

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 zugestandenem 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 Logosmystik 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 Linji-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 Kommentarliteratur

der Sōtō-Zenbuddhisten. Schon die »Genzōnarianer« 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.

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.

Zielt die Arbeit insgesamt darauf ab, die subjektbezogene Überzeichnung des verbreiteten Bildes dadurch zu kontrastieren, dass Sprache als Mittel der Objektivierung im Zen stark gemacht wird (vgl. III. bis VI. Teil), dient der vorliegende II. Teil vor allem der Theoretisierung des Begriffs der Erfahrung. Denn es kann gezeigt werden, dass es gegenteiligen Erwartungen zum Trotz gute Argumente für ein zur Sprache komplementäres Konzept von Erfahrung gibt. (Die Thematisierung der spezifischen Wechselbezüge zwischen Sprache und Erfahrung gehen über den Rahmen dieser Arbeit hinaus.)

Zunächst werden (A.) mit Blick auf die USA und Japan die historischen Bezüge in der Buddhismus-Rezeption aufgewiesen. Daran schließt sich an (B.) eine Darstellung des zentralen Konzepts der Erfahrung als Kern der Mystik, wie er von James her in der Theoretisierung des Buddhismus wirksam wird. In der Zuspitzung (C.) auf Dōgens Forderung nach einer Intensivierung der Praxis des Zen wird dafür argumentiert, dass Erfahrung immer spezifisch ist und in ihrer sprachlichen Strukturierung gedacht werden muss. Schließlich (D.) wird ein symboltheoretisch fundiertes Konzept von Erfahrung geboten, das sowohl dem phänomenalen Charakter des Erlebens gerecht wird wie auch ihrer sprachlichen Strukturiertheit.

A. Die Buddhismus-Rezeption in den USA

James' Vorlesungen *Varieties of Religious Experience* (= *Varieties*) von 1902 können für einen religiösen Pluralismus eintreten, da sie sich erstens nah am Erleben des einzelnen Subjekts diesseits ritualisierter Formen orientieren und zweitens über den christlichen Horizont hinausgehendes Material einbeziehen. So werden vielfältig Parallelen zwischen den Religionen sichtbar.

Während James' Referenzautoren überwiegend aus der westlichen Welt stammen, nähert sich seine eigene Überzeugung einer ›atheistischen‹, erfahrungsbasierten Religion an wie der des Buddha. Er steht in der Tat mit verschiedenen religiösen Persönlichkeiten Ostasiens in Verbindung, beschäftigt sich aber insbesondere mit dem indischen Buddhismus. Sein methodisches Vorgehen, Religion aus dem Moment der Erfahrung heraus zu bestimmen, ist das geeignete Mittel, um all diejenigen Religionen zu erschließen, die in besonderer Weise die subjektive Dimension des religiösen Lebens kultivieren und entsprechende

Kultivierungsformen tradieren. Dazu gehört auch der Zenbuddhismus. Obwohl der Zenbuddhismus dem äußeren Anschein nach über keinen doktrinären Apparat verfügt, verlangt er den Mönchen in ihrer Ausbildung eine strenge Praxis ab.

Zwar finden sich bei James keine Aussagen speziell zum Zenbuddhismus, aber sein Ansatz entfaltet in kürzester Zeit eine starke Wirkung, die auch die Sicht auf den Zenbuddhismus prägt. Denn Suzuki Daisetsu, der wichtigste Proponent des Zen in der westlichen Welt, lebt zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der *Varieties* bereits nahezu ein Jahrzehnt in den USA und nimmt die Schriften James' mit großem Interesse auf.¹ Schon 1902 zeigt sich dann der Philosoph Nishida Kitarō in einem Antwortschreiben nach Übersee an seinen Jugendfreund Suzuki für James' Vorlesungen interessiert und beginnt, durch den Begriff »pure experience« inspiriert, in seinem Frühwerk den Begriff »reine Erfahrung« (jap. *junsui keiken*) zu entfalten. Bekanntermaßen ist dabei der Zenbuddhismus die wichtigste außereuropäische Referenz Nishidas.

Weiterhin folgen zeitnah – ob Zufall oder nicht – zwei thematisch und begrifflich verwandte Publikationen auf James' Vorlesungen: 1903 definiert der japanische Mönch und Buddhist Sasaki Gesshō den Buddhismus als Religion des Erlebens und eröffnet damit seine Ausführungen zu Dōgen. Und 1904 berichtet Tsunashima Ryōsen der intellektuellen Öffentlichkeit in seinen Tagebuchaufzeichnungen über sein religiöses Leben unter dem Stichwort der Erfahrung, Gott zu sehen. Schließlich es ist Suzuki selbst, der dann in den 1920er Jahren James' *Varieties* für die Theoretisierung der zenbuddhistischen Erleuchtung nutzt.

Religiöse Erfahrung in der amerikanischen Buddhismus-Rezeption

Allerdings bleibt der Begriff der Erfahrung in der Diskussion des Buddhismus bis heute bedeutsam, wie neuere Publikationen zeigen: etwa 2004 *The Buddhist Experience in America* (von Diane Morgan).

¹ Suzuki kommt bereits 1893 in die USA, um mit einer von Zenbuddhisten dominierten Delegation aus Japan auf dem *World Parliament of Religions* in Chicago in einen interreligiösen Austausch zu treten, mit Intellektuellen Kontakt aufzunehmen und sich für einige Jahre in LaSalle (Illinois) bei dem deutschstämmigen Philosophen Paul Carus niederzulassen und buddhistische Werke ins Englisch zu übertragen.

Entsprechende Titel lesen sich nicht nur als Zustandsbeschreibung des Verbreitungsgrades des Buddhismus in Nordamerika, sondern auch als Apologie eines spezifisch ›westlichen‹ Begriffs des Buddhismus, der nicht nur die Auslegung der buddhistischen Lehre abwandelt, sondern in seinen Eigenheiten bis auf die Erfahrungsweise durchschlägt. Demnach gibt es keine universelle religiöse oder buddhistische Erfahrung, sondern jeweils kulturell geprägte Formen, weshalb man den Titel auch als Variation auf »american experience« lesen kann: Das zitierte Buch erscheint in der Reihe »The American Religious Experience« und erinnert an die religiöse Affektivität der *Great Awakenings*, die wesentlich zur Ausprägung einer eigenen Erfahrungsweise in der ›amerikanischen‹ Religiosität beigetragen haben.

Noch bemerkenswerter ist allerdings die Kontinuität des Themas der religiösen Erfahrung, die in den USA, soweit wie das Thema zurückreicht, die Offenheit für andere Erfahrungsformen bis zur Wende ins 20. Jahrhundert plausibilisiert. In theoretischer Hinsicht geht diese Offenheit mit einer Verabschiedung von rationalistischen wie idealistischen Annahmen zur Religion einher. Gleichzeitig ist die religiöse Bewegung der *Great Awakenings* auf die je individuelle Erfahrung und aktive Hingabe des Einzelnen an die Ausübung der Religion gerichtet. Daher lässt sich immerhin vermuten, dass für Intellektuelle des ›aufgeklärten‹ Westens der Buddhismus in seinem Streben nach Erleuchtung in Verbindung mit einer ›atheistischen‹ Konzeption des höchsten Gutes von besonderer Attraktivität ist.

So sind es nicht nur William James oder Paul Carus, die sich der östlichen Religion zuwenden. Selbst im Werk Charles Sanders Peirce (1939–1914) hinterlässt der Buddhismus seine Spuren und der Philosoph tritt noch im hohen Alter einem Verein zur Pflege des Buddhismus bei (vgl. Tweed 1992 und Scott 2000). Ähnliches lässt sich für Josiah Royce feststellen.² Müssten die Bezüge auch erst im Einzelnen aufgearbeitet werden, lässt sich doch für die Bewegung des amerikanischen Pragmatismus insgesamt Folgendes sagen:

² Dass es dabei nicht allein um biographische Parallelen geht, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass etwa Alfred North Whiteheads (1861–1947) Prozessphilosophie bis heute als Grundlage einer Auseinandersetzung mit metaphysischen Konzepten des Buddhismus wie dem »Entstehen in Abhängigkeit« dient. So bei John Cobbs mit seiner Idee einer Prozesstheologie. Siehe dazu Brück and Lai 2000: 271, 281–284; 708, Fn. 71 u. 72.

The whole American pragmatic movement was one in which the holistic experiential nature of things remained constantly at the forefront from C. Peirce, W. James, J. Dewey, G. H. Mead and others. [...] The Buddhist presence in America made way for new contact with the pragmatic nature. In fact the mere exposure of Americans to Buddhism in all its forms is already a clear indication that this pragmatic nature is being stirred or aroused (Inada 1991: 76).

Die Hinwendung zum Buddhismus greift Ideen auf von Autoren des Transzendentalismus wie Ralph Waldo Emerson (1803–1882) und Henry David Thoreau (1817–1862). Emerson entwickelt das Konzept einer an »Gelassenheit« erinnernden Haltung im Rückgriff auf Gedanken asiatischer Religion, auch wenn er noch 1845 die Bhagavadgita für »ein sehr bekanntes Buch des Buddhismus«³ hält. Thoreau liest sich noch weiter in die vorhandene Forschungsliteratur ein und überträgt Passagen aus Eugène Burnoufs (1801–1852) französischer Übersetzung des *Lotos-Sūtra* ins Englische.

Die Schriften Emersons, Thoreaus und die anderer amerikanischer Denker und Dichter motivieren zur Wende ins 20. Jahrhundert wiederum japanische Intellektuelle dazu, sich die asiatischen Religionen und eigenen Traditionen neu anzueignen.⁴ Und der in Japan so stark ver-

³ Zit. n. Tweed 1992: 66; vgl. von Brück and Lai 2000: 705, Fn. 16.

⁴ Selbst wenn der Buddhismus in Nordamerika bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts noch wenig bekannt ist, entfaltet sich in den Jahrzehnten bis zum *World Parliament of Religions* eine tiefer gehende Beschäftigung mit der asiatischen Religion. Ab den 1860er Jahren nehmen die Veröffentlichungen sprunghaft zu und konfrontieren die amerikanische Öffentlichkeit in ihren viktorianischen Werten (von Theismus, Individualismus, Aktivismus und Optimismus als *credo* der urbanisierten protestantischen Mittelklasse) mit einer scheinbar ›passiven und weltverneinenden Lebensphilosophie«, wobei das Bild, durch europäische Historiker geprägt, das Konzept des Nirvana als ›absolute Negation« spiegelt (nach Tweed 1992: 67; vgl. auch Brück and Lai 2000: 248). Changiert in den folgenden Jahren die Sicht auf den Buddhismus zwischen Religion und Philosophie, wandelt sie sich allmählich von der Kritik eines vermeintlichen Pessimismus und einer Negation von Philosophie hin zu einem Respekt vor Buddha als beispielhafter Persönlichkeit einer bewundernswerten Moral. Schließlich wird »der Buddhismus [...] zum ›Protestantismus Indiens‹ erkoren« (Brück and Lai 2000: 249). – Der Versuch einer ausgewogeneren Interpretation des Buddhismus nicht bloß als ›Negativismus‹ ist vor allem aus der Einsicht geboren, dass die starke Verbreitung und auch kulturelle Aktivität des Buddhismus in ganz Asien sich nur schwerlich aus einer weltabgewandten und nihilistischen Haltung heraus erklären ließe. Seit den 1870er Jahren schlägt die Stimmung gar in eine Begeisterung für die asiatische Religion um. Man studiert ihre Schriften, ist von Schönheit und tiefen Einsichten berührt und interpretiert das buddhistische Nirvana als einen Zustand der Seligkeit, während man für die weltverneinenden Tendenzen des

breitete Zenbuddhismus scheint schließlich die zu diesem ›amerikanisierten‹ Verständnis von Religion komplementäre Praxis zu bieten, die von Suzuki auf das unmittelbare Erfahren der mystischen Erleuchtung zugespitzt wird (vgl. Brück und Lai 2000: 266).⁵ In dieser ästhetisierenden, anti-rationalistischen und bisweilen mystizistischen Ausdeutung

Buddhismus die Auslegungen späterer Nachfolger des Buddha verantwortlich macht (vgl. Brück und Lai 2000: 249). – Eine akademische Verankerung historischer und philosophischer Studien zum Buddhismus wird durch den interreligiösen Dialog vorangetrieben. Sind es zunächst die Arbeiten solcher Autoren wie Rosewell H. Graves (1833–1912), Missionar in China, James F. Clarke (1810–1888), ein Unitarier und vermutlich der erste Akademiker in den USA, der Vergleichende Religionswissenschaften lehrt, oder der Pastor Edward Hungerford (1829–1911), wirkt das positive Bild des Buddhismus durch die Transzendentalisten bis in die amerikanische Philosophie der Jahrhundertwende. Auf dem Weltparlament 1893 ist es dann der deutschstämmige Philosoph Carus, der mit japanischen Buddhisten, vor allem Zenbuddhisten Kontakt aufnimmt und einen akademischen wie praxis-orientierten Austausch mit Japan in Amerika etabliert. (Zum Weltparlament der Religionen vgl. auch Alois Payers Website mit Materialien zum Neobuddhismus; zu Japan den Bericht des protestantischen Missionstheoretikers Gustav Warneck (1834–1910) sowie Brück und Lai 2000: 250–252). – Durch diesen Kontakt erweitert und verschiebt sich der Fokus der amerikanischen Intellektuellen von Indien, wo die 1875 in New York von H. P. Blavatsky, Henry Steel Olcott und anderen gegründete Theosophical Society seit 1882 in der Nähe Madras ihren Hauptsitz hat, nach Japan als Land des lebendigen Mahāyāna-Buddhismus. So wird Japan nach China und Indien eine weitere Projektionsfläche westlicher Sehnsüchte wie beispielsweise der Einfluss der Beschreibungen Japans in Lafcadio Hearns Büchern auf John La Farge (1835–1910) oder gar Henry Adams Suche des Nirvana in Japan bezeugen (vgl. Brück und Lai 2000: 252–257). Man beachte, dass Henry Clark Warren (1854–1899), Mitbegründer der Orientalischen Studien an der Harvard-Universität, zunächst Sanskrit studiert hatte, um sich später auf Pali-Texte des Theravada-Buddhismus zu konzentrieren. Nur über die Japan-Wissenschaften kam der Mahāyāna-Buddhismus in den Fokus. Von Bedeutung sind hier auch die Übersetzungen Edward Conzes (1904–1979), der in London Suzuki traf. – Prägend sind dabei die Romantisierung und Ästhetisierung des Buddhismus, die zusammen mit der anti-rationalistischen Buddhismus-Interpretation durch Buddhologie und Gelehrte wie Conze oder T. R. V. Murti zur Betonung der mystischen und meditativen Dimension des religiösen Lebens führen. Gerade die Weisheitsliteratur des Mahāyāna-Buddhismus gibt dafür die textliche Grundlage.

⁵ Von Wichtigkeit ist die Kontroverse zwischen dem chinesischen Historiker und Buddhologen Hu Shi (1891–1962) und Suzuki, der in der Zeitschrift *Philosophy East and West* dokumentiert wird. Dort spielt die Frage von historisierender Objektivität und subjektzentrierter Innenperspektive die zentrale Rolle. Der Konflikt ist exemplarisch, lässt sich aber, wie Jung 1999 zeigt, mit einem erweiterten Erfahrungsbegriff lösen. Zu der Kontroverse zwischen Suzuki und Shi nimmt Ames 1954 noch einmal aus der Perspektive des Pragmatismus Stellung.

der buddhistischen Religion wird der Begriff der Erfahrung von zentraler Bedeutung.

B. Der James'sche Erfahrungsbegriff

Aus Sicht der existenziellen Dimension von Religiosität kann William James in seinen *Varieties* auf die Transzendentalisten zurückgehen. Der Sache nach aber spielt der Begriff der Erfahrung bereits in Jonathan Edwards Werk eine zentrale Rolle. Und auch das wird von James betont: »Am Ende blieb [...] nur unser empirisches Kriterium: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen, nicht an ihren Wurzeln. Diese These entfaltet Jonathan Edwards in seinem ›Treatise on Religious Affections‹« (James 1997: 53). Edwards könnte die Rolle eines Vorläufers der James'schen religionsphilosophischen Betrachtungen beanspruchen, insofern er Religion durch die Bestimmung der »wahrhaft geistlichen Erfahrung« zu begreifen versucht (vgl. Thörner 2007: 244).

1. Narrativ und Affekt religiöser Erfahrung

Die Erweckungsbewegung in Nordamerika ist durch ein hohes Maß an Affektivität geprägt. Das ist insofern charakteristisch für sie, als damit die persönliche Bekehrung und die daraus resultierende Veränderung der Lebensweise in den Mittelpunkt rücken. Gewöhnlich entstehen die Wellen der Erweckungsbewegung als Reaktion auf ein Christentum, das als dogmatisch fixiert, liturgisch erstarrt oder rein verstandesbetont empfunden wird. Bei praktisch allen Wellen der Erweckungsbewegung kommt es zu starken Emotionen: Leute brechen während der Predigt in Tränen aus, sind überschwänglich glücklich über ihre Bekehrung oder haben ekstatische Erlebnisse. Diese Begleiterscheinungen werden selten von den Predigern selbst gefördert noch gewünscht. Darüber hinaus treffen sie insbesondere bei den Theologen der etablierten Kirchen auf massive Kritik. Daher dienen sie oft als Vehikel, um eine als Konkurrenz empfundene Bewegung insgesamt zu verurteilen.

Jonathan Edwards Verhältnis zur Erweckungsbewegung ist vielschichtig. Einerseits partizipiert er an ihr unmittelbar, da er als Prediger und Missionar arbeitet. Andererseits zeigt sich in Werken wie *A Faithful Narrative of the Surprising Works of God* in Passagen sorgfältiger

rung herauszuarbeiten: Es geht um die Aufwertung und Ausdifferenzierung der symbolischen Formungen, die herkömmlich nur als abkünftig abgetan werden, aber nicht für die Ausbildung der Erfahrung als konstitutiv gelten. Dabei bietet Jung aber nur einen formalen Begriff von religiöser Erfahrung, da er nicht dem Symbolbegriff selbst nachgeht, um die spezifischen Artikulationsformen einzelner Religionen (oder Künstler) zu untersuchen. Für die philosophischen Überlegungen zum Zen soll gerade aus dem spezifischen Material der sprachlichen Symbolisierung Kapital geschlagen werden.

So kann im Weiteren gezeigt werden, wie in der zunächst explizierenden Beschäftigung mit dem Werk Dōgens die Schwierigkeiten der sprachlichen Interpretation die Bedeutung der Sprache als solche immer stärker hervortreten lassen und zu einer systematischen Auseinandersetzung mit dem Begriff der Sprache zwingen. Daher steht im kommenden III. Teil zunächst der wirkungsgeschichtliche Weg der Dōgen-Rezeption im Mittelpunkt, bevor im Anschluss an Cassirer der Sprachbegriff systematisch ausgearbeitet (Teil IV.) und schließlich im letzten Teil (V.) die Bedeutung von Sprache für den Zenbuddhisten Dōgen intern aufgezeigt wird.¹⁸

¹⁸ Wichtig ist zu beachten, dass sich im Verlauf der Rezeption allmählich eine Ambivalenz des Sprachbegriffs herausstellt, die nach einer Öffnung und Spezifizierung von symbolischen Artikulationsformen verlangt, was im vierten Teil unternommen wird. Daran schließt der fünfte Teil an, um einen doppelten Sprachbegriff in Dōgens *Shōbōgenzō* aufzuzeigen. Es bleibt abzuwarten, ob eine Modifikation des Symbolbegriffs selbst die Materialität des Zeichenbegriffs ausreichend zu bestimmen vermag oder ob ein Zeichenbegriff eigens eingeführt werden muss. In der Erweiterung des philosophischen Horizonts auf Kino, Tanz oder eben Zen werden Erfahrungsgehalte thematisch, die in einem hohen Maß von ihrer Materialität, Dynamik und Performativität her zu interpretieren sind.

III. Sprache als Thema der philosophischen Rezeption in Japan

Es ist deutlich geworden, dass durch eine erfahrungsorientierte Religionsphilosophie wie die von James der Gründungsmythos des Zenbuddhismus im Westen fortwirkt und verstärkt wird. Allerdings hat sich in der Kritik an James und Suzuki auch gezeigt, dass unter religiöser Erfahrung stets mehr als das Moment des Präsentischen und Phänomenalen zu verstehen ist.

Daran lässt sich anschließen, um Dōgens Reflexion auf den Erfahrungscharakter des Zen und seine Polemik gegen die scholastische Erstarrung der Tradition zu verorten: im Kontext einer sprachlichen Neufassung und Vertiefung der Erleuchtungserfahrung. Denn die sprachliche Fassung durch die in der Übungsanleitung zum Zazen verwandten Ausdrucksweisen wie »Un-Denken«, »Ausfallen von Leib und Herz« oder »Einheit von Übung und Erweisung« bieten mehr als Indizes des präsentischen Erfahrungsmoments und wirken für die Erfahrung selbst strukturierend. Daher kann man nur in ihrer Ausdeutung eine für Dōgen spezifische Erfahrung inhaltlich begreifen.

Faktisch fehlte dafür allerdings lange Zeit die textuelle Grundlage, so dass es bei der nahezu ideologischen Unterbestimmtheit »mystischen« Erlebens im praktischen Nachvollzug bleibt. Aus diesem Grund war vom 13. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts die Sicht auf den Zenbuddhismus in Japan vornehmlich durch die einzige und in einem eingeschränkten Sinn »historische« Darstellung des Buddhismus geprägt: durch Gyōnens *Hasshū Kōyō*, eine Übersicht der acht Schulen des japanischen Buddhismus aus dem Jahr 1268. In Anerkennung ihrer Autorität wird sie in der Meiji-Zeit 1876 erstmals druckgelegt und seitdem etliche Male neu herausgegeben.¹ Da er selbst kein Zen praktiziert, schreibt schon Gyōnen als Außenstehender und folgt in seiner Beschreibung der Selbstrepräsentation des Zen. Er stellt die Sprachskepsis

¹ Vgl. Gyōnen 1876; in eng. Übers. Pruden 1994.

als Besonderheit dieser Schule heraus und damit auch das Moment der Erleuchtung und eine Überlieferung der Buddha-Lehre jenseits der Schriften. Diese Beschreibung wird von den übrigen Buddhisten und noch von den ersten Buddhologen Japans übernommen, um den Zenbuddhismus zu charakterisieren.

Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts werden in Japan endlich Text- und Kommentar-Editionen buddhistischer Werke erstellt, die wissenschaftlichen Standards entsprechen und durch ihre Drucklegung allgemein zugänglich werden. Außerdem entstehen in dieser Zeit erste Einzelstudien und Überblicksdarstellungen, die eine Orientierung sowohl in der Tiefe als auch in der Breite der buddhistischen Schulen und Lehren erlauben. So wird es auch über die kleine Gruppe von konfessionell gebundenen Lesern hinaus Laien des Zen und nicht-praktizierenden Wissenschaftlern und Philosophen möglich, die Schriften der Zen-Patriarchen im Verhältnis zu und in der weitreichenden Konvergenz mit den übrigen buddhistischen Schulen zu erschließen und die Differenzen begrifflich zu fassen.

Diese Schriften geben die Chance, um die von Jung aufgestellten formalen Kriterien des religiösen Erfahrungsbegriffs mittels seiner symboltheoretischen Fundiertheit inhaltlich auszufüllen und zugleich deutlich zu machen, in welcher Hinsicht über die diskursiv-sprachlich ausgerichtete Studie Jungs hinauszugehen ist. Sofern hier aber nicht der Erfahrungsbegriff selbst im Mittelpunkt steht, sondern das Material seiner inhaltlichen Bestimmung, gilt es nun zu zeigen, wie sich die Rezeption Dōgens gegenüber der allgemeinen Zen-Rezeption abhebt und wie die spezifische Sprache und Symbolik gerade seines Hauptwerks, des *Shōbōgenzō*, innerhalb wie außerhalb der Sōtō-Schule aufgenommen wird. Daher hat der vorliegende Teil – wie schon der letzte – einen historisch-systematischen Zuschnitt: Einerseits wird ein geschichtlicher Abriss der beginnenden Dōgen-Rezeption geboten, andererseits aber wird in der thematischen Zuspitzung auf die Frage nach Sprache im Zen die Grundfrage der vorliegenden Arbeit vertieft.

Am Begriff der Sprache wird aufgezeigt, wie diesseits des und – gemäß des Jung'schen Erfahrungsbegriffs – komplementär zum religiösen Erleben der in theoretischer Hinsicht interessante Kern des Werks Dōgens fortschreitend in den Mittelpunkt rückt. Natürlich geht es hier vor allem um die philosophische Rezeption, wenngleich diese im Beginn eng an die moderne Rezeption im Kreis der Schulanhänger gebunden bleibt. Das Verhältnis und der Abstand zur konfessionellen Rezep-

tion werden eingangs erörtert. Alle folgenden Kapitel behandeln in chronologischer Folge die einzelnen philosophischen Rezipienten von Inoue Enryō bis Tanabe Hajime, also die wichtigsten Leser aus der Zeit von der zweiten Hälfte der Meiji- bis zur frühen Shōwa-Periode.

A. Zur Entdeckung des *Shōbōgenzō* als philosophischer Text

Das für die philosophische Rezeption so wichtige Werk Dōgens spielt innerhalb der Sōtō-Schule für Jahrhunderte nur eine untergeordnete Rolle. Das ändert sich erst zum Ende des 19. Jahrhunderts, als die Sōtō-Schule zur Selbstrepräsentation dem Westen gegenüber zentrale Gründungsdokumente der eigenen Überlieferung wiederentdeckt.²

Als ein solches Gründungsdokument gewinnt das *Shōbōgenzō* sehr bald an Bedeutung und garantiert Dōgen über den Umkreis der konfessionellen Kommentatoren hinaus ein großes Interesse. So gesellen sich denn in Konkurrenz zu den als »Genzōnianer« (jap. *genzōka*) bezeichneten »professionellen« Interpreten die nichtkonfessionellen *Shōbōgenzō*-Forscher (jap. *genzō kenkyūka*).³ Beiden Gruppen muss das Verdienst zugesprochen werden, dass das *Shōbōgenzō* als Text gegenüber der Übungspraxis als Pfeiler für die Dōgen-Rezeption ernst genommen wird. Denn, wie bereits angedeutet, bereitet der Text des *Shōbōgenzō* den Boden für eine Hermeneutik der Erleuchtungserfahrung und die Überwindung des Erlebnispositivismus.

Doch noch zuvor zur Wende ins 20. Jahrhundert entwickelt sich ein schulinterner Kampf um die originäre Fortführung der Tradition, der seinen Anstoß ebenfalls am *Shōbōgenzō* nimmt. Es wird um zwei Optionen gerungen: Soll nach einer partiellen Öffnung der Mönchsgemeinschaft der Weg ins 20. Jahrhundert zurück in eine monastische Welt der *Shōbōgenzō*-basierten Meditationspraxis führen? Oder soll der Weg geradewegs in die säkulare Welt führen und mit einer stärkeren Popularisierung des Zazen und – unter Umständen – auch intellektuellen Verflachung der Lehre Dōgens enden? Es ist allerdings auch das *Shōbōgenzō* in seiner sprachlichen Komplexität, das bereits in der Vor-

² Die folgende Darstellung stützt sich vor allem auf Kagamashima Genryū 1995, Kagamashima Hiroyuki 1995, Dumoulin 1959, Kim 2004 sowie Kurebayashi et al. 1972.

³ In einem Gespräch zwischen Kurebayashi Kōdō, Furuta Shōkin und Nagahisa Gakusui (1972) gibt es einige wichtige Hinweise zur Tradition der *genzōka*.

moderne zu einer Spaltung innerhalb der Sōtō-Schule führt. Die Genzōnianer sind immer schon eine Minderheit innerhalb der praktizierenden Mönche.

Die frühesten Kommentare werden von Schülern verfasst, die Dōgen vermutlich noch selbst gekannt haben. So schreiben Sen'e und Kyōgō die Werke *Shōbōgenzō onkikigaki* bzw. *Shōbōgenzō shō*. Letzteres etwa entsteht in der Zeit von 1303 bis 1308, wird aber erst 1903 erstmals gedruckt.⁴ Bietet diese Drucklegung der modernen Forschung wichtiges Material, gelten die genannten Werke innerhalb der Schule und vor allem unter den Genzōnianern immer schon als wichtigste Referenz und Grundlage der Orthodoxie. Denn den Autoren wird aufgrund der zeitlichen Nähe und persönlichen Vertrautheit mit Dōgen größte Autorität zugesprochen: Sie verfügten noch über einen gemeinsamen Sprachhorizont.

Tatsächlich besteht ein wesentliches Problem in der sprachlichen Auslegung zentraler Begriffe und Phrasen des *Shōbōgenzō*, da es für sie bisweilen keine anderen Belegstellen als die in den Texten Dōgens gibt. Daher gewinnen die ersten *Shōbōgenzō*-Kommentare eine große Bedeutung nicht nur für die vormoderne, sondern auch für die moderne Rezeption. Doch eine Orthodoxie der *Shōbōgenzō*-Auslegung prägt sich erst in der Neuzeit aus, da in den unmittelbar auf Sen'e und Kyōgō folgenden Generationen Dōgen, der Schulgründer, und mit ihm das *Shōbōgenzō* in Vergessenheit geraten.⁵

Der Weg zu einer kritischen Lektüre

Es lässt vermuten, dass sich die spätere *Shōbōgenzō*-Literatur in der Neuzeit zusammen mit der Nationalen Philologie (jap. *Kokugaku*) etabliert, d. h. mit einem veränderten, empiristischen Verständnis von Sprache und Studien zur Entwicklung der japanischen Literatur. Faktisch entfalten sich erst ab der Mitte des 17. Jahrhunderts die größeren Kommentarwerke: Mit der damaligen Restaurationsbewegung der verschie-

⁴ *Shōbōgenzō onkikigaki* von Sen'e ist im Werk *Shōbōgenzō shō* von Kyōgō enthalten, das zu der 75-Faszikel-Ausgabe des *Shōbōgenzō*, die von Ejō abgeschrieben wurde, verfasst ist.

⁵ Zum einen gibt der Patriarch Keizan Jokin (1268–1325) mit einer weiteren Tempelgründung (des Tempels Sōji) im Jahr 1321 dem Sōtō-Zen eine neue Prägung; zum anderen widmen sich die gelehrten Mönche vorwiegend dem Studium des chinesischen Zenbuddhismus. Vgl. Ienaga et al. 1967: Bd. 2, 199–210 u. 173–196 sowie Kim 2004: 5.

denen Schulen des japanischen Buddhismus (jap. *shūtō fukko undō*) entwickeln sich auch in der Sōtō-Tradition die konfessionellen Studien (jap. *shūgaku*). In dessen Folge wird der Text des *Shōbōgenzō* wiederentdeckt, wobei die »Dōgenianer«, so Kagamishima Hiroyuki, eher spät in diese Restaurationsbewegung einschwenken (vgl. Kagamishima Hiroyuki 1995: 7).

Als Begründung für diese Verspätung verweist Kagamishima auf den geringeren Grad an Organisiertheit der Vertreter der Zen-Schulen gegenüber den »Nichirenianern« und »Shinranianern«; der Mangel an Organisiertheit erkläre sich wiederum mit dem zenspezifischen Prinzip der Überlieferung außerhalb der Scholastik (jap. *kyōge betsuden*). Die Tokugawa-Zeit (Neuzeit) bedeutet für die konfessionelle Restauration insgesamt eine konservative Phase, in der freie Forschung und abweichende Meinung umfassend unterdrückt werden. Das Eigeninteresse der Schulen liegt vor allem in der (Re-)Konstitution als je eigene Schulen, also nicht in der selbstständigen, gar akademisch fundierten Forschung.

Gerade auch in der Sōtō-Schule überwiegt bis in der Meiji-Zeit hinein das Bemühen um die Gründung und Explikation der Orthodoxie gegenüber ihrer originären Aneignung und Fortentwicklung. Noch in den 1940er Jahren liegt der innerkonfessionelle Fortschritt vor allem in der Adaption wissenschaftlicher Argumentationsformen und methodischer Standards durch die Auseinandersetzung mit den außerkonfessionellen Lesern des *Shōbōgenzō*, wie Kagamishima festhält (vgl. 4–7). Allerdings bleibt die Abhängigkeit von der Orthodoxie auch für die außerkonfessionellen *Shōbōgenzō*-Leser des 20. Jahrhunderts beachtlich: Denn erst in der Konstitution als eigenständige Schule mit einer ausgearbeiteten Dogmatik auf Basis der editierten und kommentierten Texte des *Shōbōgenzō* stehen die Mittel bereit, um Kontroversen zu führen, wie sie innerkonfessionell nicht erst mit der Meiji-Zeit einsetzen.

Schließlich gelingt vor der Entdeckung Dōgens durch die philosophischen Leser innerkonfessionell ein Bruch mit der Orthodoxie. Noch vor der Wende ins 20. Jahrhundert hält Nishiari Bokusan seine Vorlesungen über das *Shōbōgenzō*, in denen er in einer »kritischen Lektüre« »die Trägheit der Tokugawa-Periode« (Kagamishima Genryū 1995: 38) überwindet, da er nicht mehr aus den Worten die Bedeutung, sondern aus dem Sinnzusammenhang die Bedeutung der Worte erschließt und damit ein hermeneutisches Prinzip in die Kommentarliteratur einführt (vgl. 38).

Der Beginn der philosophischen Dōgen-Rezeption kann sich also auf drei Punkte stützen: 1) die Entheiligung, Drucklegung und wissenschaftliche Erschließung seiner Texte; 2) das hermeneutische Prinzip zur inhaltlichen Auslegung dieser Texte; 3) die faktische Aufwertung der schriftlichen Überlieferung gegenüber der monastischen Praxis und Übung der Meditation.

B. Inoue Enryō: Die Relativierung der Sprachkepsis im Zen

Auf dieser Basis lässt sich denn auch die Dōgen-Lektüre Inoue Enryōs (1858–1919), des als »Großvater« der japanischen Philosophie geltenden Denkers verstehen.⁶ Seinen Entwurf einer japanischen Philosophie, und zwar als einer solchen, die sich nicht nur auf den ostasiatischen Buddhismus allgemein, sondern vor allem auf den Buddhismus Japans zurückbezieht, entwickelt Inoue frühzeitig – vermutlich als Erster überhaupt. Er formuliert diesen Entwurf in seinen Schriften spätestens zum Ende der Meiji-Zeit auch explizit. Ein wichtiger Schritt auf dem Weg dahin ist die Gründung der Zeitschrift *Philosophie Ostasiens* im Jahr 1894.

Dort erscheint auch, wie eingangs erwähnt, 1896 die erste Notiz über Dōgen in einer philosophischen Zeitschrift. Doch noch drei Jahre früher im Jahr 1893 veröffentlicht Inoue das Buch *Aufriss der Philosophie der Zen-Schule* (= *Aufriss*), in dem er zwar nicht nur Dōgen be-

⁶ Inoue wächst in einem buddhistischen Elternhaus auf, lernt in der Schule die chinesischen Klassiker, wendet sich dann aber sowohl vom Konfuzianismus wie vom Buddhismus ab und widmet sich den »westlichen Studien«, von deren Überlegenheit in Sachen Systematizität, Klarheit und Vollständigkeit er überzeugt ist. Nach seinem Abschluss an der Kaiserlichen Universität Tōkyō 1885 reist er zweimal nach Europa. Während sein Interesse an der westlichen Philosophie wächst und fort dauert, sucht er doch auch nach philosophischen Ressourcen in der eigenen Kultur und findet sie im Buddhismus. So macht er sich als Mitglied verschiedener Vereine und Gesellschaften für eine Wiederbelebung des Buddhismus als Laienbewegung stark. Er steht im Kontakt mit hochstehenden Persönlichkeiten des Zenbuddhismus wie Nishiari Bokusan. Der Kontakt mit Nishiari ist in Form eines Briefwechsels dokumentiert (Inoue 1904). Später gründet er mit dem Philosophischen Institut (jap. *tetsugaku kan*) den Vorläufer der heutigen Tōyō-Universität, ruft Zeitschriften ins Leben wie *Philosophie Ostasiens* (ab 1894) und veröffentlicht eine Reihe von Schriften wider das Christentum, das er im Gegensatz zum Buddhismus als »unwissenschaftliche« Religion ablehnt. Mögen auch antichristliche und nationalistische Impulse in seinem intellektuellen Streben wirken, so lässt sich sein philosophisches Werk doch nicht darauf reduzieren.

handelt, aber wohl als erster Philosoph überhaupt den Zenbuddhismus als philosophische Quelle erwägt und dabei auch beispielhaft den japanischen Begründer des Sōtō-Zen anführt: Entgegen der Selbstdarstellung des Zen mit der Idee einer besonderen Überlieferung außerhalb der Scholastik argumentiert Inoue für eine theoretische Beschäftigung mit ihren Grundprinzipien und wendet sich dabei auch Dōgens Ausdruck »Ausfallen von Leib und Herz« zu.

In *Aufriss* schließt Inoue an »das Ziel der Reinen Philosophie« (283) an, »in die Hauptburg des Unerforschbaren einzudringen«, flankiert von »Truppen des wissenschaftlichen Diskurses zur Linken« und »Soldaten der philosophischen Diskussion zur Rechten«, mithin »auf Prinzipien« (284) gestützt. Der Ausdruck »Ausfallen von Leib und Herz«, herkömmlich als ursprüngliche und unmittelbare Erfahrung verstanden, wird zu einem Testfall für Inoues Philosophie-Verständnis, das, wie es heißt, auf »den lebendigen Geist des Ideellen« (IES VI: 278) gerichtet ist.

Inoue zufolge gliedert sich die Welt in das Erforschbare, d. h. das bereits wissenschaftlich Erfasste oder noch zu Erfassende einerseits und das grundsätzlich Unerforschbare, Mysteriöse, Rätselhafte andererseits. Alles wissenschaftliche und vor allem philosophische Streben sei auf dieses Unerforschbare gerichtet, da das Einzelne und Begrenzte Teil des Umfassenden sei. »Lebendige Philosophie« (283) entfalte sich im Überschreiten des wissenschaftlich Erforschbaren auf das Unerforschbare, auch wenn sich das Ganze des Universums wiederum aus beiden Aspekten zusammensetze: »Es gilt zu verstehen, dass das Universum die eine große Philosophie und die Philosophie das eine große Universum ist« (ebd.).

Und so »werden die Bücher zu toten Büchern und das Studium zum toten Studium«, wenn man nur »die Bücher mit Schriftzeichen«, nicht aber »die Bücher ohne Schriftzeichen liest« (ebd.). Doch auch das Lesen der zeichenlosen Bücher als Metapher für das Erforschen des letztlich Rätselhaften bleibe Aufgabe der Philosophie und folge einer rationalen Methodik im Unterschied zur Religion: Philosophie wie Religion seien auf das Unerforschbare gerichtet, »die zwei gemeinsam nehmen sich das Ideelle zum Ziel« (290), unterschieden sich aber in der Weise des Bezugs. Denn »die Philosophie ergründet es logisch auf Basis von Prinzipien«, während »die Religion es durch unmittelbare Wahrnehmung emotional zu erfassen« (ebd.) versucht. Weiter heißt es:

IV. Ein symboltheoretisches Analogon zu Dōgens Sprachbegriff

Wie im vorigen Kapitel gezeigt werden konnte, zeichnet sich Dōgens Rezeptionsgeschichte durch eine zunehmend umfassendere Wertschätzung der produktiven Aspekte von Sprache aus, auch wenn der Sprachbegriff selbst nicht problematisiert oder expliziert wird. Das wird im Folgenden nachgeholt. Durch einen Rückgriff auf Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen ist es möglich, den natürlichen Sprachbegriff zu fundieren und symboltheoretisch so zu erweitern, dass der nur scheinbare Widerspruch des zenbuddhistischen Gründungsmythos aufgelöst wird. Dabei vertieft der Vorschlag zu einer solchen Theoretisierung einen Ansatz, der in der westlichen Rezeption Dōgens aufkam, aber nicht systematisch verfolgt worden ist.

Die Dōgen-Rezeption im Westen setzt im Verhältnis zur japanischen um gut 50 Jahre verzögert ein. Sie beginnt in den 1940er Jahren mit komparatistischen Arbeiten zum Begriff der Zeit bei Dōgen und Heidegger. Der Theologe und Religionswissenschaftler Heinrich Dumoulin bietet dann Ende der 1950er Jahre einen systematischen Versuch, Dōgens *Shōbōgenzō* anhand des Begriffs der Buddhanatur metaphysisch auszudeuten: Er titulierte sein Denken als »religiöse Metaphysik« (vgl. Dumoulin 1958, 1959, 1961). Dabei beansprucht Dumoulin, eine einheitliche Perspektive auf begriffliche, erkenntnistheoretische, ontologische und kosmologische Aspekte in Kontinuität mit dem vedantischen Konzept der Nichtzweiheit (skt. *advaita*) darzulegen, das gemeinhin als mystische Strömung interpretiert wird.¹ Doch erst die amerikanische Dōgen-Monografie Hee-Jin Kims leistet eine wirklich umfassende und eigenständige Interpretation. Sie setzt dabei aber – und das ist in rezeptionsgeschichtlicher Hinsicht von Bedeutung –

¹ Der *advaitavedānta* wird von Adi Shankara (788–820 n. u. Z.) in der Kommentierung der älteren Upanishaden entwickelt.

Watsujis kulturphilosophischen Weg fort und eröffnet über den Begriff des Symbols einen theoretischen Brückenschlag zu Cassirer.

Im Folgenden wird zunächst (A.) der kulturphilosophische Ansatz Kims herausgestellt. Da sein Anschluss an Cassirer wenig explizit, in der Verwendung des Symbolbegriffs fast assoziativ erscheint, gilt es dann (B.), eben diesen Begriff wie auch das Verständnis von Sprache in Cassirers Philosophie systematisch zu fundieren. Erst von daher erschließt sich (C.) eine Doppelstruktur von Sprache, die im Symbolbegriff begründet und in der Unterscheidung von erster und zweiter Sprache aus der natürlichen Sprache entwickelt wird. In einem letzten Schritt (D.) wird mit Blick auf die von Cassirer selbst thematisierte Tradition des indischen Sprachdenkens exemplarisch skizziert, wie sich diese Unterscheidung von erster und zweiter Sprache, die aus der westlichen Tradition gewonnen wird, auf außereuropäisches Denken anwenden lässt, bevor dann mit einem zeitlichen und räumlichen Sprung ins japanische Mittelalter ein einzelnes Werk in größerer Tiefe und Detail rekonstruiert wird.

A. Die sprachorientierte Dōgen-Interpretation

Kim setzt mit dem Begriff der Sprache ein und bezieht diesen auf eine Symboltheorie, die eine m. E. rationale Auslegung des genannten Konzepts der Nichtzweiheit ermöglicht. Indem Kim die Frage nach verbaler Artikulation in der Zen-Tradition ins Zentrum der Darstellung rückt, wird zugleich ein psychologischer Standpunkt einer »schlechten Mystik« im Ansatz überwunden.² Doch schon die inhaltliche Zuspitzung im Titel seiner Arbeit auf das Oxymoron des »mystischen Realisten« scheint einer philosophischen und damit sprachlichen Rekonstruktion zuwiderlaufen. Sie meint aber dem Anspruch nach eine rational einholbare Positionierung des Denkens Dōgens, indem ein weiterer Begriff von Rationalität vorausgesetzt wird: eine offene Form jenseits des wissenschaftlichen Denkens, die auch dem japanisch-buddhistischen Denken gerecht wird.

² Zunächst als Dissertation *Life and Work of Dōgen* eingereicht, dann 1975 als Buch mit dem Titel *Dōgen Kigen. Mystical realist* veröffentlicht und 2004 in dritter Auflage als *Eihei Dōgen. Mystical Realist* herausgegeben.

So stellt sich – mit dem Schritt von Watsuji zu Kim – aus der autochthonen Aneignung der Tradition heraus zugleich die Frage nach einer kulturphilosophischen Begründung von Philosophie und nach einer Klärung der Funktion philosophischer Reflexion in interkultureller Perspektive. Wird im Folgenden das Verhältnis von Religion und Philosophie auch nicht eigens methodisch reflektiert, liegt im weiteren Vorgehen implizit die Forderung, Philosophie im Verhältnis zu anderen Gebieten der Kultur zu verorten, darüber hinaus aber auch die jeweiligen innerkulturellen Konstellationen wie etwa zwischen Religion und Philosophie über die europäischen Grenzen hinweg auch zwischen den Kulturen zu untersuchen.

In diese Richtung argumentiert Kim wenigstens implizit, da er in einer übergreifenden Perspektive unterstellt, dass Religion allgemein nicht als ein der philosophischen Rationalität widersprechendes, sondern korrelierendes Denken zu interpretieren ist. Kim verfährt in zwei Schritten: Zunächst nimmt er den Begriff der Sprache auf und zeigt, inwiefern Dōgen kritisch an die Tradition des Buddhismus anschließt. Im zweiten Schritt argumentiert er dann dafür, Sprache im Rückgriff auf einen Zentralbegriff Dōgens vom Begriff des Symbols her zu interpretieren. Die Argumentation der vorliegenden Arbeit verfährt im Anschluss an Cassirer und Langer (in VI.B. und C.) dazu parallel.

1. Sprache als integrativer Zugang zu Dōgens Werk

Dass man Dōgen als »mystischen Realisten« durchaus philosophisch auslegen kann, lässt sich aus dem in Teil II diskutierten Zusammenhang damit begründen, dass im Adjektiv »mystisch« das erlebnishafte Moment buddhistischer Weisheit anerkannt wird. Dōgen bleibt aber insofern ein »Realist« und damit der Philosophie gegenüber offen, als er die Grundlage seines Denkens in der gemeinsam geteilten Welt verortet. Lässt sich die Phänomenalität des Erlebens nicht weiter rationalisieren, gewinnt das Erleben erst aus objektiv rekonstruierbaren Formungen und intersubjektiven Gestaltungen ihre Bedeutung und Bedeutsamkeit. Schließlich sind es die objektiven und empirisch einholbaren Strukturen der Welt, auf die sich die philosophischen Einsichten Dōgens wiederum beziehen.

Dōgen als Realisten auszulegen, ist nicht zuletzt gegen Suzukis Rhetorik gerichtet, die eine am Rinzi-Zen orientierte Rezeption des

Buddhismus popularisiert. Denn die Zen-Tradition gilt, wie bereits angedeutet, in der westlichen wie auch in Teilen der östlichen Geschichte als undurchsichtig, irrational, mystisch: Mystischer als alle bekannten Mystiker des Westens scheint der Zenbuddhismus in seiner Einzigkeit eine historische Anomalie und daher unvergleichbar. Kim betont mit einer kritischen, gewissermaßen einen modernen Mythos demythologisierenden Einstellung: »Zen Buddhism is not a monolithic religion with a mystical slant« (Kim 2004: 9). Deshalb erarbeitet Kim in seiner Studie eine den herkömmlichen Darstellungen entgegengesetzte Wertung des Zen, das er gemäß Dōgens Selbstverständnis als »rational«, »analytisch« und »exakt« bezeichnet. Allerdings schränkt er ein, »though these adjectives should not be understood in the sense of Western philosophical tradition« (Kim 2004: 9).³

Sprache in endlicher und kosmischer Perspektive

Dōgen gehört zum Zen, und Zen ist als Teil einer komplexen geschichtlichen Entwicklung in Kontinuität zu den Grundprinzipien des Buddhismus zu sehen. Zen ist mehr eine Variante als ein Sonderweg der Lehren Buddhas, weshalb sowohl sprachkritische Einstellungen wie auch sprachliche Äußerungsformen im Verhältnis zum weltzugewandten Ursprung des Buddhismus und nicht als Ausweg in eine »andere Welt« zu untersuchen sind.⁴ Dōgens Schriften sind dafür nur der radikalste Beleg. Und sie bieten die Grundlage für Kim, die Funktion von Sprache im Zen aufzuwerten, indem er sie aus der Dōgen eigenen Sicht umdeutet.

Genau das geschieht im Anschluss an Watsuji, da Kim den Begriff des vollkommenen Ausdrucks (*dōtoku*) ins Zentrum seiner Erörterungen stellt: Um den zur Philosophie analogen Begriff der buddhistischen Weisheit (*prajñā*) zu rekonstruieren, wird *dōtoku* als Artikulation dieser Weisheit in einem sehr weiten Sinn eingeführt. Denn Sprache gilt Dōgen, so Kim, nicht als »erstarrtes Begriffsgehäuse geistiger Betriebsamkeit«, sondern als ursprünglicher Ausdruck und eigentliches Mittel intellektueller Lebensvollzüge, insofern das Vermögen des Intellekts in

³ Er verweist stattdessen auf einen bei Dōgen häufigen Begriff jap. *dōri* 道理 in seinem mittelalterlichen Gebrauch, der sich als Vernunft, Prinzip oder Rationalität übersetzen lässt.

⁴ Dazu und zu seinen sechs Forschungsmaximen vgl. Kim 2004: 3–9, vor allem 7.

die Ganzheit des emotiven und voluntativen Lebens eingelassen ist und das intellektuelle Leben sehr wohl produktiv, kreativ und authentisch sein kann.

Darüber hinaus liegt auch in kosmischer Perspektive eine Aufwertung von Sprache als Mittel und Ausdruck der Philosophie: »[T]he activity of philosophizing, like any other expressive activity, was restated [by Dōgen] in the context of our total participation in the self-creative process of Buddha-nature« (99–100). Damit ist gesagt, dass die universelle Prozessualität auch auf sprachlicher Ebene eine Artikulationsform findet. Deshalb wird der »vollkommene Ausdruck« (*dōtoku*) als »language and symbols, which were dynamic and alive« (79) interpretiert: Auch Sprache als originärer Ausdruck partizipiert an der Wirklichkeit des vollen Lebens. Demnach betont Kim, der Gründungsmythos *furyū monji* »should not mean abandoning the use of language, but rather, using it to our advantage instead of being victimized by it« (77).

Der rechte Gebrauch liegt nicht in der totalen Vernichtung der überlieferten Schriften: weder der herkömmlichen Texte der buddhistischen Tradition, der Sutren und Kommentare noch der zenspezifischen Sammlungen der Koan und Biografien der Lehrer. Denn in der kosmischen Perspektive wandelt sich die Bedeutung der Sutren wie auch der Schriftsprache insgesamt:

The entire spatio-temporal reality constituted the sūtras [...] Humanity was born into the sūtras and will return to the sūtras. As soon as one is born into the world, one inescapably meets the sūtras and life thereafter consists in efforts to decipher their meanings (78).

Philosophie erscheint hier als Teil einer Lebensform, weshalb Kim in einer kulturphilosophischen Perspektive festhält, Dōgen sei zwar kein Philosoph im ›westlichen‹ Sinn, aber integriere durchaus das Philosophieren in sein religiöses Leben. Oder, wie es Kim auch formuliert, Philosophieren kann ein authentischer Ausdruck des menschlichen Lebens sein und die Realität ›in ihrer Ursprünglichkeit‹ eröffnen:

Dōgen provided us a with profound insight into the nature of philosophizing activity. To him what mattered most was not the relative significance of theoretical formulations, but how and what we did with the ideas and values inherited from our past – in other words, the authenticity of our philosophic activity. The issue was not so much whether or not to philosophize as it was how to philosophize – in total freedom with body-mind cast off. The philosophic enterprise was as much the practice

of the bodhisattva way as was zazen. And significantly enough, this view implied that philosophic activity itself was the koan realized in life (98).

Um den philosophischen Interpretationsanspruch zu beschränken, fasst Kim das Verhältnis von Philosophie und Religion im Werk und Leben des Mönchs so zusammen, dass Dōgen vor allem ein religiöser Praktiker, nicht bloß und nicht an erster Stelle ein Philosoph sei. Folglich liegt – in Kims Perspektive – Dōgens Bemühen auch nicht darin, ein philosophisches System zu konstruieren. Ein »lockeres Netz auserlesener mythopietischer Bilder und tiefgründiger philosophischer Vorstellungen« kehrt das Verhältnis von Anschauung und Intellekt aus westlicher Sicht um, der zufolge in einem philosophischen Text die systematische Explikation einer einzelnen Idee der bloß beispielhaften Veranschaulichung überzuordnen ist:

What Dōgen presents to us is not a well-defined, well-knit philosophical system, but rather a loose nexus of exquisite mythopoeic imaginings and profound philosophic visions, in the flowing style of medieval Japanese, studded sparsely with classical Chinese prose and verse. [...] Thus, philosophy for Dōgen was an integral part of religion and ritual (9).

So kann man mit Kim zu Recht behaupten, dass Dōgen als Buddhist und religiöser Praktiker nicht primär an einer philosophisch-wissenschaftlichen Objektivation von Welt interessiert ist, sondern dass er sich daran orientiert, einen Weg zur Befreiung von irdischem Leid zu vermitteln. Seine Schriften sind zwar auch begrifflich strukturiert und integrieren partiell das Ideal intellektueller Kohärenz, sie bleiben aber der ritualisierten Praxis untergeordnet und sind in eine religiöse Lebensform eingelassen.

2. »Symbol« in der Rekonstruktion des Shōbōgenzō

Allerdings erlangen die mythopietischen Bilder in Kims Auslegung eine reflexive und analytische Funktion, die gewöhnlich den begrifflichen Mitteln vorbehalten scheint. Um diese Funktionsweise zu bestimmen, ist es notwendig, Dōgens Sprachgebrauch und das Verhältnis bzw. die Verschiebungen zwischen mythischen Bildern und philosophischen Vorstellungen zu fassen. Dazu greift Kim in seiner kulturphilosophischen Perspektive auf den Begriff des Symbols zurück; ein Begriff,

der sich zur Rekonstruktion der Innenperspektive Dōgens anbietet, insofern dieser mit *dōtoku* einen sehr weiten Sprachbegriff voraussetzt.

In beiden Fällen geht es um einen Weg zur Begründung eines weit gefassten Sprachbegriffs, der diesseits und jenseits der menschlichen Verbalsprache liegt.⁵ Dieser weit gefasste Sprachbegriff lässt sich nur aus Dōgens religiöser Lebenswelt verstehen, insofern, wie oben beschrieben, Philosophie in den Kontext der Religion eingelassen ist, die vom phänomenologischen Standpunkt her als »our nonrational activity in search of the ultimate meaning of existence« (Kim 2004: xviii) zu verstehen ist. »Nonrational« meint hier keineswegs eine sich der Rationalität widersetzende Haltung als vielmehr eine sie umfassende, so dass Philosophie wenigstens in Teilen mit Religion korreliert.

Allerdings ist Religion nicht wie Philosophie auf eine Symbolform festgelegt. Sie überschreitet die rationalen Strategien der Philosophie, da sie über der diskursiven Norm der Begriffsform hinaus grundsätzlich auch einer anderen ›Grammatik‹ wie der von Bildern folgen kann. So lässt sich in kulturphilosophischer Sicht zeigen, dass jede Religion in sich eine Mannigfaltigkeit von Ausdrucksformen umfasst, wobei die Formen religiösen Lebens mindestens ebenso zahlreich sind. Ihre historische Situiertheit erklärt die Variationen. Doch die verschiedenen Ausdrucksformen konvergieren in einem heilsgeschichtlichen Moment, das irreduzibel ist: »Religion is a symbolic model with symbols, values, beliefs, and practices that enable us, individually and collectively, to attain spiritual liberation and to grasp the meaning of existence« (13).

Einer utilitaristischen Sicht auf Religion hält Kim entgegen, dass sie nicht auf ein unmittelbares Bedürfnis oder auf eine Lebensfunktion reduziert werden kann, sondern einen Freiheitsgrad des menschlichen Lebens darstellt und in einer ästhetischen Dimension begründet liegt.

At its most serious and creative level, [religion] is our attempt to free ourselves in favor of a symbolic reality, through mythopoeic visions and cultic activities. Human nature is most fruitfully understood in

⁵ Methodisch unterscheidet sich der symboltheoretische Ansatz von zwei anderen Herangehensweisen innerhalb der Dōgen-Studien, die, schematisch gesehen, entweder textgeschichtlich oder komparativ-philosophisch arbeiten. Kim fragt diesen gegenüber, »how Dōgen *does* his religion«, er zielt dabei auf »[Dōgen's] way of appropriating language and symbols soteriologically« (Kim 2004: xviii), d. h. wie Dōgen das semantische, syntaktische und metaphorische Potential unterschiedlicher Artikulationsweisen nutzt: »These hermeneutical moves demonstrate Dōgen's view of realization – that is, that language and thinking constitute the core of Zen praxis« (ebd.).

terms of *animal symbolicum* and *homo ludens*. Religion is intimately related to mythmaking and playful activities – thus, it is nonintellectual, nonutilitarian, and nonethical at its core (10).

Das Symbolmodell des Buddhismus

Der Begriff des Symbols vermittelt dabei zwei Pole von Religion als kultureller Wirklichkeit: den Pol der individuellen Lebensgestaltung und den der historischen Religionsgemeinschaft. Die je spezifische Religion bietet dem Individuum ein Reservoir an Symbolisierungsmöglichkeiten, während umgekehrt das Individuum, das sich dieser Möglichkeiten bedient, in der Aktualisierung und Wiederholung der konkreten Symbole zu einer fortwährenden Verschiebung und Erneuerung gemeinschaftlicher Lebensformen beiträgt. Selbst in dem Versuch, die bestehenden Formen gänzlich zu überwinden, bleiben die gemeinschaftlichen Symbole der Bezugspunkt des Individuums, auch wenn seine Wirklichkeit nicht auf diese reduziert werden kann:

These elements of religion [...] are intricately interwoven with the conditions of our biological and psychological makeup, as well as with socio-cultural and historical conditions. Thus, the net result is a unique fabric of an individual's symbolic reality (13).

Den Gedanken einen Schritt weiter auf Dōgen bezogen, bedeutet, das Symbolmodell des Buddhismus auszuweisen als dasjenige, auf das der Mönch als historisches Individuum bezogen ist, um sein Denken zu entfalten. Während Kim dieses Modell ideengeschichtlich einführt und im Verhältnis zu anderen Religionen umfassend interpretiert, reicht es hier, das buddhistische Symbolmodell idealtypisch auf zwei für den Buddhismus charakteristische, wiederkehrende und konkurrierende Strukturelemente zu fixieren: Meditation und Weisheit (skt. *dhyāna* und *prajñā*) sind die Grundbegriffe des Symbolmodells und müssen in ihrem Verhältnis jeweils geschichtlich interpretiert werden:

No matter what the precise meanings of the two are, and no matter what their relationship is, their mutual inseparability seems to differentiate Buddhism from the general traditions of Western philosophy and religious thought. In fact, we may even say at the risk of oversimplification that the history of Buddhist thought consists of various interpretations of meditation and wisdom and their relationship. Thus, the two serve as the primary structural elements of Buddhist symbolic model (51).

Verallgemeinert lässt sich mit Kim zutreffend sagen, dass alle empirischen Fälle von Symbolisierung von Selbst und Welt im Buddhismus als historische Konstellationen des Verhältnisses von Meditation im Sinn von religiöser Erfahrung und Weisheit im Sinn von spekulativer Reflexion zu verstehen sind. Demzufolge lässt sich aus diesem Spannungsverhältnis auch die für das Selbstverständnis des Zen typische Überlieferung der »Wahrheit« zwischen Lehrer und Schüler verstehen: In der Sicht Dōgens ist damit also weder ein scholastischer Korpus von theoretischen und praktischen Überzeugungen (»body of creeds«) noch der Gehalt bestimmter Erfahrungen (»content of certain experiences«) gemeint. Denn in der Vermittlung von *dhyāna* und *prajñā* lässt sich stattdessen eine dynamische Konzeption gewinnen:

[I]t was the symbolic expression of the spirit of Śākyamuni the Buddha, which opened up the mysteries and horizons of Buddha-nature and that was the rationale for sectarian differentiations (52).

Da Kim die Überlieferung als »symbolischen Ausdruck« interpretiert, rückt an die Stelle der Innerlichkeit die intersubjektiv geteilte Wirklichkeit ins Zentrum. Oder genauer: Es ergibt sich eine teils bewahrende, teils erneuernde Vermittlung zwischen subjektiver Artikulation und objektiv vorgegebenem Symbolbestand. Jedoch changiert Kims Betrachtungsweise, was das Verhältnis von Ausdruck und Erfahrung angeht, da es an einer Stelle auch heißt: »Dōgen found the criterion of truth and authenticity [of transmission] in a special quality of experience, or more accurately, of activity« (Kim 2004: 56). Bleibt die »besondere Qualität von Erfahrung« (»special quality of experience«) im strengen Sinn ihrer Phänomenalität rational uneinholbar, kann wenigstens für die Bestimmung der Aktivität (»activity«) nach Kriterien gefragt werden, da der symbolische Ausdruck der Erfahrung den sich Artikulierenden in ein Verhältnis zum Symbolbestand der spezifischen Tradition setzt.

Die Dynamik der Symbolisierung

Der Begriff des Symbols fungiert hier als eigentlicher Grundbegriff im Verhältnis von Erfahrung und Ausdruck und kann auf das Sprachdenken des Buddhismus selbst angewendet werden, da er im Engeren mit dem korreliert werden kann, was im Buddhismus als Metapher (jap. *hiyu*) bezeichnet wird. »Symbol« geht auf die allgemeineren Bestim-

mungen der Religion in kulturphilosophischer Perspektive zurück und erlaubt, Dōgens Lehre in Begriffen von De- und Remythologisierung zu beschreiben: Im jeweiligen Akt der Artikulation kommt es zu einer Doppelbewegung von kritischer De- und affirmativer Resymbolisierung, mit Blick auf den religiösen Gehalt auch zur De- und Remythologisierung. Deshalb bemerkt Kim über Dōgens Verhältnis zur Tradition:

What Dōgen attempted was not a mere return to or recapitulation of Buddha's teachings but a radical reexpression and reenactment of them. As such, his notion of the rightly transmitted Buddha-dharma involved a thorough demythologizing and remythologizing. [...] What was taking place [...] in Dōgen's mind was a radical demythologizing and in turn, remythologizing of the whole Buddhist symbol complex [...] in a non-dualistic vision of the self and the world (54, 37).

Worauf Kim hier hindeutet, ist die pragmatische Dimension im Denken Dōgens, das sich einerseits mit Blick auf die heilsgeschichtliche Anbindung religiöser Übung deuten lässt. Andererseits gibt Kim eine spezifische Bestimmung der »intellektuellen« Pragmatik mit Blick auf die Tradition, die eben darin besteht, die sinnlich-anschaulichen Gehalte der überkommenen Mythologismen zu analysieren, zu verstehen und zu destruieren. Es kann auf sie nicht gänzlich verzichtet werden, aber sie sind auf verschiedenen Wegen umzudeuten. In philosophischer Hinsicht besteht das intellektuelle Potenzial gerade in einem Verständnis der Art und Weise der Umdeutung. Allerdings gilt es zu berücksichtigen, dass das Konzept des Symbols nicht abbildtheoretisch fungiert. Vielmehr kann es auch mit dem buddhistischen Ausdruck des »geschickten Mittels« (skt. *upāya*/jap. *hōben*) zur Deckung gebracht werden.

Sprache ist im Buddhismus also ein anschauliches Mittel, das in heilsgeschichtlicher Perspektive all die sprachlich-bildlichen Ausdrucksweisen (wie jap. *hiyu* für »Metapher«, *kesetsu* für »vorläufige Sicht«, *kemyō* für »vorläufiger Name«) bezeichnet, die anstelle quasi theoretischer Ausdrücke gebraucht werden: Letztere scheinen auf die »eigentliche« Wirklichkeit zu »verweisen« und mit ihr identisch zu sein wie etwa »Diesheit«, »Leere«, »Buddhanatur« etc. (vgl. 84).

Damit wird Sprache immer schon umfassender als die logisch organisierte Verbalisierung und umfasst alle dynamischen Mittel der Sprache: bis hin zu den poetischen Ausdrucksweisen zur Verdichtung

und Sinnverschiebung. Sie entfalten gerade das gegenüber der begrifflichen Hypostasierung kritische Potenzial von Sprache. Allerdings bleiben sie nicht als Bilder unanalysiert, sondern dienen der intellektuellen Aneignung der Tradition: »These notions, metaphors, and images were transfigured and given completely new significance, so as to be legitimized as the philosophic and mythopoeic elements of Dōgen's thought« (ebd.). Kim fasst Sprache, aus dem Horizont des Erleuchteten gesehen, folgendermaßen zusammen:

The foregoing observations on intimate words, the inaudible, hearing-immediately, and so forth, indicate metaphors, images, and symbols chosen from an ordinary context are used and function quite extraordinarily in the realm of enlightenment. Words are no longer things that the intellect manipulates abstractly and impersonally, but rather, things that work intimately in the existential metabolism of one who uses them philosophically and religiously in a special manner and with a special attitude. They are no longer mere means or symbols that represent other than themselves, but are themselves the realities of original enlightenment and Buddha-nature (87–88).

Die Totalisierung der symbolischen Artikulation

Allerdings gibt es Kim zufolge eine besondere Wendung im Verhältnis von Symbol und Symbolisiertem, da Dōgen die endliche Perspektive der menschlichen Sprache in eine kosmische Dimension des Symbolischen verschiebt und eine Reziprozität zwischen den beiden Polen der Symbolisierung formuliert. Es ergibt sich eine quasi metaphysische Vertiefung der Sprache in Richtung auf eine umfassende Symbolizität aller Wirklichkeit:

And yet for him [Dōgen], symbol was to be realized as an expression of the symbolized. This was possible only when symbol was mediated, liberated, and reinstated by the symbolized. [...] Thus, the motif of realization, rather than that of transcendence, was the key motivating force in Dōgen's thought about language and symbols, as in other aspects of his philosophy. [...] His deeper underlying motive was thoroughly religious and philosophical – a profound insight into the metaphysics of symbol. [...] Therefore the symbol was the symbolized (84–85).

Dōgens Sprachbegriff *dōtoku* geht nach Kim ebenso über die Dimension der Schriftsprache hinaus, wie sie diese umfasst. Denn die heiligen Schriften und Kommentare werden in ihrer Bedeutung affirmiert, ohne

sie als die einzige und privilegierte Form der Artikulation zu begreifen. Gleiches gilt für die gesprochene Sprache:

»Expression (*dōtoku*) is not identical with an utterance in words (*gentoku*).« This is the fundamental difference between expression and saying (*gentoku*). Without words and letters, we can express ourselves in myriad ways (82–83).

Damit ist endlich der Weg zu einem Konzept von Sprache gebahnt, das nicht allein nicht die Möglichkeiten verbaler, ästhetischer oder moralischer Ausdrucksweisen ausschöpft, sondern ebenso, und das ist von zentraler Bedeutung, die Artikulationsformen der nichtmenschlichen und unbelebten Welt einschließt (vgl. Kim 2004: 83).⁶ Denn in der dynamischen Organisation des Universums lässt sich auch alle Negation von Ausdruck nur als Form der Artikulation auslegen (vgl. 95), weshalb Kim Dōgens Standpunkt schließlich, wie folgt, zusammenfasst:

[A]ll phenomena in the universe – visible and invisible, audible and inaudible, tangible and intangible, conscious and unconscious – were the self-expressions of Buddha-nature and emptiness. Nothing is excluded from this (83).⁷

Doch steht der Begriff des Symbols bei Kim noch unvermittelt neben dem der Sprache, wird im Folgenden ein Begründungsverhältnis aufgewiesen, wodurch der Begriff der Sprache mit Hilfe des Symbolbegriffs fundiert und erweitert werden kann.

⁶ Selbst das Koan erhebt sich so über ein bloßes Mittel, um Erleuchtung zu erlangen, zu einem symbolischen Ausdruck eben der Wirklichkeit, die es in ihrer Relationalität zu erkennen gilt. So fasst Kim diesen Punkt zusammen: »Such an instrumental view of kōan was closely related to the corollary view of reason in general and language and symbols in particular, which was by and large negativistic« (Kim 2004: 81). In einer positiven Wendung heißt es bei Kim, Koan seien »symbols of life« (ebd.), d. h. sie funktionieren wie Parabeln, Allegorien u. ä., »that unfolded the horizons of existence before us« (ebd.). Er fasst die Wendung zur Sprache folgendermaßen zusammen: »This meant that words and letters (i. e., language and symbols) – the common components of sūtras and kōans – were given a positive significance in the total scheme of spiritual things. They were no longer a means to an end but, rather, a means that embodied the end within« (ebd.).

⁷ Er spitzt diese Bestimmung mit Blick auf den Begriff des Symbols zu, der zugleich die Doppeldeutigkeit im Gebrauch verdeutlicht: »Dōgen's view of expression (*dōtoku*) exemplified his dynamic view of language and symbols and his originality« (82).

lich verkürzten Sinn von Wissen, sondern in Weisheit liegt (vgl. 223–224). Allerdings restringiert aus seiner Sicht selbst eine kulturphilosophische Position, wie sie etwa von Cassirer formuliert wird, das Selbstverständnis der zu betrachtenden Autoren:

Probably the most significant movement in continental thought to influence the philosophy of religion in this century has been the philosophy and theology of symbols. The semiotic philosophers denied special status to scientific forms of knowing. For Neo-Kantians like Ernst Cassirer and theologians like Paul Tillich, science was only a single, nonprivileged instance of human knowing based on the manipulation of symbolic structures. Following the thrust of Cassirer's work, Susanne Langer called for a reevaluation of such human phenomena as art and ritual, finding epistemic implications in what the positivists had excluded from philosophical consideration. We note, however, that even in the case of the philosophies of symbols the enterprise has been, as it was for the analytic philosophers, to locate religious language, or religious claims to knowledge, within the larger categories of language or knowledge itself (214).

Gegenüber dieser Kritik Kasulis' bleibt hier für die abschließende Betrachtung zu Dōgen nur ein kulturphilosophischer Standort, um das Verhältnis von religiöser und philosophischer Dimension der Sprache zu untersuchen. Denn die Unterscheidung von erster und zweiter Sprache bleibt in Kraft, wohingegen das Religiöse selbst nicht in Geltung gesetzt werden kann, sondern analog rekonstruiert werden muss. Es lässt sich zeigen, dass das Moment des buddhistischen Schweigens und auch komplexere Ausdrucksformen wie der Text des *Shōbōgenzō* nicht im Widerspruch, sondern in einem Komplementärverhältnis zu verorten sind, aus dem heraus ein produktiver Sprachgebrauch erklärbar wird: Es geht gerade um ein reflexives Verhältnis innerhalb des jeweiligen Sprachhorizonts wie eines wechselseitigen Überschreitens zwischen Formen der symbolischen Artikulation.

Daraus entstehen Ressourcen von und für Philosophie, die bislang nur in unzureichendem Maß genutzt worden sind. In der Auseinandersetzung mit Autoren der buddhistischen Tradition, insbesondere mit Dōgen kann gezeigt werden, dass sie ein anderes Verständnis von Sprache und Reflexivität voraussetzen, als gemeinhin angenommen.

V. Dōgens Begriff von Sprache: *dōtoku* – der vollkommene Ausdruck

Die Grundannahme der vorliegenden Arbeit lautet, dass die Zen-Tradition Sprache nicht bloß negiert, sondern eine eigene Sprachpraxis entwickelt hat, die sie allerdings – und das ist hier zentral – nicht eingehend theoretisiert.

Genau das leistet Dōgen als Kritiker dieser Tradition, da er in mehrfacher Hinsicht ein reflexives Verhältnis zur Sprache einnimmt und ihr im Konstitutionsverhältnis von Selbst und Welt in der Öffnung auf verbalsprachliche wie nichtverbale Symbole hin eine sehr wohl positive, ja auch notwendige Funktion aus seinem Verständnis der Buddhalehre zuspricht. Darüber hinaus bietet er die sonst in der Tradition nahezu fehlende Explikation, was Sprache ausmacht: Er formuliert einen eigenen Begriff von Sprache, den er im *Shōbōgenzō* gebraucht und im gleichnamigen Faszikel *Dōtoku* inhaltlich expliziert. So zeichnet sich das *Shōbōgenzō* nicht nur dadurch aus, dass es als Verkündung von »buddhistischer Wahrheit« eine Relektüre überkommener Text vorbringt, sondern zugleich auch ihre Analyse und Kritik mit den Mitteln der Sprache durchführt und im Medium der Sprache reflektiert.

Im nun folgenden Teil stellt sich einleitend die Aufgabe, den von Dōgen eingeführten Ausdruck *dōtoku* in seiner expliziten Theoretisierung wie in seinem impliziten Gebrauch zu bestimmen, was aus der erarbeiteten kulturphilosophischen Perspektive analog zu Cassirers erweitertem Sprachbegriff nun verständlich ist. Allerdings ist damit nur ein Anfang getan. Denn Dōgens Ausdruck *dōtoku* führt zu einem ebenfalls erweiterten Begriff von Reflexion: Die Sprachreflexion findet sich nicht nur auf der Ebene quasi theoretischer Ausführungen, sondern auch in einer spezifischen Sprachpraxis, in der Dōgen direkt wie indirekt auf die traditionelle Literatur des Zenbuddhismus bezogen bleibt. In seiner Kritik einer bloß »irrationalen« Unterweisung der Schüler überführt er die herkömmlichen Koan in eine diskursive Textform und legt sie – zur Tradition teils affirmativ, teils kritisch – aus. Daher gilt es

beides, Dōgens Sprachtheorie wie Sprachpraxis, zu untersuchen und im Horizont der Unterscheidung von erster und zweiter Sprache auszu-legen.

Für dieses Unternehmen lassen sich folgende Aspekte von Sprache im *Shōbōgenzō* unterscheiden: Zunächst arbeitet Dōgen in einer für die Tradition neuen Schreibweise mit einer explizierenden Theoretisierung, die wenngleich fragmentarisch doch überwiegend kohärent rekonstruierbar ist. Insbesondere kann anhand des thematisch zentralen Ausdrucks *dōtoku* herausgearbeitet werden, dass das gleichnamige Faszikel mehr als nur die rechte Weise (nicht) zu sprechen bedeutet. Das Faszikel zeigt formal wie material, dass Dōgen ein reflexives Verhältnis zur Sprache einnimmt: formal, da er einen eigenen Begriff für Sprache einführt; material, da er den Gehalt dieses Sprachbegriffs exemplarisch vor- und seinen Gebrauch theoretisch ausführt. Daher ist dieses Faszikel, das sich im Folgenden übersetzt findet, bestens geeignet, um eine philosophische Betrachtung seines Werks zu begründen, insofern Sprache, das notwendige und konstitutive Medium der Philosophie selbst, auf den Bereich hin erweitert wird, der oftmals als jenseits der Sprache gelegen einer mystischen Erfahrung vorbehalten wird.

Das bedeutet für den Aufbau des V. Teils, die Interpretation des Faszikels *Dōtoku* in den Mittelpunkt zu rücken (C). Dem gehen eine Hinleitung zu Dōgens Sprachdenken (A) sowie eine philologische Erläuterung (B) zu Dōgens Sprachbegriffen voraus. Unterkapitel D entfaltet auf Basis von *Dōtoku* weitere Fundstellen zu *dōtoku* über das gesamte *Shōbōgenzō* hinweg, um dann Dōgens Sprachbegriff in einem ersten Resümee an die symboltheoretische Unterscheidung von erster und zweiter Sprache zurückzubinden. Daran schließen sich dann eine Erörterung zur Sprachtheorie im Allgemeinen (F) an. Die angesprochene Sprachpraxis wird im Schlusskapitel (VI.) thematisiert.

A. Sprachdenken – Dōgens Leben und Werk

Zunächst also wird Dōgens Sprachdenken im weiteren Horizont früherer Schriften bis zum *Shōbōgenzō* thematisiert, um zu zeigen, dass Dōgen Sprache immer schon als zentral angesehen hat. Neben einer sachbezogenen Darstellung seines Lebens wird dabei in aller Kürze auf Texte wie *Hōkyō ki*, *Tenzo kyōkun*, *Fukan zazen gi* und *Zuimonki* eingegangen.

Dōgens Weg nach China und zurück

Als Dōgen am 28. August 1253 verstirbt, hinterlässt der Dreiundfünfzigjährige über sein persönliches und institutionelles Wirken als Schulgründer hinaus ein umfangreiches Schriftwerk, das in einer Vielzahl von Reden, Vorträgen, Anordnungen, Tagebuchaufzeichnungen wie auch Gedichten seine Gelehrtheit und Originalität unter Beweis stellt.

Die sprachliche Komplexität seines Hauptwerks, des *Shōbōgenzō*, verdankt sich nicht zuletzt Dōgens früher Förderung und Bildung, die ihm durch seine Nähe zum kaiserlichen Hof zuteil wird. So studiert er der Überlieferung nach bereits in seiner Kindheit schwierigste Texte der buddhistischen Tradition in chinesischer Sprache, wird aber auch in den verschiedenen Genres der japanischen Literatur unterwiesen. Und Vorbehalte gegenüber dem Nutzen schöner Literatur in der Unterweisung seiner Schüler hindern ihn nicht, noch bis zu seinem Tod in der Dichtung ein wichtiges Mittel zu sehen, der Lehre Buddhas einen sprachlichen Ausdruck zu geben.¹

Dōgens enge Beziehung zum japanischen Kaiserhof ist familiär bedingt, hält ihn aber nicht davon ab, das säkulare Leben hinter sich zu lassen. Nach dem frühen Tod der Eltern betritt er den Weg Buddhas unter der Leitung von Ryōkan in einem Untertempel des Enryaku auf dem Berg Hiei nordöstlich von Kyōto. 1213 wird er dort durch den Abt Kōen ordiniert, wechselt aber alsbald von der Tendai-Schule zum Zenbuddhismus. Er tritt in den von Eisai gegründeten Tempel Kennin und studiert unter Leitung dessen Nachfolgers Myōzen. In den ersten Biografien werden zur Begründung für den Wechsel ontologische und soteriologische Fragen der Tendailehre angeführt, die sich der kaum verifizierbaren Überlieferung nach für Dōgen erst auf einer Reise ins China der Song-Zeit in den Jahren von 1223–1227 lösen sollen.

Dort in China lernt er, auch das ist historisch nicht weiter rekonstruierbar, seinen »eigentlichen« Lehrer Tiāntóng Rújīng (jap. Tendō Nyojō, 1163–1228) kennen, durch den er mit dem Ausdruck des »Ausfallens von Leib und Herz« die Bestätigung seiner spirituellen Reife und Eignung zum Lehren des Weges erfährt. Daher bezeichnet für Dōgen, wie bereits oben im Abschnitt *Dōgens Erneuerung der Sprache der*

¹ Vgl. Dōgens eigene Gedichte als Beispiel der Wertschätzung wie auch seine Bemerkungen in *Shōbōgenzō Zuimonki* (DZZ 7: 72), wo er sich von literarischen und säkularen Genres lossagt. Schließlich bemüht sich Dōgen – in alltagspraktischer Hinsicht – auch des Chinesischen mächtig zu sein (vgl. 92).

Erleuchtung (in II.C.2) ausgeführt wurde, dieser Ausdruck für die Klarheit und Erleuchtung des Übens zugleich die eigentliche Praxis des Zazen: »Das Ausfallen von Leib und Herz ist die Sitzmeditation.« Denn »wenn man ganz und gar in der Sitzmeditation aufgeht, ist man von den fünf Trieben entfernt und beseitigt die fünf Verblendungen« (DZZ 7: 18).

Nach seiner Rückkehr nach Japan schreibt er die in Teil II behandelte Meditationsanleitung *Fukan zazen gi*, in der er die genaue Körperhaltung und Atemweise für die Alltagspraxis darlegt, die zu »Ausfallen von Leib und Herz« führt. Doch es folgen weitere Schriften wie das *Bendōwa*, die die kurze, fast puristische Anleitung zur Übung nicht nur ergänzen, sondern die Form der Übung selbst begründen. Schließlich bietet Dōgen darin nicht nur eine Begründung und Legitimation der Praxis, sondern verortet das Zazen im Horizont einer umfassenden Sicht auf Selbst und Welt vom Standpunkt des Erwachten aus; dieses jedoch in einer argumentativen Form, die wenigstens in zentralen Teilen rational einholbar ist.

Der Beginn des Werks

Das rationale Einholen unternimmt er im *Shōbōgenzō*, dessen Niederschrift er ebenfalls in den dreißiger Jahren beginnt. Dagegen sind die 1240er Jahre von seinen Lehrreden geprägt, die er nach dem Umzug nach Echizen beginnt. Dort gründet er den späteren Tempel Eihei, benannt nach jener chinesischen Ära, in der der Buddhismus offiziell in China Fuß fasst. Sein letzter Weg führt ihn zurück nach Kyōto, wo er sich auf Anraten einer ärztlichen Behandlung unterziehen will.

Der Text, der über seinen Tod hinaus nicht nur für das konfessionelle Umfeld von Bedeutung bleibt, ist das *Shōbōgenzō*. In diesem Werk hinterlässt Dōgen eine unvollendete Textsammlung von buddhistischer Gelehrtheit, die ihresgleichen sucht. Allerdings gerät dieses Werk wohl nicht zuletzt aufgrund seiner sprachlichen Komplexität innerhalb der Schule schnell in Vergessenheit und findet über diese hinaus so lange keine Verbreitung, bis es auf dem Umweg philologischer Studien im 17. Jahrhundert von gelehrten Zen-Meistern der Sōtō-Schule neu erschlossen und kommentiert wird.

Doch bleibt es als heiliger Text weiterhin auf die Schulrezeption beschränkt und ist auch dort bloß in wenigen Abschriften einem nur kleinen Personenkreis zugänglich. Das ändert sich, wie oben in III.A

beschrieben, erst zur Wende ins 20. Jahrhundert. Während man zum Ende des 19. Jahrhunderts durch eine erneute Vertiefung der philologischen Studien aus dem Textmaterial des *Shōbōgenzō* einen Katechismus für die wachsende Laiengemeinde extrahiert und die Kommentarliteratur durch bedeutende Gelehrte der Hauptklöster fortgeschrieben wird, stoßen schließlich auch Philosophen auf die spekulativen Potenziale der ›Sprachgewalt‹ Dōgens.

Diese erwächst aus der Differenz zweier historischer Sprachen. Denn Dōgen vollzieht einen Bruch mit der Tradition. In der Vielfalt seiner Werke sticht das *Shōbōgenzō* nicht zuletzt deshalb heraus, weil er es konsequent auf Japanisch verfasst, genauer, in der Auslegung chinesischer Zitate ihre inhaltliche und sprachliche Übertragung in seine Muttersprache vornimmt. Das heißt, er stellt sich gegen den Brauch, die Analekten in chinesischer Sprache zu verfassen, und distanziert sich so von der Tradition. Zugleich eignet er sie sich kritisch-konstruktiv an, gerade insofern er die Verschiebungen von der einen in die andere Sprache fruchtbar macht. Wie im Folgenden deutlich wird, ist es nicht zuletzt das gesprochene Japanisch, das er aufwertet, auch wenn er sich ebenso selbstverständlich der dichterischen Sprache wie auch des geschriebenen Chinesisch bedient.

Die Sprachen des *Shōbōgenzō*

Die Edition der Schriften Dōgens kommt erst mit der gegenwärtigen Übersetzung ins moderne Japanisch zu einem Ende. Umfassend annotiert, beginnt ihr Verständnis in einem nicht trivialen Sinn erst mit dieser Form der philologischen Erschließung, da Dōgen einen eigenen Stil entwickelt und durch ihn hindurch philosophiert hat.

Das gilt insbesondere für das *Shōbōgenzō*. Denn seine Lektüre ist nicht nur ein Wiederentdecken der in der Überlieferung des Chinesischen und Japanischen vergessenen Ausdrucksmöglichkeiten, sondern ein Entschlüsseln und Erschließen neuer Denkwege an den semantischen, syntaktischen und grammatischen Grenzen der Sprache. Oder noch radikaler gesprochen, Dōgen prägt einen mit allem Respekt als »Dōgenesisch« bezeichneten Sprachstil, da er das Potenzial beider Sprachen, des Chinesischen wie des Japanischen, ausreizt, um seinen Überlegungen eine schriftliche Form zu geben bzw. in der idiosynkratischen Vermittlung beider Sprachen erst zentrale Gedanken klar zu fassen. Mit Blick auf beide Sprachen verletzt er in einer an Willkür grenzenden

Weise die grammatischen Regeln, um Sprache nicht nur als Instrument theoretischer Spekulation, sondern als originären Ausdruck philosophischer Reflexivität zu nutzen.

Die jeweilige Sprache wird somit zum Medium eines spezifischen Philosophierens, das in hohem Maß kulturell geformt ist und als solches bedacht werden muss. Doch die chinesische Tradition bleibt, wie gesagt, im *Shōbōgenzō* in mehrfacher Hinsicht präsent: nicht nur in der Interpretation chinesischer Ausdrucksweisen, sondern noch stärker auch in der terminologischen Anbindung an die chinesische Herkunft des Zen wie auch ihres spezifischen Sprachgebrauchs. Das wird in dem für die thematische Ausrichtung dieser Arbeit zentralen Faszikel besonders deutlich, das mit dem Satz beginnt: »All die Buddhas und Patriarchen vermögen, [die Wahrheit] vollkommen auszudrücken [*dōtoku*].« Darin bezieht sich Dōgen wenigstens indirekt auf einen kurzen Text der chinesischen Koan-Literatur (s. unten im Abschnitt *Reflexive und rhetorische Momente der Koan* in VI.A), in der auf verschiedenen Ebenen Sprache thematisiert, vor allem aber mit Blick auf das soteriologische Potenzial als problematisch dargestellt wird. Dōgen hingegen bejaht Sprache radikal – wenigstens einem bestimmten Sinn nach.

In welchem Sinn Dōgen gegen die Tradition gerichtet ist, was er unter Sprache und Ausdruck versteht, wird schrittweise geklärt werden. Bisher ist wenigstens deutlich geworden, dass die Abfassung des *Shōbōgenzō* sowohl mit einer Anbindung wie mit einer Kritik des überkommenen Selbstverständnisses des Zenbuddhismus verbunden ist: Dōgen wendet sich hier wie an anderer Stelle explizit gegen den Anspruch des Zenbuddhismus, eine eigene Überlieferung der Lehre Buddhas jenseits der überkommenen Schriften zu begründen. Richtet er sich innerkonfessionell gegen eine Zersplitterung in die »Schulen und Häuser« des Zen, kritisiert er nach außen synkretistische Strömungen, die von einer Einheit der drei Wege von Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus ausgehen. Dōgen hält an einem Ausschließlichkeitsanspruch und Einheitscharakter der Tradition fest. Seine Verbundenheit zur Tradition kann auch daran abgelesen werden, dass er die Übung der Sitzmeditation (Zazen) als ursprüngliche Übungsform des Śākyamuni reinterpretiert; seine Verbundenheit zum Zen wiederum daran, dass er unzählige Koan auf eigenwillige Weise auslegt.

Die Praxis der Meditation reflexiv einholend und die Koan aus der unmittelbaren Anschaulichkeit in einen Text übertragend, bietet das *Shōbōgenzō* also ein Sprachdenken, das im Horizont der Debatte um

Reden und Schweigen im Zenbuddhismus steht und diese Engführung zugleich unterläuft. Gerade in der Aneignung der Koan-Tradition findet sich mit dem *Shōbōgenzō* ein Text, der als philosophischer mit den Differenzen zwischen präsentativer und diskursiver Form des Ausdrucks spielt und in einem unauflösbaren Spannungswechsel realisiert. Der Sache nach hat bereits Kim darauf hingewiesen, es aber anders benannt: als Bewegung zwischen De- und Resymbolisierung bzw. De- und Remythologisierung (vgl. oben im Abschnitt *Die Dynamik der Symbolisierung* in IV.A.2).

Dōgens Dialoge über den Buddhismus mit seinem Lehrer

Wie oben in II.C.2 dargestellt, bedient sich der erste von Dōgen verfasste Text der Sprache noch in bloß pragmatischer Weise, um eine Anleitung zur Übung des Zazen zu verfassen. An anderer Stelle erklärt er, warum nur die schweigende Praxis der Meditation als dem Buddhisten relevant gelten kann.² Darüber hinaus fördert er die sprachliche Auseinandersetzung mit der Tradition, indem er – zurück aus China – den zukünftigen Klosterkomplex so plant, dass neben der Halle zur Übung des Zazen ein Ort zum Studium der heiligen Texte Platz findet.³ Sieht man allein die Übung des Zazen, wie sie von Dōgen gepredigt wird, könnten bestimmte Äußerungen zum Thema Sprache als Sprachskepsis oder, wenn positiv, dann höchstens im Sinn einer Logosmystik ausgelegt werden. Jedoch finden sich ebenso Aussagen, in denen er den Übenden dazu auffordert, sich auch »auf dem Weg der Buddhas und Patriarchen« der Sprache zu bedienen und ihre Ausdrucksform zu üben.

Kurzum, eine Wertschätzung von Sprache geht von Anbeginn Hand in Hand mit einer besonderen Vertiefung der Praxis. Denn schon in privaten Aufzeichnungen wie in propädeutischen Schriften aus frühester Zeit formuliert Dōgen eine auch affirmative Haltung zur Sprache sowie Motive der Kritik der Tradition, die für sein Werk bestimmend bleiben. Schließlich deuten sich Überlegungen an, die die positive Haltung zur Sprache in die Scheidung von zwei Formen des Sprechens

² Vgl. die Apologie des Zazen in *Bendōwa*, vor allem die Bemerkung zum Vorrang des Zazen gegenüber anderen Formen der Praxis wie dem Sutren Lesen (DZZ 2: 10).

³ Vgl. Kim 2004: 195–196. Siehe auch Miyasaka 1970: 168–175. Dōgen selbst äußert sich zur Bedeutung der Bibliothek in *Shuryō shingi* und *Shōbōgenzō Kankin*.

überführt und folglich sein energisches Engagement in Form eines umfangreichen Schrifttums verständlich werden lässt.

Aus Dōgens persönlichen Tagebuchaufzeichnungen, dem *Hōkyōki* (*Notizen aus der Ära Hōkyō*⁴), geht hervor, dass es nicht die Praxis des Buddhismus ist, sondern die Theorie, die ihn zu einer Reise gen Westen motiviert: Er beschäftigt sich mit einer scholastischen Frage, die vor allem die Praxis betrifft, aber aus dieser allein nicht beantwortbar scheint. Die betreffende Problematik, warum der Einzelne noch nach Erleuchtung zu streben habe, wenn er doch, wie es in der Tendai-Überlieferung gelehrt wird, ursprünglich schon mit dem »Herz des Erwachens« (jap. *bodai shin*) begabt sei, überlagert die existenzielle Färbung der Umstände, die Dōgen dazu bewogen haben mögen, überhaupt das durch familiäre Bindungen zum Kaiserhof gesicherte säkulare Leben aufzugeben.

Anders als etwa bei dem Zenbuddhisten Hakuin, der von psychologischen Bedingungen der Übung getrieben wird, muss, wie bereits Hyers angemerkt hat, auf die im Fall Dōgens stärker »objektive« Verfassung des Konflikts hingewiesen werden: auf die intellektuelle Beschäftigung mit der Überlieferung, die mit dem Studium der Schriften beginnt und in komplexen Texten resultiert (vgl. Hyers 1984, besonders ab 193). Auf die genannte Frage nach dem Nutzen und der Notwendigkeit zur Übung des Zazen erhält Dōgen, so schreibt er zu Beginn seiner »Notizen«, in Japan keine ihn befriedigende Antwort, da alle heimischen Lehrer zu keinem originellen Verständnis der Lehre Buddhas gelangt sind, auch wenn sie partiell hilfreiche Kommentare leisten: Es reicht nicht zu einer originären Neuninterpretation in einer Gesamtperspektive, die auf Dōgens Grundfrage eine Antwort hätte bieten können.

In der Folge gleitet auch seine eigene Lektüre der Tradition an der Oberfläche ab, weshalb er gleich eingangs der »Notizen« über sein Motiv, nach China zu gehen, schreibt: »Er [Dōgen] irrte vergeblich durch das Gebiet der Namen und Formen [*myōsō*]« (DZZ 7: 2). Der Ausdruck »Namen und Formen« schließt dabei an die sprachskeptische Haltung des Zenbuddhismus an und bedeutet nicht nur, sich in theoretische Diskussionen zu vertiefen, die von den praktischen Belangen des religiösen Weges entkoppelt erscheinen, sondern der Sprache überhaupt einen die

⁴ In diesen Notizen hält er die privaten Unterweisungen durch seinen Lehrer Rūjīng während der Jahre 1225–1227 in China in Dialogform fest. Das genaue Datum der Niederschrift ist nicht rekonstruierbar.

Realität vermittelnden Gehalt zuzutrauen, da sie aus zenbuddhistischer Sicht mit Einschränkung jeden Erfahrungsgrund überspringt. Doch bedeutet es für Dōgen keineswegs, Sprache gänzlich zu verwerfen, sondern ihre Form zu reflektieren und von ihr einen angemessenen und in weiten Teilen rationalen Gebrauch zu machen.

So gelingt es Dōgen, erst zum »wahren Sinn« der Lehre vorzudringen, als er im Gang nach China auf einen Lehrer trifft, der sich nicht nur als Persönlichkeit auszeichnet und noch im hohen Alter eine außergewöhnliche Disziplin in der Übung des Zazen beweist, sondern der der Meditation – als aus Sicht des Zen Kern der buddhistischen Lehre – eine originäre Auslegung gibt. Findet Dōgen die Antwort auf seine Frage mit dem Moment der Erleuchtung, ist die Auseinandersetzung mit der Tradition weder theoretisch noch praktisch abgeschlossen: Die Übung des Zazen wie auch die intellektuelle Auseinandersetzung setzt sich bis an sein Lebensende fort. Dadurch verdeutlicht sich, dass Theorie und Praxis der Zen-Meditation irreduzibel und miteinander verwoben sind und in gegenseitiger Befruchtung von Dōgen weiterentwickelt werden. Das wichtigste Ergebnis dieser wechselseitigen Befruchtung ist das *Shōbōgenzō*, da er in diesem die Geschichten, Kommentare und Reden der Patriarchen in der Diskussion quasi metaphysischer Aussagen kritisiert und in seiner Auslegung rekonstruiert; ganz explizit und anschaulich im Faszikel *Buddhanatur* (*Bussō*). Dieses Werk bleibt am Ende ein un abgeschlossenes Werk, was dem Prozess der kontinuierlichen Entfaltung und Vertiefung gegenüber nicht als Mangel ausgelegt werden muss.

Steht gerade das *Shōbōgenzō* unter dem Anspruch, Einsichten und Gedanken aus der Perspektive des Erleuchteten zu verfassen und kann daher nach Dōgens Heimkehr nach Japan als Schulgründer praktisch nur noch in der quasi monologischen Situation des Zen-Meisters entstehen, kehrt inhaltlich die dialogische Beziehung wieder, die die Grundlage seines neuen Weges begründet hat: Erst durch und in der direkten Auseinandersetzung von Angesicht zu Angesicht mit seinem Lehrer wurde dieses neue Verständnis, das er im *Shōbōgenzō* er- und ausarbeitet, möglich. Als Dōgen auf der Suche nach einem authentischen Meister diesen in Rūjīng findet, zeigt sich ihm ein Lehrer, der für seinen ernsthaften Schüler in jeder Hinsicht zu einer offeneren und beredten Unterweisung bereit und fähig ist.

Rūjīng nimmt dabei eine Haltung an, die Dōgens kritischen Geist fördert und beflügelt – nicht nur durch die Strenge, die er in der Praxis

seinen Schülern angedeihen lässt, sondern auch durch die Offenheit, die er in der Unterredung pflegt: Auch wenn der Respekt vor dem Lehrer und seinen Einsichten gefordert wird, findet sich in *Hōkyō ki* wie an anderer Stelle immer wieder die Bedeutung des Gesprächs, des Disputs, der Kritik und Selbstkritik zwischen Lehrer und Schüler betont – nicht das stumme Folgen, Unterwerfen oder das stille Erleben der mystischen Einheit.

Dōgens Kritik der sprachlosen Überlieferung des Zen

Die theoretische Frage anstelle der bloßen meditativen Versenkung wie auch die intellektuelle und diskursive Auseinandersetzung anstelle der enigmatischen Unterweisung stehen am Beginn einer Kritik der Zen-Tradition, insofern sie zu einem Abbau von Sprach- und Schriftlichkeit neigt, obwohl sie zugleich eine neue und originäre Sprachpraxis entfaltet. Dōgen verhält sich zu beidem, zur neuen Sprachpraxis des Koan-Dialogs wie zur Sprachskepsis, wenn er das Prinzip der gesonderten Überlieferung problematisiert. Mit folgender Frage zielt Dōgen zugleich auf die Rolle der Sutren für die Überlieferung der Lehre und Wahrheit des Buddha: »In allen Himmelsrichtungen preist man heute [die Zen-Lehre] als besondere Überlieferung außerhalb der Scholastik und betrachtet [sie] als Grund dafür, dass der [erste] Patriarch aus dem Westen [Indien] kam. Was bedeutet das« (DZZ 7: 4)? *Hōkyō ki* zufolge begründet bereits Rūjīng eine Kritik an der Zen-Tradition, wenn er die Idee einer gesonderten Überlieferung verwirft. Denn Dōgens Lehrer antwortet auf die genannte Frage, wie folgt:

Warum sollte der große Weg [Buddhas] etwas mit Innen und Außen zu tun haben? Dass man trotzdem [die Lehre] als besondere Überlieferung außerhalb der Scholastik preist, bedeutet nur, dass der [erste] Patriarch [der Zen-Tradition] – abgesehen von der Überlieferung des Kashaya Matanga und anderer – aus dem Westen kam, dass er direkt nach China ging, dass er den Weg [des Buddha] überlieferte und dass er [uns] die Übung [der Meditation] gewährte. Daher spricht man von der besonderen Überlieferung außerhalb der Scholastik. [Aber] zwei Lehren des Buddha kann es in der Welt nicht geben (DZZ 7: 4).

Die Problematik entspannt sich auf zwei Ebenen: zum einen in der Frage einer (relativen) Ablösung des Zen von der übergreifenden Tradition des Buddhismus, wie sie ursprünglich von Buddha begründet wurde. Zum andern geht es um die Frage, ob die Schule des Zen einen eigenen

Strang der Überlieferung der Form nach begründen kann: eben jenseits der autoritativen Texte der Tradition in Form der Reden, Sutren und Kommentare, wie sie im Tripitaka niedergelegt worden sind. Doch genau das wird von Rūjīng verneint: Die Übung der Meditation begründet keineswegs eine Abspaltung einer quasi esoterischen Linie und rechtfertigt in dieser Perspektive noch nicht einmal einen Schulnamen.

Dabei wird die erwähnte Unterweisung des Mahākāśyapa (Kashaya Matanga) durch Buddha in seiner Bedeutung von Dōgen zurückgenommen: Die Begegnung zwischen Buddha und seinem ersten Nachfolger wird in der Tradition in die bis heute vollzogene Praxis der direkten Unterweisung zwischen Meister und Schüler in der Koan-Übung umgedeutet und vor allem im Anschluss an das Rinzaï-Zen als Konfrontation mit paradoxalen Aussagen »vermittelt«. Daran erinnert Dōgen und kritisiert diese Praxis zugleich zugunsten einer stärker diskursiven Form des Austauschs:

In allen Himmelsrichtungen reden heute die Alten aus Vergangenheit und Gegenwart von »dem, was man hört, und doch nicht hört, sieht, und doch nicht sieht: ohne jede Frage ist es hier und jetzt der Weg der Buddhas und Patriarchen.« Mit dieser [Haltung] heben sie die Faust oder die Fliegenklatsche, stoßen einen Schrei aus oder schlagen mit einem Stock; sie lassen es nicht zu, dass ihre Schülern etwas differenziert bedenken [...] (DZZ 7: 4).

Dōgen kennt durchaus eine Kritik der bloßen Schriftgelehrten (jap. *kyōka*), von denen er sich abgrenzt (vgl. DZZ 7: 24). Richtet er sich gegen eine einseitige, gegen eine »esoterische« Überlieferung, wendet er sich doch nicht von der Praxis des Zazen ab, um allein ein Studium der Schriften zu betreiben. So konsequent, wie er sich den beiden Seiten des Buddhismus widmet, kennt auch er, darin seinem Lehrer folgend, weder eine Hierarchie zwischen Theorie und Praxis noch eine Klassifizierung der heiligen Schriften in »vollständige« und »unvollständige« Sutren, seien die einen auch in kurzer oder die anderen in langer Form verfasst. Übertragen auf die Reden des Buddha, sind alle Formen des Ausdrucks angemessen. So spricht Dōgen im Gespräch mit seinem Lehrer auch über das Verhältnis von Reden und Schweigen. Schließlich wird eine Einheit von Artikulation und Gestik angenommen, wenn es heißt: »Heiliges Schweigen wie heilige Lehre, beides ist Sache des Buddha« (DZZ 7: 22). Damit ist nicht nur der paradoxe Ausdruck neutralisiert, sondern auch das Schweigen als privilegierte Ausdrucksweise im Sinn des Deutens auf ein anderes unterlaufen.

Eine positive Formulierung der Wertschätzung von Sprache, die auch noch an eine metaphysische Begründung eines »konkreten Monismus« angeschlossen werden kann, findet sich in einer Schrift, die Dōgen erst 1237 verfasst, die jedoch eine frühe Begegnung aus der Zeit in China reflektiert. In dieser geht Dōgen direkt auf die Bedeutung der Sprache ein. Er berichtet in *Tenzo kyōkun* (*Anweisungen für den Chefkoch*), die vor allem Regeln für den Koch des Klosters aufstellt, von dem Gespräch mit einem Mönch, der seines hohen Alters zum Trotz in gehobener Position für die Küche verantwortlich ist. Hierbei wird deutlich, dass ›Theorie‹ und ›Praxis‹ keine Entgegensetzung darstellen, sondern komplementär sind:

»Verehrter Meister«, fragte ich, »warum betreibt ihr in euerm hohen Alter nicht Zazen und warum lest ihr nicht die Kōan der Alten, sondern plagt euch mit diesem Küchenmeister-Amt ab? Was ist so Wertvolles daran, den Mönchen die Mahlzeiten zuzubereiten?« Da lachte der Küchenmeister laut auf. »Ihr guter Mann aus dem Ausland! Ihr wisst nicht, was Buddhaweg-Übung ist. Und ihr habt auch die Worte noch nicht begriffen!« [Nach Monaten treffen sie sich wieder und der Küchenmeister setzt fort:] »Wer die Worte lernen will, muß zuerst ihr Prinzip erkennen. Und wer sich um die Buddhaweg-Übung bemühen will, muß zuerst über deren Prinzip bescheid wissen.« So fragte ich: »Was sind die ›Worte‹?« »Eins, zwei, drei, vier, fünf.« »Und was ist die ›Buddhaweg-Übung‹?« »Alle Dinge der Welt sind unverborgен.« [Schließlich konstatiert Dōgen:] Nun begriff ich, dass jener Küchenmeister wahrhaft ein Mann des Buddhaweges war. Die bisher erschauten Worte waren eins, zwei, drei, vier, fünf, und die, die ich jetzt sah, [nachdem ich ihr Wesen erkannt hatte], waren sechs, sieben, acht, neun, zehn. Wenn die den Buddhaweg übenden Mönche von Hier das Dort und von Dort das Hier erschauen, und so [den Weg] intensiv kultivieren, werden sie begreifen, daß das reine Zen auf den Worten basiert (DZZ 6:14, 16; modifiziert zit. n. Benl 1975: 75–76.⁵)

Tatsächlich spricht der Küchenmeister davon, das jeweilige Prinzip zu verstehen: das der Übung wie das der Worte. Selbst wenn dieses Prinzip nicht auf die designative Dimension einer abstrakten Aussage und der Weg des Verstehens nicht auf das Studium bestimmter Texte reduziert werden kann, sind die praktische Dimension und das Moment der Er-

⁵ Es wird hier *monji jō no ichimi zen* (DZZ 6: 16) als »auf den Worten«, nicht als »oberhalb der Worte« übersetzt.

fahrung nicht von sprachlichen Zusammenhängen gekappt. Die Aussage, »das reine Zen basiert auf den Worten«, ist im sinojapanischen Original sprachlich zwar auch so interpretierbar, dass das Zen »oben« und die Worte »unten« liegen. Es scheint aber sinnvoll diese Aussage weder als strenges Begründungsverhältnis zu verstehen noch als Privilegierung, da sich beides komplementär zueinander verhält.

Ebenso im Fall der Zahlen: Wenn sie durchgezählt werden, handelt es sich nicht um ›gewöhnliche‹ Worte oder Identitätsaussagen. Dennoch können sie etwas bedeuten und aussagen, was m. E. situativ und kontextabhängig auszulegen ist. Allerdings ist die Korrelativität von Sprache und Verstehen mindestens eine Konsequenz, die auch mit Blick auf den Heilsweg als eine relevante Bedeutung des im Dialog Gesagten gezogen werden kann.

Dōgens sprachliche Artikulation der Meditation

In dieser Perspektive wird deutlich, dass Dōgen möglicherweise aus strategischen Gründen, aber niemals prinzipiell der Übung des Zazen ein Primat einräumt. Zurück in Japan beginnt die Zeit der eigenen Schülerunterweisung, und er muss sich um eine Form der authentischen Vermittlung bemühen. Daher betont er in der Schrift *Fukan zazēn gi* (*Erläuterungen zur allgemeinen Förderung des Zazen*) die Meditation, die eigene Anstrengung und Erfahrung.

Hier dient die Schrift, wie zuvor bereits angedeutet, überwiegend zur körperlichen Anleitung und kann darüber hinaus – in ihrer Kürze und ihrem Stil – zur Rezitation dienen oder weggelegt werden. Wie eine Selbstermahnung, sich nicht von »Namen und Formen« gefangen nehmen zu lassen, schreibt er: »Lass also davon ab, Erklärungen zu suchen und Worten nachzujagen! Lerne, das Licht sich zurückwenden und auf die eigene Natur scheinen zu lassen« (DZZ 5:4)! Und doch bringt dieser Ausspruch nur scheinbar eine ›traditionalistische‹ Haltung zum Ausdruck.

Besonders deutlich wird Dōgens unkonventionelle Art zu lehren, wenn man in *Shōbōgenzō zuimonki* (*Aufzeichnungen über das, was ich über das Shōbōgenzō hörte*), niedergeschrieben von seinem nächsten Schüler Ejō in der Zeit von 1235–1238, liest, wie pragmatisch Dōgen über die chinesische Sprache, über Dichtung und Literatur, über Sutren und Analekten, die Unterweisung und das Lehrer-Schüler-Verhältnis oder verfahrenre Debatten, über üble Nachrede und Beleidigungen, die

angemessene und ethisch rechte Form zu sprechen, Kritik und Selbstkritik schreibt. Das Wichtigste ist ihm tatsächlich das Bemühen des Schülers um ein rechtes und eigenständiges Verständnis der Lehre, das immer wieder zum Ausdruck zu bringen ist. Zwar betont er einerseits, dass »Literatur und Dichtung bedeutungslos sind« (DZZ 7:72). Und »selbst die Worte [*gongo*] der Buddhas und Patriarchen soll man nicht in einem Übermaß lieben und studieren« (ebd.). Das ist aber nicht gegen die Sprache überhaupt gerichtet, da Dōgen andererseits seine Schüler dazu auffordert, sich um eine Artikulation des Verstandenen zu bemühen:

Wiederum spricht [Dōgen]: Jemand, der den Weg studiert, sollte weder Schriften der Buchgelehrten noch auch außerkanonische Texte lesen. Lies die Aufzeichnungen der Worte [der alten Meister], die man zu lesen hat. Die anderen [Texte] lege für eine Weile beiseite. Die heutigen Zen-Mönche lieben die Schreibung, um Verse zu dichten oder Lehrreden [*hōgo*] zu schreiben. Das ist falsch. Schreib' auf, was du im Innersten denkst, auch wenn du keine Verse dichtetst; schreib' nieder die wahre Lehre, auch wenn du schöner Literatur nicht fähig bist. [...] Allein, selbst wenn du die Heiligen Schriften liest, wenn du allmählich das Prinzip, das du in den Sätzen findest, verstehst, [...] siehst du in den Sätzen zuerst, was für Verspaare und welche Intonation es sind, und wägst innerlich ab, ob sie gut oder schlecht sind, und achtest später erst auf den Sinn. [...] Lass' die Sprache und den Schreibstil auf sich beruhen – wenn du das Prinzip, so wie du es denkst, in allen Einzelheiten aufschreibst, wenn man nach dem Prinzip sucht, ist es wichtig um des Weges willen, auch wenn spätere Generationen auf deinen Stil nichts geben (DZZ 7: 90–93).

Auch hier tritt eine Orientierung am rational Einsichtigen, das keinesfalls etwa einer stilistischen Ästhetik unterliegt, besonders deutlich hervor, da weder Metaphorik noch andere Mittel der Rhetorik das Kriterium des Verstehens bestimmen. Dōgen bezieht sich hier auf den affirmativen Gebrauch der Alltagssprache. Allerdings geht seine Betrachtung der Sprache, wie sich im Folgenden zeigt, weit über ihre Affirmierung und Verteidigung gegenüber ästhetischen Kriterien hinaus, wenn er im Gebrauch von Ausdrücken wie »sozusagen« (jap. *iwayuru*), »das heißt« oder »es besagt« (jap. *to iu* oder *to wa* und anderes), aber auch durch direkte Worterklärungen oder Ersetzungen sinojapanischer Ausdrücke mit solchen des gesprochenen Japanisch teils beiläufig, teils gezielt eine reflexive Distanz zur Sprache markiert. Schließlich unterstreicht der Einsatz sprachtheoretischer Ausdrücke wie »Bedeutung«,

»Ausdruck« oder »Metapher« sein klares Verständnis für die semantische Dimension sprachlicher Zeichen.

B. Sprachformen – Eine Grundunterscheidung im *Shōbōgenzō*

Um zu zeigen, dass Sprache allgemein wie auch die japanische Landessprache für Dōgens intellektuelles Werk von zentraler Bedeutung ist, wird im Folgenden von der traditionellen Unterscheidung der zwei Wahrheiten her und in Abgrenzung zu den geläufigen Ausdrücken für Sprache im Buddhismus Dōgens Gebrauch dieser sowie seine eigenständige Neuprägung eingeführt. Der geläufige Ausdruck für Sprache (*monji*) und die Neuprägung (*dōtoku*) können für die philosophische Rekonstruktion von Dōgens Sprachdenken als zur Unterscheidung von den gegenüber dem *Shōbōgenzō* metatheoretischen Begriffen erster und zweiter Sprache isomorph gelten. Außerdem wird sich zeigen, dass Dōgens Sprachdenken gegenüber dem buddhistischen und vor allem zenbuddhistischen Sprachdenken kritisch ist.

In der buddhistischen Tradition wird die gewöhnliche, menschliche Sprache der buddhistischen Lehre oftmals entgegengesetzt, bisweilen aber auch als komplementär gedacht. Analog verhält es sich mit dem Verhältnis der »zwei Wahrheiten«, der säkularen und der heiligen Wahrheit. Denn der Nutzen der gewöhnlichen Sprache wird im Buddhismus frühzeitig hinterfragt, insofern Laut als auch Schrift zunächst und vor allem als partikular und endlich betrachtet werden. Zwar erkennt man sie für die Kommunikation als notwendig an, spricht ihr also eine begrenzte Funktionalität zu, warnt aber zugleich davor, Sprache in ihrer Bezeichnungsfunktion zu substanzialisieren und in der Folge in ihrem Verhältnis zueinander das Zeichen mit dem Bezeichneten zu verwechseln. In dieser Hinsicht, so nimmt man in der Tradition an, versagt die gewöhnliche Sprache gegenüber der heiligen Wahrheit radikal. Kurzum, Sprache wird im Buddhismus vor allem als menschliche Sprache gefasst und wird so überwiegend zum Gegenstand der Kritik eines abbildtheoretischen oder substanzialisierenden Denkens.

Besonders deutlich ist dies in der Kritik an den hinduistischen Grammatikern in der Linie der mahayanistischen Buddhisten wie Nagarjuna. Für diesen kann aber zugleich geltend gemacht werden, dass er in der Entfaltung der Kritik der Grammatiker im Spiel der Negationen nicht allein über Sprache hinaus will, sondern schon auf eine zweite

Schicht der Sprache hindeutet und somit in der Sprache selbst ein produktives Potenzial ausmacht. Das heißt, dass in der Doppelung von Sprache sich die Kritik am Sprachdenken selbst als verkürzt erweist, will man die Funktion von Sprache gänzlich ausschalten. Denn Sprache ist zwar einerseits ein Glied in der Ursachenkette des menschlichen Lebens und Leidens, andererseits aber zugleich das Mittel zur Benennung und Auflösung dieses Zusammenhangs. Allerdings ist es nur ein erster Schritt, wenn anerkannt wird, dass Sprache unterschiedlich fungieren kann, da so der Sprache an sich noch nicht Geltung verschafft wird. Noch erscheint sie als letztlich defizitär und unfähig, die buddhistische Wahrheit selbst zu artikulieren, da Sprache allein von der menschlichen her gedacht wird.

1. Zur Etymologie und Bedeutung von »Wörtern und Buchstaben«

Doch man kann die Doppelperspektive auf Sprache, wie sie bereits in der menschlichen Sprache angelegt ist, aufnehmen und weiter explizieren. Denn es finden sich parallel zur Unterscheidung von säkularer und heiliger Wahrheit komplementäre Ausdrücke für zwei Formen von Sprache, die nun von der philologischen Seite her eingeführt werden: »Wörter und Buchstaben« und »vollkommener Ausdruck«. Folgende sinojapanische Wörter lassen sich als Äquivalente für den ersten der beiden Ausdrücke, für die menschlichen Sprache im Sinn der diskursiven Instanz angeben: jap. *monji* für »Wörter und Schriftzeichen«, jap. *myōji*, *myōsō*, *myōshiki* für »Name und Form« und jap. *genjo* für »Sprache«.⁶

In den frühbuddhistischen Texten sind vor allem metaphorische Ausdrücke für Sprache im Sinn von »Name und Form« bekannt. In dieser Bedeutung lassen sich die drei Ausdrücke *myōji*, *myōsō* und *myōshiki* ihrer Grundbedeutung nach wiedergeben. Denkt man von der Übersetzungsrichtung ins sinojapanische Vokabular her, geht diesem eine große Anzahl von Äquivalenten des Sanskrit voraus.⁷ Dabei be-

⁶ Die entsprechenden Sinogramme sind 文字 für *monji* (mit der Variante *moji*), 名字 für *myōji*, 名相 für *myōsō*, 名色 für *myōshiki* und 言語 für *genjo* (mit der Variante *gongo*).

⁷ Allein für *myōji* finden sich in einschlägigen Lexika skt. *aksara*; *abhidhā*, *nāma-kāya*, *nāma-dheya*, *nāma-pada*, *nāma-samketa*, *nāmādhisthāna*, *nāmāpadeśa*, *nirvacana*, *pratirūpaka*, *samketa*, *samjñā*, *sammata*.

deutet *myōji* an erster Stelle »Name« oder »Bezeichnung« (skt. *nirukti*, *nāman*) aber auch »Term« und »Wort« in der buddhistischen Literatur. Bei *myōsō* (skt. *nāma-samsthāna*) kann man genauer von »Name und Erscheinung« sprechen: Der Ausdruck meint das, was mit Augen gesehen und mit Ohren gehört wird; beides gilt als unwirklich und daher als Quelle von Täuschungen. Wird Sprache als »Name und Erscheinung« in ihrer Vorläufigkeit erkannt, kann sie in der Kommunikation auch positiv als provisorisches Mittel auf dem Buddhaweg dienen.

Bekannter und auch an kanonischer Stelle belegt ist skt. *nāma-rūpa*, jap. *myōshiki*: wörtlich »Name und Farbe«, gewöhnlich als »Name und Form« übersetzt. Während es in den frühen Upanishaden alle physischen Phänomene des Universums bezeichnet, meint es im frühen Buddhismus Geist und Körper bzw. das psycho-physische Dasein des Menschen, das trotz seiner Vergänglichkeit das einzige Mittel auf dem Weg zum Erwachen darstellt.⁸ Allerdings gewinnt aus ihrem Bezug auf diese psycho-physische Einheit des Menschen auch Sprache eine existenzielle Dimension. Diese wird dann vor allem auf der Ebene der Sprachpraxis greifbar und eröffnet so einen produktiven Aspekt von Sprache. Diese im frühbuddhistischen Ausdruck konnotierte Dimension findet sich noch im Zen reflektiert, wenn etwa die Patriarchen wie Zhào zhōu (jap. *Jōshū*) oder Línjǐ von den lebendigen Wörtern und den »Wendewörtern« (jap. *itten go*) als Mittel wie Ausdruck des Buddhawegs sprechen. Und so ist es schließlich auch der verbale Dialog, der im Zen als paradigmatisch für eine authentische Überlieferung gelten kann. Dieser verliert in schriftlicher Form wenigstens graduell an Bedeutsamkeit, kann aber als Aktualisierung einer ursprünglicheren Dialogsituation Geltung beanspruchen.

Diese ambivalente, aber bereits in Teilen affirmative Haltung zur Sprache im Zen, kommt bei Dōgen zur Entfaltung. In seinen Schriften

⁸ Demnach besteht der Mensch aus den fünf Aggregaten (jap. *un*, skt. *skandhāḥ*): Körper, Empfindung, Wahrnehmung, Wollen und Bewusstsein, wobei diese fünf den »Namen« und *rūpa* die »Form« ausmachen. Die ersten vier Eigenschaften sind mental und die letzte Charakterisierung ist materiell. *Rūpa* wird als der kleinste Materieartikel beschrieben. Ein embryonischer Körper ist etwas, das bezeichnet (skt. *kāya*) werden kann (*nāma-rūpa*). Vgl. zu *nāma-rūpa* auch Schlieter 2000: 155–156; zur präbuddhistischen Bedeutung 206–209. – Während in den drei genannten Fällen Sprache durchweg als kritisch aufzuklärender Begriff genutzt wird, muss schließlich noch in Anlehnung an das Wort für Rede und der heutige Ausdruck für Sprache jap. *genjo* (skt. *vāc*) erwähnt werden. In Lexika wird *genjo* als »diskutieren«, »in Worten ausdrücken« (skt. *abhidhāna*, *abhidhātarya*) übersetzt.

finden sich vor allem die Ausdrücke *monji* und *myōsō*, im neutralen Sinn auch *genjo*; seltener *myōshiki* und *myōji*. Vor allem mit *monji* bezeichnet man im Zenbuddhismus den defizitären Begriff der menschlichen Sprache.⁹ Im übertragenen Sinn bezeichnet *monji* auch die heiligen Texte, die Sutren und Kommentare. Als Sammlungen der buddhistischen Gelehrsamkeit und Scholastik werden diese Gegenstand zenbuddhistischer Attacken gegen die Verknöcherungen der Überlieferung, insofern religiöse Wahrheit auf ihren schriftlichen Ausdruck reduziert und dieser zum ausschließlichen Gegenstand der Verehrung erhoben wird (vgl. Nakamura 1995: 801). Doch bei Dōgen erfährt *monji* eine umfassende Aufwertung.

Das zeigt sich bereits von philologischer Seite: Im Rückgriff auf verschiedene Belege aus Dōgens Schriften gibt das ZGDJ für *monji* erstens die wörtliche Bedeutung von »auf Papier geschriebene Zeichen« (ZGDJ 1230d) an. Aber zweitens wird der Ausdruck positiv in Richtung auf eine andere Sprache gewendet, wenn »all die unterschiedlichen Erscheinungen auf die Manifestation der unendlichen und absoluten Realität deuten« (ebd.).¹⁰ In der Zusammensetzung zu »Wesenlosigkeit der Wörter und Schriftzeichen« (ebd.) wird die positive Funktion wiederum kritisch relativiert, insofern »die Wahrheit die Auslegung der Wörter und Schriftzeichen [der heiligen Schriften] übersteigt« (ebd.). Nochmals als Verweis auf die ›transzendente Abkunft‹ der menschlichen Sprache kann dann aber gelten, dass *monji* als Übersetzung für skt. *vyāñjana* bzw. skt. *akṣāra*, d. h. im Sinn des »geschriebenen Wortes« als der Atem und das Leben des die Wahrheit manifestierenden Körpers des Buddha gefasst wird.¹¹ So kommt schon in diesem ersten

⁹ Von der im Folgenden verwandten Übersetzung als »Wörter und Buchstaben« abgesehen, meint *monji* der sinojapanischen Grundbedeutung von »Satz« und »Zeichen« nach auch »Schrift« wie auch »Wort«, »Buchstabe« oder »Phonem« und wird in der buddhistischen Literatur variantenreich übertragen. Im weitesten Sinne bezeichnet es »Wörter«, meint aber – im Kontext der buddhistischen Sprachlehre – insbesondere den Laut und die Bedeutung eines Wortes, aber auch als kleinstes Element in der Zeichenlehre »Silbe« und geht darin auf skt. *vyāñjana* zurück. Vgl. Nakamura 1995: 801. Mehrere Silben bilden – der buddhistischen Terminologie nach – eine Bezeichnung, Name oder Titel (jap. *myōshō* 名称, auch jap. *myō* 名), während mehrere Namen einen Satz jap. *shōku* 章句 (jap. *bunshō-ku* 文章・句) formen. Diese Differenzierungen finden sich bereits in den Texten der Kusha- und Yuishiki-Schule. Sie formulieren die Wesenlosigkeit der Zeichen (jap. *shin fusō ōgyō hō* 心不相応行法).

¹⁰ ZGDJ 1230d, belegt durch ein Zitat des Faszikels *Bendōwa*.

¹¹ Vgl. die Bedeutung der Silbe *ro* in der Schreibung 囉.

Ausdruck eine Mehrdeutigkeit zum Vorschein, wenn die Sprache des Erleuchteten eine andere als die des Menschen ist und dennoch auf sie verweist.

»Wörter und Buchstaben« als menschliche Sprache in Dōgens Texten

Dōgens Verhältnis zur Sprache wandelt sich, wie angedeutet, von einem bloß praktischen Mittel der Kommunikation hin zu ihrer affirmativen Theoretisierung, wenn er die Idee einer allumfassenden Artikulation von Welt durch Sprache formuliert und damit der geläufigen Grenzziehung zwischen erster und zweiter Sprache den Boden entzieht. Denn die erste Sprache kann nach Dōgens affirmativer Rekonzeptualisierung durch die Perspektive der zweiten Sprache neu erschlossen werden. Damit verbunden, gewinnt Dōgens Kritik an der zenbuddhistischen Tradition an Schärfe, da er in der Perspektive der zweiten Sprache die jeweils herkömmliche Bedeutung spezifischer Ausdrücke und Redensarten des Zen demontiert.

So findet sein Bewusstsein für die Gefahr der ›Verdunkelung‹ durch die gewöhnliche Sprache zugleich mit der intrinsischen Aufwertung von Sprache auch in späteren Schriften darin ihren Ausdruck, dass Dōgen die Redensarten, Aussprüche und Kommentare der Patriarchen der Tradition miteinander vergleicht und voneinander abhebt. Bisweilen behauptet Dōgen, die Fähigkeiten bestimmter Lehrer überstiegen die anderer Schriftgelehrter in Indien und China, während von diesen Überlegenen der eine oder andere es zugleich »nicht [vermochte], das Wesentliche zur Bestimmung [eines Ausdrucks] zu sagen«. Deshalb sei der Betreffende »nur jemand, der die [gewöhnliche] Sprache studiere« und dieser verhaftet bleibe. An anderer Stelle heißt es über einen Ausspruch aus alter Zeit, dieser werde von »dummen Leuten« nur als »Worte der Ermahnung« (DZZ 1: 297–298) verstanden, in seinem tieferen Sinn aber nicht begriffen. Schließlich spricht Dōgen auch von »albernen Worten« (DZZ 1: 311) der Mönche, die sich nur um ihr eigenes Heil sorgten, oder er wendet sich gegen den Namen »Zen« und hält solche Bezeichnungen für »unsinnige Worte« und betont, dass »Nachkommen der Buddhas und Patriarchen solcherlei Worte nicht [gebrauchen] sollten« (DZZ 1: 478).

Wird in den meisten der oben zitierten Stellen von Sprache in neutraler Form (jap. *gongo*) gesprochen, wird sie zur Abwertung spezifisch gekennzeichnet. Denn menschliche Sprache als »Name und Form« (jap.

myōsō) ist durchweg negativ besetzt, wie bereits oben im Abschnitt *Dialoge über den Buddhismus* (in V.A) im Zitat aus *Notizen aus der Āra Hōkyō* deutlich wurde.¹² So heißt es an anderer Stelle als Antwort auf die Frage, ob die Übung des Zazen in Zeiten des Niedergangs der Lehre Buddhas ihre Heilswirkung verliere, dass der Ausdruck der »Letzten [Epoche] der Lehre« (jap. *mappō*) als solches kausal wirkungslos und damit als Wort bedeutungslos sei:

Während die Schriftgelehrten eine große Sache aus Name und Form [*myōsō*] machen, gibt es in der wahren Unterweisung des Mahāyāna keine Unterteilung in die drei Epochen der Lehre. [Die Lehre] besagt, dass alle den Weg des Buddha erlangen, wenn sie üben (DZZ 2: 476).

Noch deutlicher wird Dōgen in der Rede von *monji*. In der auf *Fukan zazen gi* folgenden Schrift *Bendōwa* wird noch einmal die Bedeutung der praktischen Übung, gar des ausschließlichen Sitzens gegenüber dem Lesen der Sutren, dem Verbrennen von Räucherwerk etc. gerechtfertigt. Der Text, der dies so formuliert, wird mit Hinweis auf die Übung des Zazen in seiner Bedeutung relativiert. So heißt es, man suche sich wahre Meister, aber »keine Gelehrten, die Wörter und Schriftzeichen [*monji*] abzählen«; diese seien »wie ein Blinder, der Blinde führt« (DZZ 2: 467–68). Umgekehrt spornt er seine Hörer an, sich selbst der Praxis hinzugeben, die einen alsbald dazu befähige, den eigentlichen Weg des Buddha zu erkennen: »Wie sollten diejenigen, die sich in den Fallen und Schlingen der Wörter und Schriftzeichen [*monji*] verfangen, es mit euch aufnehmen« (DZZ 2: 468)? In diesen Sätzen wendet sich Dōgen gegen die Einseitigkeit der Scholastiker, bald darauf aber auch gegen den Glauben an eine eigenständige Tradition des »Zen«. Schon diese sprachliche Bezeichnung und Abgrenzung gilt ihm als Abweichung vom Weg des Buddha, insofern dieser in Einfachheit und Einzigkeit unteilbar sei. »Zen« ist, so gesehen, nicht mehr als »Name und Form« und verfehlt damit auch etwas scheinbar Unaussprechliches.

¹² So unter Bezug auf Hōyū (chin. Farong), der den Ruf hatte, bereits im Alter von 19 Jahren mit dem gesamten Kanon vertraut gewesen zu sein. Zugleich kritisiert ihn Dōgen in *Butsu kōjō ji* in: DZZ 1: 294.

2. Zur Etymologie und Bedeutung des »vollkommenen Ausdrucks«

Doch die Mehrdeutigkeit der Kritik, wie sie in Dōgens Gebrauch von »Wort und Name« vorherrscht, löst sich auf, wenn man seinen Gebrauch im Kontext weiterer Fundstellen betrachtet. Denn dass Dōgen das doppelte Verhältnis von Sprache auf eigene Weise reflektiert, zeigt sich nicht nur im Neudenken des gewöhnlichen sprachlichen Ausdrucks im Sinn von *monji*, sondern bereits in der quasi terminologischen Fassung eines anderen, weiteren Begriffs von Sprache. Bevor eine Interpretation dieser Neuprägung auf Basis der Übersetzung des einschlägigen Faszikels und im weiteren Kontext des *Shōbōgenzō* geleistet wird, werden zunächst Erläuterungen zur Etymologie und zum buddhistischen wie zenbuddhistischen Kontext gegeben.

Dōgens quasi begriffliche Fassung des weiteren Sprachbegriffs lautet jap. *dōtoku* 道得 und wird hier übersetzt als »Ausdruck«, genauer als »vollkommener Ausdruck der Wahrheit«. Dabei handelt es sich insofern nur »quasi« um einen Begriff, als Dōgen kein abgeschlossenes Begriffs- und Kategoriensystem aufbaut. Immerhin hält er aber an diesem Wort über mehrere Jahre fest und entwickelt wenigstens in seinem Gebrauch die Bedeutung von *dōtoku* in Verbindung mit anderen »Fachbegriffen«, die zusammen ein sich stabilisierendes, wenn auch offenes Netz von philosophischen Sinnbezügen ergeben. Dass das Wort *dōtoku* in den Schriften eine zentrale Stellung einnimmt, ergibt sich schon aus der bereits erwähnten Widmung eines eigenen Faszikels im *Shōbōgenzō* und der Häufigkeit seines Gebrauchs: Das Wort findet sich ca. 130 Mal im gesamten *Shōbōgenzō* in mehr als einem Fünftel der 95-Faszikel-Ausgabe, vor allem in Faszikeln aus der Zeit von 1240–1243; davon entfallen ca. 33 Stellen auf das gleichnamige Heft.

Die Zahl der Fundstellen erhöht sich, rechnet man Varianten in Form von Zusammensetzungen oder Negationen mit ein.¹³ Allerdings lässt sich das Ausmaß der Reflexion von Sprache im *Shōbōgenzō* erst erfassen, wenn man außerdem sinnverwandte Ausdrücke hinzunimmt. Dazu gehören nahe Varianten wie *iū* (»sagen«), *dōha*, *dōshu* und *dōjaku* (»äußern), die mit *dō* den ersten Teil des Binoms *dōtoku* teilen.¹⁴

¹³ Vgl. als Beispiele *dōtokujin* 道得尽, *dōtokutei* 道得底, *dōdōtoku* 同道得 bzw. *midōtoku* 未道得, *dōfutoku* 道不得, *fudōtoku* 不道得.

¹⁴ Vgl. etwa *iu* 道う, *dōha* 道破, *dōshu* 道取, *dōja* 道著.

Kommen schließlich entferntere Wörter hinzu wie etwa *setsu* (»darlegen«) oder *sesshu* (»predigen«)¹⁵ und korrelative Begriffe wie *gongo* (Sprache) oder *monji* (»Wörter und Schriftzeichen«) wird schnell deutlich, dass das Thema Sprache in seiner Fokussierung auf den »vollkommenen Ausdruck der Wahrheit« eine zentrale Problematik darstellt.¹⁶

Philologisch lässt sich *dōtoku* wie folgt erläutern: Das Wort meint »sprechen können« und besteht aus zwei Komponenten. Der erste Teil jap. *dō* wird vor allem als »Weg«, »Prinzip«, »Wahrheit« oder »Vernunft« übersetzt.¹⁷ Dōgen gebraucht das Zeichen hier aber in der selteneren, philologisch sekundären Bedeutung »Wort«, »Sprache« oder »Rede«. Die Doppeldeutigkeit des Kanji findet Eingang in die chinesische Bibelübersetzung mit »Am Anfang war das Wort [*dō*]« (vgl. diese und weitere Einträge in RICCI). Das zweite Kanji des Binoms *dōtoku* bedeutet in der nominalen Lesung *toku* »Profit«, »Gewinn«, »Nutzen« oder »Vorteil«. In der japanischen Lesung *eru/uru* als Verb bezeichnet es entsprechend »gewinnen«, »erwerben«, »bekommen« und in verbalen Zusammensetzungen auch »können« und »vermögen«. Dōgen verwendet den zusammengesetzten Ausdruck sowohl als Substantiv wie als Verb: So lässt er sich übersetzen als »sprechen können«, »zu reden vermögen« oder substantivisch mit »Sprach-« oder »Redevermögen«.

Die vorhandenen europäischsprachigen Übersetzungen des *Shōbōgenzō* geben das Wort im Titel mit »expression parfaite«, »voicing the way« oder auch »gelingendes Sprechen« wieder. So nehmen sie unterschiedliche Momente als Hauptbedeutung, sehen sich aber auch gezwungen, die Übersetzungen nach Kontext zu variieren. Das Wort *dōtoku* umschließt mit »Redevermögen« als Zentrum einen Bedeutungskreis von »Prinzip«, »Wahrheit« oder »Vernunft«, aus dem buddhistischen Kontext heraus auch »Weg«, »Erwachen« und »Weisheit«: So wird Sprache zum vermittelnden Moment von theoretischem wie praktischem Verstehen und Vermögen. Daher schreibt und behauptet Dōgen, dass die erwachten Weisen, die Buddhas, wörtlich über-

¹⁵ Hier *setsu* 説 und *sesshu* 説取.

¹⁶ Vgl. weiterhin einschlägige Einträge in Katō 1987.

¹⁷ Diese Bedeutungen leiten sich her aus der Grundbedeutung »Weg«, die sich an den Kanji-Komponenten ablesen lässt: »首«, ein langer Nacken/röhrenförmiger Hals, der vom Kopf zum Torso führt i. S. v. durchlaufen, und »辵«, Bewegung i. S. v. Weg oder Straße, die durch eine Siedlung führt.

tragen, »sprechen können«, bzw. dass sie, terminologisch gefasst, es »vermögen, der Wahrheit einen vollkommenen Ausdruck zu geben«.

»Ausdruck« meint hier die symbolische Artikulation als Gliederung der Wirklichkeit in je verschiedener Weise, sei es diskursiv oder expressiv. Die Artikulation ist stets symbolisch. »Vollkommen« bedeutet gleichwohl nicht vollendet, d. h. abgeschlossen und absolut, sondern »vollkommen« im Sinn der Gliederung einer Situation in ihrer Ganzheit, die für einen Moment festgehalten wird und doch wieder zerfließt. Es ist nicht der Ausdruck der »Wahrheit« im Sinn der Repräsentation eines Sachverhalts, als vielmehr der Ausdruck der Ganzheit als Verweis auf die stetige Verwiesenheit alles Seienden aufeinander. Der vollkommene Ausdruck als Ausspruch eines Zen-Lehrers und Erwachten ist spontan, dynamisch und offen. Er wird nicht allein, aber auch und immer wieder in verbalen Ausdrucksweisen manifest.

Schließlich ist im Verhältnis zu den nächsten sinnverwandten Wörtern Folgendes zu ergänzen: Bezeichnet *dōtoku* einen vollkommenen Ausdruck im Allgemeinen bzw. das entsprechende Vermögen, meint *dōshu* die konkrete Äußerung; entsprechend wird es soweit möglich als »sich äußern« oder als »Äußerung« übersetzt; gleiches gilt für *dōjaku*. *Dōjaku* und *dōshu* beziehen sich auf den Akt und die Aktivität der Äußerung. Das Wort *dō* allein meint hingegen einen überlieferten Spruch, Ausdruck oder ein tradiertes Wort. Natürlich wäre auch die Verwobenheit im Gebrauch mit anderen Wörtern zu prüfen und so die Abgrenzung etwa zu »predigen« oder »darlegen« zu untersuchen. Dennoch lässt sich verallgemeinernd sagen, dass Dōgen mit *dōtoku* und der unmittelbaren wie mittelbaren Bezogenheit aller Synonyme auf *dōtoku* den präsentischen Charakter in seinen Sprachbegriff einbezieht, um in der »Lebendigkeit« aller Formen der Artikulation die Authentizität seiner Texte zu bewahrheiten.

Zum Nachweis von *dōtoku* in der buddhistischen Literatur bis Dōgen

Zwar ist Dōgens Gebrauchsweise des Worts *dōtoku* idiosynkratisch, gleichwohl ist er klar in der buddhistischen Literatur verwurzelt: Das ist vor allem daran abzulesen, dass außerhalb dieser weder in chinesischen noch in japanischen Texten Belege für *dōtoku* zu finden sind. Direkte Belege für *dōtoku* als »Redevermögen« sind überhaupt selten; außerdem lassen sich Zusammenhänge mit der Übersetzung indischer Texte des Buddhismus ins Chinesische oder Japanische, die eine seman-

tische Etymologie zum Sanskrit oder Pali nahelegen, nicht verifizieren.¹⁸ Dem Sinn nach kommt *dōtoku* wohl skt. *vāc* für »Rede«, »verbaler Ausdruck«, »Äußerung« am nächsten.¹⁹ *Vāc* wiederum wird mit *setsu*, *gongo*, *gonsetsu* und ähnlichen Ausdrücken ins Sinojapanische übertragen. Innerhalb der japanischen Literatur findet man *dōtoku* nur bei Dōgen und in den Kommentaren zu seinen Schriften. Die einzige für den Zenbuddhismus einschlägige Stelle in chinesischen Quellen findet sich in der Sammlung des Laien P'ang (740?–808) in einem Dialog, der zu Beginn 9. Jahrhunderts niedergeschrieben wurde (siehe unten im Abschnitt *Reflexive und rhetorische Momente der Koan* in VI.A).

Darüber hinaus ist *dōtoku* auch inhaltlich eng an die Tradition gebunden: Etymologisch ist die Doppeldeutigkeit von jap. *dō* als Weg/Erleuchtung und Sprache/Rede angedeutet worden. Daher kann er, auch wenn Dōgen selbst den Zusammenhang nicht vorführt, auf einen anderen Begriff rückbezogen werden, der aus den gleichen Sinogrammen wie *dōtoku* nur in umgekehrter Reihenfolge zusammengesetzt ist: *tokudō* – »Erlangung des Wegs« im Sinn von »Erlangung der Erleuchtung« durch das Befolgen der Regeln, die Übung der Meditation und Kultivierung von Weisheit. Interpretiert man Dōgens quasi begriffliche Neuprägung als Umkehrung des geläufigen Ausdrucks *tokudō*, dann liegt also selbst und gerade in dem Vermögen zu sprechen das Erreichen des Erwachens.

In den einschlägigen buddhologischen Hilfsmitteln wird das Wort *dōtoku* vor allem in einem monastischen und soteriologischen Zusammenhang erläutert, die aber für eine philosophische Interpretation m. E. hilfreich sind. In ZGDJ wird als einzige Referenz vor Dōgen das erwähnte Zitat des Laien P'ang angegeben und übersetzt als »restlos die Wahrheit des Buddhadharmas auslegen« (ZGDJ 937b). Erläutert wird *dōtoku* dort als die »rechte Rede« im Verbund mit der authentischen Lebensweise eines Buddhisten. Weiterhin bedeutet es dem ZGDJ zufolge die Aktivität des ganzen Körpers und Geistes der Buddhas und Patriarchen und verweist zugleich auf diese selbst. Schließlich meint es in einer kosmologischen Dimension einen Ausspruch als Ausdruck der universalen Wahrheit.

Die Kommentare der Werkausgaben und modernen Übersetzungen

¹⁸ Weitere Recherchen ergaben Fundstellen im *Yogācārabhūmi-śāstra*.

¹⁹ Entsprechende Stellen finden sich im chinesischen Text des *Yogācārabhūmi-śāstra* (jap. *Yūgaron*) und des *Saddharma Puṇḍarīka Sūtra* (jap. *Hokkekyō*).

gen bestimmen das Wort stark religiös konnotiert: Der unmittelbare Weg, um auf rechte Weise in den Rang eines Buddha einzutreten, sei stets das Befolgen der Vorschriften Buddhas und das Annehmen der Robe als Ausdruck der Übertragung. Im Aufrechterhalten und Fortsetzen des Lebens der Buddhas und Patriarchen bezeichne *dōtoku* dann die Aktivität, mit ganzer Kraft zu üben und den Weg zu erweisen, wodurch die Realität der Wahrheit Buddhas vollständig in allen Momenten des Lebens geäußert und ausgedrückt werde. Das erfülle sich nicht nur durch die »Übung des Mundes« im sprachlichen Ausdruck der rechten Rede, sondern auch in der Kultivierung, Unterscheidung und Erweisung der Buddhas und Patriarchen, d. h., es sei die Ganzheit der Aktivität des Seins, der Wirklichkeit als solcher. Das zeige sich also eben sowohl in der wörtlichen Rede wie in der wortlosen Gestik.

Auf einen anderen Aspekt macht das *Dōgen Jiten* (Dōgen-Wörterbuch) aufmerksam. Mit Blick auf den Sprechenden heißt es dort, den Beginn des im Folgenden übersetzten Faszikels *Dōtoku* paraphrasierend, dass der Patriarch etwas erlebe, eine Erfahrung mache und dann auch fähig sein müsse, diese auszudrücken. Erlebt werde die »Wirklichkeit des Buddha-Gesetzes«, womit – in der Außenperspektive – das spirituelle Moment des Erwachens gemeint ist.²⁰

3. Das Faszikel *Dōtoku*

Dōgen widmet dem »vollkommenen Ausdruck« das gleichnamige Faszikel *Dōtoku*, nachdem er bereits in verschiedenen Abschnitten des *Shōbōgenzō* die Neuprägung gebraucht hat. Der Text *Dōtoku* besteht in der verwendeten Edition (DZZ 1: 374 ff.) aus neunzehn Absätzen, die sich in drei Teile gliedern lassen. Der erste dieser drei Teile zeichnet sich durch einen hohen Grad von Abstraktion und Theoretisierung aus. Im diskursiven Medium der Sprache wird das Wort *dōtoku* in schlussartigen Aussageformen inhaltlich bestimmt. Dahingegen gehen die beiden anschließenden Teile von der Interpretation Koan-ähnlicher Begebenheiten der Überlieferung aus. Sie setzen also jeweils mit bildlichen Momenten ein, um den Gehalt von *dōtoku* zu veranschaulichen.

Insofern die Koan für den Übenden nicht selbstredend verständlich sind, entfaltet Dōgen hier den Gehalt nicht nur durch andere Bilder,

²⁰ Vgl. die einleitende Kopfnote zur Erläuterung des Titels in DZZ 1: 374.

sondern durch theoretische Überlegungen, auch wenn er dem nichtdiskursiven Charakter der Koan verpflichtet bleibt. Er fordert seine Leser mit Blick auf den Gehalt der Koan immer wieder zum genauen Studium auf und öffnet den Kontext der praktischen Übung, in der die Koan gewöhnlich Verwendung finden, hin auf einen diskursiven Raum. Damit erweitert er auch das Verständnis des Studiums im Sinn der Praxis des Zazen hin auf eine theoretische Erschließung der besprochenen Sache in einem weiten Sinn des Studiums des Weges.

Die folgende Übersetzung wird in drei Stufen erläutert: in V.C. der Abschnitt (A) mit Blick auf die diskursiven, in VI.D der zweite und dritte Abschnitt des Faszikels (B und C) mit Blick auf die präsentativen Bestimmungen von *dōtoku*.

Der vollkommene Ausdruck der Wahrheit

[A: 1.] All die Buddhas und Patriarchen vermögen, [die Wahrheit] vollkommen auszudrücken. (1.1) Daher fragen Buddhas und Patriarchen, um Buddhas und Patriarchen zu erwählen, ganz gewiss, ob [diese der Wahrheit] bereits Ausdruck gegeben haben oder nicht. (1.2) [Sie] erfragen dies mit dem Herzen oder mit dem Leib; [sie] erfragen dies mit [Dingen des Alltags wie] dem Stock und der Fliegenklatsche oder mit Säulen und Laternen [und was sonst gerade zur Hand ist]. (1.3) Sind [die Fragenden und Befragten] keine Buddhas oder Patriarchen, gibt es kein Erfragen, gibt es keinen Ausdruck; denn [ohne sie] gibt es dafür keine Grundlage. (1.4)

[2.] Einen solchen Ausdruck [der Wahrheit] erlangt man nicht, indem man jemand anderem folgt; [der Ausdruck] liegt nicht im Vermögen der eigenen Kraft; nur wenn man wirklich die [Lehren der] Buddhas und Patriarchen gründlich erforscht, gibt es den vollkommenen Ausdruck der Buddhas und Patriarchen. (2.1) In diesem Ausdruck üben auch [die Buddhas und Patriarchen] der vergangenen Zeiten und ergründen in Erleuchtung, [in diesem Ausdruck] konzentrieren sich auch die jetzigen [Buddhas und Patriarchen] auf ein Verständnis des Weges. (2.2) Wenn sich Buddhas und Patriarchen auf [die Lehren der] Buddhas und Patriarchen konzentrieren und bekräftigen, was sie zum Ausdruck bringen, wird dieser Ausdruck von selbst die Konzentration von drei, acht, dreißig oder vierzig Jahren, und er drückt [die Wahrheit] ganz und gar erschöpfend aus. (2.3) [Auf der Rückseite des Blattes heißt es:] Dreißig oder zwanzig Jahre sind all die Monate und

Jahre, in der sich der vollkommene Ausdruck verwirklicht. Diese Monate und Jahre vereinen die Kräfte und bewirken den vollkommenen Ausdruck [der Wahrheit]. (2.4)

[3.] In dieser Zeit, da er die Wahrheit erschöpfend ausdrückt, gibt es keine Lücke des Ausdrucks, erstreckte er sich auch über Jahrzehnte. (3.1) Das heißt mithin, dass das vollkommene Erlebnis in der Zeit des erleuchteten Ergründens wahrhaftig sein muss. (3.2) Weil das damalige Erlebnis wahrhaftig ist, ist der jetzige Ausdruck unzweifelhaft. (3.3) Deshalb trägt der jetzige Ausdruck das damalige Erlebnis in sich. (3.4) [Und] das damalige Erlebnis trägt den jetzigen Ausdruck in sich. (3.5) Daher gibt es den Ausdruck jetzt und das Erlebnis jetzt. (3.6) Der jetzige Ausdruck und das damalige Erlebnis sind [kontinuierlich und untrennbar wie] ein *jō* und sind [ausgedehnt wie] zehntausend *ri*. (3.7) Die jetzige Konzentration [auf die Wahrheit] konzentriert sich mithin durch Ausdruck und Erlebnis. (3.8)

[4.] Die Unnachgiebigkeit dieser Konzentration sammelt die vielen Monate und langen Jahre und lässt wiederum die Konzentration der bisherigen Jahre und Monate ausfallen. (4.1) Wenn sie tatsächlich ausfällt, bekräftigen Haut, Fleisch, Knochen und Mark gleichfalls das Ausfallen, und auch Erde, Berge und Flüsse bekräftigen das Ausfallen. (4.2) Wenn man diesen Moment des Ausfallens als vollendetes Nirvana erreichen will, ist dieses Erreichen Wollen [des Nirvana] zugleich [sein] Entbergen, weshalb sich unverzüglich im Moment genau dieses Ausfallens der Ausdruck [der Wahrheit] manifestiert. (4.3) Es ist weder eine Kraft des Herzens noch eine Kraft des Leibes, sondern der vollkommene Ausdruck ereignet sich [durch Herz und Leib]. (4.4) Sobald die Wahrheit vollkommen ausgedrückt wird, hält man das weder für überraschend noch für seltsam. (4.5)

[5.] Wenn dieser Ausdruck geäußert wird, bleibt das Unausgedrückte allerdings ungesagt. (5.1) Auch wenn man vollkommen erkennt, was man im Ausdruck ausdrückt – solange man nicht das Unausgedrückte als Unausgedrücktes erleuchtet ergründet, ist [der Ausdruck] noch nicht das wahre Antlitz der Buddhas und Patriarchen und auch nicht »Knochen und Mark« der Buddhas und Patriarchen. (5.2) Wie kann man daher den [als] Mark [der Wahrheit qualifizierten wortlosen] Ausdruck [Ekas], der sich dreimal vor dem Meister Bodhidharma verneigt und an seinem Platz stehen bleibt, mit den Ausdrücken der [übrigen drei] Schüler vergleichen, die [als] Haut, Fleisch und Knochen [der Wahrheit eingestuft werden]? (5.3) Die Ausdrücke der letzteren kom-

men dem Ausdruck des ersteren nicht im Geringsten nah und haben keinerlei Anteil an ihm. (5.4) Dass ich und andere sich in verschiedenen Welten bewegen und sich doch begegnen, ist, dass er und andere sich in verschiedenen Welten bewegen und sich doch begegnen. (5.5) In mir gibt es das Ausgedrückte wie auch das Unausgedrückte. (5.6) In ihm gibt es das Ausgedrückte wie auch das Unausgedrückte. (5.7) Im Gesagten gibt es das Selbst und den Anderen, ebenso wie es im Ungesagten das Selbst und den Anderen gibt. (5.8)

[B: 6.] Der Großmeister Shinsai aus Jōshū wandte sich an die Versammlung der Mönche und sprach: »Wenn ihr, ohne das Kloster während eures gesamten Lebens zu verlassen, bewegungslos sitzt und schweigt, seien dies auch zehn oder fünf Jahre, wird euch niemand einen Stummen schimpfen. Und folglich werden nicht einmal all die Buddhas an euch heranreichen!«

[7.] So ist schon, da man zehn oder fünf Jahre in einem Kloster weilt und wiederholt den Frost und die Blüte durchlebt, wenn man die Konzentration und das Verständnis des Weges bedenkt, das bewegungslose Sitzen, ohne ein ganzes Leben das Kloster zu verlassen, ein vielfacher Ausdruck [der Wahrheit]. Ohne das Kloster zu verlassen, ist [das Alltagsleben wie] das Praktizieren des meditativen Umherlaufens, des Sitzens und des Liegens wirklich so, dass niemand euch wie einen Stummen behandelt. Auch wenn man nicht weiß, woher das eine Leben kommt, verlässt es das Kloster nicht, wenn man es ein solches sein lässt. Welcher Weg verbindet also Leben und Kloster? Allein das intensive Sitzen ist zu bekräftigen. Man bezeichne es nicht als Nichtreden. Nicht zu reden, ist Anfang und Ende des vollkommenen Ausdrucks der [Wahrheit].

[8.] Das bewegungslose Sitzen ist ein Leben oder zwei, nicht ein, zwei Momente. Wenn Du für zehn oder fünf Jahre intensiv sitzt und nicht sprichst, sollte auch kein einziger Buddha auf Dich herabschauen. In Wahrheit ist dieses bewegungslose Sitzen und Nichtsprechen das, was selbst das Buddhaauge nicht sieht, obwohl es [alles] sieht, es ist das, was auch die Buddhakraft nicht erreicht, obwohl sie [alles] bewegt. Denn kein Buddha macht, was an Dir ist zu tun.

[9.] Was Jōshū mit seiner Äußerung über das schweigend bewegungslose Sitzen sagt, ist, dass auch all die Buddhas nicht imstande sind, jemanden als stumm, aber auch nicht als nicht stumm zu bezeichnen. Wenn das so ist, dann bedeutet, ein Leben lang das Kloster nicht zu verlassen, ein Leben lang den vollkommenen Ausdruck [der Wahrheit]

nicht zu verlassen. Fünf oder zehn Jahre schweigend bewegungslos zu sitzen, ist, sich fünf oder zehn Jahre vollkommen auszudrücken. [Es ist,] ein Leben lang das sich nicht Ausdrücken nicht zu verlassen; [es ist,] fünf oder zehn Jahre, sich nicht zu äußern. [Du] setzt [dich] jenseits der hundert und tausend Buddhas, die hundert und tausend Buddhas setzen sich jenseits von Dir.

[10.] Infolgedessen ist der vollkommene Ausdruck der Buddhas und Patriarchen, ein Leben lang das Kloster nicht zu verlassen. Selbst wenn jemand stumm ist, wird es einen Ausdruck [der Wahrheit] geben; denke nicht, dass der Stumme [der Wahrheit] keinen Ausdruck geben kann. Es ist nicht so, dass jemand im Besitz des vollkommenen Ausdrucks keinesfalls stumm ist. Auch der Stumme vermag, der Wahrheit Ausdruck zu geben. Die Stimme des Stummen ist hörbar, höre die Worte des Stummen. Wie kann man mit einem Stummen Umgang haben und sich mit ihm beraten, ohne dass man stumm ist? [Wir] sind bereits Stumme, wie haben [wir] Umgang und besprechen [uns]? Es gilt, in dieser Weise zu studieren und den Stummen zu ergründen.

[C: 11.] In der Versammlung des Großmeisters Shinkaku vom Gipfel Seppō hatte es einen Mönch gegeben, der in die Berge ging und sich aus zusammengebundenem Gras eine Hütte aufstellte. Obwohl Jahre vergingen, ließ er sich nicht die Haare scheren. Wer konnte von dem Leben in der Einsiedelei wissen, die Lebenszeichen aus den Bergen waren spärlich. Er bastelte sich eine Kelle aus einem Ast und ging in die Gegend eines Flusses Wasser schöpfen, um seinen Durst zu stillen. Er war wahrlich von solcher Art, die aus Flüssen trinkt. Da über die Tage und Monate, die er so verbrachte, seine Lebensweise im Verborgenen nach außen bekannt wurde, kam eines Tages ein Mönch und fragte den Einsiedler: »Was ist der Grund, dass der Schulgründer [Bodhidharma] aus dem Westen kam?« Der Einsiedler sprach: »Der Fluss ist tief und die Kelle ist lang.« Ohne etwas zu entgegnen, sich vor ihm zu verbeugen oder nach mehr zu fragen, ging der fragende Mönch davon. Er stieg den Berg hinab und berichtete Seppō [die Antwort des Einsiedlers]. Als Seppō diesen Bericht hörte, sprach er: »[Die Antwort] ist höchst ungewöhnlich, nichtsdestotrotz geht der alte Mönch [Seppō] selbst und prüft ihn; erst dann erlangt der [Einsiedler], [die Bedeutung der Frage].«

[12.] Seppō sagte eigentlich, dass [die Antwort des Einsiedlers] so gut war, dass sie verdächtig schien; daher ging der alte Mönch selbst, um ihn zu prüfen. So ergab es sich, dass Seppō eines Tages mit einem Assistenten, den er das Rasiermesser tragen ließ, unvermittelt aufbrach.

Als bald erreichte er die Hütte. Kaum dass er den Einsiedler sah, fragte er: »Bist du imstande, [die Wahrheit] vollkommen auszudrücken, lasse ich Deinen Schädel ungeschoren.«

[13.] Diese Frage gilt es zu verstehen! »Bist du imstande [die Wahrheit] vollkommen auszudrücken, lasse ich Deinen Schädel ungeschoren« klingt so, als ob das Nichtrasieren [die Wahrheit] vollkommen ausdrückt. Ist das so? Sollte auch dieser Ausdruck ein vollkommener Ausdruck sein, dann bliebe [der Einsiedler] am Ende ungeschoren. Es gilt, wenn man die Kraft dazu hat, nach einem solchen Ausdruck der Wahrheit zu fragen. Und es gilt, [ihn] für diejenigen zu erläutern, die über die Kraft verfügen, danach zu fragen.

[14.] In diesem Moment trat der Einsiedler mit gewaschenem Haupt vor Seppō. Auch hier fragt sich, ob er hervortrat, weil er die Wahrheit vollkommen ausdrückte oder nicht? Seppō scherte also die Haare des Einsiedlers.

[15.] Diese Geschichte ist wahrhaftig wie das Erscheinen der Udumbara-Blüte. Es ist nicht nur selten, [dieses Erscheinen] anzutreffen, sondern auch selten, davon zu hören. Es ereignet sich nicht im Bereich der sieben oder zehn Grade der Heiligkeit, und es wird auch nicht auf den drei oder sieben Graden der Weisheit erblickt. Noch weniger ist [das Erscheinen] zu ermessen von Leuten wie die Lehrer der Sutren und Kommentare oder von Leuten, die einen kraft ihrer Magie täuschen. Dem Eintritt des Buddha in diese Welt beizuwohnen ist wie eine solche Geschichte zu hören.

[16.] Wie steht es nun um die Äußerung Seppōs »Wenn du [die Wahrheit] vollkommen auszudrückst, lasse ich Deinen Schädel ungeschoren«? Diejenigen Hörer, die [der Wahrheit] noch keinen Ausdruck gegeben haben, aber dazu die Kraft haben, werden verwundert sein und zweifeln; diejenigen, die dazu keine Kraft haben, werden fassungslos sein. [Seppō] fragt nicht danach, was der Buddha ist, spricht nicht über den Weg, erfragt nicht, was *samādhi* ist und spricht nicht von *dhāraṇī*; in der Weise wie [Seppō] zu fragen, wirkt zwar wie eine Frage, gleicht aber einer Aussage. Dieses sollte man sehr genau studieren.

[17.] Indessen war der Einsiedler, da er wahrhaftig war, nicht fassungslos, als er durch den vollkommenen Ausdruck [Seppōs] angespornt wurde. Ohne seine Lebensweise zu verleugnen, trat er vor mit gewaschenem Kopf. Das ist ein vorbildhaftes Verhalten, dem sich der Buddha mit seiner Weisheit nicht zu nähern vermag. Es muss das Erscheinen [seines] Körpers, [seine] Darlegung der Lehre, das Retten der

existierenden Wesen sein; es muss ein mit gewaschenem Haupt Vortreten sein.

[18.] Wäre Seppō in dem Moment nicht jener Mensch gewesen, [der er war,] hätte er laut gelacht »Haha!« und hätte das Rasiermesser fallen gelassen. Doch da Seppō die Kraft hatte und jener Mensch war, [der er war,] rasierte er dem Einsiedler die Haare ab. Tatsächlich, wären es nicht Seppō und der Einsiedler gewesen und hätten sie nicht von Buddha zu Buddha [kommuniziert], hätte es [sich] so nicht [zugetragen]. Ohne den einen und den zweiten Buddha hätte es [sich] so nicht [zugetragen]. Ohne [die Begegnung zwischen] Drache und Drache, hätte es [sich] so nicht [zugetragen]. Man sagt zwar, dass der schwarze Drache den Edelstein unnachgiebig schützt, aber demjenigen, der sich [des Edelsteins] bemächtigen [kann], liegt er von selbst in der Hand.

[19.] Es gilt zu erkennen: Seppō prüft den Einsiedler, der Einsiedler sieht Seppō. [Der eine] drückt [die Wahrheit] vollkommen aus, [der andere] lässt sie ungesagt: Haare werden geschoren, [jemand] schert Haare. Mit anderen Worten, es gab für einen guten Freund, der [die Wahrheit] vollkommen ausdrückt, wider Erwarten einen Weg, auf dem er [den Einsiedler] aufsuchen und befragen [konnte]. [Und] obwohl er es nicht erwartete, gab es für den Gefährten, der die Wahrheit ungesagt ließ, ein Moment des Verstandenwerdens. Wenn es ein Studium des [gegenseitigen] Verstandenwerdens gibt, dann gibt es eine Manifestation des Ausdrucks.

Dies wurde geschrieben am 5. Oktober 1242 im Kannondōri-Kōshōhonrinji. Abgeschrieben am 2. November des gleichen Jahres von Ejō.

C. Sprachbegriff (I) – Eine Konzeptualisierung von *dōtoku*

Das übersetzte Faszikel setzt mit einem quasi definitorischen Satz über erwachte Lehrer des Buddhismus ein: »All die Buddhas und Patriarchen vermögen, [die Wahrheit] vollkommen auszudrücken.« Die Bestimmung der Buddhas und Patriarchen durch den »vollkommenen Ausdruck« stellt, wie mehrfach angedeutet, die Idee der zenbuddhistischen Überlieferung auf den Kopf, wonach es eine besondere, weil sprachlose Überlieferung außerhalb der Scholastik gäbe.

Es sprechen mehrere Gründe für die – hier nicht vertretene, sondern hinterfragte – Annahme, dass der Kern der Zen-Lehre in einer

unvermittelten Form der Intuition schweigend überliefert wird. So porträtierten schon die älteren Schulen des Buddhismus den historischen Buddha Śākyamuni, der Weise (skt. *muni*) des Geschlechts der Śākya, als den großen Schweigenden. Wie es heißt, schwieg Śākyamuni nicht nur, als er meditierte, sondern auch im und nach dem Moment der Erleuchtung, wenigstens insoweit es um das Erleben dieser höchsten religiösen Erfahrung geht. Ebenso spärlich äußerte er sich zu wesentlichen metaphysischen Fragen der Tradition.²¹ In späteren Texten des Mahāyāna-Buddhismus heißt es gar, der Buddha habe sein Leben lang kein einziges Wort gesprochen,²² woran die Tradition des Zen insofern anschließt, als sie die Praxis des schweigenden Sitzens als ursprüngliche Form der Buddhalehre interpretiert.

Doch die Transliteration des Namens Śākyamuni gibt Argumente zum Vorteil Dōgens. Denn aus dem Sanskrit ins Sinojapanische als *shakamon*²³ übertragen, weist der Name eine Korrelation von Weisheit und Schrift auf, da *mon* als sinojapanische Form des *muni* eben Buchstabe oder Schrift bezeichnet. In der honorativen Kurzform *shakuson* wird wiederum auf die hermeneutische Dimension der Weisheit hingewiesen, insofern das Schriftzeichen für *shaku* »Erläuterung« oder »Erklärung« bedeutet.²⁴ Hier fügt sich Dōgens Umdeutung der Zen-Tradition sehr gut, wenn er behauptet, auch Erwachte und Lehrer des Buddhismus bedienten sich unterschiedlicher Formen der Sprache, um sich zu artikulieren, um der Wahrheit der Lehre einen vollkommenen Ausdruck zu geben.

Folglich kann man, wie von Watsuji vorgeschlagen, den ersten Satz auch wörtlich als Identitätsbehauptung lesen: »All die Buddhas und Patriarchen sind das Vermögen zu sprechen.« Hier in einem engeren Sinn von »sprechen« oder »reden«, d. h. wie Watsuji zunächst einmal von der Verbalsprache auszugehen, findet zudem im von Dōgen geprägtem Binom *dōtoku* dem ersten Teil *dō* nach (in der Lesung als *iu*) seine philo-

²¹ Verschiedene Aspekte des Schweigens wären zu unterscheiden: Das Schweigen in der Übung der meditativen Versenkung, das Schweigen über das, was Buddha im Moment der Erleuchtung erlebt hat wie auch das Schweigen über die Fragen nach dem Woher und Wohin des menschlichen Lebens und der Metaphysik insgesamt.

²² Vgl. Suzuki 1999. Allerdings lässt sich schon hier eine komplexe, sprach- und zeichenkritische Reflexion ausmachen, die sich in den Horizont der vorgeschlagenen Interpretation einfügt.

²³ Jap. *shakamon* 釋迦文.

²⁴ Jap. *shakuson* 釈尊. Vgl. auch die Hinweise in Pörtner 1988: 263.

logische Berechtigung. Doch auch inhaltlich hat eine radikale Umdeutung der Tradition hier anzusetzen, da besonders die Verbalsprache als gefährlichster Fallstrick auf dem Weg zur Erleuchtung gilt.

1. Die Interpretation des Faszikels »Der vollkommene Ausdruck«

Die kritische Rolle der Verbalsprache sieht Dōgen sehr wohl. Deshalb thematisiert er nicht nur verbale, sondern auch andere Formen der Artikulation, wenn er die Überlieferung zwischen Lehrer und Schüler in neuer Weise rekonstruiert: Er interpretiert das Verhältnis zwischen Erwachtem und Übedem als dialogische Konfrontation, als eine spezifische Form der Kommunikation, in der sich beide um eine adäquate Artikulation des Weges und der Wahrheit bemühen. Dabei spielt die Verbalsprache sehr wohl eine wichtige Rolle, ist aber nicht das einzige Mittel. Denn ein Buddha verfügt über die Freiheit des Ausdrucks:

All die Buddhas und Patriarchen vermögen, [die Wahrheit] vollkommen auszudrücken. (1.1) Daher fragen Buddhas und Patriarchen, um Buddhas und Patriarchen zu erwähnen, ganz gewiss, ob [diese der Wahrheit] bereits Ausdruck gegeben haben oder nicht. (1.2) [Sie] erfragen dies mit dem Herzen oder mit dem Leib; [sie] erfragen dies mit [Dingen des Alltags wie] dem Stock und der Fliegenklatsche oder mit Säulen und Laternen [und was sonst gerade zur Hand ist]. (1.3) Sind [die Fragenden und Befragten] keine Buddhas oder Patriarchen, gibt es kein Erfragen, gibt es keinen Ausdruck; denn [ohne sie] gibt es dafür keine Grundlage. (1.4)

Wie wichtig nicht allein die Subjektivität des Erlebens, sondern mehr noch die Entäußerung des eigenen Verstehens ist, zeigt sich darin, dass nicht die Innerlichkeit der Erleuchtung selbst – was immer das sein könnte –, sondern der authentische Ausdruck im Dialog geprüft wird. Dieser Ausdruck und seine Prüfung sind universell, insofern sie sich auf der subjektbezogenen Ebene sowohl geistig wie körperlich (»Herz« und »Leib«) ereignen; und sie bleiben objektbezogen nicht auf die klerikale oder säkulare Welt (»Stock« und »Fliegenklatsche« bzw. »Säulen« und »Laternen«) beschränkt. Die Ausdrucksmittel sind ubiquitär. Angesichts der »Fallen und Schlingen« der menschlichen Sprache tritt an dieser Stelle wenigstens die Diskussion doktrinärer Fragen in den Hintergrund, aber selbst diese sind kein grundsätzliches Hindernis auf dem Weg zur Erleuchtung und können durchaus Ausdruck der Wahrheit sein. Noch weniger ist Sprache schlechthin ausgeschlossen. Wichtiger

ist allerdings zu sehen, dass das freie und spontane Gespräch der Zen-Meister selbst zur notwendigen Bedingung des Ausdrucks wird, wie der letzte Satz es formuliert.

2. *Die Dynamik des vollkommenen Ausdrucks*

Bindet Dōgen im ersten Absatz den Ausdruck an das Buddhasein und macht es so zum Kriterium der Buddhaschaft im prüfenden Gespräch, zeigt der zweite Absatz, dass der Ausdruck über das Gespräch hinaus nicht nur eine intersubjektive, sondern auch eine transsubjektive Dimension hat. Jedoch bezeichnet es keine transzendente Dimension, obwohl es weder ein natürliches noch ein erworbenes Vermögen ist: Weder Mimesis noch Talent sind Voraussetzung eines vollkommenen Ausdrucks. Vielmehr ist er an ein stetes Bemühen um ein rechtes Verständnis des Buddhawegs gebunden: Hier stehen aktive Aktualisierung und eigenständige Manifestation des Ausdrucks im Mittelpunkt. Die Lehre bzw. das Wesen der Buddhas und Patriarchen zu erforschen, bedeutet eigentlich, sich selbst zu erforschen, da jedes Wesen immer schon Buddha ist. So konstituiert sich allein im »gründlichen Erforschen« seiner selbst als Buddha und Patriarch der vollkommene Ausdruck.

Einen solchen Ausdruck [der Wahrheit] erlangt man nicht, indem man jemand anderem folgt; [der Ausdruck] liegt nicht im Vermögen der eigenen Kraft; nur wenn man wirklich die [Lehren der] Buddhas und Patriarchen gründlich erforscht, gibt es den vollkommenen Ausdruck der Buddhas und Patriarchen. (2.1) In diesem Ausdruck üben auch [die Buddhas und Patriarchen] der vergangenen Zeiten und ergründen in Erleuchtung, [in diesem Ausdruck] konzentrieren sich auch die jetzigen [Buddhas und Patriarchen] auf ein Verständnis des Weges. (2.2) Wenn sich Buddhas und Patriarchen auf [die Lehren der] Buddhas und Patriarchen konzentrieren und bekräftigen, was sie zum Ausdruck bringen, wird dieser Ausdruck von selbst die Konzentration von drei, acht, dreißig oder vierzig Jahren, und er drückt [die Wahrheit] ganz und gar erschöpfend aus. (2.3) [Auf der Rückseite des Blattes heißt es:] Dreißig oder zwanzig Jahre sind all die Monate und Jahre, in der sich der vollkommene Ausdruck verwirklicht. Diese Monate und Jahre vereinen die Kräfte und bewirken den vollkommenen Ausdruck [der Wahrheit]. (2.4)

Jeder Ausdruck ist nicht nur instantan (in der gegenwärtigen »Konzentration« und »Bekräftigung«) und vollkommen (»ganz und gar er-

schöpfend«), sondern umfasst auch einen zeitlichen Horizont, eine Dauer in Richtung von Vergangenheit und Zukunft: In der Tradierung der gegenseitigen Prüfung der Buddhas, wie sie eingangs erwähnt ist, wird die Übung des Ausdrucks fortgeschrieben und erlangt eine von den jeweiligen Akteuren losgelöste Dynamik und Eigenständigkeit. Denn der Ausdruck ist nicht nur relational (zwischen den Buddhas und Patriarchen) und dynamisch (im Erfragen und Antworten), sondern auch quasi autonom, da die »Monate und Jahre die Kräfte vereinen und den vollkommenen Ausdruck bewirken«. Das heißt auch, dass in der grundsätzlich kontinuierlich gedachten Übung und dem nach Erleuchtung strebenden Forschen die Momente der »Bekräftigung« und »Bestätigung« des Ausdrucks als punktuelle Aspekte ihrer Singularität zum Trotz eine übergeordnete Dynamik des Ausdrucks konstituieren. Es bildet sich ein relationales Gefüge aus der Kontinuität »gründlichen Forschens« und »Bemühens« einerseits und einer »Bekräftigung« andererseits. Der Ausdruck der Wahrheit wird so zu einer eigenständigen Dynamik, die nicht mehr auf den einzelnen Übenden reduzierbar ist. Zeitlich weitet sich diese prozessuale Fassung des Ausdrucks auf eine unbestimmte Dauer aus.

3. *Das Erlebnis des vollkommenen Ausdrucks*

In dieser Zeit[da er die Wahrheit erschöpfend ausdrückt], gibt es keine Lücke des Ausdrucks, erstreckte er sich auch über Jahrzehnte. (3.1) Das heißt mithin, dass das vollkommene Erlebnis in der Zeit des erleuchteten Ergründens wahrhaftig sein muss. (3.2) Weil das damalige Erlebnis wahrhaftig ist, ist der jetzige Ausdruck unzweifelhaft. (3.3) Deshalb trägt der jetzige Ausdruck das damalige Erlebnis in sich. (3.4) [Und] das damalige Erlebnis trägt den jetzigen Ausdruck in sich. (3.5) Daher gibt es den Ausdruck jetzt und das Erlebnis jetzt. (3.6) Der jetzige Ausdruck und das damalige Erlebnis sind [kontinuierlich und untrennbar wie] ein *jō* und sind [ausgedehnt wie] zehntausend *ri*. (3.7) Die jetzige Konzentration [auf die Wahrheit] konzentriert sich mithin durch Ausdruck und Erlebnis. (3.8)

Die Verselbstständigung des Ausdrucks tritt in diesem Abschnitt noch einmal dadurch klar hervor, dass das Wort »Ausdruck« wiederholt in die Subjektposition rückt. Darüber hinaus wird die Kontinuität des Ausdrucks genauer expliziert. Denn das stete Bemühen um einen vollkommenen Ausdruck in Vergangenheit und Gegenwart und sein un-

unterbrochenes Gelingen werden durch eine Komplementarität von Erleben und Ausdruck begründet. Tatsächlich ist hier die größte Nähe zum Aspekt der Innerlichkeit der Erleuchtung erreicht, die Dōgen theoretisch fasst: Die Einsicht im Sinn des Erleuchtungserlebnisses wird an ihren Ausdruck gebunden und bildet mit ihm eine strukturelle Einheit. Der Ausdruck gründet im Erleben, die Authentizität des Erlebens verbürgt die Wahrhaftigkeit des Ausdrucks. Denn das Verhältnis ist nicht nur komplementär, sondern wechselseitig und so auch in zeitlicher Sicht umkehrbar, da die »damalige Einsicht den jetzigen Ausdruck in sich trägt«. ²⁵ Die Einheit und Kontinuität zwischen Ausdruck und Erleben begründet umgekehrt die anfangs genannte Konzentration auf die Lehre. Denn an keiner Stelle wird der Ausdruck als etwas passiv Mimetisches gefasst. Hier hingegen wird die subjektbezogene Anstrengung in der Konzentration rückgebunden an eine ursprünglichere Dynamik des Ausdrucks selbst.

4. *Die Manifestation des vollkommenen Ausdrucks*

Betont also der dritte Absatz die Dauerhaftigkeit des Ausdrucks und des Bemühens um ihn, setzt der vierte Absatz die prozesshafte Dynamik des Heilsgeschehens in Beziehung zum Momentanen: Der Ausdruck der Wahrheit lebt zwar vom andauernden Bemühen, doch ist dieses Bemühen stets zu erneuern. Das Bemühen selbst manifestiert in jedem einzelnen Moment die ganze Wahrheit, da es in seiner Dauer zugleich auf einen totalen Moment zusammenschumpft: Das Bemühen als instantaner Ausdruck erhebt sich aus der Dauer in die reine Präsenz, da die Jahre und Monate der Konzentration »ausfallen«. Mit »Ausfallen« prägt Dōgen einen Terminus, der als ein Zurückgehen auf eine prädualistische Ganzheit, die die Vielfalt und Singularität der Momente keinesfalls negiert, verstanden werden kann.

Die Unnachgiebigkeit dieser Konzentration sammelt die vielen Monate und langen Jahre und lässt wiederum die Konzentration der bisherigen Jahre und Monate ausfallen. (4.1) Wenn sie tatsächlich ausfällt, bekräfti-

²⁵ Sakamoto weist auf das Schüler-Lehrer-Verhältnis hin: »A buddha-patriarch's voicing of the Way emerges from his discernment of the Way« (Sakamoto 1983: 94). Davon fühlt sich der Schüler angespornt, selbst die Bedeutung des Ausdrucks zu verstehen und einen eigenen Ausspruch zu versuchen, bis er dazu wirklich imstande ist.

gen Haut, Fleisch, Knochen und Mark gleichfalls das Ausfallen, und auch Erde, Berge und Flüsse bekräftigen das Ausfallen. (4.2) Wenn man diesen Moment des Ausfallens als vollendetes Nirvana erreichen will, ist dieses Erreichen Wollen [des Nirvana] zugleich [sein] Entbergen, weshalb sich unverzüglich im Moment genau dieses Ausfallens der Ausdruck [der Wahrheit] manifestiert. (4.3) Es ist weder eine Kraft des Herzens noch eine Kraft des Leibes, sondern der vollkommene Ausdruck ereignet sich [durch Herz und Leib]. (4.4) Sobald die Wahrheit vollkommen ausgedrückt wird, hält man das weder für überraschend noch für seltsam. (4.5)

Der Rückgang auf die prädualistische Ebene findet sich darin formuliert, dass der Ausdruck im Ausfallen seine Bestätigung in »Haut, Fleisch, Knochen und Mark« als der quasi subjektiven Dimension und durch »Erde, Berge und Flüsse« als der quasi objektiven Dimension erfährt. Beide Ausdrücke sind Zitate, die also darauf verweisen, dass es in der Allheit der Artikulation keine Differenz von Innen und Außen gibt. Wird dieses Moment objektiviert, intendiert man also das Moment des Erwachens und zielt auf die Erlösung im Nirvana, dann ist man in »existenzialistischer« Diktion schon außer sich und »über sich hinaus«, nicht mehr in der Gegenwart präsent – und doch erfasst Nirvana als universelle Realität die Existenz auch und eben aus dem toten Winkel ihrer Gerichtetheit auf dieses Ziel. Das Streben nach Nirvana ist nicht weniger Moment der Wirklichkeit als das Ausfallen aller Intentionalität und das Erleuchtungserlebnis selbst. Deshalb ist es letztlich auch »natürlich«. Der Ausdruck des Erwachens fällt in seiner Alltäglichkeit nicht weiter auf, wie es am Ende heißt.

5. *Das Unausgedrückte des vollkommenen Ausdrucks*

Das kontrastive Moment des Ausdrucks, sein (nicht) Sichtbarwerden ist Thema des letzten Abschnitts. Hier wird das Verhältnis von Ausdruck und Unausgedrücktem unmittelbar behandelt, insofern sich jeder (sichtbare) Ausdruck gegenüber dem Unausgedrückten abhebt. Letzteres kann in doppelter Weise sowohl als mittelbar wie unmittelbar Unausgedrücktes gemeint sein: mittelbar als das unausgedrückte Konnotierte, unmittelbar als das, was im Horizont des Ausgedrückten weder konnotiert noch denotiert wird. ²⁶ Letzteres als ein radikal Anderes ist

²⁶ Hier gibt Sakamoto den Hinweis auf Tōzan Ryōkai in einer Fußnote: »Grasp through

unter der Prämisse ausgeschlossen, dass die gesamte Welt und alles Seiende als artikuliert gelten. Es gibt lediglich ein Außen des in menschlicher Sprache Artikulierten. Im Sinn des Konnotierten ist außerdem jedes Artikulierte immer schon auf alles Andere bezogen: es gibt keine partikuläre Verwiesenheit, sondern die radikale Verwiesenheit auf die Welt als Ganze, die sich allerdings in einem einzelnen Ausdruck nicht gesamtheitlich repräsentieren lässt. Und solange man nicht dieses ›negative‹ Moment der Artikulation durchdringt, hat man auch nicht die Artikulation in ihrer Positivität erfasst. Daher heißt es:

Wenn dieser Ausdruck geäußert wird, bleibt das Unausgedrückte allerdings ungesagt. (5.1) Auch wenn man vollkommen erkennt, was man im Ausdruck ausdrückt – solange man nicht das Unausgedrückte als Unausgedrücktes erleuchtet ergründet, ist [der Ausdruck] noch nicht das wahre Antlitz der Buddhas und Patriarchen und auch nicht »Knochen und Mark« der Buddhas und Patriarchen. (5.2) Wie kann man daher den [als] Mark [der Wahrheit qualifizierten wortlosen] Ausdruck [Ekas], der sich dreimal vor dem Meister Bodhidharma verneigt und an seinem Platz stehen bleibt, mit den Ausdrücken der [übrigen drei] Schüler vergleichen, die [als] Haut, Fleisch und Knochen [der Wahrheit eingestuft werden]? (5.3) Die Ausdrücke der letzteren kommen dem Ausdruck des ersteren nicht im Geringsten nah und haben keinerlei Anteil an ihm. (5.4) Dass ich und andere sich in verschiedenen Welten bewegen und sich doch begegnen, ist, dass er und andere sich in verschiedenen Welten bewegen und sich doch begegnen. (5.5)

Dōgen differenziert hier durchaus verschiedene Formen der Artikulation und qualifiziert als höchsten Ausdruck der Wahrheit nur denjenigen, der auch das Ungesagte artikuliert. Und so scheint es, als füge sich Dōgens Haltung in die traditionelle Auslegung der Übertragung der Dharma-Nachfolge auf den nächsten Schüler Bodhidharmas: Unter den vier Schülern, die zur Wahl stehen, ist es nur einer, der auf eine verbale Artikulation verzichtet und so zum Ausdruck bringt, dass und was die übrigen nicht gesagt haben oder zu sagen vermochten. Entsprechend heißt es, die drei Versuche der verbalen Artikulation seien nicht mit dem des tatsächlichen Nachfolgers, also Huikēs (jap. Eka), zu vergleichen; mehr noch, sie sind nicht nur graduell verschieden, wie die drei ersten Antworten zwar verschieden, aber vergleichbar bleiben. Demgegenüber scheint die vierte Antwort radikal anders. Deshalb heißt

voicing that which cannot be grasped through practice; grasp through practice that which cannot be grasped through voicing« (Sakamoto 1983: 95).

es, dass sich die Ausdrücke weder berühren noch gegenseitig einschließen.

Die Inkommensurabilität wird im nächsten Satz aus einer veränderten Perspektive, aber in verallgemeinerter Form erneut formuliert. In der heilsgeschichtlichen Unterscheidung zweier Welten des Heiligen und des Profanen, d. h. der erleuchteten Welt des Nirvana und der dunklen Welt des Samsara, fragt sich, wie der Übende, hier in der Perspektive der ersten Person, zugleich Teil der einen wie der anderen Welt sein kann. Doch die Dichotomie selbst erweist sich aus der Perspektive des Erleuchteten nur als eine vorläufige. So ist auch die Konkurrenzsituation Huikēs gegenüber seinen Mitstreitern nur eine scheinbare. Deshalb schreibt Dōgen zusammenfassend:

In mir gibt es das Ausgedrückte wie auch das Unausgedrückte. (5.6) In ihm gibt es das Ausgedrückte wie auch das Unausgedrückte. (5.7) Im Gesagten gibt es das Selbst und den Anderen, ebenso wie es im Ungesagten das Selbst und den Anderen gibt. (5.8)

Tatsächlich zeigt sich jeder Übende als jemand, der etwas verbalisiert hat, darüber hinaus aber anderes zum Ausdruck bringt. Das gilt sowohl in der Perspektive der ersten wie der dritten Person. Auch umgekehrt liegt in allem Gesagten und Ungesagten eine Innen- wie auch Außenperspektive, womit auf die Zeichenhaftigkeit des Ausdrucks selbst im Moment der Artikulation verwiesen ist. Letztlich ist ein Buddha jenseits seiner vollzogenen Artikulation selbst ein Zeichen.

D. Sprachbegriff (II) – Der Ausdruck *dōtoku* in weiteren Faszikeln

Die vorangehende Darstellung des Ausdrucks *dōtoku* konnte erstens von einem in sich geschlossenen Text ausgehen, der zweitens überwiegend diskursiv organisiert, drittens aber insofern auch theoretisch angelegt ist, als er direkt und explizit auf die Bestimmung des vollkommenen Ausdrucks zielt. Demgegenüber werden im Folgenden Fundstellen aus verschiedenen Faszikeln zusammengetragen, die zur weiteren Bestimmung des Worts *dōtoku* dienen, aber auch nur im Horizont dieses Worts, nicht des ursprünglichen Textzusammenhangs interpretiert werden. Da diese Fundstellen weniger explikativ und explizit angelegt sind, setzt die Interpretation stärker auf die Gebrauchsweise von *dōto-*

ku. Zugleich wird deutlich, dass Dōgen sprachliche Ausdrücke in annähernd begrifflicher Weise gebraucht, sie aber nicht in einem Begriffsnetz systematisch entfaltet. Inhaltlich dient die folgende Zusammenstellung einerseits dazu, die Bestimmungen zu *dōtoku* zu vertiefen, und andererseits als Nachweis dafür, dass *dōtoku* in der Vielzahl der Stellen, die sich im gesamten *Shōbōgenzō* finden, ein für Dōgen zentraler Ausdruck ist.

1. Busshō: Die Notwendigkeit der Artikulation

Zahlreiche Belege von *dōtoku* finden sich in *Buddhanatur (Busshō)*, einem der umfangreichsten Hefte des *Shōbōgenzō*, das einen kanonischen Terminus diskutiert. Zunächst als Bezeichnung für Wesen und Eigenschaft des Erleuchteten verwendet, wird im Zuge metaphysischer Diskussionen aus »Buddhanatur« ein begrifflicher Ausdruck von so umfassender Extension, dass er sich auf die Allheit des Seienden bezieht. In Hinsicht auf begriffliche Explizitheit und Kohärenz erreicht wohl erst Dōgen diese weitest mögliche Auslegung von *busshō*, wenn er selbst in der Diskussion der überkommenen Fassungen eine quasi historische Entwicklung des Ausdrucks rekapituliert. Von Interesse ist dabei, dass Dōgen in seiner Reinterpretation des Begriffs Sprache als Mittel und Ausdruck radikal aufwertet: nicht allein, aber zunächst in methodischer Hinsicht, dadurch, dass Dōgen in langen Passagen nach der »eigentlichen« Bedeutung des Ausdrucks »Buddhanatur« fragt, ohne diese referenziell aufzulösen:

Da die Wenigsten daraus erwachen, [alltägliche Bewusstseinstätigkeiten] wie ihre momentanen Gedanken und Erinnerungen als die Buddhanatur anzusehen, ist es so, dass ihnen der Zugang zum Durchdringen der Worte von der Sein-Buddhanatur und auch der Nichts-Buddhanatur verlorengeht. Selten lernen sie, dass sie [die Buddhanatur] äußern müssen. [...] In allen Himmelsrichtungen gibt es Hauptpriester, die ihr Leben beenden, ohne auch nur einmal einen vollkommenen Ausdruck, der Buddhanatur besagt, gesprochen zu haben. Oder sie sagen: »Jemand, der auf die Lehren der Sutren hört, spricht über Buddhanatur, aber Mönche, die Zazen üben, sollten darüber nicht reden.« Solche Leute sind wirklich nichts anderes als Tiere (DZZ 1: 32–33; modifiziert zit. n. Steineck 2002b: 90).

Die Aufwertung von Sprache geht einher mit der Kritik ihres alltäglichen Verständnisses, wenn Dōgen im ersten Satz die Identifikation

von Wort und subjektiver Vorstellung (»Wahrnehmungen und Gedanken«) ablehnt. Dennoch betont er, dass sich jeder Buddhist um ein rechtes Verständnis bemühen muss, und er meint damit sowohl die praktische wie die intellektuelle Dimension des Verstehens, das sich hier in einer adäquaten Artikulation der Buddhanatur manifestiert. Dōgen fordert nicht dazu auf, von den Worten Abstand zu nehmen, sondern sie in originärer Art zu reartikulieren. Selbst die Verbalsprache stellt sich ihm als ein Potenzial der kreativen und produktiven Aneignung der Überlieferung dar. Gilt es, den diskursiven Sprachgebrauch zu überwinden, dann nur im Sinn der Emanzipation von einer dogmatischen Privilegierung und Ausschließlichkeit dieses Mittels. Denn die Möglichkeiten der Artikulation gehen noch darüber hinaus und liegen letztlich in einer spezifischen Lebenshaltung:

Selbst wenn der Lehrer des Landes sein Verständnis vorläufig keinem vollkommenen Ausdruck zueignet, heißt das nicht, dass es dazu die Gelegenheit nicht geben wird. Genauso wenig ist der heutige Ausdruck [der Wahrheit] [*dōtoku*] vergeblich und ohne Sinn. [...] So braucht es für das Äußern [*dōshu*] einer [vollkommenen] Äußerung [*dōshu*] [der Wahrheit] ein ganzes Leben, und es können auch mehrere Leben an dieser Äußerung [*dōshu*] hängen (DZZ 1: 34; modifiziert zit. n. Steineck 2002b: 61).

Das Gelingen eines vollkommenen Ausdrucks ist an die geeignete Situation, an den rechten Moment gebunden, weshalb das gewonnene Verständnis und seine Artikulation zeitlich auseinanderfallen können. Den umgekehrten Fall mag es ebenso geben: »Genauso wenig ist der heutige Ausdruck vergeblich und ohne Sinn.« Das heißt, der vollkommene Ausdruck hat immer ein Moment von Originalität, das sich kontextuell ergibt. Andererseits kann sich ein Ausdruck – gerade im Fall von verbalsprachlicher Artikulation – aus dem historischen Kontext lösen und als Teil der Überlieferung in der Gegenwart weiterwirken, ohne deshalb »vergeblich und ohne Sinn zu sein«. Das gründet nicht zuletzt darin, dass die jeweilige Äußerung zwar einem bestimmten Anlass geschuldet sein mag, zugleich aber auf dem Boden eines lebenslangen Lernens und Übens erwächst. Weiterhin kann ein vollkommener Ausdruck erst in späterer Zeit seinen angemessenen Kontext finden. Diese Kontextualität allen Ausdrucks begründet schließlich, dass selbst der historische Buddha in seinen Äußerungen nicht privilegiert ist. Denn es gibt nicht die eine wahre Artikulation, die alles besagt und aussagt. Beispielhaft am Ausdruck »Buddhanatur« führt Dōgen die Auslegung

eines Worts fort, ohne an ein Ende oder zu einer endgültigen Definition als Begriff zu kommen. Deshalb schreibt Dōgen Folgendes:

Śākyamuni sprach: »Insgesamt haben alle Lebewesen Buddhanatur«, und Daien sprach: »Alle Lebewesen haben keine Buddhanatur«. Der Sinn der Worte »haben« und »nicht haben« dürfte völlig verschieden sein, man kann daher zweifeln, welcher Ausdruck [*dōtoku*] nun richtig und welcher falsch ist. [Weiter schreibt Dōgen:] Darum sagt Hyakujō: »Zu erklären, alle Lebewesen hätten Buddhanatur, ist eine Verunglimpfung von Buddha [...]. Zu erklären, alle Lebewesen hätten keine Buddhanatur, ist eine Verunglimpfung von Buddha [...].« Das heißt mithin, ob man also sagt, es gibt eine Buddhanatur oder es gibt keine, beides wird zu einer Verunglimpfung. Auch wenn es zu einer Verunglimpfung kommt, kann man nicht umhin, etwas zu äußern [*dōshu*]. Jetzt hört mir mal zu, Daien und Hyakujō, ich will euch etwas fragen: Es geht nun nicht ohne Verunglimpfung. Habt ihr nun die Buddhanatur ausreichend erklärt oder nicht? Angenommen, ihr habt sie ausreichend erklärt, dann wird dies das Erklären einschränken. Wenn es eine Erklärung gibt, muss sie ineins damit befragt werden. Und zu Daien muss ich sagen: Du drückst zwar vollkommen aus [*dōtoku*], dass alle Lebewesen keine Buddhanatur haben, sagst aber weder »alle Buddhanatur hat kein Lebewesen«, noch »alle Buddhanatur hat keine Buddhanatur« und davon, dass alle gesamten Buddhas keine Buddhanatur haben, hast du noch nicht einmal im Traum etwas gesehen (DZZ 1: 34–35; modifiziert zit. n. Steineck 2002b: 59–62).

Der zentrale Punkt in Dōgens Ausführungen ist das Festhalten an der aktiven Artikulation des eigenen Verständnisses, das man in der Übung auf dem Weg des Buddha erlangt bzw. im Erlangen zum Ausdruck bringt: Seien es auch die Mittel der Sprache – es ist notwendig, sich zu artikulieren, wie partiell oder situativ die getroffene Aussage auch sein mag. Insofern ist jede Artikulation immer schon eine »Verunglimpfung«. Auch in der anschließenden Wendung hin zum Erklären liegt in der Erklärung, je besser sie »etwas« erklärt, eine Beschränkung, die auf die Universalität der Buddhanatur durchschlägt: In der radikalen Opposition des Erklärens zu seinem Gegenstand wird übersehen, dass das Erklären selbst wiederum Buddhanatur ist. So bleiben entsprechende Aussagen noch in ihrer allgemeinsten Form partikular.

Ausgehend von der Interpretation, dass alle Lebewesen Buddhanatur haben, die von Dōgen zunächst so gewendet wird, dass »alle Lebewesen« identisch ist mit allem Seienden, das unbelebte ebenso eingeschlossen, bleibt selbst die Negation, »alle Lebewesen haben keine

Buddhanatur« partikular und lässt sich weiter »permutieren« zu »alle Buddhanatur hat kein Lebewesen« und »alle Buddhanatur hat keine Buddhanatur«. Streng logisch lassen sich diese Wendungen nicht angemessen interpretieren; als ein Spiel mit der Sprache verstanden, können sie aber im Horizont verschiedener rhetorischer Figuren interpretiert werden. In einer letzten Wendung schließlich zu der radikalsten Aussage zu kommen, »alle gesamten Buddhas haben keine Buddhanatur«, schließt für Dōgen sogar eine Aufhebung allen Sinns mit ein, der allenfalls im Traum antizipiert werden kann. Das ist nur dann ironisch zu verstehen, wenn man außer Acht lässt, dass selbst die Wirklichkeit der Fantasie ihrerseits Ausdruck der universellen Realität ist.²⁷

2. Ikka myōju: *Der Ausdruck hinter dem Namen*

Eine frühe Belegstelle zu *dōtoku* findet sich in *Eine glänzende Perle (Ikka myōju)*, einem Faszikel, in dem Dōgen eine Verschiebung zwischen erster und zweiter Sprache formuliert: Aus einem Namen, der einer diskursiven Ordnung angehört, wird der wahre Ausdruck des ganzen Universums. Denn könnte man auf den von Dōgen zitierten Ausspruch eines Zen-Meisters »Sie, die Welt in allen zehn Richtungen, ist eine glänzende Perle« (DZZ 1: 77) zunächst eine Erklärung erwarten, die den Sinn dieses Satzes entweder als metaphorische Ausdrucksweise oder als ontologische Aussage im Horizont der buddhistischen Heilslehre auslegt, klammert Dōgen den Ausdruck ein und schreibt: »Diese eine glänzende Perle« ist nach wie vor kein Name, aber es ist ein vollkommener Ausdruck [*dōtoku*]. Als solchen erkennt man es als Name (DZZ 1: 78).«

Dōgen stellt also ein Begründungsverhältnis zwischen Alltagssprache und der vollkommenen Artikulationsweise auf: Was wie ein gewöhnlicher Name erscheint, verweist vielmehr auf eine ursprünglichere Artikuliertheit, welche allererst die Benennbarkeit ermöglicht. So hinterfragt er das gewöhnliche Verständnis des Sprachgebrauchs, nach dem der sprachliche Ausdruck rein konventionell ist. Alternativ zeigt er auf einen übergeordneten Verweisungszusammenhang, aus dem heraus alles Seiende in einer Doppelstruktur von Zeichen und Sein gegliedert ist, wodurch er den Ausdruck aus einem bloß referenziellen Bedeu-

²⁷ Vgl. dazu auch das Faszikel *Muchūsetsumu*.

tungszusammenhang herauslöst und eine naive Verquickung von Semantik und Ontologie kritisiert. Weiterhin bindet Dōgen den vollkommenen Ausdruck an seinen Gebrauch, wenn es heißt:

Um den besagten Ausdruck [der Wahrheit] zu äußern, spricht Gensha: »Die Welt in allen zehn Richtungen ist eine glänzende Perle, was gibt es da zu verstehen?« Diese Äußerung ist ein vollkommener Ausdruck, in dem der Buddha den Buddha beerbt, der Patriarch den Patriarchen und Gensha Gensha. Wolltest du der Erbfolge entfliehen, wärest du wohl nicht ohne Zufluchtsorte, aber selbst wenn du der Nachfolge eine Weile entkäme, ist das Bestehen der Äußerung der volle Moment der Manifestation [der glänzenden Perle] (DZZ 1: 79).

Der erste Satz besagt zunächst einmal, dass im vollkommenen Ausdruck (*dōtoku*) sowohl das Potenzial wie die Aktualität der Äußerung liegen, während jap. *dōshu* seine Realisierung bezeichnet. In der rhetorischen Frage, »was es da zu verstehen gibt«, verweist Xuánshā (jap. Gensha) auf die Ursprünglichkeit und Umfassendheit der Aussage: Es lässt sich keine objektivierende Haltung zu ihr einnehmen, durch die auf der einen Seite das verstehende Subjekt zu verorten wäre und auf der anderen Seite die zu interpretierende Aussage. Darüber hinaus bringt die Qualifikation als alles durchdringende Wahrheit wie auch als alles umfassendes Sein die nicht-dualistische Konzeption einer heilsgeschichtlichen Haltung zur Sprache zum Ausdruck.

Dabei wird Sprache einerseits als von zentraler Bedeutung für das Gelingen des Weges gedacht, andererseits aber dezentriert, um einem weiteren Blick auf die Welt Platz zu machen. Denn ein Ausdruck ist einerseits metaphorisch und andererseits vollkommen: Er bezeichnet sozusagen die Gesamtheit der Welt bzw. stellt eine universelle Aussage auf, die aber auf ontologischer Ebene in dem Sinn wiederum dementiert wird, als dass sie selbst ein Sein in der Welt hat und insofern partikular und gesondert bleibt. Schließlich wird das Verhältnis von Alltagssprache und erleuchtetem Sprachgebrauch thematisiert. Die Selbstreferenzialität der Erbfolge bringt zugleich die Selbstreferenzialität alles Seienden und auch der Sprache selbst zum Ausdruck, so dass sich das artikulierende Subjekt immer nur bedingt der Position entziehen kann, die es im Spiel der Verweisungszusammenhänge einnimmt.

3. Kobusshin: *Frage als Ausdruck*

Auch das Faszikel *Das Herz der alten Buddhas (Kobusshin)* zeigt zunächst, dass der vollkommene Ausdruck immer auch das Potenzial eines einzelnen, überlieferten Ausspruchs bezeichnet. So heißt es:

»Einmal fragte ein Mönch den Nationalen Lehrer: »Was ist dies Herz der alten Buddhas?« Der Lehrer sprach: »Hecke, Wände, Ziegel und Kiesel.« Die genannte Frage besagt, dies [Herz] ist hier, dies [Herz] ist dort. [Der Mönch] führt diesen vollkommenen Ausdruck [der Wahrheit] [*dōtoku*] an und macht ihn zu einer Frage. Diese Frage ist ein vollkommener Ausdruck [*dōtoku*] aller Zeiten geworden. Daher sind die zehntausend Bäume und hundert Gräser in ihrem Erblühen der Ausdruck [*dōtoku*] der alten Buddhas und die Fragen der alten Buddhas (DZZ 1: 89).

Die herkömmliche Lesung des Originalzitats (jap. *ikanaruka kore kobusshin*) bedeutet »Was ist das Herz der alten Buddhas?«. Aber Dōgen interpretiert das Zitat (gemäß der gegenläufigen Lesung jap. *ikanaru (mono) mo kore kobusshin*) im Sinn von »Alles ist das Herz der alten Buddhas«. Deshalb kann er behaupten, dass der Mönch eigentlich fragt: »Ist alles das Herz der alten Buddhas?« Mehr noch: Die Frage ist eigentlich selbst schon eine Aussage, ein vollkommener Ausdruck, der zugleich die Offenheit einer unabschließbaren Frage beinhaltet: Entsprechend kann der Lehrer in aller Freiheit exemplarisch anhand einzelner Dinge auf die Pluralität alles Seienden verweisen. Dōgen ergänzt die Liste der von Menschenhand gefertigten oder gebrauchten Dinge willkürlich um belebte Gegenstände der Natur, wobei die (sich öffnenden) Blüten die Artikuliertheit der Artikulation der Buddhanatur bezeichnen.

4. Zazenshin: *Verschriftlichung des Ausdrucks*

Der vollkommene Ausdruck manifestiert sich nicht allein in einem Wort oder Satz. Auch in der ausformulierten Anleitung für die rechte Haltung von »Leib und Herz« (jap. *shinjin*) in der Übung des Zazen findet sich je schon die gesamte Wirklichkeit erschlossen und ist als solche ihr vollkommener Ausdruck. Gerade insofern die Artikulation sowohl die vermittelte Form verbaler Repräsentation wie auch die Unmittelbarkeit der zeichenhaften Präsenz einschließt, besteht zwischen der Praxis der Körperhaltung und ihrer Verschriftlichung eine Beziehung der korrelativen Identität. Deshalb kann Dōgen in der Wertschät-

zung einer überlieferten Anweisung zum Zazen in *Anweisungen zum Zazen (Zazenshin)* schreiben »allein die von Zen-Lehrer Wanshi [...] geschriebene ist [die eines] Buddhas und Patriarchen« und damit »eine [wirkliche] Anweisung zum Zazen, die als solches der vollkommene Ausdruck [der Wahrheit]« (DZZ 1: 113) ist.

5. Kaiin sanmai: Innere Sammlung als Ausdruck

In *Samādhi der Meeresinschrift (Kaiin sanmai)* betrachtet Dōgen die praktische Übung unter weiteren Aspekten. So steht diese in einer wesentlich korrelativen Beziehung zu ihrem Ausdruck und nähert sich so dem oben zitierten Bild der glänzenden Perle: Denn sie stellt eine Einheit dar, die wie im Glänzen der Perle zugleich über sich hinausgeht. Im Zazen ist es die Haltung des in der Sitzmeditation sich sammelnden Übenden, weshalb Dōgen schreibt: »Samādhi ist volle Manifestation [der Wirklichkeit] und vollkommener Ausdruck [der Wahrheit], es ist, wie des Nachts rückwärtig mit der Hand nach dem Kissen zu tasten« (DZZ 1: 123; modifiziert zit. n. Ōhashi/Elberfeld 2006: 198). Die tiefe Sammlung (skt. *samādhi*) in der Übung des Zazen ist nicht nur in der äußeren Sitzhaltung, sondern auch der inneren Form nach eine Art der Artikulation. Schon der Titel lässt sich in dieser Weise interpretieren: Symbolisiert das Meer den Zustand der tiefen Versenkung in Meditation, realisiert sich in dieser zugleich eine Inschrift. In den Übenden schreibt sich innerlich etwas ein, das er seinerseits in der Sitzhaltung auch äußerlich zum Ausdruck bringt.

Die Beifügung »es ist wie des Nachts rückwärtig mit der Hand nach dem Kissen zu tasten« erinnert an einen Dialog zwischen den Patriarchen Ungon und Dōgo (vgl. entsprechende Passagen im Faszikel *Kannon*) und spricht in seiner Metaphorik davon, dass sowohl Hände wie Augen funktionslos in die Leere bzw. in eine unendliche Fülle reichen, aber nichts endgültig zu erfassen vermögen: sei es theoretisch oder praktisch. Denn in Einheit mit der Einkehr manifestiert sich die Wirklichkeit partikular und momentan und ist darin stets singular in der unendlichen Fülle. Analog dazu ist der vollkommene Ausdruck stets offen und unendlich, aber doch zugleich an die momentane A

rtikulation gebunden: nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich, insoweit eine Trennung von innen und außen relativ ist. Mit Blick auf diese Innerlichkeit heißt es auch gegen die lautliche Artikulation:

»Ohne Worte« ist nicht, nichts zu sagen; denn ein vollkommener Ausdruck ist nicht [identisch damit] etwas in Worte zu fassen« (DZZ 1: 121; modifiziert zit. n. Ōhashi/Elberfeld 2006: 191).

6. Gyōji: Leib-und-Herz des Ausdrucks

Das Faszikel *Die ununterbrochene Übung (Gyōji)* thematisiert mehr als nur – wörtlich – das an der Übung Festhalten und fortwährende Üben des Zazen oder anderer Prinzipien des buddhistischen Lebens: Es handelt von der Dynamik und Prozessualität des gesamten Universums, die Dōgen dem für den Buddhismus insgesamt gemeinhin als grundlegend angenommenen Prinzip der gegenseitigen Abhängigkeit und Relationalität alles Seienden vorhergehen lässt. Entsprechend schreibt Dōgen von der Kreisförmigkeit des Buddhawegs, dem eine Aktivität zugrunde liegt:

Auf dem großen Weg der Buddhas und Patriarchen gibt es ohne Zweifel die höchste Übung. [der Weg formt] einen Ring und [setzt sich] ununterbrochen fort. [Der Weg] ist das Hervorrufen des Herzens, die Übung, das Erwachen und Nirvana ohne die geringste Pause, er ist der Ring der ununterbrochenen Übung. [...] Das Entstehen in Abhängigkeit ist die ununterbrochene Übung, da die ununterbrochene Übung nicht durch abhängiges Entstehen bedingt ist. Das gilt es zu kultivieren und genau zu studieren. Die ununterbrochene Übung, die diese Übung voll manifestiert, ist als solche eben unsere momentane Übung (DZZ 1: 145–146).

Die Dynamik des Universums ist nicht abgelöst von den Übenden: Lässt sich die Prozessualität nicht durch eine privilegierte Stellung des Subjekts begründen, ist sie doch zugleich nicht mehr als die sich in der Welt manifestierende Dynamik. Denn es gibt keine jenseitige Potenzialität, die sich in die Endlichkeit entäußerte. In der Teilhabe und Verwirklichung der »ununterbrochenen Übung« gewinnt der Übende zugleich einen vollkommenen Ausdruck, der sich nicht in etwas Außergewöhnlichem zeigt, sondern bereits im stillen und schweigenden Sitzen in der Übung des Zazen, wie Dōgen festhält, eine angemessene Form findet:

Verwirkliche still die ununterbrochene Übung, ohne das Kloster zu verlassen. Folge nicht den Ost-und-West-Winden nach Ost und West. Wenn für zehn oder fünf Jahre der Frühlingwind [weht] und der Herbstmond [vorübergeht], gibt es einen Auspruch [der Wahrheit] [*dō*] frei von Stimme und Klang, selbst wenn er unerkannt bleibt. Ein solcher vollkommener Ausdruck der Wahrheit [*dōtoku*] ist mir [bisher] unbe-

kannt und habe ich [in der heutigen Zeit noch] nicht vernommen. Es gilt zu begreifen, dass jeder Moment der ununterbrochenen Übung kostbar ist. Zweifeln nicht, ob das Wortlose [*fugo*] leer ist. Das Eintreten [in den Stand des Mönchs] ist ein Kloster, das [ihn] Verlassen ist ein Kloster, der Weg der Vögel ist ein Kloster, die ganze Welt ist ein Kloster (DZZ 1: 155).

Ebenso wie das Kloster als Ort der Übung und der partizipierenden bzw. realisierenden Praxis auf alle Bereiche und Formen des Lebens ausgeweitet wird, lässt sich auch die Artikulation der Wahrheit auf die ganze Welt ausweiten. Und doch ist sie nirgends als dort, wo sie vollbracht wird: sei es in einem einzelnen Ausdruck oder sei es in der rechten Lebensform, die – wenngleich wortlos – keineswegs sprachlos ist. Diese andere Form des Sprechens mag wortlos sein, weil frei von Klang und Form. Darüber hinaus kann sie sogar unerwidert, weil unerkannt bleiben. Schließlich ist ein solcher Ausdruck nicht alltäglich, sondern ein besonderes Ereignis, wie selbst Dōgen aus seiner Perspektive festhält. Ein vollkommener Ausdruck ist in sich selbstgenügsam, so dass auch die Intentionalität der Artikulation unterlaufen wird:

Während der Zen-Meister Shikan von Kyōgen den Weg unter Daii praktizierte, versuchte er etliche Male einen Vers in vollkommener Weise auszudrücken [*ikku wo dōtoku sen to suru*], aber er vermochte es schließendlich nicht. Darüber enttäuscht, verbrannte er seine Bücher und verbrachte Jahre und Monate als Mönch, der die Mahlzeiten servierte. Später dann besuchte er die Übungsstätte des Zen-Meisters Taishō auf dem Berg Butō. Er baute sich dort eine Hütte und lebte ein einsames und ruhiges Leben. Eines Tages dann, gerade als er begann, den Weg zu fegen, sprang ein Kiesel weg und traf einen Bambus: Durch den Klang [des Bambus] erfuhr er mit einem Mal Erleuchtung (DZZ 1: 165).

Natürlich ist das absichtsvolle Bemühen um den vollkommenen Ausdruck auf dem Weg der Buddhas und Patriarchen stets die Voraussetzung für das Gelingen wie auch für das Verfehlen seiner Artikulation. Doch am Ende kann selbst ein unmotivierter Klang oder ein plötzliches Geräusch die Wahrheit artikulieren. Es ist klar, dass diese im Horizont des Erwachenden ihre eigentliche Zuschreibung und Bedeutung gewinnen. Und doch ist es gerade die Entbindung und radikale Freiheit der Artikulation, die hier im Verhältnis zum künstlerischen Ausdruck (etwa in der dichterischen Sprache eines gelehrten Zen-Mönchs) sozusagen am anderen Ende der Skala in einer quasi naturalistischen Form zu verorten ist:

Es wird berichtet, es gebe auf Berg Isan Weiher und Flüsse, und so müssen Eis und Nebel häufig sein. Obwohl es ein Leben in Abgeschiedenheit jenseits menschlichen Durchhaltevermögens gewesen ist, sind der Budhaweg und die tiefe Einsamkeit erneut miteinander verschmolzen. So erkennen wir [hier] den vollkommenen Ausdruck [der Wahrheit], [den Daii] ununterbrochen geübt hat. [...] Später kam Gyōzan und diente [Daii]. Gyōzan war – ursprünglich in der Gemeinschaft des vergangenen Lehrers Hyakujo – ein Śāriputra mit hundert Antworten auf zehn Fragen, aber er verblieb auf Berg Isan und kultivierte sich drei Jahre, über den Ochsen zu wachen. Dies ist die ununterbrochene Übung, die in neuerer Zeit erloschen ist und von der man weder sieht noch hört. Drei Jahre über den Ochsen zu wachen, machte es für ihn gänzlich überflüssig, jemanden nach einem vollkommenen Ausdruck zu fragen (DZZ 1: 190).

Es scheint, als wäre Yāngshān Huījī (jap. Gyōzan Ejaku) zwischen radikalen Lebensalternativen gefangen: zwischen dem Leben der für den Zenbuddhismus zwiespältigen Figur des allwissenden Śāriputra, der unter den zehn Hauptschülern des Śākyamuni Buddha als der Weiseste galt, einerseits und dem eines schweigenden Einsiedler andererseits. Dennoch – wie auch der Ochse als Tier, hier sehr wohl metaphorisch als Erscheinung der Buddhanatur verstanden, seine weithin unmotivierten Formen der Artikulation von sich gibt – ist auch in der Stille der vollkommene Ausdruck zu vernehmen. Hier schwenkt Dōgen inhaltlich von der aktiven Artikulation auf das Hören des Ausdrucks um. So heißt es schon von Dawei (jap. Daii; eigentlich chin. Wéishān Lín-gyòu), dass dieser in der Einsiedelei auf dem Berg auf seine Weise in der Praxis etwas artikuliert, von dem er niemals gehört hat und was in aller Stille doch zu vernehmen ist, selbst wenn es niemand wahrnimmt. Er braucht niemanden direkt um eine Unterweisung in der angemessenen Form der Artikulation zu fragen. Und doch expliziert Dōgen auch ein spezifisches Verhältnis zwischen verbaler Artikulation und stillem Ausdruck im Zazen:

Bedenk' in Stille, wie kurz das Leben ist; auch nur zwei, drei Worte und Sprüche [*goku*] der Buddhas und Patriarchen vollkommen auszudrücken [*dōtoku*], bedeutet, die Buddhas und Patriarchen vollkommen auszudrücken. Warum ist das so? Da für Buddhas und Patriarchen Leib und Herz eine Einheit sind, sind alle, der eine wie der andere Ausspruch, der warme Leib und das warme Herz der Buddhas und Patriarchen. Ihr Leib und Herz kommen herbei und geben unserem Leib und Herz vollkommenen Ausdruck. Genau im Moment der Äußerung kommt der vollkommene Ausdruck herbei und äußert [*dōshu*] unser Leib und Herz. Es kann sein,

»dass dieses Leben den irdischen Leib, der mit vergangenen Leben ange-reichert ist, ausdrückt [*dōshu*].« Wenn wir ein Buddha oder Patriarch werden, überschreiten wir also die Buddhas und Patriarchen. Denn durch die ununterbrochene Übung [geäußerte] Aussprüche, seien es auch nur drei oder zwei, sind von solcher Art. Jage nicht vergeblich Stimmen und Gestalten von Ruhm und Gewinn hinterher (DZZ 1: 202).

Die Übung ist im Horizont des Ausdrucks selbst Moment des Ausdrucks: Dadurch verbindet sich die Ebene des verbalen Ausdrucks mit der Praxis und praktischen Verwirklichung des Ausdrucks: Der rechte verbale Ausdruck artikuliert die Buddhas und Patriarchen. Diese manifestieren sich aber selbst in einer Einheit von Körper und Geist bzw. von Leib und Herz – in der Artikulation kommt daher immer schon auch eine Einheit von Leib und Herz zum Ausdruck als Teil der diesseitigen Welt, die wiederum über verschiedene Jahre, Jahrzehnte und Generationen hinausreicht. Demgegenüber gibt es durchaus die Ausdrucksformen der vergänglichen Welt, die nicht zurückverweisen auf die umfassende Artikuliertheit der Welt.

7. Inmo: *Die Vollkommenheit des Ausdrucks*

Offensichtlich gibt es keinen ›absoluten‹ Ausdruck. Jeder vollkommene Ausdruck bleibt in ein Verhältnis zu setzten, auch wenn er situativ der angemessene sein mag. In der Zerstreung der Ausdrücke auf alle Räume und Zeiten stehen sie tatsächlich wie alles Seiende in Relationen. Deshalb wird auch das ›Nichtssagen‹ emphatisch aufgegriffen, wie es in *Diesheit (Inmo)* heißt: Der Ausdruck lässt immer etwas ungesagt – wenn man das nicht versteht, versteht man den Ausdruck nicht. So heißt es mit Blick auf dualistisch klingende Aussagen der Tradition:

Diese vollkommenen Ausdrücke [*dōtoku*] sind aus [den Regionen] über und unter dem Himmel, aus dem Himmel des Westens [aus Indien] und dem östlichen Land [aus China]. Es sind vollkommene Ausdrücke der vergangenen und der gegenwärtigen Zeiten, der alten und der neuen Buddhas. Diese Ausdrucksweisen lassen auch nichts ungesagt [*dōmijin*] und sprechen nichts Falsches [*dōkiketsu*]. Jedoch nur dieses Verständnis zu haben und ohne Unverständnis zu sein, ist so, als ob man diese Worte nicht erforscht. Tatsächlich wurden die Ausdrücke [*dōtoku*] der alten Buddhas so überliefert, aber wenn man wiederum als alter Buddha die Worte eines alten Buddha hört, dann sollte es ein höheres Hören sein (DZZ 1: 205).

Dōgen weist auf die Situativität allen vollkommenen Ausdrucks und folglich auf seine Begrenztheit hin, die keineswegs der Vollkommenheit einen Abbruch tut. Zugleich nimmt er eine Verschiebung vor, da zu jeder Artikulation auch ein Vernehmen gehört, das ebenfalls dem Artikulierten angemessen oder unangemessen sein kann. Es gilt, nicht nur im Sprechen etwas ungesagt zu lassen, sondern ebenso sehr das Ungesagte im Gesprochenen zu ›hören‹ (vgl. auch Kim 1985: 212–213).

8. Kannon: *Die Unvollständigkeit des Ausdrucks*

Die Unvollständigkeit der Artikulation wird an anderer Stelle noch einmal ausführlicher behandelt: So spielen die unterschiedlichen Faszikel zunächst einmal die Bedingungen und Ebenen des vollkommenen Ausdrucks durch: Alltag, Körper, Natur, Übung, Absicht, Versagen, Erleuchtung etc. Doch es gilt, auch die Frage zu stellen, wie weit eigentlich der sprachliche Ausdruck reicht und was im sprachlichen Ausdruck mitgesagt wird, was auf der Ebene des Expressiven mitgelesen werden kann: Was wird gesagt, was nicht, wann wird etwas gesagt, wann nicht. Das Faszikel *Bodhisattva Avalokiteśvara (Kannon)* führt dies aus:

Der Große Lehrer Ungan Mujū sprach zu dem Großen Lehrer Shūichi vom Berg Dōgo: »Was macht der Bodhisattva der großen Barmherzigkeit mit den vielen Händen und Augen?« Dōgo sprach: »Es ist genau wie jemand, der des Nachts rückwärtig nach seinem Kissen tastet.« »Ich verstehe, ich verstehe.« »Was verstehst du?« »Hände und Augen sind auf dem gesamten Körper [des Bodhisattvas Avalokiteśvara].« »Was du sagst, ist sehr gut gesagt, es vermag aber nur acht oder neun Teile auszudrücken.« »So weit für meine Wenigkeit, wie steht's um dich, verehrter Bruder?« »Der gesamte Körper ist Hände und Augen« (DZZ 1: 213).

Dōgen geht die verschiedenen Aussagen und Aspekte des Dialogs durch, thematisiert schließlich aber, was eigentlich ungesagt bleibt und was es bedeutet, etwas ungesagt zu lassen. Auch hier klammert er die konkreten Aussagen ein und analysiert das Funktionieren der Sprache selbst. Demnach besteht das Vermögen des vollkommenen Ausdrucks nicht notwendigerweise in den vielen Worten, sondern in der geeigneten Wortwahl, die auf den ersten Blick auch als unvollkommen erscheinen mag: Doch genau darin liegt die Vollkommenheit des Ausdrucks:

Dōgo spricht: »Was Du sagst, ist sehr gut gesagt, es vermag aber nur acht oder neun Teile auszudrücken [*dōtoku*].« Der Sinn dieser Äußerung ist, dass der vollkommene Ausdruck es sehr gut sagt. »Sehr gut sagen« bedeutet, dass man es zutreffend sagt, dass man es ausspricht, dass es einen unvollkommenen Ausdruck, der etwas ungesagt lässt, nicht gibt. Wenn man einen noch unvollkommenen Ausdruck, etwas schließlich Unausdrückbares und Unbeständiges äußert, dann vermag man nur acht oder neun Teile auszudrücken. Selbst wenn man zehn Teile [äußert], ist ein Studium der Bedeutung des Gesagten kein durchdringendes Erforschen, weil man nicht das Können besitzt, etwas unvollständig zu sagen. Es wird ein vollkommener Ausdruck sein, wenn man zu acht oder neun Teilen sagt, wenn man zu zehn Teilen sagt, was man zu äußern hat. In diesem Moment sollte er sich in hundert, tausend und zehntausend Ausdrücken äußern, aber, da sein Können wundersam ist, wandte er [nur] wenig Kraft auf und drückte es gerade mal mit einem Ausdruck zu acht oder neun Teilen aus. Anders gesagt, ist der Kommentar in hundert, tausend und zehntausend Worten in alle zehn Richtungen der Welt dem überlegen, nichts zu sagen. Aber es in einem einzigen Ausdruck zu kommentieren, ist kein gewöhnliches Können dieser Welt. Das ist der Sinn von [etwas nur zu] acht oder neun Teilen [zu sagen] (DZZ 1: 217–218).

Wiederum heißt es, dass das bloße Schweigen weit entfernt davon ist, ein vollkommener Ausdruck zu sein. Doch wie steht es um die Vielzahl der Worte und der Knappheit des Ausdrucks? Es bleibt nicht dabei, dass in einem Ausdruck alles gesagt ist und noch weniger kann dieser Mangel durch eine Vielzahl der Worte ausgeglichen werden, da sich die Partikularität so nicht aufheben lässt. Schon die zitierten Allaussagen über Lebewesen und Buddhanatur lassen sich zwar konsequent negieren, bleiben dann aber entweder in einem nihilistischen Moment befangen oder fordern zu weiterer Artikulation heraus: Denn es ist eben keine *via negativa*, auf die Dōgen zielt. Denn er will das Moment der Artikulation selbst nicht aufgeben, sondern an einem positiven, aber begrenzten Ausdruck festhalten.

9. Bukkyō: Die Übertrefflichkeit des Ausdrucks

Über die Worte der Buddhas und Patriarchen hinaus gibt es nur ein weiteres Wort – man kommt aus der Sprache selbst nicht heraus. Es ist aber auch für Dōgen nicht das Ziel, Sprache abzuschneiden, in die Beliebbarkeit der Tat auszuweichen, den Fragen der Schüler in grotesker

Art zu begegnen. So schreibt Dōgen in *Buddhistische Sutren (Bukkyō)* seine Kritik am Zenbuddhismus fort, wenn er die »rein« expressiven Formen eines Línjī (Rinzai) kritisiert und demgegenüber eine umfassendere Praxis von Artikulation starkmacht. Es ist stets ein Wettbewerb der Ausdrucksformen, den die Schüler mit ihren Lehrern austragen und dabei nicht nur die Nachfolge erlangen, sondern gar ihre Lehrer übertreffen, wenn ihnen die adäquate Ausdrucksweise gelingt. So heißt es in einem letzten Zitat aus dem *Shōbōgenzō*:

Rinzai wiederum hatte nicht die Entschlossenheit, seinen Lehrer zu übertrumpfen oder man hörte keine Sprüche, die seinen Lehrer übertrafen. Ōbaku äußerte [Worte], die seinen Lehrer übertrumpften, und hatte eine große Weisheit, die seinen Lehrer übertraf; er machte einen Ausspruch in so vollkommener Weise [*dōtoku*], wie ihn noch kein Buddha gesprochen hatte, und verstand die Lehre, wie sie kein Patriarch verstanden hatte (DZZ 2: 20).

E. Sprachbegriff (III) – Eine Metaperspektive auf *dōtoku*

Dōgen verlässt sich nicht auf die ›Allmacht‹ der Sprache, vor allem nicht auf die Fähigkeit der diskursiven Sprache zur universellen Repräsentation von Welt. Dennoch spricht nichts dafür, dem Zenbuddhisten eine sprachfeindliche Haltung oder, positiv gefasst, Sprache als Mittel einer *via negativa* zu unterstellen. Dagegen richtet sich schon grundsätzlich das Fehlen einer transzendenten Instanz im Sinn eines jenseitigen Absoluten, das Ziel einer – stets misslingenden – Attribution sein könnte. Umgekehrt wird auch der positive Sinn der Welt in buddhistischer Perspektive durch keine äußerliche Anbindung garantiert. Die Diesseitigkeit der östlichen ›Theologie‹ liefert vielmehr die Begründung für eine *via positiva*, die im Vorhergehenden sichtbar geworden ist. Die Welt lässt sich nicht, der Grammatik von Subjekt und Objekt folgend, total abbilden, aber durchaus adäquat artikulieren – sei es verbalsprachlich oder in anderen Formen des Ausdrucks.

So ist es einem Zen-Meister durchaus möglich, in aller Freiheit einen in kosmologischer Perspektive der Artikuliertheit der Welt angemessenen Ausdruck zu finden; gegenüber der Artikuliertheit der Welt ist es geradezu seine Aufgabe, seiner Weisheit und Wahrheit einen wie immer partikularen Ausdruck zu geben. Schon Kim hat auf diesen Punkt hingewiesen, wenn er in seiner Interpretation Dōgens die sprach-

liche Negation des vollkommenen Ausdrucks (jap. *fudōtoku*) nicht als das grundsätzlich Unausdrückbare, sondern als das noch Unausgedrückte übersetzt (vgl. Kim 2004: 95). In der Erweiterung des Ausdrucks auf die Unendlichkeit alles Seienden als das jeweils Artikulierte wird die kosmologische Perspektive noch einmal deutlich. Das Übersteigen der je individuellen und momentanen Ausdrucksversuche hin auf eine Artikuliertheit der Welt wird auch in einer zeitlichen Perspektive anschaulich, wenn, wie es im Faszikel *Dōtoku* heißt, das »Damals« und das »Heute« des Ausdrucks verbunden und in jeweils gegenläufiger Richtung überschritten werden. In quasi naturalistischer Diktion fordert Dōgen alle Übenden dazu auf, sich spontan zu äußern, aber darin eigentlich die Buddhanatur selbst »zu Wort kommen« zu lassen (vgl. 96).

Diese radikale Positivität des vollkommenen Ausdrucks ist in Tanabes Perspektive nicht denkbar. Wie oben in III.F.4 deutlich geworden ist, bildet bei ihm das Verhältnis von Ausdruck und Nicht-Ausdruck eine antinomische Figur: die Spannung lässt sich nicht aufheben oder in einer Richtung entscheiden. Wesentlich ist für ihn, dass Ausdruck und Nicht-Ausdruck als logisch-formaler Gegensatz begriffen werden; diese dualistische Konzeption wird allerdings der Vielfalt der Ausdrucksmöglichkeiten nicht gerecht. Gegenüber dieser logischen Reduktion kommt Watsuji der Offenheit und Unabgeschlossenheit der Ausdrucksformen näher, da er die Gegensätzlichkeit nicht in gleicher Weise radikal ausgeprägt interpretiert: In seiner Sicht ist die quasi widersprüchliche Struktur zwischen unterschiedlichen Aussagen der Überlieferung nicht gänzlich rationalisierbar, so dass sich auch die dialektischen Momente von Affirmation und Negation nicht gänzlich aufheben. Es bleibt ein irrationaler Rest (vgl. Watsujis *Dōtoku*-Interpretation).

So kann im Anschluss an Watsuji festgehalten werden, dass der vollkommene Ausdruck von Dōgen in einer nicht-dualistischen, aber keinesfalls bloß Gegensätze vermittelnden Konzeption gedacht wird: Dōgen zielt vielmehr auf eine auch die logisch-formale Struktur überwindende Pluralität der Artikulation. Als plurale Dynamik der Artikulation spannt sich der Ausdruck zwischen der singulären Manifestation des Buddha, der selbst als Zeichen gedeutet wird, und der universellen Buddhanatur, auf die die je einzelne Instantiierung der Artikulation in ihrer pluralen Verfasstheit verweist, auf. Aus der Sicht des Übenden wird die ganze Lebensform eines Buddhisten zu einer Artikulation, die es in jedem Moment erneut zu vollziehen und somit zu artikulieren gilt.

Schließlich ist in sprachlicher Hinsicht der Ausdruck der Buddhas und Patriarchen dem Ausgedrückten angemessen: Es ist ein vollkommenes Sprechen aus dem erlangten Erwachen heraus – doch manifestiert sich Letzteres erst im Moment der Entäußerung. Auch wenn der Ausdruck nicht in sich abgeschlossen oder gar vollendet ist, bleibt das Sprechen jeweils ein ganzheitliches.

Die Sache, um die es im Buddhismus geht, wird als etwas Praktisches verstanden, als Heilsweg. Prominent ist der entsprechende Ausdruck *dō* für Weg, der doch bei Dōgen noch häufiger und spezifischer im Kontext seiner Überlegungen als »Prinzip« zu übersetzen ist.²⁸ Schließlich stellt er für seine Darlegung einen Ausschließlichkeitsanspruch, der die Rede von »Wahrheit« in einem philosophischen Sinn durchaus rechtfertigt. Die Buddhas und Patriarchen sprechen im emphatischen Sinn die Wahrheit, ihr Sprechen ist authentischer Ausdruck der Wahrheit. Dabei ist ihr Ausdruck gleichursprünglich mit dem Sprechenden. Denn was gesagt wird, lässt sich nicht vom Gesagten lösen, mehr noch, beides verweist aufeinander. Die Offenheit und Spontaneität des Ausdrucks geht so weit, dass durch Geste, Schweigen, Frage oder lyrische Formulierung die Aussage eines diskursiven Dialogs auf die Ebene des Expressiven geschoben werden kann: als Ausdruck oder Verweis auf die Vielfalt alles Seienden selbst oder die Lebensweise insgesamt.²⁹ Im Sinn der zweiten Sprache bedeutet es, dass die Buddhas und Patriarchen sich nicht allein der Verbalsprache, sondern allen Formen der Artikulation bedienen können – stets situativ gebunden und doch komplementär zur verbalen Sprache.

Folglich nimmt Dōgen einen weiten Sprachbegriff in Anspruch, wenn er ausgehend von der menschlichen Sprache auch andere Formen der Artikulation als *dōtoku* bezeichnet. Deshalb lässt sich das Wort am besten mit »Ausdruck« übersetzen. Und insofern Dōgen von einem erleuchteten Sprachgebrauch ausgeht, erweitert sich die Bedeutung und die Form der Sprache selbst in der zenbuddhistischen Perspektive auf eine kosmische Dimension: Aus der Sicht des Erwachten ist alles belebt wie unbelebt Existierende von Buddhanatur durchdrungen; anders gesagt, die gesamte Welt präsentiert sich als Ausdruck ihrer selbst. Aus

²⁸ Jap. *dōri* 道理.

²⁹ In der von Kagamishima besorgten Gesamtausgabe wird auf die Ganzheitlichkeit des Ausdrucks der Wahrheit in einer umfassenden Lebensweise hingewiesen. Die Übersetzungen ins moderne Japanisch variieren erheblich.

der verschwiegene Tradition der stillen Meditation wird so eine universelle Artikuliertheit von Welt, in der alles Seiende in universeller Resonanz aufeinander verweist. Allerdings überlagert eine ›objektivistische‹ Deutung, in der *dōtoku* nominal als Ausdruck übersetzt und nicht auch verbal gefasst wird, in der durch die Grammatik suggerierte Statik die Dynamizität der Artikulation. Aber die Welt ist nicht in einem Zustand des Ausdrucks gefangen, sondern unterliegt einer ständigen Veränderung: Darin verweist sie auf das sich artikulierende Subjekt: Der Ausdruck bleibt stets perspektivisch an die Positioniertheit des sich Artikulierenden gebunden.³⁰

Dieser weite Begriff von Sprache erlaubt wiederum den Rückgang auf die Metaebene von erster und zweiter Sprache und ermöglicht den Gegensatz von Ausdruck und Unausgedrücktem folgendermaßen zu plausibilisieren: Das Unausgedrückte meint das nichtdiskursiv Symbolisierte. Bezieht sich das mit dem Ausdruck Bezeichnete auf die Existenz als ganze, meint das Unausgedrückte die sinnlich-anschauliche Dimension jeder Artikulation von Leben, die eben nicht auf die intendierte Repräsentation bestimmter Ideen und Ideale beschränkt ist, sondern auch in ihrer zeichenhaften Seite stets intendiert ist. Schließlich verweist das verbal Unausgedrückte aber auf einen übergreifenden Verweisungszusammenhang, aus dem her das wörtlich Artikulierte als prä-subjektive Ausdruckform zu interpretieren ist.

Der Verweisungszusammenhang wird dann im letzten zitierten Satz auf die sich artikulierenden Buddhas und Patriarchen selbst angewendet, insofern selbst in der Verbalisierung immer schon und noch die Pluralität der Subjekte präsent wird.³¹ Doch die Pluralität der Subjekte

³⁰ Und das Moment der Perspektivität ist von zentraler Bedeutung, insofern man niemals einen letzten Ausdruck der buddhistischen Wahrheit geben kann. Die Artikulation ist prozessual, allerdings ungerichtet und spontan. Schließlich integriert der vollkommene Ausdruck verschiedene zeitliche Aspekte: Die Welt ist immer schon artikuliert, der Übende ist aber auch darum bemüht, eine präsentische Aktualisierung zu generieren. In der Ausrichtung auf das Moment der Erleuchtung und ein fortwährendes Übersteigen dieser umfasst die Manifestation auch den Aspekt des Zukünftigen. Modale Momente von Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit der Artikulation lassen sich im Verhältnis zu den zeitlichen Aspekten ausformulieren.

³¹ Doch nicht alles diskursiv Artikulierbare ist präsentativ artikuliertbar und umgekehrt: Ein Bild sagt mehr als tausend Worte – ein Sachverhalt, der in gleicher Eindeutigkeit wiederum nur schwer in einem Bild auszudrücken ist. Schließlich ist das Besondere von Sprache, dass sie beide Strukturen vereinigt: Gebrauch von Sprache in Form von Metaphern und anderen rhetorischen Figuren einerseits in der diskursiv organisierten Spra-

che andererseits. Sprache ist in theoretischer Perspektive das mächtigere Medium, und doch ist es nur ein Teil des Seienden des Universums: es geht darüber hinaus bis zur Sprache der Dinge. Die verbalsprachliche Artikulation allein kann es nicht sein und noch weniger in Richtung auf eine Logizität der Sprache. Aus der Sicht der artikulierten Welt gibt es keine Nichtartikulation: Ursprünglichkeit der Dynamik. Aus der Sicht des Subjekts gibt es die aktualisierende Artikulation, die immer nur partiell ist: Es bleibt das Unartikulierte. Insbesondere gibt es die aktualisierende Artikulation in Form von diskursiver Sprache, die zugleich sagt und nicht sagt, was nicht gesagt wird. Somit gibt es zwei Formen der Nicht-Artikulation: das diskursiv Unartikulierte und das präsentativ Unartikulierte. Die widersprüchliche Ausdrucksweise zwingt dazu, *dōtoku* in einem weiten Sinne zu verstehen: Es umfasst als vollkommener Ausdruck das Unverbalisierte wie auch das Moment des ungesagt Ausgedrückten.

F. Sprachtheorie – Die Kritik der Tradition

Wie wenig es Dōgens Absicht ist, aus der Sprache herauszukommen und sie zu überwinden, zeigt sich nicht zuletzt darin, dass sich Dōgen in mehrfacher Hinsicht durch Sprache auf Sprache bezieht: Es gibt erstens das Mittel des Zitats, um Aussprüche anderer Patriarchen zu kommentieren. Ein sehr bekanntes Beispiel dafür ist Dōgens Interpretation eines Zitats aus dem *Nirvana-Sūtra* in dem bereits oben behandelten Faszikel *Busshō*.

Nimmt man allein die ersten zehn Zeilen des Faszikels, beziehen sich alle Aussagen auf Zitate und fungieren so auf einer von jedem unmittelbaren Weltbezug losgelösten Ebene der Intertextualität, d.h. innerhalb der Kommentarliteratur. Denn schon das Ausgangszitat selbst ist nichts als Zitat: Das von Dōgen angeführte *Nirvana-Sūtra* zitiert aus einer – so die Überlieferung – erst nachträglich von einem

che andererseits. Sprache ist in theoretischer Perspektive das mächtigere Medium, und doch ist es nur ein Teil des Seienden des Universums: es geht darüber hinaus bis zur Sprache der Dinge. Die verbalsprachliche Artikulation allein kann es nicht sein und noch weniger in Richtung auf eine Logizität der Sprache. Aus der Sicht der artikulierten Welt gibt es keine Nichtartikulation: Ursprünglichkeit der Dynamik. Aus der Sicht des Subjekts gibt es die aktualisierende Artikulation, die immer nur partiell ist: Es bleibt das Unartikulierte. Insbesondere gibt es die aktualisierende Artikulation in Form von diskursiver Sprache, die zugleich sagt und nicht sagt, was nicht gesagt wird. Somit gibt es zwei Formen der Nicht-Artikulation: das diskursiv Unartikulierte und das präsentativ Unartikulierte. Die widersprüchliche Ausdrucksweise zwingt dazu, *dōtoku* in einem weiten Sinne zu verstehen: Es umfasst als vollkommener Ausdruck das Unverbalisierte wie auch das Moment des ungesagt Ausgedrückten.

Schüler aus der Erinnerung niedergeschriebenen Rede des Śākyamuni Buddha, in der es heißt: »Alle Lebewesen, alles Sein ist Buddhanatur. Der Tathagata ist ewig, er ist ohne Veränderung.« Dōgen unternimmt es, dieses Zitat auszulegen, indem er es seinerseits durch eine Reihe von Zitaten kommentiert. So heißt es etwa in einer ersten ›Deutung‹, der Sinn des Ausspruchs Buddhas liege seinerseits in dem Ausspruch »Was ist das, was so zu mir kommt?«.

Es gilt zweitens zu beachten, dass Dōgen auch auf philologischer Ebene die Sprache immer wieder in seine Betrachtungen einfügt. So etwa, wenn er die Reden Buddhas bzw. die Dialoge der Patriarchen mit ihren Schülern als gesprochenes Wort in Erinnerung ruft: Buddha Śākyamuni »sprach« (*iu* bzw. *notamaui*); ein Mönch »fragte«; das »Wort« und der »Ausspruch« des Patriarchen lautete so und so. Komplementär dazu fragt Dōgen in *Busshō* wie in anderen Texten ein ums andere Mal nach der Bedeutung eines Worts, Ausdrucks oder Satzes, weist auf herkömmliche Namen hin oder führt aus, was etwas (nicht) bezeichnet: Denn er schreibt hier in *Busshō*, man »nenne« die Buddhanatur »Lebewesen« oder »sinnliches Wesen«. Oder es heißt in Verwendung des Äquivalents zur Kopula: »Das Wort Allessein ist (*shitsuu no gon, sara-ni ... ni arazu*) weder ›neu entstandenes Sein‹ noch ›ursprüngliches Sein‹ oder ›wundersames Sein‹« (DZZ 1: 15).

So verschiebt Dōgen die Betrachtung traditioneller Sachfragen von einer ontologischen auf eine semantische Ebene. Denn selbst in der Debatte um »Sein« und »Nichts« der Buddhanatur im vorliegenden Faszikel wird im Verlauf seiner Ausführungen schnell deutlich, dass er gegen eine Hypostasierung dieser Ausdrücke argumentiert und deshalb zunächst einmal auf die Ebene der Bedeutung zurückgeht. Damit wird allerdings nicht behauptet, dass Dōgen den Sachzusammenhang auf eine semantische, quasi analytische Fragestellung reduziert. Aber das Netz der Sprache wird nicht zugunsten einer eigentlichen Wirklichkeit aufgegeben, sondern vielmehr auf seinen Wirklichkeitscharakter hin befragt.

Denn, so schreibt Dōgen bspw. an einer Stelle, »[m]it den [von ihm zitierten] Worten ›Wer die Bedeutung der Buddhanatur erkennen möchte ...‹ ist nicht nur das Wissen gemeint, sondern auch ›wer sie [die Buddhanatur] ausüben möchte‹, ›wer sie realisieren möchte‹, ›wer sie erläutern möchte‹, und selbst ›wer sie vergessen möchte‹« (DZZ 1: 17; modifiziert zit. n. Steineck 2002b: 39). Allerdings ist auffällig, dass die hier in Anführungszeichen gesetzten Aussagen wiederum als Zitat be-

handelt werden, obwohl Dōgen im Kontext seiner Ausführungen ein Kausalverhältnis zwischen dem Gehalt der verschiedenen Aussagen aufstellt. Das ›Einklammern‹ der Aussagen durch ihren Gebrauch als Zitat erklärt sich aber wieder dadurch, dass Dōgen einige Zeilen später eine Erläuterung der zeitlichen Kausalstruktur des buddhistischen Karma-Begriffs in Form semantischer Bestimmungen gibt.

Selbst wenn Dōgen die Weltbezüge von Sprache nicht in Abrede stellt, zeigt sich in seiner Betrachtung der Funktionsweise verbaler Artikulation wie auch anderer subjektbezogener Momente wie bspw. die Leistungen des Erkennens, Wissens oder Verstehens, dass er sich nicht naiv auf die Objektivität von Welt bezieht, sie aber andererseits auch nicht zugunsten einer mystizistischen Position negiert. Welt ist nicht unmittelbar gegeben, sondern in vielfacher Weise vermittelt und so auch sprachlich. Sprache wird, um es noch einmal zu betonen, nicht nur wegen ihrer analytischen Leistungen gewürdigt, sondern zu einer authentischen Ausdrucksmöglichkeit aufgewertet. Diese Punkte werden im Folgenden abermals anhand von Faszikeln ausgeführt. Das Wort *dōtoku* bildet zwar weiterhin den quasi begrifflichen Mittelpunkt, aber es zeigt sich auch, dass er eine Antwort auf eine viel umfassendere Thematik und Debatte von Sprache im Allgemeinen darstellt.

1. *Busshō: Sprache, Namen und Wesen*

Das wird deutlich anhand der Debatte um das Verhältnis von »Name« und »Sein«, in der zunächst einmal ein abbildtheoretisches Verständnis von Sprache kritisch hinterfragt wird. Dieses Hinterfragen geschieht in *Buddhanatur* anhand folgender Geschichte: Bevor der fünfte Patriarch als eben solcher in die Geschichte des Zen eingeht, begegnet er – der Überlieferung nach – als alter Mönch dem vierten Patriarchen. Dieser fordert ihn auf, als jüngerer Mensch zu ihm zu kommen; als Kind wiedergeboren, ersucht der zukünftige fünfte Patriarch den vierten Patriarchen erneut um Unterweisung. Dōgen erzählt die Geschichte und interpretiert sie anschließend, wie folgt:

»Als der [vierte] Patriarch den Meister [als junges Kind] erblickte, fragte er ihn: ›Du, was ist dein Name?‹ Der Meister erwiderte: ›Ich habe einen Namen, aber es ist kein gewöhnlicher Name.‹ Der Patriarch sprach: ›Was für ein Name ist das?‹ Der Meister antwortete: ›Es ist dies die Buddhanatur.‹ Der Patriarch sagte: ›Du hast nichts von einer Buddhanatur.‹ Der

Meister antwortete: ›Weil die Buddhanatur leer ist, nennst Du sie Nichts [mu to iu].‹ Der Patriarch erkannte, dass [dieses Kind] ein Gefäß des Dharma war, und machte es zu seinem Diener. [...] Später teilte er ihm den ›Speicher des Auges der rechten Lehre‹ mit. Er lebte auf dem Ostberg von Ōbai und ließ den Wind seiner Weisheit groß wehen.‹ [Dōgen setzt fort:] Für die Ergründung der Äußerungen [*dōshu*] des Patriarchen und des Meisters enthält [der Satz] ›Der vierte Patriarch sprach: ›Was ist dein Name?‹‹, eine wichtige Lehre. Früher einmal hatte jemand gesagt: ›Ich bin aus Was-Land. Ich habe den Namen Was.‹ Das heißt, [der Patriarch] lehrt hier: ›Du hast den Namen Was.‹ Das ist dasselbe, wie zu äußern [*dōshu*]: ›Ich bin genau so, du bist genau so.‹ Der fünfte Patriarch sprach: ›Mein Name ist Sein, das ist kein gewöhnlicher Name.‹ Das Gesagte [*iwayuru*] meint, dass es die Identität von Name und Sein bei gewöhnlichen Namen nicht gibt. Gewöhnliche Namen sind nicht dies, identisch mit dem Sein. Der vierte Patriarch sagte: ›Dies-ist ist was für ein Name?‹ Das bedeutet: Was ist Es-ist-dies; Es-ist-dies wird zu Was gemacht. Das ist der Name. Das Was entsteht aufgrund des Es-ist-dies. Es ist die Funktion des Was, die das Es-ist-dies hervorbringt. Der Name ist sowohl Es-ist-dies als auch Was. Das findet sich im Kräutersud, im Teewasser, beim alltäglichen Essen und Trinken (DZZ 1: 20; modifiziert zit. n. Steineck 2002b: 45–47).

Die Eingangsfrage des vierten Patriarchen nach dem Namen des jüngeren ist auf der diskursiven Ebene die Frage nach der Familienzugehörigkeit und Herkunft. Doch sie bedeutet zugleich die Frage nach seinem eigentlichen Wesen, wie sich bereits durch die äußerliche Ähnlichkeit der Schriftzeichen (姓 für Name und 性 für Wesen) wie ihrer Lesung (für beide Zeichen chin. *xing* bzw. jap. *shō*) nach andeutet. Dass sich die Eingangsfrage auf das Wesen des fünften Patriarchen richtet, findet in dessen Antwort seine Bestätigung. Die Erwiderung des vierten Patriarchen auf die Antwort des jüngeren ist nur scheinbar ein Abstreiten dieses Sachverhalts. Es ist eine Provokation, auf die der fünfte Patriarch mit dem letzten Satz angemessen reagiert: ›Weil die Buddhanatur leer ist, nennst Du sie Nichts [mu to iu].‹ Der fünfte Patriarch gibt mit dieser Feststellung zugleich den Grund für ein kritisches Selbstverhältnis jeder ›Philosophie des Nichts‹, die sich durch eine naive Opposition zu ›der‹ Ontologie definiert: Er warnt davor, Welt in bloßen Dualitäten zu rekonstruieren. Sie als leer zu bezeichnen, heißt aber nicht, ihr jede Bestimmung oder Bestimmbarkeit abzuspochen.

Tatsächlich aber ist, wie Dōgen bemerkt, schon die Eingangsfrage nicht in einem dualistischen Selbst- und Weltverständnis befangen, da

sie nicht als Frage, sondern als Aussage gemeint gewesen ist. Entsprechend wird sie von Dōgen als Echo auf eine überlieferte Geschichte hin ausgelegt: Die bekannte Aussage ›Ich bin aus Was-Land‹ verweigert eine referenzielle Antwort auf die Frage nach Identität, wenn das Wesen der Person über die Herkunft bestimmt werden soll. Sie entzieht sich der abschließenden Festlegung und plädiert für eine ›konkrete Offenheit‹, die auf Ort, Zeit und Situation bezogen bleibt. Deshalb gibt Dōgen zur Erläuterung des Namens ›Was‹ einen Dialog zwischen Nányuè (jap. Nangaku) und Huínéng (jap. Enō) wieder, in dem es heißt es: ›Ich bin genau so, du bist genau so.‹ Dieser Ausspruch stellt nicht die individuelle Existenz infrage, sondern verweist vielmehr auf die Universalität aller Singularität: Es geht darum, den Blick auf die Pluralität des Seienden zu öffnen.

Um den chinesischen Text entsprechend deuten zu können, gibt Dōgen folgender Lesung den Vorrang gegenüber der herkömmlichen, die in der japanischen Lesung *shō sunawachi ari* 姓即有 als ›da ist ein Name‹ oder ›ich habe einen Namen‹ zu übersetzen wäre: Dōgen liest also jap. *shō soku u*, was ›Name ist Sein‹ bedeutet. Wenn ›gewöhnliche Namen‹ nicht identisch mit dem bezeichneten Sein sind, dann aber doch ›ungewöhnliche‹ Namen, insofern sie anders als abstrakte Allgemeinbegriffe die Diesheit des Bezeichneten konnotieren. Folglich bestimmt Dōgen den ›ungewöhnlichen‹ Namen aus dem Verhältnis von Frage und hinweisender Bestimmung: ››Dies-ist ist was für ein Name?‹ Das bedeutet: Was ist Es-ist-dies; Es-ist-dies wird zu Was gemacht. Das ist der Name.‹ Im konkreten Dasein fallen universelle Realität und Singularität zusammen und verweisen so auf die Pluralität des Seienden. Deshalb schreibt Dōgen über die ›Leere‹ der Buddhanatur, wie folgt:

Der fünfte Patriarch sagte: ›Da die Buddhanatur leer ist, darum heißt sie Nichts.‹ Was er offensichtlich äußert [*dōshu*], ist: Die Leere ist nicht nichts. Wenn er [den Ausdruck] ›Buddhanatur-Leere‹ äußert [*dōshu*], sagt er nichts von einem Pfund oder fünfhundert Gramm [Hanf], sondern fasst es wörtlich als ›Nichts‹ [*mu to gonshu suru*]. Er sagt nicht ›Leere‹, weil sie leer ist, oder ›Nichts‹, weil sie nichts ist, sondern weil sie Buddhanatur-Leere ist, sagt er ›Nichts‹. So ist jedes einzelne Nichts eine Tafel, die die Leere äußert [*dōshu*], und die Leere ist die Kraft, die das Nichts äußert [*dōshu*]. Die jetzt genannte [*iwayuru*] Leere ist nicht jene, die in dem Satz ›Form ist Leere‹ vorkommt. Auch ›Form ist Leere‹ heißt nicht, die Formen zu überwältigen und zu Leere zu machen, oder die Leere aufzuteilen und aus ihr die Formen zu produzieren; ›Leere ist

Leere«: diese Leere muss es sein. Die Leere in »Leere ist Leere« ist so in den Worten »Ein einzelner Stein in Leere«. So verhält es sich mit den Fragen und Antworten des vierten und fünften Patriarchen über Buddhanatur-Nichts, Buddhanatur-Leere und Buddhanatur-Sein (DZZ 1: 21–22; modifiziert zit. n. Steineck 2002b: 49–50).

Dōgen gibt eine Auslegung des Spruchs des fünften Patriarchen, die sich nicht in einer Warnung vor einer dualistischen Konzeption von Welt erschöpft: Er »fasst [Buddhanatur] wörtlich als ›Nichts‹ [*mu to gonjū*]«, weil zu ihrer begrifflichen Bestimmung nichts als ihre Selbstidentität bleibt. Sie lässt sich logisch nur als Tautologie oder als Paradox formulieren: Da die Buddhanatur leer ist, ist sie Buddhanatur-Leere. Insofern kommt der Sprache eine wichtige Funktion zu. Nur im Rekurs auf die diskursive und daher doppelte Organisation von Welt in Zeichen und Bezeichnetes lässt sich im Modus der Präsentativität auf die Selbstidentität und Einzigkeit des Seins deuten. In dieser Perspektive korrigiert Dōgen auch das überkommene Verständnis einer kurzen Passage des *Herz-Sūtras* und folgert, dass die Selbstidentität des Seins schließlich nur in der Vielheit des Seienden manifest wird. Aus der Selbstidentität des Seins kommt dann auch allem sprachlichen Ausdruck ein Seinscharakter zu: Sei es »Buddhanatur-Nichts«, »Buddhanatur-Leere« oder »Buddhanatur-Sein«.

Dōgens angeführte Erläuterungen, aber auch alle weitergehenden Ausführungen im Faszikel *Busshō* unterlaufen verschiedene Versuche, das Verhältnis von »Sein«, »Nichts« und »Leere« formal-logisch oder dialektisch aufzulösen. Im Horizont seines Sprachdenkens lesen sich die Passagen vielmehr so, dass Dōgen die verschiedenen Ausdrucksmöglichkeiten auf einer semantischen Ebene diskutiert, um eine ontologische Dualität von Sein und Nichts zu kritisieren, in der schließlich auch Sprache bloß einen devianten Status erhalte. Was das sprachlich vermittelte Verstehen aber eigentlich bedeuten kann, wird an späterer Stelle deutlich gemacht, wenn – in soteriologischer Sicht – das Buddha-Werden an die Sprache und vor allem an den Dialog über Buddhanatur gebunden wird. Erstens ist das Hören und Verstehen der Zusammenhänge von Bedeutung. Aber nicht nur: Über alle Passivität hinaus liegt in der eigenständigen Artikulation selbst der Weg des Buddha begründet. So schreibt Dōgen:

Wenn man zuerst den Buddha hört und den Dharma sieht, dann ist das, was schwer zu erfassen und zu hören ist, dass »die Lebewesen Nichts-Buddhanatur sind«. Ob man sie nun bei einem guten Lehrer oder durch

das Lesen der Sutren lernt, dies sind genau die Worte, über die man sich freuen sollte, wenn man sie vernimmt: »Die Lebewesen sind Nichts-Buddhanatur.« Wenn ihr noch nicht ganz eingenommen seid vom Sehen, Hören und Erkennen des »Alle Lebewesen, Nichts-Buddhanatur«, dann seht, hört und wisst ihr noch nichts von der Buddhanatur. Als der sechste Patriarch danach verlangte, Buddha zu werden, äußerte [*dōshu*] der fünfte Patriarch nichts anderes und wandte keine weiteren Kunstgriffe an, um ihn zu einem Buddha werden zu lassen. Er sagte [*iu*] nur: »Menschen aus Lingnan, Nichts-Buddhanatur.« Ihr müsst einsehen, dass das Äußern und Befragen [*dōshu monshu*] der Nichts-Buddhanatur das unmittelbare Sprechen [*jikidō*] zur Hervorbringung Buddhas ist. Dementsprechend ist genau zu der Zeit [des Äußerns] »Nichts-Buddhanatur« das Werden Buddhas. Wenn die Nichts-Buddhanatur noch nicht wahrgenommen und ausgesprochen ist, dann ist man noch nicht Buddha geworden (DZZ 1: 23; modifiziert zit. n. Steineck 2002b: 51–52.).

Wie in der Diskussion des tradierten Begriffs Buddhanatur deutlich geworden ist, ist nicht ein einzelner Begriff eine authentische Artikulation von Wahrheit im Horizont des Buddhawegs. Seine Ersetzung oder Bestimmung als Leere, Nichts oder Sein kann aller Vorläufigkeit nicht entbehren, da alle Artikulation situativ und kontextabhängig ist. Was die adäquate Form eines Ausdrucks ausmacht, wird nur exemplarisch geklärt, wenn Dōgen verschiedene Dialoge in Erinnerung ruft, kritisiert oder durch andere erläutert. Dass dabei nicht allein die menschliche Form der verbalen Artikulation im Mittelpunkt steht, zeigt sich an anderer Stelle, in der die Situativität des Ausdrucks quasi naturalistisch reformuliert wird. Er vergleicht die aufgrund kultureller Normen zu Bescheidenheit verpflichtete Erwiderung eines Mönchs mit der bloß naturfälligen Artikulation eines Wasserbüffels:

Ōbaku sagte: »Nicht doch.« Das sagt er, weil man im Song-Reich, wenn man gefragt wird, ob man eine Fähigkeit besitzt, »nicht doch« sagt, auch wenn man sagen will, dass man sie besitzt. Das heißt, der Ausspruch [*dō*] »nicht doch« bedeutet nicht »nicht doch«. Man sollte nicht meinen, dieser vollkommene Ausdruck [*dōtoku*] sei mit seiner [wörtlichen] Äußerung [*dōshu*] identisch. Wenn ein überlegener Alter seine Einsicht äußert, muss er »nicht doch« sagen, da kann er noch so viel ein überlegener Alter oder ein Ōbaku sein. »Wenn ein Wasserbüffel kommt, kann er nur ›Muh-muh‹ sagen [*dō*].« Sich so zu äußern [*dōshu*], ist eine Äußerung [*dōshu*]. Denkt über eine Äußerung nach, die wiederum eine Äußerung des geäußerten Sinns ist, und versucht sie zu äußern (DZZ 1: 37–38; modifiziert zit. n. Steineck 2002b: 66).

Wieder fordert Dōgen den Übenden dazu auf, sich selbst angemessen zu artikulieren. Er gibt dabei kein absolutes Kriterium, woran sich ein vollkommener Ausdruck ermisst. Dennoch gilt es, in der freien und originären Äußerung dem Maß der Natürlichkeit gerecht zu werden. Das zu beurteilen, obliegt allerdings den Erleuchteten: Nur aus ihrer Perspektive ist der Sinn jenseits der diskursiven Ordnung – mit Blick auf die Lehre Buddhas – zu erfassen. Nur aus der nicht-alltäglichen Ordnung der Welt heraus gewinnen alltägliche Ausdrucksweisen ihren neuen Sinn. Also je nachdem, wer Sprache gebraucht oder vernimmt, kann von einer Tiefendimension der Sprache die Rede sein: »Daher sind Aussprüche [*dōshu*] und Fragen [*monshu*] zur Buddhanatur das alltägliche Leben und Teetrinken im Haus der Buddhas und Patriarchen« (DZZ 1: 40; modifiziert zit. n. Steineck 2002b: 71). Das heißt umgekehrt, dass ein herausgehobener Satz einem ungeübten Menschen als nicht weiter bedeutsam erscheinen mag: »Diese Worte [*go*] sind seit Langem auch unter den gewöhnlichen Leuten im Umlauf; hier jedoch handelt es sich um einen vollkommenen Ausdruck [*dōtoku*] von Jōshū« (DZZ 1: 41; modifiziert zit. n. Steineck 2002b: 73).

2. Gyōji: Sprache in Theorie und Praxis

Das Verhältnis von Übung und Praxis kommt an verschiedenen Stellen zur Sprache, so auch in *Die ununterbrochene Übung (Gyōji)*, einem Faszikel, in dem das Verhältnis von verbaler Unterweisung und Praxis thematisiert wird. Wider Erwarten wird die verbale Unterweisung gegenüber der Praxis aufgewertet, wenn es heißt, dass es das zu üben gilt, was nicht dargelegt werden kann und dargelegt werden soll, was nicht geübt werden kann: Es gibt ein korrelatives Verhältnis, das um seiner Irreduzibilität willen auch der Sprache einen notwendigen und bestimmten Ort zuspricht. In einem gewöhnlichen, bloß diskursiven Ausdruck kann kein eigentlicher Wert bestehen, da diesem gegenüber die Übung überlegen bleibt. Aber verschiebt sich der Sinn auf die Ebene eines vollkommenen Ausdrucks in der Form eines Ausspruchs eines Zen-Meisters, lösen sich die Grenzen auf. Dann kann wie im Fall des Abts Xuēfēng Yícún (jap. Seppō Gison) jeder Ausdruck zu einer Übung werden und umgekehrt das stumme Sitzen und Üben im Kloster zu einem authentischen Ausdruck. So sagt der Zen-Lehrer Kanchū über das Verhältnis von Sprache und Praxis: »Ein *shaku* [ca. 30cm] Übung

ist mehr als ein *jō* [ca. 1,2m] Erklärung [*settoku*], ein *sun* [ca. 3cm] Übung ist mehr als ein *shaku* Erklärung.« Dōgen erklärt daraufhin:

Es mag so scheinen, als warne er seine Zeitgenossen davor, die ununterbrochene Übung zu vernachlässigen und die Verwirklichung des Budhawegs zu vergessen. Aber es heißt nicht, es sei falsch ein *jō* zu erklären, sondern nur, dass ein *shaku* Übung ein größeres Verdienst ist als ein *jō* Erklärung. Aber es ist nicht nur eine Frage der Quantität von *jō* und *shaku* [...]. Der hier [zitierte] vollkommene Ausdruck bedeutet nicht, dass Kanchū von selbst spricht, sondern es ist von selbst der Ausspruch Kanchūs [*ima no dōtoku wa, Kanchū no jiidō ni arazu, Kanchū no jiidō nari*]. Der Großmeister Gohon vom Tōzan sagte: »Ich erkläre etwas, das ich nicht zu üben vermag, und übe etwas, das ich nicht zu erklären vermag.« Das ist der Ausspruch eines Hohen Patriarchen. Seine Bedeutung ist, dass die Übung den Weg erhellt, der zur Erklärung führt, und dass es Wege gibt, auf denen die Erklärung zur Übung führt. Von morgens bis abends darzulegen, ist daher, den ganzen Tag zu üben. Die Bedeutung davon ist, etwas zu üben, das man nicht üben kann, und etwas zu erklären, das man nicht erklären kann. [...] Der Große Meister Kokaku vom Berg Ungo spricht, als er den Ausspruch [Gohons vom Tōzan] vollständig durchdrungen hat: »Für die Dauer der Erklärung gibt es keine Spur der Übung, für die Dauer der Übung gibt es keine Spur der Erklärung.« Dieser vollkommene Ausdruck besagt nicht, dass es weder Übung noch Erklärung gibt. Die Dauer der Erklärung bedeutet, ein ganzes Leben das Kloster nicht zu verlassen. Die Dauer der Übung bedeutet, sich den Kopf zu waschen und vor Seppō zu treten (DZZ 1: 161–162).

Es ist der vollkommene Ausdruck, der die beiden Aspekte von Übung und Erläuterung zusammenführt und eine kausale wie funktionale Trennung von ›Praxis‹ und ›Theorie‹ überwindet, wobei mit »Erklärung« tatsächlich die theoretische Unterweisung gemeint ist, die doch gemeinhin als Irrweg verworfen wird. Deshalb ist sie gegen die in der Zen-Tradition einseitige Privilegierung der Praxis gerichtet. In der Korrelation von Übung und Erläuterung wird jeder Aspekt zum Moment seines Andern.

3. Bukkōjōji: Sprache als Weg und Übung

Dass die Sprache zu keinem Zeitpunkt zu einem überflüssigen Moment der Übung herabgesetzt wird, zeigt sich auch im Faszikel *Das zu den Buddhas Aufsteigen (Bukkōjōji)*. Nicht nur die Praxis des Zazen gilt als

niemals abgeschlossen, etwa in dem Moment, wo man Erleuchtung erlangt und zu den Buddhas aufgestiegen ist. Denn es gilt, zu ihnen aufzusteigen, sie aber auch zu übersteigen. Doch das Auf- und Übersteigen wird auch mittels der Sprache vorangetrieben. So erläutert Dōgen den Ausspruch eines Patriarchen »da ihr vermögt, leiblich zu den Buddhas aufzusteigen, habt ihr in der Tat ein wenig Anteil am Gespräch [der Buddhas]« (DZZ 1: 285) folgendermaßen:

Wenn man nicht dahin gelangt, zu den Buddhas aufzusteigen, vermag man es nicht, leiblich zu den Buddhas aufzusteigen. Wenn es kein Gespräch [unter Buddhas] gibt, vermag man nicht, leiblich zu den Buddhas aufzusteigen. [Das Gespräch unter Buddhas und das leibliche Aufsteigen zu den Buddhas] sind kein wechselseitiges Enthüllen oder Verbergen, kein wechselseitiges Geben oder Nehmen. Aus diesem Grund liegt gerade in dem Moment, in dem sich das Gespräch manifestiert, das Aufsteigen zu den Buddhas (DZZ 1: 286).

Die Dialogizität auf dem Weg der Buddhas und Patriarchen steht hier im Mittelpunkt, auch wenn das Aufsteigen immer mit der körperlichen Praxis verbunden bleibt. Im hier genannten Gespräch geht es nicht darum, sich einander zu unterweisen, etwas aufzuweisen oder sich selbst als überlegen zu beweisen. In einem gelungenen Gespräch als solchem kann sich ein Aufsteigen zu den Buddhas manifestieren. Dabei lässt das wirkliche Gespräch keinen Raum der Passivität eines bloßen Hörens. So heißt es schon im Anschluss an das Eingangszitat:

Daraufhin fragt ein Mönch: »Was ist dies für ein Gespräch?« Der große Meister sagt: »Wenn du sprichst, [...] hörst du nicht.« Der Mönch erwidert: »Hört der Meister sich selbst, [während er spricht,] oder nicht?« Der große Meister spricht: »Wenn ich nicht spreche, dann höre ich« (DZZ 1: 285).

Dōgen kommentiert: »Wir können [Erleuchtung] erfahren, wenn es uns leiblich gelingt, für die Dauer des Gesprächs nicht zu hören« (DZZ 1: 285). Geht man gemeinhin davon aus, dass sich Sprechen und Hören wechselseitig bedingen, radikalisiert Dōgen im sprachlichen Dialog das Moment der einzelnen Aktivität. So betont Dōgen auch an anderer Stelle, »die Manifestierung des ›nur Hörens‹ muss zugleich ein ›nicht Sprechen‹ sein« (DZZ 1: 287). Ebenso bleibt jemand, der durch das Gespräch zu den Buddhas aufsteigt, das, was er immer war, d. h., es gibt in der ›Reinheit‹ der Aktivität auch kein Moment der Transformation, wie angenommen werden könnte. Dōgen zitiert zunächst folgende Aussprüche:

Ein Mönch fragt: »Was ist ein Mensch, der zu den Buddhas aufsteigt?« Der Große Meister sagt: »Ein Nicht-Buddha.« Unmon sagt: »Wir können es nicht benennen, und wir können es nicht beschreiben. Also nennen wir es ›Nicht‹.« Hōfuku sagt: »Buddha ist ein ›Nicht‹.« Hōgen sagt: »Als ein Mittel [zur Unterweisung auf dem Weg], nennen wir es ›Buddha‹« (DZZ 1: 287).

Tatsächlich hat jedes Wesen und jeder Übenende immer schon Buddhatur, d. h., er oder sie ist ein Buddha. Deshalb klingt ein Moment von Ironie an, wenn »Buddha« von Hōgen nur als ein vorläufiges Mittel in der Unterweisung bezeichnet wird. Allerdings hat es seine Berechtigung, insofern im Auf- und Übersteigen der Buddhas einerseits davor gewarnt wird, sich auf das Ziel des Buddhaens zu fixieren. Andererseits wird diese Fixierung überwunden, indem auf ein Übersteigen der Buddhas gedrängt wird. »Buddha«, »Nicht« wie »Nicht-Buddha« sind immer nur provisorische Bezeichnungen, weshalb Dōgen den Ausdruck »Nicht-Buddha«, wie folgt, erklärt:

Wenn wir zweifeln, was ein »Nicht-Buddha« ist, gilt es zu bedenken: Man bezeichnet [niemanden] als »Nicht-Buddha«, weil er noch kein Buddha ist oder weil er kein Buddha mehr ist; auch nicht, weil er die Buddhas übersteigt; allein, weil er zu den Buddhas aufsteigt, bezeichnet man ihn als »Nicht-Buddha«. Man bezeichnet ihn als »Nicht-Buddha«, weil Gesicht und Augen wie auch Leib und Herz eines Buddha ausgefallen sind (DZZ 1: 288).

Dōgen fügt als weitere Erläuterung seine eigene Prägung mit an: »Ausfallen« – hier von Gesicht, Augen, Leib und Herz. Selbst der Ausdruck »Buddha« wird hier nur als Mittel auf dem Weg zur Buddhaschaft gefasst und zugleich im Verhältnis zum Nicht-Buddha erläutert. Aber man kann sich dennoch fragen, ob es an dieser Infragestellung des höchsten Wesens im buddhistischen Kosmos noch an etwas mangelt. Es gibt hier auch die Negation des Buddha, zumindest dem Namen nach. Sprache wird dann zu einem Element des Heilswegs: nicht allein als Mittel, sondern als positive Bejahung und Erlangung.

4. Sansuikyō: Die Namen des Wassers

Noch einmal in einer Polemik gegen die einseitig sprachfeindliche Haltung im Zen, dann aber in eigenständigen Überlegungen zur Sprache heißt es in *Berg-und-Wasser-Sūtra* (*Sansuikyō*): »Berg und Wasser im

Hier und Jetzt sind die Manifestation der Worte der alten Buddhas« (DZZ 1: 316; modifiziert zit. n. Ōhashi/Elberfeld 2006: 116). Und weiter schreibt Dōgen:

Das Herz sehen und die Wesensnatur sehen ist eine Beschäftigung außerhalb des Weges; in Worten und Sprüchen verharren ist kein Äußern der Befreiung. [Doch] es gibt solche [Worte], die die Umstände durchdringen und auflösen wie beispielsweise »Die blauen Berge schreiten ständig voran« oder »Die östlichen Berge laufen über das Wasser«. Sie gilt es, genau zu studieren (DZZ 1: 318; modifiziert zit. n. Ōhashi/Elberfeld 2006: 124).

Dōgen nimmt sich hier die herkömmliche Forderung der Zen-Tradition vor, Erleuchtung als Sehen zu erläutern: als Sehen des allumfassenden Herzens und der eigenen Wesensnatur. Dōgen löst sich von der Fixierung auf den Sehensinn oder auf das, was als Intuition analog zur Wahrnehmung als inneres Sehen bezeichnet wird. Natürlich betrachtet er das alleinige Studium der Worte und Schriften vergangener Meister nicht als die eigentliche Alternative. Dennoch macht er darauf aufmerksam, dass es Aussprüche gibt, deren Sinn es genauer zu studieren gilt, da sie »die Umstände durchdringen und auflösen«, d. h., zum Verständnis des Weges hin zur Erleuchtung wesentlich beitragen:

Diese [Leute] sagen Folgendes: Die Rede vom Ostberg, der auf dem Wasser geht, und die Rede von Nansens Sichel seien unsinnige Reden (*muri ewa*). Damit ist gemeint, daß eine Rede, die mit allerlei Nachdenken verbunden ist, keine Zen-Rede (*zen wa*) im Sinn der buddhistischen Meister sei. [Doch] unsinnige Reden sind dies: die Reden der Buddhas und Patriarchen. Daher sind Ōbakus Gebrauch des Stocks und Rinzais Donnern nur schwer verständlich und haben nichts zu tun mit Nachdenken. Man hält sie für das große Erwachen, das noch vorhergeht dem Entstehen jeglichen Anzeichens. [Aber eigentlich] sind die Hilfsmittel der früheren Meister, der häufige Gebrauch eines Spruchs, um alles Verschlungene abzuschneiden [*kattō danku*], unverständlich (DZZ 1: 319; modifiziert zit. n. Ōhashi/Elberfeld 2006: 126).

Diesen »Unbelehrbaren«, die das gänzlich irrationale und sinnlose Agieren in der Tradition des Zen als authentisches und eigentliches Mittel in der Unterweisung der Schüler betrachten, hält Dōgen all sein Wirken und Schreiben entgegen und stellt die rationalen Vermögen des Menschen in den Dienst der Überlieferung und Verbreitung des Buddhawegs. Er wendet sich auch an seine Leser, sich ihres Denkens und Schreibens zu bedienen:

Wie erbärmlich! Diese [Unbelehrbaren] wissen nicht, dass Nachdenken Worte und Sprüche sind und Worte und Sprüche das Nachdenken durchdringt und befreit. Als ich im Sung-Reich war, lachte ich sie aus, woraufhin sie nichts entgegenen konnten und nur verstummten. Sie gaben nur die gerade geäußerte irrierte Ansicht von der Sinnlosigkeit [der Reden] von sich (DZZ 1: 320; modifiziert zit. n. Ōhashi/Elberfeld 2006: 130).

Die Einsicht in die Perspektivität von Sprache gehört aber für Dōgen zu einem wirklichen Verständnis eines Übens dazu. So heißt es mit Blick auf die Umfassendheit von Sprache in der Überschreitung ihres menschlichen Gebrauchs auf einen quasi naturalistischen Zusammenhang: »Es geht nicht nur darum, inständig zu lernen, wie Mensch und Himmel das Wasser sehen, [...] es kommt vor, daß das Wasser [selbst] inständig ergründend ›Wasser‹ ausdrückt« (DZZ 1: 321; modifiziert zit. n. Ōhashi/Elberfeld 2006: 132). Es ist aber schließlich das Wort selbst, das schlicht unterschiedlich gebraucht werden kann:

Es gibt denjenigen, der beim Anblick dessen, was man Wasser nennt, eine Perlenkette sieht. [...] Was er für eine Perlenkette hält, sehe ich als Wasser. Es gibt denjenigen, der das Wasser als wundersame Blume sieht. Dennoch ist das Wasser nicht als Blume zu gebrauchen. Der Hungergeist sieht das Wasser als wildes Feuer und als eitriges Blut. Drachen und Fische sehen es als Palast und als Pavillon (DZZ 1: 321; modifiziert zit. n. Ōhashi/Elberfeld 2006: 134).

5. Bukkyō: Die Überlieferung innerhalb der Schriften

Die Kritik am Zen-Ideal der wortlosen Überlieferung, wie sie in »Verborgene Worte« formuliert wird, findet sich an verschiedenen Stellen und unter anderen Aspekten vertieft: In *Die Lehren Buddhas (Bukkyō)* wird die Szene auf dem Geierberg nicht mit Blick auf die Mittel von Wort und Geste, sondern mit Blick auf Form und Inhalt gegen eine dualistische Konzeption verteidigt: Es gibt keinen losgelösten Sinn, der außerhalb der Worte liegt. Deshalb heißt es zunächst, dass nicht nur der »Geist« des Buddha bedeutsam ist, sondern die Worte sind die Lehre: »Die Manifestation der Worte aller Buddhas selbst sind die Buddha-Lehre« (DZZ 1: 380). Es gibt kein Außerhalb, das eine dualistische Konzeption nahelegte, so dass auch der Gehalt der Lehre nicht separat übertragen wird. Ebenso ist auch das Gegenüber nicht außerhalb der Lehre

und das Geschehen insgesamt die Manifestation einer reflexiven Struktur: Der Text überliefert sich selbst.

»Buddha-Lehre« bedeutet die zehntausend aufgereihten Erscheinungen. »Außerhalb« [der Schriften] besagt »hier« oder »an diesen Ort kommen«. Da sich die »rechte Überlieferung« von Selbst zu Selbst überliefert, muss es in der Überlieferung ein Selbst geben. Sie überliefert sich von Herz zu Herz. In der rechten Überlieferung muss es das eine Herz geben (DZZ 1: 382).

An diese quasi monistische Dimension der buddhistischen Lehre als vollkommene Selbstexplikation eines pluralen Texts schließt eine Argumentation an, die sich gegen die Idee einer Teilung der Lehre in innen und außen und für eine Einheit von Sprache und Bedeutung in der Überlieferung ausspricht:

Wer allerdings von einer besonderen Überlieferung außerhalb der Scholastik spricht, kennt noch nicht diese Bedeutung. Daher darf man nicht der falschen Darlegung von einer besonderen Überlieferung vertrauen und sich in der Lehre des Buddha irren. Wenn es so wäre, wie du sagst, könntest du dann auch von der Lehre als besonderer Überlieferung außerhalb des Herzens sprechen? Wenn man von einer besonderen Überlieferung außerhalb des Herzens spräche, dann hätte kein Satz und kein halber Vers überliefert werden dürfen. Spräche man nicht von einer besonderen Überlieferung außerhalb des Herzens, müsste man auch nicht von einer Überlieferung außerhalb der Scholastik sprechen (DZZ 1: 382).

Gibt es keine Überlieferung jenseits der Lehre, so sind auch die drei Schulen und zwölf Arten von Sutren, die die Tradition kennt, die vollkommene Verkörperung des Buddha. Sie mögen als provisorische Mittel bezeichnet werden, die jeweils unterschiedlichen Bedürfnissen gerecht werden, und doch behauptet Dōgen die vollkommene Einheit von lesendem »Ich« und der »Diesheit« der Lehre, wie Dōgen die Lehre Buddhas durch einen Spruch der alten Meister hindurch interpretiert.

6. *Kattō: Die Schlingen der Sprache*

Die positive Dimension der Sprache wird noch einmal in der Reinterpretation der für Zen spezifischen Kritik an der Sprache im Lehrer-Schüler-Verhältnis deutlich gemacht, wenn Dōgen den geläufigen Ausdruck jap. *kattō* im gleichnamigen Faszikel auslegt. Dieser Ausdruck

meint wörtlich Pfeilwurz- und Glyzinienranken und wird allgemein als Metapher für Konflikt, Zwist, Schwierigkeit, im Zen vor allem für fortwährende Diskussionen und das den »Wörtern und Buchstaben« Verhaftetsein gebraucht. So gibt es auch den pejorativen Ausdruck *kattō zen*. Dōgen wendet die Bedeutung nun ins Positive, wenn es heißt:

Obwohl alle Heiligen auf ein Studium zielen, das den Wurzelgrund der Verschlingungen abtrennt, lernen sie gewöhnlich nicht, dass »Abtrennen« bedeutet, die Verschlingungen mittels verschlungener Diskussionen abzuschneiden. Auch wissen sie nicht, dass Diskussionen mit Diskussionen verschlungen sind. Wie sollten sie da nur die geringste Ahnung haben, dass man mittels Diskussion auf Diskussionen folgt? Wenig bekannt ist, dass die Dharma-Nachfolge diese verschlungene Diskussion ist. Niemand hat dies vernommen. Noch hat [jemand dies je] geäußert [*dōjaku*]. Wie könnte es viele geben, die dies verstehen? Mein früherer Lehrer, der Alte Buddha, sagte, »Die Flaschenkürbisranken umschlingen den Flaschenkürbis.« Diese Darlegung vor den versammelten Mönchen ward nie zuvor gesehen, noch gehört in irgendeiner Richtung der Vergangenheit und Gegenwart; zuerst hat allein mein früherer Lehrer dies gesagt und aufgezeigt. Dass Flaschenkürbisranken Flaschenkürbisranken umschlingen bedeutet, dass Buddhas und Patriarchen Buddhas und Patriarchen erforschen, dass Buddhas und Patriarchen Buddhas und Patriarchen erweisen und ihnen gleichkommen. Anders gesagt, sie übertragen [die Lehre] von Herz zu Herz [*isshin denshin*] (DZZ 1: 416–17).

Im gleichen Faszikel macht Dōgen dann weiterhin deutlich, dass es in der Überlieferung nicht nur keine Hierarchie zwischen den Schulen gibt, sondern auch in der »individuellen« Übertragung zwischen den einzelnen Lehrern und Schülern nicht, unabhängig vom jeweiligen verbalen oder nicht verbalen Ausdruck der Lehre: Es gibt die Geschichte, nach der Bodhidharma seinem Schüler Huikē (jap. Eka) die Nachfolge auftrag mit dem Ausdruck: »Du hast mein Mark«. Gemeint war der herkömmlichen Auslegung nach, er hätte das tiefste Verständnis der Lehre bezeugt, indem er anders als seine Konkurrenten mit einer nicht-sprachlichen Geste antwortete. Doch nach Dōgen wird stets alles übertragen: der ganze »Korpus« der Lehre, nicht nur Haut, Fleisch, Knochen oder Mark. Darin liegt zum einen die Begründung der unendlichen Pluralität, aber auch der radikalen Gleichheit des Ausdrucks der Wahrheit. Die zentralen Punkte in der Interpretation dieser Geschichte werden unten ab Abschnitt *Die Rhetorik einer nicht-dualistischen Semantik (Kattō)* in VI.D in Begriffen der Rhetorik ausgeführt.

7. Mitsugo: *Namen und Worte*

In dieser weiteren Perspektive hat jeder Text einen Ort, so dass auch die »Wörter und Buchstaben«, derer sich die bisweilen verschmähten Schriftgelehrten in ihren Kommentaren zur Auslegung der Sutren bedienen, ihre Gültigkeit nicht gänzlich verlieren, auch wenn sie nicht mehr allgemeingültig sind. Im rechten Gebrauch kann aber auch die diskursive Sprache bedeutsam sein und einen »eentlichen« Ausdruck neben der präsentativen Form bieten, wie Dōgen in *Verborgene Worte* (*Mitsugo*) schreibt:

Nimmt man an, die Worte (*gon*) des Erhabenen [Śākyamuni Buddha] sind seicht, so muss es auch sein Blinzeln beim Hochhalten der Blume [in der Übertragung der Lehre auf seinen nächsten Schüler] sein. Wenn jemand seine Worte als Namen und Formen [*myōsō*] nimmt, ist er kein Schüler, der die Wahrheit des Buddha studiert. Zwar kann man sagen, sie wüssten, dass die Worte Namen und Formen sind, sie wissen aber noch nicht, dass dem Erhabenen [zwar Worte aber] keine Namen und Formen zu eigen sind (DZZ 1: 492).

Erweitert Dōgen einerseits die menschliche Sprache auf den Sprachenreichtum der Dinge, vertieft er andererseits an dieser Stelle die Funktionsweise der menschlichen Sprache selbst. So entdeckt er an »Name und Form« selbst eine Dimension von Sprache, die dem frühbuddhistischen Ausdruck *myōsō* eine positive Wendung gibt, die also in der menschlichen Sprache selbst eine Erweiterung des Sprachbegriffs erschließt. Der historische Buddha bedient sich der diskursiven Sprache, ohne sie in ihrer nominalen Organisation auf ihre designative und repräsentierende Funktion zu reduzieren: Er unterläuft die Tücken des Anhaftens und der Hypostasierung in Form der Namen und setzt sie damit neben dem präsentischen Ausdruck in ihr eigenes Recht. Am Ende gibt es »nichts Verborgenes« und das Verhältnis von »Name und Form« und dem »Erklärten« bietet sich dar in einem Verhältnis des »miteinander Vertrautseins« (DZZ 1: 490–491).

8. Bukkyō: *Die Pluralität der Sprachen*

Dōgens Kritik an den Patriarchen geht über die Ablehnung eines eigenen Namens für die Schule des Zen zur Abgrenzung von den übrigen Traditionen hinaus und resultiert der Sache nach in der Überwindung

des dem ersten Patriarchen Bodhidharma zugeschriebenen Gründungsmythos: Der im Gründungsmythos *furyū monji* kodifizierte Anspruch, den Zeichengebrauch in der Übertragung der Lehre zu unterlaufen, wird von Dōgen in eine Pluralität der »Wörter und Schriftzeichen« gewendet, wie er in *Buddhistische Sutren* (*Bukkyō*) schreibt:

Die genannten Sutrenrollen sind die Welt selbst in allen zehn Richtungen. Es gibt weder Zeit noch Ort ohne Sutren. Sie gebrauchen die Wörter und Buchstaben [*monji*] der höchsten Wahrheit und die Wörter und Buchstaben der alltäglichen Wahrheit, die Wörter und Buchstaben des Himmels und der Menschen, wie auch die Wörter und Buchstaben der Tiere und Geister, sie gebrauchen die Wörter und Buchstaben der hundert Gräser und der tausend Hölzer (DZZ 2: 15).

In der dualistischen Sicht von gewöhnlicher und höherer Wahrheit sind die heiligen Schriften des Buddhismus zunächst die in menschlichen »Wörtern und Buchstaben« verfassten Texte, von der die »eentliche« Wahrheit dennoch geschieden bleibt, da die menschliche Sprache im besten Fall auf sie verweist. Die menschliche Sprache wird in der Tradition des Zen aber skeptisch betrachtet, soll sie als Instanz und Bewahrung der Wahrheit dienen. Dōgen wendet die Sprachskepsis, indem er den Sinn der »Wörter und Buchstaben« erweitert und sie allumfassend mit der ganzen Welt assoziiert: Sie fungieren nicht allein als menschlicher Ausdruck, wodurch die Sprache der Menschen ihre privilegierte Stellung verliert und in eine höhere Gliederung der Welt eingerückt wird: Es gibt eine unendliche Vielzahl von Sprachen, wie es auch eine unbegrenzte Vielfalt von Dingen in der Welt gibt. Somit stellt sich nicht zuletzt die Frage nach Identität und Differenz von Sutren und Welt, die sich in kosmischer Perspektive tatsächlich nicht mehr radikal unterscheiden lassen (vgl. DZZ 2: 18).

VI. Sprachpraxis und die Tradition der Koan im *Shōbōgenzō*

Im vorigen Teil ist schließlich Dōgens Sprachkritik an der Tradition deutlich geworden. Diese Kritik gründet sachlich in *dōtoku*, wie durch den Nachvollzug der quasi begrifflichen Fassung des »vollkommenen Ausdrucks« deutlich geworden ist. Anhand einer Vielzahl von Beispielen aus dem *Shōbōgenzō* konnte aufgezeigt werden, wie Dōgen einen Begriff entwickelt, der aus seinem Rückbezug auf die verbale Ausdrucksform die – dann übertragene – Bezeichnung als Sprache rechtfertigt. In diesem erweiterten Sprachbegriff bleiben – wenn auch in einem veränderten Sinn – Dialogizität, Intersubjektivität und Perspektivität sowie – der quasi naturalistischen Fassung zum Trotz – Spontaneität, Originalität und Freiheit der verbalen Artikulation von zentraler Bedeutung.

Allerdings ist bisher die pragmatische Ebene von Sprache noch nicht angemessen reflektiert worden. Ohne eine Betrachtung dieser Ebene bleibt die Rekonstruktion des Sprachverständnisses Dōgens unvollständig. Denn Dōgens Verhältnis zur Tradition gründet nicht allein in der Kritik überkommener Ausdrucksweisen, sondern liegt in einer eigentümlichen Aneignung der zenbuddhistischen Sprachpraxis selbst begründet, die wiederum den soteriologischen Kontext seines Denkens näherbringt. Die soteriologische Dimension von Sprache findet gerade darin ihren Ausdruck, dass die Theoretisierung stets nur eine partielle ist und in den Koan ihre Grenze findet. Vorgreifend gesagt, besteht Dōgens Sprachpraxis im Horizont des *Shōbōgenzō* darin, dass er in den Text der Faszikel eine dynamische Struktur einführt. Genau das geschieht, indem er die Koan in theoretische Überlegungen einbindet und sie dann exemplarisch auslegt: Die opake Struktur der Koan wird in einen Diskurs überführt. Das aber gelingt doch nicht restlos, da sich ihr anschaulich-figurativer Gehalt in seiner Präsentativität nicht aufheben lässt: Er bleibt Gegenstand einer unabschließbaren Auslegung, die in ihrem Prozess die Präsenz der interpretierten Koan-Geschichte immer wieder aktualisiert.

Die folgenden Unterkapitel (VI.A.–VI.E) bieten erstens eine Verortung Dōgens in der Koan-Tradition, insofern das *Shōbōgenzō* dieses Textgenre aufnimmt. Im zweiten Schritt wird für eine Theoretisierung der Koan anhand von Begriffen der Rhetorik argumentiert, um von dort aufzuzeigen, worin der ›Ausweg‹ aus dem vermeintlichen ›Schweigen‹ besteht, das den Leser angesichts der Unverständlichkeit der Koan ergreifen mag. In systematischer Hinsicht wird drittens aufgezeigt, wie die die Koan-Rhetorik an die Unterscheidung von erster und zweiter Sprache und somit an Cassirers Symboltheorie angebunden werden kann. Viertens werden zentrale Passagen aus dem Faszikel *Dōtoku* interpretiert. Im letzten Schritt wird fünftens eine Brücke zum Außer-sprachlichen geschlagen, um das Schweigen als Geste an den umfassenden Begriff der symbolischen Artikulation rückzubinden.

A. Dōgen und die Koan-Tradition

Da Dōgens Schriftwerk stets auf die Sprachpraxis des Zen bezogen bleibt, wird auch die Bedeutung seiner Reflexionen auf *dōtoku* und Umfang und Reichweite des zugrunde liegenden Sprachverständnisses erst in diesem abschließenden Schritt deutlich. Genauer gesagt, wird so erst die Bedeutung ersichtlich, die Dōgens Sammlung von dreihundert Koan für den Text des *Shōbōgenzō* in sich trägt.

Wie bereits angedeutet, erreicht Dōgen durch die textuelle Einbindung und Entfaltung der Koan eine Rediskursivierung des in der Zen-Praxis an der Performanz orientierten ausdruckshaften Gebrauchs von Sprache und spielt dabei mit einem Wechsel zwischen den zwei Dimensionen der symbolischen Artikulation von Diskursivität und Präsentativität. Manche betrachten denn auch Dōgens Sammlung der dreihundert Koan im ›chinesischen Stil‹ gar als Urform des *Shōbōgenzō*, die in der ›japanisierten‹ Version, ausführlich kommentiert und in der analytischen Dekomposition zugleich in eine stark diskursive und interpretative Textform überführt, kaum wiederzuerkennen ist.

Scheint das Koan, isoliert betrachtet, ein Mittel, um die Sprache abzuschneiden, da sich die vermeintliche Irrationalität der Fragen der sprachlichen Explikation scheinbar entzieht, unterläuft Dōgen die Sprachlosigkeit der vergangenen Patriarchen, indem er den ausweglosen Fragen – vielleicht nur vorläufige – Antworten gibt. Die semantische Fruchtbarkeit dieser Strategie, die scheinbar gegen die Sprache ge-

richtete Textform des Koan in das Gewebe des von theoretischen und vielerlei intertextuellen Bezügen überlagerten Werks zurückzunehmen, resultiert so in einem beinahe hundert Faszikel starken Text von – in der englischen Übersetzung – mehr als 1200 Buchseiten.

So sticht Dōgens Hauptwerk gegenüber der ›einsilbigen‹ Koan-Literatur des Dāhuì-Stils bereits durch seinen Umfang hervor, und die Nähe des *Shōbōgenzō* zur Tradition wird erst durch eine Übergangsform sichtbar, die sich mit den älteren Texten chin. *Wúmén guān* (jap. *Mumonkan*) und chin. *Bìyán Lù* (jap. *Hekiganroku*) findet,¹ da in diesen die den Koan zugrunde liegenden Geschichten mitsamt Kommentar, Gedicht und Kommentierung des Kommentars nachzulesen sind. Sie bieten somit ein ausgewogeneres Bild der Literarizität und Intertextualität des sehr vielfältigen Koan-Genres,² das über die Kommentierung hinaus in den sprachlichen Kosmos der Mahāyāna-Sutren eingebunden ist.³

Doch das *Shōbōgenzō* zeichnet sich gegenüber dem *Wúmén guān* und vergleichbaren Texten durch weitere Eigenschaften aus: Es lebt wie diese im Vergleich zu den verknäpften Koan des Patriarchen Dāhuì von einem hohen Grad an Diskursivität, weist aber anders als diese auch einen analytisch-hermeneutischen Stil auf: Die einzelnen Faszikel zitieren und kommentieren bekannte wie unbekannte Koan-Geschichten der Überlieferung nicht nur lyrisch oder enigmatisch, sondern zerlegen sie teils philologisch-semantisch, teils inhaltlich und geben dem traditionellen Verständnis eine neue Wendung; bisweilen verkehren sie die Orthodoxie in ihr Gegenteil.

In den verschiedenen Heften überführt Dōgen die primäre Opazität der Koan in eine nahezu rationale Artikulation, deren ontologische und hermeneutische Voraussetzungen ausgesprochen oder wenigstens ansatzweise interpretiert werden. Schon dadurch rückt das *Shōbōgenzō* in den Einzugsbereich eines kommenden philosophischen Kanons.

¹ *Wúmén guān* ist eine Sammlung von 48 Koan und wurde im frühen 13. Jahrhundert erstellt. Der Text *Bìyán Lù* entstand mit 100 Koan im 12. Jahrhundert.

² Vgl. auch andere Formen und Texte der Überlieferung wie jap. *Goroku*, *Kōshiroku*, *Dentōroku*.

³ Vgl. neuere Anthologien, die die Fülle und Diversität der zenbuddhistischen Literatur zugänglich machen und diskutieren, wie Foster und Shoemaker 1996, Low 2000 oder Heine und Wright 2004.

Reflexive und rhetorische Momente der Koan

Die Koan selbst bieten bereits eine implizite Reflexion von Sprache und Sprachlichkeit. Sie binden Äußerungen zur Sprache in einen Text, der inhaltlich seine diskursive Struktur zur Frage werden lässt. Äußerlich wird etwa nach Wortbedeutungen gesucht, doch geht es nicht um die abstrakte Definition bestimmter Wörter, sondern um Antworten im Horizont der buddhistischen Lehre anhand der Deutung spezifischer Geschichten, wie sie in der Tradition überliefert werden.

Daran schließt Dōgen an, wenn er eine der frühesten und ersten Fragen der Tradition als Faszikeltitel (jap. *Soshisairaii*) in sein *Shōbōgenzō* aufnimmt: »Die Bedeutung, dass der Schulgründer Bodhidharma aus dem Westen kam.« Ließe sich die Frage auch mit »Warum« einleiten, klingt sie in einer solchen Fassung zu stark als Suche nach den persönlichen und psychologischen Motiven des Bodhidharma. Die sind aber nicht oder nicht vor allem gemeint. Die Frage changiert zwischen der Bedeutung des historischen Ereignisses, ihrer Symbolik und der rein sprachlichen Semantik: Was bedeutet der Satz »Der Schulgründer kam aus dem Westen«? Schließlich nimmt Dōgen auch in der theoretischen Reflexion von Sprache einen Begriff auf, der einem Koan entstammt:

Eines Tages spricht [der Mönch] Po-ling zum Laien [P'ang]: »Vermagst du zu sprechen [jap. *dōtoku*] oder auch nicht, du wirst [ihm] nicht entrinnen.« Nun sprich, was ist es, dem du nicht entrinnst?« Der Laie zwinckert.⁴

Aus einem chinesischen Dialog aus der Sammlung des Zen-Laien P'ang vom Beginn des 9. Jahrhunderts entnommen, ist das Koan ein Fallbeispiel, in dem der Begriff der Sprache selbst thematisiert wird. Denn P'ang expliziert die Reflexivität von Sprache im Modus des Präsentativen performativ. Es geht darum, dem Erwachen einen eigenen Ausdruck zu geben, der aber nicht auf diskursive Formen beschränkt ist, sondern sich auch und vor allem expressiver Formen des Symbolischen im Kontrast und in Relation zur Diskursivität bedient. Wenigstens der Sache nach lassen sich Dōgens Überlegungen darauf rückbeziehen.

⁴ Die Passage im chinesischen Original schreibt sich folgendermaßen: 「靈一日問居士、道得道不得俱未免、汝且道未免箇什麼、士以目瞬之」。 Siehe zz Sektion 2, Bd. 25/1, S. 29a; engl. in Sasaki et al. 1971: 56.

In jeder Form von Artikulation liegt – potenziell – das Moment von Reflexivität nicht allein in der Theoretisierung, sondern schon im Gebrauch: Das lässt sich anhand der Koan-Praxis des Zenbuddhismus für die Sprache selbst zuspitzen. Dōgen fällt aus der Tradition des Zen nicht heraus, auch wenn er diesseits der ›stummen‹ Praxis der Meditation einen Text komplexer Artikulation verfasst. Die Tradition liegt im Blickfeld Dōgens, da er Koan im Horizont der Unterscheidung von *monji* und *dōtoku* reflektiert und analysiert. So zeigt sich schon anhand der Sprachpraxis der Koan, was in ihrem Gebrauch im *Shōbōgenzō* ausgeführt wird: Die explizierende Diskursivität wissenschaftlicher Theoriebildung bietet nur ein reduziertes Bild von Reflexivität. Denn Koan erweisen sich als Strategie einer immanenten Reflexion, die jedes beliebige figurativ-anschauliche Material, mit Blick auf Sprache überhaupt alles Metaphorische, aber schließlich auch alle Formen der Artikulation zum Mittel und Ausdruck von Reflexivität werden lässt.

Diese Reflexivität wird generiert, indem die Symbolisierung bzw. in allen sprachlich überlieferten Koan die Verbalisierung zwischen präsentativer und diskursiver Ebene changiert, oszilliert, indem Brüche und Verschiebungen vollzogen werden. Die oft spielerische Oszillation zwischen Diskursivität und Präsentativität lässt sich in Begriffen der Rhetorik entfalten und ausarbeiten, wodurch der begrenzte Horizont einer an der logischen Aussagenform orientierten Sprachkonzeption in Richtung auf eine pluralistische Konzeption von Artikulation überwunden werden muss.

B. Koan, Rhetorik und Symboltheorie

Die Auslegung der Haltung im Zen zur Sprache als bloße Skepsis und Tendenz zur Entsprachlichung wird im Westen nicht zuletzt einem unvollständigen Bild der buddhistischen Literatur und Kommunikationspraxis des Zen geschuldet. So orientiert man sich am Genre des Koan und reduziert dieses noch dazu auf die ›Schrumpfform‹ der »Hauptwendungen«⁵ im Stil des chinesischen Zen-Meisters Dàhuì Zōnggǎo (jap. Daie Shūkō). Dort wird der Wortwechsel zwischen Lehrer und Schüler in der Koan-Übung auf wenige Worte, auf elliptische Ausdrucksweisen, auf das vermeintlich Wesentliche verkürzt, so dass das Koan sich aus

⁵ Chin. *huàtóu*, jap. *watō* 話頭, wörtlich »Kopf der Erzählung«.

seiner überlieferten Textform als reich kommentierte Geschichte herausgelöst präsentiert findet. Diese Kurzform des Koan ist im Westen vor allem durch die Übersetzung einer neuzeitlichen, für die Alltagspraxis erstellten Sammlung solcher Phrasen, wie sie zur Übung im Tempel Myōshin der Rinzai-Schule bis heute Verwendung findet, bekannt geworden (vgl. Miura and Sasaki 1966).

Doch in der bloßen Lektüre dieser Phrasen sieht man weder die Komplexität ihres Gebrauchs noch die intertextuellen Bezüge, die sich bereits durch die Überlieferung der Langform, die dem Übenden durchaus vertraut ist, ergeben. Und nimmt man die Praxis der Kurzform wirklich ernst, darf nicht unterschlagen werden, dass diese indexartige angelegte Koan-Sammlung, die für den Meister gedacht ist, ihr Pendant in einer Sammlung möglicher Antworten des Schülers findet (vgl. Hori 2003). So ist selbst die ›Schrumpfform‹ des Koan in eine sprachlich komplexe und langwierige Form der Kommunikation zwischen Lehrer und Schüler eingelassen: Nicht nur der Lehrer spricht und agiert, sondern auch der Schüler hat ein weites Spektrum an Reaktions- und Artikulationsformen zu erproben und dazu auch aus einer Sammlung von Texten zu wählen. Lassen sich die Koan in verschiedene Kategorien gruppieren, ist der Prozess ihrer gestuften Meisterung für den Schüler an die wiederholte Artikulation und sprachliche Affirmierung seiner Einsichten gebunden.⁶

Eine psychologistische Interpretation der Koan

Die ersten Versuche, Koan zu theoretisieren, fallen in eine psychologistische Sichtweise, wie sie bereits oben im II. Teil in Suzukis Diskussion der Erleuchtung im Zenbuddhismus dargestellt worden ist. Das Koan wird dann zu einem bloß psychologischen Schulungsmittel, um Erleuchtung zu erreichen. Es dient dazu, den Übenden in eine rationale Sackgasse zu führen, aus der es mit den Mitteln des Verstandes keinen Ausweg gibt: »Durch die Beschäftigung mit solch einem Koan soll eben jener Bewußtseinszustand erzeugt werden, der in den Worten des Koan zum Ausdruck kommt« (Suzuki 1994: 85).

⁶ Hori 2003 beschreibt ausführlich die höchst ausgefeilte Form von Textualität und Verbalisierung, die den Prozess des ›Erwachens‹ strukturiert: Dabei spielen Artikulationen in Form von Gestik, gesprochener und geschriebener Sprache, Ellipsen, klassischem Chinesisch oder gesprochenem Japanisch ineinander.

auf dem Buddhaweg, insofern sie die metaphorische Analogie als pädagogisches Mittel erfasst. Aber es geht um mehr: In der zweiten Antwort findet sich die metonymische Dimension von Sprache erfasst, indem durch eine indirekte Assoziation das Buddhaland mit der nicht eigens erwähnten Lehre und Leere thematisiert wird. Darin wird zugleich die Rolle der Metapher im ersten Bild verstärkt und unterlaufen, da sie zugleich die Flüchtigkeit der Metapher kennzeichnet. Wie Heine zu Recht betont, nutzen viele Koan-Dialoge die Metonymie in allerlei Sprachspielen, in Wortwitz und in Homophonie. So lässt sich vermeiden, dass eine Metapher zu einem Begriff erstarrt. In der dritten Antwort liegt das Moment der Synekdoche: Auch hier geht es um das Moment der Identität jenseits der Metapher. Es geht um das Verhältnis von Teil und Ganzem, wenn die Elemente und skt. *skandhāḥ* den buddhistischen Mikrokosmos darstellen und mit dem Makrokosmos verglichen werden. So wird der Bezug auf die vorhergehende Äußerung über das Buddhaland und die Frage nach der Lehre hergestellt, assoziativ verstärkt und zugleich unterlaufen.

Doch in der letzten und vierten Stufe werden alle sprachlichen Äußerungen ironisiert, indem Huikē noch nicht einmal den Mund öffnet, um etwas zu sagen. Darin verweist er auf die Begrenztheit der ersten drei Antworten. Indem nun Dōgen auf der Gleichheit und Wechselseitigkeit aller Formen von Artikulation besteht, kehrt er das Moment der Metonymie gegen die und zugleich in die Dynamik der übrigen Redefiguren.²⁸ Diese affirmative und nicht bloß instrumentelle Haltung zur Sprache ließe sich auch aus der hier nur indirekt aufweisbaren Ontologie aus Tendai- und Kegon-Buddhismus heraus als universelle und wechselseitige Relationalität alles Seienden plausibilisieren. Daher resümiert Heine die sprachliche Dimension folgendermaßen:

Based on the interpenetration of all forms of tropical discourse, Dōgen emphasizes that the inherent polysemy of language overflowing with multiple meanings is the vehicle for the liberating function of *kattō* as disentangling entanglements or the self-unraveling complications of

²⁸ Hier geht Heine nicht wie White von der Ironie aus, sondern stellt schließlich eine parallaktische Verschiebung gegen Whites diataktische Form der Tropenwechsel. Diese Haltung zur Metapher lässt sich mit den ontologischen Hintergrundannahmen erklären, die Dōgen aus der Tradition übernimmt: »Dōgen was positively influenced by Tendai methods of manipulating verbal expressions to draw out their underlying philosophical significance, and while in China he was probably also sympathetic to T'ien-t'ai refutations of Zen polemics« (Heine 1994: 212).

language. [...] Dōgen sees the tropes not as sequentially related, even in the erratic diatactical sense, but as interchangeable rhetorical modes without any sense of progression or teleological implication. The trope of metonymy operates as the fulcrum enabling continual parallactic shifting because it encompasses the back-and-forth movement from metaphor to irony, from wordplay to deconstruction, and from part to whole. [...] From Dōgen's standpoint, metonymy is the fundamental trope because of its simultaneously synthetic and deconstructivist capability, encompassing the full range and mutuality of tropes extending from metaphor through irony (213).

Offensichtlich ließe sich diese tropologische Analyse in ein Verhältnis setzen zu den expliziten und stärker theoretischen Aussagen Dōgens über die positive Funktion von Sprache, um ein umfassenderes Bild des Sprachverständnisses Dōgens zu geben. Die bisherige Analyse und Darstellung kann das Thema nicht erschöpfen, zumal soweit nur mit einzelnen Beispielen gearbeitet worden ist und das gerade im Hinblick auf den sehr weiten Bereich der Rhetorik. Immerhin sind dafür ein begriffliches Analyse-Instrumentarium erarbeitet und alle für eine umfassende Darstellung relevanten Ebenen von Sprache im *Shōbōgenzō* aufgewiesen worden. In der Bindung an die Psychologie und Soteriologie des Buddhawegs lässt sich das Sprachverständnis Dōgens aber folgendermaßen resümieren:

The aim of [Dōgen's] wordplay is to disclose a deep structure of consciousness that promotes the shifting and integration of multiple perspectives, or a free thematic association reflecting samadhic awareness that unifies part and whole (220).

Wenn das Streben nach Erwachen als Einheitserlebnis zum praktischen Ziel und Ausdruck des Sprachgebrauchs wird, eröffnet sich eine Perspektive, in der im Anschluss an die Beschreibung der »objektiven Seite« der sprachlichen Formen die subjektive Dimension des Subjekts mit Blick auf die erfahrungskonstitutiven Leistungen von Sprache als Erfahrung erörtert werden kann.

E. Sprachgrenzen – Zur Reichweite verbaler Artikulation

Im Kontext der buddhistischen Überlieferung betrachtet, ist Dōgens *Shōbōgenzō* die Fortschreibung des realen wie fiktiven Texts dieser Tradition. Und als ein solcher Text muss er interpretiert werden, ohne seine

dynamische Struktur aufzuweichen und hermeneutisch stillzustellen. Dann zeigt sich, dass Sprache im Zen kein einfaches als vielmehr ein komplexes Thema darstellt: Zen und Koan können nicht mit einer sprachnegatorischen Haltung identifiziert werden, sondern müssen affirmativ zur Textualität aus der Überlieferung her verstanden werden.

Auch wenn die sehr ausgefeilte Rhetorik des Zen in eine heilsgeschichtliche Lebenspraxis eingebunden ist, lassen sich aus den Texten sehr wohl philosophische Grundgedanken extrahieren und diese stehen mehr oder weniger in der Tradition des Mahāyāna, insbesondere des Kegon- und Tendai-Buddhismus. Gleiches gilt auch für die Texte des Zenbuddhisten Dōgen. Und noch wichtiger ist es, Dōgens Kontinuität und Weiterentwicklung mit Blick auf die Rhetorik zu sehen: in Richtung auf die analytisch-hermeneutische Rediskursivierung einerseits, die Entdiskursivierung andererseits.

Dabei führt die Entdiskursivierung immer wieder über die Grenzen des theoretischen Texts hinaus und verweist auf Symbolisierungen außerhalb der Sprache (vgl. auch den Kommentar von Nakimovitch 1999). Auf Basis dieser Sprachpraxis kann eine Reflexivität in den Text eingeführt werden, die gegenüber der theoretischen Metaebene autonom ist. Diese andere, existentielle Reflexivität bietet aber keinen transzendentalen Nullpunkt des Außens, da sie an die Faktizität und Endlichkeit der jeweilig gegebenen Position im Prozess der Reflexion gebunden bleibt. Die jeweilige Position bietet nicht mehr als einen von Myriaden von Blickpunkten in einer ständigen parallaktischen Verschiebung.

In der Überwindung der menschlichen Sprache bzw. in der Rückbindung der menschlichen Sprache an eine andere Form des Sprechens wird außerdem die Singularität und plurale Relationalität alles Seienden sichtbar. Allerdings kann diese Relationalität, wie von Dōgen wiederholt betont wird, nicht von der Aktivität des agierenden Subjekts abgelöst werden. Das bedeutet zugleich, dass sich die Subjektivität des Subjekts nicht zugunsten eines göttlichen Standpunkts abtrennen lässt, um die Vielfalt der Ausdrucksweisen aufzuheben und semantisch abzusichern. Eben deshalb gibt es keinen Weg aus der Sprache, das heißt hier aus der entweder verbalen oder symbolischen Artikulation der zweiten Sprache.

Mit Blick auf die erste Sprache kann deren Überwindung auch als Abschied von einer abbildtheoretischen Sprachkonzeption interpretiert werden. Aussagen bestehen immer in Differenzen: in der Sonderung des Bezeichneten vom Bezeichnenden. Der wesentliche Schnitt und

Bruch mit der konventionalistischen Sprachauffassung besteht im Horizont der zweiten Sprache dann eben nicht darin, im Schritt zurück einen transzendentalen Standpunkt einzunehmen, sondern darin, die Welt insgesamt als artikuliert und organisiert auszulegen, auch wenn sie in einer endlichen Perspektive stets nur partiell erschlossen werden kann. In dieser Erweiterung der Artikulation auf die Gesamtheit der Welt liegt nur ein scheinbarer Gegensatz zum Sprachgebrauch, da sie auch alle nichtsprachlichen Mittel des Ausdrucks wie den Entzug des Ausdrucks im Schweigen umfasst.

Damit kommen wir zurück zur Ausgangsfrage nach dem Verhältnis von Reden und Schweigen: Das Schweigen des Erleuchteten kann in der Perspektive einer universellen Artikulation als Beginn einer unendlichen Auslegung betrachtet werden, die zugleich auf die performative Dimension aller Artikulation – verbal wie nonverbal – verweist. Der vermeintliche Selbstwiderspruch in der Auslegung des Schweigens als sprachlose Überlieferung stößt auf die differenzielle Identität von Aussage und Handlung, bietet aber kein radikales Außen. Kurzum, die Stellung des im Schweigen Ungesagten lässt sich aus dem Verhältnis von erster und zweiter Sprache heraus, also aus der Organisation von Formen des Präsentativen und des Diskursiven verständlich machen. Das Schweigen kann dann nichts anderes sein als eine Art der Artikulation, die im trivialen Fall die Aufhebung der jeweiligen Bezeichnungsfunktion eines zuvor gebrauchten Ausdrucks intendiert.

Der ›volle‹ Akt der schweigenden Artikulation ist hingegen von Bedeutung, da er zugleich expressive wie interpretative Dimensionen umfasst. So nähert er sich der dichterischen Ausdrucksform. Und diese vermag durchaus, wie die eingangs zitierten Verse Dōgens über die *Unabhängigkeit von Wörtern und Buchstaben* zeigen,²⁹ den Kern seines Sprachverständnisses zu formulieren: Sprache als *via positiva* in Richtung auf die Wahrheit. Im Schweigen liegt, so betrachtet, nicht der Verweis auf etwas prinzipiell Unsagbares als vielmehr darauf, dass sich die Gesamtheit der Welt nicht in einem einzigen Satz aussagen lässt.

²⁹ Vgl. die eingangs als Motto der Arbeit vorangestellten Zeilen, die im japanischen Original folgendermaßen lauten: *li suteshi | Sono koto no ha no | Hoka nareba | Fude ni mo ato wo | Todome zari keri* 謂すてし | 其言葉の | 外なれば | 筆にも跡を | 留めざりけり (DZZ 7: 159). Vgl. auch Heine 1997: 66–67.

VII. Zitierte Literatur

- DST = Dōgen shisō taiki [Dōgens Denken im Überblick]. Hg. v. Sōtōshū shūgaku kenkyūjo, Kyōto: Tōeisha, 1994–1995, 22 Bde.
- DZZ = Dōgen Zenji zenshū [Zen-Meister Dōgens vollständige Werke]. Hg. v. Sasaki Kakuzen u. a., Shunjūsha, 1988–1993, 7 Bde.
- FAW = Johann Gottlieb Fichte: Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Hg. v. Fritz Medicus, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962.
- FSC = Funyama Shin'ichi chosakushū [Funayama Shin'ichis gesammelte Werke]. Hg. v. Hattori Kenji u. a., Kobushi shobō, 1998–1999, 10 Bde.
- HWDP = Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, Basel: Schwabe, 1971–2007, 13 Bde.
- IES = Inoue Enryō senshū [Inoue Enryōs ausgewählte Werke]. Hg. v. Inoue Enryō senshū henshūra iinkai, Tōyō Daigaku, 1987–2004, 25 Bde.
- KD = Kōza Dōgen [Kurs Dōgen]. Hg. v. Kagamishima Genryū u. Tamaki Kōshirō, Shunjūsha, 1979–1981, 7 Bde.
- KZ = Kōza Zen [Kurs Zen]. Hg. v. Nishitani Keiji (Chikuma Shobō, 1967–1968), 8 Bde.
- NKZ = Nishida Kitarō zenshū shinpan [Nishida Kitarōs vollständige Werke, Neuedition]. Hg. v. Takeda Atsushi u. a., Iwanami Shoten, 2002–2009, 24 Bde.
- PSF = Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, [1953] 1994, 3 Bde.
- RICCI = Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise. Hg. v. Institut Ricci, Paris: Desclée de Brouwer, 8 Bde.
- THZ = Tanabe Hajime zenshū [Tanabe Hajimes vollständige Werke]. Hg. v. Nishitani Keiji u. a., Chikuma Shobō, 1963–1964, 15 Bde.
- USS = Ueda Shizuteru shū [Ueda Shizuterus Werke], Iwanami Shoten, 2001–2003, 11 Bde.
- WTZ = Watsuji Tetsurō zenshū [Watsuji Tetsurōs vollständige Werke]. Hg. v. Abe Yoshishige u. a., Iwanami Shoten, 1989–1992, 25 Bde u. 2 Supplementbde.
- ZGDJ = Zengaku daijiten [Großes Wörterbuch der Zen-Studien]. Hg. v. Zengaku daijiten hensanjo, Daishūkan Shoten, 1985.
- ZZ = Zoku zōkyō [Die Kyōto-Ergänzung zur Manji-Ausgabe des buddhistischen Kanons]. Hg. v. Maeda Eun u. Nakano Tatsue, Kyōto: Zōkyō Shoin, 1905–1912, unzählige Bde.
- Abel, Günter (1995): Interpretationswelten: Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Aitken Roshi, Robert (1995): »Reviewed works: Dōgen and the Kōan tradition by Steven Heine, Master Dogen's Shobogenzo by Gudo Nishimura«. In: *Buddhist-Christian Studies* 15, 265–269.
- Akiyama Hanji (1935): Dōgen no kenkyū [Studie über Dōgen], Iwanami Shoten.
- Ames, Van Meter (1954): »Zen and Pragmatism«. In: *Philosophy East and West* 4 (1), 19–33.
- Anonym (1896): »Jōyō Daishi no shoden« [Eine kurze Biographie des Jōyō Daishi]. In: *Tōyō Tetsugaku* 3 (4), 205–206.
- Asano Fuzan (1906): »Dōgen Zenji no zazen kan« [Die Zazen-Anschauung des Zen-Meisters Dōgen]. In: *Wayūshi* 10 (1), 59–68.
- Barnhill, David Landis (1995): »Dōgen and the Kōan Tradition: A Tale of Two Shōbōgenzō Texts. By Steven Heine«. In: *Monumenta Nipponica* 50 (3), 417–420.
- Benl, Oscar (1975): »Die Lehre des Küchenmeisters (Das Tenzo-kyōkun von Dōgen)«. In: *Oriens Extremus* 22–1, 59.
- Benz, Ernst (1962): Zen in westlicher Sicht: Zen-Buddhismus–Zen-Snobismus, Weilheim: O. W. Barth.
- Bielefeldt, Carl (1988): Dōgen's Manuals of Zen Meditation, University of California Press.
- Bielefeldt, Carl (1992): Dōgen's Studies in America: Thoughts on the State of the Field«. In: *Komazawa Daigaku Zen kenkyūjo nenpō* 3, 212–196 (end matter 1–17).
- Bird, Graham (1986): William James, London: Routledge & Kegan Paul.
- Brück, Michael von/Lai, Whalen (Hg.) (2000): Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation und Dialog, München: Beck.
- Buck-Albulet, Heidi (2005): »Japan (Außereuropäische Rhetorik)«. In: Rhetorik: Begriff, Geschichte, Internationalität. Hg. v. Gert Ueding, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 278–283.
- Busshi Roei (1906): »Dōgen zenji no bungaku kan« [Die Literatur-Anschauung des Zen-Meisters Dōgen]. In: *Wayūshi* 10 (1), 88–94.
- Cassirer, Ernst [1961] (1989): Zur Logik der Kulturwissenschaften: fünf Studien, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cassirer, Ernst [1956] (1994): Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Cassirer, Ernst (1995): Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Nachgelassene Manuskripte und Texte Bd. 1, Hamburg: Meiner.
- Cassirer, Ernst [1993] (2003): Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache, Leipzig: Reclam.
- Cheng, Chung-ying (1973): »On Zen (Ch'an) Language and Zen Paradoxes«. In: *Journal of Chinese Philosophy* 1, 77–102.
- Conze, Edward (1988): Buddhistisches Denken, Frankfurt am Main: Insel.
- Deussen, Paul (1905): Sechzig Upanishad's des Veda, 2. Aufl. Auflage, Leipzig: Brockhaus.
- Döll, Steffen (2010): Im Osten des Meeres: chinesische Emigrantenmönche und die frühen Institutionen des japanischen Zen-Buddhismus, Stuttgart: Steiner.
- Dumézil, Georges (1987): Apollon sonore et autres essais: 25 esquisses de mythologie, 2. éd. rev. et corrigée, Paris: Gallimard.
- Dumoulin, Heinrich (1953): »Die Übung im Zen-Buddhismus«. In: *Geist und Leben* 26, 206–216.
- Dumoulin, Heinrich (1958): »Allgemeine Lehren zur Forderung des Zazen von Zen-Meister Dōgen«. In: *Monumenta Nipponica* 14 (3/4), 429–436.
- Dumoulin, Heinrich (1959): »Das Buch Genjōkōan aus dem Shōbōgenzō des Zen-Meisters Dōgen«. In: *Monumenta Nipponica* 15 (3/4), 217–232.
- Dumoulin, Heinrich (1961): »Die religiöse Metaphysik des japanischen Zen-Meisters Dōgen«. In: *Saeculum* 12 (3), 205.
- Dumoulin, Heinrich (1994): Zen Buddhism: a history. Vol. 1, India and China: with a new supplement on the Northern School of Chinese Zen, New York: Simon & Schuster Macmillan.
- Eco, Umberto (1977): Zeichen: Einführung in einen Begriff und seine Geschichte, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Edwards, Jonathan (1743): Some thoughts concerning the present revival of religion in New-England and the way in which it ought to be acknowledged and promoted, Boston: T. Lumisden and J. Robertson.
- Edwards, Jonathan (1959): Religious affections, vol. 2, New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- Eggeling, Julius (1885): The Satapatha-Brāhmana according to the Mādhyandina school. Part II Book III & IV, Oxford: Clarendon Press.
- Elberfeld, Rolf (2004): Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Eliade, Mircea (Hg.) (1995): The encyclopedia of religion (8 vols), New York: Simon & Schuster Macmillan.
- Fader, Larry Allen (1981): The philosophically significant western understandings of T. D. Suzuki's interpretation of Zen and their influence on occidental culture examined critically in relation to Suzuki's thought as contained in his English language writings, Ann Arbor, Michigan: Univ. Microfilms International.
- Faure, Bernard (1994): Chan/Zen Studies in English: The state of the field. (http://www.stanford.edu/group/scbs/resources/bibliography/faure/zen_studies.html).

- Foster, Nelson/Shoemaker, Jack (Hg.) (1996): Roaring Stream: a new Zen reader, New York City: Harper Perennial.
- Franke, Rudolf Otto (1913): Dīgha Nikāya: das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fromm, Erich/Suzuki, Daisetz Teitarō/DeMartino, Richard (1971): Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Geldner, Karl Friedrich (1923): Der Rigveda, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Göller, Thomas (1986): Ernst Cassirers kritische Sprachphilosophie: Darstellung, Kritik, Aktualität, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Göller, Thomas (1988): »Zur Frage nach der Auszeichnung der Sprache in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen«. In: Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Hg. v. Hans-Jürg Braun, Helmut Holzhey u. Ernst W. Orth, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gombrich, Richard F. (1998): Religious experience in early Buddhism? Eighth Annual BASR Lecture, 1997. British Association for the Study of Religions Occasional Paper 17, University of Leeds Printing Service.
- Graeser, Andreas (1994): Ernst Cassirer, München: C. H. Beck.
- Green, James (Hg.) (1998): The recorded sayings of Zen Master Jōshū, Walnut Creek, California: AltaMira.
- Gyōnen (1876): Hasshū kōyōshō. Kōhon [Auszug aus *Grundlagen der acht Schulen*. Variorum-Ausgabe], Kyōto: Nagata Bunshōdō.
- Heine, Steven (1986): »Dōgen Casts Off ›What‹. An Analysis of Shinjin Datsuraku«. In: *Journal of International Association of Buddhist Studies* 9 (1), 53–70.
- Heine, Steven (1994): Dōgen and the Kōan Tradition. A Tale of the Two Shōbōgenzō Texts, State University of New York Press.
- Heine, Steven (1997): Zen Poetry of Dōgen, Boston, Massachusetts: Tuttle.
- Heine, Steven (2004): »Kōans in the Dōgen tradition: How and why Dōgen does what he does with kōans«. In: *Philosophy East and West* 54 (1), 1–19.
- Heine, Steven/Wright, Dale S. (Hg.) (2004): The Zen Canon. Understanding the Classic Texts, Oxford University Press.
- Heise, Jens (2003): Präsentative Symbolik, Sankt Augustin: Academia.
- Heisig, James W. (2001): Philosophers of nothingness: an essay on the Kyoto school, University of Hawai'i Press.
- Hermes, Eilert (1977): Radical empiricism, Gütersloh: Mohn.
- Hisamatsu Hōseki Shin'ichi (1980): Die fünf Stände von Zen-Meister Tosan Ryōkai: Strukturanalyse des Erwachens, Pfullingen: Neske.
- Hoffmann, Yoel (1975): The sound of the one hand: 281 Zen kōans with answers, New York: Basic Books.
- Hori, G. Victor Sōgen (2000): »Kōan and Kenshō in the Rinzaï Zen Curriculum«. In: The Kōan: texts and contexts in Zen Buddhism. Hg. v. Steven Heine u. Dale S. Wright, New York: Oxford University Press, 280–315.
- Hori, G. Victor Sōgen (2003): Zen sand: the book of capping phrases for kōan practice, University of Hawai'i Press.
- Clearly, Thomas F. (Hg.) (1998): Book of serenity, Boston: Shambhala.

- Hyers, Conrad (1984): »Once-born, twice born Zen: William James and the Rinzaï and Sôtô Schools of Japanese Buddhism«. In: Traditions in Contact and Change. Hg. v. Peter Slater u. Donald Wiebe, 187–199.
- Ienaga Saburô/Akamatsu Toshihide/Tamamuro Taijô (Hg.) (1967): Nihon bukkyôshi [Geschichte des Buddhismus Japans], 3 Bde.
- Inada, Kenneth K. (1991): »The American Involvement with Sunyata«. In: Buddhism and American Thinkers. Hg. v. Kenneth K. Inada u. Nolan P. Jacobson, Delhi: Sri Satguru Publishers, 71–88.
- Inoue Enryô (1904): »Kongansho« [Bittschrift]. In: Komazawa Daigaku hachijû nenshi. Hg. v. Komazawa Daigaku hachijûnenshi hensan iinkai, Tôkyô, 237–240.
- Izutsu Toshihiko (1979): Philosophie des Zen-Buddhismus, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- James, William (1902): The varieties of religious experience: A study in human nature being the Gifford lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901–1902, London: Longmans, Green & Co.
- James, William (1997): »Kongansho« [Bittschrift]. In: Komazawa Daigaku hachijû nenshi. Hg. v. Komazawa Daigaku hachijûnenshi hensan iinkai, Tôkyô, 237–240.
- Jung, Matthias (1999): Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie, Freiburg, Breisgau: Alber.
- Kagamishima Genryû (1995): »Dôgen zenji kenkyû no kaiko to tenbô«. In: Dôgen shisô no gendaiteki kadai. Hg. v. Rikizan Ishikawa u. Ei'nin Kumamoto, Kyôto: Tôeisha, 37–54.
- Kagamishima Hiroyuki (1995): »Dôgen zenji kenkyû no dôkô kaiko«. In: Dôgen shisô no gendaiteki kadai. Hg. v. Rikizan Ishikawa u. Ei'nin Kumamoto, Kyôto: Tôeisha, 3–36.
- Karaki Junzô/Haga Kôshirô/Osaka Kôryû (1977): »Japanese Zen. A Symposium«. In: *Eastern Buddhist* 10 (2), 76–101.
- Karatani Kôjin (2003): Transcritique: on Kant and Marx, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Kasulis, Thomas P. (1978): »The Zen Philosophier: A review article on Dôgen scholarship in English«. In: *Philosophy East and West* 28 (3), 353–373.
- Kasulis, Thomas P. (1981): Zen Action, Zen Person, University of Hawai'i Press.
- Kasulis, Thomas P. (1985): »The Incomparable Philosopher: Dôgen on How to Read the Shôbôgenzô«. In: Dôgen Studies. Hg. v. William R. LaFleur, University of Hawai'i Press, 83–98.
- Kasulis, Thomas P. (1991): »Dôgen's Manuals of Zen Meditation by Carl Bielefeldt«. In: *Journal of Japanese Studies* 17 (1), 191–196.
- Kasulis, Thomas P. (1991): »The Origins of the Question: Four traditional Japanese philosophies of Language« In: Culture and Modernity. Hg. v. Eliot Deutsch, University of Hawai'i Press, 213–226.
- Katô Shûkô (Hg.) (1987): Shôbôgenzô yôgo sakuin (Ein Verzeichnis der wesentlichen Ausdrücke des Shôbôgenzô), 2 Bde.

- Kim, Hee-Jin (1985): »The Reason of Words and Letters: Dôgen and Kôan Language«. In: Dôgen Studies. Hg. v. William R. LaFleur, University of Hawai'i Press, 54–82.
- Kim, Hee-Jin (2004): Eihei Dôgen: mystical realist, 3. Auflage, Sommerville, N.Y.: Wisdom Publications.
- Kim, Hee-Jin (2007): Dôgen on meditation and thinking: a reflection on his view of Zen, State University of New York Press.
- Kimura Uno (1937): »Shamon Dôgen wo yomite« [»Shamon Dôgen lesen«]. In: Ders.: Dôgen to nihon tetsugaku [Dôgen und die Philosophie Japans], Kyôto: Aohito gusasha.
- Kishimoto Hideo (1937): »Shûkyô to shinri no mondai to shite no zen to nembutsu«. In: *Shûkyô kenkyû* 14, 133–144.
- Koeppen, Carl Friedrich (1857): Die Religion des Buddha und ihre Entstehung, Berlin: Ferdinand Schneider.
- Kurebayashi Kôdô/Nagahisa Gakusui/Furuta Shôkin (1972): »Genzôka to genzô kenkyûka« [Genzôianer und Genzô-Forscher]. In: *Geppô* [Monatsbericht] 1–3; Teil v. Kishizawa Ian: Shôbôgenzô zenkô [Die vollständigen Unterweisungen zum Shôbôgenzô]. Aufgeschrieben v. Kadowaki Shôtarô u. hg. v. Fukuyama Shûken (Daihôrînkaku, 1972–1974), 24 Bde.
- Lachmann, Rolf (2000): Susanne K. Langer. Die lebendige Form des menschlichen Fühlens und Verstehens, München: Wilhelm Fink.
- Langer, Susanne K. [1942; dt. 1965] (1979): Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst, Mittenwald: Mäander.
- Leinkauf, Thomas (Hg.) (2003): Dilthey und Cassirer, Hamburg: Meiner.
- Lenk, Hans (1998): Konkrete Humanität: Vorlesungen über Verantwortung und Menschlichkeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lewis, Clarence Irving (1956): Mind and the world-order, New York: Dover.
- Liebrucks, Bruno (1965): Sprache und Bewußtsein: Einleitung, Spannweite des Problems, Band 1, Frankfurt am Main: Akademische Verlagsgesellschaft.
- Low, Albert (2000): Zen and the Sutras, Boston: Tuttle.
- Margreiter, Reinhard (1997): Mystik und Erfahrung: Grenzen der Symbolisierung, Berlin: Akademie Verlag.
- Masunaga Reihô (1939): »Tanabe Hajime hakase cho »Shôbôgenzô no tetsugaku shikan« [»Meine persönliche Anschauung zur Philosophie des Shôbôgenzô« von Dr. Tanabe Hajime]. In: *Shûkyô kenkyû* 3, 616–630.
- McRae, John R. (1986): The Northern School and the formation of early Ch'an Buddhism, University of Hawai'i Press.
- Miura Isshû/Sasaki, Ruth Fuller (1966): Zen Dust: The History of the Kôan and Kôan study in Rinzaï (Lin-chi) Zen, New York: Harcourt, Brace & World.
- Miyasaka Tetsubun (1970): Zen ni okeru ningen keisei. Kyôiku shiteki kenkyû [Menschenbildung im Zen. Erziehungsgeschichtliche Studien], Hyôronsha.
- Mohr, Michel (1993): »Experience in the Light of Zen Buddhism«. In: *Zen Buddhism Today* 10, 12–31.

- Müller, Ralf (2007): »Dōgen und religiöse Erfahrung«. In: *Religiöse Erfahrung II: Interkulturelle Perspektiven*. Hg. v. Gerd Haeffner, Stuttgart: Kohlhammer, 122–140.
- Myers, Gerald Eugene (1986): *William James: his life and thought*, Yale University Press.
- Nakamura Hajime (1966): *Ways of thinking of eastern peoples: India-China-Tibet-Japan*, Honolulu, Hawaii: East-West Center Press.
- Nakamura Hajime (1995): *Iwanami bukkyō jiten [Iwanami Buddhismus Wörterbuch]*, Iwanami.
- Nakamura Sōichi (1975): *Shōbōgenzō yōgo jiten [Shōbōgenzō-Fachwörterbuch]*, Seishinshobō.
- Nakimovitch, Pierre (1999): *Dōgen et les paradoxes de la Bouddhité*, Genève: Droz.
- Neumann, Karl Eugen (Hg.) (1896): *Die Reden Gotamo Buddho's aus der mittleren Sammlung Majjhimanikāyo des Pāli-Kanons*, Leipzig: Friedrich.
- Odin, Steve (1990): »Derrida and the Decentered Universe of Chan/Zen Buddhism«. In: *Journal of Chinese Philosophy* 17(1), 61–86.
- Ōhashi Ryōsuke/Elberfeld, Rolf (Hg. u. Übers.) (2006): *Shōbōgenzō – Ausgewählte Schriften. Anders Philosophieren aus dem Zen*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog.
- Oldenberg, Hermann (1915): *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Olson, Carl (2000): *Zen and the art of postmodern philosophy: two paths of liberation from the representational mode of thinking*, State University of New York Press.
- Orth, Ernst Wolfgang (2003): »Cassirers Philosophie der Lebensordnungen«. In: *Ernst Cassirer: Geist und Leben*. Hg. v. Ernst Wolfgang Orth, Leipzig: Reclam, 9–30.
- Pruden, Leo M. (Übers.) (1994): *The essentials of the eight traditions [Hasshū kōyō]* by Gyōnen, Berkeley, California: Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- Putnam, Hilary (1990): *Realism with a human face*, Harvard University Press.
- Sakamoto, Hiroshi (1983): »The Voicing of the Way: Dōgen's Shōbōgenzō Dōtoku«. In: *The Eastern Buddhist* 16 (1), 90–105.
- Sasaki, Ruth Fuller/Iriya Yoshitaka/Fraser, Dana R. (Übers.) (1971): *The Recorded Sayings of Layman P'ang: a Ninth-century Zen Classic*, New York: Weatherhill.
- Schlieter, Jens-Uwe (2000): *Versprachlichung – Entsprachlichung: Untersuchungen zum philosophischen Stellenwert der Sprache im europäischen und buddhistischen Denken*, Köln: edition chōra.
- Scott, David (2000): »William James and Buddhism: American Pragmatism and the Orient«. In: *Religion* 30, 333–352.

- Shaner, David Edward (1985): »The Bodymind Experience in Dōgen's ›Shōbōgenzō: A Phenomenological Perspective«. In: *Philosophy East and West* 35 (1), 17–35.
- Shida Shōzōn (1963): »Futatsu no Dōgen ron« [Zwei Abhandlungen über Dōgen]. In: *THZ 9, Geppō [Monatsbericht]* 6, 7–8.
- Sprung, Mervyn (1977): »Non-cognitive Language in Madhyamika Buddhism«. In: *Buddhist thought and Asian civilization: essays in honor of Herbert V. Guenther on his sixtieth birthday*. Hg. v. Leslie S. Kawamura u. Keith Scott, Emeryville, California: Dharma publications, 241–253.
- Steineck, Christian (2000): *Grundstrukturen mystischen Denkens*, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Steineck, Christian (2002): »Die Entdeckung der japanischen Philosophie im Zen: Zum Beginn der philosophischen Auseinandersetzung mit Dōgen bei Watsuji Tetsurō«, unveröffentl. Manuskript.
- Steineck, Christian (Übers.) (2002a): »Dōgen: Genjōkōan«. In: Steineck et. al. 2002, 11–28.
- Steineck, Christian (Übers.) (2002b): »Dōgen: Busshō«. In: Steineck et. al. 2002, 29–93.
- Steineck, Christian (2003): *Leib und Herz bei Dōgen*, Sankt Augustin: Academia.
- Steineck, Christian/Rappe, Guido/Arifuku Kōgaku (Hg.) (2002): *Dōgen als Philosoph* Wiesbaden: Harrassowitz.
- Strauß, Otto (1927): »Altindische Spekulationen über die Sprache und ihre Probleme«. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 81, 99–151.
- Suganuma Akira (1977): *Dōgen jiten [Dōgen-Wörterbuch]*, Tōkyōdōshuppan.
- Suzuki Daisetz Teitarō (1906): »The Zen Sect of Buddhism«. In: *Journal of the Pāli Text Society* 1906–1907, 8–43.
- Suzuki Daisetz Teitarō (1927): *Essays in Zen Buddhism*, London: Rider.
- Suzuki Daisetz Teitarō (1956): *Zen buddhism: selected writings of D. T. Suzuki*, New York: Doubleday Anchor Books.
- Suzuki Daisetz Teitarō (1994): *Kōan, der Sprung ins Grenzenlose: das Kōan als Mittel der meditativen Schulung im Zen*, Bern: Barth.
- Suzuki Daisetz Teitarō (1999): *The Lankavatara Sutra: a Mahayana text*, London: Kegan Paul.
- Suzuki Daisetz Teitarō/Conze, Edward (1968): *On Indian Mahayana Buddhism*, Band 1403, New York: Harper & Row.
- Takemura Makio (1980): »Dōgen no gengo tetsugaku« [Die Sprachphilosophie Dōgens]. In: *Dōgen shisō no tokuchō [Besonderheiten von Dōgens Denken]*. Hg. v. Tamaki Kōshirō, 191–215.
- Tanabe Hajime (1939): *Shōbōgenzō no tetsugaku shikan [Meine persönliche Anschauung zur Philosophie des Shōbōgenzō]*, Iwanami Shoten.
- Tanabe, Hajime (1959): »Todesdialektik«. In: *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag. Festschrift*. Hg. v. Günther Neske (Pfullingen), 93–133.
- Terada Tōru (1974): *Dōgen no gengo uchū [Dōgens Sprachuniversum]*, Iwanami Shoten.

VII. Zitierte Literatur

- Ṭhānissaro Bhikkhu (2003), *Handful of Leaves* (vol. 4). An Anthology from the Khuddaka Nikaya, Sati Center for Buddhist Studies.
- Thieme, Paul (2005): *Upanischaden: ausgewählte Stücke*, Stuttgart: Reclam.
- Thörner, Katja (2007): »Zur Umkehr bewegt: Eine Kontroverse um den Stellenwert des Affektiven in den »First Great Awakenings««. In: *Religiöse Erfahrung II: Interkulturelle Perspektiven*. Hg. v. Gerd Haeffner, Stuttgart: Kohlhammer, 234–250.
- Thurman, Robert A. F. (1991): *The holy teaching of Vimalakirti: a Mahayana scripture*, Delhi: Motilal Banarsidass Publications.
- Tweed, Thomas A. (1992): *The American encounter with Buddhism: 1844–1912*, Indiana University Press.
- Ueda Shizuteru (1995): »Kaisetsu« [Erläuterungen]. In: *Daijō butten 23: Dōgen [Buddhistische Schriften des Mahāyāna Bd. 23: Dōgen]*. Übers. u. kommentiert v. Ueda Shizuteru u. Yanagida Seizan, Chūōkōronsha, 93–255.
- Waddell, Norman/Abe Masao (Hg. u. Übers.) (2002): *The heart of Dōgen's Shōbōgenzō*, State University of New York Press.
- Wang Youru (2003): *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism: The Other Way of Speaking*, London: Routledge Curzon.
- Wassiljew, W. [Vasilij Pavlovic Vasil'ev] [1857] (1860): *Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur*, St. Petersburg/Riga/Leipzig.
- Watsuji Tetsurō (1998): »Shamon Dōgen« [Dōgen, der Mönch]. In: ders.: *Nihon seishinshi kenkyū [Studien zur Geistesgeschichte Japans]*, Iwanami Shoten, 237–356.
- Wayman, Alex (1974): »Two traditions of India – Truth and silence«. In: *Philosophy East and West* 24 (4), 389–403.
- Whitehead, Alfred North (1971): *Abenteuer der Ideen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Winternitz, Moritz (1911): *Die Religionen der Inder: Der Buddhismus*, Tübingen: Mohr.
- Wright, Dale S. (1992): »Rethinking Transcendence: The Role of Language in Zen Experience«. In: *Philosophy East and West* 42 (1), 113–138.
- Yamagami Shōfū (1906): »Dōgen zenji no uchūkan« [Die Kosmos-Anschauung des Zen-Meisters Dōgen]. In: *Wayūshi* 10 (1), 32–39.
- Yodono Yōjun (1911): »Dōgen no shukyō oyobi tetsugaku« [Dōgens Religion und Philosophie]. In: *Tōyō Tetsugaku* 18 in 5 Teilen (3: 1–9; 4: 16–29; 5: 15–29; 6: 16–25; 7: 13–23).
- Yuasa Yasuo (1981): *Watsuji Tetsurō: Kindai nihon no unmei [Watsuji Tetsurō: Das Schicksal des modernen Japans]*, Kyōto: Minerva shobō.
- Žižek, Slavoj (2006): *Parallaxe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.