

FIGÜRLICHE DARSTELLUNGEN IN DER JAPANISCHEN VOLKSRELIGION

Von MATTHIAS EDER, Tokyo

ÜBERSICHT

EINLEITUNG

- I. Im Jahresbrauchtum gebrauchte Figuren
 - 1) Figuren zum Einladen von Göttern
 - 2) Figuren zur Beseitigung von Unheil
 - a) Figuren zur Abwehr von Krankheiten
 - b) Figuren zur Beseitigung schädlicher Insekten
 - c) Figuren der kultischen Reinigung
- II. Oshirasama, von einer Art von Schamaninnen gebrauchte Figuren
- III. Funadama, die Schutzgottheit der Fischerboote
- IV. Ebisu und Daikoku, zwei Glücksgötter
- V. Mit der Steinverehrung in Zusammenhang stehende Göttergestalten
 - 1) Die Kôshin-Steine
 - 2) Die Jizô-Steine

SCHLUSSWORT

Unter japanischer Volksreligion verstehen wir die religiöse Betätigung der breiten Schichten des Volkes unabhängig vom staatlich kontrollierten Schintoismus und von den Lehrsystemen des Buddhismus. Es handelt sich um diejenigen Bereiche des religiösen Lebens, die von keiner amtlichen Regelung betroffen werden und um Religionsformen, die seit den frühesten Zeiten bis heute natürlich gewachsen sind. Buddhistische Elemente sind zwar in die Volksreligion eingegangen, doch stets nur nach freier Auswahl des Volkes, das an manchen buddhistischen Lehren Gefallen und in buddhistischen Praktiken ihm Artverwandtes fand. So sind übrigens auch hinduistische und taoistische Vorstellungen und Übungen in das große Amalgam der japanischen Volksreligion geraten. Die Träger der Kultakte sind in der Volksreligion meistens die Gläubigen selber, wenn amtlich bestellte Religionsdiener dabei eine Rolle spielen, dann tun sie das nur nach altem Herkommen in einem der Freiheit des Einzelnen oder der Gemeinschaft überlassenem Bereiche. Die Betätigung der Volksreligion ist Sache

des Einzelnen, der Familien, der Sippen, der Dorfgemeinschaften, der Berufsgruppen und Altersklassen.

In der Religion des Volkes spielen figürliche Darstellungen von Göttern und Geistern eine große Rolle und sind zahlreich anzutreffen. Eine ausgebildete Bildhauerkunst kennt der Shintô von Haus aus nicht. Der Buddhismus hat zwar die Architektur der Shintô-Schreine beeinflußt, aber seine Plastik wurde von der Kami-Religion nie übernommen. Während sich der chinesische Taoismus in diesem Punkte seinem grossen Rivalen anpasste, hat der Shintô immer seinen Charakter als Naturreligion bewahrt. In ihm konnte eine in Tempeln zur Schau gestellte Plastik keinen Platz finden. Die Statuen der buddhistischen Tempel stellen Heilige dar. Buddha und die Bodhisattvas sind zu höherer Vollkommenheit gelangte Menschen, die nachgeahmt werden. Da sie durch Tugendübung ihre Persönlichkeit gesteigert und so zu höheren Mächten gelangt sind und hilfsberechtigtes Mitleid mit den Nöten der Menschheit eine der Haupttugenden des Buddhismus ist, werden sie auch um Hilfe angerufen. Ganz anders die japanischen Kami. Sie sind Ahnengeister und beseelte Naturkräfte, die in ihrer Welt leben und nur vorübergehend mit der Welt der Menschen verkehren. Den Kontakt mit der Welt der Geister stellt der Mensch zu bestimmten Zeiten, an bestimmten Orten und mit bestimmten Mitteln her. Die übersinnlichen Wesen werden dann in der Welt der Menschen gegenwärtig, ziehen sich nach vollzogenem Kult wieder in ihren Bereich zurück. Eine auf Dauer berechnete, überzeitliche Statuenkunst, die die höheren Mächte in der Welt der Menschen vergegenwärtigt und festhält, konnte sich bei dieser Dynamik der japanischen Götterwelt nicht entwickeln. Auch in Fällen, in denen sich bestimmte Bildformen von Göttern in Nachahmung der buddhistischen Kunst in der Volksreligion ausgebildet haben, hat sich das Wesen japanischer Kami nicht geändert und ausländische Götter wurden mehr oder weniger japanisiert, sodaß von dessen fremdem Wesen oft nicht mehr viel übrig blieb.

Bei einer Gruppierung der bei der Ausübung der Religion gebrauchten Figuren finden wir, daß wohl der größte Teil derselben im Zusammenhang mit dem Jahresbrauchtum, vor allem dem ländlichen, auftritt. Sie dienen entweder der Bewillkommung von Göttern und Geistern oder der Verabschiedung von solchen. In diesem Zusammenhang wollen wir auch die Figuren behandeln, die dazu dienen, Schmutz und Unglück aus der Welt der Menschen zu beseitigen. Zwar handelt es sich bei ihnen nicht um Götterfiguren, doch üben sie immerhin auch eine religiöse Funktion aus. Im zweiten Abschnitt befassen wir uns mit Götterfiguren, die unabhängig vom Jahresbrauchtum gebraucht werden: im dritten betreten wir einen Glaubensbereich, in dem indische und chinesische Elemente in die japanische Religion übernommen worden sind und sich mit einheimischen Vorstellungen vermengt haben, wobei die vom Buddhismus ins Land gebrachte Plastik zu

einem höheren künstlerischen Ausdrucksmittel wird.

I. Im Jahresbrauchtum gebrauchte Figuren.

Figürliche Darstellungen sind Mittel zur Vergegenwärtigung der Götter und zum vorübergehenden Verkehr mit ihnen. Ihre Verwendung ist oft auf bestimmte Kultakte beschränkt, in anderen Fällen werden sie lange Zeit gebraucht und nur bei bestimmten Anlässen gegen neue umgetauscht. Diese kultischen Figuren sind entweder Sitz der Götter oder Vertreter der Menschen. Sie heißen im Japanischen *hitogata* 人形 und *katashiro* 形代. *Hitogata* bedeutet „Menschengestalt“, Nachbildung von Menschen. *Katashiro* heißt „anstelle der Gestalt“, Gestaltvertretung. Im *Engishiki*¹⁾ finden wir für Kultfiguren je nach dem Material ihrer Herstellung folgende Ausdrücke: 金人 *kin-jin* Goldmenschen, 銀人 *gin-jin* Silbermenschen, 鐵人 *tetsu-jin* Eisenmenschen, 金人像 *kin-jin-zô* Goldmenschenfiguren, 銀人像 *gin-jin-zô* Silbermenschenfiguren, 鐵人像 *tetsu-jin-zô* Eisenmenschenfiguren, 木人像 *moku-jin-zô* Holzmenschenfiguren, 鐵偶人 *tetsu-gû-jin* Eisenpuppen, 木偶人 *moku-gû-jin* Holzpuppen, 金塗人像 *kin-to-jin-zô* vergoldete Menschenfiguren, 銀塗人像 *gin-to-jin-zô* versilberte Menschenfiguren, 鐵人偶 *tetsu-jin-gû* eiserne Menschenfiguren, 土偶人 *do-gû-jin* tönerner Puppen, 土偶 *do-gû* tönerner Puppen, 立偶人 *ritsu-gû-jin* stehende Puppen. Eine Anzahl von Figuren ist regelmäßig unter den für ein bestimmtes Fest, meistens mit Reinigungs- und Sühneriten, bereitzustellenden Gegenständen angegeben.

Je nachdem ob eine Figur als Ruheplatz für einen zum Kommen eingeladenen Gott, also als *ogishiro* 招代 dient, oder ob in ihr ein Gott fortgeleitet wird, kann man die kultischen Figuren in zwei große Hauptgruppen einteilen, in *kami-mukae-ningyô* 神仰人形 „Götterbewillkommungsfiguren“ und in *kami-okuri-ningyô* 神送人形 „Götterfortgeleitungsfiguren“. Beide Gruppen zeigen verschiedene Grade ihrer Ausbildung als Mittel zur Vertretung und sichtbaren Darstellung eines Gottes (*katashiro*).

Die Wurzel, aus der die kultischen Figuren entstanden sind, ist der Glaube, daß die Götter (*kami*) in einem materiellen Gegenstände (*shiy-tai* 神體 Götterleib) gegenwärtig und von diesem aus wirksam werden. Als *shintai* dienen die verschiedensten Gegenstände. In alter Zeit stiegen die Götter auf Bitten der Menschen von Zeit zu Zeit, vorwiegend zur Jahreszeitenwende, in die Welt der Menschen herab. Damals gab es noch keine Tempelhallen und somit auch keine *shintai* im Sinne des späteren Schintoismus, in dem man unter *shintai* einen heiligen Gegenstand, den Sitz des Gottes im Allerheiligsten, verstand. In der Frühzeit, wie übrigens neben dem amt-

1) eine 50-bändige Sammlung von Bestimmungen über Palastzeremonien, Beamtenaudienzen, Gottesdienst an den amtlichen Schreinen usw., erschienen 927; *Engishiki* genannt, weil sie während der Periode Engi (901–922) zusammengestellt wurde.

lichen Shintô auch heute noch, konnten als Göttersitz dienen ein Baum, ein Felsen, in bestimmte Formen zurechtgeschnittene Papierstreifen (*nusa*), Zweige vom Sakaki-Baum (*Eurya ochracea*), ein Stück Tuch, Schwerter, Speere, Bogen, Stöcke, Flaschenkürbisse, Schöpflöffel, Blätter eines Bambusstrauches (*shino*), Perlen usw. Zum Teil handelt es sich um Geräte, die von den Kultübenden in den Händen gehalten werden (*torimono* 執物), häufig vom Holz eines einer Gottheit heiligen Baumes gemacht. In dem im 9. Jahrhundert verfaßten *Kôtai jingû gishikichô* (皇太神宮儀式帳), einem Verzeichnis der Zeremonien an kaiserlichen Schreinen, sind 49 Beispiele von *shintai* aufgezählt: 27 Schreine haben einen Stein, 5 einen Spiegel und einen Wasser als *shintai*, 16 sind ohne *shintai*.²⁾

Früher haben heilige Orte und Haine die Stelle eines Schreines eingenommen. Ein mächtiger Baum war Sitz der Gottheit und ihm wurde Verehrung erwiesen. Die Geschichte kennt das berühmte Beispiel des Götterbaumes von Kasuga in Nara. Jedesmal wenn die Rittermönche von Kôfukuji in Nara bei der Regierung einen Antrag durchdrücken wollten, schleppten sie einen Götterbaum von Kasuga, an dem ein Spiegel als *shintai* angebracht war, mit nach Kyôto, sodaß die Minister in grosse Angst gerieten. Das Anbringen eines Spiegels am Baum ist eine spätere Entwicklung, ursprünglich herrschte der Glaube, daß der Gott im Baume als solchen wohne, und Kultfeiern hatten einen stehenden Baum zum Mittelpunkt, auf den der Gott sich niederließ. Es kam auch vor, daß man Spiegel, Schwerter, gekrümmte und durchbohrte Perlen (*magatama* 勾玉) und rituelle Papierstreifen (*nusa*) am Baum befestigte. Noch in unserer Zeit betrachten Holzfäller einen Baum, dessen Stamm eine oder mehrere Gabelungen aufweist, als Sitz des Berggottes und halten ihn heilig. Bäume sind seit den frühesten Zeiten überall in Japan als Aufenthaltsort (*yorishiro*) von Göttern betrachtet worden. In Kyôto gibt es Kryptomerien (*sugi*), in denen nach dem Volksglauben der Fuchs wohnt. In Yamato-Miwa gibt es Götter-Kryptomerien. Tempelbesucher nehmen von solchen Bäumen Zweige nach Hause in der Hoffnung,

2) Das Wort *shintai* wird nicht gebraucht, sondern es heißt z.B. „*katachi ishi ni mashimesu*“, d.h. die Gestalt (Erscheinung) ist ein Stein. Durch viele Jahrhunderte hindurch gab es zufolge der Bemühungen des Ryôbu-shintô, eine Lehre, die Buddhismus und Shintoismus als ein und dieselbe Religion auffaßte, auch in Shintô-Schreinen geschnitzte und gemalte Götterbilder, doch war das ein Umstand, der dem großen Einfluß der Bonzen zuzuschreiben war und der Natur der einheimischen Götter Gewalt antat. Nachdem schon die großen Literaten Kamo Mabuchi, Motoori Norinaga, Hirata Atsutane und andere sich mit großem Nachdruck für die Wiederherstellung der ursprünglichen Formen des Shintoismus eingesetzt hatten, verschwand diese wesenswidrige Vermengung im Zuge der Umstellung Japans auf die neue Zeit vollends. Heute dienen als *shintai* nur noch *gobei* (in bestimmter Form zugeschnittene Papierstreifen, die auf einem Stabe aufgesteckt sind) und Spiegel. Berge, Bäume und Haine werden seit den ältesten Zeiten als Aufenthaltsort von Göttern, also als *shintai* im weiteren Sinne angesehen.

den im Baume wohnenden Geist ins Haus einladen zu können. Im Kamo-Schrein in Kyôto wird die Zeremonie der Herabkunft des Kami vor einem Baum gefeiert, ein Beispiel eines Götterbaumes in großen Schreinen. In Suwa gab es früher die sogenannten „Sieben Bäume“, sie wurden *sakura* (Kirschbaum)-*tatai*, *mayumi* (Spindelbaum)-*tatai*, *mine* (Bergipfel)-*tatai* usw. genannt. Dieses *tatai* ist dasselbe wie *tatari*, womit eine Erscheinung eines göttlichen Geistes bezeichnet wird. In Kitano Tenmangû gibt es eine Kiefer, die *yôgô no matsu* 影向の松, also Kiefer der Herabkunft eines Gottes, genannt wird. An verschiedenen Orten kennt man sogenannte Regenschirmkiefern, Strohhutkiefern, Drachenlaternenkiefern. Ferner gibt es Wundererzählungen, wie auf Grund eines Eides eines Gottes in einer Nacht ein Kiefernwald heranwuchs, oder wie ein buddhistischer Würdenträger oder ein General seinen Stock oder seine Eßstäbchen in den Boden steckte, die dann Wurzeln schlugen und sich zu einem mächtigen Baume auswuchsen. Der „fliegende Pflaumenbaum“ (*tobiume*) beim großen Schrein Tenmangû in Dazaifu in Chikuzen (Kyûshû) wird als vom Geiste des Stammherrn der Adelsfamilie Suga beseelt angesehen. Im ganzen Lande gibt es Ortsnamen, in denen Baum (*ki*) vorkommt, wie Kinoshita, Kinomoto, Matsumoto, Sugimoto, Yanagimoto, Kanjônoki (勘定ノ木), mit letzterem ist ein Baum gemeint, auf dem lange zu verweilen Götter eingeladen werden. Solche Ortsnamen deuten auf einen Baum, der als Göttersitz verehrt wurde. Noch eine Reihe anderer Bäume wäre hier zu erwähnen, wie der Kampfbaum, der Ginkobaum (*Ginkô triloba*), der chinesische Nesselbaum, die Mahagoniföhre, die Eiche und andere. Am bekanntesten ist als heiliger Baum der Sakaki (*Eurya ochracea*). Je nach Zeit und Ort werden verschiedene Bäume als heilig angesehen.³⁾

Für eine Kultfeier bestimmte Orte werden als solche durch Fahnen, Säulen, Stäbe gekennzeichnet, was auch auf die Vorstellung von Bäumen als Sitz von Göttern zurückgeht. Die Spitze von Stäben und Säulen schmückt man mit Zweigen von Bäumen mit Glücksbedeutung. Auch richtet man Stöcke auf, an deren Enden man Blüten von Azaleen (*tsutsuji*) oder von einer anderen Rhododendronart (*Rhododendron hymenanthes*) gebunden hat. Bei der letzten Trauerfeier 17 oder 33 Jahre nach einem Todesfalle hobelt man Kryptomerienholz auf vier Seiten ab, schreibt den posthumen buddhistischen Namen des Toten und einige religiöse Sprüche darauf, das obere Ende des Holzes beläßt man in seiner natürlichen Gestalt. Solche Balken werden auf das Grab gepflanzt, ein Brauch, dem der Gedanke zugrundeliegt, daß Bäume Brücken für den Verkehr zwischen Himmel und Erde sind. Verzierte Säulen werden als Wahrzeichen von Götterfesten aufgestellt, wahrscheinlich sind sie als

3) *Minzokugaku jiten* (Wörterbuch der Volkskunde), herausgeg. von Yanagita Kunio unter Mitarbeit mehrerer Fachleute, Shôwa 26 (1951); S. 300.

Äußerung der Bitte an die Götter, sich auf ihnen niederzulassen, anzusehen. Die Verehrung eines Gottes mittels Säulen findet in großem Ausmaße beim Fest der *onbashira* 御柱 („erhabene Säulen“) in Suwa statt. Für das Fest, das alle sechs Jahre einmal begangen wird, nimmt man besonders große Bäume, heutzutage vier Föhren (*Abies firma*) von einer Höhe von vier Klaftern und stellt sie auf.

Der Glaube, daß einem mit *nusa* (Papierstreifen) behangenen Stock göttliche Kraft innewohnt, wird bestätigt durch seine Verwendung für Divination beim *oharaimikuji* und *nusatsuge*: die Papierstreifen werden mit dem Namen der Losbefrager beschrieben, in ein Gefäß getan und geschüttelt. Der Name des Zettels, der als erster herauspringt, zeigt an, wer im kommenden Jahre die Rolle eines Dorfältesten übernehmen soll. Auch werden vielerorts zur Bestimmung des *tôya* (頭屋), also der Familie, dessen Oberhaupt dann als Dorfältester angesehen wird, sogenannte *osashibô* (御指棒), wörtlich „Anzeigestöcke“ (schauen aus wie ein großes *gobei* 御幣, nämlich wie ein Stab mit sakralen Papierstreifen daran), aufgestellt. Wichtig ist, daß diese *nusa* zuerst geopfert wurden. Man kann auch annehmen, daß der auf Neujahr gebrauchte *ivaibô* 祝棒 („Feststock“) und das *take.sasa* (竹笹), das von Nô- und Kabuki-Spielern in den Händen gehalten wird, dieselbe Bedeutung hat.⁴⁾ Wir sehen, wie sich der Glaube an die Heiligkeit von Bäumen und Baumzweigen durch viele Bräuche zieht.

Ein weiteres Beispiel von einem Götterbaum ist der *shidaregi* (枝垂木), wörtlich: Baum mit herabhängenden Zweigen, ein Baum von auffälliger Gestalt, in dem ein Gott wohnt oder der von besonderer Kraft beseelt ist. Er darf weder gefällt noch an ein beliebiges Wohnhaus gepflanzt werden. Besonders von Shinshû waren solche Bäume bekannt, man sah sie häufig bei Tempeln und in Friedhöfen. Mit *shidaregi* kennzeichnete man Gebiete als dem allgemeinen Gebrauch entzogen, außerdem herrschte der Glaube, daß Seelen von Verstorbenen auf ihnen zu Besuch vom Himmel heruntersteigen.

Auf dem Mikumari-Paß in Shinshû steht ein Kastanienbaum, den man Tengu-Baum nennt (Tengu sind Kobolde mit langen Nasen), seine Früchte werden nicht abgenommen, man hebt nur die abgefallenen auf. Der Baum ist nach dem Glauben der Einwohner von einem Geist beseelt.

1) Figuren zum Einladen von Göttern

Die obigen Beispiele zeigen, daß der Glaube an Bäume als Sitz von Gottheiten ein wichtiger Bestandteil des japanischen Volksglaubens ist. Bevor wir die Linie aufzeigen, die von geistbeseelten Bäumen zu aus Holz

4) *Minzokugaku jiten* S. 49 f. und Yanagita Kunio, *Nihon no matsuri* („Die religiösen Feste der Japaner“), Shôwa 17 (1940).

gemachten Figuren, die ebenfalls eine Rolle in der Volksreligion, besonders auf Neujahr, spielen, wollen wir die Funktion von Bäumen im japanischen Neujahrsbrauchtum kurz streifen.

Am zweiten Neujahrstage, mancherorts an einem anderen Tage, gehen die Kinder in die Berge, was *batsuyama* „erster Berg“ oder *yamairi* „in die Berge gehen“ genannt wird. Das geschieht um den sogenannten „Jungbaum“ (*wakagi*) abzuholen, weshalb der Gang in den Wald auch *wakagi-mukae* „Abholen des Jungbaumes“ genannt wird. Auch Baumzweige werden nach Hause mitgenommen. Der Jungbaum wird zum Kleinen Neujahr (Mitte des ersten Monats) mit Nachbildungen von Feldfrüchten und Ackergeräten geschmückt, wobei die Bitte um Fruchtbarkeit im neuen Jahre ausgesprochen wird. Da vielerorts auch Nachbildungen von Seidenraupenkokons an den Baum gehängt werden, wird der ganze Baum auch *mayudama* (Kokonkugelchen) genannt, auch dann wenn die Nachbildungen ihrem Original wenig oder gar nicht ähnlich sehen, sondern nur runde Klöße sind. Dazwischen hängt man allerlei andere Dinge von glückbringender Bedeutung in die Zweige, wie Buchweizen, Hirsekolben, das Schatzschiff, das Rechnungsbuch, Daruma⁵⁾ und Ackergeräte in Miniatur, die *monotsukuri*, d.i. Feldbau genannt werden. Sowohl die Nachbildung von Feldfrüchten und Seidenraupen aus Reismehlteig wie von Ackerbaugeräten sind ein Ausdruck der Bitte um gute Ernte. Es ist bemerkenswert, daß bei diesem Ausdruck ein Baum aus dem Walde und Zweige eine Rolle spielen. Die Nachbildungen der Ackergeräte werden aus den mitgebrachten Zweigen hergestellt. Ohne Zweifel geschieht das Ganze aus dem Glauben heraus, daß dem Baum und den Baumzweigen eine fruchtbarkeitbringende Kraft innewohnt.

Das lehrt uns auch die Sitte des Aufstellens der Torkiefern. Diese scheinen ursprünglich *yorishiro* des *toshigami* (Jahresgottes) gewesen zu sein. Die Bäume, die keineswegs immer Kiefern sind, werden zeremoniell im Walde geholt, was man *matsu-mukae* „Abholen der Kiefern“ nennt. Sie werden vielfach *o-matsu-sama* („erhabener Herr Kiefer“) genannt. Im Gebiet vom Iwate-ken bis in den Aomori-ken hinein und im nördlichen Teil des Nagano- und des Gifu-ken wird innerhalb des Hauses eine schön gewachsene Kiefer aufgestellt und ihr Opfer dargebracht. Vom Nagano-ken an bis in den Aichi-ken hinein macht man aus Stroh trichterförmige Gefäße, *yasu* genannt. Der *toshiotoko* („Jahresmann“), der erste Offiziant der Neujahrszeremonien, bringt davor jeden Morgen Opfer dar.⁶⁾ Vom Flußgebiet des Tenryûgawa an bis hinüber in die Mikawa-Berge nennt man im Garten vor dem Hause aufgestellte Bäume *kadogamibashira*, also „Torgott-Säulen“. Vielfach sind

5) Männchenstehauf in der Gestalt von Bodhidharma, des Begründers der Zen-Sekte in China.

6) Abb. 10 in Takeda Hisayoshi, *Jahresbrauch im japanischen Dorf. Folklore Studies*, vol. VIII, 1949.

das eine Art Roßkastanienbäume (*tochi*, *Aesculus turbinata*), Kryptomerien oder Bambus. Im Bereiche des Toriumiyama und des Tsukiyama spricht man von *kadobayashi* („Torhaine“) oder *kadomatsutate* („Torkiefern-Aufstellung“). Bäume, die dafür aus dem Walde geholt werden, können sein *nara* (*Quercus glandulifera*), *tsubaki* (Camellia), *hobo* (*Magnolia ofovata*), *mizuki* (*Cornus controversa*). In Rikuzen werden zwei große und etwa zehn kleine Kiefern im Walde gefällt und in einer hölzernen Hütte zur Verehrung aufgestellt, wobei jedem Baum einwenig Götterwein (*miki*) geopfert wird. Kiefernzweige werden, wenn auf Neujahr die Feldbaueremonien nachgeahmt werden, in die Erde gesteckt und dem Feldgott bringt man zur Zeit des Reiskuchenstampfens vom Kuchen ein Opfer dar. Die Torkiefern werden so verehrt wie der „Jahresgott“ (*toshimagi*) auf dem „Jahresaltar“ oder wie der Kiefernstamm (*shinmatsu*), der unter der Bezeichnung „Jahresgott“ im Zimmer aufgestellt wird, sie bekommen jeden Morgen ein Opfer dargebracht. Den größten der Kiefernstämme, die beim *matsu-mukae* geholt wurden, putzt man als *toshigamisama* (Jahresgott) auf. Er wird in ein Gefäß getan, dessen Oberfläche mit Reis, Kastanien und getrockneten Persimonen belegt wird.⁷⁾

Noch ein weiterer Baum, genannt *takaotoko* („hoher Mann“) wird auf Neujahr aufgestellt. Er ist etwa 3 m hoch, dünn, an seine Spitze steckt man einen Strohschuh und spießt hierhinein Zweige der Zwerg-Torreya, die dann wie Hörner aussehen. Auch alle möglichen anderen Dinge werden am Stamm aufgehängt, wie getrocknete Sardinen, Pferdeschuhe, Papierstreifen. Die letzteren sollen Rankenpflanzen bedeuten und eine Bitte um eine gute Kürbisernte sein. Es muß nicht immer ein grüner Baum sein, man nimmt auch eine Stange bloß oder steckt Bohnenstrünke in den Boden. An die Spitze der Stange steckt man andernorts Kiefern- und andere Zweige. Der „hohe Mann“ soll in erster Linie die Fruchtbarkeit der Kürbiße, Melonen und Eierpflanzen bewirken. Es kommt auch vor, daß man am Fuß der Stange Reiskleie austreut und Hanfstengel in den Boden steckt, was *o-maki*,

7) Cf. Motoyama Keisen: *Nihon minzokuzushi* (本山桂川: 日本民俗圖誌), 3. Bd (*gyōji-ben* 行事篇); S. 20 mit Abbildung. Dazu als Parallele aus China: in Bauernhäusern der Umgebung von Peking wird ein Lebensbäumchen in ein Becken mit Kaoliang-Körnern gesteckt, an die Äste des Bäumchens steckt man Stücke von Rüben und Nachbildungen von Ackerbaugeräten. Das Becken mit dem Bäumchen wird bei der Neujahrsfeier auf den Ahnenaltar gestellt. Der entsprechende japanische Brauch verläuft des Näheren so: wenn man am ersten Neujahrstage dem *toshigami* („Jahresgott“) geopfert, trägt der *toshiotoko* („Neujahrsmann“) den Baum in die Küche. Es werden *daikon* (Rettichart) und Holzkohle in passende Stücke geschnitten, dann zusammen mit Bambus-, Kiefern- und Pflaumenbaumzweigen in das Gefäß gesteckt. Das Ganze wird auf ein Opfertischchen (*sambō*) gestellt. An die Wurzel des Bäumchens legt man weißen Reis, Kastanien und getrocknete Persimonen. Hat man dem *toshigami* geopfert, trägt der *toshiotoko* das Gefäß mit dem Bäumchen in die Küche, alle setzen sich darum herum und essen von den Sachen am und um den Baum.

d.i. (Flachs-) säen genannt wird : eine Sitte, die vielleicht ursprünglich getrennt ausgeübt wurde, sich dann mit der Zeremonie der Bitte um Fruchtbarkeit der Rankengewächse vereinigte.⁸⁾

Damit haben wir hinreichend Material beigebracht, um zu zeigen, daß Bäumen und Baumzweigen höhere Kraft innewohnt, sie wie höhere Wesen geehrt werden, daß sie irgendwie als Sitz von Göttern gelten, vor allem mit dem Berggott in enger Beziehung stehen. Anderweitig ist bekannt, daß der Berggott nur eine andere Version des Feldgottes und somit Spender der Fruchtbarkeit ist. Mit den obigen Ausführungen über die Verwendung von Bäumen und Zweigen im Neujahrsbrauchtum haben wir uns für das Verständnis der ebenfalls auf Neujahr gebrauchten figürlichen Darstellungen von Göttern den Boden bereitet. Außer Bäumen und Zweigen dienen auch bloße Stöcke und Stäbe, beschriftet oder beschnitzt oder mit einem menschlichen Gesicht bemalt, zur Herbeiführung von allerlei Segen in der Neujahrszeit für das kommende Jahr.

Die *jūnigatsu* („zwölf Monate“) sind etwa 6–7 Zoll lange und zugespitzte Stäbe, die man aus den Ästen und Zweigen, die man beim Abholen des „Jungbaumes“ aus dem Walde mitgebracht hat, herstellt. Darauf schreibt man in gewöhnlichen Jahren mit Tusche „dreizehn Monate“, in Schaltjahren „zwölf Monate“, um die Teufel zu täuschen. Solche Stäbe werden an die Spitze des *takaotoko* gesteckt, eine ganze Anzahl davon wird am Hause angebracht, an den Türen, an den beiden Seiten der Fenster, am Rand des Vordaches über den Eingängen, am feuersicheren Speicher (*kura*), am Holzschuppen, Brunnendach, Aborteingang und an verschiedenen anderen Stellen. Die Leute wollen damit Windschäden und Seuchen, Teufel und Geister abhalten. „Die wahre Bedeutung, auf die der Brauch zurückgeht, ist aber in dem Glauben zu suchen, daß dem Festbaum, der zur Jahresdivination diene, eine besondere Kraft innewohne, die sich besonders in der Abwehr des Bösen als wirksam erweise“ (Takeda Hisayoshi).⁹⁾

Ein guter Beleg für unsere Auffassung, daß zwischen den von Göttern bewohnten Bäumen und Stöcken und Stäben einerseits und kultischen Figuren andererseits ein innerer Zusammenhang besteht, sind die Darstellungen des Kesselgottes (*kamagamisama*).¹⁰⁾ Stellenweise hat sich die Sitte erhalten, Bilder des *kamagamisama* aus Holz zu schnitzen und diese zu verehren. Die Verehrung des Kessel- oder Herdgottes ist bodenständig japanisch, der Herdgott tritt oft als mit dem Feuergott identisch auf und kann auch mit den Familiennahmen eine enge Beziehung haben. Seine Anwesenheit wird vielfach nur durch ein *kamidana* (Hausaltar) in der Nähe des Ofens mit einem Amulett und einem Bündel *nusa* darauf angekündigt. Älter als diese Sitte ist eine

8) Takeda, a.a.O., S. 68 ff., Abb. 48.

9) Takeda, a.a.O., S. 70; Abb. 49 zeigt ein Paar *jūnigatsu*.

10) Takeda, a.a.O., Abb. 5, 6 und 7.

andere, die man häufig in Nordost-Japan (Tôhoku) findet, nämlich das Aufhängen einer den Gott darstellenden Maske über dem Herd oder an einer Säule daneben. Die Maske ist aus Holz gemacht, wird *kama-otoko* („Kesselmann“) genannt, hat ein schauriges Gesicht. Es gibt auch anstatt der Masken auf Papier gemalte Gesichter. Anderswo tritt ein knorriger Baumstamm an die Stelle von Maske und Bild. Der Gott heißt auch *kama-botoke* („Kessel-Buddha“) oder *hi-otoko* („Feuer-Mann“). Eine im ländlichen *kagura* (religiöses Musik- und Tanzspiel) gebrauchte Maske heißt *hyottoko*, sie ist durch einen zugespitzten, verzerrten Mund gekennzeichnet (Abb. 1). Ihr Name ist dasselbe wie *hi-otoko* Feuermann, das verzerrte Gesicht stellt jemanden dar, der Feuer anbläst. Im Iwate-ken nennt man die Maske *kamajin* (Kesselgott), sie schaut schrecklich drein, die Augen sind aus Blech, die Haare Pferdehaar, über die Maske sind geweihte Strohseile (*shimenawa*) gespannt. Die Verbindung des Herdgottes mit den Ahnen zeigt sich dadurch, daß bei einem Todesfall in der Familie, vor allem beim Ableben des Familienoberhauptes, dem Herdgott erneut eine Feier gewidmet wird. Wenn der Tote das Haus verlassen hat, wird die Asche im Ofen erneuert. Umgekehrt, wenn in der Familie ein Kind geboren wurde, betet man zum Herdgott um ein glückliches Aufwachsen des neuen Familienmitgliedes. Es kommt auch vor, daß man Kindern, die schwimmen gehen, Ruß vom Herde ins Gesicht streicht als Schutz gegen die Wassergeister (*kappa*). Im Kantô-Gebiet (große Ebene um Tôkyô) opfert man nach dem Reisanbau und nach dem Reis- oder Weizenschnitt dem Herdgott drei Bündel Setzlinge, bzw. Reis- oder Getreidebüschel. Auch wird gesagt, daß der Herdgott am Anfang und am Ende des Feldbaues zwischen Dorf und Berg hinundhergeht. Ebenso wie der Feldgott verläßt auch der Herdgott am 30. Tage des 9. Monates das Dorf um in die Berge zu gehen und dort das Böse, das sich in der Familie zugetragen hat, zu melden. Um ihn günstig zu stimmen, opfert man ihm süße Reiskuchen (*boda-mochi*), weil Okamasama (Kesselgott) 35 Kinder hat, opfert man einen großen und 35 kleine. In dieser Berichterstattung finden wir eine Parallele zum chinesischen Küchengott, ohne daß damit ein direkter Zusammenhang erwiesen wäre.

Außer durch die erwähnten Masken stellt man den Kesselgott durch Bündel von Hölzern dar, die mit einem heiligen Strohseil zusammengebunden werden, und zum Bündel steckt man kleine hölzernen Nachbildungen von Hacken und Spaten. Die letzteren lassen die Beziehung des Herdgottes zum Gedeihen des Feldbaues erkennen. Die Kesselgottfiguren des vorigen Jahres spaltet man in zwölf Teile und verbrennt sie in der Feuerstelle. Je nachdem wie dabei die Glut ausgeht, sagt man das Wetter für jeden Monat des neuen Jahres voraus.

Die runden Hölzer sind eine höchst einfache Darstellung des Gottes. Es gibt auch Gegenden, in denen man mit einem Messer Nase und Augen

schnitzt oder man malt mit Tusche den Hölzern ein Gesicht auf. Diese Figuren werden in einem kleinen Holzschrein auf den mit einem Deckel geschlossenen Kessel gestellt. Die Zahl der dargebrachten Opfergaben, gleich der der Monate des Jahres, verrät die besondere Beziehung des Kesselgottes mit dem Ackerbau.¹¹⁾

Im Neujahrsbrauchtum finden wir noch weitere Pflöcke, die Götter darstellen und mit einem Gesicht versehen sind. In Shinano gibt es Gegenden, in denen man von Essigbaumholzstämmen die Rinde abschälte, ein Gesicht aufmalte und die Stämme zu beiden Seiten des Einganges aufstellte. Auch kam es vor, daß man der Figur einen Regenmantel umhing, ihr einen Hut aufsetzte und ihr Essen in den Mund strich. In Dörfern in Musashi, Kantô, heißen diese Figuren *okkadobô*, d.i. „Torstäbe“, oder *kado no dôshin*, d.i. „Tor-Weggötter“ oder *dôshinsama*, d.i. „Weggötter.“ Sie sind paarig, stellen Mann und Frau dar, der Mann steht rechts, die Frau links vom Tore.¹²⁾ Die Figuren werden nach dem Wegräumen verbrannt. Je nach Gegenden werden ihnen auch Opfer dargebracht, *tawara* (Strohsäcke), Buchweizen, die beiden letztgenannten Opfergaben legt man ihnen auf den Kopf. Die Feldfrüchteopfer sind eine Bitte um gute Ernte. In Izu und anderswo heißen die Torfiguren *kadonyûdo*, also „Tor-Bonzen“. Sie zeigen entweder den ganzen Körper oder bestehen nur aus dem Gesichtsteil, entweder von Mann und Weib oder zwei männliche Gesichter. Der letztere Fall dürfte eine spätere Umbildung sein, da zwei strenge Männergesichter zur Geisterabwehr geeigneter erscheinen. Sie stehen nicht nur am Haustor, sondern auch an den Eingängen zum Speicher und zur Scheune, und zu den übrigen Gebäuden. Diese *kado no dôshin* und *kadonyûdo* sind Weggottheiten, die zur Zeit des Kleinen Neujahrs in jeder Familie hergestellt und die Seuchengötter und anderes Unheil abzuwehren haben. Es handelt sich um Götter außerhalb des Hauses, wie es auch die eigentlichen Weggötter (Dôsojin) sind. Es gibt aber auch Dörfer, in denen man diese Tor-Weggötter auf den Hausaltar stellt, wahrscheinlich liegt hier eine Außerachtlassung ihrer ursprünglichen Bedeutung vor. Im nördlichen Shinano zieht man den Figuren Papierkleider an. Mancherorts läßt man die Gottheiten ein Jahr lang auf dem Hausaltar oder in einem Steintempelchen im Garten stehen, das Gewöhnliche jedoch ist es, sie am Ende der Neujahrsperiode zu verbrennen.

Wir gehen jetzt zu einer weiteren Verwendung von Puppen in der Neujahrsperiode über. In Gegenden von Shinano werden Puppen verschiedener Gestalt geschnitzt und dem Weggott (Dôsojin) geopfert. Zu ihrer Herstellung nimmt man Äste von einem bis zwei Zoll Durchmesser und einem

11) Über Kamagami cf. *Minzokugaku jiten* S. 116–118 unter *kamado* Herd; außerdem Wakamori Tarô: *Ie no kami to shite no kamaogami* („Der Herdgott als Hausgott“) in: *Nihon rekishi* III, 5 Aruga Kisaemon: *Sonraku seikatsu* (Dorfleben), Shôwa 23 (1948).

12) Takeda, a.a.O., Abb. 54, 55 und 56.

bis zwei Fuß Länge. Meist malt man ein Gesicht mit Tusche auf ein Ende des Stockes an eine von der Rinde befreite Stelle, zuweilen schreibt man darunter die Charaktere für Dôsojin oder Dôsojin Sankurô Tayu („Weggott Oberhofmeister Sankurô“). Beim Abschälen der Rinde läßt man etwas davon in Spänen herabhängen, was den Bart oder die Kopfbedeckung andeuten soll. Mit Vorliebe nimmt man einen gegabelten Ast, um so die Figur mit Beinen zu versehen. Abstehende Zweige können die Arme bilden. Manche Sankurô-Puppen zeigen männliche oder weibliche Genitalien, es kommt auch vor, daß die ganze Figur zu einem Phallus gestaltet ist. Der Dôsojin ist ein Gott der Zeugung und der Heirat, daher die Puppen phallistischer Natur.¹³⁾ Im Herbst opfert man ihm auch in zwei Schenkel geteilte Rettiche, Melonen, Eierfrüchte und andere Fruchtarten. Der sexuelle Charakter der Gottheit zeigt sich auch darin, daß mancherorts die Männer ihren Votivfiguren ein Frauengesicht, die Frauen den ihrigen ein Männergesicht aufmalen. Es gibt auch eine Gegend, in der junge Leute die Figuren abends zum Dôsojin stellen, am nächsten Morgen zu ihnen wallfahren in der Hoffnung, sich dann gut verheiraten zu können. Anstatt Sankurô nennt man die Figuren auch Dôsojin.

In Shinano werden paarige Holzpuppen beim *sagichô* am 15. I. auf den Hausaltar gestellt und verehrt.¹⁴⁾ Sie sind Dôsojin. Der Kopf der Figur wird aus einem Stock von etwa einem Zoll Durchmesser etwas herausgeschnitzt, dann wird das Gesicht aufgemalt, ein männliches und ein weibliches. Beide Figuren werden mit papiernen Kleidern angetan.¹⁵⁾

In Higo (Kumamoto-ken) macht man am 14. 1. aus Bambusstäben zahlreiche Figuren, bei denen der Kopf geschnitzt und bemalt ist und die Papierkleider tragen und Mann und Frau darstellen.¹⁶⁾ Man stellt sie auf Reissäcke, wobei man um Segen beim Reisbau betet (Abb. 2). Im Aomori-ken machte man am 15. I. sogenannte *kapakapa-ningyô* (Abb. 3). Der Kopf besteht aus einem Ginseng, den Bauch bildet ein *daikon* (große und lange Rettichart), Eßstäbchen bilden die Arme. Ein Tuch dient als Gewand der Figur. Die Figuren galten als wirksam zur Beseitigung der schädlichen Insekten und zur Erlangung guter Ernte.¹⁷⁾

Der Glaube an den Dôsojin ist schon in den ältesten schriftlichen Quellen belegt. In der Nara-Zeit hieß der Gott Funato no kami (船戸神), was an einen Fischergott denken läßt. Andere Namen kamen dazu, wie Chimata no kami (岐神) und Kunato no kami (久那斗神), die beide Wegkreuzungsgott bedeuten; dann Sae oder Sai no kami Grenzgott. Im *Shindaiki* des *Kojiki*

13) Takeda, a.a.O., Abb. 50 und 51.

14) Motoyama Keisen: *Nihon minzokuzushi*, 3. Bd (*saiki-ben* 祭祀篇); S. 120.

15) Takeda, a.a.O., Abb. 63.

16) Motoyama, a.a.O., 2. Bd, S. 120.

17) Motoyama, a.a.O., 3. Bd, S. 42, mit Abbildung.

steht im Anschluß an das *kotodowataru* Gelübde des Izanagi no kami: „Er warf seinen Stab weg und von da an wagte der Donner nicht mehr zu kommen. Dies ist Funato no kami, d.h. Kunato no soshin. Ferner hieß Futsunushi no kami den Funato no kami als Gott der Wege zu wirken, alle Gebiete zu befrieden“. Das *Chôya gunsai* (朝野郡載)¹⁸⁾ gibt uns einige Auskunft über die Verehrung der Weggötter vor ungefähr 800 Jahren: „Wenn man aus den Toren der Stadt (sc. Kyôto) herausgeht, soll man dem Gott der Wege geweihtes Papier opfern und Speiseopfer darbringen, gleichzeitig soll man folgendes Gebet rezitieren: ‚Vor den erlauchten Göttern, die an den acht großen Wegkreuzungen in großen Scharen verborgen sind, spreche ich. Yachimata Hiko, Yachimata Hime Kunato, Eure Namen aussprechend preise ich Euch. Die Ihr an den Wegkreuzungen in großen Scharen verborgen seid, Ihr erlauchten Götterkenel, ich wünsche Euch Glück wie Felsen so fest und von ewiger Dauer, beständig mögen Eure Geschlechter blühen! . . .‘¹⁹⁾ Seit der Übernahme der chinesischen Yin-yang-Lehre wurden von den japanischen Geomanten (*inyôji* 陰陽師) an den vier Ecken der Hauptstadt auf den Wegen Opfer dargebracht, um die Geister vom Eindringen in die Stadt abzuhalten. Die Weggötter sind demnach gefährliche Geister, deren Wohlwollen erst durch Gebete und Opfer gewonnen werden muß.

Andererseits finden wir die Weggötter früh schon als glückbringende Götter verehrt. Das *sai* in Sai no kami (Grenzgott, eine andere Bezeichnung für Weggott) soll aus *sachi* (*sabi, sai, sae*) entstanden sein. Dieses *sachi* bedeutete ursprünglich sowohl Jagdbeute, wie landwirtschaftlichen Ertrag, Ernte, wofür wir Belege aus dem *Kojiki* und *Nihongi* haben. Der Feldgott (*nô no kami*) verschmolz mit dem Sai no kami und auch der Berggott nahm die Gestalt des Weggottes an.²⁰⁾

Die *kairaiishi* (傀儡師) der Heian-Zeit, auch *kugutsu* genannt, wanderndes Volk (*ukarebito, ukareme*), deren Männer von Jagd und allerlei Handfertigkeiten lebten, während die Frauen Dirnen waren, verehrten als Glücksgott ausschließlich Dôsojin und jeder und jede trug eine Figur davon bei sich. Als Volk der Straße hatten sie eine besonders enge Beziehung zum Weggott. Das wandernde Volk bestand ursprünglich nur aus Artisten, später schlossen sich ihm auch besitzlos gewordene Bauern an. Die konnten sich aber wieder ansiedeln und zum Ackerbau zurückkehren. Bei diesem Wirrwarr der Zustände gerieten auch Auffassungen und Praktiken den Dôsojin betreffend durcheinander. Als Schutzgott des Verkehrs wurde er allgemein verehrt, als

18) Nähere Angaben darüber im *Nihon bungaku daijiten*, 1. Aufl. 4. Bd, S. 439. Es ist eine Gedichtsammlung in 30 Bänden (*maki*), entstanden im 4. Jahre Eikyû (1116), nach Zusätzen entgeltig abgeschlossen in den Jahren Hôen (1135–1140).

19) Zitiert bei Takeda, a.a.O., S. 112.

20) Sondernummer über Glücksgötter der Zeitschrift *Minzoku to rekishi* (III, 1), Aufsatz von Kita Teikichi: *Fukugami enkaaku gaisetsu* (喜田貞吉: 福神沿革概説 Überblick über die Entstehungsgeschichte der Glücksgötter), S. 9.

Glücksgott vom entwurzelten Volk. Es scheint, daß heute der Dôsojin hauptsächlich als Glücksgott mit besonderer Beziehung zur Fortpflanzung und zum ehelichen Glück verehrt wird. Das erhellt z.B. aus einer Sitte, den Sai no kami eines anderen Dorfes zu stehlen. Wenn der gestohlene Gott ins Dorf gebracht wird, können Unverheiratete eine gute Partie machen, Bauern eine gute Ernte einheimen, Fischer große Fische fangen. Das bestohlene Dorf gibt nächstens besser acht, stellt Nachtwachen auf oder bringt den Gott heimlich an einen Platz, wo er am wenigstens vermutet wird.²¹⁾ (Wir werden dem Dôsojin noch zweimal in einem anderen Zusammenhang begegnen, bei der Behandlung der Glücksgötter und im Abschnitt über die Steinverehrung).

Neben der direkten Verehrung der Weggötter finden wir im Neujahrsbrauchtum für verschiedene magische Zwecke gebrauchte Stöcke und Stäbe, zum Teil mit einem Gesicht versehen, die sowohl mit dem Dôsojin wie mit dem Feuerfest Mitte des ersten Monats und mit einem dabei aufgestellten und meistens verbrannten großen Baum Zusammenhänge aufweisen. Der Grundgedanke dieser Bräuche ist Bewirkung von Fruchtbarkeit für Menschen, Bäume und Äcker; die letzten Endes wirksamen Gottheiten sind dabei der Jahresgott und der Dôsojin. Wir tun gut, auf diese Bräuche einwenig einzugehen.

Das zum Kleinen Neujahr gefeierte Feuerfest heißt *sagichô*, die seit langem eingebürgerte Schreibweise ist 左義長, die Wortbedeutung ist nicht klar. Andere Namen, deren Wortbedeutung ebenfalls umstritten ist, sind *tondo*, *dondoyaki*, *saitô*, *Sankurôyaki*, *ochôji*, *hokkengyo*. Die Feier findet gewöhnlich in der Nacht des 14. oder am Morgen des 15. Tages der Neujahrsmonates statt. In Kyûshû geschieht es vielerorts am 7. I., heißt dort *onibi* „Teufelsfeuer“. Orte, in denen ein Feuerfest in der Neujahrsnacht gefeiert wird, sind ebenfalls bekannt. Nach vielen Berichten aus der Heian-Zeit wurde es damals am 15. oder am 17. I. begangen, man schrieb seine Bezeichnung 三毬杖 oder 三鞠打, was „Drei-Bälle-Stöcke“ und „Drei-Bälle-Schlagen“ bedeutet, doch ist nicht bekannt, welche Bewandnis das Fest mit Bällen hatte, wahrscheinlich liegt irgendeine Anlehnung an chinesische Sitten in den Bräuchen des Hofes von Kyôto vor. Am Hofe waren *inyôji*, also Geomanten, Praktiker der Yin-yang-Lehre, mit der Verrichtung des *sagichô* betraut. Wenn die alten Berichte die Feier am Hofe betreffen, ist damit keineswegs gesagt, daß sich das Feuerfest vom Hofe aus im Volk verbreitet hat.

In Einzelheiten gibt es heute viele regionale Varianten. Von Kantô angefangen bis in einen Teil des Niigata-ken hinein werden drei Bambusstäbe oder drei Holzstäbe zusammengefügt, sodaß sich ein Dreifußgestell ergibt, das *sagichô* genannt wird. Dann wird Feuer angemacht. Vielleicht wurde früher auch Essen gemacht und beim Feuerfest einem Gott geopfert. Es

21) cf. Kuramitsu Seiroku: *Sai no kami nusuto* (倉光清六: 賽の神ぬすと), in *Minzoku to rekishi* IV, 2; S. 56 f.

werden heute noch beim *sagichô* im zeremoniellen Feuer Reiskuchen- und klöße geröstet und gegessen.

In einem Teil des Tokushima-ken wird auch beim Bon-Fest im August ein großes Feuer gemacht, das ebenfalls *sagichô* genannt wird. Die dabei gebaute Hütte heißt *sanchôgoya* (*goya=koya* ist Hütte, *sanchô* ist vielleicht eine Umbildung aus *sagichô*). Zum Feuerfest auf Neujahr wird von Haus zu Haus der bei der Neujahrsfeier verwandte Kieferschnitzschmuck eingesammelt und an einem bestimmten Platz verbrannt. Wo das Feuerfest noch voll in Blüte ist, bildet ein mächtiger Baumstamm den Mittelpunkt, es wird eine mit Stroh gedeckte Hütte gebaut, die Kinder die Nacht vor dem Fest beziehen, um sich darin zu vergnügen und sich mit dem von allen Häusern gesammelten Reis und mit einem *mochi* genannten Reisgebäck Essen zu bereiten. Am Schluß der Feier wird die Hütte angezündet. Die Kinder und anderen Leute setzen ihren Körper der Hitze des Feuers aus, rösten *mochi* und *dango* (Reisklöße), um dadurch, wie sie glauben, im Laufe des Jahres von ihren Häusern Feuersbrunst fernzuhalten. Auch glaubt man, wenn man mit dem Feuer in Berührung kommt, werde man verjüngt und lebe lange. Wenn der Bambus beim Verbrennen mächtig knallt, freut man sich darüber, weil es als Vorzeichen eines guten Wetters im kommenden Jahre gilt. Dasselbe gilt von der Asche, wenn sie vom Feuer hoch emporgewirbelt wird. Die übrigbleibende Asche verhütet, wenn auf den Körper gestrichen, Krankwerden. Reste von verkohltem Holz nimmt man nach Hause mit, denn sie bringen Glück. Tut man sie in den Stall, werden die Rinder nicht krank. Das Feuer wird als göttlich-heilig angesehen. Auf der Säule in der Mitte der Hütte wird eine Verzierung angebracht, die *onbe* heißt, was sprachlich eine Kontraktion von *on-bei* ist: *on* ist ein Respekt ausdrückendes Präfix, *bei* ist ein Bündel weißer, im Zickzack geschnittener Papierstreifen. Es gibt auch Gegenden, wo man das Bild des *toshigami* (Jahresgottes) aufhängt. *Gobei* und Bild des *toshigami* zeigen, daß die Säule ein *yorishiro* (Aufenthaltort) für eine Gottheit ist. In den Landbezirken von Tôkyô und in den Präfekturen (*ken*) Nagano, Niigata, Saitama, Kanagawa, Yamanashi u.a. hat sich das Feuerfest mit der Dôsojin (Weggott)-Feier verbunden und ist zu einem Tag geworden, an dem die Kinder großen Unfug treiben. So gibt es Gegenden, wo sie den Verkehr aufhalten und den Leuten Geld abnehmen.²²⁾ Hier sind es nur die Kinder, die ihr Unwesen treiben, anderswo geht es toller her. Es liegt darüber ein Bericht aus Komagabayashi bei Kobe vor.²³⁾ Dieses Fischerdorf wird in sechs Bezirke (*chô*) eingeteilt. Für das *sagichô* bereitet man vier sogenannte *oyama* in der Länge von 81 Fuß. Wörtlich heißt *oyama* „erhabener Berg“. Bei ihrer Herstellung werden je drei Pfosten zusammengebunden.

22) Obige Angaben sind entnommen dem Artikel *sagichô* des *Minzokugaku jiten*.

23) cf. Kita Teikichi: *Kobe, Komagabayashi no sagichô* (神戸. 駒が林の左義長), in *Minzoku to rekishi*.

Die *oyama* werden erst im Meer gewaschen. Sie gelten als Gottheiten. Zu jedem gehören 400–500 Mann, die ihn tragen und eine gegnerische Gruppe, die den dreifachen Baum umwerfen will, abwehren müssen. Bei den sich entspannenden Kämpfen wird auch mit Sand und Steinen geworfen. Ist es einer feindlichen Partei gelungen, einen *oyama* umzulegen, dann stürzen die Weiber herbei, um sich der an der Spitze der Pfosten befestigten Bambusgraszweige (*shino*) zu bemächtigen. In diesen Zweigen liegt, da sie Sitz einer Gottheit sind, magische Kraft. Sie werden zuhause auf den Hausaltar gesteckt. Die geweihten Stohseile vom Hausaltar werden entfernt, zum Festplatz gebracht, wo man sich zum Verbrennen dieser Seile zusammen mit den *oyama* nochmals versammelt. Die Sieger in den wüsten Kämpfen haben ein Jahr lang beim Auswerfen der Fischnetze den Vortritt. Das Fest besteht aus Kämpfen um heilige Bäume, die als Sitz von einer Gottheit gelten, und dem Verbrennen der Götterbäume. Zwischen diesen Bäumen und den Hausaltären besteht ein enger Zusammenhang: Heimholen der grünen Zweige von einem Götterbaum und Verbrennen der Strohseile vom Hausaltar zusammen mit diesen Bäumen.

Feuerfeste werden an der Grenze zwischen Winter und Frühling und zwischen Sommer und Herbst abgehalten.²⁴⁾ In diesen Tagen werden die Götter des Himmels und die Geister der Erde mit Feuer gerufen und beschwichtigt. Außerdem werden auch zur Wintersonnenwende (*tôji* 冬至) und am Vorabend des Neujahrsfestes (*ômisoka* 大晦日) Feuerfeste veranstaltet. Im Nara-ken wird ein *gantân-bi* (元旦火), also Neujahrstagsfeuer angezündet. In der Nacht vor Neujahr versammeln sich die Clan-Mitglieder (*ujiko*) beim Clan-Gott (*ujigami*)-Tempel, wo sie die Nacht bei einem großen Feuer verbringen und dabei am Feuer geröstete Reiskuchen essen. Der Sinn des Feuerbrennens und Reiskuchenessens ist ein Gebet um Gesundheit für das kommende Jahr. Nach Mitternacht, um ein Uhr oder zwei Uhr, überträgt man das Feuer auf Laternen, bringt es nach Hause, opfert es auf dem Hausaltar und röstet damit verschiedene Dinge. Am Ôkami-Schrein von Miwayama wird zunächst eine Riesenfackel von 24 Fuß Länge und 5 Fuß Durchmesser angezündet und davon Feuer auf Laternen übertragen, damit zieht man zu allen Schreinen und opfert dort Reiskuchen (*mochi*). Zuhause zündet man mit diesem Feuer auf dem Hausaltar Lichter an und kocht am Neujahrstag mit dem in den Laternen mitgebrachten Feuer. In einer Gegend im Nagano-ken gab es früher ein sogenanntes *hi-matsuri* („Feuerfest“), dafür wurde in der Neujahrsnacht an einem Schrein oder im eigenen Garten ein großes Feuer gemacht. Im Lande Chikuzen in Kyûshû brennt man zu Neujahr auf dem Ofen ein großes Feuer. Im Landbezirk von Osaka wird, wenn der Neujahrsschmuck angebracht worden ist, auf der Feuerstätte im Hause ein

24) cf. Motoyama Keisen: *Nihon no sairei* (本山桂川: 日本の祭禮 Japanese Festfeiern), Shôwa 17 (1942).

großes Feuer angemacht und die ganze Familie ergeht sich in Scherzen. Im Hyôgo-ken nennt man das Neujahrsfeuer *toshigoshidondo*, also „Neujahrsverbringungsfeuer“. Dabei verbrennt man die alten Strohseile (*shimenawa*) und Opfergaben vom Hausaltar.

Die meisten Feuerfeste finden jedoch in der Mitte des Neujahrsmonates zum sogenannten Kleinen Neujahr statt. An der Grenze zwischen Winter und Frühling wartet man auf die Wärme der zurückkehrenden Sonne, macht ein großes Feuer, ladet erst die Götter des Himmels und die Geister der Erde ein, feiert sie, beruhigt sie. Jung und Alt, Männer und Frauen beten um reiche Ernte, viele Geburten; Bewahrung vor Katastrophen, langes Leben.

Im Fukushima-ken wird im Bezirk des Schreines des Kôjinsama (Herdgottes) in der Nacht des 14. I. Feuer gemacht, alle ziehen sich aus, rufen aus Leibeskräften *yoito yoito* und ziehen so hundertmal herum. In Jahren, in denen das Götterfeuer hoch auflodert, gibt es eine gute Ernte. In der Stadt Uozu im Niigata-ken wird das Feuerfest am 25. I. in einem Schrein gefeiert. Von der Nacht des 24. I. an wird von jedem Stadtbezirk ein großer *nusa* (Stock mit einem Bündel weißer Papierstreifen daran) in der Länge von zirka 18 Fuß gemacht und an die Spitze des Häuserblockes gestellt. Am nächsten Morgen wird durch das Los die Reihenfolge festgesetzt, in der man dann durch die Stadt zieht. Ist eine volle Runde gemacht, werden alle *nusa* vor einem Schreine aufgestapelt und verbrannt.

Im Fischerdorf Kurose auf den Gotô-Inseln im Nagasaki-ken wird am 7. I. das *onibi-tataki* „Teufelfeuer-Anzünden“ begangen. Dafür werden zwei Orte am Strand ausgewählt. Junge Leute gehen in den Wald zum Holzschneiden, die einen schneiden, die anderen transportieren, dann werfen sie sich gegenseitig um die Wette mit kaltem Wasser. Am 5. I. wird von Haus zu Haus Geld eingesammelt, das *oni no me zen* „Teufelsaugengeld“ heißt. Mit diesem Geld werden am 6. I. Bambus und Seile gekauft. Dann wird der im Gerstenfeld vergrabene Kiefernstamm vom vorigen Jahre gehoben und mit rohen Seilen Bambus um ihn herumgebunden, die sogenannten *oni no bone* „Teufelsknochen“. Die Länge des so umwickelten Baumstammes ist ungefähr acht Klafter, der Umfang etwa sechs Fuß. Früher gab es 12–13 Klafter lange Stämme. Wenn diese Vorbereitungen beendet sind, rufen die Kinder des Dorfes an den Straßenkreuzungen, Durchfahrten und Hintergassen die Leute zum Ziehen der Tuae zusammen. Dann kommen aus den Häusern, wo sie schon lange gewartet haben, Männer und Frauen, Jung und Alt zum Vorschein, verteilen sich auf zwei Stellen, fassen ein Seil, das an den „Teufelsknochen“ befestigt ist, und ziehen aus allen Kräften nach allen Richtungen. Jemand sorgt durch Zurufe für Gleichmäßigkeit im Ziehen. Bis so der Baum endlich aufgestellt ist, wird es dunkel, kalter Nordwind weht und die Leute gehen auseinander. Am folgenden Tage kommt das Volk wieder zum Anzünden des Baumes vor dem Hell-

werden. Das Feuer wird an zwei Stellen gelegt. Die Seile brennen durch, der Bambus fängt zu knallen an. Bei jedem Knall rufen die Leute „*oni no bone*“ (Teufelsknochen). Wenn der Bambus weggebrannt ist, brennt nur noch der Kiefernstamm, der sich langsam neigt und umfällt. Die Seite, auf der der Baum fällt, hat den Wettkampf verloren. Nun schwingt die Menge der Teilnehmer und Zuschauer Feuerbrände, sodaß ein großes Gewoge von Lichtern entsteht. Kinder kommen mit ihren Erstlingsschreibeiten des neuen Jahres und werfen sie ins Feuer. Wessen Papier hoch emporflattert, wird tüchtig werden. Im Feuer röstet man auch *mochi* (Reiskuchen), die „*oni no me no mochi*“ (Teufelsaugen-Reiskuchen). Das Essen derselben hält Unglück fern. Leute, die wegen ritueller Unreinheit am Feuerfest nicht teilnehmen konnten, versuchen sich dazwischen zu mengen, sie werden gegen ihren Willen gepackt und dem Feuer ausgesetzt. Wenn das Feuer vom niedergebrannten Baum ausgegangen ist, gibt es einen großen Wettstreit beim Zusammenkratzen der Asche und Sammeln der angebrannten Bambusstücke. Die Asche wird zuhause in den Herd getan als magisches Mittel gegen Feuersbrunst. Die verkohlten Bambusstücke werden am Dache befestigt als Amulett gegen Blitzschlag. Der Feuerplatz ist von den Wohnhäusern nur etwa 60 Fuß weit entfernt, bei starkem Nordwestwind wird das Feuermehl auf die Dächer geweht, ohne daß dadurch Brand entsteht. Heute werden statt eines Bambusstammes nur mehr sakrale Strohseile (*shimenawa*) verbrannt, stellenweise kennt man nur noch den Namen *onnome* („Teufelsaugen“) für ein vereinfachtes Feuerfest, das im Schrein des Ujigami gehalten wird. Es werden hierher sämtliche Torkiefern von den Häusern gebracht, die beim Abräumen des Neujahrsschmuckes entfernt wurden, und werden am Abend des sechsten Tages verbrannt. Zwei, drei Tage vorher hat man große Bambusstangen aus dem Hain geholt, diese werden nun in passende Stücke zerkleinert und ins Feuer geworfen. Bei jedem Knall schreit die ganze Menge „*onnomé ketarogabbé*“. Das nennt man „*onnome wo taku*“ (Teufelsaugen verbrennen). Aus jedem Haus wird ein *kagamimochi* („Spiegelreiskuchen“) gebracht und im Feuer geröstet, wieder nach Hause genommen und im *nanagusakayu* („Siebenkräuterbrei“) gegessen. Auch vom Feuer des *onnome* nimmt man sich etwas mit, damit wird am selben Morgen das Herdfeuer angezündet.

Auch anderwärts gibt es viele solche Verrichtungen, die *onibi* („Teufelsfeuer“) oder *onibitaki* („Teufelsfeueranzünden“) genannt werden. In der Stadt Ōmura im Nagasaki-ken begeht man am Morgen des 20. I. noch bei Dunkelheit das *oni no me* („Teufelsauge“). Man ißt im Feuer geröstete *mochi* als Mittel gegen Fieber. Im Saga-ken findet am 7. I. vor dem Hellwerden das *onibitaki* statt. Dabei wird eine am Tage vorher aus Bambus und Stroh gebaute Hütte angezündet. Übrig gebliebene Bambusstücke heißen *oni no bone* (Teufelsknochen), werden am Haustor und den anderen Eingängen des

Hauses aufgesteckt. Ferner werden der dem *toshigami* (Jahresgott) geopfert und noch ein anderer *mochi* am *onibi* (Teufelsfeuer) an sieben Stellen angesengt und dann im Hause gegessen.

Ebenfalls im Saga-ken, im Dorfe Kawakami im Distrikt Saga, wird am 7. I. grüner Bambus verbrannt, dabei wird auch *mochi* angesengt und dem *kami* geopfert. Wenn man später davon isst, wird man auf Reisen von keiner Krankheit befallen. Im Distrikt von Asakusa im Kumamoto-ken färben sich junge Burschen bei einem Gelage anlässlich des Teufelsfeuers das Gesicht rot, gehen in den Wald, um einen Baum zu fällen, den sie am 7. I. zusammen mit den Torkiefern verbrennen.

In anderen Gegenden wird von vorneherein ein Baum für das Feuerfest ausersehen. An vier Ecken stellt man Säulen auf, in die Mitte steckt man fünf oder sechs Bambusstauden, baut eine Hütte, in der die Kinder vom Abend des 6. I. an schlafen. Früh am Morgen des nächsten Tages wird die Hütte angezündet. Im Dorfe Tomitsu wirft man Knallbambus in das „Teufelsfeuer“, jedesmal bei einem großen Knall ruft man „*fuku wa uchi, oni wa soto*“ (Glück hinein, Teufel heraus!). Dazu kommt das übliche Essen von in diesem Feuer gerösteten *mochi* und das Anbringen von Brandüberresten am Eingang oder auf den Dächern der Häuser.

In Gegenden von Ōsumi, Kagoshima-ken, gehen Kinder unter der Führung von Vierzehn- bis Fünfzehnjährigen von Tür zu Tür zum Sammeln von grünem Bambus und „Jahresbäumen“ (*toshigi*), das sind bei der Neujahrsfeier im Hause verwandte Bäume. An einem bestimmten Platz wird ein Loch von etwa fünf Fuß Durchmesser und drei Fuß Tiefe gegraben. Der eingesammelte Bambus wird in Bündeln von etwa 5–6 Fuß Durchmesser und von einer Länge von 30–36 Fuß gebunden, dann in ein Loch gestellt. Von der Spitze herunter werden an vier Seiten Seile gespannt, das gesammelte Holz wird als Brennmaterial benutzt. Wenn am Fuß des Bambusbündels Feuer angelegt worden ist, fängt der Bambus bald zu knallen an. Das heißt auch hier *ombi*, Teufelsfeuer. In der Neuzeit werden in dieser Nacht auch überall Raketen steigen gelassen. Das Wort *oni no me* „Teufelsaugen“ dürfte eine Abwandlung von *oni no hi* „Teufelsfeuer“ sein. Anderswo sagt man auch *onbeyaki*, Brennen von *onbe*, dieses *onbe* könnte *onibi* Teufelsfeuer sein, aber wahrscheinlich ist es aus *on-bei* „erhabenes *bei*“ (Stab mit einem Bündel weißen Papieres) gebildet. Das Wort ist eine Bezeichnung für das Feuerfest als Ganzes geworden.

Im *Shinsbūsujiki* (新修歳時記)²⁵⁾ ist von einem Ort in Echigo das Feuerfest folgendermaßen beschrieben: aus festgetrampeltm Schnee macht man zunächst einen Altar, in die Mitte stellt man einen lebenden Kryptomerienbaum (*sugi*) als Säule auf, daran bindet man allen Neujahrsschmuck, das gilt

25) Sammlung von Gedichten (*haikai*) mit je einem Band über die vier Jahreszeiten, herausgegeben von Nakatani Mugai (中谷無涯) Meiji 42–44 (1909–1911).

als Gebet um Frieden in der Stadt. Dann wird alles verbrannt. Auch wird *ombe*, nämlich weißes Papier in einigen hundert Lagen vereinigt, wird an grünem Bambus befestigt, mitverbrannt. Wenn die Papierfetzen dabei hoch emporfliegen, bedeutet das Glück.

Berühmt ist das *onbeyaki* von Numazu im Shizuoka-ken. Dort werden jedes Jahr zu Beginn des Neujahrsmonates in der Stadt zwei aus Bambus verfertigte *ombe* aufgestellt. Die Stadtteile wetteifern in der Höhe des Bambus, die Leute gehen, um die Partner zu übertrumpfen, bis in die Berge von Hakone, um sich möglichst langen Bambus zu kaufen. In den benachbarten Dörfern gehen alle Volksschüler Bambus holen. Der Bambus wird einem mächtigen Kryptomerienbaum an den Fuß gebunden, an den Bambus hängt man Bündel von *nusa* (in Zickzack geschnittenes weißes Papier für kultische Zwecke), anderes Papier, *hagoita* (Schlagbretter zum Federballspielen), Daruma (Männchenstehauf). Der große Baumstamm ist mit Seilen an allen Seiten so angebunden, daß er nicht umfällt. Wenn der 7. I. vorüber ist, sammeln die Kinder von allen Häusern Kiefern Schmuck, geweihte Strohseile (*shimenawa*), bauen unter dem *ombe* aus Stroh eine kleine Hütte, worin sie die Zeit bis zum 13. I. verbringen, Trommel schlagen und sich vergnügen. Am Abend des 13. Tages wirft man die *ombe* aus Bambus um, bringt sie vor dem Morgengrauen am 14. I. an den Strand zum Verbrennen. Der ganze Strand ist von Feuerbränden erhellt. Eine ähnliche Festsitte besteht im Nara-ken, dort *donto* genannt. Feuer davon wird nach Hause mitgenommen.

Im Yasaka-Schrein in Kyôto wird am 28. XII. mit einer Zypresse neues Feuer gemacht, das auf die goldene Laterne im Schrein übertragen wird. Zu Neujahr wird auf Stäbe, die so beschnitzt sind, daß die Späne noch herunterhängen (*kezurikake*) Feuer übertragen, die Stäbe werden verbrannt. Die Gegend, nach der der Rauch weht, hat im kommenden Jahr eine schlechte Ernte. Von den *kezurikake* tragen Leute an Strohkordeln Feuer nach Hause, um sich damit auf Neujahr das Essen zu bereiten.

In Hirakata, im Landbezirk von Osaka, wird am 6. und 14. I. *dondo* gemacht. Das am 6. I. heißt *kami-dondo* „Götter-*dondo*“, das am 14. I. *ô-dondo* „großes *dondo*“, letzteres wird so groß wie möglich gemacht. *Dondo* ist eine andere Bezeichnung für Feuerfest, die Etymologie ist nicht klar. Im Feuer werden auch hier Torkiefern, *shimenawa*, dann Bäume, an denen im Hause bei der Neujahrsfeier die sogenannten *mochibana*, das sind Reiskuchenkügelchen, aufgehängt waren, verbrannt.²⁶⁾ Für den Brand werden Kiefern und Bambus gegabelt aufgestellt, darüber wird Stroh angebracht, auch ein Fächer. Nachdem noch Götterwein (*miki*) darüber gegossen worden ist, wird Feuer angelegt. Davon wird Feuer mit nach Hause genommen und

26) Takeda, a.a.O., S. 46: *mayudama* („Kokonkugelchen“), dazu Abb. 15-20; *inebana* („Reisblüten“), dazu Abb. 21, 23-25.

zum Kochen des Bohnenbreies am 15. I. benützt. In anderen Dörfern wird das Brennmaterial am 14. I. aufgeschichtet, das Feuer wird am nächsten Morgen vor dem Hellwerden angezündet.

So werden unter dem Namen *onibi*, *ombe*, *dondo*, *sagichô* landauf landab in der Neujaersperiode Feuerfeste gefeiert.²⁷⁾ In den bisher wiedergegebenen Beschreibungen solcher Feste traten die Beziehungen zum Dôsojin und das Element der menschlichen Fruchtbarkeit kaum hervor. Wir wissen nicht, ob in den betreffenden Gegenden die Sitten sie nicht enthalten, oder ob die Berichterstattung sie bloß nicht genügend berücksichtigt hat. Takeda Hisayoshi, dessen Beschreibungen vorwiegend Shinano, Kantô und Gebiete des Niigata-ken betreffen, gibt uns Nachricht von Feuerfesten, in denen der Dôsojin eine zentrale Stellung einnimmt. Wir geben sie in den Hauptzügen wieder.²⁸⁾

Das Brennmaterial wird neben dem Dôsojin aufgeschichtet. In Sagami wird aus dem Brennmaterial eine kleine Hütte errichtet, genannt *matsugoya*, d.i. Kiefernütte. In Shinshû heißt die Hütte *Sankurô no koya*, also Sankurô-Hütte. Sankurô ist eine andere Bezeichnung für den Weggott.²⁹⁾ Mancherorts heißt die Hütte *Sankurô-ya*, Sankurô-Haus. In Shinano werden für die Feier die Dôsojin mit den sakralen Strohseilen und den *yasu* (trichterförmige Gebilde aus Stroh, ein Bestandteil des Neujahrsschmuckes) geschmückt oder überdacht.³⁰⁾ Von diesen Hüttchen wird das vorjährige verbrannt, das diesjährige bleibt stehen. Mancherorts bleibt das Dach nur wenige Tage erhalten, wird beim Feuerfest verbrannt. Die Dôsojin-Hüttchen können in vier Gruppen eingeteilt werden, 1) sie sind nur so groß, daß gerade der Dôsojin darin Platz hat; 2) auch Kinder finden darin Platz; 3) der Dôsojin wird hineingetragen oder das Hüttchen wird nur in seiner Nähe errichtet; 4) das Hüttchen, nur in der Nähe des Dôsojin, wird auch von den Kindern nicht betreten. Der Aufenthalt der Kinder im Häuschen, so vermutet Takeda, dürfte auf einer Verwechslung mit dem Häuschen zum Vogelvertreiben sein. Ist möglich, aber wir finden die Sitte, daß Kinder, die beim Feuerfest die Hauptrolle spielen, einige Zeit vorher in einer eigenen Hütte wohnen, auch in Gegenden, in denen das Vogelvertreiben nicht geübt wird.

Beim Verbrennen des Hüttchens wurde ursprünglich der Dôsojin mitverbrannt, was stellenweise heute noch geschieht. In diesem Falle sind die Dôsojin eben nicht aus Stein, sondern aus Holz. Beim Anzünden werden

27) Obige Beschreibungen sind entnommen aus Motoyama Keisen: *Nihon no sairei*, Shôwa 17 (1942); S. 3 ff.: *Kasai shinjikô* (火祭神事考 Untersuchungen über Kultzeremonien beim Feuerfest).

28) Takeda, a.a.O., S. 115 ff.

29) Sankurô hat viele Bedeutungen, cf. Takeda, a.a.O., S. 139 ff.

30) Takeda, a.a.O., Abb. 87 und 88 (Dach aus *yasu*); Abb. 99 (Dach aus *shimenawa*).

die Erwachsenen wegen der guten Wirkung des Feuers zur Teilnahme herbeigerufen. An heilsamen Wirkungen kennt man vor allem zwei: die Zuschauer erkälten sich das Jahr über nicht und unfruchtbare Frauen erlangen Kindersegen. Ferner sind am Feuer geröstete Klöße ein Mittel zur Verhütung von Zahnschmerzen. Um das Haus gestreute Klößebrocken halten Schlangen fern. Schreibanfänge werfen die Kinder ins Feuer, um in der Schreibkunst Fortschritte zu machen.

Im Dorfe Toyosato im Distrikt Shimo-Takai, Shinano, kennt man keine Dôsojin-Steine, dafür stellt jede Familie jedes Jahr aus Holz zwei Dôsojin-Figuren her,³¹⁾ stellt sie auf den Hausaltar oder in ein kleines Steintempelchen.³²⁾ Bemerkenswert an den hölzernen Dôsojin-Figuren in diesem Steintempelchen ist eine Aufschrift an einer beigefügten Holztafel, die die zwei Figuren mit dem in der Heian-Literatur bekannten Weggötterpaar Yachimata Hiko und Yachimata Hime gleichsetzt. Takeda beschreibt, wie die Dorfjugend einen Baum von 30–40 Fuß Höhe im Walde holt und ihn an den Dorfrand zieht, wo sie einen großen Turm aufbaut (Abb. 97). Für den Turm werden fünf bis sechs Bäume in den Schnee gestellt, in Klafterhöhe mit Querbalken verbunden. In diesem Zusammenhang interessiert uns, daß am Mittelposten Kiefern und ein Tempelchen des Dôsojin gebunden werden. Früher hat man aus zwei ebenfalls aus den Bergen mitgebrachten großen Bäumen ein Paar Dôsojin angefertigt, die am Kreuzweg mitten im Städtchen aufgestellt wurden, sogar die Genitalien wurden angebracht.³³⁾ Aus einem Hause, das *himoto* (Feuerursprung) hieß, wurde das geweihte Feuer geholt, zum Turm gebracht und das um ihn aufgestapelte Brennholz damit angezündet. Junge Leute auf dem Turm suchen Feuer und Funken abzuwehren, es entsteht ein Kampf zwischen den Insassen des Turmes und den Brandlegern unten. Schließlich muß der Turm doch geräumt werden, das Feuer verschlingt ihn und alle Dôsojin-Figuren, die man von den Hausaltären entfernt und am Turm zu einem großen Haufen zusammengelegt hatte. Auch die am Kreuzweg aufgestellten Sai no kami (Grenzgötter) werden herbeigebracht und verbrannt.

Das Seilziehen, das vielfach mit dem Feuerfest verbunden ist, gewinnt dadurch seine besondere Note, daß am Seil ein Dôsojin angebunden ist. In Dörfern von Shinano findet Seilziehen beim Dôsojin-Fest statt. Männer ziehen gegen Frauen. Wenn die Frauen siegen, fällt die Ernte gut aus.

In vielen Bräuchen tritt die enge Beziehung zwischen dem Dôsojin und einem Pfeiler noch deutlicher zutage, wie es in den bisher beschriebenen der Fall war. Beim *sagichô* wurde ein sogenannter Dôsojin-Pfosten errichtet.

31) Takeda, a.a.O., Abb. 63.

32) *ibid.*, Abb. 96.

33) *ibid.*, S. 120.

Den Baum dafür spendete jemand, dessen ältester Sohn im Jahre vorher Hochzeit gefeiert hatte. Der Pfosten wurde am 10. I. in der Nähe des Dôsojin aufgestellt, wobei der Größe des Baumes wegen das ganze Dorf mithelfen mußte. An die Spitze der Säule heftete man eine Kiefer und auf Papier die Inschrift: „Verehrung des Dôsojin, die fünf Körnerfrüchte in Hülle und Fülle, in den Häusern Friede; Priester Sankurô, das ganze Dorf“. Ferner hing man einen Sack mit Näharbeiten der Frauen und glückbringende Schriften von Männern daran. Wenn der Baum am 20. I. umgelegt wurde, rißen sich alle um den Sack. Derlei Pfeiler gibt oder gab es auch im Kantô- und Chûbu-Gebiet. Die Grube für den Mast, der neben dem Dôsojin aufgestellt wird, heben junge Leute oder frisch Verheiratete und als Schwiegersohn ins Haus gekommene junge Männer aus. Kinder tragen den langen *ombe*, dessen Spitze mit Papier geschmückt ist, auf den Schultern heran und rufen dabei: „Kommt zur Errichtung des *ombashira*! (d. h. der „erhabenen Säule“)“. Der Pfeiler ist zirka 18 m lang, meistens Zypresse, Kiefer, Lärche oder Zeder. In manchen Dörfern wird der Baum jedes Jahr neu gefällt, meistens jedoch wird der alte verwendet. Wenn ein Baum im Walde dafür ausgesucht wird, hängt man ein sakrales Strohseil daran und bringt Opferwein dar. Das zeigt, daß der Baum sakralen Charakter bekommen hat.

Der Pfeiler wird mit Stützpfeilern aufgerichtet, an der Spitze des Baumes wird eine von den Neujahrskiefern befestigt. Es gab Dörfer, in denen man eine Scheibe aus Papiermaché auf der einen Seite ganz mit rotem Papier klebte, was die Sonne bedeuten sollte. Auf die andere Seite klebte man rotes Papier in der Form eines Drei-Tage-Mondes. Diese „Sonne und Mond“ klebte man an die Spitze des Mastes oder man hing statt dessen *dashi* genannte Säcke auf, einen einzigen oder zwei, oder so viele als im vergangenen Jahre Hochzeiten im Orte stattfanden. Es gibt Orte, in denen man früher auch Phallusse anfertigte und diese am Pfosten befestigte.

Die *dashi* (Säcke) sind zuweilen sehr wichtig. Die Erwachsenen befestigen einen großen, die Kinder einen kleinen. Nach dem Umlegen des Pfostens nimmt man die *dashi* weg und trägt sie in die Familien, die im vergangenen Jahre eine Hochzeit oder eine Geburt hatten. Dort werden die jungen Leute an diesem Tage eingeladen und bewirtet.

In manchen Dörfern sagt man, der Mast diene zur Verehrung des Ackerbaugottes, in anderen, zur Verehrung des Marktgottes. Beim Aufrichten des Mastes gräbt ein jungverheirateter Ehemann das Loch und zum Festmachen des Pfostens stellt man „Mann-Pfeiler“ und „Weib-Pfeiler“ genannte Rahmen in die Grube. In Hokujômura wird an der Spitze des Mastes ein „Drei-Tage-Mond“ befestigt, darunter ein Fächer mit der Darstellung des Sonnenballes und Glückssymbole, auch ein Sack. Beim Umlegen des Pfeilers streiten sich die Leute um den Sack und den Fächer. Der Sack wird mit Glückwünschen in das Haus eines Eheanwärters gebracht, der Überbringer

bewirtet.

Göttermasten heißen vielerorts *ombe*. Sie werden Mitte Januar verbrannt, wobei komische Lieder abgesungen werden, was *ombe-warai* (*ombe-lachen*) genannt wird. Im Folgenden ein Beispiel eines solchen Liedes :

„Der Dôsojin ist ein Dummkopf.
Während er nicht zu Hause war,
Legten die Kinder Feuer an,
Bis auf einen Fuß acht Zoll ist alles verbrannt.
Yao, yao, Sankurô“.³⁴⁾

Das Grundmotiv der Lieder ist immer, daß dem dummen Dôsojin während seiner Abwesenheit das Haus abgebrannt ist. Wahrscheinlich ist diese respektlose Behandlung des Weggottes ein Zeichen dafür, daß wir es mit einer Spätperiode des Dôsojin-Kultes zu tun haben. Doch gibt es auch Liedchen, die uns über den vom Weggott erwarteten Segen nähere Kunde geben, z.B. :

„Sankurô, Sankurô,
Der Herr Oibesu genannte Mann,
Bei eins wickelt er den Strohsack,
Bei zwei lächelt er,
Bei drei macht er Wein,
Bei vier, daß die Zeiten gut sein mögen,
Bei fünf, daß die Quellen hervorsprudeln mögen,
Bei sechs, frisch, gesund und ohne alles Unheil,
Bei sieben, daß sich nichts Schlimmes ereigne,
Bei acht, Friede im Hause,
Bei neun errichtet er einen kleinen Speicher,
Bei zehn macht er eine Flasche“.³⁵⁾

Aus der Zeit vor der Meiji-Restauration stammt ein Lied, das einen anderen Ton anschlägt, wenn es nach der Errichtung eines Sê no kami (= Sai no kami), eines Kiefernastes von 14–16 m Höhe, beim Verbrennen von Neujahrskiefern und Strohseilen von der Menge geschrien wurde :

„Der Sai no kami ist ein Dummkopf.
Zum Herrn Maus eingeladen
Hat er die Bohnensuppe verschüttet,
Auf seinem Kopfe hat er einen Ausschlag bekommen.
Yanya no wê“.

Andere Derbheiten, die der Dôsojin sich gefallen lassen muß, hängen mit dem stark phallistischen Einschlag des Feuerfestes und des Dôsojin-Kultes zusammen, z.B. der Liedanfang : „Der Penis des Dôsojin, ein Fuß acht Zoll lang und dick“. Früher wurde auch ein hölzerner Phallus zu den ver-

34) Takeda, a.a.O., S. 128.

35) *ibid.*, S. 128 f.

schiedenen Gegenständen getan, die an den heiligen Pfeiler gehängt wurden. Im Minami-Tsuru-Distrikt, Kai, hieß der Pfosten *toshi no kami* (Jahresgott).

In der alten Provinz Kai nennt man den Mast ebenfalls Sai no kami. Von einer Spitze spannte man früher lange Seile bis in die Häuser der Familien, in denen im vorigen Jahre ein freudiges Fest gefeiert wurde. Das Seil wurde durch die Fenster des Obergeschosses in Haus hineingeführt und an den Kesselhaken über der Herdstelle festgebunden. Im Dorfe unbeliebte Leute ärgerte man dadurch, daß man von außen am Seile zog, sodaß der Kessel im Hause den ganzen Tag lang nicht aus dem Schwingen herauskam.

Mit dem Dôsojin und dem Feuerfest stehen das Austreiben der bösen Geister und das Vogelvertreiben in engem Zusammenhang. Beim Teufelvertreiben wird eine Löwenkopfmaste aufgesetzt, dazu noch eine Okame (breites, lachendes Mädchengesicht)- und eine Hyottoko-Maste (männliches Gesicht mit verzerrem Mund). Kinder ziehen mit diesen Masken durch das Dorf und rufen: „Tanz herein, tanz herein bis in die letzten Winkel und verjage die Teufel. Der Gott des Glückes ist hereingekommen“. Anderswo trägt ein Kind den Dôsojin in einem Sack mit, aus dem nur der Kopf herauschaut. Es gibt Orte, in denen der Ebisu als Bringer des Glückes genannt wird. Das liegt also in der Richtung der Erklärung der Glücksgötter aus dem Dôsojin-Glauben. Die Masken sind eine spätere Zutat, von anderen *matsuri* übernommen, in denen sie eine wichtige und mehr sinngemäße Rolle spielen. Es kommt beim Teufelvertreiben auch gar nicht auf bestimmte Masken an, die Kinder tragen eine Fuchsmaste, zwei Tengu-Masken, dazu noch weitere Masken nach eigenem Belieben.

Es kommt auch vor, daß die Kinder mit Bambusstangen, an denen geweihte Strohseile befestigt sind, zum Geistervertreiben die Wohnzimmer betreten. Sie lassen Amulette aus Papier zurück, auf denen geschrieben steht: „Der Seele des Dôsojin gewidmet“. Statt Masken zu tragen färben sich die Kinder mancherorts die Gesichter schwarz. Eine Gruppe Kinder geht in das Wohnzimmer, die anderen bleiben draußen und singen: „Heute abend, heute abend sind die Kinder des Sai no kami gekommen“. Die Kinder drinnen antworten: „Wir haben die Teufel alle verjagt“. Es werden papierne Amulette zurückgelassen, auf denen rechts „Im Hause Frieden“, links unten „Die Gemeinde des Sippengottes“, in der Mitte groß „Dôsojin“ geschrieben steht.

In einem Distrikt in Shinano geht man am 14. I. abends mit einem Dôsojin herum und erhält dabei Trinkgelder. Die Kinder tragen Hyottoko- und Okame-Masken. In ihrem Liede tritt Daikoku als Glückbringer auf, auch sind das Schatzschiff, die Sieben Glücksgötter, der Glückshammer, also Glücksymbole, die nicht dem ursprünglichen Dôsojin-Glauben angehören, erwähnt, in manchen Gegenden auch Kranich und Schildkröte und Urashima Tarô. Der Zusammenhang mit dem Dôsojin ist auch in diesen Fällen noch

gewahrt durch das Geld, das die Kinder für sein Fest bekommen.

Im Kita-Saku-Distrikt in Shinano wird beim Teufelaustreiben über die wohlthätige Macht des Dôsojin folgendes Liedchen gesungen: „Der Dôsojin genannte Herr, bei eins rollt er den Sack, bei zwei lächelt er, bei drei macht er Wein, bei vier: damit die Zeiten gut seien, bei fünf: daß die Quellen hervorsprudeln, bei sechs für volle Gesundheit, bei sieben: daß sich nichts Schlimmes ereigne, bei acht bringt er das Haus in Ordnung, bei neun errichtet er einen Speicher, bei zehn ist es völlig zu Ende“.

Es gibt auch eine Dôsojin-Kameradschaft der Kinder. Zuerst wird über den Dôsojin eine Hütte von etwa sechs Fuß im Quadrat errichtet und darin ein Gelage gefeiert. Dann geht eine Gruppe von Kindern zum Teufelaustreiben im Dorf herum. Der vorderste Junge mit einer Okame-Maske trägt einen Stössel aus Kiri-Holz (*Paulownia tomentosa*) in Phallusgestalt, zwei Fuß acht Zoll lang. Der nächste Knabe stellt einen Löwen dar, dann folgt ein Lastenwagen, auf dem als Sinnbild des weiblichen Geschlechtes ein Nachen nachgebildet ist. Kinder, die den Wagen schieben oder ziehen, haben alle ein Handtuch mit der Aufschrift „Dôsojin“ um den Kopf geschlungen. Bei der Inkantation zur Beseitigung alles Bösen aus dem Hause wird der lange Penis des Dôsojin erwähnt, „zwei Fuß acht Zoll, ebenso dick“. Für den Stössel interessieren sich viele, aber entweder bewahrt ihn der Leiter als Erinnerung auf oder die Kinder schenken ihn einer Familie.³⁶⁾

Das Vögelvertreiben hat zwar nicht die enge Verbindung mit dem Dôsojin-Kult wie das Teufelvertreiben, doch ist es auch nicht ganz unabhängig davon. Es geschieht ebenfalls Mitte des 1. Monates und zwar indem durch Zusammenschlagen von Brettern Lärm gemacht wird. Manchmal werden zwei große *jûnigatsu* (Hölzer auf denen die zwölf Monate geschrieben stehen) aufeinandergeschlagen. Bis Mitte Meiji wurde in Shimo-Suwa am 14. I. ein Stab hergestellt, der *negidono* (Shintô-Priester) hieß und den man beim Schlagen der Bräute (siehe weiter unten) verwendete.³⁷⁾ Anderswo stellte man den Stock früher her, verwendete ihn erst zum Klopfen der Sieben Kräuter, verbarg ihn dann und schlug mit ihm beim Vogelvertreiben am Morgen des 15. I. auf ein Brett. Der Stock ist einen Fuß und vier bis fünf Zoll lang, es sind ihm ein Gesicht und andere Linien aufgemalt.³⁸⁾ In Ugo kennt man ähnliche Stöcke. Ein Maulbeerbaumast wird in zwei Stäbe geteilt, die etwa 1 Fuß und 2–3 Zoll lang sind. Das obere Ende wird zugespitzt, schwarz gefärbt. Die schwarze Farbe gilt als Kopfbedeckung oder als Haare. Darunter wird ein Gesicht gemalt wie beim *negidono*. Der Stock heißt *yondoribô* (Nachtvogelstock) und wird zum Vertreiben der Vögel verwendet. Dazu

36) Takeda, a.a.O., S. 122 ff.; 133 ff.

37) cf. Aruga Kyôichi, *Minzokugaku kenkyû* IV, 1, S. 116.

38) cf. Hayakawa Kôtarô: *Tobishima zushi*.

versammeln sich die Kinder im *yondorikoya* (Nachtvogelhüttchen). Das Vogelvertreiben geschieht indem man mit diesen Stöcken auf leere Fässer schlägt und dabei eigene Sprüche hersagt. Die *yondoribô* werden nach Gebrauch dem Brunnengott geopfert. Es heißt, früher hätten sich die Stöcke, die man durch Jahrzehnte sammelte, schon zu kleinen Bergen gehäuft.

An anderen Orten wird die Rinde vom Stock entfernt bis zum Griff, der Stock mit Stroh umwickelt, angesengt, sodaß sich vom Stroh ein Streifenmuster bildet. Man betrachtet den Stock als heilig und achtet sehr auf den Ort, wo man ihn hinlegt. Man legt ihn z.B. auf die *bondare-sama*, die beim Toreingang aufgestellt sind (*bondare* sind Walnußzweige, die das Material für die „Breikratzstöcke“ abgeben), oder auf den Altar des Neujahrgottes.³⁹⁾ Nach getanem Dienst wird er am 20. I. verbrannt. In diesem Zusammenhang ist interessant, daß in den Liedern, die beim Vogelvertreiben vorkommen, mancherorts die Wendungen zu finden sind: „Wessen Vogelvertreiben ist das? Es ist das Vogelvertreiben des Tarô und Jirô“. Tarô und Jirô sind als Namen der Weggottheiten bekannt. *Yondoribô* mit aufgemalten Gesichtern kommen in Nordost-Japan besonders häufig vor.⁴⁰⁾ Die Stöcke werden dort aus entrindetem Maulbeerbaumästen gemacht und zwar paarig, also mit männlichem und weiblichem Gesicht.⁴¹⁾ Die Stöcke zum Vogelvertreiben sind eine weitere Art von bearbeiteten Baumästen, die auf Neujahr im Dienste der Fruchtbarkeit der Felder eine magische Verwendung finden.⁴²⁾

In diesem Zusammenhang muß auch über die *kayukakibô* („Reisbreikratzstöcke“) etwas gesagt werden. Sie heißen auch *kayu-bashira* („Reisbreisäulen“). Bei ihrer Herstellung wird die Rinde von einem Aststück so abgeschält, daß immer noch ein Teil davon zurückbleibt. Auch in Spanschnitttechnik (*kezurikake*) gemachte Stöcke gibt es. In manchen Gegenden nennt man die Breikratzstöcke *ta no kami*, also Feldgott, und zwar weil sie im vierten oder fünften Monat, sobald die Stecklingsfelder bewässert sind, am Wasserauslauf aufgestellt werden.

Die Stöcke werden am oberen Ende vierkantig zugeschnitten und kreuzweise gespalten, sodaß sich das Zeichen für *ta* 田 Feld ergibt. Das ist wahrscheinlich die ursprüngliche Absicht des Abkantens. Die *kayukakibô* werden vom 11.–14. I. hergestellt, einzeln oder paarweise. In Gôdomura, Kôzuke, macht man so viele, als man Stecklingsfelder im selben Jahre anlegen will. Sie werden bis zum Tage ihrer Verwendung auf dem Hausaltar verwahrt.

39) Takeda, a.a.O., S. 41.

40) *Yondoribô* mit aufgemaltem Gesicht kommen in Nordost-Japan besonders häufig vor, darüber Hayakawa Kôtarô: *Ugo Tobishima zushi* (早川孝太郎: 羽後飛鳥圖誌). Die Stöcke werden dort aus entrindeten Maulbeerbaumästen gemacht und zwar paarig, also mit männlichem und weiblichem Gesicht.

41) Motoyama Keisen: *Nihon minzoku zushi*, 2. Bd (*saiki-ben*), S. 118.

42) Takeda, a.a.O., S. 78 ff.

Hat man sie zum Breiumrühren benützt, legt man sie wieder dorthin bis zum nächsten Gebrauch.

Zum Feuermachen am 15. I. für das Mungo-Bohnenbreikochen nimmt man Hölzer, die magischen Zwecken gedient haben: die Überreste des Holzes vom Herstellen der Miniaturackergeräte (*monotsukuri*) und die für das Vogelvertreiben benützten Bretter. Aus der Anzahl der beim Umrühren des Breies in den Spalten des Stockes sich festklemmenden Körner macht man eine Jahresdivination. In manchen Familien opfert man beide Umrührstöcke dem Jahresgott. In Izu wird nach dem Umrühren des Breies die Ermahnung der Obstbäume durchgeführt wobei man mit den Stöcken an sie schlägt. So wird z.B. ein Persimonenbaum (*kaki*) ermahnt: „*Kaki, kaki*, trage Früchte! Trägst du oder trägst du nicht? Sag, daß du trägst! Trägst du nicht, so fälle ich dich“. Wichtig zu wissen ist, daß solche Stöcke nicht nur dem Jahresgott, sondern auch den Weggöttern geopfert werden. Für dieselben magischen Zwecke wie die Umrührstöcke werden auch die Brei-Eßtäbchen verwandt: sie werden an den Wasserzuläufen zu den Setzlingsfeldern aufgestellt oder im Frühling an die Ecken der Felder und Äcker als Abwehrmittel gegen Maulwurf und Insekten. Sie dienen auch zur Abwehr der Teufel, der Schlangen und Hundertfüßler.⁴³⁾

Auch menschliche Fruchtbarkeit soll durch die Umrührstöcke bewirkt werden. So wird erst mit einem Zweig der Reisbrei umgerührt, dann geht man zu einer Braut und schlägt sie mit dem Rührstock auf dem Rücken, damit sie Kinder gebäre. Anderswo wird die Braut zum Schlagen sogar an einen Pfosten gebunden. Im *Makura no Sôshi* der Sei Shônagon (um das Jahr 1000 geschrieben) lesen wir, daß Frauen mit Brennholz geschlagen werden. Es gibt auch phallusförmige Stöcke, womit Bräute und junge Frauen geschlagen werden.⁴⁴⁾

Der ursprünglich zum Breiumrühren verwendete Stock hat sich später verselbständigt und wurde zum sogenannten *iwaibô* („Glückwunschstock“), der Bräuten Mitte des ersten Monates zum Geschenk gegeben wurde.

Es gibt Gegenden, wo Neuvermählten von jungen Männern Phallus und Yoni gegeben werden. Neben den Weggottheiten stehen vielerorts Phallusteine und es war Sitte, daß Kinder so einen Stein mit einer Papierfahne, auf der geschrieben stand: „*Hônô Dôsojin*“ (den Weggöttern geweiht), in eine Familie trugen, wo im vergangenen Jahre Hochzeit gefeiert wurde. Im Hause wies man den Überbringern den Ehrenplatz an, bewirtete sie und gab ihnen Trinkgeld. Anderswo gingen die jungen Männer am Morgen des 13. I. in die Berge, fällten Rotkiefern. Daraus schnitzten sie die sogenannten *saimara* (wörtlich: Grenzphallusse). In der Morgendämmerung des 14. Tages

43) Takeda, a.a.O., S. 96 ff.

44) *ibid.*, S. 98 ff.

schlichen sie durch den Kücheneingang in die Häuser, wo frisch Verheiratete wohnten, und stellten die Phallusse heimlich neben dem Herd auf. Wenn die jungen Eheleute sie dann fanden, freuten sie sich, als sei schon ein guter Nachkomme geboren worden. Sie stellten den *saimara* neben den Klößebaum (*mizuki*) als Schmuck und luden in der Zeit bis zum 17. I. die jungen Männer zum Essen ein. Im selben Dorfe war es auch Sitte, daß die Kinder am 14. I. in diejenigen Familien zu Besuch kamen, wo ein Sohn sieben Jahre alt geworden war. Sie brachten dazu einen *saimara* von 5–6 Zoll Länge mit, den sie aus einem Nußbaumast, von dem die Rinde entfernt wurde, hergestellt hatten. Wird der älteste Sohn einer Familie großjährig, so fertigen die jungen Mädchen des Dorfes eine Papierpuppe an, die *hana yomesan* (Braut) genannt wird, und schenken sie am Abend des 14. I. der betreffenden Familie. Dort bindet man sie, gleich wie die *mayudama* (aus Reismehlteig gemachte Imitationen von Seidenraupenkokons) an einen Klößebaum (*mizuki*)-Zweig. Die Geberinnen werden mit Tee und Kuchen bewirtet.

In einem Ort in Kai holten die jungen Männer am 14. I. die in einem kleinen Häuschen aufbewahrte Figur der gekreuzten Phallusse hervor, trugen sie in die Häuser frisch verheirateter Eheleute, bekamen Trinkgeld, womit sie ein Theater veranstalteten. Es gibt auch Dörfer, wo man neuverheirateten Eheleuten den dem ganzen Dorfe gemeinsam gehörenden hölzernen Phallus mit einem *shimenawa* geschmückt ins Haus trägt und ihnen Glück wünscht. Hier wird er bis zum *sankurô* (Neujahrsfeuer) des nächsten Jahres aufbewahrt und dann einer anderen Familie gebracht. In einem Dorf in Shinano ist es Brauch, die kleinen, etwa 8 Zoll hohen Weggötter, die gewöhnlich in einem Hause aufbewahrt werden, jedes Jahr am 13. I. herauszunehmen. Die jungen Leute besuchen damit alle Familien, in die im vorigen Jahre eine Braut einheiratete, oder wo noch kein Kind geboren wurde, und werden mit Reiswein bewirtet.⁴⁵⁾ Im letztgenannten Fall haben wir es mit einer vollplastischen Figur zu tun. Meistens wird nur ein mehr oder weniger beschnitzter Stock zur Beglückwünschung der Bräute und jungen Eheleute verwendet. Dieser kann als eine Abart des *kezurikake* angesehen werden. Solche Stöcke werden auf Neujahr aus Baumästen gemacht, die man zunächst bis zur Hälfte abschält und in die man Späne schnitzt, die am Stock belassen werden. Auf Neujahr findet man solche *kezurikake* an Türen aufgehängt, auf den Hausaltar, in Schreine und in Friedhöfe gestellt. Vor der Einbürgerung des Papieres wurden sie als *gobei* gebraucht. Heute findet man sie nur noch als Neujahrsschmuck.⁴⁶⁾ Sie sind nicht nur magische Mittel zur Erlangung guter Ernte, sondern *yori shiro* (Aufenthaltort) für *kami*. Die *inau*

45) Takeda, a.a.O., S. 102 ff., Abb. 77. Weitere Beispiele im *Saiji shūzoku goi* (祭事習俗語彙 Vokabular zum Brauchtum des Jahreskreislaufes), S. 249–259.

46) Takeda, a.a.O., Abb. 38–45.

der Ainu sind in der Form auch *kezurikake*, sie werden den Göttern als Opfer dargebracht.⁴⁷⁾

Mit *iwaibô* (Glückwunschstock) wird nicht nur, wie oben erwähnt, der Bräuten zum Geschenk gegebene Stock benannt, sondern auch einer mit mehr allgemeiner Verwendung. Kinder halten ihn in den Händen und singen dann verschiedene Zaubersprüche. Es werden auch Menschen damit geschlagen und man klopft mit ihnen an Türen. Sie heißen auch *hotarebô* („Ährengehänge-Stöcke“) und *toriuchibô* („Stöcke zum Vögelschlagen“). Unter dem Namen *narikizeme* 成木責 („Werdende-Bäume-Quäler“) werden Stöcke gebraucht, um Obstbäume zu schlagen, damit sie reiche Frucht bringen. Der Zweck des Stockes ist somit im Namen ausgedrückt, wie auch die Bezeichnung *haramenbô* („Schwangermachungs-Stock“) für den Stock zum Schlagen der Bräute die Funktion des Instrumentes zum Ausdruck bringt. Obstbäume werden auch mit einem Messer verletzt, wobei man den Baum fragt: „*Naru ka naranu ka, naraneba kiru zo*(trägst du oder trägst du nicht? Wenn du nicht trägst, schneide ich dich um)“. Geschieht zwar auch bei Apfel- und Pflirsichbäumen, gewöhnlich aber bei Persimonenbäumen.

In diesen Zusammenhang gehören auch die Stöcke, die in die Reisfelder gesteckt werden. Wenn die Bewässerung des Stecklingsfeldes beendet ist, wird zunächst dem Feldgott (*ta no kami*) Reiskuchen (*mochi*) geopfert. Ist die Saat ausgesät, wird im Haus Reis geröstet und der Feldgott gefeiert. In die Wasserzufuhröffnung wird etwas Erde getan, dann werden Kastanien- oder Azaleenzweige (*tsutsuji*) hineingesteckt, der geröstete Reis wird daraufgelegt, ein Päckchen davon auch an Stäbchen eingeklemmt. In die Mitte des Stecklingsfeldes wird ein Bambus oder ein anderer Stock gesteckt. So geschieht es von Shinshû bis Tôhoku. Der Stock heißt *tanambô* (vielleicht eine Umbildung aus *ta-nari-bô* „Feld-Gedeihen-Stock“), *naemidake* (vielleicht „Setzlinge-Frucht-Stock“) oder *naejirushi* („Setzlings-Zeichen“). Der geröstete Reis ist für die Vögel bestimmt, sodaß sie die Saatkörner in Ruhe lassen. Die zuerst und zuletzt gezogenen Setzlinge werden auf dem Hausaltar geopfert. Es kommt auch vor, daß man eine menschliche Figur macht und sie bekleidet, was ein Überrest von einem *katashiro* des *ta no kami* (Feldgottes) sein dürfte.

Man darf annehmen, daß alle Stöcke und Stäbe, die zum Breiumrühren, Schlagen der Bräute und Obstbäume, Befruchten der Felder benutzt werden, ursprünglich ein Brennholzstock waren, der zum Breiumrühren benutzt, später aber damit mehr oder weniger den Zusammenhang verloren hat

47) *Minzokugaku jiten*, S. 182 f.; Kurata Ichirô: *Nô to minzokugaku* (Ackerbau und Volkskunde); Yanagita Kunio: *Hana to inau* (Blumen und Inau, die letzteren sind von den Ainu als Opfergaben an die Götter gebrauchte Stäbe, an denen hübsch gekräuselte Späne herunterhängen, die man von den Stäben abgeschnitzt hat), in: *Tôboku fûbutsu* (東北風物 Brauchtumsgegenstände aus Nordost-Japan) II, 1.

und zu eigener Existenz gelangt ist. Ältere Quellen berichten, daß der Breistock Phallusform hatte, so das *Makura no sōshi* und einige *monogatari* („Erzählungen“) der Heian-Zeit. Diese *monogatari* spiegeln das höfische Leben wieder. In einer Quelle aus später Zeit, im *Akita fūzoku mondō* 秋田風俗問答 („Fragen und Antworten über Volkssitten in Akita“), das aus dem 10. Jahre Bunka (1818) stammt, ist der Stock wie folgt beschrieben: „Weide drei *shaku* (Fuß) nur genommen, weiß geschnitzt (entrinde), die Spitze wie *kezurikake* geschnitzt, rot bemalt, gleicht einem natürlichen Penis“. Da im *Sagoromo monogatari*⁴⁸⁾ vom „sonderbaren *kayutsue* (Breistock)“ die Rede ist, besteht kein Zweifel, daß er bereits in der Heian-Zeit eine Phallusform hatte.⁴⁹⁾

In den Bräuchen der Neujaersperiode finden also folgende figürliche Darstellungen von Gottheiten Verwendung: Kesselgott; Okkadobō und Kadonyūdo, beide eine Art Weggottheiten; Sankurō-Puppen, zuweilen phallistisch; Dōsojin, in mannigfaltiger Verwendung; *yondoribō* („Nachtvögelstöcke“); Feldgott. Die Bräuche und religiösen Anschauungen, in die sie eingebaut sind, sind sehr verschiedenartig, doch kommen sie darin überein, daß es sich immer um die Erlangung von Glück, des Näheren um Wohlergehen und Nachkommenschaft der Menschen, um Fruchtbarkeit des Feldbaues und um Abwehr von Unheil handelt. Wir kennen das Brauchtum nur in seinem derzeitigen Stadium der Entwicklung und selbst wenn wir seine Entwicklung an Hand der Schriftquellen verfolgen, sind die gut tausend Jahre, die wir dann überschauen können, zur Erfassung ihrer Urformen nicht ausreichend. Da die hier in Frage kommenden Holzfiguren jedes Jahr erneuert werden, muß man sie als vorübergehenden Aufenthalt (*yorishiro*) der durch sie dargestellten Götter ansehen. Wie das verschiedener anderer Völker ist auch das japanische Neujaersfest ein ausgesprochenes agrares Fruchtbarkeitsfest, in dem die Wintersonnenwende gefeiert wird. Es liegt ferner klar zutage, daß die damit im Zusammenhang stehenden Figuren mit dem Baumkult Verbindung haben. Dabei wird der Baum nicht als solcher verehrt, sondern als vorübergehender Sitz eines Gottes, wodurch der Baum heilig und seine Äste und Zweige mit magischen Kräften erfüllt werden. Die religiösen Figuren der Neujaersperiode stehen mit Bäumen, Ästen und Stäben, die in den Bräuchen heilig, Göttersitz und mit höheren Kräften ausgestattet sind, in einer Linie. Die plastische menschliche Form, die dem Holz in ihnen gegeben wird, ist dann nur zufällig, der Ausdruck der Vorstellung von personifizierten Wesen, die auch dann vorhanden ist, wenn die

48) Das *Sagoromo monogatari* (狭衣物語) wird von maßgebenden japanischen Literaturhistorikern zwischen die Jahre 1046–1068 angesetzt, cf. *Nihon bungaku daijiten*, neue erw. Aufl., 3. Bd, S. 261 ff. Das *Makura no sōshi* (枕草紙) erschien bald nach dem Jahre 1000.

49) Die einschlägigen Stellen sind zitiert in Arisaka Yotarō: *Kyōdo gangū daisei* (有坂與太郎: 郷土玩具大成 Kompendium des ländlichen Spielzeuges), 1. Bd, Shōwa 10 (1935); S. 71 f.

bildhafte Darstellung fehlt. Daß in den Bräuchen und Figuren sich im Einzelfall mehrere Anschauungen kreuzten und vermengten, ist anzunehmen. Zu ihrer Analyse bedürfen wir noch weiterer Auswertung der historischen Quellen und Sammlung von genauen Berichten über noch vorhandene Brauchübungen. Bestimmte Grundzüge und Elemente von religiösen Vorstellungen treten aber schon bei einer Sichtung des bereits von einheimischen Volkskundlern gesammelten Materials mehr oder weniger deutlich hervor.

Die Identität zwischen Herdgott und Feuergott ist in der Völkerkunde nichts Neues. Der japanische Herdgott hat Beziehung zu den Ahnen des Hauses; daß er zugleich ein Schutzgeist des Hauses ist und mit dem Gedeihen des Feldbaues zu tun hat, steht damit im Einklang.

Am meisten tritt von den Göttern in den Neujahrsbräuchen der Dôsojin (Weggott) in Erscheinung. Die „Torstäbe“ und „Torbonzen“, vielfach nicht nur zu beiden Seiten des Hauses aufgestellt, sondern auch an allen übrigen Eingängen im Gehöft, wie Scheune und Speicher, um nach dem Wegräumen verbrannt zu werden, dienen zur Abwehr von Seuchengöttern, wie auch die Weggötter.

Die Sankurô-Puppen, zuweilen mit Genitalien ausgestattet oder ganz als Phallus geschnitzt, sind Motivfiguren, die man zu den Dôsojin des Dorfes bringt, um Nachkommenschaft zu bekommen. Zuweilen stellt man die Puppen auf den Hausaltar oder auf Reissäcke. Mancherorts erwartet man von ihnen Abwehr schädlicher Insekten und gute Ernte. Heute zeigt der Dôsojin eine betonte Beziehung zum ehelichen Glück, gleichzeitig obliegt ihm die Sorge für das Gedeihen der Feldfrüchte. Interessant ist, daß es Gegenden gibt, die keine Dôsojin-Steine haben, dafür stellen die Leute dort zwei aus Holz geschnitzte Dôsojin-Figuren auf den Hausaltar oder in einen kleinen Schrein. Auch kam es vor, daß man aus zwei aus dem Walde geholten Bäumen große Dôsojin mit Genitalien anfertigte und sie mitten im Ort aufstellte. Ein kleiner Schrein mit Dôsojin wird vielfach am Hauptpfosten eines zum Feuerfest erbauten Turmes befestigt, ebenso am Tau beim Tauziehen. Dôsojin-Figuren werden vielerorts zum Beglückwünschen von jungen Eheleuten und zum Geistervertreiben in die Häuser getragen. Der Dôsojin ist nach all dem ein vielseitig tätiger Fruchtbarkeitsgott.

Eine gewisse Verbindung mit dem Dôsojin weisen auch die Stöcke zum Vögelvertreiben, dann die Breiumrührstöcke und die aus ihnen hervorgegangenen Glückwunschstöcke auf. Wir sind der Meinung, alle diese Figuren und Stöcke sind Ableger des Neujahrsbaumes, dessen fruchtbarkeitspendende Kraft sich in ihnen konkretisiert hat. Letzten Endes geht diese Kraft auf den Berggott zurück, der nur eine andere Erscheinungsform des Feldgottes ist. Viel für sich hat die Ansicht japanischer Forscher, daß jede Familie ihren eigenen Feldgott hat, der ein Ahnengeist ist. Im Einzelnen haben sich

die Vorstellungen vermengt und verwischt.⁵⁰⁾ Der „Jahresgott“, eine Abspaltung des Berggottes, kommt jedes Jahr zu Beginn des Frühlings aus der Luft oder den Bergen. Die Dörfler bewillkommen den Gott, der sich im Walde auf einem Baum niederläßt, und bringen den Baum mit dem Gott ins Haus, wo ein *toshidana* („Jahresaltar“) ihn erwartet, von dem aus er seinen Segen für die Feldarbeiten des neuen Jahres spenden mag. Im *Tsurezuregusa*, von Yoshida Kenkô (1283–1350) im 14. Jahrhundert verfaßt, lesen wir, daß im Ostlande am *ômisoka* (letzten Tag des Jahres) eine Seelenfeier stattfand. Das deckt sich im Grunde genommen mit der Ankunft des *toshigami* zum Frühlingsanfang. Dieser Gott tritt uns auch als Berggott entgegen. In Ryûkyû glaubt man an das Erscheinen des *yama no kami* beim *seimeisetsu* (清明節, chinesisch *ch'ing ming*) im Frühling, er geht glückbringend von Haus zu Haus.⁵¹⁾

Der Berggott der Bauern kommt im Frühjahr von den Bergen herunter, im Herbst nach Beendigung der Ernte kehrt er wieder dorthin zurück und ist wieder Berggott. Es scheint, daß der *yama no kami* (Berggott) der Jäger, Kohlenbrenner und Holzhauer mit dem Feldgott (*ta no kami*) keine Beziehung hat. Der Berggott der Jäger ist männlich, während bei Bauern häufig die Vorstellung herrscht, daß er weiblich ist. In manchen Gegenden glaubt man, daß die Berggöttin im Jahre zwölf Kinder gebäre. Daß der Berggott *jûnisama* („Herr Zwölf“) genannt wird, hängt mit den zwölf Monaten zusammen.

Der *yama no kami* ist auch Geburtsgott. Wenn eine Geburt bevorsteht, geht man zur Bewillkommung (Einladung) des Gottes aus. Dabei wird ihm an seinem Schrein ein langes Geburtskleid geopfert, vom Schrein wird als Amulett für glückliche Kinderaufzucht ein hölzerner Schöpflöffel ausgegeben. Es gibt Gegenden, besonders in Tôhoku, wo man glaubt, wenn der Geburtsgott nicht kommt, ist eine Geburt unmöglich. Wenn die Gebärende sich in das Geburtszimmer begibt, dann führen ihr Mann oder Hausleute ein Pferd aus dem Stall, laden ihm einen Tragsattel auf, gehen in der Richtung, die das Pferd von selbst einschlägt, fort. Wenn das Pferd plötzlich wiehert, stehen bleibt und unruhig wird, ist das ein Zeichen, daß der Berggott das Pferd besteigt, um der Gebärenden zu Hilfe zu kommen. Wenn der Berggott als Geburtsgott auftreten kann, ist es auch gestattet, ihn als Ahnengottheit aufzufassen.⁵²⁾ Seine Besorgtheit für das Gedeihen der

50) Über Jahresgott=Ahnenseele cf. Orikuchi Shinobu: *Kodai kenkyû* (Altertumsstudien), 2. Bd, Abhandlung „*oni to kami*“ (Teufel und Götter), S. 641–653.

51) cf. *Minzokugaku jiten* unter „*ubugami*“ (Geburtsgott).

52) cf. Yanagita Kunio in *Shinkokugakudan* (新國學談 Gespräche über eine neue Japanwissenschaft), Aufsatz „*Sanô no saru* (山王の猿 der Affe als Bergkönig), S. 100. Yanagita vertritt auch darin seine These, daß der Berggott nicht nur mit dem Feldgott identisch, sondern auch eine Ahnengottheit ist. Den Ausgangspunkt der japanischen Kultfeier sieht er in der Vereh-

Familie und deren Landwirtschaft ist eine bei Ahnengöttern nicht zu vermissende Eigenschaft.

Sie findet ihren bestimmten Ausdruck in der Funktion des Berggottes als Vogelscheuche (Abb. 4)⁵³⁾. Eine solche dient als *yorishiro* des Berg-, bzw. Feldgottes und hält Vögel und anderes schädliche Getier ab. Der Gott der Vogelscheuchen kehrt nach der Ernte in die Berge zurück. Man opfert ihm bei diesem Anlaß Reiskuchen und anderes und dankt ihm für die geleistete Arbeit. Die Vogelscheuche wird häufig mit dem Feldgott gleichgesetzt, und der Feldgott ist im ganzen Lande, wie schon gesagt, nur die sommerliche Erscheinungsweise des Berggottes. Es kommt auch vor, daß man an das Stecklingsfeld als Vertretung (*katashiro*) des Feldgottes eine menschliche Figur aufstellt.

Eine ethnologisch sehr beachtenswertes Element der Neujahrsfeier ist das Feuerfest mit einem heiligen Pfeiler, der vielfach verbrannt wird, und an dessen Spitze mancherorts eine Sonnenscheibe angebracht wird. Es handelt sich um ein Sonnwendfest, mit dem Wettspiele verbunden sind (Kampf um den Pfeiler, Wettrennen, Steinschlachten), anderweitig als Fruchtbarkeitsmagie bekannte Sitten.

Zusammenfassend können wir sagen: in den japanischen Neujahrsbräuchen finden wir Ahnengeister als Menschen und Feldfrüchte segnende Wesen, die im Walde wohnen und im Felde tätig sind; dazu eigene Fruchtbarkeitsgötter mit ausgeprägt phallistischem Zuge, dazu Feuer- und Sonnenmagie. Die dabei gebrauchten figürlichen Darstellungen sind Vergegenwärtigungen der betreffenden Gottheiten.

2) Figuren zur Beseitigung von Unheil

Bei den bisher behandelten Figuren des religiösen Jahresbrauchtums handelt es sich um Figuren, die Glück bringen für Menschen, Tiere und Pflanzen, sei es, daß sie als Sitz oder Vertreter einer vorteilspendenden Gottheit angesehen werden oder mit einer solchen in engem Zusammenhang stehen. Ihnen gegenüber steht eine andere Gruppe von Figuren, die als Vertreter von unheilvollen Kräften fungieren und mit deren Beseitigung man das Unheil abwenden will. Das abzuwendende Unheil können sein

rung des Baumes im Wald, auf den der Berggott herabsteigt. Die heutigen und die historischen Befunde geben uns kein eindeutiges Bild, doch deutet vieles in die Richtung von Yanagita's Annahme. Wir haben dazu viele Parallelen von Völkern Südost-Asiens und Indonesiens, darüber veröffentlichte Uno Enku (宇野圓空) den Aufsatz: *Mura no saiki to ie no saiki* (村の祭祀と家の祭祀) in *Tōyō bunka kenkyū* (*The Oriental Culture Review*), No. 2, Shōwa 21 (1946), S. 11–22. Die Stellung von Baum und Berggott in der bodenständigen Religion der Japaner dürfte ein wichtiger Faktor in der Bestimmung der Beziehungen der japanischen Kultur zu denen anderer Völker sein.

53) Beschreibungen japanischer Vogelscheuchen bei Takeda, a.a.O., S. 228–231, Abb. 166–178; vergl. auch *Minzokugaku jiten* unter *kagashi* (案山子), S. 93 f.

Krankheiten, kultische Unreinheit, für den Ackerbau schädliche Insekten. Im Folgenden befassen wir uns mit drei Gruppen von figürlichen Darstellungen, die diesen drei Arten von Unheil entsprechen.

a) Figuren als Mittel zur Abwehr von Krankheiten

Von der Heian-Zeit wissen wir, daß beim Auftreten von Epidemien große Graspuppen gemacht wurden, die man auf den Weg stellte und zu denen man betete. Derselbe Brauch existiert heute noch, man nimmt 5 *shaku* (Fuß) hohe Strohuppen und stellt sie an der Dorfgrenze zur Abwendung von Krankheiten auf. Die Puppe gilt als Geist, der die Krankheiten gebracht hat und der in der Puppe wieder an seinen Ausgangsort zurückgeschickt wird.⁵⁴⁾ In Yamagata wird eine Graspuppe nach dem Reispflanzen an die Türen gehängt, später in den Fluß geworfen, wodurch Krankheiten ferngehalten werden sollen, die sich im Frühsommer leicht einstellen.⁵⁵⁾ Zuweilen haben die Figuren eine mehr allgemeine Bestimmung. Ende Heian wurden stellvertretende Figuren (*katashiro*) vom Priester einer Jinja (Kami-Schrein) erbeten, um sie gegen Geister, die dem Hause schaden wollen, zu verwenden. Solche Figuren werden an den Schreinen heute noch zur Abwendung von Unreinheit (*kegare*) und Unheil (*wazawai*) ausgegeben. Am 10. VIII. findet an der Dorfgrenze eine Versammlung statt, in deren Mittelpunkt eine Puppe steht, die einen Krieger mit einem Schwert darstellt. Die Figur wird erst verehrt, dann am Wegrand fortgeworfen.⁵⁶⁾

Weit verbreitet sind die sogenannten *ôsuke ningyô*, „Große-Hilfe-Puppen“, sie dienen sowohl zur Vertreibung von Krankheiten wie von Insekten. In manchen Gegenden nehmen sie sehr beträchtliche Ausmaße an, sind mehrere Fuß oder auch einen Klafter hoch, sogar 2–3 Klafter hohe gibt es. Zu Beginn des Sommers, wenn die Feldarbeit voll in Gang gekommen ist, dienen sie zur Vertreibung von Insekten. Man lädt der Figur Blätter auf den Rücken und läßt sie im Fluß wegtreiben. Außer schädlichen Insekten sollen mit ihr auch noch Krankheiten, Räuberunwesen und Brandunglück aus dem dörflichen Bereich verschwinden.⁵⁷⁾ Aus neuester Zeit liegt eine Beschreibung einer solchen Puppenzeremonie aus Hitachi (Ibaragi-ken) vor.⁵⁸⁾ Dort nimmt man zur Herstellung der Figur, auch hier *ôsuke* genannt, einen Bambusstab, an dem zwei Zweige belassen worden sind, und formt darüber mit Weizenstroh eine Figur, in deren Bauch man Klöße gibt (Abb. 5, 6). Auf

54) Yamada Tokubee: *Nihon ningyô-shi* (山田徳兵衛: 日本人形史 Geschichte der japanischen Puppen), Shôwa 17 (1942), S. 11.

55) *ibid.*, S. 12, mit Abbildung.

56) Takei Takeo: *Nihon kyôdo gangu* (武井武雄: 日本郷土玩具 ländliches Spielzeug in Japan, Shôwa (1944), S. 137.

57) *ibid.*, S. 355.

58) Ômachi Tokuzô: *Hitachi Takaokamura minzokushi* (大間知鷹三: 常陸高岡村民俗誌), S. 110 f.; ein Band der vom Institut für japanische Volkskunde herausgegebenen Sammlung volkskundlicher Lokalbeschreibungen (民俗學研究所編全國民俗誌叢書); Shôwa 26 (1951).

den Bauch klebt man die Zeichen für *ôsukey*. Die Leute sagen, früher habe man auf ihrem Rücken ein Amulett des Okamasama (Kesselgottes) angebracht. Solche Figuren werden vor jedem Hause in der Richtung zum Kashima-Schrein aufgestellt, in früheren Jahren waren sie paarig. Abends bringen die Kinder die Figuren auf einem Platz zusammen, raufen sich erst um die Klöße und stecken dann die Figuren in Brand, worauf sie zum „Puppengrab“ (*ningyôtsuka*) laufen. Früher geschah es auch, daß man die Figuren erst am Puppengrab anzündete.

In Tôhoku stellt das ganze Dorf große Puppen oder ein Puppenpaar her, um gemeinsam den Seuchengott zu verehren. Die Puppe wird am Dorfrand neben dem Weg aufgestellt.⁵⁹⁾ Beim *Kashima-nagashi* werden im Akita-ken Puppen in Booten ausgesetzt. Die Boote werden aus Reisig, Schilf oder Stroh gemacht und mit Figuren in Rittergestalt bemannt (Abb. 7). Man fügt Bündel von Opferpapier und andere Opfergaben bei, hält erst mit den Booten einen Umzug durch die Straßen, hernach werden sie im Fluß weggeschwemmt.⁶⁰⁾ In Ugo (Akita-ken) werden im Frühling und im Herbst aus Strohbindel 5 Fuß große Figuren gemacht, die zwei Schwerter tragen. Durch ihre Entfernung bei einem eigenen *matsuri* (Fest) wird der Krankheitsgott vertrieben. Ferner werden an den Torpfosten der Häuser kleine Strofiguren angebunden oder aufgesteckt, es kann auch Schilf dazu verwandt werden. Figuren aus Gold, Silber oder Eisen kommen ebenfalls vor, ferner große Grenzfiguren.⁶¹⁾ In anderen Gegenden macht man aus Stroh ein Boot und setzt drei Stöcke darauf, die wohl die Besatzung andeuten sollen. Das Boot wird von einer erhöhten Stelle aus ins Meer geworfen. Am selben Tage ziehen die Leute, mit Flöten und Trommeln viel Getöse machend, durch Gärten und Felder, um schädliche Insekten fernzuhalten. Mancherorts nennt man das Boot *kami no fune* („Götterboot“), es wird erst durch die Felder gezogen, dann im Meer weggeschwemmt. Auch kommt es vor, daß man aus Strohhalmen zwei Figuren mit Schwert und Bogen macht, die in einem Täschchen Insekten bei sich tragen. Während man die Figuren herumträgt, wird der Name der Insekten hergesagt, die vertrieben werden sollen, und ihnen befohlen, sich zur gegenüberliegenden Insel zurückzuziehen. Die Figuren werden dann nicht weit vom Meeresstrand in einen Bach geworfen, wo sie wegtreiben. Daraufhin gehen die Leute nach Hause.

In Gegenden, wo Seidenraupen gezüchtet werden, fürchtet man vom Insektenvertreibungsfest Schaden für diese und unterläßt es heute. Früher sammelte man im 4. Monat auf jeden Fall die schädlichen Insekten der Felder

59) Takeda, a.a.O., S. 212; Abb. 150 zeigt eine Strohpuppe zur Vertreibung des Seuchengottes. Takeda bringt eine eingehende Beschreibung vom Fortgeleiten des Seuchengottes (S. 184) und der Insekten (S. 207) mit Hilfe von Puppen mit weiteren Quellenangaben.

60) Motoyama Keisen: *Nihon minzokuzushi*, 3. Bd, S. 126, mit Abbildung.

61) *Minzokugaku jiten*, S. 559.

und veranstaltete mit ihnen das Insektenfortgeleiten. Sie wurden entweder in einen Bach geworfen oder an den Straßenrand gelegt. Im Ehime-ken auf Shikoku wird ein von einem Bonzen gemachtes Boot unter Trommel- und Gongschlagen fortgeschwemmt. Beim *ine no mushiokuri* (Fortschicken der Insekten des Reises auf den Feldern) wird eine Figur in ein Boot getan, das Boot ins Meer geworfen, nachdem man vorher damit durch die Felder gezogen ist. Das Fortgeleiten der Krankheitsgeister geht im Wesentlichen in gleicher Weise vonstatten wie das Insektenwegschicken.⁶²⁾ Gegen Krankheiten werden auch Daruma weggeschwemmt. Daruma sind Männchenstehauffiguren, die den dunkelhäutigen indischen Mönch Bodhidharma, den Stifter der Zen-Sekte in China, darstellen. Man kauft die Daruma am letzten Tage des Jahres oder auf Neujahr, behält sie das Jahr über im Hause als Zaubermittel gegen Krankheiten, erst im folgenden Winter werden sie in das Meer geworfen.⁶³⁾

b) Figuren zur Beseitigung schädlicher Insekten

Insektenschäden wurden seit alters auf übelwollende Geister zurückgeführt.⁶⁴⁾ Das Fortgeleiten der Insekten (*mushiokuri*) zeigt im ganzen Lande ein ziemlich einheitliches Bild und hat Ähnlichkeit mit dem Vertreiben von Krankheitsgeistern: es wird eine Strohfigur gemacht, mit der man in Prozession herumzieht. Auch gibt man der Figur in einer Tasche Essen mit oder läßt sie in einem Korb oder in Blättern Insekten tragen. Das hat den Sinn eines Gebetes, die Figur, also der Insektengeist, möge die schädlichen Insekten aus dem Bereiche der Menschen wegnehmen. Das Insektenverabschieden findet hauptsächlich im Frühling und zum Sommerbeginn statt. Vielerorts nennt man es *Sanemori matsuri*. Die Verbindung mit der geschichtlichen Figur Sanemori ist aber späteren Datums. Es handelt sich um Saitô Bettô (齋藤別當), einem Helden aus dem *Genpei seisuiki* (源平盛衰記). Anlaß zu dieser Verbindung gab eine Lautähnlichkeit, *sanomushi* heißen nämlich für den Reisbau schädliche Insekten und Saitô Bettô ist auch unter dem Namen Sanemori bekannt. Er lebte von 1111–1183, verließ Echizen und richtete sich in Nagai in Musashi ein. Er diente Minamoto Yoritomo, schloß sich aber nach dessen Tode Taira Munemori an, unter dem er gegen Kiso Yoshinaka kämpfte. Er fiel in der Schlacht von Shinowara in Kaga. Sanemori betreffende Sitten sind weder dort wo er längere Zeit lebte (Musashi), noch dort wo er fiel, am zahlreichsten, auch gibt es Gegenden, wo sein Name mit den Stroh puppen für das Insektenvertreiben überhaupt nicht verbunden ist.

62) Yanagita Kunio: *Kaison seikatsu no kenkyū* (Studien über das Leben in den Fischerdörfern), Shōwa 24 (1949); S. 329.

63) Yamada Tokubee: *Nihon ningyōshi* (Geschichte der japanischen Puppen), Shōwa 17 (1942); S. 30, 271, 299.

64) cf. *Minzokugaku jiten*, S. 605.

Die Ansicht, daß sich gefallene Krieger in Heuschrecken wandeln, ist chinesischen Ursprungs. Im *Ho-lin-yü-lu* (鶴林玉露) steht: „蝗者戰死之士冤魂所化 Heuschrecken haben sich aus den haßerfüllten Seelen gefallener Krieger gewandelt“. Das genannte Werk, in der Sung-Zeit von Lo Ta-ching (羅大經) verfaßt (18 *chüan*), ist eine Sammlung von Aussprüchen von Literaten, Taoisten und Einsiedlern über Himmel, Erde und Menschen. In Japan wurde es viel gelesen und häufig nachgedruckt. Ihm und dem *Genpei sei-suiki* verdankt sehr wahrscheinlich Sanemori seine Rolle beim Insektenvertreiben. Yanagita Kunio ist der Ansicht, daß erst anlässlich einer großen Heuschreckenplage im Jahre Kyôhō (享保) 17 (1732) die Gleichsetzung von Sanemori mit Reisschädlingen in Umlauf kam, nachdem in der Sengoku-Zeit (1490–1600) mit ihren ständigen kriegerischen Umwälzungen durch das Bekanntwerden der im *Ho-lin yü-lu* enthaltenen Ansicht über die Entstehung der Heuschrecken dafür der Boden bereitet worden war.⁶⁵⁾ Demnach wäre also die Bezeichnung Sanemori für Reisschädlinge nicht älter als ungefähr 200 Jahre. Es gibt auch Gegenden, wo zwar das *mushiokuri* geübt, aber dabei der Name Sanemori nicht gebraucht wird. Statt Sanemori sagt man anderswo auch *Hôjô mushi* (Hôjô-Insekten). Hôjô ist eine vom Taira-Clan abstammende Familie. Sadamori, das Haupt dieser Familie, war mit dem Titel *shikken* (Regent) von Kamakura der eigentliche Beherrscher Japans von 1200–1333. Die Verbindung von Insekten mit gefallenen Kriegern kommt auch darin zum Ausdruck, daß es Gegenden gibt, in denen man von *Heike-gani* („Heike-Krabben“) spricht. Die Heike waren die erfolgreichen Gegenspieler der Taira. Möglicherweise liegt hier eine Verwechslung von Hôjô Sanemori mit Saitô Sanemori vor.

Daß gerade Sanemori mit Insekten in Zusammenhang gebracht wurde, dürfte von einem Wortspiel herrühren. Es gibt einen Spruch für das Insektenvertreiben: „*Sare sare sanemori* 去去實盛“, etwa: „Weg, weg! Mach die Feldfrüchte gedeihen!“ Das *sane* steht darin für *sanae* (早苗) Saaten. Eine alte Bezeichnung für Insektenvertreiben ist *sabae-okuri* (五月蠅送), *sabae* sind die Insekten, die im 5. Monat des alten Kalenders lästig zu werden anfangen. Beim *sabae-okuri* wurde aus Stroh eine Reiterfigur gemacht, dem Reiter machte man aus Papier Panzer und Helm und eine Fahne; dann fand am Dorfschrein eine Feier statt, hernach wurde die Figur in einem Fluß fortgeschwemmt. An anderen Orten findet das *sabae-okuri* auf die Hundstage (*doyô* 土用) statt, man macht eine Strohfigur zu Pferd mit Pfeil und Bogen und einer Flagge. Alle Beamten versammeln sich zur Feier. Nach einem Gebet wird die Strohfigur an den Feldern vorbei herumgetragen.

Allem Anschein nach sind zwei Bräuche mit einer an sich verschiedenen

65) Yanagita Kunio: *Sanemori tsuka* (實盛塚, Sanemori-Gräber), in *Kyôdo kenkyû*, 2. Bd, No. 3; S. 137–148.

Idee durcheinander geraten, nämlich das Vertreiben der Insekten und das Zurückschicken des anlässlich der Aussaat aus den Bergen auf die Felder heruntergekommenen Feldgottes. In Awaji gibt es eine Sanemori-dô (S.-Halle), auf Grund des Volksglaubens, daß Saitô Bettô's Seele sich zu *tamushi* (Heuschrecken) verwandelte. Die Leute beten in der Halle um Beseitigung von Heuschrecken. Sanemori fiel als Krieger am Feldrand, sein Leichnam trocknete ein und wurde zu Heuschrecken. Im Chita-Distrikt in Owari gibt es ein *Sanemori-matsuri* im großen Stil, wenngleich ohne Figur. Bemerkenswert ist dabei, daß die Feier am Ort stattfindet, wo früher der Lehensherr Aguhi Maru (英比丸) gestorben war und wo die Dorfbewohner ihn verehrt haben. Sie töteten ständig auf den Feldern Insekten und trösteten damit seine Seele. Der Verstorbene ist hier also nicht zum Insektengeist geworden, der fortgeleitet wird.

Wie schon gesagt, die Beziehung mit der historischen Persönlichkeit Sanemori ist wohl nur auf eine Lautähnlichkeit von Sanemori mit Sanaburi zurückzuführen. *Sanaburi* ist eine entstellte Form von *sanobori*, ein *matsuri*, bei dem nach der Reisfeldbestellung der Feldgott fortgeleitet wird. Dieses *sanobori* (早祭) bedeutet wörtlich „Aufsteigen des Feldbaues“, nämlich des Feldgottes, der zum Feldbau erschienen ist. Das Wort *sa* findet man auch in *sa-otome* (早乙女), das ist die Bezeichnung für die Frauen, die das Feld bestellen; in *sa-tsuki* (五月) 5. Monat, *sa-midare* (五月雨) früher Sommerregen. Der Beginn des Feldbaues hieß *sa-ori* oder *sa-biraki*. Die Bezeichnungen für den Tag des Fortschickens des *kami* sowie auch die damit verbundenen Bräuche sind je nach den Gegenden verschieden. Um hier die wichtigsten Namen anzuführen: von Shikoku bis Kyûshû sagt man vielfach *sanobori*, in Ôu und Kantô allgemein *sanaburi*. Der *sa no kami* ist identisch mit dem Feldgott, dieser kehrt nach Beendigung der Feldbestellung in die Berge zurück. In Hokuriku, Sanin und Sanyô sagt man *shiomite*: *shiro* ist das Bewässerungsfeld, *mite* (von *miteru*) heißt Ende, Abschluß. Aus den Verbreitungszonen und aus dem Wortsinn kann man schließen, daß Wortbildungen wie *sanobori* die älteren sind. In Mitteljapan heißt der Festtag *dorootoshi* („Abschütteln des Schlammes“), in Kinki *wagari* („Rückkehr vom Felde“), was aber alles spätere Bildungen sind. Die Festbräuche waren dieselben wie beim *sanbai-matsuri* in Gebieten mit großen Reisfeldern, *sanbai* ist eine andere Bezeichnung für den Feldgott, bei der Feier werden Stecklinge als Opfergaben dargebracht. Als Opferstätte wird vielerorts ein Reisfeld benutzt oder die Mündung eines Wasserzuleitungskanals. In Ost-Kantô und in Kyûshû wurden im Hause dem Kesselgott (Kôjin 荒神) oder dem Herdgott (Kamadogami 竈神) Reisstecklinge geopfert. Häufig werden die Besteller des Feldes zu einem Festessen geladen, wobei die *saotome* (早乙女) die Ehrensitze einnehmen.

Das Fest kommt sowohl als bloße Familienfeier wie als Angele-

genheit des ganzen Dorfes vor. Das *sanobori* hat sich von einem früheren *ta no kami okuri* (Feldgott-Weggeleiten) abgespalten. Der Insekten- und der Feldgott scheinen auch weitgehend ineinander übergegangen zu sein. Wie der Feldgott wird auch der Insektengeist als auf einem Berge wohnend gedacht, was in Liedertexten zum Ausdruck kommt, wie z.B. in einem Lied aus einem Dorf bei Ishidori im Iwate-ken. Dort sangen die Bauern, wenn sie in großer Zahl unter Trommel- und Gongschlagen zum Fest auszogen: „*Nan mushibou yo, dake kara furikudatte kose mushibou yo, kosai mushibou you, barabara ni matsurarete dake noborishô mono wo*—Wir vertreiben alle Insekten, wir vertreiben die vom Berg heruntergestiegenen *kose*-Insekten, wir vertreiben die *kosai*-Insekten. Wenn sie auf den Feldern gefeiert worden sind, werden sie (wieder) auf den Berg hinaufsteigen“ (*Masumi yûranki* 眞澄遊覽記 10).

In Echizen, Nifu-Distrikt, haben der Ohomushigami (Große-Insekten-Gott) und der Komushigami (Kleine-Insekten-Gott) schon aus der Zeit vor der Abfassung des *Engishiki* (927) einen Schrein. Nach einem alten Bericht darüber wurden die beiden Insektengötter ursprünglich auf einem Berggipfel, dem Onigadake verehrt (*Yûnôshôki* 遊囊勝記). Nach deren späterem Verfall wandelte sich der Glaube an die beiden Götter, jedoch ihrem Namen nach zu urteilen waren sie in der alten Zeit Vorgänger des Sanemorigami. Wenn also der Insektengott seine Wohnung auf dem Berge hatte, ist es begreiflich, daß man die Insekten auf den Berg zurückschickt. Wo die Berge zu weit entfernt sind, kann auch das Meer an ihre Stelle treten. Wenn die Insekten an vielen Orten zu einem Grabhügel geschickt wurden, der Sanemori-tsuka heißt, so muß das nicht unbedingt deshalb geschehen sein, weil der Insektengott als Totenseele gedacht wurde, sondern weil die Grabhügel in der alten Zeit immer im Walde waren, somit also zum Wohnplatz des Insektengottes werden konnten.

Das Kapitel über Sanemori abschließend können wir sagen, daß es sich hier um eine Gottheit handelt, die im Laufe der Zeit eine Wandlung durchlaufen hat. Ursprünglich scheint es der wohlthätige Feldgott gewesen zu sein, der als Beschützer der jungen Reissaat aus den Bergen in die Felder herunterstieg. Da die Insektengötter auch auf einem Berge wohnten und in einer religiösen Feier dorthin zurückgeschickt wurden, kann der Feldgott mit diesem verschmolzen sein oder es haben sich die Insektengötter vom Feldgott abgespalten. Für das Aufkommen von Saitô Bettô als Insektengeist mag sein Name Sanemori die Brücke gebildet haben, denn Sanemori steht lautlich *sanae-mori* („Stecklinge-Beschützer“) sehr nahe, ebenso dem alten *sanaburi*, bei dem Geister gefallener Krieger keine Rolle spielen. Letztere verdanken wohl ohne Zweifel einer aus China übernommenen Idee ihre Rolle in den Zeremonien und Bräuchen der Reisfeldbestellung.

Ergänzend erwähnen wir auf Neujahr auftretende Figuren, die sogenannten *kapakapa-ningyô*. Sie werden im Aomori-ken, Minami-Tsugaru-Distrikt,

Gegend von Kuroishimachi, am 15. I. des alten Kalenders gemacht, der Kopf besteht aus einer Ginsengwurzel, der Bauch aus einer großen länglichen Rettichart (*daikon*), Eßstäbchen bilden die Beine, über das Ganze kommt ein Tuch als Gewand. Sie dienen oder dienten als Mittel zur Vertreibung der Insekten und zur Erlangung einer guten Ernte.⁶⁶⁾

c) Figuren der kultischen Reinigung

Am 3. III. begeht man in ganz Japan das Puppenfest der Mädchen, *sangatsu no sekku* (三月節句), so genannt im Gegensatz zum *gogatsu no sekku*, dem Knabenfest. Für das Mädchenpuppenfest wird im Hauptzimmer des Hauses ein Aufbau mit mehreren Stufen errichtet, der mit einem schönen roten Tuche bedeckt wird. Auf die Stufen kommen eine große Anzahl von kunstvollen Figuren in prachtvollen Kleidern zu stehen, die meistens den Hof der Kaiserin darstellen, doch werden auch noch weitere Figuren dazugestellt, die aus Mythe, Legende und Geschichte bekannt sind. Nach dem Fest werden die Figuren wieder in eigene Behälter verpackt und bis zur weiteren Verwendung im nächsten Jahre verwahrt. Die Puppenfestfiguren bilden einen kostbaren Familienschatz. Am Festtage stehen die Mädchen des Hauses im Mittelpunkte, sie tragen ihre besten Kleider und empfangen Geschenke von Verwandten und Freunden. Wie das Fest heute gefeiert wird, hat es kaum noch religiösen Charakter, dieser scheint bloß noch in einigen ländlichen Bräuchen durch, die da und dort noch an diesem Tage geübt werden. In seiner heutigen Gestalt ist das Puppenfest nicht alt. Das Verwahren der Figuren als Familienschatz in einer eigenen Truhe dafür, in der nicht nur die Figuren in ihren Schachteln und Schächtelchen, sondern auch das stufenförmige Gestell zum Aufstellen der Figuren wohlgeordnet untergebracht werden, ist erst in der Meiji-Zeit Brauch geworden. Früher benutzte man nur in häuslicher Handarbeit hergestellte einfache Figuren. Die Herstellungstechnik der Figuren wurde in der Ashikaga-Zeit (1336–1553) von China übernommen. Die Köpfe und Glieder sind aus Papiermaché gemacht und mit Draht und Holzstäbchen zusammengefügt, darüber sind die prunkvollen Kleider gezogen, die historische Trachten darstellen.⁶⁷⁾

Restlos klar liegt der ursprüngliche Sinn des Puppenfestes in der Volkskundeforschung noch nicht zutage, doch spricht viel dafür, daß es sich aus Reinigungszeremonien, bei der Puppen verwandt wurden, entwickelt hat. Es geschieht stellenweise heute noch, daß man aus Papier menschliche Figuren formt, mit diesen seinen eigenen Körper bestreicht und sie dann wegwirft. Dabei sollen Sünden und Unreinheit am Papier haften bleiben und die Menschen davon befreit werden. Auf *setsubun* (Jahreszeitenwechsel) zu Beginn

66) Motoyama Keisen, *Nihon minzokuzushi*, 3. Bd, S. 42, mit Abbildung.

67) *Minzokugaku jiten*, S. 243.

des Frühjahres bestreicht man sich den Körper mit Bohnen, wodurch Unglück abgewehrt wird, da dieses auf die Bohnen übergeht.⁶⁸⁾ Es gibt Gegenden, wo man im dritten Monat Puppen macht, wovon die einen auf den Hausaltar (*kamidana*) gestellt, die anderen in den Fluß geworfen werden. Das geschieht heute als Bitte zur Erlangung von Muttermilch für stillende Mütter, früher soll es der kultischen Reinigung (*misogi*) wegen geschehen sein.⁶⁹⁾ Einen Zusammenhang mit Reinigungszeremonien zu Frühlingsbeginn muß man für durchaus möglich halten. Es wäre dann anzunehmen, daß man Puppenmodelle des Hauses und der Familie gemacht, auf diese Schuld und Schmutz der Familie aufgeladen und durch Wegtreibenlassen der Modelle entfernt habe. Es gab in später Zeit noch Gegenden, wo die alten *hina* (Puppen) vom vorigen Jahre am 3. III. den Wellen eines Flusses übergeben wurden. In Atsuki in Sagami brachten die Mädchen die Figuren zum Flußbett des Sagamigawa, füllten einen Abschiedsbecher mit Reiswein, bedauerten das Scheiden und taten als ob sie weinten. Je zwei Puppen setzten sie auf einen strohern Sack und ließen sie im Wasser davontreiben. So geschah es noch bis zur Edo-Zeit (1603–1867). In Tōgane in Shimōsa wird der 3. III. heute noch "Feldvergnügungstag" genannt, die Mädchen steigen auf einen Hügel und sagen zum Fluß zu wiederholt einen Spruch, der Abschiedsbedauern ausdrückt.⁷⁰⁾ Hernach werden die *hina* des Festes alle dem Wasser übergeben. Dabei liegt allerdings die Annahme näher, daß es sich um das Weggeleiten von vorher eingeladenen *kami* handelt, doch kann sich damit auch der Brauch eines *misogi* mit Puppen verschmolzen haben.⁷¹⁾ Wegschwemmen von Puppen kennt man noch im Gifu- und im Tottori-ken, man spricht dort von *nagashi-hina* („Wegschwemm-Puppen“) und Kinder bringen die Puppen am Abend des 3. III. an den Fluß und lassen sie auf den Wellen davonschwimmen.

Eine Erklärung sagt, daß in alter Zeit ein *kami* verabschiedet wurde, den man vorher empfangen hatte. Mädchen haben, um die Eignung zu erlangen, diesem *kami* zu dienen, *mono imi* (kultische Enthalttsamkeit mit Fasten und Abgeschlossenheit) geübt.⁷²⁾ Leider kann uns niemand angeben, um welchen *kami* es sich dabei gehandelt haben soll.

Es dürften mehrere magische Verwendungsweisen von Puppen in den

68) Katō Setsudō: *Minkan shinkōshi* (加藤咄堂: 民間信仰史), Taishō 14 (1925).

69) Takei Takeo: *Nihon kyōdo gangū*, S. 548; Arisaka Kōtarō: *Kyōdo gangū daisei*, 1. Bd., S. 81.

70) Der Haikai-Dichter Yosa Buson (1716–1783) drückt diese Stimmung in dem Verse aus: „*Hako wo deru kao wo wasuremeya hina ni tai*“ (wenn das Paar Puppen die Kiste verläßt, wie sollten wir jemals ihre Gesichter vergessen können!).

71) Mit solchen Möglichkeiten befaßt sich eingehend Orikuchi Shinobu in einem Aufsatz: *Gujin shinkō no minzokuka narabi ni densetsuka seru michi* (偶人信仰の民俗化並びに傳説化せる道 道, auf denen der Glaube an Figuren popularisiert und von Legenden übernommen wurde), in *Kodai kenkyū*, *minzokugakuben*, S. 1055 ff.

72) Orikuchi Shinobu: *Kodai kenkyū*, *minzokugakuben*, S. 1076.

sangatsu-ningyō („Märzpuppen“) zusammengefloßen sein. Das *hina-asobi* („Puppen-Vergnügen“), bereits in der Heian-Zeit betrieben, war ursprünglich an keine bestimmte Jahreszeit gebunden. Von China wurde die *ch'ü-shui* (曲水, jap. *gyokusui*)-Zeremonie am ersten 巳 Tage (上巳) im 3. Monat mit Reinigungsriten und Trinkgelage übernommen.⁷³⁾ Das könnte der Anlaß dafür geworden sein, daß ältere einheimische Reinigungsriten (*misogiharai*) mit Verwendung von Figuren als *katashiro* (Stellvertretung) für Sünde und Schmutz der Menschen auf diesen Tag festgelegt wurden. Andere Figuren, die als Amulette in der Kinderaufzucht geschätzt waren, die *amagatsu* und *haiko* (Abb. 8),⁷⁴⁾ wurden vielleicht beim März-Puppenfest mit den Reinigungsfiguren und mit den Puppen, die Götter vertraten, zusammengestellt und verehrt. Allgemein wird das Fest am 3. III. erst seit der Tokugawa-Zeit begangen, ungefähr seit Kanei 10 (1634).

Entfernteren Zusammenhang mit dem März-Puppenfest hat wahrscheinlich auch das sogenannte *ohomiya no me matsuri* 大宮咩祭, das Ende Heian in Blüte war.⁷⁵⁾ Es war anfangs an keine bestimmte Jahreszeit gebunden, wurde am *hatsuuma* (初午)-Tag des 12. oder 1. Monates begangen. Das Gebetsanliegen dabei war Familienglück. Die verehrten Götter waren Takamimusubi no kami, dann sechs männliche und weibliche Gottheiten, die in Figuren dargestellt wurden. Die Figuren wurden in einem Schrein an Bambusgraszweigen angebracht, die wohl als *yorishiro* für Götter gedacht waren. Nach dem *matsuri* wurden die Figuren in einem Fluß weggeschwemmt.

Den religiösen Ursprung des März-Puppenfestes legen uns auch noch andere Verwendungen von Puppen für religiös-magische Zwecke nahe.⁷⁶⁾ Im alten Japan gab es Awashimasama genannte Puppen. Ihre Entstehung

73) Der 上巳 Tag war bereits im alten China bei Beamten und Volk ein Tag der Reinigung, *Hou-Han-shu*, Beschreibung der Zeremonien.

74) *Amagatsu* (天兒) waren primitive, walzenförmige hölzerne Puppen, oft bekleidet, die man kleinen Kindern bis zu drei Jahren neben das Kopfkissen legte als Amulett. Nach Berichten aus Spät-Heian waren sie gewöhnlich um vier Zoll groß. Die *haiko* (遣子) bestanden aus Papiermaché, dienten demselben Zweck. Darüber Näheres in Yamada Tokubei: *Nihon ningyōshi*, S. 1-19.

75) *Ohomiya no me no mikoto*: eine Göttin, die vor Amaterasu Ohomikami Dienst tut; ist ferner eine der Gottheiten, die von den *miko* (巫女 Tempelmädchen) der sogenannten acht Götter des Kultusamtes verehrt wurden. Eine Göttin der vornehmen Hofwelt, ihre besondere Aufgabe war die Wahrung von Frieden und Eintracht. Hirata Atsutane (1776-1843), einer der Inauguratoren der Japanwissenschaft, ist der Meinung, *Ohomiya no me* sei identisch mit *Ame no Uzume*, der himmlischen Tänzerin vor der Felsenhöhle, in die Amaterasu sich zürnend zurückgezogen hatte. Andere Namen für *Ohomiya no me* sind *Miyabi no kami* und *Yano-hōki*.

76) Die folgenden Ausführungen sind eine Wiedergabe der Gedanken von Ōrikuchi Shinobu, wie er sie in seinem Aufsatz *Hina no matsuri no hanashi* (Über das Puppenfest) niedergelegt hat, *Kodai kenkyū, minzokugakuben* 2; S. 698-706.

wird in der folgenden Erzählung beschrieben. Im Altertum lebte eine Bettlerin, die das ganze Land durchzog und den Frauen den Glauben an Awashimasama beibrachte und sie der Gottheit Kleider als Opfergaben darbringen hieß. Die Göttin war zu ihren Lebzeiten die Frau des Sumiyoshi Myôjin, sie litt an Leukämie und Sumiyoshi konnte sie deshalb nicht mehr leiden. Er setzte sie auf einen Türflügel eines Schreines und ließ sie im Meere davontreiben. Das Floß kam in Awashima in Kishû angeschwommen. Die Dorfleute fingen zur Frau zu beten an und so wurde die kranke Göttin zu Awashima Myôjin. Besonders wurde sie um Hilfe bei Frauenkrankheiten angerufen. Awashima-Erzählungen gibt es auch noch andere.

Es gibt ein Awashima (淡島) auf der Miura-Halbinsel im Kanagawaken, ein anderes in Izumo und eines in Hirado in Kyûshû, die beiden letzteren werden 粟島, also Hirseinsel geschrieben, in ihnen ist Sukunahikona no Mikoto der verehrte Gott. In Izumo sagt man, der Gott sei von so kleiner Gestalt gewesen, daß er von einem Hirsestengel geschleudert an Land geschwemmt wurde. Doch weiß man aus dem *Kojiki* und *Nihongi*, daß nicht nur Sukunahikona an Land geschwemmt wurde, sondern auch eine Göttin Awashima, Nachkomme von Izanagi und Izanami, die nicht identisch ist mit der Frau des Sumiyoshi Myôjin. Sukunahikona ist ein *kami*, der von Tokoyo no kuni, dem jenseitigen Götterland, zu Ôkuninushi angetrieben kam und zusammen mit diesem Medizingott wurde. Im Laufe der Zeit ergaben sich seine Beziehungen zu den *obinasama*, den religiös verehrten Puppen. Weil er mit einem Hirsestengel geschleudert an Land kam, wurde er Awashima (Hirse-Insel) genannt und mit dem anderen Awashima (Schaum-Insel) vermenget. Der Festtag dieses Awashima war der 3. III. Man glaubte, Gebet zur Awashima-Göttin helfe bei Frauenkrankheiten und um zu gesunden Kindern zu kommen. Diesem Awashima-Kult dürfte die Sitte zugrundeliegen, daß die Frauen um diese Zeit des Frühlings an den Strand zum *misogiharai*, zur Reinigung mit magischer Wirkung, gingen. Wahrscheinlich ist der Brauch sehr früh von China übernommen worden, falls er nicht auch in Japan bodenständig war. Seit alters war ein Gang zum Meeresstrand zur Reinigung von Schmutz und Sünde mit Frühlingsfesten verbunden. In China ging man am ersten 巳 Tage des 3. Monats an Wasser zur Reinigung und zu einem damit verbundenen Gelage. Der Brauch wurde dann zum *ch'ü shui* (曲水, „Wasser, Flußlauf mit Windungen“) formalisiert. Man nimmt an, daß der 3. III. nach der Wei-Zeit (424–543) an die Stelle des 上巳 (*shang-sze*)-Tages trat, doch blieb er alte Name erhalten. Eine ähnliche Verlagerung fand mit dem *tuán-wu* (端午)-Fest statt, das ursprünglich auf den ersten 午 Tag im 5. Monat fiel, später auf den 5. V. festgelegt wurde, wobei sich ebenfalls der frühere Name erhalten hat. Diese Verbindung einer Sitte der chinesischen Religion mit einem japanischen Brauch führte zur jährlichen Übung des *misogi*, hauptsächlich, nicht ausschließlich, für Frauen.

Am Zustandekommen des März-Puppenfestes waren wenigstens indirekt noch weitere Sitten mit Verwendung von Puppen beteiligt. Da wir uns hier nur mit den im Jahresfestkreis aufscheinenden Puppen befassen, tun wir der Puppenbräuche, die an der Formung des *sangatsu-sekku* irgendwie mit beteiligt waren, nur kurz Erwähnung. In den Langgedichten des *Manyō-shū* gibt es Verse, die man nur verstehen kann unter der Voraussetzung, daß körperliche Bewegungen, Tanz oder Puppenspiele den Gesang begleiteten.

Dann dürften im Kult verwendete Puppen auf das Werden des Puppenfestes einen Einfluß ausgeübt haben, wenn vielleicht auch nur insofern, als sie mithalfen, dem Volke die Heranziehung von Puppen für religiöse und magische Zwecke geläufig zu machen. Die *oshirasama* von Ōshū gehören hierher. Das sind Puppen, die den Seidenraupen- und Jagdgott als *shintai* (sichtbare Verkörperung der Gottheit) darstellen (wird weiter unten eingehend behandelt) und die von einer Art Schamaninnen verehrt wurden. Auch die wandernden Puppentheaterspieler, die es seit der Heian-Zeit an gab, führten Götterfiguren mit sich und benützten sie für Zauberkünste. Ähnliches finden wir bei den *nenbucha* in Okinawa, die wahrscheinlich ein Überrest der alten Puppenspielertruppen sind; die *nenbutsu-hijiri* der Heian-Zeit waren weitere herumziehende Religionsdiener, die Puppen in einer Kiste zum Tanzen brachten.

Diese Beispiele einer Verwendung von figürlichen Darstellungen im Dienste der Religion lösen natürlich das Problem der März-Puppen nicht, sie bringen uns nur die Atmosphäre nahe, aus der heraus sie entstanden sein dürften: ein Glaube, der Puppen als Verkörperung von Göttern zum Gegenstande hatte. Ein Einschlag von weiblichem Schamanismus (*oshirasama*) mit asketischer Vorbereitung von Mädchen für den Dienst einer Gottheit im Interesse der Gemeinschaft scheint auch vorhanden gewesen zu sein. Mit einiger Sicherheit kann man sagen, daß die Funktion der Puppen als Stellvertreter der Menschen bei den Reinigungszeremonien ein später hinzugekommenes Element und daß die Gestaltvertretung von Göttern ihre primäre Bedeutung ist.

II. *Oshirasama*, von einer Art von Schamaninnen gebrauchte • Figuren

Die schon erwähnten *Oshirasama* oder *Oshiragami* bilden wegen ihrer weiten Verbreitung und großen Bedeutung in der Volksreligion ein Kapitel für sich. Über ihren Ursprung und ihr Wesen sind die Meinungen geteilt, wie sich so vieles in der Volksreligion, da es in den schriftlichen Quellen früherer Zeiten nicht genügend aufgezeichnet ist, im Dunkel der Vergangenheit verliert. Zunächst die Wortklärung und die Beschreibung der *Oshirasama*-Figuren, dann ihre Funktion im religiösen Leben des Volkes und ihren

wahrscheinlichen Ursprung:

Die Worterklärung ist nicht einheitlich. Manche halten *obira* statt *osbira* für die richtige Aussprache und das *hira* in *obira* für eine lautliche Änderung von *hina* Puppe.⁷⁷⁾ Auch mit *shira-yama* („weißer Berg,“ gewöhnlich *hakusan* gelesen) wurde *osbirasama* in Verbindung gebracht. Zauberinnen oder Schamaninnen im Dienste des Hakusan-Schreines im alten Lande Kaga sollen in ihren magischen Praktiken eine nach dem Schrein genannte Figur gebraucht haben, die später große Verbreitung in Nordost-Japan (Tōhoku) fand. Auch aus der Ainu-Sprache wurde *osbira* abgeleitet. Bei den Ainu soll ein Schutzgott *shira-tsuki kamui* genannt worden sein.⁷⁸⁾ Doch versichert uns Japans bester Ainu-Kenner Kindaichi Kyosuke, daß den Ainu ein Gott *osbira* unbekannt war, sie ihn aber von den Japanern übernommen haben.

Viel für sich hat es, den Namen der Gottheit von der Bezeichnung *osbira* für Seidenraupen abzuleiten, da dieser Name für Seidenraupen auch in Gegenden gefunden wird, in denen ein Gott dieses Namens unbekannt ist. Das *o* am Anfang ist ein Honorificum, *hira* hat, ebenso *hiru* Blutegel, denselben Stamm wie *hiiragu* sich winden, drehen. Auch Nachtfalter, im besonderen der Seidenraupenschwärmer, heißen *hiru*, *hibiru*. Ursprünglich hießen behaarte Raupen so. Der Name *osbira* für Seidenraupen wurde auf die Seidenraupengottheit und dann auf die Puppen übertragen, die diese Gottheit darstellen.⁷⁹⁾

Andere nehmen an, *osbira* komme von *shirase* Benachrichtigung, da es eine der wichtigsten Tätigkeiten des Gottes sei, über sonst unergründliche Dinge der Gegenwart oder der Zukunft Auskunft zu geben. Doch hat die vorher erwähnte Erklärung die größere Wahrscheinlichkeit für sich, da die Wortform *shira* im Sinne von Wissenlassen sonst nicht vorkommt.

Das Hauptverbreitungsgebiet der Oshirasama ist Tōhoku, doch auch in den Präfekturen Yamagata und Yamanashi und in Gegenden im Kantō-Gebiet sind sie anzutreffen, wenngleich nicht überall als Figuren, sondern auf Bildern gemalt. Sie befinden sich entweder im Besitze von Bauernfamilien oder von Frauen, die im Dienste an der Gottheit spezialisiert sind, den sogenannten *miko* (巫女).

Die Figuren sind paarig, männlich und weiblich. Sie bestehen aus einem Stock, dem ein Gesicht entweder aufgemalt oder aufgeschnitzt ist. Umgehängte Tuchstreifen (*sentaku* genannt, Wortbedeutung unbekannt) stellen die Bekleidung dar. Der Stock ist bis zu 1 Fuß lang, besteht meistens aus Maulbeerbaumholz, früher wurde auch Bambus verwandt. Bei jeder

77) Orikuchi Shinobu, a.a.O., S. 705. Nach Kindaichi Kyosuke, der in Tōhoku-Gegenden selber über die *osbira* Erhebungen durchführte, ist *obira*, nicht *osbira*, die richtige Form.

78) Nakayama Tarō: *Nihon miko-shi* (中山太郎: 日本巫女史) Shōwa 5 (1930); S. 556.

79) Yanagita Kunio: *Shinkokugakudan*, 2. Bd; S. 127.

zeremoniellen Verwendung wird ein neuer Stoffstreifen hinzugefügt (Abb. 9).

Die männliche Figur hat zuweilen ein menschliches Gesicht, häufig aber einen Pferdekopf (Abb. 10). Nach alten Berichten gab es auch solche mit einem Vogelkopf. In Tōhoku hat die männliche Figur stets einen Pferdekopf oder die ganze Figur stellte ein Pferd dar, das die weibliche Figur umschlungen hält. Es gibt oder gab auch Figuren mit einem Rinder- oder Bärenkopf.

Über die Verehrung des Oshiragami ist zu sagen: von Ōshū bis Hokkaidō wird er als Gott der Seidenraupenzucht und der Jagd verehrt. Als Schutzgott der Seidenraupen ist er jedoch weit darüberhinaus bekannt.⁸⁰⁾ Auf dem Lande in der Nähe von Tōkyō besteht er nur aus einer Walze, wie sie sonst für Rollbilder gebraucht werden (*kakejiku*) oder ist eine kleine weibliche Figur, die einen kleinen Maulbeerbaumzweig in den Händen hält oder die auf einem Pferde reitende Gestalt des Umanake Bōsatsu (馬鳴菩薩). Das Gewöhnliche jedoch ist ein gedrucktes Bild, wie sie in großer Zahl billig hergestellt werden. Darauf ist der Name des Tempels oder Schreines, der die Bilder ausgibt, angegeben. Solche Bilder werden in Gegenden mit viel Seidenraupenzucht verwahrt, in der Mitte der Frühlingszeit machen sie in festgesetzter Reihenfolge ihre Runde durh viele Familien, wo ausschließlich von Frauen Andachten davor gehalten werden.⁸¹⁾

In Tōhoku wird Oshiragami ausschließlich als Ackerbaugottheit verehrt. Der Tag seiner Verehrung fällt zusammen mit dem Ackerbaufest von Gegenden, in denen man keine Oshirasama kennt. In Tōhoku benützt man auch zur Herstellung der Puppe nicht Maulbeerbaumholz, sondern Bambus.

Das Gewöhnliche ist, daß eine blinde Frau (*itako*) mit dem Oshirasama Zeremonien macht. Sie nimmt dabei in jede Hand je einer der beiden Figuren, schwenkt sie herum und rezitiert einen Gebetstext. Das *kamioroshi* (Herabrufen des Gottes) betreibt sie im Winter in den Häusern, im Frühling und im Herbst geht sie auf Wanderschaft. Die Festtage des Oshirasama stimmen im Großen und Ganzen in seinem ganzen Verbreitungsgebiet überein, gewöhnlich ist es der 16. III. und der 16. IX.; *oshiraasobi* („Ergötzen des Oshira“) findet auch am 16. I. statt. Einige Beispiele sind bekannt, daß auch am 16. VII. ein Fest gefeiert wird. Häufig findet man das *Oshira no toshitori* („Neujahrsfeier des Oshira“) am 16. XII. Die Verehrung findet also vorwiegend um Neujahr herum statt.

Da der 1. und der 12. Monat für das Herumziehen der *itako* nicht geeignet sind, beschränkt sich diese während dieser Zeit auf das *kamioroshi* (Herabrufen des Gottes) in den Häusern. In den Dörfern der Umgebung von Hachinoe findet die Festfeier des Oshirasama am 24. I. statt. Nach Berichten aus Iwashiro wird am 19. Tage des 1., 3. und 9. Monats der Festtag des Shinmesama

80) Orikuchi Shinobu, a.a.O., S. 705.

81) Yanagita Kunio: *Shinkokugakudan*, 2. Bd, Aufsatz: *Oshiragami to torimono* (O. und Paraphernalien).

(anderer Name für Oshirasama) begangen.⁸²⁾ Die Erneuerung der Stoffbekleidung (*sentaku*) geschieht am 16. I., der alte Überzug wird belassen, so haben alte Figuren 10–20 Lagen erreicht. Bei der Verehrung wird das Gesicht des Kami mit weißem Puder bestrichen, was auch bei *matsuri* anderer Götter geschieht. Es kommt auch vor, daß man dem Götterbilde frisches Blut von Fischen und anderen Tieren ins Gesicht streicht oder auch Ocker, Lehm, Suppe von roten Bohnen (*azuki*).

Die *itako* von Ōshū, meistens blind, haben Oshiragami bei sich, sie halten damit auf Wunsch eine Zeremonie in Privathäusern ab.⁸³⁾ Dafür wird ein Tisch aufgestellt, der als Altar dient. Darauf kommen die zwei Figuren zu stehen, rechts die weibliche, links die männliche;⁸⁴⁾ rechts rückwärts eine Teetasse mit Wasser, im Vordergrund Kerzen; vorn in der Mitte rechts Salz, links Reis. Die *shintai* (Götterbilder)⁸⁵⁾ sind ungefähr 8 Zoll hoch, aus Maulbeerbaumholz, mit einem Stück Stoff, das durch ein Loch über den Kopf gezogen ist, bekleidet. Die heutigen *shintai* zeigen sonst den Kopf meistens nicht. Am Saum des Tuches, das den Kopf umwickelt, sind kleine Schellen angebracht, bei der weiblichen Figur vier, bei der männlichen drei. Die *itako* streut erst Salz herum, dann liest sie einen Text, in dem sie ihre früheren und jetzigen Sünden bereut. Dann folgt ein anderes Gebet, bei dessen Hersagen die *miko* ein sonderbares Benehmen zeigt. Hierauf Händeklatschen und Lesen des *Oshira saibun* (Ritualtextes der Oshira-Feier). Der Text erzählt die Vergangenheit des Oshiragami in einem langen Epos: Geschichte vom reichen Mann, dessen Tochter sich mit einem Pferd in seinem Stall verliebte (auf diese Geschichte kommen wir noch zu sprechen). Tochter und Pferd werden am Schluß Seidenraupengottheiten. Während die Frau singt, bewegt sie mit beiden Händen die Figuren, mit der rechten Hand die weibliche, mit der linken die männliche. Die Hand steckt sie unter den Stoffüberzug hinein und faßt den Stab der Figur.

Die *itako* läßt die Figuren sich endlos lange drehen. Am Schluß neigt sie sich nach vorn, berührt mit dem Gesicht die Götter und sagt etwas. Wenn die lange Liebesgeschichte über die Oshirasama beendet ist, paust die *itako*. Dann geht sie zu Liedern über, die sich auf die Jahresbräuche im Laufe der zwölf Monate beziehen. Dabei hält sie die linke Handfläche nach unten, die rechte nach oben, und fügt die kleinen Finger zusammen, tut als ob sie etwas versiegeln würde. Dann klatscht sie in die Hände und nimmt wieder die

82) Heute wird in Iwashiro, Ishishiro-gun, Kami-Tōno-mura (上遠野村) der Gott Oshira Shinmyō (神明) genannt. Seine Verehrung findet nicht in den Häusern statt, sondern bei den Versammlungen der *Shūkengyōja* (修験行者 Asketen), zu denen ihn die *waka* genannten *miko* (Zauberinnen) mitbringen.

83) Davon genaue Beschreibung von Kodera Yukichi (小寺右吉) in *Minzokugeijutsu* II, 4.

84) Nakayama Tarō, a.a.O., S. 650.

85) Abb. bei Nakayama Tarō, a.a.O., S. 650.

Figuren an sich. War der erste Zeremonientext feierlich und ernst, so ist der zweite gemütlich, auch die Art, die Figuren zu bewegen, ist spielerischer geworden.

Nach einer weiteren Pause folgen zwei heitere Lieder, *Ebisu mai* („Ebisu-Tanz“) und *chigokusagashi* („Höllensuche“), werden im näselnden Ton wie eine Sutra gesungen. Unter Händeklatschen wird dabei der Rosenkranz ergriffen. Der Gesangtext hat zu den Figuren keine Beziehung. Am Schluß sagt die *itako* „*kamiokuri*“ (Fortzuschicken der Götter), singt ein Lied, in dem die Gottheiten in Berge und Felder geschickt werden. Der Rezitations-ton gleicht dem eines *norito* (shintoistisches Ritualgebet). Die *itako* ist dann reichlich müde. Als Zugabe vollzieht sie für zwei, drei Anwesende Divinationen und die Versammlung geht auseinander.

Die am Gewande der Oshirasama angebrachten Schellen gelten als die Stimme des Götterpaares, die Lieder der *itako* sind eine Begleitung zum Ton der Schellen, ihre Worte verdeutlichen den Sinn. Die Oshirasama sind keine Zaubergottheiten, der Zaubergott ist in einer Röhre enthalten, die die *itako* von der rechten Schulter nach links herunterhängen hat. Die *itako* läßt ihre Figuren auch in dieser Röhre zur Beruhigung und zum Vergnügen der Gottheit tanzen. Demnach sind die Oshirasama von Haus aus keine Gottheiten, sondern eben nur Puppen, Werkzeug im Dienste einer Gottheit.

Die *miko* (Zauberinnen) hatten ihr Zentrum in Shinano und zwar im Dorfe Yatsu, Ogata Distrikt.⁸⁶⁾ Bis anfangs Meiji gab es in diesem Dorfe 48 Häuser, in denen *miko* wohnten, in einem wenigstens drei oder vier, in großen dreißig. Sie gingen Jahr für Jahr auf Reisen, wobei sie eine in Tuch gewickelte Kiste bei sich trugen, die etwa 1 Fuß hoch, 8 Zoll lang und 5 Zoll breit war. So eine Kiste hieß *gebôbakô* (外法箱), wörtlich „Kiste außerhalb des Gesetzes“, so genannt, weil sie Sachen enthielt, die mit dem „Gesetz“ (Buddhismus) nichts zu tun hatten. Bei der Ausübung von magischen Praktiken legten die *miko* eine oder beide Hände auf diesen Zauberkasten. Gewöhnlich waren in einer Kiste eine oder zwei Puppen, die die Quelle der Zauberkraft der *miko* waren. Was das für Puppen waren, ist nicht klar, weil die Kiste von den Zauberinnen mit viel Geheimnistuerei umgeben wurde. Es gibt mehrere Gerüchte darüber, nämlich 1) die Figuren waren gewöhnliche *hina* (Puppen), wie sie auch für andere Zwecke gebraucht werden; 2) Strohpuppen; 3) sie sahen aus wie Vogelscheuchen (*kagashi* 案山子) und stellten den Gott Kuebiko⁸⁷⁾ dar; 4) ein Götterpaar, die sogenannten „Götter der Eintracht“ (和合神), eine männliche und weibliche Figur in geschlechtlicher Vereinigung dargestellt, ähnlich wie Kangiten (歡喜天);⁸⁸⁾

86) Nakayama Tarô, a.a.O., S. 301.

87) cf. *Jingi jiten*, S. 226.

88) Ganesa oder Vinayaka in Sanskrit, kam mit dem Buddhismus nach Japan, war ursprünglich eine brahmanische Gottheit. Paarig beim Coitus dargestellt; cf. Katô Genchi, *A Study of*

5) Hunde- oder Katzenschädel; 6) ein Menschenschädel, genannt *gehôtô* (外法頭), „Schädel außerhalb der Lehre Buddhas“, nämlich in vom buddhistischen Standpunkt aus abergläubischen Bräuchen verwendet. Nakayama Tarô, der über die *miko* außerordentlich umfangreiche und tieferschürfende Forschungen angestellt hat, sah in Dörfern von *miko* verwendete Puppen, die wie Vogelscheuchen aussahen. Das war aber nur ein Fall, wahrscheinlich benutzten nicht alle Insassen von Quartieren für *miko* dieselbe Art von Figuren. Von einer *miko* in Etchû⁸⁹⁾ wird berichtet, daß sie an sieben Orten Erde von Friedhöfen sammelte, knetete und so eine Figur von 3–4 Zoll Größe herstellte. Diese Figur bekam ihre Zauberkraft dadurch, daß vorher tausend Menschen auf sie getreten waren, nachdem sie dafür unter einer Brücke oder an einer Wegkreuzung vergraben worden war. Erst wenn tausend Menschen über sie hinweggeschritten waren, wurde sie in die Zauberbox getan. Solche Figuren hießen am Platze *benna*, eine Dialektform für *hiina* Puppe. Auf der Insel Iki halten die *miko* den Ahnengott Yabosa für den Geist, von dem sie beseelt werden und der ihnen ihre Zauberkraft verleiht.

Unsere Kenntnisse von Oshiragami und seinem Kult sind nur bruchstückhaft, wir müssen alle Berichte über ihn zusammenstellen, um zu einer halbwegs klaren Vorstellung von ihm zu kommen. Im Shônai-Gebiet in Uzen tritt er unter dem Namen Okunaisama auf.⁹⁰⁾ Die Figur besteht dort aus einem dünnen Bambusstab, der mit Papierkleidern angezogen ist, auch der Kopf ist damit umhüllt. Alle sechs, sieben Jahre fügt eine *miko* aus Tôge (手向) eine neue Schicht dazu; nachdem dies seit 300–400 Jahren geschehen war, weist der Okunaisama 60–70 Schichten auf und ist sehr umfangreich geworden. Die Familie, die diese Figur verwahrt, ist am Ort alteingesessen, bewohnt ein Gebäude aus einer Zeit, in der man beim Hausbau auch die Balken der inneren Räume nicht mit einem Hobel glättete, sondern bloß mit der Axt bearbeitete. Die Okunaisama werden in dieser Gegend in einer hölzernen Kisten verwahrt, neue werden keine mehr gemacht, die vorhandenen finden sich in Pionierfamilien, die den Bezirk kolonisierten. Ein Paar der Figuren, männlich und weiblich, wurde in der Küche verehrt, wobei nicht um etwas Bestimmtes gebetet wurde, sondern nur um Schutz im Allgemeinen, wie zu einem Hausgott. In alten Büchern werden sie *yakan no kami* (宅神) Hausgott genannt. Dürfte dasselbe sein, was anderswo unter Oshirasama geht. Der Name Okunaisama wird auch für Inari und andere

the Development of Religious Ideas among the Japanese People as Illustrated by Japanese Phallicism.; *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, second series, suppl. to Volume I, December 1924, S. 14 f.

89) Nakayama Tarô: *Nihon miko-sbi*, S. 303.

90) Mori Tadaji: *Uzen Shônai no okunaisama* (森貞二: 羽前庄内のおくない様), in *Shakaishi kenkyû* (Studien über Gesellschaftsgeschichte), X, 3; S. 45 f.

häusliche Götter gebraucht, als *shintai* (Sitz der Gottheit) findet man zuweilen auch bei anderen Gottheiten eine hölzerne Walze.

In einem großen Teil seines Verehrungsgebietes ist Oshirasama vorwiegend Gott der Seidenraupen, hat einen Pferdekopf und es ist eine Liebesgeschichte zwischen einem Mädchen und einem Pferd mit ihm verbunden. „Many images of Oshirasama, who is variously worshipped as the patron-god of silkworms, of abundant harvests, of children, of those stricken with diseases of the eye and so on, by the people of the Kantô and Tôhoku districts in Japan, are furnished with horses' heads“.⁹¹⁾ Die Liebesgeschichte, mit der dieser Pferdekopf zusammenhängt, ist kurz folgende: eine armer Bauer hatte ein Pferd. Seine Tochter verliebte sich in dieses und schlief mit ihm im Stall. Als der Vater davon erfuhr, band er in der folgenden Nacht das Pferd an einen Maulbeerbaum und tötete es. Das Mädchen frug den Vater nach dem Pferd, ging dann traurig zum Maulbeerbaum und umschlang den Hals des toten Pferdes. Da schlug der Bauer mit einer Axt den Hals des Kadavers ab. Das Mädchen stieg auf dem Hals des Pferdes reitend zum Himmel empor und wurde von da an Oshirasama genannt.

Hier liegt eine Übernahme aus dem *Sou-shen chi* (搜神記) (14) vor, das uns ebenfalls von dieser Liebesgeschichte berichtet, doch mit einigen näheren Details: „The horse's skin suddenly rose up and enveloped the woman, and carried her away. . . . After several days, the woman and the horse's skin were found among branches of a great tree, but all had turned into silkworms, which were weaving cocoons on the branches. . . . For this reason, the tree came to be called the mulberry tree, etc.“⁹²⁾

Es ist anzunehmen, daß sich mit der Gestalt des japanischen Oshirasama die einer chinesischen Seidenraupengottheit verbunden hat. Was den Pferdekopf betrifft, dürfte hier ein Niederschlag eines großen kulturgeschichtlichen Komplexes vorliegen, in dem Pferdeköpfe mit Ackerbaugottheiten zusammengehen. Früher schnitt man in Japan eingehenden Pferden den Kopf ab und hing ihn an einen Pfeiler am Eingang des Hauses.⁹³⁾ Noch vor etwa 50–60 Jahren gab es Dörfer, in denen man solche Pferdeköpfe zahlreich hängen sah. Beim Regenbitten wurden Pferdeköpfe in Flüsse oder Wasserfälle geworfen. Beim Emburi-Tanz der Bauern in Tôhoku tragen die Tänzer große Mützen in der Gestalt von Pferdeköpfen und ahmen in ihren Bewegungen das Gehaben von Pferden nach. Die Tänze finden zur Zeit des Umackerns der Reisfelder statt.⁹⁴⁾

91) Ishida Eiichirô: *The Kappa-Legend. A Comparative Ethnological Study on the Japanese Water-Spirit Kappa and Its Habit of Trying to Lure Horses into the Water. Folklore Studies*, vol. IX, 1950; S. 69.

92) *ibid.*, S. 69, Anm. 301.

93) *ibid.*, S. 69.

94) *ibid.*, S. 70, mit weiterem Material. Bilder von Pferden werden an Obstbäume gehängt, um

Solche und andere Sitten zur Förderung der Fruchtbarkeit, in denen ein Pferdekopf eine Rolle spielt, geben uns einen Hinweis auf die wahre Natur des Oshirasama: dieser ist eine Fruchtbarkeitsgottheit und wenn er strichweise als Seidenraupengott verehrt wird, liegt nur eine Spezialisierung seiner Gesamtfunktion vor. Es besteht der Glaube, daß der Gott Oshirasama zu Beginn des Winters zum Himmel emporsteigt und dabei Saatgetreide mitnimmt, das er im März des kommenden Jahres zurückbringt.

Aus Stroh geformte Pferdchen werden beim jährlichen Oshirasama-Fest im 3. Monat dem Gott geopfert, mit Reis und Opfergeld auf dem Rücken. Anschließend geschieht die Befragung des Götterloses.⁹⁵⁾ Die Strohpferdchen sind als Erzeugnisse der Handfertigkeit aus vielen Gegenden bekannt. Sie werden mit Reiskuchen beladen zum Dôsojin geschickt. In diesem Falle geschieht das als Bitte um Gesundheit der Pferde. In dem weiten Gefilde des japanischen Spielzeuges findet man auch Pferdefiguren mit magischer Bedeutung. Im Fukushima-ken gibt es winzige, kaum einen Zoll große Pferdchen aus Holz, die als Amulett zur Förderung des Wachstums der Kinder verwendet werden und kinderlose Frauen „füttern“ das Figürchen täglich mit drei großen Bohnen zwecks Erlangung von Kindersegen. Auch verspricht man sich vom Holzpferdchen Heilung in Fällen von Blattern. Im 10. Jahre Tenpô (天保) (1839) wurde über diese Figuren eine alte Überlieferung niedergeschrieben. Der Bonze Chin En von Shimizudera in Kyôto hatte fünf Buddhastatuen geschnitzt. Von dem übrig gebliebenen Holze machte er hundert gesattelte Pferdchen. Als später Sakanoe Tamuramaro (758–811) gegen die Ebisu zu Felde zog, schenkte er sie ihm. Der General kehrte bald siegreich zurück, doch hatte er noch einen Kampf mit *oni* (Teufel) auszufechten, die sich in einer Felsenhöhle an einem Wasserfall aufhielten und hartnäckigen Widerstand leisteten. Wegen des langen Weges war Tamuramaro ermüdet, worunter sein Kriegsglück litt. Da ließ er plötzlich hundert seiner besten Krieger die geschenkten Pferdchen besteigen und brach damit in das feindliche Lager ein. Er siegte sogleich, die Pferdchen waren aber wie Nebeldunst verschwunden. Eines davon fand man schweißgebadet im Dorf Takashiba. Der Dorfbewohner Kine Ami hörte davon, machte schnell 99 neue Pferdchen, stellte so ihre frühere Zahl wieder her und verwahrte sie in seinem Hause. Drei Jahre später tat das eine davon wieder Kriegsdienst, nur die 99 neu gemachten blieben zurück. Die Nachkommen von Kine Ami bildeten sie nach, gaben sie den Kindern des Dorfes und sie besitzen die Kraft der früheren. So wird heute noch erzählt.

In Gegenden der Kantô-Ebene werden aus Gras gemachte Rinder- und Pferdefiguren zum Feste des *tanabata* auf dem Hausdache geopfert; vielfach

diese ertragreich zu machen.

95) Takei Takeo: *Nibon kyôdo gangu*, S. 249.

nur Pferde allein, was auffällig ist, da auf *tanabata* wegen der Legende vom Kuhhirten und Webermädchen der Ochs im Vordergrund stehen müßte. Auch außerhalb des Kantô-Gebietes werden an diesem Tage nur Pferdefiguren geopfert.⁹⁶⁾ In Muramatsu im Ibaragi-ken werden am 15. I. und 13. III. in einem Tempel Graspferde ausgegeben, die man im Hause als Amulette zum Schutze der Kinder auf dem *kamidana* (Hausaltar) verehrt.⁹⁷⁾ In Nagoya gibt es Strohperde, die als Zaubermittel für Beseitigung von Unglück und Erlangung von Erfolg verwandt werden.⁹⁸⁾ Im Aomori-ken wird so ein Strohperde am 15. I. des alten Kalenders in den Stall getan als Gebet (*kigan*) für die Gesundheit der Pferde.⁹⁹⁾ Im Wakayama gab es in der Blütezeit der Tokugawa am Daimyô-Schloß ein *oni-mon* (Teufelstor), darin wurde ein Onimon-ten (鬼門天) verehrt und wurden Tonpferde zur Heilung von Geschwüren ausgegeben. Während man zum tönernen Pferd sagte: „*Kusa kue, kusa kue*“ (ein Wortspiel, heißt: „Friß Gras, friß Gras!“, aber auch: „Friß das Geschwür, friß das Geschwür!“), bestrich man damit den Ausschlag. Diese Sitte bestand noch bis zum Ende der Meiji-Zeit. Aus dem Wakayama-ken wird auch von Bambuspferden berichtet, die gegen Hüftenschmerzen verwandt und dem Hüftengott (*koshigami* 腰神) *ex voto* dargebracht werden.¹⁰⁰⁾ Im Osaka-Distrikt wird ein Paar Pferdefiguren, Hengst und Stute, *ex voto* zur Kasa-Jinja (Geschwür-Schrein) gebracht zur Heilung von Geschwüren.¹⁰¹⁾ Im Tottori-ken dienen Strohperde als Mittel zu einer glücklichen Eheanbahnung. In Izumo läßt man einem solchen Pferdchen Opfergaben auf den Rücken und bringt es zum Sai no kami (Grenzgott). Dort tauscht man sich die Pferdchen gegenseitig aus. Hauptsächlich geschieht das unter Jungesellen, von denen der älteste *Sai no kami kashira* (Grenzgott-Oberhaupt) genannt wird.¹⁰²⁾ Im Shimane-ken findet man Strohperde verschiedener Genden von Izumo. Sie werden von Unverheirateten gemacht und am 15. XII. dem Dôsojin geopfert, um eine glückliche Heirat zu erzielen. In Suwa in Shinano werden Strohperde dem Dôsojin im Interesse der Gesundheit der Pferde gewidmet.¹⁰³⁾ Im Tokushima-ken auf Shikoku werden jährlich am 9. IX. vom Stroh der neuen Ernte Pferdchen gemacht und von Kindern zum Nogôsan (Feldgott) gezogen. Dort gehen die Kinder dreimal um das Torii, das Pferd wird dabei entweder weggelegt oder an einen Baum gebunden. Kommt auch vor, daß es nachher als Spielzeug mit nach Hause

96) *ibid.*, S. 133, mit Abb. eines Graspferdes.

97) *ibid.*, S. 134.

98) *ibid.*, S. 281.

99) *ibid.*, S. 345.

100) *ibid.*, S. 442.

101) *ibid.*, S. 442.

102) *ibid.*, S. 564.

103) *ibid.*, S. 575.

genommen wird. Das Ganze ist ein Gebet um glückliches Aufwachsen der Kinder.¹⁰⁴⁾ Heute lebt dort diese Sitte nur noch in der Erinnerung alter Leute. Im Nagasaki-ken hielten Bauernfamilien tönerner Pferdefiguren im Stall als Amulette für die Aufzucht von Fohlen, wobei sie den Wunsch hegten, das junge Tier möge einmal als Schmuckpferd eines Adligen in die Welt hinausziehen. In der Meiji-Zeit hörte diese Sitte mit dem Abkommen der Feudalherren auf.¹⁰⁵⁾ Das sind Beispiele noch lebender oder wenigstens noch in der Erinnerung alter Leute aufbewahrter Sitten. In der Volksliteratur der Tokugawa-Zeit ist die Glücksbedeutung der Strohperde eindeutig bezeugt.¹⁰⁶⁾ Es fehlt also nicht an Material, das uns Pferde und Oshirasama mit Kräften und Mächten der Fruchtbarkeit und des Wohlergehens überhaupt in engem Zusammenhang zeigt. Das kann uns vielleicht in der Erkenntnis des Wesens des Oshiragami einen Schritt weiterbringen. Unter den japanischen Volkskundeforschern finden wir darüber gegensätzliche Ansichten.

Orikuchi Shinobu vermutet, daß *shira* und *hina* (Puppe) dasselbe Wort sind und daß die männliche und weibliche Gottheit des Oshirasama schon vorhanden war, bevor Puppen als *katashiro* der Reinigung in Gebrauch kamen, und daß diese alten Puppen, als das Puppenfest, sowie das *Obomiya no me matsuri*, auf den 3. III. festgesetzt wurden, zum Kultgegenstand wurden.¹⁰⁷⁾ Er reiht die Vorform der Oshirasama unter die Figuren ein, die als *nademono* (Figur, mit der der Körper berührt wird und die dabei Sünde und Unglück vom Menschen wegnimmt) ins Wasser geworfen wurden. Die Awashima-Figuren seien ursprünglich auch *nademono* gewesen, später aber nicht mehr weggeworfen und zu aufbewahrten Puppen geworden, wie sie beim *hina-asobi* („Puppen-Vergnügen“, Puppenspiel) gebraucht wurden. Demnach wären ursprünglich auch die Oshira weggeworfen worden.¹⁰⁸⁾

Eine andere, viel verbreitete Ansicht ist, daß die Oshira ursprünglich im Besitze berufsmäßiger Zauberinnen waren, die im Lande herumreisten und mit ihren Götterfiguren Zeremonien vollzogen. Erst später sollen die Oshira in den Häusern sesshaft geworden sein. Das vertritt u.a. auch Orikuchi.¹⁰⁹⁾ Er vermutet allerdings bloß, daß der Ursprung dieses kultischen Figurenpaares in dem *Obomiya no me matsuri* des Palastes zu sehen sei, bei dem ebenfalls *hitogata* von Mann und Frau den Mittelpunkt bildeten, die man nach Beendigung der Zeremonie im Wasser wegtreiben ließ. Die Pferdegestalt der männlichen Figur sieht er als ursprünglich an. Andererseits fällt ihm eine

104) *ibid.*, S. 226.

105) *ibid.*, S. 694.

106) Arisaka Yotarô: *Kyôdo gangu daisei*, 1. Bd, Tôkyô, Shôwa 10 (1935), S. 70, bringt dafür einen Quellenbeleg aus Kyôhó 18 (1733).

107) *Kodai kenkyû, minzokugaku-ben* 2. Bd., S. 705 ff.

108) Orikuchi Shinobu, *ibid.*, S. 1093.

109) a.a.O., S. 1057 ff. unter: *Oshirasama to Kumano Shinmyô no miko*.

große Ähnlichkeit der Oshira mit Puppen anderer Gegenden, der Mikawa-bina und der Satsuma-bina, also aus Mittel- und Süd-Japan, auf, Figuren, die jährlich weggeworfen wurden. Er fragt sich, ob die Oshirasama nicht dadurch zustande gekommen sein könnten, daß man ihnen, anstatt sie wegzuwerfen, jährlich eine neue Tuchbekleidung umhing. Die erwähnten Figuren aus Mikawa und Satsuma sind in Spanschnitztechnik (*kezurikake*) gearbeitet und mit Papier- oder Stoffkleidern versehen.¹¹⁰⁾

Nakayama Tarô ist der Ansicht, daß Oshirasama Gott der *miko* war, bevor er zum Gott der Seidenraupen wurde. Der Pferdekopf an der männlichen Figur gehe auf die Liebesgeschichte des Bauernmädchens mit dem Pferd zurück, wie sie in der Legende vom Seidenraupengott im *Sou-sben-chi* festgehalten ist. Ferner vertritt Nakayama, daß die Verehrung des Oshirasama in Familien ein späteres Stadium seines Kultes darstellt, früher sei die Verehrung ausschließlich Sache der *miko* gewesen.¹¹¹⁾ Nakayama spricht es ferner deutlich aus, daß Oshirasama kein Gott ist, von dem etwa die *miko* besessen werde.¹¹²⁾ Er hält Oshirasama für eine Figur oder für Figuren, mit denen früher die Puppentheaterspielerinnen (*kugutsume*) spielten und die *katashiro* des Hyaku Tayu waren, an den die Freudenweiber jener Zeit glaubten. Der eigentliche, Zauberkraft spendende Gott der *miko* befinde sich, wie schon erwähnt, in einer Röhre, die die *miko* über die Schulter hängen hat.

In Hyaku Tayu (百太夫) begegnen wir einer weiteren Puppenart der Volksreligion und wir glauben, daß sie uns in der Suche nach dem Wesen des Oshiragami auf die richtige Fährte helfen kann. In einer Untersuchung über die Herkunft des Puppentheaters glaubt Takeuchi Shôtarô (竹内勝太郎) den Ursprung der Puppenkunst zurückführen zu können einerseits auf die *haniwa* genannten Grabbeigaben, andererseits auf die Oshiragami.¹¹³⁾ In der Geschichte der *ningyô* ((Puppen) nimmt nach ihm der Hyaku-Tayu-Schrein von Nishinomiya (西宮百太夫社) eine Schlüsselstellung ein. Dort wird ein Gott verehrt ähnlich dem Oshiragami und mit ihm Magie getrieben zur Beseitigung von Krankheiten, Erlangung von Ackerbausegen, reichen Fischfang, Abwehr aller Arten von Katastrophen. Dabei galt nicht die Figur des Hyaku Tayu als Spender dieser Wohltaten, sondern er war eine der Figuren, mit denen man die Götter, von denen man sie erwartete, durch Spielen ergötzte und sie gnädig stimmte. Takeuchi, zusammen mit Yoshii

110) Anderswo hält Orikuchi es für wahrscheinlich, daß Oshiragami schon existiert haben, bevor die *katashiro* (stellvertretende Figuren) der Reinigung aufkamen; cf. *Hinamatsuri no banashi*, in *Kodai kenkyû, minzokugaku-ben* 2. Bd, S. 705.

111) *Nihon miko-shi*, S. 553.

112) *ibid.*, S. 559.

113) *Geijutsu minzokugaku kenkyû* (藝術民俗學研究 Studien über volkstümliche darstellende Kunst), Shôwa 24 (1949), S. 137.

Tarô, vertritt dabei die Theorie, daß Hyaku Tayu letzten Endes mit Dôsojin identisch sei und sich aus diesem entwickelt hat.¹¹⁴⁾

Dem Glauben an Hyaku Tayu hat Yoshii Tarô eine eingehende Untersuchung gewidmet.¹¹⁵⁾ Nach ihm sagen uns Überlieferungen (*densetsu*) in Nishinomiya, daß Hyaku Tayu ein alter Mann war, der zur Ergötzung des Gottes Ebisu kleine Figuren machte und diese tanzen ließ. Das sei der Ursprung des Puppenspieles (*ningyô-mawashi*) in Nishinomiya. Hyaku Tayu wurde in Nishinomiya auch als Gott verehrt. Wenn ein Kind in dieser Gegend geboren wurde, brachten es die Leute nach hundert Tagen zu einem Schrein dieses Gottes und strichen dem Gott Reismehl ins Gesicht. Nach einer anderen Quelle gab es in Nishinomiya einen kleinen Schrein, darin saß die Figur eines Kindes von etwa drei Jahren, der man auf Neujahr weißes Mehl ziemlich dick ins Gesicht strich. Ferner, wenn man mit neugeborenen Kindern den ersten Tempelbesuch machte, streichelte man das Gesicht der mit Mehl bestrichenen Figur, dann strich man das an der Hand haften gebliebene Mehl dem eigenen Kinde ins Gesicht, was als Mittel zur Abwehr von Blattern galt. Nach einer Reiseerzählung war Bunka 8 (1811) in Nishinomiya abseits vom Haupttempel ein kleiner Schrein, in dem eine alte Figur (*hina* Puppe) zu sehen war, angetan mit Kappe und Kleidern. Das Gesicht war mit rotem und weißem Mehl frisch bestrichen. Die Figur stellte Hyaku Tayu dar. Nach der Überlieferung war er Ahnherr der Puppenspieler (*kairaisbi* 傀儡師), lebte in dieser Gegend, führte die Puppenkunst ein, diente dem Gotte Ebisu, in dem er vor ihm Vorführungen machte. Seine Schüler, die die Kunst weiterführten, bauten ihm einen Schrein. Auch heute noch (1811), sagt der Reisebericht, wird er von den *ujiko* (Clan-Mitgliedern) dieser Gegend verehrt. Wenn diesen ein Kind geboren wurde, besuchten sie damit hundert Tage nachher zuerst den *ujigami* (Clan-Gott), darauf diesen kleinen Schrein, beteten davor um Schutz und Segen für das neue Clan-Mitglied, ließen weißes Pulver auf Gesicht und Schläfen des Säuglings streichen. Auch von fernher, von außerhalb des Clan-Bezirktes kamen Wallfahrer zu diesem Schrein.¹¹⁶⁾

Dieser Hyaku Tayu ist in Wirklichkeit Dôsojin. Die Artisten wurden wegen ihrer Beziehung zum ihm Tayu genannt.¹¹⁷⁾ Es war niemand anderer

114) *ibid.*, S. 141.

115) *Nishinomiya no kairaisbi* 西宮の傀儡師, in *Minzoku to rekishi* I, 1, 2

116) Yoshii Tarô, *Nishinomiya no kairaisbi*, a.a.O., I, 1, 2; S. 27 ff.

117) Tayu ist ein im *Taibōryō* festgesetzter höherer Beamtenrang. Der Dôsojin hieß Hyaku-shin 百審 oder wurde auch mit dem Beamtenrang Tayu geehrt, darum Hyaku Tayu. Der Name *hyaku* (hundert) soll darauf zurückzuführen sein, daß die Artisten, die vor dem Grenzgotte Musik- und Tanzvorführungen machten, alle ihren eigenen Sai no kami bei sich hatten, cf. Kita Teikichi: *Yūgeijin, yūgeijo-tō to tayu to iu koto* (喜田貞吉遊藝人遊藝女等と大夫といふ事 weshalb Artisten Tayu genannt wurden), in *Minzoku to rekishi* I, 2; S. 57 ff. Der Gott hatte den 5. Rang. Im *Daiseikanfu* 太正官符 von Neujahr Kajō (嘉祥) 4 (851) wurde allen Göttern

als der Dôsojin, der als Figur in den Händen von Puppenspielern und anderer Artisten eine Rolle spielte. Diese Feststellung legt uns die Annahme nahe, daß die Puppe, die die *miko* mit sich führten, auch eine Gottheit darstellte, die mit Fruchtbarkeit, Gesundheit und Erfolg zu tun hatte. Dafür sprechen auch noch andere Gründe.¹¹⁸⁾ Die Oshirasama der *miko* waren nur Paraphernalien (*torimono*) bei Verrichtungen für diesen Gott. Oshirasama ist so etwas wie ein *gobei* (im Zickzack geschnittenes und als Bündel an einem Stab befestigtes Papier, im Shintô-Kult im Gebrauch) oder ein *tamagushi* (玉串, ein Zweig des Sakaki-Baumes, *Eurya ochmacea*, der Göttern geopfert wird), blos eine seltene Abwandlung davon. Damit verehrt wurden die Hausgötter, nämlich die Seelen der Ahnen, deren Priester anfangs die Hausfrau war, und als der Glaube an diese Götter langsam verfiel, ging dieses Amt auf Kinder über oder auf eine *itako* genannte auswärtige Frau, die von vielen Familien damit betraut wurde. Die Oshirasama wurden in ihren Händen eine besonders hoch entwickelte Form von *mitogura*, das sonst nur aus geschnittenem weißen Papier an einem Holzstab besteht. Am *kushi* (Stab) des Oshirasama sind dafür verschiedene Tuchstücke angebunden und an einem Ende sind Augen, Nase und Mund aufgemalt oder geschnitzt. Diese Abwandlung dürfte sich während des Mittelalters vollzogen haben.¹¹⁹⁾

Wir finden noch Oshirasama, deren Form offenbar auf einem Zwischenstadium ihrer Entwicklung haltgemacht hat, so die Bildrollenwalzen in den Dörfern der Umgebung von Tôkyô. Auch daß die Andachten zum Seidenraupengott nur von Frauen gehalten werden, spricht für die Identität mit dem Oshirasama-Kult auf früherer Stufe. Eine solche tritt auch dadurch in Erscheinung, daß in einigen Präfekturen von Tôhoku für den Stock der Oshirasama Bambus, nicht Maulbeerbaumholz, verwandt wird. Der Okunaisama vom Iwate-ken und anderswo hat nicht nur den Namen mit Inari und anderen häuslichen Göttern gemeinsam, sondern auch das *shintai*, das eine vergoldete Holzstatue oder ein Bildrollenstock ist. Von Kinki bis Echizen wird im Frühling ein Dorffest gefeiert, das *okonai* (Verrichtung) heißt und bei dem ein Stock den Mittelpunkt bildet, der sogenannte *go-ô-zue* („Ochsen-König-Stock“). In Ugo, Hirashika-Distrikt, Hachibutsuji kennt man einen Okonai-kami, ist ein längliches Stück Holz, in Baumwolle eingewickelt.

der Länder an den Sieben Wegen (七道) von Gokinai, auch wenn sie nicht in amtlichen Schreinen verehrt wurden, der 6. Rang (正六位) zuerteilt. Später wurde der Rang verschiedener Götter mehrmals erhöht, mindestens auf den 5. Rang, und sie wurden *tayusama*. Der Inari von Fushimi bei Kyôto jedoch erhielt den 1. Rang. Die Sai no kami, die die Puppenspieler (*kairaiishi*) bei sich hatten, waren alle *tayusama* 5. Grades. Der Name *tayu* ging über auf die Artisten und Artistinnen, die den Sai no kami bei sich hatten. Es wurden auch die Verteiler von heiligen Zetteln (*fuda*) vom Daijingû (Schrein der Sonnengöttin in Ise) und die Verkäufer von Bildern und Figuren von Ebisu und Daikoku *tayusan* genannt.

118) Yanagita Kuniô: *Shin'kokugakudan*, 2. Bd, *Oshirasama to torimono*.

119) Yanagita Kuniô, a.a.O., Einleitung S. 1-3.

Leute, die den *kami* in einem Anliegen anrufen, wickeln Fäden darüber. Mit diesem Holzstück als Mittelpunkt wurden Feiern veranstaltet. Solche Stöcke geben zum Auffinden der ursprünglichen Form und Funktion des Oshirasama einen Anhaltspunkt.

Bevor wir aber einen Schritt weitergehen, müssen wir uns erst mit den Frauen befassen, die berufsmäßig mit dem Oshirasama Zeremonien abhalten. Die *miko* (巫女), auch *kannage* oder *ichiko* genannt, war eine einem *kami* dienende Frau, deren ursprüngliches Geschäft die Mitteilung göttlicher Offenbarungen (*shintaku* 神託) war. In Japan wie in anderen asiatischen Ländern spricht der *kami* seit alters durch den Mund einer von ihm besessenen Person. Im 3. Jahr. n. Chr. berichtet das *Wo-jeu-chuan* (倭人傳) der Wei-Annalen: Die Königin vom Lande Yamato übte den Weg der Teufel (鬼道) und hat auf die Menge großen Einfluß ausgeübt. Sie war also eine mächtige Zauberin. In der Geschichte von Sujin Tennō und Suinin Tennō begegnen wir den zwei kaiserlichen Prinzessinnen Toyosukūihime und Yamatohime, sie dürften hochgestellte *miko* gewesen sein, da man von ihnen die kaiserlichen Ahnen verehren ließ. Wegen ihrer übernatürlichen Kraft berühmte *miko* waren Tohimomosohime und Nunakakahime. Am kaiserlichen Ahnenschrein in Ise, dem Ise-jingū, wurde von den Kaisern als *mitsushiro* (御杖代) eine Prinzessin oder kaiserliche Schwester als Divinatorin angestellt, sie hießen *saigū* (齋宮). Wir wissen aus Berichten und Überlieferungen, daß überall im ganzen Lande an den Jinja (Shintō-Schreinen) *miko* tätig waren; besonders die *mono-imi* genannten heiligen Frauen, die am Ise- und am Kashima-Schrein beamtet waren, sind berühmt gewesen. Ursprünglich war der Clan-Häuptling der Gottheit gegenüber Vertreter des Volkes, dann wurde vom Clan-Häuptling eine Frau mit enger Beziehung zu ihm für das priesterliche Amt ausgewählt (Ansicht von Yanagita Kunio). Durch Heirat erlosch ihr Amt wiederum, es kam aber auch vor, daß sie ihr Leben lang dem Gott diente, jedenfalls verschiedene übernatürliche Kräfte an den Tag legte. In Tango, Kasa-Distrikt, Moto-Ise-no-miya wurden vom 7. Jahrh. an Frauen durch Losbefragung für den göttlichen Dienst ausgewählt und angestellt. Die *miko* waren Jungfrauen, die übernatürliche Kräfte besaßen und als solche von der Kultgemeinde als notwendig betrachtet wurden. Sie waren zeitweise von einem Gott besessen, was durch ihren Namen *tama-yori-hime* (Jungfrauen, in denen sich ein Geist niedergelassen hat) ausgedrückt wurde. Sie hatten mit diesem Geist intimen Verkehr, wurden von ihm so wanger, gebaren göttliche Kinder, die sogenannten *miko-gami* (Götter einer *miko*), *wakamiya* (jungen Prinzen). Die Aufgabe der heute noch an großen Schreinen angestellten *miko* besteht im Singen der *kagura* (religiöse Spiele mit Musik) und im Vollziehen des *yutachi* (湯立). Letzteres ist ein altes Divinationsverfahren, das bei großen Ereignissen angewandt wird. Im Hofe, in dem das *matsuri* stattfindet, wird ein großer Kessel mit Wasser aufgestellt,

Feuer gemacht und das Wasser zum Kochen gebracht. Mit einem Bambusgraszweig wird das heiße Wasser über die Köpfe der Anwesenden gesprengt zur Reinigung. Ursprünglich ließ die *miko* dadurch über sich selbst und die Anwesenden den *kami* herabkommen. Durch die Worte, die die Leute dann sprachen, erfuhr man den göttlichen Willen. Im Bambusgras (*sasa*) äußert sich, wie in verschiedenen anderen *gobei*, die Kraft des *kami*. Das Eintauchen des Zweiges in das heiße Wasser im Kessel scheint ein Befehl zum Hören des Willens des *kami* gewesen zu sein. Es gab aber auch Fälle, daß man aus der Tonhöhe des siedenden Wassers Glück oder Unglück divinierte, so beim Kessel des Kibitsu-Schreines im Okayama-ken. Mancherorts ist später das jährliche Kochen von Wasser zu einem reinen Zeremoniell geworden.¹²⁰⁾

Auf den Ryûkyû-Inseln hat sich das Amt der *miko*, dort *noro* (祝女) genannt, länger erhalten wie auf den Hauptinseln, und es besteht heute noch. Die *noro* bilden auf Okinawa das Zentrum der Kultgemeinde, leiten die Zeremonien eines oder mehrerer Dörfer. Sie sind entweder Mädchen eines Dorfhäuptlings oder ein unverheiratetes Mädchen des Stammes, das für dieses Amt auserwählt wurde. Durch den Ritus des sogenannten *araori* empfangen sie den göttlichen Geist. Sie melden dem *kami* die Wünsche der Menschen und tun den Menschen den Willen des *kami* kund.¹²¹⁾

In der Edo-Zeit (1603–1867) war das Amt der *miko* auch in Japan noch erblich, es gab Familien, die durch Generationen hindurch *miko* stellten. Solche Familien gehörten bestimmten Schreinen an als „Schrein-Familie“ (社家). Es gibt viele Beispiele, daß einer Familie dieser Charakter zuerkannt wurde. In den Häusern der *tete* genannten Familien von Echizen hat sich das Familienregister in weiblicher Linie erhalten. Das älteste Mädchen adoptierte einen jungen Burschen und setzte mit ihm das Geschlecht fort. Ihre männlichen Nachkommen wurden nach auswärts verheiratet. Das soll häufig vorgekommen sein.

Außer den an den Schreinen angestellten *miko* gab es auch solche privater Natur, die verstreut unter dem Volke lebten. Man nannte sie *aruki-miko* (herumziehende *miko*), da sie zur Ausübung ihrer Tätigkeit häufig nach allen Richtungen herumwanderten. Durch den Ton der schwirrenden Bogensehne riefen sie die Seelen von Toten herbei; ihre Hauptaufgabe aber war eine Nekromantie, bei der die Seele des Toten in sie hineinging und aus ihr sprach. Man nannte diese Nekromantinnen *monomasa* (尸者), also „Toten-Mensch“. In neuerer Zeit traten Frauen mittleren Alters auf, die von Dorf zu Dorf zogen und sich eine Weile auch in Häusern einquartierten, um Nekromantik, *kuchiyose* genannt, auszuüben. In Tōhoku nannte man sie *itako* oder *okami-*

120) Angaben über *yutachi* aus *Minzokugaku jiten*, S. 652; Yanagita Kunio: *Nihon no matsuri* (Die Festfeiern der Japaner), Shōwa 17 (1942).

21) *Minzokugaku jiten*, S. 460 f.

sama, in der Gegend von Aizu *wakasama*. Solche Frauen scheint es heute noch zu geben, am häufigsten in Tôhoku, ein Teil von ihnen ergötzt die Oshirasama. Sie tragen ein Paar geheimnisvoller Figuren mit sich, die sie beim Gottesdienst mit beiden Händen halten und tanzen lassen, während sie Lieder vom *kami* singen. Auf Wunsch künden sie Anweisungen des göttlichen Geistes. Unter diesen *miko* oder *itako* gibt es je nach ihrer Zauberkraft Rangstufen. Die Fortsetzung dieser Ordnung und die Initiation der neu ihr Amt antretenden *miko* findet jährlich an bestimmten Orten statt, vielfach in einem buddhistischen Tempel. In Mittel-Japan und in Shikoku spricht man von einem *miko-gami*, das sind Götter, deren Verehrung durch die Tätigkeit von *miko* verbreitet wurde. In alter Zeit, so melden die Berichte, wurden auch die *kami* von Kashima, Atsuta und anderen großen Schreinen durch die *miko* gerufen und sprachen durch diese. Von diesen Schreinen sind sie in der Neuzeit verschwunden. Götter, die bloß in den Häusern verehrt werden, heißen *yabu-kami* („Buschgötter“).

Es gibt oder gab auch viele Fälle, daß wandernde *miko* mit wandernden Priestern (*yamabushi*) ein Eheleben führten. Viele abseits von Schreinen lebende *miko* wandelten sich in buddhistische Nonnen, Dirnen, Puppenspielerinnen und dergleichen Artistinnen um.¹²²⁾

Mit obigen aus der Literatur gesammelten Angaben über die *miko* dürfte über diese Erscheinung der japanischen Religion noch nicht alles gesagt sein. Wir haben es mit Schamaninnen, wenigstens im weiteren Sinne, zu tun, die zuerst in der herrschenden Schicht und in den mit diesen eng verbundenen staatlichen Schreinen in Erscheinung traten. Die Frage, ob die im Volk tätigen *miko* eine im Laufe der Zeit stattgefundene Popularisierung der amtlichen *miko* oder ob sie nicht ebenso von Anfang an vorhanden waren, wie die an Clan-Gott-Schreinen tätigen, müßte erst näher untersucht werden, was aber im Rahmen der vorliegenden Studie nicht möglich ist. Das eine aber dürfte ziemlich sicher sein, daß der Oshirasama-Kult nicht von Anfang an und nicht notwendig in den Händen der *miko* lag und daß außer diesem Kult noch andere existierten, bei denen ebenfalls Puppen eine Rolle spielten. Puppen als Darstellungen eines männlichen und weiblichen Götterpaares sind auch die schon behandelten und mit Dôsojin identischen Hyaku Tayu und die noch zu behandelnden Funadama, der Schutzgott der Fischer. Hyaku Tayu war eine Schutz- und Fruchtbarkeitsgottheit, der Funadama ist dasselbe für den Fischfang, Oshirasama wird vorwiegend, als Gott der Seidenraupen verehrt, keineswegs ausschließlich, denn es steht vielfach der gesamte Ackerbau unter seinem Schutz und er ist dazu noch Hausgott. Es gibt auch Gegenden, in denen seine Verehrung ohne Dazwischenkunft einer *miko* oder *itako* geschieht. Alles in allem, wir sind nicht gehalten, die Oshira-Figuren als einen wesent-

122) *ibid.*, S. 550.

lichen oder typischen Ausrüstungsgegenstand eines weiblichen Schamanismus im engeren oder weiteren Sinne anzusehen. Beim derzeitigen Stand unserer Kenntnisse sehen wir die Oshiragami im selben Boden wurzeln, wie andere Götterdarstellungen, und erst später in die Hände von berufsmäßigen weiblichen Zauberinnen oder Schamaninnen übergehen.

Die ältesten bis jetzt bekannt gewordenen Oshira-Figuren stammen aus den Jahren Keichô (1596–1614), einige wenige aus der Muromachi-Zeit (1392–1490). Die Urform dürfte nur ein Stock nach Art der *kezuribana* („Schnitzblumen“)¹²³⁾ gewesen sein, dem man ein Gesicht aufmalte und mit Papierstreifen (*shide*) behing. Der Papierbehang wurde jährlich erneuert. Der *kami* weilte ursprünglich nicht ständig in diesem Stock, ließ sich nur zeitweilig darin nieder, sodaß der Stock zu einem *shintai* wurde, wie auch sonst solche mit Papierstreifen behangene Stöcke (*gobei*) *shintai* waren und sind. Diesen *gobei* ist kein Gesicht aufgemalt und es gibt Gegenden, in denen das auch bei den Oshirasama nicht der Fall ist. Die Mehrzahl derselben ist aber mit einem Gesicht dargestellt, bei den älteren sind Augen, Mund und Nase mit Tusche und roter Farbe gemalt, bei den neueren sieht man Schnitzereien, die immer naturalistischer werden. Die Kopfbedeckung ist häufig eine schwarze Kappe, Pferde- oder Vogelköpfe sind, wie schon gesagt, nicht selten, das dürfte der Endpunkt der Entwicklung sein.

Stöcken mit aufgemalten Gesichtern begegnen wir im religiösen Brauchtum auch sonst, so bei den *yondoribô*, die zum Kleinen Neujahr von den Kindern zum Vögelvertreiben benützt werden.¹²⁴⁾ Auch an die *kayukakibô* (Breiumrührstöcke) ist in diesem Zusammenhang zu erinnern.¹²⁵⁾ Im *Hokuetsu getsuryô* 北越月令, Jährliche Sitten in Hokuetsu) steht geschrieben, daß vom Nordteil von Shinshû an bis nach Echigo hinüber kleine Zweige vom Neujahrsbaum beschnitzt und über dem Herd angebracht werden, sie heißen

123) Abbildungen bei Takeda, a.a.O., Abb. 38–41.

124) Solche *yondoribô* gibt es keineswegs nur in den oben in einem anderen Zusammenhang erwähnten Gegenden. In Tobishima in Ugo, wie abgebildet im *Tobishima zushû* (Illustrierte Beschreibung von Tobishima) sind die *yondoribô*, ein Paar, 1 Fuß (*shaku*) groß, ein Ende ist zugespitzt und mit einem Menschengesicht versehen. Am Abend des Kleinen Neujahr nehmen sie die Kinder in beide Hände, singen Lieder zum Vögelvertreiben und sagen außerdem das Betragen der Dorfleute voraus.—Yanagita, a.a.O. (*oshirasama*), S. 151.

125) In Kuishiki in der Provinz Kôshû wird am Abend des 14. I. ein Paar solcher Stöcke gemacht, je nach den Familien sagt man, daß es Mann und Frau sind. An dem entrindeten, weiß geschnitzten Teil sind mit Tusche Augen und Nase aufgemalt. Solche Stöcke wurden am 15. I. in Reisbrei getaucht und mit ihnen sagte man gute oder schlechte Ernte des Jahres voraus. Später ging man weiter, hat die Stöcke tüchtig in den Brei getaucht und sie im 4. Monat am Wasserzufluß des Stecklingsfeldes aufgestellt. In Tôkyô-Land, im Quellgebiet des Tamagawa, und in den Bergdörfern des Aiko-Distriktes der Provinz Sagami werden auf Neujahr zwei solcher Stäbe an den Hauseingang gestellt, man nennt sie „Torweg-Götter“ (門道神) oder „Tor-Bonzen“ (門入道). In vielen Familien wird auf sie ein Gesicht gemalt.—Yanagita Kunio, a.a.O. (*oshirasama*), S. 152.

berobero no kami und das Gewöhnliche ist, ihnen ein Gesicht aufzumalen. Früher erstreckte sich diese Sitte bis zur Stadt Nagaoka (Niigata-ken), wo diese Zweige *kama-gami*, also Kesselgott genannt wurden. Man sagt für Kesselgott auch Herdgott (*kamado-gami*). Für Oshira hatte man in Tôhoku in alter Zeit den Namen *kagibotoke* (Haken-Buddha) oder Haken-Gott. Seine Gestalt und Verwendung glichen denen des *berobero*, der ursprünglich ein zur Divination verwandter hölzerner Stock war. Beim *kagibotoke* ließ man am Stock einen Ast wie einen Haken stehen, versetzte den Stock in Drehbewegung und durch die Richtung, in die der Haken dann zeigte, entschied man Fragen. Diese Sitte ist heute noch im ganzen Lande in Schwung. Auch dem *kagibotoke* ein Gesicht aufzumalen ist von Shinetsu und dem südlichen Ôshû bekannt. Es gibt Oshirasama mit spitzen Enden, das sind Neujahrsbäume, die für Divination und Magie benützt werden. Hier zeigt sich eine der religiösen Wurzeln der Puppenkunst. Bei den Oshira von Tôhoku kamen in der weiteren Entwicklung die Tätigkeit der *itako* und die von ihnen verbreiteten Erzählungen dazu.

Es ist zu einem großen Teil diesen Erzählungen zuzuschreiben, daß ein ursprünglich für kultische und divinatorische Zwecke verwandter Stock sich zu einem in gewissem Grade eigenständigen *kami* weiterentwickelte. Den Hergang kann man sich etwa so denken: am Anfang stand die Verehrung eines Hausgottes mit der Hausfrau als Offiziantin. Ein Stock als Sitz der Kraft des verehrten *kami* diente ihr als *torimono* (Paraphernal), ein Gegenstand, den sie bei Kultakten in der Hand hielt. Als *torimono* konnten verschiedenerlei Dinge dienen, etwa eine Helebarde, ein Bogen aus Bambus, ein Fächer mit Schellen, ein Stück Ast in Handlänge mit von ihm abgeschabten, herabhängenden Spänen, oder auch bloß einem kleinen Zweig. Anstelle der Späne traten mit der Zeit Papier- oder Tuchstreifen. Der Gegenstand diente nur zu einmaligem Gebrauch und es scheint Gegenden zu geben, in denen auch die Oshira-Figuren nur einmal gebraucht werden. An kultischen und magischen Stöcken haben wir im Abschnitt über die im Neujahrsbrauchtum verwandten Figuren mehrere kennen gelernt und wir werden in einem anderen Zusammenhang ihnen nochmals unsere Aufmerksamkeit zuwenden müssen. Daß später Kinder mit solchen Stöcken herumziehen und Glückwunschsprüche dabei sagen, kann man als Verfallserscheinung der ursprünglichen Funktion ansehen.

Im Hause vollzogene magische Bräuche legen die Annahme eines in der alten Zeit verehrten Hausgottes nahe, an den man sich um Auskunft in Sachen des Feldbaues wandte und der Glück und Unglück und das Wetter voraussagte. Die Zeit der Verehrung folgte dem natürlichen Kalender, dem Wechsel der Jahreszeiten, Beginn und Ende der landwirtschaftlichen Produktion. Letzten Endes lassen sich Hausgott, Clan-Gott, Berg- und Feld-

gott auf Ahnengottheiten zurückführen.¹²⁶⁾ Eine der vielen Abzweigungen davon ist der Oshiragami als Ackerbaugottheit, im Besonderen als Gott der Seidenraupen. Seine eigentümliche Ausprägung hat er in den Händen berufsmäßiger weiblicher Religionsdiener und unter dem Einfluß der aus China übernommenen Legenden vom Seidenraupengott erhalten.

III. Funadama, die Schutzgottheit der Fischerboote

Auf den Fischerbooten werden im ganzen Lande zwei Puppen, eine männliche und eine weibliche, als Schutzgeister mitgenommen.¹²⁷⁾ Die Figuren, etwa von halber Handlänge, werden aus gefaltetem Papier geschnitten, die Gesichter aufgemalt. Zuweilen sind sie zusammengebunden, sodaß sie sich Gesicht zu Gesicht gegenüberstehen (Abb. 11) oder die weibliche Figur ist vom rechten Ärmel der männlichen umhüllt oder die Figuren umarmen sich. Wenn die Figuren nicht von Anfang an sich aneinander anschauend zusammengebunden sind (Abb. 12), so werden sie bei der Verehrung jedenfalls einander gegenübergestellt. Statt aus Papier werden sie mancherorts aus Weidenholz gemacht, oder Kopf und Rumpf sind aus Holz, die Kleider aus Papier, von dem man die *gobei* macht, der Gürtel aus Hanf. Es gibt auch Figuren mit Brokatkleidern. Die Funadama werden entweder von einem Fachmann am Ort gemacht oder man kauft sie in einem Laden beim Puppenfest im dritten Monat, oder man bringt sie von einer Wallfahrt aus Awashima oder Nachi mit.

Zusammen mit der Figur werden zwölf Lochmünzen, zwei Spielwürfel und Frauenhaare in einem kleinen hölzernen Kästchen in einer Ecke unter der Decke der kleinen Kabine in der Mitte des Bootes oder heute im Maschinenraum untergebracht. Während der Bootmeister ein passendes Lied dazu singt, legt er Würfel und Münzen in die Mitte des Bootes. Wenn es ein Boot für drei Mann ist, wird es jetzt von drei Mann bestiegen und zur Hälfte ins Wasser gezogen, dann wird ein Bündel brennenden Strohes um das Boot herumgetragen. Bei der Einweihung großer Boote werden außerdem noch gleichzeitig Münzen und Reiskuchen (*mochi*) herumgestreut. Daraufhin wird das Boot ganz ins Wasser gezogen, steuert gegen Norden, macht nach links dreimal eine Umdrehung, dann rudert man gut 100 Yard weiter in der Rich-

126) *Minzokugaku jiten*, S. 634 f.; cf. ferner Sugiura Kenichi: *Yashikigami* (杉浦健一: 屋敷神) in *Sanson seikatsu kenkyū shoshū* (山村生活の研究所收 Ergebnisse von Forschungen über das Leben in Bergdörfern), Shōwa 12 (1937); Yanagita Kunio: *Ujigami to ujiko* (Clan-Gott und Clan-Mitglieder), Shōwa 22 (1947); Suzuki Eitarō: *Yashikigami-kō* (鈴木榮太郎: 屋敷神考 (Untersuchungen über Hausgötter), in *Minzokugaku kenkyū* I, 2.

127) Yanagita Kunio (unter Mitarbeit mehrerer Fachleute): *Kaison seikatsu no kenkyū* (Studien über das Leben in Fischerdörfern), Shōwa 24 (1949). Diesem Buch sind die meisten Angaben über Funadama entnommen. Nähere Angaben darüber in BOOK REVIEW dieses Bandes S. 189 f. (vol. x, 1).

tung zum Daijingûsan (Schrein der Sonnengöttin) und verrichtet nach dorthin ein Gebet. Dann kehrt man, links drehend, an das Ufer zurück.

Von großer Wichtigkeit ist es, daß die Spielwürfel richtig in den Behälter gelegt werden. Man achtet darauf, daß die Fläche mit einem Punkt nach oben schaut, die mit sechs Punkten nach unten. Diese Lage heißt: „*Ten ichi, chi roku* (天一地六)—Himmel eins, Erde sechs“. Die zwei Punkte schauen zur rechten Breitseite, Fünf schaut nach links, Drei nach vorn, Vier nach rückwärts. Freilich herrscht in der Würfelstellung nicht immer und überall Einheit. Im *Amano Seitoku zuibitsu* (天野政徳隨筆) sind die Angaben darüber folgende: Süden 3, Norden 4, Himmel 1, Erde 6, Osten 2 4 5. Dann heißt es, in Tanabe (in Kii) sei es nicht so, sondern: oben 1, unten 6, *besaki* (鱸, Bug) 4, *tomo* (舳, Kiel) 3. Die Stellung *tomo* 3 heißt *omote miawase* (表見合也), der Sinn davon ist nicht ganz klar, dürfte bedeuten: die Fische anziehen, auf sie stoßen. Die Stellung *besaki* 4 heißt *shiyawase* „Glück“. Weiter ist wichtig: *omokaji* (おも梶, linke Breitseite) 5. Diese Stellung heißt *gossori*, ein Dialektwort mit der Bedeutung „alles“,¹²⁸⁾ also „alle Fische fangen“. Ferner *torikaji* (rechte Breitseite) 2, heißt *nikkori* „laut lachen“.

Die Verwendung der Frauenhaare ist nicht überall gleich, in Rikuzen, Rikuchû und Rikuoku gibt es Gegenden, wo man sie der Figur des Funadama am Kopf einsetzt. Diese ist dort sehr sorgfältig gemacht, 2 Zoll und 8 *bu* groß, das Gesicht ist aus starkem Papier, Nase und Augen sind aufgemalt. Die papierne Gewandung ist rot, grün, gelb, weiß und blau, der Gürtel besteht aus Goldpapier. In Shimizu im Shizuoka-ken werden Funadama verkauft, deren Kopf aus Ton geformt ist, beide Figuren tragen eine Kopfbedeckung, die Bekleidung der männlichen besteht aus Goldpapier, sie trägt einen grünen *hakama* (weites Beinkleid, ähnlich einem Frauenrock, aber rechts und links offen). Die Bekleidung der weiblichen Figur ist rot. In solchen Einzelheiten gibt es viele regionale Unterschiede, wie auch sonst in der Puppenkunst.

Die beigegebenen Haare müssen von Mädchen stammen, deren Mütter zur Zeit nicht schwanger sind. Anderswo nimmt man Haare von einer starken, verheirateten Frau mit Kindern oder Haare von einem alten Ehepaar oder Haar von der Frau des Bootsherrn. Es kommt auch vor, daß die Frau, deren Haar im Amulett enthalten, zu besonderer Verehrung des Funadama gehalten ist. Bei schlechtem Fischfang wird es gegen ein anderes ausgewechselt. Beim Bootfest am 2. II. nimmt die Frau, die Haar für das Amulett gegeben hat (*funadama-sasagi*) den Hauptsitz ein, aber nicht während der Menstruationszeit. Sie ist gewöhnlich die Tochter eines Reichen aus dem Dorfe. Sie bildet ihr ganzes Leben lang mit dem Boote, für das sie Haar gegeben hat, eine Schicksalseinheit. An manchen Orten läßt man bei

128) Das Wort wird lokal allgemein gebraucht, z.B. „*kaki no mi wo gossori toru*“ (die Persimonen alle pflücken).

der Bootweihe ein schön aufgeputztes Mädchen das Boot besteigen, was Glück bringen soll; und auch neugeborne Mädchen werden in derselben Meinung auf das Boot gebracht. Es gibt auch nichtpaarige Funadama, die dann immer weiblich sind. In manchen Gegenden heißen diese weiblichen Puppen *Tama oki hime no mikoto* (wörtlich: Seele-Meerfräulein-erhabene-Gottheit). Am Funadama fällt nicht nur das Hervortreten des weiblichen Elementes auf, sondern auch ein betonter geschlechtlicher Zug, so wenn die männliche und weibliche Figur sich umarmen oder wenn in manchen Gegenden die Gottheit mit *Sarutahiko*, einem phallistischen Gott, gleichgesetzt wird oder wenn in *Kishû* überall die Ansicht herrscht, daß Funadama sehr erfreut ist, wenn man ihm weibliche Geschlechtsteile zeigt und daß er dafür reichen Fischfang gewährt. Die Coitus-Stellung haben die Funadama-Figuren mit dem *Dôsojin* gemeinsam. Wie bei diesem die Darstellung des Zeugungsaktes die landwirtschaftliche Fruchtbarkeit fördern soll, so ist sie beim Gott der Fischer von magischem Einfluß auf einen reichen Fischfang.

Ein Funadama wird weggeworfen und gegen ein neues ausgewechselt, wenn das Boot auf eine Klippe aufläuft, der Fischfang schlecht ausfällt. Zuweilen tut man in solchen Fällen nur Haare von einer anderen Person in den Behälter des Amulettes. Das Haar wird auch erneuert, wenn das Boot den Besitzer wechselt. Wird ein Boot für immer außer Gebrauch gesetzt, dann läßt man das Funadama im Meere wegtreiben. Es sei noch vermerkt, daß die magische Verwendung von Menschenhaar auch beim Hausbau vorkommt: beim Richtfest (*muneage*) werden zu Pfeil und Bogen, die man aufstellt, auch Menschenhaare beigefügt.¹²⁹⁾

Bemerkenswert ist, daß die Fischer in Seenot zum „Berge“ beten, gleichzeitig dem Funadama eine Lampe anzünden. Der Bootmeister gibt der Besatzung das Signal: „*Ima ogamu kara yama mitore* (weil wir jetzt beten, den Blick zum Berge gerichtet)!“ Die Zwölfzahl der Münzen erinnert an die Zwölfzahl mehrerer kultischer Dinge, z.B. die *jûnisama* der Neujahrszeit. In Schaltjahren werden dreizehn Münzen genommen. Also liegt auch hier eine Beziehung zu den zwölf Monaten des Jahres vor.

An Land verehren die Fischer *Ebisu*, den Gott der Seefahrer, und den Meergott „Drachenkönig“. An manchen Orten werden bestimmte Fische als Fischereigott verehrt. Auf Neujahr wird zu Funadama um guten Fang im Laufe des Jahres gebetet. Zu Beginn der Fangzeit betet man zu *Ebisu* und bringt ihm Fischereigeräte als Opfer dar, wie aus dem *Iwate-ken* berichtet wird. Bei den religiösen Feiern an Land scheint Funadama keine besondere Rolle zu spielen. Unter den dort verehrten Göttern kommt auch der *Uji-gami* vor, neben *Ebisu* and *Ryûgû* (Drachenkönig, wörtlich: „Drachenpalast“). Immerhin gibt es auch Schreine des Funadama, wohin man auch

129) *Minzokugaku jiten*, S. 121 und 188 f.

periodisch wallfahrtet. Solche Schreine heißen Funadama-yama (F.-Berg). Dieser Schrein ist wohl gemeint, wenn die Fischer vom Meer aus den „Berg“ verehren. In Kishû werden zur Verehrung des Funadama Sutren in buddhistischen Tempeln gelesen, man brachte früher die Figur dorthin, um zu ihr beten zu lassen, oder auch zu einem Shintô-Schrein. Heute kommt der Priester dafür zum Boot. Der *kannushi* (Shintô-Priester) spricht dort Reinigungsgebete. Nach einem großen Fang wird dem Funadama vom Bootmeister Reiswein geopfert, worauf die Besatzung zunächst ihre Anbetung macht und dann zu einem Trinkgelage gebeten wird. Wenn der Fang ausbleibt, wird der Bonze oder Shintô-Priester gerufen, damit er zu Funadama bete, was „*Funadama wo isameru*“ (den F. ermahnen) heißt. Wenn nach mehrmaliger Ermahnung der Fang immer noch ausbleibt, wird ein neues Funadama beschafft und zu ihm um einen guten Fang gebetet, das alte wird ins Meer geworfen.

Die Verehrung des Funadama fügt sich in das sonstige Gesamtbild des dörflichen Religionslebens ein. Paarige Götter sexualmagischen Charakters, durch bemalte, mehr oder weniger zu menschlichen Figuren gestaltete Stäbe dargestellt, findet man im ländlichen Jahresbrauchtum auch sonst. Die Fischerei ist auch nirgendwo die ausschließliche Wirtschaft der Dörfer am Strand, in größerem oder geringerem Ausmaße sind die Fischer auch Bauern. Die Fischerdörfer haben, was ihr besonderes Gewerbe betrifft, ihre eigene Organisation, im übrigen unterscheiden sie sich nicht von Bauerndörfern. Wir wissen von diesen, daß Fruchtbarkeitsgötter im Mittelpunkt des religiösen Jahreskreislaufes stehen. Die Funadama gehören in dieselbe Kategorie.

IV. Ebisu und Daikoku, zwei Glücksgötter

Die japanische Volksreligion kennt die „Sieben Glücksgötter“ (*Shichi Fukujin* 七福神) Ebisu, Daikoku, Benten, Fukurokujin, Bishamon, Jurôjin und Hotei.¹³⁰⁾ In dieser Zusammenstellung finden wir sie erst seit der Muromachi-Zeit (1392–1490). Das beliebte Bild „Die Sieben Weisen im Bambushain“ diente als Vorwurf für die Darstellung der Sieben Glücksgötter, nachdem die einzelnen davon schon früher Gegenstand der Verehrung geworden waren. Seit der Muromachi-Zeit liebte man es, Bilderrollen mit solchen Darstellungen in Bücherzimmern und Teezimmern aufzuhängen. Die Teezeremonien waren damals, in der Blütezeit der Zen-Sekte, in Schwung gekommen. Die Sieben Glücksgötter waren nicht von Anfang an dieselben, auch ist der Grad ihrer Beliebtheit unterschiedlich und sie genießen nicht

130) Über Glücksgötter erschien eine umfangreiche Sondernummer der Zeitschrift *Minzoku to rekishi* aus der Feder von Dr. Kita Teikichi (喜田貞吉). Viele Einzelheiten dieses Abschnittes sind dieser Quelle entnommen.

alle die gleiche Verehrung. Ebisu und Daikoku nehmen unter ihnen seit der Muromachi-Zeit bis heute eine überragende Stellung ein. Bevor wir uns mit ihnen näher befassen, soll das Wichtigste über den japanischen Begriff von Glücksgöttern und über ihre Geschichte gesagt werden.

Die seit der Muromachi-Zeit bis heute in Geltung gebliebene Zusammenstellung der Sieben Glücksgötter enthält Persönlichkeiten verschiedenen Ursprungs. Ebisu ist japanischer Herkunft, nämlich der dritte Sohn von Izanagi und Izanami, wird dargestellt mit einem Fisch (*tai* 鯛 Scharfzähler) unter dem Arm und mit einer Fischangel. Daikoku ist von Haus aus eine indische Gottheit, gilt heute in Japan als Gott des Reichtums. In seiner Darstellung sitzt oder steht er auf Reissäcken, an denen Ratten nagen, was ihn nur zu einem gnädigen Lächeln veranlaßt. Benten, auch Benzaiten genannt, ist ebenfalls indischen Ursprungs, eine weibliche Gottheit. Sie wird oft auf einem Drachen oder einer Schlange reitend abgebildet. Fukurokujin ist eine chinesische Gestalt, in Japan der Gott der Volkstümlichkeit. Er fällt, wie auch in China, durch seinen ungewöhnlich hohen Kahlkopf auf und hat einen Kranich zur Seite, wodurch er zuweilen auch für den Gott des langen Lebens gehalten wird. Bishamon ist der indische Genius Kuvera, der brahmanische Gott des Reichtums, in China von den Taoisten Mo-li Shou (魔禮壽), von den Buddhisten To Wen (多聞, „der viel Hörende“, japan. Tamon), genannt; in Indien, China und Japan gilt er als einer der Vier Himmlichen Könige (Szu Ta T'ien Wang 四大天王). In China hat er ein schwarzes Gesicht, hält eine Perle und eine Schlange in der Hand, seinem Befehl untersteht eine Armee von Yakshas, also guten Geistern. In Japan hält er einen Speer in der einen, eine Pagode in der anderen Hand. Zwar wird er hier auch als einer der drei Kriegsgötter verehrt, seine Hauptaufgabe scheint aber doch die eines Glücksgottes zu sein, was wohl damit zusammenhängt, daß er in Indien als Regent des Nordens, des Ortes fabelhafter Schätze, gilt. Jurôjin (壽老神), obwohl in China unter diesem Namen nicht bekannt, ist doch eine Personifizierung chinesischer Ideen. Er wird gewöhnlich als alter Mann dargestellt, ihm zur Seite ein Hirsch und ein Kranich als Symbole des langen Lebens.¹³¹⁾ Hotei ist ein chinesischer Bonze aus dem 10. Jahrhundert und eine Personifikation von Freundlichkeit und Jovialität, in China wegen seines mächtigen Unterleibes „Dickbauch-Buddha“ genannt.

Von all diesen sogenannten Glücksgöttern sind eigentlich nur Ebisu und Daikoku zum Gegenstand der religiösen Verehrung in der Volksreligion und zu häuslichen Göttern geworden. Wir brauchen uns in diesem Zusammenhang nur mit ihnen näher zu befassen. Die übrigen Glücksgötter genießen nur in gewissen Kreisen religiöse Verehrung oder dienen bloß als

131) So nach Papinot. Symbol des langen Lebens ist nach chinesischer Anschauung allerdings nur der Kranich, der Hirsch ist ein Symbol reichlichen Beamten Einkommens wegen Lautgleichheit von Hirsch (*lu* 鹿) und Beamten Einkommen (*lu* 祿).

Kunstmotiv.

Japanischen Ursprungs ist von den Glücksgöttern in diesem Lande nur Ebisu. Es kannten aber schon die alten Japaner Götter, zu denen sie um Glück und Erfolg beteten, Naturgötter, die sie bei der Jagd, beim Fischfang und in der Landwirtschaft anriefen. Das Wort *sachi* (幸) stand ursprünglich für das spätere chinesische *fuku* (ふ 福) Glück. Es gab *yama no sachi* Berg (Jagd)-Glück und *umi no sachi* Meer (Fischerei)-Glück. Eine gute Ernte wurde ebenfalls *sachi* genannt.¹³²⁾ *Sachi* durchlief die Wandlungen *sabi—sai — sae* und *sachi no kami* (Glücksgott) wurde zu *sai no kami*, als welcher er heute noch eine große Rolle spielt, wenngleich die ursprüngliche Bedeutung von *sai* Glück im Laufe der Zeit vergessen und durch andere ersetzt worden ist. Der *Sai no kami* übernahm verschiedene Funktionen, auch die des Feldgottes und Berggottes; der *umi no kami* (Meergott) verschmolz mit *Ben-zaiten* (辯才天). Die Jäger kennen heute noch einen eigenen Berggott, wenn sie sich tief in die Wälder begeben. Andere alte Namen für Glücksgötter sind *Chimata no kami* (岐神), *Michishiki no kami* (道敷神), *Funado no kami* (船戸神), *Kunato no kami* (久那斗神), *Chiburi no kami* (道觸神). Wir haben keine Nachrichten darüber, ob diese Götter in der alten Zeit allgemein beim Volke bekannt und Gegenstand der Verehrung waren, wohl aber darüber, daß sie in den Hauptstädten Nara und Heian im Kult eine Rolle spielten. Im *miehiai matsuri* (道饗祭) wurden ihnen Opfer dargebracht, um sie zu bewegen, an Wegkreuzungen schädliche Geister fernzuhalten.¹³³⁾ Wie wir noch sehen werden, ist später die Vielheit von Weggöttern verschwunden und es wurde nur mehr *Sai* (*Sae*) *no kami*, häufig *Dôsojin* genannt, verehrt.

Der *Sai no kami* bewirkte demnach Glück durch Abwendung von Unglück bringenden bösen Geistern. Eine weitere Gruppe von Glücksgöttern brachte gute Ernte. In den alten Quellen treffen wir *Uga no kami* (守賀神) und *Mikuratsu kami* (御倉津神). *Uga no kami* war Getreidegott. *Uga, uke, ke* hat die Bedeutung von Ackerbauprodukten. Im *Engishiki*¹³⁴⁾ ist in einem *norito* *Iwabune Toyo Ukihime* der Reisgeist, volkstümlich *Uga no Mitama* genannt. Daraus dürfte klar sein, daß *uga* dasselbe ist wie *ine* Reis. *Uga, uke, ke* sind Feldprodukte, im engeren Sinne Reis. Als diese Gabe bescherende Götter treten auf *Uga no Mitama no kami*, *Ukemochi no kami*, *Toyokehime no kami*, *Uganome no kami*. *Miketsu kami* ist stets ein Schutzgeist der Landwirtschaft. *Uga, uke, ke* wurde mit der Zeit ein Wort für Nahrung überhaupt. Das *ukemochi* in *Ukemochi no kami* wird 保食神 geschrieben,

132) Diese Wortbedeutung finden wir u.a. im *Kojiki* und *Nihongi*, Belege sind von Kita Teikichi zitiert in: *Fukugami enkaku gaisetsu* (福神沿革概説) in *Minzoku to rekishi* III, 1; S. 9.

133) In der ältesten Zeit wurden solche Opfer im 6. und 12. Monat dargebracht, wenn Epidemien auftraten; auch zu anderer Zeit, und das auch außerhalb der Hauptstadt im ganzen Land. Das *Engishiki* gibt das dabei angewandte Ritual wieder, siehe *Jingijisen* S. 679.

134) Zitat bei Kita Teikichi: *Fukugami enkaku gaisetsu*, in *Minzoku to rekishi* III, 1; S. 14.

der Name der Gottheit bedeutet also „der die Nahrung erhaltende Gott“.

Das *ke* kommt in der Bedeutung von Nahrung in verschiedenen Verwendungen vor: die Nahrung des Kaisers heißt *obo-mi-ke*, *obo* bedeutet groß, *mi* ist Honorificum. Für das gewöhnliche Morgen- und Abendessen sagt man auch *asa-ke* und *yá-ke* (*ke* dürfte auch für *kuu* die Wortwurzel sein, im heutigen Sprachgebrauch ist dieses Wort ein ordinärer Ausdruck für essen, wird auch von Fressen der Tiere gebraucht).

Uga wurde als Nahrungsgott zum Glücksgott. Auch der Herdgott, der das Getreide kocht, wurde zum Glücksgott. Später kam es soweit, daß auch andere Glücksgötter, die von Haus aus nichts mit der Nahrung zu tun haben, Ugakami genannt wurden. In den von Kôbô Daishi geschriebenen *Daikoku-tenjin shiki* (大黒天神式) werden folgende Götter Ugakami genannt: Daishô-kangi-ten (大聖歡喜天), Dakini (茶吉尼), Benzai-tenjô (辯才天女), Dôsojin (道祖神), Dôkôjin (道行神) und andere. Sie werden als *issai sho ugakami* (一切諸守賀神), also „alle Uga-Götter“ (Lebensmittelgötter) verehrt. Den Grund, weshalb Daikoku unter die Nahrungsgottheiten geriet, werden wir weiter unten kennen lernen. Ugakami wurde ferner auch mit dem Schlangengott gleichgesetzt, wodurch Benzaiten unter die Nahrungsgötter eingereiht wurde, denn Benzaiten wird auf einer Schlange oder einem Drachen reitend dargestellt.

Wir haben also frühzeitig schon ein Vielerlei von Gottheiten, die als Nahrungsspenden verehrt werden. Wir wollen diesen Wurzelboden im Auge behalten, um weiter unten besser zu verstehen, wie Ebisu und Daikoku zu ihrer Rolle als Hausglücksgötter kamen.

Der Dôsojin ist uns bereits begegnet. Wir finden ihn in der Heian-Zeit auch als Glücksgott des wandernden Volkes, der *ukarebito*, vor allem der Dirnen (*ukareme*). Das waren Leute ohne Landbesitz, die Männer lebten von der Jagd und betrieben zur Ergänzung ihres Unterhaltes allerlei Gewerbe und Handfertigkeiten. Die Weiber waren Dirnen. Sie verehrten als Glücksgott ausschließlich Dôsojin und trugen Figuren von ihm mit sich herum. Der Dôsojin war ursprünglich nicht ausschließlich der Gott des wandernden Volkes, sondern ein Gott zum Schutze des Verkehrs, auch von Jägern und Bauern verehrt.

Mit dem Buddhismus kamen indische Gottheiten ins Land. Zur Nara-Zeit wurden die Vier Himmelskönige (Shi-tennô) eifrig verehrt und ihnen überall Tempel errichtet. Bishamonten ist von ihnen als Reichtum spendender Gott für dauernd in Japan heimisch geworden. Als Beschützer der Nahrungsmittel gelangte Daikoku zu hohem und bleibenden Ansehen. Es scheint, daß Dengyô Daishi und Kôbô Daishi ihn aus China mitgebracht und in Japan verbreitet haben. Zusammen mit der Ausbreitung der Tendai- und der Shingon-Sekte wuchs seine Verehrung im ganzen Lande. Daikoku war als Mahakala in Indien ein Kriegsgott, zugleich Gott der Küche. In Japan

kam, wohl wegen lautlicher Gleichheit der Namen (Ökuni=Daikoku 大國=Daikoku 大黒), eine Verwechslung mit Ökuninushi zustande. Andere Abbiegungen indischer Gottheiten in Japan waren die von Benzaiten in eine Meeresgottheit, die von Dakini zu Uga no kami und folglich zu Inarikami. Die dreigesichtige Daikoku-Darstellung auf dem Hie-san bei Kyôto steht der indischen Abbildung noch insofern nahe, als auch der indische Kriegsgott Mahakala mit drei Gesichtern abgebildet wird, doch sind die Gesichter in Japan andere, nämlich Daikoku, Bishamon und Benzaiten.

Mit den indischen Gottheiten kamen im Zuge der Übernahme der chinesischen Kultur auch zahlreiche chinesische Gottheiten nach Japan. In der Heian-Zeit, scheint es, wurde das ganze taoistische Pantheon nach Japan verpflanzt. Neben dem Kult der zahlreichen Sonnen-, Mond- und Sternengötter blühten vor allem der des Fu-lou (福録, japan. Fukuroku) und des T'aishan-Gottes T'ai-shan-fu-chün (泰山府君). Die ausländischen Götter drangen nicht alle gleich tief in die religiöse Welt der Japaner ein, mit und neben ihnen entwickelte sich der Kult einheimischer Gottheiten und manche fremde verschmolzen mit bodenständigen Elementen.

So wurde die Verehrung der japanischen Ortsgottheiten (*chinushigami* 地主神) zu einem weiteren Faktor in der Entwicklung der Glücksgötter. Vertreter davon sind Ökuninushi und sein Sohn Kotoshironushi (事代主). Sie wurden in Nishinomiya in Settsu von den Fischern als Spender sicherer Fahrt und reichen Fanges verehrt. Susanowo, der Vater von Ökuninushi, ist im *Nihongi* als Gott, der das Meer beherrscht, überliefert. Es gibt eine Geschichte, nach der Kotoshironushi in Miho (三保) in Izumo fischte. Später ging Ebisu in Ökuninushi über und sein Sohn Saburô wurde als Ebisu verehrt. Wegen jener Fischergeschichte wird Ebisu mit einem Fisch abgebildet. Ebisu und Daikoku wurden zu einem unzertrennlichen Paar von Glücksgöttern, das am tiefsten in der Religion des gesamten Volkes Wurzeln geschlagen hat.

Andere *chinushigami*, die sich eine starke Position in der Volksreligion als Glücksgötter erobert haben, sind Sarutahiko und Inari von Fushimi. Sarutahiko, der für den Himmelsenkel auf dessen Eroberungszuge in das Zentrum des Landes den Führer machte, wird entweder als Dôsojin oder Kôshin (庚申) verehrt, eine Gestalt, in der bodenständiges Glaubensgut sich mit indischem und chinesischem vermengt hat. Sarutahiko war Lokalgott von Ise. Am meisten blüht in der Verehrung als Glücksgott die des Inari von Fushimi bei Kyôto, er wurde ein *ugakami* und später als Fuchsgottheit ausgelegt. Nachdem Inari den Nordteil von Yamashiro erobert und urbar gemacht hatte, verehrte man ihn als Orts- und zugleich Clan-Gott.

In den Glücksgöttern haben Vorstellungen aus verschiedenen Zeiten und Gesellschaftsschichten Gestalt angenommen. Seit der Muromachi-Zeit treten Ebisu und Daikoku stark in den Vordergrund, sie sind heute noch in

den Häusern des Volkes heimisch, Bilder und Statuen von ihnen stehen auf dem Hausaltar (*kamidana*), sie haben im Jahreskreislauf ihre regelmäßigen Feste und zum Teil Funktionen von uralten bodenständigen Göttern übernommen.

Ein auffälliges Phänomen der japanischen Volksreligion ist die gemeinsame Verehrung von Ebisu und Daikoku als Paar. Wir müssen dieser Tatsache einen besondern Abschnitt widmen.¹³⁵⁾ Ebisu und Daikoku sind beide von gänzlich verschiedener Herkunft. Der indische Mahakala ist als Daikoku wenigstens seit Anfang Heian überliefert, die Verehrung von Ebisu kam Mitte Heian in Schwung, nachdem er vorher nur ein Lokalgott in Settsu gewesen war. Daikoku trat zunächst als Küchengott und Beschützer der Nahrungsmittel auf, Ebisu war von Anfang an Beschützer der Fischerei und der Seefahrt. Die Erklärung der Tatsache, daß Ebisu und Daikoku immer gemeinsam gemalt oder in Holz oder Lehm abgebildet, in Tempelhallen und auf Hausaltären von Privathäusern als Paar verehrt werden und eine Vorrangstellung unter den anderen Glücksgöttern einnehmen, ist umständlich und interessant.

Die Zusammenlegung mehrerer Gottheiten in eine geschah in mehreren Fällen. Außer bei dem dreigesichtigen Daikoku (Daikoku, Bishamon, Benzaiten) auf dem Hie-san geschah das auch beim Yashajin (夜叉神) von Tōji (東寺),¹³⁶⁾ der aus Dakiniten, Kangiten und Benzaiten besteht. Solche Gruppierungen vollzog man in Nachahmung indischer Gottheiten, die oft drei Gesichter und sechs Arme haben. Der Fall des Paares Ebisu und Daikoku steht aber insofern einzig da, als beide Götter in der Vereinigung ihre Individualität bewahrt haben. Daikoku war vor Muromachi als Küchengott in Tempeln beim Volke wenig bekannt. Hölzerne Figuren von ihm aus der Heian-Zeit sind noch viele vorhanden. Anders bei Ebisu, von ihm sind aus der Zeit vor Muromachi keine Figuren erhalten, obwohl er beim Volke, im Gegensatz zu Daikoku, bekannt war. Daß von Daikoku alte Figuren vorhanden sind und von Ebisu nicht, liegt wohl daran, daß die höhere Bildschnitzerkunst erst als buddhistische Sakralkunst ins Land kam und Ebisu mit buddhistischen Tempeln keine Beziehung hatte. Ebisu und Ebisu Saburō waren erst zwei verschiedene Gottheiten, Vater und Sohn. Ebisu ist Ōkuninushi und Saburō dessen Sohn Kotoshironushi. Nach einer Quelle aus Ende Heian¹³⁷⁾ war im Ebisu-Schrein von Nishinomiya eine besondere Saburō-Halle, wo Saburō gemeinsam verehrt wurde mit Minami-miya

135) cf. Kita Teikichi: *Daikoku, Ebisu ni fukugami beiki no yurci. Ebisu Saburōdono no kondō. Daikoku to Ebisu to irikawari* (大黒 夷二福並祀の由來 夷三郎殿との混同 大黒と夷と入替り Der Ursprung der gemeinsamen Verehrung von Ebisu und Daikoku. Vermengung und Wechsel von Daikoku zu Ebisu und Saburōdono). — *Minzoku to rekishi*, III, 1; S. 54–62.

136) Tempel der Shingon-Sekte südlich von Kyōto, 796 von Kōbō Daishi erbaut.

137) Zitat bei Kita Teikichi, a.a.O., S. 57.

(南宮) und Hyaku Tayu. Minami-miya war der *kami* von Suwa und ebenfalls ein Sohn von Ōkununushi. Hyaku Tayu, wie oben schon gesagt, war der Dôsojin, Schutzpatron der fahrenden Spielleute, die auch den Ebisu verehrten. Ebisu wurde besonders von den Fischern am Strande von Muko (武庫)¹³⁸⁾ in Settsu verehrt. Von Nishinomiya aus verbreitete sich die Verehrung Saburô's zusammen mit der von Ebisu in allen Schreinen des Landes und war Ende Heian schon überall in Blüte. Dazu mögen die wandernden Artisten viel beigetragen haben. Vereinzelt gab es eigene Schreine für Saburô, in der Regel teilte er mit Ebisu denselben Schrein. Im Volksglauben verwischte sich allmählich der Unterschied der beiden Götter, man machte einen aus ihnen und sprach dann entweder von Ebisu Saburôdono oder Ebisu oder Saburô. Im 1. Jahre Ryaku-ô (曆應) (1338) wurde in Ishishimizu ein Tempel gebaut mit je einer getrennten Halle für Ebisu und Saburô, doch auf der Schulter des Saburô steht 夷 (Ebisu) geschrieben, die Gleichsetzung von Ebisu und Saburô war also damals schon vollzogen, Saburô war zu Ebisu geworden.

Es fand eine weitere Verschiebung der Begriffe statt: Ebisu wurde zu Daikoku. Der dreigesichtige Daikoku auf dem Hie-san wurde als Ōkununushi des Bezirkes im Volksglauben der Kyôto-Gegend außerordentlich viel verehrt. Als ehemaliger indischer Kriegsgott machte Daikoku anfangs auch in Japan ein schreckliches Gesicht, entwickelte sich aber zu einem lebenswürdigen, zutraulichen Gott. Eine hölzerne Figur zeigt ihn auf Lotusblättern sitzend oder auf einem Reissack reitend. Die rechte Faust ruht fest geschlossen auf den Hüften, hält später einen kleinen Hammer, mit dem Schätze herausgeschlagen werden. Vom indischen Mahakala blieb nichts mehr übrig. Der Name von Ōkununushi wurde chinesisch gelesen (Daikoku), der Sack, den Ōkununushi über der Schulter trägt, half bei dieser Gleichsetzung mit. Daß Ebisu zu Ōkununushi (Daikoku) wurde, dazu dürfte der volkstümlichen Deutung die Fischfanglegende einen Anlaß gegeben haben.

Zur Verbreitung des neu zustande gekommenen Paares Ebisu und Daikoku trug die Beliebtheit puppenhafter Darstellungen von Göttern und Geistern während der Muromachi-Zeit viel bei. Alle Schreine stellten Götterfiguren her und verteilten sie an die Gläubigen. Die Leute stellten diese Devotionalien zu Hause zur Verehrung auf den *kamidana*. Morgens und abends davor zu beten galt als ebenso verdienstvoll wie eine Wallfahrt zu den oft abgelegenen Heiligtümern. In der Bethalle (齋場) der Yoshida-Jinja in Kyôto waren alle großen und kleinen Götter des Landes als Figuren und Figürchen vereinigt und wer hierher wallfahrtete, erwarb sich sovieler Verdienste, wie ihm sonst Wallfahrten zu den Schreinen aller sechzig Provin-

138) Alter Name des Hafens von Hyôgo in Settsu, hier landeten die Schiffe, die die Tributlieferungen von Korea brachten.

zen Japans eingebracht hätten. Hier in den Götternischen im Bezirk des großen Yoshida-Schreines, dieser großzügigen synkretistischen Kultstätte, wo man auch Ebisu und Saburô verehrte, da wurde irgendwann Ebisu zu Daikoku und Saburô zu Ebisu, wahrscheinlich Mitte Muromachi. Die fahrenden Spielleute trugen durch ihre Ebisu-Puppenspiele (*Ebisu mawashi*) und Ebisu-Tänze zur Popularisierung der Verehrung von Ebisu und Daikoku viel bei. In Kyôto hatte die Kaiserin Kômyô, Gemahlin des Kaisers Shômu Tennô, 730 ein Asyl für kranke Leute und verlassene Kinder gegründet, das sogenannte Hidenin (悲田院, „Haus der Barmherzigkeit“). Auf Neujahr zogen von da Leute aus mit einer Daikoku-Maske angetan, sagten von Haus zu Haus Neujahrsglückwünsche auf und heischten Reis und Geld, verteilten Amulette (*fuda*). In Osaka wurden an vier Orten Daikoku-Tänze aufgeführt, die amtlichen Charakter hatten. Die Wirkung dieser Puppenspiele und Maskentänze war, daß Ebisu und Daikoku tief in das religiöse Bewußtsein aller Kreise eindringen. In der Chiba-Gegend wird der Feldgott Daikoku genannt, was seiner Natur entspricht, da er ein Gott zum Schutz und zur Förderung der Produktion ist.¹³⁹⁾ Seit dem Mittelalter findet man Beispiele, daß der Feldgott Ebisu genannt wird.¹⁴⁰⁾ Im Iwate-ken nennen die Jäger den Affen Ebisu,¹⁴¹⁾ die Umdeutung des Gottes ist also sehr weit gegangen.

Bei den Fischern aber wird er nach wie vor als Gott der Fischerei verehrt.¹⁴²⁾ Nach einer weit verbreiteten Sitte werden vom ersten Fang im Neuen Jahre zwei Fische entweder dem Funadama oder dem Ebisu geopfert. Im Ehime-ken, im Dorfe Uojima gehen vor der ersten Ausfahrt zwei junge Männer mit einem großen Scharfzähler (*tai* 鯛) auf den Schultern nackt zum Ebisusama wallfahrten. Nachdem sie den Fisch auf die Steinstufen des Schreines geschlagen haben, kehren sie mit dem Fisch nach Hause zurück, pöckeln ihn mit *daikon* (große Rettichart) ein und verteilen ihn im Dorf.¹⁴³⁾ Im Kagoshima-ken und anderswo gehen zu Beginn der Fangperiode der Schiffsherr oder junge Leute mit geschlossenen Augen ins Meer und heben darin Steine auf, die dann für dieses Jahr zum *shintai* (Verkörperung oder Sitz der Gottheit) für den Ebisukami gemacht werden. Wenn die Fischer ihre Angeln auswerfen oder wenn die *ama* (Taucherinnen, fangen Fische und andere Seetiere, holen Seegrass heraus) ins Meer tauchen, rufen sie vorher Ebisu an und schlagen mit einem Metallstück an den Bootrand, wobei sie den Namen Ebisu aussprechen.¹⁴⁴⁾ Sie sagen auch „Ebisu“ wenn

139) *Minzokugaku jiten*, S. 68.

140) *ibid.*, S. 68.

141) *ibid.*, S. 68.

142) Yanagita Kunio: *Kaison seikatsu no kenkyû*.

143) Seki Keigo im Kapitel: *Kairô to shukusai* („Fischerei und Festlichkeiten“) im Buche *Kaison seikatsu no kenkyû*.

144) *Minzokugaku jiten* unter „Ebisu“, S. 68.

sie Muscheln aufstemmen. Wenn nach einem Sturme allerlei angeschwemmte Dinge am Strande liegen und man darunter merkwürdige Erscheinungen findet, so macht man sie zum *shintai* des Ebisu, des Clan-Gottes oder anderer Götter. Es gibt viele Erzählungen, in denen *shintai* des Ebisu angetrieben kamen. Die Inauguration eines solchen wird eigens festlich gefeiert.

Die Fischer nennen den Walfisch, den Haifisch und den Delphin Ebisu. Im Dorfe Uchikaifu im Niigata-ken glaubt man, die Begegnung mit einem lebenden Walfisch bedeute glücklichen Fischfang; trifft man einen toten an, sei das ein schlechtes Zeichen. Der Benennung der genannten großen Fische mit Ebisu liegt die abergläubige Scheu zugrunde, diese Fische beim richtigen Namen zu nennen.¹⁴⁵⁾

Im Festkalender des Jahres feiern die Fischer als ihre eigenen Feste das Ebisu-Fest, der Tag dafür ist nicht überall gleich. Im Iwate-ken begeht man ein Oebesu-matsuri am 20. I. des alten Kalenders, im Ehime-ken am 10. I. Als Fest des Meeresgottes wiederholt sich jährlich das Ryûô-matsuri („Fest des Drachenkönigs“). Ein Ebisu-Fest kennen aber auch die Bauern und Kaufleute. Die Kaufleute verehren eine Statue oder ein Bild des Ebisu am 20. XII., laden Gäste, Verwandte und die eigenen Angestellten zu einem Gelage ein. Beim sogenannten Tôka-Ebisu 十日夷 („Ebisu des 10. Tages“) wird gebetet um Gedeihen der Handelsunternehmungen das Jahr über. Im *Haikai suijiki* (俳諧歳時記)¹⁴⁶⁾ steht über das Ebisu-Fest: „In diesem Monat (Januar), am 20. Tage oder, je nach den Familien, ohne sich an einen bestimmten Tag zu halten, gehen die Geschäftsleute nach Nishinomiya, weil der dortige Gott (Ebisu) der Schutzherr der Geschäftsleute ist. An diesem Tage werden vor der Figur von Hiruko (=Ebisu) Speise- und Reisweinopfer dargebracht. Ferner wird das Opfern eines *tai* 鯛 nicht unterlassen. Außerdem wird ein Trinkgelage abgehalten, wozu im Laufe des Jahres aus- und eingehende Gäste und die engsten Bekannten und Freunde eingeladen werden. Das nennt man *seibun-barai* (誓文拂, wörtlich: Einlösung eines schriftlichen Gelübdes).¹⁴⁷⁾ Ferner versammeln sich der Gastgeber und die Gäste vor der Statue des Hiruko und bestimmen und beurteilen den Wert und Preis von Reisweinschalen und Gefäßen: entweder 1000 *ryô* (兩 Tael) oder 10000. Wenn der Verkäufer zustimmt, gibt es ein Händeklatschen. Das nennt man ‚Ebisu-Andacht-Verkauf.‘ Das ist ein Vergnügen beim Reisweingelage.“ In Kyôto war es Sitte, daß die Stoffhändler an diesem Tage Stoffreste in Säcke taten, diese im Laden für die Besichtigung der Gäste zur Schau stellten. Das nannte man *Ebisu-kire* („Ebisu-Stoffreste“). In Edo wurde am Vorabend des Tages der

145) Yanagita Kunio: *Kaison seikatsu no kenkyû*, S. 157 u. 362.

146) Verfaßt von Takizawa Bachin (瀧澤馬琴) wahrscheinlich Kansei 12 (1801).

147) *Jingijiten*, S. 111 f.

Ebisu-Andacht (*Ebisu-kô* 夷講) in Ôdenmachi (jetzt Nihonbashi) 1-*chôme* und 2-*chôme* und in Tôrihatagochô ein Markt abgehalten, bei dem Fische und Gemüse, Ebisu-Statuen und kleine Schreine für den Gebrauch bei der Ebisu-Andacht verkauft wurden. Auch wurden noch wenig gegorene eingemachte *daikon* (Rettichart) verkauft. Daher hieß dieser Markt auch *bettara-ichi* (*ichi* ist Markt, *bettara*, *bettarazuke* sind noch nicht durchgegorene *daikon* beim Herstellungsverfahren der *takuan* 澤庵). Solche Berichte geben uns eine Vorstellung von dem großen Ereignis des Ebisu-Festes bei den Geschäftsleuten vor etwa hundertfünfzig Jahren.

Die Bauern haben ebenfalls ihre Ebisu-Feste.¹⁴⁸⁾ Sie feiern am 20. Tage eines jeden Monats eine „Ebisu-Andacht.“ Als besonders wichtig betrachten sie den 20. Tag des 10. und des 1. Monats, denn nach der Volksüberlieferung geht Ebisu am Festtag des 1. Monats zur Arbeit fort und kehrt davon am 20. Tage des 10. Monats wieder heim. Hierin dürfen wir eine Spur der Angleichung von Ebisu sowohl wie Daikoku an den Berg- und Feldgott sehen, ein Punkt, den wir weiter unten noch einmal berühren müssen. Es scheint, daß Ebisu an Bedeutung den Daikoku überragt und zuweilen auch ohne diesen seinen Begleiter gefeiert wird. Wenn das bei den Fischern der Fall ist, liegt es daran, daß Ebisu schon ihr Gott war, bevor er sich mit Daikoku vergesellschaftete. Meistens treten sie jedoch als Paar auf, wengleich das Altärchen, auf dem in den Häusern ihre Statuen aufgestellt sind, *Ebisu-dana* (Ebisu-Altar) heißt. Im *Yung-chou fu-chih* 雍州府志 steht: „Nach den Sitten der Japaner sind Ebisu und Daikokuten ein Paar. In allen Häusern des Volkes macht man zwei kleine Figuren (von ihnen) und stellt sie zur Verehrung auf den Altar. Diesen nennt man Ebisu-Altar (wörtlich: Ebisu-Wandbrett). Von allem, was man an Gold und Silber und Seide ins Haus hineinbringt, und von Reiswein, Tee, Fleisch und Früchten opfert man zuerst auf diesem Altar und man sagt, um was man dabei bitte, erlange man. Deshalb wird der Gott Ebisu mit unter den Glücksgöttern verehrt.“¹⁴⁹⁾

Der indische Kriegsgott Mahakala war bereits in den Mönchsgemeinden auf dem T'ien-tai in Chekiang zu einem Gott der Küche geworden, von dort brachten ihn Dengyô Daishi und Kôbô Daishi nach Japan, wo er in den Klöstern an einem Pfeiler in der Küche und in den Lagerräumen verehrt wurde. Seine Beliebtheit beim Volk verdankt auch Daikoku den Ebisu-Puppenspielen und den Ebisu-Tänzen. Es gab auch Daikoku-Tänze, wir haben bereits die in Osaka aufgeführten erwähnt. In Edo bildeten Leute

178) cf. Takeda Hisayoshi, a.a.O., S. 243.

149) Chinesischer Text im *Jingijiten* S. 112: 凡倭俗惠比須大黑天爲一雙民家戶々作小像安置棚頭祭之是謂惠美須棚凡自外所入家內之金銀絹帛並酒茶肴核之類先供斯棚言又祈得之也故與福神惠美須併祭之者乎

unter Zen Saemon (彈左衛門) im Norden des Denzūin (傳通院)¹⁵⁰⁾ eine Gruppe für die Aufführung solcher Tänze, wobei Amulette ausgegeben wurden. In den Provinzen verteilten Tänzer und kultische Spielleute, die aus den untersten Volksschichten stammten, Bilder von Daikoku. Die zeitgenössische Literatur enthielt Lieder zu den Daikoku-Tänzen.¹⁵¹⁾

Sowohl Ebisu wie Daikoku spielen heute noch in der bäuerlichen Religion eine Rolle indem sie sogar mit dem Ackerbaugott identifiziert werden. Auf der Insel Iki ist es Sitte, nach der Reisernte auf Reisgarben in einem Scheffel gekochten Reis als Opfergabe hinzustellen, was *Daikoku-age* („Daikoku-Opfer“) genannt wird. Im Aso-Distrikt in Higo wird im 11. Monat am Tage des Rindes (丑の日) das *Daikoku-mukae* („Bewillkommen des Daikoku“) begangen; im Saga-ken feiert man am Vorabend dieses Tages das *Daikoku-matsuri*. Das sind Zeiten, in denen sonst der Ackerbaugott gefeiert wird. Der Feldgott ist in Ost-Japan zu Ebisu und in Shikoku und Kyūshū zu Daikoku geworden. In Tōhoku (Nordost-Japan) gibt es viele Orte, wo man am 9. XII. das *Daikoku no toshiya* (D.-Neujahr) begeht. In der alten Zeit beging man im *ne no tsuki* (子の月), nämlich am 7. XI., vielerorts das *ne matsuri* (子祭), wobei Daikoku gefeiert wurde. In der Gegend von Yonezawa heißt der 8. XII. *Daikokusama no mimiake* („Öffnen der Ohren des Daikoku“), wobei dem Gott zwei *daikon* und geröstete Bohnen geopfert werden. Dem liegt der Glaube an Daikoku als Gott der Reis-säcke und der Lebensmittel überhaupt zugrunde.

Der Name Daikoku ist ferner auch im Bau des Bauernhauses verewigt worden dadurch, daß der stärkste Pfeiler im Hause fast überall *Daikoku-bashira* (D. -Pfeiler) genannt wird.¹⁵²⁾ Beim Richtfest (*muneage*) werden an diesem Pfeiler besondere Opfer dargebracht. Der unmittelbare Grund für die Benennung „Daikoku-Pfeiler“ dürfte wohl sein, daß über diesem Pfeiler ein kleiner Hausaltar für Ebisu und Daikoku angebracht ist oder angebracht war. Diese Erklärung wird dadurch nahegelegt, daß andere Säulen nach anderen Göttern benannt sind, die an ihnen verehrt werden. Im Shizuoka-ken heißt der mittlere Pfeiler zwischen dem ungedielten Raum des Hauses (*doma*) und den erhöhten, meistens mit dicken Strohmatten (*tatami*) belegten Räumen *rokkūbashira*, worin das *rokkū* den Herdgott bedeutet. Im Ibaragi-ken heißt die mittlere Säule im *doma*, nahe der Stirnseite des Hauses, *okamabashira*, also Kesselsäule (*o* ist Honorificum, denn mit dem Kessel ist der Kesselgott gemeint), im Shizuoka-ken *Kōjin-bashira*,

150) Ein Tempel der Jōdo-Sekte.

151) Namentlich das *Umezū no chōja monogatari* (梅津長者物語), entstanden entweder Ende Muro-machi oder Anfang Tokugawa als *emaki*, d.h. illustriertes Erzählungsbuch. Enthält u.a. viel Material über die Sieben Glücksgötter und über Daikoku-Tänze; cf. *Bungaku Daijiten* 1. Bd 2. 266.

152) *Minzokugaku jiten*, S. 339 f.

das ist Herdgottsäule. Am Herd wird vielfach der Feldgott bewillkommenet. Da Daikoku in manchen Gegenden Gott der Ernte ist, wird auch er an dieser Stelle empfangen. Der Gott Ebisu, der von Natur aus einen vorwiegend maritimen Charakter hat, und der indische Gott Daikoku, der in buddhistischen Klöstern zu einem Gott der Küche und der Lebensmittel wurde, haben sich unter der bäuerlichen Bevölkerung mit älteren Gottheiten der landwirtschaftlichen Produktion und des häuslichen Lebens vermengt, ein Prozeß, der den Schwerpunkt der bäuerlichen Religionsübung hervortreten läßt, zu dem fremde Elemente hingravitierten.¹⁵³⁾

V. Mit der Steinverehrung in Zusammenhang stehende Göttergestalten

Noch bleibt eine allgemein verbreitete Gruppe von Götterdarstellungen zu behandeln, die mit der Steinverehrung in Zusammenhang steht. Zunächst genießen Steine selber göttliche Verehrung, ohne daß sie näher bearbeitet sind; dann gibt es Steinstatuen, die bestimmte Gottheiten darstellen.

Daß in Steinen göttliche Geister enthalten sind, ist schon seit den ältesten Zeiten eine in der japanischen Religion stark ausgeprägte Idee.¹⁵⁴⁾ Oft mögen die Steine nur als *yorishiro* (Aufenthaltort) für andere Gottheiten dienen, aber zweifellos ist in vielen Fällen der Stein selber als beseelt gedacht, wächst, bringt kleine Steine hervor, die sogenannten *koumishi* (子生石), d.i. „Kinder gebärenden Steine“, eine Vorstellung, die durch das Zerreißen von Steinen verursacht wurde. Es gibt lokale Überlieferungen, in denen von solchen Steingeburten die Rede ist. Es ist heute schwer zu sagen, welcher Glaube der ältere ist, der an Steine als Sitz einer Gottheit oder der an Steine als Erscheinungsweise einer Gottheit. Es gibt große Schreine, in denen das *shintai* ein Stein ist. In vielen Erzählungen erschien plötzlich ein Stein, leuchtete, erschreckte Menschen. Das ist der Ursprung von Schreinen, in denen ein Steingott (*ishigami*) verehrt wird. Im *Engishiki* und anderen alten Quellen treten *ishigami* und *iwagami* (Felsengott) genannte Gottheiten auf, heute heißen sie *shakuji*, *sakuji*, *saguji* oder *shakuguji*. Auch in Dorfnamen kommen im ganzen Lande *ishigami* vor. Der Steingott heilt oft Krankheiten, wie Warzen, ständigen Husten und Ohrenfluß. Nicht immer ist der verehrte Stein ein für allemal derselbe, in Kishû holt der *tôya* (jährlich gewählter Dorfvorstand für religiöse Angelegenheiten) vor einem Fest einen Stein aus dem Flußbett, der dann während der Feier verehrt wird.

Häufig heißt der verehrte Stein nicht einfach Steingott (*ishigami*), son-

153) *ibid.*, S. 338 ff.

154) *Minzokugaku jiten*, S. 22, unter *ishigami* (Steingötter).

dern wird mit dem Namen einer auch sonst bekannten Gottheit benannt, z. B. Ebisu, Ujigami (Clan-Gott), Toshigamisama (Jahresgott), Chikamisama (Ortsgott) (Abb. 13, 14). Auf Inseln südöstlich der Izu-Halbinsel heißen in einem Winkel des Gehöftes verehrte Steine Hyakushô, also „Bauer,“ was wohl besagt, daß sie mit der landwirtschaftlichen Produktion etwas zu tun haben.¹⁵⁵⁾ Die göttlich verehrten Steine, vielfach in unbehauenen Zustände und bis etwa drei Fuß hoch, befinden sich meistens unter einem steinernen Dach oder in einem einfachen steinernen Schrein. Auf der Insel Iki im Nagasaki-ken heißen die heiligen Steine Drachengott, Hundegott, Steingott, Meergott, Berggott, Bachgott, Wassergott, Feldgott. Die steinernen Schreine stellen oft schöne Steinmetzarbeiten dar. Auf dem Dach eines Ebisu-Schrein genannten Steinschreines liegen zwei Sardinen, die Erstlinge von einem Fischfang. An anderen Schreinen findet man Getreidestengel hingelegt, was eine Ackerbaugottheit andeutet.

Es ist unsere vorläufige Annahme, daß die ursprüngliche Form der verehrten Steine die von der Natur gegebene war, Geröllsteine ohne weitere Bearbeitung durch Menschenhand. Motoyama Keisen bringt davon in seiner Bildersammlung zur japanischen Volkskunde viele Beispiele aus abgelegenen Inseln, nämlich von den Sieben Inseln von Izu (Izu Shichitô) und von Iki vor der japanischen Südwestküste, Inseln, auf denen sich auch viele andere Altertümer erhalten haben. Häufig findet man für solche Steine den Namen Sai no kami oder Weiterbildungen davon wie Sae no kami, Saya no kami, Saya gozen, Sayahime, Sayohime oder ältere Benennungen wie Kunadogami, Funadogami, Sachi no kami („Glücksgott“) oder Dôsojin (Abb. 15–19). Dazu kommt, daß die Steine vielfach phallusähnliche Natursteine sind oder bereits ausgesprochen menschliche Formen angenommen haben, und meist paarig, männlich und weiblich sind. Es kommt auch vor, daß längliche Natursteine ihre menschliche Gestalt einer Papierkleidung verdanken. Paarige Figuren, besonders sich umschlingende oder phallistische Darstellungen, gehören in das Gebiet der kultischen Verehrung der Geschlechtsteile und des Zeugungsaktes als magisches Mittel zur Herbeiführung der Fruchtbarkeit der Felder und der Abwehr von Unheil von Menschen, Tieren und Pflanzen.

Der Phalluskult ist in der japanischen Volksreligion ein wichtiges Kapitel. Es ist hinreichend bekannt, daß dieser früher stark in Schwung war und auch heute noch nicht ganz verschwunden ist.¹⁵⁶⁾ Daß die un-

155) Viele Beschreibungen und Abbildungen von göttlich verehrten Steinen finden sich bei Motoyama Keisen: *Nihon minzokuzusbi*, 2. Bd, S. 2 ff.

156) Eine historische Studie dieses Themas zusammen mit einer Betrachtung phallistischen Brauchtums der Neuzeit finden wir bei Katô Genchi: *A Study of the Development of Religious Ideas among the Japanese People as Illustrated by Japanese Phallicism*. *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, Second Series, Supplement to Vol. I. December 1924; auch bei Katô Setsudô:

bearbeiteten, gewöhnlich in kleinen Schreinen verehrten Natursteine in die gleiche Linie gehören mit den zu menschlichen oder phallistischen Formen bearbeiteten Steinen, wird durch die Namen Dôsojin und Sai no kami nahegelegt, die solchen Steinen zukommen.

In unmittelbarem Zusammenhang mit unserem Thema stehen zwei im ganzen Lande verbreitete Arten von steinernen Figuren, die ohne Zweifel mit der ursprünglichen Steinverehrung zusammenhängen, die Kôshin- und die Jizô-Steine. Der ersten Gruppe liegt der Dôsojin- und Phallusglaube zugrunde, bei der zweiten ist das häufig der Fall. Bei beiden Steinen haben wir es mit ausländischen Ideen zu tun, die in Japan in der Richtung älterer einheimischer Vorstellungen umgebogen wurden.

1) Die Kôshin-Steine (庚申塔)

Am Rande von Wegen in der Nähe von Siedlungen, für gewöhnlich am Dorfeingang sieht man oft etwa einen Meter hohe viereckige Steinsäulen, deren Vorderfläche die Reliefdarstellung einer Gottheit trägt. Der Stein ist mit einem haubenförmigen Dach gekrönt (Abb. 20). Die Figur des Gottes hat sechs Arme, zwei Arme haben meistens die Hände in Gebetshaltung gefaltet, in den Händen zweier anderer befinden sich rechts ein Pfeil und links ein Bogen, das dritte Paar Arme ist über die Schultern erhoben, die rechte Hand hält einen dolchförmigen Gegenstand, die linke etwas wie einen Ball oder ein kleines Rad. Über den Händen schweben zwei Feuerflammen, darüber sind zwei Scheiben, wohl Sonne und Mond. Die Figur steht auf einer liegenden Gestalt, ein Teufel oder sonst ein Unterweltswesen. Darunter kauern in einer Art Grotte die drei bekannten Affen, von denen sich der eine die Augen, der andere die Ohren, der dritte den Mund zuhält. Es handelt sich hier um den hinduistischen Gott Shiva, der in Japan eine Amalgamisierung mit dem phallistischen Sai no kami eingegangen ist. Die Figur heißt in Japan Seimen kongô (青面金剛), der „blaugesichtige Diamant.“¹⁵⁷⁾ Es wurde zur Regel, solche Steine alle sechzig Jahre aufzustellen. Es gibt Orte, wo man unter dem Stein einen Reisweinkrug vergräbt, der dann ebenfalls alle sechzig Jahre erneuert wird.

Häufig sieht man längliche, hohe Steine am Wegrand aufgestellt, auf denen bloß die Schriftzeichen 庚申塔 (Kôshintô, K. -Turm) eingemeißelt sind. Die Sitte, solche Steine aufzustellen und an bestimmten Tagen davor

Minkan Shinkô (加藤咄堂: 民間信仰 Volksglaube), Taishô 14 (1925). In beiden Arbeiten sind auch die Umbildungen und Tarnungen der phallistischen Darstellung behandelt, Katô Genchi bringt mehrere Photos von getarnten Phalli. Auch Takeda Hisayoshi in seinem mit zahlreichen Photos ausgestatteten Werk „Jahresbrauchtum im japanischen Dorf“ geht an diesem Thema nicht vorüber, aus ihm sehen wir, daß die Ausläufer des einmal sehr in Blüte gewesenen Phalluskultes bis in die neueste Zeit hinein noch gut faßbar sind.

157) cf. Katô Genchi, a.a.O., S. 15.

Kôshin-Andachten (*Kôshin-kô* 庚申講) zu halten, kam Ende der Muromachi-Zeit (1392–1490) auf. Die davor veranstalteten Feiern hießen damals *Kôshin-machi-kyô* (庚申待供養)¹, was Opferfeier anlässlich des Abwartens des Kôshin bedeutet.

Im Namen Kôshin ist *kô* (*kanoe* 庚) der 7. Stamm im Sechzigerzyklus, *shin* (*saru* 申) ist der 9. Stamm davon. (Mit den Zeichen des Sechzigerzyklus, bestehend aus den 12 Zweigen 十二支 und zehn Stämmen 十干, wurde früher in China und Japan das Datum bestimmt, sowohl die Jahreszahlen wie die Tage der Monate). Wenn die Zeichen 庚 und 申 im Datum zusammenfallen, kann dem Menschen Unheil begegnen, weil an so einem Tage nach taoistischer Lehre die drei Eingeweidewürmer (*san-shi-chû* 三尸蟲) während des Schlafes den Körper verlassen und dem Himmelskaiser über die bösen Begierden und Schlechtigkeiten der Menschen Bericht erstatten. Diese drei Würmer sind der obere (上尸), der mittlere (中尸) und der untere Wurm (下尸). Von den Eingeweiden aus wissen sie Bescheid über den Seelenzustand des Menschen. Das 尸 *shib*, japan. *shi*, bedeutet den Vorsitz führen, leiten. Bei Pao-p'u-tzu steht zu lesen, im Körper sind drei *shib* 尸. Sie haben keine Gestalt, sie sind eine Art Seelengeister (魂靈) und Teufelsgötter (鬼神). Sie wollen den Menschen durch Antreiben zu einem genießerischen Leben ins Verderben stürzen. Jedesmal wenn der *keng-shen* (庚申) Tag kommt, steigen sie zum Himmel auf und führen durch ihren nachteiligen Bericht das Schicksal (司命) des Menschen herbei.¹⁵⁸) Damit diese drei geheimnisvollen Beobachter den Körper nicht verlassen können, durchwachte man die verhängnisvolle Nacht bei einem Gelage, das man *Kôshin-machi* (庚申待) "Kôshin-Abwarten" nannte. Wer es unterließ, mußte gewärtig sein, zur Strafe für seine nun dem Himmelsherrn zur Kenntnis gebrachten Schlechtigkeiten ums Leben zu kommen. Die Taoisten nannten diese Nachtwache *shou keng-shen* (守庚申) „*keng-shen* bewachen.“

Diese Sitte wurde in Japan im mittleren Altertum zunächst von den Adelskreisen übernommen. Auch Buddhisten und Shintoisten nahmen sie an. Die Buddhisten verehrten dabei eine Gottheit Kôshin-seimen (庚申青面), der dasselbe ist wie Seimen kongo (青面金剛), der buddhistische Name für den hinduistischen Gott Shiva. Wegen des Zeichens *shin* (japan. gelesen *saru* Affe) hieß die nächtliche Feier auch *saru-machi* „Affen abwarten.“ In den Kôshin-Nächten wurden auch Frauen gemieden und Hochzeiten waren an diesen Tagen verboten. Es herrschte der Glaube, daß Kinder, die in einer Kôshin-Nacht empfangen wurden, Diebe werden. Beim *saru-machi* spielt auch eine ursprüngliche japanische Vorstellung herein, nach der der Affe ein Bote des Berggottes ist.¹⁵⁹) Da gleichzeitig, wegen des

158) Katô Setsudô, *Minkan shinkô*, S. 341.

159) *Minzokugaku jiten*, S. 240.

saru in seinem Namen, der phallistische Sarutahiko zum Gegenstand der Verehrung wurde, gelangten die Kôshin-Steindenkmäler in die Kategorie der phallistischen Dôsojin (Weggötter)-Steine. Nachdem diese im modernen Japan ziemlich verschwunden sind, blieben nur noch die Kôshin-Steine übrig die man noch überall zahlreich findet. Daß vielfach sowohl die Kôshin- wie die Jizô-Steine getarnte Phallussteine sind, ist eine bekannte Tatsache, die Katô Genchi schon berichtet und wofür er offenkundige Beispiele unter seinen Abbildungen bringt. Solche Beispiele ließen sich leicht noch weitere beibringen (Abb. 21, 22).¹⁶⁰⁾

2) Die Jizô-Steine

In einer Arbeit über figürliche Darstellungen in der japanischen Volksreligion darf auch ein Kapitel über Jizô nicht fehlen. Jizô gehört zu den populärsten Gottheiten im Lande, vielleicht ist seine Statue diejenige, der man am häufigsten im Landschaftsbilde begegnet (Abb. 23). Er ist in Indien entstanden, in China ausgebildet worden und in etwas abgewandelter Form in die Religion des japanischen Volkes eingegangen. Er ist der König der Unterwelt (Ti Tsang Wang 地藏王), die chinesische Manifestation von Kshitigarbha, der Buddha der unteren Regionen, der Meister der Sechs Wunschwelten, der große Erdgott; in China der König des Hades, oberster Herrscher der Höllenwelt. Ti Tsang Wang ist der Erdgeist, der die Seelen vom buddhistischen Naraka oder Erdgefängnis (*ti yü* 地獄) befreit. Er ist eine reine Abstraktion, der Abglanz von Buddhas Mitleid mit den unglücklichen Seelen des Hades. Er ist eine Erlöserpersönlichkeit, die Seelen aus der Unterwelt in Amitabhas Himmel führt. Er wird dargestellt mit einem runden Gesicht, in der einen Hand einen Stab, an dem sechs Ringe hängen, in der anderen Hand einen wundertätigen Edelstein. Mit dem Stabe öffnet er die Unterwelt, mit dem Edelstein erleuchtet er das dunkle Verließ der leidenden Seelen.¹⁶¹⁾

In China ist Yen-lo Wang (閻羅王), der indische Yama, dem Ti Tsang Wang untergeordnet. Anders in Indien, wo Kshitigarbha nicht Hades-Beherrscher ist, sondern sich in die unteren Regionen nur auf Grund eines Gelübdes begibt, um von dort die verwaisten Geister und Teufel zu befreien, obwohl er eigentlich für die Buddhaschaft bestimmt war. In China wurde seine Aufgabe weiter gefaßt, die großen Volksmassen beten dort zu ihm für ihre Ahnen, zugleich für sich selber, damit er sie vom traurigen Unter-

160) Die ganze Idee der Kôshin beruht auf dem in der Yin-yang-Lehre enthaltenen Glauben an die *kan-shi* (干支), d.h. (zehn) Stämme und (zwölf) Zweige auf die fünf Elemente (五行 *wu-hsing*, jap. *gogyô*) verteilt. Der Metallgott (金神) muß vermieden werden, weil er die Menschen tötet.

161) cf. Hans Haas, *Die Religion der Japaner. 2. Der Buddhismus.* — In: *Die Religionen des Orients und die altgermanische Religion.* Teubner, Leipzig-Berlin; S. 235.

weltslos der Ahnen bewahre. Durch die Ankunft des Bonzen Mu Lien wahrscheinlich aus Hsin-lo in Korea, während der Herrschaft von Su Tsung (756–763) der T'ang kamen Gebete, Theater und Gottesdienste auf, um Ti Tsang Wang zu bewegen, die Toten aus dem Hades zu befreien.¹⁶² Das ist in großen Umrissen das Bild Ti Tsang's in der Religion der Chinesen, in die er während der Han-Zeit seinen Einzug hielt.

In Japan blühte die Verehrung Jizô's Ende Heian in den Adelskreisen, es ging hier darum, die Verstorbenen, die von Emma in der Unterwelt gerichtet werden, vor der Verurteilung zu schrecklichen Leiden zu retten. Seit dem Mittelalter hat sich die bis heute übliche Darstellung herausgebildet. Er steht in dieser Gestalt an der Grenze dieser Welt und der Unterwelt zum Schutze und zur Rettung der aus diesem Leben scheidenden Seelen. Im Glauben des Volkes sind ihm noch einige neue Züge hinzugefügt worden: ist der Beschützer der Wanderer, der Schwangeren und der Kinder (Abb. 24). Seine Statuen sind meistens mit einer Anzahl Kinderlätzchen behängt und viele Steine liegen davor, wegen des Glaubens, daß in der Unterwelt ein Styx zu überschreiten sei, an der die Hexe Shôzuka no Baba den Kindern die Kleider wegnimmt und sie zum Aufhäufen von Steinen zur Festigung des Uferdammes zwingt.

Eine andere Verbindung des Jizô mit Kindern zeigt sich in Geschichten, in denen er in Gestalt eines Knaben Leute von allerlei Mühsal befreit. Auch unter den Jizô-Statuen am Wegrand tritt er vielfach in Kindergestalt auf. In Japan wurde er andererseits auch zu einem Beschützer von Kindern in diesem Leben. Der Glaube an den Koyasu Jizô (子安地藏) ist weit verbreitet. Wenn dem Bauern beim Ackern der Zugochse stehen bleibt, erscheint der Hanatorijizô (Jizô, der den Ochsen für den Bauern am Nasenring führt), sodaß das Ackern wieder vorangeht. Von der alten Figur des Ti Tsang ist hier weiter nichts mehr übrig wie der japanisierte Name Jizô, der einem wohlthätigen Wesen in Kindesgestalt beigelegt wurde.

Eine andere Art des volkstümlichen Jizô-Glaubens ist die Gestalt des Shôgun-Jizô (將軍地藏), eine Vermengung mit dem Sai no kami, dem Grenzgott, die durch die Funktion Jizô's als Wächter an der Grenze der diesseitigen und der jenseitigen Welt veranlaßt wurde. Die Sitte, dem Jizô an Wegkreuzungen viele Steine hinzulegen, hängt auch in etwa mit der Grenzgottidee zusammen, denn der Fluß der Unterwelt, dessen Damm die verstorbenen Kinder auf Befehl einer Hexe ausbessern sollen, ist ein Grenzfluß, genannt Saenokawara. Wegen lautlicher Ähnlichkeit des Namens hat sich Jizô mit dem Ortsgott (*chigami* 地神) verbunden, es gibt viele Erzählungen, nach denen Jizô mit festen Wurzeln an bestimmten Plätzen in der Erde angewachsen ist. Erwähnt sei noch, daß auch Jizô

162) E. T. C. Werner: *A Dictionary of Chinese Mythology*. Shanghai 1932.

unter den getarnten phallistischen Darstellungen zu finden ist, was sich folgerichtig aus seiner Verbindung mit dem Dôsojin (Weggott) ergibt.

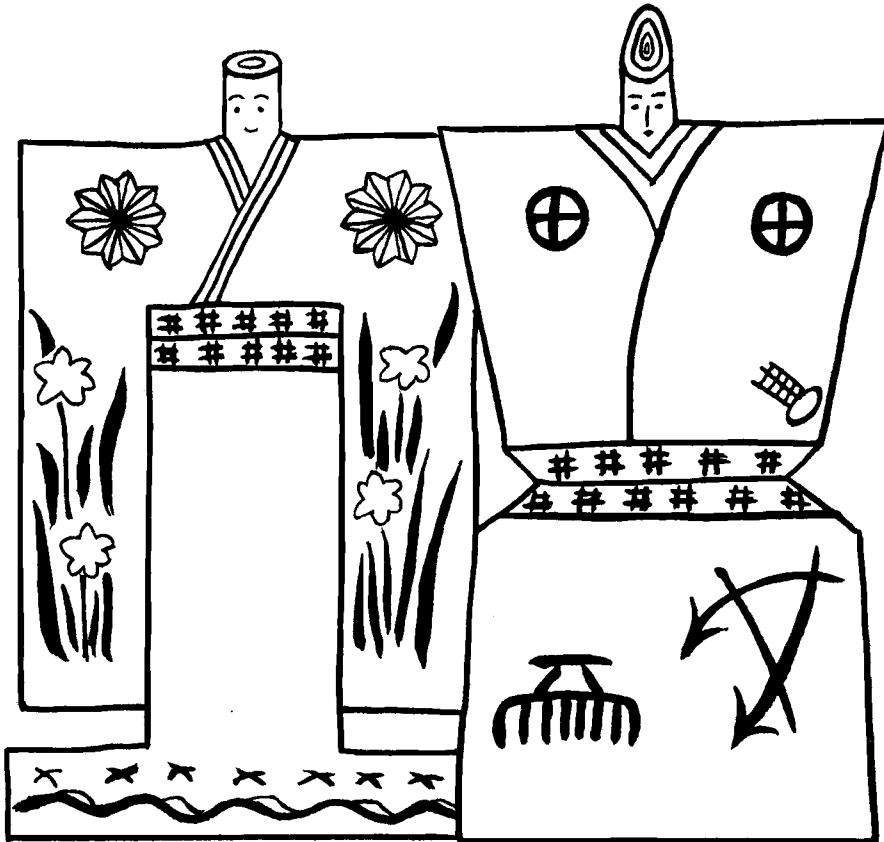
SCHLUSSWORT

In der vorliegenden Studie haben wir uns bemüht, nicht nur das zum Thema gehörige Material unter Auswertung der einheimischen Vorarbeiten ausführlich vorzulegen, sondern auch den hier einschlägigen Erscheinungen des religiösen Lebens der Japaner eine richtige Deutung zu geben. Wir glauben, daß auch trotz der engen Abgrenzung unseres Themas, das sich mit kultischen Figuren und den sie umgebenden religiösen Ideen und Praktiken befaßt, doch gewisse Grundzüge der bodenständigen Religion der Japaner hervortreten. Zunächst zeigt sich, daß die schriftlichen Quellen der alten japanischen Religion, das *Kojiki* (verf. 712 n. Chr.) und das *Nihongi* (vollendet 720 n. Chr.), viele Dinge enthalten, von denen wir in der Volksreligion nicht allzu viel wiederfinden. So zunächst nur ganz wenige der dort angeführten außerordentlich zahlreichen Götter. Wir müssen uns eben vor Augen halten, daß zur Zeit der Abfassung der amtlichen Quellen die japanische Gesellschaft bereits ein durchorganisierter Staat mit unterschiedlichen Bevölkerungsschichten war, unter denen es eine herrschende Schicht gab, die mehr oder weniger ihr Eigenleben führte und für die auch die Religion ein politisches Machtmittel war. Ohne Zweifel gelangen wir durch das Studium der Hauptbestandteile der Volksreligion weiter in die Vergangenheit zurück, wie allein durch die in verhältnismäßig später Zeit und mit politisch und sozial bedingter Einseitigkeit abgefaßten ersten Niederschrift der japanischen Religion. Der Volkskunde fällt die Aufgabe zu, dieses Bild der Religion in vielen Punkten zu ergänzen und ihm mehr Lebensnähe zu verleihen. Da der tragende Bestandteil des japanischen Volkes aus Ackerbauern besteht, finden wir bei ihm alle Elemente einer Ackerbau religion. Zwar ist in der späteren Entwicklung, namentlich im Zuge des Verfalls des alten Klan-Systems, die Beziehung zwischen den Ahnen und der Felderfruchtbarkeit stark verwischt worden, doch ist sie immer noch irgendwie erfaßbar. Auch verbindet eine Linie, wenn auch nur mehr undeutlich, die Ahnen mit dem Herdgott, von dem aus wieder Fäden zum Feld- und Waldgott führen, der seinerseits mit Bäumen einen engen Zusammenhang aufweist. Freilich sind nicht alle Glieder in dieser Kette gleich fest. Nicht die Verehrung von eigentlichen Göttern, sondern der Ahnen und Naturgeister macht den Hauptbestandteil der japanischen Religion aus. Die Frage wäre zu untersuchen, ob diese Art von Religion mit vielen heiligen Bäumen, Pfählen, Steinmonumenten und Höhenheiligtümern irgendwie nähere Beziehungen zu einer Megalithkultur, die in Japan vorhanden war, erkennen läßt. Die japanische Urgeschichte ist bis jetzt zur Klärung volkstümlicher Fragen soviel wie noch gar nicht herangezogen worden. Über

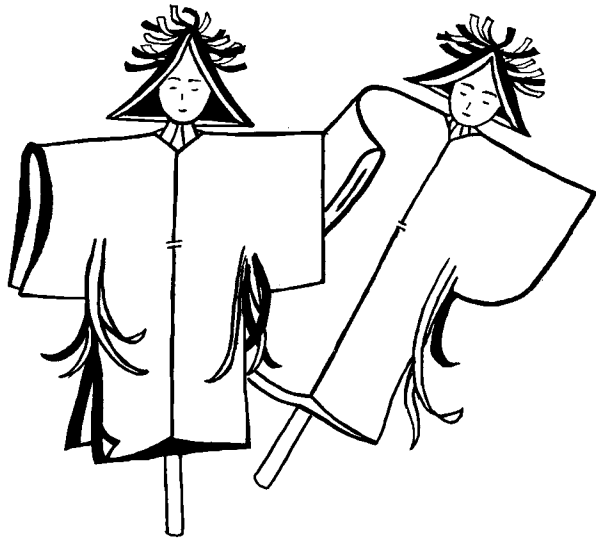
die gemeinsamen Ergebnisse von Volkskunde und Urgeschichte könnte vielleicht ein Weg gefunden werden zur Aufhellung von Beziehungen der japanischen Kultur oder Kulturen mit der anderer Völker und Länder. Die vorliegende Studie kann und will nicht mehr sein als nur ein Schritt auf dem langen Wege, den die Völkerkunde Ostasiens noch vor sich liegen hat.



1) Hyottoko- und Besshimi-Maske



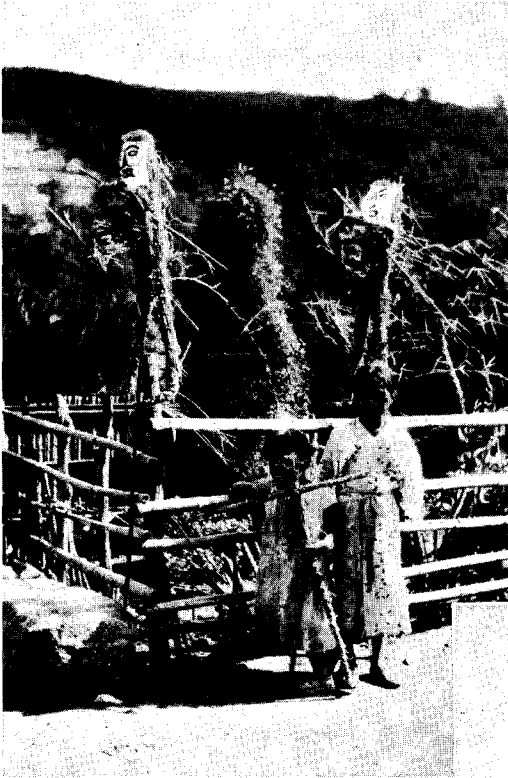
2) Paarige Figuren, zu Neujahr auf Reissäcke gestellt



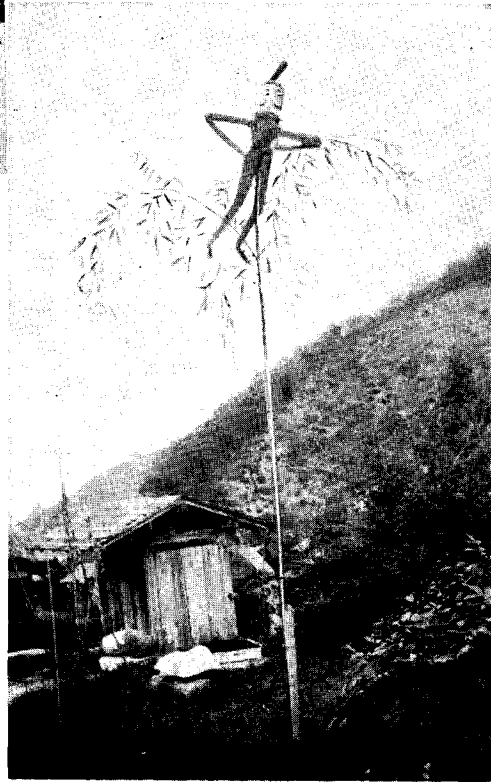
3) Kapakapa-Figuren, gegen Insektenschäden



4) Vogelscheuche, Musashino

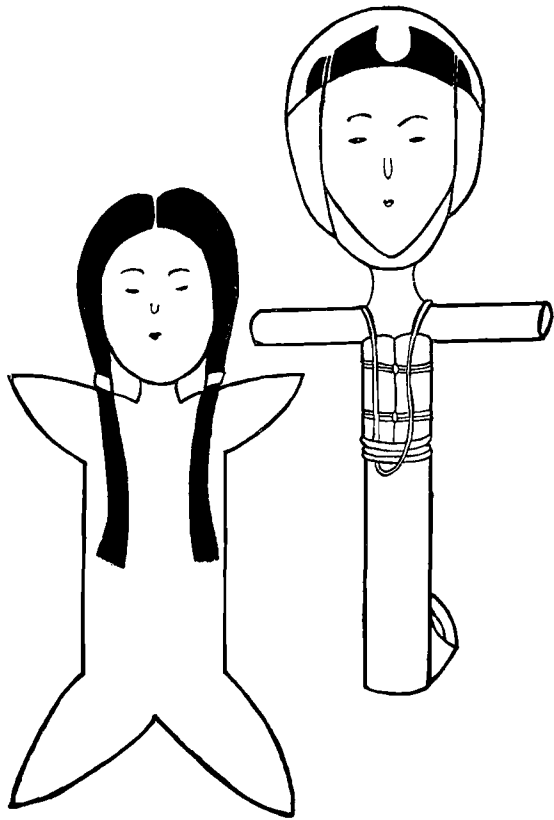


5), 6) Ôsuke-Figuren, gegen Insekten-
schäden, Hidachi

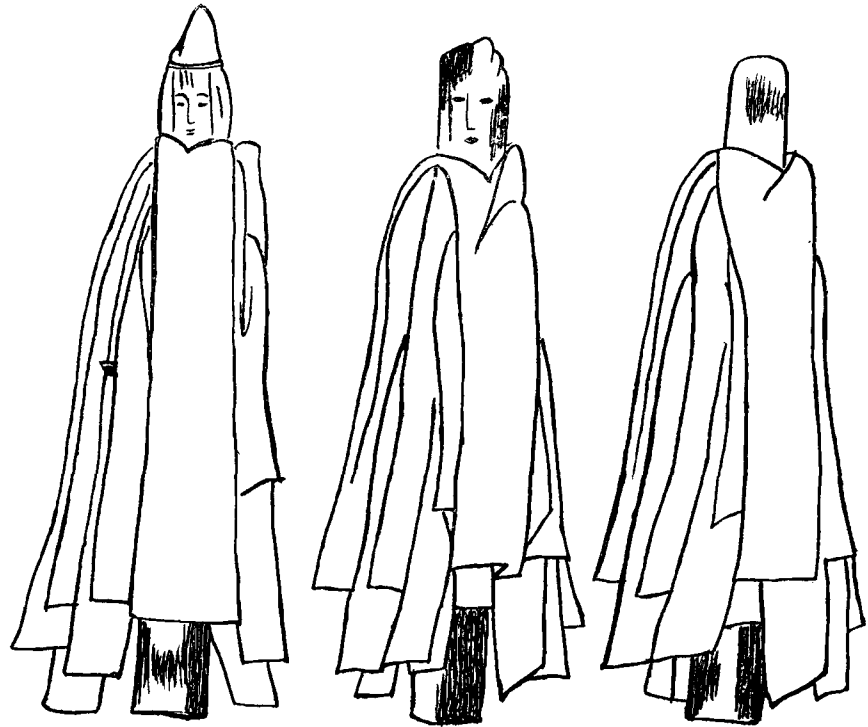




7) Kashima-Figur

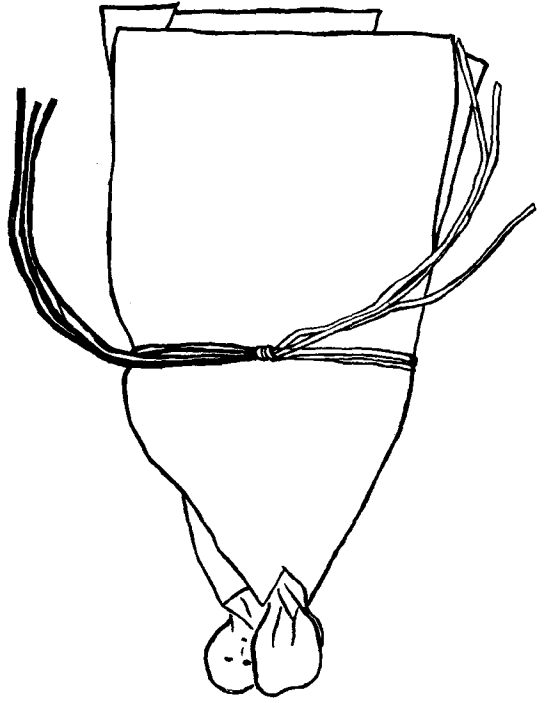
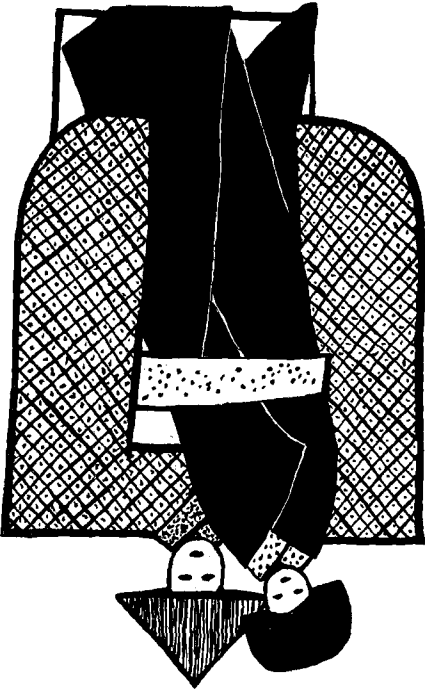


8) Amagatsu, Amulett-Puppen

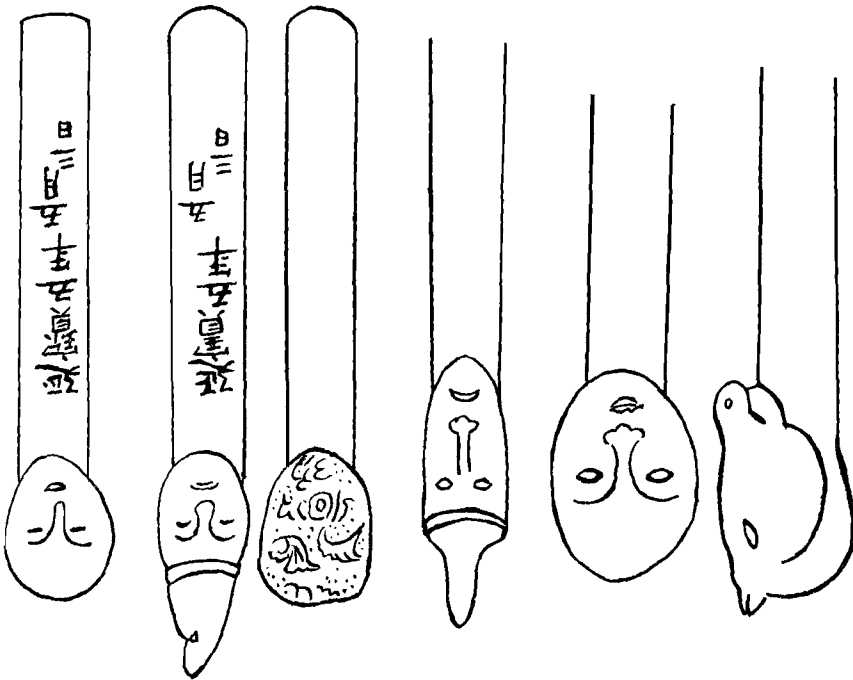


9) Oshira-Figuren

11), 12) Funadama-Figuren, Amulette auf Fischerbooten

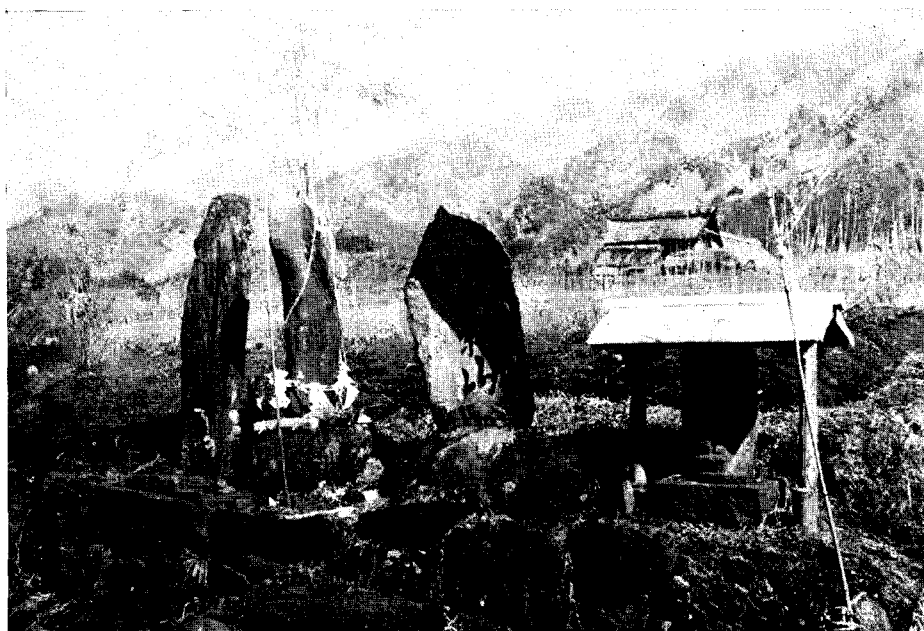


10) Oshira-Figuren

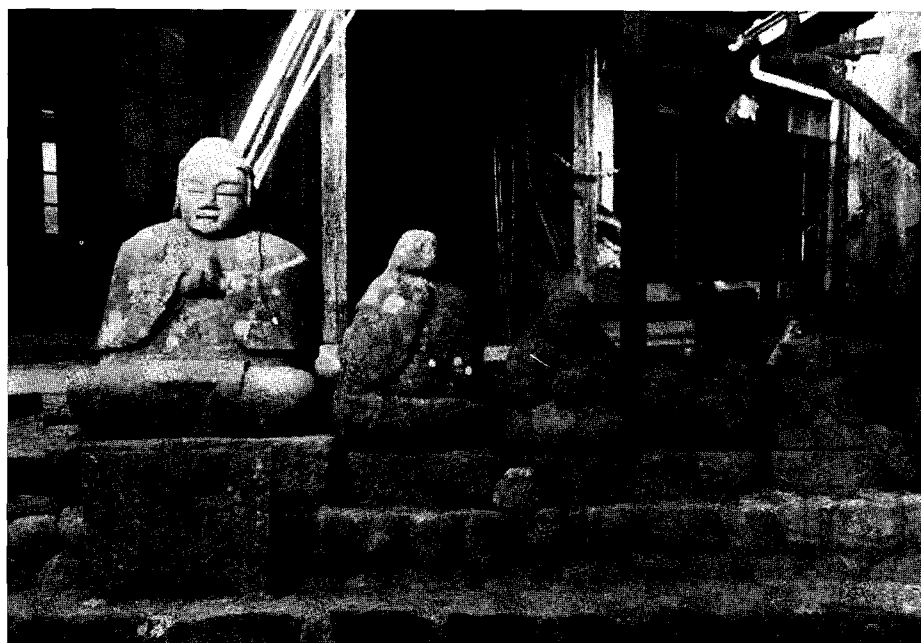




13) Links Ortsgott (Chigami), rechts Regengott (Fudô); Katsunuma, Kai



14) Steingöttergruppe: links Ortsgott, Mitte Regengott, rechts Seidenraupengott



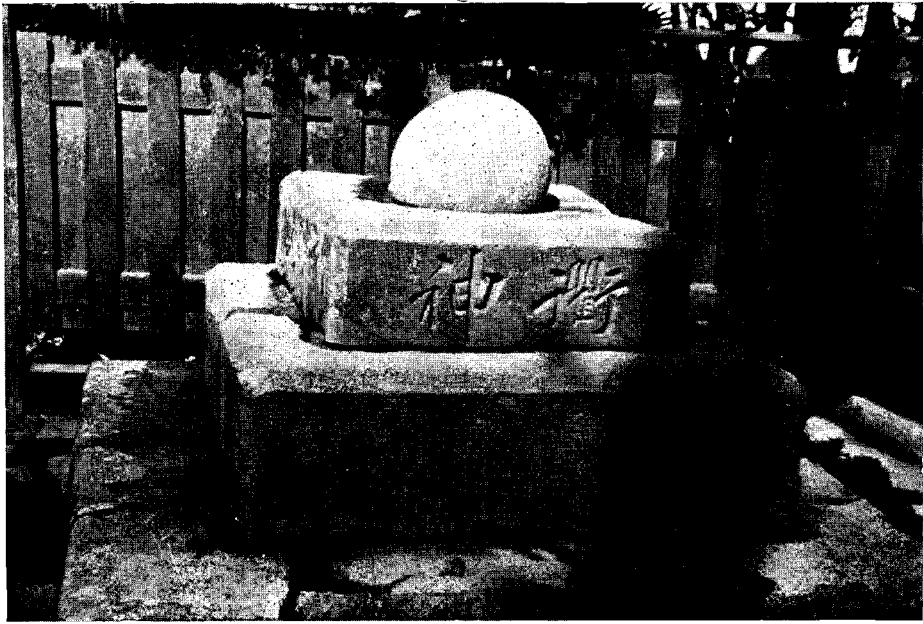
15) Dōsojin, Usami, Izu



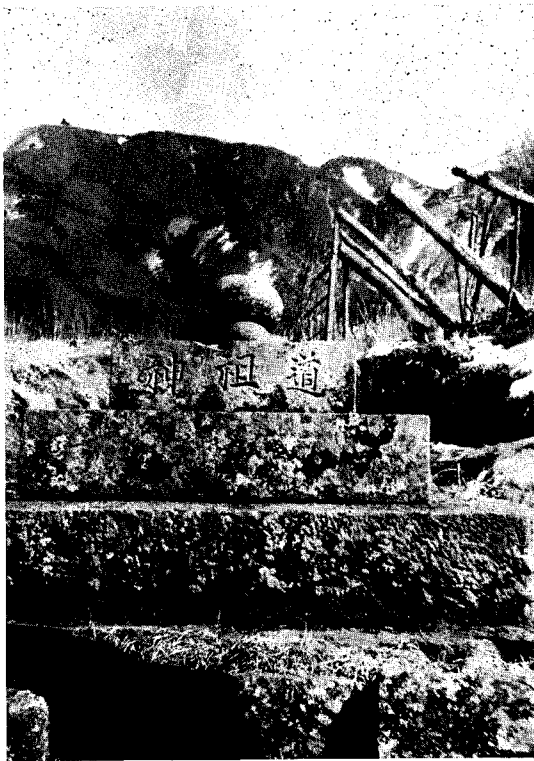
16) Dôsojin, Ômi, Izu



17) Dôsojin, Hatsuma, Izu



18) Dōsojin, Kōfu



19) Dōsojin, Katsunuma, Kai



20) Kōshin-Stein, bei Tanashi, Musashi



21) Akibayama Gongen, Kissawa, Kai ; von hinten gesehen



22) Akibayama Gongen, Kissawa, Kai ; von vorn gesehen



23) Jizô, bei Kôfu



24) Jizô, auf Takaosan bei Asakawa, Tôkyô-fu

Bildernachweis

Die Zeichnungen sind entnommen aus Motoyama Keisen, *Nihon minzoku zushi*. Die Photos 5, 6 und 7 wurden vom Institut für japanische Volkskunde freundlich zur Verfügung gestellt. Die übrigen Photos sind Aufnahmen des Verfassers.