

*Dôgen als Philosoph.* Herausgegeben von Christian STEINECK, Guido RAPPE und Kôgaku ARIFUKU. *Studies in Oriental Religions, Volume 51.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2002; 231 S.

Johannes Laube, München

Vorbemerkung: Ein anspruchsvolles Werk wie dieses, das die konstituierenden und distinguierenden Momente von Religion (Mahāyāna-Buddhismus), Philosophie und Mystik diskutiert, kann nur auf zwei Weisen rezensiert werden: entweder mit einer ausführlichen Vorstellung und Gegendarstellung oder mit einer Kurzvorstellung und Andeutung einiger weniger problematischer Perspektiven. Rez. hat sich für die zweite Weise der Rezension entschieden. Dabei kann man den einzelnen Autoren nicht gleich viel Aufmerksamkeit widmen und jedem die ihm zustehende Gerechtigkeit widerfahren lassen. – Umgekehrt: Der Rez. kann in einer solchen Rezension seine zustimmenden und ablehnenden Urteile und die Übergänge von einem Thema zum anderen nicht in aller Form begründen, sonst entstünde ein neues Buch.

Zur Absicht des Werkes: Seit Watsuji Tetsurô 1929 in seinem Werk *Shamon Dôgen* ("Der Mönch Dôgen") Person, Leben und Werk Dôgens vom Staub der innerbuddhistischen Überlieferung befreite und die Bedeutung Dôgens für die Entwicklung des religiösen, aber auch philosophischen *Denkens* in Japan herausstellte, versuchen viele Philosophen in Japan, USA und Europa die Werke Dôgens, insbesondere *Shôbô genzô* (wörtlich: "Speicher des Auges der Rechten Lehre"), als philosophische Texte zu interpretieren und zu diskutieren. Diese schon mehr als siebzigjährige Auseinandersetzung um Dôgen nicht nur unter japanischen und nichtjapanischen *Zen-Praktikern*, sondern auch unter *Theoretikern* der Religion, Mystik, Philosophie erlebt zur Zeit einen Höhepunkt. Das vorliegende Werk will auf der Grundlage neuer Übersetzungen und Kommentierungen (Steineck, Arifuku) einflußreicher Texte Dôgens zwei systematische Fragen beantworten, nämlich "was an ihm philosophisch ist" (Gregor Paul, S. 125) und "ob sich Dôgens Philosophie als 'Mystik' bezeichnen läßt" (Rappe, S. 170). Dabei wird bei der Anwendung der Begriffe "Philosophie" und "Mystik" versucht, die Funktionsweisen der ratio zu betonen und diese auch in Dôgens Texten zu finden. Dadurch soll dargetan werden, daß das Philosophische in Dôgen *gleichen* Rang hat wie das Mystische in ihm. Steineck erklärt: "In gewisser Hinsicht macht es gerade die Eigentümlichkeit von Dôgens Schriften aus, daß er sich einerseits perma-

nent auf die zen-buddhistische Tradition bezieht und ihr Grundanliegen, die praktische Verwirklichung der Erleuchtungserfahrung übernimmt, zugleich aber den mystifizierenden Tendenzen in dieser Literatur kritisch begegnet und sich um eine Lehre bemüht, die empirisches Wissen und diskursive Rationalität konsistent einbezieht. Mit anderen Worten: Zwar nimmt auch in Dôgen eine 'Erleuchtungserfahrung', die mit derjenigen der Mystiker vergleichbar ist (Zusatz von Steineck: vgl. den Artikel von Rappe, in diesem Band) einen wichtigen Raum ein, jedoch wird diese nicht so konzeptualisiert, daß gewöhnliche Erfahrung und differenzierende Methoden ihrer gedanklichen Durchdringung demgegenüber zu einer bloß zweitrangigen Sphäre herabgewürdigt werden, die eigentlich kein Ort der Wahrheit ist. Aus diesem Grund scheint es gerechtfertigt, Dôgens Denken als *philosophisches*, unter dem Gesichtspunkt seiner rationalen Erträge, zu betrachten" (S. 133f: Kursivsatz von Steineck; kritische Bemerkung des Rez.: Am Anfang des Zitats ging es eher um die Arbeitsweise der Philosophie, nämlich um "empirisches Wissen und diskursive Rationalität"; am Schluß geht es um "rationale Erträge"; rationale Erträge kann die ratio aber auch auf anderen Wegen als durch "diskursives" Denken erhalten!). – Beide Begriffe, der Begriff "Philosophie" sowie der Begriff "Mystik", werden zwar von den vier Autoren inhaltlich verschieden nuanciert gebraucht. Aber gemeinsam ist ihrem Begriffsgebrauch eine immanentistische, naturalistische, rationalistische Tendenz, d.h. der Versuch der Befreiung des Philosophischen und des Mystischen sowohl allgemein wie auch in Dôgen von jeder Art der Verneinung (d.h. Transzendierung) der natura und der ratio, wobei die Rationalität der ratio eher zu häufig mit *diskursiver* Argumentation assoziiert und enggeführt wird.

Zum Aufbau des Werkes: Nach einem Vorwort der Herausgeber enthält das Werk zwei Hauptteile: 1. Übersetzungen (aus Dôgens *Shôbô genzô* die Kapitel *Genjô kôan* und *Busshô*, beide übersetzt und annotiert von Christian Steineck); 2. Philosophische Perspektiven (Gregor Paul: "Buddhistische Philosophie in Japan. Methodologische Reflexionen"; Christian Steineck: "Philosophische Perspektiven von Dôgens *Genjôkôan* und *Busshô*"; Guido Rappe: "Mystik und Leiberfahrung bei Dôgen aus kulturvergleichender Sicht"; Kôgaku Arifuku: "Sein und Zeit bei Dôgen"). Es folgt ein Namensverzeichnis, das als "Index" gelten soll. Den einzelnen Artikeln sind nützliche bibliographische Hinweise beigegeben.

Zu den Leistungen des Werkes: Verglichen mit den bekannten früheren *Shôbô genzô*-Übersetzungen ins Englische oder Deutsche bleiben die Übersetzungen von Christian Steineck (mit ihren philologischen Annotationen und ihren Diskussionen der Übersetzungs- und Interpretationsvarianten) dem

japanischen Originaltext relativ treu und bieten so der Dôgen-Forschung in Religionswissenschaft, Philosophie und Theologie-der-Religionen eine verlässlichere Textgrundlage als bisher. Sie haben damit ein langgefühlttes Bedürfnis erfüllt, ohne die Vorläufigkeit ihrer Antwort auf die Frage zu übersehen, ob und in welchem Sinn Dôgen als "Philosoph" bzw. als "mystischer Philosoph" bezeichnet werden kann. Die Herausgeber weisen mit Recht auf die Notwendigkeit hin, sich mit einer "Mehrzahl von Methoden und Perspektiven" (S. 8) an das Studium und an die Deutung des Werks Dôgens zu machen. In diesem Zusammenhang ist es auch eine besondere Leistung der Autoren, daß sie die in Dôgens Werk implizierten systematischen philosophischen Fragen wie z. B. zum Verhältnis von existentielllem Vollzug (Stichwort: religiöse Praxis) und rationaler Argumentation (Stichwort: philosophische Theorie der religiösen Praxis) zur Diskussion stellen und so die philologische und religionshistorische Erforschung der Dôgen-Texte zur religionssystematischen Forschung in Religionswissenschaft, Religionsphilosophie und Theologie-der-Religionen führen.

Zu den Grenzen des Werks: Es ist unmöglich, im Rahmen dieser Rezension auf die vielen philologischen und interpretatorischen Einzelprobleme einzugehen, die von Steineck und teilweise auch von Arifuku unter Berücksichtigung der sonstigen Dôgen-Fachliteratur ausführlich diskutiert werden. Zwar erhält der Leser dadurch eine Einführung in die lebhaft internationale Diskussion der Probleme beim Dôgen-Übersetzen. Aber im Eifer des Gefechts mit den Autoren dieser sekundären Dôgen-Literatur und im Bemühen um eine neue Übersetzung, die dieser Fach-Diskussion Rechnung trägt, mutet Steineck dem Leser unnötig komplizierte Formulierungen, holprigen Satzbau und gekünstelte Worterfindungen wie z.B. "buddhakörpern" (S. 85) zu. Auch hätte Rez. gern eine ausführliche zusammenfassende Begründung dafür gelesen, warum Steineck das vieldiskutierte *shitsu-u* in der Formel *Issai shujô shitsu-u busshô* ("Alle Lebewesen – jedes Seiende – Buddhawesen" S. 31ff) mit "Allessein" übersetzt, d.h. warum er *shitsu-u* kommentarlos als einen Dôgen eigenen "Neologismus" bezeichnet, aber den neuen Sinn nicht erklärt, zumal Steinecks Übersetzung von *shitsu-u* (eigentlich "jedes Seiende") zwischen "Allessein", "alle Seiende" und "Sein" hin- und herwechselt (vgl. S. 31ff mit Anmerkung S. 31 Nr.11). Weder von europäischen Seinsbegriffen her noch vom buddhistischen *u*-Begriff (*u / yû* = Sanskrit *bhava* "endliches Seiendes", vgl. dazu Arifuku S. 209ff) her sind diese Termini einfach austauschbar, ohne daß sich die Bedeutung ändert. Wenn man sie aber austauscht, sollte man auch den gemeinten Sinn an Ort und Stelle eindeutig definieren. Auch der später folgende Essay von Steineck (vgl. S. 129ff) klärt die gemeinte

Bedeutung von “Allessein” für *shitsu-u* nicht. Will Steineck selbst das “Allessein” integralistisch als monistische “Alleinheit” (bei Rappe findet sich eine solche Tendenz) oder differentialistisch als pluralistische “Allheit” (eher bei Arifuku zu finden) verstanden wissen? Wohl letzteres! Welche systematischen Folgerungen ergeben sich dann aber für Dôgens Erfahrung und Deutung “jedes Seienden”? Bei Steineck muß man sich die Antworten auf diese Fragen in mühsamer Eigenarbeit aus Übersetzung und Kommentar zusammensuchen. – Wer Texte von Dôgen kennt, weiß, daß sie wegen ihrer Wortkargheit, ihres überraschenden Perspektivenwechsels, ihres Reichtums an Metaphern, ihrer Anspielungen auf die gesamte Breite der buddhistischen Schriftenüberlieferung an vielen Stellen Anlaß zu verschiedenen, ja gegensätzlichen Interpretationen geben (z.B. monistische Tendai-Tendenz, pluralistische Kegon-Tendenz). Schon allein wegen der augenscheinlichen “Inkonsistenz” der Texte Dôgens darf man von den Autoren keine endgültige Gesamtdarstellung und Gesamtdeutung des Dharmas Dôgens erwarten. Die Autoren haben – jeder auf seine Weise – nur je eine Schneise in den Dôgen-Urwald geschlagen, die jeweils weiter vorangetrieben, aber auch aufgegeben werden kann. – Gregor Paul (“Buddhistische Philosophie in Japan ...”) hat in seinem Artikel alle seine methodologischen Argumente wiederholt, die er seit Jahren – in zum Teil unfairer Polemik – gegen die Japanologen, Religionswissenschaftler, Philosophen und Theologen vorbringt, die über “buddhistische Philosophie” schreiben. Trotzdem: Paul hat zwar mit seiner Situationsbeschreibung nicht in allem Recht, aber mit Recht plädiert er für “universale logische Gesetze” (S. 117), an denen gemessen werden kann und muß, ob die Texte, die Dôgen zugeschrieben werden, wenigstens *auch* (!) als “philosophische Texte” gelten können, obgleich sie ursprünglich in einer anderen Absicht verfasst wurden, als die europäisch verstandene Philosophie sie *heute* verfolgt. Mit Recht kritisiert Paul die Schizophrenie, die einerseits den “irrationalen” und “alogischen” oder “eigenlogischen” Charakter der buddhistischen Erleuchtungserfahrung betont, andererseits aber von “buddhistischer *Philosophie*” redet. Philosophie, Rationalität sowie Rationalität und Logik gehören in Europa heute zusammen, wie immer die Inhalte dieser Termini, ihre Sprachformen und ihr Verhältnis zueinander in verschiedenen Kulturen bzw. Philosophengenerationen entwickelt, zugeordnet und gewichtet werden. Wer wie Paul und die anderen Autoren dieses Werkes den Begriff “Philosophie” auf Dôgens *Shôbô genzô* anwenden will, muß aber auch ad hoc seinen Inhalt und die ihm entsprechenden Denkopoperationen *auf der Grundlage der Dôgen-Texte* neu bestimmen. Er darf dabei nicht übersehen, daß Dôgen in allen Faszikeln betont, daß der Dharma nicht ohne Wandlung (nicht ohne Umkehrung von

der “Verkehrung” *tentô*, d.h. nicht ohne Verneinung) des gewöhnlichen Denkens verstanden werden kann. Auch darf nicht überspielt werden, daß Dôgen das Lotus-Sûtra *Hôbenbon* bejahend zitiert und kommentiert: *Yui Butsu yo Butsu nai nô-gû-jin* (andere Lesung: *Tada Butsu to Butsu to nomi sunawachi kyûjin su*): “Nur ein Buddha kann einen Buddha ganz erkennen und anerkennen”. M.a.W.: Da die europäisch definierte Philosophie sich als gewöhnliches Denken versteht, zu dem jeder gewöhnliche Mensch grundsätzlich befähigt ist und sein muß, damit es “universal” sein kann, ist ihr das durch die individuelle buddhistische Praxis aktualisierte “Verneinungswissen” = “Weisheitswissen” der Buddhas, das weder “gedacht” (*fukashigi*) noch “gesagt” (*fukasetu*) werden kann, gerade als solches verwehrt – solange die Philosophie nicht selber an der (buddhistisch) religiösen Praxis teilnimmt oder explizieren kann, daß sie implizit an ihr immer schon teilhat, was im Falle des Verständnisses Dôgens von “Erleuchtungserfahrung” = “Realisationserfahrung” (*shô*) nach dem Text *Genjô kôan* (wie beispielsweise der Philosoph Tanabe Hajime, 1885–1962, ihn deutet, vgl. den Artikel von Arifuku) möglich zu sein scheint. Allerdings kommt u.a. eine weitere Bedeutungsänderung von “Philosophie” hinzu. Das Wissen, das traditionell die europäische Philosophie sucht, ist zwar weder einseitig das Wissen von Objekten noch einseitig das Sichwissen des Subjekts, jedoch geht es gewöhnlich von dem Dualismus der Subjekt-Objekt-Unterscheidung (oder sogar Trennung) aus, selbst wenn sie sie im Laufe der Denkoperationen als aufgehoben erklärt. Das gewandelte “Verneinungswissen” – auch bei Dôgen – weiß von diesem Subjekt-Objekt-Dualismus nichts mehr. In jedem Fall muß der Begriff “Philosophie” bei der Übertragung auf Dôgens Denken in bezug auf ihren Gegenstand und ihre Denkweisen neu bestimmt werden. Im Sinne Tanabes gesprochen: Das konsequente Durchdenken der philosophischen Fragen bezüglich Mensch, Welt, Absolutes, Wahrnehmen, Erkennen, Handeln saugt die Vernunft in die Strudel der kantischen Antinomien; in die Verzweiflung über die eigene Ohnmacht, die Antinomien nicht lösen zu können; in die sogenannte “absolute Kritik”, die zugleich Verneintwerden der ratio als absolute ratio sowie Erkennen und Anerkennen dieses Verneintwerdens ist. Gerade erst diese selbstkritische Vernunft dient als Adressat der Selbstmitteilung des “einen” Dharma als die “vielen” Dharma der Welt. Selbst wenn man nicht der Deutung Tanabes folgt, in jedem Fall muß ein Moment des Verneintwerdens der gewöhnlichen Vernunft (nicht nur der vorphilosophischen alltäglichen Vernunft, sondern auch der philosophischen methodischen Vernunft) in den neuen Begriff von Philosophie eingesetzt werden. Von dem Grundsatz des Lotus-Sûtra aus, daß nur ein Buddha einen Buddha ganz erkennen kann, wird für das Denken, etwa einer nicht selbstkri-

tischen europäischen Philosophie, dabei stets die letztgültige “Undenkbarkeit” bzw. “Unsagbarkeit” übrigbleiben (vgl. die Unterscheidung in dem im gesamten Mahāyāna-Buddhismus akzeptierten Text “Abhandlung über die Erweckung des Glaubens im Mahāyāna”: *Daijō kishinron*: die vollkommene Wirklichkeit, die “Soheit” *tathatā / shinnyo* hat zwei Gesichter: “Soheit, die man aussprechen kann” *egon shinnyo* und “Soheit, die man nicht aussprechen kann” *rigon shinnyo*). – Als eine Schneise, die in der Wildnis endet, betrachtet Rez. die von Guido Rappe geschlagene Mystik-Schneise, jedenfalls in der Kombination “Philosophie” mit “Mystik”: vgl. den Terminus “Mystische Philosophie” (S. 167). Rappe sieht im Zen Mystik sichtbar werdend einerseits in Erfahrungen von “Ganzheit”, “Weite”, “dynamischem Stillstand”, “Privation”, “Einheit”, andererseits in “extremen mystischen Zuständen”, die in der Meditationspraxis “erfahren, angestrebt und zur Erkenntnis der Wirklichkeit genutzt wurden” (S. 200f: dazu eine kritische Bemerkung des Rez.: eigentlich wird in der Meditationspraxis in der Nachfolge Dōgens nichts “angestrebt” oder “genutzt”!). Die wissenschaftliche Diskussion, welchen Umfang der Begriff “Mystik” besitzen kann oder soll, ist schon mehr als hundert Jahre alt, wird in verschiedenen Sprachräumen und Kulturen verschieden geführt. Den in Religionswissenschaft, Religionsphilosophie, Theologien und psychologisch-anthropologischen Wissenschaften zur Zeit heftig umstrittenen Begriff “Mystik” als Erkenntnishilfe gebrauchen zu wollen, führt in die Begriffswildnis. Es verspricht keinen Erkenntniszuwachs, ein unbekanntes X durch ein unbekanntes Y zu erklären. Abgesehen davon, daß schon die Unterstellung des europäischen Philosophiebegriffs bei anderen Kulturen den Blick für deren Eigenentwicklungen verstellt, sollte man selbst innerhalb der europäischen Kultur den selber problematischen europäischen Philosophiebegriff nicht mit dem noch problematischeren Mystikbegriff belasten. Wenn man “Philosophie” unbedingt mit “Mystik” verbinden will, muß eine Mindestforderung erfüllt werden: Damit der Terminus “Philosophie” durch den Zusatz “mystisch” eine inhaltlich genaue Spezifizierung erhält, genügen etwa ein allumfassender Mystikbegriff, (der überall dort “Mystik” vermutet, wo irgendwie von “Einheit” geredet wird) oder auch ein ambivalenter Mystikbegriff (ein zwischen inklusivistischem Einheitsgefühl und exklusivistischen extremen Zuständen hin- und herschwankender) Mystikbegriff nicht. Man muß sich für die eine oder die andere Perspektive entscheiden, um dem Begriff “Philosophie” durch diese Verbindung mit “mystisch” einen spezifizierenden Inhalt zu geben, der eine “mystische Philosophie” von anderen Typen von Philosophie klar unterscheiden hilft. Dann ergeben sich von selbst mindestens folgende Fragen: Bezieht sich “mystisch” in “mystische Philosophie” auf die *Weise*

der Wirklichkeitserfahrung, auf die *Weise* der *Deutung* dieser Erfahrung oder auf die *Weise* ihrer sprachlichen *Artikulation* oder auf die *Weise* der philosophischen *Konzeptualisierung* und *Legitimierung* – oder etwa auf einen monistisch verstandenen *Gegenstand*? Wenn “Einheitserfahrung” das Haupterkennungszeichen von “Mystik” sein sollte, kann es dann überhaupt “Mystik” geben bei einem pluralistischen Dharma-Verständnis, in dem der “eine” Dharma sich als die “vielen” Welterscheinungen verwirklicht? Usw. – Was trägt es zum Verständnis der Dôgen-Texte bei, Dôgens Erfahrung, Denken und Reden zuerst als “Philosophie” beweisen zu wollen und dann gar noch als “mystische Philosophie”? Den Beweis durchzuführen, daß es sich in Dôgens Texten um “Philosophie” handelt, ist schon schwer und umstritten genug – und das Ergebnis ist Dôgen selber und jedem, der Dôgens Fußstapfen auf dem Zen-Weg folgt, letztlich gleichgültig. Wichtig ist nicht Dôgen als “Philosophen”, nicht Dôgen als “mystischen Philosophen”, sondern Dôgen als Dôgen (wörtlich “Ursprung eines zu gehenden Weges”) verstehen zu lernen. – Jedoch: Der Artikel von Rappe bietet in anderer Hinsicht eine die Dôgen-Forschung bzw. die Zen-Forschung präzisierende Fragestellung, nämlich durch seine Hervorhebung der Rolle des Leibes nicht nur in der europäischen Mystik, sondern auch bei Dôgen (vgl.: “Leiberfahrung” als Erfahrung der “Weitung” S. 173 mit Berufung auf Hermann Schmitz). Allerdings muß darauf hingewiesen werden, daß auch die “Leiberfahrung” bei Dôgen letztlich als “Geisterfahrung” zu bezeichnen ist, d.h. genauer: weder als isolierte “Leiberfahrung” noch als isolierte “Geisterfahrung” des meditierenden Individuums (denn sein “Leib” und “Geist” sind “abgefallen”), sondern als Selbstverwirklichung des autometamorphen Dharma-Geistes je hier und jetzt. – Übrigens: Für einen so grundsätzlichen Artikel über Mystik als einen kulturübergreifenden und disziplinenübergreifenden Gegenstand wäre eine klare Unterscheidung des neu vorgeschlagenen Mystik-Begriffes gegenüber “Religion allgemein” und “christlicher Religion im besonderen” hilfreich gewesen. Die wenigen Abgrenzungen in den Anmerkungen genügen nicht. – Kôgaku Arifuku erklärt am Anfang seines Artikels: “Sein und Zeit bei Dôgen”: “Da der Zen-Buddhismus eine Religion ist, die das stärkste Gewicht auf Übung und Praxis legt, sind viele seiner Zeugnisse nicht unbedingt philosophisch oder spekulativ: anders Dôgen, der eine natürliche Begabung zur Philosophie besaß und mit seinem Hauptwerk *Shôbôgenzô* ein sehr philosophisches und metaphysisches Buch schrieb” (S. 209f). – Ein Werk mit philosophischen Implikationen – ja! Aber Dôgens Werk *Shôbô genzô* ein “metaphysisches Buch”? Nein! Ohne jede nähere Erklärung, wie hier “Metaphysik” verwendet wird – nein! Wenn man unter “Metaphysik” eine Substanz-Ontologie versteht, speziell die Philo-

sophie der göttlichen Substanz (*metaphysica specialis*), dann: Nein! Auch nein, wenn man unter “Metaphysik” die *ontische* und *objektivistische* philosophische Lehre vom Seienden als solchen versteht (*metaphysica generalis*). Der Begriff “Metaphysik” ist historisch und systematisch mit dem Denken des Aristoteles verbunden und paßt nicht auf Dôgens Dharma-Sicht der Seienden. Jedenfalls verwirrt den Rez., daß Arifuku einschränkungslos von “Metaphysik” bei Dôgen spricht, ohne den gemeinten Sinn zu erklären. Trotz dieses begrifflichen Schocks am Anfang und trotz einiger vermeidbarer Rechtschreib- bzw. Druckfehler im Verlauf des Artikels (z. B. S. 222: “betont man aber das Erfüllen des Augenblick [sic] zu start [sic]”) hat Arifuku mit seiner Behandlung des Dôgen-Kapitels *Uji* (“Sein-Zeit”) drei wertvolle Beiträge geliefert: erstens weil er das für das Dôgen-Verständnis philosophisch wichtigste Verhältnis von Seienden, Zeit und Dharma behandelt, zweitens weil Arifuku sich dabei der Texte von Tanabe Hajime als Mittel der Problematisierung bedient, der Texte von Tanabe, auf dessen Philosophie und ihre Bedeutung für die heutige Diskussion über das Selbstverständnis der Religionsphilosophie der Rez. die Philosophen und Theologen im europäischen Sprachraum schon vor zwanzig Jahren aufmerksam gemacht hat (vgl. *Dialektik der absoluten Vermittlung. Hajime Tanabes Religionsphilosophie als Beitrag zum Wettstreit der Liebe zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg 1984; über Dôgen und *Genjô kôan* bes. S. 217–227, über das von Paul erwähnte *Soku*-Problem vgl. z. B. S. 213ff), und drittens weil Arifuku Dôgens Sein-Zeit-Verständnis gegen einige auf den ersten Blick ähnliche Zeit-Verständnisse europäischer Philosophen von Platon über Augustinus bis Heidegger abgrenzt, während andere Autoren alles in einen Topf werfen. – Übrigens die im vorliegenden Werk hin und wieder eingestreuten Bemerkungen über die Philosophie von Nishida Kitarô (1870–1945) zeugen davon, daß die Autoren des vorliegenden Bandes die Werke dieses Philosophen nicht genau genug und nicht ganz gelesen haben.

Empfehlung: Das vorliegende Sammelwerk bietet als Einführung in die Diskussion um die Interpretation der Dôgen-Texte, also auch des Dôgen-Zen im Unterschied zu andern Wegen des Zen eine große Hilfe! Für die verlässlichen Übersetzungen, die Vielseitigkeit der wissenschaftlichen Fragestellungen, das Ringen der einzelnen Autoren um Formulierungen dessen, was bisher in deutscher Sprache noch nicht formuliert worden ist, können die deutschen Leser den Autoren dankbar sein, selbst wenn man im einzelnen und im ganzen anderer Meinung sein mag.