

NELLY NAUMANN

Einige volkskundliche Bemerkungen zu Yokoi Yayū's
„Oni no den“ (Biographie des Teufels)

mq 1

Sonderdruck aus

ASIEN TRADITION UND FORTSCHRITT

FESTSCHRIFT FÜR
HORST HAMMITZSCH
ZU SEINEM 60. GEBURTSTAG

Herausgegeben von

LYDIA BRÜLL UND ULRICH KEMPER

apan

mq

1

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Vom Verfasser überreicht · Durch den Buchhandel nicht zu beziehen

mq 1

Orient. Seminar
Unterw. Lit. Nr.
78 Freiburg, Br.
Inv.

J 400

Einige volkskundliche Bemerkungen zu
Yokoi Yayū's 'Oni no den' (Biographie des Teufels)

Von
NELLY NAUMANN

Unter den scherzhaften Prosastücken, die im *Uzuragoromo* des *haikai*-Dichters Yokoi Yayū¹ in größerer Zahl zu finden sind, ragt *Oni no den*, die 'Biographie des Teufels', durch besonderen Einfallsreichtum und Witz hervor. Typisch für die im *Oni no den* verkörperte Form dieser Kurzprosa von Yayū ist die Anhäufung von Anspielungen, Sprichwörtern, Redewendungen und volkstümlichen Überlieferungen. Hier sind sie genial verbunden und mit spielerischer Leichtigkeit zu Papier gebracht, wobei gleichzeitig durch Knappheit und Prägnanz des Ausdrucks eine Bilderfolge von einzigartiger Dichte und Konzentration geschaffen wurde, ein auf die Spitze getriebenes, humoristisches 'Kompendium des Wissens' über den *oni*, den 'Teufel'. Doch wollen wir weiteren Erörterungen die Übersetzung des Textes voranstellen.

Biographie des Teufels²

Der Teufel lebte in alter Zeit im Lande des Buddha, doch da er sich verging und eine Reliquie des Buddha stahl³, geriet er in Indien unter die herren-

¹ Zum *Uzuragoromo* des Yokoi Yayū (1702-1783) siehe Wolfram Naumann, *Aus dem Uzuragoromo des Yokoi Yayū*, in: NOAG Nr. 81, 1957, S. 18 ff.

² Der Übersetzung wurde die von Iwata Kurō besorgte Ausgabe *Kampon Uzuragoromo shinkō*, Tōkyō 1958, S. 59 f., zugrunde gelegt. (Künftig Iwata 1958).

³ *Shari* (sanskrit *śarira*) = Reliquie eines Buddha. — Die Geschichte, auf die hier angepielt wird, findet sich erstmals im *Taiheiki* 8 (Nihon koten bungaku taikai [künftig NKBT] XXXIV, 1960, S. 274) als Entstehungslegende des Jōjūji, eines Klosters am Fuße des Hamuro-Berges im Distrikt Kadono (Reg.-Bez. Kyōto) erzählt: der Dämon (*kijin*^[1]) Shōshitsuki, 'Gewaltig schneller Teufel', nähert sich nach dem Tode des Buddha heimlich, bevor der Goldsarg geschlossen wird, und nimmt einen Eckzahn des Buddha weg. Während die Jünger ihn aufhalten wollen, ist er in einem Augenblick schon unendlich weit bis zum Himmel der vier Deva-Könige auf halber Höhe des Weltbergs Shumi (sansk. Sumeru) entflohen. Idaten, schnellfüßiger General eines der vier Deva-Könige, verfolgt ihn und nimmt ihm die Reliquie wieder ab. Später erhält sie Tao-hsüan (596-667), der Gründer der Vinaya-Sekte in China, dann gelangt sie nach Japan und wird unter Kaiser Saga (786-

[1] 鬼神

losen Gesellen⁴ und ging nach China hinüber. Dort verbarg er sich — auch ein Teufel ist schließlich einmal achtzehn⁵! — treulosen Herzens unterm Kopfkissen der Yang Kuei-fei und wurde von einem bärtigen Mann namens Chung K'uei davongejagt⁶. Ach wie mühselig wohnt sich's da selbst für

842) diesem Kloster zur Aufbewahrung übergeben. — Eine ähnliche Geschichte um den Tempel Sen'yūji dient als Vorwurf für das Nō-Drama *Shari* von Seami (1363-1443): Ein Mönch aus Izumo kommt auf dem Weg zur Hauptstadt zum Sen'yūji und will die dort aufbewahrte Buddha-Reliquie betrachten und verehren. Ein Tempeldiener zeigt ihm den Schatz; Sokushitsuki, der 'Fußschnelle Teufel', gesellt sich in der Gestalt eines Bauern dazu, um die Reliquie zu stehlen, mit der er verschwindet. Tempeldiener und Mönch rufen göttliche Hilfe herbei, Idaten, der Tempelbeschützer, kämpft mit dem Teufel und jagt ihm die Reliquie wieder ab. (Vgl. Sanari Kentarō, *Yōkyoku taikan*, Tōkyō 1956 ff., Bd. II, S. 1383-1396 [künftig YT]; Inhaltsangabe bei Hermann Bohner, *Nō. Die einzelnen Nō*, Tōkyō 1956, S. 610 f.).

⁴ *Tenjiku-rōnin* [2], Rōnin, Abkürzung für *rōrōjin* [3] in der Bedeutung (heruntergekomener) Sträfling, Gefängnisinsasse, soll hier anstelle des gleichlautenden *rōnin* [4] verwendet worden sein, womit in der Nara- und Heian-Zeit Leute bezeichnet wurden, die das Gebiet, in dessen Haushaltslisten sie geführt wurden, verlassen hatten. Später wurden vorwiegend herumziehende Krieger so genannt, die ihre Stammfamilie verlassen und ihre Besoldung verloren hatten. *Tenjiku-rōnin*, herrenloser Vagabund aus Indien, soll hier außerdem eine Verdrehung von *chikuten-rōnin* [5], Ausreißer, Flüchtling, darstellen (vgl. Iwata 1958, S. 61 f., Anm. 2).

⁵ *oni mo jūhachi*, „auch der Teufel ist einmal achtzehn“ = Sprichwort mit der Bedeutung „jedes Ding hat einmal seine Blütezeit“. Auch: *oni mo jūhachi, bancha mo nibana*, „auch der Teufel ist einmal achtzehn, auch schlechter Tee hat einen ersten Aufguß“ (vgl. Nakano Yoshihira, *Rigen daijiten*, Tōkyō 1934, S. 170 b; P. Ehmman, *Die Sprichwörter und bildlichen Ausdrücke der japanischen Sprache*, Tōkyō 1927, S. 247, Nr. 2278). — Die Jugend wird hier mit dem Wankelmut in Beziehung gesetzt.

⁶ Anspielung auf das Nō-Drama *Kōtei*: Yang Kuei-fei, die Geliebte des Kaisers Hsüan Tsung (713-756), erkrankte zum großen Schmerz des Kaisers. Da erscheint in der Gestalt eines alten Mannes der Geist des Chung K'uei, um als gewaltiger Dämonenbezwinger den Teufel auszutreiben, der die Krankheit verursacht hat. Er kämpft mit dem Teufel, besiegt ihn, haut ihn in Stücke. Yang Kuei-fei ist geheilt. Chung K'uei hat sich damit für die Ehrung bedankt, die ihm zuteil geworden war, nachdem er sich aus Gram über seinen Mißerfolg bei der Staatsprüfung selbst getötet hatte. (Vgl. YT II, 989-998; Inhaltsangabe Bohner 1956, 582 ff.). — Als Dämonenbezwinger tritt der japanisch Shōki genannte Chung K'uei auch im Nō-Drama *Shōki* auf (YT III, 1449-1459; Inhaltsangabe Bohner 1956, 612 f.). — In der chinesischen Überlieferung zu Chung K'uei wird vor allem auf einen Traum des Kaisers Hsüan Tsung Bezug genommen, in welchem Chung K'uei vor den Augen des kranken Herrschers einem kleinen rotbehosten Dämon ein Auge ausriß und verschlang. Nach dem Erwachen war der Kaiser gesund. Er ließ darauf von Wu Tao-tzu ein Porträt des Chung K'uei malen. (Vgl. *Meng-ch'i fu-pi-t'an*, Verf. Shen K'uo, Ausg. Wan-yu wen-ku hui-yao, T'ai-pei 1965, S. 25 f.). — E. T. C. Werner, *A dictionary of Chinese mythology*, New York 1961, S. 100, weist jedoch darauf hin, daß die Legenden um Chung K'uei vermutlich älter sind als dieser Traum des Kaisers. — Yayū nimmt hier die Freiheit des Dichters in Anspruch, wenn er den Teufel entwischen läßt.

[2] 天竺牽人

[4] 浪人

[3] 牽籠人

[5] 逐天浪人

einen Leib mit Tarnmantel⁷! So trennte er sich von Jurōhime⁸, nackt⁹ löste er sein Besitztum auf, und erstmals wohl erblickte er in Japan das Licht der Welt als ein den Eltern ungleiches Kind¹⁰. Um diese Zeit werden die Tränen noch leicht geflossen sein¹¹. Durch die Spitzfindigkeit des Liedes von Tomoo¹² wurde er in die Enge getrieben — aber wie dem nun sei, bis er auf

⁷ Flucht und dauerndes Verbergen sind selbst dem Teufel lästig, der doch im Besitz des Tarnmantels ist! *Kakuremino*, Tarnmantel, und *kakuregasa*, Tarnhut, werden schon in einem Gedicht des Taira no Kinsane (?-1011) 'an einen, der sich verbirgt', erwähnt:

<i>Kakuremino</i>	Einen Tarnmantel,
<i>kakuregasa wo mo</i>	die Tarnkappe noch dazu,
<i>eteshi gana</i>	ach, hättest du sie!
<i>kitari to hito ni</i>	Wie oft du dann auch kämest —
<i>shirarezarubeku</i>	so wüßte niemand darum.

(*Shū-wakashū* 17, *Kokka taikan*, Tōkyō ²1963, S. 77, Nr. 1192). — Auch im *Makura no sōshi* der Hofdame Sei Shōnagon wird der Tarnmantel genannt (*Makura no sōshi* 104, *Shigeisha tōgū ni mairi tamau hodo no koto*, NKBT XIX, 1958, S. 162). In der nur im Text der alten Druckausgabe des *Hōgen-monogatari* enthaltenen Episode vom Besuch der Teufelsinsel werden zu den ehemaligen Schätzen der *oni* Tarnmantel und Tarnhut, Stiefel, um übers Meer zu gehen, u. a. gezählt (*Kokatsujibon Hōgen-monogatari* 3, NKBT XXXI, 1961, S. 397).

⁸ *Oni no musume no Jurōhime*, Jurōhime, die Tochter des Teufels, soll nach einem Zitat im *Wakanbunsō* des Murase Shikō (1655-1731) in dem nach Iwata 1958, S. 62, Anm. 6 nicht nachweisbaren *Bijinsoroe*, einem Werk der *sōshi* (Skizzenbuch)-Literatur, zusammen mit den Namen der berühmten Dichterrinnen Murasaki Shikibu, Ono no Komachi u. a. genannt worden sein. Vgl. *Wakanbunsō* 1, Yūhōdō bunko, Tōkyō 1918, S. 249).

⁹ Teufel werden auf Bildern allgemein nackt dargestellt. Vgl. a. unten, Anm. 26.

¹⁰ Dazu das Sprichwort *oya ni ninu ko wa oniko*, „ein Kind, das den Eltern nicht ähnlich ist, ist ein Teufelskind“, oder *oya ni ninai ko wa hito no ko de nai*, „ein Kind, das den Eltern nicht ähnlich ist, ist kein Menschenkind“ (vgl. Nakano 1934, S. 163 c; Ehmann 1927, S. 257, Nr. 2361). — Nach der Texttradition der Ōkura-Schule findet sich im *Kyōgen jisenseki* der Passus: „man sagt seit alters, den Eltern unähnliche Kinder seien Teufelskinder...“ (vgl. Iwata 1958, S. 62, Anm. 8; Nakano 1934, S. 163 c); in der mir zugänglichen Fassung (Texttrad. der Sagi-Schule) fehlt er jedoch (vgl. *Kyōgen-shū* 1, *Nihon koten zensho*, Tōkyō ²1957, S. 198-204).

¹¹ Zwar sind *oni no namida* ('Teufelstränen') falsche Tränen, jedoch meint das Sprichwort *oni no me ni mo namida*, „auch im Auge des Teufels gibt es Tränen“, daß auch der härteste Mensch manchmal Mitleid empfindet (Nakano 1934, S. 161 c; Ehmann 1927, S. 248, Nr. 2286).

¹² Im *Taiheiki* 16 (NKBT XXXV, 1961, S. 167 f.) wird berichtet, daß es zur Zeit des Kaisers Tenchi (625?-671) einen Mann namens Fujiwara Chikata gab. Dieser bediente sich der vier Teufel 'Metallteufel', 'Windteufel', 'Wasserteufel' und 'Teufel Unsichtbar'. Metallteufel hatte einen harten Körper, Pfeile konnten ihm nichts anhaben. Windteufel ließ den Wind blasen und blies feindliche Burgen in Stücke. Wasserteufel ließ Hochwasser treiben, so daß die Feinde auf dem Land ertranken. Teufel Unsichtbar machte sich unsichtbar und schlug unversehens die Feinde zu Boden. Da man eine solche dämonische Empörung mit der Geisteskraft gewöhnlicher Menschen nicht verhindern konnte, gerieten die beiden Provinzen

und davon ging, gab es für ihn keinerlei Abwege¹³, so daß der Eremit En¹⁴, von Mitleid erfüllt, ihn zum Lastentragen auf dem Ōmine und Katsuragi anstellte¹⁵. Doch sein Benehmen wurde immer böser, und da er meinte, geröstete Reiskuchen¹⁶ seien nichts Besonderes, brachte in der Dämmerung am Akutagawa seine schreckliche Gefräßigkeit — für den Teufel ein Maulvoll

Iga und Ise in Unruhe und niemand unterwarf sich dem Kaiser. Da ging Ki no Tomoo auf kaiserlichen Befehl in jene Provinzen, verfaßte ein Gedicht und schickte es den Teufeln:

*Kusa mo ki mo
waga ōkimi no
kuni nareba
izuku ka oni no
sumika narubeki*

Da Gras und Bäume
unseres Großen Fürsten
Land zugehören —
wie könnte dann der Teufel
Wohnstatt sich hier befinden!

Die vier Teufel lasen das Gedicht, und mit den Worten: „Nun, wir sind einem verräterischen, grausamen Lehensmann gefolgt und haben uns gegen einen gut regierenden, tugendhaften Fürsten empört — da gibt es wohl keinen Ort, wo wir der Strafe des Himmels entgehen!“ verschwanden sie in alle vier Richtungen. Chikata verlor seine Macht und unterwarf sich bald dem Tomoo.

¹³ Das Sprichwort *kijin ni ōdō nashi*, „bei Dämonen (Göttern) gibt es keine Abwege (Unrecht)“ wird damit erklärt, daß die Handlungsweise der Götter aufrecht und gerade sei und daß ihnen bei der Vergeltung von Gut und Böse kein Fehler unterlaufe. In diesem Sinne wird es in den Nō-Dramen *Shōki* (YT III, S. 1475) und *Nomori* (YT IV, S. 2432) verwendet. In leicht abgewandelter Form ist es im *Tsurezuregusa* des Yoshida Kenkō (1283-1350) zu finden: *kijin wa yokoshima nashi*, „bei Dämonen (Göttern) gibt es kein Unrecht“ (*Tsurezuregusa* 207, NKBT XXX, 1957, S. 257; vgl. Nakano 1934, S. 261 c). — Nach Nakano 1934, S. 161 a, ist auch *oni ni ōdō nashi*, „für Teufel gibt es keine Abwege“, gebräuchlich. — Dieses Sprichwort ist m. E. jedoch auch in Beziehung zu setzen mit der Vorstellung, daß Geister häufig an bestimmte Wege gebunden sind oder daß sie, wie der *kuei*, das chinesische Äquivalent des *oni*, nur in gerader Richtung gehen können. (Vgl. Werner 1961, S. 231). — Im obigen Text ist das Sprichwort wörtlich (Seitenwege, Abwege) und im übertragenen Sinn (Unrecht) zu verstehen.

¹⁴ *En no gyōja* = der Eremit oder Asket En no Ozuna, Begründer des Shugendō. Geboren 634 im Distrikt Katsuragi von Yamato, soll er mit 32 Jahren seine Familie verlassen haben, um 30 Jahre lang auf dem Katsuragi-Berg sich der Askese und religiösen Übungen hinzugeben. Auch soll er eine große Zahl von Bergen, vor allem Kimbusen und Ōmine, erschlossen haben und weit herumgewandert sein. Er gilt nicht nur als gläubiger Buddhist, sondern auch als mächtiger Magier, weshalb er 699 nach Izu verbannt wurde. (Vgl. *Shokunihongi* 1, 3. Jahr Mommu, 5. Monat, 24. Tag; Ausg. *Rikkokushi* III, S. 9; s. a. J. B. Snellen, *Shoku Nihongi*, in: TASJ 2. Ser., XI, 1934, S. 179; vgl. ferner *Dainihonshi* 226, Tōkyō 1928 ff., VIII, S. 158 f.).

¹⁵ Die Legende, daß En no Ozuna Dämonen zum Wasserschöpfen und Brennholzsammeln angestellt habe, verzeichnet ebenfalls das *Shokunihongi* a. a. O.

¹⁶ Nach Nakano 1934, S. 185 a, soll die Redensart *oni ni sembei*, „geröstete Reiskuchen für den Teufel“, besagen 'etwas sofort ganz aufessen' — wie der Teufel Reiskuchen. Im übertragenen Sinn: 'das geht ohne Schwierigkeit'. Ehmann 1927, S. 417, Nr. 3708, bringt die Redensart jedoch in der Bedeutung 'nur eine Kleinigkeit essen oder zu essen anbieten'. — Yayū ist ganz offensichtlich der Meinung, daß der Teufel auch die gerösteten Reiskuchen einmal satt hat!

— damals vor langer Zeit einen Mann zum Weinen¹⁷. Und nicht nur dies: da seine Geilheit am Berg Suzuka¹⁸, seine wilden Räusche am Berg Ōe¹⁹, der Narrenstreich, den er am Berg Togakushi dem Koremochi spielte²⁰, ruchbar wurden, drohten auf dieser Welt so viele Gefahren, daß es sogar hieß, 'Wäschewaschen nur in Abwesenheit des Teufels'²¹ Dies erregte aufs heftigste den Zorn der Götter, und mit den Foltergeräten Sardine und Steineiche²² scheuchten sie ihn fort. Schließlich traf ihn das Austreiben mit gerösteten Bohnen²³, und nicht einmal mehr bei einem alten Weiblein konnte

¹⁷ Anspielung auf eine im *Ise-monogatari* (NKBT IX, 1957, S. 114) erzählte Episode: der Held entführt seine Geliebte; am Akuta-Fluß angelangt, dünkt es ihn der stockfinstern Nacht und des Regens wegen besser, den Weg nicht fortzusetzen, sondern sie in einem Speicher unterzubringen, während er am Eingang mit Pfeil und Bogen Wache hält. Doch ein Teufel schlingt die Frau in einem Bissen herunter, ohne daß der Mann das geringste davon merkt. — *Mukashi otoko*, „in alter Zeit [gab es] einen Mann“, ist die stehende Einleitungsfloskel der im *Ise-monogatari* erzählten Begebenheiten. — *oni hitokuchi*, „dem Teufel ein Maulvoll“, — bereits in der Erzählung des *Ise-monogatari* in diesem Zusammenhang — wird als Redensart verwendet, um anzudeuten, daß eine Sache leicht zu bewältigen sei (vgl. Nakano 1934, S. 161 c).

¹⁸ In dem mir nicht zugänglichen *Zokusetsuben* des Izawa Nagahide (?-1730) wird die Sage vom Kampf gegen den Teufel Ōtakemaro am Berg Suzuka erzählt. Mit Hilfe der schönen Suzuka Gozen, in die der Teufel ganz vernarrt ist, wird er besiegt. (Vgl. Iwata 1958, S. 63, Anm. 15).

¹⁹ Sowohl das Nō-Drama *Ōeyama* (YT I, S. 553-571; Inhaltsangabe Bohner 1956, S. 595 ff.) wie die zu den Unterhaltungsschriften der Muromachi-Zeit gehörende Erzählung *Shutendōji* (*Orogizōshi*, NKBT XXXVIII, 1958, S. 361-384) sind als literarische Quellen für 'die wilden Räusche am Berg Ōe' zu nennen: der Teufel 'Reisweinsäufel', der auf dem Ōe seine unzugängliche eiserne Burg errichtet hat, raubt allenthalben schöne Mädchen und Frauen, die ihm bei seinen Trinkgelagen dienen müssen, die er aber auch bei Gelegenheit verspeist. Bis in die Hauptstadt dringen seine Teufel zum Raube vor. Da wird der Held Yorimitsu mit Genossen ausgeschiedt, um ihn zu vernichten. Als Yamabushi verkleidet gelangen diese in die Burg, machen die Teufel mit Zauberwein trunken, besiegen sie und befreien die Geraubten.

²⁰ Auch hier wird auf ein Nō-Drama angespielt: *Momijigari* (YT V, S. 3079-3092; Inhaltsangabe Bohner 1956, S. 588 ff.): auf dem Togakushi trifft Taira no Koremochi bei der 'Ahornjagd', dem herbstlichen Vergnügen eines Ausflugs in die buntgefärbten Wälder, auf eine Schar fröhlicher Mädchen, die sich bei Tanz und Gesang erfreuen. Er will vorübergehen, wird aber zurückgehalten, um mitzufeiern. Koremochi, von Wein, Tanz, Mädchen bezaubert, schläft ein. Im Traum wird er gewarnt — er erwacht und findet Teufel statt der Schönen, die ihn vernichten wollen. Am Ende besiegt er sie.

²¹ *oni no rusu ni sentaku*, „Wäsche in Abwesenheit des Teufels“, = man kann endlich nach eigenem Belieben verfahren. Yayū verdreht also den Sinn des Sprichworts. (Vgl. Nakano 1934, S. 170 a; Ehmann 1927, S. 248, Nr. 2289).

²² Das Aufstecken von Steineichenzweigen und Sardinenköpfen am Neujahrstag wird schon im *Tosa-nikei* (NKBT XX, 1957, S. 31) erwähnt: „Heute wird nur der Hauptstadt gedacht. Wie werden sich wohl Sardinenköpfe und Steineichen in den geweihten Strohseilen an den Toren der Häuschen ausnehmen!“

²³ Iwata 1958, S. 64, Anm. 19 führt die Beschreibung der Setsubun-Bräuche im *Yama no i* des Kitamura Kigin (1624-1705) an, wo neben dem Aufstecken von Sardinenköpfen und Steineichenzweigen auch das Bohnenwerfen erwähnt wird (vgl. *Yama no i*, Ausg. Nihon haisho taikai VI, Tōkyō 1926, S. 454 f.). Es taucht jedoch bereits in der Tagebuch-

er herumlungern. So wandte er sich dem Dienstantritt²⁴ in der Unterwelt zu. Doch obwohl er sich ein Weilchen der Lehre des Buddha widmete²⁵, war es unvermeidlich — da ihm von Geburt an Kleidung nicht zu Gesichte stand²⁶ —, daß er die Kerbmarken der Waage der Vergeltung²⁷ erlernte und sich die Bedienung des Kesselfeuers merkte; wegen der groben Arbeiten des Peinigens nannte man ihn den Kerkermeister, und er wurde Handlanger²⁸ in der Hölle. Wie nicht anders zu erwarten, entstand nun eine Welt, von der alle bösen Auswüchse entfernt waren²⁹, alle Menschen besangen den Frieden,

Literatur der Muromachi-Zeit auf. Nishitsunoi Masayoshi weist im *Nenjūgyōji jiten*, Tōkyō⁵ 1961, S. 771 c, auf Einträge im *Ka'ei-sandai* (für 1421), *Kammongyōki* (für 1425) und *Ga'unnikkenroku* (für 1447) hin.

²⁴ *dekawari* = eigentlich 'Dienstbotenwechsel'. Der 2. 2. und der 2. 8. waren früher feste Termine zum Stellenwechsel oder Stellenantritt für Knechte, Mägde u. a. Dienstboten. Der Teufel tritt also zu einem dieser Termine seinen Dienst in der Unterwelt an.

²⁵ Anspielung auf die Redensart *oni no (sora-) nembutsu*, „die (heuchlerische) Anrufung Buddhas durch den Teufel“, „das (Schein-) Gebet des Teufels“, = verdächtige Frömmigkeit, Scheinheiligkeit. (Vgl. Nakano 1934, S. 161 a-b; Ehmann 1927, S. 248, Nr. 2287).

²⁶ Iwata 1958, S. 64, Anm. 21, meint, Yayū habe hier die Teufeldarstellungen der *ōtsu-e* (s. unten Anm. 33) vor Augen gehabt, wo der Teufel im Mönchshabit erscheint. Doch dürfte die Redensart *oni ni koromo*, „dem Teufel ein (Mönchs-) Gewand“, schon lange üblich gewesen sein. Sie findet sich z. B. im *Oritome* des Ihara Saikaku (1643-1693): „Die Gestalt ist zwar diejenige von Mönchen, aber das Innere ist bei allen ganz und gar als [gäbe man] dem Teufel Kleider“ (*Oritome* 5, *Saikaku-shū* 2, NKBT XLVIII, 1960, S. 426). Nakano 1934, S. 160 c, stellt diese Redensart mit dem Zen-Spruch 'das Äußere gleicht einem Bodhisattva, das Innere gleicht einem Yaksha' zusammen = 'außen ein Engel, innen ein Teufel'.

²⁷ *Gō no hakari*, die 'Waage des Karma' — in der Unterwelt werden die Sünden gewogen, um danach die Vergeltung zu bemessen.

²⁸ *rokushaku* waren im Altertum die Palankinträger des Adels, in der Edo-Zeit Boten, Wasserträger usw. im Dienst von Geschäften und Gaststätten. Hier ist *rokushaku* als allgemeine Bezeichnung für Arbeiter, die niedrige Handlangerdienste verrichten, zu verstehen.

²⁹ Die Redensart *oni ni kobu toraru*, „vom Teufel wird ein Auswuchs weggenommen“, oder *oni ni kobu wo torareru yō*, „als ob einem vom Teufel ein Auswuchs weggenommen würde“, angewendet, wenn man unerwartet von etwas Lästigem befreit wird, geht auf ein im *Ujishū-monogatari* 1 (Nr. 3, NKBT XXVII, 1960, S. 55-59) erzähltes Märchen zurück: ein alter Holzsammler, der sich vor dem Regen in einen hohlen Baum geflüchtet hat, stellt zu seinem Schrecken fest, daß sich vor dem Baum eine Schar von Teufeln versammelt, um ein fröhliches Trinkgelage abzuhalten, bei dem auch getanzt wird. Der Teufel auf dem Ehrensitz sähe gern einen interessanteren Tanz — da pakt es plötzlich den Alten, er kommt aus seinem Baum hervor und tanzt und singt zum größten Vergnügen der Teufel, die einen solchen Tanz noch nie gesehen haben. Da sie auch in Zukunft das Vergnügen nicht missen wollen, genügt ihnen das Versprechen des Alten nicht; sie nehmen ihm als Pfand, damit er ja wiederkomme, den Auswuchs weg, der sein Gesicht verunziert. Das Ende der Geschichte — ein anderer Alter mit einem Auswuchs auf der anderen Gesichtshälfte will dasselbe erreichen wie sein Nachbar; er macht alles genau wie beschrieben, doch er tanzt so schlecht, daß die Teufel endgültig genug haben und ihm den zum Pfand behaltenen Auswuchs dazugeben — macht die zweite Anwendungsart des Sprichwortes deutlich: Strafe für denjenigen, der andere beneidet und ein ihm nicht zustehendes Glück erstrebt (vgl. Nakano 1934, S. 159 c; s. a. Ehmann 1927, S. 248, Nr. 2281).

bei den Burgruinen, welche die Grenze zwischen Tango und Tamba bilden⁸⁰, strich der Wind einsam durch die Kiefern, auf dem Schwarzgrabhügel von Adachigahara⁸¹ wucherte das Gras, und keine Menschenseele fragte danach. So ist jetzt gerade noch auf den Firstziegeln sein Konterfei erhalten geblieben⁸², auf den Bildern von Ōtsu wird er verlacht⁸³, und wir haben in der Tat eine Welt, in der — so wie der Abstinenzler — auch der Teufel fehlt⁸⁴.

In der Tat, hätte der Teufel für Yayū und seine gebildeten Zeitgenossen eine tiefere Bedeutung gehabt als die einer lächerlichen Spottfigur ohne Wirklichkeitsbezug — dieses Stück humoristische Prosa wäre nie zustande gekommen. Läßt sich jedoch dasselbe sagen vom Teufel der Volksbräuche, vom Teufel der literarischen Werke, auf die Yayū anspielt? Und nehmen wir an, dieser Teufel sei einmal mehr gewesen als eine literarische Fiktion oder eine belanglose Märchenfigur, was ist dann 'Japanisches' an dieser Vorstellung? Denn nicht ohne Grund läßt Yayū den Teufel über China aus Indien kommen: schließlich behandeln die Nō-Dramen *Kōtei* und *Shōki*, auf die er sich bezieht, eindeutig chinesische Themen, das Nō-Drama *Shari* und die ihm vorausgehenden Legenden sind vermutlich indisch-buddhistischen

⁸⁰ Die Ruine der Burg des Shutendōji, die sich auf dem Senjōdake, einem Gipfel des Ōeyama, an der Grenze der beiden Provinzen befunden haben soll. (Vgl. *Shutendōji, Otogizōshi*, NKBT XXXVIII, S. 365).

⁸¹ Auf die Sage, daß im Kurozuka, dem 'Schwarzgrabhügel' auf der Flur von Adachi am Fuß des Adatara-Berges in Fukushima, Teufel hausten, spielt bereits ein Gedicht des Taira no Kanemori (?-990) an, das er verfaßte, als er sagen hörte, Minamoto no Shigeyuki, sein Zeitgenosse, habe an einem Kurozuka genannten Ort im Distrikt Natori von Michinoku mehrere Geliebte:

<i>Michinoku no</i>	In Michinoku
<i>Adachi no hara no</i>	auf der Flur von Adachi
<i>Kurozuka ni</i>	im Schwarzgrabhügel
<i>oni komoreri to</i>	sollen Teufel hausen, so
<i>yū wa makoto ka</i>	sagt man — ob das wohl wahr ist?

(*Shūi-wakashū* 9, *Kokka taikan* S. 65, Nr. 559).

Auch das Nō-Drama *Adachigahara* (YT I, S. 105-121; Inhaltsangabe Bohner 1956, S. 521 ff.) nimmt das Thema von der Teufelin im Kurozuka auf.

⁸² Die Endstücke der Firstziegel tragen häufig eine Teufelsfratze (daher auch *oni-gawara*, 'Teufelsziegel').

⁸³ *Ōtsu-e* = von den Bewohnern des Städtchens Ōtsu am Südwest-Ufer des Biwa-Sees und benachbarter Orte an der Straße nach Kyōto in einfachem Verfahren gemalte und an Passanten verkaufte Bilder zunächst buddhistischen Inhalts. Sie sind etwa von 1660 an nachweisbar; ihre Blütezeit, in der vorwiegend Bilder humoristischer Art hergestellt wurden, fällt in das 18. Jh. Mit Vorliebe wurden Sprichwörter, Redensarten, Volkswisheiten bildlich dargestellt; auch scheint dem Thema des 'Unmöglichen' ein besonders breiter Raum gewährt (vgl. hierzu auch C. Ouwehand, *Namazu-e and their themes*, Leiden 1964, S. 43 ff.). In diese Kategorie fällt auch die Darstellung des Teufels im Mönchsgewand — vermutlich als Illustration der bereits genannten Redensarten *oni ni koromo* (Anm. 26) und *oni no nembutsu* (Anm. 25).

⁸⁴ Anspielung auf das Sprichwort *geko to oni wa nai*, „Nichttrinker und Teufel gibt es nicht“. (Vgl. Nakano 1934, S. 325 a).

Ursprungs⁸⁵, und selbst den Tarnmantel des Teufels möchte Iwata Kurō auf indische Vorstellungen zurückführen⁸⁶. Auch in der volkstümlichen Vorstellung des Teufels (die sich von der mittelalterlichen literarischen und von der Teufelsvorstellung Yayū's kaum unterscheiden dürfte) sieht Seki Keigo vorwiegend das Resultat einer Verbindung mit Vorstellungen des auf chinesisch-taoistischen Ideen fußenden Ommyōdō (Yin-Yang-Lehre) und einer Vermischung mit der buddhistischen Rākṣasa-Vorstellung: die Teufel erscheinen wie Menschen gestaltet, mit Tigerzähnen, mit kurzen Hörnern auf dem Kopf, nackt bis auf einen Schurz aus Tigerfell, häßlich und ungeheuer stark. Man fürchtet sie, solange man an ihre Existenz glaubt, denn ihre dämonischen Kräfte sind gegen den Menschen gerichtet⁸⁷.

Es mag nicht uninteressant sein, Yayū's humoristischem Kompendium des Wissens über den Teufel kurz gegenüberzustellen, was Seki Keigo des weiteren als Resultat bisheriger volkskundlicher Forschung in einer Art 'Typologie' des Teufels obigen bei ihm unter (1) erscheinenden Bemerkungen anschließt:

(2) Teufelsgestalten der Literatur und Volksüberlieferung wie Shutendōji, Ōtakemaru, die Teufelin am Togakushi-Berg usw. sollen auf Räuber und Wegelegerer in den Bergen zurückgehen, die Frauen und Mädchen entführten und Reisende überfielen und ausplünderten. Im Gegensatz zu diesen wilden, den Menschen Schaden zufügenden 'Teufeln' gibt es (3) *oni*, die als Ahn bestimmter Geschlechter gelten. Seki führt mehrere solcher Familien an, die sich von 'Teufeln' herleiten, darunter die Familien der 'Fünf Teufel' von Yoshino am Fuß des Ōmine, von denen es auch heißt, sie stammten von fünf Yamabushi ab, oder ihre Vorfahren seien unter den Namen 'vordere Teufel' und 'hintere Teufel' Gefolgsleute des En no Ozuna gewesen. (4) Es soll vorgekommen sein, daß man *yamabito*, 'Bergleute', die ab und zu in die Dörfer oder auf die Märkte kamen, um Wein oder Lebensmittel zu kaufen, ihres ungewöhnlichen Aussehens wegen für Teufel hielt. In diesen 'Bergleuten' sieht man Reste einer Vorbevölkerung oder aus der Gesellschaft Ausgeschiedene, die in den Bergen Zuflucht suchten, sowie deren Nachkommen. Ferner sind (5) Vermischungen mit dem Riesenglauben (Riesen und Teufel

⁸⁵ Vgl. Iwata 1958, S. 61, Anm. 1.

⁸⁶ Iwata 1958, S. 62, Anm. 5, vermutet die indische Herkunft der Vorstellung aufgrund eines Zitats im *Kiyūshōran* des Kitamura Nobuyo aus dem *Hyakuyūkyō*; es wird dort gesagt, daß „gegen das Ostmeer hin zwei Menschen zu sehen waren, die sich um Tarnhut, Stiefel, um auf dem Wasser zu gehen, und einen Stock zum Töten und Beleben stritten“, (*Kiyūshōran* 9, Geirin sōsho VII, Tōkyō 1928, S. 1041). In der mir zugänglichen Ausgabe des *Hyakuyūkyō* (2, Taishō shinshū Daizōkyō Nr. 209, [Bd. IV], repr. 1960, S. 549 a-b) geht der Streit in der entsprechenden Geschichte um einen Kasten, aus dem Kleider, Essen, Trinken usw. in unerschöpflicher Menge entnommen werden können, um Zauberstock und -stiefel wie oben. Vgl. hierzu jedoch auch Waldemar Liungman, *Die schwedischen Volksmärchen*, Berlin 1961, S. 141 f., wo nicht nur auf das erwähnte Vorkommen des Motivs im chinesischen Tripitaka hingewiesen wird, sondern auch auf den Perseusmythos, der in Griechenland 'bereits im ersten Abschnitt der archaisch-klassisch-griechischen Zeit (700-300 v. Chr.) bekannt' war, ferner aber auch auf die Herkunft von den noch älteren Assyriern. Die magischen Gegenstände sind hier 'die Flügelschuhe, ein magisches Ränzel und die allerdings relativ spät erwähnte Hadesmütze, d. h. die Tarnkappe'.

⁸⁷ Seki Keigo in *Nihon shakai minzoku jiten* I, 1960, S. 116 f.

hinterließen Fußspuren auf Steinen, bauten Brücken und wurden um ihren Lohn betrogen) und (6) Gemeinsamkeiten mit dem Glauben an Waldgeister (Einäugigkeit, Einbeinigkeit) festzustellen. (7) Teufel sind böse Totengeister, die dem Ackerbau schaden, Krankheit bringen, Menschen quälen. Seki hält die hier zutage tretende Furcht vor dem Teufel für eine spätere Erscheinung. Der Teufel übernimmt die Rolle einer bösen Gottheit und wird zum Gegenspieler der (guten) Gottheiten, wie es etwa verschiedene Kagura-Tänze darstellen. Den Keim zu dieser Entwicklung sieht Seki in den Zeremonien des Teufelsaustreibens am Setsubun-Tag, dem 'Jahreszeitenwechsel', oder beim *tsuina*, dem Großen Geisteraustreiben am Jahresende. (8) Schließlich zeigten sich Gemeinsamkeiten mit der *kami*-Vorstellung, denn Gottheiten (*kami*) kommen nicht nur vom Himmel herunter oder von jenseits des Meeres, sondern auch von den Bergen herab wie die Teufel. Als Zerfallsform dieses Glaubens bezeichnet Seki die Vorstellung, daß die *yamabito* in den Dörfern erscheinen. Die Vorstellung vom Kommen und Gehen der Götter ist heute noch in Festen und Zeremonien erkennbar, und derselbe 'göttliche Charakter des Kommens und Gehens' eigne auch dem *oni*: wie die an Neujahr aufgestellten Torkiefern einen 'Sitz' zum Empfang der Gottheit bilden, so sollten die in Nagano mit den Torkiefern zusammen aufgestellten Schmuckhölzer, die *onigi* ('Teufelhölzer') genannt werden, dem Empfang der *oni* dienen; das Abbrennen von Feuern um das Kleine Neujahr herum (die Feuer heißen in Kyūshū 'Teufelsfeuer') galt dann ihrem Wegsenden. Hier findet Seki wiederum Ähnlichkeiten des Teufels mit dem Jahresgott, *toshigami*³⁸.

Wir treffen in dieser Darstellung auf Wohlbekanntes aus Yayū's Teufelsbiographie, aber auch auf Neues. Lassen wir andererseits in Yayū's *Oni no den* beiseite, was außer den schon genannten Motiven als fremde Vorstellung kenntlich ist: den gesamten 'Höllenaspekt' des Teufels³⁹, die magischen Künste zur Dienstbarmachung der Teufel⁴⁰, ferner das didaktische Element, das sich in einigen Sprichwörtern samt ihrer Illustration äußert⁴¹, sowie die rein literarische Fiktion der Jurōhime, so bleibt immer noch ein beachtlicher Rest, der einer näheren Untersuchung wert wäre. Wir wollen uns jedoch auf ein Motiv beschränken, das merkwürdigerweise von Seki nicht beachtet wurde, obwohl es unbedingt zum *oni* gehört: das Menschenfressen. Nicht nur der Teufel in der Geschichte aus dem *Ise-monogatari* ist ein Menschenfresser, auch Shutendōji und seine Teufel vom Ōeyama, die Teufel vom Togakushi-Berg und die Teufel vom Schwarzgrabhügel, sie alle haben es aufs Menschenfressen abgesehen. Menschenfresser sind die Teufel des Märchens⁴², und

³⁸ Seki Keigo, a. a. O., S. 117.

³⁹ Besonders aufschlußreich sind hierzu die Höllensbilder der *Jigoku-sōshi* vom Beginn der Kamakura-Zeit (vgl. *Jigoku-sōshi*, Nihon emakimono zenshū VI, 1960).

⁴⁰ Die magischen Künste spielen sowohl im Ommyōdō wie im Buddhismus eine Rolle.

⁴¹ Die didaktische und moralistische Tendenz der *Ōtsu-e* im 18. Jh. wird besonders unterstrichen durch die Bildinschriften, die der Ethik der *Shingaku* entsprechen.

⁴² Vgl. die Märchen *Mamako no shūhiroi*, *Oni no ko Kozuna*, *Onigashima nugidashi*, *Nanatsu no kama*, *Senri no kutsu*, *Imo wa oni* usw. (*Nihon mukashibanashi meii* [künftig NMM], Tōkyō 1948, S. 48 ff., 89 ff., 112 f.); an Übersetzungen vgl. z. B. Horst Ham-

als Menschenfresser tritt der *oni* schon im frühesten Schrifttum auf den Plan: das *Izumokuni fudoki* berichtet vom Erscheinen eines einäugigen *oni* auf einem Berg, wo ein Bauer Feldwache hielt. Der *oni* fraß den Sohn des Bauern, während die Eltern sich verstecken konnten⁴⁸.

Zum Menschenfressen treten schon in dieser ältesten Teufelsgeschichte zwei Motive, die zu den Wald- bzw. Berggeistern führen: die Einäugigkeit des Teufels und der Berg als Schauplatz der Handlung. Wir können aber noch einen Schritt weiter kommen, wenn wir eine ganz bestimmte Gestalt unter den Berggeistern ins Auge fassen, nämlich die *yamauba*, die Bergfrau oder Bergalte, im Märchen auch häufig geradezu *onibaba*, Teufelsalte, genannt. Sie ist die 'Hexe' des japanischen Märchens und der Sage, wenngleich sich unser Begriff der Hexe nicht voll mit dem Begriff der *yamauba* deckt⁴⁴. Wie der Teufel ist sie manchmal einbeinig; vor allem aber ist sie die Menschenfresserin⁴⁵. So tritt im selben Märchen je nach Gegend einmal die *yamauba* oder *onibaba*, einmal der Teufel in dieser Rolle auf⁴⁶.

Ist dieses Menschenfressen nun lediglich als häufig wiederkehrendes Schmuckmotiv von Märchen und Sage anzusehen, oder verbirgt sich dahinter ein tieferer Sinn? Schließlich ist dieses Motiv ja nicht auf Japan beschränkt, wir kennen es genügend auch aus europäischen Märchen und Sagen. Daher hat sich auch die deutsche Märchenforschung mit diesem Problem befaßt. So findet etwa Will-Erich Peuckert 'in der menschenfressenden Hexe Kopffjagdzauber'⁴⁷, während Lutz Röhrich glaubt, daß 'sogenannter magischer Kannibalismus' dem Motiv zugrunde liege. In einem schwedischen Märchen etwa heiße es von einer alten Hexe, daß sie die geraubten Kinder auffraß, 'damit sie mehr Macht zum Zaubern erlangte'. Bestärkt wird Röhrich in seiner Annahme durch ein albanisches Märchen, aus dem hervor-

mitzsch, hrsg., *Japanische Volksmärchen*, Düsseldorf-Köln 1964, S. 36 ff.: „Als die Dämonen lachten“; S. 90 ff.: „Der Zaubermantel der Hexe“; S. 199 ff.: „Von der Schwester, die ein Dämon war“ usw.

⁴⁸ *Izumo-kuni fudoki*, NKBT II, 1958, S. 236 ff.; vgl. Karl Florenz, *Japanische Mythologie*. *Nihongi*, „Zeitalter der Götter“. *Nebst Ergänzungen aus anderen Quellenwerken*, Tōkyō 1901, S. 289.

⁴⁴ Zur Hexe vgl. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlin u. Leipzig 1927 ff., III, S. 1827 ff.; zur *yamauba*: *Nihon shakai minzoku jiten* IV, 1960, S. 1494 f. Zur Märchen- und Sagenhexe s. a. Lutz Röhrich, *Märchen und Wirklichkeit*, Wiesbaden 1964, S. 17 f. u. 132. — Hier sei auch auf die Vielschichtigkeit der *yamauba* hingewiesen, auf die wir indessen nicht näher eingehen können. Vgl. hierzu auch Yanagita Kunio, *Yama no jinsei*, in: Teihon Yanagita Kunio shū IV, 1963, bes. S. 129 ff.

⁴⁵ Vgl. vor allem die Märchen *Tentō-san kane no tsuna*, *Ushikata yamauba*, *Kuwazu nyōbō*, *Kuchinashi nyōbō* usw. NMM S. 101 ff. Dazu die Übersetzungen Hammitzsch 1964, S. 78 ff.: „Die Frau, die keinen Reis aß“, „Der Ochsentreiber und die Hexe“, „Die Schwester und die Berghexe“.

⁴⁶ Vgl. hierzu etwa die Varianten der bereits genannten Märchen, dazu *Sammai no ofuda*, *Oni no ie no benjo*, *Oni wo hitokuchi*, *Mimikiri Danichi* usw., NMM S. 97 ff.; s. a. das Typenverzeichnis von Seki Keigo, *Types of Japanese folktales*, in: *Asian Folklore Studies* XXV, 1966, S. 43 ff., unter „Escape from ogre“.

⁴⁷ Will-Erich Peuckert und Otto Lauffer, *Volkskunde. Quellen und Forschungen seit 1930*, Bern 1951, S. 164.

geht, daß eine Hexe zwangsläufig Kannibalin sein muß⁴⁸. Von anderer Seite ist dagegen darauf hingewiesen worden, daß das Menschenfressen vornehmlich zu den Eigenheiten von Totengeistern und Leichendämonen gehört, und zwar ist es vor allem der Wiedergänger, der 'lebende Leichnam', der als Menschenfresser hervortritt⁴⁹. Reiches Material in Form von Sagen, die von menschenfressenden Totengeistern berichten, liegt insbesondere aus China vor⁵⁰. Die japanischen Märchen geben uns jedoch einen Schlüssel in die Hand, um diese Vorstellung noch weiter zu verfolgen.

Zunächst gibt es zwischen *oni* und *yamauba* noch mehr Berührungspunkte und Übereinstimmungen. Das 'Teufelskind' ist in manchen Gegenden eine Gabe der *yamauba*: wer das Glück hat, im Wald den nie leer werdenden und daher Reichtum bringenden Fadenknäuel der *yamauba* zu finden, muß ein solches Teufelskind in Kauf nehmen⁵¹. Auch das Aussehen der *yamauba* gleicht in manchen Stücken dem des *oni*: die *yamauba* wird meist als nackt geschildert, an Händen und Füßen behaart. Sie ist unerhört groß und stark wie Teufel und Riesen, und wie diese hat sie da und dort im Stein Fußabdrücke hinterlassen. Da die Vorstellung der *yamauba* kaum außerjapanisch beeinflusst ist, wird man diese Charakterzüge auch dem *oni* als ursprünglich japanische Vorstellung zubilligen dürfen. Darüber hinaus zeigt die *yamauba* jedoch noch eine Reihe von Eigentümlichkeiten, die beim *oni* offensichtlich verdrängt oder überlagert wurden: ihre Haut ist von eigentümlicher weißer Farbe, knöchellang hängt ihr Haar herunter, ihr schrecklicher Mund ist bis zu den Ohren gespalten, und wild funkeln ihre Augen⁵². Dieses ganze Erscheinungsbild weist die *yamauba* als Totengeist aus. Die Gemeinsamkeiten des *oni* mit der *yamauba* legen den Schluß nahe, daß wir auch im *oni* ursprünglich und nicht erst sekundär einen Totengeist zu sehen haben. Dafür sprechen auch andere Merkmale des *oni* wie Einbeinigkeit und Einäugigkeit⁵³, vor allem aber auch jene Eigenschaften, die ganz allgemein bösen Totengeistern zugeschrieben werden: sie bringen Krankheit, Seuchen, Tod und verursachen Mißernten⁵⁴.

Auch das Wort *oni* selbst führt uns in die gleiche Richtung. Bereits Matsuoka Shizuo wies auf eine Beziehung von jap. *oni* zu mikronesisch *ani* = Totenseele, Manen, hin⁵⁵. In einer neuen Untersuchung zu den Seelenvorstellungen in Ozeanien hat Hans Fischer den Nachweis erbracht, daß die Wortgruppe, in die das mikrone-

⁴⁸ Röhrich 1964, S. 131 ff.

⁴⁹ Z. B. Hans Naumann, *Primitive Gemeinschaftskultur*, Jena 1921, S. 22 f.; vgl. a. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* II, S. 730, s. v. Eisen; VI, S. 151 ff., s. v. Menschenfresser; IX, S. 1089, s. v. Zwerge und Riesen.

⁵⁰ Vgl. hierzu J. J. M. de Groot, *The religious system of China*, repr. Taipei 1964, V, S. 745 ff., 762 ff.

⁵¹ Zum *oniko* vgl. Yanagita 1963, S. 111 ff.

⁵² Zusammenfassend hierzu *Nihon shakai minzoku jiten* IV, S. 1494 f.

⁵³ Vgl. hierzu Nelly Naumann, *Yama no kami — die japanische Berggottheit*, Teil II, in: *Asian Folklore Studies* XXIII, 2, 1964, S. 106 ff. und 159 ff.

⁵⁴ Dies kommt in Japan besonders deutlich zum Ausdruck im *Goryō*-Kult. Vgl. Naumann 1964, S. 115 ff.

⁵⁵ Matsuoka Shizuo, *Nihon kogo daijiten, goshi*, ²1963, S. 327.

sische *ani* einzugliedern ist und deren uraustronesische Wurzel 'abgeschiedene Seele' (in den rezenten Sprachen sowohl 'Totengeist' wie 'Geist' allgemein) bedeutet, in ganz Ozeanien eine ungemein weite Verbreitung hat. Dazu ist ferner der in Indonesien am weitesten verbreitete Terminus *nitu* für Totengeist (auf den Philippinen und Formosa auch *anito* usw.) zu stellen, der auf ein uraustronesisches **nitu*, **hanitu* zurückgeführt wird⁵⁶. Charles Haguenaer erläutert das Wort *oni* ebenfalls als "âme désincarnée, esprit démoniaque". Es wäre seiner Meinung nach merkwürdig, wenn das Altjapanische kein spezielles Wort gekannt hätte, um die "âme désincarnée" zu bezeichnen. Daß das Wort *oni* im 8. Jh. in eben diesem Sinne gebraucht wurde, sieht er durch eine Stelle des *Nihonshoki* bestätigt, wo die Wirksamkeit des Pfirsichs zur Abwehr der *oni* (*oni wo fusegu*) begründet wird mit dem Werfen von Pfirsichen durch Izanagi auf seiner Flucht vor der toten Izanami und den Donnern, die auf ihrem Leichnam hockten und ihn verfolgten⁵⁷. So entspringt es gewiß reiflicher Überlegung, daß zur Schreibung des japanischen Wortes *oni* das chinesische Zeichen *kuei*⁶¹, Totengeist, Totendämon, gewählt wurde, dessen ursprüngliche Bedeutung der frühjapanischen *oni*-Vorstellung sehr nahe gestanden haben muß⁵⁸.

Die eben genannte Stelle des *Nihonshoki* gibt uns noch einen weiteren Anhaltspunkt zum Verständnis von *oni* und *yamauba*. Die dort geschilderten mythischen Ereignisse: Tod der Göttin Izanami; Totenweltbesuch des Gottes Izanagi, um die Schwerster-Gemahlin Izanami zurückzuholen; verbotener Anblick der toten Izanami, der die eben noch 'wie bei Lebzeiten' erscheinende Izanami als schrecklichen, verwesenden Leichnam enthüllt; 'magische Flucht' des Izanagi vor diesem 'lebenden Leichnam'; Aussprechen der Scheidungsformel an der Grenze zwischen Jenseits und Diesseits; Izanami weist sich als Todesgöttin aus, die täglich tausend Häupter des grünen Menschengrases erwürgen will⁵⁹ — bilden den Prototyp des in Japan weit verbreiteten Märchens *Sammai no ofuda*, 'Drei Amulettzettel'⁶⁰. An die Stelle des *yomo tsu kuni* ('Land der Finsternis') als Totenwelt tritt im Märchen der Wald⁶¹, wo ein Klosterschüler Blumen pflücken oder Kastanien sammeln will — ein Unternehmen, auf dessen Gefährlichkeit ihn der Priester hinweist, denn im Wald hausen Teufel und Hexen. Da der Junge von seinem Wunsch nicht abzubringen ist, gibt

⁵⁶ Hans Fischer, *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien*, München 1965, S. 326 ff., 388, 390. Vgl. a. Erika Purse-Stanek, *Zum Bestattungsbrauchtum der Eingeborenen von Formosa*, Diss. Wien 1955, S. 349. Für einen anderen Versuch linguistischer Interpretation vgl. Charles Haguenaer, *Origines de la civilisation japonaise*, Paris 1956, S. 169.

⁵⁷ Haguenaer 1956, S. 169 mit Anm. 3. Vgl. *Nihonshoki* 1, NKBT LXVII, 1967, S. 99; Karl Florenz, *Die historischen Quellen der Shinto-Religion*, Göttingen 1919, S. 142.

⁵⁸ Zum *kuei* vgl. Izushi Yoshihiko, *Kijin-kō. Toku ni ki no yūrai to sono tenkai ni tsuite*, in: *Tōyō gaku* XXII, 1934/35, S. 262 ff.

⁵⁹ *Nihonshoki* 1, NKBT LXVII, S. 89 ff.; vgl. *Kojiki* 1, NKBT I, 1958, S. 60 ff.; Florenz 1919, S. 134 ff., 19 ff.

⁶⁰ NMM S. 97 ff.; Übersetzung: Hammitzsch 1964, S. 231 ff.: „Die drei Amulette“.

⁶¹ Zum Wald als Jenseits vgl. Nelly Naumann, *Yama no kami — die japanische Berggottheit*, Teil I, in: *Asian Folklore Studies* XXII, 1963, S. 262 ff.

ihm der Priester drei Amulettzettel zum Schutze mit. Der Junge gerät in die Gewalt der *yamauba* und rettet sich durch 'magische Flucht' mit Hilfe der Amulettzettel (in anderen Versionen durch Werfen von Spiegel, Kamm und Nadel), die sich in Fluß, Berg, Feuer oder ähnliche Hindernisse verwandeln.

Die *yamauba* erscheint in diesem Märchen als sinnentleerte Degenerationsform der Todesgöttin — aus der Ersten Toten, der Würgerin zum Tode, der die Menschheit verfallen ist, wurde die menschenfressende Hexe. Hier finden wir m. E. die Urform des Menschenfressers oder der Menschenfresserin: den Verschlinger Tod. Vor dieser Grundkonzeption wird es begreiflich, daß einerseits auch der einzelne Tote — meist ist es der um sein Leben Betrogene, der eines 'schlimmen Todes' Gestorbene, der im Grab keine Ruhe findet — zum Menschenfresser wird, daß andererseits 'der Menschenfresser' Züge eines Totengeistes trägt.

Sind wir nun solcherart sicher, daß der *oni* seinem ursprünglichen Wesen nach ein Totengeist ist, so gewinnen wir auch in andere Einzelheiten neue Einsicht. Nicht mehr als reine Willkür erscheint die Verbindung des *oni* mit dem Grab⁶², und auch die Geilheit des Teufels erinnert an die allzu jung und unverheiratet Verstorbenen, die man manchenorts ganz besonders als Wiedergänger fürchtet, da sie bei den Lebenden sexuelle Befriedigung suchen⁶³. In der europäischen wie in der chinesischen Überlieferung sind die Totengeister im Besitz des Tarnmantels⁶⁴, und allenthalben sind es die Totengeister und in ihrer Nachfolge der 'dumme Riese', der 'dumme Teufel', denen man durch List die schönen Zauberdinge abnimmt oder die man durch List betrügt⁶⁵.

Schließlich wird in der japanischen Volkskunde gerne darauf hingewiesen, daß zum Jahresende (daneben auch zu dem ganz buddhistisch gefärbten Totenfest im Sommer⁶⁶) die Totenseelen erwartet werden, die ihre Angehörigen besuchen, um Glück, Gesundheit, Fruchtbarkeit für das kommende Jahr zu bringen und um ihrerseits Opfergaben entgegenzunehmen. Warum aber kommen die Toten gerade zum Jahresende, und warum findet wenige Tage danach das Teufelsvertreiben in irgendeiner Form statt? Wir kommen der Sache etwas näher, wenn wir hören, daß an

⁶² In diesem Zusammenhang scheint die auch von Iwata 1958, S. 64, Anm. 27, gebrachte Annahme, erst das Gedicht des Taira no Kanemori, dessen 'Teufel' eine scherzhafte Anspielung auf die Frauen darstellen, habe zu der Überlieferung um das Kurozuka geführt (vgl. Anm. 31), nicht stichhaltig.

⁶³ Vgl. hierzu etwa *Chōsen no kijin*, Keijō 1939, S. 457 ff.; Wolfram Eberhard, *Typen chinesischer Volksmärchen*, Helsinki 1937, S. 167 ff., bes. 170 f., und Wolfram Eberhard, *Volksmärchen aus Südost-China*, Helsinki 1941, S. 56 ff., 128 ff.

⁶⁴ Vgl. hierzu Eberhard 1941, S. 82 ff., 172 ff.; *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* IV, S. 517.

⁶⁵ Vgl. Naumann 1963, S. 269 f.; Zwerge als Totengeister im Besitz der Tarnkappe: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* IX, S. 1031 ff., 1115 ff.; zur Beziehung zw. Zwergen und Riesen IX, S. 1120 ff.; dummer Riese, dummer Teufel IX, S. 1135 ff.

⁶⁶ Zum Totenfest vgl. M. W. de Visser, *Ancient Buddhism in Japan*, Leiden 1935, I, S. 58 ff. Es ist hervorzuheben, daß auch das hinduistische Divālī, das im buddhistischen Totenfest inkorporiert erscheint, ursprünglich ein Neujahrsfest ist, an dem der Besuch der Totenseelen erwartet wurde (de Visser 1935, I, S. 92 ff.).

bestimmten Tagen 'die Kessel der Hölle offenstehen'⁶⁷, das heißt, daß die Totenwelt ihre Tore geöffnet hat. Auch dies ist eine weitverbreitete Vorstellung, die sich bis in kosmologische Ideen des alten Orients verfolgen läßt: das Ende des Jahres als Periode der Aufhebung der kosmischen Ordnung⁶⁸. Deshalb sind alle Geister unterwegs, die guten wie die bösen. Vor allem aber kommen die Toten ins Diesseits zurück und erwarten Opfergaben. Sie müssen nach einigen Tagen zurückgeschickt werden. Gegen die bösen Totengeister, die in dieser Schar mitziehen, ergreift man am besten schon im voraus Maßregeln, die ihre Annäherung verhindern sollen. Die Art dieser Maßnahmen und die Termine, auf die in Japan neben dem Jahresende entsprechendes Brauchtum fällt, führen wieder zu Vorstellungen um die Berggeister⁶⁹, während eine Ähnlichkeit mit dem *toshigami*, dem Jahresgott, nur insofern festgestellt werden kann, als auch im Jahresgottglauben Vorstellungen vom Besuch der (Segen und Fruchtbarkeit bringenden) Toten- bzw. Ahnengeister aufgegangen sind⁷⁰.

Dem Motiv der 'magischen Flucht', das in Japan mit dem Mythos des Totenweltbesuchs und mit der Märchen- und Sagengestalt der *yamauba* verknüpft ist, wird aufgrund seiner außerordentlich weiten Verbreitung ein sehr hohes Alter zugestanden⁷¹. Für das Alter der ursprünglichen *oni*-Vorstellung besitzen wir vorläufig kein Kriterium. Wir können jedoch feststellen, daß die Vorstellung des *oni* als eines Totengeistes schon im 8. Jh. mit anderen Vorstellungen vermischt oder von ihnen verdrängt wird⁷². Das Eindringen buddhistischer Höllen- und Dämonenvorstellung bewirkte eine weitere Wandlung des *oni*-Bildes. Andere, im 9. Jh. deutlich sichtbar werdende Vorstellungen in bezug auf den Totenglauben⁷³ lassen zudem die ehemalige Bedeutung des *oni* verblassen. Sie ist im Gewirr der komplexen heutigen Vorstellungen und Bräuche nur mehr schwer zu erkennen. Von der Lebendigkeit und Stärke der ehemaligen Bindung an die 'Menschenfresser'-Vorstellung zeugt jedoch deren Einbeziehung noch in die historisierende mittelalterliche Sagenliteratur.

⁶⁷ Vgl. Nishitsuno 1961, S. 354, s. v. *jigoku no kama*; s. a. Josef Kreiner, *Der Misaki-Schrein von Kap Sada, Süd-Japan*, in: Archiv für Völkerkunde XX, Wien 1966, S. 55.

⁶⁸ Vgl. hierzu Jan de Vries, *Betrachtungen zum Märchen*, Helsinki 1954, S. 159; Waldemar Liungman, *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein*, Teil I, Helsinki 1937, S. 11 f.

⁶⁹ So z. B. das Brauchtum um den Hitotsumekozō, den 'Einaugmönch'. Vgl. Naumann 1964, S. 107 ff.

⁷⁰ Zum *toshigami* vgl. Naumann 1964, S. 72 ff.

⁷¹ Vgl. Peuckert/Lauffer 1951, S. 168; s. a. Ōbayashi Taryō, *Nihon shinwa no kigen*, Tōkyō 1961, S. 100 ff.; Liungman 1961, S. 57 ff.

⁷² Dies geht hervor aus verschiedenen Stellen des *Nihonshoki*, wo das Wort *oni* jeweils in verschiedener Bedeutung verwendet wird. Einmal werden Fremde als *oni* bezeichnet (*Nihonshoki* 19, NKBT LXVIII, 1965, S. 93), einmal ließe sich *oni* im Sinne der späteren *yamabito* interpretieren (*Nihonshoki* 26, NKBT LXVIII, S. 351); wir finden jedoch *oni* auch in der Bedeutung 'böse Geister' ohne weitere Differenzierung (*Nihonshoki* 7, NKBT LXVII, S. 303).

⁷³ Hierzu gehört ein zunehmender Vergeistigungsprozeß innerhalb der Totenseelenvorstellung. Vgl. Nelly Naumann, *Der Umgang um den himmlischen Pfeiler. Mythos und Brauchtum um Hochzeit und Bestattung in Altjapan und ihre außerjapanischen Beziehungen*, (Manuskript), Kap. 4, S. 221: Seelenvorstellungen Altjapans.

