

# Das Kapitel „Keisei-sanshoku“ des Shôbôgenzô

von Oscar Benl (Hamburg)

Im Sommer des Jahres 1240 hat Zen-Meister Dôgen nicht nur das in den NOAG Nr. 120 übersetzte Kapitel „Sansuikyô“, sondern wohl kurz vorher das heute vielleicht noch berühmtere „Keisei-sanshoku“ („Das Rauschen des Bergbachs und die Gestalt der Berge“) geschrieben. Auch hier legte er den Kern seiner Auffassung von der Buddha-Natur dar, nach der außer den Lebewesen alle „nichtführenden Dinge“ wie Wasser und Steine Buddha-Natur besitzen und gleichzeitig als Manifestationen Buddhas dessen Lehre künden. (Vgl. ABE Masao, „Dôgen on Buddha-Nature“, in: EB IV/1, S. 45ff.). Der Titel dieses Kapitels ist die erste Zeile eines Gedichts des berühmten Sung-Literaten Su Tung-p'o, der, insbesondere in seinen letzten Jahren, dem Buddhismus nahestand. Er erlebte in diesem Gedicht die ihn umgebende Natur nicht etwa als Gegenstand dichterischer Betrachtung, sondern entdeckt in einem Augenblick der „Erleuchtung“ sein und aller Dinge Wesen.

\*

Über die verschiedenen Buddhas und Patriarchen<sup>1</sup>, denen die Höchste Weisheit<sup>2</sup> überliefert wurde und die sie weitergaben, sind zahlreiche Berichte erhalten, wie unsere Vorgänger unter rücksichtsloser Anspannung all ihrer Kräfte um Erkenntnis gerungen haben.<sup>3</sup> Möge man an der erhabenen Art des Patriarchen lernen, der sich selber einen Arm abschlug,<sup>4</sup> und sich nicht von jenem unterscheiden, der mit seinen eigenen Haaren den Schlamm zudeckte.<sup>5</sup> Gelingt es einem, alle Selbstsucht<sup>6</sup> von sich abzutun, so wird ein solcher nicht länger mehr von irrigen Meinungen<sup>7</sup> gefesselt, und es erscheint ihm plötzlich klar vor Augen, was ihm so lange Zeit dunkel war.<sup>8</sup> In einem solchen Augenblick des „Jetzt“<sup>9</sup> ist er sich dessen jedoch nicht bewußt, niemand erkennt es oder rechnet auch nur damit – selbst Buddha-Augen nehmen nichts davon wahr.<sup>10</sup> Wie könnte es menschlicher Verstand ermessen?

In dem Großen Sung-Reich war der Laien jünger Su Tung-p'o<sup>11</sup>, mit persönlichem Namen Tzu-chan, ein großer Dichter, der bei berühmten buddhistischen Meistern lernte und in alle Höhen und Tiefen von Buddhas Lehre vordrang. Als er eines Tages in den Lu-Bergen<sup>12</sup> wanderte und das nächtliche Rauschen eines Bergbaches hörte, gelangt er zur allerhöchsten Einsicht. Er fertigte ein Gedicht darüber, um es seinem Ch'an-Meister Ch'ang-tsung<sup>13</sup> zu überreichen:

Das Rauschen des Bergbachs ist Buddhas breite, lange Zunge.

Der Berge Gestalt ist nichts anderes als Buddhas Reiner Leib.

Zahllose Verse vernahm ich in der Nacht.

Wie soll ich, was ich erlebte, den Menschen andern Tags erklären?<sup>14</sup>

Als Su Tung-p'o dieses Gedicht dem Meister Tsung überreichte, erkannte jener es als Beweis der Erleuchtung an. Tsung ist der Meister Chao-chüeh Ch'ang-tung, ein Gesetzes-Nachfolger<sup>15</sup> des Meisters Hui-nan<sup>16</sup>, der seinerseits ein Nachfolger von Tzu-ming Ch'u-yüan<sup>17</sup> war.

Bald darauf besuchte Su Tung-p'o den Ch'an-Meister Fo-yin, mit Beinamen Ehrwürden Liao-yüan<sup>18</sup>, und jener schenkte ihm ein Mönchsgewand<sup>19</sup> sowie Aufzeichnungen über die Mönchsgelübde. Su Tung-p'o trug dieses Gewand hinfort Tag für Tag und übte den Buddhaweg mit großer Hingabe. Er schenkte dem Meister Fo-yin seinen kostbaren diamantbesetzten Gürtel<sup>20</sup>, und es hieß damals, so zu handeln seien gewöhnliche Menschen nicht imstande. So gereichte die Verknüpfung mit Buddhas Wahrheit<sup>21</sup> dank der Erleuchtung, die er durch das Hören des Bergbachrauschens gewann, den späteren Buddha-Schülern zu Nutzen.

Leider erweisen sich die Menschen immer wieder als unfähig, durch die Predigt, die sich in Buddhas Erscheinen offenbart, zur Erkenntnis zu gelangen. Wie anders könnten sie aber die Berggestalt als Buddhas Leib und das Rauschen des Bergbachs als Buddhas Worte begreifen? Und findet die Einsicht in eine halbe Verszeile oder in zehntausend Versen ihren besten Ausdruck?<sup>22</sup> Bedauerlicherweise bleiben so vielen Menschen Buddhas Gestalt und Stimme in Berg und Bach verborgen, doch gibt es für sie zum Glück auch irgendwann günstigere Zeiten,<sup>23</sup> in denen sie Buddhas Wahrheit in der Gestalt der Berge und im Rauschen von Bächen zu erkennen vermögen. Buddhas Zunge erlahmt nie, seine Gestalt entsteht und vergeht nicht.<sup>24</sup> Ist Buddha denn nahe, wenn er sich offenbart, und fern, wenn er verborgen bleibt,<sup>25</sup> oder liegt hier der Unterschied zwischen einer ganzen und einer halben Sache?<sup>26</sup> Su Tung-p'o hat das ganze Jahr hindurch in Berg- und Bachesrauschen Buddhas Gestalt und Stimme nicht erkannt, erst in jener Nacht ist es ihm wohl gelungen. Ihr Mönche, die ihr euch jetzt um die Erkenntnis müht, seid dessen sicher, daß die Berge fließen, aber die Wasser nicht.<sup>27</sup>

Vor jener Nacht, in der Su Tung-p'o zur Wahrheit durchdrang, hat er den Meister Tsung über die „Predigt der nichtfühlenden Wesen“<sup>28</sup> befragt, doch den in den Worten des Meisters verborgenen Sinn der Umwälzenden Erfahrung<sup>29</sup> noch nicht begriffen. Erst als er das Rauschen des Bergbachs vernahm, schlugen die Wellen des flußaufwärts strömenden Wassers bis zum Himmel empor.<sup>30</sup> Es heißt zwar, das Rauschen des Bergbachs habe Su Tung-p'o plötzlich zur Wahrheit erweckt, doch läßt sich nicht mit letzter Sicherheit sagen, ob dies auf das Rauschen des Bergbachs oder den Nachklang der Belehrung durch den Meister Tsung zurückzuführen ist. Wer weiß denn, ob der Nachklang der „Predigt der nichtfühlenden Wesen“ von Meister Tsung nicht inzwischen aufgehört und sich insgeheim mit dem nächtlichen Rauschen des Bergbachs vermischt hat? Wer könnte fest behaupten, es handle sich bei der Erleuchtung von Su Tung-p'o nur um eine so winzige Menge Wassers wie einen *sheng*<sup>31</sup> oder sie sei gleich dem riesigen Meer, in das alle Wasser hineinströmen?<sup>32</sup> Letzten Endes ist es schwer zu entscheiden, ob Su Tung-p'o zur höchsten Einsicht kam oder vielmehr Berg und Bach erleuchtet wurden.<sup>33</sup> Wer klar zu sehen vermag, erkennt ohne weiteres, daß das Rauschen des Baches Buddhas Stimme und die Berggestalt Buddhas Reiner Körper sind.

Als der Ch'an-Meister Hsiang-yen Chih-hsien<sup>34</sup> einst in der Mönchsgemeinde des Ch'an-Meisters Ta-wei Ta-yüan<sup>35</sup> den Buddhaweg übte, sagte Ta-wei zu ihm: „Du bist klug und verständig – sage mir „das eine Wort“,“<sup>36</sup> und zwar eines, das du nicht aus Büchern und Kommentaren schöpfst, sondern das aus der Zeit stammt, als deine Eltern noch nicht geboren waren!“<sup>37</sup> Hsiang-yen gab sich alle erdenkliche Mühe, doch es gelang ihm nicht. Es schmerzte ihn sehr, daß sein Körper und Geist noch nicht reif hierfür waren, er schlug dann doch in seinen während langer Jahre gesammelten Büchern nach, wurde aber hierdurch nur noch tiefer verwirrt, er verbrannte schließlich alle seine Bücher und sagte zu seinem Meister: „Ich gelobe Euch, nicht mehr danach zu streben, das Buddhagesetz zu begreifen. Ich will hinfort als einfacher Mönch für meine Mitjünger die Speisen auftragen!“<sup>38</sup> Und das tat er denn auch Jahre hindurch. Ein „die Speisen auftragender Mönch“ ist einer, der den anderen Mönchen die Speisen vorsetzt. In unserem Lande entspricht das dem Amt dessen, der „am Tisch der Adelligen die Speisen aufträgt“.<sup>39</sup>

Eines Tages sagte er zu seinem Meister Ta-wei: „Körper und Geist sind bei mir noch immer ganz und gar verwirrt. Ich kann „das eine Wort“ nicht finden!“ Da erwiderte Ta-wei: „Ich könnte das sofort für dich tun, aber du würdest es mir eines Tages verübeln!“ So verging lange Zeit, und schließlich suchte Hsiang-yen den Wu-t'ang-Berg<sup>40</sup> auf, wo einst der Landesmeister Ta-cheng<sup>41</sup> gewirkt hatte, baute sich hinter der ehemaligen Behausung des Landesmeisters eine schlichte Grashütte, pflanzte Bambus davor und genoß deren Gesellschaft. Eines Tages nun, als er gerade die Wege sauber fegte, gelangte er bei dem Geräusch, das ein durch die Luft sausender kleiner Stein beim Auftreffen auf ein Bambusrohr verursachte, plötzlich zur Erleuchtung. Er badete sich, begab sich, so gereinigt, zu dem Kloster auf dem Ta-wei-Berg<sup>42</sup>, brannte Weihrauch, verbeugte sich tief vor seinem Meister und sagte: „Ehrwürdiger Meister! Hättet Ihr einst „das eine Wort“ für mich ausgesprochen, wie hätte ich durch eigene Kraft die Wahrheit finden können? Euer Wohlwollen ist tiefer als die Liebe von Eltern zu ihren Kindern“. Er fertigte folgendes Gedicht:

Durch Aufschlag eines Steines verschwand mein Wissen,  
An nichts mehr könnte ich feilen.

Mein Tun entfaltet Buddhas seit je unveränderten Weg. Die innere Kraft in mir kennt kein mutloses Zagen mehr, Ich trete in keines anderen Spuren Die Erhabenheit jenseits von Stimme und Gestalt Preisen alle, die zur Wahrheit kamen. Sie nennen es den allerhöchsten Augenblick.<sup>43</sup> Dieses überreichte er dem Meister Ta-wei, und jener erklärte: „Ja, du hast es geschafft!“

*(wird fortgesetzt)*

### Abkürzungen

Nakamura Shûichi, *Shôbôgenzô zenyaku*, Tôkyô 1972  
 Nishijima Kazuo, *Shôbôgenzô sankyû*, Tôkyô 1972  
 Masutani Fumio, *Shôbôgenzô (gendai goyaku)*, Tôkyô 1973  
 Sawaki Kôdô, *Sawaki Kôdô zenshû*, Bd. 10, Tôkyô 1956  
 Yasutani Haku'un, *Gendai goyaku Shôbôgenzô*, Tôkyô 1970

BKDJ *Bussho kaisetsu daijiten*, Tôkyô 1936  
 DJ *Dôgen zenshu*, Tôkyô 1935  
 EB Eastern Buddhist (New Series), Kyôto  
 Gundert *Bi-yân-lu*, München 1960, 1967  
 KIK *Kokuyaku issaikyô*, Tôkyô 1959  
 KZT *Kokuyaku zengaku taisei*, Tôkyô 1930  
 M Mochizuki Shinkyo, *Bukkyô-daijiten*, Tôkyô 1937  
 NOAG Nachrichten der OAG  
 NKBT *Nihon koten-bungaku taikai*, Tôkyô 1966  
 NST *Nihon shisô-taikai*, Tôkyô 1972  
 O Oda Tokunô, *Bukkyô-daijiten*, Tôkyô 1954  
 OE Oriens Extremus  
 SJ Nakamura Shûichi, *Shôbôgenzô-jiten*, Tôkyô 1975  
 Suzuki Suzuki Daisetsu, *Essays on Zen Buddhism*, New York 1958  
 T *Taishô-shinshû-daizôkyô*  
 Zen Dust Miura Isshû, Ruth Fuller Sasaki: *Zen Dust*, Kyôto 19656  
 ZG *Zengojiji*, Tôkyô 1952  
 ZJ *Zenshû-jiten*, hrsg. Yamada Kôdô, Tôkyô 1934

1 *busson* Vgl. Kap. ‚Busso‘ des *Shôbôgenzô*, in: NST, Bd. 13, S. 119ff.

2 *anoku bodai*<sup>[2]</sup>. Abkürzung für *anokutara-samyaku-sambodai*, sk. *anuttara-samyaku-sambodhi* = Buddhas höchste Weisheit. O., S. 1701/1; ZJ, S. 8, M. I, S. 48. Genauere Erklärung in *Pan-jopo-lo-mi-to hsin-ching yu-tan* (BKDJ IX, S. 84; T 33, Nr. 1710). Dôgen hierüber auch im Kap. Bendôwa des *Shôbôgenzô*, NKBT 81, S. 71, Normann Waddell und Abe Masao übersetzen in EB, Vol. IV, 1, S. 128 „complete awakening“. Vgl. auch *Piyenlu*, Kap. 91, KZT II, S. 440.

3 *funkotsu*<sup>[3]</sup>. Oft auch: *bunkotsu saishin*<sup>[4]</sup>, so etwa im *Cheng-tao-ko* (Kap. 43) von Yung-chia; Walter Liebenthal übersetzt „If you would spend the marrow of your bones and the flesh of your body (even that would be insufficient)“ (*Monumenta Serica*, Bd. VI, S. 27); diese Stelle wird im 1. Kapitel des *Piyenlu* (KZT I, S. 4) zitiert und von Gundert I, S. 41 folgendermaßen wiedergegeben: „Zermahlene Knochen, zerstückelter Leib reichen nicht hin zum Dank. Ein einziges Wort, das Klarheit schafft, gilt mehr als Millionen.“ Anspielung auf den Bodhisattva Sadâpralâpa, (chin. Ch'ang-t'i<sup>[5]</sup>), der das Mark seiner Knochen veräußerte, um Blumen für Buddha kaufen zu können. SJ, S. 369, ZJ, S. 967, M II, S. 1446.

- 4 *danbi*<sup>[6]</sup>. Wie im 16. Kap. des *Hsü kao-seng-ch'uan* (BKDJ VII, S. 88), im 3. Kap. des *Ching-tê ch'uan-têng-lu* (T 51, Nr.2076), im 1. Kap. des *Wu-têng-hui-yüan* (BKDJ II, S.272) u.a. berichtet wird, schlug sich Shen-kuang, der spätere Zweite Patriarch Hui-k'o, den linken Arm ab, als ihn Bodhidharma zunächst nicht als Schüler aufnehmen wollte. Über die Beziehung zwischen den beiden Meistern bzw. die geschichtliche Glaubwürdigkeit dieser Tradition s. Sekiguchi Shindai, *Zen-shû shisô-shi*, Tôkyô 1960, Bd.I, S.43ff. Vgl. 1. Kap. Des *Piyenlu* (Gundert I, S.40f.); *Zen Dust*, S.240ff sowie das Kap. Gyôji des *Shôbôgenzô* (NKBT, Bd.81, S.232).
- 5 *endai no gôhatsu*<sup>[7]</sup>. Anspielung auf die Legende, daß Shakyamuni, der historische Buddha, in einer früheren Existenz sein feines, zartes Haar (*gôhatsu*) abschnitt und über eine Pfütze breitete (*endei*), damit der Buddha Dipamkara (chin. Jan-teng<sup>[8]</sup>) darüber schreiten konnte. Genauer hierüber das *P'u-sa pen-hsing-ching* (BKDJ, Bd.IX, S.411) und das 3. Kap. des *Ching-tê ch'uan-têng-lu* (s.o.). ZJ, S.86, SJ, S.36
- 6 *dakkoku*<sup>[9]</sup>. Nach dem Kommentar *Shôbôgenzô-monge* (von Manzan) handelt es sich bei diesen Schalen (*koku*) um die Vier Elemente, die Fünf Skandha (O, S.159) und die drei Gifte (s.u. Anm.80), die abgestreift (*datsu*) werden müssen. Nach ZJ, S.700 ist ein Abstreifen der die Erlösung hindernden Leidenschaften (*bonnô*, O, S.1638) gemeint. Sawaki Kôdô interpretiert diesen Ausdruck als identisch mit Dôgens berühmtem Motto *shinjin daturaku*<sup>[10]</sup> (loslassen von Körper und Geist), vgl. Hans WALDENFELS, *Absolutes Nichts*, Freiburg-Basel-Wien 1976, S.128, 149.
- 7 *chiken-ge'e*<sup>[11]</sup>. Zu *chiken* s. das Kap. Sansuikyô des *Shôbôgenzô*, (NKBT Bd.81, S.310), übersetzt in NOAG Nr. 120, S.12 mit Erkenntnis. Die gleiche Bedeutung hat *chiken-shiryô* im Kap. Bendôwa des *Shôbôgenzô*; in EB Vol.IV/1, S.134 übersetzt als „disordered and defiled thoughts and views emanating from discriminating consciousness“ (NKBT Bd.81, S.74). Gemeint ist die falsche Absicht, die Buddhalehre durch „unterscheidendes Begreifen“ verstehen zu wollen. Vgl.47. Kap. des *Piyenlu*, Gundert II, S.272.
- 8 *kôgô mimei*<sup>[12]</sup>. *kôgô* = unendliche Zeitspanne; O S.281/1, SJ S.102.
- 9 *shikin*<sup>[13]</sup> (auch *nikon* gelesen): 1) jetzt, 2) der Augenblick, in dem die Leerheit aller Dinge, die Einheit von Zeit und Leerheit erfaßt wird. SJ S.310.
- 10 *butsugen no cho-fuken*. Der gleiche Ausdruck findet sich im 24. Kap. des *Piyenlu*; Gundert I, S.415 übersetzt „Buddhaaugen suchen ihn vergebens dort“. SJ S.360.
- 11 Über den Berg Lu-shan<sup>[14]</sup> im Norden der Provinz Kiangsi und den dort blühenden Buddhismus s. *Lu-shan-chi* (mit Einleitung, in KIK Bd.85, S.104ff.) und Abe Jôichi, *Chûgoku zenshû-shi no kenkyû*, Tôkyô 1963, S.241f., 317f., 324f. SJ S.509.
- 12 Tôba = (Su) Tung-p'o<sup>[15]</sup>. (1036–1101) S. Anhang I.
- 13 Ch'ang-tsung<sup>[16]</sup> (1025–1091), Gesetznachfolger von Huang-lung Hui-nan (s. Anm.15). S. Anhang II.
- 14 Dieses Gedicht<sup>[17]</sup> (ge. s.u.) findet sich auch im 37. Kap des *Piyenlu*. Gundert II, S.87 übersetzt:  
 „Des Bergbachs Rauschen also ist des Buddha Weltenstimme. Warum das Berggebilde nicht sein makelloser Leib? Die Sutrenhöre dieser Nacht, die vierundachtzigtausend, Wie bring ich eines Tages sie den Menschen zu Gehör?“  
 Anmerkend schreibt Gundert dazu: „... (Su Schi) zog sich jedoch durch sein stets unerschrockenes Bekenntnis mächtige Gegner zu und war 1080 nahe daran, zum Tod verurteilt zu werden, durfte sich aber mit Genehmigung des Kaisers in die Verborgenheit zurückziehen. Erst in diese Zeit fällt sein Besuch bei Tschang-dsung in den Lu-schan-Bergen und sein „Finde-Lied“. ... Seitdem aber ist sein Vers „des Bergbachs Rauschen ist des Buddha Weltenstimme“ Gemeingut der Gebildeten des Reichs geworden, ein zeitlos geistiger Besitz.“  
 1. Zeile: *kôchô-zetsu*, die „breite, lange Zunge“, eines der 32 Kennzeichen (*sô*<sup>[18]</sup>) eines Bodhisattva, s. M II, S.154ff.; hier symbolisch für Buddhapredigt.

2. Zeile: *shôjô-shin*, „der reine Leib“, der absolute Buddha, des „Gesetzesleib“ (*hosshin*<sup>[19]</sup>) der Drei Buddhaleiber. Vgl. hierzu Gundert II, S. 136ff. (39. Kap. *Piyenlu*), S. 269f., 276f. (47. Kap. *Piyenlu*), sowie Nagao Gadjin „On the Theory of Buddha-Body“ (Buddha-kâya), in: EB Vol. VI/1, May 1973, S. 25ff. – Die Erfahrung dieses Gesetzesleibes ist identisch mit der Erleuchtung.
3. Zeile: die Zahl 84000 steht für „unendlich viel“, O S. 1418, ZJ S. 902.
- Zu „Gedicht“ (ge, s. o.); Übersetzung für *gâthâ* im Sinn des buddhistischen Hymnus, ausführlich W. Gundert; Das zweite Kapitel des *Pi-yen-lu*“, in: OE 1955/1, S. 30, Anm. 69.
- 15 *hosshi*<sup>[20]</sup> (auch *hossu* oder *hasu*)<sup>1</sup> Über die Weitergabe der Tradition durch Erteilung des Siegels (*inka*), s. Kap. Shisho des *Shôbôgenzô*, NST Bd. 12, S. 432ff.
- 16 Huang-lung Hui-nan<sup>[21]</sup> (1002–1069), Gesetzesnachfolger von Shih-shuang Ch'u-yüan (Tzu-ming Ch'u-yüan, s. Anm. 17). Er begründete den Huang-lung-Zweig der Lin-chi Tradition, s. Abe a. a. O. S. 249ff., 278ff.; Suzuki II, S. 163f.
- 17 Tzu-ming Ch'u-yüan<sup>[22]</sup> (987–1040) = Shih-shuang Ch'u-yüan. Gesetzesnachfolger von Fenyang Shan-chao<sup>[23]</sup> (947–1024). *Zen Dust* S. 212f., 419f. SJ S. 461.
- 18 Fo-yin Liao-yüan<sup>[24]</sup> (1032–1098); Abt des Ch'an-Klosters auf dem Berg Yün-chü<sup>[25]</sup>, hieß daher auch Yün-chü Liao-yüan. – Die hier erwähnte Geschichte findet sich im 28. Kap. des *Lien-têng hui-yao* (BKDJ XI, S. 309) und im 16. Kap. des *Wu-têng hui-yüan* (s. o.). SJ S. 486
- 19 *hôte*<sup>[26]</sup> das Kesa-Gewand der Mönche. SJ S. 286. Hierüber genauer im Kap. Den'e des *Shôbôgenzô*, NST 12, S. 364ff. und das Kap. Kesa-kudoku des *Shôbôgenzô*, NST 13, S. 371ff.
- 20 *muka* (*muga*) *no gyokutai* ein mit Diamanten geschmückter Gürtel, den der chinesische Hofadel damals trug. Genauer s. 15. Kap. des *Zenrin-ruiju* (BKDJ VI, S. 412 f.). SJ S. 406.
- 21 *in'en* (*innen*)<sup>[27]</sup> Vgl. 48 Kap. des *Piyenlu*, Gundert II, S. 288 (dort übersetzt mit „ursächliche Beziehungsfäden“). ZJ S. 44, SJ S. 24.
- 22 Für den Erleuchteten macht es keinen Unterschied, ob es sich um 84000, also unendlich viele Verse oder nur einen oder gar nun einen halben Vers handelt. Für den Nichterleuchteten ist die Anzahl der Verse ebenfalls gleichgültig, er begreift in keinem Falle.
- 23 *jisetsu in'en* (*innen*)<sup>[28]</sup>. 4. Kap. *Piyenlu*, Gundert I, S. 103; 21. Kap. *Piyenlu*, Gundert I, S. 373; 43. Kap. *Piyenlu*, Gundert II, S. 191; dort zumeist übersetzt mit „Zeit und Stunde, Ursache und Anlaß“. Es ist der für die Erleuchtung günstige Zeitpunkt, der nicht herbeigezwungen werden kann, die Zeit muß dafür reif sein, Zu *innen* s. Anm. 21.
- 24 *zomotsu*<sup>[29]</sup>. Das Rauschen des Bergbachs und die Gestalt des Berges kennen, da sie Buddha wahre Erscheinung sind, weder Sein noch Vergehen.
- 25 In Bezug auf die absolute Wahrheit kann es keine Unterschiede zwischen „nahe“ und „fern“ geben. Verborgene oder Manifestation sind Urteile des Unerleuchteten.
- 26 *ichimai*, *hanmai*. Nach einigen Kommentatoren ist *hanmai* nicht „eine halbe Sache“, sondern etwas, das jenseits von gleich und verschieden ist. SJ S. 12.
- 27 Anspielung auf ein Gedicht von Shan-hui Ta-shih<sup>[30]</sup> (auch Fu Ta-shih<sup>[31]</sup> genannt), 497–569. Ausführliche Biographie in: *Zen Dust*, S. 262ff.; Kap. 27. des *Ching-tê ch'uan-têng-lu* (s. o.), KIK 83, S. 773. Das Gedicht, das die grundlegende Idee der „Über-Gegensätzlichkeit“ veranschaulichen will, wird – in leicht veränderter Fassung – von Suzuki (*Introduction to Zen Buddhism*, Kyôto 1934, S. 45, 73) folgendermaßen übersetzt:
- „Empty-handed I go, and behold the spade on my hands;  
I walk on foot, and yet on the back of an ox I am riding;  
Lo, the water floweth not, but the bridge doth flow.“
- Eine ähnliche Formulierung findet sich auch im Kap. Sansuikyô des *Shôbôgenzô*, s. NOAG Nr. 120, S. 13.
- 28 *mujô seppô*<sup>[32]</sup>. *mujô* ist die unbelebte, gefühllose Natur, also Wasser, Steine usw. Hierüber genauer das 8. Kap. des *Lien-têng-hui* (s. o.), das 2. Kap. des *Wu-têng hui-yüan* (s. o.) und

- insbesondere das 15. Kap. des *Ching-tê ch'uan-teng-lu* (s.o.), das von folgendem Gespräch zwischen Tung-shan Liang-chieh (807–869, Begründer der Ts'ao-tung-Schule, s. Zen Dust S.296ff.) und Wei-shan Ling-yu (s. Anm.35) berichtet: Tung-shan Liang-chieh fragte Wei-shan Ling-yu nach dem Sinn des von Nan-yang Hui-chung (s. Anm.41) stammenden Wortes von der „Predigt der nicht-fühlenden Wesen“ (*mujô seppô*). Obgleich Tung-shan Liang-chieh die Antwort des Meisters nicht begriff, würdigte jener dessen Verständniskraft und schickte ihn zu Yün-yen Tan-cheng (780?–841), und dieser wies ihn auf einen Satz im Amida-Sutra hin, der lautet: „Die Flüsse, Vögel, Bäume, Hügel, alle singen sie den Namen Buddhas, alle singen den Namen des Buddhagesetzes“. Darauf erlangte Tung-shan Liang-chieh die große Einsicht und dichtete: „Wie wundervoll! Wie herrlich / Die Predigt der nicht-fühlenden Wesen ist unfassbar! / Hört man mit den Ohren, ist sie schwer zu verstehen. / Hört man mit den Augen, so begreift man sie.“ – / So auch nach der Fassung im *Tung-shan yü-lu* (KZT IV, S.43f.). Eine Erläuterung dieser berühmten Formel gibt Dôgen in dem Kap. Mujô-seppô des *Shôbôgenzô* (NST 13, S.61). Über die Geschichte dieser Formel s. Ishii Shûdô, *Mujô-seppô no seiritsu katai*, in: *Indogaku bukkyôgaku kenkyû* Bd.31, S.140f.
- 29 *honshin*<sup>[11]</sup> = unmittelbar zu Erleuchtung gelangen. Vgl. das Kap. Shoshi-sei-rai-i des *Shôbôgenzô*, NST 13, S.203f., ferner Hoang-Thi-Bieh, *Etude et traduction du Gakudô-yôjinshû*, Paris 1973, S.164. ZJ S.1006, ZGJ S.1335.
- 30 *gyakusui*<sup>[34]</sup>. Vgl. 10. Kap. des *Piyenlu* (KZT I, S.154), Gundert I, S.212 übersetzt: „Der Wellenschlag rollt zurück“, ferner 70. Kap. des *Piyenlu* (KZT II, S.325).
- 31 *sheng*<sup>[35]</sup> = 0,7 Liter. Nach Yasutani Haku'un S.65 handelt es sich vielleicht um einen Schreibfehler für *issui*<sup>[36]</sup>, etwas Wasser“.
- 32 *chôsô*<sup>[37]</sup>. Vgl. 38. Kap. des *Piyenlu*; Gundert II, S.113: „Der Strom hinab dem Meere zu“, hierzu Anm.2: „... wörtl.: ‚die zum Hof des Ahnherrn strömenden Gewässer‘. Das Meer ist ‚Ahnherr‘ allen Wassers, wie der Kaiser Ahnherr allen Volks. Wie die Höflinge frühmorgens sich bei Hof versammeln, so strömen alle Wasser hin zum Meer“. – In den „Zwischenbemerkungen zum Gesang“ heißt es bei Gundert II, S.112: „Von welchem heimwärts strömenden Gewässer redet er eigentlich? (Als ob nicht die Erscheinungen und Vorgänge der ganzen Welt nur Ströme wären, die alle in das eine Meer der einen unfassbaren Wahrheit münden)“.
- 33 *sansui no godô*<sup>[38]</sup>. Berge, Wasser und Su Tung-p'o sind in ihrer absoluten Wesenheit und Wahrheit nicht voneinander verschieden, sie alle sind Buddha. Bei der Erleuchtung gibt es weder Subjekt noch Objekt.
- 34 Hsiang-yen Chih-hsien<sup>[39]</sup> (?–840). Gesetzesnachfolger von Wei-shan Ling-yu (s. Anm.35). Die hier erzählte Geschichte findet sich im 8. Kap. des *Lien-teng hui-yao* (s.o.), ferner im 11. Kap. des *Ching-te ch'uan-teng-lu* (s.o.), übersetzt von Chang Chung-yuan, *Original Teachings of Ch'an Buddhism*, New York 1969, S.219f. Vgl. auch Suzuki I, S.242f. und Kap. Bendôwa des *Shôbôgenzô*, übersetzt von Norman Waddell und Abe Masao, a.a.O., S.153 (NKBT 81, S.93).
- 35 *Ta-wei Ta-yüan*<sup>[40]</sup> = Wei-shan Ling-yu, vgl. O. Benl, „Die Lehre des Küchenmeisters (Das Tenzo-kyôku von Dôgen)“, in: OE 1975/1, S.64. Er ist zusammen mit seinem Schüler Yangshan Hui-chi Begründer der Wei-Yang-Schule. Über ihn genauer 9. Kap. des *Ching-tê ch'uan-têng-lu*, übersetzt von Chang a.a.O. S.200ff. S. auch Kap. Busshô des *Shôbôgenzô* (NKBT 81, S.132).
- 36 *ikku*<sup>[41]</sup>: „ein einziges Wort, das Klarheit schafft“ (Gundert I, S.81, 2. Kap. des *Piyenlu*)
- 37 *fubo mishô*<sup>[42]</sup>, identisch mit dem Terminus *hon-rai memboku*<sup>[43]</sup>, „ursprüngliches Antlitz“. Vgl. Waldenfels a.a.O., S.25, 113f. sowie 9. Kap. des *Piyenlu* (KZT II, S.442)
- 38 Anekdote aus dem *Wei-chih*<sup>[44]</sup>, *Ming-ti chi*<sup>[45]</sup>; auch im 11. Kap. des *Ching-tê ch'uan-têng-lu* (s.o.) erwähnt, s. Chang a.a.O., S.220.
- 39 *baisen-yaku-sô*<sup>[46]</sup>; hierüber genauer im 1. Kap. Des *Ch'an-yuan ch'ing-kuei* (s. Benl a.a.O. S.59f.).

- 40 Wu-t'ang<sup>[47]</sup>, in der Provinz Hupei.  
 41 Ta-chêng<sup>[48]</sup> = Nan-yang Hui-chung (688–775), Gesetznachfolger des Sechsten Patriarchen Hui-neng. Über ihn genauer im 5. und 28. Kap. des *Ching-tê ch'uan-têng-lu*; vgl. auch das Kap. Bendôwa des *Shôbôgenzô* (EB IV/1, S.146, NST 12, S.86) und Kap. Sokushin-zebutsu des *Shôbôgenzô* (NST 12, S.81f). Zen Dust, S.266f., 296.  
 42 Ta-wei-shan<sup>[49]</sup>, in der Provinz Hunan; hier wirkte Wei-shan Ling-yu, s. Anm.35. SJ, S.504.  
 43 Gundert II, S.308 übersetzt in seinen Erläuterungen zum Text des 49. Kap. *Piyenlu*:

„Ein Schlag, und all mein Wissen ist vergessen.  
 Kein Flickwerk mehr von Zucht und Besserung.  
 Es wiegt und schwingt sich auf zum Pfad der Alten.  
 Kein Rückfall in verzagtes Treiben mehr.  
 Ich trete nirgends in die Spur von andern.  
 In Stimme nicht noch Äußerem liegt die Hoheit.  
 Die je den Sinn, den Weg erreichten.  
 Sie alle nennen's allerhöchstes Regen“.

Zu Zeile 1: Durch das Aufschlagen des Steins verschwand der Gegensatz zwischen Wissen- dem und Gewußtem, zwischen dem Ich und den Dingen; alles, was durch Unterscheidung erfahren und gelernt worden war, ist nun vergessen.

Zu Zeile 2: Erleuchtet, weiß ich, daß nichts als Erleuchtungsziel erstrebt oder erlangt werden kann.

Zu Zeile 3: Mein Sein und Tun ist eins mit dem unwandelbaren Buddhaweg. Nichts hat in diesem Augenblick neu begonnen.

Zu Zeile 4: Mein nicht etwa verzagtes, sondern intensiv bewegtes Leben (*ki*<sup>[50]</sup>) erfüllt Him- mel und Erde ohne Sorge oder Angst.

Zu Zeile 5: Es gibt kein Selbst oder ein Anderes, weder Erleuchtung noch Irren. Wer die Bud- dha-Wahrheit erfaßt hat, hinterläßt keine Spur von Ja oder Nein, Niedrig oder Erhaben.

Zu Zeile 6: Im Bereich der absoluten Wahrheit weilend, bin ich außerhalb des mit Augen Sichtbaren und mit Ohren Hörbaren. Vgl. Kap. Fukan-zazengi, DZ S.1, übersetzt von Norman Waddell und Abe Masao in EB VI/2, S.124f.: „(the enlightenment) must be deparment beyond man's hearing and seeing ...“ Vgl. auch 7. Kap. *Piyenlu*, Gundert I, S.165, KZT I, S.38. Ausführlich in dem Kommentar von Masutani Fumio S.144.

- [1]佛祖 [2]阿耨菩提 [3]粉骨 [4]粉骨碎身 [5]常啼  
 [6]断臂 [7]掩淚・毫髮 [8]燃燈 [9]脱穀 [10]心身脱落  
 [11]知見解會 [12]曠却未明 [13]而今 [14]廬山  
 [15]蘇東坡 [16]常總 [17]偈 [18]相 [19]法身 [20]法嗣  
 [21]黃龍慧南 [22]慈明梵圖 [23]汾陽善昭 [24]佛印了元  
 [25]聖居 [26]法衣 [27]因緣 [28]時節因緣 [29]存没  
 [30]善慧大士 [31]傳大士 [32]無情說法 [33]翻身 [34]逆水  
 [35]升 [36]一水 [37]朝宗 [38]小水・悟道 [39]香巖智閑  
 [40]大瀉大丹 [41]一句 [42]父母未生 [43]來來面目  
 [44]魏志 [45]明帝紀 [46]陪饌役送 [47]武當山  
 [48]大証 [49]大瀉山 [50]機