Zokugo[1] in Dōgens Shōbōgenzō

Teil IV

meitōrai-meitōda [2]

Von **Klaus-Robert Heinemann**
(Bochum)

I. Vorbemerkung

Der in den letzten Jahren durch die Entdeckung des mittleren Drittels eines Exemplars im Kanazawa-Bunko gelungene Echtheitsbeweis der sogenannten *(Shōbōgenzō)Sanbyakusoku* [3] als einer von Dōgen persönlich zusammengestellten *Kōan*-Sammlung hat ihren Wert als Hilfsmittel zum Verständnis von Dōgens Hauptwerk, dem *Shōbōgenzō*, noch wachsen lassen[1]. Durch die Aufnahme in die neue Ausgabe des *Dôgen-zenji-zenshū*[2] sind die *Sanbyakusoku* der wissenschaftlichen Welt leichter zugänglich geworden. Ihr genauer Vergleich mit dem *Shōbōgenzō* wird sicher noch wertvolle Ergebnisse liefern; schon der flüchtige Durchblick macht es aber wahrscheinlich, daß Dōgen diese „300 *Kōan*" als eine Art Themen- und Quellensammlung zusammengestellt hat, die großen Teilen seines *Shōbōgenzō* zugrunde liegt. Ergibt sich doch die äußere Form vieler Bände *(maki)* dieses Werkes daraus, daß Dōgen dort einen (oder mehrere) dieser *Kōan* — häufig mit *„kobutsu iwaku"* [4] oder ähnlich eingeleitet — als Thema stellt, dem er dann in oft erstaunlichen sprachlichen und inhaltlichen Wendungen seine eigene Deutung oder Umdeutung folgen läßt. Einige *Kōan* aber stellt er nicht als Thema auf, um sie geistig zu durchleuchten, sondern er benutzt sie, zuweilen nur fragmentarisch und ohne weitere Erläuterung, als sinnandeutendes Element im Verlauf seiner Ausführungen über einen anderen *Kōan*. Die Kenntnis des in voller Form in den *Sanbyakusoku* gegebenen *Kōan* erleichtert unter Umständen das Verständnis des im *Shōbōgenzō* verwendeten Fragmen-

---

[1] Der ursprüngliche Titel dieser *Shōbōgenzō-sanbyakusoku* lautet *Shōbōgenzō*. Zur Unterscheidung von Dōgens Hauptwerk, dem heute verbreiteten fünfundneunzigbändigen *Shōbōgenzō (Iwanami-bunko* 1989—2000a) werden sie in der vorliegenden Arbeit jedoch als *Sanbyakusoku* bezeichnet. Es handelt sich um eine Sammlung von insgesamt 301 *Kōan* in drei Bänden *(maki)*. Zum Echtheitsbeweis siehe z. B. *Dōgen-zenji-zenshū*, Hg. D. Ōkubo, Tokyo 1970, Bd. 2, S. 524, und *Nihon-shisō-taikei (Iwanami-shoten), Dōgen*, Bd. 1, Tokyo 1970, S. 587 ff.: *Kanazawa-bunko-bon-Shōbōgenzō ni tsuite*.

[2] Im Unterschied zum alten *Dōgen-zenji-zenshū*, Hg. D. Ōkubo, Tokyo 1935, sind die *Sanbyakusoku* nun in die neue Ausgabe aufgenommen: *Dōgen-zenji-zenshū*, 2 Bde., Hg. D. Ōkubo, Tokyo 1970; Bd. 2, S. 201—252.

---

〔1〕俗語　〔2〕明頭來明頭打　〔3〕(正法眼藏) 三百則
〔4〕古佛云

tes. Aber auch diese Hilfe erweist sich nicht in jedem Fall als weitreichend genug: dann nämlich, wenn — wie so oft in den Zen-Schriften und besonders den *Kōan* — noch weit vor jedem Versuch des Tieferdringens in den Inhalt schon die äußere Form des *Kōan* das Verstehen selbst seiner sprachlichen Struktur problematisch macht.

Man weiß, von welchem Vorteil die Kenntnis der heutigen chinesischen Umgangssprache für das Verständnis der in der Umgangssprache ihrer Entstehungszeit geschriebenen Zen-Schriften oder -Zitate sein kann. Und doch bieten gerade manche Stellen, die aus der Kenntnis sowohl des klassischen als auch des modernen Chinesisch heraus sprachlich problemlos erscheinen, Deutungsschwierigkeiten, auch wenn diese nicht unbedingt auf den ersten Blick zutage treten.

Die vorliegende Arbeit widmet sich einem solchen Ausdruck, von fast allen Kommentaren (siehe Abschn. II und III) gleichsam unproblematisch — wenn auch verschieden — gedeutet, von S. YANAGIDA, einem der hervorragendsten jüngeren und dazu sprachlich geschulten Zen-Wissenschaftler, aber als „schwer verständlich" *(nankai)* bezeichnet[3]:

meitōrai-meitōda, antōrai-antōda[5].

Im *Shōbōgenzō* kommt der Ausdruck zweimal in dieser vollen und einmal in der abgekürzten Form

meitōrai-meitōda[4]

vor. Er ist einem *Kōan* entnommen, den Dōgen in seine *Sanbyakusoku* aufgenommen hat; dort steht er an zweiundzwanzigster Stelle des ersten Bandes[5]. An keiner der drei Textstellen setzt ihn Dōgen als Thema, um das er seine Ausführungen kreisen läßt, sondern er verwendet ihn im Gegenteil ohne Erläuterung als Element seiner Ausführungen über andere Themen *(kōan)*. Leider ist der Sinn der Aussage auch im Zusammenhang des gesamten *Kōan* nicht ohne weiteres eindeutig zu bestimmen, worauf schon S. Yanagida in seinem Kommentar zu der sprachlich von der Version der *Sanbyakusoku* nur leicht abweichenden Version im *Lin-chi-lu* (jap. *Rinzairoku*) hinweist (siehe Anm. 3 und unten).

Der gesamte *Kōan* in der von Dōgen gegebenen Form lautet im *kaki-kudashibun* (nach den im *Dōgen-zenji-zenshū*, wie unter Anm. 5 genannt, gegebenen *kunten*):

---

[3] Siehe S. YANAGIDA, *Kunchū-Rinzairoku*, Kyoto 1961, S. 173: *kono ku wa nankai de aru.* („Dieser Ausdruck ist schwer verständlich.")

[4] *meitōrai-meitōda, antōrai-antōda:* im Bd. *(maki) Zazenshin, Iwanami-bunko-Shōbōgenzō*, 3 Bde., Rev. v. S. ERŌ, Tokyo 1966 (alle folgenden Textangaben zum *Shōbōgenzō* beziehen sich auf diese Ausgabe), Bd. 1, S. 407, Z. 8; im Bd. *Kaiin-zanmai*, Bd. 2, S. 76, Z. 11; *meitōrai-meitōda:* im Bd. *Kokyō*, Bd. 1, S. 287, Z. 1. Die Aussprache, in anderen Ausgaben als *myōtōrai . . . , mintōrai . . .* usw. gegeben, folgt hier aus praktischen Gründen (auch bei allen anderen aus dem *Shōbōgenzō* zitierten Stellen) durchgehend dem *Shōbōgenzō-yōgo-sakuin*, 2 Bde., Hg. S. KATŌ, Tokyo 1962.

[5] *Dōgen-zenji-zenshū* (s. Anm. 2), Bd. 2, S. 205.

---

〔5〕明頭來明頭打、暗頭來暗頭打

Chinshū Fuke-Oshō, yo no tsune shi ni irite, reitaku wo furite iwaku, meitōrai ya meitōda antōrai ya antōda, shihōhachimenrai ya senpūda, kokūrai ya rengada. ichinichi Rinzai, sō wo shite sokujū-shite iwashimu, moshi fumei-fuan-rai ni au toki ikan. shi, takkai-shite iwaku, rainichi Daihiin-ri ni sai ari. sō kaerite Zai ni koji-su. Zai iwaku, ware jūrai kono kan wo gijaku-seri [6].

II. Kommentare zum *Shōbōgenzō*

Keiner der bekannten *Shōbōgenzō*-Kommentare gibt die Schwierigkeit des Ausdrucks *meitōrai-meitōda, antōrai-antōda zu;* alle deuten ihn wie mit Selbstverständlichkeit, jeder in seiner Art, oder gehen schweigend darüber hinweg. Ein Vergleich der Kommentare zeigt aber, daß der Ausdruck — an allen drei Textstellen — nicht ganz unproblematisch ist.

Der engere Kontext der drei Stellen im *Shōbōgenzō* lautet:

I. (Bd. *Kokyō* [6])
meimei [7] *wa mina meikyō* [8] *nari. karu ga yue ni meitōrai-meitōda to iu.* (Wörtlich etwa [7]: „Alles Klare ist ein klarer Spiegel. Darum heißt es *meitōrai-meitōda.*")

II. (Bd. *Zazenshin* [8])
sono fusokuji [9] *to iu wa, meitōrai-meitōda, antōrai-antōda nari.* (Wörtl. etwa: „Dieses ‚die Dinge nicht berühren' ist (also) *meitōrai-meitōda, antōrai-antōda).")*

III. (Bd. *Kaiin-zanmai* [9])
fushuku-shishi [10] *to iu wa, fushuku wa meitōrai-meitōda, antōrai-antōda narubeshi.* (Wörtl. etwa: „Bezüglich (der Aussage) ‚Kadaver nicht beherbergen' muß ‚nicht beherbergen' *meitōrai-meitōda, antōrai-antōda* sein.")

Die wichtigsten Kommentare, im folgenden in chronologischer Reihenfolge wiedergegeben, deuten *meitōrai-meitōda (antōrai-antōda)* so:

---

[6] *Iwanami-bunko,* (s. Anm. 4) Bd. 1, S. 287.
[7] Die möglichst wortgetreuen Übertragungen ins Deutsche werden nur zur besseren Orientierung gegeben und erheben keinen Anspruch auf Exaktheit oder Eleganz; daher: „(Wörtl.) etwa".
[8] Bd. 1, S. 407.
[9] Bd. 2, S. 76.

---

〔6〕鎮州普化和尚、尋常入市、振鈴鐸云、明頭來明頭打、暗頭來暗頭打、四方八面來旋風打、虛空來連架打。一日臨濟、令僧捉住云、或遇不明不暗來時如何。師、拓開云、來日大悲院裏有齊。濟云、我從來疑這漢。

〔7〕明明　〔8〕明鏡　〔9〕不觸事　〔10〕不宿死屍

1. *Goshō*[10]
zu II: *kono bun no shinji wa mei no toki wa hokkai kotogotoku mei, an no toki wa hokkai kotogotoku an nari.* (Etwa: „Der tiefere Sinn *(shinji)* dieses Textes ist: bei *(no toki) mei* ist die ganze Welt *(hokkai) mei,* bei *an* die ganze Welt *an.*")

2. *Benchū*[11]
zu I: *da-ji wa zokuwa no joshō nari. jigi wo torubekarazu.* (Etwa: „Das Zeichen *da* ist eine Hilfspartikel (wörtl. „Hilfslaut": *joshō*) der Umgangssprache *(zokuwa).* Dem Zeichen ist keine Bedeutung beizulegen.")
zu II: *chōsanzen-bohappyaku.* (Etwa: „Am Morgen dreitausend, am Abend achthundert.")[12]
zu III: *da no ji joji ni miyo. tada kore chūya meitōrai antōrai nari.* (Etwa: „Betrachte das Zeichen *da* als Hilfspartikel! Das heißt nur: Tag und Nacht *meitōrai-antōrai")*

3. *Monge*[13]
zu I: *meitō ga kureba meitō wo dakyaku-shite todomete okanu. todomete okaba, zennen wa zennen de todomarite, kōnen wa tsukaete okoranu hazu ja.* (Etwa: „Wenn *meitō* kommt, dann *meitō* zum Verschwinden bringen *(dakyaku-shite)*[14] und nicht verweilen lassen *(todomete okanu).* Wenn man es verweilen läßt, dann verweilt der erste Gedanke *(zennen)* als erster Gedanke, und der nächste Gedanke *(kōnen)* muß stocken *(tsukaete)* und entsteht nicht.")

zu II: *meitō*[15] *kureba meitō wo dakyaku-shite, konji ni ochizu, antō ga kureba antō wo dakyaku-shite kuon ni todomaranu.* (Etwa: „Wenn *meitō* kommt, dann *meitō* zum Verschwinden bringen und nicht in die Jetzt-Zeit(lichkeit) *(konji)* (ver-)fallen; wenn *antō* kommt, dann *antō* zum Verschwinden bringen und nicht in der Ewigkeit (*kuon,* Überzeitlichkeit) verweilen.
zu III: *meitō no sabetsu ga kureba, sono mama dakyaku-shite, soko ni*

---

[10] 1308, von Kyōgō. In: *Shōbōgenzō-chūkai-zensho,* 11 Bde., Tokyo 1956—1957 (forthin: *Chūkai-zensho).* (Nähere Angaben über die darin aufgenommenen Kommentare in Bd. 11, S. 7 ff.) Zu II: Bd. 4, S. 147. (Die röm. Ziffern — „zu I, II od. III" — beziehen sich auf die oben unter denselben Ziffern zitierten Textstellen im *Shōbōgenzō.*)

[11] 1730, von Tenkei. In: *Chūkai-zensho.* Zu I: Bd. 2, S. 551; zu II: Bd. 4, S. 147; zu III: Bd. 4, S. 584.

[12] Der ursprüngliche Ausdruck heißt: „Am Morgen dreitausend Schläge, am Abend achthundert Schläge". Er kommt im *choyū* (jap. *jakugo*) [11] des 60., 61. und 66. *tsê* (jap. *soku*) [12] des *Pi-yen-lu* (jap. *Hekiganroku) (Taishô-shinshū-daizōkyō,* forthin T., Bd. 48, S. 192c, S. 193b, S. 196c) vor. Gemeint sind im übertr. Sinn die Schläge des Zen-Meisters mit dem *ching-ts'ê* (jap. *keisaku, kyōsaku)* (eigentlich „Ermahnung") als Mittel, den Schüler zur Erleuchtung zu führen.

[13] Etwa 1750—1760, von Menzan. In: *Chūkai-zensho.* Zu I: Bd. 2, S. 550; zu II: Bd. 4, S. 146; zu III: Bd. 4, S. 583.

[14] Eigentlich „wegrauben": chin. *ta-chüeh* [13].

[15] Im *Chūkai-zensho* steht *meian;* es ist aber ein offenbarer Druckfehler und muß *meitō* heißen.

---

〔11〕著語　〔12〕則　〔13〕打却

okanu. issai no nihen wo todomezu, Ryūzan no ryōko no deigyū tatakatte umi ni iru to dōi. (Etwa: „Wenn der Aspekt des Relativen *(sabetsu)*, ‚*meitō*', kommt, dann ihn sofort *(sono mama)* zum Verschwinden bringen und nicht dalassen. Nichts ‚Dualistisches' *(ni-hen)* verweilen lassen. Ryūzans Wort: ‚Ich sehe zwei (aus) Erdklumpen (geformte) Kühe, die (miteinander) kämpfen und in das Meer gehen'[16], hat denselben Sinn.")

4. *Shiki*[17]
zu II: *hyakusōtō no meimei nari:* (Etwa: „Es ist (= bedeutet) das *meimei* der ‚hundert Gräser' (des gesamten Seins, Alls).")
zu III: *sono mono wa sono mono nite, rachi wo akeru.* (Etwa: „Dieses (= jedes) Ding ist, was es ist, und (man) wird damit fertig *(rachi wo akeru).*")

5. *Naippō*[18]
zu III: *zuzujō-motsumotsujō ni oite, jūchū-shiya kappappatchi, sara ni funbetsu-keikō no tame ni kōkei-shi, shikyaku-serarezaru . . .* (Etwa: „In allen Dingen *(zuzujō-motsumotsujō)* von morgens bis abends quicklebendig *(kappappatchi)* sein, und sich im übrigen wegen unterscheidenden Denkens und Abwägens *(funbetsu-keikō)* nicht binden und töten lassen . . . ")

6. *Keiteki*[19]
zu III: *mei ga kureba mei wo da-shi, an ga kureba an wo da-su. musabetsu ga kureba musabetsu wo da-shi, sabetsu ga kureba, sabetsu wo da-su.* (Etwa: „Wenn *mei* kommt, *mei* ‚schlagen' *(da-su)*; wenn *an* kommt, *an* ‚schlagen'. Wenn der Aspekt des Absoluten *(musabetsu)* kommt, den Aspekt des Absoluten ‚schlagen'; wenn der Aspekt des Relativen *(sabetsu)* kommt, den Aspekt des Relativen ‚schlagen'.")[20]

---

[16] Siehe z. B. *Yün-chou-Tung-shan-Wu-pên-Ch'an-shih-yü-lu* (jap. *Inshū-Tōzan-Gohon-Zenji-goroku*), T. 47, S. 508c: *Shan yüeh. wo chien liang-kê ni-niu tou ju hai. chih chih yü chin chüeh hsiao-hsi* [14]. (Etwa: „*(Lung-) Shan* sagt: ‚Ich sehe zwei (aus) Erdklumpen (geformte) Kühe, die (miteinander) kämpfen und ins Meer gehen. Jetzt weiß man schon nichts mehr von ihnen'.") (Gemeint ist wohl: Die Gegenstände des Denkens in Unterschieden und Gegensätzen sind als solche „aufgelöst" wie Erdklumpen im Meerwasser.)

[17] Um 1779, von Zōkai. In: *Chūkai-zensho.* Zu II: Bd. 4, S. 146; zu III: Bd. 4, S. 584.

[18] 1791, von Rōran. In: *Chūkai-zensho.* Zu III: Bd. 4, S. 585.

[19] Um 1897—1910, nach B. Nishiari. In: *Shōbōgenzō-Keiteki*, 3 Bde., Tokyo 1965. Zu III: Bd. 3, S. 108.

[20] Dieser Kommentar, mehr umschreibend als erklärend, sagt wenig aus; es sei denn, daß er *mei* als den Aspekt des Relativen *(sabetsu)* und *an* als den des Absoluten *(musabetsu)* versteht. Darin folgt er einem allgem. Sprachgebrauch der Zen-Schriften, wo *mei* (das dem Menschen „Klare", Sichtbare) oft für *sabetsu* und *an* (das dem Menschen „Dunkle", Unsichtbare) oft für *musabetsu* steht. Daß die beiden Ausdruckspaare im *S.-Keiteki* in umgekehrtem Verhältnis zueinander stehen, ist wohl ein Versehen des Herausgebers.

---

〔14〕山曰。我見兩箇泥牛鬪入海。直至千今絶消息。

7. *Shōbōgenzō-shisōtaikei*[21]
zu I: *meitō kureba meitō wo daha-shite mijin mo tomete okanai. zennen okoreba zennen wo daha-shite shōmetsu seshimeru kara, kōnen ga okorikitatte zennen no tame ni bōgai wo ukezu . . . meitōrai-antōrai to mujin-engi-suru yuen no mono wa, kono „da" ga aru kara de aru.* (Etwa: „Wenn *meitō* kommt, dann *meitō* aufheben *(daha-shite)* und auch nicht das geringste davon dalassen. Weil man den ersten Gedanken *(zennen)*, wenn er entsteht, aufhebt *(daha-shite)* und vernichtet, entsteht der nächste Gedanke *(kōnen)* und wird vom ersten nicht behindert . . . Der Grund für das unerschöpfliche allseitig sich bedingende Entstehen *(mujin-engi)*[22] liegt darin, daß es dieses *‚da'* (‚aufheben', ‚vernichten') gibt.")
zu II: *meitō kureba meitō wo daha-shi, antō ga kureba antō wo daha-suru to iu no wa, issai ni todokōranaide, issai ni akiraka na chi no shōsoku wo shimesu mono de aru.* (Etwa: „‚Wenn *meitō* kommt, *meitō* aufheben, wenn *antō* kommt, *antō* aufheben' heißt, in nichts stocken, in allem ein klares Wissen *(chi)* haben.")

8. *Shōbōgenzō kōwa*[23].
zu II: *mei no toki ni wa hokkai-uchū ga mei de aru. an no toki ni wa hokkai-uchū ga an de aru.* (Etwa: „Bei *mei* ist das ganze All *mei*. Bei *an* ist das ganze All *an*.")

9. *Nihon-koten-bungaku-taikei 81*[24]
zu II: *mei no toki wa subete mei, an no toki wa subete an de, zōsa ni wataranai koto.* (Etwa: „Bei *mei* ist alles *mei*, bei *an* alles *an*; nichts mit ‚Erschaffen'[25] zu tun haben" (wörtl.: „sich nicht bis auf das ‚Erschaffen' erstrecken").)

10. *Nihon-shisō-taikei 12*[26]
zu II: *„tō" wa iwaba futei-daimeishi. „da" wa katazukeru, konasu. akarui mono ga kureba akarui mono wo katazukeru unnun. jōkyō ni ōjite kakushū-gyōtai naku yatte nokerareru koto.* (Etwa: *„‚Tō'* ist sozusagen ein unbestimmtes Fürwort. *‚Da'* bedeutet ‚fertig werden mit', ‚bewältigen'. Wenn etwas Helles kommt, dann mit dem Hellen fertig werden usw.. Es heißt, den Gegebenheiten entsprechend ohne starres Anhaften und Stehenbleiben mit (allem) gut fertig werden.")

---

[21] Von G. Okada. 8 Bde., Tokyo 1953—55. Zu I: Bd. 2, S. 88; zu II: Bd. 4, S. 303.

[22] *mujin-engi* (chin. *wu-chin-yüan-ch'i*) ist ursprünglich ein Fachwort der *Hua-yen-* (jap. *Kegon-*) Philosophie und bedeutet das unendliche gegenseitig-allseitige Sich-Bedingen alles Seienden.

[23] In: K. Sawaki, *Sawaki-Kōdō-zenshū*, Bd. 8, Tokyo 1965. Zu II: S. 113.

[24] *Shōbōgenzō, Shōbōgenzō-zuimonki*, rev. v. M. Nishio u. a., Tokyo 1965. Zu II: S. 175, Anm. 16.

[25] Gemeint ist mit *zōsa* wahrscheinlich das ursächliche Entstehen im *engi* (Sanskr. *pratītya-samutpāda)*, im Unterschied zum sogenannten *musa*, dem „Nicht-Erschaffen", das jedes ursächliche Entstehen übersteigt und eine absolute, ewige, unveränderliche Seinsart ausdrückt.

[26] *Dōgen*, Bd. 1, rev. v. T. Terada u. a., Tokyo 1970. Zu II: S. 137; zu III: S. 145.

zu III: *ā mo kō mo seihan-samazama ni kodawarinaku yareru koto.* (Etwa: „(Alles) erledigen können, ohne sich einmal so und einmal wieder ganz anders festzulegen.")

Untersucht man die obigen Kommentare auf ihr rein sprachliches Verständnis des betreffenden Ausdrucks hin, so lassen sich bezüglich der einzelnen Wörter folgende Übereinstimmungen und Unterschiede feststellen:

mei, an: (a) *sabetsu, musabetsu* (6. III)
(b) etwas Helles, etwas Dunkles (nur als Beispiele unzähliger möglicher Gegebenheiten) (10. II)

tō: Art „unbestimmtes Fürwort" (10. II)

rai: (alle Kommentare lesen es als „kommen, aufkommen, sich ereignen" o. ä.)

da: (a) Hilfspartikel (dem *zokugo* zugehörig) ohne Bedeutung (2. I. III)
(b_1) „vernichten, abschaffen, aufheben" (3. I. II. III, 7. I. II)
(b_2) „bewältigen, fertig werden mit" (10. II)

Außer der Auslegung des Wortes *da* im Kommentar 2 (zu I und III) scheinen die Kommentare nicht wesentlich voneinander abzuweichen. Ausgeprägter sind die Unterschiede der Auffassungen bezüglich des Inhalts der Aussage. Neben einigen vereinzelt dastehenden Auslegungen lassen sich zwei Gruppen erkennen, die trotz kleiner Abweichungen voneinander im großen dasselbe aussagen[27]:

Gruppe A: Wenn *mei,* dann alles *mei;* wenn *an,* dann alles *an.*
(Kommentare 1. II, 4. II, 8. II, 9. II. Der Kommentar 9. II fügt erklärend hinzu: *zôsa ni wataranai koto,* „nichts mit ‚Erschaffen' zu tun haben".)

Gruppe B: Sowohl *mei* als auch *an* sofort aufheben,
(a) damit sich die *nen* („Gedanken"[28]) in zeitlicher Folge nicht behindern. (Kommentare 3. I, 7. I)
(b) um nicht (einseitig) in das konkrete Jetzt noch in die Überzeitlichkeit zu verfallen. (Kommentare 3. II, 7. II)
(c) um alles „Dualistische" *(nihen)* zu meiden. (Kommentare 3. III, 7. II)

Kommentar 2. II: Morgens 3000, abends 800 Schläge.

Kommentar 2. III: Tag und Nacht nur *meitōrai-antōrai.*

Kommentar 4. III: Jedes Ding ist (und bleibt), was es ist, und damit fertig werden.

Kommentar 10. II. III: Den Gegebenheiten entsprechend mit allem gut fertig werden. (Ähnelt 4. III.)

Kommentar 5. III: Quicklebendig bleiben und sich nicht von erstarrten Begriffen binden lassen.

---

[27] Geschichtlich gesehen handelt es sich um die Bildung einer Art von „Schulen", in der die Kommentatoren im großen der Tradition ihrer jeweiligen Schule folgen. Eine knappe Beschreibung dazu gibt: *Gendai-yaku Shōbōgenzō,* Tokyo 1968, S. 227 ff *(Shōbōgenzō no kaishaku ni tsuite).*

[28] *Nen* bedeutet nicht nur „Gedanke" in unseren Sinn, sondern das erleuchtete, durch Erleuchtung „realisierte" Sein überhaupt. Zum Verhältnis von diesem Sein und dem zeitlichen Ablauf in der Philosophie Dōgens vgl. K.-R. Heinemann, „Zokugo in Dōgens Shōbōgenzō, Teil III, dōji-hosshin", in *OE,* 16. Jahrg. (1969), Heft 2, S. 167—180, bes. S. 178.

Abgesehen von dem abstrakt gehaltenen Kommentar 2 (zu II und III) ist es nicht schwer, die Aussagen der anderen Kommentare auf gewisse Prinzipien der buddhistischen Philosophie im allgemeinen oder der Lehre Dōgens im besonderen zurückzuführen[29].

Man könnte es dabei bewenden lassen: Die Kommentare sind durch ihre Übereinstimmung mit der buddhistischen Lehre gedeckt. Außerdem — und gerade dadurch — treffen sich ihre Aussagen inhaltlich auf der höchsten Ebene, die sich als die Ebene der Erleuchtung bezeichnen ließe. Denn es ist durchaus nicht immer — und ganz besonders bei den *Kōan* — notwendig, daß zwei Aussagen sprachlich oder logisch in direktem Zusammenhang stehen, um sich inhaltlich gegenseitig zu durchdringen. Das meint wohl T. Sakai, wenn er sagt: „Die buddhistische Lehre *(buppō)* ist eine Sache auf der Seite des Erleuchteten, und nicht eine Sache auf der Seite des Menschen. Folglich geht es nicht an, das *Shōbōgenzō* unter Anwendung der menschlichen Logik verstehen zu wollen[30]." So falsch es wäre, die Lösung eines *Kōan* einseitig von der „menschlichen Logik" abhängig machen zu wollen, so falsch wäre es aber (nach dem Prinzip des „Weges der Mitte", *chūdō* [15]) auch, diese als unvereinbar mit dem Verständnis der buddhistischen Lehre von vornherein auszuschließen[31]. Um sich vor unklaren, verschleierten Deutungen der Aussagen Dōgens zu hüten, ist es gut, sich immer daran zu erinnern, was Dōgen im Band 14 *(Sansuikyō)* des *Shōbōgenzō* sagt[32]:

---

[29] Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, die den Kommentaren zugrunde liegenden Ideen geistesgeschichtlich im einzelnen zurückzuverfolgen. Sie seien hier nur stichwortartig angedeutet: Kommentar 3 zu II und III fußt auf der Grundlage des „Weges der Mitte" (Sanskr. *madhyamā-pratipad*, jap. *chūdō* [15]); derselbe Komm. zu I steht in Übereinstimmung mit Dōgens „Realisierung" des Jetzt (vgl. Anm. 28), Komm. 5 zu III mit Dōgens *genjō-kōan* (vgl. K.-R. Heinemann, „Shushō-itto und genjō-kōan — Welterkenntnis und -verwirklichung bei Dōgen"; in *Asien, Tradition und Fortschritt, Festschrift für Horst Hammitzsch*, L. Brüll u. U. Kemper Hg., Wiesbaden 1971, S. 184—192); Kommentar 4 zu III drückt wohl den Aspekt des *sabetsu* und Komm. 9 zu III das Prinzip des buddhistischen *mui* [16] (chin. *wu-wei*, Sanskr. *asaṃskṛta)* (vgl. Anm. 25) aus. Komm. 1 zu II (dem die Komm. 4, 8 und 9 folgen) wird unten noch zu untersuchen sein.

[30] T. Sakai, *Chūkai 1;* in: *Sōtōshū-zensho-kaihō 4*, S. 6. *(buppō wa hotoke no kawa no koto de atte, ningen no kawa no koto de wa nakatta no de aru. shitagatte Shōbōgenzō wa ningen no ronri wo ayatsutte rikai-shiyō to shite wa naranai no de aru).*

[31] So wie *sabetsu* und *musabetsu* nichts anderes als die zwei Aspekte aller Dinge und nicht voneinander zu trennen sind, so sind auch die „menschliche Logik" und die Weisheit des Erleuchteten nur zwei Aspekte ein und desselben Wissens, das sich als *sabetsu* und *musabetsu* widerspiegelt. Im *chih-kuan* (jap. *shikan*) [17] der *T'ien-t'ai*-Sekte z. B. wird eine Methode verfolgt, die klar erkennen läßt, daß keine „Weisheit" angestrebt wird, die zur „menschlichen Logik" im Widerspruch stünde, sondern daß die „Weisheit" nur die optimale Funktion des menschlichen Denkens ist.

[32] Bd. 1, S. 220—221.

---

〔15〕中道　〔16〕無爲　〔17〕止觀

ima genzai Dai-Sō-Koku ni zusan no yakara ichirui ari . . . karera iwaku, ima no tōzansuijōkō-wa . . . muriewa nari. sono ishi wa, moro-moro no nenryo ni kakawareru gowa wa, busso no zenna ni arazu, muriewa, kore busso no gowa nari . . . awaremubeshi, busso no daidō no hai-suru nari. korera ga shoge, nao shōjō-shōmon ni oyobazu, gedō yori mo oroka nari . . . tokushi ga iu muriewa, nanji nomi murie nari, busso wa shika-arazu. nanji ni rie serarezareba tote, busso no riero wo sangaku-sezarubekarazu . . . awaremubeshi, karera nenryo no goku naru koto wo shirazu, goku no nenryo wo tōdatsu-suru koto wo shirazu . . . karera ga ima no murie no jakei naru nomi nari . . . jinen no gedōken nari. (Etwa: „Gegenwärtig gibt es im großen Sung-Reich eine ganze Gruppe törichter Kerle . . . Sie sagen, (der *Kōan)* ‚der Ostberg bewegt sich über das Wasser'[33] . . . sei ein dem Verstand nicht zugängliches Wort *(muriewa)*. Das bedeutet, daß alle Worte *(gowa)*, die mit jedwedem Denken zu tun hätten, keine (authentischen) Zen-Aussagen *(zenna)*[19] der ‚erleuchteten Patriarchen' *(busso)* seien, dem Verstand nicht zugängliche Worte (aber) seien (authentische) Worte der ‚erleuchteten Patriarchen' *(busso)* . . . Wie bedauerlich! Die wahre Lehre (= der „große Weg" *daidō*) des Buddhismus (= der „erleuchteten Patriarchen") ist im Verfall. Das, was jene da verstehen, reicht (im Wert) noch nicht einmal an (die Lehre des) ‚kleinen Gefährts' *(shōjō-shōmon*, Sanskr. *hīnayāna, śrāvaka)* heran und ist törichter als die ketzerische Lehre (außerhalb des Buddhismus) *(gedō)* . . . Was ihr törichten (= unerleuchteten) Mönche *(tokushi)* ‚dem Verstand nicht zugängliche Worte' *(muriewa)* nennt, das ist nur für euch unverständlich, anders aber für die ‚erleuchteten Patriarchen'. Auch wenn es euch nicht verständlich ist, geht es nicht an, sich um das, was die ‚erleuchteten Patriarchen' verstanden haben *(riero)*, nicht (mehr) zu bemühen *(sangaku)* . . . Wie bedauerlich! Sie wissen nicht, daß es Worte des Verstandes *(nenryo no goku)* sind, und wissen nicht, daß der Verstand dieser Worte (*goku no nenryo*, der Verstand, der diese Worte trägt) transzendiert wird . . . Was jetzt für sie ‚dem Verstand nicht zugänglich' ist, das ist nichts anderes als eine verkehrte Meinung *(jakei)* . . . Es ist die Ansicht einer (außerbuddhistischen) ketzerischen Lehre.")

Diese scharfe Kritik Dōgens läßt nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig: Es wäre falsch, beim Bemühen um das Erfassen der Aussage eines *Kōan* den Verstand von vornherein auszuschalten und nur jene Worte als authentisch anzusehen, die einem unverständlich bleiben. Vielmehr sind auch die Worte der *Kōan* Verstandes-Worte (und damit verständliche Worte), deren tieferer

---

[33] Cf. *Yün-mên-K'uang-chên-Ch'an-shih-kuang-lu* (jap. *Unmon-Kyōshin-Zenji-kōroku)*, Bd. 1; T. 47, S. 545c: *wên, ju-hê shih chu fo ch'u shên ch'u. shih yün. tung-shan shui-shang hsing*[18]. (Etwa: „Frage: ‚Wie ist der Ort, von dem alle Erleuchteten kommen?' Der Meister spricht: ‚Der Ost-Berg bewegt sich über das Wasser'.")

---

〔18〕問如何是諸佛出身處。師云。東山水上行。　〔19〕禪話

Sinn jedoch den Verstand, das rein intellektuelle Verstehen, überschreitet. Also geht es nicht an, sich beim Bemühen um das Erfassen der Aussage Dōgens im *Shōbōgenzō* mit einem Sprung zu begnügen: einem Sprung nämlich über das intellektuelle Verständnis des Textes hinweg zu der höheren Ebene des Erfassens, die oben als „Ebene der Erleuchtung" bezeichnet war. Ein solcher Sprung wäre ein Sprung über das hinweg, was im Text lebt, nämlich die innere Bewegung von der wörtlichen Bedeutung des Ausdrucks zu dem übertragenen („die Worte überschreitenden") Sinn der Aussage. Ein Kommentar, der diese Dynamik des Textes außer acht läßt, mag zwar, wie die oben angeführten Kommentare, in seinen Schlußfolgerungen richtig sein, aber er bleibt für den Leser unkontrollierbar und — als Kommentar — unvollständig[34].

III.

Meitōrai-meitōda und verwandte Ausdrücke in chinesischen Quellen

Die Durchsicht einer Anzahl chinesischer Zen-Schriften zeigt, daß *meitōrai-meitōda* und ähnliche Ausdrücke in Zen-Kreisen weithin in Gebrauch sein mußten. So ist es angezeigt zu untersuchen, ob sich aus den Belegstellen zu dem in Frage stehenden Ausdruck in den chinesischen Quellen und gegebenenfalls deren Kommentaren eine noch genauere Bedeutung ermitteln läßt. Im folgenden seien die von besonderem Belang scheinenden wiedergegeben.

A. *Lin-chi-lu* (jap. *Rinzairoku)*[35]

1. *ming-t'ou lai ming-t'ou ta, an-t'ou lai an-t'ou ta*[36].
2. *tao-liu, ni yü tê ju-fa chien-chieh, tan mo shou jên-huo. hsiang-li hsiang-wai, fêng-cho pien sha . . . shih tê chieh-t'o. pu yü wu chü, t'ou-t'o tzu-tsai.* [21] (Etwa: „Ihr Mönche! Wenn ihr eine mit der Wahrheit (= buddhistischen Lehre) übereinstimmende Meinung erlangen wollt, dann dürft ihr euch nur nicht von schlechten menschlichen Vorbildern *(jên-huo)* verführen lassen. Ob nach innen gerichtet oder nach außen gerichtet, wenn ihr (auf etwas) trefft, dann sogleich ‚töten' . . . Dann erst erlangt ihr die Befreiung *(chieh-t'o,* Sanskr. *vimukti, vimokṣa).* Wenn ihr nicht an den Dingen haftet, dann seid ihr unbehindert und frei.")[37]

---

[34] In der Zen-Praxis bleibt der Vollzug dieser Bewegung, das Er-Leben des *Kōan* (seine „Lösung"), natürlich dem Schüler überlassen. Daraus erklärt sich die (notwendige) „Unvollständigkeit" vieler (besonders alter) Kommentare: es sind mehr Predigten (chin. *t'i-ch'ang*, jap. *teishō* [20]) als Kommentare.

[35] *Chên-chou-Lin-chi-Hui-chao-Ch'an-shih-yü-lu* (jap. *Chinshū-Rinzai-Eshō-Zenji-goroku*), T. 47, Nr. 1985. *Iwanami-bunko* (1202), *Rinzairoku*, S. Asahina Hg., Tokyo 1948.

[36] *Iwanami-bunko, Rinzairoku*, S. 98. Der gesamte *Kōan*, dem der Ausdruck angehört, ist (mit unwesentlichen Abweichungen) derselbe wie der am Ende der „Vorbemerkung" gegebene. (Chin. Text unter [6].) Vgl. auch Anm. 5.

[37] Wie unter Anm. 36, S. 66.

---

〔20〕提倡 od 提唱

〔21〕道流。儞欲得如法見解。但莫受人惑。向裏向外。 逢著便殺。 …始得解脱。不與物拘。透脱自在。

3. *fou ch'u-chia-chê, hsü pien-lê p'ing-ch'ang chên chêng chien-chieh, pien fo pien mo, pien chên pien wei, pien fan pien shêng. jo ju shih pien-tê ming chên ch'u-chia. jo mo fo pu pien, chêng shih ch'u i chia ju i chia . . . chih ju chin yu i-kê fo-mo. t'ung-t'i pu fên, ju shui-ju hê. ê-wang ch'ih ju. ju ming-yen tao-liu, mo-fo chü ta. ni jo ai shêng tsêng fan, shêng-ssŭ-hai-li fou ch'ên.*[22] (Etwa: „Ein Mönch muß stets die rechte Meinung erkennen, einen Buddha (= Erleuchteten) von einem Dämonen *(mo,* Sanskr. *māra),* das Echte vom Unechten, das Weltliche (Unerleuchtete) vom Heiligen (Erleuchteten) unterscheiden (können). Wenn er so (die Dinge) erkennt (und unterscheidet), dann wird er ein wahrer Mönch genannt. Wenn er Dämon und Buddha nicht unterscheiden kann, dann ist es wahrlich so, daß er ein Haus verlassen hat (= Mönch geworden ist) und in ein anderes hineingegangen ist (also kein wahrer Mönch geworden ist) . . . Angenommen, jetzt gäbe es einen Buddha-Dämonen in einem Körper und unteilbar und gemischt wie Wasser und Milch. Eine Gans würde (daraus nur) die Milch trinken. Ein klarsichtiger Mönch aber würde sowohl den Dämonen als auch den Buddha ‚schlagen'. Wenn ihr das Heilige (Erleuchtete) liebt und das Profane (Unerleuchtete) verabscheut, dann werdet ihr im Meer des Lebens und des Todes (= im Meer des Unerleuchtetseins) auf- und abgetrieben werden.")[38]

B. *Pi-yen-lu* (jap. *Hekiganroku*)[39]

1. *ming-t'ou yeh ta-cho, an-t'ou yeh ta-cho*[23]. (Etwa: Sowohl beim ‚Hellen' *(ming-t'ou)* als auch beim ‚Dunklen' *(an-t'ou)* ‚schlagen'.")[40]
2. *k'an-cho tsê hsia*[24]. (Etwa: „Sehen und sogleich blind werden.")[41]

C. *Ching-tê-ch'uan-têng-lu* (jap. *Keitoku-dentōroku*)[42]

1. *ming-t'ou lai yeh ta, an-t'ou lai yeh ta*[25]. (Etwa: „Sowohl wenn das ‚Helle' kommt, ‚schlagen', als auch wenn das ‚Dunkle' kommt, ‚schlagen'.")[43]

---

[38] Wie unter Anm. 36, S. 42.

[39] *Fo-kuo-Yüan-wu-Ch'an-shih-Pi-yen-lu* (jap. *Bukka-Engo-Zenji-Hekiganroku),* T. 48, Nr. 2003. *Iwanami-bunko* (1538—1544), *Hekiganroku,* 3 Bde., S. Asahina Hg., Tokyo 1966. *Kokuyaku-zenshū-sōsho,* 12 Bde., Tokyo 1920; Bd. 7.

[40] *Iwanami-bunko, Hekiganroku* Bd. 1, S. 272. *Kokuyaku-zenshū-sōsho,* Bd. 7, S. 74 (chin.), S. 126 (jap.).

[41] *Iwanami-bunko, Hekiganroku,* Bd. 2, S. 258. *Kokuyaku-zenshū-sōsho,* Bd. 7, S. 167 (chin.), S. 297 (jap.). Zur Bedeutung dieses Ausdrucks siehe unten.

[42] T. 51, Nr. 2076.

[43] T. 51, S. 280 b, Z. 14—15. Vgl. Anm. 36.

---

〔22〕夫出家者。須辨得平常眞正見解。辨佛辨魔。辨眞辨僞。辨凡辨聖。若如是辨得。名眞出家。若魔佛不辨。正是出一家入一家。…祇如今有一箇佛魔。同體不分。如水乳合。鵝王喫乳。如明眼道流。魔佛俱打。儞若愛聖憎凡。生死海裏浮沈。

〔23〕明頭也打著。暗頭也打著。　〔24〕看著則瞎

〔25〕明頭來也打。暗頭來打。

D. *Ts'ung-jung-lu* (jap. *Shōyōroku*)[44]

1. *fo lai yeh ta, mo lai yeh ta*[26]. (Etwa: „Sowohl wenn der Buddha kommt, ‚schlagen', als auch wenn der Dämon kommt, ‚schlagen'.")[45]

E. *Ts'ung-lin-shêng-shih* (jap. *Sōrin-seiji*)[46]

1. *fo lai yeh ta* (Etwa: „Auch wenn der Buddha kommt, ‚schlagen'.")[47]

F. *(Tsung-mên-) Lien-têng-hui-yao* (jap. *(Shūmon-) Rentō-eyō*)[48]

1. *ming-t'ou lai ming-t'ou ta, an-t'ou lai an-t'ou to*[49].

Diese Beispiele mögen genügen. Es seien nur noch zwei moderne Erklärungen zitiert:

a) zu dem *Kōan* im *Lin-chi-lu*

„Der Ausdruck wird in den antithetischen Sätzen *(tsuiku) meitōrai ya meitōda, antōrai ya antōda* gebraucht. Er bedeutet: Wenn sich das (betreffende) Gegenüber *(aite)* in einer bestimmten Haltung *(taido)*, nämlich *‚meitō'*, zeigt (= auftritt, *dete kureba*), dann das Gegenüber mit derselben Haltung niederdrücken *(osae)* — das ist die Negation —, und wenn sich das Gegenüber in einer anderen Haltung, nämlich *‚antō'*, zeigt, es dann wieder mit dieser Haltung niederdrücken. Die konkreten Inhalte von *meitō* und *antō* sind von Fall zu Fall verschieden."[50]

b) zum Gebrauch von *ta* (eigentl. „schlagen") im Chinesischen

„Die Tendenz der Bedeutungserweiterung (von *ta*) ist schon von der T'ang-Zeit (618—907) und der Zeit der Fünf Dynastien (907—960) an zu erkennen."[50]

Das dritte Zitat aus dem *Lin-chi-lu* (oben A. 3) läßt erkennen, daß dort *ta* („schlagen") im Sinne von „sich nicht an etwas klammern", das heißt im Sinne der Verneinung des klassischen buddhistischen Ausdrucks *shūjaku* (chin. *chih-cho*[27]) gebraucht ist. Auch die Vokabel *sha* („töten") im Zitat A. 2 hat ganz offenbar diese Bedeutung. Damit wird also, wie es in A. 2 heißt, die „Befreiung" (jap. *gedatsu*, chin. *chieh-t'o*, Sanskr. *vimukti, vimokṣa*) erlangt, und zwar die Befreiung vom „Sich-Klammern an die Dinge". Es ist der Vollzug dessen, was im Japanischen verbal als *kū-zuru* (chin. *k'ung*[28]) bezeichnet wird, nämlich die Realisierung des buddhistischen „Leerseins"

---

[44] *Wan-sung-Lao-jên-p'ing-ch'ang-T'ien-t'ung-chiao-Hê-shang-Sung-ku-Ts'ung-jung-an-lu* (jap. *Banshō-Rōjin-hyōshō-Tendōkaku-Oshō-juko-Shōyōan-roku*), T. 48, Nr. 2004. *Kokuyaku-zenshū-sōsho* (vgl. Anm. 39), Bd. 8.

[45] T. 48, S. 288 c. *Kokuyaku-zenshū-sōshō*, Bd., 8, S. 60 (chin.), S. 105 (jap.).

[46] *Kokuyaku-zenshū-sōsho* (s. Anm. 39), Bd. 3, (chin. u. jap.). *Dainihon-zokuzōkyō* 2 otsu, 21, 1.

[47] *Kokuyaku-zenshū-sōsho*, Bd., 3, S. 11 (chin.), S. 15 (jap.).

[48] *Dainihonzokuzōkyō, 2 otsu, 9, 3* bis *5*.

[49] *Lien-têng-hui-yao* (s. Anm. 48), Bd., 7, Abschn. üb. *P'u-hua-Hê-shang*. Auch hier wird (mit unwesentlichen Abweichungen) derselbe *Kōan* gegeben wie in den *Sanbyakusoku*, Bd. 1, Nr. 22, im *Lin-chi-lu* (s. Anm. 35) und im *Ching-tê-ch'uan-têng-lu* (s. Anm. 42).

[50] *Gendaizenkōza*, 6 Bde., *bessatsu, Zengo-shōjiten*, Hg. R. Masunaga u. a., Tokyo 1957; S. 189.

---

〔26〕佛來也打、魔來也打、　〔27〕執著　〔28〕空

(Sanskr. *śūnyatā*). Aus dem Parallelismus der Ausdrücke in A. 2 und 3 mit *ming-t'ou lai ming-t'ou ta* . . . und der Homogenität des gedanklichen Inhalts des *Lin-chi-lu* läßt sich schließen, daß auch der Vokabel *ta* in *ming-t'ou lai ming-t'ou ta* . . . die eben genannte Bedeutung zukommt. Diese speziell buddhistische Bedeutung von *ta* ist verständlicherweise nicht in den Wörterbüchern genannt, noch führt sie T. ŌTA in seinem *Chūgokugo-rekishi-bunpō* (s. Anm. 51) auf, seine oben zitierte Beobachtung, daß sich seit der T'ang-Zeit eine Erweiterung des Bedeutungsumfangs von *ta* feststellen läßt, mag aber als Ergänzung zur Feststellung dieses — wie oben gezeigt wurde — sehr genau definierbaren Gebrauchs von *ta* dienen.

IV. *meitōrai-meitōda* bei Dōgen

Das oben Festgestellte scheint auf den ersten Blick ausreichend für das Verständnis von *meitōrai-meitōda* . . . im *Shōbōgenzō*. Die Kenntnis der in Abschnitt II zitierten Kommentare läßt aber wieder Zweifel aufkommen. Wenn auch nicht allen *Shōbōgenzō*-Kommentaren blindes Vertrauen geschenkt zu werden braucht, so müssen doch wenigstens die zwei ältesten genau auf ihren Sinngehalt hin geprüft werden: *Shōbōgenzō-Okikigaki*, Erklärungen zum *Shōbōgenzō*, die ein direkter Schüler Dōgens, Senne, von seinem Meister „gehört" *(kiki-)* und — wahrscheinlich noch zu Dōgens Lebzeiten — „aufgezeichnet" *(-gaki)* hat. Ein Schüler wiederum von Senne, Kyōgō, hat die ihm von Senne übertragenen (teilweise auch direkt von Dōgen erhaltenen?) Erklärungen zum *Shōbōgenzō* weiterhin zusammengefaßt und in dem sogenannten *Shōbōgenzō-shō* (kurz *Goshō* genannt) niedergelegt.[52] Beide Kommentare sind — als direkte Zeugnisse von der Lehre Dōgens — von unschätzbarem Wert. Im übrigen sind sie in ihrem Stil fast modern sachlich und ihre Erklärungen so textnahe gehalten, daß sie zum Verständnis des *Shōbōgenzō* meist mehr beitragen als viele jüngere Kommentare, die sich oft recht weit vom Wort des Textes entfernen.

Der in Abschnitt II wiedergegebene Kommentar aus dem *Goshō* jedoch überrascht; er bleibt nicht textnahe, sondern behauptet: „Bei *mei* ist die ganze Welt *mei*, bei *an* die ganze Welt *an*." Es ist von vornherein nicht ersichtlich, wieso *meitōrai-meitōda* . . . diesen Sinn haben sollte. Die Frage verdient aber umso mehr Beachtung, als sich einige der späteren Kommentare dem *Goshō* inhaltlich anschließen. Es ist zwar durchaus möglich, daß gerade hier einer der seltenen Fälle vorliegt, wo sich Kyōgō von der Lehre Dōgens entfernt und seine eigene Interpretation gibt, es sei aber im folgenden an einigen Belegstellen aus anderen Werken Dōgens und an einem Kommentar Kyōgōs zu einer hierfür belangvollen Stelle im *Shōbōgenzō* untersucht, inwieweit sich das Verhältnis vom Sinn der Aussage Kyōgōs bezüglich der fraglichen Stelle zur wörtlichen Bedeutung dieser Textstelle ermitteln läßt.

---

[51] T. ŌTA, *Chūgokugo-rekishi-bunpō*, Tokyo 1958, S. 182.

[52] Vgl. auch Anm. 10 und, als nuanciertere Darstellung, T. SAKAI, *Chūkai 1* u. *2*; in: *Sōtōshūzensho-Kaihō 4* (S. 4ff.) u. *5* (S. 7ff.).

Im *Dōgen-Oshō-Kōroku*[53] finden sich folgende Aussagen:

1. *ikka goyō ni hiraku, shi wo da-shi, shō wo da-su, kekka to-shite jinen to naru, butsu to nari, so to naru* (Etwa: „Eine Blume öffnet sich in fünf Blättern; den Tod ‚schlagen', das Leben ‚schlagen', als Ergebnis ‚natürlich' werden (= zum ursprünglichen erleuchteten Zustand kommen), Erleuchteter werden, (buddhistischer) Patriarch *(so)* werden.")[54]
2. *hindei subekaraku shirubeshi, mei naku an naku, an wo soku-shite mei ni ki-suru, mei-an issō . . . kaku no gotoki dō wa mina kore gedō no ken nari.* (Etwa: „Ihr (*hindei*, eigentlich „Brüder") müßt wissen: (es gibt) kein *mei*, (es gibt) kein *an*; das *an* aufheben und zum *mei* machen; *mei* und *an* sind ein (und dieselbe) Erscheinung . . . Alle derartigen Aussagen sind falsche Ansichten der (außerbuddhistischen) ketzerischen Lehre.")[55]
3. *shōbōgenzō mei wo koe an wo koyu.* (Etwa: „*Shōbōgenzō*[56] überschreitet *mei* und überschreitet *an*.")[57]

Das erste Zitat gibt eine Betrachtung zum Werden und Vergehen (*shōji* [29]) beim Anblick einer sich öffnenden Blüte wieder. Von Belang ist, daß man durch das „Schlagen" von Werden und Vergehen zur ursprünglichen Erleuchtung kommt, Buddha wird, erleuchteter Patriarch wird. „Schlagen" muß also auch hier im Sinne von „sich befreien von", das heißt im Sinne des buddhistischen *kū-zuru* gebraucht sein. Wichtig dabei ist die in Zitat 2 gegebene Warnung, daß die Verneinung von *mei* oder *an* (was immer das auch sei) nicht der buddhistischen Lehre entspricht. Sich von etwas „befreien" heißt nämlich nicht, dieses Etwas „negieren", sondern das „Daran-Haften" *(shūjaku)*, ja, das „Dazu-Eingestellt-Sein", das „Dem-Gegenüberstehen" aufgeben. Im dritten Zitat ist schließlich vom „Überschreiten" von *mei* und *an* die Rede. Hier werden die Dinge nicht nur nicht negiert, sondern in ihrer vollen Bejahung zum Absoluten erhoben: *an* als absolutes *an* überschreitet sein *an*-Sein in bezug auf *mei*, und *mei* überschreitet sein *mei*-Sein in bezug auf *an*. Jedes ist absolutes Sein.

Hier nun wird auch die Beziehung des oben zitierten Kommentars aus dem *Goshō* — „Bei *mei* ist die ganze Welt *mei*, bei *an* die ganze Welt *an*" — zu *meitōrai-meitōda* . . . sichtbar. Daß *mei*-Sein der „ganzen Welt" nicht etwa bedeutet, daß gleichzeitig mit einem *mei* alles andere auch *mei* wird, geht

---

[53] In: *Dōgen-zenji-zenshū* (s. Anm. 2), Bd. 2, S. 7—200. Dieses zehnbändige Werk, auch *Eiheikōroku genannt*, ist eine von Senne (Bde. 1, 9 u. 10), Ejō (Bde. 2, 3, 4 u. 8) und Gien (Bde. 5, 6 u. 7) zusammengestellte Sammlung von Aufzeichnungen der von Dōgen gegebenen Lehre. Entstehungszeit wahrscheinlich zw. Dōgens Tod (1253) und 1264. Der Text ist im *kanbun* geschrieben. Der in den folgenden Zitaten verwendete *kakikudashibun* folgt (so weit wie angegeben) den *kunten* im Text.

[54] Wie unter Anm. 53, S. 27.

[55] Wie unter Anm. 53. S. 76.

[56] Hier (wie auch beim Titel des Werkes) ist mit *shōbōgenzō* die buddhistische Wahrheit, die unveränderliche Wirklichkeit des Seins gemeint.

[57] Wie unter Anm. 53, S. 80.

---

〔29〕 生死

aus dem oben Gesagten hervor; denn außer diesem „einen" (absoluten) *mei* gibt es nichts anderes.

Im Band *Uji* des *Shōbōgenzō*[58] steht die Stelle *dōjihosshin ari, dōshinhotsuji ari*[30].[59] Einige Kommentare, wie zum Beispiel *Shōbōgenzō-kōgi*[60], deuten *dōjihosshin* als Gleichzeitigkeit *(dōji)* des „religiösen Entschlusses" *(hosshin)* der ganzen belebten und unbelebten Welt. *Shōbōgenzō-kōgi* stützt sich dabei auf eine Stelle im Band *Hotsu-mujōshin*[61] des *Shōbōgenzō*, wo es heißt:

> *Shakamunibutsu iwaku, myōjō shutsugen-suru toki, ware to daichi-ujō, dōji ni jōdō-su. shika-areba, hosshin, shugyō, bodai, nehan wa, dōji no hosshin, shugyō, bodai, nehan narubeshi.* (Etwa: „*Buddha Śākyamuni* spricht: ‚Beim Erscheinen der Sterne erlangen mit mir die ‚große Erde' (= die unbelebte Welt) und die belebten Wesen gleichzeitig die Erleuchtung'. Darum müssen ‚religiöser Entschluß', (religiöse) Praxis, Erleuchtung und Nirvāṇa gleichzeitig *(dōji no)* ‚religiöser Entschluß', (religiöse) Praxis, Erleuchtung und Nirvāṇa sein.")

In der zitierten *Shōbōgenzō*-Ausgabe sind die *kunten* — wie oben im *kakikudashibun* übertragen — so gesetzt, daß die Stelle wirklich so verstanden werden kann. Die *kunten* selbst stellen aber hier schon eine Deutung des Textes dar, und zwar eine falsche, wie der Kommentar des *Goshō*[62] und der des *Okikigaki*[63] dazu klar erkennen lassen. Die Struktur der Gleichzeitigkeit ist danach nicht so zu verstehen:

ware *daichi* *ujō*	} *dōji*	sondern so:	*hosshin* *shugyō* *bodai* *nehan*	} *dōji*

Die Stelle ist also zu lesen: . . . *dōji-jōdō-su* . . . („Beim Erscheinen der Sterne erlangen ich, die unbelebte Welt und die belebten Wesen die ‚Gleichzeitig-Erleuchtung' (= gleichzeitig mit religiösem Entschluß, Praxis und Nirvāṇa).")[64] *Okikigakishō* warnt auch in seinem Kommentar zu der Stelle *dōjihosshin* im Band *Uji* vor einer falschen Deutung und sagt:

> *dōjihosshin to ieba, hyakunin-sennin no hito ga, dōji ni hosshin-semuzuru nite wa nashi* . . . (Etwa: „*dōjihosshin* bedeutet nicht, daß hundert

---

[58] Bd. 1, S. 159—165. Die zitierte Stelle ist auf Seite 159.

[59] Vgl. K.-R. Heinemann, „Zokugo in Dōgens Shōbōgenzō, Teil III: dōji-hosshin"; in: *OE*. 16. Jahrg. (1969), Heft 2, S. 167—179.

[60] N. Jinbo, *Shōbōgenzōkōgi*, Bd. 18 von *Daizōkyō-kōza*, Tokyo 1934. Die hier zitierte Stelle ist auf S. 368—369.

[61] Bd. 2, S. 397—405. Die zitierte Stelle ist auf S. 401.

[62] *Chūkai-zensho*, Bd. 8, S. 67.

[63] *Chūkai-zensho*, Bd. 8, S. 88.

[64] Vgl. K.-R. Heinemann, *Shushō-ittō und Genjō-kōan* (wie unter Anm. 29). Im *Dōgen-oshō-kōroku*, Bd. 1, Nr. 37 *(Dōgen-zenji-zenshū*, Bd. 2, S. 16) steht derselbe Text. Dort sind die *kunten* der dem *Goshō* entsprechenden Deutung angebracht: *dōji-jōdō-su*.

---

〔30〕同時發心あり、同心發時あり

(oder) tausend Menschen gleichzeitig den religiösen Entschluß fassen wollten . . .")[65]

In welchem Sinn die anderen Kommentare, die — wenigstens äußerlich — dem *Goshō* in der Deutung von *meitōrai-meitōda* . . . folgen, die Aussage „bei *mei* ist alles *mei*, bei *an* alles *an*" verstehen, mag dahingestellt bleiben. Aus der oben angeführten klaren Ablehnung der fraglichen Gleichzeitigkeit im *Goshō* und *Okikigakishō* ist jedenfalls zu schließen, daß *Goshō* unter „alles ist *mei*" nicht etwa versteht, „alles ist gleichzeitig *mei*", sondern daß unter dem „alles" nur eine Erhebung zum Absoluten gemeint sein kann.

Es ist nicht daran zu zweifeln, daß die Deutung des *Goshō* dem entspricht, was Dōgen unter dem Ausdruck *meitōrai-meitōda* . . . verstanden und (vielleicht) seinen Schülern, einschließlich Senne, mitgeteilt hat. Man erinnere sich daran, daß die Erlangung der „Weisheit" des Erleuchteten ein Überschreiten des Denkens in Unterschieden und Gegensätzen ist. Im Band *Kokyō* des *Shōbōgenzō* wird die vollkommene Weisheit *meikyō* [31] („klarer Spiegel") genannt[66]. Dōgen sagt dazu:

meimei wa mina meikyō nari, karu ga yue ni meitōrai-meitōda to iu. (Etwa: „Alles Klare ist ein klarer Spiegel. Darum heißt es *meitōrai-meitōda.*")

Hier gibt Dōgen eine knappe aber vollkommene Definition der Weisheit. Auch im Band *Zazenshin* verwendet Dōgen den Ausdruck *meitōrai-meitōda* . . . bei der Erklärung des (höchsten) „Wissens" *(chi)* [32]:

chi wa fusokuji nari, fusokuji wa chi nari . . . sono fusokuji to iu wa, meitōrai-meitōda, antōrai-antōda nari. (Etwa: „Wissen ist das ‚die Dinge nicht Berühren', das ‚die Dinge nicht Berühren' ist Wissen. . . . Dieses ‚die Dinge nicht Berühren' ist *meitōrai-meitōda, antōrai-antōda.*")[67]

Wie oben in Abschnitt III schon bemerkt wurde, besteht die „Befreiung" (jap. *gedatsu*) in einem Sich-Loslösen von den Dingen. Hier wird der Zustand des Nicht-Berührens der Dinge mit der Weisheit gleichgesetzt und diese wiederum, durch den Ausdruck *meitōrai-meitōda, antōrai-antōda,* mit der Erhebung der Dinge — wenn *mei,* dann *mei,* wenn *an,* dann *an* — zum Absoluten.

Im Band *Kaiin-zanmai*[68] schließlich heißt es:

fushuku-shishi to iu wa, fushuku wa meitōrai-meitōda, antōrai-antōda narubeshi. (Etwa: „Bezüglich (der Aussage) ‚Kadaver nicht beherbergen' muß ‚nicht beherbergen' *meitōrai-meitōda, antōrai-antōda* sein.")

---

[65] *Chūkai-zensho,* Bd. 2, S. 52.

[66] Bd. 1, S. 286—287. Der Ausdruck *meikyō* (chin. *ming-ching*) entstammt einem Gedicht von *Hui-nêng* (jap. *Enō*) (638—713), wiedergegeben u. a. im *Liu-tsu-t'an-ching* (jap. *Rokuso-dankyō*), T. 48, S. 349a. Dōgen zitiert das gesamte Gedicht im Bd. *Kokyō* (Bd. 1, S. 286, Z. 12).

[67] Bd. 1, S. 407. Die zitierte Textstelle ist der Teil einer Erklärung Dōgens zu einem *Kōan* aus dem *Hung-chih-kuang-lu* (jap. *Kōchi-kōroku*), Bd. 8, (T. 48, S. 98, a—b), und von Dōgen im *Zazenshin* zitiert (Bd. 1, S. 406).

[68] Siehe Anm. 9. Der hier in Frage stehende *kōan* (von Dōgen leicht geändert und umgedeutet) findet sich im *Ching-tê-ch'uan-têng-lu,* Bd. 17; T. 51, S. 336b.

---

〔31〕明鏡　〔32〕知

Das *fushuku-shishi* ist hier als Seins-Art der See gegeben, die wiederum für das gesamte Sein steht. Er beherbergt nicht Kadaver, weil es keine Kadaver gibt: Was im Sein ist, ist nicht Kadaver[69]. Dieses Nicht-Kadaver-Sein — „als Kadaver nicht ‚beherbergt' sein" — nämlich ist Existieren. Zur Existenz bringen, bei Dōgen die Realisierung des *genjō-kōan*[70], ist der Vollzug des *meitōrai-meitōda, antōrai-antōda.*

V. Schlußbemerkung

Der Schluß, zu dem die Argumentation hier gelangt ist, darf nicht täuschen. Wenn der Kommentar im *Goshō* auch gerechtfertigt wurde, so kann er nicht anstelle des Textes gesetzt werden, sondern das Verständnis des Textes hat — wie oben in Abschnitt II schon gesagt — immer vom Wort des *Shōbōgenzō* auszugehen. Der Ausdruck *meitōrai-meitōda, antōrai-antōda,* ist Ausdruck einer dauernden Dynamik: Im Moment der „Befreiung" von *mei* sind wir schon „gefesselt" in dieser Befreiung; also müssen wir uns wieder befreien. Diese ununterbrochene Bewegung . . . *rai* . . . *da* . . . *rai* . . . *da* aber bedeutet nichts anderes als die volle „Realisierung" des Jetzt (jedes Jetzt) im Sinne der Sein-Zeit-Philosophie und buddhistischen Praxis Dōgens (vgl. Anm. 28). Wenn Dōgens Wort und Ideen nicht in ihrer Bewegung gegriffen werden, entgleiten sie leicht dem Zugriff. Darin liegt eine der Schwierigkeiten des *Shōbōgenzō.*

---

[69] Siehe dazu *Okikigakishō;* in: *Chūkai-zensho,* Bd. 4, S. 612.
[70] Vgl. Anm. 64.