

Wie denkt Dōgen (1200–1253) Sprache im Horizont der sprachkritischen Tradition des Zenbuddhismus? Die vorliegende Studie widmet sich dieser Frage und rekonstruiert umfassend das Sprachdenken des philosophisch fruchtbarsten Autors der japanischen Vormoderne. Dazu wählt der Autor einen doppelten Zugang: zum einen rezeptionsgeschichtlich unter Einschluss von Philosophen des modernen Japans, zum anderen systematisch mithilfe der Symboltheorie Ernst Cassirers in der Theoretisierung eines adäquaten Sprachbegriffs. So verschränken sich mit Interpretationen zum Hauptwerk Dōgens, dem *Shōbōgenzō*, Außen- und Innenperspektive auf ein zenbuddhistisches Sprachdenken und erweisen es in seiner Kommensurabilität zum philosophischen Diskurs.

Der Autor:

Ralf Müller hat nach einem Studium der Philosophie und Japanologie in Berlin und München an der Humboldt-Universität zu Berlin promoviert. Seit 2010 lehrt und forscht er in Zürich und Kyoto als Postdoktorand und Fellow der Alexander-von-Humboldt-Stiftung/Japanese Society for the Promotion of Science.

Ralf Müller

Dōgens Sprachdenken

**WELTEN
DER
PHILOSOPHIE
13**

Wissenschaftlicher Beirat:

Claudia Bickmann, Rolf Elberfeld, Geert Hendrich,
Heinz Kimmerle, Kai Kresse, Ram Adhar Mall,
Hans-Georg Moeller, Ryōsuke Ohashi, Heiner
Roetz, Ulrich Rudolph, Hans Rainer Sepp, Georg
Stenger, Franz Martin Wimmer, Günter Wohlfart,
Ichirō Yamaguchi

Ralf Müller

Dōgens Sprachdenken

Historische und symbol-
theoretische Perspektiven

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Diese Arbeit wurde 2010 von der Philosophischen Fakultät I
der Humboldt-Universität zu Berlin als Dissertation angenommen.

Zugl.: Berlin, Univ., Diss., 2010

Für

Theodor Johann Joseph Müller (1937–1985)
Joris Theo 龍男 Müller (* 2013)

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2013
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Föhren
Druck und Bindung: CPI buch bücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48610-8

»Es ist flüchtig ausgedrückt;
 Da es sich nicht in diesen Worten erschöpft,
 Hinterlässt es auch keine Spur im Pinsel.«
 (Habe über *Unabhängigkeit von Wörtern und Buchstaben*
 gedichtet)

Eihei Dōgen

»Erst was von der Literatur sagbar gemacht wird, bestimmt
 das Sagbare; ja bestimmt das, was es überhaupt gibt; denn
 es gibt nur das, was ausgesprochen werden kann.«

Helmut Heißenbüttel

Inhalt

| | |
|---|-----|
| Konventionen | 11 |
| Geleitwort von Arifuku Kōgaku | 13 |
| Vorwort | 16 |
| I. Der Zenbuddhist Dōgen als Philosoph | 19 |
| A. Sprache als Thema bei Dōgen | 20 |
| B. Die Frage nach Sprache in der Dōgen-Forschung | 27 |
| C. Historische und systematische Einsätze | 35 |
| II. Erleben und Sprache als Topoi der Dōgen-Rezeption | 43 |
| A. Die Buddhismus-Rezeption in den USA | 44 |
| B. Der James'sche Erfahrungsbegriff | 49 |
| C. Erfahrung und die Praxis des Zazen | 62 |
| D. Religiöse Erfahrung und Symboltheorie | 76 |
| III. Sprache als Thema der philosophischen Rezeption in Japan | 97 |
| A. Zur Entdeckung des Shōbōgenzō als philosophischer Text | 99 |
| B. Inoue Enryō: Die Relativierung der Sprachskepsis im Zen | 102 |
| C. Wayūshi: Dōgens Werk zwischen Philosophie und Dichtung | 109 |
| D. Yodono Yōjun: Dōgen gegen die Tradition der Sprachskepsis | 114 |
| E. Watsuji Tetsurō: Der Logos des Shōbōgenzō | 125 |

Inhalt

| | |
|---|-----|
| E. Tanabe Hajime: Die Dialektik des vollkommenen Ausdrucks | 147 |
| G. Ein Rückblick auf die japanische Rezeption | 175 |
| IV. Ein symboltheoretisches Analogon zu Dōgens Sprachbegriff | 178 |
| A. Die sprachorientierte Dōgen-Interpretation | 179 |
| B. Die Fundierung des Sprachbegriffs in der Symboltheorie | 190 |
| C. Die symboltheoretische Erweiterung des Sprachbegriffs | 215 |
| D. Parallelen in der indischen Sprachreflexion | 232 |
| V. Dōgens Begriff von Sprache: dōtoku – der vollkommene Ausdruck | 249 |
| A. Sprachdenken – Dōgens Leben und Werk | 250 |
| B. Sprachformen – Eine Grundunterscheidung im Shōbōgenzō | 263 |
| C. Sprachbegriff (I) – Eine Konzeptualisierung von dōtoku | 279 |
| D. Sprachbegriff (II) – Der Ausdruck dōtoku in weiteren Faszikeln | 287 |
| E. Sprachbegriff (III) – Eine Metaperspektive auf dōtoku | 301 |
| F. Sprachtheorie – Die Kritik der Tradition | 305 |
| VI. Sprachpraxis und die Tradition der Koan im Shōbōgenzō | 322 |
| A. Dōgen und die Koan-Tradition | 323 |
| B. Koan, Rhetorik und Symboltheorie | 326 |
| C. Die Fundierung der Koan-Rhetorik | 333 |
| D. Koan im Shōbōgenzō | 352 |
| E. Sprachgrenzen – Zur Reichweite verbaler Artikulation | 365 |
| VII. Zitierte Literatur | 368 |

Konventionen

Abkürzungen für häufig wiederkehrende Titel finden sich im Literaturverzeichnis. Weiterhin steht »jap.« für »japanisch«, »chin.« für »chinesisch« und »skt.« für »sanskrit«.

Die Umschrift des Japanischen folgt dem Hepburn-System, die des Chinesischen dem Pinyin-System. Japanische Namen werden in der landesüblichen Reihenfolge mit dem Familiennamen zuerst wiedergegeben. Chinesische Namen in aus dem Japanischen übersetzten Texten werden der in Japan üblichen Lesart gemäß japanisch wiedergegeben. Im Haupttext finden sich entsprechende Namen in chinesischer Lesung, denen die japanische in Klammern beigelegt ist.

Doppelte Anführungszeichen »...« markieren ein Zitat. Zitate im Zitat werden durch einfache Anführungszeichen ›...‹ wiedergegeben. Eckige Klammern [...] im Zitat sind Einfügungen des Autors. Anführungszeichen außerhalb von Zitationen dienen als rhetorisches Mittel. Betonungen werden kursiviert.

Fremdsprachliche Ausdrücke werden ohne Anführungszeichen kursiviert, soweit sie nicht im Duden in vereinfachter Form aufgenommen worden sind.

Geleitwort

Der Arbeitstitel der vorliegenden Arbeit lautete: »Das Unausgedrückte des vollkommenen Ausdrucks« – Symboltheoretische Annäherungen an Dōgens Sprachdenken im Horizont der japanischen Philosophiegeschichte«. Gegenüber dem Dissertationsmanuskript verzichtet der Autor in der Buchfassung auf einige inhaltsreiche Ausführungen zur Wirkungs- und Philosophiegeschichte und erreicht doch durch diese Kürzungen das wünschenswerte Maß an Klarheit und Prägnanz der Darstellung.

Der Arbeitstitel nennt zwei sich ergänzende Wege, die zu Dōgen führen: einerseits die Annäherung über eine Betrachtung der japanischen Philosophiegeschichte, die dem Leser zugleich ein kleines Panorama der Philosophie in Japan in ihrer Entstehung bietet; andererseits über die Symboltheorie Ernst Cassirers, die in theoretischer Hinsicht die Brücke zu einem Werk des 13. Jahrhunderts bildet. Die Gemeinsamkeit von historischer und systematischer Annäherung liegt im Begriff der Sprache, dem thematischen Fokus der Arbeit.

Der Ansatz des Autors, seinen Weg zu Dōgen von Cassirer aus zu bahnen, ist ein ganz frischer Interpretationsansatz, der das Potenzial zu einer inhaltsreichen Interpretation der philosophischen Gedanken des *Shōbōgenzō* verspricht. Auch die Arbeiten der beiden japanischen Philosophen, auf die der Autor im geschichtlichen Teil am umfangreichsten eingeht, Tanabe Hajime und Watsuji Tetsurō, beinhalten wichtige Inspirationen der modernen Dōgen-Interpretation, zu der hier die Tür geöffnet wird. Es sei daran erinnert, dass es Watsuji und Tanabe entscheidend zu verdanken ist, dass der zu Beginn des 20. Jahrhunderts nur als Zenmeister bekannte Dōgen auch als bedeutender Philosoph im Bewusstsein der modernen japanischen Kulturgeschichte verankert worden ist.

Das treffliche Zitat im Arbeitstitel stammt aus dem für die gegebene Thematik zentralen Faszikel *Dōtoku* und lädt in seiner scheinbar

paradoxalen Fassung dazu ein, die befestigten Wege von geschichtlicher und systematischer Annäherung zu überspringen und sogleich den Interpretationen zu Dōgen zu folgen. Allerdings übergeht man dann auch die hermeneutische Distanz zur Welt des 13. Jahrhunderts.

Was ist das Unausgedrückte, von dem Dōgen schreibt? Das ›Andere‹ des Ausdrucks »kann«, wie der Autor schreibt, »sowohl als mittelbar wie unmittelbar Unausgedrücktes gemeint sein: mittelbar als das unausgedrückt Konnotierte, unmittelbar als das, was im Horizont des Ausgedrückten weder konnotiert noch denotiert wird« (285). Der Autor zeigt, inwiefern ein radikal Unartikulierte im letzteren Sinn ausgeschlossen ist, wenn die Welt insgesamt als artikuliert angesehen wird. Das schließt Nicht-Sprachliches nicht aus, sondern ein, wenn auch der Entzug von Artikulation im Schweigen »zugleich expressive wie interpretative Dimensionen« (367) umfasst. Diese Sicht auf Sprache und Schweigen im Zen steht diametral entgegengesetzt zum herkömmlichen Verständnis.

Doch kann nicht stark genug betont werden, dass Dōgens Stellung zum traditionellen Wort- und Sprachgebrauch im Zenbuddhismus nicht in der Kritik der überkommenen Ausdrucksweisen gründet, sondern in seiner genuinen Aneignung der zenbuddhistischen Sprachpraxis selbst. Genauer gesagt, wird diese Sprachpraxis durch die Koan-Interpretationen vom Zenmeister im *Shōbōgenzō* vollzogen: In diesem Werk zeigt sich seine hervorragende Sprachfähigkeit als eine Art der Rhetorik in der Interpretation der tiefsinnigen Redewendungen der sino-buddhistischen Tradition. Ein Grundmotiv der Arbeit liegt daher darin, die Möglichkeit der Verbindung dieser rhetorischen Strategien bei Dōgen mit der Symboltheorie Cassirers zu begründen. Damit unternimmt der Autor zugleich einen Schritt in Richtung einer Gesamtinterpretation, wenngleich doch mit einem Schwerpunkt auf dem Faszikel *Dōtoku*. Er entfaltet diese in der Gegenüberstellung von »Ausdruck« (jap. *dōtoku*) und »Wörter und Schriftzeichen« (jap. *monji*). Der gewählte Ansatz zur sprachphilosophischen Erforschung ist nicht nur originell, sondern auch sachlich notwendig, um Dōgens Position zur zenbuddhistischen Sprachpraxis zu verdeutlichen.

Meiner Einschätzung nach besteht das erfolgreiche Resultat dieses Buches darin, dass sein Autor durch umsichtige Vorbereitung, sorgfältige Prüfung, Übersetzung und Kommentierung der japanischen Texte eine eigenständige Interpretation des Sprachdenkens Dōgens geleistet hat. Sich dazu auf die Untersuchung des Faszikels *Dōtoku* zu konzen-

trieren, ist aus der Rezeptionsgeschichte her einleuchtend und für eine philosophische Interpretation besonders attraktiv. Doch möchte ich den Autor zu weiteren Schritten ermutigen, um das erschlossene Gebiet nicht nur zu erweitern, sondern aus anderen Richtungen neu zu erschließen. Denn Dōgens Hauptwerk *Shōbōgenzō* besteht aus beinahe hundert Faszikeln. Außerdem sind nach dem, was in der Geschichte der traditionellen japanischen Interpretation des *Shōbōgenzō* öfter gesagt worden ist, die drei Faszikel *Bendōwa*, *Genjōkōan* und *Busshō* am wichtigsten im ganzen *Shōbōgenzō*, wie schon der große Kommentator Nishiari Bokusan (1821–1910) in *Shōbōgenzō-Keiteki* schreibt. Ich erhoffe mir also in der Zukunft einen veränderten Interpretationskontext, welcher der in der vorliegenden Arbeit durchaus zugestandenen Tatsache Rechnung trägt, dass Dōgen das *Shōbōgenzō* primär dazu geschrieben hat, um die buddhistische Wahrheit zu erklären und zu lehren. Diese Wahrheit muß bei Dōgen selbst nicht primär sprachphilosophisch, als vielmehr religionsphilosophisch ausgelegt werden. Kern einer erneuten Auslegung kann abermals »das Unausgedrückte des vollkommenen Ausdrucks« sein. Doch lässt sich dann das ›Andere‹ des Ausdrucks im Verständnis radikalisieren? Außerdem stellt sich die Aufgabe, die vorhergehende mit einer neuen Frage zu verbinden: der nach Form und Gehalt der buddhistischen Wahrheit selbst!

Die Qualität der erarbeiteten Interpretation bestärkt meine Erwartung, dass der Autor über die Ausgangsfrage dieser Studie hinauszugehen vermag, um auf die gründliche und ursprüngliche Beziehung zwischen Religion und Sprache Licht zu werfen. Das vorliegende Buch bereitet dazu das Feld: durch die Erschließung, wie Dōgen Sprache denkt.

Shimonoseki, Japan, im September 2013

Arifuku Kōgaku

Prof. em. der Kyōto-Universität und Abt des Tempels Kōzan

Vorwort

Außer »Danke!« bleibt hier nichts zu sagen, als was das Buch selbst formuliert. Und doch möchte ich die Gestaltung der Publikation kurz erläutern: Philosophie ist keine Philologie, aber die Japanologie bietet im Folgenden mehr als ein Mittel zum Philosophieren. Das originäre Erschließen einer anderen Sprache ist im Sinn Wilhelm von Humboldts kein einseitiger Übersetzungsprozess, sondern, pathetisch gesprochen, ein sich der Sprache Anverwandeln. Jeder kann bemerken, dass dies bereits im Selbstgespräch der Fall ist. Und im Übersetzen in eine fremde Sprache mag das ebensowohl ingeniös gelingen, wie grandios scheitern.

Dōgen, der Schulgründer des japanischen Sōtō-Zenbuddhismus, ist wie viele andere Buddhisten vor und nach ihm zunächst einmal ein großer Übersetzer: in der Übertragung der Lehre des indischen Buddha aus dem Chinesischen ins Japanische. Die Überlieferung der Lehre wird zur Übertragung, Übersetzung. Die großartige Leistung Dōgens besteht darin, eine eigene Sprache zu finden und das Japanische um diese zu bereichern: im Japanischen das Chinesische sichtbar werden zu lassen und seinen Schüler die Fremdheit der Überlieferung in der kulturellen Übertragung nicht zu ersparen.

Auf den folgenden Seiten wird sich der Leser – hoffentlich – keiner solchen Fremdheitserfahrung in unnötiger Weise ausgesetzt finden: Die Studie ist dadurch motiviert, den buddhistischen Themenkomplex in den philosophischen Kontext zu übertragen. Den Prinzipien von Verfremdung und Assimilierung folgend, ist die Ausgestaltung der Arbeit bis in die Übersetzungen hinein stärker daran orientiert, den möglicherweise unbekanntem Ideen- und Textbestand der Sprache des philosophischen Diskurses ähnlich werden zu lassen. Ohne den heute erreichten Stand der wissenschaftlichen Darstellung unterbieten oder auf einschlägige philologische Hilfsmittel verzichten zu wollen, sind originalsprachliche Angaben und der Gebrauch nicht-lateinischer Schriftzeichen auf ein Minimum beschränkt worden. Alle Übersetzun-

gen stammen, soweit nicht anders angegeben, vom Verfasser der vorliegenden Studie.

Folgenden Menschen und Institutionen möchte ich für die Entstehung dieses Buches danken: Aline Oloff und Ullrich Thieman, meiner Familie in Fischtown und im Pott, meinen Freunden in Berlin, meinen Kommilitonen in Berlin, München und Kyōto, meinen akademischen Lehrern Kitagawa Sakiko, Arifuku Kōgaku, Fujita Masakatsu und James Heisig in Japan, Oswald Schwemmer, Jens Heise, Johannes Laube, Raji C. Steineck und Rolf Elberfeld in Deutschland und der Schweiz, meinen Kollegen in Paris, Barcelona, Hawai'i und Tallin, dem DAAD und der DFG für ihre großzügige Förderung, Peter Fischer und der Berliner Staatsbibliothek für den prächtigen Bestand an japanischer und buddhistischer Literatur, allen Beteiligten des Münchener Graduiertenkollegs »Der Erfahrungsbegriff in der europäischen Religion und Religions-theorie und sein Einfluß auf das Selbstverständnis außereuropäischer Religionen«, den studentischen Hilfskräfte des PC-Saals der Humboldt-Universität und nicht zuletzt dem Verlag Karl Alber für die professionelle Betreuung.

Berlin/Zürich/Florenz im September 2013
Ralf Müller

I. Der Zenbuddhist Dōgen als Philosoph

In Japan erscheint 1896 in einem Heft der *Tōyō Tetsugaku*, der ersten Zeitschrift für ostasiatische Philosophie, eine Miscelle mit dem Titel *Eine Kurzbiografie des Großen Lehrers Jōyō*¹. Das ist der früheste Beitrag über den Zenbuddhisten Dōgen² (1200–1253), der ihm in einem philosophischen Periodikum gewidmet wird, ohne allerdings den spekulativen Gehalt seiner Schriften zur Sprache zu bringen. Die Miscelle bezeugt die damals in der japanischen Geisteswelt herrschende Unkenntnis, jedoch auch die aufkeimende Neugier und das Interesse unter außerkonfessionellen Lesern, sich die Werke Dōgens anzueignen.

Vor allem aber ist der Artikel ein Indiz für die Selbstbefragung einer asiatischen Geistestradiation, die nach Ursprüngen von Philosophie jenseits Europas sucht und alsbald nicht nur in Indien oder China, sondern auch in Japan fündig wird. Durch die dann folgende Auseinandersetzung mit der westlichen Philosophie und der gleichzeitigen (Re-)Konstruktion der autochthonen Traditionen wird der Grundstein gelegt für eine moderne Position in der intellektuellen Globalgeschichte, die sich nicht auf einen Fortsatz der griechisch-römischen Tradition oder eine Nachahmung der westlichen Moderne reduzieren lässt.

Doch für das westliche Denken bleibt es – dem starken Interesse an orientalischer Philologie, wie sie sich etwa in den Übersetzungen August Wilhelm Schlegels im 19. Jahrhundert und in den philosophiegeschichtlichen Abhandlungen Paul Deussens zur Wende ins 20. Jahrhundert manifestiert, zum Trotz – im Beginn des 21. Jahrhunderts noch eine Herausforderung, sich anderen Traditionen der Philosophie, der

¹ Der kurze Text ist nicht namentlich gezeichnet, zitiert aber den Zen-Lehrer Morita Goyū (1834–1915), den 64. Vorsteher des Tempels Eihei; vgl. Anonym 1896.

² Dōgen 道元 oder mit Honorificum Eihei Dōgen, nicht aber Dōgen Kigen, wie Bielefeldt (im entsprechenden Eintrag in Eliade 1995, Bd. 2) bemerkt. Der oben zitierte Zeitschriftenartikel verwendet den *postum* (in der Meiji-Zeit) zugesprochenen Titel Großer Lehrer Jōyō (jap. Jōyō Daishi).

buddhistischen wie der japanischen, anzunähern. Gleiches gilt im konkreten Fall für die Schriften Dōgens, wie aus den programmatischen Titeln und detaillierten Kommentaren neuester Publikationen zu ersehen ist.³ In Japan beansprucht der Philosoph Tanabe Hajime (1889–1962) bereits 1937, das Denken dieses mittelalterlichen Mönchs als Vollendung einer buddhistischen Dialektik und als Vorläufer einer die »Ontologie des Seins« überbietenden Postmoderne zu rekonstruieren.

Tanabe verwandelt die im Zen verbreitete Sprachskepsis in die Begründung einer philosophischen Lektüre des *Shōbōgenzō*, Dōgens theoretischen Hauptwerks, erarbeitet seine Auslegung des mittelalterlichen Zenbuddhisten entlang des Begriffs des vollkommenen Ausdrucks der Wahrheit (jap. *dōtoku* 道得) und fasst das Sprachdenken Dōgens in folgender Aussage zusammen: »Die Verschlingungen [der Sprache] sind zugleich vollkommener Ausdruck [der Wahrheit]«⁴. Genau diesen Zugriff auf Dōgen mittels und im Medium der Sprache macht sich die vorliegende Arbeit zu eigen.

Die Einleitung entfaltet im Folgenden die Bedeutung der Sprache für die philosophische Lektüre Dōgens (A) und zeigt auf, welche Bedeutung der japanischen Dōgen-Rezeption für eine fruchtbare Auseinandersetzung mit der westlichen zukommt (B). Schließlich wird ein kurzer Aufriss der Arbeit geboten (C).

A. Sprache als Thema bei Dōgen

Wie hält es der Zenbuddhist mit Sprache als dem für die Philosophie konstitutiven Medium? Man kennt die still meditierenden Mönche und die enigmatisch redenden Meister; im Zen wird geschwiegen, gesprochen wird nur, um wieder zu verstummen. So sieht Jens Schlieter (2000) den Zenbuddhismus am Ende der Entwicklung eines indo-chinesischen Sprachdenkens, das von der Tendenz zur »Entsprachlichung« geprägt sei.⁵

³ Vgl. etwa Steineck et al. 2002, wo Herangehensweisen im Umgang mit Dōgen kontrovers diskutiert und probiert werden. Nakimovitch 1999 bietet den ausführlichsten Kommentar zum Faszikel *Bussō* in einer europäischen Sprache und zeigt, welche philologischen und hermeneutischen Anstrengungen notwendig sind, um eine dann philosophisch ertragreiche Interpretation zu ermöglichen.

⁴ THZ 7: 17; jap. *kattō ha sunawachi dōtoku nari* 「葛藤は即ち道得なり」.

⁵ Schlieter übernimmt den zunächst nur negativ im Sinn von Entmenschlichung ausge-

Demnach könnten die Texte eines Zenbuddhisten nichts Wesentliches aussagen, da das Zentrum des Zen in seinem allein durch praktische Übung erlangten Erleuchtungserlebnis liege. Und selbst wenn dieses Erlebnis als artikulierte Erfahrung einen adäquaten Ausdruck in der Sprache fände, könnte kein anderer als ein Erleuchteter dies ermessen und in seiner Tiefe verstehen. Das alles scheint Grund genug, Dōgens Werk *Shōbōgenzō* den Titel der Philosophie zu verweigern.

»Wenn dieser Ausdruck geäußert wird,
bleibt das Unausgedrückte ungesagt«

Tanabes Ansatz, Dōgen aus seinem Sprachdenken philosophisch zu rekonstruieren, positioniert sich diametral entgegengesetzt zur eben beschriebenen Haltung zum Zen, ist aber im Westen weitgehend unbekannt und auch in Japan nicht eingehend diskutiert worden. Dabei ist die aufgeworfene Frage nach dem Stellenwert der Sprache im Zen nicht trivial und bleibt in der japanischen Dōgen-Rezeption als grundsätzliche Problematik gegenwärtig. So wird in der Nachkriegszeit die Bedeutung der Sprach- und Schriftlichkeit des *Shōbōgenzō* noch deutlicher hervorgehoben, zumal von Denkern, die sich mit der Vielfalt buddhistischer Schriften und mit den unterschiedlichen Traditionen Ostasiens vom Buddhismus über den Hinduismus bis hin zum Taoismus beschäftigt haben. Als ein Beispiel lässt sich der Koran-Übersetzer und Professor für islamische Philosophie, Izutsu Toshihiko (1914–1993), in seiner Darstellung *Philosophie des Zen*, wie folgt, zitieren:

[Dōgens] wichtigstes Werk, das *Shōbōgenzō*, ist die Aufzeichnung tiefer Reflexion der Dinge, die den Menschen und die Welt vom Zen-Gesichts-

legten Begriff »Entsprachlichung« aus Liebrucks 1965: 43 um ihn (korrelativ zur »Versprachlichung«) als Bezeichnung eines sehr wohl reflexiven Verhältnisses zur Sprache im Buddhismus zu nutzen: In der buddhistischen Tradition »wird die Schulung durch Konzentration und Meditation explizit als Rücknahme des sprachlichen Denkens bezeichnet, d. h. als Versuch, das kategorial vermittelte Einander-Gegenüber von Sprache und Welt, Subjekt und Objekt, Erfahrendem und Erfahrenem oder Denkendem und Gedachtem zu durchbrechen. [...] Von »Entsprachlichung« soll demnach dort gesprochen werden, wo die Zurücknahme der Sprache sichtbar, aber zugleich von entsprechenden Erörterungen über die Struktur und Wirkung von Sprache begleitet wird« (Schlieter 2000: 14–15). Dass es im buddhistischen Denken um eine Grenzbewegung, aber keinesfalls um einen totalen Stillstand der verbalen Artikulation gehe, werde aus der Komplementarität deutlich: »»Entsprachlichung« setzt offenkundig »Versprachlichung« voraus« (15).

punkt aus angehen. Außerdem ist es vielleicht das philosophischste Werk, das je von einem Zen-Meister geschrieben wurde, sei es in China oder in Japan (Izutsu 1979: 13 Fn.).

Im Unterschied zu Tanabe vom Anspruch befreit, eine japanische Philosophie zu begründen, wird hier und an anderer Stelle die Bedeutung der Werke Dōgens nicht nur innerhalb des Kanons der buddhistischen und zenbuddhistischen Schriften Chinas wie Japans betont, sondern darüber hinaus auch nach ihrer Stellung im globalen Denken der Gegenwart gefragt. Denn die Einzigartigkeit des *Shōbōgenzō* setzt ein auf der Ebene des sprachlichen Ausdrucks (aufgrund seines idiosynkratisch gebrauchten Japanisch) und reicht über allgemeine Reflexionen über Mensch und Welt hinaus bis hin zu sprachphilosophischen Passagen. Es ist die Prägung des Begriffs »vollkommener Ausdruck« (*dōtoku*), die die Sprachreflexion markiert und dazu motiviert, die Ausführungen als theoretische Reflexionen ernst zu nehmen.

Allerdings wird die daran anschließende Frage nach der positiven Stellung der Sprache im Zen von japanischen Autoren mit jeweils unterschiedlicher Akzentuierung aufgegriffen wie beispielsweise in einem Gespräch, das der Literaturwissenschaftler Karaki Junzō (1904–1980) mit zwei anderen Gelehrten der japanischen Geistesgeschichte führt:

The character *dō* (way) of the words *dōtoku* [vollkommener Ausdruck] and *dōjaku* [Ausspruch] [in Dōgen's *Shōbōgenzō*] is used with the meaning of »to say.« It is as though there were a passion to speak in words of that which transcends words. This is my feeling. Yet if one were to fall back into the Zen saying, »not relying on words or letters,« and let it all go, then one could have an end of it. I feel that the special character of Dōgen's Zen lies in these words, *dōtoku* and *dōjaku*. It seems to me that if »doing only zazen« were the point, then without writing ninety-five fascicles, »Do zazen« would be have been enough. In spite of this there is a determination to explain completely and logically why it is necessary to do zazen. Isn't *Shōbōgenzō* a book of great singularity (Karaki et al. 1977: 80–81; κζ iv: 376)?

Karaki bringt die Frage nach dem Verhältnis von Sprache und Meditation (Zazen), von verbaler Artikulation und Nicht-Artikulation auf den Punkt, indem er schlicht auf die Existenz des umfangreichen Schriftwerks Dōgens hinweist: Es wirkt wie eine Anomalie, da es aus jeder geschichtlichen Entwicklung herauszufallen scheint. Doch die Lektüre der Faszikel bietet Material genug, um die Fragestellung zu vertiefen und komplexer zu gestalten.

Ueda Shizuteru (1926–), ein Repräsentant der Kyōto-Schule, schärft den Blick für den entscheidenden Zusammenhang, wenn er in seinen Kommentaren zum *Shōbōgenzō* Forschern und Philosophen wie Tanabe, die Sprache nur in ihrer Positivität begreifen und Dōgens Werk einem systematischen Programm zu assimilieren suchen, mit einem Zitat aus dem Faszikel *Dōtoku* beginnend, Folgendes entgegenhält:

»Wenn man [die Wahrheit] vollkommen ausdrückt [*dōtoku suru*], sagt man [etwas] nicht.« Das ist grundsätzlich von anderer Qualität als die Sichtweise, Wahrheit sei durch Sprache aussagbar. Das besagt selbstverständlich nicht, Wahrheit sei durch Sprache nicht aussagbar. Es heißt, »wenn man [etwas] ausdrückt, sagt man [etwas] nicht.« Es muss einen Ausdruck geben. Aber »wenn man [etwas] ausdrückt, sagt man [etwas] nicht.« Es muss einen Ausdruck geben. Aber es muss ein Ausdruck sein, bei dem es zugleich möglich ist, dass »man [etwas] nicht sagt«. Ausdruck/Nicht-Ausdruck, welche Art des Lesens [...] erfordert ein solcher Text (Ueda 1995: 173–174)?

Was bedeutet die Rede von einem Ausdruck, der das Unausgedrückte ungesagt lässt? Was für ein Verständnis von Text und Sprache liegt dieser Aussage zugrunde und welche Kritik der Sprache schließt dies ein? Was artikuliert Dōgen im *Shōbōgenzō* und was hält er für artikulierbar? In welchem Verhältnis stehen das verbal Artikulierte und der unartikulierte bzw. unartikulierbare Anteil? Was bleibt im sprachlichen Ausdruck ungesagt und was sagt der Ausdruck über das Unverbalisierbare? Verweist es auf ein vorsprachliches Reich, das nur dem Zen-Meister in der mystischen Versenkung zugänglich ist? Geht es um ein indirektes Deuten auf ein *ineffabile*?

»Unabhängig von Schriftzeichen«

Diese Fragen leiten die vorliegenden Interpretationen von Dōgens Werk. Denn als Zenbuddhist steht er in einer Tradition, die nicht nur beispielhaft anhand von Koan eine positive Haltung zur Sprache *ad absurdum* zu führen scheint, sondern ihre Sprachkritik auch quasi theoretisch reflektiert, wenn sie »eine besondere Überlieferung [der Lehre] außerhalb der Scholastik, unabhängig von Wörtern und Schriftzeichen« (jap. *furyū monji, kyōge betsuden*) behauptet.⁶

Dieser Leitspruch präsentiert sich als Gründungsmythos der Zen-

⁶ Diese These wird bereits Bodhidharma, dem chinesischen Gründer des Zen zugesprochen.

Schule in einem anschaulichen Bild, wonach allein ein einziger Schüler aus einer unendlichen Anhängerschar bei einer Predigt des Buddha auf dem Geierberg die eigentliche Botschaft des Erwachten verstanden habe: Die verständnisvolle Begegnung symbolisiert sich in dem Lächeln des Mahākāśyapa, als er sieht, wie der Buddha eine Blume in die Höhe hält und zwischen Daumen und Zeigefinger zwirbelt. Es ist das gegenseitige Verstehen in der wortlosen Geste, die scheinbar auf ein intuitives und gänzlich sprachfreies Moment des Erlebens verweist. Hier scheint sich zu bestätigen, dass die Sprachkritik im Zen ein *ineffabile* voraussetzt.⁷

Doch schon in den indischen Texten des Mahāyāna-Buddhismus gibt es Aussagen, die wenigstens eine sprachnegatorische Haltung hinterfragen helfen.⁸ Noch deutlicher wird es im chinesischen Zen, wenn sich aus dem Gründungsmythos eine Erzählung und aus der Erzählung eine sehr spezifische Sprachpraxis entwickelt: Im Koan wird die These der sprachunabhängigen Überlieferung vom Narrativ der Gründung zur praktischen Frage, in der sich die Urszene vom Geierberg aktualisiert. Der Mythos generiert sogar eine Reflexion auf Sprache im Medium der Sprache selbst.

Schließlich zeigt sich bei Dōgen als dem Gründer der japanischen Überlieferung des Sōtō-Zen, dass ein einzelner Ausdruck zum Beginn einer Reinterpretation der Tradition wird: Er erfährt Erleuchtung in dem Moment, als sein Lehrer, der selbst seines hohen Alters zum Trotz gemeinsam mit seinen Schülern bis tief in die Nacht Zazen übt, einen Mönch des Einschlafens wegen schilt. Dōgen prägt in dem spontanen Ausspruch seines Lehrers einen Ausdruck eben dieses Moments: »Ausfallen von Leib und Herz« (jap. *shinjin datsuraku*).⁹

chen, wobei sich die ältesten Textbelege dieser Idee erst Jahrhunderte später finden. Vgl. Döll 2010: 20.

⁷ Damit schließt die Schule des Zen in radikaler Weise an das bekannte Schweigen des Buddha an, das vor allem in der westlichen Interpretation des Mahāyāna-Buddhismus eine Ideologie begründet, in der ein gänzlich »anderes« Denken auf das Lächeln Ostasiens projiziert wird. Die unterschiedlichen Interpretationen zum Schweigen des Buddha finden sich zusammengefasst in Schlieter 2000.

⁸ Vgl. dazu den Hinweis auf die Kritik am Schweigen des Vimalakīrti in Hori 2000: 297. Er bezieht sich auf zwei Stellen aus dem *Vimalakīrtinirdeśa-Sūtra* (siehe Thurman 1991: 59 u. 77), die er parallelisiert, obwohl sich die eine auf das »donnernde Schweigen« des weisen Vimalakīrti bezieht, während sich die Argumentation für eine sprachliche Artikulation gegen Śāriputra richtet, der aus Unwissenheit nichts sagt.

⁹ Vgl. Nakamura 1966: 242, 348 und Heine 1986 zur Überlieferungsgeschichte dieses Ausdrucks und zu möglichen Missverständnissen.

Als sprachliche Artikulation seiner Erleuchtungserfahrung dient der Ausdruck Dōgen in zweierlei Hinsicht: Er gründet darin zum einen seine Lehre der strengen Übung des Zazen (jap. *shikan taza*), beginnt damit aber auch zugleich, sich das instantane Erleben als spezifische Erfahrung anzueignen. Das hinterlassene Schrifttum Dōgens lässt sich als Weg und Ergebnis dieses Prozesses verstehen. Deshalb argumentiert die vorliegende Arbeit im Horizont einer rationalen Sprachtheorie gegen eine mystizistische Auslegung des Zen, die immer wieder den Begriff der Erfahrung ins Feld führt.

Das Verhältnis von Reden und Schweigen, von Ausdruck und Unausgedrücktem ist nur aufzuklären, wenn ein einheitliches Konzept von Sprache zum Einsatz kommt, das allerdings nicht allein den Kriterien wissenschaftlicher Diskursivität verpflichtet sein kann. Es wird daher im Anschluss an Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen ein »voller« Begriff von Sprache restituiert, um auch die scheinbar irrationalen Artikulationsformen der Zen-Meister theoretisieren zu können.¹⁰ Dazu ist es notwendig, zwei Schichten der Sprache zu differenzieren: die der verbalen Artikulation syntaktisch-grammatischer Zeichensysteme und die der Ausdrucksmöglichkeit situativ-kontextueller Bedeutung. Es ist der Symbolbegriff, der es erlaubt, ersteres und letzteres, das »Sagbare« und das »Sichtbare« innerhalb der Sprache in Verbindung zu setzen und einheitlich zu rekonstruieren.¹¹

¹⁰ Eine Anleitung zur Bewältigung der für den Zenbuddhismus typischen Koan-Praxis lässt sich daraus nicht ableiten, da die Plausibilität eines bestimmten Sprachgebrauchs nicht sogleich ein explizierbares Regelsystem miteinschließt. Allerdings wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Reaktion auf die eingefahrene und dogmatische Unterweisung eine Liste von passenden Antworten für die Koan-Praxis veröffentlicht. Siehe Hoffmann 1975 als Übersetzung von *Eine Kritik des heutigen Pseudo-Zen* (jap. *Gendai sōjizen hyōron*) von 1916.

¹¹ Das buddhistische Denken wird selten im Horizont der Philosophie Ernst Cassirers betrachtet. Um den hier verfolgten Ansatz genauer zu kennzeichnen, ist eine Abgrenzung zu den vorhandenen Arbeiten sinnvoll. So hat Reinhard Margreiter in *Mystik und Erfahrung: Grenzen der Symbolisierung* (1997) aus den wenigen Belegen in Cassirers Werk die systematische Stellung der Mystik (im Unterschied zu Religion und Mythos) rekonstruiert, als Erfahrung theoretisiert und schließlich auch die mystischen Züge des Buddhismus erörtert. Die Frage besteht, wie der ausführlichen Rekonstruktion der mystischen Bildlichkeit zum Trotz das Konzept von Rationalität eng an der diskursiven Form orientiert bleiben kann. Noch weniger ist es möglich, in diesem engen Rahmen Eigenschaften der Zen-Tradition zu fokussieren. Allerdings wären Anschlussmöglichkeiten an Margreiter zu diskutieren, insofern der Reichtum an Metaphern in der Mystik in der Erweiterung des Ansatzes Cassirers theoretisiert werden könnte. Gegenüber Margreiter

Das Phantasma eines *ineffabile*, wie es im Horizont der Logomystik erscheint, lässt sich so überwinden. Allerdings bestimmt dieses Phantasma die allgemeine Rezeption Dōgens, vor allem im Westen.

entfaltet Christian Steineck in seiner Arbeit *Grundstrukturen mystischen Denkens* (2000) in einer rationalistischen Rekonstruktion Dōgens Denken als eine »Erkenntnis-mystik«, wobei es sich »bei Mystik um eine ›Denkform‹ im Sinne Cassirers und Leisegang handelt, [...] deren innere Konsequenz wie Realitätsbezug es aufzuklären gilt« (Steineck 2000). Diese »Denkform«, an kulturspezifischen Bildern und Metaphern ausgebildet, bleibt grundsätzlich – so Steineck – rationalen Standards verpflichtet, wenn diese Standards nicht von außen angelegt, sondern aus der Form entwickelt werden. Mystik, hier als theoretische Erkenntnis ausgelegt, bleibt insbesondere einer Begriffssprache verpflichtet, die stets am Rande des religiösen Erfahrungsgehalts auf philosophische Abstraktionen hin übersteigert wird. In diesem Horizont argumentiert Steineck im Fall der zenbuddhistischen Mystik für ein Weltverhältnis des Menschen, das sowohl sprachlich wie erfahrungsmäßig gesättigt ist. Die kulturspezifischen Erkenntnismedien der Zen-Mystik werden in ihrer eigenen Bildhaftigkeit vorgestellt, nur wird die Bildhaftigkeit selbst nicht als eigenständiger Modus des Symbolischen rekonstruiert, weshalb sich Steineck eben am Begriff der Erkenntnis-mystik orientiert (vgl. ebd.). Der rationalistische Zug der Auslegung Steinecks wird in einer späteren, stärker programmatischen Publikation deutlicher: In *Dōgen als Philosoph* aus dem Jahr 2002 werden Fragwürdigkeit und Möglichkeit, mit Dōgen zu philosophieren, nicht aus einem sich aus Bildern formierenden Feld der Erkenntnis heraus gestellt und etwa in Abgrenzung zu anderen Textgenres, sondern in systematischer Hinsicht als methodische Haltung diskutiert. Zu dieser Haltung gehören »ein kritisch reflektiertes Verhältnis zu den eigenen Geltungsansprüchen [und] das Bemühen um rationale Begründung sowie die Ablehnung jeglicher Form der Zurückstellung von Wahrheiten um eines vermeintlich höheren Gutes willen« (Steineck et al. 2002: 7). Auch wenn diese Haltung nicht in allen Texten des *Shōbōgenzō* dominiere, folge – so die Autoren – Dōgen einer vom historischen Buddha selbst überlieferten Haltung, der gemäß der Schüler/Leser/Zuhörer nicht manipulativ mit rhetorischen Mitteln zu bekehren, sondern aufgrund eigener Einsicht – rational nachvollziehbar – zu überzeugen sei. Die gewonnenen Überzeugungen müssten, um als rational gelten zu können, mit den eigenen alltäglichen Erfahrungen zur Deckung gebracht werden können. Der Buddhismus sei quasi empiristisch, insofern die Theorie an der Praxis gemessen wird. Und nur solange das Maß der Alltagserfahrung verpflichtet bleibt, können universelle Rationalitätsstandards und Geltungsansprüche, auf denen alles menschliche Verstehen gründet, in Anspruch genommen werden: Ein Erleuchtungserlebnis, wie es Dōgen für sich selbst durchaus beansprucht, wird damit zum Verständnis seiner Schriften keinesfalls notwendig: »Zwar nimmt auch in Dōgens Lehre eine ›Erleuchtungserfahrung‹, die mit derjenigen der Mystiker vergleichbar ist, einen wichtigen Raum ein, jedoch wird diese nicht so konzeptualisiert, dass gewöhnliche Erfahrung und differenzierende Methode ihrer gedanklichen Durchdringung demgegenüber zu einer bloß zweitrangigen Sphäre herabgewürdigt werden, die eigentlich kein Ort der Wahrheit ist« (133–134). Steineck führt die »philosophischen Perspektiven von Dōgens Genjōkōan und Busshō« weiter aus und rückt darin Dōgens Denken in die Nähe einer kantianischen, quasi transzendentalen Fragestellung, da er als jemand vorgestellt wird, »dessen Nach-

Daher liegt das zentrale Ziel der vorliegenden Arbeit in *rezeptions-geschichtlicher* Hinsicht darin, den Weg zu den oben resümierten Fragen ausgehend von der Geschichte der philosophischen Lektüre Dōgens in Japan nachzuzeichnen. Das geschieht im III. Teil.

B. Die Frage nach Sprache in der Dōgen-Forschung

Gänzlich unbeachtet bleibt die japanische Dōgen-Rezeption im Westen natürlich nicht. Doch angesichts ihrer Komplexität wird meist nur auf sie hingewiesen. So bemerkt etwa Rolf Elberfeld in seiner jüngsten Arbeit über Dōgen, dass dieser in Japan »nicht nur als einer der größten Zen-Meister, sondern auch als ein großer Denker« gilt und sein Werk Schriften umfasst, »die im 20. Jahrhundert von japanischen Philosophen als denkerische Ansätze zur Philosophie neu gelesen wurden« (Elberfeld 2004: 221–222, Fn. 3). Elberfeld betont, dass Dōgen in Japan als Philosoph entdeckt wird, und er selbst möchte auf der Ebene der Philosophie die Schriften »auch für die gegenwärtige Diskussion in der europäischen Philosophie fruchtbar« (ebd.) machen. Nur ist es nicht eben »am Rande« möglich, die eigene Nähe oder Distanz zur japanischen Wirkungsgeschichte zu explizieren.

Immerhin wird in einer Fußnote derjenige Autor genannt, dem

denken über die von ihm als grundlegend angesehenen Fragen menschlichen Daseins und Weltumgangs sich dem Anspruch der Verständigung stellt und in Reflexion auf die Bedingungen solchen Nach- und Sich-Verständigens erfolgt« (130). Natürlich ist sich Steineck bewusst, dass Dōgen kein Kantianer, sondern der Gründer einer religiösen Gemeinde ist, weshalb sein Denken auf das religiöse Leben hin orientiert bleibt, in dem logische Konsistenz nicht das primäre Handlungs- und Selbstverständnis leitet. Doch liest Steineck die vier Eingangssätze des zentralen und immer wieder in seiner Bedeutung gewürdigten Faszikels *Genjōkōan* als Formulierung einer Problemstellung, die »jene allgemeinen Fragen [enthält], die auch im Zentrum der abendländischen Philosophie stehen« (135) und von Kant formuliert wurden. Es gehe Dōgen – so Steineck – um »ein spezifisches Erkenntnisinteresse«, das durch das Streben nach »Verwirklichung guten Lebens« bestimmt sei: »Die Endlichkeit des Menschen, der geboren wird und stirbt, ist denn auch die [...] Grundkonstante, auf die Dōgens Denken stets bezogen bleibt« (142). Aus dieser Perspektive wird die philosophische Rekonstruktion Dōgens auf einen unproblematischen, »konventionellen« Geltungsbereich theoretischer Aussagen beschränkt, wodurch der herkömmliche Philosophiebegriff unangetastet bleibt und schlicht auf ein Beispiel außereuropäischen Denkens angewandt wird. Allerdings changiert der vorgeschlagene Begriff von Philosophie je nachdem, ob die Hinweise bloß als formale Bestimmung oder gleich schon als Programmatik zu verstehen sind.

gemeinhin Dōgens Wiederentdeckung zugesprochen wird. So kommt der Kulturphilosoph Watsuji Tetsurō mit der Selbsteinschätzung zu Wort, dass mit seiner Veröffentlichung von *Shamon Dōgen* »ein neuer Weg der Interpretation eröffnet wurde« (222), durch welche Dōgen »Bedeutung für die ganze Menschheit« (ebd.) gewinnt. Auch eine spätere Arbeit der japanischen Philosophiegeschichte, die Monografie des bereits erwähnten Philosophen Tanabe Hajime, erwähnt Elberfeld nicht zuletzt, da Dōgen in dieser Monografie, die wenigstens indirekt zu einer wichtigen Grundlage der nachfolgenden Dōgen-Auslegung wird, als Philosoph der Zeit interpretiert wird. Elberfelds Einschätzung dieser und anderer Beispiele der Wirkungsgeschichte kommt in der folgenden Passage zum Ausdruck:

Insbesondere das [zum Thema Zeit einschlägige] Kapitel Uji [Sein-Zeit] aus dem »Shōbōgenzō« stand in Japan und im Westen immer wieder im Zentrum philosophischer Auseinandersetzungen: scheint es doch eine Philosophie der Zeit aus buddhistischer Sicht zu bieten, die nicht einfach mit den westlichen Ansätzen zum Zeitphänomen gleichzusetzen ist. Die Rezeption des Textes wird bis heute dadurch erschwert, dass er in Alt-japanisch verfasst ist, einer Sprache mit vielen Besonderheiten, die sich auch unter Rückgriff auf die Kommentarliteratur nur mühsam erschließt. Auch die Übersetzungen ins moderne Japanisch helfen oft nicht weiter, da die Schwierigkeiten zumeist nur »wegübersetzt« werden (223).

Gerne würde man über die spezifischen Schwierigkeiten mit Blick auf das betreffende Thema der Zeit mehr erfahren und mit Elberfelds eigenen Interpretationen kontrastiert sehen; vor allem da er bemerkt, dass es über die erwähnten Autoren der Vergangenheit hinaus »weitere moderne japanische Philosophen [gibt], die Dōgens Denken in die moderne philosophische Auseinandersetzung mit einbeziehen« (222).

Es deutet sich schon an, wie komplex und umfangreich sich die japanische Dōgen-Rezeption – beispielhaft am Verständnis des Zeitbegriffs – entfaltet hat, so dass diese auch eigens und dann auch nur exemplarisch behandelt werden kann.

Der Ort Dōgens in der philosophischen Rezeption des Zenbuddhismus

Doch nicht nur die Innenperspektive der Dōgen-Rezeption in Japan, sondern auch die Stellung Dōgens in der philosophischen Forschungsliteratur zum Zen überhaupt bleibt in der bisherigen Forschungsliteratur ausgeblendet, obwohl sich aus dem Verhältnis wichtige Fragen für

die Charakterisierung Dōgens ergeben. Um die westliche Lektüre Dōgens darzustellen, bietet es sich vor allem an, seine Stellung an der von Suzuki Daisetsu um die Jahrhundertwende initiierten und bis in die Nachkriegszeit getragenen Rezeption des Zenbuddhismus zu orientieren.¹²

Obgleich ein Laie, fühlt sich Suzuki einer bestimmten Ausrichtung des Zen verpflichtet, und zwar hat er den Zenbuddhismus kennengelernt und geübt bei Shaku Sōen, einem Lehrer in der Tradition des Línjǐ-Zen. Wie von verschiedenen Forschern angemerkt wird, richten sich die moderneren Interpreten Dōgens gegen Suzukis m. E. mystizistische Interpretation des Zen, die die irreduzible Phänomenalität der Erleuchtung gegen ein »Philosophieren aus dem Zen« ausspielt. Die Dōgen-Interpreten arbeiten dabei entweder phänomenologisch, argumentieren für die Irreduzibilität der Sprache oder verbinden die Phänomenalität des Erlebens mit ihrer sprachlichen Strukturiertheit.

So resümiert Bernard Faure 1994 in *Chan/Zen Studies in English: The state of the field* zunächst in Abgrenzung zur amerikanischen und japanischen Forschungslandschaft das weitere Umfeld der europäischsprachigen Literatur und benennt als wichtigste Aufgabe, »to free Zen from its association, spread by Suzuki and his epigons, the kind of ›Oriental mysticism‹ denounced in France by René Etiemble under the name of ›Zaine‹« (Faure 1994). Es sind vor allem historische und philologische Studien im Anschluss an Yanagida Seizan, die zu einer Befreiung vom »Suzuki-Zen« – so die Prägung von Fader 1981 – beitragen. Sei es von westlicher, sei es von japanischer Seite, Faure verwirft all jene philosophischen Unternehmen, die die empirischen Ergebnisse der Philologie, Buddhologie oder auch Religionswissenschaften ignorieren, um »rein« religionsphilosophische Motive auszuarbeiten:

The second pole of Chan/Zen studies is indeniably the work and thought of Dōgen (1200–1253), the founder of the Japanese Sōtō school. Actually, the works of many Western specialists of Dōgen belong as much to the domain of comparative philosophy as to that of Chan/Zen studies proper. [...] it was above all Abe Masao who, while continuing the missionary work of Suzuki, contributed to the reinterpretation of Dōgen

¹² Vgl. Suzuki Daisetsus Übersetzung des jap. *Daijō kishin ron* (*Diskurs über das Erwachen des Glaubens im Mahāyāna-Buddhismus*) sowie seine Schriften zum Zen in der japanischen Kultur, die – neben Alan Watts Arbeiten – über die Beatnik-Generation und die Hippie-Bewegung bis in die heutige Zeit zur Verbreitung des Zenbuddhismus in den USA beigetragen haben.

according to the philosophical perspective of the »Kyōto School.« By trying to »free« Dōgen from »centuries of fundamentally blind and hagiolatric treatment,« to use LaFleur's formula, scholars have too often been content with seeing him as primarily a philosopher (or even the »incomparable philosopher,« in Thomas Kasulis's terms), rather than as the historical founder of the Sōtō sect (Faure 1994).

In einem ausschließlichen Fokus auf Dōgen entwirft 1992 der Buddhistologe und Historiker Carl Bielefeldt eine Systematisierung der englischsprachigen Wirkungsgeschichte für den japanischen Leser (Faure 1994). Er gewinnt zunächst eine Typisierung entlang der japanischen Wirkungsgeschichte und wendet sie auf die englischsprachige an: Neben Dōgen als Zen-Meister (1) und Philosoph (2) gibt es eine Geschichte Dōgens als Japaner (3), der allerdings dem Exportschlager vom Typ »Philosoph« an Beliebtheit nachsteht. In der Tat soll es bis weit in die Nachkriegszeit hinein dauern, bis Dōgen im Westen gegenüber der Lin-ji-Tradition eine gewichtige Stellung erlangt. Ist es in den ersten Jahrzehnten der Zen-Meister, der vor allem jenseits des akademischen Feldes an Einfluss gewinnt, wirkt doch nach und nach auf den Westen zurück, was in Japan der europäischen Philosophiegeschichte zur systematischen Auslegung Dōgens entnommen worden ist:

Culturally speaking, that it should be the transcendental philosopher who has been most successfully exported to the West should be of no surprise: he was, after all, from the beginning created with the foreign market in mind – a model first developed in pre-war Japan from imported Western ideas as a part of the project to modernize and internationalize the country's intellectual history [...] (Bielefeldt 1992: 206).

Anschlüsse an die erste westliche Dōgen-Monografie

Eben diese philosophische Rezeption im Westen wird in einer dritten Betrachtung der Forschungsgeschichte von Thomas P. Kasulis bereits 1978 unter dem programmatischen Titel *The Zen Philosopher* präsentiert und in eigenen Arbeiten fortgeschrieben. Selbst phänomenologisch orientiert, unterzieht Kasulis vor allem die erste Dōgen-Monografie von Hee-jin Kim einer Kritik, da diese Arbeit damals wie heute der einzige, wie Kasulis formuliert, »book-length commentary« im Westen ist. Wichtig für Kasulis ist zunächst, eine Grenze zum Zen-Meister zu ziehen und zu begründen, warum Dōgen als Philosoph gelesen werden kann:

Before we actually review the development of Dōgen studies in English, it might be helpful to consider the nature and importance of Dōgen's thought as representative of the philosophical structure of Zen Buddhism. Throughout this review, the emphasis will be on Dōgen as a philosopher rather than Dōgen as an historical religious figure or Dōgen as a practicing Zen master. This statement might raise eyebrows in some quarters insofar as many people make the assumption that being a Zen Buddhist and being a philosopher are mutually exclusive projects (Kasulis 1978).

Die inhaltliche Begründung geht auf seine phänomenologische Herangehensweise zurück und wird im Unterkapitel II.C.3 eigens vorgestellt, in dem für die Komplementarität von Sprache und Erleben argumentiert wird. Äußerlich stellt Kasulis das herkömmliche Selbstverständnis der westlichen Philosophie infrage und argumentiert für die Öffnung eines seiner Meinung nach rigiden Begriffs von Philosophie, der sich aus einem zu sehr beschränkten Kanon der Philosophie ableitet. Er plädiert für eine Öffnung auf die »Abweichungen« von der eigenen, westlichen Tradition hin, wodurch es einfacher werde, auch außereuropäischen Werken einen angemessenen Platz in einem globalen Kanon der Philosophie einzuräumen. Es sei hier nur darauf hingewiesen, dass Kasulis in der von der Phänomenologie ausgehenden Herangehensweise der Sprache Dōgens nicht eigentlich philosophisches Potenzial abgewinnen kann.

Sprache, Metaphern und Symbole stehen allerdings bei Hee-jin Kim, der im Folgenden vorgestellt wird, im Zentrum, um dafür zu argumentieren, Dōgen als Philosophen zu behandeln. Diese methodische Differenz (Phänomenologie vs. Sprache) mag eine Erklärung dafür sein, dass Kim von Kasulis nur sehr pauschal kritisiert wird. Geht Kasulis auch auf Details zum Problem der Zeit oder Fragen der Ethik ein, wie sie von Kim rekonstruiert werden, lassen sich diese als Korrekturvorschläge noch diskutieren. Doch sieht Kasulis schließlich in der Charakterisierung Dōgens als »mystical realist« eine begriffliche Unklarheit, die sich in Kims Darstellung insgesamt spiegelt: »[W]e get a clear portrait of Dōgen the Zen master [...] only at the expense of getting just an outline (and sometimes a blurry outline) of Dōgen the thinker« (Kasulis 1978).

Bielefeldt hingegen wendet diese Schwäche in eine grundsätzliche Wertschätzung, wenn er schreibt: »Prof. Kim's work combines a close familiarity with Sōtō shūgaku with the author's own interpretation of

Dōgen's thought as religious philosophy« (Bielefeldt 1992: 205). Tatsächlich gibt es wenig philosophische Autoren zu Dōgen, die im gleichen Maß wie Kim mit dem originalsprachlichen Quellen- und Sekundärmaterial vertraut sind.

Aber unabhängig von der jeweiligen Einschätzung seiner Leistungen bleibt auffällig, dass niemand an Kims Arbeit emphatisch oder kritisch anschließt, obwohl ihm im Rückgang auf Dōgens Sprachgebrauch das Verdienst zukommt, eine irrationale Mystifizierung des Zen zu überwinden.

Das Thema »Sprache« in der neueren Dōgen-Forschung

Im Folgenden wird in mehrfacher Hinsicht Kims Herangehensweise – sehr wohl in kritischer Form – fortgeführt, um eine symboltheoretische Position gegen die phänomenologische Auslegung des *Shōbōgenzō* starkzumachen und zugleich für eine Sprachlichkeit und Verbalisierbarkeit von Erfahrung zu argumentieren: Erstens hat Kim die dichteste Skizze der Rezeptionsgeschichte Dōgens von der frühesten Kommentarliteratur bis zur Forschung in der Nachkriegszeit geliefert (vgl. Kim 2004: 3–8). Dieser Überblick wird im Teil III im Rückgriff auf japanischsprachige Sekundärliteratur ergänzt; vor allem aber werden dort die wichtigsten der philosophischen Rezipienten mit ihren Arbeiten einzeln vorgestellt.

Kim bringt – zweitens – immerhin implizit symboltheoretische Überlegungen ein, um Dōgens Denken zu erschließen. Explizit nennt er Susanne Langer und Ernst Cassirer, wenn es um die Frage geht, wie Religion und Philosophie als kulturelle Formen zu behandeln sind. Diese Hinweise werden aufgegriffen, um Kims terminologische Unklarheiten zu beseitigen und systematisch zu fundieren. Drittens schließt Kim partiell an Watsuji an, insofern er die Bedeutung von Sprache für Dōgen berücksichtigt und den Begriff des vollkommenen Ausdrucks (*dōtoku*) in den Mittelpunkt rückt, um die philosophischen Eigenschaften des *Shōbōgenzō* herauszuarbeiten. Mit dem Versuch, die Frage nach Sprache bei Dōgen theoretisch einzuholen schließt die vorliegende Arbeit an Kim und durch ihn vermittelt an Watsuji an.

Allerdings lassen sich diese Bezüge auch in anderen Arbeiten aufweisen, obwohl sie vielfach nicht expliziert werden. Tatsächlich gibt es eine Reihe neuerer Arbeiten zu Dōgen, die zumindest am Rande auch das Thema der Sprache behandeln, dabei aber nicht über das von Kim

und Watsuji Gesagte hinausgehen. So räumt etwa Elberfeld sehr wohl ein, dass Sprache in Dōgens Werk eine besondere Rolle spielt, obwohl er selbst programmatisch für eine »transformative Phänomenologie« argumentiert.

Insbesondere verweist Elberfeld auf die soteriologische Dimension, in der Sprache eine positive Funktion übernehmen könne. Dabei gelte es Formen des Sprechens zu unterscheiden, da nicht jede Rede Wirklichkeit erschließe, sondern oftmals verdecke. Allerdings bleiben Elberfelds Bestimmung der Sprache und die Kriterien ihrer Differenzierung in zwei Formen des Gebrauchs unklar; möglicherweise sind sie in phänomenologischer Perspektive sachlich nicht entscheidbar, sondern müssen als eine praktische Aufgabe des religiösen Lebens begriffen werden. So schreibt Elberfeld:

Sprache ist eine Realisierungsmöglichkeit der lebendigen Gegenwart als Vollzug des Erwachens. Das heißt aber auch: Sprache ist nicht einfach gleich Sprache. Vielmehr bedarf es andauernder Übung, um die Sprache zu einer »lebendigen« Sprache werden zu lassen, so daß sie selber zum Ort der Freiheit wird, ohne an Substantialisierungen zu haften. Dōgen führt das buddhistische Sprechen zu einem Höhepunkt, der bisher wohl kaum wieder erreicht bzw. oft noch nicht einmal als solcher erkannt worden ist. In der Auseinandersetzung mit seinem »Sprachuniversum« lassen sich im Weiteren wichtige Anregungen auch für die Sprache und das Sprechen der westlichen Philosophie erhoffen (Elberfeld 2004: 330–331).

Auch Carl Olson sieht in *Zen and the art of postmodern philosophy* über die sprachskeptische Haltung im Zen hinaus eine affirmative Haltung, wenn er unter dem – paradoxen – Titel »Words and No Words« eine »andere« Gebrauchsweise von Sprache andeutet: Buddhismus sieht zunächst einmal, dass Sprache in ihren Leistungen begrenzt ist, wenn sie ihren Ursprung in menschlichen Kommunikationsabsichten hat. Tatsächlich haben Wörter keinen Wert in sich, ruhen aber auch nicht in einer metaphysischen Instanz, die ihren Sinn garantieren könnte. Sprache gilt somit als rein konventionell. Doch Zen-Meister versuchten, so Olson, die Begrenztheit von Sprache zu überwinden: »by advocating the utility of no words« (Olson 2000: 25). Eine genauere Konzeptualisierung der »no words« bleibt Olson schuldig, führt diese Perspektive aber mit Bezug auf Dōgen in heilsgeschichtlicher Richtung aus, so dass sich der Eindruck verstärkt, der »gewöhnliche« Leser könne diese Aussagen nur zur Kenntnis nehmen, nicht aber weiter hinterfragen:

Dōgen asserts that words do have an ultimate value, even though ordinary words are mere signs. Dōgen thinks that the words of an enlightenment person are not limited [...]. Dōgen believes that language becomes transmuted and vivified by the realization of enlightenment, and he uses the neologism *dōtoku* to mean the ability to speak or voice the way. Although these are not the words of ordinary language, they have a value because they have been vivified by an enlightenment experience (Olson 2000: 27).

Ein weiterer Autor, Steven Heine, geht auf Dōgens Term des »vollkommenen Ausdrucks« (*dōtoku*) ein, konkretisiert aber seinen Sprachgebrauch in Begriffen der Philologie und Linguistik und führt als einziger Kims Ansätze fort, um das *Shōbōgenzō* semantisch und syntaktisch aufzuschlüsseln:

Dōgen's hermeneutic approach seems to be striving for a middle way between sacramentalism and iconoclasm, metaphor and criticism, mythos and logos. He maintains the necessity of perpetually »explaining the Way« (*dōtoku*) through »disclosing mind/disclosing nature« (*sesshin sesshō*), and he clearly and consistently affirms rather than denies the efficacy of all forms of discourse including anecdotes, parables, metaphors, and logical analysis as well as metonymic, paradoxical, and ironic discourse as essential means of revealing the experience of enlightenment (Heine 1994: 229).

In allen oben zitierten Fällen (von Elberfeld bis Heine) wird eine Grenze in das Sprechen eingezogen, der entlang sich der »gewöhnliche« und der »erleuchtete« Sprachgebrauch scheiden lassen. Doch keinen der Autoren kümmert die Plausibilität, die *prima facie* bestehen mag, ebenso wenig wie die sich anschließenden Zweifel am theoretischen Wert dieser Unterscheidung.

Am Ende geht der Vorschlag, Formen des Sprechens zu differenzieren, auf einen Aufsatz Kims zurück, in dem er seine sprachphilosophischen Betrachtungen Dōgens durch semantisch-syntaktische Analysen unterfüttert, indem er beispielhaft vorführt, wie Dōgen mit Texten der Tradition umgeht. Er unterscheidet eine instrumentelle (»instrumental«) und eine realisierende (»realizational«) Weise des Sprechens.¹³ Letztere bindet Kim unmittelbar an die buddhistische Pra-

¹³ Vgl. Kim 1985: 80, Fn. 12: »At this point a qualification is in order: While the instrumentalist view maintains that the finger points to the moon, the realizationist view holds that the finger not only points to the moon but is the moon. To put it differently, the finger, according to the realizationist view, is not the moon, but the moon is invariably

xis und erweitert so in der theoretischen Differenzierung den vorausgesetzten Gegenstandsbereich:

Linguistic activities are claimed [by Dōgen] to be the very working of *zazen*, of nonthinking itself. [...] In this respect, words are not different from things, events, or beings – all are »alive« in Dōgen's thought. The dynamics of words as living forces in the context of realization, in turn, legitimates discriminating thought. [...] When language and thought are appropriated [...] they serve realization without confronting their ultimate limitations and unlimited possibilities. Dōgen clearly recognizes the possibility that language, despite its aspect as a tool of duality, can partake of nonduality; only thus does language become »expression« (*dōtoku*) (Kim 1985: 79, 58, 59).

Wie genau eine »realisierende« Weise des Sprechens in philosophischen Begriffen zu rekonstruieren ist und was es bedeutet, dass Sprache einesteils ein Mittel der Dualität sei, andernteils aber an einer Nicht-Zweiheit teilhabe, wird von Kim nicht ausgeführt. Ebenso wenig bieten die von ihm aufgearbeiteten Titel der japanischsprachigen Literatur die begrifflichen Mittel zu einer weiteren Klärung.¹⁴ Da aber die Grundthese Kims durchaus plausibel ist, wird die fehlende Theoretisierung in dieser Arbeit unternommen. Darüber hinaus wird seine Grundthese theoretisch rückgebunden an Autoren der frühen westlichen Kulturphilosophie.

C. Historische und systematische Einsätze

Doch für den Weg zu einer systematischen Fundierung und Interpretation des Sprachdenkens Dōgens sind zunächst folgende Schritte notwendig: Nach der hier in Teil I gegebenen Präsentation der Fragestellung und der forschungsgeschichtlichen Einsatzpunkte dient der folgende Teil II dazu, die frühe Wirkungsgeschichte Dōgens von der verbreiteten Zen-Rezeption im Westen zu Beginn des 20. Jahrhunderts

the finger, because it completes itself as the finger. Thus the realizationist view does not and should not reject the instrumentalist view; it only perfects it.«

¹⁴ Von seinen Quellen sind neben den Arbeiten Shibayama Zenkeis und Ueda Shizuterus besonders folgende erwähnenswert: Takemura 1980 gibt eine systematische Explikation der terminologischen Äquivalente »gewöhnlicher« und »erleuchteter« Sprache, Terada 1974 expliziert als Romanist die Sprache des *Shōbōgenzō* entlang literaturwissenschaftlicher Beobachtungen.

abzusetzen, da der thematischen Ausrichtung auf das Thema der Sprache zum Trotz auch dem religiösen Erleben, das als Erleuchtungserlebnis bisweilen gegen eine Versprachlichung und Sprachlichkeit des Zen überhaupt ins Feld geführt wird, Genüge getan werden muss. Es gilt, auch die Phänomenalität als irreduzibles Moment theoretisch einzubinden. Denn nicht zufällig beginnt die Zen-Rezeption im Westen zeitgleich mit der Wiederbelebung der Religionsphilosophie aus der Perspektive der ersten Person.

Als Leitbegriff eröffnet »Erfahrung« einerseits die Perspektive auf die Innerlichkeit von Religion und ermöglicht andererseits einen Blick über die christliche Dogmatik hinaus auch auf außereuropäische Religionen insgesamt, wie sie von William James gerade aus seinem Interesse an den religiösen Erfahrungsgehalten erörtert werden. Von James inspiriert, rückt Suzuki Teitarō Daisetsu den Begriff der Erleuchtung in den Mittelpunkt seiner Bestimmung des Zenbuddhismus als einer Religion, in der gegen eine rationalistische Reduktion der subjektive Erfahrungscharakter starkgemacht wird. Schließlich steht, historisch gesehen, auch die frühe Lektüre Dōgens im Wirkungsfeld des Erfahrungsbegriffs. Bevor die sprachmächtigen Texte wie das *Shōbōgenzō* in den Fokus rücken, sind die auf die Praxis des Zazen ausgerichteten Schriften wie das *Fukan zazen gi* mit der Lehre vom intensiven Sitzen (jap. *shikan taza*) von besonderem Interesse.

Doch in der genaueren Betrachtung und Kritik des James'schen Erfahrungsbegriffs selbst ist es sehr wohl möglich, die Perspektive der ersten Person des Erlebens an eine symboltheoretische Gründung religiöser Erfahrung zurückzubinden und den Graben zur Sprache zu überwinden. Die Argumentation für eine solche Rückbindung folgt dabei Matthias Jung, der in *Erfahrung und Religion* (1999) Cassirers Symbolphilosophie kritisch auf eine Religionsphilosophie hin erweitert. So liegt im Symbolbegriff Cassirers letztlich die Möglichkeit, Sprache und Erfahrung komplementär zu entfalten, ohne eine sprachtheoretische Rekonstruktion Dōgens zu unterlaufen.

Wird auf diesem Weg eine Brücke von West nach Ost geschlagen, kann im III. Teil der Fokus auf den Begriff der Sprache zurückgeschwenkt und die frühe Rezeption Dōgens in der japanischen Philosophie dargestellt werden. Dieser Teil zeigt zunächst, wie sich der Gegenstand der Rezeption, das *Shōbōgenzō*, als philosophischer Text etabliert. Dabei stehen die philosophischen Leser Dōgens einesteils in Kontinuität mit der und andernteils in Konkurrenz zur Kommentarlite-

ratur der Sōtō-Zenbuddhisten. Schon die »Genzōnianer« genannten Proponenten einer religiösen Lektüre und systematischen Auslegung des *Shōbōgenzō* kämpfen innerkonfessionell gegen das Primat der Übung des Zazen, auch wenn einige unter ihnen das *Shōbōgenzō* – in Kenntnis des amerikanischen Originalzitats Whiteheads – bereits in den 1930er Jahren bloß als »Fußnoten zur Sitzmeditation« betrachtet wissen wollen. Denn ihre philologischen Studien bieten zugleich die Grundlage für eine philosophische Lektüre.

Die Geschichte des »Zen-Philosophen« Dōgen beginnt dann bereits Ende des 19. Jahrhunderts in der kursorischen Rezeption durch Inoue Enryō, den Großvater der japanischen Philosophie, und erreicht 1939 in der systematischen Aneignung durch Tanabe Hajime ihren vorläufigen Höhepunkt. Dabei orientiert sich die vorliegende Auswahl der Dōgen-Rezipienten daran, einerseits die frühesten Ressourcen aus der Philosophie vorzustellen und diese andererseits so weit als möglich in einer problemgeschichtlichen Kontinuität zu präsentieren. Denn alle Leser sehen sich mit der Frage konfrontiert, wie die zenbuddhistische Sprachskepsis mit Dōgens stilistisch ausgefeilten Abhandlungen zusammengeht. So lässt sich zeigen, wie anstelle einer sprachnegatorischen Haltung zunehmend der produktive Charakter von Sprache theoretisiert wird. Der historische Teil kann mithin zeigen, dass die systematische Fragestellung der vorliegenden Arbeit in Kontinuität zur autochthonen Rezeptionsgeschichte steht, auch wenn die interpretatorischen Leistungen der vorgestellten Autoren nicht gänzlich kongruent zum hier vorausgesetzten Rahmen sind.

Eine symboltheoretische Annäherung an Dōgen

Die verschiedenen Autoren gehen dabei wichtige Schritte auf dem Weg zur Lösung der Ausgangsfrage, bieten aber keine abschließende Antwort, insofern sie zwar über die Negation von Sprache hinausgehen, aber entweder keinen eigenen Begriff von Sprache entwickeln oder in eine Reduktion auf eine – dann auch Negation und Affirmation dialektisch vermittelnde – Aussagefunktion von Sprache zurückfallen. Deshalb wird im IV. Teil ein systematischer Vorschlag zur Theoretisierung von Sprache unterbreitet, der, wie bereits angedeutet, in der Erweiterung des Sprachbegriffs selbst liegt.

Diese Erweiterung auf Basis von Cassirers Symbolbegriff deutet sich, wie das erste Kapitel ausführt, bereits bei Kim an, der im An-

schluss an Watsuji eine an Sprache orientierte Rezeption Dōgens im Westen fortführt. Der Symbolbegriff vermag dabei sowohl die mythopoetischen wie quasi begrifflichen Ausdrucksformen des *Shōbōgenzō* theoretisch zu verbinden und so eine kulturphilosophische Herangehensweise zu begründen, in der philosophische wie religiöse Momente befasst sind. Indem Kim einen weiten Begriff von Sprache ansetzt, kann er außerdem zeigen, dass sich bei Dōgen selbst parallele Reflexionsbegriffe für Sprache im Allgemeinen wie der metaphorischen Sprache im Besonderen finden lassen. Daher ist es gerechtfertigt zu behaupten, dass Kim die sich so entfaltende Dynamik und Bewegung zwischen quasi begrifflicher Theorie und poetischem Ausdruck in Dōgens *Shōbōgenzō* erstmals bemerkt und untersucht.

Doch es ist nötig, Kims Begriffe zu vertiefen, weshalb im zweiten Kapitel Cassirers symboltheoretisch fundierte Kulturphilosophie als systematischer Ausgangspunkt gewählt wird. Für die Annäherung zwischen Dōgen und Cassirer wird zunächst aufgezeigt, dass Cassirer mit Blick auf Sprache wenigstens den Grundgedanken des frühen Buddhismus kritisch aufnimmt, auch wenn er keine Lektüre der späteren buddhistischen Kommentarliteratur betrieben hat. Insbesondere interessiert sich Cassirer für eine Radikalisierung des Zeichencharakters im Buddhismus, der eine Zuspitzung der den symbolischen Grundfunktionen von Darstellung und Ausdruck korrelativen Formen von Sprache und Mythos bedeutet.

Dann wird der diesen Formen zugrunde liegende Symbolbegriff systematisch eingeführt, wie ihn Cassirer im Rahmen seiner *Philosophie der symbolischen Formen* deutet. Er weist eine anthropologische Fundierung auf, wird der Medialität des menschlichen Weltzugangs gerecht und ermöglicht einen pluralen Begriff der Kultur. Die Pluralisierung des Kulturbegriffs geht einher mit einer Relativierung der Darstellungsfunktion der Sprache gegenüber den übrigen Funktionen, die Cassirer im Begriff des Symbols formal zusammenführt. Insofern der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung selbst ein sprachliches Zeugnis ist, gilt es im dritten Unterkapitel, die äußere Unterscheidung der symbolischen Funktionen auf die Sprache selbst rückzubeziehen, um die begrifflich-diskursiven wie davon abweichenden Schichten des *Shōbōgenzō* untersuchen zu können.

Da die interne Differenzierung des Sprachbegriffs in die Ausdrucks- und die Darstellungsfunktion mit Cassirer nur in Ansätzen möglich ist, wird sie schließlich im nächsten Kapitel ausgearbeitet und

inhaltlich erweitert: Ausgehend von den genannten Funktionen als Pole einer Kulturtheorie werden im ersten Schritt Susanne Langers Fortschreibung und Modifikation der Symboltheorie vorgestellt. Diese Modifikation auf die symbolische Form der Sprache selbst angewandt, schafft in der Unterscheidung von präsentativer und diskursiver Symbolik in einem zweiten Schritt die Grundlage für einen metaphorischen Gebrauch des Sprachbegriffs. Das erlaubt schließlich, die in der zenbuddhistischen Literatur allgemein ambivalente Kritik der Sprache zu plausibilisieren, insofern man auf diese Weise entlang der Unterscheidung von präsentativer und diskursiver Symbolik einen ›erleuchteten‹ von einem ›unerleuchteten‹ Sprachgebrauch abgrenzen und diese in ein Verhältnis zueinander setzen kann.

Um von der genannten theoretischen Unterscheidung zu ihrer Anwendung auf Dōgen überzugehen, wird schließlich im letzten Kapitel des vierten Teils eine historische Parallele gezogen: Wird die theoretische Unterscheidung von diskursiver und präsentativer Symbolisierung in Erinnerung an die europäische Tradition der »zweiten Sprache« als präsentativer Modus der symbolischen Artikulation gewonnen, lässt sich mit der Sprachpraxis des Zenbuddhismus eine bis heute lebendige Tradition aufweisen, die in der hinduistisch-buddhistischen Überlieferung ihren Vorläufer findet. Schon in den frühesten indischen Texten der Veden lässt sich ein dynamischer Begriff von Sprache aufweisen, wie er, aus dem mythologischen Kontext weitgehend befreit, auch in der Koan-Praxis hervortritt. Die Übung der Koan liegt nicht jenseits der Sprache, als vielmehr in einer anderen Sprache, die in der westlichen Tradition keine solch prominente Stellung einnimmt, weshalb auch die moderne Rezeption der buddhistischen Sprachphilosophie erst sehr spät und nur im Fall weniger Autoren erkannt hat, dass es in dieser Tradition eine durchaus affirmative Haltung zur und einen produktiven Gebrauch von Sprache gibt.

Daran kann der gesamte Teil V als Grundvoraussetzung anschließen: Es gilt, die Unterscheidung von erster und zweiter Sprache in Dōgens Werk nachzuvollziehen und aus dem Horizont seines buddhistischen Sprachdenkens her auszudifferenzieren; ein Horizont, in dem selbst das Schweigen einen sprachlichen Ausdruck gewinnt. Als Einstieg in eine isomorphe Rekonstruktion wird im ersten Kapitel zunächst Dōgens Verhältnis zur Sprache allgemein anhand seiner propädeutischen Schriften dargelegt. Diese bilden die Verbindung zwischen seiner Praxis und seinem theoretischen Hauptwerk, dem *Shōbōgenzō*. Und sie

bilden die Brücke zwischen seiner Lehre der strikten Meditation einerseits und seinem Erleuchtungserlebnis andererseits. Dabei ist ihr begrifflicher Kristallisationspunkt »Ausfallen von Leib und Herz«, was Dōgen zunächst in Richtung auf eine praktische Anleitung ausarbeitet. Doch er vertieft und expliziert auch sein theoretisches Verständnis dessen, was mit diesem einen Ausdruck bezeichnet wird. So kann das *Shōbōgenzō* schließlich als Hermeneutik seines Erleuchtungserlebnisses verstanden werden, dessen Gehalt er durch einen originären und originellen Sprachstil ausprägt.

Um die Rekonstruktion philologisch zu fundieren, werden im zweiten Kapitel die terminologischen Äquivalente zur ersten und zweiten Sprache geklärt und eine erste Textbasis gegeben, um die Unterscheidung *at work* zu betrachten. Dōgen bietet nicht nur eine allgemeine Kritik der Tradition und des traditionellen Sprachverständnisses, sondern unterbaut diese Kritik terminologisch, indem er sich erstens den im Buddhismus geläufigen Begriff der (menschlichen) Sprache (jap. *monji*) zu eigen macht und dann in seiner Verwendung aber ein neues Verständnis von Sprache gewinnt, die eine positive Besetzung des namentlichen Begriffs ermöglicht.

In einem zweiten Schritt erlaubt der quasi terminologische Begriff des vollkommenen Ausdrucks (jap. *dōtoku*) eine interne Differenzierung des Sprachverständnisses entlang der Unterscheidung von erster und zweiter Sprache. Damit ist auch der Schritt getan, um die philosophische Metaebene zurückzulassen und aus seinem Werk selbst eine isomorphe Struktur zu erarbeiten. Dass sich entgegen der Erwartung zunächst einmal eine stark diskursiv organisierte Diskussion des zweiten Sprachbegriffs findet, belegt sich anhand der Übersetzung des thematisch zentralen Faszikels: Die philologische Unterscheidung bietet den Ansatz zu einer entsprechenden Theoretisierung, wie sie Dōgen selbst in seinen Text »Der vollkommene Ausdruck« teils mehr, teils weniger systematisch bietet. Es ist allerdings zuzugestehen, dass hier von »Theorie«, »Begriff«, u. a. immer in einem eingeschränkten Sinn die Rede ist, da für Dōgen die soteriologische Dimension Vorrang hat gegenüber dem Anspruch einer bloß kategorialen Systematik.

Die eigentlich interpretative Arbeit setzt im zentralen dritten Kapitel mit der Auslegung des Faszikels »Der vollkommene Ausdruck« ein. Daran anschließend wird gezeigt, dass der Gebrauch von »vollkommener Ausdruck« nicht nur in einem einzigen Faszikel von Bedeutung ist. Über diesen Begriff lassen sich weite Teile des *Shōbōgenzō* erschlie-

ßen und umgekehrt die Bestimmungen von »vollkommener Ausdruck« ergänzen. Der nächste Schritt im fünften Kapitel expliziert und präzisiert die Anbindung zur begrifflichen Metaebene von erster und zweiter Sprache bzw. von präsentativer und diskursiver Symbolik, um die von Dōgen formulierten Aussagen über *dōtoku* zu rekonstruieren und den Wert der vorausgesetzten Unterscheidung zu verifizieren. Schließlich wird im letzten Kapitel die Betrachtung über *dōtoku* hinaus auf Dōgens Sprachdenken insgesamt erweitert. Denn im *Shōbōgenzō* findet sich eine ganze Reihe von Passagen, in denen er Sprache reflektiert, durchaus über die Gegenüberstellung von *dōtoku* und *monji* hinaus.

Allerdings muss in der Rekonstruktion auch der Sprachpraxis Rechnung getragen werden. So ist es Aufgabe des abschließenden VI. Teils zu zeigen, dass die quasi terminologische Reflexion der Sprache an die zenbuddhistische Koan-Literatur gebunden bleibt und mit ihr spielt. Schon das *Shōbōgenzō* als solches steht in der Tradition dieses Genre, besteht aber nicht bloß aus einer Sammlung dieser Geschichten, sondern bindet sie in einen weiteren Text ein. Zunächst wird deutlich gemacht, dass Dōgen im Spiel mit den Koan die in diesen vorgenommene Verschiebung von der diskursiven Ebene von Sprache zu ihrer präsentativen Ebene wenigstens partiell zurücknimmt. Denn die Form, in der er die Geschichten präsentiert und auslegt, dient der individuellen Lektüre in einem quasi hermeneutischen Modus. In diesem Sinn werden Koan diskursiviert: Nicht nur ihre Dynamizität wird zurückgenommen, sondern ihre opake Bildlichkeit abgebaut und in einen Text überführt. Jedoch, und hier verhält sich Dōgen zur Tradition affirmativ, ist am Ende einer jeweiligen Auslegung nicht offensichtlich, ob er eine glatte Antwort präsentiert oder ein neues Rätsel aufgibt.

Bevor dies an Beispielen gezeigt wird, ist es notwendig, in den systematischen Zusammenhang zwischen erster und zweiter Sprache, Metapherntheorie und Koan deutlich zu machen. Ziel ist es zum einen, auch diese Aspekte einheitlich auf die Symboltheorie Cassirers zurückzubeziehen. Zum andern gilt es aber, die innersprachliche Dimension der zweiten Sprache deutlich zu machen. Dazu wird im ersten Schritt eine rhetorische Koan-Theorie gegen weniger plausible Varianten abgegrenzt. Im zweiten wird dann die Metapherntheorie auf die Symboltheorie zurückbezogen. Schließlich muss noch einmal die spezifische Struktur der Metaphern und anderer rhetorischer Figuren, die diese im Gebrauch der Koan annehmen, deutlich gemacht werden: Die Struktur erweist sich als die einer Parallaxe. Alle rhetorischen Figuren sind

Teil einer tropologischen Dynamik der ständigen Dezentrierung, Dekonstruktion, Verschiebung und Verdichtung zwischen den beiden Formen der Sprache. Sie lassen sich nicht an eine einheitliche Perspektive rückbinden. Abschließend wird in Dōgens praktisches Spiel mit Sprache und Koan anhand des zweiten und dritten Abschnitts des Faszikels *Dōtoku* sowie dem weiteren Faszikel *Kattō* ausgeführt.

Es bleibt, im letzten Kapitel resümierend, den Bogen von der Koan-Rhetorik zur Artikuliertheit von (religiöser) Erfahrung zu schlagen. Lässt sich die eingangs gestellte Frage nach dem »performativen Selbstwiderspruch« der Zen-Tradition so beantworten, dass im Horizont der Kritik einer »besonderen Überlieferung außerhalb der Scholastik« dem Schweigen des Buddha ein sprachlicher Charakter zuzubilligen ist, kann aus der Symboltheorie Cassirers sowohl eine Komplementarität von Sprache und Erfahrung einerseits, zugleich aber auch eine Erweiterung des Sprachbegriffs selbst aufgezeigt werden. Die Erweiterung von dem, was unter Sprache zu verstehen ist, erlaubt am Ende auch das mit in den Diskurs aufzunehmen, was im Horizont eines sprachanalytisch verkürzten Begriffs herausfällt: das *Shōbōgenzō* als ein Außen der europäischen Philosophie.

II. Erleben und Sprache als Topoi der Dōgen-Rezeption

Um die Bedeutung der Dōgen-Rezeption in Ost und West für die Philosophie klar zu fassen, ist an die »Entdeckung« des Zen zur Wende ins 20. Jahrhundert in den USA zu erinnern. Denn sie prägt bis heute wirkmächtige Topoi, durch die das Bild des Zenbuddhismus in Richtung auf das Subjekt stark überzeichnet wird. Die amerikanische Rezeption des Zenbuddhismus interessiert sich vor allem für die subjektive Dimension religiösen Lebens und operationalisiert dazu den Begriff der Erfahrung.

Die Entfaltung einer subjektzentrierten Religionsphilosophie wird schon von Autoren wie Friedrich Schleiermacher (1768–1834) in Deutschland oder Jonathan Edwards (1703–1758) eben in den USA vorbereitet. Ihre Erneuerung folgt auf eine Phase der Religionskritik im Sinn Feuerbachs und Marx', die gegen Hegels »Theologisierung« der Philosophie ankämpfen. So fällt die Entdeckung des Zen mit einer Neukonstitution religionsphilosophischen Denkens zusammen, die die Perspektive der ersten Person ins Zentrum rückt. Dazu tragen um die Jahrhundertwende in der amerikanischen Religionspsychologie William James (1842–1910), in der deutschsprachigen Religionsphilosophie Wilhelm Dilthey (1833–1911) oder in der Religionsphänomenologie Rudolf Otto bei.

In ihrer psychologischen Ausrichtung auf das empirische Subjekt und die Vielfalt seiner Erfahrungsmodi arbeiten gerade Dilthey und James gegen eine positivistische Verkürzung des Erfahrungsbegriffs und gegen die überkommene Metaphysik, so dass zur Wende ins 20. Jahrhundert die Stelle des absoluten Subjekts durch das empirische ersetzt und so zum Ausgangspunkt einer Überwindung der objektivistischen Religionskritik wird. Allerdings wurde gerade der Einfluss von amerikanischer Seite auf die Entwicklung des Ost-West-Dialogs bisher zu wenig beachtet, obwohl sie faktisch eine bedeutende Rolle für die Theoretisierung auch des Zenbuddhismus spielt.