



Genjōkōan

Dōgen Zenji

Die offen vorliegende Richtschnur [1]

Zürich: METIS German Classics 2023

Vorliegend in der Übersetzung des Originals durch Raji Steineck.

Sind alle Dharmas [2] Buddha-Dharma, gibt es Verirrungen und Klarheit, es gibt Lernen und Üben, es gibt Leben, es gibt Tod, es gibt Buddhas und es gibt die verschiedenen Lebewesen.[3] Sind die Myriaden Dharmas substanzlos, gibt es keine Verirrung, keine Klarheit, keine Buddhas, keine Lebewesen, kein Entstehen, kein Vergehen. Der Weg Buddhas ist von vorneherein über Fülle und Armut [4] hinaus gesprungen; darum gibt es Entstehen und Vergehen, Verirrung und Klarheit, Lebewesen und Buddhas. Man kann sagen, dass es sich so verhält; und dann ist es doch wieder nur so, dass Blüten zu unserer Trauer fallen und Unkraut zu unserem Ärger wuchert. [5]

Ich nenne es Verirrung, das Selbst an die Myriaden von Dharmas heranzutragen und sie damit zu erproben und aufzuweisen. Klarheit ist es, wenn die abertausend Dharmas vorangehen und das Selbst erproben und aufweisen. Buddhas sind jene, die grosse Klarheit über die Verirrungen schaffen. Lebewesen sind jene, die in der Klarheit gewaltig in die Irre gehen. Es gibt Menschen, die über die Klarheit hinaus weitere Klarheit erlangen. Es gibt auch Menschen, die in der Verirrung sich noch weiter verirren. Wenn die Buddhas wahrhaft Buddhas sind, dann stützen sie sich nicht auf die Anschauung, sie selbst seien Buddhas. Dennoch sind sie die erwiesenen Buddhas, und weisen in ihrem Tun Buddha auf.

Wenn man sein Leib-Herz [6] erhebt und so eine Form betrachtet oder einen Laut hört, dann mag man im Erfassen mit ihnen vertraut werden, aber es wird nie so sein wie mit dem Bild im Spiegel oder mit dem Mond im Wasser. Weist man eine Seite auf, so bleibt die andere dunkel.

Aneignung des Buddha-Weges ist Aneignung seiner selbst. Aneignung seiner selbst ist Vergessen des Selbst. Vergessen des Selbst heisst, von den Myriaden von Dharmas erwiesen zu werden. Von den Myriaden von Dharmas erwiesen zu werden heisst, dass man Leib-Herz des eigenen wie eines jeden anderen Selbst abfallen lässt. Die Spur solcher Klarheit kann

Ruhe sein; man lässt die Ruhe, die Spur der Klarheit ist, lang und weit wirken.

Wenn jemand erstmals nach dem Dharma verlangt, ist er noch ziemlich weit von dessen Sphäre entfernt. Wenn der Dharma sich ihm in rechter Weise mitteilt, dann wird er sofort zum wahrhaften Menschen.

Besteigt man ein Schiff und wendet seine Augen der Küste zu, dann wird man den falschen Eindruck haben, dass diese es sei, die sich bewege. Hält man seine Augen jedoch fest auf das Schiff gerichtet, dann bemerkt man, dass vielmehr das Boot selbst vorangleitet. Genauso ist es, wenn man mit konfusen Vorstellungen von seinem Leib-Herz auf die Myriaden von Dharmas zugreift: dann bildet man sich ein, das eigene Herz, das eigene Wesen sei beständig. Wird man aber mit seinem Tun und Lassen vertraut und hält sich an das jeweils Gegebene, dann wird einem bald der Grundsatz klar werden, dass die abertausend Dharmas alle substanzlos sind.

Brennholz wird zu Asche; es kann nicht wieder umkehren und zu Brennholz werden. Das ist aber nicht so aufzufassen, dass die Asche das Spätere und das Brennholz das Frühere ist. Man muss erkennen: Das Brennholz bleibt in seiner Dharma-Position [7] als Brennholz, und es gibt früher und später. Obwohl es früher und später gibt, sind beide in ihren Bereichen getrennt. Die Asche ist in der Dharma-Position Asche, und es gibt später und früher. Wie dieses Brennholz, nachdem es zu Asche geworden ist, nicht nochmals Brennholz werden kann, so kann der Mensch, wenn er gestorben ist, nicht wieder lebendig werden. Es macht den Buddha-Dharma aus, dass man diesen Sachverhalt nicht so beschreibt, als werde das Leben zum Tod. Daher nennt man es «Nicht-Entstehen». Tod wird nicht Leben: das bestimmt Buddhas Drehen des Dharma-Rades.[8] Darum nennt man ihn «Nicht-Erlöschen». Das Leben ist ein Status zu einer Zeit und der Tod ist ein Status zu einer Zeit. Als Gleichnis können Winter und Frühling dienen: man glaubt ja auch nicht, der Winter werde Frühling und sagt nicht, der Frühling werde Sommer.

Wenn ein Mensch Klarheit erlangt, gleicht das dem Mond, der Herberge im Wasser nimmt. Der Mond wird nicht nass, und das Wasser platzt nicht. Ein grosses und weithin strahlendes Licht findet Platz in einem Fingerhut voll Wasser, der ganze Mond und der weite Himmel können im Tau auf einem Grashalm wohnen oder in einem einzigen Wassertropfen. Die Klarheit bringt den Menschen nicht zum Platzen, wie der Mond kein Loch ins Wasser bohrt. Der Mensch beschränkt die Klarheit nicht, wie der Tautropfen Himmel und Mond nicht beschränkt. Aber die Tiefe des Wassers macht auch das Mass der Höhe aus. Länge und Kürze

der Zeit entscheiden so über Grösse und Kleinheit des Wassers und über die Weite von Himmel und Mond.

Wenn das Leib-Herz noch nicht ganz von der Einübung in den Dharma durchdrungen ist, dann hat man den Eindruck, schon genug von ihm zu haben. Wenn der Dharma das Leib-Herz ganz ausfüllt, merkt man, dass eine Seite nicht genügt. Wenn man zum Beispiel mit einem Schiff aufs Meer hinausfährt bis dorthin, wo kein Land mehr zu sehen ist, und dann nach allen vier Seiten umherblickt, erscheint das Meer ganz einfach rund und weiter ist keine Form zu erkennen. Das ist so, und trotzdem ist das Meer weder rund noch viereckig, und jenseits davon sind seine Gaben unerschöpflich. Es ist wie ein Palast, wie eine Perlenkrone. [9] Nur der Bereich des Sichtbaren erscheint einstweilen rund. Und genauso verhält es sich mit den abertausend Dharmas. Der Staub der gewöhnlichen Welt und das, was ihren Rahmen überschreitet, umfassen jeweils viele Zustände. Aber man sieht und versteht nur, soweit die im Üben und Lernen erworbene Kraft des Auges reicht. Wenn man dem eigentümlichen Wirken der abertausend Dharmas nachspürt, dann bleiben neben dem runden Aussehen noch unendlich viele Meeres-Gaben und Berg-Gaben [10] übrig, und dann gibt es auch noch die Welt in allen vier Himmelsrichtungen. So ist es nicht nur mit dem, was uns umgibt, sondern auch mit unserem eigenen Standort und dem einen Tropfen Wasser. Der Fisch schwimmt im Wasser, und obwohl er schwimmt und schwimmt, kommt das Wasser zu keinem Ende. Der Vogel fliegt am Himmel, aber soviel er auch fliegt, der Himmel hat keine Grenze. [11] So ist es, und doch haben Fisch und Vogel Wasser beziehungsweise Himmel seit Urzeiten nicht verlassen. Wo das Wirken gross ist, ist allerdings auch ein grosser Gebrauch. Wo das Wirken gering ist, ist der Gebrauch gering. Auf diese Weise schöpft jedes seinen Bereich aus und kommt immer an seinen jeweiligen Ort. Trotzdem würde der Vogel sofort sterben, wenn er den Himmel verliesse, und der Fisch würde sofort sterben, wenn er sich vom Wasser entfernte. Man muss also das Führen des Lebens im Wasser und das Führen des Lebens in der Luft erkennen. Dadurch, dass es Vögel gibt, gibt es Leben und dadurch dass es Fische gibt, gibt es Leben. Man muss das auch so sehen, dass der Vogel durch das Lebendigsein Vogel ist und der Fisch durch das Lebendigsein Fisch ist. Weiterhin kann und soll man noch über dies hinausgehen. Es gibt die Übung und das, was in ihr erwiesen wird. Beides ist Leben, und es verhält sich damit wie hier beschrieben. Wenn es nun einen Fisch oder Vogel gäbe, die erst durch das Wasser oder den Himmel ziehen wollten, wenn sie Wasser oder Himmel schon ganz ermessen hätten, dann könnten sie keinen Weg

darin finden und keinen Platz darin bekommen. Wenn sie an diesen Ort hier kommen, dann machen sie dessen Richtschnur offenkundig, indem sie sich an das hier gebotene Tun und Lassen halten. Wenn sie auf diesen Weg hier treffen, dann ist sich an das hier gebotene Tun und Lassen zu halten die offen vorliegende Richtschnur. Dieser Ort ist weder gross und klein, er gehört weder zu ihnen selbst noch zu jemand anders, er war nicht vorher schon da und erscheint auch nicht erst jetzt: [12] genau darum verhält es sich, wie hier beschrieben.

Genauso ist es mit dem Menschen, der den Weg Buddhas in der Übung erweist: er trifft auf ein Dharma und durchläuft dieses Dharma, er trifft auf eine Handlung und übt diese Handlung. Darin hat er seinen Ort, und der Weg wird durchlaufen. Dass dabei niemals die Grenze des Erkennens selbst erkannt wird, liegt daran, dass dieses Erkennen im Gleichklang mit dem äussersten Pol des Buddha-Dharma entsteht und verläuft. Gewöhnt euch nicht an, die erlangten Positionen jeweils zu eurer eigenen Ansicht werden zu lassen und sie im Denken ermassen zu wollen. Der erwiesene Pol tritt unmittelbar vor Augen, aber das [dabei noch] verborgene Sein ist nicht unbedingt ersichtlich; die Anschauung kommt nicht unbedingt zustande.

Als der Chan-Lehrer Baozhe vom Magu-shan [13] einmal einen Fächer benutzte, kam ein Mönch daher und fragte: «Das Wesen des Windes [14] ist beständig, und es gibt keinen Ort, an den er nicht hinkommt; warum benutzt Ihr also einen Fächer?» Der Meister sagte: «Du weisst nur, dass das Wesen des Windes beständig ist. Aber aus welchem Grunde es keinen Ort gibt, an den er nicht hinkommt, hast Du noch nicht erkannt.» Der Mönch meinte, «Aus welchem Grunde gibt es denn keinen Ort, an den er nicht hinkommt?». Darauf benutzte der Meister nur seinen Fächer. Der Mönch machte eine rituelle Verbeugung. Genau so verhält es sich mit dem Aufweisen und der Erprobung des Buddha-Dharma und dem lebendigen Weg seiner rechten Überlieferung. Wer glaubt, weil der Wind beständig sei, brauche man keinen Fächer zu benutzen, und der Wind müsste auch wehen, ohne dass man sich fächelt, der weiss nicht, was «beständig» bedeutet, und kennt nicht das Wesen des Windes. Weil das Wesen des Windes beständig ist, lässt der Wind aus dem Haus Buddhas das Golden-Sein der grossen Erde offenbar werden und füllt die langen Flüsse mit köstlicher Dickmilch. [15]

Geschrieben in der Herbstmitte des ersten Jahres Tenpuku [1233] für den Laienschüler Yō Kōshū aus Chinzei [16]

Anmerkungen

1 Textgrundlage der Übersetzung ist Ōkubo Dōshūs Ausgabe der gesammelten Schriften Dōgens (*Dōgen zenji zenshū*, Kyoto: Chikuma shobō 1969, Bd. I, 7-10). Der erste Ausdruck des Originaltitels, *genjō*, setzt sich zusammen aus den Zeichen für «erscheinen, offenkundig sein, gegenwärtig sein» und «werden, geworden sein, einen Zustand erreicht haben». Der zweite Ausdruck, *kōan*, ist inzwischen auch im Westen bekannt als Benennung für die oft rätselhaften Aussprüche der Zen-Meister, die den Weg zur höchsten Einsicht weisen sollen, ohne dass sie diese begrifflich festlegen. Das Wort kommt aus dem Chinesischen, wo es ursprünglich «öffentlicher Aushang, Richtspruch» bedeutete. Gegen Ende des Textes verwendet Dōgen den gesamten Ausdruck einmal als aktives Verb und einmal als Nomen und verweist damit auf seine praktische Lesart von Einsicht bzw. Erleuchtung: diese ist nicht Gegenstand von Betrachtung, Wahrnehmung oder Erfahrung, sondern etwas, das in der ihr entsprechenden Praxis erwiesen wird, ohne dass damit notwendig ein besonderes Erlebnis einhergeht. Die vorliegende Übersetzung baut auf einer älteren, ausführlich annotierten Version für ein wissenschaftliches Publikum auf, die im Sammelband *Dōgen als Philosoph* herausgegeben von Christian Steineck, Guido Rappe, und Kōgaku Arifuku. *Studies in Oriental religions* 51. Wiesbaden: Harrassowitz, 2002 enthalten ist (S. 9-26).

2 Das Sanskrit-Wort *dharma* (pali: *dhamma*) hängt etymologisch mit dem Wortstamm *dhr*, «halten, stützen» zusammen. Dharma bezeichnet «das, woran man sich halten kann.» Im Plural verweist es auf das vorhandene Wirkliche, wie es wahrgenommen wird. Im Singular verweist es auf die Gesetzmässigkeit, der das Wirkliche nach buddhistischer Vorstellung unterliegt, und auf die Lehre Buddhas, die über diese Gesetzmässigkeit aufklärt und das rechte Verhalten zur Wirklichkeit lehrt. Im folgenden wird Dharma wie ein deutsches Wort verwandt.

3 Als Lebewesen (wörtlich: «Gruppen geborener Wesen») werden im buddhistischen Kontext alle Wesen bezeichnet, die im Kreislauf von Geburt und Tod befangen sind. Für Dōgen unterscheiden sich Lebewesen und Buddhas ausschliesslich durch ihr Verhältnis zur Wirklichkeit, das jeweils mit den Begriffen «Verirrung» und «Klarheit» bezeichnet wird.

4 Vermutlich bezieht sich Dōgen hier darauf, dass schon im frühen Buddhismus totalisierende Stellungnahmen von der Art : Alles ist, alles ist nicht, alles ist gut, alles ist

unbefriedigend etc. abgelehnt werden. Entsprechend macht dieser Satz deutlich, wieso sich die beiden ersten Sätze nicht widersprechen, sondern vielmehr ergänzen: im Licht der Lehre Buddhas sind die genannten Unterscheidungen wesentlich, aber es gibt nichts, was von sich aus, kraft seines eigenen Wesens, darauf festgelegt wäre, lebendig oder tot, (irrendes) Lebewesen oder Buddha zu sein.

5 Der Sinn dieses Satzes wird klar, wenn man ihn mit dem folgenden zusammennimmt: Dōgen verweist darauf, dass trotz des «Sprungs über Reichtum und Armut» die Erleuchteten nicht in eine andere Seinssphäre überwechseln, in der es dann keine Gefühle wie Ärger oder Trauer mehr gäbe: die Erleuchtung / Klarheit besteht für Dōgen gerade im angemessenen Umgang mit derartigen Gefühlen.

6 Jap. *shinjin*. Dōgen benutzt die beiden Zeichen für Leib/Körper und Herz/Geist häufig in dieser Weise als ein Wort. Dahinter steht seine Überzeugung, dass Körper und Geist nicht unabhängig von einander, sondern nur in Einheit miteinander existieren können.

7 Jap. *hōi*. Der Begriff entstammt einer Stelle aus dem zweiten Kapitel des Lotus-Sūtra, die in der Übersetzung von Borsig (1992, 77) lautet: «Sämtliche Buddhas [...] wissen, dass die Daseinselemente beständig ohne Natur sind und dass die Buddha-Samen auf Grund einer Verknüpfung herkommen. [...] Dieses Gesetz [= Dharma] verweilt in der bestimmten Ordnung [*hōi*, wörtl. Dharma-Rang], es verweilt beständig als Gestalt der Welt.» (Zusätze in Klammern vom Verfasser). Dōgen verbindet einer möglichen Interpretation des Sūtra gemäss auch an anderen Stellen den statischen Aspekt des Ausdrucks «Verweilen in der Dharma-Position» unmittelbar mit dem steten Wandel aller Dinge (vgl. z. B. das Faszikel Uji, DZZ I, 191-192; ed. Waddell 1979, 123). Im Hintergrund steht der zuerst von Sengzhao (ca. 374 –ca. 414) vorgebrachte Hinweis, dass sich auch unter der Vorgabe des Wandels die zeitliche Position eines Zustands relativ zu anderen nicht ändert. Was einmal «vor» einem anderen geschehen ist, wird immer «vor» ihm geschehen sein, usw.

8 Jap. *hōrin*. Ein feststehender Ausdruck für Buddhas Predigt des Dharma. Das Bild bezieht sich auf einen legendären heiligen König des indischen Altertums, der angeblich ein Rad (das Symbol einer Wunderwaffe) besessen haben soll, das von selbst seine Feinde überrollte und vernichtete. Genauso wird von der Lehre Buddhas gesagt, dass sie das Leid der verschiedenen Lebewesen überwinde.

9 Dōgen bezieht sich hier auf das buddhistische Gleichnis von den «vier Ansichten desselben Wassers», das zeigt, wie abhängig die Wahrnehmung der Wirklichkeit von dem

Zustand bzw. den Eigenschaften des Wahrnehmenden ist: Wasser ist für Dämonen eine Ansammlung von Blut und Eiter, für Fische ein weiter und freier Lebensraum wie ein Palast, für Menschen ist es klar und kalt und an der Oberfläche zu befahren, für Himmelswesen ist es reine Schönheit, ein grosses Schmuckstück.

10 Jap. *kaidoku-sandoku*. *Toku* (kurz für *kudoku*) bezeichnet ursprünglich durch tugendhafte Taten erworbene Verdienste, die sich dann wegen der Wirkung des Karma in guten Eigenschaften niederschlagen.

11 In der Literatur des Chan / Zen stehen Fische und Vögel häufig für Gedanken und Worte, die die stille und klare Wahrnehmung trüben, vgl. etwa *Biyān lu* («Chronik von der blauen Klippe»), Fall 17: «Wenn der Fisch schwimmt, wird das Wasser trübe; wenn der Vogel fliegt, fällt eine Feder herab.» Dōgen vertritt hier offensichtlich eine andere Meinung.

12 Die paradox klingende Wendung wird aus dem Kontext verständlich: Da etwa das Wasser nur jeweils in einer bestimmten Anschauung als Wirklichkeit erscheint, kann man nicht sagen, es sei vorher (unabhängig von dieser Anschauung) schon da, oder es sei in allen Aspekten seiner Wirklichkeit vollständig durch sich selbst bestimmt; andererseits ist es auch nicht Produkt des Wahrnehmenden, gehört also weder zu dessen «Selbst» noch erscheint es durch dessen Aktivität. Insofern ist Dōgens Anschauung trotz ihrer starken Betonung der Relationalität aller Erkenntnis nicht relativistisch.

13 Jap. *Hōtetsu*, Lebensdaten unbekannt. Schüler von Mazu Daoyi (jap. Baso Dōitsu, 709-788).

14 Unter den vier Elementen Erde, Feuer, Wasser und Wind steht der Wind für die Aktivität, das Wirken. Der folgende Dialog dreht sich also darum, ob der Erleuchtete etwas tun muss, um seine Erleuchtung wirksam werden zu lassen.

15 Das Reifen von Milch zu verschiedenen veredelten Produkten ist ein aus Indien stammendes Gleichnis für die Wirkung, die die Lehre Buddhas auf die Zuhörer und ihr Leben haben soll.

16 Der Text wurde später als erstes Kapitel in die Sammlung «Schatzhaus des wahren Dharma-Auges» (*Shōbō genzō*) mit 75 Kapiteln aufgenommen und bei diesem Anlass womöglich redigiert. «Chinzei» ist ein alternativer Name für die südliche japanische Insel Kyūshū. Über den Adressaten Yō Kōshū ist nichts genaueres bekannt. Der Name deutet auf jemand vom Kontinent bzw. aus einer Einwandererfamilie. Es wird vermutet, dass er mit Dōgens Schifffahrt nach China in Zusammenhang stand.

Literaturhinweise

Weitere Übersetzungen

Dumoulin, Heinrich. «Das Buch Genjōkōan. Aus dem Shōbōgenzō des Zen-Meisters Dōgen». *Monumenta Nipponica* 15, Nr. 3/4 (1960 1959): 425–40.

Ōhashi, Ryōsuke, und Hans Brockard. «Das Buch Genjōkōan aus dem Shōbōgenzō von Dōgen, Übersetzung und Erläuterungen». In *Philosophisches Jahrbuch*, herausgegeben von Görres-Gesellschaft, 402–15. 83. Freiburg, Breisgau: Alber, 1976.

Mehr zu Dōgen vom Verfasser

Zu Fragen der Übersetzung

«Übersetzung und theoretische Rekonstruktion am Beispiel von Dōgen: Genjōkōan». *Horin* 9 (2002): 117–44.

Leib und Herz bei Dōgen: kommentierte Übersetzungen und theoretische Rekonstruktion.

West-östliche Denkwege 4. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003.

«Fließende und stehende Zeit: Gedanken eines mittelalterlichen Denkers». *Orientierungen*, Nr. 2/2006 (2006): 93–108.

«Der Mond von Echizen». In *Mystik: die Sehnsucht nach dem Absoluten*, herausgegeben von Albert Lutz. Scheidegger & Spiess, 2011.

«Diskurs zur Klärung des Weges: Das Bendōwa von Dōgen». *Bunron – Zeitschrift für literaturwissenschaftliche Japanforschung*, Nr. 8 (2021): 168–209.

<https://doi.org/10.11588/br.2021.8.15079>.