

Das Buch Genjōkōan aus dem Shōbōgenzō von Dōgen Übersetzung und Erläuterungen

Von Ryōsuke ŌHASHI (Kyōto) und Hans BROCKARD (München)

Vorbemerkung

Gestalt und Werk des japanischen Zen-Meisters Dōgen (1200–1253) sind im Westen nicht mehr gänzlich unbekannt¹; es kann daher genügen, hier kurz das Wichtigste in Erinnerung zu rufen. Dōgen, der früh (mit 3 und 8 Jahren) seine Eltern verlor, stammte aus dem japanischen Hochadel und genoß eine hervorragende Erziehung. Dreizehnjährig verließ er seinen Familienverband (er lebte nach dem Tod der Eltern im Hause eines Onkels) und wurde Mönch. Unbefriedigt vom Leben, Üben und Studieren in den japanischen Klöstern geht er 1223 nach China, wo er nach dreijährigem Suchen im Vorsteher des Tempelklosters von Tien-t'ung-szu, Nyojō (chin.: Ju-ching), seinen Meister findet. 1227 kehrt er, bereichert durch große Erfahrung in der Sitzübung (Zazen) und von Nyojō mit dem Siegel und Mantel der Nachfolge im Patriarchat der Sōtō-Schule² begabt nach Japan zurück. Dort beginnt er seine Wirksamkeit in dem kleinen Tempel Anyō-in in der Nähe der Kaiserstadt Kyōto. 1233 erfolgt die Gründung des Tempelklosters Kōshōhōrin-ji, wo Dōgen einen ersten Höhepunkt seiner Wirksamkeit erreicht. Die Mißgunst der Mönchsgemeinde vom Berge Hiei, die ihn schon aus Anyō-in vertrieben hatte, zwingt ihn 1243 aufgrund neuerlicher politischer Intrigen, auch Kōshōhōrin-ji aufzugeben. Er übersiedelt in die Provinz Echizen, wo er 1244 das neue Tempelkloster Daibūtsū-ji gründet, das 1246 in Eihei-ji (Ewiger Friede) umbenannt wird. Dort bleibt er mit kurzen Unterbrechungen, bis er 1253 wegen eines (Lungen-?) Leidens die Ärzte in Kyōto aufsucht, wo er am 28. August 1253 stirbt.

Das Shōbōgenzō mit seinen je nach Redaktion 60–95 Büchern ist das literarische Haupt- und Lebenswerk Dōgens, er hat es selbst in seinen letzten Lebensjahren zusammen mit seinem Meisterschüler und Nachfolger Ejō noch durchgesehen; diese erste Redaktion umfaßt 75 Bücher³. Die heute gebräuchlichsten Ausgaben gehen auf die Redaktion des Kōzen (gestorben 1693) zurück, der das Werk in seinem heutigen Umfang von 95 Büchern feststellte. Einige von diesen Büchern zählen nach Auffassung der historisch-kritischen Forschung jedoch nicht zum Korpus des Shōbōgenzō, sondern sind als eigenständige Arbeiten Dōgens anzusehen. Dōgen selbst hatte nach der 75-bändigen Redaktion dem Shōbōgenzō noch weitere Bücher hinzugefügt. Einer Bemerkung Ejōs zufolge plante er, das Werk auf 100 Bücher zu vervollständigen. Diesen Plan konnte er aber wegen seines frühen Todes nicht verwirklichen. – Das Shōbōgenzō ist von Anfang an Anlaß für eine umfangreiche Kommentarliteratur gewesen. Der früheste Kommentar stammt aus dem Pinsel Kyōgōs, der Dōgen noch persönlich gekannt hatte und der die 75 Bücher in der Handschrift Ejōs bis zum Jahre 1308 im „Shōbō-

¹ Neben philologisch-fachwissenschaftlichen Arbeiten wurde Dōgen in Deutschland hauptsächlich durch die Arbeiten D. T. Suzukis über das Zen und durch das Buch „Zen – Geschichte und Gestalt“ von H. Dumoulin (Bern 1959) bekannt. Über die Jugend Dōgens vgl. insbes. O. Benl, Der Zen-Meister Dōgen in China, in: Nachrichten der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens 79/80 (1956) 67 ff.

² Sōtō und Rinzaï sind die beiden Hauptschulen des Zen-Buddhismus in Ostasien.

³ Zur Redaktionsgeschichte und zur Geschichte der Kommentierung vgl. insbes. H. Dumoulin, Das Buch Genjōkōan, in: Monumenta Nipponica, Vol. XV (1959/60) 217 ff.

genzō-shō“ erklärte. Der nächste große Kommentar wurde allerdings erst um 1730 von Tenkei Denson geschrieben; dieser Kommentar gilt als geniale Leistung, wird aber heute wegen bestimmter Gewaltsamkeiten nicht mehr voll anerkannt. Ihm folgten dann schnell weitere Erklärungsversuche: 1770 ein Kommentar des gesamten Werkes in chinesischer Sprache von Honkō Katsudō, 1785 das Shōbōgenzō-naippō von Rōran, das stark von Denson beeinflusst ist. Aus neuester Zeit ist der Kommentar Shōbōgenzō keiteki von Saiu Bokūzan (gest. 1910) zu 29 ausgewählten Büchern des Shōbōgenzō zu nennen (5. Aufl. 1972); diese Auslegung wetteifert mit den größten Leistungen der alten Kommentarliteratur. Zu Beginn dieses Jahrhunderts entstand dann eine Ausgabe, die den Text des Shōbōgenzō zusammen mit allen wichtigen Kommentaren bietet. Das 10-(mit dem Registerband 11-)bändige Werk Shōbōgenzō chūkai von Jimbo Nyoten und Andō Bun'eī erschien zuerst 1913/14 und wurde 1952-57 neu aufgelegt. 1969/70 gab Ōkubo Dōshū das Gesamtwerk Dōgens in einer zweibändigen historisch-kritischen Edition (in einer verbesserten zweiten Auflage) heraus, so daß es heute eine verlässliche Textgrundlage für das Studium Dōgens gibt. Die Einteilung vorliegender Übersetzung richtet sich nach dieser Ausgabe.

Das Shōbōgenzō behandelt in seinen verschiedenen Büchern das gesamte Leben des Zen-Mönches von den täglichen Verrichtungen über die Übung des Zazen bis hin zur denkenden Durchdringung der buddhistischen Wahrheit. Das Buch Genjōkōan gehört (zusammen mit den Büchern Busshō [Buch über die Buddha-Natur], Uji [Buch über Sein und Zeit]⁴, Kūge [Buch über die Himmelsblume], Sansuikyō [Buch über das Berg-Wasser-Sutra] u. a.) zu den ‚spekulativen‘ Büchern des Shōbōgenzō. Es wurde in der ersten Redaktion von Ejō für so grundlegend und wichtig gehalten, daß er es dem Shōbōgenzō als erstes Buch einordnete. Seine Entstehung fällt wahrscheinlich in den Herbst des Jahres 1233.

Gemäß seiner Wichtigkeit hat das Buch Genjōkōan auch die Aufmerksamkeit der Wissenschaft außerhalb des japanischen Sprachbereichs gefunden. Die erste uns bekannt gewordene Übersetzung in eine europäische Sprache findet sich in ‚The Sōtō Approach to Zen‘ (Tōkyō 1958) von Masunaga Reihō (Seite 125 bis 132), eine weitere englische Übersetzung stammt von Abe Masao und Norman Waddell, sie wurde 1972 in Band II/2 von ‚The Eastern Buddhist – New Series“ veröffentlicht.

Eine deutsche Übersetzung legte H. Dumoulin zusammen mit einer ausführlichen geschichtlichen Einleitung und Anmerkungen zum Verständnis im Band 15 der Monumenta Nipponica (Tōkyō 1959/60) vor. Diese Übersetzung ist jedoch nach Meinung des Autors selbst unvollkommen. So ermunterte uns H. Dumoulin während eines Gastsemesters an der Universität München im Winter 1973/74, einen neuerlichen Übersetzungsversuch zu wagen und das Ergebnis dieses Versuchs zu veröffentlichen. Daß eine Übersetzung des Genjōkōan ein Versuch bleiben muß, liegt nicht nur daran, daß die Übertragung aus einer nichteuropäischen Sprache nie volle Authentizität beanspruchen kann, sondern darüber hinaus daran, daß das Genjōkōan schon der japanischen Sprachwissenschaft wegen der Verwendung chinesischer Ausdrücke und Zeichen und des eigenwilligen Umgangs Dōgens mit Syntax und Grammatik manches Problem aufgibt. Vorliegender Übersetzungsversuch verzichtet durchgängig auf sprachliche Eleganz. Er versucht statt dessen, im Rückgang auf die leitenden, im Chinesischen und Japanischen äußerst beziehungsreichen Wortzeichen den Text wiederzugeben. Die Härten und Gewaltsamkeiten, deren Dōgen sich bedient, wurden beibehalten.

⁴ Das Buch Uji (oder Uzi) liegt jetzt in deutscher Übersetzung vor: Koichi Tsujimura, Dōgens Lehre von Sein = Zeit, Übersetzung und Anmerkungen, in: Medard Boss zum siebzigsten Geburtstag, hrsg. v. G. Condrau (Bern/Stuttgart/Wien 1973) 172 ff.

Der Umgang mit Texten ist dem Westen selbstverständlich – Leseerfahrung und Interpretationskunst sind Eckpfeiler seiner Kultur. Das Selbstverständnis dieses Umganges mit Texten läßt sich vielleicht so formulieren: Was ist, ist sagbar, und was gesagt werden kann, kann auch niedergeschrieben werden. Umgekehrt – um ein bekanntes Wort Ludwig Wittgensteins abzuwandeln – soll man, worüber man nicht schreiben kann, eben schweigen. – Nun soll ein Zen-Text gerade das Unsagbare sichtbar machen. Er liegt also quer zur gewohnten Leserichtung und erfordert deshalb ein anderes Lesen als das (auch philosophisch) übliche. Auf diesen Tatbestand weisen schon äußere Anzeichen hin: der Text ist, wiewohl spekulativ, nicht systematisch, entbehrt sogar zunächst der Konsistenz und kümmert sich wenig um die Einhaltung eines bestimmten ‚Reflexionsniveaus‘. Der Gedanke bewegt sich eher in Kreisen, als daß er fortschritte. Nahezu ständig verweist der Text bildlich, begrifflich oder assoziativ innerhalb seiner auf sich selbst und auf seine Mitte. Er bedarf daher in besonderem Maße langsamen und aufmerksamen Lesens; lautes Lesen wäre ihm sicher am angemessensten. Schließlich sollte bedacht werden, daß es diesem Text wie allen großen Zen-Texten bei aller Dichte weniger um ihn selbst geht als um eine Erfahrung, die nur auf dem Weg der strengen Zen-Übung gemacht werden kann, eine Erfahrung, für die Wort und Text immer ein Weniger bedeuten⁵. Was der Text sagt, ist Hilfe für und Erläuterung des in solcher Übung – und einzig in ihr – zu Erfahrenden. Der erfahrene Zen-Meister, der diesen Text während einer Übungsperiode vorlegt und über ihn spricht, nimmt gerne alle vermeintliche, durch Worte statt Erfahrung erworbene Sicherheit am Ende seines Lehrvortrags wieder weg wie D. R. Öhtsu in seinen Ausführungen zu den Zehn-Ochsen-Bildern: „Welche Zauberei! Etwas, das eigentlich Nichts ist, wird hier in zehn Stufen gegliedert und durch viele Worte erläutert . . . Törichter Unsinn! Völlig vergebens die Mühe! Es ist eine Arbeit für Nichts und wieder Nichts⁶.“ Diese Arbeit aber ist nötig, wenn nicht als Selbstzweck, dann als Weg.

⁵ „An und für sich ist das Wort weniger als der Gedanke, der Gedanke weniger als die Erfahrung“ – so hat Eugen Herrigel dieses Verhältnis nach langjähriger Zen-Übung formuliert in: *Der Zen-Weg* (Weilheim ³1970) 9.

⁶ D. R. Öhtsu in: *Der Ochs und sein Hirte. Eine altchinesische Zen-Geschichte erläutert von Meister Daizohkutsu R. Öhtsu mit japanischen Bildern aus dem fünfzehnten Jahrhundert* übersetzt von K. Tsujimura und H. Buchner (Pfullingen ²1973) 65.

Übersetzung*

SHÖBÖGENZŌ I¹Genjōkōan²

- (1) Zu einer Zeit: wenn alle Dharma³ die Buddha-Dharma sind, gibt es Irre und Erwachen, gibt es Übung, gibt es Leben, gibt es Tod, gibt es Buddha⁴ (d. i. Erwachte) und gibt es leidende Wesen⁵ (d. i. Unerwachte).
- (2) Zu einer Zeit: wenn die zehntausend Dharma⁶ ichlos⁷ sind, gibt es weder Irre noch Erwachen, gibt es weder Buddha noch leidende Wesen, gibt es weder Entstehen noch Vergehen.
- (3) Da der Buddha-Weg⁸ eigentlich über Fülle und Kargheit springt, gibt es Entstehen/Vergehen, gibt es Irre/Erwachen, gibt es leidende Wesen/Buddha. Trotzdem, obwohl es so ist, fallen die Blütenblätter nur in unserer Trauer und das Gras wuchert nur in unserem Ärger.
- (4) Das Selbst⁹ hintragen zum übenden Erweis¹⁰ der zehntausend Dharma ist Irre; daß die zehntausend Dharma (von sich her) fortschreiten zum übenden Erweis des Selbst ist Erwachen. In der Irre groß Erwachen sind die Buddha; im Erwachen

* Texte in () bezeichnen Zusätze der Übersetzer.

¹ Shō-bō-gen-zō, japanische Lesung von chin. Dscheng-fa-yän-tsang, unübersetzbar. Shō heißt ‚echt‘, ‚recht‘, ‚wahr‘; bō ‚Gesetz‘; gen ‚Auge‘, ‚Schauendes‘; zō ‚Bergen‘, ‚Geborgenheit‘ (übertragen ‚Schatzkammer‘). Wilhelm Gundert (in: Bi-Yän-Lu, Bd. 2, München 1967, 311 Anm. 2) erläutert die chin. Lesung mit ‚Wahrheits-Gesetzes-Augen-Schatzkammer, d. h. alle Kostbarkeiten, von denen das Auge, welches das richtige, wahre Buddhagesetz erschaut, voll ist‘. Die japan. Lesung erläutert Kōichi Tsujimura (Dōgens Lehre von Sein = Zeit, in: Medard Boss zum siebzigsten Geburtstag, hrsg. v. G. Condrau Bern/Stuttgart/Wien 1973, 173) mit ‚Das Auge des echten Gesetzes (genitivus subjectivus et obiectivus), das in seinem Schauen Alles, d. h. hier: Weltall-im-Ganzen, birgt‘.

² Gen-jō-kō-an (jap.), unübersetzbar: gen heißt ‚Anwesen‘, ‚Gegenwart‘; jō ‚Werden‘ (als die Form der Gegenwart von Welt im Ganzen); genjō also ‚gegenwärtiges Anwesen (der Welt im Ganzen)‘; kō ‚öffentlich‘; an ‚bewahren‘, ‚austragen‘; kōan also ‚öffentlich austragen‘, oder als *ein* Wort gelesen auch ‚öffentliche Bekanntmachung‘. Genjōkōan also etwa ‚Öffentliche Bekanntmachung der Gegenwart der Welt im Ganzen‘. Vgl. hierzu auch Heinrich Dumoulin, Das Buch Genjōkōan in: Monumenta Nipponica (1959/60) 223 ff.

³ Dharma (sanskrit.), ‚Gesetz‘ (wie oben in Anmerkung 1 jap. bō); „alle Dharma“ ist im Buddhismus eine stehende Wendung für alles Seiende.

⁴ Buddha (sanskrit.), ‚der Erwachte‘. Ehrentitel für den historischen ‚Buddha‘ Shakyamuni und zugleich für jeden ‚Erwachten‘.

⁵ Jap. Shu-jō, eigentlich ‚die Menge der Lebenden‘, buddhistischer t. t. für die ‚Unerwachten‘, die der Leide-Welt verhaftet sind.

⁶ Zehntausend Dharma: vgl. Anm. 3; zehntausend hier symbolische Zahl für ‚alle‘.

⁷ Im jap. Text steht hier eine umschreibende Übersetzung von sanskr. an-ātman.

⁸ Weg, jap. dō, gleiches Wort wie in Jū-dō (Judo), Ka-dō (Blumenweg), Sho-dō (Kalligraphie), Ken-dō (Schwertkunst), Kyū-dō (Bogenkunst) etc.

⁹ Selbst, jap. ji-ko, zentraler buddhistischer Terminus. Meint nicht die Substantialität und Subjektivität des Ich, sondern die Buddha-Natur.

¹⁰ Übender Erweis: Übung und Erweis sind im Zen-Buddhismus die zwei Seiten des einen Buddha-Weges – nur die Übung führt zum Erweis und dieser wird durch und als Übung wirklich, weshalb es oft heißt „Übung und Erweis dasselbe“.

groß Irren sind die leidenden Wesen. Es gibt wiederum solche, die über das Erwachen hinaus zum Erwachen gelangen; es gibt solche, die in der Irre noch mehr irren.

- (5) Wenn die Buddha wahrhaft Buddha sind, brauchen sie sich nicht als Buddha zu wissen. Trotzdem ist der Erweis der Buddha; sie erweisen sich dauernd als Buddha. Wenn einer mit (wachem) Leib/Herz Farben (d. i. Sinnhaftes) sieht und mit (wachem) Leib/Herz Töne hört, ist es, obwohl er ganz und gar vernimmt, nicht so, wie wenn der Spiegel dem Bild Wohnung gibt oder wie Mond und Wasser. Wenn einer das Eine aufweist, ist das Andere dunkel.
- (6) Den Buddha-Weg lernen heißt das eigene Selbst lernen. Das eigene Selbst lernen heißt das eigene Selbst vergessen. Das eigene Selbst vergessen heißt durch die zehntausend Dharma erwiesen werden. Durch die zehntausend Dharma erwiesen werden heißt Leib/Herz des eigenen Selbst sowie Leib/Herz des fremden Selbst¹¹ fallen lassen. Es gibt es, daß die Spur des Erwachens sich beruhigt – die beruhigte Spur des Erwachens lang, lang auftreten lassen.
- (7) Wenn einer zum ersten Mal nach dem Dharma sucht, ist er weit entfernt von der Gegend des Dharma. Wenn ihm das Dharma schon recht mitgeteilt ist, ist er im Nu der seiner (selbst) Teilhaftige.
- (8) Wenn einer im Boot fährt, den Blick wendet und das Ufer sieht, sieht er fälschlich das Ufer sich bewegen. Wenn er den Blick nah an das Schiff heftet, weiß er, daß das Schiff sich fortbewegt. So auch: Wenn einer, der über Leib und Herz wirt denkt, über die zehntausend Dharma urteilt, hält er fälschlich das eigene Herz und die eigene Selbstheit für bleibend. Wenn einer ganz und gar in täglicher Übung ist und sich zum Ort (des Selbst) kehrt, wird der Sinn davon klar, daß die zehntausend Dharma ichlos sind.
- (9) Brennholz wird zu Asche und kann nicht umgekehrt wieder zu Brennholz werden. Da es so ist, darf man es nicht so ansehen, als sei die Asche das Spätere und das Brennholz das Frühere. Man soll wissen, daß, obwohl Brennholz den Dharma-Rang des Brennholzes bewohnt und es sein Früher und Später, sein Vorher und Nachher hat, sein Stand vorher und sein Stand nachher abgeschnitten ist. Die Asche ist am Dharma-Rang der Asche und hat ihr Später und Früher. Wie jenes Brennholz, nachdem es zu Asche geworden ist, nicht mehr zu Brennholz wird, so wird der Mensch, nachdem er stirbt, nicht mehr zu Leben. Da es so ist, ist die stehende Weise der Buddha-Lehre, nicht zu sagen, Leben werde zu Tod. Darum sagt man, (das Leben sei) Nichtentstandenes. Daß Tod nicht zu Leben wird, ist die gewohnte Weise der Buddha-Lehre. Darum sagt man, (der Tod sei) Nichtvergangenes. Leben ist ein Rang zu einer Zeit, Tod ist auch ein Rang zu einer Zeit. Wie zum Beispiel Winter und Frühling. Man denkt nicht, Winter werde zu Frühling; man sagt nicht, Frühling werde zu Sommer.
- (10) Der Mensch gelangt in das Erwachen wie der Mond im Wasser Aufenthalt nimmt. Der Mond wird nicht naß, das Wasser wird nicht gebrochen. Zwar ist sein Licht weit und groß, es nimmt aber in einem seichten Wasser Aufenthalt; sowohl der ganze Mond als auch der volle Himmel nehmen Aufenthalt im Tautropfen am Grashalm, auch in einem Tropfen Wasser nehmen sie Aufenthalt. Das Erwachen bricht den Menschen nicht, sowenig der Mond (ein Loch) in das Wasser bricht. Daß der Mensch das Erwachen nicht hemmt, ist, wie der Tautropfen den Himmel und den Mond nicht hemmt. Die Tiefe (des einen) soll dem Maß der Höhe (des

¹¹ Fremdes Selbst: meint die „zehntausend Dharma“ (vgl. Anm. 6 und 9).

anderen) gleich sein. Länge und Kürze der Zeiten: Sie sollen sein ein Untersuchen des großen Wassers und des kleinen Wassers, ein Beurteilen der Weite und Enge von Himmel und Mond.

- (11) Wenn Leib/Herz noch nicht ganz mit Dharma erfüllt ist, meint einer, daß das Dharma ihm schon genüge. Wenn Leib/Herz gänzlich mit Dharma erfüllt ist, meint einer, daß ihm eine Seite mangelt. Zum Beispiel: wenn einer ein Schiff besteigt und mitten auf das berglose Meer hinausfährt und nach allen vier Richtungen schaut – nur rund allein sieht es aus und kein anderer Anblick ist mehr zu sehen. Obwohl es so ist, ist dieses große Meer weder rund noch eckig. Die übrigen Gestalten¹² des Meeres sind nicht zu erschöpfen; wie ein Palast, wie ein kostbares Kleinod¹³. Nur soweit mein Auge reicht, sieht es augenblicklich rund aus. Wie (das Meer), sind auch die zehntausend Dharma. Zwar tragen das Innere des Staubs (d. i. die Alltagswelt) und das Jenseits der Ordnungen (d. i. die Welt des Erwachens) viele Gesichter – einer sieht und begreift aber nur soweit sein in der Übung erfahrener Blick reicht. Um die Weisen der zehntausend Dharma zu erfahren, soll einer wissen, daß die zehntausend Dharma nicht nur eckig oder rund aussehen, sondern auch die übrigen Eigenschaften des Meeres und des Gebirges viele und unerschöpflich sind und es auch andere Welten in allen vier Richtungen gibt. Nicht nur um einen herum ist es so, sondern man soll wissen, daß es sowohl gerade hier als auch bei jedem Tropfen so ist.
- (12) Wenn der Fisch sich im Wasser bewegt, ist, soweit er sich auch bewegt, kein Ende des Wassers; wenn der Vogel am Himmel fliegt, ist, so weit er auch fliegt, kein Ende des Himmels. Wenn dem so ist, haben Fisch und Vogel Wasser und Himmel von alters her noch nicht verlassen. Nur: wenn der Bedarf groß ist, ist der Gebrauch groß; wenn der Bedarf klein ist, ist der Gebrauch klein. Auf solche Weise, – obwohl es nicht so ist, als ob (der Fisch) die äußerste Grenze nicht erreichte und (der Vogel) am jeweiligen Ort nicht (bis zur äußersten Grenze) durchflöge – wenn der Vogel den Himmel verläßt, stirbt er alsbald und wenn der Fisch das Wasser verläßt, stirbt er alsbald. Man soll wissen „Wasser meint Leben“, man soll wissen „Himmel meint Leben“; es ist „Vogel meint Leben“, es ist „Fisch meint Leben“; es soll sein „Leben meint Vogel“, es soll sein „Leben meint Fisch“. Darüber hinaus soll es noch Fortschreiten geben. Es gibt übenden Erweis; das, was Alter und Leben hat, ist auf diese Weise. Da es so ist: wenn es Vögel oder Fische gäbe, die sich im Wasser oder im Himmel erst bewegen wollten, nachdem sie das Wasser (ganz) durchmessen haben und den Himmel (ganz) durchmessen haben, so können (Fisch oder Vogel) weder im Wasser noch im Himmel auf den Weg gelangen oder in den Ort gelangen. Wenn einer in diesen Ort gelangt, west dieser Übungshaltung entsprechend Genjökōan an. Wenn einer auf diesen Weg gelangt, west dieser Übungshaltung entsprechend Genjökōan an. Dieser Weg, dieser Ort ist weder groß noch klein, weder Eigenes noch Fremdes, ist weder seit jeher noch (erst) jetzt gegenwärtig; darum sind (Ort und Weg) so. Gleicherweise: wenn ein Mensch den Buddha-Weg übend erweist – wenn er (je) ein Dharma gewinnt, geht er (je) ein Dharma durch, wenn er (je) zu einer Übung findet, übt er (je) eine Übung. Dafür gibt es einen Ort; der Weg führt ja (je) ans Ende; daß das Ende, das zu wissen wäre, nicht

¹² Gestalt, jap. toku, meint wörtlich ‚Tugend‘, aber etwa im Sinn der griechischen ἀρετή, also als dynamischen Vollzug, als ‚Trefflichkeit‘.

¹³ Kleinod: keyura (sansk.), Edelsteinschmuck altindischer Aristokraten, auch Schmuck von Buddhastatuen.

- gewußt werden kann, liegt darin, daß dieses Wissen mit dem erschöpfenden Suchen des Buddha-Dharma von gleich zu gleich lebt, – darin liegt es.
- (13) Betrachte es nicht so, daß der gewonnene Ort notwendig zur eigenen Einsicht und von der Vernunft gewußt wird. Obgleich erschöpfendes Erweisen im Nu anwest, ist das geheime Sein nicht immer das in der Einsicht Anwesende. Es gilt: „Wieso ist in der Einsicht anwesen notwendig?“
- (14) Als der Zen-Meister Mayokuzan Hōtetzū (chin.: Pao-ché vom Berge Māku) seinen Fächer benutzte, kam ein Mönch und fragte: „Es gilt: ‚die Wind-Natur ist gleichbleibend – sie übergeht¹⁴ keinen Ort‘. Wozu benützt der Herr Vorsteher noch seinen Fächer?“ Der Meister sagt: „Du weißt nur ‚die Wind-Natur ist gleichbleibend‘ – aber du weißt noch nicht den Sinn davon, daß sie keinen Ort übergeht.“ Der Mönch sagt: „Wie steht es mit diesem Sinn, daß sie ‚keinen Ort übergeht‘.“ – Währenddessen benützt der Meister nur seinen Fächer. Der Mönch verneigt sich tief.
- (15) Der Erweis des Buddha-Dharma und der lebendige Weg der richtigen Mitteilung – diese sind auf solche Weise. Zu sagen, daß man den Fächer nicht benützen soll, da (die Wind-Natur) gleichbleibend ist, und daß man den Wind spüren soll, auch wenn man (den Fächer) nicht benützt, heißt weder „gleichbleibend“ wissen noch „Wind-Natur“ wissen. Weil die Wind-Natur gleichbleibend ist, läßt der Wind des Buddha-Hauses¹⁵ die große Erde als gelbes Gold anwesen und den langen Fluß als Dickmilch reifen.

Shōbōgenzō – Genjōkōan. Das erste (Buch)¹⁶.

Dies wird geschrieben in der Mitte des Herbstes im 1. Jahr Tempuku (1233) und gegeben dem Laienschüler aus Chinzei, Yō Kōshū.

Aufgenommen (in die Sammlung Shōbōgenzō) im 4. Jahr Kenchō (1252).

Erläuterungen

Jeder große Zenmeister in der Geschichte hat sein eigenes Wort für die Mitte der zen-buddhistischen Erfahrung. Gensha (835–908) sagt: Ein helles Kleinod. Jōshū (778–897) sagt: Nichts! Shin-Ichi Hisamatsu (geboren 1889): Das gestaltlose Selbst. Dōgen sagt: Genjōkōan. Die Bedeutung dieses mehrfach zusammengesetzten Wortes wird in der Anmerkung 2 zur Übersetzung erklärt. Es sagt ungefähr: die unveränderliche Bekanntmachung des Anwesens von Welt im Ganzen. Der Inhalt des Wortes ist zwar durch diese erläuternde Übersetzung noch nicht zu verstehen, es würde sich aber ergeben, daß Genjōkōan nichts anderes als „Dharma“, die im „Erwachen“¹ erfahrene wahre Welt bedeutet. Dieses Dharma (vgl. Anm. 3 zur Übersetzung) ist ein Synonym zu Buddha-Weg. Daraus wird verständlich, daß in diesem Buch, in dem Dharma und Buddha-Weg behandelt werden, in der Tat eben von ‚Genjōkōan‘ die Rede ist. Um also den Sinn

¹⁴ Übergehen: wie in der deutschen Redewendung „der und der ist/ist nicht übergangen worden“.

¹⁵ *Wind* des Buddha-Hauses: *Wind* meint hier (ähnlich wie in der deutschen Redewendung „[da und da weht ein frischer] Wind“) die (buddhistische) Grund- und Gesamtstimmung.

¹⁶ Die Stellung des Genjōkōan im Rahmen des Shōbōgenzō ist schwankend: in den 75bändigen Ausgaben ist es das erste, in der 95bändigen Ausgabe das dritte Buch.

¹ Japanisch „Satori“.

von Genjōkōan zu erläutern, sehen wir zunächst von diesem Wort ab und folgen dem Text.

Wie schon in der Vorbemerkung erwähnt, ist der Gedankengang des Buches zwar nicht systematisch im Sinne westlicher Philosophie; dennoch weist das Buch erkennbar eine Gliederung auf. Diese Gliederung des Buches ist für das Verständnis nicht unwesentlich. Wir haben das Buch Genjōkōan, der kritischen Ausgabe von D. Ōkubo folgend, in fünfzehn Abschnitte eingeteilt, zu dessen ersten drei Saiu Bokūsan in seinem Kommentar ‚Keiteki‘ (vgl. Vorbemerkung) sagt: „Was man bei diesen drei Abschnitten keineswegs vergessen darf, ist der Titel Genjōkōan. Der Patriarch (= Dōgen) zeigt sie und meint, diese drei Abschnitte seien je Genjōkōan“ (1. Band S. 286). Diese ersten drei Abschnitte sollen also als ein Ganzes betrachtet werden. Die folgenden zehn Abschnitte gliedern und entwickeln das in den ersten drei Abschnitten Gesagte. Der vorletzte, vierzehnte Abschnitt berichtet ein Gespräch zwischen dem Zenmeister Majokusan-Hōtetsu (707–786) und einem Schüler. Dieses Gespräch zeigt den Sinn von Genjōkōan kurz und konkret auf, wie der letzte Abschnitt erläutert, und krönt somit das ganze Buch. Wir beginnen dieser inneren Gliederung entsprechend mit den ersten drei Abschnitten.

Der erste Abschnitt beginnt mit dem Satz: „Zu einer Zeit, wenn alle Dharma die Buddha-Dharma sind.“ Dies meint so etwas wie: „Zu einer Zeit, d. h. wenn die Übung so weit fortgeschritten ist, daß alle Seiende als solche je die wahren Seienden sind“, oder „daß alle Seiende der Welt als wahr sind und erfahren werden.“ Zu solcher Zeit wird alles, was ist, als seiend bejaht. Aber wie der Ausdruck: „Zu einer Zeit, wenn . . .“ andeutet, ist diese *Bejahung* (des Seins) nur eine Seite. Denn das Dharma ist gemäß der durchgängigen Grundüberzeugung des gesamten Buddhismus nicht irgendeine Substanz, ein Seiendes, sondern letztlich substanzlos und ichlos, – was aber erst in der Übung erfahren werden muß. Dies ist der Sinn des Anfangssatzes des zweiten Abschnittes: „Zu einer Zeit, wenn die zehntausend Dharma ichlos sind.“ Zu solcher Zeit gibt es nicht, was sonst zu sein scheint: Entstehen und Vergehen, Buddha und leidende Wesen, Irre und Erwachen usw. . . . Wenn also der erste Abschnitt das *Sein* besagt, dann der zweite das *Nichts*. Jedoch beginnt auch dieser zweite Abschnitt mit dem Ausdruck: „Zu einer Zeit, wenn . . .“ Die Verneinung (des Seins), das Nichts ist also auch nur *eine* Seite des Dharma. Darum beginnt der dritte Abschnitt: „Da der Buddha-Weg eigentlich über Fülle und Kargheit springt . . .“ Fülle und Kargheit nennen Sein und Nichts. Buddha-Weg², Dharma, springt über Sein und Nichts. Wie soll man es nennen? Da im dritten Abschnitt die im ersten bejahten und im zweiten verneinten Begriffe zu einem Wort (Entstehen/Vergehen etc.) verbunden sind, soll auch es, das über Sein und Nichts springt, *Sein/Nichts* genannt werden. Das heißt: das Dharma im dritten Sinne liegt nicht an irgendeinem transzendenten Ort außer Sein und Nichts; dieses Sein selbst und dieses Nichts selbst müssen je schon jedes Sein und Nichts überspringen.

Allerdings fängt Dōgen mit dem letzten Satz der ersten drei Abschnitte deren Spekulation in einem leisen Lachen auf, gleichsam als zeigte er dem Hörer die Wirklichkeit des Gartens vor der Meditationshalle als ein lebendiges ‚Genjōkōan‘. Es ‚gibt‘ kein ‚fallendes Blütenblatt‘, außer in unserer Trauer, und kein ‚wucherndes Gras‘, außer in unserem Ärger, aber Ärger und Trauer ‚gibt‘ es wie den Garten.

Es liegt nahe, diese Gedanken Dōgens mit bestimmten Aussagen abendländischer Philosophie zu vergleichen. Ein solcher Vergleich kann Nähe und Verschiedenheit dieses Denkens zur abendländischen Denküberlieferung andeuten und so zugleich von vor-

² „Weg“ (dō) meint im Osten immer „richtiger Weg“, Weg, auf dem und als der die Wahrheit erfahren wird.

schnellen Identifizierungen abhalten. Dieser Vergleich sei hier an Hegel und Heidegger versuchsweise durchgeführt³:

Im ersten Buch der Logik, der Lehre vom Sein, verbindet auch Hegel Sein und Nichts im Abschnitt C – Werden unter der Überschrift „Die Einheit des Seins und Nichts“: „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein, noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts, und das Nichts in Sein – nicht übergeht, – sondern übergegangen ist. Aber ebenso sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie nicht dasselbe, daß sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind und unmittelbar jedes in seinem Gegenteil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen: das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.“ – Ist diese Einheit von Sein und Nichts im Werden, wie Hegel sie thematisiert, mit dem Sein/Nichts Dögens vergleichbar? Bis zu einem gewissen Grade sicher: Die Selbigkeit von Sein und Nichts, und zwar von Anfang an, ebenso wie die Bestimmung von absoluter Unterschiedenheit bei völliger Einheit beider ist Dögen und Hegel wohl gemeinsam. Auch die Aussage über die prinzipielle Untrennbarkeit von Sein und Nichts, bei Dögen schon in den für ihn typischen Doppelbegriffen deutlich gemacht, zeigt eine bestimmte Nähe des Denkens.

Jedoch ist auch die Verschiedenheit unüberschbar: Bei Hegel führt das gegenseitige Ineinanderverschwinden von Sein und Nichts zum Prototyp der dialektischen Bewegung, zum *Werden*. Diese Bewegung der Dialektik ist zwar der Bewegung bei Dögen ähnlich eine kreisende Bewegung (der ‚Kreis von Kreisen‘ aus der „Enzyklopädie“ Hegels), sie ist jedoch auch eine Bewegung, die nicht wie bei Dögen in sich ruht und schwingt, sondern die vorwärts drängt⁴. *Ein* Grund für dieses Vorwärtsdrängen der aus Sein und Nichts geborenen Bewegung liegt im Ausgang Hegels vom ‚reinen Sein‘, das als ‚leer‘ und ‚unbestimmt‘ charakterisiert ist (und eigentlich nicht einmal so charakterisiert = bestimmt werden dürfte) und das gerade deshalb nicht *ist*, erst durch das schon Übergangensein in Nichts Etwas wird, genauer je schon geworden ist. Anders bei Dögen: Für ihn ist das Dharma zwar als substanzlos nichts (Nichts), als dieses Substanzlose jedoch das wahre Sein, deshalb Sein/Nichts (und nicht ‚Werden‘). Die Rekonstruktion der wahren Wirklichkeit führt nicht auf zwei entgegengesetzt-selbige Konstrukte (Sein und Nichts) wie bei Hegel, die Wirklichkeit ist überhaupt nicht (re-)konstruierbar, sondern als gegebene das Gebende, das Sein und Nichts als „Sein/Nichts“ ‚überspringt‘. So ‚überspringt‘ auch der Text, kreisend, das Fortschritt fordernde Denken.

Ist dann das Denken Dögens dem Denken Heideggers näher, da dieser die Dialektik zurückweist (Sein und Zeit S. 25 usw.) und sagt: „Das Nichts ist . . . das vom Seienden her erfahrene Sein“ (Wegmarken S. 21)? Das Nichts ist nie irgendein Seiendes; es ist das „Nichts“ des Seienden, so wie das Sein auch vom Seienden überhaupt unterschieden und insofern das „Nichts“ zum Seienden ist. Beide sind nach Heidegger insofern „das Selbe“ (a. a. O.). Bei Dögen wird aber diese Differenz zwischen dem Sein bzw. Nichts

³ Ausdrücklich sei bemerkt, daß dieser Vergleich bezüglich der Interpretation von Hegel und Heidegger keine Gültigkeit beansprucht – es wird eher von einem durchschnittlichen Verständnis ausgegangen, um die Differenz deutlich zu machen. Es könnte sein, daß eine differenziertere Interpretation dieser Denker das Ergebnis nicht unwesentlich verändern würde.

⁴ Diese Gegenüberstellung ist in der vorliegenden Form natürlich überspitzt: sicher gibt es auch bei Dögen ein Fortschreiten und bei Hegel ein in-sich-Schwingen – als Versuch, die „Ge-stimmtheit“ beider Denkart zu bezeichnen, kann sie hier gleichwohl gelten.

und dem Seienden offensichtlich nicht gedacht; Sein und Nichts sind bei ihm nicht wegen ihrer „ontologischen“ Differenz zum Seienden das Selbe, sondern deswegen, weil beide „Dharma“ sind. Wenn man das Dharma mit dem Begriff Sein oder Seiendes einfach identifizierte, dann hätte man gegen Dögen den Einwand erheben können, ihm mangle es an der ontologischen Reflexion. Aber ob das Dharma so als „ontologischer“ Begriff verstanden werden darf, ist sehr fraglich. Außerdem hat Heidegger selbst diesen Ausdruck ‚ontologisch‘ später aufgegeben und den Grund für die Selbigkeit von Sein und Nichts nicht mehr in der ontologischen Differenz (der Differenz von Sein und Seiendem) gesucht. Die mannigfaltigen späteren Aussagen Heideggers lassen sich hier nicht in Kürze darstellen; es mag deshalb ein Beispiel genügen, wie Heidegger später die Selbigkeit von Sein und Nichts zeigt. In ‚Vorträge und Aufsätze II‘ S. 177 sagt Heidegger: „Der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seins.“ Hier wird jene Selbigkeit vom „Tod“ her aufgezeigt. Dieser schon in ‚Sein und Zeit‘ angelegte Gedanke ist, wie wir im folgenden sehen, Dögens Dharma- und Selbst-Erfahrung ähnlich. Dennoch bleibt offen, ob beide Denkweisen nicht doch im Grunde verschieden sind (wie Heidegger selbst verschiedentlich andeutet). Wir betrachten also, um dies etwas klarer zu machen, die folgenden zehn Abschnitte.

Diese zehn Abschnitte bilden zwar formal keinen notwendigen Zusammenhang und der Gedankengang ist fast fragmentarisch und aphoristisch, wenn wir aber aufmerksam lesen, bemerken wir, daß sie erörtern, was in den drei ersten Abschnitten schon genannt wurde: Irre und Erwachen, Übung, Leben und Tod, Buddha und leidende Wesen. Man sieht als nächstes, daß alle diese Begriffe auf „uns“ bezogen sind und keine „neutralen“ Phänomene nennen. „Wir“ sind die in der „Irre“ bleibenden „leidenden Wesen“, die aber in Wahrheit schon in sich „Buddha“ sind; in der und durch die „Übung“ erweisen sich alle leidenden Wesen als Buddha, da sie dadurch ‚erwacht‘ sind und sich von „Leben“ und „Tod“ ledig machen. Warum hat Dögen aber statt neutraler Phänomene nun solche auf „uns“ bezogene Phänomene genannt und was bedeutet dies in Bezug auf die Art und Weise seiner Dharma-Erfahrung?

Wir können zunächst feststellen, daß es sich bei der Dharma-Erfahrung um unser ‚Selbst‘ handelt. Die folgenden zehn Abschnitte (4–13) betrachten, so könnte man sagen, nach der einleitenden Erörterung des Verhältnisses von Selbst, Dharma, Irre und Erwachen (4, 5) dieses Selbst und dieses Dharma in ihrer Selbigkeit (5, 6, 7, 8) und jeweiligen Ganzheit (9, 10, 11, 12).

Eben diese Auffassung vom Selbst dürfte das sein, was die Dharma-Erfahrung von der abendländischen Seins-Erfahrung unterscheidet.

Der vierte Abschnitt beginnt: „Das Selbst hintragen zum übenden Erweis der zehntausend Dharma ist Irre; daß die zehntausend Dharma fortschreiten zum übenden Erweis des Selbst ist Erwachen.“ Hier werden zwar zunächst Selbst und Dharma unterschieden durch die Merkmale von Irre und Erwachen. Es ist aber zu beachten, daß der Gegensatz von Irre und Erwachen wie der von Nichts und Sein ein Scheingegensatz ist. Das Selbst und die zehntausend Dharma sind eins und dasselbe (vgl. Abschnitte 5–8). Insofern verliert die Entgegensetzung von Irre (‚das Selbst hintragen zum übenden Erweis der zehntausend Dharma‘) und Erwachen (‚daß die zehntausend Dharma fortschreiten zum übenden Erweis des Selbst‘) ihre Eindeutigkeit. Wenn man, das Selbst hintragend, die zehntausend Dharma als Dharma übend erweist, dann ist dies doch der Erweis des Dharma in seiner Selbigkeit mit dem Selbst. So wären auch „Irre“ und „Erwachen“ übersprungen in den Bereich von, wie man es in Analogie zu den drei ersten Abschnitten sagen müßte, „Irre/Erwachen“, wobei dieser Bereich ebensowenig wie der von Sein/Nichts der Bereich einer statischen, spannungslosen Identität ist. Erst unter diesem Gesichtspunkt von Irre/Erwachen kann dann gesagt werden, daß der

wahrhaft Erwachte, der Buddha, auch in der Irre „groß erwacht“, während das im Gegensatz zum Irren befangen bleibende Erwachen nur tiefer in die Irre führt. Das Erwachen ist hier nicht mehr das der Irre entgegenstehende „Ziel“ der Übung, vielmehr selbst eine Übung, in der man über das Erwachen hinaus noch zu Erwachen gelangt. Das „Erwachen“ muß verlassen werden, und dieser stetige Gang ist dann gleich dem unendlichen Irren in der Irre, da es keinen Stillstand als Ziel gibt. Deswegen ist (fünfter Abschnitt) „Erwachen“, als Stand, Zustand gefaßt, nicht die Art und Weise, wie der Erwachte seine Buddhaschaft erweist: wer sich als Buddha zu wissen glaubt und in diesem Wissen stehenbleibt, ist in der „Irre“.

Die zunächst durch die Merkmale von Irre und Erwachen Unterschiedenen, Selbst und Dharma, sind so „selbig“. Diese Selbigkeit von Dharma und Selbst ist jedoch nicht so zu verstehen, wird weiter ausgeführt, als ob das Selbst als Spiegel dem Dharma als Bild Wohnung gibt. Denn die beiden wären dann trotzdem zwei Verschiedene, sich Gegenüberstehende. Der letzte Satz des fünften Abschnittes deutet den Sinn der Selbigkeit von beiden an: „Wenn einer das Eine aufweist, ist das Andere dunkel.“ Das Wort ‚dunkel‘ meint das Verschwinden. Wenn das Selbst erwacht wird⁵, wird auch das Dharma erwacht und umgekehrt. Man braucht nicht beide aufzuweisen, da das Eine, wenn das Andere in seiner Selbigkeit mit diesem aufgewiesen ist, verschwindet und dunkel wird. Dieses Verschwinden geschieht nicht durch Spekulation, sondern ist eine reale *Erfahrung*, die in dem folgenden, berühmten Abschnitt beschrieben wird: „Den Buddha-Weg lernen heißt das eigene Selbst lernen. (Dies) heißt das eigene Selbst *vergessen*. (Dieses Vergessen) heißt das Leib/Herz des eigenen Selbst sowie Leib/ Herz des Dharma *fallen lassen*.“ Dieses Fallenlassen und Vergessen ist eben die Erfahrung der Selbigkeit von Dharma und Selbst. Dōgen hat diesen Abschnitt, in dem sein ganzes Durchbruchserlebnis kurz und knapp ausgedrückt wird, vielleicht zum Andenken an einen für ihn entscheidenden Tag geschrieben; in „Hōkyōki“, den Notizen während seines Aufenthaltes in China beim Zen-Meister Nyojō, wird berichtet, daß Dōgen, als der Meister während einer Sitzübung zu einem in der Übung träumenden Mönch das Wort „Zen ist Leib/Herz fallen lassen“ ‚donnerte‘⁶, jäh und endlich zum Erwachen gelangte.

Im letzten Satz dieses sechsten Abschnittes nimmt Dōgen noch einmal das Motiv von ‚Irre/Erwachen‘ aus den Abschnitten 4 und 5 auf. So wenig das ‚Erwachen‘, bei dem stehengeblieben wird, genügt, so wenig soll die Erwachensspur als solche bewahrt werden. Enthält das Erwachen noch bestimmende Merkmale – und sei es die des Erlebnisses – so ist es noch nicht ganz. Jedes Merkmal verweist auf ‚Etwas‘ und birgt die Gefahr, bei diesem Etwas stehen zu bleiben. Dem wahrhaften Erwachen eignet keine ‚Spur‘. Spurlosigkeit und damit reine Gegenwart (das Nu, vgl. Abschnitt 7) ist Anzeige (‚Spur‘) des Irre und Erwachen überspringenden Erwachens – dies gilt es, „lang, lang auftreten lassen“.

Dies Fallenlassen des Selbst könnte mit der Gelassenheit bei den Mystikern verglichen werden, da auch bei diesen das Selbst und der Gott als Eins erfahren werden. Hier bei Dōgen soll aber auch dieses Einssein noch gelassen werden, da Dharma/Selbst keine festzuhaltende (oder höchste) Substanz ist. Die Selbigkeit von beiden liegt darin, wie der achte Abschnitt sagt: „daß die zehntausend Dharma ichlos sind“.

Die zehntausend Dharma sind ichlos und *Nichts*, jedoch, wie am Anfang erläutert,

⁵ Dieser im Deutschen ungewöhnliche „passive“ Gebrauch von ‚erwachen‘ (etwa im Sinne griechischer deponentia) wird dem Gemeinten am ehesten gerecht.

⁶ Das bekannte ‚Donnern‘ der Zenmeister, der plötzlich-unerwartete, überlaute Anruf.

nur „zu einer Zeit“. Sie sind zur anderen Zeit das *Sein* überhaupt. Unser Selbst ist zu solcher Zeit als *unser* Selbst ein Sein. Wie ist dann zu dieser Zeit die Selbigkeit von Dharma und Selbst zu verstehen?

Diese Frage kann mit den folgenden vier Abschnitten dadurch beantwortet werden, daß beide, Dharma und Selbst, in ihrem Sein jeweils als *Ganzsein* erwiesen werden. Der neunte Abschnitt zeigt am Beispiel des Brennholzes zunächst dies, daß das Leben als solches und der Tod als solcher jeweils das Ganzsein sind. Leben ist ein Rang zu einer Zeit, wie das Sein ein Rang des Dharma ist; Tod ist auch ein Rang zu einer Zeit, wie das Nichts ein Rang des Dharma ist. Jedoch ist das Sein und das Nichts als Sein/Nichts je das ganze Dharma. Im Leben verschwindet Tod und im Tod verschwindet Leben. Das Abschneiden und Verschwinden von Früher und Später ist so das Anwesen der Dharma-Welt: Genjōkōan. Dies wird im zehnten Abschnitt durch das Gleichnis von Wasser und Mond noch deutlicher gemacht. Das Wasser fließt ruhig dahin, während der Mond sich darin spiegelt. Der Mond zieht weiter seine Bahn, während das Wasser fließt. Weder der Mond noch sein Licht werden verändert, wenn der Wasserspiegel eines Teichs ihr Bild aufnimmt; auch den Teich verändert es nicht, daß er den Mond spiegelt. Mond und Wasser – Dharma und Selbst – hemmen sich nicht, sie bleiben, was sie sind. Warum? – weil sie je auf ihre Weise das Ganze sind, – weil ein Taupfen nicht weniger ‚Genjōkōan‘ ist als der volle Himmel, weil beide gleichermaßen die Gegenwart der Welt im Ganzen bekanntmachen können. (Hier liegt auch der Grund dafür, daß für Dōgen wie für die anderen Zenmeister *ein* Wort – für Dōgen Genjōkōan – das Ganze der Erleuchtungserfahrung zeigen kann. „Ein Wort ist die ganze Bemühung des ganzen Lebens“ – Kommentar Keiteki zum elften Abschnitt.) Wie das Größte in seiner Ganzheit nicht größer ist als das Kleinste, so auch „Länge und Kürze der Zeiten“: Die Übungszeit ist nicht ‚lang‘, das Erwachen nicht ‚kurz‘; das ‚mit Dharma erfüllte Leib/Herz‘ (Abschnitt 11) ist unempfindlich gegen den Fluß der Zeit, dem es gleichwohl unterworfen bleibt, in dem ihm aber jeder Augenblick und jede (– also auch die alltägliche –) Übung das Ganze (zeitlich: die Ewigkeit) bedeuten. „Letzten Endes sind Länge, Kürze, Größe, Kleinheit alle Genjōkōan“. (Keiteki a. a. O.)

Denselben Gedanken führt der elfte Abschnitt am Beispiel des Meeres und seiner jeweiligen Unerschöpflichkeit aus. Das Dharma, wenn es das Selbst (Leib/Herz) gänzlich erfüllt, west in seiner Unerschöpflichkeit an; nicht nur als *ganze* Welt ist das Dharma unerschöpflich, „sondern man soll wissen, daß es *gerade hier* als auch bei jedem Tropfen so ist“.

Dabei lohnt es sich, auf den Hinweis zu achten, den Dōgen gibt, wenn er sagt: „Zwar tragen das Innere des Staubs und das Jenseits der Ordnungen viele Gesichter – einer sieht und begreift aber nur, soweit sein in der Übung erfahrener Blick reicht.“ Es liegt nahe, unter einem bestimmten Aspekt das ‚Jenseits der Ordnungen‘ als ein Jenseits zur Alltagswelt und damit als Transzendenz zu interpretieren. Aus dem Bisherigen sollte jedoch schon deutlich geworden sein, daß von Dōgen kaum etwas so klar abgelehnt und sogar bekämpft wird wie eine Jenseits- und Hinter-Welt⁷, die durch das Erwachen erschlossen würde. Die ‚erwachte‘ Welt ist keine andere als die Alltagswelt. So ist auch das Jenseits der Ordnungen (Ordnungen meint hier Satzungen, Gesetze) nichts ande-

⁷ Die Ablehnung jeglichen Dualismus‘ ist für das Zen grundlegend: es kennt keine Unterscheidung, die der in κόσμος νόητος und κόσμος αἰσθητος sowie deren Ableitungen entspräche, und auch keinen Gott, der ein Anderes zu Welt und Mensch darstellte. Dieser Zug ist immer bemerkt worden; vgl. z. B. Shin-ichi Hisamatsu, The characteristics of oriental nothingness, in: Philosophical Studies of Japan, Vol. II (Tōkyō 1961) bes. 88 ff.

res als die Alltagswelt in ihrem Dharma-Rang. Die in den weltlichen Satzungen befangene Alltagswelt wird ‚frei‘, wenn sie in ihrem Dharma-Rang erfahren wird. Wie das Meer hat sie viele Gesichter, die sich jedoch erst im Fortgang der Übung zunehmend erschließen.

Der zwölfte Abschnitt, der ebenfalls die jeweilige Unerschöpflichkeit des Ganzen darstellt, enthält nun einen anderen und entscheidenden Aspekt, der schon früher (4, 5, 6) angedeutet wurde, nämlich den der *Übung*. Dieser Aspekt geht auf das Grundmotiv des jungen Dōgen zurück. Nach der Biographie von Kenzei, dem vierzehnten Patriarchen des Tempels Eihei-ji, hat Dōgen während seiner anfänglichen Studienzeit auf dem Berg Hiei nahe Kyōto *eine* Frage bewegt: wenn jeder, wie die Lehre der Tendai-Schule sagt, schon in sich Buddha-Natur ist, wozu braucht man dann noch die Übung? Da keiner auf dem Berg Hiei diese Frage beantworten konnte, mußte er andere Lehrer suchen, bis er endlich in China den Zenmeister Nyojō fand. An dieser Stelle des Textes gibt Dōgen nun seine nach langjähriger Suche gefundene eigene Antwort:

Er zeigt zunächst am Beispiel von Vogel und Fisch, daß der von Vogel und Fisch nach dem jeweiligen Bedarf gebrauchte Raum auch jeweils das Ganze ist; Vogel und Himmel, Fisch und Wasser sind, wie Selbst und Dharma, selbig und gänzlich. Darum lautet der Satz „Wasser meint Leben“, „Himmel meint Leben“, „Vogel meint Leben“, „Fisch meint Leben“, und auch umgekehrt: „Leben meint Vogel“, „Leben meint Fisch“. Dann aber heißt es: „Darüber hinaus soll es noch Fortschreiten geben. Es gibt übenden Erweis.“ Dieser zunächst unauffällige Satz ist entscheidend. Denn der übende Erweis bedeutet hier das Fliegen des Vogels oder das Schwimmen des Fisches; durch beides wird erst gegenwärtig, daß der je nach dem Bedarf gebrauchte Raum jeweils das unerschöpfliche Ganze ist. Daß Himmel Vogel meint, so wie Wasser Fisch meint, dies ist zwar wahr, aber diese Wahrheit west nicht an, solange der Vogel nicht fliegt und der Fisch nicht schwimmt. Ebenfalls: Zwar ist das Dharma immer anwesend und die Buddha-Natur je schon in jedem da, sie *erwacht* aber erst in der Übung. Dies meint jedoch nicht, die äußerste Grenze des Himmels und des Wassers zu erreichen. Das Ganze ist jeweilig; es erst nach dem Durchgang durch alles Einzelne erreichen zu wollen, führt nur zur schlechten Unendlichkeit. „So können Fisch oder Vogel weder im Wasser noch im Himmel auf den Weg gelangen oder in den Ort gelangen.“ Dieser Weg und dieser Ort ist der Ort und der Weg der jeweiligen Übung. Darum lautet auch der folgende Satz: „Wenn einer in diesen Ort gelangt, west dieser Übungshaltung entsprechend Genjōkōan an; wenn einer auf diesen Weg gelangt, west dieser Übungshaltung entsprechend Genjōkōan an.“

Gerade wenn der Weg je ans Ende führt, ist das Verlangen nach einem Wissen des Endes als Ergebnis eines Durchgangs durch alles ein Mißverständnis von Genjōkōan (dessen ‚Ende‘ so wenig wie das Ende des unerschöpflichen Meeres in der Form von Wissen ‚besitzbar‘ ist). Das Ende wissen heißt die Unwißbarkeit von Ende wissen, da dieses Wissen zugleich das ‚Dharma‘ erschöpfen und suchen ist und mit ihm „von gleich zu gleich lebt“.

Der dreizehnte Abschnitt beschreibt die zen-buddhistische Erfahrung als eine, die jäh anwest. Das Erwachen wird nicht als allmählicher stufenweiser Übergang erfahren, sondern (ähnlich dem ἐξαιφνης im platonischen Siebten Brief) als jäher Einbruch. Das erschöpfende Erweisen west jäh an – jedoch nicht so, als ob das „geheime Sein“ in der Einsicht als Gewußtes (Gegenstand des Wissens) anwest; denn das Erwachen muß (vgl. sechster Abschnitt!) spurlos sein. Genjōkōan, die unveränderliche Bekanntmachung des Anwesens von Welt im Ganzen ist die im Erwachen erfahrene Dharma-Welt. Es ist zu einer Zeit das Sein, zu einer Zeit das Nichts, aber zu einer Zeit auch das Sein/

Nichts. Dies ist unveränderlich anwesend. Es macht sich aber erst dann bekannt, wenn man sein eigenes Selbst in der und durch die Übung lernt. Genjōkōan ist nicht eine stillstehende Welt oder Weltanschauung, sondern ein Vollzug von Selbst/Welt, wobei auch der „Vollzug“ letztlich noch fallengelassen werden muß. *Der Gedanke des Genjōkōan, die Dharma-Erfahrung, ist durch und durch die Selbsterfahrung*, für die in der überlieferten abendländischen Tradition kaum und nur bei den Mystikern eine gewisse Analogie gefunden werden kann⁸.

Das Gespräch im vierzehnten Abschnitt zeigt diesen Sinn von Genjōkōan kurz und konkret auf: Genjōkōan meint hier den Wind, dessen Natur gleichbleibend ist und der keinen Ort übergeht. Ein Mönch fragt den Meister Majokusan-Hōtetsu, wozu der Herr seinen Fächer benützt, da der Wind doch solcher Natur ist. Er weiß jedoch noch nicht, daß der Wind nur als Wind gegenwärtig anwest, wenn man den Fächer benützt. Der Meister benützt so statt zu antworten nur seinen Fächer; in diesem Fächeln ‚west Genjōkōan an‘.

⁸ Vgl. hierzu z. B. Shizuteru Ueda: *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus* (Gütersloh 1965) insbes. 145 ff.