

Hyôhaku – das stete Getriebenwerden

Beitrag zu einer Mentalitätsgeschichte des Mittelalters

Robert F. Wittkamp (Ôsaka)

Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-Sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. Das *Un-zuhause* muß existenziell-ontologisch als das ursprüngliche Phänomen begriffen werden.

HEIDEGGER, *Sein und Zeit*

Jede *Mentalitätsgeschichte* muß sowohl das Faszinosum des Fremden wie das Vertraute der Kontinuitäten ansprechen.

DINZELBACHER, *Europäische Mentalitätsgeschichte*

1. Einleitung

Auf dem Kolloquium „Symbolik von Weg und Reise“ (April 1991 in Zürich) betonte Andreas Beriger, dass die Auffassung des Lebens als eine Reise aus der Geschichte der Weltliteratur nicht wegzudenken sei (1992:59). In der japanischen Literatur, wo diese Metapher bzw. die Reise als Symbol für das Leben sogar gelegentlich schon als „äußerst banal“ zur Stereotype heruntergekommen ist,¹ widmet diesem Zusammenhang der Philosoph Miki Kiyoshi (三木清, 1897–1945) seinen Essay *Über das Reisen* (1999). Miki bezieht sich auf die Anfangszeilen aus dem *Oku no hosomichi*, einem der repräsentativsten Werke der japanischen Literatur.² Dieses Reisetagebuch wurde gegen Ende des 17. Jahrhunderts fertiggestellt, aber die Gleichsetzung von Leben und Reise lässt

1 Von Symbol und Metapher spricht auch BERIGER (1992:58), wobei er jedoch bei dem Gebrauch der Reisemetapher von z.T. völlig unterschiedlichen Sinngebungen ausgeht. Die Phrase „äußerst banal“ wurde dem Essay *Fenster zu Reisezielen* des Schriftstellers MORIUCHI Toshio (1999:17) entliehen.

2 Zum *Oku no hosomichi* vgl. DOMBRADY 1985.

sich bis ins Mittelalter nachweisen.³ Hier ist die Rede zunächst von intellektueller, reflektiver, geistesgeschichtlicher Leistung; nicht *expressis verbis* formuliert lässt sich das Motiv jedoch noch wesentlich weiter in die Vergangenheit zurückverfolgen. Ohne Zweifel handelt es sich um ein Urbild des Lebens: „Woher komme ich und wohin gehe ich?“, lautet nach Miki die wesentlichste Frage an das Leben. Die Reise bzw. das Leben ist ein Weg – wohin der Weg führt, könne zwar niemand wissen, aber er ende dort, wo sich der Tod befinde, wo dann vielleicht eine andere Reise beginnt.

Tatsächlich resümiert Miki in seinem Essay nur das, was vor ihm andere formulierten, und ein Ziel unseres Beitrags ist es, dieses „Formulieren“ sowie das Leben und den biografischen Hintergrund derer nachzuvollziehen, bei denen die Reise offenbar eine so wichtige Stellung einnahm, dass ihr Schaffen nur in Verbindung damit gesehen werden kann.

2. *hyôhaku*

In der japanischen Forschung zu den Themen Reise, Reisekultur oder Reiseliteratur taucht wiederholt der Begriff *hyôhaku* 漂泊 auf, der als eine der Grundströmungen der japanischen Literatur bezeichnet wird.⁴ Eine Übersetzung dieses Begriffes erweist sich als unerwartet schwierig, was ein Vergleich der gängigen japanisch-deutschen Wörterbücher belegt. Seine Prägnanz und Gewichtung erhielt *hyôhaku* offenbar durch den bekannten Haiku-Dichter Matsuo Bashô (松尾芭蕉, 1644–94); er benutzt ihn im Einleitungsteil zum *Oku no hosonmichi* und in verschiedenen Briefen.⁵ Konsultiert man weiterhin die üblichen japanischen Wörterbücher und Kommentare, bekommt man zwar eine erste Vorstellung, die jedoch dem Begriff nicht vollkommen gerecht wird, zumal die japanische Sprache überaus reich an synonymen bzw. quasisynonymen Begriffen ist, die nur schwer unterscheidbar sind.⁶ In China findet sich der Begriff *hyôhaku* (*piaobo*) beispielsweise bei dem auch Bashô wohl bekannten Tang-Dichter Li Bo (bzw. Li Po 李白 701–762) oder noch etwas früher bei dem weniger populären Dichter und Literaten Yu Xin (庾信, 513–581). Von Li Bo ist

3 Z.B. in den Werken des Dichtermönches Gyôson (行尊, 1057–1135) oder in der Gedichtsammlung *Shûgyokushû* des Tendai-Mönches Jien (慈円, 1155–1225); hiermit setzt sich MEZAKI (1975: 156–206) auseinander.

4 Den Begriff Grundströmung (*teiryû* 底流) benutzt MEZAKI (1975) im Titel seiner Monographie; bzgl. der Literatur spricht er auch (S.25) von „Leitmotiv“; vgl. hierzu HENNEMANN 1993:49.

5 Zu den Briefen vgl. TOYAMA 1989: 175 und 181.

6 Beispielsweise *hôrô* 放浪, *sasurai* bzw. *ryûri* 流離, *zurô* 流浪, *hokô* bzw. *samayou* 彷徨 (う) etc. – hierbei sind noch nicht Ausdrücke wie *angya* 行脚 oder *yugyô* 遊行 (religiöse Pilgerübungen), allgemeine Bezeichnungen für Reise wie *ryokô* 旅行 oder *tabi* 旅 oder metaphorische Verbindungen wie *unsui* 雲水 (Wandermönch), *fûu no jô* 風雨の情 (Reiselust) etc. inbegriffen. Auch Pörtners Ausführungen zu *haikaiheki* 徘徊癖 seien hier zitiert: „Poriomanie oder Dromomanie, ‚Zwangswandern‘, ‚Fortlaufen‘ [...] Poriomanie kann verstanden werden als trotzig Antwort auf die Aporien des Lebens“ (1995: 66).

bekannt, dass sein Leben hauptsächlich zwei Leidenschaften (außer dem Wein) prägten, nämlich Dichten und zielloses Umherziehen. Ebenfalls bekannt ist auch der enge Bezug der Anfangszeilen aus dem *Oku no hosomichi* zu einem seiner Gedichte.⁷ Dombrady (1985:332) übersetzt *hyôhaku* mit „das stete Getriebenwerden“ und wird damit, wie sich zeigen wird, dem Begriff wesentlich gerechter, als es die üblichen Wörterbücher vermögen.

Wissenschaftlich öffnet sich der Begriff *hyôhaku* für mindestens drei Ansätze: einem literatur-, einem religionswissenschaftlichen sowie einem volkskundlichen, denen in Japan auch jeweils relativ unabhängig voneinander nachgegangen wird.⁸ Für eine vollständige Erfassung des Phänomens *hyôhaku* dürfte keiner dieser Ansätze vernachlässigt werden; das gilt umso mehr für eine Mentalitätsgeschichte. Nach Dinzelbacher (1993:IX) legt diese ihren Schwerpunkt auf die „bewußten und besonders die unbewußten Leitlinien, nach denen Menschen in epochentypischer Weise Vorstellungen entwickeln, nach denen sie empfinden, nach denen sie handeln.“ Mentalitätsgeschichte, die sich seit ihrer Gründung Anfang des 20. Jahrhunderts in Frankreich gegen die einseitig orientierte Geschichte, wie z.B. die politische, richtete,⁹ „fragt nach dem sozialen Wissen bestimmter historischer Kollektive und untersucht den Wandel von Kognitionsweisen und Vorstellungswelten, die jeweils historisches Sein auf intersubjektiver Ebene prägen“ (DINZELBACHER, 1993:IX).

7 Vgl. DOMBRADY 1985:36, 42. Wie weit sich in China das Thema Reise zurückverfolgen ließe, bleibt noch genauer zu untersuchen. Der vorliegende Aufsatz beschäftigt sich nur mit der japanischen Seite; für eine Gesamtbetrachtung – gerade bei Bashô – dürfen natürlich chinesische Einflüsse nicht unberücksichtigt bleiben; zum Li Bo-Bezug bei Bashô siehe DOMBRADY 1985:42 oder KARAKI 1970:5ff.

8 Für die Literaturgeschichte siehe MEZAKI 1975, KARAKI 1970, 1974 und 1981:7ff., ÔHOSHI 1989 und KANEKO 1983 und 1999. Stellvertretend für die Volkskunde könnten AMINO et al. 1984 und YAMAORI/MIYATA 1994, und für die Religionswissenschaft KINO 1967 sowie YAMAORI et al. 1986 herangezogen werden. Hierbei handelt es sich nur um eine Auswahl der gängigen Titel; die übrigen, z.T. nur noch in Bibliotheken verfügbaren Titel sind überaus zahlreich. MEZAKI (1975:314) spricht zu Recht von einem „*hyôhaku*-Boom“.

9 Vgl. SIMONIS 2001:423ff.; dieser Artikel kann neben Dinzelbachers Einführung und Überblick zur Mentalitätsgeschichte ergänzend herangezogen werden, wobei Dinzelbachers Artikel und den bei ihm versammelten Arbeiten im deutschsprachigen Raum eine „Pionierrolle“ (DINZELBACHER, 1993:IX) zukommt. Dinzelbachers (1993:XXI) „bündige Formulierung des Begriffs *historische Mentalität*“ sei hier wiedergegeben: „*Historische Mentalität ist das Ensemble der Weisen und Inhalte des Denkens und Empfindens, das für ein bestimmtes Kollektiv in einer bestimmten Zeit prägend ist. Mentalität manifestiert sich in Handlungen.*“

Für eine mögliche Einbeziehung der Mentalitätsgeschichte in die Literaturwissenschaft vgl. DÖRNER/VOGT 1997, die den Zusammenhang mit der Kulturtheorie Bourdieus und der Zivilisationstheorie von Norbert Elias herstellen, um damit „Literatur in ihrer komplexen historischen Realität gerecht zu werden“ (S. 134). Dabei komme dem Begriff der Mentalität eine ähnliche Funktion zu wie dem Habitusbegriff bei Bourdieu. Dieser versteht darunter eine „in klassenspezifischer Sozialisation erworbene Matrix von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsmustern“ (S. 138f.).

Um jedoch in der gegebenen Kürze den Überblick zu wahren, sollen hier allein literarische Belege in den Fokus der Betrachtung rücken, besonders jedoch die unter Vorbehalt als „Wanderlyrik“ bezeichneten Varianten der *waka*- und Haiku-Dichtung. Dabei geht es um den Versuch einer Ideen- und Geistesgeschichte, bzw. wegen der intellektuellen Momente, durch die diese Begriffe besetzt sind, besser: einer Mentalitätsgeschichte im Sinne einer Mikro-Geschichte, so wie sie sich aus der Literatur des Landes herauslesen lässt, und zwar genau genommen dort, wo eine Isotopie der Kultur und Gesellschaft offen hervortritt.¹⁰ Berechtigung hierfür finden wir auch darin, dass „literarische Werke die Fähigkeit haben, das in den Vordergrund zu rücken, was bis dahin für gegeben genommen wurde einschließlich der Sprache und der Kategorien, mit deren Hilfe wir unsere Welt artikulieren [...]“ (CULLER 1999: 12). Weniger freilich geht es um eine Kulturgeschichte der Literatur, sondern eher darum, aus dieser „die dahinterstehenden mentalen Konzepte zu eruieren“ (DINZELBACHER 1993: XXVIII).

Um hierfür erste Indizien zu sammeln, muss nochmals zum *Oku no hosomichi* zurückgekehrt werden. Dort heißt es in der Einleitung:

Viele Dichter, die vor uns lebten, starben bereits auf der Wanderschaft. Meine Gedanken hören dennoch nicht auf, wohl angeregt durch den Wind, der die Wolkenfetzen jagt, um das stete Getriebenwerden [*hyôhaku*] zu schweifen – ich weiß schon gar nicht mehr von welchem Jahr an. [...] Die Gottheiten der Verführung betörten mein Herz und die Wegegötter winkten mir zu, so daß mir keine Arbeit mehr von der Hand ging. (DOMBRADY 1985: 43, 45)

Wolkenfetzen jagender Wind, Gottheiten der Verführung, zuwinkende Wegegötter – das ist es also, was Bashô hinaus treibt. Ähnliche Motive zählt er auch in anderen Reisetagebüchern auf, und es lässt sich ein Getriebensein erkennen, das offensichtlich nichts mit dem „normalen“ gesellschaftlichen oder diesseitsorientierten Treiben zu tun hat. Es könnte sich auch um ein „Vertriebensein“ handeln; das Resultat wäre jedoch in beiden Fällen gleich und mündet in die Unmöglichkeit, an einer bestimmten Stelle zu verweilen bzw. zur Ruhe zu

10 MEZAKI (1975: 18) benutzt den Terminus *seishinshi* 精神史 (Geistes- oder Seelengeschichte), den er zunächst von *shisôshi* 思想史 (Geistes- oder Denkgeschichte) abgrenzt. Dabei bezeichnet der letztere Begriff intellektuelle bzw. kognitive Inhalte, wogegen dem ersteren größerer Bedeutungsspielraum eingeräumt wird. KARAKI (1970) betitelt seine „Mentalitätsgeschichte“ eine „Geschichte des Herzens“ (心の歴史, *kokoro no rekishi*), hierauf bezieht sich auch MEZAKI (S. 18).

Eine eindeutige Abgrenzung zu einer Geistes- und Ideengeschichte ist nicht realisierbar, wird auch nicht angestrebt. Die jeweilige Fragestellung ist wegweisend. So gibt es beispielsweise eine lange Tradition, die Texte des weiter unten genannten Saigyô im buddhistischen bzw. buddhologischen Kontext zu lesen (neben HENNEMANN 1993 vgl. vor allem LAFLEUR 1973/1974, der an IENAGA 1944 anschließt, und beide korrigierend und ergänzend WATANABE 1987). In dem vorliegenden Aufsatz wird lediglich der Versuch einer anderen Lesart unternommen, die teilweise zu identischen Ergebnissen führt (vgl. z. B. im Falle Bashôs und einer anfänglich buddhologischen Lesart NISHITANI 1990).

kommen. Dabei dürfen *hyôhaku*-Reisen jedoch nicht nur als physikalischer Akt der Ortsveränderung verstanden werden:

Hyôhaku bedeutet zunächst ein Empfinden der nicht zur Ruhe kommenden, ziellos umherirrenden Seele (流魄 *ruhaku*), was z.B. im Fall von [dem modernen Haiku-Dichter, R.F.W.] Santôka (山頭火) [...] von tatsächlichem Umherziehen (放浪 *hôrô*) begleitet wird. Aber das Umherziehen selbst ist keine absolute Notwendigkeit, es handelt sich nicht um ein Praktizieren des Herumwanderns. Es ist eine seelische Verfassung [魂の有り態 *tamashii no aritei*], die sich gegen die äußeren Umstände, gegen Erscheinungen der Zeit, gegen sich selbst richtet, oder die Unfähigkeit dieser Seele, sich selbst an einem festen Wohnort verwirklichen zu können. Im Kern dieser Seele ist das Nichts (*mu* 無), und dieses *mu* ist entweder Gegenstand der Zustimmung oder Gegenstand der Ablehnung – es gibt solche und solche Menschen. (KANEKO 2002:7)

3. Volkslieder und *Man'yôshû*-Dichtung

Hyôhaku-Momente finden sich in Ansätzen bereits in den alten Volksliedern, die in die ältesten japanischen Geschichtswerke *Kojiki* (712), *Nihon shoki* (720) oder das *Fûdoki* (713) aufgenommen wurden. So ist dort z.B. die Rede von einem offenbar ziellos herumziehenden „Ich“. Semantische Fragestellungen außer acht lassend geht Furuhashi bei seiner Analyse der „Schilderungen der Götterwanderungen“ (巡行叙事 *junkô joji*) vom Ausdruck (表現 *hyôgen*) aus und identifiziert dieses „Ich“ als *kami*-Gottheit auf der Suche nach „einem Ort, um sich niederzulassen“ (FURUHASHI 1984:49).¹¹

Ausführlicher dagegen ist die ebenfalls in die erwähnten tradierten Texte aufgenommene Erzählung von Yamato-takeru-no-mikoto (倭建命), der von seinem Vater Keikô Tennô auf zwei verschiedene Reisen geschickt wurde. Seinen ersten Auftrag im Westen des Reiches Yamato erledigte Takeru mit demmaßen vehementem Eifer, dass sein nun verängstigter Vater ihn nach seiner Heimkehr direkt wieder auf die nächste Reise schickte. Diesmal ging es in den Osten, wo sich nun allerdings ein vollkommen anderer Takeru zeigte: geprägt von Misserfolg, Einsamkeit, Kummer und Leid, bis er – einige poetologisch interessante Verse zurücklassend – schließlich krank auf der Reise starb.¹²

Einmal davon abgesehen, dass hier Bashôs Motiv vom sterbenden Dichter auf Reisen wahrscheinlich seine erste japanische Verkörperung findet, bietet diese Geschichte weitere interessante Ansatzpunkte wie das Vertriebenensein aus der Heimat, die durch Leidensdruck und Misserfolg geprägte Reise in den Osten sowie (damit verbunden) das ziellose Umherziehen. Da hiermit bereits eini-

11 Vgl. 1984:46ff.; allerdings ist die Arbeit von Furuhashi (eine Fortsetzung der „Schilderungen der Produktionsverfahren“) nicht im Rahmen der *hyôhaku*-Forschung zu sehen, sondern eher für die Erforschung der Landschaft in den Volksliedern und im *Man'yôshû* relevant.

12 Hier wird die *Kojiki*-Variante zusammengefasst.

ge der Merkmale von *hyôhaku* angesprochen sind, soll der Takeru-Mythos als Prototyp der *hyôhaku*-Mentalität bezeichnet werden.¹³

Ebenfalls zu den Anfängen japanischer Literatur wird die älteste Gedichtanthologie gezählt, das vermutlich Ende des achten Jahrhunderts zusammengestellte *Man'yôshû*. Diese aus über 4500 Gedichten bestehende Sammlung ist reich an Gedichten, in deren Entstehungszusammenhang eine Reise stand, und wie Takerus erste Reise handelt es sich auch hier größtenteils um Reisen in den Westen (nach Dazaifu auf Kyûshû, manchmal sogar bis Korea; die Reisen der Grenzbewacher in den Osten kommen erst ab ca. 730 hinzu). Der Grund der Reise bestand meist in einem festen Auftrag, nach dessen Erledigung die Heimreise angetreten werden durfte.¹⁴ In vielen Gedichten ist dabei ein gewisser Leidensdruck vernehmbar, vor allem, was die Trennung von der Familie, besonders von der Liebsten, aber auch Heimweh betrifft.¹⁵ Auch die zahlreichen Gedichte, die von am Wegesrand Verstorbenen¹⁶ zeugen, sind hier zu erwähnen, da sie ebenfalls eine große Rolle spielen, die Reise mit negativen Konnotationen wie Tod, Entbehrung, Einsamkeit etc. zu belegen.¹⁷ In *Man'yôshû*-Gedichten wie Nr. 252, in dem sich der bekümmerte Kakinomoto no Hitomaro (柿本人麻呂) fragt, ob er von den Meeresfischern wohl wie ein ziellos Umherirrender angesehen wird, ist bereits deutlich ein Vorgefühl, eine Ahnung der späteren *hyôhaku*-Mentalität vernehmbar.¹⁸

Erkennbar sind zwei Kräfte: eine zentripetale, die zurück in die Gesellschaft zieht (Heimweh), und eine zentrifugale, die auf die Reise treibt (Fernweh). Diese treibende Kraft wird beispielsweise in den klaren und kräftigen Landschaftsdarstellungen deutlich; Landschaften, die mit Worten wie „so oft ich es auch sehe, es wird mir nie langweilig“ (見れど飽かぬかも *miredo akanu kamo*) gelobt werden.¹⁹ Dennoch können diese beiden Kräfte noch keine innere Spaltung

13 Zu Takeru siehe MEZAKI 1975:28ff.; frühe Merkmale bzw. Vorbedingungen nennt auch KARAKI 1970:7.

14 Allerdings gibt es auch Ausnahmen wie z. B. *Man'yôshû*-Gedicht Nr. 3240, ein Zeugnis aus der Verbannung. OKADA (1985:96) geht von ca. 1200 mit der Reise in Verbindung stehenden Gedichten aus.

15 Deutlich erkennbar in den beiden großen Reisegedichtkomplexen in *Man'yôshû maki* 12 (53 Gedichte ab Nr. 3127) und *maki* 15 (145 Gedichte ab Nr. 3578). Das Modell hierfür liefern die frühen Gedichte Nr. 5 und 6 von Prinz Ikusa; die bekannten acht Verse Nr. 249 bis 257 von Kakinomoto no Hitomaru können als typische Beispiele herangezogen werden.

16 Zu den Dienstleistungen des Volkes gehörte auch der Gütertransport und die Versorgung des Hofes. Da für die Träger keinerlei Versorgungsmaßnahmen getroffen wurden, starben viele von ihnen unterwegs.

17 Zu diesem Wesenszug der klassischen japanischen Reiseliteratur vgl. WITTKAMP 2001:30ff.

18 Die genauen Lebensdaten von Hitomaro sind unklar; er diente dem Tennô Monmu (Regierungszeit 697–707); zum „Vorgefühl“ bzw. zur „Ahnung“ vgl. MEZAKI 1975:52.

19 Die Phrase, die sich in verschiedenen, sich jedoch kaum voneinander unterscheidenden Abwandlungen insgesamt 65 Mal im *Man'yôshû* findet, stammt ursprünglich (*chôka* Nr. 36 und *hanka* Nr. 37) von Hitomaro, der wie Takeru auf der Reise starb. *Miredo akanu kamo* entwickelte sich erst allmählich zur Phrase, wie z. B. in Nr. 1177, ein Gedicht an der Seen-

provozieren. Zu stark ist noch der Glaube an die das Individuum umhüllende Einheit der Gesellschaft. Auch gibt es noch keinen freiwilligen, „introaktiven“ Aufbruch, entschlossen, das Alte hinter sich zu lassen, und sich in eine Reise ohne Ziel zu stürzen. Gegen Ende der Sammlung, in den Gedichten aus der zweiten Hälfte des 8. Jh., aber macht sich bemerkbar, wie das Klare trüber wird, wie sich zwischen den beiden Kräften Konflikte abzeichnen; auch buddhistisches Gedankengut (z. B. *mujô* 無常, Vergänglichkeit, bzw. *mujôkan* 無常觀, die Vergänglichkeitsschau) wird erkennbar.²⁰

Die *hyôhaku* andeutenden Gedichte bleiben jedoch die Ausnahme, und die durchschnittliche *Man'yôshû*-Reise unterscheidet sich deutlich von Takerus Ausgestoßensein auf der Reise durch den Osten. Bei den meisten Gedichten ist der offizielle Auftrag und damit die Heimkehr genau festgelegt, und ein durch gesellschaftliche („väterliche“) Vertreibung hervorgerufenen zielloses Umherirren wie bei Takeru im Osten nicht zu registrieren. Mezaki weist bei Takeru und ähnlichen Begebenheiten aus den alten Geschichtswerken noch auf eine durch das Ausgestoßensein hervorgerufene Einsamkeit des Individuums hin, die z. T. auch im *Man'yôshû* vernehmbar sei. Er mutmaßt deshalb, dass das signifikante Erscheinen von von der Gesellschaft vertriebenen Individuen sich zeitlich mit dem Aufkommen des *hyôhaku*-Phänomens deckt. In den genannten Geschichtswerken erkennt er dagegen „innere Gründe“ (1975:42); die Reisenden des *Man'yôshû* jedoch wurden meist von „äußeren Gründen“ getrieben. In den hier genannten Punkten lassen sich – bei aller Vorläufigkeit – erste Unterschiede des „einen weltlichen Zweck verfolgenden“ Reisens zu *hyôhaku* ausmachen.

4. Das aristokratische Zeitalter

Die Person, die gewöhnlich als der erste große Höhepunkt bzw. die erste Kristallisation der *hyôhaku*-Literatur genannt wird, ist unter dem Namen Ariwara no Narihira (在原業平, 825–880) bekannt.²¹ Mit Hitomaro und Yakamochi zählt er zu den größten Dichtern des Altertums, erlangte jedoch auch als Held einer der bekanntesten Gedichtserzählungen große Beliebtheit, nämlich als der „Mann“ im *Ise monogatari*:

7.: Es war einmal ein Mann. Er war des Lebens in der Hauptstadt nicht mehr fähig, und als er auf dem Weg nach Azuma [in die Ostländer] war

platte von Mikata, das zu dem dritten Reisegedichtskomplex gehört, nämlich *maki 7* mit über 100 Gedichten.

20 Beispielsweise in Gedicht Nr. 4468 von Ôtomo no Yakamochi (大伴家持, 716–785), was sich in der Verwendungsweise des „Schauens der Reinheit des Landes“ bemerkbar macht; vgl. auch KARAKI 1970: 55. HENNEMANN (1993: 45) übersetzt *mujôkan* mit „geistige Vergänglichkeitsschau“; PÖRTNERS „Gefühl für die Hinfälligkeit aller Existenz“ (1995: 62) für *mujôkan* wird mit anderen Schriftzeichen geschrieben: 無常感 (bei Hennemann „Lebensgefühl der Vergänglichkeit“; S. 45).

21 Leben und Werk in Bezug auf unser Thema stellen KARAKI 1981: 201ff., ÔHOSHI 1989: 1ff. und MEZAKI 1975: 83ff. näher vor.

und die Küste zwischen Ise und Owari entlangging, sah er der Wellen weiße Schaumkronen. [...]

8.: Es war einmal ein Mann. Offenbar konnte er nicht mehr in der Hauptstadt leben. Da er den Wunsch äußerte, gen Azuma zu reisen und einen Platz zum Leben zu suchen, gingen ein, zwei Gefährten mit ihm. Im Lande Shinano sah er vom Gipfel des Asama Rauch aufsteigen. [...]

9.: Es war einmal ein Mann. Dieser Mann war überzeugt, in der Welt nicht mehr von Nutzen zu sein. Er sagte: „Ich vermag kaum länger in der Hauptstadt zu bleiben und ziehe gen Azuma, um ein Land zu suchen, wo es sich leben läßt.“ Zusammen mit ein, zwei Gefährten brach er auf. Niemand jedoch kannte den Weg, und sie irrten umher. Im Lande Mikawa kamen sie an einen Ort namens Yatsunashi. [...] (Quelle: ABE 2000)

Dieses sind die Anfangszeilen der 7., 8. und 9. Episode aus der Erzählung, die in ihrer jetzigen Form aus der mittleren Heian-Zeit (10. Jh.) stammt. Bei diesem „Mann“ handelt es sich mit einiger Wahrscheinlichkeit um Ariwara no Narihira, und die oftmals als „Liebesabenteuer“ verstandene Erzählung geht vermutlich auf seine persönliche Gedichtsammlung zurück. In Episode 9 folgt anschließend ein *waka*-Gedicht, das nach einleitenden Worten die Sehnsucht nach der (oder den) in der Heimat zurückgelassenen Geliebten schildert, so dass die kleine Reisegruppe schließlich geschlossen in Tränen ausbricht. Da jedoch Geschichte und Gedicht mit ca. 100 Jahren Zeitunterschied entstanden, ist es sehr gut möglich, dass heitere Momente später herausgefiltert bzw. die dunklen, negativen (もののあわれ *mono no aware*, Pathos), besonders die des Reisens als Leiden, später betont – wenn auch nicht unbedingt hinzugefügt – wurden. Aufmerksam gemacht werden muss auf Folgendes: 1. ein „Herumirren“ im Osten,²² 2. der Ausdruck von Einsamkeitsgefühlen und 3. die erwähnten traurigen Aspekte. Im Unterschied zu den Reisen im *Man'yōshū* war eine Rückreise nicht eingeplant, so dass der Abschied eine vollkommen andere Gewichtung erhält.

Weiterhin fallen Worte wie „des Lebens in der Hauptstadt nicht mehr fähig“ (京にありわびて *miyako ni ariwabite*) oder „überzeugt, in der Welt nicht mehr von Nutzen zu sein“ (身をうえなきものの思ひなして *mi o ue naki mono no omoi nashite*) auf,²³ was zur Frage weiterleitet, warum er die Hauptstadt über-

22 Besonders deutlich erkennbar auch in der vermutlich später hinzugefügten Episode 14 („ziellooses Umherirren in Michinoku“).

23 Karaki arbeitet in dem Kapitel „Muyōsha no keifu“ (1981:201–425) einen ganz besonderen, sich wie die *hyōhaku*-Mentalität durch die japanische Literatur ziehenden Typus heraus, nämlich den des Taugenichts bzw. Nichtsnutzes (*muyōsha* 無用者), der bei genauerer Betrachtung jedoch weitgehend identisch mit dem *hyōhaku*-Typ ist; siehe KARAKI 1974. Hier böten sich geeignete Ansatzpunkte für einen komparativen Ansatz, etwa mit *Aus dem Leben eines Taugenichts* (1826) Joseph von Eichendorffs. Man vergleiche z.B. das Hin- und Hergerissensein des Protagonisten zwischen Heim- und Fernweh, die Nicht-Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gesellschaftsschicht, die Unmöglichkeit, an einem festen Ort zu verweilen etc., Momente, die auch in Eichendorffs Gedichten *Mondnacht* oder *Frühlingsfahrt* vernehmbar sind.

haupt verlassen musste. Es sind gerade diese Worte, die nach Karaki (1998: 21f.) die Geburt der literarischen Erzählung (*monogatari bungei*) einleiten. Denn die Paradoxie, durch den Abstand zur Hauptstadt eben diese einem ästhetischen Läuterungsprozess zu unterziehen, sie zu idealisieren und sich ihr dadurch zu nähern, habe die „Welt der Erzählung“ (bei Karaki auch die „romantische Welt“) hervorgebracht.

Der begnadete Dichter und erfolgreiche Frauenheld Narihira gehörte seiner Herkunft nach zum hohen Adel.²⁴ Die Geschichtsschreibung lobt zwar sein Aussehen und sein Talent als *waka*-Dichter, schätzt ihn in gesellschaftlicher Hinsicht jedoch eher minderwertig ein.²⁵ Bekannt ist, dass er sich zumindest zweimal der „falschen“ Frau näherte, was den Unwillen der mächtigen Fujiwara und anderer auf sich zog. Mit ca. Mitte 20 wurde seine Beförderung mehr als zehn Jahre eingefroren, vielleicht wurde er sogar in der Rangfolge zurückgestuft; vermutlich irrte er auch in dieser Zeit im Osten herum, vielleicht sogar als Opfer der Fujiwara – die Theorien hierzu sind zahlreich. Allerdings kehrte er später zurück und verbrachte ein einigermaßen geregeltes Leben. Für einen „Rückzug in die mönchische Einsamkeit“ (出家遁世 *shukke tonsei* bzw. nur *tonsei*),²⁶ wie es bekannte Dichter nach ihm praktizierten, war die Zeit noch nicht reif. Wie wir bereits bei Takeru-no-mikoto gesehen haben, ist jedoch der Ausschluss aus dem politischen und gesellschaftlichen Leben bei vielen *hyôhaku*-Naturen zu beobachten.²⁷

Das im Laufe der Zeit mehrmals veränderte *Ise monogatari* lässt Narihiras politisches Leben außer acht. Betont werden jedoch umso mehr die amourösen Abenteuer, die – das ist vom hier eingenommenen Blickwinkel betrachtet als

24 Er war Enkel des Kaisers und Sohn des Kronprinzen. Beide wurden jedoch in Machtstreitereien verwickelt, die den Kaiser in Klausur und den Vater in Verbannung schickten.

25 Diese Einschätzung ist weniger auf mangelnden Intellekt als auf politische Ächtung und den Umstand zurückzuführen, dass unter „Bildung“ damals vornehmlich chinesische verstanden wurde. Narihira gehörte aber zu den *waka*-Dichtern, die die japanische Sprache bevorzugten; diesen Zusammenhang macht ÔHOSHI (1989: 5) deutlich.

26 In einer anderen Studie unterscheidet Mezaki zwischen beiden Begriffen, benutzt sie jedoch 1975 zusammen. Näher damit auseinander setzt sich BARNHILL 1990 (Bezug auf MEZAKI auf S. 275). Für PÖRTNER (1995: 66) handelt es sich bei *shukke* um ein Synonym für „die japanischen psychopathologischen Termini *tonsô*, *tôsô* und *tôhi*, die alle „Fluchtverhalten“ bezeichnen“; *tonseisha* übersetzt er dementsprechend mit Weltflüchtling. Zu weiteren Ausführungen siehe auch unten, Exkurs 2.

27 MEZAKI (1975: 210ff.) schildert als weiteres Beispiel das Schicksal von Narihiras Onkel, Prinz Shinnyo (真如, gest. ca. 865), der ebenfalls in Folge eines Aufstandes politisch geächtet wurde und mit dem Reiseziel Indien zunächst nach China ausreiste. Dabei unterschied er sich in seiner Motivation deutlich von jenen seit Shôtoku Taishi entsandten Chinareisenden, die zu Studienzwecken übersetzten. Ihr Ziel war es, buddhistisches Wissen nach Japan zu holen. Auf diese warteten bei erfolgreicher Rückkehr Ruhm und Ehre, mithin durchaus weltliche Ziele. Shinnyo starb schließlich auf Reisen, vermutlich im Süden der Malaiischen Halbinsel, aber dass seine Geschichte und verwandte Motive z. B. in der späteren Erzählliteratur (*setsuwa*) des Mittelalters eine außerordentliche Beliebtheit genossen, zeugt nach Mezaki von Sehnsüchten, in die Ferne entfliehen zu können.

Moral der Geschichte zu verstehen – schließlich in ein *hyôhaku*-Leben münden, dem wiederum nur ein Ende offensteht, nämlich der Tod. Außer Liebesgedichten sind von Narihira viele überliefert, die Alter und Zerfall beklagen. Abschließend sei bemerkt, dass auch Narihiras politisch ebenso unbedeutender Sohn Shigeharu (滋春) in der Ferne umherirrte. Dieser Dichter, dessen Gedichte u. a. auch in der ersten Kaiserlichen Gedichtanthologie *Kokin wakashû* (905) zu finden sind, kehrte jedoch nicht mehr zurück, sondern starb auf der Reise.

Die Unfähigkeit zur gesellschaftlichen Konformität und eine damit verbundene frühe *hyôhaku*-Mentalität spüren wir auch in anderen Werken der höfischen Literatur der Heian-Zeit, z. B. in den zahlreichen Beiträgen aus Frauenhand, wie in der Geschichte der Ukifune (浮舟), einer Heldin aus dem *Genji monogatari*. Ukifunes Dilemma bestand darin, in eine Dreiecksgeschichte verwickelt zu werden, aus der nur der Freitod eine Lösung bot – ein in jenen Zeiten bereits altes Motiv.²⁸ Da der Versuch jedoch misslang, blieb nur noch *sasurai* 流離ひ, so nennt es die Autorin Murasaki Shikibu (紫式部, ca. 973–1014), und das ist nichts anderes als *hyôhaku*.²⁹ Ukifune zog sich aus dem Hofleben zurück und wurde Nonne. Leider kann diese interessante Episode hier nicht weitergehend behandelt werden, aber die Botschaft der Autorin dürfte erkennbar sein: Das Leben ist eine endlose Reise ohne Ziel.³⁰ Die deutliche Verbindung des Lebens mit *hyôhaku* ist zwar erst eine Hervorbringung des Mittelalters, aber zumindest den Keim hierfür entdecken wir schon im *Genji monogatari*.

Exkurs 1: *utamakura* (歌枕, Gedichtkopfkissen)

Wenn die Weltanschauung in die
Brüche geht, ist es besser,
sich die Welt anzuschauen.

E. BLOCH, *Antike Philosophie*

Im *Oku no Hosomichi* suchen Bashô und sein Begleiter das Grab eines gewissen Fujiwara no Sanekata (藤原実方), auf dessen Spuren bereits ca. 500 Jahre früher der Dichter Saigyô (西行, 1118–90) unterwegs war.³¹ Sanekata (gest. 998) war wie Narihira als begnadeter Dichter, Schönling und Frauenheld bekannt, und auch in puncto *hyôhaku* unterschied er sich nicht von diesem, so dass

28 Beispiele wären die *Man'yôshû*-Gedichte Nr. 1809 und 3786.

29 Vgl. auch *Kogo daijiten*, Eintrag *sasurau* (= NAKADA 1983).

30 MEZAKI (1975:96ff.) macht noch auf weitere Vertreterinnen der *hyôhaku*-Mentalität aufmerksam: die Hofdamen, insbesondere das Leben der Ono no Komachi (小野小町) aus der frühen Heian-Zeit, die als eine der begnadetsten und bekanntesten Dichterinnen schließlich als Bettlerin durchs Land zog, um verarmt und einsam zu sterben; siehe dazu auch Judit ÁROKAY: *Poetik und Weiblichkeit. Japans klassische Dichterinnen in Poetiken des 10. bis 15. Jahrhunderts*. Hamburg: OAG 2001 (= MOAG 135), S. 74–119.

31 Siehe hierzu die Erläuterungen von DOMBRADY 1985: 117.

beide in späteren Zeiten oftmals verwechselt wurden.³² Eines Tages soll Sanekata im Streit mit Fujiwara no Kôzei dessen Kopfbedeckung im hohen Bogen in den Garten geworfen haben, vielleicht, weil er einst von Kôzei als *oko* (をこ, „ein wenig wirr im Kopf“) bezeichnet wurde. Bei einer Blütenschau nämlich blieb Sanekata als Einziger ungerührt sitzen, als alle anderen Teilnehmer vor dem Regen flüchteten. Diesmal jedoch ließ sich Kôzei nicht aus der Fassung bringen, aber Ichijô Tennô, der den Vorfall beobachtet hatte, schickte den wirren *Außenseiter* Sanekata daraufhin in den Osten, um die „*utamakura* aufzusuchen/abzugehen“ (歌枕見てまいれ *utamakura mite maire*). Was es mit diesem Befehl auf sich hatte, ist wiederum Gegenstand ausgiebiger Interpretationen, soll hier aber nicht weiter interessieren.³³ Die Entwicklung *utamakura* zum erklärten Reiseziel vieler Dichter wie Saigyô oder Bashô sowie ihre Stellung als „ein Index des mittelalterlichen *hyôhaku*-Denkens“ (MEZAKI 1975: 116) machen jedoch diesen Exkurs erforderlich.³⁴

Zunächst einmal sind diese berühmten Ortsnamen nicht nur materiell, d.h. mit Referenz zu einem real existierenden Ort, zu verstehen, sondern bilden auch innerhalb der Mentalitäts- bzw. Geistesgeschichte ein wichtiges Moment. Die *utamakura* waren ursprünglich eine Art Handbuch oder Wegweiser für die *waka*-Dichtung und bestanden nicht nur aus Ortsnamen. Zwar sind darunter auch viele, die bereits im *Man'yôshû* Erwähnung finden, aber als Quelle für spätere Jahrhunderte wichtiger erwiesen sich die ersten drei Kaiserlichen Gedichtsammlungen *Kokin wakashû* (905), *Gosen wakashû* (915) und *Shûi wakashû* (1006). In diesen drei Sammlungen wurden die *utamakura* durch Polysemierung bzw. Erweiterung des semantischen Wortfeldes mit abstrakten Inhalten und Konnotationen belegt. Für die Verbreitung waren drei Voraussetzungen wesentlich: Erstens mussten sie auf sprachlicher Ebene poetologisch zu „Wortspielen“ geeignet sein, zweitens musste ein bestimmtes Landschaftsbild assoziierbar sein – einflussreich hierbei waren die zahlreichen, mit Malereien und Gedichten (*byôbu uta* 屏風歌) versehenen Wandschirme der Heian-Zeit – und drittens mussten sie mit dem Bereich des Menschlichen in Verbindung stehen (z.B. Liebe, aber auch philosophische bzw. religionsphilosophische Themen wie Vergänglichkeit). Mit anderen Worten: Die *utamakura* entwickelten sich zu einem Auslöser einer „Kettenreaktion der Assoziationen“. Dabei nahmen die im *Man'yôshû* nur wenig oder gar nicht erwähnten Namen aus Nordostjapan einen gewissen Sonderstatus an, da ihnen eine starke Exotik anhaftete. Vermutlich gerade durch diese Exotik boten sie die Möglichkeit einer geistigen Flucht aus dem streng regulierten Hofleben und wurden das Objekt einer starken, nicht mehr an das „Hier“, sondern in die Ferne orientierten Sehnsucht. Aus der Sicht

32 Z.B. in dem Abschnitt 67 aus der *zuihitsu*-Sammlung *Tsurezuregusa* von Yoshida Kenkô (s.u.), vgl. BERNDT 1993: 89–90.

33 Hierzu sei nur auf die sich auf religionswissenschaftliche Fragen beziehenden Ausführungen von FUJII (1986: 274ff.) verwiesen.

34 *Utamakura* lassen sich auch als Topos diskutieren; das bedarf jedoch einer genaueren Herleitung, der hier nicht entsprochen werden kann.

der *hyôhaku*-Forschung lassen sich an der Entwicklung der *utamakura* interessante Parallelen zum Verfall der Hofkultur ausmachen.

In den *utamakura* wirkten gewissermaßen „zentrifugale Kräfte“, die eine Flucht vor der Wirklichkeit ermöglichten; dieses bezeichnet Mezaki³⁵ als die erste Entwicklungsphase. Die zweite Phase, in der „zentripetale Kräfte“ zur Wirkung kamen und in der sich die Dichter tatsächlich auf die Suche nach *utamakura* machten – in der also die Suche im Zentrum stand – wird danach durch die Geschichte um Sanekata und den Befehl zum Aufsuchen der *utamakura* eingeleitet.

Wie spätestens durch Saigyô oder Bashô der Nachwelt bekannt, starb auch Sanekata auf der Reise. Festzuhalten bleibt, dass innerhalb der *waka*-Szene der damaligen Zeit Nordostjapan eine Art Utopia darstellte und dass das starke Hingezogenfühlen zu unbekanntem Regionen, der Wunsch, dorthin zu entfliehen, innerhalb der *hyôhaku*-Mentalitätsgeschichte ein bereits deutlich auszumachendes Charakteristikum bildet.³⁶ Die im Altertum von den „nordostjapanischen Reisezielen“ *utamakura* ausgegangene Sehnsucht richtete sich dann mit dem Verfall der Hofkultur nach China und Indien, den Quellen des Buddhismus,³⁷ und nach dem Mittelalter, besonders aber mit Anbruch der Moderne, sogar bis nach Europa.

5. Das Mittelalter

Wie auch in der europäischen Geschichte, wo seit dem Ende des 17. Jahrhunderts Kontroversen um Katastrophen und Kontinuitäten den wissenschaftlichen Diskurs in Bewegung halten, ist es auch in Japan schwer, Anfang und Ende großer Epochen wie des Mittelalters festzulegen. Der durch den Historiker Hara Katsurô (1871–1924) in Anlehnung an das europäische Mittelalter als im heutigen Sinn allgemeingültig geprägte Begriff *chûsei* (中世, Mittelalter), dem ursprünglich nicht die Bedeutung einer spezifischen Epoche zukam,³⁸ wird meist unkritisch übernommen und weitergegeben – vor allem in Bezug auf die Anfang und Ende markierenden Zeitangaben. Lehrbücher und Lexika identifizieren den Beginn des Mittelalters gewöhnlich mit dem der Kamakura-Zeit (1185–1333).

Der Historiker ISHII Susumu (2002: 9–11) schlägt für das Mittelalter fünf Charakteristika vor:

35 Mit den *utamakura* beschäftigt sich auch MEZAKI (1975: 114ff.); von ihm stammt auch das hier nachvollzogene heuristische Modell.

36 Vgl. MEZAKI 1975: 210. Das Wandern in den Osten (*azumakudari*) nennt IMOTO (1970: 370) „schon fast eine Bedingung für die Anerkennung als Volksdichter“.

37 Als weitere Beispiele (neben dem frühen „Pionier“ Prinz Shinnyo) könnten auch der Shôgun Minamoto no Sanetomo (源実朝, 1192–1219), der allerdings wie der Kegon-Mönch und Hônen-Kritiker Myôe (明恵, 1173–1232) seine Reise nie verwirklichen konnte, oder die buddhistischen Reisenden seit der südlichen Sung-Zeit (960–1279; nach der Tang-Zeit waren buddhistische Gesandtschaften aus Japan zunächst eingestellt) genannt werden; vgl. MEZAKI 1975: 207ff.

38 Vgl. ÔSUMI 2002: 12ff.

1. die Aufsplitterung der Regierungsmacht;
2. die Vormachtstellung des Militärs;
3. die Komplettierung des „alle Menschen aneinanderkettenden“ Netzwerkes;
4. das mehrschichtige System des Landbesitzes und seiner Verwaltung;
5. die Religion mit der zentralen Stellung des Buddhismus.

Ishii zufolge (S.11ff.) bezieht sich die Orientierung an der Kamakura-Militärregierung jedoch nur auf einen dieser Gesichtspunkte; ziehe man die anderen vier in Betracht, zeigten sich deutliche Merkmale des Mittelalters bereits ab Mitte des 11. Jahrhunderts. Werden hier hauptsächlich politische und gesellschaftliche Aspekte angeführt, d.h. Fakten einer Ereignisgeschichte, führt eine Festlegung nach ideen-, geistes- bzw. mentalitätsgeschichtlichen Kriterien zu noch längeren Datierungszeiträumen. In Anlehnung an Ishii werden daher für die Übergangs- bzw. Anfangszeit der Dichter Nôin (能因, geb. 988) und als erster großer Repräsentant der Dichter Saigyô genannt. Da hier ein bestimmtes Phänomen vom Blickwinkel der *hyôhaku*-Forschung aus betrachtet wird, soll für das Ende dieser „mittelalterlichen“ Entwicklung der Haiku-Dichter Bashô genannt werden.³⁹ Diese drei untrennbar miteinander verbundenen Namen bilden innerhalb des hier eng abgesteckten Rahmens einen Spannungsbogen, an dem sich eine von vielen Geschichten des Mittelalters ablesen lässt. Das machen ihre Biografien, mehr aber noch ihre Texte deutlich, die durch klare Bezüge in Verbindung stehen, aber auch durch inhaltliche und formale Momente Homogenität und Kontinuität aufweisen.⁴⁰

6. Nôin

Sowohl Saigyô in seiner privaten Gedichtsammlung *Sankashû* als auch 500 Jahre später Bashô im *Oku no hosomichi* woben Textpassagen von und Bezüge zu Nôin in ihre Texte ein. Nirgends tritt *hyôhaku* als Grundströmung bzw. Leitmotiv der japanischen Literatur so evident wie bei diesen drei Vertretern hervor. Diese bisher als Handlungsmotiv oder Vorstellung eher vage vernehmbare Grundströmung nahm bei ihnen deutlich der Geistesgeschichte zurechenbare Konturen an. Wie jedoch Dinzelbacher in seinen einleitenden Ausführungen darlegt, stützen und ergänzen intellektuelle Leistungen – herauszulesen aus den

39 Auch MEZAKI (1975:291) ordnet Bashô dem Mittelalter zu, was jedoch nur bedingt gelten kann; vgl. WITTKAMP 2001: 36f., wo sich auch weitere Quellenangaben finden.

40 Nicht immer präsentieren sich intertextuelle Bezüge so direkt wie beispielsweise im *Oku no hosomichi*, bei Bashôs Besuch in der Bucht von Kisagata (Kisakata); vgl. DOMBRADY 1985: 211ff. Oftmals hilft nur hermeneutisch-philologische Detektivarbeit weiter, wie z.B. bei Bashôs Haiku Nr.75 in KON (1997:33), der auf Saigyô verweist; hierzu auch SUDÔ 1982: 108. Bei Saigyôs *waka* handelt es sich um Nr.625 aus dem *Shinkokin wakashû* (1205) und die Kommentare verweisen dabei wiederum auf ein *waka* von Nôin aus dem *Goshûi wakashû*; hierzu auch HENNEMANN 1993: 57.

schriftlichen und künstlerischen Zeugnissen der Zeit – die Mentalitätsgeschichte.

Bashô und Saigyô beziehen sich beispielsweise auf Nôins bekanntes Gedicht von der Grenzstation Shirakawa, die zu überschreiten selbst bei Bashô noch ein großes Abenteuer bedeutete:

Die Hauptstadt hatte ich / mit dem Frühlingsnebel verlassen. / Daran muß
ich jetzt denken / hier, vom Herbstwind durchweht / am Grenzposten von
Shirakawa.

(*Miyako o ba kasumi to tomo ni tachishikado akikaze zo fuku Shirakawa
no seki*)⁴¹

Nun kursieren Geschichten, nach denen Nôin sein berühmtes Gedicht zu Haus, sozusagen vor dem Ofen, verfasst haben soll; er soll sogar, um seine Reiseerfahrung glaubhafter zu machen, die Hände aus dem Fenster gehalten haben, um sie zu bräunen.⁴² Eine Person, die an Nôins Reisen Zweifel hegte, hieß Fujiwara no Kiyosuke (1104–1177). Kiyosuke, sich über Nôins auch sonst noch seltsames Verhalten wundernd, ging aber noch weiter und bezeichnete ihn als *oko* – jenes „etwas wirr im Kopf“, das wir schon von Sanekata kennen. In der *setsuwa*-Sammlung *Jikkunshô* (1252, auch: *Jikkinshô*) jedoch wird Nôin ein *sukimono* 数寄者 genannt, und dieser Ausdruck – gerade in Verbindung mit *oko* – verdient nähere Betrachtung.

Suki ist ein Begriff aus der Ästhetik und bedeutet u. a., von einer Sache oder einer Kunst durchdrungen zu sein, oder sein Leben ausschließlich einer Sache zu widmen (z. B. auch dem Biwa-Spiel; die Ergänzung *mono* bezieht sich auf die *suki* praktizierende Person).⁴³ Diese *suki*-Ernsthaftigkeit wurde von der übrigen Gesellschaft schnell als *oko* bezeichnet, und es kann darunter eine von normalen Handlungen der Gesellschaft abweichende Lebensweise verstanden werden: ein Außenseitertum.⁴⁴

Die Frage ist, warum Nôin, als talentierter Sohn eines Gouverneurs eine großartige Karriere vor Augen, schon in jungen Jahren den „asketischen Weg abseits der Welt“ (*tonsei*) wählte. Aus seiner nahezu chronologisch strukturierten Gedichtsammlung lässt sich der Tod einer Frau, der er innig ergeben war, und eine damit verbundene Einsicht in die Vergänglichkeit der Dinge herauslesen. Daher ließe sich zwar ein Motiv konstruieren, ein damit verbundenes Gefühl der Weltabgewandtheit aber – oder gar Weltablehnung – ist in seinen Werken nicht feststellbar. Außerdem gibt es keinerlei Anzeichen für einen Eintritt in ein Kloster oder das Folgen eines spirituellen Meisters. Auch die in seiner Zeit

41 Übersetzt von DOMBRADY 1985:90.

42 Diese z. B. auch bei DOMBRADY (1985:94) nachzulesenden Gerüchte widerlegt MEZAKI (1975:137ff.).

43 Das *Kogo daijiten* (= NAKADA 1983) nennt als erste Bedeutung Liebe bzw. das Verhalten eines Liebenden; zur ästhetischen Dimension vgl. MEZAKI 1975:142, KARAKI 1974:12ff. bzw. 1981:7.

44 Dieses Motiv des Außenseiters arbeitet MEZAKI (1975) heraus; explizit formuliert er es jedoch erst gegen Ende seiner Studie auf S.275.

in Mode kommenden „religiösen *waka*-Gedichte“ (*shakkyôka* 釈教歌) sind in seiner Sammlung nicht auszumachen. Nôin drehte der Gesellschaft zwar den Rücken zu, ohne jedoch Zuflucht in die mönchische Gemeinde zu nehmen. Mezaki (1975: 146) belegt ihn mit dem Ausdruck *hisô hizoku* (非僧非俗, weder Mönch noch Weltlicher); Karaki (in: IMOTO 1970: 15) spricht von *hanzoku hanzô* (半俗半僧, halb-Weltlicher, halb-Mönch).⁴⁵

Sein „Abschied von der Welt“ war für Nôin vermutlich der einzige Weg, den Fesseln der Gesellschaft zu entkommen.⁴⁶ Mezaki sieht hier jedoch nur einen indirekten Grund; den gewichtigeren vermutet er in der Möglichkeit, sich fortan ausschließlich der Dichtung widmen zu können. Nôin gilt als der erste Japaner, der – sozusagen als offiziell anerkannter Student – die *waka*-Dichtung bei einem Meister studierte.⁴⁷ In Nôins „Abschied von der Welt“ manifestierte sich der Wunsch, bedingungslos seinem „*suki*-Herzen“ zu folgen.

Es bleibt die Frage, womit Nôin seinen Lebensunterhalt bestritt. Als „Mönch“ nahm er den Namen Kosobe no Nyûdô an. Kosobe hieß die Ortschaft, wo er offenbar lebte. In seiner Sammlung taucht dieser Name zwar nicht auf, aber vermutlich betrieb er dort eine Pferdezucht. Zu diesem Schluss kommt Mezaki (1975: 148) durch die zahlreichen Pferdebezüge in den Gedichten sowie die Tatsache, dass es in der Gegend von Kosobe tatsächlich viele Weiden gab. Bekannt ist auch, dass seit alters die besten Pferde Japans aus dem Norden stammten. Somit ließen sich Fragen nach dem Zweck von Nôins mindestens zwei großen Reisen klären: Konnte er doch so den Gesellschaftszwängen entfliehen und gleichzeitig durch Deckung des Bedarfs an guten Pferden gesellschaftliche Kontakte soweit aufrechterhalten, dass der in seinen Aufzeichnungen ausgiebig dokumentierte poetologische Austausch mit dem Adel gewährleistet war. Bekannte Nachfolger, die aus ähnlicher Motivation *tonsei* wählten, waren beispielsweise Saigyô oder Yoshida Kenkô (吉田兼好, ca. 1283– ca. 1352).⁴⁸

Nôins Leben war ein Treiben bzw. ein Pendeln zwischen der Alltagswelt und *suki*, und schon diese Lebensweise allein deutet auf *hyôhaku*, nur, dass bei ihm dann noch tatsächliche Reisen hinzukamen. Diese Reisen nach seinem „Abschied von der Welt“ lassen sich auch als *suki*-Reisen bezeichnen, auf denen sich dann im Alter deutlich die bereits erwähnten *hyôhaku*-Symptome wie Einsamkeit, Ängste etc. zeigen.⁴⁹

45 Diese Nichtzugehörigkeit zu einer bestimmten Gesellschaftsschicht bzw. das Sich-dazwischen-Befinden ist ein interessanter *hyôhaku*-Aspekt, der noch näherer Darstellung bedarf.

46 Dieses war im Mittelalter keine Seltenheit; vgl. hierzu den unten stehenden Exkurs 2, Anm. 64.

47 Das ist aus der Schrift *Fukuro no sôshi* (ca. 1159) des oben erwähnten Kiyosuke bekannt.

48 Vgl. KOMATSU 2001: 16, 18.

49 Ein interessanter Aspekt ist darüber hinaus jene innere Zerrissenheit, die sich bei anderen Zeitgenossen wie beispielsweise dem Kaiser und Kumano-Pilgerpionier Uta Tennô (abgedankt 897) ebenfalls bemerkbar machte. Bei ihm waren die beiden Pole durch Vergnügen am Hof und religiöses Leben markiert; das Thema wird von MEZAKI (1975: 161ff.) näher ausgeführt.

7. Saigyô

Von den zurückgelegten Entfernungen her gesehen war auch Saigyô ein großer Reisender, der u. a. wie sein Vorgänger Nôin zweimal in Michinoku (Nordost-Japan) unterwegs war. Darüber hinaus aber stellt diese Person innerhalb einer Geistesgeschichte – womit hier der Prozess gemeint ist, in dem *hyôhaku* einer intellektuellen Auseinandersetzung unterzogen wird – einen deutlichen Anfang dar. Aus dem aus 2190 Gedichten Saigyôs bestehenden *Sankashû* und anderen Sammlungen geht hervor, dass er nach seinem „Abschied von der Welt“ als Mönch durchs Land wanderte, dabei jedoch im Gegensatz zu Nôin tatsächlich auch religiös als *kanjin* (勧進, Spendensammler, Prediger, Überzeuger) aktiv war. Das tiefe Durchdrungensein der Literatur mit buddhistischem Gedankengut stellt zwar allgemein ein Merkmal des japanischen Mittelalters dar, dennoch muss kurz der Frage nachgegangen werden, was Saigyô zu *tonsei* veranlasste.

Saigyô stammte aus einer Kriegerfamilie, und laut der biografischen Erzählung *Saigyô monogatari* diente er in der Palastwache unter Toba Tennô, was nur einer Elite vorbehalten war.⁵⁰ Er soll recht gut in Bogenschießen und im höfischen „Fußball“ gewesen sein und fehlte auch bei keinem Dichtertreffen. Dennoch entschied er sich Anfang seiner 20er Jahre für den Abschied von der profanen Welt. Mehrere Gründe werden für seinen Eintritt ins Asketenleben genannt, wie eine tiefe Überzeugung von der Vergänglichkeit des Seins, oder eine unerfüllte Liebe zu einer Dame von hohem Adel. Auch politische Umstände werden angeführt, da sich seine Familie zwischen den Fronten der beiden verfeindeten Clans Minamoto und Taira befand.⁵¹ Der „wahre“ Grund war vermutlich jedoch ein ganz anderer, selbst wenn er so einfach wie bei Mezaki (1975:179) formuliert wird: „damit ein Dichter zum Dichter werden kann.“⁵² Demnach sei das „Dichterherz“ (詩心 *shishin*) verantwortlich, was wiederum nichts anderes als ein *hyôhaku*-Herz (漂泊心) bedeute, und um sich diesem ganz hinzugeben, bleibe nur, sich von der alltäglichen Welt loszulösen. Neu aber bei Saigyô war die Reflexion, zwar jetzt die Welt verworfen zu haben, nicht aber zu wissen, wohin der Weg führt:

Über den Berg Suzukayama hinweg – / verworfen die treibende Welt /
wohin wird mein Weg wohl führen (*Suzukayama ukiyo o yoso ni furisute-
te ika ni nariyuku waga mi naruran*; *Sankashû* Nr. 796).⁵³

Rauchfetzen am Fuji-san / vom Wind erfasst / sich in der Leere des Him-
mels verlierend / Gedanken / wohin mein Weg wohl führt (*kaze ni nabiku*

50 Vgl. MATSUNAGA 2001:29; eine kommentierte Übersetzung des *Saigyô monogatari* findet sich bei HELDT 1997.

51 Das 12. Jahrhundert wird auch als *Genpei-jidai* bezeichnet (Zeitalter der Minamoto und Taira); zu den Gründen siehe auch MATSUNAGA 2001:34.

52 Siehe hierzu auch HARTWIEG-HIRATSUKA 1978:57.

53 Numerierung und Umschrift nach WATANABE 1997.

fuji no kemuri no sora (kû) ni kiete yukue mo shiranu waga omoi kana;
*Sankashû, Nr.2138)*⁵⁴.

Deutlich wie nie zuvor finden sich bei Saigyô die typischen *hyôhaku*-Momente wieder: das Getriebensein aus der Gesellschaft (Stichwort Außenseiter) und die Ungewissheit, wohin der Weg führt.

Wie erwähnt, war Saigyô ohne Zweifel als Missionar, Priester, Verkünder und Suchender in Sachen Religion unterwegs.⁵⁵ Bekannt sind auch sein langjähriger Aufenthalt im buddhistischen Pilgerzentrum Kôyasan und seine wiederholten Besuche in den *yamabushi*-Zentren Kumano und Ômine.⁵⁶ Viele seiner Gedichte zeugen hiervon, und in manchen ist eine starke spirituelle Überzeugung spürbar, die eine Überwindung des durch Suche, innere Zerrissenheit oder Unsicherheit definierten *hyôhaku*-Bereichs vermuten lässt. Im Gesamtüberblick, beispielsweise in den zahlreichen Kirschblütengedichten, jedoch zeigt sich, dass Saigyô das Dichterherz letztendlich nicht überwinden konnte, um den letzten Schritt zur absoluten Verwirklichung des „buddhistischen Herzens“ (道心, *dôshin*) zu leisten; das bezeugen viele seiner Gedichte.⁵⁷ Auch unter seinen zahlreichen Mondgedichten, in denen sich deutlich die für das Mittelalter typische Reflektion der Landschaft bemerkbar macht, befinden sich viele mit religiösem Inhalt (道歌, *dôka*), aber bei ebenso vielen anderen steht der Mond symbolisch für eine von ihm geliebte Frau. Saigyô haftete bis zu seinem Tod das an, was man in Japan *ningen kusai* (人間臭い, der Geruch des Menschlichen) nennt, und das für die *hyôhaku*-Mentalität typische Pendeln zwischen zwei Polen, die innere Zerrissenheit, die Unsicherheit, wohin das Leben führt, oder das „stets getriebene Dichterherz“ bestimmten letztendlich auch seinen Weg.

Festzuhalten bleibt, dass Saigyô zwar das Ziel seiner Reise unbekannt war, er sich aber der Reise selbst bewusst war. Im Rahmen der *hyôhaku*-Forschung stellt dieses Bewusstsein eine der großen denkerischen Leistungen des Mittelalters dar. Das Leben als Reise, das Leben als „Herberge für eine Nacht“ (一夜の宿り, *hitoya no yadori*) formuliert ein „von der irdischen Welt Abgekehrter“ (遁世者, *tonseisha*) Ende der Kamakura-Zeit in der Sammlung *Ichigon hôdan*. Unter diesem Motto verfassten nicht nur die *tonseisha* ihre Literatur; darunter zogen auch unzählige *hijiri* (聖) mit ihren Anhängern durchs Land. Der vielleicht bekannteste von ihnen ist der Gründer der buddhistischen *Ji*-Schule, einer Variante

54 Hier paraphrasiert in unserem Sinn. LAFLEUR (1973:115) bezieht die häufig in Saigyôs Gedichten vorkommende Phrase *yukue mo shiranu* („and not knowing the destination“) auf eine „common notion“ im Mahayana-Buddhismus; vgl. seine Ausführungen zu diesem Gedicht ebd. S. 124f.

55 Solche Personen wurden auch *hijiri* (聖, Weiser, Wissender) genannt: herumziehende Asketen, Wanderpriester bzw. Missionare, Wahrsager, religiöse Aufklärer etc.; EHMCKE (1992:9ff.) gibt eine gute Übersicht.

56 Zu Saigyôs Biografie vgl. HENNEMANN 1993:49ff. oder HARTWIEG-HIRATSUKA 1978:51ff.; bei Hartwieg-Hiratsuka findet sich auch ein Überblick zur Saigyô-Forschung bis Mitte der 70er Jahre.

57 Vgl. PÖRTNER 1995:67, 69.

der *Jōdo*-Schule, der mit seinen Anhängern durch ganz Japan ziehende Wanderprediger Ippen Shōnin (一遍上人, 1239–1289).⁵⁸ Durch diesen Bewusstwerdungsprozess legte *hyōhaku* seinen Status als mehr oder weniger zufällig auftretende Erscheinung ab; die Lebensform *hyōhaku* wurde aktiv gesucht und angenommen. Der Begriff „Herberge für eine Nacht“, der in sich die quasisynonymen Begriffe *mujōkan* (無常觀, Bewusstsein der Vergänglichkeit) und *hyōhaku* vereinigt, wurde zu einem Hauptmotiv der mittelalterlichen Literatur.

Exkurs 2: *tonsei*

In diesem Zusammenhang muss noch einmal kurz auf die bereits mehrmals erwähnte, nach außen hin ausschließlich religiös wirkende Motivation zur „Abkehr von der irdischen Welt“ eingegangen werden. Dabei folgt dieser Exkurs zunächst den Ausführungen des Historikers ŌSUMI KAZUO (2002: 76–80).

Der Begriff *shukke* 出家 (sanskrit.: *pravrajya*, *pravrajita*) steht ursprünglich für dieselben Zusammenhänge wie *tonsei* 遁世 (auch: *tonzei*, *tonse*): Beide bedeuten, im strengen Glauben an die Lehre Buddhas ein Leben ohne festen Wohnsitz, abseits der alltäglichen Welt und deren Gesellschaften zu führen. Durch Verweltlichung entwickelte sich der Buddhismus zu einem komplexen System von Schulen, Riten und Regeln, Denkrichtungen sowie einer elaborierten Ästhetik. Besonders in Japan wurde er dann auch in dieser Form eingeführt. Von Anfang an stand der Buddhismus dort im Dienst der herrschenden Aristokratie; Mönche nahmen durch ihre Kompetenz beim Lesen der Sutren oder ihre Qualifikation zur Durchführung bestimmter Zeremonien eine besondere Position ein und genossen aristokratischen Schutz. Sie wurden aber auch ins Verwaltungssystem des sich gerade entwickelnden Staatswesens integriert und lebten zwar „abseits des einfachen Volkes“, besaßen aber keine Handlungsfreiheit.

Mit dem Heranrücken des Mittelalters und einer weiteren sukzessiven Säkularisation traten viele Abkömmlinge aristokratischer Familien in die Klöster ein, die dadurch eine Art Pufferzone, d.h. ein Regulierungsmechanismus zur Gewährleistung der aristokratischen Gesellschaftsordnung wurden. ŌSUMI (2002: 76) spricht hier auch von der „zweiten weltlichen Gesellschaft“, in der die Aristokraten durch *shukke* ihren entsprechenden Platz einnahmen. Damit legten sie zwar einen gewissen Teil ihrer Rechte ab, führten jedoch realiter ein Leben als Weltlicher (俗人 *zokujin*). Andererseits gab es aber auch Suchende nach dem wahren Weg Buddhas, die bemüht waren, die heiligen Schriften zu verstehen, und die auch die Bedeutung der herkömmlichen *shukke*-Praxis sowie die staatliche Bevormundung in Frage stellten. Der Ausweg aus der sich in den Augen dieser Mönche nicht vom Weltlichen, Alltäglichen unterscheidenden klösterlichen Gemeinschaft bestand darin, diese ebenfalls durch *shukke* zu verlassen. Dieses „durch-*shukke*-Verlassen“ des zuvor durch *shukke* erschlossenen Be-

58 Bei EHMCKE (1992) findet sich eine ausgiebig dokumentierte Darstellung der Bildrolle *Ippen hijiri-e* (zu Ippen selbst S. 16ff.)

reichs, diese „Doppel-*shukke*-Struktur“, wiederum war schließlich mit *tonsei* gemeint.

Mit dem Zerfall der höfischen Gesellschaft gegen Ende der Heian-Zeit traten Aristokraten in Erscheinung, die talentierte Dichter von hohem gesellschaftlichen Rang waren, innerhalb dieser Gesellschaft jedoch „keinen Platz mehr fanden“ (ÔSUMI, 2002: 77), andererseits aber großes Interesse an Buddhas Lehre, der Ästhetik der mönchischen Gemeinde oder dem Leben in der einsamen Grashütte (草庵 *sôan*) hegten. Manche von ihnen wählten *tonsei*, indem sie nicht den Umweg durch die Tempelgemeinden nahmen, sondern sich beispielsweise direkt Mönchen anschlossen, die die Tempelgemeinden bereits verlassen hatten. Der *tonsei*-Gedanke entwickelte sich dabei zu einem Ideal, dessen zentrales Anliegen nicht das die-Welt-verworfen-Haben an sich, sondern das die-Welt-Verwerfen bildete bzw. das im-Begriff-Sein – so weit es eben praktikierbar war; oder, wie HIROSUE (1974:45) es ausdrückt, das „aus dem Leben Aussteigen leben“.

Neben der Philosophie gelehrter Mönche oder der neuen buddhistischen Schulen fand auch das *tonsei*-Denken als „Buddhismus der Intellektuellen und Literaten des Mittelalters“ (ÔSUMI, 2002: 78) große Verbreitung, und die Erzählliteratur des Mittelalters ist reich an Geschichten von idealisierten Einsiedlern und Suchenden.⁵⁹ Diese wiederum faszinierten besonders die Intellektuellen, die selbst nicht das Welt-Verwerfen praktizieren konnten. Sie motivierten aber auch bekannte *tonsei*-Autoren wie Kamo no Chômei (鴨長明, ca. 1155–1216) oder Yoshida Kenkô. Beide unterscheiden sich wiederum in Biografie und Wirkung von Mujû (無住, 1226–1312). Von niederer Herkunft, verbrachte dieser sein ganzes Leben in tatsächlicher Armut, um, von Schule zu Schule ziehend, den „wahren Weg“ zu suchen.⁶⁰

Obwohl seit dem Ende der Kamakura-Zeit eine starke Auseinandersetzung mit *tonsei* stattfand und der Begriff selbst „außergewöhnlich große Verbreitung fand“ (KITÔ 1974: 16), entwickelte sich daraus kein eigenständiges moralisch-

59 Beispielsweise in den *setsuwa*-Sammlungen *Hôbutsushû* (Ende 12. Jh.), *Hosshinshû* (ca. 1215), *Senjûshô* (Mitte 13. Jh.) oder *Shasekishû* (1283).

60 Unter Kamo no Chômeis Werken zeigen besonders das *Hosshinshû* und das *Hôjôki* (1212) Darstellungen und Gedanken zum *tonsei*-Phänomen; zu Yoshida Kenkô als *tonseisha* vgl. die verschiedenen Beiträge in KOMATSU et al. 2001: 103–188 oder das *Tsurezuregusa* (z.B. Abschnitt 98 oder 226 bzw. in der Übersetzung von BERNDT 1993: 118, 244). Von Muju stammt außer der *setsuwa*-Sammlung *Zôtanshû* (1305) auch das *Shasekishû*, das deutlich die Populärität der Auseinandersetzung mit *tonsei* belegt und somit die Grundlage für Ôsumis mittelalterliche Mentalitäts- und Geistesgeschichte bildet; vgl. ÔSUMI 2002 und zu Muju besonders S. 27ff. Im Gegensatz zu Kamo oder Yoshida, die ihre *tonsei*-Sicht an idealisierten Eremiten orientierten, schildert Muju *tonsei* stets als Möglichkeit, gesellschaftlichen Schwierigkeiten entfliehen zu können. Das machen die entsprechenden Passagen im *Shasekishû* deutlich; hierzu ÔSUMI 2002: 82ff. – Siehe auch die Übersetzung von Hartmut O. ROTERMUND: *Collection de sable et de pierres. Shasekishû par Ichien Mujû*. Paris: Gallimard 1979 und von Robert E. MORRELL: *Sand and Pebbles*. New York: State University of New York Press 1985.

ethisches System. Im Zustand der Unterentwicklung verharrend bestimmte bald das konfuzianistische Denken die gesellschaftlichen Normen.⁶¹

Innerhalb der *hyôhaku*-Forschung wird *tonsei* mit *hyôhaku* synonym gesetzt bzw. *hyôhaku* als eine Form von *tonsei* angesehen.⁶² *Tonsei* bedeute, die Welt zu verwerfen und auch von der Welt verworfen zu werden; so bringt es im 12. Jahrhundert der Mönch Myôhen 明遍, ein Pionier der *Kôyasan-hijiri*, zum Ausdruck.⁶³ Das ist laut Mezaki – wenn auch die äußeren Bedingungen vollkommen anders sind – vergleichbar mit dem, was heute u.a. *jôhatsu* (蒸発, verdunsten, sich auflösen, sich aus dem Staub machen) genannt wird, wie es z.B. der Manga-Zeichner und Essayist Tsuge Yoshiharu (つげ義春, geb. 1937) gern benutzt.⁶⁴ Tatsächlich gibt es in der mittelalterlichen Erzählliteratur mehrere Geschichten von *tonseisha*, die „sich aus dem Staub machen“ wollten.⁶⁵

61 Vgl. ÔSUMI 2002: 82.

62 Vgl. die Beiträge in der oben erwähnten Literaturzeitschrift *Kokubungaku, kaishaku to kyôzai no kenkyû: Injatachi – dasshutsu to hyôhaku* (= KARAKI 1974) und KOMATSU 2001: 10ff. Da *tonsei* und *hyôhaku* in ihrer Begrifflichkeit gegenseitig auf sich verweisen, soll ergänzend darauf aufmerksam gemacht werden, dass der von Ôsumi verfasste Band 2 der 2002 erschienenen 12-bändigen Serie *Nihon no chûsei / A History of Medieval Japan* (englischer Nebentitel) mit *Shinshin no sekai, tonseisha no kokoro* („Welt der Gläubigen, Herz der *tonseisha*“) betitelt ist. Der von Ishii herausgegebene erste Band konzentriert sich hauptsächlich auf politische Vorgänge und gesellschaftliche sowie geopolitische Strukturen (besonders die Grenzen der alten japanischen Welt betreffend). In unserem Zusammenhang ist dabei interessant, dass der zweite Band die geistes- und mentalitätsgeschichtlichen Grundlagen des Mittelalters in der Welt der *tonseisha* ausmacht; man könnte auch von einer „mentalitätsgeschichtlichen Ergänzung“ zu Band 1 sprechen. Die Inhalte der folgenden 10 Bände seien kurz aufgeführt: Band 3: die Kaufleute und Handwerker, Band 4: Frauen, alte Leute und Kinder, Band 5: Hiraizumi im Norden und Ryûkyû im Süden, Band 6: die Städte und das Leben der Handwerker und Künstler, Band 7: Ästhetik und Kraft des Mittelalters, Band 8: das *insei*-System und der Taira-Clan sowie die Kamakura-Regierung, Band 9: die Mongolen-Angriffe, Band 10: die sich aufsplittende Macht der Aristokratie und die Gesellschaft, Band 11: das Leben im Zeitalter der kämpfenden Reiche (*sengoku jidai*), Band 12: Krieg und Frieden in den Dörfern. Zur Welt der *tonseisha* vgl. auch KOMATSU 2001: 4ff.

63 Vgl. MEZAKI 1975: 226, MATSUNAGA 2001: 35 und ÔSUMI 2002: 70ff.

64 Vgl. MEZAKI 1975: 227; wobei die *hyôhaku*-Forschung, wie bei IMOTO (1970: 371) ersichtlich, z.T. dahin tendiert, dieses „Sich-aus-dem-Staub-Machen“ von Größen wie Bashô qualitativ bzw. moralisch über ähnliche Verhaltensweisen solcher Personen zu stellen, die nicht die Möglichkeit zur dichterischen oder künstlerischen Artikulation besitzen, und sie dementsprechend auch nicht der *hyôhaku*-Tradition zuordnet. Diese Ausgrenzung lässt sich im Gesamtzusammenhang wohl kaum aufrecht erhalten, was wiederum die volkskundlichen und religionswissenschaftlichen Beiträge nahe legen. Erwähnt werden muss auch Tsuge Yoshiharu verfilmter Manga *Munô no hito*, in dem sich typische *hyôhaku*-Elemente wie Nutzlosigkeit oder Unfähigkeit (無能 *munô*) wiederfinden. Dessen sechste Geschichte trägt im Übrigen den Titel *Jôhatsu*; zu Tsuge siehe das Literaturverzeichnis.

65 Typisch hierzu ist die Geschichte von Genpin Sôzu, eines Mönchs der frühen Heian-Zeit, die in den *setsuwa*-Sammlungen *Kojidan* (ca. 1212–27) oder in der von Kamo no Chômei kompilierten Sammlung *Hosshinshû* nacherzählt wird; vgl. MEZAKI 1975: 226ff. oder Komatsu 2001: 11ff.

Nach ORIKUCHI Shinobu (1995) verlagerte sich der literarische Schwerpunkt seit dem Ende der Heian-Zeit von der Frauenliteratur auf eine durch die *tonseisha* produzierte Literatur, die heute als *inja bunkagu* (隠者文学, *inja*: Einsiedler, Eremit) bekannt ist,⁶⁶ und letztlich einen großen Teil der mittelalterlichen Literatur insgesamt ausmacht: angefangen bei der Miszellenliteratur (*zuihitsu*) über die Reiseliteratur (*kikô*), die *waka*- und *renga*-Dichtung, die Erzählliteratur (*setsuwa*) bis zu den großen Kriegserzählungen wie *Heike monogatari* oder *Taiheiki*.⁶⁷ In diesem Zusammenhang macht Karaki darauf aufmerksam, dass vom Ende der höfischen Epoche bis zum Mittelalter das Phänomen *tonsei* normalerweise in enger Verbindung mit dem oben genannten *suki* stand.⁶⁸ Aus dem mittelalterlichen *suki* wiederum, so führt Karaki weiter aus, entwickelte sich bei Bashô schließlich jenes ästhetische Ideal, das dieser mit *fûga* (風雅) zu umschreiben pflegte.⁶⁹

8. Bashô

Seine *hyôhaku*-Mentalität gibt Bashô nicht nur in Eingangspassagen wie der oben zitierten zu erkennen. Vier Jahre vor seinem Tod schreibt er, auf sein Leben zurückblickend:

Denke ich in aller Gründlichkeit über meine Vergangenheit nach [...] erinnere ich mich daran, einst meinen notwendigen Lebensunterhalt im Staatsdienst erworben zu haben. Auch erwog ich einmal, in ein Zen-Kloster einzutreten. Stattdessen aber setzte ich meinen Körper dem ziellosen Treiben von Wind und Wolken aus und mühte mich ab mit Gemütsregungen, die die Welt der Blumen und Vögel in mir hervorrufen. [...] So

66 Genau wie der Begriff *tonsei*-Autor *per se* schon ein Widerspruch in sich ist (dieser scheint durch *inja bunkagu* etwas abgeschwächt), gab es unter den *tonseisha* „recht viele, die noch weltlicher als die normalen Weltlichen lebten“. Der Begriff entwickelte sich sogar dahingehend, dass darunter z. T. eine Art „possenmäßiger Spaßmacher“, „weltlicher *renga*-Meister“ etc. verstanden wurde, und er nichts mehr mit der ursprünglichen Bedeutung gemeinsam hatte. Diese inhaltliche Aushöhlung trug vermutlich wesentlich zu dessen Verschwinden mit dem Ende des Mittelalters bei; vgl. KITÔ 1974: 16f.

67 Vgl. SAIZÔ 1974: 16ff., der jedoch auch einschränkend vorschlägt, bei der Frage der Zuordnung eher von inhaltlichen Aspekten auszugehen, und als gemeinsamen Nenner das Vergänglichkeits-Denken (無常思想 *mujô shisô*) anführt (S. 18). Saizô sieht den Anfang der mittelalterlichen *inja*-Literatur am prägnantesten in den Werken *Chiteiki* (982), das als Vorlage für das *Hôjôki* des Kamo no Chômei diente, und *Ionushi* des Zôki Hôshi (増基法師, Ende 10., Anfang 11. Jh.), das SAIZÔ (S. 23) wiederum mit Saigyôs Werk in Verbindung setzt, repräsentiert (S. 18ff.). KOMATSU (2001: 15ff.) nennt als „berühmte *tonsei*-Künstler“ Saigyô, Kamo no Chômei, Yoshida Kenkô, den Tee-Meister Rikyû (利休, 1522–1591), den *renga*-Dichter Sôgi (宗祇, 1421–1502), Bashô und schließlich als Nachfolger auch den eingangs genannten Haiku-Dichter Taneda Santôka (種田山頭火, 1882–1940).

68 Vgl. KARAKI 1984: 12f.; er benutzt den Begriff *yosutebito* (世捨て人), den er noch weiter – ganz im Sinne der hier dargelegten *hyôhaku*-Merkmale – definiert.

69 Auch das *Kogo daijiten* (= NAKADA 1983) erläutert *suki* mit *fûga* (Eintrag *suki*).

bin ich letztendlich nur diesem einen Pfad des Dichtens gefolgt, unbegabt wie ich bin und ohne besondere Fertigkeit.⁷⁰

In dieser kurzen Passage finden sich in klaren und kräftigen Worten die wichtigsten Momente der *hyôhaku*-Mentalität wieder: zielloses (aber nun bewusstes) Dahintreiben, das bereits bei Ariwara no Narihira erkennbare Moment der Nutzlosigkeit („Meine *fûga*-Kunst ist wie ein Ofen im Sommer und ein Fächer im Winter. Sie missfällt den Leuten und ist von keinerlei Nutzen“, schreibt Bashô beispielsweise 1693 in *Kyoriku ribetsu no kotoba*), das von Bashô ebenfalls oftmals wiederholte Pendeln zwischen der alltäglichen und der spirituellen Welt bzw. die Nicht-Zugehörigkeit zu beiden Polen mit dem Ausweg, der starken Persönlichkeiten wie Nôin, Saigyô oder Bashô offenstand, nämlich der Weg des Dichtens à la *suki* bzw. *fûga*.⁷¹

Einzig Bashôs Außenseiterposition wird nur indirekt angesprochen, aber er war ein Außenseiter in mehrfacher Hinsicht, so auch den Zeitgeist betreffend (Stichwort „Lachen“, „Optimismus“, „Neugier“, s.u.) oder im gesellschaftlichen Sinn. Wie schon sehr früh der Autor der *Ugetsu monogatari* (Druck 1776) Ueda Akinari (上田秋成, 1734–1809) in seiner Bashô-Kritik⁷² bemerkt, bestand in der damaligen Zeit für ein Wanderleben keine Notwendigkeit mehr, da die Kriege beendet waren, und die vier Stände alle friedlich ihrer Arbeit nachgingen. Dass *hyôhaku* nicht unbedingt von außen kommt, lässt sich aus den hier geschilderten Biografien erkennen, aber an Uedas Kritik stimmt noch ein weiterer Punkt nicht: Bashô gehörte nämlich keinem der vier (weltlichen) Stände an – er war ein Außenseiter.

Der erste Schritt – als Haiku-Dichter vermutlich in dem Bemühen, die damals dominante Teimon-Schule zu verlassen – in sein *hyôhaku*-Leben war der Aufbruch aus seiner Heimat Ueno im Alter von 29 Jahren (1672). Bashô ging nach Edo und versuchte sich in verschiedenen Berufen. Es waren unstete Le-

70 Aus dem *Genjûan no ki*; vgl. QUENZER 1996: 131ff. Interessant sind auch die Ausführungen Mezakis zu dieser Passage (1975:21ff.), der hier die „drei Typen japanischer Geistesgeschichte“ herausliest: Typ Eins suche bei religiösen Vereinigungen, bei einem Guru oder einer Stifterfigur Erlösung bzw. Befreiung. Typ Zwei folge weltlichen Interessen und orientiere sich an charismatischen Politikern, mächtigen Wirtschaftsbossen bzw. politischen, gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Systemen. Typ Drei wiederum suche die „Auseinandersetzung mit dem tiefen schwarzen Abgrund an der Basis der menschlichen Existenz“, und sei geleitet von dem, was MIKI (1999) als „Treiben (*hyôhaku*) ins Unbekannte“ beschreibt. Gegenüber einer Orientierung an religiösen oder politischen Interessen stünden hier Literatur oder andere Künste im Vordergrund.

71 MEZAKI (1975:278) nennt diesen Weg eher „Schicksal, Los“ als „freie Wahl“. Interessante Hinweise zum Thema Außenseitertum gibt auch der Aufsatz von BARNHILL 1990. Sich auf das *antistructure*-Modell von Victor Turner berufend, das aus Zuständen und Prozessen „betwixt and between the normal, day-to-day cultural and social states and processes of getting and spending, preserving law and order, and registering structural status“ (TURNER, hier nach BARNHILL S.276) besteht und sich in vier Hauptformen zeigt (wobei Turner hauptsächlich *liminality* diskutiert), betont Barnhill Bashôs Außenseitertum, eine der vier genannten Formen.

72 Enthalten in *Tose no shiori* (1780).

bensjahre mit allmählicher Anerkennung als *haikai*-Meister. Unter seinen Schülern sammelten sich einflussreiche Leute, und auch seine materiellen Bedürfnisse waren gesichert. Aber an dem Punkt, wo andere aufatmen und sich etwas zurücklehnen können, machte Bashô etwas ganz anderes: Mit 37 Jahren (1680) verwarf er sein Leben „unterm Volk“ und zog in die Klause am Fluss Fukagawa. Dieser Akt, der nach SUDÔ (1982:3) in der japanischen Literatur eine neue Entwicklung einleitete, war der zweite große Schritt, und damit unternahm Bashô genau das, was vor ihm Nôin und Saigyô praktiziert hatten: Abschiednehmen von der Welt. Er wurde zum Außenseiter – ein Versuch, der jedoch misslang. Selbst in sein Asketenleben schlich sich der Alltag ein, und es blieb nur eine Möglichkeit:

Diese Hütte diente ihm kurze Zeit / jetzt reißt er sie ab
(*sôan ni shibaraku ite wa uchiyaburi*)⁷³

dichtete er mit Ende 40, und das war der dritte große Schritt vom Hüttenleben zum endgültigen *hyôhaku*-Leben,⁷⁴ verbunden mit starken Einbußen sowohl in materieller als auch in menschlicher Hinsicht, z.B. bei den *haikai*-Dichtern, die seiner poetologischen Entwicklung nun nicht mehr folgen konnten:

Auf diesem Weg / ist niemand mehr zu sehen – / Herbstabend
(*kono michi ya yuku hito nashi ni aki no kure*)⁷⁵

– die typische *hyôhaku*-Einsamkeit in diesem Haiku bedarf keiner weiteren Kommentare.

Bashô ist eindeutig der *hyôhaku*-Tradition zuzuordnen. Wurde sich Saigyô jedoch als einer der ersten der *hyôhaku*-Mentalität bewusst, war es Bashô, der eine (ästhetische) *hyôhaku*-Tradition als Tradition erkannte, der er Schritt für Schritt sein Leben widmete. So brach er zwar zur großen Reise durch Nordost-Japan auf, indem er dem *utamakura*-Muster seiner Vorgänger folgte,⁷⁶ aber diese Reise brachte für seine „Poetologie“⁷⁷ wichtige Ergebnisse; über sein *fueki ryûkô*-Konzept⁷⁸ (不易流行) gelangte er schließlich – wenn auch in einer

73 Vgl. DOMBRADY 1994: 95.

74 Zur Spannung zwischen Ermitage und Reise in Bezug auf *tonsei* vgl. MATSUNAGA 2001: 35ff. Mit Pörtner könnte man „überspitzt [...] sagen, das Leben in einer Hütte akkumuliert Fluchtpotential, das Wohnen in einer *kariiro* [Hütte] bedeutet gestundete Flucht. Zugleich ermöglicht das portable Gehäuse einer Hütte, [...] überall zu Hause, also immer auf der Flucht oder am selben Ort ziellos unterwegs zu sein.“ (1995: 62).

75 Vgl. DOMBRADY 1994: 14.

76 Dass sich Bashô bei den *utamakura* jedoch nicht nur an heian-zeitlichen (d.h. „traditionellen“ wie der oben genannten Grenzstation von Shirakawa) Vorgaben orientiert, zeigt SHIRANE 1997: 171ff., besonders S. 173; im literarischen Kontext könnte auch von einer „Verfremdung“ der *utamakura* gesprochen werden.

77 Von Bashô selbst existiert keine Poetologie (*hairon*); aus den zahlreichen, von seinen Schülern festgehaltenen Äußerungen jedoch lässt sich herauslesen, dass für Bashô Poetologie gleichbedeutend mit Lebensphilosophie war, die er vielleicht nicht schreiben wollte.

78 Das Beständige und das Wandelbare, oder das tiefe Eintauchen in die Tradition (das Beständige) und die Überwindung des Beständigen; siehe hierzu auch MEZAKI 1975: 291. Einen

„höheren Dimension“ – ins „wahre“ bzw. „weltliche“ Leben (*zoku* 俗) zurück. Dieser Aspekt unterscheidet Bashô von seinen mittelalterlichen Vorgängern und gibt ihn als einen Wegbereiter der Neuzeit zu erkennen, ohne dabei jedoch mit der Tradition gebrochen zu haben: „Ich ähnele einem Mönch, aber an meinem Körper haftet der Staub der Welt; ich ähnele dem Weltlichen (*zoku*), aber mein Haupt ist geschoren“, schreibt er in seinem Reisetagebuch *Nozarashi kikô* (Abschnitt Ise).

Befreit von der Last traditioneller Vorgaben erreichte Bashô seine letzte Schaffensperiode: Leichtigkeit (*karumi* 軽み), wobei DOMBRADY (1985:332) treffend für *karumi*, das „wie so viele poetologische Begriffe Bashôs jeder einfachen Definition trotzt“ (SHIRANE 1998:269), das Wort „Nutzlosigkeit“ wählt.

Dass Bashô der Dichter war, der sich am konsequentesten der Reise als Urbild des Lebens – und des Sterbens – bewusst war, macht die *hyôhaku*-Forschung deutlich. Nach einer Analyse der eingangs zitierten Anfangszeilen des *Oku no hosomichi* resümiert Barnhill:

All things are wayfares and each day is a journey. Life as a whole is a journey that is never complete but is simply stopped by death. One is always on the road: there is no climax or completion to life's journey. (1990:285)

MEZAKI (1975:259ff.) sieht die *hyôhaku*-Literatur von Bashô in einer Zeit, die er die „*hyôhaku*-freie Phase“ nennt. Erste Anzeichen für dieses Phänomen zeigen sich bereits in dem Abschnitt 15 der oben erwähnten Essaysammlung (*zuihitsu*) *Tsurezuregusa* des *tonsei*-Autors Yoshida Kenkô. Dort belegt dieser das Reisen mit eindeutig positiven Momenten wie Freude, Auffrischung, Neues erleben, Interessantes entdecken, Interesse wecken.⁷⁹ Aber erst bei Bashôs Zeitgenossen Kaibara Ekiken (具原益軒, 1630–1714) vollzieht sich ein Paradigmenwechsel, und seine Reisetagebücher betonen genau diese Momente. Die negativen Seiten der Reise, das Pathos der Reise (Gefahren, Einsamkeit, Leiden etc.), werden als „überwunden“ abgetan. Schließlich waren die großen Kriege des Mittelalters beendet, die Reisewege wurden ausgebaut, das Reisen entwickelte sich zur Massenbewegung, und so ist es nur verständlich, dass Ekiken und seine zahlreichen Nachfolger dem verstärkten Wissensbedürfnis ihrer Zeit entsprechend eine positive Reiseliteratur entwarfen.

Wenn auch eine deutliche Abkehr vom Mittelalter zu registrieren ist, macht eine sorgfältige Lektüre (manchmal nur „zwischen den Zeilen“) deutlich, dass viele dieser frühmodernen, auf den ersten Blick nicht der *hyôhaku*-Mentalität zurechenbaren Reiseautoren genauso getrieben bzw. vertrieben waren, wie die hier dargestellten Vorgänger.⁸⁰ So wenig sich *hyôhaku* einzig auf künstlerische

Forschungsüberblick zu den Konzepten *fûga* [*no makoto*] und *fueki ryûkô* gibt IBI 1994; ausführlich auch SHIRANE 1998:263ff.

79 In der Übersetzung von BERNDT 1993:28f.

80 Das zeigt z. B. die Lektüre der zahlreichen Reisetagebücher des Sugae Masumi (菅江真澄, 1754–1829); vgl. WITTKAMP 2001. Die *hyôhaku*-Mentalität zeigt sich auch im Heiteren, im

Artikulation festlegen lässt, ist es auf Pathos oder Vergänglichkeit fixiert. Dass sich die *hyôhaku*-Mentalität schließlich auch in die japanische Moderne fortsetzte, lassen die Haiku und Tagebücher des oben erwähnten Santôka oder Tsuge Yoshiharus Manga und Essays vermuten. Haben sich die äußeren Bedingungen auch grundlegend geändert, bleiben ein Ge- oder Vertriebensein bzw. die Gewissheit, „nirgendwo hinzugehören“, deutlich vernehmbar.⁸¹

Literaturverzeichnis

- ABE Toshiko: *Ise monogatari*, Bd. 1. Kôdansha gakujutsu bunko, 414. Tôkyô: Kôdansha 2000 (30. Aufl.).
- AMINO Yoshihiko et al.: *Hyôhaku to teichaku: Teijû shakai e no michi* (= Nihon minzoku bunka taikai, Bd. 6). Tôkyô: Shôgakukan 1984.
- AMINO Yoshihiko/ISHII Susumu (Hg.): *Nihon no chûsei*. 12 Bände, Tôkyô: Chûô kôron shinsha 2002.
- BARNHILL, David L.: „Bashô as Bat: Wayfaring and antistructure in the journals of Matsuo Bashô“, in: *The Journal of Asian Studies*, Nr. 49, 2, 1990, S. 274–290.
- BERIGER, Andreas: „Die Wegmetapher in den Autobiographien von Johannes Butzbach und Ignatius von Loyola“, in: Paul MICHEL (Hg.): *Symbolik von Weg und Reise* (= Schriften zur Symbolforschung Bd. 8). Bern/Berlin/Frankfurt a. M./New York/Paris/Wien: Peter Lang 1992, S. 57–81.
- BERNDT, Jürgen: *[Yoshida] Kenkô: Draußen in der Stille* (mit Anmerkungen sowie einem Nachwort versehen). Berlin: Edition Q 1993.
- CULLER, Jonathan: *Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie*. Rowohlts Enzyklopädie. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1998 (8.–10. Tausend, November, 1999).
- DINZELBACHER, Peter: „Vorwort“ und „Zur Theorie und Praxis der Mentalitätsgeschichte“, in: ders. (Hg.): *Europäische Mentalitätsgeschichte*. Stuttgart: Kröner 1993 (Kröners Taschenausgabe, Bd. 469), S. IX–XXXVII.
- DOMBRADY, Geza S.: *Bashô: Auf schmalen Pfaden durchs Hinterland* [= Oku no hosomichi]. Aus dem Japanischen übertragen sowie mit einer Einführung und Annotationen versehen von G.S. Dombrady. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1985 (= Handbibliothek Dieterich, Bd. 2).
- DOMBRADY, Geza S.: *Bashô. Sarumino – Das Affenmäntelchen*. Herausgegeben und aus dem Japanischen übersetzt von G.S. Dombrady. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1994.

Lachen, und selbst in modernen Phänomenen wie Massentourismus. Dieses gilt es noch genauer daraufhin zu untersuchen; zu den genannten positiven Momenten siehe auch S. 37ff.

81 MEZAKI (1975:295ff.) arbeitet verschiedene Charakteristika heraus und nennt typische Vertreter. Den Brückenschlag zwischen Saigyô und der japanischen Frühromantik vollzieht HARTWIEG-HIRATSUKA; zu Santôka vgl. WITTKAMP 1996.

- EHMCKE, Franziska: *Die Wanderungen des Mönchs Ippen. Bilder aus dem mittelalterlichen Japan*. Köln: DuMont Buchverlag 1992.
- FUJII Sadakazu: „Utamakura no kosumorojii“, in YAMAORI Tetsuo et al. 1986.
- FURUHASHI Nobuyuki: „Kodai no uta no hyôgen no ronri: junkô joji“, in: *Bun-gaku*, 5, Vol. 52, 1984, S. 46–57.
- HARTWIEG-HIRATSUKA, Keiko: „Saigyô und die japanische Frühromantik“, in: *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens* 124, 1978, S. 51–65.
- HELDT, Gustav: „Saigyô Monogatari“ (Einleitung und Übersetzung), in: *Monumenta Nipponica*, Jg. 52, Bd. 4, 1997, S. 467–521.
- HENNEMANN, Horst S.: „Mujô: Glaube und Ästhetik. Zur dichterischen Idee mittelalterlicher Einsiedler am Beispiel Saigyôs“, in: *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, 149–150, 1991 [erschienen 1993], S. 43–59.
- HIROSUE Tamotsu: „Inja no yukue“, in: *Kokubungaku, kaishaku to kyôzai no kenkyû: Injatachi – dasshutsu to hyôhaku* (Gakutôsha tokushû) 1974, Nr. 12, S. 44–48.
- IBI Takashi: „Fûga no makoto to fueki ryûkô“, in: *Kokubungaku, kaishaku to kyôzai no kenkyû: Bashô o yomu tame no kenkyû jiten* (Gakutôsha tokushû), Nr. 3, 1994, S. 78.
- IENAGA Saburô: *Nihon shisôshi ni okeru shûkyôteki shizenkan no tenkai*. Tôkyô: Sôgensha, 1944.
- IMOTO Nôichi (Hg.): *Hyôhaku no tamashii*. Tôkyô: Kadokawa shoten 1970.
- ISHII Susumu: *Chûsei no katachi* (= AMINO Yoshihiko/ISHII Susumu (Hg.): *Nihon no chûsei*, Bd. 1). Tôkyô: Chûô kôronsha 2002.
- KANEKO Tôta: *Hyôhaku sannin*. Tôkyô: Iizuka shoten 1983.
- KANEKO Tôta: *Hyôhaku no haijintachi*, Tôkyô: NHK, Nihon Kôza (Nihon hôsô shuppan kyôkai) 1999.
- KANEKO Tôta: *Kaneko Tôta shû*. Bd. 3. Tôkyô: Chikuma shobô 2002.
- KARAKI Junzô: „Inja ni tsuite“, in: *Kokubungaku, kaishaku to kyôzai no kenkyû: Injatachi – dasshutsu to hyôhaku* (Gakutôsha tokushû) 1974, Nr. 12, S. 6–15.
- KARAKI Junzô: „Hyôhakusha no keifu“, in: IMOTO Kô'ichi (Hg.): *Hyôhakusha no tamashii* (= *Bashô no hon*, Bd. 6). Tôkyô: Kadokawa shoten 1970, S. 5–33.
- KARAKI Junzô: *Nihonjin no kokoro no rekishi* (2 Bände). Tôkyô: Chikuma shobô 1970.
- KARAKI Junzô: „Chûsei no bungaku“ und „Muyôsha no keifu“, in: *Karaki Junzô zenshû*. Tôkyô: Chikuma shobô 1981 (Bd. 5 der Gesamtausgabe; Erstauflage der Einzeltitel: 1967).

- KARAKI Junzô: *Mujô*. Tôkyô: Chikuma Bungei bunko 1998 (Original: Chikuma sôsho 1965).
- KINO Kazuyoshi: *Henreki hôrô no sekai*. Tôkyô: NHK bukkusu 58, ³⁰1993 (Erstauflage 1967).
- KITÔ Saizô: „Inja bungaku no seiritsu“, in: *Kokubungaku, kaishaku to kyôzai no kenkyû: Injatachi – dasshutsu to hyôhaku*, (Gakutôsha tokushû) 1974, S.16–23.
- KOMATSU Kazuhiko: „Tonsei to iu ikikata – autosaidâ no keifu“, in: KOMATSU Kazuhiko et al.: *Saigyô to Kenkô. Ransei o ikiru chie*. Tôkyô: Wedge sensho Nr.9, 2001, S.4–24.
- KON Eizô: *Bashô kushû* (in: *Shinchô Nihon koten shûsei*). Tôkyô: Shinchôsha 1997 (Erstauflage 1982).
- LAFLEUR, William R.: „Saigyô and the Buddhist Value of Nature“, in: *History of Religions* 13. Jg., Bd.2, 1973, S.93–128 und Teil 2 in: *HoR* 13, 3, 1974, S.227–248.
- MATSUNAGA Goichi: „Saigyô to wa nanimono ka“, in: KOMATSU Kazuhiko et al.: *Saigyô to Kenkô. Ransei o ikiru chie*. Tôkyô: Wedge (Uejji) sensho Nr.9, 2001, S.27–52.
- MEZAKI Tokue: *Hyôhaku. Nihon seishinshi no teiryû*. Tôkyô: Kadokawa sensho Nr. 78, 1975.
- MIKI Kiyoshi: „Über das Reisen“ [Orig.: „Tabi ni tsuite“, 1951], in: *Notizen* Nr. 12, 1998 (OAG Tôkyô), S. 17–23 .
- MORIUCHI Toshio: „Fenster zu Reisezielen“ [Orig.: „Tabisaki no mado“, 1973], in: *Notizen* Nr. 10, 1999 (OAG Tôkyô), S. 15–17.
- NAKADA Norio et al. (Hg.): *Kogo daijiten*. Tôkyô: Shôgakukan, 1983 (7. Nachdruck 1986).
- NISHITANI Keiji: „Die ‚Verrücktheit‘ beim Dichter Bashô“, in: OHASHI Ryôsuke (Hg.): *Die Philosophie der Kyôto-Schule*. Freiburg, München: Alber 1990, S.275–299.
- OKADA Kikuo: „Man'yôshû ni okeru tabi“, in: SATÔ Yasumasa: *Bungaku ni okeru tabi*. Tôkyô: Kasama shoin (= Kasama sensho 153) 1985, S.93–119.
- ÔHOSHI Mitsufumi: *Sekai shisô seminaru: Hyôhakusha haijin no keifu*. Tôkyô: Sekai shisôsha 1989.
- ORIKUCHI Shinobu: „Nyôbô bungaku kara inja bungaku e“, in: *Orikuchi Shinobu zenshû*, Bd.1. Tôkyô: Chûô kôronsha, S.255–306.
- ÔSUMI Kazuo: *Shinshin no sekai, tonseisha no kokoro* (= AMINO Yoshihiko/ISHII Susumu (Hg.): *Nihon no chûsei*, Bd.2). Tôkyô: Chûô kôron shinsha 2002.

- PÖRTNER, Peter: „Saigyô – zwischen Kunst und Religion,“ in: *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens* 154, 1993 [erschienen 1995], S. 62–69.
- QUENZER, Jörg B.: „Verweilen im Wahn der Welt: Das sechste Kapitel der Sammlung Sarumino von Bashô“ (eingeleitet, übersetzt und kommentiert), in: *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, 159–160, 1996, S. 131–173.
- SIMONIS, Anette: „Mentalitätsgeschichte“, in: NÜNNING, Ansgar (Hg.): *Metzlers Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*. Stuttgart/Weimar: Metzler 2001 (2. überarbeitete Auflage), S. 423–425.
- SHIRANE Haruo: „Matsuo Bashô's Oku no hosomichi and the Anxiety of Influence“, in: VLADECK HEINRICH, Amy (Hg.): *Currents in Japanese Culture. Translations and Transformations*. New York: Columbia University Press 1997, S. 171–183.
- SHIRANE Haruo: *Traces of Dreams. Landscape, Cultural Memory, and the Poetry of Bashô*. Stanford: Stanford University Press 1998.
- SUDÔ Matsuo: *Bashô no shizen*. Tôkyô: Meiji shoin 1982.
- TOYAMA Susumu: *Bashô bunshû* (in: *Shinchô Nihon koten shûsei*). Tôkyô: Shinchôsha 1989 (Erstauflage 1978).
- TSUGE Yoshiharu: „Notizen von einem, der sich aus dem Staub machte“ [„Jôhatsu tabi nikki“], in: *Notizen* Nr. 12, 1998 (OAG Tôkyô), S. 22–39.
- TSUGE Yoshiharu: „Munô no hito“, in: TSUGE Y.: *Munô no hito – hi no tawamure*. Tôkyô: Shinchô bunko (tsu 16, 3) 1998.
- TSUGE Yoshiharu: „Gedanken zu Schmuddelherbergen“ [„Boroyado kô“], in: *NOTIZEN* Nr. 3, 1999 (OAG Tôkyô), S. 18–35.
- WATANABE Manabu: „Religious Symbolism in Saigyô's Verses: A Contribution to Discussions of His Views on Nature and Religion“, in: *History of Religions* 25, 7, 1987, S. 382–400.
- WATANABE Tamotsu: *Saigyô Sankashû zenchûkai*. Tôkyô: Kazama shobô, ⁴1994 (Erstauflage 1971).
- WITTKAMP, Robert F.: *Santôka. Haiku, Wandern, Sake* (= OAG Taschenbuch Nr. 66). Tôkyô: OAG 1996.
- WITTKAMP, Robert F.: *Japans frühmoderne Reiseliteratur. Leben und Werk von Sugae Masumi (1754–1829)*. Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens 2001 (= MOAG 134).
- YAMAORI Tetsuo et al.: *Yugyô to hyôhaku* (= Taikai: bukkyô to nihonjin, Bd. 6). Tôkyô: Shunjûsha 1986.
- YAMAORI Tetsuo/MIYATA Noboru: *Hyôhaku to minzoku bunka* (= Nihon rekishi minzoku henshû, Bd. 8). Tôkyô: Yoshikawa kôbunkan 1994.