

Yama no Kami—die japanische Berggottheit

(Teil II: Zusätzliche Vorstellungen)

Von NELLY NAUMANN

INHALTSVERZEICHNIS

0. EINLEITUNG

1. DER ZWÖLFER-BERGGOTT

- 1.1 Die Zahl Zwölf. *Jûni-sama* und *Jûni-Yama no kami*.
- 1.2 Pfeil und Bogen
- 1.3 Die Krähe
- 1.4 Der Schuß in die Sonne
 - 1.41 Japanische Überlieferung
 - 1.42 Chinesische Überlieferung: Der Schütze I und seine Taten.
- 1.5 Der Schlangenkampf der Berggottheit
- 1.6 Der Zwölfergott ein mythischer "Ordnungsheld"

2. DIE JAHRESGOTTHEIT

3. BERGGOTTHEIT UND SCHLANGE

- 3.1 Die schlangengestaltige Berggottheit
- 3.2 Sind Susanoo und *Yama no kami* identisch?
 - 3.21 Higos Theorie
 - 3.22 Susanoo als "Gott der Bäume" und als "Jahresgott"

- 3.23 Susanoos Kampf gegen die achtgabelige Schlange
- 3.24 Schlangenmythen in China und Korea und ihre Verwandtschaft mit japanischen Mythen

4. HEILIGE BERGE UND IHRE GOTTHEITEN

- 4.1 Heilige Berge, Tiger und Drache
- 4.2 Das Krähenfüttern
- 4.3 Der Schicksalsgott

5. DIE EINAUGIGE BERGGOTTHEIT

- 5.1 Einäugige Berggeister
- 5.2 Einäugige Gottheiten
 - 5.21 Rationalistische Erklärungsversuche. Die Augenverwundung
 - 5.22 Gongorô, einäugige Fische und einäugige Schlangen
 - 5.23 Goryô und Donnergottheiten
 - 5.24 Hachiman
 - 5.25 Ame no Mahitotsu
- 5.3 Einäugige Geister und Gottheiten außerhalb Japans
- 5.4 Kurzer Rückblick

6. DIE EINBEINIGE BERGGOTTHEIT

- 6.1 Einbeinige Geister und Gottheiten in Japan
- 6.2 Einbeinige Geister und Gottheiten außerhalb Japans
- 6.3 Mögliche Herkunft der japanischen Einbein-Vorstellung

7. ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSS

ENGLISH SUMMARY

ABKÜRZUNGEN

LITERATURVERZEICHNIS

0. EINLEITUNG

In Teil I meiner Studie über die japanische Berggottheit¹ habe ich versucht, aus der Fülle der von japanischen Volkskundlern aufgezeichneten diesbezüglichen Bräuche und Vorstellungen gewisse Gruppen herauszulösen, die in ihrer Art eine Einheit bildeten und die geeignet waren, uns über die Grundlagen und die früheste Entwicklung des Berggottglaubens Auskunft zu geben. An Hand dieses Materials war es möglich, den Wurzeln dieses Glaubens bis in den Jägerglauben der *Jōmon*-Zeit nachzuspüren. Glaube und Brauchtum der Wald- und Holzarbeiter erwies sich als abhängig von den jägerischen Vorstellungen; gleichzeitig waren enge Bindungen zum Bauerntum festzustellen, dessen komplexere Kultur überhaupt erst die Voraussetzungen für die Bildung der Waldarbeiterberufe geschaffen hatte. Hier ging auch die Umwandlung der Berg-, bzw. Waldgottheit zu einer Vegetationsgottheit, nämlich zur Gottheit der Felder, vor sich. Die Verwandtschaft der neuen Vorstellungen mit solchen, die uns aus Korea und Südchina bekannt sind und die sich teilweise als "altpflanzerisches" Gedankengut auswiesen, ließ darauf schließen, daß hier eine Übertragung stattfand, vermutlich im Zuge der Einwanderung fremder Volksgruppen aus diesen Gebieten während der *Yayoi*-Zeit, die durch das Aufkommen und die Ausbreitung des Ackerbaus in Japan gekennzeichnet ist.

Neben diesen Grundvorstellungen stoßen wir aber auch auf Elemente heterogener Natur, deren Herkunft wir in diesem Teil der Studie über die japanische Berggottheit zu ermitteln versuchen.

1. DER ZWÖLFER-BERGGOTT

1.1 Die Zahl Zwölf. *Jūni-sama* und *Jūni-Yama no kami*.

Die Zahl zwölf, welche die Anzahl der Monate eines gewöhnlichen Jahres angibt, spielt ganz natürlich bei den Neujahrsbräuchen eine gewisse Rolle. Besonders häufig tritt die

1. Nelly Naumann: *Yama no kami — Die japanische Berggottheit*. (Teil I: Grundvorstellungen. FS XXII, 1963).

Zwölf aber auf in Verbindung mit *Yama no kami* und bildet dort auch eine wichtige numerische Einheit außerhalb des Neujahrsbrauchtums. Wie dem Jahresgott zwölf Knödel oder zwölf Reiskuchen dargebracht werden², so erhält auch die Berggottheit zwölf Strohpackchen mit Reis³, zwölf *jajô*⁴, zwölf *shitogi*⁵, *shitogi* in die je zwölf Mungobohnen gesteckt wurden⁶, zwölf *karakomochi*⁷, zwölf Opferpapierstreifen an Stöckchen⁸, Strohbündelchen aus je zwölf Strohhalmen⁹ usw. an ihren Festen. In anderen Fällen muß die Zwölf als Lieblingszahl der Berggottheit gemieden werden. So bildet man in Yamagata keine Jagdgruppe zu zwölf Männern¹⁰; in Akita und Aomori wagt man es nicht, in einer Zwölfergruppe in der Berghütte zu übernachten. Läßt es sich einmal nicht vermeiden, so macht man eine Puppe aus Stroh als dreizehnten Mann.¹¹

Die Vorliebe der Berggottheit für die Zahl zwölf wird in Zusammenhang gebracht mit dem in Iwate verbreiteten Glauben, *Yama no kami* sei eine Göttin, die in einem Jahr zwölf Kinder zur Welt bringe.¹² Man erkennt darin eine Beziehung zu den zwölf Monaten des Jahres, ohne indessen die Ursachen für diesen Zusammenhang aufdecken zu können. Die Namen der zwölf Kinder der Berggottheit werden in einem Spruch der Neujahrs-Löwentänzer von Yamagata-mura (Iwate) genannt.¹³

In einem ziemlich weiten Gebiet, das ganz Nord-Honshû umfaßt, werden die Festtage der Berggottheit fast überall an einem Zwölften gefeiert. In diesem Gebiet ist für den *Yama no kami* an vielen Orten ein Name gebräuchlich, der die Zahl zwölf enthält; nämlich von Gumma über Nagano und Niigata bis zur Insel Sado hin *Jûni-sama*, "Herr (oder Frau) Zwölf", und in einem noch weiteren Bereich bis hinauf nach Iwate und Akita

2. z.B. Matsubayashi 1931, 100; Nakamura 1931, 33.

3. Washio 1930, 264.

4. Sojabohnen, mit Reismehl bestrichen und in weißes Papier eingedreht. Miura 1956, 13.

5. Knödel aus Reismehl, ungekocht. Koikawa 1956, 24 f.

6. Hosen 1956, 17 f.

7. Reiskuchen besonderer Art. Takeda 1949, 175.

8. Takatani 1957, 13.

9. Yanagita 1938, 418. Zur Zahl zwölf im Brauchtum der Jäger im Zusammenhang mit der Berggottheit s.a. Teil I, 172, 174, 231.

10. Yanagita 1938, 424.

11. SNMG II, 729.

12. SNMG II, 730; s.a. Takeda 1949, 179.

13. Yanagita 1938, 51.

(wahrscheinlich auch Aomori) hin *Jûni-Yama no kami*, "Zwölfer-Berggottheit".¹⁴ Isoliert von diesem großen geschlossenen Gebiet findet sich in einigen Fischerdörfern von Mie noch der Name *Jûni-myôjin*, "Zwölfer-myôjin", für *Yama no kami*.¹⁵ Auch die Berggott-Gemeinschaften nennen sich vom Kantô-Gebiet an nordwärts häufig *Jûni-kô*, "Zwölfer-Gemeinschaft", und verehren die Berggottheit unter den Namen *Jûni-sama* oder *Jûni-Yama no kami*.¹⁶

Es fällt auf, daß in den Gebieten, wo die Berggottheit unter dem Namen des Zwölfergottes verehrt wird, manchmal eine anthropomorphe Figur des Gottes vorhanden ist. Wenn bei der Verehrung des *Yama no kami* sonst überhaupt ein *shintai* ("Verkörperung des Gottes") verwendet wird, dann handelt es sich meist um einen einfachen Stein, in manchen Gegenden ein runder Flußstein, in anderen ein Naturstein¹⁷, manchmal mit der Inschrift "*Yama no kami*", "*Yama-kami*" (auch "*Sanjin*" gelesen) versehen. Figuren aus Stein oder Holz sind mir aus der Literatur kaum bekannt geworden. In den *Yama no kami*-Gemeinschaften wird bei den Zusammenkünften oft ein Rollbild mit der Darstellung des Gottes aufgehängt. Dieses zeigt in der Regel einen Mann, weißbärtig, mit Pfeil und Bogen in den Händen (Abb. 1), auch mit Schwert oder Axt als Waffe, oder ein *sakaki*-Bäumchen haltend, an dessen Zweigen Spiegel und Opferpapierstreifen hängen, die deutlich den Einfluß des offiziellen Schrein-*Shintô* zeigen.¹⁸

Zwar findet man auch in den Schreinen des Zwölfer-Berggottes häufig nichts weiter als ein paar Büschel Opferpapier¹⁹; auch Steine mit der Inschrift *Jûni-Yama no kami* werden angeführt²⁰, aber daneben hat Takeda in Iwate und Gumma einige sehr altertümliche Holz- und Steinfiguren entdeckt, die offensichtlich einen Mann darstellen, während in Niigata und Nagano

14. vgl. SNMG II, 729 u. 730; Takeda 1949, 173 ff.; ferner die Angaben in den verschiedenen Beiträgen in IM III.

15. Kurata 1956, 31. *Myôjin*, "leuchtender Gott", ist eine durch den *Ryôbu-Shintô* eingeführte Bezeichnung für ursprünglich shintoistische Gottheiten, die man als Erscheinungsformen buddhistischer Gottheiten erklärte. Dem gleichen Zwecke dient auch die Bezeichnung *gongen*.

16. MGJ 190; s.a. Yanagita 1938, 83, 91 f.

17. z.B. Takeda 1949, Abb. 122.

18. z.B. Takeda 1949, Abb. 123 und 145.

19. Takeda 1949, 174.

20. Tozawa 1928, 134.

Steinfiguren und vor allem bemalte Holzfiguren paarweise, Mann und Frau, auftreten. Die primitiven Steinfiguren aus Gumma könnte man zeitlich kaum einordnen, trüge nicht eine der Figuren eine Jahreszahl: 3. Jahr der Ära *Shôô*, das ist 1290. Die nicht datierten Figuren könnten um dieselbe Zeit entstanden sein, es ist aber auch ein höheres Alter möglich. (Abb. 2 und 3).²¹ Die paarigen Figuren sind trotz aller Einfachheit keineswegs so archaisch und daher wohl weit später anzusetzen; aber auch diese könnten auf ältere, primitivere Vorbilder zurückgehen. (Abb. 4).²² Vorläufig können wir das Vorhandensein dieser einzigartigen Figuren nicht näher erklären, wollen es hier aber als Besonderheit und Merkmal des "Zwölfer-Berggott"-Komplexes hervorheben.

1.2 Pfeil und Bogen

Im Verbreitungsgebiet der unter dem Namen "Zwölfer-Berggott" verehrten Berggottheit und südlich daran angrenzend werden unter den Opfergaben für diese Gottheit häufig Bogen und Pfeile erwähnt. Die Anzahl der Bogen variiert, manchmal wird ein Bogen dargebracht, manchmal gibt man zwei. Die Anzahl der Pfeile beträgt indessen fast immer zwölf. Als Material werden dazu Maulbeer-, Weiden-, Süßklee-, Eichen-, Eschenzweige und Schilfrohr verwendet.

Die einfachste Form einer solchen Festgabe finden wir in Orten, wo Pfeile und Bogen an einen Pfosten, ans Tor, an einen Baum der Gottheit gehängt oder bei ihrem Schreinchen mit

21. Takeda 1949, 174 und die Abb. 136-138.

22. Takeda 1949, Abb. 139-144. Eine Neuanfertigung nach älteren Vorbildern liegt im Bereich der Möglichkeit. Takeda spricht z.B. von der Neuanfertigung eines Rollbildes für die *Jûni-kô*, wenn das alte nicht mehr schön genug ist (Takeda 1949, 179). Ein Rollbild nützt sich zwar schneller ab als eine Holzfigur, man beachte aber das Aussehen der Figuren bei Takeda 1949, Abb. 141! Der Verfall rührt nicht vom Alter her, die Beschädigungen gehen vielmehr auf die "liebvolle" Behandlung zurück, welche den Figuren durch die Dorfkinder zuteil wird. Takeda schreibt: "Da er der Gott der Kinder ist, zogen ihn diese früher nach Belieben aus dem Schrein heraus, warfen die zwei Bilder in den Wassergraben, der zu beiden Seiten des Städtchens hinführt, und zogen sie mit einem Feuerhaken wieder heraus" (Takeda 1949, 174).— Das paarweise Auftreten der Holzfiguren könnte u.U. dem Einfluß der *Yin-yang*-Lehre zuzuschreiben sein. Eine Entwicklung von der Einzelstatue zur paarweisen Darstellung ist auch beim *Dôsojin* zu beobachten.

anderen Opfertagen niedergelegt werden (Abb. 5). Manchmal werden die Pfeile so angebunden oder hingelegt, daß sie in eine bestimmte Richtung weisen (nach Norden; in die glückliche Richtung des Jahres).²³

Es scheint aber, daß es sich hier um die Vereinfachung einer ausführlicheren Zeremonie handelt,²⁴ wie sie z.B. Ariga Kyôichi für verschiedene Orte von Nagano schildert. Dort wurden Bogen und Pfeile erst vor dem Schreinchen der Berggottheit dargebracht, dann schoß man unter lauten Rufen einen Pfeil in der glücklichen Richtung des Jahres, in anderen Orten gegen den Himmel ab. Die in großer Zahl dabeistehenden Kinder sammelten dann die Pfeile wieder ein. In manchen Familien war es Brauch, zwei Bogen darzubringen, den einen davon aber wieder mit nach Hause zu nehmen und dort zur Teufelsabwehr über dem Tor aufzuhängen. Manche schossen auch Pfeile auf das Schilfdach ihres Hauses. In Hirano-mura gab es Familien, die einen Bogen dem *Yama no kami*, einen dem *Toshigami*, dem Jahrgott, darbrachten.²⁵ Aus Niigata berichtet Takeda, daß man an manchen Orten nach dem Darbringen von Pfeil und Bogen nach dem Himmel oder in die glückliche Richtung des Jahres schoß.²⁶ In Kanagawa schießt man die dem *Yama no kami* dargebrachten Pfeile in die vier Himmelsrichtungen.²⁷

23. Für diese einfache Form Beispiele aus Niigata (Takeda 1949, 178), aus verschiedenen Gegenden von Nagano (Takeda 1949, 148; Matsubayashi 1931, 101; Tanaka Iwao 1956, 18), aus Yamanashi (Tsuchihashi 1957, 37) und aus Kanagawa (Wada 1956, 23). In Aichi bringen die Jäger dem *Shachi-Yama no kami* bei seinem Schreinchen Bogen und Pfeile aus Eisen dar mit der Bitte um Jagdglück (Hayakawa 1928 a, 151); in Shiga gehört zu den Geräten, welche am Fest der Berggottheit (7.1) die Läufer mit sich führen, ein etwa 4 Fuß hoher Bambusbogen (s. Teil I, 303); in Kugashima (Nagasaki) bringt der Priester am Festtag des *Yama no kami* (Tag des Affen im 11. Monat n.d. alten Kalender) diesem Pfeil und Bogen dar (Yanagita 1938, 422). Über die Bedeutung von Pfeil und Bogen in den beiden letzten Fällen ist nichts ausgesagt.

24. Von behördlichen Verboten einer solchen berichtet Takeda 1949, 174.

25. Ariga 1939, 124; s.a. Takeda 1949, 148 f.

26. Takeda 1949, 174 ff. Es wurde dort an mehreren Stellen irrtümlicherweise statt "in die glückliche Richtung des Jahres" übersetzt "nach Osten".

27. Takeda 1949, 151.

Bei den Festen in Niigata werden häufig auch Zielscheiben erwähnt, für die man an einem viereckigen Papier oben und unten Schilfrohre befestigte. Die Scheiben waren mit konzentrischen Kreisen und den Schriftzeichen "*Jûni-Yama no kami*", manchmal mit Bildern verschiedener Gerätschaften wie Hacke, Sichel, Bergaxt, oder auch nur mit einem Kreuz in der Mitte bemalt.²⁸ Nach Mukôyama gibt es in Niigata auch Orte, wo auf die Zielscheibe eine Krähe gemalt wird.²⁹

In Ibaraki schoß man am Tag der Berggottheit auf eine Holzscheibe. Traf einer ins Schwarze, so wurde sein Name und das Datum auf die Scheibe geschrieben und diese vor dem Schreinchen dargebracht.³⁰ Man schoß hier anscheinend mit dem Gewehr, ebenso wie in Tochigi, wo man "die Geschicklichkeit erproben" wollte. Die Scheibe erhielt der beste Schütze und seine Familie war für das betreffende Jahr an der Reihe, verschiedene Pflichten bei den *Yama no kami*-Veranstaltungen wahrzunehmen.³¹

"Religiöse Zeremonien mit Bogenschießen" am Fest der Berggottheit soll es auch in Mie geben, Näheres ist jedoch vorläufig nicht bekannt.³² In Ôsaka veranstaltet man beim Fest des Sippengottes am 6.1. ein Bogenschießen.³³

In Nord-Kyûshû, und zwar auf der Halbinsel Kunisaki (Ôita), in Fukuoka und auf Iki (Nagasaki), hält man im Neujahrsmonat das *momote*- oder *busha*-Schießen ab. Das Material für die dazu verwendeten Pfeile bringt man beim "Ersten Wald-

28. Takeda 1949, 175 ff.

29. Mukôyama, NMGT, V, 212. Es kann sich hier wie auch im Folgenden, wo von der Krähe die Rede ist, ebensogut um einen Raben handeln. Die japanische Sprache macht hier i. allg. keinen Unterschied. Auch im deutschen Volksglauben tritt z.B. in Gegenden, wo der Rabe selten ist, die Krähe an seine Stelle (Wuttke 1925, 123), oder dieselben Anschauungen beziehen sich sowohl auf den Raben wie auf die Krähe (Wuttke 1925, 201).

30. Hayakawa 1928 b, 175.

31. Tezuka 1957, 41.

32. Kurata 1956, 32 f.

33. SNMG II, 689. Im Norden des Reg. Bez. Ôsaka wird das Fest des *Yama no kami* am 1. Tiger-Tag des Jahres gefeiert. Es werden u.a. 12 Pfeile und ein Bogen dargebracht (Kobayashi 1951, 75 f.). Ein Bogenschießen im Sinne des Teufelsaustreibens wurde am 19.1. in der Gegend von Kôbe veranstaltet, nachdem am selben Tag im Hachiman-Schrein geopfert worden war (Mori 1953, 187).

gang" mit; die Pfeile nennt man auch Teufelspfeile.³⁴ Die Zielscheiben macht man aus dem weißen Papier, das unter die zu Neujahr dargebrachten Reiskuchen gebreitet war, indem man sie vorn mit drei konzentrischen Kreisen, hinten mit dem verkehrt herum gestellten Schriftzeichen für Teufel bemalt. Vor der Zielscheibe werden Opfertgaben aufgestellt, der Priester schießt mit drei Pfeilen auf die Scheibe, dann verzehrt man gemeinsam die Opfertgaben. Die große Scheibe wird an einem Götterbaum im Schreinbezirk aufgehängt, kleine Scheiben nehmen die Leute mit nach Hause und bringen sie dem Gotte *Kôshin* in ihrem Gehöft dar.

Das Schießen auf die Teufelsscheibe findet in vielen Orten von Kunisaki statt. Name und Tag der Zeremonie wechseln zwar etwas, sie findet aber immer im Neujahrsmonat und häufig am 20. Tag statt. Dieser Tag gilt hier stellenweise als Festtag des *Yama no kami*, von dem man in manchen Orten sagt, vom 21. Tag an gehe er auf die Felder.³⁵ Die Verbindung mit der Berggottheit ist lose, im Vordergrund steht anscheinend das Teufelsaustreiben. In Iki und Fukuoka dürfte es sich ähnlich verhalten.³⁶

Das Teufelsaustreiben spielt indessen auch bei dem oben erwähnten Brauchtum in Nagano, Niigata und den umliegenden Gebieten mit hinein. So heißt es in den Bergdörfern des Distrikts Aikô (Kanagawa), in der Morgendämmerung des 20.1. schieße der *Yama no kami* mit den ihm dargebrachten Pfeilen in die vier Himmelsrichtungen und vertreibe damit die bösen Geister.³⁷ In Ortschaften des Distr. Naka-Uonuma (Niigata) ruft man beim Abschießen der Pfeile "*akuma-harai, akuma-harai*", "Fort mit den Teufeln, fort mit den Teufeln".³⁸ Wie oben erwähnt, nahm man in manchen Orten von Nagano einen Bogen mit nach Hause und hängte ihn zur Teufelsabwehr übers Tor.

In manchen Sprüchen (z.B. in Nagano) kommt auch die Bitte um Jagdglück zur Geltung.³⁹

34. Wakamori 1960, 160. *Momote* bedeutet "100 Hände", d.h. 100 mal zwei Pfeile, denn zwei Pfeile sind "eine Hand". *Busha* ist "Schießen zu Fuß" im Gegensatz zum Schießen vom Pferd. Gleichzeitig liegt in dem Wort die Bedeutung "vor den Göttern auf eine große Scheibe schießen, um sie zu erfreuen".

35. Wakamori 1960, 164, 257 f.

36. vgl. Yamaguchi 1956, 2 und Yanagita 1938, 421.

37. Wada 1956, 23.

38. Takeda 1949, 177.

39. Ariga 1939, 124.

Häufig aber wird beim Abschießen der Pfeile ein Spruch aufgesagt, der neben unverständlichen Ausrufen die Worte "ins Auge der Krähe hinein" enthält.⁴⁰ Das wird damit erklärt, daß die Krähen Teufelsvögel oder dämonische Vögel seien, deren Schrei eine böse Bedeutung habe. Dies komme einem auch dann nicht aus dem Sinn, wenn man sich in die Berge begeben, deshalb schieße man nach der dreibeinigen Krähe am Himmel. Es geschehe auch, um vor Schaden bewahrt zu bleiben, wenn man in die Berge gehe.⁴¹

1.3 Die Krähe

Offensichtlich wird hier die Krähe als Unglücksvogel angesehen, dessen Geschrei als schlechtes Vorzeichen gilt. Dieser Glaube ist in ganz Japan verbreitet. Man fürchtet, das Geschrei verkünde Krankheit; in manchen Gegenden nimmt man es als Voraussage eines Todesfalls.⁴² Andererseits findet in einigen berühmten alten Schreinen (hauptsächlich in Westjapan) an bestimmten Tagen ein zeremonielles Krähenfüttern statt, bei dem man den Krähen Reiskuchen hinstreut. Takeda hat einige Beispiele angeführt, andere sind in den verschiedenen Volkskunde-Wörterbüchern verzeichnet.⁴³ In manchen dieser Schreine gilt die Krähe auch als Götterbote.

Wir wissen nicht, wie weit diese offiziellen Bräuche das Volksbrauchtum beeinflußt haben, denn auch im bäuerlichen Brauchtum ist das Krähenfüttern weit verbreitet. Im Norden von Honshû (Aomori, Akita, Iwate, Yamagata) werden die Krähen meist beim "Ersten Waldgang" gefüttert (S.a. Teil I, 205 ff.). Wenn man die Opfergaben für die Berggottheit im Wald dargebracht hat, streut man den Krähen zerkleinerte Reis- oder Hirsekuchen hin und ruft sie mit bestimmten Rufen herbei. Überall gilt es als gutes Vorzeichen für das neue Jahr, wenn die Krähen das vorgeworfene Futter rasch fressen. Nehmen sie das Futter nicht an, dann erwartet man ein großes Unglück, Krankheit oder einen Todesfall. Außer beim "Ersten Waldgang"

40. vgl. Takeda 1949, 174 ff.; Mukôyama, NMGT V, 212.

41. Mukôyama, NMGT V, 212. Diese Darstellung wurde in Yunotani-mura im Distr. Kita-Uonuma (Niigata) gegeben, wo man auch auf die Zielscheibe eine Krähe malt.

42. SNMG I, 419; MGJ 127.

43. Takeda 1949, 144; MGJ 127; NMGT 493 ff.; s.a. Kojiruien Bd. 8 (Jingi-bu III, 50), 1252.

in den Neujahrstagen füttert man in Yamagata die Krähen noch am 8.2. Dazu bereitet man Knödel, die man in der Zahl der Familienmitglieder auf Zweige steckt und in den Schnee beim Toreingang stellt. Wenn die Krähen sie bis zum nächsten Morgen gefressen haben, droht kein Unglück. Zu den Knödeln steckt man noch eine Pfefferschote und ein Schwefelhölzchen, auf das man ein Gesicht mit nur einem Auge malt. In diesen Gebieten ist die Krähe auch Bote des *Yama no kami*.⁴⁴

In Niigata gibt man am Festtag der Berggottheit den Krähen Speisen von der Schüssel des Hausherrn und der Hausfrau und freut sich, wenn alles rasch gefressen wird.⁴⁵ In Fukushima streut man indessen nur bei der Aussaat etwas Saatreis oder gerösteten Reis bei den Wasserzuzflüssen der Setzlingsfelder aus und bringt zusammen mit anderen Opfergaben Opferpapierstreifen dar, die aus dem Papier geschnitten wurden, auf dem zu Neujahr die Opferkuchen lagen. Diese nennt man "Krähen-Opferpapierstreifen". Möglicherweise dachte man hier früher also auch an die Krähen bei diesem Opfer.⁴⁶

In Gumma und Tochigi führt man das Krähenfüttern oft zweimal durch, beim "Ersten Waldgang" und dann noch beim "Arbeitsbeginn" auf einem Feld beim Hause (s. Teil I, 213). Man häuft hierbei Reis oder Reiskuchen auf weiße Papierbogen und je nachdem welches Häuflein die herbeigerufenen Krähen zuerst fressen, diviniert man, welche Reisart im neuen Jahre am besten gedeihen wird und richtet sich bei der Aussaat danach.⁴⁷ Ähnlich verfährt man auch in Kanagawa und Shizuoka.⁴⁸ Auch im Kansai-Gebiet (Osaka, Nara, Hyôgo) füttert man am Tag des *Yama no kami* die Krähen, sei es beim "Ersten Waldgang" oder beim "Arbeitsbeginn" auf dem Feld,⁴⁹ und dasselbe wird auch aus Yamaguchi berichtet. Bei den Bauern gilt hier die Krähe als Bote des *Yama no kami*.⁵⁰

Mehr zur Verhütung von Schaden durch die Krähen erscheint das Krähenfüttern in Kyûshû: Auf Iki gibt man bei der Kartoffelernte den Krähen geröstete Kartoffeln, damit sie im

44. Koikawa 1956, 25 f.; Yanagita 1938, 417; Uchida 1930, 128; Saitô Tadashi 1928, 358; SNMG I, 419.

45. Takeda 1949, 145 f.

46. SNMG I, 420.

47. SNMG I, 419, 421; MGJ 127; NMGJ 495.

48. Takeda 1949, 144 f.; NMGJ 495.

49. SNMG I, 419, 421; NMGJ 496.

50. Matsuoka 1957, 3.

kommenden Jahr keinen Schaden stiften; in Kagoshima macht man das "Mundverbrennen" der Krähen, indem man ihnen mit heißen Knödeln "den Mund verbrennt".⁵¹ Auf der Halbinsel Kunisaki nennt man noch den 1.12. "Krähen-Erster", die Krähen werden aber nicht gefüttert.⁵²

Im Volksbrauch zeigt sich somit durchgehend eine Bindung an *Yama no kami*, soweit das "Krähenfüttern" noch gepflegt wird.

Zu diesen beiden widersprüchlichen Überlieferungen: Krähe als Unglücksvogel — Krähe als Bote der Berggottheit, tritt zusätzlich die Krähe in der mythischen Rolle der Wegführerin des Kaisers Jimmu bei der Eroberung Ostjapans. Nach dem *Kojiki* kommt die "achthändige" Krähe vom Himmel herunter dem Kaiser Jimmu zu Hilfe, nachdem dieser und sein Heer sich eben von dem Schrecken erholt haben, den das Erscheinen einer feindlichen Berggottheit in Gestalt eines riesigen Bären verursacht hatte.⁵³ (S. Teil I, 142 f.) Nach dem *Nihonshoki* schickt die Sonnengöttin Amaterasu selbst diese Krähe herunter.⁵⁴ Im *Kogoshui* und *Seishiroku* wird diese Krähe als Ahn des Geschlechts der Agatanushi von Kamo erwähnt.⁵⁵

Aston hat auf die Verwandtschaft dieser Krähe mit der in chinesischen Mythen auftretenden dreibeinigen Sonnenkrähe (bzw. dem Sonnenraben) hingewiesen,⁵⁶ Florenz hat seine Deutung übernommen. Daß es sich auch im japanischen Mythos um einen Sonnenvogel handelt, geht nicht nur aus der im *Nihonshoki* zutage tretenden Beziehung zur Sonnengöttin hervor. Als Symbol der Sonne war die Krähe auch auf eine der Fahnen gemalt, welche bei feierlichen Anlässen vor dem Kaiserpalast aufgestellt wurden. Die erste Erwähnung einer solchen Fahne fällt in das Jahr 700; der Brauch scheint aber älter zu sein.⁵⁷

Hieraus können wir mit Sicherheit entnehmen: Für die Truppen des Kaisers, die Yamato-Leute, war die Krähe ein glückbringender Vogel, das Symbol der von ihnen verehrten Sonnengottheit. Deshalb muß dieser Vogel der Feind jener

51. SNMG I, 419 f.

52. Wakamori 1960, 169.

53. KK 34; Quellen 88.

54. NG 137; Quellen 227.

55. *Kogoshûi* 550; *Seishiroku* 175; s.a. Quellen 430, Anm. 110.

56. Aston 1956, 115 f. Anm. 3.

57. *Shokunihongi* 1. Jahr *Taihô*, Neujahr (= I, 17). S.a. Quellen 88, Anm. 1.

Stämme gewesen sein, deren "Berggottheiten" sich immer wieder den Eroberern entgegenstellten. Zu jenen Berggottheiten gehört deshalb ursprünglich wohl nicht die Krähe als Bote, vielmehr müssen wir ihnen die feindliche Haltung, den Schuß ins Krähenauge, zubilligen. Diese Spur wollen wir zunächst weiterverfolgen. Auf das Krähenfüttern und die Krähe als Bote der Berggottheit kommen wir weiter unten zurück (Abschn. 4.2).

1.4 Der Schuß in die Sonne

1.41 Japanische Überlieferung

Wenn die Krähe der Sonnenvogel ist, dann bedeutet ein Schuß "ins Auge der Krähe" ganz einfach ein Schuß in die Sonne. Ein solcher Schuß in die Sonne ist in Japan mehrfach überliefert:

- 1) Da vor alter Zeit die Sonne einmal zu stark brannte, ärgerte sich der Maulwurf, nahm Bogen und Pfeil und stieg damit auf einen Baum. Die Kröte trug das der Sonne zu. Da strafte die Sonne den Maulwurf, daß er in Zukunft nur noch in der Erde gehen sollte. Die Kröte wurde belobt und die Sonne versprach ihr, das Wasser schön warm zu machen, wenn die Kröte ihre Jungen großziehe.
- 2) In alter Zeit gingen sieben Sonnen auf, aber der *amanjaku* (Raupe?) setzte sich auf einen Kiefernstumpf und schoß mit dem Bogen sechs Sonnen herunter. . . .
- 3) Zur Zeit des Suinin-Tennô gingen neun Sonnen auf; die Astrologen divinierten darüber und berichteten, die nördlichste Sonne sei die richtige, die Sonnen im Süden seien verwandelte Krähen. Acht Schützen stellten ein hohes Gerüst auf, legten eine Leiter an, stiegen hinauf und schossen die acht falschen Sonnen herunter. Das waren Krähen. In den Krähenköpfen befanden sich Edelsteine. Diese bewahrte man in sieben Schreinen und im Schatzhaus des Kaisers auf.⁵⁸
- 4) In Uchimura in Yamato (Nara) gab es vor alter Zeit einen reichen Mann namens Arasaka-chôja. Viele Leute kamen, um bei ihm Geld zu borgen. "Wenn doch nur die Sonne nicht wäre", dachte da der einzige Sohn des reichen Mannes,

58. Sämtlich Oka 1935, 247.

und eines Tages schoß er einen Pfeil gegen die Sonne. Darauf ging die Familie plötzlich zugrunde.⁵⁹

Im Brauchtum stoßen wir auf eine mimische Darstellung beim Frühlingsfest des Sippengottes in Kamishima (Mie). Man macht dort zwei runde Figuren der Sonne aus dem Holz des wilden Ölbaums von etwa 3 Fuß Umfang. Beim Fest wird mit Bambusspießen eine der Figuren heruntergestochen.⁶⁰

Das Thema "Sonnenschuß" erscheint somit in Japan in verschiedenen Varianten, deren Entsprechungen wir in einem weiten Gebiet außerhalb Japans finden.⁶¹ Erkes⁶², Mänchen-Helfen⁶³ und Oka⁶⁴ haben es unternommen, den Ausgangspunkt des Mythos, seine Varianten, Umfang und Wege der Verbreitung festzustellen. In Anlehnung an die von diesen Forschern erarbeiteten Ergebnisse können wir aus den japanischen Varianten folgende Elemente isolieren:

- a) Die Sonne brennt zu heiß oder es gehen zu viele Sonnen auf, welche die Erde verbrennen könnten (1, 2, 3).
- b) Die überzähligen Sonnen werden heruntergeschossen (2, 3).
- c) Die Sonnen sind verwandelte Krähen (3).
- d) Der Sonnenschütze wird bestraft (1, 4).
- e) Die Strafe besteht darin, daß der Schütze fortan als Tier unter der Erde leben muß (1).
- f) Vermischung der Themen von einem "guten" und einem "bösen" Schützen (1).

Das Thema vom Aufgang zu vieler Sonnen, welche die Erde zu verbrennen drohen und die deshalb von einem "guten"

59. NMGJ 698.

60. Oka 1935, 247.

61. Nach Mänchen-Helfen 1937, 94 kommt der Mythos vom Sonnenschuß "am Westrand des Stillen Ozeans vor: vom Amur über China, Südstämme in China, Tai, Formosa bis Dayak und Batak. Er tritt auf der Ostseite des Pazifik in Kalifornien auf."

62. Ed. Erkes: *Chinesisch-amerikanische Mythenparallelen*. T'oung Pao Vol. 24, 1926.

63. O. Mänchen-Helfen: *Der Schuß auf die Sonnen*. WZKM Vol. 44, 1937.

64. Oka Masao: *Taiyô wo iru hanashi*. Mukashibanashi-kenkyû Vol. 1, 1935.

Schützen heruntergeschossen werden, hat nach Oka seine Heimat in China;⁶⁵ nach Mänchen-Helfen ist mit der Möglichkeit einer Übertragung des gesamten Stoffes vom Westen nach Ostasien zu rechnen.⁶⁶ Sicher ist, daß innerhalb Ostasiens China der Ausstrahlungsherd war.

Die Vorstellung, daß in der Sonne eine Krähe, ein Rabe oder allgemein ein Vogel wohnt, bzw. daß die Sonne ein solcher Vogel ist, taucht in China ebenfalls innerhalb dieses Komplexes auf.

1.42 Chinesische Überlieferung: Der Schütze I und seine Taten.

Der Sonnenschuß wird zuerst erwähnt im *T'ien-wên* des Ch'ü Yüan, das im 3. Jh. v. Chr. entstanden ist. Dort heißt es: "Wo schoß I auf die Sonnen und wo ließen die Raben ihre Federn fallen?"⁶⁷ Damit tritt auch gleich der Sonnenrabe mit in Erscheinung. Erkes schließt aus mehreren alten Schriftzeichen für Sonne, die den dreibeinigen Raben in der Sonne oder die Sonne selbst als dreibeinigen Raben zeigen, auf ein weit höheres Alter dieser Vorstellung.⁶⁸ Da die Sonne selbst ein Rabe ist, schoß I dem *Shanhai-ching* zufolge auf die Sonnen mit dem zur Vogeljagd gebrauchten Schnurpfeil.⁶⁹ Die Konzeption der Sonnen als Raben oder Krähen zeigt sich noch in der Han-zeitlichen Grabkunst, wo immer wieder der Sonnenbaum mit den zehn Sonnenrabem und dem Bogenschützen I dargestellt wurde.⁷⁰ Auch der dreibeinige Sonnenrabe ist zu sehen, im Verein mit den Mondhasen und der

65. Oka 1935, 255.

66. Mänchen-Helfen 1937, 93.

67. *T'ien-wên* Vers 56 = *Ch'u-tz'u* ch. 2, 12 b. Vgl. Erkes 1926, 33; Mänchen-Helfen 1937, 75 f. Für China gilt in Bezug auf Rabe und Krähe dasselbe wie für Japan.

68. Er weist auch auf den Raben als Lichtbringer in Nordostasien und Nordamerika hin. Erkes 1926, 33 Anm. 4.

69. *Shan-hai-ching* ch. 9, 47 a-b. Siehe Mänchen-Helfen 1937, 76. Der alte Kommentar des Kao Hsiu zu *Huai-nan-tzu* sagt bei einer Erwähnung des Schützen I im Text: "Der Schütze I hatte die Fähigkeit, eine Sonne (zu bewahren) und neun Raben herunterfallen zu lassen..." (*Huai-nan-tzu* ch. 2, 28). Vgl. Granet 1959, 377 f. Anm. 3; s.a. Maspero 1924, 13 f. u. Anm. 4.

70. z.B. Chavannes 1913, I, Taf. LXV No. 129; LI No. 107 sowie die Fig. 77. S.a. Hentze 1932, 120 und Fig. 112; Hentze 1937, 124 f.; Bulling 1956, 55.

thronenden Hsi-wang-mu, der königlichen Mutter des Westens,⁷¹ zu der auch in der Literatur die dreibeinigen Raben gehören.⁷² Im chinesischen Märchen von der Verfolgung der zehn Sonnen werden die Sonnenrabben indessen nicht genannt.⁷³

Die ausführlichste Darstellung der Taten des Schützen I gibt *Huai-nan-tzu*: "Bis zur Zeit des Yao gingen die zehn Sonnen zusammen auf. Sie versengten Getreide und Saaten und töteten Kräuter und Bäume, und das Volk hatte nichts zu essen. Der Ya-yü, der Meißelzahn, die Neun Ying, der Große Wind, der Feng-Eber und die Hsiu-Schlange schädigten allesamt das Volk. Da bestrafte der Schütze I im Auftrag des Yao den Meißelzahn in der Wildnis von Ch'ou-hua; er tötete die Neun Ying am Ufer des unheilvollen Wassers; er fesselte den Großen Wind in der Marsch des grünen Hügels. Oben schoß er die zehn Sonnen, unten tötete er den Ya-yü. Er zerhackte die Hsiu-Schlange am Tung-t'ing(-See). Er nahm den Feng-Eber im Maulbeerwald gefangen. Alles Volk freute sich und man setzte den Yao auf den Platz des Himmelssohnes".⁷⁴ An anderer Stelle heißt es ferner: "I beseitigte die Übel unter dem Himmel. Er starb und wurde zum *Tsung-pu*. Dies hatte er durch seine Taten erreicht". Nach dem alten Kommentar des Kao Hsiu soll *Tsung-pu* bedeuten "Gottheit der Felder" oder auch des "Hausinnern". Der Sinn des Wortes scheint aber bereits damals unklar gewesen zu sein, denn Kao Hsiu fügt an, daß andere meinen, *Tsung-pu* sei gleich *Ssu-ming*, "Lenker des Schicksals".⁷⁵ Einige Taten des I erläutert der Kommentator an

71. Chavannes 1913, I, Taf. LXXVIII No. 149. Immerhin darf aber nicht übersehen werden, daß das 1. Jh. n. Chr. auch schon den Skeptiker Wang Chung hervorgebracht hat, der in seinem *Lun-heng* die Möglichkeit von der Hand wies, in der Sonne könne ein dreibeiniger Rabe wohnen (*Lun-heng* ch. 11, 113 a ff.) Über die Diskrepanz zwischen solchen rationalistischen Ansichten der Zeit und den in der Grabkunst noch sehr lebendigen mythisch-religiösen Vorstellungen vergl. Hentze 1964, 24.

72. S. Mänchen-Helfen 1924, 583; Eberhard 1942 a, II, 458.

73. vgl. Eberhard 1937, 112 f.; Wilhelm 1914, Nr. 17 und Nr. 19; s.a. Mänchen-Helfen 1937, 76. In manchen Märchen (z.B. Wilhelm Nr. 17) wird die Rolle des Helden auf Erh-lang übertragen, der die Sonnen nicht erschießt, sondern erdrückt.

74. *Huai-nan-tzu* ch. 8, 117 f. Vgl. a. Erkes 1926, 36 ff., der auch den Kommentar zur Erklärung der verschiedenen Ungeheuer mit übersetzt, sowie Granet 1959, 377 ff. und Eberhard 1942 a, II, 61 ff.

75. *Huai-nan-tzu* ch. 13, 233. S.a. Granet 1959, 377 Anm. 3.

gleicher Stelle noch etwas genauer: "Der Flußgraf ertränkte und tötete die Menschen; I schoß ihn in das linke Auge. Der Windgraf zerstörte die Gebäude, I schoß ihn in das Knie..."

Nach Granet sind die Taten des I nach den Himmelsrichtungen geordnet.⁷⁶ Weiter bemerkt Granet: "Tout autant que des *flèches d'expulsion*, les flèches de Yi l'Archer sont des *flèches d'offrande*. Il ne s'agit pas de tuer le Soleil, le Comte du Vent ou le Comte du Fleuve. Il faut obtenir que ces Dieux, propitiés, maintiennent l'Ordre du Monde au lieu de le troubler".⁷⁷ Das heißt, daß I die Weltordnung aufrechtzuerhalten oder wiederherzustellen hat.

Außerdem müssen wir zurückgreifen auf die Vorstellung sowohl eines Mondvogels wie einer ehemaligen Zahl von zwölf Monden; vermutlich gab es früher einen Mythos, daß sie gleich den überzähligen Sonnen abgeschossen wurden.⁷⁸ Mänchen-

76. Granet 1959, 378 ff.; vgl. hierzu Eberhard 1942 a, II, 63.

77. Granet 1959, 380 f.

78. Erkes 1926, 33 Anm. 4, 45 f.; Mänchen-Helfen 1937, 80 ff.: "Es läßt sich sehr wahrscheinlich machen, daß in China einmal von dem Schuß auf die vielen Monde erzählt worden ist. Mutter der 10 Sonnen ist die Göttin Hi-ho, Mutter der 12 Monde ist die Göttin Ch'ang-hi. So berichtet das Shan-hai-ching. Hi-ho und Ch'ang-hi sind Frauen des Ti Tsün, der auch Ti K'u und Kao Sin heißt... Kao Sin wird von Lo Pi in seinem Lu-shi, Hou-ki, 9, 8a, als Vater der 12 Monde ausdrücklich bezeugt. Nun hat Maspéro nachgewiesen, daß Ch'ang-hi, Ch'ang-i..., Ch'ang-ngo und Heng-ngo Varianten des gleichen Namens sind. Heng-ngo ist die Mondgöttin. Die Mondgöttin gebiert dem Ti K'u einen Sohn, den Herrscher Ch'i. Ch'i führt ein Vogelheer und ordnet die Würden nach Vogelnamen... Er muß also selbst etwas Vogelähnliches an sich haben. Das wird dann auch für seine Geschwister, die Monde, gelten müssen. Zum gleichen Ergebnis kommt man von einer anderen Seite her. Der Sonnenrabe heißt der Tsün-Rabe. 'In der Sonne ist der Tsün-Rabe', sagt Huai-nan-tzu 7, 1b. Dieses Tsün ist von jenem im Namen des Ti tsün, Vater der 12 Monde, nicht zu trennen. Den Vogel Mond belegt schließlich die von Erkes S. 33, n. 4 herangezogene Aufschrift auf einem Orakelknochen... Zusammengefaßt: der "Gott Rabe" hat von einer Frau 10 Kinder, Sonnen, die Raben sind; er hat einen Sohn, der ein Vogelheer anführt; er hat von dieser Frau 12 Kinder, die Monde sind. Es gibt nur einen Mond, wie es nur eine Sonne gibt. Daraus folgt für Alt-China: Einst flogen 12 Monde über die Welt, von ihnen sind 11 abgeschossen worden".

Vgl. a. die von Hentze herangezogenen Abbildungen von Sonne und Mond in Vogelgestalt mit Menschenkopf (Hentze 1964, Abb. 14 und 15), sowie zum Verhältnis des Raben zu den beiden Himmelskörpern Hentze 1957 und Hentze 1960 passim.

S.a. Eberhard 1937, 214 f. und Eberhard 1942 a, I, 132.

Helfen nimmt an, daß das Mondthema in China sogar das ältere war.⁷⁹ Die Zahlen zehn und zwölf gehören eindeutig zum Zehner-Zwölfer-Kalenderzyklus.⁸⁰

Die Grabkunst der Han-Zeit liefert weitere Darstellungen eines Schützen. Er erscheint sowohl auf den sogen. Hill-Censers, die als Abbild des zentralen Weltberges gedacht sind, zwischen Tieren und Fabelwesen, zu denen auch die Hsi-wang-mu in der Gestalt einer Großkatze mit Menschenkopf gehört, wie auch auf erst vor wenigen Jahren entdeckten Grabreliefs aus Shantung, (Abb. 6) wo ihn Hentze folgendermaßen beschreibt: "Er hat drei Armpaare, kann demnach nur eine mythische Erscheinung sein. Zwischen den Zähnen hält er einen Pfeil bereit, und dieser hat ein verbreitertes und stumpfes Ende anstatt einer Spitze. Derartige Pfeile werden beim Vogelschießen verwendet..." Dann stellt Hentze die Frage, ob dieser Schütze dem Schützen I gleichzusetzen sei, und fährt fort: "Wir möchten das nicht behaupten. Die stumpfen Pfeile sind auch magische Pfeile, wie sie bei Mond- oder Sonnenfinsternis verwendet werden, um das Verschlinger-Ungeheuer zu verscheuchen und auf diese Weise Sonne oder Mond zu befreien. Wie dem auch sei, jedenfalls haben wir mit diesem Armbrustschützen eine Ordnungsgottheit oder den mythischen Ordnungshelden vor uns, der dafür sorgt, daß die bedrohte Ordnung wiederhergestellt wird."⁸¹ Aus Hentzes weiteren Darlegungen entnehmen wir, daß dieser mythische Ordnungsheld dem Schützen I deshalb nicht gleichzusetzen ist, weil die Rolle des Ordnungshelden oder der Ordnungsgottheit noch weiteren Gestalten aus altchinesischen Mythen zukommt. Umgekehrt darf man aber füglich sagen, daß I ein Ordnungsheld ist.⁸²

Diese Eigenschaft bezieht sich sowohl auf den Sonnenschuß, wo der kosmisch-kalendarische Aspekt deutlich zutage tritt, wie auf die übrigen Taten des I, in denen das Prinzip der Weltordnung durch die Ausrichtung nach den Weltgegenden zur Geltung kommt.⁸³

79. Mänchen-Helfen 1937, 94.

80. Mänchen-Helfen 1937, 92.

81. Hentze 1964, 22.

82. vgl. Hentze 1964, 39 f.

83. Eberhard gelangte zu der Ansicht, daß zwei der Taten, die dem Schützen I zugeschrieben werden, ursprünglich nicht zu diesem gehörten. Aber auch wenn seine Vermutung richtig ist, bleibt die

Das Schießen nach den Vier Richtungen oder auch das Schießen mit Bogen aus bestimmtem Holz hat demnach besondere Bedeutung. Bei der Geburt eines Sohnes schoß man mit einem Bogen aus Maulbeerholz und Pfeilen aus Schilfrohr nach dem Himmel, der Erde und den vier Kardinalpunkten, um Unglück von allen Seiten fernzuhalten.⁸⁴ Das zeremonielle Bogenschießen, ein "religiöser Wettbewerb" nach Eberhard, wurde eröffnet, indem der Leiter der Veranstaltung vier Pfeile in die Vier Richtungen schoß.⁸⁵ Es wurde im Frühling ausgeübt, um das männliche Prinzip zu stärken.⁸⁶

Auch der Gebrauch von Pfeil und Bogen beim Wintersolstizium diente dazu, dem männlichen Prinzip, d.h. der Sonne, beizustehen. Granet zitiert folgende Stelle, die auf das *Yüeh-ling chang-chiu* zurückgeht: "Quand le Soleil va dans les demeures du Nord, le Nord étant le Grand Yin, on craint qu'il (le Soleil, qui est Yang) ne soit opprimé (par le Yin). On donne donc aux officiers l'ordre de faire (la cérémonie) Ta No, afin de soutenir le Yang et d'opprimer le Yin. (On emploie pour cela) le Fang-siang-che, les serviteurs publics, ainsi que des jeunes filles qui servent d'arcs de pêcher, de flèches d'épine et de tambours de terre."⁸⁷ Bogen aus Pflirsichholz sind magische Waffen. Bis heute schreibt man dem Pflirsichholz magische Kräfte zu. Ähnlich verhält es sich mit dem Maulbeerholz.⁸⁸ Im Norden Asiens ist der Bogen das alte Gerät des Schamanen, die Waffe gegen die ihn bedrängenden Geister.⁸⁹

Auch während einer Sonnenfinsternis steht man der Sonne mit magischen Bogen und Pfeilen bei.⁹⁰

1.5 Der Schlangenkampf der Berggottheit

Als weiteren wichtigen Punkt im Hinblick auf die japani-

Orientierung nach den Weltrichtungen, wie er selbst betont (Eberhard 1942 a, II, 63).

84. Granet 1959, 380.

85. Granet 1959, 381.

86. Eberhard 1942 a, I, 100.

87. Granet 1959, 304.

88. S.a. Granet 1959, 302 ff.

89. Harva 1938, 537 f.; Lot-Falck 1953, 98; Paulson 1962, 134. Auch bei den nordjapanischen Schamaninnen war der Bogen früher anscheinend allgemein im Gebrauch. Heute benützen ihn nur noch die Schamaninnen von Tsugaru. Er ist aus Katalpa-Holz. (Hori 1960 II, 664). Vgl. a. Fairchild 1962, 76.

90. Granet 1959, 538.

schen Parallelen müssen wir noch eine andere Tat des Schützen I, das Zerhacken der Hsiu-Schlange, hervorheben.

Eine Legende, die unter den Jägern Nord-Honshûs überliefert wird, erzählt von Banjibanzaburô, dem tüchtigsten Schützen der Welt, der zur Zeit des Kaisers Seiwa (859-877) gelebt und Vögel im Fluge, Hirsche, Affen usw. geschossen haben soll, folgendes: Die Gottheiten Nikkôyama-gongen und Akagi-myôjin bekämpften sich gegenseitig. Der Nikkôyama-gongen konnte aber den Akagi-myôjin nicht besiegen. Eines Tages verwandelte er sich in einen Hirsch und erschien dem Banjibanzaburô, der ihn verfolgte, aber nicht erlegen konnte. Er verfolgte ihn bis zur Halle des Gottes, und plötzlich erschien der Hirsch als gongen. Er trug dem Banjibanzaburô als dem besten Schützen auf, den in der Gestalt einer Riesenschlange erscheinenden Akagi-myôjin zu besiegen, alle Berge und Hügel Japans zu durchstreifen und zu erschließen. Er gab ihm einen Bogen aus ungestrichenem Holz und zwei weißbefiederte Pfeile zum Durchbohren des Gottes. Banjibanzaburô zog damit aus, traf die Riesenschlange und schoß einen Pfeil in das linke Auge der Gottheit und den anderen in das rechte Auge. Später zog er durch alle Berge und Hügel und erschloß das Land. So wurde er der Vorfahr der Bergler. Er wird am Fuße des Nikkô-Berges als Isashi-myôjin verehrt. Dies ist der *Yama no kami*.⁹¹

Diese Legende ist schriftlich überliefert in einem alten Dokument der *matagi* sowie in der Entstehungsgeschichte des dortigen Schreins und in einer Überlieferung über die Gottheiten des Futara-Berges bei Nikkô. Die gleiche Geschichte wird auch berichtet mit dem Jäger Ono Sarumaro in der Hauptrolle.⁹² Mutô, der die Legende ebenfalls kennt, meint, es würde nicht davon gesprochen, daß dies der *Yama no kami* sei.⁹³ Es besteht

91. Nach Mukôyama, NMGT V, 205 f. Nach Hori, NMGT VIII, 110 hat sich der Akagi-myôjin in einen Tausendfuß verwandelt. Vgl. hierzu Anm. 146. Über die *matagi* vgl. Teil I, 160.

92. Mukôyama, NMGT V, 206. S.a. Kojima 1962 passim. Die Priesterfamilie Ono des Hongû am Futara-Berg leitete ihre Herkunft von Ono Sarumaro her. Sie spielte ehemals auch die Hauptrolle beim *Busha-matsuri* des Schreines am 4.1., bei welchem zur Erinnerung an den ehemaligen Götterkampf vom See am Futara aus gegen Südwesten hin ein Pfeil abgeschossen wird, den man am selben Tag im Türflügel des Akagi-Schreins (wo man an diesem Tag alle Türen geschlossen hält) steckend finden soll (Kojima 1962, 5).

93. Mutô 1933, 1100.

aber wohl kein Zweifel, daß in den guten Schützen dieser Legenden — wie übrigens das oben angeführte Dokument bestätigt — der alte Järgergott *Yama no kami* gemeint ist.

Nikkô liegt am Rande der Zone, in welcher die Berggottheit häufig die Zwölf im Namen führt. Das Gebiet, in dem *matagi* wohnen, liegt ganz innerhalb dieser Zone. Wir dürfen deshalb diese Legende mit einbeziehen in den "Zwölfergott"-Komplex, auch ohne daß hier direkt vom Zwölfer-Berggott gesprochen wird.

In diesem Zusammenhang sollten auch die anderen Beziehungen der Berggottheit zur Schlange ins Auge gefaßt werden. Wir sind in Teil I bereits auf die Vorstellung einer schlangengestaltigen Berggottheit gestoßen. Ist es möglich, daß die Berggottheit als Besieger der Schlange und die Berggottheit in der Gestalt der Schlange einem einzigen mythischen Vorstellungskomplex entstammen? Auf diese Frage werden wir weiter unten eingehen.

1.6 Der Zwölfergott ein mythischer "Ordnungsheld"

Rückblickend fassen wir zunächst zusammen: Wir sind ausgegangen von den Namen *Jûni-sama* oder *Jûni-Yama no kami*, die in einem großen Teil Nord-Honshûs für die Berggottheit gebräuchlich sind und die als wesentlichen Bestandteil das Wort "zwölf" enthalten. Mit der Zwölf im Namen korrespondiert die Zwölffzahl der Opfergaben, der Zwölfte als Festtag, die zwölf Kinder der Berggottheit usw. Unter den Opfergaben spielen wiederum Bogen und Pfeile die Hauptrolle. Beim Darbringen werden häufig einige der Pfeile abgeschossen. Das Schießen wird von Sprüchen begleitet, von denen manche die Worte "ins Auge der Krähe hinein" enthalten. Auch malt man bisweilen auf die Zielscheibe die Figur einer Krähe. Die Krähe gilt in diesem Fall als böser Vogel und man erklärt den Schuß auf die Krähe als Schuß auf die Sonnenkrähe. Die Sage vom Schuß auf die Sonne ist in Japan in verschiedenen Varianten gefunden worden. Weiter fügten wir hier die Sage vom Kampf eines guten Schützen (die spätere Berggottheit) gegen eine böse Schlangengottheit an.

Diese Gruppe von Bräuchen und Vorstellungen setzen wir in Beziehung zu den chinesischen Mythen um den guten Schützen I, der die überzähligen Sonnen(-raben oder -krähen) herunterschöß und die Ungeheuer der verschiedenen Weltgegen-

den unterwarf, darunter die Hsiu-Schlange. I wurde als mythischer Ordnungsheld erkannt, dessen Aufgabe darin bestand, die Welt in Ordnung zu halten. Die dabei auftretenden Zahlenwerte sind kosmisch-kalendarische Einheiten des Zehner-Zwölfer-Zyklus.

Wir glauben, daß diese Mythen um den guten Schützen I im Bereich der Zwölfer-Berggottheit wirksam waren. Dazu führen uns, außer den oben dargelegten Entsprechungen, noch folgende Überlegungen.

Eberhard fiel bereits auf, daß die nur sehr bruchstückhaft erhaltenen Mythen um I keinerlei Anspielung auf Anbau enthalten, vielmehr nur Jagd als Lebensgrundlage voraussetzen.⁹⁴ Der dem I nach seinem Tode verliehene Titel *Tsung-pu* blieb schon den alten Kommentatoren unverständlich; was über seine Funktion als "Feldergottheit" gesagt wird ist Mutmaßung. Trotzdem war noch zur Han-Zeit die Tradition der Sonnenschußmythe lebendig. Es fragt sich, wie lange die Mythen im Volk noch lebendig blieben. Als Märchen hielt sich die Geschichte in Südchina bis in unsere Tage, allerdings etwas verändert und auf einen "modernerer" Helden übertragen.

Zu erwähnen ist auch die Vermischung der Mythen um den "guten" Schützen mit solchen um einen "bösen" Schützen. Auf diese Probleme ist besonders Mänchen-Helfen eingegangen. "In China und südlich von China ist der Schütze der gute Held, der Retter. Anders in Nordasien. Dort ist er der Böse, der übermütige vermessene Frevler."⁹⁵ Manche der nordasiatischen Erzählungen stellen eine Mischung der Typen vom guten und vom bösen Schützen dar. Dieser Mischtypus ist allerdings nur in der Nähe Chinas zu finden, westlich vom Altai ist er unbekannt. Mänchen-Helfen macht deutlich, daß diese Mischung bereits in Altchina vorhanden war.⁹⁶ Die bruchstückhafte chinesische Überlieferung läßt sich ergänzen durch die nordasiatische Überlieferung: man wird genötigt anzunehmen, "es sei auch in China erzählt worden, der Held, der auf die Sonnen schoß, sei in ein unter der Erde lebendes Tier verwandelt worden." Nicht mehr erreicht "von dem Kulturstrom, der die Geschichte von dem bösen Schützen nach Osten trug" wurden die Golden. Sie kennen nur die Geschichte vom Abschuß zweier überflüssiger und

94. Eberhard 1942 a, II, 67.

95. Mänchen-Helfen 1937, 81 ff.

96. Mänchen-Helfen 1937, 84 ff.

schädlicher Sonnen.⁹⁷

Von den in Japan überlieferten Sonnenschuß-Sagen scheint zumindest die 3. Version von chinesischen literarischen Vorbildern beeinflußt zu sein. Die eigentliche Tradition um den "guten Schützen" fehlt. Ein Musterbeispiel für den Mischtypus bildet die 1. Version. Die 4. Version zeigt den "bösen Schützen", der für seinen Frevel bestraft wird.⁹⁸

Die Zwölfergott-Vorstellungen sind nun gerade da zu finden, wo sich die alte Jägertradition zähe gehalten hat. Offensichtlich bestand hier große Bereitschaft, den alten Järgott *Yama no kami*, selbst ein "guter Schütze", mit dem "guten Schützen" als Ordnungshelden zu identifizieren.

Wie schon Oka vermerkt hat, ist die Überlieferung vom Sonnenschuß wahrscheinlich mehrere Male nach Japan gebracht worden.⁹⁹ An Hand unserer jetzigen Kenntnisse dürfte es allerdings schwierig sein, die historische Folge und den Weg dieser Übertragungen festzustellen. Enthält die erste Version der Erzählung Elemente, die mehr nach Nordasien weisen, so ist das Brauchtum um den Zwölfer-Berggott andererseits so stark durchtränkt mit Vorstellungen, die einem "Ordnungshelden" vom Typus des "guten Schützen I" entsprechen, daß wir geneigt sind, hier eine Verbindung mit südlicheren chinesischen Ideen anzunehmen. Nun zeigt es sich, daß der "böse Schütze I", der auch als der "Ostbarbar I" bezeichnet wird, ebenso wie die zu ihm gehörigen Mythen in der Gebirgsregion von Shantung zu lokalisieren sind,¹⁰⁰ während nach Eberhard die Mythen um den "guten Schützen I" nur mit Yao oder Liao zusammenhängen können. Er möchte sie außerdem in die Nachbarschaft der Pa verlegen.¹⁰¹

97. Mänchen-Helfen 1937, 86.

98. Die von Westen her nach Nordasien eingedrungen Auffassung des Sternbildes Orion als eines frevelnden Jägers (die sich dort mit dem ostasiatischen Thema von dem bösen Schützen verband, der gegen den Himmel schoß und dafür von einem Geschoß von oben getötet oder verstümmelt und zu einem Erdtier wird — vgl. Mänchen-Helfen 1937, 94 f.) hat Japan nicht erreicht.

99. Oka 1935, 255.

100. Eberhard 1942 a, I, 125 f. nach Conrady. S.a. Mori 1941 passim.

101. Eberhard 1942 a, II, 67. Eberhard sieht in der Annahme, daß I ein Held der Yao sei, eine Erleichterung für das Verständnis des anderen, bösen I im südöstlichsten Teile der Nordkultur, "da er dort vom Standpunkt der Leute der Nordkultur aus angesehen wird, und wahrscheinlich Yao-Völker oder nahe Verwandte von diesen die Nachbarn und Gegner der Leute der Nordkultur gewesen sind". Trotz

Wie können diese Vorstellungen nun nach Nordjapan gekommen sein? Kann man an einen direkten Kontakt nord-japanischer Jäger mit den Yao Südchinas denken? Hier müssen wir nun zuerst die starke Betonung des "Schusses ins Krähenauge" in Rechnung stellen. Sie wird nur sinnvoll, wenn wir das *Kojiki* zur Interpretation heranziehen. Dort wird bestätigt, daß die von den Eroberern aus Yamato so heftig bekämpften "Berggottheiten" der nördlichen Jägervölker notgedrungen die Feinde der an gleicher Stelle erwähnten "Sonnenkrähe" dieser Yamato-Leute sein mußten. Dieser Gegensatz bezieht sich auf die Zeit der Eroberungszüge des Yamato-Heeres im Nordosten. Der Gedanke an den Schuß ins Auge der Sonnenkrähe wäre aber kaum so stark hervorgetreten, wenn nicht bereits vor der Konfrontation mit dem Yamato-Heer die Vorstellung eines Sonnenvogels und die Erzählung vom Schuß gegen die Sonne (oder gegen den Himmel) in irgendeiner Form vorhanden gewesen wäre. Damit gelangen wir zeitlich in eine Periode, in welcher Kontakte zwischen den alten Jägervölkern Japans und den ackerbauenden Trägern der jüngeren *Yayoi*-Kultur angenommen werden müssen. Die Beziehungen der *Yayoi*-Kultur zum Süden Chinas sind bekannt. Man wird deshalb mit der Möglichkeit einer Übernahme einzelner Mythenmotive auf dem Wege über die *Yayoi*-Kultur rechnen dürfen. Dies schließt natürlich nicht aus, daß schon ältere, verwandte Vorstellungen — etwa nordasiatischer Prägung — vorhanden waren, die durch die neuen Ideen ergänzt oder modifiziert wurden.

Als Eigenheit der japanischen Vorstellungen tritt die starke Bindung an die Zahl zwölf, d.h. also an das Mondjahr, hervor. Die kalendarische Bindung an den Zehnerzyklus, die in den überlieferten chinesischen Mythen um den guten Schützen I im Vordergrund steht, fehlt in Japan völlig. Das könnte durch das geringe Interesse der Japaner an astronomisch-kalendarischen Problemen überhaupt zu erklären sein.¹⁰² Es könnte aber auch als Bestätigung für unsere Annahme gewertet werden, daß die Vorstellungen um den Sonnenschuß in der Form, wie sie im Komplex um den "Zwölfergott" sichtbar werden, nicht durch Berührung mit der chinesischen Hochkultur oder durch lite-

dieser Hypothesen räumt Eberhard ein, daß noch vieles im Zusammenhang mit I fraglich bleiben muß.

102. Dies äußert sich z.B. auch in dem geringen Anteil astronomischer Begriffe im japanischen Grundwortschatz (vgl. Lewin 1959, 2).

rarische Übertragung zustande kamen, sondern auf dem Umweg über eine einfachere bäuerliche Kultur, die den Zehnerzyklus nicht beachtete oder nicht kannte.^{102a}

2. DIE JAHRESGOTTHEIT

Wir haben im "Zwölfer-Berggott" eine Gottheit gefunden, deren ursprüngliche Aufgabe kosmisch-kalendarischer Natur war. Als einprägsamstes Merkmal dieser höheren Ordnung blieb der Gedanke an die zwölf Monate des Jahres erhalten. Nun fragt man sich, ob an dieser Stelle nicht die "Jahresgottheit" mit zu nennen wäre, die mit ihrem Erscheinen das Jahr einleitet.

Ein rascher Überblick mit Hilfe des Wörterbuchs der japanischen Volkskunde lehrt uns, daß *Toshigami* der Gott ist, "der zu Neujahr in allen Familien empfangen und verehrt wird".¹⁰³ *Toshigami* heißt wörtlich zunächst "Jahresgottheit". Man hält diesen Gott für eine Ahnenseele, die von den Bergen herunter zu Besuch kommt, den Lebenden Segen für das kommende Jahr bringt und dann wieder zurückkehrt. Dies schließt man aus verschiedenen Bräuchen, die weithin mit dem Glauben an die Jahresgottheit verknüpft sind: z.B. die Darstellung des Jahresgottes durch einen Angehörigen der Jungmännergruppe in der Maske eines alten Mannes, der von Haus zu Haus geht und an die Kinder Gaben verteilt, sie ermahnt und straft, wo es nötig scheint (nicht anders als unser Nikolaus oder Knecht Ruprecht); man sieht in dieser Darstellung eine Verkörperung der *marebito*, wie sie in vielerlei Maskenaufzügen während der Neujahrszeit ebenfalls zum Ausdruck kommt.¹⁰⁴ Oder man denkt an die Art der Opfergaben, die in manchen Gegenden den Opfergaben für zu Besuch kommende Ahnenseelen gleich sind und auch als *mitama-sama* "Seelen", bezeichnet werden.¹⁰⁵

Es gibt aber nicht wenige Gegenden, wo Jahresgott und Feldergott als eine Einheit erscheinen. Sie lösen sich in ihrer

102 a. Vgl. hierzu auch Granet 1959, 6 f. zur Gegenüberstellung des Zehner- und Zwölferzyklus.

103. MGJ 411.

104. vgl. hierzu sowie zum Folgenden auch Teil I, Abschn. 3.21. S.a. Naumann 1959, 181 ff.; Beschreibung solcher Besuche des *Toshigami* in Kagoshima z.B. bei Sakurada 1929, 595 ff.

105. z.B. in Makisato-mura, Distr. Sarashina (Nagano). Matsu-bayashi 1931, 100.

Funktion ab wie anderswo Berggott und Feldergott.¹⁰⁶ Diese Vermischungen haben zu der oft schon für bewiesen erachteten Vermutung geführt, Berggott, Feldergott, Jahresgott und Ahnenseelen seien identisch.

An verschiedenen Orten glaubt man nicht nur, der Jahresgott steige von den Bergen herunter, sondern man nimmt tatsächlich eine Identität von Berggott und Jahresgott an, oder man spricht auch von einem Wechsel zwischen den beiden Gottheiten.¹⁰⁷ Eine sehr enge Verbindung zwischen Berggott und Jahresgott wird auch dadurch hergestellt, daß die beim "Ersten Waldgang" im neuen Jahr oder beim "Kiefernholen" zum Silvester herbeigeschaffte und an einem wichtigen Platz im Hausinnern aufgestellte Kiefer Sitz oder Verkörperung des Jahresgottes ist (s. Teil I, 213). Wir konnten in Teil I zeigen, daß die Verbindungen und Überschneidungen, die sich in den Beziehungen Ahnenseelen — Jahresgott — Feldergott — Berggott ergaben, soweit sie sich auf eine Gleichsetzung von Ahnenseelen und Berggottheit konzentrieren, sekundärer Natur sind, daß aber durch sie eine Beeinflussung des Glaubens an den Wechsel von Berggottheit und Feldergottheit möglich war. Hält man die Gleichsetzung von *Toshigami*, Jahresgott, und Ahnenseelen für bewiesen, so kann natürlich auch im Verhältnis zur Berggottheit der Jahresgott an die Stelle der Ahnenseelen treten.

Indessen machte bereits Nakayama darauf aufmerksam, daß der seit alter Zeit in Japan verehrte *Toshigami* ein Getreidegott sei, wenn man nämlich annehme, daß das Wort *toshi* = *ine*, "Reispflanze", bedeute, wie Suzuki Shigetane in einer Studie nachgewiesen habe.¹⁰⁸ Feste Schreine, in denen das ganze Jahr über der *Toshigami* verehrt wird, der doch sonst nur in der Neujahreszeit zu Besuch kommt, erwähnt das Wörterbuch der Volkskunde für einen Teil von Kumamoto und die Halbinsel Shimane. Dort wird am 7.1. der *Toshigami* mit einer Göttersänfte aus dem

106. z.B. in verschiedenen Dörfern der Halbinsel Kunisaki. Wakamori 1960, 158 f.

107. Nishitani, NMGT XI, 166 f. führt z.B. einen Bericht über Neujahrsfeste aus dem Jahre 1848 an, in dem vom Wechsel zwischen Felder- und Jahresgott in Dewa (heute Akita und Yamagata) und Echigo (heute Niigata), also im westlichen Nordjapan die Rede ist, während von einem *Yama-Toshigami*, Berg-Jahresgott, in Awaji (jetzt Hyôgo) berichtet wird. Nishitani betont ebenfalls die Verbindung zu Ahnenseelen.

108. NMGT 747. Die dort erwähnte Studie von Suzuki war mir nicht zugänglich.

Schrein abgeholt und durch das Dorf getragen. Bis zum 16. Tag des Monats bleibt er dann in der Familie, die für das betreffende Jahr dazu ausersehen ist.¹⁰⁹ Schreine, die dem *Toshigami* gewidmet sind, finden sich in großer Zahl auch auf der Halbinsel Kunisaki. Wakamori berichtet ausführlich über die allgemein *Toshi no kami-sama* genannten Schreine: "Die verehrten Gottheiten sind nach dem *Jinja-meisai-chô Toshi no kami* und *Ôtoshi no kami*. Sie werden über die ganze Halbinsel hin verehrt, aber nur in der Zone, wo Naßfeldbau betrieben wird. In den Bergdörfern, in Ortschaften wo die Bergarbeit die Hauptarbeit bildet, findet man sie kaum, auch nicht an Orten, wo — wie in Himeshima — erst in verhältnismäßig neuer Zeit mit dem Naßfeldbau begonnen wurde. Daß der *Toshi no kami* in Gebieten ohne Naßfeldbau nicht gefunden wird, läßt vermuten, daß er in enger Beziehung zur Naßfelderzone und zum Reisbau-Glauben steht".¹¹⁰ Auch Wakamori nimmt *toshi* als Bezeichnung für Reis, genauer für *ine-momi*, unenthülsten Reis, und führt die in Kunisaki übliche Bezeichnung *toshi no mi* für *ine-momi* an. Ferner weist er darauf hin, daß in mehreren dem *Toshi no kami* geweihten Schreinen unenthülster Reis die Verkörperung des Gottes bilde. Auch wo der unenthülste Reis nicht direkt als Verkörperung der Gottheit angesehen wird, spielt er in den betreffenden Schreinen eine wichtige Rolle bei verschiedenen Anlässen. Wakamori schließt aus der intimen Verbindung des *Toshigami* mit dem Naßfeldbau, die hier überall zutage tritt, daß sich im *Toshi no kami*-Glauben auf der Halbinsel Kunisaki der Glaube an einen Korngest, verbunden mit einem Reis-Erntefest erhalten hat.¹¹¹

Eine Vermischung des Glaubens an den Jahres- oder Getreidegott mit dem Namen *Toshigami* oder *Toshi no kami* mit dem Glauben an den *Toshitokujin*, "einen nach der Ying-yang-Lehre verehrten Gott", der zu Jahresbeginn erscheint, hat weitere Verwirrung gestiftet.¹¹² In vielen Gegenden wird der "Jahresgott" als *Toshitokujin* bezeichnet; aber auch andere Namen kommen vor: *Shôgatsu-sama*, *Takusen-sama*, *Wakatoshi-sama*, *Toshitoko-san* usw.,¹¹³ die sich teils auf das neue oder

109. MGJ 411.

110. Wakamori 1960, 233

111. Wakamori 1960, 233 ff.

112. vgl. NMGJ 747.

113. MGJ 411.

“junge” Jahr beziehen, teils Dialektformen der bereits bekannten Bezeichnungen sind.

Man kann also mehrere ursprünglich getrennte Linien verfolgen: neben einem Getreidegott — in diesem Falle wohl eindeutig die “Reisseele” — einen dem Namen nach chinesischen Neujahrgott, dazu Ahnenseelen, die an Neujahr in Gestalt des “Jahresgottes” zu Besuch kommen.

Es hat sich bereits in Teil I dieser Studie gezeigt, daß die Vorstellungen, die mit der “Reisseele” zusammenhängen, mit dem Berggottglauben in keinem inneren Zusammenhang stehen (s. Teil I, 246). Die Feststellungen Wakamoris bestätigen dies auch für den *Toshigami*, soweit es sich um eine Getreidegotttheit handelt.

Der Glaube an den *Toshitokujin* scheint heute dem Glauben an einen *Toshigami* völlig zu entsprechen. Neben seinem halbchinesischen Namen und der Kunde seiner Herkunft aus der Yin-yang-Lehre sind nur wenige Elemente chinesischen Ursprungs erhalten geblieben. Als fremdes Gut kenntlich ist z.B. die Spekulation über die Richtung seiner “Ankunft”, die als die “glückliche Richtung” des Jahres gilt.¹¹⁴ Diese spielt bei mehreren Neujahrszeremonien eine Rolle. Während aber der *Toshitokujin* auf der einen Seite völlig im “Jahresgott” aufgeht und als solcher die Züge einer zu Besuch kommenden Ahnenseele annimmt, führen in den Gebieten, wo *Toshi no kami* als Getreidegott verehrt wird, Verbindungswege zu dieser Gottheit hin. Dort glaubt man an den Wechsel zwischen *Toshitoku-sama* und Felddergott.¹¹⁵

Eine Identität zwischen *Toshigami*, *Toshi no kami*, *Toshitokujin* usw. und *Yama no kami* kann also nur insoweit bestehen, als jene “Jahresgott” und als solcher eine zu Besuch kommende Ahnenseele sind. Hierfür gilt, was wir bereits in Teil I, Abschnitt 3.21 festgestellt haben. Kosmisch-kalendarische Gedanken spielen hier nicht hinein; die Übernahme des stark taoistisch gefärbten *Toshitokujin* scheint relativ spät, d.h. in historischer Zeit erfolgt zu sein. Diese “Gottheit” wurde völlig assimiliert.

114. Die “glückliche Richtung des Jahres” wird in der chinesischen Astrologie durch den Kalender bestimmt, indem man die Stellung des Planeten Jupiter für das Jahr festlegt. Der Jupiter heißt im Chinesischen u.a. auch “Jahresstern”, nach Bredon-Mitrophanow 1927, 26 f. wird er auch “Jahresgott” genannt. Vgl. Tz'u-yüan I, s.v. 太歳, 木星 und 歳德.

115. Wakamori 1960, 158 f.

Sowohl *Toshigami* wie *Toshitokujin* werden auch mit *Ôtoshi no kami*, dem "Großen Jahregott" der Mythen, identifiziert. Schon Florenz legte dessen Namen als "Große Ernte, der Erntegott" aus.¹¹⁶ Diese Interpretation ist sicher richtig, da *Ôtoshi no kami* zusammen mit *Uka no mitama*, dem "Erlauchten Geist der Nahrung" von der Gottheit *Susanoo* mit einer Tochter des *Ôyamatsumi* gezeugt wurde;¹¹⁷ *Ôtoshi no kami* dürfte also ein Getreidegott sein. Eine Verbindung zu *Yama no kami* liegt nicht vor.

3. BERGGOTTHEIT UND SCHLANGE

3.1 Die schlangengestaltige Berggottheit

Nach der Volksüberlieferung ist die Schlange in manchen Gegenden Bote der Berggottheit. So in *Yamaguchi*¹¹⁸, *Fukushima*¹¹⁹, *Tochigi*¹²⁰ und *Okayama*¹²¹. Manchmal wird von einer weißen Schlange geredet (*Okayama*), manchmal von einer einäugigen (*Fukushima*); manchmal heißt es auch, die Schlange sei die Berggottheit selbst.¹²²

Im *Nihonshoki* wird die Schlange als Verkörperung der Berggottheit zweimal erwähnt¹²³; wir konnten zeigen, daß die Schlange einmal an die Stelle eines Jagdtieres getreten ist, wohl unter dem Einfluß des *Mimoro-Mythus* (s. Teil I, 149). In diesem wiederum ist die Gottheit des *Mimoro-Hügels* eine Schlange, weil sie *Donnergottheit* ist (vgl. unten Abschn. 5.23 u. 5.4).

Auch muß hier ein in *Yamagata* und *Niigata* verbreiteter Sagentypus genannt werden, in welchem einem blinden Lautenspieler eine schlangengestaltige Berggottheit erscheint, die ihn zum Dank für Gesang und Spiel warnt, das Dorf, in das er wandern will, rasch wieder zu verlassen, da es überschwemmt werden soll. Es zeigt sich hier deutlich, daß diese "Berggottheit" eigentlich eine übelwollende Wassergottheit ist. Der

116. Quellen 45.

117. KK 15.

118. Matsuoka 1957, 2. Neben der Schlange werden hier noch Wolf u. Affe als Boten der Berggottheit genannt.

119. NMGJ 415.

120. Tezuka 1957, 42.

121. Miura 1956, 13.

122. z.B. in *Ôita*. Yanagita 1938, 458. S.a. MGJ 643.

123. NG 179, 240; Quellen 272 f., 297.

Blinde wird meist mit dem Tode dafür bestraft, daß er gegen den Wunsch der Gottheit die Menschen vor dem drohenden Unheil warnt. Zum Schluß wird die böse schlangengestaltige Gottheit vernichtet.¹²⁴

Nun erinnern wir uns des Märchens vom blinden Lautenspieler, der sich im Wald verirrt, die Berggottheit mit Gesang und Spiel erfreut und zum Dank dafür bewirtet und am nächsten Tag ins Dorf geleitet wird. Dort war die Berggottheit ein Wolf (S. Teil I, 155, Anm. 72). Der Anfang dieser Geschichte dient dem obigen Thema als Einleitung, die Berggottheit verband sich mit der schlangengestaltigen Wassergottheit, und daraus wurde schließlich die schlangengestaltige Berggottheit.

In sehr vielen Fällen, wo von einer schlangengestaltigen Berggottheit gesprochen wird, ist es möglich, eine direkte Berührung mit schlangengestaltigen Donner- oder Wassergottheiten nachzuweisen. In Shiga indessen, wo eine Stroschlange die Berggottheit verkörperte, wurde eine Beziehung zum regenbringenden, aufsteigenden Drachen nachgewiesen (vgl. Teil I, 334).

3.2 Sind Susanoo und *Yama no kami* identisch?

3.21 Higos Theorie

In den dreißiger Jahren bemühte sich Higo Kazuo, hauptsächlich im Zusammenhang mit der Vorstellung einer "schlangengestaltigen" Berggottheit und dem Motiv des Schlangenkampfes, eine Identität zwischen Berggott und der Gottheit Susanoo nachzuweisen.¹²⁵ Seine Theorie hat auch in einer neueren Arbeit von Cornelius Ouwehand¹²⁶ einen Niederschlag gefunden. Wir müssen uns kurz mit ihr auseinandersetzen.¹²⁷

Higo baut seine Theorie auf folgenden Erwägungen auf:

124. Yanagita 1941 c, 176 ff. S.a. Teil I, Anm. 240.

125. Higo Kazuo: *Yama no kami to shite no Susanoo no mikoto*. MG III, 1931.

126. Cornelius Ouwehand: *Some Notes on the God Susa-no-o*. Monumenta Nipponica Vol. XIV, 1958.

127. Einen als Arbeitshypothese gedachten ersten Versuch dieser Art habe ich in einem auf dem XV. Deutschen Orientalistentag 1961 gehaltenen Referat unternommen, dessen Ergebnis als unzureichend bezeichnet werden muß, da die Grundlagen zur Beurteilung des gesamten Berggott-Komplexes noch nicht genügend erarbeitet waren.

- 1) Der Mythos von der Tötung der Riesenschlange *Yamata no orochi* durch Susanoo liefert die Erklärung für das Opfer einer Schlange an den Berggott, bzw. für eine Reihe von Bräuchen, darunter das Seilziehen, am Festtag der Berggottheit.
- 2) Susanoo ist "Gott der Bäume" wie *Yama no kami*, denn Susanoo reißt sich die Haare seiner verschiedenen Körperteile aus und läßt daraus Bäume wachsen.
- 3) Susanoo ist "Jahresgott". Higo sieht in dem als jährliche Zeremonie durchgeführten Schlangenopfer ein zyklisches Wirken ausgedrückt, das der Tätigkeit eines "Jahresgottes" entspricht. Susanoo's genealogische Verwandtschaft mit *Ôtoshi no kami* und mit *Uka no mitama* (beide faßt er als Hypostasen Susanoo's auf) bekräftigt Higo darin, Susanoo als Vegetationsgottheit zu interpretieren. Damit ist seiner Meinung nach Susanoo selbst Berggottheit, denn diese wird von Higo in erster Linie als Vegetationsgottheit angesehen. Einen möglichen Einwurf, in *Ôyamatsumi* sei schon eine Berggottheit vorhanden—wie könne da Susanoo auch Berggott sein?, entkräftet er mit dem Hinweis, *Ôyamatsumi* sei die Berggottheit der Yamato-Mythen; Susanoo's eheliche Verbindung mit Tochter und Enkelin des *Ôyamatsumi* bestätige eben seinen eigenen Charakter als Berggottheit.
- 4) Weiter weist Higo auf *Ôkuninushi*, einen Nachfahren des Susanoo, hin, den er ebenfalls als Hypostase des Susanoo auffaßt. Diesen (und damit Susanoo) sieht er in einer engen Verbindung zu Initiation und Männerbünden, wie sie auch bei *Yama no kami* gegeben sein soll.¹²⁸

Soweit sich Higos Theorie auf die Berggottheit bezieht, hat das von uns bis dahin beigebrachte Material gezeigt, daß die Berggottheit in keinem Fall als so einheitliche Gestalt aufgefaßt und behandelt werden darf, wie das bei Higo geschieht; abgesehen davon, daß seine Argumentation in einigen entscheidenden Punkten nicht haltbar ist. So ist z.B. eine Verbindung zu Initiation und Männerbünden im Sinne Higos nicht nachweisbar.¹²⁹

Aufbau und Inhalt der Mythen um Susanoo zeigen, daß diese

128. Higo 1931 b, passim. S.a. Ouweland 1958 passim.

129. vgl. Teil I, Abschn. 3.22. Bei Slawik 1936, 687 und 692 f. wurde ebenfalls versucht, die Berggottheit als "Totengottheit" und als zu Besuch kommende Gottheit zu erklären, und zwar im Zusammenhang mit dem Geheimbundwesen. Zu diesem Ergebnis kann nur einseitige Kenntnis oder Betrachtung des Materials führen.

Gottheit ebenso komplex ist wie die Berggottheit; man begibt sich also von vornherein in eine schlechte Ausgangsposition, wenn man die beiden Gottheiten einfach nebeneinander hält und vergleicht.

3.22 Susanoo als "Gott der Bäume" und als "Jahresgott"

Sehen wir davon ab, daß Ōtoshi no kami und Uka no mitama als Hypostasen des Susanoo zu gelten haben (was zu beweisen wäre), so bleibt als greifbare Handhabe für Susanoos Charakter als Vegetationsgottheit die Episode vom Ausraufen seiner Haare, die er zu Bäumen werden läßt, und vom Sägen und Pflanzen der "zur Nahrung notwendigen achtzig Fruchtarten" in einer Version des *Nihonshoki*. Diese Episode hängt dort zusammen mit seiner Fahrt nach Korea, ferner mit der Erwähnung von dreien seiner Nachkommen, die seine pflanzerische Tätigkeit fortsetzen. Die Namen dieser Kinder des Susanoo beziehen sich alle auf den Hausbau.¹³⁰

Die Haare, die in Bäume verwandelt werden, sind auch aus dem südchinesischen Pan-ku-Mythus bekannt.¹³¹ In *Yen-tzu ch'un-ch'iu* werden Bäume und Pflanzen als die "Haare der Berge" bezeichnet.¹³² Gleichgültig aber, ob wir es hier mit einem originalen Mythenzug zu tun haben oder mit der Übernahme aus chinesischen literarischen Quellen, die Rolle des Susanoo ist eine ganz andere als die des *Yama no kami* in seiner Eigenschaft als "Herr des Waldes". Der Anlaß zu Susanoos Erschaffung von Bäumen kommt im Wunsche des Gottes zum Ausdruck, dem von seinem Sohne regierten Lande möchten die Schätze des Landes Kara (Korea) an Gold und Silber nicht entgehen; um sie zu holen, brauche man aber Schiffe. So werden die einzelnen Baumarten, die aus Susanoos Haaren entstehen, ausdrücklich mit dem Zweck ihrer Verwendung genannt: Kryptomerien und Kampferbäume für Schiffsholz, Zypressen für schöne Paläste und *maki* für Särge.¹³³ Man denke dagegen an *Yama no kami*, der streng über seinen Bäumen wacht, den man

130. "Prinzessin Großes Haus", "Prinz Großes Haus" und "Prinzessin Bauholz". Quellen 170 f.; NG 112.

131. vgl. Eberhard 1942 a, II, 472 f.; Eberhard 1937, 96. S.a. Williams 1931, 273.

132. *Yen-tzu ch'un-ch'iu* ch. 1, 21. S.a. Granet 1959, 455.

133. NB 112; Quellen 170 f. *Maki* = *Podocarpus chinensis*.

versöhnen muß, wenn man seine Bäume holt! Eine Übereinstimmung zwischen Susanoo als "Gott der Bäume" und *Yama no kami* in gleicher Eigenschaft besteht daher höchstens formal, niemals dem Wesen nach. Susanoo erscheint als Kulturheros: er schafft Schiffsholz und Bauholz für sein Volk und sorgt für Nahrung.

Über die Rolle der Berggottheit als "Jahresgottheit" haben wir weiter oben gesprochen. Die von Higo beigebrachten Materialien sind wenig geeignet, ein zyklisches Wirken der Berggottheit oder Susanoos zu beweisen. Hierzu führen uns weit mehr die Eigenschaften des Zwölfergottes. Innerhalb des gesamten Berggott-Komplexes bietet sich hier auch der einzige Ansatzpunkt, wo möglicherweise eine Parallele zwischen dem Schlangenkampf Susanoos und demjenigen der Berggottheit aufgezeigt werden könnte.

3.23 Susanoos Kampf gegen die achtgabelige Schlange

Als Susanoo wegen seiner Untaten von den Göttern verbannt wurde und ins Land Izumo hinabstieg, traf er dort auf die klagenden Eltern eines Mädchens, das von einer achtköpfigen Riesenschlange verschlungen werden sollte. Susanoo tötete das Ungeheuer, vermählte sich mit dem Mädchen und ließ sich in Izumo nieder. Als er die Schlange zerhieb, fand er in ihrem Schwanz ein Schwert eingeschlossen, das später berühmte "Grasmähe-Schwert".¹³⁴

Die Tötung einer Schlangengottheit oder einfach einer Riesenschlange dient auch in japanischen Sagen meist der Beendigung einer Opfersitte, nach welcher der Schlange jährlich ein Mädchen zugeführt werden mußte. An dem Tag, an welchem das Mädchen geopfert werden soll, kommt ein junger Mann vorbei, der die Schlange tötet.¹³⁵ Den gleichen Gegenstand — es ist von der Gottheit eines Sees die Rede — behandelt das *Nô*-Spiel *Ikenie*.¹³⁶ Das Opfer wird darin kurzerhand durch eine Gottheit abgeschafft, es wird aber im Stück selbst ausdrücklich auf die Parallelität zu dem Mythos von der "achtgabeligen" Schlange, die von Susanoo besiegt wird, hingewiesen. Die

134. KK 13 ff.; NG 110 ff.; Quellen 42 ff.; 164 ff.

135. So z.B. in Takeishi-mura in Nagano erzählt. NMGJ 415; Koi-zumi 1931 a, 596.

136. Siehe Zachert 1959, 239 ff.

Schlange wird in diesen Mythen oder Sagen nirgends als Berggottheit bezeichnet oder mit der Berggottheit in Beziehung gesetzt. Die Verbindung zum Wasser ist vorherrschend.

Mit dem Kampf gegen eine Schlange wird auch das berühmte, Mitte des 6. Monats stattfindende *takekiri*, "Bambusschneiden", von Kurama motiviert. Bei diesem Bambusschneiden im Bishamon-Tempel auf dem Berge Kurama, der etwa an der Grenze zwischen den alten Provinzen Tamba und Ōmi (die heutigen Präf. Hyōgo und Kyōto auf der einen, Shiga auf der anderen Seite) liegt, werden einige dicke Bambusstangen im Wettkampf zwischen zwei Parteien mit dem Bergmesser in mehrere Abschnitte zerlegt (s. Abb. 7). Jede Partei besteht aus einem Mann, der den Bambus zerhackt und einigen Helfern, die dabei die Stangen drehen. Die eine Partei kämpft für Tamba, die andere für Ōmi. Durch den Wettkampf wird diviniert, ob die Ernte in Tamba oder in Ōmi besser ausfallen wird. In einem weiteren zugehörigen Ritual, dem "Wegwerfen der Schlange", kommt ebenfalls die Idee der "Zerstückelung der Schlange" zum Ausdruck.¹³⁷ Die Zeremonie war im Laufe der Jahre anscheinend manchen Veränderungen unterworfen, so findet heute z.B. das "Wegwerfen der Schlange" vor dem Zerstückeln statt. Auch buddhistische Elemente sind mit hineingeflossen. Als Ernte-Divination gehört das Kernstück der Feier sicher mit zu den von uns in Teil I behandelten Wettkämpfen (s. Teil I, 302 ff.). Indessen sprechen die Ursprungslegenden um den Brauch vom Kampf gegen eine riesige Schlange, die sich zwischen den Bergen zeigte und die man durch einen Zauberspruch des Bishamon vernichtete. Die Legende wird zum erstenmal erwähnt in dem nach 1094 verfaßten *Fusō-ryakki* und darin das Ereignis in das Jahr 796 verlegt.¹³⁸ Eine andere, weit später aufgezeichnete Legende versucht, die heutige Trennung in "männlichen" und "weiblichen" Bambus bei der Zeremonie (der "männliche" allein wird zerschnitten, der "weibliche", an dem man Wurzeln und Blätter beließ, wurde früher wieder eingepflanzt, heute weggeworfen) dadurch zu erklären, daß zwei böse Schlangen erschienen und die Leute quälten; die männliche wurde getötet, die weibliche gerettet, weil sie versprach, das Wasser auf dem Berg nicht versiegen zu lassen.¹³⁹

137. Higo 1931 a. 125 ff.

138. *Fusō ryakki*, Enryaku 15. Jahr. Bassui, 147. Vgl. Higo 1931 a, 131.

139. Higo 1931 a, 131.

Higo zog diesen Brauch und die Legenden zu einem Vergleich heran, mit dessen Hilfe er zeigen wollte, daß hier der Glaube an die Berggottheit maßgebend sei, daß ferner durch den Sieg über die Schlange der Sieg des Gottes Susanoo über die achtgabelige Schlange dargestellt würde. In dem Dorf Hanase, das nicht sehr weit von Kurama entfernt ist, findet am 15.1. die Zeremonie des *ombê-uchi* (*Ombê-Schlagen*) statt. Dabei werden in einem einfachen, dem Bishamon geweihten Tempelchen unter Rezitation eines Zauberspruches und Trommelwirbel mehrere "Reisbrei-Stöcke" genannte Prügel auf den Boden geschlagen. Bis die Zeremonie zu Ende ist, bleiben davon nur noch Fetzen übrig. Früher hing während dieser Zeremonie an der Decke des Tempelchens eine große Strohschlange, die am selben Tag geflochten worden war und an der man buddhistische Weihezettel befestigt hatte. Sie wurde nach der Zeremonie zu zwei großen alten Bäumen am Südrand des Dorfes getragen und an ihnen aufgehängt. Higo schließt hieraus, daß es sich bei dem Schlagen auf den Boden ursprünglich um das Schlagen der Schlange gehandelt haben müsse. In dieser hypothetischen einfachen Form — Zerschlagen einer Strohschlange — glaubt er auch die Urform des Bambusschneidens von Kurama gefunden zu haben.¹⁴⁰

Weiter beruft sich Higo auf das von uns in Teil I bereits angeführte Fest der Berggottheit in Shiga-mura (Shiga), bei welchem ebenfalls eine Strohschlange geflochten wird, die man dann sofort als "Seil" zum Seilziehen verwendet, hinterher aber feierlich in den Wald trägt und um den Baum der Berggottheit windet, wo die Berggottheit sich ein paar Tage später in diese Schlange verwandelt (s. Teil I, 305 ff.). Das Seilziehen betrachtet Higo als die "Unterwerfung" der Schlange. Er verweist auf "weiteres Brauchtum ähnlicher Art" in Shiga, das er aber an dieser Stelle nicht näher angibt.¹⁴¹

140. Higo 1931 a, 132 ff.

141. Higo 1931 a, 135 ff. Die von Ouwehand benützten späteren Arbeiten Higos standen mir nicht zur Verfügung, doch gibt Ouwehand Higos Ausführungen detailliert wieder. Das moderne, von Higo später herangezogene Brauchtum führt Ouwehand 1958, 390 ff. an; genannt werden u.a. 11 zeremonielle Handlungen an Festen der Berggottheit im Kinki-Gebiet, bzw. in nordöstl. und nordwestl. an dieses anschließenden Gegenden, dazu 16 weitere Feste, die mit anderen Gottheiten verbunden sind und die Ouwehand folgendermaßen charakterisiert: "One of the most striking features of the ceremonies consists in the preparing of

Wir können uns Higos Argumentation nicht anschließen. Für ein ursprüngliches Schlagen der Strohschlange in Hanasemura gibt es keine Anhaltspunkte. Man kann es folglich nicht als Urform des Bambusschneidens von Kurama ansehen. Dem Bambusschneiden als Form des Wettkampfes könnte die alte Legende vom Schlangenkampf zugrunde liegen, möglicherweise eine Legende vom selben Typus wie die von uns berichtete Legende vom Nikkô-Berg. Es wäre einleuchtend, daß die buddhistisch gefärbte Zauberspruch-Version an die Stelle einer älteren Kampfgeschichte getreten ist. Wir können dies aber nur

straw (dragon) serpents, often of considerable length. These serpents are 'subdued' in ceremonial rope (i.e. serpent) pulling contests, in shooting contests with bow and arrow, or in both, one after another. After that the serpents are offered to the god involved, in many instances by coiling them around a tree... In three cases the Yamata no orochi myth has been explicitly mentioned as being of the root of the ceremony. In two of these Susa-no-o is worshipped at the local shrine and in one of them the serpent symbolizes the god. The ceremonies having been finished, the serpent is often thrown into the river... In Ishikawa (Enuma-gun, Fukuda) youngsters handling young bamboo sticks engage in sham fights... Here also the serpent pulling takes place, whereupon the serpent is thrown into the river..."

Aus diesen Bemerkungen geht hervor, daß Higo auf dieselben Feste und Zeremonien zurückgreift, die wir in Teil I, Kapitel 3 ausführlich behandelt haben. Ein solches Fest aus dem Kinki-Gebiet, aus Shimamoto-machi (Ôsaka), beschreibt z.B. auch Takatani 1956, 484 ff. Es findet am 6. (früher 3.) 1. statt. Die auf der Rückseite mit dem Teufelszeichen versehene Zielscheibe zeigt dabei deutlich die Verbindung des Bogenschießens mit dem Gedanken des Teufelsaustreibens. Das folgende Seilziehen wiederum wird zwischen zwei lokalen Einheiten — Ost- und Westteil des Ortes, durch ein Flößchen getrennt — ausgetragen. Über Erntedivination ist dabei nichts mehr bekannt. Das als Schlange bezeichnete Seil bleibt liegen und wird dann im *tondo*-Feuer verbrannt. Higos sehr willkürliche Erklärung dieser Zeremonien mit dem Schlangenkampf-Mythus des Susanoo stiftet indessen mehr Verwirrung als tatsächliche Klärung der Probleme. Daß in drei Schreinen, wo entweder Susanoo oder die Schlange verehrt wird, auf diesen Mythus Bezug genommen wird, kann niemanden befremden. Damit ist aber kein Beweis geliefert, daß dieser Mythus wirklich der genannten Zeremonie an diesen und an vielen anderen Orten, wo von Susanoo nicht die Rede ist, zugrundeliegt. Auch das Seilziehen ist damit nicht erklärt. Wir konnten in Teil I, Abschnitt 3.5 auf die nahe Verwandtschaft des Seilziehens mit südchinesischem Brauchtum hinweisen, wo das Seil den "Drachen" symbolisiert, der Regen und Fruchtbarkeit bringt. Auch das "Schlangenfest" von Oyama-ichi (Tochigi) läßt sich aus denselben Vorstellungen erklären (vgl. Ojima 1963, 31 ff.)

vermuten, nicht beweisen. Zaubersprüche des Bishamon werden unter den *matagi* auch als Jagdzaubersprüche überliefert (s. Teil I, 178, 185); sie sind als Jagdzaubersprüche wohl älter als der Glaube an den Glücksgott Bishamon, der jedenfalls erst mit dem Buddhismus nach Japan kam. Über diese Zaubersprüche ließe sich vielleicht ein Anknüpfungspunkt finden. Damit wäre aber keinesfalls die Berggottheit mit der besiegten Schlange zu identifizieren; sie ist nur in der Rolle des Jägers denkbar.

Schlangenkampf des Susanoo, Schlangenkampf der Berggottheit und das Seilziehen sind von Anfang an anders motiviert. Auf das Seilziehen brauchen wir hier nicht mehr einzugehen. Der Schlangenkampf der Berggottheit geht zurück auf die Vorstellung der gestörten oder bedrohten Weltordnung, die durch Vernichtung oder Bändigung der Dämonen wieder hergestellt werden muß. Im Kampf zur Rettung des Mädchens wird eine zur Institution gewordene Gewohnheit als untragbar empfunden und ihr Urheber oder Nutznießer mit Gewalt beseitigt. Nicht der "Ordnungsheld" handelt, sondern der Eroberer. Dieser wesentliche Unterschied in der Motivierung schließt eigentlich schon eine Identität aus. Von einem Schlangen-Opfer kann in diesem Zusammenhang gar nicht die Rede sein.

Die Errettung des Mädchens ist eine einmalige Heldentat; die Ordnung des Kosmos stellt eine bleibende Aufgabe dar. Jahr für Jahr kommt die kritische Zeit "zwischen den Jahren", Jahr für Jahr muß die geschwächte Sonne zu neuem Leben gebracht werden. Wir dürfen uns durch den fragmentarischen Charakter des heutigen Neujahrsbrauchtums nicht darüber täuschen lassen, daß dieser in der Tat zyklische Gedanke in den Schießzeremonien und Bogen-, bzw. Pfeilopfern an die Zwölfer-Berggottheit noch zum Ausdruck kommt.

Ein wichtiges Kriterium für eine verschiedene Herkunft der beiden Mythen bildet ferner die Waffe, die jeweils verwendet wird. Susanoo bedient sich nicht nur im Kampf gegen die Schlange eines Schwertes; zu allem Überfluß findet er noch ein Schwert im Schwanz der Schlange. Man hat häufig auf die Rolle des Schwertes im Izumo-Mythenkreis hingewiesen. In diesem Mythos ist sie jedenfalls stark betont und deutet damit auf eine Kultur, in der das Schwert die wichtigste Waffe war und in welcher demnach dem Metall und seiner Bearbeitung besondere Bedeutung zukam. Der Zwölfer-Berggott und sein chinesisches Vorbild sind Bogenschützen; ihre Waffe ist aus zauberkräftigem Holz gemacht.

Somit ergibt ein intensiver Vergleich der beiden Schlangenkampfmythen nur geringe äußerliche Ähnlichkeiten. Es ist natürlich möglich, daß sich "ähnliche" Mythen im Volksbewußtsein oder in davon beeinflusstem Brauchtum angleichen, daß bei der Weiterüberlieferung Vermischungen auftreten. Doch sind in unserem Fall die Grundzüge noch deutlich erkennbar, sodaß zwischen den beiden Typen klar unterschieden werden kann. Eine Identität von Susanoo und *Yama no kami* kann hier nicht festgestellt werden.

Eine Identität der beiden Gottheiten aufgrund einer schlangengestaltigen Erscheinung beider läßt sich ebenfalls nicht erweisen. Diese Gestalt gehört in Japan nicht zum ursprünglichen Wesen der Berggottheit. Wo die Berggottheit als Schlange auftritt, läßt sich meistens ganz eindeutig eine Beeinflussung von anderer Seite aufzeigen. Aber auch in Bezug auf Susanoo scheint es mir wichtig, daß man sich von der häufig vertretenen vorgefaßten Meinung freimache, der Gott Susanoo — unter dem Verdacht schlangengestaltig zu sein — opfere sich in seinem Schlangenkampf selbst, oder wie Ouwehand es ausdrückt: "In killing the serpent he not only confronts the upper-world mountain god aspects with those of the underworld water god, but at the same time he kills himself, i.e. his own evil water god aspects in order to release the benignant ones."¹⁴² Nirgends in den Mythen tritt Susanoo als Schlange in Erscheinung; dies bleibt vielmehr seinem Enkel Ōkuninushi, dem Gott von Miwa und Donnergott des Mimoro-Hügels, vorbehalten. Nur wenn man davon ausgeht, daß dieser eine Hypostase des Susanoo ist, wie z.B. Higo annimmt, kann man zu einer solchen Konstruktion gelangen. Es spricht aber sehr vieles dagegen, Ōkuninushi nur als Abspaltung von Susanoo zu betrachten; dazu sind die auf ihn bezogenen Mythen viel zu komplex.

3.24 Schlangenmythen in China und Korea und ihre Verwandtschaft mit japanischen Mythen

Das Motiv des Schlangen- oder Drachenkampfes zur Rettung eines Mädchens ist als alter, in sich geschlossener Erzähltypus von weiter Verbreitung bekannt. Schon Aston wies auf den Mythos von Perseus und Andromeda hin.¹⁴³ Einen chinesischen

142. Ouwehand 1958, 406. S.a. Matsumoto 1928, 46.

143. Aston 1905, 104.

Märchentypus der gleichen Art führt Eberhard an: 1. Einer Schlange müssen jedes Jahr ein oder zwei Menschen geopfert werden. 2. Ein Tapferer tötet die Schlange, beseitigt den Brauch.¹⁴⁴ Daß dieser Typus sowohl in China wie in Japan als Aition für die Abschaffung eines ehemaligen Opferbrauches verwendet wurde, weist auf die Verbindung mit der Vorstellung von Menschenopfern an dämonische Ungeheuer hin, welche wiederum mit dem Meer, Flüssen und Berghöhlen in Zusammenhang stehen. Über das tatsächliche Vorkommen solcher Opfer sind wir sowohl für das alte China wie für Japan unterrichtet.¹⁴⁵

Auch in Korea wird überliefert, daß ein Held oder ein "dankbares Tier" eine Schlange besiegt, um ein Mädchen zu retten. Das "dankbare Tier" findet dabei den Tod.¹⁴⁶ Mit solchen Überlieferungen werden Höhlen in Beziehung gebracht, hauptsächlich auf der Insel Cheju (Quelpart).¹⁴⁷ Akiba berichtet auch über Schlangenverehrung auf Cheju; diese scheint sich aber heute vorwiegend nur noch in Ortsnamen (zurückgehend auf das Wort "Schlangendämon") zu äußern, während jetzt zum größeren Teile der Drache kultisch verehrt wird.¹⁴⁸ Die in den Izumo-Mythen häufige Erzählung von einem schlangengestaltigen Bräutigam¹⁴⁹, der nachts ein Mädchen besucht, ist in Korea ebenfalls bekannt.¹⁵⁰

In China sind von den regenspendenden "echten" Drachen, *lung*, ursprünglich streng zu scheiden die böartigen "Schlangendrachen", *chiao*, die ganz im Wasser leben und nicht wie die "echten" Drachen im Frühling zum Himmel aufsteigen können; ferner die *lung-wang*, "Drachenkönig", genannten Flußgottheiten, die trotz dieses Namens nur unter indisch-buddhistischem

144. Eberhard 1937, 144 ff.; s.a. Eberhard 1941, 100 f., 104 f.

145. vgl. z.B. Granet 1959, 473; Waley 1957, 77; Zachert 1959, 240.

146. z.B. Imamura 1928, 146; Son 1956, 32 ff. Eine zweite Version des koreanischen Märchens vom Schlangenkampf mit Hilfe eines dankbaren Tieres setzt an die Stelle der Schlange den Tausendfuß als menschenfressendes Ungeheuer, während im chinesischen Märchen gerade der Tausendfuß als eingefleischter Gegner der Schlange gilt und im selben Märchentypus als "dankbares Tier" erscheint, das den bösen Schlangendämon tötet. (Son 1956, 34; Eberhard 1941, 38 ff.) S.a. Anm. 91.

147. Imamura 1928, 146; Akiba 1954, 221.

148. Akiba 1954, 218 ff.

149. KK 45; Quellen 97 f.; NG 156 f.; Aston 1956, 158 f.; *Ko-fudoki-itsumon*, Tosa, 753; Florenz 1901, 308.

150. Son 1956, 116 f.

Einfluß harmloser gewordene Schlangendrachen sind.¹⁵¹ Die *chiao*-Schlangendrachen sowohl wie überhaupt Schlangen sind mit dem Metall verbunden; sie sind selbst "Metall" und werden auch durch Metall besiegt.¹⁵²

Im koreanischen Märchen wird der Schlangenbräutigam durch eine in seinen Kleidsaum gesteckte Nähnadel getötet. Man findet ihn mit Hilfe des durch die Nadel gezogenen Fadens als große Schlange in einer Berghöhle.¹⁵³ Durch dieselbe Methode wird auch in den japanischen Parallelen der schlangengestaltige Gott gefunden.¹⁵⁴

Eberhard zeigt die Verbindung dieses Märchentypus mit dem über ganz China verbreiteten Märchen von der Heirat zwischen einem Geist oder Gott und einem Mädchen. Der Geist ist eine Schlange in Chekiang und Kiangsu; das Auffinden durch einen angehefteten Faden belegt Eberhard für Kiangsu, Hopei und Anhui.¹⁵⁵ Die Vorstellung "Heirat einer Frau mit einer Schlange" ist eine Sonderform der Vorstellungen vom Menschenopfer an die Schlange: "Das Menschenopfer wird sehr häufig als eine Verheiratung aufgefaßt".¹⁵⁶

Die göttlichen Schlangen haben auch Beziehungen zur Totenwelt,¹⁵⁷ und es gibt Schlangen, bei deren Anblick man stirbt.¹⁵⁸ Diese Zusammengehörigkeit von Schlange und Unterwelt können wir auch an einem japanischen Märchen zeigen. Es ist merkwürdigerweise mit den uns bekannten Jägerbrüdern Ōnanji und Konanji verbunden und wird in Misakubo (Shizuoka) erzählt:

Als die Brüder Ōnanji und Konanji eines Tages in die Berge gingen, war unterwegs eine große Höhle. Zuerst ergriff Ōnanji eine große Wistaria-Ranke und ließ sich hinab. Da saß dort eine Frau und versperrte den Weg. Er bat sie nicht, weitergehen zu dürfen, sondern kehrte zurück. Als nun Konanji an seiner

151. Eberhard 1942 a, II, 237 f. Der Unterschied zwischen *lung* und *chiao* wird in den alten Texten stets gewahrt. Erst in neueren Schriften (etwa vom 4. Jh. an?) werden die Unterschiede verwischt. Vgl. de Visser 1913, 78 f.

152. Eberhard 1942 a, II, 401, 404; s.a. Eberhard 1941, 182, 201 f.

153. Son 1956, 117.

154. Siehe Anm. 149.

155. Eberhard 1937, 47 ff., 167 ff., s.a. 165 f.; Eberhard 1941, 56 ff.

156. Eberhard 1942 a, II, 406.

157. Eberhard 1942 a, II, 402; Tote erscheinen als Schlangen: Eberhard 1941, 40, 57, 177. S.a. Eberhard 1942 a, II, 408.

158. Eberhard 1942 a, II, 408.

Stelle hinabstieg, war da niemand und er ging immer weiter hinein. Da schnitt Ōnanji mit bösem Herzen das Seil entzwei, daß er nicht zurückkehren konnte. Wie Konanji immer tiefer hineinging, kam da eine schöne Frau hervor, die ging mit ihm auf dem Bodenland der Erde und beide wurden schließlich Mann und Frau. Später aber bekam Konanji Sehnsucht nach seiner Heimat und wollte zurückkehren. Da gab ihm die Frau ein Kleid, damit er, wenn er es trage, unterwegs keinen Hunger verspüre. Sobald er aber an die Grenze dieses Landes käme, müsse er es ausziehen und zurücksenden. Dieses Kleid hieß "Schlangen-Sommerkleid"; wenn man es einmal anzog, verwandelte sich die Gestalt in die einer Schlange. Als Konanji die Grenze jenes Landes überschritt, vergaß er sein Versprechen, und da er nun so wie er war zurückkam, hatte sein Körper die Gestalt einer Schlange. Da er deshalb in seiner Heimat auf viele Schwierigkeiten stieß, begab er sich in die Hauptstadt und bat am Hofe um einen Aufenthaltsort. Auch hier erschrak man über seine Gestalt. Man schickte ihn schließlich in die Provinz Shinano (Nagano) und gab ihm den See von Suwa als Aufenthaltsort. Konanji ging dorthin und wurde der Herr des Suwa-Sees. Schließlich wurde er als *Suwa-myōjin* verehrt.¹⁵⁹

Berghöhle, Unterwelt, Schlange, Wasser werden hier miteinander verbunden. Eine Berggottheit tritt nicht in Erscheinung. Der chthonische Aspekt der Schlange, ihre Beziehung zur "unteren Welt" werden damit im japanischen Milieu direkt bezeugt. Yanagita schrieb: "Wenn man Vögel vom weiten Himmel her kommen sieht, so denkt man, daß sie Nachricht vom Jenseits (*Tokoyo no kuni*) bringen; da man weiß, daß die Schlangen in der Erde ein- und ausgehen, so glaubte man, daß sie von den unter der Erde begrabenen Wesen beauftragt seien..."¹⁶⁰ Hier kommt also auch der Unterschied in der Auffassung vom Aufenthaltsort der Toten zum Ausdruck: *Tokoyo no kuni* ist die "andere Welt", die man sich in der Ferne denkt; das Totenreich unter der Erde ist *Soko no kuni*, das "Bodenland", oder *Ne no kuni*, das "Wurzelland". Zu diesem gehört die Schlange.

Der Eingang zur "anderen Welt" ist hier eine Berghöhle. Dieses Motiv ist auch in koreanischen und chinesischen Märchen vorhanden, doch fehlt die Schlange. An ihre Stelle tritt ein

159. Hayakawa 1928 a, 152.

160. Yanagita 1948, 158.

Dämon, der in der "anderen Welt" vom Helden besiegt wird, wodurch geraubte Mädchen ihre Freiheit wieder erlangen.¹⁶¹ Damit erweist es sich als nah verwandt mit den Schlangenkampfmärchen, in denen ein Mädchen gerettet wird. Bekannt ist in China auch das Motiv des "Schlangengewandes".¹⁶²

Der Volksglaube, daß der Anblick gewisser Schlangen Krankheit verursache, wird in Japan darauf zurückgeführt, daß diese Schlangen Götterboten sind. Unglück und Tod treffen diejenigen, die eine Schlange töten.¹⁶³

Eberhard faßt für China zusammen: "Typisch für all diese Märchen: vom Schlangemann; vom Lotosteich; vom Mädchenopfer an die Schlange, das eines Tages abgeschafft wird; vom Mädchenopfer an den Flußgott in Schlangengestalt ist ihre südliche Verbreitung".¹⁶⁴ Am stärksten ausgeprägt findet er alle einem "Schlangenkult" zuzuordnenden Elemente in der Yüeh-Kultur. Aber: "Es sind von diesen Dingen die meisten auch in die hochchinesische Kultur eingegangen, jedoch frühzeitig wieder eliminiert, bzw. unterdrückt worden. Die Vorstellungen scheinen sehr alt".¹⁶⁵

Die böartigen Schlangen, die in Japan mit Flüssen, Teichen, lokalen Flutsagen usw. in Zusammenhang gebracht werden, können ihre Verwandtschaft mit dem südchinesischen *chiao*-Schlangendrachen nicht verleugnen, ebensowenig ihre zahmeren Genossen, die als "Herren" irgendwelcher Gewässer genannt werden. Die Schlangenmythen und Märchen finden gleichfalls ihre Entsprechungen. Es stellt sich dabei heraus, daß innerhalb dieses "Schlangenkult"-Komplexes nirgends eine Berggottheit in Erscheinung tritt. Bestätigt wird demnach durch das hier angeführte Material nicht nur die Beziehung der Izumo-Schlangenmythen zu Korea und (Süd-)China, sondern auch unsere obige Feststellung, daß die Berggottheit mit diesem "Schlangenkult" in keinem inneren Zusammenhang steht.¹⁶⁶

161. Son 1956, 215 ff.; Eberhard 1941, 140 ff.

162. Eberhard 1941, 142, 182. S.a. Erkes 1938, 320 ff. sowie Granet 1959, 282.

163. Yanagita 1938, 457 f.; Koizumi 1931 b, 726.

164. Eberhard 1942 a, II, 406 ff.

165. Eberhard 1942 a, II, 417.

166. Die Parallelen zu den einzelnen Erzählmotiven in Korea und China bestätigen, daß es verkehrt ist, von der Annahme auszugehen, in dem Mythos von der achtgabeligen Schlange töte Susanoo sich gewissermaßen selbst. Die Motive "Schlangenkampf" und "Heirat zwischen

Es wäre erstaunlich, wenn sich die Vorstellungen um die Schlangendrachen gerade in Japan rein erhalten hätten. Im Gegenteil ist hier schon früh ein Verschwimmen der Unterschiede zu bemerken. Da in China selbst etwa schon vom 4. Jahrhundert an in der Literatur kein strenger Unterschied mehr gemacht wird zwischen den Begriffen *chiao* und *lung*, ist eine Beeinflussung von dieser Seite nicht ausgeschlossen.

Im Gegensatz zu dem alten japanischen Wort *mizuchi*, das einen schlangengestaltigen, bösen Wassergeist bezeichnet und aus den Bestandteilen *mizu*, Wasser, + *chi*, Gottes- oder Geist-Determinativ (für dessen Interpretation s. Teil I, 147 f.) besteht, scheint das japanische Wort *tatsu*, Drache, keine religiöse Bindung des Begriffs anzudeuten. Es fragt sich, ob *tatsu* überhaupt ein altjapanisches Wort ist, ob nicht vielmehr das altjapanische *mizuchi* zuerst als Bezeichnung für einen neuen Begriff, den des "echten Drachen", mitherangezogen wurde?¹⁶⁷

Das Brauchtum um die Strohschlangen und das Seilziehen war ursprünglich mit der Vorstellung des "echten Drachen" verknüpft. Es handelt sich hier niemals um einen bösen Schlangendämon, der besiegt oder unterworfen wird, ebensowenig um das Opfer einer Schlange, wie Higo annimmt. Die Strohschlange ist vielmehr eine Form des Regendrachens, die sich unter dem Einfluß der Schlangengestalt der *mizuchi*, die ja auch zum Wasser gehört, in dieser Weise entwickelt hat. Die Übertragung dieses Brauchtums auf die Berggottheit bildet eine der Ursachen für die Vorstellung einer schlangengestaltigen Berggottheit. Da-

(schlangengestaltigem) Gott und Mädchen" erscheinen auch in den Izumo-Mythen stets getrennt. Die von Ouwehand und seinen Vorgängern vertretene Ansicht kann nicht als Ausgangspunkt, sondern nur als späte und nachträgliche Interpretation des Mythos verstanden werden.

167. De Visser scheint anzunehmen, daß überall da, wo das japanische Wort *tatsu* für Drache verwendet wird, japanische Vorstellungen zugrunde liegen, während die sinico-japanische Lesung des Zeichens 龍 *ryû* oder *ryô* auch auf Übertragung chinesischer Vorstellungen schließen lasse. (Vgl. de Visser 1913, 143 ff.) Dieser Auffassung wird man sich aus mehreren Gründen nicht anschließen können. Abgesehen davon, daß die Etymologie des Wortes *tatsu* vorläufig nicht geklärt ist, zeigen z.B. neben *mizuchi* auch die Bezeichnungen *orochi* (Riesenschlange, z.B. Yamata no *orochi*) und *hebi* (Schlange) eine religiöse Beziehung. Die alte Form von *hebi* lautet *hemi*. Möglicherweise ist dieses *-mi* dasselbe wie das *-mi* in Yama-tsu-*mi*, Wata-tsu-*mi* usw. Könnte *tatsu* ein Lehnwort im Japanischen sein?

durch wurde weiteren Vermischungen dieser Art Vorschub geleistet.^{167a}

4. HEILIGE BERGE UND IHRE GOTTHEITEN

4.1 Heilige Berge, Tiger und Drache

Der "echte Drache" erscheint bereits in den frühesten Perioden der chinesischen Hochkultur. Er steht dort mit kosmologischen und kalendarischen Vorstellungen in Zusammenhang.

In der weiter oben erwähnten Grabkammer in Shantung sind auf zwei Pfeilern Tung-wang-kung und Hsi-wang-mu dargestellt, die Hentze u.a. auf Grund dieser Darstellung als "Berggottheiten" bezeichnet. Beide Gottheiten thronen jeweils auf dem Schriftzeichen "Berg", dessen drei Spitzen in der Form von Gefäßen gestaltet sind (s. Abb. 6). Zwischen den Bergspitzen der Hsi-wang-mu steht der Tiger, Begleittier oder Erscheinungsform der Hsi-wang-mu, über ihr erscheint nochmals der Tiger und eine Mischgestalt aus Tiger und Vogel; neben ihr sitzen zwei Mondhasen mit ihren Mörsern. Hsi-wang-mu ist als geflügelte Mondgottheit aus den Bergspalten oder Höhlen emporgestiegen. Auch Tung-wang-kung sitzt auf dem Berggipfel, "aus dessen Spalten er aufgestiegen ist. Zwischen den Berggipfeln windet sich eine mythische Tiergestalt hindurch. Sie hat Tigerklauen, aber den Kopf eines Spießhirsches. Eigentlich ist das die typische Zusammenstellung, die für den *lung* üblich ist. Er ist Symbol des Ostens..."¹⁶⁸ Auch Tung-wang-kung ist geflügelt, und auf Grund aller Indizien folgert Hentze, daß "im Gegensatz zur Si Wang Mu als Mondgottheit der Tung Wang Kung ursprünglich ein Sonnengott war..."¹⁶⁹

Die Tiere, die auf anderen Darstellungen der Zeit in größerer Zahl und Mannigfaltigkeit auftreten, sind in diesen Grabkammer-Darstellungen reduziert auf die beiden wesentlichen Reprä-

167a. Es ist auch zu beachten, daß weit häufiger als die Berggottheit gerade die Feldgottheit schlangengestaltig gedacht wird, daß also auch von dieser Seite her eine Beeinflussung möglich war. Im *Engishiki* z.B. wird der Name der Feldgottheit Notsuchi mit 蛟 *chiao*, Schlangendrache, als zweiten Namensbestandteil geschrieben (vgl. Teil I, 148 Anm. 43).

168. Hentze 1964, 20 f.

169. Hentze 1964, 21.

sentanten der Grabsymbolik: "Tiger und gehörnter Drache, Westen und Osten, d.h. Untergang und Dunkelheit, gegenüber Helligkeit und Wiederkehr. Der Drache steht dann bei dem Tung Wang Kung, auf dem östlichen Pfeiler, der Tiger bei der Si Wang Mu, auf dem westlichen Pfeiler".¹⁷⁰

Die Zugehörigkeit des Tigers zum Berg wird durch den Text des *Shuo-wen* bestätigt: "Le tigre est une bête des pay occidentaux (de la Chine). On le nomme le Roi des quadrupèdes. Puisqu'il est le prince des animaux des montagnes on l'appelle aussi le Roi des Montagnes".¹⁷¹

Es sind nun nicht irgendwelche Berge, um die die Tiere wandern und auf denen die beiden Gottheiten sitzen. Gemeint ist der Weltberg. Hentze deutet auf die "durch die Darstellung selbst unverkennbare Verbindung von Berg und Gefäß als Weltbild, wobei dem Gefäß als Hohlkörper nur die Rolle zugeordnet werden kann, auf seinen Inhalt hinzuweisen, d.h. in diesem Falle, daß der Inhalt doch nur das sein kann, was in den Bergen eingeschlossen ist und daraus hervorquillt, nämlich Wasser. Berg, als Weltzentrum (oder Welt), zusammen mit Gefäß (Wasser, Unterwelt) bilden...ein ganzes Weltbild. Über diesem Weltbild sitzt, d.h. schwebt, die geflügelte Gottheit..."¹⁷² Der Drache gehört demnach auch zu den Urwassern, aus denen er aufsteigt.

Für uns ist es nun weniger wichtig, diese Erscheinungen mit Hentze nach rückwärts zu verfolgen und ihre Zusammenhänge mit ältestem orientalischen Gedankengut festzustellen; denn wenn etwas von diesem Weltbild einer Hochkultur nach Japan gedrungen ist, dann erst spät im Verhältnis zu seiner frühen Ausbildung im Orient und China.

Eine geschlossene Vorstellung "Weltwasser — Weltberg — thronende Gottheit — Wanderung der heiligen Tiere (Tiger und Drache) um den Weltberg" finden wir in Japan nicht. Sie scheint auch in Korea, das als Zwischenglied in Frage käme, nicht in dieser Form vorhanden. Nun wurde das offizielle Korea außerordentlich stark vom Konfuzianismus geprägt und es ist unwahrscheinlich, daß solches prae-konfuzianistisches Gedankengut in Korea überleben sollte, da es in China in Vergessenheit

170. Hentze 1964, 25.

171. Schlegel 1875, 66. S.a. de Visser 1913, 109.

172. Hentze 1964, 18 f. Bei anderen verwandten Darstellungen der Han-Zeit erscheint der Weltberg auf dem Deckel eines Gefäßes, während um das Rundgefäß selbst ein Dekorationsband läuft, das die Weltwasser darstellt (Hentze 1964, 24 f.).

geriet und Hsi-wang-mu und Tung-wang-kung ihre Plätze im späteren taoistischen Pantheon zugewiesen bekamen. Trotzdem deutet einiges im koreanischen Berggott-Glauben auf Zusammenhänge irgendeiner Art mit den Spätformen der erwähnten Vorstellungen hin.

Als eines der hervorragendsten Merkmale der alten koreanischen Religion wird die Verehrung heiliger Berge bezeichnet, die in den alten Geschichtswerken namentlich aufgeführt sind und bis heute verehrt werden. Dieser Kult "a survécu malgré l'intolérance des confucianistes coréens qui a peu à peu fait disparaître tant d'autres manifestations des anciennes croyances", wie Courant schreibt.¹⁷³ Sowohl in Korea wie in Nordchina sind die heiligen Berge auch Totenberge. Für Korea äußert sich das u.a. darin, daß das Wort "Berg" schlechthin auch "Grab" bedeutet.¹⁷⁴ In China war die Vorstellung eines Totenberges im Altertum nicht unbekannt.¹⁷⁵ Der berühmteste Totenberg wurde etwa seit dem Beginn unserer Zeitrechnung der heilige Berg T'ai-shan. Er ist für die Menschen der Herr über Leben und Tod, er bestimmt die Todesstunde. Ebenso ist er Aufenthaltsort der Toten.¹⁷⁶

Ich möchte annehmen, daß man die Idee des mythischen Weltberges lokal in "heiligen" Bergen verwirklicht sah. Diese Annahme sehe ich dadurch bestätigt, daß diese Berge als zentral empfunden wurden und sowohl Sitz von Göttern waren, wie auch Wohnstatt der Toten.¹⁷⁷ Beides trifft für Nordchina wie für Korea zu. Hier möchte ich nun an die japanische Vorstellung vom Totenberg erinnern.¹⁷⁸

Es scheint mir ferner erwähnenswert, daß Imamura, wo er vom koreanischen Berggott spricht, einen gewissen Unterschied macht zwischen dem im Volksglauben verehrten Berggott 山神, den man sich auf irgendeinem Berg oder Hügel in der Nähe

173. Courant 1900, 318.

174. Akiba 1954, 282; Imamura 1915, 389.

175. Eberhard 1942 a, I, 260.

176. Chavannes 1910, 398 f.; Eberhard 1942 a, I, 260 f.; s.a. Eberhard 1941, 114.

177. Eberhard 1942 a, I, 261. Eberhard ist überzeugt, daß die einzelnen Berichte von Totenbergen, die er anführt, nicht selbständig sein können, sondern daß sie alle zu einer Kultur gehören, für die Berge Sitz der Götter und der Toten waren. Als diese Kultur sieht er die mongolische an. Vgl. a. Bulling 1956, 46 f.

178. vgl. Teil I, Abschn. 3.21 und Eder 1956, 104 ff.

des Dorfes wohnend denke und den man auch auf einer Plattform, auf einer Wiese im flachen Land errichtet, verehere, und dem Berggott von hohen und berühmten heiligen Bergen, den er 山靈 oder 山神靈守 nennt. Zu dessen Verehrung wird ein heiliger Platz bestimmt, ein Strohseil wird an einem alten großen Baum aufgespannt, und hier findet auch ein sogenanntes 100-Tage-Gebet statt, wobei aber keine Schamaninnen teilnehmen und keine Opfer dargebracht werden. Von diesem Gott sagt er: "Er herrscht über Glück und Unglück der Menschen, er verleiht langes Leben, Geburten, Reichtum".¹⁷⁹ Auf diesen Bergen findet auch Regenbitten statt.¹⁸⁰

Wir haben vorhin den Tiger als Begleittier oder Erscheinungsform der auf dem Berge thronenden Hsi-wang-mu kennengelernt. Diese Vorstellung lebte in China weiter. Illustrationen zum 9. Gesang der *Chiu-ko*, Schamanenliedern aus den Elegien von Ch'u, zeigen den "Berggeist" oder die "Bergfee" auf einem Tiger reitend oder auf einem von Tigern gezogenen Wagen.¹⁸¹ Auch der koreanische Berggott steht in engster Beziehung zu diesem Katzentier. Meist wird der Gott als alter Mann in Beamtenkleidung, auf einem Tiger reitend dargestellt.¹⁸² Lautensach berichtet von einem Tempel, der dem Berggott des Karausan geweiht ist und der die Bilder einer männlichen und einer weiblichen Berggottheit enthält. Diesen Berggöttern wurden auch Schlachtopfer dargebracht.¹⁸³ Im Volksglauben gehören Berggott und Tiger zusammen: Wenn man im 9. Monat den Berggott nicht verehrt, wird man durch den Tiger geschädigt. Will der Tiger einen Menschen fressen, so muß er vom Berggott die Er-

179. Imamura 1915, 374.

180. Imamura 1915, 375.

181. Das von "rötlichen Leoparden" (so in der Übersetzung von Waley/Meister) gezogene Gefährt fehlt auch im Gesang selbst nicht. sanges (*Ch'u-tz'u* ch. 2, 26 b) sind wohl Tiger, wie denn im *Chao-hun* Die 赤豹, "roten Leoparden" oder besser "roten Großkatzen" dieses Gedes Sung Yü (*Ch'u-tz'u* ch. 9, 5 a) der Ausdruck 虎豹 "Tiger-Großkatze" vorkommt. Illustrationen der erwähnten Art: z.B. Wilhelm 1930, Taf. III, ein Gemälde aus der Ming-Zeit nach einem Original der Sung-Zeit; Waley 1957, 85, nach Ch'en Hung-shou, 1599-1652. Die unterschiedliche Auffassung bezüglich des Geschlechts des im 9. Gesang genannten Berggeistes geht auf die Unklarheit des Textes selbst zurück, der beide Möglichkeiten zuläßt (vgl. Waley, 1957, 87 ff.).

182. Lautensach 1945, 159; s.a. *ERE* VII, 148 b.

183. Lautensach 1945, 259.

laubnis haben.¹⁸⁴ Der Tiger wird ganz allgemein als Bote oder Untergebener des Berggottes, aber auch als Berggott selbst angesehen.¹⁸⁵ Auch im Märchen ist der Berggott meist ein Tiger, manchmal ein Tiger, der sich in einen alten Mönch verwandelt hat. Manchmal ist er aber auch einfach ein alter Man. In manchen Aufzeichnungen ist die Berggottheit indessen weiblich, und der koreanische Volkskundler Son Chin-t'ae vermutet, daß die alte koreanische Berggottheit überhaupt weiblich war. Ein einziger Fall ist ihm bekannt, in welchem der Berggott im Märchen als Bär erscheint.¹⁸⁶

Die mir zur Verfügung stehenden Nachrichten über den koreanischen Berggott sind relativ beschränkt. Meine Annahme, daß der koreanische Tiger/Berggott-Glaube vermutlich mit der chinesischen Vorstellung der auf dem Berge thronenden und auch als Tiger erscheinenden Hsi-wang-mu in Beziehung steht, ist deshalb mit der nötigen Vorsicht aufzunehmen. Auf jeden Fall hängt die Verehrung des Tigers nicht mit nordasiatischen, sondern mit westlichen und südlicheren Kulturen zusammen.¹⁸⁷

Wir haben erwähnt, daß auf den heiligen Bergen auch um Regen gebetet wurde. Im allgemeinen war beim Regenbitten der Drache zuständig und man verfertigte zu diesem Zweck im offiziellen oder halboffiziellen städtischen Brauchtum z.B. Drachenfiguren aus Lehm oder man malte Drachenbilder. Der chinesische Einfluß tritt hier offen zutage.¹⁸⁸ Im *Li-chao sillok* 李朝實錄 ist eingemalde verzeichnet, daß man beim Regenbitten einen Tigerkopf in die Wasser des Han-Flusses, in den Fluß bei Kaeson oder in ähnliche Gewässer, wo der Drache verehrt wurde, ver-

184. Imamura 1915, 446.

185. Imamura 1915, 451.

186. Son 1956, 205. S.a. Son 1933, 1028.

187. Eine verwandte Vorstellung in Indien beschreibt Ruben 1939, 271 ff., wonach die Berggötter "auch in Tiergestalt als die reißenden Tiere des Djangels, Löwen und Tiger", erscheinen können. Man vergleiche auch altorientalische und kretische Vorstellungen von der "Bergmutter", die auf Darstellungen von Löwen flankiert ist (z.B. ein Siegelabdruck von Knossos, Hoenn 1946, Abb. 2. Der Löwe tritt im vorderen Orient an die Stelle des Tigers.). In der Kunst der innerasiatischen Steppe ist der Tiger "bis in die späteste Zeit ein charakteristisches Darstellungsobjekt geblieben" (Mode 1944, 63); man vgl. z.B. einen skythischen Silberspiegel aus Kelermes am Kuban aus dem 7.-6. Jh. v.Chr., an dem die Darstellung einer Göttin bemerkenswert ist, die von zwei Tigern flankiert wird. Die Göttin ist geflügelt (Rice 1957, Abb. 16).

188. Vgl. de Visser 1913, 114 ff.

senkte. Imamura vermutet, daß man an einen Streit zwischen Tiger und Drache geglaubt habe. Aus Zorn über den Tigerkopf würde der Drache hochsteigen und Regen bringen.¹⁸⁹ Diese Methode hatte auch in Südchina Anhänger. De Visser bringt folgende Stelle aus dem *Shan-shu ku-shih* des Li Ch'o aus dem 9. Jh.: "In the south, when there is a long drought, a tiger's head bone is tied at a long rope and thrown into the water on a spot where a dragon is living. Then several men pull in an irregular way. Suddenly clouds arise from the middle of the pond, and thereupon also rain comes down. The dragon being the tiger's enemy, even the latter's dried bones still stir up the dragon like this."¹⁹⁰ Damit wird Imamuras Vermutung bestätigt.

Weder Tiger noch andere Großkatzen sind in Japan heimisch. Man wird also auch Brauchtum um den Tiger vergeblich suchen. Beim Regenbitten sind natürlich vielfach Vorstellungen um den Drachen maßgeblich, auch kommt es vor, daß man bestimmte Gegenstände, die der Drache nicht liebt, in sein Gewässer wirft, damit er aufsteige und Regen bringe.¹⁹¹ Ein Tigerkopf findet sich nicht darunter, dafür Ochsenköpfe und ein Löwenkopf (eine Holzmaske).¹⁹² Nun hat es allerdings den Anschein, daß in manchen Fällen Tiger und Löwe, oder auch Tiger und Ochse austauschbar sind, denn in manchen Gegenden veranstaltet man zu Neujahr statt des Löwentanzes einen Tigertanz,¹⁹³ und in manchen Gegenden erfordert statt des "Tigertages" ein "Rindertag" nach einem Todesfall ein sogenanntes "Tigerfest".¹⁹⁴

Der Name "Tiger" tritt außerdem in einem bis jetzt nicht sicher erklärten Zusammenhang auf. Es handelt sich um die sogenannten *Tora-ga-ishi* oder *Torako-ishi*, "Tigersteine", die es in ziemlich großer Zahl fast überall in Japan gibt.¹⁹⁵ Ein Teil dieser Steine wird mit Tora Gozen oder Ôiso no Tora, der Geliebten eines der Brüder Soga, in Verbindung gebracht.¹⁹⁶ Es

189. Imamura 1928, 5, 441.

190. de Visser 1913, 120 Anm. 1; s.a. 119 f.

191. Vgl. de Visser 1913, 174 f.

192. NMGJ 67 ff.

193. SNMG III, 1067 f.

194. SNMG III, 1068.

195. Es werden Orte von Fukushima bis nach Kagoshima hinunter genannt. MGJ 417; NMGJ 749; SNMG III, 1067.

196. Die Brüder Soga Sukenari und Tokimune töteten im Jahre 1193 den Mörder ihres Vaters Kudô Suketsune im Lager des Minamoto Yoritomo in der Nähe des Fuji. Sukenari fand dabei den Tod, sein Bruder wurde gefangen und hingerichtet. Tora Gozen war die Geliebte

gibt aber auch *Torako-ishi* oder *Tôro-ishi*, von denen überliefert wird, eine Frau namens Tôro sei in diesen Stein verwandelt worden, als sie den für Frauen verbotenen heiligen Bezirk des Berges betreten wollte. Dasselbe wird von einer Nonne Tôro berichtet. Diese Steine liegen am Fuße oder Aufstieg zu "heiligen" Bergen oder doch in ihrer Nähe und stehen in Beziehung zu ihnen. Auch Steine, die "Nonnenstein", "Frauenstein" o.ä. heißen und ebenfalls mit der Sage von der Verwandlung in den Stein zusammengebracht werden, gehören hierher. Yanagita vermutet, daß die mit allen genannten Steinen verbundene Überlieferung auf eine einzige Quelle zurückgeht und daß das Wort *tora* oder *tôro* eine Bezeichnung für Schamaninnen gewesen sein könnte, die neben diesen Steinen ihrer Tätigkeit nachgingen. *Tora* sei kein alter Personennamenname, es sei wohl eher ein altes Wort, das eine bestimmte Art von Schamaninnen bezeichne. Die Steine der Ôiso no Tora seien nichts anderes als die einzige Erinnerung hieran.¹⁹⁷

Gesichert erscheint, daß diese Steine mit dem "Tiger" im Namen zu einem "heiligen" Berg gehören; wahrscheinlich ist, daß Schamaninnen in irgendeiner Beziehung dazu stehen. In Aichi gibt es einen Zweig von Schamaninnen, die *o-tora* genannt werden und einen Fuchsgott verehren.¹⁹⁸ Das wäre ein Anhaltspunkt.

Über die Etymologie des Wortes *tora* ist man sich nicht einig. Von einigen wird das Wort auf koreanischen Ursprung zurückgeführt.¹⁹⁹ Der Tiger wird im *Wamyô-ruijûsho* genannt und

des Sukenari. Diese Ereignisse werden in dem Anfang des 14. Jh. von unbekannter Hand verfaßten *Soga-monogatari* geschildert. Nach diesem soll Tora Gozen nach dem Tode Sukenaris als Nonne im Kloster von Ôiso gelebt haben. Besonders berühmt und in der Literatur häufig erwähnt sind die *Tora-ga-ishi* bei Ashinoyu, nördl. von Hakone, und bei Ôiso. Von diesen und vielen anderen "Tigersteinen" wird erzählt, Tora Gozen habe hier auf den Ausgang des Kampfes gewartet, oder sie sei bis hierher gekommen und habe sich da ausgeruht.

197. MGJ 417 mit Hinweis auf den der Bearbeitung des Stichworts *Tora-ga-ishi* zugrundeliegenden Aufsatz Yanagitas: *Rôjo kaseki dan* 老女化石譚, 1940. Was Yanagita als Vermutung ausspricht wird von Takeda als Tatsache hingestellt (Takeda, NMGT VIII, 162. Vgl. a. Fairchild 1962, 42). *Miko-ishi* erwähnt Nakayama 1930, 64 f.

198. Horii 1960, II, 674. Einen *o-tora* genannten Fuchsgeist verzeichnet auch Ishizuka in Aichi und Shizuoka (Ishizuka, NMGT VIII, 283 und Karte S. 293. Vgl. a. die Karte # 1, Fairchild 1962, 113).

199. *Daigenkai* III, 591 f. Das *Daigenkai* führt mehrere Theorien an, die alle wenig überzeugend wirken.

begegnet uns in zwei Gedichten des *Manyôshû*.

Prinz Sakaibe, der anfangs des 8. Jh. lebte, dichtete:

<i>Tora ni nori</i>	Auf einem Tiger
<i>Furuya wo koete</i>	Vorüber am alten Hause:
<i>Aobuchi ni</i>	Im tiefblauen Teich
<i>Mizuchi torikomu</i>	Die Drachen mir zu fangen
<i>Tsurugi dachi mo ga</i>	Solch ein Schwert möcht ich haben! ²⁰⁰

In einem Langgedicht, das überschrieben ist "Von Bettlern gesungen", (es wird kein Verfasser genannt) folgen auf Einleitungsfloskeln die Worte:

....
<i>Kara-kuni no</i>	Wenn des Landes Kara
<i>Tora tofu kami wo</i>	Tiger genannte Götter
<i>Ikedori ni</i>	Lebend gefangen
<i>Yatsu tori mochi ki</i>	Ihrer acht man herbeischafft
<i>Sono kawa wo</i>	Und ihre Felle
<i>Tatami ni sashite</i>	Zu Matten näht, achtfachen
<i>Yaedatami</i>	Matten, grad so türmt
<i>Heguri no yama ni....</i>	Sich der Heguri-Berg... ²⁰¹

Das erste Gedichte verrät uns, daß in der gebildeten Schicht des 8. Jahrhunderts die antithetische Stellung von Tiger und Drache bekannt gewesen sein muß. Es zeigt aber auch, daß man den wesentlichen Unterschied zwischen dem chinesischen *chiao* und *lung* entweder nicht verstand oder ihn ignorierte. *Mizuchi* wird nämlich im Text als Kombination der beiden Schriftzeichen *chiao* und *lung* 蛟龍 geschrieben. Vielleicht dürfen wir hierin auch eine Bestätigung für unsere weiter oben geäußerte Vermutung sehen, daß das Wort *mizuchi* auch als Bezeichnung für den "echten Drachen" mit verwendet wurde.

Das zweite Gedicht, das im Gewande eines Betteliedes auftritt,²⁰² nennt den Tiger als koreanischen "Gott". Ob man darin

200. *Manyôshû* maki 16, 409.

201. *Manyôshû* maki 16, 416.

202. Im Gegensatz zu manchen Autoren, die gerade in anonymen Gedichten des 16. Buches des *Manyôshû* größtenteils Volkslieder sehen wollen, vertritt z.B. Tsuda Sôkichi die Ansicht, daß sich in diesen Gedichten, namentlich auch in dem obigen Langgedicht, nur Angehörige der gebildeten Schicht ausgesprochen hätten. Die Überschrift besage,

nur eine zufällige Anspielung auf das mächtige Tier sehen darf, wie die japanischen Kommentatoren des Gedichtes erläutern? Ich nehme an, daß der koreanische Volksglaube dem Dichter bekannt war.

Wir haben das "Tigerfest" schon erwähnt. Dazu noch folgendes: Es gibt viele Gegenden, wo man es vermeidet, am Tag des Tigers ein Begräbnis vorzunehmen. Wenn es sich nicht umgehen läßt, bittet man einen buddhistischen Geistlichen, das *tora-gaeshi*, "Tiger-Zurückschicken" oder *tora-yoke*, "Tiger-Abwehr", durchzuführen.²⁰³ In Akita und Nagano wird die "Tiger-Abwehr" oder das "Tigerfest" veranstaltet, wenn in die Woche nach dem Tode ein Tigertag (oder in manchen Orten ein Rindertag) fällt.²⁰⁴ Das bezieht sich natürlich auf den Tiger als Zykluszeichen. Hinter diesem heutigen Aberglauben steht aber das altchinesische Bild des Tigers als des Verschlingers und als des Tieres, das den Herbst, die Jahreszeit des Verfalls bezeichnet.²⁰⁵

Zum *lung*-Drachen, dem Gegenspieler des Tigers, gehört neben dem Regen auch der Donner. Am Tag des ersten Donners im Frühling erwacht der Drache vom Winterschlaf und darf zum Himmel aufsteigen.²⁰⁶ Es gibt aber auch Vorstellungen, wonach der Drache selbst Donner ist, bzw. den Donner verursacht²⁰⁷, doch ist der Regen immer das primäre Element. *Mizuchi* und Donner werden in Japan wohl nirgends miteinander in Beziehung gebracht, wohl aber wird der große Gott von Miwa, die Gottheit des Mimoro-Hügels, alias Ôkuninushi oder Ômononushi, auch als Donnergott bezeichnet, den Sugaru in Gestalt einer großen Schlange (*orochi*²⁰⁸) herbeischafft. Es hieße aber

daß es in der Art der Bettlersprache gemacht sei, tatsächlich sei es nicht das Gedicht eines unwissenden Bettlers (Tsuda 1951, I, 119). Das Gedicht zeigt in Aufbau und Durchführung Ähnlichkeit mit Liedern, wie sie heute noch von bestimmten "Neujahrsgratulanten" gesungen werden, die in der Neujahrszeit Gaben sammelnd herumziehen. Vgl. z.B. das *Harugoma*-Lied aus Kami-Ina (Naumann 1959, 222 ff.).

203. So in Fukushima, Sado, Kôchi. SNMG III, 1067, 1068.

204. SNMG III, 1068.

205. Vgl. Schlegel 1875, 67 f. Über die Ambivalenz des Tigers in der altchinesischen Religion vgl. Hentze 1951, 161 ff.; Tiger-Tag als Festtag des *Yama no kami* wird übrigens erwähnt im Norden von Ôsaka (Kobayashi 1951, 75) und im alten Yamato (Hayashi 1954, 274).

206. Eberhard 1942 a, II, 256.

207. Vgl. De Visser 1913, 37, 109 ff.

208. Vgl. Anm. 167.

die Dinge zu sehr vereinfachen, wenn man hier kurzerhand den chinesischen *lung* als Prototyp hinstellen würde. Diese Gottheit ist vielmehr so stark verflochten mit den typischen "Schlangenmythen", daß der Ursprung ihrer Schlangengestalt und die Beziehung zum Donner nicht vom chinesischen *lung* geborgt sein können. Daß diese Schlangenmythen ursprünglich nicht zu einem Berggott gehören, konnte weiter oben gezeigt werden. Es scheint mir auch zumindest fraglich, ob man den "großen Gott" von Miwa, weil er auch die "Gottheit des Mimoro-Hügels" genannt wird, als "Berggott" im eigentlichen Sinne bezeichnen darf. Gottheit des Mimoro-Hügels ist er, weil am Fuße dieses Berges Miwa, seine Kultstätte, liegt. Der Mimoro-Berg selbst scheint ein altes Kultzentrum zu sein.²⁰⁹ Auf die Beziehungen zwischen Schlange und Donner kommen wir weiter unten zurück.

4.2 Das Krähenfüttern

Wir müssen in diesem Zusammenhang auf das Krähenfüttern zurückgreifen, das so ganz im Gegensatz steht zum "Schuß ins Krähenauge". Es wird, wie wir gesehen haben, in Westjapan als Kulthandlung in bestimmten Schreinen durchgeführt, sonst aber in vielen Gegenden privat. Dazu gehört der Glaube, daß die Krähen Boten der Berggottheit sind.

Auch in Korea werden die Krähen gefüttert. Am 15. Tag des Neujahrsmonats kocht man einen Brei, der "Arznei-Reis"

209. Es gibt mehrere Mimoro oder Mimuro genannte Berge; in diesem Fall dürfte es sich aber stets um den mit Miwa und dem Gott Ôkuninushi bzw. Ômononushi verbundenen Mimoro in Nara handeln. Der Name Mimoro wird auf verschiedene Weise zu erklären versucht. Matsumuras Annahme, daß *moro*, *muro* einfach Heiligtum bedeute, ist sehr plausibel (Matsumura 1954, IV, 95 ff.). Der Name Miwa soll nach der Legende auf "die drei Windungen" des Fadens zurückgehen, die auf der Spule verblieben, als man versuchte, die Identität des nächtlichen Besuchers festzustellen und zu jenem Heiligtum geführt wurde. Sind in den "drei Windungen" ursprünglich vielleicht die drei Windungen der Schlange um den Berg zu vermuten? Die "Weltschlange", die sich in drei Windungen um den "Weltberg" windet, ist eine Vorstellung, die sich z.B. von Indien aus nach Zentralasien hinein verbreitet hat, die aber auch im Westen bis nach Griechenland zu finden ist (vgl. Harva 1938, 62 ff.) Der zentrale Weltberg heißt bei Mongolen, Burjaten und Kalmücken *Sumbur*, *Sumur* oder *Sumer*, und weist also schon durch seinen Namen auf den indischen Zentralberg *Meru* oder *Sumeru* (Harva 1938, 59). Ist es statthaft, den japanischen Namen *Mi-moro* oder *Mi-muro* damit in Beziehung zu bringen?

genannt wird. Das ist ein Brei-Eintopfessen, bestehend aus Kleberreis, in dem getrocknete Datteln und Persimonen, Kastanien, Pinienkerne usw. mitgekocht werden und der mit Honig, Sesamöl und Sojasoße gewürzt wird. Von diesem Brei gibt man den Krähen zu fressen. Die Sitte wird mit einer im *Samguk-yusa* überlieferten Legende erklärt, in der eine Krähe an der Entdeckung einer Verschwörung beteiligt und somit Retterin des Königs war. Aus Dankbarkeit soll man nun den Krähen das Futter geben.²¹⁰

Ausgangspunkt des Breiopfers war angeblich der koreanische Süden. Der Name Arznei-Reis wird damit erklärt, daß Honig als Arznei gilt, weshalb man statt Honig-Reis eben Arznei-Reis sage.²¹¹ Es spricht vieles dafür, daß dieses Brei-Gericht auf ein chinesisches Gericht, den *pa-pao-fan*, "Acht-Schätze-Reis" zurückgeht, der seinerseits als Festgericht aus Südchina kommt.²¹²

Nach Akiba steht das am selben Tage wie das Brei-Kochen stattfindende Krähenfüttern in Korea in keiner Beziehung zu chinesischem Brauchtum. "Daß z.B. auf der Insel Koje der Gedanke des Krähentabu sowohl mit dem Eintopf-Brei wie auch speziell mit der "Ährenstange" verbunden ist, läßt eher an das mandschurische *suolunkantzu* denken. Dieses ist ein Götterpfosten aus Birkenholz, den die Mandchuren vor dem Hof oder Garten aufstellen; an seinem oberen Teil ist ein Getreidemaß befestigt; in dieses wird *kao-liang*-Hirse gefüllt und so geopfert. Dies gleicht aber nicht nur äußerlich dem Umwickeln der Ährenstange mit den fünf Körnerfrüchten, vielmehr soll auch dem T'ai-tsu der Ch'ing-Dynastie nach der Überlieferung eine Krähe geholfen haben, als er im Kampfe unterlag und sich in großer Gefahr befand. Man sagt, daß der *kao-liang* auf der Götterstange der Dank an die Krähe sei".²¹³

Die Überlieferung eines engen Verhältnisses zwischen Stammesfürst oder Stammesgründer und Vogel ist unter mongoli-

210. Imamura 1928, 112 f.; Akiba 1954, 231 ff. Vgl. *Samguk-yusa* ch. 1, 27 f.

211. Akiba 1954, 232.

212. Über die südliche Herkunft des Kleberreises vgl. Eberhard 1942 a, II, 300 f.

213. Akiba 1954, 233. In der *Großen Völkerkunde* von Bernatzik ist in Bd. II, 124 ein mandschurischer Götterpfosten mit Metallschale zum "Krähenfüttern" abgebildet. Leider wird im Text auf das Krähenfüttern nicht Bezug genommen. Es scheint aber, daß dieses Opfer an die Krähen nicht bloß einmal im Jahr vorgenommen wird, daher auch nicht zu den Neujahrszeremonien gehört.

schen, türkischen und uralischen Völkern verbreitet.²¹⁴ In Japan ist es speziell die Krähe als Sonnenvogel, die Kaiser Jimmu beisteht. Die Krähe oder der Rabe war auch ein heiliges Tier der Chou. Er stand mit dem Feuer in Verbindung und scheint ebenfalls Sonnenvogel gewesen zu sein. Eberhard glaubt, daß die Schätzung des Raben bei den Chou mit der Pa-Kultur zusammenhängt. Indessen gibt es auch einen Bericht aus Kuangsi, daß bei einem Feldzug Raben erschienen und durch sie der Kampf entschieden wurde.²¹⁵

Nun muß aber auch der Tempel des "Mädchens vom Wu-shan" erwähnt werden, wo tausende von Raben waren, die man fütterte. Dieses Mädchen vom Wu-shan wird zum erstenmal genannt in den Elegien von Ch'u, und zwar in dem berühmten Gedicht *Chao-hun*, "Rufen der Seele", das dem Sung Yü zugeschrieben wird. Dort wird der Traum eines Herrschers geschildert, dem dieses Mädchen erschien und ihn in die Kunst der Liebe einführte, worauf dort ein Tempel gebaut wurde.²¹⁶ Der Berg Wu-shan, am Yang-tzu an der Ostgrenze Szechuans gelegen, "wird schon in der Han-Zeit mehrfach erwähnt und einmal wird erzählt, eine Zauberin aus Ch'ou solle zu Beschwörungszwecken am Wu-shan beten (*Han-shu* 63, 14b). Wu-shan heißt ja 'Zauberberg'. Diese Zauberin, Li Hsü, konnte Geister herabkommen lassen (*Han-shu* 63, 6b), war also eine echte Schamanin. Das Göttermädchen vom Wu-shan wird also auch eine Schamanin gewesen sein.

"Wir haben Nachrichten über die Göttin des Wu-shan erst wieder aus verhältnismäßig später Zeit. Sie soll eine Tochter der 'Königin-Mutter des Westens' (Hsi-wang-mu) sein, heiße Yün-hua fu-jen (Wolkenblumen-Frau), und habe dem großen Yü geholfen, die Dämonen zu vertreiben, die Steine zu spalten und die Wasser zu leiten... Das *Ju-shu-chi*...berichtet, der Berg habe zwölf Gipfel, und an jedem 15. VIII. höre man nachts bei Mondschein Musik. Früher seien dort immer Raben gewesen, jedoch seien diese seit 1165 nicht mehr dort... Die Berichte besagen eindeutig: der Berg ist ein zentraler Kultberg der Pa-Leute, wo mindestens seit der Zeit der Abfassung des Gedichtes

214. Das Mythologem vom Vogel als Führer des ein neues Reich erobernden Heeres gehört z.B. auch zum Mythenschatz der Ungarn. Vgl. Oka in NMK 54 f.

215. Eberhard 1942 a, II, 457.

216. *Ch'u-tz'u* ch. 9, 7 a ff. S.a. Eberhard 1942 a, I, 324.

des Sung Yü²¹⁷ (*Ch'u-tz'u*) ein Tempel ist (ein Zeichen der Hochkultur, damit spät!). Die Göttin, die verehrt wird, ist eine Schamanin... Wir erinnern uns, daß die Elegien von Ch'u Schamanengesänge sein sollen aus Ch'u... Die Musik, die man am 15. VIII. hört, muß sich auf ein Vollmondsfest beziehen....

“Am Tempel der Göttin des Wu-shan sind heilige Raben, die in der Luft zugeworfenes Futter fressen und die man nicht fängt. Solche zahmen göttlichen Raben gibt es auch weiter unten am Yang-tse. Diese Raben müssen also als glückbringende Tiere gegolten haben... In Pa-ling, also mitten im Pa-Gebiet, nehmen die Frauen am Sylvestertag Raben in die Hand und füttern sie. Diese Raben sind halbzahm. Am Neujahrstag binden sie ihnen einen bunten Faden an den Hals und lassen sie fliegen. Nach der Richtung des Fluges ziehen sie Schlüsse auf den Ausgang des Jahres...”²¹⁸

Eberhard stellt fest, daß in der Sung-Zeit im Norden und im Gebiet der Pa-Kultur der Rabe als glückbringendes Tier gilt, während er sonst überall im Süden als unglückverheißend angesehen wird. Den Raben als ungünstiges Tier bringt Eberhard mit der Yüeh-Kultur zusammen, wo der Hahn als Sonnentier auftritt.²¹⁹

Indessen vermerkt er weiter: “Die Raben der Pa-Kultur werden ausdrücklich als ‘schwarz’ bezeichnet. Sonst hören wir zwar viel von Raben mit Bezug auf den Westen, aber immer handelt es sich dann um göttliche Raben, die entweder rot sind oder Sonnenrabern sind. Es ist nicht einfach möglich, die Raben vom Wu-shan als Sonnenrabern zu bezeichnen, so verlockend das auch scheinen mag; wahrscheinlich ist es”.²²⁰

Nun gehört auch Hsi-wang-mu zum Westen, und mit ihr sind die Raben ebenfalls eng verbunden. Der Rabe ist ihr Bote; er lebt am K'un-lun-Berg und holt ihr Essen.²²¹ Wenn wir uns daran erinnern, daß die Hsi-wang-mu auch Gottheit des Mondes ist, dann erscheint der erste Vollmondstag des Jahres als Tag des Krähenfütterns möglicherweise hierauf bezogen.²²²

217. Sung Yü lebte etwa im 3. Jh. v. Chr.

218. Eberhard 1942 a, I, 324 ff.

219. Eberhard 1942 a, II, 458 f.

220. Eberhard 1942 a, I, 326.

221. Eberhard 1942 a, II, 458. S.a. München-Helfen 1924, 583.

222. Über die Verbindung des Raben oder der Krähe sowohl mit Sonne wie Mond s.a. oben Anm. 78. Daß der Gedanke des Krähenfütterns keineswegs auf Ostasien beschränkt ist, geht aus den Sach-

Angesichts dieser Belege wird man das koreanische Krähenfüttern nicht nur mit der mandschurischen Opfersitte in Zusammenhang bringen dürfen, und auch das Krähenfüttern in Japan kann nicht isoliert betrachtet werden. Ob, wie in Japan, auch in Korea mit dem Krähenfüttern Orakel verbunden werden, konnte ich nicht in Erfahrung bringen, es scheint aber nicht der Fall zu sein. In Japan wurden auch lange Zeit hindurch in jenen Schreinen, die für das Krähenfüttern bekannt waren, heilige Krähen gehalten.²²³ Genannt werden z.B. Kumano

verhalten hervor, die Liungman anführt. Liungman berichtet sowohl von der mittelalterlichen persischen Sitte, daß am 1. Äzer (etwa März) der "Unbärtige" einen Palmenzweig in der einen Hand und eine Krähe in der anderen trug. Mit ihm zog der Winter fort, denn die Krähe symbolisierte den Winter. Aus dem 2. Jh. n. Chr. ist in Kleinasien nicht nur die Sitte des Krähenherumtragens bezeugt, vielmehr ist durch Athenäos aus Kolophon in Kleinasien ein *koronistai*, "die Bettler, die mit der Krähe gehen" genanntes Lied überliefert. Das Lied lautet auszugsweise:

Gute Leute gebt der Krähe
 eine Hand Gerste,
 dem Knaben des Apollon eine
 Schale Weizen
 oder ein Brot, ein (halbes oder doppeltes)
 obolos oder was er verlangt.
 Gebt, gute Leute, jeder
 hat der Krähe etwas davon in den Händen:
 sie wird ein Salzkörnchen annehmen.
 Selbst liebt sie jedenfalls sowas zu fressen.
 Wer nun Salz gegeben hat,
 gibt bald Honig,
 Knabe, öffne die Tür,
 Plutos hat geklopft,
 und die Jungfrau bringt
 der Krähe Feigen.

.....

Es ist Sitte, der verlangenden Krähe etwas
 zu geben.

Das will ich singen: gib etwas und es wird genug sein.

Eine in Südrußland gefundene griechische Inschrift zeigt, daß die Krähe in diesem Zusammenhang bis in die dortige Gegend bekannt war. Das Herumtragen von Krähe oder Schwalbe bei Heischegängen im Frühling belegt Liungman bis ins Egerland und in das Gebiet um Basel herauf (Liungman 1938, 1100 ff.).

223. Imamura 1928, 115 zitiert verschiedene ältere Werke mit diesbezüglichen Nachrichten.

(Wakayama), Atsuta (Aichi), Taisan (Tottori) usw.

4.3 Der Schicksalsgott

Was wir an Bruchstücken gefunden und hier angeführt haben ist zu wenig, um das Vorhandensein jenes altchinesischen Weltbildes in Japan zu bezeugen. Aber diese Bruchstücke scheinen zu bestätigen, daß neben literarisch bedingten Einflüssen, die sich nur bei einer gebildeten Oberschicht bemerkbar machen, einzelne — vielleicht schon fragmentarische — Überlieferungen wahrscheinlich auf dem Wege über Korea Eingang gefunden haben müssen.

Werfen wir von hier aus einen Blick zurück auf Ōyamatsumi, die "Große Berggottheit", die uns in Teil I schon beschäftigt hat (vgl. Teil I, 329 ff.). Wenn wir diese in den japanischen Mythen so farblose Gottheit nun in Beziehung setzen zu den "heiligen" Bergen, deren Gottheiten bestimmend in das Schicksal der Menschen eingreifen, Reichtum und Glück verleihen, Geburten schenken, das Leben verlängern und die Todesstunde festsetzen, dann erscheint es plötzlich verständlich, daß man gerade diese Gottheit als "Vater" der Konohanasakuyabime und der Iwanagahime einführte und ihr den Fluch in den Mund legte, der das Leben der Menschen kurz werden ließ wie das der Baublüten. So wie diese Geschichte in anderen Versionen erzählt wird, hätte es ja genügt, wenn die verschmähte Iwanagahime selbst den Fluch aussprach. Daß Ōyamatsumi als die Gottheit erscheint, die über die Länge des menschlichen Lebens zu gebieten hat, das hat seinen tiefen Grund darin, daß Ōyamatsumi in die Reihe jener Berggottheiten gehört, die wir von den "heiligen" Bergen in Korea und China kennen. Hier gewinnt die im *Iyo-kuni fudoki* enthaltene Behauptung von der koreanischen Herkunft des Gottes von neuem Bedeutung.

Eine Möglichkeit, das sehr fragmentarische Bild zu ergänzen, sehe ich in einer weiteren und eingehenden Untersuchung des Materials, das sich über die Tigersteine und ihre Zugehörigkeit zu heiligen Bergen und Schamaninnen,²²⁴ sowie über das

224. Von Interesse ist hier auch die Ansicht mancher Forscher, die in der *Yamauba*, der Bergfrau, eine ins Gespensterhafte abgeglittene Schamanin im Dienste der Berggottheit sehen wollen. (Vgl. hierzu Takasaki 1959, 124 u. 137, sowie Yanagita 1948, 12.) Es mag auch seine Bedeutung haben, daß Schreine, in denen der einfache *Yama no kami*

Krähenfüttern noch auffinden läßt. Vielleicht kann hier eine intime Kenntnis der frühen Geschichte jener Schreine, die heilige Krähen hielten, einen Schritt weiter helfen.

Im Brauchtum, bzw. in den Vorstellungen um die heiligen Krähen dürften sich zwei Strömungen verschiedener Herkunft abzeichnen. Der Krähe als Sonnenvogel, der dem Herrscherhaus verbunden ist, steht die Krähe als heiliger Vogel einer Mondgöttin, der am ersten Vollmondtag gefüttert wird, gegenüber. Beide Strömungen lassen sich sowohl in China und Korea wie auch in Japan erkennen.

5. DIE EINAUGIGE BERGGOTTHEIT

5.1 Einäugige Berggeister

In einer Schrift vom Anfang der Tokugawa-Zeit ist nach Yanagita unter der Bezeichnung *yama-warō*, "Berg-Junge", ein nur mit einem Binsenschurz bekleideter Mensch abgebildet, der in beiden Händen Zweige hält und der in der Mitte der Stirn nur ein einziges kreisrundes Auge sitzen hat.²²⁵ Solche einäugigen Geister oder Gespenster tauchen häufig in den *Hyakki-yagyō emaki*, "Bildrollen der 100 Nachtgespenster" von der Kamakura-Zeit an auf. Man könnte sie einfach als Produkte der Phantasie abtun; aber wie Yanagita bemerkt, ist hier ein gewisses System vorhanden. Es werden nämlich "wie auf Verabredung" nur Berg- oder Waldgespenster einäugig gemalt.²²⁶

verehrt wird, offiziell oft als Schreine des Ōyamatsumi oder der Konohanasakuyabime bezeichnet werden; ferner daß Konohanasakuyabime die Gottheit des heiligen Berges par excellence, nämlich des Fuji, ist.

Man wird auch dem Umstand Beachtung schenken müssen, daß sich mit dem Heiligtum Miwa auf dem Mimoro-Berg Vorstellungen verbinden, die — in die poetische Form des japanischen Liedes gekleidet — ähnliche Gedanken enthalten, wie die Schamanengesänge aus Ch'u. Hierzu gehört z.B. das berühmte Lied aus dem *Kokinshū*, das der Gottheit in den Mund gelegt wird:

<i>Waga io wa</i>	Meine Hütte liegt
<i>Miwa no yama moto</i>	Am Fuß des Miwa-Berges.
<i>Koishikuba</i>	Sehnst du dich nach mir,
<i>Toburai kimase</i>	Komm zu mir, besuche mich,
<i>Sugi tateru mon</i>	Wo am Tor die Zedern stehn.

(*Kokinwakashū* maki 18, 183; vgl. Böhner 1956, 370 ff.)

225. Yanagita 1941 a, 70.

226. Yanagita 1941 b, 94.

In den Bergen von Tokushima und Kôchi auf Shikoku heißt es, der *yama-chichi*, "Bergvater", oder die *yama-bito*, "Bergmenschen", seien einäugig und dazu noch einbeinig.²²⁷ Auch *Yama no kami* denkt man sich an manchen Orten einäugig und einbeinig, oder auch nur eines von beiden. Einäugig ist *Yama no kami* z.B. in Aomori, Fukushima, Ibaraki, Toyama, Shizuoka, Aichi, Nara.²²⁸

Die einäugigen Gespenster werden häufig einfach *Mehitotsu-gorô*, *Hitotsume-bô*, *Hitotsume-kozô* o.ä. genannt: "Einauge-Gorô, Einauge-Kerl, Einauge-Mönch" usw. Da es unbedingt zu ihrem Wesen gehört, daß sie von den Bergen herunter kommen, scheinen sie von Natur aus mit den Bergen oder dem Berggott in irgendeiner Beziehung zu stehen. Das wird auch durch andere Indizien nahegelegt. So ist es z.B. im Kantô-Gebiet, in Shizuoka, auf der Halbinsel Izu und auf Ôshima Sitte, am 8.2. einen "Augenkorb" (in manchen Orten auch "Großauge" genannt), d.h. einen weitmaschigen Korb, auf einer hohen Stange vor dem Hause aufzuhängen. An den Korb steckt man stechende Blätter, z.B. Steineichenzweige, dazu Zwiebel- und Knoblauchknollen, und an den Fuß der Stange stellt man einen Eimer mit Wasser. An diesem Tag kommt der *Hitotsume-kozô*. Wenn er aber nun von dem Wasser trinken will, sieht er die vielen "Augen" des Korbes im Spiegelbild, erschrickt und läuft davon.

Der *Hitotsume-kozô* wird hier als Seuchengott betrachtet; die Parallelität der einst beachteten Daten vom 8.2. und 8.12., an denen der Seuchengott "herumgeht", dazu die gleichzeitige Vorstellung des "Yakushi" oder eines "*koto-sama*"²²⁹, der am 8.2. von den Bergen herunterkommt und am 8.12. wieder dorthin zurückkehrt, weist indessen auf den *Yama no kami* hin, der in anderen Gegenden eben am selben Tag von den Bergen herunterkommt, bzw. dorthin zurückkehrt.²³⁰

227. Yanagita 1941 a, 9 f. Diese Eigenschaft haben die Berggeister dort auch im Märchen, z.B. Yanagita/Mayer 1954, Nr. 30.

228. Yanagita 1941 a, 11 f., 17, 75; Hayakawa 1928 a, 140; Hosen 1956, 17.

229. Die betr. Tage werden *koto-hajime*, "Beginn der Angelegenheiten", bzw. *koto-osame*, "Ende der Angelegenheiten" genannt, wobei nach einer Erklärung der Beginn der Neujahrsfeierlichkeiten im 12. Monat und ihr Ende im 2. Monat, nach anderen der Beginn des Arbeitsjahres im 2. Monat und sein Ende im 12. Monat bezeichnet werden sollte. (Takeda 1949, 159 f.)

230. Takeda 1949, 158 ff.; Tachikawa 1933 a, 399; Tachikawa 1933 b, 903; SNMG I, 270; *Hitotsume-kozô kuru*, MZ III, 582.

Am selben Tag räuchert man das Haus, um Unheil und Krankheit daraus zu vertreiben, und auch andere Zeremonien, die dasselbe bezwecken, hat man in vielen Gegenden vom *Setsubun*-Tag auf den 8.2. verlegt. Häufig fallen jedoch auch Bräuche, die sich auf die Berggottheit beziehen, auf diesen Tag. So scheint es, daß sich hier verschiedene Vorstellungen vermischt haben.²³¹

“Wenn es sich nur darum handeln würde, zu zeigen, daß in den Bergen lebende Gottheiten einäugig sind”, schreibt Yanagita, “so gäbe es unzählige Berichte; aber dieser Glaube ist bereits zerbrochen und es geht nicht mehr an, diese Gottheiten mit denjenigen der Mythologie gleichzusetzen. Es wäre aber nicht möglich, daß dieser Glaube so weithin die Menschen beherrscht hätte, wenn keine andere Grundlage vorhanden gewesen wäre als die einer einfachen Gespensterverwandlung”.²³²

“Einäugigkeit” schließt nun zwei Möglichkeiten ein. Bei den einäugigen Gespenstern hört man meist von einem einzigen kreisrunden Auge in der Mitte der Stirn; als “einäugig” bezeichnet man aber auch ein Gesicht mit einem erblindeten Auge. Gerade diese Erscheinung wird auf zahlreiche lokale Gottheiten bezogen. Beide Vorstellungen sind schon in der ältesten japanischen Literatur vorhanden.

Im *Izumo-kuni fudoki* wird die Erklärung des Ortsnamens Ayo mit dem Erscheinen eines einäugigen menschenfressenden Dämons verbunden.²³³ Das im Text verwendete Wort für Dämon ist *oni*, über dessen ursprüngliche Bedeutung als eine Art Totenseele oder Totengeist wir in Teil I kurz referiert haben.²³⁴ *Oni* mit einem Auge erscheinen wieder in Erzählungen des *Konjaku-monogatari* (ca. 11. Jh.) und des *Ujishui-monogatari* (Anfang des 13. Jh.).²³⁵ In der Erzählung des *Konjaku-monogatari* wird ein Mann von einem solchen Dämon verfolgt und später von ihm

231. Vgl. etwa Takeda 1949, 158 f.; Ariga 1939, 130. Vgl. auch die *koto no dango* oder *karasu no dango* von Yamagata, Knödel, die man an Zweige gesteckt für die Krähen hinausstellt und zu denen man Pfefferschoten und ein Schwefelhölzchen mit einem einäugigen Gesicht bemalt, steckt. Saitō 1928, 358; SNMG I, 419.

232. Yanagita 1941 b, 92.

233. *Izumo-kuni fudoki*, 640; Florenz 1901, 289.

234. Vgl. Teil I, 209 f.

235. *Konjaku-monogatari* maki 27, Nr. 13, S. 23 ff.: *Ōmi-kuni Aki-no-hashī oni hito wo kurau*; *Ujishui-monogatari* maki 15, Nr. 192, S. 422 ff.: *Irae no Yotsune Bishamon on-kudashibumi no koto*.

getötet; im *Ujishui-monogatari* wird geschildert, wie ein armer Mann im Bishamon-Tempel einen Brief erhält, den er auf einem Berggipfel einem Wesen abliefern soll, das er mit dem Wort *narita* zu rufen hat. Es erscheint ein einäugiger Teufel, der ihm einen nie leer werdenden Reissack gibt.

Neben dem bösen Totengeist finden wir hier also auch wieder die "magische Gabe", die wir als Gabe der Berggeister kennengelernt haben, wo diese vom Totengeist-Glauben beeinflusst wurden.²³⁶ Die hier genannten Dämonen gehören eindeutig zu der Gruppe der einäugigen Gespenster, die von den Bergen herunter kommen. Die Einäugigkeit ist jedoch nicht nur ein Merkmal von Totengeistern; sie könnte auch auf den Berggott-Glauben zurückgehen.

5.2 Einäugige Gottheiten

5.21 Rationalistische Erklärungsversuche. Die Augenverwundung.

Im *Nihonshoki* trägt der Gott der "Metallarbeiter" den Namen Ame no Mahitotsu no kami, "der einäugige Gott des Himmels".²³⁷ Florenz merkt zum Namen dieses Gottes an: "Ein rationalistischer Erklärer will die Einäugigkeit so verstehen, daß sich der Gott das eine Auge verletzt habe und nur noch mit dem anderen sehen konnte. Der Name beweist aber, daß man sich den Gott mit bloß einem Auge im Kopf vorgestellt hat..."²³⁸ Das merkwürdige ist, daß diese und andere rationalistische Erklärungen für die Einäugigkeit lokaler Gottheiten in verschiedenen Varianten und an vielen Orten ganz geläufig sind.

Die schwächste Abart eines solchen Rationalisierungsversuches ist etwa in Kôchi zu finden, wo zur Erklärung der Ein-

236. Vgl. Teil I, Abschn. 3.22; die Erzählung des *Ujishui-monogatari* gleicht einem sehr häufigen Märchentypus, in dem ein Mensch als Überbringer einer Botschaft von einem Geist an einen andern, weit entfernt wohnenden Geist auftritt und für die gewissenhafte Erledigung der Aufgabe belohnt wird. Es folgt dann (wie auch in dieser Geschichte) meist Mißbrauch der magischen Gabe durch einen anderen, wodurch sie untauglich wird. (Vgl. z.B. Yanagita/Mayer 1954, Nr. 20; Eberhard 1941, 113 f. und Eberhard 1937 Nr. 105 für China.)

237. NG 121; Quellen 194. Diese Metallarbeiter fertigten "Schwerter, Beile, Klagen usw., alles zum Gottesdienst verwendete Gegenstände". (Quellen 194, Anm. 35.)

238. Quellen 194, Anm. 34.

äugigkeit des *Yama-chichi* vorgebracht wird, er sei tatsächlich gar nicht einäugig, das eine Auge sei nur sehr groß und leuchtend, das andere winzig klein. Wenn man nur flüchtig hinsehe, entstehe fälschlich der Eindruck der Einäugigkeit.²³⁹ Am häufigsten wird indessen erzählt, der im Dorf verehrte Gott sei einäugig, weil sein Auge durch den Stengel einer bestimmten Pflanze verletzt wurde, sei es beim Herabsteigen vom Himmel, oder beim Transport der Statue des Gottes, oder weil im Kampf ein anderer Gott etwas ins Auge dieses Gottes geworfen oder geschossen hatte. Damit werden auch alte Götterstatuen gerechtfertigt, die ein Auge offen, ein Auge geschlossen haben, und deren Einäugigkeit man sich nicht anders erklären kann. Mit diesem Erzähltypus verbindet sich oft ein Anbau-tabu für die Pflanze, die für die Einäugigkeit des Gottes verantwortlich gemacht wird. Zu den tabuierten Pflanzen gehören z.B. Rettiche, Sesam, Kastanien, Hirse, Hanf, Schilf, Bambus usw.; oder es gibt Orte, wo man aus dem gleichen Grund keine Neujahrskiefern aufstellt oder keine in Schilf- bzw. Bambusblätter eingewickelten Reisklöße kocht.²⁴⁰

Die Einäugigkeit als Attribut einer Gottheit samt der zugehörigen Erklärung wird dann auch häufig auf historische Personen übertragen. Die häufigste Verknüpfung ist die mit Kamakura Kagemasa Gongorô, der laut Yanagita vom Süden Kyûshûs bis in den Norden Honshûs in jeder Provinz wenigstens an zwei bis drei Orten verehrt wird. Ihm wurde nach der Legende im Kampf ein Auge ausgeschossen, als er 16 Jahre zählte. Auf diesen Gongorô werden wir weiter unten zurückkommen.²⁴¹

Wir wollen vorher auf eine sowohl im *Kojiki* wie im *Nihonshoki* berichtete Episode eingehen, die wir in Teil I in anderer Hinsicht behandelt haben (s. Teil I, 143 f. und 149). Schauplatz der Begebenheit ist im *Kojiki* der Ashigara-Paß an der Grenze zwischen Kanagawa und Shizuoka, im *Nihonshoki* ein Berg in der Provinz Shinano (Nagano). Es erscheint jeweils die Berggottheit in der Gestalt eines weißen Hirsches und belästigt den Prinzen Yamato-takeru. Im *Kojiki* heißt es darauf: "Als er nun mit einem Ende des von seiner Speise übrigen Knoblauchs ihn erwartete und schlug, wurde [der Hirsch] ins Auge getroffen

239. Yanagita 1941 b, 97.

240. Yanagita 1941 a, 18 ff.; Yanagita 1941 b, 100 ff.

241. Yanagita 1941 a, 24 ff.

und starb von dem Schläge..."²⁴² im *Nihonshoki*: "Der Prinz ...nahm einen Stengel Knoblauch und schnellte damit gegen den weißen Hirsch. Er traf ihn ins Auge und tötete ihn dadurch ... Früher, wenn die Leute den Bergpaß von Shinano überschritten, bekamen sie so viel von dem Hauch des Gottes weg, daß sie krank darniederlagen. Jedoch seitdem jener den weißen Hirsch getötet hatte, kauten die Leute, welche diesen Berg überschritten, Knoblauch, bestrichen damit Menschen sowie Rindvieh und Pferde, und wurden so ganz von selbst von dem bösen Hauch des Gottes nicht mehr getroffen".²⁴³

Da nach der Erzählung die Berggottheit durch den Schlag ins Auge zwar "getötet" wurde, ihrer Aktivität damit aber eigentlich kein Ende gesetzt war, frage ich mich, ob hier nicht ursprünglich von der Blendung des einen Auges und gar nicht von der Tötung berichtet worden ist? Damit hätten wir nämlich dann die früheste Fixierung dieses Erzählmotivs vor uns. Wie wir in Teil I gezeigt haben, gehören diese Berggottheiten zur unterworfenen, feindlichen Bevölkerung. Wenn sonst weiterhin die Pflanze, die den Augenschaden der verehrten Gottheit verursacht hat, gemieden wird, so ist es hier umgekehrt. Die Pflanze, die den (feindlichen) Gott ins Auge getroffen hat, gilt als zauberkräftig gegen ihn. Es ist bemerkenswert, daß die Gegenden, in denen jene Episode spielt, gerade zu dem Gebiet gehören, wo heute am 8.2. der einäugige Seuchengott mit Augenkorb, Steineichenzweigen und Knoblauch empfangen wird.

Allerdings scheint es mit dem Schlag oder Schuß ins Auge eine eigene Bewandnis zu haben. Auch in dem weiter oben erwähnten Kampf zwischen dem *Akagi-myôjin* und dem (späteren) Berggott ist vom Schuß in die Augen die Rede, ganz zu schweigen vom Schuß ins Auge der Krähe. Ebenso hieß es vom guten Schützen I, daß er den Flußgrafen mit dem Pfeil ins linke Auge traf. Ich glaube nicht, daß wir es hier nur mit zufälligen Übereinstimmungen zu tun haben; vielmehr scheint der Schuß ins Auge, bzw. die Augenverwundung ein altes und weitverbreitetes Motiv zu sein. Ob es ursprünglich zur Berggottheit gehörte und in welcher Weise es mit dieser zuerst verbunden war, können wir noch nicht sagen. Es scheint mir aber sicher, daß die obige Episode mit dem Knoblauchstengel, der das Auge der hirschgestaltigen Berggottheit trifft, nicht zu tren-

242. KK 54 f.; Quellen 105.

243. NG 179; Quellen 272 f.

nen ist von den zahlreichen gleichartigen Lokalsagen, in denen eine Gottheit an einem Auge verwundet wird.²⁴⁴

5.22 Gongorô, einäugige Fische und einäugige Schlangen

Die Beziehung der Berggottheit zur Einäugigkeit ist offensichtlich alt, sie ist aber innerhalb des von uns bis dahin abgesteckten Gebietes nicht näher erklärbar. Wir müssen uns daher nach weiteren Anknüpfungspunkten umsehen und kehren zunächst zu Gongorô zurück.

Der historische Kamakura Kagemasa Gongorô lebte Ende des 11. Jahrhunderts. Die Nachricht, daß er als Gott verehrt wurde und ebenso die Geschichte vom Schuß in sein eines Auge findet sich schon im *Hôgen-monogatari* aus dem 13. Jahrhundert.²⁴⁵ Der Goryô-Schrein in Kamakura, als Ausgangspunkt des Gongorô-Kultes bekannt, war indessen schon 200 Jahre vor der Geburt des Gongorô ein wichtiger Schrein; ein weiteres halbes Jahrhundert davor erschien bereits ein kaiserlicher Er-

244. Hentze bringt den "Schuß auf den Hirsch", wie er in einem Tanz der Hopi dargestellt wird — als Schuß des Morgensterns auf das Heer der feurigen Sterne — in Verbindung zum Schuß auf den Sonnenraben. Der Hirsch erscheint im alten China sowie im alten Amerika und in rezenten amerikanischen Kulturen als Symboltier für den Morgenstern, Morgenröte, aufgehende Sonne und Feuer. Dieser Symbolcharakter läßt sich zurückführen auf den zyklischen Rhythmus, in welchem das Geweih jährlich abgestoßen wird und, um eine Sprosse vermehrt, neu nachwächst, wobei das neue Geweih beim Abschaben der stark durchbluteten Haut sich blutig rot färbt. Diese Phase im Zyklus der Geweiherneuerung wird dargestellt z.B. durch das Anheften roter Wollfäden an die beim Tanz getragenen Geweihe (s. Hentze 1951, 210 ff.). Somit ist der "Schuß auf den Hirsch" eben "dem Sinne nach identisch mit dem chinesischen Mythos vom Schuß des Yi auf die 10 Sonnen-Raben (Zehner-Zyklus), von denen 9 getötet wurden. Das ist ebenfalls ein blutiges mythisches Erneuerungsoffer, nämlich zur Erneuerung der Zeit". (Hentze 1951, 212 f.) In Teil I haben wir kurz darauf hingewiesen, daß im japanischen Volksglauben der Hirsch nicht nur als Erscheinungsform der Berggottheit in ihrer Eigenschaft als "Herr der Tiere" zu finden ist, sondern daß mit dem Hirsch verbunden auch Elemente auftreten, die wohl nicht aus einer einfachen Jägerkultur stammen. Wir können dieser Frage hier nicht weiter nachgehen, möchten aber doch auf weitere Zusammenhänge aufmerksam machen.

245. *Hôgen-monogatari*, maki 2, 110 f.

laß, daß in den Provinzen Goryô-Schreine zu errichten seien.²⁴⁶

Yanagita nimmt mit gutem Grund an, daß Gongorô einfach eine Verballhornung von *Goryô* ist und bringt zahlreiche Beispiele für die Verwechslung von *Goryô* und Gorô. In manchen Gegenden hat dies zu einer Verbindung mit dem dortigen Lokalhelden Soga Gorô geführt.²⁴⁷ Ein weiterer Lokalheld, der später in Yamanashi an die Stelle des Gongorô trat, ist Yamamoto Kansuke, der 1561 starb und der ein einäugiger, einbeiniger Zwerg gewesen sein soll. In einem abgelegenen Dorf von Yamanashi sollen Nachkommen des Yamamoto Kansuke leben. In dieser Familie ist immer der Familienvorstand einer Generation einäugig.²⁴⁸ Einäugigkeit des Familienvorstandes wird auch von einer Familie aus Yoshitoshi-mura (Kagoshima) berichtet. Dies sollen die Nachkommen eines Mannes sein, der angeblich den *Goryô*-Kult von Kamakura hierhergebracht hat.²⁴⁹

An vielen Orten, deren Schrein mit dem Gongorô-Kult verbunden ist, oder wo der Überlieferung nach ein "Grab des Gongorô" vorhanden ist, trifft man auf Sagen, die sich auf die Einäugigkeit des Gongorô beziehen: weil Gongorô seine Augewunde in einem bestimmten Gewässer gewaschen hat, sind dort alle Fische einäugig. Dieser Typus ist vor allem in Nordwest-Honshû zu Hause.²⁵⁰ Sagen, die in einem bestimmten Gewässer einäugige Schlangen lokalisieren, stehen jedoch nicht immer mit Gongorô in Zusammenhang. Das Waschen der Augewunde wird ebenso oft auf einen einäugigen Gott im Dorf bezogen. Andere Erklärungen für das Vorkommen einäugiger Fische sprechen davon, daß hier ein einäugiger Mensch ins Wasser fiel oder sprang und ertrank. Dabei heißt es gelegentlich, daß ein einäugiger Mann aus Liebe zu der schlangengestaltigen Herrin des Teiches so handelte.²⁵¹ Diese Sagen rufen mehr oder weniger die Erinnerung an Menschenopfer in Gewässern wach. Selbst der Typus des Mädchenopfers an die Schlange und die Ver-

246. Yanagita 1941 a, 58 f.

247. Yanagita 1941 a, 60 f.

248. Yanagita 1941 a, 65 f.

249. Yanagita 1941 b, 115 f. Im Anschluß an den Glauben an einen einäugigen Gott im Dorfe findet sich auch die Behauptung, in dem betr. Dorf gebe es auffallend viele Einäugige, oder die Bewohner des Dorfes hätten ein großes und ein kleines Auge (Yanagita 1941 b, 100 f.; NMGJ 417).

250. Yanagita 1941 b, 107 ff.

251. Yanagita 1941 a, 35 ff.; Yanagita 1941 b, 117 f.; NMGJ 416.

nichtung des Schlange wird mit dem Motiv der Einäugigkeit kombiniert: die einäugigen Nachkommen der Schlange leben unter dem Tempel.²⁵² Ebenso wird der nächtliche Besuch eines Gottes, der mittels des angehefteten Fadens als schlangengestaltiger Herr eines Teiches erkannt wird, mit dem Motiv verknüpft: der erboste Vater des Mädchens wirft Steine in den Teich und verletzt ein Auge des Gottes. Deshalb sind jetzt dort auch die Fische einäugig.²⁵³ Oder das Auge des tiergestaltigen Götterboten oder eines Götterreitieres, oder des Gottes selbst in Tierverwandlung (z.B. als Fisch) wird durch einen Schuß oder Wurf verwundet, weshalb an diesem Ort jetzt solche einäugigen Tiere (manchmal als Boten der Gottheit) vorhanden sind. Die Gottheit ist manchmal *Yama no kami*²⁵⁴, manchmal auch z.B. Konohanasakuyabime und andere Gottheiten.²⁵⁵ Schließlich gibt man als Grund für die Einäugigkeit der Fische in bestimmten Gewässern auch an, irgendein Heiliger oder Priester habe einen halben Fisch o.ä. in den Teich geworfen,²⁵⁶ oder man verbindet die Einäugigkeit mit einem Opfer, wie z.B. in Yokosuga in der Nähe von Tôno, wo man für den Tengû Schmerlen darbrachte, die oft entkamen und in den Gräben der Reisfelder lebten. Sie waren alle einäugig.²⁵⁷

Hierzu gesellt sich ein Brauch, der angeblich in Irie-mura, Sakada-gun (Shiga) ausgeübt wird. Dem dortigen Isosaki-daimyôjin wird beim jährlichen Fest am 8.4. eine Karasche dargebracht. Diesem Opfer geht der Fang zweier Karaschen voraus, deren eine halbseitig geschuppt und wieder ins Wasser freigelassen wird. Es heißt, die zweite Karasche, die dann dargebracht wird, ist stets die im Vorjahr gekennzeichnete.²⁵⁸ Am Fest des Ichinomiya-daimyôjin von Miya-mura (Yamagata) fängt man immer einen einäugigen Lachs. Man ißt ihn aber nicht.²⁵⁹

Indessen blieb an vielen Orten keine besondere Überlieferung in Bezug auf die einäugigen Fische erhalten. Man scheut sich dann lediglich, sie zu fangen, weil man glaubt, daß sie giftig sind

252. NMGJ 415.

253. Yanagita 1941 b, 90.

254. z.B. NMGJ 415.

255. Yanagita 1941 a, 51 f.

256. Yanagita 1941 a, 43 f., 47 f.

257. Yanagita 1941 a, 48.

258. Yanagita 1941 a, 46 f.

259. NMGJ 415 f.

oder daß man von Unglück betroffen wird. Sie sind in jedem Fall Eigentum der Götter.²⁶⁰

Offensichtlich ist in diesen Sagen Gongorô nur der einäugige Ersatzmann für einen älteren einäugigen Gott. Vieles von den Überlieferungen, die auf Gongorô bezogen werden, ist z.B. in Kamakura, von wo sein Kult ausging, ganz unbekannt. Es scheint, daß die Namensähnlichkeit, die Verballhornung des Goryô in Gongorô, der einzige Grund für die Übertragung dieser Überlieferungen auf Gongorô sind.

5.23 Goryô und Donnergottheiten

Goryô bedeutet, wie die Schriftzeichen besagen, "Seele". Dieser Ausdruck wird angewendet auf Totenseelen, deren Verwandlung in böse Geister zu befürchten ist, da sie entweder keine Nachkommen haben, die für sie sorgen; oder es sind Seelen von Menschen, die eines unnatürlichen Todes gestorben sind. Da sie Krankheit, Seuchen und anderes Unheil schicken können, ist es notwendig, sie zu besänftigen. Dieser Gedanke, verbunden mit der Praxis von Schamaninnen oder Priestern, durch deren Mund solche unbefriedigten Seelen sprechen, führte zur Einrichtung der *Goryô*-Schreine, unter denen die "sechs" *Goryô* und die "acht" *Goryô* wohl die bekanntesten sind.²⁶¹ Eine große Zahl von kleineren *Goryô*-Schreinen entstand allenthalben in den Provinzen. Diese standen teils unter der Führung der großen *Goryô*-Schreine, teils machten sie sich im Laufe der Zeit selbständig. Außerordentlichen Einfluß auf das *Goryô*-Wesen hatten indessen der Tenjin- und der Hachiman-Glaube, die beide in hohem Maße mit dem *Goryô*-Glauben verquickt scheinen. Allen dreien, sowie dem ebenfalls damit eng verbundenen *Waka*-

260. Yanagita 1941 a, 39 ff.; s.a. NMGJ 415 f.

261. In dem etwa um 900 verfaßten Annalenwerk *Sandai-jitsuroku* wird unter dem Datum des 20.5.863 eine *Goryô*-Zusammenkunft beschrieben. Die dazu abkommandierten Hofbeamten werden namentlich aufgeführt. Die Feier fand vor den "sechs *Goryô*" statt, sämtlich Totenseelen von Mitgliedern der kaiserlichen Familie und von hohen Beamten, die alle eines unnatürlichen Todes gestorben waren und deren Aktivität man das Überhandnehmen von Seuchen zuschrieb. Das Festprogramm bestand teils im Rezitieren von Sutren und dem Darbringen von Blumen- und Früchteopfern, teils in der Darbietung von Musik, Tänzern, Spielen und Wettkämpfen (*Sandai-jitsuroku* maki 7, Vol. I, 182 f.). Man hoffte, auf diese Weise die rachedurstigen Seelen zu versöhnen und fortzuschicken.

miya- und *Imamiya*-Glauben, sind grundlegende Eigenheiten gemeinsam. Dazu gehört vor allen Dingen, daß die verehrten Gottheiten sich selbst als göttliche Erscheinung und als Seele eines bestimmten Verstorbenen offenbaren. In diesem Sinne sind sowohl Hachiman wie Tenjin, *Wakamiya* und *Imamiya* nichts anderes als "*Goryô*".²⁶²

Bei den älteren Schreinen macht sich als weitere Eigenart bemerkbar, daß häufig die Kombination Mutter-Sohn zugrundeliegt, wobei sich um Schwangerschaft und Geburt Legenden ranken, die bereits Anzeichen für die Göttlichkeit des Kindes enthalten. Wiederum geschieht es dann häufig, daß dieses göttliche Kind eines Tages als Donnergott zum Himmel emporsteigt.²⁶³ So scheint jedenfalls die Verbindung *Goryô*-Donnergott schon von dem Moment an zu bestehen, in dem die Dinge für uns faßbar werden. Dafür sprechen zahlreiche Zeugnisse, die wir hier nicht alle anführen können.²⁶⁴

Als markantes Beispiel sei die Legende um Inoe Naishinnô erwähnt. Inoe Naishinnô war die älteste Tochter des Kaisers Shômu und die Gemahlin des Kaisers Kônin und hatte zwei

262. Zu diesem Problem vgl. a. Yanagita 1926 passim.

263. Dieses Schema kommt selbst noch zum Durchbruch bei einer durchwegs historischen Persönlichkeit wie Sugawara Michizane (845-903), dem bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit. Er fiel Hofintrigen zum Opfer und starb in der Verbannung. Als bald darauf das Kaiserhaus von verschiedenen Unglücksfällen betroffen wurde und als schließlich sein ehemaliger Hauptfeind Fujiwara Tokihira wenige Jahre nach dem Tode des Michizane vom Blitz erschlagen wurde, bestand für die dem *Goryô*-Glauben verhafteten Menschen kein Zweifel, daß hier die unverstohnte Totenseele des Sugawara Michizane am Werk war. Zahlreiche Orakel und Offenbarungen bildeten dann den Anlaß, daß Michizane unter dem Titel Temman Daijizai Tenjin (abgekürzt Temman Tenjin oder einfach Tenjin, Himmels-gott) in Kitano in Kyôto verehrt wurde, wo man ihm einen Schrein errichtete. Es gab hier aber schon vorher einen Schrein, der den "Himmels-göttern" geweiht war, und die Vermutung, daß mit dem *Goryô*-Glauben von alters her ein Donnergott-Glaube verbunden war, wird hierdurch bestärkt. Auch der Geburt des Tenjin/Sugawara Michizane hat sich die Legendenbildung bemächtigt. — Die Vorstellung, daß Menschen zum Donner werden und andere erschlagen, hielt sich noch lange. Nakayama berichtet eine Sage um eine Buddha-Statue, die einen Brandschaden aufweist. Dieser soll entstanden sein, als Nitta Yoshioki (gestorben 1358) zum Donner wurde und den Tôtômi no Kami, den Gouverneur von Tôtômi, erschlug, als er in diesen Tempel geflüchtet war. (NMGJ 856). Die Wirkung des Blitzes wird in Japan allgemein dem Donner zugeschrieben.

264. vgl. Yanagita 1927 passim.

Kinder, einen Sohn und eine Tochter. Sie wurde im 4. Jahre Hôki (= 773) als Kaiserin abgesetzt und zusammen mit ihrem Sohn nach dem Distrikt Uchi in Yamato verbannt, wo sie ein- einhalb Jahre später im Alter von 59 Jahren starb. Ihr Sohn starb gleichzeitig.²⁶⁵ Man muß wohl an einen gewaltsamen Tod denken, denn Inoe Naishinnô gehört zu den "sechs Goryô", die in der Beschreibung einer Goryô-Feier vom Jahre 863 genannt werden.²⁶⁶

Nach den Aufzeichnungen des *Reianji mitama daimyôjin ryaku-engi* werden in Miyama-mura im Distrikt Uchi (Nara), also am Ort ihrer Verbannung, Inoe Naishinnô und ihre drei Söhne verehrt. Die abgesetzte Kaiserin soll nämlich ein drittes Kind zur Welt gebracht haben, nachdem sie bereits verbannt war (also im Alter von 57 Jahren!). Als zweites Kind wird außerdem fälschlich ein abgesetzter und verbannter Kronprinz verehrt, der unter dem posthumen Namen Sudô Tennô ebenfalls unter die "sechs Goryô" gerechnet wird, der aber kein Sohn der Inoe Naishinnô ist. Der Berg, auf dem das Kind geboren wurde, heißt Ubuya-mine (Gebärhütten-Gipfel); er heißt aber auch Mihaka-yama (Berg des erlauchten Grabes), weil die Kaiserin dort begraben wurde. Als dieses dritte Kind erwachsen war und von der Verbannung seiner Mutter und seiner "Brüder" erfuhr, erzürnte es gewaltig und tötete die Menschen einen nach dem andern. "Auf der Erde wurde es dunkel, und um seinen Zorn zu zerstreuen wurde er leibhaftig zum Donner und stieg zum Himmel auf. Mit Wind, Regen, Donner und Blitz bewegte er die Erde, und man kennt nicht die Zahl derer, die in der Hauptstadt und in den umliegenden Provinzen krank wurden und starben".²⁶⁷

Es scheint noch mehrere hiervon abweichende mündliche Überlieferungen zu geben, denn auch andere Ortschaften in der

265. *Shokunihongi* maki 32, 4. Jahr Hôki, 10. Monat, 19. Tag (= II, 269) sowie 6. Jahr Hôki, 4. Monat, 27. Tag (= II, 285).

266. vgl. Anm. 261.

267. *Reianji mitama daimyôjin ryaku-engi*. ZGR maki 66, 350 ff. Yanagita macht darauf aufmerksam, daß der Gedanke des "Dritten" in manchen Donnergottmythen stark hineinzuspielen scheint. Er kommt auch in dem sogen. "Unterweltsbericht" des Dôken zum Ausdruck, wo Sugawara Michizane als der "dritte Bote" bezeichnet wird (Yanagita 1927, 685; *Baijôroku*. GR maki 20, 175). Man vergl. hierzu die Benennung Thridi, der Dritte, für Odin in der altnord. Sage, sowie Zeus $\tau\rho\acute{\iota}\tau\omicron\varsigma$ (Grimm 41953, I, 134 f., III, 61).

Umgebung nehmen für sich in Anspruch, Geburtsstätte des "Donnergottes" zu sein, dessen Schrein auch Wakamiya-Schrein genannt wird. Nirgends wird ein Eigenname dieses "dritten Sohnes" der Naishinnô genannt, überall heißt er einfach "Donnergott".

Die Donnergötter, die zum Himmel aufsteigen, sind von Anfang an Götterkinder. Im *Yamashiro-fudoki* wird über den Kamo-Schrein berichtet, daß der dort verehrte Gott Kamo Take Tsunami zwei Kinder hatte, Tamayoribiko und Tamayorihime. Als Tamayorihime sich an einem Fließchen vergnügte, kam ein mit roter Erde bestrichener Pfeil geschwommen, den sie mitnahm und neben ihr Bettlager steckte. Durch diesen Pfeil wurde sie schwanger und gebar einen Knaben. Als der Knabe aufgewachsen war, baute sein Großvater einen Palast, braute Reiswein und lud alle Gottheiten ein, mit denen er sieben Tage und Nächte lang zechte. Dann forderte er den Knaben auf, demjenigen eine Schale Reiswein zu trinken zu geben, den er für seinen Vater halte. Da opferte der Knabe, den Becher zum Himmel gewendet, durchbrach darauf den Dachfirst und stieg zum Himmel empor. In Anlehnung an den Namen seines Großvaters nennt man ihn deshalb Kamo Waki-Ikazuchi. Er wird zusammen mit Großvater und Mutter in Kamo verehrt. Der mit roter Erde bestrichene Pfeil ist der Gott Ho no Ikazuchi, der im Otokuni-Schrein von Yamashiro verehrt wird.²⁶⁸ Waki-Ikazuchi ist der "zerteilende Donner", Ho no Ikazuchi ist der "Feuer-Donner".

Dieselbe Sage, auf das Wesentliche reduziert: Geburt eines Sohnes von unbekanntem Vater, Brauen von Reiswein und Aufforderung an das Kind, dem unbekanntem Vater Reiswein darzubringen, — bezieht das *Harima-fudoki* auf einen Ort namens Arata-mura. Als Vater dieses Kindes wird der einäugige Schmiedegott Ame no Mahitotsu genannt.²⁶⁹

Die Verwandlung in einen rotbestrichenen Pfeil wird auch dem großen Gott von Miwa, Ôkununushi oder Ômononushi zugeschrieben. Er bedient sich dieser Gestalt, um ein Mädchen namens Seya-datarahime zu begatten. Dann zeigt er sich als schöner junger Mann und heiratet sie. Das Kind der beiden

268. *Ko-fudoki itsumon*, maki 1, *Yamashiro*, 703. S.a. Florenz 1901, 290 ff.

269. *Harima-fudoki* 667. Der einäugige Schmiedegott Ame no Mahitotsu wird auch in eine der Legenden um die Geburt des Tenjin mit einbezogen (Yanagita 1941 b, 138).

ist Hoto-tatara Isusugihime oder mit anderem Namen Hime-tatara Isukeyorihime.²⁷⁰ Was uns hier auffallen muß, ist der Namensbestandteil *tatara* im Namen von Mutter und Tochter. *Tatara* ist der Blasebalg.

Dieser große Gott von Miwa ist auch eine Schlange, die nachts Mädchen besuchte²⁷¹, und er ist ein Donnergott in der Gestalt eine Riesenschlange, den Kaiser Yuryaku zu sehen wünschte und den Sugaru Chiisako-be no Muraji herbeibringen mußte.²⁷²

Sugaru erhielt seinen Titel auf eigenartige Weise. Das *Nihonshoki* berichtet darüber: "The Emperor wished to make the Empress and his concubines plant mulberry trees with their own hands, in order to encourage the silk industry. Hereupon he gave orders to Sukaru to make a collection of silkworms (= *ko*) throughout the country. Now Sukaru made a mistake and collected babies (= *ko*), which he presented to the Emperor. The Emperor laughed greatly, and gave the babies to Sukaru, saying: — 'Do thou bring them up thyself'. Accordingly Sukaru brought them up hard by the Palace enclosure. So he was granted a title, and was called Chiisako Be no Muraji."²⁷³

Yanagita vermutet, daß sich hinter diesem Schwank das Bestreben verberge, die Beziehung des Sugaru zum Donner noch eingehender zu beweisen. Nicht das Großziehen von irrtümlich herbeigebrachten Kindern bilde den Ursprung für das Chiisakobe, das "Kleinkind"-be des Sugaru. Yanagita weist stattdessen auf Sagen hin, in denen der Donnergott jemandem ein Kind schenkt, oder in denen der Donner selbst vom Himmel fällt, zu einem kleinen Kind wird und von einem Bauern großgezogen wird.²⁷⁴ Eine solche Geschichte wird z.B. im *Nihon ryōiki* überliefert. Als einmal ein Bauer auf dem Feld von einem Gewitter überrascht wurde, fiel gerade vor ihm der Donner herunter auf die Erde und wurde ein kleines Kind. Der Bauer wollte ihn ergreifen, der Donner aber bat ihn, ihm nichts zu tun. Er wolle ihm dafür einen Sohn schenken. Dann wies er den Bauern an, einen Kübel aus Kampfholz zu machen, mit Wasser zu füllen und Bambusblätter darauf zu streuen. Mit diesem Kübel

270. KK 37; Quellen 92.

271. KK 45; Quellen 97 f.; *Ko-fudoki itsumon*, Tosa, maki 2, 753; Florenz 1901, 308; NG 156 f.; Aston 1956, 158.

272. vgl. Teil I, 145 f.

273. NG 239; Aston 1956, 347.

274. Yanagita 1927, 674.

stieg der Donner in die Wolken hinauf. Das Kind, das dann zur Welt kam, hatte eine Schlange in zwei Windungen um seinen Kopf geschlungen; Kopf und Schwanz der Schlange hingen herab. Später zeigte es sich, daß dieser Sohn mit unglaublicher Kraft begabt war. Er war in das Kloster Gangôji eingetreten und wollte Mönch werden. Das Kloster wurde von einem bösen Dämon heimgesucht, den dieser tötete. Auch verhalf er dem Kloster zu Wasser für die Felder. Schließlich erhielt er den Mönchsamen Dôjô.²⁷⁵

Eine verwandte Legende aus dem *Yûhô meisho ryaku*, die erstmals in dem 1366 von Yûa verfaßten *Shirin sai'yô-shô* berichtet wird, bringt de Visser: "...It was the thundergod himself, who in the shape of a boy had fallen down on Tatsuta yama, thirty or forty *chô* southwest from Nara. A peasant adopted the child and educated it, and from that time wind and rain were very favourable to that special village. Afterwards the child changed into a dragon and flew to the sky."²⁷⁶ Der Ortsname Tatsuta wird deshalb als "Drachefeld" interpretiert. Die Verwandlung in den Drachen ist aber mit großer Wahrscheinlichkeit als späte Zugabe zu werten. Der Schrein von Tatsuta (eines der ältesten Heiligtümer Japans) ist den Windgöttern geweiht.²⁷⁷

275. *Nihon ryôiki* maki 1, Nr. 3, S. 270: *Rai no mukashibi wo ete umashimuru ko, tsuyoki chikara aru en.* S.a. *Dôjô Hôshi den*, GR maki 69, 563 f. Im Kantô-Gebiet stellt man grünen Bambus auf und spannt ein heiliges Strohseil, wenn der Donner in einem Reisfeld "herabgekommen" ist (d.h. wenn der Blitz eingeschlagen hat). Dann kann er wieder in den Himmel aufsteigen. Die Beziehung des Donners zum Wasser kommt auf vielerlei Weise zum Ausdruck: das Donnerkind "zieht das Wasser herbei", der Donner läßt zum Dank eine Quelle hervorsprudeln (vgl. Yanagita 1927, 674); zu erwähnen sind auch die zahlreichen Sagen, in denen die Entstehung eines Sees damit erklärt wird, daß jemand zum Dank vom Donner mit in den Himmel genommen wurde und dort den Regenkrug zu bedienen hat. Er schüttet dann den ganzen Krug über sein Dorf, um es gut mit Regen zu versorgen. Daraus ist der See geworden (NMGJ 858; Yanagita 1948, 224 f.).

276. De Visser 1913, 220.

277. vgl. Gundert 1935, 17. Die Umformung des Donners oder Donnerknaben in einen Drachen ist gut zu verfolgen in einer abweichenden Version der Geschichte vom Herbeibringen des Donners durch Sugaru. Das *Nihon ryôiki* berichtet, Sugaru habe den Kaiser im Schlafzimmer in unschicklicher Situation überrascht. Der Kaiser schämte sich, und da es eben donnerte, befahl er dem Sugaru, den Donner herbeizubringen. Sugaru zog deshalb aus und rief dem Donner, er müsse

Es scheint, daß sich der Donner nicht trennen lasse von den Schlangenmythen. Wiederum gehört auch das "Donnerkind" dazu, das zum Himmel aufsteigt. Beides vereint eine im *Hitachi-fudoki* überlieferte Sage: Zwei Geschwister, Nukabiko und Nukabime, leben zusammen. Die Schwester erhält nachts immer Besuch von einem Unbekannten. Sie wird schwanger und bringt eine kleine Schlange zur Welt, die nur nachts mit ihr spricht. Die Schlange wächst sehr schnell, die Mutter ahnt, daß dies ein Götterkind ist und fürchtet sich sehr. Schließlich bittet sie das Kind, zu seinem Vater zu gehen, da es bei ihr nicht bleiben könne. Das Kind will einen Gefährten. Da keiner beschafft werden kann, tötet es seinen Onkel Nukabiko beim Abschied. Die Mutter erschrickt und wirft mit einem Krug nach ihm. Da der Krug das Götterkind berührt, kann es nicht mehr zum Himmel aufsteigen und bleibt auf dem Fujifushi-Berg sitzen.²⁷⁸

Die Volksüberlieferung bringt die Donnergottheiten aber auch wieder mit der Einäugigkeit in Beziehung. In einem Werk vom Anfang des 18. Jahrhunderts wird aus Ōita berichtet, daß ein Jäger am Rande eines Teiches eine Gruppe von fünf bis sechs Gestalten sah, die etwa die Größe von siebenjährigen Kindern hatten, am Körper ganz rot waren und nur ein Auge hatten. Beim Anblick des Jägers versteckten sie sich. Sie sag-

gehörten, wenn der Kaiser es befehle. Als Sugaru auf dem Rückweg war, fiel der Donner herunter. Sugaru rief aus einem nahen Schrein Priester herbei, die den Donner in einer Sänfte in den Palast tragen mußten. Der Donner leuchtete und blitzte sehr und der Kaiser fürchtete sich. Der Donner wurde zurückgebracht, wo er herabgefallen war. Als Sugaru starb, wurde dort sein Grab gemacht. Die Grabschrift lautete "Grab des Sugaru, der den Donner fing". Der Donner ägerte sich darüber, ließ sich herunterfallen und zertrampelte den Pfeiler mit der Schrift. Er blieb aber zwischen den Splittern hängen und wurde festgehalten ohne zu sterben. Der Kaiser hörte das und ließ ihn frei. Der Donner war sehr verlegen und blieb 7 Tage und 7 Nächte sitzen. Der Kaiser ließ einen neuen Pfeiler errichten mit der Inschrift "Grab des Sugaru, der im Leben und im Tode den Donner fing". (*Nihon ryōiki* maki 1, Nr. 1, S. 267 f.: *Ikazuchi wo torafuru en*. Dieselbe Geschichte bringt auch das einige Jahrhunderte später verfaßte *Gempei seisui* maki 17, 422 f. mit leichten Abänderungen, wobei an die Stelle des "Donners" 雷 jetzt an einigen Stellen der "Drachengott" oder "Drachenkönig" tritt. Vgl. a. De Visser 1913, 200 f.

278. *Hitachi-fudoki* 573.

ten aber, daß sie Donnergötter seien.²⁷⁹

In Niigata schützte man sich bei Gewittern, indem Männer auf die linke, Frauen auf die rechte Handfläche die zwei Zeichen 目— *mehitotsu*, Einauge, mit dem Finger schrieben und diese Hand zusammenpreßten. Der Mann legte sie sich auf den Kopf, die Frau auf die Brust.²⁸⁰

5.24 Hachiman

Ähnliche Beziehungen finden wir im Hachiman-Glauben. Die früheste historische Nachricht über die Gottheit Hachiman von Usa, bzw. die Gottheit Hirohata-Yahata, wie der alte japanische Name lautet, bezieht sich auf das Jahr 737. Erste bedeutende Aktivität entfaltete Hachiman, bzw. seine Priester und Priesterinnen bei der Herstellung des großen Buddha-Standbildes in Nara, das 749 vollendet wurde. Der Gott gab ein Orakel, daß er an der Spitze aller himmlischen und irdischen Gottheiten das Werk fördern werde. Das heißflüssige Kupfer werde er kaltflüssig machen und mit Gräsern, Blumen und Erde sich mischend werde er Beistand leisten.²⁸¹ In der Folge stieg das Ansehen des Gottes; zahlreiche Offenbarungen und Orakel verhalfen schließlich dazu, daß nach Verlegung der Hauptstadt von Nara nach Heian-kyô (dem heutigen Kyôto) sein dort errichteter Schrein an Bedeutung für das Kaiserhaus nur noch dem großen Schrein von Ise nachstand. Hachiman wurde der Schutzgott der vom Kaiserhause abstammenden Minamoto und Ashikaga und seine außerordentliche Popularisierung gerade in der Kamakura- und Muromachi-Periode ist mit diesen Familien und ihrer Machtentfaltung verbunden.

Uns interessieren vor allem die alten Schreinlegenden. Nach dem *Fusô-ryakki* lebte zwischen dem Umaya-Gipfel und dem Hishigata-See im Distrikt Usa in Buzen ein alter Schmied, dessen Wesen sehr sonderbar war. Ôga no Hige schloß sich wegen

279. Yanagita 1941 a, 10 nach *Ochibo yodan* 落穂餘談. Ähnliche Wesen, *sekoko* genannt, 3-4 Fuß groß und mit nur einem Auge mitten im Gesicht wohnen auf einem Berg. Sie sind unbehaart und unbekleidet und gehen in Gruppen von 20-30. Sie fügen niemandem Schaden zu, wenn man ihnen begegnet, aber sie schreien laut *hyû hyû*. Diese Nachricht stammt etwa aus derselben Zeit (Yanagita 1941 a, 10).

280. NMGJ 857 f.

281. *Shokunihongi* 1. Jahr *Tempyô Shôhō*, 12. Monat, 25. Tag (= I, 374); vgl. Zachert 1950, 89 f. Siehe auch Hori 1960, I, 200, 410.

dieser Beobachtung drei Jahre lang ein und fastete. Dann brachte er Opferpapierstreifen dar und betete zu dem Schmied: Wenn du ein Gott bist, dann offenbare dich vor mir. Da verwandelte sich der Schmied in ein dreijähriges Kind und offenbarte ihm, daß er Homuda Tennô Hirohata Yahata Maro sei.²⁸² Homuda ist der Name des posthum Ôjin genannten Kaisers.

Im *Yuzu Hachiman engi* wird berichtet, daß Hachiman zuerst auf dem Maki-mine als "steinerner *gongen*" erschienen sei, indem er auf dem Gipfel jenes Berges die Form von drei Steinen annahm. "Von diesen Steinen gingen goldene Strahlen aus und trafen den kaiserlichen Palast. Deshalb schickte Kaiser Nintoku Boten aus und ließ nachforschen. Als sich die Boten dem Berg nahten und hinaufstiegen, erschien er in der Gestalt eines goldenen Falken. Die Boten errichteten am Fuß des Berges eine Schatzhalle und verehrten ihn. Dies ist der Hachiman-Schrein von Usa". Dann soll der Gott in menschlicher Gestalt zum erstenmal im 12. Jahre Kimmei (= 551) erschienen sein. Was nun folgt, entspricht fast ganz dem Bericht des *Fusô-ryakki*, in welchem übrigens kurz auf "eine andere Überlieferung" hingewiesen wird, nach welcher Hachiman zum erstenmal auf dem Maki-mine erschienen sei.²⁸³

Die Verbindung des Hachiman zum Metall oder Schmiedehandwerk, die in den ältesten Nachrichten durchscheint, läßt Hori darauf schließen, daß die Verkörperung dieses Gottes das Gold sei.²⁸⁴ Yanagita gelangte zu der Überzeugung, daß in Usa ursprünglich der einäugige Schmiedegott verehrt wurde, da sich nicht nur Beziehungen zu Metall und Schmiedehandwerk, sondern auch zur Einäugigkeit ergeben. Er wies z.B. auf den Ikime-Hachiman hin, der mit dem erblindeten Fujiwara Kagekiyo in Verbindung gebracht wird und in dessen Schreinen in Ôita, Miyazaki und Kagoshima Augenranke um Genesung bitten²⁸⁵, sowie auf lokale Sagen, in denen Hachiman in gleicher Weise wie sonst Gongorô und andere einäugigen Gottheiten mit einäugigen Tieren in Beziehung gesetzt wird; vor allem fällt es auf, daß Gongorô selbst außerordentlich oft und auf verschiedene Weise mit Hachiman verbunden wird.²⁸⁶ In ganz Japan gibt es Überlieferungen, die von der tiefen, auf Hachiman gerichteten Frömmigkeit des

282. *Fusô-ryakki* III, Kimmei Tennô 32. Jahr (= S. 41).

283. *Yuzuhara Hachiman engi*. ZGR maki 77, 633 f. *Fusô-ryakki* 41.

284. Hori, NMGT VIII, 120.

285. Yanagita 1941 b, 139.

286. Yanagita 1941 b, 139 f.; NMGJ 415 f.

Nah verwandt mit dem frühen Hachiman-Kult auf Kyûshû ist allem Anschein nach der Tendô-Glaube auf der Insel Tsushima, die auf halbem Wege zwischen Kyûshû und Korea liegt. Die Geburt des Tendô, des "Himmelsknaben", wird in mehreren Versionen überliefert, die sich auf zwei Typen zurückführen lassen: A) Ein Mädchen, von Sonnenstrahlen berührt, bringt den Himmelsknaben an einem Gewässer zur Welt; B) Eine kaiserliche Gemahlin wird verstoßen, in ein Boot gesetzt und auf das Meer hinaus geschickt; sie treibt am Strand hier an und bringt, von Sonnenstrahlen geschwängert, den Himmelsknaben zur Welt. Typ A wird von Mishina mit der Usa-Version der Hachiman-Legenden in Beziehung gesetzt, wo die Gottheit als dreijähriges Kind am Hishigata-See erscheint; Typ B entspricht genau der Hachiman-Legende von Ôsumi.²⁹²

Beide Typen haben Entsprechungen in Korea, wo nach den Überlieferungen in *Samguk-sagi* und *Samguk-yusa* der Urahn des Königshauses von Silla unter ähnlichen Umständen geboren wurde.²⁹³

Das Motiv der übers Meer kommenden schwangeren Göttin ließ sich leicht verbinden mit der Legende der Kaiserin Jingû, die ebenfalls schwanger übers Meer gekommen war und ihren Sohn in Japan zur Welt brachte. Es darf ferner nicht übersehen werden, daß die Kaiserin Jingû mütterlicherseits die Enkelin eines Geschlechts ist, dessen Urahn Ama no Hiboko ebenfalls von Korea gekommen war und dessen eigene Legende wieder mit dem Mythenkomplex der Schwängerung durch Sonnenstrahlen und der Ankunft einer göttlichen Frau übers Meer verbunden ist.²⁹⁴

einem kleineren Artikel: *The Mother-Son Complex in Japanese Religion and Folklore* (KBS Bulletin Nr. 15, 1955) und in einer ausführlichen Studie: *Momotarô no haha* (Tôkyô 1956).

292. Mishina 1943, 154 ff.

293. *Samguk-sagi* ch. 1, 6; *Samguk-yusa* ch. 1, 18 ff. Vgl. Mishina 1943, 159 ff.

294. Ama no Hiboko, ein koreanischer Prinz aus Silla, verfolgte seine Frau, die ihn verlassen hatte und in einem Boot nach Japan gefahren war, wo sie als Akaruhime oder als Shitateruhime im Himegoso-Schrein an der Mündung des Yodo-Flusses verehrt wurde. Diese Frau hatte sich aus einem roten Juwel verwandelt, das der Prinz von einem armen Mann erhalten und neben sein Lager gelegt hatte. Ein armes Mädchen hatte dieses Juwel zur Welt gebracht, nachdem es neben einem Sumpf während des Mittagsschlafs von Sonnenstrahlen berührt worden war. (KK 66 f.; vgl. Quellen 112 f.).

Die Befruchtung durch Sonnenstrahlen bezeichnet Mishina als ein Motiv, dessen Heimat bei den mandschurisch-mongolischen Völkern des Festlandes zu suchen ist.²⁹⁵ In den japanischen Mythen taucht es nur im Zusammenhang mit Ama no Hiboko auf; erst die Schrein-Entstehungslegenden von Ōsumi und Tsushima nehmen das Motiv wieder auf. Das göttliche Kind wäre demnach dort ein "Sonnenkind",²⁹⁶ und auf eine Verbindung mit der Sonne weisen auch die Namen der in diesen Mythen auftretenden, bzw. von den Sonnenstrahlen berührten Frauen: in dem auf Ama no Hiboko bezogenen Mythos Akaru-hime, "leuchtendes Mädchen (Prinzessin)", oder Shitateru-hime, "unten scheinendes Mädchen (Prinzessin)"; in Ōsumi Ōhirume,²⁹⁷ "Große Tages-Frau" (*hiru*, Mittag, enthält den Bestandteil *hi*, Sonne); in Tsushima Teruhi, "scheinende Sonne", und Hideri, "Sonnenschein".

Die älteste Ausprägung des Typus in Tsushima steht außerdem mit dem Donnergott in Beziehung. Fest-Zeremonien und Überlieferungen des Donnergott-Schreins von Are, Sasu-mura, zeigen, daß der dort verehrte Donnergott und O-Hideri-sama im selben Verhältnis zueinander stehen wie der Himmelsknabe und Teruhi no Sai oder Hachiman und Ōhirume in Ōsumi. Auch die Kaiserin Jingû erscheint in den betr. Mythen als Nebenfigur.²⁹⁸ Are ist kein zufälliger Ortsname. In Are kam der Donnergott an, der die Kaiserin Jingû auf der Fahrt nach Korea begleitet hatte; in der Ari-Bucht kam die Mutter des Himmelsknaben an. Are bedeutet nach Mishina "Ort, wo eine Gottheit erschienen ist". Mishina weist nach, daß alle Are gelesenen Orte im Text des *Nihonshoki* in Berichten enthalten sind, die sich auf Korea oder Kyûshû beziehen.²⁹⁹ *Aru* und *Ari* in den koreanischen

295. Mishina, KKT V, 79; vgl. hierzu Poucha 1956, 42 ff.

296. Als "Sonnenkinder" müßte man in der japanischen Mythologie an erster Stelle die Nachkommen der Sonnengöttin Amaterasu, also die Ahnen der Kaiserfamilie, nennen. In den hierauf bezogenen Mythen fehlt aber dieses Motiv vollkommen, die Enkel der Sonnengöttin steigen in Person vom Himmel herunter. Mishina rechnet diesen Typus zu einem System "südlicher Richtung". (Mishina, KKT V, 79 f.).

297. In den Mythen über die Erzeugung der Götter nennt das *Nihon-shoki* in Varianten anstelle der Amaterasu als Sonnengöttin die Ōhirume; auch Amaterasu-Ōhirume kommt vor (NG 97 f.; Quellen 130 ff.).

298. Mishina 1943, 169 ff.

299. Sie sind zu finden in den Berichten über die Kaiser Jimmu, Keikô und Kimmei, sowie über die Kaiserin Jingû.

Mythen entsprechen dem japanischen *Are* und scheinen sich ebenfalls auf das Erscheinen einer Gottheit zu beziehen.³⁰⁰

Der Donnergott von *Are* ist der Vorfahr der Orakelbefrager von Tsushima und von Iki. Es handelt sich dabei um das Divinieren mit Schildkrötenschalen. Im berühmtesten Schrein des Donnergottes, dem Schrein von Kamo, findet eine Zeremonie statt, die *Mi-are* genannt wird. Die Zeremonie wurde erstmals veranlaßt durch einen Orakelbefrager aus Iki. Dieser wurde zur Divination in die Hauptstadt berufen, um die Ursachen schwerer Katastrophen zu erfragen und sein Orakel ließ wissen, daß es sich um einen Fluch der Donnergöttheit von Kamo handle und daß die Gottheit durch ein Fest besänftigt werden müsse.³⁰¹ Beim Fest des Tendô-Schreins von Zuzu in Tsushima bildet die Divination mit Schildkrötenschalen, ausgeführt durch ein Glied der Familie Iwasa, die als Nachfahren des Donnergottes bezeichnet werden, die wichtigste Festhandlung.³⁰² Wiederum waren die Orakelbefrager von Tsushima nach der Überlieferung auch Metallarbeiter. Zur Zeit des Kaisers Horikawa wurden solche Metallarbeiter-Divinatoren an den Kaiserhof gerufen, um dort die Kunst des Schildkrötenorakels weiter zu überliefern, welche mit dem letzten Divinator am Hofe, dem Urabe Kanemasa, erloschen war. Dies ist im *Chôshuki* unter dem Datum des 12.8.1131 erwähnt.³⁰³

Zentrum des Tendô-Kultes in Tsushima ist ein Soto genanntes Gebiet in der Nähe von Zuzu, das zum Tatera-Gebirge gehört.³⁰⁴ Dieses gilt als das älteste Bergbaugebiet Japans, wo

300. Mishina 1943, 189 f. Vgl. *Samguk-sagi* ch. 1, 1, 3, 4; *Samguk-yusa* ch. 1, 14 ff.

301. Mishina 1943, 190 f. nach *Shinchûshô* 神中抄.

302. Mishina 1943, 170.

303. Mishina 1943, 183 nach *Chôshûki* 長秋記. Von den 20 Divinatoren, die nach dem *Ryô no shuge* maki 2, 34 zum Götterkultamt gehören, waren nach dem *Engishiki* maki 3, 53 fünf aus Izu, fünf aus Iki und zehn aus Tsushima.

304. Über dieses Gebiet liegt der Reisebericht eines Koreaners vor, enthalten in dem in der 1. Hälfte des 15. Jh. verfaßten *Hae-dong Cheguk-ki*. Danach zu urteilen, hat sich in den vergangenen Jahrhunderten hier nichts verändert. Zwei Plätze wurden seit ältester Zeit als "Furcht erweckende Orte" bezeichnet; der eine ist das "innere Soto", der andere der "Soto-Strand" (Soto soll als koreanischer Ortsname bereits im *San-kuo Wei-chih* genannt werden). Beiden Orten ist gemeinsam, daß man sie nicht betreten soll. Wenn dies nicht zu vermeiden ist, muß man unbedingt rituell rein sein und bestimmte Vorschriften beachten. Das

in alter Zeit hauptsächlich nach Silber, Blei und Zinn geschürft wurde. Im 2. Jahre *Hakuhô* (= 674) berichtete der damalige Gouverneur der Provinz Tsushima, daß zum erstenmal in dieser Provinz Silber produziert worden war und sandte davon als Tribut an den Hof. "Damals wurde zum erstenmal in Japan Silber erzeugt. Deshalb brachte man davon allen Gottheiten des Himmels und der Erde Opfergaben dar".³⁰⁵ Im 3. Jahre Mommu (= 699) wurde zum erstenmal aus Tsushima Gold an den Hof geliefert. Mita no Obito Itsuse wurde deshalb nach Tsushima geschickt und schmolz dort Gold. Die Goldfunde von Tsushima waren der Anlaß zur Änderung der Jahresdevise in *Taihô*, "Großer Schatz".³⁰⁶ Zwei "Silberberg-Schreine" in Tsushima werden als wichtige Schreine im *Engishiki* genannt.³⁰⁷ Der Tendô-Kult erstreckte sich, wie aus Namen und Kultstätten zu erschließen ist, über die ganze Bergwerkzone des Tatera-Gebirges. Nehmen wir nun noch den Namen Tatera selbst, so dürfte aufgrund der ehemals ausgedehnten Buntmetallvorkommen und ihrer Ausbeutung in dieser Zone die Annahme, daß Tatera eine Korrumpierung von *tatara*, Blasebalg, sei, nicht von der Hand zu weisen sein.

Auch dieser Ortsname ist aufschlußreich. In Korea wird ein Hafen Tataru genannt im Abschnitt über Jingû Kôgo, eine Stadt Tataru im Abschnitt über Bidatsu Tennô.³⁰⁸ In Japan sei hingewiesen auf Tataru in der Provinz Yamashiro, ein Dorf naturalisierter Koreaner aus Imna; Tataru-hama in der Provinz Chikuzen, dem Gebiet, das besonders stark mit den Spuren der Kaiserin Jingû durchsetzt ist; Tataru-hama in der Provinz Sûô, wo sich die naturalisierte Königsfamilie aus Paekche niedergelassen hatte usw.³⁰⁹ Alle diese Orte stehen in Zusammenhang mit frühgeschichtlichen Beziehungen zwischen Korea und Japan. Mishina nimmt an, daß naturalisierte Familien, deren Nieder-

Soto-Gebiet gilt als Asyl; auch Schwerverbrecher durften hier nicht ergriffen oder von hier verjagt werden. Im "inneren Soto" ist aus Steinblöcken ein pyramidenartiges Bauwerk errichtet, etwa 3 m hoch und von Steinplatten bekrönt (Ishida 1955, 10 bezeichnet es als Altar). Es wird als "Grab des Tendô" verehrt (Mishina 1943, 149 ff.).

305. NG 405 f.; vgl. Aston 1956, II, 325.

306. *Shokunihongi* 1. Jahr *Taihô*, 3. Monat, 21. Tag, und 8. Monat, 7. Tag (= I, 18 u. 24 f.).

307. *Engishiki* maki 10, 278.

308. NG 194 u. 308; vgl. Aston 1956, I, 242 u. II, 95.

309. Mishina 1943, 181.

lassungen den Namen Tataru tragen, mit dem Schmiedehandwerk zu tun hatten.³¹⁰

Tendô wurde nach der Legende am Wasser geboren und stieg dann zu religiöser Übung auf den Tatera-Berg, wo sich sein "Grab" befindet. Auch der koreanische Talhae wurde am Meer geboren und stieg dann auf den heiligen Berg T'ohal, wo er ein Steingrab errichtete. Talhae war auch Schmiedegott; dazu zeigt sich in ihm die für den Schamanismus der turko-mongolischen und ugrischen Völker charakteristische Verbindung von Schmied und Schamane, sowie von Schmied und König, wie sie z.B. in Ahnenmythen der Königsgeschlechter jener Völker zutage tritt.³¹¹

310. Mishina 1943, 181 f.

311. *Samguk-sagi* ch. 1, 6 f.; *Samguk-yusa* ch. 1, 19 f. Vgl. Mishina 1943, 177 ff. S.a. Alföldi 1932, 1: "Bei den türkischen, mongolischen und ugrischen Völkern lebte, bzw. lebt die Verehrung des Schmiedehandwerks als heilige Überlieferung. Khan Dschingiss wird von der Überlieferung als Schmiedekönig bezeichnet und sein Amboß in dem Darchan ('Schmiede'-) Gebirge auch heute noch gezeigt. Als Erfinder und erster Meister des Schmiedehandwerks galt nach dem Glauben der erwähnten Völker der Hauptgott". Lot-Falck 1953, 95 f.: "Le fer est le préservatif par excellence contre les forces hostiles... De par son contact constant avec le métal, le forgeron participe à sa force mystérieuse et répulsive... Lui-même fait l'objet...d'un sentiment mêlé de crainte, de respect et d'aversion... On tient le forgeron à l'écart, comme le chaman dont il partage, éventuellement, certains pouvoirs..."

Mit den Beziehungen Schmied — Schamane — König hat sich Eliade in einem speziellen Aufsatz "Smiths, Shamans and Mystagogues" (East and West, Vol. 6, Roma 1955) auseinandergesetzt, auf den hier besonders verwiesen sei. Er hebt als wichtiges gemeinsames Element von Schmied und Schamane die Macht über das Feuer hervor (S. 206 ff.). Die S. 214 vertretene Ansicht in Bezug auf Japan ("Japanese mythology offers us a certain number of one-eyed and one-legged divinities, inseparable from the Männerbünde. They are either gods of thunder and of the mountains, or cannibal demons") bedarf allerdings einer Korrektur. Abgesehen davon, daß nicht die japanische Mythologie (die nur den einäugigen Ame no Mahitotsu kennt), sondern die Volksüberlieferung uns mit der Kenntnis von einäugigen Gottheiten und Geistern vertraut gemacht hat, ist in der Tat in dem von uns ausführlich behandelten Material kein Zusammenhang mit Männerbünden feststellbar. Eliade stützt sich hier auf Slawik 1936, 698, der versucht, die japanischen einäugigen Gottheiten und Geister mit Hilfe des von Höfler beigebrachten germanischen Materials und der damit verknüpften Theorien Höflers zu erklären. (S.a. Eliade 1951, 408 ff.).

Die außergewöhnliche Stellung des Schmiedes — entweder hoch

Von dieser Seite betrachtet, ist die Vermutung Yanagitas, der Name Ôga no Hige sei ein Schamanenname, von Bedeutung.³¹² Ishida weist darauf hin, daß der Name Tamayorihime, mit dem auch die Göttin Himekami von Usa benannt wird, und den außer ihr die Mutter des Waki-Ikazuchi von Kamo und noch mehrere andere Mädchen tragen, die auf übernatürliche Weise empfangen und ein Götterkind zur Welt brachten, die Bedeutung habe "a lady possessed by *tama* or soul". Hier deutet sich ein grundlegender Gedanke an, den der japanische *Shintô*-Glaube mit weitverbreiteten schamanistischen Glaubensvorstellungen gemeinsam habe.³¹³

Wenn das *Tsushima kôginki* mit Bezug auf den Bergbau in Tsushima als Schutzgott den Hachiman lobend erwähnt, so geschieht das nicht ohne Grund.³¹⁴ Hachiman, der sich am Hishigata-See gezeigt hatte, wurde angeblich zuerst auf dem Gipfel des Miko-Berges verehrt, wo drei Steine nebeneinander oder aneinander gestellt waren. Ein Schrein wurde erst später in Usa errichtet. Ein ähnliches Heiligtum scheint sich auf dem Kurokami-Berg in Okayama als Vorläufer des heutigen Schreins befunden zu haben, worauf ein *Tendô-iwa* genannter Felsen hinter dem Schrein des Kurokami-*gongen* hinweist. Es besteht wohl kein Zweifel, daß es sich hier um Heiligtümer gehandelt hat, die von derselben Art waren wie das *Tendô*-Heiligtum bei Zuzu mit der Steinanlage ("Grab") des *Tendô* oder wie das "Steingrab" des Talhae auf dem Berge T'ohal in Korea. Es waren also Heiligtümer eines Schmiedegottes. Ob auf diesen Bergen in alter Zeit Metall gewonnen wurde, ist nicht bekannt. Mishina nimmt indessen als sicher an, daß Metallarbeiter, die gleichzeitig religiöse Funktionen ausübten, die Überlieferung von dem Göttersohn, der ein Schmied war, hierhergebracht hatten. Auch die Tatsache, daß in Priesterfamilien des Usa-Hachi-

geehrt oder verachtet — ist stellenweise auch in Japan noch nachweisbar. Nakayama berichtet von der Insel Miyake (Izu), daß beim Fest des Sippen Gottes der Schmied noch vor dem Arzt den besten Platz einnimmt (NMGJ 419); ein Schwinden des Ansehens der Schmiede wird aus Niigata, Wakayama und Kôchi berichtet, wo man den Schmied teilweise geringer achtet als gewöhnliches Volk (NMGJ 420).

312. Yanagita: *Sumiyaki-kogorô ga koto*. Zit.: Ishida 1956, 196.

313. Ishida 1955, 9; Ishida 1956, 196. Diese Auslegung hat bereits Nakayama in seiner *Nihon miko shi* (1930, 103) gegeben. Vgl. a. Fairchild 1962, 20, der den Ausdruck mit "Spirit possessed Princess" wiedergibt.

314. Mishina 1943, 184.

man in alter Zeit die Schildkrötenschalen-Divination überliefert wurde, weist auf Beziehungen zwischen diesem Schrein und den Metallarbeiter-Divinatoren von Tsushima hin.³¹⁵

Yanagita vermutete auf Grund des Hachiman-Orakels bei der Herstellung des großen Buddha von Nara irgendeine Verbindung zur Kupfererzeugung in Kyûshû³¹⁶ (der Nordosten Kyûshûs ist reich an Kupfervorkommen, die bereits im Altertum ausgebeutet wurden³¹⁷). Es wird berichtet, daß dem Hachiman-Schrein von Usa 120 *ryô* Gold dargebracht wurden, als Kudara no Konikishi Kyôfuku in Michinoku Gold gefunden hatte. Es heißt, dieses Gold sei zum "wahren Wesen" des Gottes gemacht worden.³¹⁸ Mishina macht darauf aufmerksam, daß der allmähliche Aufstieg des Hachiman von Usa in die Jahre fallen muß, in denen von Tsushima Gold und Silber an den Hof geliefert wurde. Er vermutet hinter dieser zeitlichen Übereinstimmung Beziehungen zwischen Tsushima und Kyûshû.³¹⁹ Weitere Gemeinsamkeiten, auf die Mishina hinweist, sind der Asyl-Charakter dieser Heiligtümer, überhaupt die Tendenz, die Erzberge zu nicht betretbaren, heiligen Gebieten zu stempeln.³²⁰

Nun hatten sich in der alten Provinz Buzen, in der Usa liegt, anscheinend sehr viele Hata niedergelassen. Diese Hata waren eine chinesisch-koreanische Einwanderergruppe, deren Wohnsitze zuletzt im südlichen Korea lagen, deren Vorfahren aber aus dem nördlichen China Ende der Ch'in-Zeit nach Korea eingewandert sein sollen. Als sie ihre Wahlheimat Korea infolge der dortigen Kriegswirren etwa um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert verließen, hatten sie auf jeden Fall bereits einige Jahrhunderte koreanischer Vergangenheit hinter sich.³²¹

Es ist eine bekannte Tatsache, daß Südkorea bereits im Altertum ein Zentrum der Eisengewinnung und -verarbeitung bildete. Das *Hou-Han-shu* berichtet über Ch'en-Han im Süden Koreas: "Die Bewohner wollen am Ende der Ch'in-Dynastie aus China gekommen sein, ihre Sprache soll noch Ähnlichkeiten mit der Sprache von Ch'in haben... Sie exportieren Eisen nach

315. Mishina 1943, 185 f.

316. MGJ 474.

317. Siehe Handa 1943, 103 f.

318. *Fusô-ryakki* Shômu Tennô, Tempyô 21. Jahr. Bassui, 127 f.

319. Mishina 1943, 187.

320. Mishina 1943, 187 f.

321. Lewin 1962, 34 ff.

Japan. Eisen ist bei ihnen die Währungseinheit...³²² Lewin nimmt an, daß unter den aus Korea eingewanderten Schmieden, den sogenannten *karakanuchi*, sich auch Hata befunden haben, da Hinweise dafür vorhanden sind, daß sich die Hata mit der Metallverarbeitung beschäftigten. "Der Name Hata-no-Sahisa dürfte von der Berufsgruppe des *Sahibe* abgeleitet sein, die Hacken für den Ackerbau schmiedeten"³²³ Hata-no-Sahisa, Hackenschmiede, werden in Yamashiro genannt, ebenso Hata-no-Tsune, Metallgießer.³²⁴ Auch ein Fachmann für Bronzebearbeitung aus dem Geschlecht der Hata-no-Mozume wird genannt.³²⁵ Dazu ist Eberhards Feststellung, daß Eisen im Norden Chinas anscheinend zuerst für Ackergeräte benutzt worden ist, ebenfalls aufschlußreich.³²⁶

Handa mißt der Rolle der naturalisierten Einwanderer aus Korea im Bergbau große Bedeutung bei. Nicht nur war Kudara no Konikishi Kyôfuku, dem die Goldfunde in Michinoku zugeschrieben werden, ein naturalisierter Nachkomme des Königshauses von Paekche; auch der Entdecker der Goldlager in Tsushima, Yakabe no Miyamichi, war der Nachkomme von Einwanderern.³²⁷ Eine Stelle des *Buzen-fudoki*, wo es heißt, daß in alter Zeit sich eine Gottheit aus Silla auf dem Kabar-Berg im Distrikt Tagawa von Buzen niedergelassen habe, auf dem seit alter Zeit Kupfer gefördert wurde, läßt die Vermutung aufkommen, daß hier Hata im Kupferbergbau tätig waren.³²⁸ Diese Stelle des *Buzen-fudoki* ist aus dem *Usa-Hachiman takusen-shu*

322. Eberhard 1942 b, 16, nach *Hou-Han-shu* 115, 5b; vgl. a. Eberhard 1942 a, II, 398.

323. Lewin 1962, 132.

324. Lewin 1962, 83.

325. Lewin 1962, 133.

326. Eberhard 1942 a, II, 396

327. Handa 1943, 104, 106, Anm. 8. Es ist natürlich nicht anzunehmen daß diese Gouverneure selbst auf die Goldsuche gegangen sind. Es scheint aber, daß sie nicht nur in erhöhtem Maße mit den Problemen des Bergbaus vertraut waren, sondern daß sie auch die richtigen Leute an der Hand hatten; und das dürften eben ehemalige Landsleute gewesen sein.

328. Lewin 1962, 132, Anm. 117. Vgl. *Ko-fudoki itsumon* maki 2, 759, Buzen. S.a. Handa 1943, 105, der diese Gottheit mit den Hata in Verbindung bringt und auf die Möglichkeit von Beziehungen zum Hachiman von Usa hinweist. Neben der Beziehung zum Kupfer wird auch das Gold erwähnt.

überliefert, wodurch auch eine Verbindung zu Hachiman gegeben ist.

Die Hauptmasse der eingewanderten Hata scheint in der Landwirtschaft tätig geworden zu sein, da die Hata in der Verwaltung kaum in Erscheinung treten und da auch nur wenige handwerkliche Berufsgruppen (neben Metallarbeitern nur Weber und Metzger) erwähnt werden. Als Vorsteher von Berufsgruppen der Weber, Sattler und Metallarbeiter werden auch Geschlechter der Aya genannt, eine andere große Einwandererschicht aus Korea, die ihre Abstammung auf Chinesen zurückführt, die dort während der Han-Zeit eingewandert waren. Wie weit diese selbst die fachliche Qualifikation der ihnen unterstellten Handwerker besaßen, ist nicht feststellbar. Lewin merkt hier an, daß in einer Annalenmeldung aus dem Jahre 722 Oshinomi no Ayahito aus den Provinzen Ise und Harima, sowie Akunami no Ayahito aus der Provinz Ômi neben einer großen Reihe von Metallarbeitern und Schmiedefamilien genannt werden. "Aus dieser Nebeneinandernennung darf man mit großer Wahrscheinlichkeit schließen, daß auch diese Ayahito als Schmiede tätig waren. Nur ist nicht verbürgt, ob sie tatsächlich chinesischer Herkunft sind".³²⁹

Diese Tatsachen erscheinen für uns in einem besonderen Licht, wenn wir erfahren, wie stark die Hata auch im japanischen *Shintô*-Kult beteiligt waren. "Bemerkenswert ist es, daß die Hata im Hachiman-Kult auf Kyûshû eine beachtliche Rolle spielten. So unterstand ihnen die Leitung des Hakozaki-Schreins im Kazuya-Distrikt von Chikuzen, in dem Ôjin-tennô und Jingû-kôgô als Hauptgottheiten verehrt werden. Im Hachiman-Hauptschrein zu Usa in Buzen waren Angehörige eines Geschlechtes Karashima no Suguri als Betpriester (Negi) tätig. Der Standestitel weist einwandfrei auf Kikajin [naturalisierte Einwanderer] hin, und da in Buzen viele Hata ansässig waren, ist es sehr wahrscheinlich, daß diese Karashima no Suguri aus ihren Kreisen stammten".³³⁰ Die Hata unterhielten aber auch

329. Lewin 1962, 122. Vgl. *Shokunihongi* 6. Jahr Yôrô, 3. Monat, 10. Tag (=I, 169).

330. Lewin 1962, 171 f.; s.a. Handa 1943, 98 ff. Ein ursächlicher Zusammenhang zwischen Ansiedlung von Hata und Verehrung des Hachiman als Schmiedegott der ortsansässigen Schmiede wird sich vermutlich häufig feststellen lassen. Ein Beispiel: Der Matsubara-Hachiman von Shirahama in der alten Provinz Harima (Distr. Shikama) wird von den Einwohnern des nahe gelegenen Matsubara, die seit alters

engste Beziehungen zum Schrein von Kamo, in dem Waki-Ikazuchi verehrt wird, sowie seine Mutter Tamayorihime und deren Vater Take-Tsunami. Wir haben weiter oben den mit diesem Schrein verbundenen Mythos von der Geburt des Waki-Ikazuchi angeführt, wie ihn das *Yamashiro-fudoki* überliefert hat. In etwas abgeänderter Form wird er im *Hata-uji-honkeichô* dargestellt. Dort tritt an die Stelle der Tamayorihime und deren Vater ein Hata-Mädchen und deren Eltern. Die Handlung ist vollkommen gleich. Zum Schluß heißt es aber: "Deshalb wird (die Gottheit des) Oberen Kamo-Schreins Waki-Ikazuchi no kami genannt, die Gottheiten des Unteren Kamo-Schreines Mi-oya no kami [Eltern-Gottheiten]. Der Pfeil im Hause ist die große namhafte Gottheit von Matsuno'o. Deshalb verehrt das Hata-Geschlecht die drei großen namhaften Gottheiten dort, und die Angehörigen des Kamo-Geschlechtes sind die Schwäger des Hata-Geschlechtes".³³¹ Lewin nimmt an, daß diese Hausüberlieferung der Hata eine tatsächliche Verschwägerung der Hata mit dem alteingesessenen Geschlecht der Kamo no Agatanushi widerspiegelt. Die alte Provinz Yamashiro war nämlich das mit Hata am dichtesten besiedelte Gebiet. So war denn die Gründung des Matsuno'o-Schreines, in dem die "Vater"-Gottheit des Waki-Ikazuchi verehrt wird, ganz das Werk der Hata. Diese Vatergottheit ist hier Ôyamagui, der mit dem Gott Ho no Ikazuchi vom Otokuni-Schrein identifiziert wird. Die Schreine von Kamo und von Matsuno'o gewannen außerordentlich an Bedeutung, als die Hauptstadt von Yamato zunächst nach Nagaoka und dann (785) nach Heian-Kyô (Kyôto) verlegt wurde.³³² Die

Bauern und gleichzeitig Schmiede sind, verehrt (*Hachiman to kajiya*, MZ II, 576). Nach dem *Harima-fudoki* gab es im Distrikt Shikama Siedlungen von Aya; aber auch die Hata hatten eine alte Tradition in Harima. Genannt werden im *Harima-fudoki* Hata im Distrikt Iiho, die mit den Aya verschwägert waren. Im Distrikt Akaho sind Schreine für Hata no Kimi Sake nachgewiesen (Lewin 1962, 67, 89, 171). Eine alte Hata-Tradition in Bezug auf den Hachiman von Matsubara scheint demnach nicht ausgeschlossen.

331. Lewin 1962, 172 f. Vgl. *Hata-uji honkeichô in Honchô-getsurei*, GR maki 81, *Kôjibu*, 269.

332. Lewin 1962, 173 ff. Auf die Hata geht auch der später so populär gewordene Inari-Kult zurück (Lewin 1962, 175 f.). Obwohl Inari eine Reis-Gottheit ist, wird Inari auch von den Schwertschmieden verehrt. Das soll darauf zurückgehen, daß in alter Zeit Sanjô no kokaji Munechika mit Lehm vom Inari-Berg ein berühmtes Schwert schmiedete (NMGJ 419). Die Verbindung mit Inari kommt in dem Nô-Spiel *Kokaji*

Verlegung der Hauptstadt selbst glaubt Lewin zum großen Teil dem Einfluß der dort ansässigen Hata zuschreiben zu müssen, die zwar äußerlich in der Politik kaum je hervortraten, deren große wirtschaftliche Macht aber doch hinter den Kulissen wirksam war.³³³

Rückblickend fassen wir zusammen: Es läßt sich, ausgehend von Korea über Tsushima nach Kyûshû und zur Inlandsee hin ein Traditionszusammenhang feststellen, der einen Komplex von folgenden Vorstellungen einschließt: Mutter/Sohn-Gottheiten; Empfängnis des göttlichen Knaben ohne irdischen Vater; Geburt am Wasser; Aufstieg zu heiligem Berg mit Stein-Heiligtum; enge Beziehung zur Metallgewinnung und zum Schmiedehandwerk, Schamanismus und Orakelwesen (Schildkrötenschalen-Divina-

besonders zum Ausdruck: Hier soll Kokaji Munechika das Schwert schmieden, hat aber keinen Gesellen, den er dazu braucht. Die Gottheit Inari erscheint persönlich und assistiert bei dem großen Werk (siehe Böhner 1956, 565 ff.). Es ist wohl sicher, daß Hata-Schmiede als erste die Hata-Gottheit Inari verehrt haben werden.

333. Lewin 1962, 163 ff. Handa versucht auch eine Erklärung für die Einmischung des Hachiman von Usa beim Guß des Großen Buddha des Tôdaiji in Nara auf dem Wege über die Hata zu finden. Zwei Hauptprobleme waren damals zu lösen: die endgültige Beseitigung der Spannungen zwischen *Shintô*-Kult und Buddhismus und das Herbeischaffen der notwendigen Metalle. Nicht nur war aber ein Nachkomme naturalisierter Einwanderer, der buddh. Priester Gyôki (668-749), der erste Verfechter der Vermischung von Buddhismus und *Shintô* im sogen. *Ryôbu-Shintô* (siehe Lewin 1962, 167), sondern gerade Yahata/Hachiman war die Gottheit, deren Eingliederung in den Buddhismus aus frühester Zeit bekannt ist. Im selben kaiserlichen Erlaß aus dem Jahre 749, in welchem der Dank an Hirohata no Yahata (= Hachiman) für seine in einem Orakel angekündigte und geleistete Hilfe beim Guß der Statue ausgesprochen wird, ist auch von einem Besuch des Kaisers Shômu im Chishiki-Tempel in Kawachi im Jahre 740 die Rede, bei welchem der Kaiser den Entschluß gefaßt hatte, eine Statue aufzustellen. Als er dann keine Möglichkeit zur Verwirklichung seines Planes sah, erreichte ihn eben jenes Orakel, nachdem ihm bereits vorher die Gottheit Yahata im Traum erschienen war und die Absicht geäußert hatte, die Hauptstadt zu besuchen (*Shokunihongi* 1. Jahr Tempyô-shôhō, 12. Monat, 25. Tag / = I, 374. Vgl. Zachert 1950, 89 sowie die dortige Anm. 1). Handa nimmt an, daß im Mangel an Kupfer der Hauptgrund für den anfänglichen Mißerfolg zu suchen ist. Er macht im folgenden ausführliche Angaben über zahlreiche Hata-Siedlungen in Kawachi. Ihrem Einfluß schreibt er es zu, daß sowohl das Kupfer der Provinz Buzen wie auch die Gottheit Yahata/Hachiman aus Usa in Buzen ins Blickfeld des Hofes traten (Handa 1943, 106).

tion). Der Hachiman-Glaube steht voll in dieser Tradition.³³⁴ Allerdings: Die Einäugigkeit tritt in diesem Komplex nicht auf. Wenn deshalb in Usa die Einäugigkeit mit hineinspielt, dann hat sie anscheinend nicht von diesem Komplex ihren Ausgang genommen, und Ame no Mahitotsu, der einäugige Gott der Metallarbeiter kann demnach ursprünglich nicht identisch sein mit dem Schmiedegott oder Metallarbeiter-Gott, der in dem geschilderten Komplex beheimatet ist.

5.25 Ame no Mahitotsu

Wir wissen ziemlich wenig von Ame no Mahitotsu.³³⁵ Seine im *Nihonshoki* bezeugte Funktion als Gott der Metallarbeiter

334. Hier soll noch auf das *Nô*-Spiel *Yumi-Yahata* (vermutl. ca. 1428 von Seami verfaßt) aufmerksam gemacht werden. Es wird dort einem Beamten, der zum Hachiman-Schrein auf dem Otoko-yama bei Kyôto kommt, von einem alten Mann (= eine verkleidete Gottheit) ein Bogen für den Kaiser überreicht. Der Chor singt ein Preislied auf den Maulbeerbogen und die *Yomogi* (Beifuß)-Pfeile vom Berg Yahata, d.h. vom Hachiman-Schrein. Der anschließende Dialog ist noch aufschlußreicher: "Erzählt Genaueres uns vom Maulbeerbogen und Yomogi-Pfeilen, wie durch sie die Welt geordnet wird!" "Wohlan denn! Daß mit Bogen und Pfeil die Welt zu ordnen ward begonnen, geschah erstmals mit des Menschenkaisers Ôjin erlauchter Regierung durch Gottkraft dieses Hachiman und seines Schreins." (Bohner 1956, 78 f.) Das erinnert stark an die Funktion des "Ordnungshelden". Es sei aber in diesem Zusammenhang hingewiesen auf die mit der Befruchtung durch Sonnenstrahlen und Egeburt verbundenen Mythen aus Fu-yü und Kao-li in Nordkorea, in denen der aus dem Ei geborene spätere König insonderheit als "guter Schütze" gekennzeichnet ist (vgl. Eberhard 1942 b, 16, 19. Vgl. a. *Samguk-sagi* ch. 13, 1 f.; *Samguk-yusa* ch. 1, 10 f.).

335. Summarische (und wenig fundierte) Feststellungen, wie sie Hummel 1960, 265 und Anm. 46 gibt, nützen wenig. Die wahrscheinliche, aber keineswegs gesicherte Identifikation des Ame no Mahitotsu mit dem im *Kojiki* genannten Schmiedegott Amatsumara, dessen Namensbestandteil *mara* (Matsumura bevorzugt die Lesung *maura*) vielleicht Penis bedeuten könnte (vgl. Quellen 38, Anm. 6), — diese Auslegung ist starken Zweifeln ausgesetzt — berechtigt uns in keiner Weise, von einer "Verbindung mit Fruchtbarkeitskulten" (so Hummel) zu sprechen. Einem weiteren Irrtum in Bezug auf die japanischen Berggottheiten erliegt Hummel im selben Aufsatz S. 269: "In Japan aber sind die Gottheiten der Berge ebenfalls die Träger der Toten..." Damit bezieht sich Hummel auf Slawik 1936, 693. Slawik ließ sich durch die lokale Variante einer Sage, in der (statt wie sonst ein Leichenzug) die Berggottheit am Neujahrmorgen einen Toten ins Haus bringt, der sich später

wurde weiter oben erwähnt. Als Vorfahr der Imbe oder Imbe von Ise und Tsukushi nennt ihn das *Kogoshûi*.³³⁶ Matsumura hat Material zusammengestellt, das diese Angaben des *Kogoshûi* stützen soll. Dazu gehört mit Bezug auf Tsukushi (Kyûshû) u.a. ein alter "Einauge"-Schrein in Kubaru-mura, Distrikt Yamashika (Kumamoto). In Ise werden im Distrikt Kuwana zwei Kuwana-Schreine genannt, in denen die Gottheiten Amatsuhikone und Ame no Kushibi verehrt werden, die beide mit den Imbe in naher Beziehung stehen. Im selben Distr. liegt ferner der Tado-Schrein, in dem ebenfalls Amatsuhikone verehrt wird. Zu diesem Schrein gehört ein Nebenschrein, der im Volksmund Ichimokuren, "Einauge-Gefährte", genannt wird, in welchem nach der Schreinüberlieferung aber Ame no Mahitotsu verehrt wird.³³⁷

Von diesem Schrein wird Folgendes überliefert: "Jahr für Jahr, etwa im 7. oder 8. Monat, kommt am Morgen ein heftiger Sturm auf, und wenn dann am Abend der Sturmregen herunterpeitscht, dann sagen alle Leute dort, es könne nicht aufhören, solange der Ichimokuren nicht weggehe, oder wenn der Ichimokuren weggehe, höre es auf. Nach dem, was die Leute reden, war es seit alter Zeit nie anders." und ferner: "Man weiß, daß der Ichimokuren fortgeht, wenn der Tado-Berg zwei- bis dreimal

in Gold verwandelt (Slawik 1936, 687), zu einer solchen Verallgemeinerung verleiten, die sonst durch nichts gerechtfertigt wird, so wenig wie auch die weitere Schlußfolgerung Slawiks, daß die Berggottheit damit gleiche Funktion wie das Pferd (als Totenträger) ausübe und deshalb "vielleicht mit diesem identifiziert werden" könne (s.a. Naumann 1959, 181 f.).

336. *Kogoshûi* 545; Quellen 418. Das Geschlecht der Imbe hatte in ältester Zeit das Amt zur Durchführung von religiösen Feiern am Hofe inne, unterstand aber in gewissem Sinne dem Geschlecht der Nakatomi, mit dem es sich gerne auf eine Stufe gestellt hätte. Das *Kogoshûi* wurde 807 von Imbe no Hironari zu dem Zwecke verfaßt, am Hofe dieselbe Stellung zu erringen wie die Nakatomi. — Im *Shôjiroku* werden als Nachkomme des Ame no Kushi-Mahitotsu ein Sugata no Obito, als Nachkomme des Ame no Mahitotsu-Ne ein Yamase no Imiki genannt, beide in Yamashiro (*Shinsen shôjiroku* 175 u. 176). Diese beiden Gottheiten dürften mit Ame no Mahitotsu identisch sein.

337. Matsumura 1954, I, 209 nach Kurita Hiroshi: *Itsuno otakebi* 稜威男健. Kurita folgert aus den hier angedeuteten Zusammenhängen eine Identität von Ise-Imbe und Kuwana no Obito. Nach dem *Shôjiroku* ist nicht nur Ame no Kushibi ein Sohn des Amatsuhikone, sondern auch Ame no Mahitotsu-Ne (*Shinsen shôjiroku* 172 u. 176. dazu der eben genannte Ame no Kushi-Mahitotsu).

gewaltig dröhnt und etwas Leuchtendes aufblitzt, das sich nach einer Richtung davonmacht. Nach ein bis zwei Tagen dröhnt der Berg wieder, das Leuchten zieht vorüber, und man weiß, daß der Ichimokuren in den Tado-Berg zurückgekehrt ist".³³⁸

In einem Brief an Arai Hakuseki schrieb Samugawa Shinsei: "Wenn bei einem unerwarteten Sturm...die Bäume ausgerissen werden, Berge rutschen und Häuser einstürzen, dann sagt man in Ise, Owari, Mino und Hida, dieses sei der Ichimokuren..."³³⁹

Eine weitere Bestätigung für die Verehrung eines einäugigen Gottes in Kumamoto liefert ein Kagura-Lied:

*Hitome no yodomi no ike ni fune ukete
Noboru wa yama mo kudaru wa yama mo*

Ein Boot treibt auf dem Teich der Untiefe des Einaug,
Steigt man hinauf, sinds Berge, steigt man hinab, sinds
Berge.³⁴⁰

Damit findet Matsumura bestätigt, daß sowohl in Tsukushi wie in Ise Imbe ansässig waren, die den einäugigen Gott verehrten. Zu bemerken ist noch, daß Ichimokuren auch als "Dialektwort" des Nordens gilt und eine Art Wirbelwind bezeichnen soll.³⁴¹

Die obigen Berichte über den Ichimokuren können ergänzt werden durch einige Bemerkungen Yanagitas zu diesem Thema. Es soll im Kantô-Gebiet viele Schreine gegeben haben, in denen dieser Ichimokuren verehrt wurde. In seinem Hauptschrein in Ise wurde ihm hauptsächlich vom "ungebildeten Volk" Glaube und Verehrung entgegengebracht.³⁴² Ichimokuren ist auch heute noch dafür berühmt, Regen zu spenden. Früher wurde er im Hauptschrein des Tado-Schreins verehrt und viele verwechselten ihn mit dem Hauptgott. Erst später wurde er in den Nebenschrein verwiesen. "In der neuen Schreinüberlieferung wird

338. Matsumura 1954, I, 209 nach Kurita Hiroshi: *Jingi-shiryô-fukô* maki 8 神祇志料附考 (勢桑見聞誌).

339. Matsumura 1954, I, 210 nach Arai Hakuseki *zenshû* Bd. 5, 376. Die genannten Provinzen entsprechen den heutigen Präfekturen Mie, Aichi und Gifu.

340. Matsumura 1954, I, 210 nach Motoori Norinaga: *Tama katsuma* 玉かつま maki 11 (*Motoori Norinaga zenshû* Bd. 8, 325). S.a. Yanagita 1941 b, 141.

341. *Daijiten* Bd. 2, 447 s.v. *ichimokuren*.

342. Yanagita 1941 a, 57 f.

der verehrte Gott als Ame no Mahitotsu no kami angegeben, d.h. wir haben hier ein Beispiel, daß man diesem Gott den Schmiedegott der Mythen gleichsetzen wollte. Für diese Annahme gab es zwar Gründe, aber die Bauern von Ōmi, die zum Regenbitten hierher wallfahrten, dachten nicht so. Weil der Gott eine große Schlange ist, nennen sie ihn Einaug-Drache. Vor alter Zeit soll es einen Bergrutsch gegeben haben. Danach traf man den Gott mit dem Zinken eines Rechens und so wurde er zum einäugigen Drachen. Er begab sich darauf in den jetzigen Gongen-Teich und wird verehrt... Als Irrlicht kommt er gelegentlich heraus und ergeht sich; manchmal erregt er einen Sturm und verursacht Katastrophen zu Wasser und zu Lande. Er ist nämlich mehr ein Windgott als ein Regengott und scheint von den Schiffen verehrt worden zu sein".³⁴³ Yanagita vermutet, daß Ame no Mahitotsu als Gottheit nur hatte eingepflanzt werden können, weil hier schon vorher der einäugige Drache verehrt worden sei. Dies könnte seiner Meinung nach aber ebenfalls auf die Imbe zurückgehen.³⁴⁴ Er hält es weiter für möglich, daß dieser mündlich in Ise überlieferten Sage das Mythologem vom Besuch eines Gottes oder übernatürlicher Schwängerung und Geburt eines Götterkindes mit nachfolgender Bestimmung des Vaters durch den herangewachsenen Sohn zugrunde liege, da die Ise-Imbe ja von Ame no Mahitotsu abstammen sollen.³⁴⁵

Es gibt ein weitverbreitetes Dialektwort für einäugig: *ganchi* oder *kanji*.³⁴⁶ Nach volkstümlicher Erklärung soll dieser

343. Yanagita 1941 b, 84 f. Yanagita interpretiert die Lichterscheinung demnach als Irrlicht. Die Irrlichter werden häufig als "Drachen-Laternen" bezeichnet, die vom Meer her kommen und sich auf einem bestimmten Baum niederlassen. Indessen führt De Visser einen Text an, nach welchem beim Manjusri-Tempel von Ama no Hashidate (Kyôto) neben anderen auch ein Irrlicht zu erscheinen pflegte, das *Tendô* 天灯, himmlische Laterne, aber auch *Tendô* 天童, himmlischer Knabe, genannt wurde. Von Zeit zu Zeit soll auf dem betr. Baum ein solcher Knabe erschienen sein, der die "Lampe" in seiner Hand trug. Als jener Bericht verfaßt wurde, "sah man ihn nur noch selten". Das Werk stammt aus der Mitte des 16. Jh. Siehe De Visser 1913, 207 f.

344. Yanagita 1941 b, 87 f.

345. Yanagita 1941 b, 88.

346. *kanji*: Wakayama, Tokushima, Kôchi; *ganchi*: Fukushima, Sado, Gumma, Tochigi, Ibaraki, Chiba, Izu-Oshima, Shizuoka, Aichi, Gifu, Kinki-Gebiet, Shimane, Hiroshima, Yamaguchi, Ehime, Nagasaki, Kumamoto; *ganchii*: Ôita; *kanchime*: Awaji (*Zenkoku hôgen jiten* s.v. *ganchi, kanji*).

Ausdruck daher kommen, daß *kanji*, der Schmied, wenn er ein Schwert schmiedet, beim Prüfen der Schneide ein Auge zumacht. Im Norden von Akita und auch in Ikigawa (Kôchi) bezeichnet *kaji* bzw. *kanji* einen Lahmen, Hinkenden, was man auch darauf zurückführen möchte, daß solcherart Gehbehinderte den Beruf eines Schmiedes ausüben. "Da tatsächlich nur Einäugige Schmiede waren, hat man die Einäugigen 'Schmied' genannt; diese Erklärung ist natürlich", meint Yanagita.³⁴⁷ Wasser und Feuer mußten beim Arbeiten mit dem Metall gleichermaßen ihre Wirksamkeit entfalten; da man den "Donner" als Überträger des ursprünglichen himmlischen Feuers ansah, mußte es nach Yanagitas Ansicht notgedrungen zu einem Mythologem vom Kamo-Typus (Waki-Ikazuchi) kommen.³⁴⁸ Hachiman sieht er als Zentralfigur im Mythos von der Hochzeit zwischen Feuer und Wasser. "Ein Zweig der Imbe, der dies weitererzählt und überliefert hat, war von Generation zu Generation einäugig. Darüber brauchen wir uns nicht zu wundern. Es ist lediglich schwierig, aus den Zeugnissen des Altertums voll und ganz die Ursachen herauszufinden, wie hier eine plötzliche Wandlung eintrat zu den heftig und leicht in Zorn geratenden Goryô und wie es zur Herleitung der vielen Gorô-Sagen kam".³⁴⁹

Matsumura legt die Einäugigkeit des Schmiedegottes Ame no Mahitotsu als ein Hervorheben des "menschlichen" Charakters der Götter in den klassischen Mythen Japans aus, denn "die Schmiedegötter vieler Völker sind nach der Urform des Schmiedehandwerks in der wirklichen Welt gebildet, d.h. im tatsächlichen Leben jener alten Zeit waren diejenigen, die Schmiede wurden, häufig Hinkende oder Einäugige".³⁵⁰

Trotz mühevoller Umwege ist damit die Frage, wieso gerade die Berggottheit, bzw. die von den Bergen kommenden Geister einäugig sind, nicht beantwortet. Nach Matsumura "können wir heute den Ausgangspunkt dieser Anschauung oder dieses Glaubens noch nicht klar erkennen". Nach seiner Vermutung handelt es sich um eine Konvergenz, bei welcher verschiedene Vorstellungen oder religiöse Praktiken den gemeinsamen Gedanken des "einäugigen Geistwesens" hervorgebracht haben; nämlich:

- 1) Menschen mit körperlichen Fehlern — Einhändige, Ein-

347. Yanagita 1941 b, 119.

348. ibd.

349. Yanagita 1941 b, 120.

350. Matsumura 1954, I, 102 f.

beinige, Einäugige — glaubte man mit außergewöhnlichen Fähigkeiten begabt.

- 2) Beim Verehren einer Gottheit stand man entweder auf einem Bein oder hob eine Hand, oder schloß ein Auge, um dadurch den größtmöglichen Erfolg zu erzielen.
- 3) Von den Lebewesen, die man der Gottheit darbrachte, entfernte man ein Auge und ließ sie dann noch eine Zeitlang leben.³⁵¹

Damit scheint das japanische Material zunächst erschöpft, ohne daß eine tatsächliche Klärung der Probleme erreicht wurde.

5.3 Einäugige Geister und Gottheiten außerhalb Japans

Die Vorstellung der Einäugigkeit ist kein auf Japan beschränktes Phänomen. Auch in chinesischen Mythen z.B. werden einäugige Wesen erwähnt. Eines davon ist Fang-feng. Fang-feng war ein Lehensherr, der zu spät kam, als Yü eine Versammlung aller Lehensherren auf dem Kui-chi-Berg einberief. Deshalb ließ Yü ihn töten.³⁵² Fang-feng ist kein gewöhnlicher Mensch; es heißt auch, daß Yü auf dem Kui-chi-Berg "alle Geister" einberief³⁵³, und ebenso wurden zwei Vasallen des Fang-feng als Geister bezeichnet.³⁵⁴

Ferner erfahren wir, daß Fang-feng ein Riese war.³⁵⁵ Fang-feng hatte einen Drachenkopf, Rinderohren, zusammengewachsene Augenbrauen und darunter ein einziges Auge. So wurde er in Wu und Yüeh dargestellt, wo man ihm Opfer darbrachte. In Yüeh tanzte man zu dritt mit aufgelösten Haaren unter Flötenbegleitung einen alten Tanz für Fang-feng; die Tänzer

351. Matsumura 1954, I, 248; s.a. Yanagita 1941 a, 33 f., der insbesondere die (nach seinen eigenen Worten) "ziemlich kühne Theorie" ausbildete, nach welcher die Einäugigkeit auf die Kennzeichnung eines Menschen, der für ein Opfer vorgesehen war, durch Ausstechen eines Auges zurückgehen soll, woraus sich später als Bedingung herausentwickelt haben soll, daß der Opferpriester einäugig zu sein hatte.

352. *Chu-shu chi-nien*, 8. Jahr des Yü (Legge 1865, *Prolegomena* 118); *Han Fei-tzu chi-chieh* ch. 5, 91 f.; *K'ung-tzu chia-yü* ch. 4, 116.

353. vgl. Granet 1959, 346. *Kuo-yü* ch. 5, 72.

354. vgl. Granet 1959, 343 u. Anm. 4.

355. *Kuo-yü* ch. 5, 72; vgl. Granet 1959, 34; *Kung-tzu chia-yü* ch. 4, 11b-12a.

stießen während des Tanzes ein Gebrüll aus.³⁵⁶ Aufgelöste Haare sind das Zeichen der Geister. Das Gebrüll und die Rinderohren charakterisieren nach Granet den Fang-feng mehr als Rind oder Stier denn als Drachen.³⁵⁷ Das Gebrüll während des Tanzes ahme ohne Zweifel das Brüllen des Windes nach. *Feng* heißt Wind. *Fang* gelte als alter Name für Kui-chi. Fang-feng könne deshalb als lokaler Windgott angesehen werden.³⁵⁸

Es gibt aber noch weitere einäugige Windgötter. "*Fei-lien* est un personnage historique renommé comme *bon marcheur*. *Fei-lien* 蜚廉 mourut et fut enterré sur le *Houo t'ai chan*, à l'Ouest de l'Empire. A l'Est, se trouve un montagne nommé le T'ai-chan. Un animal y habite qui s'appelle Fei 蜚. Il ressemble à un bœuf à tête blanche. Il n'a qu'un œil. Sa queue est celle d'un serpent. S'il marche sur les herbes, elles meurent. Quand il apparaît, il y a dans l'Empire une grande Peste."³⁵⁹ "Le comte du Vent a pour nom *Fei-lien* 蜚廉."³⁶⁰

In Teil I haben wir K'ua-fu erwähnt, aus dessen weggeworfenem Stock, bzw. aus dessen Fleischsäften und Fett der Teng-Wald entstand.³⁶¹ Dieser K'ua-fu wollte einen Wettkampf mit der Sonne austragen, er wollte sie fangen und verfolgte sie bis in die Schluchten des Tales der untergehenden Sonne. Dort verdurstete er. Es gibt einen Vogel, der dem K'ua-fu gleicht. Dieser hat vier Flügel, ein Auge, einen Hundeschwanz.³⁶² "Une phrase obscure du *Chan hai king* semble donner au Génie

356. Eberhard 1942 a, II, 374; Granet 1959, 348 nach *Shu-i-chi* und *Su-shih yen-i*.

357. Granet 1959, 348, Anm. 2.

358. Granet 1959, 349. Eberhard meint, die Einäugigkeit des Fang-feng könne vielleicht als Mondsymbol gedeutet werden. Eberhard 1942 a, II, 374.

359. Granet 1959, 364; vgl. *Shan-hai-ching* ch. 4, 55b-56a.

360. Granet 1959, 364; das *Li-sao* faßt *Fei-lien* als Windgott auf (*Ch'u-tzu* ch. 1, 29 a). Das *Feng-su-t'ung* gibt in seinem Artikel über den Windgrafen an, daß dieser als *tzu* den Namen *Fei-lien* trage. *Fei-lien* wird verschieden geschrieben 蜚廉 und 蜚廉. *Fei* 蜚 und *lien* 蜚 sind stinkende Insekten. Vgl. Granet 1959, 364, Anm. 4.

361. Vgl. Teil I, Anm. 417; *Huai-nan-tzu* ch. 4, 63; *Shan-hai-ching* ch. 17, 81 a.

362. *Shan-hai-ching* ch. 3, 39 a-b. Auf einem anderen Berg, ebenfalls im Norden, gibt es einen Vierfüßler, dessen Gestalt ist die einer Großkatze, er hat einen langen Schwanz, Menschenkopf, Rinderohren und nur ein Auge. Sein Name ist *Chu-chien* (*Shan-hai-ching* ch. 3, 34 b.) Über dieses Wesen ist weiter nichts bekannt, wahrscheinlich gehört es aber in dieselbe Kategorie wie der erwähnte Vogel.

qui habite au pôle Sud et fait entrer et sortir le vent, le nom de 秀風 *K'oua-fong* (Vent *K'oua*?)” schreibt Granet.³⁶³ *Kua* 颯 bezeichnet ferner nach Granet “vent mauvais”.³⁶⁴

Aus diesen verschiedenen Textstellen kann man jedenfalls mit Sicherheit entnehmen, daß man sich Windgottheiten einäugig vorstellte. Weiter stehen diese Windgötter mit Bergen in Beziehung: Fang-feng gehört zum Kui-chi-Berg, Fei-lien zum (Huo-) T'ai-shan, K'ua-fu hat seinen eigenen Berg “K'ua-fu”.

Fei-lien, der Windgraf oder Windgott, wurde von Ch'i, dem Sohne des großen Yü, beauftragt, in den Bergen und Wasserläufen nach den Metallen zu suchen, die zur Herstellung der großen Dreifüße der Hsia dienen sollten. Er hatte diese Dreifüße auch zu gießen.³⁶⁵ “Fei-lien, Comte du Vent, fut un forgeron, en même temps qu'un mineur.”³⁶⁶

Die Vollendung des Gusses dieser berühmten neun Dreifüße der Hsia wird gewöhnlich Yü selbst zugeschrieben.³⁶⁷ Hier ergibt sich eine weitere eigenartige Verbindung. Yü hatte die Tötung des zu spät gekommenen (einäugigen Windgottes) Fang-feng auf dem Berge Kui-chi veranlaßt. Auf diesem Berge fand man später die Gebeine des Fang-feng. Aus allen diesbezüglichen Texten kann man aber entnehmen, daß die Knochen des Fang-feng Metalle waren. Es ist bekannt, daß auf dem Gipfel des Kui-chi Metalle in Überfluß vorhanden waren.³⁶⁸

Verwandschaft mit diesen Vorstellungen zeigen auch die Sagen um Ch'ih-yu. Ch'ih-yu wurde von Huang-ti ergriffen und getötet. Jener warf seine hölzernen Fesseln weg, die sich in einen Ahorn auf dem Berge Sung verwandelten.³⁶⁹ Ahorn heißt *feng* 楓, und *feng* 風 heißt Wind.³⁷⁰ Auch die Knochen des Ch'ih-yu sind Metalle, und Huang-ti goß einen Dreifuß wie Yü.³⁷¹

Die (einäugigen) Windgötter Chinas stehen also nicht nur allgemein mit den Bergen in Beziehung, sondern vor allem mit

363. Granet 1959, 363. Vgl. *Shan-hai-ching* ch. 15, 69 b:

有神名曰因因乎南方曰因乎秀風曰乎民亦有二名處南極以出入風

364. Granet 1959, 363. Dieselbe Bedeutung gibt das *Daijiten*, VI, 278 (s.v. *katsu*) nach dem *Tzu-hui*.

365. *Mo-tzu hsien-ku* ch. 11, 255.

366. Granet 1959, 488.

367. vgl. Granet 1959, 489.

368. Granet 1959, 504.

369. *Shan-hai-ching* ch. 15, '70 a-b.

370. Granet 1959, 361.

371. vgl. Granet 1959, 350 ff., 504; s.a. Eberhard 1942 a, I, 135 ff.

dem in den Bergen vorhandenen Metall und dessen Bearbeitung.³⁷²

Ganz allgemein lokalisieren chinesische Quellen ein Volk von Einäugigen, die ein einziges Auge mitten auf der Stirn trugen, im "Nordwesten".³⁷³ Diese Vorstellung führt uns zu Herodots Bericht über die Arimasper: "Offenbar gibt es dort im Norden Europas viel Gold... Man meint, es würde von den Arimaspern, Menschen mit einem Auge, den Greifen abgewonnen..."³⁷⁴ Das Gebiet der Arimasper soll nördlich von dem der Issedonen liegen, von welchen die Skythen Kunde über dieses Volk haben. "Von den Skythen haben wir es dann auch angenommen und nennen sie auf skythisch Arimasp(u)er; denn 'arima' heißt auf skythisch eins, und 'spu' das Auge."³⁷⁵ Alföldi hält es für sehr wahrscheinlich, "daß diese Sage nur nachträglich für die Erklärung des aus dem asiatischen Norden kommenden Goldreichtums zurechtgemacht wurde... Die Fabelwesen, die darin vorkommen, waren ursprünglich mächtige mythische Gestalten. 'Dessen Gesicht schwärzer als die Erde, Der du dir aus sieben Erdschichten den Pelz verfertigt, Du Einäugiger' heißt ein solcher Arimasp in einem Heldengedicht von Türken im Altai; er kommt auch im mongolischen Mythos vor, immer als Vertreter der Unterwelt und des Bösen Prinzips — darum 'schwarzgesichtig' im obigen Zitat",³⁷⁶ Indessen finden wir unter den legendären oder mythischen Vorfahren des Tschinggis Chan ebenfalls zwei einäugige Gestalten: Duwa Soqor, dessen Name nach Sanang Setsen daher kam, "weil er in der Mitte der Stirn

372. Wie die Ausführungen Granets zeigen, hängt der Guß der Dreifüße mit der Gründung einer Dynastie zusammen. Es fehlt nicht der religiöse Aspekt: "Toutes les dynasties débutent par un dévouement. Ce dévouement est analogue à celui des fondateurs ou de forgerons. Yu le Grand, qui fonda la première lignée royale, est aussi le forgeron des Talismans royaux. Les chefs ne seraient-ils pas des forgerons et des fondateurs, qui, en coopérant aux noces mystérieuses des métaux, ont acquis le commandement des hommes et de la nature, le pouvoir de féconder le Monde et d'entretenir la santé?" (Granet 1959, 503). Vgl. a. Granet 1959, 487 ff. Der Schmied erscheint auch als Gegner des die Pest verbreitenden Windes.

373. *Huai-nan-tzu* ch. 4, 58 u. 63. Auch das *Shan-hai-ching* ch. 8, 43 a, erwähnt ein Land der Einäugigen.

374. Herodot III, 116 (= S. 281).

375. Herodot IV, 13 und 27 (= S. 313 u. 318).

376. Alföldi 1933, 566 f.

nur ein einziges Auge hatte³⁷⁷, sowie dessen Vorfahr Yäkä Nidün, "Großauge", der wohl ursprünglich mit Duwa Soqor identisch ist, da er mit anderem Namen auch Nige Nidun, "Ein-auge" genannt wird.³⁷⁸ Laufer trägt "ferner kein Bedeken, die Arimaspen des Aristeas und Herodot mit einer Gruppe mongolischer Stämme in Verbindung zu bringen. Nach Herodot ist der Name skythisch und bedeutet 'einäugig'. Es müßte nun ein großer Zufall sein, wenn wir im mongolischen das Wort "äräm-däk in dem Sinne von 'einäugig' finden und dasselbe nicht mit dem Namen der Arimaspen irgendwie in Zusammenhang stehen sollte".³⁷⁹ Er nimmt weiter an, daß es sich bei der Goldgewinnung der Arimaspen um die Altai-Region handeln muß.³⁸⁰

Im Anschluß hieran sind einige archäologische Funde zu erwähnen: Eine Bronzefigur aus der Äußeren Mongolei, die etwa 1000 n. Chr. datiert wird, sowie damit nah verwandte Bronzefiguren, die in Südrußland gefunden wurden und in die Zeit der "Goldenen Horde" gehören sollen. Die Figur aus der Mongolei sowie einige der Figuren aus Rußland haben ein Auge offen, eines geschlossen, einige der südrussischen sind überhaupt einäugig.³⁸¹ Diesen Darstellungen gehen vermutlich ältere Konzeptionen voraus, wie denn auch die ganze Gruppe dieser nah verwandten Figuren weitere Einzelheiten aufweist, die auf sehr alten Ideen basieren.³⁸² Auf Grund dieser Zusammenhänge vermutet Hentze: "Die teils doppelgesichtigen, teils nur mit einem Auge versehenen Figuren, die teils auch ein offenes und ein geschlossenes Auge haben, stehen zu Licht und Dunkelheit und ganz besonders zu mondmythologischen Ideenassoziationen in Beziehung".³⁸³

Im allgemeinen hört man von bösen Totengeistern, die nur ein Auge haben. So bei den Burjäten³⁸⁴, den Sojoten und Jaku-

377. Schmidt 1829, 59.

378. Vgl. Poucha 1956, 42, 103 f., 185.

379. Laufer 1908, 452.

380. Laufer 1908, 449.

381. Hentze 1955, 45 ff. mit Quellenangaben.

382. Hentze 1955, 96 ff.

383. Hentze 1955, 97. Ein Vergleich dieser Figuren mit den von Yanagita angeführten japanischen Götterfiguren mit einem offenen und einem geschlossenen Auge wäre möglicherweise sehr aufschlußreich. Leider steht mir keine Abbildung zur Verfügung. Von einer doppelgesichtigen Figur der Berggottheit war die Rede Teil I, 150.

384. Harva 1938, 378 f.

ten.³⁸⁵ Diese haben ein Stirnauge; der Geist "Sordach Tschonach" der Jakuten ist aber außerdem noch einbeinig und einarmig. Bei den Tundra-Juraken der Tas-Bucht kennt man Gewitterwesen mit einem Auge, einer Hand, einem Fuß³⁸⁶ Diese erinnern bereits mehr an "halbe Menschen", wie sie von Lehtisalo auch als Geister der Erde oder der Unterwelt bei den Juraken beschrieben werden.³⁸⁷

Verbreitet ist bei den heutigen altaischen Völkern die Auffassung, daß die Winde auf den Bergen wohnen. Die Jakuten sagen, die Winde "schlafen" auf den Bergen. Jakuten wie Lamuten vermeiden laute Unterhaltung, wenn sie an einem hohen Berge vorbeikommen, damit sich der "Herr" des Berges nicht ärgere und Sturm sende. Die Golden glauben, die Winde kommen aus den Bergschluchten, wo der Windgeist sie bei sich hält. Die Mongolen nennen die Zeit der Stürme "Laufstage" in dem Glauben, die Berggeister laufen dann von einem Berg zum andern. Die Golden und Orotschonen erzählen auch von einem Windgeist, von dem man Bilder macht und der die Winde im Zaum halten soll. Stört ein Gegenwind, wenn jemand stromabwärts fährt, so fertigt der Schamane eine Figur des erwähnten Geistes an und bringt sie zusammen mit Bogen und Pfeil am Vordersteven des Bootes an, wobei der Pfeil gegen den Wind gerichtet ist. Die Giljaken wollen den Wind "töten", wenn er sie bei der Reise oder Arbeit stört. Sie schießen dann einen Pfeil mit brennendem Zunder an der Spitze von vorn in die Mitte eines Windwirbels. Nach dem Schuß muß der Schütze unbedingt sagen "Ich tötete!" und ohne umzublicken nach Hause zurückkehren. Die Giljaken sagen, dort wo der Pfeil hintrifft, sei Blut zu sehen. "Die letztere Auffassung zeigt, daß man sich das, wie man glaubte, in Gestalt eines Wirbelwindes umgehende Wesen in gewissem Grade körperlich vorgestellt hat. So ist auch unter den sibirischen Völkern der Glaube verbreitet, daß irgendein Wesen in Gestalt eines Wirbelwindes einhergehe", und: "Sagenhaft ist die Auffassung einiger südlicher türkstämmiger Völker, wonach ein grauer Stier den Wind mit seinem Atem verursache. Ausdruck lebendiger Glaubensvorstellungen ist dagegen u.a. die Auffassung der Teleuten, der Wind könne eine Krankheit mitbringen".³⁸⁸

385. Nioradze 1925, 29.

386. Lehtisalo 1924, 19.

387. Lehtisalo 1924, 37.

388. Harva 1938, 220 ff.

Einäugige Waldgeister, die als Menschen, Tiere oder Gegenstände erscheinen können, fürchten die Tscheremissen als "Irreleiter". Als Wirbelwind schweifen sie im Wald, auf der Wiese und im Feld umher.³⁸⁹ Außer diesen Waldgeistern mit Stirnauge können nach Meinung der Tscheremissen auch Menschen als Wirbelwind daherkommen. Der Wirbelwind verschwindet, wenn man ein Messer, eine Axt, oder eine andere Eisenwaffe danach wirft.³⁹⁰ Paulson weist bei diesen "Schreck- und Schelmgestalten" des Waldes auf den Einfluß des russischen Waldgeistes hin³⁹¹, der sich nach Mannhardt "in Sturm und Wirbelwind" bemerkbar macht und häufig nur ein Auge hat; ein ähnlicher Windgeist und dazu einäugig ist aber z.B. auch das Kasernmandl in Tirol, zu dessen weiteren Eigenheiten das Lärmen gehört.³⁹² Im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens finden wir zu solchen einäugigen Geistern bemerkt: "Die bösen Riesen werden in vielen Märchen und Sagen einäugig dargestellt, ihre Einäugigkeit weist auf Blitz oder Wirbelwind, ebenso die Dämonen, Elben und Truden, die Windgeister, wie das Kasernmandl u.a., die Venediger, der feurige Mann und die dämonischen Tiere: Pferd, Eber, Sau, Hund, Hase oder Häsin, Dachs, Fisch".³⁹³ Der einäugige Odin oder Wotan war zum Teil (oder ursprünglich überhaupt?) ein Windgott.³⁹⁴ Nach dem Handwörterbuch ist er einäugig, "weil sein eines Auge, die Sonne, des Himmels Auge ist".³⁹⁵ Zu beachten ist auch seine Beziehung zum Schmied³⁹⁶ und zu den in der Erde verborgenen Schätzen (i.e. den Metallen).³⁹⁷

Die Einäugigkeit der Windgeister wird u.a. darauf zurückgeführt, daß in den Wirbelwind ein Messer geworfen wurde. Dadurch wurde dem im Wirbelwind sitzenden Dämon das Auge

389. Harva (Holmberg) 1926, 54 ff.; s.a. Paulson 1961 a, 7 f.

390. Harva (Holmberg) 1926, 54, Anm. 1.

391. Paulson 1961 a, 8.

392. Mannhardt 1875, II, 103 ff.; vgl. a. Grimm 1953, I, 525 ff.

393. H.d.A. II, 695.

394. vgl. Mahr 1928, 146 f.; vgl. a. Grimm 1953, I, 109 ff.; Closs 1936, 650, Anm. 7, 670 u. Anm. 73. Closs sieht in Wotan hauptsächlich eine Verbindung von Sturm- und kriegerischem Totengott. S.a. Höfler 1934, 327.

395. H.d.A. II, 696. S.a. Höfler 1934, 181 ff., Anm. 56a.

396. vgl. Liungman 1938, II, 699. S.a. Höfler 1934, 52 ff.

397. vgl. W.d.M. II, 76: "[Odin] kannte alle verborgenen Schätze und wußte durch Zauberlieder die Erde zu öffnen". Dort wird die Ansicht vertreten, Odin sei in erster Linie Zauber-Gottheit.

ausgestochen.³⁹⁸

Einen einäugigen Wald- und Wildgott verehren die Tschetschenen im Kaukasus. Er ist einäugig, weil ihm sein Vater einmal wegen Ungehorsam ein Auge ausgestoßen hat.³⁹⁹

Mannhardt hält es für angängig, mit den einäugigen Berg- oder Waldgeistern auch den einäugigen Kyklopen Polyphem der Odyssee zu vergleichen.⁴⁰⁰ Dazu führt ihn u.a. die Verwandtschaft der Polyphem-Sage mit Waldgeistersagen desselben Typus (Blendung, Nennung eines falschen Namens "Selbst" o.ä.), die sehr weit verbreitet sind.⁴⁰¹ Er gibt dabei der Vermutung Ausdruck, daß das Motiv der Sage ursprünglich gar nicht griechisch, sondern in vorhomerischer Zeit aus der Fremde entlehnt wäre⁴⁰², "allein die einäugigen Kyklopen sind auch sonst der griechischen Sage bekannt, so daß sie Haft und Halt im Volksglauben gehabt haben müssen".⁴⁰³ Eine wahrscheinlich ältere Vorstellung der Kyklopen ist in Hesiods Theogonie und bei Apollodor zu finden. Danach entspringen die drei Kyklopen Brontes, Steropes und Arges (Blitz, Donner und Wetterstrahl) der Verbindung von Himmel und Erde, Uranos und Gaia. Sie sind wilde, einäugige Riesen, Meisterschmiede und Erbauer gigantischer Mauern. Sie wurden von Kronos in den Tartaros verbannt, aber von Zeus befreit, der ihrer Hilfe bedurfte, um Kronos zu besiegen. Die Kyklopen schmiedeten für Zeus Blitz, Donner und Donnerkeil; Hades gaben sie eine Tarnkappe und Poseidon den Dreizack.⁴⁰⁴

"Erst der neueren nachhesiodeischen Dichtung gehört die Verbindung der Kyklopen mit Hephaistos an, der in allen älteren Quellen ohne Gehilfen, und zwar allerlei kunstvolle Werke, aber nicht den Blitzstrahl, schmiedet und am allerwenigsten in der Tiefe feuerspeiender Berge (Ätna usw.) seine Werkstatt hat".⁴⁰⁵ Mannhardt sieht in der Verflechtung der Kyklopen mit dem Titanenkampf einen Hinweis "auf meteorische, mit elektrischen Entladungen verbundene Phänomene, auf Gewitterstürme und

398. Mannhardt 1875, II, 85 f., 93. Vgl. die oben beschriebenen altaischen Bräuche.

399. Dirr 1908, 1070 f.; Dirr 1925, 144.

400. Mannhardt 1875, II, 106 ff.

401. Mannhardt 1875, II, 94 f.; s.a. Grimm 1953, II, 858 f.

402. Diese Vermutung wird bestätigt z.B. Riemschneider 1953, 276, wo auf Verbindungen zur sumerischen Frühzeit hingewiesen wird.

403. Mannhardt 1875, II, 107.

404. Mannhardt 1875, II, 108 f.; Ranke-Graves 1960, I, 26, 33, 215, 218.

405. Mannhardt 1875, II, 109.

Wirbelwinde als eine Naturgrundlage ihres Wesens",⁴⁰⁶ Ranke-Graves nimmt sie für eine Gilde frühhelladischer Bronzeschmiede. "Kyklops bedeutet 'ringäugig'; wahrscheinlich tätowierten sie sich konzentrische Ringe auf ihre Stirne zu Ehren der Sonne... Die Kyklopen waren auch in dem Sinne, daß Schmiede oft ein Auge mit einem Lappen gegen fliegende Funken schützten, einäugig". Die Namen der drei Kyklopen bezeichnet er als spätere Erfindungen.⁴⁰⁷

Vom Anfang des 2. vorchristlichen Jahrtausends stammt ein Terracotta-Relief aus Khafaje (Mesopotamien) mit der Darstellung eines Gottes, der einen Dolch in den Leib eines Wesens sticht, das man des runden Stirnauges wegen als Kyklopen zu bezeichnen pflegt. (s. Abb. 8).⁴⁰⁸ Man weiß nicht, um welche Gottheit es sich handelt; über den Kyklopen läßt sich auf Grund der Darstellung mehr aussagen. Seine Hände sind auf den Rücken gefesselt; sein Haupt ist rundherum ausgezackt, "geflammt"; sein Gewand weist Ähnlichkeit auf mit dem charakteristischen Glockenrock der hethitischen Berggötter. Das geflammte Haupt könnte sowohl auf eine astrale Verbindung hinweisen, wie auch auf Feuer. Die griechische Verbindung der Kyklopen mit dem Ätna würde letzteres nahelegen.

Hier ist ein hethitisches Siegel zu erwähnen, auf dem zwei Berggötter dargestellt sind. Unter dem Glockenrock des Vorderen kriecht eine nackte Gestalt hervor, aus deren Kopf ein Flammenbündel bricht. Margarete Riemschneider bezeichnet diese Gestalt als "Bergdrachen" und stellt zu diesem Siegelbild noch ein Relief aus Malatya, auf dem "der feurig gedachte Leib der Schlange Illujankas durch herabsteigende 'Genien' mit Regentropfen gelöscht" wird.⁴⁰⁹ "Dazu muß es eine Geschichte oder zumindest einen Mythenkreis geben, in dem Drache und Berg identisch sind", meint Riemschneider und führt zunächst Typhôeus an, den die Griechen für einen feuerspeienden Drachen,

406. Mannhardt 1875, II, 110.

407. Ranke-Graves 1960, I, 27.

408. Frankfort 21958, Pl. 58 B sowie S. 57.

409. Riemschneider 1956, Taf. V u. XV b, Text S. 57 u. 63. Illujanka bedeutet "Schlangenungeheuer, Drache". Es scheint nicht ganz sicher, ob die Darstellung des Flammendrachen in Malatya sich auf Illujanka bezieht. Man nimmt aber auf jeden Fall einen verwandten Mythos als Grundlage an. Der mythische Illujanka soll als Amphibium gedacht worden sein, das im Meer sowohl wie in Höhlen des Festlandes seine Wohnung hatte; Illujanka konnte aber auch anthropomorph auftreten (vgl. W.d.M. I, 177 f.).

aber auch für den Ätna, bzw. für den Feuerofen darin, gehalten haben. Mannhardt sieht in Typhôeus oder Typhâon (Typhon) auch "eine griechische Verbildlichung des Wirbelsturms als ein persönliches unholdes Wesen, dem bei plötzlichem Sturm, Stoßwind, Wirbelwind (*γαταιρίς ἐριώλη, δτροβελώδης ἄνεμος*) — aller dieser Vorsteher war Typhôs, Typhôn — das Opfer eines schwarzen Lammes gebracht wurde, damit er aufhöre".⁴¹⁰

Der feuerspeiende Drache Typhôeus (wie die Kyklopen ein Sohn der Gaia) hatte sich gegen Zeus empört und wurde von diesem nach einer voraufgegangenen Niederlage des Zeus zuletzt durch den Blitz bezwungen. Zeus stülpte den Ätna über ihn.⁴¹¹ Nach Ranke-Graves bedeutet Typhon "betäubender Rauch"; sein Erscheinen kündigt einen vulkanischen Ausbruch an. Die Verwandtschaft der Typhôeus-Mythen mit hethitischen Vorbildern ist nicht zu übersehen. Die Typhon-Erzählung in der Apollodorischen Bibliothek entspricht ganz der 2. Fassung des Illujanka-Mythus.⁴¹²

Es gibt auch entsprechende sumerische Drachenkampfgeschichten. Dort wird der Drache *Kur*, "Berg", genannt. In einer dieser Geschichten kämpft Ninurta gegen den Drachen, unterliegt erst und siegt dann schließlich. Sein Sieg hat üble Folgen: Das salzige Urgewässer dringt aus der Tiefe vor, sodaß der Tigris nicht mehr anschwellen kann und kein Süßwasser mehr bringt. Um den Fluten Einhalt zu gebieten, häuft Ninurta einen Steinhäufen über den toten Kur. Damit trägt dieser zu Recht den Namen *Kur* = Berg. Zu Ehren der Ninmach, der Muttergöttin, die ihn auf dem Schlachtfeld besucht hat, gibt Ninurta dem Berg einen neuen Namen: *HUR.SAG* (eigentlich "Kegel") und nennt die Göttin Bergherrin = Ninhursag. Ninurta segnet den neuen Berg, damit er herrliche Dinge hervorbringe: Pflanzen, Wein, Honig, aber auch Gold, Silber und Bronze, dazu alle Arten Vierfüßler.⁴¹³

In einer anderen sumerischen Drachenkampfgeschichte ist die Muttergöttin selbst Siegerin über den Berg/Drachen Kur, der

410. Mannhardt 1875, II, 85. Typhôeus brüllt auch wie ein Stier, bellt wie ein Hund. (II, 89).

411. vgl. Ranke-Graves 1960, I, 118 ff.

412. vgl. W.d.M. I, 178. Als Zwischenglied zwischen griechischem u. hethitischem Mythos wird der Kampf des kanaanäischen Baal Sapôn gegen den Leviathan angesehen: in Ugarit erscheint der *ltn* als gewundene, siebenköpfige Schlange.

413. Riemschneider 1956, 58 ff.

sich gegen die Götter aufgelehnt hatte. Dieser Berg/Drache wird mit einem Berg Ebin im Nordosten Mesopotamiens identifiziert. "Besonders aufschlußreich ist hier, daß von den fürchterlichen Flammen des Berges die Rede ist. Auch Typhaon wird feuerspeiend geschildert. Daher auch seine Lokalisierung im Ätna und die Berufswandlung der Berggötter aus Drachen in Schmiede." bemerkt Riemschneider hierzu.⁴¹⁴

Aus den hier wiedergegebenen Sachverhalten können wir entnehmen, daß zwischen den einäugigen Kyklopen und Typhôeus Übereinstimmungen bestehen: Beide wurden von Gaia geboren, beide wurden in den feuerspeienden Ätna verbannt; Feuer oder Blitz, Rauch, Wind, Sturm sind ihre Elemente. Die Kyklopen waren indessen einäugig, Typhôeus ein vielköpfiger Schlangendrache. Die Vorbilder der Typhôeus-Mythen zeigen, daß dieser feurige Schlangendrache selbst der Berg ist. Es ist möglich, daß die Version, in welcher der Feuerdrache in den Berg eingeschlossen wird, die ältere ist, da eine Beziehung zum Metall fehlt. Wenn Ninurta den Berg segnet, daß er außer Pflanzen und Tieren auch Gold, Silber und Bronze hervorbringe, so dürfen wir annehmen, daß dieser Sagenzug aus der Bronzezeit stammt, in der auch die Umwandlung der Kyklopen in Schmiede stattgefunden haben muß.

Weiter fällt auf, daß weithin Einäugigkeit mit Wind und Sturm zusammengebracht wird, wobei der Gewittersturm mit Blitz und Donner wie auch der Wirbelsturm mit eingeschlossen sind.⁴¹⁵ Dazu tritt die Vorstellung von den Bergen als Sitz der Winde, sowohl der wohltätigen, Regen bringenden, wie auch

414. Riemschneider 1956, 63.

415. Mannhardt weist auch auf Ixion hin, der auf ein feuriges, ewig rollendes Rad gefesselt worden war und dessen Sohn Peirithoos, der "Ringsumläufer", heißt. Ixion erklärt er als "Achsenräger, Radmann". Nach Mannhardt ist Ixion der Wirbelwind, das Rad die Umdrehung einer Trombe (Mannhardt 1875, II, 83 ff.). Im allgemeinen wird man ein "feuriges Rad" solar zu deuten suchen (vgl. z.B. Riemschneider 1953, 278), aber es ist nicht zu übersehen, daß das "feurige Rad" auch mit dem Blitz in Beziehung gebracht wird: der Grinkenschmied verfolgt den Knecht "wie ein feuriger runder Kornschefel"; die Älke saust wie ein Blitz in Gestalt eines "glühenden Rades" hinter dem her, der ihr zuruft (Mannhardt 1875, II, 110). Auch die Vorstellung des Feuers als "roter Wind" gehört in diesen Zusammenhang: "von ir zweier swerte gie der fiurröte wint" (Nibelungenlied 2212, 4 (s. Grimm 1953, I, 525)).

der Krankheit bringenden, der austrocknenden und der Sturmwinde.

Mit diesen Feststellungen ist nicht erklärt, *weshalb* man die Einäugigkeit in diese Vorstellungen einbezog. Es sollte indessen gezeigt werden, daß sich dieselben Vorstellungen im selben Zusammenhang über ein weites Gebiet und in sehr alte Zeit zurück verfolgen lassen. Ob das runde Scheitelauge und die Verbindung zu Sturm, Gewitter, Blitz, Feuer auf das himmlische (Sonnen-) Feuer, das der Blitz auf die Erde bringt, zurückzuführen und damit letzten Endes solar zu deuten sind, bleibe dahingestellt.⁴¹⁶ Die Beziehung zum vulkanischen Feuer ist im alten Orient und in Griechenland nicht zu übersehen.

Man könnte an Hand der offensichtlich sehr alten Vorstellung des Scheitelauges dazu neigen, die Vorstellung von einem verwundeten, geblendeten oder geschlossenen und einem sehenden Auge als jüngere Ableitung anzusehen, als Versuch, den Begriff der Einäugigkeit zu rationalisieren, vielleicht angeregt durch Berufsgewohnheiten der Schmiede. Indessen sind vor einiger Zeit bearbeitete Steingegenstände gefunden worden, die Menschenköpfe, Tierköpfe und Tierfiguren erkennen lassen, und die der Fundzusammenhang in das Mittelpaläolithikum verweist. Unter diesen Köpfen sind einige nicht wie sonst üblich im Profil, sondern en face oder im Halbprofil wiedergegeben. "Auffallend ist, daß dann gewöhnlich ein Auge größer als das andere dargestellt ist, so daß man den Eindruck bekommt, daß ein offenes

416. Es wurde hier nur auf Eurasien Bezug genommen; die Vorstellung der Einäugigkeit ist aber auch in Afrika und in Amerika zu finden, und auch dort gerade in Verbindung mit Wald- oder Berggeistern. In Afrika scheint die Einäugigkeit eher mit der Vorstellung vom "halben Menschen" zusammenzutreffen, die allerdings andere Wurzeln hat als die Vorstellung von der Einäugigkeit (vgl. Baumann 1939, 221 ff., 237 ff.). Gleichzeitig scheinen die afrikanischen Buschgeister mit Wind und Sturm in Zusammenhang zu stehen (Baumann 1939, 214, 221). Der Buschgeist schickt auch Krankheit und Tod. — Zerries, der zahlreiche Beispiele für einäugige oder einbeinige Waldgeister aus Südamerika anführt, legt Wert auf die Feststellung, daß es sich hier nicht um "halbierte menschliche Gestalten, deren So-Sein eine mythische Wahrheit enthält im Sinne einer Verschiedenwertigkeit beider Körperhälften, die polar aufeinander bezogen sind", handelt. Er meint in den einäugigen, einarmigen oder einbeinigen Buschgeistern Südamerikas mit "großer Wahrscheinlichkeit ein Phänomen jägerischer Weltanschauung" zu erblicken (Zerries 1954, 280; s.a. 278 ff.) Zum Problem des "Halben Menschen" vgl. Ad. E. Jensen: *Die mythische Vorstellung vom halben Menschen*. (Paideuma Bd. V, 1950.)

und ein geschlossenes Auge wiedergegeben werden soll, oder es ist so, daß nur ein Auge zu sehen ist. Für die Darstellung des Auges sind häufig natürliche Bildungen im Stein (also vorhandene Eintiefungen, Flecke und Ähnliches), die z.T. aber noch nachgearbeitet sind, verwendet worden".⁴¹⁷ (Abb. 8 a) Wenn sich die Interpretation dieser Funde als richtig erweist, dann wird die primäre Vorstellung der Einäugigkeit nur aus den religiösen Anschauungen der frühen Jäger zu erklären sein. Vielleicht geht damit der "Schuß ins Auge", bzw. die Augenverwundung ebenfalls auf sehr frühe Vorstellungen zurück.

5.4 Kurzer Rückblick

1) Sind wir bis hierher gefolgt, so wird ein kurzer Rückblick auf die japanischen einäugigen Götter und Geister einige Klarheit bringen. Die außerordentlich weite Verbreitung der Vorstellung in Japan, ihre bereits für das Altertum bezeugte Verbindung mit dem Totengeister-Glauben und die schon damals fehlende organische Beziehung zu lebendigen Glaubensvorstellungen geben der Vermutung Raum, daß auch in Japan die *primäre* Vorstellung von einäugigen Gottheiten in die Zeit der Jägerkultur zurückreicht. Für diese Vermutung lassen sich keine direkten Beweise erbringen, wohl aber darf in diesem Zusammenhang auf die Episode vom Wurf des Knoblauchstengels in das Auge der hirschgestaltigen Berggottheit, überliefert sowohl in *Kojiki* wie *Nihonshoki*, hingewiesen werden, in der neben der Vorstellung der Augenverwundung auch der Gedanke des Krankheit bringenden Bergwindes zum Ausdruck kommt.

2) Yanagita hat bereits erkannt, daß Ichimokuren eine Windgottheit war. Sie wurde aber nicht nur von dem einäugigen Schmiedegott Ame no Mahitotsu überlagert, sondern auch von der Vorstellung des (damit notgedrungen einäugigen) Regendrachen, der bezeichnenderweise im Gongen-Teich wohnt. Der Ichimokuren kommt nämlich vom Berge her. Er entspricht den einäugigen Windgottheiten, die auf oder in Bergen hausen. Die

417. Briefliche Mitteilung von Herrn Prof. Dr. W. Matthes, Hamburg vom 18. 12. 1962. S.a. W. Matthes: *Die Darstellung von Tier und Mensch in der Plastik des älteren Paläolithikums*. (Symbolon Bd. 4, 1964).

Beziehung zum Metall scheint zu fehlen. Dürfen wir in dieser Gottheit, deren Kult einmal weiter verbreitet war, noch die älteste erschließbare Form der einäugigen Windgottheit in Japan vermuten? Daß gerade das einfache Volk dem Glauben an Ichimokuren anhing und diese Überlieferung bewahrt hat, spricht dafür.

Die Lichterscheinung, die Yanagita als Irrlicht angesprochen hat, könnte sich ursprünglich auf den Blitz bezogen haben. Dies wäre der Verbindung mit Ame no Mahitotsu, einer Familiengottheit der Imbe, förderlich gewesen, da Ame no Mahitotsu allem Anschein nach außer mit der Bearbeitung des Metalls auch mit dem Blitz (d.h. nach altjapanischer Auffassung mit dem Donner) zusammengebracht wird.

3) In dem scheinbar so einheitlichen Komplex der japanischen Vorstellungen um die Donnergötter beginnen sich verschiedene, in ihren Grundlagen nicht einheitliche Komponenten abzuzeichnen. Die in den engeren Bereich der Izumo-Mythen fallende Vorstellung von schlangengestaltigen Gottheiten weist dort auch dem Donnergott diese Erscheinungsform zu. Die doppelte Überlieferung von Sugaru, der den Donner fing, zeigt aber deutlich, daß die daneben bestehende Vorstellung vom Donner in der Gestalt eines Knaben nicht dieselbe Wurzel hat. In den Mythen vom Schlangenbräutigam steigt kein Donnerkind zum Himmel auf!

Es scheint mir auch erwähnenswert, daß der große Gott von Miwa, der von Sugaru in der Gestalt einer Schlange vor den Kaiser gebracht wird, im *Nihonshoki* entweder als Gottheit des Mimoro-Hügels oder als *kami*, "der Gott", apostrophiert wird, womit der "tönende", d.h. donnernde Gott gemeint ist; denn so lautet an dieser Stelle des *Nihonshoki* die traditionelle Lesung des Zeichens 雷, Donner. Der Name Ikazuchi tritt indessen in Verbindung mit dem Donnersohn auf: Waki-Ikazuchi und Ho no Ikazuchi im Mythos von Kamo; Ikazuchi in der im *Nihon ryōiki* überlieferten, vom *Nihonshoki* völlig abweichenden Fassung der Geschichte vom Donnerfang des Sugaru usw.

Abgesehen von der Begattung durch den Pfeil in der Kamo-Version des Mythologems vom Göttersohn entsprechen sich die Versionen von Kamo und Harima in allen Einzelheiten. Es ist offensichtlich, daß Ame no Mahitotsu an die Stelle des Ho no Ikazuchi als Vater getreten ist oder umgekehrt. Eine Einbeziehung der Hitachi-Version desselben Themas wird nahegelegt

durch die Namen *Nukahime* und *Nukabiko*.⁴¹⁸ Mit der Überlieferung der Imbe verbunden ist nämlich auch *Nukado no Mikoto*, Urahn der Spiegelmacher,⁴¹⁹ und Kurita nannte als Beweismaterial für die Anwesenheit von Imbe in Tsukushi und Ise u.a. ein Dorf *Nukata* in Chikuzen (Sawara-Distr.) und einen *Nukata*-Schrein im Distrikt Kuwana von Ise.⁴²⁰

Ikazuchi ist ferner der Name des Donnergottes in einem Mythos, den wir in Teil I kurz behandelt haben, und zwar im Zusammenhang mit der Entstehung von Berggottheiten beim Zerhauen des Feuergottes durch Izanagi.⁴²¹ In Anlehnung an japanische Autoritäten haben wir den Mythos dort als Naturmythos interpretiert. Diese Auslegung bedarf einiger Ergänzungen.

Aus den Teilen und dem Blut des zerschnittenen Feuergottes entstehen in allen Versionen des *Kojiki* und *Nihonshoki* in verschiedener Zahl Berggottheiten, Regen- und Donnergottheiten, Gottheiten mit Namen wie "Felsenspalter", "Wurzelspalter", "gewaltig Schneller", "Feuerschneller" usw.⁴²²

Ich halte es nicht für Zufall, daß in diesem Zusammenhang der Donnergott "Ikazuchi" genannt wird (auch der sprachlich nicht einwandfrei geklärte Name Mikazuchi könnte als Kontraktion von Mi-Ikazuchi aufgefaßt werden). Auf Donner oder Blitz

418. Der Schluß dieser Version weicht von allen anderen ab: das Donnerkind kann nicht mehr aufsteigen, da es von dem Topf, den die Mutter geworfen hat, berührt wurde. Das Unvermögen des herabgefallenen Donners, wieder zum Himmel aufzusteigen, weil er sich verunreinigt hat (wobei die Furcht des Donners speziell vor dem Nachtopf hervorgehoben wird), gehört nach Eberhard südchinesischen Vorstellungen an, wo der Donner überhaupt als Himmels-gott angesehen wird. Im selben Gebiet werden auch die Steinwerkzeuge als Geräte des Donnergottes bezeichnet. (Eberhard 1941, 189; Eberhard 1942 a, II, 255, 261). Auch in Japan gelten alte Steinwerkzeuge als "Donnerschlegel", "Donneraxt" usw. (NMGJ 857; De Visser 1913, 219). — Das Motiv der unglaublich schnell wachsenden Schlange, die immer wieder in ein größeres Gefäß gesetzt wird, findet sich auch in einem Märchen aus Iwate, wo die zunächst winzig kleine Schlange von einem kinderlosen Ehepaar in einem auf den Boden gelegten Hut auf dem Feld gefunden wird. Groß geworden, begibt sich die Schlange in das Haus eines reichen Mannes und heiratet die Tochter. Durch einen Hammerschlag auf die Leber verwandelt die Schlange sich in einen Mann (Ishida 1955, 9; Ishida 1956, 181).

319. vgl. Quellen 158 u. 419.

420. Siehe Matsumura 1954, I, 209.

421. vgl. Teil I, 141 f., 146.

422. vgl. Quellen 20 f., 134 ff.

weisen ferner die Namen "Felsenspalter" o.ä., auf den Wind der "gewaltig Schnelle" usw. Die Aufspaltung des Feuergottes in die genannten Gottheiten zeigt, daß man von der Vorstellung eines vulkanischen Feuers oder eines Vulkans ausgegangen ist. Die dabei entstandenen "Berggötter" können nur als Gottheiten des Bergmassivs verstanden werden. Abgesehen davon, daß dieser Mythos eine starke innere Verwandtschaft aufweist mit der alten sumerischen Erzählung vom Erschlagen des Feuerdrachens "Berg", legt der Name des hier genannten Donnergottes Ikazuchi eine Beziehung zu den anderen Mythen nahe, in denen der Donnergott Ikazuchi heißt, und wo wir eine Verbindung zum Schmiedegott Ame no Mahitotsu und der Familie der Imbe vorfinden. Für den Schmied sind ja auch weder Pflanzen noch Tiere des Berges wichtig, wohl aber dessen Inneres, die Metalle. Auch die Verbindung mit Wind- und Regengottheiten ist in diesem Zusammenhang aufschlußreich. Damit wird es vielleicht möglich, auch diesen Mythos besser einzugliedern.

Da Ame no Mahitotsu in Kyûshû als Vorläufer des mit dem Hachiman-Kult verbundenen *nicht* einäugigen Schmiedegottes anzusehen ist, muß er der Gott von Metallarbeitern gewesen sein, die ihre Tätigkeit *vor* der Ankunft der frühhistorischen Schmelzer, Gießler und Schmiede aus Korea ausübten. Außerdem ist zu beachten, daß die Imbe, als deren Vorfahr Ame no Mahitotsu gilt, mit einem kultischen Amt am Hofe von Yamato betraut waren: Ihrer Obhut waren u.a. die heiligen Gegenstände anvertraut, die bei den Gottesdiensten Verwendung fanden. Die Gegenstände, deren Herstellung in den Bereich des Ame no Mahitotsu fällt, sind sakraler Art: Schwert, Spiegel, Glöckchen.⁴²³

Nord-Kyûshû bildet das Zentrum der Fundstätten von Bronzeschwertern und Bronzespiegeln der Yayoi-Zeit. Dort liegt die alte Provinz Tsukushi, wo die Imbe ansässig waren, deren Vorfahr Ame no Mahitotsu war; dort liegt auch die alte Provinz Buzen, nachmals Zentrum der frühen Hachiman-Verehrung. Vielleicht berechtigt uns dies, Ame no Mahitotsu und die Imbe mit den Bronzeschmieden etwa der ersten nachchristlichen Jahrhunderte im Norden Kyûshûs zusammen zu bringen? Die Funde

423. Auch die Herstellung eines anderen Kultgegenstandes fiel in die Zuständigkeit der Imbe: Die Imbe waren auch Juwelenschleifer oder sie waren mindestens für die Herstellung der Juwelen verantwortlich. (Matsumura 1954, I, 208 f.).

zeigen deutlich, daß sie auf festländische Vorbilder zurückgehen; es sind auch Gegenstände gefunden worden, deren Herkunft vom Festland nicht zu bezweifeln ist. So könnte auch der einäugige Schmiedegott Ame no Mahitotsu ein Verwandter der chinesischen einäugigen Gottheiten sein, die nicht nur mit Bergen und Wind, sondern auch mit dem Metall und seiner Bearbeitung zu tun haben.

4) In Teil I hatten wir Gelegenheit, uns über die Ursachen der Dämonisierung von Berggottheiten zu verbreiten.⁴²⁴ Wenn schon in den frühesten japanischen Aufzeichnungen einäugige Bergdämonen erwähnt werden, so sind für ihr Auftreten die gleichen Gründe maßgebend. Das Bergbegräbnis bildete sicher eine der Ursachen zur Lokalisierung von Toten- und Ahnenseelen in den Bergen. Der Glaube an Toten- und Ahnenseelen hat allgemein auch den Glauben an böse Totengeister im Gefolge, dargestellt durch die Seelen jener, die eines unnatürlichen Todes starben. Ihre Lokalisation in den Bergen führte dazu, daß sie Züge der Berggottheiten annahmen. Zu diesen gehörte gelegentlich die Einäugigkeit.

Mit der volkstümlichen Entwicklung läuft die des offiziellen Schrein-*Shintô* entweder parallel oder sie folgt ihr hintennach. Der Unterschied besteht aber hauptsächlich darin, daß nicht anonyme böse Totengeister aus Furcht versöhnt und verehrt werden, sondern bekannte und hochstehende Persönlichkeiten, für deren außergewöhnlichen Tod nicht immer ungewollte Unglücksfälle verantwortlich waren. Es waren Geister, deren Rache man wohl mit Grund glaubte fürchten zu müssen. Daß man diese bösen Totengeister nicht nur für das Aufkommen von Krankheiten, Seuchen und Katastrophen verantwortlich machte, sondern sie auch mit dem Donner in Verbindung brachte, scheint auf ältere Vorstellungen zurückzugehen, denn bereits in den Mythen wird von den "acht Donnern" berichtet, die im Leibe der toten Izanami saßen und die Izanagi bis an die Grenzen der Unterwelt verfolgten.⁴²⁵

424. vgl. Teil I, 268 ff.

425. Ikazuchi ist auch der Name der acht Donnergottheiten, die nach der *Kojiki*-Version im Körper der toten Izanami entstanden waren, als Izanagi sie aus der Unterwelt zurückholen wollte, entgegen dem ausdrücklichen Verbot aber ein Licht anzündete, um nach seiner Gattin zu sehen. Die Donnergottheiten verfolgten ihn bis an die Grenze der Unterwelt. Unter ihren Namen finden wir auch Ho no Ikazuchi und Waki-Ikazuchi. Vgl. Quellen 23.

5) Die Izumo-Mythen vom Typus des Schlangenbräutigams und die Mythen von der Geburt des Donnerkindes haben einen wichtigen Punkt gemeinsam: die menschliche Mutter, die ein Götterkind zur Welt bringt. Da der schlangengestaltige Bräutigam auch ein Donnergott war, stand einer Koordinierung nichts im Wege. Daraus resultiert die Übernahme einzelner Elemente: die Schlangengestalt des Götterkindes in der Hitachi-Version etwa oder der "Blasebalg" im Namen der Prinzessin und ihrer Mutter in einem Mythos des Gottes von Miwa. Dieses selbe Element: menschliche Mutter und Götterkind, war auch in den alten Hachiman-Legenden enthalten und führte hier ebenso zu einer Koordinierung und zur Übernahme oder zum Austausch von einzelnen Elementen. Die Beziehung zum Metall und zum Schmiedehandwerk sowohl im Hachiman-Kult wie in dem mit dem Donnergott Ikazuchi verbundenen Kult des Ame no Mahitotsu wird die Angleichung dieser beiden Kulte beschleunigt haben. Vermutlich gab es aber noch weit mehr Berührungspunkte, z.B. die Divination (bei den Imbe die Divination aus Hirsch-Schulterblattknochen, im Hachiman-Kult aus Schildkrötenschalen) oder gewisse schamanistische Praktiken. Das stark betonte Orakel- und Offenbarungswesen (gewiß ein nicht zu verachtendes Machtmittel in der Hand ehrgeiziger Priester), das in allen diesen Kulturen eine große Rolle spielte, förderte die Vermischung der ohnedies verwandten Kulte, bis andere Einflüsse, die hier nicht zur Diskussion standen, das Bild wieder veränderten. Wenn auch die offiziell geförderten Kulte des Hachiman und Tenjin und das *Goryô*-Wesen bald die Oberhand gewannen, ließen sich doch manche älteren Vorstellungen nicht so schnell verdrängen. So blieb auch die Vorstellung der Einäugigkeit, die auf Ame no Mahitotsu oder die alten Windgötter zurückging, in volkstümlichen Überlieferungen und Sagen erhalten.

6) Somit wurde die Überlagerung oder gegenseitige Durchdringung mehrerer Vorstellungskomplexe sichtbar gemacht, die ihrer Herkunft oder ihrer Anlage nach zwar miteinander verwandt waren, die aber nichtsdestoweniger in ihrer Grundform deutliche Unterschiede aufwiesen. Die Verwandtschaft oder die Ähnlichkeit von Einzelelementen begünstigte die gegenseitige Adaption. Ihren Höhepunkt und ihren Abschluß erreichte diese Entwicklung etwa im 7. oder 8. Jahrhundert, als die führende Schicht der Hata, kurz vor ihrem völligen Aufgehen im japanischen Volksganzen, eine einflußreiche Position im religiösen

Leben der Zentralprovinzen errungen hatte.

In den schriftlich niedergelegten Mythen, in privaten Familienüberlieferungen und in manchen Schrein-Überlieferungen blieb der Name des einäugigen Schmiedegottes erhalten, wenn man sich seine Einäugigkeit auch bald nicht mehr anders als durch den "Beruf" bedingt vorstellen konnte. Der alte einäugige Windgott aus den Bergen hatte mit der offiziellen Religion so wenig zu tun wie die Berggottheit der Jäger. Wie weit die Beziehungen zwischen der einäugigen Windgottheit und dem Berggott der Jäger gingen, ob die beiden letzten Endes identisch waren, wird sich wahrscheinlich nicht feststellen lassen.⁴²⁶ Daß die Erinnerung an den einäugigen Gott, der einst von den Bergen herab Wind und Regen, aber auch böse Krankheiten geschickt hatte, bis auf unsere Tage in so mannigfacher Weise weiterlebt, zeigt die festverwurzelte Kraft jener uralten Vorstellung.

6. DIE EINBEINIGE BERGGOTTHEIT

6.1 Einbeinige Geister und Gottheiten in Japan

Neben Einäugigkeit wird auch Einbeinigkeit der Berggottheit oder der Berggespenster erwähnt. In Aomori wird von einem einäugigen und einbeinigen *Yama no kami* berichtet⁴²⁷, in Iwate von einem einbeinigen, dessen Fußspuren aus alter Zeit allenthalben in der Umgebung auf den Felsen zu sehen sind.⁴²⁸ In manchen Orten von Nagano (wie auch in Aomori) bringt man dem *Yama no kami* einen einzelnen Strohschuh als Opfergabe dar⁴²⁹; in der Ebene von Matsumoto begründet man das damit, daß *Yama no kami* auf einem Fuße lahm sei.⁴³⁰ In den

426. Hier scheint der Einäugigkeit von Tieren eine gewisse Bedeutung zuzukommen. Weitaus am häufigsten sind Sagen von einäugigen Fischen; Schlangen und Frösche werden auch gelegentlich genannt, auch Reittiere einer Gottheit. In Fukushima und in Nagano glaubt man, daß ein alter Dachs sich in ein einäugiges Gespenst verwandeln kann oder umgekehrt (Yanagita 1941 a, 73). Es ist möglich, daß sich hier der Gedanke des Tierherrn noch irgendwie bemerkbar macht, vor allem, wenn man die deutschen Sagen vom Suchruf nach dem vom Jäger oder Fischer gefangenen einäugigen Tier oder Fisch danebenhält, die in sehr ähnlicher Form auch in Japan überliefert sind (Vgl. Teil I, 197 ff.).

427. Yanagita 1941 a, 74.

428. NMGJ 845.

429. Tanaka 1956, 18.

430. Yanagita 1941 a, 17 f.

südlich angrenzenden Gebieten der Präfekturen Aichi und Shizuoka ist *Yama no kami* wieder einäugig und einbeinig und man nennt deshalb einen Hinkenden "*Yama no kami*".⁴³¹ Einäugig und einbeinig sind wie schon oben erwähnt die *Yamachichi* und ähnliche Berggeister in Kôchi und Ehime auf Shikoku. Im Distrikt Aki von Kôchi, in einem Flecken namens Funado, gibt es auch einen Einbeingott, dem seit alter Zeit ein einzelner Strohschuh dargebracht wird.⁴³² Ein einzelner Strohschuh wird in Shimane dem *Toshitokujin*, dem Jahresgott, dargebracht, den man sich hier einbeinig vorstellt.⁴³³ Häufig bringt man die einzelnen Strohschuhe an Stellen dar, "wo sich Gespenster zeigen".⁴³⁴

Von einbeinigen Gespenstern soll man im Allgemeinen im Kinki-Gebiet und in Shikoku hören. Yanagita erwähnt solche für Gifu, Shiga, Wakayama und Kôchi⁴³⁵, Nakayama nennt die Ippon-tatara aus dem Yoshino-Distrikt, Nara, zu deren Abwehr am Setsubun-Tag der Kopf einer Sardine auf eine lange Stange gesteckt wird, während man innerhalb und außerhalb des Hauses Zweige mit stehenden Blättern befestigt. Ippon-tatara, "Einbein-Blasebalg", ist eine Teufelsfrau, die auf einem dortigen Berg wohnt und jährlich am Setsubun-Tag herunterkommt und herumtobt.⁴³⁶ Ein einbeiniges Gespenst geht auch in Miyazaki um⁴³⁷, und auf Hachijôjima ist die Bergfrau einbeinig.⁴³⁸ Neben Ippon-tatara in Yoshino kommt in Wakayama auch Hito-tatara, "Eins-Blasebalg", als Name des Gespenstes vor. Außer der simplen Bezeichnung "Einfuß" oder "Einbein" finden sich weiter häufig Namen, welche die Erscheinung als Schneegespenst kennzeichnen (*Yukimbô*, *Yukinyûdô* usw.).

Es ist möglich, daß einige dieser Vorstellungen zusammenhängen mit Riesensagen, in denen von Fußabdrücken eines Riesen erzählt wird, die entstanden, als der Riese einen Berg versetzen wollte. Die Fußabdrücke stammen manchmal nicht von einem

431. Hayakawa 1928 a, 140.

432. Yanagita 1941 a, 14; NMGJ 411.

433. NMGJ 411, 746.

434. NMGJ 411.

435. Yanagita 1941 a, 6 ff.

436. NMGJ 152.

437. Hino 1927, 592.

438. SNMG I, 98.

Riesen sondern von der *Yamauba*, der Bergfrau.⁴³⁹

Auch die Vogelscheuche, die wir als Sitz oder Verkörperung der Berggottheit kennengelernt haben, wird als einbeiniges Gespenst aufgefaßt.⁴⁴⁰ Dazu gehört die Erwähnung der Gottheit Kuebiko im *Kojiki*. Von dieser heißt es dort: "Der [von den Leuten damals] Kuebiko genannte [Gott]...ist heutzutage die Vogelscheuche auf den Bergfeldern. Obgleich dieser Gott mit seinen Beinen nicht gehen kann, ist er doch ein Gott, der alle Dinge unter dem Himmel sämtlich kennt".⁴⁴¹ Zu Kuebiko merkt Florenz an: "Daß *Kuye* die Bedeutung 'zerbröckelnd' habe, ist nur eine vage Vermutung... Andere meinen, es sei ein Ortsname. In der Vogelscheuche ist ein primitives Götzenbild zu sehen".⁴⁴² Takasaki meint, daß es sich beim zweiten Namensbestandteil, *biko*, nicht um die Nigorierung des üblichen *hiko* 彦, das als häufiges Anhängsel in Männernamen bekannt ist, handle. Die Namensschreibung 毘古 *biko* im *Kojiki* weise eindeutig darauf hin, daß das Wort *biko* und nicht nigoriertes *hiko* gemeint sei. Dieses *biko* entspräche dann dem modernen *bikko*, hinkend.⁴⁴³

So werden im hier beigebrachten Material zwar verschiedene Verflechtungen erkennbar, sie sagen aber nichts Wesentliches über die Herkunft oder Bedeutung des Motivs der Einbeinigkeit aus. Die gelegentliche Verbindung der Einbeinigkeit mit der Einäugigkeit könnte u.U. den Gedanken an den "halben Menschen" aufkommen lassen. Es spricht indessen — soweit ich es übersehen kann — in Japan nichts für eine solche Auffassung.

6.2 Einbeinige Geister und Gottheiten außerhalb Japans

Schon Yanagita hat darauf hingewiesen, daß auch im koreanischen Volksglauben ein einbeiniger Teufel eine Rolle

439. vgl. Yanagita 1941 d, passim; s.a. Chiyonobu 1927, 1048 f.; Ishii 1927, 1045; Ogawa 1927, 1046 ff.; Takagi 1926, 181 f.; Takasaki 1959, 122. In Kyôto und Umgebung heißt der Riese, der in alter Zeit das Land erschlossen hat, Daidô-hôshi. Yanagita nimmt an, daß dieser und der weiter oben erwähnte Dôjô-hôshi ein und dieselbe Person seien (Yanagita 1927, 676 u. 678, Anm. 11). In Teil I, 209 konnte darauf hingewiesen werden, daß *yamabito*, "Bergmensen", und *ôbito*, "Riesen", gelegentlich einander gleichgesetzt werden.

440. vgl. Takasaki 1959, 122.

441. KK 20; Quellen 56 ff.

442. Quellen 56, Anm. 4.

443. Takasaki 1959, 122.

spielt. Er wohnt an dichtbewaldeten Orten, ist ganz schwarz und belästigt Frauen; oder er verleiht den Menschen Glück und Unglück. Er hat immer zwei Augen.⁴⁴⁴

Vielfältig sind die Angaben über einbeinige Geister und Gottheiten in China. Aus zahlreichen Berichten ergibt sich für Südchina von Yünnan bis Chekiang eine ziemlich einheitliche Vorstellung von koboldartigen Berggeistern, die als trommelförmige Gestalten mit nur einem Bein beschrieben werden. Mehrere Wesenszüge dieser noch im modernen Volksglauben, bzw. Märchen lebendigen Berggeister lassen darauf schließen, daß sie Totengeister sind: sie sind Besitzer der Tarnkappe (als Märchenmotiv z.B. Entwendung der Tarnkappe und Verlust durch Mißbrauch⁴⁴⁵); sie sind hilfreiche Geister wie unsere Heinzelmännchen, die bei richtiger Behandlung ihrem Herrn nützen, anderen aber Schaden zufügen; es wird eine Beziehung der Einbein-Geister zum Tiger aufgezeigt, und "Personen die mit dem Tiger zu tun haben, [sind] vorwiegend Totengeister oder die Geister von solchen, die der Tiger getötet hat". Als weitere "Eigenarten, die Totengeister haben" und die gelegentlich von diesen Bergkobolden berichtet werden, nennt Eberhard schließlich neben der Einbeinigkeit nach hinten gedrehte Zehen und nur drei Finger und Zehen an Händen und Füßen.⁴⁴⁶ Mehrfach werden solche Einbein-Geister in Hausaltären verehrt. Der Kult des "großen Gottes Einbein" ist in Chekiang, Kiangsu, Fukien, Kuangsi seit der Sung-Zeit, in Kuangsi wahrscheinlich seit der T'ang-Zeit belegt.⁴⁴⁷ Eberhard weist auch auf Menschenopfer hin, die diesen Geistern gebracht wurden.⁴⁴⁸

Aus dem im 3. Jahrhundert verfaßten Kommentar des Wei Chao zum *Kuo-yü* geht hervor, daß die später häufiger verwendeten Bezeichnungen (*shan-*) *sao*, *hsiao* (und damit eine große Zahl dialektischer Varianten) für die einbeinigen Geister Südchinas aus der Sprache der Yüeh stammen und daß diese

444. Yanagita 1941 a, 71.

445. Eberhard 1937, 109 f. Vgl. hierzu auch dasselbe Motiv in Japan Teil I, 269 ff.

446. Eberhard 1942 a, II, 38. Zu den vorausgegangenen und folgenden Angaben: Eberhard 1942 a, II, 30 ff.; Eberhard 1941, 82 ff.

447. Eberhard 1941, 83 f.

448. Eberhard 1942 a, II, 30.

identisch sind mit den *k'ui* der klassischen Texte.⁴⁴⁹ Nach dem *Kuo-yü* sind *k'ui* Waldgeister⁴⁵⁰, ebenso nach *Chuang-tzu*, wo auch die Einbeinigkeit der *k'ui* erwähnt wird.⁴⁵¹ Auch Wei Chao spricht von der Einbeinigkeit dieser Geister.⁴⁵² Ein Berg-*hui* (das *hui* entspricht lautlich dem *k'ui*⁴⁵³) führt das *Shan-hai-ching* an: es läuft so schnell wie der Wind und wenn man es zu sehen bekommt, gibt es einen Sturm.⁴⁵⁴ Das *Shan-hai-ching* berichtet auch von einem Wesen im Ostmeer, dessen Gestalt der eines Rindes gleicht, das aber keine Hörner hat und nur ein Bein. Wenn es ins Wasser geht oder dieses verläßt, entsteht Wind und Regen. Es glänzt wie Sonne und Mond. Seine Stimme gleicht dem Donner. Es heißt *k'ui*. Huang-ti fand es und machte aus seiner Haut eine Trommel. Er schlug diese mit dem Knochen des Donnertieres und man hörte den Lärm 500 *li* weit; damit sollte dem Reiche respektvolle Furcht eingefloßt werden.⁴⁵⁵ Als Huang-ti die Haut des *k'ui* nahm, um daraus eine Trommel zu machen, schnitzte man als Ständer das Bild des *k'ui*.⁴⁵⁶ Das heißt also, aus der Haut des *k'ui* wird ein Musikinstrument gemacht nach dem Bilde des *k'ui*. Die Trommel sowohl wie *k'ui* selbst hat nur ein Bein. Die *k'ui* selbst wieder haben die Gestalt einer Trommel⁴⁵⁷, und die Trommeln des "Donnerwagens"

449. *Kuo-yü* ch. 5, 69. Vgl. De Groot 1907, V, 498 f. Eberhard nimmt an, die Namen *k'ui*, *hui* kämen aus einer westlicheren Sprache (Eberhard 1942 a, II, 33).

450. *Kuo-yü* ch. 5, 69. Vgl. De Groot 1907, V, 495.

451. *Chuang-tzu chi-chieh* ch. 4 (*Ch'iu-shui* 17), 105; ch. 5 (*ta-shêng* 19), 118; *Chuang-tzu chi-shih* 17, 261; 19, 287.

452. *Kuo-yü* ch. 5, 69. Vgl. De Groot 1907, V, 498; Granet 1959, 508.

453. Eberhard 1942 a, II, 33.

454. *Shan-hai-ching* ch. 3, 36 a; s.a. Granet 1959, 509.

455. *Shan-hai-ching* ch. 14, 66b-67a; vgl. Granet 1959, 509 f. Das Rind *k'ui* wird im *Shan-hai-ching* ch. 5, 20b-21a auch auf demselben Berg lokalisiert wie der *t'o*, eine Echsenart, aus deren Haut Trommeln gemacht wurden. Das erste *t'o* schlug mit seinem Schwanz seinen Bauch als Trommel (*Lü-shih ch'un-ch'iu* ch. 5, *ku-yüeh*, 52; vgl. Wilhelm 1928, 64). Das Donnertier — wie das erste *t'o* — hat den Körper eines Drachen und den Kopf eines Menschen und trommelt auf seinem Bauch (Kommentar des *Shan-hai-ching*, ch. 14, 67 a; *Huai-nan-tzu* ch. 4, 64. Vgl. Granet 1959, 510 u. Anm. 2). Das *Shuo-wen* bezeichnet den *k'ui* als gehörnten, einbeinigen Drachen mit Menschengesicht (siehe Granet 1959, 508; De Groot 1907, V, 496).

456. Kommentar des *Shan-hai-ching*, ch. 15. Siehe Granet 1959, 577, Anm. 2.

457. Kommentar zu *Chuang-tzu*, s. Anm. 451.

wie auch die Kriegstrommeln und die Trommeln der Hsia sind auf einem einzelnen Fuß befestigt.⁴⁵⁸

K'ui ist auch der Name eines einbeinigen Würdenträgers und Musikmeisters, der häufig in den alten Texten genannt wird.⁴⁵⁹ Er sitzt im Rate des Shun, herrscht in einer Bergregion und repräsentiert beim Herrscher die Barbaren dieser Region.⁴⁶⁰ Dieser K'ui verstand es, durch das Schlagen der Klangsteine die hundert Tiere tanzen zu lassen.⁴⁶¹ Er hatte die Trommel erfunden, indem er einen irdenen Topf mit einer Hirschhaut bespannte.⁴⁶² Er tritt ferner als Tänzer auf.⁴⁶³

Przyluski hat die oben dargelegten chinesischen Vorstellungen um die (oder den) *k'ui* versuchsweise mit einer nicht-chinesischen Bevölkerung in Beziehung gebracht: "Une ancienne population indochinoise porte encore aujourd'hui un nom analogue. On sait d'ailleurs que, mal connus, les barbares ont pris dans la tradition chinoise l'apparence d'êtres fabuleux. Nous pouvons, par conséquent, présumer que la légende chinoise du K'ouei unipède est en relation avec l'image mythique de certains barbares préchinoise, apparentés aux-mêmes aux Kuy indochinois et à diverses peuplades de l'Inde préaryenne. Cette hypothèse gagnerait en certitude si l'on pouvait retrouver, hors de la Chine, la légende des Unipèdes."⁴⁶⁴

Dieser Suche war Erfolg beschieden, selbst wenn wir einiges ausklammern, wo offensichtlich (wie in den aus Tonking berichteten Fakten) die Vorstellung des Einbein vermischt ist mit derjenigen vom "halben Menschen". Przyluski weist in alt-indischen Texten die Erwähnung eines "Volks der Einbeinigen" nach, das im Norden oder Nordwesten lokalisiert wird. Dieselbe Vorstellung ist auch bei Munda-Völkern überliefert. Diese Einbeinigen laufen unvergleichlich schnell und sind Kannibalen. Przyluski nimmt an, daß die Fabel einem alten gemeinsamen Traditionsschatz von Munda und Ariern angehört und als das Fortleben einer Erinnerung an eine präarische, von den Munda

458. Granet 1959, 510.

459. vgl. Granet 1959, 263, 312; Przyluski 1933, 312; Eberhard 1942 a, I, 330 f.

460. Przyluski 1933, 312.

461. *Lü-shih ch'un-ch'iu* ch. 5, *ku-yüeh*, 52; vgl. Wilhelm 1928, 65 und Anm. 40.

462. *ibid.* S.a. Granet 1959, 263, 333, 507.

463. Granet 1959, 312 u. Anm. 1.

464. Przyluski 1933, 312, vgl. a. 307 ff.

verschiedene und dem Kannibalismus huldigende Bevölkerung zu werten ist.⁴⁶⁵ Der Ursprung der Fabel sei in religiösen Vorstellungen zu suchen: Gewisse Völker glaubten an einen einbeinigen Gott als Vorfahren oder gewisse Völker übten einen kultischen Tanz mit Hinkeschritten, weshalb man sie "Einfüßler" zubenannte. Die beiden Möglichkeiten schließen sich gegenseitig nicht aus.⁴⁶⁶

Als Gottheit, die hier in Frage kommt, nennt Przuluski den in den Veden erwähnten Aja ekapád, den er als einfüßigen Ziegenbock interpretiert⁴⁶⁷, wobei er speziell auf den Zusammenhang Bock-Sonne hinweist, sowie auf die im Mahá Bharata vortragene Vorstellung von den zwei Teilen der Sonne, dem leuchtenden und dem dunklen, wiewohl letzterer als "Fuß" der Sonne bezeichnet wird.⁴⁶⁸ Aja ekapád, den die Arier seit der vedischen Periode kannten und verehrten, ist keine arische Gottheit. Mit demselben Namen wird auch die Säule bezeichnet, die das Himmelsgewölbe stützt, d.h. die Weltachse. In der ältesten vedischen Literatur steht Aja ekapád in Beziehung zu Ahi budhnya, der "Schlange der Tiefe". Przuluski nimmt an, daß diese ein maritimes Doppel des solaren Tieres ist und dem chinesischen Drachen entspricht.⁴⁶⁹

An chinesischen Fakten führt Przuluski außer den von uns genannten noch ein taoistisches Jadesymbol an, das den Berg darstellen soll, welcher den Himmel trägt und das *kui* heißt. Auf diesem Jadetäfelchen sind häufig auf einer Seite die sieben Sterne des Großen Bären abgebildet. Die vier Sterne, die das Viereck des Großen Bären bilden, werden ebenfalls *k'ui* genannt, und in der Volksreligion wird die Konstellation *k'ui* dargestellt

465. Przuluski 1933, 317 ff. mit Quellenangaben.

466. Przuluski 1933, 320 f.

467. Diese Interpretation scheint indessen nicht allgemein anerkannt zu sein. Macdonell 1897, 73 f. nennt jedenfalls noch andere Erklärungen des Namens, so z.B. "Aja as ajana, driving"; neben solarer wird auch lunare Erklärung versucht, ebenso Deutung als "genius of the storm" oder als Blitz. Die Vorstellung, daß die Sonne mit Hilfe ihres "Fußes" acht Monate lang das Wasser von der Erde aufsaugt, um es dann wieder regnen zu lassen (Przuluski 1933, 321), macht die solare Erklärung allerdings sehr wahrscheinlich, da — wie wir weiter unten sehen werden — die Einbeinigkeit vor allem mit dem Regen und seiner Erzeugung in Verbindung steht.

468. Przuluski 1933, 321 f.

469. Przuluski 1933, 322 f. Vgl. oben Anm. 455 die Erklärung des *k'ui* im *Shuo-wen*.

durch eine menschliche Figur im Profil, bei welcher nur ein Bein sichtbar ist oder deren eines Bein erhoben ist. "L'emploi du mot *k'ouei* a donc persisté pour désigner un personnage unipède ou marchant cloche-pied et ce personnage symbolise une constellation voisine du pôle, c'est-à-dire du point céleste où passe l'axe cosmique...⁴⁷⁰

Unter den einbeinigen oder hinkenden Gestalten der chinesischen Mythen ist auch Yü zu nennen, dessen Einbeinigkeit man ebenso wie die des Musikmeisters *K'ui* später wegzudiskutieren bemüht war. Der "Schritt des Yü" ist ein Tanz, der entweder aus Hinkeschritten oder aus Hüpfen auf einem Bein bestand.⁴⁷¹ Eberhard weist darauf hin, daß die modernen Schamaninnen von Süd-Chekiang noch jetzt den Tanz des Yü üben, indem sie auf einem Bein tanzen, das Gesicht mit einem Tuch bedeckt, bis sie in Trance kommen und aus ihnen ein Geist spricht.⁴⁷²

Seine Ergebnisse faßt Przuluski folgendermaßen zusammen: "Nous pouvons maintenant reconstituer un ensemble rituel. Le pas de Yu est la danse de l'Unipède et le tambour de Houang-ti, qui tient lieu de *K'ouei*, est sans doute un tambour à un pied. Il n'y a pas de danse sans musique. La danse de l'Unipède devait être scandée par le tambour de l'Unipède et la fonction du rite se laisse aisément deviner. Le *K'ouei* chinois, comme l'Unipède indien, est un dieu qui fait la pluie et la sécheresse... Pour produire le Tonnerre qui annonce la pluie, on frappait sur le tambour de *k'ouei*. Pour produire la pluie ou le vent, on mimait la marche

470. Przuluski 1933, 324, s.a. 323 sowie 324, Anm. 1 mit weiteren Angaben zur Konstellation *k'ui* und ihren Beziehungen zum Gott der Literatur. Przuluski schließt diesen Excurs mit der Bemerkung: "Il semble que l'Unipède, image de l'axe cosmique et par conséquent associé à la Grande Ourse, ait été confondu tardivement, par calembour ou autrement, avec une constellation différente et avec le dieu de la Littérature." Przuluski erwähnt auch ein neueres japanisches Werk über buddhistische Ikonographie, *Shinsan Butsuzo-zukan*, Tokyo 1930, das mir leider nicht zugänglich war; dort ist die Abbildung eines Einbein in Menschengestalt zu finden, die einer Serie von Personen folgt, welche die 28 Mondhäuser darstellen. Das Einbein wird als "Mansion Wen" bezeichnet. "Or Wen est un autre nom de la constellation *K'ouei* et nous ramène vers le pôle." Eine volkstümliche Darstellung des "Gottes der Literatur" als Sternbild auf einem Bein stehend siehe Williams 1931, 173. Darstellungen eines Einbein aus Bronze als Tülle für den Fuß eines Möbels oder Geräts aus dem 6.-3. Jhr. v. Chr. werden abgebildet, bzw. beschrieben bei Salmony 1954, 31 u. Watson 1961, Abb. 58.

471. Przuluski 1933, 25 ff.

472. Eberhard 1942 a, II, 52 f.

de K'ouei... La danse sur un pied et le tambour à un pied permettaient d'agir sur K'ouei et de provoquer ainsi les phénomènes atmosphériques qu'exigeait le bon ordre des saisons."⁴⁷³ Dieser kultischen Praxis schreibt Przuluski ein hohes Alter zu. Der Musikmeister K'ui gilt als Erfinder einer Trommel, die aus einem irdenen Topf mit Fellüberzug besteht. "Le K'ouei dont il est ici question n'est plus le dieu à un pied; il représente la tribu qui porte le nom de ce dieu, les K'ouei préchinois. Adorateurs de K'ouei ancestral, ces hommes savaient déjà façonner son tambour et danser sa danse. C'est d'eux que les Chinois ont appris le culte de l'Unipède." Da dieses Volk tönernen Trommeln als Abbild seines Gottes anfertigte, konnte es nach Meinung Przuluskis damals noch keine Kenntnis des Metalls gehabt haben.⁴⁷⁴

Das Vorkommen irdener Trommeln auf einbeinigem Gestell in Siam läßt Przuluski darauf schließen, daß jenes Volk seinen Wohnsitz in Indochina gehabt habe. "Notons que Wei Tchao place au pays de Yue les K'ouei unipèdes qui ont la forme d'un tambour. Il apparaît maintenant que les Kuy ou Khuy indo-chinois, appelé K'ouei par les Chinois, possédaient un tambour d'argile à un pied façonné à l'image de leur dieu ancestral..."⁴⁷⁵

Damit erschien räumlich und zeitlich der Ausgangspunkt der Einbein-Vorstellung fixiert. Tatsächlich ist aber diese Vorstellung viel weiter verbreitet als Przuluski annahm. Seine Ansicht, daß es sich beim Kult des Einbein um den Regen spendenden Gott und um das Regenmachen handelt, wird bestätigt durch Untersuchungen, die Hentze etwa gleichzeitig und von anderen Gesichtspunkten her vorgenommen hat.⁴⁷⁶ Hentze bezeichnet es geradezu als eine Regel, "que les divinités à une jambe, les sorciers à une jambe, les danses sur une jambe, les oiseaux qui n'ont qu'une patte, font venir la pluie."⁴⁷⁷ Hentze bringt dafür Beispiele aus Afrika (Buschmannkunst), Australien und dem Alten Amerika. Er betont dabei den lunaren Charakter der Vorstellungen.⁴⁷⁸

473. Przuluski 1933, 329.

474. Przuluski 1933, 330.

475. Przuluski 1933, 331.

476. Hentze 1932, 148 ff.

477. Hentze 1932, 186.

478. "Au Mexique ancien (Maya) le dieu qui fait pleuvoir n'a qu'une jambe. Devant et derrière lui on voit les croissants dont jaillit l'eau... Seler considère le pied arraché, signe distinctif de certaines divinités comme un symbol de leur rapport avec la lune. C'est encore

Die Frage scheint aber doch noch nicht eindeutig geklärt, wenn man z.B. die Schwierigkeiten zur Kenntnis nimmt, die bei der Interpretation der Einbeinigkeit südamerikanischer Waldgeister auftauchen. Zerries nimmt an, "daß in den einäugigen, einarmigen, einbeinigen Buschgeistern Südamerikas mit großer Wahrscheinlichkeit ein Phänomen jägerischer Weltanschauung zu erblicken ist". Denn hier erscheine die Einseitigkeit nur als eine Sonderform des Monströsen und Mißgestalteten, das den Geistern der Jägerschicht vornehmlich eigen sei.⁴⁷⁹ Zerries weist aber auch auf eine andere Erklärung hin: "Lehmann-Nitsche leitet die Einbeinigkeit vieler Waldgeister in Südamerika direkt von der einbeinigen Gottheit Hunrakan der Quiché, bzw. Tezcatlipoca der Azteken ab. Der Name des Unwettergottes Hunrakan bedeutet nach Lehmann-Nitsche im Quiché geradezu 'Einbein'. Eine Erklärung hierfür ist bei den Quiché selbst nicht zu finden, jedoch zieht Lehmann-Nitsche die Gestalt des Gottes Tezcatlipoca der benachbarten Azteken zur Interpretation heran..."⁴⁸⁰ Tezcatlipoca steht in Feindschaft zu Quetzalcoatl, der ihn im Kampf vom Himmel herunterstürzt. Der in zahlreichen Handschriften nur mit einem Bein stummel (bald rechts, bald links) dargestellte Tezcatlipoca muß durch oder bei diesem Sturz sein eines Bein verloren haben.

Nach der *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* wird Tezcatlipoca durch das Sternbild des Großen Bären (oder Großen Wagens) repräsentiert. Die Nachprüfung der astronomischen Verhältnisse zeigte, daß diese mit der angenommenen Betätigung des Gottes in vollem Einklang stehen. "Die Gleichung Hunrakan = Tezcatlipoca = Großer Wagen = Einbein wird einem sofort verständlich, wenn man sich unser Sternbild in der Stellung ansieht, welche es in jenen Breiten einnehmen kann, nämlich mit der Deichsel senkrecht nach unten: diese ist dann das einzige Bein eines Mannes, dessen von vorn gesehener Körper durch die vier übrigen Sterne des Wagens dargestellt wird; vielleicht wurden noch λ und π des Drachens als Achse des rechten, sowie Merak 4 Ursae majoris als Achse des linken

au Mexique ancien qu'on trouve l'image du serpent muni d'une patte unique..." (Hentze 1932, 153 f.).

479. Zerries 1954, 280. Vgl. a. oben Anm. 416.

480. Zerries 1954, 280 f. nach R. Lehmann-Nitsché: *Das Sternbild des Orkans*. (Atti del XXII Congresso internaz. degli Americanisti. Roma (1926). 1928). Vgl. a. Lehmann-Nitsche 1938 passim.

Armes hinzugenommen...⁴⁸¹ (s. Abb. 9)

“Es lag nun die Frage nahe, wie es sich mit der Stellung und Sichtbarkeit des Großen Wagens zur Zeit der berüchtigten jährlichen Stürme jener Gegenden verhält, welche von Mitte Juli bis Mitte Oktober ihr Unwesen treiben. Da stellte sich nun...heraus, daß in der betr. Breite unser Sternbild Mitte Juli bei Eintritt der Nacht ganz tief im Westen steht, so daß gerade noch die Deichsel nach oben gerichtet hervorschaut (Abb. 10 a); d.h. mythologisch gedeutet ist es der einbeinige Tezcatlipoca, der von seinem Gegner kopfüber herabgeschleudert wurde. Das Sternbild bleibt nun eine Zeitlang unsichtbar (d.h. Tezcatlipoca weilt in der Unterwelt, wo er in Jaguargestalt brüllt und wütet, was oben als Orkan bemerkbar wird). Anfangs Oktober in der Morgenfrühe taucht es aber am entgegengesetzten Ende, also im Osten, wieder über den Horizont (Abb. 10 b); zuerst die beiden Sterne α und β , dann der ganze Körper und schließlich auch das einzige Bein, dieses Mal aber in normaler Stellung nach unten gerichtet: d.h. Tezcatlipoca steigt wieder am Götterhimmel empor”.⁴⁸²

Während die Gleichsetzung Tezcatlipoca = Hunrakan nur auf geringe Schwierigkeiten stößt⁴⁸³, erscheint es nach Ansicht Zerries “doch etwas gewagt”, mit Lehmann-Nitsche “die einbeinigen Waldgeister Südamerikas lediglich als Derivate mittelamerikanischer Gottheiten anzusehen”. Die mögliche Verwandtschaft ließe sich seiner Meinung nach noch eher auf eine ältere gemeinsame, vielleicht jägerzeitliche Vorstellungsschicht zurückführen.⁴⁸⁴

Bei einem größeren Überblick über die Vorstellung der Einbeinigkeit wird man auch das Motiv der polynesischen Maui-Mythe, wobei der Sonne ein Bein gebrochen oder abgeschnitten wird, und das in verschiedenen Varianten weit verbreitet ist⁴⁸⁵, ebensowenig beiseitelassen dürfen wie die Mythen um den hin-

481. Lehmann-Nitsche 1938, 68.

482. Lehmann-Nitsche 1938, 71. Tezcatlipoca soll ein neuerer Name des Gottes sein. Nach Sahagun ist sein eigentlicher Name wohl Acxomocuil, was Seler als “Dem der Fuß weggenommen ist” übersetzt. Lehmann-Nitsche 1938, 74 f.).

483. vgl. Zerries 1954, 281 f.

484. Zerries 1954, 283 f. Bei den südamerikanischen Waldgeistern findet sich häufig auch das Motiv der umgedrehten Füße, runden Füße, zwei oder drei Zehen usw. (Zerries 1954, 284 ff.).

485. Ehrenreich 1905, 96 f. Vgl. a. Katharine Luomala: *Oceanic, American Indian, and African myths of snaring the sun*. Honolulu 1940.

kenden Schmied Hephaistos und die mit ihm verwandten Gestalten, die ihr Beinleiden einem gewaltsamen Sturz vom Himmel verdanken. Hephaistos wird mit der Sonne in Beziehung gebracht,⁴⁸⁶ ebenso wie der babylonische Schmied Gibil, der auch ein Hinkebein war.⁴⁸⁷

Es ist anzunehmen, daß die Verbindung des Einbein mit dem Sternbild des Großen Bären auch außerhalb Amerikas auf ähnlichen Beobachtungen fußte wie die von Lehmann-Nitsche geschilderten. Insofern mag es von Bedeutung sein, daß das südchinesische, bzw. hinterindische Gebiet, das Przulski als das Ausgangsgebiet der für China maßgebenden Einbein-Vorstellungen ansah, etwa auf der gleichen geographischen Breite liegt wie Mexiko. Lehmann-Nitsche weist aber noch auf eine weitere Konstellation hin, die im nördlichen Südamerika einen beinverstümmelten Mann darstellen soll. Im Gegensatz zum "Wagen-deichsel-Einbein" nennt er diesen "Oriongürtel-Einbein". da er aus den Sternen der Pleiaden (Kopf), Hyaden (Körper) und Teilen des Orion (untere Extremitäten) gebildet wird.⁴⁸⁸ Wiederum finden sich Relikte solcher Vorstellungen z.B. auch im Kaukasus. Dirr berichtet, daß "fünf Sterne" am Himmel auf tschetschenisch *astchi sag*, "der lahme, hinkende Mensch", heißen. Es scheint aber unklar, welches Sternbild gemeint ist.⁴⁸⁹ Weiter lesen wir im selben Aufsatz: "Auf dem Gipfel des Kasbek hauste früher die 'Mutter der Stürme' (Dardsa-nänlik). Sie hatte sieben Söhne, die sie verließen und an den Himmel gingen, wo sie jetzt den Großen Bären bilden (dardsa kuangish — Sturmsöhne)..."⁴⁹⁰

Es erweist sich somit als außerordentlich schwierig, die mit der Einbeinigkeit verbundenen Vorstellungen zu koordinieren. Ohne eine umfangreiche Untersuchung läßt sich mit Sicherheit vorläufig nur sagen, daß die Verbindung mit dem Schmied nicht am Anfang stehen konnte, da die Vorstellung der Einbeinigkeit in eine Zeit ohne Kenntnis der Metallbearbeitung zurückreicht. Der von Przulski für China klar herausgearbeitete Befund einer vormetallzeitlichen Einbeinvorstellung wird indessen auch in China ergänzt durch Material, das die Einbeinvorstellung im

486. vgl. Ranke-Graves 1960, I, 43 (3), 75 f., 282 f.; Mannhardt 1875, II, 109 brachte ebenfalls Hephaistos mit der Sonne in Verbindung.

487. Hummel 1960, 259, Anm. 27 nach Jeremias.

488. Lehmann-Nitsche 1938, 72.

489. Dirr 1908, 1071 f.

490. Dirr 1908, 1070.

Bereich des Schmiedehandwerks bezeugt. "K'ouei... paraît être l'animal d'un mont riche en cuivre rouge où l'on trouve aussi un oiseau qui, comme K'ouei, n'a qu'une patte mais qui est un hibou, le hibou T'o, le T'o-fei. Le T'o-fei est un hibou à face humaine, à *patte unique*, qui se voit en hiver et se cache en été: qui le porte sur soi, ne craint pas le Tonnerre. Le mot t'o se dit d'un sac ouvert aux deux extrémités et désigne le *soufflet de forge*. Le *tambour* sur lequel frappent les *veilleurs de nuit*, s'appelle t'o..."⁴⁹¹ Ferner: "K'ouei, le *tambour à un pied*, eut pour collègue, au service de sage Chouen, Tch'ouei 槌 qui était Kong-kong et ne diffère pas de 鑪 Tch'ouei, le *tube de fer qui sert d'orifice au soufflet de forge*, T'o — *hibou-sac, à patte unique*."⁴⁹² T'o, der einbeinige "Eulen-Sack", ist ein Blasebalg; er wird bedient, indem man ihn schlägt wie eine Trommel. Der ihn beim Schmieden betätigt, ist der Donnergott, der beim Gewitter die Donnertrommeln schlägt.⁴⁹³ Der hinkende Yü, dessen Tanz ein Einbein-Tanz war, goß die Dreifüße der Hsia. Wir dürfen ihn also ebenso unter die Schar der hinkenden Schmiede rechnen.

6.3 Mögliche Herkunft der japanischen Einbein-Vorstellung

Die Vorstellungen um den einbeinigen Gott in Japan sind nicht nur im Vergleich zum chinesischen Material sehr dürftig; sie zeigen auch geringere Intensität und Verbreitung als etwa die Vorstellung der Einäugigkeit in Japan. Man kann daraus wohl schließen, daß sie nicht so fest im Volksglauben verankert waren. Möglicherweise kommt ihnen auch kein sehr hohes Alter zu. Für eine Übernahme des Motivs aus dem südlicheren China spricht neben der Verbindung mit dem Blasebalg und der Vorstellung vom hinkenden Schmied die dort lange lebendig gebliebene Vorstellung der einbeinigen Waldgeister — Waldgeister, die nebenbei als Totengeister charakterisiert werden. Die vormetallzeitlichen (jedoch nicht jägerischen) Bindungen des einbeinigen Gottes, seine Kompetenz beim Regenmachen, seine

491. Granet 1959, 516 f. mit Quellenangaben.

492. Granet 1959, 520 f. mit Quellenangaben.

493. Granet 1959, 545. Die außerordentlich komplizierten Zusammenhänge wurden von Granet 1959, 515 ff. ausführlich behandelt. Als weitere chinesische Einbeinwesen wären noch zu erwähnen ein Baumgeist namens Pi-fang, der einen Brand voraussagt (Eberhard 1942 a, II, 41), sowie der "Fackeldrache" Chu-lung, der Wind und Regen hervorruft, wenn er atmet (Shan-hai-ching ch. 8, 43 a; vgl. Maspéro 1924, 36).

astralen Bezüge waren vermutlich schon zur Zeit der Übertragung in den Hintergrund getreten. Sie kommen in Japan jedenfalls nicht zur Geltung.

Die Einbeziehung der Vogelscheuche in den Kreis der einbeinigen Gottheiten dürfte eher eine sekundäre Folgeerscheinung sein. Der Namensklärung des Kuebiko durch Takasaki, wonach *biko* als *bikko*, hinkend, zu interpretieren sei, möchte ich nicht allzu große Bedeutung zumessen, da ja im Text ausdrücklich von der Vogelscheuche Kuebiko gesagt wird, daß er *nicht* gehen könne, trotzdem aber alles wisse. Seine völlige Gehunfähigkeit wird also seinem Allwissen als Kontrast gegenüber gestellt. Die Verbindung der Vogelscheuche mit der Berggottheit ist, wie wir in Teil I gesehen haben, tiefer begründet als nur durch die gewissermaßen technisch bedingte Einbeinigkeit der Vogelscheuche.

7. ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSS.

In Teil II unserer Studie über die japanische Berggottheit wurde versucht, die in Teil I gefundenen Ergebnisse zu ergänzen durch Heranziehen weiterer mit der Berggottheit verbundener Vorstellungen, die entweder nur lokal begrenzt auftreten oder innerhalb des gesamten Berggott-Komplexes eher isoliert erscheinen. Die auf Nordjapan beschränkten Vorstellungen um den Zwölfer-Berggott erwiesen sich stark geprägt durch ursprünglich kosmisch-kalendarische Gedanken um einen "Ordnungshelden", dessen Aufgabe im Erhalten der Weltordnung besteht. Diese Vorstellungen zeigen Verwandtschaft zu festländischen Mythen, die innerhalb Ostasiens ihren Ausgangspunkt in China haben dürften und dort mit der Gestalt des Schützen I verbunden sind. Die Berggottheit wird in diesem Komplex in ein zyklisches Geschehen einbezogen, das sich in der regelmäßigen Abfolge der Jahresläufe äußert. Das zyklische Geschehen tritt weit weniger in den Vordergrund bei der sogenannten Jahresgottheit, die häufig mit *Yama no kami* identifiziert wird. Diese Identifikation besteht nur zu Recht, soweit es sich bei der Jahresgottheit um eine zu Besuch kommende Ahnenseele handelt, auf deren Beziehungen zur Berggottheit bereits in Teil I hingewiesen wurde.

Auch für die lokal begrenzt auftretende Vorstellung einer einäugigen oder einbeinigen Berggottheit konnten wir Zusam-

menhänge mit altchinesischen Vorstellungen südlicher Herkunft feststellen.

Verschiedene Umwege führten uns ferner zu der Erkenntnis, daß die Berggottheit in keinem Fall ursprünglich schlangengestaltig ist. Im Umkreis der alten Jägerkultur, in welcher die Vorstellungen um den Zwölfer-Berggott Aufnahme fanden, erscheint vielmehr die Berggottheit als Sieger über eine schlangengestaltige Gottheit. Tritt in anderem Zusammenhang die Berggottheit als Schlange in Erscheinung, so sind meist deutliche Hinweise dafür vorhanden, daß hier die Berggottheit mit schlangengestaltigen Donner- oder mehr noch Wassergottheiten vermischt wurde. Die Vorstellung vom Regen und Fruchtbarkeit bringenden Drachen, zunächst verbunden mit dem im Frühjahr stattfindenden Seilziehen, welches das Aufsteigen des Drachen symbolisiert, und die Verbindung dieser Vorstellungen und des entsprechenden Brauchtums mit der Berggottheit führte zu einer Identifikation des im Frühling aufsteigenden Drachen mit der im Frühling von den Bergen herabkommenden Berggottheit, waren doch beide Spender der Fruchtbarkeit. Da früh die Gestalt des "echten" Drachen sich mit derjenigen des in Japan bereits heimischen (bösen) Schlangendrachen verband, konnte hier die Berggottheit ohne Schwierigkeit als "Schlange" angesehen werden, versinnbildlicht in der Strohschlange, die um den Baum der Berggottheit geschlungen wird, nachdem das "Aufsteigen" des Drachen im Seilziehen dramatisch dargestellt worden war.

Weitere Überlegungen, ausgehend von altchinesischen Vorstellungen, brachten in unser Blickfeld einen Komplex von Gedanken um heilige Berge und ihre Gottheiten. Obwohl das in Japan auffindbare Material vorläufig nicht viele Anhaltspunkte bietet, glaube ich doch, daß hier Sachverhalte vorliegen, die für die Einordnung der Großen Berggottheit der Mythen, Ōyamatsumi, in diesen Komplex sprechen. Die Rolle des Ōyamatsumi im Mythos um die Bestimmung der Länge des menschlichen Lebens würde dadurch gerechtfertigt.

Wie können wir nun diese Erscheinungen in das Gesamtbild einordnen? Es wurde versucht zu zeigen, daß gewisse Mythentypen, die mit den Vorstellungen um den Zwölfer-Berggott in Zusammenhang stehen, zu verschiedenen Malen und in verschiedener Form Japan erreicht haben müssen. Diese Typen weisen z.T. auf Herkunft aus dem nördlichen Asien, z.T. aus Mittel- oder Südchina, wobei bei der Ausbildung des Zwölfergott-

Komplexes kalendarische Gedanken maßgeblich waren, die eher auf eine Herkunft aus einer südlicheren, agrarischen Kultur hinweisen. Da im Brauchtum um den Zwölfer-Berggott dem "Schuß in das Auge der (Sonnen-)Krähe" besondere Bedeutung zukommt, und da die Sonnenkrähe als Emblem der Tennô-Leute anzusehen ist, die in harten und sich lange hinziehenden Kämpfen den Nordosten Japans, in dem der Zwölfer-Berggott zu Hause ist, allmählich eroberten, darf vermutet werden, daß sich ein Teil dieses Brauchtums gerade in jenen Jahrhunderten der erbitterten Kämpfe konsolidiert hat.

Auf die Konzeption der Einäugigkeit sind wir im Hauptteil besonders ausführlich eingegangen, da diese in vielfältiger Weise mit dem japanischen Volksglauben verwoben erscheint, auch wo nicht von der Berggottheit die Rede ist. Wir konnten dabei mehrere, in sich geschlossene Komplexe voneinander abheben, in denen jeweils der Einäugigkeit besondere Bedeutung zukommt. Als vermutlich älteste Grundlage der verschiedenen Vorstellungen von einäugigen Gottheiten ist diejenige einer einäugigen Berggottheit anzusehen, welche die Winde von den Bergen herunterschickt, die Krankheit und Seuchen bringen. Ähnliche Vorstellungen sind in Nordasien verbreitet; sie erscheinen in Japan zunächst verbunden mit der tiergestaltigen Berg- und Waldgottheit der Jäger. Ein einäugiger Windgott wurde in Mitteljapan überlagert oder verdrängt von dem einäugigen Schmiedegott der Familie Imbe, welcher wiederum mit Donnergottheiten, Windgottheiten und Berggottheiten, die die Gesteinsmasse des Berges darstellen, in Zusammenhang steht. Die Familie der Imbe und ihr einäugiger Schmiedegott gehören offensichtlich in den kulturellen Bereich von Bronzeschmieden, die ihre Tätigkeit in Nordkyûshû und in Teilen Mitteljapans während der Yayoi-Zeit ausübten. Die kultische Funktion der Imbe am Kaiserhof — Herstellung oder Bewahrung der Kultgeräte — in steter Rivalität mit der Familie der Nakatomi, denen ebenfalls die Durchführung religiöser Zeremonien oblag, gibt der Vermutung Raum, daß diese Familie nicht ursprünglich zur Umgebung der Tennô-Sippe gehörte, sondern zu einem Grundstock von früh gewonnenen Verbündeten der Wa aus Nordkyûshû, von wo die Tennô-Sippe ihren japanischen Eroberungszug aller Wahrscheinlichkeit nach antrat. Es wird uns demnach nicht wundern, daß die Erscheinung der einäugigen Schmiedegottheit und ihre Verbindung zu Donner-, Wind- und Berggottheiten in Südchina Entsprechungen hat, wo wir schon mehrere

Abb. zu: Nelly Naumann, *Yama no Kami*



Abb. 1. Darstellung des *Yama no kami* auf einem Rollbild aus Yamanashi. (Nach Tsuchihashi 1957)



Abb. 2. Zwölfergott. Steinfigur aus Gumma. Höhe 1 Fuß. (Nach Takeda 1949, Abb. 137)



Abb. 3. Zwölfergott. Steinfiguren aus Gumma. Höhe der Figur rechts ca. 5 Zoll, der Figur links ca. 8½ Zoll. Die linke Figur ist mit der Jahreszahl *Shōō sannen kinoe uma* (=1290) versehen. (Nach Takeda 1949, Abb. 138)



Abb. 4. Zwölfergott. Holzfiguren aus Niigata. Höhe der Figur rechts etwas über 9 Zoll, der Figur links etwas über 8 Zoll. (Nach Takeda 1949, Abb. 144)



Abb. 5. Bogen, Pfeile, Zielscheiben u.a., beim Schreinchen des *Yama no kami* dargebracht. Yamanashi. (Nach Takeda 1949, Abb. 120)



Abb. 6. Ost- (a), Mittel (b) und Westpfeiler (c) vom Eingang einer Grabkammer aus der Han-Zeit, I-nan, Shantung. (Nach Hentze 1964, Abb. 6-8)

Abb. 8a. Feuersteinkopf von Ham-
burg-Wittenbergen mit einem offenen
und einem geschlossenen Auge. Höhe
7,2 cm. (Nach Matthes 1964, Abb. 20)



Abb. 8. Gott ersieht einen Kyklopen.
Teracotta-Relief aus Khataje. Höhe
11 cm. (Nach Frankfort 1958, Tafel 58 B)



Abb. 7. Das Bambusschneiden von Kurama.
(Nach NMGT IX, 296)

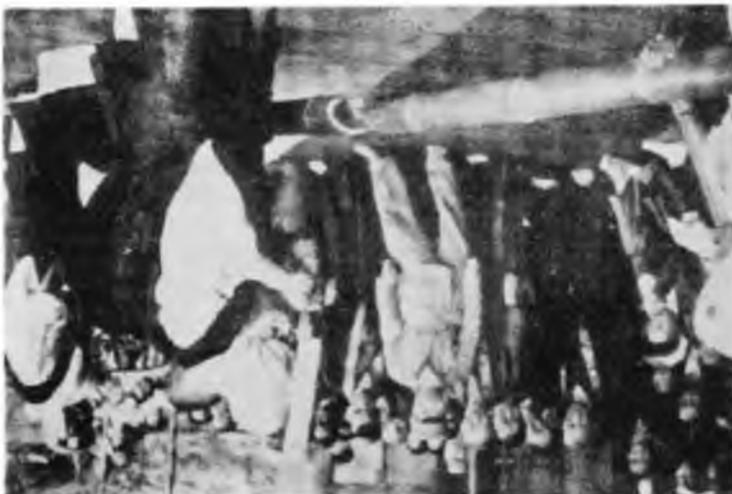




Abb. 9. Das Sternbild des Großen Wagens (Bären) aus "Einbein". (Nach Lehmann-Nitsche 1938, Abb. 1)

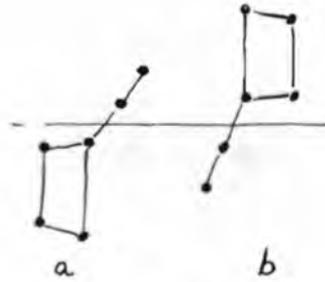


Abb. 10. Das Sternbild des Großen Wagens als "Einbein", a) beim Absterz im Westen, b) beim Wiederhochkommen im Osten. (Nach Lehmann-Nitsche 1938, Abb. 2)

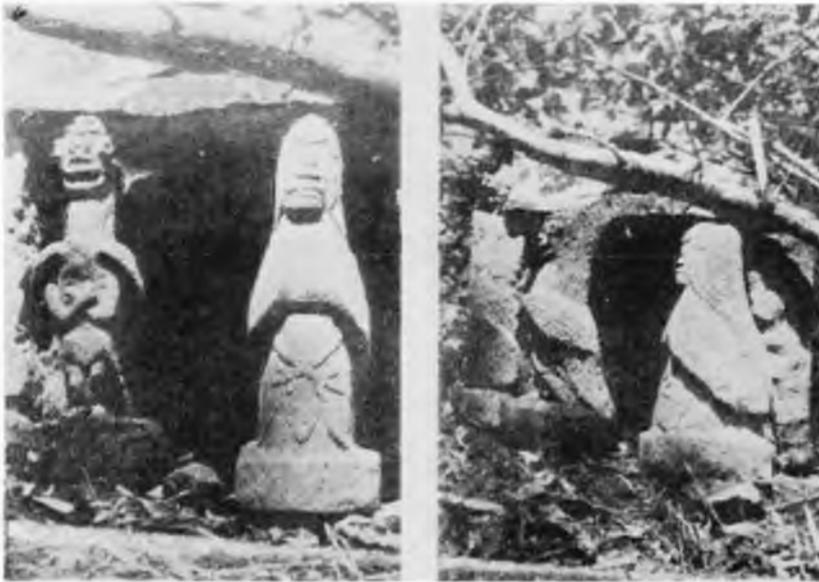


Abb. 11. Zwei einäugige *Yama no kami*-Statuen aus dem Dorf Nagano (Distr. Naoiri, Ōita). Höhe der rechten, als weiblich bezeichneten Figur 45 cm; in ihrem halbgeöffneten Mund sind zahlreiche Zähne zu erkennen. Die auf der Abb. nicht zu sehenden Füße laufen in drei Zehen aus. Höhe der linken Figur 42 cm. Der weit geöffnete Mund ist zahnlos, die Füße haben fünf Zehen.

(Nach Satō 1963, Abb. 3 u. 4)

Wurzeln der *Yayoi*-Kultur finden konnten. Indessen wurden auch diese Vorstellungen weitgehend verdrängt oder überlagert, als spätere Einwanderer von der koreanischen Halbinsel, die im Bergbau und im Schmiedehandwerk tätig waren, etwa von der Wende des 4. zum 5. Jahrhundert an kontinuierlich nach Japan strömten und neben ihren Fachkenntnissen ihre eigenen Gottheiten und ihre Kult mitbrachten. Erhalten blieb dabei von den alten Vorstellungen, allerdings nur im Volksglauben, in Sagen und Überlieferungen, diejenige der Einäugigkeit.

Es scheint, daß auch die Vorstellung einbeiniger Berggottheiten von Südchina mitgebracht wurde, und zwar ebenfalls von Leuten, die mit dem Metall und seiner Bearbeitung vertraut waren. Wir dürfen auch hier an die *Yayoi*-Zeit als wahrscheinliche Periode der Übertragung denken.

Ein großer Teil der Vorstellungen oder des Brauchtums um die Berggottheit läßt sich demnach zurückführen entweder auf den Jägerglauben der *Jômon*-Zeit oder auf neuere, aus der *Yayoi*-Zeit stammende Ideen, als deren Träger wohl die Wa der chinesischen Annalen anzusehen sind, die wir vielleicht als die Summe der verschiedenen Einwanderer jener Epoche, ihre Nachfahren und Nachahmer und der daraus resultierenden Mischprodukte bezeichnen können. Die weitgehende Übereinstimmung der neu auftretenden Vorstellungen mit solchen aus Mittel- und Südchina sowie aus Korea, läßt sowohl an eine kulturelle wie auch völkische Verwandtschaft denken, wie sie auch von anderer Seite und von anderen Voraussetzungen ausgehend vermutet wird.⁴⁹⁴

In einen anderen Rahmen gehören die mit den "heiligen Bergen" und der "Großen Berggottheit" zusammenhängenden Konzeptionen. Hier ist sehr vieles noch unklar und harret weiterer Bearbeitung. Es ist aber wohl nicht ganz abwegig, zumindest einige der wesentlichen Elemente mit der Tennô-Sippe und ihren Leuten zusammenzubringen. Wenn wir die auf zahlreichen Fakten basierende Hypothese⁴⁹⁵ von Egami akzeptieren, dann muß mit einer "nördlichen" Herkunft der Tennô-Sippe und ihrer engeren Umgebung gerechnet werden. Egami denkt an ein Volk tungusischer Abstammung, ein jägerisches Reitervolk, das ursprünglich in der Waldzone der Mandschurei beheimatet war, d.h. also ein Volk von der Art der Fu-yü und mit diesen vermutlich verwandt. Dieses stand Völkern nahe, deren Herr-

494. Siehe Egami in NMK 105 ff.

495. Egami in NMK 128 ff., 138.

scherhäuser ebenfalls mit der Sonnenkrähe verbunden waren, und welche heilige Berge als Sitz schicksalbestimmender Gottheiten und der Toten verehrten. Sicher sind hier auch nord- und westchinesische Elemente aufgenommen worden, da ein lange währender kultureller Austausch zwischen dem nördlichen China und seinen angrenzenden Nachbarn vorausgesetzt werden darf. Ob das Bergbegräbnis und damit die zunehmende Tendenz einer Lokalisierung von Totenseelen in den Bergen ebenfalls dem Einfluß dieser Volksgruppe "nördlicher" Herkunft zuzuschreiben ist, die ja durch die zahlreichen koreanisch-chinesischen Einwanderer Verstärkung erhielt, oder ob eine solche Entwicklung bereits in der *Yayoi*-Zeit einsetzte, wird in erster Linie aufgrund archäologischer Beweismittel zu entscheiden sein. Die Entwicklung der religiösen Vorstellungen in Bezug auf Unheil stiftende, unversöhnte Totenseelen war jedenfalls im 8. Jahrhundert noch nicht zum Stillstand gekommen. Von dieser Entwicklung wurde auch der Glaube an Berggottheiten berührt, soweit die Lokalisierung der Totenseelen in den Bergen zu einer Vermischung oder Identifikation der Berggottheiten mit Toten-, bzw. Ahnenseelen, oder — sobald es sich um böse Totenseelen handelte — zur Dämonisierung der Berggottheiten führte.

Unser Versuch, auf einer möglichst breiten Basis die verschiedenen Tendenzen sichtbar zu machen, die zur Bildung einer so uneinheitlichen und komplexen Göttergestalt wie die der japanischen Berggottheit beitrugen, hat gezeigt, daß sich hier im wenig beachteten Volksglauben Vorstellungen und Bräuche erhalten haben, deren Wurzeln sehr tief in die Vergangenheit Japans hinabreichen, ferner, daß sich am Prozess der Umformung und Bereicherung dieser Göttergestalt ein früher, geistig religiöser Umformungsprozeß überhaupt ablesen läßt. Von wenigen Ausnahmen abgesehen war diese Entwicklung in ihren Hauptzügen bereits zu Beginn des 8. Jahrhunderts abgeschlossen. Spätere Zeiten brachten neben der Ausarbeitung von Einzelheiten jene Mischungen aller Arten und aller Grade hervor, die für den heutigen Berggottglauben fast typisch sind.

Auf relativ späte Kontaminationsformen, wie z.B. Beziehungen zu Ebisu o.ä., wurde nicht Bezug genommen, da in solchen Fällen wohl eine "modernere" Gottheit an die Stelle der alten Berggottheit getreten ist, dem Berggottglauben selbst aber keine wesentlichen neuen Elemente zugefügt wurden. Dem Einfluß des Buddhismus ist es zuzuschreiben, daß in einigen wenigen Gegenden der Berggottglaube fast ganz zum Verschwinden ge-

bracht wurde. Was dort an Glaubensmotiven noch übrig blieb, wurde im allgemeinen auf den *Tengû* übertragen, der ganz die Rolle eines Bergeistes übernahm; erhalten blieben dann vor allem mit dem Totengeisterglauben in Beziehung stehende Wesenszüge. Ein direkter Einfluß des Buddhismus auf die Glaubensinhalte und auf das Brauchtum um die Berggottheit ist nur in sehr beschränktem Umfang feststellbar⁴⁹⁶; er äußert sich dagegen auf literarischer Ebene, wie z.B. in dem *Nô*-Spiel *Yama-uba*, auf dessen buddhistische Konzeption schon Renondeau hingewiesen hat.⁴⁹⁷

Es ist schwierig, ja fast unmöglich, eine Erscheinung des lebendigen Volksglaubens zu isolieren und losgelöst von ihrer Umgebung zu betrachten. Wir haben uns deshalb bemüht, die japanische Berggottheit nicht als abstrakte Figur des japanischen Pantheons zu begreifen, sondern so weit wie möglich ein umfassenderes Gesamtbild zu entwerfen, das besser geeignet scheint, das Wesen, und vor allem auch das historische Werden dieser Gottheit zu verdeutlichen. Es ist zu hoffen, daß spätere Einzeluntersuchungen das gewonnene Bild korrigieren, abrunden und vertiefen werden.

496. vgl. Hori, NMGT VIII, 111.

497. Renondeau 1932, 24. Vgl. a. Bohner 1956, 636 ff.

ENGLISH SUMMARY

Part II of this study concerning the Japanese mountain deity deals with conceptions either occurring only in certain local areas or seeming rather isolated within the whole mountain deity complex.

In the northern part of Hondô the number twelve plays an important part within the belief of the mountain deity, even the name of the deity being called *Jûni-sama*, Lord (or Lady) Twelve, or *Jûni-Yama no kami*, Twelve-Mountain Deity. Twelve is the number of offerings given, twelve are the children of the deity. The prevailing offerings given here to the mountain deity, especially during New Year's time, are bows and twelve arrows, the arrows often being shot in the four directions, in the lucky direction of the year, or against heaven. Verses recited at this occasion show sometimes the intention of expelling the evil, but sometimes they contain the words "into the crow's eye". This is explained as the sun crow's eye, thus meaning shooting the sun. We connected these conceptions with the widely known myth of shooting the sun, more exactly with the Chinese version of this myth. Since the Chinese archer I is not only just a good archer defeating the superfluous suns but in fact the regulator or maintainer of the order of the world, we find here ideas rooted in the knowledge of the calendar and bound to the calendric cycles of ten and twelve. Ideas of this kind also underlie the conceptions around Lord Twelve, but are always connected with the number twelve only, thus showing a strong connection with the moon year. We concluded therefore that some of these ideas had found their way into northern Japan by the intermediation of some southerly agrarian people linked with South China. This may have been possible during the Yayoi period, when the southerly and agrarian people of the Wa scattered about South and Middle Japan certainly had some intercourse with the hunters living in the North of Japan. The existence of different types of the myth of shooting the sun makes it probable that these ideas met with related conceptions, especially that of an excellent archer or hunter shooting the sun. These conceptions were easily transferred to the mountain

deity, an excellent archer and hunter too. The sun crow, however, is an extant figure still in another myth. It is told that the first emperor of Japan forcing his way to the Northeast was hindered by the appearance of a mountain deity in the shape of a big bear. Having escaped this danger and facing new difficulties he was helped by the sun crow which now came or was sent by the sun goddess to lead the emperor and his army. The combination of their own ideas of shooting the sun or the bird in the sun and this conception of the sun crow leading the army of the conquerors certainly strengthened the belief of the hunters of North Japan in their mountain deity not only fighting the conquerors but also shooting the sun crow, their leader. So it seems very possible that the features of "Lord Twelve" were developed and fixed at least during the centuries in which the rulers of Yamato were extending their power into the North.

It is in the area where the mountain deity is called "Lord Twelve" that still another deed is contributed to that deity: an excellent hunter, the "later" mountain deity, has to subdue a deity appearing in the shape of a huge serpent. After shooting the serpent he has to rove all over Japan and thus to open the country. Here too the mountain deity shows the features of the hero or god maintaining the order of the world like the Chinese archer I who also had to fight the different monsters of the world and thus to guarantee the world order.

The mountain deity in the rôle of the serpent fighter seems to be contradictory to the conception of the mountain deity in the shape of a serpent known already from the Japanese mythology where a mountain deity in the shape of a huge serpent is mentioned twice. We could show, however, that in one of these cases the serpent has only taken the place of some hunting animal such as bear or stag or boar, probably under the influence of the Mimoro myth where it is told that the deity of the Mimoro hill was caught in the shape of a huge serpent. Yet the serpent deity of this myth is clearly a thundergod and not a mountain deity in the strong sense. Where the modern folklore tells us of a mountain deity in the shape of a serpent it is possible in most of the cases to demonstrate the confounding of different ideas. Higo Kazuo, followed by other scholars, has proposed an identity of the mountain deity and the god Susanoo based mainly on the relationship of the Yamata no orochi myth and modern customs prevailing in the Kinki region and consisting in rope pulling contests, and further taking the serpent shaped ap-

pearance of the mountain deity and of Susanoo for granted. We could show that there is no real basis for such a conclusion because neither Susanoo nor the mountain deity were originally a serpent, while at the bottom of the customs of rope pulling contests we find at last not the Yamata no orochi myth but the conception of the ascending dragon bringing fertility. Originally different conceptions: those of the Chinese *lung* or "real" dragon, those of the Chinese *chiao* or serpent-dragon living in ponds and rivers, and those of the Japanese *mizuchi* or *orochi* were early confounded in Japan, and when the mountain deity, believed to descend from the mountains in spring to become the field deity, was identified with the ascending dragon bringing fertility, it took not much to see in the mountain deity a serpent too.

In China the real dragon belongs originally to the world waters contained in and springing up from the world mountain. Ascending to heaven in spring he is also a symbol for the East and so appearing together with Tung-wang-kung, the Royal Lord of the East, while Hsi-wang-mu, the Royal Mother of the West is accompanied by a tiger or represented as a tiger. Tung-wang-kung and Hsi-wang-mu, residing on the top of their mountains from whose depths they emerged and therefore called "mountain deities" by Hentze, are at the same time sun god and moon goddess. Scattered traces of this very old world conception leading back to the Old Orient are found in Korea and in Japan, but they take their starting point only from later Chinese conceptions or customs developed out of these. Among these we find the faith in holy mountains being taken as central points like the world mountain and being also the seat of fate determining deities as well as of the dead. Those mountains are venerated in North China and in Korea. In Japan there are certainly holy mountains connected with the dead and holy mountains which possibly formerly could be thought of as world mountains. While the Korean mountain deity often appears as a tiger, this conception is entirely lacking in Japan where none of the big felidae ever was native. But nevertheless the name of the tiger is connected with stones usually found near holy mountains or at the entrance of the path leading to their top. Legends connected with those stones show also affinity to female shamans.

Again a female shaman connected with Hsi-wang-mu has crows kept in her mountain temple in West China. The same thing occurs in old Shintô shrines of West Japan. During New

Year's time, especially on the 15th day, crows are fed by the public in western China, Korea and Japan. In Korea this feature is connected with the legend of a crow who helped in olden times to save the king's life. But it seems for many reasons that two different streams of tradition have met in the customs around the crow, one connected with the mythologem of the crow as a sun bird leading or helping the king of the dynasty, and one of the crow as a holy bird of Hsi-wang-mu as the moon goddess being venerated at the first full moon in the year.

These traces—scattered though they are—lead us to the supposition that Ōyamatsumi, the "Great Mountain God", who as father of Konohanasakuyabime und Iwanagahime was the deity which bestowed a short life on human beings, originally has to be added to the fate determining mountain deities connected with holy mountains. But within this whole complex still many questions remain open.

In some parts of Japan the mountain deity is thought to be one-eyed and/or one-legged. But the one-eyedness is found with other deities and with many monsters too. These monsters or spirits, however, are always connected with mountains or woods. It seems further that from the beginning the conception of one-eyedness resulting from wounding or closing one eye and the conception of one single round eye in the middle of the forehead were existing side by side. In examining the available data concerning these conceptions we found out that the presumably oldest and basic layer thereof consists in the conception of a one-eyed mountain deity sending evil winds down the mountains which bring illness and epidemics to people. Similar conceptions are spread in North Asia. In Japan they appear connected with the animal shaped mountain deity of the hunters.

In Middle Japan a one-eyed deity of wind was superseded by the one-eyed smithgod of the Imbe family. This smithgod, Ame no Mahitotsu, seems connected with deities of thunder and wind and with mountain deities representing the rocky masses of mountains. The Imbe family as well as their smithgod evidently belong to a cultural area of bronze smiths who were active in North Kyūshū and parts of Middle Japan during the Yayoi period. The cultic function of the Imbe family at the imperial court (production or preservation of cult implements such as mirrors, swords, bells) in perpetual rivalry with the family of Nakatomi which exercised cultic functions too gives way to the supposition that the Imbe family originally did not

belong to the nearest surrounding of the imperial family but to the stock of earliest allies won by the imperial family in North Kyûshû. It is not surprising, therefore, that the one-eyed smithgod and his manifold connections with deities of thunder, wind, and mountains have their correspondings in South China. These conceptions, however, were again superseded or pushed aside, when later immigrants from the Korean peninsula which were working as miners, forgers, and smiths began flowing into Japan from about the end of the 4th or the beginning of the 5th century bringing with them not only their technical knowledge and skill but also their gods. The old conceptions fading away not much more was preserved but the conception of one-eyedness still vividly alive in folk-belief, legends, and fairy tales.

It seems that the conception of one-legged mountain deities also was brought to Japan from South China during the Yayoi period, and again by people familiar with metal and metallurgy.

Summing up the present facts and their interpretation we dare say that even the less important features of the Japanese mountain deity were formed out already about the 8th century. Later on mere modifications and most of all confounding with other ideas or beliefs took place. In our study we did not treat the more recent results of contamination with other beliefs because no important new thoughts were added. In the contrary, the old mountain deity was in many cases just replaced by a more "modern" deity. It is due to the influence of Buddhism that in some smaller regions of Japan the belief in the mountain deity has almost vanished long ago. Certain motives, however, are in those regions often transferred to the *Tengû*, who took over the part of the mountain deity; the remaining traits are mostly those who characterize the mountain deity as a spirit of the dead. Direct influence of Buddhism upon the belief or customs around the mountain deity can be stated to a very small extent only.

NACHTRAG

Nach Abschluß des zweiten Teiles wurden mir noch einige neuere Aufsätze zum Thema "Yama no kami" bekannt. Es ergaben sich daraus keine neuen Gesichtspunkte, hingegen eine Vermehrung mancher Belege. Es sind z.B. mehrere neue Varianten des Märchens oder der Sage vom Wettkampf zwischen Berggott und Meeresherr zu verzeichnen, sowie weiteres Brauchtum erotischer Art. Der Vollständigkeit halber werden die betr. Aufsätze im Literaturverzeichnis angeführt. Von besonderem Interesse sind die Abbildungen von Steinfiguren aus Ôita, die einen einäugigen Berggott darstellen. Sie wurden von Satô Mitsuhiro aufgenommen und beschrieben. Es wurden insgesamt vier Figuren gefunden, von denen wir zwei in unseren Abbildungen zeigen (s. Abb. 11). Die beiden anderen Figuren entsprechen diesen beiden in allen wesentlichen Zügen. Sie geben im allgemeinen einen Typus wieder, der die Vorstellung eines einäugigen Gottes (Scheitelaug) mit derjenigen des vogelgestaltigen *Tengû* in sich vereinigt. Leider ist kein Hinweis auf ein mögliches Alter der Steinfiguren, die z.T. schon am Zerfallen sind, zu finden.

Der Interpretation Satôs können wir uns nicht in allen Punkten anschließen. Satô glaubt z.B. bei der linken "männlichen" Figur (s. Abb. 11) in den beiden ringförmigen Erhebungen beiderseits des von einem Ring umgebenen Stirnauges ebenfalls "Augen" vor sich zu haben. Es fehlt aber nicht nur der Augapfel, der doch beim Stirnauge gut ausgeprägt ist; vielmehr zeigt sich durch einen Vergleich mit der zweiten "weiblichen" Figur derselben Abbildung, sowie durch einen Vergleich mit den beiden hier nicht wiedergegebenen Figuren, daß es sich um ein Ornament handelt, das aus der Darstellung der Ohren hervorgegangen ist. Während bei der rechten Figur diese beiden "Augen" bereits als eine Art Schmuckornament am Haaransatz erscheinen, liegen sie bei den beiden anderen Figuren an der Stelle der Ohren und werden dort von Satô selbst auch als Ohren gedeutet. (S. Satô 1963, 24)

Das "Hahnenkamm-artige" Gebilde auf dem Scheitel aller Figuren erinnert unwillkürlich an die konischen, kapuzenartigen Kopfbedeckungen mit Knopf der mongolischen und südrussischen, z.T. einäugigen und mit Lichtsymbolik in Zusammenhang stehenden Figürchen, die weiter oben erwähnt wurden. (s. Abschn. 5.3 u. vgl. Hentze 1955, Abb. 33-39). Auch die Vogelgestalt mag in diesem Zusammenhang ihre Bedeutung finden.

ABKÜRZUNGEN

- CTCCh' *Chu-tzü chi-ch'êng.* 8 Bde. Pei-ching 1959.
諸子集成
- Daigenkai* Ôtsuki Fumihiko, *Daigenkai.* 5 Bde. Tôkyô 1935-1937.
大槻文彦 大言海
- ERE *Encyclopaedia of Religion and Ethics.* Ed. by James Hastings. 13 Bde. 4th impression. 1959.
- FFC *Folklore Fellows Communications,* Helsinki 1910-
- FS *Folklore Studies* (ab Vol. XXII, 1963 *Asian Folklore Studies*), Peking-Tôkyô 1942-
- GR *Gunsho-ruijû.*
羣書類從
- H.d.A. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens.* Berlin 1929-1942.
- IM *Ise minzoku.* Kuwana.
伊勢民俗
- KGS *Kôgaku sôsho.* 12 Bde. Tôkyô 1929.
皇學叢書
- KK *Kojiki.* Ausgabe KGS. Bd. I.
古事記
- KKT *Kojiki taisei.* Bd. V: *Shinwa minzoku hen.* Tôkyô 1958.
古事記大成 神話民俗篇
- MG *Minzokugaku.* Tôkyô 1929-1933.
民俗學
- MGJ *Minzokugaku-jiten.* Herausgegeben unter der Aufsicht von Yanagita Kunio. Tôkyô 1951.
民俗學辭典
- MGK *Minzokugaku-kenkyû.* Tôkyô 1936-
民族學研究

- MZ *Minzoku*. Tôkyô 1925-1929.
民族
- NG *Nihonshoki*. Ausgabe KGS. Bd. I.
日本書紀
- NMGJ Nakayama Tarô, *Nihon minzokugaku-jiten*. Tôkyô 1941.
中山太郎 日本民俗學辭典
- NMGJ *Nihon minzokugaku taikai*. 13 Bde. Tôkyô 1960.
日本民俗學大系
- NMK *Nihon minzoku no kigen*. Ishida Eiichirô, Egami Namio,
Oka Masao, Yawata Ichirô. Tôkyô 1958.
日本民族の起源 石田英一郎, 江上波夫, 岡正雄, 八幡一郎
- Quellen Florenz, Karl, *Die historischen Quellen der Shintô-Re-*
ligion. Göttingen, Leipzig 1919.
- RKS *Rikkokushi*. 12 Bde. Herausgeber Saeki Ariyoshi. Tôkyô
1940-41.
六國史
- SNMG *Sôgô Nihon minzoku goj.* 5 Bde. Herausgegeben unter
Aufsicht von Yanagita Kunio. Tôkyô 1955-1956.
綜合日本民俗語彙
- W.d.M. *Wörterbuch der Mythologie*. Herausgegeben von H.W.
Haussig. Bd. I- , Stuttgart 1963-
- WZKM *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. Wien.
- Z.f.E. *Zeitschrift für Ethnologie*. Berlin.
- Z.f.V. *Zeitschrift für Volkskunde*. Stuttgart.
- ZGR *Zoku-Gunsho-ruijû*.
續羣書類從

LITERATURVERZEICHNIS

- Akiba 1954: Akiba Takashi, *Chōsen minzoku shi*. Tōkyō.
秋葉 隆 朝鮮民族誌
- Alföldi 1932: Alföldi, A., *A tarchan méltóságnev eredete. Schmiedehandwerk und Königtum in Nordasien*. Magyar Nyelv XXVIII.
„ 1933: Alföldi, A., *Besprechung von M. Rostowzew, Skythien und der Bosphorus*. Bd. 1, Berlin 1931. Gnomon Bd. 9.
- Ariga 1939: Ariga Kyōichi, *Nagano-ken Suwa-gun kohoku-chihō no shōgatsu-gyōji*. MGK IV.
有賀 恭一 長野県諏訪郡湖北地方の正月行事
- Aston 1905: Aston, W.G., *Shintō (The way of the gods)*. London u.a.
„ 1956: Aston, W.G., *Nihongi*. Transl. by W.G. Aston. London 1896. Repr. 1956.
- Baijōroku*. GR maki 20.
梅 城 録
- Baumann 1939: Baumann, Hermann, *Afrikanische Wild- und Buschgeister*. Z.f.E., Festschrift für B. Ankermann.
- Bernatzik 1939: Bernatzik, Hugo A., *Die große Völkerkunde*. Leipzig.
- Bohner 1956: Bohner, Hermann, *Nō*. Mitteilungen der Deutschen Ges. für Natur- u. Völkerkunde Ostasiens. Suppl. Bd. XXII. Tōkyō.
- Bredon 1927: Bredon, Juliet and Igor Mitrophanow, *The Moon Year*. Shanghai.
- Bulling 1956: Bulling, A., *Die Kunst der Totenspiele in der östl. Han-Zeit*. Oriens Extremus Jg. 3.
- Chavannes 1910: Chavannes, Edouard, *Le T'ai-chan*. Appendice: *Le dieu du sol dans la Chine antique*. Paris.
„ 1913: Chavannes, Eduard, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*. Paris.
- Chiyonobu 1927: Chiyonobu Naohisa, *Iwami-kuni no ōbito-iseki*. MZ II.
千代延 尙壽 石見國の大人遺跡
- Chu-shu chi-nien* s. Legge 1865.
- Ch'u-tz'u*. Ausgabe *Ssu-pu ts'ung-k'an*.
楚 辭

Chuang-tzu chi-chieh. Ausgabe CTCCh', Bd. III.

莊子集解

Chuang-tzu chi-shih. Ausgabe CTCCh', Bd. III.

莊子集釋

Closs 1936: Closs, Alois, *Die Religion des Semnonenstammes.* Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte u. Linguistik Bd. IV.

Courant 1900: Courant, Maurice, *Sommaire historique des cultes Coréens.* T'oung Pao sér. II, Vol. 1.

De Groot 1901: De Groot, J.J.M., *The Religious System of China.* Book II (Vol. 4-6): *On the soul and ancestral worship.* Leiden 1901-1910.

De Visser 1913: De Visser, M.W., *The dragon in China and Japan.* Amsterdam.

Dirr 1908: Dirr, A., *Die alte Religion der Tschetschenen.* Anthropos Bd. III.

„ 1925: Dirr, A., *Der kaukasische Wild- und Jagdgott.* Anthropos Bd. XX.

Dôjô hôshi den. GR maki 69, 563 f.

遺場法師傳

Eberhard 1927: Eberhard, Wolfram, *Typen chinesischer Volksmärchen.* FFC No. 120. Helsinki.

„ 1941: Eberhard, Wolfram, *Volksmärchen aus Südost-China.* FFC No. 128. Helsinki.

„ 1942 a: Eberhard, Wolfram, *Lokalkulturen im alten China.* Teil I: *Die Lokalkulturen des Nordens und Westens.* T'oung Pao Suppl. au Vol. 37. Leiden. Teil II: *Die Lokalkulturen des Südens und Ostens.* Monumenta Serica Monogr. III. Peking.

„ 1942 b: Eberhard, Wolfram, *Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas.* T'oung Pao Suppl. au Vol. 36. Leiden.

Eder 1956: Eder, Matthias, *Totenseelen und Ahnengeister in Japan.* Anthropos Bd. LI.

Ehrenreich 1905: Ehrenreich, P., *Die Mythen und Legenden der süd-amerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt.* Z.f.E. 37, Suppl.

Eliade 1951: Eliade, Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase.* Paris.

„ 1955: Eliade, Mircea, *Smiths, Shamans and Mystagogues.* East and West, Vol. 3. Rom.

Engishiki. Ausgabe KGS, Bd. III.

延喜式

- Erkes 1926: Erkes, Eduard, *Chinesisch-amerikanische Mythenparallelen*. T'oung Pao 24.
- „ 1938: Erkes, Eduard, *Zur Sage von Shun*. T'oung Pao 34.
- Fairchild 1962: Fairchild, William P., *Shamanism in Japan*. FS XXI.
- Florenz 1901: Florenz, Karl, *Japanische Mythologie. Nihongi "Zeitalter der Götter"*. *Nebst Ergänzungen aus anderen alten Quellenwerken*. Tôkyô.
- Frankfort 1958: Frankfort, Henri, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*. 2nd ed. London.
- Fusô-ryakki*. Ausgabe KGS, Bd. VI.
扶桑略記
- Gempei seisui-ki*. Ausgabe Kokumin-bunko. Tôkyô 1911.
源平盛衰記
- Granet 1959: Granet, Marcel, *Danses et légendes de la Chine ancienne*. Paris. (Unveränd. Nachdruck der Erstausg. v. 1926).
- Grimm 1953: Grimm, Jacob, *Deutsche Mythologie*. Unveränd. Nachdruck der 4. Ausgabe. Besorgt von Elard Hugo Meyer. Basel.
- Gundert 1935: Gundert, Wilhelm, *Japanische Religionsgeschichte*. Tôkyô, Stuttgart.
- Hachiman to kajiya*. MZ II.
八幡と鍛冶屋
- Haguenaer 1956: Haguenaer, Charles, *Origines de la civilisation japonaise, introduction à l'étude de la préhistoire du Japon*. Paris.
- Han Fei-tzu chi-chieh*. Ausgabe CTCCh', Bd. V.
韓非子集解
- Handa 1943: Handa Yasuo, *Hata-uji to sono kami*. Rekishi-chiri 82.
半田康夫 秦氏とその神
- Harima-fudoki*. Ausgabe KGS Bd. 1.
播磨風土記
- Harva (Holmberg) 1926: Holmberg, Uno, *Die Religion der Tscheremissen*. FFC No. 61. Helsinki.
- „ 1938: Harva, Uno, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*. FFC No. 125.
- Hata-uji honkeichô*. In: *Honchô-getsurei*. GR Kôjibu, maki 81, 269.
秦氏本系帳 本朝月令

Hayakawa 1928 a: Hayakawa Kôtarô, *San En sanson shuki*. MZ III.

早川孝太郎 参遠山村手記

„ 1928 b: Hayakawa Kôtarô, *Hitachi Yamiso-sanroku no kari-kotoba*. MZ IV.

常陸八請山麓の狩詞

Hentze 1932: Hentze, Carl, *Mythes et symboles lunaires*. Anvers.

„ 1937: Hentze, Carl, *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen*. Antwerpen.

„ 1951: Hentze, Carl, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit*. Antwerpen.

„ 1955: Hentze, Carl, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*. Zürich.

„ 1957: Hentze, Carl, *Le symbolisme des oiseaux dans la Chine ancienne*. Sinologica Vol. V.

„ 1960: Hentze, Carl, *Lichtsymbolik und die Bedeutung von Auge und Sehen im ältesten China*. Studium Generale, 13. Jg.

„ 1964: Hentze, Carl, *Die Wanderung der Tiere um die heiligen Berge*. Symbolon Bd. 4.

Herodot: *Das Geschichtswerk des Herodotos von Halikarnassos*. Übertragen von Theodor Braun. Leipzig 1927.

Higo 1931 a: Higo Kazuo, *Kurama no takekiri ni tsuite*. MG III.

肥後和男 鞍馬の竹切について

„ 1931: b: Higo Kazuo, *Yama no kami to shite no Susano no mikoto*. MG III.

山の神としての素盞鳴尊

Hino 1927: Hino Iwao, *Hyûga-chihô no yôkai shumoku*. MZ II.

日野巖 日向地方の妖怪種目

Hitachi-fudoki. Ausgabe KGS Bd. I.

常陸風土記

Hitotsume-kozô kuru. MZ III, 1928.

一目小僧くる

Hoenn 1946: Hoenn, Karl, *Artemis. Gestaltwandel einer Göttin* Zürich. *Hôgen-monogatari*. Ausgabe *Nihon koten bungaku taikei* Vol. 31. Tôkyô 1961.

保元物語

Hori 1960: Hori Ichirô, *Waga kuni minkan-shinkô-shi no kenkyû*. Tôkyô.

堀一郎 我が國民間信仰史の研究

- „ 1960: Hori Ichirô, *Shokugyô no kami*. NMGT VIII.
 職業の神
- Hosen 1956: Hosen Jungô, *Yoshino hômen no Yama no kami*. IM III.
 保仙純剛 吉野方面の山の神
- Huai-nan-tzu*. Ausgabe CTCCh', Bd. VII.
- 淮南子
- Hummel 1960: Hummel, Siegbert, *Der Göttliche Schmied in Tibet*.
- Imamura 1915: Imamura Tomo, *Chôsen fûzoku shû*. Keijo 21915.
 今村 綱 朝鮮風俗集
- „ 1928: Imamura Tomo, *Rekishi minzoku Chôsen mandan*. Keijo.
 歴史民俗朝鮮漫談
- Ishida 1955: Ishida Eiichirô, *The Mother-Son Complex in Japanese Religion and Folklore*. KBS Bulletin No. 15, Nov.-Dec. 1955.
- „ 1956: Ishida Eiichirô, *Momotarô no haha*. In: *Momotarô no haha*. *Hikaku-minzokugaku-teki ronshû*. Tôkyô.
 石田英一郎 桃太郎の母. 比較民族學的論集
- Ishii 1927: Ishii Kanjirô, *Daidarabô iseki*. MZ II.
 石井勘次郎 ダイダラ坊遺跡
- Ishizuka: Ishizuka Takatoshi, *Tsukimono*. NMGT VIII.
 石塚尊俊 憑きもの
- Izumo-fudoki*. Ausgabe KGS Bd. I.
 出雲風土記
- Jensen 1950: Jensen, Ad. E., *Die mythische Vorstellung vom halben Menschen*. Paideuma V.
- Ko-fudoki itsumon*. Ausgabe KGS Bd. I.
 古風土記逸文
- Kogo-shûi*. Ausgabe KGS Bd. I.
 古語拾遺
- Koikawa 1956: Koikawa Junjirô, *Hachinoe fukin no Yama no kami*. IM III.
 小井川潤次郎 八戸附近の山の神
- Koizumi 1931 a: Koizumi Kiyomi, *Nagano-ken densetsu-shû*. MG III.
 小泉清見 長野県傳説集
- „ 1931 b: Koizumi Kiyomi, *Hebi*. MG III.
 蛇

Koji-ruien. Tôkyô 1934-1936.

古事類苑

Kokinwakashû. Ausgabe Iwanami. Tôkyô, 251956.

古今和歌集

Konjaku-monogatari. Ausgabe Iwanami-bunko. Tôkyô 1954-1955.

今昔物語

K'ung-tzu chia-yü. Ausgabe Ssu-pu ts'ung-k'an.

孔子家語

Kuo-yü. Ausgabe Ts'ung-shu chi-ch'eng.

國語

Kurata 1956: Kurata Masakuni, *Mie-ken-nai ni okeru "Yama no kami" no keitai to gyôji*. IM III.

倉田正邦 三重県内に於ける山の神の形態と行事

Laufer 1908: Laufer, Berthold, *Die Sage von den goldgrabenden Ameisen*. T'oung Pao Vol. IX.

Lautensach 1945: Lautensach, Hermann, *Korea*. Leipzig.

Legge 1865: Legge, James, *The Chinese Classics*. Vol. III, Pt. I. Hongkong, London.

Lehmann-Nitsche, 1928: Lehmann-Nitsche, Robert, *Das Sternbild des Orkans*. Atti del XXII Congresso internazionale degli Americanisti. Roma (1926), 1928.

„ 1938: Lehmann-Nitsche, Robert, *Tezcatlipoca und Quetzalcoatl*. Z.f.E. Jg. 70.

Lehtisalo 1924: Lehtisalo, T., *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne LIII.

Lewin 1959: Lewin, Bruno, *Abriß der japanischen Grammatik*. Wiesbaden.

„ 1962: Lewin, Bruno, Aya und Hata. *Bevölkerungsgruppen Altjapans kontinentaler Herkunft*. Wiesbaden.

Liungman 1938: Liungman, Waldemar, *Traditionswanderungen Eurphrat-Rhein*. Vol. II. FFC No. 119.

Lot-Falck 1953: Lot-Falck, Eveline, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*. Paris.

Lun-heng. Ausgabe Ssu-pu ts'ung-k'an.

論衡

Luomala 1940: Luomala, Katharine, *Oceanic, American Indian, and African myths of snaring the sun*. B.P. Bishop Museum Bulletin 168. Honolulu.

Lü-shih ch'un-ch'iu. Ausgabe CTCCh' Bd. VI.

呂氏春秋

Macdonell 1897: Macdonell, A.A., *Vedic Mythology.* Straßburg.

München-Helfen 1924: München-Helfen, Otto, *The Later Books of the Shan-hai-king.* Asia Major I.

„ 1937: München-Helfen, Otto, *Der Schuß auf die Sonnen.* WZKM 44.

Mahr 1928: Mahr, Alexander, *Wodan in der deutschen Volksüberlieferung.* Mitteilungen der Anthropolog. Gesellschaft in Wien, Vol. 58.

Mannhardt 1875: Mannhardt, Wilhelm, *Wald- und Feldkulte.* Bd. 1 u. 2. Berlin 1875-1877.

Manyôshû. Ausgabe KGS Bd. VIII.

萬葉集

Maspero 1924: Maspero, Henri, *Légendes mythologiques dans le Chou-king.* Journal Asiatique, 1924.

Matsubayashi 1931: Matsubayashi Rokurô, *Shinano-kuni kakuchi no shôgatsu-gyôji.* MG III.

松林六郎 信濃國各地の正月行事

Matsumoto 1928: Matsumoto Nobuhiro, *Essai sur la mythologie japonaise.* Paris.

Matsumura 1954: Matsumura Takeo, *Nihon shinwa no kenkyû.* 4 Bde. Tôkyô 1954-1958.

松村武雄 日本神話の研究

Matsuoka 1963: Matsuoka Shizuo, *Nihon kogo daijiten.* Tôkyô 1963.

松岡静雄 日本古語大辭典

Matsuoka 1957: Matsuoka Toshio, *Yama no kami shinkô.* Yamaguchi-ken no baai. IM III.

松岡利夫 山の神信仰・山口県の場合

Matthes 1964: Matthes, Walther, *Die Darstellung von Tier und Mensch in der Plastik des älteren Paläolithikums.* Symbolon Bd. 4.

Mishina 1943: Mishina Akihide, *Nichi-Sen shinwa densetsu no kenkyû.* Ôsaka.

三品彰英 日鮮神話傳説の研究

„ 1943: Mishina Akihide, *Kojiki to Chôsen.* KKT V.

古事記と朝鮮

Miura 1956: Miura Hideyu, *Mimasaka oyobi Bitchû hokubu no Yama no kami.* IM III.

三浦秀宥 美作及び備中北部の山の神

- Mode 1944: Mode, Heinz, *Indische Frühkulturen*. Basel.
- Mori 1941: Mori Mikisaburô, *A study on the legends of Hou-I, being a side-view of Chinese myths*. Tôhō Gakuhō, Kyôto 12, I.
森 三樹三郎 后羿傳説考
- Motoori Norinaga *zenshû*. Tôkyô 1926.
本居宣長全集
- Mo-tzu *hsien-ku*. Ausgabe CTCCh', Bd. IV.
墨子問詁
- Mukôyama: Mukôyama Masashige, *Shuryô*. NMGT V.
向山雅重 狩獵
- Murata 1956: Murata Hiroshi, *Kagoshima no Yama no kami no shinkô*. IM III.
村田 熙 鹿児島島の山の神の信仰
- Mutô 1933: Mutô Tetsujô, *Akita no matagi ni tsuite*. MG V.
武藤鐵城 秋田のマガギに就いて
- Nakamura 1931: Nakamura Hiroshi, *Awaji Tsuna-gun Ei-mura aza Yanagizawa no shôgatsu*. MG III.
中村 浩 淡路津名郡江井村字柳澤の正月
- Nakayama 1930: Nakayama Tarô, *Nihon miko shi*. Tôkyô.
中山太郎 日本巫女史
- Naumann 1959: Naumann, Nelly, *Das Pferd in Sage und Brauchtum Japans*. FS XVIII.
- Naumann 1963: Naumann, Nelly, *Yama no kami — die japanische Berggottheit*. (Teil I: Grundvorstellungen). FS XXII.
- Nihon ryôiki*. Ausgabe *Nihon koten zensho*. Tôkyô 1954.
日本靈異記
- Nioradze 1925: Nioradze, Georg, *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*. Stuttgart.
- Nishitani: Nishitani Katsuya, *Hyôgô-ken*. NMGT XI.
西谷勝也 兵庫県
- Ogawa 1927: Ogawa Gorô, *Suô Nagato no ôbito iseki*. MZ II.
小川五郎 周防長門の大人遺跡
- Oka 1935: Oka Masao, *Taiyô wo iru hanashi*. Mukashibanashi-kenkyû Vol. I.
岡 正雄 太陽を射る話
- Ouwehand 1958: Ouwehand, Cornelius, *Some Notes on the God Susa-*

- no-o. Monumenta Nipponica Vol. XIV.
- Paulson 1961: Paulson, Ivar, *Wald- und Wildgeister im Volksglauben der finnischen Völker*. Z.f.V. Bd. 57.
- „ 1962: Paulson, Ivar, Ake Hultkrantz, Karl Jettmar, *Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis*. Stuttgart.
- Ponsonby-Fane 1953: Ponsonby-Fane, R.A.B., *Studies in Shintô and Shrines*. Kyôto.
- Poucha 1956: Poucha, Pavel, *Die Geheime Geschichte der Mongolen als Geschichtsquelle und Literaturdenkmal*. Archiv Orientální Suppl. IV. Praha.
- Przyluski 1933: Przyluski, J., *Etudes Indiennes et Chinoises, part I, "Les Unipèdes"*. Mélanges Chinois et Bouddhiques Vol. II.
- Ranke-Graves 1960: Ranke-Graves, Robert von, *Griechische Mythologie*. Reinbek b. Hamburg.
- Reianji mitama daimyôjin ryaku engi*. ZGR Jingi-bu, maki 66.
- 靈安寺御靈大明神略縁起
- Renondeau 1932: Renondeau, G., *Choix de pièces du Théâtre lyrique japonais. XIV. Yama-uba. La sorcière des montagnes*. Bulletin d'Ecole Française d'Extrême Orient Vol. XXXII.
- Rice 1957: Rice, Tamara Talbot, *Die Skythen*. Köln.
- Riemschneider 1953: Riemschneider, Margarete, *Augengott und Heilige Hochzeit*. Leipzig.
- „ 1956: Riemschneider, Margarete, *Der Wettergott*. Leipzig.
- Röhrich 1959: Röhrich, Lutz, *Europäische Wildgeistersagen*. Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 10. Jg.
- Ruben 1939: Ruben, W., *Eisenschmiede und Dämonen in Indien*. Internationales Archiv f. Ethnographie. Suppl. zu Vol. XXXVII.
- Ryô no shûge*. Ausgabe KGS Bd. II.
- 令集解
- Saitô 1928: Saitô Tadashi, *Yamagata-ken Yamagata-mura gyôji*. MZ III.
- 齋藤 忠 山形県山寺村行事
- Sakurada 1929: Sakurada Katsunori, *Ro no hotori. Koshiki-shima no Toshi no kami*. MG V.
- 櫻田勝徳 爐のほとり. 飯島の年の神
- Salmony 1954: Salmony, A., *Antler and Tongue, an Essay on ancient Chinese Symbolism and its Implications*. Artibus Asiae, Suppl. 13.

Samguk-sagi. Keijo 1928.

川國史記

Samguk-yusa. Keijo 1929.

三國遺事

Sandai-jitsuroku. Ausgabe RKS.

三代實錄

Schlegel 1875. Schlegel, Gustav, *Uranographie chinoise*. La Haye, Leyde

Schmidt 1829: Schmidt, I.J., *Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses verfaßt von Ssanang Ssetsen Chungtaidschi der Ordus*. St. Petersburg.

Shan-hai-ching. Ausgabe Ssu-pu ts'ung-k'an.

山海經

Shinsen-shôjiroku. Ausgabe KGS Bd. IV.

新撰姓氏錄

Shokunihongi. Ausgabe RKS.

續日本紀

Slawik 1936: Slawik, Alexander, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik IV.

Son 1933: Son Chin-t'ae (Shintai), *Chôsen no ruisekidan to Môko no gakuwaku ni tsuite*. MG V.

孫晉泰 朝鮮の累石壇と蒙古の鄂博に就いて

„ 1956: Son Chin-t'ae (Shintai), *Chôsen no minwa*. Tôkyô.

朝鮮の民話

Tachikawa 1933 a: Tachikawa Sôshirô, *Miura-hantô minzoku no ippen*. MG V.

太刀川總司郎 三浦半島民俗の一片

„ 1933 b: Tachikawa Sôshirô, *Sagami Kikoniwa no nenjû-gyôji*. MG V.

相模木古庭の年中行事

Takagi 1926: Takagi Seiichi, *Iwaki no ôbito-ashiato*. MZ II.

高木誠一 磐城の大人足跡

Takasaki 1959: Takasaki Masahide, *Koten to minzokugaku*. Tôkyô.

高崎正秀 古典と民俗學

Takatani 1957: Takatani Shigeo, *Ômi Kuchiki-mura no Yama no kami*.
IM III.

高谷重夫 近江朽木村の山の神

Takeda 1949: Takeda Hisayoshi, *Nôson no nenjû-gyôji*. Tôkyô 1943.
Übersetzung: *Jahresbrauchtum im japanischen Dorf*. FS VIII,
1949.

武田久吉 農村の年中行事

Takeda: Takeda Chôshu, *Kami no hyôshô to saijô*. NMGT VIII.

竹田 聰洲 神の表象と祭場

Tanaka 1956: Tanaka Iwao, *Shinano Matsumoto-chihô no Yama no kami*. IM III.

田中 磐 信濃松本地方の山の神

Tezuka 1957: Tezuka Kuniichirô, *Shimotsuke no Yama no kami shinkô*.
IM III.

手塚邦一郎 下野の山の神信仰

Tozawa 1928: Tozawa Usei, *Sanson shoken*. MZ III.

戸澤雨青 山村所見

Tsuchihashi 1957: Tsuchihashi Satoki, *Kô-shû no Yama no kami ni tsuite*. IM III.

土橋里木 甲州の山の神について

Tsuda 1951: Tsuda Sôkichi, *Bungaku ni arawaretaru kokumin-shisô no kenkyû*. Vol. 1-4. Tôkyô 1951-1960.

津田左右吉 文學に現はれたる国民思想の研究

Tz'u-yüan. Shanghai o.J.

辭原

Uchida 1930: Uchida Takeshi, *Akita-ken Kazuno-gun Miyagawa-mura chihô*. MG II.

内田武志 秋田県鹿角郡宮川村地方

Uji-shûi-monogatari. Ausgabe *Nihon koten bungaku taikei* Vol. 27. Tôkyô 1960.

宇治拾遺物語

Wada 1956: Wada Seishû, *Sagami-chihô no Yama no kami*. IM III.

和田正洲 相模地方の山の神

Wakamori 1960: Wakamori Tarô, *Kunisaki*. Tôkyô.

和歌森太郎 くにさき

Waley 1957: Waley, Arthur, *Die neun Gesänge. Eine Studie über Schamanismus im alten China*. Aus dem Englischen übertragen

von Franziska Meister. Hamburg.

- Washio 1930: Washio Saburô, *Tajima Takahashi-mura saihô-roku*. MG II.
 鷲尾三郎 但馬高橋村探訪録
- Watson 1961: Watson, William, *China before the Han Dynasty*. London.
- Wilhelm 1914: Wilhelm, Richard, *Chinesische Volksmärchen*. Jena.
 „ 1928: Wilhelm, Richard, *Frühling und Herbst des Lü Bu We*. Jena.
 „ 1930: Wilhelm, Richard, *Die chinesische Literatur*. (Handbuch der Literaturwissenschaft). Wildpark-Potsdam.
- Williams 1931: Williams, C. As., *Outlines of Chinese Symbolism*. Peiping.
- Wuttke 1925: Wuttke, Adolf, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*. Leipzig 41925.
- Yamaguchi 1956: Yamaguchi Asatarô, *Iki-shima no Yama no kami ni tsuite*. IM III.
 山口麻太郎 壹岐島の山の神について
- Yanagita 1926: Yanagita Kunio, *Hito wo kami ni matsuru fûshû*. MZ II.
 柳田國男 人を神に祀る風習
- „ 1927: Yanagita Kunio, *Wakamiya-be to raishin*. MZ II.
 若宮部と雷神
- „ 1938: Yanagita Kunio, *Sanson seikatsu no kenkyû*. Tôkyô.
 山村生活の研究
- „ 1941 a: Yanagita Kunio, *Hitotsume-kozô*. In: *Hitotsume-kozô sono ta*. Tôkyô 31941.
 一目小僧
- „ 1941 b: Yanagita Kunio, *Mehitotsugorô-kô*. In: *Hitotsume-kozô sono ta*.
 目一つ五郎考
- „ 1941 c: Yanagita Kunio, *Shika no mimi*. In: *Hitotsume-kozô sono ta*.
 鹿の耳
- „ 1941 d: Yanagita Kunio, *Daidarabô no ashiato*. In: *Hitotsume-kozô sono ta*.
 ダイダラ坊の足跡
- „ 1948: Yanagita Kunio, *Shin-shu zuihitsu*. Tôkyô.
 信州隨筆

- „ /Mayer 1954: Yanagita Kunio, *Japanese Folk Tales*. Transl. by Fanny Hagin Mayer. Tôkyô.
- Yen-tzu ch'un-ch'iu*. Ausgabe CTCCh' Vol. IV.
- 晏子春秋
- Yuzuhara Hachiman engi*. ZGR maki 77.
- 由原八幡藏起
- Zachert 1950: Zachert, Herbert, *Semmyô*. *Die kaiserlichen Erlasse des Shoku-Nihongi*. Berlin.
- „ 1959: Zachert, Herbert, *Ikenie (Nô-Drama in 2 Akten)*. In: *Ostasiatische Studien* (Ramming-Festschrift). Deutsche Akad. d. Wiss. Berlin — Institut f. Orientforsch. Veröffentlichung Nr. 48.
- Zenkoku hôgen jiten*. Herausgeber Tôjô Misao. Tôkyô 1958.
- 全國方言辭典
- Zerries 1954: Zerries, Otto, *Wild- und Buschgeister in Südamerika*. Stuttgart-Wiesbaden.

LITERATURVERZEICHNIS / Nachtrag

- Chiba 1962: Chiba Tokuji, *Bungo-kuni Notsukawa-machi Nishi-Kôno no hanashi*. Nihon minzokugaku Nr. 25.
- 千葉徳爾 豊後國野津川町西神野の話
- „ 1963: Chiba Tokuji, *Hyûga Higashi-Mera-mura no shuryô no denshō*. Nihon minzokugaku Nr. 30.
- 日向東米良村の狩獵傳承
- Hashimoto 1952: Hashimoto Tetsuo, *Yama no kami no baba sono ta*. Kinki minzoku Nr. 8.
- 橋本鐵男 山の神の馬場その他
- Hayashi 1954: Hayashi Hiroshi, *Yamato Oshikuma nenjû gyôji sho*. Kinki minzoku Nr. 13.
- 林 宏 大和押熊年中行事抄
- Höfler 1934: Höfler, Otto, *Kultische Geheimbünde der Germanen*. Bd. 1. Frankfurt.
- Hotta 1962: Hotta Yoshio, *Yama no mitama*. Nihon minzokugaku Nr. 25.
- 堀田吉雄 山の御靈

- „ 1963: Hotta Yoshio, *Yama no kami no mukashibanashi*. Nihon minzokugaku Nr. 30.
山の神の昔話
- Imamura 1963: Imamura Mitsuo, *Oku-Noto no kijiya denshō*. Nihon minzokugaku Nr. 30.
今村 充夫 奥能登の木地屋傳承
- Kobayashi 1951: Kobayashi Shigeru, *Yama no kami to Sae no tō*. Kinki minzoku Nr. 5.
小林 茂 山の神とサエノトウ
- Kojima 1962: Kojima Ōrei, *Nikkō-san engi to shuryō-shinkō*. Nihon minzokugaku Nr. 25.
小島 環禮 日光山縁起と狩獵信仰
- Mori 1953: Mori Toshihide, *Shūshiban, matsuriban, otō*. Kinki minzoku Nr. 10.
森 俊秀 シュウシバン・マツリバン・オトウ
- Murata 1962: Murata Hiroshi, *Kari no oboegaki*. Nihon minzokugaku Nr. 25.
村田 熙 狩の覺書
- Nishitani 1962: Nishitani Katsuya, *Hyōgo no yama no minzoku*. Nihon minzokugaku Nr. 25.
西谷 勝也 兵庫の山の民俗
- Ojima 1963: Ojima Toshio, *Hebi-matsuri to hanaoke-katsugi*. Nihon minzokugaku Nr. 30.
尾島 利雄 蛇祭りと花桶かつぎ
- Satō 1963: Satō Mitsuhiro, *Ōita-ken Naoiri-machi no "Yama no kami"-zō ni tsuite*. Nihon minzokugaku Nr. 28.
佐藤 滿洋 大分県直入町の「山の神」像について
- Suginaka 1949: Suginaka Kōichirō, *Yama no kami no shakushi*. Kinki minzoku Nr. 1.
杉中 浩一郎 山の神の杓子
- Takatani 1954: Takatani Shigeo, *Okoze to Yama no kami*. Kinki minzoku Nr. 14.
高谷 重夫 オコゼと山の神
- „ 1956: Takatani Shigeo, *Hoku-Setsu no toshi-sue toshi-hajime no matsuri sanshu*. Kinki minzoku Nr. 18.
北嶺の年末年始の祭三種