

„Diskurs zur Klärung des Weges“ Das Bendōwa von Dōgen

Übersetzt und eingeleitet von Raji C. Steineck¹

Abstract

In his first extensive doctrinal exposition, the “Discourse on Negotiating the Way” (Bendōwa), Dōgen (1200–1253) explained the virtues of seated meditation in light of his idea of the unity of practice and realization and defended it against possible objections. The text was written while he was living in relative obscurity on the grounds of a dilapidated monastery south of the capital Kyōto. It not only contains seminal elements of his later teachings, but also reveals how Dōgen sought to position himself within the Buddhist tradition. His claim to represent the single true understanding of the Buddha Way stands in a marked contrast both to his actual position at the time and the later identification of Dōgen as the founder of the Japanese Sōtō Line of Zen Buddhism. The text is presented with extensive annotation and comparing the final version with an earlier draft preserved at Shōbō-ji.

Einleitung

Der hier erstmals mit ausführlicher Kommentierung und im Abgleich verschiedener Versionen vorgelegte Text stellt gewissermaßen die doktrinäre Selbständigkeitserklärung seines damals 31-jährigen Autors Dōgen 道元 (1200–1253) dar.² Die zentrale inhaltliche Aussage ist, dass die Praxis der Sitzmeditation (*zazen* 坐禪) per se schon Verwirklichung der höchsten Einsicht bzw. Erleuchtung (skt. *anuttarā samyak sambodhi*, jp. *anokutara sanbyaku sanbodai* 阿耨多羅三藐三菩提) sei. Sie wird verbunden und begründet mit einer Version der Überlieferungsgeschichte, nach der einzig und allein die anerkannten Vertreter der Chan- bzw. Zen-Schule (eine Bezeichnung, die Dōgen allerdings ablehnt) als Garanten der echten, unverfälschten Überlieferung der Einsicht des Buddha Gautama Siddharta gelten dürfen.

1 Die vorgelegte Übersetzung entstand als Teil eines Projekts zur rhetorischen Analyse klassischer Texte des japanischen Buddhismus, gefördert vom Schweizerischen Nationalfonds (SNF, Projekt Nr. 100012_129591) und wurde überarbeitet im Rahmen des ERC-Advanced Grants TIMEJ (ERC ADG 741166). Der Verfasser dankt beiden Institutionen für die Förderung sowie Esther Fischer für die Erstellung einer Variantenliste und Jan Steiner für die redaktionelle Bearbeitung.

2 Zu Dōgen als Autor und seiner Autorkonzeption in *Bendōwa* vgl. STEINECK 2014.

Dōgen, auf den sich nach seinem Tod die Sōtō-Richtung der Zen-Schule als ihren Gründer beziehen sollte,³ ist im 20. Jahrhundert zuerst durch Watsuji Tetsurō 和辻哲郎 (1889–1960) auch als philosophischer Denker bekannt gemacht worden.⁴ Dabei spielten einzelne Aussagen aus dem hier übersetzten „Diskurs zur Klärung des Weges“ eine zentrale Rolle. Vor allem die Versicherung, man müsse sich neben der Sitzmeditation nicht noch auf kultische Praktiken wie die Niederwerfungen, Sūtrenrezitation, das Darbringen von Räucherwerk und ähnliches stützen, wurde als Beleg dafür angeführt, dass die Sitzmeditation und die mit ihr verbundene Einsicht philosophisch-rationalen Charakter hätten.⁵ Eine genaue Lektüre des Textes stützt solche Thesen nicht. Vor allem ist daran zu erinnern, dass die Sitzmeditation, wie entsprechende Anleitungen Dōgens zeigen,⁶ selbst als ein Ritual durchgeführt werden sollte, das von solchen Handlungen begleitet wurde. Daneben enthält schon die im „Diskurs zur Klärung des Weges“ vorgetragene Charakterisierung des Geschehens in der Sitzmeditation Elemente, deren rationale Erklärung ohne religiöse Voraussetzungen schwer denkbar ist, wie den zeitübergreifenden Kontakt der Meditierenden mit allen Buddhas und Patriarchen oder die Übertragung der Erleuchtungswirkung auf und durch die gesamte, auch nicht-lebendige Umwelt der Praktizierenden.

Aber auch auf die Einordnung Dōgens als Gründer der Sōtō-Richtung des Zen-Buddhismus wirft der Text ein erhellendes Licht; denn Dōgen hebt in den einschlägigen Passagen vor allem sein Studium bei Vertretern der Rinzai-Richtung hervor. Der Lehrmeister Rujing 如淨 (1163–1228), bei dem Dōgen zur entscheidenden Einsicht kam und von dem er auch entsprechend bestätigt wurde, wird im Text zwar genannt, aber seine Verbindung zur Caodong/Sōtō-Linie findet keine Erwähnung. Ansonsten lehnt Dōgen hier, wie erwähnt, die Bezeichnung „Zen-Schule“ überhaupt ab; der Anspruch ist, Vertreter der einzigen vollwertigen Überlieferung der Lehre und des Weges Buddhas zu sein.

Dieser hohe Anspruch kontrastiert auffällig mit der Lage, in welcher der Text geschrieben wurde. Dōgen stammte als Sohn von Minamoto Michitomo 源通具 (1171–1227) aus der obersten Schicht des Hofadels⁷; er hatte sich aber schon in jungen Jahren vom Gedanken an eine Karriere im Rahmen der etablierten monastischen Hierarchien verabschiedet und war aus dem Zentrum der Tendai-Schule in den von Eisai/Yōsai 榮西 (1141–1215) gegründeten Kennin-ji gegangen, wo er wohl ab 1217 von Eisais Schüler Myōzen 明全 (1184–1225)⁸ in

3 Zu dieser Entwicklung vgl. BODIFORD 2006.

4 Vgl. WATSUJI 1992; BEIN/WATSUJI 2011.

5 Für eine ausführliche Diskussion dieser These vgl. STEINECK 2009.

6 Vgl. vor allem *Bendōhō*, DZZ: II: 313–319.

7 Die aus der Edo-Zeit stammende Meinung, Dōgen sei ein Sohn des Minamoto no Michichika und von Ishi, der ehemaligen Geliebten des Minamoto Yoshinaka, ist nach dem ausführlichen Nachweis von Nakaseko ohne Halt in den Quellen (NAKASEKO 1979: 50–57; 73–77; NAKASEKO 2002: 40–62).

8 Deuteronym Butsubō 佛樹房. Entstammte dem Familienverband So (蘇氏) in Ise, lernte zunächst die esoterischen und exoterischen Lehren der Tendai-Schulen im Enryaku-ji und schloss sich dann Eisai 榮西 im Kennin-ji an. (*Zengaku daijiten* 1985: 1193).

Praxis und Schriften der Zen-Schule eingeführt wurde. Mit Myōzen reiste er 1223 nach China, um dort seine Kenntnis von Praxis und Lehre der Schule vor Ort zu vertiefen. Nach Reisen zu verschiedenen wichtigen Klöstern blieb er auf dem Tiandong-shan in der Provinz Zhejiang, einem der fünf Tempel in China, deren Äbte aus der Chan-Schule stammen mussten und vom Kaiser eingesetzt wurden. Ab 1225 war er persönlicher Schüler des dortigen Abtes Rujing (jp. Nyojō 如淨) aus der Caodong/Sōtō-Richtung, der ihn 1227, kurz vor seinem Tod, auch als Nachfolger in seiner Linie akzeptierte. Im Herbst des gleichen Jahres kehrte Dōgen mit einem entsprechenden Nachfolgedokument versehen nach Japan zurück.⁹ Da aber die Chan/Zen-Schule zu dieser Zeit in Japan vom Hof noch nicht offiziell akzeptiert war, bedeutete das keinen klaren Autoritätsausweis. Dōgen hielt sich die nächsten Jahre wieder im Kennin-ji auf, war aber mit den Zuständen dort anscheinend nicht zufrieden. Ab 1230 lebte er auf dem Grundstück des verfallenen Gokuraku-ji in Fukakusa, südlich von Kyōto, das vermutlich unter der Patronage des Konoe-Zweigs der Fujiwara stand.¹⁰ Dies und kleinere schriftliche Unterweisungen aus dieser Zeit dokumentieren, dass er bereits eine gewisse Gefolgschaft hatte.¹¹ Aber die im „Diskurs“ erhobenen Ansprüche dokumentieren mehr seinen Ehrgeiz als seine tatsächlichen Aussichten auf allgemeine Anerkennung. Auch wenn es Dōgen in den 1230er Jahren gelingen sollte, vermutlich am gleichen Ort¹² einen florierenden Tempel aufzubauen, konnte er nie so breite und prominente Unterstützung erreichen, dass seine Auffassung über den „richtigen Buddha-Weg“ sich allgemein durchgesetzt hätte. Sein im Herbst 1243 erfolgter Rückzug aus der Umgebung der Hauptstadt in die Berge von Echizen, der zur Gründung des Eihei-ji führte, ist wohl am besten als Neuausrichtung auf der Basis einer realistischeren Einschätzung der Lage zu verstehen.¹³ Der erwähnte Kontrast von Anspruch und realer Situation zeigt sich im „Diskurs“ vor allem am Ende: Dort sieht sich Dōgen veranlasst, zu rechtfertigen, warum er überhaupt eine neue Lehranschauung darlegt, ohne vom Kaiserhof dazu aufgefordert worden zu sein. Wenn der Text vorwiegend als Erklärung aus einer autoritativen Perspektive auftritt, handelt es sich dabei also um einen rhetorischen Kunstgriff, der dem „Sprecher“ eine bessere Position im Rahmen eines Arguments, der Vertretung einer keineswegs allgemein akzeptierten Auffassung, verschaffen soll. Denn die Anschauung, die Dōgen im „Diskurs“ darlegt, ist eben durchaus umstritten.¹⁴

Der Text ist heute in zwei Versionen überliefert. Die eine beruht auf der ersten Druckfassung von 1788, die von Gentō Sokuchū 玄透即中 (1729–1804) nach eigenem

9 Für die Chronologie seines China-Aufenthaltes vgl. HEINE 2006: 107–111.

10 NAKASEKO 1979: 288.

11 Vgl. die „Dharma-Worte“ (*hōgo* 法語) 2, 4 und 12 im 8. Band des *Eihei kōroku*, DZZ: II: 151–164.

12 Vgl. seinen Aufruf zur Unterstützung des Baus einer Mönchs-/Meditationshalle, DZZ: II: 400.

13 Vgl. dazu die ausführliche Diskussion in HEINE 2006: 156–72.

14 Vgl. dazu und zu den weiter untenstehenden Ausführungen zur Struktur des Textes ausführlich in STEINECK 2015.

Bekunden auf der Basis eines Autographs erstellt wurde. Sie wird, auch wegen der Übereinstimmung mit weiteren mittelalterlichen Abschriften, allgemein als authentische Endfassung akzeptiert und bildet die Grundlage der hier erstellten Übersetzung. Die zweite Version beruht auf einer Abschrift aus dem Jahr 1322, die zusammen mit der Endfassung 1515 nochmals kopiert und seither im Shōbōji 正法寺 (Präfektur Iwate) aufbewahrt wurde. Sie gilt allgemein als Entwurfsfassung und enthält neben abweichenden Schreibweisen auch bedeutende inhaltliche Abweichungen; diese wurden in die hier wiedergegebene Übersetzung ergänzend mit aufgenommen.¹⁵ Über die unmittelbaren Adressaten wie die frühe Rezeption des „Diskurses“ ist nicht viel bekannt. Die Existenz mittelalterlicher Abschriften zeigt, dass er zumindest innerhalb der Sōtō-Schule aufbewahrt und mit einer gewissen Kontinuität weitergegeben wurde. Erst mit der Aufnahme in die Edo-zeitliche Neuredaktion von Dōgens Opus Magnum *Shōbōgenzō* 正法眼藏 („Schatzkammer des Auges des rechten Dharma“) und dessen Druckfassung wurde der Text größeren Kreisen zugänglich.¹⁶ Heute wird er in der Regel mit diesem zusammengefasst (so auch in NKBT 81, der Iwanami bunko-Ausgabe des *Shōbōgenzō* und in zahlreichen neujapanischen Übersetzungen).

Die Existenz der Entwurfsfassung zeugt davon, dass der Text sorgfältig überlegt und ausgearbeitet war; es handelte sich also nicht um eine ad hoc erstellte Schrift. Das bestätigt auch der Inhalt, in dem sich zahlreiche Motive finden, die Dōgen in seinen späteren Lehrschriften weiter ausarbeiten wird – so neben der Einheit von Übung und Einsicht auch die damit einhergehende, zeitübergreifende Einheit der Übenden mit allen Buddhas und Patriarchen, die Dōgen später in seinen berühmten Überlegungen zur Zeit weiter ausdifferenziert.¹⁷ Andererseits verzichtet der „Diskurs“ auf rhetorische Elemente wie paradoxe Formulierungen oder die Einnahme verschiedener, auch gegensätzlicher Perspektiven auf ein Thema, die in späteren Texten Dōgens häufig die Identifikation einer eindeutigen Textaussage erschweren.¹⁸ Er eignet sich insofern als Einstiegs- wie Schlüsseltext für die Interpretation seines Denkens.

Inhaltlich besteht der Text aus sechs Einheiten, die sich gemäß der klassischen Struktur von Exposition, Weiterführung, Wendung und Schluss (*ki shō ten ketsu* 起承轉結)¹⁹ zu vier Teilen zusammenfassen lassen:

Die Exposition stellt zunächst die oben angesprochenen Hauptthese vor. Sie enthält als zweites einen autobiographischen Bericht, durch den sich Dōgen als autoritativer Sprecher

15 Zu den Textfassungen und der Überlieferungsgeschichte vgl. DZZ: I: 729, 747; MIZUNO 1965: 50–51; KAWAMURA 1988: 536.

16 Vgl. ENDŌ 1970.

17 Vgl. *Shōbōgenzō Uji* 正法眼藏有時, NKBT: 81: 255–266; DZZ: I: 189–194 und für verschiedene Interpretationen ARIFUKU 2002; STEINECK 2006; RAUD 2012.

18 Zur Entwicklung von Dōgens Rhetorik vgl. HEINE 2004: 156–72.

19 Vgl. dazu MAYNARD 1998: 33–39.

legitimiert und der in die Darlegung der kommunikativen Absicht mündet, diejenigen, die mit aufrichtigem Herzen danach verlangen, in der „richtigen Lehre im Hause Buddhas“ (*bukke no shōbō* 仏家の正法) zu unterweisen.²⁰

Die Weiterführung, die also zunächst den Kern der „richtigen Lehre“ darstellen soll, beginnt bemerkenswerter Weise nicht mit weiteren Erläuterungen zur Sitzmeditation, sondern mit der Darstellung von Dōgens Version der Überlieferungsgeschichte; dabei parallelisiert Dōgen seine eigene Stellung mit der des legendären Patriarchen Bodhidharma: durch diesen sei allererst die vollgültige Lehre und Praxis Buddhas in China angekommen; und es stehe zu hoffen, dass nun in Japan ähnliches geschehen werde.²¹ Erst danach folgt die geradezu hymnische Beschreibung der heilbringenden Wirkungen der Sitzmeditation.²²

Eine Wende bringt der folgende, umfangreiche Abschnitt, der nicht mehr allein Dōgens Sicht erläutert, sondern in 18 Fragen und Antworten mögliche Einwände gegen das bisher Dargestellte aufgreift und widerlegt. Es handelt sich nicht um einen fortgesetzten Dialog, sondern um Fragen verschiedener Art, die sich auch hinsichtlich der jeweils vorausgesetzten Kenntnisse unterscheiden: einige bringen anscheinend Anliegen interessierter Laien zur Sprache, während andere gewissermaßen in „Fachsprache“ gehalten sind und sich auf innerbuddhistische doktrinaire Auseinandersetzungen beziehen. Insgesamt sind sie aber so angeordnet, dass zunächst Zweifel am überlegenen Wert der Sitzmeditation aufgegriffen und zurückgewiesen werden (Fragen 1 bis 9).²³ Dann werden Nachfragen diskutiert, ob diese Praxis notwendig, hinreichend und für alle möglich sei (Fragen 10 bis 18).²⁴ Dabei ist vor allem Frage 10 von Bedeutung. Sie greift die Vorstellung einer dem Menschen innewohnenden, unveränderlichen „Geistnatur“ (*reishō* 靈性) auf, die von den Handlungen und Erlebnissen unberührt bleibt. Wer dieser Geistnatur innewerde, habe die höchste Einsicht erreicht und müsse sich darüber hinaus keinen weiteren Anstrengungen unterziehen. Diese Ansicht war als eine Variante der Vorstellungen einer dem Menschen oder sogar allen Wesen innewohnenden „Buddhanatur“ (*busshō* 仏性) oder „ursprünglichen Erleuchtung“ (*hongaku* 本覺) sowohl in der Zen-Schule als auch in esoterisch inspirierten Richtungen der Tendai-Schule verbreitet. Dōgen lehnt sie unter Verweis auf den Tangzeitlichen Zen-Lehrer Nanyang Huizhong 南陽慧忠 (675–775) als häretisch ab, geht in seiner Erwiderung aber auch auf Lehrkonzepte aus der Tendai-Schule ein, so dass nicht ganz eindeutig ist, wen er hier adressiert.²⁵ Zentral ist jedenfalls das Motiv, die Praxis der Sitzmeditation als unerlässlich darzustellen, und zwar unabhängig vom Grad der bereits erreichten Einsicht. Die antinomische oder quietistische Deutung von Konzepten wie

20 NKBT: 81: 71–73.

21 NKBT: 81: 73–74.

22 NKBT 81: 74–76.

23 NKBT: 81: 76–84.

24 NKBT: 81: 84–95.

25 Vgl. zu dieser Frage ausführlich: HE 1995.

Erleuchtung oder Buddhanatur wird damit deutlich zurückgewiesen. Diese Stoßrichtung geht auch aus den Antworten auf die Fragen 11 und 16 deutlich hervor.

Der Schlussteil erörtert nochmals Motivation und Status des Verfassers; dies nun, wie erwähnt, im Hinblick darauf, dass kein kaiserlicher Auftrag für die Erläuterung und Verbreitung dieser Lehrmeinung vorliegt.²⁶ Bemerkenswert ist noch, dass am Anfang dieses Abschnittes auf eine Meditationsanleitung aus Dōgens Hand verwiesen wird, die also bereits vorgelegen haben muss. Hinzu kommt der Hinweis auf die Klosterregeln, nach denen sich das Verhalten der Übenden jenseits der Praxis der Sitzmeditation zu richten habe. Das deutet darauf hin, dass der Diskurs schon mit Blick auf eine Klostersgemeinschaft geschrieben war, die Dōgen in den kommenden Jahren aufzubauen begann.

Konventionen

- 1 Die Umschrift des Japanischen folgt dem modifizierten Hepburn-System.
- 2 Die Übersetzung ist hinsichtlich Satzbaus und grammatischer Bildung *zielsprachenorientiert*. In Begrifflichkeit und Metaphorik versucht sie dagegen, so nah wie möglich am Original zu bleiben. Dies geschieht im Hinblick darauf, dass der Text von Dōgen für das eingehende Studium und die wiederholte Betrachtung und nicht als Einführung zur schnellen Erfassung formuliert worden sein dürfte. Zum Verständnis erforderliche Erläuterungen sind in den Fußnoten angefügt.
- 3 Textgrundlage ist die Ausgabe NKBT: 81, die sich nach der ersten Druckfassung von Gentō Sokuchū (1729–1807) richtet. Sie wurde mit der in DZZ: I: 747–762 wiedergegebenen Variante aus dem Shōbō-ji verglichen, die gewöhnlich als Entwurfsfassung gilt. Inhaltlich bedeutsame abweichende Stellen sind im Text eingerückt aufgeführt bzw. in den Fußnoten vermerkt. Eine vollständige Variantenliste wurde erstellt.

26 NKBT 81: 95–97.

Diskurs zur Klärung des Weges²⁷

Die Buddha-Tathāgatas²⁸ überliefern gemeinsam schlicht²⁹ den wundersamen Dharma, und in ihrem Erwahren³⁰ des *anuttara-bodhi*³¹ gibt es eine wundersame Kunst allerhöchster Bestimmungsfreiheit³². Das *samādhi*, das man aus sich selbst empfängt und genießt,³³ ist der Maßstab dafür, dass ein Buddha einen anderen Buddha darin eingeweiht hat und dabei keine Verdrehung vorliegt.

Das einfache Sitzen in Meditation ist das rechte Tor³⁴, um in diesem *samādhi* nach Belieben zu wandeln und andere anzuleiten³⁵. Die Menschen sind zwar in ihrem

27 *Bendōwa* 辨道話. Nach NISHIARI (1965: I: 15) ist *bendō* eine Kontraktion aus *jōben dōgyō* 成辨道業, was auf der Grundlage seiner Worterklärung als „vollendete Umsetzung des buddhistischen Weges“ zu verstehen ist. *Wa* könnte auch mit „Rede, Erläuterung, Erzählung“ wiedergegeben werden. Dies muss nicht bedeuten, dass die Schrift für den verbalen Vortrag konzipiert war; es ist eher in Übereinstimmung mit der Wahl des grammatisch an der Verbalsprache orientierten japanisch-sinitischen Kompositstils *wakan konkōbun* 和漢混淆文 als Hinweis darauf zu sehen, dass der Text nicht als formelle Erörterung auftritt.

28 Tathāgata: Traditionelle Ehrenbezeichnung des Buddha: „der zur Soheit (skt. *tathā*) Gegangene (skt. *gatha*)“ bzw. „der aus der Soheit Gekommene (skt. *āgatha*)“ – Selbstbezeichnung des Buddha in den späteren Sūtren und einer der zehn Ehrentitel des Buddha. Für Dōgen gelten auch die Patriarchen des Zen als Tathāgata.

29 *Tanden* 單傳: nach dem gleichnamigen Lemma in *Zengaku daijiten* (838) Überlieferung einer Sache unter Weglassung aller anderen. Die Sitzmeditation wird damit als Kern der wahren Überlieferung gekennzeichnet. Ob (und welche) anderen Praktiken wirklich „weggelassen“ werden sollen, ist allerdings zweifelhaft. In späteren Schriften greift Dōgen etwa Praktiken wie das rituelle Sutrenlesen affirmativ auf, vgl. Shōbōgenzō Kankin 正法眼藏看經, DZZ: I: 268–276 und STEINECK 2009.

30 *Shōsu* 証す – entsprechend der Denotation der *kun*-Lesung *akashi* („Beweis“) wurde hier auf das alte Wort „Erwahren“ im Sinne des Lateinischen *probare*: „wahr machen, bewähren, bewahrheiten“ (GRIMM/GRIMM 1854–1960: III: 1042) zurückgegriffen. Dōgen legt den Akzent auf den Nachweis der Einsicht durch die Übung und allgemein entsprechendes Verhalten gegenüber der im modernen Zen häufigen Hervorhebung von Erfahrung.

31 *Anoku bodai* 阿耨菩提: abgekürzte Transliteration von skt. *anut[tara] bodhi* = „die unübertroffene Erleuchtung“.

32 *Bu'i/mu'i* 無為 = chin. *wuwei*. Konnotationsreicher Begriff, ursprünglich aus dem Daoismus, wo er das Handeln im Einklang mit dem Dao bezeichnet. Im Buddhismus als Übersetzung von skt. *asaṃskṛta* gebraucht. Nach SBDJ anfänglich metonymisch für Nirwana, später allgemeiner Ausdruck für das Handeln und Sein der Erleuchteten, das nicht mehr durch karmische Bedingungen bestimmt ist.

33 *Jijuyū-zanmai* 自受用三昧. *Zanmai* ist Transliteration von skt. *samādhi*, einem geistigen Zustand tiefer Ruhe und vollkommenen inneren Friedens. Das von sich selbst empfangene und für sich selbst genossene *samādhi* wird unterschieden von dem *samādhi*, das der Buddha anderen mitteilt und sie spüren lässt (*tajuyū-zanmai* 他授用三昧).

34 *Shōmon* 正門. Shōbōji-Manuskript (Sh): der direkte Weg (*jikidō* 直道).

35 *Yukesu* 遊化す. Sh: *yugesu* 遊戯す („frei, nach Belieben umherwandeln“). *遊化す* ist Kontraktion von *遊戯す* und *kedōsu* 化道す („die Lebewesen auf den Weg Buddhas bringen“).

angeborenen Teil³⁶ reichlich mit diesem Dharma ausgestattet, doch er erscheint nicht, wenn er nicht geübt wird. Ohne ihn zu erwahren, ist er nicht zu erlangen. Er füllt die Hand, die ihn loslässt – wie könnte man ihn im Maß von Einheit und Vielheit fassen? In der Erläuterung füllt er den Mund – er ist in Höhe und Breite ohne Grenze. Alle Buddhas weilen permanent in ihm; sie lassen in keiner Gegend eine Wahrnehmung zurück.³⁷ Die Lebewesen handeln beständig in ihm; in keiner Wahrnehmung erscheint eine Gegend.³⁸ Die hier gelehrte, ausdauernde, mit allen Kräften vollzogene³⁹ Klärung des Weges⁴⁰ lässt die zehntausend Dharmas auf der Basis des Erwahrens erscheinen, und praktiziert in ihrem Auftreten das eine Sosein⁴¹. Wie sollte es in diesem Durchbrechen und Abfallen noch Abschnitte geben?

36 *Bunjō* 分上. *Bun*, chin. *wen* ist ein Grundkonzept der chinesischen Ethik; es bezeichnet den Teil an Rechten und Pflichten, der einem Menschen im Rahmen der gesellschaftlichen Ordnung von Geburt an oder qua Amt zukommt. Vgl. ZHANG 2002.

37 *Onoono no hōmen ni chikaku o nokosazu*. 各々の方面に知覚をのこさず. „*Chikaku*“ ist nach übereinstimmender Meinung von Nishiari und Mizuno im Sinne der „Gegenstandssphäre“ des Erkennens / Wahrnehmens zu verstehen. Man könnte also paraphrasieren: Sie bleiben mit ihrem Erkennen / Wahrnehmen nicht bei deren jeweiligen Gegenständen hängen.

38 *Onoono no chikaku ni hōmen arawarezu* 各々の知覚に方面あらはれず. Nach der Interpretation von NISHIARI (1965: I: 32) besagt diese Parallelkonstruktion, dass die „Gegenstandssphären“ (*hōmen*) nicht in der empirischen Erkenntnis auftreten. Liest man den Satz in der epistemologischen Tradition der Yogacāra bzw. vijñāna-vāda-Schulen, die großen Einfluss auf die Zen-Schule wie überhaupt auf den Buddhismus in Japan ausgeübt haben, so ließe sich spezifizieren, dass die Zuordnung zu einer solchen Sphäre Sache der Urteilsbewusstseins (skt. *manovijñāna*, jp. *ishiki* 意識) ist. Die Sphären als solche wären also nicht Sache der Wahrnehmung, sie werden dieser auf Basis einer durch karmische Dispositionen geprägten Einschätzung. Eine andere Interpretation, die dem Verfasser von Abe Hiroshi vorgeschlagen wurde, bringt die Stelle in Verbindung mit zwei Sätzen aus *Genjōkōan*, nach dem die unerleuchteten Wesen sich dadurch auszeichnen, dass sie „innerhalb der großen Klarheit in die Irre gehen“, während Klarheit / Einsicht dann realisiert wird, wenn die „zehntausend Dharma vorangehen und das Selbst in der Übung erwahren.“ (*manpō susumite jiko wo shushō suru* 萬法すすみて自己を修證する; DZZ: I: 7) Mit anderen Worten, bei den irrenden Wesen ist die Wahrnehmung durch eigene Wünsche und Abneigungen verzerrt, so dass die Gegenstände nicht als das auftreten, was sie sind. Diese Interpretation hat den Vorzug, dass in ihr *hōmen* im gleichen Sinne verwendet wird wie im vorangehenden Satz, und dass die Substruktion auf einem zeitlich nahe liegenden Text Dōgens beruht. Allerdings wäre vom Textfluss eher zu erwarten, dass der fragliche Halbsatz zum Ausdruck bringt, inwiefern auch die Wahrnehmung der Unerleuchteten bereits Wirkungsweise des selbst hervorgebrachten und verwendeten *samādhi* ist. Daher neige ich zur erstgenannten Deutung, zumal die darin vorkommende Bedeutungsverschiebung von *hōmen* innerhalb der *prajñāparāmīta*-Literatur, die ebenfalls großen Einfluss auf die Tradition der Zen-Schule ausgeübt hat, nicht ungewöhnlich ist.

39 *Kufū* 工夫.

40 *Bendō* 辨道. Ōkubo (DZZ: I: 729) liest *handō*. Dieser Ausdruck ist identisch mit dem im Titel gebrauchten.

41 *Ichinyō* 一如.

Ich⁴² habe, nachdem in meinem Herzen das Verlangen nach dem Weg entstanden war, in allen Gegenden unseres Reiches nach [Buddhas] Vertrauten⁴³ gesucht. Dabei traf ich auf⁴⁴ den Ehrwürdigen Zen⁴⁵ vom Kennin-ji. Im Nu schlossen sich Reif und Blüten neunmal aneinander.⁴⁶ Ich vernahm ein wenig vom Wind der Rinzai-Schule⁴⁷. Der Ehrwürdige Mönch Zen war der wichtigste Schüler des Patriarchen Abt Sai⁴⁸ und überlieferte als einziger den höchsten Buddha-Dharma; kein anderer Schüler konnte sich ihm gleichstellen.

In Sh steht anstelle des obigen Absatzes:

[Ich,] Dōgen, habe, nachdem in meinem Herzen das Verlangen nach dem Weg entstanden war, in allen Gegenden unseres Reiches nach [Buddhas] Vertrauten gesucht. Dabei traf ich auf den Ehrwürdigen Mönch Zen vom Kennin-ji und während im Nu Reif und Blüten neunmal [wechselten], vernahm ich ein wenig vom Wind der Rinzai-Schule. Wie wenn man beginnt, den Sand zu zählen, erkannte ich, dass dies [noch?] nicht das Wahre war. Der Ehrwürdige Mönch Zen war der wichtigste Schüler des Patriarchen Abt Sai und überlieferte als einziger den höchsten Buddha-Dharma. Das Siegel befand sich noch in seinem Zimmer. Er war einzeln in das Abtgemach gegangen; die anderen Schüler reichten nicht an ihn heran.⁴⁹

Ich wandte mich darüber hinaus ins Song-Reich, suchte zu beiden [Seiten des Flusses] Zhe⁵⁰ nach [Buddhas] Vertrauten und vernahm den Wind der fünf Tore⁵¹. Schließlich übte ich unter dem Meditationsmeister Jing⁵² auf dem Dabai-Gipfel, und die große Angelegenheit, die

42 *Yo* 予. Im Sh: Dōgen.

43 *Chishiki* 知識, skt. *mitra*. In den Sūtren häufig Anrede Buddhas an seine Schüler; Ausdruck für einen kompetenten Lehrer.

44 *Miru* みる.

45 *Zenkō* 全公 = *Myōzen* 明全. *Kō* ist eine Ehrenbezeichnung für bedeutende Mönche (NAKAMURA 2008: 386).

46 D.h., es vergingen neun Jahre.

47 *Rinzai no kafū* 臨濟の家風. *Fū* („Wind“) ist eine feststehende Metapher, die Tradition und Stil ebenso wie Aktivität, Wirken bezeichnet.

48 *Soshi Sai oshō* 祖師西和尚. Gemeint ist *Myōan Eisai/Yōsai* (1141–1215). Traditionelle Hagiographien machen Dōgen zum direkten Schüler Eisais, deswegen ist bemerkenswert, dass dieser hier nur als Lehrer *Myōzens* auftritt.

49 DZZ: I: 747.

50 *Ryōsetsu* 兩浙. Die Provinz Zhejiang 江浙省. Im fraglichen Gebiet befanden sich die fünf wichtigsten staatlich anerkannten *chan*-Tempel.

51 *Gomon* 五門, chin. *wumen*. Fünf orthodoxe Traditionslinien des Song-zeitlichen Chan: (chin./jp.) *Fayan* / *Hōgen* 法眼, *Gueiyang* / *Igyō* 滙仰宗, *Caodong* / *Sōtō* 曹洞, *Yunmen* / *Unmon* 雲門, *Linji* / *Rinzai* 臨濟. Vgl. unten.

52 *Shin Zenji* 淨禪師; *Sh*: *Jō Oshō* 淨和尚. *Rujing*.

Leben und Übung bestimmt⁵³, kam dort zur Vollendung. Danach kehrte ich zu Anfang der Ära Shaoding⁵⁴ der großen Song-Dynastie in unser Land zurück und sann sogleich auf die Verbreitung des Dharma und die Errettung der Lebewesen. Es war, als nähme ich eine große Last auf meine Schultern.

Während ich den Wunsch, den Dharma zu verbreiten, abzulegen versuche, weil ich auf die Gelegenheit warte, ihn eindrücklich hochzuhalten, ziehe ich einstweilen wie die Wolken dahin und lasse mich treiben wie die Schwimmpflanzen⁵⁵, um so den Wind der alten Weisen vernehmen zu lassen.⁵⁶ Wenn es aber einen wahrhaften Adepten gäbe, der, ohne an Ruhm und Gewinn zu hängen, das Streben nach dem Weg allem anderen voranstellte, wie könnte der den rechten Samen des *prajñā* zum Wachsen bringen und die Gelegenheit zur Erlangung des Weges bekommen, wenn er von falschen Lehrern in die Irre geführt wird und grundlos das rechte Verstehen verdeckt? Selbst wenn ein des Weges Bedürftiger⁵⁷ wie die Wolken dahinzieht und sich wie die Schwimmpflanzen treiben lässt, welchen Berg oder Fluss soll er denn aufsuchen? Bewegt von Mitgefühl für diese Lage stelle ich zusammen, was ich selbst im großen Song-Reich an Wind und Regeln der Zen-Wälder sah und hörte und was ich als tiefe Lehre der mit Buddha Vertrauten empfang, um es den Adepten des Weges zu hinterlassen und den rechten Dharma von Buddhas Haus zu verkünden. Es wird den wahren Sinn⁵⁸ nicht verfehlen. Das heißt:

Der große Lehrer, der Ehrwürdige Śākya⁵⁹, übertrug den Dharma bei der Versammlung auf dem Geierberg⁶⁰ auf Kāśyapa, und die Patriarchen überlieferten ihn unverfälscht, bis er

53 *Isshō sangaku no daiji* 一生参学の大事. Sh. hat nur *isshō no daiji* („die große Angelegenheit des ganzen Lebens“). Die Einfügung in der Endfassung ist bedeutsam; denn sie signalisiert, dass die Erleuchtung keine einmalige Erfahrung ist, die dann als fester Besitz zur Verfügung steht, sondern nach stetigem weiteren Bemühen verlangt.

54 Die Ära Shaoding 紹定 dauerte von 1228–1233, wurde aber schon im Dezember 1227 verkündet. Aus anderen Schriften geht hervor, dass Dōgen im Herbst 1227 nach Japan zurückkehrte. Nakaseko leitet aus einer genauen Prüfung des Materials die These ab, dass Dōgen nachträglich von der Ende 1227 umgesetzten Änderung des Äranamens erfuhr und diesen irrtümlich auch auf den Herbst des gleichen Jahres anwandte (NAKASEKO 1995: 3–11).

55 *Un'yū hyōki* 雲遊萍寄. Metaphorische Bezeichnung des Wanderlebens als Mönch.

56 Die verschiedenen Interpretationen dieses Satzes werden ausführlich diskutiert von NAKASEKO (2000, 123–131), dessen Deutung ich mich hier anschließe. Fraglich sind insbesondere der Bezug von *hōge semu* 放下せむ („... abzulegen versuche“; parataktisch oder hypotaktisch zu *matsu* まつ „warte“), und das Bezugswort / Subjekt zu *gekiyō* (hier: „eindrücklich hochhalten“). Nakaseko argumentiert mit dem Wortgebrauch Dōgens an anderen Stellen, dem syntaktischen Kontext und dem Inhalt seiner Doktrin für die hier wiedergegebene Deutung.

57 *Hindō* 貧道, im Gegensatz zu *tokudō* 得道, demjenigen, der den Weg erlangt hat.

58 *Shinketsu* 真訣.

59 Daishi Shakuson 大師釈尊. Die hier meist gebrauchte Ehrenbezeichnung für den historischen Buddha Gautama aus dem Geschlecht der Śākya.

60 Ryōzen 靈山, chin. Lingshan. Abkürzung für Ryōjusen 靈鷲山, skt. Ḡḍhrakūṭa „Geierkopfberg“. Dieser Berg, im altindischen Königreich Magadha gelegen, wird im Lotos-Sūtra und in den Amida-

den ehrwürdigen Bodhidharma erreichte. Dieser wandte sich aus eigenem Antrieb ins Shindan-Reich⁶¹ und übertrug ihn dem Großmeister Huike. Dies war der Beginn der Überlieferung des Buddha-Dharma in den östlichen Gefilden.⁶² Durch diese schlichte Überlieferung kam er ausschließlich⁶³ zum sechsten Patriarchen, dem Meditationsmeister Dajian.⁶⁴ Der sechste Patriarch dann hatte zwei würdige Nachfolger, nämlich Huairang vom Nanyue und Xingsi von Qingyuan. Gemeinsam erhielten sie das Siegel Buddhas, und sie waren gleichermaßen Lehrmeister der Menschen und Himmelswesen. Im Verlauf der Verbreitung dieser beiden Zweige erweiterten sie sich zu den fünf Toren, nämlich die Fayan-, die Gueiyang-, die Caodong, die Yunmen und die Linji-Schule. Gegenwärtig ist im Songreich davon nur die Linji-Schule im ganzen Land verbreitet.⁶⁵ Zwar sind die fünf Häuser unterschieden, aber sie sind das Siegel des einen Buddha-Herzens.⁶⁶

Im Großen Song-Reich⁶⁷ haben die [buddhistischen] Lehrschriften seit der späten Han-Zeit ihre Spuren hinterlassen und sich im ganzen Land verbreitet, aber über Sieg und Niederlage war noch nicht entschieden. Kaum kam der Patriarch⁶⁸ aus dem Westen, schnitt

Sūtren als der Ort genannt, an dem sie verkündet wurden. Auch eine populäre Gründungslegende der Zen-Schule spielt an diesem Ort. Sie berichtet, dass Śākyamuni einmal schweigend eine Blume in seiner Hand drehte, worauf sein Schüler Kāśyapa lächelte und daraufhin vom Buddha die Versicherung empfang, er habe „den Schatz des Auges der rechten Dharma“ von ihm erhalten. Damit wird die „besondere Überlieferung außerhalb der Sūtren“ (*kyōge betsuden* 経外別伝) begründet, die in der Zen-Schule angeblich direkt „von Herz zu Herz“ (*ishin denshin* 以心伝心) zwischen den Erleuchteten weitergegeben werde. Vgl. hierzu ausführlich FOULK: 1999.

61 *Shintan koku* 神丹國. China. Auch *Shindan* gelesen.

62 *Kore tōchi no buppō denrai no hajime nari* これ東地の仏法伝来のはじめなり。Sh. hat stattdessen: *Kore tōchi no buppō no shoso nari*. これ東地の仏法の初祖なり。 („Dies ist der erste Patriarch des Buddha-Dharma in den östlichen Gefilden.“)

63 *Onozukara* おのづから. Fehlt in Sh.

64 Rokuso Daikan Zenji 六祖大鑑禪師. Huineng (jp. Enō 慧能; angeblich 638–713). Ob es sich um eine historische Figur handelt, ist umstritten. Dazu und zur Entstehung der hier von Dōgen aufgegriffenen Version der Tradition des Zen vgl. YAMPOLSKY 1967, SCHLÜTTER 2008, NAKANO 2018. Zentral ist, dass sich Dōgen damit gegen eine graduelle Auffassung von Einsicht/Erleuchtung und gleichzeitig gegen die Trennung von Übung und Erleuchtung positioniert. Das wird auch an einem im Entwurfsmanuskript noch enthaltenen Zusatz deutlich, der sinngemäss lautet: „Zu dieser Zeit breitete sich der wahre Buddha-Dharma richtig im Staat der Tang aus, und es erschien die Lehre, die unabhängig von Abschnitten ist.“ (DZZ: I: 748).

65 Sh. hat hier sinngemäß: „Gegenwärtig sind davon im Song-Reich nur die Linji (jp. Rinzi)- und die Caodong (jp. Sōtō)-Schule im ganzen Land verbreitet.“ (DZZ: I: 748).

66 *Ichi busshin in nari* 一仏心印なり. In ist Übersetzung von Skt. *mudra*, was sowohl ein Siegel, das Erkennungszeichen einer bestimmten Doktrin (*hōin* 法印) als auch die symbolische Körperhaltung, die Kraft und Wesen einer Heilsfigur präsentiert (*insō* 印相), bedeuten kann. Hier soll wohl betont werden, dass die verschiedenen Schulen im Wesentlichen die gleiche Lehre – nämlich jene aller Buddhas und Patriarchen – vertreten und diese auch verkörpern.

67 Dai Sōkoku 大宋国. In der Literatur der Zeit werden häufig anachronistische Bezeichnungen für China gebraucht; an anderer Stelle in *Bendōwa* z. B. auch Tō 唐 (Tang).

68 Gemeint ist Bodhidharma.

er die Wurzeln der Schlingpflanzen ab, und der einzig wahre Buddha-Dharma verbreitete sich. Es steht zu wünschen, dass dies auch in unserem Land so sein wird.

Es heißt: Die Patriarchen sowie die Buddhas, die den Buddha-Dharma dauerhaft verweilen ließen, urteilten alle, dass die Übung des Sitzens im *samādhi*, das man aus sich selbst empfängt und genießt, der direkte Weg zur Eröffnung der Einsicht⁶⁹ sei. Die zur Einsicht Gekommenen in West und Ost⁷⁰ folgten alle diesem Wind. Dies geschah, indem Lehrer und Schüler getreulich und vertraulich die wunderbare Kunst überlieferten und den wahren Sinn empfangen und festhielten.

In der rechten Überlieferung des Tores der Lehre heißt es, dass dieser schlicht und unmittelbar überlieferte Buddha-Dharma das Höchste vom Höchsten ist. Sobald ihr die Unterweisung bei einem [damit] Vertrauten begonnen habt, begeben euch nur in die Sitzmeditation und erlangt das Abfallen von Leib und Herz, ohne euch noch auf das Verbrennen von Weihrauch, auf Verneigungen, Anrufungen Buddhas, Bekennen der Vergehen oder Lektüre von Sütren zu stützen.⁷¹ Wenn jemand, und sei es nur ein einziges Mal, in den drei Handlungsformen⁷² die Siegel Buddhas⁷³ zum Ausdruck bringt und einfach

69 *Kaigo* 開悟. „Einsicht“, im folgenden als fester Term für *go / satori* verwendet, meint das vollkommene Verständnis der buddhistischen Lehre bzw. der in ihr aufgezeigten Wahrheit.

70 Saiten Tōchi 西天東地. Gemeint sind hier: Indien und China.

71 *Sara ni shōkō, raihai, nenbutsu, shusan, kankin o mochiizu* ... さらに焼香・礼拝・念仏・修参・看經をもちゐず. In vielen Interpretationen ist diese Stelle so gedeutet worden, als halte Dōgen derartige rituelle Formen für überflüssig oder gar schädlich (vgl. die Übersetzungen ins Deutsche bzw. moderne Japanisch: LINNEBACH 2001: 29; TAMAKI 1993: 37) Schon NISHIARI (1965: I: 57) warnt allerdings vor dieser Interpretation. Zu beachten ist der Verweis auf die detaillierten Regeln für das Klosterleben am Ende von *Bendōwa* (MIZUNO 1965: 96), die genau derartige Akte vorsehen. Es kann sich hier daher nicht um ihren Ausschluss aus dem religiösen Leben handeln; vielmehr weist Dōgen, wie auch Nishiari meint, darauf hin, dass man nicht solche äußerlichen Handlungen für das Eigentliche nehmen soll. Vgl. dazu ausführlich STEINECK 2009.

72 *Sangō* 三業. Gemeint sind Handlungen des Körpers (*shin* 身), des Mundes / der Rede (*ku* 口) und des Bewusstseins (*i* 意). Nach einem Hinweis von Sueki Fumihiko (SUEKI 2016: 19) ist Dōgen hier durch die Vorstellung des esoterischen Buddhismus beeinflusst, dass durch die rituell herbeigeführte Übereinstimmung dieser drei Formen des Handelns mit entsprechenden emblematischen Handlungen bestimmter Heilsfiguren eine Art Resonanz erfolgt, durch die sich deren Eigenschaften auf die Übenden übertragen. Dōgen hatte nach seiner Ordination mehrere Jahre die Lehren und Praktiken der Tendai-Schule studiert, zu denen auch esoterische Rituale und Texte gehörten.

73 *Butsu in* 仏印. Zu *in* siehe oben, Fn. 66. NISHIARI (1965: I: 61) zitiert eine Erläuterung von Menzan Zuihō aus dessen *Shōbōgenzō monge* 正法眼藏聞解 die Bezug nimmt auf Dōgens Meditationsanleitung *Fukan zazen gi* 普勸坐禪儀 und sinngemäß besagt: „Zu den Buddha-Siegeln der drei Handlungsformen ist zu sagen, dass der Sitz mit verschränkten Beinen das Buddha-Siegel der körperlichen Handlung ist, das Anlegen der Zunge an den Gaumen ist das Buddha-Siegel der Handlung mit dem Mund, und die geistige Sphäre, in der man nicht darauf sinnt, ein Buddha zu werden und nicht denkt, ist das Buddha-Siegel der Handlung des Bewusstseins.“ Der Terminus „nicht denken“ (*hishiryō* 非思量) ist hier verkürzend wiedergegeben und daher problematisch; Dōgen spricht von „Denken am Boden des Nicht-Denkens“. Jedenfalls ist hier nicht notwendig „Abwesenheit von

im *samādhi* sitzt, werden die Dharma-Sphären überall zum Siegel Buddhas⁷⁴, und der ganze leere Raum wird zur Einsicht. Dadurch vermehren die Buddha-Tathāgatas die Dharmafreude an ihrem Urstand und erneuern die Pracht des Wegs des Erwachens.⁷⁵ Alle, bis in die Dharma-Sphären der zehn Himmelsrichtungen und bis zu den Wesen auf den drei üblen bzw. allen sechs Wegen⁷⁶ sind zusammen für eine Zeit leuchtend rein an Leib und Herz. Während sie den Grund des großen Abfallens erwarhen und ihr ursprüngliches Antlitz erscheint, kommen alle Dharmas im Erwarhen des rechten Erwachens zusammen. Die zehntausend Dinge setzen ihren Buddhaleib ein und überspringen geschwind den Bereich des Zusammenkommens im Erwarhen, um als Könige des Erleuchtungsbaums⁷⁷ zu sitzen, in einem Augenblick das unvergleichliche, große Dharmarad zu drehen und in die Vorführung des tiefen *samādhis* der äußersten Bestimmungsfreiheit einzutreten.

Da die so zugleich recht Erwachten darüber hinaus zurückkehren und sich unwahrnehmlich im Verkehr miteinander ausstatten,⁷⁸ wird der Zazen Übende Leib und Herz recht abfallen lassen, die zerstreuten und befleckten Ansichten und Gedanken der Vergangenheit abschneiden, im Erwarhen mit dem himmlisch wahren Buddha-Dharma zusammenkommen, bei der Erläuterung des Dharma an den wie die Staubkörner unzähligen Übungsstätten aller Buddha-Tathāgatas mithelfen, weithin die Wesen dazu bringen, das über Buddha Hinausgehen auf sich zu nehmen und den über Buddha hinausführenden Dharma wuchtig erheben. Weil zu diesem Zeitpunkt in allen zehn Himmelsrichtungen Erde, Gras und Bäume, Zaun, Mauer, Ziegel und Kies alle die Sache Buddhas vertreten, werden diejenigen, welche die Segenswirkung von Wind und Wasser⁷⁹ der Orte empfangen, wo dies geschieht, alle unwahrnehmlich mit der äußerst wunderbaren, unausdenklichen Belehrung durch Buddha ausgestattet⁸⁰ und bringen in Kürze die Einsicht hervor. Und weil diejenigen, die dies Wasser und Feuer empfangen und verwenden, ihrerseits alle Buddhas Belehrung

Gedanken“ gemeint, wie die neuzeitliche Sōtō-Schule im Gefolge Menzans interpretiert. Vgl. BIELEFELDT 1988.

74 *Butsu in to nari* 仏印となり. Vgl. oben, Fn. 66. Sh hat hier: *busshin to genji* 仏身と現じ, „sie erscheinen als Buddhaleiber,“ (DZZ: I: 749).

75 *Kakudō* 覚道. *Kaku*, hier als „Erwachen“ übersetzt, ist ein Synonym für *go*, „Einsicht“.

76 *Sanzu rokudō* 三途六道. Die „sechs Wege“ sind die Sphären der Daseinsformen, innerhalb deren sich der Kreislauf von Geburt und Tod abspielt, von denen die letzten drei als besonders leidvoll und unheilsam gelten: *tenjō / ningen / shura / chikushō / gaki / jigoku* 天上・人間・修羅・畜生・餓鬼・地獄 (Himmelswesen / Menschen / kämpfende Dämonen / Tiere / Hungergeister / Höllenbewohner).

77 *Kakujuō* 覚樹王. Gautama soll Einsicht bei der Meditation unter einem Baum erlangt haben.

78 *Myōshisuru* 冥資する. *Myō* 冥, wörtlich „dunkel“, verweist darauf, dass dieser Vorgang sich (in der Regel) der Wahrnehmung entzieht. Das Zeichen wird im Folgenden wiederholt verwendet und hier immer mit „unwahrnehmlich“ übersetzt.

79 *Fūsui* 風水. Stehender Term für alle Einflüsse aus der (natürlichen bzw. physischen) Umgebung. „Wind“ steht dabei für Aktivität, wie auch das im nächsten Satz an seiner Stelle verwendete „Feuer“.

80 *myōshi serarete* 冥資せられて. Sh. hat hier: *juyō suru yueni* 受用する故に „weil sie [die Belehrung Buddhas] empfangen und verwenden“ (DZZ: I: 749).

ringsum verbreiten, werden auch jene, die mit ihnen zusammenleben und mit ihnen sprechen, wiederum genauso im wechselseitigen Zusammentreffen mit den unerschöpflichen Verdiensten⁸¹ Buddhas versorgt und wirken weithin, indem sie den grenzenlosen, ununterbrochenen, unausdenklichen, unermesslichen Buddha-Dharma innen und außen in allen Dharma-Sphären verbreiten. Die stille Versenkung ist ohne aktives Machen unmittelbares Erwahren. Das verhindert, dass all diese Dinge den Wahrnehmungen der Betreffenden beigemischt sind.⁸² Wenn es so wäre, wie der gewöhnliche Verstand es sich vorstellt, dass nämlich Übung und Erwahren zwei Stufen darstellten, dann müsste jede einzeln wahrnehmbar sein. Was sich aber der Wahrnehmung beimischt, ist nicht der Standard des Erwahrens; denn an diesen reicht das irrende Gefühl nicht heran.

Weiterhin gibt es zwar gemeinsam für Herz und Umgebung in der stillen Versenkung das Eintreten des Erwahrens wie das Hervorkommen der Einsicht. Indem dies aber der Bereich des eigenen Empfangens und Verwendens ist, geschehen die weiträumige Angelegenheit und die äußerst tiefe und wundersame Belehrung Buddhas, ohne dass ein Staubkörnchen verrückt oder eine einzige Gestalt verzerrt wird. Gras, Bäume, Erde und Boden, die diese Belehrung zum Weg erreicht, werfen alle ein großes Licht, und das Erläutern des tiefen und wundersamen Dharma kommt niemals an sein Ende. Gras, Bäume, Zäune und Mauern preisen ihn zum Wohl der gewöhnlichen wie heiligen fühlenden Wesen, und diese erläutern ihn umgekehrt für Gras, Bäume, Zäune und Mauern. Der Bereich des eigenen Erwachens und Erweckens der anderen ist ursprünglich mit der Gestalt des Erwahrens ausgestattet, an der es niemals fehlt; und führt man das Prinzip des Erwahrens durch, so lässt dies kein Enden zu.

Aus diesen Gründen ist es so: Auch wenn gerade einmal ein Mensch eine Weile die Sitzmeditation vollzieht, kommt sie unwahrnehmlich mit allen Dharmas zusammen,

81 *Kudoku* 功德, skt. *puṇya*. Auf der Basis des Dogmas von der moralischen Kausalität (*karma*) bringen gute Taten entsprechende segensreiche Resultate im zukünftigen Dasein des Täters hervor. *Kudoku* / *puṇya* / Verdienst bezeichnet sowohl die verursachende gute Tat als auch die mit ihr zusammenhängende Segenswirkung. Die letztere kann vom Täter auch anderen Wesen zur Verfügung gestellt werden. Dies ist ein Weg, wie die Buddhas und Bodhisattvas die leidenden Wesen unterstützen.

82 *Kono moromoro no tōjin no chikaku ni konzezarashimuru koto* このもろもろの當人の知覚に昏ぜざらしむること. *Konzezarashimuru* ist kausativ, wörtlicher: „dass nicht beigemischt sein lässt.“ Sh. hat hier: *chikaku ni konzatsu sezu* 知覚に昏雑せず汗染せられぬことは („dass dies sich nicht der Wahrnehmung beimischt und sie nicht davon gefärbt / befleckt wird“; DZZ: I: 749). 昏 („Abend; dunkel, dämmerig“) wird hier also offensichtlich anstelle des gleichlautenden 混 („hineinmischen; sich vermischen“) verwendet; dafür spricht zudem, dass ein Manuskript das letztere Zeichen verwendet (DZZ: I: 732, Fußnote). Entsprechend deuten auch NISHIARI (1965: I: 79) und MIZUNO (1965: 75, Anm. 53) übereinstimmend den Satz in dem Sinne, dass die Wirkung der Sitzmeditation nicht in die Wahrnehmungen eingeht. Mit anderen Worten, es ist nicht entscheidend, ob der Meditierende die hier erläuterte kosmische Wechselwirkung seines Tuns wahrnimmt.

verkehrt rundum mit allen Zeiten⁸³ und bewirkt so in den unausschöpflichen Dharmawelten, in Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart⁸⁴, immerwährend die Belehrung Buddhas und die Angelegenheit des Weges. Gemeinsam mit allen anderen vollzieht er dieselbe Übung und dasselbe Erwahren. Es ist keineswegs nur eine Übung auf seinem Sitz, sondern schlägt den Himmel an und lässt ihn erklingen, und nach dem Anschlagen dauert der wunderbare Klang unaufhörlich fort. Wie könnte das auf diesen Ort beschränkt bleiben? Hundert Köpfe stellen mit ihrem ursprünglichen Antlitz die ursprüngliche Übung bereit: Das kann kein Messen ausmessen.

Man sollte folgendes zur Kenntnis nehmen: Auch wenn alle Buddhas in den zehn Himmelsrichtungen, so zahllos wie die Sandkörner des Ganges, gemeinsam ihre Kräfte anspannen und mit ihrer Buddhaweisheit die Verdienste der Sitzmeditation eines Einzelnen ermessen und vollständig kennenlernen wollten, sie könnten dem nicht einmal nahekommen.

Damit beende ich meine Erläuterung, wie hoch und groß die Verdienste der Sitzmeditation sind. Aber ein einfältiger Mensch mag das Gesagte bezweifeln und sagen: [1]⁸⁵ Im Buddha-Dharma gibt es viele Tore, wieso wird hier einzig die Sitzmeditation empfohlen?

Als Belehrung sage ich⁸⁶: Weil sie das rechte Tor⁸⁷ zum Buddha-Dharma ist.

[2] Darauf die Frage⁸⁸: Wieso hältst du dies allein für das rechte Tor?

Zur Belehrung sage ich: Der große Lehrer, der Ehrwürdige Śākya hat wahrlich die wunderbare Kunst zur Erlangung des Weges in rechter Weise überliefert. Weiterhin haben die Tathāgatas der drei Zeiten zusammen durch die Sitzmeditation den Weg erlangt.⁸⁹ Darum ist von ihnen überliefert worden, dass dies das rechte Tor ist. Aber nicht nur das: Alle Patriarchen unter dem westlichen Himmel und in den östlichen Gefilden erlangten den Weg durch die Sitzmeditation. Deshalb weise ich hier Menschen und Himmelswesen das rechte Tor.

83 *Shoji* 諸時. Sh. hat hier das gleichlautende 諸事 („[mit] allen Angelegenheiten“; DZZ: I: 750).

84 *Kyoraigen* 去来現. An anderer Stelle (z.B. in *Shōbōgenzō Baike*, DZZ: I: 462) verwendet Dōgen auch die konsekutive Folge *kagenrai* 過現来, so dass die hier verwendete Reihung wohl absichtlich gewählt ist.

85 In der Literatur werden die Fragen des folgenden Teils häufig nummeriert, um die Orientierung zu erleichtern. Darum wird auch hier die entsprechende Zählung angegeben. Vgl. z.B. SBGZ I, 19–47.

86 *Shimeshite iwaku* しめしていはく. Die japanische Formel enthält kein Subjekt, aus dem Kontext und dem Nachwort geht aber eindeutig hervor, dass Dōgen selbst spricht. *Iwaku* ist als Markierung zu verstehen, dass es sich bei dem folgenden um direkte Rede handelt.

87 *Shōmon* 正門.

88 *Tōte iwaku* とうていはく. Die japanische Formulierung benennt kein Subjekt, es handelt sich aber dem Kontext nach um eine Folgefrage zur vorigen.

89 *Sanze no nyorai, tomo ni zazen yori tokudō seri* 三世の如来、ともに坐禪より得道せり. *Sanze* meint Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; interessant ist hier die Verwendung des perfektiven Aspekts (Verbalsuffix *-ri*).

[3] Jemand fragt⁹⁰: Es mag ja sein, dass du die wunderbare Kunst der Tathāgatas getreulich überlieferst, oder die Spur der Patriarchen und Meister verfolgst – das geht wahrlich über den gewöhnlichen Verstand. Wie dem auch sei, das Lesen der Sūtren und die Anrufung Buddhas können gewiss von selbst zur Ursache der Einsicht werden. Aber wenn man unnütz herumsitzt, ohne anscheinend irgendetwas zu tun – wie soll man dadurch je Einsicht gewinnen?

Als Belehrung sage ich: Du meinst, das *samādhi* der Buddhas, der unübertreffliche große Dharma sei ein unnützes Herumsitzen, ohne irgendetwas zu tun. Damit gehörst du zu denen, die das Große Fahrzeug lästern⁹¹. Das ist eine tiefe Verirrung, als ob man mitten im Ozean sagte, hier gebe es kein Wasser. Die Buddhas sitzen dankenswerter Weise bereits ruhig im selbst hervorgebrachten und angewandten *samādhi*. Bedeutet das nicht, dass sie große und weite Verdienste vollbringen? Es ist bedauerlich: Du kannst die Augen noch nicht öffnen, dein Herz ist noch im Rausch befangen.

Überhaupt ist der Bereich der Buddhas unausdenklich. Herz und Denken können ihn nicht erreichen. Wie könnte jemand ohne Vertrauen und mit geringer Weisheit ihn jemals erkennen? Nur Wesen mit großem Potential⁹² von aufrichtigem Vertrauen können dahin gelangen. Menschen ohne Vertrauen können kaum etwas aufnehmen, auch wenn man sie belehrt. Auch auf dem Geierberg gab es jene, von denen es hieß, sie könnten sich ruhig zurückziehen.⁹³ Wenn im Herzen das aufrichtige Vertrauen aufkommt, soll man üben und den Weg studieren. Wenn es nicht so ist, sollte man es eine Weile auf sich beruhen lassen.⁹⁴ Von alters her gilt: Bedauere, wenn der Dharma etwas nicht benetzt!

90 Hier ist wieder kein Subjekt benannt; aus dem Kontext geht nicht hervor, ob Dōgen hier den gleichen Fragesteller auftreten lassen will. Es sei hier darauf hingewiesen, dass Dōgen auch weibliche Schüler hatte, der „jemand“ könnte also hier wie im Folgenden stets auch eine Frau sein.

91 *Hōzuru hito* 謗ずる人. Sh. hat hier *hōzuru tsumi* 謗ずる罪 („das Vergehen der Lästerung“; DZZ: I: 751). Buddha oder Dharma zu lästern gehört nach buddhistischer Auffassung zu den schlimmsten Verfehlungen, die den Weg zur Befreiung aus dem Kreislauf von Geburt und Tod versperren.

92 *Daiki* 大機. Im buddhistischen Kontext bezeichnet der Begriff *ki* das Potenzial, auf die Berührung mit dem Dharma zu reagieren.

93 Anspielung auf das Kapitel „Geschickte Mittel“ des Lotos-Sūtra, wo eine große Menge aus der Zuhörerschaft den Ort der Predigt verlässt, bevor Buddha die höchste Wahrheit kundtut, und der letztere dies gutheißt. (T 9 No 262: 7a, Z 8–13)

94 *Shibaraku yamu beshi* しばらくやむべし. Auf den ersten Blick liest die Stelle sich so, als sollte man mit der Übung aufhören; das ist aber nach NISHIARI (1965: I: 124) gerade nicht gemeint und passt auch nicht zum Kontext. In *Shinjin gakudō* spricht Dōgen an einer ähnlichen Stelle davon, man solle sich notfalls „die Nase der Buddhas und Patriarchen leihen“ (*Busso no bikū wo karite* 仏祖の鼻孔をかりて; DZZ: I: 37) und auf diese Weise weiterüben.

[Sh. hat anstatt der letzten zwei Sätze:] Wenn Verirrung und Zweifel übrigbleiben, soll man sie auf sich beruhen lassen und ihnen nicht nachgehen. Von alters her galt: man soll bedauern, was vom Wasser des Dharma nicht erreicht wurde.⁹⁵

Übrigens, kennst du etwa die Verdienste, die man durch Vollzug von Sütrenlesen oder Anrufung Buddhas erlangt? Es ist ganz eitel, nur die Zunge zu bewegen, die Stimme zu erheben und zu glauben, dies seien Verdienste um die Angelegenheit Buddhas. Man entfernt sich nur mehr und mehr vom Buddha-Dharma, wenn man ihn so nachäfft.

[Sh. hat statt des vorangehenden Satzes:] Sütrenlesen und Anrufung Buddhas werden empfohlen, um Menschen mit schlechten Wurzeln von unterlegener Einsicht dazu zu bringen, dass sie allererst den geistigen Bereich des *samādhi* ohne Tun und Machen erlangen. [Aber] auch wenn man nutzlos ohne Unterlass die Stimme erhebt wie die Frösche in den Feldern im Frühling, so ist das am Ende nicht ohne Nutzen. Solche Menschen sind weit entfernt vom Buddha-Dharma. Das Erlangen der Weisheit Buddhas ist [jedoch] keineswegs immer abhängig von der Kraft des eigenen Herzens, die man hat oder nicht.⁹⁶

Zum Öffnen der Sütrenbücher ist weiter zu sagen: Wenn man sich [an ihnen] klar verdeutlicht, wie Buddha die Prinzipien der plötzlichen und allmählichen Übung lehrt und der Lehre gemäß übt, dann wird man auf jeden Fall das Erwahren erringen. Das ist etwas anderes, als seine Kräfte mit vergeblichen Spekulationen zu vergeuden, um die Verdienste des Erlangens von *bodhi* zu imitieren. Wenn man stupide mit tausend, zehntausend Wiederholungen Werke des Mundes verrichtet, um damit den Buddha-Weg zu erreichen, dann ist das, als richtete man die Wagendeichsel nach Norden, um nach Vietnam⁹⁷ zu fahren. Es ist das gleiche, als würde man versuchen, ein eckiges Holz in ein rundes Loch zu stecken. Wenn man beim Lesen der Schriften blind für die Übung bleibt, ist das, als würde man medizinische Bücher konsultieren und darüber die Anwendung der Heilmittel vergessen. Was soll das für einen Nutzen haben? Und Mund und Stimme nicht ruhen zu lassen wie die Frösche im Frühling, die Tag und Nacht quaken, was soll das am Ende nützen? Natürlich, für Leute, die von Ruhm und Gewinn umgetrieben werden, sind diese Dinge schwer aufzugeben, weil eben ihre Gier nach Gewinn tief verwurzelt ist. Das hat es auch früher schon gegeben, wie sollte es in der heutigen Welt anders sein? Man kann es nur bedauern.

Über Folgendes sollte man sich klar sein: wenn der wunderbare Dharma der sieben Buddhas⁹⁸ von einem Lehrer mit klarem Herzen, der den Weg erlangt hat, sich in rechter

95 DZZ I: 751.

96 DZZ: I: 751.

97 *Echi ni* 越に. Wird hier als Beispiel für ein südliches Land gebraucht.

98 Gautama Buddha zählt als der siebte und vorläufig letzte Buddha in einer Reihe, die sich über das gegenwärtige und das vorangehende Weltzeitalter (*kalpa*) erstreckt.

Weise einem aufrichtigen Adepten mitteilt, der das Erwahren erfasst und ihm folgt,⁹⁹ dann erscheint auch der wahre Sinn und wird aufgenommen und festgehalten. Das ist nichts, was ein Dharma-Lehrer, der sich nur mit Schriftgelehrsamkeit beschäftigt, kennen könnte. Weil es sich so verhält, solltest du deinen zweiflerischen Irrtum aufgeben, gemäß der Unterweisung eines rechten Lehrers in der Sitzmeditation den Weg klären und das selbst hervorgebrachte und angewandte *samādhi* aller Buddhas durch Erwahren erlangen.

[Sh. hat anstelle „Wenn man beim Lesen der Schriften durch Erwahren erlangen“:] Die Lehre Buddhas hat zwar wunderbaren Sinn, aber er kann vor dem Auge, dass an seinen eigenen Ansichten haftet, nur schwer erscheinen. Empfängt man den tiefen Sinn von einem Lehrmeister und setzt ihn in der Übung um, so gelangt man auf jeden Fall zur Einsicht.

Auch im Gebiet der Han gab es früher solche Leute, die unabhängig von einem Lehrer ihr eigenes Verständnis entwickelten. Sie sind alle in fehlerhafte Ansichten verfallen. In jenem Land ist es jedoch so, dass es weise Lehrer gibt, die angemessene Mittel¹⁰⁰ anwenden, um die Leute von ihren fehlerhaften Ansichten zu befreien. In unserem Land gibt es diese Lehrer nicht, was soll man also tun? Die Lehre Buddhas wurde zwar schon vor drei- bis vierhundert Jahren¹⁰¹ hierher überliefert, aber es gibt keine Lehrer mit klaren Augen und nur selten Gelehrte, die die Schriften verstehen. Wenn man Heilmittel hat, aber nicht weiß, wie man sie anwenden soll, werden sie alle zu Gift: Wenn du den Nektar von Buddhas Lehre anwendest, muss er giftig werden. Du musst wissen: Wenn der wunderbare Dharma der sieben Buddhas durch einen Lehrer mit klarem Herzen, der den Weg erlangt hat, einem aufrichtigen Schüler in der richtigen Weise überliefert wird, dann kommt der treffende Sinn zum Ausdruck und wird aufgenommen. Das ist nichts, was ein Dharma-Lehrer, der sich nur mit Schriftgelehrsamkeit beschäftigt, erreichen könnte. Fege also diesen zweiflerischen Irrtum beiseite, richte dich nach der Lehre eines rechten Meisters und lerne die Ursache für das Erlangen des Weges kennen.¹⁰²

99 *Kaishin shōe no gakujin* 契心證會の學人. Es ist nicht klar, wessen Erwahren hier erfasst wird, ob dasjenige des Lehrers oder dasjenige des Adepten – siehe dazu die Stelle im Eingangsteil, die auf das „von sich selbst empfangene *samādhi*“ hinweist, das der „angeborene Teil“ aller Menschen ist, und nur ausgeübt werden muss, damit es Präsenz gewinnt. Mit Blick auf das oben beschriebene Geschehen in der Sitzmeditation ist die Frage auch müßig, weil dort ja die Übenden mit allen Erleuchteten zusammenkommen.

100 *Hōben* 方便.

101 *San'yonyakusai no zengo* 三四百歳の前後: Bei wörtlicher Lesung wäre damit das 9. und 10. Jahrhundert gemeint. Gewöhnlich wird die Überlieferung des Buddhismus nach Japan in das sechste Jahrhundert datiert; Dōgen selbst nennt später die Regierungszeit von Kinmei und Yōmei tennō (nach der Datierung des *Nihon shoki* 540–571 bzw. 586–587) als entsprechendes Datum. (DZZ: I: 762)

102 DZZ: I: 751–752. Die Betonung, dass der direkte Kontakt zu einem rechten Lehrer wichtig sei, kommt im Text wiederholt vor. Sie dürfte auch als Abgrenzung zur *Nihon Daruma-shū* zu verstehen

[4] Jemand fragt: Die Lotos-Schule¹⁰³ und die Kegon-Schule, die gegenwärtig in unserem Reich überliefert sind, stellen beide die Spitze des Mahāyāna-Buddhismus dar. Ganz zu schweigen von der Shingon-Lehre, die dem Vajrasattva unmittelbar vom Tathāgata Vairocana mitgeteilt wurde,¹⁰⁴ ohne dass es je eine Störung zwischen Lehrer und Schüler gegeben hätte. Deren Lehre spricht sich in den Worten „Das Herz ist Buddha¹⁰⁵“ und „Dieses Herz wird Buddha“ aus; [sie besagt,] dass man, ohne eine viele Äonen dauernde Übung zu durchlaufen, in einem Sitz¹⁰⁶ das rechte Erwachen der fünf Buddhas¹⁰⁷ erlangen könne. Dies ist das tiefste Geheimnis des Buddha-Dharma zu nennen. Was soll an der hier dargelegten Übung so überlegen sein, dass du all jene völlig beiseite lässt und nur diese eine empfiehlst?

Als Belehrung sage ich: Du solltest wissen, im Haus Buddhas werden nicht hohe und niedrige Lehren gegeneinander gestellt, genauso wenig wählt man zwischen einem tiefen und einem seichten Dharma; man muss nur in Erfahrung bringen, ob die Praxis wahrhaftig oder scheinhaft ist. Es kommt vor, dass jemand von Gräsern und Blumen oder einer Landschaft zum Buddha-Weg hingezogen wird; es kommt auch vor, dass einer Erde, Stein, Sand oder Kies ergreift und das Siegel Buddhas empfängt. Ganz zu schweigen davon, dass die großen Schriftzeichen in zehntausend Gestalten überquellen und überaus reichlich vorhanden sind, und dass das Drehen des großen Dharma-Rades in jedem Staubkorn enthalten ist. Insofern ist die Rede „dieses Herz [ist] dieser Buddha“ noch wie der Mond im Wasser, und der Lehrspruch „in diesem Sitz Buddha werden“ ist wiederum nur ein Abbild im Spiegel. Man hänge sich nicht an geschickt gewählte Worte. Wenn ich hier die Übung empfehle, die direkte Verwirklichung des *bodhi* ist, dann zeige ich den von Buddhas und

sein, deren Gründer Dainichibō Nōnin seine Einsicht aus der Lektüre von Zen-Schriften gewonnen hatte und sich diese nur schriftlich per Brief bestätigen ließ. Die Daruma-*shū* war die erste in Japan bekannte Zen-Schule und war verboten worden, Distnaz zu ihr war daher wichtig, vor allem weil Dōgen von Beginn seiner Lehrtätigkeit an mit ehemaligen Mitgliedern der Schule in Verbindung stand. Vgl. dazu FAURE 1987.

103 Gemeint ist die Tendai-Schule, der Dōgen selbst zunächst angehörte.

104 Nach der Überlieferung der Shingon-Schule stammt ihre Lehre unmittelbar vom kosmischen Buddha Vairocana und wurde in großen zeitlichen Sprüngen, aber trotzdem unmittelbar in acht Schritten bis auf Kūkai 空海 (774–836), ihren Begründer in Japan, überliefert.

105 *Soku shin ze Butsu* 即心是仏. Die später von Dōgen selbst aufgegriffene Formel wird hier ausdrücklich der Shingon-Schule zugeordnet.

106 Der umgangssprachliche Ausdruck wurde gewählt, weil er wörtlich mit seinem japanischen Äquivalent (*ichiza ni* 一座に) übereinstimmt.

107 *Gobutsu* 五仏. Gemeint sind entweder die fünf Buddhas, die sich im Zentrum des Mutterschoßwelt-Mandala (*Taizōkai mandara* 胎藏界曼荼羅) befinden (in Klammern: zugeordnete Himmelsrichtung/-position im gemalten Mandala): Dainichi nyorai 大日如来 (Mitte), Hōtō nyorai (Osten / oben), 宝幢如来, Kaifukeō nyorai 開敷華王如来 (Süden, rechts), Muryōju nyorai 無量寿如来 (Amida; Westen, unten), Tenku raion nyorai 天鼓雷音如来 (Norden, links), oder jene aus dem Diamantwelt-Mandala (so nach NISHIARI 1965: I: 132): Dainichi 大日, Fukūjōju 不空成就, Hōshō 法宝, Ashuku 阿闍, [A]mida [阿]弥陀).

Patriarchen einzig überlieferten wunderbaren Weg und versuche, dich zu einem wahren Menschen des Weges zu machen.

Außerdem sollte man, wenn man die Überlieferung des Buddha-Dharma empfangen will, auf jeden Fall jemanden als Lehrmeister wählen, der [dem Dharma] durch Verwirklichung entspricht. Es reicht nicht hin, einen Gelehrten zum Meister zu machen, der [nur] Schriftzeichen zählt. Das ist, als wollte ein Blinder die Blinden führen. Hier, an diesem Ort der rechten Überlieferung von Buddhas und Patriarchen, ehren alle den weisen Meister, der den Weg erlangt hat und seiner Verwirklichung entspricht, und erhalten so den Buddha-Dharma. Darum kommen auch die Geistwesen aus den sichtbaren und unsichtbaren Sphären hierher, um sich [dem Weg Buddhas] anzuvertrauen, und es kommen *arhat*¹⁰⁸, die bereits die Frucht der Verwirklichung haben, um Fragen zum Dharma zu stellen: wobei sie die Hand, die den Grund des Herzens öffnet und klärt, nicht zurückhalten. Das hat man von anderen Schulen noch nicht gehört. Schüler Buddhas sollten sich einzig und allein den Buddha-Dharma aneignen.

Weiter gilt es zu erkennen, dass es uns ursprünglich nicht am allerhöchsten *bodhi* fehlt. Aber obwohl wir es immer empfangen und verwenden, verfehlen wir sinnlos den großen Weg [Buddhas], weil wir nicht genau darauf achtgeben und stattdessen fälschlich irgendwelche Ansichten hervorbringen, uns zu eigen machen und durch sie [*bodhi*] zu erraten suchen. Durch diese Ansichten entstehen eine Fülle von Scheinbildern, wie Blumen am Himmel¹⁰⁹: So die Lehre von den zwölf Umläufen¹¹⁰, von den 25 Daseinsgebieten¹¹¹, von den drei oder fünf Fahrzeugen¹¹², vom Sein oder Nichtsein Buddhas, und so weiter, ohne Ende. Man sollte sich nicht diese Ansichten zu eigen machen und dies für das rechte Üben des Buddha-Weges halten — denn das besteht darin, hier und jetzt unter dem Eindruck Buddhas seine zehntausend Angelegenheiten aufzugeben, mit ganzer Hingabe die Sitzmeditation zu praktizieren und dabei das Gebiet von Irrtum und Klarheit, Gefühl und Abwägen hinter sich zu lassen, sich nicht an die Wege der Laien oder Heiligen zu hängen und unmittelbar ins Jenseits vorzustößen und das große *bodhi* zu empfangen und zu verwenden.

108 *Rakan* 羅漢. Menschen, die aufgrund der Belehrung durch einen Buddha und nachfolgende eigene Bemühung zur vollkommenen Einsicht gekommen sind.

109 *Kūge* 空花. Als „Himmelsblumen“ werden die Schatten oder Schleier bezeichnet, die bei bestimmten Augenkrankheiten im Sichtfeld auftreten, ohne dass entsprechende Objekte vorhanden sind.

110 *Jūni rinten* 十二輪轉. Gemeint ist die bekannte „zwölfache Kette von Ursache und Wirkung“.

111 *Nijūgo'u* 二十五有. Geburt und Tod in den drei Bereichen (*sangai* 三界; skt. *tridathu*): 14 in der der Sphäre des Begehrens (*yokukai* 欲界), 7 in jener der Formen (*shikikai* 色界) und 4 in jener des Formlosen (*mushikikai* 無色界).

112 *Sanjō gojō* 三乘五乘. Fahrzeug bezeichnet metaphorisch einen Weg zur vollendeten Einsicht. Die drei Fahrzeuge sind nach Anschauung des Mahāyāna der Weg des Hörers (unmittelbaren Schülers eines Buddha; *shōmon* 声聞; skt. *śrāvaka*), des Selbsterleuchteten (*engaku* 緣覺; skt. *pratyeka*) und des Bodhisattva. Hinzu kommen als viertes und fünftes Menschen und Himmelswesen.

Wie sollten dem Leute gleichkommen, die es [scil. *bodhi*] mit Schriftzeichen angeln und in eine Falle locken wollen?

Sh. enthält an dieser Stelle eine Nachfrage:

Er fragt: Im Falle des Lotos, Shingon und Kegon sind die lehrenden Autoritäten jeweils herausragend und nicht der Entsprechungskörper unter dem Baum¹¹³; auch was gesagt wird, ist überlegen. Was du jetzt sagst, bezieht sich auf den Ehrwürdigen Śākya und Kāśyapa. Dieser Buddha im Entsprechungsleib und das, was er zur Unterstützung seines Hörers¹¹⁴ sagt, reicht nicht an die vorgenannten Lehren des Mahāyāna heran. Was sagst du dazu?

Ich antworte: Wenn das Auge einmal getrübt ist, purzeln die Himmelsblumen wild durcheinander; da muss man genau hinsehen. Erst recht ist das so, wenn jemand von den esoterischen und exoterischen Sūtren des Mahāyāna, die du erwähnt hast, zu wissen meint, sie hätten noch eine andere lehrende Autorität neben Śākya; so jemand kennt einfach die lehrende Autorität noch nicht. Sucht man noch eine weitere, so wird damit das „den Vater Verlassen und in den Tod Fliehen“¹¹⁵ beginnen. Wer Kāśyapa in eine Reihe mit den Hörern stellt, gleicht einem Tölpel vom Land, der am Hof die Rangordnung der Würdenträger nicht ausmachen kann. Das bedeutet nicht nur, dass man den großen Weg des Buddha-Dharma durcheinanderbringt, sondern auch, dass man keine Ahnung von der Schriftgelehrsamkeit hat. Bist du ein Vertreter abwegiger Lehren¹¹⁶ oder ein Dämon? Gehe eine Weile zurück und erzähle

113 *Juge no ōjin* 樹下の応身. Figurativ für Gautama Buddha (Śākyamuni), der bei der Meditation unter einem Baum zur vollkommenen Einsicht (*bodhi*) gelangt sein soll. *Ōjin*, skt. *nirmāṇa-kāya* ist in der Dogmatik der Mahāyāna-Richtung einer der drei Leiber (*sanshin* 三身, skt. *trikāya*) des Buddha; die anderen beiden sind der Dharma-Leib (*hosshin* 法身, skt. *dharma-kāya*), sozusagen seine Essenz, und der Vergeltungsleib (*hōjin* 報身; skt. *sambhogakāya*), der Leib den er als Frucht aller Verdienste durch Wirkung des Karmas erworben hat. Der Buddha bildet nach dieser Lehre einen Entsprechungsleib mit bestimmten Eigenschaften aus, um den Bedürfnissen und Fähigkeiten der zu belehrenden Wesen entgegenzukommen. Demgegenüber steht der Dharma-Leib höher, der vollständig eins mit seiner Essenz ist. Das Lotos-Sutra beansprucht, vom Dharma-Leib des Śākyamuni gelehrt worden zu sein, die Sutren der Shingon-Schule gehen angeblich auf Lehren des kosmischen Buddha Dainichi zurück.
114 Siehe oben, Fn. 112.

115 *Shabutonza* 捨父逃逝. Anspielung auf eine Stelle aus dem 4. Kapitel des Lotos-Sūtra. 法華經信解品第四; T 9, N. 262. S. 16, Z. b26. Es handelt sich um das bekannte Gleichnis vom Sohn, der seinen Vater verlässt, um sein Glück zu suchen und nach 50 Jahren in seine Heimatstadt zurückkehrt, wo der Vater inzwischen reich geworden ist.

116 *Gedō* 外道. Bezeichnet traditionell unbuddhistische Lehren, aber auch innerhalb der buddhistischen Gemeinschaft auftretende Ansichten, die nicht mit der Orthodoxie übereinstimmen (*naidō no gedō* 内同の外道).

dies deinem Lehrer; wenn du dann wieder kommst, werde ich es dir erklären. Es steht mir nicht an, mit dem Dharma zu geizen.¹¹⁷

[5] Jemand fragt: Das Erlernen meditativer Konzentration¹¹⁸ ist Teil der drei Studien¹¹⁹, und zu den sechs Transzendentien¹²⁰ gehört die Vollkommenheit des *dhyāna*. Alle Bodhisattvas studieren diese vom Beginn ihres Bestrebens¹²¹ an, sie werden ohne Unterscheidung zwischen Einfältigen und Klugen geübt. Die hier angeführte Sitzmeditation dürfte eins von diesen sein. Wie kommst du zu der Aussage, dass in ihr der rechte Dharma der Tathāgatas versammelt sei?

Als Belehrung sage ich: Diese Frage rührt daher, dass der höchste große Dharma, der Speicher des Auges des rechten Dharma¹²², der die wichtigste Angelegenheit der Tathāgatas ist, heutzutage als Zen-Schule¹²³ bezeichnet wird.

Du solltest wissen, dass diese Bezeichnung nur in Shindan und östlich davon existiert. In Jikuken¹²⁴ selbst hört man sie nicht. Als der große Lehrer Dharma¹²⁵ im Shaolin-Tempel in den hohen Bergen neun Jahre lang der Wand gegenüber saß, nannten ihn Mönche und Laien, da sie den rechten Dharma Buddhas noch nicht kannten, den Brahmanen¹²⁶, der die Sitzmeditation zur Hauptsache macht. Die Patriarchen der folgenden Generationen konzentrierten sich stets ausschließlich auf die Sitzmeditation. Die einfältigen Laien sahen das, und weil sie den wirklichen Gehalt nicht kannten, sprachen sie von der Schule der

117 DZZ: I: 753.

118 *Jōgaku* 定学. *Jō* ist Übersetzungsterm für skt. *samādhi*, der stabile Zustand der Konzentration auf einen Gegenstand der Kontemplation.

119 *Sangaku* 三学. Drei grundlegende Gebiete der Lehre, die der buddhistische Adept sich zueigen machen muss: die das Verhalten regelnden Gebote (*kai* 戒), die Übung der meditativen Konzentration (*jō* 定), durch die das Herz ruhig und frei von störenden Antrieben wird, und die auf der Basis der ersten beiden beruhende rechte Erkenntnis bzw. Weisheit (*e* 慧).

120 *Rokudo* 六度. Sechs Tugenden, die der Bodhisattva bis zur Vollkommenheit entwickeln soll, um die Gebundenheit an Geburt und Tod zu transzendieren: Wohltätigkeit, Einhaltung der Gebote, Duldsamkeit, Strebsamkeit, meditative Versenkung (Konzentration), Weisheit.

121 *Shoshin* 初心, wörtl. „Herz des Beginnens“, will heißen, die geistig-seelische Disposition, die die Suche nach der Einsicht auslöst, bzw. der daraus resultierende Entschluss.

122 *Shōbōgenzō* 正法眼藏. Chiffre für die Essenz der Einsicht, die durch die Erleuchtung erlangt und in der buddhistischen Lehre weitergegeben wird. Zugleich Titel von zwei Hauptwerken Dōgens: einer Sammlung von 300 *kōan*-„Fällen“ und einer in verschiedenen Redaktionen vorliegenden Sammlung von Lehrreden und -schriften, häufig in Gestalt der Diskussion mehrerer solcher „Fälle“ zu einem Thema.

123 Zen-*shū* 禅宗.

124 Jikuken 竺乾. Indien. *Ken* steht für „Himmel“, es handelt sich also um einen Alternativterm zum geläufigeren Tenjiku 天竺.

125 Datsumo daishi 達磨大師 = Bodhidharma.

126 *Zazen wo shū to suru Baramon* 坐禅を宗とする婆羅門. „Brahmane“ steht hier für „gelehrter Inder“.

Sitzmeditation¹²⁷. Heutzutage wird das Wort „Sitz“ weggekürzt, und man sagt einfach Meditations- bzw. Zen-Schule¹²⁸. Ihr Sinn wird klar aus den weitläufigen Worten¹²⁹ der Patriarchen. Man kann ihn nicht den sechs Transzendenzien oder der meditativen Konzentration innerhalb der drei Studien ablernen.

Der orthodoxe Sinn dieser wechselseitigen Überlieferung des Buddha-Dharma war nicht für eine einzige Generation verborgen. Unter den Himmelswesen in den oberen Sphären leben heute noch solche, die mit eigenen Augen die Zeremonie gesehen haben, in der einst der Tathāgata auf dem Geierberg den allerhöchsten großen Dharma, das wunderbare Herz des Nirwana, den Speicher des Auges des rechten Dharma allein an den ehrwürdigen Kāśyapa weiterreichte.¹³⁰ Der Buddha-Dharma wird von diesen Himmelswesen auf lange Zeit hin schützend bewahrt. Ihr Wirken ist noch nicht veraltet. Man muss nur erkennen, dass dies¹³¹ der ganze Weg des Buddha-Dharma ist, dem man nichts zur Seite stellen kann.

Sh. hat statt der letzten drei Sätze: Dies ist nicht zu bezweifeln. Weiterhin ist der Buddha-Dharma keineswegs auf die drei Studien oder die sechs Transzendenzien beschränkt. Um die Tränen eines kleinen Kindes anzuhalten, streckt der Tathāgata unermessliche Hände aus und bringt seine angemessenen Mittel in Umlauf. Wenn aber das Weinen aufgehört hat, ist nicht ein Dharma vorhanden. Man muss nur erkennen, dass dieser wechselseitig überlieferte Dharma der ganze Weg ist. Bisher hat es im Gebiet der Han keine richtige Übertragung des Dharma außerhalb dieses Tores gegeben. Die Schriftgelehrten haben zwar die Übertragung des Dharma bis hinauf zum Ehrwürdigen Löwen¹³² verzeichnet, aber von damals bis jetzt haben sie noch nichts davon gehört, dass man dem Lehrmeister gegenübersteht und von ihm den Dharma unmittelbar übernimmt. Wie soll es da bei ihnen etwas geben, was der bis auf 28 Generationen reichenden richtigen Überlieferung von Patriarch zu Patriarch in diesem Tor gleicht, die vor Wasser und Wellen nicht Halt macht und in das östliche Land gekommen und dort den Dharma hinterlassen hat?¹³³

[6] Jemand fragt: Warum wird im Haus Buddhas unter den vier Haltungen¹³⁴ nur dem Sitzen diese Rolle auferlegt und die entsprechende meditative Konzentration der Zugang zum Erwahren genannt?

127 *Zazenshū* 坐禪宗.

128 *Zenshū* 禪宗.

129 *Kōgo* 広語. Der Begriff entstammt nach einem Hinweis von MIZUNO (NKBT: 81: 81 Anm. 52) dem *Dazhidu lun* 大智度論, Fasz. 25. (T 25 No 1509: 246c, Z. 14) Der Begriff steht im Kontext einer Passage, die die Möglichkeit erläutert, Einsicht durch Worte anzustoßen.

130 Anspielung auf die oben (Fn. 59) erwähnte Gründungslegende der Zen-Schule.

131 scil. der Weg der Sitzmeditation.

132 Shishi Sonja 師 (sic!) 子尊者. Gemeint ist Gautama Buddha.

133 DZZ: I: 754. Vgl. die oben wiedergegebene Überlieferungsgeschichte.

134 *Shigi* 四儀. Gehen, Stehen, Sitzen, Liegen als Inbegriff aller Haltungen des menschlichen Körpers.

Als Belehrung sage ich: Es ist schwer, den Weg, den die Buddhas seit alters her geübt und dessen Erwahren sie erlangt haben, vollständig zu erfassen. Fragt man hier nach Gründen, so genügt es zu wissen, dass die Buddhas sich darauf verlassen haben. Weiter ist nichts zu erforschen. Allerdings sagt ein Patriarch: „*Zazen* ist unmittelbar das Dharma-Tor zu Ruhe und Wohlgefühl.“¹³⁵ Es ist nicht zu ermessen, wieso in den vier Haltungen dies Ruhe und Wohlgefühl ist. Und noch mehr, es ist nicht nur der Übungsweg eines oder zweier Buddhas, sondern der aller Buddhas und Patriarchen.

Sh. hat statt der letzten beiden Sätze: Es muss darum sein, weil es unter den vier Haltungen die stabilste und bequemste ist; und das hat man außer über das Sitzen im Diamantsitz noch nicht gehört.

Geht man der Sache nach, so muss man die Geschichte verstehen, in der sich Nanyue¹³⁶ und Daji¹³⁷ gegenseitig sehen, den Dharma erlangen und einander befragen.¹³⁸ Es liegt eine Lehre darin, dass beide in einem Augenblick den Kopf bewegen. Auch da wo sich die Einsicht außerhalb des Sitzens eröffnet, ist immer die Kraft des Sitzens gegeben. Man hat noch nicht gehört, dass jemand Reis geerntet hätte, ohne das Feld zu bestellen. Wenn man den tiefen Sinn dieses Dharma zu kennen wünscht, muss man ihn in der Übung kennenlernen. Wer sich nicht in Wasser und Wellen begibt, wird über das Spielen mit der Strömung im Dunkeln bleiben.¹³⁹

[7] Jemand fragt: Diese Übung der Sitzmeditation ist doch etwas, durch dessen Ausübung¹⁴⁰ diejenigen zur Wahrheit kommen, die das Erwahren des Buddha-Dharma noch nicht erlangt haben. Was könnten diejenigen, die schon zur Klarheit über den rechten Dharma Buddhas gekommen sind, noch von der Sitzmeditation erwarten?

135 Nishiari nennt als Quelle das *Anraku gyōgi* 安樂行儀 eines Keikei 荆溪. Möglicherweise ist das *Fahuajing anle xingyi* 法華經安樂行義 von Huisi 慧思, 6. Jh., T 46 Nr. 1926 gemeint. Dort ist aber nicht direkt davon die Rede, dass die Sitzmeditation das Tor zur Freude sei.

136 Nanyue Huirang, jp. Nangaku Ejō 南嶽慧讓.

137 Mazu Daoyi, jp. Baso Dōitsu 馬祖道一 (709–788), Schüler von Nanyue.

138 Vermutlich spielt Dōgen hier auf eine bekannte Episode aus dem 5. Faszikel des *Jingde chuan deng lu* an, die er später in dem Faszikel *Zazenshin* 坐禪針 („Nadel des *Zazen*“) ausführlich diskutiert (DZZ: I: 91–96): Nanyue sieht Mazu in Meditation und fragt, warum er Sitzmeditation betreibe. Als dieser antwortet, er meditiere, um Buddha zu werden, ergreift Nanyue einen Ziegel und reibt ihn an einem Stein. Auf die Frage, was er da tue, antwortet er: „Ich poliere den Ziegel, um einen Spiegel aus ihm zu machen.“ Mazu fragt, wie das möglich sein solle, und Nanyue entgegnet: „Wie kann man durch Meditation Buddha werden?“ und führt weiter aus, dass die Sitzmeditation lernen bedeute, als Buddha zu sitzen, und dies bedeute, nicht an der Form des Sitzens oder Buddhas festzuhalten. (*Jingde chuan deng lu*, Fasz. 5; T51, No 2076, S. 240c Z. 19–28)

139 DZZ: I: 755.

140 *Zazen bendō* 坐禪辨道. Hier aus sprachlichen Gründen abgekürzt.

Als Belehrung sage ich: Es heißt zwar, man soll vor Einfältigen keine Träume erläutern und Leuten vom Berg kein Schiffsruder in die Hand geben; aber eine Unterweisung ist noch hinzuzufügen.

Und zwar ist es nämlich eine abwegige Anschauung, zu glauben, Übung und Erwahren wären nicht eins. Im Buddha-Dharma gelten Übung und Erwahren als ein und dasselbe.¹⁴¹ Weil unsere Übung jetzt schon auf der Grundlage des Erwahrens geschieht, ist auch die Klärung des Wegs mit dem Anfänger-Herzen schon das Ganze des ursprünglichen Erwahrens. Aus diesem Grunde lehre ich, wenn ich jemanden bezüglich der zur Übung einzunehmenden Einstellung unterweise, nicht zu denken, man müsse über die Übung hinaus noch auf das Erwahren warten, weil sie eben schon unmittelbare Zuwendung zum ursprünglichen Erwahren ist. Wenn das Erwahren Erwahren in der Übung ist, dann hat es kein Ende, wenn das Üben Ausüben des Erwahrens ist, dann hat die Übung keinen Anfang. Daher gilt¹⁴²:

Śākya-Tathāgata und der Ehrwürdige Kāśyapa werden beide in der Übung auf der Grundlage des Erwahrens aufgenommen und zur Wirkung gebracht; der große Lehrer Dharma und der hohe Patriarch Daikan werden genauso in die Übung auf der Grundlage des Erwahrens hineingezogen und zirkulieren mit ihr. So verhält es sich mit allen Spuren der Aufrechterhaltung des Buddha-Dharma.

Die vom Erwahren ungetrennte Übung ist schon da, und glücklicherweise wird uns die wunderbare Übung ungeteilt schlicht überliefert, so dass die Klärung des Wegs vom Beginn des Bestrebens an auf der Grundlage der Bestimmungsfreiheit das ursprüngliche Erwahren ungeteilt erlangt. Du musst wissen: Um das von der Übung ungetrennte Erwahren nicht beflecken zu lassen, lehren Buddhas und Patriarchen so nachdrücklich, dass die Übung niemals nachlassen darf. Wenn man sich der wunderbaren Übung entledigt, füllt das ursprüngliche Erwahren die Hand, wenn man dem ursprünglichen Erwahren entschlüpft, erreicht man die wunderbare Übung.

Weiterhin habe ich selbst im Großen Song-Reich beobachtet, dass die Zen-Tempel in allen Gegenden jeweils eine Meditationshalle hatten, die fünf-, sechshundert bis hin zu ein oder zweitausend Mönche beherbergte, und dass dort Tag und Nacht die Sitzmeditation betrieben wurde. Als ich an den Leiter einer solchen Versammlung, einen Lehrmeister, der das Siegel der Überlieferung des Buddha-Herzens trug, die Frage nach dem wichtigsten Gehalt des Buddha-Dharma richtete, belehrte er mich, dass Übung und Erwahren nicht zwei Stufen bildeten.

Aus diesen Gründen empfehle ich, dass nicht nur die hier bei mir übenden Adepten, sondern auch hervorragende Anhänger des Dharma und alle, die im Buddha-Dharma die Wahrheit suchen, ohne Unterschied zwischen Anfängern und Erfahrenen, Gewöhnlichen

141 *Shushō kore ittō nari* 修証これ一等なり. Standardisiert als *shushō ittō*, das Dogma von der Einheit von Übung und Erwahren, das vielfach als Hauptlehre des vorliegenden Textes angesehen wird.

142 Im Folgenden greift der Text stark auf Formulierungen in der einleitenden Passage zurück; es lohnt sich, beide Absätze zur wechselseitigen Erläuterung gegenüberzustellen.

und Heiligen, gemäß der Lehre der Buddhas und Patriarchen dem Weg unseres Lehrmeisters folgen und in der Sitzmeditation den Weg klären.

Hört man etwa nicht, wie ein Patriarch sagt, „Übung und Erwahren sind nicht nicht vorhanden, sie erhalten keine Befleckungen.“¹⁴³ Du solltest wissen, dass man sich im Erlangen des Weges der Übung unterziehen muss.

[8] Jemand fragt: In früheren Generationen fuhren in der Lehre bewanderte Meister aus unserem Land ins Tang-Reich und überlieferten von dort den Dharma; warum ließen sie dabei diese [von dir vorgestellte] Lehre beiseite und tradierten nur Dogmen?

Zur Belehrung sage ich: Die Lehrer der Menschen in alter Zeit teilten diesen Dharma nicht mit, weil die zeitlichen Bedingungen dafür noch nicht gekommen waren.

[9] Jemand fragt: Hatten diese Lehrer des Altertums den Dharma denn erfasst?

Zur Belehrung sage ich: Wenn sie ihn begriffen hätten, hätten sie ihn auch verbreitet.

[10] Jemand fragt: Einer hat einmal gesagt: „Klagt nicht über Geburt und Tod. Es gibt einen schnellen Weg, um aus [dem Kreislauf von] Geburt und Tod herauszukommen. Ihr müsst nur erkennen, dass euer geistiges Wesen¹⁴⁴ immerwährend und dauerhaft ist. Die Hauptsache daran ist, dass zwar der Körper, wenn er einmal geboren ist, mit Sicherheit seiner Vernichtung entgegenwandert; aber das geistige Wesen kennt keine Vernichtung. Wenn wir einmal klar erkannt haben, dass in unserem Leib ein geistiges Wesen lebt, das nicht von Entstehung zu Vernichtung übergeht, dann sind wir, weil dies unser ursprüngliches Wesen ist und der Körper nur dessen zeitweise Erscheinung darstellt, nicht dazu bestimmt, mit dem Tode hier anderswo wieder geboren zu werden. Der Geist ist immerwährend und dauerhaft; er bleibt in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unveränderlich. Wer das erkennt, der hat Geburt und Tod verlassen. Wer diese Lehre begreift, macht ein Ende mit seiner bisherigen langen Reise durch Geburt und Tod und geht mit dem Ende seines gegenwärtigen Körpers in das Wesensmeer¹⁴⁵ ein. Mit dem Eingang ins Wesensmeer werden ihm die wunderbaren Kräfte (Verdienste) der Buddhas und Tathāgatas zuteil. Nun ist man zwar, auch wenn man jetzt jene Erkenntnis hat, erst einmal noch nicht gleich mit allen Heiligen, weil man noch in dieser körperlichen Existenz verweilt, die aus dem verblendeten Karma der letzten Existenz entstanden ist. Wer aber die genannte Lehre gar nicht begreift, der muss noch lange Zeit in Geburt und Tod umherlaufen. Darum gilt es, eilends die wesentliche Lehre zu begreifen, dass die Geistnatur beständig ist. Was hat man

143 Zitat aus einem Lehrgespräch zwischen dem sechsten Patriarchen Huineng und seinem Schüler Nanyue Huirang (jp. Nangaku Ejō 南嶽懷讓), das im 5. Faszikel des *Jingde chuandeng lu* 景德傳燈錄 wiedergegeben wird. (T51, No 2076, S. 240 Z. c14: 曰修證即不無。污染即不得。)

144 *Shinshō* 心性. Hier ist ein völlig unkörperlicher Begriff von *shin* 心 impliziert, der die Übersetzung als „Geist“ rechtfertigt. „Wesen“ kann auch mit „Natur“ (im Sinne von lat. *natura*) übersetzt werden, die beiden Worte werden im Folgenden synonym verwendet.

145 *Shōkai* 性海.

davon zu erwarten, dass man sein Leben unnütz damit vergeudet, sich einzusperren und zu sitzen?“ — Entspricht eine derartige Lehre dem Weg der Buddhas und Patriarchen oder nicht?

Als Belehrung sage ich: Bei dieser Ansicht¹⁴⁶ handelt es sich ganz und gar nicht um den Buddha-Dharma, sondern vielmehr um die Ansicht der abwegigen Śrenika-Lehre¹⁴⁷. Es heißt¹⁴⁸, nach Ansicht dieser abwegigen Lehre gibt es in unserem Körper eine seelenförmige Intelligenz¹⁴⁹; wenn diese Intelligenz auf bestimmte Umstände trifft, dann unterscheidet sie zwischen gut und schlecht, ja und nein, sie erkennt Schmerz und Juckreiz oder Leid und Freude. All das geschieht durch die Kraft der seelenförmigen Intelligenz. Weil es sich damit nun so verhält, dass die Seelennatur¹⁵⁰ bei der Vernichtung des Körpers ihm entschlüpft und anderswo neu geboren wird, sieht es zwar hier so aus, als würde sie vergehen; soweit sie aber anderswo ein Leben hat, vergeht sie nicht und ist immerwährend und dauerhaft. Dies ist die Ansicht jener abwegigen Lehre.

Sich diese Ansicht anzueignen und sie für den Buddha-Dharma zu halten ist dümmer, als sich einen Ziegelstein zu greifen und zu glauben, das wäre ein goldener Schatz. Es ist eine beschämende Verblendung, die ihresgleichen sucht. Sie wurde schon von Huizhong, dem Reichslehrer im großen Tang-Reich, zutiefst getadelt.¹⁵¹ Ist es vielleicht nicht töricht, wenn jetzt jemand die Irrlehre von der Beständigkeit des Geistes und dem Zugrundegehen der Erscheinung¹⁵² aufstellt, sie mit dem wunderbaren Dharma aller Buddhas gleichsetzt, Geburt und Tod verursacht und [dann auch noch] glaubt, damit Geburt und Tod zu verlassen? Das ist doch wirklich höchst bedauerlich. Erkenne also, dass dies eine abwegige Irrlehre ist! Du solltest ihr nicht dein Ohr leihen.

Aber damit ist es nicht genug — ich will noch weiteres Erbarmen zeigen und dich von dieser irrigen Ansicht zu befreien versuchen. Du musst begreifen, dass nach dem Buddha-

146 Als „Ansicht“ (*ken* 見) werden in der buddhistischen Literatur allgemein einseitige bzw. unbegründete Anschauungen bezeichnet.

147 *Sennigedō* 先尼外道. Śrenika, p. Seniya ist einer der Brahmanen, der im 39. Kapitel des Großen Nirvāṇa-Sūtra (*Dai nehāngyō* 大涅槃經) mit Buddha diskutiert und dabei die Lehre von einer unsterblichen Seele vorträgt. (T 12, No. 374, S. 594–596.)

148 Dōgens Erläuterung lehnt sich nicht an das Nirvāṇa-Sūtra an, sondern stimmt, wie MIZUNO (1965, S. 86, Anm. 3 und S. 444) belegt, weitgehend mit der Erklärung überein, die im *Jingde chuandeng lu*, Fasz. 28, unter den „Worten des Reichslehrers Nanyang Huizhong“ gegeben wird (*Nanyang Huizhong Guosi wu* 南陽慧忠國師語, T 51, No. 2076, S. 437–438) Schon dort geht es, trotz der Verwendung des Begriffs *gedō*, um eine schulinterne Kontroverse. Auch Dōgen richtet sich, wie schon NISHIARI (1965: I: 156–157) meint, wohl eher gegen vergleichbare Anschauungen von einem „großen Ich“ (*daiga* 大我), das nicht der Endlichkeit und dem Karma unterworfen sein soll, innerhalb der buddhistischen Schulen und nicht zuletzt innerhalb der Chan/Zen-Schule selbst. Einen Überblick über die Diskussion, auf wen seine Kritik zielt, gibt (He 1995), der selbst vermutet, die Kritik an der fraglichen Position innerhalb der Zen-Schule stehe im Vordergrund.

149 *Reichi* 靈知.

150 *Reishō* 靈性.

151 Vgl. die oben angeführte Stelle.

152 *Shinjō sōmetsu no jaken* 心常相滅の邪見.

Dharma Leib und Geist eine Einheit und Wesen und Erscheinung nicht zwei [getrennte Dinge]¹⁵³ sind. Dies wurde unter dem westlichen Himmel und in den östlichen Gefilden gleichermaßen anerkannt, und es geht nicht an, nun erneut daran zu zweifeln. Sogar wenn man den Zugang¹⁵⁴ [zum Dharma] wählt, dass die zehntausend Dharmas alle dauerhaft und beständig sind, dann sind eben alle zehntausend Dharmas dauerhaft und beständig, ohne Unterschied zwischen Leib und Geist. Wenn man den Zugang durch Erörterung von Stille und Aufhören sucht, dann sind alle Dharmas Stille und Aufhören, ohne Unterschied zwischen Wesen und Erscheinung. Wie könnten wir also sagen, dass der Leib sterblich, der Geist aber dauerhaft und beständig sei? Widerspricht das nicht dem rechten Prinzip¹⁵⁵? Und nicht nur das: Es gilt einzusehen, dass Geburt und Tod Nirwana sind, und dass nirgendwo ein Nirwana außerhalb von Geburt und Tod erörtert wird. Du magst auf Grund der Ansicht, dass der Geist beständig sei, wenn er vom Körper losgelöst werde, dir noch so sehr eine von Geburt und Tod losgelöste Buddha-Weisheit einbilden: der Geist, der diesem Verständnis, dieser Anschauung anhängt, ist dennoch einer, der entsteht und vergeht und keineswegs dauerhaft oder beständig. Ist das nicht eitel und nichtig?

Führe dir eingehend vor Augen, dass die Lehre von der Einheit von Leib und Geist stete Rede im Buddha-Dharma ist. Wie könnte da beim Entstehen und Vergehen des Körpers nur das Herz, vom Körper losgelöst, nicht entstehen und vergehen? Wenn es eine Zeit gäbe, in der beide eins wären und eine andere Zeit, in der sie nicht eins sind, dann wäre die Predigt Buddhas selbst blind und leer. Und außerdem bedeutet es, den Buddha-Dharma zu hassen, wenn man Geburt und Tod für Dharmas hält, die es zu beseitigen gelte. Diesen Fehltritt wirst du doch wohl vermeiden wollen?

Du musst wissen, wenn im Buddha-Dharma die Rede von dem Zugang zum Dharma durch die geistige Natur als die große, umfassende Gestalt¹⁵⁶ ist, dann schließt dies die ganze

153 *Shinshin ichinyo ni shite, shōsō funi nari* 身心一如にして性相不二なり。

154 *Mon* 門. Wörtlich „Tor“. Weiter unten ist ausdrücklich von einem „Dharma-Tor“ (*hōmon* 法門) die Rede. Mit dieser Bezeichnung ist klargestellt, dass die fragliche Anschauung eine Perspektive darstellt, die bestimmte Aspekte des Dharma eröffnen soll und nicht eine letzte oder höchste Wahrheit benennt.

155 *Shōri* 正理.

156 *Shinshō daisōsō* 心性大總相. Der Term geht auf einen Satz aus dem *Da cheng qi xin lun* 大乘起信論 zurück: 心真如者，即是一法界大總相法門體。 „Die [Anschauung vom] Herz als der Wahrheit ist die Substanz des Dharma-Zugangs der großen, allumfassenden Gestalt der ganzen Dharma-Welt.“ Dieser Satz wird im Abschnitt zu den „Interpretationen“ (jp. *kaishaku* 解釈) abgehandelt als einer von zwei untrennbaren Teilen des „offenen Aufzeigens des rechten Sinns“; sein Gegenstück ist die Anschauung vom „Herz, das entsteht und vergeht.“ Die Schrift betont, ganz im Sinne von Dōgens Aussage, dass beide Sätze sich jeweils auf alle Dharmas beziehen. (T 32, No. 1666, S. 576a, Z. 5–8) Allerdings wird dann in der Erläuterung des Satzes die „Herz-Natur“ deutlich abgeschieden von den verschiedenen „Gestalten“. (Ibd., Z. 9–15) Auch die Erörterung des Herzens, das entsteht und vergeht, scheint diese Unterscheidung nicht aufzuheben. Anscheinend nimmt Dōgen den Text bzw. die genannte Auffassung hier eher gewaltsam für sich in Anspruch, bzw. schlägt eine Interpretation

große Dharma-Welt ein, ohne zwischen Wesen und Erscheinung zu unterscheiden und ohne von Entstehen und Vergehen zu sprechen. Bis hin zu *bodhi* und Nirwana gibt es nichts, was nicht die Herz-Natur wäre. Die Gesamtheit aller Dharmas, der Dschungel der zehntausend Erscheinungen, alle werden als ein Herz aufgefasst, ohne dass irgendetwas unerfasst bliebe. All diese Zugänge zum Dharma sind das gleiche und derselbe eine Geist¹⁵⁷, ohne irgendwelche Unterschiede. Dies ist der Zustand, in dem man die geistige Natur kennenlernt, wie sie zum Haus Buddhas gehört.

Wer wird nun in diesem einen Dharma Leib und Geist voneinander trennen, Geburt und Tod und Nirwana auseinanderreißen¹⁵⁸? Du bist schon ein Kind Buddhas — neige dein Ohr nicht dem Gelall eines Verrückten zu, der abwegige Ansichten vertritt.

[11] Jemand fragt: Muss derjenige, der ausschließlich die Sitzmeditation übt, Gebote und Verbote achten und rein halten?

Als Belehrung sage ich: Das untadelige Verhalten gemäß der Gebote ist Standard für das Tor der Meditation und Hauswind der Buddhas und Patriarchen¹⁵⁹. Auch wer die Gebote noch nicht empfangen oder sie gebrochen hat, ist deswegen nicht ohne ihren Teil.¹⁶⁰

[12] Jemand fragt: Wenn jemand sich um die Sitzmeditation bemüht, kann es doch wohl kaum schaden, zusätzlich noch Mantra¹⁶¹ oder Anhalten und Betrachtung¹⁶² zu üben?

Als Belehrung sage ich: Als ich in Tang¹⁶³ einen Lehrer über die höchste Wahrheit befragte, sagte er bei der Gelegenheit, dass man früher wie jetzt von keinem der Patriarchen unter dem westlichen Himmel oder in östlichen Gefilden, die das Siegel Buddhas in rechter Weise überlieferten, gehört habe, dass er zusätzlich noch diese Praktiken übte. Und in der Tat, wenn man sich nicht an die eine Sache hält, wird man auch die eine Weisheit nicht erreichen.

vor, die sich gegen den wörtlichen Sinn des Textes richtet. Für eine englische Übersetzung des *Da cheng qi xin lun* vgl. HAKEDA 1967, JORGENSEN et al. 2020.

157 *Byōdō isshin* 平等一心. Eine andere mögliche Übersetzung wäre „sie sind gleich (*byōdō*) und ein Herz“.

158 *Shin to shin to wo bunbetsu shi, shōji to nehan to wo waku* 身と心とを分別し、生死と涅槃とをわく. Kritisiert wird hier offensichtlich nicht die semantische Differenzierung, sondern die ontologische Verteilung auf verschiedene Seinssphären.

159 *Busso no kafū* 仏の家風. *Fū*, wörtlich „Wind“ steht für Tradition, Sitte, Stil, aber auch Aktivität.

160 MIZUNO (NKBT: 81: 445) verweist zur Erläuterung auf eine Stelle aus *Shōbō genzō zuimonki*, nach der Dōgen gefragt haben soll: „Welches Gebot wird zur Zeit der Sitzmeditation nicht eingehalten?“ (vgl. *Zuimonki* 2.1, DZZ: II: 429).

161 *Shingon* 真言. Die (mit entsprechenden Körperhaltungen und geistigen Betrachtungen verbundene) Rezitation heiliger Formeln wird hier als Hauptübung der Shingon-Schule aufgeführt.

162 *Shikan* 止観, skt. *śamatha-vipaśyana*, bezieht sich hier auf das Meditationssystem der Tendai-Schule.

163 *Tō* 唐. China.

[13] Jemand fragt: Können sich auch Männer und Frauen dieser Übung widmen, die ihr weltliches Leben fortführen, oder ist sie den Hauslosen¹⁶⁴ vorbehalten?

Als Belehrung sage ich: Ein Patriarch sagte: Es heißt, in Bezug auf das Treffen des Buddha-Dharma wird nicht zwischen Frau und Mann oder Vornehmen und Gemeinen unterschieden.¹⁶⁵

[14] Jemand fragt: Wer sein Haus verlässt, entfernt sich damit sogleich von seinen Bindungen und seine Klärung des Weges in der Sitzmeditation erfolgt ungehindert. Wie kann der weltliche Mensch unter den wuchernden Pflichten mit ganzer Hingabe üben und dem bestimmungslosen Buddha-Weg entsprechen?

Zur Belehrung sage ich: Ganz allgemein haben die Buddhas und Patriarchen in der Fülle ihres Erbarmens große und weite Tore der Güte eröffnet. Dies geschah, um alle geborenen Wesen in das Erwahren eintreten zu lassen – und wer unter den Menschen und Göttern würde hier nicht hineingehen? Sucht man unter dieser Voraussetzung in der alten und der gegenwärtigen Zeit, so findet man hierfür viele Beweise¹⁶⁶. So klärten etwa Daizong und Shunzong¹⁶⁷, während sie wegen ihres kaiserlichen Ranges mit Angelegenheiten überhäuft waren, den Weg in der Sitzmeditation und kamen so auf den großen Weg der Buddhas und Patriarchen. Die Minister Li und Bo¹⁶⁸ waren beide in ihrem Rang als Ratgeber gleichsam die rechte Hand [des Herrschers] für alles unter dem Himmel, und sie traten in das Erwahren des großen Weges der Buddhas und Patriarchen ein, indem sie den Weg in der Sitzmeditation verwirklichten. Es hängt also bloß davon ab, ob die Ausrichtung des Herzens vorhanden ist oder nicht und hat nichts mit dem Stand als Laie oder Hausloser zu tun. Weiterhin kommt es vor, dass jemand, der tief die Besonderheiten und Nachteile der Dinge unterscheidet, von selbst darauf vertraut. Wer dagegen glaubt, dass die weltlichen Pflichten den Buddha-Dharma verrücken, der hat nur erkannt, dass in der Welt der Buddha-Dharma nicht zu finden ist, aber weiß noch nicht, dass es in Buddha kein Gesetz der Welt gibt.

164 *Shukkenin* 出家人. *Shukke* (das Haus bzw. die Familie verlassen) ist der Terminus für das Aufgeben säkularer Verpflichtungen und den Eintritt in den geistlichen Stand.

165 Die Bezugsstelle ist nicht identifiziert. Dōgen wendet sich an verschiedenen Stellen gegen eine Diskriminierung der Frau innerhalb der religiösen Gemeinschaft. Am berühmtesten sind seine Ausführungen im Faszikel *Raihai tokuzui* des Shōbōgenzō, vgl. DZZ: I: 246–257, wo er Beispiele von Frauen anführt, die höchste Einsicht erlangt hatten und entsprechend auch als Lehrmeisterinnen akzeptiert wurden. Für eine neuere Erörterung von Dōgens Haltung zur Stellung der Frauen vgl. YUSA 2018.

166 *Shō* 証. Hier sonst als „Erwahren“ übersetzt.

167 jp. Daishū 代宗 und Junshū 順宗. Kaiser der Tang-Dynastie 762–779 bzw. 805.

168 Ri Shōkoku 李相國, Bō Shōkoku 防相國. Zu Bō ist nichts genaueres bekannt, bei Li könnte es sich nach MIZUNO (1990: I: 38, Fn. 5) um Li Zunxu 李遵勗 (gest. 1032) handeln, den Verfasser des *Tian sheng guang deng lu* 天聖廣燈錄 (Z 135, S. 595–902).

Vor kurzem gab es im Großen Song den ehrwürdigen Minister Feng.¹⁶⁹ Er war ein hoher Beamter, der im Weg der Patriarchen herausragte. Später verfasste er ein Gedicht, in dem er von sich selbst sagte:

„Im Überfluss der Amtsgeschäfte liebe ich das Sitzen in Meditation. / Selten kommt es vor, dass ich den Körper auf das Lager niederlege und schlafe. / Auch wenn ich jetzt unter allen Würdenträgern herausrage, reicht mein Ruf als hervorragender Alter bis über die vier Meere.“¹⁷⁰

Dies ist ein Beispiel dafür, dass man trotz eines Standes, in dem einem die Amtspflichten keine Muße lassen, den Weg erreichen kann, wenn man den Geist¹⁷¹ ganz auf den Buddhaweg ausrichtet. Man sollte anhand anderer über sich selbst nachdenken und die Gegenwart im Licht der Vergangenheit reflektieren.

Im Großen Song-Reich gibt es gegenwärtig unter den Herrschern, Ministern, Edlen und Gemeinen, Männern wie Frauen gemeinsam niemanden, der sein Herz nicht fest auf dem Weg der Patriarchen halten würde. Sowohl die Krieger als auch die Gelehrten haben ihren Sinn auf das Studium des Weges in der Übung der Meditation gerichtet. Wo der Sinn ausgerichtet ist, wird der Grund des Herzens vielfach offen und licht. So ist von selbst bekannt, dass die weltlichen Pflichten den Buddha-Dharma nicht behindern.

Wenn sich im Reich der wahre Buddha-Dharma weithin verbreitet, dann ist die Herrschaft tugendhaft und das Land im Frieden, weil die Buddhas und Götter es ohne Unterlass beschützen. Ist die Herrschaft heilig und friedvoll, dann erlangt der Buddha-Dharma ihre Kraft.

Weiterhin erlangten zu Lebzeiten des Ehrwürdigen Śākya auch Verbrecher und Anhänger von Irrlehren den Weg. In den Gemeinschaften der Patriarchen kamen Jäger und alte Holzfäller zur Einsicht. Wie also nicht die anderen Menschen? Man muss nur nach der Belehrung durch einen rechten Lehrer fragen.

[15] Jemand fragt: Trifft auf diese Übung zu, dass man auch in der schlechten Welt der gegenwärtigen Endzeit¹⁷² das Erwahnen erlangen kann, wenn man sich ihr unterzieht?

Zur Belehrung sage ich: Bei der wirksamen Lehre¹⁷³ des Großen Fahrzeugs, die sich in Namen und Gestalt von den Scholastikern¹⁷⁴ unterscheidet, wird nicht zwischen den

169 Feng Yi (jp. Fū Itsu 馮揖, gest. 1153). Laienschüler von Dahui Zonggao (Daie Sōka 大慧宗杲; 1089–1163). MIZUNO (1990: I: 39, Fn: 10) hat darauf hingewiesen, dass es im *Jiatai pudenglu* 嘉泰普燈錄 23 (Z 137, S. 40–438) enthalten sei.

170 Das Gedicht besteht aus vier Zeilen mit je sieben Zeichen, enthält aber darüber hinaus keine auffälligen lyrischen Qualitäten – vielleicht wäre es besser als „gebundene Prosa“ zu bezeichnen.

171 „Geist“ (*shin* 心): im Folgenden wird manchmal als Übersetzungsterm auch „Herz“ verwendet; beides ist synonym zu verstehen.

172 *Matsudai akuse* 末代惡世.

173 *Jikkyō* 實教.

174 *Kyōke* 教家.

[Zeitaltern des] wahren, nachgeahmten und endenden Dharma¹⁷⁵ unterschieden. Alle, die üben, erreichen auch den Weg. Erst recht ist es bei dem schlicht überlieferten rechten Dharma so, dass man mit dem Eintritt in ihn und der Herkunft aus ihm¹⁷⁶ die Schätze des eigenen Hauses gleichermaßen empfängt und gebraucht. Wer sich der Übung unterzieht, erkennt von selbst, ob das Erwahren erlangt ist oder nicht, wie jemand, der Wasser benützt, unmittelbar zu unterscheiden vermag, ob es kalt oder warm ist.

[16] Jemand fragt: Manche behaupten, im Buddha-Dharma mangelt es denen, die die Lehre verstanden haben, dass das Herz unmittelbar Buddha¹⁷⁷ ist, auch dann nicht am Buddha-Dharma, wenn sie mit dem Mund keine Sūtren rezitieren und mit dem Leib nicht den Weg Buddhas üben. Man erkennt einfach, dass der Buddha-Dharma ursprünglich schon im Selbst vorhanden ist, und das ist die Vollendung des Erlangens des Weges. Es gibt nichts, was man darüber hinaus noch von anderen Menschen verlangen müsste, und erst recht wird man sich nicht mit der Übung des Weges in der Sitzmeditation quälen.

Zur Belehrung sage ich: Diese Worte sind völlig haltlos. Wenn es wäre, wie du sagst, wer, der bei Verstand wäre, würde andere in dieser Lehre unterweisen? Und so würde man nichts von ihr wissen.

Du solltest einsehen, dass man den Buddha-Dharma unter Aufgabe der Anschauung studiert, die zwischen Selbst und Anderen trennt. Wenn man den Weg erlangen würde, indem man erkennt, dass das Selbst unmittelbar schon Buddha ist, dann hätte sich der Ehrwürdige Śākya einst nicht mit der Belehrung über den Weg abgemüht. Dies ist im Folgenden durch einen wunderbaren Fall eines alten verdienstvollen Meisters zu beweisen.¹⁷⁸

Einst, als sich in der Gemeinschaft um Chan-Meister Fayan¹⁷⁹ ein als der ehrwürdige Tempelaufseher¹⁸⁰ Ze¹⁸¹ bekannter Mönch befand, fragte ihn der Meister: Tempelaufseher¹⁸² Ze, wie lange bist Du schon in unserer Gemeinschaft? Der ehrwürdige Ze sagte: Es sind schon drei Jahre, seit ich zur Gemeinschaft des Meisters gestoßen bin. Der

175 *Shōzōmappō* 正像末法. Die Lehre von vier Zeitaltern – zu den hier genannten kommt noch das „Zeitalter des untergegangenen Dharma“ (*hōmetsu* 法滅) – in denen der Dharma unterschiedliche Kraft besitzen sollte, war in Japan seit der Überlieferung des Buddhismus präsent und prägte insbesondere die späte Heian- und frühe Kamakura-Zeit, weil die „Zeit des endenden Dharma“ (*mappō* 末法) nach einer Berechnung 1052 begonnen haben sollte.

176 *Shusshin* 出身.

177 *Sokushin ze Butsu* 即心是仏. Oben wurde diese Formulierung der Shingon-Schule zugeordnet; im Folgenden bezieht sich Dōgen jedoch auf Diskussionen innerhalb der Chan/Zen-Schule.

178 Im Folgenden übersetzt Dōgen eine Episode aus dem *Hongzhi Chanshi guang lu* 宏智禪師廣錄 in den japanisch-sinitischen Kompositstil (*wakan konkōbun* 和漢混交文). Vgl. T 48 No 2001: 3a, Z 6–16.

179 Hōgen Zenji 法眼禪師 bzw. Hōgen Mon'eki 法眼文益. Fayan Wenyi 885–956, Patriarch der oben erwähnten Fayan-Schulrichtung. Z 110: 877ff. enthält seine Schrift *Zong men shi gui lun* 宗門十規論.

180 Jp. *Soku Kō kan'in* 則公監院. *Kō* ist eine Ehren-, *kan'in* eine Amtsbezeichnung.

181 Jp. *Soku* 則. Baoen Xuanze 報恩玄則. Genaue Lebensdaten unbekannt.

182 *Kansu* 監寺. Die gleiche Funktion wie *kan'in*.

Chan-Meister sagte: Du bist jünger als ich, warum hast Du mich in dieser Zeit nie nach dem Buddha-Dharma gefragt? Der ehrwürdige Ze sagte: Ich will Hochwürden¹⁸³ in dieser Sache nicht belügen. Ich bin schon zu einem Ort des Friedens und der Freude im Buddha-Dharma gelangt, als ich in früheren Jahren bei Chan-Meister Qingfen¹⁸⁴ war. Der Chan-Meister fragte: Durch welchen Ausspruch bist du dazu gekommen? Der ehrwürdige Ze sagte: Das war, als ich Qingfen einmal fragte: Was ist das Selbst des Menschen, der [den Weg] studiert? Qingfen sagte: Das Yang-Yin-Feuerkind¹⁸⁵ kommt und verlangt Feuer. Fayan sagte: Das ist ein guter Ausspruch. Aber du hast ihn vermutlich nicht verstanden. Der ehrwürdige Ze sagte: Yang- und Yin-Feuerphase gehören zum Feuer. Mit Feuer nach Feuer verlangen, das ist ganz ähnlich, als wenn man mit dem Selbst nach dem Selbst verlangt. So habe ich das aufgefasst. Der Chan-Meister sagte: Jetzt weiß ich, dass du es damals nicht getroffen hast. Wäre das der Buddha-Dharma, dann hätte er sich nicht bis heute mitgeteilt. Da wurde der ehrwürdige Ze ganz erregt und ging abrupt fort. Doch noch unterwegs dachte er: Der Chan-Meister ist einer der vertrautesten Kenner des Dharma im ganzen Lande und Lehrmeister von fünfhundert Menschen. Wenn er mich vor einem Fehler warnt, so wird er bestimmt einen hervorragenden Grund dafür haben. Er kehrte zum Chan-Meister zurück, bekannte und bedauerte seine Verfehlung, verneigte sich vor ihm und sagte: Was ist das Selbst des Menschen, der [den Weg] studiert? Der Chan-Meister sagte: Das Yang-Yin-Feuerkind kommt und verlangt Feuer. Auf dieses Wort hin erlangte der ehrwürdige Ze große Klarheit über den Buddha-Dharma.

Daraus ist klar zu ersehen, dass man auf der Grundlage der Überzeugung, das Selbst sei Buddha, nicht zur Erkenntnis des Buddha-Dharma kommen kann. Bestünde der Buddha-Dharma in der Überzeugung, das Selbst sei Buddha, dann hätte der Chan-Meister nicht die vorgenannten Worte zur Unterweisung gebraucht, und er hätte auch keine solche Warnung aussprechen müssen. Sobald man einen gut [mit dem Dharma] Vertrauten getroffen hat, soll man ihn zu Regeln und Art und Weise der Übung befragen und sich ganz und gar der Klärung des Weges in der Sitzmeditation hingeben. Man verankere keine halbfertige Überzeugung im Herzen, die auf bruchstückhaftem Wissen beruht. Die wunderbare Kunst des Buddha-Dharma ist nicht nichtig oder leer.

[17] Jemand fragt: Untersucht man Vergangenheit und Gegenwart in Kan und Tang¹⁸⁶, so gab es Menschen, die den Klang des Bambus vernahmen oder den Anblick der Blüten sahen und dabei zur Klarheit kamen.¹⁸⁷ Ganz zu schweigen von dem Großen Lehrer Śākya,

183 *Oshō* 和尚.

184 *Seihō* 青峰. Nicht genauer identifiziert.

185 *Heitei dōji* 丙丁童子. *Hei / hi no e* und *tei / hi no to* sind Yang- und Yin-Aspekt der Wandlungsphase / des Elements Feuer.

186 *Kantō* 乾唐. Indien und China.

187 Anspielung auf zwei Episoden aus der schuleigenen Tradition, die Dōgen ausführlich in *Keisei sanshiki* wiedergibt und diskutiert. DZZ: I: 216–217.

der den Weg erwarhte, als er den Morgenstern erblickte, oder von Ānanda, der zur Klarheit über den Dharma kam, als er den Predigtwimpel¹⁸⁸ einholte.¹⁸⁹ Nicht nur das, seit dem sechsten Patriarchen gab es in den fünf Häusern viele, die ihren Herzensgrund durch ein einziges Wort oder einen halben Spruch erhellten. Es haben doch nicht alle in jedem Fall davor den Weg in der Sitzmeditation geklärt?

Zur Belehrung sage ich: Du musst wissen, bei all diesen Menschen, die von alters her bis jetzt durch den Anblick sichtbarer Formen ihr Herz erleuchtet oder durch das Hören von Lauten zum Weg erwacht sind, gab es kein falsches Rasonieren über die Klärung des Weges [in der Sitzmeditation] und keinen zweiten Menschen über die unmittelbar Anwesenden hinaus.¹⁹⁰

[18] Jemand fragt: Unter dem westlichen Himmel und im Shindan-Reich sind die Menschen ihrem Wesen nach von aufrichtiger Beschaffenheit. Die Menschen in diesen Zentren der Kultur¹⁹¹ kommen daher schnell zum Verständnis, wenn man sie über den Buddha-Dharma belehrt. In unserem Reich verfügen die Leute dagegen von alters her nur über wenig Humanität und Einsicht¹⁹² und können daher nur schwer die rechten Samen ansammeln. Man kann nur bedauern, dass sie solche Barbaren sind. Weiterhin bleiben die Hauslosen hier noch hinter den Laien in den großen Reichen zurück. Die Welt ist einfältig, die Herzen sind eng und klein. Sie haften an zweckgerichteten Manipulationen und lieben die äußerlichen Güter. Können solche Leute, selbst wenn sie sitzend meditieren, wirklich gleich zum Erwahren des Buddha-Dharma kommen?

188 *Sekkan* 刹竿.

189 Dieser Satz stützt sich auf schuleigene Überlieferungen, die in den ersten Faszikeln des *Jing de chuan deng lu* (T 51 No 2076: 205b Z. 23) bzw. (nach Mizuno) *Zong men lian deng hui yao* (nicht identifiziert) wiedergegeben werden. Die Episode mit Ānanda ist klar anachronistisch, insofern der buddhistische Orden in den ersten Generationen noch keine Tempelklöster besaß. Für den Text beider Stellen vgl. MIZUNO 1990: I: 437–438.

190 ... *tomo ni bendō ni gigiryō naku, chokuka ni daininin naki koto o shirubeshi*. ともに弁道に擬議量なく、直下に第二人なきことをしるべし。NISHIARI Bokuzan (1965: I: 202) fasst die wichtigsten älteren Kommentare dahingehend zusammen, dass Dōgen hier die ausschließliche Praxis der Sitzmeditation lehre; dass es keinen „zweiten Menschen“ gebe, soll heißen, dass zu dieser Übung nicht noch andere Formen der Verwirklichung hinzutreten.

MIZUNO 1965: 94, Anm. 5 gibt dagegen dem Ausdruck *chokuka ni daininin na[shi]* eine weiter gehende Bedeutung, nämlich, dass es hier keinen Gegensatz von Subjekt und Objekt gebe.

Wenn man nicht der traditionellen Auffassung folgen will, nach der die zweite Phrase semantisch eine Verdoppelung der ersten darstellt, erscheint mir jedoch die näher am Wortlaut bleibende Deutung wahrscheinlicher, dass nach Dōgens Überzeugung alle wahrhaft Erleuchteten wussten, dass es nicht neben oder unter ihrem gegenwärtigen Dasein noch einen zweiten, „eigentlichen“ Menschen gebe, und dass sie daher den Weg Buddhas in der Übung klären müssten, um ihn für sich zu realisieren.

191 *Chūka* 中華. Für die hier gewählte Lesart vgl. MIZUNO 1965: 94, Anm. 9.

192 *Jin chi* 仁智.

Zur Belehrung sage ich: Es ist, wie du sagst. Humanität und Einsicht sind unter unseren Landsleuten nicht weit verbreitet, sie sind krumm und verdreht. Selbst wenn man ihnen den rechten und richtigen Dharma zeigt, ist es, als ob sich Nektar in Gift verwandelte. Sie sind leicht auf Ruhm und Gewinn bedacht, ihre Verwirrung und ihr Anklammern [an weltliche Güter] ist schwer zu lösen. Und dennoch: Beim Eingehen in das Erwahren des Buddha-Dharma braucht man nicht unbedingt die Weltweisheit der Menschen und Götter als Schiff zur Ausfahrt aus der Welt. Zu Lebzeiten Buddhas erlangte etwa einer die vier Früchte durch einen Ball,¹⁹³ und eine andere klärte den großen Weg durch das Anlegen der *kesa*.¹⁹⁴ Beides waren einfältige Leute, dumm und besessen wie Tiere. Aber es gibt eben die Rettung durch das rechte Vertrauen und einen Weg, die Verwirrung zu verlassen. Denkt man weiter an die gläubige Frau, die einen dummen alten Mönch mit Essen versorgte und zur Klarheit über den Weg gelangte, als sie ihn schweigend sitzen sah, dann wurde sie nicht durch Weisheit oder Schrift gerettet, noch brauchte sie auf Worte und Erklärungen zu warten, sondern allein ihr rechtes Vertrauen war der Grund dafür.¹⁹⁵

Im Übrigen erfolgte die Ausbreitung der Lehre Śākyas in dreitausend Sphären¹⁹⁶ innerhalb einer Spanne von wenig mehr als zweitausend Jahren.¹⁹⁷ Die fraglichen Länder waren von unterschiedlicher Beschaffenheit und keineswegs nur solche, in denen Humanität und Einsicht herrschten. Auch die Menschen waren wohl kaum alle klug und verständig. Und dennoch breitet sich der rechte Dharma des Tathāgata, der mit unausdenklich großer

193 Anspielung auf die 114. Episode aus dem *Za bao zang jing* 雜寶藏經 (jp. *Zōhō zōkyō*) (9. Faszikel) vom „Alten Mönch, der die vier Früchte erlangte“: Ein einfältiger alter Mönch vertraut auf das Versprechen eines viel Jüngeren, ihm die „vier Früchte“ (*shika* 四果): Nicht-Zurückfallen hinter den gegenwärtigen Stand der Einsicht / Existenz / Einmalige Wiederkehr / Nicht-Wiederkehr / Arhat) zu verschaffen, wenn er ihm köstliches Essen brächte. Der Jüngere befiehlt ihm nach und nach in verschiedenen Winkeln des Klosters (in Meditation) zu sitzen, schlägt ihm jeweils mit einem Lederball auf den Kopf und behauptet, ihm so je eine der vier Früchte zu übertragen. Erstaunlicherweise erreicht der Alte, der sich von den Schlägen im Sitzen nicht beirren lässt, tatsächlich jedesmal den versprochenen Stand. (T 04 No 203: 494a Z 22- 494b Z 29; *kakikudashibun* in MIZUNO 1990: I: 438–439;)

194 袈裟, Skt. *kaṣāya*, das Gewand der Mönche und Nonnen. Anspielung auf eine im *Dazhidu lun*, Fasz. 13 zitierte Episode einer Nonne, die zu Lebzeiten Buddhas den Stand eines Arhat erreicht hatte und dies darauf zurückführte, dass sie in einer lange zurückliegenden früheren Existenz einmal im Spiel ein *kesa* angelegt hätte. (T 25 No 1509: 161a Z 28- 161b Z 17)

195 Episode 115 aus dem oben bereits einmal angeführten 9. Faszikel des *Zōhō zōkyō*. Der Mönch, der sich unfähig sieht, der Frau, die danach verlangt, die buddhistische Lehre zu erläutern, rettet sich, indem er schweigend dasitzt und flieht, als sie endlich, vom Zusehen ermüdet, einschläft. Das Nachdenken über dieses Ereignis verhilft ihr zu einer ersten Einsicht. (T 4 No 203: 494c Z 1–16; *kakikudashibun* in MIZUNO: 1990: I: 439–440)

196 *Sanzengai* 三千界. Laut MIZUNO (1965: 95, Anm. 34) der Bereich, der jeweils von einem Buddha belehrt wird.

197 Nach der zu Dōgens Zeit akzeptierten Rechnung lebte der Buddha im 10. Jh. vor unserer Zeitrechnung.

Verdienstkraft ausgestattet ist, in einem Land aus, wenn die Zeit gekommen ist. Wenn die Menschen mit aufrichtigem Vertrauen sich der Übung unterziehen, werden sie den Weg erlangen, ganz gleich, ob sie scharfsinnig oder blöde sind. Denke nicht, weil unser Land kein Reich der Humanität und Einsicht ist und die Menschen hier es an Klugheit und Verständnis missen lassen, könnte man den Buddha-Dharma nicht treffen. Ganz zu schweigen davon, dass alle Menschen reich an rechten Samen der *prajñā* sind. Nur empfangen sie diese selten richtig und haben sie noch nicht in Gebrauch genommen.

Sh. hat anstelle der letzten beiden Sätze:

Wenn du dich deswegen zurückziehst, zu welcher Zeit wirst du dich dann jemals der Übung des Buddha-Dharma zuwenden?

Im Großen Reich der Song gab es jemanden namens Staatsminister Zhang Tian Jue¹⁹⁸, der einen „Traktat zum Schutz des Dharmas“¹⁹⁹ schrieb, in dem er sagt: Wenn man den Weg entlang geht, und nicht durchdringt, so bringt man doch die Ursache für den Buddha-Samen hervor. Wenn man studiert und nicht zur Vollendung kommt, so vermehrt man doch die Frucht für Menschen und Himmelswesen.²⁰⁰ Wahrlich, die Ursache für das Wachsen des Buddha-Samens ist mehr als alles andere die Bemühung um den Weg der Übung. Weiterhin sind die Menschen zwar alle reich am rechten Glauben an *prajñā*, aber nur wenige verstehen es richtig, und bis jetzt wird er nicht richtig aufgenommen.²⁰¹

Im Vorangehenden habe ich Fragen und Antworten ausgetauscht und bin dabei abwechselnd als Unwissender und Meister aufgetreten, was leicht zu Verwirrung führen mag. Damit habe ich in gewissem Maße Blumen am leeren Himmel hervorgebracht. Aber auch wenn das so ist, so ist doch der wahre Sinn in Bezug auf die Klärung des Weges in der Sitzmeditation in diesem Lande noch nicht überliefert, und man muss diejenigen bedauern, die ihr Herz darauf richten, ihn zu erfahren. Aus diesem Grunde habe ich gesammelt, was ich anderswo gehört und gesehen habe und die Essenz der Lehren der erleuchteten Meister festgehalten, damit ich sie den Adepten kundtue, die danach verlangen. Darüber hinaus gibt es die allgemeinen Regeln für die Übungsstätte sowie detaillierte Vorschriften für das Klosterleben, für die hier kein Raum ist, über die man aber nicht hinweggehen darf.

Überhaupt befindet sich unser Land zwar östlich des Drachenmeeres, und weit umher erstrecken sich Wolken und Nebel. Dennoch ist der Buddha-Dharma in der Zeit von Kinmei

198 Jp. Chō Tenkaku Jōshō 張天覺丞相; bekannt als Zhang Shangyin 張商英.

199 *Hu fa lun*, jp. *Gohōron* 護法論; T 52, No. 2114.

200 Freie Paraphrase von T 52, No 2114, S. 641b Z. 16–17: 聞而不信。尚結佛種之因。學而未成。猶益人天之福。

201 DZZ: I: 762.

und Yōmei²⁰² aus herbstlicher Richtung nach Osten vorgerückt. Das ist ein Glück für die Menschen. Dabei sind aber auch die Bezeichnungen, Lehren und Rituale ins Kraut geschossen, zum Schaden der Umsetzung in der Übung. Jetzt lebe ich mit zerrissenen Kleidern und einer geflickten Almosenschale und treibe Knospen auf blauen Klippen und weißen Felsen²⁰³: Bei der Übung des Zazen erscheint allsogleich die Sache des Hinausgehens über Buddha, und die große Angelegenheit, die Leben und Übung bestimmt, erreicht unverzüglich das Stadium der Vollendung. Das genau ist die Ermahnung des Drachenzahns²⁰⁴ und das am Hahnenfußberg²⁰⁵ hinterlassene Vermächtnis. Für die Regeln zur Ausführung der Sitzmeditation halte man sich an die *Regeln zur allgemeinen Förderung der Sitzmeditation*, die ich in der vergangenen Karoku-Ära zusammengestellt habe.²⁰⁶ Nun heißt es zwar, man solle auf einen Erlass des Herrschers warten, bevor man den Buddha-Dharma in einem Land verbreite. Bedenkt man aber noch einmal die am Geierberg hinterlassenen Lehren, so haben die Herrscher, Fürsten, Minister und Generäle, die allenthalben in der Welt auftreten, alle dankbar die Weisung Buddhas erhalten und sind geboren worden, ohne ihren ursprünglichen Wunsch zu vergessen, den Buddha-Dharma zu schützen und zu bewahren.²⁰⁷ Wie könnten ihre Machtsphären keine Reiche Buddhas sein? Aus diesem Grunde ist es nicht unbedingt nötig, bei der Verbreitung des Weges der Buddhas und Patriarchen einen bestimmten Ort auszuwählen und auf eine Verbindung²⁰⁸ zu warten. Man denke nicht, dass sie erst heute begönne.

Weil das so ist, habe ich dies hier zusammengestellt und hinterlasse es den Weisen, die nach dem Buddha-Dharma verlangen, gemeinsam mit jenem Strom wahrer Adepten, die auf

202 欽明 (reg. nach *Nihon shoki* 540–571) 用明 (reg. nach *Nihon shoki* 586–587).

203 Da Dōgen in Fukakusa in der Nähe der kaiserlichen Residenzstadt lebte und die Unterstützung prominenter Mitglieder des Hofadels hatte, handelt es sich hier um eine rhetorische Übertreibung.

204 *Ryūga no kaichoku* 竜芽の誡勅. MIZUNO (1965: 96, Anm. 20) verweist auf den Chan-Meister Longya Judun (jp. Ryūga Koton 竜芽居遁), der aber nach NISHIARI (1965: I: 211) hier gerade nicht gemeint ist; vielmehr stehe Ryūga hier für den historischen Buddha Gautama. Dies passt auch besser in den Kontext, da im Folgenden von dem Vermächtnis seines (laut Zen-Schule) wichtigsten Schülers Kāśyapa die Rede ist. (Vgl. o. die überlieferungsgeschichtlichen Abschnitte).

205 Keisoku[san] 鷄足[山]. Die Sterbestätte des Kāśyapa.

206 *Fukan zazen gi* 普勸坐禪儀. Die hier erwähnte Fassung wird wegen einer Bemerkung im *Fukan zazen gi senjutsu yūrai* gewöhnlich auf die Zeit nach der Rückkehr aus China im Herbst 1227 (Karoku 嘉祿 3) datiert. (DZZ: II: 6) Sie ist aber nicht überliefert. Die älteste erhaltene Version stammt von 1233. Vgl. dazu ausführlich Bielefeldt 1988.

207 Nach NKBT: 81: 97, Anm. 25 bezieht sich Dōgen hier auf Lehren aus dem dritten Kapitel des Nirwana-Sūtra (T 12, No. 374, 381a–b) und aus dem Sūtra der Wohlwollenden Könige (T 8, No. 246, 843a); im ersteren werden die Herrscher gemeinsam mit den ordinierten Mönchen und Laien aufgefordert, die Lehre Buddhas zu bewahren und zu unterstützen; im zweiten werden die Mächtigen explizit ausgezeichnet, weil ohne ihre Unterstützung die Lehre nicht gedeihen könne.

208 *En* 縁 (skt. *pratyaya*) Durch Wirkung des Karma auftretende förderliche Bedingung für ein Ereignis; hier etwa der entsprechende Befehl oder die Unterstützung eines Herrschers.

der Suche nach dem Weg mit den Wolken umherziehen und sich wie die Schwimmpflanzen treiben lassen.

Ära Kanki, Yin-Metall-Hasen Jahr, zur Herbstmitte²⁰⁹

Verfasst durch den Schüler Śākyas Dōgen, der ins Reich der Song gereist ist und den Dharma überliefert.

Diskurs zur Klärung des Weges

209 Die Ära Kanki 寛喜 begann 1229, das Yin-Metall-Hasen-Jahr entspricht 1231. Die „Herbstmitte“ (*chūshū* 中秋) verweist auf den 15. Tag des 8. Mondmonats – also den Tag des Herbstvollmonds. Nach den Umrechnungstabellen von Tsuchihashi 1952 und Zöllner 2003 entspricht das Datum dem 12.9.1231.

Literaturverzeichnis

Abkürzungen

DZZ	<i>Dōgen zenji zenshū</i> 道元禪師全集. (Hg. Ōkubo Dōshū) Tōkyō: Chikuma shobō, 1969–70.
NKBT	<i>Nihon koten bungaku taikei</i> 日本古典文学大系. 107 Bde. Tōkyō: Iwanami shoten, 1957–68.
SBDJ	<i>Sōgō bukkyō daijiten</i> 総合仏教大辞典. 3 Bde. Kyōto: Hōzōkan, 1987.
SBGZ	<i>Shōbōgenzō</i> 正法眼藏. 4 Bde. Tōkyō: Iwanami shoten, 1990.
Sh	Shōbō-ji-Manuskript des <i>Bendōwa</i> , DZZ: I: 747-763.
T	<i>Taishō shinshū daizōkyō</i> 大正新脩大藏經. 100 Bde. Tōkyō: Tōkyō Taishō Tripiṭaka Publication Association, 1924–1934.
Z	<i>Dai nihon zokuzōkyō</i> 大日本續藏經. 150 Bde. Kyōto: Zokuzō shoin, 1905–1912.

Primärquellen

DŌGEN 道元, EJŌ 懷奘, NISHIO, Minoru 西尾實 (Hg.) (1965): *Shōbō genzō; Shōbō genzō zuimonki* [Die Schatzkammer des Auges des rechten Dharma; Aufzeichnungen von Reden über die Schatzkammer des Auges des rechten Dharma] 正法眼藏; 正法眼藏隨聞記 (NKBT Bd. 81). Tōkyō: Iwanami shoten.

KAWAMURA, Kōdō 河村孝道, DŌGEN 道元 (1988): *Dōgen zenji zenshū* [Zen-Meister Dōgen: Gesammelte Werke] 道元禪師全集. Tōkyō: Shunjūsha.

MIZUNO, Yaoko 水野弥穂子 (Hg. u. Übers.), DŌGEN 道元 (1990): *Shōbōgenzō* [Die Schatzkammer des Auges des rechten Dharma] 正法眼藏 1. 4 Bde. Tōkyō: Iwanami shoten.

ŌKUBO, Dōshū 大久保道舟 (Hg.) (1969): *Dōgen zenji zenshū* [Zen-Meister Dōgen: Gesammelte Werke] 道元禪師全集. Tōkyō: Chikuma shobō.

Sekundärquellen

ARIFUKU, Kōgaku 有福孝岳 (2002): „Sein und Zeit bei Dōgen“. In: STEINECK, Christian, Guido RAPPE et al. (Hg.): *Dōgen als Philosoph*. Wiesbaden: Harrassowitz: 209–226.

BEIN, Steve, WATSUJI Tetsurō 和辻哲郎 (2011): *Purifying Zen: Watsuji Tetsurō's Shamon Dōgen*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

BIELEFELDT, Carl (1988): *Dōgen's manuals of Zen meditation*. Berkeley: University of California Press.

BODIFORD, William M. (2006): „Remembering Dōgen: Eihei-ji and Dōgen Hagiography“. In: *The Journal of Japanese Studies* 32/1: 1–22.

- ENDŌ, Kōjirō 遠藤孝次郎 (1970): „Eihei Bendōwa ryūtsū kō [Gedanken zur Verbreitung von Dōgens *Bendōwa*] 永平辨道話流通考“. In: *Journal of Indian and Buddhist Studies* (Indogaku bukkyōgaku kenkyū 印度學佛教學研究) 18/2: 711–15.
- FAURE, Bernard (1987): „The Daruma-shū, Dōgen and Sōtō Zen“. In: *Monumenta Nipponica* 42 (1): 25–55.
- FOULK, Theodore Griffith (1999): „Sung Controversies Concerning the ‘Separate Transmission’ of Ch’an“. In: GREGORY, Peter, Daniel Aaron GETZ (Hg.): *Buddhism in the Sung* (Studies in East Asian Buddhism Bd. 13). Honolulu: University Press of Hawaii: 220–94.
- GRIMM, Jakob, Wilhelm GRIMM (1854-1960): „Erwahren“. In: Deutsches Wörterbuch von 1854-1960, Bd. 3. Leipzig. Digitalisierte Fassung in: *Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities*: <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=E08972> (zuletzt aufgerufen: 25.05.2021).
- HAKEDA, Yoshito S. 羽毛田義人 (1967): *The Awakening of Faith. Attributed to Aśvaghosha*. New York: Columbia University Press.
- HE, Yangsheng 何燕生 (1995): „Dōgen no shinjōsōmetsuron hihan ni kansuru isshten [Ein Gesichtspunkt bezüglich Dōgens Kritik an der Doktrin, der Geist sei beständig und der Körper vergehe] 道元の心常相滅論批判に関する一視点“. In: *Shūkyō kenkyū* 宗教研究 69/3: 125–47.
- HEINE, Steven (2004): „Kōans in the Dōgen Tradition: How and Why Dōgen Does What He Does with Kōans“. In: *Philosophy East and West* 54/1: 1–19.
- HEINE, Steven (2006): *Did Dōgen Go to China? What Dōgen Wrote and When He Wrote It*. New York: Oxford University Press.
- JORGENSEN, John, Dan LUSTHAUS et al. (2020): *Treatise on Awakening Mahāyāna Faith*. New York, N.Y: Oxford University Press.
- LINNEBACH, Gertrud (2001): *Meister Dōgen: Shōbō genzō. Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges*. Bd. 1. München: Kristkeitz.
- MAYNARD, Senko J. (1998): *Principles of Japanese Discourse. A Handbook*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MIZUNO, Yaoko 水野弥穂子 (1965): „„Shōbō genzō’ no shohon sono ta ni tsuite [Über die verschiedenen Ausgaben des *Shōbō genzō* und andere Fragen] 『正法眼藏』の諸本その他について“. In: NISHIO Minoru 西尾實 (Hg.): *Shōbō genzō ; Shōbō genzō zuimonki* 正法眼藏; 正法眼藏随聞記 (NKBT Bd. 81). Tōkyō: Iwanami shoten: 34–56.
- NAKAMURA, Hajime 中村元 (2008 [1981]): *Bukkyōgo daijiten* [Großes Begriffswörterbuch des Buddhismus] 仏教語大辞典. Tōkyō: Shoseki.
- NAGANO, Kunihiko 長野邦彦 (2018): „Dōgen no rokuso Enō kan: senkō goroku to no hikaku o tsūjite [Dōgens Sicht auf den sechsten Patriarchen Huingen: Im Vergleich mit älteren „aufgezeichneten Reden“] 道元の六祖慧能観：先行語録との比較を通じて“. In: *Hikaku shisō kenkyū* 比較思想研究, Nr. 45: 118–26.
- NAKASEKO, Shōdō 中世古祥道 (1979): *Dōgen zenji den kenkyū* [Studien zu den Überlieferungen über den Zen-Meister Dōgen] 道元禅師伝研究. Tōkyō: Kokusho kankōkai.
- NAKASEKO, Shōdō 中世古祥道 (1995): „Kennin-ji ryūshaku jidai [Die Zeit des Aufenthalts am Kennin-ji] 建仁寺留錫時代“. In: ISHII, Shūdō 石井修道, NAKAO Ryōshin 中尾良信 (Hg.): *Dōgen shisō taikai* 道元思想大系 3. Kyōto: Dōhōsha Shuppan: 3–23.

- NAKASEKO, Shōdō 中世古祥道 (2002): *Shin Dōgen zenji den kenkyū* [Neue Studien zu den Überlieferungen über den Zen-Meister Dōgen] 新道元禪師伝研究. Tōkyō: Kokusho kankōkai.
- NISHIARI, Bokusan 西有墨山 (1965). *Shōbō genzō keiteki* [Erläuterungen zum *Shōbō genzō*] 正法眼蔵啓迪. 3 Bde. Tōkyō: Daihōrinkaku.
- ŌCHŌ, ENICHI 横超慧日, SŌGŌ BUKKYŌ DAIJITEN HENSHŪ I'INKAI 総合佛教大辞典編集委員会 (Hg.) (1987): *Sōgō Bukkyō daijiten* [Allgemeines Lexikon des Buddhismus] 総合仏教大辞典. 3 Bde. Kyōto: Hōzōkan.
- RAUD, Rein (2012): „The Existential Moment: Rereading Dōgen’s Theory of Time“. In: *Philosophy East and West* 62/2: 153–73.
- SCHLÜTTER, Morten (2008): *How Zen Became Zen the Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*. Studies in East Asian Buddhism 22. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- STEINECK, Christian (2002): „Philosophische Perspektiven von Dōgens Genjōkōan und Busshō“. In: STEINECK, CHRISTIAN, Guido RAPPE et al. (Hg.): *Dōgen als Philosoph*. Wiesbaden: Harrassowitz: 129–164.
- STEINECK, Christian (2006): „Fließende und stehende Zeit: Gedanken eines mittelalterlichen Denkers“. In: *Orientierungen* 2: 93–108.
- STEINECK, Christian (2009): „Rituale in der Bildung der Sōtō-Schule“. In: *Hōrin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur* 15: 277–94.
- STEINECK, Raji C. (2014): „Enlightened Authorship: The Case of Dōgen Kigen“. In: SCHWERMANN, Christian, Raji C. STEINECK (Hg.): *That Wonderful Composite Called Author*. Leiden: Brill: 195–219.
- STEINECK, Raji C. (2015): „Zen in der Kunst der Persuasion: Zur Rhetorik einer mittelalterlichen Lehrschrift“. In: BUCK-ALBULET, Heidi (Hg.): *Rhetorik im Vormodernen Japan*. München: Iudicium: 127–49.
- SUEKI, Fumihiko 末木文美士 (2016): „Shisō/Shisō shi/Shisō shigaku: futatsu no Nihon shisōshi kōza to Nihon shisōshi no toikata [Ideen/Ideengeschichte/Studium der Ideengeschichte: Zwei kursorische Darstellungen der japanischen Ideengeschichte und die Problemstellung des japanischen Ideengeschichte] 思想/思想史/思想史学：二つの日本思想史講座と日本思想史の問い方 (二〇一五年度大会シンポジウム 特集 思想史学の問い方：二つの日本思想史講座をふまえて)“. In: *Nihon shisōshi gaku* 日本思想史学 48: 13–21.
- TAMAKI, Kōshirō 玉城康四郎 (1993): *Shōbōgenzō jō* [*Shōbōgenzō*, Erster Teil] 正法眼蔵上. Tōkyō: Daizō shuppan.
- TSUCHIHASHI, Paul Yachita 土橋八千太 (1952): *Hōreki seireki taishōbyō* [Vergleichende Tabellen zum westlichen und japanischen Kalender] 邦曆西曆対照表. Tōkyō: Sophia University Press.
- WATSUJI, Tetsurō 和辻哲郎 (1992): *Nihon seishinshi kenkyū* [Studien zur japanischen Geistesgeschichte] 日本精神史研究. Tōkyō: Iwanami shoten.
- YAMPOLSKY, Philip (1967): *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch: The Text of the Tunhuang Manuscript*. New York: Columbia University Press.
- YUSA, Michiko (2018): „Dōgen and the Feminine Presence: Taking a Fresh Look into His Sermons and Other Writings“. In: *Religions* 9 (8): 232.
- ZENGAKU DAIJITEN HENSANJO 禪學大辭典編纂所 (1985): *Zengaku daijiten* [Großes Wörterbuch zum Zen-Studium] 禪學大辭典. Tōkyō: Taishūkan shoten.

ZHANG, Dainian 张岱年, Edmund RYDEN (Hg. u. Übers.) (2002): *Key concepts in Chinese philosophy / Zhang Dainian*. Beijing: Foreign Languages Press.

ZÖLLNER, Reinhard (2003): *Japanische Zeitrechnung. Ein Handbuch*. München: Iudicium.