

NELLY NAUMANN
KUME-LIEDER UND KUME

ABHANDLUNGEN
FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

IM AUFTRAGE DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON EWALD WAGNER

XLVI, 2

KUME-LIEDER UND KUME

ZU EINEM PROBLEM
DER JAPANISCHEN FRÜHGESCHICHTE

VON
NELLY NAUMANN



DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

KOMMISSIONSVERLAG FRANZ STEINER GMBH
WIESBADEN 1981



Zs 61

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Naumann, Nelly:

Kume-Lieder und Kume: zu e. Problem d. jap. Frühgeschichte, von Nelly Naumann. – [Marburg]: Deutsche Morgenländische Ges.; Wiesbaden: Steiner, 1981.

(Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; 46,2)

ISBN 3-515-03413-7

NE: GT

Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus nachzudrucken oder auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie usw.) zu vervielfältigen. © 1981 by Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden. Gedruckt mit Unterstützung der

Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Gesamtherstellung: Rheingold-Druckerei GmbH, D-6500 Mainz

Printed in W.-Germany

INHALTSVERZEICHNIS

Abkürzungen		VII
0.	Vorbemerkung	1
1.	Die Kume-Lieder	3
1.1	Die einzelnen Lieder	3
1.2	Auswertung der Lieder	31
1.2.1	Charakterisierung der Lieder	31
1.2.2	Charakterisierung der Kume anhand des Liedinventars	33
2.	Die Kume in der Überlieferung	39
2.1	Der Urahn der Kume	39
2.2	Die Kume in den Überlieferungen um Iwarebiko	41
2.2.1	Die Teilnahme der Kume am Feldzug des Iwarebiko	41
2.2.2	Ökume, der Brautwerber des Iwarebiko	48
2.3	Die Kume in der Überlieferung nach Iwarebiko (4.-7. Jh.)	53
3.	Alter und Tradierung der Kume-Lieder	63
3.1	Das Alter der Kume-Lieder	63
3.2	Die Tradierung der Kume-Lieder	67
3.3	Die Kume-Lieder und das Hofzeremoniell	74
3.4	Kume-Lieder und Kume-Tanz	83
4.	Die Kume	90
4.1	Die Kume in der bisherigen Forschung	90
4.2	Abweichungen und Übereinstimmungen in der Berichterstattung über Kume und Kume-Lieder – Spekulation, Überlieferung und geschichtliche Wirklichkeit in der Darstellung des Iwarebiko und seines Eroberungszuges	95
4.3	Die Kume-Überlieferung – Versuch einer Analyse	102
4.3.1	Iwarebiko und die Kume – Grundsicht der Kume-Überlieferung	102
4.3.2	Ötomo und Kume-be – die Militarisierung der Kume	112
4.3.3	Kume no Atai und Ökume-nushi – die Idealisierung und Heroisierung der Kume	120
5.	Schlußbemerkung	125
	Literaturverzeichnis	128
	Register	133



ABKÜRZUNGEN

EJ	Encyclopedia Japonica
KGDJ	Nihon kokugo daijiten
KGS	Kôgaku sôsho
KJK	Kojiki
KJKD	Kojiki-den
KKGJ	Zukai Kôkogaku jiten
KKS	Kodai kayô shû
KL	Kume-Lieder
KSDJ	Kokushi daijiten
KST	Shintei zôho Kokushi taikei (fukyû-ban)
MNZ	Motoori Norinaga zenshû
NKBT	Nihon koten bungaku taikei
NMK	Nihon minzoku no kigen
NSK	Nihonshoki
NSMJ	Nihon shakai minzoku jiten
SHS	Shimpojiimu Hyûga shinwa
SKH	Sendai kuji hongî
SNG	Shoku-Nihongi
SNMG	Sôgô Nihon minzoku goi
SSWRS	Shohon shûsei Wamyô ruijushô
STS	Shimpojiimu Takamagahara shinwa
YKS	Yanagita Kunio shû
YT	Yoshida Tôgo
ZZGR	Zokuzoku gunsho ruijû

0. VORBEMERKUNG

Als *kume-uta*, „Kume-Lieder“ (= KL), bezeichnet das *Nihonshoki* (= NSK) eine Gruppe von acht Liedern (davon sechs auch im *Kojiki* (= KJK) enthalten), die sämtlich in den Bericht über den legendären „Ostfeldzug des Kaisers Jimmu“ eingebaut sind¹. Sie wurden demzufolge in den Übersetzungen dieser beiden Werke mit erfaßt und dort dem jeweiligen Forschungsstand entsprechend übertragen. Doch sowohl die jüngste dieser Übersetzungen (Philippi 1969: 172 ff.) wie auch die letzte wissenschaftliche Untersuchung, die sich speziell mit den KL befaßt (Ueda 1971: 315 ff.), zeigen, daß wesentliche Fragen, die sich auf die Lieder wie auch ihre Träger beziehen, bisher nur unbefriedigend gelöst wurden. Überdies beschränkten sich die bisherigen Arbeiten entweder auf Teilaspekte der KL oder es ging ihnen nur um die Bestätigung von Theorien oder das Aufzeigen von Standpunkten und Meinungen. Eine Betrachtung der KL in ihrer Ganzheit scheint daher ebenso wünschenswert wie die Klärung einzelner Probleme, auch in bezug auf die Urheber der KL. Dies soll die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung sein.

¹ Die Lieder sind enthalten in Fasz. 3 des NSK und im mittleren Faszikel des KJK. (Beide Werke werden hier, wenn nicht ausdrücklich anders vermerkt, stets zitiert nach der Ausgabe *Nihon koten bungaku taikei* (= NKBT), d. h. das KJK nach NKBT 1, das NSK nach NKBT 67 und 68. Sofern bei NSK-Zitaten nur die Seitenzahl angegeben wird, beziehen sich diese auf NKBT 67.) Die Lieder sind außerdem zusammengestellt in *Kodai kayō shū* (= KKS), NKBT 3: *Kojiki kayō* Nr. 9–14 (S. 44–48) und *Nihonshoki kayō* Nr. 7–14 (S. 127–133). —

Das NSK weist zweimal: 198/199 und 208/209 darauf hin, daß man die betreffenden Lieder *kume-uta* nennt.

1. Die Kume-Lieder

Die Bezeichnung *kume-uta* nimmt laut NSK 3: 208/209 „auf diejenigen Bezug, welche diese Lieder singen“, d. h. auf die Kume bzw. Kume-be, die man als eine Berufsgruppe (*be*) von Kriegerern anzusehen pflegt. Die im Urtext durchgehend phonetisch mit *manyōgana* aufgezeichneten Lieder werden indessen in der Erzählung selbst als Werke des Kamu Yamato Iwarebiko (d. h. des legendären „Jimmu Tennō“) angesehen und teils diesem selbst teils seinem Heerführer Michi no Omi, Urahn der Ōtomo no Muraji, in den Mund gelegt. Sie erscheinen in den genannten Werken in unterschiedlicher Reihenfolge.

Da die bisherigen Arbeiten, die sich mit den KL befaßten, im allgemeinen nur Einzelaspekte herausgegriffen haben, ohne die Lieder sowohl in ihrer Gesamtheit wie auch im einzelnen in ihrem ganzen Umfang zu berücksichtigen, sollen hier zunächst die Lieder im einzelnen behandelt werden, wobei wir in der Reihenfolge des NSK vorgehen. Fragen sprachlicher Natur, deren befriedigende Klärung durch die japanische Forschung sich bereits in den allfälligen Kommentaren und in Wörterbüchern niedergeschlagen hat, werden dabei im allgemeinen nicht erneut aufgegriffen.

1.1 Die einzelnen Lieder

Lied 1 (NSK 3: 198/199; KJK 2: 156/157)²

1 Uda nō	In Uda's
2 takakī ni	Hochgehege
3 sigiwana Faru	spann' ich Schnepfenschlingen.
4 waga matu ya	Die ich erwarte,
5 sigi Fa sayarazu	die Schnepfen, fangen sich nicht –
6 isukuFasi	ein gar prächtiger /?/

² Die Umschrift der *Liedtexte* folgt dem alten Lautsystem; der h-Laut wird durch F wiedergegeben, die Vokale der *otsu-rui* sind durch zwei Punkte gekennzeichnet. Kursivschrift wird für die Umschrift (Hepburn-System) semantisch gebrauchter Zeichen verwendet. Ergänzungen sind in Klammern / / gesetzt. *Im übrigen* wird die heute übliche Umschrift nach dem Hepburn-System verwendet, soweit nicht kleinere Modifikationen notwendig erscheinen, um Verwechslungen vorzubeugen (z. B. Wohodo statt Ohodo).

- | | |
|-------------------------------|---------------------------------|
| 7 kudira sayari (KJK: sayaru) | Wal fängt sich darinnen! |
| 8 konami ga | Wenn die Erstfrau |
| 9 na kōFasaba | um Zukost bittet: |
| 10 tati-sōba nō | Vierkantholz, gepflanzt, |
| 11 mī nō nakeku wo | trägt an Früchten nichts – so |
| 12 kōkisi Fīwene | viel schneid' dünn ihr doch ab! |
| 13 uFanari ga | Wenn die zweite Frau |
| 14 na kōFasaba | um Zukost bittet: |
| 15 itisakakī | der Sakaki-Baum |
| 16 mī nō oFokeku wo | trägt der Früchte viele – so |
| 17 kōkida Fīwene | viel schneid' dünn ihr doch ab! |

Im NSK endet hier das Lied; das KJK fügt noch an:

- | | |
|--------------------------|-------------------------|
| 18 ee siyago siya | ee siyago siya |
| <i>ko wa inōgōFu sō</i> | das ist Prahlerei! |
| 19 aa siyago siya | aa siyago siya |
| <i>ko wa azawarau sō</i> | das ist Spottgelächter! |

Die beiden eingerückten Zeilen nach Vers 18 und 19 gelten als erklärender Kommentar zu den betreffenden Versen. Sie sind im Gegensatz zu den Liedzeilen nicht phonetisch geschrieben (nach „inōgōFu sō“ wird daher eigens vermerkt, daß die betreffenden fünf Schriftzeichen „dem Laut nach“ zu lesen sind).

Drei Elemente dieses Liedes: der Ortsname Uda, die Schnepfenschlingen als eine Art Jagdfalle und die im Rahmen eines Festschmauses denkbaren Bitten der Frauen um Zukost, bildeten die offenkundige Veranlassung für die Verbindung des Liedes mit der Geschichte des Kampfes zwischen dem Eroberer Iwarebiko und den Brüdern Ukashi in Uda. Ukashi der Ältere errichtete in seinem Haus eine Falle für Iwarebiko, den er dann zu einem Gelage laden wollte. Da Ukashi der Jüngere den Plan verriet, trieb man Ukashi den Älteren in seine eigene Falle. Iwarebiko singt das Lied bei der Siegesfeier, zu der Ukashi der Jüngere die bereitgestellten Speisen darbot.

Trotz der Unmöglichkeit, den logischen Widerspruch aufzulösen, der hierdurch zwischen der Person des Sängers und dem „ich“ als Subjekt des Liedes entsteht (der Sänger Iwarebiko ist ja gerade das Objekt, dem die Falle galt, und nicht der Fallensteller), ist man nicht müde geworden, das Lied nicht aus sich selbst, sondern aus dem Kontext zu erklären. Auch Tsuchihashi Yutaka, der Wert auf die Feststellung legt, daß es sich bei diesem wie bei den übrigen KL um unabhängige, selbständig entstandene Lieder handelt³, läßt sich letzten Endes hiervon beeinflussen, wenn er es

³ Tsuchihashi 1974: 221. Siehe auch den Kommentar Tsuchihashi's zu den

zum Irrtum erklärt, dieses Lied als Jagdlied zu betrachten. Seiner Meinung nach handelt es sich um ein Kriegslied, das die Jagd als Metapher verwendet (Tsuchihashi 1974: 228, 230). Tsuchihashi's Beweisführung ist indessen unbefriedigend und seine Schlußfolgerung beruht auf einem eindeutigen Zirkelschluß.

Versuchen wir, das Lied aus sich selbst heraus zu verstehen, so sehen wir uns zunächst in das Gebiet von Uda versetzt: ein Bergland im östlichen Yamato, an die Provinzen Iga und Ise grenzend, das im *Wamyōshō* (6: 4b = SSWRS: 613) als *kōri* (Distrikt) erscheint, im Kontext des NSK jedoch noch als *agata* (Bezirk) bezeichnet wird. Uda ist rings von Bergen umstellt, deren Wässer sich in den Oberlauf des Nabari ergießen – hier ursprünglich Uda-gawa benannt (heute laut YT 2: 398 f. Hagiwara-gawa). Es besteht die Tendenz, das Lied speziell auf die Gegend des heutigen Fleckens Takaki (Großflecken Sakura, Stadt Utano) zu beziehen (Ueda 1971: 322), wenn auch das *takaki* des Liedes (Z. 2) nicht als Ortsname sondern als sachliche Bezeichnung aufzufassen sein wird. Die Grundbedeutung von *ki* als „Ort, der durch eine Einfriedung abgegrenzt ist“⁴, läßt für *takaki* mehrere Interpretationen zu – sei es eine „Burg“ primitivster Art, eine umwallte Siedlung oder einfach ein auf der Höhe angelegtes Gehege. Da man wohl kaum innerhalb einer bewohnten Siedlung Schnepfenschlingen anbringen wird, andererseits aber auch ein Gehege tief in den Bergen einen Zweck erfüllen muß, kommt dem Gedanken an eine primitive „Fliehbürg“, d. h. an eine durch Palisaden oder durch einen Erdwall mit oder ohne Graben geschützte Anhöhe für den Verteidigungsfall (etwa dem *chasi* der Ainu vergleichbar) größere Wahrscheinlichkeit zu.

Ein „ich“ als Subjekt des Liedes stellt auf der umfriedeten Anhöhe Schnepfenschlingen. Schnepfenschlingen, wie man sie z. B. in Deutschland noch zu Beginn dieses Jahrhunderts verwendete⁵, sind einfachste Hängeschlingen. Sie entsprechen den Schlingen zum Fang von Waldvögeln, die Sirelius (1934: 62) für die Finnen beschreibt und abbildet, wie auch den „auf dem Weg der Tiere angebrachten Schlingen aus Draht o. ä. zum Fang von Hasen, Hirschen, Hirschantilopen“, die das *Nihon min-zoku shiryō jiten* (1969: 129) unter *wana* (2) für Japan erwähnt. Da solche einfachen Schlingen „sicher auf die ältesten Kulturformen“ zurückgehen (Birket-Smith 1946: 154), dürften auch die Schnepfenschlingen dieses

einzelnen Liedern in KKS sowie seine grundsätzlichen Äußerungen zu den „selbständigen“ Liedern in seiner Einleitung zu KKS: 9ff.

⁴ Zur Bedeutung von *ki* vgl. KGDJ 5: 456f. sowie Ōno 1975: 349.

⁵ Vgl. *Meyers Konversations-Lexikon* 5. Bd., 1905: 84 s.v. Dohnen; dazu Fig. 2, Laufdohne.

Liedes dieselben einfachen Hängeschlingen aus Hanf oder Brennessel (nach Sirelius 1934: 62 das älteste Schlingenmaterial) gewesen sein, an einem Bügel befestigt, der aus einem bogenförmigen, im Boden verankerten Ast oder aus einer in die gespaltenen Enden zweier Pflöcke gesteckten Querstange bestehen kann.

Statt der Schnepfen, die der Fallensteller erwartete, geriet jedoch ein *kudira*, ein „Wal“, in die Schlingen – ein unmöglicher Vorgang, nähme man dies wörtlich. Am Verständnis des altjapanischen Wortes *kudira* (Z. 7) hängt indessen das Verständnis des ganzen Liedes, da auch der zweite Teil des Liedes, der vom Verteilen der Zukost handelt, auf *kudira* zu beziehen ist.

Unbefriedigend bleibt zwar auch die Erklärung des *isukuFasi* (Z. 6), ein *makurakotoba* zu *kudira*. Man wird es in jedem Falle als „rühmendes“ Beiwort ansehen können (vgl. altjapan. *kuFasi* = „schön“), zum Verständnis des Liedes kann es indessen nicht weiter beitragen.

Die absurde Vorstellung des größten Meerestieres als Fang in einer Vogelschlinge in den Bergen führte zum Versuch, *kudira* als *kuti-ra*, „Falke“, zu interpretieren, und zwar unter Hinweis auf NSK 11: 408/409, wo vom Fang eines fremdartigen Vogels die Rede ist, der schließlich als Falke erkannt wird und die Bemerkung veranlaßt, in *Paekche* nenne man diesen Vogel *kuti*. Diese Interpretation findet nur geteilte Zustimmung. Tsuchihashi (KKS: 111) verwirft sie, indem er sich auf das von Takaki Ichinosuke vorgebrachte Argument, ein Falke als Jagdbeute eigne sich kaum zum Verteilen als Zukost, stützt und indem er die andere Lautung (*ti* statt *di*) sowie das Fehlen von Belegstellen in einem japanischen Kontext als weitere Minuspunkte anführt. Er bleibt demnach bei *kudira* = Wal, doch ist ihm der „Wal“ nur Metapher für „Feind“. Nach Meinung Tsuchihashi's (1974: 228 f.) ist das im Liede gebotene Bild des in der Vogelschlinge gefangenen Wals nur für denjenigen widersinnig, der das Lied aus einer falschen Perspektive, nämlich aus lyrizistischer und empiristischer Sicht betrachtet. Denn daß es sich hier schlicht um die bei Volksliedern üblichen Formen einer Gefühlsdarstellung durch Metaphern und des Kontrastes handle, werde bei einem Vergleich mit den von ihm angeführten Beispielen „von alleine“ klar.

Seine beiden ersten Beispiele:

1. ein Volkslied von Yaeyama

Ein Netz mit groben Maschen	legte ich über den Arm,
ein Netz mit feinen Maschen	legte ich über die Hand:
als auf den <i>mizo</i> -Fisch	ich zielte und es warf,
als auf den <i>hataru</i> -Fisch	ich zielte und es warf,
da ging der <i>mizo</i> -Fisch	nicht hinein,

da ging der <i>hatara</i> -Fisch	nicht hinein –
ein Mädchen	ist hineingekommen,
ein liebes Mädchen	ist hineingekommen!

2. ein NSK 2: 145 angeführtes Lied

Wo himmelsfernen
Landes Mädchen die
Enge überqueren, des
Steinbachs tiefe Seite, an der
tiefen Seite, da
spann' ich ein Netz hinüber –
sind die Maschen dicht,
dann kommt näher, kommt doch,
an des Steinbachs tiefe Seite!

dienen ihm dazu, einen Umschwung von A zu B – vom Fangen eines Fisches zum Ergreifen eines Mädchens – zu demonstrieren, woraus hervorgehen soll, daß es sich hier um ein Lied der „Gefühlsdarstellung durch eine Metapher“, beruhend auf der Form „negativer Umkehrung“, handle.

Beispiel 3, ein Auszug aus dem *Harima fudoki*, Distrikt Sayo (NKBT 2: 312/313):

Ueto. Als der Große Gott aus der Provinz Izumo kam, machte er den Hügel des Dorfes Shima zum Stuhl und setzte sich hin, und er stellte Reusen in diesen Fluß. Daher nennt man diesen Ueto (= Reusentür). Es ging jedoch kein Fisch hinein, ein Hirsch ging hinein. Aus diesem bereitete er roh Eingelegtes (*namasu*), und als er es aß, ging es nicht in seinen Mund sondern fiel zu Boden. Daher verließ er diesen Ort und wandte sich anderswohin.

und Beispiel 4, eine Stelle aus dem *Taketori monogatari* (NKBT 9: 49):

Damals fragten die Leute: „Hat der Oberkabinettsrat Ōtomo den Edelstein vom Hals des Drachen bekommen?“ – „Nein, keineswegs. Er hat Edelsteine wie Pflaumen auf seinen beiden Augen mitgebracht!“ antwortete man da . . .

sollen dagegen Beispiele einer „scherzhaften Methode“ sein, „die den Reiz als solchen, der in einer Umwandlung von A zu einem unerwarteten A' führt, zum Ziele hat“. Seine unmittelbare Schlußfolgerung lautet: „Bei dem KL handelt es sich um eine Umwandlung von 'Schnepfe' (A) zu 'Wal' (A', aber da in Wirklichkeit der Feind gemeint ist, zu B).“

Dieser Logik ist nicht leicht zu folgen. Nehmen wir mit Tsuchihashi an, daß der Wal eine Metapher für Feind ist, so stehen wir vor der befremdlichen Erscheinung einer Metapher, die durch eine andere Metapher

dargestellt werden soll. Übertragen auf seine Beispiele 1 und 2 würde das bedeuten, daß statt eines Fisches etwa ein Vogel oder ein anderes Tier gefangen werden müßte, während „in Wirklichkeit“ ein Mädchen gemeint ist. Die Beispiele sprechen jedoch einfach davon, daß ein Mädchen „wie ein Fisch im Netz“ gefangen wird (ein auch uns überaus vertrautes Bild). Würde man umgekehrt das KL diesen Beispielen entsprechend interpretieren, hieße das, daß ein Wal „wie eine Schnepfe in der Schlinge“ gefangen wurde – ein zumindest ungewöhnliches, für eine Metapher denkbar untaugliches Bild.

Beispiel 4 bringt eine Anzüglichkeit, deren Witz in einer für den Fall sehr passenden Metapher liegt – wie dieses Beispiel aber zum näheren Verständnis unseres Liedes beitragen könnte, ist nicht zu ersehen.

Anders Beispiel 3. Hier könnte in der Tat ein Analogon zu dem fraglichen KL vorliegen. Die Erzählung konstatiert ein Faktum: in die Fischreuse des Gottes ist ein Hirsch geraten, aus dem der Gott sich eine Speise bereitet. Dies als Beispiel einer „scherzhaften Methode“ zu betrachten, heißt wohl den Charakter der Erzählung verkennen, die sich im Rahmen ihrer eigenen Logik durchaus an der Wirklichkeit orientiert – warum sollte sich in der Reuse eines als Riese gedachten Gottes (ein Berg ist sein „Stuhl“) nicht ein Hirsch fangen können? Der Hirsch, der ein Gewässer durchschwimmt, ist ein Topos, der nicht nur unsere Jagdbilder belebt, sondern auch in Japan sein Gegenstück findet, wie z. B. eine Geschichte aus dem *Konjaku monogatari* zeigt⁶. Der Zufall könnte den Hirsch also auch in eine Reuse führen, wenn diese nur groß genug ist. Ein solches Ereignis ist unwahrscheinlich und überraschend und daher des Aufzeichnens wert, doch ist es keineswegs gänzlich undenkbar. Analog der Sachverhalt unseres Liedes: ein Wal ist in eine Vogelschlinge geraten und sein Fleisch wird verteilt. Ein Wal allerdings ist an das Wasser gebunden, eine Vogelschlinge in den Bergen kann ihm nicht zum Verhängnis werden. Also doch nur eine vermeintliche Analogie?

Aston (1956, 1: 118 Anm. 1) hatte seinerzeit zu *kudira* angemerkt: „The wild boar is now called yama-kujira or mountain-whale and is perhaps the animal intended here“. Wir wissen nicht, worauf Aston seine Bemerkung stützt; das KGDJ (19: 550) gibt für *yama-kujira* die Bedeutung „Wildschweinfleisch, auch Fleisch von Vierfüßlern allgemein“ mit Belegen für die Edo-Zeit. Zwischen diesen Belegen (die sich zudem auf Wildschweinfleisch und nicht auf das Wildschwein beziehen) und den KL liegen mehr als tausend Jahre; sie sind damit praktisch wertlos, um

⁶ *Konjaku monogatari* 23/23 = NKBT 25: 266f. Übersetzung in *Die Zauberschale* 1973: 168ff.: „Wie der Ringer Kisaichi no Munehira ein Seeungeheuer hochschleuderte“.

verbindliche Rückschlüsse zu ziehen. Dennoch sehe ich in Aston's Bemerkung einen wichtigen Fingerzeig, der uns der Lösung des Problems näherbringen kann.

Die Verwendung des Wortes *yama-kujira*, wie sie das KGDJ anführt, diene der eher spaßhaften Verschleierung eines nicht gerne eingestandenen Tatbestandes, nämlich des durch den Buddhismus verpönten Fleischgenusses. Nehmen wir aber *yama-kujira* im Sinne Aston's, so scheint es mir, daß wir in den Bereich einer ganz anderen Tabu-Sprache eintreten. Ich meine die „Bergworte“, *yama-kotoba*, die Tabu-Sprache der Jäger. Auf die Existenz einer solchen Tabu-Sprache wurde schon in der Edo-Zeit gelegentlich hingewiesen (vgl. Yanagita 1941: 369); weitere Einzelheiten sind bekannt geworden, seit sich die volkskundliche Forschung des altertümlichen Jagdbrauchtums angenommen hat, das vor allem bei den *matagi* Nord-Honshû's, aber auch noch in anderen Rückzugsgebieten in Resten zu finden ist. Eine Untersuchung des Phänomens steht noch aus, ebenso eine Sammlung des Wortschatzes, allerdings aus verständlichen Gründen. Noch 1960 weist Sakurada Katsunori (in NSMJ 4: 1494) darauf hin, daß die „bis in die letzten Jahre als heiliges Geheimnis gehüteten Bergworte nur zu einem Teil offenkundig“ seien, Genaueres sei immer noch unbekannt. Yanagita (a. a. O.) bemerkt, daß die Bergworte der *matagi* aus veralteten Wörtern, Ainu-Wörtern, gewöhnlichen Geheimwörtern und aus von ihnen selbst geschaffenen Wörtern zu bestehen scheinen. An anderer Stelle (Yanagita 1938: 107) hält er fest, daß die Auswahl der Bergworte in alter Zeit wie auch jetzt nicht so sorgfältig bedacht worden sei, daher sei ihr Gebrauch ziemlich freizügig, und zudem lägen ihnen Dinge einer wesentlichen Wahrnehmung zugrunde, die heute kaum mehr zu erfragen seien.

Für unsere Überlegungen ist von Bedeutung, daß die Namen aller für die Jagd wichtigen Dinge, vor allem aber die Namen der Jagdtiere tabu und durch andere Wörter zu ersetzen sind (vgl. Naumann 1963: 176 f.). Dabei geht es nicht um das Wort als solches, sondern um den „eigentlichen Namen“. So darf der Bär, *kuma*, nicht bei diesem seinem Namen genannt werden – man nennt ihn daher im Distrikt Aizu in Fukushima *nabire*, in Minami-Tsugaru (Aomori) *kuroge* („Schwarzpelz“) oder *itachi* („Wiesel“); doch in der Bedeutung „Wiesel“ ist das Wort *itachi* durchaus tabu, während das Wort *kuma* (Bär) seinerseits in Niigata als Deckname für „Pfanne“ verwendet wird (Yanagita 1938: 109 s. v. *nabire*). In Gifu nennt man sowohl den Bären wie den Affen *yama no oyaji* („Bergmeister“), und auch *yama no hito* („Bergmensch“) ist Deckname für beide Tiere⁷. Diese Beispiele sollen nur die Vielfalt der Möglichkeiten und den

⁷ Vgl. SNMG unter den jeweiligen Stichworten.

von Yanagita erwähnten „freizügigen Gebrauch“ der Bergworte veranschaulichen⁸.

Für unsere Überlegungen ist weiterhin von Bedeutung, daß die „Bergworte“ und die mit ihnen verbundenen Vorstellungen nur Teil eines umfangreichen, altertümlichen Jagdbrauchums sind, das weder mit der Jagd als dem „königlichen Vergnügen“ der Yamato-Herrscher und ihrer Nachfahren, noch mit den feudalen Treibjagden des MA in Beziehung steht, sondern offensichtlich der Volksüberlieferung angehört. Seine Geschlossenheit und Folgerichtigkeit rechtfertigen es, wenn wir seinen Ursprung in einer eigentlichen Jägerkultur suchen, denn dieselben Vorstellungen und Bräuche, darunter auch die Verwendung einer eigenen Jagdsprache, in der die Hauptjagdtiere (vor allem der Bär) mit ehrenden Bezeichnungen bedacht werden, treffen wir z. B. auch bei den nordeurasischen Jägervölkern an. Es ist nicht denkbar, daß sich solches Brauchtum erst sekundär im Rahmen einer Ackerbauerkultur neu herausgebildet hätte. So bleibt nur die Annahme, daß wir die letzten Ausläufer einer Jägerkultur vor uns haben, die vor die Anfänge des Ackerbaus in Japan zurückreicht. Selbstverständlich haben sowohl die geographischen Gegebenheiten wie auch der außerordentliche Wald- und Wildreichtum Japans das Fortbestehen einer solchen Tradition begünstigt (vgl. Naumann 1963: 183 f., 192).

Wir sehen uns damit in einer schwierigen Lage. Einerseits können wir annehmen, daß auch der Gebrauch von Deckwörtern für die tabuierten Namen der Jagdtiere in sehr frühe Zeiten zurückreicht, doch wird es nie möglich sein, den direkten Beweis zu führen, daß es sich bei *kudira* um ein solches Deckwort für ein Jagdtier handelt. Andererseits scheint mir diese wohlbegründete Annahme die einzige Möglichkeit zu einem Verständnis des Liedes zu bieten, und zwar ohne Rücksicht darauf, ob wir das Lied als Jagdlied gelten lassen, oder ob wir in ihm mit Tsuchihashi ein Lied sehen wollen, in dem die Jagd nur eine Metapher für den Krieg darstellt. Denn auch in diesem Falle muß das Lied zuerst in sich schlüssig und verständlich sein.

Wurde in der oben erwähnten Geschichte der Fang eines Hirsches in einer Reuse als unwahrscheinliches und daher überraschendes Ereignis berichtet, so würde in diesem Liede demnach der Fang eines großen

⁸ Um weiterreichende Schlüsse zu ziehen, ist das Material zu dürftig: das *Minzokugaku jiten* von 1951: 641 f. gibt an, daß bislang etwa 70–80 Ausdrücke bekannt seien, davon die meisten Decknamen für Jagdtiere. Diese Decknamen sind nicht zu verwechseln mit Fachausdrücken der Jägersprache wie besondere Bezeichnungen für Frischlinge, für ein-, zwei- oder dreijährige Bärenjunge usw.

Jagdtieres in einer Schnepfenschlinge als gleicherweise unvorhergesehene Begebenheit besungen. Abgesehen davon, daß das Jägerlatein gewiß nicht erst heute erfunden wurde, ist die Möglichkeit eines solchen Fanges nicht ganz auszuschließen. Sirelius (1934: 62) erwähnt die Anwendung einer „Viehstange“, d. h. einer horizontalen Stange, die über dem Bügel mit den Hängeschlingen befestigt wurde, „damit der Vogel nicht darüber hinwegflog und das Vieh nicht mit den Füßen in die Fangvorrichtung geriet“. Das zeigt deutlich genug, daß ein größeres Tier sich in den Schlingen verfangen kann. Kommt der glückliche Fallensteller hinzu, ehe es diesem gelingt, sich mit Gewalt freizumachen, nun, dann könnte es der Zufall wirklich einmal mit sich bringen, daß auf diese Weise ein größeres Jagdtier erlegt wird – so unwahrscheinlich dieser Fall auch sein mag.

Mit der Feststellung, daß sich ein *kudira* gefangen hat, schließt gewissermaßen der Erlebnisbericht des Ich-Erzählers. Wir müssen eine Zäsur annehmen, denn das Folgende, der zweite Teil des Liedes somit, stellt sich insgesamt als eine (verführerische) Aufforderung dar, in die Form einer Hypothese gekleidet. Da die Verteilung der Beute angeregt wird, erscheint das „ich“ des ersten Teils als angesprochene Person. Damit hat ein Subjektwechsel stattgefunden. Der Aufforderung zur Verteilung geht jeweils – parallel gestaltet – ein hypothetischer Nebensatz voraus: „Falls die Erstfrau um Zukost bittet“ (Z. 8–9), „Falls die zweite Frau um Zukost bittet“ (Z. 13–14).

Es scheint, daß mit *konami* (Z. 8) und *uFanari* (Z. 13) nur das zeitliche Nacheinander des Erwerbs der Frauen zum Ausdruck gebracht wird: *konami*, die ursprünglich, als erste zur Gattin genommene Frau, und *uFanari*, die danach, als zweite dazugekommene. Ein Rangunterschied „Hauptfrau – Nebenfrau“ ist offensichtlich nicht impliziert. Dem würde auch die zurücksetzende Behandlung der „Verflossenen“ und die Bevorzugung der in Gunst stehenden „Neuen“ nicht entsprechen. Weit eher spiegelt sich in diesem Lied die im Belieben des Mannes stehende Möglichkeit, eine zweite Frau ins Haus zu holen, sowie die Willkür in der Behandlung der Frauen.

Die Frauen bitten um Zukost. *Na*, „Zukost“, ist nicht näher bestimmt, es kann Gemüse, Fleisch, Fisch sein, doch im Zusammenhang des Liedes kann sich die Bitte um Zukost nur auf *kudira* beziehen, den unerwarteten Fang. Die Bitten der Frauen und die ins Belieben des Mannes gestellte Zuteilung könnten erneut bestätigen, daß wir in *kudira* das Deckwort für ein Wildpret zu sehen haben. Normalerweise ist es doch gerade die Aufgabe der Frau, das Essen zu bereiten und auszuteilen. Nur vom Jagdgeschehen ist sie so sehr ausgeschlossen, daß sie unter Umständen (vor allem bei den großen Jagdtieren, besonders beim Bären) auch mit Fleisch und Haut des erlegten Tieres nicht in Berührung kommen durfte,

d. h. also, daß auch die Zubereitung den Männern oblag (vgl. Naumann 1963: 175 ff., 191 ff.). In diesem Zusammenhang wäre eine solche Bitte verständlich, ebenso die Art der Zuteilung: *Fīwe* bedeutet „in dünnen Streifen abschneiden“, und dem Zusammenhang ist zu entnehmen, daß es sich wohl um das bereits zubereitete Fleisch handeln mußte.

Dem auffordernden *kōkisi Fīwene* von Z. 12 entspricht das *kōkida Fīwene* von Z. 17, beide Male: „schneide doch in dünnen Streifen ab /so/ viel /wie/ ...“, und in gleicher Weise sind auch die zugehörigen Vergleichsobjekte streng parallel angeordnet. Doch in bezug auf diese scheint die Interpretation seit Motoori in einer Sackgasse zu stecken; die Aufhellung durch spätere Bearbeiter, auf die Motoori wartete (KJKD 19 = MNZ 10: 380), ist nicht erfolgt.

Wir wollen vom zweiten Glied: *itisakakī mī nō oFokeku wo* (Z. 15–16) ausgehen, da sich dieses dem Verständnis leichter erschließt und daher auch in den Kommentaren entsprechend erläutert wird. Wörtlich wäre zu übersetzen: „das Zahlreichsein der Früchte des *itisakakī*“, bzw. in Verbindung mit der nachfolgenden Aufforderung: „schneide doch in dünnen Streifen ab /so/ viel, /wie/ die Früchte des *itisakakī* zahlreich sind“. Man streitet sich, ob unter *itisakakī* der eigentliche *sakaki*, *Cleyera japonica* Thunb., zu verstehen sei (*iti* könnte dann im Sinne von „heilig“, „geweiht“ genommen werden), oder ob es sich um den *hi-sakaki*, *Eurya japonica* Thunb., handle, der dialektal auch als *chi-sakaki* bezeichnet wird. Letzterer, der in ganz Honshū, Shikoku und Kyūshū vorkommt, wird von Ohwi (1965: 630) als „very common“ bezeichnet, während der echte *sakaki* erst von Zentraljapan an westwärts gedeiht. Beide Arten bringen überall in den Blattachseln jeweils mehrere Blüten hervor, aus denen sich schwarzviolette, kugelförmige Beerchen entwickeln, beim *sakaki* mit einem Durchmesser von ca. 7 mm, beim *hi-sakaki* von 4–5 mm⁹. Hieraus ist zu ersehen, daß sich der Vergleich nur auf die Vielzahl der Beerchen beziehen kann; zudem zeigt es sich, daß für das Verständnis des Liedes die Streitfrage *sakaki* oder *hi-sakaki* gegenstandslos ist.

Das erste Glied: *tati-sōba nō mī nō nakeku wo* (Z. 10–11) dürfte nun ohne weiteres zu verstehen sein. Dem zweiten Glied entsprechend wäre zu übersetzen: „Das Nichtvorhandensein der Früchte des *tati-sōba*“, bzw. in Verbindung mit der Aufforderung: „schneide doch in dünnen Streifen ab /so/ viel, /wie/ Früchte des *tati-sōba* nicht vorhanden sind“, d. h. schneide nichts ab. Geht man von dieser ganz am Text bleibenden Interpretation aus, so bietet auch *tati-sōba* kein Problem mehr. Daß *tati* im Sinne von „einsetzen“, „einpflanzen“ zu verstehen ist, *tati-sōba* somit „eingesetz-

⁹ Zu *sakaki* und *hi-sakaki* vgl. Ohwi 1965: 629, 630. Siehe auch EJ 8: 36 und EJ 15: 145.

ter", „eingepflanzter *sōba*" bedeutet, hat schon Motoori (KJKD 19 = MNZ 10: 376 f.) ausführlich begründet. Über die Bedeutung von *soba* gibt das *Wamyōshō* (20: 27 a-b = SSWRS: 793) beste Auskunft: es handelt sich um ein Vierkantholz, ein viereckig behauenes Bauholz. Ein Vierkantholz mag man einpflanzen, solange man will – es bringt keine Frucht, und genau so viel, nämlich nichts, „wirst du doch wohl" oder „solltest du" (-*ne*)¹⁰ für die Erstfrau abschneiden.

Die Schwierigkeit in der Interpretation dieser Stelle rührte daher, daß man in *soba* unbedingt den Namen eines Baumes sehen wollte. In der Tat ist *soba no ki* ein alter Name für Buche (*buna no ki*, *Fagus crenata* bzw. *Fagus sylvatica* var. *sieboldii* Maxim.), auch das Pfaffenhütchen (*nishiki-gi*, *Euonymus alata*) sowie weitere Sträucher bzw. Bäume wurden später mit diesem Namen bedacht, und selbst der Gedanke, daß mit *tati-sōba* hier der Buchweizen (*soba*, *Fagopyrum esculentum* Moench.) gemeint sei, hat Anhänger gefunden¹¹. Alle diese Pflanzen tragen den Namen *soba* zu Recht, denn die Grundbedeutung von *soba* ist „Ecke", „Kante". Davon ist *soba (no ki)* = „Vierkant(holz)" ebenso abgeleitet wie *soba no ki* = „Buche", letzteres im Hinblick auf die scharf dreikantigen Früchte der Buche, die wir ja auch *Bucheckern* nennen. Von hier ist es nicht weit zu *soba* = „Buchweizen". Er hat bei uns seinen Namen erhalten aufgrund seiner ebenfalls dreikantigen Früchte, die exakt den Bucheckern gleichen, sie sind nur etwas kleiner. Man kann sich leicht vorstellen, daß er seinen japanischen Namen der gleichen Tatsache verdankt. Im übrigen wurde der Buchweizen in Japan erst während der T'ang-Zeit (7.–10. Jh.) aus China über Korea eingeführt; sein Anbau wurde zu Beginn der Nara-Zeit wiederholt befohlen. Allgemein angebaut wird er erst seit dem 10. Jh. (vgl. EJ 11: 214). Schon deshalb kann der Buchweizen für unser Lied nicht in Betracht kommen. Das Pfaffenhütchen, und zwar gerade *Euonymus alata*, hat ausgesprochen vierkantige Zweige. Daß aber auch Buche und Pfaffenhütchen nicht als Vergleichsobjekte gemeint sein können, geht aus dem Kontext des Liedes hervor. Das *oFokeku* des zweiten Gliedes kann sich aufgrund der Art der Früchte von *sakaki* oder *hi-sakaki* nur auf deren *Vielzahl* beziehen; ein zu *oFokeku* parallel stehendes *nakeku* muß damit notgedrungen das Gegenteil, den vollständigen Mangel in bezug auf die *Anzahl* der Früchte zum Ausdruck bringen. Da sowohl Buche wie Pfaffenhütchen im Herbst voller Früchte hängen (wobei die Bucheckern noch dazu eßbar, nahrhaft und wohlschmeckend sind), würde der Vergleich somit seinen Sinn vollkommen verlieren.

¹⁰ Zu -*ne* siehe Ōno 1975: 1458.

¹¹ So z. B. der Zusatzkommentar zu NSK: 579, doch auch Ueda bringt in STS: 246 die Rede hierauf.

Im NSK ist hier das Lied zu Ende. Es besteht damit aus zwei Teilen: Teil 1 = Bericht einer Person („ich“) über einen außerordentlichen Fang; Teil 2 = an diese Person gerichtete Aufforderung, beim Verteilen des Fangs in bestimmter Weise zu verfahren.

Trüge nicht die KJK-Version ein Anhängsel, so hätte es damit sein Bewenden. Das KJK jedoch fügt zwei Zeilen *hayashi-kotoba*, Füllwörter ohne Bedeutung¹², an, neben denen eine Erläuterung zu finden ist: *ko wa inögöFu sō, ko wa azawarau sō*, „dies ist Prahlerci“, „dies ist Spottgelächter“. Die Interpretation von altjapan. *inögöFu* ist indessen nicht einheitlich. Das KGDJ (2: 312) sieht darin eine Haltung, die von feindlichen Absichten erfüllte Haßgefühle zum Ausdruck bringt; Ōno 1975: 122 erklärt das Wort als „sich schrittweise nähern, sich im Angriff nähern“. Beide führen als Belege obige Stelle sowie das *Nihon ryōiki*, Fasz. 1, No. 2 (NKBT 70: 68/69) an. Diese Interpretation läßt sich m. E. auf obige Stelle nicht anwenden. Hisamatsu 1974: 118 gibt indessen zwei Bedeutungen: 1. prahlen (*ibaru*), seine Kraft zeigen – mit Hinweis auf obige Stelle; 2. feindliche Absicht zum Ausdruck bringen, Angriffshaltung einnehmen – mit Hinweis auf die fragliche Stelle des *Nihon ryōiki*. Mir scheint jedoch, daß sich beide Belegstellen durchaus in gleicher Weise interpretieren lassen, wenn man von einer (neutralen) Grundbedeutung „sich in Positur stellen“, „sich in die Brust werfen“ ausgeht. Von hier aus läßt sich sowohl die eine wie die andere modifizierte Interpretation rechtfertigen, wie sie Hisamatsu vorschlägt. „Prahlen“ wäre ein treffender Hinweis auf Teil 1 des Liedes: dem Ich-Erzähler wird sein Jägerlatein vorgehalten. Mit *azawarau*, „Spottgelächter“, wäre dann Teil 2 zu charakterisieren: dem Aufschneider wird voller Spott ein Verteilungsmodus für seinen angeblichen „Fang“ nahegelegt, der wohl seinen geheimen Wünschen entspräche, in Wirklichkeit aber nicht durchführbar wäre. In diesem Falle würde sich zudem der Eindruck verstärken, daß dieses Lied einen Wechselgesang darstellt, bei dem zuerst ein prahlerischer Erzähler von einer unglaublichen Begebenheit berichtet, worauf der Partner die entsprechend spottgeladene Antwort erteilt. Damit würde aber das ganze Lied auf eine rein scherzhafte Ebene gehoben, und hier wäre dann selbst der „Wal“ noch am rechten Platz, nämlich als Ausdruck des Unglaublichen und gänzlich Unmöglichen.

Hier wäre zu fragen, warum das NSK dieses Anhängsel wegläßt. Ich kann darin nur den Versuch sehen, den ernsthaften, „sachlichen“ Charakter des Liedes zu wahren, der durch das KJK-Anhängsel gefährdet erscheint.

¹² Ōno 1975: 199 erklärt allerdings das *siyago siya* als *siya ago siya* und läßt nur *siya* als Ausruf gelten. Demgemäß wäre etwa zu übersetzen „heiße, ihr Söhne, heiße“.

Diese Situation erschwert eine allgemeine Aussage zu Charakter und Inhalt des Liedes. Festzuhalten wäre: gleichgültig, ob scherzhaft oder sachlich – die beiden Teile des Liedes stehen sich als Bericht und als (verführerische) Aufforderung an den Berichtenden gegenüber; gleichgültig, ob der Bericht ernst genommen wird oder nicht – den Hintergrund liefert eine Jagdszene sowie eine Sozialordnung, die dem Ehemann zwei Frauen erlaubt.

Faßt man das Lied ernsthaft-sachlich auf, so wird es nur verständlich, wenn *kudira* als Deckwort für ein größeres Jagdtier begriffen wird. Es suggeriert zudem eine willkürliche Behandlung der Frauen bei der Zuteilung des vom Manne erlegten Wildprets; zu der allzumenschlichen Bevorzugung der einen und Zurücksetzung der anderen Frau wird mehr oder weniger direkt aufgefordert. Der Rollen- und Subjektwechsel von Teil 1 zu Teil 2 erscheint allerdings wenig motiviert. Man könnte dieses Lied zwar auf den Krieg umdeuten: statt einer kleinen Beute hat einer einen unerwartet reichen „Fang“ gemacht und er soll den Frauen auf deren Bitten willkürlich von der Kriegsbeute zuteilen – doch fragt man sich vergeblich, wo der Reiz oder Sinn dieser Metapher liegen soll¹³.

Faßt man das Lied indessen scherzhaft auf, so ist es sogar möglich, den „Wal“ wörtlich zu nehmen, als völlig unglaubliche Aufschneiderei à la Münchhausen – dann erübrigen sich unsere Überlegungen zu *kudira* als *yama-kotoba*, die befürchtete zurücksetzende Behandlung der Erstfrau wird zur Farce (nicht umsonst hat sich – wenn auch reichlich später – der Ausdruck *uwanari-uchi*, das „Verprügeln der zweiten Frau“, nämlich durch die Erstfrau und ihren Anhang, herausgebildet!). Das Lied eignet sich in keiner Weise mehr als Metapher für ein Kriegslied. Umso besser allerdings nimmt es sich aus als Scherzlied bei einem Gelage. Sein Charakter als Wechselgesang tritt besonders deutlich hervor: die Prahlerei des Ich-Erzählers verlangt einfach nach einer Antwort.

Alles in allem wirkt diese zweite, das Scherzhafte berücksichtigende Interpretation sehr viel einleuchtender, ganz abgesehen davon, daß dadurch das Lied ganz aus sich selbst heraus verständlich wird. Unser Umweg war dennoch nicht umsonst, denn auch dem Scherz liegt eine Wirklichkeit zugrunde, die noch in der Übertreibung sichtbar wird: der Wal erscheint zumindest *in der Rolle* des Jagdtieres, das zur Domäne des Mannes gehört und entsprechend zu behandeln ist.

Die japanische Forschung hat – vor allem seit Takaki's Postulat eines „heroischen Zeitalters“ als Hintergrund der KL (vgl. Takaki 1971:

¹³ Interessanterweise ist in den zugehörigen Kampfberichten nie die Rede von Kriegsbeute, so daß auch von dieser Seite her betrachtet einer solchen Interpretation wenig Wahrscheinlichkeit zukommt.

282 ff.) – auch in diesem Lied wenn nicht einen „Helden“ so doch einen „Häuptling“ der Kume am Werk sehen wollen. Hieraus zieht z. B. Tsuchihashi (1974: 230 f.) weitreichende Schlüsse nicht nur in bezug auf den Charakter dieses Häuptlings selbst sondern auch in bezug auf den Charakter der Kume, ihr Gemeinschaftsleben und ihr Verhältnis zu ihrem Häuptling, und hieraus erwachsen ihm weitere Spekulationen über den Zeitpunkt, zu dem dieses Lied entstanden sein muß. Ich kann jedoch in diesem Lied keinen Hinweis erkennen, der auf einen Häuptling als das „ich“-Subjekt im ersten Teil schließen ließe, und dem gleichzeitig die Rolle des Befehlenden im zweiten Teil zufiele. Noch weniger scheinen mir, allein aufgrund dieses Liedes, Spekulationen gerechtfertigt, die über die Feststellung hinausgehen, daß wir mit einer Jagdszenerie, real oder unreal, konfrontiert werden.

Lied 2 (NSK 3: 202/203; KJK 2: 158/159)

- | | |
|--|-----------------------------|
| 1 Kamukaze nō | Wo Götterwind /weht/, |
| 2 Ise nō umi nō | im Meer von Ise, um |
| 3 oFoisi ni ya (KJK: oFisi ni) | die großen Steine, ja |
| 4 iFaFi motōForu (KJK: FaFi
motōForoFu) | da kriechen sie rund herum, |
| 5 sitadami nō | die Uferschnecken – |
| 6 sitadami nō (fehlt in KJK) | wie Uferschnecken, |
| 7 ago yō (fehlt in KJK) | ihr Söhne, |
| 8 ago yō (fehlt in KJK) | ihr Söhne, |
| 9 sitadami nō (fehlt in KJK) | wie Uferschnecken |
| 10 iFaFi motōFori | werden wir rundum kriechen, |
| 11 utite si yamamu | werden wir sie erschlagen, |
| 12 utite si yamamu (fehlt in KJK) | werden wir sie erschlagen! |

Dies ist das erste von vier Liedern, die sich durch denselben Schlußvers als zusammengehörig ausweisen. Sein *utite si yamamu*, „wir schlagen sie, und sie werden aufhören“, „... es wird mit ihnen aus sein“¹⁴, offenbart den kriegerischen Charakter der ganzen Gruppe. Vor allem das obige Lied ist ganz auf diesen Schlußvers hin ausgerichtet.

Doch diesem Lied hängt nicht nur – ganz im Gegensatz zu dem vorigen – der Ruch eines gnadenlosen Krieges an, es führt auch in seiner klar ausgedrückten Metapher in eine ganz andere Landschaft und Situation. Schauplatz sind nicht mehr die waldigen Höhen von Uda, sondern die Meeresküste des „götterwindigen Ise“. Yoshida Tôgo (YS 2: 775) macht darauf aufmerksam, daß *Ise no umi* nicht nur die heutige Ise-Bucht meine, die fast schon ein Binnenmeer bildet. In alter Zeit habe man Shima

¹⁴ Zu *si* vgl. Ôno 1975: 1450.

als „Ise-shima“ bezeichnet, somit sei auch das Meer südlich von Shima, d. h. der Nordostteil der Kumano-See, als „Meer von Ise“ zu begreifen. Aston (1956, 1: 122 f. Anm. 6) faßte die Möglichkeit ins Auge, die „großen Steine“ könnten die berühmten Felsen von Futami sein, doch scheint mir eine solche Festlegung zu weit hergeholt. Nicht lyrische Stimmung mit dem Blick auf eine besondere Naturschönheit bestimmen diese Verse, sondern eher scharfe Beobachtung des Lebens in der Natur. Mit anderen Worten: die „großen Steine“ oder die Uferschnecken *an sich* sind von untergeordneter Bedeutung für die Metapher – es ist *die Bewegung* der Schnecken um die Steine, auf die es ankommt. Daraus geht hervor, daß der Ort der Beobachtung in jedem Falle ein flacher Strand sein muß, denn die *sitadami* (*Umbonium costatum*) – heute im allgemeinen *kisago* oder *kishago* genannt – lebt in Kolonien im Sandboden des seichten Meeres, aus dem sie, sobald die Flut sich zurückgezogen hat, zur Nahrungssuche hervorkommt (vgl. EJ 5: 375). Sie fällt dabei wohl durch ihr hübsch gezeichnetes Häuschen auf, doch ist dieses so klein (Höhe ca. 1 cm, Durchmesser 1.5 cm, sehr große Exemplare bis zu 3 cm), daß erst die Betrachtung aus der Nähe ein Bild vermittelt, wie es die Metapher nahelegt. Es ist also wohl auch nicht der Fischer, dem ein solcher Vergleich einfallen wird, sondern eher der Sammler, der die Ebbe am flachen Sandstrand nützt, um eßbare Meeresfrüchte aufzulesen¹⁵.

Das Schleichen der Schnecken um die Steine – lautlos, langsam, vorsichtig, wer hat es nicht schon beobachtet – wird dem Umzingeln des Feindes gleichgesetzt, das (wenn der Vergleich nicht sinnlos sein soll) ebenso lautlos und vorsichtig vonstatten gehen müßte, denn es ist durchaus nicht ein eigentlicher Kampf mit dem Feind beabsichtigt (davon ist gar keine Rede), sondern seine totale Überrumpelung, bei welcher ihm sofort der Garaus zu machen ist: er wird erschlagen, ehe er sich's recht versieht. Zwar können wir noch nicht näher erkennen, welcher Schlag- oder Hiebwaffe man sich bei diesem Nahkampf bedient, doch schließt das Wort *utite* jedenfalls die Verwendung einer Schußwaffe von vornherein

¹⁵ Vgl. hierzu auch *Manyōshū* 16, 3880 = NKBT 7: 162/163: „Bei Kashimane/ auf der Insel Tsukue/ die Uferschnecken/ sammle ich und nehme sie mit;/ mit einem Stein/ zerschlage ich sie, und/ im schnellen Bache/ wasche ich sie rein; mit/ bitterem Salze/ knet' ich sie knirschend,/ häuf' sie auf hohe Schalen/ und stelle sie auf den Tisch./ Biet' der Mutter ich sie dar,/ unserer lieben Hausfrau ?/ Biet' dem Vater ich sie dar,/ unserem lieben Hausherrn ?“.

Bei den hier erwähnten *sitadami*, „Uferschnecken“, soll es sich zwar um die *koshidaka-gangara* handeln, doch den Abbildungen nach zu schließen, besteht kein großer Unterschied zur *kisago*. Auch die *kisago* ist eßbar. (Vgl. auch Sasaki 1956: 564).

aus. Die Kampfweise, wie sie hier impliziert wird, schließt m. E. auch aus, daß wir es mit einer größeren, organisierten Truppe zu tun haben.

Das Z. 7–8 eingestreute *ago yō*, „meine Söhne“, wirft indessen die Frage auf, ob dieses Lied ursprünglich als das Lied eines einzelnen zu gelten hat, als das Lied eines Anführers, der seine Männer aufruft. Dies liegt im Bereich der Möglichkeiten. *Ago* muß nicht unbedingt im Sinne einer realen Verwandtschaftsbeziehung verstanden werden; das KGDJ (1: 193) führt das vorliegende Lied an, um die Bedeutung von *ago* als Pronomen der 2. Person, als liebevolle Anrede gegenüber einer Person von „niedrigem Rang“ zu belegen. Das Wort hat indessen einen so familiären Unterton, daß – wenn nicht an eine verwandtschaftliche – so doch an eine mehr kameradschaftliche als an eine streng hierarchische Beziehung zu denken ist.

Lied 3 (NSK 3: 204/205; KJK 2: 158/159)

1 Osaka nō	In Osaka
2 oFomuroya ni	im Großen Grubenhaus,
3 Fitō saFa ni	der Menschen viele
4 iri wori tō mo (KJK: ki iri wori)	sind zwar eingetreten,
5 Fitō saFa ni	der Menschen viele
6 ki iri wori tō mo (KJK: iri wori tō mō)	sind hineingekommen, doch
7 mitumitusi	die gewaltigen /?/
8 kumē nō ko-ra ga (KJK: kumē nō ko ga)	Söhne der Kume mit
9 kubututu-i	ihren Kopfschlägeln,
10 isitutu-i moti	mit den steinernen Schlägeln
11 utite si yamamu	werden sie sie erschlagen!

Das KJK fügt an:

12 mitumitusi	Die gewaltigen /?/
13 kumē nō ko-ra ga	Söhne der Kume, mit
14 kubututu-i	ihren Kopfschlägeln,
15 isitutu-i moti	mit den steinernen Schlägeln,
16 ima utaba yōrasi	jetzt zugeschlagen, dann ist's gut!

Das vorige Lied hat uns mit seiner Metapher an die Meeresküste geführt; wo die eigentliche Kampfhandlung zu denken ist, bleibt offen. Umso deutlicher nennt dieses Lied – das zweite mit dem Schlußvers *utite si yamamu* – den Ort der Handlung: Osaka. Das auch weiterhin gut belegte Osaka (auch Oshisaka > Ossaka) soll mit dem heutigen Großflecken Osaka (Shikishima-mura, Distrikt Shiki) identisch sein (YT 2: 385), der südöstlich von Sakurai und östlich des Tomi-Berges liegt. Von dem im Zusammenhang mit Lied 1 genannten Utano aus gesehen,

befindet sich Osaka im Westen, und zwar jenseits der Wasserscheide zur Yamato-Ebene hin. Das „Große Grubenhaus von Osaka“ mag ein ähnlich fester Begriff gewesen sein wie das „Hochgehege von Uda“. Wir können uns ein solches „Großhaus“ als Versammlungsort vorstellen, wie es das Lied selbst nahelegt. Ich gehe dabei von dem Begriff des *Grubenhauses* und nicht eines *Höhlenhauses* aus (unter *muro* könnte man beides verstehen), weil das Grubenhaus als Wohnhaus durchgehend von der Jômon-Zeit bis über die Nara-Zeit hinaus archäologisch belegt ist¹⁶.

Daß unter *Fitô* nicht irgendwelche „Menschen“ oder „Leute“ zu verstehen sind, sondern solche, die von den Kume als Feinde betrachtet werden, geht aus dem Zusammenhang hervor.

Gewisse Schwierigkeiten bieten der Interpretation die Zeilen 7–8, denn zuvor müßte eigentlich feststehen, wer (oder was) die Kume sind. Ist die übliche Übersetzung *kumë* = „Krieger“ vertretbar? Diese Frage läßt sich nicht anhand der Lieder allein klären und soll daher weiter unten erneut aufgegriffen werden. Die Übernahme des Wortes Kume auch in die Übersetzung verlangt dennoch nach einer vorläufigen Erklärung. Das Wort altjapan. *kumë* als solches erscheint überall nur phonetisch geschrieben. Es fehlt zwar nicht an etymologischen Erklärungen, doch sind diese teils unbefriedigend, teils abwegig, und alle sind sie nicht ausreichend belegbar. Philippi (1969: 503) meint, *kumë* könnte ursprünglich ein Ortsname gewesen sein, der zum Familiennamen wurde. Diese Hypothese hat einiges für sich, denn *kumë* tritt uns außer in den wenigen Fällen, wo von „den Kume“ (wie in den Liedern) oder von „den Kume-be“ die Rede ist, nur als Name oder Namensbestandteil entgegen. Es scheint mir daher gerechtfertigt, zumindest vorläufig, in Anlehnung an Philippi auch in diesem Zusammenhang das Wort Kume wie einen Eigennamen zu behandeln.

Mitumitusi (Z. 7), offensichtlich ein zu *kumë* gehöriges *makurakotoba*, entzieht sich ganz unserem Zugriff. Die Übersetzung folgt zwar (mit Vorbehalt) der meist vorgebrachten Interpretation, *mitu* sei eine Kontraktion von *mi-itu* in der Bedeutung „erlaucht und gewaltig“, „von großer Kraft“ usw. (vgl. KGDJ 18: 612), doch bleibt das Wort letzten Endes so unverständlich wie das *isuku.Fasi* von Lied 1, Z. 6.

Die „Söhne der Kume“ sind das in diesem Lied wörtlich genannte

¹⁶ In der Gegend von Suwa wie auch in den Bergen von Kanagawa bauten sich die Burschen bis in unsere Zeit im Winter ein Grubenhaus als gemeinsames Quartier (*Nihon minzoku jiten* 1972: 730). Munro (1971: 75ff.) schrieb noch 1911: „Curiously enough, pit dwelling is still carried on in Japan . . . Some of the former pariah or *Eta* folk still continue to use such dwellings from October to March or April and occasionally even later. Sometimes they are used as workshops throughout the year . . .”

Subjekt zu der Satzaussage des Schlußverses; sie haben analog auch als Subjekt des vorigen Liedes zu gelten. Mit der Nennung des Subjekts des Liedes erhebt sich indessen die Frage nach dem (den) ursprünglichen Sänger(n) des Liedes. Ist das Lied als „Anrede“, Z. 7 ff. demnach im Sinne von „ihr . . . Söhne der Kume . . .“ zu verstehen? Oder haben wir es als Gemeinschaftsgesang im Sinne eines „wir . . . Söhne der Kume . . .“ anzusehen? Der Text läßt beide Interpretationen zu; die Frage muß offen bleiben.

Aber nicht nur die handelnden Personen, auch die Waffen, mit denen zugeschlagen werden soll, werden jetzt (Z. 9–10) genannt. Die Gleichsetzung von *kubututu-i* mit *kabutsuchi*, von *isitutu-i* mit *ishitsuchi* steht außer Frage¹⁷; sollten *kubututu-i* und *isitutu-i* nicht Synonyme sein, so muß es sich zumindest um gleichartige Waffen handeln: „Kopf“-Schlägel oder „Kopf“-Hammer, hammerartige Waffen aus Stein. Unter *kubu*, *kabu*, „Kopf“, ist ein knollenförmiges Gebilde zu verstehen, ein Klumpen, Auswuchs, Kropf.

Das Bestreben, den realen Gegenstand ausfindig zu machen, der sich hinter diesen Bezeichnungen verbirgt, wurde auch hier durch den Blick auf den Kontext der Erzählung, in die das Lied in NSK und KJK eingefügt wurde, mehr behindert als gefördert. Das KJK bemerkt zwar im Anschluß an das (von Iwarebiko gesungene) Lied nur: „so sang er, und sie zogen die Schwerter und schlugen alle auf einmal tot“, doch das NSK (hier ist Michi no Omi, Feldherr des Iwarebiko, der Sänger) präzisiert: „Als nun unsere Krieger das Lied hörten, da zogen sie gemeinsam ihre *kubutsuchi* (no) *tsurugi* und alle auf einmal töteten sie die Feinde.“ Mit *kubutsuchi no tsurugi* wird ein Begriff eingeführt, der vom „Hammer“ weg zum „Schwert“ führt, ein „schlägelköpfiges“ Schwert.

Zieht man die verschiedenen Wörterbücher und Kommentare zu Rate, so findet man entsprechend unter *kubututu(-i)* ausschließlich den Hinweis auf die „schlägelköpfigen“ Schwerter¹⁸. In bezug auf *isitutu(-i)* teilen sich die Meinungen etwas – entweder soll es ebenfalls ein „schlägelköpfiges“ Schwert sein, oder aber ein Schwert mit Steinknauf, ein „Steinschwert“, eine „Schwertbezeichnung“¹⁹. Nur Ōno 1975: 93 erklärt *isitutu-i* kurzweg als eine Art Steinhammer, während Tsuchihashi im Kommentar zu KKS: 46 immerhin auf eine „andere Erklärung“ hinweist, derzufolge es sich um eine Art Steingerät handeln könnte.

¹⁷ Zur Postposition *-i* als Suffixkompositum vgl. Ōno 1975: 80.

¹⁸ Siehe die Kommentare NSK: 204; KJK: 158; KKS: 46; NSK Ausgabe *Asahi-shimbun-sha, Rikkoku-shi* 1: 90; Maruyama 1966, 4: 82; Ōno 1975: 414; Hisamatsu 1974: 394; KGDJ 5: 79.

¹⁹ Hisamatsu 1974: 92; KGDJ 2: 46; Maruyama 1966, 4: 25.

Alle Erklärungen, die *kubututu-i* und *isitutu-i* mit den „schlägelköpfigen“ Schwertern gleichsetzen, lassen den archäologischen Kontext außer acht. „Schlägelköpfige“ Schwerter sind – wie sich jedem archäologischen Handbuch entnehmen läßt – erst im 6./7. Jh. (späte Periode der Kofun-Zeit) angefertigt worden²⁰, d. h. zu einem Zeitpunkt, der für die Entstehung der KL aus mehreren Gründen nicht mehr in Frage kommt, wie wir weiter unten sehen werden. Die Schwerter, die man aufgrund ihrer Knaufform mit dem der alten Literatur entlehnten Namen *kabutsuchi no tsurugi* (bzw. *tachi*) bezeichnet, sind zudem, wie Kobayashi Yukio (KKGJ: 173) bemerkt, „eher für den zeremoniellen Gebrauch als für den wirklichen Kampfgebrauch“ geeignet; sie sind laut Mori Kôichi (STS: 248) „viel größer, als man sie zum Kampf verwendet“. Daher meinte denn auch schon Kobayashi (a. a. O.), man müsse annehmen, daß entweder die Mythologie etwa um die Zeit, als solche Schwerter in Gebrauch waren, „geschönt“ worden sei, oder aber daß die „schlägelköpfigen“ Schwerter des KJK und NSK etwas anderes seien als die von den Archäologen so benannten Schwerter der Kofun-Zeit.

Ich möchte diese Bemerkung etwas modifizieren. Es scheint mir sehr wahrscheinlich, daß die schlägelköpfigen Schwerter erst zu dem von Kobayashi angedeuteten Zeitpunkt in die Erzählung geraten sind, die das fragliche Lied umrahmt; ich halte es sogar für möglich, daß diese Erzählung, die in KJK und NSK nicht ganz übereinstimmt, überhaupt erst aufgrund dieses Liedes, und zwar zu seiner näheren Erläuterung, in der uns überlieferten Form zusammengestellt wurde. Dabei sind dann – vielleicht weniger um der Verschönerung willen als vielmehr um die *kubututu-i* des Liedes zu aktualisieren, dem Zeitempfinden anzupassen, ja womöglich erst verständlich zu machen – im erzählenden Kontext „schlägelköpfige“ Schwerter an ihre Stelle gesetzt worden. Die Aktualisierung hat dann, sozusagen rückwirkend, auch den Urahn der Kume no Atai, Ama-tsu Kume (KJK 1: 128/129), bzw. der Kume-be, Ame-kushi-tsu no Ôkume (NSK 2: 156/157), erfaßt, die für den Abstieg vom Himmel mit „schlägelköpfigen“ Schwertern ausgerüstet werden.

Bleiben wir bei den *kubututu-i* und *isitutu-i* des Liedes, so müssen wir von einer aus Stein gearbeiteten Waffe ausgehen, die einem Hammer oder hammerartigen Gerät ähnlich ist, d. h. von einer Waffe, die an einem hölzernen Stiel ein entsprechend geformtes Kopfteil aus Stein trägt. Die Vermutung, daß es sich hierbei um „Keulen mit Steinkopf oder Keulen mit verdicktem Ende“ handeln könne, sprach Ôbayashi Taryô im Rahmen eines Symposions zur japanischen Mythologie aus (STS: 247); während desselben Gesprächs bemerkt Mori Kôichi zu den *isitutu-i*, in der

²⁰ KKGJ: 172f.; Kidder 1959: 158f.

Yayoi-Zeit gäbe es als Waffe die ringförmige Steinaxt, eine Streitaxt, bei der am Ende eines Stockes ein Steinring befestigt sei, „aber das ist etwas zu alt“ (STS: 248). Allerdings geht niemand bei diesem Gespräch auf die Frage ein, warum dies „zu alt“ sein müsse.

Aston (1956, I: 123 Anm. 2) hatte seinerzeit „little doubt . . . that stone weapons are referred to“, wobei er auf „stone mallets“ verweist, wie er sie als „Donnerkeile“ abgebildet gesehen hatte. Aber auch Munro (1971: 118 f.) bemerkt in seinem erstmals 1911 erschienenen „Prehistoric Japan“ bei der Besprechung von „mallet and hammer“ aus Stein: „The battered ends indicate service as an instrument of percussion. The depression in the centre with the ridge on either side show that it was hafted in the middle. These objects are carefully finished and give rise to the idea that they may have been used in battle. I understand that they are not always found in the primitive sites: it is possible that they are the 'mallet weapons' of the ancient classics . . .“

Munro (1971: 164) erwähnt auch Keulenköpfe (mace-heads). Sie seien selten, meint er, es sei denn, man schließe „such specimens“ ein, wie in „No. 1, Fig. 23“ abgebildet, wo offensichtlich eine Ringaxt dargestellt ist. „Till quite recently“, fährt er fort, „the Ainu of Yezo have used stones to give weight to their war clubs and, rather significantly, a stone resembling No. 1, Fig. 23 is sometimes a prominent ornament in the festival of the bear“. Die in seinen Fig. 69 und 70 abgebildeten Keulenköpfe haben jeweils drei Vorsprünge, der eine ist in der Mitte durchbohrt, der andere hat lediglich eine Vertiefung in der Mitte.

Da inzwischen das Material angewachsen ist, lassen sich z. T. genauere Aussagen machen. Ich stütze mich hierbei der Einfachheit halber ausschließlich auf das KKGJ, wo Kobayashi Yukio für die uns interessierenden Stichworte zeichnet. Die „typischen Donnerkeile“ (*dokko-ishi*, S. 735; ihnen entspricht weitgehend auch Munro's Beschreibung unter „mallet and hammer“) treten seit der späten Jōmon-Zeit in Erscheinung, sind jedoch offenbar auf Ostjapan beschränkt. Kobayashi spricht auch von „Steinhämmern“ (*ishizuchi*, S. 43), polierten Steingeräten von unterschiedlicher Gestalt, die über Jōmon- und Yayoi-Zeit hinweg Verwendung fanden. Sie erhalten in der Yayoi-Zeit im Kinki-Gebiet eine spezielle, länglich-kugelige Form mit grabenartiger Vertiefung um die Mitte. Ausführlicheres erfahren wir auch über Ringäxte (*kanjō-seki-fu*, S. 203) sowie über sternförmige Keulenköpfe (*tatō-seki-fu*, „Vielkopf-Steinaxt“, S. 628). Hervorgehoben wird die relativ geringe Zahl von Ringaxt-Funden bei gleichzeitiger Verbreitung über ganz Japan, sowie ihr gemeinsames Auftreten mit Yayoi-Keramik. Man nimmt an, daß die japanische Ringaxt in die gleiche Tradition gehört wie entsprechende Funde in Korea and Nordost-China. In Nord-Korea wurden zusammen mit Ringäxten auch

sternförmige Keulenköpfe gefunden. Innerhalb Japans ist indessen die Beziehung zwischen Ringäxten und sternförmigen Keulenköpfen, die hier nur im Chûbu-Gebiet auftreten, ungeklärt. Man weist die sternförmigen Keulenköpfe der Endphase der Jômon-Zeit zu. Insgesamt sind laut Kobayashi die mit 3–8 Vorsprüngen ausgestatteten sternförmigen Keulenköpfe Japans jedoch „Steingeräte mit vielen ungelösten Punkten“. Schließlich werden auch „steinerne Keulenköpfe, deren Rand nicht zur Schneide geschliffen ist“, als „Steinring“ oder „Ringstein“ angeführt.

Was wir den Feststellungen der Archäologen entnehmen können, ist (von den ungelösten Problemen abgesehen) die Tatsache, daß während der Yayoi-Zeit durchgehend Steinwaffen verwendet wurden, die unter die Begriffe *kubututu-i* oder *isitutu-i* fallen können, und daß solche Steinwaffen in der geographischen Region anzutreffen sind, in welche dieses und die anderen KL führen. Nichts hindert uns daher, die hammer-, keulen- oder axartigen Steinwaffen der Yayoi-Zeit und die Bezeichnungen des obigen KL in Verbindung zu bringen. Das heißt nicht unbedingt (obwohl die Möglichkeit ins Auge gefaßt werden sollte), daß obiges Lied in der Yayoi-Zeit entstanden sein muß, aber es bedeutet mit zwingender Notwendigkeit, daß eine mit solchen Waffen verbundene Tradition der Kume, die in diesem Lied ihren Ausdruck findet, bis in die Yayoi-Zeit zurückreicht.

Die zeitliche Diskrepanz, die sich in der Verwendung des *kubutsuchi no tsurugi* im Begleittext gegenüber dem *kubututu-i* des Liedtextes ausdrückt, läßt einen weiteren Schluß zu. Die Beibehaltung des nicht mehr aktuellen, vielleicht nicht einmal mehr verstandenen archaischen Begriffs im Liedtext sollte uns hellhörig machen gegenüber der z. B. von Tsuchihashi (1974: 225, 227) vorgetragenen Meinung, bei den Liedern mit dem Schlußvers *utite si yamamu* (seine „Gruppe B“) handle es sich um „höfische Zeremoniallieder“, um Lieder, die im Rahmen des Hofzeremoniells entstanden seien. Nachrichten, die derartiges – und sei es nur eine Bearbeitung der Lieder durch den Hof – nahelegen, fehlen. Welches sind aber dann die textimmanenten Kriterien, die eine solche Annahme rechtfertigen? *Kubututu-i* und *isitutu-i* des Liedtextes im sichtbaren Gegensatz zu den *kubutsuchi no tsurugi* des Begleittextes können geradezu als Indizien für den gegenteiligen Sachverhalt gelten, nämlich daß hier ein archaischer Liedtext, der in dieser Form gewiß nicht dem Hofzeremoniell verpflichtet ist, eher unverändert tradiert wurde.

Fassen wir das Lied als Ganzes ins Auge, so spielt sich vor uns eine Handlung ab, die trotz der sparsamen Worte keiner weiteren Erläuterung bedarf. Insgesamt zeigt sich hier, leicht abgewandelt, dieselbe Taktik wie im vorigen Lied – eine Taktik, die das Risiko meidet, die im Ausweichen vor dem eigentlichen Kampf besteht. An die Stelle der lautlosen Umzin-

gelung des Feindes tritt nur eine andere Art der Überrumpelung: der Feind wird in Sicherheit gewiegt, und sobald er sich arglos, im Vertrauen auf die Friedensbereitschaft des Gegners, zur gemeinsamen Versammlung oder zum Gastmahl einfindet, wird er hinterrücks niedergemacht. Der Menschen viele sind hineingekommen – heraus kommt keiner mehr!

Lied 4 (NSK 3: 204/205)

1 Ima Fa yō	Jetzt – !
2 ima Fa yō	Jetzt – !
3 aa siya wo	aa siya wo
4 ima dani mo	Und wenn auch nur jetzt,
5 ago yō	ihr Söhne!
6 ima dani mo	Und wenn auch nur jetzt,
7 ago yō	ihr Söhne!

Im KJK fehlt obiges Lied, das im NSK fast unmittelbar dem vorigen folgt. Das „kaiserliche Heer“ ist über die Vernichtung des Feindes erfreut, man blickt zum Himmel auf und lacht, und man singt . . . Doch nicht nur in dieser legendären Form wird der Gesang mit dem Lachen in Verbindung gebracht, denn im Anschluß an den Liedtext heißt es: „Daß jetzt die Kume-be, nachdem sie gesungen haben, laut lachen, hat hierin seinen Ursprung.“ Diese Bemerkung könnte sich generell auf den Gesang der Kume beziehen, da sie aber gerade im Hinblick auf dieses vom Inhalt her unergiebiges Lied erfolgt, ist ein innerer Zusammenhang naheliegend.

Gesang wie Gelächter sind nur *nach* dem Kampf denkbar, d. h. auch als *Reaktion* auf den Kampf (selbst wenn dieser nur im Totschlagen besteht). Die Worte des Liedes werden als Siegesgeschrei angesehen; zumindest können sie als eine Art Schlußsignal des Kampfes gelten – für eine andere Interpretation fehlen die Anhaltspunkte. In dieses Schema muß auch das zum Ritus gewordene Gelächter passen. Kann und darf man ein solches Gelächter nur als Hohn- und Spottgelächter über den erschlagenen Feind sehen? Lachen ist schließlich (und wohl zuerst) auch Äußerung der Lebenslust in einem tieferen Sinne – es gibt das Lachen, das den Bann des Todes brechen und Leben bewirken kann (vgl. HdA 5: 868 ff.), es gibt das Lachen, das der Angst entgegensteht, das Lachen, mit dem eine Lebensordnung wieder ins Gleichgewicht gebracht wird (Lévi-Strauss 1976, 5: 772). Und wenn beim Menschen das Ritual die Funktion erfüllt, „das Kontinuum durch praktische Operationen zu rekonstruieren, ausgehend von dem spekulativen Diskontinuum, welches die Ausgangsbasis liefert“ (Lévi-Strauss 1976, 5: 802), so können wir das dem Siegesgeschrei zugeordnete, zum Ritus gewordene Lachen durchaus in einer solchen Funktion sehen. Das Lachen als Ritus der Befreiung gibt erst den Blick frei auf den Zwang der vorausgegangenen Situation.

Lied 5 (NSK 3: 204/205)

1 Emisi wo	Der Emishi
2 Fidari	käm' einer
3 momo na Fitō	auf hundert Leute,
4 Fitō Fa iFēdōmo	sagen die Leute zwar, doch
5 tamukaFi mo sezu	die wehren sich nicht einmal!

Auch dieses Lied ist im KJK nicht enthalten. Im NSK folgt es direkt auf die oben zitierte Bemerkung zum Gelächter der Kume: „Ferner sang er ...“. Es ist ohne Schwierigkeit als Spottlied zu erkennen.

Könnte man dem vorigen Lied aufgrund seiner Primitivität und mangelnden Aussage den Charakter eines Liedes überhaupt absprechen und dies als möglichen Grund für sein Fehlen im KJK anführen, so stehen wir hier vor einem schwierigeren Problem. Als Charakteristikum der anderen bisher besprochenen KL ist neben den unregelmäßigen Verlängen von archaischem Zuschnitt als formalem Kriterium vor allem die bildhafte Sprache hervorzuheben, die mit einfachsten Mitteln und in äußerster Kürze Situationen und Handlungsabläufe von geballter Kraft vor unser Auge zu zaubern vermag. Diese Kraft glaube ich – trotz Primitivität und Aussagearmut – selbst im vorigen Lied zu verspüren. Doch hier, in Lied 5, fehlt sie. Anstelle von Bildern bietet dieses Lied einen kraftlosen Ausdruck, der auf einem Gedankengang beruht: die Leute sagen zwar ..., doch nach meiner Erfahrung ... – und im einen wie im andern Fall bleiben dies leere Worte. Dem von den übrigen KL abweichenden Charakter dieses (und auch des folgenden) Liedes trägt Tsuchihashi insofern Rechnung, als er sie in einer eigenen Gruppe (seine „Gruppe C“) zusammenschließt.

Ein weiteres Problem, das unsere Aufmerksamkeit erfordert, ist die Erwähnung der Emishi. Sie stellen, selbst wenn wir im vorgegebenen Rahmen des NSK bleiben, an dieser Stelle einen Anachronismus dar. Das NSK (7: 297) berichtet unter dem Datum Keikō 27/2/12 von der Rückkehr des Takeshi-uchi no Sukune aus den Ostlanden, wohin er zur Erkundung geschickt worden war. Er meldet: „Bei den Ostbarbaren gibt es ein Land namens Hitakami. Die Menschen in diesem Land, Männer wie Frauen, binden das Haar in Form eines Hammers auf und tatauieren ihren Körper. Als Menschen sind sie furchtlos und grausam. Man nennt sie allesamt Emishi. Das Gebiet ist zudem fruchtbar und geräumig. Wir sollten sie angreifen und es einnehmen.“ Wenig später bilden die „rebellierenden“ Emishi einen Grund für die Entsendung des Prinzen Yamato-takeru in die Ostlande zu ihrer Unterwerfung. Freilich verweist man nicht nur diese, sondern auch noch spätere Nachrichten in das Reich der Legende. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß die Schilderung

dieser Expedition in den Osten im KJK den Ausdruck Emishi vermeidet, hier sind es einfach „unbotmäßige Menschen“ der Ostlande, die der Prinz bändigen soll. Der Kommentar NSK: 597 zu „Emishi“ meint, dies zeige das Desinteresse der (die Grundlage des KJK bildenden) „Kaiserannalen“ (*teiki*) und „Alten Worte“ (*kyôji*) des 6. Jh. an den Emishi. Die Hervorhebung von Berichten über die Unterwerfung der Emishi im NSK stelle hingegen eine Weiterentwicklung und Ausschmückung der vorhandenen Überlieferung dar; die Tendenz hierzu sei aber erst mit dem 7. Jh. entstanden, als das Interesse an den Emishi gestiegen war. Uns beschäftigt hier weniger die Historizität einzelner Berichte als vielmehr die Frage, wann kann – aus der realen historischen Situation heraus – dieses Lied frühestens entstanden sein? Auch hier führt ein Vergleich der Emishi-Berichte des NSK selbst zu der Überzeugung, daß das Lied auf keinen Fall vor dem Ende des 6. Jh., weit wahrscheinlicher aber erst im 7. Jh. verfaßt wurde. Damit sind wir aber wiederum über einen Zeitpunkt hinausgelangt, zu dem – aufgrund der notwendigen Voraussetzung einer Existenz der Kume als Gruppe – die Entstehung eines KL überhaupt noch möglich ist.

Fassen wir unsere obigen Überlegungen zusammen, so erscheint es berechtigt, dem vorliegenden Spottlied auf die Emishi die Zugehörigkeit zu den eigentlichen KL abzusprechen. Das schließt nicht aus, daß das Lied zu irgendeinem Zeitpunkt vor Abfassung des NSK in das Repertoire der KL eingefügt wurde; sein Fehlen im KJK, dazu die unmotivierte, um nicht zu sagen deplacierte Einordnung im NSK legen allerdings die Vermutung nahe, daß das Lied seine Aufnahme an dieser Stelle (und somit auch seine Einbeziehung in die KL) weit eher dem speziellen Interesse des NSK an den Beziehungen zu den Emishi verdankt.

Lied 6 (NSK 3: 206/207; KJK 2: 160/161)

1 Tata namëte	Die Schilde gereiht,
2 Inasa nô yama nô	am Inasa-Berg – wie da
3 kô nô ma yu (KJK: yo) mo	zwischen den Bäumen
4 i-yuki mamoraFi	hervor wir gehen, wachen,
5 tatakaFëba	im Kampf uns schlagen,
6 ware Fa ya wenu	wie sind wir doch hungrig!
7 sima tu töri	Vögel der Inseln –
8 ukaFi ga tômo	Kormorane-Halter:
9 ima sukë ni kõne	Leute, jetzt kommt zu Hilfe!

Tata namete ist *makurakotoba* zu I(nasa), doch fügt es sich hier einigermaßen sinnvoll ein. Über die Lage des Inasa-Berges ist man sich nicht völlig im klaren. YT 2: 402 nimmt offensichtlich an, daß die Angaben des *Yamato-shi* (die Motoori anzweifelt) korrekt sind. Der Inasa-Berg müßte

demnach südwestlich von Uda-mura liegen, oberhalb des Großfleckens Yamaji (Inasa-mura, Distrikt Uda).

Tsuchihashi (1974: 222) faßt, wie schon erwähnt, die Lieder 5 und 6 als eine eigene „Gruppe C“ zusammen, da sie „vom Charakter her unklare Punkte“ aufwiesen. Diese Einteilung macht er aber wieder zunichte, indem er (1974: 225) erklärt, als Spottlied über die Emishi stehe Lied 5 (unsere Zählung) in Übereinstimmung mit den (von ihm zu Spottliedern deklarierten) Liedern 1 und 4: seine „Gruppe A“. Das Subjekt des Liedes sei zwar schwer auszumachen, dennoch könne man das Lied wie die übrigen KL als Lied des Kume-Häuptlings ansehen und es somit auch aus dieser Sicht der Gruppe A beordnen. In Lied 6 wiederum „ruft der Kume-Häuptling die *ukai ga tomo* herbei; diese kann man als dem Tennō dienende *būmin* ansehen, aber man kann sie auch als eine Unterabteilung der Kume-Sippe betrachten. Im ersteren Fall wäre das Lied Gruppe B (die *utite si yamamu*-Lieder) zuzuordnen, im letzteren Fall Gruppe A“ (denn die Lieder der Gruppe A fügen sich seiner Meinung nach in den Rahmen des Sippengeschehens, die der Gruppe B in das vom Yamato-Hof dirigierte Geschehen). Tsuchihashi's Fazit lautet: „Daher geht es an, die Probleme der KL (ausschließlich) anhand der sechs Lieder der Gruppen A und B zu überdenken, denn in bezug auf die Schlußfolgerungen wird sich auch unter Verzicht auf die Lieder 5 und 6 (unsere Zählung) kaum ein Unterschied ergeben.“ Damit umgeht Tsuchihashi auf elegante Weise die Schwierigkeit, die „unklaren Punkte im Charakter“ dieser beiden Lieder aufzuzeigen bzw. zu ihrer Klärung beizutragen.

Die rein intuitive Feststellung, daß dieses Lied aus einem anderen Geist entstanden sei als die *utite si yamamu*-Lieder, nützt uns nicht viel, solange wir diesen Geist nicht konkret fassen können. Von der bildhaften Sprache der *utite si yamamu*-Lieder und ihrer geballten Kraft war schon die Rede. Ein Blick auf die bereits behandelten Lieder 2 und 3 zeigt weiterhin, daß diese nicht eine Schilderung, nicht einen Rückblick auf Geschehenes bieten: das Lied führt vielmehr jeweils mitten hinein in die Spannung des Geschehens selbst. Man kann sich dieser Spannung nicht entziehen, man wird von ihr erfaßt. Diese Tendenz wird sich auch bei den noch ausstehenden beiden Liedern bestätigen. Wie distanziert und kühl unterrichtet dagegen obiges Lied 6 vom Geschehen! „Weil wir zwischen den Bäumen hervor gehen, wachen und kämpfen, sind wir so hungrig“ – Feststellungen, denen jede Spannung fehlt, die weder den vorauszusetzenden Feind ahnen lassen noch dem Kampf selbst Leben und Farbe verleihen. Ein ausgesprochen hübscher Einfall einer dichterischen Phantasie, der man die Erfahrung eines grausamen Kriegsgeschehens nicht glaubt: Kampf höchstens als Spiel, als Manöver, als Bewegung in frischer Luft, die hungrig macht. Dies ist wohl überspitzt formuliert, macht aber den

eigentlichen Unterschied deutlich: dort das unmittelbare Beteiligtsein an der Dynamik des sich Ereignenden, hier eine Schilderung, die zwar festhält, daß etwas geschehen ist, „man hat gekämpft“, die aber gerade das unmittelbare „wie“ des Kampfes ausspart und damit die Szene der Bildhaftigkeit beraubt.

Auch die Aufforderung an die *ukai ga tomo*, jetzt „solltet ihr doch“ zu Hilfe kommen, erscheint nicht an der Realität orientiert, sondern als dichterisches Gedankenspiel. In einer wirklichen Kampfsituation müßte eine solche Aufforderung reines Wunschdenken bleiben. Oder soll man annehmen, daß die Kormoranhalter abwartend daneben standen und auf Befehle warteten, wenn irgendwo gekämpft wurde? Als dichterischer Einfall dagegen wirkt die Gegenüberstellung überaus reizvoll.

Wir können die *ukai ga tomo* dennoch nicht kommentarlos übergehen. Tsuchihashi faßte zwei Möglichkeiten ins Auge: *bumin* oder „Unterabteilung der Kume-Sippe“. Für letzteres fehlt jeder Anhaltspunkt, während z. B. das KGDJ (15: 21) gerade die betreffende Stelle des obigen Liedes anführt, um die spezielle Bedeutung von *tomo* im Sinne von *tomo-be* zu belegen, d. h. als „Gruppe, die während der Zeit des Yamato-Hofes unter Führung eines *tomo no miyatsuko* durch eine bestimmte Funktion dem Hofe dient“. Inoue Mitsusada (1972: 22) zufolge gehören die *ukai-be* zur ältesten Schicht der *shina-be*, der Dienstleistungsgruppen, die als Hörige durch ihre Produkte oder ihre Arbeitskraft dem Yamato-Hof dienten. Ein solches Hörigkeitsverhältnis kann man in obigem Lied ausgedrückt sehen. Hier hätten wir dann möglicherweise ein Lied vor uns, das am Yamato-Hof entstanden ist und das dazu dienen könnte, schon von seiner Intention her, dieses Abhängigkeitsverhältnis zu bekräftigen. Aber die hiervon eigentlich Betroffenen sind die Kormoranhalter. Da sowohl im KJK (2: 152/153 ff.) wie im NSK (3: 198/199) kurz zuvor erzählt wird, wie Iwarebiko am Yoshino-Fluß einen Mann trifft, der sich Nie-motsu-no-ko (oder Nie-mochi-no-ko, „Opferspeisen-Träger-Sohn“) nennt und der mit Reusen Fische fängt, wobei eine Glosse ihn als „Urahn der *ukai(-be)* von Ada“ ausweist, ist es naheliegend, das fragliche Lied auch im Zusammenhang mit dieser Episode zu sehen. Schließlich bleibt völlig offen, ob es sich bei den Kämpfern dieses Liedes um Kume handelt. Dies alles verstärkt eher den Verdacht, daß auch dieses Lied kein KL im eigentlichen Sinne ist. Formal gesehen zeigt dieses Lied mit Ausnahme der Zeilen 6 und 8 (jeweils 6 statt 7 Silben) den regelmäßigen Bau eines Langgedichtes. Dies würde ebenfalls darauf schließen lassen, daß es einer „jüngeren“ Schicht angehört als die Lieder 1–4.

Lied 7 = NSK-Version (NSK 3: 208/209)

- | | |
|---------------------|----------------------------------|
| 1 Mitumitusi | 3 Am Fuß des Zaunes |
| 2 kumē nō ko-ra ga | 2 der Söhne der Kume, |
| 3 kakimotō ni | 1 der gewaltigen /?/, |
| 4 aFaFu ni Fa | 4 im Hirseacker, |
| 5 kamira Fitō motō | 5 ein Stengel stinkender Lauch – |
| 6 sōnō ga motō | 6 von der Wurzel her, |
| 7 sō ne mē tunagite | 7 Wurzel und Schosse zusamt |
| 8 utite si yamamu | 8 werden wir sie erschlagen! |

Lied 7 = KJK-Version (KJK 2: 158/159)

- | | |
|---------------------|----------------------------------|
| 1 mitumitusi | 3 Im Hirseacker |
| 2 kumē nō ko-ra ga | 2 der Söhne der Kume, |
| 3 aFaFu ni Fa | 1 der gewaltigen /?/, |
| 4 kamira Fitō motō | 4 ein Stengel stinkender Lauch – |
| 5 sō ne ga mōtō | 5 von der Wurzel her, |
| 6 sō ne mē tunagite | 6 Wurzel und Schosse zusamt |
| 7 utite si yamamu | 7 werden wir sie erschlagen! |

Ein Vergleich dieses Liedes mit dem folgenden Lied 8 zeigt, daß die KJK-Version wohl die richtige ist, während Zeile 3 der NSK-Version aus Lied 8 entlehnt wurde. Ebenso dürfte Zeile 5 der KJK-Version korrekt sein gegenüber Zeile 6 des NSK. Ich beziehe mich deshalb auf die KJK-Version, die der besseren Überschaubarkeit halber gesondert angeführt ist.

Wieder tritt ein neuer Lebensbereich der Kume lebendig vor unser Auge: ihr Hirseacker. *Awa*, die Kolbenhirse (*Setaria italica*), gehört zu den Körnerfrüchten, die in Japan für den Brandrodungsbau typisch sind, d. h. für eine im Bergland übliche Anbauweise. Die Kolbenhirse ist eine der ältesten Kulturpflanzen Japans, die selbst in der Mythologie ihre Spur hinterlassen hat. Im Hirseacker wächst ein Unkraut, ein Stengel „stinkender Lauch“ – wir wissen nicht, welche *Allium*-Art mit *kamira* gemeint sein kann; alle *Allium*-Arten enthalten ein ätherisches Öl, das ihnen den charakteristischen Lauch- oder Zwiebelgeruch verleiht. Möglicherweise ist mit *ka-mira* einfach eine starkkriechende, *ungenießbare* Lauchart gemeint, im Gegensatz zu *kuku-mira*, dem im *Manyōshū* genannten „Stengel-Lauch“, der als Wildgemüse gesammelt wurde²¹. Unkraut rottet

²¹ Vgl. *Manyōshū* 14, 3444 = NKB 6: 430/431: „In Kiwatsuku/ auf dem Hügel: Stengellauch,/ den pflücke ich wohl,/ doch mein Korb, er füllt sich nicht – /ach pflückt' ich mit dem Liebsten!“ –

Ohwi 1965: 294ff. führt für Japan im einzelnen 11 *Allium*-Arten mit Varietäten an.

man mit Stumpf und Stiel, „Wurzel und Schosse zusammengebunden“, aus. Den Feind, ein Unkraut im Hirseacker – ein *einzig*er Stengel Unkraut im Acker! – wird das gleiche Schicksal erreichen. Die Bildhaftigkeit auch dieser Metapher muß zu denken geben. Wir kommen darauf zurück.

Lied 8 (NSK 3: 208/209; KJK 2: 158/159)

- | | |
|-----------------------------|---------------------------------------|
| 1 mitumitusi | 3 Am Fuß des Zaunes |
| 2 kumē nō ko-ra ga | 2 der Söhne der Kume, |
| 3 kakimotō ni | 1 der gewaltigen /?/, |
| 4 uwesi Fazikami | 4 gepflanzt, der scharfe Pfeffer, |
| 5 kuti biFiku (KJK: FiFiku) | 5 er brennt mir im Mund, |
| 6 ware Fa wasurezu | 6 ich hier vergesse es nicht – |
| (KJK: ware Fa wasurezi) | (KJK: ich will es nicht
vergessen) |
| 7 utite si yamamu | 7 wir werden sie erschlagen! |

Das einzige Problem, das dieses Lied bietet, die Frage, ob *Fazikami* Pfeffer oder Ingwer ist, scheint beigelegt. Ingwer (*Zingiber officinalis* Rosc.) ist in Japan „introduced from tropical Asia“, wenn auch „widely cultivated in our area for the pungent rhizomes“ (Ohwi 1965: 317). Dem würde auch die im *Wamyōshō* (16: 22 b = SSWS: 738) gegebene japanische Bezeichnung *kure-hajikami*, „China-hajikami“, für den frischen Ingwer entsprechen. Dabei wird zwar übersehen, daß schon das *Wei-chih* unter den Nutzpflanzen des westlichen Japan im selben Satz sowohl Ingwer 薑 wie Pfeffer 椒 nennt (Mishina 1970 a: 39); doch ob die eher wärmebedürftige Pflanze damals auch in den Bergen von Yamato kultiviert wurde, ist eine andere Frage. Der Pfefferbaum (*Zanthoxylum piperitum* DC., auch in der dornenlosen Varietät *Z. piperitum* var. *inermis* Makino) wächst indessen wild in den Bergen von Hokkaidō bis Kyūshū und ist „rather common and frequently cultivated“ (Ohwi 1965: 582). Dies könnte m. E. den Ausschlag geben, im *hajikami* unseres Liedes nicht Ingwer, sondern Pfeffer zu sehen.

Mit dem Pfefferbaum am Zaun werden wir vom Acker weg in die nächste Nähe der Kume-Häuslichkeit geführt.

Die Parallelität im Aufbau der Lieder 7 und 8 ist offenkundig. Hätte nicht Zeile 2 nur 6 statt 7 Silben, wären es formal perfekte Langgedichte. Also auch hier eine „jüngere“ Schicht? Käme es nur auf die Form an, wäre die Frage möglicherweise mit ja zu beantworten. Aber nicht nur der Schlußvers *utite si yamamu*, auch der Geist dieser beiden Lieder ist derjenige der Lieder 2 und 3. Unversehens wird man hineingerissen in den Strudel der Gefühle, die keineswegs beschrieben, sondern in der Metapher unmittelbar zum Ausdruck gebracht, zur Aktion drängen. Keinerlei Distanz wie etwa in Lied 6, keine blutleere Zeile wie in Lied 5.

Trat in den vorangegangenen KL immer wieder das Familiäre zutage, so begegnen wir hier darüber hinaus dem ganz Persönlichen. Noch brennt ihm der Pfeffer im Mund – dieser Kume mag für die anderen mitsprechen, dennoch bleibt dies sein ganz persönliches Gefühl. Dem persönlichen Gefühl des Hasses, des Rachedurstes, wie es hier in Lied 8 offenbar wird, entspricht wiederum die persönliche Sicht des Feindes in Lied 7: ein Stengel stinkender Lauch, den man mit „Wurzel und Schossen“ vernichten will – ein Feind mit Kind und Kindeskindern. Gibt es ein deutlicheres Bild, durch das sich eine als Feind betrachtete Familie oder Sippe darstellen ließe? Die Parallelität der persönlichen Aspekte, die hier zum Ausdruck kommt, ist sowenig zufällig wie die äußere Parallelität der beiden Lieder, sie sind aufeinander bezogen, ergänzen sich zum Paar. In diesem Kontext an ein Heer, an Truppen, an Eroberungszüge oder Befriedung eines Gebietes zu denken, erscheint verfehlt. Blutrache, Familien- oder Stammesfehde sind die Stichworte, die sich hier aufdrängen.

1.2 Auswertung der Lieder

1.2.1 Charakterisierung der Lieder

Versuchen wir, rückblickend einige Ergebnisse zusammenzufassen und sie zu ergänzen. Es hat sich gezeigt, daß nicht alle im NSK pauschal als KL bezeichneten Lieder in *gleicher* Weise als KL angesehen werden können, da sie sich in ihrem Charakter z. T. wesentlich unterscheiden. Hierbei nimmt Lied 1 in mehrfacher Hinsicht eine Sonderstellung ein.

Lied 1 wird zunächst unabhängig von den übrigen KL für sich allein eigens als KL bezeichnet. Das Lied selbst unterscheidet sich von den übrigen KL in drei Punkten: 1. nur Lied 1 hat die Jagd zum Thema; 2. Lied 1 ist das einzige KL, das – wenn wir von der vollständigen Fassung des KJK ausgehen – als Scherzlied erscheint; 3. es ist das einzige KL, das als Wechselgesang konzipiert ist. Im Gebrauch der Metaphern, ihrer unmittelbaren, auf jedes „wie“ oder „als ob“ verzichtenden Eingliederung in den Text (die in der Übersetzung nicht in diesem Maße nachvollziehbar ist), sowie in ihrer ausgeprägten Bildhaftigkeit unterscheidet sich Lied 1 dagegen in keiner Weise von den Liedern 2, 3, 7 und 8.

Ein weiterer Hinweis hebt Lied 1 deutlich von den übrigen KL ab: „Wenn jetzt das Amt für Musik (樂府) dieses Lied darbietet, dann gibt es immer noch groß und klein des Handmaßes, sowie laut und leise der Stimme. Dies sind von alters her verbliebene Regeln.“ Dies zeigt, daß sich zu dem genannten Zeitpunkt („jetzt“) *außer dem Lied selbst* auch eine Aufführungspraxis erhalten hatte, und es zeigt zudem, daß die *Aufführung dieses Liedes nicht mehr bei den Kume lag*, sondern bei dem Amt für Musik. Auf diese beiden Punkte werden wir später eingehen.

Ähnlich wie Lied 1 wird nur noch Lied 4 durch einen eigenen Hinweis auf die Aufführungspraxis herausgehoben, doch hier sind es die Kume-be, die in ein großes Gelächter ausbrechen, nachdem sie gesungen haben. Auf diesen Punkt sind wir bereits bei der Besprechung des Liedes eingegangen. Andere Merkmale des Liedes: die Verwendung des eher familiären *ago yo*, „ihr Söhne“, auch die Gewalt, die in dem Aufschrei des *ima wa yo*, „jetzt – !“, zum Ausdruck kommt, stellen es trotz seiner Aussagearmut in eine Reihe mit den Liedern 2, 3, 7 und 8.

Die eben genannten vier Lieder: 2, 3, 7 und 8, die unter die pauschal als KL bezeichneten Lieder fallen, sind durch denselben Schlußvers als zusammengehörige Gruppe erkennbar. In dreien, den Liedern 3, 7 und 8, werden die *kume no ko-ra*, „die Söhne der Kume“, direkt als Subjekt des Liedes genannt, so daß hier kein Zweifel an der Korrektheit der Benennung aufkommen kann. Das heißt aber auch, daß vor allem diese Lieder das Vorbild liefern, an dem die verbleibenden, ebenfalls unter der Pauschalbezeichnung KL geführten Lieder zu messen sind. Schon bei der Besprechung der einzelnen Lieder hat sich herausgestellt, daß die Lieder 5 und 6 diesem Vorbild nicht entsprechen, da es ihnen gerade an den Eigenschaften fehlt, welche die übrigen KL wesentlich bestimmen. Im Gegensatz zu diesen, die wir als *eigentliche* KL ansehen können, möchte ich die Lieder 5 und 6 daher nur als *sogenannte* KL gelten lassen. Damit tragen wir dem Umstand Rechnung, daß diese beiden Lieder im NSK unter die Pauschalbezeichnung KL fallen (die Feststellung, „alle diese Lieder nennt man Kume-Lieder“, folgt auf Lied 8) während sie vom Charakter her mit den eigentlichen KL wenig oder gar nichts gemein haben²². Sie dürften entweder nachträglich einem „Repertoire“ von KL

²² Ein Vergleich mit den wenigen Kampfliedern, die NSK und KJK im übrigen enthalten, zeigt, daß die Lieder 5 und 6 diesen näher stehen als den eigentlichen KL:

(1) NSK 5: 252/253 (KJK 2: 210/211 ist identisch bis auf Zeile 1)

Yakumo tatu
(KJK: Yatume sasu)
idumo takeru ga
Fakeru tati
tudura saFa maki
samī nasi ni aFare

Acht Wolken steigen
(Acht Knospen sprießen)
in Izumo - sein Häuptling
trägt ein Schwert, das ist
von Ranken viel umwunden,
doch wehe, es fehlt die Klinge!

(2) NSK 9: 346/347

Wotikata nō
arara matubara
matubara ni
watari yukite
tukuyumi ni
mariya wo taguFë

Dort zu der fernen
rauen Kiefernheide, zu
der Kiefernheide,
dort gehn wir hinüber,
dem Tsuki-Bogen
gesellen wir den Ball-Pfeil,

eingegliedert oder von den NSK-Kompilatoren fälschlich den KL zugeordnet worden sein. Letzteres ist aufgrund des Kontextes wahrscheinlicher. Wenn wir uns im Folgenden auf die eigentlichen KL beschränken, so heißt das, daß wir von den beiden auszuschcheidenden Liedern 5 und 6 keinen Aufschluß in bezug auf die eigentlichen KL und die Kume als deren Träger erwarten können. Lied 1 hingegen und die restlichen, eigentlichen KL können als Verwirklichung zweier Ausdrucksmöglichkeiten der Kume im Lied angesehen werden – einmal im scherzhaften Wechselgesang, zu dem hier eine Jagdszenerie den Hintergrund liefert, einmal in Gesängen von verhaltener Wildheit und tödlichem Ernst, die das Erschlagen des Feindes zum Thema haben.

1.2.2 Charakterisierung der Kume anhand des Liedinventars

Die Kume als Subjekt der Lieder, als deren Sänger und Bewahrer rücken damit stärker in unser Blickfeld. Bezog sich schon bei der Analyse der einzelnen Lieder die eine oder andere Beobachtung auf die Kume

umaFitō Fa
umaFitō doti ya
itoko Fa mo
itoko doti
iza aFana ware Fa
tama kiFaru
uti nō asō ga
Faranuti Fa
isago are ya
iza aFana ware Fa
(3) NG 9: 348/349

Iza agi
isati sukune
tama kiFaru
uti nō asō ga
kubututi nō
itate oFadu Fa
niFodōri nō
kaduki sena
(4) KJK 2: 234/233

Iza agi
Furukuma ga
itate oFadu Fa
niFodōri nō
afumi nō umi ni
kaduki sena Fa

edle Männer ihr,
edle Männer und Freunde!
Und auch ihr Lieben,
ihr lieben Freunde!
Auf denn, kämpfen lasset uns!

—
Der Uchi no Aso
hat er im Leibe
denn etwa gar Kiesel?
Auf denn, kämpfen lasset uns!

Auf denn, mein Freund,
Isachi Sukune,
—
Des Uchi no Aso
Kopfschlägels bösen
Schlag wollen wir nicht leiden:
wie Wasservogel
lasse uns tauchen!

Auf denn, mein Freund,
ohn' Furukuma's
bösen Schlag zu erleiden –
wie Wasservogel
in den See von Ōmi
lass' uns untertauchen!

selbst, so sollen nun auch diese Beobachtungen zusammengefaßt und ergänzt werden. Dabei gehen wir vom Inventar der Lieder aus.

a) Ortsangaben: *Uda no takaki* – *Osaka no ômuroya* – *Ise no umi*

Mit *Uda no takaki*, dem „Hochgehege von Uda“, (Lied 1) und *Osaka no ômuroya*, dem „Großgrubenhaus von Osaka“, (Lied 3) werden Jagd und Krieg der Kume in einem kleinen geographischen Umkreis mehr oder weniger präzise lokalisiert. Der Ort Osaka liegt nur wenig westlich außerhalb des Gebietes von Uda im heutigen Distrikt Shiki; man darf annehmen, daß das dortige „Großgrubenhaus“ so bekannt war wie heutzutage eine Stadthalle. *Uda no takaki*, das „Hochgehege von Uda“ ist nicht so genau zu bestimmen, es ist jedoch innerhalb der Uda-Berge zu vermuten. Aufgrund der KL erscheint demgemäß das Bergland von Uda in Richtung auf die südliche Yamato-Ebene hin als Lebensbereich der Kume.

Daß die Kume indessen nicht nur unwissende Hinterwäldler waren, sondern daß ihre Beziehungen, ihre Streifzüge, vielleicht sogar ihr Wohngebiet auch ostwärts über das Gebirge in Richtung Ise sich erstreckten, wird durch die Metapher von Lied 2 nahegelegt, die das „Meer von Ise“ zum Schauplatz hat. In der Tat scheint die alte Ise-Straße von Hatsuse aus über die Uda-Berge (über Uchimaki, Soni) nach Isshi hinunter geführt zu haben. Und nicht nur das: gerade in diesem Gebiet verläuft die Küste der Ise-Bucht sehr flach, das Meer erreicht erst etwa 5–10 km von der Küste entfernt Tiefen über 20 m. Hier kann man sich den Strand vorstellen, wo die *shitadami* von Lied 2 zu beobachten waren. Dennoch scheint es mir bezeichnend, daß hier – im Gegensatz zu *Uda no takaki* und *Osaka no ômuroya*, beides sehr genaue Ortsangaben, auch wenn wir die eine nicht mehr voll verifizieren können – nur höchst vage das „Meer von Ise“ genannt wird. Darin drückt sich m. E. zwar eine Kenntnis der Verhältnisse aus, ohne jedoch die Vertrautheit spüren zu lassen, die in *Uda no takaki* oder *Osaka no ômuraya* mitschwingt.

b) Wirtschaft: Jagd – Anbau – Sammeln

Sind die Berge von Uda vorwiegend als Lebensbereich der Kume anzusehen, so fragt es sich, wie sie hier ihren Unterhalt sicherten. Hierbei drängt sich der Gedanke an die Jagd, durch Lied 1 repräsentiert, in den Vordergrund. In den Überlegungen zu diesem Lied wurden Möglichkeiten aufgezeigt, die sich aufgrund der volkstümlichen Jagdüberlieferungen eröffnen. Die Frage ist jedoch, wie weit können diese Möglichkeiten im Hinblick auf die Kume ins Auge gefaßt werden?

Die Interpretation von Lied 1 als Scherzlied, die als einzige keiner Hilfskonstruktion bedarf und zudem auch der KJK-Version gerecht wird, schränkt die Möglichkeiten bereits ein. Wenn wir altjapanisch *kudira*

(Wal) nicht als Tabu-Wort für ein größeres Jagdtier anzusehen haben, bleibt auch generell der Gedanke an eine Tabu-Sprache der Jäger aus dem Spiel, die mit Voraussetzung für die Annahme eines genuinen Jägertums gewesen wäre. Dagegen tritt umso schärfer das Jagdverfahren hervor, das im Schlingenstellen besteht. Jagd mit Fallen und Schlingen gilt indessen „nicht zuletzt für die Nomaden und Ackerbauer, welche von anderer Arbeit die Hände voll haben“ (Birket-Smith 1946: 153). Sie wird für letztere oft genug zur Notwendigkeit, um die Ackerfrüchte vor Wildfraß zu schützen, ganz zu schweigen von der willkommenen „Zukost“, die auf diese Weise gewonnen wird. Daß die Kume aber Ackerbauern sind, geht aus Lied 7 hervor, das den Feind einem Unkraut im Hirseacker der Kume vergleicht.

Hirseäcker in den Bergen von Uda – das setzt fast mit zwingender Notwendigkeit Brandfeldwirtschaft voraus, eine Wirtschaftsform, die in Japan noch bis vor dem Zweiten Weltkrieg „allgemein üblich“ war (*Nihon minzoku shiryô jiten*: 86). Der Hinweis auf das zu vertilgende Unkraut läßt sogar den Schluß zu, daß die Kume ihre Äcker mit einer gewissen Sorgfalt pflegten.

Dem Anbau dient offensichtlich auch ein Garten beim Haus. Nicht anders ist der „Zaun“, an dem ein Bergpfefferbäumchen gepflanzt wurde (Lied 8), zu verstehen. Ein Zaun ist nötig, um mit besonderer Sorgfalt gehegte und gepflegte Pflanzen zu schützen, sei es vor dem Wild, vor herumtollenden Kindern oder vor den Hunden, und die Hausfrau wird ein solches Gärtchen stets vor Augen haben wollen, d. h. so nahe wie möglich bei der Wohnstätte. Das wilde Pfefferbäumchen, geschätzt nicht nur wegen der Samenkörner, sondern auch wegen der frischen Blätter und Knospen, hat sie, um nichts von dem kostbaren Fleckchen Erde zu vergeuden und es doch stets bei der Hand zu haben, gleich an den Zaun gepflanzt.

Die scharfe Beobachtung des Lebens in der Natur, der Pflanzen wie der Tiere, die vor allem in den Metaphern zum Ausdruck kommt, läßt darauf schließen, daß neben dem Anbau von Hirse und Gemüse auch Sammelwirtschaft noch immer eine gewisse Rolle spielte. Man achtete auf die Früchte von Bäumen und Sträuchern (Lied 1: der Sakaki hängt voller ungenießbarer Beerchen, doch ihre Anzahl dient als Metapher); man unterschied zwischen Kraut und Unkraut: der „Stinklauch“ im Hirseacker ist als Unkraut zu vernichten (Lied 7), doch der „Stengellauch“ des *Manyôshû* dürfte auch schon von den Kume als Wildgemüse gesammelt worden sein. Die Beobachtung der Uferschnecken auf den Steinen am Meer von Ise (Lied 2) macht sogar zeitweilige Sammel-Exkursionen zur Küste wahrscheinlich, die wohl mit Tauschhandel (Eintauschen von Salz) verbunden sein konnten.

Somit läßt sich anhand der wenigen Anhaltspunkte, welche die Lieder bieten, doch ein Bild der Kume nachzeichnen, das sie als Bergbauern zeigt, die (mit großer Wahrscheinlichkeit auf Brandäckern) Hirse als Grundnahrung anbauten, die sie ergänzten mit im Garten beim Haus gezogenen Gemüsen, Wildgemüse sowie Wild, das in Schlingen und Fallen gefangen wurde. Die gut beobachteten Uferschnecken in Verbindung mit der vorauszusetzenden Notwendigkeit der Salzbeschaffung lassen weiterhin den Schluß zu, daß die Kume gelegentlich selbst das Küstengebiet der Ise-Bucht aufsuchten, um sich dort mit Meeresprodukten zu versorgen.

c) *Bauten und Anlagen: ômuroya – takaki*

Das „Großgrubenhaus“ von Osaka (Lied 3) erweist sich in zweierlei Hinsicht als aufschlußreich. Es enthält generell den Hinweis auf das Grubenhaus als Bauwerk, wie es den Kume vermutlich auch zum Wohnen diente. Es enthält zudem den Hinweis auf die Einrichtung eines „Großhauses“ als Versammlungsort. Das in Lied 1 verwendete Wort *soba* (Z. 10) zeigt schließlich, daß behauenes Bauholz, Vierkantholz, ein fester Begriff war.

Schwieriger gestaltet sich die Interpretation des *takaki*, des „Hochgeheges“ von Uda, auf die bereits bei der Besprechung von Lied 1 näher eingegangen wurde. Am naheliegendsten scheint die Annahme einer durch einfache Maßnahmen (Erdwall, Graben, Palisaden) gesicherten, günstig gelegenen Stelle in den Bergen, welche die Funktion einer Fliehburg hatte.

Beide Anlagen, das Großgrubenhaus wie das Hochgehege, sind nur als Gemeinschaftseinrichtungen zu verstehen, wobei allerdings offenbleibt, welcher Art die dahinter stehende Gemeinschaft war.

d) *Gesellschaft: konami und uwanari – ago*

Lied 1 läßt klar erkennen, daß es dem Manne möglich war, zwei Ehefrauen zu besitzen, eine frühere (*konami*) und eine später dazugekommene (*uwanari*). Da auf die Hintansetzung der früheren und die Bevorzugung der späteren Gattin angespielt wird, dürfte die Aufnahme einer zweiten Gattin ganz den persönlichen Wünschen des Mannes nach einer neuen Liebesbeziehung entspringen. Das Lied läßt keine Schlüsse zu, ob eine solche Erweiterung des Haushalts nur bestimmten Personen gestattet war oder ob allein die persönlichen wirtschaftlichen Verhältnisse ausschlaggebend waren.

Die Verwendung des Wortes *ago*, „mein Kind“, „meine Söhne“, (Lied 2 und 4) als Anrede ist nicht eindeutig. *Ago* kann sich auf Blutsverwandte beziehen, wobei der (die) Angeredete der jüngeren Generation angehört; es kann auch auf entsprechend familiäre, freundschaftliche Verhältnisse

mit vergleichbarem „Rangunterschied“ hinweisen. Nur aufgrund der Verwendung dieser Anrede in den KL auf bestimmte Abhängigkeits- oder Herrschaftsverhältnisse schließen zu wollen, scheint mir voreilig. Erst in Verbindung mit weiteren Indizien wird man (wenn überhaupt) zu etwas konkreteren Aussagen gelangen können. Die Familiarität, die Vertrautheit, die der Anrede *ago* in jedem Falle innewohnt, kommt auch in *kume no ko-ra*, „Söhne der Kume“, zum Ausdruck²³.

e) *Kriegswesen*: Waffen – Kampfweise – Feinde

Nur in Lied 3 werden Waffen genannt: *kubutsuchi* und *ishitsuchi*, „Kopfschlägel“ und „Steinschlägel“. Sie wurden dort ausführlich behandelt und die Bezeichnung mit hammer-, keulen- oder axtartigen Steinwaffen der Yayoi-Zeit in Beziehung gesetzt. Genau diesen Waffen entspricht die Kampfweise, die aus den entsprechenden Liedern zu erschließen ist: 1. es ist ausschließlich vom *Erschlagen* die Rede (*utite si yamamu*, „wir schlagen sie und es wird mit ihnen aus sein“, Lied 2, 3, 7 und 8); 2. sowohl das Anschleichen um den Berg (Lied 2) wie der Betrug oder Verrat im Großgrubenhaus von Osaka (Lied 3) implizieren einen Überfall, der nur als Nahkampf, als Handgemenge vorstellbar ist – falls die Betroffenen überhaupt noch dazu kommen, sich zu wehren. Bei einem solchen Überfall stellt eine Keule oder ein Steinhammer eine ideale Waffe dar.

Es scheint mir ganz besonders der Beachtung wert, daß auf keine andere Waffe und auf keine andere Kampfweise, auch nicht andeutungsweise, irgendein Hinweis erfolgt. Interessanterweise bringt Birket-Smith (1946: 148 f.) die Keule mit dem Grabstock in nahe Beziehung: „in Australien wie im Gran Chaco von Südamerika ist es unmöglich, eine scharfe Grenze zwischen diesem und der Keule zu ziehen“, und in der Verwandtschaft der Keule mit dem Grabstock sieht er wiederum den vermutlichen „Grund dafür, daß die Keule vor allem in Ackerbaukulturen zu Hause ist“.

Überfall und Verrat, wie Lied 2 und 3 sie schildern, sind nur möglich, wenn die Lokalität bestens bekannt ist, wenn zu den betreffenden Menschen Beziehungen bestehen. Sie können zudem nur in einem kleinen Rahmen zum Erfolg führen. Die Eroberung eines größeren feindlichen Territoriums wird sich kaum auf diese Weise bewerkstelligen lassen. Schon aufgrund solcher Überlegungen scheint es fraglich, ob wir in den Kume dieser Lieder eine „Kriegsschar“, Männer, deren *Beruf* Kampf und Krieg sind, vor uns haben.

²³ Vgl. hierzu das *Soga no ko-ra* im Lied der Kaiserin Suiko (reg. 592–628), mit dem sie dem Glückwunschlid des Soga no Umako, ihrem Onkel mütterlicherseits, antwortet (NSK 22 = NKBT 68: 196/197).

Auch in den Liedern 7 und 8 ist von keinem „Kampf“ irgendwelcher Art die Rede, sondern nur vom Erschlagen, wenn hier auch das „wie“ offenbleibt. Dafür erfahren wir in Lied 7 mehr über den Feind, denn er erscheint in der Metapher des „einen Stengels“ Stinklauch, der mit Wurzel und Schossen auszurotten ist. Diese Metapher ist nur sinnvoll, wenn es sich um eine Familie, im erweiterten Sinn um eine Sippe oder einen Stamm handelt. In einem solchen Zusammenhang findet dann auch das brennende Gefühl der Schmach oder des Hasses, dem Lied 8 Ausdruck verleiht, seinen angemessenen Platz. Das Persönliche, Individuelle, das hier an die Oberfläche tritt, erscheint jedoch nicht isoliert, es bleibt eingebettet in das Familiäre.

Diese Feststellungen ergänzen unser bisheriges Bild von den Kume ganz beträchtlich. Vermeiden des offenen Kampfes, Überfall aus dem Hinterhalt, Verrat, Auslöschung des Feindes mit Kind und Kindeskindern, brennender Haß auf diesen Feind – sie erscheinen mir als beredte Zeichen einer auf Blutrache gründenden Familien-oder Stammesfehde. So gesehen wird auch die familiäre Anrede *ago*, das zusammenfassende *kume no ko-ra* außerordentlich sinnvoll. Es sind die Kume in ihrer Geschlossenheit als Familie oder Stamm, deren Tradition als Blutsgemeinschaft in diesen Liedern Ausdruck findet. Wer allerdings *konkret* der Feind ist, dem die Rache der Kume gilt, ist aus den Liedern nicht zu erschließen. Es ist nicht einmal zu ersehen, ob das Großgrubenhaus von Osaka (Lied 3) im Besitz der Kume ist, die ihre vertrauensseligen Gäste umbringen, oder ob die Kume, selbst zu Gast geladen, ihre unvorsichtigen Gastgeber erschlagen. Im allgemeinen wird man jedoch annehmen dürfen, daß verfeindete Familien oder Stämme in allernächster Nachbarschaft zu Hause sind.

Die aus dem Bauerntum stammende Waffe der Kume, ihre wenig „kriegerische“ Kampfweise bestätigen nur unsere anderen, aus den KL gewonnenen Erkenntnisse zum Charakter der Kume, die wir – um es kurz zusammenzufassen – als wehrhafte Bauern anzusehen haben, als Bergbauern, die einer gewissen Wildheit und Ungeschlachtheit nicht entbehren.

2. Die Kume in der Überlieferung

Das Bild der Kume, das wir aus ihren Liedern gewinnen konnten, bleibt notwendigerweise einseitig und lückenhaft. Weitere Überlieferungen, welche die Kume betreffen, fließen nur spärlich. Sie erscheinen – mit Ausnahme der Erwähnung des Urahn der Kume, die mit der Herabkunft des Himmelsenkels verknüpft ist – vorwiegend mit den Überlieferungen um Iwarebiko und seine Eroberung Yamato's verbunden. Es wird unsere erste Aufgabe sein, diesen Überlieferungen nachzugehen.

2.1 Der Urahn der Kume

a) *Nihonshoki*-Version (NSK 2: 156/157. Variante 4 der Episode von der Herabkunft des Himmelsenkels)

„In einer Schrift heißt es: Taka-mi-musubi no mikoto hüllte den Ama-tsu-hiko Kuni-teru-hiko Ho no Ninigi no mikoto in die den Wahren Sitz deckende Decke, und er zog die himmlische Felsentür auf, und er zerteilte die himmlischen achtfaschen Wolken und schickte ihn so hinunter.

Zu dieser Zeit führte Ame no Oshi-hi no mikoto, der Urahn der Ōtomo no Muraji, den Ame-kushi-tsu no Ōkume, den Urahn der Kume-be, an, und sie luden sich auf den Rücken himmlische Felsenköcher, und sie banden sich an den Arm hehre hohe Prallpolster, in die Hand nahmen sie himmlische *haji*-Bogen und himmlische *haha*-Pfeile, dazu fügten sie Achtloch-Brummpfeile, und wiederum gürteten sie sich mit schlägelköpfigen Schwertern, und sie stellten sich vor den Himmelsenkel. Sie stiegen hinunter und gelangten auf die Himmelsschwebenbrücke des Doppelgipfels Kushihi des Takachiho von So in Himuka.”

b) *Kojiki*-Version (KJK 1: 128/129)

„Ama-tsu-hiko Ho no Ninigi no mikoto . . . stieg nun vom Himmel herunter auf den (Gipfel) Kujifurutake des Takachiho von Himuka in Tsukushi. Hier nun nahmen die beiden Menschen Ame no Oshi-hi no mikoto und Ama-tsu Kume no mikoto himmlische Steinköcher auf den Rücken, sie nahmen schlägelköpfige Schwerter und gürteten sie um, sie nahmen und hielten himmlische *haji*-Bogen, sie ergriffen himmlische *makako*-Pfeile, und sie stellten sich vor ihn hin und dienten. Und so – dieser Ame no Oshi-hi no mikoto – *dieser ist der Ahn der Ōtomo no*

Muraji. Ama-tsu Kume no mikoto – dieser ist der Ahn der Kume no Atai.”

Die beiden Überlieferungen unterscheiden sich in wesentlichen Punkten. Das KJK z. B. stellt die beiden martialischen Ahnen gleich, das NSK macht den Urahn der Ōtomo no Muraji zum *Anführer* des Urahnen der Kume-be – Prototyp eines entsprechenden Abhängigkeitsverhältnisses von Ōtomo und Kume-be. Diese Diskrepanz in der Darstellung des gegenseitigen Verhältnisses der beiden hat die Diskussion der Historiker angeregt: welche Darstellung ist „falsch“? Oder sind beide richtig, da sie sich auf einen jeweils verschiedenen Zeitraum beziehen? Die Frage wiederholt sich, sobald wir mit der Rolle der Kume im Feldzug des Iwarebiko konfrontiert werden. Sie wird deshalb vorläufig zurückgestellt.

Beide Werke nennen als Nachfahren des Ame no Oshi-hi die Ōtomo no Muraji, doch in bezug auf die Kume bestehen wieder kleine Unterschiede. Ist schon der Name des Kume-Ahnen nicht einheitlich in den beiden Werken (KJK: Ama-tsu Kume, NSK: Ame-kushi-tsu Ōkume), so sind auch die Nachfahren laut KJK die Kume no Atai, laut NSK die Kume-be. Auch auf dieses Problem wird später zurückzukommen sein.

Obwohl das KJK den Namen des Kume-Ahnen mit Ama-tsu Kume, der „Himmlische Kume“ oder der „Kume des Himmels“, angibt und auch dem Namen des Ōtomo-Ahnen ein „Himmlisch“ vorangestellt ist, wird doch im Zählwort für die beiden deutlich zum Ausdruck gebracht, daß es sich um *Menschen* handelt, nicht um Götter. Es ist auch eindeutig ein Platz *auf der Erde*, nicht im Himmel, wo die beiden sich vor dem Himmelsenkel präsentieren. Die NSK-Version bleibt in den genannten Punkten unscharf. In beiden Werken fehlt eine eigentliche Motivation für den Vorgang.

Nicht ganz unwesentlich scheint mir schließlich ein gewisser Unterschied in der Aufzählung des Waffenarsenals der beiden als Krieger dargestellten Ahnen, der sich in KJK und NSK in gleicher Weise äußert. Während nämlich Stein- bzw. Felsenköcher, *haji*-Bogen (*haji* = Wachsumach) und *haha*- (bzw. *makako*-) Pfeile (beide Ausdrücke unklar) als „himmlisch“ apostrophiert werden und selbst das Prallpolster noch den Zusatz „hehr“ oder „heilig“ (*itsu*) erhält, gehen die schlägelköpfigen Schwerter und die nur im NSK genannten Brummpfeile leer aus – das Attribut „himmlisch“ scheint ihnen nicht zuzustehen. Mit anderen Worten: sie haben ursprünglich nicht teil an dieser so sehr dem „himmlischen“ verpflichteten Tradition.

Obiges ist nicht mehr als eine Aufzählung der Punkte, die – im Zusammenhang mit unserem Anliegen – zum Nachdenken zwingen. Sie sollen an gegebener Stelle wieder aufgegriffen werden.

2.2 Die Kume in den Überlieferungen um Iwarebiko

2.2.1 Die Teilnahme der Kume am Feldzug des Iwarebiko

In den Geschichten um die Eroberung Yamato's durch Iwarebiko treten nicht nur ein Ōkume bzw. die Kume-be als handelnde Personen auf, auch die KL, die als selbständige, unabhängig entstandene Lieder erkannt wurden, sind in diese Geschichten integriert. Der Selbständigkeit der Lieder haben wir Rechnung getragen, indem wir versuchten, sie aus sich selbst heraus zu verstehen und auszuwerten. Hier werden wir versuchen müssen, aus ihrer Verbindung mit den betreffenden Geschichten wie auch aus der Einbeziehung der Kume in diese Überlieferungen unsere Schlüsse zu ziehen, denn man wird kaum davon ausgehen dürfen, daß hier reiner Zufall waltet.

Um dieser Aufgabe nachkommen zu können, müssen wir dem Eroberungsbericht in groben Zügen folgen und bei relevanten Stellen entsprechend verweilen. Da KJK und NSK teilweise abweichend berichten, wobei das NSK ausführlicher ist, stellen wir die Überlieferung des NSK voran.

A. *Nihonshoki*-Version (NSK 3: 188/189 ff.)

a) Iwarebiko landet in Naniwa und unternimmt einen ersten Versuch, Yamato von Westen her zu erobern. Nach erfolglosem Kampf mit Nagasunehiko, dem Herrn des Gebietes, zieht er sich zurück, umfährt zu Schiff die Halbinsel Kii und versucht – dieses Mal von Osten her – über das Gebirge nach Yamato vorzudringen. Dem Heer, das sich im wegelosen Gebirge nicht zurechtfindet, schickt die Sonnengöttin eine Krähe, die Yata-garasu, voran.

b) „Zu dieser Zeit führte Hi no Omi no mikoto, Urahn der Ōtomo-Sippe, als Oberbefehlshaber der Hauptstreitmacht den Ōkume an, und sie stampften durchs Gebirge, die Krähe vor sich als Ausgangspunkt, und so blickte er zu ihr auf und folgte ihr. Schließlich erreichten sie den Unteren Bezirk von Uda. Daher gaben sie dem Ort, zu dem sie gelangt waren, einen Namen und nannten ihn das Dorf Ukachi in Uda. Hier nun erging kaiserlicher Befehl und Lob an Hi no Omi, indem /Iwarebiko/ sprach: ‚Du bist treu und tapfer, und du hast dich verdient gemacht, indem du uns gut geführt hast. Daher ändere ich deinen Namen in Michi no Omi (Omi der Wege)!‘“ (NSK 3: 196/197).

c) Es folgt die Episode mit den beiden Ukashi, die als Oberhäupter der Bezirke von Uda bezeichnet werden. Michi no Omi wird zur Erkundung ausgesandt, nachdem Ukashi der Jüngere von den bösen Absichten des

Älteren berichtet hatte. Dieser kommt in seiner eigenen Falle um. Bei dem anschließenden Siegesfest *singt Iwarebiko Lied 1* (s. a. die dortigen Ausführungen).

d) Iwarebiko will von Ukachi aus das Gebiet von Yoshino besichtigen. Er trifft auf mehrere Personen von eigenartiger Erscheinung, die als Vorfahren bestimmter Geschlechter bezeichnet werden (eine geschwänzte Person als Vorfahr der Yoshino no Obito, eine andere als Vorfahr der Kuzu von Yoshino; ein Reusensteller als Vorfahr der Kormoranhalter von Ada).

e) Iwarebiko besteigt den Takakura-Berg in Uda, von wo er die Feinde verteilt sieht auf den Hügeln Kunimi, Mesaka und Wosaka. Beim Dorf Iware steht ein Heer des Älteren Shiki. Iwarebiko sieht die Ausweglosigkeit der Situation. Er erhält im Traum Anweisung der Götter; die entsprechenden magischen und sakralen Handlungen werden durchgeführt.

f) Vernichtung der „achtzig Häuptlinge“ (oder einfach „Tapferen“) auf dem Kunimi-Hügel. Da er an den sicheren Sieg glaubt, *singt Iwarebiko Lied 2*. „Er verglich den Kunimi-Hügel dem großen Stein“, heißt es anschließend (NSK 3: 203).

g) Die Feinde sind noch immer zahlreich. „Daher erteilte Iwarebiko dem Michi no Omi erlauchten Befehl: ‚Du sollst die Ökume-be führen, im Dorfe Osaka ein großes Grubenhaus herstellen, ein großartiges Gelage veranstalten, den Feind hinters Licht führen und ihn packen!‘ Hierzu erhielt Michi no Omi geheime Anweisung. Er grub ein Grubenhaus in Osaka, wählte seine tapfersten Krieger aus und ließ sie vermischt mit den Feinden sitzen. Heimlich setzte er den Zeitpunkt fest, indem er sprach: ‚Nachdem sie vom Weine trunken sind, stehe ich auf und singe. Sobald ihr meinen Gesang hört, dann erstecht alle auf einmal den Feind‘. Und so setzten sie sich hin und das Trinken ging vonstatten. Da die Feinde unseren geheimen Plan nicht kannten, überließen sie sich ihrem Gefühl und betranken sich nach Herzenslust“.

Nun erhebt sich *Michi no Omi* und *singt Lied 3*.

„Als unsere Krieger das Lied hörten, zogen sie ihre schlägelköpfigen Schwerter und töteten alle auf einmal den Feind. Von den Feinden gab es keinen, der noch einmal gegessen hätte. Da freute sich das kaiserliche Heer gar sehr, man blickte zum Himmel auf und lachte.“

Daher *singt nun Michi no Omi Lied 4*.

„Daß jetzt die Kume-be, nachdem sie gesungen haben, laut lachen, hat hierin seinen Grund.“ An dieser Stelle folgt *Lied 5*, wieder *gesungen von Michi no Omi*. „All dies sang er auf geheime Anweisung hin; auf eigene Initiative hin hätte er es nicht gewagt.“ (NSK 3: 203 ff.).

h) Es folgt ein Angriff auf die Herren von Shiki. Auch hier ist der Ältere Shiki nicht geneigt, sich zu unterwerfen, während der Jüngere bereitwillig

die Pläne des Älteren verrät. Eine große Schlacht wird inszeniert, und da alle schon erschöpft sind, erbaut *Iwarebiko durch Singen von Lied 6* die Truppen. Der Kampf wird siegreich beendet.

i) Es geht erneut gegen Nagasunehiko (auch Tomihiko genannt). In Erinnerung an den Tod seines Bruders will Iwarebiko in diesem Kampf alles töten, daher *singt Iwarebiko nun die Lieder 7 und 8*. „Alle diese verschiedenen erlauchten Lieder nennt man generell Kume-Lieder. Dies ist eine Benennung, die sich auf diejenigen bezieht, welche diese Lieder singen.“

Die Nagasunehiko/Tomihiko-Episode steht in enger Beziehung zu einer anderen Episode: Herabkunft vom Himmel des Nigihayahi no mikoto, Ahn der Mononobe-Sippe, der Tomihime, die Schwester des Tomihiko, ehelichte. Nigihayahi will sich selbstverständlich Iwarebiko, dem „Nachkommen der Himmelsgötter“, anschließen. Sein Schwager Nagasunehiko/Tomihiko begreift die Zusammenhänge nicht und wird daher von Nigihayahi getötet.

k) Kleinere Episoden beschließen die Eroberung. Iwarebiko wählt eine neue Gattin, gründet seine kaiserliche Residenz in Kashiwara, besteigt den Thron. „An dem Tag, an dem der Kaiser die Himmlische Institution erstmals begründete, führte Michi no Omi, Urahn der Ōtomo-Sippe, die Ōkume-be an, er empfing geheime Anweisung und vermochte so durch Lieder mit verborgenem Sinn und durch Umkehrsprüche die unheilvollen Einflüsse auszutreiben und zu beseitigen. Der Gebrauch von Umkehrsprüchen hat hierin seinen Ursprung“ (NSK 3: 214/215).

Im Frühling des zweiten Regierungsjahres schließlich werden die Verdienste der Untertanen belohnt: „Michi no Omi no mikoto gewährte er einen Platz für ein Haus, indem er ihn in Tsukisaka Wohnung nehmen ließ, womit er ihm besondere Gunst erzeugte. Den Ōkume ließ er an einem Ort am Flusse westlich des Unebi-Berges wohnen. Was man jetzt Kume no mura nennt, hat hierin seinen Ursprung“ (NSK 3: 214/215).

B. *Kojiki*-Version (KJK 2: 148/149 ff.)

a) Entspricht in großen Zügen der NSK-Version.

d) An die Stelle von NSK (b) treten die im NSK unter (d) berichteten Ereignisse. Man gelangt nach Ukachi in Uda.

c) Erst im Zusammenhang mit der Episode um die beiden Ukashi treten Michi no Omi und Ōkume beiläufig in Erscheinung, indem es im Anschluß an den Bericht des Jüngeren Ukashi über die bösen Absichten des Älteren heißt: „Da riefen nun die beiden, Michi no Omi no mikoto, der Ahn der Ōtomo no Muraji, und Ōkume no mikoto, der Ahn der Kume no Atai, Ukashi den Älteren heraus, und indem sie ihn verhöhnten, sprachen sie: ‚In das Innere der Halle, die du gebaut hast, gehe du zuerst hinein

und zeige, wie du dienen willst!' Und als sie ihn hineintrieben, indem sie die Griffe ihrer Schwerter packten und die Lanzen ergriffen und Pfeile auflegten, da wurde er von seiner selbst gebauten Falle erschlagen und starb . . ." (KJK 2: 154/155 ff.).

Im Anschluß hieran findet das Gastmahl statt, bei welchem *Iwarebiko Lied 1 singt*.

g) Hierauf folgt unmittelbar die Episode des Großgrubenhauses von Osaka: „Von hier begab er sich weiter, und als er zum Großgrubenhaus von Osaka kam, da waren in diesem Grubenhaus achtzig Häuptlinge (oder „Tapfere“) der geschwänzten Tsuchigumo und warteten lärmend. Da gab man auf Befehl des erlauchten Sohnes der Himmelsgötter (= Iwarebiko) den achtzig Häuptlingen ein Mahl. Und er wies den achtzig Häuptlingen achtzig Speisenaufwärter zu, und einen jeden von ihnen ließ er ein Schwert umgürten und er belehrte die Speisenaufwärter und sagte: ‚Wenn ihr mein Lied hört, dann zerschneidet sie alle auf einmal.‘ Und so machte er klar, daß er jene Tsuchigumo erschlagen wolle, und so sang er . . ." *Iwarebiko selbst singt also hier Lied 3*.

„Und als er so sang, zogen sie die Schwerter und schlugen sie auf einmal tot" (KJK 2: 156/157 ff.)

i) Wiederum sofort im Anschluß hieran heißt es: „Später, als er den Tomihiko schlagen wollte, sang er . . .", und der Reihe nach *singt Iwarebiko die Lieder 7, 8 und 2* (KJK 2: 158/159).

h) Nach dieser eigentlich außer der Reihe erfolgten Erwähnung der Nagasunehiko/Tomihiko-Episode folgt die Bemerkung: „Wiederum, als er Shiki den Älteren und Shiki den Jüngeren schlug, war das Heer müde und er sang . . .", worauf *Iwarebiko Lied 6 singt*. (KJK 2: 158/159 ff.).

k) Nigihayahi erscheint, um zu dienen, Iwarebiko hat alles besiegt und „wohnt im Palast von Kashiwara in Unebi und regiert die Lande (*ame no shita*, „was unter dem Himmel ist")" (KJK 2: 160/161).

Hier fügt das KJK noch eine eigene Episode an, die von der Brautwerbung des Iwarebiko berichtet. Sie soll gesondert betrachtet werden.

Die oben angeführten einzelnen Episoden weisen gewisse Gemeinsamkeiten auf. Abgesehen davon, daß zahlreiche volksetymologische Ortsnamenerklärungen eingeflochten sind, die uns hier nicht interessieren und die daher auch nicht berücksichtigt wurden, sind alle Kampfepisoden mit Ortsnamen verknüpft, die wiederum in mehreren Fällen gleichzeitig als Personennamen der feindlichen Anführer erscheinen:

Episode c) Dorf Ukachi – die beiden Ukashi

Episode f) Kunimi-Hügel

Episode g) Dorf Osaka

Episode h) Distrikt Shiki – die beiden Shiki

Episode i) Dorf Tomi (= Tobī, „ursprünglicher Name Nagasune“) – Tomihiko/Nagasunehiko

Gleichzeitig wiederholt sich in den Episoden c), h) und i) stets dasselbe Handlungsschema: der „Ältere“ (Böse) will sich nicht unterwerfen, der „Jüngere“ (Gute) unterwirft sich und trägt zur Unterwerfung des Älteren mit bei. (In Episode i) schiebt sich noch eine andere Überlieferung darüber.) Genau besehen heißt das: ein frei verfügbares Sagenmotiv, das sich mit beliebigem Ort und beliebigen Personen verbinden läßt, ist hier mit drei verschiedenen Orten – Ukachi, Shiki, Tomi – und den Häuptlingen dieser Orte auf der einen, mit der Person des Iwarebiko auf der anderen Seite verknüpft worden. Die daraus resultierenden Episoden sind gleicherweise, wenn auch in unterschiedlicher Ausführlichkeit, in NSK und KJK aufgenommen.

Anders die Episoden f) und g). Die Episode f) ist nur im NSK zu finden. Sie ist absolut farblos; wir erfahren lediglich, daß Iwarebiko „die achtzig Häuptlinge auf dem Kunimi-Hügel angriff und zerschlug“ – ganz offensichtlich ist dies einzig der Anlaß, um Lied 2 bequem anbringen zu können, da der Hügel sich dem „großen Stein“ im Meer von Ise vergleichen läßt.

Die Episode g) vom Großgrubenhaus in Osaka ist dagegen in beide Werke aufgenommen, wird jedoch in den Einzelheiten, die nicht schon durch das eingefügte Lied 3 vorgegeben sind, verschieden erzählt. Hier ist es das KJK, das auf die „achtzig Häuptlinge“ zurückgreift; allerdings charakterisiert es sie näher als „geschwänzte Tsuchigumo“, während das NSK hier durchgehend nur vom „Feind“ spricht, im übrigen aber die Geschichte eher breit auswalzt. Es ist wohl selbstverständlich, daß schon dem genannten Lied eine auf Osaka bezogene, in ihrer Grundstruktur vorgegebene Überlieferung zugrunde liegen mußte. Das Töten des betrunken gemachten Feindes anläßlich eines Gastmahls ist indessen wiederum ein Topos, der ebenfalls als frei verfügbares Konstruktionselement nach Belieben eingesetzt werden kann. Er wiederholt sich z. B. in den Sagen um Yamato-takeru.

Damit schrumpfen die Überlieferungen um den Eroberungszug des Iwarebiko in Yamato auf ein paar wenige, aus Sagenmotiven als Konstruktionselementen aufgebaute Grundstrukturen zusammen. Die mit bombastischem chinesischem Vokabular aufgeputzten „kaiserlichen Armeen“ versinken im Nichts.

Die Tatsache, daß die einzigen Episoden, die das KJK im einzelnen ausmalt, nämlich c) – die beiden Ukashi, und g) – das Grubenhaus von Osaka, in ihrem Inhalt auf die jeweils eingeschalteten KL bezogen sind, gewinnt angesichts dieser Erkenntnis neue Bedeutung. Rückblickend wird man nämlich nicht nur die in KJK und NSK verschieden erzählte

Episode g), sondern auch die Ausgestaltung der Episode c) mit der „Falle“ des Älteren Ukashi und dem Festmahl, zu dem der Jüngere den Proviant liefert, als direkt von dem betreffenden Lied inspiriert ansehen müssen. Somit ist also in diesen beiden Fällen (wie auch für Episode f) des NSK) durchaus ein Abhängigkeitsverhältnis gegeben, aber es verläuft entgegengesetzt zu dem vorgegebenen Schema: nicht das Lied ist aus der Situation entstanden und ihr angepaßt (dies wurde ja bereits betont), sondern die Situation ist dem vorhandenen Lied angepaßt, sie ist erst aus ihm heraus erfunden worden.

Sehen wir von Episode e) ab, die in ihrem Hauptteil religionswissenschaftlich von großem Interesse ist, so entspringt die stärkere Ausarbeitung, die das NSK dem Feldzug angedeihen läßt, wohl ähnlichen Tendenzen, wie sie im Zusammenhang mit Lied 5 hinsichtlich der Emishi erwähnt wurden. Man hat sich bei der Rekonstruktion der Vergangenheit im Zuge eines erwachenden Geschichtsbewußtseins durchaus auf Überliefertes gestützt; die Schwierigkeit besteht jedoch gerade darin, im Überlieferten die geschichtliche Wirklichkeit zu erkennen, die ihm zugrunde liegt. Die KL in ihrer Spontaneität sind ein solches Stück Wirklichkeit.

Eine ähnlich reale Grundlage möchte ich in der Lokalisierung der Sagenstoffe sehen. Nicht zufällig liegen die genannten Orte alle innerhalb eines relativ kleinen geographischen Raumes, der sich vom Bergland von Uda über die südliche Yamato-Ebene hin erstreckt. Und nicht zufällig treten Ōkume und Michi no Omi just in dem Moment in unseren Gesichtskreis, in dem das Gebiet von Uda – aufgrund der KL als die eigentliche Heimat der Kume anzusehen – zum Schauplatz der Handlung wird. Die südliche Yamato-Ebene wiederum ist offensichtlich das Gebiet, in dem sich zu dem frühest denkbaren geschichtlichen Zeitpunkt eine Machtübernahme abgespielt haben muß, die für die Entstehung des Yamato-Staates wesentlich war. Deshalb wohl hat man sie einem „Ersten Menschenkaiser“ zugeschrieben, dessen persönlicher Name aus dem Namen des Dorfes Iware abgeleitet ist. Auch Iware liegt innerhalb des umrissenen Gebietes.

Mit dem frühest denkbaren geschichtlichen Zeitpunkt und demselben „Ersten Menschenkaiser“ werden wiederum die KL in so enge Verbindung gebracht, daß dieser sogar als ihr eigentlicher Verfasser dargestellt wird. Daraus läßt sich nur folgern, daß zwischen der gedachten Machtübernahme, ihrem Initiator und den Kume ein realer Zusammenhang besteht.

In einen entsprechenden realen Zusammenhang paßt zudem die Nachricht von der Ansiedlung der Kume „an einem Ort am Flusse westlich des Unebi-Berges“, mit der Feststellung, daß das, „was man jetzt das Dorf Kume nennt“, hierin seinen Ursprung habe. Dieser Hinweis unterscheidet sich grundsätzlich von den volksetymologischen Ortsnamenerklärungen,

auf die oben kurz hingewiesen wurde. Hier wird keine phantasievolle Namensklärung mit Hilfe eines Geschichtchens geboten, sondern eine Tatsache festgestellt. Das Faktum einer solchen An- oder Umsiedlung wäre aber umso interessanter, als dieses Dorf Kume in der Ebene liegt, während die Kume von Haus aus ein Bergvolk sein müßten – jedenfalls nach dem Zeugnis ihrer eigenen Lieder. Mit anderen Worten: gerade dieser Widerspruch läßt die Nachricht als glaubwürdiges Faktum erscheinen. Es würde bedeuten, daß die Kume relativ fern ihrer Gebirgsheimat an einem zentral und in unmittelbarer Nähe des Herrschaftszentrums gelegenen Ort der südlichen Yamato-Ebene angesiedelt wurden. In Anbetracht der Rolle, die sie bei der Machtübernahme selbst zu spielen scheinen, eine einleuchtende Maßnahme.

Wenn wir nämlich einen realen Zusammenhang der oben angedeuteten Art annehmen, so kann dieser letztlich nur in der Mitwirkung der Kume bei der gedachten Machtübernahme gesehen werden. Vor dem Hintergrund der KL müßte das wohl heißen, daß die Eigeninteressen der Kume sich mit den Interessen des „Eroberers“ deckten, d. h. daß die Feinde jeweils die gleichen waren.

In diesem Zusammenhang ist ferner eine Bemerkung des *Kogoshûi* von Interesse. Zwar schildert das *Kogoshûi* den Abstieg des Himmelskels in Begleitung des Urahn der Ōtomo und Kume in gleicher Weise wie das NSK (KGS 1: 549), und den Feldzug des „Jimmu Tennô“ gen Osten bestreitet sogar der Urahn der Ōtomo, Hi no Omi, der die gesamte Generalität anführt, allein (KGS 1: 550). Im Rahmen der einmaligen, ausführlichen Schilderung der „Regierungsmaßnahmen“ dieses Tennô (den wir bescheidener bei seinem persönlichen Namen Iwarebiko nennen)²⁴ erfahren wir indessen erstmals, daß „Hi no Omi no mikoto, indem er die Kume-be anführte“, die Palasttore bewachte und deren Öffnen und Schließen verwaltete, und ferner, daß Ōtomo und Kume „die Waffen“ hinstellten und die Tore öffneten, nachdem das Fest der Palasttore abgehalten worden war und die Mononobe ihrerseits die Lanzen und Schilde aufgestellt hatten (KGS 1: 551). Diese späte Nachricht wörtlich zu nehmen, wäre übertrieben. Dennoch wohnt ihr eine bestechende Logik inne, denn letztlich besagt sie nicht mehr, als daß Leute, die man anderweitig als waffenstrotzende Krieger darstellt, im Frieden als Wächter eingesetzt werden.

²⁴ Da erstmals in der Regierungszeit der Kaiserin Suiko (reg. 592–628) ein neues Selbstverständnis des japanischen Herrschers erkennbar wird, das sich schließlich zum Begriff des Tennôtums weiterentwickelt, ziehe ich es vor, die frühen Yamato-Herrscher *vor* Suiko mit ihren eigentlichen Herrschernamen statt der erst Ende des 8. Jh. posthum verliehenen Namen und ohne den irreführenden Titel „Tennô“ oder „Kaiser“ anzuführen.

Hier aber scheint mir ein entscheidender Widerspruch in der Darstellung der Quellen zu liegen: in ihren eigenen Liedern zeigen sich die Kume zwar konsequent bis zum äußersten in der Vernichtung ihrer persönlichen Feinde, aber sie erscheinen nicht eigentlich als „Krieger“, schon gar nicht waffenstrotzend, sondern weit eher als Bauern, die sich der bäuerlichsten Waffe, der Keule oder des Steinhammers, bedienen. Bei den verschwindend wenigen Gelegenheiten, wo man Kume wirklich auftreten läßt, versteht man sie indessen stillschweigend als Krieger, vorab in der Darstellung ihres Urahn, der in voller Rüstung dem Himmelsenkel beim Abstieg von oben voranschreitet und so den Prototyp „des Kume“ abgibt. Hier liegt offensichtlich ein Bruch in der Tradition vor, den wir nicht ohne weiteres überbrücken können.

Schließlich erhebt sich gerade hier auch die Frage, welche Rolle eigentlich in diesem Zusammenhang die Ōtomo spielen, bzw. welches die reale Beziehung der Kume zu den Ōtomo sein kann, deren „Urahn“ dem „Urahn der Kume“ nicht von den Fersen weicht. Ein Blick zurück auf die Überlieferung zum „Urahn der Kume“, der dem Himmelsenkel beim Abstieg diente, zeigt sofort, daß die dort geschilderten Verhältnisse nur eine Projektion der Verhältnisse darstellen, wie sie sich in obigen Überlieferungen um Iwarebiko wiederholen, d. h. Kume und Ōtomo stehen im Dienste des Himmelsenkels bzw. dessen Nachfahren, und Kume und Ōtomo untereinander sind entweder gleichgestellt (Überlieferung des KJK) oder die Ōtomo gelten als Anführer der Kume (Überlieferung des NSK). Die Episode der Urahn von Kume und Ōtomo im Mythos vom Abstieg des Himmelsenkels erscheint damit als ein Einschießel, das des eigentlich mythologischen Charakters entbehrt, doch wirft sie gerade dadurch ein gewisses Licht auf Verhältnisse, die man von bestimmter Seite gerne als von Uranfang an bestehend festgeschrieben wissen möchte. Dies könnte bedeuten, daß gerade das Abhängigkeitsverhältnis Kume – Ōtomo ein späteres historisches Verhältnis spiegelt.

Isoliert steht der eigenartige Hinweis des NSK, daß Ōtomo und Kumebe auf „geheime Anweisung“ des Iwarebiko hin erstmals „Lieder mit verborgenem Sinn“ und „Umkehrsprüche“ (d. h. Sprüche, die von hinten her aufgesagt werden) angewendet hätten, um unheilvolle Einflüsse zu bannen. Hier fehlt es vorläufig an Material, um weitere Überlegungen anstellen zu können. Indessen ist eine nur im KJK überlieferte Episode um Iwarebiko geeignet, uns auf eine weitere Eigenart der Kume hinzuweisen.

2.2.2 Ōkume, der Brautwerber des Iwarebiko

Während das NSK nur berichtet, daß der erlauchte Herrscher, da er eine Hauptgattin einsetzen wollte, allenthalben nach einem entsprechen-

den Mädchen Ausschau hielt und schließlich auf „jemandes Empfehlung“ hin die Hime-tatara Isuzuhime, Tochter des Gottes Kotoshironushi, zur Gemahlin nahm (NSK 3: 212/213), geht das KJK ausführlich auf diese Episode ein.

Im KJK ist es Ōkume no mikoto, der auf das betreffende Mädchen (hier Isukeyorihime genannt) aufmerksam macht und die Geschichte ihrer Herkunft erzählt (KJK 2: 160/161). Für uns hat die anschließende Szene besondere Bedeutung:

„Da vergnügten sich nun sieben junge Mädchen auf der Heide von Takasaji und Isukeyorihime befand sich mitten unter ihnen. Und Ōkume no mikoto sah diese Isukeyorihime und sprach in einem Lied zum erlauchten Herrscher

- | | | |
|------|-------------------|----------------------------|
| I.a) | Yamatō nō | In Yamato's |
| | Takasazi-no wo | Takasaji-Heide |
| | nana yuku | gehen zu siebt |
| | wotōme-dōmō | die Mädchen einher – |
| | tare wo si makamu | welche willst du umfängen? |

Da stand Isukeyorihime vor den anderen Mädchen und der erlauchte Herrscher betrachtete die Mädchen und wußte in seinem Herzen, daß Isukeyorihime zuvorderst stand, und so gab er in einem Liede Antwort:

- | | | |
|------|-----------------|-------------------------|
| I.b) | Katugatu mō | Komme was mag – die |
| | iya saki-dateru | voransteht, die ältere, |
| | ye wo si makamu | die will ich umfängen! |

Als nun Ōkume no mikoto der Isukeyorihime den Befehl des erlauchten Herrschers übermittelte, sah sie die tatauierten scharfen Augen dieses Ōkume no mikoto und fand dies seltsam, und sie sang:

- | | | |
|-------|------------------|-------------------------------|
| II.a) | Amē tutu | /Wie/ . . . Bachstelzen, |
| | tidōri ma-sitōtō | Regenpfeifer und Ammer – |
| | nadō sakeru tomē | wozu das scharfe Schlitzaug'? |

Und Ōkume no mikoto antwortete und sang:

- | | | |
|-------|------------------|---------------------------------|
| II.b) | Wotōme ni | Um /dich/ Mädchen |
| | tada ni aFamu to | geradewegs zu treffen – |
| | waga sakeru tomē | dazu mein scharfes Schlitzaug'! |

Da gab das Mädchen seine Einwilligung“ (KJK 2: 162/163).

Zwei Dinge an diesem legendären Bericht sind der Beachtung wert: der zweimalige *Wechselgesang*, an dem Ōkume beteiligt ist, und seine *tatauierten scharfen Augen*. Beginnen wir mit den letzteren.

Es ist offensichtlich, daß das *sakeru tome* des Liedtextes den „tatauierten scharfen Augen“ 黥利目 des Begleittextes entspricht, auch lassen

sich *tome* und die „scharfen Augen“ 利目 unschwer zur Deckung bringen. Ist jedoch, bei aller Entsprechung, das *sakeru* des Liedtextes *identisch* mit dem „tatauieren“ 黥 des Begleittextes? *Saku* heißt „spalten“, „aufschneiden“, „schlitzen“; das KGDJ (8: 669) gibt im Hinblick auf obige Lieder als dritte Bedeutung von *saku* „den Augenwinkel spalten und tatauieren“ und verweist zusätzlich auf eine Stelle des *Harima fudoki* (Distrikt Shikama; NKBT 2: 268/269), wo der Ortsname Masaki aus einer Bemerkung des „Kaisers Homuda“ abgeleitet wird: „Betrachte ich die beiden Berge, so sehen sie gerade so aus, als ob die Augen eines Menschen gespalten (geschlitzt) nach unten gehen (割下). Daher nannte er es Masaki (= Augenspalte)“. Dabei wird allerdings übergangen, daß hier von keiner Tatauierung die Rede ist, und wie man sich die beschriebene Erscheinung konkret vorzustellen hat, ist wieder eine andere Frage.

Nun gibt es auch das gerne herangezogene *azumi-me*, das „Auge der Azumi“, von dem unter Izahowake (= Richû; NSK 12: 424/425) berichtet wird. Noch Kronprinz, zieht Izahowake den Azumi no Hamako zur Rechenschaft, der sich an der Rebellion des Prinzen Nakatsu beteiligt hatte, nimmt dabei aber von der fälligen Todesstrafe Abstand, um ihm stattdessen die (chinesische) Strafe der Tatauierung im Gesicht 墨 (eigentlich „Tusche“) aufzuerlegen. „Und an diesem Tage tatauerte 黥 man ihn. Daher sprachen die Leute der damaligen Zeit vom Azumi-Auge“. Hieraus geht eindeutig hervor, daß es sich um eine Tatauierung der Augenpartie mit Tusche handelte, wobei jedoch die japanische Lesung des 黥 offenbleibt. Letzteres gilt auch für Richû 5/9/18 (NSK 12: 424/427), wo von den noch nicht geheilten 黥 der Pferdeknechte die Rede ist. Die übliche Art des Tatauierens, d. h. Einreiben eines Farbstoffes in die durch Einstiche vorbereitete Haut, dürfte kaum Wunden hinterlassen, wie sie hier vorauszusetzen sind (eine Gottheit fühlt sich durch den „Blutgeruch“ belästigt), hier kann 黥 also nur im Sinne von „Brandmal“ verstanden werden. Das chinesische Schriftzeichen 黥 (*ching*) wird demnach auch in Japan in den beiden Bedeutungen „mit Tusche tatauieren“ und „brandmarken“ verwendet, ohne daß uns die entsprechenden japanischen Verben bekannt sind. Die Lesungen *mesaku* oder *mesaki-kizamu* (eigentlich „augenspalten“ oder „den Augenspalt einschneiden“) für 黥 sind erst für das 12. bzw. 14. Jh. belegt (*Zushoryô-bon* bzw. *Atsuta-bon* des NSK; vgl. KGDJ 19: 179), sie besagen so gut wie gar nichts für diese frühe Zeit. Es scheint mir daher fraglich, ob *sakeru* als Lesung für 黥 angebracht ist – in diesem Falle müßte *saku* die Nebenbedeutung „tatauieren“ haben, oder ob nicht eher unterschieden werden sollte zwischen der Tatauierung 黥 als solcher und dem dadurch hervorgerufenen Effekt, den *sakeru me*, d. h. den „geschlitzt (erscheinenden) Augen“.

Tsuchihashi allerdings geht in seinem Zusatzkommentar KKS: 111 noch weiter. Er argumentiert, da ein solches *mesaki* Unfreien (*semmin*) und Verbrechern auferlegt worden sei, müsse man wohl eine Überlieferung anzweifeln, derzufolge Ōkume no mikoto, ein Mann aus der nächsten Umgebung des Jimmu Tennō und Vorfahr der Kume-Sippe, tatauierte Augen gehabt hätte. Es könne sich also gar nicht um tatauierte Augen gehandelt haben, *sakeru tome* habe wohl eher die Bedeutung „weit offene, große Augen“ usw.

Alle diese Überlegungen bleiben unfruchtbar, solange wir nicht die weitere Aussage des Liedes der Isukeyorihime zur Kenntnis nehmen. Dort werden schließlich, um das Aussehen der *sakeru tome* zu verdeutlichen, lauter Vögel herangezogen. Drei der genannten Namen – *tsutsu*, *chidori* und (*ma-*)*shitoto* – lassen sich leicht identifizieren; nur in bezug auf *ame* scheint die vorgeschlagene Identifikation (*ame* = *amatori* = *amatsubame*) fragwürdig, ich möchte sie daher nicht mit einbeziehen. Die Erklärungen, die im Kommentar zum KJK (162, Anm. 13) zu diesen Vogelnamen gegeben werden, stützen sich noch immer auf Motoori, und da Motoori wiederum aufgrund der *sakeru tome* des Ōkume no mikoto das Wort *kume* als Zusammenziehung von *kuru-me* ansieht, das er als „rolle Augen“ erläutert (KJKD 19 = MNZ 10: 389 f.), wundert es nicht, daß es für ihn die „runden, scharfen Augen“ der Vögel sein müssen, die zum Vergleich mit den Augen des Ōkume herangezogen werden (KJKD 20 = MNZ 10: 429). Angesichts der relativ kleinen und zierlichen Vögel, die das Lied nennt, wirkt diese Auslegung wenig überzeugend.

Man muß wohl davon ausgehen, daß das Lied auf etwas anspielt, was den Augen der genannten Vögel gemeinsam ist – sonst könnten sie nicht in einer Reihe als Vergleichsobjekte genannt werden. Gleichzeitig muß es eine Eigenschaft sein, die nicht jeder andere Vogel auch besitzt, sonst wäre es sinnlos, gerade diese Vögel zu nennen. Was dies sein könnte, zeigt sich schnell, sobald man die Abbildungen der genannten Vögel nebeneinander hält. Die weiße Bachstelze (*hakusekirei* = *tsutsu*, *Motacilla alba*), eine der häufigsten Bachstelzen Japans, als Zugvogel im Sommer in Hokkaidō und in Nordost-Japan, im Winter in Honshū und südlich davon anzutreffen; Regenpfeifer (*Charadriidae*, vor allem der Kleine Regenpfeifer, *ko-chidori*, aber auch der etwas größere *ikaru-chidori*), die in ganz Japan verbreitet sind, und die Ammer (*hoojiro* = *shitoto*, *Emberiza cioides*), ebenfalls in ganz Japan anzutreffen, haben alle von der Schnabelwurzel quer über das Auge zum Nacken hin laufend einen mehr oder weniger breiten, dunklen Streifen auf hellem Grund, der die Augenpartie strichartig heraushebt. Eine Tatauierung könnte ohne weiteres einen derartigen dunklen Streifen nachahmen, indem sie sich von der Nasenwurzel zum Ohr hin erstreckt.

Eine solche Erklärung kann freilich immer nur als Versuch gewertet werden, die Aussage eines Liedes auszuschöpfen. Ob sie je anderweitig Bestätigung finden wird, muß dem Zufall überlassen bleiben. Die Hinweise etwa, die Mori Kôichi in bezug auf „tatauierte“ *Haniwa*-Figuren gibt (STS: 249 f.), führen in eine andere Richtung. Schließlich spielt auch hier der Zeitfaktor eine Rolle: *Haniwa* in Menschengestalt gibt es erst seit dem 5. Jh.; über das Alter der KL oder der obigen Frage- und Antwort-Lieder sowie der Kume-Überlieferung überhaupt wird erst noch zu reden sein.

Wenn man auch das Fehlen dieser Lieder und der zugehörigen Erzählung im NSK nicht ihrer „Unglaubwürdigkeit“ wird zuschreiben dürfen, sondern eher ihrer Bedeutungslosigkeit in den Augen eines Chronisten des 8. Jh., so erscheint mir doch auch Tsuchihashi's Einwurf bedenkenswert. Sowohl die Irrelevanz der Erzählung wie auch die – von einem besonderen, *späten* Standpunkt her gesehene – „Unmöglichkeit“ einer näheren Beziehung eines tatauierten Kume zu einem „*Jimmu Tennô*“ scheinen mir jedoch gerade ein Zeichen für die Glaubwürdigkeit des Berichteten, d. h. der Tatauierung des Kume und der Beziehung dieses Kume zu *Iwarebiko*, zu sein. Hier kommt die Unbefangenheit des KJK – trotz der ihm unterliegenden politischen Tendenz – voll zum Tragen, im Gegensatz zu dem rationaleren, reflektierten NSK.

Was wir der Erzählung mit Bestimmtheit entnehmen können, ist demnach gerade die Tatsache, daß die Kume das Gesicht in bestimmter Weise tatauierten, und zwar die Augenpartie. Ob dies dem „*Azumi-Auge*“ entsprach oder nicht, läßt sich nicht sagen, doch zeigt es, daß die Kume teilhaben an einem Kulturelement, welches das *Wei-chih* den *Wo-* oder *Wa*-Leuten des 3. Jh. generell zuschreibt (Mishina 1970 a: 37). Zudem bestätigt die Erzählung erneut die Beziehung zu *Iwarebiko*, und, der Beachtung wert: in dieser Erzählung steht kein allgegenwärtiger *Ôtomo-Ahn* neben dem Kume.

Nun zu den *Wechselniedern*. Schon die KL an sich sind ein Zeugnis für die besondere Beziehung der Kume zum Gesang. Hier nun werden zwei weitere Liedpaare mit dem Ahn der Kume in Verbindung gebracht, die zumindest in der Unregelmäßigkeit der Silbenzahl der einzelnen Verse ebenfalls den Eindruck des Archaischen hervorrufen. Drei der vier Lieder lassen sich als *kata-uta*, „Halb-Lieder“, erkennen, das erste Lied als Vorform des *tanka*, des traditionellen Kurzgedichts. Löst man die vier Lieder aus der sie umgebenden Geschichte und betrachtet sie als selbständige, paarweise zusammengehörige Frage- und Antwort-Lieder, so lassen sich beide Paare auch als Wechselgesänge auffassen, wie sie für das *utagaki*, die „Liederhecke“, typisch sind, nämlich als Frage- und Antwort-Spiel zwischen Mädchen und Burschen. Offensichtlich ergreift hier

das Mädchen die Initiative, denn auch Lied I. a) könnte (und müßte in diesem Fall) einem Mädchen in den Mund gelegt werden. Ob diese Lieder als mehr oder weniger feststehende, floskelhafte Strophen weiter verbreitet waren, ob wir auch hier spezielle Lieder der Kume vor uns haben, ist eine andere Frage. Vergleicht man sie mit den „eentlichen“ KL, so fällt das erste Liedpaar sofort entschieden ab – es ist gar zu farblos und nichtssagend gegenüber der Sprachgewalt der eentlichen KL, obwohl man Lied I. a) einen gewissen „volksliedhaften“ Ton nicht ganz absprechen kann. Das zweite Liedpaar steht indessen sowohl in der Art und Handhabung der Metapher wie auch in der Schlagfertigkeit der Antwort, dem Fehlen von Leerworten und der Bildhaftigkeit der Sprache den KL nahe, ohne den scherzhaften Anflug einzubüßen, den man bei *utagaki*-Liedern erwarten darf. Insofern wird man bestärkt in der Versuchung, dieses zweite Liedpaar dem Liedgut der Kume zuzuschlagen, wie es die Geschichte nahelegt, in die es eingebettet ist. Daß bei diesem zweiten Liedpaar die Rolle des Mannes ursprünglich nicht diejenige eines Vermittlers, sondern die des direkt angesprochenen Partners war, bedarf wohl keines besonderen Hinweises.

Bedenken wir, daß auch Lied 1 der KL als scherzhafter Wechselgesang innerhalb der KL eine Sonderstellung einnimmt, so ist die Annahme, daß die Kume den Wechselgesang in der Form des *utagaki* kannten, nicht ganz abwegig.

2.3 Die Kume in der Überlieferung nach Iwarebiko (4.–7. Jh.)

1. Von den Kume hören wir erstmals wieder unter Ōtarashihiko (= Keikō Tennō), und zwar im Zusammenhang mit dem legendären Prinzen Yamato-takeru. Laut NSK (7: 300/301 ff.) wird der Prinz Keikō 40/7/16 beauftragt, die rebellierenden Emishi und alle sonstigen unbotmäßigen Menschen und Dämonen der Ostlande zu unterwerfen. Um der Aufgabe nachkommen zu können, erhält er als Gefolgsleute den Kibi no Takehiko und den Ōtomo no Takehi no Muraji zugewiesen, und „fernerhin machte er den Nanatsukahagi zum Speisenaufwärter“ (NSK 7: 303). Wer dieser Nanatsukahagi ist, wird erst aus dem KJK (2: 224/225) ersichtlich, denn dort lesen wir, daß „während der Zeit, in der dieser Yamato-takeru no mikoto umherzog, um das Land zu befrieden, ihm der Ahn der Kume no Atai, mit Namen Nanatsukahagi, stets als Speisenaufwärter folgte und diente“.

Der Name Nanatsukahagi, „Sieben-Faustbreiten-Schenkel“, veranlaßte Ueda (1971: 326) zu einem Hinweis auf den Namen Yatsukahagi, „Acht-Faustbreiten-Schenkel“, der laut *Hitachi fudoki* (NKBT 2: 46/47) ebenso wie „Tsuhikumo“ eine „volkstümliche Bezeichnung für die Kuzu ist“. Derselbe Name findet sich auch in einem Fragment des *Echigo fudoki*

(NKBT 2: 466), wo es heißt: „In der Zeit des erlauchten Herrschers Mimaki gab es im Lande Koshi Leute mit dem Namen Yatsukahagi. Die Länge ihrer Schenkel betrug acht Faustbreiten. Sie waren voller Kraft und sehr stark. Es waren Abkömmlinge der Tsuchigumo. Es gab deren viele.“

In der Ähnlichkeit der beiden Namen – Nanatsukahagi für den Kume-Ahnen, Yatsukahagi als volkstümliche Bezeichnung der Kuzu – sieht Ueda mit einem Beweis dafür, daß die Kume ähnlich den Kuzu „lange Zeit“ ihre Tradition als Bergbewohner (*yamabito*) bewahrt hätten. Ist eine solche Schlußfolgerung möglich? Der Bericht des *Hitachi fudoki* bezieht sich auf längst Vergangenes: ein alter Mann erzählt, wie es in „alten Zeiten“ (*mukashi*) einmal war; das Fragment des *Echigo fudoki* spricht von der Zeit des Mimaki Iribiko (= Sujin Tennô), dessen Todesjahr aufgrund der KJK-Glossen das Jahr 318 sein müßte. Wollten wir den Bericht um den Kume-Ahnen Nanatsukahagi ernst nehmen, so hätte dieser um die Mitte des 4. Jh. gelebt. Die große Frage ist jedoch, wieviel und welche Art von Realität verbirgt sich überhaupt in solchen Nachrichten? Kann man – in bezug auf Ueda's Argumentation – den angezogenen Textstellen mehr entnehmen, als daß in den Augen der Menschen einer späteren Zeit und fern den Kernlanden die Bezeichnungen Kuzu, Tsuchigumo und Yatsukahagi alle etwa dasselbe besagten? Ursprünglich war nur Kuzu ein wirklicher Name, Tsuchigumo wie Yatsukahagi sind hingegen von Außenstehenden verliehene Übernamen oder Spottnamen für Volksteile, die wir nicht näher bestimmen können. Wenn nun ein Ahn der Kume no Atai einen ebensolchen Namen erhält, so ist doch aufgrund dieser Zusammenhänge nur zu schließen, daß damit seine Zugehörigkeit zu einem „fremden“ Volksteil zum Ausdruck gebracht werden sollte. Dies würde einen „fremdvölkischen“ Charakter der Kume – von einem „Yamato-Volk“ her gesehen – bestätigen. Dabei bleibt aber gerade die entscheidende Frage offen, wann ein solcher Name in die Tradition der Kume Eingang gefunden hat. Schließlich bleibt dabei auch ganz unberücksichtigt, daß ein solcher Name außerdem ausschließlich aufgrund einer individuellen Eigenschaft verliehen werden kann. So ist Yatsukahagi ein Beiname des Takata no Obito Nemaro, der 653 als Zweiter Großgesandter mit einer vielköpfigen Gesandtschaft nach China geschickt wurde (NSK 25 = NKBT 68: 319). Die Takata no Obito sind laut *Shôjiroku* (KGS 4: 211) koreanischer Abkunft, fallen also keineswegs unter die oben gemeinte Kategorie des „Fremdvölkischen“, die sich allein auf andersartige Ureinwohner Japans bezieht. Dies sollte uns vor voreiligen Schlüssen warnen.

Es ist aber noch auf eine andere Ähnlichkeit zu verweisen. Die Verwendung des hier genannten Kume-Ahnen als Speisenaufwärter, *kashiwade*, erinnert an die im KJK gegebene Darstellung der Episode im Großgru-

benhaus von Osaka. Die „achtzig Speisenaufwärter“, die dort mit umgürtetem Schwert den „achtzig Häuptlingen“ der geschwänzten Tsuchigumo beigesellt werden, sieht man aufgrund des eingeschalteten KL (Lied 3) stillschweigend als „Kume“ an. Hier nun ist es der Ahn der Kume no Atai in Person, dem ein solches Amt zugewiesen wird. Die Parallelität der Überlieferung, die wir in bezug auf den Kume-Urahn festgestellt hatten, wiederholt sich hier in bescheidenerem Maße: daß ein Kume dem Prinzen Yamato-takeru als Speisenaufwärter dient, findet sein Vorbild in den „achtzig Speisenaufwärtern“ des Iwarebiko im Grubenhaus von Osaka – oder umgekehrt. Wir können diesem allein im KJK geschilderten Sachverhalt nur entnehmen, daß im Rahmen der legendären Überlieferung sowohl dem Eroberer Iwarebiko wie dem Eroberer Yamato-takeru „Kume“ beigegeben sind, die als Speisenaufwärter dienen. Es ist besonders bemerkenswert, daß dieser Kume im Falle des Yamato-takeru *ausschließlich* als Speisenaufwärter dient – der kriegerische Aspekt fehlt vollständig. Aber auch im Falle des Grubenhauses von Osaka sind die Speisenaufwärter offenbar als wirkliche Speisenaufwärter gedacht, sonst wäre es überflüssig, eigens zu erwähnen, daß Iwarebiko „jeden ein Schwert umgürten ließ“.

2. Wiederum vergehen über hundert Jahre, bis erneut Kume in unser Blickfeld treten. Unter dem Datum Yûryaku 2/7 berichtet das NSK (14: 462/463) folgendes: „Iketsuhime aus Paekche hatte, entgegen dem Wunsch des Herrschers, ihr seine Gunst zu erweisen, eine Liebschaft mit Ishikawa no Tate . . . Der erlauchte Herrscher geriet darüber in großen Zorn und gab Befehl an Ôtomo no Muroya no Ômuraji, und dieser schickte Kume-be, welche die vier Glieder der Frau auf Hölzer spannten, diese auf ein Gestell setzten und sie damit im Feuer verbrannten.“

Die Kume-be erscheinen hier nicht nur in der Rolle von Henkersknechten, sie sind gleichzeitig auch eindeutig dem Ôtomo no Muroya no Ômuraji unterstellt. Ôtomo no Muroya und sein Enkel Kanamura, die beide unter mehreren Herrschern als Ômuraji fungierten und damit weitgehend das politische Geschehen mitbestimmten, stehen stellvertretend für die rund hundert Jahre von der Mitte des 5. bis zur Mitte des 6. Jh., in denen die Ôtomo-Sippe ihre höchste Machtstellung erreichte. Nach dieser Zeit rücken die Soga in den Mittelpunkt, die Ôtomo fallen demgegenüber wieder zurück, wenn auch weiterhin Ôtomo hohe Ämter und Stellungen innehaben. Man wird also annehmen müssen, daß spätestens Mitte des 5. Jh. die Kume zu Kume-be geworden sind, die als *bumin* unter der Leitung der Ôtomo stehen. Mit anderen Worten: zur Zeit des Ôhatsuse (Yûryaku Tennô), ca. 445–489 nach berichtiger Chronologie, sind genau die Verhältnisse vorgezeichnet, die im NSK rückwirkend auch in die Zeit des Iwarebiko und der Herabkunft des Himmelskels übertra-

gen werden. Es ist selbstverständlich, daß nur die Ōtomo selbst ein Interesse daran haben konnten, diesen Verhältnissen den Anschein des schon immer Bestehenden zu geben. Wenn es ihnen gelang, innerhalb des NSK diesen Anschein zu erwecken, so ist dies wohl ein Zeichen dafür, daß diese Überlieferungen zu einem Zeitpunkt „festgeschrieben“ wurden, in dem niemand einem solchen Anspruch entgegentrat, d. h. zu einem Zeitpunkt, zu dem es keine „Kume“ im eigentlichen Sinne mehr gab, während gleichzeitig keine andere Familie entsprechende Führungsansprüche über die Kume-be erheben konnte. Dieser Zeitpunkt könnte mit dem „jetzt“ in Beziehung stehen, das wir in den nachgestellten Bemerkungen zu den KL finden. Das Interessante ist jedoch, daß wir – von diesen Bemerkungen abgesehen – nach dieser Zeit nichts mehr von „Kume“ oder „Kume-be“ hören. Es treten nur noch Einzelpersonen in Erscheinung, die in ihrem Namen ein Kume oder Kume-be führen.

3. Nicht lange nach dem eben erwähnten Auftreten von Kume-be als Henkersknechten unter dem Befehl des Ōtomo no Muroya no Ōmuraji, nämlich Yûryaku 9/3 (NSK 14: 481 ff.), wird sehr ausführlich von kriegesischen Unternehmungen in Korea berichtet, an denen ein Ki no Okazaki no Kume no Muraji beteiligt ist. Er fällt im Kampf an der Seite des Ōtomo no Katari no Muraji. Der Kommentar (NSK: 481 Anm. 23) bemerkt, daß der persönliche Name fehle und daß es sich wohl um einen Kume handle, der in der Gegend des Dorfes Okazaki, Distrikt Kaisô, Provinz Kii, zu Hause war (heute Wakayama-shi, Okazaki). Das *Yamato-shi* und das *Ryô no shûge* würden darauf hinweisen, daß es im Heguri-Distrikt von Yamato den Ortsnamen Okazaki gäbe, doch sei davon heute nichts mehr zu finden. YT bringt weder den einen noch den anderen Ort.

Dieser „Kume no Muraji“ aus Okazaki in Ki hat einen Namensvetter, der anlässlich der Rebellion des Prinzen Hoshikawa gegen den Kronprinzen Shiraga (Seinei Tennô) Erwähnung findet (NSK 15: 503). Der auf Anstiften seiner Mutter Kibi no Wakahime rebellierende Prinz, der sich im Großen Schatzhaus verschanzt hatte, kommt dort in den Flammen um, nachdem die Belagerer Feuer gelegt haben. „Zu dieser Zeit waren Kibi no Wakahime, Ekimi, der ältere Bruder des kaiserlichen Prinzen Iwaki von einem anderen Vater, und Ki no Okazaki no Kume *Der Name fehlt*. im Gefolge des kaiserlichen Prinzen Hoshikawa und verbrannten zu Tode“.²⁵ Die hier von den Kommentatoren geäußerte Vermutung (NSK:

²⁵ Die Exekution hat ein Nachspiel: Wone, Agata-nushi von Mino in Kawachi, Gefolgsmann des Prinzen, entflieht dem Feuer und wird auf seine Bitten hin von Ōtomo no Muroya no Ōmuraji begnadigt; zum Dank hierfür überläßt er diesem „10 chô Reisland in Ōie (OFowihe) im Dorf Kume in Naniwa“ (NSK 15: 503ff.). Dies ist der einzige Beleg für die Existenz eines Dorfes „Kume“ in Naniwa.

503 Anm. 22), es könne sich um dieselbe Person handeln wie oben, ist wenig wahrscheinlich, selbst wenn man die erste Todesnachricht als Falschmeldung ansieht, denn es liegen immerhin etwa zwanzig Jahre zwischen den Ereignissen. Doch läßt sich wohl die gleiche Familienzugehörigkeit annehmen. Ist aber ein „Kume no Muraji“ ein „Kume“?

4. Die Frage stellt sich ähnlich, wenn wir zeitlich ein Stückchen voranrücken. Noch in die kurze Regierungszeit des Shiraga fällt die rührende Episode der Selbstoffenbarung zweier junger kaiserlicher Prinzen, die sich unter falschem Namen versteckt hielten (Seinei 2/11 = NSK 15: 506/507; s. a. Kenzô, vor der Thronbesteigung – NSK 15: 510/511; Ninken, vor der Thronbesteigung – NSK 15: 526/527). Ihr Vater war von Ôhatsuse, der mit allen Rivalen um den Thron restlos aufräumte, ermordet worden. Nun, unter Shiraga, dem seinerseits erbenlosen Sohn des Ôhatsuse, waren sie als Thronfolger hochwillkommen. Das Verdienst ihrer Entdeckung gebührt einem Manne, der als „Iyo no Kumebe no Wodate, Urahn der Yamabe no Muraji“ bezeichnet wird. Wodate hatte laut NSK als Botschafter für die Provinz Harima die Opfergaben für das Reiskostefest einzusammeln. In dieser Eigenschaft wohnte er der Einweihungsfeier eines neuen Grubenhauses bei, das der Verwalter des Miyake von Shijimi errichtet hatte, bei dem die Prinzen unerkannt als Knechte dienten. Die Prinzen verraten ihre wahre Identität im Gesang, und Wodate nimmt sich ihrer sofort auf jede nur erdenkliche Weise an. Die Fürsorge wird ihm vergolten: Prinz Woke, der als erster von den beiden den Thron besteigt, beauftragt den Wodate mit dem „Berg-Amt“, verleiht ihm entsprechend den Namen und Standestitel Yamabe no Muraji, gibt ihm als Stellvertreter den Kibi no Omi zur Seite und überstellt ihm die *yamamori-be* (Bergwächter-Berufsgruppe) als Hörige (Kenzô 1/4/11 = NSK 15: 520/521; die Leitung des Berg-Amtes war laut NSK 15: 504/505 vor der Thronbesteigung des Shiraga vakant geworden, da man sie eben einem Kibi no Omi, einem nahen Verwandten der Mutter des rebellierenden Prinzen Hoshikawa, entzogen hatte). Nicht zufällig dürfte daher ein „weiterer Name“ des sonst Woke genannten Herrschers (Kenzô Tennô) „Kume no Wakugo“ lauten.

Auch KJK (3: 322/323) und *Harima fudoki* (NKBT 2: 348/349 ff.) berichten über dieses Ereignis, wenn auch mit leichten Abweichungen. Für uns ist von Bedeutung, daß in diesen beiden Quellen der Entdecker der Prinzen einfach als Yamabe no Muraji Wodate bezeichnet wird. Der Name Kume oder Kumebe taucht in diesem Zusammenhang nicht auf. Das KJK (3: 278/279) erwähnt übrigens bereits für die Zeit des Ôsazaki (Nintoku Tennô, 394–427) einen Yamabe no Muraji Ôtate.

Bei einem Bericht dieser Art, der sich auf Ereignisse bezieht, die kurz vor dem Ende des 5. Jh. stattgefunden haben müßten, ist es schwierig,

wenn nicht unmöglich, zu unterscheiden, wo die Fakten enden und wo die ausschmückende Phantasie beginnt. Daß vor allem Stammbäume sich gerne in die Gefilde der letzteren erstrecken, ist nichts Neues. In Yamato hatte man das schon Mitte des 5. Jh. erkannt und Maßnahmen dagegen ergriffen (vgl. KJK 3: 292/293; NSK 13: 438/439). Nehmen wir aber einmal an, Yamabe no Muraji Wodate entstamme in der Tat einer Familie Iyo no Kumebe, d. h. einer Familie Kumebe der Provinz Iyo auf Shikoku – was besagt dies im Hinblick auf „die Kume“ bzw. „Kume-be?“ Es ist selbstverständlich, daß eine solche Familie zur Adelsschicht gehört; so wenig Prinz Woke, der sich mit anderem Namen Kume no Wakugo nennt, ein „Kume“ ist, so wenig können diese Familie oder die oben genannten Ki no Okazaki no Kume no Muraji als „Kume“ oder gar „Kume-be“ angesehen werden. Aber da man in solchen Adelsfamilien mit einem „Kume“ oder „Kume-be“ im Namen gerne Familien sehen möchte, die mit der Leitung von Kume bzw. Kume-be betraut waren, schließt man vom Vorhandensein solcher Familien in bestimmten Regionen auf das Vorhandensein entsprechender Kume oder Kume-be, die unter der Leitung eben dieser Familien standen. Der Fall der Iyo no Kumebe zeigt die Problematik solcher Schlußfolgerungen.

In Iyo, der westlichsten der vier Provinzen von Shikoku, läßt sich der Name Kume immerhin weiter verfolgen. So enthält das *Kokuzō hongi*, Faszikel 10 des *Sendai kuji hongi* (= SKH 10: 333 f.), den Eintrag: „Kumi no Kuni no Miyatsuko. Während des Hofes von Karushima no Toyoakira (Ōjin Tennō) geruhte man, den Iyonushi no mikoto, Nachfahr des Kamimusubi no mikoto in 13. Generation, zum Kuni no Miyatsuko zu bestimmen.“ Nun ist das SKH zwar erst in der Zeit von 808–936 entstanden, doch gerade dem einmaligen, unabhängigen *Kokuzō hongi* möchte man gern ein höheres Alter zugestehen, d. h. man möchte den Anspruch des SKH, die von Shōtoku Taishi im Jahre 620 dem Soga no Umako anbefohlene und zwei Jahre später eingereichte (wenn auch wegen des Todes von Shōtoku Taishi nicht ganz vollendete) Reichsgeschichte zu sein (Vorwort des SKH: 1 f.), wenigstens in bezug auf diesen letzten Faszikel nicht ganz von der Hand weisen. Damit könnte man die Angaben des *Kokuzō hongi* doch bis zu einem gewissen Grad als verbürgt und glaubwürdig ansehen. In dem angezogenen Fall würde dies bedeuten, daß frühestens Ende des 4. Jh. innerhalb des Gebietes der späteren Provinz Iyo ein dortiger lokaler Machthaber mit dem bezeichnenden Namen „Iyo-Herr(scher)“ als Kuni no miyatsuko in die Herrschaftsstruktur des Yamato-Hofes einbezogen und seine Herrschaft über die Ländereien von „Kumi“ bestätigt wurde. Nach derselben Quelle (SKH 10: 333) wäre bereits Mitte des 4. Jh. ein Iyo no Kuni no Miyatsuko eingesetzt worden, der gleicher Abstammung war wie die Kuni no Miyatsuko von Inaba. Die

Kumi-Ländereien mußten sich seinem Gebiet im Osten angeschlossen haben, denn man nimmt an, daß Kumi no kuni ein Gebiet mit umfaßt habe, das später als „Distrikt Kume“ erscheint (vgl. *Wamyōshō* 9: 8 a–b = SSWRS: 656). Das *Wamyōshō* vermerkt an derselben Stelle zudem ein Dorf Kume im Distrikt Kita von Iyo.

Aufgrund dieser Angaben nimmt YT (3: 746) an, daß der im *Kokuzō hongī* genannte Iyonushi der Vorfahr der Iyo no Kumebe – und damit auch des Wodate – sein müsse. Und da üblicherweise den Kuni no Miyatsuko der Standestitel Atai (Atae) verliehen wurde (vgl. Ōta 1973, 1: 124; s. a. KSDJ 1: 223), sieht Ōta (1973, 2: 2158) den in einer Urkunde vom Jahre 748 genannten Kume no Atai Kumataka, Haushaltsvorstand einer im Dorf Amayama, Distrikt Kume, Iyo, residierenden Familie, ebenfalls als zur Sippe der ehemaligen Kumi no Kuni no Miyatsuko gehörig an²⁶.

Die Möglichkeit solcher Abstammungsverhältnisse ist gegeben, wenn sie auch letztlich nicht zu beweisen sind; doch lassen sich daraus Schlußfolgerungen in bezug auf „die Kume“ ziehen? Schließlich bleibt als Faktum doch höchstens, daß um das Jahr 400 ein Gebiet in Iyo, das sich in etwa mit den späteren Distrikten Kume, Unsen und Ukiana decken könnte, unter der Bezeichnung „Kumi no Kuni“ erfaßt und der dortige lokale Machthaber (dessen Name sich nicht auf Kumi oder Kume, sondern auf Iyo bezieht) als Kuni no Miyatsuko eingesetzt wird, während später in diesem Gebiet niedriger Landadel ansässig ist, dessen Familienname sich entweder an „Kume-be“ orientiert oder mit dem Ortsnamen Kume identisch ist und von letzterem abgeleitet sein dürfte, und der zudem über den Standestitel Atai an die ehemalige Kuni no Miyatsuko-Sippe angeschlossen werden kann. Ob aber der Ortsname Kumi/Kume in Iyo seinerseits auf „die Kume“ zurückzuführen ist, das scheint mir die wesentliche, jedoch nicht ohne weiteres zu beantwortende Frage. Hierzu wäre zunächst wichtig zu wissen, ob *kumī* 久味 schlicht eine Fehlschreibung für *kumē* 久妹 ist oder ob altjapanisch *kumē* von *kumī* abgeleitet werden muß, so daß die beiden Namen letztlich identisch sind, oder aber ob sich der Ortsname Kume womöglich erst in Anlehnung an den in Yamato vorhandenen Ortsnamen Kume herausgebildet hat. Diese Fragen führen unweigerlich auch in die Diskussion um das Wort *kumē* und seine mögliche Ableitung und Bedeutung.

Aber auch wenn man stillschweigend davon ausgeht, daß der Ortsname Kume mit einer Besiedelung durch Kume zusammenhängt, so liegen die Verhältnisse damit noch lange nicht klar, denn hier muß sich unverzüg-

²⁶ Vgl. hierzu auch *Nihon kodai jimmei jiten* 3: 679, Kume no Atai Kumataka.

lich die Frage nach dem Zeitpunkt der Besiedelung anschließen. Damit sind jedoch der Spekulation erneut Tür und Tor geöffnet, wie vielerlei Lösungsversuche des Problems zeigen. So schließt etwa Ōta (1973, 2: 2157 f.) aufgrund der oben angeführten Belege im Verein mit der Erwähnung eines Ukiana no Atai von Iyo im Jahre 834, als dessen Vorfahr Ōkume no mikoto genannt wird²⁷, nicht nur auf die weite Verbreitung der Sippe des ehemaligen Kuni no Miyatsuko von Kumi innerhalb von Iyo, sondern sieht darin auch Grund zu der Annahme, „daß die Kume-be von Kyûshû hierher gekommen sind und daß sie dann hier dergestalt zur Blüte gekommen sind“. Andererseits verweist er aber auch auf ein Fragment des *Iyo fudoki* (NKBT 2: 496) mit einer Legende um den „Himmelsberg“, Ameyama, ein Hügel beim ehemaligen Dorf Amayama im alten Distrikt Kume (jetzt Distrikt Unsen). Dort wird der Name des Berges damit erklärt, daß der „himmlische Kagu-Berg von Yamato“, als er vom Himmel herabstieg, sich in zwei Hälften teilte, wovon die eine Hälfte in Yamato zu Boden ging, die andere im Distrikt Kume von Iyo. Vermutlich von späterer Hand ist hier hinzugefügt: „Sein Abbild hält man in Ehren, man verehrt es im Kume-dera“.²⁸ Hierin will Ōta (1973, 2: 2158) „die Tiefe der Beziehung zu den Kume von Yamato“ erkennen. Auch Ueda (1971: 323) glaubt (unter Hinweis auf die oben angeführten Belege), daß unter denjenigen Gebieten, die mit den Kume-be in Beziehung stehen, vor allem die von Iyo und die von Chikuzen „ihre Herkunft offenlegen“, indem sie ihre Verbindung zu den Kume des Kinai-Gebietes aufzeigen. Yoshida Tôgo (YT 3: 746) wiederum sieht im Kume-Distrikt von Iyo „Land und Distrikt, wo die Kume-Sippe begründet wurde“, und folgen wir Wedemeyer (1930: 291 ff.), der sich generell mit der einstigen „Verbreitung der drei Kriegerverbände über das ganze Reich“ anhand der Ortsnamen auseinandersetzte, so müßten Dorf und Distrikt Kume in Iyo ehemalige „Truppenstandorte“ der Kume gewesen sein.

Wenn sich diese Ansichten zum Teil in ihrer Abhängigkeit von bestimmten Hypothesen zur Herkunft der Kume unterscheiden, so verbindet sie doch die Unbefangenheit, mit der das spärliche, zeitlich weit auseinanderliegende Material in eins gefaßt wird. Angesichts der Tatsache, daß nicht nur Kume, sondern auch Kume-be schon relativ früh als Gruppe nicht mehr greifbar sind, und Adlige, die ein „Kume“ im Fami-

²⁷ Der Betreffende erhält zusammen mit anderen Sippenmitgliedern *Jôwa* 1/5/26 (834) Namen und Standestitel Harue no Sukune (*Shoku Nihon kôki* 3 = KST: 27).

²⁸ Gemeint ist vermutlich der in Kume-mura im Takechi-(Takaichi-) Distrikt von Yamato befindliche Kume-dera. Seine Entstehungszeit ist unbekannt, die Legende verbindet ihn mit mehreren berühmten Personen: Shôtoku Taishi, Kôbô Daishi, Kume Sennin. Siehe YT 2: 355.

liennamen tragen, weder als Kume-Angehörige noch unbedingt als Kume-Führer angesehen werden können, fragt man sich, was denn überhaupt aus einer späteren, zufälligen Erwähnung von Personen dieses Kreises an Erkenntnissen über die Kume oder Kume-be gewonnen werden kann.

Halten wir uns daher nur noch kurz bei den weiterhin im NSK, d. h. noch innerhalb des 7. Jh., erwähnten Adligen auf, die den Namen Kume tragen: bei dem vor der Thronbesteigung des Jomei Tennô erwähnten Kume no Mononobe no Ikuhi (NSK 23 = NKBT 68: 226/227) handelt es sich um einen Mononobe; die „Kume no Mononobe“ sind eines der im SKH (3: 76) erwähnten „25 Be der Himmlischen Mononobe“. Die Kume no Omi, die Temmu 13/11/1 (NSK 29 = NKBT 68: 465) den Standestitel Asomi erhalten, gehören vermutlich zur Sippe der Soga²⁹. Die Kume no Toneri no Miyatsuko, die Temmu 12/9/23 (NSK 29 = NKBT 68: 458/459) den Standestitel Muraji erhalten, lassen sich nicht weiter einordnen (vgl. Ōta 1973, 2: 2162, der annehmen möchte, sie könnten aus Kume-be hervorgegangen sein, wobei er aber an ein *nashiro-be* denkt, d. h. ein Be, das zur Erinnerung an eine bestimmte Person als deren Namensträger ins Leben gerufen wurde).

Erweist es sich als unmöglich, aufgrund der sämtlich erst zu einem relativ späten Zeitpunkt auftretenden Angehörigen von Adelssippen mit dem Namen Kume(be) Rückschlüsse auf Charakter oder Verbreitung der Kume oder Kume-be zu ziehen – schon Wedemeyer (1930: 285, Anm. 80) hatte nebenbei erkannt, daß man „die Masse der Kume-Krieger nicht (wie immer geschieht) mit ihren Fühlersippen identifizieren darf“ – so sind auch die Versuche, Charakter und Verbreitung der Kume anhand des Ortsnamens Kume festzustellen, nicht frei von Problematik, wie ebenfalls schon das Beispiel Iyo zeigt. Wedemeyer z. B. geht von den bei YT und in zwei Ortsnamenlexika von Ōnishi Ringorô verzeichneten Ortsnamen Kume aus und läßt dabei ganz außer acht, was er selbst zur Politik der Yamato-Herrscher feststellt, die, „indem sie Siedler und Krieger, Herren und Knechte von West nach Ost und von Ost nach West, von Innen nach Außen und umgekehrt verschoben und versetzten, planmäßig eine einheitliche Nation zusammengeschmolzen“ haben (Wedemeyer 1930: 314). Wie viele Orte mit dem Namen Kume mögen in einem solchen Prozeß erst lange nach dem Verschwinden von Kume und Kume-be entstanden sein, selbst wenn sie nicht erst im *Wamyôshô* von 934, sondern schon in früheren Quellen erstmals auftauchen! Für die Zunahme von Siedlungen

²⁹ Zu Kume no Omi s.a. *Taika* 1/8/8 (NSK 25 = NKBT 68: 277) sowie Temmu 1/7/23 (NSK 28 = NKBT 68: 402/403); *Shôjiroku*, *Ukyô kôbetsu* (KGS 4: 138). Die als Yamato kôbetsu geführten Kume no Omi bringt das *Shôjiroku* (KGS 4: 147) über die Kakinomoto mit den Ōkasuga in Verbindung.

innerhalb eines kurzen Zeitraums von nur fünfzig Jahren etwa sei allein ein Beispiel genannt: der erwähnte Distrikt Kume von Iyo besteht laut *Wamyōshō* (9: 8 a-b = SSWRS: 656) aus den *fünf* Dörfern Amayama, Yoshii, Ishii, Kamube und Amabe. Doch noch in zwei Verfügungen des Regierungskabinetts aus den Jahren 881 und 884 ist stets die Rede von „den *drei* Dörfern“ des Distrikts Kume von Iyo (*Ruijū sandai kyaku* 7 = KST: 313 f.). Solche Entwicklungen, dazu auch die Möglichkeit späterer Namensänderungen, lassen es allzu gewagt erscheinen, das betreffende späte Material kritiklos zur Erhellung eines Zustandes heranzuziehen, der Jahrhunderte zuvor erreicht worden sein müßte. Um zu erfassen, wer die Kume waren und welche Rolle sie in der Frühzeit der japanischen Geschichte gespielt haben können, bleibt uns nur das Material, das sich direkt oder indirekt auf diese frühe Zeit bezieht.

3. ALTER UND TRADIERUNG DER KUME-LIEDER

3.1 Das Alter der Kume-Lieder

Versuche, die KL zu datieren, sind nicht neu. So ist Takaki (1971: 292 ff.) durch einen Vergleich des prozentualen Anteils der regelmäßig bzw. unregelmäßig gebauten Verse bei den KL einerseits und rund achtzig Liedern des KJK und NSK andererseits zu der Ansicht gelangt, daß die Gruppe der KL zwar noch vor der Ausbildung der festen Liedform von Lang- bzw. Kurzgedicht entstanden sei, daß sie aber dennoch in eine Periode gehöre, die „nicht allzu weit hiervon entfernt“ sei. Seine Methode krankt allerdings an mehreren Mängeln. Nicht nur ist die Abtrennung der Verse z. T. problematisch (Takaki zählt z. B. unsere Zeilen 1 und 2 von Lied 1 als *einen* Vers von 7 Silben), sondern auch die Auswahl der Lieder. In seine Statistik bezieht Takaki die Lieder 4 und 5 (nach unserer Zählung) nicht ein, weil er sie als „Ausnahmefall“ betrachtet, und zwar unter anderem gerade wegen ihres Versbaus. Schließlich ist auch die Auswahl des Vergleichsmaterials – es sollen lediglich Lieder sein, „deren Form noch nicht dem festen Typus zu entsprechen scheint“ – fragwürdig. Daß aber bei der geringen Menge an Material sich jede kleine Manipulation bemerkbar macht, zeigt das Ergebnis unserer Anwendung der Takaki-Methode auf die „eigentlichen“ KL, wobei wir für die Lieder 1–4 und 8 die NSK-Version zugrundelegen, für Lied 7 die als korrekt erkannte KJK-Version (s. Tabelle S. 64).

Unser Ergebnis entfernt sich von demjenigen Takaki's in Richtung auf seine Vergleichszahlen hin. Die Fragwürdigkeit einer Statistik, die auf einer viel zu geringfügigen Menge an Daten fußt, um überhaupt aussagefähig zu sein, die überdies subjektiv orientiert ist und sich der Kontrolle entzieht (es bleibt z. B. unbekannt, welche Lieder Takaki im einzelnen zum Vergleich heranzieht), macht ein solches Ergebnis praktisch wertlos – ganz abgesehen davon, daß bis heute nicht konkret gesagt werden kann, wann denn „eine feste Form des Lang- bzw. Kurzgedichtes“ sich herausgebildet hatte.

Takaki's erstmals 1933 veröffentlichter Aufsatz gab Anlaß zu Kontroversen auch in Bezug auf die von ihm postulierte Entstehungszeit der KL, die er gleichzeitig mit seinem „heroischen Zeitalter“ in Beziehung setzt. Vor allem Kitayama Shigeo und Ishimoda Shô haben Takaki gegenüber eine kritische Stellung bezogen. Kitayama betonte in seiner erstmals 1953

	Verse insge- samt	Verse mit 2 Silben	Verse mit 3 Silben	Verse mit 4 Silben	Verse mit 5 Silben	Verse mit 6 Silben	Verse mit 7 Silben	Verse mit 8 Silben	Verse mit 9 Silben u. mehr
Zahl d.									
Verse	61	—	5	5	24	12	15	—	—
%	100%	—	8.2%	8.2%	39.34%	19.67%	24.59%	—	—

Zum Vergleich Takaki's Tabelle 3 = Kume-Lieder:

Zahl d.									
Verse	85	—	2	4	35	18	25	1	—
%	100%	—	2%	5%	41%	21%	29%	1%	—

und Takaki's Tabelle 4 = zum Vergleich herangezogene Lieder:

Zahl d.									
Verse	882	2	39	126	329	165	181	34	6
%	100%	—	4%	14%	37%	19%	20%	4%	1%

veröffentlichten Stellungnahme zu Takaki's Aufsatz wie auch zu Ishimoda's 1947 erschienener Studie *Kodai kizoku no eiyū-jidai*, daß die KL erst nach dem 6. Jh. entstanden seien, daß sie dem Tomo no Miyatsuko- und Be-System entsprächen und keineswegs die Produkte eines sogenannten „heroischen Zeitalters“ des 4./5. Jh. sein könnten. Dabei geht Kitayama davon aus, daß diese Lieder ihre Entstehung der Beziehung ihrer Träger zum Yamato-Hof verdanken (Kitayama 1971: 300). In Ishimoda's ebenfalls erstmals 1953 veröffentlichten Antwort auf die Vorwürfe Kitayama's, die sich u. a. auf die historische Einordnung der Lieder bezogen, entschuldigt Ishimoda sein Versagen in diesem Punkt mit dem Mangel an Material, das sich auf die Entstehungszeit der Lieder beziehe; eine Diskussion dieses Problems sei daher schwierig, Vermutungen seien nicht zu umgehen. Indessen sei es doch wohl selbstverständlich, daß die Gruppe dieser Lieder nicht unverändert dem 4./5. Jh. entstamme. Insofern stimme er Kitayama zu, der meine, die Lieder seien erst nach dem 6. Jh. entstanden (Ishimoda 1971: 312). Sowohl Kitayama wie Ishimoda nehmen jedoch letzten Endes überhaupt nicht Bezug auf die Lieder selbst. Wenn Ishimoda (1971: 310) Takaki überschwänglich dafür lobt, daß er die Lieder „losgelöst von der Erzählung über den Ostfeldzug des Jimmu Tennō einfach als Lieder an sich“ betrachtet habe, so blieb dies doch ohne eigentliche Wirkung, denn weder Takaki noch seine Nachfolger konnten sich diese Lieder anders entstanden denken denn als Kriegslieder einer vom Yamato-Hof abhängigen Truppe.

Als erster hat hier Tsuchihashi 1958 eine Bresche geschlagen, indem er die KL in Gruppen teilte, die sich ihrer Entstehung nach unterscheiden sollen. In seiner Gruppe A sieht er Lieder, die innerhalb der Kume-Gemeinschaft noch vor ihrer Unterwerfung unter den Yamato-Hof entstanden sein müßten, d. h. also noch in einer Zeit, wie sie das *Wei-chih* in seiner Beschreibung des Staates „Yamatai“ schildert. Die Lieder seiner Gruppe B (die *utite si yamamu*-Lieder) erklärt er zu höfischen Zeremonialliedern, die ebenfalls im 3. Jh. oder bis zur Mitte des 4. Jh. entstanden sein sollen (Tsuchihashi 1974: 230 ff.). Den Widerspruch, den man hierin rein zeitlich sehen könnte, schiebt er beiseite, indem er erklärt, daß schon längst vor der Festlegung des Hofzeremoniells im Ritsuryō-Staat des 8. Jh., nämlich „zweifelloso seit der Zeit, als der Yamato-Hof erst aus der einen mächtigen Familie Yamato's bestand, eine Zeremonie des Treuegelöbnisses begangen worden“ sei. Im Rahmen eines solchen Treuegelöbnis-Zeremoniells ältester Tradition müßten – neben den Liedern der Ama von Ise und den Liedern der Kuzu – auch die KL entstanden sein, in denen Tsuchihashi ohnedies nichts anderes sieht als eben den Ausdruck eines solchen Treueversprechens dem Tennō gegenüber (Tsuchihashi 1974: 227). Auch das in seinen Augen ältere Lied 1, das er zur Gruppe A rechnet

und als „Volkslied“ ansieht, das innerhalb der Kume-Gemeinschaft entstanden ist, habe dann selbstverständlich eine Überarbeitung durch den Hof erfahren (Tsuchihashi 1974: 225).

So dankenswert Tsuchihashi's Versuch einer Gruppierung und damit verbunden einer differenzierteren Betrachtung der KL ist, so bedauerlich bleibt, daß seine gesamte Argumentation, die als Beitrag zur Charakterisierung und Datierung der KL gelten muß, nicht über das Stadium einer reinen und letztlich unbegründeten Spekulation hinausge langt. Desungeachtet pflichtet auch Ueda (1971: 320 f.) den Ansichten Tsuchihashi's bei. Die widersprüchliche Berichterstattung des NSK, das einerseits von „erlauchten Liedern“ (nämlich des Iwarebiko = „Jimmu Tennō“) spricht, andererseits dieselben Lieder eigens als *kume-uta* bezeichnet, ist ihm gerade ein Beweis für den „Aufstieg“ der KL, für ihre Umwandlung zu höfischen Zeremonialliedern. Wenn Ueda aber zuvor feststellt, daß trotz des vielseitigen Disputs um das postulierte „heroische Zeitalter“ die „Trägerschicht der KL wie auch der Weg zu ihrer Umwandlung in höfische Liedtänze so unklar seien wie zuvor“, so vergißt er darüber ebenso wie schon vor ihm Tsuchihashi, uns einen Fingerzeig zu geben, woraus eine solche „Umwandlung“ zu erschließen ist und worin sie eigentlich bestehen soll. Die Quellen selbst bieten keinen einzigen Anhaltspunkt, der dergleichen nahelegt.

Bleiben wir bei den Kriterien, die uns die KL selbst an die Hand geben. Die KL – ich beziehe mich hier wie im folgenden ausschließlich auf die als „eigentliche“ KL eingestuft Lieder 1–4, 7 und 8 – vermitteln uns das allgemeine Bild einer Kultur von Bergbauern, wie sie über einen längeren Zeitraum hinweg denkbar ist. Jagd mit Hilfe von Schlingen, Hirseanbau, zusätzliche Sammelwirtschaft, Grubenhaus, Polygynie sind zwar bereits für die Yayoi-Zeit anzunehmende bzw. nachweisbare Kulturelemente, doch sind sie wiederum so wenig zeitspezifisch, daß sie ebenso den folgenden Jahrhunderten angehören könnten. Einen besonderen Akzent setzen nur die Waffen: „Kopfschlägel“ und „Steinschlägel“, sowie die mit ihnen verbundene Kampfweise. Diese Waffen in ihrer Ursprünglichkeit und Primitivität lenken unweigerlich den Blick zurück in eine Zeit, in der Waffen aus Stein noch in allgemeinerem Gebrauch waren. Dies wäre in der Tat die Yayoi-Zeit. Rechnet man mit einer gewissen kulturellen Retardierung, wie sie für abseits im Gebirge hausende Bauern wohl vertretbar ist, so wird man den Zeitraum, in dem hier solche Waffen noch verwendet wurden, möglicherweise auch noch auf die beginnende Yamato-Zeit ausdehnen können. Die Unmittelbarkeit der Lieder, die weder distanzierte Betrachtung noch Erinnerung an Geschehenes bieten, sondern die mitten aus dem Geschehen heraus entstanden scheinen, läßt wenig Raum für die Annahme, daß nur aus Gründen der Tradition oder

als vage Erinnerung im Gesang eine Waffe beibehalten wurde, die in der Realität ihre Bedeutung bereits eingebüßt hatte – dies umso mehr, als die vier *utite si yamamu*-Lieder durchgehend auf eine diesen Waffen entsprechende Kampfweise abgestimmt sind. So beschränkt demnach die liedimmanenten Kriterien sind, die einen brauchbaren Hinweis zur Altersbestimmung der eigentlichen KL liefern können, so eindeutig sind sie in ihrer konkreten Aussage: die Lieder müssen *spätestens* zu Beginn des Yamato-Reiches, d. h. etwa an der Wende des 3./4. Jh. entstanden sein. Es schiene mir Zeichen einer verfehlten Voreingenommenheit, wollte man die Möglichkeit eines solchen Zusammenhangs und damit diese frühe Entstehungszeit der KL von vornherein ausklammern. Die Richtigkeit dieser anhand des Inventars der Lieder gewonnenen Datierung läßt sich nicht unmittelbar durch von außen gegebene Daten bestätigen. Erst im Zusammenhang mit einer Diskussion der historischen Rolle der Kume selbst könnte es möglich sein, weiteres, indirektes Beweismaterial zu finden.

3.2 Die Tradierung der Kume-Lieder

Über die frühe Tradierung der KL unterrichten uns nur die Bemerkungen, die das NSK ihnen nachstellt. Diese bestehen aus zwei speziellen, auf Lied 1 bzw. Lied 4 folgenden Hinweisen und einem generellen, an Lied 8 angeschlossenen Hinweis. Letzterer stellt fest: „Die verschiedenen erlauchten Lieder nennt man alle generell Kume-Lieder. Man benennt sie so im Hinblick auf diejenigen, welche sie singen“ (NSK 3: 208/209). Dies besagt, daß zur Zeit der Niederschrift dieser Bemerkung von den Kompilatoren „Sänger“ und Subjekt der KL als identisch angesehen wurden. Die Bemerkung erweist sich damit auch als Versuch, den logischen Zusammenhang wiederherzustellen, der durch die Übertragung der Lieder auf Iwarebiko verlorengegangen scheint.

Die Bemerkungen nach Lied 1 und 4 beziehen sich auf einzelnes. So heißt es nach Lied 4: „Daß jetzt die Kume-be, wenn sie gesungen haben, laut lachen, das hat hierin seinen Ursprung“ (NSK 3: 204/205). Über dieses Lachen der Kume (vermutlich nach Absingen von Lied 4) haben wir uns schon bei der Besprechung von Lied 4 geäußert. Es muß zu dem genannten Zeitpunkt – „jetzt“ – als fester Bestandteil zu den von den Kume gesungenen Liedern gehört haben. Das „jetzt“ wird uns weiter unten beschäftigen.

Am ausführlichsten sind die Angaben zu Lied 1: „Dies nennt man Kume-Lied. Wenn jetzt das Amt für Musik dieses Lied darbietet, dann gibt es immer noch groß und klein des Handmaßes sowie kräftig und zart der Stimme. Dies sind aus alter Zeit verbliebene Regeln“ (NSK 3: 198/

199). Durch diesen Zusatz wird Lied 1 aus der Gruppe der übrigen KL herausgehoben. Die Berechtigung zu einer solchen Abgrenzung ergibt sich, wie wir bereits gesehen haben, schon aus Inhalt und Charakter dieses Liedes. Diese Bemerkung zeigt aber, daß sich darüberhinaus zu eben diesem Lied, und zwar zu dem genannten Zeitpunkt, „jetzt“, *außer dem Lied selbst* auch eine Aufführungspraxis erhalten hat, die aus „alter Zeit“ (古) stammt. Und weiterhin erfahren wir, daß die Darbietung dieses Liedes nicht den Kume, sondern einem „Amt für Musik“ (樂府) oblag. Dies sind Besonderheiten, die unsere Aufmerksamkeit erfordern.

Die überlieferte Aufführungspraxis bezog sich auf musikalische Eigenheiten: die Stimmstärke (巨 = stark, kräftig; 細 = schwach, dünn, zart) und das Handmaß (大 = groß; 小 = klein). [Was jedoch unter „Handmaß“ (手量, *te-hakari* oder *ta-hakari*) zu verstehen ist, scheint gewissen Zweifeln zu unterliegen. Es ist zwar naheliegend, in *te-hakari* – in Ergänzung zu den Angaben über die Stimmstärke – einen Hinweis auf den Rhythmus zu sehen, der durch Handzeichen geregelt werden kann, etwa durch Klatschen, durch Heben und Senken der Hand u. ä. Es gibt indessen Stimmen, die in *te-hakari* Tanzbewegungen sehen wollen. So spricht der Kommentar NSK: 198 Anm. 4 von der „Art, beim Tanz die Hände auszubreiten“. Ueda (1971: 327) vollends vertritt die Meinung, daß sich *te-hakari* auf die beim Kume-Tanz in der Hand gehaltenen Gegenstände beziehe. Unter Hinweis auf zwei Textstellen will er erhärten, daß *te-hakari* „Hand-Axt“ bedeute. Die erste Belegstelle findet er im *Norito* zum *ôtono hokai* (NKBT 1: 416/417), dem Ritualgebet zur Aussegnung des Palastes, wo es heißt: „mittels des himmlischen erlauchten Rates (御量 *mi-hakari*) brachte er Felsen, Bäume, sogar ein jedes Blatt der Kräuter, die /bisher/ Dinge gesprochen hatten, zum Verstummen ...“³⁰. Die zweite Stelle ist dem *Kogoshûi* (KGS 1: 546) entnommen: „Die beiden Götter Ta-oki-ho-ohi und Hiko-sa-jiri ließ man mit himmlischem erlauchtem Maß (御量 *mi-hakari*) Name großer und kleiner Maße (斤 *hakari*), verschiedener Geräte das Bauholz in den großen Schluchten und in den kleinen Schluchten schlagen und einen wunderbaren Palast erbauen ...“.

In beiden Fällen sieht Ueda in (*mi-*)*hakari* eine Axt. Dies erscheint auf den ersten Blick als eine recht glückliche Neu-Interpretation, gestützt durch die Glosse des *Kogoshûi*, die 量 als Name großer und kleiner 斤 erklärt, denn 斤 *ono* hat die Bedeutung „Axt“. Aber ist diese Interpretation vertretbar? Gehen wir vom *Kogoshûi* und seiner Glosse aus, so

³⁰ Bock 1972: 81 übersetzt die Stelle falsch. Vgl. NSK 1: 129ff. und NSK 19 = NKBT 68: 115 (Kimmei 16/2), wo von der ungestümen bzw. sprechenden Felsen, Bäumen, Kräutern der alten Zeit die Rede ist.

müssen 量 und 斤 Synonyme sein. Nach Ueda's Interpretation wäre hierbei von der Bedeutung 斤 *ono*, „Axt“, auszugehen, und 量 *hakari* müßte folglich ein Synonym für „Axt“ sein. Damit stellt Ueda jedoch die Fakten auf den Kopf, denn während sich nirgends ein Beleg finden läßt, der das chinesische Schriftzeichen 量 oder das japanische Wort *hakari* in der Bedeutung „Axt“ bestätigt, bezeichnet umgekehrt das chinesische Schriftzeichen 斤 neben „Axt“ nicht nur eine Gewichtseinheit (*chin*), sondern es wird auch in der Bedeutung „Waage“ verwendet. Dem entspricht dann die japanische Lesung *hakari* auch für 斤 in eben dieser Bedeutung (vgl. Morohashi Nr. 13534). Es ist selbstverständlich, daß 斤 dann auch als rein phonetisch gebrauchtes Schriftzeichen (*ateji*) für *hakari* in allen seinen Bedeutungen verwendet werden kann. *Hakari* ist aber nicht nur die „Waage“, sondern überhaupt „Messen“ und „Maß“ des Gemessenen, im übertragenen Sinn das „Ermessen“, „Erwägen“: Diskussion, Rat, Plan, Vorhaben, Absicht (vgl. KGDJ 16: 156)³¹. Damit ist Ueda's Interpretation der Boden entzogen.

Doch wie verhält es sich mit der Annahme, unter *te-hakari* seien Tanzbewegungen zu verstehen? Unabhängig davon, wie man sich die Ausführung des *te-hakari* konkret vorzustellen hat – das Wort impliziert ein „Messen“ mit Hilfe der Hand; überdies folgt eine Quantitätsangabe, die sich auf dieses Messen bezieht, nämlich „groß“ und „klein“. Die Hand mißt demnach bestimmte Quantitäten, „groß“ oder „klein“, beim Absingen des KL zu: das „Handmaß“. Im Rahmen einer musikalischen Darbietung, bei der die Stimmstärke bereits durch „kräftig“ und „zart“ festgelegt ist, bleibt nur die Quantität der zugemessenen Zeit, ein „Quantitätsrhythmus“, wie ihn z. B. auch die Antike kannte. Vielleicht kann eine entsprechende Bewegung der Hand auch als bescheidene Tanzgeste gedeutet werden – bei der Darbietung des genannten KL durch das Amt für Musik jedoch ohne weiteres die gleichzeitige (und zugehörige) Darbietung eines Tanzes vorauszusetzen, scheint mir ein Vorgriff auf eine Entwicklung, die erst sehr viel später zu fassen ist.

Ein entscheidender Einschnitt in der Tradition von Lied 1 ist indessen dadurch gegeben, daß eine Behörde, die als „Amt für Musik“ bezeichnet wird, die „Darbietung“ (奏) übernommen hat. 奏歌 kann zwar einfach

³¹ In beiden Texten kommt übrigens jeweils wenige Zeilen nach der zitierten Stelle die Rede auf eine Axt. Im *Norito* des *ōtono hokai* heißt es: „und mit der Reinen Axt (齋斧 - *imi-ono*) der Imibe fällt man die Bäume in den großen Schluchten und den kleinen Schluchten tief in den Bergen . . .“, und im *Kogoshūi*: „den Gott Ma-hitotsu ließ man verschiedene Schwerter, Äxte (斧 - *ono*) sowie eiserne Schellen machen . . .“. In beiden Fällen wird für *ono* das übliche Schriftzeichen 斧 verwendet.

heißen „zu Musikbegleitung singen“ oder „Musik machen und singen“, doch schwingt in dem Zeichen 奏 die Grundbedeutung „Einreichen“, „Darreichen“, „Darbringen bei Hofe“ mit. Diese Grundbedeutung kommt hier umso mehr zum Tragen, als ein „Amt für Musik“ nur eine auf den Hof bezogene Behörde sein kann. Seit wann aber gibt es ein solches Amt? Das Datum seiner Einrichtung wäre ein willkommener Anhaltspunkt, um das „jetzt“ unserer Textstelle bestimmen zu können. Doch darüber ist nichts Näheres bekannt. Nur noch einmal erwähnt das NSK (30 = NKBT 68: 488/489) unter dem Datum Jitô 1/1/1 (687) eine „Behörde für Musik“ (樂官), die im Rahmen von Trauerfeierlichkeiten um den vier Monate zuvor verstorbenen Temmu Tennô in dessen temporärem Bestattungspalast „Musik darbietet“ (奏樂).

Bei den wiederholten Trauerfeierlichkeiten nach Temmu's Tod werden Darbietungen von Gesang und Tanz auch erwähnt ohne ausdrücklichen Hinweis auf die durchführende Behörde³². Die besonderen Aktivitäten auf dem Gebiet der Musik während der Regierungszeit dieses Kaisers machen es wahrscheinlich, daß die genannte „Behörde für Musik“ unter Temmu ins Leben gerufen wurde. Die Aufführung „diverser Musik“ bei Banketten, die der Kaiser hohen Würdenträgern oder fremden Gesandten gab, erscheint geradezu obligatorisch³³; ein entsprechender Eintrag aus dem Jahre 683 geht dabei auch auf Einzelheiten ein: „der Owarida-Tanz sowie Musik der drei Länder Koguryo, Paekche und Silla wurde im Hofe dargeboten“ (Temmu 12/1/18/ – NSK 29 = NKBT 68: 456/457). Vor allem aber ein im Jahre 675 an dreizehn Provinzen gerichteter kaiserlicher Befehl, Männer und Frauen aus dem Volke, „die gut singen“, dazu Zwerge und Possenreißer darzubringen (Temmu 4/2/9 – NSK 29 = NKBT 68: 416/417), sowie ein zehn Jahre später ergangener kaiserlicher Befehl, der den verschiedenen Sängern, Sängerinnen und Flötisten die Weitergabe ihrer Kunst an Kinder und Enkel zur Pflicht macht (Temmu 14/9/15 – NSK 29 = NKBT 68: 471), schließlich die 686 erwähnte Belohnung von Komödianten und Sängern (*Shuchô* 1/1/18 – NSK 29 = NKBT 68: 475) zeigen, wie viel diesem Kaiser an musikalischen Darbietungen lag und was er zu ihrer Förderung unternahm.

Daß es zu dieser Zeit neben den direkt mit dem Hof verbundenen Musikern bzw. der Musikbehörde an einzelnen buddhistischen Tempeln und Klöstern eigene Musik-Ensembles gab, zeigt ein anderer Eintrag aus dem Jahre 686: „Um die Gäste aus Silla zu unterhalten, transportierte

³² So *Shuchô* 1/9/30 (NSK 29 = NKBT 68: 482/483) und Jitô 2/11/4 (NSK 30 = NKBT 68: 492/493).

³³ Vgl. Temmu 2/9/28 (673); Temmu 10/1/7 und 10/9/14 (681); Temmu 11/7/27 (682) – NSK 29 = NKBT 68: 414/415; 444/445; 448/449; 453.

man die Musik³⁴ des Kawara-Tempels nach Tsukushi. Folglich gab man dem Kawara-Tempel 5000 Garben Reis aus den Privateinkünften der Kaiserin als Bezahlung" (*Shuchō* 1/4/13 – NSK 29 = NKBT 68: 476/477).

Alle diese Nachrichten lassen sich mit der erwähnten „Behörde für Musik“ in einen inneren Zusammenhang bringen. Die „Behörde für Musik“ wiederum kann man als Vorgängerin des *gagaku-ryō* ansehen, der „Kanzlei für Hofmusik“, die im Zuge der *Taihō*-Gesetzgebung von 701 eingerichtet wurde. Dies entspräche der Nennung anderer Ämter und Behörden unter Temmu, die ebenfalls als Vorläufer der im *Taihō*-Gesetz in ein festes System gebrachten Regierungseinrichtungen zu gelten haben.

Ist aber diese „Behörde für Musik“ identisch mit dem „Amt für Musik“ unserer Textstelle? Die verschiedene Benennung macht eine solche Annahme unwahrscheinlich. Da an zwei gleichzeitig bestehende Musikbehörden, etwa mit verschiedenen Kompetenzen, ebenfalls kaum zu denken ist, bleibt nur die Vermutung, daß das „Amt für Musik“ eine Einrichtung ist, die der „Behörde für Musik“ zeitlich vorausgeht. Eine weitere Eingrenzung der Entstehungszeit des „Amtes für Musik“ ließe sich möglicherweise erreichen, wenn wir zwei notwendige Voraussetzungen beachten: 1. ein generelles Interesse an Musik, 2. die Kenntnis einer chinesischen Einrichtung desselben Namens. Nun hören wir zwar schon aus dem Jahre 554 (Kimmei 15/2 – NSK 19 = NKBT 68: 109), daß eine Gesandtschaft aus Paekche unter anderem auch vier Musiker zum Austausch mitgebracht habe; aber erst unter Kaiserin Suiko scheint dem Wirken ausländischer Musiker weiterreichender Einfluß vergönnt. Im Jahre 612 (Suiko 20/5 – NSK 22 = NKBT 68: 198/199) „ließ sich Mimashi, ein Mann aus Paekche, naturalisieren. Er sagte, er habe in Wu studiert und beherrsche den Tanz zur Musik im Wu-Stil³⁵. Man ließ ihn in Sakurai seinen Wohnsitz nehmen, versammelte junge Leute und hieß sie, den Tanz zur Musik im Wu-Stil zu erlernen“. (Der Zusatz: „Zwei Leute, Mano no Obito Deshi und Imaki no Ayahito Saimon, lernten den Tanz und übermittelten ihn weiter. Sie sind jetzt die Ahnen der Ōchi no Obito und der Sakita no Obito“, könnte von späterer Hand stammen.)

Daß auch Musikinstrumente aus China zu Tributgaben bzw. Geschenken gehören konnten, wie sie von Gesandtschaften mitgebracht wurden, geht aus der Erwähnung von chinesischen Trommeln und Pfeifen bei der

³⁴ 伎樂, eigentlich *gigaku*, eine aus Südchina (Wu) übernommene Kunstform, die Musik mit Tanz (und Pantomime?) verbindet. Verschickt wurden in diesem Fall neben den Musikern und Tänzern auch die zugehörigen Instrumente, Masken und Kostüme. *Gigaku*-Masken aus dem 2. Viertel des 7. Jh. sind im Tōdaiji, Hōryūji und Shōsōin erhalten.

³⁵ Eigentlich den „*Gigaku*-Tanz“. Vgl. Anm. 34.

Aufzählung der Geschenke einer Gesandtschaft aus Koguryo hervor (Suiko 26/8/1 – NSK 22 = NKBT 68: 202/203). Aus der Zeit zwischen Suiko und Temmu erreicht uns dagegen nur eine einzige Nachricht, die sich auf eine musische Darbietung bei Hofe bezieht, und selbst hier ist Temmu der Haupt-Akteur: Anlässlich eines Banketts, das Kaiser Tenchi 671 (Tenchi 10/5/5) gibt, bieten der Kronprinz (d. h. der spätere Kaiser Temmu) und die hohen Würdenträger zweimal den *ta-mai* (Feld-Tanz) dar (NSK 27 = NKBT 68: 376/377). Man wird diese Nachricht auf jeden Fall den späteren Aktivitäten Temmu's zurechnen müssen.

Kann man dem Hof der Suiko – im Gegensatz zu ihren Vorgängern und nächsten Nachfolgern – somit ein generelles Interesse an Musik zugestehen, so wird man ihn erst recht als besonders kontaktfreudig gegenüber China bezeichnen müssen. Es ist die Zeit des gelehrten Kronprinzen Shôtoku, den Männer aus Korea in den buddhistischen Schriften und den chinesischen Klassikern unterwiesen hatten. Doch zu dem Buchwissen, das man koreanischen Gelehrten verdankte³⁶, treten nun Gelehrsamkeit und Wissen, die in China selbst erworben wurden. Als im Rahmen des neu einsetzenden lebhaften Gesandtschaftsverkehrs mit China die chinesische Gesandtschaft unter P'ei Shih-ch'ing im Herbst 608 nach China zurückkehrte, befanden sich unter ihren Begleitern auch vier weltliche und vier geistliche japanische Studenten (Suiko 16/9/11 – NSK 22 = NKBT 68: 192/193). Vierzehn oder fünfzehn Jahre später, im Sommer 622 oder 623³⁷, hören wir von der Rückkehr einiger Studenten aus China (doch nicht der obengenannten) und ihrer Eingabe an die Kaiserin, auch die anderen, nach China geschickten Studenten möchten zurückbeordert werden, da sie ihre Studien abgeschlossen hätten (NSK 22 = NKBT 68: 205).

In dieser Atmosphäre einer aus China importierten Gelehrsamkeit und an China orientierter Vorstellungen ist die Einrichtung eines ebenfalls an eine chinesische Institution erinnernden „Amtes für Musik“ denkbar. Schon der spezielle Titel des Amtes legt dies nahe. Während der Titel 樂官 (*gaku-kan*, chines. *yüeh-kuan*), der für die vermutlich von Temmu eingerichtete Musikbehörde gewählt wurde, laut Morohashi (Nr. 15399/73) ein „Amt, dem die Leitung des Spielens (Darbringens) von Musik am Hofe obliegt“ bezeichnet, so ist 樂府 (*gaku-fu*, chines. *yüeh-fu*) nach

³⁶ Suiko 10/10 (602) brachte z.B. ein Priester aus Paekche Bücher zu Kalenderkunde, Astronomie, Erdkunde, magischen Künsten mit (NSK 22 = NKBT 68: 178/179).

³⁷ Laut NKBT 68: 205 Anm. 16 bestehen Unstimmigkeiten in bezug auf die Datierung der Ereignisse Suiko 30 bis Suiko 34, da ein Teil der Ms diese in die Zeit Suiko 30–33, ein anderer Suiko 31–34 einordnet. Die hier genannten Ereignisse fallen entweder in das Jahr Suiko 30 oder 31.

Morohashi (Nr. 15399/233) ursprünglich der Name eines „Amtes, dem die Leitung der Musik obliegt“. Ein *yüeh-fu* genanntes Amt wird erstmals unter Han Hui-ti (194–187 v. Chr.) erwähnt. Unter Wu-ti (140–86 v. Chr.) reorganisiert, gehörte es zu den Aufgaben dieses Amtes, „Gedichte, Lieder und balladenartige Gesänge, wie sie in den verschiedenen Provinzen, z. B. in Yüeh, Tai, Ch'in und Ch'u offen oder im geheimen gesungen wurden, zu sammeln. Literaten wie Ssu-ma Hsiang-ju (gestorben 117 v. Chr.) und etliche zehn andere Dichter wurden beauftragt, neue Verse zu schreiben, welche dann von der Musikbehörde unter Leitung von Li Yen-nien . . . zur Musik gesetzt wurden. Bald schon hieß man die von dieser Behörde gesammelten und herausgegebenen Lieder einfach Yüeh-fu . . .“ (Feifel 1959: 137). Dieses han-zeitliche *yüeh-fu* scheint das Vorbild für ein eigenes, gleich benanntes „Amt für Musik“ unter Suiko abgegeben zu haben. Ich halte es für möglich, ja für wahrscheinlich, daß diesem Amt – wie seinerzeit dem han-zeitlichen *yüeh-fu* – die Aufgabe übertragen war, im Volke vorhandene Lieder zu sammeln. Solche Bestrebungen hätten auf ihre Art die geschichtskompilatorische Tätigkeit des Kronprinzen Shôtoku ergänzt.

Die Einrichtung eines Amtes für Musik unter Suiko würde bedeuten, daß auch das „jetzt“ der fraglichen Bemerkung sich auf die Zeit der Suiko beziehen müßte. Schon Umezawa Isezô hat die Beobachtung gemacht, daß die zeitliche Einordnung des „jetzt“ in zahlreichen Textstellen des NSK in die Zeit der Suiko führt. Er sieht darin einen Beweis für die erstmalige Aufzeichnung, ein „Festschreiben“ der betreffenden Sachverhalte in eben jener Zeit, die noch genauer zu umreißen ist durch den Verweis auf das bereits erwähnte Geschichtswerk des Kronprinzen Shôtoku, das dieser laut NSK (22 = NKBT 68: 203) zusammen mit Shima no Ôomi (Soga no Umako) im Jahre 620 (Suiko 28) aufzeichnete (vgl. Umezawa 1976: 193–286).

Somit ist die Schlußfolgerung naheliegend, daß sich die Bemerkung zur Aufführung von Kume-Lied 1 durch ein „Amt für Musik“ auf die Zeit vor 620 bezieht. Das betreffende Amt (oder die aufzeichnende Stelle) legte dabei besonderen Wert auf die Feststellung, daß sich immer noch Regeln aus alter Zeit erhalten haben, die sich auf die *musikalische* Darbietung des Liedes beziehen. Das zeigt mit aller Deutlichkeit, wo Veränderungen als selbstverständlich betrachtet und erwartet wurden – nämlich in der musikalischen Darbietung. Und es zeigt mit ebensolcher Deutlichkeit, wo die Unveränderlichkeit vorausgesetzt wird – nämlich im tradierten Text. Gewiß ist hieraus nicht zu schließen, daß jeder alte Liedtext sich unverändert erhalten habe, aber es wird hier doch eine Tendenz sichtbar, die *willkürliche* Veränderungen eher unwahrscheinlich macht.

Auch auf die Tradierung der übrigen KL wirft die Bemerkung zu Lied 1

ein gewisses Licht. So wäre es als erstes wohl absurd anzunehmen, daß das wenig später im Zusammenhang mit Lied 4 genannte „jetzt“ sich auf einen späteren Zeitraum bezöge. Obwohl nur Lied 1 *von dem Amt für Musik dargeboten* wird und die anderen KL *von den Kume-be gesungen* werden, so verdanken wir die Tatsache, daß der Text der KL überhaupt erhalten blieb, doch offensichtlich dem Umstand, daß dieser Text eben „jetzt“ (und vermutlich ebenfalls vom Amt für Musik) aufgezeichnet wurde.

Doch wie lange das „Amt für Musik“ bestand, ob es etwa direkt in die „Behörde für Musik“ übergeleitet wurde – das sind wiederum Fragen, die nur mit Vermutungen beantwortet werden können. Die unruhigen Zeitläufte nach Suiko, die in der Vernichtung der Soga kulminieren, und die nachfolgende Taika-Reform von 645 im Verein mit dem Fehlen von Nachrichten, die der Musik im Hofleben einen Platz einräumten, lassen ein kontinuierliches Fortbestehen des Amtes eher unwahrscheinlich erscheinen. Die Musik – und zwar in der Form des südchinesischen *gigaku* – hat in dieser Zeit offenbar in den Klöstern ihre Heimat gefunden und wird im Bewußtsein zuerst mit dem Buddhismus verknüpft³⁸. Eine solche Entwicklung würde aber darauf hinweisen, daß eine weitere musikalische Tradierung selbst von Kume-Lied 1 in diesem Zeitraum ihr Ende gefunden hat.

3.3 Die Kume-Lieder und das Hofzeremoniell

Die Bemerkung zu Lied 1, die von der Darbietung dieses Liedes durch das Amt für Musik spricht, führt zu der Frage, bei welcher Gelegenheit eine solche Darbietung erfolgt sein könnte. Mangels näherer Angaben beherrscht auch hier die Spekulation das Feld.

Vor allem Tsuchihashi gewährt dem Gedanken breiten Raum, die KL hätten, ebenso wie die Lieder der Kuzu und die Lieder der Ama von Ise, eine wichtige Rolle im Hofzeremoniell gespielt (die *utite si yamamu*-Lieder sind für ihn ohnedies innerhalb eines solchen Zeremoniells entstanden). Dargeboten im Rahmen von Neujahrs- und Thronbesteigungsfeierlichkeiten, sollen alle diese Lieder auf ihre Art Zeichen der Unterwerfung unter die Herrschaft des Tennô und der unverbrüchlichen Gefolgschaftstreue und Ergebenheit darstellen (Tsuchihashi 1974: 225 ff.; s. a. seine Einfüh-

³⁸ So ertönt beim gewaltsamen Tod des Prinzen Yamashiro und seiner Angehörigen (der gesamten Nachkommenschaft des frommen Kronprinzen Shôtoku) im Tempel von Ikaruga im Jahre 643 aus einer wunderbaren Wolke fünf farbigem Banner und Ehrenschilden, die sich über dem Tempel herabläßt, „verschiedene *gigaku*“ – Musik im südchinesischen Stil. (Kôgyoku 2/11/1 – NSK 24 = NKBT 68: 252/253).

zung zu KKS: 13 f.). Läßt sich eine solche Annahme in irgendeiner Weise rechtfertigen?

Da die Bemerkung zu Lied 1 die einzige Instanz darstellt, die für den langen Zeitraum bis zum Ende des 7. Jh. ein KL mit einer höfischen Institution in Verbindung bringt, bleibt nur die Möglichkeit einer indirekten Beweisführung, um einer Lösung des Problems näherzukommen. Unser erster Schritt in dieser Richtung gilt der Nachprüfung, ob eine Gleichsetzung der KL mit den Liedern der Kuzu bzw. der Ama von Ise und deren Rolle im Hofzeremoniell möglich ist.

Die Kuzu treten erstmals anlässlich des Feldzugs des Iwarebiko kurz in Erscheinung, wie wir bei dessen Beschreibung vermerkt haben (Abschnitt d); ihren eigentlichen Auftritt haben sie jedoch unter Homuda (Ōjin Tennō; NSK 10: 372/373). Ōjin 19/10/1 heißt es: „(Homuda) begab sich zum Palast von Yoshino. In dieser Zeit kamen Kuzu-Leute an den Hof. Und so boten sie dem erlauchten Herrscher neugebrauten Wein dar und sangen folgendermaßen:

1 Kasi nō Fu ni	Im Hain der Eichen
2 yōkusu wo tukuri	machten wir den Quermörser,
3 yōkusu ni	im Quermörser
4 kameru oFomiki	brauten wir den Ehrenwein:
5 umara ni	köstlich soll er
6 kikōsi moti wose	dir munden, nimm und trinke,
7 marō ga ti	unser Vater!

Und als sie mit Singen zu Ende waren, schlugen sie auf ihren Mund, blickten auf und lachten. Daß jetzt die Kuzu, wenn sie ihre Landesprodukte darbringen, auf ihren Mund schlagen, aufblicken und lachen, sobald sie zu Ende gesungen haben, das ist wahrscheinlich eine aus sehr alter Zeit verbliebene Regel. Diese Kuzu sind nun als Menschen äußerst ehrlich und einfach. Für gewöhnlich nähren sie sich von den Früchten des Waldes, auch kochen sie Frösche, die sie für sehr wohlschmeckend halten; sie nennen diese *moni*. Ihr Gebiet liegt im Südosten der Hauptstadt jenseits der Berge am Yoshino-Fluß. Die Berggipfel sind dort sehr steil, die Täler tief eingeschnitten, Wege und Pfade eng und abschüssig. Daher kamen sie, obwohl die Hauptstadt nicht weit entfernt ist, ursprünglich nur selten an den Hof. Doch seither kommen sie öfters und bringen ihre Landesprodukte dar. Ihre Landesprodukte bestehen aus Kastanien, Pilzen und Forellen (*ayu*)”.

Das KJK (2: 246/247) dagegen läßt die Kuzu unvermittelt ein Preislied auf das Schwert des Prinzen Ōsazaki (Nintoku Tennō, hier noch Kronprinz unter Homuda) anstimmen:

1 Fomuda nō	Aus Homuda
-------------	------------



2 Fi nō miko	der Sonnenprinz
3 oFosazaki	Ōsazaki
4 oFosazaki	Ōsazaki –
5 Fakaseru tati	das Schwert, das er trägt, ist
6 mōtō turugi	am Heft aufgehängt,
7 suwe Fuyu	die Spitze schwankt
8 Fuyu-kī nō	wie im Winter
9 sukara ga sita-kī nō	am kahlen Baum tiefes Gezweig:
10 saya saya	saya saya ³⁹

„Und ferner machten sie im Eichenhain von Yoshino einen Quermörser, und in diesem Quermörser brauten sie den Großen Ehren-Wein, und als sie diesen Großen Ehren-Wein darbrachten, schlugen sie die Mundtrommel, machten Bewegungen und sangen . . .“. Das hier folgende Lied ist identisch mit demjenigen des NSK, es hat lediglich in Zeile 4 ein *kamisi* statt des *kameru*. „Dies sind Lieder“, heißt es weiter, „welche die Kuzu bis jetzt immer singen, so oft sie ihren Tribut darbringen“.

Mehr ist über die Kuzu, ihre Lieder und ihre Rolle bei Hofe aus den ältesten Quellen nicht zu ersehen. Im *Hitachi fudoki* fällt gerade einmal der Name „Kuzu“ (NKBT 2: 46/47; siehe oben S. 53); das *Manyōshū* enthält ein Kurzgedicht, das auf die Kuzu anspielt⁴⁰, mehr nicht. Weder *Shoku-Nihongi* noch *Nihon-kōki* erwähnen die Kuzu – doch im *Dairi-shiki* „ist ihre Darbietung bereits eine feste Einrichtung“ (Blümmel 1979: 38 Anm. 131). Das *Dairi-shiki* von 821, ältestes Werk der japanischen Zeremonialliteratur, führt in den Ausführungsbestimmungen zum Kaiserlichen Empfang am Neujahrstag als Darbietung nach der ersten Runde Wein an: „Die Kuzu von Yoshino bieten vor dem Giran-Tor Lieder und Flötenspiel dar. Dies bringen sie dar als Ehrengabe (Tribut) für den Kaiser. Falls ausländische Gäste anwesend sind, wird dies nicht dargeboten; auch sonst ist dies immer so“ (*Dairi-shiki* 1 = KGS 5: 12; vgl. Charlier 1975: 134). Fast wörtlich dasselbe wiederholt sich in den Ausführungsbestimmungen zum Kaiserlichen Empfang (*toyo no akari no sechie*) anlässlich des „Kostens des Neuen (Reises)“ (*niiname-sai*; *Dairi-shiki* 2 = KGS 5: 51; vgl. Charlier 1975: 183)⁴¹. Wie Blümmel (1979: 113) ausführt,

³⁹ Die Zeilen 6–9 dieses Liedes scheinen problematisch. Ich folge der Interpretation Tsuchihashi's in KKS: 67 sowie Zusatzkommentar KKS: 115f.

⁴⁰ *Manyōshū* 10, 1919 = NKBT 6: 72/73: „Wo die Kunisu (= Kuzu)/ Jungkräuter pflücken dürften,/ auf der Heide von/ „Oft“ so oft bin deiner ich/ eingedenk in dieser Zeit.“

⁴¹ Wie Charlier 1975: 75 sowie Anm. 705 bemerkt, gilt die Festversammlung zum Neujahrstag „als allgemeines Muster für die Durchführung solcher

zeigt die Beschreibung des „Kaiserlichen Empfangs“ im *Dairi-shiki* bereits einen festgefügteten Ablauf in drei Teilen, deren mittlerer aus einem von unterhaltenden Einlagen unterbrochenen Gastmahl besteht. Aber „über das allmähliche Zustandekommen dieses Musters weiß man so gut wie nichts . . . Die japanische Forschung setzt als Beginn des voll ausgebildeten kaiserlichen Empfangs die Regierungszeit Kammu's (781–806) . . .“.

Es erscheint somit zu Beginn des 9. Jh. eine Gesangs- und Flötendarbietung der Kuzu als musikalische Einlage in den Bankett-Teil der kaiserlichen Empfänge integriert, die ihrerseits ebenfalls erst im Verlauf des 8. Jh. ihre feste Form gefunden haben. Ob aber eine solche Darbietung auch schon vor dieser Zeit im Rahmen einer Hofzeremonie ähnlicher Art stattfand, bleibt ungewiß.

Kehren wir zu der sachlichen und eingehenden Schilderung des NSK zurück, deren „jetzt“ wiederum auf den Hof der Suiko vor 620 weist⁴², so sehen wir die Darbietungen der Kuzu auf die „jetzt“, d. h. zu Beginn des 7. Jh., „öfter“ vorkommenden Residenzbesuche der Kuzu beschränkt, die bei dieser Gelegenheit ihre Landesprodukte darbieten. Im Vordergrund steht demnach die Absicht der Kuzu, ihre Produkte in die Hauptstadt zu bringen, wobei über den jeweiligen Zeitpunkt oder einen festen Turnus der Besuche ebensowenig verlautet wie von einer Integration der Besuche oder der damit verbundenen Darbietungen in eine Hofzeremonie.

Die allgemeine Feststellung von Umezawa (1976: 284), im Text des NSK wären lokale und regionale Tendenzen zu erkennen, im Text des KJK dagegen die Tendenz der Vereinheitlichung und Zentralisation, bestätigt sich auch hier: dem volkswundlich orientierten Kuzu-Bericht des NSK steht ein kurzer, farbloser und an den Kuzu sichtlich desinteressierter Begleittext des KJK gegenüber. Umezawa führt diese Unterschiede sehr plausibel zurück auf den geistigen Hintergrund der Zeit, in der die jeweilige Niederschrift erfolgte. In diesem Sinne ist das „jetzt“, das dem KJK-Begleittext zu den Liedern der Kuzu angehört, bedeutend später anzusetzen, nämlich für die Zeit der Niederschrift des KJK oder kurz zuvor – frühestens für die Zeit Temmu's, der 671–686 regierte. Doch auch im KJK heißt es nur, daß dies die Lieder sind, welche die Kuzu bis jetzt immer singen, „so oft sie ihren Tribut darbringen“.

Nur die willkürliche Rückversetzung eines Zustandes, der frühestens im 9. Jh. greifbar wird und der sich erst im 8. Jh. herausgebildet haben

Festversammlungen“, die in der Heian-Zeit fünfmal jährlich stattfanden, am 1. 1.; 7. 1.; 16. 1.; 5. 5. und anlässlich des *niiname-sai* im 11. Monat.

⁴² Vgl. Umezawa 1976: 256–260, 267. Umezawa behandelt gerade diesen Fall als eines seiner Paradebeispiele zur Festlegung des „jetzt“ im NSK.

kann, in eine mehrere Jahrhunderte davorliegende Zeit kann zu Ansichten führen, wie sie Tsuchihashi vertritt. Da wir keinen Anhaltspunkt dafür finden können, daß die Lieder der Kuzu in einem wie auch immer gearteten Zeremoniell des Yamato-Hofes eine bestimmte Rolle gespielt hätten, ist es auch nicht möglich, sich danach ein Bild von der Rolle der KL in einem solchen Zeremoniell zu machen.

Wie aber verhält es sich nun mit den Liedern der Ama von Ise? Mit „Lieder der Ama von Ise“ sind drei nur im KJK enthaltene Lieder gemeint, die dort als *amagatari-uta* (天語歌, auch *amagoto-uta* gelesen) bezeichnet werden. Man pflegt heute *amagatari-uta* allgemein als „Lieder der Ama-Erzähler“ zu interpretieren und sieht in letzteren spezielle Erzähler der Ama, der alten, später in Be organisierten Fischerbevölkerung. Einen Beweis für die Existenz einer solchen eigenen Gruppe von Ama-Erzählern glaubt man in dem Familiennamen Amagatari (海語 oder 天語, auch Amagatarai oder Amagoto gelesen) in Händen zu haben, der erstmals 719 belegt ist⁴³. Auch das *Shōjiroku* führt einen Amagatari no Muraji an⁴⁴. Daß man im Falle der obigen Lieder an Ama-Erzähler aus Ise denkt, ergibt sich aus der im KJK (3: 318/319) zu den Liedern erzählten Geschichte: ein Mädchen aus Mie in der Provinz Ise, am Hofe des Ōhatsuse (Yūryaku Tennō) als *uneme* (eine Art Hoffräulein) dienend, hat dem Herrscher anlässlich eines Banketts „unter der Hundertzweigigen Eiche von Hatsuse“ den Becher zu reichen. Von ihr unbemerkt fällt ein Blatt in den Becher und schwimmt auf dem Weine. Ōhatsuse bemerkt das schwimmende Blatt, wirft das Mädchen zu Boden und setzt ihr das Schwert an die Kehle. Sie bittet um Aufschub der Hinrichtung, da sie etwas zu sagen habe. Und nun singt sie ein Lied, das ein Preis- und Glückwunsch-Lied in einem ist und in dem schließlich das auf dem Wein schwimmende Blatt einbezogen wird in jenes Stadium des Schöpfungsprozesses, „als das Land jung war und wie schwimmendes Öl, als sei es eine Qualle, dahintrieb“ (KJK 1: 50/51), und in dem dann die Gottheiten Izanagi und Izanami das „dahintreibende Land“ festigten, indem sie die Salzflut mit einem Speer *koworo koworo quirlten*, wobei die vom hochgezogenen Speere fallenden Tropfen von alleine zur Insel Onogoro sich türmten (KJK 1: 52/53):

⁴³ *Yōrō* 3/11/7 „gewährt man dem Asatsuma no Tehito Tatsumaro vom Kleinen Anfangsrang 1. Kl. (Familiennamen und) Standestitel Amagatari no Muraji. Er wird aus der Liste der Vermischten Familien gestrichen“ (SNG 8 = KST: 78f.)

⁴⁴ Er gilt als Nachkomme 7. Generation der Gottheit Kamimusubi und als Nachkomme des Ame no Hiwashi (KGS 4: 168). Eine Sippe Katari no Miyatsuko befindet sich unter den achtzehn Sippen, die 683 den Standestitel Muraji erhielten (Temmu 12/9/23 – NSK 29 = NKBT 68: 459).

- | | |
|--------------------------|--------------------------------------|
| 1 Makimuku nō | In Makimuku |
| 2 Fisirō nō miya Fa | der Palast der Sonnenburg: |
| 3 asaFi nō | Morgensonne |
| 4 Fideru miya | glänzt ihm, dem Palast, |
| 5 yuFuFi nō | Abendsonne |
| 6 Figakēru miya | leuchtet ihm, dem Palast, |
| 7 takē nō ne nō | mit Bambuswurzeln |
| 8 nedaru miya | wurzelnder Palast, |
| 9 kō nō ne nō | mit Baumwurzeln |
| 10 nebaFu miya | wurzelnder Palast, |
| 11 yaFoni yōsi | achthundertfach der |
| 12 i-kiduki nō miya | Grund gestampft für den Palast, |
| 13 ma-kī saku | edel das Holz, |
| 14 Fi nō mi-kado | Zypressen-Pforte! |
| | |
| 15 niFinaFē-ya ni | Beim Haus des Reiskost-Fests |
| 16 oFidateru | wächst eine Eiche |
| 17 momodaru | mit hunderten |
| 18 tukī ga ye Fa | von Zweigen, deren |
| 19 Fo-tu ye Fa | oberste das |
| 20 amē wo oFeri | Firmament bedecken, |
| 21 naka-tu ye Fa | deren mittlere |
| 22 aduma wo oFeri | die Ostlande bedecken, |
| 23 sidu-ye Fa | deren tiefste |
| 24 Fina wo oFeri | die Lande bedecken. |
| 25 Fo-tu ye nō | Der obersten |
| 26 ye nō ura-ba Fa | Zweige letztes Blatt – die |
| 27 naka-tu ye ni | mittleren Zweige |
| 28 oti FurabaFē | rührt es an im Hängen, |
| 29 naka-tu ye nō | und der mittleren |
| 30 ye nō ura-ba Fa | Zweige letztes Blatt – die |
| 31 simo-tu ye ni | unteren Zweige |
| 32 oti FurabaFē | rührt es an im Hängen, |
| 33 sidu-ye nō | vom untersten |
| 34 ye nō ura-ba Fa | Zweig das letzte Blatt – aus |
| 35 arikinu nō | dem gewandreichen /?/ |
| 36 miFē nō ko ga | Mie das Mädchen |
| 37 sasagaseru | hält hoch empor den |
| 38 midutama-uki ni | Edelsteinbecher, in den |
| 39 ukisi abura | – gleich dem Öl, das einst schwamm – |
| 40 oti nadusaFi | jenes Blatt fiel und treibt, |
| 41 mina kōworō kōworō ni | und alles das dreht sich – |

42 kō si mō	wie ist das
43 aya ni kasikosi	doch ehrfürchtig erhaben!
44 taka Fikaru	Hoch erstrahlender
45 Fi nō miko	Prinz der Sonne!
46 kōtō nō	Geschehen
47 katarigōtō mō	berichtende Worte –
48 kō wo ba	diese hier!

(KJK 3: 318/319 ff.)

Der glückliche Einfall dieses Liedes rettet das Mädchen vor der Strafe für ihr „Verbrechen“, die Gemahlin des Ōhatsuse schließt ihr Glückwunsch an:

1 Yamatō nō	In Yamato,
2 kōnō takēti ni	hier in Takechi, auf
3 ko-dakaru	leicht erhöhtem
4 iti nō tukasa	Amtssitz auf dem Markt beim
5 niFinaFē-ya ni	Haus des Reiskostfestes,
6 oFidateru	da wächst heran mit
7 Fabirō	breitem Blatt
8 yutu ma-tubaki	heil'ge Kamelie.
9 sō ga Fa nō	Ihre Blätter
10 Firōri imasi	sind weit ausgebreitet,
11 sōnō Fana nō	ihre Blüten stehn
12 teri imasu	in Glanz – dem gleich ihr
13 taka Fikaru	hoch erstrahlenden
14 Fi nō miko ni	Prinz der Sonne sollst
15 tōyō miki	den köstlichen
16 tatematurase	Ehrenwein du reichen!
17 kōtō nō	Geschehen
18 katarigōtō mō	berichtende Worte –
19 kō wo ba	diese hier!

(KJK 3: 320/321)

Ōhatsuse selbst folgt ebenfalls mit einem Lied:

1 Momosikī nō	Hundert Mauern – des
2 oFomiya Fitō Fa	Großpalastes Leute: wie
3 uduratōri	Wachteln /gefleckte/
4 Fire tōrikakēte	Schärpen hängen sie sich um,
5 manabasira	wie Bachstelzen ihr
6 wo yuki aFē	Schwänzchen – auf und ab,
7 niFa suzumē	wie Spatzen im Hof
8 uzusumari wite	hocken sie kauern zuhauf –
9 keFu mō ka mō	doch heut werden sich
10 saka midukurasi	wohl im Weine versenken

11 taka Fikaru	des hochstrahlenden
12 Fi nō miya Fitō	Sonnenpalasts Leute!
13 kōtō nō	Geschehen
14 katarigōtō mō	berichtende Worte –
15 kō wo ba	diese hier!

(KJK 3: 320/321)

Alle drei Lieder sind Preislieder, Lieder, die mit erhobener Weinschale dargebracht werden und Glück- und Segenswünsche beinhalten. Doch es gibt gewisse Unstimmigkeiten. Die Geschichte spielt klischeegerecht in der Zeit des Ōhatsuse, berüchtigt wegen seiner raschen Exekutionen, und bezieht sich auf ein Bankett „unter der Hundertzweigigen Eiche“ von Hatsuse, seiner Residenz. Hierzu paßt Teil 2 des ersten Liedes (Z. 15 ff.), der auf die Eiche anspielt, nicht aber Teil 1 (Z. 1–14), der Lobpreis des Palastes, denn der Hishiro-Palast von Makimuku war die Residenz des Ōtarashihiko (Keikō Tennō). Auch Takechi, der im zweiten Lied genannte Ort, läßt sich geographisch nicht mit Hatsuse in Übereinstimmung bringen. Takechi indessen ruft den Kiyomihara-Palast des Temmu in Erinnerung.

In bezug auf die Lieder selbst ergibt sich, daß die jeweils drei letzten, übereinstimmenden Verse sich noch bei einer weiteren Liedergruppe finden, und zwar bei vier der (insgesamt fünf) wiederum nur im KJK (1: 100/101 ff.) enthaltenen, dort als *kamu-gatari*, „Götterworte“, bezeichneten Lieder. Mit den beiden letzten Zeilen des fünften *kamu-gatari*-Liedes stimmen die Zeilen 15–16 des zweiten obigen Liedes überein. Darüber hinaus stellen die Zeilen 6–12 dieses zweiten Liedes eine fast wörtliche Replik der Zeilen 10–16 eines KJK 3: 270/271 aufgenommenen Liedes der Iwa no hime, „Kaiserin“ des Ōsazaki (Nintoku Tennō) dar⁴⁵.

⁴⁵ Lied der Iwa no hime – KJK 3: 270/271:

1 TugineFu ya	Gipfelreihen, ja,
2 yamasiro-gaFa ni	am Yamashiro-Fluß, den
3 kaFa nobori	flußauf ich zieh – und
4 waga noboreba	da ich hinaufzieh, in
5 kaFa nō be ni	des Flusses Nähe
6 oFidateru	wächst da heran die
7 sasibu wo	Heidelbeere,
8 sasibu nō kī	ein Heidelbeerbaum,
9 si ga sita ni	und unter diesem
10 oFidateru	wächst da heran mit
11 Fabiro	breitem Blatt
12 yutu ma-tubaki	heil'ge Kamelie.
13 si ga Fana nō	Ihre Blüten, sie
14 teri imasi	stehen im Glanze,

Diese Unstimmigkeiten und Überschneidungen, zusammen mit dem Fehlen der Lieder im NSK (von dem zu erwarten wäre, daß es alles *ältere* wichtige Material schon in der ersten Fassung von 620 aufgenommen und verarbeitet hätte) lassen den Verdacht aufkommen, daß diese Lieder nicht so alt sind, wie sie scheinen möchten. Zwar nehmen die beiden ersten Lieder direkt auf ein Fest Bezug, das eine lange Vergangenheit haben könnte, das aber dennoch erst seit Temmu richtig in unser Blickfeld rückt und erst lange danach seine voll ausgebildete Form erreicht: das bereits erwähnte „Kosten des Neuen (Reises)“, *niiname-sai*, als Teil der Thronbesteigungszeremonien erweitert zum „Großen Kosten (des Neuen Reises)“, *daijō-e*⁴⁶. Mit dem geistigen Hintergrund der Zeit Temmu's stimmt auch die Hervorhebung der Sonnenabstammung überein; offensichtlich ist in den Zeilen 13–14 des zweiten Liedes der *taka hikaru hi no miko*, „der hocheerstrahlenden Sonne erlauchter Sohn“, an die Stelle eines schlichteren und früherem Denken näheren *ōkimi-ro*, „mein Großer Fürst (König)“, in Zeile 17 des angeführten Liedes der *Iwa no hime* getreten⁴⁷. So gesehen wird auch der Hishiro-Palast, der „Sonnenburg“-Palast des Ōtarashihiko, zum sinnvollen Bestandteil: es geht nur um die Demonstration der Sonnen-Beziehung. Dies dürfte auch für das nur im KJK enthaltene, den Kuzu zugeschriebene Lied zum „Preis des Schwertes“ des Prinzen Ōsazaki zutreffen.

Doch wann immer diese Lieder entstanden und bei einem Bankett anlässlich des „Kostens des Neuen (Reises)“ gesungen worden sein mögen – was haben sie mit den KL gemeinsam, das uns berechtigen würde, die KL als Parallellfall zu betrachten? Wir haben obige Lieder charakterisiert als Lieder, die (wie auch das in NSK und KJK gemeinsam enthaltene Trinklied der Kuzu) Glück- und Segenswünsche zum Ausdruck bringen,

15 si ga Fa nō

ihre Blätter,

16 Firori imasu Fa

weit sind sie ausgebreitet:

17 oFokimi-ro ka mō

mein Großer König doch wohl!

⁴⁶ Vgl. hierzu Blümmel 1979:141ff., bes. S. 144.

⁴⁷ S. oben Anm. 45. Vgl. hierzu auch das entsprechende Lied des NSK (11: 400/401):

1 TugineFu

Gipfelreihen

2 yamasiro-gaFa wo

am Yamashiro-Fluß, den

3 kaFa nobori

flußauf ich zieh – und

4 waga noboreba

da ich hinaufzieh, in

5 kaFa-kuma ni

des Flusses Biegung

6 tati sakayuru

wächst üppig heran mit

7 momotarazu

nicht ganz hundert – mit

8 yasoba nō kī Fa

achtzig Blättern ein Baum:

9 oFokimi-ro ka mo

mein Großer König doch wohl!

deren Wirkung erhöht wird durch den gleichzeitigen Genuß von Wein, eines „Heiltranks“ im doppelten Sinne (vgl. Naumann 1979: 62 f.). Alle diese Lieder sind naturgemäß an ein Gegenüber, an einen Partner gerichtet, der mit Ausnahme des dritten *amagatari-uta* hier stets der Herrscher ist. Die KL wenden sich dagegen an keinen Partner in diesem Sinne; sie geben sich als spontane Äußerungen aus einer bestimmten Situation heraus, versichern sich im Kreis der eigenen Gruppe des gruppenbestimmten Tuns, und dieses ist (schließen wir Lied 1 aus) einzig ein gegen den Feind der Gruppe gerichtetes Tun – wir werden sie erschlagen! Mit Ausnahme von Lied 1, das betont scherzhafter Natur ist – und das als einziges vom „Amt für Musik“ dargeboten wird! – stellen die KL eher eine unheil kündende Drohgebärde dem Feind gegenüber dar. In diesem Sinne scheint es mir nicht ohne Bedeutung, daß in NSK und KJK die KL als Lieder des Iwarebiko (oder, in seiner Vertretung, des Michi no Omi) erscheinen. Sie nun umgekehrt zu „Treuebekenntnissen dem Tennô gegenüber“ umfunktionieren zu wollen, erfordert eine besondere Logik. Schließlich fehlt uns – wieder mit Ausnahme von Lied 1 – jeder Anhaltspunkt für die Behauptung, die KL seien je bei Hofe gesungen worden. Lied 1 kann andererseits mit Rücksicht auf seinen Charakter als Scherzlied bei jeder Veranstaltung heiteren Charakters, d. h. bei jeder Art von Bankett, zur Unterhaltung dargeboten worden sein. Doch selbst wenn wir diese Möglichkeit ins Auge fassen, müssen wir uns darüber im Klaren bleiben, daß es sich nur um eine Vermutung handelt, die sich nicht weiter untermauern läßt.

3.4 Kume-Lieder und Kume-Tanz

Die Annahme, die KL seien bei besonderen Anlässen wie Neujahrs- oder Thronbesteigungsfeierlichkeiten dargeboten worden, stützt sich indessen auch auf die Tatsache, daß von der Mitte des 8. Jh. an immer wieder von der Aufführung eines Kume-Tanzes bei entsprechenden Festlichkeiten berichtet wird. Die ältesten Notizen beziehen sich auf Feiern im Zusammenhang mit der Fertigstellung und Einweihung des Großen Buddha von Nara. *Tempyô-shôhō* 1/12/25 (6.2.750) bezeugt laut *Shoku-Nihongi* (= SNG 17 = KST: 206) der Betprieester des Großen Gottes Yahata von Usa, ein Mann namens Ōmiwa no Ason Tamaro, und die am selben Schrein wirkende (hier als Nonne bezeichnete) Ōmiwa no Ason Morime im Tōdaiji ihre Verehrung. Aus diesem Anlaß – er bezieht sich auf die hilfreichen Dienste dieses (besser unter dem Namen Hachiman bekannten) Gottes bei der Kupferbeschaffung für den Guß des im Tōdaiji aufgestellten Großen Buddha – begaben sich die Kaiserin Kōken, der vorige Kaiser Shōmu (er hatte kurz zuvor zugunsten seiner Tochter

abgedankt) und seine kaiserliche Gemahlin ebenfalls dorthin: „An diesem Tage versammelten sich die (Beamten der) Hundert Ämter und die Angehörigen der verschiedenen Sippen allesamt in diesem Kloster. 5000 Mönche ließ man den Buddha verehren und Sutren lesen; man führte T'ang-, Po-hai- und Wu-Musik, den Gosechi-Feldtanz (*gosechi /no/ ta-mai*) und den Kume-Tanz vor, und folglich verlieh man dem Großen Gott den Ersten Rang ...". Zwei Jahre später, *Tempyō-shōhō* 4/4/9 (26.5.752), beim „Augenöffnen“ der nun vollendeten Figur des Vairocana-Buddha, versammelt sich wieder der gesamte Hofstaat, man läßt doppelt so viele Mönche auftreten, „diverse Musik-Ensemble der Kanzlei für Hofmusik und der verschiedenen Klöster versammeln sich nebeneinander, wiederholt gibt es den Gosechi der Prinzen, der Beamten und verschiedener Sippen, den Kume-Tanz, den Tatefushi, die Stampflieder, Lieder und Tänze in Hofgewändern; in Ost und West läßt man die Stimmen erschallen, man führt die Darbietungen auf, indem man den Hof aufgeteilt hat ...“ (SNG 18 = KST: 213 f.). Das *Tōdaiji yōroku* (2 = ZZGR 11: 42) macht für den uns interessierenden Teil noch präzisere Angaben: anlässlich des Augenöffnens fungieren auf kaiserlichen Befehl beim Kume-Tanz als Leiter Ōtomo no Sukune Hakamaro vom Folgenden 5. Rang 2. Klasse und Saeki no Sukune Fuminari vom Folgenden 5. Rang, als Tänzer zwanzig Ōtomo und zwanzig Saeki.

Daß dies kein zufälliges Arrangement ist, zeigen die weiteren Nachrichten zum Kume-Tanz, deren nächste sich auf die Thronbesteigungsfeierlichkeiten des Kaisers Seiwa im Jahre 859 beziehen. Anlässlich des „Großen Kostens (des Neuen Reises)“, dessen Zeremonien mit dem 16. Tag des 11. Monats begannen und am 19. Tag zu Ende gingen, wurden bei dem Bankett, das der Kaiser an diesem letzten Tag nach Abbruch der beiden Festzelte der Beamtschaft gab, vor der Buraku-Halle Tänze aufgeführt: der Feldtanz (*ta-mai*) von der Sippe Taji(hi), der Kume-Tanz von den Sippen (Ō)tomo und Saeki, der Kishi-Tanz von der Sippe Abe, der Yamato-Tanz von den Palastjunkern für den Internen Dienst (*udoneri*), in der Nacht der Gosechi-Tanz von den Höflingen (*miyabito*) (*Jōgan* 1/11/16 ff. – *Sandai jitsuroku* 3 = KST: 39 f.). Das *Jōgan gishiki* bestätigt diese Praxis als fürderhin gültige Form: im Rahmen des „Großen Kostens (des Neuen Reises)“ gehört der Kume-Tanz obligatorisch zu den am letzten Tag (einem Tag des Pferdes) beim Bankett vorgeführten Tänzen, wobei „die beiden Sippen (Ō)tomo und Saeki die Tänzer führen. Sie treten durch das Giran-Tor ein. Sie begeben sich zu den Sitzen im Mittelhof. Sie führen den Kume-Tanz auf“⁴⁸.

Das *Engi-shiki* als nächstfolgendes Werk mit Ausführungsbestimmung-

⁴⁸ (*Jōgan*.) *Gishiki* 4 = *Shintei zōho Kojitsu sōsho*: 113.

gen zum Hofzeremoniell führt Kume-Tanz, Kishi-Tanz und Gosechi-Tanz an, doch ohne nähere Erläuterung (*Engi-shiki* 7 = KGS 3: 133; vgl. Bock 1972: 55). Genauer ist indessen noch dem 880 fertiggestellten *Ryô no shûge* (4 = KGS 2: 79) zu entnehmen. In dem die Kanzlei für Hofmusik betreffenden Kommentar wird folgende Erläuterung des Obersekretärs (der Kanzlei für Hofmusik) Owari no Kiyotari angeführt: „Die jetzigen Tänze der Kanzlei sind folgende: Kume-Tanz. Die Ôtomo spielen die Röhrenzither (*koto*). Die Saeki halten Schwerter und tanzen. Sie zerschneiden nämlich eine Spinne. Derzeit nimmt man für die Röhrenzither zwei Personen, Tänzer acht Personen. Man unterscheidet nicht zwischen Ôtomo und Saeki . . .“.

Halten wir hier fest, daß ein Kume-Tanz erstmals für das Jahr 750 erwähnt wird. Er gehört zusammen mit Gosechi-Feldtanz und Tatefushi-Tanz zu einem Repertoire „einheimischer“ Tanzstücke im Gegensatz zu den verschiedenen ausländischen Musik- und Tanzstücken, die in dieser Zeit im Vordergrund stehen. Hundert Jahre danach erscheint der Kume-Tanz als fester Bestandteil der unterhaltenden Darbietungen beim Abschlußbankett für die Beamtenschaft, das nach Beendigung aller zum „Großen Kosten“ gehörigen Feierlichkeiten stattfindet⁴⁹. Der Tanz fällt keineswegs unter die Kategorie der „volkstümlichen Lieder und Tänze“, die am zweiten Tag des „Großen Kostens“ von den beiden beteiligten Provinzen vorgeführt werden; er ist vielmehr ein Kunstdanz, dessen Durchführung der Kanzlei für Hofmusik obliegt, die hierzu obligatorisch Tänzer und Röhrenzither-Spieler aus den Sippen Ôtomo und Saeki nimmt. Die Darstellung des *Ryô no shûge* von 880 schließt einen begleitenden Gesang aus. Ob bei den früheren Darbietungen der Tanz von Gesang begleitet war, ist nicht zu ersehen, erscheint jedoch eher unwahrscheinlich, da zwar immer die Tänzer genannt werden, Sänger indessen nie.

Läßt sich dieser Tanz trotzdem mit den KL in Verbindung bringen? Ueda (1971: 326 ff.) steht mit seiner Ansicht nicht allein, wenn er in den Bemerkungen zu Kume-Lied 1 Anweisungen zu einem Kume-Tanz sieht. Eine Übereinstimmung zwischen KL und Kume-Tanz wird auch stillschweigend vorausgesetzt, wenn z. B. Gunji Masakatsu in *Geinô jiten* (1958: 228) den Kume-Tanz charakterisiert als einen „den Kampf nachahmenden Tanz der Kume“, wobei er weiterfährt: „Wurde später von der Musik-Behörde des Palastes aufgenommen. Wurde nach Verlöschen der Kume-Sippe von den Ôtomo- und Abe-Sippen weitergeführt und beim

⁴⁹ Möglicherweise gehörte zu den „vermischten Tänzen“, die *Daidô* 3/11/17 (808) nach der Thronbesteigung des Heijô Tennô anlässlich des „Großen Kostens“ vorgeführt wurden, auch der Kume-Tanz (vgl. *Nihon kôki* 17 = KST: 78).

Toyono akari-Bankett anlässlich des Großen Kostens nach der Thronbesteigung vorgeführt . . .". Diese Darstellung scheint allgemeiner Ansicht zu entsprechen. Die wenigen Nachrichten, die überhaupt eine Aussage zur Entwicklung des Tanzes in Japan erlauben, lassen eine solche Auffassung indessen recht fragwürdig erscheinen.

Geht man diesen wenigen Nachrichten nach, so macht man zunächst die interessante Feststellung, daß am Yamato-Hof Tanz offensichtlich nur als individueller Einzeltanz zu verstehen ist (vgl. Ingyô 7/12/1 – NSK 13: 440/441). Besonders aufschlußreich im Hinblick auf die frühen Tanzgewohnheiten ist die Schilderung der Aussegnung eines neuen Grubenhauses, die zur bereits erwähnten Offenbarung der zwei verkappten kaiserlichen Prinzen Gelegenheit gab (NSK 15: 511 ff.). Nachdem man „der Reihe nach zu Ende getanzt hat“, werden auch die beiden unerkannten Prinzen, die sich an den untersten Platz begeben hatten und vom Hausherrn mit dem Halten der Fackeln beauftragt worden waren, zum Tanz aufgefordert. Einer will dem andern den Vortritt lassen; schließlich „erhob sich Prinz Oke, tanzte und war alsbald damit fertig. Darauf erhob sich der (jetzige) erlauchte Herrscher, richtete eigenhändig Gewand und Gürtel und sprach einen Haussegen . . . Schließlich tanzte er den *tatsutsu*-Tanz“. Name und Art dieses Tanzes werden eigens in einer Glosse erläutert: „*殊儼*, das nannte man in alter Zeit *立出儼*, man liest es *tatutu*. Die Art des Tanzes besteht darin, daß man tanzt, indem man einmal aufsteht, einmal sitzt“. Auch hier ist deutlich zu erkennen, daß jeder einzeln und nach eigener Erfindung tanzt. Dies gilt auch für den *tatsutsu*-Tanz, der kein „Tanzstück“ darstellt, sondern lediglich eine besondere Art des Tanzens meint, die abwechselndes Aufstehen und Niedersitzen verlangt.

Erst 671 hören wir namentlich von einem Tanz (er wurde schon erwähnt), der als „Tanzstück“ mit festgelegten Bewegungsabläufen anzusehen ist: „Der Kaiser befand sich in der Westlichen Kleinen Palasthalle. Der Kronprinz (Ōama, der spätere Kaiser Temmu) und die Hohen Würdenträger warteten ihm bei einem Bankett auf. Sie boten zweimal den *ta-mai* dar“ (Tenchi 10/5/5 – NSK 27 = NKBT 68: 376/377).

Dieser am 5. Tag des 5. Monats dargebotene „Feldtanz“ (田儼) scheint identisch zu sein mit dem „Gosechi-Feldtanz“ (五節田儼) bzw. „Gosechi“ (五節) der oben angezogenen buddhistischen Feierlichkeiten der Jahre 750 und 752. Er erscheint im *Tôdaiji yôroku* (a.a.O.) einfach als der „Große Erlauchte Tanz“ (大御儼). Dies wird verständlich, sobald man ein Edikt des Kaisers Shômu zur Kenntnis nimmt, das er an die Großkaiserin (Genshō, die zu seinen Gunsten abgedankt hatte) richtete, als ebenfalls am 5. 5. des Jahres *Tempyō* 15 (743) die Kronprinzessin in eigener Person „Gosechi“ tanzte. Nach den einleitenden Worten heißt es

da: „Der Kaiser, der Heilige, der im Palast von Kiyomihara in Asuka das Große Acht-Insel-Land regierte (= Temmu Tennô), herrschte in Frieden über das Erdreich, und er dachte: Um Oben und Unten geordnet und in Harmonie zu halten und in unerschütterlicher Ruhe zu bewahren, haben Riten und Musik, diese beiden, nebeneinander zu stehen, dann erst sind (Oben und Unten) friedlich und von Dauer. So dachte er in seinem göttlichen Wesen, und so hat er diesen Tanz erstmals geschaffen – so habe ich es vernommen. Und als etwas, das unaufhörlich wie Himmel und Erde in dauernder Folge empfangen und weitergegeben werden soll, wurde er von dieser Prinzessin, der Kronprinzessin, erlernt und auf meinen Wunsch hin vor meiner Großen Fürstin, der Erlauchten Großkaiserin, dargebracht . . .” (SNG 15 = KST: 172). Der Antwort-Erlaß der ehemaligen Kaiserin führt den der konfuzianischen Philosophie verpflichteten Gedanken der Musik als Hilfsmittel einer nach Harmonie strebenden Regierung weiter aus; der Gosechi-Tanz selbst wird von ihr als ein „Kleinod des Landes” bezeichnet⁵⁰.

Diese historisch glaubwürdige Nachricht, die erneut die Bestrebungen Temmu's auf dem Gebiet der Musik hervorhebt, findet ihr Gegenstück in der späteren Legende, Himmelsfeen hätten erstmals diesen Tanz vor Temmu getanzt (vgl. Blümmel 1979: 144). Der Tanz wird übrigens auch ein Jahr zuvor, *Tempyô* 14/1/16 anlässlich eines kaiserlichen Banketts als *gosechi [no] ta-mai* erwähnt (SNG 14 = KST: 167), sodaß wir den ursprünglichen, vollen Namen des Tanzes wohl als „Feldtanz in Fünf Abschnitten” zu interpretieren haben, abgekürzt zu *gosechi*, „Fünf Abschnitte”.

Temmu 12/1/18 (683) wird ein weiterer Tanz vorgestellt, der jedoch nur an dieser einzigen Stelle aufscheint: der Owarida-Tanz (NSK 29 = NKBT 68: 456/457). Ueda (1971: 327) bezieht ihn – bzw. seine Festlegung – auf die Zeit der Suiko; für eine solche Zuweisung läßt sich nur anführen, daß Suiko in Owarida ihre Residenz hatte. Doch ist Owarida auch sonst ein mehrfach genannter Ort, und zwar gerade unter Temmu. Es scheint mir daher naheliegender, die Darbietung des Owarida-Tanzes am Hofe Temmu's im Rahmen einer größeren musikalischen Veranstaltung (es wird Musik aus Koguryo, Paekche und Silla vorgeführt) mit der erstmaligen Gestaltung des Tanzes in Beziehung zu setzen.

Schließlich wird unter den Darbietungen an der Stätte der temporären Bestattung des Temmu ein *tatefushi-mai* genannt, ein „Tanz des Schild-Hinsetzens” (Jitô 2/11/4 – NSK 30 = NKBT 68: 492/493), der auch

⁵⁰ S. a. Zachert 1950: 71 ff. Zur Bedeutung der Musik im konfuzianischen Denken vgl. Forke 1964: 132, 236.

später mehrfach erwähnt wird, wie wir bereits gesehen haben, und der, wie der Kume-Tanz, zu den „militärischen“ Tänzen zählt.

Die einmal eingeschlagene Entwicklung geht weiter: *Tempyō* 3/7/29 (731) werden im Zusammenhang mit der Bestückung der Kanzlei für Hofmusik ein Tsukushi-Tanz und ein Murakata- (oder Morogata-)Tanz erwähnt (SNG 11 = KST: 126); *Hōki* 1/3/28 (772) hört man zum erstenmal den Namen Yamato-Tanz (SNG 30 = KST: 375)⁵¹. Von einer „Musik der Kishi-be“ ist zwar schon *Tempyō* 6/3/15 (734; SNG 11 – KST: 133) die Rede, doch der von der Abe-Sippe getanzte Kishi-Tanz wird erstmals beim oben erwähnten „Großen Kosten“ von 859 angeführt. Dort erscheint auch erstmals ein *ta-mai*, „Feldtanz“, von der Sippe Taji(hi) getanzt, unabhängig von dem Gosechi-Tanz, der von Höflingen bestritten wird. Das Bewußtsein, daß der Gosechi-Tanz ursprünglich ein „Feldtanz in Fünf Abschnitten“ ist, scheint sich inzwischen verloren zu haben, der Weg frei für die Erklärung, die Fünf Abschnitte bezögen sich auf das „fünfmalige Schwenken der Ärmel durch die Himmelsfeen“, wie es die Legende will.

Diese Fakten zur generellen Entwicklung des Tanzes in Japan dürften deutlich werden lassen, daß auch der höfische Kume-Tanz des 8. Jh. eine Neuschöpfung sein muß, die frühestens am Hofe Temmu's entstanden sein kann, weit wahrscheinlicher aber erst später entstanden ist. Temmu's Einstellung zur Musik, seine erkennbaren Bemühungen um Musik und Tanz vermitteln den Eindruck, daß zu seiner Zeit überhaupt erstmals thematisch orientierte und im Bewegungsablauf festgelegte Tänze ins Leben gerufen wurden, angeregt und beeinflusst durch die festländischen Tänze, vorab die „Tänze zur Musik im Wu-Stil“, die Gigaku-Stücke.

Das Altjapanische verfügte über kein Wort, das dem Oberbegriff „Musik“ bzw. dem chinesischen 樂 *yüeh* entsprochen hätte. Man war daher genötigt, das chinesische Zeichen 樂 durch ein Doppelwort wiederzugeben, wenn man es unbedingt japanisch lesen wollte: *uta-mai*, „Gesang und Tanz“. Gesang und Tanz sind ihrerseits zwei deutlich geschiedene Begriffe in der japanischen Sprache. Wenn wir im NSK daher nur auf den Begriff *kume-uta*, Kume-Lieder, nicht aber auf *kume-mai*, Kume-Tanz, stoßen, so hat das wohl seinen guten Grund: es gab zu der vom NSK erfaßten Zeit keinen solchen „Kume-Tanz“.

Hier erhebt sich die berechtigte Frage, wie dann unter den gegebenen Umständen – d. h. nachdem die Tradition der KL aller Wahrscheinlichkeit nach schon abgerissen war und ein „Kume-Tanz“ gar nicht existierte

⁵¹ Im Zusammenhang mit einer höfischen *utagaki*-Veranstaltung. Tänzer sind Fujiwara no Ason Wotamaro vom Folgenden 4. Rang 1. Kl., Statthalter von Kawachi, und „die unter ihm“.

– ein Tanzstück des 8. Jh. den Namen „Kume-Tanz“ erhalten konnte. Die Benennung könnte in Zusammenhang stehen mit einer Entwicklung, die uns im nächsten Kapitel mit beschäftigen wird: die Idealisierung oder Heroisierung der Kume.

4. DIE KUME

4.1 Die Kume in der bisherigen Forschung

Das Inventar der KL hat es uns ermöglicht, in groben Zügen ein Bild der Kume zu entwerfen, die wir als die Verfasser und Sänger dieser Lieder anzusehen haben, sowie die Zeit zu benennen, in der die Lieder entstanden sein müßten. Dieses Bild bleibt dennoch lückenhaft; der Versuch, es durch weiteres Material zu ergänzen, erscheint dringend geboten.

Die Frage: „Wer sind die Kume?“ – ist nicht neu. Sie wird in dem m. W. letzten Beitrag zu diesem Thema von Mishina Shôei (1970 b: 31) kurz und bündig beantwortet: „Daß die Leute, die man Kume nennt, nicht als zum sogenannten Stamm des Himmelsenkels (*tenson-minzoku*) gehörig, sondern als Abkömmlinge der Hayato-Linie aus dem Südwesten anzusehen sind, kann man wohl als die herrschende Meinung (*teisetsu*) von heute ansehen. Die alte These von Kita Sadayoshi (*Kume-be kô*, in *Rekishi chiri* 29), der Name Kume-be habe die Bedeutung Kuma-be und zeige wie das *kuma* von Kumahito oder Kumaso, daß es sich um einen Stamm der Hayato handle, und weiterhin, das im *Wo-jen-chuan* des *Wei-chih* genannte Land Kuna sei eben dieses Kume, diese These besitzt auch heute noch Geltung“. Diese einschlägige Behauptung verbindet Mishina noch mit einer weiteren, die sich an die Ortsnamenforschung Yanagita's anlehnt, d. h. Mishina nimmt die weite Verbreitung des Ortsnamens Kume (aufgrund unveröffentlichter Notizen Yanagita's und vermutlich, da er sich auf Yanagita beruft, unter Einschluß ähnlich lautender Namen wie Kumi, Komi, Kome) als Indiz für die Verbreitung „der Kume“. Diese gewinnt für ihn besondere Bedeutung insofern, als die aus den Ortsnamen ersichtliche Verbreitung „der Kume“ in seinen Augen übereinstimmt mit dem Verbreitungsbereich der ersten Phase der Yayoi-Kultur (Mishina 1970 b: 33).

Folgen wir Mishina, so müßte Kuma, Kume, Kumi, Komi, Kome rundum derselbe Name sein, ein Name zudem, der einerseits mit dem Fremdvolk der Kuma/Hayato, andererseits mit der Reiskultur in Verbindung zu bringen wäre. Yanagita hatte sich jedoch etwas vorsichtiger geäußert. In *Kaijô no michi* bemerkt er: „Ich habe früher einmal geschrieben, daß es auf den Südwest-Inseln (Ryûkyû) soundsoviele Gebiete gibt, die Komi 古見 oder Kume 久米 heißen, und daß es dort überall Spuren zu geben scheint, daß man seit alters Reis angebaut hat. Auch innerhalb

des alten Gebietes des Großen Acht-Insel-Landes (Japans) gibt es zahlreiche Ortsnamen Kume oder Kumi; zwei oder drei der betreffenden Orte liegen zwar landeinwärts in den Bergen, aber die übrigen sind zumeist Tiefland, das vom Meere her leicht zu erreichen ist; es sind Orte, die seit alters besiedelt sind und wo auch heute die Reisfelder gut reifen. Könnte es nicht sein, daß lange Zeit hindurch die Gewohnheit bestand, solche Gebiete ausfindig zu machen, indem man zu Schiff von Bucht zu Bucht fuhr? Dies ist zumindest einmal des Überdenkens wert" (YKS 1: 33 f.). Yanagita präzisiert diesen Gedanken dann noch einmal kurz mit den Worten: „Zumindest gibt es jedenfalls im Inselland Japan entlang der Meeresküste auf beiden Seiten, Süden wie Norden, Spuren aus alter Zeit, daß dort ein Kume-Clan nacheinander seine Wohnsitze verlegt hat, und dem gegenüber gibt es auch auf Amami-Ōshima und auf der Hauptinsel Okinawa jeweils am Südwest-Rand ein altes Gebiet, das Komi oder Kume heißt, und ganz am Süd-Ende, mitten in der Yaeyama-Inselgruppe, gab es einen großen Stützpunkt des Naßreisbaus, der Komi oder Kumi hieß ..." (YKS 1: 101).

Die Aufgabe, die Yanagita einige Jahre zuvor in *Mizuho no kuni ni tsuite* (YKS 31: 156) formuliert hatte, daß es nämlich „notwendig sei zu klären, welche Gemeinsamkeiten bei allen diesen Kume genannten Orten vorhanden seien“, war mit diesen teils mutmaßenden, teils einfach behauptenden Bemerkungen gewiß nicht gelöst. Die primäre Frage, ob die pauschale Gleichsetzung der Namen Kumi, Kume, Kome, Komi für die jeweiligen Gebiete überhaupt vertretbar ist, wurde gar nicht gestellt, von der Möglichkeit, die betreffenden Orte und ihre Namen in die entsprechende frühhistorische Zeit zurückzuverfolgen, ganz zu schweigen. Yanagita brauchte die von ihm postulierte Gleichsetzung der Ortsnamen Kome – Kume in der Bedeutung „Reisland“ vor allem zur Stützung seiner Theorie der Übertragung des Naßreisbaus (seiner Meinung nach die Basiskultur Japans) von Südostasien über die Ryūkyū-Inseln nach Japan, eine Theorie, der die archäologischen Fakten ohnedies widersprechen. Doch ist auch seine Behauptung, die Kume genannten Orte lägen größtenteils in Meeresnähe im Tiefland, nicht unwidersprochen geblieben. Ueda (1971: 328) legt besonderen Wert auf die Feststellung, daß unter den in der *alten Literatur* zu findenden Orten namens Kume „solche enthalten seien, die im Bergland liegen“ (vgl. auch Ueda in STS: 244). Zu dieser Streitfrage läßt sich jedoch nur wiederholen, was wir schon weiter oben feststellen mußten, daß es nämlich nicht möglich ist, eine Verbreitung der Kume anhand von Ortsnamen zu erschließen, die erst Jahrhunderte nach dem Verschwinden der Kume belegt sind, selbst wenn wir uns hierbei ausschließlich auf den Namen Kume und die schon im *Wamyōshō* genannten Orte beschränken würden, da sehr unterschiedliche Gründe,

die keineswegs mit einer ursprünglichen Besiedelung durch Kume in Beziehung stehen müssen, zu der Bildung dieses Namens geführt haben können⁵².

Die alte These Kita's, die in einer Gleichsetzung Kuma = Kume besteht, ist schon von Ueda (1971: 323) zurückgewiesen worden. Die klare Unterscheidung der beiden Namen in der alten Literatur macht es unmöglich, sie als Synonyme zu betrachten. Damit fällt bereits das Hauptargument aus, dessen sich Mishina bedient, um aus den Kume „Hayato“ (oder „Ama“, was für ihn offenbar dasselbe ist) zu machen. Daß die Kume indessen weder Hayato noch Ama sein können, ergibt sich aus dem Inventar ihrer Lieder, das auf einen anderen Kulturtypus hinweist⁵³.

Der Name Kume hat auch zu Interpretationen geführt, die das Sprachliche mit dem Sachlichen zu verbinden trachten. So sind für Origuchi Shinobu (1956 a: 236 f.) die Kume eigentlich *kube* (壁 → 垣), d. h. Bewacher der Palastumfriedung (vgl. a. Origuchi 1956 b: 302–308). Doch geht diese Gleichung wohl schon deshalb nicht auf, weil altjapanisch *kuFe*, Schutzzaun aus Holz oder Bambus, ein *Fe* der *kô-rui*, altjapanisch *kumë* jedoch ein *më* der *otsu-rui* aufweist. Stützt sich Origuchi's Erklärung auf die Bemerkungen des *Kogoshûi*, so gehen die beiden weiteren Versuche einer etymologischen Deutung des Namens Kume, nämlich die schon von Tachibana no Moribe vorgebrachte Gleichung Kume = *kumi* 組, „Schar“, d. h. „Kriegstruppe“ (vgl. Ueda 1971: 322), sowie die von Chamberlain und Aston (1956, 1: 86, Anm. 4) vertretene Ableitung chinesisch *chün* 軍 (nach Karlgren 1957: 126, No. 458 a = **kiwen*/*kïuen*/*kün*) > japanisch *kume*, „Truppe“, „Armee“, von der ihnen selbstverständlichen Voraussetzung aus, daß die Kume nichts anderes sein können als eben die Truppen des Iwarebiko. Beide Deutungen scheinen mir jedoch schon deshalb zweifelhaft, weil im einen wie im anderen Falle eine Schreibung des Wortes Kume mit semantisch gebrauchten chinesischen Schriftzeichen nahegelegen hätte. Die konsequent phonetische Schreibung des Wortes Kume läßt das Wort weit eher als Eigennamen erscheinen, dessen Bedeutung nicht verstanden wurde und den man nicht nachträglich neu interpretiert hat.

⁵² Ortsnamen, die erst im *Wamyôshô* oder noch später belegt sind, zur Rekonstruktion von Verhältnissen heranzuziehen, die vor der Taika-Reform (645) liegen, lehnt auch Inoue (1972: 137) ab.

⁵³ Die „Fremdvolktheorie“, die von Kita's Gleichsetzung Kume = Kuma ausgeht, wird auch von Matsumura Takeo (1958, 4: 176–182) aufgrund weiterer „indirekter Beweise“ vertreten. Die Argumente Matsumura's sind jedoch durchweg indiskutabel.

Wenn Kume als Eigenname zu verstehen ist, so kann es sich bei „den Kume“ um eine Sippe oder einen Clan, um einen Stamm oder ein Volk handeln. Tsuchihashi (1974: 230 ff.) sieht in den Kume eine Sippe (*uji*) oder einen Clan (*shizoku*), der zu einer Zeit, als er noch eine „gemeinschaftsartige Organisation“ (*kyôdôtai-teki taisei*) bildete, d. h. „noch bevor er unter der Herrschaft des Yamato-Hofes stand und dessen Tomo no Miyatsuko war“, mit den anderen kleinen Sippen im Streit lag. Doch „die gegenseitigen Kämpfe der vielen kleinen Sippen wurden nach dem 3. Jh. allmählich heftiger, und als Resultat hiervon kommt es im 5. Jh. zur Bildung eines starken Yamato-Hofes; aber im Verlauf solcher Unruhen wurde auch die Kume-Sippe vom Hof unterworfen und wurde zu dessen Tomo no Miyatsuko, und sie wurde zum Kern der Militärmacht des Yamato-Hofes.“ Der Zeitpunkt der Unterwerfung müßte „äußerst früh“ gewesen sein; daß die Kume sich dann ihrerseits bei der Unterwerfung Yamato's und des Gebietes von Ise beteiligt hätten, wäre ganz selbstverständlich, und schließlich müßten Kume den Kern der nach Tsukushi und Korea abkommandierten Truppen gebildet haben. Mit diesen Überlegungen hat Tsuchihashi – ohne auf eine „Fremdvolktheorie“ zurückzugreifen – erstmals auf eine Phase in der Geschichte der Kume hingewiesen, die vor ihrer Verbindung mit dem Yamato-Hof liegt; doch seine eigentliche Aufmerksamkeit gilt der Spekulation über die nachfolgende Phase der Kume im Dienst des Yamato-Hofes. Dabei geht er offensichtlich von der Darstellung des KJK aus und läßt die Beziehung Kume – Ōtomo gänzlich außer Acht.

In Anlehnung an Tsuchihashi's Einteilung der KL in solche, die vor der Unterwerfung der Kume unter den Yamato-Hof, und solche, die danach entstanden seien, erklärt Ueda (1971: 322 ff.) es für unumgänglich notwendig, auch den Übergang von einer „Kume-Gruppe“ (*shûdan*) zu „Kume-be“ als den Trägern der KL neu zu untersuchen. In diesem Sinne bemüht er sich (wenn auch z. T. mit unzulänglichen Mitteln) herauszustellen, daß die Kume ursprünglich *yamabito*, Gebirgsbewohner, seien; doch will auch er die „Form des Gefolgschaftsverhältnisses der Kume gegenüber der Königsmacht zum Hauptgegenstand der Untersuchung“ machen. Die Frage „Fremdvolk“ oder nicht, klammert er mehr oder weniger aus, während es für Inoue (1972: 160) „nicht klar ist, ob die Kume ein Fremdvolk sind“. Inoue hält sie indessen für Leute mit „im allgemeinen ähnlichem Charakter“ wie Hayato und Saeki-be (letztere ursprünglich Abkömmlinge von Emishi), die beide als Fremdvölker zu betrachten sind. Das Material zu den Kume-be (er spricht stets von Kume-be, nie von Kume) ist ihm zu fragmentarisch und zu wenig beweiskräftig, als daß er daraus weitere Schlußfolgerungen ziehen möchte. In seinen abschließenden Bemerkungen zur „militärischen Grundlage

des Yamato-Staates" faßt Inoue indessen nochmals Saeki-be, Hayato und Kume-be zu einer Gruppe zusammen, von der er sagt, daß sie „in Wirklichkeit aus Fremdvölkern bestand oder aus solchen, die dafür gehalten wurden"; diese hätten „die alten" (d. h. die ältesten) Institutionen dieser Art gebildet, wenn sie auch schon relativ früh ihr eigentliches Wesen verloren hätten. Zu dieser Gruppe bemerkt Inoue weiter: „Es handelt sich bei diesen ziemlich eindeutig um Kriegsgefangene, die zu Sklaven gemacht wurden, aber es gab ehemals eben eine Zeit, in der es einen Sinn hatte, eine solche Organisation zu schaffen. Wann das war, ist nicht klar, aber wenn man annimmt, daß diese von den Sippen der Ōtomo und Saeki geleitet wurden und daß sie halbwegs deren Leibeigene waren, dann möchte man an dieselbe Zeit denken, in der die Yukehi-be, die dieselbe Struktur besaßen, ihre Blüte erlebten . . . Dies war nicht später als von der zweiten Hälfte des 5. bis zum Beginn des 6. Jh. Dies stimmt auch mit den zufälligen Überlieferungen überein." Schließlich meint Inoue: „In einer Zeit, in der man die Aktivitäten roher, mit Lebenskraft erfüllter Tennō sehen kann, war es für einen Tennō keineswegs unangemessen, die Palasttore von wilden Barbaren wie den Emishi oder Hayato bewachen zu lassen. So dürfte es gewiß kein Zufall sein, daß nur in der alten (= ältesten) Zeit die Existenz einer solchen Sklaventruppe aus Fremdvölkern bezeugt wird" (Inoue 1972: 171 f.). Wenn Inoue hier die Kume-be auch nicht mehr eigens nennt, so scheint er sie doch in diese Bemerkungen einzubeziehen.

Letztlich werden wir damit überall von „den Kume" sehr rasch zu den „Kume-be" geführt, da hier die Quellen – bei aller Spärlichkeit – doch etwas mehr herzugeben scheinen. Aber auch hier wird, genau besehen, über die Kume-be selbst so gut wie gar nichts gesagt, das (außer oft unhaltbaren Spekulationen) über die obigen, von Inoue schon in den vierziger Jahren getroffenen Feststellungen hinausgeht, nämlich daß in der zweiten Hälfte des 5. Jh. Kume-be als *bumin* der Ōtomo erscheinen und daß dieser Zustand den Beginn des 6. Jh. nur wenig überdauert. Nur sieht man je nach Einschätzung der Quellen in dieser Situation den „älteren" oder den „jüngeren" Zustand gegenüber der Darstellung des KJK gespiegelt, die Ōtomo no Muraji und Kume no Atai gleichwertig nebeneinanderstellt (vgl. Ueda 1971: 325).

Eine verbindliche oder nur einigermaßen befriedigende Antwort auf die Frage nach der Identität der Kume wurde damit noch nicht gegeben. Ein erneutes Überdenken der Probleme anhand der Quellen erscheint dringend erforderlich.

4.2 Abweichungen und Übereinstimmungen in der Berichterstattung über Kume und Kume-Lieder – Spekulation, Überlieferung und geschichtliche Wirklichkeit in der Darstellung des Iwarebiko und seines Eroberungszuges

Die Quellen zeigen uns als erstes, daß die Frage nach der Identität der Kume nicht erst von den Gelehrten der Neuzeit, angefangen mit Motoori Norinaga, gestellt wurde. Hinter den unterschiedlichen Darstellungen des NSK und KJK in bezug auf die Nachkommenschaft des Kume-Urahnens und die Beziehung Kume – Ōtomo steht nichts anderes als eben diese Frage, die jeweils nach den Vorstellungen der betreffenden Zeit beantwortet wurde, nicht aber aufgrund der realen historischen Verhältnisse einer nicht mehr durchschaubaren Vergangenheit. Den Aufzeichnungen des KJK und NSK ist demnach in diesem Punkt vorwiegend zu entnehmen, wie man die Kume an der Wende des 6./7. Jh. (NSK) bzw. am Ende des 7. Jh. (KJK) gesehen und beurteilt hat. Damit werden wir uns an gegebener Stelle befassen.

Es gibt aber auch Übereinstimmungen in der Kume-Überlieferung: sowohl KJK wie NSK legen die KL dem „Ersten Menschenkaiser“ mit Namen Iwarebiko in den Mund, mit dem sie überhaupt die Kume-Überlieferung verbinden. Die Zuordnung schließt auch eine zeitliche Festlegung ein, denn die Kompilatoren dokumentieren hiermit, daß nach ihrem Verständnis KL und Kume-Überlieferung in die frühest denkbare Zeit in der Geschichte des Yamato-Reiches gehören, nämlich an seinen Beginn. Die absolute Datierung der betreffenden Ereignisse im NSK beruht auf später Spekulation und hat in unserem Zusammenhang nichts zu besagen. Die relative chronologische Ordnung, die hinter der spekulativen, absoluten Chronologie sichtbar wird, erscheint dagegen als wesentliches Zeichen eines Zeitdenkens, das mündlicher Tradierung entspricht (vgl. Kemper 1971: 266 f.). Dennoch ist zu fragen, worauf das Verständnis der Kompilatoren fußt, denn auch die übereinstimmende zeitliche und personale Zuordnung der KL könnte aus subjektiver Spekulation hervorgegangen sein. Da es sich um die Zuordnung von Liedern handelt und nicht um die Beurteilung einer Gruppe von Personen, deren Status sich im Lauf der Zeit gewandelt und die Darstellung beeinflußt hat, ist die Situation allerdings eine andere wie bei der Darstellung der Kume selbst. Im letzteren Fall bildeten jeweils bestehende oder jüngst vergangene Verhältnisse die Grundlage für eine zeitabhängige, subjektive Beurteilung. Im ersteren Fall stellt der Gegenstand der Zuordnung, die KL, in sich schon ein Stück Überlieferung dar. Die Zuordnung, und damit die Beurteilung der KL ist insofern nicht in gleichem Maße zeitabhängig wie

die Beurteilung „der Kume“. Dies erhöht die Wahrscheinlichkeit, daß die Zuordnung der KL auf Überlieferung beruht. Doch wie zuverlässig ist Überlieferung? Schließlich bestehen nicht nur Zweifel an der Historizität der Person eben dieses „Ersten Menschenkaisers“ mit Namen Iwarebiko, auch dem ganzen Bericht des Eroberungszuges und der „Reichsgründung“ wird begreiflicherweise Skepsis entgegengebracht.

Wenn man aber Überlieferung nicht als reine Phantasie, die Beschäftigung mit ihr als sinnlos abtun will, wozu keine Veranlassung besteht, dann wird man von dem Gedanken ausgehen dürfen, daß trotz der Veränderungen, die im Lauf der Zeit aus historischen Fakten mehr oder weniger entstellte Überlieferungen werden lassen, und trotz Ausschmückung und Aufbereitung der verbliebenen Überlieferungen durch spätere Bearbeiter, sich im Kern die Erinnerung an ein wesentliches Geschehen erhalten haben kann (s. hierzu auch Inoue 1972: 138 f.). Diese Annahme verlangt jedoch eine umso gründlichere Prüfung der Quellen. Sofern wir aus der Verflechtung der KL und der Kume mit der Iwarebiko-Überlieferung brauchbare Erkenntnisse in bezug auf die Kume gewinnen wollen, können wir daher nicht umhin, der Berichterstattung um Iwarebiko und die „Reichsgründung“ besondere Aufmerksamkeit zu widmen.

Bei der Darstellung der Geschichte des Yamato-Reiches, die erstmals von Kronprinz Shôtoku in Angriff genommen wurde, spielte Spekulation durchaus eine Rolle, doch richtete sich diese auf ganz bestimmte Ziele: auf Periodisierung und absolute Zeitansätze, die gewissen philosophisch-religiösen oder astrologischen Vorstellungen entsprechen sollten, sowie auf Legitimation und Kontinuität der Herrschaft der regierenden Dynastie als einem unabdingbaren Prinzip. Erstere ist in unserem Fall leicht erkennbar, wenn auch nur teilweise erklärbar (Kemper 1971: 267 f.); sie berührt jedoch unsere Überlegungen nicht. Anders Legitimation und Kontinuität der Herrschaft – diese bilden Programmpunkte, denen am „Beginn“ einer Herrschaft besondere Bedeutung zukommen muß und die daher die Überlieferungen um Iwarebiko beeinflußt haben könnten.

Vergegenwärtigt man sich die Zeitspanne, die seit der mutmaßlichen Entstehung des Yamato-Reiches gegen Ende des 3. Jh. bis zur ersten Kompilation der Geschichte verstrichen ist, so erscheint es selbstverständlich, daß sich nicht nur die älteste Überlieferung gewandelt hat mit der Tendenz zur Vereinfachung und Typisierung, sondern daß sich auch Neues darübergelegt und das Alte z. T. verdrängt hat⁵⁴. Iwarebiko ist

⁵⁴ Die Mehrschichtigkeit der Überlieferung um die Eroberung Yamato's durch Iwarebiko hat schon Mishina (1970 b: 12ff.) erkannt und aufzulösen versucht. Er sieht in ihr sowohl Elemente der Lokalüberlieferung wie auch neue, von staatlicher Seite beigesteuerte Elemente zur Landesgeschichte

zudem nicht nur Schlüsselfigur der Kume-Überlieferung und der Eroberung Yamato's. Als „Reichsgründer“ ist er aus der Sicht der Kompilatoren vor allen Dingen das Bindeglied zwischen einer Linie von „Menschenkaisern“ und einer göttlichen Ahnenreihe, die ihrerseits mit der Mythologie der regierenden Dynastie in Beziehung gesetzt wird. In der Person des Iwarebiko mußten sich damit notgedrungen heterogene Überlieferungen vereinigen.

Ein Blick auf die Reihe der frühen Yamato-Herrscher, wie sie KJK und NSK anführen, zeigt, daß eine durch die fiktive absolute Chronologie entstandene Zeitlücke bis zum 10. Herrscher, Mimaki Iribiko (Sujin Tennô), offenbar durch ebenso fiktive Herrschernamen und Genealogien gefüllt wurde. Spart man diese aus, so folgen sich in Iwarebiko, dem „Reichsgründer“, und Mimaki Iribiko, den man aus mehreren Gründen als den ersten *historischen* Yamato-Herrscher ansehen kann, zwei Gestalten, zwischen denen bemerkenswerte Unterschiede, aber auch eine gewisse Übereinstimmung bestehen. Die Regierungszeit des Mimaki Iribiko wird ausgefüllt durch Maßnahmen, die der Konsolidierung des Staates bzw. seiner Herrschaft dienen: Ordnung des Kultwesens, Sicherung des Herrschaftsgebietes, Einführung von Abgaben, bewässerungstechnische Anlagen zur Hebung des Ackerbaus. Die einzige kriegerische Unternehmung, delegiert an Generäle, besteht in der Niederwerfung eines rebellierenden Halbbruders des Herrschers. Der Name des Herrschers (Mimaki = „Burg von Mima“) legt eine Beziehung zu Mimana nahe, einem Gebiet an der Südküste Koreas (später japanisches Protektorat), das bereits während der Yayoi-Zeit von „Wo“- oder „Wa“-Leuten besiedelt war, wie die frühen chinesischen Annalenwerke die Bewohner Westjapans nennen. Eine Gesandtschaft aus diesem Gebiet trifft laut NSK kurz vor dem Tode des Mimaki Iribiko ein.

Die Maßnahmen des Mimaki Iribiko setzen das Vorhandensein eines Staates und den Besitz der Herrschaft über diesen Staat voraus. Demgegenüber schaffen die Unternehmungen des Iwarebiko erst diese Voraussetzungen. Seine Unternehmungen stehen unter dem einen Grundgedanken der Verwirklichung jener den Nachkommen des Himmelskells verheißenen Herrschaft über das „Mittelland der Schilfgefilde“. Der umfassende

enthalten. Aus Mishina's Einteilung läßt sich für uns jedoch nichts Neues entnehmen. Seine Einordnung der KL und der Kume-Überlieferung in „Phase 1 = Yayoi-Zeit“ beruht (selbst wenn sie zutreffend ist) auf unhaltbaren Spekulationen; daß die Rolle des Michi no Omi, Urahn der Ōtomo no Muraji, als Führer der Kume-be, diejenige der Kume als Be der Ōtomo in eine spätere „Phase 2 = Kofun-Zeit“ einzugliedern ist, entspricht allgemeiner Annahme.

mythologische Begriff verengt und konkretisiert sich hierbei zu dem (von Tsukushi her gesehen, wo der Himmelsenkel auf die Erde herabgestiegen war) „schönen Land im Osten, allseits von Bergen umgeben“ – d. h. Yamato. Dieses ist „letztlich doch wohl das Zentrum des Universums“ und damit der Ort, von dem die Herrschaft auszugehen hat (vgl. NSK 3: 189). In diesem Grundgedanken begegnen sich vorgegebene Mythenmotive, politisch-symbolisches Denken und konkretes politisches Planen und Handeln.

Das *Wei-chih* läßt keinen Zweifel an der Schlüsselstellung, die Yamatai/Yamato⁵⁵ bereits Ende des 2. Jh. einzunehmen beginnt, und die spätere Entwicklung bestätigt die Richtigkeit dieser Erkenntnis. Wer immer demnach die politische Führung im mittleren Japan übernehmen wollte, mußte Yamato in seinen Besitz bringen. Die „westlichen“ Gebiete scheinen demgegenüber trotz ihrer größeren Nähe zum Festland eine untergeordnete Rolle gespielt zu haben. *Mythologisch gesehen* machte die auf den Gipfel des Takachiho in Himuka fixierte Herabkunft des Himmelsenkels, wichtiger Bestandteil der Mythologie der regierenden Dynastie zur Begründung ihres Herrschaftsanspruchs, einen Eroberungszug nach Yamato daher unumgänglich notwendig. Stimmt jedoch die historische Wirklichkeit mit der mythologischen Notwendigkeit in irgendeiner Weise überein? Hier stehen wir auf unsicherem Grund. Doch müssen wir uns vor allem fragen, was den Kompilatoren von einer historischen Wirklichkeit bekannt sein konnte.

Die Kompilatoren des NSK benutzten und zitieren als Quelle das *Wei-chih*, das über die Ereignisse der Mitte des 3. Jh. im Staate Yamatai

⁵⁵ Ledyard 1975: 230, Anm. 27 schreibt in bezug auf das „Yamatai“ des *Wei-chih*: „This Chinese name for the Wa capital is usually pronounced in Japanese ‚Yamatai‘. But there is no doubt that the Chinese pronunciation of the 3rd. century gave the character now read *tai* a reading like *d’æg* or something close. The Chinese vowel -ə- later became a standard transcriptional equivalent for the *otsurui* or ‚Grade B‘ -o-, usually written -ō-, of Old Japanese. See Miller, *The Japanese Language*, pp. 17–18. There are dozens of examples and there is no need to continue mispronouncing this name as ‚Yamatai‘. Part of the ‚Yamatai Problem‘ is that people refuse to pronounce it Yamatō“. Wenn hier die Lesung „Yamatai“ beibehalten wurde, dann lediglich, um die Herkunft aus dem *Wei-chih* deutlich zu machen. –

Die Streitfrage, ob Yamatai mit dem Yamato (= Yamatō) der Kinai-Region zu identifizieren oder in Kyūshū zu lokalisieren sei, wird zwar immer noch als ungelöst betrachtet. Mir scheinen jedoch die sprachlichen Argumente, die Ōmori Shirō erstmals 1954 vorbrachte (vgl. Saeki 1972: 91 ff.), wie auch die Schlußfolgerungen, die Ledyard 1975: 244 zieht, die Identität Yamatai/Yamato (Kinai) endgültig zu beweisen.

berichtet und damit dem fraglichen Zeitraum des „Beginns“ eines Yamato-Reiches sehr nahe kommt. Die irrtümliche Identifikation der Yamatai-Königin Himiko mit Okinaga Tarashihime (Kaiserin Jingû) des Yamato-Reiches zog indessen eine zeitliche Verschiebung der überlieferten Herrscherreihe und der überlieferten Ereignisse nach sich, die eine falsche Übertragung der absoluten Chronologie der chinesischen Quelle auf die relative Chronologie der eigenen Überlieferung zur Folge hatte und die gleichzeitig Ereignisse, die sich erst nach dem Ableben der Himiko abspielten, in eine Zeit vor Himiko rückte. Himiko und ihr Staat Yamatai liegen im Verständnis der Kompilatoren des NSK also nicht vor dem Beginn des eigentlichen Yamato-Reiches, sie stellen vielmehr nur einen Ausschnitt aus der Geschichte des Yamato-Reiches dar. Das Yamato-Reich schien ihnen lange vor Himiko ins Leben gerufen. Demnach können in den Augen der Kompilatoren chinesische Quellen keine Auskunft über die Zeit des „Beginns“ des Yamato-Reiches geben; hier ist allein die eigene mündliche Überlieferung zuständig.

Die mündliche Überlieferung, an die in diesem Falle zu denken ist, läßt sich wohl unter dem Begriff der „historischen Sage“ fassen. Wie Röhrich (1971: 49) bemerkt, fußt die geschichtliche Sage „im Wissensbereich und in der Bewunderung hervorragender Persönlichkeiten“. Entfernt man nun aus dem Bericht über Iwarebiko die klischeehaften chinesischen Floskeln, die ihn als „Feldherrn“ und „Kaiser“ herausstellen, so bleibt in den Geschichten selbst nichts, das letzterem entspräche. Das „Menschenbild einer führenden Persönlichkeit“, das die Sage auf immer neue Helden überträgt, gleichgültig, ob deren Realbiographie zu dem vorgegebenen Klischee paßt oder nicht (Röhrich 1971: 54 f.) – es bleibt hier ausgespart. Iwarebiko erscheint, wie Yoshii Iwao (SHS: 226) in anderem Zusammenhang bemerkt, „im Verhältnis zur Länge der Erzählung, die ihm gilt, als äußerst uninteressantes Wesen“. Den Teil, „wo die KL auftreten“, sieht er zwar „ein bißchen als Ausnahme“ an, doch im übrigen hält er Iwarebiko „für eine fabrizierte, in ihrem Wesen nicht greifbare, kein sinnliches Gefühl hervorrufende Gestalt“. Es müßte also eher der „Wissensbereich“ sein, dem die „historischen Sagen“ in bezug auf die Eroberung Yamato's und die Reichsgründung zuzuordnen sind. Wieviel von dem Berichteten läßt sich aber überhaupt als Überlieferung, als „geschichtliche Sage“, erkennen?

Kürze und Ereignislosigkeit (von den wenigen angelaufenen Orten ist nur Usa in Tsukushi mit einer Lokalsage vertreten; das eigentlich epische Element der Sage fehlt) kennzeichnen den Bericht über die Fahrt zur See von Himuka nach Naniwa auf einer normalen Reisestrecke durch die Inlandsee. Auch der weitere Fortgang der Invasion erfolgt auf eine Weise, wie sie der Erwartung entspricht: man will über die Ikoma-Berge nach

Yamato vordringen. Daß dem Vormarsch durch Nagasunehiko Einhalt geboten wird und ein Gelingen der Invasion auf dem eingeschlagenen Wege unmöglich erscheint, wird aus den mythologischen Vorstellungen der regierenden Dynastie erklärt: als Abkömmling der Sonnengöttin kämpft man nicht „gegen die Sonne“, d. h. gegen Osten gewandt.

Wirkt der bisherige Verlauf der Ereignisse rational konstruiert, so wird der Bericht der Umschiffung der Halbinsel Kii mit volksetymologischen Ortsnamenerklärungen angereichert wie auch mit Legenden aus dem Umfeld des Meerglück/Bergglück-Prinzen-Mythos, der in die Abstammungs-Mythen des Iwarebiko eingebaut ist⁵⁶. Unerwartet realistisch wirken in dieser Umgebung zwei eingestreute Bemerkungen: „Das Heer kam in Nakusa an. Also tötete man den Nakusa-tobe“, bzw. „sie gelangten zum Hafen von Arasaka in Kumano – *ein anderer Name ist Nishiki-Bucht*. Folglich tötete man den Nishiki-tobe“ (NSK 3: 194/195; *tobe* scheint eine Art Dorfoberhaupt zu bezeichnen).

Der nun anstehende ungewöhnliche Zug übers Gebirge nach Yamato hinein übersteigt Menschenkräfte; die Sonnengöttin muß mit Wundern zu Hilfe eilen. Sie schickt ein göttliches Schwert, das den Gifthauch der feindlichen Berggottheit zunichte macht, und sie schickt die Yata-Krähe als Führerin durch das unwegsame Gebirge. Damit betreten wir bekanntes Gebiet – die Krähe führt nach Uda, und es beginnen die Aktivitäten der Kume, mit denen wir uns bereits beschäftigt haben. In diesem Zusammenhang ist eine Kleinigkeit nachzutragen, die sich auf die oben unter 2.2.1 unter k) registrierten „kleineren Unternehmungen“ bezieht. Neben den üblichen volksetymologischen Ortsnamenerklärungen werden Strafexpeditionen gegen „Tsuhigumo von drei Orten“ erwähnt, die sich weigerten, „bei Hofe zu erscheinen“; es sind ein Niiki-tobe aus Hata no Okasaki im Bezirk Soho, ein Kose no Hafuri aus Wani no Sakamoto und ein Wi no Hafuri aus Nagara no Okasaki in Hosomi. Damit werden erstmals Orte genannt, die im *nördlichen* Yamato liegen. Der Tobe und die Hafuri (letztere wohl politisch-religiöse Dorfoberhäupter) werden getötet. Im Anschluß hieran wird (als Ortsnamenerklärung von Katsuragi) in

⁵⁶ Dieser Mythos (vgl. NSK 2: 163ff.), der in ein Jenseits im Meere und zu Vorstellungen um Meeresgottheiten führt, erscheint mit dem „Großvater“ des Iwarebiko, Hiko Hohodemi, verbunden. Zeigt schon seine Thematik, daß er dem Mythos von der Herabkunft des Himmelsenkels und dessen Antritt der Herrschaft auf Erden fremd ist, so wird dies noch deutlicher in dem „persönlichen Namen“ des Iwarebiko, der NSK 3: 188/189 mit Hiko Hohodemi angegeben wird. Es sind demnach des eingeschobenen Mythos wegen auch zwei zusätzliche Generationen eingeschoben worden. S. a. KJK 1: 134/135ff.

einer Art Rückblende von der Vernichtung von Tsuchigumo in Taka-Owari (= Katsuragi) berichtet, und hier werden die Tsuchigumo näher beschrieben: sie haben einen kurzen Körper mit langen Armen und Beinen und sie gleichen Zwergen (NSK 3: 210/211).

Der Überblick über den Gesamtbericht des Eroberungszuges macht deutlich, daß nur ein geringer Teil dieses Berichtes in die Kategorie der eigentlich „historischen Sage“ fällt; dieser Teil bezieht sich vorwiegend auf die Einnahme des südlichen Yamato, die wiederum mit der Kume-Überlieferung in Beziehung steht. Die allzu rational konstruierte Vorgeschichte weckt eher Mißtrauen, ob hier nicht die „mythologische Notwendigkeit“ ausschlaggebend war, ein innerer Zwang, dem sich die Kompilatoren nicht entziehen konnten – es sei denn, eine geschichtliche Realität einer späteren Zeit habe hier Eingang gefunden. Die verschiedenen Legenden wiederum sind durch frei verfügbare Motive: Menschenopfer an den Meeresgott, wunderbares Schwert, Krähe als Heerführerin usw., gekennzeichnet.

Der unterschiedliche Charakter der Einzelteile des Gesamtberichts legt die Vermutung nahe, daß die „Vorgeschichte“ des Einzugs in Yamato insgesamt mit den „historischen Sagen“ um die Eroberung des südlichen Yamato selbst in keinem ursprünglichen Zusammenhang steht. Die Legendenmotive ihrerseits sind so heterogen wie die Motive, die im Lauf der Zeit in die Hauptlinie der Mythologie der regierenden Dynastie eingearbeitet wurden, wobei die dadurch demonstrierte Einheit der mythologischen wie der legendären Vorstellungen die Einheit und Kontinuität der Stammlinie der Dynastie untermauern soll. Ob die für uns erkennbaren Bruchstellen sowohl der mythologischen wie der dynastischen Abfolge den Kompilatoren als solche bewußt waren⁵⁷, scheint hierbei mehr als fraglich. Es entspricht daher konsequent der Logik der Geschichtsauffassung der Kompilatoren, wenn sie die Sagen um einen Einiger oder eine Einigung Yamato's, die der Konsolidierung eines bestehenden Yamato-Reiches vorausgehen mußte, in Übereinstimmung bringen mit Legenden aus dem heterogenen Mythen- und Legendenschatz der regierenden Dynastie, die sich auf deren „Gründer“ beziehen oder übertragen lassen. Es ist selbstverständlich, daß diese Schicht der Überlieferung, die für die Kompilatoren auf der gleichen Zeit- und Wirklichkeitsebene liegt wie die Sagen um die Einigung Yamato's, nämlich am Beginn der Geschichte des Yamato-Reiches, sich für uns als spätere, weitgehend unhistorische Über-

⁵⁷ Der letzte Dynastiewechsel Ende des 5. oder Anfang des 6. Jh. nach Erlöschen der Homuda-Dynastie wird als Nachfolge einer Seitenlinie gesehen: Wohodo (Keitai Tennô) ist ein Nachfahre des Homuda in 5. Generation. (S. a. unten S. 115.) Er liegt für die Kompilatoren über hundert Jahre zurück.

lagerung ausweist. Sie spiegelt die Übernahme der Herrschaft über das Yamato-Reich durch die regierende Dynastie, keineswegs aber den Beginn des Yamato-Reiches selbst. Aus unserer Sicht reduziert sich daher die Kenntnis der Kompilatoren in bezug auf die „historische Wirklichkeit“ des Beginns eines Yamato-Reiches auf das, was den historischen Kern der Sagen um die Einigung des Gebietes von Yamato ausmacht. Gleichzeitig sehen wir deutlich, wie im Bewußtsein der Kompilatoren – entsprechend *ihrer* Auffassung von „historischer Wirklichkeit“ und von Geschichtsdarstellung – logisch-rationales Denken und unkritisch übernommene Überlieferungen ineinandergreifen.

Vor dem Hintergrund eines solchen Bewußtseins ist auch die übereinstimmende Beurteilung des Iwarebiko und des Mimaki Iribiko durch die Kompilatoren zu verstehen. Beide sind nämlich in den Augen der Kompilatoren *hatsu kuni shirasu sumeramikoto*, „erlauchter Herrscher, der als erster das Land regiert“. Die japanische Lesung *kuni*, „Land“, verdeckt allerdings den wesentlichen Unterschied, der durch die jeweilige chinesische Schreibung des Wortes zum Ausdruck gebracht wird. Im Falle des Iwarebiko steht für *kuni* der umfassende Begriff des *t'ien-hsia*, dessen, was „unter dem Himmel“ ist, d. h. das Erdreich; im Falle des Mimaki Iribiko ist es der Begriff des *kuo*, des fest umrissenen „Staates“ oder „Reiches“. Sowohl Mimaki Iribiko wie Iwarebiko stellen somit einen Anfang dar: Mimaki Iribiko in einem ganz konkreten Sinn, Iwarebiko dagegen in einem so umfassenden, daß er jeden Wirklichkeitsbezug verliert und nur noch symbolisch erfaßt werden kann. Der Titel gilt damit zuerst dem legendären „Gründer der Dynastie“ und nicht dem schwer faßbaren Helden der Yamato-Sagen, der die KL singt.

Wie immer wir die Dinge betrachten, wir werden bei unserer Suche nach der „historischen Wirklichkeit“, nach einem „wesentlichen Kern“ der Überlieferungen um die Kume unweigerlich auf die wenigen, mit den KL in direkter Beziehung stehenden Sagen zurückverwiesen. So kann es schließlich nur noch unsere Aufgabe sein, die Analyse dieser Sagen selbst zu vertiefen.

4.3 Die Kume-Überlieferung – Versuch einer Analyse

4.3.1 Iwarebiko und die Kume – Grundsicht der Kume-Überlieferung

Wir sind von der Frage ausgegangen, wer die Kume sind, und wir haben uns Gedanken darüber gemacht, wie weit die Überlieferungen des KJK und NSK zur Beantwortung dieser Frage beitragen können. Dabei haben wir erkannt, daß bei der Darstellung der geschichtlichen Überlieferung ein subjektives Element nicht auszuschließen ist, daß eine von der

jeweiligen Zeit und vom Bewußtsein der Kompilatoren geprägte Wertung mit einfließen kann. Aber auch abgesehen davon ist, wie Röhrich (1971: 50) bemerkt, „die objektiv-historische Wirklichkeitsaussage der geschichtlichen Sagen . . . scheinbar gering: Jede geschichtliche Sage bringt ein episches und schon insofern unhistorisches Element in die Schilderung der Ereignisse. Moralische Gesichtspunkte spielen z. B. eine Rolle: Der Gute und Edle wird belohnt, der Böse bestraft, was im wirklichen Ablauf der Geschichte keineswegs immer der Fall ist.“ Röhrich's Feststellung könnte exakt zugeschnitten sein auf die Episoden c) – die beiden Ukashi, h) – die beiden Shiki, und i) – Nagasunehiko der von uns unter 2.2.1 aufgeschlüsselten Überlieferungen um Kume und Iwarebiko. Und wenn Röhrich (1971: 51 f.) unter Hinweis auf die Sagen um Heinrich den Löwen, die von dem Bild des ehernen Löwen im Hof der Burg von Braunschweig ihren Ausgang nahmen, weiterhin festhält, daß es keineswegs immer der geschichtlich-politische Vorgang als solcher sei, der die Sagenbildung hervorruft (die Sage kann sogar, wie in diesem Falle, schon in ihrem Ursprung das Bild der geschichtlichen Wirklichkeit verändern), so scheint mir dies eine Erkenntnis, die für das Verhältnis KL – Überlieferungen um Iwarebiko (besonders die Episoden c) – die beiden Ukashi, f) – Kunimi-Hügel, und g) – Grubenhaus von Osaka) fruchtbar werden sollte. Was wir für diese Episoden bereits ganz unabhängig festgestellt hatten, daß nämlich nicht die Lieder aus der Situation entstanden oder ihr angepaßt wurden, sondern daß umgekehrt die Situation aus dem Lied heraus erfunden oder ihm angepaßt wurde, findet in dieser Erkenntnis vom Prinzip her eine Bestätigung.

Die Ausgangsbasis für die verschiedenen Überlegungen, die sich aus unserer Fragestellung ergeben – wer sind die Kume, welches ist ihre Rolle in der frühjapanischen Geschichte – ist denkbar schmal. Unser Material umfaßt wenig mehr als zwei Gruppen von Sagen, deren eine, die Episoden c), h) und i), dem Handlungsschema „Belohnung des Guten, Bestrafung des Bösen“ folgt, deren andere, die Episoden c), f) und g), aus den KL selbst hervorgegangen ist, wobei sich in Episode c) die beiden Gruppen treffen: das vorgegebene Handlungsschema wird in Anlehnung an Lied 1 ausgestaltet. Wir haben bereits festgestellt, daß der Wirklichkeitsbezug dieser Sagen beschränkt ist. „Es wäre indessen ganz verkehrt“, wie Röhrich (1971: 55) meint, „die geschichtliche Volkssage nur nach ihrem Gehalt an objektiver Wirklichkeit zu messen. Ein solches Ergebnis wird stets ebenso negativ sein wie die experimentell-rationalistische Nachprüfung der Dämonensage und der Gespenstergeschichte. Es gilt vielmehr, den spezifisch volksculturellen Gehalt auch dieser Sagengruppe und die spezifische Eigenart des volkstümlichen Geschichtsbildes zu erfassen. Welche Anschauung steht hinter der wiederholbaren lokalen und perso-

nalen Anknüpfung der geschichtlichen Sage?" Die Antwort, die Röhrich auf diese Frage gibt, geht in zwei Richtungen. Die Verbindung derselben Sage mit verschiedenen Orten bedeutet seiner Meinung nach nicht, daß die Sage „etwa gleichgültig dem historischen Geschehen" gegenübersteht, sie bemüht sich vielmehr, „die geschichtlichen Ereignisse mit der heimatischen Landschaft zu verbinden . . . Die Lokalisierung der Sage hat die Aufgabe, das Bild der Vergangenheit neu zu vergegenwärtigen". Andererseits zeigt die geschichtliche Sage „nicht die Vielfalt kleiner und großer Ereignisse, sondern das Beispielhafte . . . Und wenn die Volkssage auch keine objektive Richtigkeit gibt, so trifft ihre Charakterisierung doch oft den richtigen Kern" (Röhrich 1971: 56). Der Charakter der geschichtlichen Volkssage zeigt sich deutlich an in unserer Zeit neu entstandenen geschichtlichen Volkssagen, bei denen der „objektive historische Vorgang selbst noch in aller Erinnerung ist", denn „auch diese Sagen bilden keine objektive Geschichtsquelle, aber sie zeigen deutlich ein sehr ausgeprägtes Geschichtsbild" (Röhrich 1971: 58).

Nehmen wir dementsprechend die uns zur Verfügung stehenden Sagen, und zwar diejenigen der erstgenannten Gruppe, als Äußerungen eines Geschichtsbildes, als „zeitcharakteristische Beispiele" (Röhrich 1951: 56), und versuchen, einen hinter dem formalen Handlungsschema stehenden gemeinsamen Gedanken zu erkennen, so zeigt sich uns nicht das Bild eines „Eroberers" oder einer „Eroberung", sondern die Forderung nach „Unterwerfung", nach Loyalität. Das Abhängigkeitsverhältnis scheint bereits vorgeprägt, der loyale Lokalherrscher nimmt es an und wird seinerseits in seinen Rechten bestätigt oder in neue eingesetzt, der illoyale wird ausgemerzt. Dieser Gedanke drückt sich auch aus in der oben erwähnten Vernichtung dreier Lokalherren im nördlichen Yamato, Dorfoberhäupter, „die sich weigerten, bei Hofe zu erscheinen". Hier fehlt die epische Ausschmückung der Sage, der Bericht steht außerhalb unserer Sagen-Gruppe, doch die Begründung für das offenbar zeittypische Vorgehen bleibt dieselbe, während in den zwei weiteren, ebenfalls oben genannten Beispielen von der Halbinsel Kii (Kumano-Küste) selbst die Begründung fehlt⁵⁸. Hier dürfte es ganz konkret um das „Treueversprechen" gehen, das Tsuchihashi so gerne heranzieht, nämlich um die Anerkennung einer Oberherrschaft, die wie in einem Stadium des Übergangs von einem Bündnis auf freiwilliger Basis zu einem Vasallenverhältnis hin erscheint. Es spiegelt sich exemplarisch der Vorgang einer Staatenbildung, wie ihn

⁵⁸ Miyaoka 1974: 69ff. führt in seinem Aufsatz zu Lied 1 auch vier Berichte aus verschiedenen *Fudoki* an, in denen er den „Kern" der Überlieferung ebenfalls verwirklicht sieht, doch beschränkt sich dieser für ihn auf den Widerstand gegenüber dem Hof.

das *Wei-chih* für Yamatai andeutet, wo sich jeder neue Herrscher die Anerkennung als Staatsoberhaupt erst erwerben, wenn nicht erkämpfen muß⁵⁹.

Durch den für das 3. Jh. offenbar charakteristischen Prozeß einer immer klarer hervortretenden Ausformung eines politischen Gebildes, das man als Staat im Embryonalzustand bezeichnen kann, entsteht die Vorstufe des eigentlichen Yamato-Reiches, das dann in der und durch die Person des Mimaki Iribiko, des „erlauchten Herrschers, der als erster das Reich regierte“, erstmals feste Gestalt gewinnt. In der Person des Iwarebiko läßt indessen die Sage alles zusammenfließen, was an politischen Bestrebungen dieser ersten Stufe der Konsolidierung voraufgehen mußte.

Es ist müßig zu fragen, ob Iwarebiko eine reale oder fiktive Person ist, da sich weder das eine noch das andere beweisen läßt. Der Name (und damit die Person) besitzt Symbolcharakter. So wie sich die anderen Namen, die dem „Reichsgründer“ beigelegt werden: *Sano* als Name der Kindheit (NSK 2: 186/187), *Hiko Hohodemi* als „persönlicher Name“ (NSK 3: 188/189), ferner *Waka-mikenu* und *Toyo-mikenu* (KJK 1: 146/147), an mythologische oder religiöse Vorstellungen der regierenden Dynastie anschließen lassen⁶⁰ und auf seine Rolle als Gründer der Dynastie und Bindeglied zwischen der Reihe der göttlichen Ahnen und der „Menschenkaiser“ hinweisen, so zeigt der Name *Iwarebiko* die gleiche lokale Bindung wie die Sagengruppe selbst. Es ist ein Name, der dem „Helden“ dieser Sagengruppe angemessen ist, so farb- und wesenlos dieser Held im übrigen bleibt. Wenn Philippi (1969: 488 f.) unter Hinweis auf Tsuda Sôkichi bemerkt: „Since neither the *Kojiki* nor the NS(K) give any information connecting Jimmu with the place Ipare (= Iware), the prominence of this geographical element in his name has not been satisfactorily explained“, dann übersieht er diese sachliche Bindung. Zwar zieht der Zusatzkommentar NSK (3/1: 576) keine weiteren Schlußfolgerungen aus diesem Faktum, doch merkt er anläßlich der Erläuterung des Namens Iwarebiko treffend an, daß Iware eine Schlüsselstellung einnimmt zwischen der Yamato-Ebene und dem Zugang zum Bergland von Uda. Iware kann als strategisch wichtiger Punkt für ein kleines, die südliche Yamato-Ebene umfassendes Herrschaftsgebiet gelten.

Sobald wir uns darüber im Klaren sind, daß die kleine Gruppe von Sagen, die durch die Episoden c), h) und i) repräsentiert wird, von nichts

⁵⁹ Vgl. die Darstellung der Ereignisse vor dem Antritt der Herrschaft durch Himiko wie nach ihrem Tode, *Wei-chih*-Text in Mishina 1970 a: 41, 46.

⁶⁰ Hiko Hohodemi ist eigentlich der Name des Großvaters des Iwarebiko (vgl. hierzu Anm. 56); die drei weiteren Namen werden mit religiösen Vorstellungen um Reis- bzw. Nahrungsgottheiten verbunden.

anderem handelt als der Sicherung dieses kleinen Herrschaftsgebietes in der südlichen Yamato-Ebene (das Ausgreifen nach dem nördlichen Yamato wie auch zur Küste von Kumano stellt eine spätere Phase dar) mit Iware als der strategisch wichtigen Position für den Zugang zum Bergland von Uda, dann gewinnt auch die Verbindung der KL zu diesem Komplex neue Bedeutung.

Iware, das von Yamato aus gesehen den Zugang zu den Uda-Bergen gewährt, bildet von Uda aus gesehen die Einfallspforte nach Yamato. Wie die Stationen der historischen Sage deutlich zeigen, folgt der Einbruch des Iwarebiko in die südliche Yamato-Ebene genau dieser letztgenannten Blickrichtung. Wer schließlich von Iware aus das südliche Yamato erobern oder beherrschen will, wird gut daran tun, sich den Rücken frei zu halten: er muß das Bergland von Uda unter Kontrolle oder seine Bewohner zu Bundesgenossen haben. Eine entsprechende Beziehung zeichnet sich ab in der Verbindung Kume – Iwarebiko. Welche Realität kommt dieser Verbindung zu, die sich nur aus der historischen Sage erschließen läßt?

Wir haben bereits festgestellt, daß die KL – ihrerseits selbst ein Stück „Wirklichkeit“ – sagenbildend wirkten: die Episoden f) und g) sind nichts anderes als den Liedern 2 und 3 abgewonnene Erzählungen, während Episode c) mit Hilfe von Lied 1 ergänzt und ausgeschmückt wurde. Die übrigen KL sind beziehungslos oder durch Schaffen einer künstlichen Beziehung dem Sagentext eingefügt worden. Hier muß unsere erste Frage einsetzen: Was bot die Veranlassung zu einer solchen Sagenbildung bzw. zur Eingliederung der KL in den Iwarebiko-Sagenkreis?

Aufschluß zu dieser Frage ist am ehesten aus Episode g) mit Lied 3 zu erwarten. Lied 3 impliziert bereits eine Geschichte, wenn auch nur in Andeutungen. Episode g) verarbeitet diese Andeutungen zu einer Erzählung. Die Grundstruktur dieser Erzählung entspricht dem Handlungsschema einer Sage, das wie andere Schemata historischer Sagen lokal und personal übertragbar ist. Osaka, der im vorhandenen Lied genannte und damit als Bezugsort der Sage verwendbare Ort, fügt sich zwanglos in den Kranz der Orte, die auf dem Weg des Iwarebiko nach Yamato hinein liegen. Wir können zwar nicht feststellen, wann die Sagenbildung um einen „Iwarebiko“ als Einiger oder Gründer eines kleinen Reiches im südlichen Yamato einsetzte, doch die Konzentration auf diesen kleinen Raum und die Beschränkung auf wenig variable Handlungsschemata legen eine sehr frühe Entstehungszeit nahe. Entsprechend wird man davon ausgehen dürfen, daß auch die Ausarbeitung der Episode g) auf der Basis von Lied 3 und ihre Verknüpfung mit „Iwarebiko“ im Zusammenhang mit der allgemeinen Sagenbildung um Iwarebiko stattgefunden hat. Das gleiche könnte auch für Episode c) und Lied 1

gelten. Gerade die Unstimmigkeiten, die sich in diesem Falle ergeben, wenn man Lied und Sage in einen vollständigen *inneren* Zusammenhang bringen will, sind möglicherweise ein Zeichen dafür, daß nicht erst durch die Kompilatoren bewußt ein Zusammenhang konstruiert wurde. Ein solches Vorgehen ist dagegen anzunehmen bei der Eingliederung der übrigen KL, denn bei diesen, angefangen bei Episode f) mit Lied 2, ist überall deutlich das Bemühen spürbar, einen logischen Zusammenhang zu konstruieren – jedenfalls soweit es die Darstellung des NSK betrifft. Das KJK macht es einfacher: es reiht die Lieder 7, 8 und 2 einfach aneinander; nur für Lied 6 erfolgt die gleiche Begründung wie im NSK (sie ergibt sich aus dem Liedtext): das Heer war müde, dem soll das Lied Ausdruck verleihen.

Man kann diese bewußt „logische“ oder auch gleichgültige Eingliederung des größeren Teils der KL in die Iwarebiko-Überlieferung nur als Zeichen einer eher losen Verbindung dieser Lieder mit den betreffenden Sagen verstehen. Anders gesagt: man könnte sich vorstellen, daß die volle Integration von Lied 1 und Lied 3 in die Iwarebiko-Überlieferung aufgrund ihrer lokalen Bindung es notwendig oder wünschenswert erscheinen ließ, auch die anderen KL in diese Überlieferung einzugliedern.

Die KL sind jedoch nicht nur lokal sondern auch personal gebunden, und zwar an die Kume, die sich in diesen Liedern als Bewohner der Berge von Uda zu erkennen geben, während gleichzeitig in der Darstellung von NSK und KJK Iwarebiko selbst zum Sänger (und Verfasser) der Lieder wird, soweit nicht Michi no Omi „auf geheime Weisung“ an seine Stelle tritt. Hierdurch entsteht eine weit stärkere Bindung der KL an „Iwarebiko“, die außerhalb der eigentlichen Thematik der Sage liegt: Iwarebiko tritt damit an die Stelle der Kume, er wird selbst zum Kume. Gegenüber der oberflächlichen, äußerlichen Verbindung der KL mit der Iwarebiko-Überlieferung auf lokaler Basis wiegt dieser Austausch der Identität außerordentlich schwer.

Eine personale Anknüpfung dieser Art entspringt gewiß nicht einem spekulativen Denkmodell der Kompilatoren, die keinen Versuch machen, den Widerspruch zwischen Iwarebiko als Sänger (und Verfasser) der Lieder und deren Benennung als Kume-Lieder aufzulösen. Es kann sich also nur um eine getreulich übernommene ältere Überlieferung handeln, die ihnen selbstverständlich war und die sie darum nicht in Zweifel zogen.

Es wird heute wohl niemand mehr die Überlieferung von Iwarebiko als dem Sänger (und Verfasser) der KL ernsthaft als historische Wahrheit werten; man kann sie nicht einmal als historische Sage gelten lassen. Aber auch hinter vielen „pseudohistorischen“ Sagen steckt, wie Röhrich (1971: 50) schreibt, „ein wirklicher Kern, und es zeigt sich neben allem Unge- schichtlichen der Deutung doch auch eine enorme Erinnerungsfähigkeit

der Volksüberlieferung". Es scheint mir, daß hier ein solcher Fall vorliegt: die Erinnerung an eine enge Verbindung der Kume mit Iware und mit dem Entstehungsprozeß des Yamato-Reiches. Die Iwarebiko-Sagen ihrerseits legen nahe, daß diese Verbindung auf der Basis kriegerischer Unternehmungen zustandegekommen sein könnte und daß letztere von den Uda-Bergen aus in Richtung Iware -- südliches Yamato verliefen, wobei das „Dorf Kume" schließlich zum neuen Stützpunkt nach Westen hin wurde. Es wird kaum festzustellen sein, ob es dann letztlich „die Kume" sind, die verkörpert in der Person des Iwarebiko die Keimzelle des Yamato-Reiches schufen – aber ihre intensive Beteiligung an diesem Prozeß ist nicht zu übersehen. Eine Interpretation, welche die Kume hierbei zum „kaiserlichen Heer", zur „Truppe" oder „Armee" des Iwarebiko werden läßt, geht von anachronistischen Vorstellungen aus, die man den Kompilatoren der altjapanischen Geschichtswerke kaum verübeln kann, von denen man aber allmählich abrücken sollte.

Die Rolle der Kume als Mitbegründer der Keimzelle des Yamato-Reiches wird jedoch nicht nur durch diese übertriebene Darstellung verdeckt. Die den Kompilatoren auferlegte, unumgänglich notwendige (und vermutlich selbst schon zur Überlieferung gewordene) Verknüpfung der Iwarebiko-Sagen (d. h. der Sagen um die Bildung eines kleinen Reiches im südlichen Yamato) mit den Mythen und Legenden um den Gründer der regierenden Dynastie war ohnedies dazu angetan, die Kume zur Seite zu drängen. Zu viele politische Faktoren waren jeweils zu berücksichtigen, wie die Quellen klar erkennen lassen. Es scheint jedoch, daß die Kume selbst schon so früh ihre Identität eingebüßt hatten, daß einem solchen Verdrängungsprozeß nichts im Wege stand.

Wenn Inoue (1972: 160 f.) vom frühen „Verlust des eigentlichen Wesens" der Kume-be spricht, dann bezieht er sich eindeutig nicht auf „die Kume", sondern auf die Kume-be, d. h. auf ein Be „wahrscheinlich unter der Führung der Ōtomo no Muraji oder der Saeki no Muraji", das zwar zuvor eine „tapfere Leibgarde-Truppe" war, dann „aber schon früh übergang zu *wazaogi*", worunter Inoue hier die Darbietung von KL und Kume-Tanz versteht. Die Kume der KL und der Iwarebiko-Überlieferung sind jedoch nicht die Kume-be des 5./6. Jh., der „Verlust des eigentlichen Wesens" der Kume-be (selbst wenn man ihn nicht als die dezidierte Umwandlung von einer Leibgarde-Truppe zu Sängern und Tänzern sehen will) spielt sich auf einer anderen Ebene ab als der Identitätsverlust der Kume. Die Kume-be sind Quasi-Leibeigene der Ōtomo no Muraji, die Kume der Iwarebiko-Überlieferung jedoch stehen in einer Art von verwandtschaftlichem oder partnerschaftlichem Verhältnis zu Iwarebiko. So meinte schon Wedemeyer (1930: 285, Anm. 89 b), die Kume seien „der einzige sicher erkennbare Verband von Freien im

mitteljapanischen Reich". In seiner Dokumentation zum Verlust der eigentlichen Wesensart von Saeki-be und Hayato weist Inoue (1972: 150 f., 159) indessen auf eine Erscheinung hin, die sich verallgemeinern und in gewisser Weise auch auf die Kume beziehen läßt. Kriegsgefangene Hayato und Emishi, letztere unter der ihnen eigens verliehenen Bezeichnung Saeki-be, die man in einzelnen Dörfern fern ihrer Heimat angesiedelt hatte und die ursprünglich (als Unfreie) erblich mit dem Amt spezieller Leib- und Torgarden der Yamato-Herrscher betraut waren, gingen, sowie diese spezielle Organisation im Lauf der Zeit ihren Sinn verlor, in der übrigen bäuerlichen Bevölkerung auf. Die Hayato bewahrten sich lediglich noch über einen längeren Zeitraum hinweg ihre überlieferten Tänze und Darbietungen.

Es spricht manches dafür, daß die Kume der Iwarebiko-Überlieferung, d. h. die Kume, die an der Bildung eines Herrschaftsgebietes im südlichen Yamato beteiligt waren und die sich (zumindest teilweise) außerhalb ihrer Gebirgsheimat im Dorf Kume angesiedelt hatten, in ähnlicher Weise in der übrigen bäuerlichen Bevölkerung der Yamato-Ebene aufgingen. Der Zwang zur Anpassung an eine für die Bergbauern fremde Wirtschaftsform kann als Stimulus für die Übernahme der übrigen Lebensformen der neuen Umgebung betrachtet werden. Haben uns die KL die Kume zwar als wilde, wehrhafte Bergbauern gezeigt, nicht aber als eigentliche Krieger, deren einziger Beruf der Kampf ist, so mögen politische Veränderungen, vorab die Phase der friedlichen Konsolidierung unter Mimaki Iribiko, die Integration der Kume im Bauerntum der Yamato-Ebene beschleunigt haben. Hierzu gehört wohl auch, daß mit Mimako Iribiko, dem Mann aus der „Burg von Mima“, das Wa-Element entschieden in den Vordergrund tritt (vgl. Ledyard 1975: 236 f.). Die nicht näher definierbare, jedenfalls aber enge Verflechtung der Kume mit der Entstehung des Yamato-Reiches muß indessen ihren Nachhall darin gefunden haben, daß ein Teil der Kume nun in erblicher Stellung und in kriegerischer Funktion den Yamato-Herrschern diene. Letztere dürfte sich auf Wachdienste beschränkt haben.

Die besondere Beziehung der Kume zu den frühesten Yamato-Herrschern zeigt sich noch an zwei Nachrichten aus der Zeit des Ikume Iribiko (Suinin Tennô), Sohn und Nachfolger des Mimaki Iribiko, welche das Dorf Kume, die neue Siedlung der Kume, betreffen. Von einem Aufenthalt des Herrschers im „Hohen Palast“ von Kume ist da die Rede (Suinin 5/10/1 – NSK 6: 262/263)⁶¹ und vom Errichten eines *miyake* im Dorf Kume (Suinin

⁶¹ Es ist unklar, ob *takamiya* als Nomen im Sinne von „hoher Palast“ oder als Ortsname zu verstehen ist. Man versucht, es im Bereich des Kume-dera oder des Kume no mi-agata-Schreins zu lokalisieren. Vgl. YT 2: 355.

27 – NSK 6: 272/273). Die Anlage dieses *miyake* (worunter vermutlich neben dem Bau von Getreidespeichern auch die Bereitstellung von Reisland und die Zuweisung von Arbeitskräften zu verstehen ist – vgl. Inoue 1972: 46 ff.) im Dorf Kume muß indessen keineswegs, wie Wedemeyer (1930: 286) und schon vor ihm Aston (1956, I: 178, Anm. 2) angenommen haben, militärischen Zwecken, d. h. der Versorgung der Armee, als die sie die Kume ansehen, gedient haben. Wenn wir wenigstens der generellen Linie der Berichterstattung folgen, dann war die Regierungszeit des Ikume Iribiko so friedlich wie die seines Vaters, von einem einzigen Usurpationsversuch abgesehen. In diesem Zusammenhang erscheint der Gedanke an ein „stehendes Heer“ abwegig (vgl. auch Inoue 1972: 102 ff.), die schlichte Versorgung des Hofes durch dieses *miyake* naheliegender.

Obwohl die Bedeutung des Dorfes Kume (und damit auch der dort ansäßigen Kume) für den Hof schon daraus erhellt, daß dies überhaupt das erste *miyake*, der erste „Grundbesitz“ des Yamato-Hofes ist, der Erwähnung findet, hören wir von nun an von den Kume selbst nichts mehr. Es muß auch offen bleiben, ob der Name des Herrschers Ikume Iribiko mit dem Namen Kume in Verbindung zu bringen ist, und wenn dem so wäre, ob der Ort Kume oder „die Kume“ die Grundlage des Namens „I-kume“ bilden. In Anlehnung an die weithin übliche Namengebung aufgrund von Ortsnamen kommt ersterem wohl die größere Wahrscheinlichkeit zu.

Wir haben bisher die Frage, ob die Kume ein Fremdvolk sind, nicht weiterverfolgt. Die Thesen Mishina's und anderer, die in den Kume entweder Kuma(so), Hayato oder Ama sehen wollen, wurden zwar zurückgewiesen, doch ist damit die Frage nicht gelöst. Zuvor mußte jedoch geklärt werden, was in diesem Zusammenhang überhaupt unter „Fremdvolk“ zu verstehen ist. Matsumura (1958, 4: 177) spricht von einem „Fremdvolk aus der Sicht des Yamato-Volkes“ (was immer darunter zu verstehen sein mag), Mishina (1970 b: 31) geht konkreter vom „Stamm des Himmelsenkels“ (*tenson-minzoku*), d. h. von den Stammesgenossen der regierenden Dynastie aus, denen er Hayato und andere Völkerschaften gegenüberstellt. Die Beurteilung erfolgt demnach auf der Grundlage von Verhältnissen, die sich von denjenigen am Beginn des Yamato-Reiches unterscheiden.

Das *Sung-shu* führt in seinem Bericht über das „Wa-Reich“ eine Eingabe des „Königs Wu“ (Ōhatsuse Wakatake – Yûryaku Tennô) aus dem Jahre 478 an, in welcher es heißt: „Seit alter Zeit haben unsere Vorfahren sich selbst in Rüstung und Helm gekleidet, haben Berge und Flüsse überschritten und sich keine Ruhe gegönnt, im Osten haben sie 55 Länder der behaarten Menschen erobert und im Westen haben sie 66 Länder verschiedener Barbaren unterworfen . . .“ (*Sung-shu* 57: 24 b;

vgl. Tsunoda 1951: 23). Dieses Schreiben bringt eine Haltung des Yamato-Hofes zum Ausdruck, die derjenigen der Chinesen gegenüber den „Barbaren“ gleichkommt und ihr zum Teil nachempfunden sein dürfte. Sie verrät gleichzeitig das aristokratische Bewußtsein jener neuen Oberschicht, die nach dem Verständnis Egami's als „reitervölkisch“ zu bezeichnen wäre und die dem „Stamm des Himmelsenkels“ entspricht. Der neuen Aristokratie der Eroberer erschienen die Emishi, die „behaarten Menschen“ im Osten, die ihrem Expansionsdrang erbitterten Widerstand leisteten und noch lange leisten sollten, als „Fremdvolk“, und als solches erhalten die Emishi dann auch im NSK (7: 297) eine kurze ethnographische Notiz. Ebenso werden, wie wir weiter oben gesehen haben, die freundlichen und friedlichen Kuzu aus Yoshino ausführlich beschrieben, deren merkwürdige Sitten noch zu Beginn des 7. Jh. auffielen (NSK 10: 372/373), während die Hayato offenbar schon so früh in den Gesichtskreis der nun regierenden Dynastie traten, daß ihr besonderes Gebaren und ihre sklavenartige Haltung gegenüber dem Herrscherhaus bereits in dessen Mythologie begründet wurden⁶². In die Regierungszeit des Ōtara-shihiko (Keikō Tennō) und des Tarashi Nakatsuhiko (Chūai Tennō) fallen die ausschließlich in Rebellion bestehenden Aktivitäten der Kumaso, die kurz nach dem Tod des Tarashi Nakatsuhiko (laut KJK-Glossen vermutlich 362) zum letzten Mal erwähnt werden (NSK 9: 332/333). Das ethnographische Interesse, das (wohl in Anlehnung an die chinesische Geschichtsschreibung) die Erstfassung der Landesgeschichte durch den Kronprinzen Shōtoku auszeichnet, fand hier jedoch seine Grenzen: offenbar gab es keine Kumaso mehr, deren Besonderheiten zu beschreiben gewesen wären, sofern sich die Kumaso ethnisch oder kulturell von der übrigen Bevölkerung unterschieden haben sollten – was sich jedoch in keiner Weise feststellen läßt. Der noch bis zu den *Fudoki* lebendige Ausdruck *tsuchigumo*, „Erdspinnen“, wiederum scheint kein Stammesname, sondern eine verächtliche Bezeichnung für nicht unterwerfungswillige Bevölkerungsteile zu sein, die dann zu Räubern und Banditen erklärt werden. Die oben angeführte Beschreibung der Tsuchigumo ist denn auch eher der Versuch einer Charakterisierung aufgrund der Bezeichnung „Erdspinnen“. Lediglich die einige Male anzutreffende Bezeichnung „Tsuchigumo mit Schwänzen“ könnte auf eine auch bei südchinesischen Bergvölkern anzutreffende und schon von den Chinesen der Chou-Zeit und später ebenfalls so interpretierte Eigenheit der Bekleidung (hinten herunterhängende Gürtelenden) hinweisen (vgl. Eberhard 1968: 49, 317, 319, 321, 325).

⁶² Im Rahmen des oben (Anm. 56) erwähnten Meerglück/Bergglück-Mythos.

War es zu Beginn des 7. Jh. nicht mehr möglich, die Kumaso ethnisch oder kulturell als eigenständige Gruppe zu erfassen, so gilt dies erst recht für die Kume, deren Auftreten in eine noch frühere Zeit fällt. Wenn wir aufgrund der Aussage der KL die Kume noch als Bergbauern charakterisieren können, deren Wirtschaftsform sie zumindest von den Naßreis anbauenden Wa der Yamato-Ebene unterschied, so muß sich dieser Unterschied nach ihrer Ansiedlung in der Ebene doch allmählich verwischt haben, ebenso jeder ethnische Unterschied, falls ein solcher bestanden hatte. Die Sangesfreudigkeit, die sich in den Liedern der Kume zeigt (eventuell auch die Pflege des Wechselgesangs) rückt sie in die Nähe anderer Volksgruppen des frühen Japan, die aufgrund mythologischer und brauchtümlicher Überlieferungen mit südcinesischen Bergstämmen in Verbindung gebracht werden können, doch die Sitte des Tatauierens schließt sie an die Wa-Leute ganz allgemein an. Auf keinen Fall erlaubt das spärliche Material, sie mit einer bestimmten außerjapanischen Volksgruppe in näheren Zusammenhang zu bringen. So kann man bestenfalls vermuten, daß die Kume ursprünglich eine ethnisch und kulturell eigenständige Stammesgruppe gewesen sein könnten.

4.3.2 Ōtomo und Kume-be – die Militarisierung der Kume

Die einzige Möglichkeit, eine plausible Verbindung zwischen den freien Kume der KL und den Kume-be als Quasi-Leibeigenen der Ōtomo no Muraji herzustellen, besteht in der Annahme, daß ein Teil der Kume durchgehend in erblicher Stellung am Yamato-Hof als Garden diente und in dieser Stellung auch die KL tradierte. Einer allgemeinen Tendenz folgend könnte dabei ein Spezialisierungsprozeß stattgefunden haben, in dessen Verlauf sich die Tätigkeit dieser Kume auf ihre Funktion als Garden, d. h. auf Wach- und Polizei-Dienst konzentrierte und ihr Charakter als „Krieger“ festgelegt wurde. Es ist möglich, daß schon unter Ōtarashihiko (Keikō Tennō), dem Nachfolger des Ikume Iribiko, Einfluß und Bedeutung der Kume langsam schwanden, da der Yamato-Hof ansetzte, seine Interessen vor allem nach Kyūshū hin auszudehnen oder zu verlagern, während die Kume ihren Rückhalt nur im südlichen Yamato hatten. Wann und wie die freien Kume dann zu hörigen Kume-be wurden, ist im einzelnen jedoch nicht belegbar. Wir sind ausschließlich auf Vermutungen angewiesen.

In seiner Studie der *bumin* zählt Inoue (1972: 32 ff.) die Kume-be zwar zu seinem Typ C der *shina-be*, in welchem er als Garden oder in ähnlicher Funktion am Yamato-Hof dienende Be zusammenfaßt, während er *shina-be* insgesamt als Dienstleistungs- oder Berufsgruppen erläutert (a. a. O. 18 ff.), doch bringt er keine Einzelheiten zu den Kume-be bei. Seiner

Diskussion des Be-Systems ist indessen zu entnehmen, daß Bezeichnung und System koreanischer Herkunft sind und ihre Übertragung nach Japan den koreanischen Einwanderern verdanken. Zur Reife hatte sich das System laut Inoue (1972: 39) jedoch nicht vor der ersten Hälfte des 5. Jh. entwickelt. Zu dieser Zeit war auch die Eingliederung der Kume in das Be-System abgeschlossen, da sie uns bereits Yûryaku 2/7 (NSK 14: 462/463), also etwa Mitte des 5. Jh., als Kume-be unter der Befehlsgewalt des Ôtomo no Muroya no Ômuraji entgegentreten (s.a. oben S. 55 f.). Gemessen an der Aufdringlichkeit, mit welcher Michi no Omi, Sippenahn der Ôtomo, der Kume/Iwarebiko-Überlieferung im NSK aufgepfropft wurde, muß dieses Hörigkeitsverhältnis für die Sippe der Ôtomo no Muraji, die sich damit zwischen Kume und Herrscher geschoben hat, besondere Bedeutung besessen haben. Die Manipulation weist aber auch auf die Rolle hin, welche diese Überlieferung für den Yamato-Hof selbst spielt.

Man könnte sich den Übergang von Kume zu Kume-be als allmählichen Prozeß vorstellen. Sobald man aber versucht, den Vorgang vor dem Hintergrund größerer Geschehnisse zu begreifen, dann kommt dem Gedanken einer abrupten Veränderung der Verhältnisse größere Wahrscheinlichkeit zu. Es scheint, daß mit Tarashi Nakatsuhiko die Linie des Mimaki Iribiko ihr Ende fand und daß mit Homuda (Ôjin Tennô) eine neue Dynastie anhebt. Ihr ist auch Homuda's Mutter Okinaga Tarashihime (Jingû Kôgô) zuzuzählen, die zunächst als Regentin für ihn genannt wird. Mit Homuda kommt jedoch nicht einfach eine neue Linie von Herrschern auf den Thron, wie das etwa bei dem nächsten (und letzten), sich nicht spürbar auswirkenden Dynastiewechsel Ende des 5. Jh. der Fall zu sein scheint (vgl. Ledyard 1975: 253 f.); mit Homuda beginnt der Yamato-Hof einen neuen Charakter anzunehmen, den Egami als den eines „reitervölkischen Erobererhofes“ bezeichnet hat (Egami 1971: 335 f.; vgl. Egami in NMK: 116 ff.). Ledyard (1975: 243 ff.), der sich bemüht, Egami's Reitervolk-Hypothese auf sicheren Grund zu stellen, spricht im Hinblick auf Homuda von einer Eroberung Japans durch die Puyô. Auf jeden Fall stehen wir hier am Anfang der Entwicklung oder Ausbildung des koreanischen Be-Systems in Japan, und unter den gegebenen Umständen eines Machtwechsels muß gerade die Unterordnung der Kume als einer Art Militärorganisation unter eine militärische Oberleitung der neuen Machthaber als nicht vermeidbare Selbstverständlichkeit erachtet werden.

Eine erneute Eroberung oder auch einfach Inbesitznahme Yamato's stellt einen Parallellfall dar zur ehemaligen Unterwerfung und Einigung des südlichen Yamato, an der die Kume beteiligt waren; die Gründung einer neuen Dynastie bedeutet einen erneuten Beginn – Grund genug

einerseits für die Volkssage, beide Vorgänge zu vermischen und zu verwechseln, andererseits für den Legitimations- und Kontinuitätsanspruch der neuen Dynastie, sie zur Deckung zu bringen. Hier ist vermutlich auch die „historische Wirklichkeit“ vorgegeben, welche der mythologischen Notwendigkeit eines in Himuka beginnenden und in Yamato endenden „Feldzugs nach Osten“ entspricht.

Ledyard (1975: 247 f.) steuert – unter vielen anderen – auch eine wichtige Erkenntnis in bezug auf den Ortsnamen Iware bei, „found in the title of the putative founder of Yamato and as the name of the residence of King Homuda and several of his successors. The name not only suggests rock lore through its first element *iwa* < *ipa*, 'rock', 'boulder', but also seems to be present in Paekche as well, again as a name associated with the capital area. The Korean variant is *Ipar (居拔), while Ipore is the older Japanese form of Iware. When one notices the characters with which Iware is written (磐餘), and sees the odd and otherwise unattested phonetic value of the second character – which just happens to be also the second character of the name Puyō (夫餘 or 扶餘) – one begins to see the plausibility of a connection with that name too . . .”. Für weiteres sei auf Ledyard's Aufsatz verwiesen. Die hier angedeutete Möglichkeit einer späten, erst mit der Eroberung Yamato's und Neugründung einer Dynastie durch Homuda verbundenen Fixierung des Namens Iware bringt erneut die Schwierigkeit ans Licht, die einzelnen Schichten der Iwarebiko-Überlieferung zu trennen und ihnen den richtigen Platz zuzuweisen. Akira no miya, der Palast des Homuda in „Karushima“, soll sich laut Kommentar zum NSK (10: 380) im Dorf Kume in Takechi befunden haben. Die Wahl dieses Standortes wie die vermutliche Neubenennung der Gegend von Iware zeigen erneut ihre strategische Bedeutung. Der Name für den Sagenhelden der Einigung des südlichen Yamato in der überlieferten Form mag daher erst dem Ende des 4. Jh. entstammen und einen älteren Namen verdrängt haben (die Ortsnamenerklärung zu Iware, die NSK 3: 210/211 gegeben wird, nennt als ältere Namen Katawi oder Katatachi), aber die lokale Bindung wie auch die personale Bindung an die Kume weist auf eine ältere Zeit und auf einen früheren Vorgang hin. Umso mehr fällt das gewaltsame Eindringen der Ōtomo in diese ältere Überlieferung auf.

Wer aber sind die Ōtomo no Muraji? Der erste Ōtomo, wenn man von Michi no Omi absieht, ist Ōtomo no Takehi, „Urahn der Ōtomo no Muraji“, der als der letzte der „Fünf Hohen Würdenträger“ unter Ikume Iribiko erscheint (NSK 6: 268/269), später dem Gefolge des Prinzen Yamato-takeru bei dessen Expedition in die Ostlande als Krieger beige-sellt wird (NSK 7: 303) und von Yamato-takeru schließlich das *yukehi-be*, das Be der „Köcherträger“ erhält (NSK 7: 306/307), als dessen Leiter die

Ōtomo no Muraji auch später ausgewiesen sind (vgl. Inoue 1972: 128 ff.). Ein Ōtomo no Takemotsu no Muraji wird unmittelbar nach dem Tod des Tarashi Nakatsuhiko (362) wiederum als letzter von fünf Würdenträgern genannt (Chûai 9/2/5 – NSK 6: 328/329). Folgen wir den Daten einer Throneingabe des (Ō)tomo no Sukune Yoshio aus dem Jahre 861 (Jōgan 3/11/11), so wäre Takehi der Vater des Takemotsu, und Takemotsu seinerseits wäre der Vater des Ōtomo no Muroya (*Sandai jitsuroku* 5 = KST: 82). Muroya selbst begegnet uns das erstmal unter Wo-asatsuma (Ingyō Tennō – NSK 13: 445 ff.). Das NSK weist Wo-asatsuma zwar eine lange Regierungszeit zu; aus den KJK-Glossen geht jedoch hervor, daß Wo-asatsuma etwa 17–18 Jahre regiert haben könnte und 454 starb. Die Erwähnung des Muroya müßte etwa in die Jahre 447–448 fallen.

Muroya wird beim Regierungsantritt des Ōhatsuse (Yūryaku Tennō, reg. ca. 456–489) zum Ōmuraji ernannt (NSK 14: 460/461), ein Titel, der ebenso wie Ōomi hier zum erstenmal in seiner wirklichen Bedeutung erscheint. Ōomi und Ōmuraji bilden fortan die Bezeichnungen für die höchsten, offenbar in wenigen Familien erblichen Ämter im Staate. Als Ōmuraji erscheinen ausschließlich Ōtomo und Mononobe, beide mit Militär- und Strafvollstreckungsaufgaben betraut; unter Ōhatsuse und seinen Nachfolgern verfügen jedoch eindeutig die Ōtomo über die größte Macht im Staate.

Muroya und sein Enkel Kanamura, der ihm als Ōmuraji nachfolgt (Katari, der vermutliche Sohn des Muroya und Vater des Kanamura, fiel bei Kämpfen in Korea – NSK 14: 480/481)⁶³, sind historische Personen, die den Höhepunkt des Hauses Ōtomo markieren. Kanamura war nach dem Erlöschen der Hauptlinie der Homuda-Dynastie der eigentliche Königsmacher, der Wohodo (Keitai Tennō) als angeblichen oder wirklichen Nachfahren einer Seitenlinie des Homuda auf den Thron brachte (NSK 17 = NKBT 68: 20/21). Zum letztenmal hören wir von Kanamura im Jahre 540 (Kimmei 1/9/5 – NSK 19 = NKBT 68: 65 ff.): Kanamura, dem man die Schuld an der Verschlechterung der Situation in Mimana zuschrieb, wurde zwar erneut in seinem Amt als Ōmuraji bestätigt, zog sich jedoch aufgrund der öffentlichen Kritik von den Amtsgeschäften zurück. Obwohl ein Erlaß des Herrschers ihn entlastete und die „Gunstbeweise“ sich häuften, scheint hier das Ende seiner Laufbahn erreicht und die Vormachtstellung der Ōtomo erschüttert. Der Einfluß der Ōtomo no Muraji war andererseits zur Zeit der Kaiserin Suiko und des Kronprinzen

⁶³ In diesem Zusammenhang wäre zu bedenken, ob der oben S. 56 erwähnte Ki no Okazaki no Kume no Muraji, der an der Seite des Katari fällt, nicht zur Verwandtschaft der Ōtomo no Muraji gehört, so wie ja auch die Saeki no Muraji aus den Ōtomo hervorgingen.

Shōtoku immer noch stark genug, um sich bei der Abfassung der Landesgeschichte bemerkbar zu machen.

Betrachtet man die Ōtomo-Überlieferungen, die in das NSK eingeflossen sind, so müssen notgedrungen Zweifel an der Historizität oder der zeitlichen Einordnung der Muroya-Vorfahren Takehi und Takemotsu entstehen. Umgekehrt wäre es merkwürdig, wenn die mächtige Sippe der Ōtomo no Muraji nicht schon vor Muroya nennenswerte Vertreter aufzuweisen hätte. So könnte man, eine zeitliche Verschiebung vorausgesetzt, Takemotsu wohl als Vater des Muroya gelten lassen. Die zeitliche Transponierung von Vorfahren und ihre Verknüpfung mit bestimmten Überlieferungen verfolgt den gleichen Zweck wie die Einführung des Michi no Omi, Urahn der Ōtomo no Muraji, in die Kume/Iwarebiko-Überlieferung: Die immer klarer sich profilierende Sippengesellschaft mit erblichen Ämtern und Würden verlangte den Nachweis der Rechtmäßigkeit der Ansprüche, die nur historisch zu begründen ist. Es ist selbstverständlich, daß damit gegenwärtige Verhältnisse möglichst weit in die Vergangenheit zu projizieren waren, um Alter und Kontinuität des Anspruchs zu dokumentieren. Dabei genügte es nicht, im Umfeld der realen, nachprüfbaren Geschichte und der Überlieferung zu bleiben; in der gleichzeitig hierarchisch gegliederten Gesellschaft war der *mythologische Präzedenzfall*, der für alle Zeiten das Beispiel setzt, notwendig und ausschlaggebend, und zwar umso mehr, je weniger der Anspruch in der historischen Wirklichkeit gefestigt war.

Am wirksamsten mußte sich der mythische Präzedenzfall für einen politischen Anspruch dort einfügen, wo das Herrschaftssystem selbst mythologisch begründet wurde – im Mythos von der Herabkunft des Himmelskels. Hier zeigt sich jedoch deutlich, daß die Verbindung der Ōtomo mit dem Herrscherhaus nicht wirklich bis in mythologische Tiefen reicht: nur eine von fünf Versionen zur Herabkunft des Himmelskels, die das NSK verzeichnet, nimmt von Ame no Oshi-hi no mikoto, Urahn der Ōtomo no Muraji, Kenntnis. Das KJK folgt zwar dem Beispiel, doch mit wesentlich veränderter Tendenz.

Der Anspruch, den die Ōtomo erhärten wollten, ist leicht erkennbar: Führung in allen militärischen Angelegenheiten, Leitung sämtlicher Berufsgruppen militärischen Charakters. Auch der Sippenname Ōtomo bringt dies zum Ausdruck. Aston (1956, I: 86, Anm. 3) übersetzt ihn mit „Great escort“. *Tomo* nimmt in der Zeit vor der Taika-Reform von 645 jedoch auch eine spezielle Bedeutung an: es steht für *tomo-be*, *shina-be*, *be*, d. h. für die „Berufsgruppen“ schlechthin, die unter der Leitung der *tomo no miyatsuko* dem Yamato-Hof dienstbar sind. Die *ō-tomo* wären diejenigen, die den *tomo* (und den *tomo no miyatsuko*) insgesamt übergeordnet sind, und vielleicht darf man davon ausgehen, daß für den „Erobererhof“

der Homuda-Dynastie zunächst Krieger jeder Art die eigentlichen *tomo* waren, ehe das Be-System koreanischen Zuschnitts alle Tätigkeiten umfaßte. „Die Entstehung der Ōtomo-Sippe als Sippe ist nicht klar“, schreibt Kitayama Shigeo in *Nihon rekishi daijiten* (2: 266); die Annahme, ihr Aufstieg stehe im Zusammenhang mit dem Militärwesen und den kriegerischen Unternehmungen des Yamato-Hofes im 4./5. Jh., dürfte indessen der historischen Wirklichkeit nahekommen. Der von ihrer Funktion für den Yamato-Hof abgeleitete Sippennamen im Gegensatz zu den im allgemeinen lokalen Ortsnamen verpflichteten Sippennamen der alteingesessenen bedeutenden Familien macht es wahrscheinlich, daß die Ōtomo Neuankömmlinge sind, deren Anwesenheit in Yamato auf keinen Fall vor Homuda zurückreicht. Um so wichtiger war es für sie, den Anschluß an die älteste Vergangenheit zu finden, indem sie ihre Vorfahren mit den großen kriegerischen Unternehmungen der Legende – Iwarebiko's Einigung des südlichen Yamato, Yamato-takeru's Zug in die Ostlande – verbanden und sie gleichzeitig als Amtsträger unter die „Fünf Hohen Würdenträger“ einreihen, im übrigen eine Gruppierung, die schon durch die Fünzfahl ihre Herkunft aus dem Vorstellungskreis des „reitervölkischen“ Yamato-Hofes der Homuda-Dynastie zu erkennen gibt.

Die Eingliederung des Ōtomo-Urahnens Ame no Oshi-hi no mikoto in den Mythos von der Herabkunft des Himmelsenkels vollends wirkt ausgesprochen künstlich. Eine eigentliche Funktion im Rahmen des Mythos fehlt; dem Sippennamen entsprechend tritt Oshi-hi über eine gewisse Strecke als Begleiter des Himmelsenkels auf, ohne daß dies aus der mythischen Handlung heraus begründbar wäre und einen notwendigen und damit sinnvollen Zusammenhang ergäbe. So ist der Auftritt des Ame no Oshi-hi nicht für den Mythos, wohl aber im Hinblick auf das Anliegen der Sippe der Ōtomo no Muraji aufschlußreich.

Der Name des Urahnens enthält das Attribut *ame no*, „himmlisch“ oder „des Himmels“, doch erscheint dieses als nichtssagende Leerformel – es besteht keine erkennbare, wesentliche Beziehung zu den „himmlischen Gottheiten“, allerdings auch zu keiner anderen Gottheit. Die weitere Rückführung der Ahnenreihe der Ōtomo – laut *Kogoshûi* (KGS 1: 545) ist Ame no Oshi-hi ein Sohn des Takamimusubi, laut *Shôjirôku* (12 = KGS 4: 161) ein Enkel in 5. Generation – ist offensichtlich ein Fabrikat der Zeit nach Abschluß der endgültigen Redaktion des NSK, d. h. nach 720. Durch Takamimusubi als erstem Ahn stammt das Geschlecht dann freilich eindeutig von den „himmlischen Gottheiten“ ab⁶⁴.

⁶⁴ Zu beachten wäre vielleicht auch das *hi* = „Sonne“ nicht nur im Namen des Ame no Oshi-*hi*, sondern auch der weiteren legendären Ahnen *Hi* no Omi (= Michi no Omi) und Take*hi*.

Ame no Oshi-hi als Begleiter des Himmelsenkels bringt das enge Verhältnis der Ōtomo zum Herrscherhaus zur Darstellung; das Waffenarsenal, das er mit sich führt, macht das eigentliche Wesen der Ōtomo als Krieger sichtbar. Um den Anspruch auf die Leitung der militärischen Berufsgruppen zu demonstrieren, bedurfte es jedoch eines Partners, welcher deren Rolle zu verkörpern hatte. Es ist bezeichnend, daß die Ōtomo hierbei weder auf Yukehi-be noch auf Saeki-be zurückgriffen, für die eine größere Anzahl von Belegen vorliegt, die sie in historischem Kontext und von Anfang an als Be unter der Oberleitung der Ōtomo zeigen. Es ist die ältere Institution der Kume, nun zu Kume-be degradiert, durch welche die Ōtomo den Anschluß an die ältere Überlieferung suchten. Damit führten sie ihrerseits die Kume in die Mythologie ein. Auch Ōta Akira (1973, 2: 2163 f.) kam, wenn auch aus anderen Gründen, in seiner Diskussion der Kume-be zu dem Schluß, daß in Ame-kushi-tsu Ōkume, dem himmlischen Urahn der Kume-be, der von dem Ōtomo-Urahn angeführt wird, die Kume-be als solche personifiziert und vergöttlicht wurden. An einer solchen Personifizierung konnten nur die Ōtomo selbst interessiert sein, die damit ihre Führerrolle über die Kume-be von allem Anfang an festlegten. Da nicht nur in dieser mythologischen Szene, sondern überhaupt in der Darstellung des NSK in Bezug auf die Kume ausdrücklich der Standpunkt der Ōtomo vertreten wird, kann auch allein die Lesung *Kume-be* für 來目部 an allen entsprechenden Stellen die ursprüngliche Intention des Werkes treffen. Die Lesung *kume-ra* geht dagegen von der heutigen Kenntnis der realen Verhältnisse aus, die das Bestehen eines Be vor dem 4. Jh. ausschließt. Sie widerspricht dieser ursprünglichen, ahistorischen Intention.

Aufschluß über den hybriden Charakter der in die Mythologie eingeschobenen Szene gibt auch die Sammlung von Waffen, die Oshi-hi und mit ihm Ōkume bei der Herabkunft vom Himmel an sich tragen. Die „himmlischen“ Bogen aus *haji* (Wachssumach)-Holz, *haha*-Pfeile und Felsen- oder Steinköcher, zusammen mit den „hehren hohen Prallpolstern“ sind die eigentlich „himmlischen“ Waffen, d. h. die Waffen der „himmlischen Gottheiten“⁶⁵. Man kann nicht umhin, diese komplette Ausrüstung eines

⁶⁵ Aus der Ame no Wakahiko-Episode (KJK 1: 122/113ff.; NSK 2: 135ff.) geht zudem hervor, daß der „himmlische *haji* (Wachssumach)-Bogen“ identisch ist mit dem „himmlischen *kago*-“ oder „(*ma*) *kako*-Bogen“, dem „(wirklichen) Hirsch-Bogen“, und daß die „himmlischen *haha*-Pfeile“ den „himmlischen *kaku*- (= *kako* ?) Pfeilen“ entsprechen. Ein Paar himmlische *haha*-Pfeile und ein *kachi-yuki*, ein „Köcher für (den Kampf) zu Fuß“ bilden die „himmlischen Erkennungszeichen“, durch welche die Abkunft von den himmlischen Gottheiten erwiesen wird (NSK 3: 209ff.). Man wird ebenso an die promi

Bogenschützen mit der Mythologie der *tenson-minzoku*, der Stammesgenossen des Himmelsenkels, und entsprechend mit deren eigener Ausrüstung in Beziehung zu setzen. Es ist die Ausrüstung einer Reitertruppe, bestenfalls leichter Fußsoldaten, und es fällt nicht schwer, darin das „reitervölkische Element“ zu erkennen, das vom 5. Jh. an den Hochadel dominiert. In dieses Milieu gehört auch, obschon nicht im eigentlichen Sinn mythologisch verankert, der Brummpfeil⁶⁶. Alle diese Geräte haben mit der *ursprünglichen* Ausrüstung und Kampfweise der Kume, wie sie die KL erschließen, wenig zu tun, entgegen der von Ueda (in STS: 245) vertretenen Meinung. Freilich müssen auch die Kume-be des 5. Jh., falls sie weiterhin militärische Aufgaben zu erfüllen hatten, ihre Steinhämmer inzwischen gegen andere Waffen ausgetauscht haben⁶⁷ – aber hier geht es um die Integration von *Überlieferungen* und ihre Unterwerfung unter die Ziele der Ōtomo. Dazu gehört die Umdeutung der *kubutsuchi* der KL in *kubutsuchi no tsurugi*, jene kaum für den wirklichen Gebrauch geeigneten „schlägelköpfigen“ Schwerter, denn auch ein Schwert gehörte jetzt notwendigerweise zur Ausrüstung des Kriegers. Gleichzeitig wurde damit die Kume-Tradition in die den Zwecken der Ōtomo dienende mythologische

nente Rolle des mit Pfeilen gefüllten Köchers unter den Darstellungen der mit Malerei oder Skulpturen geschmückten Grabkammern in Kyūshū erinnert (vgl. Kobayashi 1964: 21). Daß diese Darstellungen mit reitervölkischen Krieger in Zusammenhang stehen, zeigt die gleichzeitige Darstellung von Pferden und Reitern – so z. B. im Ōzuka-kofun, Fukuoka (vgl. Kobayashi 1964: Tafel 19–25).

⁶⁶ Vgl. NMK 120 mit entsprechenden Abbildungen.

⁶⁷ Der Eintrag unter Ōtomo no Sukune – Linke Hauptstadt, Götter-Abstammung – im *Shōjiroku* (KGS 4: 161f.) wirft ein interessantes Licht aus mythologisch-legendärer Sicht auf diese Entwicklung: „Ōtomo no Sukune. Enkel des Takamimusubi no mikoto in 5. Generation. Nachfahre des Ame no Oshi-hi no mikoto. Als erstmals der Himmelsenkel Hiko Ho no Ninigi no mikoto vom Himmel herunterstieg, stellten sich Ame no Oshi-hi no mikoto und (die ?) Ōkume-be vor ihn und sie stiegen auf den Gipfel des Takachiho in Himuka.“

Später machte er die Ōkume-be zu den himmlischen Yugehi-be. Der Name Ame no Yugehi hat hier seine Entstehung. Zur Zeit des Yūryaku Tennō gewährte man die Ame no Yugehi dem Ōmuraji. Die Eingabe (beim Thron) lautete: Die Pflicht, die Tore zu bewachen und sie zu öffnen und zu schließen, ist ein schwerwiegendes Amt; es ist für einen allein kaum zu bewältigen. Man gewähre meinem Sohn Katari, mit mir zusammen links und rechts zu wachen. Der kaiserliche Erlass entsprach der Eingabe. Daher leiten die Sippen der Ōtomo und Saeki das Öffnen und Schließen der Tore links und rechts.“ Man erkennt hier auch die Verbindung zu *Kogoshūi* und SKH (s. unten S. 124).

Szene eingebracht. In dieser von den Ōtomo inspirierten martialischen Aufmachung sind die Kume dann endgültig als „die Krieger“ abgestempelt.

Daß die von den Ōtomo beherrschte Kume-Überlieferung des NSK an der vermutlich genuinen Nachricht von der Tätowierung der Kume indessen keinen Anteil nimmt, kann in diesem Zusammenhang nicht überraschen.

4.3.3 Kume no Atai und Ōkume-nushi – die Idealisierung und Heroisierung der Kume

Der oben beschriebene Prozeß der Verschmelzung vorhandener Überlieferungen und ihrer Neuinterpretation auf der Basis veränderter Verhältnisse muß nicht unbedingt von vornherein geplante Manipulation sein. Ein kleiner Anstoß mag genügen, Überlieferung von alleine in eine dem Geist der Zeit entsprechende neue Bahn zu lenken. Der Zwang, bei der Festlegung der Überlieferung in Form geschriebener Geschichte Fehlendes ergänzen, Lücken füllen und das Vorhandene einer logischen Abfolge und bestimmten Prinzipien unterordnen zu müssen, dürfte dann ein übriges bewirkt haben.

Eine Neuinterpretation aufgrund veränderter Verhältnisse und neuer Tendenzen zeichnet sich auch in der Darstellung des KJK ab, deutlich erkennbar an den gewandelten Beziehungen zwischen den jeweiligen „Urahnern“, aber auch in der Nennung der Kume no Atai als Nachkommen des Ama-tsu Kume bzw. des Ōkume anstelle der Kume-be. Letzteres zeigt eine bemerkenswerte Verschiebung des allgemeinen Interesses, wie wir sie in ähnlicher Weise in Bezug auf die Kuzu wahrgenommen hatten. Ist dem NSK die Gruppe der Kume-be wichtig genug, um in Ame-kushitsu no Ōkume den Ahn der Gruppe insgesamt zu sehen, so konzentriert sich das KJK ganz auf die Herkunft eines sonst unbedeutenden Adelsgeschlechts. Die Kume oder Kume-be treten im KJK außer in den KL selbst überhaupt nicht in Erscheinung. So geht es hier gar nicht mehr um Kume oder Kume-be, sondern nur um die Kume no Atai als deren Führer. Man könnte dies natürlich damit begründen, daß inzwischen nicht nur die Kume, sondern auch die Kume-be als Gruppe verschwunden sind, da das Be-System insgesamt durch die Taika-Reform sein Ende gefunden hat, während die Adelsgeschlechter, die ehemals an der Leitung der Kume beteiligt waren, immer noch vertreten sind und Interesse beanspruchen. Doch weit stärker zeigt sich hierin die Tendenz des KJK, die Geschlechtergesellschaft und ihre Abstammungsverhältnisse zentralistisch zu ordnen: an die Stelle der den Ōtomo no Muraji untergeordneten Kume-be treten die gleich den Ōtomo no Muraji direkt vom Yamato-Hof abhängigen Kume no Atai. Und machte schon das NSK deutlich, daß das

Attribut „himmlisch“ im Namen des Ōtomo-Urahn (und erst recht dasjenige im Namen des Kume-Urahn) nur als Leerformel angesehen werden kann, so bezeichnet das KJK im zugehörigen Zählwort die beiden ausdrücklich als „Menschen“; auch treten sie nicht im Himmel, sondern auf dem Gipfel des Takachiho ihre Begleiterdienste an. Auch hier eine Reduzierung, die Positionen klarmacht.

Die Gleichstellung des Ama-tsu Kume, Ahn der Kume no Atai, mit Ame no Oshi-hi, Ahn der Ōtomo no Muraji, hat indessen eine Reihe von Gelehrten zu der Annahme veranlaßt, daß das KJK den „älteren Zustand“ spiegele, den Zustand, bevor die Kume-be, nach dem Verfall einer „alten“ Kume no Atai-Sippe, unter die Leitung der Ōtomo no Muraji gelangten. Mit diesem Ansatz blieb man allerdings ganz im Sippendenken der altjapanischen Adelsgesellschaft befangen, deren Aufmerksamkeit nur der eigenen Gesellschaftsschicht galt. „Die Kume“ als eine unabhängige Volksgruppe innerhalb der frühjapanischen Gesellschaft bilden eine Kategorie außerhalb dieses Denkens.

Auch Ōta Akira (1973,2: 2163 f.) geht es in seiner Diskussion der Kume-be vorwiegend um das Früher oder Später der beiden Adelsfamilien als Führer der Kume-be. Seine Argumentation folgt einer eigenen Logik, die nicht ohne Reiz ist. Da er in Ama-tsu Kume bzw. Ōkume einfach die Vergöttlichung der Kume-be sieht, fragt er sich, was für eine Sippe dann die Kume no Atai des KJK eigentlich seien, und er gibt sich selbst die Antwort: „Ich meine, sie sind nicht mehr als Tomo no Miyatsuko für einen Teil der Kume-be . . . Daß ihr Standestitel Atai lautet, muß sich darauf beziehen, daß sie Kuni no Miyatsuko von Kumi sind. Das *Shōjiroku* führt zwei Häuser dieser Sippe an, aber von keinem wird verzeichnet, daß es sich um Nachfahren des Ama-tsu Kume no mikoto oder des Ōkume no mikoto handelt. Ginge diese Sippe wirklich auf Ama-tsu Kume oder Ōkume zurück, so müßte sie selbstverständlich zu deren Nachfahren gemacht werden. Folglich ist der Ōkume no mikoto, von dem das KJK berichtet, eine Personifizierung der Ōkume-be, und die Kume no Atai muß man als Nachfahren der Ōkume-be ansehen. Dann gibt es ferner Leute, die sagen, diese Sippe sei später verfallen, aber das ist eine vollständig aus der Luft gegriffene These, ein solches Faktum läßt sich der Landesgeschichte nicht entnehmen. Von Anfang an nämlich stehen die Kume-be als Be unter den Ōtomo no Muraji da; es gibt überhaupt kein Material, um sie sich als großes Adelsgeschlecht vorzustellen, das sich mit Ōtomo oder Mononobe vergleichen ließe . . . Auch der Standestitel geht nicht über Atai hinaus; selbst unter Temmu findet das Geschlecht, wo er Standestitel verleiht, keine Beachtung . . . Man kann also erkennen, daß es sich in der Hauptsache nur um die Stellung eines Oberhauptes innerhalb der Kume-be handelte“.

Ōta's Schlußfolgerung könnte man unterstützen, indem man auf die entsprechende Organisation der Leitung der Saeki-be hinweist (vgl. Inoue 1972: 135 ff.), wobei allerdings fraglich bleibt, ob das außerordentlich späte Auftreten von Kume no Atai nicht von vornherein ausschließt, daß sie je in diesem Sinne tätig waren. Die früheste konkrete Erwähnung eines Kume no Atai fällt in das Jahr 719 (Yôrô 3/11/24 – SNG 8 = KST: 79), und zwar werden einem Oshinomi (oder Oshimi) no Tehito Hiromichi Familienname und Standestitel Kume no Atai *verliehen*. Er kann demnach kaum mit Kume oder Kume-be in einer ursprünglichen Beziehung stehen. Der bereits weiter oben (S. 59) erwähnte Kume no Atai Kumataka, dem man in einer Urkunde des Jahres 748 als Haushaltsvorstand im Dorf Amayama, Distrikt Kume, Provinz Iyo, begegnet, könnte, wie Ōta vermutet, der dortigen ehemaligen Kuni no Miyatsuko-Sippe entstammen, deren Stellung der Standestitel Atai entspräche. Ob aber diese Sippe je mit der Führung von Kume-be betraut war, ist unbekannt. Schließlich ist auch zu bedenken, daß „die Ausbildung des Standestitels Atae (Atai) etwa in das 5./6. Jh. fallen dürfte“, wie Abe Takehiko (in KSDJ 1: 223) feststellt, in eine Zeit also, in welcher die Kume erwiesenermaßen unter der Leitung der Ōtomo no Muraji standen. Die Annahme, daß das KJK mit seiner Hervorhebung der Kume no Atai und in der gleichzeitigen Vernachlässigung der Kume oder Kume-be eine spätere Situation als die im NSK geschilderte vor Augen führe, findet zudem ihre Bestätigung in den allgemeinen Erkenntnissen zur zeitbedingten Tendenz des KJK, die Umezawa Isezô aufgrund seiner vergleichenden Studien gewonnen hat – hier vor allem in Bezug auf die Ordnung des Geschlechterstaates (Umezawa 1976: 207 ff.).

Im Kranz der Überlieferungen bildet auch Yamato-takeru eine der wichtigen Gestalten, deren sich die Ōtomo no Muraji zur Erhärtung ihrer Führungsansprüche bedienten. Um auch hier nicht hintanzustehen, bot sich (wollte man nicht eine neue Person einführen) als entsprechender Ahn für die Kume no Atai nur der Speisenaufwärter Nanatsukahagi an. Seine offenbar bereits festliegende Rolle als Speisenaufwärter in Verbindung mit seiner neuen Eigenschaft als Ahn der Kume no Atai dürfte den Anstoß für die phantasievolle Ausschmückung der Szene im Großgrubenhause von Osaka in der Darstellung des KJK gegeben haben, wo den „achtzig Häuptlingen“ nun „achtzig Speisenaufwärter“ zugesellt werden. Ueda (1971: 323) allerdings, der die erste Phase der Kume in einem Dasein als *yamabito* sieht, ehe sie als „Träger der Militärmacht“ der Yamato-Könige im Takechi-Distrikt siedelten und im dortigen Kume no mi-agata-Schrein die „Götter des Erlauchten Bezirks“ (*mi-agata no kami*) verehrten, glaubt, daß eben aufgrund ihres ehemaligen Daseins als *yamabito* „in der ältesten Vergangenheit der Kume der altertümliche Stil

eines ‚Volkes des Erlauchten Bezirks‘ (*mi-agata no tami*), das den Göttern des Hofes ‚süße Kräuter und bittere Kräuter‘ darbringt, zu finden ist, und daß dies die Vorbedingung für die Entstehung der Überlieferung ist, die den Ahnen der Kume no Atai zum Speisenaufwärter macht“. Der von Ueda hier in die Diskussion eingebrachte Mi-agata-Schrein von Kume (vgl. YT 2: 355) wie auch das *Norito* zum *toshigoi matsuri*, dem die „süßen Kräuter und die bitteren Kräuter“ entnommen sind (NKBT 1: 386/387), finden sich gleichermaßen erstmals im *Engishiki* von 927 aufgenommen; es ist weder vom einen noch vom anderen anzunehmen, daß sie bereits vor dem 7./8. Jh. existierten. Allein in der Eigenschaft als „Gebirgsbewohner“ die Voraussetzung für den Dienst als Speisenaufwärter zu sehen, scheint mir allerdings etwas wenig. So sehe ich keine Möglichkeit, mich der Argumentation Ueda's anzuschließen.

Die Bedeutungslosigkeit (wenn nicht Beziehungslosigkeit) der Kume no Atai im Hinblick auf die Kume-Tradition erhellt auch aus ihrer fehlenden Beteiligung an der Darbietung des Kume-Tanzes. Temmu's Bestrebungen, diejenigen Teile der ältesten Überlieferung in idealisierter Form mit neuem Leben zu erfüllen, die Basis und Hintergrund für sein Staatsideal abgeben konnten, im Verein mit der Bedeutung, die er Musik und Tanz beimaß, führten erstmals zu Tanzschöpfungen auf dem Boden einheimischer Tradition. Erst dieser Entwicklung verdankt auch der Kume-Tanz seine Entstehung. Doch während das KJK nicht in den Kume, sondern in einem Adelsgeschlecht mit dem Namen Kume no Atai den Exponenten der Kume-Tradition vorweisen möchte, greift der Tanz seinerseits auf das Bild des Kume-Kriegers der Ōtomo-Tradition zurück, um unter diesem Bilde den heroischen Kampf des loyalen Untertanen gegen jede Form von Illoyalität darzustellen, verkörpert in der „Spinne“, Abbild der Tsuchigumo, die in der Überlieferung als das illoyale Element an sich erscheinen. Damit wird aber der Kume-Krieger auf einer neuen Ebene idealisiert und heroisiert, ohne daß ein Rückgriff auf die eigentliche Kume-Tradition stattfindet, die längst verschüttet ist. Folglich sind es auch die Ōtomo, nun mit dem Standestitel Sukune ausgestattet, und die aus ihnen hervorgegangenen Saeki no Sukune, die den Tanz anstelle der nicht mehr greifbaren, längst vollkommen im Volke aufgegangenen Kume(-be) vorführen. Von den Kume no Atai ist hierbei keine Rede, aber auch nicht von den Kume-Liedern.

Diesen Punkt der Entwicklung markiert auch Ōtomo no Yakamochi in seinem „Preislied des kaiserlichen Erlasses zu den Goldfunden im Lande Michinoku“ (*Manyōshū* 18, Nr. 4094 = NKBT 7: 278/279 ff.), das über viele Verse hinweg aus einer berühmt gewordenen Ergebniseinschreibungsadresse der Ōtomo besteht. Sie enthält den folgenden Passus: . . . *Ōtomo no/ tōtsu kamu-oya no/ sono na woba/ Ōkume-nushi to/ oi-mochite* . . . – „ . . . der ferne

göttliche Ahn der Ōtomo, als seinen Namen trägt er (läßt er auf sich) Ōkume-nushi . . ." (Zeile 63–67). Der Kommentar NKBT 7: 279 stellt einfach fest, „daß die Überlieferung, so wie dieses Lied sie bietet, im KJK und NSK nicht vorhanden ist“, doch im übrigen haben sich verschiedene Gelehrtenmeinungen gebildet, die aus dem Passus etwa eine Identität von Ame no Oshi-hi und Ame-kushi-tsu Ōkume bzw. von Michi no Omi und Ōkume, und damit generell eine Identität von Ōtomo und Kume herauslesen, oder die (ganz im Gegenteil) in ihm den Versuch der Ōtomo sehen, sich auch die Verdienste der Kume gutschreiben zu wollen. Den Streit hat schon Ōta Akira (1973,2: 2163) ad absurdum geführt; er wies beide Meinungen zurück und interpretierte das *Ōkume-nushi*, „Ōkume-Herr“, sehr plausibel als „Herr über die (oder den) Ōkume“, was mit der NSK-Überlieferung übereinstimmt. Das Bezeichnende an diesem Lied ist aber gerade, daß die Ergebnheitsbekundung der Ōtomo, deren Ahnen einst gelobt hatten, „ging' es ins Meer, so/ versanken unsre Leichen,/ ging's ins Gebirg', wüchs' Gras aus unsren Leichen: in/ des Großen Königs/ Nähe nur laßt uns sterben,/ ohne einen Blick/ zurück . . ." (Zeile 69–76), unter dem ausdrücklichen Hinweis auf die Rolle der Ōtomo als Führer der Kume erfolgt. Und noch immer, „Azusa-Bogen/ in unseren Händen haltend,/ Schwerter und Degen/ um die Hüfte gegürtet,/ zur Morgenwache/ und zur Wache am Abend,/ des Großen Königs/ erlauchten Toren zum Schutz/ stellt man uns hin, als/ gäb' es keine anderen . . ." (Zeile 93–102). Man erkennt die Übereinstimmung mit der Überlieferung des *Kogoshūi* (KGS 1: 551) und des SKH (7: 200), auf die weiter oben (S. 47 f.) hingewiesen wurde: die Ōtomo als Führer der Kume bei der Bewachung der Palasttore.

So bedient sich Yakamochi bei der Idealisierung und Heroisierung der eigenen Vorfahren, deren Verdienste er (bei aller Abstraktheit) ins richtige Licht rückt, der Kume, auf die eben diese Idealisierung und Heroisierung ihrerseits abfärben⁶⁸. Im Mittelpunkt stehen absolute Treue und Ergebnheit dem Herrscher gegenüber, wie man sie inzwischen aus der Kume-Überlieferung und den KL herauszulesen gelernt hat. Dies ist aber nicht mehr Überlieferung selbst, sondern bereits Interpretation der Überlieferung, und zwar eine Interpretation, die der Entwicklung des tennō-zentrischen Denkens im 8. Jh. konform ist. Es ist damit selbstverständlich auch die Interpretation der *kokugaku-sha*, der „Landesgelehrten“ der Edo-Zeit, von der sich auch Wissenschaftler unserer Zeit nicht leicht frei machen können.

⁶⁸ S. a. *Manyōshū* 20, 4465 = NKBT 7: 458/459ff., wo dieselben Gedanken zum Ausdruck gebracht werden.

5. SCHLUSSBEMERKUNG

Hier sollen noch einmal einige wichtige Ergebnisse herausgegriffen und zusammengefaßt werden.

Die Analyse der KL hat als erstes ergeben, daß nur die Lieder 1 – 4, 7 und 8 als „eigentliche“ KL gelten können. Die Lieder 5 und 6 unterscheiden sich in ihrem gesamten Charakter wesentlich von diesen eigentlichen KL; sie stehen mit ihnen in keiner inneren Beziehung und können daher auch nicht zu weiteren Schlußfolgerungen in Bezug auf die KL selbst wie auch auf deren Träger herangezogen werden. Als lediglich „sogenannte“ KL scheiden sie damit aus unseren weiteren Betrachtungen aus.

Innerhalb der eigentlichen KL hebt sich Lied 1 in mehrfacher Hinsicht ab: es ist gleichzeitig Scherzlied und Wechselgesang mit einer Jagdszenerie als Hintergrund, im Gegensatz zu den übrigen KL, die, von tödlichem Ernst, ausschließlich das Erschlagen des Feindes zum Thema haben. Es ist zudem das einzige KL, von dem wir hören, daß es noch zu Beginn des 7. Jh. nach den Regeln einer alten Aufführungspraxis von dem „Amt für Musik“ dargeboten wurde. Die Aufzeichnung der übrigen KL dürfte in dieselbe Zeit und in die Zuständigkeit desselben Amtes fallen, denn die Kume-be, die zuletzt als die Sänger der KL genannt werden, sind nach dieser Zeit als Gruppe nicht mehr faßbar. Damit hat die lebendige Tradition der KL vermutlich schon zu Beginn des 7. Jh. ihr Ende gefunden. Der Kume-Tanz, der von japanischer Seite als mit den KL verbundene Darbietung aufgefaßt wird, läßt sich zeitlich nicht mit den KL in Verbindung bringen. Er kann nicht vor dem Ende des 7. Jh. entstanden sein; weit wahrscheinlicher ist er erst in der 1. Hälfte des 8. Jh. geschaffen worden, und es ist fraglich, ob er überhaupt je zur Begleitung der KL aufgeführt worden ist. Er wird von den Ōtomo- und Saeki-Sippen getanzt, die im 5./6. Jh. die Leiter der damaligen Kume-be waren.

Bedeutet die Auflösung der hörigen Kume-be als Gruppe das Ende der lebendigen Tradition der KL überhaupt, so ergibt der Zeitpunkt der Umwandlung freier Kume zu eben diesen hörigen Kume-be, den wir an der Wende des 4./5. oder zu Beginn des 5. Jh. ansetzen müssen, einen terminus ante quem für die Entstehung der KL, als deren Schöpfer allein freie Kume in Frage kommen. Die Verknüpfung der KL mit der Iwarebiko-Überlieferung, vor allem aber das Inventar der KL selbst legen indessen die Annahme einer noch früheren Entstehung nahe, nämlich

spätestens zu Beginn des 4. Jh. Auf eine spätere Bearbeitung der KL (etwa durch den Hof) deutende Kriterien fehlen; dagegen gibt es, abgesehen von der Einzigartigkeit der KL selbst, mehrere Anhaltspunkte, die ganz im Gegenteil auf eine intakte Textüberlieferung hinweisen – eine Erscheinung, die bei gebundener Sprache ohnedies in stärkerem Maße zu erwarten ist als bei freier Prosa.

Weisen Originalität der Liedtexte, die bildhafte Sprache in ihrer erhaltenen Kraft und unerhörten Spannung, wie sie in keiner anderen früh- oder altjapanischen Liedergruppe sonst anzutreffen sind, auf die einmalige Begabung ihrer Schöpfer hin, so gibt das Inventar der Lieder Einblick in deren Lebenssphäre, ihr kulturelles Milieu. Dieses kennzeichnet die Kume als Bewohner der Uda-Berge, als Bergbauern, die Hirse und Gemüse anbauen und die ihre Ernährung durch Jagd mit Schlingen und Fallen sowie durch Sammelwirtschaft ergänzen. Sie sind nicht Krieger von Beruf; Familien- oder Stammesfeindschaften jedoch sitzen zutiefst verwurzelt in ihrem Bewußtsein: hier zeigen sie sich als gnadenlose und hinterhältige Rächer. Denn nicht der offene Angriff, nicht die Feldschlacht, wo sich faire Gegner im Kampfe messen, entsprechen ihrer Kampfweise. Ihre Taktik besteht im heimlichen Überfall, bei dem der überraschte Feind niedergemacht wird, ehe er zur Besinnung kommt, erschlagen mit den „Kopfschlägeln“, Keulen mit steinernem Kopf, einer ihrem Wesen nach bauerlichen Waffe.

Die Kume, deren Lieder sie als wilde und freie Menschen zeigen, müssen bei der politischen Einigung des südlichen Yamato in der zweiten Hälfte des 3. Jh. eine wesentliche Rolle gespielt haben, die sich vor allem darin äußert, daß die Überlieferung den Helden der Einigungs- und Reichsgründungssagen Iwarebiko selbst zum Verfasser und Sänger der KL macht. Die den ersten Yamato-Herrschern nahestehenden Kume verlieren jedoch an Bedeutung, sobald der Yamato-Hof seine Interessen über das kleine Kerngebiet hinaus verlagert. Sie verschwinden aus unserem Gesichtskreis, um uns im 5. Jh. noch einmal kurz als hörige Kume-be unter der Leitung der Ōtomo no Muraji zu begegnen. Diese Umwandlung – vermutlich nur eines Teils der im übrigen in der Wa-Bevölkerung aufgegangenen, ehemals selbständigen Volksgruppe der Kume – kann nur im Zusammenhang mit einem Dynastiewechsel von größter Tragweite in der zweiten Hälfte des 4. Jh. gesehen werden, nämlich der Begründung der „reitervölkischen“ Dynastie des Homuda (Ōjin Tennō). Die politische Entwicklung im 6. und beginnenden 7. Jh. bewirkte vor allen anderen, mit militärischen Aufgaben betrauten hörigen Berufsgruppen älterer Herkunft die Auflösung der Kume-be. Die tennōzentrische Ausrichtung der Politik vom Ende des 7. Jh. an führte jedoch einerseits in der Überlieferung des KJK zur Herausstellung eines unbedeutenden Adels-

geschlechts, der Kume no Atai, als Gegengewicht gegenüber den Ōtomo no Muraji, die sich in der Überlieferung des NSK zu den alleinigen Sachwaltern der Kume-Tradition gemacht hatten; andererseits bemächtigten sich die Ōtomo auf zweifache Weise erneut der Kume-Tradition: einmal mittels des neugeschaffenen Kume-Tanzes, der zu einer Demonstration der Loyalität im Kampf gegen alles Illoyale gestaltet wird, wie auch mittels ihrer speziellen Hausüberlieferung, die vor allem Ausdruck in der Dichtung Yakamochi's findet, eines ihrer bedeutendsten Vertreter im 8. Jh. Damit werden nicht nur die Ōtomo-Urahn, sondern auch die Kume der ältesten Überlieferung idealisiert und heroisiert: das Klischee des loyalen, heldenhaften Kume-Kriegers hat seine Vollendung erreicht.

LITERATURVERZEICHNIS*

- Aston, W. G.
 1956 *Nihongi. Chronicles of Japan from the earliest times to A. D. 697.*
 First publ. 1896. Repr. London 1956.
- Birket-Smith, Kaj
 1946 *Geschichte der Kultur. Eine allgemeine Ethnologie.* Zürich.
- Blümmel, Maria-Verena
 1979 *Hofzeremonien im japanischen Mittelalter. Eine Untersuchung zu den Jahresbräuchen des Kaisers Go-Daigo (Kammu-nenjūgyōji).*
 Wiesbaden.
- Bock, Felicia Gressit
 1972 *Engi-shiki. Procedures of the Engi era. Book VI-X.* Tokyo.
- Charlier, Michael
 1975 *Das Dai-ri-shiki. Eine Studie zu seiner Entstehung und Wirkung.*
 Wiesbaden.
- Dai-ri-shiki.* Ausgabe KGS 5. 1927.
- Eberhard, Wolfram
 1968 *The local cultures of South and East China.* Leiden.
- Echigo fudoki.* Ausgabe NKBT 2 (*Fudoki itsumon*). 1969.
- Egami Namio
 1971 Egami Namio, Oka Masao, Yahata Ichirō, Ishida Eiichirō: *Nihon minzoku-bunka no genryū to Nihon kokka no keisei.*
 In: *Ronshū Nihon bunka no kigen* 2. (Erstveröffentlichung: *Minzokugaku-kenkyū* 13,3, 1949).
- Encyclopedia Japonica. Dai-Nihon hyakka jiten.* ²1972/73.
- Engi-shiki.* Ausgabe KGS 3. 1927.
- Feifel, Eugen
 1959 *Geschichte der chinesischen Literatur. Dargestellt nach Nagasawa Kikuya.* Hildesheim. 2. Aufl.
- Forke, Alfred
 1964 *Geschichte der alten chinesischen Philosophie.* Hamburg. 2. Aufl.
- Geinō-jiten.* ³1958.
- Harima fudoki.* Ausgabe NKBT 2. 1969.
- Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens.* Herausgegeben von Hanns Bächtold-Stäubli. Berlin und Leipzig. 1927-1942.
- * Alle japanischen Werke sind, wenn nicht anders vermerkt, in Tokyo erschienen.

Hisamatsu Senichi

1974 *Kadokawa shimpan kogo-jiten*. Hisamatsu Senichi, Satô Kenzô hen. *Hitachi fudoki*. Ausgabe NKBT 2. 1969.

Inoue Mitsusada

1972 *Nihon kodai-shi no sho-mondai. Taika zendai no kokka to shakai*. Shimpan.

Ishimoda Shô

1971 *Eiyû-jidai no mondai no shozai ni tsuite*. In: Ronshû Nihon bunka no kigen 2.

Iyo fudoki. Ausgabe NKBT 2 (*Fudoki itsumon*). 1969.

(*Jôgan*-)*Gishiki*. Ausgabe Shintei zôho Kojitsu sôsho. 1952.

Karlgren, Bernhard

1957 *Grammata serica recensa*. Stockholm.

Kemper, Ulrich

1971 Periodisierungen in der japanischen Geschichtsschreibung. In: Asien – Tradition und Fortschritt. Festschrift für H. Hammitzsch. Wiesbaden.

Kidder, J. Edward

1959 *Altjapan. Japan vor dem Buddhismus*. Köln.

Kitayama Shigeo

1971 *Nihon ni okeru eiyû-jidai no mondai ni yosete*. In: Ronshû Nihon bunka no kigen 2.

Kobayashi Yukio

1964 *Sôshoku kofun*. (The decorated tombs of ancient Japan.)

Kodai kayô shû. Ausgabe NKBT 3. 1968.

Kôgaku sôsho. 1–12. 1927–1931.

Kogoshûi. Ausgabe KGS 1. 1929.

Kojiki. Ausgabe NKBT 1. 1969.

Kojiki-den. Verf. Motoori Norinaga. Ausgabe MNZ 9. 1968.

Kokushi daijiten. 1–. 1979–.

Konjaku monogatari. Ausgabe NKBT 22–26. 1970–71.

Ledyard, Gari

1975 Galloping along with the horseriders: Looking for the founders of Japan. In: The Journal of Japanese Studies 1,2.

Lévi-Strauss, Claude

1976 *Mythologica*, Frankfurt.

Manyôshû. Ausgabe NKBT 4–7. 1969.

Maruyama Rimpei

1966 *Teihon Nihonshoki 4: Jiten. Sakuin*.

Matsumura Takeo

1958 *Nihon shinwa no kenkyû*. 1–4. 1954–58.

- Meyers (Großes) Konversations-Lexikon. 6. Auflage. 1904–08.
Minzokugaku jiten. Yanagita Kunio kanshû. 1951.
- Mishina Shôei (Akihide)
 1970a *Yamatai-koku kenkyû sôran*. Mishina Akihide hencho.
 1970b *Yamato heitei. Kenkoku densetsu no imi suru mono*. In: *Nihonshoki kenkyû* 4.
- Miyaoka Kaoru
 1974 „*Uda no takaki ni*“ *kayô shôkô*. In: Ôsaka-jônân Joshi tanki-daigaku kenkyû kiyô 9.
- Motoori Norinaga zenshû. 1–. 1968–.
- Munro, Neil Gordon
 1971 *Prehistoric Japan*. Yokohama 1911. Reprint New York 1971.
- Naumann, Nelly
 1963 *Yama no kami* – die japanische Berggottheit. Teil I: Grundvorstellungen. In: *Asian Folklore Studies* 22. Tokyo.
 1979 Umgekehrt, umgekehrt . . . Zu einer Zauberpraktik des japanischen Altertums. In: *Oriens Extremus* 26.
- Nihon kodai jimmei jiten*. 1–7. 1973–77.
Nihon-kôki. Ausgabe KST. 1978.
Nihon kokugo daijiten. 1–20. 1972–76.
Nihon minzoku jiten. Otsuka minzoku-gakkai hen. 1972.
Nihon minzoku no kigen. Taidan to tôron. Ishida Eiichirô, Egami Namio, Oka Masao, Yahata Ichirô. ⁵1966. (1. Aufl. 1958).
Nihon minzoku shiryô jiten. 1969.
Nihon rekishi daijiten. 1–10. Zôho kaitei-ban. ⁴1971.
Nihon ryôiki. Ausgabe NKBT 70. 1969.
Nihon shakai minzoku jiten. 1–4. ⁴1960.
Nihonshoki. Ausgabe NKBT 67–68. 1969.
Nihonshoki. Ausgabe Rikkoku-shi 1–2. 1940.
Norito. Ausgabe NKBT 1. 1969.
- Ohwi, Jisaburô
 1965 *Flora of Japan*. Washington.
- Ôno Susumu
 1975 *Iwanami kogo-jiten*. Ôno Susumu, Satake Akihiro, Maeda Kingorô hen. ²1975.
- Origuchi Shinobu
 1956a *Yamato kyûtei no sôgyôki*. In: Origuchi Shinobu zenshû 16.
 1956b *Kume-be no hanashi*. In: Origuchi Shinobu zenshû 16.
Origuchi Shinobu zenshû. 1–31. 1954–57.
- Ôta Akira
 1973 *Seishi kakei daijiten*. 1–3. ⁴1973.

Philippi, Donald

1969 *Kojiki*. Translated with an introduction and notes. Tokyo.

Rikkoku-shi. Saeki Ariyoshi kôtei hyôchû. 1-12. 1940-41.

Röhrich, Lutz

1971 Sage. Stuttgart. ²1971.

Ronshû Nihon bunka no kigen. 2. Nihon-shi. Ueda Masaaki hen. 1971.

Ruijû sandai kyaku. Ausgabe KST. 1977.

Ryô no shûge. Ausgabe KGS 2. 1931.

Saeki Arikiyo

1972 *Kenkyû-shi - Sengo no Yamatai-koku*.

Sandai jitsuroku. Ausgabe KST. 1977.

Sasaki Nobutsuna

1956 *Manyôshû jiten*.

Sendai kuji hongî. Ausgabe Kamata Jun'ichi: *Sendai kuji hongî no kenkyû - Kôhon no bu*. ³1978.

Shimpojiumu Hyûga shinwa. Ôbayashi Taryô hen. 1974. (Shimpojiumu „Nihon no shinwa“ 4.)

Shimpojiumu Takamagahara shinwa. Ôbayashi Taryô hen. 1973. (Shimpojiumu „Nihon no shinwa“ 2.)

Shinsen shôjiroku. Ausgabe KGS 4. 1928.

Shohon shûsei Wamyô ruijushô. Hombun-hen. Kyôto ²1971. (Zitate nach dem Text des *Genna ko-katsujî Naha Michinobu-bon*.)

Shôjiroku siehe *Shinsen shôjiroku*.

Shoku Nihongi. Ausgabe KST. 1977-78.

Shoku-Nihon-kôki. Ausgabe KST. 1978.

Sirelius, Uno Taavi

1934 *Jagd und Fischerei in Finnland*. Berlin und Leipzig.

Sôgô Nihon minzoku goi. 1-5. 1955-56.

Sung-shu. Ausgabe Po-na-pen. Shanghai 1958.

Takaki Ichinosuke

1971 *Nihon bungaku ni okeru joji-shi jidai*. In: *Ronshû Nihon bunka no kigen* 2.

Taketori monogatari. Ausgabe NKBT 9. 1968.

Tôdaiji yôroku. In: *ZZGR* 11. 1969.

Tsuchihashi Yutaka

1974 *Kodai kayô ron*. Shinsô 1974 (1. Aufl. 1960).

Tsunoda, Ryûsaku

1951 *Japan in the Chinese dynastic histories*. South Pasadena.

Ueda Masaaki

1971 *Sentô kabu no denryû*. In: *Ronshû Nihon bunka no kigen* 2.

Umezawa Isezô

1976 *Ki-ki hihan*. 21976.

Wamyôshô siehe *Shohon shûsei Wamyô ruijushô*

Wedemeyer, A.

1930 *Japanische Frühgeschichte*. Tokyo.

Wei-chih. Text in Mishina 1970 a.

Yanagita Kunio

1938 *Kinki shûzoku goi*.

1941 *Bunrui sanzon goi*. Yanagita Kunio, Kurata Ichirô kyôhen.

1963 *Kaijô no michi*. In: YKS 1.

1964 *Mizuho no kuni ni tsuite*. In: YKS 31.

Yanagita Kunio shû. 1-31. 1963-64.

Yoshida Tôgo

1971 *Zôho Dai-Nihon chimei jisho*. 1-8. 1969-71.

Zachert, Herbert

1950 *Semmyô*. Die kaiserlichen Erlasse des Shoku-Nihongi. Berlin.

Die Zauberschale. Erzählungen vom Leben japanischer Damen, Mönche, Herren und Knechte. München 1973.

Zukai Kôkogaku jiten. Mizuno Seiichi, Kobayashi Yukio hen. 1959.

REGISTER¹

- Abe (-Sippe) 84, 85, 88
 Abe Takehiko 122
 Achtzig Häuptlinge 42, 44, 45, 55, 122
 Achtzig Speisenaufwärter 44, 55, 122
 Ackerbau(er) 10, 35, 48, 97
 Ackerbauerkultur 10, 37
 Ada (ON) 28, 42
 Adel(sgesellschaft, -geschlechter) 58–61, 119–121, 126f.
agata 5
ago 18, 32, 36–38
 Ainu 5, 9, 22
 Ama 65, 74, 75, 78, 92, 110
 Amabe (ON) 62
 Amagatarai (Amagatari, Amagoto) 78
 Amagatari no Muraji 78
amagatari-uta 78, 83
 Amami-Ōshima (ON) 91
 Ama-tsu-hiko . . . Ho no Ninigi no mikoto s. Himmelsenkel
 Ama-tsu Kume 21, 39, 40, 120, 121
 Amayama (ON) 59, 60, 62, 122
 Ame-kushi-tsu (no) Ōkume 21, 39, 40, 118, 120, 124
 Ame no Hiwashi 78
 Ame no Oshi-hi 39, 40, 116–119, 121, 124
 Ame no Wakahiko 118
 Ame no Yugehi 119
 Amt für Musik (*gaku-fu*) 31, 67–74, 83, 125
 Arasaka (ON) 100
 Armee 108, 110 (s. a. Heer, Truppe)
 Asatsuma no Tehito Tatsumaro 78
 Asomi 61
 Aston, W. G. 8, 9, 17, 22, 92, 110, 116
 Asuka (ON) 87
 Atai (Atae) 59, 121, 122
 Aufführungspraxis 31, 68, 125
 Auge, tatauiertes 49–52
 Ausführungsbestimmungen 76, 84f.
 Axt 68, 69
 Azumi-Auge 50, 52
 Azumi no Hamako 50
 Bankett 77, 82–86
 Bär 9–11, 22
 Barbaren 25, 110f.
 Bauholz 13, 36, 68
 Be (*be*) 3, 61, 78, 108, 112, 114, 116, 118, 121
 Be-System 65, 113, 117, 120
 Behörde für Musik (*gaku-kan*) 70–72, 74, 85
 Berg-Amt 57
 Bergbauern, Bergvolk 36, 38, 47, 66, 109, 111, 126
 Bergworte 9, 10
 Berufsgruppe 3, 28, 112, 116, 118, 126 (s. a. Be)
 Beute 6, 11, 15 (s. a. Fang)
 Birket-Smith, Kaj 5, 35, 37
 Blümmel, Maria-Verena 76f., 82, 87
 Blutrache 31, 38
 Bock, Felicia Gressit 68, 85
 Bogen(schütze) 118f., 124 (s. a. *haji*-Bogen)
 Brandfeldwirtschaft, Brandrodungsbau 29, 35
 Brandmal 50
 Brummpfeil 39, 40, 119
 Buche 13
 Buchweizen 13
 Buddha, Großer von Nara 83f.

¹ Ortsnamen sind durch ein beigefügtes (ON) gekennzeichnet.

- Buddhismus, buddhistisch 9, 70, 72, 74, 86
bumin 27, 28, 55, 94, 112
- Chamberlain, Basil Hall 92
 Charlier, Michael 76
 Chikuzen (ON) 60
 Ch'in (ON) 73
 China, chinesisch 13, 22, 30, 50, 54, 71–74, 92, 97–99, 111
 Chronologie 95, 97, 99
 Ch'u (ON) 73
- Daijō-e s. Großes Kosten (des Neuen Reises)
 Dairi-shiki 76f.
 Dienstleistungsgruppen s. Berufsgruppen
 Dynastie, neue 113f.
 Dynastie, regierende 96, 98, 100–102, 105, 108, 110, 111
 Dynastiewechsel 101, 126
- Echigo fudoki 53
 Egami Namio 111, 113
 Eigentliche KL 26, 28, 32f., 53, 66, 125
 Ekimi 56
 Emishi 25–27, 46, 53, 93, 109, 111
 Engi-shiki 84, 123
 Erster Menschenkaiser 46, 95, 96
 Erstfrau 4, 11, 13, 15 (s. a. *konami*)
- Falke 6
 Falle 4, 35, 36, 42, 44, 46, 126
 Familienfehde, -feindschaft 31, 38, 126
 Fang 7, 10, 11, 14 (s. a. Beute)
 Feifel, Eugen 73
 Feind 6, 7, 17, 19, 24, 27, 31, 33, 38, 42, 45, 47, 48, 83, 126
 Feld-Tanz (*ta-mai*) 72, 84, 86–88
 Felsenköcher, himmlischer 39, 40, 118
 Fisch 6–8, 11, 28
 Fliehburg 5, 36
- Flötenspiel(er) 70, 76, 77
 Forke, Alfred 87
 Frau 11, 15, 36 (s. a. Erstfrau, Zweitfrau)
 Fremdvolk 54, 93f., 110
 Fremdvolk-Theorie 92, 93
 Fudoki 104, 111
 Fujiwara no Ason Wotamaro 88
 Fünzfzahl 117
 Futami (ON) 17
- gagaku-ryō* s. Kanzlei für Hofmusik
gaku-fu s. Amt für Musik
gaku-kan s. Behörde für Musik
 Garde 109, 112
 Genealogie 97
 Genshō (Kaiserin) 86
 Gesandtschaft(sverkehr) 71, 72, 97
 Gesang 42, 52, 70, 73, 77, 85, 88
 Geschichtsauffassung 101
 Geschichtsbewußtsein 46
 Geschichtsbild 103, 104
 Geschlechtergesellschaft 120
 Geschlechterstaat 122
gigaku 71, 74, 88
 Glückwunschlied 37, 78
 Gosechi-(Feld-)Tanz 84–88
 Großes Kosten (des Neuen Reises) 82, 84–86, 88
 Grubenhäus 19, 34, 36–38, 42, 44, 45, 54f., 57, 66, 86, 103
 Gunji Masakatsu 85
- Hachiman 83
 Hafuri 100
haha-Pfeile, himmlische 39, 40, 118
haji-Bogen, himmlischer 39, 40, 118
hakari 68, 69
 Handmaß 31, 67–69
 Haniwa 52
 Harima (ON) 57
 Harima fudoki 7, 50, 57
 Harue no Sukune 60
 Hata no Okasaki (ON) 100
 Hatsuse (ON) 34, 78, 81
 Häuptling 16, 27, 45

- hayashi-kotoba* 14
 Hayato 90, 92–94, 109–111
 Heer 100, 107, 110 (s. a. Armee, Truppe)
 Heguri (ON) 56
 Heijō (Tennō) 85
 Herabkunft des Himmelsenkels 39, 47, 48, 55, 98, 100, 116–119
 Heroisches Zeitalter 15, 63, 65, 66
 Hiko Hohodemi 100, 105
 Hiko-sa-jiri 68
 Hime-tatara Isuzuhime 49
 Himmelsenkel 39, 40, 47, 48, 98, 118, 119 (s. a. Herabkunft des Himmelsenkels)
 Himmelsgötter, himmlische Gottheiten 43, 44, 117, 118
 „himmlisch“ 117, 118
 Himuka (Hyūga) (ON) 39, 98, 99, 114, 119
 Hi no Omi 41, 47, 117 (s. a. Michi no Omi)
 Hirsch 5, 7, 8, 10
 Hirse(acker, -anbau) 29, 30, 35, 36, 66, 126
 Hisamatsu Senichi 14, 20
 Hitachi fudoki 53, 54, 76
 Hitakami (ON) 25
 Höfischer Liedtanz 66
 Höfische Zeremoniallieder 23, 65
 Hofzeremonie(II) 23, 65, 74, 75, 77, 78, 85
 Homuda 50, 75, 101, 113–115, 117
 Homuda-Dynastie 101, 115, 117, 126
 Hörige (Unfreie), Hörigkeit 28, 51, 57, 109, 113, 126 (s. a. Leibeigene)
 Hōryūji 71
 Hoshikawa (Prinz) 56
 Hui-ti (Han-Kaiser) 73
 Iga (ON) 5
 Ikaruga (ON) 74
 Iketsuhime 55
 Ikoma (ON) 99
 Ikume Iribiko 109, 110, 112, 114
 Imaki no Ayahito Saimon 71
 Imibe 69
 Inaba no Kuni no Miyatsuko 58
 Inasa (ON) 26
 Ingwer 30
inōgōFu (inogou) 4, 14
 Inoue Mitsusada 28, 92–94, 96, 108, 109, 112, 113, 115
 Ise (ON) 5, 16, 17, 34, 35, 45, 65, 74, 75, 78, 93
 Ishii (ON) 62
 Ishikawa no Tate 55
 Ishimoda Shō 63, 64
isitutu-i (ishitsutsu-i, ishitsuchi) 20–23, 37
 Isshi (ON) 34
 Isukeyorihime 49, 51
isukuFasi (isukuhashi) 6
itisakaki (ichisakaki) 12
 Iwaki (Prinz) 56
 Iwa no hime 81
 Iware (ON) 42, 46, 105, 106, 108, 114
 Iwarebiko 3, 4, 20, 28, 39–45, 47, 48, 55, 66, 67, 75, 83, 92, 95–97, 99, 100, 102, 103, 105–108, 113, 114, 116, 117, 125, 126
 Iyo (ON) 58–62
 Iyo fudoki 60
 Iyo no Kumebe 57–59
 Iyo no Kumebe no Wodate 57, 59
 Iyo no Kuni no Miyatsuko 58
 Iyonushi 58, 59
 Izahowake 50
 Izanagi und Izanami 78
 Izumo (ON) 7
 Jagd 4, 5, 8–11, 15, 16, 31, 33–36, 66, 125, 126
 Jagdlied 5, 10
 Jagdsprache 10
 Jägerkultur, Jägertum 10, 35
 Jägerlatein 11, 14
 „jetzt“ in KJK und NSK 31, 56, 67, 70, 73, 74, 77
 Jimmu (Tennō) 2, 3, 47, 51, 52, 65, 66, 105 (s. a. Iwarebiko, Erster Menschenkaiser)

- Jôgan gishiki 84
 Jomei (Tennô) 61
 Jômon-Zeit 19, 22, 23

kabane s. Standestitel
 Kagu-Berg, himmlischer 60
 Kaiserlicher Empfang 76, 77
 Kaiserliches Heer (Armee) 24, 42, 45,
 108 (s. a. Heer)
 Kakinomoto(-Sippe) 61
 Kamimusubi 58, 78
 Kammu (Tennô) 77
 Kampf(episoden, -handlungen) 4, 15,
 17, 18, 21, 23, 24, 27, 28, 37, 38, 43,
 44, 85, 109, 126, 127
 Kampfweise (Taktik) 18, 23, 37, 38,
 67, 119, 126
 Kamube (ON) 62
kamu-gatari 81
 Kamu Yamato Iwarebiko s. Iware-
 biko
 Kanzlei für Hofmusik (*gagaku-ryô*)
 71, 84, 85, 88
 Karlgren, Bernhard 92
kashiwade s. Speisenaufwärter
 Kashiwara (ON) 43, 44
 Katari no Miyatsuko 78
kata-uta 52
 Katsuragi (ON) 100, 101
 Kawachi (ON) 56, 88
 Kawara-Tempel 71
 Kemper, Ulrich 95, 96
 Keule(nkopf) 21–23, 37, 48, 126
 Ki (Kii) (ON) 41, 56, 100, 104
 Kibi no Omi 57
 Kibi no Wakahime 56
 Kidder, J. Edward 21
 Kinai (ON) 60
 Ki no Okazaki Kume no Muraji 56,
 58, 115
 Kishi-be 88
 Kishi-Tanz 84, 85, 88
 Kita (ON) 59
 Kita Sadayoshi 90, 92
 Kitayama Shigeo 63, 65, 117
 Kloster 70, 74, 84

 Kobayashi Yukio 21, 22, 119
 Kôbô Daishi 60
 Köcher 118f. (s. a. Felsenköcher)
 Kofun-Zeit 21, 97
 Kogoshûi 47, 68, 69, 92, 117, 119,
 124
 Koguryo 70, 72, 87
 Kojiki (KJK) passim
 Kôken (Kaiserin) 83
 Kokuzô hongî 58, 59
 Kome (ON) 90, 91
 Komi (ON) 90, 91
 Komödianten 70
konami 11, 36 (s. a. Erstfrau)
 Konjaku monogatari 8
 Kontinuität(sanspruch) 96, 101, 114,
 116
 Kopfschlägel s. *kubututu-i*
 Korea, koreanisch 13, 22, 54, 56, 72,
 93, 97, 113–115, 117
kôri 5
 Kormoranhalter (s. a. *ukai ga tomo*)
 28, 42
 Kose no Hafuri 100
 Koshi (ON) 54
 Kosten des Neuen (Reises) 76, 77, 82
 (s. a. Reiskostefest)
 Kotoshironushi 49
 Krähe 41, 100, 101
 Krieg, kriegerisch 10, 15, 16, 27, 34,
 37, 38, 56, 97, 108, 109, 117
 Krieger 3, 19, 20, 37, 40, 42, 47, 48,
 60, 61, 109, 112, 114, 117–120,
 123, 126, 127
 Kriegsgefangene 94, 109
 Kriegslied 5, 15, 65
kubutsuchi (*kabutsuchi*) *no tsurugi*
 20, 23, 119 (s. a. schlägelköpfiges
 Schwert)
kubututu-i (*kubutsutsu-i*, *kubutsuchi*)
 20, 21, 23, 33, 37, 66, 119, 126
kudira (*kujira*) 6, 8–11, 15, 34 (s. a.
 Wal)
 Kultwesen 97
 Kuma 90, 92
 Kuma-be 90

- Kumahito 90
 Kumano (ON) 17, 100, 104, 106
 Kumaso 90, 110, 111, 112
kumē 19, 59, 92
 Kume (ON) 61, 90–92; (Distrikt, Iyo) 59–62, 122; (Dorf, Iyo) 59, 60; (Dorf, Naniwa) 56; (Dorf, Yamato) 43, 46, 47, 60, 108–110, 114, 122, 123
 Kume passim
 Kume-be 19, 21, 24, 32, 39–42, 47, 48, 55–61, 67, 74, 90, 93, 94, 108, 112, 113, 118–123, 125, 126
 Kume-Clan 91, 93
 Kume-dera 60, 109
 Kume-Gemeinschaft, -Gruppe 65, 66, 93
 Kume no Atai 21, 40, 43, 53, 54, 55, 94, 120–123, 127
 Kume no Atai Kumataka 59, 122
 Kume no mi-agata-Schrein 109, 122, 123
 Kume no Mononobe 61
 Kume no Mononobe no Ikuhi 61
 Kume no Muraji 56–58, 115
 Kume no Omi 61
 Kume no Toneri no Miyatsuko 61
 Kume no Wakugo 57, 58
 Kume Sennin 60
 Kume-Sippe 27, 28, 51, 60, 93
 Kume-Tanz 68, 83–85, 88, 89, 108, 123, 125, 127
kume-uta 2, 66, 88
kumē 59
 Kumi (ON) 90, 91
 Kumi no kuni (ON) 58, 59
 Kumi no Kuni no Miyatsuko 58–60, 121, 129
 Kuna (ON) 90
 Kunimi-Hügel 42, 44, 45, 103
 Kuni no Miyatsuko 58–60, 121, 122
 Kurzgedicht (*tanka*) 52, 63
 Kuzu 42, 53, 54, 65, 74–78, 82, 111, 120
 Kyūshū 60, 98, 112, 119 (s. a. Tsukushi)
 Lachen 24, 25, 32, 42, 67, 75
 Langgedicht 28, 30, 63
 Lauch 29, 31, 35, 38
 Ledyard, Gari 98, 109, 113, 114
 Legende 100–102, 108, 117
 Legitimation 96, 114, 116
 Leibeigene 94, 108, 112 (s. a. Hörige)
 Leibgarde 109
 Lévi-Strauss, Claude 24
 Li Yen-nien 73
 Lieder der Ama von Ise 65, 74, 75, 78
 Lieder der Kuzu 65, 74–78, 82
 Liedform, feste 63
 Loyalität 104, 123, 124, 127
 Ma-hitotsu 69
 Makimuku (ON) 79, 81
makurakotoba 6, 19, 26
 Mano no Obito Deshi 71
 Manyōshū 17, 29, 35, 76, 123, 124
 Maruyama Rimpei 20
 Masaki (ON) 50
 Masken 71
matagi 9
 Matsumura Takeo 92, 110
 Meerglück/Bergglück-Prinzen, -Mythos 100, 111
 Menschenkaiser 97, 105 (s. a. Erster Menschenkaiser)
 Menschenopfer 101
 Mesaka (ON) 42
mesaki, *mesaku* 50, 51
 Metapher 5–8, 10, 15–18, 30, 31, 34, 35, 38, 53
 Michi no Omi 3, 20, 41–43, 46, 83, 97, 107, 113, 114, 116, 117, 124 (s. a. Hi no Omi)
 Mie (ON) 78, 79
mi-hakari s. *hakari*
 Militär, militärisch 88, 93, 110, 113, 115–119, 122, 126
 Miller, Roy Andrew 98
 Mimaki Iribiko 54, 97, 102, 105, 109, 113
 Mimana (ON) 97, 115
 Mimashi 71

- Mino (ON) 56
 Mishina Shōei (Akihide) 90, 92, 96, 110
mitumitushi (mitsumitsushi) 19
 Miyake (*miyake*) 57, 109, 110
 Miyaoka Kaoru 104
 Mononobe(-Sippe) 43, 47, 61, 115, 121
 Mori Kōichi 21, 52
 Morogata-Tanz 88
 Motoori Norinaga 12, 13, 26, 51, 95
 Munro, Neil Gordon 19, 22
 Muraji 61, 78
 Murakata-Tanz 88
 Musik 68–74, 77, 84, 85, 87, 88, 123
 Musik-Ensemble 70, 84
 Musikinstrumente 71
 Mythologie, mythologisch, Mythos 21, 29, 48, 97, 98, 100, 101, 105, 108, 111, 112, 114, 116–119

 Nagara no Okasaki (ON) 100
 Nagasunehiko 41, 43–45, 100, 103
 Nahkampf 17, 37
 Nakatsu (Prinz) 50
 Nakusa (ON) 100
 Nanatsukahagi 53, 54, 122
 Naniwa (ON) 41, 56, 99
 Nara (ON) 83
 Nara-Zeit 13, 19
nashiro-be 61
 Naßreis s. Reis
 Neujahrsfeierlichkeiten 74, 76, 83
 Nie-mochi-(motsu-)no-ko 28
 Nigihayahi 43, 44
 Nihon-kōki 76, 85
 Nihon ryōiki 14
 Nihonshoki (NSK) passim
 Niiki-tobe 100
 Niiname-sai s. Kosten des Neuen (Reises)
 Ninigi no mikoto s. Himmelsenkel
 Norito 68, 123

 Ōama (Kronprinz) 86
 Ōbayashi Taryō 21

 Ōchi no Obito 71
 Ōhatsuse 55, 57, 78, 80, 81, 110, 115
 Ōhwi, Jisaburō 12, 29, 30
 Ōkasuga(-Sippe) 61
 Okazaki (ON) 56
 Oke (Prinz) 86
ōkimi 82
 Okinaga Tarashihime 99, 113
 Okinawa (ON) 91
 Ōkume 41, 43, 46, 48, 49, 51, 60, 118, 120, 121, 124
 Ōkume-be 42, 43, 119, 121
 Ōkume-nushi 124
 Ōmiwa no Ason Tamaro 83
 Ōmiwa no Ason Morime 83
 Ōmori Shirō 98
 Ōmuraji 55, 115
 Ōnishi Ringorō 61
ono 68, 69
 Ōno Susumu 5, 13, 14, 16
 Onogoro (ON) 78
 Ōomi 115
 Origuchi Shinobu 92
 Ortnamen 4, 19, 44, 59–61, 90–92, 109, 110, 114
 Ortsnamenerklärungen, volksetymologische 44, 46, 100, 114
 Ortnamenforschung 90
 Osaka (Ossaka) (ON) 18, 34, 36–38, 42, 44, 45, 55, 103, 106, 122
 Ōsazaki 57, 75, 76, 81
 Oshimi (Oshinomi) no Tehito Hiro-michi 122
 Ostfeldzug des Kaisers Jimmu 2, 47, 65, 114
 Ostlande 25, 53, 79, 117
 Ōta Akira 59–61, 118, 121, 122, 124
 Ōtarashihiko 53, 81, 82, 111, 112
 Ōtomo(-Sippe, – no Muraji, – no Sukune) 3, 7, 39, 41, 43, 47, 48, 52, 55, 56, 84, 85, 93–95, 97, 98, 109, 112–127
 Ōtomo no Kanamura no Ōmuraji 55, 115

- Ōtomo no Katari no Muraji 56, 115, 119
 Ōtomo no Muroya no Ōmuraji 55, 56, 113, 115, 116, 119
 Ōtomo no Sukune Hakamaro 84
 Ōtomo no (Sukune) Yakamochi 123, 124, 127
 (Ō)tomo no Sukune Yoshio 115
 Ōtomo no Takehi 53, 114–117
 Ōtomo no Takemotsu 115–116
ōtono hokai 68, 69
 Owarida (ON) 87
 Owarida-Tanz 70, 87
 Owari no Kiyotari 85

 Paekche 6, 55, 70–72, 87, 114
 Palast 68, 79–81
 Palasttore, Bewachen, Öffnen und Schließen 47, 94, 119, 124
 Palasttore, Fest der 47
 P'ei Shih-ch'ing 72
 Pfeffer(baum) 30, 35
 Pfeile 39, 40, 44, 118, 119 (s. a. *haha*-Pfeile)
 Philippi, Donald 2, 19, 105
 Po-hai-Musik 84
 Polygynie 66
 Prallpolster 39, 40, 118
 Preislied 75, 78, 81
 Prinz der Sonne s. Sonnenprinz
 Puyo 113, 114

 Reichsgründer, -gründung 96, 97, 99, 105, 126
 Reis(bau, -kultur) 90, 91, 112
 Reiskostefest 57, 79, 80 (s. a. Kosten des Neuen Reises)
 Reisgottheiten 105
 Reisland 110
 Reiswein s. Wein
 Reitertruppe 119
 Reitervolk, reitervölkisch 111, 113, 117, 119, 126
 Reuse 7, 8, 28, 42
 Rhythmus 68, 69
 Ringaxt 22, 23

 Ritsuryō-Staat 65
 Ritual, Ritus 24, 87
 Ritualgebet s. Norito
 Röhrenzither (*koto*) 85
 Röhrich, Lutz 99, 103, 104, 107
 Ruijū sandai kyaku 62
 Ryō no shūge 56, 85
 Ryūkyū-Inseln 90

 Saeki(-Sippe, –no Muraji, –no Sukune) 8, 85, 94, 108, 119, 123, 125
 Saeki Arikiyo 98
 Saeki no Sukune Fuminari 84
 Saeki-be 93, 94, 109, 118, 122
 Sage (Sagenmotiv, -stoff) 45, 46, 99–107, 114, 126,
 Sakaki 12, 13
sakeru tome 49–51
 Sakita no Obito 71
 Sakurada Katsunori 9
 Sakurai (ON) 18, 71
 Sammelwirtschaft, Sammler 17, 35, 66, 126
 Sandai jitsuroku 84, 115
 Sänger 4, 20, 67, 70, 85, 107, 108, 125, 126
 Sano 105
 Sasaki Nobutsuna 17
 Sayo (ON) 7
 Scherzlied 15, 31, 34, 83, 125
 schlägelköpfiges Schwert 20, 21, 39, 40, 42, 119 (s. a. *kubutsuchi no tsurugi*)
 Schlinge(nstellen) 5, 6, 8, 11, 35, 36, 66, 126, (s. a. Schnepfenschlinge)
 Schnepfenschlinge 3–5, 11
 Schwert 20, 21, 44, 55, 69, 75, 76, 82, 85, 100, 101, 119, 124 (s. a. schlägelköpfiges S.)
 Seiwa (Tennō) 84
 Sendai kuji hongu 58, 119, 124
 Shijimi (ON) 57
 Shikama (ON) 50
 Shiki (ON) 18, 44, 45
 Shiki, der Ältere und Jüngere 42–45, 103

- Shikoku 58
 Shima (ON) 16, 17
 Shima no Ōomi s. Soga no Umako
shina-be 28, 112, 116
 Shiraga 56, 57
 Shōjiroku 54, 61, 78, 117, 119, 121
 Shoku-Nihongi 76, 78, 83, 84, 87, 88, 122
 Shoku-Nihon-kōki 60
 Shōmu (Tennō) 83, 86
 Shōsōin 71
 Shōtoku (Kronprinz) 58, 60, 72–74, 96, 111, 116
 Silla 70, 87
 Sippengesellschaft 116 (s. a. Geschlechtergesellschaft)
 Sirelius, Uno Taavi 5, 6, 11
sitadami s. Uferschnecke
 Sklaven 94, 111
 So (ON) 39
soba 12, 13, 36
 Soga(-Sippe) 37, 55, 61, 74
 Soga no Umako 37, 58, 73
 Sogenannte KL 32, 125
 Sonnenabstammung 82
 „Sonnenburg“ (Hishiro-Palast) 79, 80, 82
 Sonnengöttin 41, 100
 Sonnenprinz 76, 80, 82
 Sozialordnung 15
 Speisenaufwärter 44, 54, 55, 122, 123
 Spinne 85, 123
 Spottlied 25–27
 Spottnamen 54
 Ssu-ma Hsiang-ju 73
 Staatenbildung 104
 Staatsideal 123
 Stamm des Himmelskells (*tenson minzoku*) 90, 110, 111, 119
 Stamm(esgruppe der Kume) 38, 93, 112
 Stammesfehde, -feindschaft 31, 38, 126
 Stampflieder 84
 Standestitel 57, 59–61, 78, 121–123
 Steinaxt 22
 Steinhammer (-schlägel) 18, 20–22, 37, 48, 66, 119
 Steinköcher s. Felsenköcher
 Steinwaffen 21–23, 37, 66
 Stimme, Stimmstärke 67–69
 Strafvollstreckung 115
 Subjekt der KL 4, 5, 11, 15, 16, 20, 27, 32, 33, 67
 Suiko (Kaiserin) 37, 47, 71–74, 77, 87, 115
 Sukune 123
 Sung-shu 110
 Tabu-Sprache, -Wort 9, 35
 Tachibana no Moribe 92
 Tai 73
 Taihō-Gesetz(gebung) 71
 Taika-Reform 74, 92, 120
 Taji(hi)-Sippe 84, 88
 Takachiho (ON) 39, 98, 119, 121
takaki 5, 34, 36
 Takaki Ichinosuke 4, 15, 63–65
 Takakura-Berg 42
 Taka-mi-musubi 39, 117, 119
 Takasaji-Heide 49
 Takata no Obito 54
 Takata no Obito Nemaro 54
 Takechi (ON) 60, 80, 81, 114, 122
 Takeshi-uchi no Sukune 25
 Taketori monogatari 7
 Taktik s. Kampfweise
ta-mai s. Feld-Tanz
 T'ang-Musik 84
tanka s. Kurzgedicht
 Tanz, Tänze 68–72, 83–89, 123, 125, 127
 Tänzer 84, 85, 88, 108
 Ta-oki-ho-ohi 68
 Tarashi Nakatsuhiko 111, 113, 115
 Tatauieren, Tatauierung 25, 49–52, 112
 Tatefushi(-Tanz) 84, 85, 87
tati-sōba (*tachi-soba*) 12f.
tatsutsu-Tanz 86
te-hakari 68, 69

- Temmu (Tennô) 70–72, 77, 81, 82, 87, 88, 121, 123
 Tempel, buddhistische 70, 74
 Tenchi (Tennô) 72
 Tennô(tum) 27, 47, 65, 74, 83, 94
 tennôzentrisches Denken 124, 126
tenson minzoku s. Stamm des Him-
 melsenkels
 Thronbesteigungsfeierlichkeiten, -ze-
 remoniell, -zeremonien 74, 82–86
tobe 100
 Tôdaiji 71, 83
 Tôdaiji yôroku 84, 86
 Todesstrafe (Hinrichtung) 50, 78, 81
 Tomi (ON) 45
 Tomi-Berg 18
 Tomihiko s. Nagasunehiko
 Tomihime 43
tomo, tomo-be 28, 116
 Tomo no Miyatsuko 28, 93, 116, 121
 Tomo no Miyatsuko-System 65
toshigoi matsuri 123
 Toyo-mikenu 105
 Toyo no akari 76, 86
 Treuebekenntnis, -gelöbnis 65, 74, 83, 104
 Truppe 18, 31, 43, 60, 65, 93, 108
 (s. a. Armee, Heer)
 Tsuchigumo (Tsuchikumo) 44, 45, 53–55, 100, 101, 111, 123
 Tsuchihashi Yutaka 4, 5, 6, 7, 10, 16, 20, 23, 25, 27, 28, 51, 52, 65, 66, 74, 76, 78, 93, 104
 Tsuda Sôkichi 105
 Tsukisaka (ON) 43
 Tsukushi (ON) 39, 71, 93, 98, 99 (s. a. Kyûshû)
 Tsukushi-Tanz 88
 Überfall, Überrumpelung 17, 24, 37, 126
 Uda (ON) 3–5, 16, 19, 27, 34–36, 41, 42, 46, 100, 105–108, 126
 Ueda Masaaki 2, 5, 13, 53, 54, 60, 66, 68, 69, 85, 87, 91–94, 119, 122, 123
 Ueto (ON) 7
uFanari (uwanari) 11, 15, 36 (s. a. Zweitfrau)
 Uferschnecke (*sitadami*) 16, 17, 35, 36
 Ukachi (ON) 41–45
ukai ga tomo (ukai-be) 27, 28
 Ukashi, der Ältere und Jüngere 4, 41, 43–46, 103
 Ukiana (ON) 59
 Ukiana no Atai 60
 Umezawa Isezô 73, 77, 122
 Umkehrsprüche 43, 48
 Unebi (ON) 43, 44, 46
uneme 78
 Unfreie s. Hörige
 Unsen (ON) 59, 60
 Ureinwohner 54
 Usa (ON) 83, 99
utagaki 52, 53, 88
 Utano (ON) 5, 18
utite si yamamu-Liedgruppe 16, 18, 23, 27, 30, 37, 65, 67, 74
 Verbreitung der Kume 34, 59, 60
 Versammlungsort 19, 36
 Versbau, -länge 25, 30, 63
 Vierkantholz 13, 36
 Vogelschlinge s. Schlinge
 Volkslied 6, 53, 66
 volkstümliche Lieder und Tänze 85
 Wa(-Leute, -Reich) 52, 97, 98, 109, 110, 112, 126
 Wachdienst, Wache 109, 112, 124
 Waffen 17, 20–23, 37, 38, 40, 47, 66, 67, 118, 119, 126
 Waka-mikenu 105
 Wal 6–8, 14, 15, 35
 Wamyôshô 5, 13, 30, 59, 61, 62, 91, 92
 Wani no Sakamoto (ON) 100
 Wechselgesang, -lieder 14, 15, 31, 33, 52, 53, 112, 125
 Wedemeyer, A. 60, 61, 108, 110
 Wei-chih 30, 52, 65, 90, 98, 105

- Wein (Reiswein) 42, 75, 76, 78, 81, 83
 Wildgemüse 29, 35
 Wildschwein 8
 Wi no Hafuri 100
 Wo-asatsuma 115
 Wodate 57–59
 Wohodo 101, 115
 Woke 57, 58
 Wo(-Leute) s. Wa(-Leute)
 Wone 56
 Wosaka (ON) 42
 Wu (ON) 71
 Wu-Musik, -Tanz 71, 84, 88
 Wu (König = Ōhatsuse) 110
 Würdenträger 70, 72, 86, 114, 115, 117
 Wu-ti (Han-Kaiser) 73
- Yaeyama (ON) 6, 91
 Yahata (Hachiman) von Usa 83
 Yamabe no Muraji 57
 Yamabe no Muraji Ōtate 57
 Yamabe no Muraji Wodate 57, 58
yamabito (Bergbewohner) 54, 93, 122
yama-kujira 8, 9
yama-kotoba 9, 15 (s. a. Bergworte)
yamamori-be 57
 Yamashiro (Prinz) 74
 Yamatai 65, 98, 99, 105
 Yamato (ON) 5, 30, 39, 41, 45, 56, 58–60, 65, 80, 93, 96–102, 104, 106, 108, 109, 112–114, 117, 124
 Yamato-Ebene 19, 34, 46, 47, 105, 106, 109, 112
- Yamato-Herrscher 10, 47, 61, 97, 109, 122, 126
 Yamato-Hof 27, 28, 58, 65, 78, 86, 93, 110–113, 116, 117, 120, 126
 Yamato-Reich, -Staat 46, 47, 67, 94–96, 99, 101, 102, 105, 108–110
 Yamato-shi 26, 56
 Yamato-takeru 25, 45, 53–55, 114, 117, 122
 Yamato-Tanz 84, 88
 Yamato-Volk 54, 110
 Yamato-Zeit 66
 Yanagita Kunio 9, 90, 91
 Yata-garasu s. Krähe
 Yatsukahagi 53, 54
 Yayoi-Kultur 90
 Yayoi-Zeit 21–23, 37, 66, 97
 Yoshida Tôgo (YT) 5, 16, 18, 26, 56, 59–61, 109
 Yoshii (ON) 62
 Yoshii Iwao 99
 Yoshino (ON) 28, 42, 75, 76, 111
 Yoshino no Obito 42
 Yüeh (ON) 73
yüeh-fu 72, 73
 Yukehi-be (Yugehi-be) 94, 114, 118, 119
 Yûryaku (Tennô) 119
- Zachert, Herbert 87
 Zentralisation 77
 Zeremonialliteratur 76
 Zukost 4, 6, 11, 35
 Zweitfrau 4, 11, 15 (s. a. *uFanari*)
 Zwerge 70, 101

ABHANDLUNGEN FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

Herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
 ab Bd. XXXII, 1 von H. R. ROEMER, ab Bd. XXXII, 4 von H. WEHR,
 ab Bd. XXXIV, 2 von H. FRANKE, ab Bd. XXXVII, 3 von A. SPITALER,
 ab Bd. XL, 3 von E. WAGNER

- Bd. XXXI, 1: *Die Rechenkunst bei Ġamšīd b. Mas'ūd al-Kāšī mit Rückblicken auf die ältere Geschichte des Rechnens.* Von PAUL LUCKEY. 1951. X, 143 S. 18,—DM
- Bd. XXXI, 2: *Studien zur georgischen Wortbildung.* Von FRIEDRICH NEISER. Mit einem Vorwort von Robert Bleichsteiner, hrsg. von Gerhard Deeters. 1953. X, 90 S. 12,—DM
- Bd. XXXI, 3: *Gülschehrī Mesnevi auf Achi Evran, den Heiligen von Kirschehir und Patron der türkischen Zünfte.* Von FRANZ TAESCHNER. 1955. IX, 81 S. sowie 13 Texttafeln in Faksimile 12,—DM
- Bd. XXXI, 4: *L'ḫtewḫis de Varsovie (Papyrus Edfou VIII).* Von RICHARD BÖHM. 1955. V, 41 S., 1 Tafel 4,80 DM
- Bd. XXXII, 1: *Heilige Hochzeit und Hoheslied.* Von HARTMUT SCHMÖKEL. 1956. VIII, 130 S. 12,—DM
- Bd. XXXII, 2: *Beiträge zur Kulturgeschichte Chinas unter der Mongolenherrschaft. Das Shan-kū sin-hua des Yang-Yü.* Von HERBERT FRANKE. 1956. VI, 160 S. 26,—DM
- Bd. XXXII, 3: *Beiträge zur Kenntnis Thrakiens im 17. Jahrhundert.* Von HANS JOACHIM KISSLING. 1956. XI, 126 S., 2 Ktn. 15,—DM
- Bd. XXXII, 4: *Amharische Kaiserlieder.* Amharisch-Umschrift-Deutsch. Von MURAD KAMIL. 1957. VI, 50. S. m. Jahrestitelei 10,—DM
- Bd. XXXIII, 1: *Tsch'un-Ts'iu mit den drei Kommentaren Tso-tschuan, Kung-yang-tschuan und Ku-liang-tschuan in mandschurischer Übersetzung.* Hrsg. von WOLFGANG BAUER mit einem Vorwort von ERICH HAENISCH. 1959. XX, 1026 S. 56,—DM
- Bd. XXXIII, 2: *Beiträge zur Kenntnis der Paśai-Dialekte.* Von GEORG BUDDRUSS. 1959. VI, 74 S. 10,—DM
- Bd. XXXIII, 3: *Das Königtum im Rig- und Atharvaveda.* Ein Beitrag zur indo-germanischen Kulturgeschichte. Von BERNFRIED SCHLERATH. 1960. VIII, 173 S. 23,—DM
- Bd. XXXIII, 4: *Zwei russische Novellen in neusyrischer Übersetzung und Lateinschrift.* Von JOHANNES FRIEDRICH. 1960. IX, 140 S. mit Jahrestitelei 15,—DM
- Bd. XXXIV, 1: *Die arabische Überlieferung der sog. Menandersentenzen.* Von MANFRED ULLMANN. 1961. VII, 90 S. 12,—DM
- Bd. XXXIV, 2: *Gestalten aus der Zeit der chinesischen Hegemoniekämpfe.* Von ERICH HAENISCH. 1962. XV, 52 S. und eine Aus-schlagtafel 10,—DM

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN



- Bd. XXXIV,3: *Studien zur Rekonstruktion des Lautstandes der südkaukasischen Grundsprache.* Von KARL-HORST SCHMIDT. 1962. XV, 160 S. 26,—DM
- Bd. XXXIV,4: *Nubische Texte im Dialekt der Kunūzi und der Dongolawi.* Hrsg. von GERTRUD VON MASSENBAACH. 1962. XX, 246 S. 6 S. Jahrestitelei 40,—DM
- Bd. XXXV,1: *Landschaftsgeschichte von Pamphylien, Pisidien und Lykien im Spätmittelalter.* Von BARBARA H. FLEMMING. 1964. XII, 160 S., 2 Ktn. 36,—DM
- Bd. XXXV,2: *Damaszenisch-arabische Texte.* Hrsg. von ARIEL BLOCH und HEINZ GROTZFELD. Mit Übersetzung, Anmerkungen und Glossar. 1964. VIII, 215 S. 40,—DM
- Bd. XXXV,3: *Laut- und Formenlehre des Damaszenisch-Arabischen.* Von HEINZ GROTZFELD. 1964. XII, 134 S. 28,—DM
- Bd. XXXV,4: *Die Hypotaxe im Damaszenisch-Arabischen mit Vergleichen zur Hypotaxe im Klassisch-Arabischen.* Von ARIEL BLOCH. 1965. VI, 102 S. 24,—DM
- Bd. XXXVI,1: *Die schiitischen Derwischorden Persiens.* Von RICHARD GRAMLICH. Erster Teil: Die Affiliationen. 1965. X, 109 S. 28,—DM
- Bd. XXXVI,2-4: *Die schiitischen Derwischorden Persiens.* Von RICHARD GRAMLICH. Zweiter Teil: Glaube und Lehre. 1976. XII, 541 S. m. 1 Taf. 110,—DM
- Bd. XXXVII,1: *Supplement to O. Böhtlingk's Indische Sprüche.* Von LUDWIK STERNBACH. 1965. XXVI, 123 S. 28,—DM
- Bd. XXXVII,2: *Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅgahṛdayasamhitā.* The first five chapters of its Tibetan version. Hrsg. von CLAUS VOGEL. 1965. VIII, 298 S. 52,—DM
- Bd. XXXVII,3: *Türkische Lehnwörter im Tadschikischen.* Von GERHARD DOERFER. 1967. 101 S. 20,—DM
- Bd. XXXVII,4: *Die Ruderlieder – kāp hē ruō – in der Literatur Thailands.* Von KLAUS WENK. 1968. 179 S., 8 Abb. 32,—DM
- Bd. XXXVIII,1: *Tungusen und Ljao.* Von KARL H. MENGES. 1968. VIII, 60 S. und 1 Ausschlagtafel 18,—DM
- Bd. XXXVIII,2: *Heldensagen aus dem unteren Yangtse-Tal.* (Wu-Yüeh Ch'un-Ch'iu). Von WERNER EICHHORN. 1969. VI, 153 S. 30,—DM
- Bd. XXXVIII,3: *Altramäische Grammatik der Inschriften des 10.-8. Jh. v. Chr.* Von RAINER DEGEN. 1969. XVIII, 144 S. 34,—DM
- Bd. XXXVIII,4: *Zum Untergang zweier Reiche.* Berichte von Augenzeugen aus den Jahren 1232-33 und 1368-70. Aus dem Chin. übers. von ERICH HAENISCH †. Hrsg. von PETER OLBRICHT. 1969. VIII, 58 S. und 9 Tafeln 20,—DM
- Bd. XXXIX,1: *Die Inschriften am Eingang des Grabes des „Tef-ib“ (Sint III).* Nach der Description de l'Égypte. Ein Wiederherstellungsversuch. Von ELMAR EDEL. 1970. VI, 35 S. und 3 Falttafeln, 10 Abb. 16,—DM

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

OPAC

D: Zs 61 (48,2/4)

ULB Halle
000 268 208

3/1



56

 **B. GORICH**
Siemensstraße 8
3550 Marburg/L
Tel. 064 21/813 99
BUCHBINDEREI

KUME-LIEDER UND KUME

ZU EINEM PROBLEM
DER JAPANISCHEN FRÜHGESCHICHTE

VON
NELLY NAUMANN



DEU

KO

