

Senjūshō I/1–6

übersetzt und erläutert
von **Wolfram Naumann**
(München)

Das *Senjūshō* („Abschrift meiner Auswahl-Sammlung“, künftig: S.), ein Werk der buddhistischen *setsuwa*-Literatur, vermutlich in der Mitte des 13. Jh. abgeschlossen, vereint wie auch andere zeitgenössische Sammlungen desselben Genres epische und moralisierend-reflektierende Elemente¹ und läßt damit nicht nur die Überzeugungskraft der erzählten Beispiele kompromißloser, fanatischer Frömmigkeit, sondern auch das persönliche Interesse, die individuelle Beredsamkeit des Autors im Sinne buddhistischer Glaubenspropaganda wirksam werden². Wie man das *Hosshinshū*³ einem weltbildprägenden Schriftsteller, Kamo no Chōmei, zuschrieb, verbindet sich das S. mit dem Namen einer nicht minder markanten Figur der Literaturgeschichte: Saigyō (1118–1190), der als weltflüchtiger Wanderpoet und Mönch eine Wende der lyrischen Ausdrucksmöglichkeiten einleitete – das 15 Jahre nach seinem Tode fertiggestellte *Shinkokinshū* räumt ihm mehr Platz ein als jedem anderen Dichter –, der aber auch als Idealgestalt späterer Generationen romantisch verklärt wurde⁴ und in Erzählungen und Nō-Stücken als Held auftrat. Die heute abgelehnte traditionelle Auffassung, das S. sei von Saigyō geschrieben, konnte auf Belege in der Literatur, entsprechende Vermerke früher Drucke, zahlreiche inhaltliche Bezüge und auch auf den anspruchsvollen Stil verweisen, nach D. E. Mills „highly polished... embellished with such devices as parallelism, running on occasion to purple passages and even breaking into the alternate seven and five-syllable rhythm of poetry“⁵. Die Verbreitung des S. scheint, nach der Zahl der Abschriften und Frühdrucke zu urteilen, der Popularität Saigyō's adäquat gewesen zu sein. Neben den verschiedenen vollständigen Fassungen (*kōhon*) des S. mit 9 *maki* und 103 bis 121 Geschichten existiert eine Kurzfassung (*ryakuhon*) mit 58 Geschichten, ebenfalls auf 9 *maki* verteilt. Der Kolophon zweier undatiertes Abschriften (sog. Hashimoto- und Matsudaira-Texte) gibt wenigstens die Entstehungsjahre 1315 und 1459 der zugrundeliegenden Handschriften an und liefert damit den Beweis, daß das S. bereits in der späten Kamakura-Zeit kursierte. Nomura Hachirō, der das Hashimoto-Ms. prüfte, kam zu dem Schluß, es sei Ende der Muromachi- oder Anfang der Edo-Periode entstanden⁶. Weitere Abschriften sind aus dem 17. Jh. überliefert. Die ältesten Drucke entstanden mutmaßlich um und nach 1600 (Saga-Text u. a.), weitere 1650, 1651, 1687, 1701 und 1810 (illustriert). Die Texttraditionen verdeutlichte Tachibana Sumitaka in Form eines Stammbaumes⁷. Nishio Kōichi teilt im Anhang seiner Textedition⁸ die *kōhon*- Fassungen in fünf Kategorien ein. Unsere Übersetzungen fußen auf dem in *Saigyō zenshū*⁹ edierten, mit präzisiertem Kolophon versehenen Holzplattendruck aus dem 4. Jahr Keian (1651), den der Herausgeber Kyūsojin Shō „anhand des Holzplattendrucks aus dem 3. Jahr Keian u. a. revidierte“.

Die heute negativ beantwortete Frage: Hat Saigyō das S. verfaßt? schien im 13. Jh. noch unproblematisch. Ein katechetischer Brief des Ippen-shōnin (1239–1289) enthält folgenden Passus: „Als früher einmal jemand den Ehrwürdigen Kūya fragte, wie man die Buddha-Anrufung (*nembutsu*) vorbringen müßte, antwortete jener bloß: [Alles] wegwerfen!“ und sagte sonst nichts. So steht es im *Senjūshō* des Saigyō-hōshi. Das sind

wahrhaftig goldene Worte!¹⁰ Dieses Zitat ist allerdings nicht im S., sondern im *Hosshinshû* (I/4) überliefert¹¹. Immerhin verbindet Ippen's Anekdote das S. ohne Vorbehalt mit dem Namen Saigyô's. Noch im 16. Jh. schien diese Auffassung ungebrochen, kritische Einwände betrafen nur den Umfang des S. Das *Jiteiki*, eine 1598/99 von Karasumaro Mitsuhiro nach mündlichen Mitteilungen von Hosokawa Yûsai (1534–1610) aufgezeichnete *karon*-Schrift, bezeichnet das S. als ein Werk, in dem „Saigyô's Niederschrift mit Erweiterungen versehen worden sein dürfte“¹². Anlaß zu solchen Spekulationen gab das Vorwort des S. selbst, das sich zum Titel und Inhalt des Werkes, über Absicht und seelische Verstrickung des Autors äußert. Es enthält aber auch einen biographischen Hinweis, der gegen einen Verfasser Saigyô spricht, und eine Inhaltsangabe, die sich mit den erhaltenen Texten nicht zur Deckung bringen läßt:

Vorwort

Noch nicht imstande, aus dem langen Schlaf von Leben und Tod zu erwachen, bleibe ich immer nur im Traum befangen; der Mond auf der Fläche des Wassers scheint mir der wahre, das Bild im Innern des Spiegels prägt sich mir zutiefst als Wirklichkeit ein; so ist von früh bis spät mein Herz nur immerfort von blindem Wahn erfüllt, das zwischen Leben und Tod schwimmende Boot¹³ kümmert mich nicht, des Schafes Gang zur Schlachtbank ist mir so gleichgültig, als ob es mich nichts angehe; und den Rauch über Toribe und Funaoka¹⁴ betrachte ich mit abwesendem Blick: so habe ich meine Zeit verbracht, der Reif von mehr als vierzig Jahren ist auf mein Haupt gefallen, des Weges Ende kenne ich nicht – schon heute mag es erreicht sein. Darum sammelte ich, wenn auch nur zum müßigen Spiel in demselben Traum, Wortblätter, in denen Ehrfurcht gebietende Erinnerungen an Neues und Altes ausgewählt sind, gab ihnen den Namen „Abschrift meiner Auswahl-Sammlung“ (*Senjûshô*) und legte sie zur Rechten meines Sitzes ab, um in die weisen Einsichtigen meine ganze Hoffnung zu setzen. Was die Kapitel angeht, so ließ ich, das Neunstufige Reine Land¹⁵ im Sinne, von der Zehn eins weg; was die Begebenheiten angeht, so ließ ich, die Achtzig Vorzüglichkeiten heranziehend¹⁶, an den vollen Hundert zwanzig fehlen. Der gemeine Mann pflegt, obwohl klaren Auges, die absolute Wahrheit nicht zu sehen. Im Herzen verwirrt, richtet er sein ernstes Sinnen nicht auf jenes scharfe Schwert¹⁷ zum Abhauen des Irrtums. Darum erlaube ich mir, in einem jeden Kapitel göttlich klare, erhabene Begebenheiten niederzuschreiben, damit man in völliger Hingabe aufblicke zur Gnade, die den Unwissenden zuteil wird¹⁸.

Dem Schreiber war „der Reif von mehr als vierzig Jahren“ auf das Haupt gefallen, als er sein Werk vollendet hatte. Dieser Abschluß fand statt laut Schlußbemerkung des S. im 2. Jahr Jûei (1183) in einer „Zehn-Fuß-im-Quadrat-Hütte“ (*hōjō no iori*) im Zentsû-Kloster in Sanuki (Kagawa-ken), dem von Kūkai begründeten Hauptkloster der Shingon-Sekte. Nach Kubota Shōichirō bezog Saigyô aber 1168, 51-jährig, dort eine solche Unterkunft¹⁹. Ebenso wenig läßt sich die hier angegebene Zahl der „Begebenheiten“, nämlich 80, mit der Zahl der Einzelstücke in den überlieferten Texten in Einklang bringen. Hierzu bemerkt bereits der Kolophon des Druckes von 1651, daß es sich um „Ergänzungen durch Spätere“ handeln müsse²⁰.

Noch gravierender sind die inneren Widersprüche und die Verstöße gegen die historische Wahrheit im Haupttext. Auf einschlägigen Vorarbeiten fußend²¹ führt Kyûsojin die Saigyô-Hypothese einleuchtend ad absurdum²². Er greift zunächst in den vollstän-

digen Fassungen die dubiosen Abschnitte heraus, die *nicht* mit Saigyō in einem biographischen Zusammenhang stehen, und folgert, nur „ein Mann geringer Bildung“ (der Saigyō gewiß nicht war) könne der Schreiber sein. So tritt z. B. in der unten übersetzten Geschichte I/4 ein Höfling namens Kuniyuki auf, von dem die Adelsregister nichts melden. Sodann geht Kyūsojin einen Schritt weiter: Er untersucht zahlreiche Abschnitte, die Episoden aus der Vita Saigyō's behandeln, und findet auch hier, besonders im Zusammenhang mit Gedichten, größte Unstimmigkeiten. Damit ist erwiesen, daß Saigyō nicht als Autor der vollständigen überlieferten Fassungen des S. gelten kann. Auch die letzte Hoffnung, daß vielleicht die Kurzfassung das Werk Saigyō's ist (es wurde ja bereits von Erweiterungen durch fremde Hand gesprochen), erfüllt sich nicht. Auffallende Irrtümer in bezug auf persönliche Daten Saigyō's wie die falsche Datierung seines Eintritts in das Mönchsleben (VII/10) oder Zitate von Gedichten aus der Zeit nach Saigyō's Tod (IX/11) lassen auch diesen Text als unecht erscheinen, als Werk eines Autors, der nicht gerade ein wissenschaftliches Verhältnis zur Biographie Saigyō's hatte²³.

Auch sprachlich-stilistische Kriterien weisen nach der Ansicht einiger Forscher das S. in seiner vorliegenden Gestalt als ein Produkt des 13. Jh. aus. Nomura begriff es als Werk eines anonymen Eremiten, der sich von der Thematik der *setsuwa*-Sammlung *Kankyo no tomo* (1222) inspirieren ließ und sie „stilistisch ausschmückte“²⁴. Er ging anschließend auf das Vokabular des S. ein, das im „Mißbrauch von Honorifica wie *imasokari* und *haberi* die Erinnerung an den Literaturstil der Heian-Zeit wachhalte“, aber andererseits „die Sprache der Zeit“ (*jidaigo*) aufnehme²⁵, die sich auch in rhetorischen Figuren wie Parallelismus und Klimax sowie der häufigen lyrischen Rhythmisierung manifestiere. Stilistische Unzulänglichkeiten wie die allzu „unbeholfene Verwendung kunstvoller Prosa“ und „das ungewöhnliche Maß der vergossenen Tränen“ sprechen ebenfalls gegen die Echtheit des Textes.²⁶ Wir können uns den hier referierten Argumenten gegen die Urheberschaft Saigyō's nicht verschließen, es sei denn, wir wollten alle Unstimmigkeiten in den überlieferten Fassungen den offenkundigen Erweiterungen des Werkes anlasten und uns mit dieser Behauptung begnügen, so wie Nishio Kōichi nicht ausschließen will, daß ein „von Saigyō selbst verfaßter Urtext“ existiert hätte, der durch „das Wachstum der *setsuwa*-Literatur“ vermehrt worden sei²⁷. Diese Urtext-Hypothese läßt sich beispielsweise mit der glaubwürdigen Reiseschilderung in der Ich-Erzählung I/5 stützen. Uns scheint jedoch die Frage, ob das S. authentisch ist oder nicht, weniger wichtig als die Frage der Rezeption. Wer auch immer das S. geschrieben haben mag – aus dem Bewußtsein des Lesers vergangener Jahrhunderte ist die Assoziation mit Saigyō offenbar nur schwer zu verdrängen gewesen, so sehr hat sich der anonyme „Pseudo-Saigyō“ trotz seiner Stümperhaftigkeit in Sachen der Literaturgeschichte mit Saigyō identifiziert. Die gegen alle Bedenken vorhandene Bereitschaft, im S. ein im Kern „echtes“ Werk Saigyō's zu sehen, spricht schon aus dem Nachwort zur Druckausgabe von 1651, einer Ausgabe wohlgemerkt, die unter jeder Kapitelüberschrift angibt: *Saigyō-ki*, „von Saigyō aufgezeichnet“:

Das *Senjūshō* ist von dem Ehrwürdigen Saigyō verfaßt. Manche sagen, das sei nicht der Fall. Denn da bei den Lebenszeiten der Personen und den Verfassern von Kurzgedichten Widersprüche außerordentlich häufig sind, sei kaum anzunehmen, daß es jenes Ehrwürdigen Werk ist. Trotz alledem – der Frühlingstraum von Naniwa²⁸ und der Herbstregen in Eguchi²⁹ könnten doch kaum von einem anderen so in Worte gefaßt worden sein! Ich habe das Vorwort dieser Schrift gelesen, da heißt es, die Kapitel ahmen das Neunstufige Reine Land nach, die Begebenheiten seien den Achtzig Vorzüglichkeiten zu vergleichen. Daher prüfte ich nach, da waren es der Geschichten mehr als hundert und zehn! Ich glaube, diese mehr als dreißig Geschichten sind Ergänzungen durch Spätere

und nicht vom Ehrwürdigen selbst aufgezeichnet. Der Leser wird sich nicht von jenen Zweifeln einnehmen lassen³⁰.

Was hier, wahrscheinlich beispielhaft, für die S.-Rezeption im 17. Jh. zum Ausdruck gebracht wurde, kann der heutige Leser nachvollziehen, wenn er die existentiellen Bezüge des S. zu den entscheidenden Stimulantia und Phasen im Leben Saigyô's realisiert. Bevor wir darauf eingehen, lassen wir hier die ersten sechs Geschichten in Übersetzung folgen. Zugrunde liegt, wie oben erwähnt, der von Kyûsojin Shô in *Saigyô zenshû* edierte Druck von 1651; das von Nishio Kôichi in der Serie *Iwanami bunko* 5. Aufl. 1976 mit kritischem Apparat herausgegebene „Konoe-Ms.“ (künftig: IB) wurde zur Emendation in einigen stets bezeichneten Fällen herangezogen.

I/1 Von dem heiligen Mann Zôga

Einst lebte ein Mann namens heiliger Zôga. Seit frühester Kindheit war sein Herz zu tiefst dem Wege [des Buddha] zugetan, und einmal zog er sich für tausend Nächte in die Mittlere Halle des Wurzelgrundes³¹ des Tendai-Berges³² zurück, aber obwohl er so lange betete, war es ihm noch nicht vergönnt, das wahrhaftige Herz zu gewinnen. Ein ander Mal pilgerte er ganz allein zum Großschrein von Ise und versenkte sich dort ins Gebet, da empfing er eine Offenbarung, die er im Traum sah: „Gedenkst du, dein Herz dem Wege zu weihen, so denke dir diesen deinen Leib nicht als Leib.“ Gar erschrocken dachte er bei sich: „Das bedeutet gewiß, Ehre und Eigennutz zu verwerfen. Wenn dem so ist, nun, so wirf sie weg!“ Damit streifte er alles ab, was er trug, Untergewand und Kleid, und gab es Bettlern hin, seinen eigenen Leib aber bedeckte er nicht einmal mit einem ungefütterten Gewand, sondern begab sich in völliger Nacktheit von hinnen. Wer das sah, fand es ganz unbegreiflich, und er sah sich umringt von Leuten, die da sagten: „Bestimmt ein Verrückter! Der Anblick – unglaublich und widerlich!“ und anderes mehr, aber es verursachte ihm nicht das mindeste Herzklopfen. Unterwegs um Essen bettelnd, begab er sich in vier Tagen auf seinen Berg zurück und trat in das Gemach, das ehemals der Großmeister Jie³³ bewohnte, da soll es [Kloster-]Brüder gegeben haben, die ihn mit dem Gedanken: „Der Herr Staatsrat³⁴ ist von Sinnen“ betrachteten, und auch solche, die wegsahen, weil es ihnen peinlich war. Der Großmeister, sein Lehrer, winkte ihn verstohlen zu sich herein und hielt ihm folgendes vor: „Ich begreife, daß Ihr Ehre und Eigennutz verwerft. Jedoch dürftet Ihr in Eurem Verhalten doch nicht so weit gehen! Tut nichts weiter, als Euch der Disziplin beugen und im Herzen von Ehre und Eigennutz lossagen!“ Aber als Zôga darauf sagte: „Wenn ich dereinst Ehre und Eigennutz für immer aufgegeben haben werde, dann erst will ich so handeln! Ah welch wonnevoller Leib! Oh Oh!“ – und auf und davon sprang, da ging auch der Großmeister vor das Tor hinaus und sah ihm bis in die Ferne nach, während ihm unwillkürlich die Tränen kamen. Zôga wanderte schließlich an einen Ort namens Tamu no mine³⁵ in der Provinz Yamato und wählte seine Wohnstatt an der Stelle, wo von der Hütte des Zen-Meisters Chirô nur noch ein Rest übriggeblieben war.

Wirklich widerwärtige Dinge sind die beiden: Ehre und Eigennutz. Gewiß sind sie aus den Drei Giften: Gier, Haß und Dummheit³⁶ entstanden; man hat diesen Leib für etwas Wahres gehalten und um dies zu bekräftigen, manche Lüge erfunden, nicht wahr? Einem, der in einer Familie von Kriegshelden geboren wurde, dient das schnelle Auflegen des Pfeiles aus dem Köcher, das Ziehen des dreifußlangen Schwertes und selbst der Verlust des Lebens in der ersten Schlachtreihe nur dazu, andere in Ehre und Eigennutz

zu übertreffen³⁷. Auch wenn man weidengleiche Augenbrauen zierlich malt, Orchideen und Moschus auf die Kleider überträgt und sein Aussehen so herrichtet, daß man dem letzten Nachwehen des Herbstwindes den Abschied gibt³⁸, so bezweckt das nicht mehr als die beiden: Ehre und Eigennutz. Aber auch wenn man seinen Körper in das schwarzgefärbte Gewand hüllt und durch die Finger die Gebetsperlen gleiten läßt, so hat man letzten Endes doch nur vor, das Leben so zu verbringen, daß man von anderen gläubig verehrt wird, damit man höchste Ränge und höchste Ämter einnehmen und an den buddhistischen Feiern des Hofadels teilnehmen darf oder damit einen die dreitausend Zen-Jünger³⁹ hochachten – man trennt sich nicht von jenen beiden: Ruhm und Eigennutz. Von denen, die dieses Prinzip nicht erkennen, will ich gar nicht reden; aber Menschen, die Reiner Erkenntnis und Stillehaltender Betrachtung⁴⁰ ihr Augenmerk voll widmen und die höchsten Prinzipien der Lehrtexte fein unterscheiden, treiben umher im Meer von Leben und Tod, da sie wohl wissend nicht entsagt haben. Darum fällt es jedem, der sich lossagen will, schwer, das durch Generationen vertraute Denken zu erneuern. Daß dieser heilige Mann Zōga den Gedanken an Ehre und Eigennutz auf der Stelle fallen ließ – ist das nicht etwas Unerhörtes? Wenn ihm dabei aber der Großschrein von Ise nicht huldvoll Beistand geleistet hätte, wie hätte er es dann vollbringen können, ein solches Herz zu gewinnen? Daß der Leib, welcher sich unterm dichten Gewölk von Gier, Haß und Dummheit in der ewigen Finsternis von Ehre und Eigennutz befindet, von den Wellen des Isuzugawa⁴¹ reingewaschen, in dem hehren Glanz der am Himmel Strahlenden Großen Gottheit (Amaterasu-ōmikami) verblaßte – dafür gebührt wieder und wieder Dank und Ehrfurcht. Kann man diese Begebenheit je vergessen?

1/2 Von der göttlichen Offenbarung des Gion⁴²

In vergangener Zeit lebte ein Mann, der hatte sich in der Umgebung von Shirakawa⁴³ außerhalb der Neunfachen [Umzäunung]⁴⁴ etwas hergerichtet, was nur in Umrissen einer Hütte gleichkam, und widmete sich angestrengt dem jenseitigen Dasein. Diesem Manne war seines Vaters Erbe zu Unrecht von einem anderen weggenommen worden, und in seiner Ratlosigkeit hatte er sich sieben Tage lang in den Gion zurückgezogen und gebetet, [die Gottheit] möge ihm einen Ausweg zeigen, da hatte sich im Morgendämmer des siebten Tages die Tür der Halle geöffnet und [eine Stimme] „Hör zu!“ gerufen. „Das ist die Offenbarung der Großen Leuchtenden Gottheit!“ dachte er, und da er sich eilig aufgerichtet und in ehrerbietiger Haltung hingesetzt hatte, ertönte die göttliche Stimme in erhabener Weise:

Der langwährenden
Bitternis in dieser Welt
sei du eingedenk!
Die flüchtige Herberge –
was sollst du sie beklagen?⁴⁵

„Das war die Offenbarung!“ dachte er und schrak auf. Als er sich dieses Gedicht in aller Ruhe durch den Kopf gehen ließ, kamen ihm die folgenden Gedanken: „Wahrlich, eitel und vergänglich ist es, dieses Leben. Ein Mensch, der am Abend noch zu sehen, stirbt am Morgen; wer am Morgen noch lebte, wird am Abend zum weißen Gebein. Auch in der Freude gibt es eine Zeit der Ernüchterung, auch im Leid gibt es ein Ende, wo es sich verflüchtigt. Ach, wie haltlos ist es doch, seine Gedanken auf dieses unbeständige Leben zu richten, wo im Handumdrehen Trauer und Freude wechseln, und tö-

richterweise die langwährende Bitternis des kommenden Lebens nicht zu beklagen!“ Darauf schnitt er sich selbst ohne Säumen seinen Haarknoten ab, sagte auch nichts zu Weib und Kind, sammelte in der Umgebung von Shirakawa Bambus und dergleichen auf und ließ sich notdürftig in einer Hütte nieder und lebte dort dahin, indem er von früh bis spät den Buddha anrief. Weil ihm sein Leben gleichgültig war, gedachte er, bis zum letzten Atemzug auszuharren und verzichtete darauf, in das Stadtviertel zu gehen und zu betteln; und weil er so ohne einen anderen Gedanken im Herzen den Buddha anrief, bekamen die Menschen seiner nächsten Umgebung Mitleid mit ihm und versorgten ihn mit dem Nötigsten zum Leben. So verging eine Reihe von Tagen, bis Weib und Kind davon hörten und sich an jenen Ort begaben und ihn auf mancherlei Weise zu beschwichtigen suchten, aber er ging überhaupt nicht darauf ein und rief nur noch inbrünstiger den Buddha an. Da es kein Mittel gab, sein frommes Herz zu ernüchtern, kehrten sie wieder heim, unfähig, ihn zurückzugewinnen. Nun richtete man auf Geheiß jener Frau die Hütte so weit her, daß sie bewohnbar wurde, und versorgte ihn mit dem Nötigsten zum Leben, worauf er mit seinen eigenen Händen schaffend eine Zahl von Tagen hinbrachte. Weil nun aber dieses Tun vor der Welt nicht verborgen blieb, hörte auch derjenige davon, der das Erbe zu Unrecht an sich gebracht hatte, und sagte sich: „O Jammer! Daß es so weit kommt, hätte ich nicht gedacht. Wahrlich, die Finsternis der ewigen Nacht ist beklagenswert!“⁴⁶ Damit übergab er das geraubte Gut der Ehefrau des ursprünglichen Eigentümers, der sein Herz dem [Buddha-]Weg geweiht hatte, schnitt sich alsbald seinen Haarknoten ab und ging hin zu der Hütte in Shirakawa und sagte, es stünde mit ihm so und so. Da ward auch der dort ansässige Heilige gerührt und man sah ihn unaufhaltsam Tränen vergießen. „Wenn dem so ist, wohin wollt Ihr Euch wenden? Ruft doch hier mit mir den Buddha an!“ – „So sei es“⁴⁷. Wohin könnte ich mich zurückziehen? Es kommt mir wie ein langgehegter Wunsch vor, an einem Ort [mit Euch] zu hausen.“ Mit diesen Worten trat er ein und sie wurden vertraute Freunde, einstimmig riefen sie den Buddha an und häuften so verdienstvolle Taten und lebten ehrwürdig lange dahin, und es gab viele, die, aus dem allzu kurzen Schlaf des Alters erwacht, voller Rührung zuhörten und Tränen vergossen. Es begab sich aber im zweiten Jahre, am 14. Tag des dritten Monats im Morgengrauen, daß der zuerst der Welt Entflohene sich nach Westen gerichtet niedersetzte und der später aus seiner Familie ausgeschiedene Heilige die Knie des sitzenden Ehrwürdigen zum Kissen machte als ob er schlafen wolle, und sie ihr Ende fanden. Als es hell geworden war, kamen die Leute gelaufen und scharten sich wie Wolken und Nebel, und sie sprachen: „Sie haben die Hinübergurt erreicht.“ und schlossen eine glückhafte Verbindung⁴⁸. Ihre Gestalten wurden im Abbild festgehalten und mögen jetzt noch zu sehen sein.

Als ich diese Begebenheit vernahm, flossen meine Tränen über, ohne daß ich es wollte. Wenn nun jemand in dieser Weise von einem Bösewicht geschädigt wird, so würde ein gewöhnlicher Mensch dieser Welt mit letzter Anstrengung Tag und Nacht auf eine Gelegenheit spähen, ziellos sein Herz erschöpfen und auch beim Besuch der Gottheiten und Buddhas nur darum bitten, daß es jenem übel ergehen möge, und immer mehr Sorgen auf Sorgen häufen, und immer tiefer sich in Gram verstricken, auf daß letzten Endes dieses Dasein leer und das künftige Dasein nichtig sein wird. Dieser Heilige hingegen hielt des Gottes erlauchte Worte zutiefst für wahr, er verließ sein zärtlich geliebtes Weib und seine bedauernswerten Kinder und wurde ein Gleicher unter Mönchen. Ist dies alles nicht unerhört? Empfinge einer unseresgleichen eine solche Offenbarung, so würde er die Gottheit schmähen und sagen: „Fürs erste habt Ihr meine Bitte nicht zu er-

füllen geruht, und mit dem ach so frommen Lied kann ich überhaupt nichts anfangen," und er würde durchaus nicht diese Welt verlassen wollen, was um so bedauerlicher wäre. Wiederum: die Herzenserweckung des Mannes, der [das Erbe] weggenommen hatte, zeugt schließlich auch von Stärke und ist höchst achtbar. Daß ein solcher Widersacher seine Familie verlassen und der Welt entsagen will, ist um so erfreulicher, und daß er es für schmachlich hält, es sich immer mehr nach Hab und Gut gelüsten zu lassen, und sich in dieselbe Hütte begibt und für die spätere Existenz Leistungen häufen will, das vermag der Pinsel kaum zu schildern. Wenn ich die Spuren aus alter Zeit in Indien, dem T'ang-Reich und an unserem Hofe mit Bedacht erforsche, finde ich wohl viele Beispiele dafür, daß jemand nach einer bitteren Erfahrung der Welt entsagte, aber noch nie hörte ich davon, daß man sich freudig zusammentat und sie hinter sich ließ. Daher versteht es sich von selbst, daß ihnen die langgehegte Hoffnung auf die selige Hinüberge-
burt in Erfüllung ging. Die erlauchte Huld, die „ihren Glanz mildernd und sich mit dem Staube einend den Wesen nützt“⁴⁹, ist über alles Maß dankenswert. „Der Rushana⁵⁰ in seiner Urgestalt bewirkt in alle Ewigkeit das rechte Erkennen. Damit er die Menge allen Lebens erlöse, zeigte er sich und erschien als Große Leuchtende Gottheit.“ Dieser war es. Der ewig sich manifestierende Buddha geruht wohl, sich mit all den verschiedenen Arten gleichzumachen⁵⁰. Das ist ganz besonders dankenswert.

1/3 Von dem Mönch, der das Gedicht über die Eibischblüte machte

Vor nicht allzu langer Zeit gab es in der Hauptstadt einen umherwandernden Mönch, dessen Herkunft unbekannt war. Von Haupt und Gesicht bis zu Füßen und Händen vor Schmutz starrend, bot er einen abstoßenden Anblick, er trug auch kein ganzes Kleidungsstück, sondern ging nur in Stroh- und Binsenmatten gehüllt in die Häuser der Leute, um zu betteln, und brachte so sein Leben zu. Sein Wesen war ungemein rechtschaffen, und sein Herz war unwandelbar. Weil er ohne die Erlaubnis des Besitzers auch nicht das kleinste Zweiglein zu seinem Nutzen abbrach, ließen die Leute Mildtätigkeit walten, so daß er gewiß genug hatte, um sein Leben zu fristen. Einmal rief ihn jemand in sein Haus und reichte ihm ein dünnes Leinenkleid mit den Worten: „Zieh das an!“ Der Mönch aber sprach: „Eure Absicht ist außerordentlich dankenswert. Ein so hilfloser Mensch wie ich, wie könnte er ohne die Almosen anderer auch nur einen Augenblick leben? Deshalb nehme ich gern etwas an, wenn es ratsam ist. Jedoch, unsereins ist gewohnt, sich in Stroh und Binsen zu hüllen, und weil wir solches Zeug um die Schultern hängen, erlaube ich mir, dies zurückzugeben, denn es wäre viel zu neu. Nur wenn Ihr etwa Strohmatten oder Binsen wegzuwerfen hättet und mir das zukommen laßt, so würde ich es annehmen.“ Als er [das Gewand] mit diesen Worten zurückgab, fand der Besitzer das bedauerlich und drängte es ihm auf, aber [der Mönch] sagte: „Laßt mir meinen Willen,“ und rührte es durchaus nicht an, so daß der andere nichts dagegen vermochte und abließ. An Nahrung nahm er auch niemals viel zu sich. Wenn ihm jemand etwas reichte, kam es auch vor, daß er sagte: „Heute habe ich schon gegessen, daher hat es keinen Zweck,“ und nichts annahm. Für später pflegte er auch nichts zurückzulegen. Rief er den Buddha an, rezitierte er die wichtigen Stellen der Schrift, war er zwar ganz bei der Sache, doch liebte er es auch, sich in einer Weise auszudrücken, die sich vom Stil der Lehrtexte entfernte. Einmal begab er sich zu einem Heiligen namens Insaï, da wandte sich der Heilige ihm zu und bat ihn sehr inständig: „Gewährt mir ein herzerhellendes Wort aus dem Text der Lehre!“ Da blühte in der Hecke nebenan der

Roseneibisch und er sah, wie der Wind in dem Augenblick den Tau von der Blüte herabwehte, und mit Tränen in den Augen [dichtete er]:

Siehst du es wohl? Wie
betörend er auch blühen mag,
der Roseneibisch –
noch vor der Blüte ging dahin
der klare Tau von heut' früh.⁵¹

„Das wäre ein Lehrtext!“ sagte er und ging. Danach aber – wohin mag er wohl gewandert sein? – er ward nie wieder gesehen, so sagt man.

Vom Lebenswandel dieses Heiligen etwas zu erfahren, kommt mir besonders kostbar vor. Wahrlich, wenn einer dem eitlen todgeweihten Leib in dieser Traumwelt, die selbst im Sein nicht ist, sein Denken und Fühlen widmet, wenn das nach Ehre und Eigennutz gierende Herz sich nicht befreit in der Verborgenheit von Berg und Wald – dagegen erscheint mir das Herzensinnere doch wahrhaft geläutert, wenn jemand der Trugwelt wie dem flüchtigen Leib ernstlich entsagt, seine Tugend verbirgt und den Anblick eines Bettelmönches bietet. Auch wenn ich die Spuren der Weisen aus alter Zeit betrachte, so heißt es: „Einmal aufbrechen – zehntausend Meilen wandern⁵², [aber] seine Tugend verbergen.“ Welches Maß an Weisheit mag sein Herz besessen haben! Immer wieder fühle ich mich zu ihm hingezogen. Ist nicht selbst das Gedicht eine Seltenheit? Die Eibischblüte als Beispiel für die Vergänglichkeit heranzuziehen – wie noch vor der Blüte der klare Tau zu Boden fällt und gar keine Spur hinterläßt, und wie der vorbeiziehende⁵³ Wind ebenfalls ohne Bleibe zu sein scheint. Und die Blüte welkt im Glanz der Sonne, die Sonne geht zum Schein im Berge unter. In dieser nichtigen Welt rennt der Schimmel rasch vorüber, und der goldene Rabe verweilt schwerlich⁵⁴. Da dem so ist, warum dann auch nur eine kurze Zeitspanne unnütz verbringen? Auf der Stirn reihen sich die unliebsamen Wellenlinien des Alters, auf den Augenbrauen hat sich der Rauhereif gehäuft – doch man findet sich damit nicht ab, verhält sich unvernünftig wie das Kindchen, das heftig nach Vater und Mutter begehrt, rennt sinnlos herum und denkt nicht an die Bitternis der kommenden Existenz: Ist das nicht jämmerlich? Mit wissender Miene nichts zu wissen, das heißt fürwahr sich im dauernden Wechsel von Leben und Tod befinden. Ach, könnte ich doch wenigstens nur einen Augenblick so fühlen wie das Herz jenes Bettlers! Solche Dinge hat der Statthalter Ôe in seinen „Überlieferungen von der Hinübergeburt“ aufgezeichnet⁵⁵. Ich habe seine kunstvollen Worte, die schwer zu vergessen sind, hier in armseliger Weise herangezogen. [Was er schreibt,] kann man durchaus in der Wirklichkeit beobachten. Als ich in jenem Bericht las, wie in den östlichen Bergen bei [der Residenz] Hei[an] die langgehegte Hoffnung auf Hinübergeburt erfüllt ward⁵⁶, da kamen mir ungewollt die Tränen. Ach, was ist unsereins bejammernswert! Das Rad der auf zwölfwache Weise verursachten Wiederkehr⁵⁷ dreht sich ohne Ende; die Fessel, die einen zum Herumstreifen in den fünfundzwanzig Kreisen des Seins zwingt⁵⁸, mag man aufwinden, man wird doch nicht fertig damit. Gewiß kamen wir an unserem Anfang aus der Region, wo die Heimat der [ewigen] Wiederkehr ist, unfehlbar werden wir an unserem Ende in die Region einkehren, wo das Haus des blinden Wahns ist, miteinander befreien wir uns nicht aus begehrllicher Verstrickung. Weil wir Gefühle hegen, werden wir einmal Vater und Mutter, ein ander Mal Lehrer und Schüler, Herr und Gefolgsmann; diesem hängen wir an, nach jenem sehnen wir uns, und wenn eins zurückbleibt oder [im Tode] vorangeht, so wissen wir nicht, welcher Lohn einen erwartet, wenn man den Grund für die Hinübergeburt gelegt hat, sondern

wir fühlen nur den Jammer dieses einen Daseins. Blutige Tränen färben ohne bestimmten Grund den Ärmel, aber wie unsere spätere Existenz beschaffen sein wird, wissen wir nicht. Ist das nicht töricht? Empfindet man auch vergangene Dinge wie einen Frühlingstraum – der Abschiedsschmerz ist doch kein Traum. Fragt man sich auch, ob die Lust der frühen Tage nur ein Echo im Tal war, so hört man doch die alten Laute nicht noch einmal. Chung-ni beweinte den Li, Yen Lu verlor den Hui⁵⁹. Selbst der höhere Mensch⁶⁰ entgeht also nicht der Trauer. Selbst das höhere Zeitalter⁶¹ befreit sich also nicht aus dieser Not. In unserem Reiche ist der Heerführer zur Rechten Sanetoko⁶² seinem gestrengen Vater im Tode vorangegangen, und der General von Kyôgoku, Kunifusa⁶³, beweinte wohl im Alter seinen Stammhalter. Als es so weit war, traf es sie; und sie glaubten wirklich, das tausend mal zehntausendfache Leid sei allein ihre Sache. Erbarmungslosigkeit ist das Haus von Leben und Tod, Unheil ist die Heimat, die uns zuteil wird. Ihr solltet in Ruhe diese Wahrheit begreifen und noch ehe die Wellen auf der Stirn ohne Ende anrollen und noch bevor der Rauhereif auf den Brauen nicht mehr schmilzt, Euch der Beschäftigung mit der späteren Existenz widmen.

1/4 Von dem Langgedicht der Ise⁶⁴

Als die Kaiserliche Gemahlin Shichijô⁶⁵ dahingeschieden war, ging einer nach dem andern davon, das Palastinnere verödete ganz und es war trostlos einsam, und es mag manch einen gegeben haben, der seinen Stand änderte und seine Ärmel färbte. Als zu dieser Zeit jemand einer Dame namens Ise⁶⁶, die in jenem Palast gedient hatte, mitfühlende Worte schickte, dichtete sie folgendes als Antwort:

Der Meereswogen⁶⁷
Ungestüm allein nimmt zu
im hehren Palast,
wo Jahre lang wohnte aus
Ise die Fischerin –
als sei's Boot davongeschwommen⁶⁸
ist ihr zumute,
kann sich auf nichts verlassen
in ihrem Kummer,
und ihre scharlachrot
gefärbten Tränen
regnen unter ihresgleichen
als Sprühregen herab,
wie buntes Laub des Herbstes
ist einer nach dem
andern abgefallen und
davongegangen,
so daß ohne Hilfe ich
mich hier befinde,
hier blieben mir allein
Blüten-Pampasgräser,
die im herrenlosen Hof
in Scharen stehen,

winkten sie dem Himmel zu⁶⁹,
– die ersten Wildgänse,
die schreiend vorüberzieh'n,
blickten nur flüchtig herab.⁷⁰

Ob die Hofleute, als sie das hörten, besonderes Mitleid empfanden? Gewiß, sie werden alle eben so den Kummer gefühlt haben. Noch ehe die Zahl von [49] Tagen⁷¹ nach dem Tode der Kaiserlichen Gemahlin, in die sie ihr Vertrauen gesetzt hatte, vergangen war, und sie ihre Ärmel schon völlig durchnäßt hatte, da mag es einem, der gerührt von dieser Hilflosigkeit hörte, eben so zumute gewesen sein. Dennoch, es sind doch nur wenige, die diese traurige Welt begreifen, aber nachdem ein Mann, der als Kuniyuki vom Dritten Hofrang bekannt war⁷², dieses Gedicht gesehen hatte, wurde sein Gram immer stärker und mit eigener Hand schnitt er seinen Haarknoten ab, verließ auf der Stelle Weib und Kind und verschwand, irgendwo untertauchend. Später ging ein Gerücht, er habe sein Ende gefunden, ohne je wieder gesehen worden zu sein – das erscheint mir wahrlich ein seltener Fall. Obwohl man ihm also geraume Zeit nicht ansah, daß sein Herz erweckt war, ließ er seine Frau, von der die Trennung schwerfiel, und seine geliebten Kinder im Stich und ging ins Ungewisse – diese Gesinnung ist so edelmütig, daß sie mit dem Pinsel kaum zu schildern, mit Worten kaum zu erfassen ist. Wahrhaftig, heißt es doch: „Weib und Kind, Reichtum und Herrscherthron: steht man vor seinem Lebensende, folgen sie einem nicht nach“⁷³, denn auf den Drei Schlimmen Wegen⁷⁴, auf der Reise zwischen Tod und Wiedergeburt begleiten einen Weib, Kind und Reichtum nicht, ja nicht nur dies, es sind noch dazu Dinge, mit denen es ein schlimmes Ende nehmen muß⁷⁵. Deshalb verschließt man sich mit dieser trugbildhaften, nur eine kurze Frist währenden Anhänglichkeit für lange Zeit die Tür zur Erleuchtung. Ist das nicht herzbetrüblich? „Allein wenn man Gebote und Mildtätigkeit ohne Unterlaß wahrnimmt, sind sie einem Begleiter in dieser und der nächsten Welt“⁷⁶, das heißt, auf den Schlimmen Wegen in die Unterwelt helfen einem nur Gebote und Mildtätigkeit. Ist es nicht so: Man nimmt sich zwar vor, Anhänglichkeiten alsbald von sich zu tun und verdienstvolle Werke in [der Befolgung von] Geboten und Mildtätigkeit anzuhäufen, doch hält man es schwerlich aus, die jahrelang vertrauten Gewohnheiten [aufzugeben], und man lebt weiter wie bisher. Ist es daher nicht beneidenswert, wie dieser Inhaber des Dritten Hofranges plötzlich erweckt wurde und sein Werk vollbrachte? Weil sein gläubiges Herz nicht erkaltete, ließ er sich nicht wieder sehen – das erscheint mir edelsinnig. Sollte ihm die langgehegte Hoffnung auf die Hinübergeburt in Erfüllung gegangen sein, so war es Ise allein, die ihm den ersten Zugang eröffnete – das ergreift mich unendlich.

I/5 Von dem Mönch in sitzender Meditation

Als ich mich einst aufgemacht hatte, in Richtung der Straße nach Osten umherzuschweifen⁷⁷, da fiel es mir schwer, die Kirschbäume am Utsu-Berg⁷⁸ nicht näher zu betrachten, so drang ich auf der Suche nach ihnen tief in die hintersten Winkel ein, und als mir auf den efeuumrankten schmalen Pfaden nur immer ängstlicher zumute wurde, fand ich unter den Bäumen, wohin kein Sonnenstrahl dringt, eine recht und schlecht errichtete Hütte und einen Mönch in sitzender Meditation. Er schien mir an die vierzig Jahre alt zu sein. Woher mochte er kommen, und warum mochte er hier wohnen? Auch wollte ich wissen, was der Anlaß seiner Frömmigkeit war, und so fragte ich ihn danach. „Ich stamme aus der Provinz Sagami. Geboren in einer Familie von Kriegshelden, gehörte ich einst zu denen, die ein drei Fuß langes Schwert, [glänzend] wie nächtlicher

Reif, an der Seite tragen und den Pfeil aus dem Köcher auf die Bogensehne legen mußten. Dennoch empfand ich den unaufhörlichen Wandel von Leben und Tod erschreckend und beruhigte mein Herz, indem ich dann und wann sitzend meditierte und mehr dergleichen tat, aber ich brachte es nicht fertig, mit einem Ruck die Welt abzuschütteln – da starb die mir seit Jahren vertraute Frau, worüber mein Herz erst recht nicht zur Ruhe kommen wollte, und ich meinen Haarknoten abschnitt und mich in diesem Wald verbarg. Am Anfang hatte ich mich zwar in einem Kloster namens Matsushima aufgehalten, aber dort wurden mir Verwandte mit allen möglichen Vorhaltungen lästig, und so hause ich nun seit zwei Jahren hier, wo es niemand weiß. Manchmal gehe ich hinaus in die Dörfer und bettle, damit ich mein Leben friste, wie es sich gehört. Weil ich nunmehr geläuterten Herzens bin, bedarf ich auch nicht mehr vieler Nahrung und so esse ich nur noch zwei, drei mal im Monat.“ So sprach jener. Weil mir das überaus ehrwürdig und erstrebenswert vorkam, sagte ich ihm, daß ich gern mit ihm zusammenhausen möchte, worauf er antwortete: „Das hat gar keinen Sinn. Ich gehe fehl und auch der andere irrt sich. Miteinander weise zu werden, ist schwierig. Läutert Euer Herz wo auch immer Ihr wollt. Dann aber besucht mich wieder!“ Obwohl es also nicht so aussah, als ob ich mich sehr weit entfernen müßte, war ich doch bedauerlicherweise so uneinsichtig, daß ich nicht sogleich eine Wohnstatt wählte, sondern mich für später verabredete und davonging. Während ich noch die Absicht hatte, auf der Rückkehr in die Hauptstadt ohne Zaudern jenen wieder zu besuchen, verbrachte ich unerwartet lange Zeit mit meinen Wanderungen im Land Michinoku. Da ich auf der Heimkehr aber einen anderen Weg einschlug, wurde schließlich nichts aus meinem Vorhaben, obwohl ich es keineswegs vergessen hatte.

Der Zustand des erweckten Herzens ist überaus geläutert. Indien und China sind gar ferne Regionen, deshalb wollen wir sie einmal außer Acht lassen. Und weil wir die weisen Männer unseres Reiches, des Eilandes der Herbstes, nicht vor Augen haben, wissen wir nicht, was es mit ihnen auf sich hatte. Diesen einen jedoch hatte ich mit meinen eigenen Augen gesehen, und seine Würde war ohnegleichen. Tief in der Schlucht verborgen, hat er wohl den klaren Mond gesehen, wenn im Kiefernwind der Bergeshöhe die Wolken schwanden – überaus beneidenswert! Selbst wenn ich zufällig bloß von schriftlichen Überlieferungen höre und lese, wie jemand am Meere oder im Gebirge in der Stille haust, so kommen mir die Tränen ohne bestimmten Grund. Weil ich mit eigenen Augen jene[s Eremiten] Erscheinung sah, wie oft mag ich deshalb Freudentränen vergossen haben! Nun frage ich mich, in welchem Reinen Lande er jetzt wohnen mag, und beneide ihn immer wieder.

Was man also „Meditation im Sitzen“ nennt – um welche Art, die Lehre zu betrachten, handelt es sich da eigentlich? Heißt es, die zehntausend Grenzen hinter sich zu lassen, in das Herz das Herz zu übertragen und wiederum das Herz zu verwerfen? Heißt es, Denkübungen wie „Das Lehmrind durchläuft das Wasser“⁷⁹ oder „Das hölzerne Pferd wiehert zum Himmel“⁸⁰ sich zu Herzen zu nehmen? Und wenn man dies getan hat, was ist dann fernerhin noch nötig? Nichts, als es ohne Abschweifen fest zu bewahren. Was zu tun ist: Wenn man wahrhaft gläubigen Herzens ist, dann ist jede Übungspraxis recht. „Die innere Sammlung ist wie eine alte Maus. Die Erleuchtung gleicht einer Katze“⁸¹, so lautet das Wort eines Alten. Würdet Ihr nach Kräften Euer Herz besänftigen und Meditation im Sitzen betreiben, so würdet Ihr vom Dreifachen Tun⁸² das gedankliche Tun üben und deshalb mehr leisten, als wenn einer hundert, tausend oder unzählige

Buddha-Pagoden errichten würde. Jegliches Gute kann nur aus dem Herzen kommen – so viel glaube ich erkannt zu haben.

1/6 Daß die Menschen in der Welt die Vergänglichkeit nicht erkennen

Als ich früher einmal in der Provinz Echigo in die Gegend des Dorfes Shitanoue kam, waren in dieser Siedlung, die nahe am Meer an einer Furt nach Osten hinüber lag, Vornehme und Geringe [in solcher Zahl] zusammengeströmt, daß es wie auf dem Markte am Morgen war. Nicht nur mit Dingen wie den geschuppten Fischen des Meeres, Baumfrüchten von den Bergen, Seide und Leinen, auch mit Mensch und Pferd wurde Handel getrieben. Daß da solche im Kindesalter und auch Rüstige waren, versteht sich von selbst, aber da war auch einer, dessen Haupt bedeckten ganz dicht Reif und Schnee, seine Hüften waren völlig krumm gebogen wie ein Bogen aus Birkenholz, heut' oder morgen schon schien ihm sein Ende nah, aber um das bißchen Leben noch zu fristen, trieb er Handel, indem er manche Lügen vorbrachte und die Leute betrog – als ich das sah, konnte ich mich der Tränen nicht erwehren. Wie in alter Zeit der Ehrwürdige Kūya⁸³ darüber klagte, daß in der Stille des Bergschattens der Türflügel zu laut sei, während er im Lärm der Kreuzung an der Vierten Hauptstraße in der Residenzstadt meinte, hier sei es wirklich ruhig, und mit Strohmatten und Binsen seine Hütte verkleidete – dessen erinnerte ich mich wieder voller Bewegung und konnte den Tränen des Kummers durchaus nicht Einhalt gebieten. Das Menschenleben – womit soll ich's vergleichen? Wenn im Morgengrauen ein Boot hinausgerudert ward und seiner Spur Wellengekräusel ausgelöscht ist⁸⁴; das herbstliche Feld schimmert matt im Wetterleuchten des Abends – im Nu verschwindet der Schein⁸⁵: Während also kaum ein Wellengekräusel sich bildet, wird man geblendet vom matten Schimmer – obwohl man im hohen Alter steht, ist es im Herzen wie in den frühen Tagen, ohne das Verdienst der Buddha-Anrufung wird man alsbald vom Teufel der Unbeständigkeit gepackt: unendlich jammervoll ist das! Am Abend, da man dahinschwindet wie der Tau [auf dem Begräbnisplatz] am Pei-mang⁸⁶, wird es wohl so sein, daß man Weib und Kind, die man zärtlich liebt, festhalten möchte, oder daß Eltern und Kinder, denen die Trennung wehtut, einander umfassen möchten. Aber eiligst wird man in das öde Feld getragen, auf Brennholz gebettet und einer dünnen Rauchsäule zugesellt – die Trauer gilt nur noch der leer dahinziehenden Wolke, und wenn man am nächsten Morgen das Gefild anschaut, wo der Abschied stattfand, weht einem der Herbstwind vom Schilfgrasfeld in den Leib und als spärlicher Überrest zeigt sich gestaltloses weißes Gebein. So ist mir ein vergänglicher Leib, den anderen ein flüchtiges Leben beschieden. Wenn man dennoch in Liebe entbrennt, so hat man für dieses vorübergehende Leben noch Bedauern übrig: „Sein Ausbleiben tut mir weh – warum nur die purpurne Glyzinienblüte an die Kiefer sich klammert?“⁸⁷ und die Liebesbegegnung mag wohl zur Perlenschnur der Tränen werden. Zerreißt [das Band] einmal, so klagt man darüber, daß [die Perlen] herabfallend durcheinandergerten, und empfindet in dieser flüchtigen Behausung die Liebe noch heftiger. Um so mehr muß man sich in nutzlose Anhänglichkeit verstricken! Empfängt man, was selten genug, sein Leben in der Menschenwelt und hat dann das Glück, der Lehre zu begegnen, möge man den Ring des ewigen Kreislaufs in der zwölfwachen Verursachung durchhauen und die Fesseln von Leben und Tod in den fünfundzwanzig Seinsbereichen⁸⁸ völlig aufwinden. Wenn man aber dieses Leben in sinnloser Hast durcheilte und in sein Verderben liefe, so würde man auch in unermesslichen Zeiträumen sich kaum je wieder daraus erheben. Falls man aber dank der Kraft der altüberlieferten Fünf Gebote⁸⁹ und der Zehn

Tugenden⁹⁰ der Straße in das Verderben entgeht und wieder in die Menschenwelt zurückkehrt, so blickt man wohl hoffnungsvoll auf das Licht der Lehre in der Ferne, aber wenn es im Winde nur matt aufscheint, mag es schwer sein, die Finsternis der langen Nacht zu erleuchten. Versiegt das Wasser der Lehre⁹¹ und kehrt man hierher zurück, so empfinde ich es schmerzlich, wenn man sich nicht im Boot auf dem Meer von Leben und Tod schwimmen sieht und wieder nahe daran ist, seinem Verderben anheimzufallen. Solange man auf den Sechs Wegen in den Vier Formen der Geburt⁹² einmal dort hin und her geht, einmal hier zaudert und zurückweicht, ist das kein bißchen anders, als wenn ein Wagen im Hof herumfährt. Wo man ein wenig verweilt, wird man gepeinigt von Leiden wie Geburt, Alter, Krankheit, Tod, Verletzung und Mord, und man ist wider Willen an die trübselige Welt gefesselt – wie jämmerlich das ist, brauche ich nicht zu sagen. Will man schwimmen, geht man unter; glaubt man unterzugehen, schwimmt man. Aber auch das Schwimmen ist kein Schwimmen, das Untergehen ist kein Untergehen, allein die Form wechselnd dreht man sich im Kreise. Wahrhaftig, ein Ende kann es nicht geben.



Soweit die Textbeispiele, deren letzter pessimistischer Satz ebenso treffend die ständig wiederholten, gleichsam endlosen geistlichen Appelle charakterisieren würde, die sich den mitgeteilten Legenden, Anekdoten und Episoden – dem eigentlichen Corpus des S. – anschließen. Sowohl dieser erzählerische Kern, der „Stoff“, als auch dessen exegetische Verarbeitung sind dem missionarischen Zweck getreu völlig tendenziös. Die positiven Helden sind allemal zutiefst fromme Asketen, das ethische Prinzip ist der absolute Verzicht. Eine der Methoden, das positive Heldenideal für das angesprochene Publikum hinlänglich faszinierend zu gestalten, besteht darin, die radikale Frömmigkeit hinter dem scheinbar Närrischen, scheinbar Anstößigen zu verbergen. Diese Methode, die nicht immer auf der Erzählerphantasie beruht, ist auch aus dem zeitnahen *Hosshinshū* bekannt. Sie lehrt die Disharmonie zwischen wahrer Frömmigkeit und weltlichem Sittenkodex.

Zōga (917–1003), der Held der ersten Geschichte, demonstriert dies in besonders sinnfälliger Weise. Seine Nacktheit, der Allgemeinheit und auch den Klosterbrüdern nur Ärger oder Torheit, bedeutet ihm strikte Befolgung eines göttlichen Orakels, seinen „Leib nicht als Leib“ zu begreifen. Für ihn heißt das, „Ehre und Eigennutz zu verwerfen“ (*meiri wo susu*) und diese Entscheidung durch äußere Manifestation unwiderrufbar zu machen, bis er „dereinst Ehre und Eigennutz für immer aufgeben“ haben wird. Der antiklerikale Kommentar des Pseudo-Saigyō attackiert ganz unverhohlen mönchischen Ehrgeiz und die unheilige Allianz von Buddhismus und Staatsgeschäften – eine Reminiszenz an die Bestrebungen von Kūkai und mehr noch Saichō, die seinerzeit eine klösterliche Reform in der Bergeinsamkeit in die Wege leiteten⁹³. Diesen Aspekt der Persönlichkeit Zōga's würdigte Inagaki Taiichi in seiner gründlichen Analyse der Zōga-Überlieferung als den Versuch der Emanzipation vom Mönchtum (*shukke no shukke*)⁹⁴. Inagaki zeigt die Eigenständigkeit des Zōga-Bildes im S. im Vergleich mit anderen *setsuwa*-Werken, in denen zwar Heiligkeit und obszön-exzentrisches Verhalten des Zōga zur Sprache kommen, nicht aber diese symbolhafte Episode enthalten ist⁹⁵; Inagaki zieht auch Parallelen zum „Simulieren des Wahnsinns und Verbergen der eigenen Tugend“⁹⁶ im S, heran und verweist auf das 594 in China entstandene

grundlegende Werk der T'ien-t'ai-Sekte, das *Mo-ho chih-kuan*⁹⁷ als auch im S. angezogene Quelle⁹⁸. Das S. selbst beruft sich mehrmals (II/4, V/1, VII/9) auf den „Feldhüter“ Gempin (?-818) als Vorbild des weltflüchtigen Heiligen, dem zur Abwehr unerwünschter Verehrung jedes Mittel recht ist⁹⁹. Dazu gehört auch die Selbsterniedrigung zum schmutzigsten Bettler, die in den folgenden Legenden des S. noch weit lebhafter ausgemalt wird (z. B. I/3). Bettlertum – die angemessene buddhistisch-mönchische Art der Selbsterhaltung – ist im S. in so extremen Varianten beschrieben worden, daß schon Bashō 1690 diesen Zug hervorhob: „Vor fünfhundert Jahren wurden im *Senjūshō* von Saigyō viele Bettler erwähnt“¹⁰⁰. Das Skandalon der Heiligen-Vita ist im S. als unerläßliche Bedingung für die Bewahrung des Erleuchtungszustandes zu begreifen. Diese Eigenart des S. wird deutlich an den Zōga-Präsentationen des *Konjaku monogatari*¹⁰¹ und *Ujishūi monogatari*¹⁰², die ihn als wüsten Grobian und Sexualprotz karikieren, der trotz seiner Verletzung gesellschaftlicher Tabus den Nimbus der Heiligkeit nicht verliert.

Während der homo nudus Zōga sinnbildlich allen Egoismus abgestreift hat, steht der anonyme Held der nächsten Legende nur für seine beispielhafte Lösung von Eigentumskonflikten: die augenöffnende göttliche Offenbarung lehrt die Nichtigkeit des Besitzes angesichts ewiger Unerlöstheit und versöhnt die streitenden Parteien. Anonym bleibt auch die Zentralfigur der dritten Geschichte, der abstoßend schmutzige Bettler, der aber „ungemein rechtschaffen“ war und weder fremde Dinge wegnahm noch Überflüssiges annahm. Die Erzählung teilt sich in zwei Episoden: die erste zitiert den frommen Bettler als Apologeten seiner Lebensweise in wörtlicher Rede, die zweite läßt ihn mit einem Sinngedicht zu Wort kommen, als Antwort auf die Bitte nach einem Wort der Lehre. Der Interpret beklagt, von diesem Gedicht ausgehend, menschliche Anhänglichkeit in ihren verschiedenen Formen und Stadien, ähnlich wie in I/4 im Anschluß an das Trauerlied der Dichterin Ise. In I/5 führt sich im ersten Satz der Erzähler ein und berichtet über seine Begegnung mit einem meditierenden Einsiedler, der ihm die Motive erläutert, die ihn in Einsamkeit und Fasten trieben. Im Gegensatz zu I/2, wo die fromme Gemeinschaft der beiden Alten rührend idealisiert wird, findet hier die strenge Isolierung ihren Verteidiger: „Miteinander weise zu werden, ist schwierig“ – es potenziert sich nur der Irrtum. Auch der letzte hier übersetzte Text beginnt als Ich-Erzählung. Er begnügt sich mit der Beschreibung einer Marktszene; statt des bisher durchweg vorgestellten positiven, dem Weiterleben gegenüber indifferenten, erleuchteten Helden läßt er einen altersschwachen Invaliden auftreten, der um des Überlebens willen seine zweifelhaften Geschäfte betreibt. Das positive Moment ist in die Psyche des Erzählers verlegt, den dieser Anblick das (im buddhistischen Sinne) Absurde des Selbsterhaltungstriebes erkennen läßt. Als Präzedenzfall zitiert der Erzähler den Kūya, der auf dem Markt die Ruhe fand, die ihm das Gebirge nicht gewährte, soll wohl heißen, die Anschauung menschlicher Verhaltensweisen im Bereich marktschreierischer Betriebsamkeit habe einen höheren „Erleuchtungswert“ als die Konfrontation mit der schweigenden Natur. Dieses tertium comparationis in der Beziehung zwischen dem Erzähler und Kūya läßt der Text nur erschließen.

Bei aller Differenziertheit der Heiligentypologie, wie sie bereits in diesen wenigen Beispielen zum Ausdruck kommt, überschreiten Weltverständnis und -überwindung nicht die Grenzen buddhistischen Gedanken- und Glaubensgutes. Als religiöse Erweckungsinstanz fungiert jedoch in den beiden ersten Legenden eine Schreingottheit, im Falle Zōga's sogar die „ranghöchste“ Gottheit Japans, nachdem die nahezu dreijährige Versenkung im Kloster ergebnislos geblieben war. Da sich Verfasser-Intention oder

Eigenart einer Legendensammlung in der Regel mit besonderer Deutlichkeit im Anfangskapitel niederzuschlagen pflegt, kommt diesen Episoden programmatische Bedeutung zu. Die inzwischen vollzogene Vermischung buddhistischer und shintōistischer Sphären im Inkarnationsglauben (*honji suijaku*) läßt es zur Selbstverständlichkeit werden, daß heimische Götter die Funktion des Glaubenserweckers übernehmen. Es kommt also in diesen Vorgängen nicht unbedingt des Verfassers stärkere Bindung an indigene Gottheiten zum Ausdruck, sondern weit eher seine antiklösterliche Haltung.

Auf der Linie japonisierender Modifikation liegt auch die dominierende Rolle des traditionellen Gedichts. In I/2 offenbart sich die Gottheit mit einem 31-Silber, in I/3 vertritt die gleiche lyrische Form die Stelle einer philosophischen Maxime, in I/4 löst gar ein Langgedicht im fiktiven Höfling Kuniyuki folgenreichen Weltschmerz aus. Das S. als Ganzes ist so reich an Gedichten und lyrischer Prosa, daß sich auf manche Erzählungen der Begriff *uta-monogatari* anwenden läßt.

Diese lyrische Stilkomponente resultiert aus der Identifikation des Verfassers mit dem Dichter Saigyō. Ein Abglanz dieser Identifikation fällt auch auf hagiographische Einzelheiten. Der historische Saigyō schied mit 22 Jahren aus vornehmer Kriegerfamilie, ehelicher Gemeinschaft, Vaterrolle und Militärkarriere aus und begründete jene Mönchsdichter-Existenz, der so viele Epigonen nachträumten. In I/2 verläßt der Erleuchtete „Weib und Kind“, in I/4 desgleichen; der Held von I/5 ist „geboren in einer Familie von Kriegshelden“ und mußte selbst das Kriegshandwerk ausüben, ehe er Mönch und Eremit wurde. Im erklärenden Teil von I/1 verurteilt der Verfasser den Kriegsdienst eines Mannes, der ebenfalls in einer „Familie von Kriegshelden“ aufwuchs, als Mittel, „andere in Ehre und Eigennutz zu übertreffen“. Die Häufung solcher Übereinstimmungen fremder Lebensläufe mit der Saigyō-Biographie allein innerhalb der ersten fünf Geschichten – an anderen Stellen des S. ist auch der direkte Saigyō-Bezug evident¹⁰³ – kann nicht zufällig sein. Offensichtlich hat das Beispiel Saigyō's die Gestaltung eines entsprechenden Idealtyps frommen Eremitentums beeinflußt.

Die im S. immer wiederkehrende, offene oder verdeckte Berufung auf Saigyō als paradigmatische Gestalt läßt sich aber nicht allein mit dem buddhistischen Missionsdrang des Verfassers erklären. Saigyō ist wie kein zweiter zum Mittelsmann zwischen Weltflucht und Weltoffenheit geschaffen: als Mönch, der „die Welt verwarf“, bleibt er zeitlebens kontaktfreudiger und einflußreicher Schöngeist. Bis in die Stilistik des S. läßt sich diese existentielle Antinomie verfolgen: buddhistisch-dogmatisches, chinesisches Vokabular wechselt mit rein japanischen, lyrisch-emotionalen, zum Teil aus Zitaten aufgebauten Sequenzen. Die literarische Symbolfigur „Saigyō“ vereinigt die geistigen und stilistischen Ebenen, mannigfach in die Werkstruktur verwoben: als Subjekt erlebend, berichtend, kommentierend; als Objekt den hagiographischen Idealtyp prägend. Auf dieser Saigyō-Konzeption aufbauend, kann das S. seiner didaktischen Funktion gerecht werden, ohne die buddhistische absolute Verzichtshaltung zum allein seligmachenden Prinzip zu erheben. Die „Welt“, lyrisch-gleichnishaft geläutert, findet sich ein. Das Ansehen, das der **Dichter** Saigyō in der Hauptstadt genoß, hätte der **Mönch** Saigyō nicht gewinnen können. So macht sich der Anonymus, dem wir das S. verdanken, Saigyō in zwifacher Gestalt zunutze und stützt sich, um den Inhalt des Werkes glaubhaft zu machen, auch auf die weltliche Autorität „seines“ Saigyō, der als konvertierter Mann von Welt gegen die Welt, nicht als Kleriker pro domo spricht.

Fazit: Dieses „tonangebende“ Anfangskapitel des S. zeigt eine Tendenz gegen klösterliche Gemeinschaft und Hierarchie, zugunsten des Einsiedlers, Bettlers und Au-

Benseiters schlechthin (I/1-5); charakteristische Züge sind: glaubenstiftende Wirkung der Schreingottheiten (Vorwort, I/1, 2)¹⁰⁴, unkonventionelle Interpretation dogmatischer Wahrheit (I/1: atypisches Verhalten; 2: japanisches Gedicht statt buddhistischem Kanon; 3: Weltschmerz-Poem) und eine in der Symbolfigur Saigyô verankerte saekulare Komponente.

¹ Zur ersten Information siehe D. E. Mills, *A Collection of Tales from Uji*, Cambridge 1970, S. 14 ff.

² Diese *zuihitsu*-Komponente im S. behandelt Nishio Kôichi: „Setsuwa no seichô – Senjûshô ni okeru zuihitsu-teki hassô“, in: *Kokugo to Kokubungaku* 1954/10, S. 38–46.

³ Hierzu M. Ury, „Recluses and Eccentric Monks: Tales from the Hosshinshû by Kamo no Chômei, in *Monumenta Nipponica* 27/1972, S. 149–173, und „Übersetzungen aus dem Hosshinshû“, ed. Seminar für Japanologie, München, in: *NOAG* 119/1976, S. 7–30.

⁴ Diesen Aspekt des Dichters behandelt Keiko Hartwig-Hiratsuka, München, in einem druckfertigen Ms.: *Saigyô und die japanische Frühromantik*.

⁵ D. E. Mills, a. a. O., S. 14.

⁶ *Kamakura jidai bungaku shinron*, 5. Aufl. 1930, S. 272. Das Hashimoto-Ms. ist ohne die ersten beiden *maki* überliefert.

⁷ „Senjûshô no ihon narabi ni sakusha-kô“, in: *Dôhō gaku* Nr. 1, Juli 1955, S. 106 f.

⁸ In *Iwanami bunko*, 5. Aufl. 1976, S. 364 ff.

⁹ Hg. Sasaki Nobutsuna, Kawada Jun, Itô Yoshio, Kyûsojin Shô, 1941.

¹⁰ *Ippen-shônin goroku*, S. 9.a. (= *Dai Nihon bukkyô zensho.*)

¹¹ *Kamo no Chômei zenshû*, 1940, II, S. 12.

¹² Zitiert nach *Saigyô zenshû*, II, S. 501.b.

¹³ *shôji no fune* = *shôji no unû no fune*, das im Meer des *samsâra* treibende Boot.

¹⁴ Leichenverbrennungsstätten bei Kyôto.

¹⁵ *kuhon no jôdo*, das Paradies des Amida Nyorai, in dem die Gläubigen je nach Verdiensten im Diesseits klassifiziert werden. Siehe W. E. Soothill u. L. Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, Nachdruck Taipei 1970, S. 16.

¹⁶ *hachijû zûgyôkô* = *hachijû shûkô*, „the eighty notable physical characteristics of Buddha“ (Soothill-Hodous, S. 34).

¹⁷ *riken*, „a sharp sword, used figuratively for Amitâbha, and Mañjuśrî, indicating wisdom, discrimination, or power over evil“ (Soothill-Hodous, S. 230).

¹⁸ *Saigyô zenshû*, II, S. 126 ff.

¹⁹ *Saigyô no kenkyû* 8. Aufl. 1976, S. 271–277 und Tabelle S. 774.

²⁰ *Saigyô zenshû*, II, S. 247. b.

²¹ Vor allem Fujioka Sakutarô „Saigyô-ron“, in: *Ihon Sankashû*, 1906; nachgedruckt in: *Kamakura Muromachi jidai bungakushi* 1935, S. 476 ff.; ferner die bereits erwähnte Studie von Nomura Hachirô.

²² *Saigyô zenshû*, II, S. 501 ff.

²³ Zur Frage der „Echtheit“ auch Kobayashi Tadao“, S. ni kansuru ichikôsatsu“, in: *Kokugakuin zasshi* 1940/9, S. 50–62; Nishio Kôichi, „S. ni okeru setsuwa hyôron“, in *Nihon bungaku kenkyû shiryô sôsho*: *Setsuwa bungaku*, 1972, S. 232–239.

²⁴ *Kamakura jidai bungaku shinron*, S. 285. Vergleiche mit *Kankyo no tomo* und *Shasekishû* führte Matsushita Michio durch: „S. no tokushitsu“, in: *Nihon bungaku* 1974/7 (vol. 23), S. 64–77.

²⁵ Es fragt sich jedoch, wo Nomura die Grenze zwischen dem Literaturstil der Heian-Zeit und *jidaigo* gezogen hat, wenn man feststellt, daß z. B. die von ihm angezogene Einladungsflöskel *iza sase-tamae* schon im *Utsuho monogatari*, *Hatsuaki* (NKBT 11, S. 186) Verwendung gefunden hat.

²⁶ Matsushita, S. *no tokushitsu*, S. 75.

²⁷ Nishio Kôichi, *Setsuwa no seichô*, S. 42.

²⁸ Vgl. *Shinkokinshû* VI/625 (NKBT 28, S. 145), Verf. Saigyô: *Tsu no kuni no / Naniwa no haru wa / yume nare ya / ashi no kareba ni / kaze wataru nari* „Ist der Frühling von Naniwa im Lande Tsu denn nur ein Traum gewesen? Durch des Schilfrohrs trocken Laub fährt der Wind“. Im S. enthalten in V/14 (*Saigyô zenshû*, II, 182.b).

²⁹ Anspielung auf S. V/11 (*Saigyô zenshû*, II, S. 180.b).

³⁰ *Saigyô zenshû*, II, S. 247.b.

³¹ *Kompon chûdô*, Hauptgebäude des Enryaku-ji, 788 von Saichô errichtet; auch: *tôto*, Östl. Pagode. Ausführlich hierzu: Yoshida Tôgo, *Zôho Dainihon chimei jisho*, 1971, II, S. 650.

³² Hiezan, Benennung in Angleichung an den T'ien-t'ai-shan in Chekiang.

³³ = Ryôgen (912–985).

³⁴ *saishô* = *sangi*, nach Funktion des Vaters.

- ³⁵ Oder Tōnomine, Yoshida Tōgo a. a. O. II, S. 375.
- ³⁶ Soothill-Hodous S. 69.
- ³⁷ Emendiert zu *shōta* nach IB, S. 29.
- ³⁸ *akikaze* auch im Sinne des Liebesüberdrusses (*aku*), zu dem es hier nicht kommen soll.
- ³⁹ *sanzen daishu*, Inbegriff der zahlreichen Mönche des Enryaku-ji.
- ⁴⁰ *yūshiki shikan*, „Idealismus und Kontemplation“, beides Betrachtungsweisen, die im Tendai-Buddhismus vorrangig sind; zu *shikan* siehe W. Gundert, *Japanische Religionsgeschichte*, Tōkyō/Stuttgart 1935, S. 60 ff.
- ⁴¹ Fließt vor dem Inneren Schrein von Ise vorbei.
- ⁴² Gion-Schrein am Higashiyama bei Kyōto, der heutige Yasaka-jinja.
- ⁴³ Fluß- und Bezirksname im östlichen Heian-kyō.
- ⁴⁴ Synonym für „Kaiserlicher Palast“.
- ⁴⁵ Vgl. *Shika wakashū*, die 6. offizielle Anthologie, um 1151 eingereicht, Gedicht Nr. 405 (*Kokka taikan*) mit teilweise wörtlich übereinstimmender Prosa-Einleitung.
- ⁴⁶ *nagaki yo no yami*: einige Texte setzen für *yo* „Nacht“ das Zeichen *yo* „Lebenszeit, Welt“. Im letzteren Sinne bedeutet *nagaki yo* „künftige Existenzen“ im buddh. Sinne (Belege siehe *Nihon kokugo daijiten*, Bd. 15, S. 165).
- ⁴⁷ *saunashi* emendiert nach Matsudaira-bunko-hon und Keian-3-Druck zu *sōnari* (IB S. 32, Fußnote 26).
- ⁴⁸ *kechien*, „mit dem Wege Buddhas eine Verbindung herstellen“, d. h. für die künftige Erlösung Vorsorge treffen, etwa durch fromme Werke.
- ⁴⁹ *wakō dōjin ributsu*: zurückgehend auf das *Tao-tê-ching*, Abschnitt 4 (ed. *Chu-tzū chi-ch'êng*, Peking 1959, Bd. 3, S. 3): „[Der, Weg] mildert seinen Glanz und macht sich dem Staube gleich“, findet dieses Prinzip der Angleichung des Numinosen an das Irdische Anwendung auf vorübergehende Inkarnationen der Buddhas und Bodhisattvas zum Zwecke der Erlösung der Lebewesen. Vgl. *Mo-ho chih-kuan*, VI, 2 (in der japanischen Edition *Maka shikan*, Hg. Sekiguchi Shindai, Iwanami bunko 3, Aufl. 1969, II, S. 57). Hier Bezug auf die Offenbarung der „Großen Leuchtenden Gottheit“ (*daimyōjin*) im Gion-Schrein, durch deren Mund Vairocana (Rushana) gesprochen hat.
- ⁵⁰ *zōrai dōjin*, in Abwandlung der oben genannten Aussage.
- ⁵¹ *miru ya ika ni / ada ni mo sakeru / asagao no/hana ni sakidatsu / kesa no shiratsuyu*. Hier steht *asagao* für *mukuge*, *hibiscus syriacus*, eine ebenso wie *asagao*, *pharbitis* Nil Choix, eintägig blühende Zierpflanze.
- ⁵² *ikko banri ni yojite* „einmal sich erheben – zehntausend Meilen emporklimmen“: Ausdruck der über alles Maß ausdauernden Wanderbereitschaft des Asketen. Diese Wendung und die folgende: *toku wo kakusu* „seine Tugend (Fähigkeit) verbergen“ findet sich im *Mo-ho chih-kuan* (*Maka shikan*) a. a. O. II, S. 149 in leicht abgewandelter Form.
- ⁵³ *saki* emendiert nach IB zu *fuki*.
- ⁵⁴ Beide Sätze illustrieren die kurze Lebensspanne. Der „Schimmel“ ist belegt in *Chuang-tzū*, Abschnitt *Chih pei yu* (ed. *Chu-tzū chi-ch'êng*, Bd. 3, S. 140 u. 325): „Das Menschenleben zwischen Himmel und Erde ist wie das Vorbeirennen eines Schimmels an einem Spalt [durch den man ihn huschen sieht] – ein Augenblick und es ist vorbei.“ Der goldene Rabe (Krähe), *kin'u*, ist eine auch in der jap. Literatur schon seit dem 8. Jh. belegte Metapher der Sonne chin. Provenienz, vgl. *Kaifūsō* Nr. 7, NKBT 69, S. 77.
- ⁵⁵ *Kō no sotsu* oder *Gō-sotsu* hier sinisierte Kontraktion von Name und Amtstitel des Ōe Masafusa, Verfasser des chin. geschriebenen *Zoku Honchō ōjōden* (GR *maki* 67).
- ⁵⁶ Wahrscheinlich Bezug auf Yoshishige Yasutane (931–1002), a. a. O. S. 424.b.
- ⁵⁷ *jūni innen rinne*, „the twelve links in the chain of existence“, Einzelheiten bei Soothill-Hodous, S. 42 f.
- ⁵⁸ *nijūgo-u*, die weitere Differenzierung der „Drei Reiche“ (*sangai, triloka*): 14 Existenzformen im Reich der Begierde, 7 im Reich der Form, 4 im Reich der Formlosigkeit (Soothill-Hodous, S. 22 u. 70).
- ⁵⁹ Konfuzius beweinte seinen Sohn Li, sein Schüler Yen Lu seinen Sohn Hui.
- ⁶⁰ *shōnin* in IB gleichlautend mit anderen Schriftzeichen: „heiliger Mann“.
- ⁶¹ *jōdai* hier mit leichtem Bedeutungswandel parallel zu *shōnin*: Altertum als beispielhafte Epoche.
- ⁶² Identität unklar.
- ⁶³ IB verweist auf drei Fassungen, die Kyōgoku-daishōkoku lesen: Großkanzler Kyōgoku. Diese Version weist auf Fujiwara no Morozane (1042–1101) hin, der die Ämter des Kampaku und Dajōdaijin innehatte. Der 1927 erschienene Kommentar von Haga Yaichi (*S. chūshaku*) bezieht sich S. 2 auf eine uns nicht vorliegende Ausgabe, die den Sohnesnamen Ietada erwähnt. Ietada starb jedoch lange nach seinem Vater (1136) und läßt sich nicht in das vorliegende Schema einfügen.
- ⁶⁴ IB: „Wie Kuniyuki vom Dritten Hofrang durch ein Langgedicht geläutert ward“.

- 65 Fujiwara no Atsuko (872?–907), die Gemahlin des Kaisers Uda.
- 66 Ise no Go (ca. 877–ca. 940), Tochter des Fujiwara no Tsugikage, der zeitweilig Statthalter von Ise war (daher ihr Name). Sie gebar Uda einen Sohn, der früh starb, hatte auch Beziehungen mit dem Prinzen Atsuyoshi. Als Dichterin ebenso berühmt wie Ono no Komachi.
- 67 *okitsu nami* ist *makurakotoba* zu *are* (hier: „Ungestüm“).
- 68 *fune nagashitaru ama*: Metapher im Sinne von „hilflos sein“.
- 69 *sora wo maneku*: vgl. *Kokinshū* IV/243 (NKBT 8, S. 149), wo die schwankenden *hanasusuki*-Rispen mit winkenden Ärmeln verglichen werden. Das einladende Winken wird aber von den ersten zurückkehrenden Wildgänsen (denen hier die Rolle menschlicher Heimkehrer in den Palast zugeschrieben wird) nicht beachtet.
- 70 *Kokinshū* XIX/1006 (NKBT 8, S. 311 ff.) führt dieses Gedicht auf mit der Datierung Engi 7/VU/8 (907).
- 71 *hikazu*: laut *Nihon kokugo daijiten* der 49. Tag oder 49 Tage nach dem Tode, identisch mit *chūin* (Mittleres Yin). Erklärung siehe s. v. *chūin* als buddh. Begriff.
- 72 Nicht nachweisbar.
- 73 Quelle: *Daijikyō* (*Daishūkyō*, Abk. für *Daihōdō daijikyō*), siehe M.W. De Visser, *Ancient Buddhism in Japan*, Leiden 1935, II, S. 428.
- 74 *sanzu*: „the three unhappy gati or ways; (a) to the fires of hell; (b) to the hell of blood, where as animals they devour each other; (c) the asipattra hell of swords, where the leaves and grasses are sharp-edged swords“ (Soothill-Hodous, S. 62).
- 75 *akushu* „schlimme Richtung“, das höllische Jenseits als Vergeltungsform für böse Taten.
- 76 Fortsetzung der oben zitierten Anfangsverse.
- 77 Nach Kubota, *Saigyō no kenkyū*, S. 184, reiste Saigyō vermutlich 1147 erstmals nach Osten.
- 78 An der Tōkaidō in Shizuoka-ken.
- 79 Die diesem *kōan* ähnliche Formulierung „Das Lehmrind geht in das Meer“ ist im Ch’uan-têng-lu (1004) überliefert (zitiert nach Morohashi, *Dai-kanwa-jiten* 17311.12). IB liest *deigyū sora ni hashiri*. Ein Gleichnis der Reise ohne Wiederkehr (durch „Selbstauflösung“).
- 80 Vgl. H. Dumoulin, *Zen*, Bern 1959, S. 134.
- 81 IB liest: „Die Erleuchtung gleicht einem Kalb“.
- 82 *sangō*: dreifaches *karma*, das mit dem Leib, dem Munde und dem Geist vollbrachte Werk.
- 83 903–972, kaiserlicher Prinz nach verschiedenen Quellen, Mönch der Tendai-Sekte, „der mit seinen Jüngern unter ständigem ‚Namu Amida Butsu‘ auf den Märkten der Hauptstadt tanzte“ (Gundert a. a. O. S. 85).
- 84 Vgl. *Shūi-wakashū* XX/1327 (ed. *Kokka taikan*) in Anlehnung an *Manyōshū* III/351 (NKBT 4, S. 178).
- 85 Vgl. *Kokinshū* XII/584 (NKBT 8, S. 548).
- 86 Berg im N von Lo-yang, seit der Han-Zeit bekannter Friedhof.
- 87 Das Wortspiel *towanu ma wa uramurasaki* blieb unübersetzt. Quelle: *Shikashū* VIII/256 (ed. *Kokka taikan*), auch zitiert in NKBT 74, S. 516 f. in einem *utaawase*.
- 88 Siehe Anm. 57 und 58.
- 89 *gokai* warnen vor Töten, Stehlen, Ehebruch, Lügen und berauschenden Getränken.
- 90 *jūzen* umfassen auch die *gokai*, siehe Soothill-Hodous, S. 47.
- 91 *hōsui*: „Buddha truth likened to water able to wash away the stains of illusion“ (Soothill-Hodous, S. 270).
- 92 *rokudō shishō*: „The four modes of the six rebirths – womb, egg, moisture, or transformation“ (Soothill-Hodous, S. 139).
- 93 Vgl. I. Horii, „On the Concept of Hijiri (Holy-man)“, in *Numen* vol. V, 1958, S. 136.
- 94 „S. maki-ichi dai-ichi-wa, ‚Zōga-shōnin no koto‘ wo megutte“, in *Setsuwa*, vol. 4, 1972/12, S. 52.
- 95 Inagaki vergleicht tabellarisch zwölf Werke mit dem S.; auch Haga Yaichi, *Kōshō Konjaku monogatari-shū*, 2. Aufl. 1970, S. 353 ff. stellt im Anschluß an XII/33 mehr oder weniger abweichende Versionen der Zōga-Vita zusammen.
- 96 A. a. O. S. 56.
- 97 *Maha samatha-vipassanā* „Großes stillehaltendes Betrachten [der Wahrheit]“. Siehe De Visser, a. a. O. II, S. 250, Anm. 5. Vgl. auch unsere Anm. 49 und 52. Hierzu auch Itō Hiroyuki, „S. ni okeru tonsei shisō“, in: *Nihon bungaku kenkyū shiryō sōsho: Setsuwa bungaku*, 1972, S. 241–249.
- 98 Vgl. S. I/3, II/4, III/8, V/1,3.
- 99 Vgl. M. Ury, a. a. O. S. 153 ff.
- 100 NKBT 46, S. 387.
- 101 IX/18 (NKBT 25, S. 99 f.); Übers. *Die Zauberschale*, München 1973, S. 153 f.
- 102 NKBT 27, 337 ff.; Übers. Mills, a. a. O. S. 362.
- 103 Diese Teile des S. behandelt eine weitere Arbeit von K. Hartweg-Hiratsuka.
- 104 Weitere Beispiele zählt Inagaki auf, a. a. O. S. 53.