

Yama no Kami—die japanische Berggottheit

(Teil I: Grundvorstellungen)

Von NELLY NAUMANN

INHALTSVERZEICHNIS

(English summary p. 331-339)

0. Einleitung.
 - 0.1 Quellenmaterial.
 - 0.2 Stand der Forschung.
 - 0.3 "Berg" und "Wald" in Japan.
 - 0.4 Das Thema und seine Probleme.

1. Die Mythen des *Kojiki* und *Nihonshoki*.
 - 1.1 Die Mythentexte.
 - 1.11 Entstehungsmythen.
 - 1.12 Weitere Mythen.
 - 1.2 Analyse der Mythen.
 - 1.21 Entstehungsmythen. Anzahl der Berggottheiten. "Oberste Berggottheit".
 - 1.22 Name und Wesen.
 - 1.23 Die Berggottheiten der eroberten Gebiete.

2. *Yama no kami*, die Gottheit der Jäger und Waldarbeiter.
 - 2.1 Der "Herr der Tiere".
 - 2.11 Tiergestalt des *Yama no kami*.
 - 2.12 Der Spender des Jagdglücks.
 - 2.121 Legenden.
 - 2.122 Opfer und Gebete vor der Jagd.
 - 2.123 Danksagung nach der Jagd. Behandlung des erlegten Wildes.
 - 2.13 Weitere Jagdriten.
 - 2.14 Der Beschützer der Haustiere.

- 2.15 Kurze Zusammenfassung. Tradition. Beziehungen des *Yama no kami* als Jagdgottheit zu den Jagdgottheiten der nordeurasischen Völker.
- 2.16 Anhang: Motive in Mythen, Sagen und Märchen, die sich auf einen Wild- oder Waldgeist beziehen.
- 2.2 Der "Herr des Waldes".
 - 2.21 Der Besitzer des Bodens.
 - 2.22 Der Herr der Bäume.
 - 2.221 Der Baum als Wohnsitz des *Yama no kami*.
 - 2.222 Opfer beim Fällen von Bäumen.
 - 2.223 Der "Erste Gang in den Wald", das Heimbringen von Bäumchen und Zweigen und ihre Verwendung.
 - 2.224 Der Schöpfer und Erhalter des Waldes.
 - 2.23 Die "Baumseele".
 - 2.231 Der Baum als Gottheit.
 - 2.232 Der Geburtshelfer.
 - 2.233 Krankheit und Heilung.
 - 2.24 Erotische Züge.
 - 2.241 Die lüsterne Berggottheit.
 - 2.242 Der *okoze*.
 - 2.25 Kurze Zusammenfassung. Waldgottheiten in Eurasien.
- 3. *Yama no kami*, die Vegetationsgottheit der Bauern.
 - 3.1 Der Wechsel von *Yama no kami* und *Ta no kami*.
 - 3.12 *Kagihiki*.
 - 3.13 Dramatische Darstellung.
 - 3.14 Die Vogelscheuche.
 - 3.2 *Yama no kami* und die Totenwelt.
 - 3.21 Die Lokalisation von Toten- oder Ahnenseelen im Walde. *Marebito*. *Yama no kami* als Ahnengottheit.
 - 3.22 Berggottheit, Ahnengottheit und Initiation. Das Absinken der Berggottheit ins Gespensterhafte.
 - 3.3 *Yama no kami* und *Dôsojin*.
 - 3.31 Das Feuerfest.
 - 3.32 Das Lachfest.
 - 3.33 Fruchtbarkeitsriten.
 - 3.34 *Dôsojin*.
 - 3.4 Altpflanzerische Elemente.
 - 3.41 Wettkämpfe und Divination.
 - 3.411 Läufe.
 - 3.412 Seilziehen.
 - 3.413 Ballwerfen und Steinschlachten.
 - 3.414 Steinkampf und Menschenopfer.
 - 3.415 Wettkampf und Ortung: Land — Meer; Berggott und Meereshgott.

3.42 Rituelle Jagden.

3.43 Konohanasakuyabime und Iwanagahime.

3.5 Die "südlichen" Elemente im *Yama no kami*-Kult.

4. Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse.

5. English Summary.

Abkürzungen.

Literaturverzeichnis.

0. Einleitung

0.1 Quellenmaterial

In zusammenfassenden Darstellungen der japanischen Religionsgeschichte oder der Shintô-Religion, die in europäischen Sprachen veröffentlicht wurden,¹ wird man vergeblich nach umfassenderen Angaben über die japanische Berggottheit suchen. Die Mythologie berichtet nur kurz über eine oder mehrere Berggottheiten, ihre Rangeinstufung in den ihnen gewidmeten Shintô-Schreinen ist niedrig,² ihr Kult scheint demnach unbedeutend gewesen zu sein. In starkem Gegensatz hierzu steht das reichhaltige Material, das in den letzten Jahrzehnten von japanischen Volkskundlern zu dem Thema gesammelt werden konnte.

1. z.B. Gundert, Wilhelm: Japanische Religionsgeschichte. Tôkyô, Stuttgart 1935. Aston, W.G.: Shintô (The way of the gods). London 1905.

2. Der Großen Berggottheit im Distrikt Ochi in der Provinz Iyo wird am 19. Tag des 4. Monats im 2. Jahre *Tempyô Jingo* (766) unter der Kaiserin Shôtoku der Folgende 4. Rang 2. Klasse verliehen (SNG II, 133). Der Großen Berggottheit im Distrikt Aimi in der Provinz Hôki wird am 5. Tag des 2. Monats im 4. Jahre *Shôwa* (837) unter dem Kaiser Nimmyô der Folg. 5. Rang 2. Kl. verliehen (SNK 100). Im selben Jahre, am 7. Tag des 8. Monats wurde die Große Berggottheit von Iyo unter die *myôjin* 名神, die "berühmten Shintô-Gottheiten" aufgenommen (SNK 109). Weitere Rangerhöhungen im *Montoku-jitsuroku* und im *Sandai-jitsuroku*. Die Große Berggottheit von Iyo rückt schließlich im Jahre 875 bis zum Wirklichen 2. Rang auf (*Sandai-jitsuroku* II, 25). Außer diesen beiden Großen Berggottheiten von Iyo und Hôki sind in den älteren Geschichtswerken keine Berggottheiten erwähnt.

Zeugnisse eines ehemals blühenden Volksglaubens—heute noch lebendig in abgelegenen Gebieten — und mannigfachen Brauchtums verteilen sich über das ganze Stammland (Hondô, Shikoku und Kyûshû). Diese werden ergänzt durch wenige, aber wichtige Hinweise aus der Literatur, angefangen mit den ältesten Literaturdenkmälern, den auch die Mythen enthaltenden Geschichtswerken *Kojiki*³ und *Nihonshoki* (oder *Nihongi*)⁴ und der Gedichtsammlung *Manyôshû*⁵, bis zu der vielfältigen Reise- und Tagebuchliteratur der verflossenen Jahrhunderte.

0.2 Stand der Forschung

In seiner ersten in Buchform erschienenen Veröffentlichung *Go-karikotoba-ki* (1909) stellte der Senior der japanischen Volkskunde, Yanagita Kunio, die Frage was *Yama no kami* für eine Gottheit sei.⁶ Damit war der Anstoß zu einer regen Sammeltätigkeit gegeben worden. 1926 bemerkt Kindaichi Kyôsuke,* es gäbe wenige Gottheiten, die so verschiedene und viele Aspekte zeigen, wie die Berggottheit. Welches sei da der ursprüngliche *Yama no kami*?⁷ In mehreren Arbeiten unternahm Higo Kazuo in den dreißiger Jahren den Versuch, die aus der Mythologie bekannte Gottheit Susanoo mit dem im Volke verehrten *Yama no kami* zu identifizieren⁸, während Yanagita verschiedene die Berggottheit berührende Teilprobleme zu lösen trachtete.⁹ Eine von der

* Wir folgen bei japanischen Personenamen der japanischen Sitte, Familienname zuerst.

3. Auf Wunsch des Kaisers Temmu sollte im Jahre 681 mit der Sammlung, Berichtigung und Koordinierung der Überlieferungen begonnen werden. Die Auswahl und Zusammenstellung des Materials besorgte Ô no Yasumaro, der das *Kojiki* in der Zeit von 711-712 niederschrieb.

4. Erste der sechs Reichsgeschichten in chinesischer Sprache, von Prinz Toneri und Ô no Yasumaro verfaßt und 720 vollendet.

5. Das *Manyôshû* wurde in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts angeblich von Ôtomo no Yakamochi zusammengestellt. Es enthält in der Hauptsache Gedichte aus der Zeit von 645-759, aber auch einige aus dem 4. Jahrhundert und danach.

6. Yanagita (Neudruck) 1951 a, 19.

7. Kindaichi 1926, 439.

8. Higo Kazuo: *Kurama no takekiri ni tsuite*. MG III, 1931. S. 125-137; 196-205. *Yama no kami to shite no Susanoo no Mikoto*. MG III, 1931. S.247-254; 313-324. *Nihon shinwa kenkyû*. Tôkyô 1938. Das 1. Kapitel enthält außer den obigen beiden Aufsätzen zum Thema noch: *Ibaraki jinja no wa-kuguri no shinji*.

9. Yanagita Kunio: *Yama no kami to okoze*. Tôkyô 1936. *Hito-*

Zeitschrift *Ise minzoku* veranstaltete, ganz Japan umfassende Umfrage sollte nicht nur neues Material zutage fördern, sondern vor allem das festhalten, was an Brauchtum und Glaubensvorstellungen noch vorhanden war, da sich nach dem zweiten Weltkrieg fast überall ein rasches Schwinden alter Traditionen bemerkbar machte. Die Ergebnisse der Umfrage wurden 1956 als Band 3 der *Ise minzoku* veröffentlicht, zusammen mit einer vom Herausgeber Hotta Yoshio verfaßten Bibliographie und einer Einführung in den Problemkreis.¹⁰ In seinem Aufsatz weist Hotta darauf hin, daß diese Probleme vielleicht bereits die Grenzen der japanischen Volkskunde übersteigen, daß man nicht umhin könne, Einflüsse von Norden, von Sibirien her etwa, und solche von Süden, von China, Indochina und Indien her in Betracht zu ziehen.¹¹ Das zweifellos hohe Alter mancher Vorstellungen um die japanische Berggottheit, die Veränderungen und Erweiterungen, denen dieser Glaube ausgesetzt gewesen sein muß, und die eng mit der Entwicklung der japanischen Kultur und auch des japanischen Volkes verknüpft sind, zeigen die Bedeutung des Fragenkreises um *Yama no kami*. Es ist das Verdienst Hottas, auf diese Zusammenhänge nachdrücklich aufmerksam gemacht zu haben.

Die vorliegende Arbeit will nun zunächst eine Zusammenfassung des hier bekannt gewordenen und erreichbaren Materials sowie der damit verbundenen Probleme geben. Soweit sich dabei die Möglichkeit bot, wurde versucht, zur Deutung einzelner Erscheinungen beizutragen.

0.3 "Berg" und "Wald" in Japan

Vorausgeschickt seien noch einige Bemerkungen zu der Bezeichnung "Berggottheit". "Berggottheit" ist die wörtliche Übersetzung des japanischen *Yama no kami*, da man das Wort *yama* üblicherweise stets mit "Berg" wiedergibt, wobei wir unter

tsume-kozô. In: *Hitotsume-kozô sono ta*. Tôkyô 1941, S. 1-80 nachgedruckt. *Mehitotsumigorô-kô*. Ebenfalls in *Hitotsume-kozô sono ta* enthalten. (S. 81-141). *Tengû-matsu; Kamisama-matsu*. Nachgedruckt in *Shinshu-hen*. YCS 12. Tôkyô 1953.

10. Hotta Yoshio: *Yama no kami kankei bunken mokuroku*. IM III, 1956/57. Heft 1/2, S. 61-65; Heft 3/4, S. 49-50. *Yama no kami no sho-mondai*. IM III, 1956/57. Heft 1/2, S. 56-60.

11. Hotta 1956 b, 58 f.

Berg eine Bodenerhebung von gewisser Höhe verstehen. Im Japanischen hat aber *yama* sehr oft und grundlegend die Bedeutung des bewaldeten Berges. Diese Bedeutung ist so ausschlaggebend, daß man in vielen Fällen *yama* nicht anders als mit "Bergwald" übersetzen kann. So finden wir z.B. in den ältesten Geschichtswerken den Ausdruck *yama no hi* für "Waldbrand".¹² *Yama-shigoto* ist "Waldarbeit", *yama-kasegi wo suru hito*, "Leute, die sich mit Waldarbeit ihren Unterhalt verdienen", sind Holzfäller, Flößer, Köhler und verwandte Berufe, auch die Jäger gehören zu dieser Gruppe. Dieser Sachverhalt wird sofort verständlich, wenn man die geographischen Verhältnisse Japans betrachtet. Der japanische Inselbogen besteht im Grunde aus einer einzigen Kette von Gebirgszügen und Vulkanen. Nur 16.7% der Bodenfläche sind Kulturland; 75% des Landes sind steiler geneigt als 15°; 62% der Gesamtoberfläche Japans sind mit Wald bedeckt. Der Waldbestand war früher noch bedeutend größer.¹³ Daß daher auch *Yama no kami* die Gottheit des Bergwaldes ist, werden wir im Verlauf der Untersuchung weiter bestätigt finden. Keineswegs ist *Yama no kami* der als Gottheit verehrte Berg; der sogenannte japanische "Bergglaube", die "heiligen Berge" und ihre Verehrung sind unter anderen Voraussetzungen entstanden. Wo sich hier lokal bestimmte Einflüsse geltend machen, sind sie als solche meist erkennbar.

0.4 Das Thema und seine Probleme

Die Vorstellungen um diese "Berg-" oder "Waldgottheit" zerfallen deutlich in zwei Gruppen. Die Divergenzen zwischen diesen sind teilweise so groß, daß die Frage aufgeworfen wurde, ob die Berggottheit der Jäger überhaupt identisch sei mit der Berggottheit der Bauern.¹⁴ Bei der ersteren ist die starke Bindung an den Wald ganz offensichtlich, während letztere bei

12. z.B. SNG I, 333. 9. Tag des 5. Monats, 17. Jahr Tempyô (745). Haguenaer gibt für *yama* ebenfalls die Bedeutung "région de hauteurs boisées" (Haguenaer 1956, 299). Interesse verdient auch folgende Bemerkung von Origuchi: In Iki gibt es zwar nichts, was man mit "Berg" bezeichnen könnte, dennoch glaubt man auch hier an das Vorhandensein der Berggottheit. Origuchi 1929a, 280). Es gibt auch Orte, wo "zum Berg gehen" einfach bedeutet, "zur Arbeit außerhalb des Hauses gehen".

13. vgl. hierzu: Schwind, 1958, 400-404.

14. MGJ 642.

Beginn des Frühlings den Wald verläßt und sich als Feldergottheit in den Tälern aufhält, um erst nach der Ernte wieder in die Berge zurückzukehren. Für Jäger und Waldarbeiter ist *Yama no kami* die Hauptgottheit, unter deren Schutz man sich stellt, die man um Jagdglück bittet, von der man das Plätzchen zum Übernachten im Wald borgt. *Yama no kami* ist also "Herr des Waldes" im weitesten Sinn. Für den Bauern wiederum ist *Yama no kami* identisch mit *Ta no kami*, der Gottheit der Felder. Er ist aber auch identisch mit der Jahresgottheit, oder er ist gleichzeitig *Ujigami*, Sippengottheit und Ahnengottheit. Die Beziehungen zu verschiedenen alten und zu neueren, erst in historischer Zeit nach Japan gekommenen Gottheiten, zu Tieren wie Bär, Wolf, Hirsch, Krähe, Schlange und zu einem *okoze* genannten Fisch, zu einäugigen und einbeinigen Geistern geben zu vielerlei Fragen und Mutmaßungen Anlaß. Schließlich finden wir mannigfaltige Feste und Zeremonien, in deren Mittelpunkt die Berggottheit steht.

Um dieses Dickicht von Vorstellungen dem mit dem Stoff nicht vertrauten Leser zugänglich zu machen, war es von vornherein notwendig, eine Gliederung nach gewissen Gesichtspunkten vorzunehmen. Die Äußerungen, die uns aus der ältesten Literatur über die Berggottheiten bekannt sind, lassen zunächst den Schluß zu, daß der *Yama no kami*-Glaube in seinen wesentlichen Zügen im 8. Jahrhundert bereits fixiert war. Eine Reihe dieser Wesenszüge bezieht sich auf jägerische Vorstellungen, man wird also ihren Ursprung in einer jägerisch bestimmten Kultur suchen müssen. Diese finden wir in der *Jōmon*-Kultur, die ihrerseits von der durch Ackerbau und Kenntnis des Metalls charakterisierten *Yayoi*-Kultur überlagert wurde. Auch diese hat an der Entwicklung des *Yama no kami*-Komplexes zweifellos starken Anteil, und wir dürfen annehmen, daß auch die festländischen Einflüsse, die in der folgenden *Kofun*-Zeit wirksam waren, ihre Spuren hinterlassen haben.¹⁵ Diese vertikale Gliederung sollte andererseits ergänzt werden durch eine horizontale. Die vergleichende Mythenforschung hat gezeigt, daß sich innerhalb der japanischen Mythen nicht nur die bekannten Yamato- und Izumo-Mythenkreise aussondern lassen, sondern daß darüber hinaus zahlreiche Entsprechungen zwischen japa-

15. *Jōmon*-Zeit bis ca. 3. Jahrh. v. Chr., *Yayoi*-Zeit 3. Jahrh. v. Chr. bis 3. Jahrh. nach Chr., *Kofun*-Zeit 4.-6. Jahrh.

nischen Mythenmotiven und solchen eurasischer oder zirkumpazifischer Herkunft nachgewiesen werden können. Eine ethnologisch-vergleichende Betrachtung des *Yama no kami*-Materials müßte demnach zu ähnlichen Ergebnissen führen können. Hierzu gesellte sich die Hoffnung, auf diesem Umweg für korrumpiertes Glaubensgut oder für nicht mehr verstandenes Brauchtum die fehlende Erklärung zu finden.

1. Die Mythen des *Kojiki* und *Nihonshoki*

1.1 Die Mythentexte

1.11 Entstehungsmythen

An den Beginn unserer Betrachtungen wollen wir das älteste schriftlich überlieferte Quellenmaterial stellen. Sowohl *Kojiki* wie *Nihonshoki* berichten von der Erzeugung der Berggottheiten. Das Götterpaar Izanagi und Izanami bringt nach der Geburt der japanischen Inseln zahlreiche Gottheiten hervor, meist Natur-Eigner oder -Herren, darunter die Berggottheiten. Im Haupttext des *Nihonshoki* wird diese Episode kurz gedrängt wiedergegeben: "Sodann erzeugten sie das Meer; sodann erzeugten sie die Flüsse; sodann erzeugten sie die Berge; sodann erzeugten sie Kukunochi, den Ahnen der Bäume; sodann erzeugten sie Kayanuhime, die Ahnin der Gräser und Kräuter, die mit anderem Namen auch Nuzuchi heißt."¹⁶ Florenz bemerkt zu diesem Passus, daß es sich stets um die Gottheiten der betr. Naturgegebenheiten handelt.¹⁷ Eine Textvariante des *Nihonshoki* unterrichtet etwas ausführlicher. Dort heißt es, nachdem von der Geburt des Windgottes und der Nahrungsgöttin die Rede war: "Ferner erzeugten sie die Meergötter, welche Watatsumi no Mikoto hießen; und die Berggötter, welche Yamatsumi hießen". Es folgen die Gottheiten der Flußmündungen, die Baumgötter, die Erdgöttin und "alle Dinge insgesamt".¹⁸ Das *Kojiki*, das an der entsprechenden Stelle mehr Gottheiten und mehr Namen nennt, stellt die "Berggottheit mit Namen Ōyamatsumi no Kami"

16. NG 97; Quellen 130. Es wird — soweit möglich — für KK und NG stets auf die Florenz'sche Übersetzung zurückgegriffen; die Namen werden jedoch abweichend nach moderner Transkription wiedergegeben.

17. Quellen 130, Anm. 1.

18. NG 98; Quellen 135.

zwischen die "Baumgottheit mit Namen Kukunochi no Kami" und die "Feldgottheit mit Namen Kayanuhime no Kami, oder mit einem anderen Namen auch Nuzuchi no Kami genannt". Es folgt hier eine Aufzählung der Gottheiten, "welche von diesen beiden Gottheiten Ōyamatsumi no Kami und Nuzuchi no Kami aus ihren besonderen Herrschergebieten von Berg und Gefilde erzeugt wurden".¹⁹

In diesen kurzen Angaben sehen wir die Berggottheiten in Verbindung gebracht zu anderen Natur-Herren, vorab zu den Meerestottheiten Watatsumi — wobei die Parallelität der Namenbildung auffällt —, ferner zur Baum- und Feldgottheit. Ein enger Zusammenhang mit der Feldgottheit wird außerdem angedeutet durch den Bericht von einer gemeinsamen Prokreation weiterer Gottheiten.

Dieser Version von der Entstehung der Berggottheiten steht eine andere entgegen, die gleichfalls in beiden genannten Geschichtswerken überliefert ist. Izanami stirbt an der Geburt des Feuergottes. Inazagi ist darüber erzürnt und zerschneidet mit dem Schwert den Feuergott Kaguzuchi no Kami, wobei aus den einzelnen Körperteilen und den Blutstropfen zahlreiche neue Gottheiten entstehen. Nach dem *Kojiki* sind die acht Gottheiten, die aus den acht Stücken des Körpers hervorgehen, sämtlich Berggottheiten, alle mit diesbezüglichen Namenszusätzen versehen.²⁰ Nach einer Version des *Nihonshoki* zerhieb Izanagi den Feuergott in fünf Teile, die sich in die fünf Berggottheiten verwandelten. Nach anderen *Nihonshoki*-Versionen wurde Kaguzuchi in drei Teile zerschnitten, von denen ein Teil zu Ōyamatsumi wurde, während die anderen beiden Teile zum Donnergott Ikazuchi no Kami bzw. zu einem Regengott namens Taka-

19. KK 5; Quellen 18.

20. Aus dem Kopf des getöten *Kaguzuchi* entsteht *Masaka-yamatsumi no kami* ("Bergherr der steilen Abhänge"); aus der Brust *Odo-yamatsumi no kami* ("Herr der abfallenden(?) Berge"); aus dem Bauche *Oku-yamatsumi no kami* ("Herr der entlegenen Berge"); aus dem Geschlechtsteil *Kura-yamatsumi no kami* ("Herr der dunklen Berge") oder "der in den Talschluchten wohnende Herr der Berge"); aus der linken Hand entsteht *Shigi-yamatsumi no kami* ("Herr der dichtbewaldeten Berge"); aus der rechten Hand *Ha-yamatsumi no kami* ("Herr des Bergrandes"); aus dem linken Fuß *Hara-yamatsumi no kami* ("Herr der Bergheiden"); aus dem rechten Fuß *To-yamatsumi no kami* ("Herr der äußeren Berge"). Vgl. KK 7; Quellen 21.

okami wurden.²¹ Nach wieder einer anderen Version des *Nihon-shoki* entstand eine der bei gleicher Gelegenheit im *Kojiki* genannten Berggottheiten, nämlich Kura-yamatsumi, aus dem Blut, das vom Schwertknopf Izanagis abspritzte.²²

Hier wird also eine Verbindung der Berggottheiten mit Feuer-, Donner- und Regengottheiten hergestellt. Wir stehen damit von Anfang an vor zwei Überlieferungen, die die Berggottheiten jeweils mit ganz verschiedenen Naturgottheiten in Beziehung setzen.

Wenn wir noch die Fäden verfolgen, die Ôyamatsumi, den "Großen Bergherrn", über die Götter-Genealogien mit anderen Göttern verbinden, wird das Bild noch komplizierter. Denn über verschiedene "Töchter" des Ôyamatsumi laufen sie sowohl zur Linie der Nachkommen der Sonnengöttin Amaterasu, d.h. zu den göttlichen Vorfahren der Kaiserfamilie, wie auch zu der Gottheit Susanoo, deren Gegner. Diese Mythen sollen jedoch in einem späteren Abschnitt näher betrachtet werden.

1.12 Weitere Mythen

Bisher sind die Berggottheiten nur passiv in unseren Gesichtskreis getreten. Nun werden wir sie als handelnde Figuren kennen lernen. Das folgende Ereignis schien dem Kompilator des *Kojiki* so bedeutsam, daß er darauf sogar in der Vorrede des Werkes Bezug nahm.²³ Es fand statt, als der erste (legendäre) Kaiser Jimmu seinen Zug nach Ostjapan unternahm. Dort heißt es: "Als nun Kamu-Yamato Iwarebiko no Mikoto (= Kaiser Jimmu) . . . das Dorf Kumanu erreichte, kam ein großer Bär aus den Bergen hervor und verschwand gleich wieder. Da wurde Kamu-Yamato Iwarebiko no Mikoto plötzlich ohnmächtig, und auch die erlauchten Kriegsscharen wurden alle ohnmächtig und fielen zu Boden.

"Zu dieser Zeit brachte Taka-Kuraji aus Kumanu an den Ort, wo das erlauchte Kind der Himmelsgottheit am Boden lag, ein Querschwert getragen und überreichte es ihm, und sogleich wachte das erlauchte Kind der Himmelsgottheit auf, erhob sich und sprach: 'Was habe ich lange geschlafen!' Als er nun dieses Querschwert in Empfang nahm, fielen die ungestümen Gottheiten

21. NG 101; Quellen 141.

22. NG 99; Quellen 136.

23. KK 1; Quellen 4.

der Berge von Kumanu von selber ohne weiteres alle [von der magischen Kraft des Schwertes] in Stücke zerhauen nieder. . . .”²⁴ Es handelt sich bei dem Bären also um eine Berggottheit. Im *Nihonshoki* wird diese Episode nur gestreift, ohne des Bären zu erwähnen.

Wir stoßen wieder auf Berggottheiten im Bericht über die Heldentaten des Yamato-takeru, eines Sohnes des Kaisers Keiko. Yamato-takeru “unterwarf und beruhigte die Berggottheiten, die Flußgottheiten und die Gottheiten von Anado sämtlich”²⁵ und er “begab sich in die östlichen Länder und unterwarf und beruhigte die ungestümen Gottheiten der Berge und der Flüsse und die widerspenstigen Menschen samt und sonders”.²⁶ Und weiter: “Als er von da [weiter ins Land] eindringend alle die ungestümen Emishi unterworfen und ferner die ungestümen Gottheiten der Berge und Flüsse beruhigt hatte und im Begriff stand, nach der Heimat zurückzukehren, gelangte er an den Fuß des Ashigara-Passes und war gerade dabei, seine erlauchten Speisen zu essen, als die Gottheit dieses Passes in einen weißen Hirsch verwandelt herbeikam und dastand. Als er nun mit einem Ende des von seiner Speise übrigen Knoblauches ihn erwartete und schlug, wurde [der Hirsch] ins Auge getroffen und starb von dem Schläge. . . .”²⁷

“Nachdem [Yamato-takeru] aus diesem Lande [des Ostens] in das Land Shinanu hinübergewandert war und die Gottheit des Shinanu-Passes unterworfen hatte, kam er in das Land Owari zurück und ging im Hause der Miyazuhime zu wohnen, der er vorher das Heiratsgelöbniß gegeben hatte.—Nachdem er ihr beigeschlafen hatte, legte er im Hause der Miyazuhime sein erlauchtes Schwert, das Grasmähe-Schwert, nieder und brach auf, um die Gottheit des Ibuki-Berges zu ergreifen. Hierauf sprach er: ‘Die Gottheit dieses Berges will ich bloß mit leerer Hand ergreifen’. Und als er den Berg hinaufstieg, traf er auf dem Hang des Berges einen weißen Eber, der so groß war wie ein Ochs. Da erhob er die Rede und sprach: ‘Dies in einen weißen Eber verwandelte Wesen ist ein Bote jener Gottheit. Wenn ich ihn auch jetzt gleich nicht töte, so werde ich ihn doch bei meiner Rückkehr töten’. Damit stieg er hinauf. Da ließ [die Gottheit

24. KK 34; Quellen 86 f.

25. KK 53; Quellen 103.

26. KK 54; Quellen 104.

27. KK 54 f.; Quellen 105.

des Berges] großen Eisregen fallen und schlug und verwirrte damit den Yamato-takeru no Mikoto. — Dieses in einen weißen Eber verwandelte Wesen war nicht der Bote jener Gottheit, sondern muß jene Gottheit selbstleiblich gewesen sein. Wegen der Erhebung der Rede wurde er verwirrt. — Als er hernach wieder hinunterstieg, an die Quelle von Tamakurabe gelangte und ausruhte, wurde sein erlauchtes Herz einigermaßen wieder munter²⁸. Er erholt sich aber nicht mehr von dem bösen Einfluß der Gottheit und stirbt unterwegs.

Im *Nihonshoki* werden diese Vorkommnisse etwas anders geschildert. Sie sollen hier im Wortlaut folgen, soweit sie für uns wichtig sind. Yamato-takeru befindet sich auf dem Gipfel eines Berges in Shinano. “Als er auf dem Berge saß, plagte der Berggott den Prinzen. Er verwandelte sich in einen weißen Hirsch und stellte sich vor den Prinzen. Der Prinz wunderte sich, nahm einen Stengel Knoblauch und schnellte damit gegen den weißen Hirsch. Er traf ihn ins Auge und tötete ihn dadurch. Darauf verlor der Prinz plötzlich den Weg und wußte nicht wo hinaus. . . 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”. . . .

Yamato-takeru begibt sich nun nach Owari. “Hier hörte er, daß auf dem Ibuki-Berge in Ômi eine wildwütende Gottheit sei. Darauf entgürtete er sich seines Schwertes, legte es im Hause der Miyazuhime nieder und begab sich zu Fuße dorthin. Als er zu dem Ibuki-Berge hingelangt war, nahm die Berggottheit die Gestalt einer Riesenschlange an und legte sich ihm in den Weg. Hierauf sprach Yamato-takeru no Mikoto, der nicht wußte, daß es der Herrgott²⁹ [selber] war, welcher die Gestalt der Riesenschlange angenommen hatte, [bei sich selbst]: ‘Diese Riesenschlange wird sicherlich ein Diener der wildwütenden Gottheit sein. Wenn ich imstande wäre, den Herrgott zu töten, was sollte ich mich da um seine Diener kümmern?’ Also sprang

28. KK 55 f.; Quellen 105 f.

29. Diese Formulierung ist nicht sehr geschickt. Aston übersetzt “master God” (Aston 1956, 209). Gemeint ist die “Verkörperung der Gottheit” in eigener Person.

er über die Riesenschlange hinweg und ging weiter. Da brachte die Gottheit des Berges Wolken herauf und ließ eisigen Regen fallen. Die Berggipfel umnebelten sich, die Täler verdüsterten sich, und es gab keine Wege mehr, auf denen er gehen konnte. Er konnte weder vorwärts noch rückwärts und wußte nicht, wohin er treten sollte. Jedoch dem Nebel trotzend ging er mit größter Anstrengung dahin, und es gelang ihm, gerade mit knapper Not noch herauszukommen. Doch war er noch taumelig wie ein Betrunkener. Daher ließ er sich neben einer Quelle am Fuße des Berges nieder..." Er ist seit dieser Zeit krank und stirbt schließlich.³⁰

Von Yamato-takeru wird erzählt, daß er sich nach seinem Tode in einen weißen Vogel verwandelte.³¹ Von seiner Grabstätte, dem *Shiratori-misasagi* (Weißvogel-Grab), findet sich noch folgendes verzeichnet: "Winter, 10. Monat. Die Wächter des *Shiratori-misasagi* wurden verwendet und als Knechte zum Frondienst abgeordnet. Damals begab sich der Kaiser hin an den Ort der Frondienstleistung. Da verwandelte sich plötzlich der *misasagi*-Wächter Meki in einen weißen Hirsch und lief davon..." Das Ereignis fand statt im 60. Jahr der Regierungszeit des Kaisers Nintoku, nach der offiziellen Chronologie das Jahr 372.³²

Dann wird wieder das Auftreten einer Berggottheit erwähnt im 7. Jahre der Regierungszeit des Kaisers Yûryaku (nach offizieller Chron. das Jahr 463; da es sich in diesem wie im vorhergehenden Falle um reine Legenden handelt, brauchen wir uns um eine genauere Fixierung dieser Zeit nicht zu bemühen.) Am 3. Tage des 7. Monats wünschte der Kaiser, die Gottheit des Mimoro-Berges zu sehen und beauftragte den Chiisakobe no Muraji Sugaru sie zu holen. Dieser stieg auf den Berg und brachte eine große Schlange vor den Kaiser. "Der Kaiser hatte [jedoch] keine rituelle Enthaltensamkeit geübt. Der Donner [-gott]³³ leuchtete und blitzte, seine Augäpfel glühten. Der Kaiser fürchtete sich...und befahl, [die Schlange] auf dem

30. NG 179; Quellen 242 f.

31. s. KK 56; NG 180; Quellen 107 und 274.

32. NG 217; Quellen 290.

33. Florenz merkt hier an: "Zeichen 'Donner', von allen Kommentatoren einfach *kami* 'der Gott' gelesen, worunter sie allerdings den 'tönenden Gott' *narukami* (so heißt der Donnergott wiederholt im *Man'yôshû*) verstehen..." (Quellen 297, Anm. 3).

Hügel freizulassen. Im Anschluß hieran gab er [dem Sugaru] einen neuen Namen und nannte ihn Ikazuchi 'Donner'...'”³⁴

1.2 Analyse der Mythen

1.21 Entstehungsmythen. Anzahl der Berggottheiten. “Oberste Berggottheit”

Wir haben bereits festgestellt, daß zwei verschiedene Überlieferungen von der Entstehung der Berggottheiten berichten. Version I läßt die Berggottheiten im Rahmen eines Schöpfungsmythus gezeugt werden, in dem zumindest der Ansatz zu einer Erschaffung des ganzen Kosmos durch ein Götterpaar gegeben ist. Die natürliche Umgebung des Menschen, Meer, Fluß, Berg und Wald, die Erde und die Pflanzen erscheinen personifiziert und vergöttlicht.

In Version II entstehen aus dem zerschnittenen Feuergott und seinem Blut Berggottheiten, Regen- und Donnergottheiten, aus den Blutstropfen auch Gottheiten mit Namen wie “Felsenspalter”, “Wurzelspalter” u.ä.³⁵ Diese Episode hat durch japanische Autoren eine plausible Erklärung als Naturmythus gefunden. Sie wird auf das Erlebnis des Vulkanausbruchs zurückgeführt, ein gewaltiges Naturgeschehen, bei dem der “Feuergott”, der Vulkan, in Stücke birst, begleitet von Donnerrollen und Regengüssen.³⁶ Der Charakter der hier gemeinten Berggottheiten ist hierdurch festgelegt, es kann sich im Falle einer richtigen Deutung dann nur um die Personifikation des Berges oder seiner Teile handeln, soweit sie Gesteinsmasse sind. Das Auftreten von acht, fünf oder drei Gottheiten dürfte auf numerische Kategorien verschiedenen Ursprungs und rein spekulativer Natur zurückgehen.

In diesen Mythen ist die Rede sowohl von *den* Berggottheiten wie auch von *dem* “Großen Bergherrn”. Diese Vielheit von Berggottheiten ist — wie sich aus den anderen, gleich zu behandelnden Mythen ergibt — als die Summe der lokalen Berggottheiten aufzufassen: Wir hören von der Gottheit des Ibuki-Berges, von der Gottheit des Mimoro-Hügels usw, sobald genauere Lokalisation einer Berggottheit notwendig wird. Anders

34. NG 240; Quellen 297.

35. z.B. KK 6; Quellen 20.

36. Matsumura 1954, II, 361 ff. sowie 380.

verhält es sich mit dem "Großen Bergherrn". Ōyamatsumi ist offensichtlich eine bestimmte, individuelle Gottheit, die nicht direkt lokalisiert ist, die in einer einzigen, später zu behandelnden Mythe aktiv auftritt und sonst nur in Götter-Genealogien eine bescheidene Rolle spielt. Sie wird indes als "oberste Berggottheit" aufgefaßt. Ich bin allerdings der Meinung, daß diese Einteilung einer späten Hierarchisierung entspringt, denn nichts deutet darauf hin, daß die anderen in den Mythen handelnd auftretenden Berggottheiten in irgend einer Weise abhängig oder als "Untertanen" gedacht sind. Vielmehr scheint es, daß Ōyamatsumi in gar keiner inneren Beziehung zu den anderen Berggottheiten steht.

1.22 Name und Wesen

Zum Namen der Berggötter bemerkt Florenz: "[Ōyamatsumi] 'Großer Berg-Herr', der oberste Berggott. Die Berggötter überhaupt heißen Yamatsumi 'Bergherren'."³⁷ Das der Genetivpartikel *-tsu* folgende Wort *mi* übersetzt Florenz "aus Mangel einer zuverlässigeren Deutung" mit "Herr", jedoch "ohne von der Mabuchischen Herleitung von *mi* aus *mochi* 'Besitzer' überzeugt zu sein".³⁸ Das *Daigenkai* gibt das in mehreren Götternamen (z.B. Watatsumi) auftretende *mi* als Umformung von *chi* mit der Bedeutung "Gottheit", "Seele". *Chi* wird als Abkürzung von *mochi* erklärt. Es werden eine Reihe von Götternamen angeführt, die mit *chi* gebildet sind (z.B. Notsuchi [= Nuzuchi], Mizuchi usw.); Zusammenhang mit *chi=chichi* "Vater" wird angenommen. Eine weitere Variante soll *bi* sein (z.B. Takamimusubi).³⁹

Von diesen Annahmen weichen die neueren Ergebnisse der Sprachwissenschaft nicht unerheblich ab. Matsumura Takeo gibt einen umfassenden Überblick über den Stand der Forschung in Bezug auf *chi*, das er selbst keineswegs als Ableitung, vielmehr als Wortwurzel betrachtet mit der Bedeutung einer "geheimnisvollen Kraft", identisch mit *chi* "Blut", *chi* "Milch", *chi* "Hauch", "Wind" und verwandt dem Begriffe des *mana*.⁴⁰ Nach seiner Anschauung ist der Begriff *chi* Ausfluß einer animatistischen

37. Quellen 18, Anm. 17.

38. Quellen 135, Anm. 3.

39. *Daigenkai* III, 302 s.v. *chi*.

40. Matsumura 1954, IV, 250 f.

Glaubensstufe.⁴¹ Indessen sieht er *tsumi* nicht als Genetivpartikel *-tsu+mi* an, sondern als selbständige Bildung, die ebenso wie *chi*, *kami*, *tama*, *mono* eine besondere unverwechselbare Konzeption einer religiösen Glaubensstufe vermittelt.⁴² Hier scheint vom Linguistischen her noch nicht das letzte Wort gesprochen.

Wenn wir jedoch davon ausgehen, daß gerade in den uns interessierenden Schöpfungsmythen die Berggottheiten im Verein mit Gottheiten erscheinen, deren Namen mit Hilfe des Begriffes *chi* gebildet sind, ferner daß diese Gottheiten Naturwesen darstellen, kann sich hier kein sehr großer Wesensunterschied in der Namensform ausdrücken. Matsumura räumt außerdem ein, daß auch innerhalb dieser einen Anschauungsweise eine Entwicklung stattgefunden habe. Als Beispiel führt er die Feldgottheit Notsuchi no Kami an. "Die Überlieferung des *Kojiki* betrachtet so das *chi* als geheimnisvolle Kraft der Feldgottheit persönlich und anthropomorph. Aber andererseits stellte man sich Notsuchi noch ziemlich lange Zeit in Tiergestalt vor. Spuren [dieser Anschauungsweise] zeigen sich z.B. etwa im Notsuchi-Schrein im Distrikt Kaga, Provinz Kaga".⁴³ Haben die Berggottheiten dieselbe Entwicklung durchlaufen? Die Berggottheiten, deren "Name" Yamatsumi ist, sind, wo sie im *Kojiki* oder *Nihonshoki* greifbar werden, persönlich und anthropomorph. Daneben treten aber auch Berggottheiten in Tiergestalt auf, die handelnd in das Geschehen eingreifen. Dies könnte ein wichtiger Hinweis auf das höhere Alter dieser Mythen sein. In eben diesen Mythen, in denen die Berggottheiten die Handlung bestimmen, wird der "Name" Yamatsumi gar nicht genannt. Man findet statt dessen einfach *Yama no kami*, Berggottheit. Das *Wamyô-ruijushô* bringt ebenfalls *Yama no kami* und fügt an: "Im *Nihongi* heißt es 'Yamatsumi'".⁴⁴

1.23 Die Berggottheiten der eroberten Gebiete

Die Mythen, in denen die Berggottheiten aktiv in Erscheinung treten, geben uns ein sehr konkretes Bild der Vorstellung,

41. Matsumura 1954, IV, 245.

42. Matsumura 1954, IV, 295.

43. Matsumura 1954, IV, 262. Dieses Zitat findet sich im *Engishiki*, *maki* 10 (*Engishiki* 230). Notsuchi wird hier nicht wie sonst üblich 野樵 d.h. mit dem Zeichen für den *shii*-Baum (*Pasania cuspidata*) als zweitem Namensbestandteil geschrieben, sondern mit dem Zeichen 蛟 Drache.

44. *Wamyô-ruijushô*, *maki* 2, S. 2a-b.

die man von diesen Gottheiten hatte. Lassen wir den Mythos von der Gottheit des Mimoro-Hügels beiseite, so bleiben fünf Versionen eines Grundthemas. Die Berggottheit wird vom Standpunkt des Eroberers her betrachtet, sie erscheint durchaus übelgesinnt. Überall tritt sie als Gegner der Eroberer auf — ob es sich um Kaiser Jimmu handelt oder um Yamato-takeru, die ja beide mehr legendäre als historische Persönlichkeiten sind. Das läßt den Schluß zu, daß wir hier eine Gottheit der bekriegt oder unterworfenen Bevölkerung vor uns haben.

Die Berggottheit zeigt sich in Tiergestalt: als Bär, Hirsch, Eber und in einer Variante anstelle des Ebers als Schlange (so auch in dem Mimoro-Mythos). Bär, Hirsch und Eber sind Jagdtiere. Zu ihrer besonderen Kennzeichnung wird erwähnt, daß sie von außerordentlicher Größe und/oder von weißer Farbe waren, demnach sich von gewöhnlichen Tieren ihrer Art unterscheiden. Die Schlangengestalt wiederum paßt nicht in diese jägerische Gruppe, sie weist mehr in eine agrarische Vorstellungswelt, wofür auch die Verbindung zur Donnergottheit im Mimoro-Mythos spricht. Wir dürfen deshalb wohl mit Recht annehmen, daß die Schlangengestalt der Gottheit des Ibuki-Berges in dieser einen Variante nicht ursprünglich ist, sondern auf eine Vermischung oder Verwechslung mit schlangengestaltigen Berggottheiten, die einem anderen Vorstellungskreis entstammen, zurückgeht.

Weitere Gemeinsamkeiten zeigen sich in folgenden Punkten: Die Berggottheit nimmt Einfluß auf atmosphärische Erscheinungen, sie schickt Eisregen und Nebel; sie führt dadurch den Eindringling in die Irre; ihr giftiger Hauch verursacht Krankheit und schließlich den Tod. Die Berggottheit in der Gestalt des weißen Hirsches indessen wird getötet, indem ihr der Held einen Knoblauchstengel in das eine Auge wirft. Ihre Wirksamkeit wird aber anscheinend dadurch nicht beeinträchtigt, wie der weitere Gang der Erzählung lehrt.

Diese zunächst dürftig erscheinenden Feststellungen werden uns in der Folge unserer Betrachtungen dazu verhelfen, nicht nur eine Brücke zu den bis in unsere Zeit reichenden Vorstellungen zu schlagen, sondern vielleicht auch ihre möglichen Quellen zu entdecken.

2. *Yama no kami*, die Gottheit der Jäger und Waldarbeiter

2.1 Der "Herr der Tiere"

2.11 Tiergestalt des *Yama no kami*

Im vorigen Kapitel erkannten wir als wesentlichen Zug der Berggottheit in den alten Mythen das Auftreten des Gottes in Tiergestalt. Diese Vorstellung findet sich auch heute noch. Affe, Hase, Wildschwein, Wolf, Dachs und ein kleines wieselähnliches Tierchen sind die Wald- und Jagdtiere, in deren Gestalt er selbst und seine Boten auftreten. Auf andere Tiergestalten (Krähe, Schlange) werden wir später eingehen, da wir hier im jägerischen Vorstellungsbereich bleiben wollen. Nehmen wir uns diese Tiere der Reihe nach vor, um zu sehen, wie weit ihre Beziehungen zur Berggottheit reichen.

Im *Shintô-daijiten* finden wir ohne nähere Quellenangabe die Bemerkung, daß der älteste *Yama no kami*, der das Objekt des Volksglaubens bildete, Affe oder Wolf war.⁴⁵ Auch Yanagita bezeichnet allgemein Affe und Wolf als Boten oder Verwandlungen des *Yama no kami*.⁴⁶ In der Erzählung eines Mönches aus Mino (das jetzige Gifu) heißt es von einem Standbild des *Yama no kami*, es habe eine Axt über der Schulter, zwei Gesichter, Hände und Füße wie ein Affe. Der *Yama no kami* sei ein Affe, der seine Haut abgestreift hat.⁴⁷

Gerade der Affe ist ein Tier, dessen direkte Bezeichnung von den Jägern streng gemieden wird. In der "Bergsprache", einer Art Geheimsprache, deren sich Jäger und Waldarbeiter bedienen, sobald sie in den Bergen ihrer Tätigkeit nachgehen, gibt es wohl ein Dutzend verschiedene Bezeichnungen für den Affen, dar-

45. *Shintô-daijiten* III, 383.

46. MGJ 643.

47. NMGJ 845; weitere Belege für den Affen als Boten oder Erscheinung des *Yama no kami*: Miura 1956, 13; Tanaka Iwao 1956, 19; Matsuoka 1957, 4. — (Wo in dieser Arbeit Ortsangaben vorkommen, wurde i.a. die Bezeichnung nach der modernen Einteilung in Präfekturen gewählt. Auf eine detailliertere Ortsangabe (Flecken, Dorf, Distrikt) wurde häufig bewußt verzichtet, da sich auf unseren gewöhnlichen Landkarten von Japan kaum die Präfekturen eingezeichnet finden, geschweige denn kleinere Ortseinheiten. Wo Ortsnamen genannt werden, wird deshalb auch stets die Präfektur angegeben.)

unter *yama no hito* "Bergmensch", *yama no oyaji* "Berg-Meister" und *yama no ani* "[älterer] Berg-Bruder".⁴⁸ Während aber heute der Affe nicht mehr allgemein gejagt wird,⁴⁹ gehörte er in der älteren Zeit zu den Jagdtieren.⁵⁰

Eigenartig ist die Rolle, die der Affe im Märchen spielt. Er ist teilweise der Betrogene oder der betrogene Betrüger, wie bei uns häufig der Wolf,⁵¹ teilweise erscheint er im Märchen vom Typus "dankbare Tiere" und beschenkt seine Retter mit magischen oder wertvollen Gegenständen.⁵² Ein dritter Märchentypus, in dem der Affe auftritt, ist der vom "Affenbräutigam". Ein Mann verspricht eine seiner Töchter dem zur Frau, der ihm bei der Arbeit helfen will, wenn es auch ein Affe wäre. Sofort erscheint ein Affe von den Bergen und hilft. Die jüngste Tochter

48. MGJ 240; weitere Benennungen z.B. *Ebisu*, *Kimura*, *Ikken*, *On-tsuan*, *Bôzu*, *Akatsura*, *Shine* usw. (SNMG I, 10 und 95; II, 705). Das Wort Affe *saru* ist, wie noch andere Jagdtiernamen, auch für die Fischer tabu.

49. Wakamori berichtet, daß man in Kunisaki keinen Affen schoß. Man würde sonst nicht mehr treffen (Wakamori 1960, 42). In Tochigi schießt man einen einzelnen großen Affen nicht; manche schießen auch überhaupt keinen Affen, da diese Gottheiten sind oder Boten des *Yama no kami*. (Iida 1960, 16). — So weit mir bekannt ist, besteht heute auch ein staatliches Verbot, Affen zu jagen.

50. In einem Erlaß des Kaisers Temmu aus dem Jahre 675 heißt es unter dem 4. Monat, 17. Tag: "Von jetzt an soll allen Fischern und Jägern verboten werden, irgendwelche Arten von Gitterfallen, Fallgruben, Schnappfallen und dergl. anzulegen... Überdies soll das Fleisch von Rindern, Pferden, Hunden, Affen und Hühnern nicht genossen werden..." (NG 407; Quellen 378). Der Affe wird hier gemeinsam mit lauter Haustieren genannt. Florenz, der darauf hinweist, daß die Altjapaner viel Fleisch aßen, durch das buddhistische Verbot des Tötens von Lebendigem aber allmählich zu Vegetariern und Fischessern wurden, meint, daß auch in ältester Zeit trotzdem gewisse Fleischarten — darunter die hier erwähnten — nicht gegessen wurden (Quellen 378, Anm. 21). Wozu aber dann das Verbot aus dem Jahre 675? Für das 14. Jahr des Kaisers Ingyô (425) wird z.B. von einer Jagd des Kaisers auf der Insel Awaji am 12. Tag des 9. Monats berichtet. Hier heißt es ausdrücklich: "Damals wimmelten große Hirsche, Affen und Wildschweine bunt durcheinander auf den Bergen und in den Tälern... Trotzdem fing man den ganzen Tag lang kein einziges Wild..." (NG 230; Quellen 294). Daraus geht eindeutig hervor, daß man auch Affen gejagt hat.

51. Yanagita/Mayer 1954, Nr. 1: *Why the Monkey's tail is short*; Nr. 11: *The Badger, the Monkey and the Otter*; Nr. 13: *The Rice-cake Race of the Monkey and the Bullfrog*.

52. Yanagita/Mayer 1954, Nr. 12: *The Monkey, the Cat, and the Rat*; Nr. 18: *Monkey Masamune*.

ist bereit, das Versprechen einzulösen, überlistet aber den Affen auf dem Weg in die Berge und entledigt sich seiner.⁵³ Wir werden später sehen, daß sich diese Motive: "Betrogener [Betrüger]", "Dankbarkeit und magische Gabe", "Heirat und Überlistung des unerwünschten Partners" auch in Märchen vom *Yama-jiji*, dem "Berg-Alten", von der *Yama-uba*, der "Bergfrau" und anderen, ebenfalls gespensterhaften Ableitungen des *Yama no kami* wiederfinden.

In Fukui und Shiga tritt die Berggottheit als Hase auf. In Shinjô (Fukui) sagt man, der Bote des *Yama no kami* ist ein Hase. Wenn man am 9.XII., dem Festtag der Berggottheit, in den Wald geht und den Hasen sieht, wird man umgeworfen.⁵⁴ Ähnliches wird aus mehreren Ortschaften von Shiga berichtet. Hier ist stets von einem "weißen Hasen" die Rede. Der weiße Hase wird manchmal als Bote des *Yama no kami* bezeichnet; es geht aber aus dem Zusammenhang hervor, daß der "Bote" mit dem Gott identisch ist. Der weiße Hase sät am Frühlingsfesttag des *Yama no kami* in dessen Auftrag Baumsamen aus, am Herbstfesttag liest er die gefallenen Baumsamen auf. Dies ist sonst überall die Tätigkeit der Berggottheit selbst. Man darf an diesen Tagen nicht in den Wald gehen. Geht man trotz des Verbotes und erblickt den weißen Hasen, so muß man sterben.⁵⁵ In Shimane und ähnlich in Gifu und Chiba sagt man, am 20. Tag des Neujahrsmonats besteigt die Berggottheit einen weißen Hasen und geht auf Wildschweinjagd. Man stellt deshalb die seit alter Zeit aufbewahrten Schweinejagdspieße vor das Tor in den Schnee.⁵⁶

Es scheint mir nicht uninteressant, hier auf eine Mythe aus dem *Kojiki* hinzuweisen, nämlich auf die Geschichte vom Weißen Hasen von Inaba. Dieser weiße Hase hatte sich erlaubt, den Meerungeheuern ein Schnippchen zu schlagen, wurde aber noch erwischt und die Meerungeheuer zogen ihm zur Strafe das Fell über die Ohren. Als er nun heulend am Strande lag, kamen die 80 Gott-Brüder des Gottes Ôkununushi, die ausgezogen waren,

53. Yanagita/Mayer 1954, Nr. 14: *The Monkey Bridegroom*. Vgl. a. NMM 38 ff.

54. Saitô Tsukidô 1957, 29.

55. Adachi 1957, 15, 17, 18; Takatani 1957, 12, 14; hier wird ausdrücklich gesagt, daß der weiße Hase eine Verwandlung des *Yama no kami* ist.

56. SNMG IV, 1653.

die Prinzessin Yakami von Inaba zu freien. Sie empfahlen ihm eine Medizin, die das Übel noch beträchtlich verschlimmerte, nämlich Salzwasser. Da kam der verachtete Bruder Ōnamuji (d.i. der spätere Ōkuninushi), der den Gottheiten den Sack nachtrug. Mitleidig verhalf er dem Hasen zu einer neuen Haut. Da sagte der Hase zu ihm voller Dankbarkeit: "Diese 80 Gottheiten sollen die Prinzessin Yakami gewiß nicht bekommen. Obgleich du den Sack auf dem Rücken trägst, soll deine Hoheit sie bekommen".⁵⁷ Die alte Provinz Inaba, das heutige Tottori, liegt nicht weit westlich von Fukui und Shiga, es grenzt direkt an Shimane. Nun ist zwar in Verbindung mit dem weißen Hasen von Inaba keine Berggottheit erwähnt. Wir finden aber auch hier neben dem Motiv vom "Betrogenen Betrüger" und dem der "Dankbarkeit und magischen Gabe" (hier bezogen auf die Befähigung, die Prinzessin zu erlangen) noch weitere Motive, die häufig im Zusammenhang mit Berg- und Waldgottheiten oder -geistern vorkommen. Dazu gehört der Wettstreit mit Meerwesen und die sogenannte "Trugheilung". Auf diese Einzelheiten werden wir im Verlauf dieser Arbeit noch zu sprechen kommen.

In den Dörfern Toyama und Toyone, beide Distrikt Kita-Shidara (Aichi), nennt man die Plätze, wo die Wildschweine sich wälzen *notaba* oder *nutaba*. Diesen Plätzen darf man sich nicht nähern, denn es befindet sich hier "eine Gottheit". Besonders Frauen ist jede Annäherung verboten, da sie unrein sind. Auch an alten *notaba* darf man kein Geschäft verrichten, nicht einmal ein kleines. Verunreinigt man den Platz, dann kommen die Wildschweine und verwüsten die Felder oder man wird von persönlichem Unglück heimgesucht. Die am *notaba* verehrte Gottheit ist nämlich *Yama no kami*. Wenn man in der Nähe von bebautem Land einen neuen *notaba* findet, spannt man ein *shime* (heiliges Strohseil) und verbietet zunächst das Betreten, oder man nimmt rotes und blaues Papier, schneidet *shide* (s. Abb. 1) und hängt sie auf. Auch kommt es vor, daß man einen Stein hinlegt oder eine Tafel aufstellt und Verehrung bezeigt. Man fürchtet sehr, daß die Wildschweine die Felder verwüsten; wenn man aber am *notaba* die Berggottheit verehrt, erweist sie sich dafür dankbar.⁵⁸ Denn die Erlaubnis zum Verwüsten der Felder

57. KK 15 f.; vgl. Quellen 46 ff.

58. Hayakawa 1928 a, 138.

erteilt den Wildschweinen *Yama no kami*.⁵⁹

Es bleibt hier also bis zu einem gewissen Grad offen, wie weit die Berggottheit mit dem Wildschwein identifiziert wird, und wie weit sie als "Herr" über die Wildschweine auftritt. In einer Sage aus dem Distrikt Yoshino (Nara) erfahren wir, daß bei einem Fest der Berggottheit einmal eine Zeremonie, die man sonst im Freien durchführen mußte, in einem Hause abgehalten wurde. "Da kam ein großes Wildschwein hereingeflogen".⁶⁰ Als Bote des *Yama no kami* gilt das Wildschwein in Nagano.⁶¹ Ein weißes Wildschwein darf man nicht jagen (Tochigi).⁶² Aus Shimane kennen wir folgende Sage: Vor langer Zeit trafen sich im Wald Bär und Wildschwein und machten miteinander einen Ringkampf. Da kam der *Yama no kami*, nahm einen roten Fächer und machte den Schiedsrichter. Das Wildschwein unterlag und der *Yama no kami* ritt auf ihm in den Wald. Da sagte das Wildschwein: "Mit deiner Hilfe bin ich bis hierher gekommen, aber wenn du jetzt absteigst, werde ich den Bären wieder treffen und er wird mich auffressen". Der *Yama no kami* meinte aber, er werde es schon so machen, daß das Wildschwein nicht vom Bären in Stücke gerissen werde, nahm ein weißes Papier, zerschnitt es und klebte es dem Wildschwein auf den Kopf. Deshalb wurde das Wildschwein später vom Bären nicht aufgefressen und seither ist auf dem Kopf der Wildschweine immer ein weißer Fleck.⁶³ Hier tritt das Wildschwein als Reittier der Gottheit auf und die Gottheit als Urheber von Tiermerkmalen. Das Reittier vertritt häufig die Gottheit in ihrer früheren Gestalt, oder zeigt wenigstens eine innere Beziehung an. Die Waldgottheit als Urheberin von Tiermerkmalen wird indes in Japan selten erwähnt. Um so wichtiger scheint mir daher dieser Hinweis.

Häufig wird der Wolf als Bote oder als Erscheinung des *Yama no kami* angesehen.⁶⁴ In der Bergsprache von Kumano heißt der Wolf selbst *Yama no kami*,⁶⁵ in der gebirgigen Gegend

59. Hayakawa 1928 a, 143.

60. Hosen 1956, 17 f.

61. Tanaka Iwao 1956, 19.

62. Iida 1960, 16.

63. Ushio 1957, 8 f.

64. Vgl. MGJ 643; Tanaka Iwao 1956, 19; Miura 1956, 13; Matsuoka 1957, 4; Tezuka 1957, 42; Yanagita 1947, 149.

65. SNMG IV, 1652.

im Süden des Chûbu-Gebietes (Yamanashi, Nagano, Gifu) nennt man ihn *yama no aruji* "Bergherr".⁶⁶ Oft ruft man den Wolf einfach *o-inu*, "Hund" mit dem Höflichkeits- "o" davor. Stücken von der Leber eines eben erlegten Jagdtieres wurden früher als Opfergabe für die Berggottheit "dem Wolf" hingestreut.⁶⁷

In Kasuga-mura (Niigata) steigt am 15.I. (dem "Kleinen Neujahr") die Burschengruppe um Mitternacht mit Fackeln und auf Muscheln blasend auf den Shôzenji-Berg. Die Zeremonie heißt *ôkami-okuri* "Geleiten des Wolfes". Man bringt den Wolf in die Berge zurück⁶⁸ Dies entspricht dem üblichen *kami-okuri*, dem Geleiten eines Gottes, der einige Zeit im Dorfe weilte. Einen ähnlichen Brauch kennt man auch im Mittelteil der Präfektur Iwate, man nennt ihn hier *o-inu-oi* "Wolfsvertreiben", analog zum Brauch des "Vogelvertreibens", der um dieselbe Zeit durchgeführt wird, nämlich in der Morgendämmerung des 15.I. Im Distrikt Kami-Hei von Iwate machte man an diesem Tag *o-inu-mochi* "Wolfsreiskuchen". Dies waren Scheiben von Reiskuchen, die man in Strohpäckchen band; man hing sie an die Zweige eines Baumes am Fuß des Berges und ließ sie den Wölfen zum Fraß. Hier brachte man auch nach beendetem Reispflanzen beim "Ehepaar-Stein" am Takamuro-Berg Opferwein dar und nannte dies *o-inu-iwai*, "Wolfsfest".⁶⁹

In den Dörfern des Distrikts Kita-Koma von Yamanashi sagte man früher, der Wolf habe im Walde Junge bekommen. Man brachte ein großes Maß voll gerösteten Roten Reis (Reis mit Mungobohnen) in den Wald und bezeichnete den Brauch etwa als "Wochenstubenbesuch".⁷⁰ Man bringt den Brauch in Beziehung zu dem Volksglauben, daß die Berggottheit im Walde Kinder zur Welt bringe. — Zwei Baumstämme, die oben zusammengewachsen sind, nennt man in Gumma *inu-kuguri*, weil der Wolf als Bote des *Yama no kami* hier durchschlüpft.⁷¹ Auch im Märchen tritt der Berggott als Wolf auf.⁷²

66. SNMG IV, 1651.

67. Iida 1960, 33.

68. SNMG I, 205.

69. SNMG I, 200.

70. SNMG I, 110. Die betr. Bezeichnungen sind *inu no bokomi*, in anderen Gegenden *ôkami no san-mimai* oder *ubuyashinai*.

71. SNMG I, 108.

72. Yanagita/Mayer 1954, Nr. 15: *The Quiver of the Mountain Spirit*. Ein blinder Lautenspieler verirrt sich und wird im Wald von der Nacht überrascht. Er bittet den Berggott, hier übernachten zu

Wo der Fuchs oder ein weißer Fuchs als *Yama no kami* genannt wird, ist meist ein direkter Einfluß des *Inari*-Glaubens nachweisbar.⁷³

Der Dachs gilt nur in Sado (Niigata) als *Yama no kami*. Man nennt ihn *tonchibô*, und dies ist hier wiederum auch ein anderer Name für den Berggott, der hier sonst auch *Jûni-san*, "Herr Zwölf", heißt.⁷⁴

Eine eigene Rolle spielt ein kleines Tierchen, das verschieden benannt wird und im *Yama no kami*-Glauben von Gumma, Tochigi, Saitama, Yamanashi, Nagano, Gifu, Shizuoka, Wakayama, Kôchi und Tôkyô auftritt. Es wird mit Dialektworten wie *Yama no kami no chinkoro, onkoro, enokoro, ennoko, koro*, die alle die Bedeutung "junge Hunde des *Yama no kami*" haben dürften, bezeichnet, aber auch als *Yama no kami no okojo, onjo* oder einfach als *Yama no kami*.⁷⁵ *Okojo, okoji, okoze* usw. heißt aber auch ein Fisch, der zum *Yama no kami* in enger Beziehung steht und auf den wir noch öfter stoßen werden. Nur für Wakayama belegt ist der Name *honzô no raijû* "Kräuter-Donnertier",⁷⁶ auch mit *kurombô* "Schwarzer" scheint dasselbe Tier gemeint. Nach neueren Berichten und den allgemeinen Beschreibungen handelt es sich wohl um das Berg- oder Ezo-Wiesel.⁷⁷ Es soll überaus niedlich und zutraulich sein, kommt

dürfen und verspricht ihm, dafür auf der Laute vorzuspielen. Nachdem er eine Weile gespielt hat, zollt ihm eine Stimme Beifall und verlangt mehr. Nach einiger Zeit bedankt sich die Stimme und dann wird dem Spieler ein Mahl serviert. Er ißt und trinkt, bedankt sich und legt sich schlafen. Am Morgen kommt jemand und sagt, er solle sich an seinem Köcher festhalten, er müsse ihm den Weg zeigen. Der Blinde bekommt etwas Haariges zu fassen, was er für einen fellüberzogenen Köcher hält. In der Nähe des Dorfes hört er plötzlich Kinder schreien: schaut, da kommt ein Blinder mit einem Wolf! Er erschrickt und im selben Moment wird ihm der "Köcher" entzogen, der in Wirklichkeit der Wolfsschwanz war. Dann erfährt er im Dorf, daß der Berggott im Dorf durch die Stimme eines Kindes befohlen habe, "seinen Gast" zu bewirten.

73. Hayashi 1930, 631 f.; Uemura 1956, 51.

74. MGJ 605; Yanagita 1936, 34.

75. Yanagita 1936, 99 ff.; SNMG I, 309; II, 509; Tsuchihashi 1957, 38; Iida 1960, 16.

76. SNMG II, 509.

77. Das Tierchen ist etwas größer als eine Ratte, etwa so groß wie ein Wiesel. Schwanz und Beine sind kurz. Im Sommer ist sein Pelz braun, im Winter rein weiß oder gelblich, mit schwarzer Schwanzspitze; teilweise wird es auch als schwarzweiß gefleckt beschrieben. Für diese sowie die im Text folgenden Angaben vgl. Anm. 75.

aber nur im tiefen Winter von den Bergen herunter und in die Nähe menschlicher Behausungen, hingegen wird es bei den Berghüttchen häufiger gesehen. Wenn das Wetter umschlägt, soll es in Gruppen von sieben bis acht Tierchen sich zeigen. Es wohnt in Baumstämmen oder auf Bäumen hoch in den Bergen. Fällt man zufällig einen solchen Baum, weil das Schlupfloch nicht zu sehen war, so läßt man das Wieselchen entfliehen. Niemand fügt diesen Tierchen Schaden zu, niemand fängt sie. In Saitama und in den Dörfern um Tôkyô bezeichnet man sie als Boten oder als Reittiere des *Yama no kami*, die von ihm sehr geliebt werden; ebenso in Tochigi und Nagano. Man glaubt, daß der Berg zu toben beginnt, daß man sich verletzt usw., wenn man den Tierchen etwas antun würde. Auch denkt man, daß es mit ihnen nicht ganz geheuer ist, da auch die Hunde sich nicht um sie kümmern. Nach dem *Suruga shiryô, maki 30*, reinigt man sich im Tal mit Wasser, sobald man ein solches Wiesel zu Gesicht bekommen hat; man wendet sich dann gegen den Wald des *Yama no kami* und bittet um Sicherheit in den Bergen. Eine Stelle, wo man diese Tierchen öfters sieht, nennt man "Wald des *Yama no kami*".⁷⁸ In den Dörfern von Nagano bezeichnet man die Tierchen als das Vieh oder die Haustiere des *Yama no kami*. Sein Fluch würde den treffen, der es wagen würde, eines der Tierchen zu fangen oder zu verfolgen.⁷⁹ Wenn in Okayama den Waldarbeitern ein Wiesel über den Weg läuft, wird an dem Tag nicht mehr gearbeitet.⁸⁰

Wenig hören wir von den beiden Groß-Jagdtieren Bär und Hirsch, die wir in den alten Mythen als Verwandlungen der Berggottheiten kennen gelernt haben. Der weiße Hirsch als Bote des *Yama no kami* ist bezeugt in Tochigi. Man darf ihn nicht schießen. Dasselbe gilt für einen Hirsch mit nur einem Horn in der Mitte der Stirn.⁸¹ Auch in Okayama ist der Hirsch Bote der Berggottheit.⁸²

78. nach Yanagita 1936, 99.

79. Tsuchihashi 1957, 38.

80. Miura 1956, 11 f.

81. Iida 1960, 16.

82. Miura 1956, 14. Vielleicht ist in diesem Punkt auch die Berichterstattung etwas lückenhaft? Bei einer Befragung in Aomori berichtete ein über 80 Jahre alter Greis von einem jetzt verlorenen Bild des dort weiblich gedachten *Yama no kami*. Auf diesem Bild soll zwischen den Haaren der Gottheit "etwas wie kleine Hörner" hervorgesehen haben (Hotta 1957, 45).

Die alten Mythen zeigten die tiergestaltigen Berggottheiten ausnahmslos als Gegner der Eroberer. Aber auch innerhalb der Eroberergruppe, unter den Yamato-Leuten also, scheint die Jagd, und speziell die Hirschjagd eine wichtige Stellung eingenommen zu haben, allerdings als Sport oder Vergnügen der Oberschicht und ohne Verbindung mit religiösen Zeremonien. Daß dem Jagdtier Hirsch aber besondere Bedeutung zukam, zeigen oft wiederkehrende Ausdrücke wie *kago-yumi* "Hirschbogen" und *kagoya* "Hirschpfeil", Waffen, die nicht nur für die Jagd, sondern auch für den Krieg bestimmt waren.⁸³ Auf den Hirschgott Ame no Kaku no Kami macht Matsumura aufmerksam.⁸⁴ Bekannte alte Shintô-Schreine haben eine besondere Beziehung zum Hirsch, wie z.B. der Suwa-Schrein in Nagano und der Kasuga-Schrein in Nara.⁸⁵ Beachtung verdienen auch "Hirschgräber" und "Hirschfußsteine", die unwillkürlich an die "Pferdegräber" und "Pferdehufsteine" erinnern,⁸⁶ beides Erscheinungen, die mit dem Yamato-Volk verknüpft sind. Sehr wichtig scheinen mir noch folgende Punkte, die ebenfalls auf einen Zusammenhang mit nicht mehr

83. z.B. KK 22; Quellen 61. NG 115; Quellen 177.

84. Matsumura 1954, IV, 501. Matsumura referiert hier über die Ansichten verschiedener Forscher zum Problem des *Kaku no kami*. Die allgemeine Ansicht macht ihn zum Hirschgott. Auch *kagu* in Ame no kaguyama soll Hirsch bedeuten. Ebenso wird auf eine im *Hitachi-fûdoki* erwähnte Insel Kagushima hingewiesen, deren *kagu* sowohl 麋 Duft wie 麋 Hirsch geschrieben wird.

85. Nakayama glaubt, die ursprüngliche Gottheit des Suwa-Schreines sei eine Jagdgottheit gewesen, die später zu einer Ackerbau-Gottheit wurde. Die heute verehrte Gottheit bilde bereits die dritte Stufe in der Entwicklung des Schreines. Das enge Verhältnis zum Hirsch gehe indessen auf die erste Zeit zurück. (Nakayama 1928, 43 f.) Berühmt ist das "Kopf-Fest" des Suwa-Schreines, bei welchem 48 Hirschköpfe dargebracht werden. In verschiedenen Kasuga-Schreinen gilt der Hirsch als Götterbote, so in Hizen, wo sich an einem Oki no Kamishima genannten Platz viele Hirsche versammeln; im Kasuga-Schrein von Okutani-mura (Shimane) war vor alter Zeit der Festtag nicht bestimmt. Man feierte ihn, wenn im Mittfrühling ein weißes Hirschpaar erschien. Kamen die Hirsche zweimal, so feierte man das Fest zweimal, im Frühling und Herbst. Jetzt ist der Termin festgesetzt, da die Hirsche nicht mehr kommen. (Matsumura 1954, IV, 493; NMGJ 646).

86. "Hirschgräber" = Orte, wo ein "Götterhirsch" begraben ist. Solche Hirschgräber gibt es z.B. in den Präfekturen Chiba, Shizuoka und Ôsaka. (SNMG II, 678). Über Pferdegräber und Pferdehufsteine vgl. Naumann 1959, 157 f., 262 ff.

primär-jägerischen Vorstellungen weisen: 1) der Hirsch und seine Beziehung zur Schulterblatt-Divination; 2) Hirschmasken und Hirschtänze; 3) Verbindung des Hirsches zum Reisbau. Wir werden später noch auf diese Dinge zurückkommen.

Das Fehlen des Bären kann ich mir vorläufig nicht anders erklären, als daß der Bär durch die Erschließung des Landes schon früh in entlegene Gebiete abgedrängt wurde und dadurch auch aus dem Volksglauben verschwand, bzw. durch andere Tiere ersetzt wurde. Im Märchen ist ihm anscheinend nur eine Doppelrolle im Typus vom "Fischfang mit dem Schwanz", dem wir beim Affen (vgl. Anm. 51) begegnet sind, zugefallen.⁸⁷ Ebenso wie den Affen nennt man in der Bergsprache auch den Bären "Bergmensch" und "Berg-Meister".⁸⁸

Ein bestimmtes Fellstück vom Bauch des Bären und ebenso der getrocknete Dünndarm werden in die Leibbinde der Frauen gesteckt, um eine leichte Geburt zu gewähren.⁸⁹ Es sei hier darauf hingewiesen, daß auch die Berggottheit Geburtshilfe leistet. In Niigata hieß es früher, wenn man mehrere Bären oder einen überwinternden Bären tötet, wird der Berg gewiß verwüstet. Deshalb jagen die Bauern in den Bergdörfern nicht absichtlich nach Bären.⁹⁰ In Gifu wird überliefert, daß starker Schneefall einsetzt, wenn man im Winter einen Bären erlegt.⁹¹

Das Material, das in diesem Abschnitt vorgelegt wurde, zeigt, daß die Berggottheit mit den Tieren, in deren Gestalt sie auftritt, durch weitere Beziehungen verbunden ist. Folgendes sei hier besonders hervorgehoben: 1) Gottheit und Bote oder Reittier der Gottheit sind i.a. identisch. 2) Die Berggottheit ist "Herr" der Tierart. Dies wird deutlich erkennbar beim Wildschwein.

87. In dem bei Yanagita / Mayer 1954 angeführten Märchen (vgl. Anm. 51) wird der Affe vom Bären angeleitet, seinen Schwanz in das Eisloch zu hängen, um Fische zu fangen und geht mit verkürztem Schwanz aus dem Abenteuer hervor. Derselbe Märchentypus, teilweise angereichert durch eine zusätzliche Episode, findet sich auch mit dem Bären (Hasen, Fuchs, Dachs) in der Rolle des Betrogenen und mit dem Fuchs (Affen) in der Rolle des Betrügers. In Europa tritt im selben Märchen an die Stelle des betrogenen Bären manchmal der Wolf, Betrüger ist immer der Fuchs. Das Märchen ist in Japan nicht sehr bekannt, es ist aus Fukushima, Saitama, Ósaka, Kôchi und von der Insel Iki überliefert. Vgl. Seki, NMGT VII, 262 ff.

88. SNMG I, 225.

89. SNMG II, 498. Berichtet aus Nagano und Niigata.

90. SNMG II, 497; Zitat nach *Hoku-Etsu seppu*.

91. SNMG II, 497.

3) Die Berggottheit ist Besitzer der Tierart: das Bergwiesel wird als "Vieh" oder "Haustier" der Berggottheit bezeichnet. 4) Wer den Tieren der Berggottheit Schaden zufügt, wird von ihr bestraft.

2.12 Der Spender des Jagdglücks

2.121 Legenden

Wenn die Berggottheit Herr und Besitzer der Jagd- und Waldtiere ist, in deren Gestalt sie erscheint, so muß es auch dieser Berggottheit anheimgegeben sein, dem Jäger Beute zu gewähren oder zu versagen. In der Tat wird dies nicht nur durch die Legende, sondern auch durch Brauch und Glaube bis in die jüngste Zeit bestätigt.

Es muß hier vorausgeschickt werden, daß sich in Japan, hauptsächlich im Norden von Hondô, Dorfgemeinschaften erhalten haben, die aus einer reinen Jägerbevölkerung bestehen. Sie nennen sich selbst *yamako* oder *yamadachi*, "Bergler", oder auch *matagi*.⁹² Diese *matagi* (Abb. 2) jagen außer Großwild auch Kleintiere und Vögel und kommen durch den mit ihrer Jagd verbundenen Handel mit Häuten und Fellen weit herum. Der Glaube an den *Yama no kami* ist unter ihnen sehr ausgeprägt, wenn sich seit dem letzten Krieg hier auch manches geändert haben mag. Als kostbares Erbstück wird in mancher *matagi*-Familie ein altes Schriftstück aufbewahrt, das unter Titeln wie *Kari no maki* "Jagdbuch" oder *Yamadachi yûrai-ki* "Bericht über die Herkunft der Bergler" u.ä. verschiedenes über Jagdriten, Verehrung des *Yama no kami*, Mythen oder Legenden enthält. Vieles in diesen Jagdbüchern bleibt unverständlich, teils da es in der Natur solcher Schriften liegt, teils da sich durch wiederholtes Kopieren der jeweils älteren Vorlage wahrscheinlich mancher Fehler eingeschlichen hat. So ist z.B. ein *Yamadachi kompon-ki* "Bericht über den Ursprung der Bergler" überschriebenes Dokument, das aus einer *matagi*-Familie in Akita stammt, Kenkyû 4 (= 1193) datiert.⁹³

92. Die Bedeutung des Wortes *matagi* scheint unklar zu sein. Reine alte *matagi*-Dörfer sind z.B. in Akita: Nekko-buraku am Moriyoshi-Berg; Haginari-buraku am Taihei-Berg; Momoyake-buraku am Chôkai-Berg. Vgl. Mutô 1933, 1091.

93. Mukôyama, NMGV V, 206; vgl. Hayakawa 1931, 241.

Mehrere Legenden über den "Ursprung" des *Yama no kami* sind in solchen Dokumenten erhalten. Am weitesten verbreitet ist folgender Typus: Vor alter Zeit gab es zwei Brüder, Ōnanji und Konanji. Beide waren Jäger. Als sie eines Morgens ihre Vorbereitungen trafen und in die Berge zur Jagd gehen wollten, ging Ōnanji zuerst und traf auf dem Weg eine schöne Frau. Diese sprach zu ihm: "Ich bin hier in den Bergen beim Gebären, aber seit drei Tagen habe ich keinen Tropfen Wasser bekommen können; darunter leide ich sehr. Bitte schöpfe mir einen Becher Wasser". Ōnanji ging vorüber, hartherzig ließ er sie vergeblich bitten, um nicht die Jagd zu versäumen. Danach kam Konanji und traf sie, und als er die Bitte der Frau vernahm, dauerte sie ihn und er wollte ihr Wasser besorgen. Er hatte aber kein Gefäß. Da nahm er von seiner Hüfte das Pulverhorn, ging zum Gebirgsbach hinunter und brachte ihr von dort Wasser. Die Frau freute sich sehr. Sie sprach: "Ich bin die hiesige Berggottheit und heiße Shachi-nanji. Zum erstenmal gebe ich mich zu erkennen. Zum Dank sollst du von jetzt an nach Herzenslust Beute erlangen. Wenn du in den Wald gehst, dann sage meinen Namen und bringe dort Baumzweige (*orishiba*) dar, dann verspreche ich dir, daß du auf der Stelle Wild finden wirst.⁹⁴

Diese mündlich überlieferte Legende aus Toyone-mura in Aichi findet ihre Entsprechung in dem *Sanjin saimon shishō* "Festgebet der Berggottheit", das in der Familie Kumagai in einem anderen Flecken desselben Dorfes aufbewahrt wird⁹⁵, sowie in verschiedenen nur wenig abweichenden mündlich oder schriftlich überlieferten Varianten aus anderen Gegenden.⁹⁶ So variieren z.B. die Namen der Brüder. Neben Ōnanji und Konanji gibt es Ōnanjin und Konanjin, Ōnain und Konain, Ōma und Koma;⁹⁷ in Iwate sind es die Brüder Banjirō und Banzaburō;⁹⁸ in Hishiki (Fukushima) der Jäger Aoba und der Jäger Sarumaro;⁹⁹ und in Nishi-Mera-mura (Miyazaki) der Große Jäger

94. Hayakawa 1928 a, 151.

95. Hayakawa 1931, 238 ff.

96. vgl. Yanagita 1951 a, 64 f.; Yanagita 1947, 132 f.; Mukōyama, NMGT V, 206 f.

97. Auch die Schreibweise ist nicht einheitlich: 大男神, 小男神; 大女, 小女; 大男神, 宿男神; 大摩, 小摩 Vgl. Mukōyama, NMGT V, 207 f.

98. 万治; 磐司; 磐次; 磐三郎; 磐次郎, 磐三郎 Vgl. Mukōyama, NMGT, V, 207.

99. 青葉獵師, 猿丸獵師 Vgl. Mukōyama, NMGT V, 208.

vom Ostberg und der Kleine Jäger vom Westberg.¹⁰⁰ Überall verleiht die Berggottheit das Jagdglück dem hilfreichen Jäger, während sie es dem anderen entzieht.

In der hier ausführlich wiedergegebenen Version heißt die Berggottheit *Shachi-nanji*. Sie wird in Aichi auch noch *Shachi-Yama no kami* oder einfach *Shachi-gami* genannt.¹⁰¹ *Shachi* ist ein Wort, das in der Jägersprache häufig gebraucht wird. *Shachi-iwai* oder *shachi-matsuri* werden wir als Danksagungs-Zeremonie nach dem Erlegen von Wild kennenlernen. *Shachi-ya* ist der Pfeil, mit dem ein Tier ins Leben getroffen wurde; *shachi-dama* oder *shachi-maru* ist die Kugel, mit der ein Tier getötet wurde: sie wurde herausgeschnitten und beim nächsten Kugelgießen unter die Gußmasse gemischt, um treffsichere Kugeln zu erhalten; *shachi no mi* ist Wildpret.¹⁰² Wenn eine Kugel beim ersten Schuß ein Tier tötet, so nennt man das *shachi ga mukaita*, "das *shachi* ist entgegengekommen"; hat man indessen mehrermale das Ziel verfehlt, so heißt es *sono mono no gu wa shachi no kiretari* "das *shachi* dieses Gerätes ist verbraucht", und wenn man nicht schnell *shachi wo tsugu* "das *shachi* ersetzt", ist das Gerät untauglich geworden.¹⁰³ *Shachi* muß demnach eine geheimnisvolle Jagd-Kraft, "Jagdglück", bedeuten.¹⁰⁴ Somit wird

100. Yanagita 1936, 110 f.

101. Vgl. MGJ 277; Hayakawa 1928 a, 151.

102. Vgl. *Kôjien, Daijiten, Zenkoku hôgen jiten* u.a., s.v. *shachi*-

103. Die Methode zur Erneuerung des *shachi* ist nicht ganz klar. Es heißt sowohl, daß man einen Priester bittet, wie auch, daß man die Waffe zum Schmied trägt, wo sie ins Feuer gehalten wird. Es heißt auch, daß man sich einer rituellen Reinigung unterzieht. Vgl. Hayakawa 1928 a, 145. In Tochigi befolgt man nach einem Fehlschuß verschiedene Praktiken, um das Jagdglück zu erneuern: man jagt ein bis zwei Tage nicht; man reinigt sich und das Gewehr mit Salz; bis vor etwa 30 Jahren ging man zu einem Wanderpriester und bat, das Gewehr von Unreinheit zu befreien. Man nahm dann einen Weihzettel mit auf die Jagd. (Iida 1960, 28).

104. *shachi* geht zurück auf ein altes Wort *sachi*, das wir in derselben Bedeutung im *Kojiki* und *Nihonshoki* in der Mythe von den Brüdern Hoderi und Hoori (bzw. Hosusori und Hikohohodemi) finden. Hoderi hat das "Meerglück" *umi-sachi*. Hoori hat das "Bergglück" *yama-sachi*, jeweils gebunden an Angelhaken bzw. Pfeil und Bogen (KK 28 f.; NG 126 ff.; Quellen 76 ff.: 204 ff.).

Haguenauer verneint eine Beziehung dieses *sachi* zu einem archaischen Wort "*saçi. acte de transperser. la chasse. etc.*", als dessen Verbindungen er anführt: "*saçi.çi, dard; saçi.bito chasseur, pêcheur; saçi.ya, flèche de chasse; saçi.yumi, arc de chasse (ou: arc et flèches?)*"

hier im Namen der Berggottheit auf eine ihrer wichtigsten Funktionen angespielt.¹⁰⁵

In der hier wiedergegebenen Legende aus Aichi bittet die Berggottheit um Wasser, in den meisten anderen Versionen um Speise,¹⁰⁶ sie verlangt also ein Opfer. Die abweisende Haltung des ersten Jägers wird mit der Furcht vor Verunreinigung durch die gebärende Frau begründet.¹⁰⁷ In einigen Varianten wird an die obige Legende noch der Bericht von der Entstehung des *okoze* angefügt: der erfolglose Jäger gibt die Jagd auf, sein Treiber Ōbuchi geht in die Berge und wird zum Berg-*okoze*, sein Treiber Kobuchi geht in das Meer und wird zum Meer-*okoze*.¹⁰⁸ Der *okoze* ist aber weithin die wichtigste Opfergabe für die Berggottheit.

Shachi-Yama no kami, die Gottheit der Jäger, ist selbst auch ein Jäger.¹⁰⁹ Von Banji-Banzaburō (hier als eine Person auf-

usw., und das er von einem altaischen *tal- ~ dal-/sar- ~ saz- ~ sas- ~.śaś- ~ sanč-* ableitet, "tous mots qui désignent l'action de 'transperser' (tuer en perçant) et qui s'appliquent parfois à la 'flèche' (cf. cor. *sal*)."
(Haguenauer 1956, 278). Ob er mit seiner Vermutung recht hat, oder ob man "*saci*, réussite" nicht doch als eine Verallgemeinerung des ursprünglichen Begriffes "Jagd-[glück]" betrachten muß, wird wohl von linguistischer Seite entschieden werden müssen.

105. Wie weit hiermit noch andere Nebennamen der Berggottheit zusammenhängen, wird ebenfalls vom Linguisten zu prüfen sein. Erwähnt seien hier die Namen *O-sato-sama*, *Sa-gami-sama* (MGJ 277); *O-sandai-sama* (SNMG I, 242); allerdings darf nicht unerwähnt bleiben, daß der weithin mit *Yama no kami* identifizierte *Ta no kami*, die Feldgottheit, ebenfalls häufig mit Namen genannt wird, die mit *sa-* beginnen, wie z.B. *Sambai-sama*, wobei dieses *sa* mit *ta* gleichgesetzt wird. Darüber jedoch später.

106. Yanagita 1951 a, 64 f.

107. Yanagita 1936, 110.

108. z.B. Yanagita 1936, 111. Eine interessante Variante der Legende ist in Kyūshū überliefert: Ein Jäger zieht mit seinem Hund auf die Jagd, findet aber sieben Tage lang kein Wild. Er gelangt an einen See, in dem sich eine Insel befindet, auf der Insel sieht er eine wunderschöne Frau. Er fragt sie, ob sie eine Gottheit sei oder ein Mensch und bittet sie um Jagdbeute. Die Frau sagt ihm, daß sie die Gottheit des Kleinen Gipfels sei und verheißt ihm Jagdglück. Er findet sofort ein Wildschwein. Später heiratet er die Göttin und sie haben Kinder. Das dritte Kind, ein Mädchen, fällt in den Fluß und bleibt an einem Baum hängen. Die Mitte des Leibes wird als Flußgott geboren, der untere Teil gebt sich ins Meer und wird zum Fisch *okoze*, der obere Teil steigt in die Berge und wird als Wild geboren. Mukōyama, NMGT V, 208).

109. Hayakawa 1928 a, 151.

gefaßt) der ein berühmter Jäger war, und der in Nordjapan mit dem *Yama no kami* identifiziert wird, kennt man folgende in Iwate mündlich überlieferte Geschichte: Ein berühmter Jäger aus Mutsu (das heutige Aomori) wollte mit Banji-Banzaburô einen Wettstreit in der Jagdkunst veranstalten. Banji-Banzaburô sagte: "Ein Jäger muß alles Wild, das er je erlegt hat, in seinem ursprünglichen Zustand aus seinem Munde herauslassen können". Er wendete sich damit gegen den Berggipfel und blies den Atem aus. Da kamen plötzlich alle Tiere heraus und liefen herum. Alsbald zog er den Atem wieder ein und alle Tiere gingen wieder in seinen Mund hinein. Der andere Jäger wollte nicht unterliegen und blies seinen Atem aus, er brachte auch Tiere zum Vorschein, aber er konnte sie nicht mehr in seinem Munde sammeln und schämte sich sehr.¹¹⁰ Matsumura sieht hierin die Transponierung des durch seine Kunst überragenden Menschen ins Übermenschliche und Göttliche. "Durch einen solchen Prozeß ist Banji-Banzaburô schließlich zur beherrschenden Seele (*tama*) der Berge und zu dem Gott, der das Bergglück verwaltet, geworden".¹¹¹ Verhält es sich aber nicht eher umgekehrt? Hier handelt es sich m.E. um einen Vorgang, den man am ehesten als Historisierung bezeichnen könnte: an die Stelle der alten Gottheit, die aus einer überholten Glaubenswelt stammt, tritt in der Legende die historische oder halbhistorische Persönlichkeit, d.h. das überlieferte Motiv ist weit älter als die Person, mit der es nun in Beziehung gesetzt wird. Ich glaube, wir dürfen auch in dieser Sage die Berggottheit in ihrer Funktion als Herr der Tiere und Spender der Jagdbeute sehen.

2.122 Opfer und Gebete vor der Jagd

Die Haltung, die in diesen Legenden offenkundig wird, findet entsprechenden Ausdruck im Brauchtum der Jäger. Es ist selbstverständlich, daß vor Beginn einer Jagd die Berggottheit verehrt wird. Man bittet um Bewahrung vor jeglichem Schaden und um reichliche Beute. In Iwate bringt man dabei Reiswein dar,¹¹² ebenso in Niigata.¹¹³ Im Distrikt Kita-Kambara in Niigata versammelt man sich vor der Jagd im Hause des Anführers. Man

110. Matsumura 1954, IV, 503 f.

111. Matsumura 1954, IV, 504.

112. Yanagita 1938, 151.

113. SNMG I, 32.

meidet es, diesen Ort zu wechseln. Im Distrikt Kita-Uonuma derselben Präfektur nimmt jeder Jäger ein *ema* (Votivbild) mit, das er dem *Yama no kami* darbringt. Es wird dann an die Zweige eines *kuromoji*-Baumes (*Lindera sericea*) gehängt, sobald der Platz für die Berghütte bestimmt ist. Man bringt dazu Opferwein dar und singt ein Lied. Diese Zeremonie heißt *ikusa-matsuri*.¹¹⁴ In Yamagata begibt man sich vor der Jagd zum *Yama no kami* um zu beten.¹¹⁵ Auch in Kumamoto und Kagoshima opfert man, bevor man zur Jagd aufbricht.¹¹⁶ *Karizumai*, *Karazumai*, *Karitamara*, "Jagdsammelplatz", sind als Ortsnamen in ganz Japan zu finden. Auf einen solchen Platz scheint sich auch eine Stelle aus dem *Sangô fûbutsu shi* zu beziehen: "Wenn die Jäger ihr Jagdglück erneuern wollen, breiten sie hier immergrüne Zweige aus und gießen Opferwein darüber".¹¹⁷ In Miyazaki machte man zu Beginn der Jagd ein *yatate*, "Pfeil-aufstellen", d.h. man schoß eine Salve zu Ehren des *Yama no kami*. Dem muß vor allgemeiner Verwendung des Gewehrs ein Pfeilschuß entsprochen haben. Mit diesem *yatate* stehen wahrscheinlich die an vielen Orten vorhandenen *yatate*-Bäume (Zedern, Kiefern u.a.) in Beziehung, die anscheinend aufgrund von Divination mit Pfeilen zu diesem Namen gekommen sind.¹¹⁸

Die Berggottheit bestraft denjenigen, der es versäumt, sie zu verehren. Zorn und Fluch der Berggottheit sind sehr gefürchtet. Wird man in den Bergen verwundet oder macht man keine Beute, dann hat man den Zorn der Berggottheit erregt, sei es durch Unreinheit, schlechtes Benehmen oder zuwenig Ehrfurcht.¹¹⁹

Da die Jäger oft längere Zeit abwesend sind, wird in den Bergen eine temporäre Unterkunft errichtet. Rechts vom Eingang dieser Hütte stellen die *matagi* von Aomori eine aus Holz geschnitzte menschliche Figur des *Yama no kami* auf. Sobald sie in das Hüttchen einziehen, weihen sie das ganze Gepäck, besonders aber Reiskuchen und Reiswein dem *Yama no kami*

114. SNMG I, 73.

115. Yanagita 1938, 149.

116. NMGJ 862; Yanagita 1938, 423.

117. nach SNMG I, 424.

118. Vgl. NMGJ 841 f.; Matsumura 1954, IV, 495, bezieht sich auf Yanagita Kunio: *Chimei kôsetsu*, das mir leider nicht zugänglich war.

119. NMGJ 862; Tanaka Kumao 1956, 9; Iida 1960, 28 f.

und bitten um Jagdglück.¹²⁰ In Fukushima bittet man den *Yama no kami*, die Vorräte in der Jagdhütte zu bewachen, daß sie nicht während der Abwesenheit der Jäger vom Marder, von Mäusen oder Insekten beschädigt werden. Auch beten die Jäger: "Wir bitten dich, laß uns die *nabire* (Bergwort für Bär) und die *koshimaki* (Bergwort für Hirschantilope) der sieben Täler und der sieben Marschen sogleich erschießen und gewinnen!"¹²¹ Ist die Hütte fertig, so wird in Yamaguchi als erstes der Platz des *Yama no kami* schön hergerichtet und man bezeugt der Gottheit Verehrung. Täglich wird gekochter Reis auf den Topfdeckel gestürzt und unter der Bezeichnung *o-hatsu-ho* "erste Ähre" dem *Yama no kami* geweiht.¹²² Einen schönen Stein aus dem Bach legt man in Nagano in die Berghütte und verehrt ihn als Sitz des *Yama no kami*. Man bringt Strohseile und Papierstreifen dar und opfert Reiswein. Jeden Morgen verbeugt man sich und bittet um Schutz für Mensch und Tier und um Gewährung von Jagdbeute.¹²³ In Kagoshima unterlag die Herstellung der Jagdhütte sehr strengen Vorschriften, es durfte z.B. kein einziger Nagel verwendet werden. Der Pfosten am Ehrenplatz galt als Pfosten des *Yama no kami*, hier verehrt man ihn. Hatte man in Kanagawa die Hütte nicht vorschriftsmäßig oder in guter Richtung angelegt, so befürchtete man, in der Nacht von der Berggottheit durch das Geräusch von stürzenden Bäumen und Felsen erschreckt zu werden.¹²⁴

Bleibt der ersehnte Jagderfolg aus, dann nehmen in Fukushima alle Teilnehmer eine religiöse Reinigung vor; der *takajikari*, der das "Feueramt" in der Jagdhütte innehat und als Vize-Anführer gilt, löst den Führer der Jagdgruppe im Amt ab; dabei werden als Opfergabe besondere Papierstreifen geschnitten und man bittet den *Yama no kami*, den Jägern einen Bären zu schenken.¹²⁵ In Miyazaki bringt man zu Beginn der Jagd und wenn die Beute über Erwarten gering ausfällt ein *kakeguri* (Bambusrohre, mit Reiswein gefüllt; s. Abb. 3) dar und verehrt den *Yama no kami*.¹²⁶

120. Yanagita 1938, 148.

121. Mukôyama, NMGT V, 209.

122. Matsuoka 1957, 3.

123. Yanagita 1938, 149.

124. Yanagita 1938, 152.

125. SNMG II, 851.

126. Yanagita 1938, 422.

Solange die Jäger abwesend sind, weiht in Yamanashi täglich die Frau zu Hause vom Morgenreis den ersten Schöpfer voll dem *Yama no kami*, indem sie mit den Worten "*namu o-Yama no kami-sama*" mitten aus dem Topf nimmt und den Löffel über Augenhöhe emporhebt, um glückliche Jagd ihres Mannes bittend.¹²⁷ In Akita bringen Frauen und Angehörige der *matagi* während der Abwesenheit der Männer der Berggottheit Lichter dar und beten, daß "der Berg nicht wüte", daß die Männer gesund bleiben und reiche Beute machen mögen.¹²⁸

Einen besonderen Fall bildet die "Bitte um hundert Herzen", *hyaku-maru no gan*. Man bat die Berggottheit um hundert Wildschweine oder Hirsche und versprach, ihre Köpfe darzubringen.¹²⁹ Es scheint überhaupt üblich gewesen zu sein, wenn man hundert Wildschweine oder Hirsche erlegt hatte, ein besonderes Fest zu veranstalten. In Okinawa bewahrten die Jäger zu diesem Zweck die Schädel auf. Ein ganz großes Fest fand statt, wenn es einem Jäger gelungen war, tausend Wildschweine zu erlegen.¹³⁰ In Kagoshima wurde ein Gedenkstein aufgestellt, sobald ein Jäger hundert Wildschweine oder Hirsche erlegt hatte. Man nannte das "einen *Yama no kami* aufstellen".¹³¹ Auf der Halbinsel Kunisaki errichtete man einen Gedenkstein, wenn jemand tausend Hirsche geschossen hatte.¹³² Wenn in Tochigi ein Vogelfänger an einem Tag hundert Vögel fangen konnte, feierte man in der Berghütte ein Fest.¹³³

2.123 Danksagung nach der Jagd. Behandlung des erlegten Wildes

Diese letzten Beispiele zeigen bereits, daß der Bitte um Jagdbeute der Dank zu folgen hat. Ganz allgemein wird nach der Jagd dem *Yama no kami* Verehrung bezeigt, von dem Erfolg

127. Tsuchihashi 1957, 38.

128. Matsumura 1954, IV, 488.

129. Hayakawa 1928 b, 176.

130. Shimabukuro 1928, 125. Nach einem anderen Bericht bewahrten die Jäger die Hauer der Wildschweine auf (Sone 1928, 128).

131. Murata 1956, 4.

132. Im Bereich der Halbinsel Kunisaki gibt es fünf solche Steine: ein Stein ohne Jahresangabe, die anderen aus den Jahren 1822, 1844, 1845, 1867. (Wakamori 1960, 42). Vgl. a Mukôyama, NMGT V, 213 f.

133. Yanagita 1938, 417.

Mitteilung gemacht und gedankt.¹³⁴ Bei Bär, Hirsch (oder Hirschantilope) und Wildschwein als größeren Jagdtieren werden nach dem Erlegen gewisse Regeln beachtet. In Yamanashi wird das erlegte Wild auf der Stelle oder beim nächsten Bach aufgebroschen und das Herz herausgeholt. Der Jäger hebt das blutropfende Herz mit beiden Händen gegen den Berg hin in die Höhe und sagt dabei ein Dankgebet. Manche zerschneiden auch das Herz in vier Teile und opfern einen Teil. Muß das Tier aus irgendeinem Grund sofort nach Hause geschafft werden, so legt man das Herz zu Hause auf einen Teller und weiht es auf dem Hausaltar.¹³⁵ Im Norden von Miyazaki brachte man dem *Yama no kami* die Lunge des erlegten Wildes dar.¹³⁶ In Nagano, Aichi und Shizuoka hängt man beim Aufbrechen von Hirsch und Wildschwein den weichen Teil am Brustbein an einen Zweig als Opfer für die Berggottheit. Man nennt diese *yabukake*.¹³⁷ Manchmal schnitt man auch das Fell bei der Einschußspur ab, oder man nahm ein Stückchen Fell von sieben Stellen: ein Stückchen zwischen den Ohren, die Spitzen der beiden Ohren, je ein Stückchen von den vier Füßen. Man legte sie als Opfer für *Yama no kami* auf die Astgabel eines Baumes. Oder man schnitt die Ohren ab und klemmte sie in einen gespaltenen Speiler, den man aufstellte; oder man schnitt bloß das Fell hinter den Zehen ab. Diese Methode soll bis in die neueste Zeit angewendet werden, da sie das Fell am wenigsten beschädigt. In manchen Dörfern falteten die Jäger rotes Papier wie *ebôshi* (Zeremonialhut) zusammen und steckten dieses zwischen Speiler. Sie wurden unter einem Felsen oder an einem anderen geeigneten Ort aufgestellt und man verehrte damit die Berggottheit. Oder man schnitt rotes Papier zu kleinen länglichen Rechtecken und ließ diese im Winde davonfliegen. Bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts sollen die Jäger stets einen Vorrat von rotem und blauem Papier zu diesem Zweck bereit gehalten haben.¹³⁸ Auch in Fukushima brachte man das *yabukake* dar. In Ibaraki, am Fuß des Yamiso-Berges, versammelte man sich nach der Jagd im Hause des Schützen, der das Wild als erster getroffen hatte. Vorher weihte man den Kopf von Hirsch oder Wildschwein vor

134. Tezuka 1957, 42.

135. Tsuchihashi 1957, 38.

136. SNMG, I, 11.

137. Mukôyama, NMGT V, 210; SNMG IV, 1639.

138. Hayakawa 1928 a, 146.

dem Schreinchen des *Yama no kami*. Die Haut des Kopfes wurde abgezogen. Alle Jäger setzten sich dabei vor dem Schreinchen hin und tranken Opferwein. Dann wurde der Kopf in das betr. Haus gebracht. Dort nahm man — noch in den Jagdkleidern — die Gallenblase und das *renge* (?) aus dem aufgebroschenen Wild, zerschnitt es in drei Teile, steckte diese auf einen Speiler, röstete sie und brachte sie auf dem *Yama no kami*-Altar im Hause dar. Darauf wurden die übrigen Innereien und der Kopf gebraten und man aß dies gemeinsam.¹³⁹

Ähnlich war der Brauch in Kagoshima, wenn man ein Wildschwein erlegt hatte. Man trug es ebenfalls in das Haus dessen, der den ersten Treffer erzielt hatte. Dort zerwirkte man es, zerschnitt die Eingeweide und röstete sie. Dann richtete man einen Opfertisch für *Yama no kami*, auf den man je eine Scheibe von Leber, Lunge, Niere, an Speiler gesteckt, kalten gekochten Reis, gewaschenen rohen Reis, Opferwein und das Bergmesser legte. Den Opfertisch stellte man in der Schmucknische auf und verehrte den *Yama no kami*. Die Eingeweide wurden von allen gemeinsam vor diesem Opfertisch verzehrt. Dazu trank man Reiswein. Ein Festlied für die Berggottheit beendete diesen Teil der Feier. Dann ging man in den Garten hinaus, legte den Kopf des Wildschweins in der glücklichen Richtung des Tages auf den Boden, darauf das Bergmesser und etwas von den Zweigen, die man beim Zerwirken des Wildschweins untergebreitet hatte. Der Schütze, der den ersten Treffer getan hatte, stellte sich dahinter und sprach: "Durch die Gunst des *Yama no kami* haben wir ein Wildschwein erlegt; dafür sagen wir Dank. Gewähre uns in den Bergen wieder eine gute Jagd!" Damit nimmt er etwas von den Zweigen und wirft sie über die rechte und die linke Schulter. Alle Jäger haben sich hinter ihm niedergelassen und wenn er mit dem Gebet zu Ende ist, genießen sie ein wenig von dem vorhin dargebrachten kalten gekochten Reis und von dem rohen Reis.¹⁴⁰

In Miyazaki schießt man nach der Verteilung eines Wildschweins dreimal für die Berggottheit Salut. Man nennt dies ebenso *yatate* wie das Salutschießen vor der Jagd. Ein mit dem Blut des Wildschweins beschmiertes Papier stellt man wie eine Flagge auf, man macht einen Einschnitt in das Herz (*kôzaki*) des Wildschweins und bringt beides dem *Yama no kami* dar.

139. Hayakawa 1928 b, 175.

140. Mukôyama, NMGT V, 210.

Das Herz sowohl wie die Berggottheit nennt man auch *kôzaki-dono*.¹⁴¹ Nach einer anderen Darstellung schneidet man das Herz in sieben Teile, steckt diese auf Speiler und bringt sie dar, ebenso gerade vorhandene Zweige oder Blätter eines grünen Baumes, die man mit Blut aus dem Herzen bestrichen hat. Die Zweige nennt man *some-shiba* "gefärbte Zweige".¹⁴² Als weitere Opfergaben weihet man der Berggottheit Reiswein und Zukost.¹⁴³ Im San'in-Gebiet (Tottori, Shimane und ein Teil von Yamaguchi) brachte man früher drei Stückchen Fell, von Kopf, Bauch und Hinterteil des Wildschweins, dar.¹⁴⁴ In Yamaguchi nahm man auch das Wildschwein an den vier Füßen und hob es in die Höhe.¹⁴⁵

Mit *yabukake* wird in Aichi und Shizuoka auch ein besonderes, schwarzes Eingeweideteil des Hirsches bezeichnet, das sich an der rechten Seite des Magens befindet, 1-2 Zoll breit und 8 Zoll bis 1 Fuß lang ist. Ob es sich um dasselbe handelt, wie das oben erwähnte "weiche Teil des Brustknochens" kann ich nicht feststellen. Man nennt es in Aichi auch *tachi*. Es wird jedenfalls als erstes herausgenommen, wenn man einen Hirsch ausweidet, und es wird entweder auf einen Ast gehängt oder auf einen Stein oder Baumstumpf gelegt als Opfergabe für *Yama no kami*.¹⁴⁶

Wenn in Tochigi ein Hirsch erlegt wird, begeht man auf der Stelle das "Hirschfest", *shika-matsuri*. Darüber liegt eine Reihe von Berichten verschiedener Gewährsmänner vor, alle aus der Gegend des Futara-Berges, die in ihren Grundzügen zwar übereinstimmen, im einzelnen aber kleine Abweichungen aufweisen. Die Leber wird auf dem Kopf des Hirsches zerschnitten; meist werden drei Stückchen davon auf die Enden eines dreigabeligen Zweiges gespießt und dieser neben dem Hirschkopf in die Erde gesteckt als Opfer für *Yama no kami*, den anschließend alle gemeinsam verehren, worauf die restliche Leber unter alle verteilt und gegessen wird. Andere legen die Leberstückchen für die Berggottheit auf Baumblättern auf einen Stein oder am Fuße eines Baumes hin. Manche geben auch Opferwein dazu. Wieder

141. Yanagita 1951 a, 32.

142. Mukôyama, NMGT V, 211; SNMG II, 536.

143. Tanaka Kumao 1956, 8.

144. Ushio 1957, 8.

145. SNMG I, 114.

146. Vgl. Hayakawa 1928 a, 144; SNMG IV, 1639.

andere bringen die Opferstücke für *Yama no kami* auf dem Kopf des Hirsches dar und legen sie nachher auf einen Stein; wenn man die Leber ißt, tut man so, als ob man sie nach allen Richtungen streue und sagt dazu, man bringe sie dem Wolf dar. Es heißt, früher habe man sie wirklich mit Salz zusammen als Opfer für den Wolf herumgestreut. Eine andere Form des Hirschfestes besteht darin, auf einem Platz der Berggottheit in den Bergen den Dünndarm halb gar zu braten und ihn auf einem dreigabeligen Zweig, der in die Erde gesteckt wurde, darzubringen. Nach der Verehrung des *Yama no kami* ißt man den halbgaren Darm gemeinsam auf und bittet dabei die Berggottheit um neue Beute. Oder man steckt auf einen dreigabeligen Ast eines Baumes in der Nähe ein Stückchen Darm, ein Stückchen von der Ohrens Spitze und ein Stückchen von der Zungenspitze und verehrt die Berggottheit. Fast genau so verfuhr man, wenn man ein Wildschwein oder einen Bären erlegt hatte. Das Bärenfest nannte man Fest des *Jûni no Yama no kami*.¹⁴⁷

In Gumma hing man nach dem Erlegen eines Hirsches als Opfer für *Jûni-sama* (= *Yama no kami*) den "*Ebisu-sama*" an einen Baum daneben. Es heißt, der "*Ebisu-sama*" befindet sich am Kopfteil des Herzens.¹⁴⁸

In Kunisaki ißt man das Herz eines Hirsches mit den Worten "das bringe ich der Berggottheit dar". Dies geschieht bei der feierlichen Verteilung der Eingeweide. Wer das Herz zugeteilt bekommt, zählt, wieviele Jagdteilnehmer noch keinen Hirsch geschossen haben. In so viele Teile schneidet er das Herz senkrecht von der Spitze her, streut Salz darauf und gibt sie diesen. Da diese alle beim Essen die erwähnten Worte sagen, heißt das Herz (*maru*) auch *Yama no kami*.¹⁴⁹

Nach dem Glauben der Jäger von Kumamoto hängt sich die Berggottheit an den Schwanz des Hirsches, deshalb schneiden ihn die Jäger als Opfergabe für *Yama no kami* ab.¹⁵⁰ Wenn in Miyazaki ein Hirsch mit geschlitzten Ohren erlegt wird, so weihen die Jäger diese Ohren dem *Yama no kami*. Manche trocknen sie auch und hängen sie an den Gürtel, da man glaubt, sie bringen Jagdglück. In Nishi-Mera-mura von Miyazaki nennt man diese

147. Iida 1960, 30 ff.

148. SNMG II, 536 f.

149. Wakamori 1960, 41.

150. SNMG I, 444.

geschlitzten Ohren Berg-okoze.¹⁵¹

Der Bär ist in Japan heute nur noch in den abgelegensten Gebieten im Norden von Hondô zu finden, war aber früher auch in den Bergen von Kyûshû beheimatet. Nach einem Bericht aus Ôita wurden dort in den Bergdörfern des Distrikts Ôno die Knochen eines erlegten Bären hinter dem Haus in ein Grab gelegt und verehrt.¹⁵² Alle anderen mir bekannt gewordenen Nachrichten beziehen sich auf Brauchtum aus Nordjapan.

Die *matagi* aus Akita legen den Körper des Bären in der Richtung des Baches, den Kopf zum Unterlauf gewendet, hin. Dann häuten sie ihn ab und bedecken den Körper wieder mit dem Fell. Der Anführer nimmt *sakaki*-Zweige (*Eurya japonica*) in die Hand und rezitiert einen Spruch. Dies nennt man *kebokai*. (Abb. 4 und 5) Danach fassen die Jäger das Fell an Kopf und Schwanzende, heben es in die Höhe und legen es verkehrt herum, so daß der Kopf zum Schwanz kommt, wieder hin. Wenn diese Zeremonie zu Ende ist, steckt jeder auf zwei aus *kuromoji*-Zweigen gemachte Speiler je zwölf Scheiben Fleisch, röstet sie im Feuer und weiht sie dem *Yama no kami*. Danach ißt sie jeder für sich.¹⁵³ Auch in Iwate hielt man eine ähnliche Feier an Ort und Stelle, wo der Bär erlegt wurde. Man nannte das "sakasagawa" (umgekehrtes Fell) machen und las dabei ein Gebet vor. Man sagte hier, einer der das Bärenfest nicht kenne, könne keinen Bären erlegen, da der Bär den Göttern ein treues Tier sei.¹⁵⁴ Die Jäger von Chôshagahara in Yamagata stellen sich der Reihe nach auf, wenn sie einen Bären erlegt haben, legen den Bären mit dem Kopf in Richtung zum Oberlauf des Baches hin und "empfangen" die Berggottheit. Es werden Opferwein und Papierstreifen dargebracht und man betet dankend den *Yama no kami* an. Erst danach häutet man den Bären.¹⁵⁵

In Fukushima wendete man das Haupt des erlegten Bären in die Richtung zum *Yama no kami*-Schreinchen hin, faßte den Bären an den vier Pfoten und bewegte sie dreimal zur Erde hin, als ob man Reis stampfen würde. Dann verbeugte man sich und

151. Yanagita 1936, 88 f. Der Schlitz im Ohr, oft hervorgerufen durch irgendeine frühere Verwundung des Tieres, oder das Fehlen eines Ohres wird als Zeichen dafür betrachtet, daß das Tier der Gottheit geweiht ist.

152. SNMG II, 498.

153. Mukôyama, NMGT V, 210.

154. SNMG II, 498.

155. SNMG IV, 1654.

verehrte die Berggottheit. Ursprünglich gab es auch einen Spruch, der dabei rezitiert wurde, aber jetzt kennt ihn keiner mehr.¹⁵⁶

Reichhaltig ist die Überlieferung in Niigata. In den Bergdörfern des Distriktes Iwafune im Norden von Niigata zog man dem erlegten Bären die Haut ab und legte sie auf den Schnee. Dann band man die Füße zusammen und legte das Fell mit dem Kopf zum Schwanz hin auf den Bären. Während man dann rezitierte "tausend Stück, zweitausend Stück, dreitausend Stück", nahm man die Füße in die Hand und bewegte sie auf und ab. Beim letzten Wort legte man den Kopf wieder nach vorn.¹⁵⁷ In der Ginzan-Ebene legte man den Bären auf einen vom Schnee gereinigten Platz so hin, als ob er auf allen vieren kriechen würde. Man zog ihm die Zunge auf der linken Seite heraus, das sollte bald wieder einen Bären als Beute bedeuten. Am Kopfende des Bären steckte man *shiba* (Zweige) ein. Man glaubte, je größer diese *shiba*, desto größer der nächste Bär. An die *shiba* lehnte man die Gewehre und Jagdspieße und jeder band daran ein Papier in der Form eines *ema*, das er schon vorbereitet hatte. Dann rezitierte man ins Ohr des Bären hinein einen Segensspruch, damit er schnell zur Buddhaschaft gelangen möge. Die Zeremonie hieß hier *kuma-matsuri* "Bärenfest". In Yûnotani, ebenfalls in Niigata, nannte man sie *Sagami-Fest*. (Hier heißt die Berggottheit *Sagami-sama* oder *Jûni-sama*). Die *shiba* machte man hier aus Buchenzweigen, man betrachtete sie als Verkörperung des *Sagami-sama*. Während der Spruch ins Ohr des Bären rezitiert wurde, klatschten alle feierlich in die Hände und sagten der Berggottheit Dank.¹⁵⁸ In Kurogawa-mura im Distrikt Kambara von Niigata steckt man die Eingeweide des Bären auf Speiler und weiht sie dem *Sagami-sama*. Später ißt man sie gemeinsam, ebenso den Reis, den man der Berggottheit dargebracht hatte.¹⁵⁹

In Gumma heißt es, die kleinen steinernen Schreinchen oder die einfachen Steine mit der eingeschnittenen Inschrift "*Jûni-*

156. SNMG II, 499.

157. SNMG I, 114.

158. Mukôyama, NMGT V, 211.

159. SNMG I, 207; in Akatani im selben Distrikt nennt man die Bärenzunge *o-karako* (Dialektwort für *shitogi*, eine Art Knödel). Die Zunge wird am Spieß gebraten und an alle Jäger verteilt und gemeinsam in der Berghütte gegessen (SNMG IV, 1652).

Yama no kami“ seien aufgestellt worden, wenn man einen Bären erlegt hatte.¹⁶⁰

Bevor man mit dem Verzehren des Bärenfleisches begann, fand das *hodo-matsuri*, “Feuer-“ oder “Herdfest“ statt. Man teilte den Brustknochen (*kusakake*) in zwölf Stücke und warf sie ins Feuer. Es heißt, das *kusakabe* muß man zu Beginn dem *Jûni-sama* (= *Yama no kami*) opfern. Darauf werden der Berggottheit auf einem Brettchen die *shishi* genannten Nieren dargebracht. Nachdem man zur Berggottheit gebetet hat, kocht man das Fleisch und ißt gemeinsam.¹⁶¹

Wenn ein Jäger sein erstes Wild — Hirsch oder Wildschwein — erlegt hatte, wurde er als volles Mitglied in die Järgergemeinschaft aufgenommen. Während es sonst als festes Gebot galt, daß die Jagdbeute als Geschenk der Berggottheit verteilt werden mußte, weil man sonst kein Wild mehr bekommen würde¹⁶², bekam in diesem Fall der Schütze das Tier.¹⁶³ Es wurde ein Fest veranstaltet, zu dem die Jagdgenossen und die Angehörigen, an manchen Orten sogar das ganze Dorf geladen wurden. Dabei wurde das erlegte Tier verzehrt und Reiswein getrunken. In Kagoshima z.B. übernahm der Schütze das Kopfteil, das andere wurde verteilt. Dem *Yama no kami* wurde Nase, Schwanzteil und Leber geweiht. Die Leber wurde in zwölf Teile geschnitten und zu je sechs auf Eßstäbchen gesteckt und gebrüht. Später mußte die Frau, wenn er unverheiratet war, die Mutter des Schützen, die Leber essen. In Yamaguchi wurde bei der entsprechenden Feier der Wildschweinkopf auf einem Tablett hereingetragen. Auf den Kopf wurde ein Becher gesetzt, neben das Tablett stellte man rechts ein Fäßchen, links die zwei Stangen auf, mit denen man das Wildschwein nach Hause getragen hatte. Man verehrte die Berggottheit, ein Spruch wurde rezitiert, alle schrien dreimal “don” also ob sie Salut schossen, dann ließ man den Becher kreisen.¹⁶⁴

Erwähnenswert scheint mir auch das Versprechen, das die Männer in der Umgebung des Futara-Berges bei Nikkô (Tochigi) der Berggottheit geben, wenn sie Jäger geworden sind: sie geloben, Zeit ihres Lebens zwei bestimmte Tiere (Vögel oder Vier-

160. Tozawa 1928, 134.

161. Mukôyama, NMGT V, 211.

162. Mukôyama, NMGT V, 205.

163. Wakamori 1960, 41 f.

164. Mukôyama, NMGT V, 212; vgl. a. NMGJ 840.

füßler) nie zu jagen. (Nach anderen Aussagen ist es nur ein bestimmtes Tier, das sie nie jagen wollen.) Bei dieser Gelegenheit werden von manchen dem *Yama no kami* auch Opfergaben, Wein, Fisch o.ä., dargebracht. Wenn der junge Jäger in die Jagdgemeinschaft aufgenommen war, trank er hier auch meist zum erstenmal das frische Hirschblut.¹⁶⁵

Aus allen diesen Zeremonien, gleichgültig unter welchen Namen¹⁶⁶ sie laufen, geht eindeutig hervor, daß das Wild ein Geschenk der Berggottheit ist, die somit innerhalb dieses Lebenskreises mit der Bezeichnung Herr(in) der Tiere hinreichend charakterisiert ist.

2.13 Weitere Jagdriten

Um das bisher gewonnene Bild zu ergänzen und abzurunden, scheint es mir notwendig, kurz auf einige Jagdbräuche hinzuweisen, die zwar nicht immer auf die Berggottheit bezogen, doch unbedingt in den bisher behandelten Komplex einzureihen sind. Es handelt sich hier in der Hauptsache um Brauchtum der *matagi*, die, wie schon erwähnt, im Norden von Hondô als reine Jäger teils in eigenen Dörfern, teils mit der anderen Bevölkerung zusammen leben.

Der Jagderfolg wird als abhängig von der Befolgung gewisser Vorschriften erachtet. Erstes Erfordernis ist, daß der Jäger sich im Stande ritueller Reinheit befindet, d.h. in seiner Familie darf sich kein Todesfall ereignet haben; ebenso schließen Wochenbett oder Schwangerschaft in der Familie von der Teilnahme an der Jagd aus.¹⁶⁷ Als Abschwächung des letzten Ver-

165. Iida 1960, 9.

166. z.B. *ke-matsuri*, *ke-bokai*, *chi-matsuri*, *fukumaru-matsuri*, *mochi-gushi*, *yabu-kake*, *kôzaki-matsuri*, *shachi-matsuri* usw.

167. Vgl. Mukôyama, NMGT V, 215; SNMG I, 207; Yanagita 1938, 149; Miura 1956, 11. Heute wird diese Sitte nicht mehr überall so streng geübt. Aus Tochigi liegt z.B. ein Bericht vor, nach welchem die Leute teilweise glauben, wenn jemand bei Schwangerschaft der eigenen Frau auf die Jagd gehe, mache er keine Beute, während andere sagen, es sei umgekehrt, man mache reiche Beute. Ist die Frau im Wochenbett, geht man nie zur Jagd. Die Zeit, in der man es in diesem Fall unterläßt, an der Jagd teilzunehmen, schwankt, in Tochigi z.B. zwischen sieben und vierzehn Tagen (Iida 1960, 24). Neben ritueller Reinheit ist natürlich auch körperliche Reinheit notwendig: schmutzige Unterwäsche muß gewechselt werden, man muß von oben bis unten sauber und auch frisch rasiert sein (Iida 1960, 18).

botes darf der Glaube gelten, daß das Kind einer schwangeren Frau, deren Mann ein Wildschwein erlegt, an derselben Körperstelle, an der das Schwein getroffen wurde, ein Muttermal mit borstenähnlichen Haaren bekommen wird.¹⁶⁸ Mindestens eine Woche vor Beginn der Jagd muß geschlechtliche Enthaltsamkeit geübt werden. Die Frauen der *matagi* dürfen sich die Zähne nicht schwärzen, bevor ihre Männer zur Jagd gehen.¹⁶⁹

Man nennt den Jagdplatz nicht vorher, damit das Wild nicht vorher Bescheid weiß oder weil die Berggottheit sonst das Wild entfliehen läßt.¹⁷⁰ Sobald man sich auf dem Weg zur Jagd außerhalb der Dorfgrenze befindet, oder sobald man in der Berghütte angekommen ist, darf nur noch die "Bergsprache", *yamakotoba*, verwendet werden. Die Nennung aller für die Jagd wichtigen Dinge ist tabu, ebenso die der Dinge des täglichen Gebrauchs im gewöhnlichen Lebensbereich. Die Namen der Jagdtiere wie Bär, Hirsch, Hase, Wolf, Affe, aber auch anderer Tiere wie Schlange, Katze usw., ferner die gewöhnlichen Bezeichnungen für Dinge wie Blut, *miso* (Bohnensuppe), Reis, Brennholz, Eßstäbchen, Besen, Regenmantel, Ringkampf, hinken usw. müssen durch besondere Worte ersetzt werden. Auch eine Sprache, wie sie bei uns die Kinder durch Anhängen besonderer Silben bilden, ist bekannt: In Kurogawa-mura in Niigata hängen die *matagi* an ein gewöhnliches Wort ein *-sugara* an und machen es damit zum Bergwort (z.B. *mino* "Regenmantel" wird zu *minosugara*, *tenugui* "Handtuch" wird zu *tenuge-sugara*).¹⁷¹ Im selben Dorf, aber auch bei verschiedenen *matagi* in Akita (z.B. im Distrikt Yuri) setzt man vor bestimmte Wörter die Silbe *sa-*, z.B. *sa-jinaru* sterben, *sa-jitotta* gestorben, *sa-jidorigo* der Todesschrei des Bären, *sa-dareru* ermüden, *sa-kawa* Haut usw.¹⁷² Wir werden hier an das uns bereits bekannte *sachi*, *Sagami-sama* u.a. erinnert (vgl. Abschn. 2.121, Anm. 104 und 105). Worte, die ähnlich klingen wie die verbotenen, darf man ebenfalls nicht aussprechen. Am besten ist es, überhaupt so wenig wie möglich zu reden.¹⁷³ Wenn man die Bergsprache spricht, verstehen auch

168. Berichtet aus Kôchi, Ôsaki-mura: SNMG II, 689.

169. Mukôyama, NMGT V, 215.

170. Wakamori 1960, 40; Iida 1960, 17.

171. SNMG II, 767.

172. SNMG II, 630.

173. Hayakawa Noboru 1929, 122.

die Berggespenster nichts.¹⁷⁴ Hatte jemand aus Versehen das tabu verletzt, so mußte er sich strengsten Reinigungsvorschriften unterziehen und wurde u.U. ins Dorf zurückgejagt. Es kam aber auch vor, daß alle Beteiligten die Jagd abbrachen.¹⁷⁵ Die Holzarbeiter hielten sich an dieselbe Sprachregelung; wurde bei ihnen das tabu gebrochen, so arbeiteten sie an diesem Tage nicht mehr und der Schuldige mußte den ausgefallenen Taglohn ersetzen.¹⁷⁶ Verrät man aber gewöhnlichen Leuten die Bergsprache, so trifft einen der Fluch des Himmels.¹⁷⁷ Die Bergsprache durfte im Dorf nicht gesprochen werden.¹⁷⁸

Der Erfolg der Jagd hängt auch von dem Benehmen der Ehefrauen zu Hause ab. Wenn sie sich gehen lassen, macht sich das für den Jäger sofort bemerkbar.¹⁷⁹ An festgesetzten Tagen gehen die Angehörigen zum Schrein der Berggottheit. In manchen Familien vollziehen die männlichen Familienmitglieder jeden Morgen ein *sasa-gôri* und beten im Schrein um das Wohlergehen der abwesenden Jäger. Das *sasa-gôri* besteht darin, daß man einen Bambuszweig in Wasser taucht und damit die Schultern benetzt. Sobald man Nachricht empfängt, daß Beute gemacht wurde, stattet man einen Dankbesuch beim *Yama no kami* ab. Um Lawinengefahr zu bannen, darf man keine Bohnen im Reis kochen; die Kinder dürfen nicht Verstecken spielen, damit das Wild sich nicht verbirgt.¹⁸⁰

174. SNMG II, 688.

175. Umegaki, NMGT X, 258.

176. Miura 1956, 11.

177. SNMG II, 800.

178. Es wurde öfter darauf hingewiesen, daß die Bergsprache Ainu-Sprachelemente enthält. Diese verlieren sich, je mehr man nach Süden kommt. Sie gaben indessen Anlaß zu der Theorie, daß die *matagi* letzte Ausläufer der Ainu darstellen. Ein gewisser Einfluß von Ainu-Elementen, nicht nur sprachlicher Art, innerhalb dieses Jägermilieus ist vielleicht nicht abzustreiten, dennoch kann man aufgrund dieser wenigen Beziehungen die *matagi* noch nicht zu Ainu machen. (Vgl. Hayakawa Noboru 1929, 122 f.; SNMG III, 1386 f.) Die *matagi* einiger Dörfer in Akita z.B. halten sich selbst für die Nachfahren von Kriegerfamilien, die anläßlich des Untergangs der Taira Ende des 12. Jahrhunderts nach dem Norden geflohen sind. (Mutô 1933, 1092). Die Möglichkeit, daß Flüchtlinge aus dem Süden sich im 12. Jahrh. in jene Gebirgstäler wandten und mit der einheimischen Jägerbevölkerung verschmolzen, ist sicher nicht ganz von der Hand zu weisen.

179. Matsumura 1954, IV, 488.

180. Mukôyama, NMGT V, 215.

In die Berghütte werden nie Frauen zugelassen.¹⁸¹ Man singt oder pfeift nicht in der Berghütte. Da die Berggottheit den Gesang sehr liebt, würde sie vergessen, die Jäger oder Waldarbeiter zu beschützen.¹⁸² Vor allen Dingen ist es verboten, in den Bergen Flöte zu blasen.¹⁸³

Bei der Ankunft in der Berghütte sammeln die *matagi* Brennholz, noch bevor der Anführer die Strohsandalen abgelegt hat. Derjenige, der unterwegs den Reis getragen hat, schlägt mit dem Feuerstein Feuer. (In der Berghütte darf das Feuer nur auf diese Weise erzeugt werden.) Alle unterziehen sich einer Reinigung mit Wasser und treten ein. Eine solche Reinigung wird am 3., 5., 7., 9. und 12. Tag des Bergaufenthaltes wiederholt. Als Strafe werden vom Anführer ebenfalls solche Reinigungen von verschiedenem Härtegrad verhängt.¹⁸⁴

Die *matagi* kannten eine große Zahl von Zaubersprüchen für verschiedene Gelegenheiten, die sie aber geheim hielten und nicht einmal vor Familienangehörigen, am wenigsten aber vor einer Frau rezitierten. Die Zaubersprüche wurden an andere *matagi* nur weitergegeben, wenn man sich von der Jagd zurückzog. Man ging dazu in die Berge und unterzog sich zuvor einer Reinigung.¹⁸⁵

Wenn bei der Verteilung der Jagdbeute ein Fremder dazukam, der den Schuß im Wald gehört hatte, so mußte man ihm einen gleichen Anteil geben. Traf man mit Leuten aus einem anderen Dorf zusammen, solange das Wild noch nicht völlig tot war, so mußte man sie bei der Verteilung berücksichtigen. Bei der Bärenjagd mußte man jeden, der dazukam, bevor der Bär mit dem Seil gebunden war, wie ein Mitglied der Jagdgesellschaft betrachten und an der Beute voll beteiligen. Alle Treiber — aber nur Männer — bekamen ohne Ansehen der Person oder des Alters denselben Anteil. Auch Nicht-Jäger, die durch Zufall dazugekommen waren, wurden mit einbezogen. Dies mußte so

181. Yanagita 1938, 149, 152. *Yama no kami* mag überhaupt die Frauen nicht: Murata 1956, 5; Yanagita 1938, 424.

182. Yanagita 1938, 149, 424; es gibt aber auch Leute, die sagen, *Yama no kami* haßt den Gesang (Iida 1960, 23).

183. Murata 1956, 5.

184. Mukôyama, NMGT V, 216.

185. Mukôyama, NMGT V, 217 f.; Yanagita 1951 a, 57, 66 f.; Yanagita 1938, 521; Hayakawa 1928 a, 144 f. u.a.

gehandhabt werden, weil die Jagdbeute als Geschenk der Berggottheit galt.¹⁸⁶

An den Festtagen der Berggottheit ist es allgemein verboten, den Wald zu betreten. Die Begründungen für dieses Verbot sind verschieden. In die Vorstellungswelt des Jägers fallen folgende: man trifft die Berggottheit in Tiergestalt (vgl. Abschnitt 2.11); die Berggottheit jagt an diesen Tag¹⁸⁷; die Berggottheit läßt die Hirsche zur Ader.¹⁸⁸

Analog zum rituellen "Beginn" jeder Arbeit im Neuen Jahr veranstaltete man in verschiedenen Gegenden die "erste Jagd" oder den "Jagdbeginn" am Festtag des *Yama no kami* im Neujahrsmonat.¹⁸⁹ Es scheint, daß es früher auch eine Art Zeremonialjagd gab, d.h. es fand jährlich an einem oder zwei festgesetzten Tagen eine Jagd statt, bei der ein Wildschwein oder ein Hirsch geschossen und dem *Yama no kami* geweiht wurde. Dies geschah in Ibaraki in der Gegend des Yamiso-Berges am 5.II. und 5.XI., in Shizuoka am 2.III. (alle nach dem Mondkalender).¹⁹⁰ Wahrscheinlich gehören diese Jagdfeste aber in einen anderen traditionellen Zusammenhang, auf den wir später zu sprechen kommen.

2.14 Der Beschützer der Haustiere

Hat sich im Glauben und Brauchtum der Jäger die Berggottheit als Besitzer und Herr des Wildes erwiesen, so werden wir im folgenden sehen, daß ihre Funktion als Schützer der

186. Mukôyama, NMGT V, 204 f.; Iida 1960, 42 f.

187. SNMG IV, 1651; Ariga Kyôichi 1939, 125.

188. SNMG II, 689.

189. In Miyazaki je nach der Gegend am 2.I. oder am 7.I. Auf der Insel Amami ebenfalls am 2.I. Dort glaubte man, wenn man an diesem Tag ein Wildschwein erlegt, das ganze Jahr über Glück zu haben. Dem "Jagdbeginn" in Kyûshû entspricht das *yabiraki* "pfeileröffnen" von Nagano am 2.I. Man schoß mit Pfeil und Bogen oder mit dem Gewehr in der glücklichen Richtung des Jahres. Vgl. MGJ 277; Mukôyama, NMGT V, 214; Tanaka Kumao 1956, 8.

190. Hayakawa 1928 b, 175; Hayakawa 1928 a, 150 f.; Vielleicht bewahren einige *shishi-matsuri* o.ä. genannte Feste an denen dem *Yama no kami* oder dem *Ujigami* (Sippengott) Opfergaben gebracht werden, eine Erinnerung an früher weiter verbreitete Jagdfeste dieser Art. Vgl. etwa das *shishi-matsuri* von Itatori-mura in Gifu am 24.II. und 24.VI. (SNMG II, 690) oder das *shishikiri-matsuri* von Akimoto-mura in Chiba am 5.XII., an dem auch heute noch neben neuer Körnerfrucht Hasen dargebracht werden (SNMG II, 687).

Tiere auch auf das Vieh ausgedehnt wird. Solange man in Sado Weidewirtschaft mit Rindern betrieb, bat man den *Yama no kami* um Hilfe, wenn sich ein Rind verlaufen hatte. Man nahm dazu einen *okoze* im Ärmel verborgen mit und versprach, ihn dem *Yama no kami* zu zeigen, wenn dieser behilflich sei, das Rind zu finden.¹⁹¹ Dieselbe Methode kannte man auch in Okayama, obwohl die Leute in den Bergen hier kaum je einen *okoze* zu Gesicht bekamen.¹⁹² Jedenfalls aber verehrte man auf den Weideplätzen von Okayama die Berggottheit und brachte an den Festtagen im Frühling und Herbst Reiswein dar.¹⁹³ In Iki gilt die Berggottheit an vielen Orten als Beschützer des Viehs. Man betet zu ihr bei Unglück und Krankheit von Rind und Pferd, man bittet um leichte Geburt der Kälber und Fohlen, oder man bittet um die Geburt eines Kukkälbchens. Zum Dank bringt man einen *okoze* dar.¹⁹⁴

Im Rinderzuchtgebiet von Mishima in Yamaguchi finden wir die Umkehr dieses Glaubens: Man sagt, wenn ein Rind in den Wald läuft und den *Yama no kami* trifft, wird es krank und stirbt.¹⁹⁵

Diese Angaben wirken dürftig, man muß aber in Betracht ziehen, daß Viehzucht oder Haustierhaltung aus verschiedenen Gründen in Japan nie eine große Rolle gespielt haben, sich daher auch nicht übermäßig im Glauben oder Brauchtum spiegeln können. Trotzdem wäre die Übertragung des Glaubens an *Yama no kami* als Tierschützer auf das Großvieh nicht möglich ohne den Glauben an *Yama no kami* als Schützer des Wildes. Die wechselseitige Wirkung dieses Gedankens drückt sich darin aus, daß das Wieselchen als Lieblingstier des *Yama no kami* wiederum als sein "Vieh" bezeichnet wird. (vgl. Abschnitt 2.11.)

2.15 Kurze Zusammenfassung. Tradition. Beziehungen des *Yama no kami* als Jagdgottheit zu den Jagdgottheiten der nordeurasischen Völker

Wir können jetzt eine geschlossene Gruppe von Vorstellungen mit den daraus resultierenden Bräuchen überblicken, die in ihrer Ganzheit im Milieu des Jägers wurzelt. Die Berggott-

191. Yanagita 1936, 34.

192. Miura 1956, 11.

193. Yanagita 1938, 420.

194. Yamaguchi 1956, 2; Yanagita 1936, 54, 55; Origuchi 1929a, 280.

195. Matsuoka 1957, 5.

heit ist Herr und Besitzer des Wildes, das sie dem ehrfürchtig bittenden Jäger schenkt. Als Dank werden der Berggottheit Teile des erlegten Tieres dargebracht, gewisse Fellstückchen oder Eingeweideteile, unter welchen das Herz hervorzuheben ist, da es geradezu mit *Yama no kami* gleichgesetzt wird. Die Beute muß als Geschenk der Berggottheit geteilt werden. Als Schützer des Wildes wird die Berggottheit auch Schutzgottheit des Viehs. Sie erscheint zu Zeiten in der Gestalt der Tiere, deren Herr sie ist. Sonst wird sie — wenn überhaupt konkrete Vorstellungen vorhanden sind — manchmal als Mann, manchmal als Frau gedacht. Strenge Vorschriften regeln das Verhalten des Jägers vor und während der Jagd. Dazu gehören rituelle Reinheit, Meidung des Geschlechtsverkehrs, Verwendung einer eigenen "Bergsprache", Fernhaltung der Frau vom Jagdgeschehen, die aber durch ihr häusliches Verhalten auf das Ergebnis der Jagd einwirken kann. Unter den Jagdtieren wird dem Bären eine besondere Behandlung zuteil.

Diese Einheit von Vorstellungen, wie sie sich hier teils in Spuren im allgemeinen japanischen Volksglauben um die Berggottheit, teils als geschlossener Komplex im Glauben der *matagi* von Nord-Hondô und weniger kompakt, aber immer noch einigermaßen vollständig, in den Bergen Kyûshûs fassen läßt, kann nur in einer ursprünglichen Jägerkultur zu Hause sein. Wir finden ähnliches weder im modernen noch im alten China, wo bereits vor der Shang-Zeit der Jagd nur noch geringe Bedeutung zukam.¹⁹⁶ Die "königliche Leidenschaft" für die Jagd, der die Shang-Herrscher huldigten, veranlaßte den chinesischen Archäologen Li Chi zu der Feststellung, "that the ruling house of the Shang dynasty must have been somewhat different, culturally at least, from the peasants of the Aeneolithic Yangshao and the Lungshan period."¹⁹⁷ Im Herzen Chinas bestimmten Ackerbau und Viehzucht schon zweitausend Jahre bevor sie in Japan Eingang fanden das Leben des Volkes. Die Jagd blieb Sport und Vergnügen der Herrscher, der religiöse Hintergrund, der möglicherweise bei den Shang- und Chou-Herrschern noch vorhanden war,¹⁹⁸ hatte sich spätestens in der Han-Zeit verflüchtigt,

196. Vgl. Li 1957, 21 f.

197. Li 1957, 23.

198. Das *Li-chi* erwähnt drei zeremonielle Jagden im Jahr: "Le fils du ciel et les princes feudataires, s'ils n'en étaient empêchés par une affaire grave (par une guerre, un voyage ou un deuil), faisaient trois

während die Jagd vom einfachen Mann bestenfalls als Gewerbe betrieben wurde und der Bauer sich nach Möglichkeit gegen Wildschaden auf den Feldern schützte.¹⁹⁹ Auch in Japan war die Jagd für Kaiser und Adel ein beliebtes Vergnügen oder eine Art Sport, wie aus zahlreichen Erwähnungen in den alten Reichsgeschichten hervorgeht. Es ist aber kaum ein Hinweis auf damit verbundene Riten oder religiöse Vorschriften gegeben.²⁰⁰ Mythologie und ältere Geschichtswerke vermitteln uns nur ein

chasses chaque année, (une au printemps, une en automne et une en hiver); premièrement, pour se procurer les viandes qui devaient être séchées et offertes aux esprits dans les vases de bois; deuxièmement, pour approvisionner leurs propres cuisines." (*Li-chi*, Kap. 3, *Wang-chih* 王制, Couvreur I, 282). Die Jagden dienten zur Beschaffung des Wildprets für das Wildtieropfer im Herbst und das *La*-Opfer im Winter. Vgl. Eberhard 1942 a, I, 65 f.; Creel 1936, 72 ff. Über diese beiden Opfer: Eberhard 1942 a, I, 64 f.; Chavannes 1910, 167.

Das *Hsü Ting-ming-lu* erwähnt, daß Jäger einmal die Eingeweide eines Hirsches, den sie fingen, dem Berggott opferten, weil sie mit der Jagd in den Hoheitsbereich des Berggottes eingegriffen hatten. (Nach Eberhard 1942 a, II, 165). Diese vereinzelte, zeitlich und räumlich nicht fixierte Angabe gibt uns für China kaum weitere Anhaltspunkte.

199. Haenisch 1959, 86 f.

200. Ein umstrittener Passus in einem Gedicht des *Manyôshû* könnte einen Schluß auf das Verhalten der Gattin während der Abwesenheit ihres auf die Jagd gegangenen Gatten zulassen:

*Ashihiki no
yama tsubaki saku
yatsu wo koe
shishi matsu kimi ga
iwai zuma ka mo.*

Der wegelosen
Berge Kamelien blühen
auf den acht Gipfeln,
die du harrend der Hirsche überquert —
und deine fastende Frau?

(*Manyôshû*, *maki* 7, S. 168). Es ist allerdings fraglich — selbst wenn die Deutung Matsumuras: *iwai-zuma* = "fastende, Enthaltensamkeit übende Frau" der üblichen Deutung "liebende Frau" vorzuziehen ist — ob sich diese Enthaltensamkeit auf die Jagd des Gatten oder auf seine Abwesenheit bezieht, da Matsumura selbst in diesem Zusammenhang auf die Vorschriften hinweist, die bei Abwesenheit eines Familienmitgliedes von den Daheimgebliebenen zu beachten waren. (Vgl. Matsumura 1954, IV, 482 ff.)

Es sei aber auch auf eine Stelle im *Nihonshoki* verwiesen, wo bei einer Jagd des Kaisers auf der Insel Awaji im Jahr 425 mangelnder

unvollständiges Bild der damaligen Wirklichkeit, da wir fast ausschließlich von politischen und administrativen Einzelheiten und Geschehnissen am Kaiserhof unterrichtet werden. Für den Rest sind wir auf gelegentliche und beiläufige Bemerkungen angewiesen. Immerhin bestätigt eine solche Bemerkung aus dem Jahre 675 die Existenz von Jägern und Fischern aus dem Volk (vgl. Abschnitt 2.11, Anmerkung 50). Eine durchgehende Volkstradition selbst, die weder mit den Hofjagden noch mit den großen Treibjagden der späteren Lehnsfürsten²⁰¹ in Zusammenhang steht, beweisen m.E. nicht nur die alten Jagdbücher, sondern die Altertümlichkeit der Bräuche selbst, die sich in ausgesprochenen Rückzugsgebieten erhalten haben.²⁰² Wenn wir auch keine weiteren Beweise für das hohe Alter der japanischen Jagdbräuche, die bis in neueste Zeit weiterleben, beibringen können, so fehlt andererseits auch die Möglichkeit, ihnen hohes Alter und Kontinuität an Hand von Beweisen abzusprechen. Die

Jagderfolg auf das Wirken der Gottheit Izanagi zurückgeführt wird, die ein Opfer verlangt (NG 230; Quellen 294). An einer anderen Stelle gibt dieselbe Gottheit mittels Inspiration eines *hafuri* bekannt, daß sie den "Gestank von Blut" nicht vertragen kann. Der Kaiser hatte sich bei der Jagd von Pferdeknechten bedienen lassen, deren ins Gesicht gebrannte Zeichen noch nicht geheilt waren (NG 223; Quellen 291).

201. Vgl. z.B. Takamura 1930, 634 f.

202. Matsumura weist auf die Gleichheit der Jagdmethoden hin, die sich z.B. in bis heute erhaltenen Spezialausdrücken für Jagdgerät und für Jagdämter bei der Gruppenjagd äußert (Matsumura 1954, IV, 473 ff.). Als Hauptjagdwild darf seit den ältesten uns bekannten Zeiten in Japan Hirsch und Wildschwein gelten. Die Knochen beider Tierarten sind in den Muschelhaufen den *Jōmon*-Zeit reichlich vertreten; Hirschknochen und Hirschgeweih fanden vielseitige Verwendung, Wildschweinzähne wurden als Schmuck getragen. Bär, Fuchs, Dachs, Wolf und Hase wurden ebenfalls gejagt. Hirsch und Wildschwein bildeten in der *Yayoi*-Zeit immer noch eine wichtige Nahrungsquelle, wenngleich sich die allmähliche Abnahme des Wildes in der Versorgung im gleichen Maße bemerkbar macht, in dem der Ackerbau an Bedeutung gewinnt (vgl. Matsumura 1954, IV, 453 ff.). Beide Tiere begegnen uns häufig in Jagddarstellungen der *Yayoi*-Zeit, z.B. auf *dōtaku* (Bronzeglocken); rundplastisch als *haniwa* (Grabbeigaben aus Ton) in der *Kofun*-Zeit. In der *Kofun*-Zeit nahm der Anteil der Jagd stark ab; die Hirschjagd wurde zum Vergnügen des Adels, sie blieb die standesgemäße Jagd der Vornehmen. So finden wir z.B. in einem *Karikotoba-ki*, das in der Textsammlung *Gunsho-ruijū* (Bd. XIV, *maki* 419, S. 901-909) aufgenommen ist, nur sämtliche technischen und strategischen Fragen der Hirschjagd, wie sie vom Adel betrieben wurde, abgehandelt: "Wenn man von Jagd spricht, so ist das die Hirschjagd. Für die anderen Jagden gibt es

Geschlossenheit und Folgerichtigkeit der Vorstellungen rechtfertigen indessen, ihren Ursprung in einer reinen Jägerkultur zu suchen. Sie als das Produkt einer sekundären Entwicklung innerhalb einer im übrigen agrarischen Kultur zu betrachten, verbietet sich wohl von selbst. Eine reine Jägerkultur beherrschte Japan bis wenige Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung, sie wurde von Süd- und Mitteljapan ausgehend allmählich durch eine Ackerbau-Kultur abgelöst, die Ende des 3. Jahrhunderts n.Chr. mehr oder weniger das Stammland umfaßte. (vgl. Abb. 6 und 7). Wald- und Wildreichtum waren aber doch so bedeutend, daß sich in den abgelegeneren und für den Ackerbau wenig geeigneten gebirgigen Gebieten noch lange Zeit eine reine Jägerbevölkerung halten konnte. Mit Sicherheit wissen wir, daß sich im Nordosten von Hondô sogar bis in das 10. Jahrhundert Stämme aufhielten, die mit dem Sammelbegriff *Emishi* bezeichnet werden und zu denen man auch die heutigen Ainu rechnen muß. Ungewiß bleibt, wie weit unter diese *Emishi* andere Volksgruppen fallen, die nicht vertrieben, sondern assimiliert wurden, und in welchem Maße diese ihre eigene Kultur bewahrt haben. Hier gewinnt unsere Feststellung, daß in den Mythen des *Kojiki* und *Nihonshoki* die Berggottheiten, in einem Atem genannt mit den "widerspenstigen Menschen" oder den "ungestümen *Emishi*", stets im Gegensatz stehen zu den vordringenden Eroberern (vgl. Abschnitt 1.23), neue Bedeutung.

In diesen Außen- und Rückzugsgebieten fand auch das in der Blütezeit des Buddhismus erlassene Verbot des Tötens von Lebendigem und des Fleischgenusses kaum Eingang und Bedeutung. (vgl. Abschnitt 2.1.1 Anmerkung 50.) Als kleinere und sicher relativ späte Einbrüche des Buddhismus sind gelegent-

jeweils einen Namen, wie z.B. Falkenjagd". (*Karikotoba-ki* 901). Die Wildschweinjagd war eher die Jagd des "Kleinen Mannes", die Bauern hatten ihre Brandäcker vor der Verwüstung durch die Wildschweine zu schützen. (Vgl. hierzu Yanagitas Einleitung zu *Go-karikotoba-ki*, dem von ihm herausgegebenen "Jagdbuch" aus Kyûshû; dieses bezieht sich ausschließlich auf die Wildschweinjagd.) Spricht man in Okinawa von Jagd, so meint man nur die Wildschweinjagd (Sone 1928, 126). Man darf allerdings die regionalen Gegebenheiten nicht übersehen. Das Wildschwein war gerade in diesen südlichen Gebieten vorherrschend, fehlte aber im Norden gänzlich; der Hirsch war wieder mehr im Norden zu Hause; Tanegashima ist der südlichste Punkt, wo in Muschelhaufen der *Jômon*-Zeit Hirschknochen gefunden wurden. Doch scheinen die Verbreitungsgrenzen keineswegs immer die gleichen gewesen zu sein (vgl. SNMG II, 686; Hayashida 1960, 110, 114).

liche Umgestaltung von Legenden und Einfluß der Mantras auf die Jagdzaubersprüche zu werten.²⁰³ Sie bilden nur eine unbedeutende Randerscheinung.

Analogien zu diesem echten Järgerglauben können wir deshalb nur bei Jägervölkern erwarten. Wir finden sie bei den Völkern der breiten Waldzone von Nordostasien bis Nordeuropa.

Den Schutzgeistern und Gottheiten des Wildes in Nordurasien hat Ivar Paulson mehrere kleinere Studien und schließlich ein umfassendes Werk gewidmet.²⁰⁴ Paulson stellt zusammenfassend fest, daß Geister und Gottheiten der Berge überall da als Schutzwesen des Wildes auftreten, "wo dazu natürliche Voraussetzungen in Form einer Bergwelt vorhanden sind: bei den Ainu, Giljaken, Olöen, Golden, Udehe im Fernosten, bei den Samojeden und Karagassen in Zentralsibirien, bei den Lappen in Nordskandinavien. Die Berggottheiten können einerseits mit den Erd- und Landwesen, andererseits aber mit den Geistern und Gottheiten des Waldes Zusammenhänge und Kontaminationsformen aufweisen... Die große Wildgottheit der Giljaken — Pal'ys — war denn zugleich auch eine Berg- und Waldgottheit, die 'göttlichen Eigner der Berge' bei den Ainu aber wiesen sich dem Menschen in Bäringestalt... Neben der einheitlichen Gestalt einer großen Berggottheit kann es aber auch unzählige machtvolle Bergwesen als Wildgeister geben, wie bei den alten Lappen im skandinavischen Fjeld".²⁰⁵ Noch häufiger treten Geister und Gottheiten des Waldes als Herrscher und Beschützer des Wildes

203. Eine Legende berichtet von den beiden berühmten Jägerbrüdern Banjirō und Banzaburō, daß sie von einem buddhistischen Heiligen (in Kawabara in Yamagata ist es z.B. Jikaku Daishi [Ennin]) bekehrt werden und die Jagd aufgeben (Hotta 1957, 49; MGJ 484). Von dem Jäger Sarumarodayu wird erzählt, er habe mit zwei Hunden Kōbō Daishi geholfen, einen geeigneten Platz zum Tempelbau auf dem Takano-Berg in Wakayama zu finden, deshalb wurde ihm ein Spruch übermittelt, mit dessen Hilfe das Töten von Lebendigem bei der Jagd kein Hindernis mehr bildet, um die Buddhaschaft zu erlangen (Mukōyama, NMGT V, 206).

204. Ivar Paulson: *Zur Aufbewahrung der Tierknochen im nördl. Nordamerika*. (Amerikanist. Miscellen. Mitteilgn. a.d. Mus. f. Völkerkunde in Hamburg. XXV, 1959.); Ders.: *Die Schutzgeister und Gottheiten der Jagdtiere im Glauben der nordasiatischen (sibirischen) Völker*. (Z.f.E. LXXXV, 1960); Ders.: *Wald- und Wildgeister im Volksglauben der finnischen Völker*. (Z.f.V. LVII, 1961); Ders.: *Schutzgeister und Gottheiten des Wildes*. Stockholm 1961.

205. Paulson 1961 b, 246.

auf: bei Jukagiren, Oročen, Olčen, Golden, Udehe, Tungusen, Samojeden, Keten, Ostjaken, Wogulen, Syrjänen, Wotjaken, Tscheremissen, Mordwinen, Liven, Esten, Wepsen, Kareliern, Finnen und Lappen. "Einmal ist es eine allgemeine große Waldgottheit für den Wald als solchen — wie besonders im östlichen Teil von Nordeurasien (in Sibirien) — ein anderesmal aber handelt es sich um ein Kollektiv von Waldgeistern der einzelnen Waldungen — wie namentlich im europäischen Teil unseres Gebietes. . . . Zuweilen spricht man nur vom Wald selbst als einem mächtigen (animatistisch aufgefaßten) Wesen, das Aufenthaltsort und Eigner (bzw. Herrscher) des Wildes zugleich ist. In anderen Fällen ist es aber ein Wesen von klar ausgeprägter persönlicher Gestalt mit anthropomorphen oder theriomorphen Zügen. Durch letztere bekunden die Waldwesen ihre intime Verbindung zu den Tieren des Waldes. Der Theriomorphismus des Waldgeistes erhält sich vielfach auch noch dort, wo er seinen Wildgeistcharakter und die Funktionen gegenüber der Jagd schon ganz eingebüßt hat".²⁰⁶

Yama no kami, die Gottheit des bewaldeten Berges oder des Bergwaldes fügt sich in ihrem teils unbestimmten, teils anthropomorphen teils theriomorphen Erscheinungsbild und in ihrer Funktion als Herr der Jagdtiere völlig in den von Paulson festgestellten Sachverhalt.

Adolf Friedrich nahm an, daß dem Waldgeist die nicht mehr sehr deutlich faßbaren Herren der verschiedenen Tierarten, z.B. die Herren der Füchse, Wölfe, Rentiere usw. als älter vorausgehen.²⁰⁷ Diesen Prozess hat Paulson eingehend verfolgt und den Nachweis einer animistischen Entwicklung der Wildgeistvorstellung: Tierseele — Artgeist — Wildgottheit erbracht,²⁰⁸ muß aber einräumen, daß Wild- und Jagdgottheiten öfters von Naturwesen bzw. Naturgottheiten nicht zu unterscheiden sind,²⁰⁹ daß ferner die Tiergottheiten, die auch als Gottheiten eines Naturbereichs auftreten, die komplexe Natur solcher jägerischer

206. Paulson 1961 b, 246 f.; Eveline Lot-Falck charakterisiert die Beziehung zwischen Wald- und Berggottheiten als Gottheiten der Jagd in Sibirien folgendermaßen: "Sur terre, le maître de la montagne partage ses fonctions de protecteur de la chasse avec le maître de la forêt, le remplace ou se confond avec lui, lorsque, par exemple, la montagne est couverte de forêt." (Lot-Falck 1953, 52). Vgl. a. Harva 1938, 389 ff.

207. Friedrich 1941, 34.

208. Vgl. Paulson 1961 b, 244; Paulson 1962, 65 ff.

209. Paulson 1961 b, 241.

Vorstellungen zeigen, "in denen das Mächtigkeitserlebnis am Wild und an der Natur zugleich in großen Göttergestalten konzipiert ist".²¹⁰ Daneben ist aber das Überwiegen des einen oder anderen Vorstellungselementes möglich; denn während sich bei den jägerischen Völkern in Sibirien zahlreiche aus der Tierwelt selbst hervorgegangene Wildgeister und -gottheiten finden, erscheinen (abgesehen von den Lappen) bei den finnischen Völkern, die seit längerem Ackerbau treiben, weit häufiger Naturwesen als Hüter und Eigner des Wildes.²¹¹ Wie sehr aber selbst in Westeuropa noch in Märchen und Sage die alte Vorstellung eines "Herrn der Tiere" und der Wildgeister — wenn auch unter anderen Namen — weiterlebt und altjägerisches Gedankengut verrät, hat Lutz Röhrich überzeugend dargestellt.²¹²

Der Gedanke an Artgeister der Tiere ist in Japan wohl sehr verblaßt; wie weit man in den verschiedenen Tiergestalten der Berggottheit Reminiszenzen an eigentliche Wildgeister erblicken darf, ist indessen ein Frage, die wohl nicht allein vom japanischen Material her zu lösen ist.²¹³

Für die sibirischen Jäger war Opfer und Gebet an den Herrn der Berge oder des Waldes vor und nach der Jagd obligatorisch. Man betete vor der Jagd um Jagdbeute und stellte sich unter den Schutz der Gottheit. Auch brachte man kleinere Opfergaben dar, um die Gottheit günstig zu stimmen.²¹⁴ Die Opfer nach der Jagd waren nach Eveline Lot-Falck weniger wichtig, dennoch bringt sie mehrere Beispiele, daß der Berg- oder Waldgottheit Teile des erlegten Wildes überlassen wurden. Man hat aber vor allem — wie auch in Japan — nie unterlassen, bei der Danksagung für das empfangene Wild auch um künftiges Jagdglück zu bitten.²¹⁵

Das umstrittene sogenannte Kopf- und Langknochenopfer hat in Japan kaum Spuren hinterlassen. Das "Bärengrab", das uns aus Kyûshû überliefert ist, kann immerhin als Hinweis für eine ehemalige Tierbestattung gelten, würde demnach auch die

210. Paulson 1961 b, 242.

211. Paulson 1961 a, 23; 1961 b, 243.

212. Lutz Röhrich: Europäische Wildgeistersagen. (Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, 10. Jg., 1959).

213. Vgl. hierzu Haekel 1959 a, Zerries 1954, 356 ff.; Paulson 1961 b, 244, 261 f.; Friedrich 1941, 34.

214. Vgl. Lot-Falck 1953, 82 f., 88 ff.; Paulson 1961 b, 58, 222; Paulson 1962, 66 ff.

215 Vgl. Lot-Falck 1953, 182 f.; auch Paulson 1961 b, 110.

von Harva, Meuli und Paulson vorgebrachte Auslegung der Schädel- und Knochenaufbewahrung als Tierbestattung im Gegensatz zur Opfertheorie von Gahs und Schmidt bekräftigen.²¹⁶ Was mit den Wildschweinschädeln geschah, die man in Okinawa sammelte, um nach Erlegung von hundert oder tausend Wildschweinen eine Feier halten zu können, wird nicht berichtet. Ich konnte auch sonst keine näheren Angaben darüber finden, was mit den Knochen und Schädeln der erlegten Jagdtiere geschieht, außer daß derjenige, der als erster das Wild getroffen hatte, als Anteil den Kopf erhielt, wenn sein Schuß tödlich war; wenn ein zweiter Schuß nötig war, um das Wild zur Strecke zu bringen, erhielt bei einem Hirsch der erste Schütze die Kalotte mit dem Geweih, der zweite Schütze den restlichen Kopf.²¹⁷ Kopf und Eingeweide werden sowohl beim gemeinsamen Mahl nach der Jagd wie bei der besonderen Feier, nachdem ein Jäger sein erstes Wild erlegt hat, gesondert behandelt. Kopf, Herz und Leber sind nach Lot-Falck "les parties dites nobles", die nur von den Männern gegessen werden, da sie alle Eigenschaften enthalten, die der Mann zu erwerben wünscht: Kraft, Klarheit, Mut.²¹⁸ Es werden aber häufig zu den Knochenbestattungen gewisse Teile des Körpers, Fellstückchen, Stücke der Organe, hinzugefügt, die anscheinend die Ganzheit des so bestatteten Tieres garantieren sollen.²¹⁹ Meuli hat darauf aufmerksam gemacht, wie stark die ursprünglich jägerische Anschauung von den Eingeweiden als Sitz besonderer Lebenskraft bis in die Schlachtgebräuche unserer Zeit nachgewirkt hat.²²⁰

Hier ist allem Anschein nach überhaupt die Frage nach der Vorstellung vom "Sitz des Lebens" berechtigt. Leopold Schmidt spricht geradezu von "Knochenvölkern" und "Weichteilvölkern". Wo an eine Wiederbelebung aus den Knochen gedacht wird —

216. Vgl. Harva 1938, 434 ff.; Meuli 1946, 233 ff.; Paulson 1959; Gahs 1928, hauptsächl. 258 ff.; Schmidt stützt sich in *Ursprung der Gottesidee* Bd. III, V und VI an vielen entspr. Stellen ganz auf die Arbeit von Gahs.

217. Wakamori 1960, 41; vgl. Iida 1960, 10, 34 ff.

218. Lot-Falck 1953, 191 f.

219. Vgl. Harva 1938, 436 ff.; Harva (Holmberg) 1925, 36, 39; Meuli 1946, 236.

220. Meuli 1946, 269 ff.; Harva weist ebenfalls darauf hin, daß sich in den Schlachtopferriten der Lappen und anderer Rentierzüchter altjägerisches Brauchtum spiegelt: Harva (Holmberg) 1925, 46 f.; vgl. a. Harva 1938, 563 ff.; Meuli 1946, 256 ff.

und das ist bei den nordeurasischen Jägervölkern der Fall — hat man den “Sitz des Lebens” wohl in den Knochen gesucht. Im alten Orient scheint jedoch die kosmische Geltung der Leber auf “eine sehr hochgezüchtete Ausformung der volksmäßigen Ansicht von der Leber als ‘Sitz des Lebens’” zurückzugehen.²²¹ Bis jetzt habe ich in japanischen Märchen und Sagen das Motiv der Wiederbelebung aus den Knochen nicht entdecken können. Hingegen finden wir eine Auffassung von der Leber, die derjenigen entspricht, die wir vom Herzen haben; *kimo*, Leber, ist gleichbedeutend mit “Herz”, “Geist”, “Mut”, vertritt aber auch als Sammelbezeichnung Eingeweide und innere Organe.²²² Möglicherweise spielen hier chinesische Gedanken hinein, denn die Leber ist in China Sitz der Seele.²²³ Er darf aber nicht

221. Schmidt, Leopold 1951, 72 f.

222. *kimo*, Leber, in der Bedeutung “Herz”, “Geist”, “Mut” ist in der alten Literatur belegt (z.B. *Nihonshoki*, Suiko 36. Jahr, 3. Monat, (NG 335; Aston 1956, II, 155)) und erscheint in vielen Metaphern in dieser Bedeutung. Als Sammelbezeichnung für Eingeweide und innere Organe z.B. in einem Langgedicht des *Manyōshū*, *maki* 16 (S. 416): [der Hirsch spricht:] ...*Waga kimo mo mi-namasu hayashi*...“meine Eingeweide, zerhackt, schmücken deine Tafel”.

223. Bei dem Philosophen Tzū-hua, der vor Chuang-tzū gelebt haben muß, da er von diesem genannt wird, findet man die Leber den übrigen Organen vorangestellt und als Sitz der Geistseele *hun* bezeichnet 肝藏魂. (Vgl. De Groot 1901, IV, 47, 71). Daß die Leber als Sitz der Seele oder des Lebens galt, beweisen aber noch mehr gewisse Praktiken, über die uns De Groot ausführlich informiert (De Groot 1901, IV, 371 ff.) Schon bei Chuang-tzū gibt der Räuber Chih seinen Anhängern Menschenleber zu essen und droht Konfuzius, der ihm bei einem Besuch weise Lehren erteilen wollte, auch seine Leber aufzutischen (*Chuang-tzū chi-shih*, ch. 29, 427 f.)

Mehrere Beispiele aus dem 4. Jahrhundert belegen die Sitte, die Leber des gefangenen Feindes roh zu verspeisen. “No doubt”, schreibt De Groot, “sophistry made the liver the main seat of vitality, ancient philosophers...having placed it at the head of the five viscera, identifying it, moreover, with the east, the region of the vernal season, which, producing all vegetation, especially represents life. And...the East is assimilated with anger, the source...of courage and audacity, qualities which, more than any, are products of vital strength and animation. Thus, by eating the liver of a fellow creature, man may increase his vital force and, along with it, his intrepidity....”

“And quite common it is to find in medical works the liver styled ‘the abode of the *hun*’ 魂之居, or ‘the origin of the blood’ 血之本, and we know that blood is identified with the soul; finally, correlatively with those sophisms, the liver is not seldom declared to be “the ruler of

übersehen werden, daß die Leber auch im weiteren pazifischen Raum teilweise als Träger von Seelensubstanz gilt.²²⁴ Ob hier nun tatsächlich eine Überlagerung durch chinesisches Gedankengut stattgefunden hat, oder ob die chinesische Anschauung auf eine verwandte japanische gestoßen ist, deren Ursprung wir nicht innerhalb unseres Jägermilieus suchen dürfen, kann ich anhand des mir vorliegenden Materials nicht entscheiden.

Die Riten, die dem Erlegen eines Bären folgen, sind in Japan zwar bescheiden im Vergleich zu den ausgedehnten Vorschriften und Bräuchen, die nordeurasische Völker entwickelt haben, wir finden aber trotzdem gemeinsame Grundgedanken. Manche Vorschriften, die dem eben erlegten Tier gelten, sollen dem Unschädlichmachen seiner Fähigkeiten dienen. Ehe sie durchgeführt sind, gilt der Bär als noch nicht völlig tot, der fremde Jäger, den der Zufall herbeiführt, ist noch der gleichen Gefahr ausgesetzt, wie diejenigen, die den Bären erlegt haben. Er hat deshalb den gleichen Anspruch auf Beute wie sie.²²⁵ In Japan gilt dies, bis der Bär mit dem Seil gebunden ist. Zur Vertreibung der Seele des Bären wurde in Sibirien ein Feuer angezündet, wo der Bär erlegt wurde.²²⁶ Auch das Feuer finden wir in Japan, und auch die eigenartige Sitte, das Bärenfell verkehrt herum auf den Kadaver zu legen, ist u.U. damit zu erklären, daß man den Bären in die "andere" Richtung schicken will, zurück in die Berge, da der Bär ja zunächst in der Richtung flußabwärts,

the *p'oh'* 魄之官." (De Groot 1901, IV, 373). So wäre die Leber zugleich mit der Geistseele und der Körperseele verbunden.

Wie mit der Leber verhält es sich auch mit dem Herzen. "In short, the heart and the liver are two centra of animation and vitality. Hence, people whose liver and heart do not decay after death, may return to life after an indefinite lapse of time. . . ." (De Groot 1901, IV, 374).

Die Leber als Opfer wird im *Li-chi*, Kapitel *Yüeh-ling* 月令 erwähnt: . . . "on offre en premier lieu le foie des victimes" im ersten, zweiten und dritten Herbstmonat dem Schutzgeist des großen Haustors (Couvreur I, 373, 378, 385). Im Abschnitt *Tsi-i* 祭義, Art. 2, wird unter den Opfergaben für Totenseelen aufgezählt "le foie, les poumons, la tête et le cœur des victimes". (Couvreur II, 291).

224. In Indonesien ist u.a. die Leber Träger von Seelensubstanz. (ERE VII, 233 a). Belege für versch. Völker des pazif. Ozeans ERE X, 374 a.

225. Harva 1938, 422 ff.

226. Harva 1938, 425.

also den Dörfern zu, hingelegt wird.²²⁷ Diesem selben Zweck dienten bei der Bärenjagd in Nordeurasien verschiedene Praktiken.²²⁸ Der getötete Bär wird mit Hochachtung und einer gewissen Verehrung behandelt; es hat üble Folgen, wenn man zu viele Bären, oder einen Bären im Winterschlaf tötet. Aber auch nicht alle Sibirier wagen es ohne weiteres, den Bären zu töten, und jagt man ihn im Winter, so muß er unbedingt geweckt werden, bevor man ihn tötet.²²⁹ Das Bärenfleisch wird von den *matagi* gekocht und gemeinsam verzehrt; nach Hallowell gehört das gemeinsame Bärenmahl zu den wichtigsten und am meisten verbreiteten Zügen der Bärenriten.²³⁰

Unter den verschiedenen Jagdriten hatten wir in Japan als außerordentlich wichtig erkannt die Erfordernis ritueller Reinheit, Ausschluß der Frauen vom Jagdgeschehen, geschlechtliche Enthaltensamkeit vor der Jagd, Einfluß des Benehmens der Frauen auf den Jagderfolg. Wir finden gleiche Gebote für den sibirischen Jäger. Ritueller Reinheit wird gefordert.²³¹ Weithin sind die Frauen daran schuld, daß die Männer sich und ihre Waffen einer Reinigung unterziehen müssen. Die Frauen sind von allem, was mit der Jagd zu tun hat, ausgeschlossen, auch mit Fleisch und Haut der erlegten Tiere dürfen sie nicht in Berührung kommen.²³² Schon vor der Jagd hat sich der sibirische Jäger von den Frauen fern zu halten. Kein sexueller Verkehr ist gestattet.²³³ Vor allem während Schwangerschaft, Wochenbett und Menstruation gilt die Frau als unrein. Der Mann hat an dieser Unreinheit teil, er ist deshalb von der Teilnahme an der Jagd ausgeschlossen.²³⁴ Aber auch in Sibirien hängt der Jagderfolg der Männer vom Benehmen der Frauen zu Hause ab, die sich während der Jagd der Männer nach strengen Regeln

227. Yanagita bringt die Sitte, das Bärenfell umgekehrt auf den Kadaver zu legen mit einer Begräbniszeremonie in Verbindung: man legt den Kimono verkehrt herum auf den Toten. Er begründet die beiden Zeremonien damit, daß man den Geist oder die Seele des Toten bzw. des getöteten Tieres beruhigen wolle. (MGJ 277).

228. Harva 1938, 426 f.

229. Harva 1938, 408 f., 420.

230. Hallowell 1926, 146.

231. Harva 1938, 418 ff.; Lot-Falck 1953, 126.

232. Harva (Holmberg) 1925, 5; Harva 1938, 412 ff.; Lot-Falck 1953, 187.

233. Lot-Falck 1953, 127.

234. Lot-Falck 1953, 127 f.; Harva 1938, 413.

verhalten müssen.²³⁵

Die Furcht, durch unbedachte Worte den Jagderfolg in Frage zu stellen,²³⁶ die Verwendung einer eigenen Jagdsprache, die für Außenstehende oft ganz unverständlich ist und in der die Hauptjagdtiere (vor allem der Bär) mit ehrenden Bezeichnungen bedacht werden,²³⁷ ist den nordeurasischen und japanischen Jägern gemeinsam. Auf Gesang und das Erzählen von Geschichten reagieren die Berg- und Waldgottheiten Sibiriens verschieden. Die einen lieben diese Unterhaltung,²³⁸ die anderen verlangen absolute Ruhe.²³⁹ Beide Extreme existieren in Japan nebeneinander, d.h. es wird allgemein behauptet, die Berggottheit liebe den Gesang, aber gerade darum darf man bei Jagd und Waldarbeit nicht singen, damit die Berggottheit nicht von ihrer Aufgabe abgelenkt wird. Wir kennen aber Märchen und Sagen, in denen die Berggottheit blinden Sängern oder Musikanten, die sie nachts im Wald mit Musik und Gesang erfreuten, eine besondere Gunst erwies.²⁴⁰

Bei Jakuten und Karagassen ist das Jagdfeuer ein heiliges Feuer, das nur mit dem Feuerbohrer erzeugt werden darf,²⁴¹

235. Lot-Falck 1953, 165 ff.

236. Lot-Falck 1953, 139 f.

237. Lot-Falck 1953, 103 ff.; Harva 1938, 397 f., 407.

238. Lot-Falck 1953, 87.

239. Lot-Falck 1953, 148; Harva 1938, 390 ff.; Paulson führt die Vorliebe einiger Waldgeister für Lärm und Gesang auf russischen Einfluß zurück, da der russische Waldgeist, eine weit komplexere Figur als die Wald- und Wildgeister der Jäger, selbst im Wald herumlärmert und tobt. Für den Jäger ist möglichste Stille bei der Jagd eine selbstverständliche Forderung, da er sonst das Wild verscheucht. (Vgl. Paulson 1961 b, 91 f.)

240. z.B. Yanagita/Mayer 1954, Nr. 15 (vgl. Anm. 72). Andere Sagen erzählen von einem blinden Lautenspieler, der beim unvorhergesehenen Übernachten im Wald aus Furcht spielt und singt und dadurch die (schlangengestaltige) Berggottheit ergötzt. Zum Dank verrät die Gottheit, daß sie Tal oder Dorf, in das der Blinde will, durch eine Flut vernichten will. Er soll es also schnell wieder verlassen, aber nichts davon verraten, da er sonst sterben muß. Der Blinde warnt trotzdem die Menschen und muß es mit dem Tode büßen, aber auch die Berggottheit wird vernichtet. (Yanagita 1941 c, 176 f.) Offensichtlich gehören auch diese letzten Sagen nicht in den jägerischen Vorstellungskreis.

241. Lot-Falck 1953, 184.

in Japan entspricht dem das mit Feuerstein geschlagene Feuer in der Berghütte.

Hier wie dort gelten ähnliche Regeln für die Beute: sie muß verteilt werden. Ein Jäger, der allein und zu seinem eigenen Vorteil jagt, steht nicht in der Gunst der Geister.²⁴² Der ideale Jäger lädt jeden ein, sich von der Beute zu nehmen. Er behält nur, was man ihm übrig läßt. Jeder der als passiver Zuschauer bei der Verteilung anwesend ist, hat Anrecht auf einen Anteil.²⁴³

Die Zaubersprüche nehmen im Leben der nordost-sibirischen Völker einen wichtigen Platz ein. Übernahme und Weitergabe geschieht nur unter bestimmten Voraussetzungen,²⁴⁴ ähnlich wie bei den japanischen *matagi*.²⁴⁵

Da, wo sich neben der Jagd Viehzucht entwickelt hat, wurden häufig die Schutzgeister oder Gottheiten des Wildes auch zu den Schützern der Haustiere. Bei Jakuten und Karagassen z.B. betreut der Waldgeist auch die Rentierherden, bei den finnischen Völkern achten die Waldgeister auf das Vieh auf den Waldweiden. Sie lieben es aber gelegentlich auch, das Vieh im Walde zu verstecken und den Raubtieren auszuliefern.²⁴⁶

Wir haben uns darauf beschränkt, in diesem Kapitel eine gesonderte Gruppe von Vorstellungen, die ausschließlich aus dem Bereich des Jägers stammten, aus dem Gesamtkomplex *Yama no kami* herauszulösen. Die Entsprechung zu diesen Vorstellungen

242. Lot-Falck 1953, 141.

243. Lot-Falck 1953, 180 ff.

244. Lot-Falck 1953, 92 f.

245. Ob der in Nordeurasien weitverbreitete Brauch, das Wild nicht durch den gewöhnlichen Eingang in das Zelt oder Haus zu schaffen (vgl. Harva 1938, 414 f.), in Japan eine Entsprechung findet, ist unsicher. Ich möchte aber doch auf eine Besonderheit der alten Häuser im Hügelland von Kawasaki (Kanagawa) hinweisen. Diese Häuser haben ein vergittertes, vorspringendes Fenster, das man *shishi-mi* nennt. Der Name soll daher rühren, daß man früher von da aus die Wildschweine beobachtet habe (SNMG II, 690). *Shishi* heißt ursprünglich aber nicht Wildschwein, sondern einfach Fleisch, und bezog sich auf alles Wild (vgl. *Kogojiten* s.v. *shishi*; SNMG II, 686). — Fraglich ist auch, ob das in Miyagi und Gumma bei manchen Feiern zu Ehren der Berggottheit bestehende Gebot, alle vorbereiteten Speisen restlos aufzuessen (z.B. Yanagita 1938, 83), mit dem bei manchen Jagdfesten (hauptsächlich Bärenfesten) gepflogenen entspr. Brauch (z.B. Harva 1938, 430) irgend-eine Beziehung aufweist.

246. z.B. Harva 1938, 392, 394; Paulson 1962, 70, 90, 174 ff.; Paulson 1961 b, 100; Paulson 1961 a, 4 ff., 22.

fanden wir zunächst innerhalb der Welt der nordeurasischen Jägervölker. Wir haben aber bereits darauf hingewiesen, daß sich gewisse Grundgedanken derselben jägerischen Herkunft selbst in den westlichsten Gebieten dieser breiten Zone, in den längst dem Jägertum entwachsenen Hochkulturen Westeuropas aufspüren lassen.

In der Tat handelt es sich um Konzeptionen, deren weltweite Verbreitung und Gültigkeit zahlreiche Arbeiten der letzten Jahre und Jahrzehnte eindeutig erwiesen haben. Aus den großen Gebirgslandschaften des Karakorum, des Kaukasus und der Alpen ist teils im Volksglauben, teils in Sagen wertvolles Material erhalten.²⁴⁷ Der afrikanische Wild- und Buschgeistkomplex wurde von Hermann Baumann²⁴⁸, derjenige Südamerikas von Otto Zerries²⁴⁹ untersucht; Mittel- und Zentralamerika wurden von Josef Haekel²⁵⁰ bzw. Otto Zerries²⁵¹ bearbeitet. Adolf Friedrich hat schon 1941 die Verbindung der afrikanischen und nordeurasischen Vorstellungen und ihre Beziehungen zu einem frühzeitlichen Jägertum überhaupt erkannt.²⁵²

Unsere zu Beginn dieses Abschnitts ausgesprochene Vermutung, daß das hier zusammengestellte mit der Berggottheit verbundene jägerische Brauchtum sowie die Konzeption der Berggottheit als Wild- und Jagdgottheit aus der Jägerkultur der Jômon-Zeit hervorgegangen sein muß, wird durch diese Ergebnisse der neueren Forschung gestützt.

247. A. Dirr: *Der kaukasische Wild- und Jagdgott*. (Anthropos XX, 1925); Leopold Schmidt: *Der "Herr der Tiere" in einigen Sagenlandschaften Eurasiens*. (Anthropos XLVII, 1952); Vgl. a. Paulson 1961 b, 272 f.

248. Hermann Baumann: *Afrikanische Wild- und Buschgeister*. (Z.f.E., Festschrift für B. Ankermann, 1939).

249. Otto Zerries: *Wildgeistvorstellungen in Südamerika* (Anthropos XLVI, 1951). Ders.: *Wild- und Buschgeister in Südamerika*. Stuttgart 1954.

250. Josef Haekel: *Der "Herr der Tiere" im Glauben der Indianer Mesoamerikas*. (Amerikanist. Miscellen — Mitteilgn. a.d. Mus. f. Völkerkunde in Hamburg. XXV, 1959).

251. Otto Zerries: *Wildgeister und Jagdritual in Zentralamerika*. (Amerikanist. Miscellen — Mitteilgn. a.d. Mus. f. Völkerkunde in Hamburg. XXV, 1959).

252. Adolf Friedrich: *Die Forschung über das frühzeitliche Jägertum*. Paideuma II.

2.16 Anhang: Motive in Mythen, Sagen und Märchen,
die sich auf einen Wild- oder Waldgeist beziehen

(Artgeist-Vorstellungen) Die Konzeption eines Artgeistes können wir dann vermuten, wenn ein durch besondere Größe oder eine andere Eigenschaft aus der Masse der übrigen Tiere seiner Art hervorgehobenes Tier als "Herr" dieser Tiere bezeichnet wird. Eine japanische Sage erzählt von einem Fischer, der einmal eine besonders große Schildkröte, "das Oberhaupt der Beißschildkröten", fing. Er trug sie in einem Rückenkorb zum Markt, und als er unterwegs an dem See vorbeikam, wurde er Zeuge einer Unterhaltung der Schildkröte mit einer Stimme aus dem See. Die Schildkröte sagte, sie würde am nächsten Tag wieder zurückkommen. Tatsächlich verschwand sie auf rätselhafte Weise aus dem Käfig des Händlers, der sie gekauft hatte.²⁵³ Tiere, die solcherart durch Größe oder häufig durch weiße Farbe auffallen, darf man meist nicht fangen oder schießen.²⁵⁴ Es sei hier an den weißen Hirsch, den riesigen weißen Eber, den weißen Hasen erinnert, die im Verlauf unserer Arbeit als Verwandlungen der Berggottheit erwähnt wurden.

(Dankbare Tiere und magische Gabe) Röhrich vertritt die Meinung, daß es sich bei den dankbaren Tieren als Tierherren (die meist im Märchen bei der Suchwanderung des Helden auftreten) trotz der Erstarrung zu einem gleichförmigen Erzählmotiv um sehr altartige Züge handelt.²⁵⁵ Auf das Motiv des dankbaren Tieres sind wir schon mehrmals gestoßen (vgl. Abschnitt 2.11). Die älteste schriftliche Überlieferung liegt vor in den Mythen vom "Weißen Hasen von Inaba" und von den beiden Brüdern, die das "Meerglück" bzw. das "Bergglück" besaßen. Dort trifft in einer Variante der Bergglückprinz auf der Suche nach dem verlorenen Angelhaken am Strand eine Fluß-Wildgans, die sich in einer Schlinge gefangen hat. Er macht sie

253. Yanagita/Mayer 1954, Nr. 24. Möglicherweise dürfen wir auch im Märchen von den "Tausend Wölfen", in dem ein besonderer, "Sontarô-bâbâ" genannter Wolf (in anderer Version eine Tigerkatze) von seinen Artgenossen geholt und um Rat gefragt wird, einen "Artgeist" sehen. (NMM 113 ff.)

254. Man vergl. z.B. die zahlreichen Sagen vom weißen Gemsbock. Röhrich 1959, 100, 113.

255. Röhrich 1959, 146.

aus Mitleid los. Als bald erscheint ein Alter, der sich *Shiozuchi*, "Flut-Herr", nennt und belehrt ihn über alles, was er zu tun hat, fertigt ihm auch eigenhändig einen geflochtenen Nachen, mit dem er den Palast des Meerkönigs erreicht.²⁵⁶ In allen anderen Varianten erscheint dieser Alte ganz unmotiviert.

Die "dankbaren Tiere" des japanischen Märchens verleihen dem Helfer oder Retter eine (magische) Gabe oder eine Fähigkeit, oder aber sie nehmen Menschengestalt an und erweisen ihm einen Dienst. Manchmal (wo sie weiblich auftreten) heiraten sie den Helfer und dienen ihm auf diese Weise.²⁵⁷

Diesen Märchen entsprechen solche, in denen sich ein Berggeist wohlwollend oder dankbar erweist: Eine Berg- Alte (*yama-uba*) beschenkt aus Mitleid ein verirrtes Mädchen mit einem magischen Strohmantel, mit dessen Hilfe es sich verwandeln kann und der auch materielle Wünsche erfüllt. Das Mädchen bekommt schließlich einen reichen Mann.²⁵⁸ Im Distrikt Kita-Akita wird die Geschichte eines riesigen Mannes namens *Bôzô no toku* überliefert, der von *Obo no kami* ("Geburtsgottheit") ein großes Schwert erhalten hat; die Gottheit wird aber auch als *Yama no kami* in der Gestalt einer schönen jungen Frau bezeichnet.²⁵⁹

In anderen Sagen trifft nachts ein Mann auf seinem Weg die Berggottheit in Gestalt einer Frau, die ihn bittet, einen Säugling kurze Zeit zu halten. Die Frau verschwindet sofort wieder, das Kind wird aber immer schwerer und schwerer. Der Mann strengt sich aufs Äußerste an, um es festzuhalten, oder er beginnt zu beten. Da kommt die Gottheit wieder und dankt für die Hilfe, da sie einer Gebärenden beizustehen hatte. Dazu brauchte sie die Unterstützung eines Mannes, weil die Seele des Kindes vor der Geburt zu schwer war. Sie verleiht dem Mann zum Dank unerhörte Kraft.²⁶⁰

An Hand des japanischen Materials können wir hier nur eine Gleichschaltung von Tier und Berggeist feststellen; das Motiv "Artgeist" kommt in diesen Märchen nur schwach oder oft gar

256. NG 130; Quellen 214.

257. Vgl. Yanagita/Mayer 1954, die Märchen Nr. 12, 16, 17, 18, 60, 62; NMM 26 f., 34 ff.

258. Yanagita/Mayer 1954, Nr. 58.

259. SNMG I, 287.

260. Yanagita/Mayer 1954, Nr. 83; NMM 295.

nicht zum Ausdruck, ebensowenig können wir die Idee des "Tierherrn" darin finden.

Die im japanischen Volksglauben noch relativ lebendige Legende von Onanji und Konanji (vgl. Abschnitt 2.121) entdecken wir im europäischen Märchen wieder, ihres Glaubensinhalts beraubt und zum Schema erstarrt, aber immer noch erkennbar: Von drei Brüdern, die nacheinander ausziehen, um eine bestimmte Aufgabe zu lösen (z.B. einen Bären oder ein wildes Schwein fangen) kommen die ersten beiden unverrichteter Dinge wieder, da sie einem Männlein, dem sie im Wald begegnen, nicht Rede und Antwort stehen und ihm nichts zu essen geben. Der dritte, im Märchen natürlich der "Dummling", gibt Auskunft und teilt sein Brot mit dem Männlein. Dafür erhält er das Seil (die magische Gabe), mit dem er das Tier fangen kann.²⁶¹ Das entspricht dem Jagdglück, das die Berggottheit dem Essen gebenden Jäger verleiht.

(Der Tierherr und sein Vieh) Ausführlich bespricht Röhrich das Sagenmotiv vom Tier- oder Fischherrn, der seine Tiere (sein "Vieh") zurückruft, die ein Jäger oder Fischer gefangen hat. (Daß der "Fischherr" in seinem Wesen mit dem "Tierherrn" übereinstimmt, sich aber im Volksglauben länger halten konnte, zeigen die Arbeiten Paulsons.²⁶²) Es ist mir bisher nicht gelungen, dieses Motiv in Bezug auf Vierfüßler in Japan nachzuweisen; vorläufig kann ich nur bestätigen, daß der Fischherr in dieser Rolle auftritt. Röhrich schreibt: "Der Fischherr kennt alle seine Fische mit Namen und Zahl. . . Ein Fischer fängt nun einen einäugigen oder stumpfchwänzigen Fisch, der dem Fischherrn am Abend in seiner Herde fehlt und deshalb ins Wasser zurückgegeben werden muß. . .", und weiter: "in anderen Sagen warnt der Fischherr: 'Nimm den Einäugigen nicht, sonst kostet's dich dein Leben!'"²⁶³ Oder der Wassermann ruft die gefangenen Fische aus dem Sack des Fischers zurück.²⁶⁴ Dazu folgende japanische Sage: Ein Fischer hatte einen reichen Fang gemacht und kühlte sich nun am See die Füße. Da kam eine Spinne und umspann seine Zehe. Er nahm aber die Fäden von seiner Zehe und wand sie um einen Weidenstumpf. Plötzlich rief eine Stimme: "Jirô, Tarô und ihr andern, kommt herbei!" Da spran-

261. Vgl. Röhrich 1959, 147.

262. Vgl. Paulson 1961 b, 243 f.

263. Röhrich 1959, 131 f.

264. Röhrich 1959, 133.

gen die Fische aus dem Kahn des Fischers in den See. Dann sah der Fischer, wie die Spinnwebfäden angezogen wurden und den Weidenstumpf mit einem Ruck ins Wasser zogen. Seither fischte niemand mehr in diesem See.²⁶⁵ Hier fehlt nur das Motiv der Einäugigkeit, auf das in den von Röhrich beigebrachten Sagen häufig angespielt wird. Wir werden indes auf einäugige Fische, die in Japan in einem anderen Zusammenhang auftreten, später zu sprechen kommen.

(Erschaffung der Tiere; Tiermerkmale) In vielen Sagen und Mythen ist es der Tierherr, der den Tieren ihre besonderen Merkmale verleiht, oder der überhaupt bestimmte Tiere ins Leben ruft.²⁶⁶ Wir konnten in Japan vorläufig nur eine Sage vom ersteren Typus feststellen: Dem Wildschwein wird von der Berggottheit ein weißer Fleck auf der Stirn angebracht (vgl. Abschnitt 2.11). Zum zweiten Typus können wir in Japan die Sage von der Entstehung des *okoze* rechnen (vgl. Abschnitt 2.121), die einen Berg-*okoze* und einen Meer-*okoze* nennt, beide aus den "Treibern" des erfolglosen Jägers entstanden, während eine andere Sage (Meer-) *okoze* und Wild aus den Körperteilen eines Mädchens, das die Tochter einer Berggöttin und eines Jägers ist, und das im Wasser ertrank, hervorgehen läßt (vgl. Anmerkung 108).²⁶⁷ Was mit dem Berg-*okoze* gemeint ist, läßt einige Zweifel offen. In manchen Gegenden nennt man so eine Schneckenart, die im feuchten Wald auf Baumstümpfen lebt,²⁶⁸ es könnte aber auch das Wiesel gemeint sein. Der Meer-*okoze* ist ein kleiner häßlicher Fisch, die Lieblingsopfergabe für die Berggottheit. Beide Sagen bringen somit die Berggottheit in eine direkte Beziehung zur Entstehung von Wild und Fisch.

In diesem Abschnitt sollten noch einmal ein paar Erzählmotive aufgegriffen werden, die uns teilweise in anderem Zu-

265. Vgl. Yanagita/Mayer 1954, Nr. 23. Mehrere Versionen in NMM 159 f. und 298 (hier fehlt das Motiv der Spinne; der Aal im Sack antwortet auf den Ruf und der Fischer läßt ihn voller Angst heraus.), dasselbe NDM 272, ähnlich NDM 249 f. Häufig verbindet sich die Sage mit einem bestimmten Teich oder See.

266. Solche Vorstellungen z.B. in Afrika: Baumann 1939, 211 f., 221; in Südamerika: Zerries 1954, 259 ff., 344 u.a.

267. In chinesischen Märchen wird die Entstehung der Fische aus den Körpern eines ohne Schuld gestorbenen Mädchens oder Liebespaares, oder aus den Körpern eines Mädchens oder Liebespaares, das Selbstmord beging, geschildert. (Eberhard 1941 a, 122).

268. Vgl. Yanagita 1936, 83 ff.; Hayakawa 1928 c, 180.

sammenhang bereits begegnet sind. Es handelte sich im allgemeinen um Züge, die schon ins märchenhafte abgeglitten sind.

2.2 Der "Herr des Waldes"

2.21 Der Besitzer des Bodens

"Im ganzen Land wird allgemein geglaubt, daß *Yama no kami* die Gottheit ist, die die Berge besitzt und beherrscht".²⁶⁹ Diesen Satz Yanagitas darf man wörtlich auf den "Grundbesitz" beziehen, denn sobald man sich in die Berge oder den Wald begibt, steht man auf dem Grund und Boden der Berggottheit, über den man nicht nach Belieben verfügen darf. Ist man gezwungen, im Freien zu übernachten, so muß man erst die Berggottheit um Erlaubnis bitten. Mit immergrünen Zweigen steckt man einen viereckigen Platz ab, den man vom *Yama no kami* borgt. Hat man dies getan, so wird einem in der Nacht nichts zustoßen. Am Morgen bedankt man sich und verläßt den Platz.²⁷⁰

In Ôita sagt man, wenn die Bitte um Überlassen des Bodens nicht getan wird, muß man mit Tod oder Verwundung rechnen.²⁷¹

Vielleicht hängt mit diesem Glauben noch ein anderer Brauch zusammen: beim Ausschachten eines Grabes legt man *ana-aki-zeni* "Grab-öffnungs-Geld" in die vier Ecken und kauft die Erde vom *Yama no kami*.²⁷² Dieser Brauch war vermutlich mit Begräbnissen auf Bergen verbunden.

Wir konnten schon in anderem Zusammenhang feststellen, daß die Berggottheit "Reinheit" in zweifachem Sinn liebt; der Jäger muß rituell und an Körper und Kleidung rein sein. Diese Reinheit verlangt *Yama no kami* auch für sein Besitztum. Manche Waldungen oder dem *Yama no kami* heilige Plätze dürfen Frauen nicht betreten; die Verunreinigung des Waldes durch Körperentleerung ist ebenso verpönt.²⁷³ Da dies bei

269. MGJ 642.

270. Yanagita 1938, 423; SNMG I, 467; II, 707; vgl. a. Anm. 72: in diesem Märchen (Yanagita/Mayer Nr. 15) bittet der blinde Lautenspieler die Berggottheit ebenfalls, unter einem Baum in Wald übernachten zu dürfen.

271. SNMG I, 467.

272. MGJ 6.

273. z.B. Miura 1956, 14; Hotta 1957, 48.

längerem Aufenthalt in den Bergen natürlich nicht zu vermeiden ist, sind wenigstens bestimmte Plätze vor Verunreinigung zu bewahren.²⁷⁴

Besondere Stellen der Berge oder des Waldes dürfen überhaupt nicht betreten werden. Sie gelten als Aufenthaltsort, Spielplatz oder Weg der Berggottheit. So darf man sich Plätzen im Wald, die wie reingefegt aussehen, nicht nähern; auch baumlose Berggipfel mit schönem Graswuchs sind *Yama no kami* besonders heilig. In Gumma nennt man manche Berge oder bestimmte Stellen im Wald *Jûnippira* oder *Jûniyama*. Sie sind ausschließlich Eigentum des *Yama no kami*, man darf hier z.B. keinerlei Holz holen.²⁷⁵ Auf dem Bergrücken darf man weder gehen noch ein Berghüttchen errichten, weil hier der Weg der Berggottheit verläuft. Wenn man eine solche Stelle betritt und in die Fußstapfen des *Yama no kami* gerät, verfällt man seinem Zorn, man wird plötzlich krank oder man verirrt sich.²⁷⁶

Dazu kommen noch manche Plätze in den Bergen, die man meidet, da sich dort ein Unglück ereignet hat. Wenn in manchen Gegenden Kyûshû z.B. beim Roden für einen Brandacker jemand durch einen fallenden Baum erschlagen wird, verspricht man dem *Yama no kami*, auf einem Teil dieses Berges kein Brandfeld mehr anzulegen. Diesen *ageyama* genannten Bezirk reserviert man ganz für die Berggottheit.²⁷⁷ Man hat hier offenbar das Gefühl, sich am Besitz der Berggottheit vergangen zu haben, die dafür den Unglücksfall verursacht hat.

2.22 Der Herr der Bäume

2.221 Der Baum als Wohnsitz des *Yama no kami*

Im ganzen Stammland, von Aomori bis Kagoshima, glaubt man, die Berggottheit lasse sich auf bestimmten Bäumen nieder; manchmal werden diese Wohnplatz, manchmal Ruheplatz, Sitzplatz, Spielplatz der Berggottheit genannt. Ein Baum ist auch häufig *yorishiro* der Berggottheit, d.h. in oder auf diesem Baum

274. z.B. Iida 1960, 22.

275. Yanagita 1938, 444.

276. Yanagita 1938, 152, 518; Yanagita 1953, 279.

277. Yanagita 1951 a, 30; SNMG I, 20; in Yamaguchi sind Plätze in den Bergen, die "verflucht" wurden oder wo es einen Unfall gegeben hatte, häufig Stätten der Verehrung des *Yama no kami*. Bäume auf solchen Plätzen werden nie gefällt. (Matsuoka 1957, 3 f.)

denkt man sich die Gottheit anwesend, während man sie verehrt und ihr Opfer darbringt. Manchmal ist am Fuß eines solchen Baumes auch ein winziges Schreinchen aufgestellt. Die Vorstellung von Götterbäumen ist nicht an eine besondere Baumgattung gebunden, obwohl Kiefern, Zedern, Kirsch- und Kastanienbäume besonders beliebt sind, vielmehr sind Bäume, die sich durch bestimmten Wuchs auszeichnen, zu Götterbäumen prädestiniert: sogenannte "Fensterbäume" (Bäume, deren Stamm einen kreisförmigen Bogen beschreibt; in Miyazaki auch ein zweigeteilter Stamm, dessen zwei Hauptäste sich oben wieder kreuzen, s. Abb. 8); Bäume, deren Stamm sich an einem Punkt in drei Äste gabelt; solche, deren Stamm sich in zwei Hauptäste gabelt, die genau nach Süden und Norden gerichtet sind (Abb. 9); Bäume, bei denen an einer Stelle ein ganz dichtes Büschel von kleinen Zweigen hervorsticht; "Schirmkiefern" (Kiefern, deren Zweige nach unten hängen) und andere Bäume mit hängenden Zweigen; Bäume, über die sich Glyzinienranken wie ein heiliges Strohseil spannen (Abb. 10) u.a.m.²⁷⁸ Alte und große Bäume, die man beim Abholzen stehen ließ, dienen der Berggottheit ebenfalls als Ruheplatz.²⁷⁹ Manchmal sind ganze Haine oder Waldungen der Berggottheit geweiht.²⁸⁰

Zwar sind alle Waldbäume Eigentum der Berggottheit, die eben genannten sind ihr indessen heilig und dürfen unter keinen Umständen gefällt, manchmal nicht einmal berührt werden.²⁸¹ Dieses Verbot ist außerordentlich streng, wer ihm zuwiderhandelt, verfällt dem Fluch und der Strafe der Berggottheit.

278. Vgl. hierzu z.B. SNMG I, 18, 411; MGJ 643; NMGJ 845; Yanagita 1938, 416, 424 f.; Yanagita 1948, 19 f.; Yanagita 1953, 279; Hayakawa 1928 a, 135 ff.; Tanaka Iwao 1956, 18; Tanaka Shinjirô 1956, 9; Mizutani 1956, 48; Koikawa 1956, 24; Murata 1956, 3; Tezuka 1957, 40 f.; Saitô Tsukidô 1957, 29; Matsuoka 1957, 3; Soga 1957, 1; Kurata 1956, 27 f.

279. Yanagita 1938, 416; Miura 1956, 11, 14; Murata 1956, 3; Ogawa 1956, 42; Saitô Tsukidô 1957, 29; Tada 1956, 5 f.; Takahashi 1930, 322; Tanaka Shinjirô 1956, 9; Tanaka Kumao 1956, 7; Tezuka 1957, 40; Wajima 1956, 19.

280. So z.B. in Yamaguchi (Matsuoka 1957, 2 f., 4), Shimane (Ushio 1957, 6), Hyôgo (Miyamoto, NMGT V, 66), Mie (Jemura 1956, 52), Shiga (Takatani 1957, 12; Adachi 1957, 18).

281. z.B. Adachi 1957, 19; Hayakawa 1928 a, 135; Koikawa 1956, 24; Matsuoka 1957, 3; Murata 1956, 3; Soga 1957, 1; SNMG I, 18, 411; Tanaka Shinjirô 1956, 9; Tanaka Iwao 1956, 18; Yanagita 1938, 424 f.; Yanagita 1953, 279; Yanagita 1948, 19 ff. u.a.

Wir haben schon erwähnt, daß die Berggottheit dem unehrerbietigen Jäger das Jagdglück entzieht, dem der ihren Weg betritt, plötzliche Krankheit schickt, ihn in die Irre führt; die eigentliche Strafe der Berggottheit ist aber der Tod,²⁸² und es wird von Fällen berichtet, wo Frevler, die es wagten, Hand an die Bäume der Berggottheit zu legen, nicht nur eines schlimmen Todes starben, sondern auch mit ihrer Tat den Ruin ihrer ganzen Familie einleiteten.²⁸³ Oft zeigt sich schon zu Beginn eines solchen Unterfangens, daß man besser die Hände davon läßt; die Axt gleitet ab, zerbricht, fliegt davon, die Späne wachsen von selbst wieder an der Wunde im Baum fest.²⁸⁴ Falls es unumgänglich notwendig ist, einen Baum des *Yama no kami* zu fällen, können nur besondere Bitten und Opfer Unheil verhüten und die Berggottheit besänftigen.

2.222 Opfer beim Fällen von Bäumen

Vor und nach dem Holz schlagen hält man sich an die überlieferten Vorschriften, um des Schutzes der Berggottheit sicher zu sein und nicht ihren Zorn zu erregen, der leicht Ursache schwerer Unglücksfälle werden könnte. Auch die Bäume sind eine Gabe des Gottes, die man sich nicht einfach nehmen darf. Darauf deutet schon der Name *ki-morai* "Empfangen des Baumes" für die Zeremonie vor Beginn der Holzarbeit. Bevor man mit dem Fällen der Bäume beginnt, verlangt *Yama no kami* Gebet und Opfer. Meist bringt man Opferwein in Bambusröhren dar, manchmal am Fuß des Baumes, den man als ersten fällen will, manchmal an einem Götterbaum in der Nähe, der dann als *yorishiro* der Berggottheit gilt. Zum Opferwein gibt man in manchen Gegenden noch Salz, in anderen ganze Fische oder gewaschenen und geschälten Reis oder auch Reiskuchen, auch spannt man wohl ein heiliges Strohseil aus (Abb. 11).²⁸⁵ Aus Gifu erzählt Yanagita, man wollte einmal Bäume fällen, ohne vorher dem *Yama no kami* zu opfern. Da war plötzlich alles Handwerkszeug verschwunden. Erst als man dem *Yama no kami*

282. Adachi 1957, 21.

283. Zahlreiche Beispiele für Strafen nach dem Fällen von Götterbäumen Yanagita 1938, 462-464: man wird verwundet, man stirbt, man wird verrückt, es entstehen Großfeuer, Seuchen usw. Vgl. a. Nishitani 1957, 10 f.; Ogawa 1956, 43.

284. Yanagita 1938, 416, 425, 444, vgl. a. 465-468.

285. Adachi 1957, 20, 22 f.; Tezuka 1957, 42; Miura 1956, 13; SNMG I, 473.

Kuchen machte, kam alles wieder zum Vorschein. An einem anderen Ort nahm man zwar Kuchen mit, vergaß aber, einige zu opfern und aß alles auf. Da geriet auf dem Berg alles in Aufruhr, große Bäume krachten usw. Rasch bereitete man frische Kuchen und opferte sie, da wurde alles wieder ruhig.²⁸⁶ Wenn in Tottori ein Stück Wald verkauft oder einem anderen zur Nutzung überlassen wird, ist es Sitte, daß der Verkäufer dem Käufer eine gewisse Menge Reiswein gibt, die der Betreffende dann vor dem Holzschlagen stellvertretend der Berggottheit darbringen muß.²⁸⁷

Opfer und Gebet vor Beginn der Holzarbeit im Walde sind sehr früh bezeugt. Eine Urkunde des Shôsôin gibt Auskunft über die Aufwendungen für Opfergaben, die man im Jahr 762 der Berggottheit darbrachte, ehe man die Bäume für den Bau des Ishiyama-Tempels in den Wäldern von Ômi (heute Shiga) schlug. Eine ähnliche Abrechnung aus dem Jahre 761 ist ebenfalls bekannt.²⁸⁸

Das *Engishiki* verzeichnet den Gang der entsprechenden Zeremonie bei der Beschaffung des Baumaterials für die Halle des Ôname, des ersten Reisopferfestes nach der Thronbesteigung eines Kaisers. Der *Urabe*²⁸⁹ begab sich dazu selbst an der Spitze der Provinz- und Distriktsbeamten bis herunter zu den Arbeitern in den dazu bestimmten Wald und verehrte dort die Berggottheit. Darauf nahm die *Sakatsuko*²⁹⁰ die geweihte Axt und führte damit den ersten Streich; danach begannen die Holzfäller ihre Arbeit.²⁹¹

286. Yanagita 1947, 180. Die hier erwähnten Kuchen werden erst im Wald fertig zubereitet. Es sind besonders harte Reiskuchen, die man auf Speiler steckt, am offenen Feuer im Wald brät und dann mit *miso* übergießt. Die ersten fünf oder sechs Speiler legt man auf Baumblätter und bringt sie an einem sauberen Platz dar. Dann essen alle. Die Kuchen sollen so schmackhaft sein, daß sich während der Zubereitung "alle *Tengû*" versammeln. Man brät sie deshalb nie im Dorf.

287. Tanaka Shinjirô 1956, 10.

288. Tokoro, NMGT V, 128 nach *Shôsôin monsho* 正倉院文書 und *Dainihon komonsho*. 大日本古文書

289. *urabe* = Divinator. Meist ein Angehöriger der gleichnamigen Familie.

290. *sakatsuko* = das zum Brauen des heiligen Reisweines für dieses Fest auserwählte Mädchen.

291. *Engishiki*, *maki* 7, S. 123. Der zum Schlagen vorgesehene Wald wurde im 8. Monat durch Divination bestimmt. Es durfte ihn dann kein Holzfäller mehr betreten, bis diese Zeremonie stattfand.

In einem *norito* (Ritualgebet) des *Engishiki* wird auch geschildert, was nach dem Fällen der Bäume zu geschehen hatte: Wipfel und Stumpf opfert man der Berggottheit, was dazwischen ist, darf man wegtragen.²⁹² Die Zeremonien, die bei der Gewinnung von Baumaterial für kaiserlichen Gebrauch vorgeschrieben waren, wurden ähnlich auch durchgeführt beim Fällen von Bäumen für die Schreine von Ise ("*yamaguchi-matsuri*", "*kimoto-matsuri*") und von Suwa ("*onotate-matsuri*").²⁹³ Das *tobusate* "Aufstellen des Wipfels" hat sogar in Gedichte des *Manyôshû* Eingang gefunden.²⁹⁴ Wir dürfen wohl zu Recht vermuten, daß dieses Aufstellen des grünen Wipfels auf den Stumpf beim Fällen großer Bäume allgemein üblich war. In einigen Gegenden hat sich der Brauch bis in unsere Tage erhalten, so in Aichi und Shizuoka.²⁹⁵ (s. Abb. 12). An anderen Orten (z.B. in Tokushima und Yamanashi sowie im San'in-Gebiet) legt man stattdessen auf die Schnittfläche des Stumpfes die abgeschnittenen Zweige oder wenigstens ein grünes Blatt des gefällten Baumes, wobei man häufig der Berggottheit noch Opferwein und gewaschenen oder geschälten Reis darbringt.²⁹⁶ Oder man opfert nach dem Fällen wieder Wein und Fisch, genau wie man es

292. *Engishiki, maki* 8, S. 143 (*ôtonohogai-norito*).

293. Vgl. Tokoro, NMG T V, 129.

294. *Manyôshû, maki* 3, S. 62, in einem "Lied des Priesters Sami Mansei [= Kasa no Maro, wurde 723 Bettô des Kannon-Tempels, den Kaiser Tenchi im Tsukuba-Distrikt von Chikuzen (jetzt Fukuoka) errichtet hatte] beim Bau des Kannon-Tempels in Tsukushi" heißt es:

<i>Tobusa tate</i>	Wipfel aufstellend
<i>Ashigara-yama ni</i>	auf dem Ashigara-Berg
<i>funagi kiri</i>	beim Schiffsholz-Schlagen,
<i>ki ni kiri yukitsu</i>	hergekommen zu schlagen
<i>atara funagi wo.</i>	die Bäume. O neues Schiffsholz!

Ferner *Manyôshû, maki* 17, S. 443, in einem Lied des Ôtomo no Yakamochi (gestorben 785):

<i>Tobusa tate</i>	Wo Wipfel stellend
<i>funagi kiru to yu</i>	auf man Schiffsholz schlägt,
<i>Noto no shima yama</i>	Berge der Insel Noto:
<i>kyô mireba</i>	seh ich euch heute,
<i>kodachi shigeshi mo</i>	wie dicht sind eure Wälder,
<i>iku yo kamibi zo.</i>	wie vielen Zeiten Göttlichkeit!

Tobusa tate, "Wipfel aufstellen" ist zum *makura-kotoba*, zum stehenden Beiwort für "Schiffsholz schlagen" geworden.

295. Tokoro, NMG T V, 129.

296. Tsuchihashi 1957, 36 f.; Tada 1956, 6; Ushio 1957, 7.

vor Beginn der Arbeit getan hatte (z.B. in Okayama).²⁹⁷

Tsuchihashi meint, dies sei eine Vorsichtsmaßregel, da man nicht wissen könne, ob der gefälltte Baum dem *Yama no kami* als Ruhestätte gedient habe und man für diese Tat seines Fluches gewärtig sein müsse. Deshalb bitte man, *Yama no kami* möge die grünen Zweige für den gefälltten Baum hinnehmen. (Man kann in Yamanashi dazu Zweige des gefälltten oder eines anderen Baumes nehmen).²⁹⁸ Indessen ist bei unvermeidlichem Fällen eines Götterbaumes im allgemeinen noch mehr erforderlich. Hier genügen der Gottheit die grünen Zweige als Ersatz nicht mehr; man muß anstelle des gefälltten Baumes einen jungen Baum einpflanzen, meist wird sogar verlangt, daß man zwei junge Bäume stattdessen einsetzt.²⁹⁹ Noch bevor man den alten Baum fällt, muß man "durch Zauber" das Wesen des alten Baumes auf den jungen übertragen.³⁰⁰

Die obigen Beispiele bestätigen, daß die Bäume Eigentum der Berggottheit sind, daß man darum opfert, ehe man sich erlaubt, sie zu fällen, daß man einen wesentlichen Teil des gefälltten Baumes zurückgibt, da aber, wo es sich um einen ausgewählten Baum der Gottheit handelt, vollwertigen Ersatz für das Genommene bieten muß.

2.223 Der "Erste Gang in dem Wald", das Heimbringen von Bäumchen und Zweigen und ihre Verwendung

Es scheint, daß in den oben beschriebenen Bräuchen der grüne Wipfel oder einfach ein paar grüne Zweige die Stelle des Baumes einnehmen sollten. Es gibt genügend Hinweise, daß man gebrochene grüne Zweige ebenso als *yorishiro* der Berg-

297. Miura 1956, 13. Man fühlt sich bei allen Waldarbeiten von der Berggottheit abhängig, deshalb opfern auch die Köhler bei Beginn des Brennens und wenn sie die erste Holzkohle dem Meiler entnehmen (SNMG I, 53 f.; Yanagita 1938, 152; Wakamori 1960, 38).

298. Tsuchihashi 1957, 36 f.

299. Hosen 1956, 16; SNMG II, 697; Yanagita 1938, 425; Matsuoka 1957, 3; Murata berichtet, daß vor kurzem in einem Dorf von Kagoshima drei "*Tengû*-Kiefern" gefällt werden mußten. Nach dem Fällen führte das ganze Dorf eine Reinigungszeremonie durch, um sich vor dem Fluch der Berggottheit zu schützen (Murata 1956, 3); Hayakawa erzählt aus Aichi und Shizuoka, daß die Holzfäller in einem solchen Fall Opferwein darbringen, aber "trotzdem kein gutes Gefühl dabei haben" (Hayakawa 1928 a, 136).

300. Matsuoka 1957, 3.

gottheit ansieht, wie lebende Bäume.³⁰¹ Insbesondere gilt dies, wo die Berggottheit im Frühling zur Gottheit der Felder wird und wo man beim Reispflanzen an verschiedenen Stellen, hauptsächlich aber bei den Wasserzuflüssen Kastanienzweige oder andere, häufig dreigabelige Zweige, als *yorishiro* der Gottheit einsteckt. Es sieht heute zwar oft so aus, als seien diese Zweige Opfergaben; dennoch kommt immer wieder die alte Bedeutung zum Vorschein, daß eben hier die Gottheit sich niederläßt.³⁰² Diese Substitution geht aber noch weiter, denn selbst dürres Brennholz, zum Fest des *Yama no kami* in dessen Wald gesammelt, kann als *yorishiro* der Gottheit gelten, so z.B. in Futaijima (Yamaguchi).³⁰³ Diese Tatsache ist von Wichtigkeit, wenn wir die verschiedenen Formen des "Ersten Ganges in den Wald" zu Neujahr ins Auge fassen, bei welchem es üblich ist, Zweige oder Holz aus dem Wald mitzubringen.

Die Tage, die man zu diesem "Beginn der Waldarbeit" wählt, sind verschieden, liegen aber stets in der ersten Hälfte des Neujahrsmonats, da die mitgebrachten Zweige oder Bäumchen fast immer in irgendeiner Beziehung zum "Kleinen Neujahr" stehen. Dieses "Kleine" oder "Junge" Neujahr ist der Vollmondtag im Neujahrsmonat, ausgezeichnet durch mancherlei Brauchtum, das den Gedanken aufkommen läßt, daß der erste Vollmondtag (im alten chinesischen und japanischen Mondkalender stets der 15. Tag des Monats) zu einer früheren Zeit oder bei einer bestimmten Gruppe der Bevölkerung selbst Jahresanfang war.

Der "Erste Gang in den Wald" beginnt mit einem Besuch bei der Berggottheit, sei es, daß man ein Schreinchen des *Yama no kami* aufsucht, sei es, daß man bei einem als *yorishiro* der Berggottheit geltenden Baum im Wald Opfergaben darbringt. Auch hier herrscht Vielfalt: Neben heiligem Strohseil, Strohbüscheln, Opferpapierstreifen, mit Steinen gefüllten Strohhüteln, Stroschlangen mit Drachenkopf, Holzmodellen von Schwert und Lanzen werden Opferwein und verschiedene Speisen wie Reiskuchen, Knödel, Roter Reis, Fische, Bohnen usw. genannt. Nachdem man die Berggottheit verehrt hat, werden dann die vorgesehenen Bäumchen gefällt und/oder bestimmte Zweige abgeschnitten und nach Hause getragen (Abb.

301. z.B. Tanaka Kumao 1956, 7; SNMG I, 276.

302. MGJ 345; s.a. Haga 1959, 20 ff.; Adachi 1957, 16.

303. Matsuoka 1957, 3.

13).³⁰⁴ Hier wurden sie ihrer Bestimmung zugeführt, die aber selbst da, wo man nur "Brennholz" mitgebracht hatte, nicht profaner Natur war.

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die vielen Bräuche um Bäumchen und Zweige im einzelnen zu behandeln. Es sei deshalb auf die ausführliche Darstellung, die Takeda Hisayoshi einer Fülle dieser Bräuche angedeihen ließ, verwiesen.³⁰⁵ Wir wollen uns hier damit begnügen, einige Beispiele herauszugreifen, mit deren Hilfe es uns gelingen mag, das Wesentliche zu erfassen.

In Akita war es Sitte, beim ersten Waldgang am 6. Tag des Neujahrsmonats mehrere Bäumchen zu schlagen: *mizuki* (*Cornus controversa* Hemsl.) und *tara no ki* (*Aralia elata* Seem.), sowie junge Kiefern und Magnolienbäumchen. Die *mizuki* und *tara no ki* stellte man sofort beim Tor auf, die anderen hob man bis zum Kleinen Neujahr auf. Sie wurden am Morgen des 15. Tages an ihren Platz gestellt. Dem Bäumchen, das man als erstes gefällt hatte, kam besondere Bedeutung zu. Noch am gleichen Tag brachte man vor ihm Opferwein, Heringe und Riementang dar, auch steckte man es möglichst gleich neben dem Tor ein. Zu den Bäumchen, die direkt beim Tor standen, legte man auch Kiefernadeln. Manche Leute holten diese "Torkiefern" erst am 11. Tag des Neujahrsmonats aus dem Wald. Man nannte sie auch *wakagi*, "Jung-Bäume". Sie blieben da stehen, wo man sie eingesteckt hatte und wurden im Herbst als *haza*, Gestelle

304. MGJ 127 f.; Yanagita 1938, 418, 419, 422 f.; Gotô 1928, 361; Tezuka 1957, 42; Hayakawa 1928 b, 353 f.; Wajima 1956, 20; Adachi 1957, 22; Hotta 1956 c, 38; Nakamura Hiroshi in *Shokoku shôgatsu gyôji*, 377; Tanaka Shinjirô 1956, 10; Miura 1956, 13; Wakamori 1960, 160; Takeda 1949, 22 ff.

305. Takeda Hisayoshi: *Nôson no nenjû gyôji*. Tôkyô 1943. Die deutsche Übersetzung erschien unter dem Titel "Jahresbrauchstum im japanischen Dorf" in Bd. VIII der FS (1949). Hingewiesen sei auf folgende Kapitel: "Erster Gang in den Wald und Abholen des Jung-Baumes"; Bis zum "Kleinen Neujahr"; "Mayudama"; "Tawara und Awa-Hirseähren, Hie- Hirseähren"; "Monotsukuri"; "Kezuribana und Jûrokudama"; "Takaotoko und Flachssäen"; "Jûnigatsu"; "Sankurô-Puppen"; "Okkadobô und Kadonyûdo"; "Wunschbrei und Breikratzstöcke"; "Brei-Eßstäbchen; "Brei-Stöcke". Wo im folgenden keine Belege besonders angegeben sind, sei auf diese Kapitel verwiesen. Ausführliche Darstellung auch bei Hashiura Yasuo: *Tsuki goto no matsuri*. Tôkyô 1954.

zum Trocknen der Reisgarben, verwendet.³⁰⁶

In vielen Gegenden Mitteljapans wird der "Jung-Baum" — häufig ein *mizuki* — am 13. Tag des Neujahrsmonats mit Gebilden aus Knödelteig oder aus zerschnittenen Reiskuchen geschmückt. Oft nennt man diese Gebilde *mayudama*, Kokonkugelchen, aber nur in wenigen Orten formt man bloß Knödel in Kokon-Form. Meist bildet man verschiedene Früchte und Gemüse, Hirsekolben, Reisähren, Ackergerät usw. nach. Wer sich weniger Mühe geben will, formt einfach runde Klöße. Der Baum wird mit der Bitte um gutes Gedeihen aller Dinge im kommenden Jahr zum Schmuck aufgestellt oder einzelne Zweige werden an einer dazu vorgesehenen Stelle, z.B. am Jahresaltar aufgesteckt oder aufgehängt. (Abb. 14) Nach einigen Tagen werden die Knödelchen entfernt und gekocht. Man glaubt, daß selbst noch dieser Kochbrühe besondere Kraft innewohnt und gießt sie ums Haus herum aus, um dadurch Insekten, Schlangen und allerlei Schädlinge abzuhalten, oder man schüttet zu Füßen jedes Obstbaumes im Garten etwas aus, um ihn dadurch fruchtbar zu machen, indem man gleichzeitig fragt, ob der Baum Früchte tragen will oder nicht und ihn mit Messer oder Sichel bedroht. Der geplünderte "Jung-Baum" wird aufbewahrt und bei Sommergewittern verbrannt, um das Haus vor Blitzschlag zu bewahren. In einigen wenigen Orten von Nagano und Niigata schneidet man vom unteren Ende des Baumes ein Stück ab, spaltet es und klemmt dazwischen einen gerösteten Hering oder Fischschwanz und stellt das Holz am Hauseingang auf, um gegen das Eindringen von bösen Geistern geschützt zu sein.³⁰⁷

Wakaki scheint zwar eine allgemeine Bezeichnung zu sein für Bäumchen und Zweige, die man als Schmuck für das Kleine Neujahr aus dem Wald holt, in manchen Orten von Nagano nennt man aber so die *onigi* oder *nyûgi*, ehe sie beschriftet sind.³⁰⁸ Auf gleichmäßig lang geschnittene Holzstücke, die beim "Ersten Waldgang" mitgebracht wurden, schreibt man das Zeichen "Teufel" oder "Auge". Man nennt dies in Nagano, Aichi und

306. Satô 1928, 350 f.; Hayakawa 1933, 175; auch in Nagano bringt man den Kiefern, die man für das Kleine Neujahr geschnitten hat, Opferweifen dar, nachdem man sie im ungedielten Teil des Hauses auf einen Haufen hingelegt hat, das untere Ende in der glücklichen Richtung des Jahres (Gotô 1928, 360).

307. Takeda 1949, 46 ff.

308. SNMG IV, 1735; Hayakawa 1933, 185; Hayakawa 1928 d, 357.

Shizuoka "den Teufel schreiben" oder "das Teufelsauge einfügen".³⁰⁹ Solche Scheite verwendet man in vielen Gegenden unter verschiedenen Namen zur "Teufelsabwehr". Oft werden sie mit zwölf Strichen in Schaltjahren, mit dreizehn Strichen in gewöhnlichen Jahren, oder mit den Zeichen "12 Monate" bzw. "13 Monate" versehen. (Abb. 15) Dies soll die Teufel täuschen, die sich dann wieder entfernen. Um die Teufel zu vertreiben, werden manchmal noch stechende Blätter in einen Spalt der Scheite gesteckt.³¹⁰ Die Abwehr unerwünschter Geister scheint aber nicht der einzige Sinn dieser *onigi* gewesen zu sein. Den *onigi* von Asage-mura (Nagano) wurden z.B. Opfer dargebracht, sobald sie durch Beschriftung vom *wakaki* zum *onigi* geworden waren.³¹¹ *Oni* bedeutete ursprünglich nicht nur Teufel oder Gespenst. Haguenaer übersetzt *onigi* mit "arbres à âme", die den Zweck hatten, Geister zu vertreiben.³¹² Hayakawa bringt *oni* in Beziehung zu *ôbito*, "Riese", und verweist auf eine Interpretation Origuchis, nach der *ôbito* und *yamabito*, "Bergmenschen" (= Berggeister³¹³) dasselbe sein sollen.³¹⁴ Das *Sôgô Nihon minzoku goi* erklärt den Namen *onigi* mit 御新木 = "neuer Baum (bzw. Holz)", die andere Namensform *nyûgi* wäre dann dasselbe

309. Hayakawa 1933, 185.

310. Takeda 1949, 32 f.; vgl. a. Hayakawa 1928 d, 357.

311. Hayakawa 1933, 186.

312. Haguenaer 1956, 163.

313. *yamabito*; nach SNMG IV, 1656 werden "seltsame Leute aus den Bergen, die in anderen Gegenden auch als *yama-otoko*, *yama-jiji* (Berg-Mann, Berg-Alter) bekannt sind, noch heute in Nord-Akita so genannt. Man sagt, sie wohnen auf dem Tashiro-take an der Grenze von Tsugaru (Aomori) und es gibt viele Geschichten, in denen erzählt wird, man habe den *yamabito* Tabak geschenkt und dafür Rinde des *mada*-Baumes (*shina no ki*, *Tilia japonica* Smik.) erhalten. Man nannte diese Leute auch *ôhito*, "Riesen". Es verdient unsere Aufmerksamkeit, daß auch Geschichten in Umlauf sind, in denen ähnlich wie in den Überlieferungen über die *kappa* (Wassergeister) erzählt wird, die *yamabito* oder *ôhito* hätten mit den Bauern aus der Ebene Verkehr gehabt und wären vor allem immer begierig gewesen, Ringkämpfe zu machen." — *Yamabito* sind allem Anschein nach Berggeister, die ihre Entstehung teilweise der Begegnung mit früheren fremden Bergbewohnern verdanken mögen, die vermutlich aber auch mit der Vorstellung von Totenseelen, die auf den Bergen weilend gedacht wurden, zusammenhängen.

314. Hayakawa 1933, 186; s.a. Yanagita 1947, 103, dort erscheinen als andere Namen des *Tengû* neben *Yama no kami*: *ôhito*, *yamabito*, *yama-otoko*.

Wort ohne die Höflichkeitssilbe *o-* davor.³¹⁵ Gleich welcher Interpretation wir den Vorzug geben wollen — wesentlich ist, wie Hayakawa betont hat, daß mit der Beschriftung eine Veränderung vor sich ging. Was vorher “Jung-Baum” war und nichts anderes, ist jetzt Träger einer neuen Eigenschaft. Erinnern wir uns hier an eine altchinesische Sitte, auf die Chavannes hingewiesen hat, wo er von der Ahnentafel spricht: “Cette tablette passe actuellement pour être le siège matériel où vient se poser la divinité; cependant certains rites qui se sont conservés jusqu’à maintenant nous révèlent que la tablette était primitivement autre chose que le siège du dieu: elle en était la vivante image; dans le culte des ancêtres, une des cérémonies essentielles consiste à ponctuer la tablette (点主), c’est-à-dire à marquer avec des points de sang les endroits de cette tablette où sont censé se trouver les yeux et les oreilles du défunt; le sang les anime et fait entendre et voir l’âme logée dans la tablette”.³¹⁶ Wenn wir bei den *onigi* einen Vorgang analog dem von Chavannes beschriebenen annehmen, werden für uns zwei Dinge klar. 1) Der *wakaki* ist trotz seiner besonderen Eigenschaften nur Baum oder Holz, zwar bestimmt als *yorishiro* für die Gottheit, aber nicht Gottheit selbst. 2) Der *onigi* — und ebenso die mit ihm verwandten Hölzer oder Holzfiguren — ist selbst “Gottheit” geworden.

Dieser grundsätzliche Unterschied ist heute allerdings vielfach verwischt. Sehr deutlich kommt die Auffassung der *onigi* als Gottheit aber noch da zum Ausdruck, wo man im Garten schön aufgestellte Haufen von *onigi*, mit heiligen Strohseilen umwunden, als “Mann” und “Frau” bezeichnet (Abb. 16) oder sogar mit *kasa* und *mino*, Strohhut und Strohmantel, bekleidet.³¹⁷ Dies ist die traditionelle Kleidung der “zu Besuch kommenden” Gottheiten. In die gleiche Kategorie fallen *okkadobô* (Abb. 17), *kadonyûdô*, *kado no dôshin* und *dôshin-sama*, die schon durch ihren Namen auch Verwandtschaft mit *Dôsojin*, der Wegegottheit, bekunden. Sie alle sind Wächtergottheiten, die böse Mächte von Haus und Hof fernhalten sollen, hergestellt aus Hölzern, die beim “Ersten Waldgang” mitgebracht wurden, und mit einem Gesicht versehen. “Vergöttlichung” und Anthropomorphisierung dieser Hölzer gehen demnach Hand in Hand. Auch

315. SNMG I, 271.

316. Chavannes 1910, 476.

317. Hayakawa 1933, 181.

ein regionaler Name für die erwähnten *onigi*-Haufen, die Stellenweise *sôtome* (*saotome*) genannt werden, zeigt diese Tendenz. *Saotome* ist die Bezeichnung für Frauen und Mädchen, die beim Reispflanzen helfen.³¹⁸ So muß uns als zweites auffallen, daß immer wieder Beziehungen zum Ackerbau spürbar werden.

Sôtome sowohl wie *okkadobô* werden öfters "beladen". Man bindet ihnen *awa*-Hirsekolben und *hie*-Hirsekolben oder "Säcke" auf den Rücken. Diese Gegenstände bestehen ebenfalls aus runden Hölzern, die man beim "Ersten Waldgang" mitgebracht hat. Sie wurden in entsprechend lange Stücke geschnitten, die "Hirsekolben" werden an Zweige gesteckt, die sich durch ihr Gewicht schön nach unten biegen, die "Säcke" werden beschriftet: "Reissack", "Weizensack", "Bohnensack" usw. Wie die Knödelbäume und -zweige werden sie mit der Bitte um reiche Ernte aufgestellt. Daß man sie auch den Torwegwächtern (*okkadobô* usw.) auflädt, zeigt uns diese nicht nur als Schützer vor bösen Geistern, sondern auch als Bringer der Fruchtbarkeit, als Träger derselben Kraft, die dem aus dem Walde gebrachten "Jung-Baum" innewohnt und mit der das Gedeihen der Ackerfrucht im kommenden Jahr in Beziehung gesetzt wird. Den gleichen Gedanken drücken die *kezuribana*, "Schnitzblumen" (Abb. 18) aus, deren Formenvielfalt nicht darüber hinwegtäuschen kann, daß eine phallische Urform zugrunde liegt. Hier zeigen sich wieder Verbindungen zum *Dôsojin*, dem in manchen Gegenden solche Blumen, in anderen wieder phallusförmige *Sankurô*-Puppen, die ihre Verwandtschaft mit den *okkadobô* usw. nicht verleugnen können, am Kleinen Neujahr als Opfergaben dargebracht werden. Dem phallischen Element im *Dôsojin*-Kult kommt die gleiche Doppelbedeutung zu wie den Holzfiguren, die wir oben kennengelernt haben: Dem Sinnbild der Fruchtbarkeit eignet auch die Kraft, das Böse zu vertreiben.

Unmittelbar mit dem Reisbau stehen die *kayukakibô*, "Reisbrei-Kratzstöcke", in Verbindung. Es sind ebenfalls runde Hölzer vom "Ersten Waldgang", die an einem Ende zugespitzt, am anderen überkreuz eingeschnitten werden, sodaß möglichst tiefe Spalten entstehen. Wenn am Morgen des Kleinen Neujahrs der "Erste Reisbrei" gekocht wird, der unbedingt auch Reiskuchen enthalten muß (früher hat man anscheinend bedeutend mehr Zutaten hineingetan), wird der gespaltene Teil der *kayukakibô* hineingetaucht und umgerührt. Dann zieht man sie

318. Hayakawa 1933, 181 f.

heraus und sieht nach, wieviel Reis in die Spalten gedrungen ist. Je voller die Ritzen sind, desto fruchtbarer wird die Ernte ausfallen. Man dreht nun die Stöcke um und stellt sie auf den Jahresaltar. Später steckt man sie bei den Wasserzuflüssen der Setzlingsfelder in den Boden (Abb. 19). Sie sind dort *yorishiro* der Feldergottheit, der hier auch Opfergaben dargebracht werden. In manchen Gegenden von Yamanashi werden die *kayukakibô* direkt *Ta no kami*, Feldergottheit, genannt. Manche werden auch mit einer blumenartigen Manschette in der Technik der *kezuribana* versehen (z.B. in Orten von Nagano). Wir können innerhalb der Fülle von Gegenständen, die je nach der Gegend aus den *wakaki* hergestellt werden, nur immer wieder auf Verwandtschaft, Berührungen und Mischungen hinweisen, die zur Genüge den allgemeinen Grundgedanken charakterisieren.

Das "Brennholz", das man in manchen Gegenden vom "Ersten Waldgang" mitbringt, wird zu Hause zunächst zu einem Teil verwendet, um Teewasser zu kochen. Dieser Tee wird dem Jahresgott dargebracht. Der Rest des Brennholzes wird am Rand des Jahresaltars hingelegt und zum Kochen des Reisbreis am Kleinen Neujahr, manchmal auch noch bei anderen wichtigen und "glücklichen" Anlässen in der Neujahrszeit, verwendet.³¹⁹

Zu den für die Feierlichkeiten des Kleinen Neujahrs herbeigebrachten *wakaki* müssen wir ihrem Wesen nach auch die Kiefern rechnen, die vor Silvester für das eigentliche Große Neujahr aus dem Wald geholt werden. Die Torkiefern werden etwa am 30. Tag des letzten Monats aufgestellt; in manchen Gegenden werden an ihrer Basis *oniuchigi* (die den *onigi* vom Kleinen Neujahr entsprechen) befestigt. Beim Abholen dieser Bäume oder Äste im Wald wird zuerst die Kiefer für den Jahresgott, der an Neujahr in jede Familie "zu Besuch" kommt, abgeschnitten. Dazu nimmt man ein Stämmchen, keine Äste, auch wählt man das größte Bäumchen von allen. Man nennt diese Kiefer selbst *Toshigami-sama*, Jahresgott. Sie wird nicht überall am gleichen Ort aufgestellt, immer aber an einem wichtigen Platz im Hause wie etwa am Hauptpfosten. An der Kiefer werden manchmal aus Stroh gebundene *o-yasu*, "Nestchen", angebracht, in die man täglich Opfergaben für den Jahresgott legt, dessen Sitz sie ist. Ein heiliges Strohseil wird um sie gespannt und an ihre Zweige hängt man Mandarinen, Riementang, Krebse,

319. z.B. Hayakawa 1933, 175; Hayakawa 1928 b, 353 f.; Tezuka 1957, 42; Miura 1956, 13.

Hanf, getrocknete Kaki u.a. (Abb. 20). Der Jahresaltar zur Bewillkommung des Jahresgottes scheint eine jüngere Entwicklung darzustellen. Doch befestigt man auch auf diesem Kiefern-zweige.³²⁰ Von der Kiefer des Jahresgottes, die nach einigen Tagen entfernt und an einen in der glücklichen Richtung des Jahres stehenden Baum im Garter. gebunden wird, nimmt man zwölf Zweige zum "Reispflanzen" beim "Beginn der Feldarbeit". An dem dazu bestimmten Tag (meist ist es der 11. Tag des Neujahrsmonats) geht der *toshiotoko*³²¹ auf einen Acker in der Nähe des Hauses oder auf ein Feld, das in diesem Jahr zum Setzlingsfeld bestimmt ist, hackt drei Furchen auf und steckt die zwölf Kiefern-zweige als "Reissetzlinge" ein. Dabei bringt er Opfergaben dar und bittet um gute Ernte. (Abb. 21) Mit dieser Zeremonie wird häufig eine Divination verbunden, deren Hauptdarsteller die Krähen als Boten des *Yama no kami* sind.³²² Wir werden darauf noch zurückkommen.

Meiner Ansicht nach entspricht das Aufstellen der Jahresgott-Kiefer und der Torkiefern so sehr den Bräuchen um die *wakaki*,³²³ die wir kurz gestreift haben, daß man von einer Aufspaltung eines ursprünglichen einheitlichen Neujahrsbrauchtums auf zwei verschiedene Jahresanfänge sprechen kann. Der wichtigste Baum wird hier wie dort als *yorishiro* einer Gottheit vom Wald ins eigene Anwesen gebracht. (Wie tief die Beziehungen zwischen Berggott und Jahresgott sind, werden wir später sehen.) In Baum oder Zweigen glaubt man eine Kraft enthalten, die mit dem Gedeihen der Feldfrucht in Verbindung gebracht wird. Dazu tritt der Glaube an die apotropäische Wirkung dieser Kraft, der verschiedenen Ausdruck gefunden hat.

Baum- und Strohschmuck des Großen Neujahrs, *okkadobô* und ähnliche Figuren vom vorjährigen Kleinen Neujahr, die man das Jahr über stehen ließ, werden im allgemeinen von den Kindern gesammelt und beim Feuerfest des Kleinen Neujahrs verbrannt. Andere Zweige (z.B. vom Knödelbaum) werden als

320. Vgl. Takeda 1949, 254 ff., 257 ff.

321. *toshi-otoko*, "Jahres-Mann", ist meist der Hausherr oder der älteste Sohn, der während des gesamten Neujahrs vielerlei Pflichten zu erfüllen hat, die ihn als eine Art "Familien-Priester" kennzeichnen.

322. Vgl. Takeda 1949, 38 ff.; 42 ff.

323. In Iki bindet man z.B. die Bäumchen, die man beim ersten Gang in den Wald geschnitten hat, am Pfosten im Haus an (Origuchi 1929a, 280).

Brennmaterial für bestimmte "glückliche" Anlässe (z.B. zum Kochen des Essens beim Reispflanzen) verwendet.

2.224 Der Schöpfer und Erhalter des Waldes

Die Kraft, die der einzelne Baum oder Zweig enthält, ist nur Teil der Lebenskraft des Waldes. Hinter dieser verbirgt sich die Berggottheit. *Yama no kami* ist Urheber und Erhalter dieser Kraft. Das kommt gültig zum Ausdruck in dem Verbot, an bestimmten Tagen (es sind oder waren in der Regel Festtage der Berggottheit) den Wald nicht zu betreten. Wir haben zwar in einem vorausgegangenen Abschnitt einige Begründungen anführen können, in denen dieses Verbot von einem jägerischen Blickwinkel her erläutert wurde (vgl. Abschnitt 2.1.3), indessen scheinen mir jene Erklärungen mehr sekundärer Art zu sein. Weit harmonischer fügt sich in das Gesamtbild vom Wald als organischer Einheit der Gedanke, daß an diesen Tagen die Berggottheit mit dem Geheimnis des "Lebens" im Wald beschäftigt ist. Das äußert sich in banalen Aussagen wie "*Yama no kami* hebt die Baumsamen auf" und "*Yama no kami* sät die Baumsamen aus", oder "*Yama no kami* erneuert die Wurzeln der Bäume", "*Yama no kami* läßt den Saft in den Bäumen steigen" bis zu dem verflachten "*Yama no kami* zählt die Bäume".³²⁴ Ich glaube aber doch, daß hier noch Staunen und Ehrfurcht vor dem Geheimnis nachwirken, wie aus einem unscheinbaren Samen ein großer und starker Baum hervorwachsen kann und wie der winterliche, tote Wald im Frühjahr auf wunderbare Weise zu neuem Leben erwacht. Welch ungeheure Macht steht hinter dieser Erscheinung! Ernst und Tiefe des alten Glaubens wird m.E. bestätigt durch die häufige Todesdrohung bei Zuwiderhandeln gegen dieses Verbot. Die Gottheit darf und will bei ihrer geheimnisvollen Tätigkeit nicht gesehen werden.

In anderen Gegenden heißt es, wer in den Wald geht und vom Hauch der Gottheit getroffen wird, oder wer den Reisbrei oder die *miso* riecht, die *Yama no kami* an diesem Tag kocht,

324. z.B. Hayashi 1930, 631 f.; Hosen 1956, 16, 18; Wajima 1956, 20; Azuma 1956, 49; Takeda 1949, 169; Saeki 1957, 33; Nishitani 1957, 9 f.; SNMG II, 886; Tezuka 1957, 41; Adachi 1957, 15, 17 f.; *Higo-kuni Aso-gun shôgatsu*... 798; Ushio 1957, 6; Matsuoka 1957, 5; Yanagita 1938, 417, 420, 425; Tanaka Shinjirô 1956, 10; NMGJ 708.

wird sterben.³²⁵ Hier erscheint die Gottheit von ihrer eigentlichen Tätigkeit losgelöst, gewissermaßen neutralisiert. Solche Vorstellungen tauchen aber meist da auf, wo die innere Beziehung zum Wald und die religiöse Bindung an die Berggottheit nicht mehr sehr stark sind. In stadtnahen oder tiefer vom Buddhismus geprägten Gebieten haben sie sich noch weit mehr vom ursprünglichen Gedanken entfernt. Da hört man etwa, daß an diesem Tag der *Tengû* Federball spielt und man von Ball oder Schläger getroffen werden könnte o.ä.³²⁶

2.23 Die "Baumseele"

2.231 Der Baum als Gottheit

Mannhardt hat in seinem großen Werk über die Wald- und Feldkulte³²⁷ versucht, die Vorstellung von Waldgottheiten auf den Glauben an Baumseelen zurückzuführen. Seine Theorie blieb nicht unwidersprochen; in den von uns bereits mehrfach herangezogenen Arbeiten von Paulson und Röhrich wird gegen die einseitige Ansicht Mannhardts insofern Stellung bezogen, als Gottheiten und Geister des Waldes, die gleichzeitig Tierherren sind, weit eher verwandtschaftliche Beziehungen mit eigentlichen Wildgeistern (Artgeistern) aufweisen als mit Baumseelen.³²⁸

Damit ist die Möglichkeit einer Entwicklung im Mannhardt'schen Sinne nicht generell widerlegt, sie wird lediglich beschränkt auf Einzelfälle. Wir können also Mannhardts Theorie nicht als völlig unzutreffend beiseite schieben, ohne uns vorher zu vergewissern, ob in Japan nicht teilweise eine solche Entwicklung stattgefunden haben könnte.

Neben den heiligen Bäumen der Berggottheit und neben Bäumen oder Hainen, die im Bezirk von Schreinen stehen und den dort verehrten Gottheiten heilig sind, finden wir in Japan eine große Gruppe von Bäumen, die nicht nur einem Gotte

325. z.B. Wakamori 1960, 32, 161, 164; Matsuoka 1957, 5; Nagayama 1929, 341; SNMG I, 354.

326. z.B. Saeki 1957, 33 (der *Tengû* ist mit *Yama no kami* identisch); *Yama no kami* hat sein Kopftuch verloren und kommt es aufheben: Hayakawa 1928 a, 139; *Yama no kami* hat Washtag: Noma 1957, 1.

327. Wilhelm Mannhardt: *Wald- und Feldkulte*. 2 Bde. Berlin 1875-1877.

328. z.B. Röhrich 1959, 86 f.

heilig, sondern selbst Gottheit sind.³²⁹ Solche berühmten und meist sehr alten Bäume bilden oft den Mittelpunkt eines lokalen Kultes; man glaubt an göttliche Kräfte in diesem Baum, deren Wirkung immer wieder erprobt und bestätigt wird. Der Wirkungskreis, innerhalb welchem von diesen Bäumen Hilfe erwartet wird, ist indessen relativ begrenzt: Bitten um glückliche Eheverbindung, um Kindersegen, um leichte Geburt, um genügend Muttermilch, um Heilung bestimmter Krankheiten werden am häufigsten erwähnt.³³⁰ Manche dieser Bäume sind behängt mit Opfertagen, z.B. mit Strohbeuteln, die einer weiblichen Brust gleichen und mit Reis gefüllt sind. Man borgt sich beim Bitten um reichlich Muttermilch ein solches Säckchen und kocht den Reis. Ist die Bitte erfüllt worden, bringt man stattdessen zwei Beutel zurück.³³¹ Manchmal sind es aber Teile des Baumes selbst, die man benötigt: ein Absud von einem Stückchen Rinde oder von abgefallenen Blättern zum Beispiel.³³²

Neben diesen vielbesuchten Bäumen müssen wir eine weitere Gruppe von Bäumen erwähnen, die zwar nicht Gegenstand eines Kultes sind, aber durch Legenden mit historischen Persönlichkeiten des japanischen Mittelalters lose verbunden. Sie tragen Namen wie "Pferde-anbinde-Baum", "Sattel-hänge-Baum", "Speer-hänge-Baum", "Pfeil-hänge-Baum" usw. Irgendein Held hat bei einer bestimmten Gelegenheit diesen Gegenstand hier "angebunden" oder "aufgehängt".³³³ Dazu kommen Bäume mit Namen wie "Eßstäbchen-Baum", "Stab-Baum" o.ä.: hier hat ein Heiliger seine Eßstäbchen oder seinen Wanderstab eingesteckt, der ausschlug und zu diesem Baum wurde;³³⁴ "Orakel-Haken-Baum", "Umkehre-Baum" o.ä.: hier hat der Reisende einen hakenartigen Zweig auf den Baum geworfen, um über den Ausgang der Reise zu divinieren, oder hier mußte das Geleit umkehren;³³⁵ weiter "umgekehrte Bäume", d.h. Bäume, deren Zweige nach unten hängen statt nach oben zu wachsen (wie z.B. bei der Trauerweide):³³⁶ hier erscheinen oft Hinweise, daß in der Nähe

329. Vgl. MGJ 299 f.

330. Vgl. NDM 71 ff.

331. z.B. NDM 76.

332. Vgl. NDM 71 ff.

333. Zahlreiche Beispiele NDM 12 ff.

334. NDM 43 ff.

335. NDM 18.

336. NDM 55 ff.

jemand begraben wurde;³³⁷ ähnlich auch bei den "Nacht-weine-Bäumen", deren Zweige nicht nur nachts weinende Kinder beruhigen, sondern die oft selbst nachts weinen, weil unter ihnen ein Liebespaar begraben liegt;³³⁸ dann "Sitz-Bäume": hier hat sich ein berühmter Held einmal hingesezt; und schließlich "Teufelsbäume", "*Tengû*-Bäume", auf denen ein Teufel oder der *Tengû* wohnt.³³⁹

Damit sind wir wieder beim Wohnsitz der Berggottheit angelangt, denn auch der *Tengû* ist ein Waldgespenst, das oft an die Stelle der Berggottheit tritt, wo der Glaube an diese sich verloren hat; eine weitere Verallgemeinerung und Entleerung zeigt sich beim ersten Blick da, wo ein "Teufel" den Platz einnimmt. Doch sei hier auf die vielschichtige Bedeutung des Wortes *oni*, "Teufel", hingewiesen, auf die wir bereits zu sprechen kamen (vgl. Abschnitt 2.223) Die "Sitzbäume" waren wahrscheinlich zunächst auch mit der Berggottheit verbunden, die dann einer "modernerer" historischen Persönlichkeit den Platz abtreten mußte.

Das für uns wichtigste Merkmal dieser ganzen Gruppe von Bäumen scheint mir ihre Verbindung zu Totenseelen zu sein. Wie hier Bäume, vor denen man eine gewisse Scheu empfand, mit in der Nähe Begrabenen in Beziehung gebracht wurden, woraus sich direkt mit *oni* = Totenseele zusammengesetzte Bezeichnungen ergeben konnten, so anderswo gemiedene Plätze in den Bergen mit Unglücks- und Todesfällen und deshalb dort umgehenden Geistern. Wir stellen hier eine erste Berührung zwischen Berggottheit und Totenseelen fest, auf die wir später in einem eigenen Abschnitt eingehen wollen.

Keine direkte Verbindung zur Berggottheit zeigen die selbst als Gottheit verehrten Bäume. Daß hier nicht ein Gott verehrt wird, der den Baum als Wohnsitz benutzt, sondern daß der Baum selbst beseelt gedacht wird, also selbst die Gottheit ist, geht auch aus verschiedenen Sagen um solche Bäume hervor, die man fällen wollte. Neben ähnliche Schemata, wie wir sie entsprechend für Bäume der Berggottheit kennen gelernt haben — die Frevler verwunden sich, sterben, die Axt fliegt weg — tritt neu hinzu die Sage vom "blutenden Baum".³⁴⁰ Das Blut als

337. z.B. NMD 65, 66, 68, 69, 75.

338. NDM 30 ff.

339. NDM 55 ff.

340. z.B. NDM 3, 40, 67, 68.

Lebensträger erweist uns den Baum als beseeltes Lebewesen.

2.232 Der Geburtshelfer

Wir dürfen uns indessen der Tatsache nicht verschließen, daß dieselben, nach Art und Tendenz eine Einheit bildenden Vorstellungen, die im Baum den Helfer in allerlei Kindsnöten, Milchsorgen und Krankheiten sehen, auch innerhalb des Berggott-Komplexes einen Platz haben. In ganz Nordostjapan ist eine Geburt ohne Mitwirkung von *Yama no kami* undenkbar, und im Kinki-Gebiet wird *Yama no kami* als Krankheiten heilende Gottheit verehrt.

Bevor *Yama no kami* im Haus der Gebärenden eintrifft, kann das Kind nicht zur Welt kommen. Man legt deshalb dem Pferd den Packsattel auf und führt es aus dem Stall. Es darf laufen, wohin es will, sobald es aber stehen bleibt, oder wenn es zu zittern beginnt, wenn es wiehert oder nickt, lenkt man es sofort nach Hause, denn dies ist das Zeichen, daß die Berggottheit aufgestiegen ist. Das kann gleich beim Hause geschehen, manchmal geht das Pferd aber auch bis zur Dorfgrenze. In Familien, die kein Pferd besitzen, nimmt man den Gürtel, mit dem kleine Kinder auf dem Rücken getragen werden, um *Yama no kami* abzuholen. Meist erfolgt die Geburt dann unmittelbar, nachdem man mit der Berggottheit nach Hause gekommen ist. Nach der Geburt geleitet man die Berggottheit wieder bis zu ihrem Schreinchen oder bis zum Kreuzweg des Dorfes.³⁴¹

Vor der Geburt wallfahrten schwangere Frauen zu Schreinen der Berggottheit, die für Hilfe bei der Geburt bekannt sind. Hotta beschreibt einen für den sonst in dieser Beziehung so bescheiden bedachten *Yama no kami* ganz ungewöhnlich großen und prächtigen Schrein in Itsugigaoka, Kogota-machi im Distrikt Tôda (Miyagi), wo sich an den Festtagen des Gottes gelegentlich einige tausend schwangere Frauen drängen sollen, um zu beten. Besonders erstaunt war er über die Unmenge von neuen Hüfttüchern (das innerste Unterkleid der Frauen) in allen Farben, die im Gebetsraum von der Decke herunterhingen und heruntergefallen auf dem Boden lagen. Eine Opfergabe, die es sonst nirgends zu sehen gibt!³⁴²

341. Vgl. Sasaki 1928 a, 537; MGJ 60; Takagi 1929, 50; Yanagita 1938, 515; Inoguchi, NMGT IV, 201.

342. Hotta 1957, 47.

Dieselben Säckchen in der Form weiblicher Brüste, wie wir sie oben erwähnten, werden auch der Berggottheit mit der Bitte um reichlich Muttermilch dargebracht (Abb. 22).³⁴³ Es verlautet jedoch, dies sei eine jüngere Mode, früher habe man Phalli aus Stroh dargebracht (Abb. 23).³⁴⁴ Aus einem Dorf in Yamagata wird von einem Baum des *Yama no kami* berichtet, an dem an Fäden von den Zweigen herab unzählige *okoze* hängen, die mit der Bitte um Milch oder leichte Geburt dargebracht worden waren.³⁴⁵ Nun kann man sich fragen, was diese Opfergaben mit Muttermilch zu tun haben. Man darf in diesem Falle wohl behaupten, daß die Berggottheit erst sekundär zur Milchspenderin geworden ist. Die Analogie vom saftstrotzenden Baum und der milchstrotzenden Mutterbrust ist so offenkundig, daß weitere Spekulationen überflüssig sind.

Können wir auf eine ähnlich einfache Beziehung verweisen, wo es sich um die Mithilfe bei der Geburt handelt? Nach Yanagita ist es nicht klar, was für Gründe dazu geführt haben können, die Berggottheit zur Geburtsgottheit zu stempeln. Er weist aber darauf hin, daß man sich weithin die Berggottheit als Frau und Mutter vorstellt, was zu dieser Überlieferung beigetragen haben könne.³⁴⁶

Inoguchi hält das Abholen der Berggottheit für ein "Einladen der Seele". Er glaubt, was man hierbei "*Yama no kami*" nennt, sei nicht dieselbe Gottheit, wie man sie sonst kennt; es handle sich vielmehr um ein vages und "seelenartiges" (*reiteki*) Wesen. Unter den verschiedenen bei der Geburt tätigen Gottheiten sei eben *Yama no kami* die allgemeinste (gewöhnlichste) und die beliebteste. Die Seele des Kindes befinde sich in der Umgebung des Hauses, zumindest in der Nähe des Dorfes. Diese Seele und was man beim "Abholen der Berggottheit" nach Hause bringe, sei ein und dasselbe. Es gäbe Fälle, wo die Seele eines zu früh Gestorbenen im Körper eines Neugeborenen ihr Leben habe verlängern können, gewöhnlich aber würde die Seele eines

343. Hayakawa 1928 e, 168.

344. Koikawa 1956, 25: "Daß man die Form von Brüsten darbringt, ist ziemlich neu. Sie haben sich aus der Phallusform heraus entwickelt". "*Temma Yama no kami*" ist hier in erster Linie ein Geburtsgott, dem sonst Phalli dargebracht werden.

345. Hayakawa 1928 c, 179; aus verschiedenen Gegenden wird berichtet, daß Wöchnerinnen den *okoze* essen, um reichlich Milch zu bekommen (vgl. Yanagita 1936, 36, 38, 49, 53).

346. MGJ 60.

Vorfahren, neun Jahre nach dessen Tod gereinigt und ihrer Individualität entkleidet, vom Körper eines Kindes übernommen. Die Seele würde einmal *Yama no kami*, einmal "Besengott" oder wieder "Klosettgott" (die alle irgendwie als Geburtshelfer auftreten) genannt. Was — mit einem Wort — als "Geburtsgott" bezeichnet würde, sei ein Mischmasch aus der Seele, die in das Kind eingehen muß, aus der Gottheit, die die Seele dem Körper einfügt, und manchmal noch aus dem *yorishiro* dieses Gottes. Anschließend fragt Inoguchi, wenn die Seele, die in das Kind eingehen müsse, die Seele eines Vorfahren sei, was sei dann der Gott, der sie eingehen lasse? Ob man nicht an eine Existenz außerhalb derjenigen der Vorfahrenseele denken müsse? Dabei sieht er einen wichtigen Scheidepunkt darin, ob die Dorfgottheit eine Ahnenseele sei oder nicht.³⁴⁷

In Inoguchis Äußerungen ist ein wichtiger Hinweis enthalten, dessen Richtigkeit wohl nicht zu bezweifeln ist: Daß das Abholen der Berggottheit mit dem Einladen der Seele des Kindes zusammenhängt. Ich glaube aber nicht, daß der "allgemeine" Charakter und die Beliebtheit der Berggottheit die Ursache für ihre Mitwirkung bei der Geburt erklären, ebensowenig wie die Tatsache, daß *Yama no kami* stellenweise als Frau und Mutter angesehen wird. Entscheidend können indessen hier m.E. die folgenden Vorstellungen sein:

Im vorigen Abschnitt wurde darauf hingewiesen, daß viele aus der Gesamtheit des Waldes herausgehobene Bäume mit Totenseelen in Beziehung gebracht werden. Wir werden später sehen, daß der Berg oder Wald überhaupt als Aufenthaltsort der Totengeister gilt. Von Berg und Wald, wie auch von jenen Bäumen ist die Berggottheit nicht zu trennen. Wenn denn die geläuterte Ahnenseele dem Kind gebracht werden soll, muß da nicht die Berggottheit der geeignete Mittler sein? Man denke hier auch an die in Abschnitt 2.16 angeführten Märchen, in denen die Berggottheit einem Mann einen Säugling, nämlich die Seele des Kindes, das gerade zur Welt kommen soll, zu halten gibt!³⁴⁸ Vielerlei Mischungen und Überschneidungen lassen schließlich auch Ahnenseele und Berggottheit ineinanderfließen. Der Baum als Seelenträger bildet ein wichtiges Zwischenglied. Wenn der Baum fähig ist — und das geht doch wohl aus der Verbindung von Baum und Totenseele in so zahlreichen Sagen

347. Inoguchi, NMGT IV, 201 f.

348. s. Anm. 260.

hervor — die Seele eines Verstorbenen aufzunehmen, die nach Jahren in einem neuen Menschen wiedergeboren werden kann, so scheint es ganz natürlich, den Baum um Kindersegen anzuflehen. Ohne dabei vorläufig näher auf die Totenseelenvorstellung einzugehen, können wir damit aber doch sagen, daß hier der Berggottheit im Glauben der Baum vorangehen mußte. Hieraus kann man allerdings kaum folgern, die Berggottvorstellung sei aus der Baumseelenvorstellung hervorgegangen. Wir können aber sagen, daß die Beziehung der Berggottheit zum Baum dazu beigetragen hat, dem Gesamtkomplex dieser Gottheit Einzelzüge hinzuzufügen, die teilweise aus der Baumseelenvorstellung entspringen.

2.233 Krankheit und Heilung

Auch bei verschiedenen Krankheiten und Seuchen ruft man *Yama no kami* an.³⁴⁹ In Oki und Tokushima brachte man dabei *okoze* oder *okoze*-Votivbilder dar.³⁵⁰ Wenn man dagegen hält, daß *Yama no kami* häufig mit Krankheit oder Tod straft, so erscheint das paradox, könnte aber von dem Gedanken ausgehen, daß derjenige, der die Krankheit schickt, auch von der Krankheit befreien kann. Wenn *Yama no kami* besonders um Heilung von Geschlechtskrankheiten gebeten wird, so ist am betreffenden Ort meist eine Verbindung zu phallischem Brauchtum nachweisbar; am selben Ort wird dann auch um glückliche Eheverbindungen und leichte Geburt gebetet.³⁵¹ Vereinzelt wird *Yama no kami* auch um Hilfe bei Flechten und Spulwürmern angerufen. Man bringt dabei frische oder getrocknete *okoze* oder ein Votivbild dar.³⁵² In Kenomura (Tochigi), wo man zum Schrein der Berggottheit wallfahrtet, wenn man einen hohlen Zahn hat, "borgt" man sich vom Schrein Eßstäbchen aus *utsugi*, "Hohlbaum" = *Deutzia scabra*, und streicht damit über die schmerzende Stelle. Wenn das geholfen hat, bringt man zehn oder zwanzig Stäbchen zurück. Sie sollen vor dem Schrein ganze Berge bilden. Früher brachte man zum Dank auch *okoze* dar.³⁵³

349. z.B. im Kinki-Gebiet: Fujita Motoharu in *Kyôto minzoku danwa-kai*, MG I, 221; in Tochigi: Yanagita 1938, 515.

350. Yanagita 1936, 52.

351. Saitô Shôzô 1921, 111.

352. Yanagita 1936, 39, 48.

353. Yanagita 1936, 35.

In diesen letzteren Fällen hat man überall "wunderbare Erfahrungen" mit Insekten, besser "Würmern", *mushi*, gemacht. Die Bezeichnungen *mushi-ba*, "Wurmzahn" = hohler Zahn, und *ta-mushi*, "Feld-Wurm" = Flechte, können uns u.U. einen wichtigen Hinweis geben. Der Gedanke, daß Krankheiten von "Würmern" verursacht werden, ist außerhalb Japans sehr alt. Mannhardt zitiert den *Atharvaveda*: "die Würmer, die in Bergen und Wäldern sind, . . . die unseren Leib betreten haben, den Wurm, der im Gedärm, im Haupte sitzt, den Wurm dann, der im Rückgrat weilt" rechnet man in eine Klasse.³⁵⁴ Im nordischen, deutschen und französischen Volksglauben können die Baumdämonen Menschen und Tieren durch Insekten, die in und unter der Rinde, Stamm und Wurzeln der Bäume und Kräuter sitzen, Schaden zufügen. "Man warf dieses Gewürm nämlich mit den bösen Geistern in Wurmgestalt zusammen, welche nach einer uralten . . . Vorstellung sich als Schmetterlinge, Raupen, Ringelwürmer, Kröten usw. in den menschlichen oder tierischen Körper einschleichen und darin als Parasiten verweilend die verschiedensten Krankheiten . . . hervorbringen sollen".³⁵⁵ Und wie der Baum oder Baumgeist das krankheitserregende geisterhafte Ungeziefer schickt, kann er es wieder zurücknehmen.³⁵⁶ Ob in Japan genau derselbe Gedankengang zugrunde liegt, ist fraglich. Es gibt aber zu denken, daß man sehr früh gerade die hier *ta-mushi* genannte Hautkrankheit ebenso wie Auswüchse und "Unglück durch kriechendes Gewürm" zu den irdischen Sünden rechnete, die bei der großen Reinigungszeremonie, dem *ôharai*, beseitigt wurden. Dabei folgt unmittelbar auf das "Unglück durch kriechendes Gewürm" das "Unglück durch himmlische Gottheiten".³⁵⁷ Darunter kann man doch wohl nur eine von Göttern verhängte Strafe, einen Fluch, sehen. Soll das also heißen, daß man auch die zuvor genannten Krankheiten als Strafe für eine Übeltat auffaßte? Oder wollte man nur einen Zustand der Unreinheit, der sich in diesen Krankheiten offenbarte, beenden? Die Frage bleibt offen. Obwohl im Volksglauben vielerlei Krankheiten mit *mushi* bezeichnet werden, läßt sich keine Verbindung zum Baum feststellen. — Mit der Kenntnis oder Anwendung von Heilpflanzen wird die Berggott-

354. Mannhardt 1875, I, 14, Anm. 2.

355. Mannhardt 1875, I, 13.

356. Mannhardt 1875, I, 14.

357. *Engishiki, maki* 8, S. 144.

heit nicht in Verbindung gebracht.

Jedenfalls scheint die Funktion der Berggottheit, Krankheiten zu heilen, sekundär zu sein, teilweise vom Baumseelenglauben, teilweise von der Dōsojin-Verehrung her beeinflusst. Koikawa sagt z.B. vom *Yama no kami* in Hachinoe (Aomori), daß das Bitten um Heilung von Krankheit ein jüngerer Brauch sei, hervorgegangen aus den Gebeten um allgemeines Wohlergehen, Gesundheit und Fruchtbarkeit.³⁵⁸

2.24 Erotische Züge

2.241 Die lüsterne Berggottheit

Der *Yama no kami*-Glaube weist phallische Elemente auf, die wir grob in zwei Kategorien teilen können: solche erotischer Natur und solche, die allgemeinen Fruchtbarkeitsvorstellungen zugehören. Hier sollen die ersteren herangezogen werden.

Vor allem unter den Waldarbeitern ist die Vorstellung, *Yama no kami* sei eine Frau, weit verbreitet. Manchmal wird von einer schönen jungen Frau, manchmal von einer häßlichen Alten erzählt.³⁵⁹ Die weibliche Berggottheit wird auch *Yamahime*, "Bergfräulein", "Bergprinzessin", genannt. In Kagoshima werden viele Geschichten von Begegnungen mit solchen schönen, langhaarigen Bergfräulein erzählt. Wenn man sie trifft, muß man fliehen. Sie lachen und belecken mit ihrer Zunge die Stirn, davon wird man blind. Wenn man ihnen die angezündete Laterne hinwirft, nehmen sie diese. Oft bittet ein Bergfräulein, man möge ihr ein Kind in die Arme legen. Dafür wird man von ihr belohnt. Auch dem Gewähren anderer Bitten folgt Belohnung.³⁶⁰

Ob man nun von einer alten häßlichen oder von einer jungen schönen Berggöttin spricht — beide werden als außerordentlich geil, eifersüchtig und launisch geschildert. Deshalb bringe man auch allenthalben Phalli dar, denn die *Yama no kami* freue sich an ihrem Anblick.³⁶¹ Die Eifersucht der Berggöttin wird auch

358. Koikawa 1956, 25.

359. z.B. Hayashi 1930, 631 f.; Azuma 1956, 49; Hotta 1956 c, 38; Koikawa 1956, 25; Noma 1957, 1; Saitō Tsukidō 1957, 29; Wakamori 1960, 42; Wajima 1956, 19; Yanagita 1938, 414.

360. Murata 1956, 4 f.

361. Koikawa 1956, 25; Kindaichi 1926, 440, 442 f.; Hosen 1956, 16; Hotta 1956 c, 38; Azuma 1956, 49; Katō 1928, 21; Matsuoka 1957, 4.

häufig als Grund angegeben, warum hier Frauen an den Festen nicht teilnehmen dürfen. Sehr bedeutsam ist es, daß die *yamaokoze* genannte Schnecke ebenfalls als Sinnbild des Phallus dargebracht wird.³⁶² Das läßt die Frage Kindaichis, ob das Darbringen des *okoze*-Fisches nicht auch in irgendeinem Zusammenhang mit geschlechtlichem Zauber stehe,³⁶³ in einem neuen Licht erscheinen.

In der Gegend von Hachinoe (Aomori), wo man sehr genau zwischen männlichen und weiblichen Berggottheiten unterscheidet (die männlichen werden oft mit *Ôyamatsumi*, die weiblichen mit *Konohanasakuyabime* gleichgesetzt), bringt man nicht nur den weiblichen Berggottheiten Phalli dar, sondern auch den männlichen Päckchen aus Stroh, mit *shitogi* gefüllt, deren Form von der Vulva abgeleitet ist; oder man macht solche Gebilde aus Holz und häuft Bohnen darauf. Man sagt heute, das sei eine Bitte um Gesundheit (*mame* = Bohne, *mame* = Gesundheit). Koikawa meint aber, es habe vielleicht die Bedeutung einer guten Ernte gehabt.³⁶⁴ *mame* = Bohne ist allerdings auch einfach Vulgärusdruck für Vulva.³⁶⁵ Ich glaube deshalb nicht, daß wir es hier mit einer Fruchtbarkeitsvorstellung zu tun haben.

Gelegentlich ist auch ein Phallus *yorishiro* der Gottheit.³⁶⁶

Wenn man in Totsugawa-mura im Distrikt Yoshino (Nara) im Wald etwas verloren hat — Axt oder Säge oder ähnliches Gerät — veranstaltet man ein *kizumô*. D.h. man tut so, als ob man mit jemandem einen Ringkampf macht, und bittet dann *Yama no kami* um Hilfe. Hat man den Gegenstand gefunden, steckt man das männliche Glied heraus und wirft sich auf einen Baum.³⁶⁷ Der *kizumô* (auch *hitorizumô* oder *shibazumô*) soll angeblich nackt ausgeführt werden.³⁶⁸ Auch in Wakayama machen die Waldarbeiter diesen Ringkampf; man stellt sich dabei vor, daß die Berggottheit der Partner ist. Im *Ôyamatsumi*-Schrein von *Ômishima* (Ehime) gibt es diesen "Einzel-Ringkampf" sogar als Festzeremonie.³⁶⁹ In Hachinoe öffnet man vorn

362. Tada 1956, 6 f.

363. Kindaichi 1926, 444 f.

364. Koikawa 1956, 25.

365. *Ingo-jiten* 402, s.v. *mame*, *mame*-.

366. Hosen 1956, 16.

367. Hosen 1956, 16.

368. Hosen 1956, 15.

369. SNMG III, 1318.

sein Gewand schon bevor man den verlorenen Gegenstand sucht.³⁷⁰ Dasselbe berichtet Miura aus Okayama. Außerdem könne man die Laune der Berggottheit verbessern, wenn man an ihrem Götterbaum Sperma herunterfließen lasse.³⁷¹

Diese Handlungen haben mit Fruchtbarkeitszauber nichts zu tun. Sie sind tatsächlich Ausfluß der Vorstellung einer weiblichen, auf erotische Abenteuer erpichten Berggottheit. Möglicherweise werden aber auch hier Spuren einer Baumseelenvorstellung offenkundig, da in den zuletzt angeführten Handlungen eine für die Berggottheit eher ungewöhnliche Anthropomorphisierung des Baumes spürbar wird.

2.242 Der *okoze*

Bis jetzt sind uns drei verschiedene Tiere im Zusammenhang mit *Yama no kami* unter dem Namen *okoze*, bzw. seinen verschiedenen Nebenformen, bekannt geworden: das Bergwiesel, eine Bergschnecke und ein Fisch. In einem Ort von Miyazaki nannte man so geschlitzte Hirschohren, die entweder der Berggottheit geweiht oder als Amulett getragen wurden (vgl. Abschnitt 2.123).³⁷² Über das Bergwiesel haben wir ausführlich gesprochen (vgl. Abschnitt 2.11), interessant ist für uns an dieser Stelle lediglich die Bezeichnung *okojo*. Die Schnecke gilt offensichtlich als phallisches Symbol. Wie verhält es sich aber mit dem Fisch, der von allen mit *okoze* bezeichneten Tieren am bekanntesten ist und der fast immer in Beziehung zur Berggottheit genannt wird?

Der Name des Fisches ist als *okoshi* schon im *Wamyô-ruijushô* (entstanden zwischen 931-938) belegt;³⁷³ ebenso sind seine

370. Koikawa 1956, 25.

371. Miura 1956, 11.

372. Die Bezeichnung *okoze* ist in einem großen Teil Mittel- und Westjapans auch belegt für Raupen mit giftigen Haaren, deren Berührung starke Schmerzen hervorruft (vgl. Hayakawa 1928 c, 179 f.; Yanagita 1936, 92 ff.). Vielleicht entstand diese Benennung in Anlehnung an die Stacheln des *okoze*-Fisches, deren Stich ebenfalls schmerzt, oft sogar Entzündung und Fieber hervorruft? In Sado und Niigata nennt man ein Skolopender-artiges Insekt in Reisfeldern oder Bächen, dessen Biß sehr schmerzhaft ist, ebenfalls *okoze*, und in manchen Orten von Yamaguchi und Sado heißt auch die Natter *okoze*. (Yanagita 1936, 91). Beziehung der Berggottheit zu diesen Tieren ist nicht feststellbar.

373. *Wamyô-ruijushô*, *maki* 19, 4b-5a.

Beziehungen zur Berggottheit sehr früh bezeugt; die älteste Nachricht findet sich im *Myôgoki* des Mönches Kyôsen, das 1269 begonnen und 1275 abgeschlossen wurde: "Was ist der *okoshi*, an dem sich *Yama no kami* erfreut, wenn er ihn sieht?..."³⁷⁴

Es gibt nicht nur viele Arten des *okoze* (*Minous Adamsi* oder *Pterois lunulata* Temminck et Schlegel?), in manchen Gegenden werden auch andere ähnliche Fische (auch Süßwasserfische) *okoze* genannt. Die Beschreibungen des *okoze* sind deshalb nicht ganz einheitlich, immer aber handelt es sich bei einem "echten" *okoze* um einen kleinen Fisch mit großem Kopf und großer, aufrecht stehender Rückenflosse mit Stacheln (Abb. 24). Auch andere Namen des *okoze* selbst sind zahlreich, bemerkenswert sind darunter Namen wie *miko-io*, *kimi-okoze*, die auf eine Beziehung zur *miko*, einer Art Schamanin, hindeuten, sowie *minokasago*, "der mit Regenhut und Mantel", oder einfach "*Yama no kami*".³⁷⁵ In weiten Teilen Japans gilt dieser Fisch als die wichtigste Opfergabe für die Berggottheit, in manchen Gegenden muß es allerdings der farbenprächtige *hime-okoze* oder *hana-okoze* sein, oder ein *okoze*, der von Kopf bis Schwanz genau ein Zoll (etwas über 3 cm) mißt und der roh und getrocknet dargebracht wird.

Diesen Fisch hält man allgemein für sehr häßlich; wo man die Berggottheit als häßlich bezeichnet, gilt meist dieser Fisch als noch häßlicher. Deshalb freut sich die Berggottheit, wenn sie ihn sieht; denn so ist sie nicht selbst das häßlichste Wesen.³⁷⁶

In Iwate tragen die Jäger heimlich einen getrockneten *okoze*

374. Der Rest des Zitats ist leider unverständlich. Immerhin zeigt es aber, daß die Verbindung *Yama no kami* — *okoze* damals nichts Neues war. Siehe Yanagita 1936, 66.

Okoshi wird als Eigenname im 6. und 7. Jahrh. genannt (z.B. Mononobe no Okoshi Ômuraji; Soga no Omi Okoshi, Owari Sukune Okoshi; Ômiwa no Asomi Okoshi usw.). Yanagita glaubt, daß hier ein Zusammenhang entweder mit Festen oder religiösen Vorstellungen besteht (Yanagita 1936, 111 f.)

375. Vgl. hierzu Yanagita 1936, 9 ff. In Miyagi und Niigata heißt das Seepferdchen *okuji no mae* (Frau des *okuji*; vgl. Yanagita 1936, 70, 81); in der Gegend von Sanuma (Miyagi) nehmen nach einem Brief Newskijs an Yanagita die Jäger ein in viele Bogen Papier eingewickelter Seepferdchen mit auf die Jagd und entfalten jedesmal einen Bogen, wenn sie ein Tier erlegen. Dies soll dem *Yama no kami* das liebste sein (Yanagita 1951 b, 259). Man vergleiche den entsprechenden Brauch in Kyûshû (s. unten).

376. z.B. Yanagita 1936, 43, 53; Hosen 1956, 17; Noma 1957, 1; Matsuoka 1957, 4.

bei sich, wenn sie in die Berge gehen. Der *okoze* ist für sie eine Art Amulett, "Bergglück-Zauber".³⁷⁷ In Aomori wickeln die *matagi* diesen *okoze* in ein Papier ein. Wenn sie Jagdglück haben, zupfen sie mit den Fingern etwas davon ab und lassen es davonfliegen.³⁷⁸ Die Falkner von Akita halten einen getrockneten *okoze* im Ärmel verborgen. Wenn sie in die Berge gehen, strecken sie den *okoze* heimlich beim Ärmel heraus und ziehen ihn wieder zurück. Der *Yama no kami* läßt sich in der Hoffnung auf den *okoze* täuschen und gewährt Jagdbeute. Dieser *okoze* wird aber scheinbar nur gezeigt und nicht dargebracht.³⁷⁹ An mehreren Orten von Akita, Yamagata und Niigata zeigt man der Berggottheit den Kopf des *okoze* erst, wenn man bis zum letzten Tag der Jagd keine Beute gemacht hat. Man verspricht dann, den ganzen Fisch zu zeigen. Dies soll eine Bitte von großer Wunderkraft sein, trotzdem hat aber *Yama no kami* kein Mitleid, wenn es nicht der richtige Zeitpunkt ist, um Wild zu gewähren.³⁸⁰ In Nagano erzählen die Jäger, wenn man der Berggottheit einen *okoze* darbringt, muß man ihn an einen Faden binden und das andere Ende des Fadens um den Finger wickeln. Im Handumdrehen nimmt *Yama no kami* dann den Fisch weg, so sehr liebt er ihn.³⁸¹

Ähnlich war die Praxis in anderen Gegenden. In Mie, Shimane und Kôchi nahmen die Jäger zur Freude der Berggottheit einen *okoze* mit auf die Jagd,³⁸² in Wakayama verspricht man, bei Jagdbeute den Fisch zu zeigen, zeigt aber nur ein Zipfelchen. Da möchte *Yama no kami* den ganzen Fisch sehen und sendet immer wieder Wild.³⁸³ In Nishi-Mera-mura von Miyazaki bringt man den *okoze* der Berggottheit dar mit der Bitte um Jagdglück, in der Gegend von Kuraoka, ebenfalls Miyazaki, wickelt man den *okoze* in mehrere Bogen Papier und verspricht, den *okoze* freizulassen, wenn er Jagdbeute gewähre. Man wickelt dann bei jedem erlegten Tier ein Blatt Papier auf und wenn die abgemachte Zahl Tiere erlegt und der *okoze* ganz ausgewickelt ist, läßt man ihn auf dem Berggipfel frei. Das ganze Papier

377. Yanagita 1936, 28.

378. Yanagita 1938, 423.

379. Yanagita 1936 25 ff.

380. Yanagita 1936, 8.

381. Yanagita 1936, 36.

382. Kurata 1956, 35; Yanagita 1936, 52, 53.

383. Yanagita 1936, 45 f.

legt man an einem Kreuzweg auf dem Berg hin. Dabei soll in den Bergen ein seltsamer Ton erklingen. Hier hat der *okoze* sich selbständig gemacht; von der Berggottheit wird nichts gesagt.³⁸⁴ In Kumamoto wickelt man den *okoze* in tausend Bogen weißes Papier ein und legt ihn auf den Hausaltar für die Berggottheit. Jedesmal wenn man ein Tier erlegt hat, entfernt man ein Blatt Papier. Nur hundert Bogen nimmt man in Kagoshima. Wenn man den Fisch eingewickelt hat, legt man vor der Berggottheit das Gelübde ab, ihn darzubringen, wenn so viel Jagdwild erlegt wurde, daß alles Papier abgenommen werden konnte.³⁸⁵

Ähnlich wie die Jäger verhalten sich auch die Waldarbeiter. In Nordjapan tragen sie stets einen *okoze* bei sich und wenn sich beim Fällen eines großen Baumes Schwierigkeiten ergeben, bringen sie ihn der Berggottheit dar.³⁸⁶ Die Holzfäller in Yamagata versprechen der Berggottheit einen getrockneten *okoze*, wenn sie einen Baum suchen, der für einen besonderen Zweck geeignet sein soll. Sie finden dann den richtigen Baum wie durch ein Wunder. Dieser Baum wird aber nicht sofort gefällt, sondern nur ein Zeichen angebracht. Dann stellen sie sich mit dem Rücken gegen den Baum und werfen den *okoze* über den Kopf hinweg an den Baum. Ohne zurückzuschauen gehen sie dann nach Hause. Am nächsten Tag erst wird der Baum gefällt.³⁸⁷

Im Süden von Kyûshû bitten die Holzfäller, wenn sie es mit einem großen Baum zu tun haben, die Berggottheit, daß der Baum in eine gute Richtung falle und keine anderen Bäume mitreißt. Dabei haben sie einen in mehrere Blatt Papier eingewickelten *okoze*-Kopf bei sich, den sie nun langsam auswickeln, um *Yama no kami* zu erfreuen. Wenn das letzte Blatt entfernt

384. Yanagita 1936, 59 f. Einen eigenartigen Brauch haben die Jäger von Shiiba. Sie versprechen dem mitgenommenen *okoze*, ihm das "Licht der Welt" zu zeigen, wenn er ihnen Jagdbeute verschafft. Dabei wickeln sie ihn in ein Stück Papier. Wenn sie nun ein Wildschwein erlegt haben, wickeln sie wieder ein Papier um den Fisch. Das wiederholt sich bei jeder Jagd, sodaß ein alter *okoze* mit soviel Blatt Papier umwickelt ist, als seit damals Wildschweine erlegt wurden. Daher hat manchmal der Besitzer, der den *okoze* von seinen Vorfahren geerbt hat, das Innere seines *okoze*-Paketes noch nie gesehen und weiß oft nicht einmal, was das für ein Fisch ist. (Yanagita 1936, 7).

385. Yanagita 1936, 59 f.

386. Yanagita 1936, 8.

387. Hayakawa 1928 c, 179; Yanagita 1936, 27 f.

wird, fällt der Baum durch die Kraft der Berggottheit. Dabei hört man das "Bergklingen".³⁸⁸

Mit einem eingewickelten *okoze*, dessen Schwanz herauschaut, bitten die Bauern von Iki die Berggottheit um die Geburt eines Kuhkälbchens. Wenn man eines bekommt, bringt man den *okoze* offen dar, nimmt ihn aber wieder mit nach Hause.³⁸⁹

In Shimane und Nara steckt man einen *okoze* oder einen *okoze*-Kopf in den Ärmel, wenn man etwas im Wald Verlorenes sucht. Man läßt ihn ein bißchen herauschauen und bittet die Berggottheit um Hilfe.³⁹⁰ Ebenso macht man es in Okayama und Sado, wenn sich ein Rind im Wald verlaufen hat.³⁹¹

Auch zur Teufelsabwehr wird der *okoze* verwendet, indem man ihn am Eingang oder an der Dachtraufe aufhängt,³⁹² und für mancherlei Krankheit soll er — gegessen oder dargebracht — Heilung bringen: für Erkältungen, Lähmungen, Tuberkulose; er soll überhaupt stark und gesund machen, deshalb gibt man ihn auch kleinen Kindern als "Erstes Essen".³⁹³

An manchen Orten bezeichnet man den *okoze* als die Frau oder Braut des *Yama no kami*,³⁹⁴ aber auch als Mann einer weiblichen Berggottheit.³⁹⁵

Aus diesen Angaben und aus dem, was wir im Verlauf der Arbeit schon kennengelernt haben, können wir entnehmen, daß das Wort *okoze* in jedem Fall für ein Tier angewendet wird, das die Berggottheit sehr liebt. Es ist manchmal "Bote" der Gottheit (auch der Fisch *okoze* wird einmal so bezeichnet³⁹⁶), manchmal trägt es selbst den Namen "*Yama no kami*", könnte folglich als Erscheinungsform der Berggottheit gegolten haben.

Dieser Gedanke ist beim Wiesel vorherrschend (das Wiesel wurde auch nie gefangen oder dargebracht), er ist aber keineswegs so ausgeprägt beim Fisch *okoze*. Dort dominiert vielmehr die Ansicht, daß dies die geeignetste und beliebteste Opfergabe sei, entweder ganz allgemein, weil der Anblick die Berggottheit

388. Yanagita 1936, 59.

389. Yanagita 1936, 55.

390. Yanagita 1936, 42, 52.

391. Yanagita 1936, 34, 35; Miura 1956, 15.

392. Yanagita 1936, 5, 25, 31, 36, 51, 53.

393. Miura 1956, 11; Yanagita 1938, 423; Yanagita 1936, 5, 11, 44, 47, 49 f., 51, 58, 79; Kurata 1956, 35.

394. Yanagita 1938, 423; Yanagita 1936, 11, 51, 58; Miura 1956, 11.

395. Yanagita 1936, 41.

396. Yanagita 1936, 29 f.

erfreut, aber auch mit der Begründung, weil dieser Fisch "Frau" oder "Mann" der Berggottheit sei. Hier finden wir vielleicht einen Schlüssel zum Verständnis wenigstens einer Seite des *okoze*-Problems. Der Phallus als Opfergabe für die Berggottheit sollte diese erfreuen, wo es sich um eine weibliche Gottheit handelte; sah man in ihr einen Mann, wurde aus demselben Grund die Nachbildung der Vulva dargebracht. Hier dürfte von Interesse sein, daß man in Hiwamachi von Hiroshima mit *okoji* auch die weiblichen Geschlechtsteile bezeichnet.³⁹⁷

Ferner scheint mir bedeutsam, daß teilweise gerade in den Gebieten, in denen es Sitte ist, beim Suchen verlorener Gegenstände im Wald einen im Ärmel verborgenen *okoze* heraus schauen zu lassen, gleichzeitig der Brauch geübt wird, zum selben Zwecke das männliche Glied zu zeigen (so in Okayama und Nara). Weiter sei daran erinnert, daß die Schnecke *Bergokoze* als Substitut des Phallus angesehen wird, daß bei den Bitten um glückliche Ehen, leichte Geburt und Muttermilch einmal Phalli, einmal *okoze* dargebracht werden. Schließlich sei auf eine Bemerkung Matsuokas verwiesen, wonach im Sanami-Distrikt von Yamaguchi der Berggottheit *okoze* dargebracht werden, daß man früher Phalli aus Stroh dargebracht habe.³⁹⁸ Auch die Kraft zur Teufelsabwehr eignet neben dem *okoze* gerade wieder phallischen Holzfiguren (vgl. Abschnitt 2.223). Damit ist mE. erwiesen, daß wenigstens zu einem Teil der *okoze* an die Stelle des Phallus getreten ist.

In Abschnitt 2.121 wurden Legenden zur Entstehung des *okoze* angeführt, die mit der Jagd in unmittelbarer Beziehung standen. In die Welt der Jäger gehört auch eine Bezeichnung für den getrockneten *okoze*, die Abe Masanobu überliefert hat: *shachihoko*.³⁹⁹ *Shachihoko* ist der Delphin. Ich glaube aber, daß hier nicht irgendeine zufällige äußerliche Ähnlichkeit, sondern eine volksethymologische Deutung des Namens durch die Jäger: *shachi-hoko* = "Glücks-Speer" dem *okoze* diese Bezeichnung eingebracht hat. Wir haben das *shachi* ja in mehreren Komposita aus der Jägersprache kennengelernt (vgl. Abschnitt 2.121).

Wie alt der Fisch als Opfergabe der Jäger in Japan ist, weiß man nicht. Im allgemeinen sollte man annehmen, daß man mit dem Opfer eines Fisches um reichen Fischfang bittet, wie das

397. Yanagita 1936, 103 f.

398. Matsuoka 1957, 4.

399. s. Yanagita 1936, 38.

bei den Jäger- und Fischervölkern Nordeurasiums der Fall ist. Tatsächlich wird auch von den japanischen Fischern die Berggottheit verehrt und ihr der *okoze* dargebracht,⁴⁰⁰ besonders erpicht sind die Fischer indessen, die *yama-okoze* genannte Schnecke zu bekommen, da es heißt, dem Berggott müsse man den Meer-*okoze*, dem Meergott den Berg-*okoze* darbringen, wenn man Erfolg haben wolle.⁴⁰¹ Newskij sieht im Darbringen des *okoze* möglicherweise das Relikt der Tätigkeit eines Schamanen (bzw. der *miko*) bei der Bergjagd in fernster Vergangenheit.⁴⁰²

Das *Wakunkan* bringt bei dem Ausdruck "dem *Yama no kami* einen *okoji* zeigen" ein Zitat aus dem *Ho-nan t'ung-chih*: "Der *kuei* (*Anchilognathus intermedius*?) gleicht dem Wels, er hat eine Rückenflosse mit zwölf Stacheln, damit entspricht er den zwölf Monaten; deshalb liebt ihn der Groß-Berggott".⁴⁰³ Es scheint zwar, daß in den Wörterbüchern doch eine kleine Verwirrung herrscht in Bezug auf diese Fische, trotzdem dürften die zwölf Stacheln der Rückenflosse des *okoze* genau diesem Vorbild entsprechen. Die Zwölfzahl spielt im Kult der Berggottheit eine bedeutende Rolle, hauptsächlich da, wo die Zwölf im Namen der Gottheit erscheint: *Jûni-sama*, *Jûni Yama no kami*. Sie steht, wie wir in einem späteren Abschnitt sehen werden, mit der Vorstellung der die Jahreszeiten regelnden Gottheit in Beziehung. Es ist daher möglich, daß dieser Gedanke mitgewirkt hat, die Beliebtheit des *okoze* als Opfergabe zu steigern.

Das Brauchtum um den *okoze* ist gewiß nicht aus einem einzigen Grundgedanken heraus entwickelt worden. Das phallische Element scheint aber doch verhältnismäßig stark zu sein. In mancher Hinsicht könnte sich auch Beeinflussung vom *Dôsojin*-Kult her geltend gemacht haben, wie sie ja auch in manchen Bräuchen um den *wakaki* spürbar wird. Wir haben bisher z.B. das "Lachfest" noch nicht erwähnt, in dem regional ebenfalls der *okoze* verwendet wird, das aber auch in Beziehung zu den Feuerfesten am Kleinen Neujahr steht. Hier findet überall bereits ein Übergang zu Vorstellungen statt, die in der Welt des Ackerbauers beheimatet sind und die wir deshalb erst im nächsten Kapitel besprechen wollen.

400. Yanagita 1936, 30, 50; Shimamura 1930, 261.

401. Yanagita 1936, 83, 87; Sasaki 1928 b, 180.

402. Newskij in einem Brief an Yanagita (Yanagita 1951 b. 273 f.)

403. s. Yanagita 1936, 37.

2.25 Kurze Zusammenfassung. Waldgottheiten in Eurasien

Ein kurzer Blick über das in den letzten Abschnitten vorgebrachte Material zeigt, daß die Berggottheit Boden und Vegetation des Waldes besitzt und beherrscht. Keimen und Wachsen der Bäume liegt in ihrer Hand. Dem Menschen, der in ihr Gebiet eindringend sich ganz unter ihren Schutz begibt, überläßt sie leihweise den Boden. Sie gibt ihm die Bäume zum Geschenk, wofür er sich durch Opfergaben bedankt. Wer es an der nötigen Ehrfurcht mangeln läßt, wer sich nicht an die Gebote hält, der verfällt dem Fluch der Berggottheit. Sie führt ihn in die Irre, sie schickt Krankheit, Unglück und Tod.

Die Berggottheit nimmt ihren Aufenthalt auf bestimmten Bäumen. Diese sind ihr heilig, man darf sie gar nicht oder nur unter bestimmten Voraussetzungen (Ersatz durch Einpflanzen neuer Bäume) fällen.

Es gibt aber auch heilige Bäume, die man sich (unabhängig von der Berggottheit) beseelt denkt und als Gottheit verehrt. Die Vorstellung einer "Baumseele" und der Glaube an diese Bäume steht häufig mit dem Glauben an Totenseelen, die ihren Wohnsitz im Wald oder in der Nähe solcher Bäume haben, in Verbindung. Man erwartet von diesen Bäumen Hilfe in Krankheiten, man bittet um glückliche Eheverbindung, um Kindersegens und leichte Geburt. Dieselben Wünsche werden auch an die Berggottheit herangetragen, deren Rolle als Geburtsgottheit vor allem sehr bekannt ist. Es konnte darauf hingewiesen werden, daß die Vorstellung, gewisse Krankheiten, deren Entstehung man mit der Einwirkung von Insekten ("Würmern") verbindet, könnten durch die Berggottheit geheilt werden, wohl primär auf den Baumseelenglauben zurückgeht. Eine gleichzeitige Verbindung zum Totenseleenglauben ist da zu finden, wo die Berggottheit als Geburtshelfer auftritt: sie bringt aus dem Walde die Seele des zu gebärenden Kindes, die nichts anderes ist, als die inzwischen geläuterte Seele eines vor Jahren verstorbenen Ahnen.

Erotische Vorstellungen und entsprechende Praktiken kennzeichnen besonders den Glauben der Waldarbeiter.

Zu Beginn des Neuen Jahres werden nach Gebet und Opfer an die Berggottheit beim "Ersten Gang in den Wald" junge Bäumchen oder Zweige abgeschnitten und in das eigene Anwesen gebracht, wo sie kultischen Zwecken dienen, sei es als

yorishiro einer zu Besuch kommenden Gottheit, sei es, um in mannigfachen Abwandlungen der Bitte um Gedeihen der Feldfrüchte im kommenden Jahr Ausdruck zu verleihen.

So finden wir in diesem mit dem Baum als Bestandteil des Waldes verknüpften Brauchtum zwei erste wesentliche Berührungspunkte des Berggott-Glaubens mit anderen Glaubensvorstellungen, die uns noch weiter beschäftigen werden: mit dem Totenseelen-Glauben und mit dem Glauben an die Identität von Berggottheit und Feldergottheit.

Die Opfer vor und nach dem Fällen von Bäumen sind relativ früh belegt im Zusammenhang mit Palast-, Schrein- (bzw. Tempel-) und Schiffsbau. Die Umstände erlauben den Schluß, daß es sich um einen allgemeinen Brauch beim Fällen von größeren Bäumen handelte. Die Vorstellung einer Berggottheit, die streng über den Wald wacht, konnte nur da entstehen, wo dem Baumbestand Bedeutung zukam, wo das Holz, vor allem der große Baum als Werkstoff gesucht war. Das setzt Sesshaftigkeit voraus, nomadisierende Jäger bauen sich keine festen Häuser. Man könnte höchstens noch an Einbäume denken, wie sie in der *Jōmon*-Zeit zur Binnenschiffahrt benützt wurden. Etwa seit Beginn des 2. Jahrtausends v.Chr. wohnte man zwar schon in kleinen festen Siedlungen aus rechteckig ausgeschachteten Gruben, wobei entsprechende Spuren darauf schließen lassen, daß man zum Abstützen des Daches Holzpfeiler verwendete. Aber von einer eigentlichen Holzbauweise kann man nicht sprechen, auch änderte sich Bauweise und Siedlungsform bis zum Ende der *Jōmon*-Zeit nur wenig.⁴⁰⁴ Einen großen Fortschritt in der Holzverarbeitung brachten erst die Eisengeräte der *Yayoi*-Zeit. Zapfen und Zapfenloch waren bekannt und man verwendete komplizierte Konstruktionen beim Hausbau. An die Stelle des Einbaums traten seetüchtige Plankenboote.⁴⁰⁵

Man darf nun nicht außer acht lassen, daß abgesehen von den Bitt- und Dankopfern beim Fällen von Bäumen, das Brauchtum um den Baum und die Berggottheit als Waldgottheit viele Züge aufweist, die nur vom Ackerbau her verständlich werden, denn auch der Glaube an die Totenseelen gehört in Ackerbau-Kulturen. Ebenso konnte ein einigermaßen spezialisiertes Handwerkertum, wie es für die Anlage komplizierter

404. Vgl. SKGT Nihon I, 14-16.

405. Vgl. SKGT Nihon II, 10 f.

Gebäude und den Bootsbau Voraussetzung ist, erst in einer relativ komplexen Gesellschaft aufkommen. Auch diese Überlegungen führen uns zu der Vermutung, daß sich dieses Brauchtum erst in einer Zeit mit intensivem Ackerbau entwickelt hat. Wir haben vorläufig keinen Anhaltspunkt, wann das war. Mit Sicherheit können wir nur sagen, daß dieses Brauchtum im 8. Jahrhundert voll ausgebildet und von allgemeiner Selbstverständlichkeit war.

Wenn wir nun in der Nachbarschaft Japans nach Entsprechungen suchen, die uns vielleicht einen Schritt weiter bringen könnten, so müssen wir feststellen, daß in den nördlichen Gebieten Eurasiens, wo wir den Waldgott oder Waldgeist in der gleichen Weise als Tierherrscher kennen lernten wie in Japan, bei den eigentlichen Jägervölkern die Rolle des Berg- oder Waldgeistes eben auf die des Wild- und Jagdgottes beschränkt bleibt. "Man sagt, daß der Waldgeist zürne und das Vieh verstecke, wenn man die zur Jagd gehörenden Zeremonien nicht sorgfältig befolge. Hingegen interessiert ihn weder das Abpflücken von Beeren und Zedernüssen noch das Fällen der Bäume".⁴⁰⁶ Nach dem, was wir eben über Japan feststellten, konnten wir eigentlich nichts anderes erwarten. Das Bild ändert sich, je weiter wir nach Westen kommen. Bei den Tscheremissen bezeugt derjenige, der sich im Wald verirrt hat oder der im Wald übernachtet, daß er den Waldgeistern seine Verehrung und bittet sie; "dem Übernachtenden Gesundheit und Gedeihen" zu verleihen.⁴⁰⁷ Bei den finnischen Völkern, die schon seit längerem Ackerbau und Viehzucht betreiben, ist der Waldgeist nicht nur in erhöhtem Maße Schützer des Viehs auf den Waldweiden; bei den Ostseefinnen etwa sorgt er auch für das Wachstum der Bäume und des Grases.⁴⁰⁸

406. Harva 1938, 394; bei manchen sibirischen Völkern ist es speziell eine Erdgottheit, die das Wachstum von Gras und Baum bewirkt, so z.B. bei den Jakuten. Diese Erdgottheit haust in den besten Bäumen und läßt die Pflanzen grünen; auch fördert sie die Geburt der Kinder. Es handelt sich aber hier um keine Ackerbaugottheit, da die Jakuten den Ackerbau erst in jüngerer Zeit übernommen haben. Auch die Tungusen rechnen alles der Erde als Verdienst zu, was sie hervorbringt (vgl. Harva 1938, 246 f.) Allerdings muß hier bugefügt werden, daß auch manche sibirischen Völker Gottheiten oder Geister der Erde als Wildschützer betrachten (vgl. Paulson 1961 b, 245 f.)

407. Paulson 1961 a, 6; 1962, 177; Lot-Falck 1953, 147.

408. z.B. Paulson 1962, 182, 184.

Die unmittelbaren Nachbarn Japans im Norden, die Ainu, deren Berggott mit dem Bären identisch ist, glauben, daß jeder Baum von einer Vielzahl von Dämonen bewohnt wird, von denen manche gut und manche böse sind. Den Geistern eines Baumes wird es zugeschrieben, wenn jemand von einem Baum zu Tode fällt oder von einem stürzenden Baum erschlagen wird. Ein solcher Baum wird in möglichst kleine Splitter zerhackt, die man in alle Richtungen verstreut. Ist dies wegen der Größe des Baumes nicht möglich, so läßt man seine Stücke zerhackt liegen und kennzeichnet den Platz, sodaß sich niemand nähert.⁴⁰⁹ Jäger betrachten Bäume als Schutzgeister, und wenn jemand erkrankt ist, geht sein Freund in den Wald, sucht einen "guten" Baum und verehrt ihn. Dann wird der Baumgeist Heilung bringen.⁴¹⁰

Auch hier haben wir also keinen Berg- oder Waldgott, der sich besonders um die Waldvegetation kümmert, aber eine Baumseelenvorstellung, nach der "böse" und "gute" Baumgeister Krankheit und Tod schicken bzw. den Menschen heilen können.

Viele alte Bäume sind nach dem Glauben der Koreaner von Geistern besucht und man wagt es nicht, sie zu fällen. Die Geister, die hier umgehen, sind oft so bösartig, daß man die benachbarten Häuser räumt.⁴¹¹ Aber auch der koreanische Berggott, der zu den populärsten Gestalten des koreanischen Pantheons gehört, wird bei alten und seltsam geformten Bäumen verehrt. Oft sind ihm bei solchen Bäumen oder an den Waldeseingängen kleine Tempel errichtet (Abb. 25), häufig sind aber auch an Scheidewegen, auf Pässen und Berggipfeln unter einzelnen oder auffällig gewachsenen Bäumen Steinhäufen aufgeschichtet, auf die jeder Vorübergehende einen Stein wirft, oder es werden an den Baum Papier- oder Stoffstreifen, alte Kleidungsstücke o.ä. als Weihegeschenke gehängt. Die Berggottheit beschützt die Beeren-, Pilz-, Kraut- und Wurzelsammler; vor allem ist sie die Schutzgottheit der Ginsengsucher, die im Spätsommer ganze Wochen im Wald zubringen.⁴¹² Rüben in Menschenform in Stroh verpackt (Abb. 26) werden als Opfergabe auf den Steinhäufen beim Baum der Berggottheit hingelegt, um schwangeren Frauen eine leichte Geburt und unfruchtbaren

409. Batchelor 1927, 327 f.

410. Batchelor 1927, 351 ff.

411. Courant 1900, 326 Anm. 15.

412. Vgl. Lautensach 1945, 159; Courant 1900, 319; Eckardt 1928, 229.

Frauen Kindersegen zu erleben.⁴¹³ Der Glaube an diese Berggottheit steht mit dem Glauben an heilige Berge in Beziehung, die in der altkoreanischen Religion eine große Rolle spielten.⁴¹⁴ So, wie die koreanische Berggottheit heute erscheint, handelt es sich um eine komplexe Gestalt; hier jedenfalls scheint eine Mischung aus Baum- und Bergkult vorzuliegen. Die Steinhäufen an Bergübergängen sind aus Sibirien wohlbekannt, die Bäume mit angebundenen oder angehängten Papier- oder Stoffstreifen hat Chavannes auch in Nordchina (Shantung, Honan, Shansi und Shensi) gesehen. Er führt diesen Kult auf die Verehrung der Erdgottheit (*shê* 社) zurück, denn als Manifestation der Macht des Erdbodens erhebt sich aus diesem der Baum. Leider sagt uns Chavannes nichts über die besonderen Erwartungen, die man an die Verehrung dieser Bäume knüpft.⁴¹⁵

Eberhardt bringt auch den südchinesischen Baumkult in Beziehung zum Erdgottkult. Man sieht aber, daß hier verschiedene Vorstellungen ineinanderfließen.⁴¹⁶ Vor allem zeigt es sich, daß einmal der beseelte, göttliche Baum gemeint ist,⁴¹⁷ ein

413. Eckardt 1928, 228.

414. Vgl. Courant 1900, 317 ff.

415. Chavannes 1910, 471 f.; Bredon 1927, 243, schreibt, daß die chinesischen Bauern in Teilen Nordchinas, vor allem in Nord-Shensi, Nord- und West-Shansi und entlang der Ordos-Wüste "always hang the heads and feet of their goats and sheep that die, or are killed for food, on trees as propitiary offerings to the gods." Und weiter S. 243 f.: "Fortunately, all Chinese tree-spirits are not revengeful. Many are kindly disposed towards men and grant petitions, especially for recovery from sickness. To this category belong the sacred trees whose branches are hung with votive paper-scrolls, inscribed by grateful worshippers, or bright-coloured rags...and those that have incense burned to them, and offerings of food set out as before the image of a god."

Interessant ist für uns noch folgende Bemerkung von Bredon: "Sometimes, peasants will apologize to a tree before cutting it down, asking pardon for the pain they are obliged to cause..." (Bredon 1927, 243).

416. Vgl. Eberhard 1942 a, II, 164 f.

417. Vgl. Eberhard 1942 a, II, 40 ff.: "Die Kampferbäume...gelten als Symbol des Lebens und der Stärke. Man nimmt sie in Chekiang nicht selten als 'Paten' für schwache Kinder. Meist sind die Kampferbaumgötter männlich; aber einmal wird von einer Kampfergöttin gesprochen. Sein Holz ist tödlich für Ungeziefer, daher seine besondere Kraft...Nun schlug einmal ein Lu Ching-chu im 3. Jahrhundert n.Chr. einen Kampferbaum ab, aus dem viel Blut floß. Der Baum war also

anderesmal aber die Berggottheit als Besitzer der Bäume auftritt: "Das Abhauen von Bäumen ist eine Beleidigung des Berggottes oder eine Strafe für den Gott. Bei heiligen Bergen wird

ein Gott gewesen. Es kam aus ihm ein Wesen wie ein Hund mit Menschenkopf, der Baumgeist. Dieser heißt P'eng-hou..." (nach *Sou-shen-chi*, T'P'YL 886, 4b).

Ein weiterer Baumgeist ist der einbeinige Pi-fang, auf den wir später noch stoßen werden.—Aus den zahlreichen repräsentativen Beispielen, die De Groot mitteilt, geht hervor:

1) Sehr alte und auffällige Bäume sind in der Regel beseelt. Man teilt sie in zwei Gruppen: solche, die vorwiegend gestaltlose Yang-Seelensubstanz (*shen* 神) enthalten und dem Menschen heilbringend sind ("curing him of mental and bodily infirmity and disease, prolonging his life, and even making him live for ever"...De Groot 1901, V, 652) und solche, die von Geistern in menschlicher oder tierischer Gestalt besessen sind; diese werden dem Menschen häufig gefährlich.

2) Die Aktivität der bösen Baumgeister besteht hauptsächlich darin, Krankheit und Tod zu verursachen oder Frauen zu entführen und zu mißbrauchen.

3) Die Bäume bluten, sobald sie gefällt werden.

4) Häufig werden solche Bäume mit alten Gräbern in Beziehung gebracht. Man glaubt, die Seele des Toten wohnt in den Bäumen. Ebenso kann die Seele eines Menschen in einen Baum verwandelt werden. Dieser Glaube hängt damit zusammen, daß seit den ältesten Zeiten bei den Gräbern Bäume gepflanzt wurden.

5) Als Tiergestalten, in denen Baumgeister erscheinen, werden genannt: Rind, Hund, Schlange, Kranich und einmal ein Hirsch. Die Rinder-Sagen stehen mit Flußgottheiten in Beziehung (s.a. Eberhard 1942 a, I, 379 f.). Auf den chthonischen Charakter von Hund und Schlange brauchen wir hier nicht näher einzugehen. Die Seele zeigt sich auch als Vogel, der in den Zweigen des Baumes sitzt, vor allem als Kranich, der ebenso wie der alte Baum (besonders die immergrünen Nadelhölzer Fichte und Kiefer) Symbol des langen Lebens ist. Aus dem Rahmen der übrigen Vorstellungen fällt nur das Jagdtier Hirsch. (De Groot 1901, IV, 189 ff., 272 ff.; V, 652 ff.)

Man kennt auch Legenden, in denen aus weggeworfenen Gegenständen Bäume entstehen: "Tch'e-yeou, quand Houang-ti le prit, fut garroté. Le bois de ses entraves, qu'il jeta, se transforma et devint un érable (nach *Shan-hai-ching*, ch. 15). C'est aussi en un arbre et même en une forêt que se changea le bâton jeté par K'oua-fou sur le point de mourir. Il forma la forêt de Teng-lin ou de T'ao-lin. On dit encore que Teng-lin naquit des sucs de la chair et de la graisse de K'oua-fou" (Granet 1959, 361, nach *Shan-hai-ching*, ch. 5, 8, 17; *Lieh-tzū*, ch. 5, S. 56). Also werden auch diese berühmten Bäume bzw. Haine mit Toten in Beziehung gebracht.

das Abholzen aus diesem Grund verboten".⁴¹⁸ Die Berggottheit ist aber auch hier der (heilige) Berg selbst.⁴¹⁹ Im ersten Frühlingsmonat ist das Fällen von Bäumen verboten: "Couper les arbres serait contrarier l'action du ciel, au printemps se manifeste surtout dans la végétation".⁴²⁰ Hier ist eine schöpferische Tätigkeit der Berggottheit ausgeschaltet, auch nicht als Besitz der Berggottheit werden die Bäume erwähnt.

In China scheint also neben der Baumseelenvorstellung Baumkult in Verbindung zur Erdgottheit und Bergkult in Verbindung zum Baum nebeneinander zu bestehen. Chavannes kam zu dem Schluß, daß der heilige Hain, in dem um Regen gefleht wurde, die Erdgottheit selbst darstellt.⁴²¹ Wie man die Sache nun auffaßt, man wird immer zum Ackerbau und seinem Hauptproblem, dem Regen, hingeführt. Die Erdgottheit, die immer zusammen mit der Getreidegottheit genannt wird, fleht man ebenso um Regen an wie die heiligen Berge.⁴²²

Auf chinesischen Darstellungen der Zeit der Streitenden Reiche und der Han-Zeit sieht man gelegentlich Figuren mit Zweigen in den Händen.⁴²³ Über Zweck und Bedeutung dieser Zweige konnte ich nichts in Erfahrung bringen — es sei denn, daß man beim Regenbitten Weidenzweige in den Händen trug. Wohl werden in Peking an Neujahr Kiefern- und Zypressenzweige verwendet, und das *Yen-ching sui-shih-chi* des Tun Li-ch'en sagt

418. Eberhard 1942 a, II, 165; vgl. Granet 1959, 285 Anm. 2; 1929, 193: "...en 566 avant J.-C., le pays de Tcheng souffrant d'une grande sécheresse, plusieurs hommes, dont un invocateur, reçurent mission d'offrir un sacrifice à une montagne...: 'Ils en coupèrent les arbres; la pluie ne tomba pas.' Ces opérateurs maladroits furent punis par un sage ministre: 'Quand on sacrifie à une montagne, dit-il, c'est pour en faire pousser la forêt; en couper les arbres est donc un grand crime.'" (vgl. *Tso-chuan*, Chao 16. Jahr = SSC XXXI, 1929). S.a. *Shih-chi*, 28. Jahr Shih-huang; *Han-shu*, 25 a, 13 b.

419. Man darf allerdings diesen "Bergglauben" nicht isolieren; Berge, Flüsse, Wälder usw. werden stets in einem Atem genannt; die Opfer an den heiligen Plätzen werden allen Naturmächten dargebracht (z.B. *Li-chi*, Kap. 4, Yüeh-ling Art. 1, Couvreur I, 337; *Lü-shih ch'un-ch'iu* 3, Wilhelm 1928, 3). Vgl. Granet 1929, 192 f.

420. *Li-chi*, Kap. 4, Yüeh-ling Art. 1, Couvreur I, 337; *Lü-shih ch'un-ch'iu* 3, Wilhelm 1928, 3.

421. Chavannes 1910, 473 ff.

422. s. oben Anm. 418; vgl. a. Chavannes 1910, 473 ff.

423. z.B. auf einem Bronzegefäß der Coll. A. Brundage, Chicago, das aus dem 4.-3. Jahrhundert v.Chr. stammt. Abgebildet bei Salmony 1954, Pl. XV.

darüber: "Nien fan is made out of millet and rice, on top of which are set pine and cypress branches, to which metal coins, dates, chestnuts, *lung yen* (*Nephelium longana*), and sticks of incense are tied. After the P'o Wu (der 5.I.) this is disposed of."⁴²⁴ Außer dieser Anordnung von Zweigen im Reis- oder Hirsebrei kennt man noch den "Geldbaum", der aus großen Kiefern- oder Zypressenästen gemacht wird, die man in eine Vase stellt und mit alten Münzen, aus Papier gemachten Silberbarren, Granatapfelblüten und anderen Papierblumen schmückt. Dieser "Baum von dem man Geld schüttelt" soll natürlich im kommenden Jahr Reichtum ins Haus bringen.⁴²⁵ Der Sinn ist — ins Merkantile abgewandelt — folglich etwa derselbe wie beim japanischen "Knödelbaum". Vor Beginn der häuslichen Neujahrszeremonien breitet man im äußeren Hof des Anwesens Kiefern- zweige und Sesamstengel aus; sie sollen durch ihr Knacken anzeigen, wenn irgendein Geist sich nähern sollte.⁴²⁶ Wir haben es hier mit städtischem und sicher stark modifiziertem Brauchtum zu tun, das aber von Formen ausgegangen sein kann, die den entsprechenden japanischen nahe standen.

Erstaunlich sind die Parallelen, wenn wir uns, von den vorhin erwähnten Ostsee-Finnen ausgehend, weiter nach Europa wenden. Es gibt hier Waldgeister (z.B. das schwedische *skogsrå*), die sowohl als Schützer des Wildes auftreten (z.B. in der Gestalt des größten Tieres einer Art) wie auch als Besitzer des Waldes und seiner Vegetation. Man darf z.B. den größten Baum eines Waldes nicht ungestraft fällen, weil darin das *rå* seinen Sitz hat. Grund und Boden für ein Gebäude oder einen Kohlenmeiler muß man vom Berg-*rå* kaufen oder "ablösen". Dem *rå* wird nicht nur für gute Jagd und reichen Fischfang geopfert, sondern auch wenn man im Walde verlaufenes Vieh sucht. Das *rå* entführt aber auch manchmal Haustiere, um sie in seine unterirdischen Herden einzureihen. Es haust u.a. in einem Baum, Baumstumpf oder Stein. Manchmal arbeitet es nachts unsichtbar und macht Lärm. Es kann Menschen auf

424. *Yen-ching sui-shih-chi*, nach der Übersetzung von Derk Bodde 1936, 102; s.a. *Pei-p'ing sui-shih-chih*, ch. 12, 9a.

425. *Yen-ching sui-shih-chi* nach Bodde 1936, 103; *Pei-p'ing sui-shih-chih* ch. 12, 9a.

426. Bredon 1927, 91. *Yen-ching sui-shih-chi* und *Pei-p'ing sui-shih-chih* erwähnen bei gleicher Gelegenheit nur Sesamstengel. (vgl. Bodde 1936, 101; *Pei-p'ing sui-shih-chih* ch. 12, 9a.

übernatürliche Art hochheben und an eine andere Stelle versetzen und manchmal entführt es sie. Das *rå* ist in der Regel ein Einzelwesen, wenn es auch mit Gatte oder Gattin oder zu dritt auftreten kann. In manchen Gegenden Schwedens erscheint das *rå* in der gleichen anthropomorphen Gestalt wie die Wald- oder Bergfrau, d.h. als schönes Mädchen, aber mit hohlem Rücken. Vor allem in Finnland wird das *rå* auch mit den Toten in Verbindung gebracht.⁴²⁷

Röhrich weist mit besonderer Betonung darauf hin, daß sich im nordischen Waldgeistmaterial nur wenige Belege dafür fänden, daß der Waldgeist in einem Baum wohnt, und diese stellen sich als zufällige und individuelle Zeugnisse heraus. "Es handelt sich also nicht um 'Baumseelen' oder um einen Baumkult im Mannhardtschen Sinne...Das ganze von Granberg ausgebreitete nordische Material liefert keine Stütze für irgendeine Auffassung, die den Waldgeist eine Baumseele sein läßt". Auch die Opferdarbringung auf Baumstümpfen dürfte nicht im Sinne eines Baumkultes ausgelegt werden.⁴²⁸ Damit ist hier der gleiche Tatbestand festgestellt, wie wir ihn aus dem japanischen Material interpretiert hatten. Daneben ist aber auch im nordi-

427. Vgl. hierzu Liungman 1961, 73 ff. Das Berg-*rå* schickt auch Krankheit und verursacht Unglücks- und Todesfälle, wenn ihm nicht mit dem nötigen Respekt begegnet wird. (Tillhagen 1961, 139 ff.) Einige Züge des schwedischen *rå* sind uns bisher beim japanischen *Yama no kami* noch nicht begegnet. Wir werden im nächsten Kapitel darauf stoßen.

Die finnischen *haltija* des Waldes sind zum großen Teil auch von ähnlichen Vorstellungen bestimmt. Diese *haltija* können dem Menschen sowohl nützen wie schaden. Sie können z.B. Mensch oder Tier, die sich im Wald verlaufen haben, in ihre Gewalt nehmen. (Vilkuna 1961, 162). "Geht der Mensch von seinem eigenen Revier auf das Gebiet des *haltija*...muß er nach den Normen der herrschenden Kraft handeln. Wenn er auf dem Gebiet eines *haltija* übernachtet, muß er um Erlaubnis bitten, wenn er dort ein Haus baut, muß das Land gekauft werden, wenn er auf Beute erpicht ist, muß er dazu die lautlose Zustimmung des *haltija* erhalten. Wenn der Mensch also in angebrachter Art dem *haltija* gegenüber auftritt, darf er erwarten, daß letzterer seinen Wünschen wohlgesinnt ist. Verstößt aber der Mensch gegen die Normen des *haltija*, bestraft ihn der Geist (Krankheit, Feuersbrunst, Mißgeschick bei der Erwerbstätigkeit)." (Vilkuna 1961, 164). Manche *haltija*, besonders solche von tabu-Plätzen, stehen auch mit Toten in Beziehung. (Vilkuna 1961, 160).

428. Röhrich 1959, 113 f.

schen Raum die Baumseelenvorstellung anzutreffen, wie zahlreiche Beispiele bei Mannhardt zeigen.⁴²⁹

Der estnische Waldgeist hat über Flora und Fauna seines Gebietes sowie über die Menschen, die es betreten, Macht. Die für die Berggeistvorstellung der japanischen Waldarbeiter typischen erotischen Züge stehen wieder bei der estnischen Waldmagd wie bei der schwedischen Waldfrau im Vordergrund.⁴³⁰ Als mögliche Ursache für den erotischen Zug in der schwedischen Waldgeistvorstellung nennt Tillhagen, "daß es sich bei den Personen, die sozusagen am meisten mit dem Waldgeist in Berührung kamen, um Köhler, Teerbrenner und Jäger handelte, die auf Grund ihrer Arbeit monatelang draußen im Walde leben mußten, getrennt von ihren Heimen und Frauen".⁴³¹

Dem Waldgeist als Irreführer begegnen wir meist da, wo er mit Totengeistern Berührung zeigt.⁴³²

Es wäre gewiß verfehlt, was für die schwedische *rå*-Vorstellung gilt, auf ganz Europe ausdehnen zu wollen, obwohl man allenthalben auf verwandtes Gedankengut stößt. Während sich z.B. in Deutschland die Wildgeistvorstellung aus Märchen und Sage herauschälen ließ, hat sich, was von einem eigentlichen Waldgeistglauben übrigblieb, stark mit dem Glauben an Baum-

429. Mannhardt 1875, I, 10 ff. Dazu gehört die Vorstellung von der "Holunderfrau", "Eschenfrau" und ähnlicher Geister; man glaubt, daß der Baum dem Menschen schaden kann und Krankheiten schickt. Dazu gehören dann die Zeremonien des "Baumanklagens", wobei das Krankheits verursachende Gewürm in den Baum zurückgeschickt wird. Die bei Gehöften in Schweden früher oft vorhandenen "Schutzbäume", die als heilig galten und Wohnsitz der persönlichen Schutzgeister der Hausleute waren, wurden von Schwangeren umfaßt, um eine leichte Entbindung zu erhalten. (Ähnlich in Dänemark und Lettland. Vgl. Mannhardt 1875, I, 51 ff.)

430. Röhrich 1959, 106 f., 116. Als Beispiel eine estnische Sage: Ein Bursche ging auf die Schnepfenjagd und schoß eine Menge Vögel am Feuer; schließlich kam ein schönes Mädchen zu ihm, lachte und scherzte mit dem Jungen, ließ sich aber nicht fangen sondern hielt sich immer an der andern Seite der Feuerstätte; da zeigte der Junge ihm sein Genitale. Das Waldmädchen lachte darauf hell, klatschte in die Hände, daß der Wald widerhallte und ging sofort in den Wald zurück; danach flog eine Menge Schnepfen an das Feuer und der Junge hatte sein Leben lang gutes Jägerglück. (Röhrich 1959, 107). Vgl. a. Wikman 1961, 14; Rooth 1961, 117 f.; Tillhagen 1961, 148 f.

431. Tillhagen 1961, 154.

432. Vgl. z.B. Biezais 1961, 17 f.; auch die schwedische Waldfrau gehört zu den Irreführern. Vgl. Tillhagen 1961, 148.

geister vermischt, sodaß man oft keine klare Scheidung vornehmen kann.⁴³³ Die Baumseelenvorstellung ist eng mit dem Totenseelenglauben verbunden und entspricht weitgehend der japanischen Baumseelenvorstellung.⁴³⁴

Zu den alten Wildgeistvorstellungen in Mittel-, Nord- und Osteuropa, die als Relikte jägerzeitlichen Denkens anzusehen sind, stießen auch Traditionen aus dem Mittelmeerraum. Sie müssen die Gebiete nördlich der Alpen schon in provinzialrömischer Zeit erreicht haben.⁴³⁵ Im Mittelpunkt dieser Traditionen steht Artemis/Diana, der als Jägerin und Herrin des Waldes ganze Berglandschaften heilig waren, wie z.B. der Schwarzwald, dessen Namen sie als *Dea Abnoba* führt.⁴³⁶

Die Gestalt der Artemis ist nun kaum weniger komplex als die des *Yama no kami*. Eine alte Wildgottheit und Herrin der Tiere, in der Gestalt des Bären auftretend, — in anderen Sagen verwandelt sie sich in eine Hirschkuh — führen von ihr Fäden zu der altorientalischen Bergmutter. Daneben ist Artemis Todes-

433. Vgl. H.d.A. IX, Sp. 55 ff.

434. Dem *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* entnehmen wir dazu z.B. folgendes: "Der Baum gilt als Seelensitz, eine Vorstellung, zu der in einzelnen Fällen wohl die Sitte, daß Sterbende sich im Wald verbargen, Anlaß gegeben hat. Der Wald gilt überhaupt als Aufenthaltsort der Abgestorbenen. Der Baum, der aus der Erde hervorsproßt, und bes. der aus den Gräbern Verstorbener hervorstehende Baum soll die Seele beherbergen... Auf die Anschauung des Baumes als eines beseelten Wesens gehen vielfach abergläubische Bräuche zurück. Der Holzfäller bittet den Baum, den er fällen will, vorher um Verzeihung. Aus dem mit der Axt verletzten Baum quillt Blut hervor. Dem Baumgeist werden Opfer dargebracht, die "oblationes ad arbores" werden häufig in alten Bußbüchern erwähnt..." (H.d.A. I, Sp. 955) "Im allgemeinen gelten die Bäume als weiblich..." (H.d.A. I, Sp. 956) "Die dem Baum inwohnende Vegetationskraft kann auf magische Weise Menschen und Tieren mitgeteilt werden..." (H.d.A. I, Sp. 956 f.) Dazu gehört noch die Volkssage, "daß die kleinen Kinder aus Bäumen kommen. Die Hebamme holt die kleinen Kinder aus einem bestimmten hohlen Baum". (H.d.A. I, Sp. 955 f.). Vgl. hierzu auch Mannhardt 1875, I, 10 ff., 32 ff., 39 f. 224 ff., 251 ff., dessen Beispiele große Teile Europas einbeziehen.

435. Röhrich 1959, 150 ff.

436. Röhrich 1959, 152. Das Nachleben des Artemis/Diana-Kultes in weiten Gebieten wurde von verschiedenen Forschern untersucht, es ist aber — wie Röhrich schreibt — "fast unmöglich, aus den fragmentarischen Zeugnissen ein klares Bild zu bekommen, ob es sich bei diesen Vorstellungen um die Übertragung antiker Vorstellungen handelt oder um eine 'interpretatio Romana' der heimischen Tierherrn- und Wildgeistvorstellungen" (Röhrich 1959, 153).

göttin (Ἐκαταβελέτη, die "Fernhinterfende"; vielleicht muß man hier aber auch zufügen: Artemis straft mit dem Tode, wenn man nämlich an die Niobe-Sage, Aktaion usw. denkt) und Geburtsgöttin, auch die Anführerin der umherschweifenden Seelen; sie heilt die Kranken, beschützt Ein- und Ausgang und wacht über die Viehherden; kraft ihrer Verbindung zur Waldvegetation ist sie die Spenderin des Natursegens überhaupt.⁴³⁷

Die altorientalische Bergmutter, deren Züge auch Artemis trägt, wird abgebildet mit ihren Tieren — auch sie war in ältester Zeit wohl eine Tierherrin. Wiederum erscheint auch der Vegetationsgott Tammuz in der Sage als "Fischer" oder "Jäger", während er andererseits zu den ältesten Gestalten des sumerischen Pantheons gehört. Er war vor allem auch "Herr der Hürde", d.h. Schützer des Viehs.⁴³⁸

Die Verbindung zur Vegetation wird in diesen großen Göttergestalten besonders offenbar, sie ist aber, wie wir gesehen haben, auch bei anderen europäischen Waldgeistern anzutreffen, sofern es sich nicht um reine Wildgeister handelt.

Auch das Brauchtum um den Baum ist mit dem Gedanken an die Vegetation verbunden. Liungman hat ganze Brauchtumskomplexe, die über Europa verteilt auftreten, zeitlich zurückverfolgt und ihren Wanderweg, ausgehend vom antiken Griechenland oder dem alten Orient, aufgezeigt. Unter die von ihm behandelten Komplexe fällt ein großer Teil des Neujahrsbrauchtums, und hier finden wir auch das Einholen von Bäumchen und Zweigen zu kultischen Zwecken, und zwar in Formen, denen neben großer äußerer Ähnlichkeit mit japanischen Bräuchen auch dieselben Gedanken zugrunde liegen.⁴³⁹

So wenig diese Vorstellungen und Bräuche in den einzelnen europäischen Gebieten voneinander unabhängig entstanden sind, so wenig ist das für Japan anzunehmen. Auf Ähnlichkeiten zwischen koreanischen, chinesischen und japanischen Anschauungen konnten wir hinweisen. Sie sind, da wir in diesem Kapitel nur den Komplex "Berggottheit und Baum" ins Auge faßten, nicht sehr zahlreich. Wir mußten aber bereits öfter feststellen, daß hier eigentlich keine Zäsur gemacht werden kann, da vieles innerhalb dieses Komplexes nicht zu isolieren ist von pflanz-

437. Vgl. hierzu Karl Hoenn: *Artemis. Gestaltwandel einer Göttin.* Zürich 1946. S.a. Liungman 1938, 569 ff.

438. Meissner 1925, II, 24.

439. Vgl. Liungman 1938, 1027 ff.

erischem Gedankengut. Die Grenzen sind zu fließend und es regt sich der Verdacht, ob die von japanischen Volkskundlern postulierte Scheidung in einen "Berggott der Jäger und Waldarbeiter" einerseits, einen "Berggott der Bauern" andererseits, den Tatsachen gerecht werden kann. Denn gerade in den Vorstellungen und Bräuchen, die die Berggottheit mit dem Wald als Einheit von Boden und Vegetation und mit dem einzelnen Baum verbinden, zeigt sich ein Einbruch pflanzerischen Gedankengutes. Wir werden auf diese hier nur gestreiften Tatsachen noch einmal zurückkommen müssen. Es sei hier aber doch vorweggenommen, daß wir in China nicht den Ausgangspunkt dieser Vorstellungen vor uns haben. Vielmehr weist manches darauf hin, daß auch China nur ein Zwischenglied ist und daß wir vom Osten sowohl wie vom Westen her vermutlich im ältesten Orient die Grundvorstellungen suchen müssen, aus denen sich dann auf langen Wanderwegen lokale Formen entwickelten.⁴⁴⁰

440. Zwar nicht unbedingt als Glied zwischen Orient und China, aber von altorientalischen Gedanken nicht unbeeinflusst, dürfte sich auch Indien erweisen. Die Indussiegel haben uns neben dem Bild eines mitten unter Tieren sitzenden Gottes, dessen Kopf vom Gehörn eines Büffels gekrönt wird, auch Bilder augenscheinlich derselben Gottheit bewahrt, die innerhalb eines Pitalbaumes steht. Wieweit selbst ikonographische Einzelheiten, die ihrem Wesen nach in derselben Einheitlichkeit und Zusammenstellung nicht zweimal erfunden werden konnten, zu "wandern" vermögen, zeigt der Vergleich des ersterwähnten Siegels mit einem Bild, das sich auf der Innenseite des berühmten in Gundestrup (Dänemark) gefundenen Silberkessels befindet und das den hier ein Hirschgeweih tragenden Gott auf völlig gleiche Weise inmitten der Tiere zeigt. Der Kessel von Gundestrup ist über tausend Jahre jünger als das Indussiegel. Über den Ort seiner Entstehung gehen die Meinungen auseinander, entweder Donau-Kelten oder Kelten aus Nordost-Gallien sollen ihn angefertigt haben. Als weiteres ikonographisches Gegenstück ist eine Darstellung aus Dscherkablus-Karkamis zu nennen. Sie wird als "Tierbändiger" bezeichnet. (Die Literatur zu diesen Problemen ist zu umfangreich, um hier angeführt zu werden. Gute Abbildungen zu den erwähnten Gegenständen in: Heinz Mode: *Das frühe Indien*. Stuttgart 1959; Jacques Moreau: *Die Welt der Kelten*. Stuttgart 1958; M. Riemschneider: *Die Welt der Hethiter*. Stuttgart 1954).

Auch von der alten indischen Literatur her wird man zu ähnlichen Vorstellungen geführt. Indra, der Herr der wilden Tiere, der auch Viehschützer ist, wird von manchen mit dem Tierherrscher der Indussiegel gleichgesetzt. Auf diese Zusammenhänge soll jedoch nach Möglichkeit später eingegangen werden, wenn wir auch über das japanische Material einen größeren Überblick gewonnen haben.

3. *Yama no kami*, die Vegetationsgottheit der Bauern

3.1 Der Wechsel von *Yama no kami* und *Ta no kami*

3.11 Allgemeines. Brandfeldwirtschaft

In weiten Teilen Japans glaubt man, daß zu Beginn des Frühlings *Yama no kami* von den Bergen herniedersteigt und zu *Ta no kami* wird, um ringsum die Felder und Äcker zu bewachen. Das Abholen des Gottes findet in der Zeit zwischen Neujahr und etwa Mitte des dritten Monats statt, man geleitet die Gottheit gleicherweise etwa innerhalb des 10.-12. Monats, d.h. jedenfalls nach der Ernte, in die Berge zurück. In manchen Gegenden glaubt man zwar an den Wechsel von Berggottheit und Feldergottheit, verbindet damit aber keine weiteren Zeremonien; manchmal lassen bloß noch gewisse Festtermine auf den ehemaligen Glauben schließen, oder man hat ihn ganz auf andere Gottheiten (meist jüngeren Datums) übertragen.⁴⁴¹

Abweichend von dieser allgemeineren Vorstellung glaubt man in Kyûshû vorzugsweise an einen Wechsel von *Yama no kami* und Wassergeist (*kappa*).⁴⁴² Auf der Halbinsel Noto und

Hier sei indessen kurz auf die indische Waldfrau hingewiesen, der C. G. Diehl eine Studie gewidmet hat: *Aranyâni and Kâṭukiṭâl*. Die Waldfrauen treten in Rigveda und Atharvaveda nicht häufig in Erscheinung, umsomehr indessen im heutigen Volksglauben, hauptsächlich in Südindien. Man identifiziert sie in Bausch und Bogen mit Durga. Ihre Wesensmerkmale sind kurz etwa folgende:

Die Waldfrau erscheint in der Gestalt einer verführerischen jungen Frau, sie bringt den Wanderer oder Jäger durch allerlei Sinnestäuschungen, Geräusche usw. in Verwirrung. Sie zeigt erotische Wünsche. Man fürchtet sie sehr, aber man weiß, daß sie einen nicht tötet, wenn man ihr nicht zu nahe kommt. Zum Schutz vor ihren Nachstellungen trägt man Amulette, aber man ruft sie auch bei Geburten zu Hilfe. Sie wird mit Tod und Menschenopfer in Beziehung gebracht. Die Waldfrau ist aber auch im Besitz einer Schüssel, die nie leer wird und aus der sie Nahrung spendet. (vgl. Diehl 1961, 19 ff.)

441. So z.B. in Okayama das *Tenô-okuri* oder *Tenô-age*. Man glaubt das ist die Zeremonie, die "acht *Tengû*" zum *Tenô*-Berg zu geleiten. Auf dem *Tenô*-Berg werden auch die Regenbitt-Zeremonien durchgeführt. Auch den *Kôshin* geleitet man hier fort. Vgl. Miura 1956, 12 ff.

442. Yanagita 1947, 144; Takahashi 1933, 534; dieser Glaube ist auch mit der Frühlings- und Herbst-Tagundnachtgleiche verbunden. Vgl. Nagayama 1929, 342.

in noch einigen anderen kleineren Gebieten begibt sich der Feldergott nach der Ernte nicht in die Berge, sondern in das Bauernhaus, wo er den Winter über bleibt.⁴⁴³ Es kommt auch vor, daß man *Yama no kami* wohl als Gott der Felder betrachtet, ihm aber nicht den Namen *Ta no kami* gibt, wie umgekehrt in manchen Gegenden von der "Herabkunft" des Feldergottes gesprochen wird, ohne daß man dabei an *Yama no kami* denkt. Selbst ein sehr flüchtiger Überblick zeigt also eine keineswegs einheitliche Auffassung, die vermutlich dadurch zustande kommt, daß unter der Bezeichnung *Ta no kami* verschiedene Feldergottheiten vereinigt wurden.

Zu diesem Ergebnis führte auch eine Arbeit von Matthias Eder über die Reisseele in Japan und ihre Identifizierung mit dem Feldergott.⁴⁴⁴ Danach dürfen wir aus dem Berggott-Glauben von vornherein den ganzen Komplex von Vorstellungen ausscheiden, in denen die "Reisseele" nach der Ernte ins Haus gebracht wird und bis zur Aussaat dort im Saatreis weilt. Die "Herabkunft" des Feldergottes vom Himmel, die in so manchem Reisplanzlied besungen wird,⁴⁴⁵ hat mit der "Herabkunft" des *Yama no kami* von den Bergen auch nur den Namen gemein. Sie spielt vielmehr auf die Sage vom Diebstahl des Reises aus dem Himmel an.⁴⁴⁶ Es wird sich zeigen, ob aus dem Glauben an den Feldergott noch mehr auszuklammern ist.

Es ist möglich, daß die Herabkunft der Berggottheit und damit der Wechsel zur Feldergottheit ursprünglich mit dem "Ersten Waldgang" zusammenfiel. Diese Form der Feier hat sich z.B. in Ortschaften von Tottori erhalten. Im alten Inaba geht man am 2. Neujahrstag in einen Wald in der glücklichen Richtung des Jahres, bringt dem *Yama no kami kibi*-Hirse und Opferwein dar und schneidet ein Kastanienbäumchen ab. Dieses stellt man im eigenen Reisfeld auf und empfängt hier den *Ta no kami*.⁴⁴⁷ Aus diesem sehr einfachen Brauch ist aber nicht nur die Bindung an den Jahresanfang ersichtlich. Er hat m.E. weitere altertümliche Züge bewahrt: Der Weg der Gottheit führt vom Wald aufs Feld ohne Zwischenstation im Hause. Weiter

443. Dies bezeugen die Zeremonien des *Ae no koto* in Noto und des *Akiire* in Ehime. Vgl. MGJ 359, 360; NMGJ 708; SNMG I, 5, 13; Inoguchi, NMGT VII, 140 ff.; Eder 1955, 216 ff., 229 f.

444. Eder 1955, 215 f., 242.

445. Vgl. MGJ 347, 359; NMGJ 708.

446. Vgl. Eder 1955, 243.

447. Tanaka Shinjirō 1956, 10.

fällt auf, daß nicht Reis, sondern Hirse geopfert wird, während das Bäumchen aber in ein Reisfeld gesteckt wird.

Alle vertretbaren Theorien über das Verhältnis von Berggottheit und Feldergottheit (einschließlich der Beziehungen zu Ahnenseelen) werden von Inoguchi angeführt,⁴⁴⁸ sie tragen aber nur wenig bei zu einer Klärung der komplizierten Fragen, die mit diesem Problem verbunden sind. Wenn z.B. lokal geglaubt wird, der Feldergott kehre erst ins Haus, von da in den Wald, und vom Wald schließlich in den Himmel zurück, so können wir darin nichts anderes sehen, als eine Vermischung folgender Typen: a) Die Reisseele kommt in Gestalt des Reises im Herbst ins Haus; b) Die Reisseele (d.h. der Reis), die vom Himmel gestohlen oder geschenkt worden war, kehrt in den Himmel zurück; c) Die Feldergottheit kehrt nach der Ernte in den Wald zurück. Diese drei voneinander unabhängigen Konzeptionen entstammen drei ebenso verschiedenen Weltbildern oder Kulturschichten.

Dürfen wir uns aber verleiten lassen, aus der Verwendung der vom Wald heruntergebrachten Zweige beim "Ersten Waldgang" zu schließen, daß in der Person der von den Bergen, d.h. aus dem Walde herabsteigenden Berggottheit die Kraft der Waldvegetation auf die Felder gebracht und damit deren Wachstum und Gedeihen gefördert werden sollte? Man wird diesen Gedanken nicht völlig von der Hand weisen können, wenn man dem "Ersten Waldgang" und der Symbolik der dabei mitgebrachten Zweige nicht jede Bedeutung absprechen will. Weder im Glauben der Waldarbeiter noch im Glauben der Bauern kann man die Waldvegetation von *Yama no kami* trennen. Zwar haben die Waldarbeiter, zu deren Beruf der lange Aufenthalt im Walde gehört, zu einem großen Teil die Gewohnheiten der Jäger übernommen, soweit sie sich eben auf die täglichen Gepflogenheiten beziehen, wie etwa der Gebrauch der Bergsprache, der Ausschluß der Frauen u.a. Ist aber für den Jäger der Wald in erster Linie Aufenthaltsort des Wildes, so ist er für den Waldarbeiter in sich selbst, als Häufung von Bäumen, von Bedeutung. Wenn nun auch der Bauer den Wald mit anderen Augen ansehen wird wie derjenige, der sich täglich darin aufhält, so wird er doch kein großartigeres und üppigeres Bild der Vegetation finden als eben den Wald. Sollte er sich solche Lebenskraft und Üppigkeit nicht für seine Felder wünschen?

448. Inoguchi, NMG T VII, 148 f.

Dieser Gedankengang wird aber umso verständlicher, je mehr wir uns von der Vorstellung lösen, daß Ackerbau in Japan notgedrungen Reisbau auf Naßfeldern sein müsse. Man neigt allzu sehr dazu, die Kultivation des Reises allein als Grundlage der japanischen Kultur zu betrachten. Noch zu Beginn dieses Jahrhunderts war der prozentuale Anteil der Naßfelder kleiner als der der Trockenfelder. Dieses Verhältnis verschiebt sich umso mehr zu ungunsten des Reises, je weiter man zeitlich zurückgeht. Der Anteil des Reises an der Volksernährung war früher weit geringer.

Glückliche Umstände haben besonders viel archäologisches Material aus der *Yayoi*-Zeit bewahrt, das sich auf den Reisbau bezieht. Neben Ackergerät für den Reisbau fanden sich aber auch Gerätschaften, die für keine Naßfeldwirtschaft geeignet sind, desto mehr aber dem modernen Gerät für den gewöhnlichen Feldbau entsprechen. Weiter sind nicht nur Reiskörner, sondern auch Weizenkörner in Schichten der *Yayoi*-Kultur zum Vorschein gekommen; ein Fund von Taro-Wurzeln in einer Schicht, die tiefer lag als die unenthülsten Reis und frühe *Yayoi*-Keramik führende, gibt sogar der Vermutung Raum, daß schon vor der *Yayoi*-Zeit mit ihrer Reiskultur Taro zur Nahrung diente. Der Anbau anderer Nahrungspflanzen als des Reises ist in Japan also mindestens ebenso alt, wenn nicht älter als der Reisbau.

Die Bedeutung anderer Feldfrüchte zeigt sich auch in Festterminen, die sich entweder durch ihren Namen oder durch das vorgeschriebene Essen als alte Erntefeste für Weizen, Buchweizen, Taro, Rettiche usw. entpuppen. Das Erntefest für den Reis ist damit nur eines von vielen. Die großen Zeremonien beim Reispflanzen sind nach Furushima Toshio keineswegs so alt, da sie z.B. im *Daijingu-gishiki-chô* nicht erscheinen. Die dort erwähnten Frühlingszeremonien sind sehr einfach. Furushima schließt daraus, daß der Reis direkt in das Feld gesät wurde. Heute ist die direkte Saat kaum mehr üblich, nur in einem kleinen Gebiet von Saitama hält man sich gelegentlich noch an diese alte Methode und das dortige Zeremoniell ist entsprechend einfach.⁴⁴⁹

Hier möchte ich zuerst noch einmal zurückgreifen auf die Tatsache, daß beim "Ersten Waldgang" Hirse dargebracht wird.

449. Furushima Toshio: *Nihon nôgyô gijutsu shi*. Leider war mir dieses Werk nicht zugänglich. Sämtliche obigen Angaben sind entnommen SKGT *Nihon* II, 117 ff.

Es gibt mehrere Gegenden, wo als Fest- und Opferspeise in der Neujahrszeit Hirse zubereitet wird. Takeda erwähnt Knödel aus Hirsemehl am Knödelbaum und Hirsekuchen neben Reiskuchen, auch Knödel aus Maismehl und aus Buchweizen werden genannt. Er bezeichnet dies als "Überbleibsel aus der Zeit, als Hirse noch das Hauptnahrungsmittel war".⁴⁵⁰ Fassen wir ins Auge, was als Nachbildung aus Teig an den Knödelbaum gehängt wird: Pfeilkrautwurzeln, Taro, Buchweizen, Hirsekolben, Kastanien, Kaki, Pfirsiche, Kürbisse, Gurken, Eierfrüchte, Pfeffer, Bohnen, Pilze. Der Reis fehlt! Beiläufig erwähnt Takeda: "Und seit etwa zwanzig Jahren kann man die Sitte beobachten, 'Reisähren' herzustellen, indem man um Strohhalme weißen Reiskuchen in kleinen Kügelchen andrückt. Fünf bis sechs Stück davon opfert man dem Daijingû-sama und Ebisu".⁴⁵¹ Auch in dem Abschnitt "Inebana-Reisblüten" verweist er darauf, daß die Herstellung von "Reisblüten" oder "Reisähren" eine späte Neuerung ist, da jetzt hier überall Reisbau betrieben wird; bevor aber der Anbau des Reises in diesen Gebieten (gemeint ist hauptsächlich Nagano, Gumma, Niigata) einen solchen Aufschwung nahm, bildete Hirse das Hauptnahrungsmittel und deshalb formte man eben Hirsekolben, um damit eine gute Hirsernte zu erbitten, wie man jetzt "Reisblüten" macht, um eine gute Reisernte zu erbitten. Die Sitte ist aber stellenweise immer noch die alte geblieben, wenn man auch längst keine Hirse mehr anbaut und die "Hirsekolben" nicht wie früher aus Hirsekuchen, sondern aus Reiskuchen macht.⁴⁵² Nicht anders verhält es sich mit den hölzernen *awa*- und *hie*-Hirsekolben, deren Herstellung im Kantô-Gebiet und den oben genannten Präfekturen sehr verbreitet ist.

Da also auch die Zweige, die man zum Kleinen Neujahr verwendet (und deren Beziehung zur Berggottheit durch das Einholen beim "Ersten Waldgang" außer Frage steht) so offensichtlich mit der Hirse in Verbindung gebracht werden, muß wohl der Hirse in diesem Komplex größere Bedeutung zukommen; aber auch andere Gemüse und Hackfrüchte, die man auf dem Bergacker anpflanzt, kommen nebenbei zur Geltung. Und hier glaube

450. Takeda 1949, 45 f., 48; Tanaka Shinjirô nennt für Tottori allgemein Hirsekuchen als Opfergabe an den Festen der Berggottheit (Tanaka Shinjirô 1956, 10). Auch in Kunisaki (Oita) spielte die Hirse früher anscheinend eine wichtige Rolle (siehe Wakamori 1960, 162 f.).

451. Takeda 1949, 47.

452. Takeda 1949, 54, 58.

ich, muß man die erste Verbindung von Berggottheit und Feldergottheit suchen: auf dem Brandacker, der mitten im Bergwald liegt, der erst gerodet werden muß, den man nur wenige Jahre bebaut und der dann wieder zu Wald wird.

Aus vielen Ortsnamen geht hervor, daß Brandfeldwirtschaft in Japan früher sehr weit verbreitet war. In Gegenden, die dieser Bebauungsart günstig sind, wird sie auch heute noch betrieben. Es ist hier nicht der Ort, auf Einzelheiten dieser Wirtschaftsform einzugehen. Auf folgendes aber müssen wir aufmerksam machen: In den gebirgigen Gegenden reichten die Äcker im Tal oder an weniger geneigten Hängen oft nicht einmal zur Eigenversorgung aus. Man legte deshalb auch an steileren Hängen oder an weit entfernten, aber einigermaßen geeigneten Stellen in den Bergen Brandfelder an, die man aber nur wenige Jahre bebauen konnte, weil der Boden rasch erschöpft, eine Düngung aber nicht möglich war. Bei den weit vom Dorf entfernten Brandfeldern, die gemeinsam angelegt wurden, errichtete man temporäre Unterkünfte und eine kleine Gruppe aus dem Dorf hielt sich den Sommer über dort auf, um erst im Herbst mit der Ernte zurückzukehren. Waren die Umstände günstig, dann entstanden an solchen Stellen leicht feste Siedlungen. Im flacheren Land entwickelte sich oft ein Turnus, nach welchem ein Acker zwei bis drei Jahre bebaut wurde, dann pflanzte man schnellwachsende Hölzer, die nach weiteren sechs bis sieben Jahren zu Brennholz oder zum Holzkohlebrennen geschlagen wurden, und der Turnus begann von vorn.⁴⁵³ Aus temporären Äckern wurde auf

453. z.B. auf Hachijôjima (Tôkyô). Nach dem Roden pflanzt man Süßkartoffeln oder Rettiche, je nachdem, ob man im Frühling oder Herbst brennt. Im dritten Jahr folgen Futterpflanzen und gleichzeitig Schwarzerlen. Diese läßt man 6-7 Jahre wachsen (SNMG I, 472). Ein ähnliches System wendet man heute auch bei der Aufforstung abgeholzter Berghänge in vielen Gegenden an (z.B. in Nara, Ôita, Iwami, im Chûgoku-Gebiet und auf Shikoku). Um zu verhindern, daß die Zedernsâmlinge im dichten Waldgras ersticken, pflanzt man 4-5 Jahre lang zwischen sie *hie*- und *awa*-Hirse, Buchweizen, Sojabohnen. Nach dieser Zeit sind sie groß genug, um sich selbst zu behaupten. In manchen Gegenden werden zwischen die jungen Bäumchen erst Hirse und Buchweizen, vom dritten Jahr an Papiermaulbeersträucher zur Papier-Herstellung gepflanzt. Diese schneidet man etwa 20 Jahre lang, dann läßt man den Wald frei wachsen. Im Chûgoku-Gebiet hat man seit alter Zeit die Gewinnung von Eisensand betrieben und brannte die dazu erforderliche Holzkohle. Man hat dabei häufig die abgeholzten Hänge durch Brand gerodet und Papiermaulbeerpflanzungen angelegt (Miyamoto, NMGV V, 52 f.).

diese Weise aber doch oft reguläres Ackerland. So blieb z.B. in der Gegend von Hirota-mura im Distrikt Mihara (Hyôgo) inmitten der Felder ein kleines, dem *Yama no kami* geweihtes Kiefernwäldchen stehen, das früher einmal Grenze zwischen bebautem Ackerland und Wald gewesen sein soll.⁴⁵⁴

Die Fruchtfolge auf den Brandäckern war meist eine ganz bestimmte, etwa Buchweizen, Hirse, Sojabohnen; manche versuchten, im vierten Jahr noch Mungo-Bohnen zu pflanzen.⁴⁵⁵ In Kagawa pflanzte man auch Weizen auf Brandäckern.⁴⁵⁶ Es handelt sich also größtenteils um die Feldfrüchte, von denen oben die Rede war.

Brandfelder werden nicht nur von den Bauern der Bergdörfer angelegt, sondern auch als zusätzliche Nahrungsquelle von Holzarbeitern wie den *Kijiya*, die Löffel, Schüsseln, Hackengriffe u.ä. schnitzen und deren Brauchtum, hauptsächlich in Bezug auf die Verehrung des *Yama no kami*, dem der Holzfäller sehr ähnlich ist. Selten findet man Brandfelder im Besitz ausgesprochener Reisbauern.⁴⁵⁷

Für den Bergbauern, dessen Felder z.T. mitten im Wald lagen, mußte es selbstverständlich sein, daß die Gottheit dieses Waldes auch sein Feld bewachte und betreute. Die Ausweitung des Ackerlandes und die damit verbundene Verdrängung des Waldes machten es dann mit der Zeit notwendig, daß die Berggottheit den Wald verließ, sobald die Feldarbeit begann, um ihres Amtes auch da zu walten, wo sie früher einmal unbeschränkt geherrscht hatte. Damit wurde *Yama no kami* zum erstenmal *Ta no kami*. Das ist nicht die einzige Linie, die vom Berggottglauben zum Feldergottglauben führt, aber doch eine bedeutungsvolle.

3.12 *Kagihiki*

In der nördlichen Hälfte von Mie bis nach Shiga und in den Regierungsbezirk Kyôto hinein holt man die Berggottheit auf eine besondere Art ab, die *kagihiki*, Hakenziehen, genannt wird. *Kagi* bedeutet Haken, und gemeint ist in diesem Fall ein Haken,

454. Miyamoto, NMGT V, 66.

455. SNMG I, 428.

456. SNMG I, 474.

457. Vgl. hierzu Miyamoto, NMGT V, 49 ff.; in Mishima (Yamaguchi), einer völlig flachen Gegend, sagt man z.B. *yama e iku*, "auf den Berg gehen", für "auf das Feld, auf den Acker gehen" (Matsuoka 1957, 5).

der aus einer Astgabel gemacht ist. Die ursprüngliche Zeremonie, die auch schon in älteren Werken beschrieben wird (z.B. im *Honchô kokugo* aus dem Jahre 1761), bestand darin, daß man vom Götterbaum zu einem benachbarten Baum ein heiliges Strohseil band, an dem man mit *kagi* zog, um dadurch die Berggottheit ins Dorf zu ziehen. Heute wird dieses Ziehen vielfach so erklärt, daß man Glück und Reichtum ins Dorf ziehen wolle.⁴⁵⁸ In den Distrikten Ayama und Naka (beide Mie) begab sich am frühen Morgen des vierten Neujahrstages aus jeder Familie ein Mann zum *Yama no kami*, und während sie dort mit ihren *kagi* am Strohseil zogen, sangen sie ein Lied, in dem sie *Yama no kami* baten, ihnen eine reiche Ernte an Reis, Süßkartoffeln, Rettichen und Bohnen zu schenken und dazu sangen sie noch "Weizen und Reis von Yamato, Seide und Baumwolle aus Kawachi, Silber und Gold aus Ise, bring uns herbei, *Yama no kami!*"⁴⁵⁹

Im alten Iga und in manchen Dörfern der alten Provinz Ise kommen zu dem heiligen Seil, das an zwei Bäume gebunden wurde, die Leute von zwei Ortschaften oder von zwei *Yama no kami*-Gemeinschaften. Diese ziehen mit ihren *kagi* nach verschiedenen Richtungen und die Siegerseite erwartet in diesem Jahre eine gute Ernte.⁴⁶⁰ Ein ähnliches Seilziehen mit *kagi* wird auch im Süden von Kyûshû gemacht. Am 13.2. holen dort die Bewohner der Ortschaft nach Nord- und Südteil getrennt aus dem Götterwald gegabelte Bäumchen und machen daraus große *kagi*, an denen sie ein Seil befestigen. Unter dem Kommando des Dorfvorstehers wird dann von den zwei Parteien das Seil gezogen. Andere Termine für dieses Seilziehen mit *kagi* in den Dörfern rundum sind der 10.2. oder der 4.2. In Kôyama-mura, Distrikt Kimotsuki, heißen die beiden großen *kagi* "Mann-*kagi*" und "Frau-*kagi*". Die Sieger in diesem Seilziehen nehmen die Zweige des shii-Baumes (*Pasania cuspidata*), aus dem man die *kagi* gemacht hat, laufen damit aus dem Schreinbezirk auf ihre Reisfelder und tun so, als ob sie damit das Reisfeld schlagen. Auch

458. Vgl. Yanagita 1951 b, 117; NMGJ 845.

459. SNMG I, 328.

460. Kurata 1956, 35; Yanagita 1951 b, 118. Seilziehen am 13. und 14.1. in Ortschaften von Shiga wird auch im *Kiyûshôran* erwähnt. "Es heißt, die Seite, die gewinnt, erlangt in diesem Jahre alles Glück." *kagi* werden dabei nicht erwähnt (Kitamura 1927, I, 456).

hier handelt es sich um Divination der Fruchtbarkeit im neuen Jahre.⁴⁶¹ Man wird durch diesen Brauch sehr an die Divination durch gewöhnliches Seilziehen erinnert.

In einem Ort von Ise (vermutlich handelt es sich um Tsunomachi) hängt man an die Torkiefern zu Neujahr ebensoviele *kagi* aus *sakaki*-Zweigen (*Eurya japonica*) als die Familie Personen zählt. Am Festtag des *Yama no kami*, wenn der *shimenawa*-Schmuck verbrannt wird, nimmt man sie heraus und schiebt damit diesen Schmuck aus Strohseilen zusammen. Dabei singt man ein Liedchen, das wieder mit Bitten um Geschenke an *Yama no kami* endet. Für die *kagi* holt man im Schreinbezirk die Zweige der *sakaki*-Bäume, die man sonst nicht einmal berühren darf.⁴⁶²

Die *Yama no kami*-Gemeinschaften von Kuchiki-mura im Distrikt Takashima (Shiga) stellen zum "Berganfang" am 2.1. aus Zedernholz Modelle von Lanze, Schwert und Messer, Stöcke mit Papieropferstreifen, ein Brett mit einer gemalten Meerbrasse her und wallfahrten damit zum *Yama no kami*. Außerdem machen sie aus Baumzweigen "*Yama no kami no kagi*" und hängen sie an den Götterbaum. Ebenso wallfahrten an diesem Tag alle Familien zum *Yama no kami* und hängen jeweils so viele *kagi* an den Götterbaum, als in der Familie Männer sind, die Waldarbeit verrichten. Man nimmt diese *kagi* dann wieder nach Hause und hängt sie dort an das heilige Strohseil. Beim Feuerfest am Kleinen Neujahr wird alles zusammen verbrannt.⁴⁶³

Der "Arbeitsbeginn" findet in Ikatate-mura (Shiga) am 2.1. statt. Man führt den "Ersten Waldgang" durch und bestimmt hierbei einen Götterbaum. Dort spannt man ein heiliges Strohseil und opfert Reiskuchen. Dann macht man aus kleinen Zweigen *kagi* und bringt sie der Berggottheit dar. Man nimmt ebensoviele *kagi* nach Hause mit, als Männer in der Familie sind. Diesen Brauch begeht man am selben Tag auch in Chii-mura, Distrikt Numada (Kyôto), in manchen Ortschaften von Mie am 3. oder 9. Tag des 2. Monats unter der Bezeichnung *kanjô-matsuri*.⁴⁶⁴

Ähnliche Feste unter anderem Namen und ohne offensichtliche Bindung an die Berggottheit feiert man ebenfalls im ersten und zweiten Monat im Distrikt Kita-Shidara von Aichi. Für das *kuwagara-matsuri*, Hackengriff-Fest, im Großflecken Koba-

461. Yanagita 1951 b, 118.

462. Yanagita 1951 b, 116 f.

463. Takatani 1957, 12.

464. SNMG I, 329.

yashi von Furigusa-mura machen die sechs *myôdo*⁴⁶⁵ aus Maulbeerzweigen "Hacken", die nichts weiter sind als verbesserte *kagi* (s. Abb. 27 a). Sie wickeln dann Erde aus dem Schreinbezirk des *Ujigami*, wo die Zeremonie stattfindet, und geschälten Reis in weißes Papier und binden kleine Päckchen davon an die Stiele der Hacken. Das ganze hängen sie an das heilige Strohseil, das auf der Vorderseite des Schreins ausgespannt ist und bezeigen dort Verehrung. (s. Abb. 27 b) Die übrige Dorfbewölkerung macht auch solche "Hacken", nur etwas kleiner als die vorigen, und alle kommen damit zum Schrein. Sie bringen weißes Papier mit und wickeln die übriggebliebene Erde mit Reiskörnern damit ein und ahmen im ganzen die großen *kuwagara* nach. Sie nehmen ihre *kuwagara* aber mit nach Hause und hängen sie an das Strohseil ihres Jahresaltars und verehren sie dort. Am 1.2., wenn der Jahrgott weggeleitet wird, entfernen sie das Strohseil, die Körner aus dem *kuwagara*-Päckchen mischen sie aber unter den Saatreis oder andere Saatkörner, die im Frühjahr ausgesät werden. Man bewahrt sie aber auch in manchen Familien zusammen mit den *shimenawa* an einem sauberen Ort auf.⁴⁶⁶

Im Flecken Futto im selben Dorf begeht man am 1. Pferdetag des zweiten Monats das *tanetori*, Samen-nehmen. Die *myôdo*, hier *bettô* (eine Art Tempelprokurator) genannt, binden morgens vor dem Inari-Schrein aus Blauzedern-Zweigen über einem Bambusgestell einen fast lebensgroßen Hirsch. Der fertige Hirsch wird auf die Seite des Schreins getragen. Zuvor aber macht man noch einen Behälter aus Blauzedernzweigen, in den man Opferspeise aus gekochten Mungo-bohnen und geschältem gekochten Reis, sowie getrennt davon rohen geschälten Reis füllt. Dieses Paket bezeichnet man als *sago*, Hirsch-Embryo, und steckt es in den Leib des Hirsches.

Die drei *bettô* haben jeder einen Bogen aus einjähriger Pflaume mit einer Sehne aus der Rinde des Papiermaulbeerbaums bei sich, dazu Pfeile aus Beifuß mit weißem Papier als Befiederung. Jeder *bettô* schießt neunmal auf den Hirsch, dann teilen sie mit, daß sie ihn erschossen haben und heben ihn auf den Armen in die Höhe. Sofort ahmen sie dann das Aufbrechen des Hirsches nach und holen das *sago* heraus. Alle Leute aus

465. Angehörige der alteingesessenen Familien, die als eine Art Laienpriester auftreten.

466. Hayakawa 1926, 588.

dem Dorf kommen da mit weißem Papier und mit "Hacken" herbei, sie füllen etwas von den Reiskörnern aus dem *sago* und Erde aus dem Tempelbezirk in das Papier und machen daraus kleine Päckchen, die sie als die "fünf Körnerfrüchte" an die Hacken binden, auch Zedernzweige stecken sie daran. Jede Familie macht so viele Hacken, als erwachsene Männer in der Familie sind. Die abgebildete (Abb. 28) ist aus einer Familie mit drei Männern. Man stellt sie getrennt auf. Da der Reis aus dem Bauch des Hirsches nicht für das ganze Dorf ausreicht, mischt man noch gesondert vorbereiteten Reis darunter.

Aus dem gekochten Opferreis aus dem *sago* und weiterem extra gekochtem Opferreis mit Mungobohnen macht man Knödel, von denen jeder Schreinbesucher einen bekommt. Sie sollen nicht besonders schmackhaft sein, da sie ungesalzen sind, Kinder und selbst Erwachsene streiten und balgen sich aber darum, als erste an die Reihe zu kommen und essen sie auf der Stelle.

Am Abend desselben Tages begeht man gesondert noch das Fest des *Ubagami*. Es gibt aber keinerlei Überlieferung im Dorf, die etwas über diesen Gott aussagt. Der interessanteste Brauch bei diesem Fest besteht darin, daß aus einer bestimmten tiefen Stelle des Flusses mit einem leeren Reisweinfäßchen Wasser geholt wird, mit dem rundum alles begossen wird; besonders die *bettô* werden aufs Korn genommen.

Dieses Fest wurde früher aber nicht beim Inari-Schrein (der außerdem mit dem Schrein des *Ujigami* vereint wurde) begangen, sondern bis etwa Ende des 19. Jahrhunderts gab es unterhalb der Straße, die ins Dorf führt, einen dichten Wald, und dort fand das Fest statt. Es war früher auch immer mit einem komischen Laienspiel verbunden, ebenso wurden Puppenspiele aufgeführt. Das hat aber alles schon seit längerem aufgehört.⁴⁶⁷

Hier kann man weder von Divination sprechen noch von einem Abholen der Berggottheit — wengleich wir nicht wissen, wie das Fest vor längerer Zeit ausgesehen hat, da scheinbar vieles verloren gegangen ist. Trotzdem fällt die Verwendung der "Hacke" auf, die ja nichts anderes ist als ein *kagi*. Da die Feier früher in einem Wäldchen abgehalten wurde, dürfte es sicher sein, daß damals die "Hacken" an einen Baum (und wahrscheinlich einen Baum der Berggottheit) oder an ein zwischen zwei Bäume gespanntes Strohseil gehängt wurden.

Was hat es aber mit diesen *kagi* oder "Hacken" für eine Be-

467. Hayakawa 1926, 588 ff.

wandtnis? Wir finden sie wieder in einem anderen Zusammenhang: In Akita hängen Waldarbeiter *kagi* an große alte Bäume als Opfer, um Bergglück zu erhalten. Diese Sitte wird auch in alten Berichten erwähnt und war sehr weit verbreitet. Aus Hirayama-mura, Distrikt Kita-Numada (Kyôto) ist z.B. ein *kagikake*-Kirschbaum bekannt, ein riesiger über 400 Jahre alter Baum, an dem die Leute, die in die Berge gehen, *kagi* aufhängen, damit ihnen nichts zustoße.⁴⁶⁸ In Ortschaften am Fuße des Tsurugi-Berges im Distrikt Naga (Tokushima) hängt man anstelle von Papieropferstreifen *kagi* an Bäumen auf und verehrt damit die Berggottheit.⁴⁶⁹ Zahlreiche Ortsnamen: *Kagikake*, *Kaikake* deuten auf diesen alten Brauch.⁴⁷⁰

Seit sehr alter Zeit benützt man die *kagi* auch zur Divination. Die Reisenden warfen auf "Seelenbäume" (Eschen) am Wegrand Baumzweige sowohl als Opfergabe, um eine glückliche Wiederkehr zu erlangen, wie auch zur Befragung über das eigene Schicksal. Dabei verwendete man häufig einfach einen gegabelten Zweig, den man zu diesem Zweck frisch gebrochen hatte. Diesen warf man entweder auf den Baumwipfel oder auf einen bestimmten Ast und blieb er hängen, so glaubte man an die Erfüllung des Wunsches.⁴⁷¹

Man verwendete den *kagi* auch, wenn man eine bestimmte Richtung durch Orakel festlegen wollte, etwa den Ort für einen Begräbnisplatz. Man nahm dazu den *kagi* in die Hand und drehte ihn. Blieb er stehen, so zeigte der abstehende Haken die Richtung. Nach Yanagita bildet dieser *kagi* die alte Form des Oshira-sama.⁴⁷² Verschiedene Namen des Oshira-sama bestätigen diese Vermutung, z.B. *kagi-botoke*, Haken-Buddha, in Tôno-machi (Iwate) oder *berobero no kagi*, *berobero no kami*, ebenfalls eine in Iwate verbreitete Bezeichnung.⁴⁷³ Zu den sieben Gegenständen, die nach einer Geheimüberlieferung ein Jäger bei sich tragen muß, wenn er in die Berge geht, gehört neben dem *okoze* ein solcher Oshira-sama. "Wenn man zur Jagd aus dem Tore tritt, muß man den Oshira-sama in der Hand halten und sich verneigen. In seiner Richtung [d.h. wenn man

468. SNMG I, 325.

469. Tada 1956, 7.

470. Vgl. SNMG I, 325; Yanagita 1948, 97 f.

471. Yanagita 1948, 97 ff.

472. Yanagita 1951 b, 114 f., 118.

473. SNMG I, 329; III, 1396; Yanagita 1951 b, 90.

ihn dreht] findet man bestimmt Jagdbeute".⁴⁷⁴ *Berobero no kagi* ist heute fast nur noch als Kinderspiel bekannt, auch bei Trinkgelagen findet es Verwendung: Derjenige, auf den der Haken zeigt, muß trinken.⁴⁷⁵ Statt *berobero no kami* sagte man auch einfach *kagi no kami*, denn *berobero* bedeutet in ganz Nordost-Japan (Tôhoku-Gebiet) und vom Kantô- und Chûbu-Gebiet bis ins Kinki-Gebiet hinein einfach ein Holz oder Zweig mit umgebrochener Spitze, also eine Form, die dem *kagi* entspricht.⁴⁷⁶

Neben *kagi no kami* müssen wir auch *shibaori-gami*, *shibaori-sama*, *shibatori-gami*, *shibagami-sama* (Zweig-brech-Gott, Zweig-nehme-Gott, Zweig-Gott) erwähnen. So heißen in Teilen von Kyûshû und auf Shikoku kleine Schreinchen bei Pässen oder am Wegrand, oder einfach drei dort nebeneinander gelegte Steine. Wer hier vorbeigeht bricht einen Zweig und bringt ihn dar.⁴⁷⁷ In Aichi und Shizuoka nennt man entsprechende Schreinchen—oder hier auch häufig Jizô-Statuen—*orishiba*, Brech-Zweig, und bringt ebenfalls Zweige dar. Die Schreinchen stehen oft in Beziehung zu Gräbern oder Unglücksstellen im Walde, wo jemand umgekommen ist. Andererseits besteht auch Verbindung zum Glauben an *Yama no kami*.⁴⁷⁸ So wird z.B. der *Tengû* an manchen Orten von Shikoku *Shiba-Ten* oder *Shiba-Tengû* genannt.⁴⁷⁹ In Ehime, Kôchi und Teilen von Kyûshû wird in manchen Orten dem *Shibagami-sama* als *Yama no kami* bei Jagderfolg die Herzspitze des erlegten Tieres dargebracht.⁴⁸⁰ In Kagoshima bringt man unbedingt Zweige dar, wenn man in den Wald geht.⁴⁸¹

474. Yanagita 1951 b, 90.

475. Vgl. SNMG I, 327; III, 1396.

476. Eine besondere Verwendung des *berobero* sehen wir im *berobero no toshitori* (Silvester des b.) im Distrikt Kita-Azumi (Nagano). Am dritten Neujahrstag formt man dort aus gekochtem Reis neun Knödel, wovon man je drei zusammen in einen durchbrochenen Korb ("Augenkorb") legt. In jeden Knödel steckt man ein Stöckchen mit gebogenem Ende. Das ganze stellt man zum Schmuck auf ein Wandbrett oder man bringt es dem Herdgott dar (SNMG III, 1396; vgl. a. Nishioka 1956, 136 f.).

477. SNMG II, 707 f.

478. Vgl. Hayakawa 1927, 1039 ff.

479. SNMG II, 709.

480. SNMG II, 708.

481. Murata 1956, 4. Es sei auch an die Forderung der Berggottheit *Shachi-nanji* erinnert, vor der Jagd Zweige darzubringen, sowie an die Sitte, neben dem erlegten Wild Zweige einzustecken. Vgl. Abschn. 2.121 und 2.123.

Die *shiba-mawashi*, Zweig-Herumträger, in Tokushima sind eine Art Neujahrsgratulanten, die ein einfaches Verslein singen: "Der Hanf soll gut sein, der Frühreis soll gut sein, der mittlere Reis soll gut sein, der Spätreis soll gut sein, das Getreide soll gut sein, alles soll gut sein!"⁴⁸² Das "Zweig-Abholen" auf Hachijōjima am 28.12. und das "Zweig-Fest" auf Itsushima (Nagasaki) am 13.12. haben anscheinend beide mit dem Einholen von Bäumchen oder Zweigen zu Neujahr zu tun.⁴⁸³

Kagi und *shiba* werden also in Verbindung zur Berggottheit gebracht. Sie scheinen mir im Grunde dasselbe zu sein, denn wollte man den Zweig nicht in den Boden stecken oder ihn hinlegen, sondern ihn am Baum aufhängen, so mußte man einen "Haken", d.h. eine Astgabel nehmen, Auf die Entwicklung vom "Haken" zur "Hacke" als einem sehr urtümlichen, primitiven Ackergerät hat Yanagita eingehend Bezug genommen. Er weist auch auf die Verbindung zum Kesselhaken hin, der als *kagidono*, "Herr Haken", der Platz war, wo sich der Hausgott niederließ.⁴⁸⁴

Das Zweigopfer wird von Harva neben das Steinopfer (die Anhäufung von Steinen an entsprechenden Orten: Bergrücken, Pässe, schwer zugängliche Stellen, gefährliche Wegstellen) in Sibirien gestellt. Auch die Steinhaufen sind häufig da aufgeschichtet, wo jemand umkam.⁴⁸⁵ Auf das "Warum" gibt auch Harva keine Antwort, aber er meint: "Aus den unzähligen Mitteilungen darüber, die an verschiedenen Stellen des Erdballs gesammelt worden sind, kann man wohl schließen, daß sich dieser Brauch ursprünglich auf die Geisterwelt bezogen hat".⁴⁸⁶ Auch die Verwendung des Baumes im Orakelwesen wird etwa im *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* damit erklärt, daß der Baum als beseeltes Wesen gedacht ist, "dessen Wurzeln in die Tiefe, den Sitz der Unterirdischen reichen".⁴⁸⁷ Wir geraten mit dem *kagi*- und *shiba*-Brauchtum also wieder an Vorstellungen, die mit dem Baumseelenglauben bzw. dem Totenseelenglauben zusammenhängen. Sie sind aber verkettet mit Elementen anderer Art, vorab solchen pflanzerischer Natur. Dazu gehört die Divination durch Seilziehen und das Erschießen

482. SNMG II, 709.

483. ibd.

484. Yanagita 1951 b, 115.

485. Harva 1938, 396.

486. Harva 1938, 397.

487. H.d.A. I, Sp. 957.

des Hirsches. Bemerkenswert ist, daß in den Festen, die durch die Verwendung der "Hacke" ausgezeichnet waren, nicht vom Reis allein, sondern von den "fünf Körnerfrüchten" die Rede ist.

3.13 Dramatische Darstellung

In vielen Schreinen wird im 1. oder 2. Monat bei einem Fest das Reispflanzen tänzerisch oder dramatisch nachgeahmt. Über eine entsprechende Darstellung der Herabkunft des Berggottes hört man allerdings wenig oder gar nichts. Miura erwähnt eine Zeremonie *Kôshin no yama-oroshi*, "Vom Berge Herabbitten des Kôshin", die in einer Urkunde aus dem Jahre 1605 zusammen mit dem *Kôshin-Kagura* genannt wird. Kôshin ist als Äquivalent des *Yama no kami* zu betrachten. Heute ist von dieser Zeremonie aber nichts mehr bekannt.⁴⁸⁸ Der *Yama-uba*-Tanz des Nô-Spiels *Yamauba* gehört nicht hierher.⁴⁸⁹ Einzig Kindaichi berichtet aus seiner Kindheit von einem *haruta-uchi*, Frühlingsfeld-schlagen, genannten Tanz, den in seiner Heimatstadt Morioka (Iwate) besondere Leute aus einem Dörfchen am Stadtrand, die auch zu Neujahr als *Manzai*-Tänzer kamen, aufführten, sobald das Wetter etwas wärmer wurde. Der Tänzer trug die Maske einer schönen jungen Frau und tanzte in einer ruhigen, dem Nô-Tanz ähnlichen Weise das Aussäen, Feldbereiten, Setzlinge Pflanzen, Unkraut jäten, schließlich das Schneiden und Garbentragen. Aber zum Schluß des Tanzes riß sich der Tänzer in einem Augenblick diese schöne Maske herunter und setzte dafür eine irgendwo verborgen gehaltene große schwarze und häßliche Maske auf. Nach der Schilderung der Einzelheiten fährt Kindaichi fort: "Gerade diese Maske einer häßlichen Frau, die der Tänzer im letzten Augenblick trägt, das ist die Berggottheit unserer Gegend, und der Sinn des Tanzes war, daß jene junge schöne Dorfgottheit nach Beendigung der Feldarbeit des halben Jahres in die Berge steigt und zu jener Berggottheit wird. Vom Frühling bis zum Sommer ist die Gottheit dieser beiden Jahreszeiten des Wachsens und Gedeihens eine junge schöne Göttin; vom Herbst bis zum Winter ist die Gottheit dieser Jahreszeiten der Waldarbeiter die *Yama no kami*, eine Alte mit bösem häßlichem Gesicht".⁴⁹⁰

Dieser Tanz erinnert in seinem Aufbau doch sehr stark an

488. Miura 1956, 13.

489. Vgl. Yanagita 1948, 12; Bohner 1956, 636 ff.

490. Kindaichi 1926, 441 f.

die verschiedenen Tänze oder Aufführungen des "Reispflanzens" in den *Shintô*-Schreinen, einzig der Zusatz des Maskenwechsels mit seinem symbolischen Gehalt gibt einen neuen und eigenen Aspekt, erweckt aber umso mehr den Verdacht, daß es sich tatsächlich bloß um die Aufpfropfung der Idee des Wechsels von Berg- und Feldergottheit auf ein Spiel handelt, dessen Ursprünge anderswo zu suchen sind.

Vielleicht müßte man hier die verschiedenen Arten des *kami-okuri* und *kami-mukae*, die mehr eine Art dramatisiertes Weggeleiten und Abholen der Gottheit sind, anfügen. Aber wir finden dabei selten einen direkten oder eindeutigen Bezug auf die Berggottheit. Es wird meist ganz allgemein die Schutzgottheit des Dorfes weggeleitet, die im Herbst einen Monat (oder auch länger) nach Izumo geht. Hier sind sehr viele verschiedene Bräuche vermischt worden, auch das "Weggeleiten des Seuchengottes" hat seine Spuren hinterlassen und man müßte jeden Fall gesondert untersuchen, um ein klares Bild zu bekommen, wie weit Gedanken aus dem *Yama no kami*-Glauben mit einbezogen sind. Das geht allerdings über den Rahmen dieser Arbeit hinaus.

3.14 Die Vogelscheuche

Eine Sonderform des "Weggeleitens", die fast überall mit der Berggottheit verbunden wird, ist das "Wegsenden der Vogelscheuche", *kakashi-age*, *kagashi-age*. In einem Teil von Nagano ist es Sitte, am 10.10. (*tôkanya*, die "Nacht des 10. Tages") die Vogelscheuche vom Feld hereinzuholen, sie im Garten aufzustellen und zu verehren. Man röstet Reiskuchen, legt zwei davon in ein Getreidemaß, das man auf ein Stroh-Schweinchen stellt, und bringt sie so der Vogelscheuche dar. Das Feuer zum Rösten dieser Reiskuchen macht man mit dem Hut der Scheuche. Da nach der *tôkanya* niemand mehr auf dem Feld Wache hält, muß man eilends alles, was noch draußen ist, wegräumen. Im Distrikt Shimo-Takai nennt man das Wegsenden der Vogelscheuche *o-kariage-iwai*, Erntefest; das Erntefest scheint also am selben Tage gewesen zu sein. Im Distrikt Kami-Ina macht man an diesem Tag den "Vogelscheuchen-Gott". Auf einem reinen Fleck hinter der Scheune, noch öfter im Hausgarten stellt man einen Mörser auf, lehnt die Ackergeräte daran, setzt diesen Hut und Strohmantel auf und bildet geschickt die Gestalt einer Scheuche. Man legt Reiskuchen in Strohpaketten, diese in ein Getreidemaß und

bringt sie dar. Vielleicht hat man früher die Scheuche vom Feld hereingebracht und so aufgestellt. Wenn man jetzt die Scheuche nachbildet, macht man meist Harke und Besen zu den beiden Armen. Diese Gestalt nennt man auch *Yama no kami-sama*.⁴⁹¹ (s. Abb. 29).

An manchen Orten sagt man zwar, an diesem Tage steige der Vogelscheuchengott in den Himmel, aber häufig hört man, die Vogelscheuche beende die Feldwache und werde wieder zum *Yama no kami*. Im Distrikt Minami-Azumi nennt man den Tag "Yama no kami-Fest" oder "Tag der *Yama no kami*-Gemeinschaft".

Man bezeichnet den Tag auch als Vogelscheuchen-Silvester oder als Rettich-Silvester und neben Reiskuchen bringt man der Vogelscheuche noch zwei gerade gewachsene Rettiche als "Eßstäbchen" dar. An diesem Tage darf man nicht auf den Rettichacker gehen.

Im Distrikt Minami-Uonuma (Niigata) kocht man am 10.10. Buchweizen, den man Vogelscheuchen-Ende-Buchweizen nennt. Man stampft in der *tôkanya* auch Reiskuchen und geleitet den Feldergott fort, aber von der Vogelscheuche sagt man nur, man bräuchte sie jetzt nicht mehr und räume sie deshalb weg. Da man dies aber *kagashi-hiki*, Vogelscheuchen-Ziehen, nannte, hat es sich ehemals wohl um einen ähnlichen Brauch wie in Nagano gehandelt.

Früher stellte man in den Dörfern um Kyôto herum im Hause Sichel und Hacke auf, zog ihnen Strohhut und Strohmantel an und verehrte sie.⁴⁹²

Wird so die Vogelscheuche als Sitz der Feldergottheit gekennzeichnet und zeigt u.a. die Benennung "*Yama no kami*" (Nagano), "*yamabito*" (Shizuoka) schon die Beziehung zur Berggottheit, so ist doch auch Gedankengut aus einer anderen Feldergott-Vorstellung eingedrungen, wenn wir davon hören, daß die Vogelscheuche in den Himmel zurückkehrt. Dieses Einschleusen dürfte aber sekundär sein, da der Feldergott, der in den Himmel zurückkehrt, nämlich die "Reisseele", weit mehr an das Reiskorn oder die Garbe gebunden ist als an einen anderen Gegenstand.

In Iriyama, Rokugô-mura, Distr. Azuma (Gumma) macht man die Gestalt des Vogelscheuchengottes indem man runde Hölzer von etwa 2-3 Zoll Durchmesser handlich zuschneidet und

491. SNMG I, 322; MGJ 406 f.

492. SNMG I, 322.

auf einer Seite mit einem Gesicht oder mit Schriftzeichen bemalt. Man fertigte sie am 14. Tag des Neujahrsmonats an und trug sie auf den Acker, auch brachte man sie im Dorfschrein dar.⁴⁹³ Ich habe zwar keine Abbildung dieser "Vogelscheuchengottheit" gesehen, aber aus der Beschreibung entnehme ich, daß sie nicht viel anders aussehen kann wie unsere altbekannten *okkadobô*.

Damit haben wir die wichtigsten Formen des Brauchtums aufgezeichnet, das den Wechsel der Berggottheit mit der Feldergottheit zum Ausdruck bringen will. Wir werden von hier aus mehreren Wegen folgen müssen, zu denen sich Berührungspunkte ergaben.

3.2 *Yama no kami* und die Totenwelt

3.21 Die Lokalisation von Toten- und Ahnenseelen im Walde. *Marebito*. *Yama no kami* als Ahnengottheit

Es wird immer wieder darauf hingewiesen, daß der Glaube, die Berggottheit steige von den Bergen hernieder und werde zur Feldergottheit, aufs engste verwoben sei mit dem Glauben an Ahnengeister, die zu gewissen Zeiten zu Besuch kommen. Man hat daraus geschlossen, daß die Berggottheit ursprünglich ein Ahnengeist sei.

Eine Verbindung der Berggottheit zu Ahnen- bzw. Totenseelen konnte schon im vorigen Kapitel festgestellt werden. In Abschnitt 2.23 erkannten wir die direkte Beziehung von Baumseele und Totenseele, die nicht ohne Einfluß auf den Berggottglauben geblieben war. Ähnliches fanden wir vorhin bei der Divination mittels *kagi* und dem Opfer von Zweigen.

Das Thema Totenseelen und Ahnengeister sowie gemeinschaftsgebundene Ahnenverehrung in Japan wurde von Eder eingehend behandelt.⁴⁹⁴ Wir verweisen auf die ausführliche Darstellung in *Totenseelen und Ahnengeister in Japan* und geben hier der Einfachheit halber die knappe Zusammenfassung der uns interessierenden Sachverhalte. Als wesentlich erscheint "die im Volksglauben tief verwurzelte und sicher sehr alte Vorstel-

493. *ibd.*

494. Matthias Eder: *Totenseelen und Ahnengeister in Japan*. (Anthropos LI, 1956); ders.: *Familie, Sippe, Clan und Ahnenverehrung in Japan*. (Anthropos LII, 1957).

lung, daß Totenseelen und Ahnengeister sich auf den Bergen aufhalten. Die Berge sind die Welt der Toten, auf Bergen hält man nächtliche Totenfeiern, von den Bergen kommen die Seelen zum *Bon-Fest*, die Ahnengeister erscheinen als Berg- und Feldgott. Mit dieser Idee von den Bergen als Seelenland steht die Tatsache im Einklang, daß man für Ahnen häufig zwei Kultplätze kennt, einen in den Bergen, einen in der Nähe der Siedlung. So spricht man von einem 'Bergschrein' (*yama-miya*) und einem 'Dorfschrein' (*satomiya*). Damit geht die Zweizahl von Gräbern parallel, das 'Bestattungsgrab' (*umebaka*) und das 'Besuchsgrab' (*mairibaka*). Im Bestattungsgrab, vielfach im Walde in den Bergen, ist der Leichnam beigesetzt".⁴⁹⁵ "Das Bestattungsgrab heißt auch 'Berggrab' (*yamabaka*), womit ein Grab an einem hochgelegenen Ort weit abseits vom Dorf gemeint ist; es kann aber auch in einem Tal, am Strand oder an einem Flusse sein. Es gerät mit der Zeit in Vergessenheit. Der Berg ist eben das Land der Toten: die andere Welt, auch der Ort der Gespenster und Teufel, welche eine Weiterentwicklung der Totenseele darstellen".⁴⁹⁶ "Seit den ältesten Zeiten sagt die Überlieferung, daß die Seele, nachdem sie den Schmutz der Leiblichkeit abgetan, auf hohen Bergen zu wohnen beginnt..."⁴⁹⁷ Seelenkultplätze auf Anhöhen gibt es allenthalben.⁴⁹⁸

"Die Rückkehr von Ahnengeistern findet in der Regel an wichtigen Wendepunkten im Jahreskreislauf statt, auf Neujahr, zum *Bon-Fest* und zur Erntezeit. Hier soll die Idee von den sogenannten *marebito* erklärt werden. Unter *marebito* (Wortbedeutung nicht geklärt) versteht man höhere Wesen, die zu bestimmten Zeiten aus dem Jenseits zu Besuch kommen, den Bauern Erntesege n verleihend und allerlei Unglück abwendend. Wir haben es hier bereits mit zu höherem Dasein gelangten Seelen zu tun".⁴⁹⁹ Mit den *marebito* werden sowohl die einfachen dramatischen Volksspiele in Zusammenhang gebracht wie auch die maskierten Gruppen, die in der Neuja hrszeit auftreten.⁵⁰⁰

495. Eder 1957, 821.

496. Eder 1956, 98 f.

497. Eder 1956, 104.

498. Vgl. Eder 1956, 104 ff.

499. Eder 1956, 108 f.

500. siehe hier auch Origuchi Shinobu: *Tokoyo oyobi marebito*. (MZ IV, 1929); Nakamura Takao: *Notes on the Namahage*. (MGK XVI, 1952).

Nun fährt Eder fort: "Eine Weiterentwicklung des Glaubens an Berge und Wälder als Aufenthaltsort von Totenseelen ist die Gleichsetzung der Ahnengeister mit dem Berggott, der sich im Frühling als Feldgott betätigt, um nach der Ernte wieder in die Berge zurückzukehren. Außerdem kommt der Berggott mit dem vom Walde geholten 'Jahresbaum' (*toshigi*) auf Neujahr in das Haus, wo er als 'Jahresgott' (*toshigami*) verehrt wird".⁵⁰¹ Mit dem Jahresgott werden wir uns später befassen. Wir finden jedenfalls in Eders Aufsatz wiederholte Hinweise auf eine Identität von Jahresgott = Feldgott = Berggott = Ahnengeist, wobei Eder durchaus auf den Ergebnissen der japanischen volkskundlichen Forschung fußt.⁵⁰²

Unser Versuch, zusammengehörige Elemente innerhalb des Berggott-Glaubens herauszulösen und dadurch die Komponenten zu finden, die zur Entstehung des heutigen Komplexes *Yama no kami* führten, zeigt, daß diese von japanischen Volkskundlern zu einer gewissen Zeit sehr stark in den Vordergrund gerückte Beziehung zwischen Ahnengeist und Berggottheit wohl eine wichtige Komponente innerhalb des Berggott-Glaubens bildet, daß es aber trotzdem eine Komponente unter anderen ist. Der Gedanke an die im Walde auf den Bergen weilenden Totenseelen und Ahnengeister hat den Berggott-Glauben in manchen Stücken beeinflußt, er hat ihn aber nicht so vollständig durchdrungen, daß man ganz allgemein von einer Identität Ahnengeist = Berggott sprechen sollte. Es gibt Ahnengeister, die nicht Berggott sind, und das Wesen der Berggottheit ist keineswegs überall und immer als das eines Ahnengeistes zu erklären, wie unsere bisherigen Ausführungen deutlich gezeigt haben. Auch bildet das "Berggrab" ja keineswegs die einzige Bestattungsart innerhalb Japans.⁵⁰³ Nur wenn man feststellen könnte, daß gerade unter den Volksgruppen, die das Berggrab von Anfang an pflegten, der Gedanke an die Herabkunft der Berggottheit und den Wechsel zur Feldergottheit sehr ausgeprägt ist, könnte man ohne Bedenken einen primären Zusammenhang postulieren. Der ziemlich weit verbreitete Glaube an den Wechsel von Berggottheit — Feldergottheit hat durch den Glauben an zu Besuch kommende

501. Eder 1956, 109.

502. Vgl. hierzu Ikegami, NMGT VIII, 34 f. Als grundlegend für diese Anschauung wird eine Studie Yanagitas: *Yamamiya-kô* (1947) angesehen, die mir leider nicht zugänglich war.

503. Eine kurze Zusammenfassung der verschiedenen Bestattungsarten gibt Eder 1956, 99 ff. nach MGJ.

Ahnengeister entscheidende Impulse empfangen, es ist aber doch zu bedenken, daß Origuchi z.B. einen großen Teil seines volkskundlichen Materials über die *marebito* aus Okinawa bezieht, wo diese Besucher nicht von den Bergen, sondern vom Meer her kommen. Diese Ahnengeister kommen auch nicht auf die Felder, vielmehr besuchen sie die Menschen in ihren Behausungen im Dorf. Ihre Anwesenheit gilt in erster Linie den Menschen. Sie kommen um die Menschen zu ermahnen oder zu ermuntern, sie zu schelten oder sie zu loben. Ihr Segen oder Fluch erstreckt sich auf alles, auf Mensch, Tier und Feldfrucht.⁵⁰⁴

Lokal hat die Vermischung der Ahnengeist- und Berggott-Vorstellung im Zuge gemeinschaftlicher Ahnenverehrung dazu geführt, daß die Berggottheit zur Ahnengottheit einer Familie oder Sippe oder zum Schutzgott eines Clans bzw. einer Dorfgemeinschaft wurde. In anderen Gegenden ist wieder keine Spur einer solchen Entwicklung wahrzunehmen. Die Gründe für diese Erscheinung dürften aber nicht allein in einer neueren Entwicklung zu suchen sein.

3.22 Berggottheit, Ahnengottheit und Initiation. Das Absinken der Berggottheit ins Gespensterhafte

Wir wollen uns hier noch mit einigen anderen Aspekten der Verbindung von Berggottheit und Ahnengeist beschäftigen, denen bisher nicht so viel Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Higo hat wohl zuerst auf eine Beziehung zur Dorfgesellschaft hingewiesen. Er vermerkt u.a., daß eine Namensliste aller männlichen Bewohner des Dorfes in manchen Dörfern von Shiga beim Neujahrsbesuch bei der Berggottheit vorgelesen wird. In anderen Ortschaften, z.B. im Flecken Hirose, Kumoi-mura, Distrikt Kôga werden an Neujahr die Knaben, die drei Jahre alt werden, zum ersten Besuch bei der Berggottheit mitgenommen. Man bringt dabei 1 *shô* Reiswein und Eßkörbe mit verschiedenen Gerichten mit, womit die den Gott besuchenden Dorfbewohner bewirtet werden. Wenn es sich um den ersten Sohn handelt, feiert man nach der Rückkehr zu Hause ein großes Fest, zu dem die Verwandtschaft eingeladen wird. Es soll dabei früher so hoch hergegangen sein wie bei einer Hochzeit. Jetzt ist das alles sehr vereinfacht. Die Einladung entfällt beim zweiten und den folgenden Söhnen.⁵⁰⁵

504. Origuchi 1929 b, 219 ff.

505. Higo 1931 b, 314 f.

Das sind Hinweise auf eine Aufnahme in die männliche Dorfgemeinschaft; indessen geht aus dem Zusammenhang nicht klar hervor, welcher Art die Beziehungen zwischen (männlicher) Dorfgemeinschaft und Berggottheit waren. Wir müssen hier kurz das Problem der *Yama no kami-kô*, der Berggott-Gemeinschaften, streifen, obwohl dieses Problem in der Hauptsache von einem soziologischen Standpunkt aus und im Verein mit dem gesamten *kô*-Wesen betrachtet werden sollte. Die Berggott-Gemeinschaft ist entweder eine Vereinigung von Waldarbeitern (Köhler, Holzfäller, Schnitzer usw.), wobei die Gemeinschaft etwa 10-20 Mitglieder zählt, die sich mehrmals im Jahr an festgesetzten Tagen im Hause eines Mitgliedes versammeln und dort nach gemeinsamem Gebet und Verehrung der Berggottheit zusammen essen und trinken, oder sie ist eine Dorfgemeinschaft, wo in ähnlicher Weise mehrmals jährlich gefeiert und um Gedeihen der "fünf Körnerfrüchte" gebetet wird. Dieser dörflichen Berggott-Gemeinschaft (oder Feldergottgemeinschaft) gehört das Dorf oder seine männlichen Bewohner im allgemeinen geschlossen an, so daß innerhalb dieser Gemeinschaft alle öffentlichen Dorfangelegenheiten geregelt werden können. Die *Yama no kami-kô* wurde später häufig von der *Kôshin-kô* abgelöst.⁵⁰⁶ Allerdings scheinen diese Gemeinschaften erst seit dem Mittelalter aufgekomen zu sein, bilden also keine sehr alte Erscheinung.⁵⁰⁷ Die von Higo beigebrachten Einzelheiten beziehen sich vermutlich auf ein solches Gemeinschaftswesen. Ob man darin letzte Erinnerungen an eine Initiation erblicken darf, scheint mir zum mindesten fraglich.

Daß der Wald- oder Wildgeist der Initiation vorsteht, ist ein sehr alter Zug, der fast überall da zu finden ist, wo die Waldgottheit einer Jägerkultur mit Toten- oder Ahnengeistern einer Pflanzerkultur eine Verbindung einging.⁵⁰⁸ Wo diese Eigenschaft nicht mehr im Kult zum Ausdruck kommt, lebt sie noch in Erzählungen weiter, in denen der Waldgeist Kinder oder Erwachsene raubt. Gelegentlich werden diese gegen ein Schweigegebot über das, was sie in der Zwischenzeit gelernt haben, wieder freigelassen. Als hierhergehöriges europäisches Märchenmotiv nennt Röhrich den Jagdunterricht beim Waldgeist und an-

506. MGJ 190.

507. Wakamori 1958, 172 f.

508. hierzu Baumann 1939, 211 ff., 221; Zerries 1954, 36, 276 ff.; s.a. Pettersson 1961, 103 ff.

schließende Verleihung zauberischer Jagdmittel.⁵⁰⁹ In Japan berichtet eine alte Sage, daß der junge Yoshitsune, den man in ein Kloster gesteckt hatte, um ihn unschädlich zu machen, heimlich im Walde von einem Waldgeist in der Fecht- und Kriegskunst ausgebildet worden sei. Den Niederschlag dieser Sage, ins Poetisch-Moralische verklärt, bildet das *Nô*-Spiel *Kurama Tengû*, das wohl aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts stammt. Jedenfalls sind für das Jahr 1464 fünfzehn Aufführungen bezeugt.⁵¹⁰ Aufgrund der Ritterlichkeit des Yoshitsune wird in dem Stück eine Verbindung hergestellt zu einer chinesischen Legende, der Geschichte von Chang Liang, welcher vom "Herrn des gelben Steines" das Buch der Kriegskunst erhielt.⁵¹¹ Wolfgang Bauer hält die "eine Initiation ausdrückende Buchübergabe" für das Vorbild zum Thema des japanischen *Nô*-Stückes, da in dem *Nô* selbst auf die chinesische Legende hingewiesen wird.⁵¹² Dem möchte ich nicht voll zustimmen. Die Übertragung auf die geschichtliche Person des Yoshitsune und die Umdeutung von Jagd- zu Kriegskunst (man müßte wohl besser von Waffenkunst sprechen), ist vielleicht durch die Parallelität der chinesischen Legende veranlaßt worden. Das Motiv selbst könnte in Japan älter sein als die Kenntnis der chinesischen literarischen Vorlage. Wir dürfen dies vermuten, weil Berg- oder Waldgottheiten als Lehrmeister der Jagd und ihre Beziehungen zur Initiation innerhalb dieses Gesamtkomplexes in so weiten Räumen bekannt geworden sind, wie bereits oben angedeutet wurde.

Raub von Kindern und Entführen von Erwachsenen gehören ebenfalls zu den Gepflogenheiten japanischer Berggeister, jedoch finden wir entsprechende Sagen oder Aberglauben meist da, wo der eigentliche Glaube an die Berggottheit schon geschwunden ist.⁵¹³ Häufig werden diese Sagen auf den *Tengû* bezogen, der besonders in stark buddhistisch geprägten Gegenden die Stelle des *Yama no kami* einnimmt. Es ist sicher kein Zufall, daß der *Tengû*, dessen Name aus dem buddhistischen Vokabular stammt

509. Röhrich 1959, 147.

510. Vgl. Böhner 1956, 572 ff.

511. Wolfgang Bauer: *Der Herr vom gelben Stein. Wandlungen einer chinesischen Legendenfigur.* (OE Jg. 3, 1956).

512. Bauer 1956, Anm. 60.

513. z.B. Matsuoka 1957, 5; Saeki 1957, 35; Takasaki 1928, 181; Yanagita 1938, 502; Yanagita 1947, 149 u.a. S.a. Tezuka 1957, 42.

und dessen volkstümliche Ausstattung mit langer Nase und dem Gewand eines Wanderpriesters relativ jungen Datums ist,⁵¹⁴ vor allem in solchen Sagen eine Rolle spielt, die aus dem Totenseelen- oder Ahnengeist-Charakter der Berggottheit zu erklären sind. Hier hat der Begriff des *Tengû* eine ähnliche Wandlung durchlaufen, wie die Totenseelen auf ihrem Weg zu Teufel oder Gespenst.

Es muß hier auch an die Meidung zahlreicher Stellen im Wald und auf den Bergen erinnert werden, weil sich dort ein Unglücksfall ereignet hat. Diese Plätze werden häufig mit der Berggottheit bzw. dem *Tengû* in Beziehung gebracht. Oft glaubt man auch, daß solche Plätze von Gespenstern heimgesucht werden. Es ist jedenfalls ganz klar, daß da, wo es sich nicht um einen heiligen Waid oder Berg handelt, entweder Grenzstreitigkeiten oder noch häufiger die Verbindung zu Seelen von Toten, die eines "schlimmen" Todes gestorben sind, solche Plätze mit einem Fluch beladen haben.⁵¹⁵ Die Beziehung der Berggottheit zu solchen Plätzen ist somit dieselbe wie die zu den vielerlei beseelten Bäumen auf den Bergen.

In diesem Zusammenhang sind noch weitere Eigenschaften der Berggottheit oder ihres Vertreters, des *Tengû*, zu erwähnen, die alle aus der Verbindung mit der Welt der Totengeister und aus der allmählichen Umwandlung der Gottheit zum Gespenst zu erklären sind. Hier findet zunächst alles Ausdruck, was am Walde unheimlich und gefährlich erscheint. Unerklärliche Geräusche, der Lärm von fallenden Bäumen und stürzenden Felsen, obwohl der Augenschein zeigt, daß sich nichts dergleichen ereignet hat, weinende Kinderstimmen, langgezogene Rufe, das Dröhnen des Berges u.ä. ist das Werk des *Yama no kami* oder des *Tengû*. Entweder zeigt er durch solche Laute seinen Unmut oder er will einfach die Menschen im Walde erschrecken.⁵¹⁶

Berggeister führen die Menschen auch aus reiner Bosheit

514. MGJ 388 f. Die Identität von *Yama no kami* und *Tengû* wird häufig bezeugt, z.B. Matsuoka 1957, 4; MGJ 643; Yanagita 1947, 103. Die phallische Deutung der *Tengû*-Nase sowie die Verbindung des *Tengû* (in dieser Bedeutung) mit *Okame* dürften jüngeren Datums sein. Über die phallische Symbolik dieser beiden Gestalten s. Saitô 1921, 252.

515. siehe Hayakawa 1927, 1039 ff.; Matsuoka 1957, 3 f.; Yanagita 1938, 436 ff.; vgl. a. Yanagita 1948, 19 ff.

516. z.B. Saeki 1957, 35; Tanaka 1956, 9; Matsuoka 1957, 4; Yanagita 1938, 415; SNMG I, 417, 425; II, 831; Miura 1956, 14.

in die Irre, oder sie lauern Männern auf, um sie zum Ringkampf aufzufordern. Wer die Herausforderung annimmt, ist verloren. Der *Tengû* wirft den Unvorsichtigen viele Klafter weit durch die Luft und er kann von Glück sagen, wenn er das Abenteuer lebendig übersteht.⁵¹⁷

Menschenfressende Berggeister treten hauptsächlich im Märchen auf, sie werden aber im allgemeinen überlistet.⁵¹⁸

Nicht zu vergessen ist, daß die Berggeister — und hier wird wieder vor allem der *Tengû* genannt — im Besitz der Zauberdinge Tarnmantel und Tarnkappe sind, beides in der Form der üblichen aus Stroh oder Binsen geflochtenen Regenkleidung, deren sich eben die zu Besuch kommenden Gottheiten bzw. Ahnengeister bedienen und in der man deshalb nie und nirgends ein Haus betreten darf. Auch ein magischer Fächer, mit dem man die Nase kürzer oder länger fächeln kann, gehört zur Aus-

517. z.B. Yanagita 1953, 279; Matsuoka 1957, 5; Takasaki 1928, 181.

518. z.B. Yanagita-Mayer 1954, Nr. 31: *The Wife who didn't eat*; Nr. 32: *The Ox-Driver and the Yama-Uba*; Nr. 33: *O Sun, the Iron Chain*. Vgl. NMM 107 ff., 111 f.: *Die Frau, die nichts ißt*: Ein Mann wünscht eine Frau, die nichts ißt. Es kommt darauf eine Frau, die behauptet, sie äße nichts, oder die überhaupt keinen Mund hat. Die Eßvorräte nehmen trotzdem rasch ab. Der Mann beobachtet heimlich die Frau und entdeckt, daß es eine *yama-uba* ist, die auf dem Kopf unter den Haaren einen riesigen Mund hat, mit dem sie in seiner Abwesenheit Unmengen verspeist. Die *yama-uba* merkt, daß ihr Geheimnis entdeckt ist und will den Mann verschlingen. Der entkommt und vermag sie in eine Falle zu locken. Vgl. hierzu auch das Märchen vom Affenbräutigam, Abschn. 2.11. Dann NMM 103 ff.: Ochsentreiber-Typus: Eine *yama-uba* verfolgt einen Ochsentreiber, der seinen Wagen mit Makrelen beladen hat. Sie ißt die Makrelen, dann verschlingt sie den Ochsen, schließlich will sie den Mann fressen. Er entkommt und zum Schluß wird wieder die *yama-uba* getötet. NMM 97 ff.: Eine *yama-uba* verfolgt jemanden. Magische Flucht mit Weihzetteln oder ähnl. Gegenständen, die sich in Berg, Wasser usw. verwandeln. Am Ende meist Verbrennen oder Ertränken der Hexe. Dient häufig zur Erklärung des Gebrauchs von Schwertlilien oder Wermut am 5.5. Schließlich NMM 101 ff.: Typus in welchem (ähnlich wie beim Wolf und den sieben Geißlein) Kinder in die Gewalt eines Menschenfressers geraten und sich schließlich befreien können. Menschenfresser ist in den Versionen von Kagawa, Fukuoka, Nagasaki die *yama-uba*, in manchen Versionen keine näheren Angaben, in anderen ist es der Wolf, Fuchs oder Teufel. Der Typus ist in China und Korea ähnlich vorhanden, Menschenfresser ist dort ein "Tiergeist" (Tiger). (Siehe Eberhard 1937, 19 ff.).

rüstung des *Tengû*.⁵¹⁹

Die *Yamauba* wieder ist im Besitz eines Schöpflöffels, der demjenigen Glück bringt, der ihn findet.⁵²⁰

Diese verschiedenen Berggeister sind allerdings nicht gar so sehr zu fürchten, denn sie sind sehr dumm und selbst Kindern gelingt es, sie zu überlisten, wie in den vorhin erwähnten *Tengû*-Märchen. Durch List nimmt man dem *Tengû* seine Zauberdinge ab, durch List gelingt es, die *Yamauba* unschädlich zu machen. Ein unvorhergesehener Zufall bringt den *Yamachichi* (Bergvater), der alle Gedanken erraten kann, zum Davonlaufen.⁵²¹

Ein Motiv, das im europäischen und amerikanischen Raum oft mit den "dummen" Waldgeistern verbunden wird, das der sogenannten "Trugheilung", scheint in den japanischen Wald-

519. Zahlreiche Märchentypen bzw. Varianten, in denen der *Tengû* betrogen wird und wo man ihm entweder Tarnmantel oder Tarnhut oder auch den Fächer ablistet, siehe NMM 152 ff.

520. Ushio 1957, 7; mit der Schöpfkelle hat es eine eigene Bewandnis. Sie soll ein Hauptattribut der Berggottheit sein. Bei kulturellen Dorftänzen (*kagura*) scheint der Darsteller der Berggottheit immer mit einer Schöpfkelle getanzt zu haben. In der Gegend von Aomori wurde etwa um 1800 ein Lied des "Schöpfkellentanzes" aufgezeichnet, dazu soll am Festtag der Berggottheit mit einer Kelle auf der Schulter getanzt worden sein. Bei verschiedenen Schreinen der Berggottheit wurden Schöpflöffel an die Besucher ausgegeben. In Süd-Kyûshû sind die Steinbilder des *Ta no kami*, in Ostjapan die *Dôsojin* am Wegrand mit einer Schöpfkelle ausgestattet.

Die Schöpfkelle selbst wird zu allerlei magischen Praktiken verwendet, z.B. um Masern oder Keuchhusten loszuwerden. Man hängt über der Tür einen Schöpflöffel auf, der manchmal mit drei Sternchen bemalt wurde, die Augen, Nase, Mund bedeuten sollten. Oder man malte ein Gesicht auf den Löffel und stellte ihn am Tor oder Zaun auf. Zum Schönwetterzauber malte man ein halbes Gesicht auf den Schöpflöffel und versprach, das Gesicht fertig zu malen, wenn das Wetter schön würde.

Im *Daimoji-ya*, einem Freudenhaus des Yoshiwara-Viertels, wurde eine Schöpfkelle als Schutzgottheit verehrt. Sie war außen schwarz, innen kreisrund rot bemalt. Es gibt auch "Glückwunschstöcke", wie sie zum Kleinen Neujahr verwendet werden, die als Schöpfkelle geformt sind. Solche Einzelheiten (auch die häufige Kombination von Stößel und Kelle oder Nudelholz und Kelle) lassen die Vermutung zu, daß die Schöpfkelle auch als Symbol der Vulva anzusehen ist. (Siehe Yanagita 1951 b, 51 ff., 180 f. und Saitô 1921, 171.)

521. Siehe Yanagita-Mayer 1954, Nr. 30: *What the Yama-Chichi observed*. NMM 162 ff. (hier auch *yama-uba* und *Tengû* in derselben Rolle.)

geistsagen oder -märchen zu fehlen. Wir konnten indessen auf dieses Motiv aufmerksam machen bei der Geschichte vom weißen Hasen von Inaba, den wir mit gewissem Grund unter die Erscheinungen der Berggottheit rechneten (s. Abschn. 2.11).⁵²²

Hilfreiche Totengeister in der Gestalt von Zwergen, Heinzelmännchen, Waldfräulen usw., die verschwinden, wenn man sie nicht richtig behandelt, kennen wir aus unseren deutschen Märchen und Sagen zur Genüge. Ein Parallellfall ist die Sage von der Berggottheit, die, wie man in Yagami-machi, Distrikt Ôchi (Shimane) erzählt, dort jedes Jahr im 5. Monat zu einer Familie Ôishi gekommen und in der Gestalt eines jungen Mädchens beim Reispflanzen behilflich gewesen sei. Einmal waren beim Reispflanz-Essen unter das Gericht von rohem Fisch Bergmalven gerieben. *Yama no kami* aß das ganze Gericht, nachher aber nichts mehr. Da die Berggottheit die Bergmalven nicht mag, kam sie von da an nicht mehr zum Helfen und mit der Familie Ôishi ging es danach rasch bergab.⁵²³

Abschließend kann man wohl ganz allgemein sagen, daß der Einfluß des Glaubens an den Aufenthalt von Totenseelen und Ahnengeistern im Walde auf den Bergen und deren Besuch bei den Lebenden im Dorf auf den Gedanken vom Herabsteigen der Berggottheit (und damit vom Wechsel zur Feldergottheit) nicht ohne Wirkung geblieben ist. Festtermine — die öfter feststellbare Gleichzeitigkeit von Seelenfesten und Festen der Berggottheit oder Feldergottheit — sprechen u.a. dafür.⁵²⁴ Gleichzeitig hat die Vorstellung von Berg und Wald als "andere Welt", auch als Aufenthaltsort böser Totengeister, zur Dämonisierung der Berggottheit beigetragen.

3.3 *Yama no kami* und *Dôsojin*

3.31 Das Feuerfest

Es war schon öfter die Rede von einem Feuerfest am Kleinen Neujahr, bei welchem der Neujahrsschmuck verbrannt wird. Man bringt dieses Feuerfest, das je nach der Gegend verschieden benannt wird, im allgemeinen mit dem *Dôsojin* in Beziehung, in

522. Vgl. z.B. Zerries 1954, 379; Ehrenreich 1905, 72. S.a. Mannhardt 1875, I, 94.

523. Ushio 1957, 6 f.

524. Mogami, NMGT IV, 342.

manchen Gegenden wird es aber mit einem Fest der Berggotttheit verbunden. Daß alle diese Feuerfeste untereinander verwandt sind, wurde schon vor Jahren ausgesprochen.⁵²⁵

Die Feuerfeste der Berggotttheit fallen aber nicht immer genau auf das Kleine Neujahr. In Nara, Mie, Gifu und Nagano hat man stellenweise noch zwei Feste jährlich, wobei eines in der Regel im Neujahrsmonat, das andere im (alten) elften Monat gefeiert wurde, es wird aber auch von "Frühling und Herbst" gesprochen.⁵²⁶ Ob diese doppelte Feier das ursprüngliche war, läßt sich aus dem mir vorliegenden Material nicht feststellen. An Hand der heutigen oder wo die Bräuche erloschen sind an Hand der überlieferten Festtermine läßt sich nicht ersehen, ob verschiedene Terminberechnung nach altem oder neuem Kalender oder eine verschiedene Schwerpunktverlagerung bei ehemals zwei Festen in manchen Gegenden zu einem Überleben des Feuerfestes in der Neujahrszeit, in anderen im 11. oder 12. Monat beigetragen hat.

In der Nähe von Hachinoe (Aomori) bricht man auf dem Heimweg vom Ersten Waldgang bzw. vom Krähenfüttern am 11.1. Brennholz und entzündet dann ein Feuer.⁵²⁷ Im angrenzenden Iwate bringt man am (alten) 12.9. der Berggotttheit Wein und Fisch dar und jeder verbrennt für sich allein etwa zwei Bund Stroh vor dem Schreinchen. Südlich von Iwate, in manchen Ortschaften von Miyagi nennt man den *Yama no kami Sappiko*. In Akiu-mura, Flecken Yumoto etwa ist sein Fest am 25.11. nach dem alten Kalender und an diesem Tag brennen die Dorfbuben vor dem Schreinchen am Bergfuß das *Sappiko*-Feuer. Sie haben dazu Stroh und Bohnenhülsen gesammelt, auch stellen sie ein Bambushüttchen auf, in dem sie sich bis zum Abend aufhalten. Es wird mitverbrannt, und auch den runden Flußstein, der als Verkörperung des Berggottes gilt, läßt man im Feuer. Als Opfergaben werden Flußfische und Sardinen sowie *shitogi* in Strohpäckchen dargebracht, die man samt Verpackung im Feuer brät. Auf dem schwarzverräucherten *Yama no kami*-Stein bringen die Kinder mit Reiskuchen eine weiße Nase an. — In diesem Dorf wird sowohl Ackerbau wie Waldarbeit betrieben.

525. Bemerkung des Herausgebers der Zeitschrift *Minzoku* Okamura Chiaki, zu dem Aufsatz *Yama no kami no matsuri* von Yatô Kazuichi, MZ II, 1926, S. 169-170.

526. z.B. Tanaka 1956, 19.

527. Koikawa 1956, 25 f.

An den Tagen, an denen sich der Wechsel von *Yama no kami* und *Ta no kami* vollziehen soll, wird in manchen Ortschaften von Yamagata vor dem Schreinchen der Berggottheit *shitogi* in der Form von Hackbeil oder Sichel dargebracht und man brennt ein *dondo*-Feuer aus Stroh ab. Diese Tage sind der 1.2. und der 1.10. nach dem alten Kalender. In anderen Dörfern der gleichen Gegend, z.B. in Zôô-mura, Flecken *Yama no kami*, feiert man ein besonderes Fest der Berggottheit am 12.4. mit Ringkämpfen der Kinder; am 15.1. (jeweils nach dem alten Kalender), also am Kleinen Neujahr, brennt man aber vor dem Schrein ein *dondo*-Feuer, an dem man Knödel aus Reismehl bäckt und isst. Dieses Dorf ist heute ein reines Bauern-Dorf, auch hier glaubt man an den Wechsel von Berg- und Feldergottheit, und zwar am 15.2. und am 1.10.⁵²⁸

Jeder 17. ist in der Gegend von Chichibu (Saitama) Tag der Verehrung der Berggottheit, der 17.1. ist aber ein großes Fest, das als "Erster Berg" bezeichnet wird. Nur in einem Dorf der Umgebung ist der 15.11. nach dem alten Kalender Festtag. Wein und geschälter Reis werden als Opfergaben dargebracht. Die Kinder bauen ein Hüttchen aus Stroh, legen Feuer an und lassen es unter großem Geschrei abbrennen. Das Fest heißt in einem Ort auch *Tengû*-Fest.⁵²⁹ In Nagano scheint das *dondo*-Feuer vom Kleinen Neujahr gelegentlich mit der Berggottheit verbunden worden zu sein. In einem Bericht über Inariyama im Distrikt Sarashina heißt es, Leute, die in den Bergen arbeiten, hängen nach dem *dondo-yaki* ein Rollbild des *Yama no kami* auf und halten davor ein Weingelage. Früher gingen sie zu diesem Gelage in den Wald.⁵³⁰

Im westlich anschließenden Gifu finden wir allenthalben zwei Feste der Berggottheit, eines im 2. und eines im 11. Monat, oftmals am 7. Tag des betr. Monats. Fast immer sind die Buben die Ausführenden der Zeremonien. Unerlässlich ist das Gabensammeln am Tag zuvor: sie erhalten Reis und kleine Geldbeträge, für die sie Opfergaben kaufen. In ihrem Quartier kochen sie sich abends Reis mit Mungobohnen, den sie gemeinsam verzehren. Am frühen Morgen des Festtages zünden sie dann dachförmig aufgeschichtetes Brennholz an. Von Ort zu Ort gibt es natürlich kleine Unterschiede. So drehen die Buben in einer

528. Hotta 1957, 46 ff.

529. Ôkawara 1956, 22.

530. Matsubayashi 1931, 102.

Ortschaft ein 15 Klafter langes Strohseil für das Fest sowie *ya-kuza* genannte Strohringe, in die Papieropferstreifen gesteckt werden. Diese bringen sie in einer formellen Prozession zusammen mit anderen Opfergaben zur Berggottheit. In anderen Orten kochen die Kinder *gomoku-meshi* oder *zôni*, beides Reisgerichte, in denen verschiedene Gemüse, Fisch usw. mitgekocht werden. Auch Papiere, mit Säge, Sichel und anderen Geräten bemalt (offensichtlich ein Ersatz für die anderswo noch aus Holz angefertigten Modelle der Geräte) werden dargebracht und ins Feuer geworfen. Manchmal helfen die Erwachsenen den Kindern; im Nordosten des Distrikts Mugi gibt es sogar mehrere Orte, wo die Erwachsenen die Feier ganz bestreiten.⁵³¹

Zwei Feste der Berggottheit scheint man auch an vielen Orten von Fukui begangen zu haben, ein Feuer hat man aber wohl nicht gekannt. In einem Ortsteil von Takahama-machi, wo die *Yama no kami*-Gemeinschaft im Neujahrsmonat ein ausgedehntes Fest feiert, müssen die Mitglieder der Gemeinschaft, die an der Reihe sind, sich gegen ein Uhr nachts mit kaltem Wasser reinigen und dann mit Fackeln die Berggottheit aufsuchen. Seit alters sagen aber die Leute aus dieser Gegend, wenn man diesen Fackeln begegnet, muß man innerhalb dreier Jahre sterben. Man schließt sich deshalb im Hause ein. Als Opfergaben werden der Berggottheit 36 *shitogi* dargebracht, dazu 36 beschnitzte Kastanienhölzer von Fingerlänge, *saiki* genannt, deren eine Hälfte "Frauen" darstellen sollen und die deshalb mit einem Spalt versehen werden. Man bringt auch einige Bund Stroh mit, die man vor der Gottheit verbrennt, um sich zu erwärmen.⁵³²

In Ibaraki, an der Ostküste, wird am 15.11. nach dem alten Kalender ein Fest der Berggottheit gefeiert. Inoguchi beschreibt die Feste aus drei Dörfern. In Nagaoka kocht man Reis mit Mungo-bohnen, füllt davon nach dem Abendessen in Speisekästchen und trägt diese zusammen mit getrockneten Sardinen hinaus zum Schreinchen des *Yama no kami*, wo sich groß und klein versammelt. Hier wird Brennholz angezündet, man brät die Sardinen am Feuer und ißt den Reis. Ein Stellvertreter der *Yama no kami*-Gemeinde bringt jedes Jahr ein Fäßchen Reiswein mit, von dem etwas geopfert wird, während man den Rest wärmt und trinkt. Alle bleiben fröhlich zusammen, bis das

531. Hayashi 1930, 630 ff.

532. Saitô 1957, 31.

Feuer verlöscht. — In Ôzuka im alten Koise-mura fällt das Fest der Berggottheit mit dem Fest des Hausgottes zusammen. Hier machen die Kinder aus Bambus und Stroh ein Feuer auf dem Platz, wo *Yama no kami* verehrt wird. — Ihren eigenen *Yama no kami* hat jede Familie in Koya, daher gibt es keine gemeinsame Feier; nur die Kinder betrachten einen bestimmten *Yama no kami* als den ihrigen, obwohl er auch einen Eigentümer hat, der ihm süße Reisgallerte und Kuchen darbringt. Die Kinder aber kaufen eine kleine Menge Reiswein, den sie ihm opfern. Jeder bringt dabei einen Bund Stroh mit, sie zünden ein Feuer an und machen großen Lärm. Inoguchi glaubt, daß diese Feuerfeste der Berggottheit mit den Feuerfesten des Kleinen Neujahrs in derselben Gegend nicht zu tun haben.⁵³³

Besonders lebhaft geht es beim Fest des *Yama no kami* in Aichi her. In Takaoka-mura, Distrikt Aomi, findet das Fest am 25. oder 26.12. statt, in der Gegend von Koromo beginnen die Kinder schon Anfang des 10. Monats nach dem alten Kalender mit den Vorbereitungen, das Fest selbst ist am 6. und 7.11. In den einzelnen Orten versammeln sich die Buben von 8-13 Jahren mit ihren Fahnen aus farbigem Stoff, auf die der Name der Gruppe und des Ortes geschrieben wurde. Das Haus irgendeines großzügigen Verwandten wird zum Quartier bestimmt und jeden Tag nach der Schule kommen sie hier zusammen und fangen an zu schreien "*waisho, waisho...*", dann laufen sie unzählige Male zwischen dem Schrein des *Ujigami* und dem des *Yama no kami* hin und her. Da ihnen ihr Geschrei nicht genügt, verwenden sie zusätzlich alle möglichen Lärminstrumente. Manchmal ist ihnen der Lärm beim *Yama no kami* im Dorf noch nicht genug und sie laufen zur Dorfgrenze, wo sie Händel mit den Buben vom Nachbardorf suchen. Diese Raufereien gehören unbedingt dazu. So geht ein ganzer Monat herum und auch das schlechteste und kälteste Wetter hält die Kinder nicht vom Lärmen ab. Am 6.11. endlich gehen sie so früh sie können zu zweit durchs Dorf und betteln um Brennmaterial, das man ihnen überall gibt. An einer Tragstange schleppen sie es vor das Schreinchen der Berggottheit. Dann bringt jedes Kind weißen Reis und ein paar Pfennige und übergibt sie dem "Quartiermeister". Im Quartier wird damit *gomoku-meshi* gekocht und süßer Reiswein gemacht. Da dies der letzte Tag ist, ist der Lärm

533. Inoguchi 1957, 43 f.

ganz fürchterlich. Nach ungeschriebenem Gesetz gehen an diesem Tag seit alters auch die Erwachsenen hinaus. Die Beauftragten fällen im Wald einige große dicke Kiefern und stellen sie vor dem *Yama no kami*-Schreinchen auf. Drei Kiefern werden wie ein Dreifuß aneinandergelehnt, um diese herum wird das Brennmaterial pyramidenförmig aufgeschichtet. Inzwischen laufen die Kinder weiter emsig zwischen *Ujigami* und *Yama no kami* hin und her und in alle Ecken des Dorfes. Wenn sie am Abend von *gomoku-meshi* und Reiswein satt sind, laufen sie wieder hinaus und lärmern zum ersten und letztenmal auch nachts. Um 10 Uhr kommen sie nochmals in ihr Quartier und essen. Dann gehen sie zum *Yama no kami* und rennen dort um die Haufen herum und lärmern wieder. Ungefähr um Mitternacht wird ein Haufen angezündet und ringsum sieht man auch die brennenden Haufen der Nachbardörfer und hört die Kinder lärmern. Die Väter und Brüder und oft das ganze Dorf, alles hat sich um den Haufen herum hingestellt, man ißt die mitgebrachten Sachen und wärmt sich. Wenn der erste Haufen fast heruntergebrannt ist, wird ein zweiter angezündet. Das ist aber eine Neuerung, bis etwa 1900 hatte man nur einen Haufen. Die Kinder sind jetzt so müde, daß sie nicht mehr lärmern und im Morgengrauen schleppen Eltern und Nachbarn die müden Kinder nach Hause.⁵³⁴ Das Fest in Takaoka-mura ist ähnlich, nur etwas einfacher.⁵³⁵

In den Gebieten, die westlich und südlich an Aichi anschließen, gehört das Feuer zum Fest der Berggottheit. Bakin schreibt in seinem *Haikai saijiki*, das 1803 vollendet wurde, unter dem 11. Monat: "Fest der Berggottheit. Die Leute aus dem Kinai, die Wald besitzen, verehren in diesem Monat den Berggott. Dies ist ein Feuerfest. Auf einem Baum in der Nähe des Schreinchens des *Yama no kami* bringt man *kirikake* und Opfergaben dar; man entzündet ein Feuer".⁵³⁶ Das bezieht sich auf die heutigen Präfekturen bzw. Regierungsbezirke Kyôto, Nara, Ôsaka und Hyôgo. Aber auch in Mie ist das Brauchtum ähnlich. Zahlreich sind gerade die neueren Schilderungen aus den verschiedenen Distrikten von Mie.

Beginnen wir im Norden der Präfektur mit dem Distrikt

534. Yatô 1926, 165 ff.

535. Nakata Chikao in *Sanjinsai-kiji*, MZ III, 158.

536. Bakin: *Haikai saijiki*. Nach *Kojiruien* VIII, *Jingi-bu* 3, 31, S. 51.

Inabe, so finden wir dort Orte mit zwei jährlichen Festen, am 6.12. und am 6.1. nach dem alten Kalender, neben solchen mit nur einem Fest. Im Großflecken Umedo von Umedoi-machi macht man am 6.1. vor dem Schrein des Dorfschutzgottes ein Feuer und alle Gemeindemitglieder rösten daran Reiskuchen, um sich gegen Sommerkrankheiten zu schützen. In den anderen drei Ortsteilen von Umedoi brennt man das *dondo*-Feuer um die Mittagszeit und röstet daran Knödel. Aber nur in Umedo bekommt jeder Junge zwei *manto* (gefüllte gedämpfte Brote) und die Mädchen einen, als Dank für das Einsammeln des Brennmaterials. Die Kinder der einzelnen Ortsteile balgen sich gegenseitig um das Brennmaterial beim Einsammeln, so daß es manchmal auch Verwundete gibt. Die 6-14 jährigen, noch kleinere von Eltern oder Großvätern begleitet, laufen unentwegt zwischen dem *dondo*-Platz und den Häusern, wo sie den Neujahrsschmuck, Bambus usw. erhalten, hin und her, wobei sie großen Lärm machen. Wo im vergangenen Jahr Braut oder Bräutigam einzog, wo man neu gebaut hat usw. wünschen sie Glück und erhalten dafür etwas Geld. Aus Stroh drehen sie ein dickes Seil, das zum Schluß um den fertigen Haufen gewunden wird. Mittags erhalten sie ein Essen, gekocht mit dem Reis des *Yama no kami*-Feldes. Am späten Nachmittag, wenn alles fertig ist, wird der Haufen angezündet und die Kinder halten ihre "Schreibanfänge" mittels langer grüner Bambusstangen ins Feuer, daß sie hoch aufgewirbelt werden. Man wird dann geschickt im Schreiben. Am Feuer röstet man auch Reiskuchen und nimmt für die ganze Familie davon nach Hause mit. Dieses *dondo* wird als heiliges Feuer betrachtet.⁵³⁷

In den Ortschaften von Kumo-mura im selben Distrikt holt man den *Yama no kami* am 7.1. ab. Das *dondo*-Feuer wird am Morgen angezündet und bis zum Abend brennend gehalten. Die Kinder legen viele grüne Bambusstücke hinein, die beim Verbrennen laut knallen. Sie rösten Reiskuchen am Feuer. In neuerer Zeit mischen sich Erwachsene ein, da man wegen des Feuers besorgt ist.

Im Distrikt Mie gilt häufig der 7.11. und der 7.12. als Festtag der Berggottheit, ebenso im Distrikt Suzuka.⁵³⁸ Auch im Distrikt Kuwana in der Gegend von Nagashima entzündet man

537. Ogawa 1956, 42 f.; s.a. Mizutani 1956, 47 f.

538. Kurata 1956, 31 f.

im 11. Monat ein Feuer, die Kinder singen und lärmern und rösten Reiskuchen.⁵³⁹

Nach den Angaben eines alten Bauern ist in Kurima-mura im Distrikt Kawage jetzt der *Yama no kami* mit dem Dorfschrein vereinigt und nur noch der Name hat sich erhalten. Früher aber wurde am 6. und 7. Tag des 11. und 1. Monats nach dem alten Kalender ein Fest begangen. Die Kinder malten mit Eisenmennige auf den *Yama no kami*-Stein (ein einfacher Stein mit der Inschrift *Yama no kami*) ein Gesicht, gingen im Dorf herum und sammelten in jedem Haus Geld und Stroh. Vor dem *Yama no kami*-Stein errichteten sie damit einen Haufen um Bambusstangen herum und zündeten das Feuer an. Die Fallrichtung dieser Stangen galt als Omen für die Fruchtbarkeit des Jahres.⁵⁴⁰ Eine Befragung in den vergangenen Jahren brachte aus anderen Orten des Distrikts ähnliche Ergebnisse. Nach der Zusammenlegung der Schreine zu Beginn dieses Jahrhunderts blieb von den üblichen Feuerfesten mit Heischegängen der Kinder nur eine Zusammenkunft einiger *Yama no kami*-Gemeinschaften übrig, die gemeinsam essen und trinken.⁵⁴¹

Im Osten des Distrikts Shima wurde früher am 7.11. ein Fest gefeiert, bei welchem man Reis mit Mungobohnen darbrachte, während die Kinder sich ein Hüttchen bauten und dort aßen, was sie bei ihrem Bittgang erhalten hatten, und dann ein *dondo*-Feuer brannten.⁵⁴² In den Fischerdörfern von Kunizaki geht am Tag des *Yama no kami* noch von jeder Familie ein Vertreter mit Mungobohnenreis in einem Speisekästchen zu der Gottheit und in der Nacht brennen die Kinder vor dem *Yama no kami* ein Feuer.⁵⁴³ In Katada-mura, Ortsteil Tanaka kommt die Kindergruppe jährlich zweimal zusammen, am 7.11. und am 7.1. Am 7.11. wird die Berggottheit weggeleitet, man bringt ihr Knödel aus Reismehl in Strohpacketen dar, dazu Chrysanthemen oder andere Blumen. Am 7.1. kommt *Yama no kami* wieder von Izumo zurück, die Kinder holen ihn deshalb ab. Es werden ihm kleine Sardinen und Reis mit Mungobohnen dargebracht, dazu Astgabeln, an denen Geschlechtsteile markiert sind. Vor der Berggottheit wird dann ein Seilziehen veranstaltet, um die

539. Mizutani 1956, 47 f.

540. Sawata Shirô in *Sanjinsai-kiji*, MZ III, 159.

541. Hiramatsu 1956, 46.

542. Uemura 1956, 52.

543. Kurata 1956, 31.

Ernteaussichten vorauszusagen. Je früher das Seil reißt, desto besser wird die Reisernte. Eine der vier Kindergruppen des Ortes ist indessen zu einem anderen *Yama no kami* gezogen, der als weiblich gilt, und vor diesem wird ein *dondo*-Feuer angezündet. Das Fest am 7.1. wird teilweise von den Erwachsenen beherrscht, am 7.11. machen die Kinder aber alles allein. Zum Fest im 1. Monat machen sie aus Stroh eine Sänfte für den *Yama no kami*, ziehen mit ihm von Haus zu Haus und erhalten für ihre Glückwünsche Lebensmittel und Geld.⁵⁴⁴

Am 7.12. oder am 7.1. feiert man im Distrikt Isshi. Reiskuchen, Kleberreis, Wein, "fünf Körnerfrüchte" werden dargebracht, dazu in manchen Dörfern ebenfalls gegabelte Hölzer, die man aus dem Wald mitgebracht hat und an deren Gabelung man Geschlechtsteile hinmalt. In Takaoka bringt man außer diesen Holzgabeln noch Sichel, Hacke, Säge usw. aus Holz in Spielzeuggröße dar. Hier wird auch auf den Stein des *Yama no kami* ein Gesicht gemalt. Man macht außerdem kleine Strohpäckchen, die man mit Steinen füllt und als *fuguri-tama* (Hoden) bezeichnet. In keinem Dorf fehlt an diesem Tag ein Feuer.⁵⁴⁵ Auch in den Dörfern der Holzgeräte-Schnitzer im Süden von Ise feierte man die Berggottheit am 7.11. und am 7.1. Im Neujahrsmonat wurde dabei überall ein Feuer gebrannt. In Numaga no kiya macht man zum Festtag auch aus Stroh gedrehte Päckchen, mit Kieseln gefüllt, die man je zwei mit dem dünnen Ende zusammenbindet. Man steckt noch Papieropferstreifen hinein und wirft sie um die Wette auf den Baum des *Yama no kami*. Wenn sie hoch oben an einem Ast hängen bleiben, gilt es als glückliches Vorzeichen.⁵⁴⁶ Es ist also dem *kagi*-Orakel ganz ähnlich.

Das *dondo*-Feuer verbindet man mit dem *kagihiki* in Nabari, Distr. Naka. Man hängt ebensoviele *kagi* als die Familie männliche Mitglieder zählt an einen Baum des *Yama no kami*, rezitiert einen Spruch wie den oben Abschnitt 3.12 angeführten, dann verbrennt jeder ein Bund Stroh und man wärmt sich an dem Feuer. Dieser Waldgang findet am frühen Morgen des 7.1., etwa eine Stunde nach Mitternacht statt, und man bringt auch schon kleine Buben von kaum drei Jahren mit. Wenn man

544. Kurata 1956, 27 f.

545. Noda 1956, 40 f.

546. Hotta 1956 c, 38.

dann nach Hause kommt, ißt man Reisbrei mit siebenerlei Zutaten. Man bringt dazu kleine Zweige mit, die man von einer Eiche oder einem Nesselbaum schneidet, der neben dem Baum des *Yama no kami* wächst. Die Zweige bezeichnet man als "Glück des *Yama no kami*". Man legt sie auf das am 4. Tag geschnittene Brennholz, das im Garten aufgeschichtet wurde und bringt von dem Siebenkräuter-Brei und Schildkröten-Reiskuchen dar, die man auch in Päckchen als Opfergabe für die Berggöttheit an die *kagi* gebunden hatte. In der Gegend von Abo im selben Distrikt macht man ebenfalls am frühen Morgen des 7.1. an einem Baum im Wald der Berggöttheit das *kagihiki* und bringt dabei Reiskuchen dar, von denen jeweils zwei als "Berggott-Reiskuchen" in der Form einer Cohabitation von Mann und Frau vereint sind. Nach dem *kagihiki* brennt man Stroh, röstet daran Reiskuchen und gibt sie in den Siebenkräuter-Brei. Im flacheren Land im nördlichen Teil des Distrikts feiert man heute nicht mehr, das Fest war aber auch früher ziemlich einfach. Man machte das *kagihiki* am Baum der Berggöttheit, aß am *dondo*-Feuer geröstete Reiskuchen und brachte in Stroh gewickelte Reiskuchen als Opfer dar. Lediglich im alten Shirakashi fertigte man in alter Zeit männliche und weibliche Geschlechtsteile aus Holz, feierte damit am Morgen des 7. Tages und vereinigte sie. Man brachte Wein und Reiskuchen dar.⁵⁴⁷

Der 8.11. und der 8.1. sind Festtage der Berggöttheit in den Distrikten Yoshino und Yamabe von Nara. Doch tritt *Yama no kami* dabei nicht so stark in den Vordergrund. Von einem Feuer wird nicht gesprochen, aber man trägt Fackeln herum, die dann vor der Berggöttheit verlöscht werden.⁵⁴⁸

Die zahlreichen Beispiele, die hier angeführt wurden, zeigen, daß die Verbindung des Festes der Berggöttheit mit dem Abbrennen eines Feuers auf bestimmte Gebiete beschränkt bleibt, daß das Feuer an manchen Orten (hauptsächlich in den nördlichen Gegenden) vom einzelnen entfacht wird mit der Absicht, sich daran zu erwärmen. Ein eigentliches Feuerfest wird nur in den Provinzen Mitteljapans auf die Berggöttheit bezogen, es ist hier aber wieder mit Erscheinungen verquickt, die an anderer Stelle ebenfalls mit Festen der Berggöttheit zusammengehören, aber ohne Abbrennen eines Feuers. So finden wir in Mie und

547. Yoshizumi 1956, 53 f.

548. Hosen 1956, 17 f.

angrenzenden Gebieten mit dem Feuerfest der Berggottheit das *kagihiki* verbunden sowie unmißverständliche Praktiken mit den Nachbildungen von Geschlechtsteilen; in Aichi, aber auch in manchen Orten von Mie, wird das unentwegte Hin- und Herlaufen der Kinder, das Lärmen und die Neigung zu Raufereien mit anderen Kultgruppen hervorgehoben.

Der oben erwähnten Bemerkung Okamuras von der Verwandtschaft aller Feuerfeste (s. Anm. 525) steht die ebenfalls zitierte Annahme Inoguchis entgegen, die Feuerfeste der Berggottheit und die Feuerfeste zum Kleinen Neujahr in Ibaraki hätten nichts miteinander zu tun (s. Anm. 533). Es ist nicht möglich, hier sämtliche Feuerfeste darzustellen und zu analysieren. Verwiesen sei auf die ausführliche Schilderung der Feuerfeste bei Takeda und Hashiura.⁵⁴⁹ Wir werden uns darauf beschränken, einige wichtige Merkmale, die sich auf das Feuer selbst oder auf die Feuerfeste allgemein beziehen, herauszuheben, weil sie uns am ehesten über Wesen und Ursache des Abbrennens eines Feuers Auskunft geben können.

Beim Abbrennen des Feuers müssen alle teilnehmen, weil von ihm verschiedene Wirkungen ausgehen: wer bei diesem Feuer steht, wird sich das ganze Jahr über nicht erkälten; unfruchtbare Frauen bekommen Kinder; wenn man die an diesem Feuer gerösteten Reiskuchen oder Knödel ißt, bekommt man keine Zahnschmerzen und man bleibt von Sommerkrankheiten verschont. Die Asche dient z.B. zum Fernhalten von Schlangen und Ungeziefer, mit den Brandüberresten kocht man den Brei vom Morgen des 15. Tages.⁵⁵⁰ Die Feuer vertreiben die "Teufel", d.h. die bösen Totengeister.⁵⁵¹ Takeda stellt eine gelegentliche Vermischung mit dem Brauchtum des "Vogelvertreibens" fest, das darauf gerichtet ist, Schädlinge von den Feldern fernzuhalten.⁵⁵² Zu bemerken ist weiter, daß mit diesem Vertreiben und Fernhalten böser Einflüsse aller Art der Gedanke an die Fruchtbarkeit parallel läuft. Bei vielen Feuerfesten (nicht nur bei den von uns ausführlich beschriebenen in Mie) spielt ein phalliches Element hinein, das sich im Aufstellen von Figuren mit

549. Takeda 1949, 115 ff.; Hashiura 1960, 117 ff., 130 ff.

550. Takeda 1949, 118 f., 132; s.a. Hashiura 1960, 135; Nakayama 1926, 28 erwähnt das Aufhängen von angekohlten Bambusstöcken aus diesem Feuer im Abort, um Seuchen für das ganze Jahr zu vermeiden.

551. Hashiura 1960, 134.

552. Takeda 1949, 118, 128.

deutlich sichtbaren Genitalien oder im Aufstellen von Nachbildungen dieser selbst, im Absingen von — nach unseren Begriffen — mehr oder weniger obszönen Liedchen u.ä. äußert.⁵⁵³

Demnach ist das Feuer zunächst da, um böse Einflüsse zu verbannen; das entscheidende Merkmal liegt hier in seiner reinigenden Kraft. Es ist bedeutsam, daß solche Feuer in der Neujaarszeit entzündet werden. Was das neue Jahr an bösen und unwillkommenen Dingen bringen könnte, soll von Anfang an ausgeschaltet, unwirksam gemacht werden. Dem Vertreiben der Geister dient dabei auch der Lärm. Andererseits ist die Neujaarszeit dadurch gekennzeichnet, daß die Totenseelen zu Besuch kommen; es erscheinen aber nicht nur böse Totengeister, auch die Ahnengeister besuchen die Lebenden in diesen Tagen. Wir müssen zum anderen also die Feuer mit dem Erscheinen von Totenseelen oder Ahnengeistern in Verbindung bringen, denen sie den Weg zu ihren Nachkommen weisen sollen, wo man sie im Hause bewirtet. Daher auch die Feuer beim buddhistischen Totenfest im Sommer.

An die Stelle von Feuern können Fackeln treten, die herumgetragen werden. Wir finden sie nicht nur an manchen Orten im Neujahrsbrauchtum, zu dieser Art eines Feuerfestes müssen wir z.B. das "Insektenvertreiben" im Sommer rechnen, bei welchem gewaltige Fackeln und die aus Stroh gefertigte Figur des "Sanemori" zu Pferd um die Felder getragen werden, wobei zum Schluß alles auf einem Haufen verbrannt wird.⁵⁵⁴

Es wäre verfehlt, die Ursprünge dieses Feuerfest-Komplexes nur in Japan selbst zu suchen. Zu zahlreich sind die Entsprechungen, die sich allenthalben nachweisen lassen. De Visser zeigt die Herkunft der Feuer und Laternen beim buddhistischen Totenfest am 15.7. aus chinesischen und indischen Bräuchen, die früh in China verschmolzen worden waren: das hinduistische *Dīvālī* und das taoistische *Chung-yüan*-Fest haben dazu bei-

553. z.B. Takeda 1949, 130; Hashiura 1960, 138.

554. So z.B. Haga 1959, 45 ff. In Ehime fand am 19.7. ein Fest des *Yama no kami* statt, bei welchem jede Familie vor dem Schreinchen der Gottheit zwei *takabote* darbrachte, d.h. mehrere Meter hohe Bambusstangen, an deren Spitze sehr harziges Kiefernholz befestigt wurde, das man anzündete. Danach fand der "Tanz des *Yama no kami*" statt (Yanagita 1938, 421). Auch bei einigen Zeremonien des Kleinen Neujahrs spielen Fackeln eine Rolle, z.B. in Hase, Suzuka-ichi (Mie) bei der Prozession der sogen. "Hochzeitsgeräte", mit denen über Fackeln gesprungen wird. Davon weiter unten.

getragen, den buddhistischen Ritus zu formen.⁵⁵⁵

In Japan sollen erstmalig im Jahre 1230 auf Befehl des Kaisers Go Horikawa am 14.7. Lichter angezündet worden sein, eindeutig in Bezug auf das buddhistische Totenfest.⁵⁵⁶ Wenn damit tatsächlich der auf die chinesisch-indische Sitte zurückgehende Beginn dieses Lichter- und Feuerbrennens zum buddhistischen *Bon*-Fest im 7. Monat gegeben ist, so ist damit allerdings noch nicht viel ausgesagt über die japanischen Neujahrsfeuer, deren Natur komplexer ist. Die älteste Nachricht über ein Feuerfest am Kleinen Neujahr stammt zwar etwa aus derselben Zeit, in der jene Lichter eingeführt worden sein sollen. Die Dichterin Ben no Naishi erwähnt in ihrem zwischen 1246 und 1251 entstandenen Tagebuch das *sagichô*, eine Zeremonie, die beim Teufelaustreiben am Kaiserlichen Hof am Abend des 15. Tages im Neujahrsmonat begangen wurde, indem man im östlichen Garten des Seiryô-Palastes drei Ballschläger zusammenband, Fächer, an Bambuszweige gebundene Gedichtstreifen und glückbringende Schriften des Kaisers dazugab und alles verbrannte.⁵⁵⁷ Dieser Brauch verschwand wieder aus dem kaiserlichen Zeremoniell, der Name blieb teilweise für die im Volk üblichen Neujahrsfeuer erhalten, hauptsächlich im Gebiet um die ehemalige Hauptstadt Kyôto herum, aber auch in Teilen von Fukui und Shizuoka.⁵⁵⁸ Das älteste schriftliche Zeugnis für

555. Für diese und die folgenden Angaben, soweit nicht anders vermerkt, De Visser 1935, I, 92 ff. De Visser setzt die Bildung der taoistischen Feste-Dreiheit *Shang-yüan* 上元, *Chung-yüan* 中元 und *Hsia-yüan* 下元 ("erster", "mittlerer" und "letzter Beginn"), die ursprünglich alle mit nächtlichen Illuminationen verbunden waren, nach der Han-Zeit an. Das am 15.7. gefeierte *Chung-yüan*, das u.a. zu Ehren der Ahnen begangen wurde, fand am selben Tage statt wie das indische Lichter- und Totenfest *Dīvālī*, beide wurden mit dem buddhistischen Totenfest identifiziert (de Visser 1935, I, 96).

556. De Visser 1935, I, 104.

557. *Ben no Naishi nikki* 172 b.

558. SNMG II, 619. Dort auch die Erklärung des Namens *sagichô*, der zurückzuführen ist auf das Errichten von drei Stangen im Zentrum des Brennmaterials, um dem Haufen Festigkeit zu geben. Daß wir erst relativ spät — etwa um die Mitte des 16. Jahrhunderts — von den Neujahrsfeuern als Volksbrauch hören, beruht auf der Art der japanischen Literatur bzw. Berichterstattung. Erst die Reiseschriftsteller etwa vom 17. Jahrhundert an erachteten eigentliches Volksbrauchtum für würdig, beschrieben zu werden. In der Tokugawa-Zeit, z.B. in den Perioden

diesen Brauch sagt leider nichts aus über sein tatsächliches Alter in Japan.

Es scheint, daß ehemals in China nicht nur beim sogenannten "Laternenfest", dem *Shang-yüan* am 15.1. (s. Anm. 555), Feuer im Freien entzündet wurden, sondern daß in jeder der vier Jahreszeiten das "Feuer erneuert" wurde. Das *Chou-li* läßt durch den Beauftragten für das Entzünden der Feuer den Befehl dazu erteilen, damit das Reich vor den Krankheiten der Jahreszeit bewahrt bleibe.⁵⁵⁹ Nach der Han-Zeit soll diese Erneuerung des Feuers auf den Frühling beschränkt geblieben sein und um diese Zeit entstanden nach De Visser die drei taoistischen Feste des *Shang-yüan*, *Chung-yüan* und *Hsia-yüan*. Hier interessiert uns besonders das *Shang-yüan*, das am 15.1., nach japanischem Festkalender also am Kleinen Neujahr, begangen wird. De Groot verdanken wir eine ausführliche Schilderung des Festes aus Amoy. Neben Umzügen mit Laternen und Fackeln werden dort am Abend des 15. Tages auf offenen Plätzen — oft vor Tempeln — Feuer entzündet. Das Brennmaterial wurde am Tag zuvor von Haus zu Haus gesammelt, während man in einer Sänfte das Bild eines kleinen Tigers mit herumtrug. Dies zeigt den Himmlischen Weißen Tiger, die Sternkonstellation des Frühlings. Ein großes, aus Bambus und Papier angefertigtes Tigerbild, gefüllt mit Knallfröschen, wird am Festtag selbst durch die Straßen gezogen. Wenn dann am Abend die Haufen angezündet werden, springen die taoistischen Priester barfuß und halbnackt durch die langsam niederbrennenden Feuer, gefolgt von der Menge. Dies wird wiederholt, unter ohrenbetäubendem Lärm und Geschrei, bis die Feuer ganz heruntergebrannt sind. Dann eilen die Frauen herbei und sammeln die Asche ein, die sie nach Hause tragen und dort auf den Herd streuen, um damit den Haustieren Gedeihen zu bringen.⁵⁶⁰

Neujahrsfeuer werden auch aus anderen Teilen Chinas berichtet, von Dominik Schröder z.B. aus dem Gebiet von Sining (Kukunor), wo sowohl Chinesen, die behaupten, es sei ein alter chinesischer Brauch, wie auch Tujen in der ersten Vollmond-

Manji und Kambun (1658-1660, 1661-1672) war es streng verboten, in Edo Neujahrsfeuer anzuzünden, um die Gefahr eines Großfeuers zu vermeiden. (Eine entsetzliche Feuersbrunst hatte Edo im Jahre 1657 verwüstet, tausende von Menschen waren dabei verbrannt.)

559. 司燔掌行火之政令四時變國以救時疾 *Chou-li* III, 1086.

560. De Groot 1886, I, 133 ff.

nacht des Jahres vom 14. zum 15. Tag auf dem Wege oder auf der Tenne eine Reihe kleiner Strohfeuer (10-15) anzünden und darüber springen. Man sagt, das tue man, um rein zu werden.⁵⁶¹

Das indische *Divālī*-Fest ist ebenfalls ein altes Neujahrsfest.⁵⁶² Die Toten kehren in dieser Zeit zurück und die Hexen haben besondere Gewalt. Die Lichter des *Divālī* sollen deshalb alle bösen Geister verscheuchen, sie sollen aber auch den Totenseelen den Weg zu ihrem früheren Heim weisen.⁵⁶³ Feuer werden auch entzündet am *Holi*-Fest, das im Februar/März gefeiert, den Einzug des Frühlings anzeigt und von ausgelassenem Treiben begleitet ist.⁵⁶⁴ Feuer und Licht als apotropäische Mittel sind vom *Rigveda* herab überall in Indien zu finden.⁵⁶⁵ Lampen läßt man ferner am Tag der Wintersonnenwende auf dem Wasser schwimmen, "to secure freedom from sickness or sorrow for the year".⁵⁶⁶ Es wäre erstaunlich, wenn diese offenbar sehr alten Ideen sich überall in der gleichen Einheitlichkeit neu gebildet hätten.

Eine zusammenfassende Darstellung der entsprechenden Feuerbräuche von Vorderasien bis über ganz Europa gibt Liungman, wobei sich Vorderasien als das Ausgangsgebiet des Brauchtums herausstellt. Liungman spricht zunächst vom Vertreiben des Ungeziefers durch Feuer: "Auch hierbei verlegte man gern die Abwehrzeremonie auf das Neujahr, man zündete die Feuer aber außerdem an, . . . wenn man aus Erfahrung wußte, daß Insekten und Krankheiten besonders um sich zu greifen pflegten, nämlich zur Mitt- und Hochsommerzeit".⁵⁶⁷ Krafterneuerung mittels Durchschreiten des Feuers, die Verwandtschaft des vernichtenden und krafterneuernden Feuers wird demonstriert; es findet sich aber auch eine große Gruppe von Feuern, die mit der Epiphanie eines Gottes verbunden sind.⁵⁶⁸ Wir erfahren über das babylonische Neujahrsfest, daß "Spuren von Feuern und Brandpfeilen . . . schon am Marduk-Neujahrsfest . . .

561. Schröder 1952, 629.

562. De Visser 1935, I, 94.

563. Meyer 1937, II, 102 f.

564. ERE V, 869 b.

565. Meyer 1937, II, 33 f.

566. De Visser 1935, I, 94.

567. Liungman 1938, II, 472. Vgl. hier auch das weiter oben erwähnte sommerliche "Insektengeleiten" mit Fackeln und anschließendem Feuer!

568. Liungman 1938, II, 479 f.

zur Frühlings-Tag- und Nachtgleiche" zu sehen waren.⁵⁶⁹

Wir können hier nicht auf weitere Einzelheiten eingehen. Es zeigt sich jedenfalls so gut wie über ganz Europa hin, daß Totenfeste, [ehemalige] Neujahrsfeiern und apotropäische Jahresfeuer zusammengehören. Liungman stellt schließlich fest: "Für die obengenannten Feuer am Jahresschluß und Jahresanfang um den ersten März von Fastenbeginn bis Laetare können wir folgende Charakteristika geben: 1) sie befördern das Wachstum, . . . wie sie ein Schutzmittel gegen Mäuse, Ratten und Ungeziefer waren; 2) sie werden auf Anhöhen angezündet und in ihnen wurde oft eine ausgestopfte, etwas Böses darstellende Figur verbrannt; 3) Fackellauf, Scheibentreiben und Pfeilwerfen bildeten einen wesentlichen Teil des Festes, wobei man der Geliebten gedachte oder Lenzpaare ausrief. . . Allen diesen Zügen sind wir in Asien oft bei den Neujahrsfeuern in Zusammenhängen, die auf ein wesentlich höheres Alter als in Europe hindeuten, begegnet. Die Wanderrichtung ist damit klar geworden".⁵⁷⁰

Das Brauchtum, das mit den Jahresfeuern weit über Europa verbreitet ist, gleicht nicht nur in der Grundtendenz sondern auch in vielen Einzelheiten dem japanischen Jahresfeuer-Brauchtum. Man wird daher nicht umhin können, an gemeinsame Wurzeln solcher Grundvorstellungen zu denken. Auf Beziehungen des entsprechenden chinesischen Brauchtums zu Vorderasien und Europa hat bereits De Groot hingewiesen.⁵⁷¹

Wie ist nun die Verbindung der Feuer einmal mit der Jahresgottheit, einmal mit *Yama no kami* oder *Dôsojin* zu erklären? Wie das Abbrennen der Feuer am Fest der Berggottheit im 11. Monat? Die Verbindung zwischen Totenseelen — Ahnengeistern — Jahresgottheit scheint mir die beste Voraussetzung dafür, warum gerade die Jahresgottheit mit den Feuern in Zusammenhang gebracht wurde. Dies ist aber sicher mit ein Grund dafür, warum auch die Berggottheit einbezogen wird, die häufig geradezu mit der Jahresgottheit identifiziert wird; da aber auch die Vermischung der Vorstellung einer Berggottheit mit derjenigen von im Walde und auf Bergen wohnenden Totenseelen weite Kreise gezogen hat, ist auch von dieser Seite her die Verbindung der Berggottheit mit den Neujahrsfeuern möglich. Hat es sich

569. Liungmann 1938, II, 477 f.; s.a. I, 290 ff.

570. Liungman 1938, II, 499.

571. De Groot 1886, I, 136 ff.

nun durch die Verknüpfung der Berggottheit mit den Neujahrsfeuern ergeben, daß auch das Winterfest der Berggottheit durch ein Feuer ausgezeichnet wurde, oder gehörte das Feuer schon ursprünglich zu diesem etwa um die Zeit des Wintersolstitiums gefeierten Fest — jedenfalls blieb in manchen Gegenden nur dieses Feuerfest der Berggottheit übrig, bzw. das Feuerfest zum Kleinen Neujahr wurde mit dem *Dôsojin* verbunden.⁵⁷²

Dôsojin verdankt seine oft intime Verbindung zu den Neujahrsfeuern der apotropäischen Wirkung, die man diesen zuschreibt. Da die Feuer die Krankheitsgeister verscheuchen und das Gedeihen fördern, entspricht ihr Wesen der Tätigkeit des *Dôsojin*. Es lag nahe, beides zu verbinden. Trotzdem berührt es eigenartig, daß immer wieder *Yama no kami* und *Dôsojin* am selben Ort auftauchen, ja daß es oft scheint, als könnte man die beiden austauschen. Das hat zu verschiedenen Theorien und Mutmaßungen geführt, die wir weiter unten verfolgen wollen.

Es wäre möglich, daß bei den Feuerfesten auch noch tiefere Gedanken hineinspielten. An vielen Orten hat man früher den Gott, d.h. seinen *shintai*, die "Verkörperung" in der Gestalt eines Steines oder einer Steinfigur mitverbrannt. Ein solcher Brauch wurde weiter oben erwähnt. Der Stein verbrannte natürlich nicht, er wurde nachher von neuem verwendet. Könnte diese Sitte mit dem Sterben und Wiedererstehen der Gottheit zu vergleichen sein? Bei manchen *Dôsojin*-Feuerfesten am Kleinen Neujahr werden ja auch große Holzfiguren hergestellt und ver-

572. Wir haben bereits die Vermutung geäußert, daß wohl nicht immer oder nicht überall der Neujahrsbeginn auf den jetzt üblichen Termin fiel, sondern daß möglicherweise der erste Vollmondstag im selben Monat dafür maßgebend gewesen sein könnte. Auch die Zeit um das Wintersolstitium oder dieses selbst ist als Jahresanfang oder -ende denkbar. Kindaichi geht hier noch einen Schritt weiter mit der Frage, ob nicht einmal das Jahr überhaupt in zwei Teile getrennt gewesen sei, eine Sommer- und eine Winterhälfte, mit den Äquinoktien als Wendepunkten, eine Annahme zu der ihn der Wechsel von *Yama no kami* und *Ta no kami* bringt. Dem müßten also Festtermine im 2. und 8. Monat nach dem alten Kalender entsprechen. Wo indessen der Wechsel der beiden Gottheiten mit Feuern gefeiert wird, ist meist der 2. und 10. Monat genannt. Vielleicht stützen andere Festtermine diese Theorie, aber auch da, wo das Brauchtum an Festen der Berggottheit stark von Vegetationsriten bestimmt wird, fallen die Feste meist in den 1. und 11. Monat des alten Kalenders. (s. Kindaichi 1926, 442).

brannt,⁵⁷³ und das Verbrennen entsprechender Puppen in den europäischen Jahresfeuern, dem dann häufig das Einholen des "Sommers", der "Maibraut" usw. folgt, versinnbildlicht dasselbe.⁵⁷⁴

3.32 Das Lachfest

Unter den Feuerfesten des *Dôsojin* gibt es eines, das im Distrikt Kita-Azumi von Nagano den Namen *ombe-warai* führt. Der *ombe* ist ein hoher Mast, der an der Spitze mit buntem Papier und allerlei glückbringenden Gegenständen geschmückt ist; manchmal wird an seiner Basis noch ein Hüttchen aus dem Neujahrsschmuck, aus Schilf o.ä. errichtet. Er wird am Abend des 15., manchmal auch am 14. oder 16. Tag des Neujahrsmontats verbrannt, und da man während des Verbrennens allerlei derb-komische Liedchen singt, lärmt, Scherz und Possen treibt, um die Leute zum Lachen zu bringen, nennt man das Fest eben *ombe-warai*, *ombe-Lachen*.⁵⁷⁵ Der Name *tondo-warai* ist im Distrikt Kami-Mizuchi gebräuchlich. Wenn der Zentralpfahl des

573. z.B. Takeda 1949, 120. Über das Mitverbrennen des Steinbildes oder Steines schreibt Takeda: Wird nun endlich das Feuer angelegt und das Hüttchen verbrannt, so gehörte es sich ursprünglich, auch den *Dôsojin* mit zu verbrennen. Im Tsukui-Distrikt von Sagami kann man diese Sitte noch beobachten. Da dies aber oft Beschädigungen der Steinfiguren verursacht, neigt man häufig dazu, die Hüttchen an einen von den Steinbildern entfernten Ort zu tragen und sie dort zu verbrennen. Dabei ist sehr interessant, daß man in Fujioka-mura no Hagikabu, Suntô-Distrikt, Suruga, und im Talausgang von Kannami-mura no Himori, Tagata-Distrikt, Izu, außer dem gewöhnlichen *Dôsojin* einen besonderen anfertigt, der ins Feuer geworfen wird. (Takeda 1949, 118). Eine ähnliche Entwicklung bei einem griechischen Feuerfest der Isis in Tithorea (unweit von Delphi), das im Frühling und Herbst gefeiert wurde, verzeichnet Liungman. Es wurden dabei Hütten von Stroh und Zweigen errichtet, in denen man ursprünglich allem Anschein nach Menschen, Tiere, Kleider und Schmucksachen verbrannte. In der Zeit des Pausanias waren sie noch bei dieser Gelegenheit auf einem Jahrmarkt daselbst verkäuflich, während das Opfer selbst im Tempel stattfand und die leere Hütte angezündet wurde (Liungman 1938, II, 482 Anm. 6).

574. Vgl. z.B. Mannhardt 1875, I, 155 ff.; 333 ff.

575. Takeda 1949, 127 f. An anderen Orten werden die Göttermaste manchmal nicht verbrannt, sondern bloß umgelegt und geplündert, wobei jeder versucht, etwas von dem Papierschmuck zu erhaschen, der zur Teufelsabwehr unter der Dachtraufe, bei der Türe usw. aufgehängt wird.

ombe verbrennt, schreit man laut *yâo*, *yâo* und sperrt seinen Mund auf wie beim Lachen, auch singt man komische Lieder. Das gleiche machte man beim *saito-yaki* in der Gegend von Yonezawa im Tôhoku-Gebiet und beim *saitô-barai* in der Gegend von Matsuta-machi im Ashigara-kami-Distrikt von Kanagawa.⁵⁷⁶

Es gibt aber noch andere Lachfeste, die im Winter stattfinden: z.B. die *warai-kô*, Lach-Gemeinschaft, des Hachiman-Schreines von Daidô-mura in Yamaguchi, wo am letzten Tag des 12. Monats nach dem alten Kalender sich die Gemeinde der Anhänger des Hachiman-Schreins im Haupthaus versammelt, in welchem schon am Tag zuvor ein Hausaltar gerichtet und mit Reisähren geschmückt wurde. Nach verschiedenen Zeremonien öffnet man das Paket, das die "ersten Ähren" enthält und diviniert mit ihnen über den Ackerbau. Dann kommt die Aufforderung "also laßt uns lachen" und einer nach dem andern nimmt die *sakaki*-Zweige vom Hausaltar in die Hände und lacht. Bis alle wieder aufhören zu lachen, schlägt der Priester die Trommel.⁵⁷⁷

Ein weiteres Lachfest fand im Niyû-Schrein von Niyû-mura im Distrikt Hitaka (Wakayama) statt. Dieser Schrein ist jetzt mit dem Hachiman-Schrein vereinigt worden. Am 1. Tag des Hasen im 10. Monat nach dem alten Kalender (nach anderen am 17.10.) wurde dort eine Prozession gebildet mit den Ältesten, die *gohei* trugen, an der Spitze. Dann folgten Leute, die Getreide-Maße hielten, in welchen auf Speiler gesteckte Kaki und Mandarinen und in der Mitte ein *gohei* lagen, wobei die Gefäße nach dem Ende der Prozession hin immer kleiner wurden. Die Kinder schlossen sich auf die gleiche Weise mit Kaki, Mandarinen und Papieropferstreifen an. Sobald dieser lange Zug den Schrein erreicht hatte, befahl der älteste Mann zu lachen und alle lachten zusammen. Es heißt, in diesem Monat sind alle Götter in Izumo versammelt, nur der Niyû-kami hat sich verspätet und ist nicht gegangen; deshalb lacht man.⁵⁷⁸ Ähnlich verfährt man im Hachiman-Schrein von Nishiwaki (Hyôgo) am 9.9.,⁵⁷⁹ während beim *Ohoho-matsuri* des Atsuta-*jingû*, der zu Nagoya gehört, am 4.5.

576. SNMG I, 312.

577. SNMG IV, 1751; Ogawa Gorô in *Kyôto minzoku danwa-kai*, MG I, 221.

578. NMGJ 867; SNMG IV, 1751.

579. SNMG IV, 1751.

eine Göttermaske aus einem chinesischen Kasten herausgestreckt und mit einem Fächer geschlagen wird, wobei man *ohoho* kichert. Das wird an vier Stellen wiederholt. Die Zeremonie heißt auch "Gottesdienst des betrunkenen Lachers".⁵⁸⁰

In eine ähnliche Kategorie der Lachfeste gehört das Fest der Berggottheit in Yagiyama (Wakayama). Der Schrein des *Yama no kami*, der hier Dorfschutzgott ist, liegt außerhalb der Ortschaft im Wald. Das Fest findet am (alten) 8.11. statt. Hierzu werden im Hof vor dem Schrein Strohmatte ausgebreitet, alle Männer der Gemeinde lassen sich darauf nieder und erhalten Opferwein. In der Mitte sitzt derjenige, der im betr. Jahr an der Reihe ist. Außerhalb der Strohmatte, um die sitzenden Männer herum stehen Frauen und Kinder als Zuschauer. Der Mann in der Mitte hat von Anfang an einen getrockneten *okoze* unter seinem Kleid verborgen. Nach einer Runde Opferwein wenden sich alle an ihn und bitten ihn, den *okoze* zu zeigen. Er lehnt es ab, weil sie doch alle lachen würden. Auf wiederholtes Drängen und Versprechen, nicht zu lachen, steckt er schließlich den *okoze* bei einem Ärmel heraus, aber da bricht alles in Gelächter aus. Der Mann macht ein ärgerliches Gesicht und zieht den Fisch wieder zurück. Dann geht der Wein wieder reihum, man versucht von neuem, den *okoze* zu sehen und alles wiederholt sich ein zweites und dann ein drittes Mal. Schließlich lacht jedermann, auch die Zuschauer und der Mann mit dem Fisch, und hat man erst der Zeremonie wegen gelacht, so lacht man nach der dritten Runde Reiswein ganz von selbst, weil man alles komisch findet. Wenn man in dieser Gegend ein gewaltiges Gelächter beschreiben will, sagt man "das ist als ob man dem *Yama no kami* einen *okoze* gezeigt hat".⁵⁸¹

Yanagita erwähnt an derselben Stelle, wo er das obige Lachfest beschreibt, noch zwei weitere Lachfeste, darunter das von Akatsuka-mura, Distr. Kita-Toshima (Tôkyô), wo bei einem in alter Zeit *ta-asobi* genannten Fest zu Neujahr das "Große Lachen" stattfand.⁵⁸² Ein ähnliches Lachfest der Berggottheit wie das beschriebene scheint das *okojo-matsuri* von Komatsu-machi in Ishikawa gewesen zu sein.⁵⁸³ Von einem Lachfest der Berggottheit mit Verwendung des *okoze* berichtet auch Kurata aus Yoshi-

580. SNMG I, 287.

581. Yanagita 1936, 3 ff.

582. Yanagita 1936, 5.

583. Yanagita 1936, 97 ff.

nami-mura im Distrikt Watarai (Mie). Hier gehen die Leute in ihrer Festkleidung zum *Yama no kami*, und weil dieser den *okoze* liebt, zeigt man ihm einen und bekommt dafür das Meer-glück geschenkt. Man sagt dabei "Hast du ihn gesehen? Hast du dich an ihm ergötzt?", läßt den Fisch beim Ärmel heraus-schauen und versteckt ihn wieder.⁵⁸⁴ Dieser Brauch nähert sich gewissermaßen wieder der von uns erwähnten Praxis, den *Yama no kami* beim Suchen verlorener Gegenstände um Hilfe zu bitten.

Was bedeuten nun diese Lachfeste? Wir müssen sie wohl ebenso wie die Feuerfeste zunächst losgelöst von den damit verbundenen Gottheiten betrachten. Das Lachen als wichtiger Bestandteil einer magisch-religiösen Handlung begegnet uns schon in dem Mythos vom Verbergen der Sonnengöttin in der Felsen-höhle. Zu den vielerlei Veranstaltungen, die die Göttin wieder herauslocken sollen, gehört das Lachen: Die Göttin Ame no Uzume hatte sich geschmückt, sie "legte ein Schallbrett vor die Tür der Himmlischen Felsenwohnung und stampfte darauf, daß es ertönte, und tat als ob sie in Besessenheit eine göttliche In-spiration habe, zog die Warzen ihrer Brüste heraus und zog den Saumbund ihres Gewandes bis an die Scham herab. Da schüt-terte das Gefilde des Hohen Himmels und die achthundert Myriaden Götter alle zusammen lachten".⁵⁸⁵ Darauf öffnete die Sonnengöttin die Tür.

Diese Episode ist für unsere Lachfeste aufschlußreich. Wir sehen, daß in erster Linie das Lachen vermochte, die Sonnen-göttin hervorzulocken. Die Mythe vom Verbergen der Sonnen-göttin bezieht sich auf die Wintersonnenwende, wenn die schwindende Kraft der Sonne äußere Hilfsmaßnahmen erfordert, um neu zu erstarren. Das Lachen als Bestandteil eines um die Wintersonnenwende (sie fiel in den 11. Monat nach dem alten Kalender) gefeierten Festes oder eines im Winter oder zu Beginn des Frühlings gefeierten Neujahrsfestes scheint also auch dazu zu dienen, die schwindende Vegetationskraft, d.h. in diesem Falle die Kraft der Sonne, neu zu beleben. Die derb-komischen, für unsere Begriffe manchmal schon obszönen Liedchen und Sprüche, die bei den Lach-Feuerfesten üblich sind, entsprechen ganz dem obszönen Gebaren der tanzenden Ame no Uzume. Wenn wir

584. Kurata 1956, 35 f.

585. KK 13; Quellen 40.

uns dann erinnern wollen, daß wir im Abschnitt 2.243 eine phallische Bedeutung des *okoze* feststellen zu können glaubten, so wird durch den hier gegebenen Zusammenhang jene Vermutung ebenfalls gestärkt.

Eugen Fehrle bemerkt in seinem Aufsatz *Das Lachen im Glauben der Völker*, daß Volksbräuche solcher Art zunächst nicht an einzelne Götter gebunden sind, sondern für sich bestehen "auf Grund des Glaubens, daß Lachen Leben bringe und erhalte. Sie werden aber mit der Zeit durch den Mythos begründet und mit irgendeiner Gottheit, der man das Wachstum zuschreibt, in Verbindung gebracht".⁵⁸⁶ Genau diese Erscheinung dürfte vorliegen, wenn wir im heutigen japanischen Volksbrauch das Lachen als Ritus einmal mit *Dôsojin*, dann wieder mit *Yama no kami* oder mit noch anderen Gottheiten verbunden sehen. Fehrle schreibt ferner: "Alles Lebengebende wird auch zur Übelabwehr verwendet. So wird auch das Lachen zum Sinnbild der Verneinung alles Lebensfeindlichen, besonders des Todes".⁵⁸⁷ Als Beispiel aus dem heutigen europäischen Brauchtum wird u.a. Fastnacht genannt, deren ausgelassene Heiterkeit zum ursprünglichen Kern des Festes gehört, wie bereits bei den römischen Hilarien die Fröhlichkeit wesentlich war, mit der die Wiederverstehung der Gottheit und damit die Wiederbelebung der Natur gefeiert wurde.⁵⁸⁸

586. Fehrle 1930, 2; auch in Griechenland werden Sonne und Lachen nebeneinandergestellt (Fehrle 1930, 1).

587. *ibid.*

588. *ibid.* Auf einen griechischen Ritus, zu dem das Lachen gehörte, weist eine Sage, nach der Demeter, auf der Suche nach ihrer Tochter durstig geworden, den von Mismis gereichten Trunk so hastig trinkt, daß der danebenstehende Sohn der Mismis, Askalaphos, lachen mußte. Die erzürnte Göttin habe den Rest des Trunkes über ihn gegossen und er sei zu einer buntgesprenkelten Eidechse geworden, heißt es. Fehrle erklärt diese Umbildung der üblichen Demeter-Sage (in der die trauernde Demeter, veranlaßt durch die Späße der Götter, selbst lacht, wodurch ihre Trauer gebrochen wird und der Frühling anhebt) damit, daß der Brauch des Lachens nicht mehr verstanden wurde, obwohl man ihn beibehalten hatte, daß man aber versuchte, ihn auf rationalistische Weise zu deuten, wobei man die Erzählung mit einer ätiologischen Sage verband. (Fehrle 1930, 1 und Anm. 1).— In Rom waren die Lupercalien mit einem Lach-Ritus verbunden: Bei diesem Frühlingsfest wurde an Jünglingen symbolisch Tötung und Wiedergeburt vollzogen. Mit einem in Opferblut getauchten Messer wurde ihre Stirn berührt. Wenn das Blut mit Wolle abgewischt wurde, wo-

Die Bezogenheit auf *Dôsojin* oder *Yama no kami* scheint also hier wie dort sekundär zu sein; das Wesentliche ist die Erneuerung der Vegetation, die durch mehrere parallel laufende Handlungen bewirkt werden soll. Neben das Übel vertreibende, Gedeihen fördernde Feuer tritt das belebende Lachen, als drittes kommen dazu die von uns bereits teilweise beschriebenen Praktiken, die ihren deutlichsten Ausdruck im Vereinigen von Nachbildungen der Genitalien finden, und die nichts anderes darstellen als magische Handlungen, um Fruchtbarkeit hervorzurufen.

3.33 Fruchtbarkeitsriten

Wir haben bei der Schilderung von Festen der Berggottheit besonders in Mie viele Orte getroffen, wo das Feuerfest mit Riten gekoppelt ist, die den Charakter eines Fruchtbarkeitszaubers tragen. Dieses Element des Berggottfestes findet sich auch getrennt vom Feuerfest. Beispiele aus Shiga zeigen deutliche Verwandtschaft mit den entsprechenden Bräuchen in Mie. In allen Dörfern des Distriktes Gamô findet am Fest der Berggottheit eine Zeremonie statt, in deren Verlauf aus Holz gefertigte Figuren von Mann und Frau in der Stellung einer *cohabitatio* vor der Gottheit dargebracht werden. Dabei wird Reiswein geopfert und folgender Spruch rezitiert: "Möge dieses Jahr die Ernte besser sein als im vergangenen Jahr; mögen Frühreis, mittlerer Reis, Spätreis und die 24 Feldfrüchte gedeihen!"⁵⁸⁹

In Mikumo-mura, Distrikt Kôga (Shiga) findet das Fest der Berggottheit am 4.1. statt. Die Kinder unter 13 Jahren sind die Ausführenden. Am Vortrag versammeln sie sich in dem jährlich wechselnden Quartier und schleppen die Gegenstände herbei, die sie brauchen: je sechs gegabelte Eichenhölzer von etwa 8 Zoll Länge für jeden der drei Schreine; je ein viereckiges Bambusgeflecht, einen belaubten Bambusstock, ein Strohseil

durch den Jünglingen symbolisch das Leben wiedergegeben wurde, mußten sie lachen. (Fehrle 1930, 3).— Für uns besonders interessant ist das indische *Holi*-Fest, zu dem gehören: das Aufstellen eines Bäumchens oder Pfostens, die mit anderen Brennmaterialien umgeben zusammen am letzten Festtag verbrannt werden, Obszönitäten und dadurch hervorgerufenes Lachen, geschlechtliche Ausschweifungen, Fruchtbarkeitsriten usw. (siehe hierzu Meyer 1937, I, bes. 90 ff., 100 ff., 147 usw.).

589. Nishioka 1956, 203 f.

(wohl mehr ein Strohprügel) und einen aus Stroh gedrehten Reifen für jeden Schrein. Am Festtag werden in jeder Familie Reiskuchen, gewaschener Reis, Mandarinen, Kaki usw. in Strohpakete gesteckt und hinter dem Haus aufgehängt. Die Kinder gehen herum und nehmen sie in ihr Quartier mit. An dem Bambusstock wird jeweils ein dickes Strohseil und ein Reifen befestigt, an die gegabelten Eichenzweige werden teils Mandarinen, teils Kaki angebunden. Der Reis wird mit der Hälfte der Reiskuchen zu weichem Brei gekocht und in Speisekästchen gefüllt, auch etwas Reiswein wird vorbereitet. Wenn alles fertig ist, schultert der Anführer den Bambus mit den Strohgegenständen und stellt sich an die Spitze, hinter ihn treten der Reihe nach die Zweiggabel-Träger, Bambusgeflecht-Träger, Speisekästchenträger. So gehen sie in Prozession zu den *Yama no kami*-Schreinen, wobei sie singen: "Reifet, reifet, zu großen Ähren reifet". Sobald sie im Bezirk eines *Yama no kami* ankommen, ziehen sie die neuen Strohsandalen an, die sie mitgebracht haben. Der Anführer bringt zuerst den Blätterbambus dar, dann opfert er dem *Yama no kami* Reis und Reiswein. Das viereckige Bambusgeflecht wurde schon vorher hingelegt, die, welche die (weiblichen) Mandarinen-Gabeln hielten, stellen sich rechts davon auf, die mit den (männlichen) Kaki-Gabeln links. Wenn die Opfertgaben dargebracht sind, wird von beiden Seiten heftig um die Gabeln gekämpft. Wer die meisten Gabeln verliert, ist besiegt. Damit ist die Zeremonie vor dem Schrein zu Ende, alle gehen auf einen etwas freieren Platz, der mit den Reiskuchen gemischte Reis wird an die Kinder verteilt und alle essen. Danach trennen sich die Kinder und stellen sich in zwei Reihen auf, alle mit 2-3 Fuß langen Zweigen. Die vorhin unterlegenen Kinder stecken sich viereckig gefaltetes Papier an Zweigen hinter die Ohren. Dann singen sie "Der Frühreis wird gut sein, der mittlere Reis wird gut sein, der Spätreis wird gut sein, die 24 Werke der Kindesliebe werden alle gut sein!"⁵⁹⁰, und laufen von einer Seite zur anderen, mit den Zweigen schlagend. Dies

590. Die "Werke der Kindesliebe" scheinen durch eine Verballhornung oder ein Mißverständnis, basierend auf der Zahl 24, in diesen Spruch gekommen zu sein. In dem weiter oben zitierten Spruch ist von "24 Ernten" die Rede oder von "24 Feldfrüchten", gemeint ist aller Wahrscheinlichkeit nach "Ernten" oder "Feldfrüchte" der 24 Perioden des Jahres. Daraus sind dann die Werke der Kindesliebe geworden, deren Zahl auch 24 beträgt.

wiederholen sie dreimal, und wenn sie so bei allen drei Schreinen waren, sind die Zeremonien für den Tag zu Ende. Den übriggebliebenen Reis verkaufen sie der Familie, bei der sie zu Quartier waren und kaufen sich dafür etwas besonders Gutes, das sie zum Abschied essen. Dann gehen sie auseinander.⁵⁹¹

Die Symbolik von dickem Strohseil und Strohreifen wird klar, wenn wir eine Bemerkung Kindaichis dazuhalten: "...daß man in Shiga aus Stroh weibliche und männliche Geschlechtsteile anfertigt und vor der [Berg-]Gottheit in großem Maßstab eine Zeremonie der Vereinigung dieser beiden durchführt"⁵⁹² und wenn wir weiter die vorigen Beispiele aus Chiga und Mie berücksichtigen.

Aus Mie seien hier noch zwei Beispiele angefügt: In Hase, Suzukaichi, wird zweimal ein Fest des *Yama no kami* gefeiert, am 6.12. und am 7.1. Bis vor dem letzten Krieg hatte man ein Feld der *Yama no kami*-Gemeinschaft und mit dort geerntetem Reis stampften damals die Kinder Reiskuchen für ihr Fest im 12. Monat. Jetzt bringen sie stattdessen von zu Hause Speisekörbchen mit Mungobohnenreis gefüllt mit. Die Kinder sammeln Stroh und aus acht Bündeln Stroh, das "Brautstroh" genannt wird, bauen sie sich ein Hüttchen, in dem sie die Nacht zubringen. Am Morgen essen sie gemeinsam Reiskuchen und Mungobohnenreis und veranstalten dann die Feier der Übergabe der Pflichten an den neuen "Diensttuenden" ihrer Gruppe.

Am 7.1. nehmen die Kinder auch teil am Fest, aber die Gemeinschaften der jungen Männer und der älteren Leute sind ebenfalls stark beteiligt. Im Quartier der jungen Männer werden die "Hochzeitsgeräte" hergestellt. Dazu gehören außer "Weinfäßchen", "Truhe" und anderen aus Stroh nachgebildeten Geräten zwei aus Baumgabeln gemachte Figuren von Mann und Frau (das Gesicht der Frau wird mit dem Lippenstift der jüngsten Braut im Dorf bemalt), zwei dicke Prügel aus Stroh und zwei Strohringe, an denen ein mit "*Hanako*" beschriftetes Papier hängt (s. Abb. 30). Gegen abends 6 Uhr kommen die von jeder Gruppe beauftragten Kinder mit Reiskuchenstückchen, die sie von zu Hause mitgebracht haben und streuen sie vor dem Quartier der jungen Männer aus. Die versammelten Kinder stürzen sich um die Wette auf diese Stückchen "Glückskuchen".

591. Shimada Tôzô in *Sanjinsai-kiji*, MZ III, 156 f.

592. Kindaichi 1926, 443.

Früher verteilte der Anführer der jungen Männer ebenfalls Reiskuchen, das gibt es aber jetzt nicht mehr, da man diese vom Reis des *Yama no kami*-Feldes gemacht hatte. Die "Glückskuchen" röstet man noch am selben Tag am *sagichô*-Feuer des *Yama no kami*. Nach dem Reiskuchenstreuen zünden die siebzehnjährigen Burschen, die in diesem Jahre in die Gemeinschaft der jungen Männer aufgenommen werden, Fackeln an und zwischen je zwei Fackelträger stellt sich ein Kind mit einem der "Hochzeitsgeräte" und muß über die Fackeln springen. Auf dem Weg zum *sagichô* werden diese vor dem Schreinchen des Sippen Gottes hingelegt.⁵⁹³

Im Distrikt Isshi hält man teilweise am 11.2. eine Zusammenkunft, bei der große Geschlechtsteile, männlich und weiblich, dem *Ta no kami* und dem *Yama no kami* dargebracht werden. Am 7.12. holt man in Ôimura no Ishihashi im selben Distrikt gegabelte Bäume aus dem Wald und macht daraus Mann und Frau mit Geschlechtsteilen. Das Gesicht der weiblichen Figur wird mit dem Lippenstift der jüngsten Braut bemalt. Die Figuren stellt man nebeneinander vor den Stein des *Yama no kami*, es wird ein Feuer angezündet und die Kinder laufen unentwegt zwischen den Häusern und dem *Yama no kami* hin und her. Kurata fügt seiner Schilderung folgenden Satz an: "Die Unterhaltung, mit der man männliche und weibliche Gottheit erfreute, wurde früher durchgeführt".⁵⁹⁴ Das wird sich auf eine ähnliche Zeremonie mit den Puppen beziehen, wie die oben beschriebenen.

Wahrscheinlich waren diese Fruchtbarkeitsriten ebenso wie die Feuer ursprünglich nicht mit einer bestimmten Gottheit verbunden, sondern wurden von Fall zu Fall mit dem am Orte als Förderer des Wachstums verehrten Gott in Zusammenhang gebracht. Daher werden auch Fruchtbarkeitsriten der beschriebenen Art nicht immer und überall auf *Yama no kami* bezogen. Da diese und ähnliche Bräuche schon seit längerem nicht mehr gern gesehen werden, weil man sie auch im Lande oft mißverstand und als anstößig empfand, ist das heute noch Erfahrbare

593. Kurata 1956, 33 f.

594. Kurata 1956, 32 f.; Fujita Motoharu gibt in *Kyôto minzoku danwa-kai*, MG I, 221 für das Kinki-Gebiet überhaupt an, daß bei Festen der Berggottheit am 3.12. oder am 3.-5.1. am Bergaufstieg bei den Dörfern Puppen aus dreigabeligen Hölzern (also wohl mit Phallus) für die Berggottheit als Opfergabe aufgestellt werden, dazu Reis, Reiskuchen, Bohnen usw.

lückenhaft. Nishioka stellte indessen eine Reihe heute oder bis in neuere Zeit hinein noch begangener Zeremonien zusammen.⁵⁹⁵ Aus einem Vergleich dieser Beispiele geht hervor, daß der Zweck der Vereinigung solcher Figuren oder der Nachbildung von Genitalien eindeutig darin bestand, Fruchtbarkeit hervorzurufen, daß ferner hierbei eine Bindung an eine Gottheit nicht notwendig, daher jedenfalls sekundär ist. Wichtig erscheint mir, daß außer in der Neujahreszeit solche Riten noch im 5. Monat nach dem Reispflanzen stattfanden und vereinzelt im 7. Monat nach dem *Bon*-Fest. Sie werden manchmal in bestimmten *Shintō*-Schreinen vollzogen oder auf deren Veranlassung hin.

Wir wollen hier nur zwei Beispiele herausgreifen, die dem von uns besprochenen Brauchtum sehr nahe kommen. Im Distrikt Namekata von Ibaraki wird auf dem Feld des Mifune-Schreines, das etwas abseits von diesem Schrein liegt, jährlich im 5. Monat nach beendetem Reispflanzen das "*Hanabanagashi*" aufgestellt. Dies wird vom Dorf aus besorgt, sollte es aber die Gemeinschaft der jungen Leute ausführen, so gilt dies als schlechtes Vorzeichen und man fürchtet eine Mißernte. Um alles richtig zu machen, wird im Dorfe eine rituell reine Familie bestimmt und im Mifune-Schrein eine entsprechende Zeremonie durchgeführt. Beim Abnehmen der heiligen Strohseile am 21.2. beginnen in der erwählten Familie die Vorbereitungen für das *Hanabanagashi*. Alles was dazu benötigt wird, muß vom Götterfeld kommen. Wenn dann der 5. Monat kommt, stellt man es an einem Platz am Seitenweg des Feldes auf. Zuerst werden zwei Bambusstangen in einer Entfernung von etwa 3,5 m in den Boden gesteckt; an beiden wird ein "Weinfäßchen" aus Stroh aufgehängt. Am rechten Bambusstock wird dem Fäßchen gegenüber ein "Getreide-Maß" aus Stroh aufgehängt und von einer Stange zur andern wird ein heiliges Strohseil gespannt, an dem links ein Phallus, rechts eine Vulva aus Stroh befestigt werden. Innerhalb der Vulva befindet sich ein gekrümmtes Seil, in dem Phallus mit der Wurzel ausgerissene Reishalme, deren Wurzeln am Ende herauschauen und Schamhaare darstellen sollen (s. Abb. 31). Die Gegenstände bewegen sich im Wind und berühren sich und die Dörfler lassen das Gestell als Ausdruck einer Hochzeitsszene lange stehen.⁵⁹⁶

595. Nishioka 1956, 195 ff.

596. Nishioka 1956, 196.

In Nakui-mura, Sannohe-Distrikt (Aomori) werden nach dem *Bon*-Fest etwa 3 m hohe Stroh puppen, Mann und Frau, mit entsprechenden Geschlechtsteilen geflochten. An der Grenze zwischen dem "Dorf des Mannes" und dem "Dorf der Frau" werden die beiden vereint und verbrannt. Aus dem Verbrennen und der Fallrichtung der brennenden Figuren werden die Ernteaussichten vorausgesagt.⁵⁹⁷

Brauchtum aus dem südlichen Japan, aus Kyûshû und den Okinawa-Inseln, und entsprechende Bräuche bei der Seidenraupenzucht, die teilweise noch bis in neuere Zeit ausgeübt wurden, zeigen, daß den nachgeahmten Vorgängen einmal die wirklichen zugrunde gelegen haben können.⁵⁹⁸

3.34 *Dôsojin*

In den letzten Abschnitten wurden Feste oder Einzelheiten von Festen besprochen, die in manchen Gegenden mit der Berggottheit, in anderen mit dem Gott der Wege verbunden werden. Durch solche Übereinstimmungen kann der Eindruck erweckt werden, Gottheit der Berge und Gottheit der Wege könnten ursprünglich identisch, wenigstens aber in irgend einer Weise verwandt sein. Wir wollen dieser Frage kurz nachgehen, indem wir zunächst versuchen, das Wesen des Wegegottes in seinen größten Zügen zu erfassen. Takeda hat dem *Dôsojin* ein kleines Kapitel gewidmet,⁵⁹⁹ dem wir in Kürze entnehmen, daß die Bezeichnung *Dôsojin* dem Chinesischen entlehnt und auf den japanischen Gott *Sai no kami* übertragen wurde. Nach Ansicht der älteren Japanologen ist *Sai no kami* identisch mit *Kunado no kami*, *Funado no kami* und *Chimata no kami*, die entstanden, als Izanagi aus der Unterwelt entflohen und seinen Stab hinter sich warf, um seine Verfolger abzuschütteln. Wörtlich heißt es in dem von Takeda zitierten Text des *Gogo* von Nashima Masakata (erschienen 1826): "Im *Wamyôshô* sind 岐神 mit *Funado no kami*, 道祖神 mit *Sae no kami*, 道神 mit *Tamuke no kami* wiedergegeben, aber es handelt sich um ein und dieselbe Gottheit. Der Sinn des *Kunado* und *Funado* erklärt sich daraus, daß man diese Gottheit vor und hinter jedem Dorfe als Gott

597. Nishioka 1956, Bildunterschrift auf Pl. XII.

598. Nishioka 1956, 195. 206, 207 f.

599. Takeda 1949, 111 ff.

der Seuchen und Epidemien verehrte. Ferner, da er das Begehen der Wege gestattete, nennt man ihn *Sae no kami*, und da man ihm Opfer spendet, damit er die Reisenden auf ihren Wegen bewache und sie wohlbehalten ankommen lasse, nennt man ihn *Tamuke no kami*. Daher opfert man beim Überschreiten eines Berggipfels, falls sich dort kein Schrein befindet, wenigstens geweihte Papierstreifen. . . Überschreitet man in einem Felsenland, wo Opfer für *Tamuke no kami* einen Schutz bieten, einen Berg, so soll man an diesem Tage dem *Tamuke no kami* ein Opfer bringen. Und auch an wilden Strandwegen am Meer kann man sehen, daß dem Meergott (海童神 *Watatsumi*) geweihte Papierstreifen geopfert werden".⁶⁰⁰

Auch *Saruda-hiko* und *Ame no Uzume* werden weithin als identisch mit *Dôsojin* betrachtet.

Im obigen Zitat interessiert uns, daß als Parallele zum Opfer an *Tamuke no kami* alias *Dôsojin* beim Überschreiten eines Berges das Opfer an *Watatsumi*, den Meergott, beim Passieren von gefährlichen Wegen an der Küste genannt wird. Das gewinnt vor allem dann an Bedeutung, wenn wir den Anfang des von *Takeda* angeführten Zitates daneben stellen: "Vor und hinter den Dörfern in allen Provinzen sowie an den Wegen ist der Stein einer Gottheit, die den Gott der Berge darstellt, ausgehauen und wird verehrt. Dieser wird irrtümlicherweise für *Oyamatsumi* gehalten, aber es muß *Kunado no kami* sein".⁶⁰¹ Ob die Volksmeinung so falsch war, die hier im Sinne einer historisierenden Gelehrtenmeinung berichtigt wurde? Ich glaube, daß man nicht ganz zu Unrecht daran festhielt, diese Wegsteine gehörten zum Gott der Berge. Werfen wir einen Blick zurück auf von uns angeführte Stellen aus der Mythologie, so zeigt sich dort eben eine Berggottheit an den Pässen und Bergwegen, keine von allen *Dôsojin* gleichgesetzten Gottheiten. Diese Berggottheit ist nicht nur für die Begehbarkeit der Bergwege zuständig, sie schickt ihren Widersachern zusätzlich Krankheit und Tod (s. Abschn. 1.12 und 1.23). Vielleicht darf man daraus schließen, daß für die dortigen Gebirgsbewohner die Berggottheit eben Gottheit der wichtigen Bergwege und Pässe war, daß aber die vorhin genannten Weggottheiten einem anderen Lebens- und Vorstellungskreis zugehören; sofern sie in den *Izanagi-Izanami*-

600. Nach *Takeda* 1949, 112.

601. Nach *Takeda* 1949, 111.

Mythen auftreten, scheinen sie möglicherweise phallischer Natur gewesen zu sein. Dasselbe wird wohl auch von Saruda-hiko und Uzume angenommen, die ihrerseits in den Mythen um die Sonnengöttin und die Herabkunft ihres Enkels auf die Erde eine Rolle als Wegwächter spielen. Wie weit und wodurch hier Vermischungen eintraten, können wir nicht weiter verfolgen. Es scheint aber, daß bereits in diesem Punkt eine Gleichheit der Funktion als Wegwächter zu Berührungen bzw. Überschneidungen in der Vorstellung von Berg- und Wegegottheiten geführt hat.

Was aber ist dieser *Sai no kami*, der später häufig mit dem sinico-japanischen Namen *Dôsojin* bezeichnet wird, seinem Wesen nach, wenn wir von den Identitätsspekulationen der alten Japanologen absehen? Hier hat Hayakawa eine Theorie entwickelt, die Beachtung fand. Da mir seine Arbeit *Nô to matsuri* nicht zugänglich war, muß ich mich auf die Wiedergabe seiner Auffassung bei Takeda⁶⁰² und bei Nishioka⁶⁰³ verlassen. Danach nimmt Hayakawa an, daß in sehr alter Zeit das Wort *sa* eine Art Seelengeister oder auch verschiedene Geister der Berge, Bäume und Steine bezeichnet habe. Dieses *sa no kami* soll sich zu *sai no kami* gewandelt haben, wobei man später für *sai* die chinesischen Schriftzeichen 歳 (Jahr), 幸 (Glück) und 塞 (Abwehr) setzte. Durch dieses letzte Zeichen wurde bewirkt, daß der Gott schließlich auch zum Schützer der Grenzen erklärt wurde. Dies soll in der Entwicklung des Glaubens an *Sai no kami* die dritte oder eine noch spätere Periode darstellen.

Die Wortvergleichung, die nach Nishioka der Theorie Hayakawas teilweise zugrunde liegt, stützt sich auf die Bezeichnungen *Sa-gami*, *Sa-gami-sama* für *Yama no kami* unter den Jägern in den Bergen von Fukushima, Yamagata und Niigata, *shachi* als Verballhornung von *sachi*, *shachi-manji*, *sachi-matsuri*, *sago* usw. als Ausdrücke in der Jägersprache von Aichi, Shizuoka und Nagano, aus denen er ebenfalls auf einen *sa-gami* schließt (vgl. Anm. 104 und 105), aus folgenden Bezeichnungen für den Feldergott: *sambai* oder *sambae* im Westen des Chûgoku-Gebietes, *sabai* in Shikoku, *satsudon* in Kagoshima, und aus vielen damit in Zusammenhang stehenden Ausdrücken, hinter denen ebenfalls ein *sa-gami* stehen müsse, wie: *satsuki* als Bezeich-

602. Takeda 1949, 113.

603. Nishioka 1956, 134 f.

nung des 5. Monats (Reispflanzzeit), *sa-otome* Reispflanzerinnen, *sa-ori* erstes Reispflanzen, *sanaburi* letztes Reispflanzen usw. Dazu kommen verschiedene Namen für das Feuerfest zu Jahresbeginn: *Sai no kami-matsuri*, *Sai no kami-yaki*, *Sai no tô*, *Saitô*, *saido-yaki*, *sagichô*, *Sankurô-yaki* usw. Nun soll, da für das Feuer am erwähnten Fest Bäume des Waldes Verwendung finden, hierin der Übergang von Berggott zu Feldergott sich manifestieren, während sich bei diesem Prozeß gleichzeitig noch eine die Grenzen schützende Gottheit bildete, der schließlich noch andere Rollen zugeteilt wurden.

Nach unseren vorausgegangenen Ermittlungen wird man dieser Theorie nicht ohne weiteres zustimmen können. Verschiedene Erwägungen zum Jägerwort *shachi* finden sich in Abschnitt 2.121; was das häufige *sa* in Bezeichnungen der Feldergottheit und des Reisbaues betrifft, so hat m.W. sich schon Origuchi dahingehend geäußert, daß dieses *sa* mit *ta* Reisfeld, *tane* Korn, Samen verwandt und dem Reisbau zugehörig sei. Von einer "alternance $t \sim s$: *tane \sim sane*" spricht auch Haguenauer.⁶⁰⁴ Das Problem des *Sai (Sae) no kami* behandelt Matsumura sehr eingehend. Wir verweisen hier nur auf folgende Stellen aus Band II seines *Nihon shinwa no kenkyû*: S. 398, 466-468, 472 f., aus denen sehr klar hervorgeht, daß es sich von allem Anfang an um eine Gottheit der "Grenze", nämlich der Grenze zwischen dieser Welt und der Welt der Toten handelt, dargestellt und wirksam in dem "von tausend Ziehern zu ziehenden Felsen", der mit anderen Namen auch "Die auf dem Weg zurückschickende Große Gottheit" und "Die sperrende Große Gottheit des Unterweltstores"⁶⁰⁵ heißt. *Sai no kami*, von Matsumura damit in Relation gebracht zu 坂 *sakai* Grenze und zu 堺 *saka* Abhang, — denn die Grenze zwischen Totenwelt und Welt der Lebenden, wo dieser Fels aufgestellt wurde, wird durch den "flachen Abhang der Unterwelt" gebildet — wird deshalb an allen Stellen verehrt, die eine solche "Grenze" darstellen: an der Dorfgrenze, am Aufstieg zu Bergen, an Kreuzwegen, bei Furten und Brücken. So sehen wir auch nach Matsumura *Sai no kami* als erstes die unerwünschten Totengeister fernhalten, die üblicherweise dämonisiert werden und als Bringer schlimmer Gaben gelten. Danach dürfte die weiter oben ausgesprochene Vermutung, daß

604. Haguenauer 1956, 276, 328 f., 505, 446; vgl. a. 199 ff. zu *ta*.

605. Übersetzung der Namen nach Quellen 25.

in einer solchen Funktion der Wegegottheit die erste Möglichkeit zur Berührung mit der die Bergwege und Pässe beschützenden Berggottheit zu sehen ist, zu Recht bestehen. Keineswegs kann man Berggottheit und Wegegottheit auf einen gemeinsamen Ursprung zurückführen. Stärkere Vermischungen und Angleichungen sind allenfalls späteren Zeiten zuzuschreiben. Zu solchen, sicher nicht ursprünglichen Gemeinsamkeiten gehört z.B. der runde Stein als *shintai*, der in manchen Gegenden Verkörperung der Berggottheit ist, in andern — z.B. in Yamanashi und Kanagawa — Verkörperung der Wegegottheit. Auch einfache Steine, mit der Namensinschrift des Gottes versehen, sind für beide Gottheiten häufig. Mein Material ist in dieser Hinsicht nicht vollständig, es scheint aber, daß der runde Stein als Verkörperung des *Yama no kami* besonders in den Gebieten beliebt war, wo auch die erwähnten Feste mit der Berggottheit verbunden worden sind. Ganz allgemein tritt aber der Stein als *shintai* der Berggottheit meist in Verbindung mit einem Baum in Erscheinung, sodaß erst die Kombination von Stein und Baum hier den eigentlichen *Yama no kami* ausmacht.

3.4 Altpflanzerische Elemente

3.41 Wettkämpfe und Divination

3.411 Läufe

Wir wollen in diesem Kapitel weitere Elemente herausgreifen, die öfter im Verein mit den schon behandelten Festen auftreten. Dazu gehört u.a. das Laufen, auf das wir z.B. bei dem Fest der Berggottheit in der Gegend von Koromo (Aichi) im 10. Monat und in Mikumo-mura (Shiga) am 4.1. hinweisen konnten. Sei es nun, daß die Kinder regellos zwischen Dorf und *Yama no kami* hin und her laufen oder daß das Laufen mit einem bestimmten Zeremoniell durchgeführt wird — für beides gibt es genügend Beispiele; indessen sind die Läufe der zweiten Art für uns interessanter.

Bleiben wir zunächst in Shiga. In Hayama-mura, Distrikt Kurita, ist das Fest der Berggottheit am 7.1.; es wird dabei um "Fruchtbarkeit der fünf Körnerfrüchte" gebetet. Aus zwei gegabelten Kiefernästen fertigt man eine männliche und eine weibliche "Gottheit" an, die man bemalt. In ein Strohkästchen füllt man gekochten Reis, bindet mit Stroh getrocknete Sardinen daran

und legt dies in einen Schulter-Tragkorb. An die Enden von vier grünen Bambusstangen bindet man in weißes Papier gewickelten unenthülsten Reis. Aus ebensolchem Bambus macht man einen etwa 4 Fuß hohen Bogen. Nach den Vorbereitungen findet ein kleines Weingelage statt. Dann werden aus der Kindergruppe sieben Buben ausgewählt, von denen zweie den Schulter-Tragkorb aufladen, vier nehmen die Bambusstangen, einer den Bogen. Den Kindern wird an fünf Stellen im Gesicht Rot aufgetragen, um die Stirne schlingt man ihnen ein gemustertes Handtuch. Wenn sie mit den Gegenständen aufbrechen, singen die Erwachsenen: "Dieses Jahr ist die Welt gut! An den Halmen blühen die Ähren, beim Einteilen mit dem Getreide-Maß muß man mit der Getreideschwinge messen! *hiyo, hiyo, hiyo!*" Das ganze Dorf kommt zuschauen, wenn die Kinder unter diesem Gesang davonlaufen. Die Hausherren, denen im betreffenden Jahr das Amt zufällt, gehen nun in Zeremonialkleidung hinterdrein und bringen an einem bestimmten Platz am Fuß des Berges die zwei Holzgötter dar. Die Kinder laufen noch weiter bis an eine *ya-sashi-yama* (Pfeil-steck-Berg) genannte Stelle auf dem Berg. Dort wirft jeder seine Stange und es gilt als gutes Vorzeichen, wenn sie stecken bleibt. Singend und fröhlich kommen die Kinder zurück und man bedankt sich bei ihnen und gibt ihnen ein paar Pfennige als Belohnung.⁶⁰⁶

Aus Fukui folgendes Beispiel: In Akazaki bei Tsuruga-ichi sammeln die Buben von 7-14 Jahren zum Fest der Berggottheit am 9.11. in allen Familien Reis. In einer Familie, die ein neues Haus gebaut oder das alte erweitert hat, bitten sie um Quartier. Dort machen sie ebensoviele Strohtüten als Kinder vorhanden sind und füllen sie mit *shitogi*. Der älteste Junge dreht ein heiliges Strohseil, das er sich um die Hüften windet und nimmt eine Flasche Opferwein sowie ein Speisekästchen mit *shitogi*. Die übrigen tragen die Strohtüten. Nackt und barfuß laufen sie hinter dem Ältesten mit dem Strohseil bis an einen bestimmten Ort am Fuß des Berges. Dort steht eine sehr große Kiefer, um die das Strohseil gewunden wird und wo Wein und *shitogi* dargebracht werden. Die Strohtüten werden dabei an das Seil gehängt. Dann laufen sie auf demselben Weg zurück, essen zusammen und verbringen gemeinsam den Tag.⁶⁰⁷

606. Isomi Kenji in *Sanjinsai-kiji*, MZ III, 157 f.

607. Saitô 1957, 31 f.

Schließlich noch ein Fest aus dem Regierungsbezirk Kyôto: In Kumohara-mura im Distrikt Amada versammeln sich die Knaben unter 15 Jahren am 9.1. nach dem alten Kalender. Sie betteln Reis, Stroh, Geld usw. und bauen sich eine Hütte. In der Nacht laufen die Kinder teils auf allen vieren, teils aufrecht in einer Reihe zum *Yama no kami*, der sich im Bezirk des Sippen-gottes befindet. Unterwegs schreien sie ein unflätiges Sprüchlein. Die aufrecht gehenden und die kriechenden werden angeblich mit dem frühen und späten Reis verglichen. Begegnet man dem nächtlichen Zug der Kinder, so muß man sterben, heißt es, deshalb schließt man am Abend überall fest die Türen und niemand läßt sich draußen sehen. Wenn dem *Yama no kami* die Opfergaben dargebracht sind, läuft alles ohne sich umzublicken nach Hause.

Auch in Aihashi-mura, Distrikt Izushi (Hyôgo), findet das Fest in der Nacht des 9.1. statt. Zuvor versammeln sich die Jungen unter 15 Jahren in ihrem Quartier, vertreiben daraus alles Weibliche, sammeln Reis, Mungobohnen, Holz usw. und treffen alle nötigen Vorkehrungen. Ein Kind wird *toton* genannt, ein anderes *kakan*. Der *toton* reinigt sich am Fluß mit Wasser, bringt Sand vom Flußboden mit und breitet ihn auf einem Tablett aus. Der *kakan* schöpft Wasser, reinigt sich und kocht darauf das Essen. Er füllt gekochten Reis in Stroh, das an vier Ecken zusammengedreht wurde. Auf diese Weise werden zwölf, in Schaltjahren dreizehn Pakete unter lautem Abzählen fertig gemacht. Sobald es Nacht geworden ist, trägt man diese Opfergaben zum *Yama no kami*. *Shintai* ist ein Stein, es ist kein Schrein vorhanden. Wenn die Opfergaben dargebracht sind, klettert der *toton* auf den Baum hinter dem Stein, gibt den Takt an und alle singen: "Verehrung dir! Daß Bergwildschweine und Affen nichts verwüsten, daß Reis in Menge vorhanden sei, daß die Scheffel voll seien(?), daß die Wurzeln der Rettiche hineingehen (= tief in den Boden wachsen), daß die Wurzeln der Schwarzwurzeln hineingehen, daß die Wurzeln der Möhren hineingehen! Einmal". Das wiederholen sie mit "zweimal", "dreimal" usw. bis zwölf- bzw. dreizehnmal. Dann rufen sie Lob und Segenssprüche aus über die Familien, die im Dorf beliebt sind, und schmähen und verwünschen die, denen ihre Kritik nicht wohl will. Wenn sie damit zu Ende sind, laufen sie schnell zurück, ohne sich umzusehen. Am nächsten Tag besuchen sie den *Yama no kami* wieder und sehen nach den Opfergaben. Es

heißt, wenn nichts Weibliches die Dinge berührt hatte und alles "rein" war, sind die Opfergaben sauber aufgegessen, hat aber eine Unreinheit hineingespielt, so sind sie unberührt.⁶⁰⁸

Das ziellose Laufen hängt wohl mit dem alten Glauben, daß das Laufen und Stampfen den Boden fruchtbar mache und Schädlinge und böse Geister aus dem Boden vertreibe, zusammen. Die zeremoniellen Läufe könnten auf ursprüngliche Wettläufe zurückgehen, wie sie bei manchen anderen Festen üblich sind.

3.412 Seilziehen

Das Seilziehen beim Fest des *Yama no kami* in Verbindung mit dem *kagihiki* ist uns bis dahin hauptsächlich aus der Gegend um Ise und aus Süd-Kyûshû bekannt geworden. In Kumamoto findet das Seilziehen zur Jahresdivination auch am Tage vor dem Fest des *Yama no kami*, an dem hauptsächlich Waldarbeiter beteiligt sind, statt. Man verwendet dabei anscheinend keine *kagi*.⁶⁰⁹ Ein richtiges Tauziehen ohne *kagi* veranstalten auch die Kindergruppen von Katada-mura (Mie) beim Fest der Berggottheit am 7.1. Hier sagt man, die Ernte wird gut, wenn das Seil früh reißt.⁶¹⁰ Auch im *Kiyûshôran* wird Seilziehen ohne *kagi* in Shiga erwähnt (s. Anm. 460).

Eine eigentümliche Art des Seilziehens ist in Shiga-mura, Flecken Seikôji (Shiga) überliefert. Dort sammeln die Kinder Stroh und bringen es zum buddhistischen Tempel des Ortes, wo sich die jungen Männer versammelt haben. Diese machen aus dem Stroh eine große Schlange, mit dem Kopf beginnend. Ist dieser fertig, wird er an einem Pfosten des Tempels befestigt und weitergeflochten. Wenn auch der Schwanz fertig ist, wird er sofort aufgenommen und man läuft mit der Schlange zum Tempel hinaus. Dort trennen sich die jungen Männer in zwei Gruppen, die älteren gehen zum Kopf hin, die jüngeren zum Schwanz und beginnen an der Schlange zu ziehen, als ob es ein Tau wäre. Die beim Schwanz beeilen sich aber, diesen um den Torpfosten des Tempels zu wickeln, um nicht zu unterliegen.

608. Washio 1930, 264 f.

609. *Higo-kuni Aso-gun shôgatsu...*, MG V, 798.

610. Kurata 1956, 28.

Sie unterliegen aber schließlich doch und die Schlange wird in den Tempel gezogen und dort an der Decke aufgehängt. Während dann der dortige Priester Sutren liest, werden in Kopf und Hals der Schlange zwölf Stöckchen mit Papieropferstreifen eingesteckt und kleine Holzmodelle von Arbeitsgeräten: Hacken, Sichel, Pflug usw. werden mit Wistaria-Ranken angebunden, manchmal auch Wein in Bambusröhren, dazu zwei über eineinhalb Fuß lange Phalli aus Zedernholz. Die so geschmückte Schlange wird von Männern in Zeremonialgewändern auf die Schulter genommen und man geht in Prozession mit ihr in den Wald der Berggottheit, wo sie um den Baum des *Yama no kami* gewickelt wird, den Kopf in die glückbringende Richtung gewendet. Diese Zeremonie findet am 7.1. statt und man glaubt, am 9.1. wird die Berggottheit zu dieser Schlange und geht herum, Baumsamen säend. Wenn man an diesem Tag in den Wald geht und sie sieht, muß man sofort sterben.⁶¹¹

Hier scheinen sich nun tatsächlich mehrere verschiedenartige Elemente verbunden zu haben, ganz abgesehen von den buddhistischen Einschiebseln. Das Ziehen des Seiles spielt jedenfalls eher eine untergeordnete Rolle, die Divination fällt ganz weg. Die Schlange tritt in der Hauptsache als Verkörperung der Berggottheit in Erscheinung. Es wirkt aber wiederum seltsam, daß hier dann sozusagen die Berggottheit in den Wald getragen wird, während sie beim *kagihiki* mit Hilfe des Seilziehens aus dem Wald heruntergeholt wird.

Im Süden und Westen Kyûshûs, auf den Izu-Inseln, in Chiba und Ibaraki findet auch im 15.8. ein Tauziehen statt, das mit dem Ackerbau in Beziehung gebracht wird. Dort scheint aber auch die Bindung an Vorstellungen vom Empfangen und Wegleiten von Ahnenseelen so stark zu sein, daß Wada darin einen Hinweis sieht auf ein früheres Seelenfest im 8. Monat.⁶¹² Im nördlichen Kyûshû findet ein solches Tauziehen häufig beim *Bon-Fest* im 7. Monat statt.⁶¹³

611. Higo 1931 a, 136 f.

612. Wada, NMGT VII, 54; s.a. *Hachigatsu jûgoya no gyôji*, MZ II, 150 f., 1031 f.

613. Es wird darauf hingewiesen, daß gerade in Kagoshima, wo das Tauziehen äußerst häufig vorkommt, Vorläufer des Tauziehens zwischen zwei Gruppen das Herumziehen des Seiles im Ort zu sein scheint. So stellt es jedenfalls Gôda dar, der sich dabei auf Ono Shige-

Wir stellen jedenfalls fest, daß auch das Tauziehen nicht ursprünglich zum Fest der Berggottheit gehört, dort auch häufig in Mischformen auftritt, wobei Verbindungen mit dem *kagihiki*, dem Herabziehen der Berggottheit in die Felder, und mit der Vorstellung einer schlangengestaltigen Berggottheit zustande kamen. Auch Brauchtum, das mit dem Übel austreiben zusammenhängt, scheint hier (wenigstens formal) hineingespielt zu haben. (s.a. Abb. 35 und Anm. 692) Zu beachten sind aber m.E. in diesem Zusammenhang folgende Einzelheiten des Seilziehens überhaupt: Die Termine liegen in der Hauptsache um das Kleine Neujahr, um das *Bon*-Fest und auch im 5. Monat. Es erfolgt häufig eine Trennung in zwei Gruppen "Osten" und "Westen" oder "oben" und "unten", wobei Divination über die Ernteausichten, aber auch über größeren Erfolg der "Landseite", d.h. der Feldfrüchte, oder der "Seeseite", d.h. im Fischfang, stattfindet, letztere natürlich in Dörfern am Meer, wo halb Landwirtschaft, halb Fischerei betrieben wird.⁶¹⁴ Auch von japanischen Autoren wird indessen darauf hingewiesen, daß Seilziehen in dieser Form z.B. auch in Südchina und Korea vorkommt.⁶¹⁵ Wir werden darauf etwas später zu sprechen kommen.

3.413 Ballwerfen und Steinschlachten

Divination und Ortung der gleichen Art treffen wir bei einer Art Ballwettkampf, der entweder als Fest der Berggottheit oder

aki: *Jûgoya-kô* stützt. Dieser nimmt folgenden Übergangsprozeß an: Herumziehen des Seiles (die Kinder ziehen das Seil im Dorf herum) → Gegensatz zu den Jugendlichen, die dies zu stören versuchen → während des Seil-Herumziehens findet ein Tauziehen zwischen Kindern und Jugendlichen statt → Tauziehen zwischen Kindern und Jugendlichen → Tauziehen zwischen örtlichen Gruppen u.ä. (siehe Gôda, NMGT VII, 183 und 200 Anm. 12). Es bleibe vorläufig dahingestellt, ob eine solche Entwicklungstheorie den Tatsachen gerecht wird.

614. Letzteres z.B. auf der Insel Noto. Wo die Zeremonie mit Schreinen oder buddhistischen Tempeln und ihren Feiern zusammengebracht wurde, stehen sich häufig zwei Gottheiten gegenüber, z.B. Ebisu und Daikoku. In Akita sowohl wie in Okinawa, wo das Seilziehen zu den großen Festen des Jahres zählt, werden zwei Seile, von denen das eine "männlich", das andere "weiblich" ist, miteinander verbunden. In Okinawa gilt dies als *cohabitatio*. Das Fest findet dort im 6. Monat statt, es ist sowohl Erntedank- wie Bittfest und der Ausgang des Kampfes wird als Orakel gewertet. (Siehe hierzu Tahara, NMGT IX, 291 ff. und Hika, NMGT XII, 133 ff.)

615. z.B. Tahara, NMGT IX, 291; Harata, NMGT VII, 263.

als Fest der Wegegöttheit um die Zeit des Kleinen Neujahrs in den Dörfern der Insel Miyake bis Ende des vorigen Jahrhunderts ausgefochten wurde. Von Dorf zu Dorf gab es zwar kleinere Unterschiede, im allgemeinen blieben sich die Feste aber sehr ähnlich.

Die Bälle wurden hergestellt, indem man Bitterorangen in zwei Hälften teilte, aushöhlte und nach dem Trocknen mit Sand (in manchen Orten mit Asche oder Kieseln) füllte. Darum herum wurde Stoff gewickelt, dann Pfeilwurzelnranken und schließlich wurde alles noch mit Hanffäden umnäht. Es gab drei Größen der Bälle, die größten hatten einen Durchmesser von etwa 2 Zoll. Die Ausführenden waren überall die Gruppen der jungen Männer, die für das Fest aber eigens die Erlaubnis der Dorfbeamten einholen mußten. Es wurde gelegentlich auch verboten. Am Abend des 2.1. begannen die Übungen auf dem festgesetzten Platz, der in "oben" und "unten" oder "Osten" and "Westen" geteilt war. Ebenso stellten sich die jungen Männer getrennt auf. Der Platz wurde mit Sand bestreut und von einem *Shintô*-Priester mit Salz gereinigt. Der Ball wurde dann zuerst von der "unteren" Gruppe nach "oben" gerollt, dann umgekehrt, dann wurde er von unten nach oben geworfen und darauf begann der Wurfkampf. Vom 3. Tag an übte man so jeden Nachmittag, nach Altersgruppen aufgeteilt. Stets waren dabei die Mädchen-Gruppen als Zuschauer anwesend. An einem bestimmten Tag wurde Opferwein für den Kampf und ungeläuterter Reiswein für die Gäste gebraut. Der Kampftag selbst war in manchen Orten der 14. oder 15., in anderen (z.B. in Tsubota-mura, wo es sich um ein Fest der Berggöttheit handelt) der 9. Tag des Neujahrsmonats.

Kurz vor dem Fest wurden Boten ausgeschickt, um die Honoratioren einzuladen, eine Tribüne für die Zuschauer wurde errichtet, es wurden heilige Strohseile gespannt, Opferpapierbündel aufgestellt: auf drei geschmückte Fäßchen in der Mitte des Platzes wurden die Festgaben gelegt, auch je ein Tablett mit drei Kampfballen und eines mit Stirnbändern aus Stroh, die später die Kämpfer trugen. Seitlich wurden zwei Bambusstangen mit Papierbüscheln an der Spitze und verschiedenen Früchten am Fuße aufgestellt. Wenn so am Festtag alle Vorbereitungen beendet waren, ging man zuerst gemeinsam zum Schreinchen des *Dôsojin* bzw. *Yama no kami*. In Tsubota-mura trennte man sich zum Kampf in Ost und West, jeweils drei Mann traten vor.

Den in der Mitte nannte man "Großgeneral", die beiden anderen "Seitengeneräle". Neben ihnen wurde eine etwa 6 Fuß hohe Bambusstange aufgestellt, an deren Spitze Opferpapierbüschel staken, während man an eine Seite eine *Tengû*-Maske, an die andere eine *O-fuku*-Maske⁶¹⁶ gehängt hatte. Zu dieser Stange gehörte bei jeder Partei noch ein "Blumengeneral" genannter Mann. Alle anderen hatten sich zurückgezogen. Nach allerlei Zeremoniell begann der Kampf zu 7, 5 und 3 Gängen. Dabei bemühte sich der Werfer, möglichst scharf zu werfen, gelang es aber dem Fänger der anderen Partei, den Ball geschickt zu fangen, so war das für die Partei des Werfers eine Niederlage. Wurde der Ball nicht gefangen, so galt das als unentschieden und man warf weiter. Wenn nun der Fänger gut gefangen und für seine Partei einen Sieg errungen hatte, trat der Blumengeneral vor, nahm die Masken vom Bambus herunter und setzte sie seitlich auf. Dann rief er "Her mit einem!", winkte mit der Hand und ging bis zu den Fäßchen in der Mitte. Dann mußte der Blumengeneral der unterlegenen Partei aus der Schar der jüngeren Jungmänner einen auswählen und übergeben. Das war nicht leicht, denn jeder haßte es, als Geisel genommen zu werden, und so vertat man viel Zeit. Die Sieger schrien "Gebt einen raus", die anderen "wartet, wartet", man lief vor und zurück, der eine wollte einen holen, der andere ihn nicht geben, und manchmal fing man dabei eine Prügelei an. Gesiegt hatte schließlich die Partei, die die meisten Geiseln erlangt hatte.

Nach dem Ballkampf gab es hier noch einen Wettkampf mit primitiven Federbällen aus Bambus, und danach traten zwei Männer auf, die ihr Gesicht mit Tusche und roter Schminke bemalt hatten und zerlumpfte Kleider trugen, einer als Mann, der andere als Frau verkleidet. Der Mann trug auf dem Rücken einen Sack mit Kamelienfrüchten, in der Hand einen Stock, wie man ihn beim Sammeln dieser Früchte benützt. Die Frau stellte eine Sammlerin von *shii*-Früchten (eine Art Bucheckern) dar, sie trug ebenfalls einen Sack mit diesen Früchten und am Gürtel ein Stoffsäckchen. Sobald diese beiden komischen Figuren auftraten, lief ihnen alles nach, man versuchte, sie zu fangen und hochzuheben. So verfolgte man sie bis zu einem *nigemoto* des *Yama no kami* genannten Platz, dort versöhnte man sich.

616. *Tengû*-Maske: eine rote Maske mit sehr langer Nase; *Ofuku*-Maske: Frauengesicht mit ganz dick aufgeblasenen Wangen. Man gibt diesen beiden gern phallische Bedeutung.

In einem anderen Ort traten während des Kampfes drei Männer auf, die ein etwa 3 m langes Strohseil trugen, an dem an drei Stellen etwa 3 Fuß lange Phalli hingen. Sie hielten das Seil an beiden Enden und liefen, ihr Sprüchlein schreiend, durch das Gedränge. Dabei hörte man auch mit dem Ballkampf auf. Man sagte, wenn diese Phallusstöcke eine Frau berühren, werde sie schwanger, deshalb liefen Mädchen und Frauen um die Wette davon. Das Seil wurde beim Dôsojin dargebracht, nachdem die Männer damit im ganzen Dorf herumgelaufen waren.

In Ako-mura kämpfte man nackt. Man teilte sich ebenfalls in Ost und West. War beim Kampf eine Seite gemein, so kam es leicht zu einem Streit; die Männer einer Gruppe bildeten dann eine dichte Reihe, indem sie gegenseitig die Arme verschränkten, und gingen mit gesenkten Köpfen auf die Reihe der Gegner los. Im rechten Moment hatten dann die älteren zu vermitteln. Hier wurde nach dem Ballkampf ein Tauziehen durchgeführt, wobei man einen Kamelienbaum samt Wurzel ausriß und an das Seil band. Nach anderen wurde ein solcher Kamelienbaum ohne vorheriges Seilziehen in das Haus der Alten getragen, wo man sich versöhnte und Wein trank. Da dieses Dorf im Westen dem Meer zugewandt ist, im Osten einen Berg hinter sich hat, so sollte in dem Jahr, in welchem die Westpartei siegte, der Fischfang erfolgreich sein, siegte aber die Ostpartei, Forst- und Landwirtschaft.

In Izu-mura galt der Ballkampf als Fest des *Dôsojin*. In diesem Dorf war es üblich, den Ballkampf unentschieden zu lassen, und wenn es den Anschein hatte, als ob eine Gruppe unterliegen sollte, so gesellten sich ältere Männer eigenmächtig hinzu und verhinderten einen Sieg der anderen Partei. Die jungen Männer wagten nicht, gegen diese Einmischung aufzumucken. Nach dem Ball-Kampf fand ein Federballspiel statt wie in Tsubota-mura, und während der anschließenden allgemeinen Bewirtung wurde ein Korb mit weicheren Federbällen gebracht, viele der jungen Männer griffen danach und spielten durcheinander. Zu dieser Zeit hatten alle schon einmal getrunken und man hatte sich versöhnt. Unterdessen wurde aber ein Zeichen gegeben und alle jungen Männer liefen daraufhin von dem Schreinchen des Dôsojin zu einem schon vorher bestimmten Haus im Dorf und sprangen in die dort vorbereiteten Badeeimer. Die Gruppe dessen, der als erster hineinsprang, wurde schließlich zum Sieger des Jahres erklärt.

Diese Ballspiele waren bei ernsthaftem Kampf wohl sehr gefährlich, aber es soll seit alter Zeit nie Schwerverwundete gegeben haben, was man der "Tugend des Festes" oder der göttlichen Vorsehung zuschrieb.

Über den Ursprung des Festes sagt die Überlieferung, Minamoto Tametomo soll es eingerichtet haben, als er einmal über die Insel kam und fand, die Leute würden nicht wissen, wie sie Neujahr verbringen sollten. Er beauftragte deshalb den Vasallen Hachichô Koishi Kiheiji, sie die Kunst des Steinwerfens zu lehren, und dies sollte dann immer als Neujahrsfest begangen werden. Außerdem würde dies als Vorbereitung im Kampf gegen äußere Feinde dienen.⁶¹⁷

Letzte Reste eines Wurfkampfes am Fest des *Yama no kami* finden sich noch in der Nähe des Kushita-Flusses in Mie. Hier sammelten die Kindergruppen Stroh und bauten damit ein Hüttchen, für den Erlös aus dem verkauften übrigen Stroh kauften sie Kuchen, Mandarinen und ähnlichen Proviant. Am 23.11. fand dann früh um halb vier Uhr ein Gang zum Schreinchen des *Yama no kami* statt, der Führer der Kindergruppe brachte 1 *sho* Reiswein dar. Dann wurde vor dem "Bergquartier" oder "*Yama no kami*-Quartier" der Kinder zu beiden Seiten eine Flagge aufgestellt, die Kinder teilten sich in zwei Abteilungen und begannen den *Yama no kami*-Kampf, indem sie Papierkugeln warfen. Dabei wurde dem Berggott weißer Reis als *nii-name-age*, Ernte-Opfer, dargebracht.⁶¹⁸

Die Tendenz, "gefährliche" Bräuche zu verbieten, ist in Japan mindestens seit der Tokugawa-Zeit zu beobachten, also etwa vom 17. Jahrhundert an, wie wir oben anlässlich der Feuerfeste bereits sehen konnten. Zu den gefährlichen Bräuchen zählen zweifellos Kämpfe, bei denen mit harten Körpern geworfen wird, und wenn wir die Überlieferung zu den Ballkämpfen auch als späten historisierenden Erklärungsversuch abtun können, so dürfte in der Bemerkung, jener Kiheiji habe sie die Kunst des Steinwerfens gelehrt, doch ein wahrer Kern verborgen sein; nämlich insofern, als vermutlich Steine die Vorläufer der später verwendeten Bälle waren. Wenige andere Bräuche — fast überall schon mehr oder weniger vergessen — zeigen, daß Steinschlachten am Fest des *Yama no kami* oder überhaupt als Festbrauch früher keineswegs selten waren. So

617. Siehe Fujiki 1927, 339 ff.

618. Kurata 1956, 30.

berichtet z.B. Ariga aus Nagano, in Orten wie Shimonohara im Distrikt Shimo-Suwa und in Higashi-Yamada habe man am 7.1. über den Togawa-Fluß hinüber auch Steinschlachten gemacht. An demselben Tag wird hier ein *dondo*-Feuer gebrannt, auch versammelten sich die Kinder mit Stöcken bewehrt an der Dorf- grenze und forderten die Kinder des Nachbardorfes zum Kampf heraus.⁶¹⁹

Einen Tag nach dem Fest des *Yama no kami* veranstaltet man in Nanaho-mura no Fujikiya, Distrikt Watarai (Mie) das *kitchô-tori*, das Hotta als "Vorzeichen-Erbeuten" interpretiert. Es gehört seiner Meinung nach mit zum Fest des *Yama no kami*. So wie es überliefert wird, handelt es sich zwar um keine Stein- schlacht in unserem Sinne, sondern um einen Kampf um Steine. Das könnte möglicherweise aber auf einen ehemaligen Stein- kampf zurückgehen. Man bezeichnete zwei mit Seilen um- wundene Steine, einen kleinen und einen großen von etwa 55 kg Gewicht, als den "kleinen" und den "großen Ball". Um diese Steine entspann sich auf einem bestimmten Platz eine Balgerei mit der Jugend des Nachbardorfes Furusato. Dann warf man die Steine in einen Koromogake genannten Abgrund und lief zum Treffpunkt der jungen Leute zurück ohne sich umzublicken. Später waren diese Steine stets aus dem Koromogake verschwun- den. Da der Brauch schon lange nicht mehr ausgeübt wird, erinnern sich nur noch sehr alte Leute daran.⁶²⁰

Zahlreiche Beispiele von Steinschlachten, wie sie bis Anfang der Tokugawa-Zeit anscheinend zwischen verschiedenen Ort- schaften oder Stadtteilen, häufig über einen Fluß hinüber, durch- geführt wurden, bringt Tahara. Danach ist keineswegs nur der 5.5., an dem als Kinder-Kriegsspiel Stein- und Holzschwert- schlachten seit dem ausgehenden Mittelalter erwähnt werden,⁶²¹ ein Termin für diese Kämpfe, vielmehr finden wir auch hier die Zeit des Kleinen Neujahrs⁶²² und den 7. Monat.⁶²³ (s. Abb. 32).

619. Ariga 1939, 113.

620. Hotta 1956 c, 38.

621. So z.B. in dem von Ôe no Hiromoto verfaßten *Fusô kemmon- shiki*, das den Zeitraum von 1156-1213 umfaßt. Nach Imamura 1928, 44.

622. z.B. im Nagata-Schrein von Matsusaka (Mie) am 12.1.; am 15.1. im Atsuta-Schrein, wo sich die Pilger von Nagoya und Atsuta bekämpften.

623. z.B. fand zwischen den Ortschaften Tenô und Toriwa, nord- westl. von Takatomi-machi (Gifu) in der 1. Dekade des 7. Monats bis etwa zum 14. oder 15. Tag ein Kampf zwischen den jungen Männern

Aus Kumamoto wird erwähnt, daß im Distrikt Kikuchi beim Fest des Ômiya-Schreines von Jinnai-mura bis etwa Ende des 17. Jahrhunderts über den Shirakawa hinüber gekämpft wurde. Für die siegreiche Partei bedeutete es ein fruchtbares Jahr. Im Nachbardorf soll das Fest bis etwa 1883 im 3. Monat begangen worden sein. Von Hiroshima wird berichtet, wie bei den jährlichen Kämpfen zwischen zwei Stadtteilen (nach Osten und Westen orientiert) es stets viele Verwundete gab und das Ganze eher den Charakter eines gefährlichen Krieges als eines Spieles trug. Da deshalb seit der Tokugawa-Zeit öfter Verbote erlassen wurden, verschwand der Brauch allmählich.⁶²⁴

Tahara wie auch Wakamori sehen in den Steinschlachten eine der Wettkampfmethoden, durch die vorausgesagt werden sollte, welches Dorf mit Fruchtbarkeit rechnen durfte.⁶²⁵ Es ist hier zwar nicht der Ort, diesen Fragen bis in Einzelheiten nachzugehen. Da uns aber Herkunft und Zugehörigkeit des Brauchtums, mit dem die Berggottheit in ihrer Eigenschaft als Vegetationsgottheit verbunden wurde, interessieren muß, weil wir daraus u.U. auf die Gründe schließen können, die zu einer solchen Verbindung geführt haben, müssen wir uns bis zu einem gewissen Grad damit beschäftigen. Hier erscheint als Ansatzpunkt mehr als andere Divinationsmethoden gerade der Steinkampf geeignet.

3.414 Steinkampf und Menschenopfer

Schon früher wurden die japanischen Steinkämpfe mit den koreanischen verglichen. Wir finden beide beschrieben mit sorgfältiger Zusammenstellung aller einschlägigen literarischen Zitate aus älteren chinesischen, koreanischen und japanischen Quellen bei Imamura Tomo, der den japanischen Steinkampf aus dem koreanischen ableitet, dessen Erklärungsversuch der an Jahresfeste gebundenen Steinschlachten als Fortsetzung ehemaliger Kriegsgewohnheiten wir indessen nicht annehmen können.⁶²⁶

über den Fluß hinüber statt. Hier mischten sich, sobald der Kampf voll entbrannt war, alt und jung, auch Frauen und Mädchen mit ein, und wenn Steine in die Felder fielen, freute man sich darüber, weil man sie als Vorzeichen einer guten Ernte ansah.

624. Tahara, NMGT IX, 294.

625. Wakamori, NMGT II, 231.

626. Siehe Imamura 1928, 38 ff.

Ähnlich urteilt auch Son über den koreanischen Steinkampf. Er ist zwar geneigt, die Steinkämpfe mit irgendwelchen religiösen Ideen zu verbinden, denkt aber in erster Linie an einen "Kriegsgott", den man mit Spielen erfreuen und günstig stimmen wollte; eine genuine Verbindung mit dem Ackerbau lehnt er ab, den Charakter eines Kampfes zu Divinationszwecken habe der Steinkampf erst in Anlehnung an andere Wettkämpfe wie Seilziehen und Ringen gewonnen.⁶²⁷

Ebenso wie einige der koreanischen Nachrichten von Steinkämpfen zu militärischen Übungszwecken und von der Einrichtung militärischer Steinwerfer-Abteilungen sprechen, geben uns auch die älteren japanischen Quellen nur über Steinkämpfe als Kampfspiele junger Männer, dann als Kinder-Kampfspiele zum Knabenfest am 5.5., das seit der Kamakura-Zeit ziemlich kriegerisch geworden war, Auskunft;⁶²⁸ es wurde indessen schon oft betont, daß wir mit einer Berichterstattung über dörfliches Brauchtum erst für eine spätere Zeit rechnen dürfen.

Bedeutsamer ist m.E., daß die ältesten koreanischen und chinesischen Quellen eindeutig auf den Charakter der koreanischen Steinschlacht als Jahresfest hinweisen, obwohl wir auch hier zunächst nur vom Fest in der Hauptstadt des koreanischen Reiches Kokuryo hören. Darüber berichtet das *Kao-li-ch'uan* des zwischen 581-645 entstandenen *Sui-shu*: "Zu Beginn jedes Jahres versammelt man sich zum Spiel auf dem P'ai-shui (der heutige Ta-t'ung-Fluß). Der König besteigt eine Sänfte, man reiht sich zum Zuschauen in Zeremonial-Ordnung auf. Wenn das geschehen ist, geht der König mit den Kleidern ins Wasser, teilt rechts und links und macht zwei Parteien. Mit Wasser und Steinen bewirft und bespritzt man sich gegenseitig, mit Lärm und Geschrei verfolgt man sich. Dies macht man dreimal, dann hört man auf".⁶²⁹ Auch Son bemerkt dazu, daß das bis vor wenigen Jahren in Pyongyang am 15.1. durchgeführte Steinschlachtspiel tatsächlich ein aus jener Zeit überkommener Brauch ist.⁶³⁰ Der Kampf wurde später auf den 5.5. verlegt, schließlich aber wieder am 15.1. begangen, wie aus späteren Quellen hervorgeht.

Das koreanische Geschichtswerk *Ko-ryo-sa* meldet für das

627. Son 1929, 644.

628. *Gempei seisui-ki*, *maki* 22, S. 529; *maki* 34, S. 820. s.a. Anm. 621. Weitere Literaturangaben bei Imamura 1928, 43 ff.

629. *Sui-shu* ch. 81, Kao-li. *Erh-shih-wu-shih* III, 2531 d.

630. Son 1929, 639.

6. Jahr *Sin U* (= 1379), der König habe den Wunsch geäußert, das Steinschlachtspiel am 5.5 zu sehen, sei aber von seinem "vortragenden Rat" darauf hingewiesen worden, daß es sich "höheren Ortes nicht ziemt", dies anzusehen. Der Herrscher jagte seinen Rat davon und schaute zu, und die Beschreibung des Festes besagt, daß sich "liederliche Gruppen sammeln und durch die Straßen ziehen". Eine linke und eine rechte Abteilung bewerfen sich mit Ziegelstücken und mit Steinen, oder sie kämpfen auch mit kurzen Stöcken, und "Sieg und Niederlage werden festgesetzt".⁶³¹ Einen ausführlichen Bericht über die Steinschlacht in der Hauptstadt gibt uns aber erst das *Kyong-to chap-chi* des Ryu Tyk-kong vom Ende des 18. Jahrhunderts: "Die Leute von außerhalb der 'Drei Tore' und die Leute von A-hyon machen einen Kampf mit fliegenden Steinen in Man-ri-hyon. Der Volksbrauch besage, wenn die außerhalb der 'Drei-Tore' siegen, ist das Zentralgebiet um die Hauptstadt fruchtbar, wenn die Ahyon-Partei siegt, sind die äußeren Provinzen fruchtbar, die Übel des Drachenberges und des Hanfsees sind gering. Eine Parteigründung hilft A-hyon; während des Kampfes bewegt das Schlachtgeschrei die Erde, die Stirnen werden eingeschlagen und die Arme gebrochen und man bedauert es nicht einmal. Von Zeit zu Zeit wurde dies verboten. In der Stadt gruppieren sich die Knaben und ahmen es nach, alle Passanten fürchten die Steine und fliehen".⁶³²

Noch ausführlicher sind spätere Berichte, die sich mit dem Jahresbrauchtum befassen und die zeigen, daß dieser Brauch nicht auf die Hauptstadt beschränkt war, sondern auch in Andong und in anderen Gegenden geübt wurde. Aus diesen Berichten geht auch hervor, daß bei den eigentlichen Kämpfen Todesfälle dazugehörten; solche Todesfälle konnten nicht gesühnt werden. Deshalb "fürchten alle Leute die Steine und entfliehen", heißt es in einer Beschreibung aus der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts aus der Stadt.⁶³³

Die Steinschlachten auf dem Lande fanden allerdings unter anderen Voraussetzungen statt als solche städtischen Spiele, und wenn noch in neuerer Zeit bei den besonders heftigen Kämpfen in Pyongyang am 15.1. der Gouverneur zum Zuschauen kam, wurde es als Schande betrachtet, "wenn ein Mann auf seinem

631. Zitiert nach Son 1929, 639 f.

632. Zitiert nach Son 1929, 638 f.

633. Son 1929, 639.

Kopf keine Steinwunde hatte", und "wenn einer unterlag und nach Hause floh, jagte ihn die Mutter wieder zurück".⁶³⁴ Die Heftigkeit der Kämpfe und die regelmäßigen Todesfälle, die als unvermeidlich galten, wurden auch von den Europäern notiert, die sich im vergangenen Jahrhundert in Korea aufhielten.⁶³⁵

Die wichtigsten Merkmale der koreanischen Steinkämpfe sind jedenfalls nach allen Berichten: Der Charakter eines Jahresfestes mit Fixierung auf die Neujahrszeit oder (später) den 5.5.; Divination der Ernteaussichten; Kampfgruppen bestehend aus lokalen Gruppen, die seit eh und je feste Partner waren; Kampf über einen Fluß oder an einem bestimmten Platz im Dorfgrenzgebiet mit Trennung in Ost und West; "Unvermeidbarkeit" von Todesfällen und schweren Verwundungen. Aus neueren Schilderungen geht ferner hervor, daß bereits längere Zeit vor dem Festtermin, z.B. vom Anfang des Neujahrsmonats bis zum 15.1., nach anderen den ganzen Winter über, d.h. vom Ende der Erntearbeiten an bis etwa zum Beginn des 3. Monats, gekämpft wurde; die Entscheidung über Sieg oder Niederlage fiel dann erst am letzten Kampftag.⁶³⁶ Wenn nun auch in Japan an manchen Orten die Steinschlachten mit verschiedenen Gottheiten oder Schreinen zusammengebracht wurden, so haben sie doch so viel von ihrem alten Charakter bewahrt, daß wir die für die koreanischen Kämpfe vorgebrachten Charakteristiken großenteils wiederfinden können.

Wir wollen uns aber mit diesem Zwischenresultat über das Wesen der Steinkämpfe nicht zufrieden geben. Viele koreanische Kulturelemente (darunter auch das vorhin schon erwähnte Seilziehen) sind südchinesischer Herkunft. Und tatsächlich treffen wir in Südchina auch die Steinkämpfe wieder, wie die Zusammenstellung entsprechender Texte bei Eberhard zeigt. Danach finden in Kuangsi und Kuangtung zu Neujahr Schlachten zwischen zwei Parteien von Kindern statt, bei denen gegenseitig mit Steinen geworfen wird; in Süd-Fukien aber werden in den Landbezirken Steinschlachten zwischen zwei Dörfern am 15.1.

634. Son 1929, 637.

635. z.B. W. R. Carles: *Life in Corea*, London 1887, S. 173; H. S. Saunderson: *Notes on Corea and its People* (Journal of the Anthropological Inst. of Great Britain and Ireland, XXIV, London 1895) S. 314 (beide nach Son 1929, 636); s.a. Homer B. Hulbert: *The History of Korea*. Seoul 1905, repr. 1962, I, 276; dort eine der volkstüml. späteren Erklärungen zur Entstehung der Steinkämpfe.

636. Son 1929, 637.

ausgefochten. Eberhard bemerkt dazu: "Es geht aus diesen Berichten deutlich hervor, daß ursprünglich bei diesen Kämpfen ein Mensch sterben sollte, der dann das Fruchtbarkeitsopfer für die Felder war. Hier sind die Vorstellungen ganz ähnlich wie die der Ha-wa, nur das Motiv der Kopfjagd fehlt. Die Opfer haben also den Zweck, die Fruchtbarkeit der Felder zu garantieren. Man beschafft sich die Opfer dadurch, daß man Fremde fängt oder daß man einen Gruppenzweikampf durchführt, bei dem ein Mann sterben muß. Die eigentliche Opferzeit scheint der 15.1., der Festtag der Tai-Kultur gewesen zu sein".⁶³⁷ Dabei beruft sich Eberhard auch auf einen Bericht über die Chungchia, wie die Ha-wa ein Fremdvolk in Südchina: "Eine eigenartige, tief sinnige aber grausame Sitte wurde in letzter Zeit von den Chinesen unterbunden. Es war das Frühjahrsfest, das von den Tschungia am 15. Tage des 2. Monats gefeiert wurde. Frühmorgens vor Sonnenaufgang versammelten sich an diesem Tage die erwachsenen Männer zweier Nachbardörfer auf einem eigens dazu bestimmten Felde und begannen gegeneinander einen furchtbaren Steinkampf, der erst endete, wenn ein Mann zu Tode getroffen niedersank. Frauen und Kinder durften während des Kampfes die Hütten nicht verlassen und erst an der nachfolgenden Feier teilnehmen. Der im Steinkampf getötete wurde in einem offenen Feldfeuer bei Sonnenaufgang verbrannt und seine Asche an alle Feldbesitzer gleichmäßig verteilt. Unter feierlichen Vorkehrungen wurde dann diese Asche über die frischbestellten Felder gestreut.... Wenn an diesem Tage ehemals ein Fremder in die Dörfer kam, so bewirtete man ihn schweigend. Sobald er aber das gastliche Haus verlassen hatte, wurde er von rückwärts mit einem Stein getötet. Doch verbrannte man seinen Leichnam nicht...."⁶³⁸

Daß blutige Gruppenkämpfe am 15.1. aber nicht nur unter

637. Eberhard 1942 a, II, 167. Die erwähnten Ha-wa, ein austroasiatischer Stamm mit Sitz bei Chü-hsi (in Yünnan?), legen sich im 2. Monat "in den Feldern auf die Lauer und warten, bis ein Mensch mit einem Backenbart kommt. Diesen erschießen sie und werfen den Kopf ins Feld. Später sehen sie nach, wie viele Würmer daran sind. Dies ist bei ihnen ein Fruchtbarkeitsorakel. Die Leiche wird zerlegt, mit Erde verschmiert, gebacken und gegessen. Der Kopf wird später wieder hergeholt, es wird ihm geopfert und er wird aufgehoben. Man nennt das 'dem Kornfeld opfern'." (Eberhard 1942 b, 148 f. nach *Chung-hua ch'üan-kuo feng-su-chih.*)

638. Fochler-Hauke 1935, 249.

Fremdvölkern in Südchina, sondern auch unter Chinesen üblich waren (wenn auch nichts über deren Zweck bekannt ist), bestätigt auch De Groot für Orte in der Nähe von Amoy; weiter führt er Augenzeugenberichte aus den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts aus Kuangtung an, wo ebenfalls die Männer verschiedener Ortschaften Steinkämpfe mit blutigem Ausgang veranstalteten. Aus den Schilderungen ist zu entnehmen, daß es sich um tiefverwurzeltes altes Brauchtum handelte, gegen das weder die ältere, "einsichtigere" Dorfbevölkerung, noch die vorgesetzten Beamten mit Erfolg ankämpfen konnten.⁶³⁹

Zeuge eines ähnlichen Vorgangs in der 1. Hälfte des vorigen Jahrhunderts war Tschudi in Peru, wo sich am Festtag des heiligen Antonius die Männer des Dorfes Acobamba, in dem er sich aufhielt, mit Knüppeln bewaffnet in zwei Parteien teilten, die sich erbittert bekämpften, während die Weiber herbeiliefen, wenn einer mit zerschlagenem Kopf niederstürzte, und das Blut in Gefäßen aufsammelten. Der Kampf wurde erst beendet, nachdem mehrere Tote und viele Verwundete auf der Erde herumlagen. Das Blut wurde auf den Äckern vergraben, um eine sichere Ernte zu erzielen. Für Jensen besteht kein Zweifel, daß sich hier ein sehr altertümlicher Brauch bis in christliche Zeit hinein erhalten hat, den er zu Kulthandlungen und dem dazugehörigen geistigen Hintergrund der alten Pflanzervölker in Beziehung setzt.⁶⁴⁰

Wesentliches Teilstück des Weltbildes der alten Pflanzler ist die Vorstellung von der Entstehung der Nutzpflanzen (es handelt sich in erster Linie um Knollenfrüchte) aus den vergrabenen Körperteilen eines gemordeten Mädchens. Diese Tat — wie andere in der "Urzeit" vollzogene Handlungen — wird jährlich im Kult wiederholt. Sind aus den Körperteilen des gemordeten Urzeitwesens die Pflanzen entstanden, so soll die Wiederholung, das Vergraben der Leichenteile eines rituell getöteten Menschen bei der Kulthandlung, die Fruchtbarkeit der Felder garantieren.⁶⁴¹

Einheit von Weltbild und Kult, wie sie Jensen für West-Ceram, für die Marind-anim, Kiwai, Khond und andere Naturvölker vorweisen kann, wie sie selbst noch in den altorientalischen Hochkulturen und bis in die eleusinischen Mysterien hin-

639. De Groot 1886, I, 141 f.

640. Jensen 1948 a, 123.

641. Vgl. hierzu Jensen 1948 a, 34 ff.; Jensen 1948 b, 270 ff.; Jensen 1960, 190 ff.

ein spürbar sind, kann man in einer so heterogenen Kultur wie der japanischen nicht erwarten. Wir müssen froh sein, wenn von verschiedenen Seiten her sich bruchstückweise einiges zusammenfügen läßt, was ursprünglich als geschlossener Komplex das Werden der Gesamtkultur beeinflußt haben kann. Wenn wir — nach so großen Umwegen — in den japanischen Steinkämpfen letzte Reste eines Tötungsritus sehen wollen, dann nur, weil sich damit andere Bruchstücke dieser Art verbinden lassen.

Sowohl in den von Jensen herangezogenen Beispielen aus dem Bereich der Naturvölker und Altamerikas, wie auch in den in vielen Gedankengängen auf diesem Pflanzereweltbild aufbauenden altorientalischen Kulturen, folgen der Kulthandlung des Tötens und Vergrabens (bzw. deren Äquivalenten) Scheinkämpfe, bei denen es sehr blutig zugeht. Auch hier scheint es sich um die Wiederholung eines mythischen Geschehens zu handeln: die Einführung des Krieges.⁶⁴²

Es ist sehr wohl möglich, daß sich unter dem Einfluß andersgearteter Vorstellungen Töten eines Menschen und Nutzbarmachung seiner Körperteile auf eine Art und Weise mit solchen blutigen Scheinkämpfen verband, wie wir sie für die neuere Zeit aus Südchina und Peru kennen gelernt haben, während anderswo Töten und Fruchtbarmachen auf die erwähnte Art ganz beiseite gelegt und vergessen wurden und nur die Kämpfe blieben, die schließlich dem Divinieren der Fruchtbarkeit dienen sollten.

Hier muß auch auf die Schlägereien hingewiesen werden, die so häufig als Begleiterscheinung der Berggott-Feste erwähnt werden. Auch bei diesen handelt es sich nicht um Zufälligkeiten, sondern um gesuchten Streit mit der Jugend eines bestimmten Nachbardorfes. Ähnliche Schlägereien werden auch noch im neueren Brauchtum Europas vom Balkan bis ins Alpengebiet hinein im Anschluß an Maskenaufzüge, die in die alte Neujahreszeit fallen (z.B. beim Perchtenlaufen), gemeldet, wobei es nicht selten Tote gab, die nicht auf dem christlichen Friedhof, sondern abgesondert begraben wurden. Liungman bringt die so zwischen zwei Kultgruppen ausgetragenen Kämpfe in Zusammenhang mit den Scheinkämpfen in den entsprechenden orientalischen Kulturen, mit denen auch die Aufzüge in Beziehung stehen.⁶⁴³

642. Jensen 1948 a, 64, 87 f.; 120, 121, 151 f.

643. Liungman 1938, II, 796 f., 600 f., 815 f., 826, 851, 894, 896 ff., 917, 985 f.; auch die Scheinkämpfe selbst fehlten in Europa nicht.

In den japanischen Mythen finden wir die Vorstellung vom Entstehen der Nutzpflanzen aus dem Körper des getöteten Mädchens ebenfalls wieder: Die Nahrungsgöttin wird vom Mondgott getötet, aus ihrem Körper (dem sie auch zuvor schon Nahrungsmittel entnommen hat) entstehen alle Nutzpflanzen und auch Haustiere.⁶⁴⁴ Art und Anlage des zu Beginn des 8. Jahrhunderts aufgezeichneten Mythos verraten, daß er bereits zu jener Zeit in andere geistige Vorstellungen mit eingebaut war.

3.415 Wettkampf und Ortung: Land-Meer; Berggott und Meeresgott

Jensen bezeichnet den Wettkampf als wesentlichen Bestandteil "eines sehr altertümlichen Weltbildes, das sich in der ältesten Schicht der Pflanzerkulturen recht deutlich feststellen läßt. . . . Die Kampfspiele der Naturvölker sind eng mit anderen wesentlichen Erscheinungen ihrer Kultur verflochten. Das zeigt sich schon daran, daß sie immer in Verbindung mit religiösen Zeremonien aufgeführt werden. Anlaß für das Austragen von Wettkämpfen sind meistens Begräbnisfeierlichkeiten, Toten-Erinnerungszeremonien, Reifefeiern oder jahreszeitlich bedingte Kulthandlungen, die oft mit der Fruchtbarkeit der Nutzpflanzen in Verbindung stehen. Diese scheinbar verschiedenartigen Anlässe sind ihrem Wesen nach außerordentlich verwandt. . . . Die zugrundeliegende Idee ist bei allen die gleiche".⁶⁴⁵ Nun hat Jensen verbunden mit eben solchen kultischen Wettkämpfen sowohl in Indonesien wie in Amerika ein Ortungssystem gefunden, das sich im wesentlichen nach den Richtungen flußaufwärts — flußabwärts, bzw. oben — unten, dem Lande zu — dem Meere zu, orientiert. Diesem Prinzip folgt aber nicht allein die Einteilung der örtlichen Kampfseinheiten; vielmehr sind mit ihm

Mannhardt bringt eine Reihe von Beispielen, Wettkämpfe im Zusammenhang mit den Frühlingsfeuern, aus Frankreich, Deutschland und der Schweiz. Man schrieb diesen Kampfspielen die gleiche fruchtbar-machende Wirkung zu wie den Fackelläufen über die Felder (Mannhardt 1875, I, 548 ff.). Für Japan soll hier auch an die Bezeichnung *toshi-batake*, Jahres-Acker, erinnert werden, die so erklärt wird: in der Silvesternacht habe man um die Berggebietsgrenze gekämpft, die an den Ort zu liegen kam, wo man sich bei Anbruch der Helligkeit befand. Diesen Ort bezeichnete man dann als "Jahres-Acker" (Hayakawa 1928 a, 139).

644. KK 13; NG 102 f.; Quellen 41 f., 144 ff.

645. Jensen 1947, 38.

weitreichende mythische Vorstellungen verbunden, hauptsächlich diejenige von der Lage des Totenreiches in der Richtung flußabwärts, dem Meere zu. In dieser Einteilung sieht Jensen eine von zahlreichen dualistischen Ausdrucksformen bei frühen Völkern.⁶⁴⁶

Wo nun die Wettkampfparteien sich aus zwei Gruppen zusammensetzen, von denen die eine in den Bergen, die andere der Küste zu wohnt, verbindet sich damit häufig ein Mythos vom Wettkampf zwischen Land- und Wassertieren bzw. entsprechenden Gottheiten. Dabei tragen in den Mythen die Landtiere den Sieg davon. Jensen macht darauf aufmerksam, daß es sich hier in jedem Fall um einen echten Mythos handelt.⁶⁴⁷

Wir konnten für Japan die Ausübung der Wettkämpfe bei jahreszeitlich bedingten Kulthandlungen, die mit der Fruchtbarkeit der Nutzpflanzen in Verbindung stehen, bestätigen; wir konnten darüber hinaus neben der häufigen Orientierung Osten — Westen eine Orientierung oben — unten, bzw. Landseite — Meerseite, feststellen. Als drittes kommt hinzu, daß wir in der Volksüberlieferung in Bruchstücken den Kampf zwischen Berggott und Meerese Gott wiederfinden.

In Kawakami-mura, Distrikt Yoshino (Nara), erzählt man, *Yama no kami* und der Meerese Gott machten einen Wettstreit, indem sie Baumnamen und Fischnamen, je einen auf den andern treffend, nannten. Da der *Yama no kami* nicht allzuviel Baumnamen kannte, nannte er drei örtliche Bezeichnungen für denselben Baum und glaubte schon, er habe gesiegt. Da sagte der Meerese Gott aber *okoze* und der *Yama no kami* wußte keinen entsprechenden Baumnamen. Da war er schließlich besiegt. Wenn man ihm nun diesen *okoze* darbringt, freut er sich sehr. Eine andere Geschichte vom Streit des *Yama no kami* mit dem Flußgott, aus demselben Ort berichtet, läßt *Yama no kami* siegen, darüber war aber der Flußgott so ärgerlich, daß er zum Berggott sagte: "Friß es, wens auch Dreck ist!" Deshalb bringe man nur den Schwanz des Fisches dar.⁶⁴⁸

Auch in Iki weiß man von einem Wettspiel zwischen Berggott und Meerese Gott. Die beiden sollen ausgemacht haben, wenn *Yama no kami* unterliege, würde der *kurogi*-Baum (*Symplocos*

646. Jensen 1947, 47 ff. Vgl. hierzu auch Karin Hissink: *Motive der Mochica-Keramik* (Paideuma V, 1950, 115-135).

647. Jensen 1947, 40, 41 ff.; Jensen 1948 a, 98, 116.

648. Hosen 1956, 17.

lucida Sieb. et Zucc.) verdorren; wenn der Meeresherr verliere, würde der *eebari*-Fisch (*Tenthis albopunctatus*) oben schwimmen (d.h. sterben). Dieser Fisch hat giftige Stacheln auf dem Rücken und es kommt häufig vor, daß im Vorfrühling mehrere zehneines natürlichen Todes gestorben zusammen auf dem Meere treiben.⁶⁴⁹ Also hat wohl die Berggottheit gesiegt! Ein Schrein des Berggottes und des Meeresherrn dient in Hiratsuka (Kanagawa) der Verehrung der beiden Gottheiten. In alter Zeit habe man Berggott und Meeresherrn zusammen verehrt, deshalb hätten sich die beiden ganz furchtbar gestritten.⁶⁵⁰

Zwar sind hier überall ätiologische Sagen mit hinein verflochten, dennoch ist das Grundmotiv gut zu erkennen. Eine Art Wettspiel zwischen Land- und Meerestieren erkennen wir auch in der schon öfters erwähnten Geschichte vom Weißen Hasen von Inaba, der angeblich die Meerungeheuer zählen will um herauszufinden, ob seine oder deren Sippschaft die größere sei. Wir hatten Grund zu der Annahme, daß der Weiße Hase eine Verkörperung der Berggottheit sei.

Mit der Verbindung Berggott — Meeresherr steht es wohl auch in Zusammenhang, daß einerseits in manchen Küstengegenden *Yama no kami* auch Gottheit der Fischer ist und um Erfolg beim Fischfang angegangen wird, daß andererseits der Meerokoze als Opfergabe für die Berggottheit Bergglück, der Bergokoze (eine Muschel) als Opfergabe für die Meeresherrn Meerglück bringen sollen.⁶⁵¹ Interessant ist, daß nach einer Angabe Yanagita die Fischer in Yuasa (Wakayama) es hassen, einen "*Yama no kami*" (= *okoze*) zu fangen. Aus Furcht, der Fisch würde stechen, zerschneiden sie ihn und werfen ihn ins Meer zurück.⁶⁵²

Yanagita vermerkt übrigens als eigenartig, daß alle Berichte über den Bergokoze aus Gebieten stammen, die dem südlichen Meer zugewandt sind, ein Bereich, der auch dem Dialekt nach zusammengehöre.⁶⁵³

Es bleibt nur noch übrig anzufügen, daß auch die Vorstellung eines Totenlandes auf dem Meere oder jenseits des Meeres, die auf den Okinawa-Inseln bis in neuere Zeit lebendig war, in der

649. Yanagita 1936, 56.

650. Wada 1956, 24.

651. z.B. Yanagita 1936, 50, 83, 87; Sasaki 1928 b, 180; Shimamura 1930, 261.

652. Yanagita 1936, 11.

653. Yanagita 1936, 87.

altjapanischen Literatur aufscheint, wie vor allem Origuchi gezeigt hat.⁶⁵⁴

3.42 Rituelle Jagden

Hier soll auf eine Erscheinung hingewiesen werden, die möglicherweise in den Rahmen der oben angezogenen Elemente der alten Pflanzerkulturen gehört.

Das rituelle Töten eines Menschen, von dem weiter oben die Rede war, ist kein Opfer an eine Gottheit; vielmehr ist einzig von Wichtigkeit die Wiederholung des Tötungsvorgangs selbst. Dabei kann an Stelle des Menschen ein Tier treten, denn das "Urwesen", dessen Tötung im Kult wiederholt wird, war sowohl Mensch wie Tier.⁶⁵⁵ In dieses Weltbild und in diese Kultur gehört auch die Kopfjagd, denn die Wichtigkeit der erbeuteten Köpfe für die Fruchtbarkeit der Pflanzen, Menschen und Tiere ist erst sekundär, weil "auf dem Umweg über eine mythische Welterkenntnis, in der Sterblichkeit und Fortpflanzung — also das Wesen der Fruchtbarkeit — auf die Urtötung zurückgeführt werden", das Töten selbst eben die Bedingung für Zeugung und Fruchtbarkeit ist.⁶⁵⁶

Die Kopfjagd, die nach Jensen ein wesentliches Element in der alten Pflanzerkultur darstellt, wird besonders häufig bei austronesischen Völkern angetroffen.⁶⁵⁷ Mit der Kopfjagd austronesischer Völker setzt Rahmann die rituelle Frühlingjagd austroasiatischer Völker in Nordost- und Mittelindien in Beziehung, ohne indessen eine Abhängigkeit der einen von der anderen anzunehmen. Er weist auch auf offensichtliche Kontaminationsformen im nördlichen Hinterindien und in Indochina hin. Diese rituelle Frühlingjagd ist verbunden sowohl mit der Brandrodung der Felder wie mit dem Fruchtbarmachen des Saatgutes, indem etwa ein Säckchen voll Saatkörner mit dem Biute des erlegten Wildes getränkt wird oder Stücke des Wildfleisches getrocknet und mit der Saat vermischt werden. Der Erfolg der Jagd gilt als entscheidend für das Wachstum der Feldfrucht.⁶⁵⁸ Die Annahme einer Zusammengehörigkeit von

654. Origuchi 1929 b, 258 f.; s.a. Eder 1956, 108.

655. Jensen 1948 a, 170.

656. Jensen 1960, 192, 382 ff.

657. Siehe Rahmann 1952, 885 nach Heine-Geldern.

658. Rahmann 1952, 879 f.

Frühlingsjagd und Ackerbau wird ferner bekräftigt "by the well-founded assumption that the gods or goddesses of hunting are apparently only special forms of the vegetation (village) deities."⁶⁵⁹ Die Jagdgottheiten sind häufig auch Waldgottheiten.⁶⁶⁰

"Abbrennen zum Zweck der Rodung bei den Süd-Kulturen" ist nach Eberhard zu unterscheiden von einer Jagd mit Abbrennen der Fluren, die nach dem *Li-chi* und *Chou-li* zur Zeit des "Herausbringens des Feuers" (Neufeuer am Ch'ing-ming) stattfand, denn "ein solches Niederbrennen zum ausdrücklichen Zweck der Jagd tritt nur in Nordchina auf".⁶⁶¹ Nun bringt aber eben Rahmann Belege für die Verbindung von Jagd und Brandrodung zum Zwecke des Feldbaus. Dazu möchte ich auf die Darstellung eines Hirschkopfes (Vorderteil eines *Kuang-Ge*-fäßes) hinweisen, der mit dem alten Zeichen "Reis" versehen ist. Das Zeichen kann auch "anquellen des Reises" bedeuten. Dieses

659. Rahmann 1952, 889.

660. z.B. Rahmann 1952, 873, 875, 876.

661. Eberhard 1942 a, I, 44; vgl. *Li-chi*, Chiao-t'ê-shêng I, 22; Couvreur I, 588 f.; allerdings geht m.E. aus dieser Textstelle im *Li-chi* nicht eindeutig hervor, daß das Abbrennen der Flur "ausdrücklich" zum Zweck der Jagd geschah. Im vorangehenden Abschnitt (Couvreur I, 587 f.) ist die Rede von der Dankbarkeit, die man der Erde schuldet, da sie alle Wesen trägt und alle Reichtümer hervorbringt, deshalb "Lorsqu'on offrait le sacrifice à la Terre (dans un village), tout le village s'y rendait... Lorsqu'on offrait le sacrifice à la Terre avant la chasse, tous les habitants de la principauté se mettaient en mouvement. Pour le sacrifice à la Terre, les laboureurs fournissaient le millet qui devait être offert dans les vases de bois..." Darauf folgt die Angabe, daß im dritten Frühlingsmonat die Fluren in Brand gesteckt werden und daß darauf Wagen, Waffen und Truppen inspiziert und militärische Übungen abgehalten werden. Dann heißt es schließlich "Lorsque le gibier apparaissait courant çà et là et excitait la cupidité des chasseurs (des soldats), le prince veillait à ce que personne ne transgressât les règles prescrites..." Im *Chou-li* finden wir auch die Angabe, daß die Fluren im Frühjahr in Brand gesetzt wurden, um das neue Gras auf den Weiden besser hervorsprießen zu lassen (*Chou-li* IV, 1183).

Es ist fraglich, ob man in Japan speziell die Feuerjagd gekannt hat. Zwei Episoden in der Mythologie geben einen vagen Hinweis: Zu den Aufgaben, die Ōkuninushi in der Unterwelt zu bestehen hat, gehört das Zurückholen eines Pfeiles, den Susanoo in die Heide abgeschossen hat. Während Ōkuninushi den Pfeil sucht, wird die Heide in Brand gesteckt. (s. Quellen 49 f.) — Bei den Eroberungszügen Yamato-takeru soll Yamato-takeru einmal von seinen Feinden überlistet werden, die ihn auf die Jagd schicken und dabei die Heide anzünden (s. Quellen 104 und 272).

Gefäß wird der frühesten Chou-Zeit zugeschrieben.⁶⁶² (s. Abb. 33). Den Reis läßt man meist vor der Aussaat anquellen, um besseres Keimen zu erreichen. Vielleicht darf man diesen Hirschkopf als Kultsymbol neben die für Südasien — genauer gesagt Nordostindien — belegte Verbindung von Wild und Feldfrucht, Jagd und Ackerbau stellen? Auch ein Relief aus der Han-Zeit sei erwähnt, das verschiedene Dinge von "glückbringender Bedeutung" vereint. Wir sehen darauf links oben einen dreizehigen Drachen (der "gelbe Drache"), rechts daneben einen Hirsch (der "weiße Hirsch"), unter diesem einen Menschen mit ausgestreckten Händen "pour recevoir la rosée d'ambrosie", links daneben "la céréale à bon augure", ein Halm aus dem mehrere Ähren wachsen, schließlich ganz links zwei Bäume, die sich zueinander neigen.⁶⁶³ Die Verbindung Hirsch — Feldfrucht ist hier allerdings nicht so augenfällig.

Wir finden diese Verbindung aber ausgeprägt in Japan wieder. In Abschnitt 2.13 war kurz die Rede von Spuren ehemaliger zeremonieller Jagden. Wir möchten hier aber nicht nur an diese erinnern, sondern vor allem auf Feste in der Neu-jahrszeit oder im Frühling hinweisen, die den gleichen Charakter haben wie das von uns in Abschnitt 3.12 beschriebene *tanetori*. Die Feste tragen Namen wie *shika-matsuri*, Hirschfest, *shishi-matsuri*, Wildfest, aber auch der uns von der Dank-Zeremonie nach erfolgreicher Jagd bekannte Name *shachi-matsuri* (s. Abschn. 2.123, Anm. 166) kommt vor. Die mir bekannt gewordenen Feste wurden alle in Aichi und Shizuoka gefeiert. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß der Brauch auch in anderen Gegenden geübt wurde.

Nehmen wir als Beispiel das Fest von Ôtani, Tôyama-mura, Distrikt Kita-Shidara, das bis etwa 1880 am 1.3. nach dem alten Kalender gefeiert wurde. Man wählte zunächst einen Tag im 2. Monat, an dem vom ganzen Dorf gemeinsam eine Bergjagd veranstaltet wurde. Die Beute dieses Tages hatte Einfluß auf das Fest; wenn nichts erlegt wurde, fiel das Fest aus. Sowohl Hirsch wie Wildschwein galten indessen als angemessene Jagdbeute. Am Morgen des 1.3. versammelten sich die Dörfler im Bezirk des Sippen-gottes; man machte aus Zedernlaub einen

662. Siehe Hentze 1951, 123.

663. Siehe Chavannes 1913, Pl. LXXXIX, No. 167: Bas-relief de Li Hi (171 p.C.) sowie Textband S. 236. Den Hinweis auf diese Abbildung verdanke ich Herrn Prof. Hentze.

Hirsch und eine Hirschkuh, in deren Leib ein Paket untergebracht wurde, das mit weißen Reiskuchen gefüllt war. Die fertigen Hirsche wurden in der Ostecke des Schreinbezirks aufgestellt. Jeder Mann aus dem Dorf hatte außerdem Speiß, Pfeil und Bogen aus Bambus mitgebracht, und auch an diesem Tage fand eine Jagd statt; es war aber nur eine Scheinjagd. Feierlich traten die drei *bettô* des Dorfes den Männern entgegen und gaben die Anordnungen für diese Jagd bekannt, indem sie die Namen der Jäger, dann die der Beleithunde nannten und den Jagdplatz angaben. Dies geschah alles auf eine sehr altertümliche Art. Darauf zogen die Männer in Reih und Glied davon und begaben sich auf den Berg hinter dem Schrein, wo sie das Mitgebrachte aßen und tranken, sich unterhielten und wohl auch das Jagdgebaren nachahmten. Wenn ihre Zeit gekommen war, kehrten sie zurück und meldeten den *bettô*, daß in Berg und Tal auch nicht der Schatten eines Hirsches zu sehen war. Ein *bettô* nannte ihnen dann einen anderen Platz und schickte sie wieder fort. So gingen sie zum zweitenmal auf die Jagd, um zu gegebener Zeit wieder zurückzukehren. Diesen Moment hatten sich die *bettô* wohl ausgerechnet und kurz vorher schossen sie auf die zum Schmuck aufgestellten Laubhirsche; es wurde neunmal geschossen; mit dem letzten Pfeilschuß galten die Hirsche als erlegt. Sobald die Jäger dies hörten, eilten sie schreiend herbei, brachen die Pakete im Hirschbauch auf und aßen die Reiskuchen. Damit war das Fest zu Ende.

Die Feste der umliegenden Orte waren im allgemeinen gleich, aber nur hier allein fand im Monat vor dem Fest eine richtige Jagd statt. Die dabei gemachte Jagdbeute wurde am Festtag ohne besondere Notwendigkeit verkauft und der Erlös verwendet, um einen Teil der Festkosten zu decken. Dies scheint aber eine neuere Gewohnheit gewesen zu sein, vermutlich wurde früher das Wild beim Fest irgendwie verwendet.⁶⁶⁴

In den meisten anderen Dörfern des Distrikts fielen die Feste auf den Anfang des Neujahrsmonats, in Kobayashi z.B. auf den 5.1. Hier wird das Päckchen aus Zedernzweigen mit Reiskuchen-Knödeln gefüllt und unter dem Bauch des Hirsches aufgehängt

664. Hayakawa 1928 a, 147 ff. Eine jährliche Jagd am 5.12. veranstaltete man in Ichiba, Akimoto-mura, Distrikt Kimizu (Chiba) unter den Namen *shishi-kiri-matsuri*, *shishi-kiri-machi* oder *o-kari-jingi* (Fleisch-haue-Fest oder Jagdzeremonie). Jetzt noch bringt man an diesem Tag Hasen und junge Körnerfrüchte dar (SNMG II, 687).

(s. Abb. 34), es wird wie beim *tanetori goku* oder *sago* (Hirschembryo) genannt, wird hier aber nicht von allen Teilnehmern des Festes in Empfang genommen, sondern nach dem Fest den Berufsjägern des Dorfes übergeben. Hier heißt das Fest auch *shachi-matsuri*.⁶⁶⁵ Im Nachbardorf von Tōyama-mura, in Mizawa, Toyone-mura, soll man sich beim Entfernen des Paketes so heftig gestritten haben, daß es Schwerverwundete gab.⁶⁶⁶ In Sogawa im selben Dorf machte man die Hirsche aus Weizenstroh. Hier durften unter keinen Umständen die Kinder bei der Zeremonie anwesend sein. Ähnlich wie beim *tanetori* stellte man nach beendetem Fest "Hacken" her, die man zu Haus auf den Ebisu-Altar legte. Außerdem gab es hier, dem Frühlingsfest entsprechend, ein Fest im alten 9. Monat, das auch *shachi-matsuri* hieß und bei dem vor dem Sippengott kleine Modelle von Trockengestellen, mit *Awa*- und *Hie*-Hirse, Maiskolben und Reisähren von der neuen Ernte behängt, zum Dank dargebracht wurden.⁶⁶⁷

Diese Feste werden alle seit rund 80 Jahren nicht mehr gefeiert, es ist deshalb schwer, heute noch Einzelheiten zu erfahren. In manchen Orten lebt aber anscheinend eine stark vereinfachte Form des Festes weiter, z.B. in Toda-mura, Distrikt Inasa (Shizuoka), wo man am 1.1. aus Stroh einen kleinen Hirsch macht und auf das Brennholz stellt. Der *negi* (ein *Shintō*-Priester) rezitiert *hitotō*, *hitotō* und man schießt dreimal. Weißen Reis, in Strohpackchen gefüllt, die man am Fest des *Yama no kami* darbringt, nennt man im Distrikt Kita-Shidara (Aichi) immer noch *sago*. In manchen Dörfern sagt man, diese würden anstelle wirklicher Hirsch-Embryos dargebracht. In Shimane gibt es dagegen Orte, wo man das Speiseaustreten beim Reispflanzen *ta no sago*, Feld-Hirschembryo, nennt.⁶⁶⁸

Verwandt mit solchen Festen war das *dengaku* am Fest des Sippengottes von Ashigome, Sono-mura, Distrikt Kita-Shidara, am 4.1. Hier versammelten sich in der Nacht die jungen Männer bei einer alteingesessenen Familie, stampften Reiskuchenknödel und füllten sie in einen Sack, mit dem sie in den Tenjin-Wald liefen. Unterwegs schrieten sie "wir haben einen Hirsch erlegt, wir haben einen Hirsch erlegt", rissen den Sack auf und holten die Knödel hervor, die sie teilweise darbrachten und im

665. Hayakawa 1928 a, 147.

666. Hayakawa 1928 a, 149.

667. Hayakawa 1928 a, 149 f.

668. SNMG II, 679, 625.

übrigen aufaßen.⁶⁶⁹

Auch das Fest der Berggottheit in Hinotani-mura, Distrikt Naga (Tokushima) erinnert an die Manipulation mit diesen Paketen. Am 2.1. findet hier das *yama-muke*, "zum Berg hin wenden", statt. In der Nacht kommt jemand von einem Schrein des Ortes her, stellt sich an das Tor jedes Hofes und ruft mit lauter Stimme "*yama-muke*", dann wird in dem Haus das Tablett mit Reis, das man in der Schmucknische vorbereitet hatte, herausgenommen und der Reis diesem Mann übergeben. Der so um Mitternacht gesammelte Reis wird am nächsten Tag von der Dorfjugend in Empfang genommen. Ein Teil des Reises wird in einen Strohbeutel gefüllt, der Rest zu Reiskuchen verarbeitet. Dies ist alles Männersache, keine Frauenhand darf mit den Dingen in Berührung kommen. Die Kuchen werden zuerst zum *Yama no kami* gebracht, den man gleichzeitig verehrt. Den Strohbeutel mit Reis hängt man an die Zweige eines Baumes vor dem Schrein und der älteste der jungen Männer kommt mit einer bereitgehaltenen Sichel herbei und schneidet den Beutel mittendurch. Wenn er geschickt zerschnitten wird und der Reis restlos nach allen Seiten zerstreut wird, sagt man, der *Yama no kami* habe ihn völlig angenommen, das Jahr wird gut ausfallen und man freut sich. Wenn aber im Beutel Reis zurückbleibt, und sei es noch so wenig, dann ist man niedergeschlagen und rechnet mit einem schlechten Jahr. Mit den Reiskuchen wird nach dem Fest gemeinsam *zôni* gekocht und die Jugend vergnügt sich daran.⁶⁷⁰

Versuchen wir die wichtigsten Elemente aus diesen Festen zu erfassen, so dürfen wir vielleicht annehmen, daß ursprünglich eine gemeinsame Jagd zum Herbeischaffen von Wild dazugehörte, daß ferner das "Erschießen" des Hirschbildes sowie die Verbindung von Hirschfötus und Saatgut wesentliche Bedeutung hatten.

Es ist allerdings eine große Frage, wie weit hier aus der chinesischen Hochkultur entnommene Gedanken hineinspielen, da wir schon in der Kultur der Shang den Hirsch als symbolträchtiges Tier finden, wobei sich mythisch-religiöse und kalendarische Vorstellungen mischen.⁶⁷¹ Noch in der Han-Zeit muß der Hirsch im Kult (insbesondere im Totenkult) eine Rolle

669. Hayakawa 1928 a, 150.

670. Yamada Kindô in *Sanjinsai-kiji*, MZ III, 158 f.

671. Vgl. hierzu Hentze 1951, 120 ff., 210 ff.

gespielt haben, die allerdings noch nicht völlig geklärt ist.⁶⁷² Wir müssen infolgedessen hier auf weitere Einordnungs- und Klärungsversuche verzichten, die uns zu weit abführen würden. Es sollte lediglich auf die Möglichkeit von Zusammenhängen hingewiesen werden.

3.43 Konohanasakuyabime und Iwanagahime

Bei der Behandlung der Mythen um die Berggottheit am Anfang dieser Arbeit wurde ein Mythos zur späteren Betrachtung zurückgestellt. Dieser im übrigen von japanischen Forschern bereits eingehend untersuchte Mythos führt mitten in das mythische Denken der alten Pflanzervölker. Nach der Erzählung des *Kojiki* traf Ninigi no Mikoto, der Enkel der Sonnengöttin und Ahn der Kaiserfamilie, als er vom Himmel auf die Erde herabgestiegen war, am Kap von Kasasa (im Süden Kyûshûs) ein schönes Mädchen, das er zur Frau beehrte. Sie verwies ihn an ihren Vater Ôyamatsumi, die Große Berggottheit. Dieser schickte mit Geschenken ausgestattet nicht nur diese seine Tochter Konohanasakuyabime ("Die wie Baumblüten herrlichblühende Prinzessin"), sondern auch deren ältere Schwester Iwanagahime ("Wie Felsen langdauernde Prinzessin"). Ninigi erschrak vor der Häßlichkeit der Iwanagahime und schickte sie zurück, er behielt nur die schöne jüngere Schwester und schief mit ihr. Ôyamatsumi fühlte sich wegen der Rücksendung seiner Tochter beschämt und sandte eine Botschaft, er habe die Töchter mit dem Wunsch geschickt, daß durch Iwanagahime das Leben der Nachkommen Ninigis ewig wie die Felsen dauern möge, durch Konohanasakuyabime sollten sie blühend leben wie die Blüten der Baumblüte. Da er aber Iwanagahime zurückgesandt habe, solle das Leben seiner Kinder kurz sein wie das der Baumblüten.⁶⁷³

Das *Nihongi* bringt verschiedene Varianten, die von der Version des *Kojiki* abweichen. In der einen Variante schickt Ôyamatsumi die beiden Töchter, aber der Fluch, die Kinder des Ninigi sollten nur ein kurzes Leben haben, wird von der verschmähten Iwanagahime selbst ausgesprochen; die andere

672. Vgl. hierzu auch A. Salmony: *Antler and togue, an essay on ancient Chinese symbolism and its implications*. (Artibus Asiae, Supplement 13, Ascona 1954), sowie die Besprechung dieser Arbeit von Heine-Geldern in Artibus Asiae Vol. XVIII, 1955, S. 85.

673. KK 28; Quellen 74 f.

Variante berichtet ebenso vom Fluch der Iwanagahime, dieser bezieht sich aber auf alle Menschen: "Das sichtbare grüne Menschengras soll so schnell absterben und vergehen wie die Blüten der Bäume wechseln und welken", und der Text fährt fort: "Dies ist der Grund, warum das Leben der Menschen dieser Welt so kurz ist".⁶⁷⁴

Es ist offensichtlich, daß hier ein Mythos, der die Kurzlebigkeit der Menschen erklären wollte, mit den Mythen von der Herabkunft des Ninigi auf die Erde verbunden wurde. Man hat diesen Mythos allgemein mit einem hauptsächlich in Indonesien verbreiteten Typus zusammengestellt, nach dem die Menschen, wären sie vom Felsen geboren worden, ewig gelebt hätten; sie werden aber kurzlebig, da sie von einem Baum geboren werden.⁶⁷⁵ Jensen hat auf die Bedeutung und Stellung dieses Mythos bei den alten Pflanzervölkern hingewiesen.⁶⁷⁶ Mit dem ursprünglichen Typus verbinden sich danach noch weitere Vorstellungen, die in der japanischen Version gänzlich fehlen und deshalb hier auch nicht weiter erörtert werden sollen.

Uns interessiert vor allem, wie die Berggottheit Ōyamatsumi in diesen Mythos Eingang gefunden hat, denn vielleicht stellt die Form, in der Iwanagahime selbst den Fluch ausspricht, die ursprüngliche dar. Es tritt aber in allen Versionen die Große Berggottheit als Vater der Schwestern in Erscheinung, war demnach eine wenn nicht von Anfang an zugehörige so doch ebenso fest mit dem Mythos verbundene Gestalt wie Ninigi. Aus dem Mythos selbst ist nicht zu entnehmen, warum die Gestalt des Ōyamatsumi eingefügt wurde. Vielleicht sollte aber im Zusammenhang mit diesem Mythos auf die genealogischen Linien hingewiesen werden, die mit Hilfe des Ōyamatsumi zustande kommen. Wir finden nämlich die weitere "Nachkommenschaft" dieser Gottheit ausnahmslos mit Susanoo oder dessen Nachkommen verbunden. Aus diesen Verbindungen gehen die Gottheiten Ūka no mitama (die Nahrungsgottheit) und Ōtoshi no kami (der Große Jahrgott) hervor, sowie Ōkuninushi, der uns aus dem Mythos vom Weißen Hasen von Inaba bekannt ist und der als eine Art Kulturheros des Izumo-Mythenkreises an-

674. NG 122; Quellen 197 f.

675. Ōbayashi 1961, 221 ff.; Ōbayashi wertet vor allem auch die Ergebnisse der vorausgegangenen Mythenforschung aus. S.a. Matsu-mura 1954, III, 607 ff.

676. Jensen 1950, 33 f.

gesehen wird.⁶⁷⁷ Weiter ist zu beachten, daß ein Sohn des Susano und einer Enkelin des Ôyamatsumi wieder eine Tochter des Ôyamatsumi ehelicht, die den Namen Konohana no Chiruhime ("Die Baumblüten fallen-machende Prinzessin") trägt.⁶⁷⁸ Die vielschichtigen Verbindungen und dieser dem Namen Konohana-sakuyahime parallel laufende Name lassen die Vermutung aufkommen, daß hier vielleicht relativ spät Querfäden gezogen wurden, die aus mehr spekulativen Gründen Gottheiten und Geschichten verbinden sollten, die ursprünglich nicht zusammengehörten.⁶⁷⁹ So können wir lediglich feststellen, daß — soweit diese konstruierten Genealogien überhaupt sinnvoll sind — eine weit stärkere Bindung der Großen Berggottheit an die Gottheiten des Izumo-Kreises fühlbar wird als an Gestalten aus den Yamato-Mythen. In der Überlieferung des *Iyo-kuni fûdoki* wird die im Schrein von Ochi in Iyo verehrte Große Berggottheit (vgl. Anm. 2) als aus Kudara (Korea) eingeführte Gottheit bezeichnet.⁶⁸⁰ Aber auch die engen Beziehungen des Mythos von der Kurzlebigkeit der Menschen zu den *Hayabito* oder *Hayato* von Südkyûshû kann man nicht einfach übergehen.⁶⁸¹ Es dürfte demnach vorläufig sehr schwierig sein, die von uns aufgeworfene Frage eindeutig zu beantworten.

3.5 Die "südlichen" Elemente im *Yama no kami*-Kult

Die chinesischen Quellenangaben über den Erdgott und seine Kultstätte, *shê* 社, wurden von Chavannes zusammengestellt und eingehend behandelt. Seinen Ausführungen entnehmen wir, daß die wesentlichen Elemente des Kultplatzes aus einem Baum (ursprünglich ein Hain), einem Erdtumulus und einem Stein bestanden. Dem Erdgott wurde geopfert bei der Bitte um Regen und Fruchtbarkeit. Es scheint, daß bei langanhaltenden Dür-

677. Vgl. Quellen 42 f., 45 f.

678. Vgl. Quellen 45.

679. Matsumura unterscheidet den ätiologischen Mythos über die Kürze des Menschenlebens und einen Mythos von der Heirat des Ninigi mit einer Prinzessin aus Süd-Kyûshû. Er bringt sowohl weitere Beispiele für eine solche Heiratsgepflogenheit zwischen dem Herrscherhaus und dem betr. Clan wie auch Gründe für die spätere Verbindung der beiden erwähnten Mythen. Siehe Matsumura 1954, III, 613 ff., 626 ff.

680. *Iyo-kuni fûdoki*. *Kofûdoki imon* 749. Vgl. a. Matsumura 1954, I, 239.

681. Vgl. Matsumura 1954, III, 619 f.

reperioden Menschenopfer dargebracht wurden. Nach erfolgreichen Kriegszügen wurden vor dem Erdaltar Gefangene geopfert, nach Jagden wurden Teile der Jagdbeute dargebracht. Erdgott und Getreidegott sind im Erdaltar gemeinsam repräsentiert, die Opfer richten sich an beide. Ebenso alt wie diese Gemeinschaft ist die Beziehung zum Ahnenaltar, der stets gegenüber dem Erdaltar zu liegen kam.⁶⁸² Eberhard bemerkt hierzu: "Die Beziehungen von Ahnen und Erdgott sind sowohl von Granet wie von Karlgren so eindeutig aufgeklärt, daß kein Zweifel mehr darüber sein kann, daß Ahnen (Tote) und Erdgott zusammengehören".⁶⁸³ Hören wir weiter, was Eberhard chinesischen Quellen über Südchina in Bezug auf Menschenopfer im Zusammenhang mit Erdgott- bzw. Steinaltären entnimmt: "Wir müssen damit rechnen, daß in ganz Hupei, Hunan und Kiangsi diese Art von Opfern geübt wurde. Man lockte die Opfer an, behandelte sie gegebenenfalls bis zur Opferzeit gut, opferte sie dann an einem Stein oder einer Steinbank im Walde... Der Stein als Opferplatz ist ein deutliches megalithisches Kulturelement. Opferplätze mit Stein sind...die Erdgott-Altäre, die im Walde (Yao-Kultur) oder unter Bäumen (Tai-Kultur) sein konnten. Bei den Yao sind diese Plätze die Plätze für die Liebesfeste. Bei den Tai die Opferplätze, wo der Fruchtbarkeitszauber ausgeübt wurde. Der Platz, wo die Yao ihre Feste in den Bergen um einen Stein herum feiern, wird Erdaltar genannt, weil eben sich die Chinesen einen solchen Kultplatz nur als Erdkultplatz vorstellen können. Bei den Tai aber ist es wirklich ein Kultplatz für die Erdgotttheit".⁶⁸⁴ Ein "offener Steinaltar unter freiem Himmel... , auf dem die Dorfbewohner vor allem im Frühjahr und Herbst, zur Zeit der Aussaat und Ernte, zu Ehren der Feldbaugeister Opfergaben niederlegen" wird auch für die jetzigen Yao in Südchina erwähnt.⁶⁸⁵ Über den Erdgott der alten Tai berichtet Eberhard weiter: "Daß der Erdgott durch einen Megalithen, zumindest einen Stein symbolisiert wurde, ist schon gesagt. Karlgren hat nun erwiesen, daß dieses Steinsymbol einen phallischen Charakter trug. Phalluskult gibt es noch heute in China, wenngleich begreiflicherweise die Literatur darüber fast

682. Siehe hierzu Ed. Chavannes: *Le dieu du sol dans la Chine antique*. Anhang zu: *Le T'ai-chan*. Paris 1910. S. 437-525.

683. Eberhard 1942 a, II, 163.

684. Eberhard 1942 a, II, 162.

685. Wist 1938, 127.

ganz schweigt. In Yangchou (Kiangsu) wird noch jetzt im 2. Monat, also zu der Zeit, wo der *Shê* (Erdgott)-Tag ist, ein Phallus und eine Vulva aus Papier gemacht und ein Mann und eine Frau tragen diese Symbole herum und verbrennen sie dann. Der Ritus heißt 'Empfangen des Frühlings', also er hat denselben Namen, den man auch für die meist 45 Tage früher stattfindenden Frühlingsrindzeremonien gebrauchen kann. Karlgren hat nun gezeigt, daß der Name für diesen phallischen Stein *tsu* 祖 war, ein Wort, das heute 'Ahn' heißt. Unter diesem Namen *tsu* tritt der phallische Erdgott bei Me Ti (Kap. 31) auf, unter dem Namen 'Feld-Ahn' im *Shih-ching*. Vielleicht sind auch noch ein paar unklare Berichte aus der Han-Zeit hierherzuziehen.... Es sieht so aus, als ob *Tsu*, was normalerweise also phallischer Erdgott bedeutet, statt *Shê*, Erdgott, gesetzt ist.... Die offizielle Erklärung für den *Tsu*, dem auch einmal ein Prinz der Han opferte, ist, daß es sich um einen Gott der Reise handle. Dies ist jedoch recht schlecht belegt und unglaubwürdig".⁶⁸⁶

Auf eben diesen *Tsu* bezieht sich der Name *Dôsojin*, der den (meist phallischen) japanischen Wegegottheiten schon sehr früh beigelegt wurde (vgl. Abschn. 3.34). Dies ist umso interessanter für uns, wenn wir die heutige Verbindung der Wegegottheit mit den ausgesprochen agrarischen Festen und Riten bedenken, vor allem, da wir über das Alter dieser Verbindung nichts Definitives aussagen können. Ein relativ hohes Alter ist immerhin möglich. Und nicht nur, daß gerade die Berggottheit häufig mit denselben Festen verbunden erscheint — wir haben auch gesehen, daß in vielen Fällen das Heiligtum der Berggottheit aus Baum und Stein besteht, wenn es sich dabei auch meist um natürliche und nicht um phallische Steine handelt (vgl. Abschn. 3.34).

Während den hochchinesischen Quellen zufolge im Zentrum der chinesischen Kultur schon in der Han-Zeit die Zugehörigkeit des Baumes zum Erdaltar nicht mehr als wesentliche Notwendigkeit empfunden wurde,⁶⁸⁷ hatte er gerade in den mittel- und südchinesischen Gebieten, aus denen bis in das 11. Jahrhundert hinein und noch später Berichte von heimlichen Menschenopfern vorliegen, seinen alten Charakter bewahrt.

Bei den erwähnten Menschenopfern ist weiter zu unterscheiden zwischen der Methode des Überfalls auf Fremde, die

686. Eberhard 1942 a, II, 178 ff.; s.a. I, 264 f.

687. Chavannes 1910, 475 f.

im Gebiet der Liao geübt wurde und deren Verwandtschaft zu austroasiatischen Schädelkultpraktiken Eberhard betont,⁶⁸⁸ und der Methode des Gruppenwettkampfes (Steinschlachten) mit Todesopfern, die bei den Chuang-Völkern, die Eberhard als Tai bezeichnet,⁶⁸⁹ üblich war und die in Neujahrsfestbräuchen in Kuangsi, Kuangtung und Fukien weiterlebt (vgl. Abschn. 3.414).

Auch das Seilziehen gehört im Bereich der alten Tai-Kultur zu den Jahresfesten am 15.1. und dient zur Divination der Fruchtbarkeit. Dabei ist das Tau der Drache, das Ziehen symbolisiert die Bewegungen des "aufsteigenden Drachen". Der "aufsteigende Drache" bringt Regen und damit Fruchtbarkeit. Auch den Frauen bringt der Drache Fruchtbarkeit. Man veranstaltet Umzüge, bei denen ein Drache aus Holz und Papier, von innen beleuchtet, herumgeführt wird.⁶⁹⁰ Das erinnert uns sowohl an die Umzüge mit dem Strohseil in Kyûshû wie an das Seilziehen mit der Stroh-"Schlange" in Shiba (s. Abschn. 3.412). Dem Fest vom 15.1. entspricht ein Fest vom 15.7. Man stellt an beiden Festen Laternen auf, diesmal aber nicht, "um den Drachen aufsteigen zu lassen, sondern um ihn zu verabschieden". "Das Fest ist ein Totenfest... Man läßt die Lampen auf dem Wasser abtreiben, sowohl um den Drachen ins Wasser zu leiten, wo er schlafen soll, wie auch, um den Totenseelen ein Opfer zu bringen. So ist das Fest ein Totenfest geworden, besonders als durch den Buddhismus diese Vorstellungen noch weiter gefestigt wurden".⁶⁹¹ (Man vergl. hier auch das über Anzünden von Feuern und Lichtern gesagte in Abschn. 3.31).

Was uns hier auffallen muß, ist das "Aufsteigen lassen" und "Verabschieden" des Drachen, das seinem Wesen nach dem Herabsteigen des *Yama no kami* auf die Felder und der Rückkehr in den Wald entspricht. Im Herbst und Winter "schläft" der Drache im Wasser, im Frühling und Sommer weilt er am Himmel, um Regen und Fruchtbarkeit zu spenden. Auf die Drachen- oder Schlangengestalt der Berggottheit im Zusammenhang mit Vegetationsriten sind wir bis jetzt noch nicht oft gestoßen, wir werden darauf hauptsächlich in Teil II dieser Arbeit zu sprechen

688. Eberhard 1942 b, 242 ff., 364 ff. Vgl. hierzu indessen unseren Abschn. 3.42. Nach Heine-Geldern u.a. wird die Kopfjagd mit austronesischen Völkern in Beziehung gesetzt. S.a. Anm. 657.

689. Eberhard 1942 b, 371.

690. Eberhard 1942 a, II, 43 ff.

691. Eberhard 1942 a, II, 245 f.

kommen. Hier sei aber erwähnt, daß es sich dabei um keine vereinzelte Vorstellung handelt.⁶⁹²

Die Hauptjahresfeste der Yao fanden an den beiden *Shê*-Tagen statt; diese fielen auf die Frühlings- und Herbst-Äquinoktien. Der Erdgottaltar, an dem die Feste gefeiert wurden, "steht außerhalb der Stadt, er hat Bäume und einen Kultstein. Dem entspricht also, daß man in den alten Kulturstadien in die Berge, wo Wald war, ging und dort feierte".⁶⁹³ Die Feste der Yao sollen Liebesfeste gewesen sein, "die in Ruhepausen des Sammler- und Hackbauerlebens fallen [und] in Bergen, nah am Wasser, unter Bäumen an einem heiligen Stein, der phallische Bedeutung hat", gefeiert worden sind.⁶⁹⁴ Die Bergbesuche der Yao in frühen Zeiten wurden später zu Besuchen in Bergtempeln umgewandelt. Als typisch bezeichnet es Eberhard, "daß noch jetzt solche Bergtempel ihre Feste im Frühling oder im Herbst haben" und "das Typische für diese Feste sind die Wechsellieder".⁶⁹⁵ Wir kennen solche Wechsellieder schon aus dem *Shih-ching*, sie sind aber auch im alten Japan nicht unbekannt.⁶⁹⁶ Bis in neuere Zeit wurden sie auf den Okinawa-Inseln gepflegt. Es erscheint daher nicht ausgeschlossen, daß auch eine Interpretation der Frühlings- und Herbstfeste japanischer Bergschreine diese Dinge nicht ganz außer acht lassen darf.

Die Kultur der Tai und Yao hatte indessen so viele Gemeinsamkeiten, daß es mit großen Schwierigkeiten verbunden ist, bei der Dürftigkeit der alten Quellen überhaupt genaue Unterscheidungen zu machen. Eberhard nimmt weiter an, daß die südchinesische Küstenkultur der Yüeh "ein Produkt der Über- und Durchlagerung von Yao- und Tai-Kultur gewesen ist. Und zwar glauben wir nach allem, daß das Yao-Element in dieser

692. Die vorhin erwähnte Strohschlange, die in Shiba als Tau zum Tauziehen verwendet wird, gilt später, nachdem sie in den Wald getragen und dort auf einen Baum gehängt wurde, als Verkörperung der Berggottheit. Ähnlich wird z.B. in Aomori eine Strohschlange als Verkörperung des Feldergottes beim Insektengeleiten an einen Baum am Dorfeingang aufgehängt, um alle Übel fernzuhalten. (s. Abb. 35. Haga 1959, 85 f.)

693. Eberhard 1942 a, II, 114.

694. Eberhard 1942 a, II, 115.

695. Eberhard 1942 a, II, 104.

696. Siehe Otto Karow: *Utadaki-Kagahi* (Monumenta Nipponica V, 1942.).

Kultur am stärksten gewesen ist, das Tai-Element weniger stark".⁶⁹⁷

Wenn es sich bei Eberhards Schlußfolgerungen auch größtenteils um Hypothesen handelt, die in Zukunft durch neuere Forschungen modifiziert werden können, so steht doch fest, daß die von uns herangezogenen Kulturelemente sich vereint in mittel- und südchinesischen Provinzen vorfinden und dort Reste alten Kulturbesitzes darstellen. Es steht auch fest, daß die Yüeh tüchtige Seeleute waren, die sich schon mehrere Jahrhunderte vor Chr. auf weite Seereisen wagten.⁶⁹⁸ Der in Südkorea spürbare starke südchinesische Einfluß geht aller Wahrscheinlichkeit nach auf die Fahrten der Yüeh zurück. Nichts hindert uns, ähnliche Fahrten der Yüeh vornehmlich nach SüdJapan und den Okinawa-Inseln anzunehmen,⁶⁹⁹ wo wir allein in dem von uns behandelten Umkreis zahlreiche Elemente finden, die in der Mischkultur der Yüeh-Völker, die Eberhard als den kulturell höchsten Teil der Austronesier bezeichnet,⁷⁰⁰ ebenso beheimatet sind. (Als Alt-Austronesier sieht Eberhard auch die Yao an, die auf den Bergen Brandfeldwirtschaft betreiben.⁷⁰¹)

Im 3. Jahrhundert n.Chr. verschwinden die Yüeh bereits aus der Literatur, und man darf wohl zu Recht mit Eberhard annehmen, daß ein großer Teil der Yüeh völlig in der chinesischen Hochkultur aufging, während andere teils zu reiner Schiffsbevölkerung wurden, teils durch hochchinesische Siedlung in die Berge abgedrängt wurden.⁷⁰² Jedenfalls standen die südchinesischen Yüeh schon seit Jahrhunderten auch mit den Yüeh-Stämmen Tongkings und Nordannams in Verbindung und man darf mit gutem Grund auch auf kulturelle Beziehungen nach dieser Seite hin rechnen.⁷⁰³

Zur selben Zeit etwa, als die Yüeh von den Chinesen ent-

697. Eberhard 1942 a, II, 465; s.a. Eberhard 1942 b, 343 f.

698. Vgl. hierzu Heine-Geldern 1950, 398 f.

699. Vgl. z.B. Eberhard 1942 b, 334 ff. Seite 338 lesen wir: "Liu-ch'iu (d.h. die Okinawa-Inseln) liegt an der großen Handelsstraße zwischen Korea und Chekiang, deren Bedeutung wir wohl noch nicht voll erkannt haben. Es fuhren sowohl Chekiang-Leute über Liu-ch'iu nach Korea als auch Koreaner nach Chekiang und weiter".

70. Eberhard 1942 b, 371.

701. ibd.

702. Eberhard 1942 a, II, 461 f. Der Staat Yüeh wurde 133 v.Chr. durch den chinesischen Staat Ch'u vernichtet.

703. S. Heine-Geldern 1950, 399 ff.

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



1. *shide* aus Papier, am *notaba* (Plätze, wo sich die Wildschweine wälzen) aufgestellt. Toyama (Mie). (Nach Hayakawa 1928 a, 138.)



2. *matagi* aus Miomote (Niigata). (Nach NMGT V, 213.)



3. Bambusröhren zum Darbringen von Opferwein für die Berggott-heit.



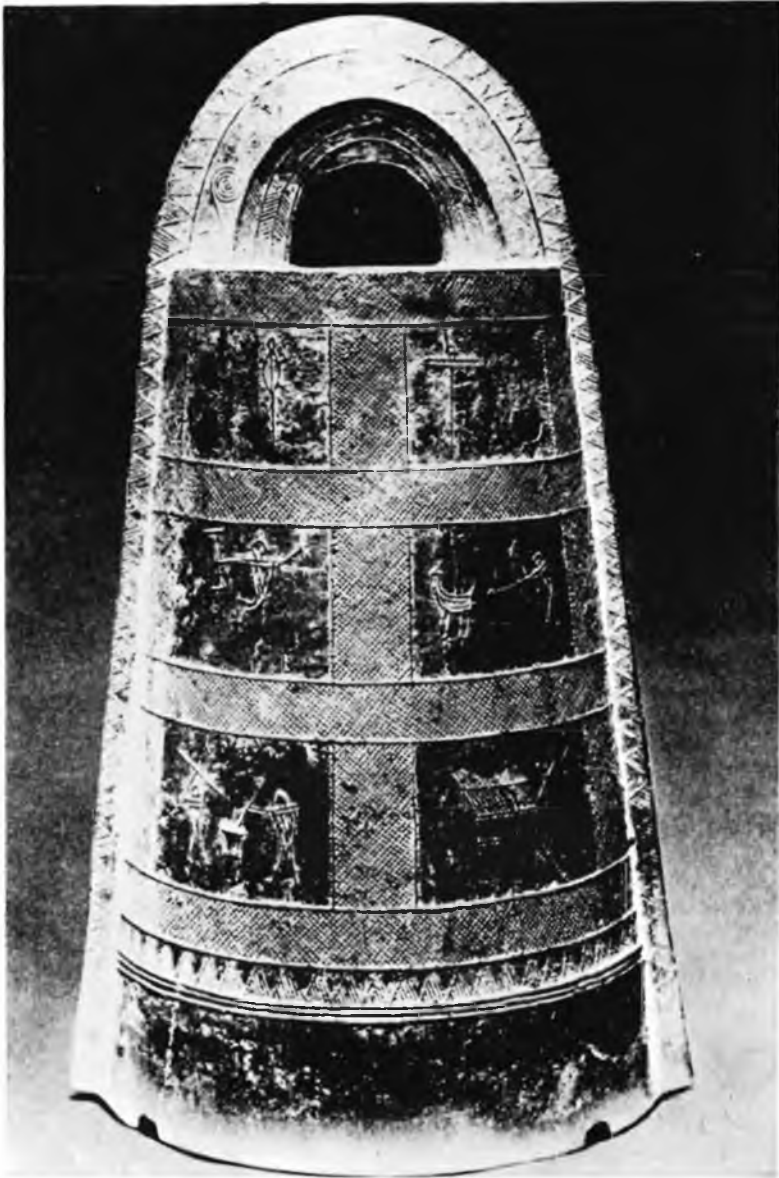
4. Der Bär wird enthäutet. (Akita). (Nach *Nihon minzoku zuroku*, Abb. 299.)



5. Der gehäutete Bär wird mit dem Fell bedeckt (Niigata). (Nach *Nihon minzoku zuroku*, Abb. 300.)



6. Wildschweinjagd mit Hunden. Darstellung auf einem *dōtaku* der Yayoi-Zeit. (Nach SKGT II, 265.)



7. *dōtaku* mit verschiedenen Darstellungen: Verrichtungen des täglichen Lebens, darunter Jäger mit Hirsch. (Yayoi-Zeit, spätere Periode. Nach SKGT II, Tafel 65.)



a

8 a, b. "Fensterbaum".
(Abb. 8 a nach Hayakawa 1928 a, 137.)



9. Zweigabeliger Baum.
(Nach Hayakawa 1928 a, 137.)



b



10. "shimefuji", Glyzinienranken, die sich wie ein heiliges Strohseil über zwei Bäume spannen.
(Nach Hayakawa 1928 a, 136.)



11. Verehren der Berggottheit vor dem Fällen eines großen Baumes. Am Fuße des Baumes ist ein geweihtes Strohseil gespannt, es wurden Papierstücke als Opfer aufgehängt und ein Eimerchen mit Reiswein dargebracht. Man bittet, den Baum ohne Schaden fällen zu dürfen. (Nach NMGT V, 129.)



12. *tobusatate*. Ist der Baum ohne Zwischenfall gefällt worden, dann stellt man der Berggottheit den grünen Wipfel auf den Stumpf. (Nach NMGT V, 130.)



13 a. "Erster Gang in den Wald". Vor dem Schreinchen der Berggotttheit werden Zweige geschnitten, nachdem Opfergaben dargebracht wurden. Links unten das Schreinchen der Berggotttheit. (Nach Haga 1959, 9.)



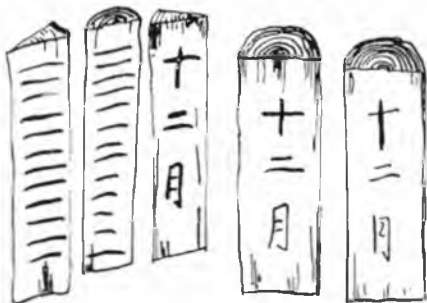
13 b. Die beim "ersten Gang in den Wald" einem Baum aufgehängten Opfergaben. (Nach Haga 1959, 9.)



14. Knödelbaum. Kowakudani (Kagawa). (Nach Takeda 1949, Abb. 15.)



16. *sõtome* genannte Haufen von *oni-gi*, mit heiligem Strohseil umwunden und mit Zweigen besteckt. Sie werden als "Mann" und "Frau" bezeichnet. (Aichi). (Nach Hayakawa 1933, Abb. 14.)



15. *nyûgi* und *tasshagi* aus Aichi. (Nach Hayakawa 1933, Abb. 7 u. 8.)



17. *okkadobô*, auch *kado no dôshin* genannt. Tabayama-mura (Yamanashi). (Nach Takeda 1949, Abb. 54.)



18. *kezuribana* verschiedener Art. 1 Tōkyō; 2-4 Izu; 5 Nagano. (Nach Hashiura 1960, 130.)



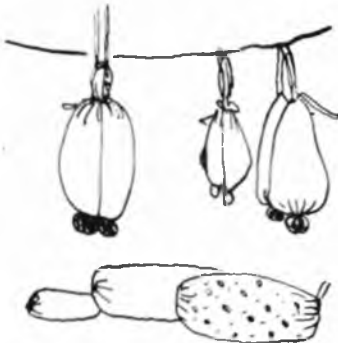
19. *kayukakibō* am Wasserzufluß zu den Setzlingsfeldern (Nagano). (Nach Takeda 1949, Abb. 71.)



20. Jahresgott-Kiefer, in der Küche aufgestellt, am Pfosten angebunden. (Fukushima). (Nach Haga 1959, 6.)



21. *nôte*. Der *toshi-otoko* hat drei Furchen gehackt und je vier Kiefernzweige eingesteckt, dazu einen *sakaki*-Zweig mit Papieropferstreifen. Er betet zum Feldergott um reiche Ernte, nachdem er Reis und Reiskuchen dargebracht hat. (Fukushima). (Nach Haga 1959, 9.)



22. Säckchen in der Form von Brüsten, der Berggottheit dargebracht mit der Bitte um Muttermilch. (Nach Hayakawa 1928 e, 168.)

23. Phallus und Vulva aus Stroh. Nakui-mura (Aomori). (Nach einer Photographie bei Nishiooka 1956, Pl. XII gezeichnet.)





24. okoze. (Nach Yanagita 1936, Taf. 4.)

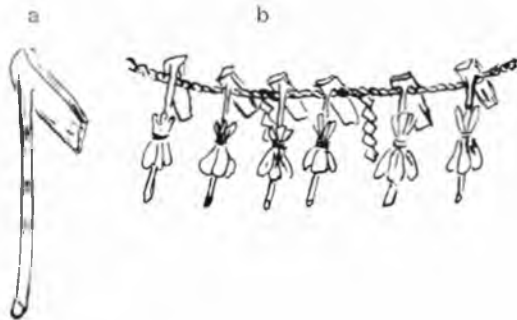


25. Heiligtum des koreanischen Berggeistes. (Nach Eckardt 1928, Abb. 4.)



26. Opfergabe für den Berggeist: Strohfigur mit eingewickelter Rübe. (Nach Eckardt 1928, Abb. 5.)

27. "Hackenstiele" vom *kuwagara-matsuri* aus Kobayashi (Aichi). (Nach Hayakawa 1926, 588.)





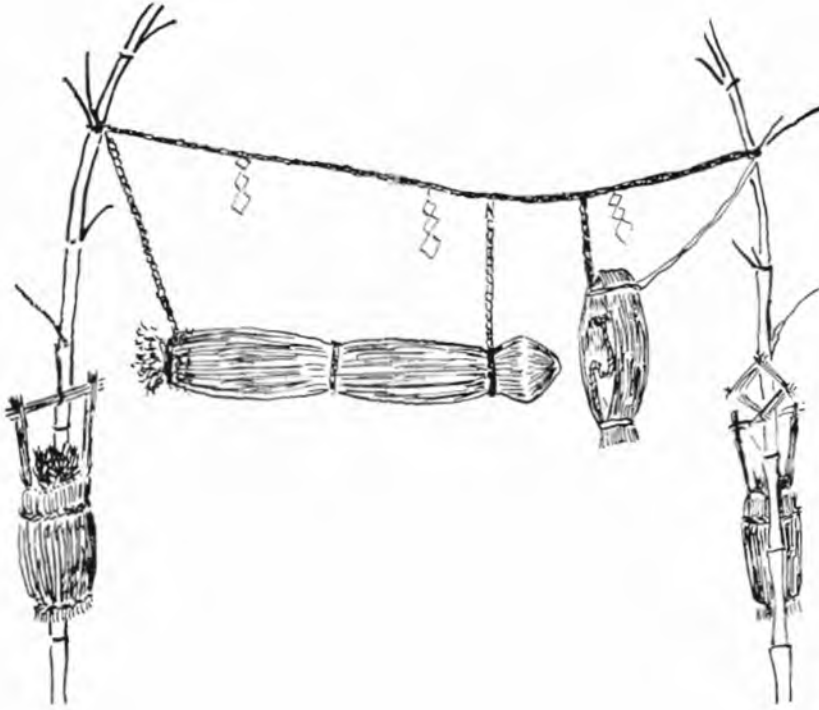
28. "Hache" vom
tanetori-Fest aus
Futto (Aichi).
(Nach Hayakawa
1926, 589.)



29. "Vogelscheuchgott".
Gegend von Kyôto. (Nach
SNMG I, 322.)



30. "Hochzeitsgeräte" vom Fest des Yama no kami am
7.1. in Hase (Mie). (Nach Kurata 1956, Abb. B.)



31. *hanabanagashi*. Bitte um Erntesegen auf dem Feld des Mifuneschreines (Ibaraki). (Nishioka 1956, Abb. 19.)



32. Steinkampf am Knabenfest (5.5). (Nach NMGT IX, 294.)



33. Vordere Tiergestalt eines *Kuang*-Gefäßes. Frühste Chou-Dyn. Ehem. Samml. C.T. Loo, Paris. (Nach Hentze 1951, Taf. LXVIII, Abb. 180.)

34. "Hirsch" aus Blumenspeilern und *sago* aus Zedernlaub, mit Reiskuchen-Knödeln gefüllt. Kobayashi (Aichi). (Nach Hayakawa 1928 a, 147.)



35. Strohschlange, am Tag des Insekten-austreibens als Feldergott am Dorfeingang auf einen Baum gehängt, um alles Übel vom Dorf fernzuhalten. Kizukuri-machi (Aomori). (Nach Haga 1959, 86.)



weder aufgesogen wurden oder verschwanden, ging auch in Japan die Zeit der *Yayoi*-Kultur, die dem Land Ackerbau und Metalltechnik gebracht hatte, allmählich zu Ende. Wie starken Anteil die Kultur der *Yüeh*, sei es auf direktem Wege, sei es über Korea, am Aufbau der *Yayoi*-Kultur gehabt hat, das läßt sich heute wohl kaum schon feststellen, daß aber solche Einflüsse vorhanden waren, scheint mir ziemlich sicher. Sie äußern sich auf volkskundlichem Gebiet in den Erscheinungen, die wir als "altpflanzerisch" bezeichnet haben und die in Japan so wenig wie in der heutigen südchinesischen Hochkultur "rein" auftreten. Es ist damit nichts darüber ausgesagt, daß sie nicht einmal in einer solchen "reinen" Form vorhanden gewesen sein können. Darüber des näheren unterscheiden zu wollen, ginge allerdings weit über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Wo volkskundliche Fakten greifbar werden, in den frühesten schriftlichen Zeugnissen, ist bereits eine Mischung mit Elementen verschiedener Herkunft eingetreten. Am deutlichsten tritt das in den Mythen zutage.

Haguenauer tendiert dazu, "südliche" Elemente als Faktoren bei der Bildung der japanischen Kultur abzulehnen; er glaubt an keine Möglichkeit, innerhalb der Ethnologie mit endgültigen Resultaten eine Verwandtschaft nachweisen zu können zwischen Japanern und einer solchen Bevölkerung, "qui vit encore présentement sur le continent asiatique ou qui occupe, de nos jours, une région insulaire du Pacifique. On espère plutôt réussir à montrer que la plupart des arguments d'ordre ethnographique qui ont été avancés jusqu'ici en faveur d'une parenté entre les Japonais et les Indonésiens, ne résistent point à un examen sérieux ou ne constituent pas des preuves suffisantes de cette parenté".⁷⁰⁴ Zu den altjapanischen Erscheinungen, die er als Beweismittel für eine indonesische oder indochinesische Verwandtschaft ablehnt, gehören z.B. Schädeldeformation, Zahnausschlagen, Zahnschwärzen, Trepanation, Einbetten oder Einreiben des Toten oder der Gebeine mit Ockerrot, Tätowierung, Rindenstoff aus Papiermaulbeer, gekautes, gegorenes Getränk, Architektur des *Shintô*-Schreines usw.⁷⁰⁵ Für Schädeldeformation, Tätowieren, Knochengrab und möglicherweise das *torii* (Schrein-Tor) ver-

704. Haguenauer 1956, 141.

705. Haguenauer 1956, 142 ff.

weist er indessen auf Südkorea.⁷⁰⁶ Nun sind Einzelercheinungen, besonders wenn sie an vielen Orten und in verschiedenem kulturellem Zusammenhang auftreten, sicher nicht geeignet, Kulturverwandtschaft zu beweisen. Aber mit ganzen, in sich geschlossenen Komplexen verhält es sich doch anders.

Ein solcher, annähernd geschlossener Komplex liegt m.E. in der Gesamtheit der volkskundlichen Fakten vor, die wir in den Abschnitten dieses Kapitels behandelt haben. Die Bindung des angeführten Brauchtums vornehmlich an zwei Gottheiten, *Yama no kami* und *Dôsojin*, ist dabei augenscheinlich sekundär. Sie wurde durch verschiedene Umstände herbeigeführt, unter denen wir in Bezug auf *Yama no kami* folgende hervorheben wollen: *Yama no kami*, die Berggottheit, ursprünglich Gottheit des Waldes und Wildes, beschützt später die beim primitiven Brandrodungsbau auf den Bergen und in den Wäldern liegenden Felder. Bergbegräbnis und Lokalisation von Toten- und Ahnenseelen im Walde sowie der Glaube an Besuche der Abgeschiedenen bei den Lebenden zu bestimmten Festzeiten, vor allem beim Jahreswechsel und nach der Ernte, begünstigen eine Vermischung der Vorstellung von Berggottheiten, die auch die Brandrodungsfelder bewachen, und von Ahnengeistern und führen schließlich zu einem Glauben an Berggottheiten, die halbjährlich zu Feldergottheiten werden. Einer solchen Entwicklung wurde weiter Vorschub geleistet durch Kultplätze, die durch Baum und Stein gekennzeichnet waren und die mit (phallischen) Erdgottheiten, die ebenfalls den Feldebau beschützten, in Beziehung standen.

Die hierhergehörigen, auf dem Kultplatz der Berggottheit gefeierten Feste sind das Kleine Neujahr, ein Vollmondsfest, und häufig ein diesem entsprechendes zweites Fest im Herbst oder Winter. Gekennzeichnet sind diese Feste durch den Besuch von Totenseelen, Riten zum Vertreiben des Übels und zum Bewirken von Fruchtbarkeit, Wettkämpfe zwischen lokalen Gruppen zur Divination der Ernteaussichten, Empfangen oder Geleiten der für den Feldebau zuständigen Gottheit.

Als Ergänzung wurden Mythentypen herangezogen: Wett-

706. Haguenaer 1956, 142, 156, 160 f. Eberhard nennt als südchinesische Elemente in der koreanischen Kultur: Freiehe (neben der Vermittlerehe wie in China), Jugendhäuser und Initiationsriten, Liebesfeste, Häuschen für den Schwiegersohn, Tätowierung usw. (Eberhard 1942 b, 24 ff.).

kampf zwischen Berg- und Meeresgott; Entstehung der Nutzpflanzen aus dem Körper einer getöteten Gottheit; Bestimmung der Länge des menschlichen Lebensalters durch die Wahl zwischen Pflanze und Stein.

Sowohl die altpflanzerischen Elemente dieses Komplexes wie die aus den frühen Hochkulturen des vorderen Orients stammenden, finden sich fast vollständig auf südchinesischem Boden. Wir können ihre Spuren zum Teil auch nach Korea verfolgen. Die altpflanzerische Kultur findet sich heute noch relativ geschlossen in Teilen Indonesiens.⁷⁰⁷

Aus dem Gesamtbild dieser Erscheinungen ziehen wir den Schluß, daß in den Perioden, in denen in Japan Jagd- und Sammelwirtschaft allmählich vom Ackerbau abgelöst wurden, lokale Gruppen südkoreanischer, südchinesischer oder noch südlicherer Herkunft, die teils Brandrodungsbau von Hackfrüchten, teils Reisbau (vielleicht ebenfalls mit Abbrennen der Felder, wie für die Yüeh belegt⁷⁰⁸) betrieben, einen Glauben an Erdgottheiten mit den von uns beschriebenen Kultplätzen und Festen mitbrachten, der mit dem Jägerglauben an die Wald und Wild beherrschende Berggottheit allmählich verschmolz und die lokal durch geringe Unterschiede gekennzeichneten neuen Mischformen ergab.

707. Zur besseren Übersicht sei hier noch einmal kurz zusammengefaßt, welchen Komplex wir in Südchina finden konnten: (Phallische) Erdgottheit mit Kultstätte bestehend aus Stein und Baum bzw. Hain, Feste am 15.1. (Vollmondsfest) und entsprechend am 15.7. oder an den Äquinoktien (2. und 8. Monat); an diesen Festen Besuch der Totenseelen, Riten zum Vertreiben des Übels und zum Bewirken von Fruchtbarkeit (im einzelnen Feuer und Laternen, phallische Fruchtbarkeitsriten), Wettkämpfe zwischen lokalen Gruppen zur Divination der Ernteaussichten (Seilziehen und Steinschlachten), Empfangen und Geleiten der für den Feldbau notwendigen Gottheit (der regenspendende Drache). In Korea: Berggottheit mit Kultstätte bestehend aus Baum und Steinhäufen, Bergbegräbnis und Lokalisation der Totenseelen auf Bergen; Feste am 15.1. und am 15.7., bei letzterem Besuch der Totenseelen, Berggang mit Fackeln, um den Vollmond zu empfangen, verschiedene Zeremonien zur Abwehr des Übels und des Ungeziefers, Seilziehen und Steinschlachten zur Divination der Fruchtbarkeit; Abholen eines Berggottes in den Dorf-Schrein am 15.4. (Für die koreanischen volkskundlichen Angaben siehe hauptsächlich Imamura 1928 und Akiba 1954). — Die Vorstellung eines Totenberges scheint in China allerdings der Nordkultur anzugehören, wenn wir Eberhard folgen wollen (siehe Eberhard 1942 a I, 259 ff.; vgl. a. Chavannes 1910, 398 f.).

708. Eberhard 1942 b, 343.

4. Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse

Eine Betrachtung des jägerischen Brauchtums rund um die japanische Berggottheit zeigt, daß hier eine Schicht sehr früher Glaubensvorstellungen sichtbar wird, deren ursprüngliche Träger diejenigen Volksgruppen waren, die das erobernde Yamato-Volk vorfand. Die in den entsprechenden Mythen auftretende Berggottheit weist zahlreiche Einzelzüge auf, die im heutigen Volksglauben vor allem der Jäger und Waldarbeiter ihren Niederschlag finden. Die Waldarbeiter, deren Berufsstand sich erst in einer komplexeren Kultur als derjenigen reiner Jäger und Sammler bilden konnte, haben, da sich ihr Berufsleben vielfach unter gleichen Bedingungen abspielt wie das der Jäger, in vielem deren Brauchtum übernommen. Gleichzeitig treten hier bereits Gedanken hervor, deren Ursprung innerhalb einer Pflanzerkultur zu suchen ist, Vorstellungen, die teils mit dem Totenseelen- bzw. Ahnengeisterglauben verbunden sind, teils den Anstoß zu einer Entwicklung der Berggottheit in eine Feld- und damit Vegetationsgottheit geben konnten. Eine solche Entwicklung wurde vor allem begünstigt durch die Identifikation der mit Wald und Baum verbundenen Berggottheit mit einer Erd- und Vegetationsgottheit von Pflanzern, deren Kultplatz durch Baum und Stein gekennzeichnet war, wobei zahlreiche pflanzerische Riten auf die Berggottheit übertragen wurden. Diese Gruppen von Pflanzern waren möglicherweise Einwanderer aus Korea oder Südchina, die Japan während der *Yayoi*-Zeit erreicht hatten.

Teil II dieser Arbeit wird sich mit dem Problem der Berggottheit als Jahresgottheit, mit der Vorstellung einäugiger oder einbeiniger Berggottheiten und mit den Beziehungen der Berggottheit zu Gottheiten des Izumo-Mythenkreises befassen.

ENGLISH SUMMARY

In the first place the purpose of this study was to collect and arrange the available material concerning the Japanese mountain-deity or mountain-spirit, *Yama no kami*. The bulk of material, however, made it necessary to follow a certain scheme which in itself must inevitably lead to some conclusions regarding the facts—belief and lore—around this popular folk-deity. The second aim, therefore, was to try not only to trace back the history of this deity but also to search for connections which possibly could link the one or other group within the manifold beliefs and customs with corresponding ones in the adjoining areas. The various aspects of the deity—recognisable in the old myths as well as in modern folklore—gave way to the supposition that the mountain-deity of hunters and woodcutters could not be the same as that of farmers, while on the other hand it was suggested that the mountain-deities known from the myths were not at all the mountain-deities of modern belief.

To start with the basic conceptions underlying and establishing so ambiguous a deity we first examined the beliefs and customs of Japanese hunters which concentrate mainly around *Yama no kami*. There the mountain-deity appears as Lord of animals who owns the wild game and whom the hunter has to ask for prey; in return for the kindness of the deity he has to give some parts of the killed animal (mostly the entrails and especially the heart) to the god. The prey which is considered to be a gift by the mountain-deity has to be divided among the fellow hunters and accidental passers-by. Although there is no remarkable livestock in Japan, in some parts of the country where breeding of horses or horned cattle extended to a certain degree *Yama no kami* as a protector of the wild animals became the patron of cattle, too.

The deity appears sometimes in the shape of the animals whom he rules—as a monkey, hare, wild boar, wolf, weasel, stag, often surpassing the ordinary species by size or striking by white colour. Concrete definitions about sex or appearance of the deity are very often lacking, but some think the deity being a god while others take him for a goddess. Rigorous prescriptions regulate the behaviour of hunters before and during the hunt. The

hunter has to keep away from women; but while women may not participate in any activity concerning the hunt, their behaviour at home nevertheless will work a strong influence upon the result of the hunt. Ritual purity of the hunter, the use of a special language (the "mountain-language") as soon as the woods are entered and still some other more detailed orders must be kept to guarantee the goodwill of the deity who has the might to grant or withhold the prey. Special treatment is given when succeeding in killing a bear.

These features on the whole show a close relationship to those of genuine hunting peoples like tribes and peoples we find in North-Eurasia from its easternmost part up to the Finnish peoples in the West. These do not necessarily lead to the proposal of a genuine relationship between the Japanese and the mentioned peoples, for nearly the same conceptions and the same customs have, for example, been found among the hunting peoples in South-America as well as in Africa. It was even possible to track out the basic elements of this hunters' faith in a Lord or Lady of animals in European folklore. We have good reason to suppose that in Japan these elements constitute the oldest layer within the complex of *Yama no kami*; we are even inclined to take them for a very old layer within the whole Japanese folklore, because some quite significant particularities out of them are embedded in a certain type of Japanese myths showing a theriomorphous mountain-deity in the rôle of the decided native enemy of the conquerors, i.e. the Yamato-people. The continuity of so old a faith in spite of the introduction of agriculture which had become the main source of livelihood, at latest after the third century A.D., was guaranteed by tribes or groups of peoples who lived until very late in remote parts of the northeastern mountains still taking to hunting to support their life. Such tribes, known under the name of Emishi, were either conquered or assimilated at the end of the 10th century A.D. But yet up to the time being there exist some villages in North-Hondô inhabited by the so-called *matagi*, a pure hunters' population, which are the most fervent believers in *Yama no kami* as the Lord of animals.

The woodcutters who in many points share the life of the hunters, often staying in the woods for weeks or even months inhabiting temporary huts during this time, took over many of the hunters' customs, for example, the use of the "mountain language" and the fear to have anything to do with women during

their work. The belief of the woodcutters in *Yama no kami* is further characterized by peculiar erotic conceptions and usages.

It is obvious that the mountain-deity is not only the ruler and proprietor of wild game but also the proprietor of the ground and of the woods which cover the hills and mountains and which form the home of these animals. He is a severe deity, refusing to render any prey to the impious hunter and punishing the woodcutter or any other person who dared to violate the unwritten law of his woods by leading him astray or sending him illness or even death.

The mountain-deity was believed to dwell or rest upon certain trees and such trees should never be felled. When ordinary or some bigger trees had to be cut the mountain-deity's permission had to be asked and offerings to be made. After cutting the tree its green top or at least some green twigs and leaves had to be put on the remaining trunk as a thanksgiving. When it was inevitable to fell one of the holy trees belonging to the mountain-deity, special offerings had to be made and after felling the tree, saplings had to be planted on the old spot. The oldest book of Japanese poetry, the *Manyôshû*, as well as some documents from the 8th century bear witness to these customs.

Nearly everywhere in the whole country it is believed that on a fixed day in autumn the mountain-deity is going around in the woods to collect the seeds of the various trees. On a certain day in spring he is again going around to sow these seeds, to look after the growth of the trees and to count them. From this it becomes clear that the mountain-deity is also something like the creator and preserver of the woods.

Independent of the trees of the Mountain-deity there are many trees which are believed to possess souls and therefore are worshipped like gods. The conception of "tree-souls" is very often connected with the belief that souls of the dead are dwelling in the woods up the mountains or near trees. People ask those trees for recovery from illness and for an easy delivery, for lucky marriage and for offspring. The same things the mountain-deity is also prayed for. It could be shown that the belief in the ability of the mountain-deity to heal certain diseases which are thought to be caused by "worms" originated in the belief in tree-souls while the conception of *Yama no kami* as a helper in childbirth has its roots in the opinion that the mountain-deity is bringing from the woods the soul of the child just to be born. This soul is nothing but the soul of an ancestor who died years

ago and which was dwelling in the woods purifying herself and loosing by this her former individuality.

At the beginning of the New Year there is the custom to make a "first trip into the woods," praying to the mountain-deity for safety in the mountains and for a rich harvest in the coming year, offering various foods and other things, and cutting some small trees or branches which are brought down into the house or garden where they are used in many ways, either to serve as a convenient seat for the gods or the souls of ancestors which are expected to visit the house during the first days of the year, or to be brought in various shapes all of which express the same request for a plentiful harvest.

The work of the woodcutter came into fashion only after the establishing of a quite complex and settled society of agriculturists. A society of at least partly nomadic hunters had no need for any bigger amount of timber. From the data we could collect we can only conclude that beginning with the introduction of agriculture into Japan which went parallel with the introduction of bronze and iron tools the stimulus too could be given for an evolution of the beliefs and customs of the woodcutters who had to provide the timber required for building houses and ships and who work a great deal in the area of the hunter. What we can say with certainty is that these customs and beliefs were fully developed in the 8th century and that they give in many parts only consequent new aspects of the old mountain-deity of hunters. But the emerging of such connections as that between mountain-deities and the souls of the dead, partly influenced by the conception of tree-souls, shows clearly that entirely new ideas have come into existence, too. These new ideas originated in the world of agriculture. So it seems, at least at this point, impossible to draw a clear line of separation between the mountain-deity of hunters and woodcutters on the one hand, and the mountain-deity of farmers on the other.

With the bringing down of trees and branches on New Year the conception seems to be connected with one that *Yama no kami* himself is descending from his woods to live half the year in the fields becoming *Ta no kami*, the field-deity. It was pointed out by other scholars that this *Ta no kami* by no means is everywhere in Japan a deity of the same origin and character. It was shown, for example, that feasts and customs in some parts of Japan refer to a field-deity who is rather spoken of as the "rice-

soul" living in the paddy-fields during the growing of the rice and coming into the house together with the harvested sheaves remaining there in the seed corn until spring, while the field-god connected with *Yama no kami* is believed to return to the woods after harvest. Some facts, especially the offering of dishes or cakes made of millet and other fruits usually cultivated in the small fields up the mountains or in the woods, won by burning the ground and given back to wilderness after about three years of cultivation, led to the conclusion that possibly the field-deity so intimately connected with the mountain-deity was originally the mountain-deity himself as a protector of these mountain-fields.

On the other side it was taken as certain that not only the belief in the alternating status of this deity had its roots in the belief in the so-called *marebito*, gods or ancestor-souls visiting the homes of the living at fixed terms (New Year, *Bon-festival*, or after harvest) but that the mountain-deity was nothing but an ancestor-soul himself. This opinion became prevalent partly because the mountain-deity is often identified with the year-god, who comes down from the mountains at New Year bringing with him good luck and prosperity and being himself declared an ancestor-soul. The connection between year-god and mountain-deity we shall discuss in the second part of this study. But I think it is quite clear from the facts already mentioned that there are still other—and older—traits in the character of the mountain-deity than those of an ancestor-soul, while the belief in the visiting ancestor-souls had but a strong influence upon this belief as far as the changing into the field-deity or the identification with the year-god is concerned. The localization of the souls of the dead in the woods up the mountains and especially near certain trees caused by mountain burial exerted, as we already pointed out, in itself an influence upon the belief in the mountain-deity which became visible in many ways. Beside the ones mentioned, the healing power of the mountain-deity and his character as an assistant at childbirth, we note chiefly the ways in which the mountain-deity or some of his equivalents, the *Tengû*, the *Yama-uba*, *Yama-chichi* and other partly benevolent and partly malicious monsters are represented in Japanese folk-tales where they are shown equipped and acting like the spirits of the dead.

Another connection we find in the use of a wooden hook—the prototype of the hoe—as a medium for divination by throw-

ing it on the top of a high tree where it should remain suspended, as well as for pulling a rope wound around the tree of the mountain-deity to bring down this deity to the fields, or even to pull the rope spanned between the mountain-deity's tree and another one in opposite directions by two local parties as a contest, the winner of which was sure to get a full harvest this year. This divination of crops by a rope-pulling contest at festivals of the mountain-deity and also at other similar occasions (but usually within New Year's time, in spring or at the *Bon-festival*) is taken to at other places without using those hooks.

The feasts of the mountain-deity, chiefly celebrated within the first month of the year and especially around the 15th day (which means fullmoon in the former lunar calendar) or in the former 11th month (which means around winter-solstice) were often accompanied by certain features we find also on feasts celebrated at about the same time but in honour of the *Dôsojin*, the god of roads. I refer to the illuminating of bonfires, phallic vegetation rites, ritual laughing, and contests for divination of the crops by other means beside rope-pulling. Those features, though mostly connected with *Yama no kami* and *Dôsojin*, are also observed at *Shintô* shrines dedicated to various deities and even at some Buddhist temples. It is evident that the connection with either of these deities is a secondary one, the same rites merely being applied to the local vegetation-deity.

Yet our attention was drawn to the striking resemblance of the feasts of the mountain-deity and those of the gods of roads which could lead to the supposition of an identity of the two gods. We could show that there is no identity but that there existed similarities, the mountain-deity being in ancient times the protector of mountain-roads and passes, and the deity of roads being the protector against evil spirits lurking at the boundaries between the world of the living and the world of the dead and was therefore posted at all spots which were haunted by such spirits, i.e. cross-roads, bridges, village boundaries, etc. Their evolvment into vegetation-deities was evoked by different characteristics as we shall see later.

The intention to look for possible reasons of this evolution as far as the mountain-deity is concerned led to a nearer examination of group-contests for divination. The most striking of these contests is a sort of stone-fight which seems to have been a really warlike business in former times and which is

now abandoned everywhere. The same kind of stone-fight for the same purpose was carried on in Corea until very recent times and in South-China at least until the end of the last century. From the circumstances met there we can assume that originally it was the aim of those stone-fights to kill at least one person who ought to be the victim necessary to guarantee the growth of the crops.

Here we meet an idea emerged from the mentality of the early planter-peoples and their view of the universe. In their myths the edible fruits (mainly tuberiferous plants) developed out of the buried parts of the corpse of a murdered girl. Of course this happened in remotest times but since then this deed has to be repeated every year in remembrance, parts of the victim's body being used as a kind of fertilizer for the fields. Rooted in the same mythic image of the world we find some more rites which correspond with Japanese ones we noticed in the feasts mentioned, namely, a whole complex marked by contests of local groups held at special occasions among which seasonal feasts connected with the fertility of cultivated plants are mentioned. The local groups referred to are very often formed by one group living near the mountain and one group living near the sea, or one group staying up the river and one down the river. These contests have their mythic counterparts in stories telling that some sort of sea-beings (or sea-gods) had a contest with some sort of mountain-beings (or mountain-gods), the mountain-beings gaining victory. They are backed by the conception that down the river, towards the sea is the world of the dead. Now we find in Japan not only the contests and, in the vicinity of the sea, the same kind of partition but also traces of a legend which tells of a contest between sea-god and mountain-god and in ancient times there was even the conception of a world of the dead being in the sea or across the ocean.

To come back to the myth of the murdered girl providing the eatable plants out of her dead body, we find in Japan the same type of myth which, even mixed up with details coming from other sources, shows us a goddess of food slain by the moon-god and bringing forth all kinds of vegetables from her body. Still another myth is strongly connected with a similar one arising from the same stock of ideas: the fixing of the length of human age by choosing a plant instead of a stone. In Japan this is the myth of Konohanasakuyabime and Iwanagahime.

But if we look to the rites, ceremonies and beliefs as a

whole concerning the Japanese mountain-deity in his rôle of a vegetation-god we find even in more remote times a picture which seems not only more civilized but also broader and much more complex than that the early planters referred to. The parts lacking in this planters' culture, however, we find in the old cultures of the Orient joined together there, too. Moving back to the above-mentioned countries nearer to Japan we identify nearly the whole complex in Corea as well as in South-China. We noticed in Japan: A whole complex of customs and beliefs only secondarily connected with *Yama no kami* consisting of feasts celebrated chiefly around the 15th day of the first lunar month, which is a day of the fullmoon called "Minor New Year" (and maybe in former times marking the beginning of the year) and sometimes a corresponding feast in autumn or winter (for example the *Bon*-festival or a feast around the winter-solstice), these feasts being marked by the belief in souls of the dead visiting the living, rites of expelling the evil (especially bonfires) and of causing fertility (phallic vegetation rites), contests between local groups for divination of crops (rope-pulling, stone-fights), fetching and sending away the gods presiding over agriculture (mainly *Yama no kami*). These facts are completed by the mentioned types of myths. In Corea where it is also customary to bury the dead in the mountains and where it is therefore believed that the souls of the dead are living, we notice: Feasts at the 15th day of the first and the 7th month, souls of the dead visiting the living at the latter day, mountain-climbing with torches to receive the full-moon, rites of expelling the evil, and contests between local groups for divination of crops (rope-pulling, stone-fights); bringing the mountain-deity down into the village-shrine at the 15th day of the 4th month. Our evidence concerning South-China is even more ample: The same feasts at the 15th day of the first and of the 7th month (or at the days of equinoxes), these feasts characterized by the visit of the souls of the dead, rites of expelling the evil (bonfires) and of causing fertility (phallic vegetation rites), contests between local groups for divination of crops (rope-pulling, stone-fights), fetching and sending away the god sending the rain and therefore fertility (the dragon). The conception of a mountain of the dead seems to be rather prevalent in North-China.

Regarding the question of how these conformities could possibly have arisen we cannot but insist on a real relationship. This must go back to an early date, I suppose, at least earlier

than the writing down of the Japanese myths at the beginning of the 8th century A.D., but in no case earlier than the introduction of agriculture to Japan. This means presumably not earlier than the third century B.C. During the last centuries B.C. there seems to have been not only an extensive traffic along the Chinese coast from Chekiang to Corea but even passages to America carried on by the Yüeh of South-China. It is very well possible that parts of the Yüeh as well as people from Corea reached Japan either by accident or deliberately bringing along with them the technique of agriculture together with the corresponding rites. A connection of those rites with the cult of the Japanese mountain-deity was made easy by the fact that the deity concerned with agriculture in the South-Chinese area was a (phallic) earth-god prayed and offered to at a place marked by a tree or grove and a stone. The feasts referred to were celebrated at this place. Among the Japanese hunters it was customary to venerate the mountain-deity in the woods, sometimes just anywhere, sometimes a chosen holy spot, but offerings were usually made on trees, and trees were the resting place of the deity, too. This may have worked together to identify the mountain-god of the Japanese hunters with the earth-god of the newcomers giving way to an evolution in the course of which the mountain-god became a vegetation-god of farmers, now often a stone being added at his cult-place. A similar act of identification may have led to a similar process in the case of the *Dôsojin*, this deity being represented by a (phallic) stone from the beginning.

In the second part of this study we shall have to deal with the conception of *Yama no kami* as a year-god and as a one-eyed or one-legged being. It will further be necessary to follow some suggestions regarding relationship between the mountain-deity and the god Susanoo of the Izumo-myths.

ABKÜRZUNGEN

- AUS-SSCR *Acta Universitatis Stockholmiensis — Stockholm Studies in Comparative Religion.* Stockholm. 1961-.
- CTCCh' *Chu-tzū 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 impr. 1959.
- FFC *Folklore Fellows Communications,* Helsinki 1910-.
- FS *Folklore Studies,* Peking-Tôkyô 1942-.
- H.d.A. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens.* Berlin 1929-1942.
- IM *Ise minzoku.* Kuwana.
伊勢民俗
- Kogojiten* *Meikai kogojiten.* Herausgegeben unter der Aufsicht von Kindaichi Kyôsuke. Tôkyô 1957.
明解古語辞典
- KK *Kojiki.* Ausgabe *Kôgaku-sôsho.*
古事記
- MG *Minzokugaku.* Tôkyô 1929-1933.
民俗学
- MGJ *Minzokugaku-jiten.* Herausgegeben unter der Aufsicht von Yanagita Kunio. Tôkyô 1951.
民俗学辞典
- MGK *Minzokugaku-kenkyû.* Tôkyô 1936-.
民俗学研究
- MZ *Minzoku.* Tôkyô 1925-1929.
民族
- NDM *Nihon densetsu meii.* Herausgegeben unter der Aufsicht von Yanagita Kunio. Tôkyô 1950.
日本伝説名彙

- NG *Nihonshoki*. Ausgabe *Kôgaku-sôsho*.
日本書記
- NMGJ Nakayama Tarô, *Nihon minzokugaku-jiten*. Tôkyô 1941.
中山太郎 日本民俗学辞典
- NMG T *Nihon minzokugaku taikai*. 13 Bde. Tôkyô 1960.
日本民俗学大系
- NMM *Nihon mukashi-banashi meii*. Herausgegeben unter der
Aufsicht von Yanagita Kunio. Tôkyô 1954.
日本昔話名集
- OE *Oriens Extremus*. Wiesbaden 1954-.
- Quellen Florenz, Karl, *Die historischen Quellen der Shinto-Reli-
gion*. Göttingen, Leipzig 1919.
- RKS *Rikkoku-shi*. 12 Bde. Herausgeber Saeki Ariyoshi.
Tôkyô 1940-41.
六国史
- SKGT *Sekai kôkogaku taikai*. Bd. 1-3, *Nihon*. Tôkyô 1959.
世界考古学大系
- SNG *Shoku-Nihongi*. Ausgabe RKS.
続日本紀
- SNK *Shoku-Nihonkoki*. Ausgabe RKS.
続日本後紀
- SNMG *Sôgô Nihon minzoku goi*. 5 Bde. Herausgegeben unter
der Aufsicht von Yanagita Kunio. Tôkyô 1955-1956.
綜合日本民俗語彙
- SSC *Shih-san ching*. 40 Bde. Pei-ching 1957.
十三經
- T'P'YL *T'ai-p'ing yü-lan*.
太平御覽
- YCS *Yanagita Kunio sensei chosaku-shû*. Tôkyô 1947-.
柳田国男先生著作集
- Z.f.E. *Zeitschrift für Ethnologie*. Berlin.
- Z.f.V. *Zeitschrift für Volkskunde*. Stuttgart.

LITERATURVERZEICHNIS

(Wir folgen bei japanischen Personenamen der japanischen Sitte,
Familiennamen zuerst)

- Adachi 1957: Adachi Tôei, *Ômi no Yama no kami no bunseki*. IM III.
足立東衛 近江の山の神の分析
- Akiba 1954: Akiba Takashi, *Chôsen minzoku shi*. Tôkyô.
秋葉隆 朝鮮民族誌
- Ariga 1939: Ariga Kyôichi, *Nagano-ken Suwa-gun kohoku-chihô no shôgatsu-gyôji*. 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., *Shinto (The way of the gods)*. London u.a.
——— 1956: Aston, W.G., *Nihongi*. Transl. by W.G. Aston. London 1896. Repr. 1956.
- Azuma 1956: Azuma Ichirô, *Kita-Murô-gun Umiyama-machi no Yama no kami shinkô*. IM III.
東一郎 北牟婁郡海山町の山の神信仰
- Batchelor 1927: Batchelor, J., *Ainu Life and Lore*. Tôkyô 1927.
- Bauer 1956: Bauer, Wolfgang, *Der Herr vom gelben Stein. Wandlungen einer chinesischen Legendenfigur*. OE Jg. 3.
- Baumann 1939: Baumann, Hermann, *Afrikanische Wild- und Buschgeister*. Z.f.E., Festschrift für B. Ankermann.
- Ben no Naishi nikki*. Ausgabe *Gunsho-ruijû*, Bd. 18. 1959.
弁内侍日記 群書類従
- Biezais 1961: Biezais, H., *The Latvian Forest Spirit*. AUS-SSCR I.
- BODDE 1936: Bodde, Derk, *Annual Customs and Festivals in Peking as recorded in the Yen-ching sui-shih-chi by Tun Li-ch'en*. Transl. and ann. by D. Bodde. Peiping.
- Bohner 1956: Bohner, Hermann, *Nô*. Mitteilungen der Deutschen Ges. für Natur- u. Völkerkunde Ostasiens. Supplementband XXII. Tôkyô.
- Bredon 1927: Bredon, Juliet and Igor Mitrophanow, *The Moon Year*. Shanghai.
- Carles 1887: Carles, W.R., *Life in Corea*. London.

- Chavannes 1910: Chavannes, Edouard, *Le T'ai-chan. Appendice: Le dieu du sol dans la Chine antique.* Paris.
- 1913: Chavannes, Edouard, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale.* Paris.
- Chou-li. Ausgabe SSC.
周 礼
- Chuang-tzū chi-shih. Ausgabe CTCCh'.
莊子集釈
- Courant 1900: Courant, Maurice, *Sommaire historique des cultes Coréens.* T'oung Pao sér. II, Vol. 1.
- Couvreur: Couvreur, Séraphin, *Mémoires sur les bienséances et les cérémonies.* Paris. Repr. 1950.
- Creel 1936: Creel, Herrlee Glessner, *The birth of China.* London.
- De Groot 1886: De Groot, J.J.M., *Les fêtes annuellement célébrées à Emoui.* Annales du Musée Guimet XI, XII. Paris.
- 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 1935: De Visser, M.W., *Ancient Buddhism in Japan.* Leiden.
- Diehl 1961: Diehl C.G., *Aranyāni and Kātukilāl.* AUS-SSCR I.
- Dirr 1925: Dirr, A., *Der kaukasische Wild- und Jagdgott.* Anthropos XX.
- Eberhard 1937: 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 1: *Die Lokalkulturen des Nordens und Westens.* T'oung-Pao Suppl. au Vol. 37. Leiden. Teil II: *Die Lokalkulturen des Südens und Ostens.* Monumenta Serica Monograph III. Peking.
- 1942 b: Eberhard, Wolfram, *Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas.* T'oung-Pao Suppl. au Vol. 36. Leiden.
- Eckardt 1928: Eckardt, Andreas, *Ginseng, die Wunderwurzel des Ostens.* Festschrift P.W. Schmidt. Wien.
- Eder 1955: Eder, Matthias, *Die "Reisseele".* FS XIV.
- 1956: Eder, Matthias, *Totenseelen und Ahnengeister in Japan.* Anthropos LI.

- 1957: Eder, Matthias, *Familie, Sippe, Clan and Ahnenverehrung in Japan*. Anthropos LII.
- Ehrenreich 1905: Ehrenreich, P., *Die Mythen und Legenden der süd-amerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nord-amerikas und der alten Welt*. Z.f.E. 37, Suppl.
- Engishiki*. Ausgabe *Kôgaku-sôsho*.
延喜式 皇学叢書
- Erh-shih-wu shih*. K'ai-ming Ausgabe. Shang-hai 1935.
二十五史
- Fehrle 1930: Fehrle, Eugen, *Das Lachen im Glauben der Völker*. Z.f.V., N.F. Vol. II.
- Fochler-Hauke 1935: Fochler-Hauke, Gustav, *Sitten und Gebräuche einiger Urvölker Süd- und Südwestchinas*. Sinica X.
- Friedrich 1941: Friedrich, Adolf, *Die Forschung über das frühzeitliche Jägertum*. Paideuma II.
- Fujiki 1927: Fujiki Kikumaro, *Miyake-jima o-mari no shinji*. MZ III.
藤木 喜久麿 三宅島御鞆の神事
- Fujita 1929: Fujita Motoharu, in: *Kyôto minzoku-danwa-kai*. MG I.
藤田 元春 京都民族談話会
- Gahs 1928: Gahs, A., *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern*. Festschrift P.W. Schmidt. Wien.
- Gempei seisui-ki*. Ausgabe *Kokumin-bunko*. Tôkyô 1911.
源平盛衰記
- Gôda: Gôda Hirobumi, *Nenjû gyôji no chi'iki-sei to shakai-sei*. NMGT VII.
郷田 洋文 年中行事の地域性と社会性
- Gotô 7928: Gotô Heiei, *Shin-shû Arano shôgatsu gyôji*. MZ III.
後藤 兵衛 信州新野正月行事
- Granet 1929: Granet, Marcel, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*. Paris. 2ème ed.
- 1959: Granet, Marcel, *Danses et légendes de la Chine ancienne*. Paris 1959. (Unveränd. Nachdr. d. Erstausg. v. 1926).
- Gundert 1935: Gundert, Wilhelm, *Japanische Religionsgeschichte*. Tôkyô, Stuttgart.
- Hachigatsu jûgo-ya no gyôji*. MZ II, 1927.
八月十五夜の行事
- Haekel 1959 a: Haekel, Josef, *Herr der Tiere*. Die Religion in Geschichte und Gegenwart III. Tübingen. 3. Aufl.

- 1959 b: Haekel, Josef, *Der "Herr der Tiere" im Glauben der Indianer Mesoamerikas*. Amerikanist. Miscellen — Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg XXV.
- Haenisch 1959: Haenisch, Erich, *Die Jagdgesetze im mongolischen Ostreich*. Ostasiat. Studien (Ramming-Festschrift). Deutsche Akademie d. Wissenschaften zu Berlin — Inst. f. Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 48.
- Haga 1959: Haga Hideo, *Ta no kami. The Rituals of Rice Production in Japan*. Tôkyô.
芳賀 日出男 田 の 神
- Haguenaer 1956: Haguenaer, Charles, *Origines de la civilisation japonaise, introduction à l'étude de la préhistoire du Japon*. Paris.
- Hallowell 1926: Hallowell, A.J., *Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere*. American Anthropologist XXVIII.
- Han-shu. Ausgabe *Erh-shih-wu shih*.
漢 書
- Harata: Harata Toshiaki, *Zokushin*. NMG7 VII.
原田 敏明 俗 信
- Harva (Holmberg) 1925: Harva (Holmberg), Uno, *Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas*. Journal de la Société Finno-Ougrienne 41.
- 1938: Harva, Uno, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*. FFC No. 125.
- Hashiura 1960: Hashiura Yasuo, *Tsuki goto no matsuri*. Tôkyô.
橋 浦 泰 雄 月 ごと の 祭
- Hayakawa 1926: Hayakawa Kôtarô, *Kuwagara-matsuri to hatsu-uma no tanetori*. MZ II.
早川 孝太郎 鉞柄祭と初午の種取
- 1927: Hayakawa Kôtarô, *Orishiba no tsuka*. MZ II.
" 折 柴 の 塚
- 1928 a: Hayakawa Kôtarô, *San En sanson shuki*. MZ III.
" 参 遠 山 村 手 記
- 1928 b: Hayakawa Kôtarô, *Hitachi Yamiso-sanroku no kari-kotoba*. MZ IV.
" 常 陸 八 講 山 麓 の 狩 詞
- 1928 c: Hayakawa Kôtarô, *Okoze no koto*. MZ IV.
" オ コ セ の 事
- 1928 d: Hayakawa Kôtarô, *Kita-Shidara no kado-hayashi sono ta*. MZ III.
" 北 設 楽 の 門 は や し 其 他

- 1928 e: [Hayakawa Kôtarô], *Sanjin-sai kiji*. MZ IV.
" 山神祭記事
- 1931: Hayakawa Kôtarô, *Sanjin-saibun shishô*. MG III.
" 山神祭文詞章
- 1933: Hayakawa Kôtarô, *Kozumi tsumu koto kara*. MG V.
こづみつむことから
- Hayakawa 1929: Hayakawa Noboru, *Tsugaru kikori no imi-kotoba*. MG I.
早川 昇 津軽樵夫の忌み詞
- Hayashi 1930: Hayashi Kaiichi, *Minô-kuni ni okeru yama no kô-matsuri no sù-rei*. MG II.
林 魁一 美濃国に於ける山の講祭の数例
- Hayashida 1960: Hayashida Shigeyuki, *Studies on Wild Boar and Dog found at Shell-mounds in the Amami-Ôshima Archipelago*. *Jinruigaku zasshi* Vol. 68.
- Heine-Geldern 1950: Heine-Geldern, Robert v., *Die asiatische Herkunft der südamerikanischen Metalltechnik*. *Paideuma* V.
- Hentze 1951: Hentze, Carl, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit*. Antwerpen.
- 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.
" 山の神としての素戔鳴尊
- Higo 1942: Higo Kazuo, *Nihon shinwa kenkyû*. Tôkyô. 5. Aufl. 1942.
" 日本神話研究
- Higo-kuni Aso-gun shôgatsu minkan-gyôji denshō kô*. MG V, 1933.
肥後国阿蘇郡正月民間行事伝承稿
- Hika: Hika Harushio, *Okinawa nenjû-gyôji*. NMGT XII.
比嘉春潮 沖縄年中行事
- Hiramatsu 1956: Hiramatsu Reizô, *Kawage-gun Takanoo-mura Aikawa-mura sanjin monjô-tô*. IM III.
平松令三 河芸郡高野尾村合川村山神問状答
- Hissink 1950: Hissink, Karin, *Motive der Mochica-Keramik*. *Paideuma* V.
- Hoenn 1946: Hoenn, Karl, *Artemis. Gestaltwandel einer Göttin*. Zürich.
- Hosen 1956: Hosen Jungô, *Yoshino hômen no Yama no kami*. IM III.
保仙純剛 吉野方面の山の神

- Hotta 1956 a: Hotta Yoshio, *Yama no kami kankei bunken mokuroku*.
IM III.
堀田吉雄 山の神関係文献目録
- Hotta 1956 b: Hotta Yoshio, *Yama no kami no sho-mondai*. IM III.
" 山の神の諸問題
- Hotta 1956 c: Hotta Yoshio, *Nan-Se no kijiya-buraku no Yama no kami*.
IM III.
" 南勢の木地屋部落の山の神
- Hotta 1957: Hotta Yoshio, *Sanjin-saihô-ki. Tôhoku-hen*. IM III.
" 山神探訪記 東北篇
- Hulbert 1962: Hulbert, Homer B., *The History of Korea*. Seoul 1905,
Repr. 1962.
- Hultkrantz 1961: Hultkrantz, Ake, *The Owner of the Animals in the
Religion of the North American Indians*. AUS-SSCR I.
- Iida 1960: Iida Makoto, *Nikkô karikotoba-ki*. Nikkô.
飯田真 日光狩詞記
- Ikegami: Ikegami Hiromasa, *Tama to kami no shurui to araware-kata*.
NMGT VIII.
池上広正 霊と神の種類とあらわれ方
- Imamura 1928: Imamura Tomo, *Rekishi minzoku Chôsen mandan*. Kei-
jo.
今村鞆 歴史民俗朝鮮漫談
- Ingo-jiten*. Herausgeber: Umegaki Minoru. Tôkyô 1956.
隠語辞典 榎垣実
- Inoguchi 1957: Inoguchi Shôji, *Tsukuba-sanroku no Yama no kami*.
IM III.
井之口章次 筑波山麓の山の神
- Inoguchi: Inoguchi Shôji, *Tanjô to ikuji*. NMGT IV.
" 誕生と育児
- Inoguchi: Inoguchi Shôji, *Nôkô-nenjû-gyôji*. NMGT VII.
" 農耕年中行事
- Jensen 1947: Jensen, Ad. E., *Wettkampf-Parteien, Zweiklassen-
Systeme und geographische Orientierung*. Studium generale
Jg. 1.
- Jensen 1948 a: Jensen, Ad. E., *Das religiöse Weltbild einer frühen Kul-
tur*. Stuttgart.
- Jensen 1948 b: Jensen, Ad. E., *Die drei Ströme*. Leipzig.
- Jensen 1950: Jensen, Ad. E., *Die mythische Vorstellung vom halben
Menschen*. Paideuma V.

Jensen 1960: Jensen, Ad. E., *Mythos und Kult bei Naturvölkern*. Wiesbaden. 2. Aufl.

Karikotoba-ki. Ausgabe *Gunsho-ruijû*, Vol. 14, 1901.

狩詞記

Karow 1942: Karow, Otto, *Utagaki-Kagahi*. Monumenta Nipponica V.

Katô 1928: Katô Genchi, *Ame no mahitotsu kashin ni kan-suru kenkyû*. MZ III.

加藤玄智 天目一箇神に関する研究

Kindaichi 1926: Kindaichi Kyôsuke, *Yama no kami kô*. MZ II.

金田一京助 山の神考

Kitamura 1927: Kitamura Nobuyo, *Kiyûshôran*. Ausgabe *Geirin sôsho*. Tôkyô 1927-28.

喜多村信節 嬉遊笑覧

Kofûdoki imon. Ausgabe *Kôgaku sôsho*.

古風土記逸文

Kôgaku sôsho. 12 Bde. Herausgeber Mozume Takami. Tôkyô 1929.

皇学叢書

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

Kôjien. Herausgeber Shimmura Izuru. Tôkyô 1958.

広辞苑

Koji-ruien. Tôkyô 1934-1936.

古事類苑

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

Kyôto minzoku danwa-kai. MG I.

京都民族談話会

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

Li 1957: Li Chi, *The Beginnings of Chinese Civilization*. Seattle.

Li-chi. Siehe Couvreur.

礼記

Lieh-tzû. Ausgabe CTCCh'.

列子注

Liungman 1938: Liungman, Waldemar, *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein*. Bd. 1 und 2. FFC No. 118 und 119. Helsinki 1937-1938.

Liungman 1961: Liungman, Waldemar, *Das Râ und der Herr der Tiere*. AUS-SSCR I.

- Lot-Falck 1953: Lot-Falck, Eveline, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*. Paris.
- Lü-shih ch'un-ch'iu*. Ausgabe CTCCh'.
呂氏春秋
- Mannhardt 1875: Mannhardt, Wilhelm, *Wald- und Feldkulte*. Bd. 1 u. 2. Berlin 1875-1877.
- Manyôshû*. Ausgabe Kôgaku-sôsho.
万葉集
- Matsubayashi 1931: Matsubayashi Rokurô, *Shinano-kuni kakuchi no shôgatsu-gyôji*. MG III.
松林六郎 信濃国各地の正月行事
- 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 1957: Matsuoka Toshio, *Yama no kami shinkô. Yamaguchi-ken no baai*. MZ III.
松岡利夫 山の神信仰・山口県の場合
- Meissner 1925: Meissner, Bruno, *Babylonien und Assyrien*. Bd. 1 u. 2. Heidelberg.
- Meuli 1946: Meuli, K., *Griechische Opferbräuche*. Phyllobolia für P. von der Muehll. Basel.
- Meyer 1937: Meyer, J.J., *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*. Zürich, Leipzig.
- 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
- Miyamoto: Miyamoto Tsuneichi, *Hatake-tsukuri*. NMGT V.
宮本常一 畑作
- Mizutani 1956: Mizutani Hideyoshi, *Kita-Ise chihô no Yama no kami ni tsuite*. IM III.
水谷秀義 北伊勢地方の山の神について
- Mode 1959: Mode, Heinz, *Das frühe Indien*. Stuttgart.
- Mogami: Mogami Takayoshi, *Shi-go no matsuri oyobi bōsei*. NMGT IV.
最上孝敬 死後の祭りおよび墓制
- Montoku-jitsuroku*. Ausgabe Rikkoku-shi.
文徳実録
- Moreau 1958: Moreau, Jacques, *Die Welt der Kelten*. Stuttgart.
- 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 鹿児島山の山の神の信仰
- Mutô 1933: Mutô Tetsujô, *Akita no matagi ni oite*. MG V.
武藤鉄城 秋田のマタギに就いて
- Nagayama 1929: Nagayama Motoo, *Bungo-kuni Naori-chihô no min-
kan-denshô*. MG I.
長山源雄 豊後国直入地方の民間伝承
- Nakamura 1952: Nakamura Takao, *Notes on the Namahage*. MGK XVI.
- Nakayama 1926: Nakayama Saburô, *Kokumin nenjû gyôji. Das Jahr
im Erleben des Volkes*. Übersetzt von Ad. Barghoorn u.a.
Mitteilungen der deutschen Gesellsch. f. Natur- und Völker-
kunde Ostasiens. Tôkyô.
- Nakayama 1928: Nakayama Tarô, *Misakuchi-gami kô*. MZ IV.
中山太郎 御左口神考
- Naumann 1959: Naumann, Nelly, *Das Pferd in Sage und Brauchtum
Japans*. FS XVIII.
- Nihon minzoku zuroku*. Tôkyô 1955.
日本民俗図録
- Nishioka 1956: Nishioka Hideo, *Seishin taisei*. Tôkyô.
西岡秀雄 性神大成
- Nishitani 1957: Nishitani Katsuya, *Hyôgo no sanjinsai*. IM III.
西谷勝也 兵庫の山神祭
- Noda 1956: Noda Seiichi, *Isshi-chihô no Yama no kami kô*. IM III.
野田精一 一志地方の山の神考
- Noma 1957: Noma Yoshio, *Chikuzen Noko-shima no Yama no kami*.
IM III.
野間吉夫 筑前能古島の山の神
- Ôbayashi 1961: Ôbayashi Taryô, *Nihon shinwa no kigen*. Tôkyô.
大林太良 日本神話の起源
- Ogawa 1956: Ogawa Shigetarô, *Umedoi-machi sanjin no koto-domo*.
IM III.
小川重太郎 梅戸井町山神のことども
- Ôkawara 1956: Ôkawara Masami, *Chichibu-chihô no Yama no kami*.
IM III.
大川原正見 秩父地方の山の神
- Origuchi 1929 a: Origuchi Shinobu, *Iki minkan-denshô saihô-ki*. MG
I u. II.
折口信夫 志岐民間伝承採訪語
- Origuchi 1929 b: Origuchi Shinobu, *Tokoyo oyobi "marebito"* MZ IV.
" 常世及び「まれびと」

- Paulson 1959: Paulson, Ivar, *Zur Aufbewahrung der Tierknochen im nördlichen Nordamerika*. Amerikanist. Miscellen. Mitteilungen a.d. Mus. f. Völkerkunde in Hamburg, XXV.
- Paulson 1960: Paulson, Ivar, *Die Schutzgeister und Gottheiten der Jagdtiere im Glauben der nordasiatischen (sibirischen) Völker*. Z.f.E. Bd. 85.
- Paulson 1961 a: Paulson, Ivar, *Wald- und Wildgeister im Volksglauben der finnischen Völker*. Z.f.V. Bd. 57.
- Paulson 1961 b: Paulson, Ivar, *Schutzgeister u. Gottheiten des Wildes. (Jagdtiere u. Fische in Nordeurasien)*. AUS-SSCR II.
- Paulson 1962: Paulson, Ivar, K. Jettmar u. A. Hultkrantz, *Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis. (Die Religionen der Menschheit Bd. 3)*.
- Pei-p'ing sui-shih chih*. Herausgeber Ku Hsien-kang, Kuo-li Pei-p'ing yen-chiu-yüan li-hsüeh yen-chiu-hui. Pei-p'ing 1936.
北平歲時志
- Pettersen 1961: Pettersen, Olof, *The Spirits of the Woods. Outlines of a study of the ideas about forest-guardians in African mythology and folklore*. AUS-SSCR I.
- Rahmann 1952: Rahmann, Rudolf, *The Ritual Spring Hunt of North-eastern and Middle India*. Anthropos XLVII.
- Riemschneider 1954: Riemschneider, M., *Die Welt der Hethither*. Stuttgart.
- Rikkoku-shi*. 12 Bde. Herausgeber Saeki Ariyoshi. Tôkyô 1940-1941.
六国史
- Röhrich 1959: Röhrich, Lutz, *Europäische Wildgeistersagen*. Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 10. Jg.
- Rooth 1961: Rooth, Anna Birgitta, *The Conception of "Rulers" in the South of Sweden*. AUS-SSCR I.
- Saeki 1957: Saeki Yasuichi, *Etchû no "Yama no kami" dampen*. IM III.
佐伯安一 越中の「山の神」断片
- Saitô 1921: Saitô Shôzô, *Seiteki kami no sansen-nen*. Tôkyô.
齊藤昌三 性的神の三千年
- Saitô 1957: Saitô Tsukidô, *Fukui-ken ni okeru Yama no kami*. IM III.
齊藤槻堂 福井県における山の神
- Salmony 1954: Salmony, A., *Antler and Tongue, an Essay on ancient Chinese symbolism and its implications*. Artibus Asiae Supplement 13, Ascona.
- Sandai-jitsuroku*. Ausgabe *Rikkoku-shi*.
三代実録

- Sanjinsai-kiji*. MZ III, 1927.
山神祭記事
- Sasaki 1928 a: Sasaki Kizen, *Tanjô oyobi meimei*. MZ III.
佐々木 喜善 誕生及び命名
- 1928 b: Sasaki Kizen, *Yama-okoze*. MZ IV.
" 山オコゼ
- Sato 1928: Satô Kyôzô, *Akita-ken Jinego-mura shôgatsu kankô*. MZ III.
佐藤 恭三 秋田県笹子村正月慣行
- Saunderson 1895: Saunderson, H.S., *Notes on Corea and its People*.
Journal of the Anthropological Inst. of Great Britain and Ireland,
Vol. XXIV.
- Schmidt 1951: Schmidt, Leopold, *Pelops und die Haselhexe*. Laos I.
—— 1952: Schmidt, Leopold, *Der "Herr der Tiere" in einigen
Sagenlandschaften Europas und Eurasiens*. Anthropos XLVII.
- Schmidt 1926: Schmidt, Wilhelm, *Ursprung der Gottesidee*. Münster
1926-1955.
- Schröder 1952: Schröder, Dominik, *Zur Religion der Tujen des Sining-
gebietes (Kukunor)*. Anthropos XLVII.
- Schwind 1958: Schwind, Martin, *Japan*. In: *Großer Herder Atlas*.
Freiburg.
- Seki: Seki Keigo, *Mukashi-banashi no bumpu*. NMGT XII.
関 敬 吾 昔話の分布
- Shan-hai-ching*. Ausgabe *Ssü-pu ts'ung-k'an*.
山海經
- Shih-chi*. Ausgabe *Erh-shih-wu shih*.
史記
- Shimabukuro 1928: Shimabukuro Genshichi, *Ryûkyû ni okeru inoshishi
no hanashi*. MZ III.
島袋 源七 琉球に於ける猪の話
- Shimamura 1930: Shimamura Tomoaki, *Bitchû Oda-gun no shimajima*.
MG II.
島村 知章 備中小田郡の嶋々
- Shintô-daijiten*. 3 Bde. Tôkyô 1941.
神道大辞典
- Shokoku shôgatsu-gyôji*. MZ IV, 1928.
諸国正月行事
- Soga 1957: Soga Kitai, *Iyo Mikame-machi no Yama no kami*. IM III.
曾我 鍛 伊予三瓶町の山の神
- Son 1929: Son Shintai, *Sekisen-kô*. MZ V.
孫 晋泰 石戦考

- Sone 1928: Sone Ichirô, *Okinawa hontô no inoshishi-gari*. MZ III.
 曾根一郎 沖縄本島の猪狩
- Sui-shu*. Ausgabe *Erh-shih-wu shih*.
 隋書
- The Supernatural Owners of Nature. Nordic symposion on the religious conceptions of ruling spirits (genii loci, genii speciei) and allied concepts.* Editor Ake Hultkrantz. AUS-SSCR I, Stockholm 1961.
- Tada 1956: Tada Denzô, *Awa no Yama no kami*. IM III.
 多田伝三 阿波の山の神
- Tahara: Tahara Hisashi, *Kyôgi, goraku*. NMG I.
 田原久 競技, 娯楽
- Takagi 1929: Takagi Seiichi, *Ninshin oyobi shussan ni kan-suru zoku-shin*. MG I.
 高木誠一 妊娠及出産に関する俗信
- Takahashi 1930: Takahashi Buntarô, *Ippon-sugi to sanjin-shi*. MG II.
 高橋文太郎 一本杉と山神詞
- 1933: Takahashi Buntarô, *Minami-Satsuma no hanashi to hô-gen*. MG V.
 " 南薩摩の話と方言
- Takamura 1930: Takamura Hiyô, *Toyama no inoshishi-gari*. MG II.
 高村日羊 戸山の猪狩
- Takasaki 1928: Takasaki Masahide, *Tengû no hanashi*. MZ IV.
 高崎正秀 天狗の話
- 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.
- Takemoto 1929: Takemoto Takeo, *Iwami yori*. MG I.
 竹本健夫 石見より
- Tanaka Iwao 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
- Tanaka Kumao 1956: Tanaka Kumao, *Miyazaki-chihô no Yama no kami shinkô ni tsuite*. IM III.
 田中熊雄 宮崎地方の山の神信仰について
- Tanaka Shinjirô 1956: Tanaka Shinjirô, *In Haku no Yama no kami*. IM III.
 田中新次郎 因伯の山の神

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

Tillhagen 1961: Tillhagen, Carl-Herman, *Die Berggeistvorstellung in Schweden*. AUS-SSCR I.

Tokoro: Tokoro Mitsuo, *Ringyô*. NMGT V.

所 三男 林業

Tozawa 1928: Tozawa Usei, *Sanzon shoken*. MZ III.

戸沢 雨青 山村所見

Tso-chuan. Ausgabe SSC.

左 伝

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

Uemura 1956: Uemura Kakubei, *Higashi-Shima no Yama no kami kô*.
IM III.

上村 角兵衛 東志摩の山の神考

Umegaki: Umegaki Makoto, *Ingo to imikotoba*. NMGT X.

煤 垣 実 隠語と忌み言葉

Ushio 1957: Ushio Michio, *Sanin-chihô no sanjin-shinkô*. IM III.

牛尾 三千夫 山陰地方の山神信仰

Vilkuna 1961: Vilkuna, Asko, *Über den finnischen haltija "Geist, Schutzgeist"*. AUS-SSCR I.

Wada 1956: Wada Seishû, *Sagami-chihô no Yama no kami*. IM III.

和田 正洲 相模地方の山の神

——— Wada Seishû, *Reki to nenjû-gyôji*. NMGT VII.

暦と年中行事

Wajima 1956: Wajima Shunji, *Suzu-gun-chihô no Yama no kami*. IM
III.

和島 俊二 珠洲郡地方の山の神

Wakamori: Wakamori Tarô, *Nihon minzokugaku no kadai to hôhō—
Rekishigaku to no kankei kara*. NMGT II.

和歌森 太郎 日本民俗学の課題と方法, 歴史学との関係から

——— 1958: Wakamori Tarô, *Nihon rekishi jiten*. Tôkyô.

日本歴史事典

——— 1960: Wakamori Tarô, *Kunisaki*. Tôkyô.

くにさき

Wamyô-ruijushô. Verfasser Minamoto Shitago. Bd. 1-3. Tôkyô 1954.

倭名類聚鈔 源 順

- Washio 1930: Washio Saburô, *Tajima Takahashi-mura saihô-roku*. MG II.
 鷲尾三郎 但馬高橋村探訪録
- Wikman 1961: Wikman, K. Rob. V., *Introduction to "The Supernatural Owners of Nature."* AUS-SSCR I.
- Wilhelm 1928: Wilhelm, Richard, *Frühling und Herbst des Lü Bu We*. Jena.
- Wist 1938: Wist, Hans, *Die Yao in Südchina*. Baessler Archiv Vol. XXI.
- Yamaguchi 1956: Yamaguchi Asatarô, *Iki-shima no Yama no kami ni tsuite*. IM III.
 山口 麻太郎 姥岐島の山の神について
- Yanagita 1936: Yanagita Kunio, *Yama no kami to okoze*. Tôkyô.
 柳田 国男 山の神とラコゼ
- 1938: Yanagita Kunio, *Sanson seikatsu no kenkyû*. Tôkyô.
 " 山村生活の研究
- Yanagita Kunio, *Hitotsume-kozô sono ta*. Tôkyô 1934. 3. Aufl. 1941.
 " 一目小僧その他
- 1941 a: Yanagita Kunio, *Hitotsume-kozô*. In: *Hitotsume-kozô sono ta*.
 " 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
- 1947: Yanagita Kunio, *Yama no jinsei*. YCS 1. Tôkyô.
 " 山の人生
- 1948: Yanagita Kunio, *Shin-shu zuihitsu*. YCS 3. Tôkyô.
 " 信州随筆
- 1951 a: Yanagita Kunio, *Go-karikotoba-ki*. Tôkyô. (Neudruck).
 " 後狩詞記
- 1951 b: Yanagita Kunio, *Oshira-kami kô*. YCS 11. Tôkyô.
 " 大白神考
- Yanagita Kunio: *Shinshu-hen*. YCS 12. Tôkyô 1953.
 " 神樹篇
- 1953: Yanagita Kunio, *Tengû-matsu, Kamisama-matsu*. In: *Shinshu-hen*.
 " 天狗松・神様松

- /Mayer 1954: Yanagita Kunio, *Japanese Folk Tales*. Transl. by Fanny Hagin Mayer. Tôkyô.
- Yatô 1927: Yatô Kazuichi, *Yama no kami no matsuri*. MZ II.
矢頭和一 山の神の祭
- Yen-ching sui-shih-chi*. Siehe Bodde.
燕京歳時記
- Yoshizumi 1956: Yoshizumi Kangen, *Naga-gun ni okeru sanjin no shinkô ni tsuite*. IM III.
吉住勘元 名賀郡に於ける山神の信仰について
- Zenkoku hôgen jiten*. Herausgeber Tôjô Misao. Tôkyô 1958.
全国方言辞典
- Zerries 1951: Zerries, Otto, *Wildgeistvorstellungen in Südamerika*. Anthropos XLVI.
- 1954: Zerries, Otto, *Wild- und Buschgeister in Südamerika*. Stuttgart-Wiesbaden.
- 1959: Zerries, Otto, *Wildgeister und Jagdritual in Zentralamerika*. Amerikanist. Miscellen — Mitteilungen a.d. Mus. f. Völkerkunde in Hamburg XXV.