

DOI 10.1515/asia-2015-0027

Müller, Ralf: *Dōgens Sprachdenken. Historische und symboltheoretische Perspektiven* (Welten der Philosophie; 13). Freiburg i.B.: Karl Alber-Verlag, 2013, S. 376, ISBN 978-3-495-48610-8.

Kann man von Philosophie im vormodernen Japan sprechen? – Die Frage ist umstritten. Man wird wohl schwer darauf bejahend antworten, insofern man, dem abendländischen Kriterium folgend, unter Philosophie die vernunftgemäße (logos-mäßige) Erforschung der Weltweisheit versteht. Aber es gibt diejenigen Forscher, die das Wort „Philosophie“ im weiteren Sinne nehmen und meinen, dass es im vormodernen Japan eminente philosophische Denker gab und demnach von der Geschichte der japanischen Philosophie zu sprechen ist. Mancher von ihnen will in Dōgen (1200–1253) ein Exempel für den japanischen Philosophen sehen, weil dieser in seinen Schriften, besonders in seiner Hauptschrift *Shōbōgenzō*, auf eine charakteristische Weise seine Belehrungen über die Wahrheit logos-mäßig entwickelte und dadurch in der japanischen Denktradition nachwirkte.

Allerdings kann man dagegen einwenden: Dōgen ist doch ein Mönch und Meister des Zenbuddhismus, gilt als der Gründer der Sōtō-Schule, einer japanischen Zen-Sekte. Der Zenbuddhismus steht nach Jens Schlieter am Ende der Entwicklung eines indo-chinesischen Sprachdenkens, das von der Tendenz zur »Entsprachlichung« geprägt ist. Er macht es zum Prinzip, die Wahrheit der Erleuchtung außerhalb der Scholastik, unabhängig von Wörtern und Schriftzeichen mitzuteilen. In der Halle still sitzend, meditieren die Mönche tief. Die Meister reden nur kurz enigmatische Worte zur Zucht und Leitung, wenn sie nicht mit dem Stock prügeln. Im Zen wird geschwiegen. Gesprochen wird nur, um wieder zu verstummen.

Dōgen selbst empfiehlt intensives Sitzen (Zazen) eifriger als alle anderen. Wie können wir also von ihm ein positives Verhalten gegenüber der Sprache als dem für die Philosophie konstitutiven Medium erwarten? Auch wenn er in *Shōbōgenzō* u. a. seine Belehrungen ausführlich darlegt und erklärt, können wir annehmen, dass er seiner Schriftstellerei Wichtigkeit beimisst, dass ihm damit ernst ist? Darüber hinaus haften Dōgens Schriften linguistische Fraglichkeiten an; er benutzt als Materialien die zenbuddhistischen Analekten (*Goroku* und *Koan*), die in der chinesischen Sprache überliefert sind. Er zitiert daraus verschiedene Anekdoten. Er erläutert den zitierten Text nach seiner eigenen Lesart und will dadurch seine Belehrungen begründen. Dabei reißt er aus dem Zitat wiederum verschiedene chinesische Worte

und Phrasen und fügt sie wieder in den Kontext der japanischen Sätze oftmals willkürlich ein, so dass ein hybrider Text entsteht. Man kann ihn mit normaler japanischer Grammatik und japanischem Vokabular nur selten verstehen. Wenn man also Dōgens Schriften wichtig nimmt und durch ihre Lektüre seine Philosophie entdecken will, muss man methodologisch vorbereitet sein, um seiner beschwerlichen Schreibart zum Trotz seine Aufsätze verdauen zu können.

Ralf Müller setzt sich eben mit allen obengenannten Vorfragen bezüglich der Dōgen-Forschung im ersten von sechs Kapiteln eingehend auseinander. Er löst die Vorfragen eine nach der anderen auf. Erst im fünften Kapitel des Buchs versucht Müller, Dōgen als einen Philosophen zu erweisen, der die Sprache als das für die Philosophie konstitutive Medium beherrscht.

Doch wie kann den sprachlichen Ausdrücken bei Dōgen Relevanz beigemessen werden? Wie angedeutet, scheint im Zen Sprache keine Rolle spielen zu können. Aber der Verfasser kann sich, wie das zweite Kapitel zeigt, auf die Lehre Daisetsu Suzukis berufen, der unter dem Einfluss von William James den Zenbuddhismus als eine erfahrungsbasierte Religion expliziert. Die Tradition des *Zen* (chin. *Ch'an*) leitet sich sprachlich von *dhyāna* ab und geht auf Praktiken des Yoga zurück. *Dhyāna* galt als die Vorstufe und Grundlage des *samādhi*. Der Überlieferung nach erlangte der historische Śākyamuni Buddha die tiefste Einsicht, *bodhi*, während er unter einer Pappel-Feige meditierte. Deshalb kann seine Erleuchtung, der Archetypus vom buddhistischen *satori*, wohl treffend als die Frucht des *samādhi* charakterisiert werden, aber es ist nicht sachgerecht, sie auf ein momentanes Ereignis reduzieren zu wollen. In der Tat ist sie in den Komplex von Stufen und Zuständen des Prozesses von *dhyāna* eingelassen. Sie kann also eigentlich aus der umfassenderen Struktur als religiöse Erfahrung bestimmt werden. Der chinesische Ch'an-Buddhismus betonte eben diesen Erfahrungscharakter der Erleuchtung. Dabei legte er die Erfahrung in einem weiteren Sinn aus. Sie stellt sich zwar am deutlichsten in der Sitzmeditation dar, d. h. dem *dhyāna* im eigentlichen Sinn des Wortes, aber sie basiert auf dem Alltag des klösterlichen Mönchs-daseins. Die Gewichtung des Alltags geht so weit, dass dieser eine eigenständige Bedeutung erhält und selbst die Erwachung nur als ein Aspekt der umfassenden Alltags- und Lebenserfahrung des Mönchsdaseins gilt, wie Robert E. Buswell treffend andeutet. Die Erfahrung ist ursprünglich das subjektive Erlebnis, d. h. der Prozess des inneren Bewusstseins, aber sie tendiert dazu, sich objektiv mitzuteilen. Sie erlangt durch die sprachliche Artikulation die mitteilbare Objektivation und dient als der informative Lehrstoff für Klostergenossen. Eben deshalb wurden die Analekten und Anekdoten der alten Meister sorgsam überliefert und als Exerzitien den Übenden im Kloster aufgegeben.

Dōgen war 23 Jahre alt, als er nach China reiste und sich dort vier Jahre lang aufhielt. Er besuchte verschiedene Klöster und erlangte bei Meister Rūjīng auf dem

Berg Tiāntóng die Erwachung. Offensichtlich eignete er sich in dieser Periode die Gewichtung der Erfahrung sowie die Überzeugung von deren sprachlicher Mittelbarkeit an. Nach der Rückkehr ermunterte er die Jünger in Japan vor allem zur strengen Übung der Sitzmeditation, *Zazen*, verfasste aber daneben die Schriftwerke (*Shōbōgenzō* u. a.), um seinen Jüngern Lehrstoffe anzubieten. Obwohl viele chinesische Analekten und Anekdoten als Materialien benutzbar waren, musste er zu deren Erläuterung es mit der japanischen Sprache versuchen, da er doch seine Schriften japanischen Lesern zur Verfügung stellen wollte. Insofern war sein Versuch präzedenzlos. Es war unvermeidlich, dass er seine Schriften in einem merkwürdig hybriden sino-japanischen Stil schrieb. Dafür können wir aber anerkennen, so der Verfasser, dass es sich gerade bei Dōgen zeigt, dass Erleuchtung an eine spezifische Form der Artikulation gebunden ist.

Im dritten Kapitel beschreibt der Verfasser dann die philosophische Dōgen-Rezeption im modernen Japan. Ende des 19. Jahrhunderts, als die Sōtō-Schule zur Selbstrepräsentation dem Westen gegenüber die zentralen Gründungsdokumente der eigenen Überlieferung wiederentdeckte, gewann eben das *Shōbōgenzō* sehr bald an Bedeutung und es garantierte Dōgen über den Umkreis der konfessionellen Kommentatoren hinaus ein großes Interesse. Allerdings wurde mit der Einführung der gesamten Wissenschaften aus dem Westen auch „Philosophie (jap. *tetsugaku*)“ als ein Fach in den akademischen Studienplan eingeordnet. Philosophieforscher als akademische Fachspezialisten schenken bald auch der Lektüre des *Shōbōgenzō* ihre Beachtung und nahmen sich die Philosophie Dōgens als ihr Studienobjekt vor.

Nach dem Verfasser konnte sich der Beginn der philosophischen Dōgen-Rezeption 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. Inoue Enryō, der „Großvater“ der japanischen Philosophie, erwog als erster den Zenbuddhismus als philosophische Quelle und führte dabei beispielhaft den japanischen Begründer des Sōtō-Zen an. Yodono Yōjun bewertete in seinem Artikel, der im Jahr 1911 erschien, von der logisch-erkenntnistheoretischen Perspektive. Dann erschien 1926 Watsuji Tetsurōs Artikel *Dōgen, der Mönch* (jap. *Shamon Dōgen*), mit dem er, so der Verfasser, den sich hartnäckig haltenden Ruf gewann, Dōgens Entdecker zu sein. Durch die Anregung von Watsuji versuchte Tanabe Hajime, in der Auseinandersetzung mit den überlieferten Texten Dōgens einen Gedanken systematisch zu entwickeln, und veröffentlichte 1939 die Dōgen-Interpretation, betitelt *Meine persönliche Sicht auf die Philosophie des Shōbōgenzō* (jap. *Shōbōgenzō no tetsugaku shikan*). In einem Sinne erreichte die philosophische Dōgen-Rezeption im modernen Japan damit einen Höhepunkt.

Der Verfasser behandelt in chronologischer Folge die einzelnen Rezipienten von Inoue bis Tanabe, unter denen er offensichtlich Watsuji die größte Bedeutung zuspricht. Freilich bemerkt der Verfasser, dass Dōgen schon von den früheren Rezipienten aus dem engen Feld der konfessionellen Leser befreit wurde, und er hält Yodono der Benennung vom philosophischen Entdecker Dōgens für würdig. Aber er anerkennt aufrichtig, dass die Studie Watsujis in der Wirkungsmächtigkeit doch nicht ihresgleichen hat. Auch inhaltlich beachtet Watsuji, dass Dōgen auf die Brauchbarkeit der Sprache zur Vermittlung der Wahrheit Buddhas vertraut. Von daher versucht er, Dōgens Schreiben in den Kontext eines allgemein menschlichen Bedürfnisses zu stellen. Er nimmt aus *Shōbōgenzō* einen wichtigen Faszikel: *Dōtoku*, d.h. vollkommener Ausdruck (buchstäblich „Sprechen können“). Er vergleicht *Dōtoku* zu *λόγος* im Sinne von Entwicklung des Ideellen und legt besonderen Nachdruck auf dessen Interpretation. Sachgemäß ist es zuzugeben, dass Watsuji mit der Einschätzung des Sprachdenkens Dōgens dem Verfasser vorangeht. Der Verfasser verdankt ihm also viel, wie es den Lesern in den nachherigen Teilen immer klarer wird.

Dagegen stimmt er der Ansicht Tanabes offensichtlich weniger bei. Gewiss hebt sich Tanabe von den vorhergehenden Dōgen-Rezipienten ab, indem er einen starken Anspruch auf die Eigenständigkeit der japanischen, oder vielmehr seiner eigenen Philosophie auch bei der Interpretation des Dōgenschen Denkens erhebt. Er wollte eine philosophische Aktualität des mittelalterlichen Zenbuddhisten aufzeigen, um damit seinen Plan der philosophischen Systematik zu bekräftigen. Seine Einstellung fand bei den Forschern ein verdientes kritisches Echo. Man meinte, die Lektüre seiner Studie über Dōgen trage mehr zum Verständnis seiner eigenen Philosophie als zur philosophischen Rekonstruktion Dōgens bei, auch wenn man nicht so weit ging zu behaupten, dass Tanabe Dōgen zu seinem Nutzen auslege.

Obwohl der Verfasser Tanabes Stellung einigermaßen zu verteidigen versucht, behandelt er auch Tanabe als Dōgen-Rezipient als nicht so vielversprechend. Das ist auch für uns verständlich. Dennoch können wir nicht umhin, darauf hinzuweisen, dass Tanabe gerade Dōgen als den Meister der Dialektik beachtete, die seiner Überzeugung nach für die auf den Mahāyāna-Buddhismus basierende japanische Philosophie das unentbehrliche logische Instrument ausmacht. Tanabe fand in *Koan* eine effektvolle Einrichtung der Dialektik, die das Alltagsdenken in die Klemme des Widerspruchs hineintreibt, um auf einen Durchbruch zu dringen. Daher bezeichnete er das *Shōbōgenzō*, in dem Dōgen auf seine eigene Art *Koan* erläutert, als Schatzkammer der Dialektik in Japan, und er nahm Sprache als „vollkommener Ausdruck“ (*Dōtotu*) zum Zentrum seiner philosophischen Lektüre Dōgens. Insofern thematisiert auch Tanabe das Sprachdenken Dōgens und zählt zu den vorhergehenden Forschern, denen sich

der Verfasser widmet. M. E. stellt sich eine gründlichere Auseinandersetzung mit Tanabe deshalb für den Verfasser als eine Aufgabe dar, die noch in Zukunft zu erfüllen ist.

Nun holt der Verfasser die wichtigste Ausrüstung für die Behandlung des Dōgenschen Sprachdenkens aus der Symboltheorie Ernst Cassirers ein. Wie der Verfasser im vorigen Kapitel gezeigt hat, zeichnete sich die Geschichte der Dōgen-Rezeption in Japan durch eine zunehmend umfassendere Wertschätzung der produktiven Aspekte von Sprache aus. Aber der herkömmliche Sprachbegriff, der von den Dōgen-Interpreten vorausgesetzt wurde, war unvernünftig, so der Verfasser, Dōgens Denken in Abgrenzung zu sprachnegatorischen Tendenzen der Zen-Tradition zu diskutieren. Erst dem amerikanischen Forscher Hee-Jin Kim ist es gelungen, in seiner Dōgen-Monographie, *Eihei Dōgen*, 2004, eine wirklich umfassende und eigenständige Interpretation zu leisten. Er setzte den kulturphilosophischen Weg Watsujis fort und eröffnete über den Begriff des Symbols einen theoretischen Brückenschlag zu Cassirer.

Der Verfasser schließt sich dem Argument Kims an und führt es weiter fort. Er versucht zu zeigen, wie die Symboltheorie auf die buddhistische Sprachhaltung angewendet werden kann, und wie sie als die Ausrüstung für die Behandlung des Dōgenschen Sprachdenkens gehandhabt werden soll. Dazu erörtert er umständlich die Lehre Cassirers sowie die auf diese bezüglichen Studien von Susanne Langer bzw. Jens Heise. Der Verfasser sagt, nach der Grundthese Cassirers umfasse die Symbolizität alle Formen des Bewusstseins. Deshalb funktionieren im Grund aller Kulturen die Symbole oder die symbolischen Formen als die Objektivationsweisen. Die Sprache ist eine Art der symbolischen Funktionen neben dem Mythos und der Wissenschaft. Der Verfasser meint also weiter, dass man die Sprache als die kulturelle Objektivierung der buddhistischen Erfahrung verstehen kann, indem man nach Heise den Präsentationscharakter der Sprache betont. Seine Argumentation ist klar. Aber wir können ihm kaum zugestehen, dass er seinen Zweck völlig erreicht. Obwohl das Kapitel „Ein symboltheoretisches Analogon zu Dōgens Sprachbegriff“ betitelt ist, kommt der Verfasser darin nicht soweit, die symboltheoretische Auffassung der Sprache und den Sprachbegriff Dōgens in Beziehung zu setzen. Insofern scheint er das Thema des Kapitels nicht erschöpfend diskutiert zu haben, obwohl es ihm gewiss gelingt, die Möglichkeit aufzuzeigen, den Sprachbegriff nach der Symboltheorie auf die Sprachhaltung des Mahāyāna-Buddhismus, folglich auch des Zenbuddhismus anzuwenden.

An die tatsächliche Dōgen-Interpretation macht sich der Verfasser erst im nächsten, d.h. vorletzten Kapitel. Er wählt aus dem *Shōbōgenzō* den Faszikel „*Dōtoku*“ und konzentriert seine Betrachtung auf diesen, was verständlich ist. Denn der Verfasser ist der Meinung, dass Dōgen an der zenbuddhistischen

Tradition, die ihre eigene Sprachpraxis nicht eingehend hatte theoretisieren können, Kritik übte, ein reflexives Verhältnis zur Sprache einnahm und ihr eine sehr wohl positive, sogar notwendige Funktion aus seinem Verständnis der Buddhalehre zusprach. Dōgen formulierte dabei mit der Benennung *dōtoku*, d.h. vollkommener Ausdruck einen eigenen Begriff von Sprache, den er im gleichnamigen Faszikel des *Shōbōgenzō* inhaltlich explizierte. Der Verfasser führt den ganzen Faszikel in der deutschen Übersetzung an und kommentiert ausführlich, um zu zeigen, in welcher Weise Dōgen über einen eigenen Sprachbegriff verfügt.

Am Beginn des Faszikels sagt Dōgen: „All die Buddhas und Patriarchen vermögen, [die Wahrheit] vollkommen auszudrücken (*dōtoku*).“ Der Verfasser erkennt, dass Dōgen damit die zenbuddhistische Tradition, die auf der gesonderten Überlieferung außerhalb der Sutras beharrt, mit Bestimmtheit kritisiert. Die Buddhas, die erwachten Weisen, „können sprechen“ (*dōtoku*), d.h. terminologisch gefasst, „vermögen, der Wahrheit einen vollkommenen Ausdruck zu geben“. Nach dem Verfasser meint hier „Ausdruck“ die symbolische Artikulation als Gliederung der Wirklichkeit. Die Artikulation wird wohl in je verschiedener Weise geleistet, ist aber immer symbolisch und hebt sich vom Unausgedrückten ab. „Vollkommen“ ist gemeint im Sinn der Gliederung einer Situation in ihrer Ganzheit, die für einen Moment festgehalten wird und doch wieder zerfließt. Der vollkommene Ausdruck als Ausspruch eines Zen-Lehrers und Erwachten verweist je spontan, dynamisch und offen auf die Ganzheit. Nach dem Kommentar zum Faszikel „*Dōtoku*“ untersucht der Verfasser dann die Anwendung des Ausdrucks *dōtoku* in weiteren Faszikeln, um die Wirkung von Dōgens Sprachbegriff in dessen philosophischem Denken zu bestätigen. Im letzten Kapitel stellt er abschließend die Benutzung der *Koan* von Dōgen im *Shōbōgenzō* in Umrissen dar.

Nun können wir den Erfolg dieses Buchs hoch anerkennen. Anhand der Symboltheorie Cassirers einerseits, durch die sorgfältige Lektüre der japanischen Texte sowie deren Übersetzung ins Deutsche andererseits, hat der Verfasser, so Arifuku Kōgaku in seinem Geleitwort, eine eigenständige Interpretation des Sprachdenkens Dōgens geleistet. Damit gelingt es ihm, Dōgens Denken als japanische Philosophie in das deutschsprachige Gebiet einzuführen, was beachtenswert ist. Freilich müssen wir sagen, dass er das Thema nur erst anschnidet. Gewiss ist es ein einleuchtendes Unternehmen, Dōgens Denken von der sprachphilosophischen Perspektive aus zu erforschen. Aber solange die Untersuchung auf den einen Faszikel „*Dōtoku*“ konzentriert bleibt, ist sie noch weit davon entfernt, ein Gesamtbild des Philosophen Dōgen zu bieten. Wie Arifuku zurecht anmerkt, betrachtet die traditionelle japanische Interpretation des *Shōbōgenzō* die drei Faszikel „*Bendōwa*“, „*Genjōkōan*“ und „*Busshō*“ als die wichtigsten für das Verständnis des Dōgenschen Denkens als Religionsphilosophie.

Es steht dem Verfasser wohl zur Aufgabe, weiter mit dem Studium dieser Faszikel zu ringen. Doch Arifuku schlägt dem Verfasser vor, das erschlossene Gebiet „aus anderen Richtungen“ oder „in einem veränderten Interpretationskontext“ neu zu erschließen. Dagegen kann der Verfasser mit Recht einen Einwand erheben. Er kann seinen sprachphilosophischen Erfolg festhalten. M. E. sollen wir also vielmehr von ihm erwarten, in seinem Unternehmen fortzufahren, so dass er sich auf diesem Weg an das Gesamtbild Dōgens heranarbeiten kann.