

**Religiös-mythologische Vorstellungen
bei den austronesischen Völkern Taiwans**

Ein Beitrag zur Ethnologie Ost- und Südasiens

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität
München

vorgelegt von
Hitoshi Y A M A D A

aus Sendai,
Japan

10. Oktober 2002

Meinen Eltern
und dem Andenken von
Professor Taryô ÔBAYASHI
gewidmet.

Referent: Prof. Dr. Hans-Joachim Paproth

Koreferent: Prof. Dr. Thomas O. Höllmann

Datum der mündlichen Prüfung: 12. Februar 2003

Ihr, unsre Ahnen, ... sollten wir Nachkommen mit der Pflege eurer Gräber aufhören, so wär's etwas Schlimmes. So denken wir Nachkommen, ihr, unsre Ahnen. Darum bieten wir euch Bier an. Wenn wir Nachkommen anderen Stämmen gegenüber stehen, mögen wir uns ehrwürdig auseinandersetzen, schneidig und tapfer kämpfen können! Möge die Ernte des Dorfes gut sein! Mögen Süßkartoffeln, Taros, Reis und Hirse durch die Feuchtigkeit des Taus emporwachsen; mögen die Feldfrüchte der Burschen und Mädchen am hervorragendsten sein! So beten wir.

Ihr, unsre Onkel, mögen unsre Burschen des Dorfes auf die von der Gottheit Malataw behüteten (Tiere), die bis zur Jagdsaison ruhen, stoßen! Mögen wir Nachkommen, als Häuptlinge, so stark und gesund wie Glasperlen sein! Mögen wir die Eingebung von euch Ahnen einatmen können! So beten wir Nachkommen. Soweit ist meine Rede. Also ihr (Ahnen), trinkt zuerst!

— Gebet bei Libation der Ami, Dorf Tafalong (O/A: 513–514).

Vorwort

Seitdem ich im März 1996 zum ersten Mal Taiwan bereiste, habe ich mich mit der ethnologischen Erforschung von dortigen Ureinwohnern — auch mit Feldforschung — beschäftigt. Es ist mir nun eine große Freude, die Ergebnisse in Form einer Dissertation vorlegen zu können. Obwohl ich bereits Vorstudien einschließlich der unveröffentlichten Magisterarbeit (YAMADA 1997a) verfaßt habe, stellt die vorliegende Arbeit meinen ersten Versuch zur Synthese meiner bisherigen Studien dar.

Mein Studienaufenthalt am Institut für Ethnologie und Afrikanistik der Ludwig-Maximilians-Universität München (seit Oktober 1998) war eine äußerst glückliche Gelegenheit für mich, die Perspektive zu erweitern und die Einsichten zu vertiefen. An erster Stelle möchte ich mich bei meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Hans-Joachim PAPROTH bedanken für seinen väterlichen Beistand, seine zahlreichen Anregungen und das Interesse, das er stets an meinen wissenschaftlichen Betätigungen gezeigt hat.

Herr Prof. Dr. Thomas O. HÖLLMANN konnte mir nicht nur als Experte für ostasiatische Ethnologie und Archäologie, sondern anhand seiner langjährigen Beschäftigung mit den austronesischen Ethnien Taiwans viele wertvolle Ratschläge geben.

Unter den Professoren und Dozenten am Institut für Ethnologie danke ich Herrn Prof. Dr. Matthias Samuel LAUBSCHER, Herrn Dr. Jörg HELBIG und Herrn Dr. Klaus SCHUBERT, an deren Veranstaltungen ich teilnehmen und bei persönlichen Gesprächen Anregungen erhalten konnte.

Neben dem Hauptfach (Ethnologie) und den Nebenfächern (Sinologie und Phonetik) konnte ich ein Seminar am Institut für Vor- und Frühgeschichte sowie einen Sprachkurs des Niederländischen am Institut für Deutsche Philologie besuchen. Bibliotheken (Institutsbibliotheken von Ethnologie, Sinologie, Phonetik, Japanologie, Sprachwissenschaft, Historicum und Geographie, sowie die Bayerische Staatsbibliothek und ihre ausgezeichnete Ostasienabteilung), die z.T. reich an ostasiatische Literatur sind, waren für mich eine große Hilfe.

Bedauerlicherweise ist Herr Prof. Dr. ÔBAYASHI Taryô, der mich in Japan vieles gelehrt hatte, im April 2001 verschieden. Seinem Gedenken möchte ich die vorliegende Arbeit widmen.

Der Korrespondenz per E-Mail mit Frau Dr. KANEKO Erika, Herrn Prof. Dr. TSUCHIDA Shigeru, Herrn Prof. Dr. SUENARI Michio, Herrn Prof. YAMAJI Katsuhiko, Herrn Prof. KASAHARA Masaharu, Frau Prof. Dr. SHIMIZU Jun, Herrn NOBAYASHI Atsushi M.A. und vielen anderen Mitgliedern der »Japanese Research Group on Indigenous Peoples of Taiwan« (bis 2000 »Shung Ye Taiwan Aborigines Research Group in Japan« genannt) sind interdisziplinäre Einsichten zu verdanken.

Vielen japanischen und taiwanesischen Lehrern, Kollegen und Freunden gilt mein Dank für ihre Literatursendung und Auskünfte: vor allem Herrn Prof. Dr. OSADA Toshiki, Prof. Dr. GOTÔ Akira, Prof. Dr. SÔGAWA Tsuneo, Prof. MATSUMURA Kazuo, Dr. FUJIMOTO Takeshi, KATAOKA Tatsuki M.A., NAKAMURA Taira M.A., Prof. LIN Hsiu-ch'ê, Frau WANG Ya-p'ing M.A. und Frau K'Ê Huan-yüeh sind zu nennen.

Während meiner Feldforschung und meines Aufenthalts in Taiwan halfen mir die Freunde unter den Saisiyat: Mama' Pilin (Taro'-a-Ta'in; Ch. Herr FÊNG T'ien-fu), 'Omaw-a-'Obay (Ch. Herr CHAO Shan-hê), Tahö's-a-'Obay (Ch. Herr CHAO Chêng-kui) und Bo:on-a-'Obay (Ch. Herr TUNG Kuo-jung). *Ma:'alo' a tomalan!*

Herrn Prof. TAKOSHIMA Sunao, Frau Prof. TSUKIDA Naomi und Herrn ISHIGAKI Naoki M.A., die die Dorfnamen der Puyuma, Sediq und Bunun durchgesehen und gegebenenfalls korrigiert haben, bin ich zu Dank verpflichtet.

An dieser Stelle seien die Verdienste von Herrn WEI Tê-wên, dem Generaldirektor des Verlags Southern Materials Center (= SMC Publishing; Ch. Nan-t'ien-shu-chü), Taipei, hervorzuheben. Dank der Nachdrucke und Veröffentlichungen wichtiger Materialien in seinem Verlag, welche die ganze Forschungsgeschichte Taiwans überspannen, konnten Wissenschaftler und Forscher (wie ich) Zeit und Energie für Literaturrecherche (und -kopien) sparen.

Mein herzlicher Dank gilt Frau Dr. Monika WACKER und Frau Sonja WIEGAND M.A., die mein Deutsch korrigiert und verbessert haben.

Finanziell wurde ich von dem Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD), der Japan Society for the Promotion of Science, der Asien- und Ozeanien-Stiftung der Daiwa-Bank sowie von meinen Eltern unterstützt. Ihnen gilt mein besonderer Dank.

Zum Schluß danke ich HSIAO Man-yü, die mich, trotz der geographischen Entfernung zwischen uns, während der Vorbereitung und der Verfassung der vorliegenden Arbeit stets aufmunterte.

München, im Oktober 2002

YAMADA Hitoshi

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungen	9
Karten	10
Einleitung	16
Taiwan aus ethnologischer Sicht	16
Historische Ethnologie heute	19
Zur Transkription	20
I. Forschungsgeschichte	24
Bis 1895	25
1895–1945	30
Seit 1945	37
Die Fragestellung	45
II. Religiös-mythologische Grundvorstellungen	49
1. Grundbegriffe	49
Übernatürliche Wesen	49
Gottheitsglaube	50
Seelenvorstellungen	57
Rechts und Links	64
Zusammenfassung	67
2. Mythologie	69
Kosmogonie und Weltanschauung	69
Anthropogonie	74
Sakrale Tongefäße	78
Ursprung des Todes	83
3. Krankenheilung und schamanistische Phänomene	84
Schamanenartige Funktionäre und ihre Praktiken	84
»Schamanismus« bei den Puyuma	97
»Schamanismus« bei den Ami	104
Einige Merkmale und ihre Verbreitung	108
Zusammenfassung	112
Exkurs: Magie und Hexerei in Ost- und Südostasien	114
Japan: <i>tsukimono</i>	114

Südchina: <i>ku</i>	II7
Südostasien: Lykanthropie	II9
Nordchina, Korea und Ainu	127
III. Vorstellungen und Riten im Zusammenhang mit Wirtschaftsformen	131
I. Jagd	131
Herr der Tiere	131
Traumdeutung, Vogeldivination und Tabuvorschriften	134
Jagdriten	135
Behandlung der Knochen	139
Jagd und Kopfjagd	141
Zusammenfassung	141
2. Fischfang	142
Meeresfischfang und Bootsfest.	142
Süßwasserfischfang	143
3. Haustierhaltung	145
Mythen über den Ursprung der Haustierhaltung	145
Hund und Schwein als Stammeltern	146
4. Feldbau	150
a) Mythen über den Ursprung der Nutzpflanzen	151
Forschungslage	151
Die Wanderungen der Austronesier und ihrer Kulturpflanzen	152
Mythen über den Ursprung der Nutzpflanzen auf Taiwan	153
Körnerdiebstahl	154
Beschaffung des Samens durch Tiere	158
Entstehung der Nutzpflanzen aus dem Körper	160
Ursprung von Betel und Tabak	167
Magischer Kürbis	171
Nutzpflanzen von Jenseits des Meeres	175
Goldenes Zeitalter	175
Zusammenfassung	179
b) Agrarriten	181
Schwendbau	181
Agrarriten	182
Große Feste	190
Schilf und Erle	199
»Drinnen« und »draußen«	203
Rituelle Jagd	209

Inhaltsverzeichnis

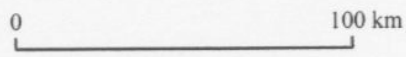
Regenzauber	213
Zusammenfassung	216
c) Spiele	217
Schaukeln	217
Kreiseln	222
Ballspiel	226
Steinwerfen.	227
Tauziehen	230
Wettlaufen	230
Ringen	231
Schießen	231
Ritueller Koitus	232
Zusammenfassung	233
d) Kopfjagd	234
Studien zur Kopfjagd Südostasiens	234
Geographische Verbreitung der Kopfjagd	235
Allgemeines zur Kopfjagd in Südostasien	236
Ornithomantie und Divination	238
Durchführung der Kopfjagd	239
Empfang der Schädel	241
Bewahrung der Schädel	242
Ausstattung des Kopfjägers	245
Anlässe zur Menschentötung	247
Kopfjagd und andere Blutrurale	253
Zusammenfassung	256
IV. Vorstellungen und Bräuche im Zusammenhang mit dem Lebenszyklus	259
Geburt	259
Kindheit und Jugend	261
Ehe	268
Tod, Bestattung und Jenseitsvorstellungen.	269
Schlußfolgerungen	275
Anhang 1: Untereinteilung und Dorfnamen der austronesischen Völker Taiwans	279
Anhang 2: Typen der Mythen und Märchen austronesischer Völker Taiwans	319
Literaturverzeichnis	414
Abbildungen und Tafeln	517

Abkürzungen

Am	Ami.
A/T	AARNE & THOMPSON 1961.
At	Atayal.
At-Pr	Eigentliche Atayal.
At-Sd	Atayal-Sediq.
Bn	Bunun.
Ch	Chinesisch.
CHOI	CHOI 1979.
EBERHARD	EBERHARD 1937.
Engl	Englisch.
INADA	INADA 1988; INADA (ed.) 1993.
Jp	Japanisch.
Kn	Kanakanabu.
KOJIMA	KOJIMA <i>u. a.</i> 1915–22.
O/A	OGAWA & ASAI 1935.
PAN	Protoaustronesisch.
Pp	Peipo (Sinisierte, aber eigentlich austronesische Völker Taiwans).
Pw	Paiwan.
Py	Puyuma.
Rk	Rukai.
SAYAMA	SAYAMA 1913–21.
S/O	SAYAMA & ÔNISHI 1923.
Sd	Sediq.
Sr	Saaroa.
Ss	Saisiyat.
THOMPSON	THOMPSON, 5 Vols.
TPK	Ta-p'eng-k'eng.
Ts	Tsou.
Ts-Kn	Tsou-Kanakanabu.
Ts-Pr	Eigentliche Tsou (Nord-Tsou).
Ts-Sr	Tsou-Saaroa.
Tw	Taiwanesisch.
Ym	Yami.

Verbreitung der austronesischen Völker Taiwans

Ketangalan. Peipo-Völker

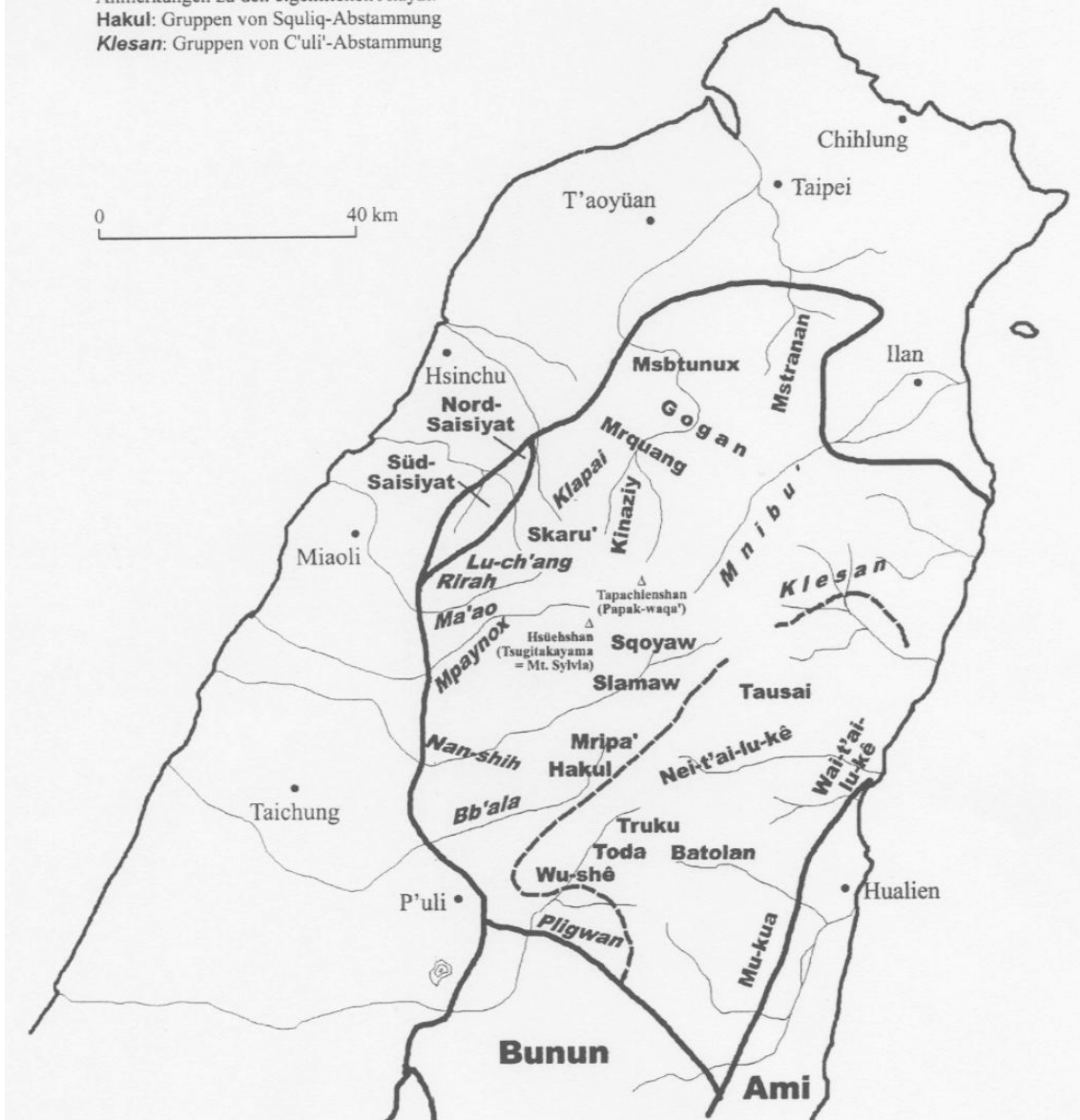


Atayal und Saisiyat

Anmerkungen zu den eigentlichen Atayal:

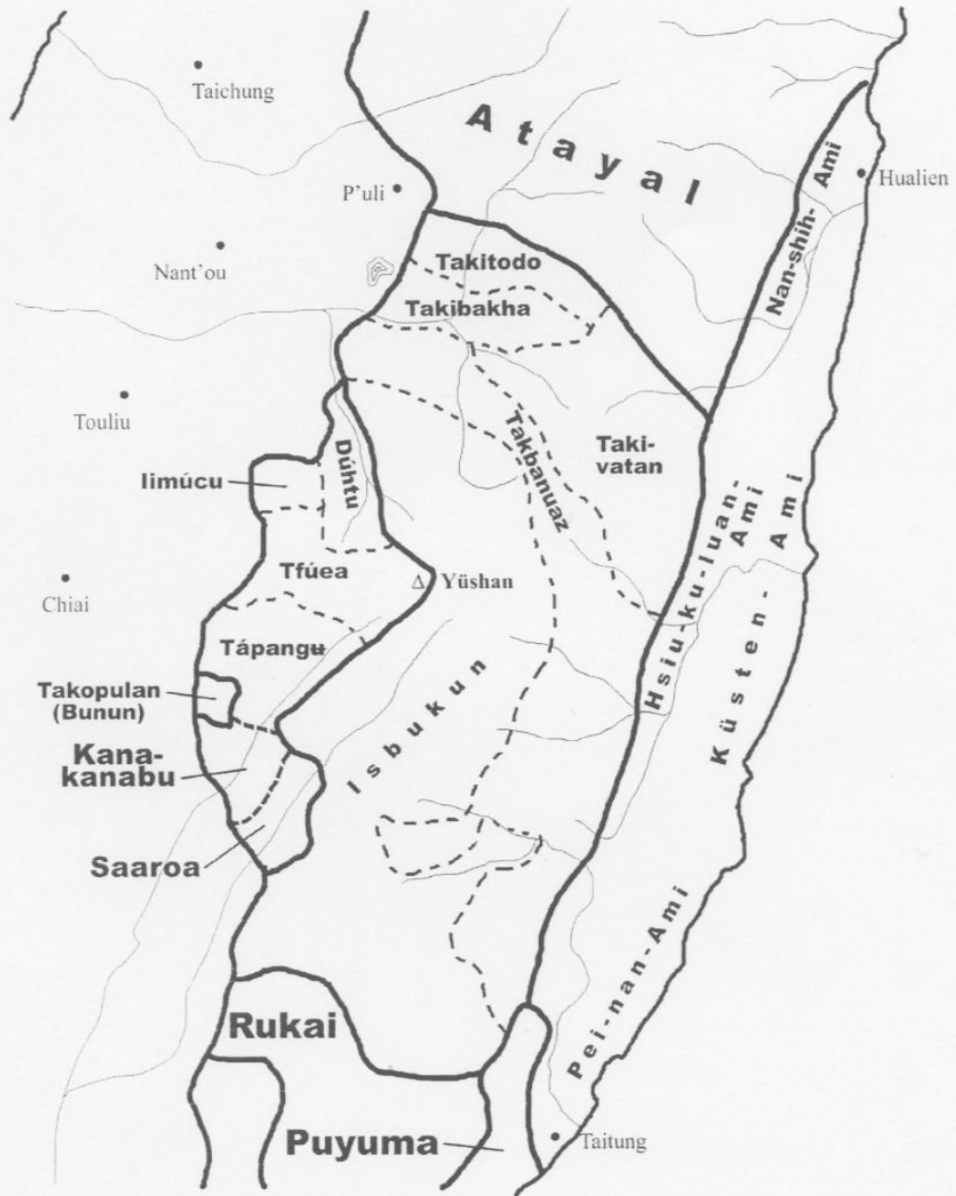
Hakul: Gruppen von Sqliq-Abstammung

Klesan: Gruppen von C'uli'-Abstammung

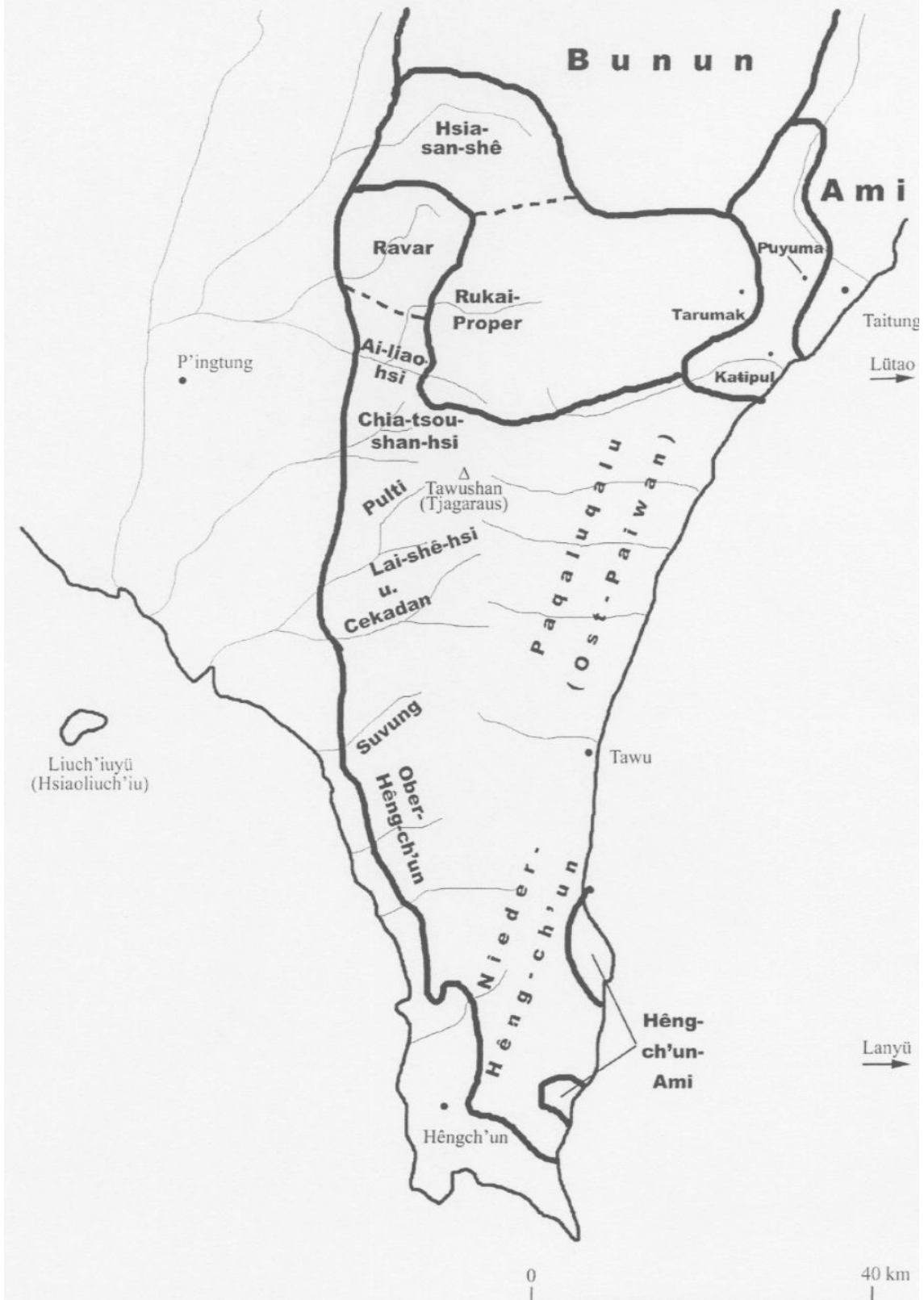


Bunun, Tsou und Ami

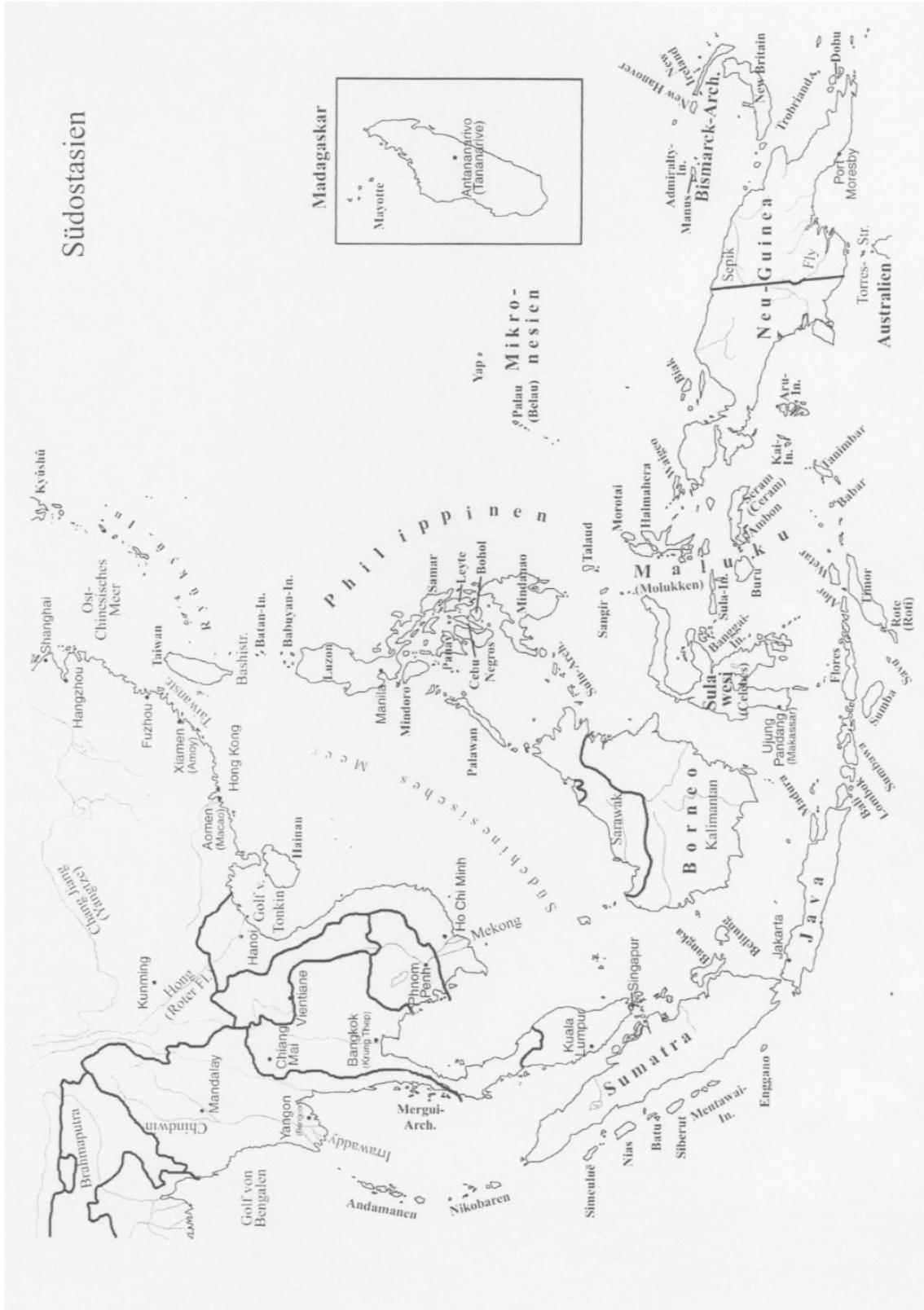
0 40 km



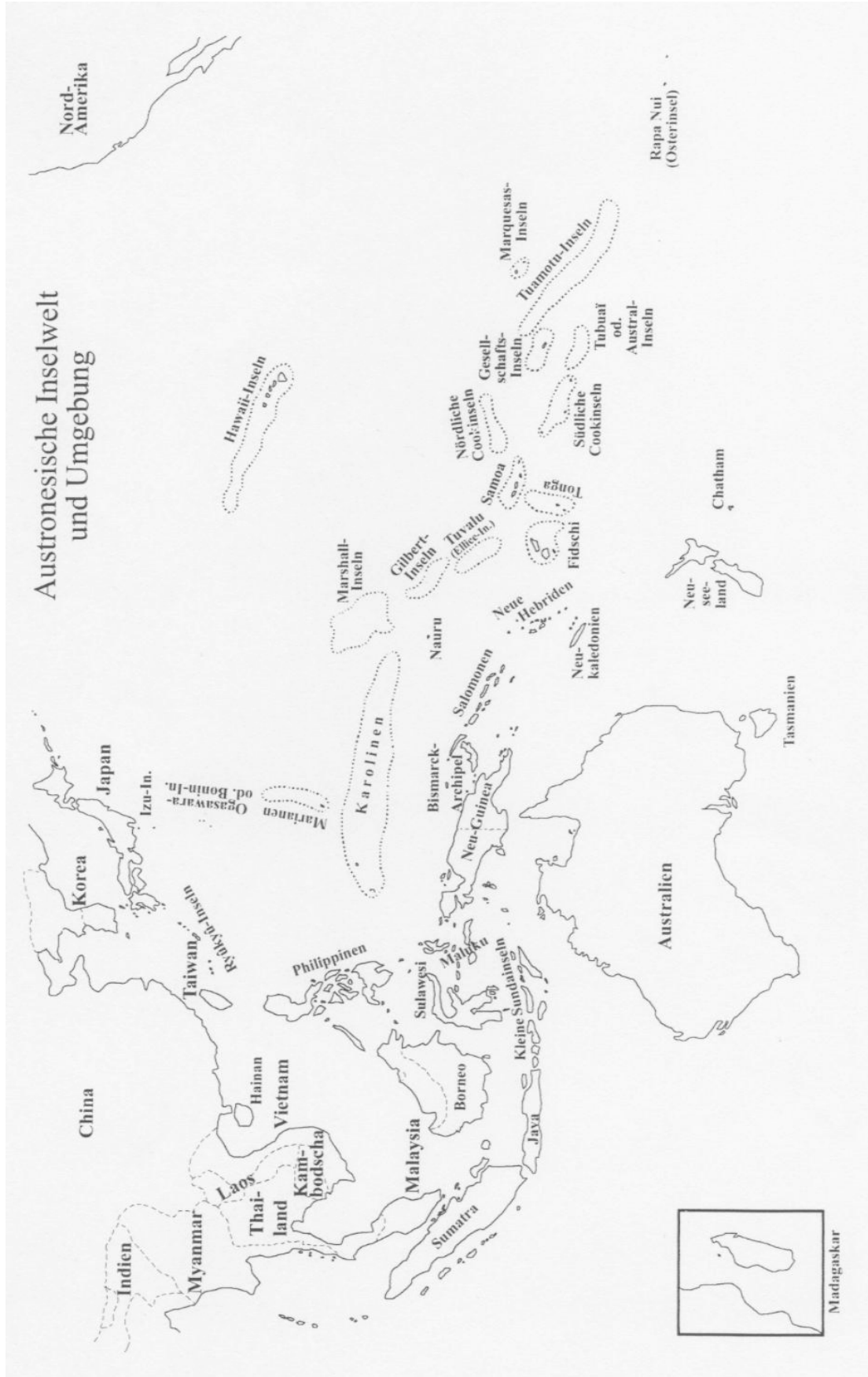
Rukai, Paiwan und Puyuma



Südostasien



Austronesische Inselwelt und Umgebung



Einleitung

Taiwan aus ethnologischer Sicht¹

Taiwan ist ein Gebiet, dessen austronesische Bewohner sich ihre Eigenständigkeit von äußeren Einflüssen (vor allem der Hochkulturen) relativ gut bewahrt haben. MABUCHI Tōichi brachte die Verhältnisse wie folgt zum Ausdruck: »It deserves notice that aboriginal Formosa had been almost exempt from penetration of the Chinese civilization before the mid-seventeenth century when, under Dutch dominance, Chinese immigrants begun (sic!) to flood its western plain. Then until the mid-nineteenth century the native peoples were pushed to the foothill zone or were assimilated by Chinese immigrants. Until recently, however, the native culture in the mountains and the narrow plain of the eastern shore remained fairly integrated and undisturbed by the Chinese influence. The cradle land of the Malayo-Polynesian peoples is usually thought to be somewhere in the continental area of Southeast Asia from where their ancestors migrated in successive waves to Malaysia, Formosa, Madagascar and Oceania. It should be noted here that aboriginal Formosa seems to represent an earlier, if not the earliest, phase of Malaysian cultures. To enumerate a few important features: (1) general lack of the so-called Malayan type of forge which is widespread in southeast Asia, both continental and insular, even in Madagascar²; (2) absence of wet-rice cultivation and the water-buffalo in the cultural tradition, although ploughing the wet ricefield by the water-buffalo is typical in the major parts of southeast Asia and also in southern China; (3) the importance of millet, especially the species called *setaria italica*, in both subsistence economy and ritual life, whereas millet is rather sporadically cultivated and generally not important in southeast Asia as a whole. Apart from these traits, it can be added here that aboriginal Formosa remained free from the influence of Hinduism, which directly or indirectly permeated most parts of Malaysia, to say nothing of Mohammedanism and Christianity, now dominant in Indonesia and the Philippines respectively«

¹ Vgl. YAMADA 2001d.

² Zum Gebläse und seine Verbreitung vgl. FROBENIUS 1904b: 864–865; FOY 1909a; JONES 1964: 201–203; MARSCHALL 1965, 1968; MURAKAMI E. 1970; MABUCHI 1974a; ROTH 1987: 12–13; FEEST & JANATA 1999: 68–70, 86–87.

Einleitung

(MABUCHI 1964: 2; cf. MABUCHI [1956]1974–88: 504–506).

Es gibt bei den Ureinwohnern Taiwans allerdings Elemente, die von Hochkulturen beeinflußt worden sein könnten. Es wurde z.B. schon gefragt, ob bei ihnen Wörter, die aus dem Sanskrit stammen, zu finden seien (KANO 1946: 296–302); ob die Gottesidee wie *Hámo* bei den Tsou oder *Demarwai* bei den Puyuma auf die bis ins 17. Jh. zurückgehende Missionierung zurückzuführen sei (KANEKO 1975: 265, 274–275; BISCHOF-OKUBO 1989: 216–217; cf. CAUQUELIN 1991a: 82) usw. Aber im ganzen genommen sind die einheimischen Kulturen Taiwans nur oberflächlich durch die Hochkulturen gefärbt worden. Man denke z.B. an die Gottesurteile, die sich mit der Hinduisierung Südostasiens sehr weit verbreiteten und sogar die japanischen Inseln erreichten (YAMADA 1995–96), auf Taiwan allerdings keinen Eingang fanden.

Taiwan gehört ethnologisch zum indonesisch-philippinischen Bereich. Die Pflanzerkulturen dieses Gebietes beschrieb KÖRNER wie folgt: »Als besonders altertümlich erscheinen die Kulturen der westlich und südwestlich von Sumatra gelegenen Inseln, der Nikobaren, Mentawai-Inseln und Engano und im Osten der Molukken und der Kleinen Sunda-Inseln etwa von Sumbawa an. Hier kennt man ursprünglich den Anbau von Körnerfrüchten noch nicht. Grundlage der Ernährung bilden Baum- und Knollenfrüchte oder das Mark der Sagopalme. Auch Weberei und Schmiedekunst und das Blasrohr sind ursprünglich unbekannt. Daneben gibt es noch zahlreiche andere primitiv erscheinende Elemente, die indessen so viele Unterschiede aufweisen, daß sie nicht als typische Kennzeichen dieser Kulturgebiete genannt werden können. Ostindonesien zeigt zahlreiche Übereinstimmungen mit den Kulturen Neuguineas und Melanesiens, was aber sicherlich weniger dem dort hervortretenden papuanischen und vielleicht australischen Rasselement zuzuschreiben ist, als wohl eher darauf beruht, daß dieses fernegelegene Gebiet ein Sammelbecken älterer Kulturformen und neben den Philippinen der Ausgangspunkt der polynesischen Völkerwanderungen ist. Auch in anderen Teilen Indonesiens fehlen diese älteren Kulturreste nicht, treten aber nicht in dieser Häufung auf.

Durch den Getreidehackbau, der hauptsächlich Reisbau auf Waldrodungen ist, die Kenntnis der Weberei und der Schmiedekunst sowie des Blasrohrs ist eine jüngere Kulturschicht gekennzeichnet, die sich in typischer Form besonders auf Nias, bei den Batak Sumatras, im Innern Borneos, auf Celebes mit Ausnahme des Westens, im Osten Mindanaos und Formosas und im Innern Nordluzons findet.

Fast alle Kulturen Indonesiens sind sodann durch asiatische Hochkulturen, von denen vor allem die indische, chinesische und arabische zu nennen sind, und durch europäische Hochkulturen tiefgreifend beeinflußt worden« (KÖRNER 1939: 259; 1968: 588; cf. NEVERMANN 1959: 70).

Hier fällt die relative Unberührtheit der indigenen Kulturen Taiwans auf, deren

kulturhistorische Stellung allerdings noch nicht geklärt sind. Nach KANO hängen einige Kulturelemente mit ähnlichen Kulturelementen südostasiatischer Inseln zusammen, sind aber auch auf dem hinterindischen Festland anzutreffen (KANO 1952: 246–247).

Die Sprachen der Ureinwohner Taiwans gehören alle zur austronesischen Sprachfamilie, und zwar zu deren erster Untergruppe: *Formosan*. Alle anderen austronesischen Sprachen gehören zur malayo-polynesischen Untergruppe, wie die Linguisten annehmen (z.B. TRYON 1995: 7). Die besondere Stellung der Kulturen Taiwans läßt sich auch dadurch erkennen, daß hier die typischen Kulturgüter Austronesiens wie Auslegerboot, Pfahlbauten und Hainuwele-Mythen fehlen bzw. nur sporadisch auftreten. Nach ÔBAYASHI Taryô ist der Mythentyp, der unter den südostasiatischen und ozeanischen Mythen über den Ursprung des Feldbaus fast universell in der austronesischen Welt verbreitet ist, ist bei den zu anderen Sprachfamilien gehörenden Völkern dieses Kulturraumes nicht in der Form, daß die Nutzpflanzen aus dem Leichnam göttlicher bzw. menschlicher Wesen entstanden, durchgehend zu finden. Nur auf Taiwan fällt auf, daß diese Mythen kaum auftauchen, und die Auslegerboote oder Pfahlbauten, welche die austronesischen Ethnien generell besitzen, ganz oder fast fehlen. Diese Elemente könnten eingeführt worden sein, nachdem die formosanischen Sprachen vom austronesischen Hauptstrom getrennt worden waren (ÔBAYASHI 1984b: 178–179, d).

So ist es nicht zu bezweifeln, daß die austronesischen Kulturen Taiwans eine wichtige Stelle in der Ethnologie Austronesiens — und deswegen für die Kulturgeschichte Ozeaniens, Ost- und Südostasiens — einnehmen. Aber synthetische und vergleichende Untersuchungen dieser Kulturen sind noch nicht genügend unternommen worden, wie wir noch in der Forschungsgeschichte feststellen werden. Das gilt insbesondere für die geistigen Kulturelemente. Wir besitzen zwar aus diesem Bereich religionsethnologische Arbeiten u.a. von FURUNO ([1945]1972), MABUCHI (1974–88) und KANEKO (1975, [1986–87]1994), die zahlreiche Informationen bereitstellen, doch bedürfen diese Materialien noch eingehenderer Bearbeitung, deren möglichst systematische Darstellung und Vergleich mit den Erscheinungen in Nachbargebieten, wie sie für die materielle Kultur in befriedigender Weise durchgeführt wurden (KANO 1946, 1952; CHEN C. 1968). Deshalb ist es das Ziel der vorliegenden Arbeit, die geistige Kultur, d.h. die religiös-mythologischen Vorstellungen, der austronesischen Völker Taiwans aufgrund der ethnographischen Daten, die wir besitzen, zu rekonstruieren, um sie dann mit den ähnlichen Phänomenen Ost- und Südostasiens zu vergleichen. Dabei werden Fragen, die beim Stand unserer gegenwärtigen Kenntnis noch offen sind, bewußt eher gestellt als beantwortet.

Historische Ethnologie heute

Die vorliegende Untersuchung kann also als historisch orientierte Studie bezeichnet werden, zumal sie auf eine historische Rekonstruktion der Vergangenheit abzielt. Anzumerken ist, daß solche ethnologisch-historische Forschung seit langem aufgegeben wurden. Denn es ist wohl bekannt, daß die sogenannte »Kulturkreislehre« im deutschsprachigen Raum in den 50er Jahren schon bei den eigenen Vertretern als überholt galt (HAEKEL 1956a; ÔBAYASHI 1960; SCHMITZ 1967: 5; ZWERNEMANN 1983: 109–119). Fast gleichzeitig geriet die US-amerikanische Tradition der historischen Ethnologie (RILEY 1967), die in Franz BOAS (z.B. 1940) ihren Begründer sah, außer Mode. Diesen Wendepunkt teilte in Amerika auch die Archäologie: »Archaeology too, at least in North America, went through its own phase in which the particular contingencies of history were devalued in favor of a more ›scientific‹ orientation that sought universal ›laws‹ of cultural process. The New Archaeology of the 1960s and 1970s replaced the earlier emphasis on homologous change with a concern for analogous change, driven in part by a paradigm of archaeology as an experimental and even predictive social science« (KIRCH & GREEN 2001: 3).

Das Interesse an einer historischen Betrachtungsweise in der Ethnologie bestand freilich weiter, was von HEINE-GELDERN gerechtfertigt wurde: »The historical character of ethnology in the countries concerned has proved a sound basis which has spared ethnology those vagaries and ephemeral fashions which have occasionally plagued it elsewhere. On the other hand it is not incompatible with whatever other approach (functionalist, psychological, etc.) one may wish to combine with it, thus leaving all the ways open for future developments« (HEINE-GELDERN 1964: 416). Auch Rüdiger SCHOTT hält »Untersuchungen über kulturgeschichtliche Zusammenhänge zwischen Ethnien eines mehr oder weniger begrenzten geographischen Raumes mit Hilfe von kartographischen und eventuell ethno-statistischen Methoden« für legitim und sogar notwendig (SCHOTT 1981: 46). Die gegenwärtige deutschsprachige Ethnohistorie scheint jedoch auf eine regional eng begrenzte Geschichte beschränkt und sozialwissenschaftlich orientiert zu sein (WERNHART & ZIPS 1998).

Im Rahmen der historischen Linguistik findet man im Gegensatz zu Ethnologie und *cultural anthropology* ein eher kontinuierliches Interesse an der Rekonstruktionen von Stammbäumen innerhalb von Sprachfamilien. Die austronesische Sprachfamilie z.B. gehört zu den im 20. Jh. am besten erforschten Sprachfamilien. Ihr Proto-Wortschatz wurde rekonstruiert, die zu ihr gehörenden Sprachen wurden in

Stammbäume eingeordnet und die Beziehungen zwischen der austronesischen und der austroasiatischen Sprachfamilie (austrische Hypothese) werden weiter untersucht (BLUST 1996; BELLWOOD 1997: 111–113). Historisch arbeitende Linguisten sind nicht nur im pazifischen und südostasiatischen Raum in der Lage, Supersprachfamilien, wie z.B. die Nostratische (KAISER & SHEVOROSHKIN 1988) aufzubauen. Wenn man diese neuesten Ergebnisse der Linguistik betrachtet, ist es kein Wunder, daß sich erneutes und wachsendes Interesse an langfristiger und überregionaler Geschichte und an Kulturkontakten in verschiedenen Teilbereichen und Nachbarwissenschaften der *anthropology* erkennen läßt: Naturanthropologen wenden sich molekularen Genforschungen zu, um die prähistorischen Migrationen und Kontakte der menschlichen Populationen zu ermitteln (CAVALLI-SFORZA [1996]1999); Archäologen, die in den 70er und 80er Jahren mehr Gewicht auf innerkulturelle Entwicklungen legten, setzen sich wieder mit Migrationsfragen und Kulturkontakten auseinander (CHAPMAN 1992; BURMEISTER 2000); Ethnologen scheinen dabei eher bescheiden zu sein, sollten aber von komparativ-ethnographischen Studien (KIRCH & GREEN 2001) Anregungen bekommen können, Anregungen, denen die vorliegende Arbeit auch einiges zu verdanken hat.

Zur Transkription

Traditionell³ spricht man von 9 einheimischen Völkern Taiwans (Atayal, Saisiyat, Bunun, Tsou, Rukai, Paiwan, Puyuma, Ami und Yami⁴), von denen zwei sprachlich aus unterschiedlichen Untergruppen bestehen: Atayal aus Atayal-Propser und Sediq; Tsou aus Tsou-Propser, Kananabu und Saaroa. Außerdem wurden die Ethnien, die bei der japanischen Kolonialherrschaft Taiwans bereits wesentlich sinisiert waren, als Peipo-Gruppen (Tw. »flaches Land«) genannt.

All diese Sprachen gehören, wie gesagt, zur austronesischen Sprachfamilie, weisen jedoch auffallende Unterschiede auf. Einheimische Wörter sind in der benutzten Literatur je nach Autor unterschiedlich angegeben. Ein Ansatz zur Vereinheitlichung der Transkription findet man im kleinen Heft von LI Paul Jen-kuei

³ Die Thao, die bisher als eine der sinisierten Ethnien galten, wurden 2001 als das 10. Mitglied der Ureinwohner (Ch. *yüan-chu-min* 原住民) anerkannt. In der vorliegenden Untersuchung ordne ich sie, — aber nicht aus politischen, sondern rein historischen Gründen — unter die Peipo- (sinisierte) Völker ein.

⁴ Die Yami bezeichnen sich heute oft als »Tao« (Ym. »Mensch«).

Einleitung

(1991). Hier folge ich generell seiner Schreibweise. Trotzdem habe ich in dieser Arbeit teilweise die von ihr abweichenden Transkriptionen aufgenommen. Großbuchstaben (z.B. »T«) werden z.B. vermieden, statt dessen werden Buchstaben mit Strich (z.B. »t«) verwendet, damit die Großbuchstaben am Anfang von Eigennamen mit diesen nicht verwechselt werden. Ansonsten wird in den Zitaten die Schreibweise der jeweiligen Autoren beibehalten.

Bei östlichen Personennamen sind zuerst der Familienname (großgeschrieben) angegeben. Was chinesische Personennamen anbelangt, werden diejenigen aus Festland-China in der Regel mit dem Pinyin-System transkribiert; diejenigen aus Taiwan mit dem Wade-Giles-System. Das gilt auch für Ortsnamen. Schreibweisen, die allgemein üblich sind oder die Autoren selber für ihre eigenen Namen angeben, sind generell respektiert worden.

Für generelle Informationen zur austronesischen Sprachen Taiwans und Wortschatzlisten vgl. u.a. O/A; FERRELL 1969; TSUCHIDA 1988–2001; LI P. J. 1991. Die Phoneme der behandelten Sprachen sind wie folgt (*: entsprechende Phonemsymbole bei den anderen Autoren).

At-Pr: Eigentliche Atayal (Atayal-Proprietary)

p, t, c [ts ~ tʃ], k, q, ' [ʔ], s, x, h, b [β], z, g [ɣ], m, n, ng [ŋ], l [k], r, w, y [j]; i, e, a, o, u.

Wörterbuch: EGEROD 1980. — Literatur: TSUCHIDA 1988–2001 Atayal; LI P. J. 1991: 10–13, 1995a; HUANG M. 2000a.

At-Sd: Atayal-Sediq

p, t, c [ts ~ tʃ], k, q, b, d, g, s, x, h [h], m, n, ng [ŋ], l, r [r], w, y [j]; i, e, a, o, u.

Wörterbuch: PECORARO 1977. — Literatur: TSUCHIDA 1988–2001 Sediq; LI P. J. 1991: 14–16; CHANG Y. 2000a.

Ss: Saisiyat

p, t, k, ' [ʔ], s [ʃ ~ θ], s [ʃ]*, h, b [β], z [z ~ ð], m, n, ng [ŋ], l, ↓ [l ~ ɾ]*, r, w, y [j]; i, ö [œ]*, ä [æ]*, a, o, e [ə].

* s [ʃ] = S (LI), š (TSU); ↓ [l ~ ɾ] = L (LI); ö [œ] (TSUCHIDA) = œ/œe(LI); ä [æ] (TSUCHIDA) = æ/ae (LI).

Literatur: LI P. J. 1978, 1991: 44–46; TSUCHIDA 1988–2001 Saisiyat; YEH 2000.

Bn: Bunun

p, t, c [ts]*, k, q, ' [ʔ], b [ʔ̣], d [ʔ̣d], s, h, v, z [ð]*, m, n, ng [ŋ]*, l; i, a, u.

* c [ts] = ts (NIHIRA); z [ð] = ɗ (NIHIRA); ng [ŋ] = G (NIHIRA)

Einleitung

Wörterbuch: NIHIRA 1988. — Literatur: TSUCHIDA 1988–2001 Bunun; LI P. J. 1991: 23–25; ZEITOUN 2000a.

Ts-Pr: Eigentliche Tsou (Tsou-Propser)

p, t, c [ts ~ tʃ], k, ' [ʔ], b [b̥], d [d̥], f, s, h [x], v, z, m, n, ng [ŋ], r; i, e [ɛ], a, o, u, ɯ [u ~ i].

Außerdem ist der Streß phonemisch im Tsou-Propser.

Literatur: TUNG 1964; TSUCHIDA 1988–2001 Tsou, 1995; LI P. J. 1991: 31–34; SZAKOS 1994; ZEITOUN 2000b.

Ts-Ka: Tsou-Kanakanabu

p, t, c [ts ~ tʃ], k, ' [ʔ], s, h, v [β], m, n, ng [ŋ], l [r], r; i, a, u, e [ə].

Literatur: TSUCHIDA 1988–2001 Kanakanabu; LI P. J. 1991: 35–36.

Ts-Sa: Tsou-Saaroa

p, t, c, k, ' [ʔ], s, v [β], m, n, ng [ŋ], ɿ [ʃ], l [r], r; i, a, u, e [ə].

Literatur: TSUCHIDA 1988–2001 Saaroa; LI P. J. 1991: 37–39.

Rk: Rukai

p, t, c [ts], k, ' [ʔ], b, d, ɸ [d], g, th [θ], s, v, z [ð], m, n, ng [ŋ], l, ɿ [ʃ], r, w, y; i, a, u, e [ə].

Literatur: TSUCHIDA 1988–2001 Rukai; LI P. J. 1991: 40–43, 1995b; ZEITOUN 2000c.

Pw: Paiwan

p, t, tʃ [tʃ], c, k, q, ' [ʔ], b, d, ɸ [d], dj [dʲ], g, s, v, z, m, n, ng [ŋ], l [l]*, ɿ [r - ʎ]*, r, w, y [j]; i, a, u, e [ə].

* l [l] (FERRELL); ɿ [r - ʎ] (FERRELL) = lj (LI).

Wörterbuch: FERRELL 1982. — Literatur: TSUCHIDA 1988–2001 Paiwan; HO D. 1995; CHANG Hsiu-chüan 2000.

Py: Puyuma

p, t, ɸ*, k, q [ʔ - ʃ]*, b [b - β - v]*, d [d - ð]*, ɸ [z - d]*, g [g - h], s [s - ʃ], m, n, ng [ŋ], l, ɿ [l]*, r, w, y [j]*; i, a, u, e [ə].

* ɸ (CAUQUELIN) = T (HUANG), th (QUACK); q [ʔ - ʃ] (CAUQUELIN, QUACK) = fi/ǵ (FERRELL); ' (HUANG); b [b - β - v] = v (QUACK); d [d - ð] = ɸ (FERRELL); ɸ [z - d] (CAUQUELIN) = ʒ (FERRELL), D (HUANG), z (QUACK); ɿ [l] (CAUQUELIN) = L (HUANG), ɸ (QUACK); y [j] = j (QUACK).

Wörterbuch: CAUQUELIN 1991a. — Literatur: TSUCHIDA 1980, 1988–2001 Puyuma; LI P. J. 1991: 26–30; HUANG M. 2000c. — QUACK 1985: 10–11.

Einleitung

Am: Ami

p, t, c [ts ~ tʃ], k, ' [ʔ], f [b ~ f ~ v]*, s, x, h [h], d [d ~ ð ~ t̚], m, n, ng [ŋ]*, l [r], r, w, y [j]; i, a, o [u], e [ə].

* f [b ~ f ~ v] (FEY, WU) = v (TSUCHIDA); ng [ŋ] (TSUCHIDA, LI, WU) = g (FEY).

Wörterbuch: FEY 1986. — Literatur: TSUCHIDA 1988–2001 Ami; LI P. J. 1991: 5–9; WU C. 2000.

Ym: Yami

p, t, c [tʃ], k, ' [ʔ], b, d [d], j [dʒ], g, s [ʃ], h [ɥ ~ ɰ], v, z [z], m, n, ng [ŋ], l, r, w, y; i, a, u, e [ə].

Literatur: TSUCHIDA, YAMADA & MORIGUCHI 1987; TSUCHIDA 1988–2001 Yami; TSUCHIDA, CONSTANTIONO, YAMADA & MORIGUCHI 1989; LI P. J. 1991: 47–50; WEST 1995; CHANG Hsün-hui 2000.

Pp-Pazeh

p, t, k [k ~ q], ' [ʔ], b, d, g, s, x [χ], h [h], z, m, n, ng [ŋ], l, r [r], w, y; i, a, u, e [ə].

Wörterbuch: LI & TSUCHIDA 2001. — Literatur: TSUCHIDA 1982; LI P. J. 1991: 54–56; LIN Y. 2000.

Pp-Thao

p, t, k, q, ' [ʔ], b, d, f [ɸ], th [θ], s, ʂ [ʃ], h, z [ð], m, n, ng [ŋ], l, l̥ [l̥], r, w, y; i, a, u.

Literatur: LI P. J. 1991: 51–53; HUANG M. 2000b.

Pp-Kavalan

p, t, k, q, ' [ʔ], s, b [β], z, ʂ [ɰ]*, m, n, ng [ŋ], l [l̥]*, r [r]*, w, y; i, a, u, e [ə].

* ʂ [ɰ] = ɰ (SHIMIZU); l [l̥] = t̚ (SHIMIZU); r [r] = l (SHIMIZU).

Literatur: LI P. J. 1991: 57–59; CHANG Y. 2000b. — SHIMIZU 1992: 10–11.

I. Forschungsgeschichte

Die Geschichte der Erforschung taiwanesischer Ureinwohner hängt naturgemäß sowohl mit der Geschichte Taiwans als auch mit der der Völkerkunde sowie ihrer Nachbarwissenschaften zusammen. Was die Geschichte der Insel Formosa anbelangt, so lag sie zwischen 1895 und 1945 unter japanischer Kolonialherrschaft, eine Epoche, welche sich nicht nur politisch sondern auch wissenschaftsgeschichtlich von der vorhergehenden sowie nachfolgenden Zeit unterscheidet. Die Zeit bis 1895 könnte man als die Zeit des Beobachtens und des Aufzeichnens betrachten, Tätigkeiten also, die von den Japanern systematisch unternommen wurden. In der Nachkriegszeit lag der Schwerpunkt ethnographischer Feldforschungen aber immer mehr auf der Erschließung von Akkulturationsprozessen, die die traditionellen Gesellschaften inner- und außerhalb Taiwans stark verändert haben. In allen drei Zeiträumen erkennen wir die Bemühungen zur Synthese durch Bearbeitung der zur jeweiligen Zeit zugänglichen Daten.

Im folgenden werden wichtigere Ergebnisse in jeder Epoche besprochen, wobei die Geschichte der Insel und ihrer Bevölkerung selbst nicht eingehender geschildert wird. Zu diesem Thema sei auf IMBAULT-HUART (1893), RIESS (1897)¹, WIRTH (1898a), DAVIDSON (1903), LIEN H. (1918), INÔ (1928), YAMANAKA (1931), NAKAMURA (1953), TAI K. (1988), ITÔ K. (1993), YIN Y. Hrsg. (1996), KIYASU (1997), COPPER (2000), WU, HUANG & LIN (2000) und WAKABAYASHI M. (2001) verwiesen².

¹ Ludwig RIESS (*1861–†1928) war Schüler von Leopold von RANKE und einer der Begründer des Fachs Geschichte an der Universität Tokyo (NAKAMURA 1975).

² Dazu sind nützliche Bibliographien der englischsprachigen Literatur (LEE 1990: 18–33; CH'EN J. 1995) und ein Verzeichnis der Europäer, die die Insel besuchten (OTNESS 1999), zu nennen.

Bis 1895³

Zunächst betrachten wir die linguistischen und ethnographischen Forschungen der Europäer (cf. TERRIEN DE LACOUPERIE 1887; INÔ 1928 III: 573ff.; ASAI 1953; DE BEAUCLAIR [1970]1986; DYEN 1971: 171–176; LI P. J. 1975a; DANIELS 2001a).

Es waren die Portugiesen, die bereits Mitte des 16. Jhs. in die Küstengewässer Taiwans kamen und die Insel »Ilha Formosa« nannten. Darauf folgten die Spanier und die Niederländer. 1626 besaßen die ersteren Keelung (Tw.; Ch. Chih-lung 基隆) und zwei Jahre später Tamsui (Tw.; Ch. Tan-shui 淡水), also zwei Städte Nordtaiwans, wo sie die Herrschaft ausübten, bis sie 1642 von den Holländern vertrieben wurden. Die Spanier dokumentierten hier erstmalig die Sprache, Sozialorganisationen und Sitten der dort ansässigen Bevölkerung (cf. BORAIO 1993; LI Y. C. 1998). Der katholische Missionar Jacinto ESQUIVAL erstellte z.B. eine Wortliste und eine Grammatikbeschreibung der Einheimischen in der Gegend Tamsui (ESQUIVAL 1630a, b).

Die Niederländer, die 1622 die P'êng-hu-Inseln und 1624 Südwesttaiwan (T'ai-nan-Gegend) besetzten, unterwarfen die Ureinwohner, bis sie 1662 wegen der Niederlage gegen CHENG Ch'êng-kung (鄭成功) die Insel verließen. Unter der holländischen Herrschaft begann und wurde die Missionierung der Einheimischen fortgeführt. 1628 schrieb der Missionar Georgius CANDIDIUS den ersten, ausführlichen Bericht über die Ureinwohner Südwesttaiwans (CANDIDIUS 1628, 1649; CAMPBELL 1903: 9–25). Die eindrucksvollen, aber z.T. fiktiven Bilder der Siraya, die im Buch O. DAPPERS (1670) erschienen, sind in DE BEAUCLAIRS Aufsatz ([1970]1986) reproduziert worden. John OGILBY publizierte 1671 in seinem *Atlas Chinensis* (OGILBY 1671) eine mit der von CANDIDIUS fast identischen Beschreibung. In *Atlas Chinensis* wurde außerdem der Bericht von John STRUYS über seinen Besuch Formosas im Jahr 1650 (STRUYS 1684) verwendet. Der letzte Gouverneur Formosas Frederic COYETT, »in his pathetic epilogue to the Dutch ventures on Formosa, relies in the initial chapter of the »Neglected Formosa« [COYETT 1675, 1975] on Candidius' account« (DE BEAUCLAIR [1970]1986: 432). Außerdem gilt die

³ Bibliographien der bis Ende des 19. Jh. erschienenen europäischen Werke über die Einheimischen Taiwans finden sich bei CORDIER (1893), CAMPBELL (1903: 559–614) und TORII ([1905]1976–77).

Beschreibung Taiwans von François VALENTYN (1724–26 VI: 33–93; CAMPBELL 1903: 1–9, 25–86) als authentische Quelle.

Die holländischen Missionare hinterließen darüber hinaus die religiösen Texte in einheimischen Sprachen (vor allem in Sideia = Sidaya = Siraya und Favorlang = Babuza). Rob. JUNIUS, der 14 Jahre in Sulang als Missionar wirkte, veröffentlichte einen Katechismus in Delft (JUNIUS 1645). 1650 erschien das wichtige Wortverzeichnis des Favorlang von Gilbertus HAPPART, der 1649 bis 1652 und 1653 bis 1656 Missionar auf Taiwan war (HAPPART 1650)⁴. Über 10 Jahre später übersetzte Daniel GRAVIUS, der zwischen 1647 und 1651 auf Taiwan als Prediger tätig war, die Evangelien des Matthäus und des Johannes in die autochtone Sprache (GRAVIUS 1661)⁵. Er schrieb auf Siraya über das Christentum (GRAVIUS 1662)⁶. Diese sind wichtige Dokumente der Peipo-Sprachen, von denen inzwischen viele verloren gegangen sind.

Nicht zu vergessen seien die *Dagbregister* und sonstige Berichte der Niederländer, die wertvolle Informationen über die indigenen Gesellschaften Taiwans im 17. Jh. enthalten. Sie sind von den Historikern wie z.B. MURAKAMI Naojirô (MURAKAMI & NAKAMURA 1970–75)⁷, NAKAMURA Takashi⁸, TS'AO Yung-hê (1979, 2000), Leonard BLUSSÉ (BLUSSÉ ‹Hrsg.› 1986–2000; BLUSSÉ, EVERTS & FRECH ‹eds.› 1999) und Peter KANG (z.B. 1998) bearbeitet und ausgewertet worden.

Das 1704 veröffentlichte Buch *An Historical and Geographical Description of Formosa* von George PSALMANAAZAAR (1704, 1926, 1996) erwies sich bekanntlich im Wesentlichen als Phantasieprodukt (INÔ 1928 III: 79–94; FOLEY 1968; ADAMS, P. G. 1980: 93–97, 101–102, 107–108; SWIDERSKI 1991; OSTERHAMMEL 1998: 204–206). Der Ungar Móric Agost Aladár BENYOVSZKY (= Maurice August BENYOWSKY) landete 1771 an der Ostküste Taiwans (heute Ta-kang-k'ou), schlug

⁴ Dieses Werk wurde später von HOËVELL (1842) nachgedruckt und von MEDHURST (1840) ins Englische übersetzt.

⁵ Aufgrund dieses Werks liegt die Wörterliste von VAN DER VLIS (1842a) vor, die später als MURAKAMI N. (1933) nachgedruckt wurde.

⁶ Dies gilt als Basis des Wörterverzeichnis von VAN DER VLIS (1842b). Die Werke GRAVIUS' wurden von ASAI (1939) nachgedruckt.

⁷ MURAKAMI Naojirô (*4.2.1868–†17.9.1966) war Schüler von RIESS und Lehrer von NAKAMURA (NAKAMURA 1975).

⁸ Zu den Forschungen NAKAMURAs (*1910–†1994) vgl. DANIELS (2001b).

eine blutige Schlacht gegen die dortige Bevölkerung und schrieb in seinem Reisebericht (BENYOVSZKY 1790a, b, 1791; CAMPBELL 1903: 518–538) über das angeblich reiche Vorkommen an Gold, Silber und Perlen auf Taiwan. »But as the author was no doubt inclined to give a favorable aspect to his proposed enterprise of colonizing the island, the gold, silver, and pearls were probably included as a relish to his description« (DAVIDSON 1903: 90; cf. INÔ 1928 III: 105; OSTERHAMMEL 1998: 109–110).

Nun wenden wir uns den chinesischen Quellen zu (cf. CHUANG 1988: 1–15; DANIELS 2001a). Abgesehen von den fragmentarischen und teilweise mehrdeutigen Dokumenten vor der Ming- und Ch'ing-Zeit (cf. INÔ 1928 I: 1–71), war *Tung-fan-chi* von CH'EN Ti ([1603]1959) der erste Augenzeugenbericht über die Ureinwohner Taiwans. *Pi-hai-chi-yu* von YÜ Yung-hê⁹ ([1697]1959) und *T'ai-hai-shi-ch'a-lu* von HUANG Shu-ching ([1722]1957)¹⁰ gehören zu den ausführlichsten Beschreibungen über die *shou-fan* 熟番 (»reife Barbaren« = Peipo-Völker)¹¹ in dieser Zeit und werden oft in den späteren chinesischen Werken zitiert. Das letzt genannte Dokument enthält Abschnitte, die als *Fan-su-liu-k'ao* 番俗六考 »Bräuche der Barbaren in sechs Untertiteln« genannt wurden und in sechs Kapiteln die Beobachtungen unter den Indigenen sowohl regional als auch thematisch dargelegt worden sind. Außerdem beinhalten Lokalchroniken wie *T'ai-wan-fu-chih* (CHIANG [1695]1985), *Chu-lo-hsien-chih* (CH'EN M. & CHOU [1716]1957) und *Ch'ung-hsiu-fêng-shan-hsien-chih* (WANG Y. [1764]1962) auch ethnographische Daten. Darüber hinaus gibt es Bilddokumente wie *Chih-kung-t'u* von HSIEH Sui um 1752 (cf. FU ‹Hrsg.› [1808]1991), *Fan-shê-ts'ai-fêng-t'u-k'ao* (Zusammenstellung von drei unterschiedlichen Bilddokumenten aus der Ch'ing-Zeit) (LIU-SHIH-CHI *u.a.* 1961) usw.

Einige der chinesischen Quellen sind in westliche Sprachen übersetzt bzw. in diesen ausgewertet worden (HIRTH 1892, 1893; FLORENZ 1899; THOMPSON, L. G. 1964, 1968; LINCK-KESTING 1979; HÖLLMANN 1982; SHEPHERD 1993; ZHENG 1995).

Wertvoll ist auch der Bericht eines japanischen Schiffbrüchtigen namens Bunsuke (nur der Vorname bekannt), der 1803 an die Ostküste Taiwans (Gegend Hsiu-ku-luan-Mündung) verschlagen wurde und seine Beobachtungen unter den

⁹ Zu YÜ Yung-hê vgl. LI H. & KUI 2001: 24–31.

¹⁰ Zu HUANG Shu-ching vgl. INÔ 1928 I: 505–506.

¹¹ Der Gegensatz ist *shêng-fan* 生番 »rohe Barbaren«.

Ami niederschrieb (HATA 1939; cf. ISO 1994; KOKUBU 1995: 386, 394–395, 409).

Im 19. Jh. sahen die Sprachwissenschaft und andere Bereiche der Geisteswissenschaft einen Aufschwung durch zahlreiche linguistische und ethnographische Daten, die bisher nicht bekannt gewesen waren. Was die austronesische Sprachfamilie betrifft (cf. RUHLEN 1991: 160–172)¹², gab es zwar frühe Versuche, die pazifischen, malaiischen und madagassischen Sprachen miteinander zu verknüpfen (z.B. HOUTMAN 1603; FORSTER 1777, 1967). Sowohl SCHMIDT (1926: 29–30, 141) als auch DYEN (1971) schreiben aber dem spanischen Jesuiten Lorenzo HERVÁS (1784) die erste definitive Aufstellung der genannten Sprachfamilie zu, einer Sprachfamilie, die ein halbes Jahrhundert später von Wilhelm von HUMBOLDT »malaio-polynesische« Sprachengruppe genannt wurde (HUMBOLDT 1836–39; cf. 1985: 129–131).

Die formosanischen Sprachen wurden von dem Orientalisten Heinrich Julius KLAPROTH¹³ zum ersten Mal als malaiisch erkannt¹⁴. Er verglich die Siraya-Wörter mit den Wörtern südostasiatischer und pazifischer Sprachen und kam zu folgendem Schluß: »Cette comparaison démontre que les habitans (sic!) de Formose appartiennent à la grande souche malaise, qui est répandue depuis la presque île de Malacca, jusqu'aux îles de Sandwich, les Marquises et la nouvelle Zélande« (KLAPROTH 1822: 196, cf. 1823: 380–382, 1824: 352–368). Der deutsche Orientalist H. C. von der GABELENTZ verknüpfte die Sprachen auf Taiwan mit jenen, welche zur austronesischen Sprachfamilie, wie wir sie heute nennen, gehören (GABELENTZ 1859). Die übrigen Autoren, die sich mit diesem Thema beschäftigten, sind u.a. der britische Zollbeamte (ICMC = Imperial Chinese Maritime Customs Service) in Tamsui Henry KOPSCH (1867), der Oxforder Professor für chinesische Sprache Thomas Lowndes BULLOCK (1874–75; cf. [1877]2001) und der Londoner Orientalist TERRIEN DE LACOUPEURIE (1887: 477–494).

¹² Die austronesische Sprachfamilie erstreckt sich von Madagaskar im Westen — genauer, von der Mayotte westlich von Madagaskar — bis zur Osterinsel im Osten, von Taiwan im Norden bis nach Neuseeland im Süden. Knapp 1000 Sprachen, die zu dieser Sprachfamilie gehören, werden von ca. 180 Mio. Menschen gesprochen (RUHLEN 1991: 158–172; BELLWOOD 1997: 96–127).

¹³ Zu KLAPROTH (*11.10.1783–†27.?) 28.8.1835) vgl. z.B. NAUNDORF (1977), TAKATA (1996) und WALRAVENS (1999).

¹⁴ Nach TERRIEN DE LACOUPEURIE (1887: 477) äußerte bereits der Geograph Conrad MALTE-BRUN (1808–70, VII, VIII: 344) diese Problematik.

Der Vertrag von Peking 1860 öffnete die Häfen Taiwans für die Europäer. Über die Besucher Taiwans aus dem Westen zwischen 1860 und 1895 sind wir inzwischen gut unterrichtet (cf. CARRINGTON 1977; LIU K. 1989, 1993; ZHENG 1998). Darunter waren Wissenschaftler wie z.B. Zoologen (WU Y. 2001) und Botaniker (WU Y. 1999), Diplomaten, Missionare, Geschäftsleute und Abenteurer. Einigen von ihnen sind ethnographische, linguistische und anthropologische Beschreibungen und Betrachtungen der taiwanesischen Urbevölkerung zu verdanken: u.a. den britischen Naturwissenschaftlern Robert SWINHOE ([1863]2001, [1866]2001) und Cuthbert COLLINGWOOD (1875: 102–115, in gekürzter Form in HARRISON (ed.) 2001: 84–93), dem deutschen Arzt Arnold SCHETELIG (1869a, b), dem amerikanischen General Charles W. LE GENDRE (1874), dem britischen Konsul in Tamsui Edward C. TAINTOR ([1874]2001), dem amerikanischen Zoologen Joseph Beal STEERE (1874, 1874–75), dem britischen Photographen John THOMSON (1876), dem russischen Seemann Paul IBIS (1877), dem schottischen Teehändler John DODD (1882, 1885), dem deutschen Ethnologen Wilhelm JOEST (1882), dem britischen Leuchtturmwärter von É-luan-pi George TAYLOR ([1885–86]1999a, b, 1887, [1887–88]1999, [1888–89]1999, [1889]1999), dem deutschen Botaniker Otto WARBURG (1889), dem kanadischen Missionar und Arzt George Leslie MACKAY (1896), dem britischen ICMC William A. PICKERING (1898) usw.

Einen Überblick über die Ansichten, die von diesen Autoren vertreten wurden, gibt der Wiener Ethnologe, Volkskundler und Indologe Michael HABERLANDT in seinem 1894 erschienenen Aufsatz wie folgt: »Die Mehrzahl der Linguisten und Ethnologen, welche sich mit der eingeborenen Bevölkerung beschäftigt haben, sind für die malayische Abstammung der Eingeborenen eingetreten, so Swinhoe, Taintor, Dodd, Warburg und viele Andere. Dagegen hat Arnold-Schetelig für die Bergbevölkerung des Innern nicht-malayischen Charakter behauptet ... und Hamy hat in seiner Abhandlung: ›Les Négritos à Formose et dans l'archipel Japonais‹ (Société d'Anthropologie, Paris, Bullet., 2^e série, VII, p. 843ff.) diese Ansicht acceptiert und erweitert« (HABERLANDT 1894: 184).

1895–1945¹⁵

Aufgrund des Vertrags von Shimonoseki begann 1895 die japanische Herrschaft über Taiwan. Von den Japanern, die sich mit der wissenschaftlichen Erforschung der dortigen Ureinwohner beschäftigten, sind zunächst INÔ, TORII und MORI zu nennen.

Der Ethnologe und Historiker INÔ Kanori (*9.5.1867–†30.9.1925)¹⁶ hat — sowohl aufgrund seiner eigenen Feldforschungen im oft lebensgefährlichen Inneren der Insel als auch der Auswertung der zugänglichen chinesischen und westlichen Dokumente — zahlreiche Abhandlungen und Berichte verfaßt. In dem unter Mitarbeit von Awano veröffentlichten Buch *Taiwan Banjin Jijô* (INÔ & AWANO 1900) klassifizierten diese Autoren die bisher *shêng-fan* genannten Völker in acht Gruppen (Ataiyal, Vonum = Bunun, Tso'o = Tsou, Tsarisien = Rukai und nördlichere Paiwan¹⁷, Supayowan = übrige Paiwan, Puyuma, Amis, Peipo), und schufen damit eine Untereinteilung, die als Basis für die späteren Forschungen diente¹⁸. Im Übrigen ist DAVIDSONs Beschreibung der taiwanesischen Ureinwohner fast ganz dem »new material kindly offered by an official friend, Mr. Y. Ino« (DAVIDSON 1903: 561) zu verdanken. Aus heutiger Sicht fällt auf, daß er nicht nur den nichtsinierten

¹⁵ Eine umfangreiche Bibliographie der japanischsprachigen Publikationen aus dieser Zeit stammt von YOSHIHARA (1967). Zur Forschungsgeschichte dieses Zeitraums vgl. MIYAMOTO 1953b; MABUCHI [1953]1974–88b; PACHE 1964: 1–13; LIU P. 1975; WENG 1987 (in CHUANG 1988: 49–67); BISCHOF-OKUBO 1989: 16–22; CHEN C. 1992: 473–489; KASAHARA 1998; SUENARI 2000; SUENARI (Hrsg.) 2001. Vgl. auch die biographischen Informationen über einige auf Taiwan tätige, japanische Ethnologen (AYABE ‹Hrsg.› 1988), Zoologen (WU Y. 1996) und Botaniker (WU Y. 1997).

¹⁶ Er hatte außer der alternativen Aussprache seines Namen »Yoshinori« Pseudonyme wie Baiin 梅陰 und Shôrokumu 蕉鹿夢. Biographische und bibliographische Daten von ihm sowie über ihn stellt OGINO (1998) zusammen. Seine Tagebücher (INÔ 1992), Sammlungen von Objekten (HU & TSUI 1998), Photoaufnahmen (KOBAYASHI u.a. 1999), Bücher und Notizen (WU M. u.a. 1998) sind teilweise bearbeitet, ausgestellt und veröffentlicht worden. Einige seiner Abhandlungen wurden von YANG Nan-chün mit zahlreichen, höchst detaillierten Anmerkungen ins Chinesische übersetzt (INÔ 1996a, b).

¹⁷ Vgl. KASAHARA 1997a.

¹⁸ Der Wandel und die Varianten der Klassifikationen und der Ethnonyme finden sich bei KANO (1952: 187–217), RUEY ([1952]1972), MABUCHI ([1953]1974–88a), COE (1954), LEBAR ed. (1972–75 II: 107–148), CHEN G. (1988: 241–259) und CHEN W. (1998, 2001).

Ureinwohnern, sondern auch den Peipo-Völkern sowie den Han-Chinesen seine Aufmerksamkeit schenkte.

Über die Ureinwohner Taiwans hinaus erstreckten sich die Streifzüge und das akademische Interesse des Anthropologen, Archäologen und Ethnologen TORII Ryûzô (*4.4.1870–†14.1.1953)¹⁹. Taiwan bereiste er fünf Mal (cf. TORII 1996) und publizierte die Ergebnisse nicht nur in japanischer sondern auch in französischer Sprache (TORII 1910, 1912). Seine Berichte über die Yami (TORII [1902]1976–77) wurden den europäischen Kollegen in deutscher Sprache vorgestellt (SCHEERER 1908, cf. 1906). Außerdem gilt TORII als Pionier der taiwanesischen Archäologie, da er 1897 »came to visit the site (Yüan-shan-Muschelhaufen 圓山 in einem Vorort von Taipei — YAMADA) and began to speculate upon the cultural affinities of the early inhabitants of the island: ›I have not been able to determine the relationship between the Stone Age remains of Taiwan and the Stone Age remains of Japan proper. The Taiwanese Stone Age remains are certainly prehistoric, but the problem is who left them? Were these people Malays? Negritos? Or Papuans? This should be further studied« (Zitat aus TORII [1897]1976–77a bei CHANG K. C. 1969: 6; cf. YONEZAWA 1987: 222; NOBAYASHI 1998: 173)²⁰.

Eher stiefmütterlich sind die Verdienste von MORI Ushinosuke (*16.1.1877–†4.7.1926)²¹ bis zu den 1990er Jahren behandelt worden, als vor allem MIYAOKA (1997a, b) und YANG (cf. MORI 2000) eine Neubewertung der ethnographischen Arbeiten MORIs unternahmen. In der Tat galt seine Aufteilung der Ureinwohner in sieben Gruppen (Taiyal, Saisett, Bunun, Tsuou, Paiwan (= Tsarisen, Paiwan, Piyuma), Ami, Yami) bis zum Ende der japanischen Herrschaft als die offizielle Klassifikation dieser Völkerschaften. Neben dem zweibändigen Fotoalbum *Taiwan Banzoku Zufu* (MORI 1918) und der Ethnographie der Atayal (MORI 1917) kann die Ethnographie der Bunun (MORI 1916–17) als seine Hauptwerke betrachtet werden.

¹⁹ Biographien über ihn schrieben u.a. NAKAZONO (1995) und TABATA (1997). Die wichtigsten Werke TORIIs wurden in 13 Bänden gesammelt (TORII 1976–77). Der letzte Band enthält eine Bibliographie seiner Schriften (TORII 1976–77 XIII: 177–222). Die Mehrzahl seiner Bildaufnahmen in Taiwan wurde in den 1990er Jahren publiziert (Torii Ryûzô Shashin... 1990; Tôkyô Daigaku Sôgô... 1991; SUNG W. u.a. 1994). YANG hat kleinere Aufsätze TORIIs ins Chinesische übersetzt (TORII 1996).

²⁰ Bereits 1896 entdeckte der Japanischlehrer AWANO Dennojô ein Steingerät in Chih-shan-yen 芝山岩 in der Nähe von Yüan-shan (CHANG K. C. 1969: 6).

²¹ In seinen Schriften kommt oft das Pseudonym Heigyû 丙牛 vor.

1901 wurde die »Sonderkommission zur Erforschung alter Bräuche Taiwans« (Jp. *Rinji Taiwan Kyûkan Chôsakai* 臨時台湾旧慣調査会) ernannt und davon verselbständigte sich 1909 die Autochtonen-Abteilung (Jp. *Banzokuka* 蕃族科), deren Ergebnisse in zwei Reihen erschienen sind: *Banzoku Chôsa Hôkokusho* (8 Bde., 1913–21 von SAYAMA Yûkichi) und *Banzoku Kanshû Chôsa Hôkokusho* (8 Bde., 1915–22 von KOJIMA Yoshimichi, YASUHARA Shinzô, KOBAYASHI Yasuyoshi und KÔNO Kiroku). Sie beinhalten ziemlich systematische und detaillierte Beschreibungen der austronesischen Völker Taiwans mit Ausnahme der Yami und den Peipo, und werden deshalb in der vorliegenden Arbeit mehrmals konsultiert. OKAMATSU Santarôs Studien zu den Verwandtschafts-, Heirats- und Familiensystemen der betreffenden Ethien (OKAMATSU 1921) basieren hauptsächlich auf diesen zwei Reihen.

Daran schloßen sich die Feldforschungen des Ethnologen, Schriftstellers und Übersetzers KOIZUMI Magane (*10.12.1886–†28.12.1954)²² an, die zwischen 1925 und 1928 vor allem bei den Atayal und den Ami betrieben wurden (KOIZUMI 1932, 1933).

Durch die Errichtung der Kaiserlichen Universität Taihoku (Jp. *Taihoku Teikoku Daigaku* 台北帝国大学) im Jahr 1928 begannen regere Forschungs- und Publikationstätigkeiten. Am Institut für Ethnologie hatte UTSUSHIKAWA Nenzô (*16.11.1884–†9.2.1947)²³, der in den Vereinigten Staaten bei Roland B. DIXON promoviert hatte, eine Professur inne. MIYAMOTO Nobuto (*1901–†1987)²⁴ und MABUCHI Tôichi (*6.1.1909–†8.1.1988)²⁵ waren dort tätig. Aus der Zusammenarbeit dieser drei Wissenschaftler ging eine umfangreiche ethnohistorische Studie zu den Genealogien und Wanderungen der Völker Taiwans hervor: *Taiwan Takasagozoku*

²² Daß eine Bio- und Bibliographie KOIZUMIs sich bei KIMURA (1980: 115–134) findet, wurde mir von Herrn Prof. Dr. OSADA Toshiki mitgeteilt. Zu KOIZUMI siehe auch MABUCHI [1953]1974–8b: 464–465; NAGASAWA 2001.

²³ Sein Familienname liest sich auch als UTSURIKAWA, wie er selbst oft unterzeichnete. Vgl. MABUCHIs Nachruf auf UTSUSHIKAWA (MABUCHI [1947]1974–88) sowie seine Lebensbeschreibung (KOKUBU 1988a, 1995: 363–381).

²⁴ cf. MABUCHI S. 2001.

²⁵ Teilweise posthum wurden seine japanischsprachigen (MABUCHI 1974–88) und englischsprachigen (MABUCHI 1974b) Aufsätze in Sammelbänden nachgedruckt. Zu seiner Persönlichkeit siehe OGAWA (1988) und mehrere Nachrufe in *Taiwan Genjûmin Kenkyû*, Bd. 5 (2000), S. 245–285.

Keitô Shozoku no Kenkyû (Engl. *The Formosan Native Tribes: A Genealogical and Classificatory Study* = UTSUSHIKAWA, MIYAMOTO & MABUCHI 1935).

Fünf Jahre nach der Gründung des Instituts für Ethnologie wurde 1930 das Institut für Linguistik an derselben Universität eröffnet. Hier wirkte OGAWA Naoyoshi (*29.2.1869–†20.11.1947)²⁶ als Professor, der zusammen mit seinem Nachfolger ASAI Erin (*25.3.1895–†9.10.1969)²⁷ ein anderes, monumentales Werk *Gengo niyuru Taiwan Takasagozoku Densetsushû* (Engl. *The Myths and Traditions of the Formosan Natives*, 1935 = O/A) veröffentlichte. Dieses Buch, das eigentlich als Quelle zu linguistischen Daten erschien, dient neben der Mythensammlung von SAYAMA und ÔNISHI (1923 = S/O) als Hauptquelle des Anhangs der vorliegenden Arbeit »Typen der Mythen und Märchen austronesischer Völker Taiwans«.

1930 trat OKADA Yuzuru (*1906–†1969)²⁸ die Stelle eines Dozenten für Soziologie in Taipei an. Zwischen 1931 und 1940 besuchte der Religionsethnologe FURUNO Kiyondo (*6.10.1899–†1.3.1979)²⁹ Taiwan fünf Mal. An manchen Feldforschungen dieser zwei Wissenschaftler wirkte MABUCHI mit. Nach dessen Erinnerung waren alle drei von RADCLIFFE-BROWNS Funktionalismus beeinflusst worden (MABUCHI [1953]1974–88b: 469). Ihren Publikationen (z.B. OKADA 1932a, b, 1942, 1944; FURUNO [1945]1972, 1972; MABUCHI 1974b, 1974–88) ist gemeinsam, daß darin wertvolle ethnographische Daten von Lebensweisen und Bräuchen, die inzwischen nicht mehr beobachtet werden können, und deren Interpretationen nebeneinander stehen.

Die Entwicklung der Archäologie und der (physischen) Anthropologie Taiwans verdanken wir den Forschungen von KANASEKI Takeo (*18.2.1897–1983)³⁰, KANO Tadao (*24.10.1906–†1945)³¹ und KOKUBU Naoichi (*1908), um nur die wichtigsten

²⁶ cf. MABUCHI [1948]1974–88; NOJIMA 2001.

²⁷ cf. TSUCHIDA 1984; TSUKIDA 2001a.

²⁸ cf. MIYAOKA 2001.

²⁹ cf. SASAKI 1988.

³⁰ Die Publikationsliste und der Lebenslauf von ihm finden sich in KANASEKI 1980: 378–406. Vgl. KOKUBU 1988b.

³¹ Die Bio- und Bibliographie KANOs wurde von dem Zoologen YAMASAKI Tsukane veröffentlicht (YAMASAKI 1973, 1992, 2000). Seit Juli 1945 hörte man nichts mehr von KANO und dem Volkskundler KANEKO Sôhei (*13.1.1910–†1945; cf. HSU C. 1998), die sich zu Feldforschungszwecken gemeinsam nach Borneo begaben. Der frühe Tod KANOs fand

Forscher zu nennen. Die Zusammenfassungen sowohl der Ausgrabungen (KANO 1952: 89–186; KANASEKI & KOKUBU 1953, 1979) als auch der Körper- und Skelettmessungen (KANASEKI [1952]1978, 1953) stammen ebenfalls von diesen Autoren.

KANO konnte tentativ sieben Strata prähistorischer Kulturen Taiwans aufstellen: »(1) cord-marked pottery, probably introduced from the Asian mainland; (2) check-impressed pottery, introduced from Central China; (3) black pottery, introduced from the eastern coastal regions of China; (4) stepped adz, introduced possibly from Fukien; (5) Proto-Dongsonian stratum, introduced from Indochina before the Chinese influence; (6) Megalithic Culture stratum, probably related to the Megalithic culture of French Indochina, especially of Cambodia; and (7) Philippine Iron Age Culture stratum, confined to the east coast« (KANO 1952: 176–181 — zitiert nach CHANG K. C. 1969: 7). Er formulierte seine spekulativen Interpretationen folgendermaßen: »The substratum of the prehistoric cultures in Taiwan is the mainland culture of China, which was introduced into Taiwan in several waves [Strata 1–4]. Subsequent to this is the Eneolithic culture of Indochina, which contains bronze and iron artifacts [Strata 5 und 6]. Finally, there is the Iron Age culture (without bronzes) introduced from the Philippines [Stratum 7]« (KANO 1952: 181 — zitiert nach Chang 1969: 7). Diese Annahme diente in der Nachkriegszeit als Ausgangspunkt der Prähistoriker, die sich mit der Vorgeschichte Taiwans befaßten (cf. YONEZAWA 1987: 229).

Die physische Verwandtschaft von Bevölkerungsgruppen Ost- und Südostasiens wurde aufgrund der Körpermessungen wie folgt gegliedert³²: 1. Tagalog, Li (Hainan), Niasser und Yami; 2.a. Atayal, Kenya (Nordborneo), Peipo und Fukien (Fujian-Chinesen); 2.b. Ami und Hênan-Chinesen; 3.a. Yonaguni-Insulaner (Ryûkyû), Ôsumi-Japaner (Kyûshû) und Gotô-Insulaner (Nord-Kyûshû); 3.b. Süd-Kyongsang-Koreaner und Barga(?) Mongolen. Bemerkenswert ist, daß die physische Gestalt der Ami und Yami unter den Ureinwohnern Taiwans eine besondere Stellung einnimmt; die übrigen Gruppen seien nämlich mit der Bevölkerung Nordborneos näher verwandt als mit der philippinischen (KANASEKI [1952]1978: 84). Angesichts der Entwicklung

allgemeine Anteilnahme, z.B. des auf den Philippinen tätigen Ethnologen und Archäologen H. Otley BEYER (cf. KANO 1952: Geleitwort von BEYER sowie S. 256–257; MABUCHI 1974–88 I: 573, III: 501–506) und HEINE-GELDERNs (cf. YAMASAKI 1992: 311–312), der die Leistungen KANOs zu schätzen wußte (cf. HEINE-GELDERN 1961).

³² Auf die traditionellen Rasseneinteilungen (cf. z.B. DENIKER 1900; EICKSTEDT 1934; TERADA 1967), die in der moderneren Anthropologie ihre Gültigkeit verloren haben (cf. YAMADA 2001c: 28), wird nicht eingegangen.

molekularanthropologischer Forschungen in den letzten Jahren sollten diese vorkriegszeitlichen Ergebnisse erneut überprüft werden.

Aus den obigen Schilderungen ist zu ersehen, daß die Publikationen über die austronesischen Ethnien Taiwans zwischen 1895 und 1945 in erster Linie in japanischer Sprache erschienen sind. Die westliche Welt erreichten diesbezügliche Informationen durch Veröffentlichungen, die sowohl von den westlichen Diplomaten und Gelehrten in verschiedenen Wissenschaftsbereichen (SCHUHMACHER 1898; WIRTH 1898b; FISCHER, A. 1900; DAVIDSON 1903; ARNOLD 1909; MÜLLER 1910; HOFMANN 1912; WIEDFELDT 1914, 1917; MCGOVERN 1922, 1923; RUTTER 1923; ÁLVAREZ 1927, 1930; HAGUENAUER 1929, 1977) als auch von den Japanern selbst (TAMAI 1896; INÔ 1899c; YAMASAKI 1900, 1901; TAKEKOSHI 1907; Bureau of Aboriginal Affairs 1911; ISHII 1913, 1916, 1917)³³ verfaßt worden sind.

Unvergeßlich sind auch die Verdienste der zwei Wissenschaftler, die um 1930 die Insel Taiwan besuchten und wertvolle Feldaufzeichnungen aus erster Hand gemacht haben: der eine war der russische Orientalist Nikolai A. NEVSKIJ (1935, 1993)³⁴; der andere der deutsche Linguist Otto SCHEERER (1932). Der erstere war mit ASAI befreundet; der letztere mit OGAWA. Ihre Publikationen dienen nicht nur als linguistische Datenbasis, sondern auch als Sammlung der Mythen der jeweiligen Ethnien.

1936 schlug ASAI (1936: 5–6; cf. TSUCHIDA 1976: 3–5) eine provisorische Klassifikation formosanischer Sprachen vor, die auf »the reciprocal relation of their phonology, morphology and vocabulary« basierte:

I. Northern Group

A. Original Ataiyal

1. Ataiyal Proper

2. Sedeq

B. Saisyat

II. Bunun Group

A. Bunun

1. Northern Dialect

2. Central Dialect

³³ Zu ISHII Shinji und Quellen seinen Studien vgl. YAMADA 1998b.

³⁴ KATÔ Kyûzô verfaßte eine japanischsprachige Biographie NEVSKIJs (KATÔ 1976).

- 3. Southern Dialect
- III. Tsou-Paiwan Group
 - A. Tsou
 - 1. Arisan Dialect
 - 2. Ruftu (Duftu — TSUCHIDA) Dialect
 - B. Original Saarua-Kanakanavu
 - 1. Saarua
 - 2. Kanakanavu
 - C. Original Paiwan
 - 1. Paiwan Proper
 - 2. Puyuma
 - D. Original Rukai
 - 1. Rukai Proper
 - 2. Taromaki (sic — TSUCHIDA)
 - 3. Tordukana (Maga — TSUCHIDA)-kongadavanu (Tona — TSUCHIDA)
 - 4. Mantauran (? — ASAI)
- IV. Ami Group
 - A. Ami
 - 1. Northern Dialect
 - 2. Central Dialect
 - 3. Southern Dialect
- V. Batan Group
 - A. Batan Proper (Philippine Islands)
 - B. Yami

Aus einer breiteren Perspektive gesehen, ersetzte W. SCHMIDT (1899a, b) die bisherige Bezeichnung »malayo-polynesisch« durch den Namen »Austronesisch«. Ferner stellte er (SCHMIDT 1906) die hypothetische »austrische« Verknüpfung der austronesischen und der austroasiatischen Sprachfamilie auf, die seit den 1990er Jahren wieder Aufmerksamkeit findet. Später veröffentlichte der deutsche Sprachwissenschaftler Otto DEMPWOLFF, der als »the most influential Austronesianist of the first half of the twentieth century« gilt (RUHLEN 1991: 163), im dritten Band seines dreibändigen Werkes (DEMPWOLFF 1934–38) uraustronesische Wörter. Beachtung verdient auch die frühe Überlegung des holländischen Linguisten Hendrik KERN, daß die Urheimat der »Maleisch-Polynesischen Völker« wahrscheinlich »in Tjampa, Cochin-China, Cambodja en aangrenzende streken langs zee« gelegen hätte (KERN [1889]1917).

Seit 1945³⁵

Nach dem 2. Weltkrieg wurden die Forschungen immer vielfältiger, was der Entwicklung der taiwanesischen Gesellschaft und den damit verbundenen Änderungen des Lebens der eingesessenen Bevölkerung entsprach. Die beteiligten Forscher in dieser Periode haben ebenfalls unterschiedliche Hintergründe. Viele westliche Missionare haben sich z.B. nicht nur mit der Mission bei den Ureinwohnern beschäftigt (cf. SAKAMOTO 1989), sondern trugen auch zur Vermehrung unserer Kenntnisse über diese Menschen bei (cf. WANG Shu-kui 1995). Linguisten und Ethnologen auf dem chinesischen Festland interessieren sich auch für die Kulturen der *gao-shan-zu* 高山族 »Völker im Hochgebirge« Taiwans, die zu den ethnischen Minderheiten Chinas zählen. Von ihnen stammen einige Publikationen (z.B. LIN H. 1930; CHEN G. ‹Hrsg.› 1980; CHEN G. *u.a.* 1982; CHEN G. 1988; CHEN G. & LIN 1988; CHEN G. & TIAN 1988; XU & CENG 1988; *Zhong-yang-min-zu-xue-yuan...* 1988; ZHANG 1991; CHEN K. 1992; TIAN & CHEN 1995)³⁶. In Japan erschienen die Publikationen der Wissenschaftler, die ihre vorkriegszeitlichen Studien fortgesetzt und entwickelt hatten, wie z.B. MIYAMOTO, MABUCHI, SEGAWA Kôkichi (*1906–†1998; cf. YUASA 2000: xix–xxv), FURUNO, KANASEKI, KOKUBU usw. und der Forscher, die zu den jüngeren Generationen gehören. Im Westen haben wir hier Wissenschaftler zu nennen, die im Chinesischen und/oder Japanischen kompetent sind. Ihre Forschungsergebnisse sind als Dissertationen (z.B. KANEKO 1955a; HÖLLMANN 1982; ARNAUD 1984; QUACK 1985; CAUQUELIN 1988) und in anderer Form veröffentlicht worden. Einige Arbeiten wurden von asiatischen Doktoranden in westlichen Sprachen verfaßt (u.a. HO 1971; TSUCHIDA 1976; KIM 1980; LOH 1982; HUANG Y. 1988; BISCHOF-OKUBO 1989; MATSUZAWA 1989; YU 1991). Im Grunde genommen stellen aber zwei Institute in Taiwan die Zentren nachkriegszeitlicher ethnologischer Forschungen der betreffenden Völker dar: the Institute of Ethnology, Academia Sinica (Ch. *Chung-yang-yen-chiu-yüen Min-tsu-hsüeh-*

³⁵ Vgl. verschiedene Bibliographien (HUANG Y. ‹ed.› 1983; KASAHARA 1997b, 2000; JIAN 1997; HUANG S. 2000; HUANG C. 2001) und forschungsgeschichtliche Arbeiten (CHEN Chi-nan 1975; SUENARI 1998, 2000; KASAHARA 1998; HUANG Y. 2001; SUENARI ‹Hrsg.› 2001).

³⁶ Zu den Forschungen aus festlandchinesischer Hand vgl. SUO (1998). Zur allgemeinen Wissenschaftsgeschichte der ethnologischen und anthropologischen Aktivitäten in China siehe GULDIN (1994).

yen-chiu-so 中央研究院民族學研究所) und the Department of Archaeology and Anthropology, National Taiwan University (Ch. *Kuo-li T'ai-wan-ta-hsüeh K'ao-ku-jên-lei-hsüeh-hsi* 國立台灣大學考古人類學系).

Im folgenden beschränke ich mich auf die Bereiche Mythologie, Religion, Linguistik, Archäologie und Anthropologie. Wie ich an anderer Stelle (YAMADA 2001a, b) bereits ausgeführt habe, wurden bereits einige Vergleiche von Mythen der taiwanesischen Ethnien und denen der Völker in Nachbargebieten unternommen (NORBECK 1950; LI H. 1955a; MABUCHI 1964; HO 1964, 1971; EGLI 1989; YAMADA 1997a; RIFTIN 1998)³⁷. Daneben sind die religiösen Vorstellungen der Altvölker Taiwans durch die Studien von FURUNO ([1945]1972, 1972), MABUCHI (1974–88), KANEKO (1975, [1986–87]1994) und BISCHOF-OKUBO (1989) u.a. vielseitig erhellt worden (cf. HARA 2001)³⁸. Um aber zu einem besseren Verständnis des Geisteslebens der betreffenden Völker zu gelangen, bedarf es einer synthetischen Darlegung, die sowohl mythologische als auch religiöse Vorstellungen abdeckt. Die vorliegende Arbeit ist ein Versuch, diese Forschungslücke zu füllen.

In der Nachkriegszeit nahmen die linguistischen Forschungen über formosanische Sprachen weiter zu, deren Klassifikation immer wieder in Angriff genommen wurde

³⁷ Hier ist nicht der Ort, Theorien und Forschungsgeschichte zur Mythologie selber (cf. EHRENREICH 1910; DE VRIES 1961; ÔBAYASHI 1966; KERÉNYI ‹Hrsg.› 1967; DUNDES ‹ed.› 1984; GRAF 1991: 7–57; KOHL ‹Hrsg.› 1992) zu besprechen.

Als ausführliche Bibliographien der Publikationen über die Mythologie austronesischer Völker Taiwans dienen YIN A. C. ed. (1994: 447–472) und RIFTIN (1998: 338–362).

³⁸ Auf die Einzelfragen der Religionsethnologie (cf. SCHMITZ ‹Hrsg.› 1967; HAEKEL 1971; THIEL 1984; HICKS ‹ed.› 1999; BOWIE 2000) wird ebenfalls nicht eingegangen.

Alois PACHES *Die religiösen Vorstellungen in den Mythen der formosanischen Bergstämme* (1964) ist zwar ein wertvoller Versuch, die seinerzeit der westlichen Forscherwelt schwer zugänglichen japanischsprachigen Mythentexte zu vermitteln, klassifiziert aber die Mythen nach Begriffen, die den Einheimischen nicht vertraut sind. In diesem Sinne sind die Kritiken von KREINER (1964–65) und MABUCHI (1969) durchaus gerechtfertigt.

Dasselbe gilt zu einem gewissen Grad für die Arbeiten von TU Er-wei, dem in Hebei (China) geborenen, in Freiburg (Schweiz) promovierten (cf. TU 1953) und in Taipei tätigen Mythologen, der sehr oft zu naturmythologischen Interpretationen (cf. SCHMIDT 1909, 1910) neigt (cf. WANG H. 1975).

(cf. TSUKIDA 2001b)³⁹. Den drei Bereichen (Laute, Wörter und Grammatik) entsprechend, in denen die gemeinsamen Innovationen (*shared innovations*) stattfinden können und die deshalb bei der genetischen Klassifizierung von Sprachen eine wichtige Rolle spielen (cf. CAMPBELL 1998: 170, 172, 186), gibt es Ansätze zu phonologischen (FERRELL 1980), lexikalischen bzw. lexikostatistischen (DYEN 1963, 1965a, b; FERRELL 1966a, 1969)⁴⁰ und grammatischen (STAROSTA 1995) Klassifikationen der betreffenden Sprachen.

Wichtig war der Versuch von Isidore DYEN, die formosanischen Sprachen durch lexikostatistisches Verfahren in drei Gruppen zu unterteilen. »Atayalisch« und »Tsouisch« wurden dabei nach der repräsentativen Sprache in der Gruppe benannt. Die dritte Gruppe nannte DYEN »F3« (1963) und »East Formosan Hesion« (1965a, b). Später wurde sie von FERRELL (1966, 1969) in »Paiwanisch« umbenannt. FERRELLs (1969: 25) Dreiteilung ist wie folgt:

Atayalic

Atayal

Sediq

Tsouic

A. Tsou

B. Kanakanabu

Saaroa

Paiwanic

Paiwanic I

A. Rukai

Pazeh

Saisiat

³⁹ NIKIGAWA (1953) folgt insgesamt der Klassifikation ASAIs. LOUKOTKA & LANYON-ORGILL (1958) gibt Sprachennamen und ihre Quellen an, verzichtet jedoch auf ihre Gruppierung.

⁴⁰ Lexikostatistik ist »Ein Modell zur Erforschung der Sprachgeschichte (vgl. Glottochronologie), speziell von Swadesh [1952, 1955] parallel zur Dendrochronologie und der Karbon-14-Methode vorgeschlagenes Verfahren zur approximativen Bestimmung des (relativen) Verwandtschaftsgrades von Sprachen und zur chronologischen Bestimmung der Trennung der einzelnen Sprachen von der gemeinsamen Ursprache, die an einem sich nur wenig verändernden Grundwortschatz ansetzt und die *Lebensdauer* von Wörtern in selbständig gewordenen Sprachen in Anlehnung an das Verfahren der Radioaktivität zu bestimmen sucht« (LEWANDOWSKI 1990 II: 676; cf. CAMPBELL 1998: 177).

- (Luilang) (extinct)
- Favorlang (extinct)
- Taokas (extinct)
- (Papora) (extinct)
- (Hoanya) (extinct)
- Thao
- B. Paiwan
- Puyuma
- Paiwanic II
- Bunun
- Siraya (extinct)
- Ami
- Kupalan/(Ketagalan — extinct)
- Yami

Diese Einteilung wurde durch die Untersuchung der Verbsysteme (FERRELL 1972) und der Grammatik (STAROSTA 1995) festgelegt und findet bis heute bei Forschern, die sich mit austronesischer Linguistik beschäftigen, eine generelle Zustimmung, obwohl inzwischen oft von der »rukai-tsouischen« Gruppe die Rede ist (z.B. ROSS, M. D. 1995: 48; TRYON 1995: 22).

Die Klassifikation von TSUCHIDA, die sich im Laufe der Zeit leicht wandelte, deren Hauptzüge jedoch unverändert bleiben (1988–2001 Takasagozoku-shogo, 1994a, 1998, 2001), weicht von der FERRELLS ab. Die neueste Aufstellung von TSUCHIDA ist wie folgt (2001):

- A. Formosan
 - 1. Northern-Peipoic
 - 1.1. Basay
 - 1.2. Ketagalan
 - 2. Northwestern-Formosan
 - 2.1. Atayalic
 - 2.1.1. Atayal
 - 2.1.2. Sediq
 - 2.2. Saisiyatic
 - 2.2.1. Saisiyat
 - 2.2.2. Kulon
 - 2.3. Pazeh
 - 2.4. West-Central Pepoic (sic!)

- 2.4.1. Hoanya
- 2.4.2. Paporaic
 - 2.4.2.1. Papora
 - 2.4.2.2. Babuzaic
 - 2.4.2.2.1. Babuza
 - 2.4.2.2.2. Taokas
- 3. Southern-Formosan
 - 3.1. Rukai-Tsouic
 - 3.1.1. Tsouic
 - 3.1.1.1. Tsou
 - 3.1.1.2. Southern-Tsouic
 - 3.1.1.2.1. Kanakanabu
 - 3.1.1.2.2. Saaroa
 - 3.1.2. Rukai
 - 3.2. Puyumic
 - 3.2.1. Paiwan
 - 3.2.2. Puyuma
 - 3.3. Amis
 - 3.4. Kavalan
 - 3.5. Bunun
 - 3.6. Thao
 - 3.7. Sirayaic
 - 3.7.1. Siraya
 - 3.7.2. Makatao
 - 3.7.3. Taivoan
- B. Philippine Languages
 - I. Batanic
 - I.1. Yami

Aus den obigen Ausführungen geht hervor, daß wir noch nicht in der Lage sind, die formosanischen Sprachen endgültig zu klassifizieren. Einig sind sich die meisten Linguisten zumindest über die folgenden Punkten:

1. Atayal und Sediq sind miteinander eng verwandt und bilden zusammen das Atayalisch.
2. Tsou, Kanakanabu und Saaroa sind miteinander verwandt und bilden zusammen das Tsouisch.
3. Die Yami-Sprache gehört nicht zu den formosanischen Sprachen, sondern zum Batanischen, also einer Untergruppe der philippinischen Sprachen (TSUCHIDA

1994a, cf. 1976: 10, 1988–2001 Takasagozoku-shogo).

Bemerkenswert ist die Tatsache, daß der Linguist FERRELL bei seiner Beschäftigung mit den formosanischen Sprachen und Kulturen in den 1960er Jahren Anregungen von den Archäologen CHANG Kwang-Chih und SUNG Wen-hsün erhielt. Seine Dreiteilung der Ureinwohnerkulturen Taiwans stützte FERRELL nämlich nicht nur durch linguistische und ethnologische, sondern auch durch archäologische Daten. Er ging sogar aufgrund der damaligen archäologischen (cf. CHANG K. C. «ed.» 1963) und ethnologischen Kenntnisse so weit, die indigenen Sprachgruppen Taiwans und die prähistorischen Horizonte miteinander zu verknüpfen: das Atayalische mit dem ältesten Bandkeramik-Horizont (Cord-Marked Pottery Horizon); das Tsouische mit der Proto-Lunshanoid- (Yüanshan-) Kultur Nordtaiwans; das Paiwanische mit dem Lunshanoid-geometrisch-Horizont Südtaiwans (FERRELL 1966a: 116–122). Der taiwanische Ethnologe CHEN Chi-lu akzeptierte offenbar diese These zumindest teilweise, wenn er 1978 die chronologische Reihenfolge der Migrationen austronesischer Völker nach Taiwan folgendermaßen zusammenfaßte: Im dritten Millennium vor Christi Geburt hätte die erste austronesische Besiedlung Taiwans stattgefunden, und zwar durch die Vorfahren der Atayal und Saisiyat. Darauf folgte die Immigration der Bunun, Thao und Tsou, die vor 3000 Jahren oder mehr geschehen sei. Ca. 1000 v. Chr., als die Megalithkultur in Südostasien herrschte, seien die Paiwan, Rukai und Puyuma nach Taiwan gekommen. Die Ami Osttaiwans sollen, so vermutet CHEN, unter dem Einfluß der philippinischen Metallkultur nach der Zeitenwende die Insel erreicht haben. Die spätesten Einwanderer seien die Yami gewesen (CHEN C. 1992: 6–9).

Obwohl CHANG 1969 der Lunshanoid-Paiwanisch-Korrelation zustimmte (CHANG K. C. 1969: 246), räumte FERRELL im selben Jahr ein, daß »rapid recent advances in our knowledge of both archaeology and languages show that the specific correlations I then (1966 — YAMADA) suggested can not stand« (FERRELL 1969: 73). Stattdessen kam er zu einem bescheideneren Schluß: »The number of separate migrations necessary to explain the present-day Taiwan aboriginal language situation, then, could run from one to four: (1) saying all the Formosan languages developed from one common ancestor in Taiwan; (2) two separate migrations, proto-Atayalic and proto-Paiwanic-Tsouic; (3) three movements, proto-Atayalic, proto-Tsouic and proto-Paiwanic; and (4) four migrations, proto-Atayalic, proto-Tsouic, proto-Paiwanic I, and proto-Paiwanic II. Unless we postulate some other language groups now disappeared, which is of course possible but for which no evidence whatsoever exists, then it is doubtful that we can reasonably suspect over four separate migrations into Taiwan« (FERRELL 1969: 74).

So stimmt die Ansicht FERRELLS in groben Zügen mit der einiger japanischer Wissenschaftler überein. KANO (1952: 243–253), MABUCHI ([1956]1974–88) und KOKUBU (1995: 320–321) meinten nämlich, daß es mehrere Kulturströme vom Festland Südostasiens (einschließlich Südchina) nach Taiwan gegeben habe, Ströme, welche die meisten austronesischen Ethnien (außer den Yami) nach Taiwan brachten.

Nach den aktuellsten Chronologien der taiwanesischen Vorgeschichte (LIU I. 1996; TSANG 1999; cf. SUNG W. 1980; MORI T. 1995; BELLWOOD 1997: 211–218; NOBAYASHI 1998; KOKUBU 2001), die im Wesentlichen auf der Veröffentlichung von SUNG und LIEN (1979) basieren, unterscheiden sich im späten dritten Millennium v. Chr. zumindest drei oder vier regionale mittelneolithische Kulturkomplexe (wie Yüan-shan, Niu-ch'ou-tzu 牛稠子 usw.), die mehr oder minder die Tradition der vorhergehenden, frühneolithischen Ta-p'en-k'eng- (TPK-) Kultur übernommen hatten. Im Spätneolithikum lassen sich außer den regionalen Kulturen Westtaiwans die sogenannten megalithischen Kulturen — Ch'i-lin- 麒麟 und Pei-nan- 卑南 Kultur (früher T'ai-yüan-Kultur genannt. cf. PEARSON 1968, 1969) — in Osttaiwan erkennen. Nach der Eisenzeit wurden die Unterschiede zwischen den regionalen Kulturen größer. Nun haben einige Archäologen zwar versucht, diese und andere prähistorischen Kulturen Taiwans mit den modernen Ureinwohnergruppen auf der Insel zu verknüpfen (z.B. LIU I. 1996: 65–70), aber mit solchen, an sich bedeutungsvollen Ansätzen sollte man vorsichtig umgehen, da die betreffende Bevölkerungsgruppe nicht unbedingt immer am selben Ort gewohnt haben muß (cf. NOBAYASHI 1998: 186–187; KANEKO 2001: 65–68). Eine andere Frage ist die mögliche Kontinuität zwischen der paläolithischen Kultur Taiwans (Ch. Ch'ang-pin-wen-hua 長濱文化) und der neolithischen TPK-Kultur (Kaneko 2001: 50–51). Es sei hier nur an die Überlieferungen von kleinwüchsigen Leuten erinnert, die vor den modernen Ureinwohnern die Insel bewohnt, mit diesen gekämpft hätten und gegebenenfalls von ihnen vertrieben worden seien (Typ-Nr. 61) (cf. KANO 1932; LI P.J. 1997: 113–150; YAMADA 2001c: 34–35).

Was die frühesten Wanderungen der Austronesier anbelangt, so warf Robert HEINE-GELDERN in einem bekannten Aufsatz Licht auf diese Problematik (1932). Er schrieb nämlich Walzen-, Schulter- und Vierkantbeile jeweils den Papua-Völkern, den Austroasiaten und den Austronesiern zu. Trotz vieler wertvoller Einsichten, die in diesem Aufsatz zu finden sind, ist seine Hypothese an sich nicht mehr haltbar. BELLWOOD kritisiert die These HEINE-GELDERNs folgendermaßen: »The Walzenbeilkultur does not exist, and there is no stratigraphic evidence whatsoever for the Schulterbeilkultur. ... On the other hand, his Vierkantbeilkultur is quite an accurate distillation of the broad polythetic assemblage represented by the Southeast Asian Neolithic, within which the Walzenbeile and Schulterbeile are rather

insignificant localised variants. But there is in fact no such thing as a migrating Vierkantbeilkultur at about 1750 B.C., from which came the Austronesians, for the Vierkantbeile themselves go back at least 6000 B.C., and the early Austronesians have had little traceable contact with the mainland, least of all with Malaysia« (BELLWOOD 1978: 175).

Wie von FERRELL angenommen, hält auch BELLWOOD die TPK-Kultur (Bandkeramik-Kultur) Taiwans für »a potential record of the oldest stage of Austronesian society that can be identified on linguistic grounds (i.e., Initial Austronesian)« (BELLWOOD 1997: 217). Da der Ursprung der TPK-Kultur auf dem chinesischen Festland vermutet wird (CHANG K. C. 1986: 108, 235), vertritt er mit einigen Vorläufern und Kollegen (z.B. SHUTLER & MARCK 1975; BLUST 1984–85; THIEL, B. 1984–85) die These, daß das Ursprungsland der Austronesier in Südchina und Taiwan gelegen habe und von der letzt genannten Gegend her die südlicheren Siedlungen (wie die Philippinen, Indonesien usw.) erreicht worden seien (BELLWOOD 1991, 1997; cf. BELLWOOD, FOX & TRYON «eds.» 1995). Dagegen halten Wilhelm G. SOLHEIM (1984–85, 1996, 2000), William MEACHAM (1984–85, 1995) und einige andere (z.B. OPPENHEIMER [1998]1999) die Rolle von Insularsüdostasien — inklusive des Küstengebietes des Südchinesischen Meeres —, bei der austronesischen Expansion für wichtiger (cf. TSANG 1995, 2001; KANEKO 2001). Die Auffassung des taiwanesischen Archäologen TSANG Cheng-hwa ist etwas anders: Aufgrund der archäologischen Materialien aus P'eng-hu, Taiwan, Südostasien und der Südostküste Chinas vermutet er, daß die prähistorischen Austronesier Taiwans nicht weiter nach Süden gefahren, sondern auf der Insel geblieben seien, was zu den »aberrant« Zügen der formosanischen Sprachen im Vergleich zu den anderen austronesischen Sprachen geführt habe (TSANG 1995: 214–215, 2001: 256–257).

Interessanterweise stimmt diese Annahme TSANGs mit dem Ergebnis einer molekulargenetischen Studie, die 2000 publiziert wurde, überein (SU *et al.* 2000). Nach der Analyse der Y-Chromosomen nämlich: »nearly none of the Taiwanese Y haplotypes were found in Micronesia and Polynesia. Likewise, a Melanesian-specific haplotype was not found among the Polynesians. However, all of the Polynesian, Micronesian, and Taiwanese haplotypes are present in the extant Southeast Asian populations. Evidently, the Y-chromosome data do not lend support to either of the prevailing hypothesis [one postulating Taiwan as the putative homeland and the other asserting Melanesian origin of the Polynesian people]. Rather, we postulate that Southeast Asia provided a genetic source for two independent migrations, one toward Taiwan and the other toward Polynesia through island Southeast Asia« (SU *et al.* 2000: 8225). Wie bereits an anderer Stelle erwähnt, sind die modernen

molekularanthropologischen Studien (wie z.B. MELTON *et al.* 1998; LIN M. *et al.* 2000)⁴¹ für die Vorgeschichte Taiwans von großer Bedeutung. Diese und traditionelle physischanthropologische Studien (z.B. CHAI 1967; GLINKA 1978) müßten bei der Rekonstruktion der Vergangenheit berücksichtigt werden.

Was die Situation der aktuellen Linguistik Austronesiens anbelangt, so liegen die Rekonstruktion des Proto-Wortschatzes und die Untereinteilung der dazu gehörigen Sprachen im großen und ganzen bereits vor (DAHL 1973; TRYON *ed.* 1995). Es gibt nun vier Hypothesen, welche die austronesische Sprachfamilie mit (a) dem Japanischen, (b) den Tai-Kadai-Sprachen, (c) dem Altchinesischen oder (d) der austroasiatischen Sprachfamilie zu verknüpfen (ROSS, M. D. 1995: 95–99; cf. BELLWOOD 1997: 111–113). (a) und (b) wurden von Paul K. BENEDICT (1942, 1975, 1990) untersucht (zu *a* vgl. auch VOVIN 1994; SAKIYAMA 1999, 2001). Als Vertreter von (c) gilt Laurent SAGART (1994). Im Moment wird der austrischen Hypothese (= d), die bereits von KEANE (1880) und besonders von SCHMIDT (1906, 1926) vorgeschlagen wurde, wieder mehr Aufmerksamkeit geschenkt (BLUST 1996; LI P. J. 2001: 272). Diese und andere Superfamilien-Forschungen (z.B. KAISER & SHEVOROSHKIN 1988; SHEVOROSHKIN *ed.* 2002a, b; cf. BLENCH & SPRIGGS *eds.* 1997–99) sind auch für die Studien der austronesischen Sprachen und Kulturen Taiwans von Belang.

Die Fragestellung

Angesichts der Forschungsgeschichte können wir einerseits hoffen, daß uns die linguistischen, archäologischen und physischanthropologischen Studien neue Einsichten bringen werden. Andererseits ist offensichtlich, daß die ethnographischen Berichte über die traditionelle Lebensweise der betreffenden Völker quantitativ begrenzt sind. Unter »traditioneller Lebensweise« verstehe ich dabei die materielle und geistige Kultur sowie jene Gesellschaftsformen, welche die Austronesier Taiwans vor ihrer Verflechtung mit dem modernen weltweiten Politik- und Wirtschaftssystem besaßen. Solche Berichte stammen aus einem Zeitraum, der ungefähr zwischen der europäischen Entdeckungszeit und dem Ende des 2. Weltkriegs liegt.

Von den traditionellen Verwandtschafts- und Gesellschaftsorganisationen wird in der vorliegenden Arbeit nur am Rande die Rede sein, zumal uns für diesen

⁴¹ Zur Molekularanthropologie allgemein sei auf CAVALLI-SFORZA ([1996]1999) verwiesen.

Bereich schon einige gute Zusammenfassungen zur Verfügung stehen (MABUCHI 1960; LEBAR «ed.» 1972–75 II: 107–148; SUENARI 2001). Mir scheint die Übersicht CHENs über die Sozialorganisationen formosanischer Ethnien ebenfalls von Bedeutung zu sein. In einem Aufsatz, der auf einem 1958 gehaltenen Vortrag basiert, hat er die folgende Tabelle erstellt: »I (= CHEN) will first present a grouping of Formosan tribes as follows:

<u>Degree of sinicization</u>	Shallow.....deep		
Sacrificial organization group	Atayal		
		Saisiat	
Paternal clan organization group	Bunun, Tsou		Thao
		Ami	
Maternal clan organization group			Puyuma
Social class organization group	Rukai, Paiwan		
Fishing organization group	Yami		

From this chart, we may see that the Formosan aborigines are heterogenous (sic!) rather than homogenous. With regard to social institutions: six groups of them possess a clan system, four of them (the Saisiat, the Bunun, the Thao, and the Tsou) are patrilineal (tracing relationship through the male line); and the other two (the Ami and the Puyuma) are matrilineal (tracing relationship through the female line). Most of these clans or gentes have a common name which is similar to our family name. A clan or a gens is an exogamous unit. Members must find their mates outside of their own group. Among most of these tribes, clans or gentes again join themselves into phratries or moieties. The Atayal have a different system. They have no clans, but the families who are related to one another link together and form a sacrifice consumption unit called *gelo*⁴² or *gaga*⁴³. Several *gelo* or *gaga* then

⁴² *gluu*: »Be with, go with, live with, share, go by (conveyance); sacrificial group (social group larger than niqan, smaller than gaga'), relative, lineage, comrades« (EGEROD 1980 I: 138).

⁴³ *gaga*': »Custom, customary law, ritual, festival, headhunting, social group (larger than niqan and gluu, smaller than gamil); to perform the ritual, to hunt heads, to go headhunting« (EGEROD 1980 I: 124).

again join together and form a *gamil*⁴⁴ which more or less resembles a clan or gens.

As indicated in the chart, among the Rukai, the Paiwan, and the Puyuma of southern Taiwan, we find a social class system which consists of two social classes, the chiefs and the commoners. The office or position of a chief is hereditary. The chiefs are landowners and the commoners are their serfs. This ›feudalism‹ resembles that of the Chou Dynasty. The commoners are obliged to pay taxes and render ›feudal labours‹ or ›corvée‹ to their chiefs. The chiefs not only collect taxes but also enjoy other kinds of privileges. Only chiefs may have tattoo-marks on their arms, chest, and back, and may dress in clothes of dark colours which are elaborately decorated with embroidery or bead-work. The houses of the chiefs are always larger in size and more decorative. In front of these houses, there are larger front yards and platforms which serve as the meeting places of the villagers. On the platform a stone pillar which is called *saotsaolai*⁴⁵ is erected to represent their ancestors. House posts, beams, walls, and storage boxes may be decorated with human figure and snake designs. The houses of the commoners are always smaller in size and can not be decorated. Because the Rukai, the Paiwan, and the Puyuma have class systems, they practice class endogamy (finding mates within their own groups or class).

Another social institution worth mentioning here is the age-grade system⁴⁶. In the Ami, the men are divided into several age-grades or ranks; the boy joins the lowest grade when he reaches fourteen or fifteen years of age, and his grade is changed every five or eight years. Among them, the upper age-grade, or elder men, exercises control over social matters. Age-grade is also found among the Puyuma, the Bunun, the Tsou, and some groups of the Rukai« (CHEN C. 1958: 5–6).

Diese Tabelle, die CHEN in den 1990er Jahren wieder zitiert und immer noch für gültig hält (CHEN C. 1996: 169), läßt uns vermuten, daß sein bis auf zwei Kapitel (Kap. II = CHEN C. 1965a, Kap. VII = CHEN C. 1965b) unveröffentlicht gebliebenes (cf. CHEN C. 1992: 506–507) Buch *Social Organization of the Formosan Aborigines* einen guten Überblick zum Thema bieten würde.

Was die materielle Kultur der austronesischen Ethnien Taiwans anbelangt, verdanken wir KANOs (1952: 218–253) und CHEN C.s (1968) ausgezeichneten Synthesen. Eine solche Synthese fehlt aber bis jetzt in einem anderen, ebenfalls wichtigen Bereich der Kultur: der Geisteskultur, d.h. der Religion und Mythologie.

⁴⁴ *gamil*: »Root; social group (larger than gaga)« (EGEROD 1980 I: 128).

⁴⁵ *saulaulai* (O/A: 239).

⁴⁶ Dazu vgl. Kapitel IV der vorliegenden Arbeit.

Gewiß sind wir von den früheren Untersuchungen über dieses Thema gut unterrichtet. Insbesondere sind die in den neueren Jahren erschienenen Werke von KANEKO (1975, [1986–87]1994) und BISCHOF-OKUBO (1989) als diesbezügliche hervorragende Leistungen anzusehen. Diese Publikationen haben mein Unternehmen sehr erleichtert. Folgendes jedoch vermißte ich bei diesen Autoren:

1. eine tabellarische Darstellung der Mythen und Märchen der austronesischen Ethnien Taiwans in Form eines Typenverzeichnisses. Diese liegt nun als Anhang meiner Arbeit vor und kann das Vorkommen von Erzähltypen sowie deren Verbreitung in Taiwan klarstellen.

2. eine Herausarbeitung der wichtigen Elemente in der Geisteskultur der betreffenden Völker. Dabei handelt es sich um traditionelle religiös-mythologische Vorstellungen, Riten, Überlieferungen und Bräuche, die mit Wirtschaftsformen und dem Lebenszyklus zusammenhängen, und ihre Verbreitung inner- und unter Umständen auch außerhalb Taiwans. Was ich für »traditionell« halte, wurde schon dargelegt. Wie tief das so rekonstruierte Bild der Geisteskultur und seine Verbreitung zeitlich zurückreichen kann, ist eine schwierige Frage.

3. Trotz dieser Schwierigkeit wird schließlich — aufgrund der so gewonnenen Bilder — die Aussagemöglichkeit aus ethnologischer Sicht über die Vor- und Kulturgeschichte Taiwans untersucht, denn m.E. können für die Erschließung des Inhalts der Geisteskultur schriftloser Völker in der Vergangenheit ethnographische und ethnologische Materialien wertvolle und einzigartige Parallelen zur Verfügung stellen.

II. Religiös-mythologische Grundvorstellungen

I. Grundbegriffe

Übernatürliche Wesen

Der Linguist OGAWA Naoyoshi hat zum ersten Mal die Termini der austronesischen Völker Taiwans, die etwas Übernatürliches bedeuten, zusammengestellt. Es ging dabei um Wörter, die als **qanitu* rekonstruiert werden können und von denen Entsprechungen in Indonesien und der Südsee zu finden sind. OGAWA wies in diesem Zusammenhang darauf hin, daß das Wort eigentlich »Bild« bedeutet haben könnte, da das Atayal-Wort *utux* auch »Schatten des Menschen« oder »Bild im Auge« heißt (OGAWA 1931: 2). Der Sozialanthropologe MABUCHI Tôichi hat diese Wortliste erweitert und die Wörter, die zum *anitu*-Komplex gehören, wie folgt angegeben (MABUCHI [1934–35]1974–88: 283)¹:

At-Pr, -Sd:	<i>utux</i> ²	
	<i>lyotox</i>	(Bb'ala- und Mpaynox-Dialekt)
	<i>alyotox</i>	(Ma'ao-Dialekt)
Bn:	<i>qanitu</i> ³	
	<i>xanito</i>	(Isbukun-Dialekt)

¹ Die Liste ist von mir leicht verändert und erweitert worden.

² *utux*: »Shadow (of living being); spirit, ghost; soul; God; fate, luck«. '*Txan* bzw. *txan* bedeutet »land of the spirits, heaven, paradise« (cf. EGEROD 1980 II: 773).

³ *qanitu*: »ghost; spirit; man has 2 spirits in his shoulders, one of which in the right shoulder is gentle, affectionate and openhanded. the other in the left is rude, quick-tempered and stingy. the former is called *ma-daidad qanitu* and the latter *ma-qait-bas qanitu* or *ma-kits-buG qanitu*. they occasionally leave the body while the man is sleeping, esp. the latter does. the former is connected with good dreams, while the other with bad dreams«. Die aus diesem Wort abgeleiteten Ausdrücke sind: *pan-xanitu-an* »(one who) is possessed by a devil«; *xanitu pin-sanamaz* »devils«; *aisang qanitu* »event of *buan panaq-taiGa-an*; a day off to console the spirits of the enemy heads, game and all kinds of crops« (NIHIRA 1988: 289).

	<i>nito</i>	(Takopulan-Dialekt)
Ts-Pr:	<i>bícu</i>	
Ts-Kn:	<i>incu</i>	
Ts-Sr:	<i>ílicu</i>	
Am:	<i>dito</i>	(Nan-shih-Ami - Sakor-Dialekt)
Ym:	<i>anitu</i>	
Pp-Siraya:	<i>litto</i>	

All diese Wörter bedeuten »etwas Übernatürliches« oder »etwas Spirituelles«, und sie sind mit dem indonesischen Wort *anitu* bzw. *nitu* verwandt (MABUCHI [1934–35]1974–88: 283).

Nach MABUCHI gibt es noch eine andere Reihe von religiösen Begriffen auf Taiwan: *karwas*⁴ der Ami und *cemas*⁵ der Paiwan. Die Termini also, die zum *anitu*-Komplex gehören, finden sich — mit Ausnahme von den Yami und den Siraya — hauptsächlich bei den Ethnien in nördlich-zentralen Gebirgsgebieten. Dagegen ist *karwas* im östlichen Flachland, *cemas* bei den Bewohnern der südlichen niedrigeren Gebirge gebräuchlich. Ferner wies MABUCHI darauf hin, daß erstere Gruppen auch auf der Ebene von Sozialorganisation und Kult einfacher gestaltet zu sein scheinen als die letzteren. Grob gesagt, bedeuten die Wörter des *anitu*-Komplexes »Totensee«, »Geister«, »Ungeheuer« oder ungefähr »Ahnensee«, während in *karwas* und *cemas* zu diesen Vorstellungen noch der »Gottesbegriff« hinzukommt, der bei der ersten Gruppe nicht auftritt. In anderen Worten: die Formel »*anitu* + Gottheit = *karwas*, *cemas*« scheint nicht unmöglich zu sein (MABUCHI [1934–35]1974–88: 283). Dieser Beschreibung MABUCHI's ist m.E. zuzustimmen, wie man in den folgenden Darstellungen sehen kann.

Gottheitsglaube

Im Vergleich zum *anitu*-Komplex, der allgemein als »Seelenvorstellung« aufgefaßt werden kann und bei allen Völkern Taiwans vorkommt, sind die göttlichen Wesen bei den Bunun, den Tsou, den Paiwan, den Puyuma, den

⁴ *karwas*: »1. Kawas-God; 2. gods, spirits, supernatural beings; 3 ghosts« (FEY 1986: 140).

⁵ *cemas*: »spirit, ghost, supernatural being« (FERRELL 1982: 313).

Ami und den Yami viel komplizierter und bestehen wahrscheinlich aus verschiedenen Komponenten.

Ob der Begriff *diganin* der Bunun, der eigentlich einfach »Himmel« bedeutet (NIHIRA 1988: 72–73), tatsächlich als eine persönliche Gottheit betrachtet werden kann (KANEKO [1986–87]1994: 320), vermag ich nicht zu beurteilen.

Was *Hámo* und *Nivnu* der Tsou anbelangt, erkennt man in diesen Wesen stärkere Charakterzüge von göttlichen Wesen bzw. Kulturheroen. Die Tsou schreiben der Gottheit *Hámo* das Verdienst der Trennung von Himmel und Erde zu (Typ-Nr. 1). Hier handelt es sich vielleicht um einen Riesen, der Himmel und Erde, die früher dicht aufeinander lagen, trennte, also eine Vorstellung, die bei den Yami, in Japan, Südkorea, Südchina, Assam, Indonesien, teilweise in Melanesien und insbesondere in Polynesien verbreitet ist (ÔBAYASHI 1972: 374–383). »One of the exploits attributed to Maui is that of raising the sky. In recounting the cosmogonic myths it has been shown that in New Zealand, and also in portions of central and western Polynesia, this elevation of the heavens was performed by one or other of the great gods and is thus in reality a portion of the cosmogonic beliefs« (DIXON 1916b: 50; cf. YAMADA 1997a: 149–151). Die andere große Tat, die diese männliche Gottheit vollbracht haben soll, ist die Schöpfung der Menschen aus Baumsamen und -blättern. Eine Mythe lautet: »Long ago the great god Hamo shook the maple tree, and seeds fell to the ground and became the ancestors of the Tsou and Maya tribes. Then Hamo shook another kind of maple tree and leaves fell to the ground, becoming the ancestors of the Chinese« (WEI, YU & LIN 1952: 197 — zitiert mit Korrekturen nach FERRELL 1966b: 172). Eine Variante erzählt: »Once long ago the great god Hamo came down to Tfúea village and planted men. What he planted grew from the earth into the ancestors of the people of today, which is why people are sometimes called tsamuh tsojoua, ›those who grew from the soil« (WEI, YU & LIN 1952: 197 — zitiert mit Korrekturen nach FERRELL 1966b: 172–173). Eine interessante Eigenschaft des *Hámo* ist, daß er mit einem Bären verwandt zu sein scheint. *Hámo* wird nämlich als Mann mit riesigen Augen beschrieben, von dessen Körper ein Leuchten ausgehe, der in der Oberwelt wohne und mit Bärenfellen bekleidet sei. »Sein Geisttier ist der Bär« (WEI, YU & LIN 1952: 197; FERRELL 1966b: 172; KANEKO [1986–87]1994). Ob es sich hier um einen »Herrn der Bären« handelt, ist unklar. Wie die ursprüngliche Gestalt von *Hámo* auch gewesen sein mag, er nimmt im Pantheon der Tsou die Stellung einer höchsten Gottheit,

des großen Geistes, Gebieter über alle guten Geister ein (HÖLLMANN 1982: 242–243; KANEKO [1986–87]1994: 318).

Das andere göttliche Wesen, *Nívn̄*, soll die weibliche Gottheit bzw. Kulturheroin der Tsou sein. Sie lehrte den Menschen Feldbau und Hausbau. Dabei half ihr *Soesóha*, ein anderes Trickster-artiges Wesen. Schließlich verschwanden die beiden (TUNG 1964: 373–377; HÖLLMANN 1982: 242; KANEKO [1986–87]1994: 307). *Nívn̄* habe Giftschlangen veranlaßt, den Baum zu beißen damit die Blätter verwelkten. Dann schüttelte sie den Baum und ließ dessen Blätter herunterfallen (Feldaufzeichnungen von DE BEAUCLAIR, zitiert bei FERRELL 1966b: 173). Das von HÖLLMANN rekonstruierte Tsou-Pantheon enthält ferner Geister, die für verschiedene Tätigkeits- und Umweltbereiche, wie Krieg, Jagd, Haus, Fluß, Hirse, Reis usw., zuständig sind (HÖLLMANN 1982: 242–244).

Bei den Paiwan scheinen auch Gottesvorstellungen vorzukommen, die als »Schöpferin Sonne« bezeichnet werden könnten (KANEKO [1986–87]1994: 317), worauf an dieser Stelle nicht eingegangen werden kann.

Eine andere Figur, die uns in den Paiwan-Mythen immer wieder begegnet, ist die Urahnin *Salmudj*. Sie brachte den Menschen Nutzpflanzen, Kult, Zauber und die Sterblichkeit (cf. KANEKO [1986–87]1994: 317). In einer Mythe wird erzählt, wie *Salmudj* in die Unterwelt ging, dort den Bewohnern Nutzpflanzen gestohlen und auf die Erde mitgebracht haben soll. Sie steckte dabei Bohnen in ihre Nasenlöcher, unter ihr Kopftuch und in ihre Ohren; Hirsesamen unter die Nägel; Gänsefuß, Taro und Süßkartoffel verbarg sie in ihren Händen (Kuraluc. KOJIMA V: 178). In einer anderen Überlieferung versucht *Salmudj*, den Baum im Mond zu fällen, auf dem zwei Affen leben. Ihre Bemühungen bleiben jedoch stets erfolglos, denn der Baum wächst immer wieder nach (Typ-Nr. 3 »Der Mondbaum«. Kuskus. SAYAMA V: 335; cf. S/O: 355). Der Mythos, der dieser Urahnin den Urprung des Todes zuschreibt, lautet wie folgt: »Früher gab es in Muri (Ortsname) eine alte Frau namens *Salmudj*. Sie aß nichts mehr. Eines Tages sagte sie zu ihren Mitmenschen: ›Ich gehe um mir Surum (?) anzuschauen. Wenn ich nach 5 Tagen nicht zurückkomme, dann würde das bedeuten, daß Surum ein angenehmer Ort ist!‹ Dann ging sie unter die Erde. Nachdem sie nach 5 Tagen noch nicht zurückgekehrt war, meinten die Dorfgenosser, daß es unter der Erde einen guten Ort geben muß. Deshalb wollten alle, wenn sie alt sind, unter die Erde gehen, um dort zu ruhen« (Masilidj. SAYAMA V: 307). In einer Variante geht *Salmudj* aus Zorn oder nach einer Kränkung freiwillig in ein selbstgegrabenes Loch. Seine Frau folgt

ihm und fällt in das Loch (Ka-Paiwan-an. KOJIMA V: 178 — zitiert nach KANEKO [1986–87]1994: 341). Hier ist *Salmudj* offensichtlich männlich aufgefaßt. *Salmudj* hat auch einen schöpferischen Charakter. In einigen Erzählungen schuf er eine Ratte, eine Wanze oder verschiedene Tiere aus Ton (Typ-Nr. 41 »Tier aus Ton«).

Dominik SCHRÖDER ging davon aus, daß der *Demawai* der Puyuma den Hochgott bzw. einen »Macher« der Puyuma darstellt. »Er ist ein Hochgott im eigentlichen Sinne, der über allen Wesen steht. Zwar hat er nicht die Welt geschaffen und ausgestaltet, und er läßt sie auch durch andere verwalten, und ist so in gewissem Sinn ein Deus otiosus, aber doch nicht ganz, da die untergeordneten Wesen ihm verantwortlich sind und er sich die letzte Entscheidung vorbehält. Sein eigener Bereich ist die lebende Menschenwelt, in die er schöpferisch eingreift. Allerdings verdankt ihm der Urmensch nicht seinen Ursprung, wenigstens weiß man nichts davon. Aber sonst ist jeder lebende Mensch und folglich die ganze existierende Menschheit sein Werk. Er ist Herr; Leben und Tod und Wohlergehen liegen in seiner Hand. Er überwacht das Sittengesetz und sanktioniert es« (SCHRÖDER 1968: 351). Es gibt jedoch zum Begriff *Demawai* verschiedene Meinungen. Mit der SCHRÖDERs Auffassung einverstanden ist QUACK, der den *Demawai* als »das Höchste Wesen« bezeichnet (QUACK 1985: 153). Die französische Ethnologin Josiane CAUQUELIN übersetzt in ihrem puyuma-französischen Wörterbuch das Wort *demawai* als »créateur«, aber sie merkt dazu an, daß das Wort vor der Ankunft des Missionars von den Puyuma nicht benutzt worden sein soll: »Les Puyuma disent qu'avant l'arrivée des missionnaires, ils n'utilisaient pas le terme demawai« (CAUQUELIN 1991a: 82). Die Möglichkeit einer christlichen Beeinflussung schließt SCHRÖDER als sehr unwahrscheinlich aus (SCHRÖDER 1968: 352). Aber KANEKO schlägt mit Recht vor, daß näher untersucht werden sollte, ob die Gestalt des *Demawai* bei den Puyuma und der ähnliche *Hámo*-Komplex bei den Tsou (sowie der von einigen Bunun verehrte *diganin*) auf die Taiwan-Missionierung des 17. Jhs. zurückzuführen sein könnte (KANEKO 1975: 265, 275; cf. BISCHOF-OKUBO 1989: 217).

Der Genealogie der Gottheiten, die bei den Ami erhalten ist, haben einige Ethnologen ihre Aufmerksamkeit geschenkt (MABUCHI [1934–35]1974–88; WANG S. 1961). Bei den Ami lassen sich nach WANG drei Arten von Erzählgut (*konko*, nach Etymologie von WANG: Tw. *kong* »Erzählen« + *ko* »alt«) voneinander unterscheiden: (1) *tores to halalungwan* (*tores* = ununterbrochenes Sprechen,

lalungawan = Entstehung, *bala* = Beweggrund) über die Entstehung der Welt; (2) *tores to lalungawan* über die Entstehung der betreffenden Gemeinschaft oder Abstammung der Priesterfamilie; (3) *tores to tatoasan* (*tatoasan* = alte Zeit), Erzählungen über mysteriöse Geschehnisse. Diese entsprechen ungefähr den uns gebräuchlichen Kategorien Mythos (*myth*), Sage (*legend*) und Märchen (*fairy tale*) (WANG 1961: 109; cf. KANEKO [1986–87]1994: 249).

In der zur ersten Kategorie gehörenden Mythe aus Fata'an (Hsiu-ku-luan-Ami) ist zunächst von der Urzeit die Rede: Es gab eine männliche und eine weibliche Gottheit: die erste Generation. Damals war der Himmel sehr niedrig, es gab keine Sonne und keinen Mond. Es war dunkel. Dann versuchten verschiedene Tiere, den Himmel hochzuheben, aber alle Versuche blieben erfolglos. Auch eine Krähe, ein Milan und ein Adler versuchten es ohne Erfolg. Schließlich gelang das Unternehmen dem *tatabciw*-Vogel. Der hochgehobene Himmel und eine Gottheit, die die Seele des Menschen behütet, gelten als die zweite Generation. In den weiteren Generationen erscheinen z.B. die Sonne und der Mond, die Gottheit der Seele, des Fischfangs, der Kopffagd, des Krieges, der wachsenden Nutzpflanzen usw. (MABUCHI [1934–35]1974–88: 286–296). In der von WANG berichteten Version (ebenfalls aus Fata'an) finden sich abweichende Gottheiten, die wie folgt nacheinander erscheinen⁶: eine männliche (*marejap*) und eine weibliche Gottheit (*maswang*); Sonne (*mea'sele*; weiblich) und Mond (*anavejau*; männlich); verschiedene Tiere und Bäume; dann Gottheiten für das Feuer, das heiße Quellwasser, den Boden, das Gestein, das Meer, den Regen, den Donner, den Nebel, das Gewitter usw. (WANG 1961: 111–114). Wir können also den Ursprungsmythos der Ami mit WANG (1961: 119) folgendermaßen zusammenfassen: der Kosmos war am Anfang ganz dunkel und der Himmel war sehr niedrig. Eine Gottheit hob ihn auf, wobei das Hochheben des Himmels mit dem *tatabciw*-Vogel zusammenhängt. Danach erschienen nacheinander die Sonne, der Mond, der Boden, das Feuer, der Regen, das Meer, die Pflanzen usw. Das Zeitalter der Gottheiten wird von demjenigen der Menschen durch eine Flut getrennt, die zur Mythologie des Geschwisterehe-Typs gehört (WANG 1961: 119).

Es fällt hier eine Parallele zwischen diesem und dem japanischen Mythos auf, nämlich die Vorstellung, daß die Entwicklung der Weltordnung in Form von Götternamen in einer Genealogie erzählt wird. In der japanischen Mythologie erscheinen nämlich ganz am Anfang die Gottheiten, die durch

⁶ Hier gebe ich die Eigennamen in der Schreibweise WANGs wieder.

ihre Namen den Schilfsproß, den Boden, Tiere, Pflanzen u.a. andeuten (TAKEDA 1977: 21–22). Dieser Mythos gehört, wie ÔBAYASHI und seine Vorläufer schon meinten (z.B. ÔBAYASHI [1961]1990: 25–27), zum genealogischen bzw. evolutionären Typ (*genealogical or evolutionary type*), der im südlichen, östlich-zentralen und nördöstlichen Polynesien verbreitet ist (DIXON 1916b: 5–18; ÔBAYASHI [1961]1990: 26). Daß unser Ami-Mythos auch zu diesem Zyklus gehört, ist sehr wahrscheinlich, da die Ami noch weitere Parallelen zu den klassisch-japanischen Mythen halten, wie z.B. die Rolle eines Vogels beim Ursprung des Geschlechtsverkehrs (Typ-Nr. 24) oder die Entstehung der Nutzpflanzen aus dem Körper einer weiblichen Gottheit (Nr. 32).

Es ist zu erwähnen, daß es bei den Ami eine Reihe von Gottheiten gibt, die zu den sogenannten *Malataw*-Gottheiten gehören und die in verschiedenen Bereichen tätig sind. Ihre Tätigkeitsbereiche erstrecken sich vom Häuptlingstum, dem Feldbau, der Jagd, der Fischerei, dem Krieg bis zur Krankenheilung. Wie sich diese Vielfältigkeit erklärt, ist eine Frage, die weitere Untersuchungen erfordert (MABUCHI [1934–35]: 302, 313). Auf jeden Fall sollte man die naturmythologische Interpretation von TU Er-wei, daß die *Malataw* Mondgottheiten gewesen seien, da das Wort *Malataw* eine Ableitung von *bolad* bzw. *folad* (Am. »Mond«) ist (TU 1974), nicht akzeptieren.

Abgesehen von dem Büchlein DEL REs (1951), das als »inaccurate and fantastic« gilt (DE BEAUCLAIR [1957]1986: 7), verdanken wir Inez DE BEAUCLAIR die ersten Informationen über das Yami-Pantheon. Ihr zufolge sind die Gottheiten, die sich in einer hierarchischen Ordnung befinden, als *Tau-rutu* »people above« oder »men-at-a-height« bezeichnet. Sie herrschen über verschiedene Himmelsschichten. An höchster Stelle steht *Simu-rapau* (Ahnherr), auf der nächsten *Simu-mima*, dann *Si-turiau* (Herrscher des Regens und des Feuers), dann *Silu-vuluwuin* (»messenger«) usw. (DE BEAUCLAIR [1957]1986: 7, [1959]1986: 108–109; cf. KANEKO 1975: 281, [1986–87]1994: 379–380). Ob diese Yami-Kosmologie als eine unentwickelte oder eine degenerierte Form zu beurteilen ist, ist noch nicht klar. Wie Dezsö BENEDEK meint: »The three divine layers, with Simo-Zapaw at the top, may be a reminiscence of a more multi-layered cosmogony (sic!) that has indeed degenerated« (BENEDEK 1991: 84). Vielleicht würden vergleichende Untersuchungen des Yami-Pantheons mit dem einiger philippinischer Bergstämme (südliche Kalinga, Tinggian, Ifugao), »that possess a supreme deity and several subordinate groups of others« (DE BEAUCLAIR [1959]1986: 114–115; cf. KANEKO [1986–87]1994: 380),

einerseits und mit den stratifizierten Himmelsvorstellungen Polynesiens andererseits (z.B. TANASE 1966: 807–820; cf. HANDY 1927: 76–79) auf das Weltbild und die Gottheitsvorstellungen der Yami ein klärendes Licht werfen.

Aus den obigen Schilderungen geht hervor, daß der Glaube an die göttlichen Wesen mindestens auf die südöstlicheren Bewohner der Insel und die Yami beschränkt ist. Nun stellt sich die Frage, ob diese Erscheinung auf die hochkulturellen Einflüsse zurückzuführen ist, oder aber aus der früheren Zeit überlebt haben.

Einerseits hat FERRELL Recht, wenn er sagt: »Another striking example is the Tsou attribution of the origin of man to an act of creation by a deity, in contrast to most of the other tribes' descriptions of the spontaneous appearance of the ancestors of mankind from stones, plants such as bamboo, or eggs, or from divine ancestry«. ... »while their mythology also fits into the general Formosan ›Proto-Malay‹ type, certain features of the major themes of their myths clearly separate the Tsou from all the other Formosan groups. And where comparative materials are available, these same characteristics which separate the Tsou from the other Formosan peoples appear to show closest similarities to the mythology of regions far to the east, in Micronesia, Melanesia and occasionally Polynesia« (FERRELL 1966b: 171–172, 180). Das Motiv von der Trennung von Himmel und Erde durch *Hámo* und ähnliche Erzählmotive anderer Völker sprechen für die Ansicht, daß *Hámo* mit jenen mythischen Riesen aus Nachbargebieten, die den Himmel hochhoben, zu verknüpfen sei. Außerdem wurde oben vorgeschlagen, die genealogische Mythe der Ami mit den japanischen und polynesischen Parallelen zu vergleichen sowie das Yami-Pantheon mit dem der philippinischen Bergvölker (und vielleicht weiter der Völker Ozeaniens).

Andererseits sollte man die Möglichkeit nicht außer Acht lassen, daß die Gottesvorstellungen vor allem bei den Tsou und den Puyuma zu späteren, von den Hochkulturen beeinflussten Elementen zu zählen sind. Das wurde von KANEKO wiederholt hervorgehoben: »In connection with D. Schröder's interpretation of *Dhemarwai* (Puyuma) as a ›Hochgott‹, the reviewer offered the tentative suggestion that *Dhemarwai*, *Xamo* (Tsou) and *'Ake-dixanen* (Bunun) might reflect faded memories of Dutch missionizing in the XVIIth century.

The prevailing view that the Dutch only knew the peoples of the Western Plain and had very fragmentary notions of the eastern part of the island, is quite wrong. Pimaba (Puyuma) was for several years after 1636 the operation basis for repeated expeditions to the north in search for gold. On these

expeditions they were accompanied by their Puyuma allies... « (KANEKO 1990: 579. Zitiert ist NAKAMURA 1949; cf. KANEKO 1975: 265, 274–275, [1986–87]1994: 323). Die alternative, mögliche Parallele zwischen den einheimischen Gottheitsglauben und denen der Fukien-Chinesen Taiwans (z.B. Ch. T'ien-kung 天公), die von BISCHOF-OKUBO (1989: 218–219) gezeigt wurde, ist ebenfalls nicht ausgeschlossen.

Seelenvorstellungen

Nun wenden wir uns den einheimischen Bezeichnungen und den unterschiedlichen Formen der Seelenvorstellungen zu. Über dieses Thema sind wir sowohl phänomenologisch als auch funktionalistisch von mehreren Forschern gut unterrichtet. Dabei ist es klar geworden, daß es bei den austronesischen Ethnien Taiwans einen Überbegriff für etwas Übersinnliches gibt (MABUCHI [1934–35]1974–88: 282–283; SUZUKI Y. 1934, 1936b, 1937; FURUNO [1945]1972: 13–43; LI Y. [1960]1982, [1962]1982; KANEKO [1986–87]1994: 328–332; BISCHOF-OKUBO 1989). »Ausgeklammert sind oft die Körperseelen, die manchen Menschen verliehene übermenschliche Seelenstärke und die mit bösen Totenseelen (Unfalltoten, im Kindbett Verstorbenen usw.) zusammenfließenden Gespenster« (KANEKO [1986–87]1994: 328). Im folgenden wird zunächst die allgemeine Beschreibung der betreffenden Vorstellungen nach dem Prinzip der genannten Studien zusammenfassend wiedergegeben.

Die Atayal bezeichnen die Ahnenseele bzw. die Totenseele als *utux* (Lokalvarianten: *lyotox*, *alyotox*). Die Ahnen, die »gut gelebt haben«, d.h. die die traditionellen Sitten und das »Lebensmoral« (*gaga*) gut eingehalten haben, wohnen im Totenland (*utux-an*). Ihr Wohlwollen, Segen und Schutz hängt von der Einhaltung der von ihnen erlassenen Gebote und von der Beachtung der ihnen gebührenden Verehrung ab. Ob das Wort *utux* auch die Seele als Lebenskraft und die außerkörperlich aktive Seele bedeutet (BISCHOF-OKUBO 1989: 55), ist unklar (KANEKO [1986–87]1994: 328–329).

Bei den Saisiyat heißt der Dachbegriff *habon*⁷. Die Begriffsinhalte scheinen

⁷ Im Bunun heißt das Wort *havun* »expel; cast out; drive out« (NIHIRA

dieselben wie bei *utux* zu sein (FURUNO [1945]1972: 20–21). Während meiner Feldforschung bei den Süd-Saisiyat wurde mir jedoch bestätigt, daß *habon* eine Bezeichnung für übelwollende Gespenster sei. Ob diese Information eine spätere Umdeutung bzw. ein Inhaltswandel von einheimischer Seite aus darstellt, ist leider nicht festzustellen.

Die Lebensseelen, deren es acht geben soll, heißen '*azem*. Sie befinden sich an den Pulsadern beider Arme, auf der Brust, den Fontanellen — die auch '*azem* heißen — (cf. LI 1978: 164), den Schultern und in der Mitte des Rückens. Von den Schulterseelen ist nach Furuno die rechte gut, die linke böse (FURUNO [1945]1972: 20–21).

Der Oberbegriff bei den Bunun nennt sich *qanitu* (Dialektformen: *xanito*, *nito*), den man sich ungefähr wie den *utux* der Atayal vorstellt. In der Takopulan-Gruppe spricht man statt *qanitu* von *witu*, ein Wort, das mit *hícu* der Tsou verwandt ist (FURUNO [1945]1972: 42). Nach FURUNO stellen sich die Bunun vor, daß es auf der rechten Seite des menschlichen Körpers ein gutes *qanitu*, und auf der linken ein böses gäbe (FURUNO [1945]1972: 42). Der Schatten (*qaningo*) wird auch mit *qanitu* gleichgesetzt (FURUNO [1945]1972: 42).

Hícu ist die Bezeichnung der eigentlichen Tsou für Gottheiten, Ahnenseelen, Totenseelen und Gespenster (UTSUSHIKAWA & ASAI 1941: 26; FURUNO [1945]1972: 31; KANEKO [1986–87]1994: 330). Außerdem hat jeder Mensch zwei andere Seelen, die *piepía* und *hzo* heißen. Die erst genannte befindet sich im Kopf des lebenden Menschen, geht aber nach dessen Tod ins Totenland. Die letztere soll meistens im Bereich von Brust und Bauch existieren und verschwindet dann, wenn der Besitzer stirbt. *Hzo* ist als Hauch oder Atem aufzufassen (UTSUSHIKAWA & ASAI 1941: 25).

Incu der Kananabu ist die in der Brustgegend lokalisierte Lebensseele (UTSUSHIKAWA & ASAI 1941: 31). Darüber, ob die von FURUNO ([1945]1972: 32) als »*ūtsu*« angegebene Totenseele mit *incu* verwandt ist, läßt sich nur spekulieren. Die Schulterseelen der Kananabu heißen *tinaravai* (FURUNO [1945]1972: 32).

Die Seelenvorstellungen der Saaroa sind größtenteils identisch mit denen der Kananabu. Hier heißt der Oberbegriff *ílicu*, die Totenseele *ucu*, die Schulterseelen *tinaravai* (FURUNO [1945]1972: 32).

Bei den Rukai heißt die Lebensseele *abak*. Nach FURUNO hat je eine *abak* ihren Sitz in den rechten und den linken Bereichen des Kopfes.

Der Dachbegriff der Paiwan für das Göttlich-Übersinnliche ist *cemas*. Ahnenseelen, persönlich aufgefaßte Gottheiten und Totenseelen sind in diesem Begriff mit eingeschlossen. Die Seele, die sich zu Lebzeiten des Menschen im Körper befindet, heißt *vavak*. Sie geht nach dem Tod zur Geisterwelt (KOJIMA VI: 15; FERRELL 1982: 342; KANEKO [1986–87]1994: 331; BISCHOF-OKUBO 1989: 52).

Bei den Puyuma begegnen uns andere Bezeichnungen als bei den anderen Völkern Taiwans. Hier spricht man von *birua*. Der Begriffsinhalt entspricht dem von *cemas* (FURUNO [1945]1972: 35–36). Der Mensch soll eine gute *birua* auf der rechten Schulter und eine böse auf der linken besitzen (FURUNO [1945]1972: 36). Außerdem gibt es eine andere Bezeichnung für die Schulterseele: *tinabarwan* (KANEKO [1986–87]1994: 331; CAUQUELIN 1991a: 213).

Kawas der Ami bedeutet eigentlich »Himmel«, kann aber als Überbegriff für alle übersinnlichen Wesen betrachtet werden. *Salo'afang* und *'adingo* sind andere Bezeichnungen für die Seele. Die erstere entweicht durch den Kopf und tritt auch durch diesen ein, wohnt aber nicht in einem bestimmten Teil des Körpers. *'Adingo* bedeutet eigentlich »Schatten«, bezeichnet jedoch Körperseelen, die pluralistisch aufzufassen sind. Ferner ist bei den Ami der Begriff »*stavudoa*« (Lebenskraft) vorhanden (KANEKO [1986–87]1994: 331).

Es ist wohl bekannt, daß die Yami die Totengeister (*anitu*) sehr fürchten, was sie von den austronesischen Völkern auf der Hauptinsel unterscheidet. Außerdem besitzt nach der Vorstellung der Yami jeder Mensch acht Seelen (*pabad*), die mit *semangat* der Malayen (cf. CUISINIER 1951) zu vergleichen seien (ASAI 1929–30 I: 286–287)⁸.

⁸ MABUCHI nimmt an, daß der Bunun-Begriff *mamangan* »starke magische bzw. spirituelle Kraft« mit *semangat* Indonesiens verwandt sei (MABUCHI [1976]1974–88: 252–253). *ma-mang-an*: »sharp; strong; courageous; edge; one who has beheaded; spiritual power; power of curse; big strength of *qanitu* or *i-s'aG*; possessor of strong spiritual power (the effects of incantations depend on the spiritual power of prayer); one who has a strong resisting power against a curse; strong liquor or drug;

Versuchen wir nun, die Wörter, die hier auftreten, miteinander und mit den möglichen verwandten Wörtern außerhalb Taiwans zu vergleichen. Gewiß ist es wichtig, die Erscheinungsformen und Begriffsinhalte zu betrachten. Aber die ethnographischen Angaben sind sehr oft widersprüchlich und sogar irreführend. Daß sich so abstrakte Begriffe wie Seelenvorstellungen im Laufe der Zeit leicht wandeln können und neue Bezeichnungen bzw. Begriffsinhalte bekommen können, ist ebenfalls anzunehmen. Aus diesen Gründen sollte das folgende, vorläufige Unternehmen für unseren Zweck erlaubt sein, auch wenn der Verfasser kein Sprachwissenschaftler ist.

Wie die oben gezeigte Liste MABUCHIs verdeutlicht, kommen die Wörter, die mit dem *anitu*-Komplex verwandt sind, bei den Atayal, Sediq, Bunun, Tsou, Kanakanabu, Saaroa, Ami, Yami und den Siraya vor. Der Begriff *anitu* und seine abgewandelten Formen sind sowohl in Indonesien und auf den Philippinen als auch im pazifischen Raum weit verbreitet. Da der rekonstruierte Proto-Austronesisch-Wortschatz schon dieses Wort: **qanitu* »spirit« enthält (ZORC 1995: 1136)⁹, geht der Begriff zeitlich sehr weit zurück. »Van de oorspronkelijke, dat wil zeggen Maleisch-Polynesische benamingen, vermelden wij in de eerste plaats het woord *nitu*. In het westen van den Archipel komt het voor bij de Bataks, ter aanduiding van eene categorie van geesten, en bij de Mentawai-eilanders. Meer algemeen echter wordt dit woord, nu eens in de uitsluitende beteekenis van zielen der afgestorvenen, dan weder in den ruimeren zin van geesten in het algemeen, in het oosten aangetroffen, en wel bij de Alfoeren van Ceram en Boeroe en bij de bewoners van Ambon en de Oeliasers en van de Kei- en Timorlawoet-eilanden; verder bij de Timoreezen, Rotineezen en Soembaneezen. Men herinnert zich, uit het voorgaande hoofdstuk, hoe bij de laatstgenoemden het woord *nitu* onder anderen voorkomt in de benaming *ai-nitu*, dat is: geestenhout, die aan het sandelhout gegeven wordt, wegens den bovennatuurlijken oorsprong dien men daaraan toekent. Noordelijker vinden wij het woord in het Tagalasch van de Philippijnen onder den vorm *anito*, bepaaldelijk voor zielen van de afgestorvenen en in het Favorlangsch op Formosa

strong wild aniamals (sic!); hard earthenware«. < *mang* »blade; steel; hard; strong« (NIHIRA 1988: 178).

⁹ Nach DEMPWOLFFs Rekonstruktion ist die uraustronesische Form **hantu* angegeben (DEMPWOLFF 1934–38 III: 62).

als *lito*« (WILKEN [1884–85]1912: 184). Man dürfte wohl sagen können, daß das Wort in Insular-Südostasien im Wesentlichen die Totenseele bzw. die Ahnenseele — im erweiterten Sinne aber auch »Geister« bzw. »Gespenst« — bedeutet (cf. WILKEN [1884–85]1912: 194, 252; BLUMENTRITT [1895]1896: 353–357; KRUYT 1906: 387–388; UNO 1941: 640–641)¹⁰. In Ozeanien gibt es kein anderes Wort, das eine so weite Verbreitung hat als dieses. Nach Hans FISCHER bedeutet *aitu* in Polynesien »Totengeist«, »Geist« oder »Gott«. Das Wort *nitun*, das in Nord-Melanesien vorkommt, scheint die »Seele nach dem Tode« sowie »Traumego« zu bezeichnen. Mikronesische Parallelen *aniti*, *änüt*, *anidj* und *anti* haben ebenfalls Bedeutungen, die mit »Geist (auch Totengeist)« bzw. »Gott« wiedergegeben werden (FISCHER 1965: 348–355). Wir erinnern uns hier auch an die Annahme NEVERMANNs, daß die Verehrung der *aitu* (Orts-, Tätigkeits- und Familiengötter) zur ersten Periode (der Manahune) polynesischer Religionsgeschichte gehört (NEVERMANN 1968: 63).

Die Puyuma-Bezeichnung für das Übernatürliche ist *birua*. *Tavudoa* der Ami könnte auch hierher gehören. Daß diese Wörter mit dem *varua*-Komplex Ozeaniens verwandt sind, ist ohne weiteres zu erkennen. Nach FISCHER bereitet die etymologische Ableitung von *-rua*, *-lua* aus UAN (Uraustronesisch) **duva* »zwei« keine Schwierigkeiten (FISCHER 1965: 340; cf. DEMPWOLFF 1934–38 III: 44). Für Indonesien verwies bereits KRUYT auf Termini für die »Seele«, die mit dem Zahlwort »zwei« gebildet sind (KRUYT 1906: 12). Parallelen finden sich weiter in Polynesien und Melanesien, wo das Wort nicht nur das »Traumego« bezeichnet, sondern auch Geistwesen und Götter (FISCHER 1965: 338–341).

Ein weiteres auffälliges Wort ist *abak* (Rukai) oder *vavak* (Paiwan). Dasselbe Wort kommt bei einigen philippinischen Völkern vor¹¹. Ob diese

¹⁰ R. A. KERN nimmt aufgrund einer Zusammenstellung der Belege für *anitu* in Indonesien an, daß das Wort etymologisch mit *andito* »those there, far away« verwandt sei (KERN 1956).

Paul BENEDICT ist der Meinung, daß das altjapanische Wort *itu* »divine power« zu seiner proto-austro-japanischen Form **liCu* zurückgeführt werden kann (BENEDICT 1990: 244).

¹¹ *abak*: »a) Un espíritu malo ó demonio de los Mandayas (Mindanao); b) el mismo nombre dan los Bagobos á una de sus deidades« (BLUMENTRITT [1895]1896: 345).

Bezeichnungen mit **avak* (PAN. »Leib«. DEMPWOLFF 1934–38 III: 17) oder mit **nava'* (PAN. »Seele, Hauchseele«. DEMPWOLFF 1934–38 III: 109) verwandt sind, ist hier nicht zu beurteilen. Die ozeanische Form für das letztere Wort ist *manava* (FISCHER 1965). Ebenfalls bleibt offen, ob das Ami-Wort *afang* (von *salo'afang*)¹² mit *abak* und *vavak* verknüpft werden kann, oder aber mit **avang* (PAN. »Luftraum«. DEMPWOLFF 1934–38 III: 17).

Ob, wie es von KANEKO ([1986–87]1994: 331) vermutet wurde, *tinaravai* (Kn. und Sr.) und *tinabarwan* (Py.) gleicher Herkunft seien, ist nicht klar. Zumindest scheint mir das letzt genannte Wort *t-in-abarw-an* eine Ableitung von *tabarw* (Py. »flotter«. CAUQUELIN 1991a: 203) zu sein.

Schließlich gibt es zumindest eine Verbindung zwischen den Ami und den Bunun. Die beiden Ethnien betrachten den Schatten als eine Art Seele: *qadingo* (Bn.) und *'adingo* (Am.).

Der obige Wortvergleich legt die Vermutung nahe, daß mehrere Bezeichnungen für etwas Übersinnliches, die möglicherweise zu unterschiedlichen Kultur- bzw. Spracheinflüssen gehört hatten, in jeder Ethnie nebeneinander existieren. Sie können Veränderungen in Begriffsinhalten erfahren haben, was das äußerst komplizierte Bild in ethnographischen Darstellungen ergibt. Fest steht, daß das Wort *anitu* mit Abweichungen bei den austronesischen Völkern Taiwans außer den Rukai, Paiwan und Puyuma verbreitet ist. Gerade bei diesen Ethnien kommen andere, besondere Wörter vor: *abak* bei den Rukai, *vavak* bei den Paiwan und *birua* bei den Puyuma. Diese Gegenüberstellung der Wörter mit den anderen Kulturelemente zu verknüpfen, ist eine Aufgabe, die noch in Angriff genommen werden sollte.

Was die Ahnenseele betrifft, wird hier noch darauf hingewiesen, daß bei den betreffenden Völkern die Ahnen zuweilen kollektiv als Ahnen bzw. die Alten (z.B. Ss. *tatini'*; Rk. *tumu, ra-tumu*; Pw. *vuvu*; Am. *mato'asai*), als Großvater (z.B. Ss. *baki'*; Bn. *ak'e*), als Großmutter (z.B. Ss. *koko'*) oder als Onkel bzw. Vater (z.B. Ss. *mama'*; Am. *mama*) angesprochen werden können (BISCHOF-OKUBO 1989: 79–102).

Zu den noch zu untersuchenden Themen gehört die Frage, ob der

¹² *'afang*: »1. to put arms on the shoulder of; 2. the spirit a medium receives when possessed«. *salo'afang*: »human soul or spirit«. *misalo'afang*: »(witch doctor) breaths a spirit into a person« (FEY 1986: 24–24).

Seelendualismus auch in Taiwan vorkommt. Daß bei manchen Völkern der Erde eine Zweiteilung der Seelen vorkommt, kennen wir hauptsächlich durch die Bemühungen von Ethnologen, die zur sogenannten Stockholmer Schule gehören (cf. PAULSON 1954). Nach ihnen geht es dabei einerseits um die Körperseele (Vitalseele), die die Kraft des Leibes repräsentiert, andererseits um die Freiseele (Außenseele, Schattenseele, Traumseele), die den menschlichen Körper z.B. im Traum verlassen kann. Den Anfang dieser Studien machte Ernst ARBMAN (1926–27) vor allem für Indien. Åke HULTKRANTZ (1953) befaßte sich mit diesem Thema im nordamerikanischen Kulturraum, Ivar PAULSON (1958a) im nordeurasiatischen¹³. Wenn aber eine solche Untersuchung in der Zukunft in unserem Gebiet unternommen würde, sollte die gegen diese früheren Autoren gerichtete Kritik von FISCHER, daß man nicht von europäischen Seelenbegriffen, sondern von einheimischen Vorstellungen ausgehen solle (FISCHER 1965), im Kopf behalten werden.

Eine interessante Tatsache ist, daß das Niesen zu bestimmten Gelegenheiten bei allen Völkern Taiwans mehr oder minder als Tabu gilt (INÔ 1908e). Bei den Saisiyat z.B. war das Niesen, das Windlassen sowie das Spucken beim Hüttenbau Tabu (KOJIMA III: 50). Wie der Sprachwissenschaftler TSUCHIDA feststellte, wird dieses Tabu desto strikter eingehalten, je weiter man auf Taiwan nach Süden oder Osten vordringt (TSUCHIDA 1988: 21). Wenn ein Puyuma während eines Rituals niest, muß der ganze Vorgang vom Anfang an wiederholt werden (TAKOSHIMA 1997). Bei den Paiwan machte TAYLOR die folgende Beobachtung: »On hearing a sneeze one must at once return, no matter how near he may be to the end of his journey, as ›of all things a sneeze is the most unlucky« (TAYLOR 1887: 149). Und sogar: »In these ceremonies (Weihung der Priesterinnen — YAMADA) there is one rule which might be unpleasant to any one troubled with a cold in the head; if any one sneezes, he or she must pay the whole expense of the proceedings, or be killed on the spot. Before the beginning of the ceremony, the tribal master of ceremonies gives a warning as to sneezing, to all; stating the penalty« (TAYLOR [1885–86]1999b: 94). Dieses Tabu hing einst vielleicht mit dem Glauben zusammen, daß die Seele durch das Niesen den Körper verläßt, zumindest hören wir dies von den Ami. Sie schreiben Krankheiten der Abwesenheit der Seele zu. Deshalb ist das Niesen gefährlich (HARA 1997). Auf den Ryûkyû-Inseln

¹³ ÔBAYASHI Taryô (1993b) nimmt an, daß die Altjapaner die entsprechende Frei- (*tama*) und Körperseele (*inochi*) kannten.

finden wir denselben Glauben wieder vor: durch das Niesen verläßt die Seele den Körper. Kommt die Seele nicht zurück, stirbt man (MARUYAMA 1983: 61–62). Diese Seele könnte man als Freiseele bezeichnen. Der Vergleich der Seelenvorstellungen in Taiwan (z.B. bei den Ami) und in Okinawa wäre umso interessanter, als sich die Ryûkyûaner dies auch von der Schulterseele vorstellten. »Die Seelen der Lebenden sitzen in der Brust, auf den Schultern und am Hinterkopf. Durch Schock, Schreck oder Niesen können sie sich lösen und verlorengelassen, so daß sie mittels eines Ritus — *mabuiigumi* (oki., jap. 組む *-kumu* ›verbinden‹) — eingefangen und wieder am Körper des Menschen befestigt werden müssen. Der entgeltige Verlust bedeutet den Tod; dann werden sie durch das *mabuiwakashi* (oki., jap. 別つ *wakatsu* ›trennen‹) vom Körper getrennt und als *shinimabui* behandelt« (WACKER 2000: 79). Diese Vorstellung der den Körper verlassenden Seele wird uns bei der Behandlung von Krankenheilung wieder begegnen.

Rechts und Links

Auf den von FURUNO hervorgehobenen Dualismus von Rechts = Gut und Links = Böse, der vor allem bei den Ami und Paiwan festzustellen ist, wird im folgenden näher eingegangen.

Nach FURUNO wird bei den Ami das männliche *karwas*, das alle Angelegenheiten lehrt, auf der rechten Schulter lokalisiert und das weibliche, verführerische *karwas* auf der linken. Es war hier tabu, beim Beischlaf die rechte Hand zu benutzen (Nan-shih-Ami - Dorf Pokpok). In Lidaw spricht man auch von dem auf der rechten Schulter befindlichen männlichen *karwas* und dem linken weiblichen. In Fata'an und Tafalong (Hsiu-ku-luan-Ami) hält man das *karwas* auf der rechten Schulter für wohlwollend und hilfsbereit, das auf der linken für unfreundlich. In Tapowaray erfuhr FURUNO, daß das Berühren mit der rechten Hand beim Beiwohnen als absolutes Tabu galt. Im Agrarritus war es verboten, Hirsebier und Schweinefleisch mit der linken Hand zu opfern (FURUNO 1972: 16–18).

In Kuskus (Pw.) hat jeder Mensch zwei *cemas* an den beiden Armen. Nach seinem Tod geht das *cemas*, das an dem rechten Arm war, zum Berg Kavulungan (Ch. Ta-wu-shan); das linke *cemas* dagegen nach Qaqetitan, einem höllenartigen Ort. In Patjaval glaubte man, daß es fünf *cemas* im menschlichen Körper gibt.

Wenn all diese den Leib verlassen haben, stirbt man. Ein gutes *cemas* ist in der Fontanelle, ein anderes, wohlwollendes auf der rechten Schulter. Ein böses *cemas*, das den Menschen zu Übeltaten wie Diebstahl verführt, soll sich auf der linken Schulter aufhalten. Die beiden *cemas* in der Brustgegend sind von gutem Charakter. Auch hier durfte ein Mann seine rechte Hand beim Geschlechtsverkehr nicht benutzen, da diese Hand bei der Kopffagd, Jagd und beim Schlachten der Wildschweine in Gebrauch ist (FURUNO 1972: 19–20).

Bei den Puyuma stellte man sich zwei *birua* bei jedem Menschen vor, und zwar ein wohlwollendes auf der rechten Schulter und ein übelwollendes auf der linken (Dorf Puyuma). In Likabung sprach man von drei *tinabarwan*: auf dem Kopf und auf den beiden Schultern. Die Schulterseelen sind auch hier mit denselben dualistischen Werten verbunden wie im Dorf Puyuma (FURUNO 1972: 19).

Dieselbe Polarität kommt auch in Tarumak (Rk.) vor: es gibt zwei *abak*, und zwar ein gutes *abak* im rechten Bereich des Kopfes, ein anderes, mörderisches im linken (FURUNO 1972: 19).

Die Bunun sollen auch dieselbe Vorstellung gehabt haben. Jeder Mensch habe hier zwei *qanitu*. Das auf der rechten Schulter befindliche *qanitu* ist wohlwollend und freundlich; das linke *qanitu* dagegen hat stets einen grausamen Blick und ist zornig (Takivatan-Gruppe. FURUNO 1972: 20). Nach MABUCHI glauben die Bunun, daß es auf den beiden Schultern zwei *qanitu* gibt: das rechte *qanitu*, das *ma-daidaz qanitu* (»liebevolle Seele«) heißt, ist ein gutmütiges, liebevolles und großzügiges; das linke dagegen, das *ma-qait'bas qanitu* (»haßerfüllte Seele«) heißt, ist von wildem, jähzornigem und geizigem Charakter (MABUCHI [1938]1974–88: 22–23; cf. HUANG Y. 1989: 179–183).

Nach FURUNO sollen auch die Saisiyat von der Existenz der wohlwollenden rechten und der übelwollenden linken Schulterseelen (*habon*) überzeugt sein, wie wir oben erwähnt haben.

Wenn die Beobachtung FURUNOs, daß dieser Dualismus von Rechts = wohlwollend (= männlich) und Links = übelwollend (= weiblich) den Tsou und den Atayal fehlen (FURUNO 1972: 20–21), richtig ist, so scheint dieser Glaube bei den Paiwan, Puyuma und Ami sein Verbreitungszentrum zu haben. Sein Auftreten bei den Bunun und den Saisiyat könnte sich vielleicht als spätere Ausstrahlung aus diesem Zentrum erklären. Diese Vermutung wird dadurch

verstärkt, daß die Paiwan auch eine (schwache) Form des Dualismus von Himmel und Erde kannten (vgl. Typ-Nr. 1) und daß bei den betreffenden südöstlichen Völkern Taiwans mehr Kultureinflüsse aus dem insular-südostasiatischen Kulturraum zu erkennen sind. Vor allem ist wichtig, daß gerade der ausgeprägte Dualismus von Rechts und Links bei den indonesischen und philippinischen Völkern üblich ist.

Ob und inwieweit die Dominanz der rechten Hand bei den Menschen auf die überwiegende Tendenz zur Rechtshändigkeit zurückzuführen sei, oder aber aus sozial-kulturellen Bedingungen zu erklären sei, wie dies von Robert HERTZ in seiner klassischen Studie (1909) versucht wurde, ist hier eher belanglos.

Jedenfalls ist die Vorstellung in Indonesien weit verbreitet, daß die Umwelt, Leben und Kultur des Menschen dualistisch aufzufassen ist (cf. FOX 1987: 523–525). Ein bekanntes Beispiel ist das von der Insel Ambon, auf der sich das Dorf in zwei Teile gliedert, was auf eine ursprüngliche Zweiteilung der Gesellschaft (zwei exogame Phratrien) zurückgehen soll. Die Dorfhälften heißen *Bahagian laut* (= Seeteil) und *Bahagian darat* (= Landteil), auf die weitere antagonistische Gegensatzpaare bezogen sind (DUYVENDAK 1946: 95 — zitiert nach STÖHR 1976: 81–82; cf. VAN DER KROEF 1954a: 852):

Links	—	Rechts
Weiblich	—	Männlich
Seeseite	—	Landseite
Weiß	—	Schwarz
Unten	—	Oben
Westen	—	Osten
Jüngerer Bruder	—	Älterer Bruder
Neu	—	Alt
Äußeres	—	Inneres
Erde	—	Himmel
Schale	—	Kern
Urmutter	—	Urvater
Abwärts	—	Aufwärts
Unterliegen	—	Übertreffen
Hinten	—	Vorn
Geistlich	—	Weltlich

Hier handelt es sich offensichtlich um eine eher entwickeltere Form von

Dualismus, der oft ein Teil der makro- und mikrokosmischen Weltanschauung darstellt und der einen hochkulturellen Zug aufweist (cf. BAUMANN [1955]1986: 308–309).

Eine einfachere Vorstellung der guten und bösen Seelen, welche an die taiwanesischen Beispiele erinnert, kennen wir freilich auch, und zwar z.B. von den Bagobo auf Mindanao: »The Bagobo also attribute two souls to human beings, each inhabiting one side of the body. The left soul frequently leaves the body to roam, and dreams are nothing but its experiences on these wanderings. After death it becomes one of the class of evil spirits known as *buso*, who bring sickness and death to human beings. The right hand soul is the protector and companion of the body, which it never leaves except sometimes to lie on the ground as the shadow falling on the right side of the person. When it separates itself from its fleshly container, death ensues; but the soul is immortal and goes to join its ancestors and companions in the great underground country of the dead« (KROEBER 1943: 192–193).

In vergleichenden Studien über Seelenvorstellungen bei den austronesischen Völkern Taiwans und Insular-Südostasiens (sowie bei den Bewohnern der Ryūkyū-Inseln) wäre es sinnvoll, vor allem die folgenden Vorstellungen zu berücksichtigen: die vom Seelenverlust verursachten Krankheiten und damit verbundene (schamanistische) Heilungsverfahren; Seelendualismus bzw. -pluralismus; die Lokalisierung der Seele(n); die antagonistische Gegenüberstellung von Rechts und Links.

Zusammenfassung

Die den austronesischen Ethnien Taiwans bekannten Begriffe, die etwas Übernatürliches bedeuten, teilen sich grob in zwei Gruppen. Zur ersten Gruppe gehört *anitu* mit den abweichenden Formen; zur anderen *cemas* und *karwas*. Bei der ersteren geht es hauptsächlich um Toten- und Ahnenseele; bei der letzteren wird außerdem die Gottheitsvorstellung hinzugefügt.

Der Gottheitsglaube kam zumindest bei den Tsou, den Paiwan, den Puyuma, den Ami und den Yami vor. Die genealogische Mythe der Ami könnte mit den japanischen und polynesischen Parallelen verglichen werden. Das mehrstufige Pantheon der Yami findet seine Parallele allem Anschein nach auch bei den philippinischen Bergvölkern und in Ozeanien. Die Gottheit *Hámo* der Tsou ist einerseits den mythischen Riesen Ozeaniens, Ost- und Südostasiens, die den Himmel aufhoben, ähnlich. Andererseits ist es nicht

auszuschließen, daß in den Gottheiten *Hámo* (Tsou) und *Demarwai* (Puyuma) Einflüsse der christlichen Missionierung des 17. Jh. durch die Holländer gefunden werden können.

Aus dem Vergleich der Worte über Seelenvorstellungen geht hervor, daß bei den uns beschäftigenden Völkern die Wortgruppen *anitu* (bei den Atayal, Bunun, Tsou, Ami, Yami und Siraya), *abak* (Rukai und Paiwan) und *birua* (Puyuma) auftauchen. Ob der Seelendualismus in Taiwan vorkommt, ist unklar. Die durch das Niesen den Körper verlassende Seele bei den Ami kann mit der Seelenvorstellung Ryûkyûs verglichen werden.

Der Dualismus von Rechts und Links offenbart sich bei den Paiwan, Puyuma, Ami, Bunun und Saisiyat in den zweierlei Schulterseelen, von denen die eine als wohlwollend und die andere als übelwollend aufgefaßt sind. Zumindest findet sich eine Parallele bei den Bagobo Mindanaos. Insgesamt bedürfen die Seelenvorstellungen auf Taiwan weiterer, vergleichender Untersuchungen.

2. Mythologie

Die Mythentypen, die uns bei den austronesischen Ethnien Taiwans häufig begegnen, wurden im Anhang der vorliegenden Arbeit zusammengestellt. Im folgenden beschränken wir uns daher nur auf einige Typen und Aspekte dieser Mythen.

Kosmogonie und Weltanschauung

Man kann davon ausgehen, daß es den formosanischen Völkern an eigentlichen kosmogonischen Mythen fehlen. »Für diese Völker hat die Welt immer existiert, obwohl sie ursprünglich anders beschaffen war. Die kosmogonischen Mythen befassen sich daher hauptsächlich mit zusätzlichen Entstehungen oder Berichtigungen, wie z.B. der Entstehung der Gestirne, Täler und Berge, der Hebung des Himmels usw., die oft Einblick in unausgesprochene Vorstellungen über den ursprünglichen Zustand der Welt geben« (KANEKO [1986–87]1994: 355–356). Eine Ausnahme wäre die ausgeprägte Theogonie der Ami, die oben besprochen wurde, wobei die Entstehung der Welt in differenzierterer Form erzählt wird.

Einige Mythen scheinen freilich von der Urmeer-Vorstellung zu erzählen. Eine Puyuma-Mythe aus Katipul lautet z.B.: »In der Urzeit war überall ein Schlammmeer, das im Laufe der Zeit austrocknete. Es entstanden dann Berge und Flüsse« (SAYAMA V: 274). Nach einer Atayal-Mythe (Gogan-Gruppe) gab es in der uralten Zeit einen Felsen inmitten des Meers. Ein Vogel *psiaq* (?) zog einen Mann und eine Frau an den Haaren aus dem Felsen heraus (SAYAMA I: 16; cf. S/O: 40). Außerdem sind die Feuerdiebstahl-Mythen, in denen ein Vogel über die Sintflut fliegt und das Feuer holt (Typ-Nr. 9), als abgewandelte Tauchmythen (cf. LOWIE 1926; WALK 1933; HARVA 1938: Kap. 2; SCHMIDT 1955: 9–94, 115–173; HAEKEL 1956b; ÔBAYASHI [1961]1990: 59–66; DUNDES 1962; STEIN 1981) zu deuten (cf. KANEKO [1986–87]1994: 300).

Bei den Rukai und Paiwan gibt es Mythen über die Trennung von Himmel und Erde, die vorwiegend von einer Hirse-Stampferin verursacht wurde (Typ-Nr. 1), was bei jüngeren Pflanzervölkern Südostasiens oft der Fall ist (NUMAZAWA 1946: 349–401, [1952]1971, [1953]1984; cf. YAMADA 1997a: 24–25). Von den

Riesen, die diese Tat vollbracht haben, war schon die Rede.

Die ausgeprägteren Sonnenschützenmythen (Typ-Nr. 2) begegnen uns bei den nördlicheren Ethnien Taiwans (At-Pr, At-Sd, Ss, Bn, Ts-Pr, Ts-Kn, Ts-Sr, Rk). Ähnliche Mythen sind vor allem den ethnischen Minderheiten Südchinas, in klassischen Werken Chinas, in Hinterindien, in der Mongolei, in Japan, im Amurgebiet und im Großen Becken Nordamerikas bekannt, treten aber in Indonesien und Ozeanien kaum auf. In Sikkim, Assam, Myanmar, bei den tibeto-birmanischen Völkern Yunnans, auf Taiwan und in Amurland wird eine von zwei Sonnen abgeschossen und der so abgeschwächte Himmelskörper wird zum Mond. Die Verbreitungslage läßt uns vermuten, daß diese Mythen erst nach den früheren Wanderungen der Austronesier in China entwickelt wurden, und in die Peripherien der chinesischen Hochkultur ausstrahlten (YAMADA 1997a: 221–224).

Sintflutmythen in unserem Gebiet teilen sich in drei Typen. Im ersten Typ (Typ-Nr. 7), der bei den Atayal und Sediq weit verbreitet ist, handelt es sich sowohl um die Entstehung der geomorphologischen Landschaft wie Berge und Täler als auch um ein Menschenopfer, das ins Wasser geworfen wurde, um die Flut zu beenden. Die Charakteristik des zweiten Typs (Typ-Nr. 8) liegt in der Eheschließung und der Wiederbevölkerung der Welt durch Geschwister, welche die Katastrophe überlebten. Diese Mythen kennen wir von den Saisiyat, Paiwan, Ami und Pazeh (cf. LI H. 1955a). Außerhalb Taiwans kommt der Typ in ganz Südostasien vor (WALK 1949). Auffallende Motive sind die Entstehung der Menschen aus zerhackten Körperstücken (Ss, Pazeh) und die Mißgeburt (Pw) (cf. ÔBAYASHI 1972: 365–368). Die Überflutung wird im dritten Typ (Typ-Nr. 9) durch einen riesigen Aal verursacht. Das Motiv des Kampfes zwischen dem Aal und einer Krabbe, durch deren Sieg die Flut endet, scheint teilweise in den Märchen vom Streit zwischen Tieren (Typ-Nr. 96), die eine ähnliche Verbreitung wie der Typ 9 zeigen, erhalten geblieben zu sein. Im Typ 96 wird nämlich manchmal eine Eidechse (< Aal ?) durch die List einer Garnele (< Krabbe ?) ertränkt. Der Typ 96 erscheint in Mikronesien u.a. in der Form eines Streites zwischen einer Landkrabbe und einer Ratte (LESSA 1961: 245–264). Es scheint hier um den Gegensatz zwischen dem Land und dem Meer zu gehen (LESSA 1961: 245; GOTÔ 1999: 48–54). Ein anderes Merkmal des Typs 9 ist der Feuerdiebstahl durch Tiere.

Ein bisher — meines Wissens — nur wenig untersuchtes Thema ist die

Vorstellung über die Ursache des Erdbebens¹⁴ bei den austronesischen Ethnien Taiwans. Folgendes ist eine provisorische Materialsammlung zu diesem Thema.

Es gibt nach der Vorstellung der Msbtunux-Atayal einen großen Hirsch unter dem Meer. Wenn er seine Ohren über den Meeresspiegel herausstreckt, soll es ein Erdbeben (At-Pr. *unuu*. EGEROD 1980 II: 764) geben (SAYAMA I: 69). Bei der Gogan- und Klapai-Gruppen sagte man, daß das Erdbeben der Atem der Erde sei und häufig zwischen dem Sommer und Winter vorkomme (SAYAMA I: 72, II: 44). Die Vorstellung eines unterirdischen Bären, der durch seine Bewegung das Erdbeben verursacht, kommt auch vor (SAYAMA II: 41; MORI 1917: 277). Außerdem scheint es die Vorstellung gegeben zu haben, daß ein Erdbeben entstehe, wenn ein unterirdischer Karpfen von einer Wespe (*banga'*. cf. EGEROD 1980 I: 59) gestochen wird und sich bewegt (INÔ 1906a: 256).

In der Vorstellung der Saisiyat über das Erdbeben tritt ein Rind auf. Danach wird die Erde von einem großen, unterirdischen Rind getragen. Seine Bewegung sei das Erdbeben (INÔ 1908c: 391).

Die Bunun haben dieselbe Vorstellung (INÔ 1906a: 256–257). Außerdem kommt bei ihnen die Vorstellung von einem Pfeiler vor, der die Erde stützt und unter dem sich das Erdbeben verursachende Rind befindet (LIN T., LI & LIN 1998: 68).

Bei den Tsou sagte man, daß ein pferdartiges Tier, das sich unter der Erde befindet, durch seine Körperbewegung das Erdbeben (*motóevi*. cf. TUNG 1964: 494) verursache (SAYAMA IV: 121).

Bei den Paiwan nahm man an, daß die Erdkugel von einem Mann auf der Schulter getragen wird. Wenn die Füße dieses Paiwan-Atlas einschlafen und er die tragende Schulter wechselt, geschehe das Erdbeben (*luni*. cf. FERRELL 1982: 169) (Tjavuali. SAYAMA V: 114).

Die Rukai in Tarumak hatten dieselbe Vorstellung wie die Paiwan (SAYAMA V: 134).

Nach der Puyuma-Vorstellung soll es einen halben Menschen geben, der nur einen Arm und ein Bein hat. Er stützt mit seinem Arm den Himmel und mit seinem Bein die Erde. Seine Bewegung verursacht das Erdbeben (INÔ 1906a: 257).

Die Nan-shih-Ami stellten sich vor, daß das Erdbeben durch die Bewegung

¹⁴ Zu historischen Quellen von Erdbeben, die in Taiwan stattfanden, vgl. FANG 1956.

eines unterirdischen Wasserbüffels geschehe (SAYAMA VIII,1: 90). Nach dem Bericht INÔs soll die Erde, nach der Auffassung der Ami, gewölbt sein. Sie wird durch einen Pfeiler gestützt, unter dem sich ein Schwein befindet. Wenn dieses Tier sich kratzt, wird der Pfeiler geschüttelt, was ein Erdbeben (*'atoray* bzw. *lonen*. cf. FEY 1986: 31) zur Folge habe (INÔ 1908c: 390).

Das Erdbebenschwein war auch den Pazeh bekannt (Inô 1906a: 257).

ÔBAYASHI versuchte, in Anlehnung an die Materialzusammenstellungen von LASCH (1902) und FRAZER (1911–36 V: 194–203, 1933–36 I: 132–136) einen Überblick über die Erdbeben-Vorstellungen der Völker zu geben (ÔBAYASHI 1979: 81–113; cf. auch ANDREE 1878: 100–103, 301; AUFENANGER 1962; HUSE 1984). Als besondere Episoden führte er dabei die folgenden sieben an (ÔBAYASHI 1979: 83–84):

1. Die Bewegung des die Erde stützenden Tieres verursacht das Erdbeben.
 - 1.a) das Tier ist Rind.
 - 1.b) Schlange.
 - 1.c) Fisch.
2. Die Bewegung des die Erde stützenden Gottes bzw. Riesen ist das Erdbeben.
3. Ein Pfeiler oder ein Seil stützt die Erde.
4. Der Geschlechtsverkehr zwischen zwei Gottheiten bzw. Geistern läßt ein Erdbeben entstehen.
5. Beim Erdbeben schreien die Leute: »Wir leben noch!«, um es zum Stillstand zu bringen.

Die Verbreitung dieser Episoden bei den taiwanesischen Altvölkern sieht wie folgt aus:

- 1.a) Ss, Bn, Am
- 1.b) fehlt
- 1.c) At-Pr
- 2 Rk, Pw, (Py)
- 3 Bn, Am
- 4 und 5 fehlen.

Ob die Vorstellungen vom Erdbebenrind, die in islamischen Gebieten weit verbreitet ist, und die vom Erdbebenschwein, die in China ihr Verbreitungszentrum hat, aus diesen Regionen nach Taiwan kamen, ist eine Frage, die noch zu untersuchen ist. Der Weltpfeiler ist eine Vorstellung, welche die Bunun und Ami mit vielen zirkumpazifischen Ethnien teilen.

Was die Vorstellungen über die Milchstraße und den Regenbogen anbelangt,

hat ÔBAYASHI ein monumentales Werk (ÔBAYASHI 1999a) verfaßt, in dem die globalen Materialien (einschließlich die der taiwanesischen Ethnien) gesammelt wurden¹⁵.

Die Kenntnisse über die Milchstraße bei den Völkern, die auf der Hauptinsel Taiwan wohnen, sind sehr dürftig. Bei den Paiwan konnte man freilich durch die Richtung der Milchstraße das Wetter oder den Ertrag der Felder vorhersagen (KOJIMA VI: 312; cf. SAYAMA V: 126), was auch bei den Sambas-Dayak und den Westtoradja vorkommt (ÔBAYASHI 1999a: 79, 105).

Von der Milchstraßen-Vorstellung der Yami lesen wir bei DE BEAUCLAIR: »With the peoples of S E Asia the Yami share the belief that in former times *heaven and earth were close* to each other and had to be separated by a strong man, a giant, who pushed the sky upwards. In ancient times, the Yami stated, heaven and earth were connected by a golden ladder. Kano (1941[c]) says, that he was told that on the golden ladder the first human being was lowered from the sky. Before heaven and earth were separated the fishes, jumping out of the sea, stuck on the sky and remained there to form the *milky way*. The *stars*, are called *mata-no-angit*¹⁶, eyes of the firmament, and a number of constellations are known and named. In the moon's face the Yami see the shadow of a silver helmet which reached the sky on a growing fir tree« (DE BEAUCLAIR [1957]1986: 11–12). Wie ÔBAYASHI feststellte, ist die Milchstraße auch in Mikronesien (Aal) und Polynesien (Hai) als Fisch(e) aufgefaßt (ÔBAYASHI 1999a: 71, 84–92, 105–106).

Der Regenbogen wird bei den Atayal, Saisiyat, Tsou, Rukai, Paiwan und Ami sowie hier und da in Ost- und Südostasien und in Ozeanien als Brücke oder, wie es in Ozeanien der Fall ist, als Straße angesehen (ÔBAYASHI 1999a: 321–327, 370, 616–618, 679–689), und zwar oft als »Weg der Seele«¹⁷.

»The bridge is prominent in the religious conception of many of the

¹⁵ Dabei konnte ich dem Verfasser einige Materialien aus Taiwan zur Verfügung stellen.

¹⁶ *mata nu hangit* (O/A Anhang: 13), *mata nu angit* (TSUCHIDA, YAMADA & MORIGUCHI 1987: 110) oder *mivala mata nu hangit* »rote Augen des Himmels« < *mivala* »rot« (KANASEKI 1977: 5–6; cf. TSUCHIDA, YAMADA & MORIGUCHI 1987: 148).

¹⁷ Diese Vorstellung mag durch die Austronesier verbreitet worden sein (ÔBAYASHI 1999a: 670–671).

Formosan tribes. Particularly important is the allegorical soul-bridge, over which souls must cross on their way to the spirit world« (FERRELL 1968: 70). So schrieb CANDIDIUS 1640 über die Seelenbrücke der Siraya: »They say that when a person has conducted himself badly in his life, he will, after his death, have to suffer many torments in a broad canal or river of dirt and filth; but that those who have led a good life will pass that canal (or river), and will find again a pleasant and delightful life thereafter. According to their belief, an exceedingly narrow bridge, made of bamboo, leads across the river, over which the souls of the deceased must pass before they can reach the *Campum Eliseum*, or Land of Promise. Moreover, those who have led a bad life, and who attempt to cross that bridge, will find it suddenly round; and, instead of entering the Land of Promise, they will fall into the filthy stream, there to suffer great torment and pain« (CAMPBELL 1903: 23).

Die Atayal-Vorstellung des Regenbogens als Seelenbrücke (*bongu' utux* bzw. *bongu' na' utux*. cf. EGEROD 1980 I: 180), über welche die Verstorbenen das Toten- oder Ahnenland erreicht, ist wohl bekannt. Nach KANEKO: »The end of the journey to the land of the ancestors is marked by a bridge spanning a yawning abyss. Sometimes the rainbow is identified with it. On crossing this bridge, every man has to display his hands which ought to be stained with the blood of his headhunting victims. Only if these stains prove irremovable in spite of vigorous scrubbing, is he admitted and joyously received by his ancestors. A successful headhunter's tattoo is the condition according to another version. Women are only admitted, if they have been skillful and diligent weavers. People without the necessary skills are thrown from the bridge and perish« (KANEKO 1960b: 35 — nach FERRELL 1968: 70; cf. FUJISAKI 1931: 310–311; SCHEERER 1932: 92–114; KOIZUMI 1933: 65, 68; FURUNO & MABUCHI 1938: 75–77; FURUNO 1972: 69–70).

Außerdem war es zumindest bei den Atayal, Saisiyat, Bunun und Tsou verboten, auf den Regenbogen mit dem Finger zu zeigen (vgl. Typ-Nr. 6), was in China, Japan, Südostasien, Ozeanien, Australien und sporadisch auch in Europa der Fall war (ÔBAYASHI 1999a: 321–327, 371, 626, 673–676).

Anthropogonie

Die anthropogonischen Mythen in Taiwan sind vielfältig. Bei den Atayal und Bunun spricht man von Entstehung der Menschen aus der Erde (Typ-Nr. 10); bei den Bunun aus einem Kürbis (Typ-Nr. 15) oder aus Insekten (Typ-Nr. 18);

bei den Rukai aus dem Rauch (Typ-Nr. 16) usw. Manche Ethnien (vor allem At-Pr, Rk und Ravar-Paiwan) waren der Auffassung, daß die ersten Menschen aus einem Stein stammten (Typ-Nr. 11) (HSÜ S. 1956).

Das Motiv »Menschen aus der Erde« ist in Südostasien vor allem in Assam, bei den Kha-Moi-Völkern und in Ostindonesien weit verbreitet. Sein Verbreitungsgebiet in Ozeanien ist Südneuguinea und dessen Einflußgebiet in Australien. Das würde besagen, daß dieses Motiv eigentlich der voraustronesischen, altpflanzerischen Kultur angehörte. Nicht ausgeschlossen ist jedoch die Möglichkeit, daß es teilweise von den Austronesiern aufgenommen wurde und weiter verbreitet wurde (ÔBAYASHI 1972: 374).

Es fällt auf, daß bei den Puyuma und Yami die Entstehung der Menschen auf zweierlei Weise überliefert ist: aus Fels und/oder Bambus (Typ-Nr. 13). Die Kombination von Fels/Stein und Pflanze erinnert uns an die von FRAZER als Bananen-Typ genannten Mythen, bei denen es sich um den Ursprung des Todes handelt und die in Indonesien und Neuguinea weit verbreitet sind (FRAZER 1913-24 I: 72-77; ÔBAYASHI [1961]1990: 206-214).

Eine Mythe der Poso-Todjo-Toradja (Sulawesi) lautet z.B.: »In alter Zeit ... war der Himmel sehr dicht bei der Erde. Vor allem im Inneren der Insel reichte ein Berg sehr nahe an den Himmel heran. An dieser Stelle geschah es, daß Lamoia eines Tages zwei Menschen aus dem Stein aushaute, einen Mann und eine Frau. Diese konnten sich noch nicht bewegen; um sie zum Leben zu erwecken, trug Lamoia sie auf die Spitze eines Berges. Dann schuf Lamoia den Wind, und kaum wehte dieser gegen das erste Menschenpaar, da empfingen sie den *mosa*, den Atem.

Da lebten die *tau piamo* (so hießen sie) und konnten sich bewegen, wohin sie wollten. Kurz darauf ließ Lamoia einen Stein, an ein Tau gebunden, aus dem Himmel herab; aber die ersten Menschen nahmen ihn nicht an. Sie riefen Lamoia zu: »Was haben wir nun an diesem Stein? Gib uns etwas anderes.«

Da wurde der Stein wieder hinaufgezogen und von dem Seil losgemacht. Und Lamoia band einen »Kamm« pisang (Bananen) daran. Kaum hatte er sie auf die Erde niedergelassen, da liefen die *tau piamo* im Wettstreit zu den Bananen herzu und nahmen sie sich. Da sprach Lamoia: »Ha, ihr Menschenkinder! Weil ihr die Bananen gewählt habt, soll euer Leben dem ihrigen gleichen. Wenn der Bananenbaum Kinder bekommen hat, stirbt der Mutterstamm; so sollt auch ihr sterben, und eure Kinder sollen an eure Stelle treten. Hättet ihr den Stein gewählt, dann wäre euer Leben dem eines Steines gleich geworden:

unveränderlich (unsterblich)« (KRUYT 1894 — nach H. T. FISCHER 1932: 207).

Die Kombination von Stein und Bambus finden wir z.B. in Nordost-Neuguinea: »In a myth from the Jupta valley in north-eastern New Guinea, the origin of man is related in detail. In the beginning, according to this story, there were an old man and a boy. One day the old man ordered the boy to go to a certain tree and shoot a hornbill with his bow. The boy did as he was told, but the bird that was pierced by his arrow and came tumbling from the tree actually was the old man in disguise. The arrow was not removed until they had returned home, when the torrents of blood gushing from the old man's wound were caught in a bowl. Then the boy was told to draw off the blood into bamboo canes and put these on the fire. The boy, apparently perceiving what the old man had in mind, surreptitiously tried to fill the canes with stones instead, but their loud rattling betrayed the trick to the old man. The canes, duly filled with blood, were placed on fire and when the heat made them burst, from every one of them a pair of human beings issued forth. These ›blood‹ people were not immortal, whereas the ›stone‹ people which the boy attempted to create would have possessed this quality. Because of the unfortunate rattling of the stones inside the hollow bamboo canes, his plan was frustrated. Another myth, current in the neighbouring Urawa valley, relates how first a stone became pregnant but failed to give birth. Thereupon a bamboo cane became pregnant and gave birth to the first human beings, but eternal life — which would have been granted to the stone's offspring — was denied them« (SCHMITZ 1960a: 241–243 — hier zitiert nach ANELL 1964: 13; cf. ÔBAYASHI [1961]1990: 210–211).

Als Basis des Typs 14 »Menschen aus einem Baum« könnte man den einheimischen Kult von sakralen Bäumen, der auch auf den Ryûkyû-Inseln lebendig ist (KANEKO 1963: 68, [1986–87]1994: 298), vermuten. Die Sediq, bei denen dieser Typ verbreitet ist, glaubten scheinbar, daß riesige Bäume mit übernatürlichen Kräften ausgestattet sind. Aus der Mu-kua-Untergruppe kennen wir z.B. eine Überlieferung, wonach der Geist eines angeschnittenen Baumes einen Sturmwind verursachte (SAYAMA III,2: 121). Dieselbe Mythe wurde auch von der Pligwan-Gruppe (At-Pr) berichtet (SAYAMA I: 348).

Die ausgeprägtere Baumverehrung scheint bei den Nord-Tsou — aber auch bei den Bunun und Thao (cf. MAESHIMA 1936: 483–485; TANG [1957]1958: 115) — vorhanden zu sein (cf. MCGOVERN 1922: 138, 1923: 73–74). Am Eingang

jedes *bósa* (größeren Dorfs) befanden sich hier nämlich ein Feigenbaum¹⁸ und ein *suveu*-Baum¹⁹. Man glaubte, daß derjenige, der diesen Baum abhauen würde, fieberkrank werden müßte. Im *suveu*-Baum soll sich nämlich ein Geist (*bícu no suveu*) aufhalten (KOJIMA IV: 65, 67, 72; cf. INÔ 1909c: 239, 241; SAYAMA IV: 114–115; HÖLLMANN 1982: 325).

Eine vergleichende Untersuchung der Baumverehrung, die uns oft bei den Tai-Völkern Südchinas und Indochinas begegnet (EBERHARD 1942b: 164–165, 1968: 174–175; ÔBAYASHI 1989) und der der Tsou (und vielleicht auch mit der der Bunun, Thao und Sediq) wäre eine interessante Aufgabe, die hier allerdings nicht geleistet werden kann.

In den Mythentypen 19, 20 und 21 der Rukai und Paiwan erscheinen vier Elemente: Ei, Tonggefäß, Schlange und Sonne. Die Bedeutung der Sonne bei den betreffenden Ethnien läßt sich nicht kurz zusammenfassen. Die ersten drei Elemente werden im folgenden Abschnitt besprochen. Erwähnenswert ist hier, daß die giftige »Hundertschrittschlange«²⁰ bei vielen Völkern Taiwans verehrt wird (cf. INÔ 1906b). Einige Beispiele müssen hier genügen. Als Ahnin wird sie bei den Saisiyat betrachtet (Ss. *min-tatini'* bzw. *min-tatini'-an*. KOJIMA III: 44–45; LI P. J. 1978: 154). Bei den Bunun gilt sie als *kaviaz* »Freund« der Menschen und darf nicht getötet werden (KANNEKO S. 1943: 521). Die Atayal glaubten, daß die Ahnenseele die Grubenotter²¹ zum Aufenthaltsort wählt (KOJIMA I: 86)²².

¹⁸ Ts-Pr. *eóno*; *Ficus wightiana* Wall. ex Benth.; Ch. *ch'ib-jung* 赤榕 oder *ch'üeb-jung* 雀榕; Jp. *akô* 赤秀; Engl. Fruit fig tree (CHENG 2000 I: 565; cf. HÖLLMANN 1982: 114).

¹⁹ *Bischofia javanica* Blume; Ch. *ch'ung-yang-mu* 重陽木; Jp. *katan* 茄苳; Engl. Autumn maple tree, Red cedar (CHENG 2000 I: 671).

²⁰ *Agkistrodon acutus* Günther; Ch. *pai-pu-shê* 百步蛇; Jp. *hyappoda* 百步蛇; Engl. Hundred-pace snake, Five Pacer (CHEN T. F. & YU 1984–86 III: 130; cf. HÖLLMANN 1982: 144).

²¹ *Trimeresurus mucrosquamatus* Cantor; Ch. *kui-k'ê-bua* 龜殼花; Jp. *Taiwan habu* 台灣ハブ; Engl. Turtle Designed Snake (CHEN T. F. & YU 1984–86 III: 130; cf. HÖLLMANN 1982: 144).

²² Zur Schlangensymbolik und -vorstellung in den Nachbargebieten und im allgemeinen verweise ich auf PLEYTE (1894), LOMMEL (1939), RITTER, H. (1945),

Sakrale Tongefäße

Tongefäße spielten und spielen im Kultleben der Siraya, Saaroa, Bunun, Ami, Rukai und Paiwan eine große Rolle (cf. MIYAMOTO 1933; KOKUBU 1981b: 227–272; SHEPHERD 1984: 38–39). Zwar wurden Tongefäße auch bei den Bunun, Tsou, Rukai, Paiwan und Peipo-Völkern gefunden, die Herstellung war allerdings in der Vorkriegszeit nur auf die Ami und die Yami beschränkt (SHIH L. 1960: 85; CHEN C. 1968: 110; cf. INÔ 1897a; TORII [1897]1976–77b; MIYAMOTO 1933: 209–210, 1953a: 48; KANO 1941a; SUNG W. 1957; CHEN C. 1959; KROUN 1984)²³.

Über die Kultstätte der Siraya schrieb Paul IBIS wie folgt: »In dem Dorfe Tau-sia (Ch. T'ou-shê 頭社 — YAMADA) (etwa 23° 12' nördl. Br. und 120° 32' östl. L.) fand ich noch die Religion der alten Pepo erhalten. Diese besteht in der Verehrung uralter Thierschädel und Hirschgeweihe, welche in einer besonderen Hütte aufbewahrt werden. Die Leute wissen selbst nicht, woher diese Schädel und Geweihe stammen; sie haben sie von ihren Vorfahren geerbt, denen sie schutz- und heilbringend waren; warum sollen sie es auch jetzt nicht sein? Den Missionären ist es noch nicht gelungen, ihren Glauben an die Kraft dieser Heiligthümer zu erschüttern, denn in Tau-sia haben sie nicht viele getauft. Ich sah zwei solcher Schädelhütten. In der einen, im Dorfe selbst, waren ein Paar Schädel, ein Hirschgeweih und zwei alte Speere symmetrisch an eine Art Altarwand befestigt und mit bunten Steinchen behangen. Einige Wasserkrüge, Töpfchen mit Samshu und Arecazweige standen und lagen davor, es waren die Opfer, welche die Leute den Heiligthümern in wichtigen Lebensmomenten darbringen. Die andere Hütte, auf dem Felde, war schon in halb-verfallenem Zustande. Zweimal monatlich muß jeder Pepo den Schädeln etwas opfern, gewöhnlich Reis, Samshu, Arecanüsse und dergleichen. Beim

BIRKET-SMITH (1967–73 IV), MARINGER (1977), EGLI (1982), MUNDKUR (1983), GOTÔ (1999) und HEINZE (2002).

²³ Nach TORII ([1901]1976–77b: 558–560) beschäftigten sich die Nordtsou-Frauen mit der Töpfereiarbeit. Die Bunun sollen bis zur jüngeren Vergangenheit Töpferei betrieben haben (MIYAMOTO 1933: 210).

Zur Töpferei im austronesischen Kulturraum vgl. SOLHEIM 1952; URBAN 1964; DE BEAUCLAIR [1966]1982; GASSER 1969.

Eintritt in die Hütte entblößt er das Haupt und bespritzt den Altar mit einem Mund voll Samshu, wobei er sich verbeugt und in die Hände klatscht und dann seine Gaben vor den Altar legt. Darauf beschränkt sich der ganze Cultus. Vor einem wichtigen Unternehmen, bei Eheschließungen, bei der Geburt eines Kindes und in allen anderen wichtigen Lebensmomenten ist dasselbe zu thun. Priester giebt es nicht« (IBIS 1877: 230).

Wie die Tongefäße der Siraya, von denen manche chinesische glasierte Keramiken zu sein scheinen, in ihren Kultstätten (*kon-kai* 公廨 oder 公界) verehrt werden, ist von einigen Forschern ausführlich beschrieben worden (KOKUBU 1981a: 310–320, b; 227–272; SHEPHERD 1984; LIU P. 1987; SHIH W. 1990; P'AN Y. 1996: 306–310; YAMAJI 1998). Die ursprüngliche Form war, nach KOKUBUs Vermutung, die Verehrung von drei Töpfen. Stellenweise kamen Steine statt Töpfen vor (KOKUBU 1981b: 254–255). Die Töpfe hießen *alitsu* bzw. *alibu* (cf. YAMAJI 1998: 40). Es gibt Autoren, die das Wort mit dem indonesischen Seelenbegriff *anito* verknüpfen (etwa P'AN Y. 1996: 310), aber »Perhaps a better candidate for a Sirayan cognate of *anito* would be the term used to translate devil in the Gospel of St. Matthew, ›litto« (SHEPHERD 1984: 30 Anm. 1).

Nach Kokubu verehren die Saaroa in Paiciána Tongefäße in derselben Form wie die der Siraya (KOKUBU 1981b: 238, 251, 272).

Die heiligen Tongefäße der Bunun hießen *tapanab*²⁴, in denen die neu geerntete Hirse gekocht und innerhalb des Klans (?) verteilt wurde. Diese Gefäße, die allgemein durch die chinesischen Keramik ersetzt worden waren, wurden nur für diese Gelegenheit verwendet (MIYAMOTO 1933: 213).

Auch bei den Ami kommt die rituelle Verwendung von Tongefäßen vor (z.B. YUAN 1969 II: 274). »Sacrificial vessels are of two kinds; one, owned by men and considered to be male in character, is called *dewas*²⁵; the other, owned by women and considered to be female in character, is called *tsiukan*. The idea of sexual distinction probably influences the shape of the vessels. The *dewas* is

²⁴ *tapanab*: »small earthen pot used for cooking or putting sidedish in it« (NIHIRA 1988: 377).

²⁵ *dewas* (HARA 2000: 265).

usually coarse and thick, while the *tsiukan* is fine and thin. The *derwas* is used to hold wine to be offered to the hunting god *maratau*, therefore it is not used in agrarian rituals; the *tsiukan* is used in the seed-sowing or harvest rites, and is connected with the goddess *dongi'*. *Tsiukan* is the pronunciation of the word »wine-bottle« (酒甕 — YAMADA)²⁶ in Formosan Chinese dialect. It is quite apparent that the term was borrowed from the Chinese. Most of the *tsiukan* in use today are re-used glass bottles. Sacrificial vessels are personal belongings. They are used as offerings and buried with the dead« (CHEN C. 1968: 112–114; cf. FURUNO 1972: 98–99).

Wie oben erwähnt, erscheinen die heiligen Tongefäße der Rukai und der Paiwan in den Ursprungsmythen der Häuptlingsfamilien. Die Vorfahren der Häuptlinge sollen nämlich aus einem Tongefäß oder aus Eiern, die oft als Schlangeneier bezeichnet werden, entstanden sein.

Laut den Mythen besitzen manche Häuptlingsfamilien der beiden Ethnien Töpfe, die nur von denjenigen, die der betreffenden Familien gehören, berührt werden dürfen (MIYAMOTO 1933: 214). Es gab Töpfe, die als männlich bzw. weiblich galten (MIYAMOTO 1933: 214). Neben den Bronzedolchen²⁷ und Glasperlen (cf. MIYAMOTO 1957; CHEN C. 1966, 1968: 357–366) stellten die Paiwan-Töpfe wertvolle Schätze dar. Auffallend ist, daß bei den Rukai und Paiwan Töpfe vorkommen, die mit dem Schlangemotiv versehen sind. Die meisten Gefäße sind hier unglasiert (MIYAMOTO 1933: 213–216; JEN 1960). In Kapaiwan (Sepaiwan) war ein Topf, der *lilitan* hieß, ein Kultobjekt beim Regenbittritus (SHIH L. 1971: 174–175).

Ähnliche heilige Tongefäße tauchen hier und da in Südostasien auf. Bei den sogenannten Moistämmen Indochinas fand ein »Ritual der Bierkrüge«, wie CONDOMINAS es nennt, statt. Im wesentlichen handelt es sich dabei um ein zeremonielles Trinken, das die einzelnen Phasen der Opferhandlung einleitet oder beendet. Beim zeremoniellen Trinken der Mnong Gar (Süd-Vietnam) stellten z.B. die in langen Reihen aufgestellten Krüge, die als Wertobjekt bzw.

²⁶ *ciwkeng* / *cikeng*: »large earthen water container for storage 水甕 (from Amoy dialect)« (FEY 1986: 65).

²⁷ KANO nimmt an, daß die Bronzedolche der Paiwan, die zur Dongson-Tradition Indochinas gehören aus ihrem Ursprungsgebiet nach Taiwan mitgebracht worden seien (KANO 1946: 198–214).

Wertmesser überaus geschätzt wurden, zugleich den Reichtum des Festgebers zur Schau (cf. HÖFER 1975: 101). Der Mnong-Gar-Schamane, *njau* genannt, befand sich bei der Heilséance gegenüber einer Reihe großer Bierkrüge, von denen an einem das Herz des Opferbüffels befestigt war (CONDOMINAS 1974: 162–163, 486).

Die Malayen sollen nach SKEAT die Tongefäße rituell verwendet haben: »Skeat tells us that a jar with artificial flowers represents a pleasure garden intended to attract the soul of a sick man« (SKEAT 1900: 410, 413 — nach SHEPHERD 1984: 39 Anm. 2).

Einige Ethnologen haben schon darauf aufmerksam gemacht (MIYAMOTO 1933: 216–218; LI Y. [1955]1982a: 41–44; JEN 1960: 218; SHEPHERD 1984: 39 Anm. 2), daß es ähnliche Keramik im insularen Südostasien gibt.

Die See-Dayak auf Borneo besaßen z.B. alte chinesische Keramiken, die als heilig galten: »Almost every Sea Dayak possesses, and keeps stored at the back of his private chamber, one or more large vases. These were formerly imported from China, but are now made by the Chinese of the towns in Borneo. The commonest of the highly prized jars are of plain brown brightly glazed earthenware, standing about three feet in height on a flat bottom; each is ornamented with a Chinese dragon moulded in relief (*benaga*), or some scroll designs which, though very varied, go by the name of *rusa* (= deer) and *ningka*. A Dayak will give from 200 to 400 dollars for such a jar« (HOSE & MCDUGALL 1912 I: 61–62). Ähnliche heilige Töpfe kommen auf derselben Insel auch bei den Dusun (RUTTER 1929: 241–243) und den Ngaju-Dayak (ROTH, R. B. 1992; cf. COLE 1912: 11; JENSEN, E. 1974: 201) vor. Die Tinguian auf Luzon sollen *magsawi* genannte heilige Tongefäße, die mit dem chinesischen Drachenmotiv versehen waren, besessen haben (COLE 1915: 192).

Die Schlangen- oder Drachentöpfe sind auf den Philippinen, Borneo, Java, in Indien und weiter in Vorderindien, im Mittelmeergebiet und sporadisch in Afrika verbreitet. Hier muß man mit möglichen indischen Einflüssen rechnen (MACKENZIE 1930: 345–365; LAGERCRANTZ 1950: 274–277; ROTH, R. B. 1992).

Erwähnenswert wären hier einige Aspekte im Zusammenhang mit den genannten heiligen Töpfen.

1. Einerseits sind die sakralen Tongefäße der Paiwan mit der Vorstellung vom kosmischen Ei, aus dem die Vorfahren der Häuptlinge geboren sind, verknüpft. Andererseits wurde von MACKENZIE darauf hingewiesen, daß die

Urnenbestattung in Indonesien stellenweise auf die Idee von Tongefäßen als Lebensquelle oder »mother pot« beruhte (MACKENZIE 1930: 358–359; cf. WALK 1949: 88–89).

Es sei daran erinnert, daß die zweiteilige Urne im »Sao«-Kotoko-Gebiet/Chari-Logone-Becken (Grenze zwischen Kamerun und Tschad) mit dem Weltei-Mythologem in Verbindung gebracht wurde: »Nach dem Glauben der Kotoko ist sie Abbild des Welteies und stellt den Kosmos dar. Für die Urnenbestattung im Binnendelta des Niger konnte ein ähnlicher Zusammenhang wahrscheinlich gemacht werden. Gleiches gilt für die Urnengräber südlich von Mengao, die eng mit der Schöpfungsmythe der Dogon verknüpft sind, in deren Mittelpunkt ebenfalls das Weltei-Mythologem steht. Sinn der Urnenbestattung ist es, den Verstorbenen an den Ursprungsort des Lebens zurückzuführen, der im Binnendelta, bei den Dogon und bei den Kotoko mit dem mythischen Weltei identisch ist. Symbol für das Weltei ist die Urne. Wie aus dem Weltei das erste Leben hervorbricht und in die Schöpfung tritt, so wird auch der Verstorbene aus der Urne zu neuem Leben wiedergeboren werden können« (STÖSSEL 1983: 62).

Ist es nun anzunehmen, daß die drei Elemente — sakrale Tongefäße, Welteimythen und Urnenbestattung — auch in Südostasien und auf Taiwan miteinander zu verknüpfen seien? Diese Frage läßt sich nicht leicht beantworten. Bestattung in Tonurnen — sowohl die Bestattung ganzer Leichen wie sekundäre Bestattung der Knochen und Bestattung von Asche und Knochenresten nach Leichenverbrennung — ist zwar für weite Gebiete Südasiens teils durch archäologische Funde, teils als rezent geübter Brauch belegt (HEINE-GELDERN 1958, cf. 1945: 148; VAN WYLUCK 1940: Karte 3; KANO 1946: 82–112; SOLHEIM 1960). Auf Taiwan aber wird nur sporadisch von der Urnenbestattung berichtet. KANO hat 1935 in Imurud (Lanyü) eine Urne ausgegraben und so die Existenz von Urnenbestattung auf dieser Insel nachgewiesen (KANO 1941b, 1946: 82–88; KANEKO 1955a: 330–333; KOKUBU 1956, 1981a: 361; DE BEAUCLAIR [1972]1982). Die mündlichen Überlieferungen der Kavalan erwähnen Urnen- und Plattformbestattung (MABUCHI 1956: 321; cf. KANO 1946: 88–89; KANEKO 1955a: 333–334; HÊ 1996: 143–144). Bei den Bunun ist auch von Bestattungsurnen die Rede (KANO 1946: 89; KANEKO 1955a: 333). Die Paiwan im Dorf Tjälavus sollen die während der Schwangerschaft gestorbenen Frauen in einer Urne bestattet haben (KANO 1946: 89). Außerdem sind prähistorische Bestattungsurnen in Südwesttaiwan entdeckt worden (KOKUBU 1981a: 362).

Die Frage muß also offen bleiben. Für die Verbindung zwischen den Kulttöpfen und der Urnenbestattung würde jedoch sprechen, daß die

Urnenbestattung auch bei den Siraya üblich war (LI Y. [1955]1982a: 44).

Wenn die Annahme HEINE-GELDERNs richtig ist, handelt es sich bei der Urnenbestattung, die nach seiner Auffassung mit der sogenannten Pontischen Wanderung im letzten Drittel des 9. und dem ersten des 8. Jh. v.Chr. aus dem Kaukasus und von Europa her Ostasien erreicht hat (cf. HEINE-GELDERN 1951), um einen Einfluß der Dongson-Kultur auf die Völker Taiwans (HEINE-GELDERN 1958; cf. KUNST 1953; STÖHR 1965: 7).

2. Die heiligen Gefäße stehen nicht nur bei den Paiwan und Rukai, sondern auch bei den Ngadju Dayak in Verbindung mit der Sonne. Hier wird berichtet, »dass von dem Überrest des Materials, mit dem Sonne und Mond geformt wurden, noch weitere Teile des Kosmos und auch heilige Erbstücke (z.B. die heiligen Töpfe) geschaffen worden seien (SCHÄRER 1946: 188).

3. Was die *alitsu* der Siraya angeht, soll man früher über die Tongefäße Menschenschädel aufgehängt haben, die wegen des Verbots unter der Ch'ing-Regierung durch Tierschädel ersetzt worden sind (KOKUBU 1981b: 262, 269, 271; SHEPHERD 1984: 34–35). Der *alitsu*-Kult wird außerdem eng mit den weiblichen, schamanistischen Heilerinnen verbunden (KOKUBU 1981b: 265–272).

4. Die Kultgefäße der taiwanesischen Ureinwohner sind vorwiegend unglasiert. Bei jenen der Siraya handelt es sich freilich um importierte, glasierte chinesische Töpfe, so wie es bei den Dusun, Dayak und Tinguian der Fall war (LI Y. [1955]1982a: 43). Hier muß man an die regen Handelsaktivitäten der Chinesen spätestens seit der Han-Zeit erinnern, welche vor allen Dingen Tongefäße und Bronzeobjekte nach Insular-Südostasien brachten (HEINE-GELDERN 1945: 147; cf. RATZEL 1894–95 I: 363–364; ÔBAYASHI 1959: 198–203; YAMADA 2001c: 29).

Ursprung des Todes

Von der Zeit, in der man sich durch Häutung verjüngen konnte (Typ-Nr. 22), ist vor allem bei den Atayal, Sediq und Saisiyat die Rede. Das Ende dieser Häutungen wird dabei als Ursache der Sterblichkeit der Menschen angesehen. Ähnliche Mythen sind besonders häufig in Melanesien und sporadisch in Indonesien verbreitet (FISCHER, H. T. 1932; ANELL 1964; ÔBAYASHI 1998: 157–167). Ob die im *pasta'ay* der Saisiyat auftretende Holzschlange, mit der die menschlichen Körper berührt werden (s. Kap. III. 4. b.), auf diesen Mythen beruht, ist noch nicht geklärt.

3. Krankenheilung und schamanistische Phänomene²⁸

Schamanenartige Funktionäre und ihre Praktiken

Die austronesischen Völker Taiwans haben schamanistische Funktionäre, deren Hauptarbeit in der Krankenheilung besteht. Sie heißen bei den Ami *ci-karwas-ay* (*masikarwasay*)²⁹ bzw. *ma-angang-ay*³⁰; bei den Puyuma *temararamaw*³¹ bzw. *temaramaw*; bei den Paiwan *pu-lingaw*³² bzw. *malada*³³; bei den Rukai *tala-ivigi* (?); bei den Tsou *eoifo* bzw. *roifo*³⁴; bei den Saaroa und Kanakanabu *uruvu* (?); bei den Atayal *h-m-gup squliq* (*pphgup*)³⁵ bzw. *smapoh sediq*³⁶; und bei den Bunun

²⁸ Dieser Abschnitt wurde als Hausarbeit für das Hauptseminar »Schamanismus« im Sommersemester 2001 bei Herrn Prof. Dr. Paproth abgegeben. Mein Dank gilt Frau Dr. KANEKO Erika, die das Manuskript sorgfältig gelesen, mein Deutsch verbessert und viele wertvolle Vorschläge gemacht hat.

Die folgenden Arbeiten sind hier aus Zeitmangel nicht berücksichtigt worden. Zu schamanistischen Elementen in Süd- und Südostasien: RAHMANN 1959, 1974; mehrere Aufsätze in den dem Thema »Chamanisme et possession en Asie du Sud-Est et dans le Monde Insulindien« gewidmeten Bänden von *Asie du Sud-Est et monde insulindien*, vol. 4, n° 1 und n° 3 (1973); DEMETRIO 1975, 1977; GRAHAM 1987; WINZELER (ed.) 1993; BERNSTEIN 1997. Zu Krankheitserklärungen: HONKO 1959; MURDOCK 1980.

Das oft zitierte Buch von FURUNO (1974) enthält die erweiterte Version seines früheren Aufsatzes (FURUNO 1934).

²⁹ *ci-karwas-ay* / *masi-karwas-ay*: »a medium, witch doctor who is subject to possession by a spirit«. < *karwas* (FEY 1986: 140).

³⁰ *angang*: »the activity of a medium to divine the spirit of a sick person by performing a ceremony« (FEY 1986: 45).

³¹ *temararamaw*: »chamane« (CAUQUELIN 1991a: 210).

³² *pu-lingaw*: »priestess, shaman«. < *linga-lingaw*: »soul, body« (FERRELL 1982: 204)

³³ *ma-lada*: »type of rite performed by priestess; priestess; to perform shamanistic rites«. < *lada*: »ritual song« (FERRELL 1982: 148).

³⁴ *eoifo* / *roifo*: »wizard« (TUNG 1964: 462).

³⁵ *hgup*: »To perform magic, to put a spell on, to cure by magic; incantation, charm, spell«. *shgup* / *pphgup*: »a witch« (EGEROD 1980 I: 154). *squliq*: »Human being, person, man; spouse; somebody« (EGEROD 1980 II: 659).

*ma-ma-mumu*³⁷ bzw. *is-ngulus-an*³⁸. Diese religiösen Funktionäre sind vorwiegend weiblich, aber männliche Heiler sind auch bekannt. Diejenigen, die nervös, empfindlich, schwach und kränklich sind, werden zu Novizen bestimmt, und von amtierenden religiösen Funktionsträgern unterwiesen. FURUNO ist der Auffassung, daß der Schamanismus ursprünglich bei den Nan-shih-Ami entwickelt wurde, und daß es dort sogar mehrere Schulen der Schamanen gab, die als eine Art Geheimbünde anzusehen waren. Es war FURUNO allerdings völlig bewußt, daß der deutliche Ekstasenzustand, der z.B. bei den sibirischen Ethnien zu finden ist, bei den taiwanesischen Ureinwohnern nur selten vorkommt (FURUNO 1953: 40).

So hat FURUNO zu Recht darauf hingewiesen, daß jene Hauptmerkmale des typischen Schamanismus wie Ekstase oder Trance bei den uns beschäftigenden Völkern auf Taiwan nur selten zu finden sind, und daß die Aufgabe der religiösen Personen hauptsächlich auf Krankenheilung beschränkt ist.

Von solch einer Krankenheilerin der Atayal sind wir z.B. von MCGOVERN unterrichtet: »Sobald jemand erkrankt, wird eine Priesterin gerufen. Die erste Handlung, die sie vornimmt, ist, unter Absingung eines Spruches ein Bananenblatt über dem Patienten zu schwingen, offenbar in der Absicht, ein etwa übelwollenes Ottofu (= *utux* — YAMADA), das möglicherweise irgendwo in der Nähe herumschwebt, fortzuschleichen. Sodann kauert sie an der Seite des Kranken nieder und beginnt an jener Körperstelle zu saugen, wo der Patient den größten Schmerz empfindet, und darauf zu blasen. Von Zeit zu Zeit hält sie inne und wiegt sich im Takt der gesungenen Worte hin und her, während ihr Körper auf den Hacken ruht.« (MCGOVERN 1923: 92, 1922: 164). Hier ist von der Heilmethode durch Saugen die Rede.

Bei den Atayal ist eine Krankheit »attributed to the anger of evil spirits. Every village possesses an old woman who undertakes to drive out the offending

³⁶ *smapob*: »A kind of magic used to prevent a relapse of a patient who has been cured« (EGEROD 1980 II: 639).

³⁷ *ma-mumu*: »witch; do witchcraft; make incantations for/against a person; cure disease or difficulties caused by any evil spirit or other men's curse«. *ma-ma-mumu*: »one who makes *ma-momo*« (NIHIRA 1988: 192).

³⁸ *is-ngulus-an*: »prayer; charm-user who cures a disease or prevents disasters« < *ngulus*: »mouth« (NIHIRA 1988: 84).

spirits. Squatting down near the sick one, she holds between her knees a bamboo tube which is permitted to project a few inches in front of her. On it she balances a sacred charm consisting of a small pierced stone. She waves her hand above it, imploring the spirits to withdraw their evil spell. If the stone falls she considers the spirits unwilling to release the victim; if the ball remains balanced for a moment or so she believes a favorable answer has been received, and that consequently the patient will recover« (DAVIDSON 1903: 566). Über das Bambusorakel berichten auch andere Autoren. Man konnte auch durch Träume eine Diagnose stellen (KOJIMA I: 70–71; SAYAMA I: 84, 86–87, 93, 100, 106, II: 45, 50, 52, 55, 58; MORI 1917: 270–271; FURUNO 1974: 241; LIAO 1998: 148–150).

Nach KOJIMA schreiben die Atayal Krankheiten und sonstiges Übel den *utux* zu. In solchen Fällen wird eine Heilerin, *phgup* genannt, konsultiert. Nur selten ist von männlichen Heilern die Rede. Man braucht keine besondere Qualifikation, um Heilerin zu werden. Jede Kandidatin kann durch Ausbildung und entsprechendes Lehrgeld Heilerin werden. In manchen Fällen ist das Amt aber erblich (KOJIMA I: 67–68; SAYAMA I: 89, 92–93, 98, 100, 108, II: 58; MORI 1917: 270–271). Die Dauer der Lehrzeit ist in den Quellen unterschiedlich (einen Monat bis 2 Jahre) angegeben (SAYAMA II: 50, 58; FURUNO 1974: 239). Als Heilmethoden wurden u.a. Aderlaß oder Dampfbad verwendet. Opfertiere wie Hühner oder Schweine wurden manchmal als Ersatz für die kranke Person geschlachtet (KOJIMA I: 73–74; SAYAMA I: 77–78, 87, 108, II: 45, 50; MORI 1917: 270–271; LIAO 1998: 152–153). Die schmerzende Stelle wurde manchmal mit Iriswurzel gerieben, die als Sitz einer Heilkraft angesehen wurde (SAYAMA I, II: *passim*; LI *et al.* 1963–64, I: 288; KIM 1980: 309; LIAO 1998: 148–149).

Atayal-Heilerinnen hatten einen Beutel, in dem sich verschiedene Paraphernalia befanden: Reis, Weintreber, Schilfstengel, Eberzahn, Bambusstäbchen, Iriswurzel, usw. Es war nicht tabu, Laien den Inhalt des Beutels zu zeigen (SAYAMA I: 84; FURUNO 1974: 241; LIAO 1998: 148). Als Belohnung für Krankenheilung sind u.a. Kessel, Hanf und Webstoff angegeben (SAYAMA I: 93). Ob eine Art Berufungskrankheit bei den Atayal vorkommt, ist unsicher. Eine Heilerin erzählte FURUNO, daß sie krank wurde und als sie zustimmte, *xemagok* (sic!) zu werden, die Krankheit geheilt wurde (FURUNO 1974: 239).

Heilerinnen spielten auch bei der Jagd eine gewisse Rolle. Sie übten Jagdmagie aus (FURUNO 1974: 240) und waren auch Regenmacherinnen (SAYAMA I, II: *passim*).

II *Religiös-mythologische Grundvorstellungen*

Bei den Atayal kamen auch Priester vor, die für öffentliche Agrarriten zuständig waren. Sie waren männlich, ihr Amt war erblich und sie waren oft gleichzeitig Häuptlinge ihres Dorfes (KOJIMA I: 57–58).

Bei den Sediq gab es einige alte Heilerinnen in jedem Dorf. Nach OIKAWA werden bei den Sediq Witwen Heilerinnen (OIKAWA 1935b: 96). SAYAMA sah eine solche Heilerin im Dorf Paran, die ihre Paraphernalia wie Iriswurzel, Schilfgras, Affenschädel, Schweinehufe usw. an ihrer Halskette hatte. Die Handlung fand im Hause statt, wobei weder Ekstase noch Bambusorakel auftrat. Schweineopfer kamen auch vor (SAYAMA III: 22–24).

Nach KIM besteht nach Ansicht der Sediq jede Krankheit aus drei Elementen: »a spirit who caused the sickness, a person who provokes the spirit, and a patient«. »Since a sickness is regarded as being caused by a dead kin of the patient,« sagt KIM, »the diagnosis is very important in that it provides an opportunity for all social relationships existing among the kinsmen to be examined and re-defined. For this, usually a professional healer, a *smapoh*, is invited. ... Since the Taruko believe that a sickness is given by one of the ancestral spirits of the patient, the most popular healing ritual is designed to propitiate these spirits through animal sacrifice or the offering of food. Usually a pig is suggested as an offering. ... Sometimes a chicken substitutes for a pig if the patient's family cannot afford one.« (KIM 1980: 303–307).

Bei den Saisiyat sind Heiler ausschließlich weiblich. Frauen, die älter als 17 oder 18 Jahre sind, dürfen Heilmethoden von aktiven Heilerinnen lernen. Die Lehrzeit dauert zwischen einem halben und einem Monat. Lehrgeld wird dabei in Form von Silbermünzen, Muschelgeld, Schweinekeule, Reiskuchen oder Wein gezahlt. Durch Bambusorakel und Traumdeutung wird eine Diagnose gestellt. Als Heilmethoden kommen Reiben mit Iriswurzel und Dampfbad vor (KOJIMA III: 40–44; SAYAMA V: 370). Offenbar wird Ekstase hier nicht praktiziert.

Über die Heilpraktiken der Bunun berichtet DAVIDSON: »Diseases are considered as a manifestation of the anger of evil spirits. An old female priestess is called in, who by waving the rushes which she carries, one in each hand, is supposed to induce the bad spirits to retire. Sometimes these sorceresses treat the patient by ruffling the afflicted part« (DAVIDSON 1903: 569).

Die Bunun erklären die Krankheitsursachen dadurch, daß die gute Seele (*hanitu*) den Körper verlasse und die böse Totenseele (*hanitu vibiban* ?) dort

Platz nehme. Deshalb erfolgt die Heilung durch das Zurückholen der verlorenen Seele und die Vertreibung des bösen Geistes. Beim Heilen trägt die Heilerin eine traditionelle Tracht und eine Halskette mit schwarzen Glasperlen, Glasbällchen, Nüssen, Iriswurzeln usw. Die Heiler sind vorwiegend weiblich. Als Heilmethoden kommen u.a. Dampfbad, Reiben mit Iriswurzel und Heraussaugen von Objekten wie Steine oder Bambusstückchen vor (OIKAWA 1935b: 96–97; cf. SAYAMA VI: 63, 66, 80, 88, 92, 96; CHIU 1968: 58).

Eine Bunun-Heilerin bzw. -Wahrsagerin scheint einen Kürbis gehabt zu haben, in dem ihre Paraphernalia wie zwei rundliche Steine und Vogelfedern aufbewahrt wurden (SAYAMA VI: 89). CHIU berichtet, daß ein Stein, *pacial* (?) genannt, der Schülerin von der Lehrmeisterin am Ende der Lehrzeit übergeben wird und der wirkungsvollste Gegenstand ihrer Ausrüstung sei (CHIU 1968: 46–47).

COE schreibt vom ehemaligen Unterschied zwischen Priestern (*liskida-an lus'an*³⁹) und »shamans« (*is-ngulus-an*) im Dorf Taki-Tumpu: »The priestly office was hereditary in the male line and entailed the management of the ceremonies related to the propagation, cultivation, and harvesting of the staple crop, millet. The shamans operated in the world of sickness and sorcery. Both males and females might be shamans, although there is some evidence that females tended to be numerically predominant, as with other Formosan tribes. The priests have disappeared with the recent Christianization of Take-tonpo; the shamans, however, continue their practices« (COE 1955: 182)⁴⁰. Nach COE unterscheiden sich zwei Typen von Bunun-»shamans« voneinander: »*penisi-tataxo*⁴¹ and *tenisaxan*⁴². The former are the real professionals, having been instructed in their art by older *penisi-tataxo*; they are adepts in sorcery and curing. The *tenisaxan*, on the other hand, have been called into their profession by dream visitations of supernatural helpers, always *xanito*, in fact, and are

³⁹ *liska-da-an lus'an*: »priest; leader of a festival; hereditary priest who leads every festival in *tas-tu-lus'an*« < *li-ska-da* »depend on; rely on« (NIHIRA 1988: 160–161).

⁴⁰ Für die Takibakha-Bunun schreibt allerdings CHIU, daß die Heiler (*mamumu*) vorwiegend männlich und erblich sind (CHIU 1964: 74).

⁴¹ *p-in-is-ta-taqu* (?). cf. *pis-taqu*: »let one know > teach (esp. how to spell); song for making the game richer« < *taqu*: »to tell; to say; to confess (sic!)« (NIHIRA 1988: 378–379).

⁴² *tin-saqan* (?). cf. *sasaq-an* »grindstone«. *saqan* »to carry« (NIHIRA 1988: 320–321).

restricted in their powers to simple cures.« (COE 1955: 184). Ferner bezeichnet COE eine Bambusnadel, *xaiza* (?) genannt, als das wichtigste Zaubermittel einer *pinis-tataqu*, deren Techniken von Meistern für Lehrgeld (Schwein, Agrargeräte, Kleider, Messer oder Geld) gelehrt werden. Die *pinis-tataqu* sollen auch schwarze Magie ausüben können. Beim Heilen können — sowohl bei *pinis-tataqu* als auch bei *tinsagan* — verschiedene Gegenstände wie Bambusnadel, Kieselsteine, Messer, Haar oder Blut aus dem Körper des Patienten gesogen werden (COE 1955: 184–194).

Bei den Tsou sollen Krankenheiler sowohl männlich als auch weiblich gewesen sein (DAVIDSON 1903: 571; FURUNO 1974: 234).

HÖLLMANN schreibt über die Krankenheilung der Tsou folgendermaßen: »Nur der oder die *eoifo* — in Ermangelung eines besseren Ausdrucks muß auf den Begriff ›Zauberer‹ zurückgegriffen werden — eignete sich in einem Lehrer-Schüler-Verhältnis spezielle Kenntnisse in der Fühlungnahme mit den Geistern, insbesondere *Hámo*, an. Seine Sonderstellung beschränkte sich freilich auf die Ausübung von Exorzismus und Krankenheilung mit Hilfe transzendenter Methoden, bei denen Libation und das Schwenken von *tapaniôu-Blättern* (*Miscanthus* sp. oder *Senecio* sp. ? — HÖLLMANN) die Kontaktaufnahme mit den übersinnlichen Mächten begleiteten. Alle anderen Akte mit (im weitesten Sinne) magischer Funktion sowie die Behandlung menschlicher Gebrechen durch die Zubereitung und Verordnung von Arzneimitteln waren hingegen jedem einzelnen zugänglich. Einen besonders erfahrenen und erfolgreichen ›Kräuterdoktor‹ (gleich welchen Geschlechters) bezeichnete man, obschon hiermit kein Beruf mit eingengtem Tätigkeitsfeld vorlag, als *lepemas'ós'o* (›einer, der Medizin verabreicht‹)« (HÖLLMANN 1982: 325; LEBAR 1972–75 II: 142; SAYAMA IV: 48; WEI, YU & LIN 1952: 150–152; INÔ 1910c; FURUNO 1974: 234–239).

INÔ berichtet, daß ein Fasten beim Krankenheilen der Süd-Tsou vorkommt (INÔ 1910c: 293). Es ist aber unklar, ob es sich hier — wie es in Indonesien vorkommt — um Fasten handelt, um den Ekstasezustand zu erreichen.

Die Berufung scheint durch Träume, in denen *Hámo* erscheint, möglicherweise aber auch durch eine schwere Krankheit zu erfolgen (SAYAMA IV: 47–48; FURUNO 1974: 235–236). Nach SAYAMA genießt ein *eoifo* ein so hohes Ansehen wie ein Häuptling (SAYAMA IV: 48).

Bei den Tsalisen (also den Rukai und den Nord-Paiwan) wurde der *palisi*-Ritus abgehalten, um die bösen Geister, welche die Krankheiten verursachen, zu

vertreiben: »The religious rites known as ›Parish‹ are in full force among this group. The ceremony consists in arranging certain articles such as dishes, food, etc., in a certain form, mumbling over them certain incantations which the savages believe bring down the spirits of their ancestors, who are present so long as the ceremony lasts. Should one violate the rules of this ceremony or offended by entering the charmed circle over which the priestesses alone presides, the spirits will visit on the offender their ill-will. In some respects this ceremony resembles that of ›taboo‹ among certain South Sea islanders«. »They worship the manes of ancestors four times a year. Some Tsalisen tribes have a tradition that their ancestors came down from heaven with twelve earthen jars; and at the present day, in the house of a great chief a peculiar old earthen ware is handed down from generation to generation; others have a tradition that the moon gave birth to their ancestors, and in the house of a chief a round stone, circular in form, intended to represent the moon, is preserved. Both the jar and the stone are considered as sacred objects, and strangers are not permitted to approach them. As with the Tsou group, they believe that the souls of their ancestors abide in a sacred tree near the entrance to their village« (DAVIDSON 1903: 573–574).

Im Dorf Kucapungan der Rukai konnte FURUNO zwei Heilerinnen (*t'alaivigi* ?) antreffen. Die eine stammte aus einem Paiwan-Dorf und erzählte, wie sie als Mädchen ein Messer und eine abgefallene Seifenbaumfrucht erhielt, und wie sie danach ihre Krankheit und körperliche Schwäche überwand, indem sie begann die Heilmethoden zu lernen. Bei der Einweihung bot sie ihren Kolleginnen ein Gelage an und schenkte ihrer Meisterin zwei Kessel, einen Topf und einen Webstoff als Lehrgeld. Sie hat ein hölzernes Kästchen (*pulung* ?), in dem ihre Paraphernalia, also das Messer und die Seifenbaumfrucht, aufbewahrt werden. Es ist verboten, das Kästchen den Laien zu zeigen. Bei der schamanistischen Handlung wird eine Heilerin von Moakai, einer weiblichen Gottheit, besessen. Diese spricht durch den Mund der schamanistischen Funktionärin. Die Heilung wird in Form von Schweinefleisch, Hirse, Kessel oder Glasperlen entlohnt. Die beim Heilen gesungenen Ritualtexte sind für Laien schwer verständlich (*Lingua Sacra!*). Dem Körper des Kranken werden Objekte entnommen, welche die Krankheit verursacht haben sollen (FURUNO 1974: 227–230).

Das bringt uns zu den Paiwan, von deren Schamanenweihe wir einen ausführlichen Bericht besitzen, der vom britischen Leuchtturmwärter George TAYLOR zu Ende des 19. Jahrhundert stammt. TAYLOR konnte nämlich an

einer Initiation der Paiwan⁴³-Priesterinnen teilnehmen und beschrieb seine detaillierten Beobachtungen. Dabei spricht er von Priesterinnen (»priestesses«) bzw. von Hexen (»witches«), die wir unter Vorbehalt als Schamaninnen bezeichnen könnten. Hier wird jedoch der Ausdruck TAYLORs »Priesterin« beibehalten: »I arrived at the house in good time and found a gathering of about 300 savages, all waiting until the oldest witch (or priestess — TAYLOR) thought proper to appear on the scene, and to act as leader in the ceremony. Eventually she did arrive surrounded by a whole bevy of witches, old and young. ... After a while there appeared on the scene the tribal master of ceremonies, distinguished by a red deer skin coat in addition to the usual waist and hip apron. He made a short speech to the witches, and cleared the ground for the ceremony. ... By this time all the young and pretty witches had squatted down in a row, so we took up a commanding position at one end and closely watched the proceedings. I noticed that each girl had in front of her a little basket bag containing, according to my guide and as far as I myself could, without handling (which is strictly prohibited), see and recognise, the following articles: — A small knife with the point turned back like a half crescent; a lump of bees wax; some oval shaped red stones, rather larger than a common pea (and from what I could learn I am inclined to think these were rubies); some guava leaves; one vertebra of a child; one shank bone of a child; and finally numerous other small articles, which looked ugly and dirty enough to be anything. After a while, the eldest witch gave a signal, whereupon all the old witches commenced putting the young girls in a trance, and in doing so exactly imitated the movements of a professional mesmerist, all the passes, thumbings, etc., being gone through in the most orthodox style. At the same time the young witches commenced a chant, and this chant, I am afraid, I shall be unable to describe properly. To me it was however the most interesting part of the performance. The words of the chant had, as my guide told me, been imparted to these girls by the spirits, and were couched in an unknown tongue; but the chant was pleasant to hear, being, though weird, most musical; ... With the exception of the novice, all had eight or nine of the small red stones, and these were rubbed by the old priestesses with bees wax, and laid in front of the owners; the whole intent of the ceremony being to beg from the

⁴³ TAYLOR schreibt: »Taiwán savages« (TAYLOR [1885–86]1999b: 91). Dazu merkt der Herausgeber des Buches (Herr Prof. Dudbridge) an: »perhaps »Paiwan savages« was intended«.

spirits some additional red stones for the new priestess. These stones are supposed to drop, during the incantation, invisibly from the sky, and are considered to be the token of the services of the new priestess being accepted by the spirits. Should no stones be given, then the girls would be considered as unfit for the duties of a priestess.

After the chanting and mesmerizing had gone on for some time, the girls gradually appeared to get drowsy, and the muscles of their necks seemed to become rigid. ... About this time many of the young witches were moaning as if in pain, nearly all were weeping, with streams of tears running down their cheeks. I noticed the old witches busy putting guava leaves into the hands of the girls. My instructor told me that the spirits were now about to leave them and the girls were weeping at the parting, and calling upon the spirits to take them with them, but the spirits said that their roads were long and weary, rough and dangerous, and unfit for the tread of human feet, so they must leave them behind. ... All at once the girls started up, rubbed their eyes; each found one or two of the red stones for the new priestess in their laps, put there by invisible hands; the articles of craft were put back in the basket bags, and it was all over« (TAYLOR [1885–86]1999b: 91–93; cf. FISCHER, A. 1900: 291; SUZUKI S. 1932: 271–273).

Dieser aus TAYLORs Feder stammende Bericht weist einige interessante Elemente auf: ein Körbchen als Behälter der schamanischen Paraphernalia wie Messer, Bienenwachs, ovale rote Steine, Guajavenblätter, Wirbelsäule und Schienbein eines Kindes usw; deutlicher, durch Gesänge mit *Lingua Sacra* erreichter Trancezustand, wobei die Priesterinnen von Geistern besessen werden; Steine als »Kraftkeime« der Priesterinnen.

Bei den Paiwan heißt die Wahrsagerin/Heilerin *malada* bzw. *pu-lingaw*. In einem Dorf konnte es mehr als zehn Wahrsagerinnen geben. Frauen sowohl aus Häuptlingshäusern als auch aus Untertanenfamilien konnten aus freiem Willen eine Wahrsagerin werden. Die Berufung erfolgt oft dadurch, daß das auserwählte Mädchen unbemerkt eine Seifenbaumfrucht (*zagu*⁴⁴) empfängt. Die Lehrzeit dauert zwischen drei Monaten und drei Jahren (SAYAMA V: 116–117, 121–123, 132; KOJIMA VI: 31, 34–39; LI Y. 1956: 71; LI H. 1958: 108–109).

⁴⁴ *zagu*: »(1) *Sapindus mukorossi* (plant and fruit) (skin of fruit used as soap); (2) crystal bead (used by priestess in divination)« (FERRELL 1982: 359), d.h. Seifenbaum (*Sapindus mukorossii* Gaertn.; Ch. *wu-huan-tzu* 無患子; Jp. *mukuroji*; Engl. *Chinese soap berry*) (CHENG 2000 I: 883).

Es gab aber auch einen männlichen Wahrsager, der durch eine schwere Krankheit zum Amt berufen wurde (KOJIMA VI: 49–50). Ähnliche Berufungskrankheiten wurden auch für weibliche Wahrsager berichtet (FURUNO 1974: 223). Wahrsagerinnen treten manchmal als Regenmacherinnen auf (SAYAMA V: 128). Außer den üblichen Bezeichnungen wie *malada* bzw. *pu-lingaw* kommen in der Literatur noch andere Wörter vor, die ähnliche Amtsträgerinnen bezeichnen (SAYAMA V: 124–125). Obwohl sie keine Privilegien haben, sind sie doch bei ihren Dorfgenossern hoch angesehen. In einigen Dörfern galten sie als Ehefrauen von Göttern/Geistern (KOJIMA VI: 31). Sie können besonderen Speiseverboten unterworfen sein: sie dürfen z.B. keinen Reis, Reisprodukte (Reiskuchen, -wein usw.), Hirsch- oder Rindfleisch essen, dürfen nicht rauchen usw. (KOJIMA VI: 32). Im Hause einer Wahrsagerin gab es eine Kultstätte, deren Hauptobjekt ein Keramiktopf mit einer Seifenbaumfrucht war. Die Frucht galt als die Quelle der übernatürlichen Kraft der Besitzerin (KOJIMA VI: 32). Man spricht manchmal von dem/der ersten, legendären Urschamanen/in, der/die noch verehrt wird. Der erste Wahrsager heißt manchmal *Salmudj* und erscheint als Kulturheros bzw. Urstammvater (KOJIMA VI: 32–34).

Was die Initiation der Wahrsagerinnen anbelangt, gibt es regionale Unterschiede. In einem Dorf begrüßte die Novizin ihre Lehrmeisterin durch Nasengruß (Berührung der Hand der Meisterin mit der Nase der Novizin). Die beiden singen zusammen mit anderen Wahrsagerinnen, wobei die Lehrerin sich allmählich in Trance versetzt. Hanf in den Händen haltend, tanzt sie hin und her, da sie offenbar vom Geist besessen ist. Dann empfängt die Novizin zwei Seifenbaumfrüchte und einen weißen Stein, die dann als ihre Paraphernalia dienen werden (KOJIMA VI: 40–42). In anderen Dörfern mußte die Novizin bei der Initiation nackt sein, um so eine symbolische Ehe mit ihrem Geist zu schließen; die Initiationsriten dauerten fünf Tage; die Novizin ahmt die Geburt der Urwahrsagerin nach usw. (KOJIMA VI: 42–47).

Als Praktiken einer Paiwan-Wahrsagerin werden angegeben: 1. Kürbisorakel, wobei kraft Kürbis und Seifenbaumfrüchten wahrgesagt wird; 2. Besessenheit. Eine Wahrsagerin kann, Hanf in Händen haltend, sich in Trance versetzen, mit Geistern (*cemas*) bzw. Urahnern Kontakt aufnehmen und Maßnahmen gegen Mißernte, ein Mißlingen der Jagd, Krankheiten und anderes Unheil erfahren. Um den Trancezustand zu erreichen, schließt die Wahrsagerin die Augen und rezitiert Formeln (Lingua Sacra?). Während der Besessenheit kann der

Schutzgeist Seifenbaumfrüchte oder Kristalle (*talau*⁴⁵) geben; 3. Beschwörung, wodurch gute Ernte, erfolgreiche Jagd, Gesundheit neugeborener Kinder, Besserung von Krankheiten gewährleistet werden. »Manche Bitten betreffen Frieden und Glück für Einzelpersonen bzw. -familien« (KOJIMA VI: 47–51; LI Y. 1956: 72; WU Y. 1965: 117–119 ; FURUNO 1974: 224–227). Die Handlungen werden je nach Dorf und Art der Handlung entlohnt (KOJIMA VI: 51–52; FURUNO 1974: 224). Eine ältere, manchmal die älteste Wahrsagerin, die ihr Amt ererbt hat, galt als Führerin ihrer Kolleginnen und wurde von diesen verehrt (KOJIMA VI: 52–54).

Es gibt viele Berichte über die Paraphernalia der Paiwan-Wahrsagerinnen. Sie bestehen aus einem Kürbis (für Orakel), Seifenbaumfrüchten, einem rundlichen, weißen Stein (*mui*⁴⁶) usw. Sie befinden sich in einem Behälter, sei es ein Kästchen, ein Tragkorb oder eine Hängetasche. Die Paraphernalia dürfen nicht von Laien berührt werden (KOJIMA VI: 51; LI Y. 1956: 72; WU Y. 1965: 119, 143; LI H. 1958: 112–113; HSU J. 1962; FURUNO 1974: 224).

Es wird berichtet, daß die Wahrsagerinnen der Ost-Paiwan auch schwarze Magie ausüben können (WU Y. 1965: 139). Bei den Paiwan kamen auch männliche Priester vor, *parakalay* genannt, die ihr Amt geerbt haben. Ihre Hauptaufgaben sind auf öffentliche Bereiche wie Fünfjahres-, Hirse- und Knollenfest beschränkt (SAYAMA V: 120, 123, 127, 131; LI Y. 1956: 70; LI H. 1958: 108–109). Weibliche Priester tauchen jedoch auch in der Literatur auf (KOJIMA VI: 54–60).

Über die »medicine-woman« der Yami liest man bei Kano und Segawa die folgenden Anmerkungen zu drei Bildern in ihrer Ethnographie der Yami: »A medicine-woman chanting a spell of exorcism. – Rubbing the affected parts of the patient, while chanting a spell. – Finally, brandishing a sword to exorcise the *anito* of evil spirit, while still chanting a spell« (KANO & SEGAWA 1956: 442). Im Mittelpunkt der Yami-Heilung scheint also der Exorzismus von bösen *anitu*, rituelle Gesänge und das Reiben des Kranken zu stehen.

Bevor wir zu den Puyuma und den Ami übergehen, deren schamanistische Praktiken eingehender untersucht worden sind, sollen zunächst die Krankenheiler bei den Peipo-Völkern betrachtet werden.

⁴⁵ *talau*: »crystal (stone); W(estpaiwan); hail« (FERRELL 1982: 276).

⁴⁶ *mui*: »quartz-schist (used in ›flint-and-steel fire-making)« (FERRELL 1982: 177).

Bei den Kavalan werden Krankheiten als von einer Totenseele oder der Hochgottheit verursacht angesehen. Die Erkrankten werden von Krankenheilerinnen, *mtiyu'* genannt, behandelt (SHIMIZU 1992: 162–163). Die Berufung zur *mtiyu'* erfolgt durch eine Krankheit. Die Kandidatin wird dann eingeweiht (*kisaiiz*), indem sie zum Hochgottpaar (*salamay ziyanan* und *siangaw ziyanan*) reist. Sie wird dabei durch einen unsichtbaren Faden (*salay*) geführt (SHIMIZU 1992: 188–198). Die Hauptaufgaben der *mtiyu'* scheinen die Krankenheilung z.T. durch Tanzen und Singen, und das Begleiten der Totenseele ins Jenseits zu sein. Bei Ritualen kam es auch vor, daß die *mtiyu'* auf das Hausdach stiegen (SHIMIZU 1992: 176–180, 188, 233–234). Hier fällt die Ähnlichkeit mit der *cikawasay* bei den Ami auf, wie wir später noch sehen werden.

Bei den Pazeh gab es alte Krankenheilerinnen (*taparuvuru*). Bei der Krankenheilung kamen Kürbisorakel und Besessenheit vor. Bei Besessenheit spricht ein Ahne durch den Mund der Heilerin über die Ursachen und die Heilmethoden der Krankheit (INÔ 1908d: 415–416). Nach YAMAJI werden die Pazeh-Heiler *kaduxu* genannt. Sie können auch wahrsagen oder schwarze Magie ausüben. Bei der Behandlung eines erkrankten Kindes kann ein *kaduxu* die Seele des Kindes durch Beschwörungsformeln zurückrufen (YAMAJI 1996: 40–41; cf. HUNG 1973: 453–457; WEI 1981: 123). Die Pazeh sollen sich auch fliegende Hexen beiderlei Geschlechts vorgestellt haben (DE BEAUCLAIR [1969]1986).

Die Heilerinnen heißen bei den Thao *singsi*. Sie werden durch Träume berufen, lernen dann verschiedene Techniken von einer Meisterin, wobei ihre Beziehung mit dem höchsten Ahnengeist (*pathalar*), der als Schutzgeist der *singsi* zu gelten scheint, immer wieder betont wird. Das Alltagsleben der *singsi* unterschied sich nicht von dem ihrer Stammesgenossen. Bei der Krankenheilung geht es darum, die Hilfe des *pathalar* anzurufen oder die Seele der Erkrankten zurückzurufen, wobei kein Trancezustand stattzufinden scheint (TANG [1957]1958: 99–105).

Holländer haben bereits im 18. Jh. die *inibs* oder »Priesterinnen« der Siraya beobachtet. Aus der Feder des Missionars CANDIDIUS stammt die folgende Beschreibung: »All other nations that I have ever known have male priests, popes, or teachers, who instruct the people and are the priests of their gods; but this nation (of Siraya — YAMADA) has only priestesses, whom they call

Inibs. The public service these *Inibs* perform in a religious capacity is twofold; calling upon their gods and bringing sacrifices to them, which sacrifices are chiefly offered in their temples, and consist of slaughtered pigs, cooked rice, pinang, and a great quantity of their beverage, as also the heads of stags and swine.

After offering sacrifice, one or two of the priestesses generally arise and call upon the gods in a long sermon or address. While so doing, these prophetesses roll their eyes, fall down upon the ground, and scream most hideously; then their gods appear to them. The priestesses lie like corpses upon the ground, and cannot be raised from it, even by five or six persons. When at last they recover consciousness, they tremble and shiver as if in extreme distress, which is a sign that the gods upon whom they called have really made their appearance. In the meantime the people who surround them do nothing but cry and weep. I have been witness of this ceremony, but have never seen any of their gods nor been able to find out what the prophetesses had seen. After this ceremony has lasted an hour, the prophetesses climb on the roof of the temple, stand each on a corner, and again make long speeches or orations to their gods. At last they take off their garments, and appear to their gods in their nakedness, strike their naked bodies with their hands, cause water to be brought, and wash their entire bodies, now perfectly naked, in presence of all the people; but the greater part of the bystanders are women; who, however, are so intoxicated that they can hardly stand. Never have I seen their gods or any apparitions appear. This service or ceremony is public, and takes place in their temples« (CAMPBELL 1903: 24–25). Hier erfahren wir also, wie die *mibs* sich in Trancezustand versetzen, sich mit Gottheiten in Verbindung setzen, auf das Tempeldach hinaufsteigen, sich ihrer Kleidungen entledigen usw.

Über den Trancezustand der Siraya-Priesterinnen kann man auch bei den anderen Berichterstattern lesen (KOKUBU 1981b: 239). Wenn jemand stirbt, konnten diese Frauen von der Seele des Toten besessen werden, um die Todesursache zu erfahren (*An-p'ing-hsien-tsa-chi*. cf. KOKUBU 1981b: 267; YAMAJI 1999: 43). Eine »Schamanin«, die YAMAJI kennenlernte, wurde durch Träume und eine leichte Krankheit zum Amt berufen. Sie lernte dann mit den im Himmel wohnenden *alibu* (*alitsu* in anderen Dörfern) Kontakt aufzunehmen. Eine ihrer Aufgaben stellt die Krankenheilung dar, wobei der *alibu* durch die »Schamanin« eine Diagnose gibt (YAMAJI 1999: 53–84). Frühere chinesische Dokumente sprechen von der schwarzen Magie der Siraya-Schamaninnen (P'AN Y. 1996: 310–311). In den Kultstätten, in denen man heute Kultgefäße und

Tierschädel verehrt, soll man früher wahrscheinlich menschliche Kopftrophäen verehrt haben (KOKUBU 1981b: 262, 269).

»Schamanismus« bei den Puyuma

Bei den Puyuma an der Südostküste Taiwans haben die Frauen (*temararamaw* bzw. *pulingaw*⁴⁷) ein Monopol auf alle schamanistischen Rituale. Es gibt heutzutage keine männlichen Schmanen. Aber MABUCHI weist darauf hin, daß es in der Vorkriegszeit einige effeminierte Schamanen gab. Nach MABUCHI gehören sie zu den, in Indonesien vorkommenden bisexuellen Schamanen (MABUCHI 1976: 100). FURUNO begegnete ein etwa 50-jähriger männlicher *pulingaw* in Puyuma-Dorf. Er kleidete sich mit Frauenkleidern, blieb unverheiratet und verführte Männer. Ein ähnlicher transsexueller Schamane war auch im Dorf Kaïpul zu finden (FURUNO 1974: 233).

Übrigens soll es in Patjavał (Pw.) einen männlichen *pulingaw* gegeben haben, der ledig und ziemlich alt war und der in Frauenkleidern Riten vollzog (FURUNO [1945]1972: 129).

Adolf FISCHER beschreibt die Krankenbehandlung eines schweren Falles, die er in den Dörfern Puyuma (»Pilam«) und Falangaw (»Maran«; Am.) sah, wie folgt: »Nachdem man eine Wahrsagerin gerufen hat, die sich zunächst, um mit den Geistern in Verbindung zu kommen, furchtbar getrunken haben muss, beginnt die Beschwörung folgendermassen. Die Gerufene verbeugt sich oftmals vor dem Kranken, legt die geballten Fäuste an ihre Stirn und fährt alsdann mit einem Stäbchen, das sie in der einen Faust hält, vor ihrem Gesicht auf und ab. Nach dieser Einleitung berührt sie mit der Stirn die Erde und beginnt zu fragen, warum denn eigentlich der Leidende krank geworden sei, und was zu geschehen habe, um ihn von seinem Übel zu erlösen. Alsdann ruft die Hexe die Geister an, damit er gesunden möge. Nach diesen Kunststücken verschwindet sie vom Schauplatz jedenfalls zum Wohl des Patienten, den sie den guten oder bösen Geistern überlässt« (FISCHER 1900: 315–316).

1913 berichtete SAYAMA über den Schamanismus bei den Puyuma wie

⁴⁷ Das Wort stammt offensichtlich aus dem Paiwan-Wort »*pu-lingaw*« (cf. QUACK 1985: 155; KANEKO 1985).

folgt. Die Schamanin heißt auf Puyuma *yaulas*⁴⁸. Sie kann Fragen beantworten, die mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu tun haben. Bei einer Séance sitzt eine Schamanin auf einem Stuhl dem Altar gegenüber, streckt ihre Beine aus, läßt ihr Haar in die Stirn fallen, hält eine Glasperle (jap. *nankindama* 南京玉) in der linken Hand und eine mit Bier gefüllte Kürbisflasche in der rechten. Sie betet dann: »Jetzt ist ein Klient zu mir gekommen und fragt um etwas. Gib mir eine Antwort!« Wenn der Himmel (die Sonne) bereit ist ihr zu antworten, soll die Glasperle in ihrer Hand verschwinden. Die Schamanin spricht Verschiedenes, als ob sie von Sinnen wäre. Es kommt manchmal vor, daß sie die Kürbisflasche stehen läßt und Glöckchen läutet. Läuten die Glöckchen hell und klar, wird die Krankheit geheilt werden. Aber wenn nicht, wird der oder die Kranke sterben. Die Opferstätte besteht aus dem Haarbüschel eines Ahnen oder eines geköpften Feindes, einer Art von Gras, Betelnüssen, dem Bambus usw. (SAYAMA VIII,3: 17–18). Einem anderen Bericht nach tanzte die Heilerin und weinte fast bei einer Séance, was als Ekstasezustand bezeichnet werden kann (OIKAWA 1935b 93–94).

Nach Dominik SCHRÖDER haben die Puyuma den Schamanismus unter den taiwanesischen Völkern am höchsten entwickelt: »Kaum eine Volksgruppe auf Taiwan hat einen solch eintwickelten Schamanismus wie die Puyuma von Katipol. In früheren Zeiten gab es keine Familie ohne Schamanin. Auch heute (1964 — YAMADA) noch leben über 20 Schamaninnen in Katipol. Auf ihnen ruht praktisch die ganze religiöse Betätigung des Alltagslebens; es gibt kaum ein Gebiet, für das sie nicht von den Leuten beansprucht werden. Sie sind die Hüter der Tradition und der angestammten Religion und der Rückhalt gegen den fortschreitenden religiösen Zerfall, den sie allerdings nicht mehr aufhalten können« (SCHRÖDER 1966: 291).

Nach dem Tod SCHRÖDERs wurden seine zahlreichen, wertvollen Forschungsnotizen über die Puyuma von Katipul-Dorf von Anton QUACK bearbeitet und als dreibändige Monographien veröffentlicht (SCHRÖDER & QUACK 1979; QUACK ‹Hrsg.› 1981; QUACK 1985). In dem dritten, als *Priesterinnen, Heilerinnen, Schamaninnen?* betitelten Band geht es um die Frage,

⁴⁸ Nach CAUQUELIN bedeutet das Wort *yaulas* »transe chamanique«. Das Wort ist von der Form her mit dem Wort, das »python« bedeutet, identisch (CAUQUELIN 1991a: 222). An einer anderen Stelle vergleicht CAUQUELIN *yaulas* mit dem »transe cataleptique« (CAUQUELIN 1988: 748–750).

»ob oder wie weit die Schamanismus-These im Falle der *poringao* von Katipol gerechtfertigt ist« (QUACK 1985: 31).

»SCHRÖDER bezeichnet die *poringao* durchgängig als ›Schamaninnen,« sagt QUACK. »Nicht ganz zu Unrecht, denn die Beschreibung der Initiation der *poringao* läßt einige Merkmale hervortreten, die zumindestens eine gewisse Nähe zum Schamanismus deutlich werden lassen: Eine Berufungskrankheit als unverzichtbares Zeichen der Berufung zur *poringao*; Heilung der Krankheit durch Initiation und Annahme der Berufung; in Trance Inkorporation von übermenschlichen Wesen und somit intensive Kontaktaufnahme mit Wesen der übermenschlichen Welt; Formgebundenheit der rituellen Handlungen der *poringao*, die eine ausgedehnte Lehrzeit erfordert; konsequente Gemeinschaftsbezogenheit der Tätigkeit der *poringao*; Krankenheilung als wesentlicher Teil dieser Tätigkeit« (QUACK 1985: 31).

Anhand der ausführlichen Studie von SCHRÖDER und QUACK möchte ich mich in den folgenden Abschnitten etwas näher mit verschiedenen *pulingaw*-Riten der Puyuma beschäftigen.

Nach der Überzeugung der Puyuma wird niemand *pulingaw* aus eigenem Antrieb und aus eigener Kraft, sondern die Initiative liegt allein bei *Turu*, der Ur-*pulingaw*, jener Urahnin der Puyuma, die in der mythischen Urzeit des Revoaqan, des Ursprungsortes, zur ersten *pulingaw* der Puyuma wurde. Die Erwählung zur *pulingaw* kündigt sich bei der Kandidatin immer durch eine Krankheit an. Das auserwählte Mädchen wird von einer hartnäckigen Krankheit geplagt, bei der die üblichen Heilungsmethoden erfolglos bleiben (QUACK 1985: 55; cf. FURUNO 1974: 231).

Eine *pulingaw* berichtet z.B., daß sie drei Jahre lang krank war. Sie beschreibt ihre Krankheit als ständiges Zittern des Körpers. Sie litt unter Krämpfen, sie hatte ständig eine Art Schüttelfrost. Als sie nach Taitung, der größten Stadt in der Gegend ging und das Bambusorakel vornehmen ließ, wurde ihr erklärt, daß sie *pulingaw* werden muß, um ihre Krankheit zu heilen. Durch eine Trance und einen Traum wurde die Berufung bestätigt. Sie lernte dann die *pulingaw*-Gebete (QUACK 1985: 52).

Die *pulingaw*-Schülerin (*menanadam*) kann während ihrer Lehrzeit die Lehrmutter (*taina*) wechseln, sie kann schließlich eine andere *pulingaw* als ihre Lehrmutter bitten, die Initiationsriten zu vollziehen (QUACK 1985: 63).

Die Initiation der *pulingaw* besteht aus vier Riten: 1. *pu-bunaw* (Armbandritus), 2. *qemusap* (Ritus der Ausrüstung), 3. *pakiarar* (Ritus der Übertragung des Amtes)

und 4. *labat* (Taschenritus) (QUACK 1985: 52)⁴⁹. Diese Riten lassen sich etwa folgendermassen beschreiben.

(1) *pu-bunaw* (Armbandritus). Beim ersten Ritus, *pubunaw* (dem Armbandritus), erhält die Novizin einen Hanfarmband. Dieser Ritus findet im Kulthaus (*karumaq-an*) der Familie der Novizin statt. Der Ritus gilt bei den Katipul-Puyuma deshalb als wichtig, weil *Turu*, die erste *putingarw*, durch ihn von ihrer Krankheit geheilt wurde. Seit dieser Zeit, so heißt es, tragen die *putingarw* der Puyuma ein *bunaw*, ein Hanf-Armband mit einer *qinasi*-Perle. Wenigstens einmal jährlich, vor der Reisernte, erneuern die *putingarw* ihr Armband; der Ritus, bei dem dies geschieht, hat große Ähnlichkeiten mit dem *pubunaw*-Ritus zu Beginn der Initiation (QUACK 1985: 64). Hier ist also ein Nachvollzug des Urzeitgeschehens und eine Verbindungsaufnahme zwischen der Novizin und der ersten *putingarw* zu erkennen.

(2) *qemusap* (Ritus der Ausrüstung). Hat man den *pubunaw*-Ritus vollzogen, so beginnt die eigentliche Initiationfeier mit dem *qemusap*-Ritus. Auch er findet im *karumaqan* der Familie der Novizin statt. Teilnehmer sind, wie beim *pubunaw*, die Novizin, ihre Lehrmutter bzw. die mit der Leitung der Riten beauftragte *putingarw* sowie möglichst viele andere *putingarw*.

Nach der Auskunft der Informantinnen SCHRÖDERs ist es der Sinn dieses Ritus, die Novizin für die Herabkunft der *Turu* und der übrigen *putingarw*-Ahnen zu schmücken und auszurüsten, der so geschmückten Novizin Gelegenheit zu geben, in Trance zu fallen und die Herabkunft der *Turu* und ihrer Begleiterinnen zu erleben. Im Wechselgesang besingen Lehrmutter und die anwesenden *putingarw* die Ausrüstung der Novizin. Die Lieder des *qemusap* beschreiben ausführlich das Flechten einer Matte für die Novizin, das Winden eines Blumenkranzes für sie, schließlich das Schwärzen ihres Mundes mit *geteng*-Kraut. Die entsprechenden Pflanzen werden für den Ritus bereitgehalten, nicht erst während des Gesanges gesammelt, wie es nach den Vermutungen einiger Informantinnen früher vielleicht einmal war (QUACK 1985: 71).

Im Laufe dieses *pubunaw*-Rituals kommen die Anwesenden allmählich zur gemeinsamen Trance und lassen die *Turu* herabkommen (QUACK 1985: 77). Der Gesang nimmt einen immer stärker werdenden weinerlichen Ton an. Die *putingarw* fallen wie ohnmächtig zu Boden. Die Lehrmutter umarmt die Novizin. Ist auch diese in Trance gefallen, so gilt ihre Berufung zur *putingarw* als echt.

⁴⁹ Ein abweichender Ablauf der Initiation von *temararamaw* im Dorf Puyuma findet sich bei HUNG (1976).

Nun kommt jene *puḷingaw*, die nicht an der allgemeinen Trance teilgenommen hat, wieder herbei und rüttelt die übrigen wach, mit den Worten etwa: »Genug, macht Schluß, kommt wieder zu Euch!« (QUACK 1985: 79).

(3) *pakiarar* (Ritus der Übertragung des Amtes). Die Trance, die im *pubunaw*-Ritus so deutlich gewesen ist, ereignet sich auch im dritten Ritus, also dem Ritus der Übertragung des Amtes. Hier findet wieder ein langer Wechselgesang statt, in dem die wichtigsten Vertreter von Gruppen übermenschlicher Wesen von dem rituellen Geschehen in Kenntnis gesetzt werden. Man opfert ihnen Wein und bittet sie, die neue *puḷingaw* anzunehmen. Höhepunkt des Liedes ist die Mitteilung an *Turu*, die Ur-*puḷingaw*, und die Bitte an sie, herabzukommen und die Novizin als neue *puḷingaw* anzunehmen. Ist die Novizin wirklich zur *puḷingaw* berufen, fällt sie bei der Herabkunft der *Turu* mit den übrigen *puḷingaw* wieder in Trance. Der *pakiarar*-Ritus schließt mit der Zeremonie einer rituellen Feindtötung und mit dem langen Gesang der Fortgeleitung der *Turu* zum Ka-quras-an, dem Ort, wo die *puḷingaw*-Ahnen sich aufhalten (QUACK 1985: 88, 153).

(4) *labat* (Taschenritus). Mit der Anfertigung und Übergabe der *puḷingaw*-Tasche (*labat*) am Morgen des dritten Tages endet die Initiationsfeier. Nach der Meinung der Informantinnen ist diese Tasche ein entscheidendes Merkmal der traditionellen Puyuma-*puḷingaw*. In Kaṭipul gibt es nämlich eine Gruppe von *puḷingaw*, die ihr Amt nach Riten von Paiwantraditionen ausüben. Ihre rituellen Texte sind in der Paiwansprache; statt einer Tasche benutzen sie einen Flaschenkürbis (QUACK 1985: III).

Was die Aufgaben und Tätigkeiten der *puḷingaw* anbelangt, hat SCHRÖDER die folgende, stichwortartige Übersicht gegeben: »Die wichtigsten Riten und Aufgaben: Alles, was mit den Seelen, dem Jenseits, Krankheit, Lebensbewahrung, Schutz von Mensch und Tier, Dämonen und Geistern usw. zu tun hat. – Zurückholen der Seele (Krankheit und Ohnmacht) – Zitieren von Seelen Abwesender und Verstorbener (Reise, Krieg, Unglück) – Befragen von Krankheitsursachen und Heilmitteln – Verschiedene Heilverfahren – Herbeiholen und Fruchtbarmachen von Wild, Haustieren, Saatgut (mit sehr langen Gesängen) – Steigerung der Fruchtbarkeit von Betelpalmen – Reinigungsexorzismen für Dorf, Hof und Haus – Wahrsagen und Orakel (meist in Trance) – Segnung und Stärkung der Lebenskraft (bei Kriegern, Jägern, Wöchnerinnen, Brautpaaren usw.) – Die Hauptriten für gewaltsam Gestorbene – Dämonenbann – Schadensriten gegen Feinde (z.B. ganz moderne im zweiten Weltkrieg); dieser Ritus ist sehr lang; nie werden Dämonen zu Hilfe geholt,

sie werden vielmehr verbannt, man schamanisiert nur mit guten Geistern. – ... Dazu kommen die vielen Teileremonien der Schamaninnen in den anderen Bräuchen (Erntefest, Kopfjagd, Hochzeit usw.)« (SCHRÖDER 1966: 280–281, 1967: 23–24).

Die Riten, welche die *pulingaw* vornehmen, lassen sich nach SCHRÖDER in fünf große Gruppen ordnen, die sich zum Teil allerdings überschneiden, da die Grenzen nicht immer scharf gezogen werden können: 1. Riten, die das Amt der *pulingaw* selber betreffen (Initiation, Erneuerung der Initiation usw.); 2. Riten bei Aussaat und Ernte (Regenbitte und -bann, Fruchtbarkeitsritus für Pflanzen usw.); 3. Riten um Leben und Tod (Ahnenopfer, Geburtsriten, Trauerritus usw.); 4. Riten bei Krieg, Kopfjagd und Jagd (Sühneritus, Herbeilocken des Wildes); 5. Riten der Krankenheilung (Seelenrufen, Heilung) (QUACK 1985: 117).

Ich möchte an dieser Stelle ein Beispiel für Krankenheilungsrituale der *pulingaw* geben, das von SCHRÖDER berichtet wurde. Es geht um den Krankheitsbann mit Hilfe der Sonne.

Zunächst hält die *pulingaw* zwei Betelnüsse in der rechten und drei in der linken Hand. Sie enthalten Tonperlen. Zugleich spannt sie eine Schnur mit Perlengruppen von drei, fünf, sieben und neun Tonperlen über beide Hände. Damit bestreicht sie den Leib des Kranken unter Anrufung ihres Schutzgeistes und des *Demarwai*. Dann folgen weitere Gebete, wobei die *pulingaw* die magischen Bewegungen fortsetzt und schließlich die Krankheit aus dem linken kleinen Finger herauszieht. Wenn alle Zeremonien erledigt und die Krankheit gebannt ist, vollzieht die *pulingaw* gewisse Stärkungsriten am Kranken. Vorher wirft sie Eisensplitter und Perlen als Opfer an *Demarwai* in die Höhe und aufs Hausdach, denn man glaubt, daß er in der Höhe wohnt.

Zum Schluß bestreicht die *pulingaw* mit Eisensplittern den Leib des Kranken in einer bestimmten Reihenfolge. Dann läßt sie die Hand auf dem Kopfwirbel ruhen und sagt: »Stärken und bekräftigen, steigern und erhöhen will ich seinen Leib. Nicht wolle durch Krankheit und Seuche erschüttert werden. He, Schöpfer und Gestalter, gib nicht mehr (dem Krankheitsdämon) nach und lasse es nicht mehr zu. Wenn die Haarwirbelseele und jene kleinere (auf der Schulter) sagt: ›Ich will abgleiten und abrutschen‹ dann sage du, o Schöpfer: ›Nein, nicht so‹. Halte sie zugedeckt und drücke sie nieder am Haarwirbel. Sie sei (brennend) wie Feuer und (üppig) wie der Salevao-Baum

(Maulbeer? — SCHRÖDER)⁵⁰ und der Volonieqh-Baum und (stark) wie knarrender Bambus.«

Ist die Wirbelsäule das erste, was der Schöpfer beim Menschen macht, so ist der Haarwirbel das letzte. Dort geht die Seele ein und aus. Die Informantin glaubt fest daran, daß die Seele den Körper verlassen kann. Sie erzählte, wie sie ihre eigene Seele während einer Krankheit gesehen und gespürt hat, als sie ihren Körper verließ. Sie sei in Form eines leuchtenden gelben Stäbchens dem Haarwirbel entstiegen, und wäre dann über Scheitel, Stirn, Nase, Mund hinab bis auf die Brust und von dort über den linken Arm ins Zimmer hineingelitten und schließlich durch die Türe im Freien verschwunden. Sie meinte, sie müsse sterben und ließ vor Schreck eine *putingarw* kommen, welche die Seele zurückholte und wiedereinsetzte. Darauf sei sie gesund geworden (SCHRÖDER 1968: 334–335).

FURUNO schreibt, daß die *putingarw* bei der Krankenheilung vom *birua* besessen wird, und mit dessen Hilfe einen Krankheitversursacher, der wie Schmutz, Steinchen, einen Stück Bambus oder Haar aussieht, aus dem Körper des Kranken herauszieht (FURUNO 1974: 232). Bei der Beschwörung wird die Schamanensprache gesprochen (KASAHARA 1980: 160). Um eine Diagnose zu stellen, konnte das Bambusorakel befragt werden (KASAHARA 1980: 179 Anm. 28).

Nach OIKAWA hatte eine *putingarw* aus Katipul ein Kästchen, in dem sich einige Glasperlen, Betelnüsse, Hirsekörner, Glöckchen, Iriswurzel, ein kleines Messer befanden. Bei der Krankenheilung hält sie eine Glasperle in der linken Hand. Die Perle wird nach der Handlung in den Fluß geworfen, da der Krankheitsverursacher in sie übertragen wurde (OIKAWA 1935b: 92–93). Die *temararamarw* im Dorf Puyuma besaßen für denselben Zweck eine Tasche statt einem Kästchen (HUNG 1976: 34–36; CAUQUELIN 1991b: 145).

Nach KASAHARA gibt es bei den Puyuma neben den Schamaninnen männliche, erbliche Priester (*rahan*⁵¹), die sich mit öffentlichen Bereichen beschäftigen.

⁵⁰ *salbarw*: »Ficus sp. (small reddish fruits are edible) 赤榕樹の一« (TSUCHIDA 1980: 271); »Ficus sp.« (CAUQUELIN 1991a: 185).

⁵¹ *rahan*: »the one who conducts the ritual ceremony at the ka-RumaH-an (ritual hut) 祭司« (TSUCHIDA 1980: 246); »Chef der Lokalgruppe (*ajawan*) in seiner Funktion als religiöser Führer und Offiziant der Lokalgruppe« (QUACK 1985: 156).

Sie sind hauptsächlich für das Dorffest, das zweimal pro Jahr abgehalten wird, zuständig (KASAHARA 1980: 159). Außer den Schamaninnen und Priestern scheinen noch andere Typen von religiösen Funktionäre vorzukommen (KASAHARA 1980: 179 Anm. 28).

»Schamanismus« bei den Ami

Nach COE kommt der Schamanismus sowohl bei den Puyuma als auch bei den Ami, den nördlichen Nachbarn der Puyuma, vor⁵². Andere Autoren sind jedoch der Meinungen, daß die *cikarwasay* (wörtl. *karwas* haben, einen Schutzgeist haben), die religiösen Praktiker bei den Ami, nicht als Schamanen bezeichnet werden können, da es bei ihnen an Trance-, Ekstase- oder Besessenheitsphänomenen fehlt (NAGASAWA 1991; cf. HARA 2000: 27). Nach BISCHOFBERGER waren früher Frauen und Männer gleichmäßig unter den *cikarwasay* vertreten. In der japanischen Besatzungszeit aber ging die Zahl der männlichen *cikarwasay* zurück (BISCHOFBERGER 1976: 63).

Zur Krankenheilung der Ami besitzen wir einen frühen Bericht: »As with the other groups, disease is attributed to the displeasure of the spirits of the dead, and a priestess is engaged to pray for their favor. This is common to all tribes of the group; but the north Amis also attribute certain pains to an offending substance in the flesh. A sorcerer is engaged, who undertakes to remove foreign matter. His method is to suck vigorously the flesh of the painful part, and then suddenly to produce various articles from his mouth, which he asserts were obtained from the body of the patient, and thus, he claims, recovery is made possible« (DAVIDSON 1903: 580). Diese Methode der Heilung durch Aussaugen wurde auch von INÔ Kanori beschrieben und mit ähnlichen Bräuchen bei anderen Ethnien verglichen (INÔ 1899a; cf. INÔ & AWANO 1900: 93–94; cf. SAYAMA VII: 37, 254; VIII, Nan-shih: 65–66).

Die Krankheitserklärungen der Ami wurden von HARA eingehend untersucht. Nach ihr gibt es drei mögliche Ursachen für Krankheiten, die man als von *karwas* verursacht betrachtet: 1. Der Krankheitsverursacher klebt am Körper;

⁵² »Shamanism *stricto sensu*, in which the practitioner falls into a trance and journeys in that state to the spirit world, is totally absent among the Bunun and is generally rare in aboriginal Formosa. Only the Ami tribe of the east coast have shamans whose religious experience and power seems to be of a genuinely charismatic nature« (COE 1955: 194; cf. CHEN C. & COE 1954).

2. Die Seele verläßt den Körper; 3. *karwas* fordert etwas. Als Heilmethoden sind angegeben:

für 1: Reiben des Körpers mit einem Bananen-, Arekablatt oder dem rechten Vorderbein eines Schweins; *cikawasay* saugt den Krankheitserreger aus dem Körper des Kranken; Ausräuchern; Wegschneiden.

für 2: Herbeiholen der Seele.

für 3: Opfer für den *karwas*; selbst *cikawasay* werden; Namensänderung (HARA 2000: 47, 52, 58–69).

Hier kann man außer dem Heraussaugen der Krankheitsverursacher auch die Berufungskrankheit feststellen. Eine Diagnose konnte durch Bambusorakel gestellt werden (BISCHOFBERGER 1976: 63, 98–99). Als Heilmethoden kamen auch Tanzen und Singen vor (SAYAMA VII: 190–193, 251–254, 273–278).

Über die Berufung des *cikawasay* bei den Ami sind wir von KOIZUMI Magane unterrichtet. Bekommt ein Ami-Kind bei einer Krankheit die Diagnose, daß es erst dann geheilt wird, wenn es *cikawasay* wird, so muß es anfangen, sich die nötigen Kenntnisse des *cikawasay* anzueignen.

Im Dorf Rinahem gab es dazu ein spezifisches Ritual. Zwischen September und November gingen die *cikawasay* tanzend in Häuser, in denen über zehn Jahre alte Kinder leben. Die *cikawasay* stoßen dann die Kinder mit einem Schwert oder einem Speer vor die Brust. Daraufhin können einige Kinder in Ohnmacht fallen, im komatösen Zustand träumen, und Lieder singen, die sie eigentlich gar nicht kennen. Dies alles soll deshalb geschehen, weil die Kinder vom *karwas* des *cikawasay* geführt werden und dessen Äußerungen bekanntgeben sollen. Diejenigen Kinder, denen dies geschieht, werden als zum *cikawasay* auserwählt angesehen und beginnen mit der Lehre.

Ein *cikawasay* kann hier sowohl männlich als auch weiblich sein. Es gibt auch keine Altersbegrenzung. Bis zum Abschluß ihrer Ausbildung müssen die Novizen freilich folgende Vorschriften beachten: Sie müssen jede physische Berührung mit dem anderen Geschlecht vermeiden; Sie dürfen Fisch, Fleisch, Hühner, Bohnen und Getreide nicht essen; Sie ernähren sich nur von Wein und Ingwer (KOIZUMI 1932: 20–21).

Von der Berufungskrankheit ist auch in anderen Berichten die Rede (SAYAMA VIII,1: 25; BISCHOFBERGER 1976: 63). Nachdem die Ursache der Erkrankung durch das Bambusorakel als Berufung zum *cikawasay* festgestellt wurde, fängt der Kandidat an, seinen Meister zu begleiten, die nötigen Techniken zu lernen, und bekommt schließlich einen *karwas*-Schutzgeist. »Jeder *cikawasay* hat seinen persönlichen *kawas*,« so schreibt BISCHOFBERGER, »der auch als *salo'afag* bezeichnet wird. Dieser Schutzgeist ermöglicht dem *cikawasay*

die Erfüllung der rituellen Aufgaben« (BISCHOFBERGER 1976: 63–64). Die *cikawasay* nennt ihren Schutzgeist *haidan*, was »Freund« bedeutet (HARA 2000: 266). Die Verbindung zwischen dem Jenseits und der *cikawasay* scheint durch einen Spinnenfaden (*calay*) hergestellt worden zu sein (HARA 2000: 264–265).

Das wichtigste schamanistische Element des Ami-*cikawasay* wäre wohl die Schamanenreise. BISCHOFBERGER schreibt darüber wie folgt: »Die spezifische Aufgabe des *cikawasay* besteht darin, mit Hilfe seines Schutzgeistes die Seele in den Körper eines Kranken zurückzuführen und die Seele eines Verstorbenen zu den Ahnen zu schicken. Damit hängen meistens die Abwehr und das Vertreiben übelwollender *kawas* und ein Opfer an die Ahnen des Hauses zusammen. Es fällt auf, daß der *cikawasay* nie Riten im Namen des ganzen Dorfes ausführt. Diese sind Sache des *kakita'an* und der von ihm beauftragten *misalisinay*⁵³ Der *cikawasay* erfüllt nur Aufgaben im Dienst und Auftrag eines Hauses oder einer größeren Verwandtschaftsgruppe« (BISCHOFBERGER 1976: 62; cf. FURUNO [1945]1972: 184).

Die Jenseitsreise des *cikawasay* geht z.B. aus der folgenden Quelle hervor: »Wenn die Seele den Leib verlassen hat, wird die Leiche im Haus mit dem Kopf nach Süden ausgelegt. Man wäscht ihr Gesicht mit Reiswein und dreht es nach Osten. Um den Toten legt man Gegenstände aus seinem Besitz, die ihm zu Lebzeiten besonders lieb waren, Betelnüsse und Speiseopfer. Das Trauerhaus schlachtet ein Schwein und meidet bis zum Ende der Trauerfeierlichkeiten Fische und Gemüse ... Die aus dem Körper entwichene Seele wendet sich zunächst nach Osten und begibt sich nach Kasururan... Man bittet dann die (den) *cikawasay* die Seele zurückzurufen. Die *cikawasay* gießt zu diesem Zweck Wein in ein *dewas* (Tongefäß für Kultgebrauch), lädt die Totenseele ein, darauf herabzusteigen, und beginnt zu tanzen. Der Tanz führt sie nach Taratsidar (dem Ort in der Nähe der Sonne). Man weiß, wann sie dort ankommt, weil sie offensichtlich unter der Hitze leidet und starke Schweißausbrüche hat. Von dort führt sie die Seele zurück. Wenn die Totenseele auf den *diwas* herabgestiegen ist, bewegt sich dessen Inhalt wellenförmig. Von diesem Augenblick an bezeichnet man die Totenseele zum erstenmal als *to'as* »Ahnenseele«. Sie wird dann von der *cikawasay* in die Seelenwelt zurückgeleitet. Es gibt aber Fälle, in denen die Totenseele nicht auf den *dewas* herabsteigt.

⁵³ »*Misalisinay* ist jede »Person, die ein *lisin* ausführt«, näherhin jener Mann, der als Mitglied und Beauftragter der Gruppe einen Ritus vollzieht« (BISCHOFBERGER 1976: 61). < *lisin*.

Die *cikawasay* wiederholt dann ihre Reise fünfmal, und wenn es ihr auch dann nicht gelingt, die Totenseele mitzubringen, weiß man, daß der Mensch mit einem Groll verschieden ist. Man bricht die Zeremonie ab und wiederholt sie am folgenden Tag. Wenn sie auch dann erfolglos bleibt, gibt man es auf. Man nennt eine solche Seele zwar auch *to'as*, behandelt sie aber verschieden von den anderen Ahnenseelen. Bringt man z.B. den Ahnenseelen Opfer auf Bananenblättern oder Tellern dar, so werden die Opfer für einen solchen *to'as* verstreut« (YAMAJI 1980: 132 — zitiert nach KANEKO [1986–87]1994: 345–346).

Ob bei den Praktiken der *cikawasay* ein Trancezustand vorkommt, ist unklar. BISCHOFBERGER schließt diese Möglichkeit aus, wenn er sagt: »Der *cikawasay* tut dies (Herbeiholen der Seele des Kranken — YAMADA) nicht im Zustand der Ekstase und er tritt nicht eine ›Himmelsreise‹ an, um die Seele des Erkrankten zu holen. Der *cikawasay* ruft die Seele zurück (*mikarawir*, *mitahowid*) und winkt ihr (*mikawih*)« (BISHOFBERGER 1976: 97). Aber die Beschreibung der *cikawasay*-Rituale im folgenden Bericht läßt uns doch vermuten, daß *cikawasay*, vom heftigen Tanzen und Singen aufgeregt, sich in Trance versetzt haben könnte: »Ist eine Stammesgruppe der Amis in schwerer Gefahr oder Not oder steht sie irgendwie vor der Notwendigkeit einer wichtigen Entscheidung, so begeben sich die Ältesten der Gruppe oder des Dorfes ... in Begleitung mehrerer Priesterinnen ... in eine Höhle oder einen Ort in der Nähe einer hohen Klippe, kurz, irgendwohin, wo ein Echo gehört werden kann. Die Priesterinnen versetzen sich durch fortgesetztes Tanzen und Singen in einen Zustand höchster Erregung, bis sie erschöpft in eine entweder wahre oder nur vorgetäuschte Ohnmacht fallen. Sobald sie wieder zum Bewußtsein kommen, was manchmal erst am nächsten Tage geschieht, sagen sie, daß die Geister, die ihnen vom Felsen oder aus der Höhle während des Singens Antwort gaben und diese ›zurücksagen‹, ihnen mitgeteilt hätten, welche Maßregeln das Volk ergreifen müsse, um seiner in Frage stehenden Notlage zu begegnen. Diese Mitteilung kann aber nur den Ältesten gegeben werden, und nur diesen ist es gestattet, den besonders heiligen Tanz mitanzusehen. Für irgendeinen der jüngeren Leute würde das als schlimme Sünde gelten. Die von den Priesterinnen während ihrer Gesangsaufrufungen benützten roten Steine oder Perlen werden auch zuweilen von den alten Kriegern und Jägern benützt. Kurz bevor ein alter Jägersmann seinen Jagdausflug in die Berge unternimmt, pflegt er einen roten Stein in eine frisch geöffnete Betelnuß zu tun, diese auf seine Handfläche zu legen und vor seinem Gesicht, den Handteller aufwärts gekehrt, gen Himmel zu heben. Diese Zeremonie soll ihm zu Glück auf der Jagd verhelfen und ehemals auch bei Kopffjagdexpeditionen gang und gäbe

gewesen sein« (MCGOVERN 1923: 69–70). Hier fällt ebenfalls auf, daß rote Steine wie bei den Paiwan als magisches Mittel gelten.

Ein wichtiger Besitz einer *cikawasay* ist die Tasche: »Die Tasche ist ... Symbol der Tradition, die von einem cikawasay auf den nächsten übergeht. ... Die Tasche gehört zwar zur Ausrüstung des cikawasay, dient aber nur der Aufbewahrung von Tabak, Betelnüssen und ähnlichen Dingen, die nichts mit der Ausführung der Riten zu tun haben. Es ist bekannt, daß die Tasche der Schamaninnen bei den Puyuma (SCHRÖDER 1966: 280–281) und Paiwan (LI H. 1958: 128–129, Plates I–IV) bedeutende rituelle Funktionen erfüllt« (BISCHOFBERGER 1976: 69).

Einige Merkmale und ihre Verbreitung

Nun versuchen wir, einige Merkmale »schamanistischer« Phänomene bei der austronesischen Bevölkerung Taiwans herauszuarbeiten, und ihre Verbreitung sowohl auf Taiwan, in Indonesien als auch in anderen Regionen der Erde festzustellen.

Über den »Schamanismus« in Indonesien sind wir von George Alexander WILKEN (1887) und Jonas BALYS (1933) gut unterrichtet. Was Hinterindien angeht, ist mir noch keine umfassende Studie bekannt. Aus diesem Grund muß auf einen Vergleich mit ähnlichen Erscheinungen in diesem Gebiet verzichtet werden⁵⁴.

Die Mehrheit der schamanischen Funktionsträger auf Taiwan ist weiblich. Bei den Tsou scheinen jedoch beide Geschlechter vertreten gewesen zu sein. Bei den Ami könnte das auch früher der Fall gewesen sein. Transvestismus männlicher Schamanen kam bei den Puyuma vor.

Abgesehen von Malakka überwiegen in Indonesien die weiblichen Schamanen (WILKEN 1887: 476; BALYS 1933: 221). Der kultische Geschlechtswandel kommt weltweit vor (BAUMANN [1955]1986: 14–44; BLEIBTREU-EHRENBERG 1970, 1984). Die als Frauen verkleideten männlichen Schamanen sind z.B. bei den Paläoasiaten häufig (FINDEISEN 1957: 140–147; VAJDA [1959]1964: 274–275

⁵⁴ HEINZE hat ein Buch über Trance und Heilung im heutigen Südostasien (1988) veröffentlicht, aber es geht dabei eher um die von Hochkulturen (vor allem China und Hindu) stark beeinflussten Traditionen.

Anm. 29), sind aber auch in Indonesien (WILKEN 1887: 476; BALYS 1933: 222–227; VAN DER KROEF 1954b) und auf den Ryûkyû-Inseln (LEBRA 1966: 80; KOKUBU 1970: 406–410, 444–446, 1976: 264–270) vorzufinden. Nach TORII ist ein Beispiel für einen Priester mit Frauennamen in Altjapan bekannt (TORII 1976–77, V: 667, VI: 245, VII: 357–358, XII: 74).

Bei vielen Völkern auf Taiwan haben wir gesehen, daß eine Arbeitsteilung zwischen den meist weiblichen Schamanen bzw. Heilern und den männlichen, meist erblichen Priestern (At-Pr, Bn, Pw, Py, Am) üblich war. Dabei sind häufig die ersteren für die individuellen und die letzteren für die öffentlichen Rituale zuständig (FURUNO 1974: 243, 250).

Ähnliche Situationen finden wir z.B. bei den Batak und bei den meisten Bergstämmen auf Sumatra vor. Bei den meisten Dayaks, Buginesen und Minahassern, auf Malakka und den Philippinen sind allerdings Schamanismus und Priesterschaft in einer Person vereinigt. Bei den Galelaresen, Tobeloresen und Parigiern (Halmahera) ist die Priesterschaft im Schamanismus aufgegangen (BALYS 1933: 207). Für den koreanischen Schamanismus hat AKIBA auf die Struktur hingewiesen, daß die männlichen, konfuzianistischen Rituale und die weiblichen, schamanistischen Riten nebeneinander existieren (AKIBA 1954; ÔBAYASHI 1991: 148). Es könnte eine interessante Aufgabe sein, solche geschlechtsspezifische Arbeitsteilung in religiösen Bereichen näher zu untersuchen.

Die Berufung durch eine Krankheit bzw. einen Traum wird von den Tsou, Paiwan, Puyuma, Ami (?), Kavalan, Thao und Siraya berichtet. Die Berufenen sollen die Heiltechniken von Meistern lernen. Die Lehrzeit wird mit der Initiation abgeschlossen (Pw, Py, Am, Kavalan). Die Schamanen können sich dann in einen Trancezustand versetzen (Rk, Pw, Py, Am?, Kavalan, Pazah, Siraya). Als Hilfsmittel dienen hierzu Alkohol (Py.), Tanzen oder Singen. Schutzgeistvorstellungen scheinen auch bei den Paiwan, Puyuma, Kavalan und Thao vorzukommen, aber ihre am deutlichsten entwickelte Form ist bei den Ami zu finden.

Beim Trancezustand taiwanesischer Völker scheint es sich vorwiegend um Besessenheit zu handeln. Aber bei den Ami, Kavalan und Siraya handelt es sich auch um eine Art Himmelsreise. In Indonesien wird zwischen dem uninspirierten und dem inspirierten Schamanismus unterschieden. Beim ersteren soll kein echter Trancezustand vorkommen, weshalb man von einem Seher spricht (LOEB 1929). Der inspirierte Schamanismus kommt in Indonesien

viel häufiger als der uninspirierte vor (BALYS 1933: 144–145).

Einen anderen Unterschied pflegt man zwischen Ekstase und Besessenheit («Enstase» nach VAJDA 1993) zu machen. Der Ekstaseritus wird durch die Annahme erklärt, daß bestimmte Menschen über die Fähigkeit verfügen, ihre Seele (genauer: eine ihrer Seelen) vorübergehend vom Körper zu trennen und auszusenden; nach einer mehr oder weniger ausgedehnten »Reise« kehrt die Seele in den inzwischen fast leblos daliegenden Körper zurück. Bei der Besessenheit wird geglaubt, daß bestimmte numinose Mächte temporär in den Körper eines lebendigen Menschen eindringen; sie machen sich dann bemerkbar, indem sie die betroffene Person krank machen, quälen, aus ihrem Mund sprechen usw. (VAJDA 1993: 365–366). Die Ekstase setzt also logischerweise einen Seelendualismus voraus. Dort, wo der ekstatische Schamanismus vorherrscht, sollte man sich naturgemäß zwei oder mehr Seelen vorstellen: die Seele, die den Körper des Ekstatikers verläßt und die Seele, die ihren festen Sitz in seinem Körper hat. In diesem Zusammenhang ist die Beobachtung von ÔBAYASHI interessant, daß der Ekstase-Schamanismus in Nordasien, also im klassischen Gebiet des Seelendualismus, üblich ist und der Besessenheits-Schamanismus in Ost- und Südostasien seinen Kern hat (ÔBAYASHI 1991: 127, 142–143).

In Indonesien dienten verschiedene Mittel zum Hervorrufen der Ekstase: Entzünden von Weihrauch; Singen von Zauberliedern in eintöniger Art; wilder Tanz; Ausführen eintöniger Musik, Geräusche und Geläute (Schlagen einer Trommel, Gongs usw. nach strengen Takt, Läuten einer Glocke); berauschende Getränke (z.B. auf den Philippinen, auf Taiwan und auf den Nikobaren); Hungern und Fasten; unbewegliches und stilles Sitzen, mit den Händen oder unter einer Decke das Gesicht verborgen haltend; unbewegliches Starren auf einen Gegenstand; Balancieren irgendeines Gegenstandes auf dem Kopf (z.B. bei den Olo-Maanjan); schnelles Schaukeln (z.B. bei den Malanau); langdauerndes Schütteln des Kopfes oder Fusses (auf Halmahera) (BALYS 1933: 148–149).

Zum Aufgabenbereich der Taiwan-Schamaninnen gehören auch Regenmachen und schwarze Magie. Es scheint, daß einige Schamaninnen mit dem Schädelkult (Puyuma, Siraya) oder mit dem Gefäßkult (Ami, Siraya) befaßt waren. Ihre wichtigste und häufigste Aufgabe ist jedoch die Krankenheilung.

Um eine Diagnose zu stellen, wurden Bambusorakel (At-Pr, Ss, Py, Am), Kürbisorakel (Pw, Pazeh) oder Träume (u.a. At-Pr, Ss) konsultiert.

UTSUSHIKAWA hat darauf aufmerksam gemacht, daß das Bambusorakel auch in Hinterindien und Indonesien vorkommt (UTSUSHIKAWA 1938).

Als Heilmethoden werden angegeben: Heraussaugen (At-Pr, Bn, Am), Herausnehmen (Rk, Py), Tieropfer (At-Pr, At-Sd, Am), Dampfbad (At-Pr, Ss, Bn), Aderlaß (?At-Pr). Häufig wird eine Krankheit dem Verlust der Seele zugeschrieben. In diesem Fall wird die verlorene Seele zurückgerufen oder herbeigeholt (Bn, Py, Am, Pazeh). In den Heilritualen wurde oft gesungen und getanzt (Rk, Pw, Am, Kavalan), teilweise um einen Trancezustand zu erreichen.

Wir können bei verschiedenen Autoren nachlesen, daß übernatürliche Krankenbehandlungen wie Heraussaugen oder Herausnehmen der Krankheit bei vielen Völkern der Erde verbreitet sind (BARTELS 1893: 183–189; INÔ 1899a; RÓHEIM 1930: 105–126; SIGERIST [1951]1963: 177–179; SCHADEWALDT 1968: 92–93).

Tieropfer werden auch in Indonesien bei der Krankenheilung dargebracht. »Die Krankheiten, die durch die verschiedensten Mächte hervergerufen werden können, sind der Hauptgrund zur Darbringung von Opfern. Das Opfer muss die Dämonen besänftigen bzw. speisen, in anderen Fällen aber dient es nur dazu, den Krankheitsdämonen für den befallenen Menschen einen anderen Ersatz zu bieten, welchen sie freiwillig als Tauschartikel annehmen, oder der sie immerhin doch einigermaßen zu entschädigen vermag, wenn der Schamane den Dämon aus dem Kranken vertreibt« (BALYS 1933: 151–152). Dasselbe gilt auch für andere Regionen (BARTELS 1893: 173–175).

Empirische Handlungen wie Aderlaß (ACKERKNECHT 1947: 29–30, 1971: 99–101; SCHADEWALDT 1968: 93–95) oder Dampfbad (BARTELS 1893: 137–141) waren auch vielen Ethnien der Erde bekannt.

In Indonesien fand der Schamane es nicht selten für notwendig, seine eigene Seele aus dem Körper zu entsenden, um die des Kranken zu holen oder so an den Wohnort der Geister zu gelangen und von dort die nötigen Mitteilungen zu bringen, falls die Geister nicht erscheinen wollen (BALYS 1933: 135; cf. BARTELS 1893: 200–204).

Wie bei einigen Völkern Taiwans wurde auch anderswo, z.B. in Indonesien, getanzt, gesungen und musiziert, oft um den Schamanen zu helfen, die Ekstase zu erreichen (BALYS 1933: 139; HÖLTKER 1950–51: 18; SCHADEWALDT 1968: 82–87).

Auffallend sind Gemeinsamkeiten, die bei den Heiler-Schamaninnen der Ami,

Kavalan und Siraya (und teilweise auch bei den Paiwan) auftauchen: Himmelsreise (Ami, Kavalan, Siraya); Ersteigen des Hausdaches (Kavalan, Siraya); Faden als Verbindungssymbolik mit dem Schutzgeist bzw. dem übernatürlichen Wesen (Ami, Kavalan); Nacktheit (Paiwan, Siraya). Außerdem ist es bekannt, daß die Schamaninnen der Ami, Kavalan und Siraya mit der Totenseele Kontakt aufnehmen können.

Schließlich betrachten wir die Paraphernalia der Taiwan-Heilerinnen. Als wichtige Gegenstände werden Iriswurzel (At-Pr, At-Sd, Bn, Py), Steine bzw. Kristalle (Bn, Pw, Am?), Seifenbaumfrucht (Rk, Pw) genannt. Sie werden als Halskette (At-Sd, Bn) oder in Behältern wie Beutel, Kasten, Kürbis oder Tasche aufbewahrt. Die Tasche spielte eine besondere Rolle bei den Paiwan, Puyuma und Ami.

Medizinsteine begegnen uns bei den amerikanischen Indianern (BARTELS 1893: 181–183) sowie bei den Völkern der Malakka-Halbinsel und auf Borneo (BALYS 1933: 174–176). Bei den Dayak von Landak und Tajan z.B. befand sich jemand im Zustand des Wahnsinns, bevor er Schamane wurde. Dieser Zustand dauerte so lange, bis er, nach einem Traum oder zufällig, plötzlich bemerkte, daß er einen Stein, *batu panilu* oder *tropong* (Gucker) genannt, meistens ein Stückchen Quarz oder Bergkristall, in der Hand hat, der von einem *bantu* (Geist) hineingelegt worden war (BALYS 1933: 176). Dies erinnert uns daran, daß die Paiwan-Wahrsagerinnen bei ihrer Einweihung plötzlich einen Stein erhielten.

Zusammenfassung

Die obigen Schilderungen führen zu folgendem vorläufigen Ergebnis: Die schamanistischen Personen bei den austronesischen Ethnien Taiwans sind vorwiegend weiblich. Sie sind für individuelle Lebensbereiche der Stammesgenossen, insbesondere für Krankenheilungen, zuständig. Neben ihnen kommen oft männliche, erbliche Priester vor, die sich mit öffentlichen Ritualen befassen. Im Grunde genommen also gehören diese weiblichen Amtsträger auf Taiwan den ost- und südostasiatischen »Schamaninnen« an.

Aber selbst auf Taiwan lassen sich einige regionale Unterschiede aufweisen. Die Tsou scheinen sowohl männliche als auch weibliche Kräuterkenner in gleichermaßen gehabt zu haben. Die Atayal (einschließlich Sediq), Saisiyat

und Bunun haben einige gemeinsame Merkmale: Abwesenheit der deutlichen Besessenheit, Dampfbad und Halskette.

Ein deutlicherer Trancezustand charakterisiert die südlichen und östlichen Völker Taiwans (Rk, Pw, Py, Am?, Kavalan, Pazeh, Siraya). Bei einigen unter diesen Ethnien kam eine Berufungskrankheit und eine ausgeprägte Initiation vor. Dieser Gruppe werden u.a. folgende Elemente zuzuzählen: das Zurückbringen der Seele; Tänze und Gesänge; Himmelsreise; Kontakt mit Totenseelen.

Außerdem verdient Aufmerksamkeit, daß religiöser Transvestismus bei den Puyuma (und Paiwan) vorkam. Dies und andere Elemente des Puyuma- und Ryûkyû-»Schamanismus« sollten näher verglichen werden (cf. KANEKO 1985: 145). Ebenfalls interessant wäre ein Vergleich der Zaubersteine u.a. bei den Paiwan und bei den Ethnien Borneos.

Aus vergleichender Sicht sollte noch darauf hingewiesen werden, daß die schamanistischen Rituale bei den Puyuma und den Ami gewisse Einflüsse von Han-chinesischen Schamanen, *tang-ki* enthalten können (BISCHOFBERGER 1976: 198–199; HARA 2000: 38–43)⁵⁵.

Die Frage, ob oder wie weit der Schamanismus in Nordasien und die schamanistischen Phänomene in Südostasien historisch und genetisch verknüpft werden können, kann nicht leicht beantwortet werden. Einige Verfasser wie Richard WINSTEDT versuchten, den südostasiatischen Schamanismus auf den Kultureinfluß aus den Norden zurückzuführen (WINSTEDT 1956: 23–25, cf. 1951: 56–63). BALYS sprach dagegen für den umgekehrten Kulturstrom (BALYS 1933: 247–254). Um den Vorgang zu erklären, wird die regionale Geschichte näher betrachtet werden müssen. Dabei sollte aber nicht vergessen werden, daß sich der sibirische Schamanismus unter den gegenseitigen Einflüssen zwischen den nördlichen, jägerischen Kulturen einerseits und den südlichen, landwirtschaftlichen Kulturen andererseits entwickelte (VAJDA [1959]1964) und die südostasiatischen Völker sich in einer davon sehr verschiedenen Umwelt fanden.

⁵⁵ Zum Han-chinesischen Schamanismus vgl. z.B. SUZUKI S. 1934: 71–88; KOKUBU 1981b: 310–338; LIU C. 1978.

**Exkurs:
Magie und Hexerei in Ost- und Südostasien⁵⁶**

Die Hexenverfolgungen haben im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Europa ihren Höhepunkt erreicht. Dabei bestand der Hexenbegriff, der bereits um 1480 existierte, aus den folgenden Merkmalen: Teufelspakt, religiöse Ketzerei, Schadenzauber, Luftfahrt und Tierverwandlung (WEISER-AALL 1931: 1827–28). Ähnliche Vorstellungen wie diese kommen fast weltweit vor (cf. ELLEN 1993a: 2), Ost- und Südostasien stellen keine Ausnahme dar. Hier begegnet uns vor allem Schadenzauber, Liebesmagie und Lykanthropie, abgeleitet vom Griechischen *lykos* »Wolf« und *anthropos* »Mensch«, also die Vorstellung, daß es Menschen gibt, die sich in irgendein Wertier verwandeln können. Als das häufigste Wertier Südostasiens taucht der Tiger auf, und in der magischen Welt Ostasiens spielen andere Tiere wie die Schlange, der Hund, der Fuchs oder sogar Insekten eine große Rolle.

Als Ausgangspunkt meiner Untersuchung habe ich das sogenannte *tsukimono*-Phänomen Japans ausgewählt, das oft mit der südchinesischen *ku*-Magie verknüpft worden ist. Weiter werde ich mich mit den lykanthropischen Hexenvorstellungen Südostasiens beschäftigen. Dann kommen wir nochmal nach Japan zurück, dessen *tsukimono* aus einem anderen Blickwinkel betrachtet wird. Nordchina, Korea und die Ainu werden dabei als Vergleichsmaterial dienen.

Japan: *tsukimono* 憑き物

Das Wort *tsukimono* kann etwa als »Besessenheit« übersetzt werden, wird aber für ein spezifisch volkskundliches Phänomen verwendet. Vor allem in Westjapan, aber auch stellenweise in Ostjapan stellte man sich vor, daß es Familien gebe, deren Mitglieder von einem Tier besessen seien oder, genauer gesagt, ein solches Tier halten (cf. ÔBAYASHI 1990b: 49). Füchse, Hunde und Schlangen werden als solche Tiere am häufigsten angegeben (ISHIZUKA 1979: 137). Man glaubte, daß die Besessenheit erblich weiter gegeben wird und die so

⁵⁶ Referat für das Hauptseminar »Magie und Hexerei« im Sommersemester 2002 bei Herrn Prof. Dr. PAPROTH.

entstandenen besessenen Familien wurden von den nicht besessenen Leuten gefürchtet, verachtet oder diskriminiert.

Diese *tsukimono*-Vorstellung überlebte zumindest bis in die 60er Jahre hinein. Man berichtete z.B. in der *Mainichi*-Zeitung vom 08.12.1960, daß eine geplante Eheschließung zwischen einer 20jährigen Frau in Tottori und einem aus der nächsten Stadt kommenden 24jährigen Mann platzte, da dieser aus einer Fuchs-besessenen Familie stammte und die Eltern der zukünftigen Braut die Ehe ablehnten (ISHIZUKA 1979: 134–135). Wie in diesem Fall wurde die Ehe zwischen den Leuten aus einer *tsukimono*-Familie und einer nicht-*tsukimono*-Familie oft vermieden. Verlobung und Ehe haben also sehr oft Anlässe geboten zu überprüfen, ob die Braut oder der Bräutigam aus solch einer Familie stammt, da eine Verwandtschaft mit einem Mitglied einer solchen Familie unwillkommen war.

Man glaubte, daß die Leute, die Fuchstreiber (*kitsune-tsukai*) oder Fuchsbesitzer (*kitsune-mochi*) genannt werden, Füchse halten und füttern. Diese Tiere üben als Gegenleistung ihre übernatürliche Kraft zugunsten ihrer Herren aus. Diese Fuchsmeister entsprechen also, wie die britische Japanologin Carmen BLACKER meint, bis zu einem gewissen Grad den europäischen Hexen (BLACKER 1986: 52). Die besessenen Familien wurden manchmal unterdrückt. Die Vertreibung aus dem Lehen und die Ausrottung solcher Familienlinien waren in der Feudalzeit nicht selten. Der japanische Philologe MOTOORI Norinaga erwähnt einen Ausrottungsfall solch einer Familie im Lehen Hirose, die angeblich Füchse gehalten haben. Ihre Wohnung wurde niedergebrannt und die ganze Familie wurde aus dem Lehen vertrieben. Allerdings wurden die unglücklichen Opfer nur selten zum Tod verurteilt und nie durch Verbrennung (BLACKER 1986: 57).

Der Fuchs spielt im Kultleben der Japaner eine gewichtige Rolle. Er heißt z.B. *inari* und wird als ein Bote der Reisgottheit angesehen. In etlichen Märchen rächt er sich an den Menschen, die ihn mißhandelten. Dabei kann er sich in ein schönes Mädchen verwandeln, Blätter in Banknoten verzaubern oder Exkreme in Leckerbissen. In Tierfabeln ist er personifiziert dargestellt und in diesem Kontext mit dem europäischen Reineke Fuchs vergleichbar (cf. FROBENIUS 1902: 11–26, 43–67). Die Füchse, die sich japanische Bergasketen dienstbar machten, mögen mit den Hilfs- bzw. Schutzgeistern im nördlichen Schamanismus verwandt sein.

Was den Katzegeist anbelangt, wird folgendes überliefert. Um sich einen

Katzengeist dienstbar zu machen, fesselt man eine Katze, zeigt ihr einen getrockneten Bonito, ihr Lieblingsfressen, läßt sie aber nicht zugreifen. Nach sieben Tagen, wenn sich der ganze Hunger der Katze in ihren Augen widerspiegelt, enthauptet man die verhungerte Katze und bewahrt ihren Kopf in einem Kasten auf. Der so zum Geist gewordene Katzenkopf soll vorhersagen können (NAKAYAMA 1930b: 544). Auf eine ähnliche Weise soll man auch einen Hundgeist nutzbar machen können (NAKAYAMA 1930b: 541–542).

Die Schlange begegnet uns insbesondere in Chûgoku- und Shikoku-Gegenden Westjapans als *tsukimono*-Tier. Sie wird in einem Gefäß in der Küche gehalten und mit dem gefüttert, was die Familienmitglieder auch essen. Sie bekommt ab und zu ein bißchen Sake. Wenn ein Schlangenbesitzer in Sanuki mit jemand streitet, soll er der Schlange sagen: »So lange habe ich dich gefüttert. Nun ist die Zeit, daß du mir meine Wohltat vergiltst. Geh sofort zum Herrn Soundso und tue ihm ein Leid an!« Daraufhin wird der genannte Mann von der Schlange besessen. Als Symptom der Schlangenbesessenheit kam in Shikoku ein plötzlicher und unerträglicher Schmerz an Gelenken wie beim Rheumatismus vor (BLACKER 1986: 57).

Dieses hilfsbereite Tier war jedoch nicht immer willkommen. Viele Familien, die so eine Schlange besitzen, scheinen, sich von ihr trennen zu wollen. Der einzige Weg, dieses Ziel zu erreichen, ohne von einem Übel heimgesucht zu werden, war, daß ein Fremder sie umbringt. Das wird in der folgenden Erzählung deutlich. Es kam einmal ein Mann zu einem gewissen Dorf in Sanuki für eine Bauarbeit. Er wohnte bei einer Familie im Dorf und jeden Tag ging er zur Baustelle, wo er arbeitete. Eines Tages, als er zurückkam, waren alle Familienmitglieder des Hauses weg. Er fand einen kochenden Wasserkessel in der Küche und ein zugedecktes Gefäß. Er dachte, daß darin Tee aufbewahrt wäre, und machte es auf, fand aber da eine Schlange. Er tötete sie dann mit dem kochenden Wasser, was die ganze Familie sehr freute (YANAGITA [1913]1962: 262–263; BLACKER 1986: 64).

Eine ähnliche Überlieferung über die *ku*-Magie lesen wir in *Sou-shen-chi* 搜神記, einer chinesischen Gespensternovellensammlung aus dem 4. Jh. (Tungchin-Zeit), wie folgt: »In der Provinz Ying-yang gab es eine Familie mit dem Namen Liao 廖. Seit Generationen hatte sie *ku* gemacht, weshalb sie reich wurde. Später heiratete einer aus der Familie eine Frau, der man aber dieses Geheimnis verschwieg. Als alle Familienmitglieder einmal ausgingen und nur sie zuhause blieb, fand sie im Hause ein großes Gefäß. Als sie es aufmachte,

sah sie darin eine große Schlange, die sie mit dem kochenden Wasser tötete«. Hier wird aber erzählt, daß diese Familie schließlich ausstarb, wohl wegen des Verlustes der heilbringenden Schlange (DE GROOT 1907: 846; FENG & SHRYOCK 1935: 7; BLACKER 1986: 64–65).

Diese und andere Erzählungen und Elemente ließen viele Wissenschaftler vermuten, daß das japanische *tsukimono*-Phänomen mit der chinesischen *ku*-Magie verwandt sei. Einige Vertreter dieser These sind YANAGITA Kunio, der Begründer der japanischen Volkskunde, und sein Schüler NAKAYAMA Tarô (1930b: 548ff.). Um zu überprüfen, ob diese These richtig ist, soll im Folgenden ein Blick nach Südchina geworfen werden.

Südchina: *ku* 蠱

Ku ist eine Art schwarze Magie Chinas. Das Schriftzeichen zeigt drei giftige Insekten oder Schlangen in einer Schale (cf. EICHHORN 1973: 76, Anm. 73). Die normale Zubereitung des *ku* ist nach dem niederländischen Sinologen DE GROOT die, daß man an einem bestimmten Tag viele Insekten und Reptilien zusammen in einen Topf gibt, das übrigbleibende ist das *ku*-Tier (DE GROOT 1893: 826; cf. HARPER 1987: 113). Wie EBERHARD festgestellt hat, ist dieser bestimmte Tag der 5. Mai (EBERHARD 1942b: 139, 1968: 150).

Diese Magie ist besonders bei den Bewohnern Südchinas einschließlich ethnischer Minderheiten bekannt (cf. LI H. 1960). Bei den Miao-Völkern z.B. tat man am 5. Mai Gifttiere in einen Topf und ließ sie sich alle gegenseitig auffressen. Das einzig übrigbleibende Tier war das *ku* (EBERHARD 1942b: 138, 1968: 149–150). Die Chuang (Zhuang)-Frauen sollen das *ku*-Gift gemacht haben. Am 5. Mai mußte eine Frau nachts im schönsten Schmuck zu dem Medizinkönig beten, singen und tanzen, damit er herunterkam. Neben der Frau stand eine Schale mit Wasser. Dann kamen lauter Gifttiere in die Schüssel. Diese wurde feucht gehalten, bis sich eine Art Schimmel bildete. Dieser wird zerrieben und in einem Gänsekiel aufbewahrt, den die Frau im Haar trägt. Durch die Wärme entstehen kleine Tiere, die wie Seidenraupen aussehen. Damit ist das *ku* fertig. Es wird weiter am Herd feucht und warm aufbewahrt. Erst ist es ungiftig und wirkt als Liebeszauber. Später wird es giftig und *muß* benutzt werden. Man soll Häuser der Chuang, in denen *ku* ist, daran erkennen, daß unter dem Dach kein Ruß ist und daß die Frauen gelb aussehen und rote Augen haben (EBERHARD 1942a: 180).

Man kann das *ku* als Liebeszauber benutzen, durch den man den geliebten

Mann zwingt, bald wieder zurückzukehren. Man kann es als bösen Zauber verwenden, indem man es einem Fremden verabreicht, der daran stirbt, entweder indem er Blut spuckt, oder indem sein Magen anschwillt, weil das *ku* im Magen wieder lebendig wird. Die Seelen der Getöteten sind dann dem *ku*-Besitzer dienstbar. Dieser ursprüngliche *ku* scheint ein Zauber zu sein, der hauptsächlich von Frauen ausgeübt wird, meint EBERHARD (1942b: 140–141, 1968: 152).

Außer dem *ku* könnte man die sogenannte *Mi-fu-chiao* 迷夫教, »Männer-Behexungs-Sekte«, gewissermaßen mit der europäischen Hexerei vergleichen. Konrad Freiherr von der GOLTZ, der aus preußischem Adel stammende deutsche Diplomat in Beijing, berichtet von dieser Sekte aufgrund eines Zeitungsartikels wie folgt: »Das Haupt dieser Vereinigung ist ein altes Weib, das durch seinen magischen Einfluss viele Frauen und Mädchen dazu bewegt, Mitglied zu werden. Nachdem der Eintritt einmal stattgefunden, müssen die Betreffenden die der Vereinigung eigenthümlichen Gebräuche ausführen. In der Stille der Mitternacht begeben sie sich heimlich nach einem abgelegenen Begräbnissplatz, und nachdem sie das Grab eines Knaben oder Jünglings, der noch im Besitz seiner Keuschheit gestorben ist, entdeckt haben, zünden sie Weihrauch vor seinem Grabe an, sodann richten sie an seine Seele die Bitte, sie in ihrem Werk zu unterstützen. Nachdem sie so, wie sie glauben, den Geist des Verstorbenen beschwichtigt haben, öffnen sie das Grab und jedes der Weiber nimmt sich einen oder einige Knochen mit nach Hause. Wenn neue Mitglieder aufgenommen werden, erhalten sie einen dieser Knochen; dabei wird ihnen eingeschärft, dass sie ihn an ihrem Körper tragen oder heimlich im Hause verbergen müssen. Den neuen Mitgliedern werden auch die Gesänge beigebracht, die bei Ausübung der Hexerei abgesungen werden. Wenn sie so ausgebildet worden sind, können sie ihren Ehegatten jedesmal, wenn sie mit ihm in Streit gerathen, behexen. Hierzu schreiben sie die 8 Charactere, die (nach dem System der 10 himmlischen Stämme und 12 irdischen Äste) das Jahr, den Monat, den Tag und die Stunde der Geburt ihres Gatten angeben, auf einen der in ihrem Besitze befindlichen Knochen und vergraben diesen entweder an einem verborgenen Ort oder werfen ihn am Meeresstrande fort. Der so Behexte soll nach kurzer Zeit wahnsinnig oder idiotisch werden, oder er wird von einer heftigen Krankheit ergriffen, die mit keinem Mittel zu heilen ist und der er bald erliegt« (GOLTZ 1893: 35). Nach GOLTZ scheint diese Sekte in Shanghai oder in Guangdong, also in den südöstlichen Regionen Chinas verbreitet gewesen zu sein. Die alte Frau, die als Haupt dieser

Vereinigung galt, wurde festgenommen, fing aber nach der Freilassung wieder an, Anhängerinnen zu werben (GOLTZ 1893: 35–36). Ein näheres Eingehen auf diese Sekte ist hier nicht übrig. Ein solches müßte jedenfalls quellenkritisch vorgenommen werden.

Doch zurück zum *ku*-Zauber. Der genetisch-historische Zusammenhang zwischen dem chinesischen *ku* und dem japanischen *tsukimono*, der von einigen Wissenschaftlern angenommen wurde, scheint mir nur darin zu liegen, daß manchmal die Schlange zum magischen Zweck in einem Gefäß gehalten wurde. Die Schlange als Zaubertier tritt auch auf den Ryûkyû-Inseln Südwestjapans auf, wo sie zu einer Art Gottesurteil diente. Wenn dort ein Diebstahl stattgefunden hatte, mußten die Verdächtigen sich im Kreise setzen, in dessen Mitte sich eine zusammengeringelte Schlange befand, die zum Täter kriechen sollte. Ähnliche Gottesurteilsmethoden waren auch in Südchina bekannt (YAMADA 1995–96).

Südchina ist das Hauptverbreitungsgebiet des *ku*-Zaubers. Er kommt in China südlich des Yangzi-Flusses 揚子江 vor, vorwiegend in Guangxi, Guangdong, Guizhou, Yunnan, Hunan, aber auch in Jiangxi, Henan und Sichuan (EBERHARD 1942b: 140, 1968: 151; FENG & SHRYOCK 1935: 30). Es ist wohl richtig, daß EBERHARD die *ku*-Magie der von ihm so genannten Tai-Kultur, also der Naßreisbaukultur Südchinas, zurechnet, zumal ein ähnliches Phänomen auch bei den Thai im heutigen Thailand bekannt ist.

Südostasien: Lykanthropie

Wie Louis GOLOMB aus den thailändischen Städten berichtet, wendet hier eine Ehefrau, die ihren Mann beeinflussen will, einen Zauber an. Um ihrem Mann z.B. das Trinken abzugewöhnen, mischt eine Frau verzauberte Kräuter ins Essen ihres Mannes (GOLOMB 1993: 36).

Sehr häufig hören wir aber aus Südostasien von lykanthropischen Vorstellungen, und zwar am häufigsten vom Wertiger. So ist bei den Naga, Kuki-Chin und bei einigen nordostindischen Gruppen der Glaube verbreitet, daß Mensch und Tiger (oder Leopard) gemeinsamen Ursprungs sind. Man nennt hier den Tiger »älteren Bruder« oder »Herrn aller Dinge im Wald« (Sema Naga) und tötet ihn im Rahmen spezieller Zeremonien, die bei den Chin »Bestattung« heißen. Bei den Naga können sowohl Männer als auch Frauen Wertiger werden, wobei es sich nicht um eine Verwandlung in das

Tier oder eine Besessenheit, sondern, nach der Auffassung des Heidelberger Ethnologen András HÖFER, eher um eine Art *Alterego*-Vorstellung oder *Simultanexistenz* handelt. Die Seele des Betreffenden geht meist nur während des Schlafes in den Tiger ein und kehrt tagsüber in ihren Besitzer zurück, der sich vielfach an seine nächtlichen Erlebnisse erinnern kann. Die *Sema Naga* fürchten vor allem große Krieger und Jäger, die, einmal zum *Wertiger* geworden, genau so viele Menschen töten müssen, wie sie früher Tiger oder Leoparden erlegt haben (HÖFER 1975: 41–42; cf. OVESEN 1983).

Bei den Lisu, den nordthailändischen Schwendbauern oder Brandrodungsbauern, sollen alle Hexen, die miteinander verwandt sind, in einem eigenen Dorf, *Gwa* genannt, wohnen. Die Eigenschaft, Hexe zu sein, wird hier erblich weitergegeben. Die Hexen können sich in ein *Wertier* verwandeln und Menschenfleisch fressen, was aber gegen ihren eigenen Willen geschehen soll. Weil die Hexeneigenschaft erblich ist, wird die Ehe zwischen den *Gwa*-Dörflern und den anderen vermieden. Die *Gwa*-Leute sehen allerdings nicht anders als die normalen Lisu aus. Die *Gwa*- und die nicht-*Gwa*-Leute arbeiten gelegentlich zusammen und besuchen sich gegenseitig bei Hochzeiten und Festen. Trotzdem werden die *Gwa* sehr gefürchtet. Als eine Geburt in einem normalen Dorf stattfand, wie der britische Ethnologe Paul DURRENBERGER berichtet, ließ man die Lampe die ganze Nacht durch angezündet bleiben, und achtete darauf, ob die sich nähernden Katzen verwandelte Hexen wären, die Neugeborene zu töten und zu essen pflegen (DURRENBERGER 1993: 49, 50–51, 53). Diese Lisu-Vorstellung des generationsübergreifenden Hexentums, das auch bei den nordthailändischen Shan vorkommt (TANNENBAUM 1993: 79), könnte mit der der japanischen *tsukimono*-Familien verglichen werden.

Der *Wertiger*glaube ist auch bei den sogenannten *Moi*-Stämmen Südvietnams, Südlaos und Kambodschas nicht unbekannt. Nach den Vorstellungen der *Mnong Gar* z.B. greift ein *Wertiger*, *caak*, vor allem solche Personen an, die durch ihr Vieh und ihre schönen Krüge seinen Neid erwecken. Er macht sie krank und »frißt sie zu Tode«, es sei denn, sie »kaufen sich zurück« durch ein Büffelopfer. Hilft das Opfer nicht, so muß man den *Wertiger* ausfindig machen und in seiner menschlichen Gestalt töten. Sogar für Seuchen macht man die *Wertiger* verantwortlich, und die angesichts der Verheerungen angestachelte Wut der Betroffenen kann sich in regelrechten Hexenprozessen entladen.

Hier wird der neidische Charakter von *Wertigern* betont. HÖFER fragt sich mit seinem Kollegen Lorenz LÖFFLER, ob diese Erscheinung vom Sozialleben her zu interpretieren ist. Den *Moi*-Stämmen nämlich fehlen die

reichtumsnivellierenden Verdienstfeste⁵⁷, die z.B. in Assam vorkommen (HÖFER 1975: 99–100).

Bei den Naga-Völkern Assams wird beim ersten Fest nur ein Rind geschlachtet und mit einigen Körben Reis ein kleinerer Gästekreis bewirtet, die Ausgaben steigen jedoch dann von Feier zu Feier, bis bei der letzten Zeremonie mehrere tausend Kilo Reis und kleine Rinderherden aufgewendet werden müssen. Wie der Frankfurter Ethnologe Eike HABERLAND ausdrückt, bedeutet Reichtum ohne Verdienstfeste in den Augen dieser Völker nichts, während die Verarmung als Folge verschwenderischer Feiern ohne Bedauern hingenommen wird (HABERLAND 1960: 58–59). So dienen hier die Verdienstfeste dazu, Reichtum in der Gesellschaft wieder zu verteilen. Und vielleicht deswegen sind die Hexenverfolgungen, die bei den Moi-Stämmen, die keine regelrechten Verdienstfeste kennen, durch Neid unter den Nachbarn ausgelöst worden sein können, den Assam-Völkern allgemein fremd. Die dortigen Lushei und Lakher verdächtigen nur Angehörige fremder ethnischer Gruppen der schwarzen Magie, und die Aufdeckung eines Wertigers bei den Naga hat keine Anklage zur Folge (HÖFER 1975: 100). Das alles bleibt eine Vermutung, die einer weiteren Untersuchung bedarf.

Auf jeden Fall tauchen die Vorstellungen, die wir bei den hinterindischen Völkern gefunden haben, daß die Seele eines Menschen während des Schlafes in ein Wertier eingeht und schließlich in ihren Besitzer zurückkehrt, auch bei indonesischen Ethnien auf⁵⁸.

⁵⁷ »Institution, bei der man versucht, durch besondere Taten oder Leistungen ›Verdienst‹ zu sammeln, um sich gegenüber den anderen Mitgliedern der Gemeinschaft auszuzeichnen. Je nach dem Wertsystem des betreffenden Volkes können die Verdiensttaten verschiedener Natur sein: Tötung von Feinden (häufig eng mit der Kopfjagd verknüpft) oder von wehrhaftem Wild, Besitz zahlreicher Kinder oder Haustiere, v. a. aber Reichtum. Alles das muß während der Verdienstfeste in prahlerischer Weise zur Schau gestellt und — im Falle des Reichtums — verschwendet werden, um einen ›Wert‹ zu erhalten. Je mehr Haustiere man schlachtet und zusammen mit Ernteerträgen anbietet, je mehr Wertgegenstände man an die anderen verteilt, umso angesehener wird man, auch wenn der Festgeber durch diese Exzesse verarmt. Zentren des Verdienstfest-Komplexes sind West-Afrika (Ibo, Cross-Fluß-Region), Äthiopien, der Hindukusch, Assam, östliches Indonesien, die Philippinen, Neuguinea, Melanesien sowie die Plains und die Nordwestküste Nordamerikas« (HABERLAND 1999).

⁵⁸ Zu den indonesischen Hexen und Wertieren vgl. auch ANDREE ([1875]1878,

So besteht auf Java der Glaube, daß es Menschen gibt, die die Form eines Tigers annehmen können. Auch hier verändert man sich nicht direkt in einen Tiger, sondern die Seele geht, den eingenen Körper verlassend, zeitweilig in den eines Tigers über. Während dieser Formänderung, die immer nachts stattfindet, bleibt der Körper des Schlafenden auf dem Schlafplatz liegen. Fehlt bei einem Menschen auf der Oberlippe das Grübchen, dann wird er als ein Wertiger, *matjan gedungan*, betrachtet. Einige Orte auf Java sollen berüchtigt sein wegen der Anwesenheit solcher Personen (WILKEN [1884–85]1912: 26).

Der Lykanthropie-Glaube kommt weiter östlich auf der Insel Timor vor. Die Personen, die die Macht haben, zeitweilig die Gestalt eines Tieres, z.B. eines Hundes oder einer Katze anzunehmen, heißen hier *swangi*. Während der Periode seiner Metamorphose ernährt der *swangi* sich hauptsächlich von Menschenblut. In vielen Dörfern gibt es jemanden, der als solch ein Schicksalswesen betrachtet wird. Bisweilen trifft dieser Verdacht unschuldige alte Leute, die etwas Auffälliges im Aussehen oder im Verhalten haben. Im allgemeinen wird ein *swangi* verschont, doch wenn plötzlich ein Unheil in einer Familie bzw. in einem Dorf entsteht, dann wird die verdächtige Person ohne Prozeß zu Tode gebracht (WILKEN [1884–85]1912: 27–28).

Die uns auf Java begegnende Vorstellung, daß Wertiere an ihrem fehlenden Grübchen über die Oberlippe erkannt werden, findet man auch auf Sumatra. In Korintji-Gebiet gibt es zwei Dörfer, bewohnt von den sogenannten *urang-tjindaku*. Die Bewohner des einen Dorfes können die Tigergestalt, die vom anderen die Schweinsgestalt annehmen. Zu bestimmten Jahreszeiten verlassen die *tjindaku* ihre Dörfer und schleichen in Tigergestalt durch den Busch, um sich in die von den Menschen bewohnten Gegenden zu begeben, wo sie auf Raub ausgehen. Kommen sie an einen großen Fluß, über den sie nicht schwimmen können, so verändern sie sich in Menschen mit Gepäck auf dem Kopf, sodaß sie wie reisende Händler aussehen, und fragen dann einen Prauführer um Hilfe zum Übersetzen. Auf der anderen Seite des Flusses nehmen sie ihre Tigergestalt wieder an und verfolgen so ihren Weg. Wenn sie ein Dorf erreichen, zeigen sie sich wieder als gewöhnliche Menschen, von denen sie sich nur durch den Mangel an einem Grübchen auf der Oberlippe unterscheiden, und bitten in einem Haus um Nachtlager. Endlich wenn alles in tiefer Ruhe liegt, greifen die Tiger die Schlafenden an und verschlingen die Herzen der Menschen. Die *tjindaku*, die die Schweinsform annehmen können,

1878: 80–94); KRUYT (1906: 109–119); STÖHR (1976: 71 mit weiterer Literaturangabe).

sind nicht so gefährlich, weil sie nur den Feldfrüchten Schaden zufügen (WILKEN [1884–85]1912: 29).

Bei der Lykanthropie geht also die Seele zeitweilig in ein Tier über und stiftet so Unheil. Damit verwandt ist der Hexenglaube, wobei im insularen Südostasien oft von Menschen die Rede ist, deren Kopf sich zeitweilig vom Rumpf trennt, umherstreift und den anderen Menschen Böses tut.

Nach Hans SCHÄRER, dem Schweizer Missionar und Ethnologen, verteilen sich die *bantuen*, die Hexen bei den Ngadju-Dajak Südborneos, über die ganze Gemeinschaft und die Wohngebiete aller Gruppen. Sie besitzen in den Dörfern ihre eigenen Häuser, oder sie wohnen bei Verwandten und man findet auch an jedem Fluß Dörfer, die ausschließlich von *bantuen* bewohnt werden. Zur *bantuen*-Gruppe gehört man durch Abstammung und Geburt. Man kann aber auch durch Ansteckung *bantuen* werden, wenn man z.B. ein Mitglied aus dieser Gruppe heiratet. Deshalb sind Ehen mit *bantuen* unerwünscht. Die *bantuen* fügen ihren Mitmenschen in willkürlicher Weise Schaden zu. Sie verursachen mit ihren Mitteln verschiedene Krankheiten. Sie führen als junge Mädchen die jungen Männer in die Irre und saugen ihnen nachts das Blut aus, sie zerstören die Frucht im Mutterleib und töten die Schwangere. Nachts lösen sie ihren Kopf vom Leib und fliegen mit den daranhängenden Eingeweiden herum und stehlen den schlafenden Menschen die Leber oder verzehren die Leichen. Sie erscheinen den Menschen in der Gestalt von Büffeln und töten sie, indem sie sich auf deren Schatten stellen. Man fürchtet und haßt die *bantuen*, aber interessanterweise braucht man sie auch. Denn alle unheilbringenden Mittel stammen von den *bantuen* und diese Mittel erwirbt man dann von ihnen, wenn man einen Feind krank machen oder umbringen will. So hat Schärer wohl recht, wenn er sagt, daß *bantuen* nicht nur vernichten und töten, sondern auch heilen und lebendig machen. Sie sind nicht nur Unheilbringer, sondern auch Heilbringer. Sie besitzen nicht nur die verderbenbringenden Mittel, sondern auch die Gegenmittel. Sie sind Schädlinge und Wohltäter, Verderber und Retter (SCHÄRER 1946: 57–59). Nach diesem Bericht scheinen die *bantuen*, sowohl schwarze als auch weiße Magier zu sein.

Laut einem anderen Bericht versuchen die *bantuen*, Krankheiten zu verursachen, indem sie den Leuten die Seele rauben. Will der *bantuen* auf Seelenraub ausgehen, so reißt er sich selbst nachts den Kopf vom Rumpf. Mit den daranhängenden Muskeln und Eingeweiden fliegt der abgerissene Kopf dann weg zum Hause derjenigen, die er quälen will. Dabei verändert er sich in einen Vogel, eine Ratte oder eine Maus und dringt so in die Wohnung ein.

Sobald sein Opfer schläft, raubt er ihm seine Seele durch eine List. Der *hantuen* muß allerdings dafür sorgen, daß dies alles vor Tagesanbruch geschieht; ist es hell, bevor der Kopf seinen Leib wieder aufgesucht hat, dann muß er bis zur folgenden Nacht warten, um sich wieder vereinigen zu können; aber wenn der Leib mittlerweile schon in Fäulnis überzugehen begann, muß der *hantuen* auch sterben. Kommt der Kopf jedoch rechtzeitig zum Rumpf zurück, dann setzt er sich ohne weiteres wieder darauf. Außerdem steht den *hantuen* der *radja hantuen* vor, der nichts Böses tut. An ihn wendet man sich, um bei Krankheiten die geraubte Seele zurückzubekommen (WILKEN [1884–85]1912: 33–34).

Ähnliche Vorstellungen über den Kopfmenschen sind in ganz Indonesien weit verbreitet. Die Hexen auf Seram und Buru Ostindonesiens stehlen auch die Seele der anderen, können fliegen, frei schweben und fressen die Eingeweide von schlafenden Menschen. Sie können sich in Hunde, Schweine, Katzen, Vögel, Schlangen, Blätter der Brotfrucht usw. verwandeln (RIEDEL 1886: III — nach ELLEN 1993b: 92). Ähnliche Hexen findet man auch auf Flores (FORTH 1993). Auf den Philippinen trennt die Hexe, *magtatangal*, in der Nacht Kopf und Eingeweide von ihrem Körper, den sie liegen läßt und schwärmte so bis zum Tagesanbruch herum (BLUMENTRITT 1882a — nach WILKEN [1884–85]1912: 34).

Nun stellt sich die Frage, ob diese südostasiatische Kopfmenschen-Vorstellung auf die dort früher ausgeübte Kopfjagd zurückzuführen sein kann. Man kann sich vorstellen, daß den Kopfjägern, die selbst Menschen enthauptet haben, oder aber deren Frauen und Kindern, welche die von ihrem Mann bzw. ihrem Vater gejagten Feindesköpfe gesehen haben, die genannte Hexengestalt gar nicht fremd gewesen sein müssen.

Tatsächlich wird über solche Gespenster ohne Kopf bzw. ohne Rumpf bei den taiwanesischen Ureinwohnern erzählt (Typ-Nr. 52), die bis zur Jahrhundertwende mächtige Schädeljäger gewesen sind. Eine Überlieferung der Bunun lautet z.B. wie folgt: Einmal stritten sich zwei Betrunkene, einer schnitt die Finger des anderen ab, dann den Kopf. Aber der abgeschnittene Kopf sprach weiter. Der Mörder goß Bohnensaft auf den sprechenden Kopf, der aber redete weiter. Dann goß er Saft von einem grünen Gemüse auf ihn, sodaß er endlich schwieg. Der Kopfmann nahm den anderen aber an den Haaren und warf sich zusammen mit dem Gegner ins Wasser. Der Kopf verwandelte sich in den Regenbogen, dessen Farben aus dem Rot des Blutes, dem Braun des Bohnensaftes und dem Grün des Gemüsesaftes entstanden sind (O/A: 663). Nach einer anderen Überlieferung der Tsou gingen zwei Freunde

auf die Jagd. Der eine blieb in der Jagdhütte und der andere ging hinaus. Der Mann, der in der Hütte geblieben war, sah dann einen enthaupteten Mann mit seinem abgehauenen Kopf dastehen. Als er schrie, verschwand das Ungeheuer. Es war das Gespenst eines Kopffjagdopfers (SAYAMA IV: 118; cf. S/O: 620). Aus diesen Überlieferungen geht hervor, wie sehr solche Gespenster der Kopffjagdopfer gefürchtet wurden. Es ist anzunehmen, daß diese Furcht, zusammen mit der Vorstellung von nachts in Tiergestalt herum schweifenden Hexen, die Vorstellung von rumpflosen Hexen zur Folge hatte.

Diese Annahme wird durch Beispiele aus einer anderen Region, hier Südchina, unterstützt. Im zwölften Band von *Sou-shen-ji* ist von den *luo-tou-min* 落頭民, Leuten mit fallendem Kopf, die Rede. Eine Frau aus diesem Stamm wurde zur Dienerin eines Generals. Wenn sie nachts schlief, trennte sich ihr Kopf vom Rumpf und flog fort. Als der Kopf zurückkam, konnte er sich nicht mehr mit dem Rumpf vereinigen, weil man auf ihn eine Bettdecke gelegt hatte. Als man die Bettdecke beseitigte, konnten sich die beiden Körperteile wieder zusammenfügen. Die Frau schlief wieder. In einem anderen Fall starb der Kopfbesitzer, weil jemand den Rumpf mit einem Bronzeteller zugedeckt hatte, während der Kopf weg war (ÔBAYASHI 2001: 131). Das Motiv, daß der Geist den Kopf abnimmt, um sich zu kämmen, kommt in der Provinz Zhejiang 浙江 vor (EBERHARD 1937: 173–174; ÔBAYASHI 2001: 132).

Das Interesse am Kopf zeigt sich in einer anderen Sage über einen Gouverneur namens Jia Yong 賈雍 aus Guangxi, der ohne Kopf noch überleben konnte. Als er zur Grenze des Landkreises ging, um die dortigen Räuber zu unterwerfen, wurde er von diesen enthauptet. Er ritt ohne Kopf auf einem Pferd zum Feldlager und fragte die Soldaten: »Was denkt ihr? Ist es besser, einen Kopf zu haben oder keinen?« Darauf antworteten die Soldaten: »Einen Kopf zu haben, ist besser!« Der Gouverneur sagte: »Keinen Kopf zu haben, ist auch gut« und tat die letzten Atemzüge (ÔBAYASHI 2001: 132). In diesem Zusammenhang ist es interessant, daß eine Variante dieser Erzählung aus Vietnam bekannt ist. Ein General wurde in einem Kampf von Feinden enthauptet. Er setzte aber seinen Kopf wieder auf den Rumpf, ritt auf einem Pferd und kam zu seiner Heimat. Er fragte dann den Wirt eines Teehauses: »Kann man ohne Kopf noch überleben?« Darauf lachte der Wirt und sagte: »Das ist reiner Unsinn!« Der General hörte diese Antwort, stürzte mit dem Pferd zusammen in den Busch hinein und starb (ÔBAYASHI 2001: 133).

Alle Gebiete, aus denen diese Überlieferungen stammen — Taiwan, Südchina und Vietnam —, gehören zum Kulturraum, wo ehemals die Kopffjagd betrieben wurde. Die Bewohner dieser Gegenden, die, wenn sie selber keine

Schädeljäger gewesen wären, doch zumindest mit diesen mehr oder weniger benachbart lebten, müßten also mit dem Bild vertraut gewesen sein, daß der Kopf vom Rumpf getrennt wird. Aus diesem realen Bild kann sich eine Phantasie entwickelt haben, daß allein der Kopf bzw. der Rumpf noch weiter lebe und herumwandere. Für die insularsüdostasiatischen Vorstellungen über den Kopfmenschen könnte man auch solch einen Hintergrund annehmen (cf. ÔBAYASHI 2001: 134).

Roy ELLEN berichtet, daß ein Zauberer bei den Nuaulu, einer ethnischen Gruppe auf der ostindonesischen Insel Seram, als Mittel für seinen Schadenzauber der Gegenstände bedarf, die aus dem Körper des Feindes stammen, wie z.B. Speichel, Fäkalien, Urin, Fingernägel, Schweiß oder Haare (ELLEN 1993b: 82–83). Das gilt auch für die Zauberer auf den Ryûkyû-Inseln. Ein Zauberer, *ichijimaa* genannt, der jemanden haßt oder den Besitz von jemandem begehrt, kann diesen z.B. dadurch krank machen, indem er ein fremdes Objekt in seinen Körper »hineinschiebt«. Das soll nur von den *ichijimaa* unternommen werden. Besitzen sie aber einen Teil des Körpers des Opfers, wie z.B. Haare, so wird die magische Handlung noch effektiver (LEBRA 1966: 93).

Hier erinnern wir uns an die Theorie FRAZERs von Übertragungsmagie, wobei die Vorstellung, daß die Dinge, die einmal in Beziehung zueinander standen, sich noch aus der Ferne gegenseitig beeinflussen können, im Vordergrund steht (Sympathetische Magie). Eine besonders große Rolle spielen dabei die abgeschnittenen Haare und Nägel, die bei den meisten Völkern mit größter Sorgfalt verwendet werden, denn wenn ein Feind ihrer habhaft würde, könnte er ihrem Besitzer unermesslichen Schaden verursachen (BIRKET-SMITH 1962: 409)⁵⁹. So hatten die Yakan, ein heute durchgehend muslimisierter Stamm auf der südphilippinischen Insel Basilan, zumindest bis zur Vorkriegszeit die Sitte, ihre abgeschnittenen Nägel nicht wegzuwerfen, sondern aufzubewahren. Die abgeschnittenen Nägel, die von der Kindheit bis zum Tode ständig in einem Gefäß gesammelt werden, häufen sich im Laufe der Lebensjahre, bis alles bei der Beerdigung mit ins Grab gegeben wird (MIYATAKE 1943: 28–30). Im dritten Band seines dreizehnbändigen Hauptwerks *The Golden Bough* hat FRAZER ähnliche Bräuche aus der ganzen Welt gesammelt und betont, daß

⁵⁹ Zur magischen Bedeutung der Haare und Nägel siehe auch SELIGMANN (2001: 63–76).

die allgemeine Idee, der diesem »Aberglauben« zugrundeliegt, die von der sympathetischen Verbindung zwischen einer Person und allem, was einmal ein Teil ihres Körpers bildete oder in irgendeiner Form mit ihr in Beziehung stand, ist (FRAZER 1911–36 III: 268).

Soweit die Betrachtung südchinesischer und südostasiatischer Magie- und Hexerei-Phänomene. Es zeigt sich, daß es gewisse Ähnlichkeiten zwischen diesen Erscheinungen und dem japanischen *tsukimono* gibt. Zum einen geht es um die Schlangenmeister Südchinas, und zum anderen um die erblichen Hexenfamilien Südostasiens.

Was aber die Kombination und die Funktion der Tiere angeht, die bei den Japanern sowohl Heil als auch Übel bringen können, so können die nördlichen Gebiete Ostasiens uns Vergleichsmaterialien bieten.

Nordchina, Korea und Ainu

GOLTZ sagt, daß die Tiere, die sowohl in Nordchina wie auch in Japan als mit übermenschlicher Weisheit und Zauberkraft ausgerüstet gelten, die folgenden sind: der Fuchs, die Schlange, der Igel (Ch. *wei*; Jp. *harinezumi* 針鼠), das Wiesel (Ch. *you* 鼬; Jp. *itachi* 鼬) und die Ratte. Ob der Igel und das Wiesel bei den Japanern wirklich so einen hohen Rang genießen, ist fraglich, aber für die anderen Tiere hat der Autor wohl recht.

Nach ihm werden in Tianjin 天津 und Umgebung alle fünf Tiere unter dem Namen *wu-da-jia* 五大家, die fünf grossen Familien, oder *wu-xian-jia* 五仙家, die fünf unsterblichen Familien, verehrt, in Beijing und in der Mandchurei sind dies im allgemeinen der Fuchs, der Igel, das Wiesel und die Schlange unter der Bezeichnung *si-xian* 四仙, die vier Unsterblichen oder Genien.

In bezug auf die fünf großen Familien wird in Nordchina allgemein geglaubt, daß manche Tiere das Geheimnis der Unsterblichkeit besitzen. Um Unsterblichkeit zu erlangen, benötigen sie 80 Jahre der Übung. Setzen sie diese Übung noch länger fort, so können sie in Menschen fahren und diese von sich besessen machen. Die betroffenen Personen, meistens Frauen, verlieren vollständig ihre Individualität und werden zu blossen Werkzeugen des von ihnen Besitz ergreifenden Tieres. Ist dies z.B. ein Fuchs, so gibt die Besessene ihren eigenen Namen auf, sie nennt sich mit einem der Namen der Fuchsgeister und nimmt auch die Gewohnheiten eines Fuchses an. Die Besessenen bleiben entweder für kurze Zeit, ein oder zwei Jahre, oder das ganze Leben in diesem

Zustand. Meist sind sie frei von körperlichen Beschwerden, aber wenn das Besessensein ein Akt der Rache von Seiten des Tieres ist, leidet das Opfer furchtbare Schmerzen, gegen die kein Mittel hilft. Die besessenen Personen haben die Sehergabe erlangt, sie machen oft ein gutes Geschäft mit Wahrsagen. Andere haben die Macht, Krankheiten zu heilen und betreiben daher oft eine einträgliche ärztliche Praxis. Es ist gewöhnlich nicht nötig, daß sie ihre Patienten sehen, oder daß ihnen deren Krankheit mitgeteilt wird. Sie fallen in einen Halbschlaf oder werden von einer Verzückerung ergriffen, in der sie alles sehen und das erforderliche Heilmittel verkünden (GOLTZ 1893: 22).

Wenn die Tiere alt genug geworden sind, können sie nach Belieben jede Form und Gestalt annehmen. Bald erscheinen sie als weißbärtiger alter Mann, bald als schönes junges Mädchen (GOLTZ 1893: 22). Das erinnert uns an die japanischen Füchse.

Der chinesische Fuchs ist besonders berühmt wegen seiner Macht, Krankheiten zu heilen; selbst wo Ärzte nicht mehr helfen können, hat er Erfolg. Die Medizin, die er spendet, ist entweder »heiliges Wasser«, d.h. Wasser, das eine zeitlang vor seinem Altar oder vor seiner Höhle gestanden hat, oder Pillen, die er aus den Wolken für die leidenden Menschen herabwirft. Als Goltz in China war, erfuhr er, daß in jeder Straße Beijings Zettel, auf denen Bitten an den Fuchs, irgendeine Krankheit zu heilen, standen, an Häusern und Bäumen angeklebt worden waren. Die Anrede lautet gewöhnlich: *Lao-xian-ye* 老仙爺, d.h. alter ehrwürdiger Vater der Genien, und die Bitte wird mit den Worten ausgedrückt: *yu-qiu-bi-ying* 欲求必應 (?) »wer da bittet, dem wird geholfen werden« (GOLTZ 1893: 23).

Eine Frau in der Mandschurei soll seit 30 Jahren, von ihrem 10. Jahre an, von Zeit zu Zeit Erscheinungen des Fuchses gesehen haben. Beim ersten Mal sprach etwas zu ihr, während sie spielte, sie wußte aber noch nicht, wer es war. Endlich merkte sie, daß sich eine ältere Dame mit ihr unterhielt. Es war eine Dame von Rang in einer gelben Pelzjacke, aber nicht aus der Mandschurei, sondern aus der fernen Provinz Yunnan. Wenn die Fuchsdame zu ihr kommt, hört die Besessene mit der Arbeit, die sie gerade in der Hand hat, auf, schließt die Augen und gibt sich sitzend oder liegend der Frau Hu, der Füchsin, hin (GOLTZ 1893: 23).

In Korea hat der Fuchs die Gabe, Reisende irrezuführen, die Menschen zu hypnotisieren und sie in einen derartig krankhaften Zustand, den man Fuchsbesessenheit nennen kann, zu versetzen, daß sie schließlich verrückt werden (VOS 1977: 105).

Hexen und ihre Verfolgung kommen in der koreanischen Geschichte öfter vor z.B. unter den Hofdamen des Königs, wobei die Gerüchte des angeblichen Schadenzaubers Gelegenheiten darstellten, einen politischen Feind bzw. eine Nebenbuhlerin auszustecken. Die *ku*-Magie, die uns in Südchina begegnet hat, scheint aber in Korea nicht vorhanden zu sein (WALRAVEN 1980: 73).

Bei den Ainu werden ebenfalls Füchse, *chironnup*, verehrt (KINDAICHI 1961: 20). Wie der japanische Linguist KINDAICHI Kyôsuke berichtet, glaubten die Ainu, daß jeder Mensch von irgendeinem Tier, wie z.B. dem Fuchs, dem Bären oder der Schlange, besessen ist. Die Stärke der Macht, über die ein Mensch verfügt, hängt davon ab, wie stark das Tier ist, von dem er besessen ist (KINDAICHI 1961: 225, 229). So spielen diese Tiere die Rolle eines schutzgeist-artigen Wesens (*shiratki kamui*). So hatte ein Ainu-Mann einen Fuchsschädel als Amulett des Schutzgeistes. Er konnte mit ihm auch wahrsagen, indem er das Unterkieferbein auf seinen Kopf legt, ihn dann auf den Boden fallen läßt, und schaut, ob der Knochen sich nach oben oder nach unten richtet; ist das erstere der Fall, bedeutet das ein böses Omen (KINDAICHI 1961: 67, 70).

Füchse haben sowohl gute als auch böse Kräfte und können den Tod verursachen. Sie können auch Leichen exhumieren und fressen. Dieselben Fähigkeiten werden aber auch dem Pferd, dem Hund, dem Otter, dem Maulwurf, dem Raben usw. zugeschrieben. Geister des Bären, des Hundes, des Otters, und besonders der Katze, können als Strafe in eine Person hineinfahren und sie behexen; das Opfer ernährt sich dann wie eine Katze, wird schwach, und stirbt, miauend wie eine Katze (BATCHELOR 1892: *passim*, 1901: *passim*; CHAMBERLAIN 1888: 22 — nach MACCULLOCH 1915: 211).

Vielleicht könnten wir uns die Fuchs-Vorstellungen der Eskimo (Inuit) und den nordamerikanischen Indianer (MACCULLOCH 1915: 211) dazu beitragen, die ostasiatischen Vorstellungen besser zu verstehen.

Andererseits könnte man, wie ÔBAYASHI Taryô schon vorgeschlagen hat, die Schutz- bzw. Hilfsgeister im sibirischen Schamanismus und die *tsukimono*-Tiere Japans vergleichen, wobei die bereits erwähnten nordchinesischen *si-da-men* oder *wu-da-jia* eine Brücke zwischen diesen bilden könnten (ÔBAYASHI 1984e: 24, 27 Anm. 35).

Bekanntlich erscheinen die Hilfsgeister der sibirischen Schamanen vielfach in Tiergestalt. So erzählen die Schamanen z.B., daß sie zwei Hunde (als ihre

unsichtbaren Diener) besitzen. Bei den schamanistischen Zeremonien werden sie Chardas und Bötös genannt. Bei einem blutgierigen Schamanen (d.h. einem solchen, der von bösen Geistern inspiriert ist) sollen diese Hunde Vieh und Menschen töten. Erwachsene Menschen töten sie allerdings nicht. Man berichtet, daß einige Schamanen einen Bären und einen Wolf besitzen und ihn bei der Séance zeigen. Wolf und Bär gibt es wahrscheinlich nur bei den Schamanen der bösen Geister, die vollkommen von Blutdurst erfüllt sind den Abāsy ojuna. Bei den Schamanen, die von den lichten Geistern inspiriert sind, kommen Wolf und Bär nicht vor. Diese Schamanen kämpfen auch nicht miteinander.

Bei den Chorin am Baikalsee lebte im Altertum ein Schamane namens Titen, der einen Abasy (Dämon, böser Geist) in Hundegestalt besaß. Diesen Hundedämon brauchte er, wenn er die Zeremonien zum Auffinden verlorener Gegenstände vollzog. Der Hund zeigte dem Schamanen an, wo sich der verlorene Gegenstand befand.

Die Schamanin Küögejer Moturuona erzählte, daß bei ihr das Vieh zu sterben beginnt (d.h. es wird von den unzufriedenen Geistern getötet), sobald sie nicht im Verlaufe von zwanzig Tagen schamanisiert. Die Geister schreien mit Rabenstimme in den Schornstein der Jurte. Die Geister dieser Schamanin waren sehr blutgierig und fraßen zwei Kinder ihres jüngeren Bruders. Sie sagte selbst: »Nichts als Trauer kann ich empfinden, wenn meine verfluchten Teufel zu mir mit schon in Blut getauchten Krallen und Schnauzen kommen!« (FINDEISEN 1957: 32).

Diese tierförmigen Geister, die den Schamanen bei Séance oder bei anderen Anlässen helfen können, aber auch Schaden zufügen und sogar Menschen fressen können, erinnern an die chinesisch-japanischen Füchse oder weiter südlich die Wertiere Südostasiens.

In diesem Zusammenhang kann man auf die Schamanen bei den Jakuten, Buriaten oder Golden, die oft von den tiergestaltigen Hilfsgeistern ins Jenseits geführt werden, wo ihnen durch die dortige Hauptgottheit die Kraft der Hilfsgeister zur Verfügung gestellt wird, verwiesen. Dieser Prozeß ist vergleichbar mit dem der japanischen Bergasketen oder *shugenja*, die zuerst ins Jenseits reisen und sich dort mit der Hauptgottheit zu verbinden, um sich die Kraft ihrer Hilfsgeister dienstbar zu machen (MIYAKE 1978: 211–213).

III. Vorstellungen im Zusammenhang mit Wirtschaftsformen

1. Jagd

Man muß der Meinung von KANO zustimmen, daß die austronesischen Völker Taiwans keineswegs als Jägervölker zu bezeichnen seien, da ihre wirtschaftliche Grundlage vielmehr im Feldbau lag. Jagd war jedoch nicht nur die Lieblingstätigkeit der Männer, sondern auch wichtige Einkommensquelle, da die dabei erhaltenen Hirschgeweihe und -penes von den Chinesen gut bezahlt wurden. Nach der Beobachtung KANOs wurde bei den Atayal die Jagd am intensivsten betrieben. Es folgen die Bunun, dann die Paiwan und die Ami. Bei den Yami kenne man diese Tätigkeit kaum (KANO 1933: 13–14). Im folgenden beschränken wir uns auf die Vorstellungen, die mit der Jagd zusammenhängen.

Erwähnenswert ist, daß auf Taiwan das Pfeilgift kaum (LEWIN 1923: 169; FURUNO 1972: 134) und die Armbrust nur bei den Saisiyat und den Tsou (KANO 1952: 238–239; TANG 1956, 1958; cf. KANEKO S. 1943: 516, 520) in Gebrauch sind, obwohl diese zwei Jagdtechniken sonst in Ost- und Südostasien weit verbreitet sind (LEWIN 1923; ISHIKAWA 1943; FURUNO 1972: 120–148; HORWITZ 1916; KANO 1952: 238–239; ÔBAYASHI 1955: 71; WATANABE 1980). Das bei den Austronesiern und ferner in der Neuen Welt weit verbreitete Blasrohr hat auf Taiwan ebenfalls keinen Eingang gefunden (JETT 1970, 1991; cf. MARSCHALL 1972: 117–165; NEEDHAM & LU 1985: 54–56; ROTH 1987: 14–16; BELLWOOD 1997: 150–151).

Herr der Tiere

Ethnologen haben sich mit Jagdriten und -kulten beschäftigt und für die Regionen wie z.B. Afrika (BAUMANN 1938), Nordeurasien (PAULSON 1961), Nordamerika (HULTKRANTZ 1961), Südamerika (ZERRIES 1954), Japan (NAUMANN 1963–64) und Indochina (ÔBAYASHI 1970b) besitzen wir schon wichtige Ergebnisse dazu (cf. ÔBAYASHI 1970b: 17). Dabei stellte man immer wieder fest, daß bei den Jägervölkern die Vorstellungen vom Herrn der Tiere bzw. Buschgeistern eine gewichtige Rolle spielen.

Es ist noch kaum untersucht worden, ob und in welcher Form diese Vorstellung bei den austronesischen Völkern Taiwans vertreten ist. Meines Erachtens erscheint der Herr der Tiere bei diesen Völkern meist in Gestalt eines Hirsches. Nach einer

Erzählung der Tsou z.B. ist von dem König der Hirsche die Rede. Danach gab es einst zwei Brüder. Eines Tages ging der ältere Bruder auf die Jagd in die Berge, wo er an einer Quelle Hirsche, die zum Wassertrinken kamen, zu jagen pflegte. An jenem Tag sah er ein Ungeheuer, das eigentlich wie ein normaler Hirsch aussah. Als der Jäger aber auf ihn zielte, wurde das Tier so riesig, daß es fast zu den Wolken reichte. Am anderen Tag kam der jüngere Bruder dorthin, stieß auf denselben Hirsch, den er mit dem Speer erlegte. Er wagte aber nicht, die Beute auszuweiden, und kam nach Hause. Daraufhin begaben sich die beiden Brüder wieder zu dem Ort, wo das tote Tier liegen sollte. Dort stießen sie auf eine große Blutlache. Im Busch sahen sie dann einen riesigen Mann, dessen Augen so hell strahlten wie die Sonne und der Mond. Das Ungeheuer tötete dann den jüngeren Bruder (SAYAMA IV: 104–105). In einer anderen Überlieferung der Tsou tritt auch ein riesiger Hirsch auf, dessen Augen wie die Sonne und der Mond blitzten (SAYAMA IV: 113).

Das Märchen der Atayal von einem Mann (Typ-Nr. 59), mit einem langen Penis, scheint zwar auf dem ersten Blick bloße Obszönität zu sein, könnte aber im Sinne der folgenden Erzählung zu deuten sein: »Früher einmal lebte ein sehr großer Mann. Er hieß Halus und maß etwa 60 Faden. Sein Schlafplatz hatte die Ausmaße eines Feldes, und die Erde war dort eingedrückt. Sein Penis war so lang, daß er ans andere Flußufer reichte. Wenn der Fluß nach Gewittern und Stürmen Hochwasser führte, rief man ihn, damit er seinen Penis als Brücke über den Fluß legte. Er breitete dann seine Arme aus, damit sie das Brückengeländer bildeten. Wenn Frauen darüberschritten, war er hart wie Eisen und bewegte sich nicht, passierten jedoch Männer, bewegte er sich geschmeidig auf und ab, und es heißt, daß es eine fürchterliche Erfahrung war, diese Brücke zu überschreiten. Dabei blieb es aber leider nicht, denn Halus vergewaltigte viele Frauen, die daran starben. Wenn die Haustür abgeschlossen war, steckte er seinen Penis durch das Fenster, um die Frauen zu vergewaltigen. Aber auch das war nicht alles. Wenn man auf die Pirsch ging, rannte er voraus und stellte sich an der Stelle auf, die die Beute passieren mußte. Wenn das Tier in seine Richtung flüchtete, breitete er die Arme aus, jagte es in seinen Mund und verschlang es mit Haut und Haar. Die Leute wollten ihn töten, aber ein Pfeilschuß war für ihn wie ein Mückenstich und drang in seinen Körper nicht ein. Man war in großer Verlegenheit und beriet, was zu tun sei, bis jemand den Vorschlag machte: ›Laßt uns Steine erhitzen und ihm sagen, daß er auf Beutetiere warten soll.‹ Sie gingen in den Busch und erhitzten zwei Steine drei Tage lang, bis sie rot glühten. Dann sagten sie zu Halus: ›Wir gehen jagen. Es gibt ganz viele Beute. Geh an den Fuß des Berges und warte dort.‹ Halus freute sich sehr. Als er dort wartete, riefen sie: ›Ein ganz großer Hirsch!‹ und rollten einen glühenden Stein hinab. Er rollte aber an Halus vorbei, und sie riefen: ›Warte, es kommt noch einer.‹ Sie rollten den

zweiten Stein hinab, und Halus verschluckte den rotglühenden Stein. Es machte ›zius‹, Halus stieß einen Schrei aus und war tot« (O/A: 46–49 — zitiert nach KANEKO [1986–87]1994: 315–316). Hier erkennt man deutlich, wie eng Halus mit Jagdbeute, und zwar v.a. Hirsch, verknüpft ist. Das Bild, wie er die Jagdbeute verschluckt, erinnert uns an den Herrn der Tiere, der die Tiere hinaus-schickt und wieder zurückruft.

In einer Variante wird wörtlich erzählt, daß Halus »ein Riese, der König der Tiere war und auf dem Ta-pa-chien-Berg wohnte« (SAYAMA II: 181). In einer anderen Variante sah er wie ein Hirsch aus (SAYAMA I: 302). Von diesem Halus wird oft erzählt, daß er bei Hochwasser seinen Penis als Brücke über den Fluß legte, damit die Menschen darüberlaufen konnten. ONOHARA Takamori sammelte ähnliche Erzählungen über die Penis-Brücke aus Korea, China und Vietnam und stellte fest, daß die gemeinsame Handlung folgende ist: (1) ein Mann hat einen langen Penis; (2) er bietet seinen Penis als Brücke an, auf der die Leute hinüberschreiten können; (3) eine Person auf der Brücke läßt Feuer fallen bzw. verletzt die Brücke; (4) die Brücke verschwindet (schrumpft) und die Passanten fallen herunter. Er weist ferner darauf hin, daß das japanische Märchen vom Dachs, der einen großen Penis hat, mit diesen Geschichten zu tun habe (ONOHARA 1999).

In unserem Zusammenhang ist es aber interessanter, daß JENSEN schon die Geister mit gewaltigen Genitalien als degenerierte Gottheiten deutete (JENSEN [1951]1991: 428–431). In einer Erzählung nämlich, die er auf Westceram aufzeichnete, erscheint ein Mann, dessen Genitalien so gewaltig anwuchsen, daß er schließlich zwei Körbe tragen mußte, einen auf dem Rücken, einen anderen auf der Brust, um darin seinen Penis zu verbergen (JENSEN & NIGGEMEYER 1939: 371–372). Diese mythische Figur deutet JENSEN als die Dema-Gottheit, die eigentlich alle Früchte in ihrem Geschlechtsteil verborgen hatte. In einer weiteren Mythe ist von einer Dema-Gottheit die Rede, welche Feldfrüchte verschlungen hatte, weswegen ihre Genitalien außergewöhnlich angeschwollen waren (JENSEN [1951]1991: 429). »Im einzelnen lassen sich solche Zusammenhänge zwischen Geistern, die in Erzählungen auftreten und irgendeine ungewöhnliche körperliche Beschaffenheit haben, und Gottheiten, bei denen diese körperlichen Merkmale einen mythisch begründeten Sinn haben, naturgemäß nur durch umfangreiche Mythenvergleiche überzeugend machen. Besonders lohnend wären Untersuchungen über die zahlreichen Geister, die engste Tierbeziehungen haben und bei denen die Vermutung berechtigt ist, daß es sich um korrumpierte Formen der Gottesvorstellung vom Herrn der Tiere handelt« (JENSEN [1951]1991: 431).

Das andere Element, das uns im Halus-Mythos interessiert, ist die Todesart des Halus. Er kommt um, indem er einen glühenden Stein verschlingt. Dieses Motiv,

der Tod durch den Glutstein, ist nach FROBENIUS im zirkumpazifischen Raum sehr weit verbreitet (FROBENIUS 1938b: 18–19). Wir können uns hier nicht mit seiner allzusehr naturmythologischen Interpretation zufriedengeben, daß der Glutstein die Bedeutung eines Sonnenstrahles habe (FROBENIUS 1904a: 397). Es handelt sich hier m.E. vielmehr um die Vorstellung vom Herrn der Tiere. Varianten aus Japan und Korea können das veranschaulichen. Dort begegnen uns nämlich Überlieferungen, in denen Berggöttinnen (Jp. *yamauba*) durch einen Glutstein umkommen (OYAMA 1935: 690–691). Die von NAUMANN vertretene These, daß japanische Berggottheiten z.T. Herren der Tiere darstellen (NAUMANN 1963–64 I: 150–199), spricht für unsere Ansicht. In diesem Zusammenhang sei noch darauf hingewiesen, daß Ohonamuchi, der in der japanischen Mythologie durch einen Glutstein umkommen mußte, ähnliche Züge aufweist: er heilt (cf. NAUMANN 1963–64 I: 221–223; RÖHRICH 1990: 867), ist sexuell sehr aktiv (cf. NAUMANN 1963–64 I: 223–231), usw.

Insgesamt kann man annehmen, daß Halus ursprünglich den Herrn der Tiere bei den Atayal darstellte und als ein großer Hirsch vorgestellt wurde. Eine ähnliche Vorstellung des Herrn der Tiere in Hirschgestalt war auch bei den Tsou vorhanden.

Traumdeutung, Vogeldivination und Tabuvorschriften

Vor der Jagd war es üblich, durch Traumdeutung den Erfolg oder Mißerfolg der geplanten Jagd vorherzusagen (At-Pr. SAYAMA I: 160–162, II: 85.; At-Sd. SAYAMA III: 38, 57, HUANG C. 2000: 69–70; Ss. SAYAMA V: 377; Bn. SAYAMA VI: 123, 125, KANO 1933: 23; Pw. SAYAMA V: 165, KANO 1933: 35; Py. KASAHARA 1980: 154; Am. KANO 1933: 35)

Eine bestimmte Art von Vogel galt als Omenvogel (cf. KANO 1933: 31–32). Man konnte aus seiner Stimme bzw. seiner Flugrichtung ablesen, ob die Jagd erfolgreich oder erfolglos würde (At-Pr. SAYAMA I: 160–162, KANO 1933: 21; At-Sd. SAYAMA III: 38, 57, HUANG C. 2000: 70–72; Bn. SAYAMA VI: 125; Pw. SAYAMA V: 165, 167, 169; Py. SAYAMA V: 164–165, VIII,3: 12, 34, KASAHARA 1980: 154; Am. SAYAMA VII: 49).

Vor und während der Jagd mußte man besondere Tabuvorschriften einhalten (cf. KANO 1933: 32–35): keine Hochzeiten (At-Pr. SAYAMA I: 162) oder Ehebruch begehen (At-Pr. SAYAMA I: 162). Zuhausebleibende dürfen nicht: Webgeräte berühren (Ss. SAYAMA V: 377; Bn. SAYAMA VI: 122), das Haus reinigen (Bn. SAYAMA VI: 122), Körper und Kleider waschen (Bn. SAYAMA VI: 122), Mandarinen, Lauch oder Knoblauch verzehren (Bn. SAYAMA VI: 122, 125), Kleider verbrennen (Bn.

SAYAMA VI: 122). Für Frauen war es tabu, Gewehre zu berühren (At-Pr. SAYAMA I: 85; Bn. SAYAMA VI: 123, 125), über den *tokan* (Rucksack für das Tragen des gejagten Kopfes) zu schreiten (At-Pr. SAYAMA I: 85) und auf die Jagd mitzukommen (Bn. S/O: 278–279, O/A: 646–647). Die auf Pirsch befindlichen Jäger dürfen nicht niesen und keinen Wind lassen (Bn. SAYAMA VI: 122, 125; Am. SAYAMA VII: 49). Wenn sie unterwegs die Stimme eines Affen hören, müssen sie ihn töten. Nach Ankunft in der Jagdhütte gibt es keine Tabus mehr (Bn. SAYAMA VI: 123).

Es gab spezielle Wörter, die von den Jägern verwendet wurden (cf. TERAZAWA 1935: 384–386). Jäger bei den Bunun bezeichnete den Bären als »schwarzes Ding« (KANEKO S. 1942b: 75). Bei den Tsou nannte man Bärenfleisch Ziegenfleisch. Wenn man das erstere Wort sagen würde, würde man von der bösen Seele des Bären heimgesucht und keinen Bären mehr erlegen können. Außerdem sagte man: »Stock« statt »Speer«; »suchen« statt »jagen« (Tfúea. KANEKO S. 1942b: 72–73). Im Dorf Niae'úcna (Ts-Pr) hieß das Ersatzwort für Bär »Ziege, die sich im hohen Ort befindet« oder »anderes Tier« (KANEKO S. 1942b: 74). »Spielen gehen« (*ki-vangavangi*) bedeutete bei den Paiwan »auf die Jagd gehen«. Der Leopard hieß bei den Paiwanjägern »Hund« usw. (KANEKO S. 1942b: 76, 1943: 518). In einem Märchen der Rukai tauchen die Anredeformen *umu* »Onkel« und *tungu* »Großvater« für einen Bären auf (O/A: 343–349).

Fast dieselben Bräuche lassen sich auch bei der Kopffagd beobachten.

Jagdriten

Bei der Verteilung des Fleisches scheint es feste Regeln gegeben zu haben. Bei der Jagd mit dem Jagdhund bekam der Hundebesitzer das Geweih und die Haut, der Erleger den Hirschpenis und die Beine, der Häuptling den Kopf. Den Unterkiefer hängte man über das Bett des Mannes (At-Pr. SAYAMA I: 165, cf. II: 85–87). Bei den Atayal galt das Hirschgeweih, der Hirschpenis und der Unterkiefer als wertvoll. Es kam vor, daß man Gedärme und Leber der Beute vor Ort roh aß (At-Pr. SAYAMA I: 165; cf. KANO 1933: 27). Wenn bei der Zerteilung der Jagdbeute die Leute aus anderen Dörfern vorbeikamen, pflegten diese auch einen Anteil zu erhalten (At-Pr. SAYAMA I: 166). Bei einer erfolgreichen Jagd band man einen Teil des Ohres, der Augenbrauenhaut und der Nase der Jagdbeute an den Hals der Jagdhunde, die zuerst zum Dorf zurückkehren. Bei Ankunft der Hunde erkennen die Dorfgenossen daran, daß es Beute gibt, begeben sich zur Hütte, die sich außerhalb des Dorfes befindet, und empfangen sie dort die Beute. Es scheint nicht erlaubt zu sein, daß Jäger selbst die Beute ins Dorf bringen (At-Sd. Wu-shê. SAYAMA III: 38–39; cf. KANO 1933: 22).

Nach Hause zurückgekommen, gießt der erfolgreiche Jäger Bier auf die Beute und betet um weiteres Glück. Dann werden der Schädel und der Unterkiefer lange Zeit aufbewahrt (Bn. SAYAMA VI: 122–123). Wenn man einen Bären erlegt hat, verehrt man seinen Kopf. Zuerst kommen die Jäger zum Hause desjenigen, der den Bären erschossen hat, stehen im Kreise um den Kopf herum und schreien zusammen: »Wir sind so tapfer, daß wir die Feinde nicht zu fürchten haben!« Daraufhin wird der Bärenkopf auf ein Gerüst im Haus gelegt. Wenn ein neuer Bärenkopf kommt, wird der vorhergehende auf einem Gerüst außerhalb des Hauses untergebracht (Bn. SAYAMA VI: 124). Es soll ehemals üblich gewesen sein, alle Tierknochen im Schädelgerüst aufzubewahren (Bn. SAYAMA VI: 125). Die Lunge einer Jagdbeute wurde roh gegessen und das Blut oft frisch getrunken (Bn. SAYAMA VI: 126).

Auch im Dorf Tamazuan goß der Jäger vor Ort Bier auf den Kopf des erschlagenen Bären. Auf dem Rückweg nahmen die Jäger je einen Erlenzweig (Jp. *han* 榛), mit dem der Bärenkopf geschlagen wurde. Der Erlenzweig wird dann verbrannt. Wenn sie ins Dorf zurückkommen, so gießen sie nochmal Bier auf den Bärenkopf. Schließlich wird der Kopf gekocht und gegessen, aber nie mit Hirse zusammen. Im Haus wird dann der Bärenschädel verehrt. Der Informant von KANEKO Sôhei erzählte, daß Mandarinen (Jp. *mikan*) zu stark riechen, weswegen sie bei keinem Fest ins Haus gebracht werden dürfen (KANEKO S. 1942a: 76–77)¹.

Das Tierknochengerüst der Tsou (*tvofsúea*), das aus Bambusrohren bestand (cf. KANEKO S. 1943: 519–520), befand sich mal im Hause (Tápang-Gruppe), mal draußen (Tfúea-Gruppe). Dieser Ort, an dem Gewehre und sonstige Waffen aufbewahrt wurden, galt als heilig; Frauen und Kinder durften ihn nicht betreten. Nach jeder erfolgreichen Jagd vollzog man hier ein Ritual. Die Jäger zerkauten Reis oder Hirse, welche in ein Gefäß gefüllt wurde. Davon steckte man ein paar Bröckchen in das Maul des Tieres. Dann betete man um die nächste erfolgreiche Pirsch (SAYAMA IV: 60; cf. HÖLLMANN 1982: 153–154). Bei den Saaroa bekam der Erleger die Haut, den Penis und die Gallenblase der Beute. Die letzteren beiden Objekte dienten als Tauschprodukte für die Chinesen, die in diesen Ausgangsstoffe für Medikamente sahen (SAYAMA IV: 144).

Nachdem man bei den Tsou einen Bären erlegt hat, entschuldigt sich der Jäger, wobei er den toten Bären nicht anblickt. Das Bärenfleisch wird nicht gegessen.

¹ Zur Verteilung des Tierfleisches bei den Bunun vgl. MABUCHI [1940]1974–88: 100).

Wenn man es ißt, so glaubt man, daß eine Mißernte folge. Die Haut des Bären wird auch nicht sofort nach Hause gebracht. Eine Weile liegt sie in einer Höhle oder ähnlichem. Nur den Kieferknochen bringt der Jäger nach Hause und verehrt ihn im Haus (Niae'úcna. KANEKO S. 1942a: 74–75). Im Dorf Tfúea soll das Fest für den Kieferknochen des Bären jährlich ungefähr im August, gleichzeitig mit dem Hirsefest, stattgefunden haben (KANEKO S. 1942a: 74).

Im Dorf Dadele (Rukai) wählt man vor der Jagd einen alten Mann als Vorsitzenden aus, geht zu einem Rastplatz außerhalb des Dorfes, setzt dort 3 Steine, denen man Opfer darbringt und betet um eine erfolgreiche Jagd. Dann lagern die Jäger im Freien und befragen das Augurium am nächsten Morgen. Bei guten Vorzeichen bricht man auf, sonst lagert man weiterhin am selben Ort. Die Jagd konnte 10 Tage dauern (KOJIMA VI: 222).

Für die Paiwan besitzen wir detaillierte Berichte über die Riten, die vor und nach der Jagd abgehalten wurden. Die Riten vor der Jagd wurden in der Jagdhütte, am Rastplatz oder vor dem »Seelengestell« (wo man die Tierseelen verehrt) vorgenommen. Man opferte die Schweinehaut oder Hirsekuchen und betete um Jagderfolg (KOJIMA VI: 222–225). Nach der erfolgreichen Jagd sagte man dem erlegten Tier: »Bring auch deine Kinder, Eltern und Ehepartner!« oder etwas ähnliches (KOJIMA VI: 223–224; KANEKO S. 1943: 518). In Vungalid schnitt der erfolgreiche Jäger den Kopf des Tieres ab, den er auf ein Schneidebrett legte. Dann zündete er ein Schilfrohr an und versengte ein paar Tierhaare (KOJIMA VI: 223–224). Statt des Schilfrohrs wurde manchmal auch ein Hirsehalm angezündet (KOJIMA VI: 225).

Bei den Paiwan gelten Falken, Leoparden und Bären allgemein als heilig, und es war eigentlich verboten, sie zu jagen. Wenn das aber passierte, wurde ein Ritual abgehalten, in dem dem Falken bzw. dem Leoparden oft gesagt wurde: »Du fühlst dich bestimmt einsam. Bring deine Brüder auch mit!« (KOJIMA VI: 226–230). Wenn ein Leopard das Jagdopfer war, wurde ein Ritual sofort vor Ort abgehalten. Der Jäger selbst zog drei Haare des Leoparden aus, bestrich sie mit Schweineschwarte und legte sie dann auf einen ca. 180 cm hohen Baum. Vor diesem wurde dann ein Schilfrohr angezündet (KOJIMA VI: 228–229). Der tote Leopard scheint nicht ins Dorf gebracht worden zu sein, da man fürchtete, daß die Seele des Leoparden im Dorf Übles tun werde (KOJIMA VI: 229). Da die Paiwan und die Rukai offensichtlich das Verbot der Bärenjagd eingehalten haben, gab es keine besonderen Bärenzeremonielle (KOJIMA VI: 229–230).

Bei den Paiwan zerteilte man die Beute vor Ort. Der Schütze opferte »der Gottheit« die Leber des erlegten Tieres, dankte für den Erfolg, und betete um

weiteres Jagdglück. Dabei schabte er Schweinespeck und -knochen ab (Masilidj. SAYAMA V: 167). Es war auch bei den Paiwan üblich, daß die erfolgreichen Jäger am Eingang des Dorfes ihre Mitbewohner riefen (manchmal durch Pfeifen) und das Jagdergebnis bekanntmachten (SAYAMA V: 166–167, 170). Hier bekam der Häuptling den Hirschpenis und die Gliedmaßen; der Schütze den Kopf und die Haut. Das Fleisch wurde gleichmäßig verteilt (SAYAMA V: 166).

Wenn ein Puyuma einen Hirsch erlegt, öffnet er die Bauchhöhle, nimmt das Herz und die Lunge heraus, die er auf den Kopf des Tieres legt. Er zielt mit dem Gewehr auf den Raum zwischen diesen beiden Organen und sagt: »Jetzt bist du glücklicherweise in meine Hand gekommen. Aber du mußt dich einsam fühlen. Geh schnell und bring deine Brüder und Verwandten mit!« (SAYAMA VIII,3: 35).

Im Zusammenhang mit dem Jagdritual ist das an das Bärenfest der Südtungusen (cf. PAPROTH 1976: 219–330) erinnernde Affenfest der Puyuma sehr bemerkenswert. Von diesem Fest lesen wir schon bei Davidson folgendes: »On the festival day, a monkey is captured and tied upon a tree in front of the boys' club, and is there killed with bows and arrows. The chief then throws wine three times skywards and three times to the ground. Then they all spit on the monkey, after which it is thrown away. They then join hands and dance. Puyuma traditions explain that, during the period when their people were all-powered, one member of the subjugated tribes was offered up as a sacrifice each year. Now in their weakened condition, they explain, the Puyumas are obliged to substitute a monkey« (DAVIDSON 1903: 577; cf. INÔ 1906d; MCGOVERN 1922: 118–119). Die Annahme, daß das Affenfest der Puyuma ein Ersatz für das früher angeblich bestehende Menschenopfer sei, ist m.E. fraglich, auch wenn einige Ethnologen wie z.B. GAHS an der Zuverlässigkeit dieser einheimischen Überlieferung keinen Zweifel haben (GAHS 1930: 3).

Das Affenfest könnte vielleicht als eine Abart ritueller Kopffjagd im agrarischen Zyklus angesehen werden. Nach dem Bericht von SAYAMA wird eine Affenjagd nach der Reisernte vorgenommen (SAYAMA V: 56, VIII,3: 11). Die Bezeichnung des Festes *mangayangayaw* (< *mangayaw* »Kopffjagd« cf. CAUQUELIN 1991a: 131) spricht auch dafür. Die Informanten von KASAHARA meinten zwar, daß dieses Fest als Übung der Kopffjagd für die jungen Männer diene (KASAHARA 1980: 172), doch die Interpretation TAKOSHIMAs, daß dieses Fest eine Nachahmung der ehemals geübten Kopffjagd sei (TAKOSHIMA 2001: 194), scheint mir zutreffender.

Bei den Pei-nan-Ami holten Frauen und Kinder die Jäger außerhalb des Dorfes ab. Dieser Brauch ist, so wird berichtet, der gleiche, wie ihn die Bunun bei der erfolgreichen Kopffjagd vornehmen. »Bei den Ami machte man früher bei der Kopffjagd

dasselbe. Da aber die Kopffagd nicht mehr praktiziert wird, findet dieser Brauch heute im Rahmen der Jagd seinen Platz« (KOJIMA II: 183).

Behandlung der Knochen

Bei den Atayal soll kein Tierknochengerüst vorhanden gewesen sein. Man zog ein Hanfseil bzw. einen Holzstock quer durch das Hausinnere, an dem die Unterkiefer von Wildschweinen »zur Dekoration« aufgehängt wurden (KOJIMA I: 101; SAYAMA I: 162). Die Atayal sollen Oberkiefer an die Außenwand des Hauseingangs aufgehängt haben und Unterkiefer im Hausinneren, da die letzteren mehr geschätzt wurden (SAYAMA I: 82).

Über den Ursprung des Brauches, Knochen aufzubewahren, hören wir von den Sediq, daß einmal ein Bär zu den Menschen sagte: »Wenn ihr mich erlegt, dürft ihr mein Fleisch nehmen, meine Knochen aber sollt ihr aufbewahren. Wenn ihr einen Leopard erlegt, dürft ihr auch seine Knochen nehmen«. Deswegen werden bei den Sediq Bärknochen an Bäumen aufgehängt, Leopardenknochen werden dagegen für den Tauschhandel verwendet (SAYAMA III,2: 122).

Bei den Saisiyat fand man ebenfalls kein Tierknochengerüst; hier hängte man Unterkieferknochen von Wildschweinen, Affen und Muntjaks auf (KOJIMA III: 49).

Bei den Paiwan wurde der Tierschädel am Tierknochengerüst aufgehängt (Tjuatjuqu. KOJIMA V: 166). Die Knochen des Leoparden und des Adlers wurden am Rande eines Abgrunds vergraben. Der Schädel des Leoparden wurde unter dem Hausfenster vergraben und, wenn das Fleisch verfault war, wurden die Zähne abgenommen, die als Kopfschmuck dienten (SAYAMA V: 168).

Das Tierknochengerüst der Paiwan befand sich meist im Vorfeld des Dorfes. Dieses Gerüst, in dem die Seelen von Hirschen, Wildschweinen, Muntjaks und Ziegen verehrt wurden, bestand aus Schieferplatten. Die Paiwan hatten ein Fest für das Wild, das in manchen Siedlungen jährlich, in anderen alle zwei oder alle fünf Jahre stattfand. Auffallend ist, daß dabei Schweinefett und -knochen eine wichtige Rolle spielten. Im Dorf Tja'uvu'uvuł z.B. feierte man das Fest einmal pro Jahr, wenn die Taroernte endete. Bei diesem Fest wurde ein Schwein geschlachtet, ein Vorderbein abgeschnitten, nur noch der Knochen übrig blieb. Diesen Knochen hielt man in der rechten Hand und einen angezündeten Hirsehalme in der linken. Damit wurde versucht, Wild herbeizulocken (KOJIMA VI: 230–236).

Die Paiwan scheinen die Vorstellung zu haben, daß Lebewesen aus Knochen wiedergeboren werden. In einem Märchen der Paiwan wird erzählt, daß zwei Männer einen Hirsch erlegten, dessen Knochen sie in den Boden »pflanzten«, woraufhin die Knochen sich wieder in Tiere verwandelten (Nieder-Hêng-ch'un - Kuskus. SAYAMA V: 335; cf. S/O: 614). Nach einer anderen Erzählung der Paiwan gab es früher keine Schweine. Die Leute sammelten die Knochen der Wildschweine, denen man vorsang: »Werde zum Schwein! Werde zum Schwein!« Dann wurden die Knochen zu einem Schwein (Ober-Hêng-ch'un - Tja'uvu'uvu. O/A: 281–285). In einer Variante tritt dasselbe Motiv auf: Verwandlung der Knochen in ein Schwein (Ravar - Tjukuvu. O/A: 281–285).

Nicht nur Tiere, sondern auch Menschen konnten aus Knochen auferstehen. So erzählt ein Märchen der Paiwan: »Einmal griff ein gewisser Sapulaluyaluyan das Dorf Tjuavudas an, kam dabei aber um. Sein Schädel und seine Knochen wurden auf einen Bambus gesteckt. Nach langer Zeit erfuhr sein Sohn Sasimidalu vom Schicksal seines Vaters und rächte sich an den Feinden. Er fand die Knochen und den Schädel seines Vaters, sammelte sie auf und sang: »Es wäre schön, wenn sich die Knochen meines Vaters zusammenfügten!« Daraufhin fügten sich die Knochen zusammen. Dann sagte er: »Es wäre schön, wenn das Fleisch erschiene!« Daraufhin erschien das Fleisch. Er sagte dann: »Schön wäre es, wenn er wieder spräche!« Da sprach sein Vater und wurde wieder lebendig« (Nieder-Hêng-ch'un - Tjua-Qacilay. O/A: 157–160). Ähnliche Geschichten, in denen die Mutter (Ts-Kn. S/O: 113–117) bzw. der Ehemann (Pw. Nieder-Hêng-ch'un - Kuskus. S/O: 640) aus Knochen wiederbelebt werden, kennen wir ebenfalls.

Die Puyuma im Dorf Likabung brachten die erlegte Beute zuerst auf das Dach des Kulthauses (Py. *karumaqan*). Am nächsten Tag wurde der Kopf des Tieres mit Rotang gebunden und das Maul wurde dreimal an den Pfeiler des Kulthauses gestoßen. Alle männlichen Mitglieder der betreffenden Familie beschossen dann die Beute mit Pfeil und Bogen, die Haare des Tieres wurden abgesengt, das Tier ausgeweidet und Herz und Lunge entnommen. Nach dem Verzehr des Fleisches wurden die Knochen schließlich außerhalb des Hauses aufbewahrt (SAYAMA V: 165).

Es ist bekannt, daß Fischgräten, Tierschädel und -knochen bei manchen Kulturen sehr sorgfältig behandelt und oft aufbewahrt werden (HARVA 1926; PAULSON 1958b, 1959; CHELIUS 1962). In seiner klassischen Studie hat Adolf FRIEDRICH gezeigt, wie die Vorstellung der Wiederbelebung aus den Knochen die vorschriftsmäßige Behandlung dieser Überreste des Tieres fordert (FRIEDRICH [1941]1964, 1943). In Südostasien spielen der Schädel und Unterkiefer eine gewichtige

Rolle. Selbst bei den Yami, die sich nach Kano kaum mit Jagd beschäftigt haben, hat TORII beobachtet, daß zahlreiche Ziegenschädel und -hörner sowie Schweineschädel und -unterkiefer über dem Eingang des Hauses aufgehängt wurden (cf. TORII [1902]1976-77: 294).

Jagd und Kopfjagd

Bei der Klesan-Gruppe der Atayal benutzte man eine Falle, die *rangay* heißt (KOJIMA I: 133). Man glaubte, daß der Schwanz derjenigen Beute, die mit *rangay* erlegt wurde, Kranke heilen könne. Dabei legte man den Sack, in dem sich dieser Tierschwanz befindet, ans Kopfende des Kranken und legt Dornenzweige dazu. Am Fenster mußte man dann Kopfhare von Chinesen und ein Schwert aufhängen, was die Heilung der Krankheit bewirkte (SAYAMA I: 163). Interessant ist hier, daß man Jagdbeute und durch Kopfjagd erhaltene Schädel zusammen verwendet.

Es lassen sich viele gemeinsame Züge zwischen Jagd und Kopfjagd erkennen. Traumdeutung, Vogeldivination und Tabuvorschriften gehören dazu. Wie bereits erwähnt, empfangen die Dorfgenosser sowohl die Jagdbeute als auch den Menschenschädel außerhalb des Dorfes. Nicht nur Tierknochen, sondern auch menschliche Schädel wurden aufbewahrt. Haare der Feinde sind manchmal mit den erlegten Tieren gemeinsam verwendet worden, um z.B. Kranke zu heilen. Dies läßt uns vermuten, daß die Jagd und die Kopfjagd, bzw. Tier- und Menschenknochen, mehr oder weniger als austauschbar betrachtet wurden (vgl. Kap. III. 4. d).

Zusammenfassung

Jagdbräuche und -vorstellungen bei den taiwanesischen Völkern wurden in der Forschung bisher relativ stiefmütterlich behandelt. Aus der vorgelegten Arbeit geht hervor, daß die Atayal und die Tsou die Vorstellung eines Herrn der Hirsche hatten. Die mythologisch-imaginäre Person mit einem langen Penis scheint eine degenerierte Form davon zu sein. Als Tabuwörter gab es Ersatzvokabeln, mit denen man den Bären, den Leoparden usw. bezeichnete. In den Jagdritten auf dem Jagdplatz und im Dorf wurde manchmal die Beute mit Essen bzw. Alkohol gefüttert und aufgefordert, auch die Brüder und sonstige Verwandte mitzubringen. Parallele Erscheinungen, die wir sowohl bei Jagd als auch bei Kopfjagd (Traumdeutung, Vogeldivination, Tabuvorschriften, Aufbewahrung der Knochen usw.) vorfinden, werden im Rahmen der Kopfjagd noch zu besprechen sein.

2. Fischfang

Wer sich mit den austronesischen Kulturen Taiwans beschäftigt, bekommt den Eindruck, daß dort Schifffahrt und Fischerei keine große Rolle spielten. Die Mehrheit hat sich vielmehr an das Leben im Gebirgsgebiet angepaßt. Der Meeresfischfang wurde fast ausschließlich von den Ami, den Yami und einem Teil der Paiwan betrieben (FUJISAKI 1931: 179–183; cf. MABUCHI [1941]1974–88: 240). Bei der Klesan-Gruppe der Atayal, deren Siedlungsgebiet am Meer liegt, hatte man keine Kenntnisse über das Fangen von Meeresfischen, aber man grub die Eier der Meeresschildkröte am Strand aus (KOJIMA I: 124). Selbst bei den Puyuma, die direkt an der Südküste der Insel wohnen, zieht man die Jagd vor dem Fischfang vor. Es gibt hier keine Jahresfeste, die mit dem Fischfang zu tun haben (SAYAMA VIII,3: 36).

In diesem Zusammenhang fällt auf, daß das bei den Austronesiern weit verbreitete Auslegerboot (FROBENIUS 1900: 213–215, 1904b: 238–240; HORNELL 1920, 1946: 253–271; DIXON 1928: 75–92; MONTANDON 1934: 596–606; DORAN 1981: 73–88; ROTH 1987: 12–13; cf. FRIEDERICI 1914: 16–20, 1932–35; HEINEGELDERN [1931]1982, 1932: 596–597, 609; FEEST & JANATA 1989: 76–80; MAHDI 1999) auf Taiwan kaum vorkommt (KANO 1952: 238). Eine Ausnahme scheint die Existenz des Auslegerbootes bei den Kavalan zu sein. Das Kavalan-Wort *banga* für diesen Bootstyp soll mit dem austronesischen Wort *wangka*² verwandt sein und im Ortsnamen Mangka (Tw.; Ch. Wan-hua 萬華) in Taipei erhalten sein (LING 1970: 128–130; cf. ABE 1934, 1938: 97; NAKAMURA 1953: 115; FERRELL 1969: 52–53).

Meeresfischfang und Bootsfest

Bei den Yami, bei denen der Fang fliegender Fische bis heute betrieben wird, entwickelten sich diesbezügliche Bräuche, Feste und Vorstellungen (cf. KANO 1944; HSÜ Y. 1982; FINGERLE-CHANG 1983: 156–161; YU 1991: 106–129). Beim Einweihungsfest eines neuen Plankenbootes (*cieadkulan*)³ werden die Ursprungsmythen der Yami gesungen, in denen beschrieben ist, wie die Ahnen aus Stein und Bambus hervorgingen (cf. Typ-Nr. 13) (ASAI 1929–30 III: 66–67). In

² Proto-Malayo-Polynesisch **wangkang* »canoe« (ZORC 1995: 1148).

³ Zum Plankenboot der Yami vgl. KANO 1946: 56–81; JENG 1984.

diesem Fest werden die Taros, die im Naßfeld kultiviert werden⁴, großzügig verteilt (KANO 1946: 369–370). Schweine und Ziegen werden geschlachtet, ihre Haare werden mit Schilfrohr abgesengt, ihr Fleisch unter den Teilnehmern verteilt (KANO 1946: 371). Ein altes Tongefäß, in dem sich Wasser und ein paar Hirsesamen befinden, wird auf dem Bord des Bootsendes hingestellt. Dieses Gefäß stammt, nach KANO, wahrscheinlich aus China und soll über die Batan-Inseln importiert worden sein (KANO 1946: 371–372). Da die Yami die Seelen der Verstorbenen sehr fürchten, werden diese durch Geschrei und tanzende Bewegungen der Männer vertrieben (KANO 1946: 374–376). Daraufhin wird ein Hahn geschlachtet und sein Blut auf verschiedene Stellen des Bootes geschmiert. Statt des Hahns kann man ein Schwein verwenden, aber keine Ziege, deren Geruch den Fischen unangenehm sei (KANO 1946: 377–378)⁵.

Ein Bootsfest soll den Ami auch nicht unbekannt gewesen sein. Nach einer Überlieferung gab es im Dorf Cirarokohay (Küsten-Ami) früher ein großes, heiliges Boot, das jährlich im August feierlich verehrt wurde, und zwar von den Einwohnern benachbarter Dörfer: Madawdaw, Cikemihay und Pa'pian. Man glaubte, daß die Ahnen mit diesem Boot nach Cirarokohay gekommen waren. Das Boot ist inzwischen verbrannt (S/O: 211–212). Das Bootsfest der Nansih-Ami scheint aber zumindest noch bis zur Vorkriegszeit erhalten geblieben zu sein. Ungefähr alle 8 Jahre, wenn eine neue Stufe des Altersklassensystems eingerichtet wurde, wurde im Dorf Lidaw ein altertümliches Bootsfest abgehalten (S/O: 222–225; cf. FURUNO [1945]1972: 73, 221–223).

Süßwasserfischfang

Bei den ethnischen Minderheiten auf der Insel Taiwan war als Fischfangmethode allgemein das Fischgift bekannt (FURUNO 1972: 165–168; cf. TAI Y. 2000: 136). Im Rahmen des großen Hirsefestes im Herbst wandten die Atayal beim Fischfang diese Methode an. Nach Otto WIEDFELDT brachte jeder Mann Gift, das er aus einer Windenart selbst bereitet hatte, zu einem großen Fluß mit. »Wenn es in den Fluss geschüttet wird, sollen die Fische sofort an die Oberfläche kommen, ja sich aufs Land schnellen, sodass sie von den Festgenossen unter Scherzen und Lachen

⁴ Zur Taronakultur vgl. KRÄMER 1928.

⁵ Zum Stapellaufsfest der Yami vgl. KANO & SEGAWA 1956: 326–335.

im Wasser patschend mit Händen gegriffen werden« (WIEDFELDT 1914: 16–17). Das Fischgift wurde auf Taiwan aus der zerstoßenen Wurzel von *Milletia taiwaniana* (Hay.) hergestellt (FURUNO 1972: 164–165; HÖLLMANN 1982: 161). Diese Fangmethode ist nicht nur in Südostasien und Ozeanien, sondern auch in Indien und Südamerika weit verbreitet (FURUNO 1972: 149–170; AKIMICHI 1995). Interessanterweise trägt das Fischgift bei den indonesischen Völkern als autochthone Bezeichnung sehr oft das Wort *toba* oder ähnliches (FURUNO 1972: 158). Linguisten rekonstruierten die Form **túbaH* als ein proto-austronesisches Wort (ZORC 1995: 1147). Aber die entsprechenden Bezeichnungen bei den taiwanesischen Ethnien sind verschieden: At-Pr. *tuba'* (EGEROD 1980 II: 733); Ss. *ta-toba'* (LI P. J. 1978: 150); Bn. *valano* (NIHIRA 1988: 32); Ts-Pr. *ótfo* (FURUNO 1972: 168; HÖLLMANN 1982: 161); Rk. *dapul* (FURUNO 1972: 168); Pw. *dapul* (O/A Anhang: 30) bzw. *qayu* (FERRELL 1980: 219); Py. *kuraw* (CAUQUELIN 1991a: 112) bzw. *pazazawak* (O/A Anhang: 30); Am. *sa-sadim* bzw. *sawarak* (FURUNO 1972: 167; cf. O/A Anhang: 30). Der Fischfang (mit oder ohne Gift) hatte stellenweise auch einen rituellen Charakter (cf. CHEN C. 1968: 43–44; AKIMICHI 1995: 80). Es kam vor, daß man für den Fischfang durch Vogeldivination Hinweise bekam (Msbtunux. KOJIMA I: 78). Der Fischfang scheint, wie im Fall der Jagd, teilweise im Rahmen des Agrarzyklus stattgefunden zu haben.

Außer dem Fluß und sonstigen Gewässern stellen die Naßfelder, wo der Naßreisbau eingeführt worden ist, auch eine wichtige Quelle für Fische und Schalentiere dar. Wie mir mein Informant der Saisiyat in Garawan erzählte, züchtete er früher Schmerlen (Ss. *'ä'is*, Jp. *dojô*) im Naßreisfeld. Als er später auch Sumpfschnecken zu züchten begann, verschwanden allmählich die Schmerlen, da diese die Eier der Schmerlen fraßen (YAMADA, unveröffentlichte Feldforschungsnotizen). Wie EBERHARD schrieb, muß die Fischzucht in den Naßfeldern in Südchina sehr weit verbreitet gewesen sein. So haben sich die Naßreisbauern wichtige Proteinlieferanten sichern können. »But the combination of wet-rice farming with fish-breeding is so important because it does not only provide starches (rice) and proteins (fish), but also seems to be one way to eliminate the spread of malaria in rice areas, because the young fish feed on the mosquito larvae« (EBERHARD 1968: 214–215, cf. 1942b: 209–210; ÔBAYASHI 2001: 62). Die Naßreisfelder in den Ryûkyû-Inseln dienen auch zur Fischzucht (YASUMURO [1994]1998). Zu diesem Thema haben wir jedoch für die Völker Taiwans noch keine ausreichenden Berichte und eingehenderen Untersuchungen.

3. Haustierhaltung

Die wichtigsten Haustiere bei den austronesischen Stämmen Taiwans waren Schweine und Hühner als Proteinträger. Hunde begleiteten die Jagd. Die Bunun und Yami züchteten Ziegen zum Verzehr. Wenige Wasserbüffel wurden bei den Paiwan, Rukai, Puyuma und Ami zum Pflügen benutzt. Rinder sollen erst durch die Japaner eingeführt worden sein (SEGAWA 1953).

Mythen über den Ursprung der Haustierhaltung

Einige Völker Taiwans besitzen Überlieferungen über den Ursprung der Zähmung des Hundes (Typ-Nr. 43). Es wird erzählt, wie man dem wilden Hund Klebreiskuchen oder mit Haaren vermischte Klebreiskuchen gab, wie sie ihm am Mund klebten und ihn daran hinderten, Menschen zu beißen. So wurde der Hund von den Menschen gefangen und wurde zum Haustier.

Das Zentrum der Verbreitung dieser Mythe scheint bei den Saisiyat, Paiwan und Puyuma zu liegen. Von den Bunun und den Pei-nan-Ami gibt es auch Berichte über diese Erzählung. Den Atayal scheint dieses Motiv fremd gewesen zu sein und die Mrquang-Gruppe, die dieses Motiv kennt, könnte es von den benachbarten Saisiyat übernommen haben.

Nach EBERHARD gibt man in Shandong dem Toten Hundekuchen mit, in die man Haare eingebacken hat. Die Höllenhunde sollen möglichst lange Zeit zum Fressen brauchen, damit der Tote ungehindert weiterwandern kann. Dort gilt der Hund sowohl als Leiter der Toten wie auch als böses Höllentier, vor dem man sich schützen muß (EBERHARD 1942b: 498, 1968: 464). Ob diese ostchinesischen, mit Haaren vermischten Hundekuchen mit den Klebreiskuchen in der obigen Mythe verwandt sind, ist freilich nicht klar.

Bei den Atayal (einschließlich Sediq), Bunun und Paiwan sagt man, daß die Hunde ehemals sprechen konnte. Weil sie jedoch arrogant, boshaft oder unflätig waren, oder aber weil sie mit den Menschen um die Jagdbeute stritten, schnitt man ihnen die Zunge durch, damit sie an den Menschen gehorsam wurden (Typ-Nr. 44; cf. KANEKO [1986–87]1994: 283).

Was die Entstehung der Schweine angeht, stellen sich die Bunun vor, daß dieses Haustier einer Frau, die mit einem Wildschwein verkehrt hatte, ihren Ursprung

verdanken (Typ-Nr. 84). Eine Mythe lautet: Früher gab es eine Frau, die auf dem Feld schädliche Vögel vertrieb. Sie hatte dort Geschlechtsverkehr mit einem Wildschwein, was ihr Ehemann aber entdeckte. Er erschöß das Tier mit Pfeil und Bogen und erstach dann die Frau mit dem Hüftmesser. Aus derem Leib kamen vier Wildschweinchen heraus. Davon gingen zwei in das Haus (*nunto*) und wurden zu Wildschweinen. Die anderen zwei, die in den Hof (*qaito*) gingen, verwandelten sich in Hausschweine (O/A: 599–602).

Hund und Schwein als Stammeltern

Im Zusammenhang mit der Haustierhaltung müssen wir uns mit den Mythen beschäftigen, in denen ein Hund und/oder ein Schwein als Stammvater auftreten (Typ-Nr. 17). Solche Mythen begegnen uns mit besonderer Häufigkeit bei den Sediq. Eine Mythe aus den T'ai-lu-kê-Gruppen lautet: »Formerly there was a chief who was ashamed to keep a malformed daughter. He gave much treasure to her and put her and a dog in a boat and set them adrift on the sea. The boat arrived at the beach of Taroko after several days adrift. They landed there and found a place to settle. The dog hunted deer and caught fish to feed the girl. Thus several years passed. One day the dog said to the girl, ›I have sought food to serve you several years but have never received any special favor so I am thinking of leaving you.‹ The chief's daughter said, ›Since I have received your sincere care, how could I forget your reward? Fortunately, I know a girl who has a tattooed face so I will go and bring her to you for your wife.‹ A few days later, after tattooing herself, the chief's daughter came back. She married the dog and from them the Taroko people descended« (MORI 1917: 258 — zitiert mit Änderungen nach HO 1971: 256–257). In einer Variante hatte die Tochter eines Häuptlings eine Hautkrankheit, die durch das Lecken des Haushundes geheilt wurde. Da sie mittlerweile mit dem Hund geschlafen hatte, wurden sie und der Hund aus dem Dorf verbannt. Sie gebar einen Sohn, der versehentlich seinen Vater, den Hund, erschöß. Die Mutter heiratet dann den eigenen Sohn und aus dieser Verbindung stammen die Taroko (T'ai-lu-kê-Gruppe) (MORI 1917: 258–259).

Eine ähnliche Überlieferung kennen wir von den Ketangalan, einer Peipo-Gruppe: »In olden days when our ancestors still lived in Shanshi (unidentified place name — HO), there was a minister whose daughter was hopelessly afflicted with leprosy. The minister prayed to heaven saying, ›If anyone could cure my daughter, I would award my daughter to him.‹

One day a dog came and started to lick his daughter's decomposed skin. This

was repeated for several days, and, strangely enough, her disease was completely cured. The minister thought it was a pity to give his daughter in marriage to the dog, but he could not break his promise. He then put her and the dog in a boat and set them adrift on the sea. The boat arrived on Formosa. Through ages the descendants from the minister's daughter and the dog multiplied and the established Kimpaoli village« (ISHIZAKA 1935: 40 — zitiert nach HO 1971: 257).

Außerhalb von Taiwan ist eine ähnliche Mythe von den Li auf der Insel Hainan, die sprachlich zu den Tai-Völkern gehören, bekannt: »Formerly a powerful lord who lived on the mainland north of Hainan Island suffered a wound on his leg. He promised that whoever could cure his wound would get his only daughter as a prize. A dog came and cured the wound. The lord built a covered boat which he filled with much food; he put the dog and his daughter in it and set them adrift on the sea. The boat arrived at the southern part of Hainan Island which at that time was uninhabited. The princess cultivated land and the dog went hunting to make a living.

Later on the princess gave birth to a baby boy. When the boy grew up, he often went hunting with the dog. One day the dog grew sick and tired of hunting. The youth got angry and beat the dog to death. After he returned home, he told the incident to his mother.

The mother was very much surprised at the news and said, ›You are an undutiful son because you killed your father.‹ The mother then said, ›I will return to my country. But you shall stay on this island and marry a lady whom you will meet.‹ She went northward until she reached the center of the island, where she disguised herself by tattooing her face. She then turned back to the south and consequently she met her son and they became man and wife. The Hiai Ao group descended from them. This is why they still tattoo their faces and build houses in the shape of a ship (SAVINA 1929: 38–40; MATSUMOTO [1941]1968: 124–125 — zitiert nach HO 1971: 257–258; cf. ÔBAYASHI 1968: 714).

Es fällt sofort auf, daß in dieser Li-Mythe nicht nur das Hundestammvater-Motiv sondern auch das Tatauierung-Motiv auftaucht, Kombinationen also, die wir bei den Sediq vorgefunden haben.

Durch die Zusammenstellung der verwandten Materialien vor allem von KOPPERS (1930), KRETSCHMAR (1938) und PORÉE-MASPERO (1962–69 II: 458–464, III: 845–848) ist bekannt, daß die Überlieferung der Heirat zwischen einem Menschen und einem Hund bzw. einer Hündin im zirkumpazifischen Raum weit verbreitet ist. FUKUDA (1975) und ÔBAYASHI (1993a) haben versucht, die betreffenden Mythen in einige Typen einzuteilen. Nach ÔBAYASHI gibt es die folgendn vier wichtigsten

Typen in Südostasien und in Ozeanien.

Der Kalang-Typ, der in Westindonesien (vor allem von Java bis Lombok) und in Kambodja verbreitet ist, läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: 1. ein weibliches Wildschwein trinkt den Urin eines Mannes, wird dadurch schwanger und gebiert eine menschliche Tochter; 2. die Tochter (oft eine Prinzessin) verspricht, denjenigen zu heiraten, der eine spezielle Aufgabe erfüllt hat; 3. sie heiratet einen Hund, der diese Arbeit machte, und ein Sohn kommt aus dieser Ehe zur Welt; 4. der Sohn tötet den Vater-Hund und heiratet seine Mutter; 5. die Nachkommen werden zu einer Bevölkerungsgruppe, wie z.B. den Kalang (Java) oder den Muslimen (Lombok und Kambodja).

Der zweite Typ wurde von ÔBAYASHI Lepra-Typ genannt: 1. eine Prinzessin bzw. ein König leidet an Lepra; 2. der Vater verspricht, daß wer die Krankheit heilt, die Prinzessin bekommt; 3. ein Hund heilt durch Lecken und heiratet die Prinzessin (dieses Motiv fehlt in Indonesien); 4. die Prinzessin wird mit dem Hund verbannt; 5. sie bekommen einen Sohn; 6. der Sohn tötet den Vater-Hund; 7. und heiratet die Mutter; 8. die Nachkommen werden zu einer Population. Dieser Typ findet sich bei den Acheh (Nord-Sumatra), den Stieng (Indochina), den Yao (Guangdong) und auf Süd-Sulawesi. Die oben angeführten Mythen der Sediq und der Li gehören auch hierher. Die japanischen Varianten werden ebenfalls hier eingeordnet (FUKUDA 1975: 47; ÔBAYASHI 1993: 128).

Die Motive in den erwähnten zwei Typen werden im dritten Typ, »Verschlagung«-Typ, vereinfacht: 1. eine junge Frau verkehrt mit einem Hund; 2. die beiden werden verbannt bzw. auf eine Insel verschlagen; 3. sie werden zu Stammeltern einer Gruppe. Dieser Typ wurde auf Sumatra und seinen westlichen Inseln, bei den Moken (Mergui-Inseln), Pegu (Myanmar), Angami-Naga (Assam) und in Manipur überliefert.

Der Flut-Typ, der von den Nikobar-Inseln und den Bergstämmen Ost-Indochinas belegt ist, besteht aus den folgenden Motiven: 1. eine Flut vernichtet die Menschheit; 2. ein Mensch und ein Hund bzw. eine Hündin überleben sie; 3. sie werden zu Stammeltern der Menschheit bzw. einer spezifischen Ethnie (ÔBAYASHI 1993a: 128).

Von den Sediq kennen wir auch Mythen, die zum obengenannten Kalang-Typ gehören, jedoch in weniger deutlicher Form: »In der alten Zeit verkehrte eine Frau mit einem Schwein und gebar einen Sohn. Als er zum jungen Mann wurde, ging die Mutter in die Berge, färbte sich das Gesicht mit einem Baumsaft, kam dann zurück, um mit dem eigenen Sohn zu schlafen. Aus dieser Ehe kam eine Tochter zur Welt. Die Mutter verkehrte später mit einem Hund und bekam mehrere Kinder. So gelten der Hund und das Schwein als Stammvater der Tuuda- und Truku-

Untergruppe« (At-Sd - Tuuda. SAYAMA III,1: 5–6). Eine Variante lautet: Eine Frau erschien aus einem Haufen von Schweinekot. Eine Schlange erschien aus einem anderen Haufen Schweinekot. Die Schlange bat die Frau, daß diese den Leib der Schlange wasche. Da die Frau sich weigerte, ging die Schlange unter die Erde (Ursprung des Todes! — YAMADA). Die Frau verkehrte dann mit einem Hund und gebar einen Sohn. Aus der Ehe der Mutter mit dem Sohn kamen die Taroko (T'ai-lu-kê) zur Welt (O/A: 568–569). Hier handelt es sich zwar nicht um ein Wildschwein, wie im Kalang-Typ, aber daß in diesen Mythen von einem Schwein die Rede ist, ist entscheidend.

Ferner finden wir in Indonesien Mythen, in denen Schwein und Hund als Stammeltern auftreten. Eine Legende aus Lombok lautet z.B.: Einst urinierte ein Fürst in Daha auf Java in einer Steingrube. Eine Sau trank den Harn und brachte ein menschliches Kind, ein Mädchen, zur Welt. Als die junge Frau beim Weben ein Schiffchen fallen ließ, sagte sie, sie würde denjenigen heiraten, sogar einen Hund, der das Schiffchen zurückbringt. Daraufhin brachte es ein großer schwarzer Hund. In der Nacht verkehrte dieser mit ihr. Sie gebar einen Sohn. Dieser tötete später den Vater-Hund und heiratete seine eigene Mutter (VAN EERDE 1902: 31–40; cf. ÔBAYASHI 1955: 108). Die Acheh erzählen Ähnliches über den Ursprung der Nias-Insulaner; die Bevölkerung der Banten über die Niederländer (HURGRONJE 1906: 20; ÔBAYASHI 1955: 108).

Wie ÔBAYASHI (1955: 109) bereits feststellte, steht der Hund in den oben angeführten Mythen in enger Beziehung zum Schwein. Aufmerksamkeit verdient jedenfalls die Tatsache, daß die Mythen den Ursprung der Ethnien wie der Sediq oder der Nias-Insulaner, denen die Großviehzucht fehlte, erklären.

4. Feldbau

Die traditionellen Nutzpflanzen der austronesischen Völker Taiwans⁶ waren Borstenhirse (Jp. *awa*; *Setaria italica*), Sorghum (Jp. *morokoshi*; *Sorghum bicolor*), Rispenhirse (Jp. *kibi*; *Panicum miliaceum*), Fingerhirse (Jp. *shikokubie*; *Eleusine coracana*) bzw. japanischer Hirse (Jp. *hie*; *Echinochloa utilis*; cf. TSUCHIDA 1977: 91), Mais, Trockenreis, Gänsefuß (Jp. *akaza*; *Chenopodium* sp.); Batate, Taro; Banane, Zuckerrohr, Flaschenkürbis usw. Im Norden spielten Getreide- und im Süden Knollenarten eine größere Rolle. Naßreisbau wurde durch Chinesen und Japaner eingeführt und durch die letzteren verbreitet (cf. CHEN H. 1998). Hiobsträne (Jp. *batomugi*; *Coix lacryma-jobi* L. var. *mayuen*), Erdnuß (*Arachis hypogaea*) und Tabak fehlten bei den Yami. Die Kokosnuß war nur den Yami bekannt. Brotfruchtbaum (*Artocarpus incisus* Thunb. L. f.) wurde bei den Yami und Ami angepflanzt und dessen Früchte gegessen. Die Tsou züchteten einige Bananensorten. Das Betelkauen war ursprünglich nur bei den Rukai, Paiwan, Puyuma, Ami, Yami und z.T. bei den Peipo (cf. P'AN Y. 1996: 249) üblich (cf. SEGAWA 1953). Der Alkoholgenuß war allen Ethnien außer den Yami bekannt. Bei den Atayal (cf. SAYAMA I: 354; WIEDFELDT 1914: 10), Sediq, Saisiyat, Bunun, Tsou (auch Kanakanabu und Saaroa) (cf. HOFMANN 1912: 621; NAKAZAWA 1916), Rukai, Paiwan (cf. YAMADA K. 1930), Puyuma, Ami (cf. WU Y. 1962: 418–419) und Peipostämmen (cf. LI Y. [1955]1982b: 62; P'AN Y. 1996: 248) kauten vorwiegend Frauen (Kleb-) Hirse oder (Kleb-) Reis, um Bier herzustellen (LING [1957]1979: 796–807; YOSHIDA 1993: 34–35; cf. MIYAMOTO 1956). Das Bier, das durch Kauen bzw. Wiederausspucken von Reis oder Hirse hergestellt wird, war hauptsächlich in Ost- und Südostasien, im pazifischen Raum, in Meso- und Südamerika (cf. LA BARRE 1938; HARTMANN 1960, 1982) verbreitet (HEINEGELDERN 1932: 595; BÜCHELER 1934: 70–73; EBERHARD 1942b: 299–300, 1968: 294–295; YAMAZAKI 1945: 22–23; LING [1958]1979; NEEDHAM & LU 1985: 54–56; YOSHIDA 1998 Karte 10).

⁶ Im folgenden sind die Termini FRANKES (1994–95) beibehalten. Unter der einfachen Bezeichnung »Hirse« wird Borstenhirse (italienische Hirse) gemeint, wenn sonst nichts angemerkt wird.

a) Mythen über den Ursprung der Nutzpflanzen⁷

Forschungslage

Nach dem Tod von Leo FROBENIUS, der sich gegen Ende seines Lebens mit diesem Thema beschäftigte (FROBENIUS 1938a, b), wurden die betreffenden Mythen von seinem Schüler JENSEN in zwei Typen unterschieden: Hainuwele- und Prometheus-Typen. Beim ersteren handelt es sich um Mythen, in denen die ersten Nutzpflanzen aus den Gliedmaßen verstorbener (oft getöteter) Gottheiten bzw. Menschen entstanden sein sollen; bei den Prometheusmythen will man die Kulturpflanzen aus dem Himmel, der Unterwelt oder von »Jenseits des Meeres« gestohlen haben. Diese zwei Mythologeme ordnete JENSEN zwei unterschiedlichen Kulturphasen zu. Den Hainuweletyp nämlich den Altpflanzern, die Knollen und Früchten anbauen; das Körnerdiebstahlmotiv den Pflugbauern (JENSEN 1944, 1948, [1951]1991, 1963, 1966).

Hermann BAUMANN kritisierte die Ansicht JENSENs, indem er behauptete, daß die Entstehung der Nutzpflanzen aus Körperteilen zu dem Weltbild der frühen Hochkulturen, in dem oft Weltriesen, deren Körperteile zu Weltteilen wurden, auftreten, besser passen würde als zu dem der Altpflanzer (BAUMANN [1955]1986: 277–293). Wiederum anderer Meinung war Otto ZERRIES. Nach seiner Auffassung existierten die Hainuwele-Mythen schon in den Wildbeutekulturen, z.B. in Mythen Südamerikas, in denen einige Pflanzen, die für Jagd oder Fischfang benützt werden, dem Körper eines menschlichen oder göttlichen Wesens entnommen werden (ZERRIES 1952, 1969). So muß man die Frage nach dem kulturhistorischen Alter der Hainuwele-Mythen offen lassen.

Es scheint mir jedoch die Ansicht JENSENs treffender zu sein, wenn man bedenkt, daß die sich vermehrenden Knollenteile als Vorbild der Hainuwele-Mythen gedient haben könnten, wie GOTÔ vorschlägt (GOTÔ 1999: 116). Diese Ansicht wird unterstützt durch die Mythe über die Entstehung der verschiedenen *ubi*-Sorten aus Tanimbar: »Eine alte Frau wollte ihr Feld bepflanzen, sie hatte aber keine Setzlinge. Sie sagte zu ihrer Tochter: »Gehe schlafen«. Als das Kind schlief, schnitt sie Stücke von ihrem Körper ab, genau so wie man dies bei einer *ubi*-Knolle tut, wenn man pflanzen geht. Aus den verschiedenen Körperteilen des Mädchens entstanden die verschiedenen *ubi*-Sorten. In den Namen dieser Sorten findet man

⁷ Vgl. YAMADA 2001d.

die Körperteile, aus denen sie entstanden waren, wieder. Diejenige Sorte, die aus den Genitalien entstand, ist für Frauen Tabu« (DRABBE 1940: 63–64 — zitiert nach VAN DER WEIJDEN 1981: 195). Hier ist ausdrücklich von der Analogie zwischen Knollen- und Körperteilen die Rede.

Die Hainuwele-Mythen sind nach der Untersuchung ÔBAYASHI bei den austronesischen Völkern in Indonesien, Melanesien, Mikronesien und Polynesien weit verbreitet. Dabei geht es um die Entstehung von Kokosnüssen, Betel, Reis, Yams, Taros, Sagos, Brotfruchtbäumen usw. Besonders häufig begegnen uns die Überlieferungen, in denen die Kokosnüsse aus dem Menschenkopf entstanden sind. Bei den Pazifikinsulanern »... the physical features of the coconut with ›its two eyes and a mouth‹ are explained on the grounds that ›it first grew out of a human head.‹ In most cases, the head was buried before it could develop into a plant, and it is rare for this motif not to include the element of violence; for one reason or another, a dead body has been decapitated« (ROOSMAN 1970: 221). Die Prometheus-Mythen sind dagegen — mit Ausnahme von Indonesien (einschließlich Taiwan) — bei den Austronesiern nicht sehr verbreitet. Daraus kann man schließen, daß die Austronesier die Hainuwele-Mythen in die weite pazifische Inselwelt übertragen haben und sich die Prometheus-Mythen später in einer nur begrenzten Region verbreiteten (ÔBAYASHI 1999b). Diese Ansicht ÔBAYASHI ist m.E. die plausibelste kulturhistorische Erklärung über die Verbreitung beider Mythentypen im pazifischen Raum.

Die Wanderungen der Austronesier und ihrer Kulturpflanzen

Was die Nutzpflanzen in Südostasien und Ozeanien anbelangt, wurde in Südostasien schon seit dem Neolithikum Getreide angepflanzt, während die Ozeanier — mit Ausnahme der Marianen-Insulaner, die den Reisbau betrieben — nur Knollen- und Fruchtanbau kannten. Es gibt diesbezüglich zwei Auffassungen (cf. ÔBAYASHI 1999c: 22). Die eine ist, daß der Knollen- und Fruchtanbau ein früherer Feldbautyp darstellt und der jüngere Getreidebau sich nur innerhalb Südostasiens verbreitet hätte (cf. SAUER 1952; VAN DER WEIJDEN 1981: 213–215); nach der anderen Ansicht hätten wohl die Austronesier schon bei ihrer Ausbreitung neben dem Knollen- und Fruchtanbau noch den Getreidebau (von Reis oder Hirse) gekannt, dieser sei allerdings während der Wanderungen verloren gegangen und nur der Knollen- und Fruchtanbau geblieben. Nach BELLWOOD, der die zweite Möglichkeit vertritt, »The linguistic reconstruction for Proto-Austronesian (located on Taiwan) reveals an economy with domestic pigs and dogs and cultivated rice, millet, sugarcane (perhaps domesticated

from the wild Chinese species *Saccharum sinense* ...), yams and *Alocasia*. ... Cereal cultivation declined to only minor importance in eastern Indonesia, and the Austronesian settlers of Oceania based their economy purely on tubers, tree fruits, and other vegetatively reproduced plants« (BELLWOOD 1997: 241–242).

Unsere Aufmerksamkeit verdient hier die Tatsache, daß sich die Verbreitung des Getreidebaus und der Prometheus-Mythen fast genau überschneiden: diese Mythen sind in Indonesien weit verbreitet, haben aber — zumindest in der gleichen Form — Ozeanien nicht erreicht.

Mythen über den Ursprung der Nutzpflanzen auf Taiwan

Zu diesem Thema gibt es bereits Studien MABUCHI (1964) und KANEKO ([1986–87]1994). MABUCHI unterteilte die betroffenen Mythen in die folgenden Subtypen:

- I. Grains acquired from heaven or an overseas land.
- II. Grains acquired from the underworld.
- III. Grains originating in the corpse of a deity or ancestor, usually female.

KANEKO's Klassifikation besteht aus

- A. Nutzpflanzen als Geschenk des Himmels oder lokalisierbaren Ahnenlandes;
- B. Diebstahl des Samens der Nutzpflanzen aus dem Himmel oder dem lokalisierbaren Ahnenland;
- C. Diebstahl der Nutzpflanzen an einem realen geographischen Ort;
- D. Erschaffung der Nutzpflanzen durch das Wort oder Lied;
- E. Beschaffung des Samens durch Tiere;
- F. Nutzpflanzen als Geschenk oder Diebesgut aus einer unterirdischen Welt;
- G. Nutzpflanzen aus einem magischen Kürbis;
- H. Nutzpflanzen durch Vermittlung von Kulturheroen;
- J. Entdeckung der Nutzpflanzen bei der Wanderung;
- K. Entstehung der Nutzpflanzen aus menschlichen Leichen.

Im folgenden teile ich die Mythen in meine eigenen Kategorien ein:

- 1. Körnerdiebstahl (Prometheus-Typ);
- 2. Beschaffung des Samens durch Tiere:

- a. durch Vögel,
- b. durch andere Tiere (vor allem Hunde und Ratten);
3. Entstehung der Nutzpflanzen aus Leichen (Hainuwele-Mythen);
4. Ursprung des Betels und des Tabaks;
5. Magischer Kürbis;
6. Nutzpflanzen von Jenseits des Meeres⁸.

Körnerdiebstahl

(Typ-Nr. 30)

Die hierher gehörenden Mythen sind bei den Atayal und Ami nicht bekannt. Das Motiv des Verbergens von Körnern im Schamteil, ein Motiv, das auch in Indonesien weit verbreitet ist, wurde von den Saisiyat, Bunun, Tsou, Rukai, Paiwan, Puyuma und Yami berichtet. Im folgenden werden einige Beispiele angeführt.

Saisiyat. Dorf Garawan: »Ein Mann stahl Gänsefuß, im Penis versteckt, aus einem Han-chinesischen Dorf« (SAYAMA V: 405).

Bunun. Dorf Ivahu (Isbukun-Gruppe): »In der Nähe von Asang-banuaz gab es ein Loch, das in die Unterwelt führte, in das Land der Ikulun⁹. Sie haben zwar einen

⁸ Die ungefähr entsprechenden Gruppierungen bei den anderen Autoren sind wie folgt:

MABUCHI	YAMADA
I und II	1, 2 und 6
III	3 und 4
KANEKO	YAMADA
B, C und F	1
E	2
K	3 und 4
G	5.

⁹ *Ilul* bedeutet »Schwanz«, aber auch »Hirseähre« (NIHIRA 1988: 104; KANEKO [1986–87]1994: 310).

Schwanz, aber keinen Anus und nähren sich von Dampf. Die Leute von Asang-Banuaz (Takbanuaz - Asang-Daingaz — YAMADA) besuchten sie, wurden bewirtet, doch ihre Bitte um Reissamen wurde abgelehnt. Sie stahlen die Samen und schmuggelten sie in den Genitalien nach Hause« (SAYAMA VI: 197, 228–229, 248; cf. S/O: 582; Isbukun - Asang-Daingaz. O/A: 667–668). In einer Variante aus Katungulan (Takbanuaz-Gruppe) lebten Kleinwüchsige in der Unterwelt. Der gestohlene Samen ist *layan* (eine Bohnenart) (SAYAMA VI: 12; cf. S/O: 88f.; KANEKO [1986–87]1994: 310).

Tsou. Dorf Pungúu (Ts-Pr): In der Unterwelt wohnten die Leute, die sich nur von Dampf ernähren. Die Leute gaben den Tsou-Ahnen Reis (SAYAMA IV: 109–110). In den Varianten der Kanakanabu und der Saaroa bekam man aus der Unterwelt Hirse, Taro und Bohnen (SAYAMA IV: 171, 206–207; O/A: 717–718).

Rukai. Dorf Tarumak: Die Ahnen besuchten die unterirdischen Leute, die einen Schwanz haben. Hier stahlen die Ahnen Hirse und Reis in ihren Genitalien (O/A: 351–354; SAYAMA V: 360). In der ähnlichen Kungadavan-Version tritt das Motiv des Todes einer Schwangeren auf, die mit ihrem Mann Hirse und Taro aus der Unterwelt herbrachte (O/A: 384–385).

Paiwan. Dorf Kuskus: »Die Hauptnahrungsmittel der Ahnen waren nur Fingerhirse, Gänsefuß und *kui*¹⁰. Auf dem Tjagaraus-Berg lebten zwei göttliche Wesen, die Hirse und Knollenfrüchte verwalteten. Eine Frau besuchte den Tjagaraus und erhielt Samen der Knollenfrüchte; der Hirsesamen wurde ihr verweigert. Später baten die zwei göttlichen Wesen einen Kultpriester um Hilfe bei der Hirseernte. Er versteckte ein Korn unter dem Fingernagel« (KOJIMA V: 176–177; KANEKO [1986–87]1994: 308). Das Versteck-Motiv taucht auch in den Varianten aus den Dörfern Sabudik (KOJIMA V: 175–176) und Tjavuali auf (MORI 1913a; cf. INÔ 1907e). In anderen Mythen werden Nutzpflanzen aus dem Himmel (Kuskus. SAYAMA V: 336, S/O: 289; Sinivaudjan. KOJIMA V: 177), dem Berg (Paridayan. KOJIMA V: 173) oder der Unterwelt (Kuraluc. KOJIMA V: 174, 178) mit Erlaubnis oder heimlich erworben.

Puyuma. Kaëipul: »Früher reichten die Wurzeln des Banyanbaumes von Nirbuaqan¹¹

¹⁰ *kui*: »wild tuber (sp.) [takes all day to cook — FERRELL]« (FERRELL 1982: 124).

¹¹ Nirbuaqan: »lieu ancestral des Puyuma« < *bu*: fruit, noyau (CAUQUELIN 1991a: 150).

bis Butul¹² und machten den Verkehr zwischen den beiden Orten möglich. Eine Frau lernte dort die Hirse kennen, stahl sie und verbarg sie in ihren Genitalien. Auf dem Heimweg mußte sie Wasser lassen und verlor die Samen. Sie erzählte davon im Dorf. Dann versuchte es ein Mann und brachte die Samen, im Penis versteckt« (SAYAMA V: 278–279; cf. S/O: 285f.; KANEKO [1986–87]1994: 309).

Nach Dominik SCHRÖDER wird bei den Katipul-Puyuma eine Menschenfigur aus Hirse dem *Demarwai*, dem Erfinder der Hirse, dargebracht. Nach den Gebetsworten legt der Häuptling die Menschenfigur auf den Boden und bestreut sie mit Hirse. »Der Mensch soll die Hirse zum Himmel bringen, zum Macher des Samens«. Ist es das Verdienst des *Dhemarwai*, den Menschen die Hirse geschenkt zu haben, und zwar den Bewohnern der Orchideen-Insel, so ist es das Verdienst der Urahnen, die Hirse von dort gestohlen und nach Taiwan geholt zu haben. Zur Anerkennung dieser Herkunft gibt es einen parallelen Ritus für die Geister der Orchideen-Insel. Der Häuptling heftet vom Hirsebrei etwas auf eine Krabbe, die er dann im Fluß zum Meer nach Osten entläßt, damit sie die Hirse zur Orchideen-Insel bringe, so wie der Hirsemensch die Hirse zum Himmel bringen soll« (SCHRÖDER 1968: 327).

Eine andere Katipul-Version lautet: »Was den Hirsesamen betrifft, als wir in der alten Zeit noch am Revoaqan wohnten, gab es noch keine Hirse, sagt man. Da machte sich die alte Samilikan auf und ging nach Votol. Auch die Leute vom Revoaqan begaben sich dorthin, die Männer nämlich. Jedesmal wenn sie hingingen, nahmen sie Hirse. Kam dann die Gruppe der Männer ans Ufer des Meeres, um sich nach Westen wieder abzusetzen, so suchte man bei ihnen und man tastete sie ab. Fand sich Hirse bei ihnen, so nahm man sie ihnen wieder ab. Immer wieder gingen sie hin und taten so. Sie wurden durchsucht, und hatten sie Hirse dabei, wurde sie weggenommen. ›Was machen wir nur mit dieser Hirse‹, sagten sie. Und sie steckten sie in ihren Penis. So kamen sie nach Westen zurück, und so versteckt brachten sie die Hirse mit; sie säten die Hirse entlang der Mauer dort am Revoaqan« (QUACK ›Hrsg.‹ 1981: 92–93). Weitere Varianten kennen wir aus Katipul (SAYAMA V: 278–279) sowie aus Likabung (SAYAMA V: 286–287).

Interessanterweise soll Hirse nach einer Yami-Version durch Verstecken in den Genitalien aus Taiwan nach Lan-yü gebracht worden sein (INÔ 1907e; cf. S/O: 286–287; KANEKO [1986–87]1994: 309).

¹² Insel Lan-yü (Orchideen-Insel).

Aus diesen Körnerdiebstahl-Mythen geht folgendes hervor: Zunächst ist es bemerkenswert, daß dieses Motiv den Atayal und Ami nicht bekannt ist. Das Verstecken der Körner in den Genitalien wird bei vielen Völkern erzählt und kommt nur bei den Tsou nicht vor. Die weite Verbreitung dieses Elements macht es wahrscheinlich, daß es auch bei den Tsou existierte, doch vielleicht aus moralischen Gründen verschwand. Als Nutzpflanze wird Hirse am häufigsten erwähnt; auf dem zweiten Platz finden sich Bohnen; darauf folgen Taro und Reis. Bei den südlichen und südöstlichen Ethnien Taiwans finden wir die typischen Hirse-Diebstahl-Mythen mit dem Versteck-Motiv. Bei den Bunun und Tsou wird überliefert, daß u.a. die Bohnen von der Unterweltbevölkerung erworben wurden. Bei den Paiwan wird das Ursprungsland der Nutzpflanzen oft in den Himmel verlegt. Das erinnert daran, daß die Häuptlingsfamilien Paiwans auch mit dem Himmel bzw. mit der Sonne verknüpft sind.

Die Verbreitung der Prometheus-Mythen in Südostasien und Ozeanien wurde durch die in den Mythen erwähnten Kulturpflanzen in drei Gebiete unterteilt (ÔBAYASHI 1985: 164):

- (a) The subarea stretching from Tibet through Sichuan, Guangxi, Formosa, Miyako Islands of the Ryukyus, and Japan proper. This area is characterized by cereals other than rice.
- (b) The subarea covering Yunnan, Indochina, and Indonesia, accompanied by rice.
- (c) The Oceanic subarea, featuring tubers and/or fruits including the breadfruit.

In (a) und (b) erscheint oft das Motiv des Körner-Versteckens in den Genitalien. Die Prometheus-Mythen der Ureinwohner Taiwans bilden also einen Teil dieses Gebietes.

Es begegnet uns vor allem bei den Bunun und Tsou der Zyklus »Dampffresser = Menschen ohne Anus = Unterweltbevölkerung = Menschen mit Schwanz« (Typ-Nr. 57). Auf Taiwan hängen folgende Elemente mit dem Zyklus zusammen: Die ungewöhnlichen Menschen (a) essen Dampf, (b) haben keinen Anus, (c) wohnen in der Unterwelt, (d) haben einen Schwanz, (e) sind Bewohner eines Frauendorfes, (f) sind eigentliche Besitzer der Nutzpflanzen, welche die Ureinwohner Taiwans heute haben. KANEKO ([1986–87]1994: 296) weist schon auf die Elementenkette b-e-f hin. Diese Varianten habe ich bei den Atayal (At-Pr und At-Sd), Saisiyat, Bunun, Tsou (Ts-Pr und Ts-Sr), Rukai, Paiwan, Ami und Peipo gefunden. Die Ami-Versionen sind in Form von Typ-Nr. 58 (»Das Land der Frauen«) vertreten. Nach HO Ting-ju

gibt es Überlieferungen über die Menschen ohne Anus bei den Rengma Naga, Apayao und Isneg (Luzon) und Yukaghir (HO 1971: 378–381).

Es stellt sich nun die Frage, ob man eine Parallelität zwischen den Menschen ohne Anus einerseits, die sich nur von Dampf ernähren, und den Bewohnerinnen des Frauenlandes andererseits, die durch das Wehen des Windes schwanger werden, erkennen kann. Ihnen gemeinsam ist die Eigenschaft, daß sie anormale biologische Funktionen besitzen, die daher normalisiert werden müssen. In diesem Sinne ist es verständlich, daß in den Atayal- und Saisiyat-Versionen ein fremder Besucher versucht, den mysteriösen Menschen einen Anus zu schaffen.

Die obige Parallelität bedeutet gleichzeitig eine Analogie zwischen dem Mund und der Vagina. Diese beiden Organe akzeptieren nämlich nicht das, was für das Fortleben der Menschheit erforderlich ist. Stattdessen nehmen sie bloß den Dampf bzw. den Wind auf: substanzfreie Gegenstände! Ferner erinnert uns die Mund-Vagina-Analogie an das Motiv der Vagina dentata, der bezahnten Vagina (Typ-Nr. 28).

All diese Erzählungen, die auf Taiwan fast inselweit verbreitet sind, dürften also als verschiedene Ausdrucksformen des gleichen (Welt-)Bildes betrachtet werden. Es ist sogar nicht ausgeschlossen, daß dieses Bild auf die urtümliche Vorstellung über die mißgebildeten Menschen, die durch übernatürliche Wesen (göttliche Wesen, Kulturheroen...) in die gegenwärtige Form umgestaltet wurden, zurückgeht¹³. Typ-Nr. 25 (»Abmontierbare Genitalien«), -Nr. 26 (»Geburt aus ungewöhnlichen Körperteilen«), -Nr. 27 (»Geburt durch Kaiserschnitt als Brauch«) und -Nr. 28 (»Zu kleine Vagina«) könnten auch hierher gehören.

Beschaffung des Samens durch Tiere

(Typ-Nr. 31)

Die Mythen über die Körner bringenden Vögel (Jp. *bootoshijin*) wurden von NAKAYAMA Tarô (1930c) und ÔBAYASHI Taryô (1973: 104–210) gesammelt. Der letztere hat auf taiwanesischen Parallelen aufmerksam gemacht. Beispiele sind auch bei den Saisiyat und Bunun vorhanden.

Saisiyat: Ein Ahnenpaar sieht einen kleinen Vogel an einem Korn picken, oder es wirft einen Stein nach einem Vogel, der ein Korn fallen läßt. Sie bearbeiten den Boden mit einem Hirschgeweih und säen das Korn. Das ist die Hirse. Einige

¹³ Hinweise von Herrn Prof. Dr. PAPROTH.

Generationen später pickt ein anderer Vogel an anderen Körnern, dem Reis (Bergreis). Dieser schmeckt besser und wird daher von den Saisiyat vorgezogen (KOJIMA III: 8; SAYAMA V: 409; cf. S/O: 288; KANEKO [1986–87]1994: 309).

Bunun. Dorf Asang-Daingaz (Takivatan-Gruppe): *Layan*, eine Bohnenart, kommt aus einem unbekanntem fernen Land, Erdnüsse dagegen durch Vermittlung eines Vogels (SAYAMA VI: 197; cf. S/O: 289f.; KANEKO [1986–87]1994: 309–310).

Mit den obigen Mythen hängen zwei Motive zusammen (ÔBAYASHI 1973: 173). Das eine ist die Flucht der in Vögel verwandelten Hirse (vgl. Typ-Nr. 36 »Goldenes Zeitalter«). Diese Mythen kommen vor allem bei den Atayal (KOJIMA I: 33f.; O/A: 49ff., 578; S/O: 395ff.) sowie bei den Bunun (S/O: 387, 417) und Paiwan (S/O: 397f.) vor.

Das andere Motiv ist die Beschaffung des Feuers durch einen Vogel (vgl. Typ-Nr. 9 »Sintflut 3: Kampf eines Aals gegen eine Krabbe, Feuerdiebstahl«). Bei den Bunun (S/O: 85f., 90f., 258f., 393f.; O/A: 591f., 609f., 633f., 652f.) und Tsou (S/O: 119ff., 256f., 329f.; O/A: 679ff., 702f., 704, 732f., 736) soll das Feuer — nach der Sintflut — durch einen Vogel herbeigebracht worden sein. Oft wird erzählt, daß wegen seines Verdienstes der Schnabel des Vogels rot gefärbt wurde oder der Vogel bis heute Getreide fressen darf¹⁴. Über das Feuerbringen durch einen Vogel ohne Sintflutmotiv ist auch bei den Atayal (S/O: 260) und Paiwan (S/O: 173, 260) die Rede. In vielen indonesischen Mythen dürfen die Vögel, die den Reis beschafft haben, als Belohnung das Getreide fressen. Diese taiwanesischen Mythen könnten ursprünglich auch identisch mit diesen von ÔBAYASHI (1973: 172) erwähnten Überlieferungen sein.

Die Beschaffung der Samen durch Vögel ist also von den Saisiyat und Bunun berichtet. In Hinterindien kommt dieses Motiv bei den Lawa und Sgaw Karen in Thailand und Karen Myanmars vor (ÔBAYASHI 1973: 166–170). Bei den ethnischen Minderheiten Chinas sind Mythen der Vögel, die die Körner in ihrem Körper tragen, bekannt (ÔBAYASHI 1990c: 48). In Indonesien finden wir typische Mythen dieses Typs mit Erwähnung von Reis (ÔBAYASHI 1973: 175–191). In Ostasien begegnen uns diese Mythen in Japan (einschließlich Ryûkû-Inseln) (Reis), in Korea (Gerste) und in China (Hirse?) (ÔBAYASHI 1973: 147–163; 1984b: 165–166, 171).

Die Beschaffung des Samens ist in einigen Erzählungen nicht den Vögeln, sondern

¹⁴ In einigen Tsou- und Ami-Versionen spielt ein Tier (Ziege, Wildschwein, Muntjak *Muntiacus reevesii micrurus* P. L. Slater oder Sika-Hirsch *Cervus nippon taiouanus* Blyth) die gleiche Rolle.

anderen Tieren, insbesondere der Ratte oder dem Hund, zu verdanken.

Atayal. Die Ratte bringt Reis bzw. Hirse aus einem unbekanntem, fernem Land (KOJIMA I: 35; MORI 1917: 264; SAYAMA II: 173; cf. KANEKO [1986–87]1994: 309).

Saisyat. Als sich die Ahnen noch von wilden Früchten ernährten, wuchs eine unbekannte Pflanze aus dem Kot eines Fuchses. Das war Hirse (SAYAMA V: 392; cf. S/O: 287; KANEKO [1986–87]1994: 309). Andere Version: Reis wächst wild nach einem Erdbeben (SAYAMA V: 401–402; cf. KANEKO [1986–87]1994: 309).

Bunun. Dorf Asang-Daingaz (Takivatan-Gruppe): Rispenhirse und/oder Hirse wuchs aus dem Hundekot (SAYAMA VI: II, 197; O/A: 616).

Rukai. Dorf Tuléka und Kungadavan: ein magischer Hund gab dem Urahnennpaar, das aus einem unter Wasser liegenden Stein geboren wurde, Hirsesenen aus einem unbekanntem Ort (KOJIMA V: 172–173).

Ähnliche Mythen sind sporadisch in Südostasien verbreitet. Ein Mythos der Angami-Naga lautet beispielsweise: »Man first found rice growing in the middle of a pool, and as the water was deep they could not get at the rice, so they sent the mouse to fetch the rice and the mouse fetched the rice. Then the man said to the mice, ›Come, take your share,‹ but the mice said, ›No, we cannot carry it as our heads are very small, please let us eat a little of your rice every day instead‹. So the man promised to let the mice do so, and so the mice continue to eat the rice of men« (HUTTON 1921: 269). In China erklärt man die Entstehung des Reises wie folgt: »Nach der Sintflut waren die Menschen sehr arm. Der Himmelsgott schickt ihnen die Haustiere herab. Sie sollen den Reis mitnehmen, aber nur der Hund nimmt ihn mit. Auf der Überfahrt durch ein Meer verliert der Hund alle Reiskörner bis auf das Korn auf der Schwanzspitze. Daher trägt der Reis nur oben an der Halm-Spitze Ähren« (EBERHARD 1937: 130). In Südchina kommen sowohl bei den Han-Chinesen als auch bei den ethnischen Minderheiten ähnliche Märchen vor (EBERHARD 1937: 130–131; ITÔ [1967]1971: 385–390; ÔBAYASHI 1990c: 44, 46–47), sind aber bei den Ureinwohnern Taiwans nur selten zu finden. Das würde besagen, daß dieses Motiv mit dem jüngeren Naßreisbau zusammen auftrat (EBERHARD 1937: 74, 1942b: 204, 1968: 210).

Entstehung der Nutzpflanzen aus dem Körper

(Typ-Nr. 32)

Der ausgeprägte Version des Hainuwele-Mythos wird von den Bunun berichtet: Einer wird zusammen mit einer Ranke begraben, die dann aus dem Grab wächst. Das ist die Entstehung der Süßkartoffel (Takivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI:

225; cf. KANEKO [1986–87]1994: 313).

Ami. Dorf Kiwit: Als die Ahnen nach Langasan kamen, bekamen sie verschiedene Getreidesamen aus den Leichenteilen einer weiblichen Gottheit (KOIZUMI 1932: 25). Dorf Kiwit und Morocan: Nakao, die Urahnin, hatte eines Tages Fieber und ihr Gesicht schwoll an. Als sie im Ohr bohrte, kamen Hirsesamen heraus (SAYAMA VII: 2–3, III; O/A: 447).

Bei den südlichen Stämmen Taiwans finden wir Mythen, in denen die Entstehung der Nutzpflanzen den Tod einer, oft schwangeren, Frau voraussetzt (Typ-Nr. 33 »Nutzpflanzen aus Unterwelt«).

Tsou. Dorf Paiciána (Saaroa-Gruppe): »When a man was digging out a huge wild yam, he happened to find a subterranean road leading to the Underworld, to where he and his wife climbed down a ladder. The Underworld people were taking a meal, but they only inhaled the vapour of the food. They served the couple with various kinds of food the couple had never seen. The man concealed the ›millet‹ in his nail, the bean in his navel and put on his head the head-gear made of the vine of sweet-potato, while his wife stuffed various things into her vagina. Consequently, her belly got so inflated that it was painful for her to climb up the ladder, and when the couple were back again on the earth, she heaved a sigh. Immediately there ensued a landslide which killed her, and only those brought back by the husband were propagated afterward among the people on earth« (SAYAMA IV: 168–169; cf. S/O: 582–583 — zitiert nach MABUCHI 1964: 29).

Rukai. Dorf Tarumak: »A certain pregnant woman carried her child on her back to get provisions. Maybe it was because she was out of supply and food the pregnant woman was struggling while carrying her baby with her. She returned struggling to go up. She arrived at the entrance of the cave leading to the underground, (which was also) a rest-place. ›Hay,‹ she yawned. Exactly she planted her stick into the ground, and she was still carrying on her head the provisions in the basket. The stick put forth shoots as a bamboo. The basket on her head grew as rattan of 'Adangasa. The hair turned into palm trees. The carried bodies turned into rock. The crossed straps became pebbles. The way to the underground cave was stuck, so we could not go underground any more. The pregnant woman had stuck the passage. Thus 'Adangasa became a tabooed place« (LI P. J. 1975: 212–217).

Paiwan. Dorf Pulti: »*Salmudj*¹⁵ visited the Underworld and acquired the ›millet‹

¹⁵ Nach MABUCHI ist *Salmudj* »an ancestor or a demigod ancestor« (MABUCHI 1964: 30).

and the *pok*¹⁶. The next time he visited the Underworld again and did not return home for a long time. His pregnant wife went out of the house in search of her husband, and fell to her death in a hole near the village. Since then the people became mortal« (KOJIMA V: 177–178 — zitiert mit Änderungen nach MABUCHI 1964: 30–31). Ähnliche Mythen werden auch von den Dörfern Kadadjalan (KOJIMA V: 178) und Ka-Paiwan-an (KOJIMA V: 178–179, 322) berichtet.

In diesem Zusammenhang ist der folgende Puyuma-Mythos (aus Katipul) interessant: »Once there were a couple and two children. The people suffered from drought and famine and they had to fetch water far deep in the Underworld which they could reach through a very narrow passage. When the couple went there, the wife was pregnant. The passage was so narrow that her body got stuck somewhere on the way to the Underworld. Because their parents did not return home, the two children went down the passage in search of them. When they found the mother, she gave them the *dademeng* (a bird similar to the quail), the seed of the *siak* (translated as the pumpkin)¹⁷, and other things. The mother said to them: ›When the *dademeng* flaps its wings, the granary will be filled by millet (*Setaria italica*) and the water vessel with water. When the *siak* grows from the seed, take and cut open only the flat-shaped fruits from which you will obtain (various kinds of) grain«. And indeed the grains came out of the flat-shaped fruits. The next day several kinds of animals came out of the round-shaped fruits of the *siak* left in the field and ravaged the grains in the village. The people drove the animals to the mountain and these were the ancestors of the wild boar and deer. Some animals wanted to remain in the village and became pigs« (O/A: 324–327 — zitiert mit Änderungen nach MABUCHI 1964: 32–33).

Wie MABUCHI (1964: 33) bereits äußerte, erwähnt diese Mythe nicht deutlich den Ursprung der Getreidesorten, doch ihr Kontext weist darauf hin. Diese Mythe erzählt, zusammen mit den Saaroa- und Paiwan-Mythen, daß die Nutzpflanzen aus der Unterwelt stammen. Dort starb eine Schwangere, aus deren Körperteilen die Nutzpflanzen entstanden. Hier könnte es sich um Reste der Hainuwele-Mythen handeln.

Wie oben erwähnt, sind die Hainuwele-Mythen in der austronesischen Welt sehr weit verbreitet. Aus Indochina sind dagegen nur wenige Beispiele dieser Mythen

¹⁶ Eine Bohnenart. »Equivalent to the *layan* of the Bunun« (MABUCHI 1964: 30).

¹⁷ »Courge citrouille (*Cucurbita pepo* L.)« oder »melon (*Cucumis melo*)« (CAUQUELIN 1991a: 192).

III *Wirtschaftsformen*

bekannt. Folgendes ist ein hierher gehörender Mythos der Lao (Vat Sisaket in Vientiane), der nach gekürzter Übersetzung TERWIELs wiedergegeben wird: »At the time of the Buddha Kukusanto¹⁸, celestial rice was growing in the park of King Virupakkha. The rice stalk was no less than seven *kam* in diameter (approx. 7 x 20 cms, = 1.4 m. — TERWIEL) and the kernels were five *kam* in diameter and five spans long. At first people did not recognize this as fruit, but a hermit explained how to use the celestial nourishment. Eight thousand years later, at the time of the second Buddha, Konak'om¹⁹, the rice had shrunk to four *kam* in diameter and four spans in length; and for the next 7,000 years people knew no famine or poverty.

Then there lived a very bad-tempered widow. Her seven husbands had died and she had no children or nephews. This widow went searching for wood with which to construct a granary. But, before this building was finished, the rice flew through the air and piled up under it. The angry old woman muttered, took a club and smashed the rice to smithereens. The tiny fragments rose into the sky and flew over the border into the thick forest. These were given the name of taro. The smaller fragments fell into the bosom of the forest and were called tubers. The rice, that is the rice-soul, was most irritated and urged the tiniest bits to flee to the forests and caves. It went to live in the original lake and did not return (to humans — TERWIEL); from this time onwards the rice called the ›Time of the Disappearance‹. The angry rice maintained a grudge against humans, and all humans died of hunger. The famine lasted a thousand years.

One day a rich man's son went into the forest to search for food. After several nights he came to a stream where a golden carp lived. Hit by the harpoon of the rich man's son, the fish cried out, ›I'm dying‹. The sound reached the king of the fishes who, putting on a conical hat, went to ask the rich man's son to free the golden carp. In exchange he offered a treasure: Nang K'osop. The rich man's son agreed and released the carp. Nang K'osop was summoned. However, he was unable to move her. Two deities, one in the shape of a golden deer and the other in the guise of a parakeet, appeared and managed to persuade her to come and save mankind from famine.

¹⁸ The Buddha Kakusandha, first of the five Buddhas of the present *Bhaddakappa*. — Anm. von TERWIEL.

¹⁹ The Buddha Konagamano, second of the five Buddhas of the present *Bhaddakappa*. — TERWIEL.

Then came the time of Buddha Kassapa²⁰, when rice was only three *kam* in diameter and three spans in length. Six thousand years later came the time of the Buddha Gautama, when rice was only one-and-a-half *kam* in diameter and one span long.

Exactly 1,012 years after the death of Gautama, there began the reign of an evil and sinful king. Rain stopped falling, drought hit the countryside and the people suffered famine. The evil king used the occasion to hoard rice and sell it at great profit. Nang K'osop decided to go back to her old hiding place on the mountain of the Rock of the Tortoise Lake, where a hermit also resided.

After the famine had endured for 320 years, and many people had died, an old slave and his wife, both of them in a pitiable state, went into the forest and begged the hermit for food. He offered them Nang K'osop, who protested, recollecting that once an old woman had beaten her and that later she had been sold by the evil king. Then the hermit, fearing that Buddhism would disappear if he did not act, tore Nang K'osop's body to pieces and the fragments changed into black rice, white rice, Annam rice and glutinous rice. Nang K'osop did not resist; she held her breath and died. Her body swelled up and became a stone. Stretched out on her back, her feet in the air, there she rests at the top of the promontory. Later, when Buddha Maitreya²¹ will be born into this world, all rice varieties will reunify to become the original rice.

The hermit told the old couple to take the rice, to plant it and watch over it with great care. But the rice did not thrive and the hermit realized that he had forgotten something. He took the wings and tail, which became the ›Rice Mother‹, while the liver and heart became the ›heart of the rice‹, or the ›commencing rice‹. From the goddess's spine, ribs and tibia the hermit made a pole, and from her stomach and entrails, a flag. Her nerves, blood, dark and beautiful eyes, mouth, teeth and head were changed into two spirits, called Phi Ta H'êk, each with a single eye. The rice recuperated. The two old people recited the proper sacred words and they gave water to the rice, and it proliferated« (ARCHAIMBAULT 1959: 1278–93 — zitiert nach TERWIEL 1994: 6–7).

Hier verwandelten sich die Körperteile der weiblichen Reisgottheit *Nang K'osop* in verschiedene Reisarten und Gegenstände: schwarzen Reis, weißen Reis, Annamreis,

²⁰ The Buddha Kassapa is the third of the five Buddha in the present *Bhaddakappa*, the one directly preceding the historical Buddha. — TERWIEL.

²¹ The Buddha-to-come, last of the Buddhas in the present *Bhaddakappa*. — TERWIEL.

Klebreis usw. Obwohl weitgehend buddhistisch gefärbt, lassen sie doch zwei Motive erkennen, die in Südostasien weit verbreitet sind, wie bereits TERWIEL bemerkte. Zum einen wird erzählt, daß das Reiskorn früher größer als heute war; zum andern, wie der Reis bzw. die Reisseele floh und wieder zurückkam. Also Motive, die wir unten im Rahmen des Goldenen Zeitalters besprechen werden.

Von den südchinesischen ethnischen Minderheiten sind Reste der Hainuwele-Mythen überliefert, in denen: der Reis aus der Milch einer weiblichen Gottheit entstand (Yao und Tujia Guangdong); Samen im Körper eines Tieres, insbesondere eines Vogels gefunden wurden (sporadisch aber weit verbreitet); das Prometheus-Motiv erzählt wird, wobei der Dieb stirbt (Buyi, Sui, Bai, Miao); jemandes Tod eine gute Ernte zur Folge hat (Buyi, Achang, Wa etc.) (ÔBAYASHI 1990c: 44–45).

Der folgende Mythos in *Shan-hai-ching* (Hai-nei-ching) wird auch als ein fragmentarischer Überrest der Hainuwele-Mythe interpretiert: »Im Südwesten, in der Nähe des Schwarzen Wassers ist die Heide des Tu-kuang. Hier ist Hou-chi, der Begründer der Chou-Dynastie und die Agrargottheit, begraben. Hier gibt es wohl schmeckende Bohnen, Reis, Rispen- und Fingerhirse, die so zart wie Fett sind. Verschiedene Getreidearten wachsen natürlich und üppig zu jeder Jahreszeit. Der *luan*-Vogel singt, der *fêng*-Vogel tanzt. Außerdem blüht hier der Baum des wundersamen Alters und trägt Früchte. Verschiedene Pflanzen wuchern, verschiedene Tiere scharen sich dort zusammen. Die Gräser und Blumen welken nie«. Nach der Anmerkung von YANG Shên liest die Heide des Tu-kuang im heutigen Chengdu, Sichuan. Bemerkenswert ist, daß die angegebenen Getreidearten denjenigen sehr ähnlich sind, die im japanischen Hainuwele-Mythos auftreten. ÔBAYASHI hält es deswegen für möglich, daß Hainuwele-Mythen einst auch in Südchina weit verbreitet waren, dann aber durch die Ausbreitung von Prometheus-Mythen verdrängt wurden (ÔBAYASHI 1973: 74).

Die Hainuwele-Mythen in klassischer japanischer Mythologie lauten wie folgt: Oben auf dem Kopf der Gottheit Waku-musubi »entstanden die Seidenraupe und der Maulbeerbaum, und in ihrem Nabel entstanden die fünf Körnerfrüchte« (*Nihonshoki*. FLORENZ 1901: 34, 1919: 133).

In einer anderen Version geschah ähnliches, nachdem der Mondgott Tsukuyomi-no-Mikoto²², der jüngere Bruder der Sonnengöttin Amaterasu-Ohomikami, auf ihren Befehl hin aus der überirdischen Welt auf die Erde hinabkam: »Als nun Ama-terasu Oho-mi-kami sich im Himmel befand, sprach sie: ›Ich höre, dass im Mittellande des Schilfgefildes (die Göttin) Uke-mochi no Kami ist. Du Tsuki-yo-mi no Mikoto

²² FLORENZ schreibt »Tsuki-yo-mi no Mikoto«.

sollst hingehen und dich nach ihr erkundigen!« Als Tsuki-yo-mi no Mikoto den Befehl erhalten hatte, stieg er hinab und begab sich nach dem Ort, wo Uke-mochi no Kami war. Uke-mochi no Kami drehte hierauf ihren Kopf und wandte ihn nach dem Lande hin, worauf aus ihrem Munde gekochter Reis herauskam; ferner als sie ihn dem Meere zuwandte, kamen aus ihrem Munde breitflossige Dinge und schmalflossige Dinge; ferner als sie ihn den Bergen zuwandte, kamen aus ihrem Munde hartfellige Dinge und weichfellige Dinge. Diese verschiedenen Dinge wurden sämtlich bereit hingestellt auf hundert Tischen und (Tsui-yo-mi no Mikoto) wurde damit bewirtet. Da wurde Tsuki-yo-mi no Mikoto vor Zorn rot und sprach: »Wie schmutzig! wie gemein! Wie kannst du es wagen mich mit aus deinem Munde ausgespienen Dingen zu bewirten!« Hierauf zog er sein Schwert und tötete sie. Darauf kehrte er zurück und erstattete einen Bericht von seiner Mission, indem er die Vorgänge genau mit allen Einzelheiten erzählte. Da wurde Ama-terasu Oho-mi-kami überaus zornig und sprach: »Du bist ein böser Gott! Ich will dich nicht (länger) von Angesicht zu Angesicht sehen!« Hierauf trennte sie sich von Tsuki-yo-mi no Mikoto durch einen Tag und eine Nacht und sie wohnten von einander getrennt« (*Nihonshoki*. FLORENZ 1901: 70–71, 1919: 144–145).

In einer anderen Version spielt (Haya-)Susanowo-no-Mikoto, der jüngere Bruder von Amaterasu-Ohomikami und Tsukuyomi-no-Mikoto, die Rolle des Mörders: Er bat Oho-ge-tsu-hime no Kami, die Nahrungsgöttin, »um Nahrung. Da nahm Oho-ge-tsu-hime allerhand leckere Dinge aus Nase, Mund und Hinterem und richtete daraus allerlei her und bot es ihm dar. Während dessen stand Haya-Susanowo no Mikoto dabei und beobachtete ihre Handlungen, und da er der Meinung war, daß sie ihm schmutzige Dinge darbot, tötete er sofort diese Oho-ge-tsu-hime no Kami. Die Dinge, welche nun aus dem Körper der getöteten Gottheit entstanden, waren diese: in ihrem Kopfe entstand die Seidenraupe, in ihren beiden Augen entstanden Reissamenkörner, in ihren beiden Ohren entstand die Hirse, in ihrer Nase entstand die Adzuki Bohne, in ihrer Scham entstand die Gerste, in ihrem Hinteren entstand die große Bohne. Daher ließ Kami-musubi Mi-oya no Mikoto dieselben nehmen und als Samen verwenden« (*Kojiki*. FLORENZ 1919: 41–42).

Diese Mythen sind Belege dafür, daß es in Japan schon zu Anfang des 8. Jhs. Hainuwele-Sagen gab. Ähnliche Erzählungen haben sich bis zur modernen Zeit auf den Ryûkyû-Inseln erhalten (ÔBAYASHI 1984b: 171–173).

Bei den Austronesiern finden wir Mythen, in denen der Schmutz der göttlichen Frau zur Nahrung wurde (HATT 1951: 884, 889–890, 892). In den Mythen der Völker Südwestchinas wurde der Schmutz einer Göttin statt zu Nahrung zu Salz (ONOHARA 1996: 68–69).

Eine interessante Parallele der Hainuwele-Mythen findet sich in den Sintflut-Sagen

der Saisiyat, in denen der Körper eines Urahnen zerstückelt wird, aus dessen Teilen die Bevölkerung entstand. Ein Mythos lautet beispielsweise: »Die Menschen wurden von der Flut ausgerettet. Ein Mensch rettete sich in einem Webstuhl auf den Gipfel des Papakwaka' (Ch. Ta-pa-chien-shan). Dort lebte ein Greis namens 'Opoh na Bo'on, der ihn an Land zog und zerstückelte. Die Leichenteile warf er ins Wasser. Aus dem Fleisch wurden die Saisiyat, aus den Därmen die Chinesen²³ und aus den Knochen die Ataya²⁴« (UTSUSHIKAWA *u. a.* 1935: 101 — zitiert mit Änderungen nach KANEKO [1986–87]1994: 303; Varianten bei SAYAMA V: 362; KOJIMA III: 7; cf. S/O: 1923: 21–22, 180). Bei dieser Mythe könnte es sich vielleicht um eine Variante desselben Weltbildes handeln.

Über die kulturhistorische Stellung des Hainuwele-Mythologems äußerte ÔBAYASHI zwei Ansichten. Die eine ist wie folgt: »The Hainuwele mythologem is closely associated with the Austronesians. Yet the absence of this mythologem in Formosa suggests that the association did not come into being until after the separation of the Formosan branch from the main body of the Austronesian language family« (ÔBAYASHI 1985: 167). Der anderen Auffassung ÔBAYASHIs zufolge waren die Hainuwele-Mythen einst in Südchina und auf dem Festland Südostasiens weit verbreitet. Sie wurden einerseits in die austronesische Inselwelt (einschließlich Taiwan) gebracht; andererseits nach Japan. Später wurden sie im kontinentalen Südostasien (inklusive Südchina) von anderen Mythentypen verdrängt (ÔBAYASHI 1999b: 260–261). Beim gegenwärtigen Stand unserer Kenntnis müssen wir diese Frage offen lassen.

Ursprung von Betel und Tabak

Oft zählt man die Mythen über den Ursprung von Tabak, Betelpalme und -pfeffer zum Hainuweletyp.

Das Betelkauen ist in Südchina, Indochina, Südasien, Indonesien, Mikronesien, Melanesien (einschließlich Neuguinea), Madagaskar und Ostafrika verbreitet (LEBRUN 1949: 706–708; KRENGER 1957; STÖHR 1982; KOBAYASHI 1986: 23–24; ROONEY 1993: xii, 2). Auf Taiwan war es eigentlich bei den Ami, Puyuma, Rukai, Paiwan und Yami üblich (SEGAWA 1953: 60; MABUCHI 1964: 33). Nach INÔ

²³ Daher sind sie langlebig und zäh — Interpretation von KANEKO.

²⁴ Daher sind sind hartnäckig — Interpretation KANEKOs.

kauten die Tsou und örtlich die Peipo Betel (INÔ 1907b; cf. KOKUBU 1981a: 333–334). Archäologisch sind bei der Ausgrabung in Peinan (Südosttaiwan) Zahnverfärbung, die für spätneolithisches Betelkauen spricht, belegt worden (LIEN 1991 — zitiert bei BELLWOOD 1997: 217).

HEINE-GELDERN schrieb: »Das Verbreitungsgebiet des Betelkauens ist sehr groß. Außerhalb Südostasiens umfaßt es im Osten den größten Teil Melanesiens, im Norden des südliche China, im Westen Vorderindien, Ceylon, die Malediven und Lakkadiven. Angesichts dieser weiten Verbreitung und des allem Anschein nach ziemlich hohen Alters des Betelgenusses ist es um so bemerkenswerter, daß er gerade in Südostasien bei einer ganzen Reihe von Völkern fehlt: nicht nur, abgesehen von ganz jungen Einflüssen, bei den Primitivvölkern, sondern auch auf Engano und den Mentawai-Inseln, bei einem Teil der Bergstämme von Assam und Birma, insbesondere bei mehreren Nagastämmen, ferner bei einigen Stämmen Formosas und der Philippinen (z.B. den Bontok-Igorot) und in einem großen Teil des inneren Borneo. Das Betelkauen scheint jedoch überall im Vordringen begriffen zu sein und verdrängt z.B. bei den Katschin Birmas und in Innerborneo, wo es eine ganz neue Einführung ist, immer mehr den Tabakgenuß« (HEINE-GELDERN 1923: 812–813). Abgesehen vom Verdrängen des Tabakgenusses, erkennt man im heutigen Taiwan das Resultat des nördlichen Vordringens von Betelgenuß.

Nun wenden wir uns den Mythen zu. Die betreffenden Mythen finden wir bei den Ami vor. Nach der Version des Dorfs Fata'an starb eine Jungfrau, aus deren Grab die Betelpalme und -pfeffer wuchsen (SAYAMA VII: 214). Eine Variante aus Morocan lautet: »Ein Schamane und eine Schamanin verübten nach einem Ehebruch Selbstmord. Aus ihrem Grab wuchs die Betelpalme, aus seinem der Betelpfeffer, der sich um die Betelpalme rankte« (SAYAMA VII: 111; cf. KANEKO [1986–87]1994: 312). Bei einer Nan-shih-Ami-Version geht es auch um Ehebruch (SAYAMA VII: 282). Dorf Kiwit: eine Frau stirbt zeitlich vor ihrem Mann und sucht ihn durch Betel zu trösten (SAYAMA VII: 84).

Nan-shih-Ami: Eine junge Frau verübte Selbstmord, weil sie keinen Partner finden konnte (andere Version: weil der Geliebte starb). Sie wies die Eltern an, zum Trost die Blätter des Strauches zu rauchen, der aus ihrem Grab wachsen würde. Das war der Ursprung des Tabaks (SAYAMA VII: 282–283; Falangaw. SAYAMA VIII: 76; cf. KANEKO [1986–87]1994: 312). In anderen Versionen wuchs der Tabak aus dem Grab eines Mannes (Kiwit. SAYAMA VII: 84; Fataan. SAYAMA VII: 214). In der Morocan-Mythe wachsen zwei Arten von Tabak aus den Gräbern von Bruder und Schwester, die nach dem Inzest Selbstmord begingen (SAYAMA VII: 110; KANEKO [1986–87]1994: 312).

Es fällt auf, daß die Liebe in irgend einer Form in all diesen Mythen eine wichtige Rolle spielt. Das beruht wohl auf die Tatsache, daß Betel und Tabak sowohl auf Taiwan als auch überall in Südostasien eine Verbindung beider Geschlechter bieten bzw. konnotieren (cf. NOTANI 1934: 154; HÖLLMANN 1984: 234). In Südostasien »Betel is considered a significant element in fostering both social and sexual relationships between a male and a female and nowhere is this more prominent than in the language, folklore, and poetry of the region. It has even penetrated the vocabulary as numerous words from the equivalent of ›betel‹ relate to a union between the male and the female. In Malay, for example, compounds of *pinang* (areca-nut) mean ›to court‹ or ›to propose‹. *Meminang* is ›to ask in marriage‹ and *pinang* is ›betrothal‹. *Pinang muda* is a euphemism for a go-between of lovers and draws a matching halves. *Sireh*, the Malay word for betel leaf, means ›a young girl who is eligible for marriage‹. *Leko passiko* (›a bundle of betel leaves‹) is an offer of marriage in Makassar. *Khan mak* (›a basin of betel nut‹) refers to a wedding in both Thai and Lao. In Thailand today, the phrase means a present for an engagement« (ROONEY 1993: 34–35). »Über die Gründe dieser bemerkenswerten Bindung von Betel und Sexualität läßt sich nur mutmaßen,« sagt STÖHR, aber vielleicht »spielen die angeblich aphrodisische Wirkung des Betels und die mehr oder minder phallische Form der Arekanuß eine Rolle« (STÖHR 1982: 965).

Einen ähnlichen Charakter hat auch der Tabak in Südostasien: »Weitaus öfter wird jedoch der Tabak dazu verwendet, um Beziehungen zum anderen Geschlecht anzuknüpfen oder zu vertiefen« (HÖLLMANN 1988: 116). Bei den Karen in Thailand z.B. tauscht das Paar manchmal Tabakpfeifen aus, um damit die Bindung zu symbolisieren. Bei den Palawan wird der Bund fürs Leben durch den gemeinsamen Genuß einer *cigarette nuptiale* besiegelt (HÖLLMANN 1988: 118).

Die Entstehung des Betels, Tabaks und Opiums aus dem Leichnam bzw. dem Grab wird weltweit erzählt (cf. THOMPSON A2611.2. »Tobacco from grave of bad woman«, E631.5.1. »Reincarnation as tobacco plant«, E694.2. »Frustrated woman reborn as tobacco plant«.).

In der Version der Penobscot (im Nordöstlichen Waldland Nordamerikas) sind z.B. die folgenden Elemente enthalten: »Maize identified with a woman. She marries a young Indian whose tribe is suffering from famine. Her husband discovers that she meets an illicit lover, a snake. Upon her own request she is immolated by her husband who — obeying her orders — drags her body among the stumps of a clearing in the forest, where afterwards maize and tobacco sprout forth. She tells him that she is the mother of corn and tobacco« (SPECK 1935: 75 — zitiert nach

HATT 1951: 856).

Eine Mythe der Cuna (Panama) lautet: »Ein Mann, der den mythischen Namen des Tabaks trägt, folgt seiner Frau in die Unterwelt zum Hause ihres Vaters, des Häuptlings des Pfeffers. Trotz der Warnung seiner Frau, nicht aufzusehen, blickt er zur Decke, wo eine Menge Pfefferzweige aufgehängt sind. Er beginnt schrecklich zu husten, fällt vornüber auf den Boden und stirbt, bevor seine Frau zur Stelle ist. Der Vater der Frau begräbt den Toten in der Mitte eines Feldes in der Nähe des Hauses und beauftragt den Sohn des Verstorbenen, täglich zweimal hinauszugehen und nachzuschauen, was in der Mitte des Feldes gewachsen sei. Nach einer Reihe von Tagen berichtet der Enkel dem Großvater, daß fünf verschiedene neue und unbekannte Pflanzen gerade in der Mitte des Feldes hervorgekommen seien. Es sind dies der Tabak, die oben erwähnten Bisep oder Jagdzauberpflanzen der Cuna, sowie drei weitere ebenfalls zur Jagdmagie verwendete hocharomatische Pflanzen. Als diese alle sehr wichtigen Pflanzen groß genug sind, geht der Alte mit vier Frauen hinaus, um sie in Körben einzusammeln. Darauf stellt er erstmalig mit vier Männern zusammen die großen Tabakrollen her, wobei bemerkenswert ist, daß die drei letztgenannten Jagdzauberpflanzen hierbei mit dem Tabak vermischt werden« (WASSÉN 1938: 137ff. — nach ZERRIES 1952: 69–70).

Den Südasiaten sind ähnliche Mythen keineswegs fremd gewesen (HÖLLMANN 1988: 127–128). Die in China erscheinenden Motive sind: »1. Eine Frau stirbt; 2. Aus ihrem Grab wächst ein Busch; 3. Der Mann nutzt diese Pflanze, und sieht im Opiumrausch seine Frau wieder« (EBERHARD 1937: 132; cf. ÔBAYASHI 1973: 69–70). Die betreffenden Erzählungen sind in Fujian, Jiangsu, Guangdong und Annan verbreitet. In Südchina (Guandong, Guangxi, Yunnan und Fujian) handelt es sich statt um Opium um Arekanuß und in Jiangsu um Tabak. EBERHARD meinte: »die Berichte über das Opium und den Tabak sind wohl kaum sehr alt. Der über das Betelkauen kann älter sein. Anhalte über früheres Vorkommen sind mir nicht bekannt« (EBERHARD 1937: 132–133). Später vermutete er aber, daß die Märchen, die sich eigentlich auf den Betelnuß bezogen, auf Tabak und Opium übertragen wurden (EBERHARD 1942b: 292–293, 1968: 289–290).

Tabak wurde wahrscheinlich am Ende des 17. Jh. auf Taiwan eingeführt (HÖLLMANN 1984: 223–225) und bei allen dortigen Ethnien außer den Yami genossen (Anonym 1908; KÔNO 1927). Kamen die betreffenden Märchen mit dem Tabak zusammen nach Taiwan? Oder wurden die bereits existierenden Märchen über die Entstehung der Betelpalme auf den Tabak angewandt? Daß wir, obwohl sich der Tabak auf der ganzen Insel verbreitete, die Erzählungen nur von den Ami kennen, spricht für die letztere Möglichkeit. Ob diese Erzählungen allerdings ursprünglich mit Hainuwele-Mythen historisch-genetisch zusammenhängen, ist fraglich, wenn

man die folgenden drei Punkte in Betracht zieht. Erstens: die Hainuwele-Mythen beziehen sich meistens auf mehrere Pflanzen, während die Betel- bzw. Tabak-Mythen sich nur auf eine Pflanze beziehen. Zweitens weisen die zuletzt genannten Erzählungen eine spezifische Verbindung mit einer Genußpflanze auf, mit deren Wanderung sie möglicherweise zusammen verbreitet wurden. Diese Genußmittel spielen drittens eine soziale Rolle. Sie verbinden symbolisch die beiden Geschlechter, was als Hintergrund der Erzählinhalte dient.

Magischer Kürbis

(Typ-Nr. 35)

Diese Märchen sind den Atayal-Propert, Saisiyat, Bunun, Rukai, Paiwan, Puyuma und Ami bekannt. Sie sind besonders bei den Saisiyat, Bunun, Paiwan und Ami weit verbreitet.

An anderer Stelle (YAMADA 2002: 282) wurde bereits die folgende Erzählung der Ami vorgestellt: Als erst wenige Vorfahren im Dorf Naromaan wohnten, kam ein vornehmer Herr aus dem Himmel herab, verheiratete sich mit einer Ami-Frau. Aber der Herr arbeitete nicht, und stellte jeden Tag zu Hause Kreisel her. Eines Tages ging er auf das Feld mit zwei bis drei Körben voll von Kreiseln. Als er auf dem Feld die Kreisel herausnahm und sagte: »Dreht euch!«, gingen hunderte von Kreiseln in alle Richtungen, drehten sich wie der Wirbelwind. Im selben Augenblick wurde das große Feld bis in alle Ecken und Winkel gerodet und für die Aussaat vorbereitet. Als der Herr das sah, lächelte er und rief die magischen Kreisel wieder in die Körbe zurück. Er pflanzte dann drei Arten Bambus, die *fasay*, *awl* und *fitinay* hießen, und einen Kürbis (*tananoman*). Sie alle gediehen gut. Als der himmlische Mann die Pflanzen sammelte und schnitt, kam Klebreis aus dem *fasay*-Bambus heraus, Hirse aus dem *awl*-Bambus, zahlreiche kleine Schweine aus dem *fitinay*-Bambus und Reis aus dem Kürbis. Daraufhin lernten die Ami, die zuvor nur Flaschen- und Gartenkürbis u.ä. gegessen hatten, verschiedene Nahrungsmittel kennen. Nach dieser kulturheroischen Tat soll der Mann in die Oberwelt verschwunden sein (Nan-shih-Ami. KOJIMA II: 15–16).

Nachdem auf einige Varianten hingewiesen wurde, schrieb ich in dem genannten Aufsatz: »Diese Mythen gehören zweifellos zu einer Reihe von Überlieferungen über den magischen Kürbis, die auf der in Südchina und Südostasien weit verbreiteten Idee des Kürbis als Lebensquelle beruhen (cf. ÔBAYASHI 1973: 209). Sie können aber auch mit den bei den taiwanesischen Ureinwohnern vorhandenen Erzählungen von Heirat mit himmlischen Wesen (cf. RIFTIN 1998: 280–291) verwandt sein.

Jedoch ist bei den obigen Mythen charakteristisch, daß magische Kreisel auftauchen, mit deren Hilfe ein überirdischer Kulturheros die Nutzpflanzen auf die irdische Welt brachte. Es handelt sich hierbei also um eine Überlieferung, in der das Kreiseln und der Ackerbau assoziiert sind« (YAMADA 2002: 282).

Inzwischen habe ich meine Interpretation dieser Mythen modifiziert. Das überirdische Wesen, das in diesen Überlieferungen auftritt, stellt örtlich den personifizierten Donner dar (At-Pr, Ss, Bn). Obwohl in den Ami-Versionen davon nicht die Rede ist, gibt es Grund zu der Annahme, daß der uns hier begegnende Kreisel für dieselbe Interpretation sprechen könnte. Das Schwirren und Brummen des Kreisels wurde nämlich in Indonesien mit dem Donner assoziiert (cf. YAMADA 2002: 271). Auch in Malaysia erzählte man früher, daß sich die toten Mediziner in einem Kreiselwettkampf messen würden. Jedesmal, wenn sie mit dem Seil den Kreisel schleudern, blitze es, und es donnere, wenn der surrende Kreisel über den Himmelboden wirbele. Aber: »Heute werden solche Geschichten nur noch belächelt« (HOLLER 1989: 97–98; cf. YAMADA 2002: 273). Gewiß ist noch kein Nachweis gefunden, daß die Ami irgendeine Form von Assoziation zwischen dem Kreisel und dem Donner kennen, doch scheint mir das angesichts von südostasiatischen Traditionen wahrscheinlich.

Märchen des Körnerfrüchte beinhaltenden magischen Kürbis finden wir in Südost- und Ostasien (HO 1971: 329–335). Eine Überlieferung der Santal, die sprachlich zu den Austroasiaten gehören, lautet z.B.: »There was a man who had six sons and two daughters, and he died leaving his wife pregnant with a ninth child. And when the child was born it proved to be a monkey....

One day his elder brothers began to clear the jungle for cultivation and the monkey boy took a hatchet and went with them; he asked where he could clear land for himself and in fun they showed him the place where the jungle was thickest. So he went there and drove his hatchet into the trunk of a tree and then returned and watched his brothers working hard clearing the scrub, and when they had finished their work he went and fetched his hatchet and returned home with them. Every day he did the same, and one day his brothers asked why he spent all his time with them. He said that he only came to them when he was tired of cutting down trees. They laughed at this and said that they would like to see his clearing; so he took them to the place and to their astonishment they saw a large clearing, bigger than they had been able to make for themselves. Then the brothers burnt the jungle they had cut down and began to plough the land.

But the monkey boy's mother had no plough or cattle nor any seed rice. The only thing in the house was a pumpkin; so he took the seed out of the pumpkin and sowed it in his clearing. His brothers asked what he had sown and he told them

rice.

The brothers ploughed and sowed and used to go daily to watch the growing crop, and one day they went to have a look at the monkey's crop and they saw that it was pumpkins and not rice and they laughed at him. When their crop was ripe, the brothers prepared to offer the first fruits and the monkey boy watched them that he might observe the same ceremonies as they. One day they brought home the first fruits and offered them to the *bongas*, and they invited the monkey boy and his mother to come to the feast which followed the offering.

They both went and enjoyed themselves. Two or three days later the monkey boy said that he would also have a feast of first fruits; so he told his mother to clear the courtyard and invited his brothers and he purified himself and went to his clearing and brought home the biggest pumpkin that had grown there. This he offered to the spirits. He sliced off the top of it as if it were the head of a fowl, and as he did so he saw that the inside was full of rice. He called his mother and they filled a winnowing fan with the rice and there was enough besides to nearly fill a basket, they were delighted at this windfall but kept the matter secret lest they should be robbed. The monkey boy told his mother to be sure and cook enough rice so that his brothers and their wives might have as much as ever they eat, and not merely a small helping such as they had given him, and if necessary he would go and fetch another pumpkin; so his mother boiled the rice. When the time fixed for the feast came, nothing was to be seen of the brothers because they did not expect that there would really be anything for them to eat; so the monkey boy went and fetched them, and when they came to the feast they were astonished to have as much rice as they could eat. When the crop was quite ripe the monkey boy gathered all the pumpkins and got sufficient rice from them to last for the whole year« (BOMPAS 1909: 56–58 — nach HO 1971: 332–334).

In diesem Märchen erscheint die Kombination von magischer Feldarbeit und magischem Kürbis, die uns auf Taiwan begegnet hat. In der folgenden Mythe aus Aurora (Neuen Hebriden) stoßen wir auf eine andere Kombination: Schwanenjungfrau und magische Feldarbeit: »This is about the women that they say belonged to heaven, and had wings like birds; and they came down to earth to bathe in the sea, and when they bathed they took off their wings. And as Qatu was going about, he chanced to see them; and he took up one pair of wings and went back into the village and buried them at the foot of the main pillar of his house. Then he went back again and watched them. And when they had finished bathing they went and took up their wings and flew up to heaven; but one could not fly because Qat had stolen her wings, and she was crying. So Qat goes up to her, and speaks deceitfully to her and asks her, What are you crying for? And she says, They have taken away

my wings. Then he takes her to his house and marries her. And Qat's mother takes her and they go to work; and when the leaf of a yam touches her there are yams as if someone had already dug them up, and if a leaf of a banana again had touched her, just a single one, all the bananas were ripe at once. But when Qat's mother saw that things were so she scolded her; but not Qat; he was gone shooting birds. And when Qat's mother scolded her she went back into the village; and she sits beside the post of the house and cries. And as she cried her tears flowed down upon the ground and made a deep hole; and the tears drop down and strike upon her wings, and she scratches away the earth and finds them, and flies back again to heaven. And when Qat was come home from shooting he sees that she is not there, and scolds his mother. Then he kills every one of his pigs, and fastens points to very many arrows, and climbs up on the top of his house, and shoots up to the sky. And when he sees that the arrow does not fall back he shoots again and hits the first arrow. And he shoots many times, and always hits, and the arrows reach down to the earth. And, behold, there is a banyan root following the arrows, and Qat takes a basket of pig's flesh in his hand and climbs up to heaven to seek his wife. And he finds a person hoeing; and he finds his wife and takes her back; and he says to the person who is hoeing, When you see a banyan root don't disturb it. But as the two went down by the banyan root and had not yet reached the ground, that person chopped the root off, and Qat fell down and was killed, and the woman flew back to heaven. That is the end of it« (CODRINGTON 1891: 397–398).

Nicht nur von der magischen Arbeit, sondern auch von der Pfeilkette, also ein Motiv, das im zirkumpazifischen Raum weit verbreitet ist (cf. BOAS [1914]1940: 461; FROBENIUS 1898: 133, 150–153, 169–181, [1901]1909: 297–348; PETTAZZONI 1924; FISCHER, H. T. 1932: 236–237; HATT 1949: 40–48; YAMADA 1997a: 29–31), ist hier die Rede.

Das Motiv der magischen Feldarbeit und dem magischen Kürbis könnte insgesamt mit dem Goldenen Zeitalter einerseits, in dem man nicht zu arbeiten brauchte, und mit der Schwanenjungfrau andererseits, die schwere Aufgaben erfüllt (cf. FROBENIUS 1904a: 304–333; DIXON 1916a, b: 64, 138–139, 206–210, 294–295, 302; KÜHN 1938; SEKI 1942; LESSA 1961: 120–167), verwandt sein.

Sie scheinen auch mit den in Südchina und Hinterindien sowie auf Taiwan (Typ-Nr. 15) weit verbreiteten Motiven von Entstehung der Menschheit aus dem Kürbis (KÜHN 1935: 57–59, 134–135) oder vom Kürbis als Flüchtlingsschiff bei der Sintflut (WALK 1949: *passim*) verwandt zu sein. Hier ist die Idee des Kürbis als Lebensquelle erkennbar (cf. HO 1971: 113; ÔBAYASHI 1973: 209; EGLI 1989: 331–334).

Hier sollte ferner darauf hingewiesen werden, daß die Rukai in Tamalakau beim Fest (*parisi*) nach der Hirsesaat einen Kürbis mit gekochter Hirse und zwei Stück

Schweineschmalz füllten, um das Glück beim Feldbau sowie bei der Jagd zu sichern (SAYAMA V: 74–75).

Nutzpflanzen von Jenseits des Meeres

Nach einer Mythe aus dem Dorf Falangaw (Ami) bekam ein Puyuma-Mann Hirsesamen von einem Wal. Dem Wal werden deswegen heute Opfer dargebracht (O/A: 1935: 544–545; cf. SAYAMA VIII,3: 10; FURUNO [1945]1972: 106). Ähnliche Mythen sind auch in anderen Ami-Dörfern bekannt (Kiwit. O/A: 405–410; SAYAMA VII: 75–77; Natawan. O/A: 538–544; Sakor. SAYAMA VIII: 88–89). Diese Erzählungen weisen die Idee des Meers als Fruchtbarkeitsquelle auf.

Die Vorstellungen, daß die Nutzpflanzen von Jenseits des Meeres kamen, die wir bei den Ami und Puyuma finden, sind auf den Ryûkyû-Inseln auch bekannt. In einem Dorf der Amami-Inseln beispielsweise wird folgendes erzählt: »rice seed was brought by a whale from *Nirya*, an overseas holy land. The whale is thought to be a messenger of the deities of *Nirya* and for this reason the priestesses of the village are prohibited from eating meat of the whale. In another village the people tell how the seed of rice was discovered in the abdomen of a whale which their ancestors caught; in a third village the whale is replaced by a small fish. In the latter two villages, the *Nirya* is thought to be situated in the sea bottom and seems not to be a holy land« (MABUCHI 1964: 7–8). Hier scheint es um einen der kulturellen Zusammenhänge zwischen den Ostküsten Taiwans und den Ryûykû-Inseln zu gehen.

Goldenes Zeitalter

(Typ-Nr. 36)

In Südostasien und Ozeanien kommen u.a. die folgenden sechs Motive, die im Zusammenhang mit dem Goldenen Zeitalter stehen, häufig vor.

1. »Ein Korn genügt«: In der Urzeit genügte ein Korn, um den Kochkessel zu füllen und viele Leute zu sättigen. Durch den Fehler eines Menschen endete diese paradiesische Zeit. Dieses Motiv ist vor allem in Indonesien verbreitet (FISCHER, H. T. 1932: 239–240; ÔBAYASHI 1973: 369).

2. »Riesiges Korn«: Der Korn war früher riesig.

3. »Eigenständiges Korn«: Früher kamen die reifen Körner von selbst zu den Menschen. Wegen schlechter Behandlung des Kornes endete dies. Nach ÔBAYASHI ist dieses Motiv in Südchina und Indochina oft mit dem »riesigen Korn« verbunden,

in Assam aber nicht (ÔBAYASHI 1984b: 186; cf. HO 1971: 338–342). »Riesiges Korn« und »eigenständiges Korn« sind bei den Tai-Völker Südchinas und Indochinas oft mit dem Prometheus-Motiv verbunden, was vermuten läßt, daß die eigentlichen Träger dieser Motive Tai-Völker gewesen sind (ÔBAYASHI 1990c: 45, 48–49).

4. »Automatische Werkzeuge«: Ehemals arbeiteten die Werkzeuge ohne menschliches Zutun automatisch. Dieses Motiv ist außer in der Neuen Welt in Nordostindien, Südvietnam, bei den Bergvölkern Luzons und Mindanaos sowie in Teilen Melanesiens verbreitet (FISCHER, H. T. 1932: 239–240; HATT 1951: 898–901; ÔBAYASHI 1984b: 185–187).

5. »Reisquelle«: Aus einer Quelle floß Reis. Wegen der Gier des Entdeckers aber versiegte die Quelle. Dieses Motiv ist nur in Zusammenhang mit Reis bei den Han-Chinesen Südchinas und in Korea verbreitet. Als Ursache des Quellenversiegens wird die Gier eines buddhistischen Mönches angegeben, was vermuten läßt, daß das Motiv teilweise mit dem Buddhismus verknüpft war. Die Verbreitung des Motives bei den Yao jedoch legt die Annahme nahe, daß es ein Ausdruck für die Herkunft aus einem Stein war, wie es auch in den anthropogonischen Mythen aus Stein, die bei den Yao und Miao vorkommen, zu erkennen ist (ÔBAYASHI 1973: 369–389).

6. »Reis ohne Hülse«: Früher hatten die Reiskörner keine Hülse. Deswegen war das Enthülsen nicht nötig. Dieses Motiv ist den Apayao auf Luzon und den Santal Indiens bekannt (HO 1971: 118, 338, 342–343).

Bei fast allen Völkern Taiwans ist das Motiv »ein Korn genügt« vorzufinden. Eine Mythe aus Siki' (At-Pr) lautet z.B.: »Früher brauchte man nicht viel zu arbeiten. Ein Korn Hirse genügte, einen Kochkessel zu füllen. Wenn man Wildbret wollte, kam es freiwillig herbei. Ein Tierhaar, das von einer Schwinge bedeckt war, verwandelte sich in Fleisch. Auch Brennholzer und Wasser kamen von selbst herbei. Für eine lange Reise steckte man einige Körner in die Ohrpflocke. Eines Tages kochte man viele Hirsekörner, die zu Spatzen wurden. Eine alte Frau schnitt ein großes Stück Fleisch ab, anstatt ein Haar auszuziehen, woraufhin die Wildtiere entflohen. Ein Brennholz wurde von einer Weberin weggeworfen und kam nicht mehr von selbst herbei« (O/A: 49–51).

Das »riesige Korn« kennen wir von den Paiwan, Ami und Yami. Die Überlieferung aus Kuskus (Pw.) ist folgende: »Eine Ratte brachte Hirsesamen aus Lan-yü. Damals war die Hirsennähre lang und groß. Eine Ähre füllte einen Kochkessel. Die Leute stahlen die Samen, indem sie sie unter der Vorhaut des Penis versteckte. Seitdem wurde die Hirse kleiner« (FURUNO [1945]1972: 116). In 'Atol (Pei-nan-Ami) erzählt man, daß die japanische Hirse einst so groß wie Borstenhirse gewesen sei (FURUNO [1945]1972: 45). Die Yami-Verion lautet: »Früher war die Hirsennähre so groß wie

eine Frucht. Weil aber ein Fremder sie anbrüllte, wurde sie kleiner« (O/A: 759).

Das »eigenständige Korn« habe ich unter den taiwanesischen Ethnien noch nicht gefunden. Die von selbst erscheinenden Tiere, Brennhölzer und Wasser sind bei den Atayal besonders weit verbreitet.

Als »selbständige Werkzeuge« kennen wir z.B. den folgenden Mythos von den Atayal: »Früher folgte ein Rucksack aus Hanfnetz (*tokan*) von sich aus dem Besitzer. Da aber ein Mann ihn eines Tages erschreckte, hörte der *tokan* auf, selbst zu laufen« (KOJIMA I: 34). Ähnliches hören wir z.B. von den Toradja Sulawesi: »Die Wasserfässer und Tragkörbe liefen von selbst, und man brauchte sich deshalb nicht abzumühen mit Wasserholen und mit dem Tragen schwerer Lasten. Auch der Sago erforderte keine Bearbeitung. Er kam rein aus dem Baum. Der böse Geist Kombengi und ein gefürchteter weiblicher Geist Lise, die in den Erzählungen stets die Rolle einer Intrigantin spielt, verdarben alles. Lise erschreckte die Tragkörbe und Wasserfässer, indem sie ganz plötzlich zum Vorschein kam; dadurch verloren diese ihre Kraft. Kombengi mischte Abschabsel von Rotang in den Sago; daher muß das Mark jetzt immer zuerst geklopft und gereinigt werden« (FISCHER, H. T. 1932: 208–209).

Eine Überlieferung der Kanakanabu (SAYAMA IV: 173–175) kann als ein Beispiel für die »Reisquelle« betrachtet zu werden. Dieses Motiv ist auch den Han-Chinesen Taiwans bekannt (INADA T. 1943: 48 — nach INADA K. (Hrsg.) 1993: 112).

Das Motiv »Reis ohne Hülse« auf Taiwan ist mir nicht bekannt.

Bei den Atayal ist das Motiv weit verbreitet, daß sich die Hirse in Vögel verwandelte und wegflog. Hier handelt es sich um die entfliehende Körnerseele, die weltweit (FRAZER 1911–36 VII, VIII; AYABE 1959, 1967; YAMADA R. 1965; OSADA 2000; UNO 1941: 643–658; VAN DER WEIJDEN 1981: *passim*) vorkommt.

In Indonesien hat die Reisseele »die Eigentümlichkeit, genau so wie die Seele der Menschen, davongehen zu können: Sie ist mobil. Definitives *Verschwinden* bedeutet das Ende der Fruchtbarkeit des Reises«. Deshalb soll während der Ernte »durch *Verbote* verhindert werden, dass die Reisseele immer noch entfliehen kann. Daher das Badeverbot, das Verbot fließendes Wasser zu trinken, diejenigen Kleider, die während der Feldarbeit getragen werden, abends nach Haus zu bringen, denn die Reisseele hätte dadurch die Möglichkeit, das Feld zu verlassen. Lautes Reden der Erntenden untereinander und das Angerufenwerden der Erntenen von Leuten ausserhalb des Feldes ist ebenfalls tabu; es könnte die Reisseele erschrecken. Notdurft verrichten und jegliche unhöfliche Annäherung würde sie beleidigen« (VAN DER WEIJDEN 1981: 222).

Diese Beschreibung erinnert uns an die Ernte (des Reises, der Borsten- und

Rispenhirse) bei den Atayal. Die ersten drei Tage der Ernte durfte man nämlich nicht laut sprechen (KOJIMA I: 66). Dieses Verbot wurde vermutlich erlassen, um das Entfliehen der Körnerseele zu verhindern.

In diesem Zusammenhang sei erwähnt, daß eine Art Personifizierung der Hirse bei den Atayal vorkommt. Man glaubte, daß es in jedem Feld einen König der Hirse gibt. Es ist eine Ähre, die runder geformt ist und die längere Graunen hat als die anderen. Er befiehlt seinen Artgenossen, schnell zu wachsen. Wenn alle Ähren reif sind, sagt es den Menschen bescheid, sie zu ernten und in die Scheune zu bringen. Der Erfolg der Ernte hängt nur vom Befehl dieses Königs ab. Wenn der König isoliert wird, kommt eine Mißernte (S/O: 386–387).

Dieser König der Hirse ist mit dem »Reisfürst« der Batak vergleichbar: ist der günstige Tag für den Ernteanfang bei den Batak bestimmt, »geht man zuerst einige Tage vorher den sogenannten ›Reisfürst‹ (*raja ni eme*) suchen. Er ist ein wichtiger Reisgeist, der sich durch ein Spiel der Natur offenbart, das heisst dadurch, dass seine Reishalme irgendeine Eigenart aufweisen. Zur rituellen Eröffnung der Ernte besprengt der Priester nun zuerst den Reisfürst und nachher die darum herum wachsenden Reispflanzen mit einer Mischung aus Zitronenwasser und Pflanzensäften. Als nächstes werden die Reisseele und der Reisfürst gerufen. Man sagt ihnen, dass zu Hause alles für sie bereit sei und sie dort erwartet würden. Dann werden die vier Halme des Reisfürstes von Hand gepflückt, wonach sieben der darum herum wachsenden Reispflanzen mit dem Messer abgeschnitten werden. Sie sind die Freunde des Reisfürstes. Der Fürst und seine Freunde werden in ein Tragtuch, in dem sich einige Blättersorten und ein Feuerstein befinden, gelegt. Das Tuch wird mit seinem kostbaren Inhalt und dem Reismesser schweigend und vorsichtig nach Hause getragen. Dieser Reis, der also die Reisgeister oder Reisseelen enthält, wird auf dem Estrich, wo man den Reis aufbewahrt, an einem der Dachpfosten festgebunden, und alle Haustüren werden geschlossen, damit die Reisseelen nicht davongehen können. Erst dann darf mit der eigentlichen Ernte angefangen werden. Während des Schneidens ist es verboten zu pfeifen, denn sonst würde die Seele des noch auf dem Feld stehenden Reises wegfliehen« (VAN HASSELT 1893: 524–529 — nach VAN DER WEIJDEN 1981: 20). Die ähnliche Vorstellung des heiligen Reishäuptlings, der die anderen Reispflanzen führt, deren Wachstum befördert und deswegen in verschiedenen Weisen verehrt wird, ist in ganz Indoneisien verbreitet (UNO 1941: 657).

Bei den Tsou begegnen uns die Personifizierungen der Körner als »Großmutter Hirse« (*Bái-tón'ú*) und »Großmutter Reis« (*Bái-pái*). Die erstere kommt beim Erntefest aus dem Gebirge herab und hält sich in der Schilfhütte in den heiligen Feldern auf (Höllmann 1982: 243–244).

III Wirtschaftsformen

Die Yami nennen eine außergewöhnlich große Hirseähre *laga* (?) bzw. *alalaga* (?) (KANO 1946: 392). Ob sie als Hirsemutter angesehen werden darf, ist allerdings nicht klar.

Jedenfalls bedürfen die Körnerseele und die Personifizierung der Körner bei den austronesischen Völkern Taiwans einer eingehenden Untersuchung.

Zusammenfassung

Aus den obigen Ausführungen geht das Folgende hervor.

1. Der bei den Austronesiern am weitesten verbreitete Mythentyp über den Ursprung von Nutzpflanzen ist der sogenannte Hainuwele-Typ. Das würde besagen — wenn man hier auch die umstrittene, aber wohl zum gewissen Grad anwendbare *age-and-area*-Hypothese (WISSLER 1923; DIXON 1928; HULTKRANTZ 1960: 24–25) in Betracht zieht —, daß dieser Mythentyp relativ früh entstand.

Die Tatsache, daß er aber in Kontinental-Südostasien (einschließlich Südchina) und in Taiwan kaum zu finden ist, legt zwei Annahmen nahe. Einerseits könnte der Mythentyp einst in Südchina und Südostasien weit verbreitet gewesen sein. In diesem Fall könnte er später dann durch andere Mythentypen ersetzt worden sein. Andererseits ist es möglich, daß die Hainuwele-Mythen erst nach der Trennung formosanischer und anderer (malayo-polynesischer) Austronesier entwickelt wurden.

Wir sind noch nicht in der Lage, diese Frage beantworten zu können. Ausschlaggebend wäre, ob man diese Mythen in Südostasien und Südchina noch finden kann. Angesichts des Vorkommens solcher Mythen bei den Lao, in Südwestchina und in Assam neige ich zur ersteren Interpretation.

Das Ergebnis zeigt zwar, daß es nur wenige Hainuwele-Mythen bei den Ethnien Taiwans gibt. Bei den Ami-Versionen handelt es sich freilich um die Entstehung der Hirse bzw. verschiedener Nutzpflanzen aus dem Körper oder dem Schmutz einer weiblichen Gottheit. Hier finden wir Parallelen in der japanischen und ryūkyūischen Mythologie einerseits und in den austronesischen Mythen andererseits.

Die Überlieferungen der Bunun über die Entstehung der Süßkartoffel aus dem menschlichen Leib und die der Saisiyat über die Entstehung der Menschen aus dem zerstückelten Körper könnten Spuren desselben Weltbildes sein, das einst im mittleren und nördlichen Gebirgsgebiet Taiwans existierte. Dies bleibt aber beim jetzigen Stand unserer Kenntnisse eine Spekulation.

Den Prometheus-Typ finden wir weit verbreitet bei den Ureinwohnern Taiwans außer bei den Atayal und Ami. Dabei ist häufig vom Stehlen des Hirse- bzw. des Bohnensamens in Genitalien die Rede, was uns v.a. in Ostasien oft begegnet.

2. Die Beschaffung des Samens durch Vögel wird bei den Saisiyat und Bunun erzählt. Die sich in Vögel verwandelnde und entfliehende Hirse (= Hirseseele) ist in den Mythen der Atayal und Bunun zu finden.

Daß Hunde und Ratten, die Samen bringen, was in Südchina im Zusammenhang mit dem Naßreisbau steht, kommt auf Taiwan nur sporadisch vor. Dies liegt wahrscheinlich daran, daß der Naßreisbau hier erst später eingeführt wurde.

Viele Ethnien Taiwans kennen das Märchen vom magischen Kürbis. Mit diesem Erzähltyp sind folgende Motive verbunden: Goldenes Zeitalter, Himmelswesen, magische Feldarbeit, Vogel als Körnerseele. Er wurde auf die Vorstellung vom Kürbis als Lebensquelle zurückgeführt, die in Südchina und Südostasien weit verbreitet ist.

3. Die Entstehung des Betels und des Tabaks, insbesondere des letztgenannten, wird oft mit dem Tod einer Frau in Verbindung gebracht. Auf Taiwan ist dieser Mythentyp bei den Ami bekannt. Allem Anschein nach sind diese Ami-Versionen eine Abart der Hainuwele-Mythen. Die weltweite Verbreitung ähnlicher Tabak-Mythen erlaubt allerdings keinen derartigen Schluß. Tabakgenuß ist auf Taiwan inselweit verbreitet, während die betreffenden Tabak-Mythen nur von den Ami berichtet werden. Diese Tatsache spricht dafür, daß die Ami-Mythen desselben Typs über den Ursprung des Betels auf den später eingeführten Tabak angewandt wurde.

4. Zumindest bei Teilen der Ami und Puyuma sah man das Meer als Fruchtbarkeitsquelle. Der Walfisch galt bei ihnen sowie bei den Ryûkyû-Insulanern als der eigentliche Bringer des Hirsesamens.

5. In den Mythen Taiwans über das Goldene Zeitalter kommt oft das Motiv »ein Korn genügt« vor, was die taiwanesischen Altvölker mit den indonesischen Ethnien teilen.

Insgesamt steht fest, daß mehrere Mythentypen über den Ursprung der Nutzpflanzen bei den ethnischen Minderheiten Taiwans bekannt sind. Das würde besagen, daß verschiedene Agrarkulturen in Verbindung mit entsprechenden Mythen nach Taiwan gekommen sein könnten. Schließlich ist in traditionellen Gesellschaften der Feldbau keine reine Technik, sondern sehr oft ein Komplex, der diesbezügliche Mythen, Riten und Vorstellungen mit einschließt. Im ganzen genommen sprechen die Ergebnisse dafür, daß es mehrere Kulturströme vom Festland Südostasiens aus nach Taiwan gab.

b) Agrarriten

Schwendbau

Schwendbau ist eine auch Brandfeldverfahren, Brandfeldwirtschaft oder Brandrodungsfeldbau genannte Bodenbaupraktik, bei der Wirtschaftsflächen durch Fällen, Ausreißen und Niederbrennen der ursprünglichen Vegetation gewonnen werden, und die teilweise eine der wichtigsten Feldbaumethoden der Welt war und bleibt (CONKLIN 1961; FUKUI 1983). In Süd- und Südostasien war dieses Verfahren weit verbreitet (SPENCER 1966: 12–13).

Beim traditionellen Reisbau in Indonesien sind zwei Arten, nämlich Trocken- und Naßreisbau, zu unterscheiden. Das erst genannte bezieht sich auf den Schwendbau. Trockenreis wird auf dem Trockenfeld (*ladang*) angepflanzt. Das Trockenfeld wird erschlossen, indem man den Bergwald abbrennt. Das Feld wird weder gepflügt noch gedüngt. Infolgedessen wird es, nach zwei bis drei Ernten, für ein paar Jahre brachgelegt. Trockenreis wird in Indonesien nur selten auf permanenten Trockenfeldern, *tegalan* genannt, kultiviert. Permanente Naßfelder (*sawah*) werden mit Naßreis bepflanzt.

Die Agrarriten, die im Landbauzyklus abgehalten werden, hat UNO in vier Stufen unterteilt: (1) Urbarmachung, (2) Säen und Anpflanzen, (3) Wachsen von Reis, (4) Ernte. Im ersten Stadium variieren die Schwerpunkte der Riten je nach Feldarten. Während man beim Trockenreisbau große Mühe hat, ein neues Feld zu suchen und auszuwählen, den Wald zu roden und die Vegetation zu verbrennen, ist der Agrarzyklusbeginn beim Naßreisbau viel angenehmer. Man braucht nur das schon vorhandene Feld zu jäten und zu pflügen, die Bewässerungsanlage zu reparieren und auf den Regen oder das Wasser zu warten. Das zweite Stadium ist auch unterschiedlich. Die einfachste Methode ist es, Samen direkt auf das Feld zu streuen. Eine leicht entwickeltere Methode ist, in Löcher auf das Feld zu säen, um Samen vor Regen und Vögeln zu schützen. Am effektivsten sät man zunächst auf dem Reisbeet und versetzt dann die Schößlinge auf die *sawah*. Die Tätigkeiten am Anfang des Agrarzyklus unterscheiden sich zwar, aber die Vorgänge bei der Ernte, der Aufspeicherung und der Zubereitung zeigen im ganzen indonesischen Raum kaum Unterschiede (UNO 1941: 94–118; cf. VAN DER WEIJDEN 1981: 12–13)²⁵.

²⁵ ADAMS hält die folgenden Reisrituale als üblich in Südostasien: »first sowing, first harvesting, and first eating rites« (ADAMS, D. I. 1950: 101).

Auf Taiwan waren traditionell alle austronesischen Völker hauptsächlich Schwendbauer (OKUDA, NOMURA & YAMAUCHI 1933; CHEN C. 1968: 23). Naßfelder, in denen die Taros kultiviert wurden, kamen eigentlich nur bei den Yami und einem Teil der Paiwan vor (SEGAWA 1953: 57; CHEN C. 1968: 23).

Aufgrund der eigenen Feldforschung bei den Vedai-Rukai beschreibt CHEN diese Feldbaumethode folgendermaßen: »If the land is virgin, trees and weeds must first be cut down. After the weeds have dried, the area is burnt. The roots of trees are dug out and reburnt. After a few days of clearing, the land is ready for planting. Since most of their fields are situated on mountain slopes ranging from 30 to as much as 60 degrees, brushwood is arranged in lines and fastened by wooden pegs in order to prevent erosion of soil by rain water. Sometimes small stones are piled up like steps at intervals of three or four feet to hold the soil. The preparation of the land — usually the work of the men only — takes place between October and April. If a new piece of land is needed for planting in the next season, they prepare it during this period.

Manure is seldom used by the Formosan aborigines. Even today, fertilizer is used only in wet-rice fields and in a very small portion of the hill slopes. They stick to their old shifting method. One characteristic of this method is rotation. If the soil becomes unproductive, the land is left uncultivated for a number of years. Sometimes they do not practice crop rotation, but plant several varieties of crops on the same piece of land at the same time« (CHEN C. 1968: 23; cf. 1956).

Agrarriten

Es ist bekannt, daß sich die Agrarriten bei den austronesischen Ethnien Taiwans vorwiegend auf die Hirse konzentrieren. Selbst bei den Puyuma und Ami, die den Wasserreisbau früher als die übrigen Ethnien eingeführt haben, ging die Wichtigkeit der Hirseriten nicht verloren. Bei den Nord-Tsou wurde auf den Trockenreis großes Gewicht gelegt, doch waren auch hier die Hirseriten wichtiger. Interessanterweise bezogen sich die Agrarriten bei den Yami ebenfalls auf die Hirse, obgleich sie als Ernährung viel mehr auf die naß kultivierten Taros angewiesen waren (MABUCHI [1953]1974-88d: 347-349; cf. OKUDA, OKADA & NOMURA 1941). In einigen Dörfern der Paiwan aber soll die japanische Hirse älter als die Borstenhirse sein (FURUNO [1945]1972: 117-118, 124).

Bei den Atayal gibt es hauptsächlich drei Agrarriten: das Saatfest (*sm'atu'*), das Fest am Erntebeginn (*t'aring qmlob*) und das Erntedankfest für die Ahnenseele (*smyus*)

(KOJIMA I: 57). Die Kultgruppe für Feste heißt *qutux gaga'* und besteht aus ca. 7 bis 20 Haushalten eines Dorfes (KOJIMA I: 57). Es fällt auf, daß bei den Atayal das Zeremonialfeld, das den *gaga'*-Haupt (*pklaban gaga'*) zunächst, d.h. früher als die übrigen Felder beschäftigen sollte, vorkommt (KOJIMA I: 59–67; MORI 1917: 235). Das Zeremonialfeld ist auch von den Sediq überliefert (z.B. SAYAMA III: 12). Beim Pflücken des Reises, der Rispenhirse und der Hirse benutzte man Bambusmesser (KOJIMA I: 65–66). Außerdem fand das rituelle Säen oft in der Nacht statt, wobei man mit einer Fackel ins Zeremonialfeld ging (z.B. SAYAMA II: 33).

Aufgrund der Berichte MORIs (1917: 233–249) beschreibt ISHII die Riten der Atayal sehr ausführlich: »The sowing ritual²⁶ marks the new year in the Taiyal (= Atayal — YAMADA) calendar. No family can sow their fields unless they perform this rite. It is usually held between February and March in our calendar, when the moon is on the wane, that is, at the end of the lunar month. They dislike performing the ritual in the moonlight, and select a dark night for the purpose. In some cases they perform the ritual on the 7th or 8th month (day! — YAMADA), or the 22nd or 23rd day of a lunar month. In the former case it is held about the time when the moon goes down, and in the latter before the moon appears on the top of a mountain. When the day of the ceremony is fixed by the chief, the men of the group first go out hunting, and the game killed is kept for the coming feast, while the women are engaged in pounding rice and millet and preparing liquor. On the afternoon before the feast day new fire is prepared in each house and communication with other houses is suspended. In the meantime the following tabu, called *Pijiri* (*pizil* — YAMADA), must be observed. New fire is made by means of friction, and the pump-drill is used for this purpose. This fire must be kept until the feast days are over, during which period it is not allowed to be lent to others. It is also tabu to touch hemp, needles, or spinning wheels, and every household puts hemp string in a store-room before the feast day. Members of the group engaged in the ritual are not allowed to communicate with the outside world during this period. A member of the family must go home on the day before the feast. Any new arrival during the feast must stay outside the village or in a neighbouring village till the feast is over. A man who violates this rule is killed or has to pay compensation. No one is allowed to use a needle, drill, comb, or knife made of metal. If such things must be used they are made of bamboo.

On the first day of the feast hundreds of small round pastes (Hirseküchen? —

²⁶ Die Beschreibung des Saatfestes bezieht sich hauptsächlich auf die Msbtunux-Gruppe (MORI 1917: 234–237).

YAMADA) are prepared at the chief's house, and when the night arrives a man from each family in the group assembles at his house. When these men arrive the chief starts from his house, accompanied by a man or two, towards the east or west, the direction being determined each year. The party carries torches and a bamboo basket, in which seeds of rice, millet and sorghum, pastes, and a piece of boar's meat are placed, with a bamboo tube containing spirits, while the chief carries a small hoe in his hand. When the party arrives at a distance of about a hundred yards from the house, the chief digs the ground for a space of about a foot square, and on this patch he plants the seed and covers it with earth; close by he digs another plot, where a portion of the pastes and meat are buried, and upon them he pours the liquor, while the spirits of ancestors are worshipped with the following prayer: ›We now bury seed and meat; kindly give us good crops and plenty of game.‹ Then the party returns to the chief's house with the remainder of the liquor and pastes. When the party reaches the house the people who remain behind come out and receive them at the door, while the chief recites the following words: ›A good crop and plenty game!‹ Then he gives to each of those who stayed behind the remainder of the pastes and liquor which he carried. During this time the party outside and those within should not cross the threshold. When the feast is over the chief enters the house and all the men go back to their homes.

On the second day every family gets up early in the morning and prepares the pastes. Then the men and woman (sic!) attired in their best clothes spend the time in feasting. On the third day the chief and a number of men go out hunting. If no game is killed, the hunt must be repeated next day; the final day of the feast is called *Suramow* (›to see blood‹)²⁷; and unless game is killed it is considered that the tabu is still in force. Soon after *Suramow* the sprouts of the seeds are extracted, and by this act the ritual is completed. I (= ISHII) was told that it was once the rule among the people of the Nanwô district (Klesan-Gruppe — YAMADA) that the heads of enemies are required on the first day.

Taaren kimiroff (harvest ritual) (*t'aring qmloh* — YAMADA)²⁸. As stated above, this ritual is held in common by members of the group, but in recent years there is a tendency to perform it separately by each family. On the first day of this festival every family makes new fire, as in the case of the sowing ritual, and for about three

²⁷ *ramu'*: »Blood; wound, casualty; vitality, health«. *sramu'* - *psramu'*: »to bleed« (EGEROD 1980 II: 562).

²⁸ Die folgende Beschreibung des *t'aring qmloh* bezieht sich auf die Mstranan-Gruppe (MORI 1917: 242–243).

succeeding days the *Pijiri* or tabu is observed.

At about one o'clock on the morning of the second day the headman of each family, with a lighted torch in his hand, goes very quietly to the field. On this occasion he must not make a sound with his feet or cough. After he arrives at the field he cuts five or six ears of the crop with a bamboo knife, and places them under the roof of a hut erected in the field. When the first ears are gathered it is necessary not to touch others. The rest of this day is spent in feasting.

On the third day the headman of each family again goes to the field early in the morning and cuts a number of ears. Then the rest of the family follow him to the field and continue cutting until noon. On this day the people in the field must keep apart from each other, and are not allowed to talk in a loud voice. In case it is necessary to converse, one must approach a person to whom he wishes to speak, and must talk in very low tones. No one must speak about crops, or use such words as *ujai* (*uziay*. EGEROD 1980 II: 782 — YAMADA), ›hungry,‹ or *hatsukeya*, ›thirsty.‹ If such words are uttered they will hunger or thirst till next harvest. They must use the words *mutonge* (*mtngi'*. EGEROD 1980 II: 719 — YAMADA), ›a full stomach,‹ or *fuujakku* (*hziaq* »cold« ? EGEROD 1980 I: 194 — YAMADA), ›my throat is wet.‹

When the new grain is cooked for the first time, the youngest boy in the family must eat some of it before the others. Then the rest of the family follow him. It is prohibited to give the food prepared from the new grain to people outside the family. Also it is not allowed to consume new food all at once; it must be eaten twice. In case the food is prepared, it must be left to be naturally cooled. All these superstitions involve a form of magic by which plentifulness of the crop is secured. A portion of the new crop is kept within the house and it is eaten until the new moon appears; the rest is placed in a store-room, whence it should not be removed before the new moon rises. This is also a form of magic to secure fertility. Like the moon, it must not wane, but wax« (ISHII 1917: 120–123).

Die Saisyat halten außer dem Wetterritual das Saatfest (*'am pit'aza*), das jährlich dreimal stattfindende Fest für die Ahnenseele (*pas-baki'*) und das *pas-ta'ay* ab. Bei jedem Ritual werden der Ahnenseele Reis, Schweinefleisch und Bier geopfert (KOJIMA III: 28–29). Das Zeremonialfeld der Saisyat heißt *p-in-it'aza-an* (FURUNO [1945]1972: 285).

Bekanntlich haben die Bunun oder zumindest Teile von ihnen einen jährlichen Festkalender entwickelt. Der in Qanitian (Takivatan-Gruppe) gefundene Bildkalender, der aus einem Brett von etwa 120 cm Länge, 12 cm Breite und knapp 2 mm Dicke besteht, wurde bei einer Priesterfamilie aufbewahrt. Auf dem Brett

werden durch Bilder oder eingeritzte Rauten die Festtage und die an diesen Tagen stattfindenden Tätigkeiten gekennzeichnet. Das Bununjahr hat zwölf Monate, die je einen bzw. mehrere Namen tragen. Die Folgenden sind die Monatsnamen in Qanitian²⁹: 1. Monat: *buan is-qaliv-an mun-quma* bzw. *buan un-quma-an* »rituelles Umgraben«; 2. Monat: *buan tustu-san mun-quma* bzw. *buan tustus un-quma-an* »wirkliches Umgraben«; 3. Monat: *buan min-pinang* bzw. *buan pinang-an* »rituelle Aussaat«; 4. Monat: *buan tustus min-pinang* bzw. *buan tustus-an minang* »wirkliche Aussaat«; 5. Monat: *buan min-qulaʷ* bzw. *buan qulaʷ-an* »rituelles Jäten«; 6. Monat: *buan tustus ma-natu* bzw. *buan pa-natu-an* »wirkliches Jäten«; 7. Monat: *buan palaq tainga-an* »Ohrschießen«; 8. Monat: *buan dabunan* »Monat des Regens (?)«; 9. Monat: *buan min-sauda* bzw. *buan sauda-an* »rituelle Hirseernte«; 10. Monat: *buan pasu-qaulus-an* »Halsschmuck anlegen«; 11. Monat: *buan pa-qun-an* »Abholzen«; 12. Monat: *buan pa-vizaʷ-an* »Erle werfen« (MABUCHI [1936]1974–88: 361–363; KANEKO 1975: 259–263; NIHIRA 1988: 45). Wie von MABUCHI erwähnt, gibt es bei den Bunun aber beträchtliche regionale Unterschiede und dementsprechend abweichende Monatsnamen (MABUCHI [1936]1974–88: 381).

TORII hat beispielweise schon im Jahre 1900 die folgenden Monatsnamen in Tumpu (Isbukun-Gruppe) aufgezeichnet³⁰: 1. Monat: *passitosusosan* »Tänze auf dem Berg«; 2. Monat: *tgusowan* »Kreisel«; 3. Monat: *sagsapasan* »Feldebennen«; 4. Monat: *pabatageyan* »Gewehr abfeuern«; 5. Monat: *sbioran* »Stecken der Hirsesprößlinge in den Dachvorsprung«; 6. Monat: *midobodobo* »viele Kinder werden geboren«; 7. Monat: *adaja* »Feiern der Kindergeburten«; 8. Monat: *inkumisan* »Wettlauf der Burschen«; 9. Monat: *pashinapan* »?«; 10. Monat: *kahuman* »Abholzen«; 11. Monat: *pinagan* »Anpflanzen«; 12. Monat: *asshinshinaban* »Festmonat« (TORII [1901]1976–77a: 448).

MORI berichtet die folgenden Agrarriten bzw. -tätigkeiten für alle Bunun. Hirsesaat (*min-pinang* bzw. *in-pinang-an*): 12./1. Monat; Einräumen der Hacke (*tustus-an*, *ma-susup* oder *supsup-an*): 1./2. Monat; Jäten (*min-bulaʷ* bzw. *in-bulaʷ-an*): 3. Monat; Vertreibung der Seuchen (*paspas-an* bzw. *ta-paspas*): 4. Monat; Jagdfest (*mala-tangia* bzw. *malak-tainga-an*): 4./5. Monat; rituelle Hirseernte (*sauda-an* bzw. *minsauda*): 6./7. Monat; Kinderfest (*mas-qaulus-an*, *mas-qaulus* oder *min-tuktuk-an*): 7./8. Monat; Neujahrsfest (*min-qamis-an* bzw. *hamis-an*): 8./9. Monat; Hirse-Erntedankfest (*an-laza-an* ? bzw. *anla'ala* ?): 9./10. Monat; Urbarmachen (*ma-vizaʷ*, *pa-vizaʷ-an* bzw. *kahuma* ?): 10./11. Monat; Steinwerfen (*pas-navan* ? bzw. *iskalivan* ?): 9.–11. Monat;

²⁹ *buan*: »moon« (NIHIRA 1988: 44–46).

³⁰ Hier ist die Schreibweise von TORII beibehalten.

Süßkartoffelfest (*mu-qanian*): 11./12. Monat (MORI 1913c).

In den Riten der Bunun läßt sich die Wichtigkeit des Schulterblattes von Schweinen erkennen. Man sagte z.B. nach der Ernte, ein Schulterblatt des Schweines haltend, der geernteten Hirse: »Verfault nicht!« (SAYAMA VI: 30, cf. 32, 45, 46, 48, 53, 57). Die Schulterblätter ließ man bisweilen klappern (z.B. SAYAMA VI: 59). Außerdem spielte der Unterkiefer der Wildschweine eine Rolle. Der Priester berührte z.B. die Ähren der japanischen Hirse mit einem Unterkieferknochen eines Wildschweins und bat um gute Ernte (SAYAMA VI: 32–33). Auch geschälte Taros tauchen in den Hirseriten auf (SAYAMA VI: 38, 47–48, 50).

Die Hirse war auch bei den Tsou das Hauptobjekt der Agrarriten, die zu Beginn der Aussaat sowie zu Beginn und am Ende der Ernte stattfanden. Stellenweise kamen die Riten beim Jäten und beim Sprossen der Hirseähren vor. Die Feste im Rahmen des Reisbaus waren nur bei den Nord-Tsou üblich (KOJIMA IV: 73). Die folgenden sieben wichtigsten Riten sind für die Nord-Tsou angegeben: *miápo* (Hirsesaatfest), *miókaio no pái* (Reissaatfest), *mokaio* (Anfang der Hirseernte), *mokaio no pái* (Anfang der Reisernte), *miókaio* (Jagdfest), *mió-sungu* (Fest für die Flußgottheit) und *smóeo-ceónu*³¹ (Wege-Säubern nach der Hirseernte) (KOJIMA IV: 76–77). Auch die Tsou sowie die Kanakanabu kannten das kleine, besondere Zeremonialfeld (Ts-Pr. *pookáea*) (KOJIMA IV: 77, 80, 81; cf. HÖLLMANN 1982: 326).

Außerdem soll das *meési*-Fest der Tsou aus verschiedenen Elementen wie ritueller Jagd, Schädelopfer, erste *kúba*-Besteigung des kleinen Knaben, Reifeweihung und Agrarriten bestehen (KANEKO [1986–87]1994: 266–267; cf. TU 1968).

Bei den eigentlichen Rukai heißt das Zeremonialfeld *tauapan* (?) bzw. *tapulisian* (?); bei der Hsia-san-shê-Gruppe *ticiba* (?) (KOJIMA VI: 133, 138, 139, 140, 142, 145). Als Agrarriten der Vedai-Rukai gibt CHEN die folgenden an³²: millet sowing ritual – starting ritual (March) or *toakarawapan*; millet sowing ritual – terminating ritual (March – April) or *makatoakarawapan*; millet harvest ritual – starting ritual (June – July) or *moatsubu*; millet harvest ritual – terminating ritual (August – September) or *kararibatan*. Das letzt genannte war der wichtigste Ritus (CHEN C. 1956).

Das Paiwan-Wort *palisi* bezeichnet sowohl die Feste als auch die Tabus und die

³¹ < *smóeo* »to fear« (TUNG 1964: 525) und *céonn*: »road, path« (TUNG 1964: 451) ?

³² Hier werden die autochtonen Worte nach CHENs Transkription wiedergegeben.

Gebete (KOJIMA VI: 62; FERRELL 1982: 193). Als Agrarriten sind die folgenden angegeben: Fest vor (*palisi a t-um-ungut* ?) und nach (*palisi a mas-tungut* ?) der Hirsesaat, vor (*palisi a kivaku* ?) und nach (*ma-salut*³³) der Hirseernte; Fest vor (*palisi a ki-lumay*³⁴) und nach (*palisi a mas-lumay*) der Ernte japanischer Hirse (KOJIMA VI: 63–64). In rituellem Gebrauch waren u.a. Schweineschwarten (*qalev*) und Schweineknochen (*cugelaŕ*) sowie *viak* genannte Blätter verschiedener Baumarten (KOJIMA VI: 70, 179). Selten bestimmte man den Tag der Feste durch Vogeldivination (KOJIMA VI: 132, 147). Das Zeremonialfeld heißt bei den Paiwan allgemein *tja-tjevel-an* (?) bzw. *pa-tavak* (?); bei der Ravar-Gruppe *c-in-akar-an* (KOJIMA VI: 133, 146, 147, 148, 150, 153, 155, 159, 171, 180, 189; cf. FURUNO [1945]1972: 117–118). Es fällt bei den Paiwan auf, daß man dem Hauptpfeiler im Häuptlingshause opfert (z.B. KOJIMA VI: 172). In Kaviangan, Larekrek, Tjuvecekadan, Kasuvungan, 'Acedas und Kuskus schuf man eine menschliche Figur aus Hirsekuchen (*ŕalak* ?) (KOJIMA VI: 175, 183, 184–185, 191, 203; FURUNO [1945]1972: 119), was an den Brauch der Puyuma (cf. SCHRÖDER 1968: 327) erinnert.

Die Agrarriten der Puyuma wurden zu folgenden Anlässen veranstaltet: Säen und Ernten der Hirse sowie des Reises (SAYAMA V: 53–62). Das sogenannte Affenfest, das wir bereits im Zusammenhang mit der Jagd besprochen haben, fand nach der Reisernte statt und wird als eine Art rituelle Jagd angesehen. Auffällig ist, daß bei den Puyuma bei den Riten gespaltene Betelnüsse eine große Rolle spielen (cf. SUENARI 1983b; TAKOSHIMA 1990, 1995).

Für die Nan-shih-Ami gibt Kojima u.a. die folgenden Agrarfeste an:

- (1) *misa-talo'an*: Gebet um das Wachstum gesäter Hirse; Ende März (nach Mondkalender); Die Entsprechung bei den Hsiu-ku-luan-Ami ist *mililab no paisin* (?) (KOJIMA II: 49–51);
- (2) *mi-fabfab*³⁵: Gebet um das Reifen der Hirse; Ende April; Die Entsprechung bei den Hsiu-ku-luan ist *paholok no paisin* (KOJIMA II: 51–53);
- (3) *mi-falidas*³⁶: wird an die Zuckerpalme gerichtet, deren Blätter zum

³³ *ma-salut*: »Millet Harvest Ceremony (or ›New Year's‹); W finished«. < *salut*: »margin of improvement; amount of excess; degree of success« (FERRELL 1982: 254).

³⁴ *lumay*: »japanische Hirse« (TSUCHIDA 1977: 91; FERRELL 1982: 147).

³⁵ *fabfab*: »to drive out«. »referring usually to evil spirits« (FEY 1986: 87).

³⁶ *Falidas* heißt die Zuckerpalme (*Arenga engleri* Beccari) (FEY 1986: 89; CHENG

- Zusammenbinden der Hirse dienen. Mitte Mai (KOJIMA II: 53);
- (4) *mi-ladis*: Ernteschlußfest der Hirse; Mitte Mai (KOJIMA II: 53–55);
- (5) *mi-lisin*³⁷: Erntefest des Reises; Abgehalten im Juni (KOJIMA II: 55);
- (6) *malaliki* (?): der einzige Tag, an dem bei den Ami getanzt wird; Findet im Juli statt; Entspricht dem *ilis no paisin* (?) der Hsiu-ku-luan-Ami (KOJIMA II: 55–56);
- (7) *mi-tlof* (?): Gebete um eine gute Hirseernte; Ende Dezember; Entspricht dem *miklaf no paisin* (?) der Hsiu-ku-luan-Ami (KOJIMA II: 56–57);
- (8) *pa-cibaf* (?)³⁸: Erntedankfest der Hirse (KOJIMA II: 57);
- (9) *mala-liliw*: Festmahl der Feldarbeiter (*liliw*) (KOJIMA II: 57–58);
- (10) *misa-langa* (?): abgehalten nach dem Jäten, d.h. Ende Oktober (KOJIMA II: 58);
- (11) *tala-pangcab* (?): findet zum Schluß des *milisin* statt (KOJIMA II: 58–59)³⁹.

Bei den Pei-nan-Ami war das Bambusmesser zum Hirsepflücken in Gebrauch (KOJIMA II: 173). Schweineschmalz scheint oft in den Agrarriten der Ami vorzukommen (z.B. SAYAMA VII: 92), wie es auch bei den Paiwan der Fall war. Außerdem fällt das rituelle Fasten bei den Ami auf (z.B. SAYAMA VII: 182, VIII, I: 14). Ferner wurden Glöckchen bei einigen Ami-Riten geläutet (z.B. SAYAMA VII: 184–185; FURUNO [1945]1972: 189).

Bei den Yami stellte die Hirse (*karay*) außer bei den festlichen Gelegenheiten eine Nahrung für schwangere Frauen und Kranke dar. Sie wurde als die heiligste Nutzpflanze angesehen. Die Yami opfern am 1. Tag des 12. Monats der Gottheit *Tau-rutu* Hirse, Naßtaros und Yams. KANO nimmt daher an, daß *Tau-rutu* eigentlich eine Agrargottheit darstellt und die drei Nutzpflanzen die ältesten bei den Yami waren. Insbesondere gilt die Hirse als das Lieblingsessen der *Tau-rutu*. Ferner wird die Hirse im Gegensatz zu den anderen Pflanzen, die von Einzelnen kultiviert werden, durch eine Arbeitsgemeinschaft (*cicipunan* ?) angebaut. In jedem Abschnitt des Hirsebaus⁴⁰ werden magisch-rituelle Maßnahmen ergriffen: das Gebet um gute

2000 II: 1493; YAMADA 2001d: 128).

³⁷ *lisin*: »superstitions«, »animistic worship« (FEY 1986: 177).

³⁸ < *cibaf*: »scales of a fish« (FEY 1986: 62) ?

³⁹ Laut SAYAMA soll das *tala-pangcab* das Kopfjagdfest sein (SAYAMA VIII, I: 17; cf. FURUNO [1945]1972: 208–209).

⁴⁰ Bei den Yami hat sich der Mondkalender entwickelt (cf. ASAI 1939; LEACH 1950: 258–261; LIN H. 1961), der mit dem der Bunun zu vergleichen ist.

Die Monatsnamen der Paiwan wurden mit denen der Indonesier (Bali und Java)

Ernte (*mipalus* am 1. Tag des 12. Monats. < *palus* »opfern«); das erste Säen der Hirse (*ipanrag* ? am 8. Tag des 12. Monats) und kurz davor rezitierte Zauberworte (*mamini* ?); das allgemeine Hirsesäen (*manukus* ? am 9. Tag des 12. Monats); das Erntefest (*manangan* ? in der zweiten Hälfte des 5. Monats) (KANO 1946: 380–394).

Außerdem wird ein Fest namens *mivaci* abgehalten, wenn es die Hirsernte reichlich ausgefallen war. Dieser Bedingung entsprechend soll es nur selten stattgefunden haben (KANO 1946: 394). Der Inhalt des Festes wird folgendermaßen beschrieben: »In contrast with other crops which are cultivated separately by each household, the raising of millet is a cooperative enterprise involving participation in an agricultural association known as *chichipunan*. The association usually consists of less than fifty members and the crop is equally divided among the participants. At harvest time the *Mivachi* Festival is observed separately by the various associations on some particularly selected auspicious day in June. On the day of the festival, all of the participants gather in the courtyard of the main dwelling of the leader of the association carrying pestles. Forming a circle around a mortar and bowing deeply at the waist they begin to pound the ceremonial millet in turn from a fixed starting point in the circle. Chanting a ceremonial song and surrounded by a throng of spectators they continue the ritual in slow rhythmic action until the evening« (KANO & SEGAWA 1956: 164–165). Nach KANO findet sich der Brauch, Körner gemeinsam zu stampfen, auf Taiwan sonst nur bei den Bunun⁴¹. Aber die nächste Parallele sollte nach seiner Auffassung in den nördlichen Philippinen zu suchen sein. Bei den Bontok Igorot z.B. versammeln sich zahlreiche Leute beim Reisernteritus, wobei jeder mit einem langen Stampfer den Reis stampft (KANO 1946: 396–397).

Aus den diesen Ausführungen geht hervor, daß die Agrarriten bei den Altvölkern Taiwans dem Agrarzyklus der Indonesier weitgehend entsprechen. Es gibt aber Riten, die nicht jährlich sondern periodisch abgehalten werden. Solche Feste werden im folgenden Abschnitt näher betrachtet.

Große Feste

Wie bereits erwähnt, spielt die Rotation der Feldfrüchte beim Schwendbau eine große Rolle. Nach WIEDFELDT sah sie bei den Atayal folgendermaßen aus: »Hat

verglichen (TU 1958: 102–103).

⁴¹ Auch bei den Thao (z.B. SAYAMA VI: 195).

sich eine Familie ein Stück Feld ausgesucht, so reißt oder schlägt zunächst der Mann von den dort stehenden Bäumen die Aeste herunter, sodass die Bäume eingehen. In andren Jahre brennt er die trocknen Stämme mit dem Unterholz und dem Gras zusammen nieder. Dass diese Asche den Pflanzenwuchs fördert, erscheint den Atayalen lächerlich, während sie die chinesische Verwendung von Menschenkot als eklig verabscheuen. Wenn der Formosa-Ahorn rote Sprossen treibt, lockert die Frau den Boden mit einem Stock oder Speer auf und sät Hirse. Im nächsten Jahre pflanzt sie hier Berg- oder süsse Kartoffeln und Bohnen, und mitunter im dritten Jahre noch einmal Hirse. Solange die Familie das Feldstück benutzt, ist sie in seinem Besitze geschützt; sobald sie es verlassen hat, was nach zwei, mitunter nach drei Ernten geschieht, weil dann der Boden nichts mehr hergiebt, kann es jede andere Sippenfamilie in Besitz nehmen. Doch pflegt dies kaum vor 7 Jahren zu geschehen, nachdem sich das Feld inzwischen üppig mit Büschen und Bäumen bedeckt hat. Die Atayalen haben jährlich nur eine Ernte und halten die Bemühung der Chinesen, dem Boden zwei Jahresernten abzugewinnen, für einen Beweis schlechter Arbeit, weil sie zu ihrer Ernährung zweimal statt einmal tätig sein müssen. Die Felder werden zum Schutz gegen Antilopen- und Wildschweinfluss meist mit einem Bambuszaun umsteckt, was folgerichtig Männerarbeit ist. Jede Familie hat dem Fruchtwechsel entsprechend drei oder vier nichtzusammenhängende Feldstücke, von denen etwa 30–40 ar mit Hirse, 20 ar mit Berg- oder süssen Kartoffeln und 10 ar mit Bananen und Bohnen bepflanzt sind. Zur Erntezeit rupft die Frau die Hirse und stampft sie mit den Füßen aus, oder wühlt die Kartoffeln mit dem Stock aus der Erde. Die Tätigkeit der Atayalen für ihre Nahrungsgewinnung besteht sonach in dem Wegbrennen des Holzbestandes, dem Einstreuen der Saat und dem Einholen der Frucht, also eigentlich nur in einer Ermöglichung der Naturleistung« (WIEDFELDT 1914: 17–18).

Bei den Rukai wurde ein Stück Feld z.B. im ersten Jahr mit Taros, im zweiten mit Süßkartoffeln und im dritten mit Hirse bepflanzt. In jedem dritten Jahr lag es brach (SASAKI & FUKANO 1976: 58).

Im nordöstlichen Vorderindien fand sogar eine Verlegung des Dorfes im Zusammenhang mit dem Brandrodungsbau statt. So verlegten die Patara- (Blätter-) Savara, die in den Hügeln von Orissa und Ganjam wohnen, zumindest vor der Hinduisierung alle zwei bis drei Jahre ihr Dorf. Dasselbe taten die Korwa. Die *Pabri-* (Hügel-) Bhuiya verlegten ihr Dorf alle zehn Jahre. Die Oraon wählten alle drei Jahre einen neuen Dorfpriester. In diesen Tatsachen fand RAHMANN die Erklärung der periodischen Opfer, die in diesem Kulturraum vorkommen (RAHMANN 1936: 90–92).

Die im Zyklus von ein paar Jahren stattfindende Rotation der Felder und die

damit verbundene Dorfverlegung gaben hier also eine Gelegenheit für Opfer bzw. Feste, in denen die Erneuerung der Welt gefeiert wurde (cf. ÔBAYASHI 1984c: 190).

Auf Taiwan finden wir große, periodische Feste wie das *pasta'ay* der Saisiyat, das jedes zweite Jahr stattfindet, und das alle fünf Jahre gefeierte *ma-leveq* der Paiwan. FERRELL und KANEKO haben diese bereits als die Welterneuerungsfeste, in denen die Fruchtbarkeitsgottheit bzw. Ahnengeister verehrt werden, interpretiert (FERRELL 1969: 50; KANEKO [1986–87]1994: 264). Können wir einen Schritt weiter gehen und diese als ursprünglich im Schwendbauzyklus gefeierten Feste ansehen? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir nun die Inhalte und die dabei vorkommenden Elemente der betreffenden Feste eingehender betrachten.

INÔ und AWANO (1900) erwähnen in ihrem Forschungsbericht das *pasta'ay* der Saisiyat nicht. Die erste Beschreibung des *pasta'ay* wurde im Jahre 1906 von einem anonymen Autor veröffentlicht. Nach ihr wurde das *pasta'ay*, ein Erntedankfest, im jeden dritten (sic!) Jahr veranstaltet. Abgebildet wurde hier *kilakil*, ein großer, festlicher Kopfschmuck (Anonym 1906).

Laut KOJIMA *u.a.* soll das Fest veranstaltet werden, um die Seele der *Ta'ay*, mythologischer Kleinwüchsiger, welche von den Saisiyat vernichtet wurden, zu versöhnen. Es findet alle zwei Jahre in der Zeit, in welcher der Reis reift, getrennt bei den Nord- und Süd-Saisiyat statt. Am ersten Tag des insgesamt fünftägigen Festes wird Klebreiskuchen vorbereitet, ein Schwein geschlachtet und das Schweinefleisch verteilt. In der Nacht zum zweiten Tag beginnen Chorgesänge und Reihentänze vor dem Haus des Festvorsitzenden. Während der Reihentänze, die sich drei Nächte lang fortsetzen, werden die Festgesänge gesungen. Der Inhalt der Gesänge ist vor allem der Empfang der Seelen der *Ta'ay*, ihre Versöhnung und ihr Heimleiten. Jeder patrilinearere Klan hat zumindest einen *kilakil* vorbereitet, den der Klanvertreter beim Tanzen auf dem Kopf trägt. Die Zuschauer trinken Bier und verzehren Klebreiskuchen. Am fünften und letzten Tag wird die Seelen der *Ta'ay* fortgeschickt. Danach wurde eine Art Sperre (*ringzarw*) in nördlicher Richtung eingerichtet. Sie besteht aus einem seitwärts gelegten Bambusstab, an den viele Schilfgräser gehängt werden. Nach einigen Tagen wird die *ringzarw* beseitigt und weggeworfen (KOJIMA III: 32–37).

Nach SAYAMA legte man am letzten Festtag das Ende eines Machilusstammes, an den viele Schilfgräser gehängt werden, auf das Dach. Sein anderes Ende wird von zwei *kapul*-Stämmen gestützt. Wenn einer auf das Dach steigt, den Machilusstamm schüttelt und die Schilfgräser herabfallen läßt, stürzen sich die jungen Männer auf

sie, nehmen sie und reinigen ihren Körper mit ihm. Der Stamm wird dann in kleine Stücke zerbrochen. Außerdem soll man an diesem Tag die Frauen mit einer Holzschlange bereiben (SAYAMA V: 365–369).

Von FURUNO bekommen wir zusätzliche, aber z.T. abweichende Informationen über das *pasta'ay*. Dieses Fest vereinigt alle Saisiyat, während andere Agrarriten jährlich und auf lokaler Ebene durchgeführt werden (cf. KANEKO [1986–87]1994: 263). Nach FURUNO werden während der Festtage überall Schilfschleifen angebunden: an Hauseingängen, in der Scheune, in Bergreisfeldern, in Hühnerställen, am Körper der Menschen usw., um Angriffe der *Ta'ay* zu verhindern. Am fünften Tag bestreicht man sich gegenseitig mit Schlamm, wobei der Rücken der Frauen mit einer Holzschlange gerieben wird. Danach wird die *pas-ringzaw* genannte Veranstaltung abgehalten. Man fällt einen Erlenbaum, dessen Stamm ins Dorf mitgebracht wird. Ein Ende des Stammes, an den Schilfgräser gebunden sind, legt man auf das Dach. Das andere Ende wird von einem Stamm einer anderen Baumart gestützt. Die Leute springen dann hinauf und reißen die Schilfgräser ab. Schließlich wird der Erlenstamm zerbrochen und in östlicher Richtung weggeworfen. Jedes zehnte *pasta'ay* wird im größeren Umfang veranstaltet, wobei eine geschmückte Bambusstange (cf. SAYAMA V: 368) getragen und gezeigt wird (FURUNO [1945]1972: 288–293).

Was das *ma-leveq* der Paiwan anbelangt, beziehe ich mich zunächst auf den Aufsatz von MIYAMOTO (1935). Das Fest findet jedes fünfte Jahr statt — daher heißt es gewöhnlich in der Literatur »Fünfjahresfest (Ch. *wu-nien-chi* 五年祭; Jp. *gonensai* 五年祭)« —. Daran nehmen fast alle Untergruppen der Paiwan außer der Ravar-Gruppe teil (cf. KOJIMA VI: 82; HSÜ K. & K'Ê 1994: 53). Das Fest wird von Dorf zu Dorf weiter getragen, und zwar auf den Wegen, die sich mit der Wanderungsgeschichte der Paiwan zusammenhängen. Das Fest wird in so großen Umfang abgehalten, daß es fast ein Jahr dauert (MIYAMOTO 1935: 393).

Auch HUANGs *T'ai-bai-shih-ts'o-lu* erwähnt schon das Fest: »In den Dörfern vor und hinter dem Berg pflegt jeder von mehr als hundert versammelten Leuten, darunter Häuptlinge und Untertanen, im Kreise zu stehen, einen langen Bambusstab zu halten und mit ihm im Wettbewerb auf einen Rotangball einzustecken, den einer hinaufwirft. Derjenige, der den Ball aufgespießt hat, gilt als Gewinner. Die Wilden geben ihm Bier und feiern seinen Erfolg« (HUANG S. [1722]1957).

TAYLOR schildert die folgende Zeremonie: »Among local customs there is one peculiar to the more southern aborigines. Every fifth year the tribes composing a confederation gather in the house of the head chief, each man bringing with him a tube about seventy feet long, made of the thicker parts of bamboos jointed together.

Around a small circle, in which the chief stands, over a thousand men will pack themselves, each erecting his tube, one end of which they fix in the ground. The chief shouts and throws up a ball. Towards this, as it descends, all incline their rods, into one of which it must enter, and to the owner of this tube the particular fortune represented by that throw will attach itself for the next five years. Each ball has an independent signification, *e.g.* to the first belongs luck in fishing; to the next, the best fortune in hunting; the next, the best rice-fields; the next, success in buffalo breeding &c. &c. One fortune individual may perhaps secure several balls, and be considered as especially favoured by the gods. After the last ball has been thrown, the chief places on his head a circlet of bones, and grasps a spear, to which is also attached a bone; the men place inside small houses — which they have previously built — suits of clothes, purses, &c.; the women retire into the dwellings, the apertures of which are carefully closed. The chief then begins a low chant of intimation and invitation to the spirits. At once a cloud obscures the sun (no matter how clear the day may be), everything darkens, a gentle shower falls, and from the houses comes a faint sound of women weeping and murmuring the names of departed relatives⁴²; a rustling noise strikes the ears of the hushed and kneeling warriors; the chief pauses, then breaks into a song lauding the virtues of those departed. With a shout the warriors spring up, the women rush out, and all join together in extolling the deeds of those who have vanished from the ranks of the living« (TAYLOR 1887: 147–148).

DAVIDSON schreibt über das Fest wie folgt: »Some of the Paiwan group believe that the spirits of their ancestors abide in a thick wood; others believe that the spirits are enshrined in swords handed down to them from ancient times. They worship the manes of their ancestors on the day when seeds are sown, and again at harvest time. Once in five years, on one of these sacred days, the savages join in a game called Mavayaiya. This amusement consists in endeavors on the part of the players to catch, on the point of a bamboo lance, a bundle of wood bark, rolled up so as to resemble in size a human head. The one who succeeds in impaling it is considered the victor. It is said that this is a survival of an ancient game in which a human head was tossed about and then offered up to the spirits« (DAVIDSON 1903: 575–576).

Nach MIYAMOTO stellt die Ahnenseele, die aus dem Berg Ka-vulung-an (< *vulung* »old, venerable«. FERRELL 1982: 353–354; Ch. Ta-wu-shan) kommt, den Kern dieses Festes dar. Die Paiwan glauben nämlich, daß sich die Totenseele zu diesem

⁴² cf. MIYAMOTO 1935: 417; KOJIMA VI: 127; FURUNO [1945]1972: 141.

III Wirtschaftsformen

Berg begibt. Beim *maleveq* wird die Ahnenseele herbeigerufen, damit die Fruchtbarkeit der Felder gesichert wird. Dieses Fest beginnt in der Stammheimat der Paiwan, Pa-uma-umaq genannt (< *umaq* »house«. FERRELL 1982: 328) und wandert nach einem Monat bzw. zwei Monaten zum nächsten Ort. Das wiederholt sich und wenn das Fest zum südlichsten Dorf gelangt ist, geht es wieder nach Paumaumaq zurück. Der ganze Vorgang dauert somit ein bis fünf Jahre (MIYAMOTO 1935: 395–399). Das einzelne Fest besteht hauptsächlich aus dem Opfer an die Ahnenseele und dem Spiel, in dem ein aus Akazienrinde⁴³ bzw. aus Rotang hergestellter Ball hinaufgeworfen und aufgespießt wird. Die Tätigkeiten unterteilen sich in drei Phasen: Vorbereitungsphase (*dja-djulāt* < *djulāt* »bamboo staves (used in ›ball-play‹ in *maleveq* ›5-year festival‹. FERRELL 1982: 79«), Hauptfest (*maleveq*) und Nachfeier (*pu-sa-u* »to send someone off«. FERRELL 1982: 250). Für das ganze Fest sind *parakalay*⁴⁴ und *pulingaw* zuständig (MIYAMOTO 1935: 403; cf. KOJIMA VI: 82, 86). Das Ziel des Festes ist die Sicherung der guten Ernte und des Jagderfolges (KOJIMA VI: 82).

In der ersten Phase werden Bambusrohre gefällt und ins Dorf gebracht, woraus die Bambusspeere (*vuluq*) vorbereitet werden (MIYAMOTO 1935: 404–409). In Vungalid ging der Häuptling zum östlichen Berg, auf dem ein von den Vorfahren stammendes Tongefäß vergraben ist. Wenn in diesem Gefäß, dem man sich außer bei dieser Gelegenheit nicht nähern darf, Wasser ist, wird es eine gute Ernte geben. Im Anschluß daran wurde in diesem Dorf um die Fruchtbarkeit des Taros, der Bohnen und der Hirse gebeten (KOJIMA VI: 105–106). In einigen Dörfern stellte man ca. 30 cm lange Schilfrohre um die Felder herum, an Bäumen, Steinen, in der Scheune oder am Weg auf, was *pa-selem*⁴⁵ heißt (KOJIMA VI: 88, 90, 92–93, 94). In dem dem Festbeginn vorhergehenden Winter brannte man in Sabudik den Busch nieder und jagte Beute, um den Weg frei zu machen, auf dem die Ahnenseelen herbeikommen wird (KOJIMA VI: 123). In Tjua-Qacilay fanden das Niederbrennen des Busches und die Jagd erst am letzten Tag des Hauptfestes statt, nachdem die Ahnenseelen nach Norden weggeleitet wurden (KOJIMA VI: 128).

⁴³ Akazie: *Acacia confusa* Merr.; Engl. Taiwan acacia; Ch. *hsiang-ssu-sbu* 相思樹; Jp. *sôsbiju* 相思樹 (CHENG 2000 I: 359).

⁴⁴ *parakalay*: »priest,« male religious official (in charge of men's house and hunting rituals« (FERRELL 1982: 194).

⁴⁵ *pa-selem*: »to shade; cut off sun (as shade); W(estdialekt) to protect«. < *selem* »W the dark; the world of the dead; hell (Christian terminology)« (FERRELL 1982: 261).

Am ersten Tag des sechstägigen Hauptfestes in Tja'uvu'uvu⁴⁶ werden die Wege, auf denen die Ahnenseelen herbeikommt (*djalan na cemas*), neu gebahnt (MIYAMOTO 1935: 409). Das Wege-Säubern wurde in Tjuatjuqu am Vortag des Festbeginns vorgenommen. Man baute eine Art Dorftor, an dem Schweineknochen aufgehängt wurden. Durch das Tor dürfen weder Fremde noch Kranke hereinkommen (FURUNO [1945]1972: 140).

Am zweiten Tag wird das Ballspiel vorgenommen. Dabei werden die *vuluq* mit Schweineschmalz bestrichen. Ein Stück Schweineknochen wird am unteren Teil jeder *vuluq* angebunden. Ein Schwein wird an diesem Tag geschlachtet und den Ahnen geopfert (MIYAMOTO 1935: 410–412).

Am dritten Tag wird das Ballspiel wiederholt, das am vierten Tag, an dem die Ahnenseelen fortgeschickt wird, nur bis Mittag betrieben wird. In dieser Nacht findet ein Gelage statt, wobei die ganze Nacht durch gegessen, getrunken und getanzt wird (MIYAMOTO 1935: 412–414). In Vungalid und Sabudik war es üblich, daß die jungen Frauen ihr schönstes Festgewand anlegten und bis zum Tagesanbruch mit den jungen Männern zusammen tanzten und redeten (KOJIMA VI: 107, 125).

Am fünften Tag soll man früher auf die Kopfjagd gegangen sein, was zur Zeit von MIYAMOTOS Feldforschung nur noch durch Enthauptung einer Graspuppe imitiert wurde (MIYAMOTO 1935: 414–415; cf. KOJIMA VI: 119–121; FURUNO [1945]1972: 141). In Kasuvungan fand die Nachahmung der Kopfjagd im Rahmen der Nachfeier statt. Dort wurde ein Stein, der so groß ist wie ein Menschenschädel, mit Palmfasern versehen und in den Busch außerhalb des Dorfes gelegt. Ein paar Dutzend Männer liefen mit Speeren dorthin, nahmen den Stein und kamen wieder, das Kopfjagdlied singend, ins Dorf zurück. Der Stein wurde von der *pulingaw* empfangen und auf dem Schädelgestell deponiert (KOJIMA VI: 110).

Der sechste Tag ist der Tag der Jagd (MIYAMOTO 1935: 415–416).

Sieben Monate nach dem Hauptfest⁴⁷ gab es eine Nachfeier, während der kein Ballspiel stattfand (MIYAMOTO 1935: 416). Nach KOJIMA *u.a.* wurde in Tja'uvu'uvul eine Sperre (Pw. *qeceng*) am Dorfeingang errichtet. An den seitwärts gelegten Stab hängte man eine Iriswurzel, einen Schweineknochen, und einen Bambusbecher mit Bier (KOJIMA VI: 122).

⁴⁶ Die Dauer des Festes ist von Dorf zu Dorf verschieden.

⁴⁷ Wie lange die Zeit zwischen dem Hauptfest und der Nachfeier beträgt, ist örtlich unterschiedlich.

Nun lassen sich einige Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Festen erkennen⁴⁸. Sowohl das *pasta'ay* der Saisiyat als auch das *maleveg* der Paiwan sind große periodische Feste, an denen fast alle Untergruppen der Ethnie teilnehmen. Ihr Kern liegt in der Idee, daß die Ahnenseelen herbeikommen, von ihren Nachkommen empfangen wird und schließlich zurückgeschickt wird. Daß die Saisiyat den Ursprung des Festes auf die mythologischen Kleinwüchsigen zurückführen, dürfte als ein späterer Erklärungsansatz angesehen werden. Die Erneuerung der Welt bzw. des Lebens wird in den beiden Festen ausgedrückt. In Patjaval (Pw.) warf man z.B. den ersten Ball nach oben, die folgenden vier Bälle dann in die vier Himmelsrichtungen (FURUNO [1945]1972: 142). Die Holzschlange und das Schlammbestreichen der Saisiyat könnte eine symbolische Wiederbelebung darstellen. Denn diese Ethnie kennt auch die Mythen über den Ursprung des Todes, in denen erzählt wird, daß man früher durch Häutung sein Leben verjüngen konnte (Typ-Nr. 22).

Ebenfalls erkennbar ist der Gegensatz von »drinnen« (Dorf) und »draußen« (Wald, Felder). Von draußen kommen nicht nur die Ahnenseelen, sondern auch die belebenden Pflanzen (Erle der Saisiyat; Bambus der Paiwan). So spielt hier das Hereinbringen von etwas »draußen« Erworbenem ins Dorf eine große Rolle. Dasselbe kommt in Assam vor: »In vielen Riten und religiös bedingten Verhaltensweisen kommt ein deutlicher Gegensatz zwischen dem Dorf und seiner Umgebung zum Ausdruck. Das vertraute Dorf als ständiger Aufenthaltsort der Menschen ist von einer Sphäre umgeben, der etwas Fremdes, Unheimliches, ja Unheilvolles anhaftet«. »Bezeichnend und teilweise wieder mit der Fruchtbarkeit im Zusammenhang zu betrachten ist die Hervorkehrung bestimmter Gegensätze, beispielsweise jener zwischen »drinnen« (Dorf) und »draußen« (Wald, Felder), Leben und Tod, männlich und weiblich, alt und jung, Fleisch und vegetarischer Nahrung usw. So bildet den Mittelpunkt eines der Festabschnitte immer ein Hinausgehen bzw. Hinausbringen (von Opfern, Waffen usw.) aus dem Dorf in den Wald, während ein anderer Abschnitt in einem Hereinkommen bzw. Hereinbringen von etwas »draußen« Erworbenem ins Dorf besteht. Dabei handelt es sich meistens um einen — manchmal nur symbolischen — rituellen Jagd- oder Kriegszug (Kopfjagd), dessen Erfolg ein gutes Gedeihen der Saat und der Haustiere im nächsten Jahr zeitigen soll. Die Beute wird von den jungen Männern beschafft, denen bei ihrer Rückkehr die Frauen einen feierlichen Empfang bereiten. Für die Zusammenführung der beiden Geschlechter sorgen auch Tänze, Wechselgesänge und sonstige Veranstaltungen, z.B. Tauziehen. Allgemein

⁴⁸ Außer den folgenden Parallelen weist SHIH L. auf das Zerschneiden des Bambus bei den Paiwan und des Erlenstammes bei den Saisiyat hin (SHIH 1971: 174).

üblich ist auch die Bewirtung der alten oder verdienstvollen Männer durch ihre jüngeren Dorfgenossen« (HÖFER : 1975: 56, 58–59).

Dieser Gegensatz wird während der Feste hervorgehoben, indem man den Zugang zwischen »drinnen« und »draußen« versperrt (Saisiyat und Paiwan) oder ein Dorftor errichtet (Paiwan). Die Wege, die das Dorf und seine Umgebung verbinden, wurden früher bei solchen Gelegenheiten neu gebahnt bzw. gesäubert (Paiwan).

Für unsere Annahme, daß die betreffenden Feste eigentlich mit dem Schwendbauzyklus zusammenhängen, spricht die besondere Bedeutung des Schilfs und des Bambus in den beiden Riten. Diese Pflanzen ordnete EBERHARD nämlich der Schwendbauernkultur Südchinas zu. Der Bambus, der als sekundäre Vegetation wächst, wird bei den Schwendbauern Südostasiens für verschiedene Zwecke verwendet (EBERHARD 1942b: 81–85, 1968: 99–103; cf. CHEN C. 1968: 125; ÔBAYASHI 1975b: 39). Die Erle, die uns bei den Saisiyat begegnet, ist auch von ähnlicher Bedeutung. Die südostasiatischen Schwendbauern pflanzen sie oft auf Brachfeldern, um diese wieder fruchtbar zu machen.

Von einem ähnlichen, periodischen Fest hören wir z.B. bei den sowohl Schwendbauern als auch Terrassenbau betreibenden Bontok Igorot Luzons (cf. LEBAR «ed.» 1975: 82–86). In jedem dritten Jahr wird hier ein großes, fünftägiges Fest abgehalten, an dem sich die Untergruppen, die sonst miteinander in Feindschaft leben, beteiligen. Es werden dabei ein feierliches Festmahl und Reihentänze veranstaltet. Rinder werden geschlachtet und verzehrt (MIYATAKE 1943: 68–69, 78–79). Nach JENKS soll es bei den Bontok Igorot einen Priester gegeben haben, der *pa'-tay* hieß und dem die Führung des gleichnamigen Festes, das bei jedem Neumond abgehalten wurde, oblag (JENKS 1905: 205–207 — nach ÔBAYASHI 1961: 254).

Bei den taiwanesischen Taokas soll es ein Ahnenseelenfest gegeben haben, das *paatai* heißt. Diese Bezeichnung erinnert von der Bezeichnung her zwar an das *pasta'ay* der Saisiyat, aber die Einzelheiten der *paatai* sind leider nicht bekannt (UTSUSHIKAWA u.a. 1935: 103; FERRELL 1969: 50; KANEKO [1986–87]1994: 265).

ÔBAYASHI interpretiert das jedes siebte Jahr stattfindende Fest des Schreins Suwa (Mitteljapan) als Schwendbauritus. In diesem Fest werden nämlich die gefälltten Bäume herbeigebracht und in allen Himmelsrichtungen aufgestellt (ÔBAYASHI 1984: 190–191).

Ferner sind Tanzen und Singen den Festen der Saisiyat und der Paiwan gemeinsam. Bei den letzteren fällt besonders der Charakter der Brautschau auf. Bemerkenswert ist bei den Paiwan außer dem Ballspiel, daß der Zusammenhang des *makeveq* mit der Jagd und der Kopfjagd stärker auftritt. So ging man z.B. in Tjuatjuqu nach dem

maleveg auf die Jagd. Daraufhin zählte man die Anzahl der in den vorhergehenden fünf Jahren erbeuteten Feindschädel, Hirsche, Muntjaks und Wildschweine. Der erfolgreichste (Kopf-) Jäger wurde geehrt (FURUNO [1945]1972: 138). Der Ball mit einem Durchmesser von 15–18 cm, der hinaufgeworfen und aufgespießt wird, soll eine Imitation des Menschenkopfes sein (FURUNO [1945]1972: 139; cf. Inô 1909e: 421–422). Im folgenden werden einige der oben genannten Elemente näher besprochen.

Schilf und Erle

Die besondere Bedeutung des Schilfs⁴⁹ begegnet uns hier und da in Taiwan, oft im Zusammenhang mit dem Schwendbau.

Mitte Juli band man bei den Mpaynox (At-Pr.) Schilfrohr am Eingang jeder Wohnung fest (SAYAMA I: 47). Vor dem Ahnenseelenfest hängte man bei den Sqoyaw Schilf bzw. Bambus am Dorfeingang auf (SAYAMA I: 54). Beim Saatfest der Mnibu'-Gruppe (At-Pr.) versperrte man den Dorfeingang mit einem Schilfzaun (SAYAMA I: 66). Die Sediq fertigten vor der Hirseernte eine Miniaturscheune aus Schilf an (SAYAMA III: 11).

Beim Saatfest (*'am pit'aza'*) der Saisiyat rodete der Festvorsitzende ein Stück Feld, in dessen Mitte ein Schilfrohr gesteckt und darum herum Reissamen gesät wurden. Daraufhin fand eine Bierlibation statt (KOJIMA III: 31–32).

Zwei Bunun-Frauen säten beim *minpinang* Hirsesamen in einem Feld, in dessen Mitte sie ein Schilfrohr aufrichteten. Sie gingen dann zur Quelle, an der sie wiederum ein Schilfrohr in die Erde steckten, um das für den Hirsebau nötige Wasser zu sichern (Takbanuaz-Gruppe. SAYAMA VI: 27). Das Schilf wurde außerdem benützt, um die Hirse rituell zu reinigen (SAYAMA VI: 35). Bei der Takopulan-Gruppe (Bn.) säte jeder Haushaltsvorstand in einem Zeremonialfeld Hirsesamen, nachdem er um das Feld herum Schilfrohr gepflanzt hatte (KOJIMA IV: 79).

Die Nord-Tsou haben ein Kultobjekt (*snoecáva*), das aus mit Eibischrinde zusammen gebundenen Schilfrohren besteht. Das *snoecáva* wird beim Kopffest unter den Feigenbaum vor dem Junggesellenhaus aufgestellt, beim Jagdfest auf das Feld bzw. auf den Berg. Ihm wird Bier geopfert, um die Seele der Feinde oder der Tiere zu versöhnen (KOJIMA IV: 75, 78). Beim *miápo* werden Fischgräten in Schilfrohre

⁴⁹ Die Aufsätze TSUCHIDAS (1970, 1994b) , die dieses Thema offenbar behandeln, waren mir leider nicht zugänglich.

gesteckt, die dann in den Boden gesteckt werden. Nach einigen Tagen, »wenn die Schilfpflanzen wachsen«, beschäftigen sich alle Familien mit dem Säen (TápangꞰ. KOJIMA IV: 77). Beim *miokaio no pái* (der Reissaat) wurde ein Schilfrohr in das Reisfeld gesteckt (KOJIMA IV: 77). Zu Beginn der Hirseernte (*mokaio*) schüttelte der Festvorsitzende ein Schweineohr, das mit Schilf gewickelt war, über den Hirseähren. Zwei Ähren wurden dann gepflückt, nach Hause mitgenommen und ihnen Bier und Fleisch geopfert (KOJIMA IV: 77–78).

Bei den Kakanabu stellte man Schilfrohre am Dorfeingang auf, um das Eintreten der »bösen Geister« zu verhindern (KOJIMA IV: 80). Beim alle zwei Jahre stattfindenden Reiserntefest der Saaroa (*miatungúsu*) schoß der Hauptpriester ein Schwein mit Pfeil und Bogen an. Daraufhin erschlugen vier Männer das Tier mit dem Buschmesser. Dann steckte der Priester ein Schilfrohr in den Bauch des Schweines und versah dessen Ende mit frischem Blut. Alle Teilnehmer ahmten dies nach (KOJIMA IV: 83–84).

In Kucapungan (Rk.) vertrieb man am zweiten Tag des *masalut* die »bösen Geister« mit Schilf. Am dritten Tag stellte der Priester einige Schilfrohre vor das Haus, vor dem die abgeschälten Taros als Opfer an die »Dorfgottheit« *Kinatabangan* (?) gelegt wurden (KOJIMA VI: 139). Schilfrohre, deren Spitzen mit Eisenstücken versehen waren, wurden um das Dorf herum aufgestellt, um Krankheiten zu beseitigen (Tamalakau. SAYAMA V: 77).

Um den menschlichen Körper rituell zu reinigen, wurde bei den Paiwan manchmal Schilf benützt (KOJIMA VI: 69). In Tjukuvuł warf der Priester bei der Hirsesaat einige Schilfblätter nach oben, nachdem er gebetet hat: »Oh du, *Tjagaraus*⁵⁰, bitte beseitige die Steine, Lianen und Unkraut, damit die Hirse gut gedeihe!« Dasselbe wurde bei anderen Gelegenheiten vorgenommen, um das Wachstum der Hirse zu sichern. Hier warf der Priester nach der Ernte der japanischen Hirse das Schilf auf das Schädelgestell (KOJIMA VI: 152). In Talavacał stellte man vor der Hirseernte zwei Schilfrohre im Zeremonialfeld auf, um welche Hanfgarne gewickelt wurden, um damit Schäden durch Tiere und Vögel auf magische Weise zu verhindern (KOJIMA VI: 156).

Im Dorf Puyuma legte man zwei Schilfrohre, die miteinander verbunden wurden, auf den Weg, bevor man nach dem Affenfest auf die Jagd ging (SAYAMA VIII,3: 12).

Am ersten Tag des Hirseerntefestes legte man an die Feststelle Schilf (Kiwit.

⁵⁰ Die Agrargottheit, die sich mit dem Berg Ta-wu identifiziert (FERRELL 1982: 288).

SAYAMA VII: 5, cf. VIII,1: 18).

Zu Beginn der Hirsesaat jätete man bei den Yami ein Stück Feld, an dessen vier Ecken je ein Schilfrohr gesteckt wurde. Ferner stellte man zwei Schilfrohre in die Mitte und eines daneben. Danach säte man einige Hirsesamen (KANO 1946: 388). Bei der Hirseprobe Anfang Mai zogen die Männer Festskleidung an, pflückten Schilf, bevor sie die Hirsefelder erreichten, und warfen das Schilf auf die Felder (*patubutubulan* ?) (KANO 1946: 391). Dasselbe geschah auch beim Hirseerntefest am Ende dieses Monats (KANO 1946: 392).

Wie EBERHARD feststellte, wurde das Schilf bei den südchinesischen Schwendbauern für verschiedene Zwecke verwendet. Das Hausdach war mit dem Schilf *mao* gedeckt; die Tai machten einen Wein aus *mao*; die alte hochchinesische Kultur kannte Matten aus *mao* usw. (EBERHARD 1942b: 81–82, 1968: 99–100). Japanische Brandrodungsbauern verwendeten Schilf als Düngemittel, als Futter für Rinder und Pferde, und als Material zum Dachdeckung (NOMOTO 1984: 243–260).

Die taiwanesischen Ureinwohner scheinen dem Schilf eine magische Kraft zugeschrieben zu haben.

Zu Beginn der Hirsesaat stellte man in 'Atol (Pei-nan-Ami) zwei zusammen gebundene Schilfrohre in der Mitte des Feldes auf, »weil diese Pflanze hoch und gut wächst« (FURUNO [1945]1972: 55, cf. 189, 285 (Saisyat)). Die Ami glaubten, daß Schilf und Glasperlen (*karam*. FEY 1986: 137) sehr kraftvoll seien (FURUNO [1945]1972: 67). In den Gebeten der Paiwan wird dieselbe Vorstellung geäußert: »Möge es in diesem Jahr eine gute Ernte geben! Möge die Hirse so groß wie Schilf sein! Möge sie so üppig wie die Süßkartoffel sein!« (Tjala'avus. KOJIMA VI: 176); »Möge die Hirse so gut gedeihen wie der Schilf!« (Kuskus. KOJIMA VI: 200, 201). Außerdem betrachteten die Tsou (in Namahavána) das Schilf als die Kleidung der Hirsegottheit (SAYAMA IV: 34).

Der ausgelaugte Boden wurde bei den Atayal (cf. KOJIMA I: 129; SHIMADA 1921: 93–94; LI *u.a.* 1964 II: 484), Saisyat und Bunun (cf. OKADA 1942: 165–168) dadurch wieder fruchtbar gemacht, daß man auf den Feldern Erlen (*Alnus formosanus* Makino; Engl. alder; At-Pr. *iboh*), an deren Wurzeln Bakterien schmarotzen, pflanzte (cf. SEGAWA 1953: 61). Dieselbe Methode durch eine verwandte Pflanze (*Alnus nepalensis*) kennen auch die Naga-Völker Assams. Aufgrund dieser Tatsache kam KANO zu dem Schluß, daß dieser Brauch zu den kontinentalen Altkulturen gehört (KANO 1952: 235–237; cf. ÔBAYASHI 1954: 157). Japanische Schwendbauern pflanzten Erle und/oder Paulownia (Jp. *kiri* 桐) in den Brachfeldern (NOMOTO 1984: 151–155).

Was die Verwendung der Erle bei den Angami Naga betrifft, lesen wir bei HUTTON: »For dry rice, terracing is not ordinarily employed, but when the hillside

is very steep logs are placed at irregular intervals to keep the earth from slipping down hill. In some villages, notably Mozema, terraces are built for *jhum*⁵¹ almost as elaborate as those made for wet cultivation. These dry terraces are plentifully supplied with pollarded alders, which were doubtless saved when the fields were first cleared of jungle. A *jhum* field is cultivated for two successive years, when owing to the excessive multiplication of weeds it is allowed to lie fallow for from five to fifteen years, according to the amount of land available for cultivation. It is usual to sow rice in a *jhum* which is newly cleared, following this crop by millet, maize, or Job's tears in the second year, unless rice is sown again« (HUTTON 1921: 76–77). Der Zusammenhang zwischen der Erle und dem Schwendbau ist hier offenbar. Die Erle scheint hier eine symbolische Bedeutung gehabt zu haben: »On the ninth day the father and the mother, taking the baby itself, go to the fields, and after pretending to do a little work they eat and drink and then return home. Sometimes they do not even go to their fields, but go out of the village and dig some ground anywhere at all. When returning home they bring back two pieces of alder tree. This concludes all birth ceremonies« (HUTTON 1921: 216).

Es ist anzunehmen, daß die Erscheinung der Erle im *pasta'ay* auf ihrer Verwendung im Schwendbau beruht. Dafür spricht die Tatsache, daß sie auch bei den Bunun eine symbolische Bedeutung hatte. Nach MORI heißt das Rodungsfest auf Bunun *ma-vizaraw*, *pa-vizaraw-an* oder *kahma* (?). Vier Tage vor dem Beginn des Rodens ging man in die Berge, brachte die gefälltten Hölzer nach Hause und häufte sie vor dem Haus auf. Jeder Mann fällte je einen Erlenbaum, schrie laut, schlug mit dem Erlenstamm das Dach und legte ihn dann auf das Dach. Danach schnitt man den Stamm in Stücke mit einer Länge von ca. 30 cm. Diese Stücke wurden vor den Holzhaufen gelegt. Auf die Erlenstücke legte man einen frisch erbeuteten Wildschweinschädel. Ihm wurden Klebhirsekuchen und Bier geopfert (MORI 1913c: 42–43).

Der Bericht MABUCHI's weicht leicht von dem MORI's ab. Laut MABUCHI heißt der 12. Monat bei den Bunun *buan-pa-vizaraw-an*. Diese Bezeichnung basiert auf dem Wort *vizaraw* »Erle«. Obwohl die Erle normalerweise *qainunan* genannt wird, wird sie während des Jagd- und Schädelfestes, das in diesem Monat stattfindet, *vizaraw* genannt. Jeder Mann bringt bei diesem Fest je einen Erlenstamm mit. Ihn festhaltend, geht man auf das Dach hinauf und sagt: »Möge es dem Feind bei der Kopfjagd genau so ergehen! Möge es der Jagdbeute genau so ergehen!«, während der

⁵¹ *jhuming*: »clearing land and growing crops on it for two years and then allowing it to return to jungle« (HUTTON 1921: 72).

Erlenstamm umgestoßen und mit Bier besprengt wird. Bei diesem Fest werden die Schädel der Feinde und der Jagdbeute sowie Tierknochen und -unterkiefer, die nach dem 7. Monat erworben wurden, ebenfalls mit Bier besprengt und in das *qaiwazan*⁵² gelegt. Dabei wird ein Gebet für den Jagderfolg verrichtet. »Die Erle ist ein Baum, den man für die Fruchtbarkeit der Brachfelder pflanzt und den man gewöhnlich als Brennholz benützt. Es ist unklar, warum sie bei diesem Fest verwendet wird. Durch das Umstoßen des Stammes aber scheint die Erbeutung der Feinde und der Beute nachgeahmt zu werden« (MABUCHI [1936]1974–88: 377; cf. SAYAMA VI: 31, 41, 47; FURUNO [1945]1972: 169). Der Angriff auf den Erlenstamm erinnert an einen ähnlichen Akt beim *pasta'ay* der Saisiyat. Auf die mögliche Verwandtschaft des Bunun-Wortes *vizarw* und des Saisiyat-Wortes *ringzarw* soll hier hingewiesen werden.

Außerdem werden die vier Stützen der rituellen Schaukel aus Erle hergestellt (MABUCHI [1939]1974–88: 391–392). In Mahuan (Takivatan-Gruppe) ging ein Mann zu Beginn des Hirsesaatfests zum Erlenbaum und bat ihn um einen guten Traum (FURUNO [1945]1972: 167). Man scheint bei den Takivatan hauptsächlich unter dem Erlenbaum ein Zeremonialfeld von ca. 90 qm gerodet zu haben. In die Mitte des Feldes steckte man ein Schilfrohr mit der Schale der Seifenbaumfrucht (Jp. *mukuroji*), worunter man ein wenig Hirsesamen säte (SAYAMA VI: 38–39, cf. 51, 52).

»Drinne« und »draußen«

Während der Feste sowie bei einer Seuche wurde der Gegensatz zwischen »innerhalb« und »außerhalb« des Dorfes bzw. der Gemeinschaft betont.

Bei den Atayal war es während der Festtage verboten, mit Fremden zu verkehren (KOJIMA I: 58–59; MORI 1917: 234–235). Beim Saatfest der Mnibu'-Gruppe (At-Pr.) versperrte man den Dorfeingang mit einem Schilfzaun (SAYAMA I: 66).

Bei den Saisiyat durften die Fremden während der Feste das Dorf nicht betreten (SAYAMA V: 369). Wenn außerdem im benachbarten Dorf der Chinesen eine Seuche auftritt, errichtet ein Saisiyat-Dorf eine Sperre im Fluß (KOJIMA III:

⁵² *pat-qa-in-ivaz-an* = *qa-in-ivaz-an*: »a house or hut where human and animal heads are placed on the shelves (where a person is living in it or not); shelves or place to deposit enemy heads or headbones or jawbones of beasts. Generally the stone wall behind *qaitu* is made concave to place them. Occasionally a special hut is built for *qa-in-ivaz-an* and is jointly owned« (NIHIRA 1988: 276–277).

39–40).

Im Falle einer Seuche errichteten die Bunun am Eingang des Dorfs ein Tor aus Schilf (MORI 1913c: 44).

Die Tsou hielten die Vorschrift ein, während der Hirsesaat und -ernte auf Verkehr mit Dorffremden zu verzichten (KOJIMA IV: 76). Um das Eindringen einer ansteckenden Krankheit ins Dorf zu verhindern, baute man am Dorfeingang ein Tor aus Bambus (SAYAMA IV: 39). Bei den Kakanabu stellte man Schilf am Dorfeingang auf, um das Eintreten »böser Geister« zu verhindern (KOJIMA IV: 80).

Beim Jäten der Hsia-san-shê-Gruppe (Rk.) durfte man fünf Tage lang nicht mit Fremden verkehren (KOJIMA VI: 133, 138). Dasselbe Verbot trat in 'Adiri und Vedai während der Ernte japanischer Hirse auf (KOJIMA VI: 142, 144).

Während der Ernte japanischer Hirse wurde bei den Paiwan der Verkehr mit den Bewohnern anderer Dörfer verboten (KOJIMA VI: 135, 154). In Tjispaiwan und Sangalan wurde dieses Tabu während der Hirsesaat eingehalten (KOJIMA VI: 148, 150).

Beim Hirsesaatfest der Ami durften die Fremden zwei Tage lang nicht ins Dorf hereinkommen (Kiwit. SAYAMA VII: 4; cf. FURUNO [1945]1972: 54).

Die Idee, daß die aus der Außenwelt hereingebrachten Gegenstände Glück, magische Kraft oder Fruchtbarkeit in sich bergen, bildet die Grundlage der Kopffjagd Südostasiens. Dabei wurden freilich nicht nur Schädel, sondern stellenweise andere Objekte wie Bäume — z.B. beim *pasta'ay* der Saisiyat und beim *maleveq* der Paiwan —, Steine u.a. ins Dorf mitgebracht und fanden dort magische Verwendung (cf. ÔBAYASHI 1975c).

So brachte ein Bahnar Indochinas einen Stein, der eine merkwürdige Farbe und Form hat, mit nach Hause, wenn er auf einen solchen stieß. Dem magischen Stein werden ein Huhn und eine Flasche Mais- bzw. Hirsebier geopfert, er wird mit dem Opferblut bestrichen usw. Solche magischen Steine galten hier als Behüter des Dorfes. Eine andere Art von magischem Stein der Bahnar war für die Fruchtbarkeit des Reises verantwortlich. Er wird im Reisfeld begraben, nach der Ernte in die Scheune gebracht und zwischen die Reiskörner gelegt (GUERLACH 1887: 457, 466ff. — nach ÔBAYASHI 1975c: 69–70).

Bei den südostasiatischen Völkern ist hier und da von solchen Glückssteinen die Rede. Über die Glückssteine der Ao Nagas lesen wir bei MILLS: »Ordinary luck-stones (*arenlung* C [Chongli-Gruppe] and M [Mongsen-Gruppe]) are common nowadays. They are small, roundish and black, with a smooth surface. A touch with the finger leaves a wet smear. Usually only ›medicine-men‹ know where they can be found, but occasionally ordinary people come across one in the jungle, and Yimtiwati

of Longsa is said to have found one in the stomach of a mithan he sacrificed. When one is obtained an offering is made, and the finder waits to see if the stone brings him good or bad luck. In the latter case it is thrown away, but stones which bring good luck are kept in a little basket in the granary« (MILLS 1926: 289–290). Bei den Dusun Nordborneos wurden außergewöhnlich geformte Steine als Talismane zu den undroschen Reiskörnern gelegt (EVANS 1923: 31; cf. MILLS 1926: 290; ÔBAYASHI 1975c: 71). Die Ifugao auf den Philippinen legten einen Stein in die Reisscheune (LOOFS 1968: 441 — nach ÔBAYASHI 1975c: 74). Ähnliche Glückssteine begegnen uns bei den Lhota Nagas: »The Lhota believes that certain stones called *oba* bring good fortune. They are smooth, water-worn stones, varying in size from that of a man's head to that of a walnut, and are kept either under the *mingetung* (Schädelbaum — YAMADA), or by individuals in their houses or granaries. Those kept under the *mingetung* are usually large, and on them the luck of the whole village depends. Those kept in the ›morung‹ (Junggesellenhaus — YAMADA) affect the prosperity of the section of the village to which they belong. Stones of these two classes have been handed down from generation to generation and are never added to nowadays, though they are believed occasionally to increase spontaneously. But individuals still from time to time find small *oba* in the jungle and bring them home to keep as private luck-stones. The distinguishing mark of an *oba* is that it should be round and smooth, and be found resting on the ground in a little nest it has made for itself. Anyone finding such a stone brings it home, and then notices whether his family increases quickly, or he has good crops, or is particularly successful in trade. He thus finds out what particular form of good luck is attached to the stone in question« (MILLS 1922: 166–167).

Magische Steine sind auch bei den indonesischen Ethnien bekannt gewesen. Bei den Soloresen auf Flores z.B. werden die Felder erst dreimal von Unkraut gereinigt, bevor gesät werden kann. »Das begleitende Ritual findet vor der Feldhütte des heiligen Feldes statt. Dort befindet sich in der Mitte des Feldes ein flacher Stein, der Sitzplatz der Reischungfrau. Daneben steht ein oben zugespitzter Pfahl. Auf dem Stein, auf dem eigentlich die Reischungfrau hätte sitzen sollen, die aber, als Vatter dem Ritual beiwohnte, nicht anwesend war, lagen Speiseopfer wie Kokosnüsse, Eier, Reis und *sirih-pinang*. Zuerst wurde ein Schwein geschlachtet, und zwar wurde ihm der Kopf abgeschlagen, der zum in den Boden gesteckten Pfahl neben dem Stein der Reischungfrau gerichtet war. Mit dem losgetrennten Kopf beschmierte einer der Opferpriester den Pfahl der Reischungfrau und alle Opfer auf dem Stein. Der Rumpf des Tieres wurde zerhackt. Auf die gleiche Weise wurde eine Ziege getötet. Nachdem wieder der Pfahl und die Opfer mit dem blutigen Kopf beschmiert waren, wurde die Leber aus dem Tier geschnitten und auf gute Vorzeichen geprüft,

die zeigen sollten, ob die Ernte gut oder schlecht sein würde. Dann wurden die Kokosnüsse aufgeschlagen, deren Wasser über den Sitzplatz der Reisingfrau und in kleine Bambusröhrchen gegossen wurde. Die Eier wurden geöffnet und auf den Pfahl geschmiert« (VATTER 1932: 100–102, 110 — nach VAN DER WEIJDEN 1981: 169). »Wenn nach einigen Wochen gedroschen wird, werden wie bei der Ernte am Abend vorher die Vorfahren eingeladen. Vor einem der Pfosten des Reisspeichers wird ein Haufen kleiner Steine gelegt. Es sind die sogenannten *nuba-nara*, heilige Steine, die ›Vater–Mutter‹ genannt werden. Nach Vatter sollen mit ›Vater–Mutter‹ *Lera-Wulan*, der Sonne-Mond-Gott, und die Erde gemeint sein. Die Steine bringen Fruchtbarkeit und machen Kranke gesund. Man findet sie oft am Fuss eines Hauspfostens oder beim Reisspeicher« (VATTER 1932: 94, 113 — nach VAN DER WEIJDEN 1981: 171).

In Indonesien finden sich drei magische Steine, die auch auf Taiwan auftauchen, wie wir noch sehen werden. Auf Bali z.B. fand vor dem Ritual *usaba di mel* ein Scheingefecht statt, und der Priester des Totentempels brachte zusammen mit seiner Mutter und seinem Sohn (oder seiner Tochter) drei großen Steinen im Dorf Opfer dar. Am eigentlichen Festtag fand ein Ritual statt, bei dem die Reisgöttin *Sri* als Göttin der Fruchtbarkeit sowohl der Felder als auch der Menschen verehrt wurde. Für sie wurden ein Büffel und ein Schwein geschlachtet (GORIS 1969: 112–113 — nach VAN DER WEIJDEN 1981: 117).

Bei den Brandrodungsbau betreibenden Sikanesen auf Flores wurden vor der Ernte drei Steine auf das Feld gelegt: einer an der unteren, einer an der oberen Seite und einer in der Mitte beim Opferpfahl. Auf die Spitze des Pfahls wurde ein rundgeschnittenes Betelblatt gesteckt. Dies war ein Opfer für *Amapu Maro Wulang* (»weiblichen Urahn«). Die Opfer auf den beiden Steinen an der oberen und unteren Seite des Feldes waren für die Dämonen bestimmt, um zu verhindern, daß sie die Reisseelen stehlen (ARNDT 1932: 221–222 — nach VAN DER WEIJDEN 1981: 163).

Drei Steine spielten auch in den Agrarriten auf Taiwan eine gewisse Rolle. Bei den Klesan-Atayal setzte man bei der Hirsernte Steine im Feld und betete um gute Ernte (SAYAMA I: 64). Bei den Truku (At-Sd.) stellte man drei Steine nebeneinander auf eine steinerne Plattform auf (SAYAMA III: 13).

Drei Steine wurden bei den Qultavan (Bn.) im 7. Monat (*lus'an ma-luq* ?) ins Hirsefeld gelegt (SAYAMA VI: 54–55).

In Tamalakau (Rk.) legte man beim *talubuan*(?)-Fest drei Steine außerhalb des Dorfes und betete um Jagdbeute (SAYAMA V: 77).

In Tjuvasavasai (Pw.) spielten die Steine beim Hirsebau eine Rolle. Am ersten Tag des Saatfestes ging der Priester, eine Süßkartoffel tragend, zum Hirsefeld, in das er drei Steine legte. Er zerteilte die Süßkartoffel mit den Fingernägeln in drei

Stücke, die jeweils Feinde, Schweine und Körner repräsentierten. Er legt dann diese auf die drei Steine. Am nächsten Tag machte ein Vertreter jedes Haushalts dies nach (KOJIMA VI: 145). In Parirayan (Pw.) warf der *parikalay* am Saatbeginn der Hirse sowie beim Taropflanzen drei Steine, auf die Schweineschwarte gestrichen wurde, und drei Maulbeerblätter auf das Zeremonialfeld (SAYAMA V: 70–71, 72–73). Nach der Hirsesaat in Kazangilan legte man ein flaches Schieferstück über zwei Steine und deponierte darunter Schweinefleisch und Bier als Opfer (KOJIMA VI: 163). Dasselbe begegnet uns auch in Larekrek (SAYAMA V: 98). Beim Roden opferte man in Tjaka'avus der Gottheit *Tjagaraus* zwei Steine, drei Stück Rinde und drei Hirseähren (KOJIMA VI: 176).

Wenn die Schäden durch Ratten zu extrem werden, stellen die Yami ein Bootsmodell (*ava-avan*) ohne Ruder her. Vier dieser Modelle, auf die jeweils ein Stein gelegt wurde, stellte man dann an den vier Ecken des Hirsefeldes auf (KANO 1946: 390).

Die magischen Steine könnten vielleicht auch mit den Steinen, welche die schamanistischen Funktionären einiger südostasiatischen Völker besitzen, verwandt sein.

Wenn man die wichtige Bedeutung des Gegensatzes zwischen dem »Dinnen« und dem »Draußen« des Dorfes betrachtet, stellt man fest, daß die Wege, welche das Dorf mit der Außenwelt verbinden, nicht nur als Verkehrswege dienen, sondern vielmehr symbolische Bedeutungen haben. Sie sind die Wege, auf denen die Ahnen bei den Festen ins Dorf zurückkommen; sie sind die Wege, auf denen das Glück in Form von Schädeln, Bäumen und Steinen herbeigeschafft werden usw. So läßt sich verstehen, warum das Wege-Säubern bzw. Wege-Bauen bei den südostasiatischen Schwendbauern so wichtig war, daß es oft im Rahmen der rituellen Gelegenheiten vorgenommen wurde (cf. HÖFER 1975: 59).

So baute man bei den Lakher am Anfang des *laliachbia*-Festes einen Weg. »This is a village sacrifice performed by the Lakhers about the month of October to the spirits of their ancestors to induce them to help to make the crops good, the domestic animals healthy and fertile, and to give good hunting. ... The first thing is to make a broad road in front of the village«. »This is one of the few occasions on which the Lakhers sacrifice to their ancestors, the ceremony in all the villages being undoubtedly a relic of ancestor-worship. The road is made for the spirits of the dead to come along, and the procession with gongs and drums goes to meet the spirits and to escort them to the house where the sacrifice takes place« (PARRY 1932: 445–446).

Bei den Angami Nagas wurden die Wege einmal pro Jahr gesäubert: »As for the

Naga paths, Captain Butler's description applies really to the paths leading down to permanent cultivation, which are often wide and well made, and sometimes to paths joining adjacent villages. But the Naga paths that link up one village to another some miles away are usually the tracks of men going in single file over hill and through jungle in the most direct route possible. As these paths are normally, if cleared at all, only cleared once a year at the Chadangi (Tsüngi) genna, they are not usually by any means easy going« (HUTTON 1921: 45–46). »*Tsüngi* (called by Kohima *Chādāngi*). — Falls in Khonoma about seven days after the new moon, or, if the crop is backward, at the full moon of Reye; in Kohima nine days after the new moon of the preceding month Chire. Khonoma observe five day's *penna*, Kohima seven, and Viswema fifteen. The village roads and graves are cleared. No animals or bamboo shoots for pickles may be taken through the village paths, and no one is allowed to speak to any one of another village. This genna corresponds to the Kezami *Etsungē* and Memi *Sālēnī*, which is regarded by the Memi as of particular importance and is the occasion of the commemoration of the ancestral dead. *Chada-ngi* = »path-clearing genna« (HUTTON 1921: 198–199).

Auf Taiwan findet man das ausgeprägteste Ritual zur Säuberung der Wege bei den Tsou vor. Instandsetzungsarbeiten wurden in einen speziellen Festkomplex *smocéonw* eingebunden, in welchem die Nord-Tsou neben Opfer und Tanz gemeinsam die Wege (*ceónw*) von herumliegenden Steinen und Unkraut befreiten und Reparaturen durchführten (HÖLLMANN 1982: 192; cf. WEI, YÜ & LIN 1952: 17). So säuberten und reparierten die Tsou jährlich nach der Hirseernte die Wege, welche die Dörfer miteinander verbinden. Während dieses »Wege-Säuberns« fand gleichzeitig das Kopffagdritual und die Reifezeremonie der Kinder statt (KOJIMA IV: 78–79; SAYAMA IV: 21–23, 29). Nach MABUCHI soll das Wege-Fest auch bei den Takopulan-Bunun vorkommen. Auch die Isbukun-Bunun haben das Fest von der Dúhtu-Gruppe (Ts-Pr.) übernommen (MABUCHI [1953]1977–78e: 401, 403; cf. MORI 1913c: 43–44).

Die Instandsetzung der Wege (*swa-daran* ?) wurde bei den Rukai nach der Hirseernte vorgenommen (KOJIMA VI: 134, 141; SAYAMA V: 76). Erst nach dem Wege-Säubern wird das Verkehrsverbot aufgehoben (*maciluk* ?). Alle jungen Männer des Dorfes verlassen mit dem Gewehr bzw. Pfeil und Bogen das Dorf. Zwei ledige Frauen besprengen die zurückkommenden Männer mit Wasser aus einer Kürbisflasche, in die ein Gras namens *langat* (?) und Schilf getaucht wurden (KOJIMA VI: 141).

Das Reparieren der Wege (*mecaw* ?) bei den Paiwan ließ man nach der Ernte der Hirse vornehmen (KOJIMA VI: 134, 146, 151, 169, 172; SAYAMA V: 66, 68, 72). In Patjawa fand sie beim Fest der japanischen Hirse (*mas-lumay*) statt (FURUNO [1945]1972: 124).

Bei den Ami jätete man die Wege bei der Saat und der Ernte der Hirse (SAYAMA VII: 4, 5, 92; FURUNO [1945]1972: 100; cf. KOJIMA II: 153).

Rituelle Jagd

Im Zusammenhang mit dem Agrarablauf fanden oft Jagd und Fischfang statt. So gingen die männlichen Mitglieder einer *qutux gaga'* zur Vorbereitung des *sm'atu'* auf die Jagd und sicherten sich das Fleisch. Die weiblichen Mitglieder stampften Reis und machten daraus Bier. Am dritten Festtag ging das *gaga'*-Haupt wieder mit den *gaga'*-Mitgliedern auf die Jagd. Wenn man keine Beute machte, wiederholte man die Jagd, bis etwas erlegt wurde, denn die Tabus, die während des ganzen Rituals eingehalten werden müssen, können ohne Blut nicht aufgehoben werden (At-Pr - Msbtunux. KOJIMA I: 60; MORI 1917: 237). In den Bb'ala-, Hakul- und Mripa'-Gruppen schlachtete man bei diesem Fest ein Huhn »als Ersatz für einen Hirsch« (KOJIMA I: 62–63; MORI 1917: 238).

Nach der Jagd wuschen sich die Atayal und die Sediq mancherorts die Hände mit dem Blut des erbeuteten Hirsches, womit das Hirseerntefest endete (SAYAMA I: 57, III: 14; MORI 1917: 241–242).

Nach der Hirseernte fing man bei den Atayal am Fluß Fische, was den Jugendlichen eine Gelegenheit für die Brautschau bot (S/O: 679–680).

Beim *pasbaki'* der Saisiyat ging man auf die Jagd, bis man zumindest ein Tier erlegt hatte (KOJIMA III: 31). Vor dem '*am pit'aza'* fand auch eine gemeinsame Jagd statt (KOJIMA III: 31).

Vor der Hirseernte ging man bei den Bunun auf eine ca. viertägige Jagd. Der Häuptling ließ vier abgeschälte Taros dreimal auf den Boden rollen. Jedes Mal wurde auf die Taros Bier gegossen. Danach werden diese Knollen unter den Dorfbewohnern verteilt (Takivatan-Gruppe. SAYAMA VI: 38).

Vor dem *miápo* (dem Hirsesaatfest) der Nord-Tsou fing man Fische im Fluß. Am Morgen des Festtags ging der Festvorsitzende mit ein paar Mitgliedern seiner Familie zum Zeremonialfeld, jätete Schilf und bat um den Schutz des »Geistes«. Fischgräten wurden in Schilfrohre gesteckt und diese in den Boden gesteckt. Nach einigen Tagen, »wenn das Schilf wächst«, beschäftigen sich alle Familien mit dem Säen. Nach der Saat wird eine gemeinsame Jagd vorgenommen (Tápang⁺. KOJIMA IV: 77; cf. Tfúea. SAYAMA IV: 25–27). Nach der Hirseernte gingen alle Männer auf die

Jagd, wobei man ein *snoecáva* einrichtete (*miókai*) (KOJIMA IV: 78). Nach dem *miókai* fischte man wieder (KOJIMA IV: 78).

Die Kanakanabu und die Saaroa fischten nach der Hirseernte (KOJIMA IV: 80, 81). Bei der Vorbereitung des nach der Reisernte stattfindenden Festes der Saaroa ging man auf die Jagd, die zumindest drei Tage dauern sollte (KOJIMA IV: 81–82; SAYAMA IV: 131).

In Tuldeka (Rk.) fing man beim Hirseerntefest Fische im Fluß. Früher soll man auf die Jagd gegangen sein (KOJIMA VI: 137). Die Rukai in 'Adiri und Vedai gingen am letzten Tag des Festes nach der Hirseernte auf die Jagd (KOJIMA VI: 141, 144). In Tamalakau fanden Jagd und Fischfang nach dem Hirsesäen statt (SAYAMA V: 74).

Zehn Tage nach der Hirseernte wurde in Tjuvasavasai (Pw.) das Fest für die »Jagdgottheit« abgehalten (KOJIMA VI: 146). In Parirayan fing man beim Hirsesaatfest im Fluß Fische. Im selben Dorf opferte man nach der Hirseernte Hirsekuchen den Seelen der Jagdtiere (KOJIMA VI: 147). In Tjispaiwan fing man sowohl bei der Saat als auch nach der Ernte der Hirse Fische im Fluß. Bei dieser Gelegenheit ging man auch auf die Jagd (KOJIMA VI: 148–149). In Sangalan, Kuskus und Kadjadjalan gingen die Männer nach der Hirsesaat auf die Jagd (KOJIMA VI: 150, 168, 200, 201). Dasselbe wurde in Talavacał, Larekrek, Tjuvecekadan, Kuraluc, Kaviangan, Tjaka'avus, Tja'uvu'uvuł, Vungalid, 'Acedas, Kuskus und Kadjadjalan nach der Hirseernte unternommen (KOJIMA VI: 156, 169, 172, 175, 177–179, 181, 183, 192, 196, 203). Der Flußfischfang durch Fischgift wurde nach der Hirsesaat in Tjimur unternommen. Danach gingen die Männer auf die Jagd (Kojima VI: 157). In Makazayazaya ging man am fünften Tag des *masalut* und am sechsten Tag nach der Ernte japanischer Hirse auf die Jagd (KOJIMA VI: 160). Die Jagd wurde in Kapaiwanan am vierten Tag des *masalut* und am darauf folgenden Tag der Ernte japanischer Hirse unternommen (KOJIMA VI: 162).

Bei der Hirseernte der Puyuma (Kaipul) gingen drei Priester zum Fluß, wo sie Garnelen fingen und diese mit Glasperlenketten zusammenbanden. Auf die Garnelen goß man Bier. Man ließ sie dann im Fluß treiben. Am selben Tag gingen einige Leute auf die Jagd (SAYAMA V: 54).

Das *miladis*-Fest der Ami, das eigentlich das Fest am Schluß der Hirseernte darstellte, wird heute im Chinesischen *pu-yü-chi* 捕魚祭 »Fischfangfest« genannt (HARA 2000: 271). Das allgemeine Verbot des Fischverzehr und des Geschlechtsverkehrs, das nach dem *mifabfab*-Fest eingehalten werden soll, wird mit dem Beginn des *miladis*

aufgehoben. Alle Dorfbewohner gehen zum Fluß und übernachten dort. Fische werden mit dem Netz gefangen (KOJIMA II: 53–55). Während der Hirsesaat beschäftigten sich einige Ami mit dem Meeres- (Pei-nan-Ami. KOJIMA II: 173–174) oder Flußfischfang (Kiwit. SAYAMA VII: 4). Der rituelle Fischfang markiert oft den Übergang von sakraler Zeit zum Alltag in den Ami-Riten (FURUNO [1945]1972: 67, 72–73).

Beim *malaliki* der Ami gingen die zwei jüngsten Altersklassen auf die Jagd. Die Teilnehmer halten ein besonderes Tanzfest nur unter sich ab, wobei Gesänge mit besonderen Texten gesungen werden (KOJIMA II: 56). Das *mi-tlof* bot auch eine Gelegenheit für die Jagd. Außerdem ging man an den Meeresstrand, opferte dort »der Gottheit *Kafit*« einen Hirsekuchen, eine Betelnuß und ein lebendiges Schwein, damit die Hirse von den Vögeln nicht gefressen und durch Wasser nicht weggemmt wird (KOJIMA II: 56–57).

Den genannten Jagd- und Fischereibräuchen liegt teilweise die Idee zugrunde, daß die von Außerhalb des Dorfes herbeigebrachte Beute die Fruchtbarkeit der Felder fördert. Bei den Hsiu-ku-luan-Ami fing man bei der Hirsernte Fische, die man der Gottheit opferte. Dabei sagte man der Gottheit: »Heute haben wir gefischt. Daher bekommt Ihr Fisch. Laßt bitte die Hirse gut gedeihen!« (SAYAMA VI: 93).

Daß die rituelle Frühlingsjagd bei den Völkern Nordost- und Mittelindiens vorkommt, ist bereits von RAHMANN ausgeführt worden (RAHMANN 1952). Hervorzuheben ist, daß bei einigen ost- und südostasiatischen Ethnien ein Teil des Wildes, wie z.B. Ohren oder die Borsten, eine große Rolle spielen (ÔBAYASHI 1970b: 30; cf. YANAGITA [1927]1962).

Dies erinnert uns an das sogenannte Ohrschußfest der Bunun. Beim *m-anaq tainga* der Takibakha ging ein Mann zunächst zum Schädelgestell und bewirtete die Schädel der Menschen, der Wildschweine und der Hirsche mit Bier. Währenddessen versammelten sich alle männlichen Dorfgossen. Sie beschoßen Hirschohren mit dem Gewehr bzw. mit Pfeil und Bogen. Dabei sagte man: »Mögen Wildschweine, Hirsche, Bären, Leoparden und Feinde von mir ebenso getroffen werden!« Die beschossenen Ohren wurden dann verzehrt (SAYAMA VI: 35–36, cf. 39–40, 43, 52, 54; MORI 1913c: 39–40). Die Hirschohren wurden in Ivahu (Isbukun) durch Ziegenohren oder sogar durch Holzscheiben ersetzt worden (SAYAMA VI: 50–51). Stellenweise waren auch Muntjak- oder Wildschweinohren in Gebrauch (SAYAMA VI: 57, 59–60; FURUNO [1945]1972: 170). Bei den Qultavan wurden bei diesem Fest mündliche Überlieferungen erzählt (SAYAMA VI: 56).

Es kam vor, daß die Borsten dabei versengt wurden. Bei den Takbanuaz-Bunun

versengte man z.B. beim Ohrschußfest die Borsten der Hirschohren, die im Vorjahr erbeutet worden waren. Am folgenden Tag steckte man die Ohren auf Schilfspitzen und schoß mit dem Gewehr darauf (SAYAMA VI: 28). Die Takivatan-Bunun versengten am 4. Tag von *malaq a tainga* die Schweineborsten mit Schilf, um »die Schädlinge auszutreiben« (SAYAMA VI: 42). Derselbe magische Akt kommt beim *in-qulai-an* der Takivatan (SAYAMA VI: 49) sowie beim *iu-bulaw-an* (?) der Isbukun vor, bei dem außerdem gekreiselt und geschaukelt wurde (SAYAMA VI: 53).

Dem Ohr und dem Verbrennen der Borsten mißt man auch bei den Tsou große Bedeutung bei. In Tápanga versengte man beim *miápo* Hirschohren (SAYAMA IV: 15). Schweineohren wurden sowohl bei den Tsou als auch bei den Kanakanabu manchmal im Feld begraben (SAYAMA IV: 16–17, 19, 178).

Das Versengen der Borsten stellt bei den ost- und südostasiatischen Schwendbauern Abwehrmaßnahmen gegen wilde Tiere dar, welche die Feldfrüchte schädigen. So hat man z.B. in Japan Wildschweinborsten und unangenehm riechende Pflanzen (*seri* Jp.), Lauch u.a.) zusammen versengt (NOMOTO 1984: 166–167).

Denselben Vorgang findet man auch bei den Moi Indochinas. Hier glaubte man, daß eine Art Grille immer den Jagderfolg vorhersagt. Um ihr zu danken, wurden ihr die Borsten der erbeuteten Tiere und die Federn des Omenvogels geopfert. Dabei wurden die Borsten versengt und es wurde Reisbier auf sie gegossen (CABATON 1914: 230; cf. ÔBAYASHI 1970b: 21).

Als Abwehrmethode war außerdem eine Art Vogelscheuche, bestehend aus einem Kleid, bei den Atayal in Gebrauch (Skaru'-Gruppe. FURUNO [1945]1972: 157). In Kiwit (Am.) versengte man Webstoff für diesen Zweck (SAYAMA VII: 82).

Im Laufe der Zeit ging die eigentliche rituelle Jagd in manchen Orten Südostasiens verloren, oder aber sie wurde nur noch imitiert z.B. mit Maskenwesen, welche die Jagdbeute darstellen sollen.

Das gilt für das Neujahrsfest »jeux de trot« der Kambodschaner: »Le trot peut se résumer en quelques mots: c'est la représentation ambulante de la mise à mort d'un cerf par deux personnages masqués, représentation combinées avec une quête. A siem Rap, les troupes des différents villages miment le drame en offrande au Buddha, sont bénies par les bronzes, et terminent leur randonnée au bord du Bàrày où les populations du voisinage ont coutume de pique-niquer le dernier jour des fêtes du nouvel an« (PORÉE-MASPERO 1962–69 I: 207). Dabei ahmen die zwei Possenreißer die Verfolgung und die Jagd des Hirsches nach. Das Tier läuft, springt und versetzt den beiden Männern Schläge mit dem Kopf und dem Schwanz, während die Jäger so tun, als ob sie die Beute fürchten. Dann schließlich fällt der Hirsch um. Ein Mann, der sich rittlings auf ihn setzt, läßt ihn aber auf der Erde liegen und ermöglicht

seine Rettung vom Ort (PORÉE-MASPERO 1962–69 I: 210).

Der japanische Maskentanz *shishimai* (cf. SASAHARA 2001), der oft an Neujahr stattfindet, läßt sich auf dieselbe Weise deuten. Das Wort *shishi* bedeutet nicht nur der Löwe, sondern eigentlich das Wild generell. So hieß der Hirsch *ka-no-shishi* und das Wildschwein *i-no-shishi* (cf. FURUNO 1968: 1). Daß die hier verwendeten Masken oft ein Geweih tragen, spricht auch für diese Interpretation (cf. YANAGITA [1916]1962: 447).

Der Brauch, das Fleisch oder das Blut des Opfertieres auf den Feldern zu vergraben bzw. auf diese zu gießen (cf. SASAKI 1971: 223–234; VAN DER WEIJDEN 1981: 218, 226, 230; OSADA 2000), scheint bei den austronesischen Ethnien Taiwans nicht sehr üblich gewesen zu sein, wenn man von den folgenden Beispielen absieht.

Wenn eine Mißernte auftritt, schlachtete man bei den Atayal stellenweise ein Schwein, dessen Blut man auf die Hacke strich. Dann wurde das Schwein zerstückelt und alle Stücke Fleisch auf den Feldern begraben (SAYAMA I: 55, 67–68). In Bsngan (At-Sd.) schlachtete man beim Hirsefest (*pu-balai*) ein Schwein bzw. ein Huhn. »Das Blut (des Opfertiers — YAMADA) goß man auf den Boden« (FURUNO [1945]1972: 162).

Bei den Saaroa gab es ein Fest namens *miatung* (?), das alle zwei bis drei Jahre stattfand und das sich an die Ahnenseelen richtete. Zu diesem Fest schlachtete man ein Schwein mit Pfeil und Bogen. Mit dem Blut des Opfertiers wurde dann Schilf bestrichen, das man in die Felder steckte, um gute Ernte der Körner zu bewirken (SAYAMA IV: 135).

Regenzauber

Bei der Hakul-Gruppe (At-Pr.) warf man ein Schwein in den Fluß und schlug ihm die Ohren ab. Wenn das Blut bis ins Meer fließt, so glaubte man, wird es regnen. Danach bespritzte man sich gegenseitig mit Wasser (SAYAMA I: 52, cf. 71, 88, 95, II: 55, 59–60; KOJIMA I: 75; S/O: 336). Dieselbe Methode wurde auch bei Teilen der Sediq verwendet (Dorf Bsngan. FURUNO [1945]1972: 162). Bei einigen Gruppen der eigentlichen Atayal und den Sediq war es ein Huhn, das bei Dürre im Fluß geopfert wurde (SAYAMA I: 54, 84; MORI 1917: 277–278). Nach INÔ zog man am Fluß die Kleider aus (INÔ 1907g: 43).

Es kam vor, daß man die Flüsse durch eine Nachgeburt (?) oder durch Gift verschmutzte, um es regnen zu lassen (SAYAMA I: 95, 98).

Aus dem selben Grunde versuchte man, so heißt es, durch Menschenopfer

Niederschläge hervorzurufen (SAYAMA II: 44). Auch Schädel warf man mancherorts in den Fluß oder wusch sie darin (SAYAMA I: 95, II: 44, 47, III,1: 24–25 ‹Sediq›, III,2: 39 ‹Sediq›).

Die Saisiyat opferten dem Himmel, wenn Sturmweather, Dauerregen oder Dürre herrschten. Dieses Ritual heißt *'omabos ka karwas*⁵³ (KOJIMA III: 37).

Bei den Takitodo-Bunun ging der *is-qaligna-an*, wenn es lange nicht geregnet hatte, mit einem jungen Mann zum Grab einer Person, die eines schlimmen Todes gestorben war, und legte seine Gebeine bloß. Danach besprengten die Leute einander mit Wasser (HO 1958: 97; cf. SAYAMA VI: 66, 88, 91, 92, 97; INÔ 1907g: 43). Bei der Qultavan-Gruppe scheint man versucht zu haben, durch eine Prozession Regen hervorzurufen (SAYAMA VI: 94).

Nach WEI, YU und LIN gab es bei den Tsou die folgenden drei Verfahren: (1) Man ging zu einer Quelle im Berg, wo die Leute einander mit Wasser besprengten. (2) Die Dorfbewohner gingen mit Affenschädeln zum Fluß, wo die Männer nackt ins Wasser sprangen. (3) Man versenkte auch Unterkieferknochen von Wildschweinen im Wasser (WEI, YU & LIN 1952: 149).

Als Regenzauber der Tarumak-Rukai ist der Fischfang mit Fischgift angegeben (FURUNO [1945]1972: 166). In Tamalakau soll man bei schwerem Regenmangel ein Schwein geopfert haben (SAYAMA V: 135).

Nach CHEN hieß das »rain-begging ritual« der Vedai-Rukai *moaliodar*: »It was held in the season of prolonged drought. Four young men were elected and sent to the top of Mt. Kaligutsan to ›seek‹ rain. They started on a fine day with a clear sky. If there were dark clouds, their journey was postponed. Paraburabu-Paurutsu (ein Rukai-Informant von CHEN — YAMADA) said that on the top of Mt. Kaligutsan (Ch. Ching-pu-shan 井歩山; Jp. Akôfuji — YAMADA) there was a little pond. When these young men came to the pond, they quickly put the torn cloth which they had brought with them under a piece of stone near the edge of the pond, and chanted:

kainganada sarada najan, rakura ruasan 'odal.

this time run us come follow rain

›This time please follow us to run, and rain.‹ After they had chanted, they ran quickly back to the village. They believed that if the sky was clear before they

⁵³ < *'omabos* »opfern«, *karwas* »Himmel«.

III Wirtschaftsformen

reached their village, it would rain. But if black clouds appeared they believed that the rain had outrun them, so they would get no rain« (CHEN C. 1956: 70; cf. INÔ 1907g: 44).

Die *pulingaw* u.a. opferten in Tjuatjuqu (Pw.) den Gottheiten Schweineknöchen, um es regnen zu lassen (FURUNO [1945]1972: 124; cf. SAYAMA V: 115, 128). Außerdem kam es vor, daß man, wie es bei den Rukai der Fall war, auf den Berg ging und dort die Gottheit(en) bzw. den Himmel um Regen bat oder aufforderte Regen zu spenden (KOJIMA VI: 239–241; cf. SAYAMA V: 119, 130, 132, 136).

Für die Kuskus-Paiwan nahmen die Ami den Regenzauber vor, indem sie einen Affen als Opfer ins Meer warfen (SAYAMA V: 130).

Von der Regenbitt-Prozession hören wir bei den Puyuma. Männer und Frauen in Likabung marschierten im Gleichschritt, Trommel schlagend und die Glöckchen läutend (SAYAMA V: 110; SCHÖDER 1966: 282, 1967: 24–25).

Bei den Hsiu-ku-luan-Ami wurden Witwer und Witwen im Fluß mit Wasser besprengt. Ihre verstorbenen Ehepartner sollen angesichts dieser Behandlung weinen, was Regen zur Folge haben soll (SAYAMA VI: 95–96; cf. FURUNO [1945]1972: 86). Das geschah auch bei den Pei-nan-Ami (FURUNO [1945]1972: 64). Eine andere Methode bei den Pei-nan-Ami war es, im Fluß zu tanzen (FURUNO [1945]1972: 64–65, cf. 95, 99), wobei die Tänzer mancherorts nackt waren (FURUNO [1945]1972: 84, 87).

Die Pazeh und die Taokas verehrten einen sakralen Dolch (Pazeh *daoyen*; Taokas *rauyen*), um Regen zu erbitten (INÔ 1907g: 45–46, vgl. einen abweichenden Bericht bei ihm: 1908b).

Aufgrund der Studien von ANDRIAN-WERBURG ([1893]1915, [1894]1915), FRAZER (1911–36 I: 244–331) und BERKUSKY (1913) arbeitete ÔBAYASHI die 10 wichtigsten Elemente der Regenzauberei heraus, die weltweit, aber oft unabhängig voneinander vorkommen: (1) Tote; (2) Tieropfer; (3) Menschenopfer; (4) Prozession; (5) Tänze; (6) Verschmutzung von Quellen o.ä.; (7) Quälen der Gottheiten; (8) Nacktheit; (9) Pflugbau; (10) Rauch (ÔBAYASHI 1999c). Auf Taiwan begegnen uns also acht Elemente darunter. (1) Tote: At-Pr (?), Bn; (2) Tieropfer: At-Pr, Ts-Pr (?), Rk, Pw; (3) Menschenopfer: At-Pr (?); (4) Prozession: Bn, Py; (5) Tänze: Am; (6) Verschmutzung: At-Pr; (7) Quälen der Gottheiten: Pw (?); (8) Nacktheit: At-Pr, Ts-Pr, Am.

Zusammenfassung

Die austronesischen Völker Taiwans lebten traditionell als Schwendbauern. In ihren Agrarriten, die entweder jährlich im Kultivierungszyklus oder periodisch abgehalten wurden, lag der Schwerpunkt auf der Fruchtbarkeit der Hirse. Die großen Feste der Saisiyat (*pasta'ay*) und der Paiwan (*maleveq*) stellten eigentlich die Welterneuerungsriten im Rotationszyklus des Schwendbaus dar. Die symbolische Bedeutung der Erle, die im *pasta'ay* erscheint, erklärt sich durch ihre Verwendung auf den Brachfeldern. Auch dem Schilf wird vielfach eine magische Kraft zugeschrieben. Bei den ost- und südostasiatischen Schwendbauern war der Gegensatz zwischen »Innerhalb« und »Außerhalb« des Dorfes wichtig. Diese Vorstellung läßt sich in verschiedenen Formen ausdrücken: in der Betonung der beiden Weltteile während der Rituale oder bei Krankheiten; im Herbeibringen von Gegenständen wie Schädel, Bäume und Steine; im Wege-Säubern. Im Rahmen des Agrarzyklus kam oft rituelles Jagen und Fischen vor. Dabei spielten bei den Bunun und den Tsou Ohren und Borsten von Hirschen oder anderen Jagdtieren eine große Rolle. Das Versengen der Borsten, das rituell vorgenommen wurde, war eigentlich eine Abwehrmethode gegen Schädlinge. Das Blutopfer war auf Taiwan nicht so üblich. Die Regenriten der taiwanesischen Ethnien bestehen aus verschiedenen Elementen und bedürfen noch eingehender Untersuchungen.

c) Spiele

Ein reines Spiel in unserer Kultur mag in anderen Kulturen eine religiöse Bedeutung haben. Dasselbe kann auch im Geschichtsverlauf unserer eigenen Gesellschaft der Fall gewesen sein. Bei den ethnischen Minderheiten Taiwans fällt auf, daß einige Spiele im Zusammenhang mit dem Feldebau standen bzw. noch stehen.

Schaukeln

Wie von einigen Autoren festgestellt, ist das Schaukeln in manchen Gegenden zu bestimmten Zeiten als magischer Ritus üblich. Man glaubt z.B., daß es in räumlicher und zeitlicher Ferne auf Pflanzen und Wild wirkt und den Wuchs des Grases und des Reises fördert (FRAZER 1911–36 IV: 277–285, XIII: 336–337; SARTORI 1936).

Was das Schaukeln in Indien angeht, schrieb HABERLANDT: »Ein anderer Brauch, der schon im altindischen Agnikult auftritt, ist das Schaukeln, gleichfalls von Dardistan bis Birma und über die ganze Halbinsel hier und dort zu verfolgen. In Bengalen findet ein besonderes Fest des Schaukelns des Hirtengottes Krishna statt, wie ja auch die Legende von den schaukelnden Hirtenmädchen, die der Gott mit seinem Flötenspiel bezaubert, auf diesen Brauch besonderen Bezug nimmt« (HABERLANDT, A. 1923: 512).

Die Schaukelriten auf Sulawesi leitete KAUDERN aus dieser indischen Tradition ab: »The similarity of the swinging rites of India and of the Macassar Peninsula is so striking, that it can hardly be explained unless we assume an origin common to both. The chief difference is this: the Indian feast is celebrated in honour of Krishna, the god of shepherds whilst the feast in Celebes is devoted to the spirits of fecundity, divinities which, however, are closely related, the former protecting cattle-rearing, the latter agriculture« (KAUDERN 1929: 85).

Über die indonesischen Schaukelriten sind wir von KRUYT (1938a), der diesbezügliche Materialien zusammenstellte, gut unterrichtet. Nach ihm wurde bei den Sa'dan-Toradjas auf Sulawesi in der Zeit, in der der Reis Frucht ansetzt, geschaukelt. Wenn man mit der Ernte begann, hörte man mit dem Schaukeln auf. »Alle gegevens wijze erop, dat in het Sa'dan-gebied het schommelen in nauw verband staat met de rijstbouw; het wordt gerekend tot de aloek pare, ceremonies, die tot de rijstadat behoren. Het duidelijkst blijkt dit uit de schommelliederen, die alle spreken van

een welgeslaagde oogst« (KRUYT 1938a: 369). Bei den Makassaren und Buginesen fand das Schaukeln sowohl als ein Übergangsritus der Kinder wie auch als Hochzeitsritual statt. In bezug auf das letztere lesen wir: »Het schommelen heeft plaats vóórdat men met de ceremonieele handelingen (tandenvijlen enz.) begint; bij het huwelijksfeest (a'bottingeng) echter wordt het bruidspaar eerst na het ceremonieele bad op de schommel gezet« (KRUYT 1938a: 383–384).

Auf Borneo findet man wieder die Verknüpfung des Schaukelns mit dem Reisbau, den Früchten und der Fischerei. Ein Beispiel bei den Malanau-Dayaks beschreibt ROTH z.B. wie folgt: »At Mukah as we were passing down we saw many swings erected, and large numbers congregated around them, who were swinging and yelling with every demonstration of lightheartedness and freedom. These swings consist of a stout single rattan attached to a high derrick, having guys to keep it from swaying to and fro; the end of the rattan has a loop within a few feet of the ground; a ladder is erected at the distance at which the end of the rattan describes its circle. A man then takes the loop up the steps, places his foot in it, and swings off from the top of the ladder, holding by his hands to the rattan. On its returning, another man jumps from the ladder on the swing, sometimes two at a time; and this goes on time after time, until there are as many as ten or twelve swinging together, clinging on by each other's arms or legs. While in this position they strike up a monotonous dirge, beseeching the spirits for a plentiful harvest of sagu and fruit and a successful fishing season. They often get bad falls during this amusement« (BROOKE 1866 II: 226 — zitiert nach ROTH 1896: 367–368; cf. KRUYT 1938a: 391–392).

Auch den Karo-Bataks in Sumatra war die Assoziation zwischen der Schaukel und dem Feldebau bekannt. Nach NEUMANN: »Als de rijsthalmen gezwollen zijn, maar de aar nog niet te voorschijn is gekomen, welk stadium beltek beroe ›vrouwenbuik‹ geheten wordt, spelen de kinderen met de proppenschieter. Dat doet men om het uitkomen van de aar te bevorderen. Is dit stadium voorbij, dan begint de tijd van het schommelen« (KRUYT 1938a: 395). Hier ist also auch vom Spielzeuggewehr (proppenschieter) die Rede. Das Schaukeln findet anlässlich der Hochzeit bei den Kubu auf derselben Insel statt (KRUYT 1938a: 396–397). Bei den Kubu sowie Dayaks (See-, Malanau-, Landak-, Olo-Ngadju-) wurde außerdem manchmal während oder nach der schamanistischen Seance eine Art Schaukel verwendet (BALYS 1933: 182–184).

Auf Ostjava setzten sich die Braut und der Bräutigam zusammen auf eine Schaukel und wurden geschaukelt; warum dies getan wird, konnte man aber nicht sagen. »De tijd waarin men veel schommels ziet, in en bij huis, bij de sawah, is die waarin de rijst aan het uitkomen is. Men zegt dan te schommelen, op dat de aren

lang en zwaar zullen zijn, want Sang dewi Seri, de rijstgodin, is verzet op schommelen« (KRUYT 1938a: 399–400).

Auf Bali kamen die hinduisierten Schaukelriten vor (KRUYT 1938a: 400–404). Und auf den Kleinen Sundainseln und den Maluku scheint die Schaukel nur Kinderspielzeug gewesen zu sein, während sie bei den Kai-Papuas dient, »um dadurch die Keime der Yams aus dem Erdboden herauszuziehen« (KRUYT 1938a: 404–405).

Zum Schluß seines Aufsatzes äußerte KRUYT die Meinung, daß die indonesischen Schaukelriten »van vreemde oorsprong is«, wobei er den hinduistischen Einfluß andeutet (KRUYT 1938a: 420–421).

Das Schaukeln als magischer Ritus, d.h. »the use of soul-swings and swinging in connection with the planting, harvest or at any other definite times« kommt weiter in Melanesien vor (RIESENFELD 1946–49: 753), auch wenn RIESENFELDS Vermutung der Assoziation zwischen Schaukel und Mond in diesem Kulturraum noch nicht nachgewiesen werden konnte. In Polynesien ist der rituelle Charakter des Schaukelns noch spürbar (LAVONDÈS 1996).

Wenn man sich den Ethnien Hinterindiens und Südchinas zuwendet, findet man dort das Schaukeln z.B. als ein Teil des Neujahrsfestes (Akha. KACHA-ANANDA 1971). Bei den Nung errichtete man im 1. Monat eine Schaukel, mit der sich Männer und Frauen vergnügten (EBERHARD 1942a: 186). Die Li auf Hainan bauten im Frühling Schaukeln und feierten mit den Mädchen zusammen ein Frühlingsfest, bei dem Ehen angebahnt wurden (EBERHARD 1942a: 222). Bei den Po war im 1. Frühlingsmonat ein Fest für den Erdherrn. Dann gab es ein Schaukelfest, an dem Männer und Frauen zusammen teilnahmen (EBERHARD 1942a: 314).

Nach SÔGAWA galt das Schaukeln in Indien bereits als ein wichtiger hinduistischer Ritus, der im Laufe der Hinduisierung zumindest in Südostasien verbreitet worden sei (SÔGAWA 1985: 90–93, 1998d). Wenn SÔGAWAs Annahme richtig ist, handelt es sich bei den Schaukelriten auf Taiwan um einige der wenigen, (vielleicht indirekten) hinduistischen Elemente bei den formosanischen Altvölkern.

Die Materialien zu taiwanesischem Schaukeln wurden bereits von MABUCHI ([1938]1974–88) zusammengestellt. Das folgende ist eine Zusammenfassung mit einigen zusätzlichen Informationen. Obwohl dieses Spiel auch bei den Atayal (*Jubay*), Sediq, Saisiyat und Ami (Tafalong *pi-vison-an*; Kiwit *ta-nanoy-an*), vorkommt, scheint es bei diesen Völkern nicht mit besonderer symbolischer Bedeutung verbunden zu sein.

An den letzten fünf Tagen des Hirseerntefestes (im Juli) schaukelten die jungen Männer und Frauen in Ulibelibek (Py.). Die Stützen der Schaukel bestehen aus Bambus bzw. Paternosterbaum (Jp. *sendan* 梅檀). Wenn die schaukelnde Frau nicht in gerader Linie schaukelt, wird die Schaukelnde als unkeusch beurteilt (SAYAMA V: 61; MABUCHI [1938]1974–88: 389). Nach KASAHARA heißt die Schaukel aus Bambus *sinarapun* und die aus Paternosterbaum *inrisi* (KASAHARA 1980: 167). Während des Schaukelns sollen die Kinder einen Ball aus Gras bzw. Blättern in die Höhe geworfen und ihn auf einem Bambusstab aufgespießt (KASAHARA 1980: 170), was an das *mateveg* der Paiwan erinnert.

Im Dorf Tjavuali, das zwar zu den Paiwan gehört, doch kulturell von den Puyuma stark beeinflußt wurde, schaukelte man am Ende der Reisernte. Bei der Jagd nahmen die jungen Männer vier Bambusstangen mit, die als Schaukelstützen dienten. Hier heißt die Schaukel *lukay* (Pw.)⁵⁴. Zuerst brachte ihr die Häuptlingsgattin Klebreiskuchen als Opfer dar. Dann schaukelte ihre Tochter, dann andere Mädchen im Dorf. Die gerade Bewegung der Schaukel bedeutet hier eine gute Ernte im nächsten Jahr, die schiefe aber eine Mißernte. Auch Männer dürfen schaukeln, aber nur nachdem sie sich mit Schilf gereinigt haben (SAYAMA V: 66–67; MABUCHI [1938]1974–88: 389; cf. FURUNO [1945]1972: 145).

Obwohl das Schaukeln an sich bei den Paiwan weit verbreitet ist, kommt das rituelle Schaukeln nur im nordwestlichen Gebiet, das als die Urheimat der Paiwan gilt, vor, wenn man von dem genannten Beispiel aus Tjavuali absieht. Merkwürdig ist hier das Schaukeln bei der Eheschließung zwischen den Mitgliedern der Häuptlingsfamilien. Im allgemeinen geschieht dies vor der Hochzeit. Die Untertanen der Bräutigamsfamilie stellen eine Schaukel (*ciwma* ?) her, auf der die Braut sitzt und angestoßen wird (KOJIMA VIII: 72–83). Außerdem wird in diesem Gebiet nach der Hirseernte geschaukelt, und zwar von den jungen Frauen (KOJIMA VI: 149, 171; MABUCHI [1938]1974–88: 390).

Bei den Rukai stellte das Schaukeln ebenfalls einen Teil des Hirseerntefestes dar (KOJIMA VI: 141, 144), wobei die Frauen schaukelten (SAYAMA V: 78–79; FURUNO [1945]1972: 166). Hier heißt das Spielzeug *talaisi* (SAYAMA V: 78, 254–255; MABUCHI [1938]1974–88: 390). In Vedai (Rk.) konnte MABUCHI feststellen, daß das Hirseerntefest aus einer Reihe von Riten, die insgesamt mehr als zwanzig Tage

⁵⁴ *lukay*: »a swing (= *lakay*)« (FERRELL 1982: 146).

III Wirtschaftsformen

dauern, besteht. Dabei wurde um gute Ernte, Jagdglück usw. gebeten. Neben dem Schaukeln wurde gleichzeitig ein Ballspiel, das wie das im *maleveq* der Paiwan aussieht, veranstaltet (MABUCHI [1938]1974–88: 390–391).

In Tuldeka (Rk.) geschah das Schaukeln der Frauen im Rahmen des Hirsesaatfestes (KOJIMA VI: 137), was nach MABUCHI's Ansicht mit dem rituellen Schaukeln bei den Tsou verwandt ist (MABUCHI [1938]1974–88: 391).

Die Nord-Tsou machten die Schaukel (*to'to'buza* — nach MABUCHI) aus Baumzweigen und Lianen. An einem Tag des Hirsesaatfestes stellte man in Tfüea zuerst eine Schaukel am Feigenbaum auf, in dem sich der Schutzgeist des Dorfes befinden soll. Nachdem die Männer aus der Häuptlingsfamilie mit dieser Schaukel gespielt hatten, machte jeder Haushalt bzw. machen einige Haushalte gemeinsam eine Schaukel, mit der sich die jungen Männer und Frauen vergnügten. Man stellte sich vor, daß das Schaukeln das Wachstum der Hirse fördere (MABUCHI [1938]1974–88: 391; cf. SAYAMA IV: 14, 25).

Bei den Bunun war das rituelle Schaukeln als Hirseritual überall verbreitet. Bei den Takbanuaz fiel dies in den dem Hirslichten folgenden Monat. Nur in dieser Zeit durfte jeder Haushalt eine Schaukel (*lusqai-an*) herstellen, die vorwiegend von jungen Männern und Frauen genutzt wurde. Gleichzeitig war es erlaubt, daß Knaben mit einem Bambusgewehr (*tiqui*) spielen, damit die Hirse gut wächst. Die Schaukelstützen bestanden aus vier Erlenstämmen. Bei den Takivatan schaukelte man und spielte im gleichen Monat mit Bambusgewehren. Bei den Takitodo war das Schaukeln nur im Monat des Hirslichtens erlaubt. Vor allem junge Männer und Frauen setzten sich darauf. Der Mann, der sie herstellte, brachte ihr ein Hühneropfer und rezitierte: *A-ka-in laqlaq i sumsum-un-in zami s tulkuk! Maiza-in ka maduq, ta'i, qalidang, dil, bainu, mukun, salaz, sumsum! Malabi-din qasu, malabi-din pais damu zami i man-suksuk lusqaian!* D.h.: »Möge niemand von der Schaukel fallen, da wir ein Huhn geopfert haben! Mögen Borstenhirse, Taro, *qalidang*-Bohnen⁵⁵, japanische Hirse, *bainu*-Bohnen⁵⁶, Gänsefuß, Fingerhirse⁵⁷ und Sorghum vorhanden sein! Mögen wir Wild und Feinde erlegen, wie wir die Schaukel anstoßen!« (MABUCHI [1938]1974–88: 391–392; cf.

⁵⁵ *Cajanus cajan* (L.) Millsp.; Ch. *mu-tou* 木豆; Jp. *ki-mame* 木豆; Engl. pigeon peas (cf. TSUCHIDA 1977: 105; CHENG 2000 I: 372).

⁵⁶ *Bainu* (Bn.) ist der Oberbegriff für Bohnenarten (cf. TSUCHIDA 1977: 104; NIHIRA 1988: 30).

⁵⁷ cf. TSUCHIDA 1977: 92; NIHIRA 1988: 313.

SAYAMA VI: 43–44, 53). Viele Gewährsleute erklärten MABUCHI, daß die Hirse dieselbe Höhe erreiche wie die Schaukel (MABUCHI [1938]1974–88: 393).

Auch die Thao schaukelten beim Saatfest des Bergreises (früher der Hirse) (TANG [1957]1958: 107–108).

Kreiseln

Wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe (YAMADA 2000, 2002), hatte auch das Kreiseln in Südostasien eine symbolische Bedeutung. Der Kreisel ist ein Spielzeug, das fast weltweit verbreitet ist (z.B. bei den amerikanischen Indianern, in Afrika, Indien, China, Korea und Japan) und das hauptsächlich von Jungen und Männern gespielt wird (cf. z.B. ANDREE 1889: 93, 1896; HADDON 1898: 202–213; CULIN 1907; DAMM 1929; KAUDERN 1929; PAUL 1971). Er ist freilich nicht nur ein Vergnügen, sondern ist mit Fruchtbarkeitsvorstellungen verbunden (cf. REID 1988–93 I: 196). Es war in Indonesien oft verboten, während des Reiswachstums zu kreiseln. Das Spiel fand bei vielen Völkern zwischen dem Ende der Ernte und dem Roden neuer Felder, oder auch bis zum Beginn des Säens statt (KRUYT 1932: 573, 575).

So z.B. war für die Hanunóo auf Süd-Mindoro das Kreiseln und das Spielen von Musikinstrumenten während der Zeit, in welcher der Reis wächst und geerntet wird, tabu. »When all rice from a swidden has been cut, threshed and dried, the ritually-bound rice is untied (*linbad*). With this simple act, many taboos which were observed during the rice-growing season and which increased in number and severity at reaping time are released. For example, women and girls cut, tune, and begin to play musical sticks; men and boys carve wood tops which they use in loud and frequent spinning contests« (CONKLIN 1957: 55, 89, 119). Die Zeit des Kreiseln in Indonesien entspricht also im allgemeinen der Nebensaison im agrarischen Zyklus zwischen dem Ende der Ernte und dem Beginn des nächsten Agrarjahres.

Das Kreiselspiel der Toradjas auf Sulawesi wurde von ADRIANI und KRUYT anschaulich beschrieben. Hier ist das Spiel mit dem Reisbauzyklus verbunden: »Het tollen, *mogantji*, is zeker wel het meest geliefde spel bij de Toradja's. Niet alleen kinderen en jongelingen spelen dit spel, maar ook ouden van dagen ziet men met veel hartstocht meedoen; en wanneer zij zich bepalen tot toekijken, leven zij het geheele spel toch mede; bij eene overwinning juichen zij mede, een misworp ontlokt ook hun een uitroep van spijt.

De tijd voor het tollen aangewezen vangt aan met het begin van den oogst, en eindigt, wanneer men de nieuwe rijstvelden begint te bewerken. ...

De gewone gang van het spel is de volgende: Als een troepje jongelui gaat tolleren, kiest ieder zich een tegenpartij. Een van hen zet zijn tol op, terwijl de ander er met den zijnen op mikt en er naar werpt. Raakt hij hem zoo, dat hij den opgezette tol uitgooit, terwijl de zijne blijft draaien, dan mag hij, nadat zijn kameraad (die het dus heeft verloren) zijn tol weer heeft opgezet, daarop ten tweeden male werpen. Heeft de speler den tol bij het werpen niet geraakt, dan is hij verplicht zijn eigen tol op te zetten, opdat de ander er op werpe. Heeft de een den tol van den ander wel geraakt, maar niet uitgeworpen, zoodat beide draaien (dit noemt men *mombeoela*), dan moet worden afgewacht, wiens tol het langst blijft draaien. Deze heeft het gewonnen en mag weder op zijns makkers opgezette tol werpen. Werpt men den tol van de tegenpartij uit en gaat de eigen tol ook niet draaien (*sipoeli*), dan begint men op nieuw (ADRIANI & KRUYT 1912-14, II: 389).

Nach ADRIANI wurde bei den Bare'e-sprechenden Toradjas auf Mittelcelebes ein Ritus abgehalten, wenn der Reis *tiana* »schwanger« wurde. Dabei gaben sich die Leute inner- und außerhalb des Hauses Rätsel auf und lösten sie, bis man schließlich sprach: »Mein Reis, erscheine! Fette Ähren, kommt heraus! Auf dem Berg und tief im Tal!« Sie begannen dann mit dem Kreiseln, das außerhalb dieser Zeit tabu war, und Erwachsene sowie Kinder vergnügten sich fast die ganze Nacht damit (ADRIANI 1909: 370-371 — nach UNO 1941: 302).

Das Kreiseln ist manchmal mit anderen Nutzpflanzen als dem Reis, wie z.B. mit Taros und Yams, sinnbildlich verknüpft. Es kamen auch Zusammenhänge zwischen dem Kreiseln und der Jagd bzw. der Fischerei vor.

Außer bei den Yami war der Kreisel ein übliches Spielzeug bei den austronesischen Völkern Taiwans. Kreiselformen und -bezeichnungen zeigen aber eine große Vielfalt. Mir scheint es eher schwierig, aufgrund solcher Merkmale Ausbreitungswege des Kreisels zu ermitteln. Vielleicht sind einige Wörter für Kreisel wie *sulun* (Bunun), *sunu* (Tsou) und *isuusu* (Saaroa) einerseits, und *adurus* (Puyuma) und *acocol* (Ami) andererseits miteinander verwandt. Ein Vergleich mit südostasiatischen Kreiselnamen vermag möglicherweise die Verwandtschaft zwischen *vanguk* (Paiwan), *panggal* (Mitteljava) und *banka* (Südwestborneo) anzudeuten. Außerdem wäre die Ähnlichkeit der Wortformen *adurus* (Puyuma), *acocol* (Ami), *edur* (Wetar) und *edu* (Timor und Seram) noch erwähnenswert.

In seinem Aufsatz über den Ritualkalender bei den Bunun führt MABUCHI über das Jät ritual und den Ritus für die Schößlinge im 5. Monat Folgendes aus: »Sie werfen z.B. einen Ball aus der Rinde des Papier-Maulbeerbaums hoch und kreiseln, was bedeutet, daß die Schößlinge so hoch wie der Ball und so schnell wie der

Kreisel wachsen sollen. Und sie verbrennen Schweineborsten, die in Schilf eingepackt werden, und tauchen dann so viele Schilfschößlinge wie sie Felder haben ins Wasser ein. Das bedeutet, daß sie die Hirseschößlinge jetzt nur angesengte Schweineborsten riechen lassen und wenn sie gewachsen sind, ein echtes Schweinopfer in Aussicht stellen. Das Eintauchen der Schilfschößlinge stellt den Wunsch dar, daß wie diese auch die Hirse stets grün und frisch bleiben solle. Diese Rituale werden auch individuell in jedem Haushalt bzw. von einigen Haushalten zusammen abgehalten, und bei jeder Handlung werden *tou'danev*⁵⁸ ›Zaubersprüche zum Zunehmen‹ rezitiert« (MABUCHI [1936]1974–88: 371–372). Hier ist die magische Assoziation zwischen Kreiseln und Hirseanbau deutlich ausgedrückt .

Das Kreiseln zum Beginn des Jätens kennen wir von den Takbanuaz-, Takivatan- und Takibakha-Gruppen der Bunun. Bei den Takbanuaz drehte man, zur Zeit des Jätens (*min-qularw*. < *qularw* »small firewood«. NIHIRA 1988: 297) drei hölzerne Kreisel auf dem Boden im Haus. Während der Kreisel sich drehte, ergriff man ihn und ließ ihn auf den Boden fallen. Man ging dann ins Feld und jätete ein bißchen, wobei man, die Handlung des Kreiselns imitierend, wünschte, daß das Getreide so wie das Kreiseln auch bei schlechtem Wetter reichlich wachse. An diesem Tag trank man Wein zu Hause und vom nächsten Tag an beschäftigte man sich mit dem allgemeinen Jäten. Während dieser Zeit kreiselten die Knaben häufig (SAYAMA VI: 27).

Bei den Takivatan fand auch das Ballspiel vor dem Beginn des Jätens (*minqularw*) statt. Die Frauen machten einen Ball (Durchmesser: ca. 3,6 cm) aus der Rinde des Papier-Maulbeerbaums und warfen ihn in die Luft, während die Männer einen großen Ball aus Beifußblättern bzw. demselben Material wie das Spielzeug der Frauen machten, ihn einen Abhang hinabrollen ließen, und ihn von der beiden Seite mit Pfeil und Bogen beschoßen. Auch Kreisel wurden hergestellt und gespielt. Zwei Tage lang trank man Wein. Danach goß man Wein auf die Gegenstände, die man bei Spielen benützt hatte, und räumte sie an bestimmten Orte im Haus auf. Am nächsten Tag fing man an zu jäten (SAYAMA VI: 39).

Von der Takibakha-Gruppe teilt der taiwanische Ethnologe CHIU folgendes mit: Nach dem Jäten (*manato*; *minqularw*) fanden hier das Kreiseln und das Schaukeln statt. Wenn man mit dem Jäten fertig war, zogen sich die Leute schön an. Dann schlug das Familienoberhaupt den Kreisel (*pa-i-sulun*) mit einer Hanfschnur. »Der

⁵⁸ *to-daniv* = *tou-daniv* = *tau-daniv*: »spell to make *madoq* (Hirse — YAMADA) grow well between *buan min-pinang* and *buan min-souda*. when sowing millet seeds, the farmer addresses millet ›you be abundant, grow bigger, come to us from neighbors!« (NIHIRA 1988: 65).

III Wirtschaftsformen

Kreisel brummt. Beim Schlagen muß er so schnell geschlagen werden, daß er nicht fällt. Nach dem vierten Schlagen wird der Kreisel, bevor er fällt, in die Scheune gebracht. Nach dem Kreiselspiel geht man aus und stößt die Schaukel an. Stößt man sie drei bis fünf mal an, so hört man damit auf, und gießt Wein als Opfer auf den Kreisel und die Jätgeräte. Anschließend vergnügten sich die Leute« (CHIU 1966: 22).

Von den oben angeführten Beispielen abweichend, wurde der Kreisel in den Dörfern Ivahu, Tumpu und Bahul, die zur Isbukun-Gruppe gehören, beim Anpflanzen bzw. Säen gedreht. Im Dorf Ivahu kreiselte man am ersten Tag des zehntägigen Ruhezeitraums im 4. Monat. Dabei sprach das Familienoberhaupt Zaubersprüche, seine linke Hand von oben nach unten bewegend und mit der rechten das Mähen nachahmend. Danach fing man an, Taros, Mais, Schnittlauch und Hanf anzupflanzen. Am dritten Tag stampfte man Hirse, um daraus Wein zu machen. Am sechsten Tag begann man ihn zu trinken. Vom achten Tag an vermied das Familienoberhaupt für drei Tage Süßkartoffeln, Der Mann kochte in dieser Zeit selbst und aß ganz allein (SAYAMA VI: 50).

In Tumpu säte man an der Monatswende zwischen dem ersten und zweiten Monat Hirse und Gartenbohnen. Danach kreiselte man und wünschte sich dabei Gesundheit und Sicherheit. »Wenn sich der Kreisel nicht dreht, so stirbt der Spieler,« glaubte man (SAYAMA VI: 52). In Bahul fand das Kreiseln gleichzeitig mit dem Schaukeln der Frauen fand nach dem Säen der Hirse statt. Man gab 5 bis 6 Schweineborsten in ein Schilfrohr, das man dann auf das Feld steckte. Das Feld wurde mit einem anderen Schilfrohr geweiht, das man in eine Quelle eintauchte. Nach der Heimkehr drehte man den Kreisel, und griff ihn auf, bevor er aufhörte sich zu drehen. Das Fallen des Kreisels bedeutete nämlich ein böses Omen. Zugleich schaukelten die Frauen (SAYAMA VI: 53).

Zusammenfassend kann man sagen, daß die Zeit für das Kreiseln bei den Bunun ungefähr um den Zeitraum des Säens und des Jätens der Hirse fiel. Das beruhte zum Teil auf dem Wunsch, daß die Hirse so schnell wachsen solle, wie der Kreisel sich bewegte. In einigen Dörfern brachte man den Kreisel nach dem Spielen in die Scheune (cf. Ta-hsi-wu-la-wan Pi-ma 1995: 82). Bemerkenswert ist, daß Ball- oder Schaukelspiele der Frauen oft gleichzeitig mit dem Kreiselspiel der Männer stattfanden.

Unter den Altvölkern Taiwans nahmen die Tsou neben den Bunun eine Beziehung zwischen Kreiseln und Fruchtbarkeit an. Im Dorf Dadáuea der Nord-Tsou kreiselte und schaukelte man in der Zeit zwischen dem rituellen und dem allgemeinen Säen. FURUNO beschreibt den Vorgang wie folgt: »Zu dieser Zeit stellt man eine Schaukel

her und stößt sie an, was den Wunsch nach reichlicher Ernte magisch ausdrückt. Da kreiselt (*ju-sunu*) man auch, was den Ausgang einer Jagd vorhersagt. Begibt man sich nämlich in die Richtung, nach welcher der Kreiselkopf weist, so soll es bestimmt Beute geben. Es ist besonders zu beachten, daß die bei uns als reine Spielzeuge angesehenen Gegenstände bei den *Takasago-zoku* [Ureinwohnern Taiwans] magisch-religiöse Elemente darstellen. Erst nachdem diese Veranstaltungen beendet sind, sät man Hirse« (FURUNO [1943]1972: 171).

Die Kreiseldivination bei der Zeremonie des Hirsesäens ist auch vom Dorf *Tápang*, das ebenfalls zu den Nord-Tsou gehört, bekannt. Hier säten zunächst rituell zwei bis drei Familienmitglieder des Häuptlings. Anschließend kehrte einer nach Hause zurück, um zu kreiseln. Man stoppte dann die Bewegung des Kreisels und ließ ihn umfallen. Die Richtung, nach welcher der Kreiselschwanz weiste, glaubte man, bringe Glück. Kopfjagd in dieser Richtung würde nach der Vorstellung der Nordtsou erfolgreich sein. Weist der Kreiselschwanz nach Westen, so liest man daraus ab, daß es in diesem Jahr heftigen Niederschlag geben wird. Falls beim Kreiseln Besuch kommt und der Kreisel das hintere Ende auf den Besucher richtet, bedeute das, daß dieser die vorige Nacht einen Beischlaf vollzogen hat. Dieser ganze Vorgang wiederholte sich fünfmal. Danach spielten Kinder mit dem Kreisel. An einem anderen Tag fand das Schaukeln statt. An diesem Tag säte man zuerst die übrig gebliebenen Körner auf dem Feld. Anschließend gingen die Jugendlichen auf den Berg und holten dort Lianen, die dann in der Nähe des Hauses als Schaukel dienten (SAYAMA IV: 13–14). Nach dem Bericht über die Zeremonie des Hirsesäens im Dorf *Tfúea* fand ein ritueller Koitus bei der Jagd noch vor dem Schaukeln und dem Kreiseln statt (SAYAMA IV: 25–26, 106–107).

Gemeinsam ist den Bunun und den Tsou, daß das Kreiseln und oft auch das Schaukeln beim Saatritual der Hirse stattfand. Die Wahrsagerei durch die Richtung des gefallenen Kreisels über das Ergebnis der (Kopf-) Jagd war für die Tsou charakteristisch.

Ballspiel

Beim Jäten (*manato*) stellten die Bunun einen Ball aus der Rinde des Papiermaulbeers (*guna*) her. Ihn warf man dann hoch (Takivatan - Mahuan. FURUNO [1945]1972: 168). Abgesehen von dem Ballspiel der Bunun, das vorwiegend ein Frauenspiel gewesen zu sein scheint, finden wir bei den Paiwan (beim *mateveq*), Rukai und Puyuma Bälle, auf die die Männer einstachen, vielleicht als Ersatz für Schädel mit den Speeren.

Es ist also problematisch, diese Spiele auf Taiwan einerseits und die Ballspiele der südchinesischen und südostasiatischen Feldbauern⁵⁹, bei dem Bälle zwischen Jungen und Mädchen hin und her geworfen werden, andererseits (cf. EBERHARD 1942b: 110–111, 1968: 126–127; LÖFFLER 1955; PORÉE-MASPERO 1962–69 I: 77–79, III: 695–703) miteinander zu verknüpfen.

Steinwerfen

Das Steinwerfen kommt auch als ein rituelles Spiel vor. Bei den Bontok Igorot z.B. pflanzte man nach der Reisernte Bataten, wobei man nacheinander mit Steinen warf, damit Süßkartoffeln in der Größe der Steine gedeihen werden (MIYOSHI 1942: 144–147 — nach ÔBAYASHI 1961: 253). CAWED-OTEYZA beschreibt rituelle Steinkämpfe, die zur Vergrößerung der Süßkartoffeln dienen sollten, zwischen den Bontok und den benachbarten Samoki (CAWED-OTEYZA 1965: 343; cf. LEBAR<ed.> 1972–75 II: 86).

Nach MIYATAKE versammelten sich die Männer nach der Reisernte am Flußufer, wo sie sich in zwei Gruppen trennten und nacheinander mit Steinen warfen. Das dauert fünf Tage: am ersten Tag traten die kleinen Kinder auf, am zweiten die Jungen, am dritten die jungen Männer, am vierten die Männer mittleren Alters, am fünften die älteren. Jeder hielt einen Schild aus Bambus, doch kamen trotzdem Todesfälle vor. Die blutenden Männer liefen schnell auf ihre eigenen Felder, auf die sie das Blut tropfen ließen (MIYATAKE 1943: 100). MIYATAKE schreibt: »Es gibt zahlreiche Parallelen zwischen den Yami auf Kôtôsho, südöstlich von Taiwan, und den Igorot oder Ifugao in dieser Gegend: Das Rind heißt *vaka*, der Mensch *tau* bzw. *tao*. Die Puppen und Holzschnitzereien in Menschengestalt werden auch *tau* genannt. Wie die Yami, die glauben, daß die Krankheiten von Dämonen namens *amito* mitgebracht werden, so stellen sich dies auch die Igorot vor, bei denen sie *hanito* heißen. Ihnen ist ebenfalls der Brauch, Scham- und Achselhaare zu entfernen, sowie das Steinwerfen und die dabei benützten Bambusschilde gemeinsam. Man hat daher die These vertreten, daß die beiden Ethnien miteinander verwandt sind« (MIYATAKE 1943: 101).

⁵⁹ Nach SÔGAWA wurzelt das Ballspiel in diesem Kulturraum zwar bei den Schwendbauern, entwickelte sich aber bei den Wasserreisbauern weiter (SÔGAWA 1985: 84–86).

Verschiedene Anlässe sollen Streitigkeiten innerhalb des Dorfes bei den Yami zur Folge haben. Das Streiten fängt mit Steinwerfen an: »The insulted party met for a discussion, and a go-between was dispatched to the opponents in order to fix a day for the battle. Three to four days were considered sufficient for the preparation of the weapons. On the appointed date, the parties met at sunrise, on the seashore, preferably at the mouth of a river. The number of combatants varied according to the size of the village, in a fight of Ivarinu against Irarumiruk f.i. it amounted to eighty men on one side, ninety on the other, the villages numbering 57 and 67 families respectively. The fighters appeared fully equipped, wearing armour and headgear, carrying a shield and a club or spear. At a distance of about 20 m, stones and logs were thrown, and the shields propped on the ground. Sufficiently advanced, they attacked each other by throwing the spear or using the club, the choice of the weapon depending on the individual skill. These attacks were not meant to kill, and the spear was aimed at the arms and legs of the opponent, while with the club the attempt was made to hit his helmet and shield, the fighters avoiding to strike at relatives on the opposite side. If a man was overthrown, he was removed from the fighting area. In case of death, the fight was called off, the killer running away to the mountains. Old men, who attended the clash as spectators, made efforts to appease and quiet the martial fervour of the combatants. The fight lasted for hours, until one party was exhausted. In case of vendetta, carried out by the nearest of kin, or when revenging the disgrace of adultery, the spear or the dagger were put into force, to pay the debt of life, and to atone for the outrage«. »Also the women were expected to assist, mainly by gathering and preparing sharp-edged stones, for the men to throw« (DE BEAUCLAIR [1958]1986: 21–22).

Ob das Steinwerfen bei den Yami irgend eine agrarische Bedeutung hat, ist nicht klar. KANO und SEGAWA schreiben lediglich: »Fighting among the Yami is started by throwing stones, the shield serving to deflect the missiles« (KANO & SEGAWA 1956: 135). WEI und LIU geben die Bezeichnung für das Steinwerfen als *miksungesa* an, erwähnen aber keine magischen Vorstellungen darüber (WEI & LIU 1962: 164).

Zwischen den Dörfern Pokpok und Natawran (Am.) fanden auch rituelle Steinschlachten (*malalotboklo* ? bzw. *mialol* ?) statt, und zwar bei den *misa-talo'an*, *mi-lisin* und *tala-pangcab*. So lagerten in der fünften Nacht nach dem *milisin* die Jugendlichen beider Dörfer in der Nähe des Kampffeldes. Am folgenden Morgen fingen sie dann mit dem gegenseitigen Bewerfen mit Steinen an. Dabei trugen die Teilnehmer altertümliche Kleider und hielten einen Rotangschild vor sich. Die Erwachsenen beaufsichtigten den Vorgang, retteten die Verletzten, versorgten aber

Kämpfer auch mit Steinen, was schließlich zu einem heftigen Kampf führen konnte (KOJIMA II: 60–61, 165, 257–258; SAYAMA VIII,1: 74).

Bei den Bunun hieß das Fest des Steinwerfens *pas-navan* (?) bzw. *iskalivan* (?)⁶⁰. Der Zweck dieses Ritus war, die »Geister vom gerodeten Land zu vertreiben«. Der Zeitpunkt des Steinschleuderns war lokal unterschiedlich: vor oder nach der Rodung, d.h. zwischen September und November. Drei Tage arbeitete man nicht und am letzten Tag kamen alle Männer im Dorf früh morgens zur neuen Rodung. Dort trennten sie sich in zwei Gruppen und warfen nacheinander mit Steinen. Derjenige, der am tapfersten gekämpft hatte, galt als Held und wurde gelobt. Alle gehen dann ins Dorf zurück, wo ein Festschmaus stattfindet. In einigen Dörfern wird bei dieser Gelegenheit kein Bier getrunken. Bei den Takitodo (einschließlich Qultavan) und Takibakha soll man die Hirsebierhefe als Ersatz für Steine geworfen haben. »Heutzutage haben einige Dörfer dieses Fest abgeschafft« (MORI 1913c: 43, 1916–17, 98: 26).

In Qatu (Takitodo-Gruppe) sollen ca. 200 Leute einander mit Taros beworfen haben. Dies fand beim *pas-intan mu-lulus-an* (?) statt, bei dem man auch miteinander rang (SAYAMA VI: 58–59).

Wie ÔBAYASHI nachweisen konnte, bezieht sich das Steinwerfen Ost- und Südostasiens am häufigsten auf den Naßfeldbau (ÔBAYASHI 1992: 153–186). Außer den Beispielen aus Japan, Korea, China und Südostasien (cf. DAMM 1922: 38–42; IMAMURA 1928; EBERHARD 1942b: 166–167, 1968: 176–177; NAUMANN 1963–64 I: 307–320; NAKAYAMA 1980: 120–121, SÔGAWA & KIUCHI 1998)⁶¹, die von ihm angeführt wurden, kannten auch die Naßreisbau betreibenden Toba Batak auf Sumatra dieses Spiel. Nach der Ernte schlachtete man hier Rinder, die an Verwandte verschenkt wurden. Danach gingen die jungen Männer des Dorfes in die Reisfelder, trennten sich in zwei Gruppen, und führten einen Scheinkampf, indem sie nacheinander mit Schilfspeeren und Steinen warfen. Die Frauen schauten schreiend den Männern zu. Blutige bzw. tödliche Fälle mußten dabei in Kauf genommen werden (WINKLER 1925: 143–144 — nach UNO 1941: 336–337).

⁶⁰ SAYAMA gibt die Bezeichnungen *ma-batu* bzw. *pas-batu* (< *batu* »Stein«) für das Steinwerfen an (SAYAMA VI: 179).

⁶¹ Zur Steinschlacht am fünften Mai bei den taiwanesischen Han-Chinesen in Tung-kang 東港 vgl. SUZUKI S. 1934: 394–400; ÔBAYASHI 1992: 173–174; cf. INÔ 1917a: 77–78.

Hier sei nur darauf hingewiesen, daß die Yami den Naßfeldbau — von Taros — kennen. Das würde besagen, daß das Steinwerfen der Yami von den Ethnien, die Naßfeldbau kennen, eingeführt wurde. Das Vorkommen dieses Spiels bei den Bunun und Ami ist vielleicht auf die kulturellen Zusammenhänge zwischen diesen Völkern und den Yami zurückzuführen.

Tauziehen

Im Rahmen des *mi-falidas* bei den Nan-shih-Ami, in Pokpok und Natawran wurde ein Tauziehen zwischen Erwachsenen und Kindern abgehalten (KOJIMA III: 53; cf. SAYAMA VIII,1: 15; FURUNO [1945]1972: 198–199).

Das Tauziehen ist in Ost- und Südostasien mit dem Naßreisbau verbunden und erscheint oft als Fruchtbarkeitsritus im Rahmen des Neujahrsfestes (ÔBAYASHI 1973: 18–20; cf. FRAZER 1911–36 IX: 174–184; DAMM 1922: 17–18, 116–117; EBERHARD 1942b: 245, 1968: 246–247; PORÉE-MASPERO 1962–69 I: 69, III: 628–630; NAUMANN 1963–64 I: 305–307; KUMAGAI 1984: 80–100; SÔGAWA 1985: 86–90, 1998c; ONO 1997).

Wettlaufen⁶²

Beim *masalut* der Paiwan liefen die Männer um die Wette (Tjuatjuqu. FURUNO [1945]1972: 124). Es fand in Tarumak (Rk.) nach der Hirseernte statt (FURUNO [1945]1972: 166).

Der Wettlauf der jungen Puyuma-Männer fand nach der Hirseernte am Meeresstrand statt (Likabung. SAYAMA V: 60). In Bangkiw fand das Wettlaufen am Morgen des Affenfestes statt (SAYAMA V: 62).

Beim *milisin*, dem Reiserntefest der Ami, fand das Wettlaufen der Jugendlichen statt. Ungefähr 10 Tage vor dem Festanfang lagerten die Teilnehmer in einer Hütte außerhalb des Dorfes. Sie stellten Vogelschlingen her, fasteten ein paar Tage, und veranstalteten Wettrennen. Der Sieger im Wettkampf wurde gelobt. Danach aßen die Teilnehmer und die anderen Dorfbewohner Vögel, die mit Schlingen gefangen

⁶² cf. NAUMANN 1963–64 I: 302–305; SÔGAWA 1998a.

III Wirtschaftsformen

wurden, und Hühner (KOJIMA II: 55; cf. SAYAMA VII: 31, VIII,1: 73; cf. FURUNO [1945]1972: 58, 206–207).

Das Wettlaufen, das beim Ahnenseelenfest einiger Peipo-Völker (Hoanya, Taokas, Pazeh und Babuza) stattfand, ist mit demjenigen der Ami und der Puyuma, bei denen es auch zu Initiation bzw. Versetzung in eine höhere Altersklasse veranstaltet wurde, vergleichbar (LI Y. [1955]1982a: 37–41).

Ringens⁶³

Bei der Qultavan-Gruppe (Bn.) rangen im 9. Monat (*bis-tamul* ?) die jungen Männer miteinander (SAYAMA VI: 55). Das Ringen fand in Qatu (Takitodo-Gruppe) im Rahmen des *pas-intan mu-lustus-an* (?) statt. Bei dieser Gelegenheit war auch vom Tarowerfen die Rede (SAYAMA VI: 58–59).

Nach der Hirseernte rangen die Tsou-Männer (SAYAMA IV: 20).

Beim *masalut*, dem »Neujahrsfest der Paiwan« sollen Ringkämpfe und sonstige Spiele stattgefunden haben (FURUNO [1945]1972: 143).

In Falangaw (Pei-nan-Ami) rangen die Jugendlichen vor der Aussaat der Hirse (SAYAMA VIII,2: 9; FURUNO [1945]1972: 90). Ein Vize-Häuptling des Dorfes Torik (Pei-nan-Ami) erzählte, daß das Ringen beim Hirseerntefest vorgenommen wurde, um eine gute Ernte zu erwirken (SAYAMA VII: 261; cf. FURUNO [1945]1972: 66).

Schießen

Die Klesan-Atayal schossen nach der Hirseernte auf ein Stück Hirschfell bzw. Papiermaulbeerrinde, die auf einem Zweig aufgehängt wurde (SAYAMA I: 61). In Kbabaw (At-Pr - Klesan) beschäftigten sich die Kinder beim *sm'atu'* mit dem Schießen (SAYAMA I: 64).

Das sogenannte Ohrschußfest der Bunun gehört zu den Schießbräuchen.

⁶³ cf. DAMM 1922: 4–16; SÔGAWA 1998b.

Außerdem spielten die Bununkinder mit dem Bambusgewehr. Dies fand in Qatu (Takitodo) gleichzeitig beim Schießfest der Erwachsenen statt (SAYAMA VI: 59).

In Tuldeka (Rk.) beschäftigten sich die Männer beim Hirseerntefest mit Schießen (KOJIMA VI: 137).

Das Schießen könnte eine vereinfachte Form der Jagd darstellen. Die Atayal der Klesan-Gruppe befaßten sich beim Hirsesaatfest mit dem Schießen statt mit der Jagd (MORI 1913d: 15, 1917: 239). Das Schießen auf einen Ball bei den Bunun und das Töten eines Affen mit Pfeil und Bogen bei den Puyuma u.a. sollten in diesem Zusammenhang betrachtet werden (cf. SÔGAWA 1998e).

Ritueller Koitus

Zum Hirsesaatfest in Tfúea (Nord-Tsou) fand einst ein ritueller Koitus statt. Die jungen Männer gingen auf die Jagd und versammelten sich an einem Ort (*tutun'ava* ?). Dorthin kamen die Frauen mit Bier und Hirsekuchen. Der Häuptling hieß einen jungen Mann sich mit erigiertem Penis auf den Rücken legen. Eine junge Frau mußte eine weiße Blume (*fuona* ?) auf die Spitze des Penis legen, sich auf den liegenden Mann setzen und die Blume mit ihrem Geschlechtsteil abreiben. Dieser magische Akt »für gute Hirseernte« wiederholte sich fünfmal. Nach einer Überlieferung verweigerte sich eine Frau, die den ausgewählten Mann haßte. Dieser vergewaltigte dann die Frau aus Zorn, was zur Folge hatte, daß die Frau mit ihren Schwestern Selbstmord verübte. Danach soll dieser Ritus abgeschafft worden sein (SAYAMA IV: 25, 106–107; cf. S/O: 714–715).

Ob die nach der Hirseernte vorgenommenen Tänze der Klesan-Atayal, bei denen Männer und Frauen sich gegenseitig an den Genitalien berührten (SAYAMA I: 62), eine rituelle Bedeutung haben, ist nicht klar.

In der Nacht vor dem *matuqat* (?) -Fest im 10. Monat »muß der Priester unbedingt den Beischlaf vollziehen«. Es soll vorkommen, daß bei dieser Gelegenheit zwischen zwei Männern bzw. zwei Frauen der Geschlechtsakt imitiert wurde (SAYAMA VI: 55).

Der rituelle Koitus als Fruchtbarkeitszauber kommt fast universal vor. »Es ist selbstverständlich, daß er in erster Linie in pflanzerischen Kulturen vorgeschrieben ist, um die wachstumbedingten Mächte des Feldes anzuregen oder zu unterstützen« (BAUMANN 1955: 77–78).

Zusammenfassung

Das Ballschießen und das Schaukeln als Agrarriten scheinen in Taiwan bei den Paiwan ihr Verbreitungszentrum zu haben. Die beiden Spiele sind auch den Bunun bekannt, die außerdem das rituelle Kreiseln wie die Tsou kennen. Beim Schaukeln handelt es sich vielleicht um einen indirekten Einfluß aus der indischen Hochkultur.

Das Steinwerfen kommt bei den Yami, Ami und Bunun vor, was auf einen kulturellen Zusammenhang zwischen den betreffenden Völkern hinweist.

Außer den oben genannten Spielen kamen in Taiwan die folgenden Sitten vor: In Vedai (Rk.) besprengte eine Frau nach der Hirsernte die jungen Männer mit Wasser (KOJIMA VI: 144); in Tjispaiwan (Pw.) sprangen die jungen Leute vor der Ernte japanischer Hirse über das Feuer (KOJIMA VI: 150).

d) Kopfjagd⁶⁴

Die Kopfjagd gehört der Vergangenheit an und wird nicht mehr ausgeübt. Allerdings kann sie manchmal eine Renaissance erleben (cf. HOSKINS 1996: 1, 35). Nach Berichten aus Indonesien vom März 2001 sollen bei Streitigkeiten zwischen den Maduresen und den Dayak auf Borneo die ersteren von den letzteren getötet und teilweise enthauptet worden sein.

Von solchen Ausnahmen abgesehen aber kann man überall ein allgemeines Zurückdrängen der Kopfjagd in der Kolonialzeit im 19. und 20. Jh. erkennen. Unter der Kolonialherrschaft wurde die Kopfjagd nämlich unterdrückt. Das gilt z.B. für Assam und Myanmar unter den Briten, für Indonesien unter den Holländern sowie für Taiwan unter den Japanern.

Die Nachkommen der ehemaligen Kopfjäger schämen sich heutzutage zu Unrecht, zumindest auf Taiwan, daß ihre Vorfahren diese Tätigkeit ausgerübt haben, die sehr oft als barbarisch oder unmenschlich bezeichnet wurde. Dort ist dieses Thema inzwischen fast tabuisiert worden (KANEKO 1999). Dieses Vorurteil stammt aber aus einer allzu oberflächlichen Betrachtung. Wie später gezeigt werden wird, ist es bekannt, daß hinter der Kopfjagd tiefere Bedeutungen steckten, und daß man nicht spontan irgend jemanden enthauptete.

Studien zur Kopfjagd Südostasiens

Zur benutzten Literatur möchte ich einige Anmerkungen machen. Mit dem Thema Kopfjagd haben sich schon einige Ethnologen beschäftigt. Die Dissertation von Meinhard SCHUSTER (1956), einem Basler Ethnologen, ist eine wertvolle Zusammenfassung von zerstreuten ethnographischen Daten, ist aber leider bis heute unveröffentlicht. Diese Arbeit bildet die Basis meiner Ausführungen. Was die Kopfjagd und die Menschenopfer in Hinterindien angeht, besitzen wir zwei Aufsätze von HEINE-GELDERN, der sich hauptsächlich mit dem südostasiatischen Kulturraum befaßte, sich aber auch mit der Frage transpazifischer Kulturbeziehungen auseinandersetzte. Besonders nützlich für die vorliegende Arbeit war sein Aufsatz,

⁶⁴ Dieser Abschnitt stellte ursprünglich ein Referatsmanuskript im Hauptseminar »Blutrituale — Menschenopfer, Kannibalismus, Kopfjagd« bei Professor Dr. PAPROTH im Wintersemester 2001/02 dar.

der 1917 in den *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* erschienen ist (HEINE-GELDERN 1917). Sein 1921 publizierter Artikel (HEINE-GELDERN 1921) stellt eine Kritik der damals blühenden Kulturkreislehre dar. Er enthält aber eine Übersichtskarte des westlichen Hinterindien mit Kopffägervölkern. Außerdem trug er zur von Georg BUSCHAN herausgegebenen, dreibändigen *Illustrierten Völkerkunde* bei, indem er das Kapitel über Südostasien verfaßte (HEINE-GELDERN 1923). Dieses Kapitel ist noch bis heute eine der besten ethnologischen Beschreibungen dieses Gebietes und bietet auch einen Überblick über die dortige Kopffagd.

Erwähnenswert wären hier noch die Werke des britischen Ethnologen John Henry HUTTON (1928, 1938), der ausgezeichnete Monographien von den Naga-Völkern in Assam geschrieben hat, der aber auch die von seinen Kollegen stammenden Ethnographien über diese Ethnien mit vielen, wertvollen Anmerkungen versehen hat. Er vertrat die These, daß der Kopf bei den Kopffägern als besonders wertvoll galt, weil er als Sitz des sogenannten Seelenstoffes angesehen wurde.

Was die Ureinwohner auf Taiwan anbelangt, beziehe ich mich neben dem Buch von SCHRÖDER und QUACK (1979) auf japanisch- und chinesischsprachige Literatur (FURUNO [1945]1972: 334–380, 1972: 45–65; HO 1953, 1954, 1955, 1956; KANEKO 1999).

Geographische Verbreitung der Kopffagd

Die Kopffagd war ein weitverbreitetes Phänomen (UNO 1930: 807ff.; cf. MONTANDON 1934: 646–648; BIRKET-SMITH 1967–73 III: 58–70, 82–83), wobei Australien und Afrika eine Ausnahme bilden. In Polynesien kam die Kopffagd auf Neuseeland und den Marquesasinseln vor. Die Maori legten die Schädel der Feinde in Yamsknollenfelder, um eine gute Ernte zu sichern. In Melanesien und Neuguinea betrieb man nicht nur die Kopffagd sondern auch Kannibalismus, Menschenopfer und Schädelkult. Hier verzierte man auch die Schädel der Häuptlinge künstlich und bewahrte sie auf, wie es bei den abgeschlagenen Feindköpfen der Fall war. Südostasien, also Indonesien und Hinterindien, war das klassische Gebiet der Kopffagd und wird deswegen später näher betrachtet werden. Alle austronesischen Völker Taiwans außer den Yami waren ehemals Kopffäger (FURUNO [1945]1972: 353; LING [1953]1979: 563, cf. [1960]1979). Dies gilt auch für die Peipo-Völker (P'AN Y. 1996: 320–323). Die Europäer bildeten keine Ausnahme, was die Kopffagd anbelangt. Die Kelten sind in dieser Hinsicht wohl die bekanntesten gewesen. Auf der Balkanhalbinsel konnte man noch bis zum Anfang des 20. Jhs. den Kopftrophäen von Türken begegnen, die von den Montenegrinern überfallen worden waren (cf. JEZERNIK

2001). In der Neuen Welt hat man stellenweise die Kopfhaut der Feinde abgelöst (skalpiert), getrocknet und als Trophäe aufbewahrt. Bekanntlich trieben die in Ecuador und Peru wohnenden Jivaro Kopfjagd und stellten aus den erhaltenen Feindköpfen sogenannte Schrumpfköpfe.

Allgemeines zur Kopfjagd in Südostasien

Wie schon erwähnt, war die Kopfjagd in Südostasien — sowohl in Indonesien als auch in Indochina — sehr weit verbreitet und spielte in der einheimischen religiösen Vorstellungswelt eine große Rolle. Nach HEINE-GELDERN war die Kopfjagd »ein sozial-religiöser Brauch, dessen große Bedeutung schon daraus hervorgeht, daß er zu fast allen wichtigeren Seiten des religiösen und vielen des gesellschaftlichen Lebens in Beziehung steht, zur Götter- und Geisterverehrung ebenso wie zum Emanismus (= Fetischismus: dem Glauben, daß der Gegenstand durch magische Ausstrahlung seiner Eigenschaften wirkt) und Animismus (dem Glauben, daß der Gegenstand als beseelt gilt), zu den Agrarriten sowohl als zum Totenkult und Jenseitsglauben, aber auch zur Altersklasseneinteilung, Eheschließung und zur sozialen Rangordnung« (HEINE-GELDERN 1923: 930).

Auf Borneo wurden bis ins 20. Jh. hinein Köpfe gejagt, wobei Küstenmalayen, Chinesen und Europäer auch zu Opfern wurden (SCHUSTER 1956: 2). Auf Taiwan gab es erbeutete Chinesenköpfe in besonders großer Zahl (FISCHER 1900: 79, 136, 235). In Indochina gab es drei räumlich getrennte Gebiete, wo man bis ins 19. Jahrhundert die Kopfjagd betrieb: nämlich 1. die Garoberge im heutigen Nordostindien; 2. das von den Naga-Stämmen und anderen Tibetobirmanen bewohnte Grenzgebiet zwischen Indien und Myanmar; und schließlich 3. die Gebiete der Wa östlich des Salwin-Flusses an der birmanisch-chinesischen Grenze (HEINE-GELDERN 1917: 23).

Wie schon erwähnt, konnte man überall beobachten, wie diese Sitte durch die Kolonialmacht verboten wurde. Dabei legte die holländische Kolonialverwaltung in Sarawak streng bewachte Lager konfiszierter alter Schädel an, die bei Bedarf zur Durchführung von Riten ausgeliehen wurden, für die früher die Erbeutung eines Kopfes erforderlich war (BOYLE 1865: 221–222; HOSE & MCDOUGALL 1912 II: 38; SCHUSTER 1956: 3). Als eine Verfallserscheinung können wir jene Fälle ansehen, wo, wie z.B. bei einigen Lushei- und Chinstämmen an der indisch-birmanischen Grenze, die Kopfjagd nur noch eine Begleiterscheinung der Plünderungszüge oder ein bloßer Sport war (HEINE-GELDERN 1917: 20). Auch bei den Seedayak auf Borneo hatte die Kopfjagd den Charakter eines Sports, was eine jüngere

Erscheinungsform zu sein scheint (SCHUSTER 1956: 3).

Es kam vor, daß die Köpfe nur noch gekauft wurden. Der Schädelhandel wurde selbst bei den Völkern, die diese Sitte noch nicht aufgegeben hatten, stellenweise regelrecht betrieben. So schwankte z.B. bei den Wa und Garo der Wert eines Schädels je nach der Stammeszugehörigkeit, der Tapferkeit und dem gesellschaftlichen Rang des Ermordeten (HEINE-GELDERN 1923: 932). HEINE-GELDERN schreibt: »Die Schädel der unkriegerischen Lem-Schan kommen zu unterst; man kann manchmal einen schon für zwei Rupien kaufen. Etwa dreimal so viel kosten die Schädel der mutigen und gut bewaffneten Lahu. Der Kopf eines Chinesen kommt sogar auf etwa 50 Rupien« (HEINE-GELDERN 1917: 4–5). Auf Borneo stieg der Wert eines Kopfes in der folgenden Reihenfolge: Dayak – Malaye – Chinese – Europäer (WILKEN [1884–85] 1912: 147–148; SCHUSTER 1956: 2).

Manchmal konnte ein solcher Schädelhandel den erfolglosen Kopffägern helfen, denn, wie wir noch später sehen werden, galt eine erfolgreiche Kopfjagd bzw. eine Teilnahme daran oft als eine unerläßliche Voraussetzung für die Eheschließung. Darüber haben wir einen folgenden Bericht von dem britischen Ethnologen und Zoologen Alfred Cort HADDON, der 1898 bis 99 die berühmte Torresstraße-Expedition organisierte. Von einem seiner Informanten aus den Kiwai in Südost-Neuguinea schreibt HADDON wie folgt: »Until very recently these people were head-hunters; when an enemy was killed, the head was cut off with a bamboo knife and carried home on a rattan sling, which was inserted under the jawbone. The head was hung over a fire and all the hair singed off. During this process all the young girls of the village assembled and danced in a ring near — but not round the fire — singing all the while. The head was then taken away and all the flesh removed; after the skull was washed a carved peg was stuck in the skull, by means of which it was hung up on the main post of the house. This information was obtained from Mr. Chalmers, who also states that a young man could not marry if he had not a skull trophy, as no young woman would have him. Sometimes a young man would go to his friends at a distance — say to Mawatta or Tureture — and would remain there some months. On his return home he would bring with him several skulls which he had bought from, or through, his friends, but whether his relatives might have been told in confidence, they gave out that he was a great brave, and the lady he loved would soon be his. A canoe has often been given in exchange for a skull« (HADDON 1901: 107–108).

Es ist bemerkenswert, daß man sich statt der unzugänglich gewordenen, frischen Menschenschädel oft mit solchen von Bären, Leoparden, Hirschen, Wildschweinen und anderen wilden Tieren begnügt hat. So haben die Peipo-Stämme auf Taiwan,

nachdem sie im 19. Jh. der chinesischen Herrschaft unterworfen worden waren, begonnen anstatt der bisher üblichen Menschenschädel Tierschädel an die Haustür zu hängen (INÔ 1908a; cf. Kaneko 1999: 129). Japaner sollen die Atayal sogar zur Aufgabe der Kopfjagd gezwungen haben, indem sie den bisherigen Kopfjägern sagten: »Schädel ist Schädel, jagt Affen- oder Antilopenschädel« (WIEDFELDT 1914: 31).

Hinter diesem, teilweise erzwungenen Kulturwandel könnte man freilich eine einheimische Vorstellung annehmen, in denen die Menschenschädel mit Tierschädeln bis zu einem gewissen Grad gleichgesetzt wurden. Über diese Assoziation sagt HEINE-GELDERN: »Bemerkenswert ist es, daß sich der auf die Kopfjagd und auf den Besitz von Menschenschädeln bezügliche Ideenkreis häufig auch auf Tierschädel erstreckt, daß man diese bis herab zu den Schädeln von Fischen oft ebenso sammelt wie jene und daß bisweilen nicht so sehr ein grundsätzlicher als ein Unterschied des Grades zwischen Menschen und Tierschädeln gemacht wird« (HEINE-GELDERN 1923: 933). Daß das Wort *mangayaw* nach Furuno bei den südlicheren Ami »Jagd« und bei den nördlicheren »Kopfjagd« bedeutet, sollte sich durch diese Tatsache erklären (FURUNO [1945]1972: 74–75).

In diesem Zusammenhang muß daran erinnert werden, daß Tierschädel und -knochen von den Jägervölkern sehr oft sorgfältig behandelt, gesammelt, und aufbewahrt worden sind. Es geht also hier wahrscheinlich um eine jägerische Vorstellung, daß die Knochen, sei es von Menschen, sei es von Tieren, sehr wichtig sind, und eine Art »Lebenskeime« (CHELIUS 1962) darstellen, Keime, welche die Möglichkeit einer Wiedergeburt sichern.

Ornithomantie und Divination

Nun soll auf die Durchführung der Kopfjagd näher eingegangen werden. Vor dem Kriegszug wurden überall die Orakel befragt und die Vorzeichen geprüft. Bei der wohl häufigsten Orakelform konnte man dadurch vorhersagen, daß man feststellte, wie ein Vogel sang, in welche Richtung er flog usw. (SCHUSTER 1956: 8).

Die Vogeldivination, die auch Ornithomantie oder nach dem römischen Vorbild Augurium genannt wird, ist weltweit bei vielen Völkern (ANDREE [1876]1878a: 11–17; LUSCHAN 1918: 109; LÉVY-BRUHL [1922]1923: 126–131, 143, 145–148; CAQUOT & LEIBOVICI «eds.» 1968: *passim*), in Südostasien aber vor allem auf Borneo (cf. SCHMIDT 1910: 8; HEINE-GELDERN 1923: 913; UNO 1941: 638–639; FREEMAN 1960; SATHER 1985; DOVE 1993) und Taiwan, entwickelt. Außerdem konsultierte man auch die Traumdeutung. Wenn das Vorzeichen ungünstig war,

verzichtete man auf die Durchführung der geplanten Unternehmung verzichtet oder verschob sie.

Bei den taiwanesischen Altvölkern fand die Ornithomantie bei Jagd, Kopfjagd, Riten, Hochzeit, Hausbau, Urbarmachung, Krankheit usw. statt (Takasagozoku Chôsasho 1936–39 V: 551–554), und war eine der üblichsten Divinationsmethoden neben Traumdeutung, Bambus- (cf. UTSUSHIKAWA 1938), Wasser-, Gras- und Kürbisorakel (FUJISAKI 1931: 334–343; Takasagozoku Chôsasho 1936–39 V: 551–568).

Die Bezeichnungen des Omenvogels sind wie folgt: At-Pr. *siliq* (KOJIMA I: 77–81; HO 1956: 184–187; EGEROD 1980 II: 623–624); At-Sd. *sisil* (SAYAMA III,1: 20; O/A: 579); Ss. *sisil* (KOJIMA III: 42–43; LI P. J. 1978: 155); Bn. *bazam* bzw. *qazam* (SAYAMA VI: 68–69; HO 1956: Tabelle; cf. TERAZAWA 1935: 373; NIHIRA 1988: 275, 121); Ts-Pr. *oaïmu* (TUNG 1964: 503; HÖLLMANN 1982: 85), *cikiciki* (?) (KOJIMA IV: 89–90); Pw. *qayam*, *ri-adam-an* (FERRELL 1982: 378), *sisili* (KOJIMA VI: 313, 318; HO 1955: 48); Py. *kiaqayam* (»ornithomancie« < *ayam*: »oiseau«. CAUQUELIN 1991a: 107); Am. *cilot* (O/A: 443–444) bzw. *tiroc* (Würgerart) (KOJIMA II: 164) (cf. FUJISAKI 1931: 334–338).

Ob all diese Vogelnamen eine einzige Vogelart bezeichnen, ist fraglich. Es könnte sich um verschiedene Vogelarten handeln (cf. HORIKAWA 1935: 1). Immerhin haben KANO und HORIKAWA den Omenvogel *siliq* der Atayal als eine Drosselart (*Alcippe morrisonia morrisonia* Swinhoe; Ch. *hsiu-yen-hua-mei* 繡眼畫眉, *fānpī*; Tw. 艷頭鳥; Jp. *mejirochimedori* 目白知目鳥; Engl. Formosan Quaker babbler, white-eyed Quaker Babbler, gray-eyed nun babbler) identifiziert (KANO 1933: 31, 1934; HORIKAWA 1935; CHEN T. F. & YU 1984–86 III: 378; cf. INÔ 1897 b: 340–341; FLORENZ 1899: 116; S/O: 393).

Durchführung der Kopfjagd

In Südostasien wurde die Kopfjagd auf zweierlei Weise ausgeübt: einmal als Unternehmung kleiner Gruppen, die ausschließlich zum Zweck der Erbeutung von Köpfen ausziehen und es in erster Linie auf Einzelgänger abgesehen hatten, zum anderen als Gemeinschaftsaktion eines oder mehrerer Dörfer, die andere Siedlungen angreifen oder belagern und im Fall eines Sieges die Köpfe ihrer Gegner als willkommene Beute mitnahmen. Diese Art Kopfjagd trug den Charakter des Krieges (SCHUSTER 1956: 6). Im Grunde genommen aber bestand zwischen der kleinen und großen Kopfjagd kein wesentlicher Unterschied (SCHUSTER 1956: 8), und die folgenden Aussagen beziehen sich deshalb sinngemäß auf beide Formen.

Wie SCHUSTER (1956: 8ff.) sagt, konnte die Durchführung der Kopfjagd auf

»möglichst grausame, heimtückische, feige Weise« geschehen. In großer Überzahl griff man Einzelgänger an, und es war dabei belanglos, ob ein Mann, eine Frau, oder ein Kind das Opfer war (SCHUSTER 1956: 9). Bei den Angami und Tangkhul-Naga Assams wurde es sogar als besonders ruhmvoll angesehen, Köpfe von Frauen oder Kindern heimzubringen, weil dies ein Beweis sei, daß der betreffende Krieger tief ins Feindesland eingedrungen war. Die Kuki-Naga behaupteten dagegen, daß früher Frauen bei ihnen verschont wurden. Ende des 18. Jhs. jedoch galt es bei ihnen als sehr verdienstvoll, eine schwangere Frau zu erschlagen, weil damit zwei Feinde zugleich getötet würden. Ein Teil der Wa soll angeblich nur Männerschädel erbeutet haben, doch ist darüber nichts Näheres bekannt (HEINE-GELDERN 1917: 22).

Bei den taiwanesischen Ureinwohnern wurden die Köpfe entweder aus dem Hinterhalt oder durch einen Überfall am Tag bzw. in der Nacht auf ein Dorf, eine Kampferhütte, ein Polizeiamt usw. erbeutet. Wenn man auf die Feinde lauern wollte, versteckte man sich im dichten Busch zu beiden Seiten des Pfades. Daher stammt der chinesische Ausdruck *ch'u-ts'ao* 出草 für die Kopffjagd. Das Wort bedeutet ursprünglich »aus dem Busch herauspringen«. Die Kopffjägergruppe stellte eine Wache auf, die dem Trupp ein Zeichen geben sollte, falls jemand auftaucht. Manchmal mußten die Leute einige Tage lang warten. Die Person, auf die man es abgesehen hatte, wurde mit dem Speer oder dem Gewehr verletzt, in den Busch hineingezogen und dort enthauptet. Einem japanischen Augenzeugen nach dauerte dies alles weniger als einige Minuten. Der ganze Stoßtrupp zog sich dann mit der Trophäe zurück (KANEKO 1999: 125; cf. HO 1956: 189–190).

Der Triumphzug der Kuki-Naga-Kopffjäger wurde folgendermassen sehr anschaulich beschrieben: »Sie stecken die abgeschnittenen Köpfe in lederne Säcke und, wenn das Blut ihrer Feinde an ihren Händen klebt, so nehmen sie sich in acht, es nicht abzuwaschen. Wenn sie nach einer solchen Metzerei eine Mahlzeit zu sich nehmen, so stecken sie einen Teil der Speisen den erbeuteten Köpfen in den Mund, indem sie zu einem jeden von diesen sagen: ›Iß, stille deinen Durst und deinen Hunger; wie du von meiner Hand getötet worden bist, so mögen deine Angehörigen von meinen Angehörigen getötet werden!‹ Während ihres Marsches nehmen sie gewöhnlich zwei solcher Mahlzeiten ein und jede Rast oder jede zweite Rast schicken sie ihren Familien Nachricht über ihre Fortschritte. Wenn einer von ihnen sagen läßt, daß er den Kopf eines Feindes abgeschnitten hat, so äußern die Mitglieder seiner Familie, welchen Alters oder Geschlechtes sie auch seien, ihre große Freude und verfertigen Mützen und Verzierungen aus roten und schwarzen Schnüren. Darauf füllen sie mehrere große Gefäße mit gegorenen Getränken, behängen sich mit allem Schmuck, den sie besitzen, und gehen dem Sieger entgegen, indem sie auf

großen Muscheln blasen, metallene Platten schlagen und noch auf anderen rohen Instrumenten musizieren. Wenn beide Teile einander begegnen, so bezeugen sie größte Freude, indem Männer und Weiber miteinander tanzen und singen; und wenn ein verheirateter Mann den Kopf eines Feindes mitgebracht hat, so trägt seine Frau einen Kopfputz mit bunten Verzierungen, Mann und Frau gießen einander abwechselnd Bier in den Mund und sie wäscht seine blutigen Hände mit demselben Bier, das sie trinken. So gehen sie lärmend in ausgelassenster Freude zu ihren Wohnstätten, legen die Köpfe der Feinde im Hofe des Häuptlingshauses auf einen Haufen und tanzen und singen um diesen Haufen herum. Darauf töten sie mehrere Gayals (eine Rindart — YAMADA) und Schweine mit ihren Speeren, kochen das Fleisch, halten ein Gelage ab und trinken Bier«. (RAWLINS 1799: 190–191 — nach HEINE-GELDERN 1917: 8–9).

Empfang der Schädel

Die Kopffjagdfeste wurden überall in Südostasien teils bei der Einbringung der Köpfe, teils mit einem gewissen zeitlichen Abstand gefeiert (SCHUSTER 1956: 20). Das letztere ist z.B. bei den Rângpâng-Naga der Fall gewesen. Das Fest wurde dort sogar erst alle 9 oder 10 Jahre abgehalten, weil es, wie HEINE-GELDERN vermutet, schwierig war, eine genügende Anzahl Opfer zu beschaffen. Denn die Zeremonie verlangte die Schlachtung einer großen Menge Büffel, Kühe, Schweine, Hühner usw. und die Veranstaltung eines großen Gelages, zu dem viele Verwandte und Freunde, selbst entfernt wohnende, eingeladen werden mußten (GAIT 1898: 61–62; HEINE-GELDERN 1917: 12).

Die Festlichkeiten zogen sich im allgemeinen mehrere Tage hin und bestanden in erster Linie aus Tänzen um den und mit dem Schädel (SCHUSTER 1956: 20).

Bei der Ankunft neuer Schädel wurde bei den Ami ein Kopffjagdritus (Nan-shi-Am. *pangolngol*?; Hsiu-ku-luan-Am. *cida-pato*?), der zwei (Nan-shih) bzw. fünf (Hsiu-ku-luan) Tage dauerte, abgehalten. Die erfolgreichen Kopffjäger kamen in das Versammlungshaus im Dorf und feuerten das Gewehr ab, um das Resultat den Dorfgenossen bekanntzumachen. Die Teilnehmer an der Expedition saßen im Kreise, tanzten die ganze Nacht hindurch, während sie das Gewehr abfeuerten. Die dabei gesungenen Lieder heißen *ma-likoda*. Alkohol wird bei dieser Gelegenheit nicht angeboten. Morgens gehen die Teilnehmer mit dem Schädel zum Hause des erfolgreichen Kopffjägers. Dort wird dem Schädel ein lebendiges Schwein, eine Betelnuß, Klebreis, gedämpfter Reis und Bier geopfert. Der Kopffjagdpriester (*si-*

kopang-ay) sagt höflich zu dem Schädel: »Es ist uns eine große Freude, Sie als Gast begrüßen und Ihnen so zahlreiche Opfer darbringen zu dürfen. Wie Sie sehen, sind Sie an einem behaglichen Ort angekommen. Rufe bitte auch deine Eltern, Brüder und Verwandten zusammen! Bitte verhüte Seuchen bei uns und behüten Sie unsere Feldfrüchte!« Der Verdienstvollste fütterte dann den Schädel mit den Opfern. Der Priester erschlug das Schwein mit seinem Bambusstab und das Fleisch wurde unter den Teilnehmern verteilt. Darauf folgte ein Festmahl. Ferner gingen die Leute mit dem Schädel zum Versammlungshaus zurück, errichteten eine trichterförmigen Schädelplattform aus Bambus (*pa-toto'-an*) und viele *patakowa* (?), kleine Bambusstücke, die mit einer wie weiße Blumen aussehenden Grasmärke versehen waren. An der Stelle, an der alle Schädel deponiert wurden, wurden der *patoto'an* und die *patakowa* aufgestellt. Nach der Rückkehr zum Hause des *sikopangay* wurde getanzt. Am folgenden Tag wurde wieder getanzt und getrunken, wobei die Kopffäger einen Kopfschmuck mit Vogelfedern (*si-tayok-ay* ?) u.a. trugen und ihre weiblichen Verwandten einen Kopfschmuck mit Glöckchen (*pa-liwcon* ?) und anderem (KOJIMA II: 59–60; cf. FURUNO [1945]1972: 211–215).

Bewahrung der Schädel

Der Schädel wurde also von der ganzen Gemeinschaft in Empfang genommen. Die Kopffagd war eine Gemeinschaftsunternehmung, und darum blieb die sichtbare Beute der Besitz der Gemeinschaft; dem einzelnen Kopffäger gehörte nur der Ruhm der Tat, nicht der Schädel selbst (SCHUSTER 1956: 20). Der Aufbewahrungsort zeigt das deutlich. Auf Borneo z.B. hingen die Schädel auf der Galerie der Langhäuser, meist gegenüber der Häuptlingswohnung, und nicht in den einzelnen Familienwohnungen (SCHUSTER 1956: 22–23). Diese Galerie war der öffentliche Platz für Festlichkeiten und Zeremonien und der Raum zur Beherbergung prominenter Gäste; viele europäische Reisende sollen direkt unter den Schädeln geschlafen haben (HOSE & MCDOUGALL 1912 I: 121; NIEUWENHUIS 1904–07 II: 361, 372, 409, 415; SCHUSTER 1956: 24). Bei manchen Stämmen der Philippinen hingen die Köpfe im Schlafhaus der jungen Männer. Bei den Bontok auf Luzon gab es außer dem Jungmänner- und dem Mädchenhaus noch ein Versammlungshaus und in einem geheimen Raum darin lagerten die Köpfe (WORCESTER 1912: 905–906, 911, 1913: 1204; SCHUSTER 1956: 23–24).

Auf Taiwan wurden die Schädel stellenweise in eigenen Regalen aus Stein aufgeschichtet, stellenweise wurden sie im Getreidespeicher oder im Männerhaus verwahrt (MCGOVERN 1922: 123, 1923: 63; cf. HEINE-GELDERN 1923: 932). Bei den

Takopulan (Bn.) sollen die Schädel zunächst der Sonne ausgesetzt, mit Rotangseilen gebunden und schließlich im Dachzimmer des Junggesellenhauses aufgehängt worden sein (KOJIMA IV: 79). Das *kúba* war der allgemeine Aufbewahrungsort der Schädel bei den Tsou (INÔ 1904: 70). Bei den Paiwan kamen Schädelgestelle (*cakar* bzw. *pu-qulu-an*⁶⁵) vor (KOJIMA VI: 66). Es gab ein Ritual beim Deponieren des neuen Schädels im Schädelregal (KOJIMA VI: 64).

In Südostasien kamen auch Schädelbäume (z.B. bei den Lhota- und Tangkhul-Naga) oder das Aufstecken der Schädel auf Stangen vor (HEINE-GELDERN 1923: 932–933; SCHUSTER 1956: 31ff.). In Süd-Neuguinea stellte man die Schädel von erschlagenen Bewohnern eines fremden Dorfes in einem Schrein auf. Der Schädel schrein befand sich im großen Zeremonialhaus, das nur den erwachsenen Männern zugänglich war (DAMM 1961).

Hier und da ist von der ornamentalen Ausgestaltung der Schädel die Rede (SCHUSTER 1956: 25f.). Die Ao- und Konyak-Naga versahen die Schädel mit einem Paar Büffel- oder Gayalhörnern. Ergänzung der Weichteile durch Wachs und dergleichen, Einsetzen von Kaurischnecken, Perlmutter scheiben oder Holzstücken als Augen war bei Niassern, Dayak und Toraja nicht selten, bei manchen Dayakstämmen auch das Überziehen des ganzen Schädels mit Stanniol oder seine Verzierung mit eingeschnittenen Rankenornamenten (Heine-Geldern 1923: 933).

Nun drängt sich die Frage auf, warum besonders der Kopf bei all diesen Völkern als wichtig galt. In bezug auf diese Frage hat der holländische Ethnologe Albertus Christiaan KRUYT die interessante Beobachtung geäußert, daß der Kopf neben den anderen Körperteilen wie Eingeweide, Blut, Haar, Nägel usw. häufig als Sitz des sogenannten Seelenstoffes (*zielenstof* im Niederländischen) angesehen wird (KRUYT 1906: 16–49). HUTTON hat dann diese These übernommen. Nach HUTTON stellt man sich oft vor, daß der Seelenstoff («the soul-matter» bzw. »soul-substance« mit seinen Worten) sich im Kopf befindet. HUTTON führt dafür einige Belege an: die Ao-Naga halten das Zittern der Fontanelle eines Kindes für die Bewegung der Seele; die Chang-Naga sagen, daß das Gähnen durch das Tanzen der Seele im Mund verursacht werde usw. (HUTTON 1928: 402–403, 1938: 7–8). In diesem Zusammenhang ist es erwähnenswert, daß die Kopffjagd in Neuguinea mit der *Mana*-Vorstellung eng verknüpft war. Unter dem Begriff *Mana* versteht man eine »außerordentlich wirkungsvolle Kraft«. Dieses *Mana* ist bei einem jeden über

⁶⁵ *qulu*: »head« (FERRELL 1982: 234).

den ganzen Körper verteilt, es ist in den Haaren, den Zehen- und Fingernägeln, es ist im Blut, im Fleisch, in den Organen, in den Knochen, in gesteigertem Maße jedoch im Kopf (DAMM 1961).

Außer dem Kopf wurden einige von dessen Bestandteilen wie der Unterkiefer oder die Haare bisweilen auch hoch geschätzt worden. Bei den Bontok Igorot auf Luzon pflegte man z.B. den Unterkiefer vom erbeuteten Menschenkopf abzutrennen, ins Heimatdorf mitzubringen, um daraus den Handgriff eines Bronzengonges zu machen (BLUMENTRITT 1882b: 30; WORCESTER 1912: 911; KRIEGER 1942: 72; MIYATAKE 1943: 58, 76ff.; KROEBER 1943: 172; SCHUSTER 1956: 29). Die Konyak Naga glaubten, »daß die magischen, fruchtbarkeitfördernden Kräfte im menschlichen Kopf nicht gleichmäßig auf alle seine Teile verteilt sind, sondern besonders in der Partie um die Augen und im Unterkiefer sitzen« (FÜRER-HAIMENDORF 1947: 209). In Melanesien war es sogar sehr häufig, daß der Unterkiefer für wichtiger als der Schädel angesehen wurde (NEVERMANN 1968: 85). Hier muß man an jene Jagdbräuche denken, in denen die Unterkiefer der Jagdtiere aufbewahrt werden. Wahrscheinlich handelt es sich hier also wieder um einen Zusammenhang zwischen der Kopffjagd und der Jagd von Tieren.

Der andere, wichtige Teil eines Menschenkopfes war das Haar (cf. WILKEN [1886–87]1912). So spielte das Menschenhaar im Schmuck aller Nagastämme eine große Rolle. Es wurde zur Verzierung von verschiedenen Objekten wie z.B. vom Hüftschmuck bei den Konyak-Naga verwendet (JACOBS, MACFARLANE, HARRISON & HERLE [1990]1998: 240–241). Aber auch Schilde, Helme und Waffen wurden reichlich mit Menschenhaar verziert. So befestigten die Tangkhul und die Mao das Haar der von ihnen erlegten Feinde an den Seitenornamenten ihrer Helme, so daß es bei besonders erfolgreichen Kriegerern wie eine Löwenmähne das Gesicht umrahmte (HODSON 1911: 32–33; GODDEN 1897–98 XXVII: 14; WOODTHORPE 1897: Note 60; HEINE-GELDERN 1917: 17).

Bei den Atayal spielte ein hölzerner Löffel mit Feindhaaren, der *cin'ntu'* (KOJIMA I: 364) bzw. *cinetu'* (FURUNO [1945]1972: 356) heißt, eine magische Rolle. Der *cin'ntu'* wurde am Firstbalken des Häuptlingshauses aufbewahrt. Beim Abmarsch auf die Kopffjagd leckten die Teilnehmer ein wenig Wasser von diesem Löffel (FURUNO [1945]1972: 356, 360). Nach MORI und HO heißt das Ramienetz, in dem sich eine Fackel, Palmenfasern, ein Feuerstein, ein Eisenstück, ein Löffel und die Feindhaare befanden, *cinetu* (?) (MORI 1913b: 31–32; HO 1954: 39). Ein ähnliches Ramienetz der Saisyat heißt *tina'ato'* und mag wohl, wie HU vermutet, mit dem *cinetu* der Atayal verwandt sein (HU 1996: 88–89).

Beim Kopfjagdfest der Kanakanabu brauchte man nur die Haare des erbeuteten Schädels. Die Haare wurden nämlich am Dachvorsprung des *kúba* (Männerhaus bzw. Versammlungsgebäude) aufgehängt. Sie wurden mit Schweinefleisch und Bier bewirtet und gebeten: »Sie sind schon hier und werden von uns gut verehrt. Bitte bleiben Sie hier! Verlassen Sie uns nicht! Rufen Sie auch Ihre Eltern und Brüder herbei!« Danach versammelten sich alle Dorfbewohner im *kúba*, wo ein Festtrunk und Reigentänze sowie Gesänge stattfanden (KOJIMA IV: 80–81).

Ausstattung des Kopfjägers

Viele Völker nahmen an, daß der erfolgreiche Kopfjäger für seine Gemeinschaft eine verdienstvolle Tat vollbrachte. Daher erhielt er das Recht, sich durch äußere Zeichen von seinen Stammesgenossen zu unterscheiden. Solche Männer galten als diejenigen, die ihre Lebensaufgaben als Mann am besten bewältigt hatten. Kurz: nur wer getötet hatte, hatte richtig gelebt. Man stellte sich also bei den Atayal auf Taiwan vor, daß im Jenseits nur die im Weben erfahrenen Frauen und die erfolgreichen Kopfjäger wohnten (MCGOVERN 1922: 180–181, 1923: 105; cf. SCHUSTER 1956: 14). Angeführt werden als Auszeichnungsmerkmale des Kopfjägers: Tatauierung, Bemalung, das Tragen besonderen Körper-, Kleidungs- und Waffenschmucks (SCHUSTER 1956: 14).

Besonders häufig taucht die Tatauierung im Zusammenhang mit der Kopfjagd auf. Wilfrid Dyson HAMBLY hat gezeigt, wie die Verbreitungsgebiete der Kopfjagd und Tatauierung übereinstimmen. Erklärt hat er dies mit Recht dadurch, daß man in Südostasien die Mensehentötung mit Hilfe der Tatauierung dokumentiert hat (HAMBLY 1925: 238). So begann die Tatauierung der Kayan Borneos schon in früher Jugend; bestimmte Tatauierungen waren jedoch gewissen Anlässen vorbehalten. Die Rückseite der Hände und Finger wurde nur tatauiert, wenn ein Mann einen Kopf erbeutet hat; war er aber an einem solchen Kampf nur beteiligt, dann durfte bloß ein Finger, im allgemeinen der Daumen, tatauiert werden (HOSE 1893: 167; ROTH 1896 II: 87; HADDON 1901: 306, 395; FURNESS 1902: 68, 147; SCHUSTER 1956: 14). Bei den Dusun Nordborneos tatauierten sich die Männer mit je einem breiten Band vom Nabel zu den Schultern und einem schmaleren auf den Armen. Auf den Unterarmen der Idaan-Dusun wurden dabei kurze Querstreifen angebracht, die der Zahl der im Krieg erschlagenen Feinde entsprachen. Ein junger Mann hatte 37 Querstreifen (HOSE & SHELFORD 1906: 79; ROTH 1896 II: 90; SCHUSTER 1956: 14).

Eine ähnliche Sitte kam auch in Hinterindien vor. So bestanden bei den meisten Naga-Stämmen Abzeichen für besonders tapfere Krieger, welche meist die Zahl der erbeuteten Schädel erkennen ließen. Der Angamijüngling z.B. erwarb mit dem Heimbringen des ersten Schädels das Recht, seinen Schurz mit drei Reihen von Kaurischnecken zu benähen. Ein besonders erfolgreicher Krieger durfte diesen noch eine vierte hinzufügen. Andere Ehrenzeichen der Angami-Naga, welche zu tragen nur derjenige berechtigt war, der Schädel erbeutet hatte, waren Halsketten aus Kauris oder Kornelianperlen mit dazwischen eingefochtetem Strähnen von Menschenhaar. Am Schild eines Kriegers, der viele Feinde erlegt hatte, wurden so viele Büschel von Nashornvogelfedern aufgehängt, als er Schädel erbeutet hatte. Ferner durfte er sich für jeden Schädel eine Schwanzfeder dieses Vogels ins Haar stecken (PRAIN 1887: 476, 479; WOODTHORPE 1897: Notes 59, 60, 62, 65; GODDEN 1897–98 XXVII: 43; HEINE-GELDERN 1917: 16).

Tatauierung als Kennzeichen des erfolgreichen Kopffjägers kam auf Taiwan bei den Atayal, Saisiyat, Rukai und Paiwan vor. Bei den Tsou, Puyuma, Ami und Paiwan durfte er eine Falkenfeder als Schmuck tragen (HO 1956: Tabelle).

Bei den Ao- und anderen Naga-Stämmen trug derjenige, der zwei Feinde erlegt hatte, einen Halsschmuck aus Wildschweinzähnen. Wer drei oder mehr Schädel heimgebracht hatte, durfte bei besonders feierlichen Gelegenheiten eine mit Kauris besetzte Schürze tragen und zeigte durch ein auf sein Gewand aufgemaltes Muster die Anzahl der erbeuteten Köpfe an. In einem Fall betrug diese bei einem Mekilai-Naga 25. Auch durch die Tatauierung wurde bisweilen die Zahl der erlegten Feinde ausgedrückt. Ferner werden Halsketten aus Bärenzähnen und Armbänder aus Kaurischnecken gelegentlich als Kopffjägerschmuck erwähnt (HODSON 1911: 22, 121; GAIT 1891: 243; GODDEN 1897–98 XXVII: 15; PEAL 1893: 247; FURNESS 1902: Plate XLIX; HEINE-GELDERN 1917: 16–17).

Unter englischer Verwaltung aber, als die Kopffjagd verboten wurde, wurden die verschiedenen Kriegerabzeichen auch von Leuten angelegt, die nie einen Schädel erbeutet hatten. So legten die Ao, welche sich als Träger an Militärexpeditionen gegen feindliche Dörfer beteiligt hatten, die Kriegerabzeichen an. Die benachbarten Sema taten dasselbe, wenn sie ein Wildschwein erlegt hatten. Die Ao kauften auch Schädel oder Schädelteile von jenseits der Grenze des britischen Gebietes. Bei den Angami genügte z.B. zur Erwerbung der Nashornvogelfedern, daß man mit seinem Speer in Teile eines im Kampf Gefallenen hineinstach. (HODSON 1911: 22, 121; KLEMM 1898: 303, 364; HEINE-GELDERN 1917: 17).

Übrigens war die religiöse Schätzung des Nashornvogels und seine besonders enge Verbindung mit der Kopffjagd nicht nur in Assam verbreitet, sondern auch in

Indonesien und bis nach Neuguinea und Melanesien (HEINE-GELDERN 1917: 16). So durfte sich ein tapferer Borneo-Krieger einen Eckzahn des Tigers und bei Kopferbeutung ein in ähnlicher Form geschnitztes Stück aus dem Schnabel des Nashornvogels in die Durchbohrung der Ohrmuschel stecken. Er durfte sich auch Federn des Nashornvogels an seinen Mantel und seine Mütze stecken. Jede Feder stellte einen getöteten Feind dar (ROTH 1896 II: 130; HADDON 1901: 352–353, 395; NIEUWENHUIS 1904–07 I: 63, HOSE & MCDUGALL 1912 I: 45, 162–163, II: 59–60; LUMHOLTZ 1920: 170, 201; MJÖBERG 1929: 253; SCHUSTER 1956: 16). Die Kenya trugen die Kiefer der Nashornvögel paarweise auf ihren Kriegsjacken, je ein Paar für einen getöteten Menschen (ROTH 1896 II: 131; SCHUSTER 1956: 16). Neben dem Nashornvogel tauchen der Hund und der Büffel in der Darstellung und als Lieferant von Ornamenten zumindest in Indonesien wiederholt auf (SCHUSTER 1956: 19).

Aus diesen Beispielen von Ehrenzeichen für Krieger geht nach SCHUSTER das Folgende hervor: »es ist nicht nur wichtig, dass getötet wird, sondern auch, wie oft man es tut« (SCHUSTER 1956: 19).

Nach der Hirsernte zeigte ein Nordtsou-Mann die Zahl seiner Kriegszüge an der Zahl der *fkúoa* (rotgefärbte Eibischrinde⁶⁶. cf. HÖLLMANN 1982: 190, 246, 296), die er anlegen durfte (SAYAMA IV: 20).

Anlässe zur Menschentötung

Nun möchte ich einige Mythen südostasiatischer Völker vorstellen, in denen vom Ursprung der Kopfjagd erzählt wird.

Besonders interessant ist dabei der folgende Mythos, der von den Tsou auf Taiwan stammt: »Als die Menschen auf dem Yü-shan lebten, hatten sie noch kein Getreide und ernährten sich von Wildbret. Eines Tages erlegten sie einen Hund und steckten seinen Kopf auf eine Stange. Da ihnen das sehr gut gefiel, verfuhrten sie, als sie später einen Affen getötet hatten, mit diesem ebenso. Weil ihnen das noch besser gefiel, dachten sie: ›Wenn wir Menschenköpfe aufstellen, ist es sicher noch besser.‹ Es gab im Dorf einige böse Kinder, die man tötete. Man spießte ihre Köpfe auf, und alle freuten sich.

Nach dem Rückgang der Flut zerstreuten sich die Völker und lebten weit

⁶⁶ Eibisch: *Hibiscus mutabilis* L.; Ch. *Fu-jung* 芙蓉; Jp. *Fuyô* 芙蓉 (HÖLLMANN 1982: 114; CHENG 2000I: 650).

entfernt voneinander. Man beschloß, in fremden Dörfern Köpfe zu jagen und sich an den aufgestellten Trophäen zu erfreuen. Damit begann die gegenseitige Kopfjagd« (WEI, YU & LIN 1952: 198 — zitiert nach KANEKO [1986–87]1994: 291). Dieses Eskalationsmotiv (Typ-Nr. 40) findet man auch bei den benachbarten Rukai, aber auch in Ost-Indonesien, und zwar auf der Insel Ceram.

Die Mythe, die von Adolf JENSEN und Hermann NIGGEMEYER in ihrem Buch *Hainurwele* aufgezeichnet wurde, lautet wie folgt: »Zuerst bauten die Leute einen Baileo (Versammlungshaus — YAMADA), um dort ihre Feste zu feiern. Um den Baileo zu schmücken, hingen sie verschiedene Früchte dort auf, wie Kokosnüsse, Bananen, Ananas. Aber sie fanden es nicht schön. Sie hingen auch Hunde, Hirsche und Schweine auf, aber es gefiel ihnen nicht. Da dachten sie, daß ein menschlicher Kopf den Baileo gut schmücken würde. Aber es war sehr schwierig, einen Kopf zu bekommen.

Da beschloß der Latulisa (das Haupt des Baileo — YAMADA), den Kopf seiner Schwester Silai zu holen. Er sagte zu den Leuten: ›Geht und fällt meinen Bananenbaum!‹ Sie verstanden aber nicht, was er meinte, und als sie zurückkamen, sagten sie: ›Wir haben keinen Bananenbaum gefunden!‹

Da ging der Latulisa selbst zu seiner Schwester, die damit beschäftigt war, einen Kanune (Frauenrock — YAMADA) zu weben, und schlug ihr den Kopf ab. Den Kopf hing er im Baileo auf, der nun schön geschmückt war.

Seitdem haben die Leute die Kopfjagd« (JENSEN & NIGGEMEYER 1939: 115–116).

Ich möchte diese Mythen aus Taiwan einerseits und aus Ost-Indonesien andererseits nicht historisch-genetisch miteinander verknüpfen. Bemerkenswerter ist die Tatsache, daß in diesen Mythen Menschenköpfe mit Tierköpfen bzw. Pflanzen verglichen wurden: in der Taiwan-Version nämlich u.a. mit einem Affenkopf; in der Ceram-Version vor allem mit Kokosnüssen. In diesem Zusammenhang wird auf das folgende hingewiesen.

Was den Affenkopf anbelangt, gibt es — wie bereits erwähnt — bei den Puyuma ein, jährlich einmal gehaltenes, sogenanntes Affenfest, wobei ein Affe vor dem Junggesellenhaus angebunden und von den jungen Männern mit Pfeilen getötet wird — heute tritt nur noch die Strohfigur eines Affen auf. Zu Anfang des 20. Jhs. erklärten die alten Puyuma diese Sitte wie folgt: »In den guten alten Zeiten, als ihr Stamm noch stark und mächtig war, wurde ein Gefangener aus irgendeinem anderen Stamme immer bei solchen festlichen Gelegenheiten hingeopfert. Jetzt aber müßten sie sich mit einem minderwertigen Ersatz zufrieden geben« (MCGOVERN 1923: 58–59). Hier stellt man sich also anders als im schon erwähnten Mythos vor, daß die Menschen- und Affenköpfe die gleiche Wirkung besitzen, nur in unterschiedlicher

Stärke. Außerdem war hier vom Menschenopfer die Rede, worauf ich noch zurückkommen werde.

Die andere Assoziation, also zwischen dem Menschenkopf und der Kokosnuß, der wir im Ceram-Mythos begegnet sind, ist eine in der Südsee weitverbreitete Vorstellung. Diese Idee leitet sich wohl daraus ab, daß die Kokosnuß, mit ihren »zwei Augen und einem Mund«, tatsächlich wie ein Menschenkopf aussieht. Diese physische Charakteristik der Kokosnuß wird bei den Pazifikinsulanern oft dadurch erklärt, daß die erste Kokosnuß aus einem Menschenkopf entstanden sei, ein Mythos also, der dem Hainuwele-Mythenkreis angehört (ROOSMAN 1970: 221; ENGELHARD 1996).

Betrachten wir nun die konkreten Anlässe, die eine Kopfjagd auslösten (cf. INÔ 1896a: 339–340, 1897b: 341–342; INÔ & AWANO 1900: 126; OKADA 1935, 1944: 1–45; HÖLLMANN 1994b). Die Atayal sahen z.B. die Kopfjagd in den folgenden Fällen für berechtigt an:

»1. To be assured of a year of abundance, the heads of freshly killed human beings must be offered up to their ancestors.

2. To qualify for entrance into the councils as a recognized adult.

3. To gain favor with the unmarried female, making it possible to obtain as wife one of the most attractive damsels.

4. To obtain rank and influence. The degree of respect and admiration gained among fellow savages is dependent upon the number of heads secured.

5. To gain for the individual and his family, and even for the tribe, freedom from pestilence. For instance, small pox is sometimes prevalent; to drive out the pest the nearest relatives of the patient will engage in a head-hunting expedition.

6. To be considered victor in a dispute or to recover one's standing after having committed some offence against one's fellows. Thus, when two savages quarrel and cannot arrive at a settlement, both parties disappear; and the first to return with a head obtains a settlement of the dispute in his favor. Also one who is suspected of having offended against the established rules of Atayals may clear himself of reproach by bringing to his village a newly decapitated head« (DAVIDSON 1903: 566–567).

Wie schon erwähnt, wird die Erbeutung eines Kopfs bei vielen Völkern Südostasiens als Vorbedingung zur Heirat angesehen worden (SCHUSTER 1956: 70). So galt ein Jüngling bei der Mehrzahl der Nagastämme erst dann als vollwertiger Mann, wenn er sich durch Erbeutung eines Schädels die Kriegerkennzeichen verdient hatte. In manchen Angami-Dörfern durfte kein Jüngling heiraten, bevor er diese besaß. Im Nordosten bestand das wichtigste Kennzeichen eines Kriegers im sogenannten *ak*,

der Tatauierung. Bevor sie diese Zeichen ihrer Mannbarkeit erlangt hatten, wurden Jünglinge öfters von den Mädchen ausgelacht und gefragt, warum sie nicht Frauenröcke trügen. HEINE-GELDERN sagt mit Recht: »Tatsächlich sollen die Mädchen durch ihren Hohn gegen nicht ausgezeichnete Krieger wesentlich zur Fortdauer der Kopfjagd bei Stämmen beitragen, die sie sonst vielleicht schon aufgegeben hätten«. Wer einen Kopf erbeutete, wurde hier dann nicht mehr als Knabe oder als Frau bezeichnet, durfte heiraten und an den Beratungen der Männer teilnehmen (HEINE-GELDERN 1917: 15).

Bei den Atayal auf Taiwan hieß es früher: »Kein Kopf — kein Weib« (MCGOVERN 1923: 52; cf. SAYAMA I: 339). Dort bestand der letzte Teil der Hochzeitszeremonie darin, daß die Brautleute zusammen aus einem Schädel tranken, möglichst einem solchen, den der Bräutigam selbst erworben hatte (MCGOVERN 1923: 52; cf. SCHUSTER 1956: 72). Ob die Kopfdarstellungen an den Holzbechern (z.B. CHEN C. 1968: 141) als Überbleibsel der Schädelbecher, die einst üblich waren, zu betrachten sind, läßt sich nicht leicht beurteilen.

Für viele Gegenden Südostasiens taucht die Angabe auf, daß die Ermordeten zu den Dienern der Toten im Jenseits würden (SCHUSTER 1956: 69). So wurden auf den Philippinen beim Tod eines Menschen gleichfalls andere Menschen getötet, denn man glaubte, daß die Geopferten zu Dienern im Jenseits würden (COLE 1922: 372–373; SCHUSTER 1956: 67). Bei den Tinguian auf Luzon war es für die Männer nach dem Tod eines Erwachsenen erforderlich, weiße Kopfbänder anzulegen und auf die Kopfjagd zu gehen; erst nach ihrer Rückkehr konnten die Trauertabus für die Verwandten aufgehoben werden (COLE 1922: 286, 372; SCHUSTER 1956: 67–68).

Bisweilen bezog sich diese Sitte nur auf die angesehenen Menschen in der Gesellschaft. So konnte man bei den Chin und Kuki Hinterindiens den Brauch beobachten, das Grab eines Häuptlings mit frisch erbeuteten Schädeln zu schmücken und ihm die Geister der Erschlagenen als Sklaven nachzusenden. Besonders von den Kuki wurden sehr viele, wenn nicht die meisten Kopfjagden aus diesem Grund unternommen (CAREY & TUCK 1896: 193, 196; SHAKESPEAR 1912: 60, 200, 220; REID 1893: 7; HEINE-GELDERN 1917: 10). Die Kuki legten die erbeuteten Schädel vor dem Begräbnis unter die Leiche, um dem Verstorbenen den Besitz der Schädel oder die Macht über die Geister der Getöteten im Jenseits zu sichern (GODDEN 1897–98 XXVII: 40; HEINE-GELDERN 1917: 10). Bei den Lakher, einem Stamm der südlichen Chin, war es beim Tod eines Häuptlings notwendig, jemanden aus einem entfernten Dorf zu töten (SHAKESPEAR 1912: 220; HEINE-GELDERN 1917: 10). Diese Form der Kopfjagd kommt dem Menschenopfer für den verstorbenen Häuptling nahe.

III Wirtschaftsformen

Jedenfalls hält Schuster diese Beschaffung von Bediensteten für das Jenseits nicht für die primäre Idee. Denn für das Schicksal des Gestorbenen spielten eigentlich — nach manchen Quellen — die von ihm selbst zu Lebzeiten getöteten Menschen eine viel größere Rolle als die Tötung, die seine Dorfgenossen für ihn ausführten: seine durch erfolgreiche Kopffjagd verdiente Tatauierung war das Dokument für den Eintritt ins Jenseits. So durfte man sowohl auf Borneo (HOSE & MCDUGALL 1912 II: 41; SCHUSTER 1956: 70) als auch auf Taiwan (HO 1956: 163–164) nur mit ihrer Hilfe über eine schmale Brücke hinüberkommen. Man fragte ihn auf Sulawesi (Celebes) sogar direkt nach der Zahl der von ihm erbeuteten Köpfe (ADRIANI & KRUYT 1912–14 II: 111–112; SCHUSTER 1956: 70).

Eine sehr oft vorkommende Verbindung besteht zwischen der Kopffjagd und dem Wachstum der Nutzpflanzen (cf. FRAZER 1911–36 V: 293–296, XIII: 356–357). Bei den Wa gab es z.B. eine besondere Kopffjagdsaison im März und April, wenn die Felder bestellt wurden. Jedes Dorf brauchte nämlich jährlich mindestens einen frischen Schädel, da man glaubte, daß sonst die Ernte schlecht ausfallen und alles mögliche Unheil die Einwohner befallen würde (HEINE-GELDERN 1917: 5). Bei den Naga verteilte man das Kopffleisch der Opfer auf die Felder und in die Vorratskörbe. In anderen Fällen wurde der Kopf auf den Feldern aufgepflanzt (HEINE-GELDERN 1917: 13).

Bei der Klesan-Gruppe (At-Pr.) brauchte man früher einen Schädel, um das *sm'atu'*-Fest einzuleiten. Noch bis zur Vorkriegszeit setzte man bei diesem Ritus einen Mörser mit Bier in der Mitte des Hauses des *gaga'*-Hauptes. Im Dachstuhl über den Mörser wurde ein Haarbündel eines Chinesen bzw. ein Tierknochen aufgehängt (KOJIMA I: 61). Die Mpaynox gingen einst nach der Ernte des Trockenreises auf die Kopffjagd. In den 1920er Jahren stellte man nur noch einen Schädel aus Bananenbaumwurzeln her (SAYAMA II: 38).

Im Hause des Festvorsitzenden des *pasbaki'* (Ss. *kama-pasbaki'*) der Saisyat gibt es »ein altes Wespennest«⁶⁷, das in der Mitte der Decke aufgehängt wird. Unter dem »Nest« werden Unterkiefer der Wildschweine, die von den Dorfgenossen erlegt wurden, aufgehängt (KOJIMA III: 30).

Die Nord-Tsou veranstalteten das Kopfschädelfest jährlich nach der Hirseernte

⁶⁷ Ob es sich hier um einen euphemistischen Ausdruck für Menschenschädel handelt, wäre noch zu untersuchen (cf. FURUNO [1945]1972: 281).

Es kam vor, daß die Sediq in Wu-shê beim Hirseerntefest die Wespenköpfe als Ersatz für Menschenschädel ins Schädelgestell legte (MORI 1917: 241).

(KOJIMA IV: 73). In Rahmen des Wege-Säuberns tötete man in Tápangu ein Schwein mit Speeren. Das Schweinefleisch steckte man zusammen mit Schilf und *fiteu* (Orchideen) dann in den *eóno* (Feigenbaum), an dem man einst Feindschädel deponiert hatte. Danach tanzten nur die Männer im Kreise. In *kúba* zurückgekommen, bewirtete man einen Schädel, in dem man in das Hinterhauptsloch, durch das man das Gehirn entfernt hatte, mittels eines Bambusrohrs Bier goß. Die Kopfjagdlieder wurden abgesungen, die Lunge des Opferschweins und Schilf dem Omenvogel gegeben und die Orchideen wurden in den Dachvorsprung gesteckt. Man reinigte sich rituell mit Schilf, trank Bier und tanzte mit den Frauen (SAYAMA IV: 22–23, cf. 29–33, 38–39).

Die Paiwan sollen früher nach dem *makeveg* und dem Hirsefest eine Schädeljagd vorgenommen haben (KOJIMA VI: 81). Bei jedem Hirsefest der Paiwan verehrte man das Schädelgerüst (KOJIMA VI: 64). Die Paiwan glaubten, daß die Schädel, die während der Agrarriten erworben wurden, Glück brächten (KOJIMA VI: 146). Am elften Tag des Festes nach der Hirseernte jagte man in Tjispaiwan früher Feindköpfe (KOJIMA VI: 149). Die Paiwan in Talavacał opferten nach der Hirseernte dem Schädelgestell ein Schwein (KOJIMA VI: 157). In Kapaiwanan goß man beim *masalut* Bier auf einen Schädel aus dem Schädelgerüst und sagte dem Schädel: »Rufe bitte all deine Verwandten und Freunde auch zusammen!« (KOJIMA VI: 161–162). In Kadjadjalan sangen und tanzten die Leute, die schon Köpfe gejagt hatten, nach der Ernte der japanischen Hirse. Zu dieser Zeit gingen die Männer, die noch keine Schädel erbeutet hatten, auf die Jagd (KOJIMA VI: 170).

Ein Puyuma-Informant erzählte über Sinn und Hintergründe der Kopfjagd Folgendes: »Wenn wir den Feind herbeiholen, dann ist er der Gefährte der Saat, der Gefährte des Wildes, das wiederum sozusagen der Gefährte der Saat ist. Wenn wir das Herbeiholen vollziehen, haben wir Nahrung, Getreide und Feindköpfe. Was jene Feinde betrifft, so können jene Leute herbeigeholt werden. Kommen sie in unser Dorf, so denken wir, dann vermehren wir die Menschen (d.h. die Kopffzahl). ... Jener erbeutete Feindkopf, ja, so lautet die Überlieferung der Alten, er ist der Gefährte des Samens. Haben wir keinen Kopf, so haben wir keine Beute, kein Glück, keinen Ernteertrag. So heißt es« (SCHRÖDER & QUACK 1979: 49–53).

Die Nan-shih-Ami baten beim *tala-pangcab*-Fest um Sicherheit im Feldbau und im Haushalt sowie Glück in Jagd und Kopfjagd. Die Leute gingen dann zu einem Ort namens *Lali-pono-an* (?)⁶⁸, wo man das Gehirn der erbeuteten Feindschädel weggeworfen hatte. Dort brachte man »dem Himmel« Opfer dar und tanzte die Kopfjagdtänze (KOJIMA II: 58–59).

⁶⁸ *pono*: »brain« (FEY 1986: 235).

Der Zusammenhang zwischen dem erbeuteten Kopf und der Ernte läßt sich auch in Indonesien erkennen. So tanzten die Frauen bei den Erntefesten der Kayan in der Kriegskleidung der Männer mit Köpfen in der Hand und stellten mimisch die Erbeutung eines feindlichen Kopfes dar (HOSE & MCDUGALL 1912 I: 114; SCHUSTER 1956: 73). Auch bei den Iban tanzten die Frauen beim Erntefest mit alten und neuen Schädeln. Die eingebrachte Ernte war stellenweise Anlaß für die Kopffjagd (FURNESS 1902a: 65; SCHUSTER 1956: 73). Auf Südostsulawesi kam gleichfalls Kopffjagd bei der Ernte vor. Hier stellte man sich vor, daß bei großen Mißernten nur ein Menschenopfer die Fruchtbarkeit des Bodens wieder herstellen könne; bevor man einen Menschen dafür tötete, wurde er über das ganze Feld geführt (SARASIN & SARASIN 1905 I: 371, II: 45; KRUYT 1938b IV: 131–133; SCHUSTER 1956: 73). Auch die Sitte auf Borneo und Sulawesi, die Schädel am Reisspeicher aufzuhängen oder im Vorratshaus aufzubewahren, spricht für die Verbindung zwischen den Schädeln und der Nutzpflanze (EVANS 1923: 22–24; SCHUSTER 1956: 73–74).

Wie oben gesagt, kam außerdem die Kopffjagd als eine Art Gottesurteil bei den Atayal (cf. MORI 1913b: 29–30; S/O: 262–266; KOIZUMI 1933: 181–187; FURUNO [1945]1972: 354; HO 1956: 167–169), Saisyat (MASUDA 1939: 198) und Bunun (MASUDA 1939: 202) vor (cf. MASUDA 1964: 94–105).

Kopffjagd und andere Blutrurale

Die nächste Frage ist, ob und inwieweit die Kopffjagd und die anderen Blutrurale verwandt sind. Was die Kopffjagd und das Menschenopfer betrifft, haben wir schon gesehen, daß es schwer ist, eine klare Grenze zwischen ihnen zu ziehen. Man könnte diese zwei Gebräuche zwar folgendermaßen auseinanderhalten: bei der Kopffjagd wird das Opfer sofort getötet, sei es im Kampf oder aus dem Hinterhalt; für das Menschenopfer wird es lebend nach Hause gebracht und erst dort getötet. Ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden ist freilich nicht vorhanden (HEINE-GELDERN 1917: 12).

Wir können viele Beispiele, die irgendwo dazwischen eingeordnet werden müssen, anführen. So sollen die Lushai zwar keine eigentliche Kopffjagd unternommen haben, doch wurden die Köpfe getöteter Feinde abgeschnitten und heimgebracht, aber manchmal schleppten sie Gefangene in ihre Dörfer, um sie erst dort zu töten und zu enthaupten (SHAKESPEAR 1912: 56–60; HEINE-GELDERN 1917: 7).

Bei jenen Formen der Kopffjagd also, welche mit Ackerbauarten und

Fruchtbarkeitszauber zusammenhängen, konnte die feierliche Tötung von Gefangenen an Stelle der bloßen Schädelerbeutung treten. Dasselbe war, nach der Auffassung HEINE-GELDERNS, beim Schädelopfer am Grab verstorbener Häuptlinge der Fall. Er sagt: »Es ist leicht erklärlich, daß nun oft der viel bequemere Weg eingeschlagen und das Opfer den schon vorhandenen Sklaven entnommen wird. ... Im allgemeinen kann man wohl sagen, daß die typische Kopfjagd ... die Tendenz zeigt, sich zum richtigen Menschenopfer zu entwickeln« (HEINE-GELDERN 1917: 28).

In diesem Zusammenhang ist nicht zu übersehen, daß in ganz Südostasien das Errichten eines Gebäudes einen Anlaß zur Kopfjagd darstellte. An die Stelle der Erbeutung eines Kopfes tritt dabei allerdings in vielen Fällen die Tötung eines Sklaven, nämlich das Bauopfer (SCHUSTER 1956: 75ff.). So mußte z.B. am Mahakam und bei den Long Glat auf Borneo beim Errichten einer neuen Wohnung ein Kopf erbeutet werden (NIEUWENHUIS 1904-07 II: 102; WILKEN [1889]1912: 58; SCHUSTER 1956: 75).

Eine ausführliche Darstellung über das Menschenopfer beim Tempelbau liegt von den West-Torajas auf Sulawesi wie folgt vor: Bei der Errichtung des großen Tempels, der allein zum Abhalten von Kopfjagdfesten dient, war es erforderlich, daß man in das Loch für den Hauptpfahl einen Menschenkopf hineinwarf. Bei der Lore- und Kailigruppe wurde für drei Köpfe gesorgt. In Rampi wurde ein Mensch in die Grube hinabgeschickt, um sie noch etwas tiefer zu graben; dann ließ man den Pfahl auf ihn herabrutschen. Als Antwort auf die Frage nach dem Grund für das Menschenopfer wurde angegeben: damit der Tempel lang steht und die Menschen gesund bleiben. — Ein alter blinder Mann, der einst bei einem Tempelbau die Aufsicht führte, gab als Grund für sein Gebrechen an, daß man es damals unterlassen habe, ein Menschenopfer beizubringen.

War der Tempel fertig, so wurde er vorläufig geschlossen und eine Kriegerschar ausgeschiedt, um Köpfe zu erbeuten, die man dann zum Tempel brachte. Manchmal wurden mit dem aus den Köpfen tropfenden Blut die Unterteile des Tempels bestrichen, bisweilen auch nur die Treppe. Stückchen des Skalps wurden mit hölzernen Pflöcken an den Hauspfählen befestigt, der Kopf entweder unter dem Tempel beim Mittelpfahl oder am Fuß der Treppe begraben oder getrocknet im First des Tempels aufgehängt. Wußte man, daß in einem Dorf ein Tempel gebaut wird, so war man überall in Unruhe und ging nur in Gruppen aus, um sich bei Überfällen wehren zu können, und bei Nacht verließ niemand das Haus. Auch wenn man wußte, wer bei einem Überfall die Mörder waren, schritt man nicht fort zur Rache, sondern wartete, bis man selbst einen Tempel neu baute, und beschaffte sich seine Köpfe dann aus dem Gebiet der Mörder. Bei einem Tempelneubau sollen

über hundert Köpfe erbeutet worden sein, die alle beim Mittelpfahl begraben wurden. Bei anderen Gruppen wurde nach Fertigstellung des Tempels ein in einem anderen Dorf gekaufter Mensch oder ein auf früherer Kriegsfahrt Gefangener getötet. Männer und Frauen setzten sich um den an Bambus gebundenen Gefangenen herum und beschrieben singend die nächste Zukunft des Opfers: wie es getötet werden, wie man seinen Skalp verteilen wird usw. Das tat man sieben Nächte lang. Dann brachte man den Gefangenen vor den Tempel, schleifte ihn in manchen Gegenden sieben Mal darum herum und hackte ihn dann vor dem Dorf zu Tode. Während man den zerteilten Leichnam an Ort und Stelle begrub, wurde der Kopf nach Entfernung des Skalps in den meisten Fällen am Fuß der Treppe verscharrt, nachdem man das Blut auf sie hatte tröpfeln lassen — wie man es auch bei erbeuteten Köpfen machte. Das Gestell, an dem der Gefangene angebunden war, wird am Hauptpfahl des Tempels aufgehängt (KRUYT 1938 II: 47–49 — nach SCHUSTER 1956: 76–77).

Beim indonesischen Bauopfer fällt eine gewisse Tendenz auf, nur bei Errichtung besonderer Häuser (wie Versammlungshaus, Dorftempel, Geheimbundhaus oder Häuptlingswohnung) auf Kopfjagd zu gehen oder ein Menschenopfer darzubringen (SCHUSTER 1956: 78).

Das Bauopfer scheint auch bei den Ami stattgefunden zu haben. In Kalala (Hsiu-ku-luan-Gruppe) mußte man nämlich bei Errichtung des Hauses, das zu dem für das Kopfjagdfest zuständigen Fitoror (?)-Klan gehört, ein Menschenopfer darbringen. Dabei kauften sich die Leute ein Kind von einem entfernten Dorf und enthauptete das an einen Pfahl gebundene Kind an dem Tag der Einweihung des neuen Gebäudes (FURUNO 1972: 80–83).

In Verbindung mit der Kopfjagd kam in Südostasien neben dem Menschenopfer auch Kannibalismus vor. Durch Kannibalismus hoffte man sich den Mut, die Schlaueit und sonstige wünschenswerte Eigenschaften des Getöteten anzueignen, oder man suchte Rachegeleüste zu befriedigen. Als Strafe für gewisse Verbrechen kam er außerdem bei einigen Batak Sumatras vor. In Südostasien habe sich die Anthropophagie nur bei einem Teil der Batak zu einer ausgesprochenen Liebhaberei entwickelt (HEINE-GELDERN 1923: 934; cf. VOLHARD 1939: 286–287).

Einen Zusammenhang zwischen Kopfjagd und Kannibalismus, oder zumindest dessen Spuren, konnte man stellenweise in Indonesien finden. So sollen die Westtoradja-Frauen, die durch die Ankunft der Köpfe, wie wahnsinnig wurden, ein Stückchen Skalp zu ihrer Beruhigung gegessen haben; man hackte auf die Leiche der Feinde ein, und in der Hitze des Kampfes trank man das Blut des Feindes (KRUYT 1938 II: 145–146, 150; SCHUSTER 1956: 93). In Zentral-Sulawesi wurde das Gehirn eines Getöteten verzehrt und sein Blut getrunken; auch wurde die Hirnschale

als Trinkbecher benutzt und das Hirn mit Palmwein und spanischem Pfeffer vermischt zu sich genommen (SARASIN & SARASIN 1905 II: 138; PLEYTE 1891: 926; SCHUSTER 1956 94).

Ähnliche Berichte besitzen wir nicht nur aus Indonesien sondern auch aus Hinterindien. So war es, nach einem Bericht aus dem Jahr 1815, Sitte der Garo, daß, wenn zwei Leute miteinander in Blutrache gerieten, ein jeder von ihnen sofort einen Baum pflanzte und einen feierlichen Schwur ablegte, dessen Frucht zusammen mit dem Saft aus dem Kopf seines Gegners genießen zu wollen. Geling es ihm, diesen zu töten, so kochte er zugleich Frucht und Kopf und trank den Saft im Kreis seiner Freunde. Darauf wurde der Baum gefällt und die Fehde war beendet (GODWIN-AUSTEN 1873: 395–396; HEINE-GELDERN 1917: 6–7). Nach LEWIN pflegten die jungen Lushaikrieger ein Stück von der Leber des ersten erlegten Feindes zu verzehren, um ihren Mut zu stärken (LEWIN 1870: 269; HEINE-GELDERN 1917: 8).

Was die taiwanesischen Ureinwohner anbelangt, scheint die Anthropophagie ihnen fremd gewesen zu sein, obwohl es vorkam, daß die Ami die Feindschädel mit den eigenen Zähnen abhäuteten (FURUNO 1972: 64; cf. INÔ 1898a: 394–396; DAVIDSON 1903: 579; VOLHARD 1939: 297). Darüber schreibt ISHII: »Among Ami tribes on the east coast it is stated as traditional — going back several generations — that some of their ancestors committed anthropophagy. But during my fifteen years' residence in Formosa, I have never witnessed or been informed of any actual case of cannibalism perpetrated by the savages, while their civilized Chinese neighbors, whose superstition in certain matters is far more deeply rooted, still occasionally practice the barbarous custom« (ISHII 1913: 81). Obgleich sich ähnliche Äußerungen bei anderen Autoren (z.B. TAKEKOSHI 1907: 228) finden, müßte man auch berücksichtigen, daß diese Publikationen in der Zeit erschienen sind, »in der sich die Japaner genötigt sahen, ihren Anspruch auf die Kolonie Taiwan (ab 1895) auch moralisch zu rechtfertigen. Und was könnte die alten Machthaber mehr desavouieren, als die Unterstellung schierer Barbarei, wie sie in den ›Berichten‹ über chinesischen Kannibalismus zum Ausdruck kommt« (HÖLLMANN 1994a: 189).

Zusammenfassung

Aus den obigen Schilderungen kann man den Charakter der südostasiatischen Kopffjagd folgendermassen zusammenfassen: In diesem Kulturraum gehört die Kopffjagd der Vergangenheit an. Sie wurde überall vor allem durch die Kolonialmacht abgeschafft. Es kam vor, daß man nur mehr die Schädel kaufte, oder aber daß man sich mit Tierschädeln begnügte. Bei den typischen Kopffägern wurden vor dem

Kriegszug die Orakel befragt und die Vorzeichen geprüft. Vogeldivination und Traumdeutung spielten dabei eine große Rolle. Die Durchführung der Kopffjagd geschah sehr oft auf grausame Weise. Sogar Frauen und Kinder wurden stellenweise nicht verschont. Man überfiel die Feinde manchmal aus dem Hinterhalt. Wenn tatsächlich Schädel erbeutet wurden, folgte darauf ein feierlicher Triumphzug und ein großes Gelage, wobei mit den abgeschlagenen Köpfen zusammen getanzt und gesungen wurde. Die Schädel wurden dann bisweilen mit Ornamenten versehen und an bestimmten Orten aufbewahrt. Unterkiefer und Haar wurden auch hoch geschätzt. Ein erfolgreicher Kopffjäger durfte spezifische Kennzeichen tragen, wie z.B. in Form von Tatauierung, Bemalung, dem Tragen besonderen Körper-, Kleidungs- und Waffenschmucks. Bei vielen Völkern war die Erbeutung zumindest eines Kopfes die Voraussetzung für die Heirat oder aber ein Weiterleben im Jenseits. Das Menschenopfer könnte sich aus der Kopffjagd ableiten, und Kannibalismus tauchte stellenweise als Begleiterscheinung der Kopffjagd auf.

Besondere Aufmerksamkeit verdient der Zusammenhang zwischen Kopffjagd und Kulturpflanzen. Es konnte gezeigt werden, daß bei vielen Völkern ein frischer Schädel für eine gute Ernte nötig gewesen war. So sagte HEINE-GELDERN mit Recht: »Nirgends in Südostasien läßt sich die Kopffjagd aus einem einzigen Motiv heraus erklären, sondern stets sind eine ganze Reihe von Beweggründen nebeneinander wirksam. Am wichtigsten sind die Beziehungen zum Feldbau und zum Totenkult, ja es ist nicht ausgeschlossen, daß hier, besonders im ersteren, der Ursprung des ganzen Brauches zu suchen ist« (HEINE-GELDERN 1923: 931).

Wie schon gesagt, gibt es bei der Kopffjagd zwar unverkennbar jägerische Vorstellungen: Menschenköpfe wurden oft durch Tierköpfe ersetzt; Schädel und vor allem Unterkiefer wurden sorgfältig aufbewahrt; in Mythen ließ sich der Ursprung der Kopffjagd einer Entwicklung vom Erschlagen von Affenköpfen bis hin zu Menschenköpfen beobachten usw. Trotzdem ist die Assoziation zwischen Kopffjagd und der guten Ernte so stark, daß man die Kopffjagd doch den agrarischen Kulturelementen zurechnen muß, besonders wenn man den von JENSEN schön herausgearbeiteten kausal-logischen Zusammenhang zwischen Tod und Wiedergeburt zu Grunde legt.

Zum Schluß möchte ich darauf hinweisen, daß die Kopffjagd, laut einigen Linguisten wie Robert BLUST (1999: 193; cf. HEINE-GELDERN 1932: 596, 609), schon in der proto-austronesischen Kulturphase ausgeübt worden sei⁶⁹.

⁶⁹ Das rekonstruierte proto-austronesische bzw. proto-hesperonesische Wort für die Kopffjagd ist **kayaw* (ZORC 1995: 1124; BLUST 1999: 491; DEMPWOLFF 1934–38III: 72).

Die einheimischen Bezeichnungen für die Kopfjagd bei den formosanischen Ethnien sind wie folgt: At-Pr. *m-gaga* (EGEROD 1980 I: 124; FURUNO [1945]1972: 351), *ml-kayam* (?) (FURUNO [1945]1972: 377); Ss. *marakem* (KOJIMA III: 179; FURUNO [1945]1972: 345); Bn. *ma-qavis* (?) (cf. FURUNO [1945]1972: 376) < *qavis*: »the place where heads of enemy or beasts are deposited« (NIHIRA 1988: 275) ?, *maka-bas* (?) < *pais* »Feind« (TERAZAWA 1935: 371); Ts-Pr. *ozómu* (FURUNO [1945]1972: 375; HÖLLMANN 1982: 296); Pw. *q-in-acap*, *ma-q-in-acap*, *ki-qulu* (FURUNO [1945]1972: 373; FERRELL 1982: 422); Py. *mangayaw* (FURUNO [1945]1972: 368–371, 379; CAUQUELIN 1991a: 131); Am. *mangayaw* (KOJIMA II: 165; FURUNO [1945]1972: 363, 366).

Ob Metallwaffen für die Durchführung der Kopfjagd erforderlich waren, bleibt offen (KANEKO 1999: 125).

IV. Vorstellungen und Bräuche im Zusammenhang mit dem Lebenszyklus

Im folgenden ist es nicht meine Absicht, alle Übergangsriten (VAN GENNEP 1909) der austronesischen Ethnien Taiwans ausführlich zu beschreiben, sondern Hauptelemente dieser Riten herauszuarbeiten und unter Umständen ihre Verbreitung inner- sowie außerhalb Taiwans festzustellen.

Geburt

Die Couvade oder das Männerkindbett (cf. WILKEN [1889]1912a) ist diesen Völkern fremd. Wilhelm SCHMIDT, der sich mit diesem Brauch beschäftigte, mußte er, weil er in den Werken MCGOVERNS (1923) und ALVAREZ' (1930) keine Erwähnung fand, schließen: »Es scheint nicht, daß es auf Formosa eine Couvade gibt« (SCHMIDT 1954: 49). Die Situation hat sich meines Wissens seither nicht geändert.

In bezug auf die Gebärhaltung der Frau stellte KUNTNER fest, daß die aufrechte Stellung bei der Geburt bei verschiedenen Völkern und in einzelnen Kulturepochen die übliche war (KUNTNER 1990, 1994: 86; cf. PLOSS & BARTELS 1927 II: 749–770). Dies war traditionell auch bei den Einheimischen Taiwans der Fall (FUJISAKI 1931: 252–254; SHÔJI & INOUE 1934: 433–434; MATSUZAWA 1986: 17; KASAHARA 1986: 44; ÔBAYASHI, SUGITA & AKIMICHI «eds.» 1990: 720).

Die Nabelschnur wurde, wie sonst überall in Südostasien (PLEYTE 1892: 600–603; FRIEDERICI 1913: 154; PLOSS & BARTELS 1927 II: 802–806; KOHNEN 1986: 166) sowie in Japan (cf. ÔTÔ [1944]1968: 85), bei manchen Ethnien Taiwans mit einem Bambusmesser durchgetrennt (FUJISAKI 1931: 252–254; SHÔJI & INOUE 1934: 433–434; LI H. 1955b: 50; MATSUZAWA 1986: 18; KASAHARA 1986: 44; ÔBAYASHI, SUGITA & AKIMICHI «eds.» 1990: 721; ARNAUD 1994: 21; cf. INÔ 1917b). Ob dieser Brauch mit dem früheren Schneiden der Getreideähren mit einem Bambusmesser (cf. FISCHER, H. T. 1937; BELLWOOD 1997: 317) in Zusammenhang steht¹, vermag ich nicht zu sagen.

¹ Auf die eindrucksvolle Entsprechungen zwischen den menschlichen Übergangsriten vor allem bei der Geburt und dem Tod einerseits und den Reisbauriten andererseits wurden bereits aufmerksam gemacht, und zwar sowohl für Borneo (ALLARD

Zwillinge galten bei den traditionellen austronesischen Gesellschaften Taiwans allgemein als unwillkommen. Demzufolge wurde sogar stellenweise einer von ihnen oder beide getötet (INÔ 1899b; FUJISAKI 1931: 256–258; SUZUKI S. 1932: 268–271; KANO 1939: 80; LIN M. 1991: 35)². Die obligatorische Abtreibung der Siraya-Frauen, die im 17. Jh. dokumentiert wurde (cf. Ide 1931), dürfte, trotz der institutionellen und symbolischen Interpretationen SHEPHERDs (1995), doch als Maßnahme zur Bevölkerungskontrolle zu deuten sein, wenn man z.B. bedenkt, daß die Infantizide der Schwendbauern Südchinas zu diesem Zweck vorgenommen wurden (EBERHARD 1942b: 89–90, 1968: 107–108).

An einer anderen Stelle (YAMADA im Druck) habe ich mich mit der Namensgebung auseinandergesetzt und wies dabei auf die folgenden Tatsachen hin: Bei den Atayal, Saisiyat und einem Teil der Ami ist es üblich³, den Namen des Vaters bzw. der Mutter dem eigenen Namen hinzufügen (UTSUSHIKAWA 1939a; CHIU 1959: 48; WANG Y. 1994: 51; cf. INÔ 1898d; RUEY [1950]1972; LING [1952]1979; YANG 1957; zum »Patronym-System« der südchinesischen Völker vgl. LO 1945; SHIRATORI [1957]1985; TAKEMURA 1980, 1981). Die Namensgebung geschieht bei den austronesischen Ethnien auf der Insel Taiwan dadurch, daß man einen Namen der Vorfahren — oft nach einer bestimmten Regel — auswählt. Bei den Yami dagegen, bei denen sonst auch Teknonyme vorkommen (cf. KAWAMURA 1939: 211–216)⁴, werden die Namen der Toten tabuisiert⁵. Namen der Neugeborenen werden in der Regel jedesmal neu erfunden (WEI & LIU 1962: 91). Dieser Unterschied in der Benennungsmethode basiert wohl auf der Einstellung den Toten gegenüber (cf.

1945–47 XVII) als auch für Japan (TSUBOI 1984).

² Zum weltweit vorkommenden Zwillingetöten verweise ich auf NEGELEIN (1902); HARRIS (1906: 10–23, 1913: xviii–xix); PLOSS & RENZ (1911–12 I: 145–159); PLOSS & BARTELS (1927 II: 384–394); LAGERCRANTZ (1941); ÔTÔ ([1944]1968: 216–217); LOEB (1958: 151–156); FURUNO (1972: 346–451); BALL & HILL (1996).

³ Früher war dies auch bei den Kanakanabu (SAYAMA IV: 193), den Pazeh (WEI 1981: 77–78, 91–92; P'AN Y. 1996: 349–350; P'AN T. 1998: 50–52), den Kavalan und den Taokas (LI Y. [1955]1982b: 67) gebräuchlich.

⁴ Teknonyme finden sich auch bei den Puyuma (TAKOSHIMA 1999: 298–299).

⁵ Die Tabuisierung der Totennamen scheint, wenn es um die Siedlungsgebiete der Austronesier geht, besonders in Mikronesien und Melanesien verbreitet zu sein (TYLOR 1870: 126–128, 141–150; ANDREE [1876]1878b; PLOSS & RENZ 1911–12 I: 408–455; FRAZER 1911–36 III: 353–355; DOERR 1935: 409–410; SIMONS 1982: 192–215; cf. SCHMIDT 1912: 41; STUBBE 1985: 62–65). Diese Sitte verursacht oft einen Sprachwandel (FISCHER, H. 1975: 635–636).

THURNWALD 1927: 433, 436; ALFORD 1988: 114; BERGUNDER 1994: 375–378) und wird später besprochen.

Kindheit und Jugend

Die regelrechte oder kollektive Reifezeremonie finden wir bei den Ami und den Puyuma (KOIZUMI 1933: 249–263; CHEN C. 1965b; HUNG S. 1981; Cauquelin 1995a; cf. ÔBAYASHI, SUGITA & AKIMICHI «eds.» 1990: 728), also den beiden, eigentlich matrilinearen Ethnien, aber auch bei den Tsou (HÖLLMANN 1982: 215–217). Die Initianden dieser Völker sowie der Tarumak-Rukai wurden entweder mit einer giftigen Pflanze berührt (Py, Rk. FURUNO 1972: 114–119) oder man schlug sie mit einem Rattanstock auf das Gesäß (Ts. HÖLLMANN 1982: 216).

Mit der Jugendweihe verbunden ist das Altersklassensystem der Ami (CHEN C. 1965b: 93–98; cf. INÔ 1911; OKADA 1932a: 822–827, 1942: 186–196; KOIZUMI 1933: 219–285; FURUNO [1945]1972: 136–256; WEI 1953), der Puyuma (CHEN C. 1965: 98–103; cf. INÔ 1909d; OKADA 1932a: 820–822; FURUNO [1945]1972: 256–260; CAUQUELIN 1995b) und der eigentlichen Tsou (CHEN C. 1965b: 105–107; cf. OKADA 1932a: 827–829)⁶. Altersklassen hatten auch die Pazeh (INÔ 1908d: 406; LI Y. [1955]1982b: 65–66), die Babuza (LI Y. [1955]1982a: 41; P'AN Y. 1996: 354) und die Siraya (WANG S. 1964; P'AN Y. 1996: 352–353)⁷.

Mit dem Altersklassensystem ist wiederum ein Kulturelement eng verbunden: das Männerhaus. Sein Vorkommen ist von den Ami (Am. *sfi*. CHEN C. 1965b: 93, 1968: 274; OKADA 1932b: 58–61), den Puyuma (Py. *parakuan* «Männerhaus», *takuban* «Jungenhaus». INÔ 1909d; OKADA 1932b: 55–57; SUNG L. 1965; CHEN C. 1965b: 98–99, 1968: 274–275), den eigentlichen Tsou (Ts. *kúba*. INÔ 1906c: 456–457; OKADA

⁶ HÖLLMANN schreibt aber: »Die Altersklassen — wenn man überhaupt von solchen sprechen kann — der Tsou sind mit den Systemen anderer Ethnien Taiwans (z.B. Ami und Puyuma), die den gesamten Lebenslauf determinieren, nicht zu vergleichen. Vielmehr handelt es sich um recht allgemeine Bezeichnungen für einzelne Lebensabschnitte (Säugling, Kind, Jugendlicher, Heranwachsender, Erwachsener, Greis), so daß Chen Chi-lu (1965[b]: 105) den Ausdruck ›life cycle‹ zurecht bevorzugt« (HÖLLMANN 1982: 289).

⁷ »Among the socially stratified Paiwan and Rukai, age organization was found only in those parts which were adjacent to the Puyuma. It is quite possible that they were influenced by the latter, for the system was not well developed among them« (CHEN C. 1965b: 103, cf. 1958: 5).

1932b: 62–69; CHEN C. 1965b: 105–107, 1968: 278; YUASA 2000: 73–74)⁸, den Saaroa (PICKERING 1898: 126; cf. FERRELL 1969: 44), den Pazeih (INÔ 1908d: 406), den Thao (CHEN C. 1968: 274) und einigen Peipo-Völkern (CHEN C. 1968: 274, FERRELL 1969: 49; P'AN Y. 1996: 256–259) belegt⁹. Wie KANO schon hervorhob, ist das Männerhaus, das sonst in Japan (NAKAYAMA 1930a: 81–107; ÔBAYASHI 1990b: 103, 1998: 168–189), Südchina (EBERHARD 1942b: 324–325, 1968: 316–317), Hinterindien (FÜRER-HAIMENDORF 1930; ÔBAYASHI 1965), Indien (FÜRER-HAIMENDORF 1950), Indonesien, Polynesien (FISCHER, H. T. 1950; HEEREN-PALM 1955: 131–139), Mikronesien (SCHLESIER 1953) und Melanesien weit verbreitet ist, auf den Philippinen und auf Borneo selten (KANO 1952: 223). Ausnahmen sind das Junggesellen- sowie das Mädchenhaus der Ifugao (cf. MIYATAKE 1943: 65ff.; LEBAR «ed.» 1972–75 II: 79), das Klubhaus der Bontok (cf. LEBAR «ed.» 1972–75 II: 83) und das Langhaus der Land-Dayak (cf. SCHURTZ 1902: 202–317; WEBSTER 1908: 1–19; ÔBAYASHI, SUGITA & AKIMICHI «eds.» 1990: 726; ÔBAYASHI 1998: 168–189).

Eine interessante Tatsache ist, daß alle Männerhäuser Taiwans Pfahlbauten sind, die sonst als Wohnhäuser nur von den Ketangalan (INÔ 1896b: 38; LI Y. [1955]1982b: 64), den Kavalan (LI Y. 1957: 117), als Ruheplattformen von den Yami (Ym. *tagakal*. KANO & SEGAWA 1956: 70–71; CHEN C. 1968: 287; FINGERLE-CHANG 1983: 38)¹⁰, als Getreidespeicher von den Atayal (CHIJIWA 1960: 8, 17), Saisiyat (CHIJIWA 1960: 23), Paiwan (z.B. CHIJIWA 1960: 164–165), Yami (KANO & SEGAWA 1956: 68–69; CHEN C. 1968: 284–286) und Peipo-Völkern Westtaiwans (P'AN Y. 1996: 259) verwendet wurden (KANO 1952: 220–222, 223–224; CHIJIWA 1960). Das allgemeine Fehlen der als Wohnhäuser dienenden Pfahlbauten auf Taiwan also, die, außerhalb Taiwans, in Küstengebieten Japans (SUGIMOTO 1969: 214–215),

⁸ »The Tsouics may have taken over the idea of men's houses from the neighboring Paiwanic II lowland groups; it should be noted that men's houses were prominent among the Siraya, whose name for them was *kouva*« (FERRELL 1969: 39).

⁹ Auch in den Paiwan- (*cakar* im Dorf Kaviangan. OKADA 1944: 71; FERRELL 1969: 44, 1982: 305) und Rukai-Dörfern (Hsia-san-shê-Gruppe. PICKERING 1898: 148; Tarumak. FURUNO [1945]1972: 260–261; cf. FERRELL 1969: 44) kam das Männerhaus vor, das von den benachbarten Puyuma bzw. Siraya eingeführt worden ist (CHEN C. 1965b: 103–104, 1968: 275; FERRELL 1969: 44).

¹⁰ »The Favorlang had elevated huts called *tarrakal*, in which they sometimes slept, near their houses and in the fields. Similar buildings among the Siraya were also called *tarakal*, and the elevated ›relaxation huts‹ of the modern Yami of Botel Tobago are called *tagakal*« (FERRELL 1969: 49).

in Südchina (EBERHARD 1942b: 325–333, 1968: 317–323; HÖLLMANN 1981; ZHOU 1986), Südostasien (NGUYEN VAN HUYEN 1934) und in Ozeanien — insbesondere in Melanesien (TISCHNER 1934: 24–52, Karte 2) — weit verbreitet waren und eine der wichtigsten Wohnformen der Austronesier darstellten (HEINE-GELDERN 1923: 816–818, 1932: 596, 609; cf. LEHMANN 1904; SUGIMOTO 1969: 224–228; WAKABAYASHI H. 1986)¹¹, könnte — wie bereits erwähnt — für die kulturhistorische Stellung Taiwans von großer Bedeutung sein.

Es sei hier noch zu erwähnen, daß das Altersklassensystem und das Männerhaus bei den Ami, Puyuma und Tsou, vor allem bei den zuletzt genannten Ethnien eine militärische Funktion hatte, wie es von einigen Autoren nicht nur für Taiwan (OKAMATSU 1921 III: 387, 395; OKADA 1932b) sondern auch für Hinterindien (ÔBAYASHI 1984a: 146–148) nachgewiesen wurde (cf. RITTER, M. L. 1980: 102). Wie oben erwähnt, war das *kúba* der Tsou, in dem die jungen Männer trainiert wurden, gleichzeitig der Aufbewahrungsort von Feindesschädeln.

Während der Kindheit und Jugend wurden und werden weltweit verschiedene Körperveränderungen vorgenommen. In der austronesischen Welt kommen als solche vor allem Schädeldeformation, Zahndeformationen (Zahnextraktion, Zahnfeilung, Zahnschwärzung), Nasenverstümmelung, Ohrdurchbohrung, Tatauierung, Hautziernarben und Beschneidungen (Zirkumzision und Inzision) in Frage (FRIEDERICI 1913: 151–156; HEINE-GELDERN 1923: 852–857; LINTON 1926: 57–60; TISCHNER 1958: 63–67; ÔBAYASHI 1980; ÔBAYASHI, SUGITA & AKIMICHI «eds.» 1990: 659–668).

Den formosanischen Austronesiern fehlte es an den folgenden Bräuchen: Nasenverstümmelung, deren Verbreitung auf Melanesien — und, wenn man über die Grenze der betreffenden Sprachfamilie hinaus geht, in Australien und Afrika — beschränkt ist, und ursprünglich den nicht-austronesischen Kulturen angehört zu haben scheint (PLOSS & RENZ 1911–12 II: 109–112; ÔBAYASHI 1980: 39); Beschneidungen, die in Indonesien und auf den Philippinen weit verbreitet sind (WILKEN [1885]1912; Jensen 1933: 179); und die hier und da in Insular-Südostasien und in Ozeanien auftretende Schädeldeformation (PLOSS & RENZ 1912 II: 82–98; SPEISER 1946: 67). Die uns beschäftigenden Ethnien kannten Tatauierung, Zahndeformationen, Ohrdurchbohren und Schmucknarben (MIYAUCHI 1940; SATÔ 1942: 104–125; CHEN C. 1968: 246–260; FURUNO 1972: 86–94). Außerdem besitzen wir Berichte über die Enthaarung (INÔ 1907c; FUJISAKI 1931: 249–250;

¹¹ Zu den afrikanischen Pfahlbauten vgl. TURZA 1978.

SUZUKI S. 1932: 42–43; MIYAUCHI 1940: 8–10, 29–30; SATÔ 1942: 120–122; CHEN C. 1968: 257), die Hüftverschmälnerung durch eng geschnallten Gürtel (SUZUKI S. 1932: 43–44; MIYAUCHI 1940: 8–13; SATÔ 1942: 122; CHEN C. 1968: 259; cf. HASEBE 1930), die Färbung von Fingernägeln der Bununfrauen (SUZUKI S. 1932: 43; SATÔ 1942: 122)¹². Auf diese drei Sitten wird im folgenden nicht eingegangen, denn es handelt sich dabei entweder um ein Brauchtum, das »außerordentlich häufig unter Natur-, Halbkultur- und Kulturvölkern« ist (Enthaarung) (FRIEDERICI 1913: 152), oder bloß um temporäre Phänomene (Hüftverschmälnerung, Maniküre).

In den Dokumenten der Ch'ing-Zeit und bei frühen europäischen Autoren liest man, daß einige Peipo-Völker (Ketangalan, Taokas, Pazeh¹³, Babuza, Hoanya und Siraya) sich tatauierten (MIYAUCHI 1940: 7–11; HO 1960: 1–4), was unter japanischer Kolonialherrschaft nicht mehr zu beobachten war. Japaner haben diesen Brauch, der bei den Atayal, Saisiyat, Tsou, Rukai, Paiwan und Puyuma noch erhalten war, unterdrückt, eine Maßnahme, die auch bei den Ainu und den Ryûkyû-Insulanern ergriffen wurde (YAMAMOTO 1999, 1999–2000).

Die einheimischen Bezeichnungen für die Tatauierung sind wie folgt: At-Pr. *patas* > *ptas-an*, *p-in-tas-an*; At-Sd. *patas* bzw. *patis*; Ss. *p-in-atas-an*; Ts-Pr. *toposw*; Rk. *pacas*, *'acas* oder *ciki-ciki*; Pw. *ve-cik*¹⁴; Py. *tik-tik* (O/A Anhang: 10; cf. UTSUSHIKAWA 1940: 16–17; HO 1960: 31). Hier lassen sich zwei Arten von Tatauierungsnamen erkennen: **pat aS₁* (Proto-Formosanisch »write«. TSUCHIDA 1976: 151) bei den Atayal, Saisiyat, Tsou und **be-Cik* (Proto-Hesperonesisch »tattoo«. ZORC 1995: III2)¹⁵ bei den Paiwan und Puyuma. Bei den Rukai überschneiden sich die beiden Arten.

Was die Körperteile, die tatauiert wurden, betrifft, kam die Stirntatauierung der Männer und Frauen bei den Taokas, Atayal und Saisiyat vor. Die Backen- bzw. sogenannte Lippentatauierung wurde bei den Pazeh(?), Atayal- und Paiwan(?) Frauen

¹² Die Färbung von Fingernägeln bzw. Handrücken der Mädchen am 7. Juli, die in Süd-Kyûshû und in Zhejiang vorkommt, interpretiert SUZUKI Mitsuo als Überbleibsel einer einstigen Mädchenweihe (SUZUKI M. 1991: 48–59; cf. ÔBAYASHI 1998: 218).

¹³ Die Pazeh sollen sich ursprünglich nicht tatauiert haben (INÔ 1908f). Dies gilt nach der einheimischen Überlieferung auch für die Saisiyat (cf. HO 1960: 16).

¹⁴ *vecik*: »writing; tattoo; design (carved, beadwork, etc.)« (FERRELL 1982: 348).

¹⁵ Vgl. auch die Bezeichnung für Tatauierung auf den Ryûkyû-Inseln, wo die Handrücktatauierung vorkam: *mett'su-tuk* (額突), *haji-tuk* (針突) (UTSUSHIKAWA 1940: 18; cf. YOSHIOKA 1996: 133–166).

beobachtet. Die Tatauierung am Kinn der Männer fand nur bei den Atayal und Saisiyat statt. Bei den Paiwan, Rukai und Puyuma durften sich nur Frauen am Handrücken tatauieren lassen. Dieselbe Körperstelle ist auch für die Ketangalan angegeben, obwohl es unklar ist, bei welchem Geschlecht dies geschah. Am reichlichsten dekoriert waren wohl die Körper der Paiwan gleich welchen Geschlechts; Beine, Ober- und Unterarme wurden mit feinen, symmetrischen Linien- sowie Zickzackmustern bedeckt (HO 1960: 34–35).

Das Lebensjahr, in dem man tatauiert wurde, schwankt von 13 bis über 25. Bei den nördlicheren Stämmen wurde diese Praktik in jüngeren Jahren vorgenommen als bei den südlicheren. Dieser Unterschied basiert wohl auf der Voraussetzung für die Tatauierung: bei den südlicheren Ethnien (Pw, Rk, Py) durften sich nur diejenigen, die aus der vornehmen Sozialschicht stammen, tatauieren lassen (cf. INÔ 1910a), während bei den Atayal die Männer nach einer erfolgreichen Kopffjagd und nur die geschickten Weberinnen für dieses körperliche Kennzeichen qualifiziert waren (HO 1960: 32–33).

Interessant ist die Vorstellung der Atayal, Rukai und Puyuma, daß nur die tatauierten Menschen nach dem Tod ins Ahnenland gelangen dürfen (HO 1960: 32). Wie bereits erwähnt, ist diese Idee bei den Atayal besonders ausgeprägt. An einem Zusammenhang zwischen Tatauierung und Jenseits glaubten viele, vorwiegend altpflanzerische Völker in Ozeanien (Mikronesien: Marshall, Gilbert; Melanesien: Woodlark, Salomonen, Isabell, Neue Hebriden, Fidji), Ostasien (Ryûkyû, Ainu), Südostasien (Li auf Hainan, Assam, Borneo, Flores, Roti, Maluku, Apayao Nordluzons), Südasien (Santal, Munda, Parenga, Gond, Bhumia, Muria, Baiga, Dhanwar, Bhaina, Koyi, Kamar, Rajnengi Pardhan, Kond, Oraon, Maler usw.), was ÔBAYASHI (1968, 1996a: 101–114) gezeigt hat. Ähnliche Vorstellungen sind in Nordamerika und Nordasien vorhanden (HELL 1996: 348). Die Kinn-, Lippen- und Wangentatauierung der Frauen, die in Hainan, Taiwan, Hokkaidô, Sachalin, Alaska, aber auch in Nordasien und Nordamerika und ferner in Indien, Ägypten, Arabien, Neuguinea, Neuseeland und Marquesas verbreitet ist und der zahlreiche Autoren ihre Aufmerksamkeit geschenkt haben (BUCKLAND 1888; HAMBLY 1925: 237; UTSUSHIKAWA 1940: 18), scheint mir, zumindest im zirkumpazifischen Raum ursprünglich mit der Idee, daß die Tatauierung als Vorbedingung für die Annahme ins Jenseits dient, verknüpft gewesen zu sein und zu einem sehr alten Kulturstrom gehört zu haben (cf. ÔBAYASHI 1968: 726–730). Dafür spricht die Meinung HELLS, daß der Brauch der Kinnatauierung der Frau von Nordasien nach Nordamerika übertragen wurde (HELL 1996: 384). Es sei in diesem Zusammenhang noch erwähnt, daß das Totenland der Austronesier nicht nur durch die Tatauierung, sondern durch verschiedene Arten von Körperveränderungen, vor allen Dingen durch

Ohrdurchbohren zu erreichen war, wie sich dies die einheimische Bevölkerung einschließlich der Atayal und Bunun (MIYAUCHI 1940: 14, 16; CHEN C. 1968: 257) vorstellte (ÔBAYASHI 1968: 723).

Das Durchbohren der Ohren weist ein ähnliches Verbreitungsmuster wie der Tatauierung in Südostasien und der Südsee auf (KARUTZ 1896; PLOSS & RENZ 1912 II: 112–119; TISCHNER 1958: 63–64): Die beiden Institutionen finden sich über die Grenze der austronesischen Sprachfamilie hinaus auch bei den Ethnien, die kulturell von jener stark beeinflusst wurden (cf. ÔBAYASHI 1980: 40). In Taiwan war die Ohrdurchbohrung und der damit verbundene Ohrschmuck bei den Atayal, Saisiyat, Bunun, Tsou, Rukai, Paiwan, Puyuma, Ami, Yami und Peipo-Gruppen gebräuchlich. Die Operation fand in einem sehr frühen Lebensjahr, frühestens am nächsten Tag nach der Geburt (!); spätestens im 12. Lebensjahr statt. Bei den meisten Völkern trugen sowohl Männer als auch Frauen Ohrenschmuck, während dies bei den Ami, Puyuma und einigen Peipo nur bei den Frauen der Fall gewesen zu sein scheint (MIYAUCHI 1940: 8–10, 13–17; SATÔ 1942: 119–120; CHEN C. 1968: 256–257; FURUNO 1972: 92).

Unter den Zahndeformationen (cf. IHERING 1882; WILKEN [1888]1912; LASCH 1901; SCHRÖDER, H. 1906; LIGNITZ 1919–22; SPEISER 1946: 16; KANASEKI 1960) kommen auf Taiwan die Zahnextraktion und die Zahnfärbung vor. Die Zahnfeilung, die sonst hier und da in Südostasien, sporadisch in Melanesien (cf. ÔBAYASHI, SUGITA & AKIMICHI «eds.» 1990: 664), aber auch in Amerika und Afrika zu finden ist und die zumindest auf den Philippinen mit der Zahnschwärzung verbunden war (GALANG 1941), scheint, den formosanischen Austronesiern fremd gewesen zu sein. So schreibt CHEN Chi-lu: »Tooth-filing, an important cultural trait of Southeast Asia, was not found in Formosa« (CHEN C. 1968: 254). Nach der Beschreibung in *Chang-bua-hsien-chih* über die Peipo-Frauen im Dorf Ta-wu-chün (, jɿZ-p; heute Yüan-lin-chün, T'ai-chung-hsien) sollen sie freilich ihre Zähne mit feinem Sand geschliffen haben und die Zähne sollen wie geflochtene Muscheln ausgesehen haben (MIYAUCHI 1940: 9). Hier handelt es sich möglicherweise um ein ehemaliges Zahnfeilen.

Die Zahnextraktion wurde bei den Atayal, Saisiyat, Bunun, Tsou, Thao (cf. INÔ 1907d: 494–495; SAYAMA VI: 194; TANG [1957]1958: 113–114; CHEN C. 1968: 254–255) und einigen Peipo-Völkern Westtaiwans (cf. MIYAUCHI 1940: 8–11) als Pubertätszeichen (Atayal-, Bunun-, Tsou-, Thao-Männer sowie -Frauen) oder bei der Heirat (Peipo-Frauen) vorgenommen (INÔ 1907d; NOTANI 1936; MIYAUCHI 1940: 8–11, 31–34; SATÔ 1942: 117–118; CHEN C. 1968: 254–256; FURUNO 1972:

90–91). KANASEKI's Hypothese, daß die Überlieferungen von der *Vagina dentata* (Typ-Nr. 28) auf dieser Sitte beruhen (KANASEKI [1940]1996; cf. YOSHIOKA 1989: 226–232), könnte möglicherweise zumindest für Ostasien vertretbar sein. In Nordamerika und Indien aber, wo diese Erzählung weit verbreitet ist, war das Zahnausschlagen nicht bekannt (ÔBAYASHI 1996b: 346–347).

Bei den Ami, Puyuma, Paiwan, Saaroa und einigen Peipo-Ethnien kam die Zahnschwärzung (cf. WILKEN [1888]1912: 21–30; LASCH 1901: 19–20; GALANG 1941; HUARD 1948; ÔBAYASHI 1998: 212–214, 217–218) ohne bestimmte Alters- sowie Geschlechtsbedingung vor (SUZUKI S. 1932: 40–41; MIYAUCHI 1940: 8–10, 34; SATÔ 1942: 118–119; CHEN C. 1968: 256; FURUNO 1972: 91–92). Die Nan-shih-Ami sollen diejenigen ausgelacht haben, die weiße Zähne besitzen und wie beim Fischessen aussähen (SAYAMA VII: 286). Einen ähnlichen Bericht lesen wir von den Nikobaren, die ihre Zähne vom Pubertätsalter an schwärzten, »und diese Entstellung wird vom weiblichen Geschlechte mit so günstigen Blicken betrachtet, dass ein Weib sich verächtlich machen würde, wenn es die Huldigungen eines Mannes, der weiße Zähne wie ein Schwein oder Hund besitzt, annimmt« (MAN 1886 — nach LASCH 1901: 19). In Myanmar und Vietnam begegnen uns ähnliche Vorstellungen (REID 1988–93 I: 75). Der von zahlreichen Wissenschaftlern angenommene Zusammenhang zwischen dem Zahnfärben und dem Betelkauen (SCHRÖDER, H. 1906: 83–91; INÔ 1907b: 408; NOTANI 1934: 155–156; EBERHARD 1942b: 298–299, 1968: 294; REID 1988–93 I: 75) scheint mir wahrscheinlich, da sich die Verbreitung der beiden Sitten mindestens in Südostasien überschneidet¹⁶. Dafür dürfte der Bericht sprechen, daß die Paiwan im Hêng-ch'ün-Gebiet dieselbe Pflanze (Kampferbaum) für zweierlei Zwecke verwendet hätten: die Rinde wurde mit dem Arekanuß zusammen gekaut; und mit dem Zweig färbte man die Zähne (YAMADA K. 1921: 175).

Es fällt auf, daß eine Art Schmucknarbe, die in Melanesien und Australien häufig auftritt (BUCKLAND 1888; ÔBAYASHI 1980: 39), von den Ami, denen sonst keine Tatauierung oder Zahnextraktion bekannt ist, berichtet wird: »The youths of the Ami made scars on the backs of their forearms or on the edges of their palms, or sometimes on the front parts of their legs, with a burning twig while they stayed in the age-organization dormitory. If the burning was too lightly done and the scar was not visible, they would make an abrasion on the scar again and again. Such scars were regarded as symbols of courage. Some Ami youths had as many as twenty

¹⁶ Das Zahnschwärzen in Südamerika war anscheinend mit dem Kokakauen verbunden (LASCH 1901: 16–17; NORDENSKIÖLD 1922: 383).

scars. The Puyuma and the Taromak Rukai with age-grade systems who live south of the Ami region were influenced by them to practice a similar kind of scarification« (CHEN C. 1968: 252–254; cf. SAYAMA VIII,1: 73; SUZUKI S. 1932: 39; MIYAUCHI 1940: 28; SATÔ 1942: 116–117; KANO 1952: 232; FURUNO 1972: 88–89).

Hier sei noch erwähnt, daß Liebesgespräche zwischen einer jungen Frau und einem jungen Mann vor allem bei den Atayal und Saisiyat mit Hilfe der Maultrommel, die freilich bei fast allen Ethnien außer den Yami vorkam, geführt wurden (TAKENAKA 1933 Mai: 20; LI H. 1956: 98–101; KUROSAWA 1973: 295; cf. INÔ 1907a: 237–238). Dies ist sowohl bei einigen Peipo-Völkern (P'AN Y. 1996: 293) als auch bei vielen Ethnien Ost- und Südostasiens der Fall gewesen (LI H. 1956, cf. 1955c). Die Maultrommel ist weltweit verbreitet (SACHS 1917; EMSHEIMER 1941; FISCHER, H. 1986: 47–53; FOX 1988; ÔBAYASHI, SUGITA & AKIMICHI «eds.» 1990: 837), aber »those found in aboriginal Formosa are similar to those of Celebes, Borneo, and Assam« (CHEN C. 1968: 76).

Eine ähnliche Rolle scheint der Musikbogen gespielt zu haben, der besonders bei den Bunun- und den Ami-, aber auch bei Peipo-Burschen als Serenadenbegleiter gespielt wurde (KUROSAWA 1973: 345–380; P'AN Y. 1996: 293–294; cf. TEN KATE 1903; INÔ 1907a: 238; TAKENAKA 1933 Juni; CHEN C. 1968: 78–79; zum Musikbogen vgl. BALFOUR 1899; FISCHER, H. 1986: 69–77).

Mit der Nasenflöte verhält es sich etwas anders. Sie wurde vorwiegend bei der Trauer oder der Kopfjagd gespielt, diente aber stellenweise zum gleichen Zweck wie die oben genannten Instrumente (TAKENAKA 1933 Juli: 15–19; KUROSAWA 1973: 410–424; P'AN Y. 1996: 292–293; cf. INÔ 1907a: 238; CHEN C. 1968: 76–78; zur Nasenflöte vgl. TYLOR 1882; ANDREE 1899; FOY 1909b; WOLF 1941; SUGIURA 1943; FISCHER, H. 1986: 103–104)¹⁷.

Ehe

Auf die Eheformen kann hier nicht näher eingegangen werden. Es soll nur daran erinnert werden, daß die Saisiyat, Bunun, Thao und Tsou, welche patrilineare Klans hatten, zur virilokalen (patrilokalen) Wohnfolgeordnung neigten, die matrilinearen

¹⁷ Zu den Musikinstrumenten und der Musik der austronesischen Völker Taiwans wird außerdem auf die folgende Literatur verwiesen: SATÔ 1942: 263–357; LING M. 1961; LENHERR 1967; LOH 1982; TSUKADA 1989; HIMENO 1989: 220–232.

Ami und Puyuma dagegen traditionell zur uxori-lokalen (matrilokalen) (CHEN C. 1965a: 75–76; cf. MASUDA 1942; LEBAR <ed.> 1972–75 II: 107–148; SUENARI 1983a, 2001).

Von dem rituellen Schaukeln als Hochzeitsbrauch bei den Paiwan war schon die Rede. Ebenfalls kam es bei dieser Ethnie hier und da vor, daß die Braut von ihrem Bräutigam mit der Nase begrüßt wurde. Der Nasengruß war in Taiwan nur den Rukai, Paiwan und Yami bekannt, was ich an anderer Stelle gezeigt habe (YAMADA 2000b; cf. ANDREE [1879]1889; ROTH, H. L. 1890; MACCULLOCH 1917; MABUCHI 1963; KANASEKI 1980: 74–76; MIYAMOTO, SEGAWA & MABUCHI 1987: 37–38).

Tod, Bestattung und Jenseitsvorstellungen

»Nicht dass man die Völker scheiden könnte in solche, die keine Scheu vor ihren Toten kennten und sie nur mit Pietät und Liebe umgäben, und in solche, die sie nur fürchteten; sieht man genauer zu, so zeigt sich überall, auch beim scheinbar Eindeutigen, jene so echt menschliche Zwiespältigkeit, jenes widerspruchsvolle Ineinander des *odi et amo*, das für das Verhältnis des Lebenden zum Lebenden so bezeichnend ist und in seinem Verhältnis zu den Toten namentlich bei primitiven, stark triebhaft bestimmten Naturen noch eine eigentümliche Steigerung und Verschärfung erfährt. In der weitverbreiteten Vorstellung von der zwiespältigen Natur der Totenwesen und der ihnen verwandten Mächte, denen Bosheit und Rachsucht ebenso wie Güte und Segenskraft eigen zu sein pflegen, hat sich dieser Glaube objektiviert« (MEULI [1946]1975: 913).

Karl MEULI teilt diese Meinung mit FROBENIUS ([1901]1909: 164) und mit HELMERS (1989), daß die ambivalenten Einstellungen den Toten gegenüber tief im psychischen Wesen der Menschheit verwurzelt.

In Taiwan begegnet uns freilich ein klarer Unterschied zwischen den auf der Hauptinsel ansässigen Völkerschaften, welche eher zum Toten- bzw. Ahnenkult¹⁸

¹⁸ Auf die sogenannten Ahnenhäuser der Paiwan und Rukai mit Pfeilern, Stützen, Wänden und Dächern, die mit Menschen- und Tierfiguren dekoriert sind (LING [1958]1979b; cf. INÔ 1910b: 168–170), kann in der vorliegenden Arbeit nicht eingegangen werden. Ihre möglichen Parallelen fänden sich nach LING in Polynesien und in Altchina sowie in Ryūkyū (KANEKO 1963: 133). LING wies in diesem Zusammenhang auf die Ähnlichkeit zwischen der Hausstruktur dieser Ethnien Taiwans und der der Zentralpolynesier hin (cf. LI Y. 1957).

neigen, und den Yami, welche die Toten sehr fürchten (KANO 1930: 109)¹⁹. Infolgedessen wurden die Leichen der toten Yami an einer abgelegenen Stelle ausgesetzt: »A burial place is set aside above the seashore some distance away from the village in an untouched forest region. The Yami believe that when men die, they become evil spirits (*anito*) which inflict various ailments on mankind. Because of this, when they carry a corpse to the burial ground, they always go armed and after the body has been deposited, they drive away the *anito* with their spears on the homeward journey« (KANO & SEGAWA 1952: 444; cf. LIU P. 1959). Daß auf Lanyü die Namen der Toten sogar tabuisiert wurden, haben wir bereits gesehen.

Das traditionelle Bestattungsverfahren der übrigen Ethnien war vorwiegend die sogenannte Hausbestattung. KANEKO kam in ihren ausführlichen Studien über die Bestattungsbräuche taiwanesischer Stämme zu dem Schluß: »Bestattet wird in, oder in nächster Nähe des Hauses. Eine Ausnahme bilden nur die Saisiyat und Yami« (KANEKO 1955a: 355; cf. 1955b, 1960a; INÔ 1910c: 293–295; MORI 1914a; UTSUSHIKAWA 1939b: 120; MIYAMOTO 1953a: 44; CHIAO C. 1973: 2)²⁰. Die Saisiyat, die nach KANEKO eine Ausnahme bilden sollen, scheinen doch in der Vergangenheit diese Sitte gehabt zu haben (KANEKO 1955a: 130). 1927 erklärten die Süd-Saisiyat in der Tat, daß sie die »abergläubischen« Bräuche wie die Tatauierung und die Hausbestattung aufgeben wollen (*Taiwan Keisatsu Jihô*, April 1927, S. 206 — zitiert bei YAMAMOTO 1999: 110, 1999–2000 IV: 24). Die Hausbestattung war auch bei den Peipo-Völkern das üblichste Verfahren (LI Y. [1955]1982b: 68; P'AN Y. 1996: 337). Nach dem Archäologen HÊ ch'uang-k'un soll diese Bestattungsart schon in der neolithischen Ch'i-lin-Kultur Osttaiwans zu erkennen sein (HÊ 1996: 76, 78–86, 141, 147).

Die Hausbestattung ist geographisch sehr weit verbreitet. Sie ist zumindest für Afrika (cf. KÜSTERS 1919–22 XIV/XV: 641–666), Indien, Ostasien (cf. EBERHARD 1942b: 344–346, 1968: 333–334), Südostasien, Ozeanien (cf. RIVERS 1914 II: 258–291; MOSS 1925: *passim*; DOERR 1935: 390–391) und Südamerika (PREUSS 1894: 28–32; MÉTRAUX 1947: 13) belegt (cf. FRAZER 1913–14, 1938–39 Lecture I; ÔBAYASHI [1965]1997: 93–98). Erwähnenswert ist, daß es sich dabei oft um die Hausbestattung von Kindern handelte. Dies war auch in China der Fall. Nach XIA kam die Hausbestattung der Erwachsenen fast nur bei den Hua-Miao in Ma-jiang-xian,

¹⁹ Auch die Kavalan fürchteten die Toten so sehr, daß sie sich den Grabstätten nicht zu nähern wagten (SHIMIZU 1992: 166, 227–230).

²⁰ Außerdem war das Verlassen des Hauses früher bei einigen Stämmen üblich (KANEKO 1955a: 355; UTSUSHIKAWA 1939b: 120).

Guizhou-sheng und den Nanai im Unterlauf des Song-hua-jiang-Flusses vor, während die der Kinder weit verbreitet war (XIA 1991: 56–59). In Südostasien begruben manche Völker »ihre Toten unter oder unmittelbar vor dem Haus, z.B. die Kabui-Naga in Manipur, die Wa in Birma, einige Stämme auf Celebes und die meisten Stämme Formosas, bei denen das nunmehr als Grab dienende Haus von den Lebenden verlassen wird« (HEINE-GELDERN 1923: 924). Aus dieser Verbreitungslage zog ÔBAYASHI den Schluß, daß die Hausbestattung in Südostasien ein typisches Element bei den Schwendbauern ist (ÔBAYASHI [1965]1997: 94).

Wie einige Autoren erwähnten, ist diese Bestattungsform oft mit dem Ahnen- bzw. Totenkult verbunden (KÖRNER 1936: 39; BÖHME 1937: 7–8; MÉTRAUX 1949: 569–570). Fritz KRAUSE meint dazu: »Die Auffassung des *Toten als hilfreicher Dämon* offenbart sich im Ahnenkult (Manismus), in der Hausbestattung, der Mumifizierung, den Grabbeigaben und -opfern, die durch Vernichtung des Erbgutes zu wirtschaftlichem Ruin führen können« (KRAUSE 1929: 380). Man müßte ihm im Grunde genommen zustimmen, wenn man sich daran erinnert, daß die auf Taiwan ehemals die Hausbestattung treibenden Ethnien regelrechte Ahnenfeste veranstalten, die Neugeborenen nach ihren Ahnen benennen usw. — kurz: sie sind im allgemeinen bemüht, mit den Verstorbenen eine freundliche Beziehung fortzusetzen.

Man muß dabei allerdings von den Ahnen absehen, die einen »schlimmen Tod« erleiden mußten. Daß die unnormal Verstorbenen von den Lebenden gefürchtet werden, ist ein weltweites Phänomen (TYLOR 1873 II: 27–29; FROBENIUS 1925–29 III: 43–89; STEINMETZ 1928–35 I: 272–328; HARVA 1938: Kap. 17; JENSEN [1951]1991: 422–428). Als solche Todesarten gibt Joachim SELL für den indonesischen Raum die folgenden an: Die verstorbenen Wöchnerinnen, bei der Geburt oder früh verstorbene Kinder, junge Menschen, gefallene Krieger, Erschlagene, Ermordete, Verunglückte, Selbstmörder (cf. WISSE 1933: 508–519), Gerichtete und an besonders ansteckender Krankheit Verstorbene (SELL 1955: 3). Was die hinterindischen Ethnien betrifft, zählt CAMERING ähnliche Gründe für eine Bestattung ohne das normale Zeremoniell auf (CAMERING 1928: 188). Nach KANEKO fielen in Taiwan unter diese Kategorie alle Unfalltoten, im Kampf Gefallenen, Selbstmörder, Ermordete und bei den Atayal, Saisiyat und Yami Leute, die ohne die Pflege Verwandter starben. Alle diese Todesarten wurden als besonders unheilvoll angesehen und erforderten eine, vom Normalen verschiedene Bestattungsart: Liegenlassen; Unsorgfältiges Begraben an Ort und Stelle; Begraben im Haus mit darauffolgendem Verlassen desselben; Begraben an einer anderen als sonst üblichen Stelle im Haus; Aussetzungsbestattung auf einer Klippe, oder im Walde von Steinwällen umgeben (Lan-yü) (KANEKO 1955a: 359–360; cf. TANG 1973).

Unter den anderen Bestattungsformen, die bei den behandelten Ethnien

vorkamen, war bereits von der Urnenbestattung die Rede. Auf die Frage der Hockerbestattung (UTSUSHIKAWA 1939b: 120; KANEKO 1955a: 351; CHIAO C. 1960; HÊ 1996: 144–151; cf. ANDREE 1907; ÔBAYASHI [1965]1997: 82–89) und die der Totenausrichtung (UTSUSHIKAWA 1939b: 121; KANEKO 1957; cf. PERRY 1914; MOSS 1925: 171–177; ÔBAYASHI [1965]1997: 98–104; TANASE 1966: 775–805) kann hier nicht eingegangen werden.

Als Trauerbrauch schnitt sich ein Witwer bzw. eine Witwe zumindestens bei den Atayal (FUJISAKI 1931: 267; SUZUKI S. 1932: 21) und Saisyat (KOJIMA III: 86–87) etwas von den Haaren ab, eine Sitte, die zur alten Kulturschicht Südostasiens gehört zu haben scheint (ÔBAYASHI 1970a: 279, cf. [1965]1997: 266–274; ANDREE 1878: 147–152, 302; WILKEN [1886–87]1912; PREUSS 1896; FRAZER 1918 III: 270–303; SCHERKE 1923: III–III2, III4–III5; MÖRNER 1924: 163–166; BENDANN 1930: 95–98; SÖDERSTRÖM 1938; NARR 1960; STUBBE 1985: 78–100).

Zum Schluß sollen — z.T. anhand der Materialsammlung KANEKOs (1957, [1986–87]1994: 285–289) — die Jenseitsvorstellungen (cf. OIKAWA 1935a) betrachtet werden. Trotz der Mannigfaltigkeit der einheimischen Aussagen dominiert doch die Vorstellung, daß das Jenseits auf oder in den Bergen liege. Die Mehrheit der Atayal-Propert, der Sediq und der Tsou-Propert haben diese Vorstellung. Bei den Paiwan und Rukai taucht dieselbe Vorstellung auf. Im Gegensatz dazu stellen sich die Ami und Yami vor, daß die Toten ins Ahnenland gelangen, das im Himmel oder im Meer lokalisiert ist. Der Himmel wird zumindest von einigen Puyuma- und Bunun-Gruppen als der Ort angesehen, wohin die Toten sich begeben.

Es sei hier daran erinnert, daß die autochtonen Überlieferungen dieser Völker über den Ursprungsort bzw. das Ausgangsgebiet der Ahnen auf dreierlei Weise vorgestellt wird: (1) hoher Berg: At-Pr, At-Sd, Ss, Ts, Rk, Pw u.a.; (2) Flachland bzw. Meeresstrand: Py, Bn; (3) Insel: Ami, Yami, Kavalan, Ketangalan, Siraya u.a. (UTSUSHIKAWA, MIYAMOTO & MABUCHI 1935: 8–12). Es fällt also auf, daß bei den Völkern, die einen Berg als ihre Urheimat ansehen, auch die Toten zu dieser Heimat zurückkehren sollen. Die Ethnien, deren Ursprungsort ein Flachland, ein Meeresstrand bzw. eine Insel sei, halten den Himmel oder die Insel für das Totenland. Es läßt sich also erkennen, daß die Toten zu dem Ort zurückkehren sollen, von wo her die Ahnen eingewandert sind (cf. UTSUSHIKAWA, MIYAMOTO & MABUCHI 1935: 17–18).

Unterstützt wird diese Annahme durch die Tatsache, daß einige Atayal-Gruppen das Jenseits und den Ursprungsort der Ahnen genau identifizieren (Gebirge P-in-

sbkan²¹ bei den Squiliq; Berg Papak-waqa¹²² bei den C'uli'). Dies ist auch bei den Paiwan und West-Rukai der Fall. Hier handelt es sich um den Berg Ta-wu-shan (Ch.; Rk. Tagaraus; Pw. Tjagaraus bzw. Ka-vulung-an ‹bei Bucul-Gruppe› < *vulung* »alt«²³). Nach MABUCHI: »Among the Paiwan, heaven is often interchangeable with Mount Cagaraus«, was daran erinnert, daß bei ihnen die Herkunft der Häuptlingsfamilien und der Nutzpflanzen oft mit der Sonne bzw. mit dem Himmel verknüpft ist. Die Vorstellung des Himmels als Jenseits hängt auch in Innerasien, Hinterindien und Indonesien mit den Mythen, in denen die Ahnen aus dem Himmel herabkamen, zusammen (ÔBAYASHI [1965]1997: 282–283).

Der Widerspruch bei den Tsou, die das Totenland mit dem Berg Ta-shan (Ch. 塔山; Ts-Pr. Hohcúbu), aber nicht mit dem Ursprungsberg A-li-shan (Ts-Pr. Patungkuóna) identifizieren (cf. HÖLLMANN 1982: 323), dürfte vielleicht auf den komplizierten Wanderungswegen der Tsou beruhen (UTSUSHIKAWA, MIYAMOTO & MABUCHI 1935: 18).

Jedenfalls ist es verständlich, daß die Schwendbauern den Berg als Lebensquelle betrachteten (EBERHARD 1942b: 87, 1968: 104; ÔBAYASHI [1965]1997: 187–196). Man stellt sich vor, daß, dort, wo man Lebensmittel gewinnt, da sollten sich wohl auch die Ahnen aufhalten und die Feldfrüchte sowie das Wild behüten.

Die Vorstellung des Jenseits im Meer, die in Ostindonesien, Melanesien und Polynesien weit verbreitet ist (ÔBAYASHI [1965]1997: 247–248), kommt in Form einer »Toteninsel« (z.B. Ym. *malavang a pungsu* »weiße Insel«. ASAI 1929–30 I: 286; UTSUSHIKAWA, MIYAMOTO & MABUCHI 1935: 17; DE BEAUCLAIR & KANEKO [1987]1994: 383) am deutlichsten zum Ausdruck. Das Vorkommen sowohl des Himmels als auch des Meeres in den Jenseitsvorstellungen der Ami und Yami könnte damit zu tun haben, daß der Himmel und das heilige Überseeland (auf Ryûkyû *nira, nirai niran, niza* usw. genannt) oft in der Weltanschauung Ryûkyûs

²¹ P-in-sbkan: »Der Ort, an dem eine Spaltung entstand (, von wo her die Ahnen herausgekommen sind)«. < *sbka'*: »To split, to split open; to burst out; to separate« (EGEROD 1980 II: 602).

²² *papak*: »Ear« (EGEROD 1980 II: 454). *waqa'*: »spalten« (?) (KOJIMA I: 21). Ch. Ta-pa-chien-shan 大霸尖山. Dieser Berg (Ss. *Papak*, *Papak na waka'* oder '*Opoh na bokon*. cf. KOJIMA III: 5, 7; UTSUSHIKAWA, MIYAMOTO & MABUCHI 1935: 10) gilt auch als der Ursprungsort der Saisiyat.

²³ Das Wort Tagaraus soll eigentlich ein Rukai-Wort sein und soll sich aus dem Wort *karaus* »Osten, wo die Sonne ausgeht« ableiten (UTSUSHIKAWA, MIYAMOTO & MABUCHI 1935: 233, 235).

miteinander austauschbar sind (MABUCHI 1964: 7). Erinnert sei auch an die Mythen der Ami und Puyuma über die Herkunft von Hirsesamen aus dem Meer. Hier ist also die Vorstellung des Meeres als Fruchtbarkeits und Lebensquelle zu erkennen.

Schlußfolgerungen

Im folgenden Abschnitt fassen wir die Ergebnisse und Aussichten dieser Arbeit zusammen.

1. Zunächst fällt die große Bedeutung des Feldbaus im Kultleben sämtlicher austronesischen Völker Taiwans auf, worauf bereits FURUNO hingewiesen hat. Dabei konzentrieren sich die Agrarriten vorwiegend auf die Hirse. Selbst bei den Puyuma und Ami, die den Naßreisbau früher als die anderen Ethnien einführten, ging die Bedeutung der Hirseriten nicht verloren. Die Agrarriten der Yami, die wirtschaftlich viel mehr auf die Naßtaros angewiesen waren, bezogen sich ebenfalls auf die Hirse.

2. Angesichts dieser Tatsache ist der Ansicht MABUCHI's zuzustimmen, daß die austronesischen Kulturen Taiwans ein älteres Bild der insular-südostasiatischen Kulturen relativ gut bewahrt haben. In diesem Zusammenhang sollte auch daran erinnert werden, daß in Taiwan einige Kulturelemente, die sonst bei den Austronesiern oder zumindest in Indonesien weit verbreitet sind, im allgemeinen unbekannt waren: Mythen vom Hainuwele-Typ, Pfahlbauten, Auslegerboot, Blasrohr, vertikales Zylindergebläse (malaiisches Gebläse) u.a. Es scheint also, daß die Austronesier, die Taiwan erreicht haben, diese Elemente noch nicht kannten. Es ist allerdings ebenfalls möglich, daß diese einmal in Taiwan existierten und verloren gingen.

3. Bei manchen Ethnien Taiwans traten verschiedene Wirtschaftstätigkeiten in Agrarriten nebeneinander auf. So galten die rituelle Fischerei, Jagd und Kopfjagd als wichtig für die Fruchtbarkeit der Felder. Die Kopfjagd, die außer bei den Yami überall betrieben wurde, scheint zu einem gewissen Grad mit der Jagd von Tieren gleichgesetzt gewesen zu sein. Verschiedene Elemente sind der Jagd auf Tiere und der Kopfjagd gemeinsam. Vogeldivination und Traumdeutung fanden sowohl vor der Jagd als auch vor der Kopfjagd statt. Der erbeutete Feindschädel wurde genauso wie der Bärenkopf mit Wein bewirtet und aufgefördert, auch seine Brüder, Eltern und Verwandten beim nächsten Mal mitzubringen. Nicht nur die Schädel und die Unterkiefer der Tiere, sondern auch die der Feinde wurden aufbewahrt. So ist es verständlich, daß man stellenweise die für die Riten eigentlich erforderlichen Menschenschädel durch Tierschädel ersetzt hat.

4. Was die Klassifikation der formosanischen Völker anbelangt, entspricht die Verbreitung der religiös-mythologischen Kulturelemente insgesamt den linguistischen Gruppierungen. Die Atayal und Tsou haben jeweils eine Kultur, die

sich von den benachbarten Ethnien schärfer unterscheidet. Unverkennbar ist, daß die Yami-Kultur auf das Meer orientiert ist, was angesichts ihrer genetischen Verwandtschaft mit den südlicheren Insulanern von Batanen und den Philippinen zu verstehen ist. Die kulturellen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den behandelten Ethnien weisen allerdings oft ein sehr kompliziertes Bild auf. Einige Beispiele werden im folgenden besprochen.

5. Man könnte von der relativen Altertümlichkeit der Atayalkultur sprechen. Die Vorstellung des Regenbogens als Seelenbrücke, die Gesichtstatauierung der Frauen, die Mythen über die Entstehung der Menschen aus der Erde (Typ-Nr. 10) und der Brauch, bei Trauer die eigenen Haare abzuschneiden, sprechen für diese Ansicht.

Es ist gewiß nicht möglich, die Atayal als die ersten austronesischen Siedler Taiwans zu bestimmen, wie einige Wissenschaftler vermuten (KANO 1952: 251; FERRELL 1966a: 117–118; CHEN C. 1992: 6–7). Die oben genannten Elemente sollten bei künftigen Untersuchungen berücksichtigt werden, obwohl man der Überlieferung der Atayal selbst, daß »sie die edelste und älteste Menschenart auf der Insel« (WIEDFELDT 1914: 7) seien, wohl nicht sehr viel Glauben schenken kann.

6. Der Charakter einer Mischkultur bei den Bunun ist bemerkenswert, wie es bereits von FERRELL geäußert wurde: »The Bunun are conspicuously eclectic« (FERRELL 1969: 32). Die Bunun teilen zwar zahlreiche Elemente mit den benachbarten Tsou. Nicht nur das patrilineare Klansystem und einen Teil ihres Wortschatzes (FERRELL 1966a: 121), sondern auch die Sintflutmythen (Typ-Nr. 9) und das rituelle Kreiseln sind den beiden Ethnien gemeinsam.

Einige Elemente verbinden die Bunun aber auch mit den Saisiyat. Die magische Bedeutung der Erle und Spuren des Hainuwelemythos fallen darunter.

Aufmerksamkeit verdienen einige Bindeglieder, die von den Yami ausgehend die Ami und schließlich die Bunun erreicht zu haben scheinen: das Steinewerfen in den Agrarriten; das gemeinsame Körnerstampfen durch mehrere Menschen (fehlt offenbar bei den Ami); und das Fehlen der Tatauierung.

7. Die Eigentümlichkeit der Tsou-Mythologie (FERRELL 1966b) wie z.B. die Trennung von Himmel und Erde durch ein göttliches Wesen (Typ-Nr. 1) oder aber die Schwangerschaft durch Treibhölzchen (Typ-Nr. 55) bedarf weiterer vergleichender Studien. Erinnert sei ebenfalls an die außergewöhnliche materielle Kultur der Tsou: Häuser auf ovalem Grundriß (cf. KANO 1952: 222; FERRELL 1969: 36; HÖLLMANN 1982: 317) und Lederkleidung »including caps, detached sleeves, tight leggings similar to those of the North American Iroquois, and puckered moccasins« (FERRELL 1969: 36; cf. KANO 1952: 224–229; HÖLLMANN 1982: 171–178).

8. Der mögliche indische Einfluß auf die austronesischen Kulturen Taiwans

wurde bereits von einigen Autoren behauptet. Einerseits wollte KANO zwei Wörter aus dem indonesischen Gebiet (*pana* »Pfeil« bzw. »Bogen« und *darwa* »Hirse«), deren Abstammung aus dem Sanskrit seinerzeit angenommen wurde¹ und die damit verwandten Wörter, die vor allem im Puyuma zu finden sind², auf neuere Kulturströme aus den Philippinen zurückführen (KANO 1946: 301). Andererseits rechnete Ferrell mit anderen möglichen Elementen indischer Einflüsse: »The probably indirect influence of Hindu traders is suggested by such things as the occurrence of the parasol of authority in Puyuma legends, and possibly by the Ami name for their sacred pottery, *dewas*³« (FERRELL 1966a: 122).

Abgesehen von diesen Möglichkeiten, die ich hier nicht zu beurteilen vermag, möchte ich das rituelle Schaukeln, die Tongefäße mit Schlangemotiv und die Vorstellung des bösen Blicks (Typ-Nr. 64), die alle bei den Paiwan vorkommen, als Elemente nennen, die möglicherweise — aber wahrscheinlich indirekt — mit der indischen Tradition zu tun haben. Um diese Problematik weiter zu untersuchen, muß man wohl die Hinduisierung Südostasiens (HEINE-GELDERN 1923: 948–964; COEDÈS 1989; DE CASPARIS & MABBETT 1999) genauer betrachten.

9. Was die Puyuma betrifft, sei hier die Überlieferung der Riesenschlange (Typ-Nr. 93) erwähnt. Diese Erzählung stellt offenbar eine Variante der Perseus-Mythen dar, in denen in der Alten Welt das eiserne Schwert als die Waffe, mit der die Schlange zerstückelt wird, eine wichtige Rolle spielt (ÔBAYASHI [1961]1990: 160). Das erinnert an die von KANO angenommenen Einflüsse der philippinischen Eisenkultur auf die Ami- und Puyuma-Kultur (KANO 1952: 180–181).

10. Die Puyuma und die Ami sind nicht nur miteinander, sondern auch mit den Ryûkyû-Insulanern in mancher Hinsicht kulturell verwandt. Schamanenartige, weibliche Funktionäre sowie die Vorstellung des Meeres als Fruchtbarkeitsquelle sind in der vorliegenden Arbeit eingehend untersucht worden. Schamanistische Phänomene weisen freilich, zusammen mit anderen Institutionen wie z.B. das Wettlaufen als Initiation (LI Y. [1955]1982a: 37–41), die matrilineare Verwandtschaftsgruppe (?) (INÔ 1909b: 164) und das Männerhaus, auf die kulturellen

¹ Diese Wörter sind mittlerweile in der Liste des rekonstruierten austronesischen Wortschatzes zu finden: PAN **panaq* »bow and arrow; to shoot an arrow«, Proto-Hesperonesian-Formosan **záwab* (ZORC 1995: 1133, 1149).

² *pana* »flèche«, *darwa* »millet *Setaria italica*« (CAUQUELIN 1991a: 81, 157).

³ Tagalog *díwa*, Javanese *d'íwa*, »soul,« described as a »naturalized loan-word« from Sanskrit by Dempwolff (vol. I: 76; vol. III: 48) — Anm. von FERRELL.

Zusammenhänge mit einigen Peipo-Völkern Westtaiwans hin (cf. auch WANG S. 1964).

Außerdem scheint die Ami-Mythologie nicht nur durch ihre genealogisch-evolutionistische Kosmogonie, sondern auch durch die Hainuwele-Mythen oder die Anklänge daran mit der japanischen Mythologie vergleichbar.

11. Daß einige Ethnien an der Ost- und Nordküste Taiwans (Ami, Kavalan und Ketangalan) ihre mythische Heimat *sanasai* o.ä. nennen, hat allgemein Aufmerksamkeit gefunden. Hierbei handelt es sich wahrscheinlich um eine Beziehung zwischen den genannten Völkern und den Puyuma sowie den Yami, da die Insel Lü-tao (Jp. Kashôtô) im Puyuma *Sanasan*, im Yami *Itanasai* und im Ami *Sanasai* bzw. *Sanayasai* heißt (MABUCHI [1953]1974–88d: 423–424). In diesem Zusammenhang soll einerseits auf die Verbreitung des Auslegerboots (Kavalan?) und des Pfahlbaus als Wohnhaus (Kavalan und Ketangalan) in der Vergangenheit sowie die extreme Furcht vor den Toten (Kavalan und Yami) hingewiesen werden. Andererseits ist es bemerkenswert, daß das Wort *Sanasai* zumindest bei Teilen der Ami und Kavalan durch ein anderes Wort *Vasai*, *Na-vasay-an* bzw. *Na-savay-an* ersetzt worden ist (MABUCHI [1953]1974–88d: 424). Man könnte sich fragen, ob das Wort *Savai* mit dem proto-polynesischen Wort **Sawaiki*, das die mythische Heimat der Polynesier bezeichnet (KIRCH & GREEN 2001: 285), verwandt sein könnte.

Die Kultur der Yami läßt sich übrigens nicht nur mit der der Ami und der Ethnien Nordosttaiwans, sondern auch mit der der Völker Südosttaiwans durch einige Elemente verknüpfen: Mythen über die Entstehung der Menschen aus Bambus und/oder Stein (Py); Hirsediebstahl-Mythen (Py, Pw); Überlieferungen über das Goldene Zeitalter, in dem das Hirsekorn größer war (Pw); Nasengruß (Pw, Rk).

12. Zum Schluß ist die Tatsache hervorzuheben, daß die austronesische Kultur Taiwans aus verschiedenen Komponenten besteht. Wir sind bisher hauptsächlich im kulturellen Bereich geblieben, könnten aber diese Tatsache unter Umständen auf die anthropologische Ebene übertragen. Ich denke hier einerseits an die mögliche Vermischung der paläolithischen Bevölkerung mit der neolithischen auf der Insel Taiwan. Andererseits scheint mir die merkwürdige, Cimu genannte Bevölkerung von Bedeutung zu sein. Die Cimu wohnen zwar mit den Paiwan in denselben Dörfern zusammen, hatten aber unterschiedliche Bräuche und scheinen, ursprünglich eine andere Ethnie als die Paiwan dargestellt zu haben (KOJIMA V: 187–190; LI Y. 1956; FERRELL 1966a: 121, 122). Man hat es hier wahrscheinlich mit den Assimilationen verschiedener Bevölkerungsgruppen zu tun, Prozesse, die hier und da in Ost- und Südostasien stattgefunden (cf. BELLWOOD 2001) und weiter untersucht werden sollten.

Anhang 1:**Untereinteilung und Dorfnamen der austronesischen Völker Taiwans¹**

Hier wird die Aussprache in taiwanesischer Sprache (auch *Hoklo* 河洛 genannt; Ch. *Min-nan-bua* 閩南話, *Tai-yü* 台語) nicht berücksichtigt, da mir leider dazu die Kenntnisse fehlen. Das führte zur Folge, daß sich taiwanesishe Eigennamen unter den japanischen befinden.

Es gab auch viele Ortsnamen, deren korrekte Formen in den jeweiligen Sprachen sich nicht feststellen lassen. In solchen Fällen werden die aufgrund der Wortdeutung — wenn diese überhaupt berichtet sind — rekonstruierten Formen angegeben.

Die Untereinteilungen sind auch nicht vollständig. Insbesondere werden hier Umsiedlungen oder Eingemeindungen von Dörfern und Weilern nicht berücksichtigt. Es kommt auch oft vor, daß ein und dasselbe Dorf von mehreren Ethnien bzw. Untergruppen bewohnt sind.

Eigentliche Atayal

(Ch. T'ai-ya-Tsu 泰雅族; Jp. Taiyaru-Zoku タイヤル族)

Quellen: KOJIMA I; SAYAMA I und II; MORI 1917; ABE 1938; MABUCHI [1953]1974-88c; EGEROD 1980; LIAO 1984; HSÜ M. 1995.

i-: Prefix for persons (EGEROD 1980 I: 195).

km-: Prefix for deceased persons (EGEROD 1980 I: 287).

kn-: Prefix for deceased persons (EGEROD 1980 I: 289).

krm-: Prefix for people of old, remote ancestors (EGEROD 1980 I: 297).

mk-: Composite prefix for people of old (from *m-* plus *k-*) (EGEROD 1980 I: 379).

ml-: Composite prefix for the inhabitants of a place (< *m-* plus *l-*). Mlquang: The inhabitants of Quang (EGEROD 1980 I: 382).

¹ Zu den Ortsnamen Taiwans einschließlich austronesischer Bezeichnungen und zu ihrem historischen Wandel sind INÔ (1909a), ABE (1938) und HUNG (1980-84, 1995) zu konsultieren (cf. TSUCHIDA 1997: 181-183).

Squliq (Jp. Sukoreku スコレク)

(1) **Hakul-Gruppe** (Ch. Fu-ku 福骨; Jp. Hakku 白狗): heute in Jên-ai-Hsiang, Nan-t'ou-Hsien 南投縣仁愛鄉.

Mstubon (Jp. マントバオン).

Tepilun (Jp. テピルン).

Mknazi (Jp. マカナジー).

(2) **Mripa'-Gruppe** (Ch. Ma-li-pa 馬力巴; Jp. Mareppa マレツパ): heute in Jên-ai-Hsiang, Nan-t'ou-Hsien 南投縣仁愛鄉.

Ziheng (oder Mkziheng; Jp. ジーヘン, ムカジヘン).

Mkbubul (Jp. ムカブーブル).

Mkt'ta (Jp. ムカタータ).

Plmwan (Jp. ペルモアン).

Mkmziaw (oder Muyaw; Jp. マカムジャウ, モーヤウ).

Mkbbabaw (Jp. ムカバブ, ムカバーブ).

(3) **Mrquang-Gruppe** (Jp. Marukowan まるこわん, Marikoan マリコアン, 馬利古灣): heute in Chien-shih-Hsiang, Hsin-chu-Hsien 新竹縣尖石鄉.

Uraw (Jp. ウラオ, ウーラオ) mit dem Weiler

Lliung (Jp. ロリヨン, レリユン, リリユン).

Basu (Jp. バスー, バッショ) mit den Weilern

Koxan (Jp. コーハン) und

Baksuy (Jp. バクスイ).

Libu' (Jp. リボ) mit dem Weiler

Sbzian (Jp. スブジャン).

Ulai (Jp. ウライ).

Quleh (Jp. コレ) mit den Weilern

Plmwan (Jp. ペルモアン) und

Hbun-ngan (Jp. ハブンガン).

Tayax (Jp. タイヤフ) mit den Weilern

Rabu (Jp. ラーボ) und

Hbun-gong (Jp. ハブンガウン).

Batul (Jp. バットル).

Mami' (Jp. マメ) mit den Weilern

Hilau (Jp. ヘーロ),
Tbahziun (Jp. タバハジユン),
Bahuw (Jp. バホー),
Plmwan (Jp. ペルモアン),
Hbun-ngan (Jp. ハブンガン) und
Raga' (Jp. ラガ).

Smangus (Jp. スマングス).

Mkgong (Jp. マカガオン) mit den Weilern

Kutan (Jp. クータン),
Basu (Jp. バッシヨ) und
Panahan (Jp. パナハン).

M'utu (Ch. Ma-wu-tu 馬武督; Jp. Mabutoku 馬武督) mit den Weilern

Hbun-bunic (ハバンブンネチ),
Hbun-nikisaba (ハブンネッキサバ) und
Kayulan (Jp. カユラン).

Slaq (Jp. シラック).

Kaugis (Jp. カウギス).

Rahaw (Jp. ラハウ).

Naro (Jp. ナロ) mit dem Weiler

Paga' (Jp. パガ) und
Lumikuy (Jp. ルミクイ).

(4) Gogan-Gruppe (auch Kgogan oder Mkgogan; Ch. Ta-k'ê-k'an-hou-shan 大崙崁後山; Jp. Gaogan がおが
 ん, 合歓): heute in Fu-hsing-Hsiang, T'ao-yüan-Hsien und Ta-t'ung-Hsiang, I-lan-Hsien 桃園縣復
 興鄉・宜蘭縣大同鄉.

Piaway (oder Piagay; Jp. ピヤワイ, ピヤガイ).

Tayax (Jp. タイヤフ).

Kauilan (Jp. カウイラン) mit den Weilern

Kusi (Jp. クーシ),
Qcigalo (Jp. クチガロ) und
Kulu' (Jp. クロ).

Suruw (Ch. Su-lao 蘇老; Jp. ソロ) mit den Weilern

Kahuy (Jp. カホイ),

Iboh (Jp. イボフ) und

Quleh (Jp. コレ).

Btnokan (Jp. ブトノカン).

Salut (Jp. サルツ) mit den Weilern

Uluw (Jp. ウール) und

Quleh (Jp. コレ).

Telik (Jp. テーリック).

Iheng (oder Ziheng; Ch. I-hêng 宜亭; Jp. エヘン, ギヘン) mit den Weilern

Ibaw (Jp. イバオ) und

Biugan (Jp. ビユガン).

Hkawan (Jp. ハカワン) mit dem Weiler

Ngurus (Jp. ゴロス).

Bsial (Ch. Wu-tsei 無賊; Jp. ブシヤ).

Kulu' (Jp. クル) mit den Weilern

Ciabin (Jp. チヤビン) und

Hhos (Jp. ホホス).

Krahu' (Jp. カラホ) mit den Weilern

Pa'ahu' (Jp. パアホ),

Patuy (Jp. パットイ) und

Holun (Jp. ホールン).

Sibunaw (Jp. シブナオ, セブナオ) mit den Weilern

Ruruu (Jp. ローロ),

Pariak (Jp. パリヤク) und

Libu' (Jp. リボ).

Tkasan (Ch. Cho-kao-shan 卓高山; Jp. タカサン) mit den Weilern

Tqilung (Jp. タケイロン) und

B'nux (Jp. ビンノフ).

Hagay (Jp. ハガイ) mit dem Weiler

Pana (Jp. パナ).

Qara (Ch. Chia-lao 加勞; Jp. カラ) mit dem Weiler

Tayax (Jp. タイヤフ).

Ibaw (Jp. イバオ).

Balung (Ch. P'o-lao 婆老; Jp. バロン) mit dem Weiler

Kinmika (Jp. キンミカ).

Piasan (Ch. P'ai-ya-san 排衙散; Jp. ピヤサン) mit den Weilern

Atqleh (Jp. アトケレ),

Quleh (Jp. コウレ),

Tamang (Jp. タマン) und

At'uraw (Jp. アトウーラオ).

(5) Kinazi-Gruppe (oder Mknazi; Jp. Kinajî きなじー, [艸奇]拿餌, Mukinajii むきなじい): heute in

Chien-shih-Hsiang und Wu-fêng-Hsiang, Hsin-chu-Hsien 新竹縣尖石鄉・五峰郷 und

Nan-chuang-Hsiang, Miao-li-Hsien 苗栗縣南庄郷.

Tbah (Jp. タバホ) mit den Weilern

Pskan (Jp. プソカン),

Qziwan-baki (Jp. キジョワンバッケ),

Kalulu (Jp. カルルー),

Ibaw (Jp. イボー) und

Sboke (Jp. シボツケー, シャバツケ).

Tayakan (Ch. Ta-yeh-kan 大也甘; Jp. タイヤカン) mit den Weilern

Kinloan (Jp. キニロアン),

Taikonan (Jp. タイコナン),

Slaq (Jp. シラック),

Punyanwai (Jp. プンニャンワイ),

Suruw (Jp. ソロ),

Trakas (Jp. タラッカス),

Yulux (Jp. ヨロ) und

Tnux-miquy (Jp. トンノホメックイ).

Sqayacin (Jp. サカヤチン).

Cinsboh (Jp. チンシボ, チンスボ).

Tkzin (Jp. タケジン).

Haga' (Jp. ハガ).

Sayhuan (Jp. サイホワン) mit dem Weiler

Haga'-siun (Jp. ハガシユン).

Mklgiyah (Jp. マカリギヤフ).

(6) Msbtunux-Gruppe (Ch. Ta-k'ê-k'an 大崙崙, 大崙崙前山; Jp. Musubutonofu むすぶとんのふ, Musutonofu むすとんのふ, Taikokan 大崙崙): heute in Fu-hsing-Hsiang, Hsin-chu-Hsien 新竹縣復興鄉.

Kziay (Ch. Chiao-pan-shan 角板山; Jp. キジャイ; Kappanzan 角板山) mit den Weilern

Mknguqiy (Jp. マカゴツケ),

Slaq (Jp. シラック) und

Tuba' (Jp. トーバ, Kyakopai キヤコパイ).

Silung (Ch. Shih-lang 詩朗; Jp. シロン) mit den Weilern

Pakakilan (Jp. パカキラン),

T'asiy (Jp. テアシ) und

Uraw (Jp. ウラオ).

Siki' (oder Bngciq; Ch. Ta-pao 大豹; Jp. シッカー, Taihyô 大豹).

Hbun (Ch. Hê-wên 合吻; Jp. ハブン) mit den Weilern

Taigan (Jp. タイガン),

Hbun-kauro (Jp. ハブンカウロ) und

Yohbun (Jp. ヨハブン).

Ulai (Ch. Wu-lai 烏來, 汚萊; Jp. ウライ) mit den Weilern

Yabari (Jp. ヤバリ),

Mkmakaw (Jp. マカマカウ),

Qlcing (Jp. カルチン) und

Krmay (Jp. カラマイ).

Giheng (oder Iheng, Ziheng; Ch. I-hêng 宜亭; Jp. ギヘン) mit den Weilern

Mnbuke (Jp. ミナボツケ),

Yaquleh (Jp. ヤコレ),

Riax-yaman (Jp. リヤフヤマン) und

Tayax (Jp. タヤフ).

Rahaw (Ch. Jui-hsiao 蚋嗥; Jp. ラハウ) mit den Weilern

Kiopan (Jp. キヨパン),

Knnagui (Jp. カナナグイ),

Hkawan (Jp. ハカワン),

Kmtqaw (Jp. カマツカオ),

Kbtquang (Jp. カバツコワン) und

Kaubu (Jp. カウボー, カーボー).

Ksiunaw (Ch. K'ui-hui 奎輝, Chi-ch'i 雞氣; Jp. ケーフィ, ケイフィ) mit den Weilern

Bunay (Jp. ブンナイ),

Baisen (Jp. バイセエン) und

Btnokan (Jp. ブトノカン).

Qara (Ch. Chu-t'ou-chiao 竹頭角) mit den Weilern

Qoyaw (Jp. コーヨー),

Snazyi (Jp. シナジー),

Ciayali' (Jp. チヤヤレ),

Koziaw (Jp. カウヂャウ),

Bayan-taliton (Jp. バヤンタリトン),

Keme (Jp. ケンメ) und

Koziaw-silung (Jp. カウヂャウシロン).

(7) **Skaru'-Gruppe** (oder Mskaru'; Jp. Shakaroo しゃかるお, シャカロー, 舎加路, Meshakaroo めしゃかるお): heute in T'ai-an-Hsiang und Nan-chuang-Hsiang, Miao-li-Hsien 苗栗縣泰安鄉・南庄郷 und Wu-fêng-Hsiang, Hsin-chu-Hsien 新竹縣五峰郷.

Skaru' (Ch. Shih-chia-lu 石加祿; Jp. シャカロ).

Gogan (Jp. ガオガン).

Tagehan (Jp. タゲハン).

Taigan (Jp. タエガン).

Mkraka' (Jp. ムケラカ).

Tenton (Jp. テントン).

Lokax (Jp. ロッカホ).

Yabagan (Jp. ヤバガン).

(8) **Mstranan-Untergruppe** (Ch. Ch'ü-ch'ih 屈尺; Jp. Musutoranan むすとらなん, Musutaranan むすたらなん, Taranan タラナン): heute in Wu-lai-Hsiang, T'ai-pei-Hsien 台北縣烏來郷.

Rimogan (Ch. Lin-wang-yen 林望眼; Jp. Rimogan リモガン) mit den Weilern

Tonrok (Jp. トンロク),

Tranan (Jp. タラナン),

Krmuci (Jp. カラモチ) und

Mangan (Jp. マガン).

Ciaqong (Jp. チャッコン).

Rahaw (Ch. Jui-hsiao 蚋哮, Fang-shan 枋山; Jp. ラハウ) mit dem Weiler

Silungan (Jp. シロガン).

Solaw (Jp. ショーリャウ).

S'ulai (Ch. Wu-lai 烏來; Jp. Ulai ウライ) mit den Weilern

Kayu' (oder Tampia; Jp. カヨ, タンペア, タンピヤ) und

Raga' (Ch. Lo-tsai 洛仔, T'ung-hou 桶後; Jp. ラガ).

(9) Sqoyaw-Gruppe (oder Msqoyaw; Jp. Shikayau シカヤウ, 司加耶武): heute in Hê-p'ing-Hsiang,
T'ai-chung-Hsien 台中縣和平郷.

Cinkaragan (Jp. チンカラガン).

Sqoyaw (Jp. シカヤウ).

(10) Slamaw-Gruppe (Ch. Sha-la-mao 沙拉茅; Jp. Saramao サラマオ): heute in Hê-p'ing-Hsiang,
T'ai-chung-Hsien 台中縣和平郷.

Tubaka (Jp. トバカ).

Kayu' (Jp. カヨ).

Kayay (Jp. ケヤイ, カイヤイ).

C'uli' (Jp. Tsore ツオレ)

(11) Bb'ala-Gruppe (Jp. Baibaara ばいばあら, バイバラ, Maibara マイバラ, 眉原): heute in Jên-ai-Hsiang,
Nan-t'ou-Hsien 南投縣仁愛郷.

Mt'uruw (Jp. マタオロ) mit den Weilern

Babaw (Jp. バアバオ),

Pehazi (Jp. ペハーゼ) und

Blngaway (Jp. ブリガワイ).

Paitoan (Jp. パイトアン) mit dem Weiler

Pianux (Jp. ピヤノフ).

Obin (Jp. オービン) mit den Weilern

Pilaun (Jp. ペラオン) und

Binux (Jp. ビンノフ).

Biugan (Jp. ビーユンガン, ビユンガン).

Mkgong (Jp. ムカガオン).

(2) **Klesan-Gruppe** (Ch. Nan-ao 南澳; Jp. Kareyan かれやさん, Karaisan からいさん, Nan'ou 南澳):

heute in Nan-ao-Hsiang, I-lan-Hsien 宜蘭縣南澳鄉.

Kbabaw (Jp. クバボー) mit dem Weiler

Kbnay (Jp. クブンナイ).

Klumuan (oder Mklumuan; Jp. キルモアン, マッキルモアン).

Pihaw (auch 'Uang oder Mrquang genannt; Jp. Piyahau ピヤハウ) mit den Weilern

Sika (Jp. シッカ),

Babaw (Jp. ババオ),

Kalaya (Jp. カラヤ),

Yabu (Jp. ヤボ) und

Kizik (Jp. キジク).

Kigayan (Jp. キガヤン, Nigayan ニガヤン)

Kinyan (Jp. キンヤン, Nyun'yan ニュンヤン).

Ngungu' (Jp. コーゴツ) mit dem Weiler

Kinus (Jp. キンノス).

Liohing (Jp. リョーヘン, リヨヘン) mit dem Weiler

Kulu' (Ch. Kulu 古魯; Jp. コーロ).

Tblaq (Jp. Tobera トベラ).

Haga'paris (Jp. ハカパリス, ハガパリシ).

Krgiax (Jp. クルゲーフ).

Buta (oder Kizik, Komew; Jp. ブタ, ブター) mit dem Weiler

Kililion (Jp. キリリヨン).

Piahan (oder Tapiahan; Jp. ピヤハン, タピヤハン).

Kmuyaw (Jp. クムウヤウ, クムヤウ, Umôyau ウモーヤウ).

Babawkaykay (Jp. バボーカイカイ).

(3) **Mnibu'-Gruppe** (Ch. Hsi-t'ou 溪頭; Jp. Miniboo みにぼお, MinebIo みねぼー, Mineboan みねぼあん,

Munebo ムネボ, Keitou 溪頭): heute in Ta-t'ung-Hsiang, I-lan-Hsien 宜蘭縣大同鄉.

Pianan (Jp. ピヤナン) mit den Weilern

Goh (Jp. ゴホ) und

Knapan (Jp. カナパン).

Mnauyan (Jp. マナウヤン).

Skikun (oder Minoyan; Jp. シキクン) mit den Weilern

Tayah (Jp. タイヤフ),

Su'o (Jp. スッオ) und

Izik (Jp. イジック).

Lumuan (Jp. ルモアン) mit dem Weiler

Llayan (Jp. レラヤン).

Banun (Jp. バヌン).

Bombong (Jp. ボンボン).

Biugan (Jp. ビウガン, ビユガン).

Paikus (Jp. パエクス).

Ttahan (Jp. タタハン).

Kanawlan (Jp. カナウラン).

Pagung (Jp. パゴン).

Tabu' (Jp. タボ).

(4) Pligwan-Gruppe (Ch. Wan-ta 萬大, P'ing-lê-wan 平了萬; Jp. Bandai 萬大): heute in Jên-ai-Hsiang, Nan-t'ou-Hsien 南投縣仁愛鄉.

Tgius (Jp. ツゲウス).

Smiul (Jp. シメウル).

Tatalux (Jp. タッタロフ).

(5) Nan-shih-Gruppe (Ch. 南勢): heute in Hê-p'ing-Hsiang, T'ai-chung-Hsien 台中縣和平鄉.

Sbay (Jp. サバエ).

Slaq (Jp. シラック).

S'ulai (Ch. Shao-lai 稍來; Jp. Saurai サウライ).

Pasing (Ch. Pai-mao 白毛; Jp. Pashin パシン, Mepashin メパシン).

Yukan-newal (Jp. Yûkannaiwan ユーカンナイワン).

Qsia (Ch. A-lêng 阿冷, Shui 水; Jp. Kusha くしゃ).

Tziwaw (oder Babau; Jp. テジユワオ, バボー).

Minami-Arei-sha (Jp. 南阿冷社).

(6) Mpaynox-Gruppe (Ch. Pei-shih 北勢; Jp. Mepainofu めばいのふ, Hokusei 北勢): heute in T'ai-an-Hsiang, Miao-li-Hsien 苗栗縣泰安鄉.

Mtowon (Ch. Lao-wu-ê 老屋峨; Jp. ムトワン, ミトオン, ロオブゴー).

Msuruw (Ch. Su-lu 蘇魯; Jp. メスーロ, スロー).

Wagan (Ch. Ma-na-bang 馬那邦; Jp. ワーガン, マナバン)

Buanan (Ch. Mei-pi-hao 眉必浩; Jp. ボアナン, マヒルハ).

B'yanux (Ch. Chin-wei 盡尾; Jp. ビヤノフ, バヤヌフ, チンムイ).

Mtayax (Ch. Tê-mu-wu-nai 得木巫乃; Jp. メターヤフ, タイヤフ, テモクボナイ).

Mlobun (Ch. Lu-wêng 蘆翁; Jp. メローブン, ロブン).

Talawan (Jp. タラワン).

Sbay (Ch. Wu-jung 武榮; Jp. シバエ, サバエ, ブヨン).

(7) **Ma'ao-Gruppe** (Ch. Ta-hu 大湖; Jp. Maaō まあお, Taiko 大湖): heute in T'ai-an-Hsiang, Miao-li-Hsien
苗栗縣泰安郷.

Msyatan (Jp. マシヤタン) mit den Weilern

Mararas (Jp. マララス, マララシ),

Tbalay (Jp. タバラエ, タバライ) und

Saybo (Jp. サエボ).

Mbatuan (Ch. Mao-pa-to-an 冒巴多安; Jp. マバトアン).

Simeh (Jp. シメエホ).

Lobun (Jp. ロブン).

Pianox (Jp. ピヤノフ).

Msuruw (Jp. メスロー).

Mtayax (Jp. メターヤフ).

Mbagan (Jp. メバーガン).

(8) **Rirah-Gruppe** (Ch. Wên-shui; Jp. Rîrafu りーらふ, Meriinafu めりいなふ, Monsui): heute in
T'ai-an-Hsiang, Miao-li-Hsien 苗栗縣泰安郷.

Pakuali' (Ch. Pa-kua-li 八卦力; Jp. パカリー).

Tbiras (Ch. Ta-pi-li 打必曆; Jp. タビラス).

Maqaw (Jp. マーカウ).

Mao (Jp. マオー).

Sahian (Ch. Sha-hê-an 沙核暗; Jp. サヘアン, サヘヤン).

Sabrok (Jp. サブロク).

Taw'en (Ch. Hsüeh-chia-an 薛稼鞍; Jp. タオエン, セッカオン).

Halo (Jp. ハロー).

Sagata (Jp. サガタ).

(9) Lu-ch'ang-Gruppe (Ch. 鹿場; Jp. Rokujô 鹿場): heute in Nan-chuang-Hsiang und T'ai-an-Hsiang, Miao-li-Hsien 苗栗縣南庄郷・泰安郷.

Ciubus (oder Panox; Jp. チョーブス).

(10) Klapai-Gruppe (oder Mklapai; Ch. Chia-na-p'ai 加那排, Chia-lao-pai 加[月勞]擺,

Shang-p'ing-ch'ien-shan-fan 上坪前山蕃; Jp. Karapai からばい, 加拉歹, Mekarapai めからばい):

heute in Wu-fêng-Hsiang und Chien-shih-Hsiang, Hsin-chu-Hsien 新竹縣五峰郷・尖石郷.

Klapai.

Mksiziun (Jp. マクシジュン).

Mkalan (Jp. メカラン) mit den Weilern

Mayhowan (Jp. マイホワン, メホマン),

Wani (Jp. ワニ),

Matuy (Jp. マトイ),

Parazian (Jp. パラジヤン),

Alaw (Jp. アラオ),

Tintana (Jp. テンタナ),

Iboh (Jp. エボ),

Yabagan (Jp. ヤバガン),

Tkabil (Jp. タカビル) und

Tuqiy (Jp. トケ).

Ziheng (Jp. ジヘン).

Spazi (Ch. Shih-pa-êrh 十八兒; Jp. シパジイ).

Mtakunan (oder Takunan; Jp. メタコナン, タコナン).

Maybalay (Ch. Ma-i-wa-lai 馬以哇來; Jp. マイバライ) mit den Weilern

Lalisay (Jp. ラレサイ),

Raruma (Jp. ラルマ),

Balabo (Jp. バラボ),

Pinmuan (Jp. ピンモアン),

Pakawan (Jp. パカワン) und

Msalasala (Jp. マサラサラ).

Singaw (Ch. Hsi-ao 西熬; Jp. シーガウ, シイガオ) mit den Weilern

Raylaya (Jp. ライラヤ) und

Paa (Jp. パア).

Pasquaran (oder Loloyan; Ch. Pa-ssu-k²ua-lan 巴思誇蘭; Jp. パスコワラン) mit den Weilern

Raylaya (Jp. ライラヤ) und

Uis (Jp. オイシ).

Atayal – Sediq

(Ch. Sai-tê-k'ê 賽徳克; Jp. Sedekku-Gun セデック群)

bewohnt gegenwärtig Jên-ai-Hsiang, Nan-t'ou-Hsien 南投縣仁愛鄉; Cho-hsi-, Hsiu-lin-, Wan-jung- und Fêng-lin-Hsiang, Hua-lien-Hsien 花蓮縣卓溪・秀林・萬榮・鳳林鄉.

Quellen: SAYAMA III; MORI 1917; UTUSHIKAWA *et al.* 1935; LIAO 1984; TSUCHIDA 1988–2001 Sediq.

(i) Tkdaya-Gruppe (Jp. トックダヤ)

(i) Wu-shê-Untergruppe (Ch. 霧社; Jp. Musha 霧社)

Paran (Jp. パーラン).

Tawgan (Jp. タウガン, Toogan トオガン).

Sipaw (Jp. シイパウ).

Truwan (Jp. タロワン).

Gungu (Jp. ホーゴ).

Rudux (Jp. ロードフ).

Mhibu (Jp. マヘボ).

Qacuk (Jp. カツク).

Bwarung (Jp. ボアルン).

Bkasan (Jp. プガサン).

Tkanan (Jp. タカナン).

Sukug (Jp. スーク).

(ii) Mu-kua-Untergruppe (Ch. 木瓜; Jp. Mokka 木瓜, Bokkui)

Mribas (Jp. マリバシ) mit dem Weiler

Panul (Jp. パヌル).

Tngahan (Jp. タガハン) mit den Weilern

Cironaronay (Jp. チロナロナイ),

Cibodawan (Jp. チブダワン) und

Cinihan (Jp. チイネハン).

Banaw (Jp. バーナオ) mit den Weilern

Qrus (Jp. ゴロス, Koroshi コロシ) und

Okakay (Jp. オカカエ).

Tgruwan (Jp. チガルアン).

(2) Tuuda-Gruppe (Jp. トダ)

(i) Tuuda-Untergruppe (Ch. T'ao-t'ò 韜佗; Jp. Taudâ タウダー, Tautsa タウツァ)

Tnbarah (Jp. トンバラハ).

Ska (Jp. チッカ).

Rusaw (Jp. ルツァヲ, Russau ルツサウ).

Bngbung (Jp. プヌカ^o ボン, Pukebon プケボン).

Truku-daya (Jp. ルックダヤ).

(ii) Tawsai-Untergruppe (Ch. T'ao-sai 韜賽; Jp. Tausai タウサイ, Tausâ タウサー)

Rudux (Jp. ロードフ).

Mquis (Jp. ムコエシ, ムコイシ).

Bgaal (Jp. ブガアル).

Bsiyaw (Jp. ブシヤウ).

(3) Truku-Gruppe (Jp. トウルク)

(i) Truku-Untergruppe (Ch. Cho-lo 卓犖; Jp. Torokku トロック, トロク, Toroko トロコ)

Sadu (Jp. サード).

Bsig-ska (Jp. プシシカ, プッシシッカ).

Bsig-daya (Jp. プシダヤ, プッシダヤ).

Brayaw (Jp. プラヤヲ).

Truwan (Jp. タロワン).

(ii) Nei-t'ai-lu-kê-Untergruppe (Ch. 内太魯閣; Jp. Uchi-taroko 内タロコ)

Quwis (Jp. コーラン).

- Pcingan** (Jp. バチガン).
- Buksuy** (Jp. ボクスイ, Bokunui ボクヌイ).
- Raus** (Jp. ラウシ).
- Tsil** (Jp. タッシリ).
- Bnarah** (Jp. ブナラハ).
- Sipaw** (Jp. シーパウ, シイパウ).
- Dgiyaq** (Jp. デキヤッカ).
- Ibuh** (Jp. イボホ).
- Mhiyan** (Jp. マヘヤン).
- Tbula** (Jp. ツブラ, ツブラ).
- Tpdu** (Jp. タビト).
- Swasal** (Jp. ソワサル).
- Sqsrxan** (Jp. シカラハン).
- Br'nux** (Jp. ブレンノフ).
- Branaw** (Jp. ブラナオ).
- Lapax** (Jp. ラッパフ, ラパフ).
- Skuy** (Jp. シックイ).
- Shigan** (Jp. シヘガン).
- Mquis** (Jp. ムクイシ).
- Slaq** (Jp. シラック).
- Wahir** (Jp. ワヘル).
- Krgi** (Jp. カルギ).
- Qmuhir** (Jp. クモヘル).
- Rbuq** (oder Mukarboq; Jp. ルボック, Mukaribokku ムカリボック).
- Sklian** (Jp. シキリヤン).
- Dawras** (Jp. ダオラス, ダオラシ).
- Rusaw** (Jp. ロサオ).
- Bnarah** (Jp. ブナラハ).
- Kbayan** (Jp. クバヤン).
- Biqa-Paras** (Jp. ボッカパラ, ボッカバラシ).
- Rbuq** (Jp. レボック).
- Btunux** (Jp. バトノフ).
- Luung** (Jp. ロオン).

Tngaraw (Jp. タガラオ).

Slagu-Qhuni (Jp. セラオカフニ).

Qlapaw (Jp. カラパオ).

Tpuqu (Jp. トボコ).

Skahing (Jp. シカヘン).

Branaw (Jp. ブラナウ).

Sumiq (Jp. スンメッグ, Sunmekka スンメッカ).

(iii) Wai-t'ai-lu-kê-Untergruppe (Ch. 外太魯閣; Jp. Soto-taroko 外タロコ)

Bsurung (Jp. ブスリン).

Rusaw (Jp. ロサオ).

Dawras (Jp. ダオラシ).

Kulu (Jp. コロ).

Sdagan (Jp. シラガン).

Driq (Jp. トレック).

Tasil (Jp. タッシリ, タッセル).

Tmuan (Jp. トモアン, トモワン).

Skadan (Jp. サカダン, サガダン).

Qruh (oder Mukkolox; Jp. コロホ, Mukokoro ムココロ).

Snlingan (Jp. シンヂカン, Senrigan センリガン).

Tkidig (oder Atayan; Jp. タッキリ).

Huhus (Jp. ホーホス).

Rucing (Jp. ロチェン, Hichien ヒチエン).

Bsngan (Jp. ブセガン).

Btulan (Jp. バトラン).

Btaqan (Jp. バタカン).

Bruwan (Jp. ブロワン).

Tbkuyan (Jp. ツボコヤン, Tabokoyan タボコヤン).

Pratan (oder Mukbulatan; Jp. プラタン, Mukiburatan ムキブラタン).

Tqian-Rungay (Jp. タカヤロンガイ).

Qraga (Jp. カラガ).

Smudal (Jp. スモダル, スムダッ).

Smpragan (Jp. サンパラガン).

- Gukut** (Jp. グークツ).
- Sumudal-Paru** (Jp. スムダッパロ, スムダッパ).
- Bikaw** (Jp. ベッカウ, ビカウ).
- Driq** (Jp. ドレック).
- Btakan** (Jp. ブタカン, Batakan バタカン).
- Ddima** (Jp. リヂマ).
- Qawwan** (Jp. カウワン).
- Pnaqan-Duhung** (Jp. プナカドホン, Bunakado ブナカド).
- Uyaw-Nawdaw** (Jp. ウヤナウダウ, Uyanau ウヤナウ).
- Kdusan** (Jp. エカドサン).
- Sbiki** (Jp. スビキ).
- Rusaw** (Jp. ロサオ).
- Padiq** (Jp. パーゼック, パゼック).
- Bngrux** (Jp. ボゴロフ).
- Tuwa-Nawi** (Jp. トアナウイ).
- Rusaw** (Jp. ルーサウ).
- Gukul** (Jp. グーグツ).
- Twihing** (Jp. トーヘン).
- Knlibu** (Jp. キネーボー).
- Knragan** (Jp. カナラーガン, Kanagan カナガン).
- Smuk** (Jp. スモコ).
- Dgarung** (Jp. デガロン).
- Wili** (Jp. ウイリ).
- (iv) Btulan-Untergruppe** (Ch. Mi-cho-lan 覓卓蘭; Jp. バトラン)
- Btulan** (Jp. バトラン).
- Quluh-Pais** (Jp. コロパイシ).
- Mhiyan** (Jp. マヘヤン).
- Skahing** (Jp. サカヘン).
- Bsaan** (Jp. バサアン, バサワン).
- Mqmggi** (Jp. ムクムゲ).
- Mk'ibuh** (Jp. ムキイボ).
- Mkduyung** (Jp. ムキドヨン, ムキドヨシン).

Saisiyat

(Ch. Sai-hsia-Tsu 賽夏族; Jp. Saishiyatto-Zoku サイシヤット族)

Quellen: KOJIMA III: 1-4; SAYAMA V: 361-362; UTSUSHIKAWA *et al.* 1935: 97-105; HU 1996: 11.

**: Zur japanischen Zeit bewohnt sowohl von den Saisiyat als auch von den Atayal.

Nord-Saisiyat (mit Nord-Dialekt; im heutigen Ta-ai- und Hua-yüan-Ts'un, Wu-fêng-Hsiang, Hsin-chu-Hsien 新竹縣五峰鄉大隘村・花園村)**Say-Ähör** (Say-Rakes; Ch. Ta-ai-Shê 大隘社; Jp. Taiai-Sha 大隘社, Saiyahoru サイヤホル, Shaiyahoru-Sha シャイヤホル社).**Sipazi:**** (Say-Kirapak; Ch. Shi-pa-êrh-Shê 十八兒社; Jp. Shipajî-Sha シパジー社).**Singaw**** (Ch. Mao-p'u-Shê 茅埔社; Jp. Shiigao-Sha シイガオ社).**Pi:lay**** (Ch. Pi-lai-Shê 俾來社; Jp. Pirai-Sha ピーライ社).**Süd-Saisiyat** (mit Süd-Dialekt)**(1) Say-Walo'-Gruppe** (im heutigen Tung-hê-Ts'un, Nan-chuang-Hsiang, Miao-li-Hsien 苗栗縣南庄鄉東河村)**Walo** (Ch. Ta-tung-hê-Shê 大東河社; Jp. Waro-Sha ワロ社, Daitôka-Sha 大東河社) mit den Weilern

'A'owi' (Jp. アウエ) und

Siwazay (Jp. シワザイ).

Garawan (Ch. Shih-t'ou-i-Shê 獅頭驛社; Jp. Garawan-Sha ガラワン社) mit den Weilern**Garawan** (Jp. ガラワン),**Raromowan** (Jp. ラロモアン) und**Wazwaz** (Jp. ワルワル).**(2) Say-Raiin-Gruppe** (im heutigen P'êng-lai-Ts'un, Nan-chuang-Hsiang, Miao-li-Hsien 苗栗縣南庄鄉蓬萊村)**Ririyān** (Ch. Pei-shih-li-hsing-Shê 北獅里興社; Jp. Ririyān リリヤン).

'Amisi' (Ch. Hêng-p'ing-peī-Shê 橫屏背社; Jp. Amishi アミシ) mit den Weilern

'Amisi' (Jp. アミシ) und

Morok (Jp. モロク).**Pangasan** (Ch. Nan-shih-li-hsing-Shê 南獅里興社; Jp. Pāngasan-Sha パーカ^oサン社).**Pakali**** (Ch. Pa-kua-li-Shê 八卦力社; Jp. Pakari パカリ).

(3) Say-Sawi'-Gruppe (Jp. Saean-Sha サエアン社; im heutigen Pai-shou-Ts'un, Shih-t'an-Hsiang, Miao-li-Hsien 苗栗縣獅潭鄉百壽村)

Marin (oder Inbayos; Ch. Ma-ling-Shê 馬陵社; Jp. Undôbâyosu-Sha ウンドーバーヨス社, Marin マリン).

Inbawan (oder Hantiw; Ch. K'êng-t'ou-Shê 坑頭社; Jp. Inbâwan-Sha インバーワン社, Hanteu ハンテウ).

Kalihabasen (oder Pinapinasang; Ch. Bêng-shan-hsia-Shê 崩山下社; Jp. Karehabasun-Sha カレハバスン社).

Bunun

(Ch. Pu-nung-Tsu 布農族; Jp. Bunun-Zoku ブヌン族)

Quellen: SAYAMA VI: 1-10; UTSUSHIKAWA *et al.* 1935; MABUCHI [1953]1974-88c: 311-331; YANG L. 1995a: 443-445.

taki-, *isi-*: Präfix. Bedeutet Lokation, Angehörigkeit, Herkunft, Ursache, Mittel usw. (O/A: 605, 649; MABUCHI [1953]1974-88c: 323). *asang*: Dorf.

Nord-Bunun (mit Nord-Dialekt)

(1) Takitodo-Gruppe (Ch. Chuo-shê-Ch'ün 卓社群; Jp. Tôsha-Ban 卓社蕃) mit Qultavan-Gruppe (Ch. Kan-chuo-wan-Fan 干卓萬蕃; Jp. Kantaban-Ban 干卓萬蕃) wohnt entlang des Oberlaufes des Chuo-shui-hsi (濁水溪), im heutigen Jên-ai-Hsiang, Nan-t'ou-Hsien 南投縣仁愛鄉.

(i) Takitodo-Untergruppe

Hilav (Jp. ヒーラブ, シューラウ).

Asang-Daingaz (Jp. アサンライガ).

Manglavan (Jp. マグラバン).

Palavanan (Jp. パラバナン).

Ban'aban (Jp. バンアバン).

Lua (Jp. ロア).

Kanuhungan (Jp. カヌホンガン).

Lasikan (Jp. ラセツカン).

Qatu (Ch. Kuo-k'êng-Shê 過坑社; Jp. カット).

(ii) Qultavan-Untergruppe

Vaqlas (Jp. バクラス).

Ludun (Jp. ルルン).

Sailu (Jp. サイロウ).

Kukus (Jp. ククス).

Tukun (Jp. トッコン).

Uqtu (Jp. オクトウ).

(2) Takibakha-Gruppe (Ch. K'a-shê-Ch'ün 卡社群; Jp. Kasha-Ban 卡社蕃, Takebaka-Ban 達啓覓加蕃)

wohnt entlang des K'a-shê-hsi (卡社溪) in den heutigen Hsin-i- und Jên-ai-Hsiang, Nan-t'ou-Hsien
南投縣信義鄉・仁愛鄉.

Babakha (Jp. ババカ).

Tamazuan (Jp. タマロワン).

Bunbun (Jp. ブンブン).

Kalimuan (Jp. カリモアン).

Iqabu (Jp. イカボ).

Alucan (Jp. アルサン).

Palasan (Jp. パラシャン).

Asang-Daingaz (Jp. アサンライガ).

Vaqlas (Jp. バクラス).

Bantasan (Jp. バンタサン).

Lahulan (Jp. ラフラン).

Zentral-Bunun (mit Zentral-Dialekt)

(1) Takbanuaz-Gruppe (Ch. Luan-shê-Ch'ün 巒社群; Jp. Ran-Ban 巒蕃) wohnt entlang des

Luan-ta-hsi-Flußes (巒大溪) und der Nebenflüsse des Chuo-shui-hsi-Flußes (濁水溪), in heutigen
Hsin-i-Hsiang, Nan-t'ou-Hsien 南投縣信義鄉, Jui-sui-, Yü-li- und Chuo-hsi-Hsiang,
Hua-lien-Hsien 花蓮縣瑞穗・玉里・濁溪鄉.

(i) Takituqun-Untergruppe (Jp. タケトクン)

Landun (Jp. Ranrun ランルン; Jinrin-Sha 人倫社).

Bahul (Jp. バホル).

Tunku (Jp. トンコ).

Isingan (Jp. イシガン).

Isilua (Jp. イシロア).

(ii) Takibunuaz-Untergruppe (Jp. タケブノアル)**Pistibuan** (Jp. ピシテボアン).**Habatu** (Jp. ハバット).**Qalipusung** (Jp. カリポソン).**Launqaibang** (Jp. ロンカイバン).**Ilitu** (Jp. イリトゥ).**Asang-Daingaz** (Jp. アサンライガ).**Bukzav** (Jp. ボクラウ).**Katungulan** (Jp. カトグラン).**Palasangun** (Jp. パラサコ^ン).**Tivaun** (Jp. テバウン).**Qalitan** (Jp. カリタン).

(2) Takivatan-Gruppe (Ch. Tan-shê-Ch'ün 丹社群; Jp. Tan-Ban 丹蕃) wohnt entlang des Tan-ta-hsi (丹大溪), im heutigen Ti-li-Ts'un, Hsin-i-Hsiang, Nan-t'ou-Hsien 南投縣信義鄉地利村.

Qaitung (Jp. カイトン).**Misquan** (Jp. ミチコワン).**Asang-Daingaz** (Jp. アサンライガル; Tandaiha 丹大社).**Qalmut** (Jp. カンムツ).**Kaalang** (Jp. カアラン).**Havaan** (Jp. ハバアン).**Paduvu** (Jp. パロボ).**Qanituan** (Jp. カネトアン).**Süd-Bunun** (mit Süd-Dialekt)

Isbukun-Gruppe (Ch. Chün-shê-Ch'ün 郡社群; Jp. Gun-Ban 郡蕃) wohnt entlang des Chün-ta-hsi- (郡大溪) und des Ch'ên-yu-lan-hsi-Flußes (陳有蘭溪), in heutigen Hsin-i-Hsiang, Nan-t'ou-Hsien 南投縣信義鄉, San-min- und T'ao-yüan-Hsiang, Kao-hsiung-Hsien 高雄縣三民・桃源鄉.

Asang-Daingaz (Jp. アサンライガル, Gundaisha 郡大社).**Ivahu** (Jp. イバホ).**Padukaun** (Jp. パロカウン).**Mastalum** (Jp. マスタルン).**Musu** (Jp. ムソ).

Hatalan (Jp. ハタラン).

Sisilan (Jp. シシラン).

Ivatan (Jp. イバタン).

Haidazu (Jp. ハイラロ).

Hunku (Jp. ホンコ).

Bahul (Bahahul; Jp. バホル, バハフル).

Uhahauhau (Jp. ウハハブハブ).

Itata (Jp. イタタ).

Daladama (Jp. ダラダマ).

Savutanan (Jp. シャブタナン).

Udiasang (Jp. ウメアサン).

Bubunul (Jp. ブブヌル).

(Taki-)Tumpu (Ch. Tung-p'u-Shê 東埔社; Jp. Tompo-Sha トンボ社).

Außerdem wurde die **Takopulan-Gruppe** (Ch. Lan-shê-Ch'ün 蘭社群; Jp. Takopulan-Ban タコプラン蕃) vor der ersten Hälfte der 30er Jahren von den benachbarten Tsou assimiliert.

Eigentliche Tsou

(Ch. Tsou-Tsu 鄒族; Jp. Tsou-Zoku ツォウ族)

bewohnt heute A-li-shan-Hsiang, Chia-i-Hsien 嘉義縣阿里山鄉.

Quellen: KOJIMA IV; TUNG 1964; HÖLLMANN 1982: 104.

** : Aufgegebene Dörfer.

(1) Dúhtu-Gruppe

Dúhtu** (Ch. Lu-chu-Ta-shê 鹿株大山, Hê-shê 和社; Jp. Rufuto ルフト).

Namahavána (Ch. Nan-tsai-chiao-wan-Shê 楠仔脚萬社; Jp. Namakaban ナマカバン).

(2) Iimúcu-Gruppe

Iimúcu** (Ch. Ch'üan-tsai-Ta-shê 全仔大社; Jp. Imutsu イムツ).

(3) Tfüea-Gruppe

Tfüea (Ch. Chih-mu-lao-Ta-shê 知母[月勞]大社; Jp. Tofuya トフヤ, Chibura チブラ, Tebura テブラ).

Taptuána (Ch. Chiao-tuan-Shê 角端社; Jp. Taaton タアトン, Kakutoan カクトアン).

Cpúu (Ch. Shih-p'u-yu-Shê 石埔有社; Jp. Chipuu チプウ, Shipuu シプウ).

Dadáuea (Ch. Liu-lao-Shê 流[月勞]社; Jp. Rarauya ララウヤ).

Meóina (Ch. Wu-lao-yen-Shê 無茭咽社; Jp. Meyoina メヨイナ).

Pungúu (oder **Laláci**; Ch. Liu-liu-ch'ai-Shê 流流柴社; Jp. Rarachi ララチ).

(4) Tápanꞌ-Gruppe

Tápanꞌ (Ch. Ta-pang-Ta-shê 達邦大社; Jp. Tapan タパン, Tapangu タパグ).

Pcopóknꞌ (Ch. Chu-chiao-Shê 竹脚社; Jp. Tekaa テカア).

Niae'úcna (Ch. Ting-pên-tsai-Shê 頂笨仔社; Jp. Nyauchina ニャウチナ, Tenpuna テンブナ).

C'oc'ósꞌ (Ch. Chang-chiao-Shê 樟脚社; Jp. Tsotsosu ツオツオス, Chuukaa チュウカア).

Fífta (Ch. Pieh-t'ou-Shê 鼈頭社; Jp. Piitau ピイタウ, Fitoa フィトア).

Sasángo (Ch. Sha-sung-Shê 殺送社; Jp. Sasago ササゴ).

Eohúngꞌ (Ch. Lo-fêng-Shê 落鳳社; Jp. Yofuge ヨフゲ).

Savíki (Ch. Sha-mi-chi 砂米箕; Jp. Sabiki サビキ).

Cacáea (Ch. T'a-t'ou 獺頭; Jp. Tsatsaya ツアツアヤ, Loatau ロアタウ).

Außerdem wurde die eigentlich der Bunun gehörende Takopulan-Gruppe von den Tsou assimiliert und

Takupueánꞌ (Ch. Hsin-mei 新美; Jp. タコプラン) genannt.

Tsou – Kanakanabu

(mit Kanakanabu-Sprache; Ch. Chien-tsai-wu-Fan 簡仔霧蕃; Jp. カナカナブ群)

befinden sich in San-min-Hsiang, Kao-hsiung-Hsien 高雄縣三民鄉.

Quellen: KOJIMA IV; O/A: 723; UTUSHIKAWA *et al.* 1935; YANG L. 1995b: 494.

** : Aufgegebene Dörfer.

Tané'ece** (Ch. Ch'ui-tsai-shih 槌仔市; Jp. Tanuutsu タヌウツ) mit den Weilern

Tacukúla (Jp. タツクラ),

La'ukangána (Jp. ラウカガナ),

Tatalapála (Jp. タタラパラ) und

Nasánasa (Jp. ナサナサ).

Tavarana** (Ch. San-shih-chi 三石際; Jp. Sansekisai サンセキサイ).

Raancúrunga** (Ch. Hê-piao-hu 石表湖; Jp. Rantsuruga ランツルガ).

Tangánua (Ch. Min-shêng 民生; Jp. タガヌワ).

Navunavung (Ch. Wên-tsai-chih 蚊仔只, Minch'üan 民權).

Titince** (Jp. Tetentsu テテンツ).

Mangácun** (Jp. Magatsun マガツン).

Ág'uána (Ch. Hung-hua-tsai 紅花仔, Hung-fan-tsai 紅番仔, San-min 三民, Min-tsu 民族).

Nauvana** (Jp. ナウバナ).

Nangisaru** (Jp. ナギサル).

Tsou – Saaroa

(mit Saaroa-Sprache; Ch. Ssu-shê-Fan 四社蕃; Jp. サアロア群)

befinden sich in T'ao-yüan-Hsiang, Kao-hsiung-Hsien 高雄縣桃源鄉.

Quellen: KOJIMA IV: 10-11; SAYAMA IV: 125; O/A: 695.

Kaluvúnga (Ch. Yen-êrh 雁爾; Jp. Karubuga カルブガ, Gani ガニ).

Paiciána (Ch. P'ai-chien 排剪; Jp. Paichana パイチャナ, Haisen ハイセン).

Talalakúvu (Ch. T'a-la-chia 塔蠟裕; Jp. Tatoga タトガ, Tararu タラル).

Vilangáne (Ch. Mei-lung 美攏; Jp. Biragan ビラガン, Biran ビラン).

Rukai

(Ch. Lu-k'ai-Tsu 魯凱族; Jp. Rukai-Zoku ルカイ族)

wurden in der früheren Literatur zusammen mit den nördlichen Paiwan als Tsalisian (Jp. Tsarisen-Zoku ツアリセン族) aufgefaßt. Die Bezeichnung Paiwan schloß manchmal außer den eigentlichen Paiwan auch die Rukai und die Puyuma ein (vgl. KASAHARA 1997a).

Quellen: KOJIMA V; SAYAMA V; O/A: 359; MABUCHI [1953]1974-88d; TSUCHIDA 1988-2001 Rukai; KASAHARA 1997a; CHIAO T. 2001.

(1) Hsia-san-shê-Gruppe (Ch. 下三社蕃; Jp. Shimosansha-Ban 下三社蕃): heute in Mao-lin-Hsiang, Kao-hsiung-Hsien 高雄縣茂林鄉.

Tuldeka (Ch. Mao-lin 茂林, Ma-chia 馬加, Mang-tsai 芒仔; Jp. Maga-Sha マガ社, Tarurukan タルルカン).

Kungadavan (Ch. To-na 多納, Tun-tsai; Jp. Tona-Sha トナ社, Wadaba ワダバ).

'Upunuhu (Ch. Wan-shan 萬山, Wan-tou-lung 萬斗籠; Jp. Mantaurean-Sha マンタウラン社, Suponoku スポノク).

(2) Rukai-Propert: heute in Wu-t'ai-Hsiang, P'ing-tung-Hsien 屏東縣霧台鄉 (außer dem Dorf Tarumak).

Labuan (Ch. Ta-wu 大武; Jp. Rabuan ラブアン, Raibuan ライブアン, Raboan ラボアン).

Dadele (Jp. Daderu ダデル).

Kucapungan (Ch. Hao-ch'a 好茶; Jp. Kochapogan コチャポガン, クチャポガン, コサポガン, Tsapongan サポカン, チャポガン).

'Adiri (Ch. A-li 阿禮; Jp. Aderu アデル, Suaderu スアデル).

Kinulan (Ch. Chü-nu 去怒, Chü-lu 去露; Jp. Kinuran キヌラン).

Vedai (Ch. Wu-t'ai 霧台; Jp. Budai ブダイ, Taibabao タイババオ) mit den Weilern

Kabalayan (Jp. カバラヤン, カバララヤン) und

Kaladimosan (Jp. カラヂモサン, Karamamodesan カラマモデサン).

Kabadanan (Jp. Kabadanan カバダナン).

Tamalakau (Jp. Tamarakau タマラカウ, Taramakau タラマカウ).

Tarumak (Ch. Ta-nan-Shê 大南社; Jp. Taromaku タロマク): heute Tung-hsing-hsin-ts'un, Pei-nan-Hsiang, T'ai-tung-Hsien 台東縣卑南鄉東興新村.

Paiwan

(Ch. P'ai-wan-Tsu 排灣族; Jp. Paiwan-Zoku パイワン族)

bewohnen P'ing-tung-Hsien 屏東縣. Die Ost-Paiwan-Gruppe bewohnt T'ai-tung-Hsien 台東縣.

Quellen: SAYAMA V; O/A; ABE 1938; MABUCHI [1953]1974-88d; FERRELL 1982; KASAHARA 1997a; TUNG C. 2001: 17-18, 223-293.

se-: people of (Village, Nation) (FERRELL 1982: 259).

tja-: our, we (FERRELL 1982: 287).

Ravar-Gruppe (Jp. ラヴァル)

Tavalan (Jp. Tabaran タバラン).

Parirayan (Ch. Ta-shê 大社; Jp. Toa トア, Parirayan パリラヤン).

Tjuvasavasai (Ch. San-mo-hsi 三磨溪, Shan-mao-hai 山毛孩, Sha-mo 沙漠, Ch'ing-shan 青山; Jp. Samohai サモハイ, Tobasabasai トバサバサイ, Chobasabasai チョバサバサイ).

Tjukuvul (Ch. Tê-wên 徳文; Jp. Tokubun トクブン, Tokuburu トクブル, Sarairippu サライリップ).

Kindjaluan (Ch. Chin-k'ê-lu-wan 金科路灣; Jp. Kinjaroan キンジャロアン, キヌジャロアン, キナダロアン, キナチャロン).

Sibarac (Ch. San-mo-hsi-k'ou 三磨溪口; Jp. Samohaikau サモハイカウ, Shibaratsu シバラツ, Shibara シバラ).

Dinlepan (Ch. Hung-mu-tsai 紅目仔, An-p'o 安坡; Jp. Anbaka アンバカ, Rinipan リニパン, Rinripan リンリパン).

Sangalan (Ch. K'ou-Shê 口社; Jp. Kau-Sha カウ社, Sangaran サカ°ラン).

(Tjis-)Paiwan (oder Takivuan; Ch. Pai-yüan 擺園; Jp. Kami-Paiwan 上パイワン, Chispaiwan チスパイワン) mit den Weilern

Pangupangul (Jp. パゴパゴル) und

Qadis (Jp. カリス).

Kurungul (Ch. I-li-tsai 一栗仔; Jp. Ira イラ, Kurunguru クルングル).

Bucul-Gruppe (Jp. ブツル, ブチュル, ブチョル)

(1) Nord-Paiwan

(i) Entlang des Ai-liao-hsi (Ch. 隘寮溪)

Talavacal (Jp. Tabasan タバサン, Tarabatsaji タラバサジ, Tarabatsaru タラバサル) mit dem Weiler

Sararaw (Jp. サララウ).

Tjimur (Ch. San-ti-mên 三地門, Shan-chu-mao 山豬毛; Jp. Sanchimon サンチモン, サンテーモン, Temôru テモール).

Djaladjalai (Ch. Ta-lai-ta-lai 達來達來, Ta-lai 達來; Jp. Daradarai ダラダライ).

Valulu (Ch. Ma-nu-lu 馬怒魯, Ma-êrh 馬兒; Jp. Manuru マヌル).

Masilidj (Ch. Pai-yeh 百葉; Jp. Mashiriji マシリジ, Pakuhyou パクヒョウ).

Parul (oder Pailus; Jp. Paruru パルル, Pairusu パイルス).

Makazayazaya (Jp. マカザヤザヤ) mit dem Weiler

Sangsangar (Jp. Sansan サンサン, Sansangaru サンサカ°ル, Sansanguru サンサングル).

(Ka-)Paiwan(-an) (oder Se-Paiwan; Ch. Fa-wan 筏灣; Jp. Shimo-Paiwan 下パイワン, パイワン, スパイワ

ン) mit dem Weiler

Tjalavakung (Jp. タラバコン, タナバコン).

Padain (Jp. Padain パダイン).

Calisi (Jp. Tsarishi ツアリシ, チャリシ).

Piuma (oder Tanumak; Ch. Pei-ma 卑馬, P'ing-hê 平和; Jp. Puyuma プユマ, ピューマ, ピユウマ).

(ii) Entlang des Chia-tsou-shan-hsi (Ch. 加走山溪 = Lai-p'i-hsi 來埤溪)

Kazangilan (Ch. Chia-i 佳義; Jp. Kazagiran カザギラン, Kazangizan カザキザン) mit den Weilern

Tarara (Jp. タララ),

Cucuran (Jp. ツツラン) und

Lata (Jp. ラタ, ラタル, ラッタ).

Payaya (Jp. パヤヤ).

Surula (Jp. Suruja スルジャ, Suruda スルダ, Surura スルラ).

Kadadjalan (Ch. Chia-tsou-shan 加走山; Jp. Kazazaran カザザラン, カジャジャラン, Amawan アマワ
ン).

Masisi (Ch. Ma-hsi-hsi 馬西西; Jp. Mashishi マシシ).

Tatjubutjubus (Jp. Tobutobusu トブトブス).

(2) Zentral-Paiwan

(i) Entlang des Pulti (Jp. Puntî-Kei プンティ溪)

Pulti (Ch. Fên-ch'ih 糞池, Chia-hsing 佳興; Jp. Puntî プンティ, Puntê プンテー).

Kaviangan (Ch. Chia-p'ing 佳平; Jp. Kapiyan カピヤン, Kapiyangan カピヤカン, Abiyagan アビヤガン)
mit dem Weiler

Taudadal (Ch. T'ou-Shê 頭社; Jp. Tau-Sha タウ社).

Kuraluc (Ch. Ku-wa-lu-ssu 庫瓦魯斯; Jp. Kuwarusu クワルス, クアルス, Oarussu オアルッス) mit dem
Weiler

Takuvukuvu (oder Takuvu; Jp. タコボコボジ, Tokoburu トコブル).

Tangedi.

Tjua'aw (Jp. トアアウ, チョアアウ).

(ii) Entlang des Lai-shê-hsi (Ch. 來社溪) **und die Dörfer entlang des Cekadan** (Ch. Lin-pien-hsi 林邊
溪; Jp. Chikatan-Kei チカタン溪)

Tjala'avus (Ch. Nei-shê 内社, Lai-i 來義; Jp. Rai ライ, Chajakabusu チャジャカブス, Chajaabusu チャジ)

ャアブス).

Tjanasiw (Ch. Tan-lin 丹林; Jp. Tanashû タナシュー, タナシウ, Charashu チャラシユ).

Vungalid (Ch. Pêng-k'a-li 崩卡立, Wang-chia 望嘉; Jp. Bongaridu ボカ°リツ, Bonngari ボンカ°リ).

Pecunug (Ch. Pu-tun-lo-ku 布墩羅庫, Wên-lê 文樂; Jp. Putsunroku プツンロク, Putsunrô プツンロー).

Paikus (Ch. P'ai-lü 排律, Nan-hê 南和; Jp. Pairusu パイルス, パイロス).

Kulalau (Ch. Ku-na-nao 庫那鬧, Ku-lou 古樓; Jp. Kunanau クナナウ, Ujjao ウチャヂャオ).

Tjuvecekadan (Jp. Chikatan チカタン, Chibutsukadan チブツカダン).

Larekrek (Jp. Rikiriki リキリキ, Rarukuruku ラルクルク).

Karuvuan.

Tjingasan (Jp. チンガサン).

(3) Süd-Paiwan

(i) Suvung-Gruppe (Jp. Subon スポン)

Ka-Suvung-an (oder Suvung; Ch. Shih-hwên 士文, Ts'ui-mang 萃芒; Jp. Subon スポン, Kasubongan カスポカ°ン) mit den Weilern

Tjucanglad (Ch. Nan-p'ing 南平; Jp. Chitsangaru チサカ°ル, Tsatsagaru ササガル, Nanpin ナンピン),

Tangedi (Ch. Ting-tê 丁的; Jp. Tandê タンデー),

Tjulangaw (Jp. Chorangao チョラカ°オ, Choaragao チョアラガオ, Churagon チュラゴン),

Tjitjutan (Jp. チチュータン, チュチュウタン),

Tjurilukuc (Jp. Chorinokotsu チョリノコツ) und

Sinapayan (Jp. シナパヤン, スナパヤン).

Kulalangaw (Jp. Kuraragao クララカ°オ, Oraragao オララガオ).

Kuabar (Ch. Ku-hua 古華, Kê-jou 割肉; Jp. Kowabaru コワバル, Oabaru オアバル) mit dem Weiler

Maladj (Ch. Ma-lao-la 媽嘮喇; Jp. マラジ, Waraji ワラジ).

Tjaivavaw (Ch. Ta-mao-mao 大茅茅; Jp. Chêbabao チューババオ, チャイババオ, チイババオ).

Tjivilic (Jp. チビリッチ).

Kadjuvudjuvun (Jp. カヂョボヂョボン).

Djukaw (Jp. チョカオ).

Tjatjaba (Jp. チャチャバ).

Djudjakung (Jp. チュヂャコン).

Djudjuruk (Jp. チュヂュロク).

Pararubu (Jp. パラロボ).

Karabisan (Jp. カラビサン).

Putjuputan (Jp. プチュプタン).

(ii) Ober-Hêng-ch'ün-Gruppe (oder Tja'uvu'uvul-Gruppe; Ch. Hêng-ch'ün Shang-fan 恒春上蕃; Jp. Koboji コボジ)

Tjalalavia (Ch. Ts'ao-shan-Shê 草山社; Jp. Chajarabiya チャチャラビヤ) mit den Weilern

Malungaw (Jp. マジュカ^オ, マジョガオ),

Tjuqmadis (Jp. チョクマリス, チョコマリス),

Tjatjuvulan (Jp. チャチョボラン) und

Tjalalal (Jp. チャジャジャル).

Tja'uvu'uvul (oder Tjaquvuquvul; Ch. Nei-wên-Shê 内文社, Kui-wên 龜文; Jp. Naibun-Sha 内文社, Chaobooboji チャオボオボヂ) mit den Weilern

Kinadjang (Ch. Kên-yeh-jan 根也然; Jp. キナジャン, ケナヂャン),

Havlav (Ch. Chung-wên 中文; Jp. Ijabujabu イジャブジャブ, Jabujabu チャブチャブ) und

Tjulualuvluvun (Ch. A-ju-mang 阿乳芒; Jp. Ajubun アジュブン).

'Acedas (oder Kacedas; Ch. Nei-shih-t'ou 内獅頭; Jp. Katsudasu カツダス, Atsudasu アツダス) mit den Weilern

Valul (Ch. Wai-shih-t'ou 外獅頭; Jp. Wajuji ワジュジ, Oajuju オアジュジュ),

Punlulan (Ch. P'ang-wu-yen 旁武雁; Jp. Pnジュジャン, Bonburan ボンブラン) und

Vulidj (Jp. ブリイジ, Buridju ブリッジュ, Muriitsu 霧里乙).

Pinasasuayan (Ch. Fêng-lin 楓林; Jp. Uchi-Maripa-Sha 内マリパ社, Kaede 楓, Pinarasoayan ピナラソアヤン) mit den Weilern

Tjuv-Cekadan (Jp. チブツカダン),

Pintur (Jp. ピントル, Naka-Maripa 中マリパ) und

Kurayu (Jp. クラユー, コラユ) und

'Adjavis (Jp. アジャビス, アジャミス, アチャビシ).

Tjuputjupug (Ch. Chung-hsin-lun-Shê 中心崙社; Jp. Choroajobobon チョロアヂョボヂョボン) mit den Weilern

Tjungadu (Ch. Chu-k'êng 竹坑, Yung-p'ing 永平; Jp. Chongado チョカ^ド, Gado ガド) und

Havlav (Ch. T'a-chia-liao 塔加寮; Jp. Takaryau タカリヤウ, Katariyau カタリヤウ).

'Alungec (Ch. A-lang-wei-Shê 安壘衛社, An-shuo 安朔; Jp. Ajogitsu アヂョギツ, Aroe 安壘衛).

- (iii) Nieder-Hêng-ch'un-Gruppe** (oder Parilawlaw-Gruppe; Ch. Hêng-ch'un Hsia-fan 恒春下蕃, Lang-chiao-Fan; Jp. パリジャリジャオ)
- Ginrungang** (oder Tjukes; Ch. Ts'ao-p'u-hou 草埔後; Jp. Tsaupoau ツアウポアウ, Genrongan ゲンロガン, Chokkusu チョックス) mit den Weilern
- Sabudik** (Ch. Shê-wu-li 射武力; Jp. Sabudeku サブデク),
- Pasumaq** (oder Ka-Sabudik-an; Ch. Pa-shih-mo 巴士墨; Jp. パスマク, パソマク, カサブデカン) und
- Cinakaran** (Ch. Shui-k'êng 水坑; Jp. チナカラン).
- Tjuruquay** (Ch. K'uai-tsai-Shê 快仔社; Jp. Kowaia コワイア).
- Tjua-Qacilay** (Ch. Chia-chih-lai 加芝來, Shih-mên 石門; Jp. Chô-Kachirai 頂カチライ, チョカチヤイ, チャカチライ) mit den Weilern
- Tjalangatuan** (Jp. チャジャカトアン),
- Tjalavacał** (Jp. チャラバサジ, Uchi-Kachirai 内カチライ),
- Pungudan** (oder Kinabaribari; Ch. Wai-chia-chih-lai 外加芝來; Jp. キナバリバリ, Soto-Kachirai 外カチライ),
- Tjubiribiri** (Ch. Nei-chia-chih-lai 内加芝來; Jp. チビリビリ, Uchi-Kachirai 内カチライ) und
- Tjinabalaban** (Jp. チャバチャバン).
- Tjuatunay** (Ch. Nü-jêng-Shê 女仍社; Jp. Chajunai チャジュナイ, チャジョナイ).
- Macarun** (Ch. Mu-tan-wan-Shê 牡丹灣社, Hsü-hai 旭海).
- Kuskus** (Ch. Kao-shih-fu-Shê 高士佛社, Kao-shih-hua 高士滑; Jp. Kusukusu クスクス, Sukusukusu スクスクス).
- Pariur** (Ch. Pa-yao-Shê 八瑤社; Jp. Parioru パリオル, Suparioru スパリオル, Payou パヨウ).
- Cinaqi** (Ch. Ssu-lin-kê-Shê 四林格社; Jp. Chinake チナケ, Surake スラケ).
- Vangcur** (Ch. Man-chou-Shê 滿州社, Wên-shuai-shan-ting 蚊蟀山頂; Jp. Mantsuru マンツル).
- Tjułasuak** (Ch. Chu-la-shu-Shê 豬臘東社, Chu-lao-shu-Shê; Jp. Soto-Maripa 外マリパ, Chijasowaku チジャソワク, Kyojasoa キョジャソア).
- Lungduan** (Ch. Lung-luan-Shê 龍鑾社; Jp. Dunguran ヅクラン).
- Kuđaluc** (oder Tjakudakudal; Ch. Chung-Shê 中社, Kui-tsai-chiao-Shê 龜仔角社 Jp. Kuraru クラル, Kurarutsu クラルツ, Kurajutsu クラジュツ, Sukuraruchu スクラルチュ, Chakurakuran チャクラクラン).
- Savuali** (Ch. Shê-ma-li-Shê 射馬里社, Shê-ma-li-Shê 射麻裡社; Jp. Shabari シャバリ).
- Savaruku** (Ch. Mao-tsai-k'eng-Shê 貓仔坑社, Mao-tsai 貓仔; Jp. Sabaruku サバルク, Baa バア).
- Chia-hsin-lu** (Ch. 家新路 oder Hsin-lu 新路; Jp. Shinro シンロ) mit den Weilern

Tjukulakulai (Jp. チョコジヤコジヤイ, Chokurakuraru チョクラクラル),

Kulibapunu (Jp. コリバポノ),

Binidjin (Jp. ビニジン) und

Tjucar (Jp. チョサル).

Mu-tan-lu (Ch. 牡丹路; Jp. Botanro 牡丹路) mit den Weilern

Tjuluvatavatal (Jp. チョロバタバタジ, チョロパタパタジ),

Tjukanivun (Jp. チョカネブン),

Tjurakaraka (Jp. チョラカラカ),

Tjurusalis (Jp. チョロサリス),

Litjuktjuku (Jp. リチョコチョコ),

Tjurakalakaw (Jp. チョラカラカオ),

Badjuku (Jp. バジヨコ) und

Kubudj (Jp. コブジ).

Sinivaudjan (Ch. Mu-tan 牡丹, Mao-tan 貓丹; Jp. Botan 牡丹, Shinbaujan シンバウヂャン).

Tatalban (Ch. Chu-Shê 竹社; Jp. Tatajiban タタジバン, Teku-Sha テク社).

(4) Ost-Paiwan (oder Paqaluqalu; Ch. T'ai-ma-li-Fan 太麻里蕃; Jp. Pakaro パカロ)

Tjavuali (Ch. T'ai-ma-li-Shê 太麻里社; Jp. Chabarî-Sha チャバリー社).

Malivur (Jp. Mariburu マリブル).

Mardup (Jp. Mariduppu マリドアップ, マリドップ).

Ka'ađuan (Jp. Kaaroan カアロアン, Akaroan アカロアン, Kakarowan カカロワン).

Kalacaran (Jp. Arataran アラタラン, Karataran カラタラン).

Tjultjulik (Jp. Chorichori チョリチョリ, Toritori 斗里斗里).

Vilawlawr (oder Tjavilawr; Jp. Biraauru ビラウラウル, Chabirauru チャビラウル, ビララウ, トビロウ).

Pa'umuri (Jp. Pâkonmuri パーコンムリ, Paumori パウモリ).

Kineralan.

Djumul (Jp. Jomuru チョムル, ジョモル).

Vavikar.

Tjavuqel (Ch. Ta-wu-k'u 大武窟; Jp. Tabukoru タブコル).

Kanadun (Jp. Kanarun カナルン, Anadon アナドン).

Tjudja'as (Jp. Tsudakasu ツダカス).

Tjudakus (Jp. Purakusu プラクス).

Kinavafian (Jp. キナバリヤン, Kinibaribariyan キニバリバリヤン).

Tjaridik.**Lakev** (Jp. Chakkoppu チャッコップ, ジャッコップ, Jakobu ジャコブ).**Tjuatjuqu** (Ch. Ta-chu-kao-Shê 大竹高社; Jp. Choachoko チョアチョコ).**Quculin** (Jp. Kuchorin クチョリン).**Kuvakun.****Patjavał** (Ch. Ta-niao-wan 大鳥萬).**Liliv** (Jp. Riribu リリブ).**Cekadan** (Jp. Chikatan チカタン).**Karapan** (Jp. カラパン).**Rupakac** (Jp. Rupakatsu ルパカツ).**Mera'ar** (Jp. Muraarru ムラアツル).**Rarawlan** (Jp. Rauran ララウラン).**Vakulu** (Jp. Bajaro バジヤロ, Bajoro バジヨロ, Baruro バルロ).**Tjuruquay** (Jp. Chorukoai チョルコアイ, Torokowai トロコワイ).**Tjukulul** (Jp. Chokojoru チョコヂョル, チョコゾル).**Tjalutjalum** (Jp. Charucharumu チャルチャルム).**Tjalavi** (Jp. Charabi チャラビ).**Padangidangi** (Jp. Padangidangi パダキ°ダキ°).**Rudas** (Jp. Rurashi ルラシ).**Tjuvuł** (Jp. Choboru チョボル).**Pusavi'ian** (Jp. Pusabiyān プサビヤン).**Tinaruman** (Jp. Tenaruman テナルマン).**Tjurinavunavuk** (Jp. Chorinabunabuku チョリナブナブク, Nabonabo 那保那保).**Tjukuvul** (Jp. Chokoburu チョコブル, Tokoboru トコボル).**Tjavanaq** (Jp. Chabanaku チャバナク).**Raripa** (Jp. ラリパ).**Qalapit** (Jp. Kajapitsu カジャピツ).**Kakuvulan** (Jp. カコブラン, カクブラン).**Puringat** (Jp. Purigatto プリガット, Borigatto ボリガット).**Tatjaban** (Jp. タチャバン).**Sayasay** (Jp. サヤサイ).**Pacetun** (Jp. パチトン).**Vaquan** (Jp. バクアン).

Pinacayan (Jp. Pinatsiyan ピナチャヤン).

Tjaivavaw (Jp. Tebabao テババオ).

Sarangusan (Jp. サラグサン).

Lavlav (Jp. Ryaburyabu リャブリャブ).

Puyuma

(Ch. Pei-nan-Tsu 卑南族; Jp. Puyuma-Zoku プユマ族)

Quellen: INÔ & AWANO 1900: 76-77; SAYAMA V: 4; UTSUSHIKAWA *et al.* 1935; ABE 1938: 290-292; MABUCHI [1953]1974-88d: 356-357, 392-407; TSUCHIDA 1980: 187-188; CAUQUELIN 1991a: 15; SUNG L. 1998.

Katipul-Gruppe

Katipul (oder Katatipul; Ch. Chih-pên 知本; Jp. Kateporu-Sha カテポル社). Heute Chih-pên-Li und Chien-ye-Li, T'ai-tung-Shih 台東縣知本里・建業里 und Wên-ch'üan-Ts'un, Pei-nan-Hsiang 卑南鄉溫泉村.

Kasabakan (Ch. Shê-ma-kan-Shê 射馬干社; Jp. Kasabakan-Sha カサバカン社). Heute Chien-hê-Li, T'ai-tung-Shih 台東市建和里.

Likabung (Ch. Lü-chia-Shê 呂家社; Ti-hua-tsun-hua-Shê 迪化遵化社; Jp. Rikabon-Sha リカボン社, Rikabun リカブン). Heute Li-chia-Ts'un, Pei-nan-Hsiang 卑南鄉利嘉村.

Alipay (Ch. A-li-pai-Shê 阿里擺社; Jp. Aripai-Sha アリパイ社). Heute Shang-pin-lang, Pin-lang-Ts'un, Pei-nan-Hsiang 卑南鄉賓榔村上賓榔.

Bangkiw (Ch. Pan-chiu-Shê 斑鳩社; Jp. Pankiu-Sha パンキウ社, Bankiu バンキウ). Heute Mei-nung-Ts'un und Ch'u-lu-Ts'un, Pei-nan-Hsiang 卑南鄉美農村・初鹿村.

Tamalakaw (Ch. Ta-pa-liu-chiu-Shê 大巴六九社; Jp. Tamarakao-Sha タマラカオ社, Tabarakau タバラカウ). Heute T'ai-an-Ts'un, Pei-nan-Hsiang 卑南鄉泰安村.

Ulibelibek (auch Muhibelibek oder Pasikaw; Ch. Pei-ssu-chiu-Shê 北絲鬮社, Ch'u-lu-Ts'un 初鹿村; Jp. Pashikao-Sha パシカオ社, Buriburibokku ブリブリボック, Hatsushika-Mura 初鹿村). Heute Ch'u-lu-Ts'un und Ming-fêng-Ts'un, Pei-nan-Hsiang 卑南鄉初鹿村・明峰村.

Puyuma-Gruppe

Puyuma (Ch. Pei-nan-Shê 卑南社; Jp. Pyûma ピューマ). Heute Nan-wang-Li, T'ai-tung-Shih 台東市南王里.

Pinaski (Ch. Pin-lang-shu-kê-Shê 檳榔樹格社; Jp. Pinashiki-Sha ピナシキ社). Heute Hsia-pin-lang,

Pin-lang-Ts'un, Pei-nan-Hsiang 卑南鄉賓榔村下賓榔.

Apapulu (Ch. Pao-sang-Shê 寶桑社; Jp. アパポロ社). Heute Pao-sang-Li, T'ai-tung-Shih 台東市寶桑里.

Ami

(Ch. A-mei-Tsu 阿美族; Jp. Ami-Zoku アミ族)

Quellen: KOJIMA II; SAYAMA VII, VIII; ABE 1938: 307-327; LIAO & LI 1998; HSÜ, LIAO & WU 2001.

** existieren nicht mehr.

Nord-Ami (mit Nord-Dialekt ohne Sakidaya-Gruppe)

Nan-shih-Ami (Ch. 南勢阿美; Jp. Nansei-Ami 南勢アミ).

(i) Sakidaya-Gruppe (Ch. Ch'ih-lai 奇萊; Jp. Sakizaya サキザヤ) bewohnt heute vor allem

Hsin-ch'êng-Hsiang und Hua-lien-Shih, Hua-lien-Hsien 花蓮縣新城鄉・花蓮市.

Katangka (Ch. Chia-tung-chiao 茄苳脚; Jp. Ôyama 大山).

Kalingan** (Ch. Chia-hsin 嘉新).

Paypo (Ch. Pei-p'u 北埔).

Copo (Ch. Chih-po-Shê 知伯社).

Sinsya (Ch. Shih-liu-ku 十六股; Jp. Toyokawa 豊川).

Parik.

Towapon (Jp. Karenkô 花蓮港).

(Ci-)Pawkan (Ch. Pao-kan 飽干; Jp. Kuramae 蔵前).

Sakor (Ch. Kui-hua 歸化; Jp. Sakura 佐倉).

Cirakayan (Ch. Shan-hsing 山興, Liu-chieh-pi 六階鼻; Jp. Yamasaki 山崎).

Ma'ifor (Ch. Ma-yü-wên 馬於文; Jp. Maizuru 舞鶴).

Karoroan (Ch. Chia-lu-lan 加路蘭; Jp. Isozaki 磯崎).

Takofan.**

Todo** (Ch. San-hsien-hê 三仙和).

Lifoh** (Ch. Chu-wo-yüan 竹窩宛).

Farfaran** (Ch. Wang-wang 魍魎).

(ii) Cikasoan-Gruppe bewohnt Chi-an- und Shou-fêng-Hsiang, Hua-lien-Hsien 花蓮縣吉安鄉・壽豐鄉.

Mafowakay (Ch. Nan-hua 南華; Jp. Hatsune 初音).

Cikasoan (oder Miyamay; Ch. Ch'i-chiao-ch'uan 七脚川, T'ai-ch'ang 太昌; Jp. Kitazono 北園).

Fanaw (Ch. Ch'ih-nan 池南; Jp. Ikenami 池南).

Ci'adetomay (Ch. P'ing-hê 平和).

Rinahem (Ch. Li-yü-wei 鯉魚尾, Kuang-jung 光榮; Jp. Rinahamu 鯉魚尾).

Ci'alopalay (Ch. Shou-fêng-shan-hsia 壽豐山下; Jp. Kotobuki 寿).

Kiko (Ch. Hsi-k'ou 溪口).

(iii) Natawran-Pokpok-Lidaw-Gruppe bewohnt Chi-an- und Shou-fêng-Hsiang, Hua-lien-Hsien.

Natawran (Ch. Tou-lan 荳蘭; Jp. Taura 田浦).

Pokpok (Ch. Po-po 薄薄; Jp. Nanpo 南埔).

Lidaw (Ch. Li-lou 里漏; Jp. Funatsu 舟津).

Tomay (Ch. Yen-liao 鹽寮; Jp. Enryôkô 鹽寮港).

Ciwidian (Ch. Shui-lien-wei 水璉尾; Jp. Suiren 水璉).

Dawlik (Ch. Yüeh-mei 月眉).

Ci'alopalay (Ch. Mi-chan 米棧).

Zentral-Ami (mit Zentral-Dialekt ohne Fata'an- und Tafalong-Gruppen)

(I) Hsiu-ku-luan-Ami (Ch. 秀姑巒阿美; Jp. Shûkoran-Ami 秀姑巒アミ) sind heute in Shou-fêng-Hsiang, Fêng-lin-Chên, Kuang-fu-Hsiang, Jui-sui-Hsiang, Yü-li-Chên und Fu-li-Hsiang, Hua-lien-Hsien 花蓮縣壽豐鄉・鳳林鎮・光復鄉・瑞穗鄉・玉里鎮・富里鄉.

(i) Fata'an-Gruppe

Cihafayan (Ch. Ts'ao-pi 草鼻).

Cingaroan (Ch. Fêng-hsin 鳳信; Jp. Chigaruan 馬里勿).

Fata'an (Ch. Ma-t'ai-an 馬太安, 馬太鞍; Jp. Kamiyamato 上大和).

Cingping (Ch. Chen-p'ing 鎮平).

'Okakay (Jp. Okakai 崗界).

Loflof (Ch. Ta-hua 大華).

Fahol (Ch. Ma-fu 馬佛).

Cicopoay (Ch. Hsiang-ts'ao-ch'ang 香草場).

Cidawasan.

(ii) Tafalong-Gruppe

Sakingco (Ch. Fêng-shan 豐山).

Cikor (Ch. Fan-shu-liao-k'êng 蕃薯寮坑).

Malifasi (Ch. Ma-li-wu 馬里勿, Wan-li-ch'iao 萬里橋).

Tafalong (Ch. T'ai-pa-lang 太巴壟; Jp. Tomita 富田).

Sado (Ch. Sha-lao 沙老).

'**Atomo**.

Kalotongan (Ch. Chia-li-t'ung 加禮洞).

(iii) Kiwit-Gruppe

Pa'ilasen (Ch. Pa-tsai 拔仔; Jp. Shirakawa 白川).

Tatoac** (Ch. Ta-tu-ya 大肚壓, T'ai-t'u-ya 太吐壓; Jp. Tatoatsu).

'**Olaw** (Ch. Wu-lou 烏漏).

'**Olalip** (Ch. Wu-ya-li 烏雅立, 烏鴉立; Jp. Tsuruoka 鶴岡).

Kiwit (Ch. Ch'i-mei 奇美; Jp. Kibi-Sha 奇密社).

Morocan** (Ch. Wu-lao-sêng 巫老僧; Jp. Murotsan 巫老僧).

'**Atolan**** (Ch. Chou-wu-t'ung 週武洞, A-to-lan 阿多蘭).

Langasan** (Ch. Jên-tsai-shan 人仔山).

Tamayan (Ch. Ta-ma-yen 打馬煙; Jp. Mizuho 瑞穗, Mizuo 水尾).

Koyo (Ch. Kao-yao 高藥; Jp. Koyo-Sha コヨ社).

Kalala (Ch. Chia-na-na 加納納; Jp. Karara カララ, 加納々).

Sapat (Ch. Sao-pa 掃叭).

Takay (Ch. San-min 三民, Ti-chia 迪佳).

Sedeng (Ch. Ta-yü 大禹, Chên-lang 針壟; Jp. Suehiro 末広).

Silangkong (Ch. Yüan-ch'êng 源城) schließt

Pahko** (Ch. P'u-shih-kê 璞石閣; Jp. Tamasato 玉里) ein.

Satefo (Ch. Hsia-tê-wu 下德武, Ma-tê-wu 馬德武, Hsieh-tê-wu 謝得武; Jp. Shatebu シャテブ).

(Ci-)Lingacay (Ch. Ling-tsai-chi 苓仔濟; Jp. Rengatsai レンガツアイ).

Ceroh (Ch. Chih-lo 織羅; Jp. Kasuga 春日).

Matadim (Ch. Ma-t'ai-lin 馬太林, Matalin 馬打林).

Mangcelan (Ch. Mêng-tsai-lan 猛仔蘭; Jp. Matsuura 松浦).

Makotaay (Ch. Ma-chiu-t'a 馬久塔; Jp. Makuta 馬久答, Miyamae 宮前).

Tokar (Ch. Kuan-yin 觀音; Jp. Kannonzan 觀音山).

Takoliyaw (Ch. Kao-liao 高寮, Ta-k'ê-liao 大料寮).

Harawan (Ch. Hsia-lao-wan 下[月勞]灣; Jp. Ochiai 落合).

Angcoh (Ch. An-t'ung 安通, Hung-tso 紅座, Wêng-tso 甕作).

Talampo (Ch. Chu-t'ien 竹田, T'ou-jên-p'u 頭人埔; Jp. Takeda 竹田).

(iv) Jüngere Dörfer (mit Bevölkerung verschiedener Herkunft)

Tomay (Ch. Yen-liao 鹽寮; Jp. Enryôkô 鹽寮港).

Fanaw (Ch. Jui-liang 瑞良).

Kipoa (Ch. Ch'i-mo 啓模).

Lohok (Ch. Lü-fu 呂福).

Afih (Ch. Tung-fêng 東豐).

Cirakesay (Ch. Hsin-chuang 新莊).

Malingpo (Ch. Wan-ning 萬寧; Jp. Manninpo 万人埔).

Mali'owan (Ch. Hsüeh-t'ien 學田).

Cilamitay (Ch. Fêng-nan 豐南).

(2) Küsten-Ami (Ch. Hai-an-A-mei 海岸阿美; Jp. Kaigan-Ami 海岸アミ) bewohnen das Küstengebiet, von Fêng-pin-Hsiang, Hua-lien-Hsien 花蓮縣豐濱鄉 bis Ch'ang-pin-Hsiang und Ch'êng-kung-Chên, T'ai-tung-Hsien 台東縣長濱鄉・成功鎮 ausdehnend.

Paterongan (Ch. Hsin-shê 新社; Jp. Shinsha 新社).

Fakong (Ch. Fêng-pin 豐濱, Mao-kung 貓公; Jp. Toyohama 豐濱).

Kolit (Ch. Ku-lü 姑律; Jp. Koritsu 姑律).

Tingalaw (Ch. Ting-tsai-lou 丁仔漏, Ting-tsai-lao 叮仔老).

Haciliwan (Jp. 八里灣).

Makotaay (Ch. Ta-kang-k'ou 大港口, Pei-t'ou-hsi 北頭溪).

Cepo' (oder Dafdaf; Ch. Ching-p'u 靜浦, Na-na 納納; Jp. Shizuura 靜浦).

Polot (Ch. Ta-chien-shih 大尖石, Ts'ai-shan-p'u 蔡扇埔).

Tanhonhon (Ch. Ta-fêng-fêng 大峰峰).

Cikadaan (Ch. Chia-lu 加錄).

Koladot (Ch. Chang-yüan 樟原; Jp. Koaritsu, Kuraru 姑仔律, Kusahara 樟原).

Cifotingay (Ch. Shui-mu-ting 水母丁).

Tapowaray (oder Panarawan; Ch. Ta-chü-lai 大俱來).

Sadipongan (Ch. San-chien-wu 三間屋).

Makrahay (Ch. Chên-ping 真柄, Ma-chia-hai 馬稼海; Jp. Magara 真柄).

Siyapo (Ch. Ch'êng-tsai-p'u 城仔埔).

- Ciokangan** (Ch. Ch'ang-kuang 長光, Shih-k'eng 石坑).
- Kakacawan** (Ch. Ch'ang-pin 長濱; Jp. Kasôwan 加走灣, Nagahama 長濱).
- Sadita'an** (Ch. Shang-t'ien-tsu 上田組).
- Mornos** (Ch. Yung-fu 永福, Ta-sao-pieh 大掃別; Jp. Nakahama 中濱).
- Ta'man** (Ch. Hsiao-chu-hu 小竹湖).
- Pakara'ac** (Ch. Ta-chu-hu 大竹湖).
- Pasongan** (Ch. Pai-sang-an 白桑安, Pa-sang-an 八桑安, 八桑案).
- Kinanoka** (Jp. Kinaroka 僅那鹿角).
- Cidatayay** (Ch. Wu-shih-pi 烏石鼻).
- Ta'man** (Ch. Tan-man 膽曼; Jp. Tanman 胆曼).
- Carapongay** (Ch. Chieh-ch'iao 界橋).
- Saaniwan** (Ch. I-wan 宜灣, Sha-ju-wan 沙汝灣, Sha-li-wan 沙里灣; Jp. Ôhama 大濱).
- Tomiyac** (Ch. Chung-an 重安, Tu-wei 都威; Jp. Tomiatsu 都威).
- Alakomay** (Ch. A-na-kui-mei 阿那龜眉, A-kui-mei 阿龜眉; Jp. Arakumai アラクマイ).
- 'Aw'awan** (Ch. Shih-yü-san 石雨傘).
- Dadowacen** (Ch. Yü-shui-ch'iao 玉水橋).
- Foraracay** (Ch. Hsiao-kang 小港, Ch'êng-kuang-ao 成廣澳).
- Misalo** (Ch. Mei-shan 美山; Jp. Misaro 微沙鹿).
- Pisirian** (Ch. Pai-shou-lien 白守蓮; Jp. Peshiren ペシレン).
- Cirarokohay** (Ch. Chih-t'ien 芝田; Jp. Shirokohai 芝路古映).
- Cikemihay** (Jp. Chikumehai 施龜彌映).
- Madawdaw** (Ch. Ma-lao-lou 麻老漏; Jp. Shinkô 新港).
- Süd-Ami** (mit Süd-Dialekt)
- (1) Pei-nan-Ami** (Ch. 卑南阿美; Jp. Hinan-Ami 卑南アミ), **Ma-lan-Ami** (Ch. 馬蘭阿美; Jp. 馬蘭アミ) oder **T'ai-tung-Ami** (Ch. 台東阿美; Taitô-Ami 台東アミ) befinden sich in Ch'êng-kung-Chên, Tung-hê-Hsiang, Pei-nan-Hsiang und T'ai-tung-Shih, T'ai-tung-Hsien 台東縣成功鎮・東河鄉・卑南鄉・台東市.
- Cilikesay** (Ch. Ch'i-lin 麒麟).
- Pa'pian** (Ch. Pa-pien 八邊, Pa-pi-an 跋必安, Pa-pien 跋便; Jp. Papiyan パピヤン).
- Kahciday** (Ch. Chia-chih-lai 加只來; Jp. Kachirai カチライ, Shiohama 鹽濱).
- Kanalatip** (Ch. Chia-p'ing 嘉平, Ê-lü 莪菴).
- Paongongan** (Ch. Fêng-t'ien 豐田, Pa-wêng-wêng 叭翁翁).

Torik (Ch. Tu-li 都歷; Jp. Toreki 都歷).

Piyoho (Ch. Hsiao-ma 小馬, Hsiao-ma-wu-k'ü 小馬武窟; Jp. Byôho 苗圃, Kouma 小馬).

Fafokod (Ch. Tung-hê 東河, Ta-ma-wu-k'ü 大馬武窟).

Kaningafar (Ch. Lung-ch'ang 隆昌, Chia-li-mêng-chia 加里鯤鯢).

Pa'anifong (Ch. Hsing-ch'ang 興昌; Jp. Hachiri 八里, 八里屯, 八里芒).

'**Atol** (Ch. Tu-lan 都蘭, Tu-luan 都巒, 都巒).

Karoroan (Ch. Chia-lu-lan 加路蘭).

Kawasan (Ch. Yüan-tsai-shan 猿仔山).

Falangaw (Ch. Ma-lan 馬蘭).

Payapay (Ch. Pai-tsai-pai 擺仔擺; Jp. Kano 鹿野).

(2) **Hêng-ch'un-Ami** (Ch. 恒春阿美; Jp. Kôshun-Ami 恒春アミ) bewohnten ehemals die Region Hêng-ch'un.

Yami

(Ch. Ya-mei-Tsu 雅美族, Ta-wu-Tsu 達悟族; Jp. Yami-Zoku ヤミ族, Tao-Zoku タオ族)

bewohnt die Insel Lan-yü 蘭嶼 (Jp. Kôtôsho 紅頭嶼; früher Botel Tobago genannt), heute Lan-yü-Hsiang, T'ai-tung-Hsien 台東縣蘭嶼鄉.

Quellen: O/A: 777; UTSUSHIKAWA *et al.* 1935: 547-548; TSUCHIDA, CONSTANTINO, YAMADA & MORIGUCHI 1989: ii; NOBAYASHI 1996: 80.

Yayu (Ch. Ye-yu 椰油; Jp. Yayu-Sha ヤユ社).

Iratay (Ch. Yü-jên 漁人; Jp. Iratai-Sha イラタイ社).

Imurud (Ch. Hung-t'ou 紅頭; Jp. Imoruudo-Sha イモルウド社, Imoruudo-Sha イモルウド社).

Iranumilek (Ch. Tung-ch'ing 東清; Jp. Iranumiruku-Sha イラヌミルク社, Iranumiruku-Sha イラヌミルク社).

Ivalinu (Ch. Yeh-yin 野銀; Jp. Iwarinu-Sha イワリヌ社).

Iralalay (Ch. Lang-tao 朗島; Jp. Irararai-Sha イララライ社).

Das Dorf **Ivatas** (Jp. Iwatasu-Sha イワタス社), das noch 1935 festgestellt wurde, existiert nicht mehr.

Peipo = Sinisierte Völker(Ch. P'ing-p'u-Tsu 平埔族; Jp. Heiho-Zoku 平埔族)²

Quellen: MABUCHI [1953]1974-88a; TSUCHIDA 2001; LI P. J. 2001.

Basay (früher Ketangalan genannt; Ch. Pa-sai 巴賽; Jp. バサイ) mit**Trobiawan** (Jp. トルビアワン),**Linau** (Jp. リナウ) und**Qauqaut** (Ch. Hou-hou 猴猴; Jp. カウカウ).**Ketangalan** (früher Luilang, Ch. 雷朗, genannt; Ch. K'ai-ta-kê-lan 凱達格蘭; Jp. ケタガラン, ケタガナン).**Kulon** (Ch. Kui-lun 龜崙; Jp. クーロン).**Taokas** (Ch. Tao-k'a-ssu 道卡斯; Jp. タオカス).**Pazeh** (Ch. Pa-tsai 巴宰, Pa-tsê-hai 巴則海; Jp. パゼツヘ).**Papora** (Ch. Pa-pu-la 巴布拉, P'ai-p'u-la 拍瀑拉; Jp. パポラ, Vupuran ヴウプラン).**Babuza** (früher Favorlang(h); Ch. Mao-wu-ts'ê 貓霧揀, Pa-pu-sa 巴布薩; Jp. バブザ, Poavosâ ポアヴォサア).**Hoanya** (Ch. Hung-ya 洪雅; Jp. ホアニヤ) schließt**Arikun** (Ch. A-li-k'un 阿立昆; Jp. アリクン) und**Lloa** (Ch. Lo-ya 羅亞; Jp. ロッア) ein.**Thao** (Ch. Shao 邵; Jp. サオ, サウ).**Siraya** (oder Sideia, Sidaya, Sideis; Ch. Hsi-la-ya 西拉雅; Jp. シラヤ, Siraiya シライヤ) mit**Makatao** (Ch. Ma-k'a-tao 馬卡道; Jp. マカタオ, Ta'wo タッヲ) und**Taivoan** (früher Tevorang; Ch. Ssu-shê-shou-fan 四社熟蕃; Jp. タイボアン).**Kavalan** (Ch. Kê-ma-lan 噶瑪蘭; Jp. カバラン, クヴァラン, カヴァラン).² Zu den Dorfnamen der Peipo wird auf CHANG Yao-chi (1951, 1979-80) verwiesen.

Anhang 2: Typen der Mythen und Märchen austronesischer Völker Taiwans

Das Folgende ist das Typenverzeichnis der Überlieferungen, die bei den austronesischen Ethnien Taiwans am häufigsten vorkommen. Die wichtigsten Quellen sind die beiden 8-bändigen Forschungsberichte von KOJIMA *u.a.* (1915–22) und von SAYAMA (1913–21) sowie die Mythensammlung von OGAWA und ASAI (O/A) (1935). Alle Überlieferungen, die sich in diesen drei Werken befinden, sind hier im vorliegenden Verzeichnis berücksichtigt. In der anderen, wichtigen Mythensammlung *Seiban Densetsushû* von SAYAMA und ÔNISHI (S/O) (1923) findet man eine wertvolle Zusammenstellung und Einordnung von Mythen und Märchen, die hauptsächlich aus den Berichten SAYAMAs (1913–21) stammen. In diesem Sinne stellt das Buch von SAYAMA und ÔNISHI (1923) eine sekundäre Quelle dar. Außer diesen wichtigsten und reichsten Quellen wurden die Berichte berücksichtigt, die aus der Vorkriegszeit stammen. Zwar liegen einige wertvolle Mythensammlungen vor, die erst nach dem zweiten Weltkrieg gesammelt worden waren (wie z. B. TUNG 1964; LI P. J. 1975b; QUACK *†*Hrsg. 1981), aber in Anbetracht der raschen Akkulturationsprozesse, denen die Ureinwohnerkulturen Taiwans besonders seit dem Krieg unterworfen sind, entschied ich mich dafür, von solchen Materialien hier ganz abzusehen. Dafür sprechen auch die Erfahrungen, die ich bei der Abfassung meiner Magisterarbeit (YAMADA 1997a) gesammelt hatte: allein die Materialien aus der Vorkriegszeit genügen schon, um ein Bild der Verbreitung von Überlieferungstypen zu gewinnen.

Zum Vorbild dieses Verzeichnisses nahm ich mir Wolfram EBERHARDs *Typen chinesischer Volksmärchen* (1937) und Hans FISCHERs *Geister und Menschen* (1994). In der tabellarischen Darstellungen des letzteren sehe ich einen Vorteil, daß die Reihenfolge der Handlungen in den einzelnen Erzählungen deutlich wird. Deswegen habe ich diese Methode hier aufgegriffen. Als Vergleichsmaterialien wurden die entsprechenden Überlieferungstypen bzw. -motive für China (EBERHARD 1937), Japan (INADA 1988; INADA *†*Hrsg. 1993), Korea (CHOI 1979) und die ganze Welt (AARNE & THOMPSON 1961; THOMPSON 1955–58) angegeben. Auf weitere Typen- und Motivenverzeichnisse für die Regionen, die für Vergleiche mit den taiwanesischen Erzählungen interessant sind, die aber hier z. T. wegen Unzugänglichkeit außer Betracht bleiben, sei nur verwiesen: für China (TING 1978, 1983, 1986; EBERHARD 1999), Japan (YANAGITA *†*Hrsg. 1948; SEKI 1966, 1978–79; IKEDA 1971; ARAKI *u. a.* 1990), Korea (CHOI 1976), Ryûkyû (Okinawa) (INADA & OZAWA *†*Hrsg. 1983), Ozeanien (KIRTLEY 1980), Australien (WATERMAN 1987), Indien (THOMPSON & BALYS 1958), Mongolei (LÓRINCZ 1979), Türkei (EBERHARD & BORATAV 1953) und die Ainu (INADA & OZAWA *†*Hrsg. 1989). Die folgenden Werke sind an sich keine solchen Verzeichnisse, dienen aber zu diesem Zweck, weswegen einige Entsprechungen im vorliegenden Verzeichnis angegeben werden: für Taiwan (HO 1971; EGLI 1989), Philippinen (EUGENIO 1993), Ozeanien (LESSA 1961) und Nordamerika (THOMPSON 1929).

KOSMOGONIE: URSPRUNG DER WELTORDNUNG

1. Trennung von Himmel und Erde

A. Der Himmel und die Erde liegen dicht aufeinander.

B. Eine Stampferin hebt den Himmel mit dem Stampfer. — B₁ die Gottheit Hamo, ohne Stampfer; B₂ mit Rauch; B₃ treibt den Himmel mit dem heißen Wasser hinauf; B₄ ein Vogel, mit einem Schrei; B₅ ein Riese, ohne Stampfer.

Ts-Pr	A	B ₁	Tápang ⁴ - Tápang ⁴ . SAYAMA IV: 97f.; cf. S/O: 34f.; YAMADA 1997a: 359.
Ts-Kn	A	B ₄	Tangánua. O/A: 738.
Rk	A		Tarumak. SAYAMA V: 292.
Pw	A	B	Ai-liao-hsi - Talavacal. KOJIMA V: 158; cf. YAMADA 1997a: 366.
Pw	A	B	Ai-liao-hsi - Masilidj. SAYAMA V: 307; cf. S/O: 35; YAMADA 1997a: 366f.
Pw	A	B ₃	Ai-liao-hsi - Masilidj. SAYAMA V: 311; cf. YAMADA 1997a: 367.
Pw	A	B	Ai-liao-hsi - Ka-Paiwan-an. O/A: 274; cf. YAMADA 1997a: 367f.
Pw	A	B	Ai-liao-hsi - Ka-Paiwan-an. KOJIMA V: 167; cf. YAMADA 1997a: 368.
Pw	A	B	Pultri - Kaviangan. KOJIMA V: 167; cf. YAMADA 1997a: 368.
Pw	A	B	Pultri - Kuraluc. KOJIMA V: 162; cf. YAMADA 1997a: 368.
Pw	A	B ₃	Lai-shê-hsi u. Cekadan - Tjala'avus. SAYAMA V: 323; cf. S/O: 35; YAMADA 1997a: 368.
Pw	A	B ₂	Lai-shê-hsi u. Cekadan - Kulakau. KOJIMA V: 167; cf. YAMADA 1997a: 369.
Pw	A	B	Suvung - Ka-Suvung-an. SAYAMA V: 328; cf. S/O: 512; YAMADA 1997a: 369.
Pw	A	B	Ober-Hêng-ch'ün - 'Acedas. SAYAMA V: 329; cf. S/O: 512; YAMADA 1997a: 369.
Pw	A	B	Nieder-Hêng-ch'ün - Tjua-Qacilay. O/A: 164-166; cf. YAMADA 1997a: 370.
Pw	A	B	Nieder-Hêng-ch'ün - Mu-tan-lu. SAYAMA V: 332; cf. YAMADA 1997a: 370f.
Pw	A	B	Nieder-Hêng-ch'ün - Sinivaudjan. KOJIMA V: 167; cf. YAMADA 1997a: 370.
Py	A	B	Katipul. SAYAMA V: 274f.; cf. YAMADA 1997a: 381.
Py	A	B	Katipul. QUACK (Hrsg.) 1981: 92-95; cf. YAMADA 1997a: 382-385.

Ym A B5 Imurud. O/A: 776f.; cf. YAMADA 1997a: 390.

Vgl. Nr. 2 »Sonnenschütze«, 36 »Goldenes Zeitalter«, 94 »König der Vögel«.
China: EBERHARD m 56 »Trennung von Himmel und Erde«. — Weltweit: THOMPSON A625.2. »Raising of the sky«.
FROBENIUS 1898: 358–363, 1933: 153–167; DIXON 1916b: 35f.; THOMPSON 1929: 280; FISCHER, H. T. 1929, 1932; FRANZ 1932: 40–51; KÜHN 1935: 29–35, 76–80, 124f., 141f.; STAUDACHER 1942; NUMAZAWA 1946: 349–401, [1952]1971, [1953]1984; BAUMANN [1955]1986; 254–267; ROOTH 1957: 500–502; ÔBAYASHI [1961]1990: 142–150, 1972: 374–383, 1990a; 1998: 75–94; LAUBSCHER 1971: 180–183, 190–192; HO 1971: 48–56, 228–238; EGLI 1989: 310–324; YAMADA 1997a: 24–25.

2. Sonnenschütze

A. Es gibt zwei Sonnen und es ist zu heiß. — A1 zwei Sonnen und zwei Monde; A2 mehrere Sonnen; A3 keine Nächte sondern nur Tage.; A4 das Mondlicht ist zu stark; A5 da der Himmel und die Erde zu nah sind, ist es zu heiß; A6 nur Mond.

B. Wegen der Hitze sterben Kinder. — B1 Kinder verwandeln sich in Eidechsen.

C. Mehrere Schützen gehen zum Ort, wo die Sonne aufgeht. — C1 ein Schütze, der Vorfahr des »Sonne«-Klans (Ss. Tanohira); C2 ein Schütze aus der Häuptlingsfamilie; C3 ein Vogel als Schütze; C4 ein Schütze.

D. Auf dem Weg pflanzt man Früchte.

E. Man schützt sich durch Gegenstände vor der Hitze. — E1 benutzt ein Sicherheitsseil.

F. Nach dem Abschuß der Sonne(n) tritt eine Finsternis auf. — F1 in der Finsternis stößt man mit einem Muntjak zusammen, aus dessen Stirn, auf der heute Locken sind, entsteht die Sonne.

G. Die angeschossene Sonne wird zum Mond. — G1 die Hälfte der angeschossenen Sonne wird zum Mond; G2 der Mond kommt aus dem Innern der angeschossenen Sonne heraus; G3 es bleiben nur eine Sonne und ein Mond; G4 das Mondlicht wird schwächer.

At-Pr A C D G KOJIMA I: 32, 45; cf. YAMADA 1997a: 313f.

At-Pr A C D G MORI 1917: 253–256; cf. YAMADA 1997a: 314f.

At-Pr A C D G Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 334f; cf. YAMADA 1997a: 316f.

At-Pr A C4 D (G) Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 343f.; cf. YAMADA 1997a: 317f.

At-Pr	A3	C		Gr	Mrquang - Libu', Batul. SAYAMA I: 313; cf. S/O: 499; YAMADA 1997a: 318.
At-Pr	A3	C		Gr	Mrquang - Libu', Batul. SAYAMA I: 316; cf. YAMADA 1997a: 318.
At-Pr	A3	C	D	G2	Gogan - Telik. SAYAMA I: 306; cf. S/O: 498; YAMADA 1997a: 318f.
At-Pr	A3	C	D	Gr	Kinaziy-Gruppe. SAYAMA II: 179; cf. S/O: 498; YAMADA 1997a: 319.
At-Pr	A6	C	D		Msbturnux - Kziay. SAYAMA I: 299; cf. S/O: 518-520; YAMADA 1997a: 320f.
At-Pr	A3	C	D	(G1)	Msbturnux - Kziay. SCHEERER 1932: 191f.; cf. YAMADA 1997a: 322f.
At-Pr	A3	C	D	Gr	Msbturnux - Siki'. O/A: 41f.; cf. YAMADA 1997a: 321f.
At-Pr		C	D	Gr	Skaru'-Gruppe. SAYAMA II: 48, 169f.; cf. YAMADA 1997a: 321.
At-Pr	A3	C4		Gr	Mstranan-Gruppe. INÓ 1898c: 56.
At-Pr		C	D		Mstranan-Gruppe. SAYAMA II: 177f.; cf. YAMADA 1997a: 323.
At-Pr	A	C	D	G	Slamaw-Gruppe. SAYAMA I: 346; cf. S/O: 495; YAMADA 1997a: 323f.
At-Pr	A	C	D		Bb'ala-Gruppe. SAYAMA I: 351; cf. S/O: 492-495; YAMADA 1997a: 325f.
At-Pr	A	C	D	G	Klesan - Ngungu'. SAYAMA I: 356f.; cf. S/O: 495; YAMADA 1997a: 326.
At-Pr	A	C	D	G	Mnibu' - Skikun. SAYAMA I: 359; cf. S/O: 495; YAMADA 1997a: 328.
At-Pr	A	C	D	(G)	Pligwan-Gruppe. SAYAMA I: 346; cf. S/O: 498f.; YAMADA 1997a: 328.
At-Pr	A3	C	D	Gr	Nan-shih - Pasing. SAYAMA I: 330; cf. S/O: 499; YAMADA 1997a: 329.
At-Pr	A	(C4)		G	Mpaynox - Buanan. SAYAMA I: 319; cf. S/O: 492-495; YAMADA 1997a: 328f.
At-Pr	A3	C	D	Gr	Mpaynox - Sbay. SAYAMA I: 327f.; cf. S/O: 495-498; YAMADA 1997a: 329f.
At-Pr	A3	C		F	Rirah-Gruppe. SAYAMA II: 11; cf. S/O: 68f.; YAMADA 1997a: 330.
At-Pr	A	C		F	Lu-ch'ang-Gruppe. SAYAMA II: 172; cf. S/O: 495; YAMADA 1997a: 331.
At-Pr	A3	C4	D	(G1)	Klapai-Gruppe. SAYAMA II: 161f.; cf. S/O: 498; YAMADA 1997a: 321.
At-Pr	A3	C		Gr	Klapai - Pasquaran. SAYAMA II: 167; cf. S/O: 499; YAMADA 1997a: 331.
At-Sd	A1	C	D	G3	Wu-shê-U-Gruppe. O/A: 577; cf. YAMADA 1997a: 331f.
At-Sd	A1	C	D	G3	Wu-shê-U-Gruppe. SAYAMA III,1: 80; cf. S/O: 501f.; YAMADA 1997a: 332.
At-Sd	A1	C	D	G3	Mu-kua-U-Gruppe. SAYAMA III,2: 119; cf. S/O: 501f.; YAMADA 1997a: 333.
At-Sd	A	C	D		Truku-U-Gruppe. SAYAMA III,1: 85; S/O: 499f.; YAMADA 1997a: 332f.
At-Sd	A	C	D		Nei-t'ai-lu-kê-U-Gruppe. SAYAMA III,2: 102f.; cf. S/O: 500; YAMADA 1997a: 334.

At-Sd	A		D	C	G	Nei-t'ai-lu-kê-U.gr. SAYAMA III,2: 106f.; cf. S/O: 500f.; YAMADA 1997a: 334f.
At-Sd	A		D	C	(G)	Nei-t'ai-lu-kê-U.gruppe - Ibih. O/A: 566-568; cf. YAMADA 1997a: 333f.
At-Sd	A		D	C	G	Btulan-U.gruppe. SAYAMA III,2: 115f.; cf. S/O: 501; YAMADA 1997a: 335.
Ss	A		D	C1	G	KOJIMA III: 7f.; cf. YAMADA 1997a: 338.
Ss	A	(E)	D	C4	(G)	Nord-Ss - Say-Ähör. SAYAMA V: 392; cf. S/O: 512f.; YAMADA 1997a: 339.
Ss	A	(E)		C1		Süd-Ss - Garawan. SAYAMA V: 400; cf. S/O: 513; YAMADA 1997a: 339.
Ss					F	Süd-Ss - Garawan. SAYAMA V: 409; cf. YAMADA 1997a: 339.
Bn	A	E		C	G	MORI 1914d: 29f.
Bn	A	B	D	C		Takitodo - Hilav, Manglavan. SAYAMA VI: 246; cf. S/O: 507; YAMADA: 353f.
Bn	A	B		C4	G	Takitodo - Qatu. SAYAMA VI: 249f.; cf. S/O: 507f.; YAMADA 1997a: 354.
Bn	A	B		C4	G	Takitodo - Vaqlas. SAYAMA VI: 246; cf. YAMADA 1997a: 353.
Bn	A	B		C4	G	Takibakha - Tamazuan. SAYAMA VI: 206; cf. YAMADA 1997a: 352.
Bn	A	B	D	C	G	Takibakha - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 208; cf. S/O: 507; YAMADA: 352f.
Bn	A	B	D	C	G	Takbanuaz - Katungulan. O/A: 593-595; cf. YAMADA 1997a: 347f.
Bn	A			C4	G	Takbanuaz - Katungulan. SAYAMA VI: 198f.; cf. S/O: 502-504; YAMADA: 348.
Bn					F1	Takbanuaz - Katungulan. SAYAMA VI: 201; cf. S/O: 456f.
Bn	A	B	D	C	G	Taktivatan - Asang-Daingaz. O/A: 607-616; cf. YAMADA 1997a: 349-351.
Bn		B1	D	C4	E	Taktivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 15f.; cf. S/O: 94-97; YAMADA: 351f.
Bn	A				G	Taktivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 223; cf. YAMADA 1997a: 352.
Bn	A	B1	D	C4	F1	Isbukun - Ivahu. O/A: 653-656; cf. YAMADA 1997a: 354f.
Bn	A	B1	D	C4	G	Isbukun - Tumpu. SAYAMA VI: 229f.; cf. S/O: 504-507; YAMADA 1997a: 355f.
Bn	A			C4	G	Takopulan. KOJIMA IV: 18f.; cf. YAMADA 1997a: 356f.
Ts-Pr	A					Dúhtu - Namahavána. SAYAMA IV: 121; cf. YAMADA 1997a: 358.
Ts-Pr	A4,5	B		C4	G4	Tfúea - Pungúu. SAYAMA IV: 6f.; cf. S/O: 515f.; YAMADA 1997a: 358f.
Ts-Pr	A4,5			C3	G4	Tfúea - Pungúu. SAYAMA IV: 119; cf. S/O: 518; YAMADA 1997a: 359.
Ts-Pr	A4,5	(E)		C4	G4	TápangꞄ - TápangꞄ. SAYAMA IV: 97f.; cf. S/O: 34f.; YAMADA 1997a: 359.
Ts-Pr	A,A5			C3	G	TápangꞄ - TápangꞄ. NEVSKII [1935]1993: 163-165; cf. YAMADA 1997a: 361.

Ts-Kn A	C4		F	G	SAYAMA IV: 198–200; cf. S/O: 508–511; YAMADA 1997a: 362f.
Ts-Kn A	C	E1	F		Nangisaru. O/A: 729–731; cf. YAMADA 1997a: 361f.
Ts-Sr	C	E1	F		Paiciána. O/A: 705f.; cf. YAMADA 1997a: 363f.
Ts-Sr A4	C	E1	F		Paiciána. SAYAMA IV: 169f.; cf. S/O: 517f.; YAMADA 1997a: 364.
Rk (A)	(C)				Hsia-san-shê - Tuldeka. O/A: 372–374; cf. YAMADA 1997a: 371f.
Rk A	C2			G	Hsia-san-shê - Tuldeka. KOJIMA V: 166; cf. YAMADA 1997a: 372.
Rk A	C	D			Hsia-san-shê - Kungadavan. O/A: 380; cf. YAMADA 1997a: 372.
Rk A	C				Hsia-san-shê - 'Upunuhu. O/A: 390f.; cf. YAMADA 1997a: 372f.
Rk A	C2			G	Rk-Propet - Dadele. KOJIMA V: 166; cf. YAMADA 1997a: 373.
Rk A	C2			G	Rk-Propet - Kucapungan. KOJIMA V: 166f.; cf. YAMADA 1997a: 373.
Rk A	(G)			(G)	Rk-Propet - 'Adiri. KOJIMA V: 166; cf. YAMADA 1997a: 375.
Rk A	C4			G	Tarumak. SAYAMA V: 19–24; cf. S/O: 144–157; YAMADA 1997a: 376–378.
Pw A	C			G	Ravar-Gruppe. KOJIMA V: 167; cf. YAMADA 1997a: 366.
Pw A	C				Ravar - Parirayan. SAYAMA V: 351; cf. S/O: 511f.; YAMADA 1997a: 366.
Pw A	C4			G	Ai-liao-hsi - Makazayazaya. SAYAMA V: 312; cf. S/O: 512; YAMADA 1997a: 367.
Pw A				G	Ober-Hêng-ch'un. KOJIMA V: 167; cf. YAMADA 1997a: 369.
Pw A				G	Nieder-Hêng-ch'un - Mu-tan-lu. SAYAMA V: 332–333; cf. YAMADA 1997a: 371.
Py A2	C4			G3	DAVIDSON 1903: 578; cf. KATAOKA 1921: 761; YAMADA 1997a: 380f.
Ym A5	B				Imurud. O/A: 776f.; cf. YAMADA 1997a: 390.
Pp A5	C4	D	E	F	Pazeh. INÔ 1907–08 III: 299f.; cf. S/O: 513–515; YAMADA 1997a: 312f.

Vgl. Nr. 1 »Trennung von Himmel und Erde«, 94 »König der Vögel«.

China: EBERHARD m 67 »Die 10 Sonnen«, m 163 »Ch'ang-o«. — Japan: INADA Nr. 508 »Mogura to taiyô« (Der Maulwurf und die Sonne). — Weltweit: THOMPSON F961.1.3. »Several suns in sky«.

ERKES 1926; KÜHN 1936; MÄNCHEN-HELFFEN 1937; OKA [1935]1994; EBERHARD 1942b: 60–67, 1968: 80–87; LIN H. 1962; DE BEAUCLAIR [1962]1986; BUCHER 1963; HO 1971: 33–48, 210–228; ARAKI 1973; OGIHARA [1977–78]1996; KANEKO [1986–87]1994: 332–335; MOMOTA 1988; EGLI 1989: 303–310; ZHENG 1992; YAMADA 1997a, 1998a; RIFTIN 1998: 119–154.

3. Der Mondbaum

A. Im Mond ist ein Baum, auf dem zwei Affen leben.

B. Salmudj versucht vergebens den Baum zu fällen, der immer wieder nachwächst.

Pw A B Nieder-Héng-ch'ün - Kuskus. SAYAMA V: 335; cf. S/O: 355.

Vgl. Nr. 4 »Der nicht zu fällende Baum«.

China: EBERHARD m 23: »Der Mann im Mond«. — Japan: INADA Nr. 505 »Tsuki no usagi (Hase im Mond)«. — Weltweit: THOMPSON A751 »Man in the moon«.

THOMPSON 1929: 291; EBERHARD 1942b: 68–74, 1968: 87–92.

4. Der nicht zu fällende Baum

A. Es gibt einen Baum, den man vergeblich zu fällen versucht. — A1 zwei Brüder jäten ein Stück Feld, das aber über Nacht von jemand wieder mit Unkraut bepflanzt wird; A2 ein Mann baut Pfeiler auf, die aber über Nacht von einer Schildkröte wieder abgebaut wird.

B. Es zeigt sich, daß ein alter Mann in dem Baum war, nachdem er gefällt wurde. — B1 Frauen; B2 ein Baumgeist.

Bn A B Takibakha - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 14f.; cf. S/O: 92–94.

Ts-Pr A B2 Tfúea - Pungúu. Sayama IV: 114f.

Rk A1 Rk-Propser - Tamalakau. SAYAMA V: 356f.; cf. S/O: 633f.

Pw (B1) Suvung - Ka-Suvung-an. SAYAMA V: 328; cf. S/O: 377.

Pw A2 Nieder-Héng-ch'ün - Kuskus. SAYAMA V: 342f.; cf. S/O: 490f.

Pp A Thao. SAYAMA VI: 195f.

Vgl. Nr. 3 »Der Mondbaum«.

Japan: INADA Nr. 595 »Taiboku no himitsu (Das Geheimnis des großen Baumes)«. — Weltweit: THOMPSON DI60.2 »Felled tree raises itself again«.

5. Mädchen im Mond

A. Ein stiefmütterlich behandeltes Mädchen geht in den Mond. — A1 ein getötetes Mädchen; A2 ein Junge.
B. Man sieht im Mond das Mädchen und ihren Korb.

Am A1 B INÓ 1907-09 VI: 260.

Am A B Nan-shih-Ami. SAYAMA VII: 280f.; cf. S/O: 352f.

Pp A2 (B) Kavalan. INÓ 1907-09 VI: 260.

Vgl. ISHIDA 1956.

6. Entstehung des Regenbogens

A. Eine Frau stiehlt Kleidung. Aus Schuldgefühl werden sie und ihr Mann zum Regenbogen. — A1 Ein Mädchen stiehlt bunte Fäden.
B. Man darf nicht mit dem Finger auf den Regenbogen zeigen.

Ss B KOJIMA III: 44.

Bn B MORI 1914d: 30.

Bn A B Takivatan - Asang-Daingaz. O/A: 618.

Bn A1 B Takivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 226; cf. S/O: 337.

Bn B Isbukun - Ivahu. O/A: 663.

Vgl. FURUNO & MABUCHI 1938; HOOYKAAS 1956; FURUNO 1972: 66-79; ÔBAYASHI 1999a.

7. Sintflut I: Entstehung der geomorphologischen Landschaft

- A. Die Menschen entfliehen der Flut auf einen hohen Berg.
 B. Sie bringen Menschenopfer, worauf die Flut aufhört. — B1 Opfer sind die Inzest begehenden Geschwister; B2 schöne Frau als Opfer.
 C. Flut machte Berge und Täler. — C1 ein Aal machte sie.

At-Pr		C	Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 338f.
At-Pr	A	C	Gogan - Btnokan, Telik. SAYAMA I: 311.
At-Pr	A	B2	Gogan - Iheng, Pisan. SAYAMA I: 311f.; cf. S/O: 326f.
At-Pr	A	(B2)	Msbtrunux - Kziay. SCHEERER 1932: 187-191.
At-Pr	A	(C1)	Msbtrunux - Siki'. O/A: 44-46.
At-Pr	A	C	Mstranan-Gruppe. SAYAMA II: 178.
At-Pr	A	B2	Bb'ala-Gruppe. SAYAMA I: 350; cf. S/O: 326f.
At-Pr	A	B2	Klesan - Ngungu'. SAYAMA I: 358; cf. S/O: 326f.
At-Pr	A	B2	Mnibu' - Skikun. SAYAMA I: 358f.; cf. S/O: 58f.
At-Pr	A	C	Mnibu' - Bombong. SAYAMA I: 29f.; cf. S/O: 58f.
At-Pr	A	(B)	Pligwan-Gruppe. SAYAMA I: 348f.; cf. S/O: 327.
At-Pr	A		Nan-shih - Pasing. SAYAMA I: 332.
At-Pr	A	B1	Mpaynox - Mrowon. SAYAMA I: 21; cf. S/O: 48f.
At-Pr	A	B2	Mpaynox - Buanan. SAYAMA I: 323.
At-Pr	A	B1	Mpaynox - Sbay. SAYAMA I: 326; cf. S/O: 48f.
At-Pr	A	B1	Mpaynox- und Ma'ao-Gruppe. MORI 1917: 253f.
At-Pr	A	C	Ma'ao-Gruppe. KOJIMA I: 26f., 30f.
At-Pr	A	C	Rirah-Gruppe. SAYAMA II: 172; cf. S/O: 326f.
At-Pr	A		Rirah-Gruppe. SAYAMA II: 173; cf. S/O: 326f.
At-Pr	A	B2	Lu-ch'ang-Gruppe. SAYAMA II: 10; cf. S/O: 66f.
At-Pr	A	B	Klapai - Mtakunan. O/A: 76f.
At-Pr	A	C1	Klapai - Pasquaran. SAYAMA II: 166f.; cf. S/O: 64.

At-Sd	A	B	Wu-shê-U-gruppe. SAYAMA III,1: 81.
At-Sd		B ₂	Truku-U-gruppe, T'ai-lu-kê. MORI 1917: 252f.
At-Sd	A	B ₂	Wai-t'ai-lu-kê-U-gruppe. SAYAMA III,2: 109; cf. S/O: 704f.
At-Sd	A	B ₂	Btulan-U-gruppe. SAYAMA III,2: 115; cf. S/O: 328.
Rk	(A)	B	Hsia-san-shê - Tuldeka. O/A: 370-372.
Pw		C	Ai-liao-hsi - Masilidj. SAYAMA V: 310; cf. S/O: 333.

Vgl. Nr. 8 »Sintflut 2: Geschwisterehe«, 9 »Sintflut 3: Kampf eines Aals gegen eine Krabbe, Feuerdiebstahl«.

Korea: CHOI Nr. 220 »The story of the flood«. — Weltweit: THOMPSON A1010. »Deluge«.

ANDREE 1891; WINTERNITZ 1901; DÄHNHARDT 1907-12 I: 257-294; GERLAND 1912; FRAZER 1918 III; RIEM 1925; THOMPSON 1929: 286f.; KÜHN 1935: 20-29, 93-111, 114-122, 144-148; PORÉE-MASPERO 1962-69 III: 821-851; LAUBSCHER 1971: 192-197; MURAKAMI J. 1975; ÔBAYASHI 1975a: 100-111; KANEKO [1986-87]1994: 269-273; DUNDES (ed.) 1988.

8. Sintflut 2: Geschwisterehe

A. Flut wegen einer Meerestottheit. — A₁ eines Aals; A₂ aus unbekannter Ursache.

B. Der Flut entfliehen ein Bruder und eine Schwester. — B₁ in einer Art Wasserfahrzeug; B₂ ein Junge und ein Mädchen; B₃ nur ein Mann entflieht der Katastrophe.

C. Sie gründen Geschwisterehe und bevölkern die Welt. — C₁ der gerettete Mann schöpft Menschen aus zerhackten Körperstücken.

D. Die ersten Generationen sind körperlich unnormal gestaltet. Danach kommt normaler Nachwuchs.

At-Sd	A ₂	B ₂	Nei-t'ai-lu-kê - Ibih. O/A: 565-567.
Ss	A ₂	(B ₁)	INÔ 1907-09 II: 220.
Ss	A	B ₃	KOJIMA III: 7.
Ss	A ₂	B ₁	Nord-Ss - Say-Ähör. SAYAMA V: 362; cf. S/O: 179f.
Ss	A ₂	B ₃	Süd-Ss - Garawan. SAYAMA V: 363; cf. S/O: 21f.
Ss		(C ₁)	Süd-Ss - Garawan. SAYAMA V: 407.

Ss	A2	B3	(Cr)	Süd-Ss - Pangasan. SAYAMA V: 363; cf. S/O: 22f.
Ss			Cr	Süd-Ss - Kalihabasen. SAYAMA V: 363; cf. S/O: 180.
Pw			C	Chia-tsou-shan-hsi - Masisi. KOJIMA V: 179f.
Pw	A2	B	C	Pultri - Kaviangan. KOJIMA V: 170.
Pw			C	Lai-shê-hsi u. Cekadan - Tjaka'avus, Kulakau. KOJIMA V: 180.
Pw			C	Lai-shê-hsi u. Cekadan - Larekrek. SAYAMA V: 32; cf. S/O: 166f.
Pw	A2	B	C	Ober-Hêng-ch'un - Tja'uvu'uvul. INÔ 1910d: 307.
Pw	A2	B	C	Ober-Hêng-ch'un - Tja'uvu'uvul. O/A: 194-196.
Pw	A2	B	C	Ober-Hêng-ch'un - Tja'uvu'uvul. KOJIMA V: 170.
Pw			C	Ober-Hêng-ch'un - 'Acedas. SAYAMA V: 33.
Pw	A2	B	C	Nieder-Hêng-ch'un - Tjua-Qacilay. KOJIMA V: 214.
Pw	A2	B	C	Nieder-Hêng-ch'un - Tjua-Qacilay. KOJIMA V: 171.
Pw	A2	B	C	Nieder-Hêng-ch'un - Kuskus. KOJIMA V: 171f.
Pw			(C)	Nieder-Hêng-ch'un - Kuskus. KOJIMA V: 214.
Pw	A2	B	C	Nieder-Hêng-ch'un - Cinaqi. KOJIMA V: 171.
Pw	A2	B	C	Nieder-Hêng-ch'un - Sinivaudjan. KOJIMA V: 170f., 172.
Pw	A2	B	C	Ost-Pw - Patjaval. O/A: 245-248.
Am	A	B1	C	Nan-Shih-Ami. KOJIMA II: 9f.
Am	A2	B1	C	Nan-shih - Sakor. SAYAMA VIII,1: 4.
Am	A2	B1	C	Nan-shih - Cikasoan. SAYAMA VII: 233f.; cf. S/O: 208f.
Am	A2	B1	(C)	Nan-shih - Pokpok, Lidaw. SAYAMA VIII,1: 2f.; cf. S/O: 213.
Am	A2	B1	C	Hsiu-ku-luan-Ami. KOJIMA II: 12.
Am	A	B1	C	Hsiu-ku-luan - Fata'an. KOJIMA II: 10f.
Am	A2	B1	C	Hsiu-ku-luan - Fata'an. SAYAMA VII: 178; cf. S/O: 17f.
Am	A	B1	C	Hsiu-ku-luan - Tafalong. KOJIMA II: 11.
Am	A	B	C,(Cr) D	Hsiu-ku-luan - Tafalong. SAYAMA VII: 113-115; cf. S/O: 10-14.
Am	A2	B1	C	Hsiu-ku-luan - Kiwit. KOJIMA II: 11.

Am	A1	B1	C	Hsiu-ku-luan - Kiwit. O/A: 441-447.
Am	A	B1	C	Hsiu-ku-luan - Kiwit. SAYAMA VII: 1-3; cf. S/O: 1-7, 250f., 333f.
Am	A	B1	C	Hsiu-ku-luan - Kiwit. SAYAMA VII: 23f.
Am	A2	B1	C	Hsiu-ku-luan - Makotaay. SAYAMA VII: 106f.
Am	A2	B1	C	Pei-nan - Falangaw. SAYAMA VIII,2: 1f.; cf. S/O: 217-221.
Pp	A2	B	C1	Pazeh. INÓ 1907-09 II: 219.

Vgl. Nr. 7 »Sintflut 1: Entstehung der geomorphologischen Landschaft«, 9 »Sintflut 3: Kampf eines Aals gegen eine Krabbe, Feuertiefstahl«, 38 »Ursprung des Inzesttabus 1: Geschwistermotiv«.

China: EBERHARD m 48 »Geschwisterehe der ersten Menschen«, m 49 »Die Geburt aus einem Fleischkloss«. — Japan: INADA Nr. 4 »Keimai fūfu (Geschwisterpaar)«. — Korea: CHOI Nr. 725,1 »The marriage of a brother and his sister«. — Weltweit: THOMPSON T50.3. »Missshapen child from brother-sister incest«.

DÄHNHARDT 1907-12 III: 93-113; DIXON 1916b: 178-182; RUMPF 1929-30; WEN [1948]1989: 87-109; WALK 1949; LI H. 1955a; ITÔ S. 1970, 1972; HO 1971: 81-87, 267-280; MISHINA 1971: 382-408; ÔBAYASHI 1972: 360-368; CORLIN 1994; RIFTIN 1998: 105-107.

9. Sintflut 3: Kampf eines Aals gegen eine Krabbe, Feuertiefstahl

- A. Ein Riesenaal staut einen Fluß auf und verursacht eine Flut. — A1 eine Riesenschlange; A2 ein Hummer; A3 die Ursache der Flut ist unbekannt.
- B. Leute gehen auf den höchsten Berg der Gegend.
- C. Wegen der Flut geht das Feuer verloren.
- D. Verschiedene Tiere versuchen vergebens, aus einem anderen Berg das Feuer herbeizuholen. — D1 ein Frosch bzw. eine Kröte und Vögel; D2 Vögel; D3 eine Ziege; D4 ein Muntjak.
- E. Das erfolgreiche Tier wird belohnt. — E1 die Vögel, erfolgreiche auch, dürfen nicht getötet bzw. gegessen werden; E2 der Vogel darf in Feldern Getreide essen; E3 der Muntjak wird streichelt und so bekommt ein glänzendes Fell und/oder wird kleiner; E4 der Sika-Hirsch, wie E3; E5 Ziege war erfolgreich.
- F. Eine Krabbe schneidet den Körper des Flutverursachers in Stücke. Die Flut geht zu Ende. — F1 ein Wildschwein beißt ihn tot.
- G. Verschiedene Tiere arbeiten zusammen, um die geomorphologischen Landschaft zu schaffen. Nur Falke bzw. Adler arbeitet nicht. Daher darf der

Vogel kein Flußwasser trinken. — Gr Kot von Regenwürmern wurden zur fruchtbaren Erde.

At-Pr		D2	E1	Rirah-Gruppe. SAYAMA II: 172f.; cf. S/O: 260.
Ss		D2	(E1)	INÓ 1907f: 38.
Bn	A1	B	F	MORI 1914d: 31.
Bn	A3	D1	E1	MORI 1914d: 31.
Bn	A3	B		Takitodo - Qultavan-U.gr. SAYAMA VI: 238; cf. S/O: 328.
Bn	A3	B	(F)	Takitodo - Qultavan-U.gr. SAYAMA VI: 239; cf. S/O: 490.
Bn	A3	B	(E1)	Takitodo - Qultavan-U.gr. SAYAMA VI: 239f.; cf. S/O: 393f.
Bn	A3	C	F	Takibakha - Tamazuan. SAYAMA VI: 13f.; cf. S/O: 90f.
Bn	A3	C	(E1)	Takibakha - Tamazuan. SAYAMA VI: 205.
Bn	A3	D1	E1	Takibakha - Tamazuan. SAYAMA VI: 205.
Bn	A3	C	E1	Takibakha - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 210f.
Bn		D1		Takbanuaz (?). INÓ 1905: 9.
Bn	A1	C	(E1)	Takbanuaz - Landun. O/A: 633f.
Bn	A1	C	E1	Takbanuaz - Katungulan. O/A: 591f.
Bn	A1	C	E1	Takbanuaz - Katungulan. SAYAMA VI: 10f.; cf. S/O: 85f.
Bn	A1	C	(E1)	Takivatan - Asang-Daingaz. O/A: 609f.
Bn	(A1)	B	F	Takivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 222; cf. S/O: 328.
Bn	A1	C	(E1)	Isbukun - Ivahu. O/A: 652f.
Bn	A3	C	E1	Isbukun - Bahul. SAYAMA VI: 237; cf. S/O: 394.
Bn	A		F	Takopulan-Gruppe. KOJIMA IV: 20.
Ts-Pr	A	B	F	Dúhtu - Namahavána. O/A: 679-681.
Ts-Pr	A3	B	F	Dúhtu - Namahavána. SAYAMA IV: 120f.
Ts-Pr	A	B		Tfúea - Tfúea. O/A: 685.
Ts-Pr		D2	E2	Tfúea - Pungúu. SAYAMA IV: 110; cf. S/O: 256f.
Ts-Kn	A	C	(E3)	MORI 1914e: 39.

Ts-Kn	A	B	C	D4	E2	F1	SAYAMA IV: 201f.; cf. S/O: 329–331.
Ts-Kn	A	B	C		E5	F1	Tangánua. O/A: 732f.
Ts-Kn	A	B	C		E5	F1	Mangácun. O/A: 736.
Ts-Sr	A	B	C	D3	E3	F1	Kaluvúnga. O/A: 704.
Ts-Sr	A	B	C	D3	E3	F1	Paiciána. O/A: 702f.
Ts-Sr	A3	B	C	D3	E3	F1	Paiciána. SAYAMA IV: 126f.; cf. S/O: 119–122.
Rk	(A1)				(E3)		Hsia-san-shé - Kungadavan. O/A: 38of.
Rk		B	C		(E3)		Rk-Propet - Kucapungan. KOJIMA V: 168.
Rk	A3	B					Rk-Propet - 'Adiri. KOJIMA V: 168.
Rk	A3	B	C		(E3)	G1	Rk-Propet - Tamalakau. SAYAMA V: 355.
Rk	(A1)		C	D4	(E3)		Tarumak. SAYAMA V: 20f.
Pw						G1	Ravar - Parirayan. SAYAMA V: 37; cf. S/O: 176f.
Pw	A3	B	C				Ravar - Parirayan. KOJIMA V: 168f.
Pw	A3	B	C		(E3)		Ravar - Parirayan. SAYAMA V: 350; cf. S/O: 332.
Pw	A3	B	C	D4			Ravar - Tjukuvul, Tjis-Paiwan. KOJIMA V: 169.
Pw	A3	B	C		(E3)	G1	Ai-liao-hsi - Makazayazaya. SAYAMA V: 315; cf. S/O: 332f.
Pw	A3	B	C		(E3)	G1	Ai-liao-hsi - Ka-Paiwan-an. O/A: 277–279.
Pw	(A3)	B	(C)			G1	Ai-liao-hsi - Ka-Paiwan-an. KOJIMA V: 169.
Pw		B				G1	Ai-liao-hsi - Ka-Paiwan-an. SAYAMA V: 322; cf. S/O: 486.
Pw	A3	B					Chia-tsou-shan-hsi - Kazangilan. KOJIMA V: 170.
Pw	A3	B					Pulti - Pulti. KOJIMA V: 170.
Pw	A2						Lai-shé-hsi u. Cekadan - Tjaka'avus. SAYAMA V: 31f.; cf. S/O: 165.
Pw	A2					G1	Lai-shé-hsi u. Cekadan - Vungalid. KOJIMA V: 170.
Pw	A2					G1	Suvung - Kuabar. KOJIMA V: 170.
Pw						G	Ober-Héng-ch'un - Tja'uvu'uvul. O/A: 196f.
Pw	A3	(B)	(C)	(D)	E1	G1	Nieder-Héng-ch'un - Kuskus. KOJIMA V: 171f.
Pw	A3		C		(E)		Nieder-Héng-ch'un - Sinivaudjan. KOJIMA V: 170f.

Pw	A ₃	(B)	C	(E)	Nieder-Héng-ch'ün - Tjuluvatavatal. SAYAMA V: 35; cf. S/O: 171f.
Am	A ₃		D ₂		Nan-shih - Cikasoan. SAYAMA VII: 233f.; cf. S/O: 208f.
Am		(B)	D	E ₃	Hsiu-ku-luan-Ami. INÓ 1905: 9.
Am	(A)				Hsiu-ku-luan - Kiwit. SAYAMA VII: 13f.
Am			D	E ₄	Hsiu-ku-luan - Kiwit. SAYAMA VII: 82; cf. S/O: 457.
Am		(B)	D	E ₃	Hsiu-ku-luan - Satefo. SAYAMA VII: 109.

Vgl. Nr. 7 »Sintflut 1: Entstehung der geomorphologischen Landschaft«, 8 »Sintflut 2: Geschwisterehe«, 96 »Streit zwischen Tieren«.

Japan: INADA Nr. 7 »Hidane nusumi (Feuerdiebstahl)«. — Weltweit: THOMPSON A1414. »Origin of fire«.

INÓ 1905; DIXON 1916b: 182–185; FRAZER 1930; SUZUKI Y. 1936a; WORMS 1950; HO 1971: 105–109, 316–320; KANEKO [1986–87]1994: 268f.; SEIFFERT 1987; EGLI 1989: 347–353; ÔBAYASHI [1986]1991: 217–231; FISCHER, H. 1994: 257f.; GOTÔ 1999.

ANTHROPOGONIE: ENTSTEHUNG DER MENSCHEN

10. Menschen aus der Erde

A. Das Urelternpaar kommt aus der Erde, die wie Exkremeinte stinkt. — A1 aus zwei Löchern am Abgrund; A2 aus zwei Löchern, in die ein Insekt Exkremeinte geworfen hatte.

- At-Pr A Mripa'-Gruppe. KOJIMA I: 26.
 At-Pr A1 Klapai - Pasquaran. SAYAMA II: 166f.; cf. S/O: 64.
 At-Sd (A) Wai-t'ai-lu-kê-U-gruppe. SAYAMA III,2: 107.
 Bn A2 Takitodo - Qultavan-U-gr. SAYAMA VI: 18; cf. S/O: 25, 100.

Vgl. Weltweit: THOMPSON A1232 »Mankind ascends from under the earth«, A1234 »Mankind emerges from ground«, KÜHN 1935: 52f., 131f.; HSÜ S. 1956; LAUBSCHER 1971: 151–155; ÔBAYASHI 1972: 368–374.

11. Menschen aus Stein

A. Die ersten Menschen kommen aus einem Fels. — A1 ein Mann und eine Frau; A2 zwei Männer und eine Frau; A3 ein Mann und zwei Frauen; A4 mehrere Männer und Frauen; A5 ein Mann; A6 eine Frau.

B. Der Fels befindet sich auf einem hohen Berg. — B1 im Meer; B2 neben einem großen Baum; B3 neben einem Bambus.

- At-Pr A1 B KOJIMA I: 20f.
 At-Pr A1 B MORI 1917: 250f., 256.
 At-Pr A1 Hakul-Gruppe. Sayama I: 23; cf. S/O: 51.
 At-Pr A1 Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 333.
 At-Pr A1 Mrquang - Libu', Batul. SAYAMA I: 20; cf. S/O: 47.
 At-Pr A1 B1 Gogan-Gruppe. SAYAMA I: 16f.; cf. S/O: 40.

At-Pr	AI	Gogan - Iheng, Piasan. SAYAMA I: 312f.; cf. S/O: 324.
At-Pr	AI	Kinaziy-Gruppe. SAYAMA II: 12f.; cf. S/O: 71-74.
At-Pr	AI	Msbtunux-Gruppe. INÖ 1898c: 56.
At-Pr	A2	Msbtunux-Gruppe. SAYAMA I: 14f.; cf. S/O: 36f., 251.
At-Pr	A2	Msbtunux - Kziay. SCHEERER 1932: 179-183.
At-Pr	A2	Msbtunux - Siki'. O/A: 34.
At-Pr	AI	Skaru'-Gruppe. SAYAMA II: 9; cf. S/O: 64-66.
At-Pr	AI	Mstranan-Gruppe. INÖ 1898c: 56.
At-Pr	A3	Mstranan-Gruppe. SAYAMA II: 176; cf. S/O: 30.
At-Pr	AI	Sqoyaw - Sqoyaw. SAYAMA I: 23f.; cf. S/O: 52f.
At-Pr	AI	Slamaw-Gruppe. SAYAMA I: 24; cf. S/O: 53f.
At-Pr	AI	Bb'ala-Gruppe. SAYAMA I: 26.
At-Pr	AI	B Klesan-Gruppe. KOJIMA I: 22.
At-Pr	A4	(B) Klesan - Kbabaw. SAYAMA I: 28; cf. S/O: 57f.
At-Pr	AI	B Klesan - Ngungu'. SAYAMA I: 28; cf. S/O: 57f.
At-Pr	AI	Klesan - Ngungu'. SAYAMA I: 355; cf. S/O: 676.
At-Pr	AI	Klesan - Ngungu'. SAYAMA I: 355f.; cf. S/O: 676.
At-Pr	A4	Klesan - Piahan. SAYAMA I: 27; cf. S/O: 57f.
At-Pr	AI	Klesan - Piahan. SAYAMA I: 27; cf. S/O: 57f.
At-Pr	AI	Mnibu' - Skikun. SAYAMA I: 29; cf. S/O: 58f.
At-Pr	A4	Mnibu' - Banun. SAYAMA I: 30; cf. S/O: 58f.
At-Pr	AI	Nan-shih - Pasing. KOJIMA I: 25f.
At-Pr	AI	Nan-shih - Pasing. SAYAMA I: 23; cf. S/O: 50f.
At-Pr	AI	B Mpaynox - Mrowon. SAYAMA I: 21; cf. S/O: 47f.
At-Pr	AI	(B) Mpaynox - Buanan. SAYAMA I: 22; cf. S/O: 47f.
At-Pr	AI	(B) Mpaynox - B'yanux. SAYAMA I: 21; cf. S/O: 47f.
At-Pr	AI	Ma'ao-Gruppe. SAYAMA II: 12; cf. S/O: 69f.

At-Pr	At	Rirah-Gruppe. SAYAMA II: 11; cf. S/O: 68.
At-Pr	At	Lu-ch'ang-Gruppe. SAYAMA II: 10; cf. S/O: 66f.
At-Pr	At	Klapai - Wani, Ziheng. SAYAMA II: 6f.; cf. S/O: 61f.
At-Pr	A6	Klapai - Wani, Ziheng. SAYAMA II: 8; cf. S/O: 62f.
At-Pr	At	Klapai - Pasquaran. SAYAMA II: 8; cf. S/O: 62f.
At-Sd	At	Wu-shê-U-gruppe. SAYAMA III,1: 4; cf. S/O: 27f.
At-Sd	At	Nei-t'ai-lu-kê-U-gruppe. SAYAMA III,2: 2; cf. S/O: 79-81.
Bn	A4	Takibakha - Tamazuan. SAYAMA VI: 13; cf. S/O: 90f.
Ts-Sr	A6	Paiciána. O/A: 715f.
Ts-Sr	A6	Paiciána. SAYAMA IV: 167f.; cf. S/O: 577f.
Rk	At	Hsia-san-shê - Tuldeka. KOJIMA V: 46.
Rk	A5	Rk-Propert - Kinulan. KOJIMA V: 53.
Rk	At	Rk-Propert - Tamalakau. SAYAMA V: 37.
Rk	A5	Tarumak. SAYAMA V: 19f.; cf. S/O: 144.
Pw	A4	Ravar-Gruppe. KOJIMA V: 157.
Pw	A2	Ravar-Gruppe. KOJIMA V: 157.
Pw	A	Ravar - Parirayan. SAYAMA V: 37; cf. S/O: 176f.
Pw	A	Ravar - Parirayan. KOJIMA V: 59.
Pw	At	Ravar - Parirayan. KOJIMA V: 60.
Pw	A	Ai-liao-hsi - Masilidj. SAYAMA V: 30.
Pw	(A5)	Pultri - Kuraluc. KOJIMA V: 162.
Pw	(A4)	Ober-Hêng-ch'un - Tja'uvu'uvul. KOJIMA V: 163.
Pw	A	Nieder-Hêng-ch'un - Sabudik. KOJIMA V: 165.
Pw	At	Nieder-Hêng-ch'un - Kuskus. KOJIMA V: 165.
Pw	A6	Ost-Pw - Tjavuali. SAYAMA V: 18.
Py	A6	Katipul. SAYAMA V: 15; cf. S/O: 133f.
Py	At	Katipul. KOJIMA II: 264f.
	B3	

Py A Likabung. SAYAMA V: 17.
 Am A1 (B3) Pei-nan-Ami. KOJIMA II: 27of.
 Am A4 Pei-nan - Falangaw. SAYAMA VIII,2: 3; cf. S/O: 217-221.

Vgl. Weltweit: THOMPSON A1245 »Man created from stones«.

KÜHN 1935: 54f., 132f.; HSÜ S. 1956; HO 1971: 56-60, 238-243; LAUBSCHER 1971: 151-155; ÔBAYASHI 1973: 386; KANEKO [1986-87]1994: 297; EGLI 1989: 299f.; RIFTIN 1998: 74-82.

12. Menschen aus dem Bambus

A. Die ersten Menschen kommen aus einem Bambus. — A1 eine Schlange, die sich in Menschen verwandelt; A2 ein Ei, aus dem Schlangenmenschen entstehen.

Pw A Nieder-Hêng-ch'un - Kuskus. SAYAMA V: 36.
 Pw A1 Nieder-Hêng-ch'un - Sinivaudjan. SAYAMA V: 35.
 Pw A1 Nieder-Hêng-ch'un - Sinivaudjan. KOJIMA V: 165.
 Py A Puyuma. MORI 1916: 31f.
 Py A Puyuma. O/A: 315.
 Py A Puyuma. KOJIMA II: 263.
 Am A Pei-nan-Ami. KOJIMA II: 271.

Vgl. China: EBERHARD m 58 »Moses-Motiv«. — Japan: INADA Nr. 129 »Take no ko dôji (Junge aus Bambus)«, 130 »Take musume (Bambusmädchen)«, DIXON 1916b: 168f.; HSÜ S. 1956; HO 1971: 61-64, 243-246; LAUBSCHER 1971: 149f.; ITÔ S. 1973; Egli 1989: 301-303; RIFTIN 1998: 82-87.

13. Menschen aus dem Felsen und/oder einem Bambus

A. Einige Menschen bzw. Stämme entstehen aus einem Fels, andere aus einem Bambus. — A1 ein göttlicher Mann aus einem Fels, ein anderer aus

einem Bambus. Aus der Beziehung zwischen den beiden entstehen die Menschen.

- At-Pr A Msbtunux-Gruppe. KOJIMA I: 28.
 Py A Ulibelibek. SAYAMA V: 17f.
 Py A Puyuma. SAYAMA VIII,3: 1.
 Ym A1 Imurud. O/A: 753-755.
 Ym A1 Imurud. SAYAMA 1915; cf. S/O: 18f., 225-229.

Vgl. HSÜ S. 1956; ÔBAYASHI [1961]1990: 204-214; KANEKO [1986-87]1994: 299.

14. Menschen aus einem Baum

A. Aus einem Baum entstehen ein Mann und eine Frau, die zu den Vorfahren werden. — A1 ein Mann und verschiedene Tiere; A2 eine Frau; A3 ein Mensch (unbekanntes Geschlechts).

- At-Sd A3 Wu-shê-U-Gruppe. TORII [1901]1976: 557f.
 At-Sd A1 Wu-shê-U-Gruppe. MORI 1917: 251f.
 At-Sd A Wu-shê - Gungu. O/A: 577f.
 At-Sd A1 Truku-U-Gruppe. SAYAMA III,1: 6; cf. S/O: 28f., 77f.
 At-Sd (A1) Truku-U-Gruppe. SAYAMA III,1: 85.
 Rk A Rk-Proper - Kinulan. KOJIMA V: 53, 156.

Vgl. Weltweit: THOMPSON A1236 »Mankind emerges from tree«.
 HSÜ S. 1956; KANEKO [1986-87]1994: 297f.

15. Menschen aus einem Kürbis

A. Ein Kürbis fällt aus dem Himmel herab. Ein Mann und eine Frau kommen aus dem Kürbis heraus, werden zum Urelternpaar. — A1 Ein Mann aus einem Kürbis, eine Frau aus einem Tongefäß.

Bn A1 Takbanuaz-Gruppe. MORI 1914d: 30.

Bn A Isbukun - Ivahu. O/A: 648f.

Bn A1 Isbukun - Bahul. SAYAMA VI: 17f.; cf. S/O: 99f.

Vgl. Nr. 35 »Magischer Kürbis«.

Japan: INADA Nr. 128 »Urhime (Kürbisprinzessin)«. — Weltweit: THOMPSON A1236.2. »Tribes emerge from melon«, T543.5. »Birth from gourd«. KÜHN 1935: 57–59, 134f.; HSÜ S. 1956; HO 1971: 64–68, 246–249; EGLI 1989: 331–334; RIFTIN 1998: 87–90.

16. Menschen aus dem Rauch

A. Ein Hund und eine Hündin trinken Wasser aus. — A1 ein Hund.

B. Aus dem Rauch erscheinen ein Mann und eine Frau, die zu Ureltern werden.

Rk A B Hsia-san-shê - Tuldeka. O/A: 370–372.

Rk A B Hsia-san-shê - Tuldeka. O/A: 372f.

Rk A1 B Hsia-san-shê - Tuldeka. SAYAMA V: 38; cf. S/O: 178.

Rk A1 B Hsia-san-shê - Tuldeka. KOJIMA V: 156.

Rk (B) Hsia-san-shê - Kungadavan. KOJIMA V: 156.

Pw B Nieder-Hêng-ch'un - Lungduan. KOJIMA V: 135.

Vgl. HSÜ S. 1956.

17. Hund und Schwein als Stammeltern

- A. Eine Frau hat Geschlechtsverkehr mit einem Schwein und gebiert einen Jungen. — A1 ein Mann.
 B. Er begeht Inzest mit seiner Mutter, die durch Tatauierung anders aussieht.
 C. Sie tat mit einem Hund Beischlaf und bekommt Nachkommen. — C1 eine Frau mit einem Hund, der ihre Hautkrankheit durch Lecken geheilt hatte.
 D. So gelten der Hund und das Schwein als Urahnen.

At-Pr	A1		Msbtrunux - Kziay. SAYAMA I: 304f.; cf. S/O: 718.
At-Pr		C	Klesan - Ngungu'. SAYAMA I: 358; cf. S/O: 717f.
At-Pr		C	Klapai-Gruppe. SAYAMA II: 166; cf. S/O: 717f.
At-Sd	A	B	Tuuda-Gruppe. SAYAMA III,1: 5f.; cf. S/O: 75f.
At-Sd		(B)	T'ai-lu-ké-Gruppen. MORI 1917: 258.
At-Sd		C1	T'ai-lu-ké-Gruppen. MORI 1917: 258f.
At-Sd	(A)	C	Nei-t'ai-lu-ké - Ibih. O/A: 568f.
At-Sd		C	Wai-t'ai-lu-ké-U-gruppe. SAYAMA III,2: 107f.; cf. S/O: 312.
At-Sd	A1		Wai-t'ai-lu-ké-U-gruppe. SAYAMA III,2: 114; cf. S/O: 718.
Rk		C	Rk-Propet - Tamalakau. SAYAMA V: 359; cf. S/O: 718.
Pw		C	Nieder-Héng-ch'un - Tjua-Qacilay. O/A: 163f.

Vgl. Nr. 37 »Ursprung der Tatauierung«.

China EBERHARD m 41 »Die Hund-Sage«; Japan INADA Nr. 212 »Inu muko iri (Heirat mit Hund)«. — Weltweit: THOMPSON B601.2. »Marriage to dogs«, S247 »Daughter unwittingly promised to dog rescuer«.

KOPPERS 1930; HSIEN LIU 1932; KÜHN 1935: 68f.; KRETSCHMAR 1938; ÔBAYASHI 1955: 107-109; PORÉE-MASPERO 1962-69 II: 458-464, III: 845-848; MISHINA 1971: 409-488; HO 1971: 74-81, 256-267; FUKUDA 1975; EGLI 1989: 290-297; ÔBAYASHI 1993a; RIFTIN 1998: 321-336.

18. Menschen aus Insekten

A. Eine Art Insekten verwandelten sich in Menschen. — A1 Ein Mann und eine Frau aus Fliegeneinern; A2 Zwei menschengestaltige, knochenlose Wesen wurden zu einem Mann und einer Frau.

At-Sd	A1	Wai-t'ai-lu-kê - Kulu. SAYAMA III,2: 3f.; cf. S/O: 29, 81f.
Bn	A	Takibakha - Tamazuan. O/A: 637f.
Bn	A	Takibakha - Tamazuan. SAYAMA VI: 13; cf. S/O: 26.
Bn	A2	Takibakha - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 14; cf. S/O: 91f.
Bn	A	Isbukun - Tumpu. SAYAMA VI: 17; cf. S/O: 98f.

Vgl. HSÜ S. 1956; KANEKO [1986-87]1994: 300f.

19. Menschen aus Eiern

A. Die Sonne gebiert Eier. — A1 es gibt Eier; A2 die Sonne gebiert Eier in einem Tongefäß; A3 Sonne und Mond gebären je ein Ei.
B. Eine Schlange brütet die Eier aus. — B1 verschlingt die Eier; B2 das sind Schlangeeier.
C. Aus den Eiern kommen die Ahnen von Hauptlingsfamilien zur Welt. — C1 göttliche Schöpfer.

Pw	A2	C	Ravar-Gruppe. KOJIMA V: 157.
Pw	A	C	Ravar - Parirayan. KOJIMA V: 59.
Pw	A2	B1	Ai-liao-hsi - Masilidj. SAYAMA V: 28f.; cf. S/O: 159.
Pw	A	C	Ai-liao-hsi - Parul. KOJIMA V: 75f.
Pw	A	B1	Ai-liao-hsi - Parul. KOJIMA V: 161f.
Pw	A	B1	Ai-liao-hsi - Makazayazaya. SAYAMA V: 30.
Pw	A	B1	Ai-liao-hsi - Makazayazaya. KOJIMA V: 160f.
Pw	A2	B1	Ai-liao-hsi - Makazayazaya. KOJIMA V: 161.
Pw	A	C	Ai-liao-hsi - Makazayazaya. KOJIMA V: 74.

Pw	A	C	Ai-liao-hsi - Makazayazaya. KOJIMA V: 75.
Pw	A	C	Ai-liao-hsi - Ka-Paiwan-an. SAYAMA V: 31; cf. S/O: 164.
Pw	A3	C	Ai-liao-hsi - Ka-Paiwan-an. KOJIMA V: 73, 160.
Pw	A1	B2	Pultri - Kaviangan. KOJIMA V: 162, 213.
Pw	A	B	Pultri - Kuraluc. SAYAMA V: 31; cf. S/O: 20.
Pw	A	C	Lai-shé-hsi u. Cekadan - Tjaka'avus. KOJIMA V: 91f.
Pw	A	C	Lai-shé-hsi u. Cekadan - Tjaka'avus. KOJIMA V: 162.
Pw	A	C	Lai-shé-hsi u. Cekadan - Tjaka'avus. SAYAMA V: 31; cf. S/O: 165.
Pw	A	C1	Lai-shé-hsi u. Cekadan - Tjaka'avus. SAYAMA V: 31; cf. S/O: 20f.
Pw	A	C1	Lai-shé-hsi u. Cekadan - Tjaka'avus. SAYAMA V: 31f.; cf. S/O: 20f.
Pw	A	C	Lai-shé-hsi u. Cekadan - Vungalid. KOJIMA V: 97, 162f.
Pw	A1	C	Lai-shé-hsi u. Cekadan - Vungalid. KOJIMA V: 98f.
Pw	A1	C	Lai-shé-hsi u. Cekadan - Kulalau. KOJIMA V: 163.
Pw	A	C	Lai-shé-hsi u. Cekadan - Larekrek. MORI 1915:72.
Pw	A	C	Suvung - Kuabar. KOJIMA V: 163.
Pw	(A)	C	Ober-Héng-ch' un - Tja'uvu'uvu. KOJIMA V: 163.
Pw	A1	C	Ost-Pw - Tjuatjuqu. SAYAMA V: 19; cf. S/O: 143.

Vgl. Nr. 20 »Die Sonne als Geschenk der Sonne«, 21 »Die Sonne als Ahn 2: Heiliges Tongefäß«.

Japan: INADA 126 »Jûni no tamago (Zwölf Eier)«. — Weltweit: THOMPSON A511.1.9. »Culture hero born from egg«, A1222 »Mankind originates from eggs«, T542 »Birth of human being from an egg«.

HSÛ S. 1956; HO 1971: 68–74, 249–256; MISHINA 1971: 310–381; KANEKO [1986–87]1994: 301–303; RIFTIN 1998: 94–98.

20. Die Sonne als Ahn 1: Geschenk der Sonne

A. Die Sonne schenkt einem irdischen Mädchen eine Betelnuß.

B. Daraufhin gebiert es Kinder, die zu den Vorfahren werden. — B1 Vorfahren der Häuptlingsfamilie.

Rk	A	B	Hsia-san-shê - Kungadavan. O/A: 383.
Rk	A	B	Hsia-san-shê - Kungadavan. O/A: 383.
Rk	A	B	Tarumak. SAYAMA V: 21f.; cf. S/O: 145-148.
Pw	A	(B)	Pultri - Kuraluc. KOJIMA V: 203f.

Vgl. Nr. 19 »Menschen aus Eiern«, 21 »Die Sonne als Ahn 2: Heiliges Tongefäß«.

China: EBERHARD m 51 »Die übernatürliche Empfängnis«. — Japan: INADA Nr. 124 »Taiyô no kami (Kind der Sonne: Gottheit der Inselbegründung)«. — Korea: CHOI Nr. 218 »To conceive by the sunlight«.
MISHINA 1971: 489-528.

21. Die Sonne als Ahn 2: Heiliges Tongefäß

A. Die Sonne strahlt auf ein Tongefäß. — A1 auf einen Bambus, in dem Eier sind; A2 im Tongefäß ist ein Ei.
B. Aus dem Tongefäß oder den Eiern erscheinen die Vorfahren. — B1 Vorfahren der Häuptlingsfamilie; B2 Menschen in Schlängengestalt.

Rk	B	Hsia-san-shê - Tuldeka. O/A: 373.	
Pw	A	B	Ravar - Parirayan. SAYAMA V: 36f.; cf. S/O: 176f.
Pw	A	B1	Ravar - Parirayan. SAYAMA V: 37; cf. S/O: 176f.
Pw	A	B1	Ravar - Tjukuvul. SAYAMA V: 36; cf. S/O: 174f.
Pw	A2	B1	Ai-liao-hsi - Piuma. KOJIMA V: 74.
Pw	A1	B2	Ober-Hêng-ch'un - 'Acedas. SAYAMA V: 33f.; cf. S/O: 168f.
Pw	A1	B	Ober-Hêng-ch'un - 'Acedas. KOJIMA V: 163f.

Vgl. Nr. 19 »Menschen aus Eiern«, 20 »Die Sonne als Ahn 1: Geschenk der Sonne«.
FROBENIUS 1938b: 9f.; HSÜ S. 1956; RIFTIN 1998: 91-94.

URSPRUNG VON SOZIAL- UND KULTURELEMENTEN

22. Ursprung des Todes I: Häutungsmotiv

- A. Ein Mann erscheint aus den Exkrementen eines Schweins. — A1 eine Schlange; A2 zwei Männer; A3 ein göttliches Wesen; A4 eine (alte) Frau; A5 früher konnte sich jeder (in Exkrementen) häuten und verjüngern; A6 früher spülte man sich mit Exkrementen und lebte länger; A7 ein Junge isst die Exkremente seiner Mitmenschen; A8 früher konnte sich jeder durch Lebenswasser verjüngern.
- B. Die Mitmenschen lehnen ab, diese(s) Wesen weiter mit Exkrementen anzustreichen bzw. spülen. — B1 diese Männer in Not zu retten; B2 die Leute hören mit der Häutung auf; B3 die Leute hören damit auf, sich mit Exkrementen zu spülen; B4 Leute hören mit dem Baden im Lebenswasser auf.
- C. Dieses Wesen geht in die Exkremente und stirbt. — C1 in die Unterwelt.
- D. Wenn man das (B) nicht aufgegeben hätte, hätte man sich durch Häutung verjüngern können. — D1 wie der Lagerströmie-Baum (Jp. *sarusuberi*; *Lagerstroemia indica* L.); D2 ...hätte man wie der Zelkovabaum (Jp. *keyaki*; *Zelkova serrata* Thunb. Makino) lange leben können; D3 wie sonstige Pflanze.

At-Pr	A5	B2	D	Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 339; cf. S/O: 310.
At-Pr	A6	B1	D1	Gogan-Gruppe. SAYAMA I: 17; cf. S/O: 41f.
At-Pr		C		Slamaw-Gruppe. SAYAMA I: 24; cf. S/O: 53f.
At-Pr	A			Klesan - Kbabaw. SAYAMA I: 28.
At-Pr	A4	B	D	Klesan - Ngungu'. SAYAMA I: 356; cf. S/O: 310.
At-Pr	A8	B4	D1	Nan-shih-, Mpaynox-, Ma'ao-Gruppe. MORI 1917: 261.
At-Pr			D3	Ma'ao-Gruppe. SAYAMA II: 175.
At-Pr	(A4)	B	D	Ma'ao-Gruppe. SAYAMA II: 175; cf. S/O: 310.
At-Pr		B	D	Lu-ch'ang-Gruppe SAYAMA II: 171.
At-Pr	A5			Klapai-Gruppe. SAYAMA II: 164.
At-Pr	A3	B	D1	Klapai - Mtakunan. O/A: 78.
At-Pr	A		C	Klapai - Pasquaran. SAYAMA II: 167; cf. S/O: 315.
At-Sd		(B3)	D1	Wu-shé-U-Gruppe. SAYAMA III,1: 81; cf. S/O: 31f.

At-Sd A	B	Cr	D	Mu-kua.-Gruppe SAYAMA III,2: 122; cf. S/O: 311.
At-Sd (A2)	(B)		D	Tuuda-, Truku-U.gruppe. MORI 1917: 260f.
At-Sd A1	B		D	Nei-t'ai-lu-kê - Ibh. O/A: 568f.
At-Sd A	B	Cr	D1	Wai-t'ai-lu-kê-U.gruppe. SAYAMA III,2: 107; cf. S/O: 312.
Ss A5	B2		D	Süd-Ss - Garawan. SAYAMA V: 409; cf. S/O: 314f.
Ss A7				Süd-Ss - Garawan. SAYAMA V: 409f; cf. S/O: 687.
Bn A6	B3		D2	Takibakha - Tamazuan. SAYAMA VI: 207; cf. S/O: 312.

Vgl. Weltweit: THOMPSON A1335 »Origin of death«.

FRAZER 1913-24I: 59-86; THOMPSON 1929: 284f.; FISCHER, H. T. 1932; KROLL 1938; ABRAHAMSSON 1951; ÔBAYASHI [1961]1990: 204-214, 1998: 157-167; ANELL 1964; LAUBSCHER 1971: 151-155; 162-165; WAIDA 1982; KANEKO [1986-87]1994: 340-342.

23. Ursprung des Todes 2: unterirdisches Jenseits

- A. Früher starb man nie.
 B. Eines Tages ging eine alte Frau namens Salmudj in die Unterwelt und kam nicht mehr zurück.
 C. Die Mitmenschen machen das nach. So entsteht der Tod.

Pw A	B	C	Ravar - Parirayan. SAYAMA V: 353; cf. S/O: 313.
Pw A	B	C	Ai-liao-hsi - Masilidj. SAYAMA V: 307; cf. S/O: 683.
Pw A	B	C	Ai-liao-hsi - Makazayazaya. SAYAMA V: 313; cf. S/O: 313.
Pw A	B	C	Ai-liao-hsi - Ka-Paiwan-an. SAYAMA V: 322; cf. S/O: 313.
Pw A	B	C	Ai-liao-hsi - Ka-Paiwan-an. KOJIMA V: 178.

Vgl. KANEKO [1986-87]1994: 340-342.

24. Ursprung des Geschlechtsverkehrs

A. Am Anfang kannte das Urannenpaar den Geschlechtsverkehr nicht.

B. Es sah eine Fliege am Schamteil der Frau sitzen und lernt das richtige Geschlechtsorgan kennen. — B1 zwei Fliegen sich begatten und die Menschen ahmen das nach; B2 ahmt die Bewegung einer Fliege nach; B3 Vögel, wie B1; B4 eines Vogels, wie B2.

At-Pr A	(B)	Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 334.
At-Pr A	(B)	Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 341.
At-Pr A	B1	Mrquang - Libu', Barul. SAYAMA I: 20; cf. S/O: 47.
At-Pr A	(B1)	Mrquang - Libu', Barul. SAYAMA I: 316; cf. S/O: 325.
At-Pr A	B1	Gogan-Gruppe. SAYAMA I: 17; cf. S/O: 40f.
At-Pr A	B	Gogan - Iheng, Piasan. SAYAMA I: 312f.; cf. S/O: 324.
At-Pr A	B1	Kinaziy-Gruppe. SAYAMA II: 12f.; cf. S/O: 71-74.
At-Pr A	B1	Msbrunux-Gruppe. KOJIMA I: 29.
At-Pr A	B	Msbtunux - Kziay. SCHEERER 1932: 179-183.
At-Pr A	B	Msbrunux - Siki'. O/A: 35f.
At-Pr A	B	Mstranan-Gruppe. SAYAMA II: 176; cf. S/O: 30.
At-Pr A	B1	Bb'ala-Gruppe. SAYAMA I: 26.
At-Pr A	B1	Mpaynox - Buanan. SAYAMA I: 22; cf. S/O: 47f.
At-Pr A	B	Klapai - Wani, Ziheng. SAYAMA II: 6f.; cf. S/O: 61f.
At-Pr A	(B2)	Klapai - Pasquaran. SAYAMA II: 166f.; cf. S/O: 64.
At-Sd A	B2	Tawsai-U. gruppe. SAYAMA III,2: 106; cf. S/O: 319f.
At-Sd A	B1	Nei-t'ai-lu-kê-U. gruppe. SAYAMA III,2: 2; cf. S/O: 79-81.
Ss A	B	Nord-Ss - Say-Ähör. SAYAMA V: 398.
Ss A	B	Süd-Ss - Garawan. SAYAMA V: 401.
Bn A	B3	Takibakha - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 14; cf. S/O: 91f.
Pw A	B4	Nieder-Héng-ch'ün - Tjuluvatavatal. SAYAMA V: 35; cf. S/O: 171f.
Am A	B3	Küste - Kolit. SAYAMA VII: 243; cf. S/O: 15f., 323f.

Vgl. Weltweit: THOMPSON A1352 »Origin of sexual intercourse«.
LAUBSCHER 1971: 161f.; YAMADA 1997b.

25. Abmontierbare Genitalien (Vagina frontis)

- A. Früher befanden sich die Genitalien woanders. — A1 Penis; A2 Vagina.
B. Und zwar auf der Stim. — B1 am Knie.
C. Der Geschlechtsverkehr war zu chaotisch.
D. Genitalien ließen sich zu anderen Stellen umsetzen; schließlich zur gegenwärtigen Stelle.

At-Pr	A	B	C	D	Rirah-Gruppe. SAYAMA II: 174f.; cf. S/O: 709f; YAMADA 1997b: 128.
Rk	A2	B		D	Rk-Proper - Tamalakau. O/A: 36of.
Rk	A	B		D	Rk-Proper - Tamalakau. SAYAMA V: 359; cf. S/O: 710.
Pw	A	B1		D	Ravar - Parirayan. SAYAMA V: 352; cf. S/O: 710.
Pw	A1	B			Ai-liao-hsi - Ka-Paiwan-an. KOJIMA V: 181.

Vgl. Japan: INADA Nr. 13 »Seiki no ichi (Stellen von Genitalien)«. — Weltweit: THOMPSON A1313.3 »Misplaced genitalia«
THOMPSON 1929: 288; MITCHELL 1973: 191-193, 261; EGLI 1989: 334-336; YAMADA 1997b.

26. Geburt aus ungewöhnlichen Körperteilen

- A. Die Urahren wurden aus dem Knie geboren. — A1 aus der Ferse.

Py	A1	Katipul. SAYAMA V: 15; cf. S/O: 133f.
Ym	A	Imurud. O/A: 753-755.
Ym	A	Imurud. SAYAMA 1915; cf. S/O: 18f., 225-229, 322f.

Vgl. Japan: INADA Nr. 132 »Kakato Taró« (Knabe aus der Ferse). — Weltweit: THOMPSON T541 »Birth from unusual part of person's body«.

27. Geburt durch Kaiserschnitt als Brauch

- A. Früher geschah jede Geburt durch Kaiserschnitt.
 B. Nach dem Vorbild der Ziege hörte man mit diesem Brauch auf.

Ym A B Imurud. SAYAMA 1915; cf. S/O: 225–229.

Vgl. Weltweit: THOMPSON T584.3 »Cesarean operation upon a woman at childbirth as a custom«
 FISCHER, H. T. 1932: 242f.

28. Vagina dentata

- A. Ein schönes Mädchen hat Zähne in ihrer Vagina.
 B. Ihr Bräutigam stirbt deshalb.
 C. Das Mädchen wird in einer Arche ausgesetzt.
 D. Ihre Zähne werden gezogen. — D1 abgefeilt; D2 abgeschnitten.
 E. Sie schließt endlich eine glückliche Ehe. — E1 stirbt; E2 bleibt ledig.
 F. Ihre Zähne werden aufbewahrt.

At-Pr	A	B	D	E1	Msbtrunux - Kziay. SAYAMA I: 304; cf. S/O: 707.
At-Pr	A	B	D1	E	Bb'ala-Gruppe. SAYAMA I: 352; cf. S/O: 707f.
At-Pr	A	B		(E1)	Klesan - Ngungu'. SAYAMA I: 357f.
At-Pr	A	B		E2	Pligwan-Gruppe. SAYAMA I: 348; cf. S/O: 708.
At-Pr	(A)				Mpaynox - Mrowon. SAYAMA I: 329; cf. S/O: 708.

Bn	(A)			Takitodo - Qatu. SAYAMA VI: 248.
Bn	A	B		Takitodo - Qultavan-U. gr. SAYAMA VI: 241.
Bn	A	B	D1	Takivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 225; cf. S/O: 708.
Rk	A			Hsia-san-shê - Tuldeka. O/A: 377.
Rk	A		(D)	Hsia-san-shê - Kungadavan. O/A: 389.
Rk	A	B	(C)	Rk-Propet - Tamalakau. O/A: 360f.
Rk	A	B	D	Rk-Propet - Tamalakau. SAYAMA V: 355; cf. S/O: 709.
Rk	A	B	D2	Tarumak. SAYAMA V: 291; cf. S/O: 708f.
Pw	(A)		(D)	Ravar - Parirayan. SAYAMA V: 352; cf. S/O: 709.
Pw	A	B	D2	Pulti - Kaviangan. O/A: 269-271.
Pw	A	B	D2	Ober-Hêng-ch'un - Tja'uvu'uvul. O/A: 193f.
Pw	A	B	D1	Ost-Pw - Tjavuali. SAYAMA V: 300f.; cf. S/O: 709.
Pw	A	B	D1	Ost-Pw - Tjuatjuqu. SAYAMA V: 304f.; cf. S/O: 709.
Py	A	B	(D)	KOJIMA II: 307-310.
Py	A		D1	Katipul. SAYAMA V: 275f.; cf. S/O: 361f.
Py	A	B	D	Puyuma. MORI 1916: 31f.
Py	A	B	D1	Puyuma. SAYAMA VIII,3: 2; cf. S/O: 125f.
Am	A	B	D1	Pei-nan - Falangaw. O/A: 554f.
Am	A	B	D1	Pei-nan - Falangaw. SAYAMA VIII,2: 67-69; cf. S/O: 342-344.

Vgl. Nr. 29 »Zu kleine Vagina«, 93 »Riesenschlange«.

Japan: INADA Nr. 779 »Yome no ha« (Zähne der Braut). — Weltweit: THOMPSON F547.1.1. »Vagina dentata«.

BOGORAS 1902: 667f.; THOMPSON 1929: 309; KANASEKI [1940]1996; HATT 1949: 85-87; HO 1971: 138-142, 381-388; KANEKO [1986-87]1994: 347-349; EGLI 1989: 374-377; ROSS, S. 1994.

29. Zu kleine Vagina

- A. Ein schönes Mädchen hat eine zu kleine Vagina. — A1 keine Vagina.
 B. Sie wird mit einem Messer vergrößert. — B1 durch Gebet.
 C. Das Mädchen schließt eine glückliche Ehe. — C1 kommt um; C2 Aus dem Geschlechtsteil kommen Flöhe heraus.

At-Pr	A	B	C	Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 338; cf. S/O: 706.
At-Pr	A	B		Gogan - Btnokan, Telik. SAYAMA I: 310f.; cf. S/O: 706.
At-Pr	A	B1	(C1)	Msbtrunux - Kziay. SAYAMA I: 304; cf. S/O: 707.
At-Pr	A	B	C1	Nan-shih - Pasing. SAYAMA I: 332; cf. S/O: 706f.
At-Sd	A	B	C	Wai-t'ai-lu-kê-U-gruppe. SAYAMA III,2: 113f.; cf. S/O: 707.
Bn			C2	Takitodo - Qultavan-U-gr. SAYAMA VI: 242; cf. S/O: 478.
Bn	(A1)	B	C2	Takibakha - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 218; cf. S/O: 478.
Bn	A1	B	C2	Takivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 223; cf. S/O: 478.
Bn	A1	B	C2	Isbukun - Asang-Daingaz. O/A: 668.
Bn	A1	B	C2	Isbukun - Tumpu. SAYAMA VI: 233; cf. S/O: 478.
Pw	A	B	C	Ravar - Tjukuvul. O/A: 285-288.

Vgl. Nr. 28 »Vagina dentata«.

30. Körnerdiebstahl

- A. Hirse wurde durch Diebstahl hergebracht. — A1 Bohne; A2 Taro; A3 Reis; A4 Batate; A5 Gänsefuß (jp. *akaza*); A6 Kaki; A7 Fingerhirse (jp. *shikokubie*); A8 Rispenhirse (jp. *kibi*); A9 unbekannte Nutzpflanze.
 B. Die Samen bzw. Frucht wurde(n) im Geschlechtsteil versteckt.
 C. Das Herkunftsort der Nutzpflanze ist Himmel. — C1 Unterwelt; C2 Lanyü-Insel; C3 Taiwan; C4 von den Chinesen; C5 Berg; C6 unklar.

At-Pr	(A,7,8)	C5	Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 339.
-------	---------	----	---------------------------------

Ss	A5	B	C4	Süd-Ss - Garawan. SAYAMA V: 404f.; cf. YAMADA 2001d: 106f.
Bn	A1	B	C4	Takitodo - Qatu. SAYAMA VI: 248; cf. S/O: 290; YAMADA 2001d: 107.
Bn	A1	B	C1	Takbanuaz - Katungulan. SAYAMA VI: 12f.; cf. S/O: 88-90; YAMADA 2001d: 107.
Bn	A1	B	C6	Takivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 197; cf. YAMADA 2001d: 107.
Bn	A3	B	C1	Isbukun - Asang-Daingaz. O/A: 667f.
Ts-Pr	A3		C1	Tfúea - Pungúu. SAYAMA IV: 109f.; cf. S/O: 582f; YAMADA 2001d: 108.
Ts-Kn	A,1		C1	SAYAMA IV: 206f.; cf. YAMADA 2001d: 108f.
Ts-Sr	A,1,2		C1	Kaluvúnga. SAYAMA IV: 170f.; cf. YAMADA 2001d: 108.
Ts-Sr	A,1,4	B	C1	Paiciána. O/A: 717f.
Rk	A,2	B	C1	Hsia-san-shè - Kungadavan. O/A: 384f.
Rk	A,3	B	C1	Tarumak. O/A: 351-354.
Pw	(A,2)		C5	Ravar - Parirayan. KOJIMA V: 173; cf. YAMADA 2001d: 111.
Pw	(A)		C1	Ai-liao-hsi - Ka-Paiwan-an. KOJIMA V: 173f.
Pw	(A)		C1	Pulti - Pulti. KOJIMA V: 174.
Pw	(A,1)		C1	Pulti - Pulti. KOJIMA V: 177f.
Pw	A,1,2,4,5		C1	Pulti - Kuraluc. KOJIMA V: 174; cf. YAMADA 2001d: 112.
Pw	A,2	B	C	Nieder-Hèng-ch'un - Sabudik. KOJIMA V: 175f.; cf. YAMADA 2001d: 110.
Pw	(A)		C	Nieder-Hèng-ch'un - Kuskus. SAYAMA V: 336; cf. S/O: 289; cf. YAMADA 2001d: 111.
Pw	A	(B)	C	Nieder-Hèng-ch'un - Kuskus. KOJIMA V: 176f.; cf. YAMADA 2001d: 111.
Pw	A,2		C	Nieder-Hèng-ch'un - Sinivaudjan. KOJIMA V: 177; cf. YAMADA 2001d: 111.
Pw	A	B	C2	Ost-Pw - Tjavuali. MORI 1913a: 332f.; cf. YAMADA 2001d: 110f.
Py	A	B	C2	Katipul. SAYAMA V: 278f.; cf. S/O: 285f.; YAMADA 2001d: 112.
Py	A	B	C2	Likabung. SAYAMA V: 286f.; cf. YAMADA 2001d: 112.
Ym	A	B	C3	INÔ 1907e: 516f.; cf. S/O: 286f.; YAMADA 2001d: 113.

Vgl. Nr. 57 »Dampffresser = Menschen ohne Anus = Unterweltbevölkerung = Menschen mit Schwanz«.
Japan: INADA Nr. 9 »Kokumotsu nusumi (Körnerdiebstahl)«

HATT 1951: 897f.; SCHMITZ 1960b; JENSEN 1963; MABUCHI 1964; ÔBAYASHI 1964, 1973: 306–368, 1984b, 1985, 1990c, 1999b; ZERRIES 1969; VAN DER WEIJDEN 1981: 208–217; KANEKO [1986–87]1994: 308–315; EGLI 1989: 353–357; YAMADA 2001d.

31. Beschaffung des Samens durch Tiere

A. Vogel beschafft Samen einer Nutzpflanze. — A1 Hund; A2 Ratte; A3 Fuchs.

B. Die Nutzpflanze ist Hirse. — B1 Reis; B2 Erdnuß; B3 Rispenhirse; B4 Knollenfrüchte.

At-Pr	A2	B1	MORI 1917: 264.
At-Pr	A2	B	Mpaynox - Buanan. SAYAMA I: 323.
At-Pr	A2	B	Rirah-Gruppe. SAYAMA II: 173; cf. S/O: 386f.
At-Pr	A2	B	Klapai - Wani, Ziheng. SAYAMA II: 6f.; cf. S/O: 61f.
Ss	A	B, B1	KOJIMA III: 8; cf. YAMADA 2001d: 117.
Ss	A3	B	Nord-Ss - Say-Ähör. SAYAMA V: 392; cf. YAMADA 2001d: 120.
Ss	A	B	Süd-Ss - Garawan. SAYAMA V: 409; cf. S/O: 287f; YAMADA 2001d: 121.
Bn	(A1)		Takbanuaz - Katungulan. SAYAMA VI: 11; cf. YAMADA 2001d: 121.
Bn	(A1)	B, B3	Takivatan - Asang-Daingaz. O/A: 616f.
Bn	A	B2	Takivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 197; cf. YAMADA 2001d: 117.
Bn	(A1)	B3	Takivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 197; cf. YAMADA 2001d: 121.
Rk	A1	B	Hsia-san-shê - Tuldeka, Kungadavan. KOJIMA V: 172f.; cf. YAMADA 2001d: 121.
Pw	A1,2	B, B4	Nieder-Hêng-ch'un - Kuskus. KOJIMA V: 172.
Am	A	B1	Nan-shih-Ami. SAYAMA VIII,1: 87f.; cf. S/O: 661f.

Vgl. China: EBERHARD m 86 »Die Entstehung des Reises«.
MABUCHI 1964; ITÔ S. [1967]1971; ÔBAYASHI 1973, 1990c; KANEKO [1986–87]1994: 308–315; YAMADA 2001d.

32. Entstehung der Nutzpflanzen aus dem Körper (Hainuwele-Mythologem)

A. Aus dem Grab wächst Süßkartoffel. — A1 Hirse aus dem Ohr einer weiblichen Gottheit.

Bn	A	Taktivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 225; cf. YAMADA 2001d: 121f.
Am	A1	Hsiu-ku-luan - Kiwit. O/A: 447.
Am	A1	Hsiu-ku-luan - Kiwit. SAYAMA VII: 3; cf. S/O: 4, 288f.
Am	A1	Hsiu-ku-luan - Morocan. SAYAMA VII: III; cf. S/O: 288f; YAMADA 2001d: 122.

Vgl. Weltweit: THOMPSON A2611.1 »The Origin of Corn«.

THOMPSON 1929: 293f.; KÜHN 1935: 80–82, 142f.; FROBENIUS 1938a, b: 10f.; JENSEN 1944, 1948, [1951]1991, 1963, 1966; HATT 1951; SCHMITZ 1960b; MABUCHI 1964; ZERRIES 1969; ÔBAYASHI 1973, 1979: 128–163, 1984b, 1985, 1990c, 1999b; LAUBSCHER 1976; VAN DER WEIJDEN 1981: 208–217; LOMBARD & PELRAS [1981]1993; KANEKO [1986–87]1994: 308–315; TERWIEL 1994; FISCHER, H. 1994: 251–254; ONOHARA 1996; YAMADA 2001d.

33. Nutzpflanzen aus Unterwelt

A. Eine (schwangere) Frau bringt Nutzpflanzen aus der Unterwelt mit.

B. Als sie wieder die irdische Welt erreicht, kommt sie um.

C. Aus ihrem Körperteil wächst eine Pflanze.

Ts-Sr	A	B	Paiciána. SAYAMA IV: 168f.; cf. YAMADA 2001d: 123.	
Rk	A	B	Hsia-san-shê - Kungadavan. O/A: 384f.	
Rk	(A)	(B)	Rk-Propser - Kucapungan. KOJIMA V: 214f.	
Rk	A	B	Tarumak. O/A: 354f.	
Pw	A	B	C	Ai-liao-hsi - Ka-Paiwan-an. SAYAMA V: 322; cf. S/O: 378; YAMADA 2001d: 124.
Pw	(A)	B	Chia-tsou-shan-hsi - Kadajalan, Pultri - Pultri. KOJIMA V: 177f.; cf. YAMADA 2001d: 123f.	
Pw	(A)	B	Pultri - Pultri. KOJIMA V: 178f.	

Py A (B) Katipul. O/A: 324–327; cf. YAMADA 2001d: 124f.

Vgl. Nr. 23 »Ursprung des Todes 2: unterirdisches Jenseits«, 30 »Körnerdiebstahl«, 57 »Dampffresser = Menschen ohne Anus = Unterweltbevölkerung = Menschen mit Schwanz«.

LESSA 1961: 372–379; MABUCHI 1964; KANEKO [1986–87]1994: 308–315; EGLI 1989: 357–359; YAMADA 2001d.

34. Ursprung von Arekanuß und Betelpfeffer

A. Aus dem Grab eines unglücklichen Mädchens wachsen unbekannte Pflanzen — A1 aus dem Grab eines Ehebrecherpaars; A2 aus dem Grab der inzestuösen Geschwister; A3 eines unglücklichen Mannes.

B. Sie sind Arekanuß und Betelpfeffer. — B1 Tabak; B2 andere Pflanzen.

- | | | | |
|-------|----|----|---|
| Bn | A2 | B2 | Takivatan - Asang-Daingaz. O/A: 621f. |
| Ts-Kn | A3 | B2 | Mangácun. O/A: 737f. |
| Rk | A | B2 | Hsia-san-shé - Kungadavan. O/A: 386f. |
| Am | A1 | B | Nan-shih-Ami. SAYAMA VII: 282; cf. S/O: 380; YAMADA 2001d: 127. |
| Am | A | B1 | Nan-shih-Ami. SAYAMA VII: 282f.; cf. S/O: 202–204; YAMADA 2001d: 129. |
| Am | A | B | Hsiu-ku-luan - Fata'an. SAYAMA VII: 213f.; cf. S/O: 380f.; YAMADA 2001d: 126. |
| Am | A3 | B1 | Hsiu-ku-luan - Fata'an. SAYAMA VII: 214; cf. S/O: 204; YAMADA 2001d: 130. |
| Am | A3 | B1 | Hsiu-ku-luan - Kiwit. SAYAMA VII: 84; cf. S/O: 294f; YAMADA 2001d: 130. |
| Am | A | B | Hsiu-ku-luan - Kiwit. SAYAMA VII: 84; cf. S/O: 381; YAMADA 2001d: 127. |
| Am | A2 | B1 | Hsiu-ku-luan - Morocan. SAYAMA VII: 110; cf. S/O: 291f; YAMADA 2001d: 129. |
| Am | A1 | B | Hsiu-ku-luan - Morocan. SAYAMA VII: 111; cf. S/O: 379; YAMADA 2001d: 127. |
| Am | A | B1 | Pei-nan - Falangaw. SAYAMA VIII,2: 76; cf. S/O: 294f; YAMADA 2001d: 129. |
| Pp | A3 | B2 | Pazeh. INÓ 1907–09 V: 60; cf. S/O: 381f.; YAMADA 2001d: 128. |
| Pp | A3 | B2 | Pazeh. cf. S/O: 382f. |

Vgl. China: EBERHARD m 88 »Entstehung des Opiums«. — Japan: INADA Nr. 476 »Tabako to musume (Tabak und Mädchen)«. — Weltweit: THOMPSON A2611.2. »Tobacco from grave of bad woman«, E631.5.1. »Reincarnation as tobacco plant«, E694.2. »Frustrated woman reborn as tobacco plant«.

EBERHARD 1942b: 292f., 1968: 289; MABUCHI 1964; HO 1971: 120–125, 343–347; ÔBAYASHI 1973: 69f.; KANEKO [1986–87]1994: 308–315; HÖLLMANN 1988: 126–131; MEINEL 1990; YAMADA 2001d.

35. Magischer Kürbis

A. Ein himmlisches Wesen heiratet einen irdischen Menschen. — A1 Donnermann; A2 Donnerfrau; A3 ein übernatürliches Wesen, aber nicht aus dem Himmel.

B. Der Überirdische erledigt die Feldarbeit auf eine magische Weise.

C. Auf dem Feld wächst ein magischer Kürbis, der Getreidekörner und/oder Haustiere beinhaltet. — C1 magischer Bambus.

D. Der Überirdische geht in den Himmel zurück. — D1 verschwindet; D2 verwandelt sich in einen Bananenbaum; D3 die Himmelsfrau nimmt ihr Kind mit in den Himmel; D4 wie D3 aber in den Fluß.

At-Pr	A1	B	C	D2	Lu-ch'ang-Gruppe. SAYAMA II: 170f.; cf. S/O: 552–554.
Ss	A2			D	KOJIMA III: 16f.
Ss		B	C	D2	Nord-Ss - Say-Ähör. SAYAMA V: 396f.; cf. S/O: 570f.
Ss	A1		C		Süd-Ss - Garawan. SAYAMA V: 401.
Ss	A1	B		D2	Süd-Ss - Garawan. SAYAMA V: 405f.; cf. S/O: 568–570.
Ss	A3			D4	Süd-Ss - Garawan. SAYAMA V: 406f.; cf. S/O: 573–575.
Bn				C	Takitodo - Qultavan-Ü.gr. SAYAMA VI: 19.
Bn	A		C	D3	Takibakha - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 214; cf. S/O: 572f.
Bn	A		C	D3	Takbanuaz - Landun. O/A: 634f.
Bn	(A2)			D	Takbanuaz - Landun, Bahul. SAYAMA VI: 196f.; cf. S/O: 580f.
Bn			C	(D3)	Takbanuaz - Katungulan. O/A: 595f.
Bn	(A)		(C)		Takivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 222; cf. S/O: 284.

Rk	B	C	Rk-Proper - Tamalakau. SAYAMA V: 358f.
Pw	A	D	TAYLOR 1887: 141-143.
Pw	B	DI	Ravar - Tjukuvul. O/A: 281-285.
Pw	B	(C)	Ober-Héng-ch'un - Tja'uvu'uvul. O/A: 199-201.
Pw		C	Ost-Pw - Tjuatjuqu. SAYAMA V: 306.
Py		C	Katipul. O/A: 324-327.
Am	A	C	Nan-shih-Ami. KOJIMA II: 15f.
Am	B	C	Nan-shih-Ami. SAYAMA VIII,1: 82-85; cf. S/O: 564.
Am		C	Hsiu-ku-luan - Fata'an. SAYAMA VII: 214f.
Am	A	CI	Hsiu-ku-luan - Tafalong. SAYAMA VII: 115; cf. S/O: 11-14.
Am	A	C	Hsiu-ku-luan - Tafalong. SAYAMA VII: 166-168; cf. S/O: 557-561.
Am	A	C	Hsiu-ku-luan - Kiwit. SAYAMA VII: 77-79; cf. S/O: 554-557.
Am	A	C	Küsten-Ami. SAYAMA VII: 262-268; cf. S/O: 562-564.

Vgl. Nr. 15 »Menschen aus einem Kürbis«, 36 »Goldenes Zeitalter«, 56 »Das unterirdische Dorf«.

China: EBERHARD m 24 »Der Dank der Schwalbe«. — Japan: INADA Nr. 115A »Takara hyôtan: kome to hachi gata (Kostbarer Kürbis: Reis und Biene)«, 365 »Koshi ore suzume (Verletzter Spatz)«; Korea CHOI 457 »Heungbu and Nolbu (The good brother's reward)«. — Weltweit: THOMPSON D965.2. »Magic calabash (gourd)«, D973.1.1. »Rice-grains magically produced by gourd«.

LESSA 1961: 369-371; MABUCHI 1964; HO 1971: 109-113, 320-335; ÔBAYASHI 1973; KANEKO [1986-87]1994: 308-315; EGLI 1989: 331-334; RIFTIN 1998: 280-291; YAMADA 2001d

36. Goldenes Zeitalter

A. Früher reichte ein Korn Reis, Tierhaare oder ein kleines Stück Fleisch, um einen Topf zu füllen und viele Leute zu sättigen. — A1 waren Reiskörner riesig.

B. Damals kamen Reiskörner, Tiere und/oder Brennholzer automatisch zu den Menschen.

C. Werkzeuge arbeiteten selbst ohne menschliche Bemühungen.

D. Durch Unvorsichtigkeit oder Bosheit eines Menschen wurde diese bequeme Situation abgeschafft.
 E. Hirse verwandelten sich in Vögel, die wegfliegen. — E1 Ratten; E2 Wildfleisch verwandelt sich in Vogel.

At-Pr A	B	D	KOJIMA I: 33.
At-Pr A		D	KOJIMA I: 33f.
At-Pr A	C	D	KOJIMA I: 34.
At-Pr A	B	D	MORI 1917: 256f.
At-Pr A		D	Hakul-Gruppe, Mhibu'-Gruppe. MORI 1917: 257f.
At-Pr A		D	Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 336; cf. S/O: 395.
At-Pr A		D	Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 336; cf. S/O: 277f.
At-Pr A	B	D	Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 336f.; cf. S/O: 277f.
At-Pr A	B	D	Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 340; cf. S/O: 277f.
At-Pr A		D	Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 342.
At-Pr A	C	D	Mrquang - Libu', Batul. SAYAMA I: 314; cf. S/O: 674f.
At-Pr A	C	D	Mrquang - Libu', Batul. SAYAMA I: 315; cf. S/O: 674f.
At-Pr A		D	Mrquang - Libu', Batul. SAYAMA I: 315; cf. S/O: 395f.
At-Pr (A)	B	D	Mrquang - Libu', Batul. SAYAMA I: 317; cf. S/O: 674f.
At-Pr A		D	Gogan - Btjukan, Telik. SAYAMA I: 307; cf. S/O: 395.
At-Pr A		D	Kinaziy-Gruppe. SAYAMA II: 180.
At-Pr A	B	D	Kinaziy-Gruppe. SAYAMA II: 180.
At-Pr A	B	D	Msbturnux - Kziay. SCHEERER 1932: 194-198..
At-Pr (A)		D	Msbturnux - Kziay. SAYAMA I: 300; cf. S/O: 277f.
At-Pr A	B	D	Msbturnux - Kziay. SAYAMA I: 300; cf. S/O: 277f.
At-Pr A	B	C	Msbturnux - Siki'. O/A: 49-51.
At-Pr A		D	Slamaw-Gruppe. SAYAMA I: 344f.; cf. S/O: 395.
At-Pr A	B	D	Slamaw-Gruppe. SAYAMA I: 345; cf. S/O: 277f.
At-Pr A		D	Bb'ala-Gruppe. SAYAMA I: 349; cf. S/O: 395.

At-Pr	A	B	D		Bb'ala-Gruppe. SAYAMA I: 351f.; cf. S/O: 277f.
At-Pr	A	B			Klesan - Ngungu'. SAYAMA I: 355; cf. S/O: 676.
At-Pr	A	B	C	(E)	Klesan - Ngungu'. SAYAMA I: 355f.; cf. S/O: 676.
At-Pr	A		D	E	Mnibu' - Skikun. SAYAMA I: 359; cf. S/O: 395.
At-Pr	A	B	D		Mnibu' - Skikun. SAYAMA I: 359.
At-Pr	A	B			Mnibu' - Bombong. SAYAMA I: 29; cf. S/O: 58f.
At-Pr	A	B	D		Pligwan-Gruppe. SAYAMA I: 347; cf. S/O: 676f.
At-Pr	A			E	Pligwan-Gruppe. SAYAMA I: 348.
At-Pr	A	B	D	E	Nan-shih - Pasing. SAYAMA I: 331.
At-Pr	A		D	E	Mpaynox - Mrowon. SAYAMA I: 329; cf. S/O: 395.
At-Pr	A		D	E	Mpaynox - Buanan. SAYAMA I: 321f.; cf. S/O: 395.
At-Pr	A	B	C	D	Mpaynox - Buanan. SAYAMA I: 322; cf. S/O: 674f.
At-Pr	A		D		Rirah-Gruppe. SAYAMA II: 173; cf. S/O: 386f.
At-Pr	A	B	D	E	Klapai-Gruppe. SAYAMA II: 162; cf. S/O: 386f.
At-Pr	A				Klapai - Mtakunan. O/A: 76f.
At-Pr	A	B	C	D	Klapai - Mtakunan. O/A: 79f.
At-Pr	A				Klapai - Pasquaran. SAYAMA II: 8; cf. S/O: 62f.
At-Pr	A	B	C	E	Klapai - Pasquaran. SAYAMA II: 167; cf. S/O: 677.
At-Pr	A		D	E	Klapai - Pasquaran. SAYAMA II: 168; cf. S/O: 395.
At-Sd	A	B		E	Wu-shê-U-gruppe. SAYAMA III,1: 4f.; cf. S/O: 27f.
At-Sd				E	Wu-shê-U-gruppe. SAYAMA III,1: 8of.
At-Sd				E	Wu-shê - Paran. O/A: 578.
At-Sd	A		D		Wu-shê - Paran. O/A: 579.
At-Sd	A	(B)	D	E	Mu-kua-U-gruppe. SAYAMA III,2: 119.
At-Sd	A		D		Tuuda-U-gruppe. SAYAMA III,1: 82.
At-Sd		B	C		Truku-U-gruppe. SAYAMA III,1: 83; cf. S/O: 45of.
At-Sd				E	Truku-U-gruppe. SAYAMA III,1: 84f.

At-Sd	A		D	E	Nei-t'ai-lu-kê-U.gruppe. SAYAMA III,2: 103f.
At-Sd	A	B	D		Nei-t'ai-lu-kê-U.gruppe. SAYAMA III,2: 104; cf. S/O: 450f.
At-Sd	A		D		Nei-t'ai-lu-kê-U.gruppe. O/A: 567.
At-Sd	A		D	E	Wai-t'ai-lu-kê-U.gruppe. SAYAMA III,2: 115.
Ss		C	D		Nord-Ss - Say-Ähör. SAYAMA V: 399; cf. S/O: 695.
Bn	A	B	D		MORI 1914d: 31f.
Bn	A				Takbanuaz - Katungulan. O/A: 594f.
Bn	A		D		Taktivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 222; cf. S/O: 677.
Bn	A	C	D		Asang-Daingaz. O/A: 620.
Bn	A		D		Isbukun - Ivahu. O/A: 665f.
Bn	A		D	E1	Isbukun - Ivahu. SAYAMA VI: 227; cf. S/O: 387.
Bn	A		D	E2	Isbukun - Tumpu. SAYAMA VI: 236; cf. S/O: 417.
Bn			D	(E)	KOJIMA IV: 66.
Ts-Pr	A		D		Tápang u - Tápang u . NEVSKII [1935]1993: 187-194.
Ts-Pr	A		D		Paiciána. O/A: 715f.
Ts-Sr	A				Paiciána. SAYAMA IV: 167f.; cf. S/O: 577f.
Ts-Sr	A				Hsia-san-shê - Tuldeka, Kungadavan. KOJIMA V: 172f.
Rk	A	B	D		Rk-Propor - Tamalakau. SAYAMA V: 359; cf. S/O: 397f.
Rk	A		D	E	Tarumak. O/A: 354f.
Rk	A		D		Ai-liao-hsi - Valulu. KOJIMA V: 174.
Pw	A		D		Ai-liao-hsi - Masiliđ. SAYAMA V: 309; cf. S/O: 388.
Pw	A		D		Ai-liao-hsi - Ka-Paiwan-an. O/A: 276.
Pw	A		D		Ai-liao-hsi - Ka-Paiwan-an. SAYAMA V: 321f.; cf. S/O: 388.
Pw	A		D		Ai-liao-hsi - Ka-Paiwan-an. KOJIMA V: 173f.
Pw	A				Pultri - Pultri. KOJIMA V: 178f.
Pw	A				Lai-shê-hsi u. Cekadan - Vungalid. KOJIMA V: 174f.
Pw	A		D		Suvung - Ka-Suvung-an. SAYAMA V: 326f.; cf. S/O: 694f.

Pw	A		Ober-Hêng-ch'ün-Gruppe. KOJIMA V: 175.
Pw	A	D	Ober-Hêng-ch'ün - 'Acedas. SAYAMA V: 329f.; cf. S/O: 388.
Pw	A		Nieder-Hêng-ch'ün - Sabudik. KOJIMA V: 175.
Pw	A	B	Nieder-Hêng-ch'ün - Sabudik. KOJIMA V: 175f.
Pw	A	B	Nieder-Hêng-ch'ün - Kuskus. KOJIMA V: 177.
Pw	A		Nieder-Hêng-ch'ün - Mu-tan-lu. SAYAMA V: 333; cf. S/O: 388.
Pw	A	D	Nieder-Hêng-ch'ün - Mu-tan-lu. SAYAMA V: 334; cf. S/O: 388.
Pw	A	D	Ost-Pw - Tjuatjuqu. SAYAMA V: 305; cf. S/O: 388.
Am	A		Hsiu-ku-luan - Kiwit. SAYAMA VII: 3; cf. S/O: 4.
Am	A	D	Hsiu-ku-luan - Kiwit. SAYAMA VII: 14.
Ym	A1	D	Imurud. O/A: 759.

Vgl. Nr. 1 »Trennung von Himmel und Erde«.

Weltweit: THOMPSON A101.1. »Golden age. A former age of perfection«, D1652.1.3.1. »Inexhaustible rice. Rice cooked from a single kernel«.

FISCHER, H. T. 1932; HATT 1951; LESSA 1961: 356–368; LAUBSCHEER 1971: 185f., 189f.; HO 1971: 114–120, 335–343; ÔBAYASHI 1973, 1984b, 1985, 1990c; KANEKO [1986–87]1994: 275f.; EGLI 1989: 325–331; YAMADA 2001d: 154–159.

37. Ursprung der Tatauierung

A. Es gab nur einen älteren Bruder und eine jüngere Schwester. — A1 eine ältere Schwester und einen jüngeren Bruder; A2 eine Mutter und einen Sohn.

B. Sie verändert ihr Gesicht durch Tatauierung, begeht mit ihm Inzest und bevölkert die Welt.

At-Pr	A	B	KOJIMA I: 28f.
At-Pr	A	B	Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 333; cf. S/O: 688f.
At-Pr	A	B	Msbtunux-Gruppe. MORI 1917: 259f.
At-Pr	A1	B	Msbrunux - Siki'. O/A: 54–56.

At-Pr	A	B	Klapai - Wani, Ziheng. SAYAMA II: 6-8; cf. S/O: 61f.
At-Sd	A2	B	Tuuda-U.gruppe. SAYAMA III,1: 5f.; cf. S/O: 75f.
At-Sd	A2	B	Tawsai-U.gruppe. SAYAMA III,2: 106; cf. S/O: 319f.
At-Sd	A2	B	Truku-U.gruppe. SAYAMA III,1: 7; cf. S/O: 28f., 77f.
At-Sd	A	B	Nei-t'ai-lu-kê-U.gruppe. SAYAMA III,2: 2f.; cf. S/O: 79-81.
At-Sd	A2	B	Btulan-U.gruppe. SAYAMA III,2: 116f.; cf. S/O: 690.
Pw	A	B	Lai-shê-hsi u. Cekadan - Larekrek. SAYAMA V: 32; cf. S/O: 166f.

Vgl. Nr. 17 »Hund und Schwein als Stammeltern«, 38 »Ursprung des Inzesttabus 1: Geschwistermotiv«.
 Weltweit: THOMPSON A1465.1. »Origin of tattooing«, A1595 »Origin of tattooing«.
 ÔBAYASHI 1968; KANEKO [1986-87]1994: 335f.

38. Ursprung des Inzesttabus 1: Geschwistermotiv

A. Zwei Geschwister begehen Inzest. — A1 weil eine Grasmücke singte: »Schlaft zusammen!«; A2 Vater und Tochter.
 B. Der Penis des Mannes wird abgeschnitten, daraufhin stirbt er. — B1 sterben die beiden; B2 stirbt die Schwester; B3 werden die beiden zu Hunden.
 C. Danach wird der Inzest verboten.

At-pr	A	C	Mrquang - Libu', Barul. SAYAMA I: 316f.
At-Pr	A	B1	Gogan - Btnokan, Telik. SAYAMA I: 311.
At-Pr	A	B1	Msbtrunux - Kziay. SAYAMA I: 302; cf. S/O: 316-319.
At-Pr	A	B1	Msbtrunux - Siki'. O/A: 56-58.
At-Pr	A	B1	Mstranan-Gruppe. SAYAMA II: 178.
At-Pr	A	(B1)	Pligwan-Gruppe. SAYAMA I: 348.
At-Pr	A	(B)	Mpaynox - Buanan. SAYAMA I: 324.
At-Pr	A	B2	Rirah-Gruppe. SAYAMA II: 173f.
At-Sd	A	B	Wu-shê-U.gruppe. SAYAMA III,1: 81.

At-Sd	A	Bi	Wu-shê - Paran. O/A: 579–581.
Ss	A2	Bi	Nord-Ss - Say-Ähör. SAYAMA V: 397f.
Bn	(A)	(B)	Takitodo - Qultavan-U.gr. SAYAMA VI: 241; cf. S/O: 711.
Bn	A	B3	Takibakha - Tamazuan. SAYAMA VI: 204; cf. S/O: 432.
Bn	A	Bi	C Takibakha - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 216.
Bn	A	(B)	C Takbanuaz - Katungulan. SAYAMA VI: 200.
Bn	AI	Bi	C Takivatan - Asang-Daingaz. O/A: 621f.
Bn	AI	Bi	C Takivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 223f.; cf. S/O: 321f.
Bn	(A)	Bi	Isbukun - Tumpu. SAYAMA VI: 231; cf. S/O: 711.
Pw	A	(Bi)	Ai-liao-hsi - Masilidj. SAYAMA V: 311; cf. S/O: 683.
Pw	(A)		Nieder-Hêng-ch'un - Mu-tan-lu. SAYAMA V: 333f.

Vgl. Nr. 8 »Sintflut 2: Geschwisterehe«, 39 »Ursprung des Inzesttabus 2: Gelagemotiv«.

Weltweit: THOMPSON C114 »Tabu: incest«, Q242 »Incest punished«, T415 »Brother-sister incest«.
THOMPSON 1929: 274; KANEKO [1986–87]1994: 284f.

39. Ursprung des Inzesttabus 2: Gelagemotiv

- A. Bei einem Gelage wird von einem Häuptling die Aufhebung des Inzestverbotes öffentlich erklärt.
B. Diejenigen, die an diesem Gelage teilgenommen haben, kommen alle um.
C. Danach wagt man das Verbrechen nicht mehr.

At-Pr	A	B	C	Mnibu'-Gruppe. KOJIMA I: 30; cf. S/O: 316–319.
At-Pr	A	B	C	Rirah-Gruppe. SAYAMA II: 173.

Vgl. Nr. 38 »Ursprung des Inzesttabus 1: Geschwistermotiv«.

40. Ursprung der Kopffagd

A. Man tötet zuerst einen Hund. Um größeres Vergnügen zu haben, enthauptet man dann eine Affe und schließlich einen Menschen. So begann die Kopffagd. — A1 ohne Hund; A2 Drachenfliede, Insekt, Großmutter; A3 Fliede, Affe, menschliches Kind; A4 Vogel, Affe, Mensch; A5 zuerst stellt man Früchte nebeneinander im Kreise. Man stellt statt Früchten Feindköpfe auf, damit der Kreis schöner aussieht

Ts-Pr	A1	Dúhtu - Namahavána. O/A: 679–681.
Ts-Pr	A	Tfúea - Tfúea. SAYAMA IV: 4; cf. S/O: 106f.
Ts-Pr	A	Tápang ^u - Tápang ^u . SAYAMA IV: 2; cf. S/O: 104f.
Ts-Kn	A3	SAYAMA IV: 206; cf. S/O: 270f.
Ts-Sr	A2	Paiciána. SAYAMA IV: 163f.; cf. S/O: 269f.
Rk	A4	Rk-Propor - Kucapungan. KOJIMA V: 220f.
Pw	A5	Ravar - Parirayan. SAYAMA V: 352f.; cf. S/O: 272f.
Pw	(A5)	Ravar - Tjukuvul, Tjis-Paiwan. KOJIMA V: 221.
Pw	A5	Ai-liao-hsi - Masilidj. SAYAMA V: 311; cf. S/O: 272.

Vgl. SCHUSTER 1956: 55–62; KANEKO [1986–87]1994: 290–295.

41. Tier aus Ton

A. Salmudj schafft eine Ratte aus Ton, die lebendig wird. — A1 eine Wanze; A2 verschiedene Tiere.

Pw	A	Nieder-Héng-ch'un - Kuskus. SAYAMA V: 336; cf. S/O: 469.
Pw	A1	Nieder-Héng-ch'un - Kuskus. SAYAMA V: 336; cf. S/O: 484f.
Pw	A2	Nieder-Héng-ch'un - Kuskus. KOJIMA V: 176f.

Vgl. China: EBERHARD m 70 »Entstehung der Menschen«. — Japan: INADA Nr. 2 »Tsuchi no hitogata (Menschliche Figur aus Ton)«. — Weltweit:

THOMPSON A1241 »Man made from clay (earth)«.

42. Ursprung von Läusen

- A. Es gab keine Läuse, weswegen das Leben des Menschen zu langweilig war. — A1 keine Hautkrankheit und keinen Rheumatismus.
 B. Man kaufte Läuse, welche die Menschen ständig belästigten, so daß man Gründe bekam, ab und zu Pause zu machen, um sich zu lausen. — B1 Man bekam freiwillig die Krankheiten.

At-Pr A B Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 342f.; cf. S/O: 480.

Bn A B Takibakha - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 218; cf. S/O: 481.

Pw A B Ober-Hêng-ch'un - Tja'uvu'uvul. O/A: 202.

Pw A1 B1 Ober-Hêng-ch'un - Tja'uvu'uvul. O/A: 202f.

43. Ursprung der Domestikation des Hundes

- A. Man gibt dem wilden Hund Klebreiskuchen.
 B. Sie kleben ihm am Mund. Er kann nicht beißen.
 C. Man beginnt, den Hund als Jagdbegleiter zu halten.

At-Pr (A) Mrquang - Libu', Batul. SAYAMA I: 318; cf. S/O: 678f.

At-Pr C Mstranan-Gruppe. SAYAMA II: 178.

Ss A B KOJIMA III: 8f.

Ss A B Nord-Ss - Say-Ähör. O/A: 117f.

Ss A B Nord-Ss - Say-Ähör. SAYAMA V: 392; cf. S/O: 433.

Ss A B Süd-Ss - Garawan. SAYAMA V: 402; cf. S/O: 434.

Bn A B Takitodo - Qultavan-U.gr. SAYAMA VI: 245; cf. S/O: 436f.

Pw A B Lai-shé-hsi u. Cekadan - Larekrek. O/A: 211.

Pw	A	B	C	Nieder-Héng-ch'ün - Sabudik, Kuskus. KOJIMA V: 181f.
Pw	A	B	C	Nieder-Héng-ch'ün - Tjua-Qacilay. O/A: 189f.
Pw	A	B	C	Nieder-Héng-ch'ün - Kuskus. INÓ 1910d: 305f.
Pw	A	B	C	Nieder-Héng-ch'ün - Kuskus. SAYAMA V: 336; cf. S/O: 433.
Py	A	B	C	KOJIMA II: 324f.
Py	A	B	C	Katipul. SAYAMA V: 285; cf. S/O: 538.
Py	A	B	C	Likabung. SAYAMA V: 289; cf. S/O: 371f.
Am	A	B	C	Pei-nan - Falangaw. O/A: 548-550.
Am	A	B	C	Pei-nan - Falangaw. SAYAMA VIII,2: 66f.; cf. S/O: 340f.

Vgl. Weltweit: THOMPSON A2513.1 »Origin of dog's service«.

EBERHARD 1942b: 498, 1968: 463f.; HO 1971: 125-127, 347-350; KANEKO [1986-87]1994: 283f.

44. Lästige Hunde

A. Einst konnten Hunde sprechen, waren lästig.

B. Man schnitt ihnen die Zungen ab. Sie wurden treu.

At-Pr	A		Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 337.
At-Pr	A	B	Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 341; cf. S/O: 435f.
At-Pr	A	B	Mirquang - Libu', Barul. SAYAMA I: 314; cf. S/O: 435f.
At-Pr	A	B	Gogan - Btnokan, Telik. SAYAMA I: 309; cf. S/O: 435f.
At-Pr	A	B	Kinazyi-Gruppe. SAYAMA II: 181; cf. S/O: 435f.
At-Pr	A	B	Mstranan-Gruppe. SAYAMA II: 178; cf. S/O: 435f.
At-Pr	A	B	Bb'ala-Gruppe. SAYAMA I: 351; cf. S/O: 435f.
At-Pr	A	B	Klesan - Piahan. SAYAMA I: 354; cf. S/O: 435f.
At-Pr	A	B	Mnibu' - Skikun. SAYAMA I: 359f.; cf. S/O: 435f.

At-Pr	A	Nan-shih - Pasing. SAYAMA I: 332.
At-Pr	A	Mpaynox - Buanan. SAYAMA I: 324; cf. S/O: 435f.
At-Pr	A	Ma'ao-Gruppe. SAYAMA II: 176; cf. S/O: 435f.
At-Pr	A	Rirah-Gruppe. Sayama II: 175.
At-Sd	A	Mu-kua-U-gruppe. SAYAMA III,2: 120f.; cf. S/O: 436.
At-Sd	A	Nei-t'ai-lu-kê-U-gruppe. SAYAMA III,2: 104f.; cf. S/O: 436.
At-Sd	A	Nei-t'ai-lu-kê-U-gruppe. SAYAMA III,2: 105; cf. S/O: 436.
Ss	A	Nord-Ss - Say -Ähör. SAYAMA V: 392f.; cf. S/O: 437.
Bn	A	Takitodo - Qultavan-U.gr. SAYAMA VI: 245; cf. S/O: 436f.
Bn	A	Takibakha - Tamazuan. O/A: 641f.
Bn	A	Takibakha - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 211f.; cf. S/O: 437.
Bn	A	Takbanuaz - Katungulan. SAYAMA VI: 201; cf. S/O: 437.
Bn	A	Takivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 197.
Bn	A	Isbukun - Tumpu. SAYAMA VI: 236; cf. S/O: 437.
Pw	A	Lai-shé-hsi u. Cekadan - Tjala'avus. SAYAMA V: 324; cf. S/O: 437.
Pw	A	Suvung - Ka-Suvung-an. SAYAMA V: 325; cf. S/O: 437.
Pw	A	Ober-Héng-ch'ün - Tja'uvu'uvul. INÓ 1910d: 306.
Pw	A	Nieder-Héng-ch'ün - Sabudik. KOJIMA V: 219.
Pw	A	Nieder-Héng-ch'ün - Kuskus. SAYAMA V: 336; cf. S/O: 437.
Pw	A	Nieder-Héng-ch'ün - Mu-tan-lu. SAYAMA V: 331; cf. S/O: 437.
Pw	A	Ost-Pw - Tjuatjuqu. SAYAMA V: 305; cf. S/O: 437.

Vgl. Weltweit: THOMPSON B211.1.7. »Speaking dog«.

KANEKO [1986-87]1994: 283f.

45. Verlorene Schriftzeichen

A. Früher gab es eigene Schriftzeichen.

B. Schriftzeichen der Ureinwohner standen auf Stein, die der Chinesen auf Bambus.

C. Schriftzeichen der Ureinwohner gingen verloren, als sie ins Wasser kamen.

Bn	A	B	Takitodo - Qatu. SAYAMA VI: 19; cf. S/O: 103.
Bn	A	C	Takbanuaz - Landun. O/A: 635.
Bn	A	(B)	Takbanuaz - Katungulan. SAYAMA VI: II.
Bn	A	C	Takivatan - Asang-Daingaz. O/A: 608f.
Am	A	B	KOJIMA II: 19.
Am	A	B	Nan-shih - Sakor. SAYAMA VIII,r: 4; cf. S/O: 215.

Vgl. ÔBAYASHI 1975a: 130-133; RIFTIN 1998: 155-180.

MENSCHLICHE GESELLSCHAFT

46. Hund bestimmt das Land für Dorfbegründung

A. Ein Jagdhund weigert sich, das Land zu verlassen. — A1 ein Leopard.

B. Dort wurde ein neues Dorf gegründet.

Ts-Kn	A	B	SAYAMA IV: 175; cf. S/O: 117.
Ts-Kn	A	B	Tangánua. O/A: 734.
Rk	A	B	Hsia-san-shè - Kungadavan. O/A: 38of.
Rk	A1	B	Rk-Propor - Kucapungan. KOJIMA V: 51f., 156, 183.
Rk	A	B	Rk-Propor - Tamalakau. O/A: 359.
Pw	A	B	Ai-liao-hsi - Talavaca. KOJIMA V: 67, 182.
Pw	A	B	Lai-shé-hsi u. Cekadan - Tjaka'avus. SAYAMA V: 31; cf. S/O: 165.
Pw	A	B	Lai-shé-hsi u. Cekadan - Tjaka'avus. SAYAMA V: 32; cf. S/O: 165.
Pw	A	B	Lai-shé-hsi u. Cekadan - Kulakau. KOJIMA V: 95.
Pw	A	B	Lai-shé-hsi u. Cekadan - Larekrek. SAYAMA V: 32; cf. S/O: 166f.
Pw	A	B	Suvung-Gruppe. KOJIMA V: 106.
Pw	A	B	Suvung - Ka-Suvung-an. SAYAMA V: 33; cf. S/O: 167f.
Pw	A	B	Suvung - Ka-Suvung-an. KOJIMA V: 182f.
Pw	A	B	Ober-Héng-ch'un - Tja'uvu'uvul. O/A: 206f.
Pw	A	B	Ober-Héng-ch'un - Tja'uvu'uvul. KOJIMA V: 109, 183.
Pw	A,A1	B	Nieder-Héng-ch'un - Sabudik. KOJIMA V: 138, 183f.
Pw	A1	B	Nieder-Héng-ch'un - Tjuluvatavatal. SAYAMA V: 35; cf. S/O: 171f.

47. Kleidertausch

- A. Eine häßliche Freundin zieht die Kleidung eines schönen Mädchen an.
- B. Kommt ins Hause der Kleidungsbesitzerin, als ob sie die richtige Tochter dieses Hauses wäre.
- C. Die Betrügerin erweist sich als falsche Tochter, wird getötet.

Pw	A	B	C	Nieder-Hêng-ch'un - Kuskus. SAYAMA V: 350; cf. S/O: 660.
Py	A	B	C	Likabung. SAYAMA V: 290; cf. S/O: 658-660.

Vgl. Nr. 91 »Schlangenmann I«.

48. Aschenbrödel

- A. Ein schönes Mädchen wird von ihrer Mutter schlecht behandelt. — A1 von ihrer Tante; A2 von ihrem Mann; A3 von Mitmenschen.
- B. Sie bekommt Hilfe von Tieren. — B1 von ihrem Großvater; B2 von göttlichem Wesen.
- C. Sie rächt sich. — C1 heiratet einen Hüpftling; C2 wird glücklich.

Rk	A	B	C1	Tarumak. O/A: 351.
Pw	A1	C	C	Pulti - Kaviangan. KOJIMA V: 208.
Pw	A1	B1	C	Lai-shé-hsi u. Cekadan - Larekrek. O/A: 218-222.
Pw	A3	B2	C	Suvung - Ka-Suvung-an. KOJIMA V: 206.
Pw	A3	B2	C2	Suvung - Ka-Suvung-an. KOJIMA V: 206.
Pw	(A1)	B, B1	C	Ober-Hêng-ch'un - Tja'uvu'uvul. KOJIMA V: 206-208.
Pw	A2	C	C	Nieder-Hêng-ch'un - Tjua-Qacilay. O/A: 180-183.
Pw		C1	C1	Nieder-Hêng-ch'un - Kuskus. SAYAMA V: 345f.; cf. S/O: 697-699.

Vgl. China: EBERHARD m 32 »Aschenbrödel«. — Japan: INADA Nr. 174 »Komefuku, Awafuku«. — Korea: CHOI 450 »Kongjiwi and Patjiwi (Cinderella)«. — Weltweit: A/T 510 »Cinderella and Cap o' Rushes«.

COX 1893; ROOTH 1951; TING 1974; WEHSE 1981; DUNDES (Hrsg.) 1982.

49. Zwei Brüder begehren Vatermord

- A. Ein Vater läßt seine zwei Söhne Wasser holen. Das Gewässer wird von jemandem getrübt, den die Brüder enthaupten. Völlig unerwartet erweist sich der Ermordete als der Vater der Täter. — A1 Onkel.
- B. Die Brüder wollen sich bei ihrer trauernden Mutter entschuldigen. Sie gehen zur Kopffagd und schlachten die Feinde erfolgreich mit List.
- C. Der Kopftragstock des jüngeren Bruders bricht entzwei. Der ältere Bruder läßt ihn dann einen Stock aus härterem Holz benutzen. — C1 umgekehrt; C2 der jüngere Bruder trägt die Köpfe mit der Hand; C3 der ältere Bruder nimmt sich die besseren Köpfe, die vom jüngeren Bruder gejagt wurden.
- D. Der ältere Bruder heiratet eine alte Frau aus einer reifen Orange; der jüngere ein junges, schönes Mädchen aus einer frischen. — D1 der ältere Bruder eine Hautkranke aus einer Orange auf dem Boden; D2 aus einer Orange kommt ein Junge zur Welt, der dem Vater der Brüder ähnelt.
- E. Die Brüder streiten sich. Sie lassen einen Felsen auf den anderen herabrollen. — E1 dabei verletzt sich der jüngere Bruder den Bein; E2 der ältere Bruder kommt um; E3 der jüngere verletzt sich den Bein und der ältere kommt um.
- F. Die Brüder machen sich fein, gehen in die Erde hinein und erscheinen dann als Sterne im Himmel. — F1 als der Große Bär und die Plejaden; F2 nur der jüngere Bruder geht in die Unterwelt in vollem Staat und verwandelt sich in einen Stern; F3 nur der ältere Bruder; F4 der jüngere Bruder, seine Frau und der ältere Bruder; F5 die Brüder und ihre Mutter gehen in die Erde hinunter; F6 der ältere Bruder wird zu einem Stern, der jüngere zu einem kahlen Berg; F7 der ältere tötet sich; der jüngere wird zum Stern.

Pw	A1		F7	Ost-Pw - Tjavuali. SAYAMA V: 301.
Pw	(A)			Ost-Pw - Tjuatjuqu. SAYAMA V: 304.
Py	(A)			Katipul. SAYAMA V: 276f.; cf. S/O: 362.
Py	(A)			Katipul. SAYAMA V: 279.
Py	(A)			Likabung. SAYAMA V: 286.
Am	A	D2 (E2)		Nan-shih-Ami. SAYAMA VII: 283f.; cf. S/O: 628-630.
Am	A		F3	Nan-shih - Ma'ifor. SAYAMA VII: 122-124; cf. S/O: 207f.
Am	A	B	F5	Hsiu-ku-luan - Fata'an. SAYAMA VII: 216-219; cf. S/O: 630f.

Am	A	B	C	D _I	E _I	F ₄	Hsiu-ku-luan - Tafalong. O/A: 515–527.
Am	A	B	C _I	D	F	F	Hsiu-ku-luan - Kiwit. O/A: 432–440.
Am	A	B	C	D	F ₂	F ₂	Hsiu-ku-luan - Kiwit. SAYAMA VII: 80–82; cf. S/O: 355–359.
Am	A	B			F	F	Hsiu-ku-luan - Tokar. SAYAMA VII: 128–132.
Am				E ₂	F ₃	F ₃	Pei-nan - Falangaw. O/A: 52f.
Am	A	B	C ₂	E ₂	F ₆	F ₆	Pei-nan - Falangaw. SAYAMA VIII, ₂ : 72–74.; cf. S/O: 36of.

50. Zwei Brüder stehlen Zuckerrohr

- A. Zwei Brüder stehlen nachts Zuckerrohr, wobei sie die Stimme einer Wildkatze nachahmen.
- B. Besitzer des Zuckerrohrs besprengt das Feld mit Asche, auf der die Fußspuren der Menschen sichtbar werden.
- C. Der Feldbesitzer fängt den jüngeren Räuber, der gezwungen wird, Exkremete, Schlangen oder Insekten zu essen.
- D. Der ältere Bruder läßt einen großen Drachen steigen, der zu seinem gefangenen Bruder fliegt.
- E. Der gefolterte Bruder ergreift den Drachen, fliegt durch die Luft.
- F. Der Fliegende läßt ein Messer fallen, das eine Schwangere umbringt.
- G. Die Brüder treffen sich wieder.
- H. Sie rächen sich.

Pw	A	B	C	D	E	G	Ost-Pw - Tjavuali. SAYAMA V: 302; cf. S/O: 549f.
Py	A	B	C	D	E	F	KOJIMA II: 312–316.
Py	A	B	C	D	E	F	Katipul. SAYAMA V: 277; cf. S/O: 363–365.
Py	A	B	(C)			G	Likabung. SAYAMA V: 286.
Py	A	B	C	D	E	F	Puyuma. O/A: 308–312.
Py	A	B	C	D	E	F	Puyuma. SAYAMA VIII, ₃ : 4f.; cf. S/O: 129–132.
Py	(A)		(C)	D	E	G	Puyuma. MORI 1916: 31f.
Am	(A)		C	D	E	G	Pei-nan - Falangaw. INÔ 1907–09 VI: 258f.
Am	A	B	C	D			Pei-nan - Falangaw. O/A: 551f.

Am A B C D E F G Pei-nan - Falangaw. SAYAMA VIII,2: 70f.; cf. S/O: 345-347.

Vgl. Nr. 93 »Riesenschlange«.

51. Der erfolgreiche jüngere Bruder

- A. Eine alte Frau erzählt zwei Brüdern, daß sie von Kannibalen gefressen wird. — A1 Der Kaiser will den Entführer seiner Tochter vernichten.
 B. Der jüngere Bruder besiegt die Feinde.
 C. Trotz der Lüge des älteren Bruders, daß der Sieg sein Verdienst sei, erweist es sich, daß der jüngere Bruder der richtige Held ist.
 D. Der jüngere wird vom Kaiser belohnt. — D1 er heiratet die Prinzessin.

Am A B C D Hsiu-ku-luan - Kiwit. O/A: 423-431.

Am A1 B C D1 Hsiu-ku-luan - Lingacay. O/A: 481-484.

Vgl. Japan: INADA Nr. 168 »Kyôdai no mura sukui (Dorf wird von Brüdern gerettet)«.

52. Gespenst des Kopfgadepfers

- A. Ein Mann hat keinen Kopf. — A1 besteht nur aus einem Kopf.
 B. Er spricht und ißt.
 C. Er verschwindet. — C1 wird endgültig getötet.

At-Pr A1 C Msbrunux - Kziay. SAYAMA I: 306.

Bn (A) C1 MORI 1914d: 30.

Bn A B C1 Takibakha - Tamazuan. O/A: 639f.

Bn A1 C1 Takivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 222; cf. S/O: 681.

Bn A1 B C1 Isbukun - Ivahu. O/A: 663.

Bn	(A1)	C	Isbukun - Tumpu. SAYAMA VI: 236f.; cf. S/O: 681f.
Ts-Pr	A	B	Tfúea - Pungúu. SAYAMA IV: 118; cf. S/O: 620.
Ts-Pr	A	B	TápangꞰ - TápangꞰ. SAYAMA IV: 105; cf. S/O: 619f.
Ts-Pr	(A)	C	TápangꞰ - TápangꞰ. SAYAMA IV: 105f.; cf. S/O: 620.
Pw	A1		Ravar - Parirayan. SAYAMA V: 353; cf. S/O: 681.

Vgl. Weltweit: THOMPSON D992 »Magic head«, E783.6 »Headless body vital«, F511.0.1. »Headless person«.
 EBERHARD 1932, 1942b: 478f., 1968: 447f.; ÔBAYASHI 2001: 131–134.

53. Gespenst, das sich selbst isst

- A. In Abwesenheit der Familienmitglieder erscheint ein Gespenst.
 B. Es isst sein eigenes Bein. — B1 seinen eigenen Arm; B2 kocht Hirse; B3 zündet Feuer an.
 C. Als es Geräusche bzw. einen Schrei der Bewohner hört, verschwindet es.

At-Sd	A	B2	C	Nei-t'ai-lu-ké-U.gruppe. SAYAMA III,2: 105; cf. S/O: 626.
Ts-Pr	A	B	C	Tfúea - Pungúu. SAYAMA IV: 118f.; cf. S/O: 624f.
Ts-Sr	A	B1	C	Kaluvúnga. SAYAMA IV: 170f.; S/O: 625f.
Pw	A	B3	(C)	Nieder-Héng-ch'un - Mu-tan-lu. SAYAMA V: 334.

54. Totenland

- A. Mann besucht das Land der Toten.
 B. Dort bezeichnet man Wildschwein als Hund und Frosch als Wildschwein. — B1 Wildschwein als Frosch; B2 Schlange als Hirsch; B3 Hirsch als Frosch.
 C. Erdbeeren sind dort Köpfe der Chinesen.
 D. Er kommt ins Diesseits zurück.

At-Pr A	B, B3	C	D	MORI 1917: 266.
At-Pr A	B	D	D	Mstranan-Gruppe. SAYAMA II: 176f.; cf. S/O: 606–608.
At-Pr A		D	D	Mnibu' - Skikun. SAYAMA I: 360; cf. S/O: 395.
At-Pr A	B	C	D	Klapai - Mtakunan. O/A: 80–84.
Ts-Pr A	B2		D	Tfúea - Pungúu. SAYAMA IV: 119f.

Vgl. Weltweit: THOMPSON Fo »Journey to other world«.
THOMPSON 1929: 330.

55. Schwangerschaft durch Treibhölzchen

- A. Eine Frau fischt im Fluß mit Netz. — A1 ein Mann angelt.
 B. Ein Treibhölzchen geht ins Netz und kommt, obwohl weggeworfen, immer wieder zurück.
 C. Sie nimmt es mit nach Hause zurück.
 D. Das Treibhölzchen verschwindet.
 E. Sie wird schwanger und gebiert einen Sohn. — Er einen Sohn, dessen ganzer Körper behaart ist.
 F. Er verfügt über übermenschliche Kräfte.
 G. Er schießt eine von zwei Sonnen ab.

Ss	A1	(B)			Süd-Ss - Garawan. cf. S/O: 684f.		
Bn	A	B	C	D	E	F	Isbukun - Tumpu. SAYAMA VI: 235; cf. S/O: 575f.
Bn	A	B	C	D	E	F	Takopulan-Gruppe. KOJIMA IV: 18f.
Ts-Pr A	A	B	C	D	E	F	MORI 1914e: 37f.
Ts-Pr A	A	B	C	D	E1	F	Tfúea - Pungúu. SAYAMA IV: 110f.; cf. S/O: 541f.
Ts-Pr A	A	B	C	D	E1	F	Tápang ⁴ - Tápang ⁴ . O/A: 686f.
Ts-Pr A	A	B	C	D	E1	F	Tápang ⁴ - Tápang ⁴ . NEVSKII [1935]1993: 170–176.

Ts-Pr	A	B	C	D	E _I	F	Tápang ₄ - Tápang ₄ . SAYAMA IV: 98f.; cf. S/O: 539-541.
Ts-Kn	A	B	C	D	E	F	SAYAMA IV: 198-200; cf. S/O: 508-511; YAMADA 1997a: 362f.
Ts-Kn	A	B	C	D	E	F	Nangisaru. O/A: 729-731.

Vgl. Nr. 2 »Sonnenschütze«.

China: EBERHARD m 58 »Moses-Motiv«. — Japan: INADA Nr. 127 »Momotarō (Pfirsichknabe)«.

EBERHARD 1942b: 227-236, 1968: 229-238; ISHIDA 1956; LESSA 1961: 414-433; KANASEKI [1964]1996; ITÔ S. 1991: 265-285; YAMADA 1997a: 117; SENNO 1999.

56. Das unterirdische Dorf

A. Ein Junge spielt mit einem Ball, der durch ein Loch unter die Erde rollt. — A₁ mit einem Rad; A₂ ein Junge im Himmel läßt seinen Ball auf die irdische Welt fallen.

B. Er verfolgt sein Spielzeug und kommt zum unterirdischen Dorf. Dort trifft er eine alte Frau, bei der er bleibt. — B₁ auf die Erde.

C. Er jagt Beute und Köpfe mit einem Stab und fischt mit Bettzeug. Sein Erfolg dabei macht die unterirdische Menschen neidisch. Diese wollen ihn töten. — C₁ jagt mit einer Haarnadel, fischt mit einem Topflappen; C₂ jagt mit einem Werkzeug aus Bambus zum Weben und fischt mit *sauban* und *itus* (?).

D. Der Junge pflanzt einen Bambus, der schnell wächst. Er steigt an ihm hinauf und kommt in die Heimat zurück. — D₁ einen Kamm, der als Leiter dient; D₂ einen Wetzstein; D₃ er steigt auf die Leiter, die ihn in die irdische Heimat führt.

Pw	A ₂	B ₁	(C)	D ₃	TAYLOR 1887: 141-143.
Pw	A	B	C ₁	D ₂	Ravar - Tjukuvul. O/A: 292-296.
Pw	A	B	C	D	Ai-liao-hsi - Makazayazaya. SAYAMA V: 315-317; cf. S/O: 584-586.
Pw	A ₁	B	(C)	D ₁	Nieder-Hêng-ch'un - Kuskus. SAYAMA V: 340f.; cf. S/O: 586f.
Pw	A ₁	B	C ₂	D ₃	Ost-Pw - Tjavuali. SAYAMA V: 297-299; cf. S/O: 587f.

Vgl. Nr. 35. »Magischer Kürbis«.

KRUYT 1932.

57. Dampffresser = Menschen ohne Anus = Unterweltbevölkerung = Menschen mit Schwanz

A. Merkwürdige Wesen fressen nur Dampf.

B. Sie haben keinen Anus.

C. Sie leben in der unterirdischen Welt.

D. Sie haben einen Schwanz.

E. Sie leben in einem Frauendorf.

F. Die Irdischen bekamen Nutzpflanzen von diesen Leuten.

At-Pr	A	B	Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 338; cf. S/O: 606.
At-Pr	A	B	Gogan - Btnokan, Telik. SAYAMA I: 310.
At-Pr	A	B	Msbunux - Siki'. O/A: 38-41.
At-Pr	(A)		Skaru'-Gruppe. SAYAMA II: 169.
At-Pr	(A)		Skaru'-Gruppe. SAYAMA II: 169.
At-Pr	A	(B)	Slamaw-Gruppe. SAYAMA I: 345f.; cf. S/O: 602f.
At-Pr	A		Bb'ala-Gruppe. SAYAMA I: 353; cf. S/O: 598f.
At-Pr	A	B	Klesan - Ngungu'. SAYAMA I: 356.
At-Pr	A	B	Mnibu' - Skikun. SAYAMA I: 360f.
At-Sd	A		Wai-t'ai-lu-ké-U-gruppe. SAYAMA III,2: 110f.; cf. S/O: 599.
At-Sd	A		Btulan-U-gruppe. SAYAMA III,2: 118; cf. S/O: 599.
Ss	A	B	KOJIMA III: 14f.
Ss	A	B	Nord-Ss - Say-Ähör. O/A: 118-121.
Ss	A	B	Nord-Ss - Say-Ähör. SAYAMA V: 395f.
Ss	A	B	Süd-Ss - Garawan. SAYAMA V: 403f.; cf. S/O: 595-597.
Ss	A	B	Süd-Ss - Garawan. SAYAMA V: 410; cf. S/O: 606.

Bn		D	MORI 1914d: 32.
Bn	A	C	Takbanuaz - Katungulan. O/A: 596-598.
Bn	A	C	Takivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 198; cf. S/O: 581.
Bn	A	C (D)	Isbukun - Asang-Daingaz. O/A: 667f.
Bn		C	Isbukun - Ivahu. SAYAMA VI: 228f.; cf. S/O: 582.
Bn	A	C	Isbukun - Tumpu. SAYAMA VI: 234f.; cf. S/O: 582.
Ts-Pr	A	C	Tfúea - Pungúu. SAYAMA IV: 109f.; cf. S/O: 582f.
Ts-Sr	A	B	Paiciána. O/A: 717f.
Rk		C	Tarumak. O/A: 351-354.
Pw	A	B	Pulti - Kuraluc. KOJIMA V: 178.
Pp	A	B	Pazeh. INÓ 1907-09 IV: 459-461; cf. S/O: 279-283.

Vgl. Nr. 30 »Körnerdiebstahl«, 33 »Nutzpflanzen aus Unterwelt«, 58 »Das Land der Frauen«.
Weltweit: THOMPSON A153.9 »Gods nourished by air«, F518 »Persons with tails«, F529.2 »People without anuses«.
HO 1971: 134-137, 372-381; KANEKO [1986-87]1994: 295f.; EGLI 1989: 385f.; YAMADA 2001d: 115f.

58. Das Land der Frauen

- A. Bloßes Windblasen in das weibliche Schamteil genügt, die Frau schwanger zu machen.
B. Diese Frauen gebären nur Töchter. — B1 wenn ein Sohn zur Welt kommt, wird er getötet, damit es in diesem Land bzw. Dorf nur Frauen gibt.
C. Sie ernähren sich nur von Dampf.
D. Sie haben keinen Anus. — D1 keine Vagina.
E. Ein Mann kommt zufällig in das Land.
F. Er wird von einer Frau nach der anderen vergewaltigt, kommt um. — F1 er wird in einem Käfig gehalten, entflieht einer Lebensgefahr und kommt auf dem Rücken eines Wals bzw. einer Schildkröte zurück.
G. Seine Landsleute wollen sich rächen, werden aber durch Wespen und Bienen, die die Frauen halten, behindert.
H. Schließlich brennen sie das Frauenland nieder.

At-Pr				E	F	G	H	Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 337f.; cf. S/O: 600-602.
At-Pr				E	F			Mrquang - Libu', Batul. SAYAMA I: 317; cf. S/O: 701.
At-Pr	A	C	Di	E				Mrquang - Libu', Batul. SAYAMA I: 317.
At-Pr				E	F			Gogan - Btnokan, Telik. SAYAMA I: 310; cf. S/O: 600-602.
At-Pr				E	F			Gogan - Iheng, Piasan. SAYAMA I: 312; cf. S/O: 600-602.
At-Pr	A			E	F			Msbturnux - Kziay. SAYAMA I: 302f.; cf. S/O: 600-602.
At-Pr		C			(Fr)			Msbturnux - Kziay. SAYAMA I: 303; cf. S/O: 600-602.
At-Pr	A							Msbturnux - Siki'. O/A: 35.
At-Pr				E	(F)	(G)	H	Skaru'-Gruppe. SAYAMA II: 168f.; cf. S/O: 600-602.
At-Pr				E	F			Slamaw-Gruppe. SAYAMA I: 345; cf. S/O: 600-602.
At-Pr	A		B	E	F	G		Bb'ala-Gruppe. SAYAMA I: 350f.; cf. S/O: 600-602.
At-Pr				E	F			Klesan - Ngungu'. SAYAMA I: 354f.; cf. S/O: 600-602.
At-Pr	A			E	(F)			Klesan - Piahan. SAYAMA I: 354; cf. S/O: 600-602.
At-Pr	A		B	E	F	(G)		Mnibu' - Skikun. SAYAMA I: 361; cf. S/O: 600-602.
At-Pr				E	(F)	(G)		Pligwan-Gruppe. SAYAMA I: 347; cf. S/O: 600-602.
At-Pr	A			E	F	G		Nan-shih - Pasing. SAYAMA I: 330f.; cf. S/O: 601f.
At-Pr	A		Br	E	F	G	(H)	Mpaynox - Mtowon. SAYAMA I: 328; cf. S/O: 600-602.
At-Pr	A			E	(F)	G		Mpaynox - Buanan. SAYAMA I: 325; cf. S/O: 600-602.
At-Pr				E	(F)			Rirah-Gruppe. SAYAMA II: 174; cf. S/O: 600-602.
At-Pr		C	D	E				Klapai-Gruppe. SAYAMA II: 164; cf. S/O: 602f.
At-Pr	A			E	F	G	H	Klapai - Wani, Ziheng. SAYAMA II: 8; cf. S/O: 62f.
At-Pr	A			E	F	(G)		Klapai - Mtakunan. O/A: 92-98.
At-Sd		C		E	F			Mu-kua-U-gruppe. SAYAMA III,2: 120; cf. S/O: 603f.
At-Sd	A			E	(Fr)	G	H	Tawsai-U-gruppe. SAYAMA III,2: 106; cf. S/O: 319f.
At-Sd		C		E	(F)			Nei-t'ai-lu-kê - Tbula. O/A: 572-575.
At-Sd	A		B	E	(F)			Wai-t'ai-lu-kê-U-gruppe. SAYAMA III,2: 109f.; cf. S/O: 604.

At-Sd									Btulan-Ü-gruppe. SAYAMA III,2: 116; cf. S/O: 693.
At-Sd	A								Btulan-Ü-gruppe. SAYAMA III,2: 116f.; cf. S/O: 690.
Ss	A								Nord-Ss - Šay-Ähör. SAYAMA V: 399.
Ss	A	B							Süd-Ss - Garawan. SAYAMA V: 401; cf. S/O: 605f.
Ss			C	D					Süd-Ss - Garawan. SAYAMA V: 410; cf. S/O: 606.
Bn	A								Takitodo - Qatu. SAYAMA VI: 247; cf. S/O: 605.
Bn	A				G	(H)			Takitodo - Qultavan-Ü.gr. SAYAMA VI: 243; cf. S/O: 604.
Bn	A	B1							Takibakha - Tamazuan. O/A: 640f.
Bn	A	B							Takibakha - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 215; cf. S/O: 604f.
Bn									Takivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 221.
Pw									Ravar - Parirayan. SAYAMA V: 354.
Pw	A	B							Ai-liao-hsi - Masitidj. SAYAMA V: 307; cf. S/O: 605.
Pw	A	B							Lai-shé-hsi u. Cekadan - Larekrek. O/A: 210f.
Pw	A								Suvung - Ka-Suvung-an. SAYAMA V: 327; cf. S/O: 605.
Pw						(G)			Ober-Héng-ch'un - 'Acedas. SAYAMA V: 330.
Pw	A								Nieder-Héng-ch'un - Kuskus. SAYAMA V: 335; cf. S/O: 605.
Pw									Nieder-Héng-ch'un - Kuskus. SAYAMA V: 339; cf. S/O: 589-591.
Pw	A								Nieder-Héng-ch'un - Mu-tan-lu. SAYAMA V: 333; cf. S/O: 605.
Pw	A								Ost-Pw - Tjuatjuqu. SAYAMA V: 302; cf. S/O: 605.
Py						(E)			Katipul. SAYAMA V: 280f.
Py									Puyuma. O/A: 318f.
Am									Nan-shih-Ami. SAYAMA VIII,1: 88f.; cf. S/O: 591-593.
Am									Nan-shih - Natawran. O/A: 538-544.
Am									Nan-shih - Lidaw. INÓ 1907-09 IV: 4461.
Am	A	B1	(C)						Nan-shih - Lidaw. KOJIMA II: 19-21.
Am			C						Hsiu-ku-luan - Kiwit. O/A: 405-410.
Am			C	D					Hsiu-ku-luan - Kiwit. SAYAMA VII: 75-77; cf. S/O: 593f.

Am	E	Fr	Hsiu-ku-luan - Tafalong. SAYAMA VII: 169.
Am	(Fr)	(Fr)	Pei-nan - Falangaw. O/A: 544f.
Am	(Fr)	(Fr)	Pei-nan - Falangaw. SAYAMA VIII,2: 74; cf. S/O: 588f.

Vgl. Nr. 57 »Dampffresser = Menschen ohne Anus = Unterweltbevölkerung = Menschen mit Schwanz«. Weltweit: THOMPSON B472 »Helpful whale«, B541.1. »Escape from sea on fish's back«, Fr12 »Journey to Land of Women«, R245 »Whale-boat. A man is carried across the water on a whale (fish)«, T524 »Conception from wind«. BASTIAN 1870; HARTLAND 1894-96, 1909-10; LASCH 1910; FRIEDERICI 1910; THOMPSON 1929: 277, 32-7; HENNIG 1940; SICARD 1954; SEIFERT 1954; ISHIDA 1956, [1959]1971; HO 1971: 127-134, 350-372; ÔBAYASHI 1972: 352-360; KANEKO [1986-87]1994: 273-275, 352f.; EGLI 1989: 381-384; LAW 1993; FISCHER, H. 1994: 256f.; RIFTIN 1998: 181-218; FRENZEL 1999: 11-27; PRINZ 1999; HAUSER-SCHÄUBLIN 1999.

59. Der lange Penis

- A. Ein Riese hat einen langen Penis, den er gewöhnlich um seine Hüfte umwickelt. — A1 um seinen Hals hängt; A2 auf den Schultern trägt; A3 in einem Sack trägt.
- B. Sein Name ist unbekannt. — B1 Halus; B2 Dinamay (?); B3 Kamorawraw bzw. Kamarawal; B4 Kamahi:ios (Ss. *bi:ios* »saugen«); B5 Tangalaw(suksuk) bzw. Tang'aw (?); B6 Halhalay (?); B7 Biau (?); B7 Spurunguna; B8 Moakulele; B9 'Apurar (?); B10 (Sa-)Kaporar; B11 Diqoqo; B12 Amilimilingan; B13 Oyodo (?); B14 Mibin; B15 Karamay oder Mahal; B16 Burburun (?); B17 Ciwyo (?).
- C. Bei Hochwasser legt er seinen Penis als Brücke über den Fluß. — C1 er staut Flußwasser mit Penis, um zu fischen.
- D. Er vergewaltigt Frauen.
- E. Er verschlingt die Jagdbeute in seinem riesigen Mund.
- F. Als er durch einen Busch ging, sticht er sich viele Dornen in den Penis.
- G. Er hebt sie in einem Gefäß bzw. einem Korb auf. Die Dornen verwandeln sich in Bienen, die seine Gegner stechen.
- H. Die Leute erhitzen einen großen Stein, bis er rot glüht, rollen ihn hinab und lassen ihn von dem Riesen verschlucken. Er stirbt. — H1 Steine; H2 Hölzer und Steine; H3 er wird mit dem Fischspeer erstochen; H4 er wird verbrannt.

At-Pr	B1	C	E	H2	KOJIMA I: 31f.
-------	----	---	---	----	----------------

At-Pr	Br	C	D	E	H	MORI 1917: 262.
At-Pr	Br	C	(D)	E	H	Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 336; cf. S/O: 702f.
At-Pr	Br	C	D	E	H	Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 341f.; cf. S/O: 702-704.
At-Pr	Br	C	D	E	H	Mrquang - Libu', Barul. SAYAMA I: 316; cf. S/O: 704.
At-Pr	Br	C		E	H	Gogan - Btnokan, Telik. SAYAMA I: 310; cf. S/O: 668f.
At-Pr	Br	C	D	E	H	Gogan - Iheng, Piasan. SAYAMA I: 313; cf. S/O: 668f.
At-Pr	Br	C	D	E	(H)	Kinaziy-Gruppe. SAYAMA II: 181; cf. S/O: 702f.
At-Pr	Br4		D		H	Msbtrunux - Kziay. SAYAMA I: 301f.; cf. S/O: 704.
At-Pr	Br	C	D		H4	Msbtrunux - Kziay. SAYAMA I: 304f.; cf. S/O: 704.
At-Pr	A	C	D	E	Hi	Msbtrunux - Siki'. O/A: 46-49.
At-Pr	Br	C				Slamaw-Gruppe. SAYAMA I: 344; cf. S/O: 302f.
At-Pr	Br	C	D	E	H	Bb'ala-Gruppe. SAYAMA I: 350; cf. S/O: 372f.
At-Pr	B		D			Klesan - Ngungu'. SAYAMA I: 355; cf. S/O: 702f.
At-Pr	Br	C	D			Klesan - Piahan. SAYAMA I: 354; cf. S/O: 702f.
At-Pr	Br					Mnibu' - Skikun. SAYAMA I: 360; cf. S/O: 702f.
At-Pr	A2		(D)			Pligwan-Gruppe. SAYAMA I: 347; cf. S/O: 702f.
At-Pr	Ar	C	D		H	Nan-shih - Pasing. SAYAMA I: 330; cf. S/O: 702f.
At-Pr	Br5	C	D	E	H	Mpaynox - Mrowon. SAYAMA I: 328f.; cf. S/O: 704.
At-Pr	Br	C	D	(E)	H	Mpaynox - Buanan. SAYAMA I: 323f.; cf. S/O: 702f.
At-Pr		Cr				Ma'ao-Gruppe. SAYAMA II: 175; cf. S/O: 704.
At-Pr	Br	C	D		H	Klapai-Gruppe. SAYAMA II: 163; cf. S/O: 702f.
At-Sd	B					Mu-kua-U-Gruppe. SAYAMA III,2: 120; cf. S/O: 704.
At-Sd	B		D			Truku-U-Gruppe. SAYAMA III,1: 85f.; cf. S/O: 704.
At-Sd	B2	C	D		(H3)	Wai-t'ai-lu-kê-U-Gruppe. SAYAMA III,2: 108f.; cf. S/O: 704f.
At-Sd	B		(D)			Wai-t'ai-lu-kê-U-Gruppe. SAYAMA III,2: 114; cf. S/O: 704.
At-Sd	B2	C	D		(H3)	Btulan-U-Gruppe. SAYAMA III,2: 118; cf. S/O: 704f.
Ss	B3	C	D		H3	KOJIMA III: 14.

Ss	B4	E	H	Nord-Ss - Say-Ähör. O/A: 116f.
Ss	A3	D	H3	Nord-Ss - Say-Ähör. SAYAMA V: 394f.; cf. S/O: 706.
Ss	B3	D	H3	Süd-Ss - Garawan. SAYAMA V: 408; cf. S/O: 706.
Bn	A2	B6	(H3)	Takitodo - Qatu. SAYAMA VI: 248; cf. S/O: 705.
Bn	B5	(D)	(H3)	Takitodo - Qultavan-Ü.gr. SAYAMA VI: 238; cf. S/O: 705.
Bn	B	(D)	(H3)	Takibakha - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 215; cf. S/O: 705.
Bn	B	C		Takivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 221; cf. S/O: 668, 705.
Bn	A1	D		Isbukun - Tumpu. SAYAMA VI: 235; cf. S/O: 705.
Ts-Pr	A2,3	B7	G	Tfúea - Tfúea. SAYAMA IV: 108; cf. S/O: 705.
Rk	B7	(D)	(H3)	Hsia-san-shê - Tuldeka. O/A: 377.
Rk	A3	B10		Hsia-san-shê - Tuldeka, Kungadavan. KOJIMA V: 197.
Rk	A3	B8		Hsia-san-shê - Kungadavan. O/A: 389.
Rk	B	(D)		Rk-Proper - Tamalakau. SAYAMA V: 37f.
Rk	B9	(D)	F	Tarumak. SAYAMA V: 291f.; cf. S/O: 477f.
Pw	B9	(D)	(H3)	Ai-liao-hsi - Valulu. KOJIMA V: 197.
Pw	B9	(G)		Ai-liao-hsi - Masilidj. SAYAMA V: 307f.; cf. S/O: 641-643.
Pw		G		Ai-liao-hsi - Ka-Paiwan-an. O/A: 279f.
Pw	B11	(D)	(H3)	Ai-liao-hsi - Ka-Paiwan-an. O/A: 274-276.
Pw	A2	(D)		Pultri - Kaviangan. KOJIMA V: 197f.
Pw	B16	F	F	Lai-shê-hsi u. Cekadan - Tjaka'avus. SAYAMA V: 324; cf. S/O: 694f.
Pw	A2	F	G	Suvung - Ka-Suvung-an. SAYAMA V: 326f.; cf. S/O: 694f.
Pw	A2	F	G	Ober-Hêng-ch'un - 'Acedas. SAYAMA V: 329; cf. S/O: 476.
Pw	B10	(D)		Nieder-Hêng-ch'un - Sabudik. KOJIMA V: 198f.
Pw	B10	D	F	Nieder-Hêng-ch'un - Tjua-Qacilay. O/A: 170-172.
Pw	B10	D	(H3)	Nieder-Hêng-ch'un - Kuskus. KOJIMA V: 199f.
Pw	B10	D	H4	Nieder-Hêng-ch'un - Kuskus. SAYAMA V: 349; cf. S/O: 706.
Pw	A2	(F)		Nieder-Hêng-ch'un - Mu-tan-lu. SAYAMA V: 332; cf. S/O: 706.

Pw	B	F	G	Ost-Pw - Tjuatjuqu. SAYAMA V: 304; cf. S/O: 705f.
Py	B9	F	G	Likabung. SAYAMA V: 287; cf. S/O: 705f.
Py	A2 B12	F	G	Puyuma. O/A: 313f.
Am	A3 B17	F	(G)	Hsiu-ku-luan - Tafalong. KOJIMA II: 16f.
Am	B13			Hsiu-ku-luan - Tafalong. SAYAMA VII: 173; cf. S/O: 706.

Vgl. Weltweit: THOMPSON F547.3 »Extraordinary penis«.

OYAMA 1935; FROBENIUS 1938b: 17f.; JENSEN [1951]1991: 428–431; ÔBAYASHI 1984c: 334–343; KANEKO [1986–87]1994: 315–317; EGLI 1989: 377–380; FISCHER, H. 1994: 259; RIFTIN 1998: 227–229; ONOHARA 1999.

60. Kastration

- A. Mutter kastriert den Sohn.
- B. Er wird zu einem Riesen.
- C. Er haßt die Mutter und tötet sie.

Bn	A	B	C	Isbukun - Tumpu. SAYAMA VI: 231; cf. S/O: 667.
Ts-Pr	A	B	C	Tfúea - Tfúea. SAYAMA IV: 108f.; cf. S/O: 666f.
Ts-Pr	A	B	C	Tfúea - Pungúu. SAYAMA IV: 114; cf. S/O: 666f.
Ts-Pr	A	B	C	Tápangá - Tápangá. NEVSKII [1935]1993: 205–208.
Pw	(A)	(B)		Pultri - Kuraluc. KOJIMA V: 197.

61. Zwerge

- A. Früher gab es Zwerge.
- B. Sie halfen den Menschen beim Feldbau.
- C. Sie vergewaltigten Frauen.

D.	Sie hatten Streitigkeiten mit den Menschen.	
E.	Sie wurden (fast) vernichtet, indem man die Brücke zerstörte, auf der sie waren. — Ei durch Verbrennung.	
F.	Heute gibt es Gedenkfeier für sie.	
At-Pr	A	Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 337.
At-Pr	A	Gogan - Btнокan, Telik. SAYAMA I: 310; cf. S/O: 662f.
At-Pr	A	Msbтunux-Gruppe. INÓ 1898b: 427.
At-Pr	A	Skaru'-Gruppe. SAYAMA II: 169; cf. S/O: 662f.
At-Pr	A	Klesan - Ngungu'. SAYAMA I: 356; cf. S/O: 662f.
At-Pr	A	Lu-ch'ang-Gruppe. SAYAMA II: 171f.; cf. S/O: 663.
At-Sd	A	Nei-t'ai-lu-kê-U-gruppe. O/A: 570-572.
At-Sd	A	Wai-t'ai-lu-kê-U-gruppe. SAYAMA III,2: 113; cf. S/O: 664.
Ss	A	KOJIMA III: 10-12.
Ss	A	KOJIMA III: 13.
Ss	A	Nord-Ss - Say-Ähör. O/A: 125-128.
Ss	A	Süd-Ss - Garawan. cf. S/O: 666.
Bn	A	MORI 1914d: 30.
Bn	A	Takitodo - Qatu. SAYAMA VI: 247; cf. S/O: 664f.
Bn	A	Takitodo - Qultavan-U.gr. SAYAMA VI: 238.
Bn	A	Takbanuaz - Asang-Daingaz. INÓ 1898b: 428.
Bn	A	Takbanuaz - Katungulan. O/A: 598f.
Bn	A	Takbanuaz - Katungulan. SAYAMA VI: 200; cf. S/O: 666.
Bn	A	Takibakha - Tamazuan. SAYAMA VI: 205; cf. S/O: 666.
Bn	A	Takibakha - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 210.
Bn	A	Takibakha - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 215.
Bn	(A)	Takivatan - Asang-Daingaz. O/A: 616f.
Bn	A	Takivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 221; cf. S/O: 664f.

Bn	A	D	Isbukun - Ivahu. SAYAMA VI: 227f.; cf. S/O: 664f.
Bn	A		Isbukun - Bahul. SAYAMA VI: 237; cf. S/O: 394.
Bn	A		Isbukun - Tumpu. SAYAMA VI: 234.
Ts-Pr	A	D	KOJIMA IV: 17f.
Ts-Pr	A	(D)	MORI 1914e: 39.
Rk	A		Rk-Propet - Tamalakau. SAYAMA V: 355.
Pw	A		Lai-shé-hsi u. Cekadan - Larekrek. KOJIMA V: 185.
Pw	A		Suvung - Ka-Suvung-an. KOJIMA V: 185.
Pw	A		Suvung - Kuabar. KOJIMA V: 184f.
Pw	A	D	Ober-Héng-ch'un - Tja'uvu'uvul. KOJIMA V: 186.
Pw	A		Nieder-Héng-ch'un - Tjulasuak. KOJIMA V: 186f.
Pw	A		Nieder-Héng-ch'un - Lungduan. KOJIMA V: 186.

Vgl. ADACHI 1906; KANO 1932; LUOMALA 1951; FERRELL 1968; LI P. J. 1997: 113–150.

62. Kannibale und Kinder

A. In Abwesenheit der Mutter bleiben drei Kinder zuhause. — A1 zwei Kinder.

B. Es kommt ein Kannibale.

C. Er sagt vor der Tür, daß er ihre Mutter sei. Die Kinder fordern, daß er seine Hand zeige. Die Kinder merken, daß es nicht die Hand ihrer Mutter ist und halten die Hand des Fremden fest. Der Kannibale schneidet sich selbst die Hand ab und flieht. — C1 Der Kannibale dringt ins Haus ein und schläft mit dem jüngeren Bruder. Diesen ißt er, was von dem älteren Bruder bemerkt wird. Der ältere Bruder tötet ihn mit kochendem Wasser bzw. Talg.

Pw A1 B C1 Suvung - Ka-Suvung-an. SAYAMA V: 327f.; cf. S/O: 615.

Pw B (C1) Ober-Héng-ch'un - 'Acedas. SAYAMA V: 330; cf. S/O: 632f.

Pw A B C Nieder-Héng-ch'un - Tjua-Qacilay. O/A: 178–180.

Pw A1 B C1 Nieder-Héng-ch'ün - Kuskus. SAYAMA V: 336f.; cf. S/O: 615f.

Vgl. China: EBERHARD m II »Der Tiger und die Kinder«. — Japan: INADA Nr. 348 »Tentōsan kane no tsuna« (Die metallene Kette der Sonne). — Korea: CHOI Nr. 100 »The origin of the sun and the moon«. — Weltweit: A/T 123 »The Wolf and the Kids« — THOMPSON J144 »Well-trained kid does not open to wolf«.

63. Unbewußter Kannibalismus

- A. Ein Vater erschießt sein Kind. — A1 eine Großmutter tötet ihr Enkelkind.
 B. Die Mutter des Ermordeten wird mit dessen Fleisch ernährt.
 C. Nach dem Verzehr wird der Frau die Wahrheit bekanntgemacht.
 D. Sie wird aus Trauer zur Zikade. — D1 Aus Trauer weint sie.

At-Pr A B C D Klapai - Mtakunan. O/A: 84–86.

Am A1 B C D1 Hsiu-ku-luan - Tafalong. O/A: 511–513.

Vgl. Japan: INADA Nr. 335 »Babaa no tanukijiru« (Die Dachssuppe der Oma). — Weltweit: THOMPSON G61 »Relative's flesh eaten unwittingly«. THOMPSON 1929: 300, 340.

64. Pali: böser Blick

- A. Der Mensch, der Tiere und andere Menschen durch bloßen Blick tötet, heißt *pali*.
 B. Man isolierte einen solchen Menschen.
 C. Die tödliche Kraft seiner Augen wirkt noch nach seinem Tod.

Pw A Chia-tsou-shan-hsi - Kadadjalan. KOJIMA V: 192.

Pw A B C Pulti - Kaviangan. O/A: 271–273.

Pw	A	B	Pulti - Kuraluc. KOJIMA V: 191f.
Pw	A	(B)	Lai-shé-hsi u. Cekadan - Tjala'avus. KOJIMA V: 192.
Pw	A		Lai-shé-hsi u. Cekadan - Kulalau. KOJIMA V: 192.
Pw	A	B	Lai-shé-hsi u. Cekadan - Larekrek. O/A: 216-218.
Pw	A	C	Ober-Héng-ch'ün - Tja'uvu'uvu. KOJIMA V: 194f.
Pw	A	B	Ober-Héng-ch'ün - 'Acedas. KOJIMA V: 193.
Pw	A	C	Nieder-Héng-ch'ün - Sabudik. KOJIMA V: 194.
Pw	A	B	Nieder-Héng-ch'ün - Kuskus. KOJIMA V: 194f.
Pw	A		Nieder-Héng-ch'ün - Mu-tan-lu. SAYAMA V: 331; cf. S/O: 621.
Pw	A		Nieder-Héng-ch'ün - Simivaudjan. KOJIMA V: 194.

Vgl. Weltweit: THOMPSON D2071 »Evil eye«.

ANDREE 1878: 35-45; MABUCHI [1932]1974-88; ROBERTS 1976; DUNDES (ed.) [1981]1992; KANEKO [1986-87]1994: 315; CAUQUELIN 1991a: 140, b: 149; ÔBAYASHI 2001: 107; SELIGMANN 2001: 77-132.

65. Kinder unter dem Haufen aus Maisresten

- A. Unter dem Maisresthaufen werden Kinder von einem Wiesel erzogen.
 B. Sie werden entdeckt und von Menschen erzogen.

Ts-Pr	A	B	Tíuea - Pungúu. cf. S/O: 651.
Ts-Pr	A	B	TápangꞰ - TápangꞰ. SAYAMA IV: 99f.; cf. S/O: 649f.

66. Magische Flucht

- A. Eine Frau flieht aus einem Haus. Sie läßt eine Laus für sie auf den Ruf des Wartenden antworten. — A1 Kot; A2 eine Wanze.
 B. Die Fliehende entgeht den Verfolgern, indem sie in den Fluß uriniert und das Wasser erhitzt. — B1 indem sie den Verfolger mit heißem Öl

besprengt; B2 weil ein Hochwasser entsteht.

Ts-Sr	A	Paiciána. O/A: 707f.	
Rk	A	B	Rk-Propser - Tamalakau. O/A: 362f.
Pw	A2	B	Ravar - Parirayan. SAYAMA V: 351f.; cf. S/O: 694f.
Pw	B	B	Ravar - Parirayan. SAYAMA V: 352; cf. S/O: 415.
Pw	A	B2	Lai-shé-hsi u. Cekadan - Tjaka'avus. SAYAMA V: 323f.; cf. S/O: 694f.
Pw	A1	B2	Suvung - Ka-Suvung-an. SAYAMA V: 326f.; cf. S/O: 694f.
Pw	A1		Nieder-Héng-ch'un - Tjua-Qacilay. O/A: 164-166.
Py	A2	B1	Puyuma. O/A: 320-323.

Vgl. Japan: INADA Nr. 346 »Oni no ie no benjo (Toilette im Hause des Teufels)«, Nr. 347 »Sanmai no ofuda (Drei Talismane)«. — Korea: CHOI Nr. 102 »The monster and three bottles«. — Weltweit: A/T 314 »The Youth Transformed to a Horse« — THOMPSON D670 »Magic flight«, D1610 »Speaking excrements«, D1611 »Magic object answers for fugitive«. EHRENREICH 1905: 83-96; PANCRITIUS 1913; KROEBER 1923: 198-201; THOMPSON 1929: 331, 333f.; LESSA 1961: 347-355, 403-411; ÔBAYASHI [1961]1990: 92-95.

67. Geliebter und Ehemann

- A. Ehemann einer Frau war lange abwesend. Die Frau nahm sich einen Geliebten.
- B. Eines Tages, als die Liebenden zusammen waren, kommt der Ehemann plötzlich zurück.
- C. Der Ehebrecher versteckt sich unter dem Bett, wo ein Räuber sich verbirgt.
- D. Die beiden Verborgenen sind überrascht, daß es noch jemanden im Hause gibt. Der Räuber flieht vor Angst.
- E. Der Ehemann tötet die Frau und ihren Geliebten mit einer Schlange.

Pw	A	B	C	D	E	Nieder-Héng-ch'un - Tjua-Qacilay. O/A: 173-178.
----	---	---	---	---	---	---

Vgl. Weltweit: THOMPSON K335.1.6.1 »Thieves steal chest containing hidden paramour«, K1271 »Amorous intrigue observed and exposed«, K2213.3 »Faithless wife plots with paramour against husband's life«.

68. Der wohlriechende Furz

- A. Jüngerer Bruder schüttelt einen Baum, bekommt Geld und Stoffe, die herabfallen.
B. Älterer Bruder ahmt ihn nach, bekommt dabei Schlangen, Regenwürmer und Steine.
C. Jüngerer Bruder gräbt Schätze aus; älterer Steine und Hölzer.
D. Jüngerer Bruder ißt Lauch, läßt vor dem Häuptling Wind fahren, der wohl riecht. Dadurch bekommt er Geld und Nahrung vom Häuptling geschenkt.
E. Älterer Bruder macht nach, hat Mißerfolg und wird getötet.

Pw A B C D E Nieder-Hêng-ch'un - Tjua-Qacilay. O/A: 154-156.

Vgl. China: EBERHARD m 29 »Der wohlriechende Kot«. — Japan: INADA Nr. 91 »Tori nomi jii, B Hôhi patân (Der wohl riechende Furz)«. DAXELMÜLLER 1987.

69. Der dumme Ehegatte 1

- A. Der Dumme geht mit seiner Frau zur Hochzeit eines Bekannten.
B. Da die Frau fürchtet, der Dumme werde zu gierig essen, bindet sie ihn an eine Schnur. Er darf jedesmal, wenn sie von hinten zieht, einen Bissen essen.
C. Ein Hund verwickelt sich in die Schnur; der Mann ißt, so schnell und viel er kann, weil immer an der Schnur gezogen wird.

Pw A B C Nieder-Hêng-ch'un - Tjua-Qacilay. O/A: 154.

Vgl. China: EBERHARD s 6 »Der dumme Schwiegersohn: die Gratulation 5«. — Japan: INADA Nr. 1008 »Itohiki aizu (Schnurziehen als Signal)«. —

Weltweit: A/T 1691 »Don't Eat too Greedily« — THOMPSON J2541 »Don't eat too greedily«, J2462 »Foolish bridegroom follows instructions literally«, WEHSE 1979.

70. Der dumme Ehegatte 2

A. Die Frau des Dummen bittet diesen, das Kind zu baden und die Hühner zu zählen. — A1 Hühner in den Stall zu bringen; A2 Eltern bittet den älteren Sohn, sich um dessen jüngeren Bruder zu kümmern und Hirse zu stampfen.

B. Der Dumme taucht das Kind ins heiße Wasser und tötet es; bringt die Hühner um und hängt diese an die Wand. — B1 stößt den Kopf des Bruders gegen die Wand und tötet diesen; taucht die Schweine ins heiße Wasser und tötet sie.

Pw	A2	B1	Ai-liao-hsi - Makazayazaya. SAYAMA V: 315.
Pw	A	B	Ai-liao-hsi - Makazayazaya. SAYAMA V: 318f.
Pw	A2	B1	Lai-shé-hsi u. Cekadan - Kulalau. O/A: 231-233.
Pw	A	B	Nieder-Héng-ch'un - Tjua-Qacilay. O/A: 150-153.
Am	A1	B	Hsiu-ku-luan - Lingacay. O/A: 484-487.

Vgl. Japan: INADA Nr. 1026A »Dandan no kyôkun: kaji mimai gata (Schrittweise Lektionen)«.

MENSCH UND TIER, TIERWELT

71. Die Hacke wird zum Affenschwanz

A. Die Hacke eines faulen Mannes bricht entzwei, wird zum Schwanz. — A1 einer Frau; A2 ein fauler Mann wird vom Häuptling bzw. von seiner Mutter mit einer Hacke geschlagen; A3 die Mutter schlägt ein faules Kind mit einer Reiskelle; A4 die Mutter weigert sich, einem Kind Kürbissamen (als Süßigkeit) zu geben. Es steckt sich ein Brennholz in den After hinein. Das Holz wird zum Schwanz; A5 wie A4, aber kein Brennholz sondern ein Messer; A6 ein Vater schlägt seinen Sohn mit der Hacke, die zu Hörnern wird. Der Sohn wird zur Ziege.

B. Er ißt rohe Taros bzw. Batate.

C. Er bzw. sie wird so zum Affen.

At-Pr	A, (A2)	C	KOJIMA I: 34f.
At-Pr		C	Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 335.
At-Pr	A	C	Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 344; cf. S/O: 421f.
At-Pr	A	C	Mrquang - Libu', Barul. SAYAMA I: 314; cf. S/O: 421f.
At-Pr	A	C	Gogan - Btnokan, Telik. SAYAMA I: 307; cf. S/O: 421f.
At-Pr	(A1) B	C	Kinaziy-Gruppe. SAYAMA II: 179; cf. S/O: 421f.
At-Pr	(A2)	C	Msbturnux-Gruppe. MORI 1917: 262.
At-Pr	A	C	Msbturnux - Kziay. SAYAMA I: 300; cf. S/O: 421f.
At-Pr	A	C	Msbturnux - Siki'. O/A: 51-53.
At-Pr		C	Mstranan-Gruppe. SAYAMA II: 177; cf. S/O: 421f.
At-Pr	A	C	Slamaw-Gruppe. SAYAMA I: 344; cf. S/O: 421f.
At-Pr	A	C	Bb'ala-Gruppe. SAYAMA I: 349; cf. S/O: 421f.
At-Pr	A	C	Klesan - Ngungu'. SAYAMA I: 357; cf. S/O: 421f.
At-Pr	(A1)	C	Klesan - Piahah. SAYAMA I: 353f.; cf. S/O: 421f.
At-Pr	A	C	Mnibu' - Skikun. SAYAMA I: 359; cf. S/O: 421f.
At-Pr	A	C	Nan-shih - Pasing. SAYAMA I: 331.

At-Pr	AI	C	Mpaynox - Buanan. SAYAMA I: 320; cf. S/O: 423.
At-Pr	A	C	Mpaynox - Sbay. SAYAMA I: 326.
At-Pr	(A2)	C	Klapai-Gruppe. SAYAMA II: 163; cf. S/O: 421f.
At-Pr	A	C	Klapai - Mtrakunan. O/A: 88-90.
At-Sd	A2	C	Wu-shê-U-gruppe. SAYAMA III,1: 80; cf. S/O: 424.
At-Sd	A	C	Wu-shê - Paran. O/A: 578.
At-Sd	A	C	Mu-kua-U-gruppe. SAYAMA III,2: 120; cf. S/O: 424.
At-Sd	A2	C	Tuuda-U-gruppe. SAYAMA III,1: 82; cf. S/O: 424.
At-Sd	(A2)	C	Nei-t'ai-lu-kê-U-gruppe. SAYAMA III,2: 104; cf. S/O: 424.
At-Sd	A	C	Wai-t'ai-lu-kê-U-gruppe. SAYAMA III,2: 109; cf. S/O: 424.
At-Sd	A	C	Btulan-U-gruppe. SAYAMA III,2: 117; cf. S/O: 424.
Bn	A	B	Takitodo - Qultavan-U.gr. SAYAMA VI: 243f.; cf. S/O: 424f.
Bn		B	Takibakha - Tamazuan. SAYAMA VI: 201; cf. S/O: 425.
Bn	A	B	Takibakha - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 215; cf. S/O: 424f.
Bn	A	C	Takbanuaz - Katugnulan. O/A: 606.
Bn	A	C	Takivatan - Asang-Daingaz. O/A: 624f.
Bn	A	B	Takivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 219; cf. S/O: 424f.
Bn		B	Isbukun - Ivahu. O/A: 666f.
Bn		B	Isbukun - Tumpu. SAYAMA VI: 231; cf. S/O: 425.
Ts-Kn	A5	C	SAYAMA IV: 200f.; cf. S/O: 425f.
Ts-Kn	A4	C	Tanganua. O/A: 738f.
Pw	(A2)	C	Ai-liao-hsi - Talavaca. KOJIMA V: 211.
Pw	(A1)	C	Ai-liao-hsi - Makazayazaya. SAYAMA V: 312; cf. S/O: 429.
Pw	(A2)	C	Suvung - Kuabar, Tjaivavaw. KOJIMA V: 212.
Py	A6		Katipul. SAYAMA V: 279; cf. S/O: 458.
Am	(A2)	C	Hsiu-ku-luan - Kiwit. SAYAMA VII: 83; cf. S/O: 431.
Am	(A3)	C	Hsiu-ku-luan - Satefo. SAYAMA VII: 431.

- Am A3 C Pei-nan - Falangaw. O/A: 547f.
 Am A3 C Pei-nan - Falangaw. SAYAMA VIII,2: 75f.; cf. S/O: 43of.

Vgl. Weltweit: THOMPSON A1861.3. »Creation of monkey: lazy man«, A2362.1.8. »Why monkey got its tail«, D118.2. »Transformation: man (woman) to monkey«, Q551.3.2.4. »Punishment: transformation into monkey«.

TYLOR 1873 I: 376–380; FRIEDERICI 1909; HO 1971: 87–94, 280–294; ÔBAYASHI 1979: 77–80; KANEKO [1986–87]1994: 248f.

72. Affen aus dem Haus voller Getreide

A. In Abwesenheit der Eltern stampfen die Kinder Klebreiskuchen, mit dem alle Öffnungen des Hauses zugestopft werden. — A1 gekochte Hirse nimmt plötzlich an Menge zu, füllt das ganze Haus.

B. Diejenigen im Haus werden zu Affen. — B1 Ratten; B2 aus dem Bauch einer Schwangeren, die Hirse kochte, kommen Ratten heraus; B3 derjenige, der Hirse kocht und mit seiner Hand umrührt, wird zum Affen; B4 derjenige im Haus wird zu einem Vogel.

- Ss A B KOJIMA III: 9.
 Ss A B Nord-Ss - Say-Ähör. O/A: 115f.
 Ss A B Nord-Ss - Say-Ähör. SAYAMA V: 393; cf. S/O: 429.
 Ss A B Süd-Ss - Garawan. SAYAMA V: 400f.; cf. S/O: 430.
 Bn A1 B1 Takitodo - Qultavan-U.gr. SAYAMA VI: 238f.
 Bn A1 B2 Takivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 220.
 Bn A1 B1 Isbukun - Ivahu. O/A: 665f.
 Bn A1 B1 Isbukun - Tumpu. SAYAMA VI: 233; cf. S/O: 468.
 Rk B3 Hsia-san-shê - Tuldeka. O/A: 547f.
 Rk A1 B Tarumak. O/A: 354f.
 Pw A1 B4 Ravar - Parirayan. SAYAMA V: 352; cf. S/O: 415.

Vgl. Nr. 36 »Goldenes Zeitalter«.

KANEKO [1986–87]1994: 248f.

73. Leichen werden zu Affen

A. Leichen werden zu Affen. — A1 durch Zauberworte; A2 ein Mann wird durch magische Worte in einen Affen verzaubert.

Pw	A1	Ai-liao-hsi - Makazayazaya. SAYAMA V: 312; cf. S/O: 428.
Pw	A1	Ai-liao-hsi - Makazayazaya. KOJIMA V: 212.
Pw	A	Lai-shé-hsi u. Cekadan - Tjaka'avus. SAYAMA V: 322f.; cf. S/O: 428.
Pw	A	Lai-shé-hsi u. Cekadan - Vungalid. KOJIMA V: 212.
Pw	A1	Suvung - Ka-Suvung-an. SAYAMA V: 326; cf. S/O: 427f.
Pw	A1	Ober-Hêng-ch'ün - 'Acedas. SAYAMA V: 329.
Pw	A	Nieder-Hêng-ch'ün - Kuskus. KOJIMA V: 213.
Pw	A	Nieder-Hêng-ch'ün - Sinivaudjan. SAYAMA V: 335; cf. S/O: 428.

74. Ein Vogel erscheint aus dem Feuer

A. Man legt Feuer an einen Haufen Hülsen ohne zu wissen, daß sich in diesem ein Kind sich befindet. — A1 an einen Haufen Bohnenlianen; A2 an einen Heuhaufen.

B. Aus dem Feuer fliegt eine Taube fort, die danach gerne Bohnen frißt. — B1 ein Spatz; B2 ein Affe.

At-Pr	A1	B	Mrquang - Libu', Batul. SAYAMA I: 315; cf. S/O: 399f.
At-Pr	A	B	Msbtrunux - Siki'. O/A: 58f.
At-Pr	A2	B1	Ma'ao-Gruppe. SAYAMA II: 175; cf. S/O: 396.
At-Pr	A1	(B)	Klapai-Gruppe. SAYAMA II: 165; cf. S/O: 399f.
At-Sd	(A2)	(B)	Tuuda-U-gruppe. SAYAMA III,1: 82; cf. S/O: 401.
At-Sd	(A1)	B2	Truku-U-gruppe. SAYAMA III,1: 84; cf. S/O: 423.

At-Sd	(A ₂)	(B)	Truku-U-gruppe. SAYAMA III,1: 84; cf. S/O: 400f.
At-Sd	A	B	Nei-t'ai-lu-kê - Ibh. O/A: 576f.
At-Sd	A ₁	(B)	Wai-t'ai-lu-kê-U-gruppe. SAYAMA III,2: 109; cf. S/O: 401.
At-Sd	A ₁	B	Btulan-U-gruppe. SAYAMA III,2: 117; cf. S/O: 400.
Bn	(A)	(B)	Takitodo - Qatu. SAYAMA VI: 250; cf. S/O: 402.

Vgl. China: EBERHARD m 83 »Die Entstehung von Vögeln II«. — Japan: INADA Nr. 447 »Yamabato to mamako (Wildtaube und Stiefkind)«, — Weltweit: THOMPSON D150 »Transformation: man to bird«.

75. Unglückliche Menschen werden zu Vögeln

A. Ein Kind bzw. ein Waisenkind wird stiefmütterlich behandelt. — A₁ der zu fortwährender Arbeit angetriebenen Tochter wird die gewünschte bzw. versprochene Halskette nicht gegeben; A₂ der festgebackene Reis, sonst wie A₁; A₃ wie A₁, aber: dem zu fortwährender Arbeit angetriebenen Sohn, das mit Muschelgeld versehene Kleid; A₄ dem Sohn, der gewünschte Bogen, sonst wie A₃; A₅ dem Kind bzw. den Kindern wird das richtige Essen (die Muttermilch) nicht gegeben, sondern z. B. nur die Schale der Knollenfrucht; A₆ eine Frau verliert ihren Mann durch Tod oder wird von ihrem bzw. einem Mann geschieden bzw. abgelehnt; A₇ eine Frau bekommt kein Fleisch von ihrem Mann.
 B. Er/Sie/Es verwandelt/verwandeln sich in einen Vogel. — B₁ eine Taube; B₂ einen Milan; B₃ einen Falken; B₄ einen Adler; B₅ eine Krähe.
 C. Dabei dient das mit Muschelgeld versehene Kleid als Flügel. — C₁ ein/e entzweigesechnittene/r Korb bzw. Schwinge als Flügel; C₂ ein Besen als Schwanz; C₃ ein Webstoff bzw. eine Kleidung dient als Flügel; C₄ wie C₃ und eine Hacke als Schnabel; C₅ Bambus als Flügel.
 D. Der Kopf des Vaters trennt sich von dem Rumpf. — D₁ der Stiefmutter; D₂ der Tante.
 E. Die herzlose Mutter wird von ihrem Mann getötet bzw. bestraft. — E₁ sie verwandelt sich in eine Ratte.
 F. Die letzten Gedanken oder Worte des unglücklichen Menschen treten als sein Lied jetzt noch auf.

At-Pr	A ₁	B ₁	F	Gogan - Btnokan, Telik. SAYAMA I: 307f.; cf. S/O: 399.
At-Pr	(A)	B ₂		Gogan - Btnokan, Telik. SAYAMA I: 308.
At-Pr	A ₁	B ₁		Msbturnux - Siki'. O/A: 53f.
At-Pr		B ₁		Mnibu' - Skikun. SAYAMA I: 361; cf. S/O: 398f.

At-Pr	A	B ₃	Mpaynox – Mrowon. SAYAMA I: 329; cf. S/O: 409f.
At-Pr	A ₅	B ₃	Mpaynox – Buanan. SAYAMA I: 321; cf. S/O: 409.
At-Pr	(A ₁)	B ₂	Klapai-Gruppe. SAYAMA II: 165f.; cf. S/O: 410f.
At-Pr	A ₃	B ₂	Klapai – Mtakunan. O/A: 90–92.
Ss	A ₄	B ₂	KOJIMA III: 9f.
Ss	A ₄	B ₂	Nord-Ss – Say-Ähör. O/A: 123–125.
Ss	(A ₃)	B ₃	Nord-Ss – Say-Ähör. SAYAMA V: 393; cf. S/O: 408.
Ss	A ₄	B	Süd-Ss – Garawan. SAYAMA V: 404.
Ss	A ₄	B ₂	Süd-Ss – Garawan. SAYAMA V: 408; cf. S/O: 411.
Bn	A ₅	B	Takitodo – Qatu. SAYAMA VI: 249; cf. S/O: 405f.
Bn	A	B	Takitodo – Qultavan-U. gr. SAYAMA VI: 245; cf. S/O: 402f.
Bn	A ₂	B	Takibakha – Tamazuan. O/A: 614f.
Bn	A ₆	B	Takibakha – Tamazuan. O/A: 642f.
Bn	A	B	Takibakha – Tamazuan. SAYAMA VI: 201; cf. S/O: 402.
Bn	A	B	Takibakha – Tamazuan. SAYAMA VI: 201f.; cf. S/O: 419.
Bn	A	B	Takibakha – Tamazuan. SAYAMA VI: 202; cf. S/O: 419.
Bn	A	B	Takibakha – Tamazuan. SAYAMA VI: 203.
Bn	A ₅	B	Takibakha – Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 208f.; cf. S/O: 405f.
Bn	A ₆	B	Takibakha – Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 218; cf. S/O: 405f.
Bn	A ₂	B	Takbanuaz – Katungulan. O/A: 603f.
Bn	A ₂	B	Takivatan – Asang-Daingaz. O/A: 625–627.
Bn	A ₇	B	Takivatan – Asang-Daingaz. O/A: 627f.
Bn	A	B	Takivatan – Asang-Daingaz. O/A: 629.
Bn	A ₂	B	Takivatan – Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 220f.; cf. S/O: 406.
Bn	A ₂	B ₂	Isbukun – Ivahu. O/A: 658–660.
Bn	A ₅	B	Isbukun – Tumpu. SAYAMA VI: 231f.; cf. S/O: 407.
Ts-Pr	A ₅	B ₄	Tfúca – Pungúu. SAYAMA IV: 117; cf. S/O: 407.

(F)

F

F

Rk	A5	B5	C3	E	Hsia-san-shê - Tuldeka. O/A: 377-379.
Rk				E1	Tarumak. O/A: 349f.
Pw	A5	B		(F)	Ravar - Parirayan. SAYAMA V: 352; cf. S/O: 415.
Pw	A5	B		E1	Ai-liao-hsi - Makazayazaya. SAYAMA V: 313.
Pw	A5	B			Pulti - Kaviangan. KOJIMA V: 218f.
Pw	A5	B	C3	E1	Lai-shê-hsi u. Cekadan - Tjala'avus. O/A: 267f.
Pw	A5	B	C3	E1	Suvung - Ka-Suvung-an. SAYAMA V: 325f.; cf. S/O: 414f.
Pw	A5	B	C3	E1	Ober-Hêng-ch'un - Tja'uvu'uvul. INÔ 1910d: 306.
Pw	A5	B	C3		Ober-Hêng-ch'un - Tja'uvu'uvul. KOJIMA V: 217f.
Pw	A5	B	C3	E1	Ober-Hêng-ch'un - Tja'uvu'uvul. KOJIMA V: 218.
Pw	A5	B			Ober-Hêng-ch'un - 'Acedas. SAYAMA V: 329; cf. S/O: 415.
Pw	A5	B	C3		Nieder-Hêng-ch'un - Tjua-Qacilay. O/A: 160-162.
Pw	A5	(B)			Nieder-Hêng-ch'un - Tjua-Qacilay. O/A: 185-188.
Pw	A5	B	C3	E1	Nieder-Hêng-ch'un - Mu-tan-lu. SAYAMA V: 331; cf. S/O: 415.
Pw	A5	B			Ost-Pw - Tjuatjuqu. SAYAMA V: 306; cf. S/O: 415.
Py	A5	B	C3		KOJIMA II: 316-318.
Py	A5	B	C3	E1	Katipul. SAYAMA V: 281f.; cf. S/O: 413f.
Am	A5	B5	C4		Hsiu-ku-luan - Kiwit. O/A: 472-474.
Am	A	B		F	Hsiu-ku-luan - Kiwit. SAYAMA VII: 85; cf. S/O: 405.
Pp	A	B3	C5		Pazeh. INÔ 1907-09 V: 59f.; cf. S/O: 408.

Vgl. China: EBERHARD m 83 »Die Entstehung von Vögeln«. — Japan: INADA Nr. 442 »Hototogisu to kyôdai (Kuckuck und Brüder)«. — Weltweit: THOMPSON A2275.3. »Animal cries reminiscent of former life as man«, D150 »Transformation: man to bird«.

DÄHNHARDT 1907-12 III: 355-357, 404-446; HO 1971: 94-99, 294-306; KANEKO [1986-87]1994: 349f.; EGLI 1989: 364-366; RIFTIN 1998: 294-313.

76. Die Ehestreitigkeit

- A. Ein Ehepaar streitet sich, schläft in der Kälte, die ertragen werden sollte. — A₁ versucht eine Kälte zu ertragen.
 B. Der Mann trägt Pelz und übersteht die Kälte. Die Frau erfriert. — B₁ die Frau zieht viele Kleider an. Der Mann erfriert.
 C. Die Frau wird zum *papatusi*-Vogel. — C₁ *tuc*-Vogel.

Ss	(A)	B	KOJIMA III: 16.
Bn	A	B	C ₁ Takibakha - Tamazuan. O/A: 614f.
Bn	A	B	C Takbanuaz - Katungulan. O/A: 602f.
Bn	A	B ₁	C Takbanuaz - Katungulan. SAYAMA VI: 201; cf. S/O: 412f.

77. Die vergebliche Suche

- A. Ein Jäger sucht seinen verlorenen Hund. — A₁ eine Mutter sucht ihr verlorenes Kind; A₂ ein Kind verliert seine Mutter durch den Tod.
 B. Der/Die Hinterlassene wird zu einem Vogel. — B₁ der Hund wird zu einem Vogel.

Bn	A	B	Takitodo - Qultavan-U.gr. SAYAMA VI: 239; cf. S/O: 419f.
Bn	A	B	Takibakha - Tamazuan. O/A: 642.
Bn	A ₁	B	Takibakha - Tamazuan. SAYAMA VI: 202; cf. S/O: 418.
Bn	A ₁	B	Takibakha - Tamazuan. SAYAMA VI: 202f.; cf. S/O: 418f.
Bn	A	B ₁	Isbukun - Tumpu. SAYAMA VI: 231; cf. S/O: 420.

Vgl. Japan: INADA Nr. 453 »Tori to karyūdo no musume« (Ein Vogel und die Tochter eines Jägers).

78. Elterliche Vorliebe für einen von zwei Brüdern

- A. Eine Mutter hat eine besondere Vorliebe für einen von ihren zwei Söhnen.
 B. Der geliebte bekommt Fleisch, während der andere nur Haare zu essen bekommt.

C. Der erstere wird zum Leopard, der letztere zum Bären. — C1 derjenige, der seinen Vater haßt, zum Leopard; C2 der eine zu einem Vogel; C3 die beiden werden zu einem Berg.

Rk		C1	Hsia-san-shé - 'Upunuhu. O/A: 393.
Pw	A	B	Ai-liao-hsi - Makazayazaya. SAYAMA V: 320; cf. S/O: 46of.
Pw	A	B	Ai-liao-hsi - Makazayazaya. SAYAMA V: 32of.
Pw	A	C	Lai-shé-hsi u. Cekadan - Tjaka'avus. SAYAMA V: 323; cf. S/O: 461.

79. Eltern werden zu Wildschweinen

A. Die Eltern werden zu Wildschweinen. — A1 der Vater; A2 die Mutter.

B. Deswegen dürfen sie von Feldfrüchten essen.

At-Pr	A1		Mrquang - Libu', Batul. SAYAMA I: 315; cf. S/O: 449f.
At-Pr	A1	B	Mpaynox - Buanan. SAYAMA I: 320; cf. S/O: 449f.
At-Pr	A1		Mpaynox - Sbay. SAYAMA I: 326; cf. S/O: 449f.
At-Pr	A2		Klapai-Gruppe. SAYAMA II: 164; cf. S/O: 450.
At-Pr	A	B	Klapai - Mtakunan. O/A: 86-88.

80. Ein Jäger wird zum Hirsch

A. Mehrere Jäger gehen auf die Jagd.

B. Einer verschwindet und wird zum Hirsch. — B1 ein erfolgloser Jäger wird zum Hirsch.

At-Sd	A	B	Mu-kua-U-gruppe. SAYAMA III,2: 121; cf. S/O: 453f.
Bn	A	B	Takibakha - Tamazuan. O/A: 645.
Bn	B1		Takibakha - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 217; cf. S/O: 455.

Bn	A	B _I	Takivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 220; cf. S/O: 454.
Bn	A	B	Isbukun - Tumpu. SAYAMA VI: 232; cf. S/O: 454.

81. Liebesverlierer wird zur Wanze

- A. Ein (alter) Mann war mit einem schönen Mädchen verheiratet. — A_I Geschlechter umgekehrt (auch B und C).
 B. Das Mädchen nimmt sich einen neuen Liebhaber.
 C. Der ehemalige Geliebte wird zur Wanze und rächt sich.

Rk	A	B	C	Rk-Propor - Tamalakau. SAYAMA V: 357; cf. S/O: 486.
Pw	A	B	C	Ai-liao-hsi - Makazayazaya. SAYAMA V: 319; cf. S/O: 483f.
Pw	A _I	B	C	Suvung - Ka-Suvung-an. SAYAMA V: 327; cf. S/O: 484.
Pw	A	(B)	C	Nieder-Héng-ch'un - Kuskus. SAYAMA V: 343f.; cf. S/O: 484.
Py	A	B	C	Katipul. SAYAMA V: 282f.; cf. S/O: 481f.

82. Mädchen und Hirsch

- A. Ein Mädchen geht aufs Feld und trifft heimlich einen Hirsch, ihren Liebhaber.
 B. Sie gibt ihm eine bzw. mehrere Maultrommel/n als Liebesgeschenk. — B_I Halsketten.
 C. Der Vater bzw. Onkel des Mädchens spürt die geheime Liebe und tötet den Hirsch.
 D. Das Mädchen bekommt den Penis des verstorbenen Hirsches zum Andenken. — D_I das Mädchen tötet sich aus Verzweiflung.
 E. Sie läßt den Penis versehentlich in einen Fluß fallen. Er verwandelt sich in eine Krabbe. — Er das Mädchen selbst verwandelt sich in eine Krabbe.

At-Pr	A	C	D	E _I	Lu-ch'ang-Gruppe. SAYAMA II: 171; cf. S/O: 488f., 721f.	
Ss	A	B	C	D	E	KOJIMA III: 15f.
Ss	A	B	C	D	E	Nord-Ss - Say-Ähör. O/A: 121-123.
Pw	A	C	C	D _I		Ost-Pw - Tjavuali. SAYAMA V: 295; cf. S/O: 722f.

Py	A	B _I	C	D _I	KOJIMA II: 328f.
Py	A	B _I	C	D _I	Katipul. SAYAMA V: 277f.; cf. S/O: 722.
Py	A		C	D _I	Puyuma. O/A: 316–318.
Py	A	B _I	C	D _I	Puyuma. SAYAMA VIII,3: 56; cf. S/O: 723.
Am	A		C	D _I	KOJIMA II: 13f.
Am	A		C	D _I	Nan-shih-Ami. SAYAMA VIII,1: 86.
Am	A		C	D _I	Hsiu-ku-luan - Fata'an. SAYAMA VII: 723.
Am	A		C	D _I	Hsiu-ku-luan - Lingacay. O/A: 487–491.

83. Bär und Mädchen

A. Ein Mädchen wird von einem Bären auf einen Baum entführt. — A₁ Ein Affe; A₂ Ein Mann, von einer Bärin.

B. Der Bär fängt an, sie zu fressen. — B₁ zu verführen bzw. zu vergewaltigen.

C. Ihr Vater rettet sie. — C₁ ihre Verwandte; C₂ ein Vogel.

At-Pr	A	B	C ₁	C ₁	KOJIMA I: 36.
At-Pr	A	(B ₁)	C ₁		MORI 1917: 263.
At-Pr	A	(B)	C	Bb'ala-Gruppe. SAYAMA I: 352; cf. S/O: 638.	
At-Pr	A		(C ₁)	Mnibu' - Skikun. SAYAMA I: 360.	
At-Pr	A	B ₁		Nan-shih - Pasing. SAYAMA I: 331; cf. S/O: 721.	
At-Pr	A	(B ₁)	C	Rirah-Gruppe. SAYAMA II: 174; cf. S/O: 638.	
At-Sd	A	B	(C)	Mu-kua-U-gruppe. SAYAMA III,2: 121f.; cf. S/O: 639.	
At-Sd	A ₁	B ₁	C	Btulan-U-gruppe. SAYAMA III,2: 117; cf. S/O: 717.	
Pw	A		C ₂	Ai-liao-hsi - Masildj. SAYAMA V: 309; cf. S/O: 639.	
Pw	(A)	B ₁		Nieder-Hfeng-ch'un - Mu-tan-lu. SAYAMA V: 334; cf. S/O: 639.	
Pp	A ₂	(B)		Pazeh. INÓ 1907-09 V: 60f.; cf. S/O: 639.	

84. Wildschwein und Frau

- A. Eine Frau verkehrt mit einem Wildschwein.
 B. Sie gebiert Wildschweine und Hausschweine. — B₁ nur Wildschweine.

Bn	A	(B)	MORI 1914d: 32.
Bn	A	B ₁	Takitodo - Qultavan-U-gr. SAYAMA VI: 244f.; cf. S/O: 719.
Bn	A	B ₁	Takibakha - Tamazuan. SAYAMA VI: 204f.; cf. S/O: 719.
Bn	A	B	Takibakha - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 212f.; cf. S/O: 719.
Bn		(B)	Takibakha - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 218; cf. S/O: 452.
Bn	A	B	Takbanuaz - Katungulan. O/A: 599–602.
Bn	A	B ₁	Takivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 220; cf. S/O: 720.
Bn	A	B	Isbukun - Ivahu. O/A: 658f.
Bn	A	B	Isbukun - Tumpu. SAYAMA VI: 232f.; cf. S/O: 719.
Ts-Sr	A	B	Paiciána. O/A: 718f.

85. Wildschwein und Mädchen

- A. Ein Mädchen gab einem Wildschwein, ihrem Liebhaber, Feldfrüchte.
 B. Seitdem fressen die Wildschweine Feldfrüchte.

Am	A		Hsiu-ku-luan - Kiwit. SAYAMA VII: 82; cf. S/O: 719f.
Am	A	B	Hsiu-ku-luan - Kiwit. O/A: 476f.

86. Ratte und Mädchen

- A. Ein Mädchen bearbeitet Felder mit Hilfe einer Ratte, ihres Liebhabers. — A₁ einer Karausche.

B. Ihre Mutter entdeckt das Geheimnis und tötet die Ratte. — Br enthäutet den Schwanz der Ratte.

Py	Ar	B	KOJIMA II: 329.
Am	A	B	KOJIMA II: 14.
Am	Ar	B	KOJIMA II: 14f.
Am	A	B	Nan-shih-Ami. SAYAMA VIII,r: 85; cf. S/O: 724.
Am	Ar	B	Nan-shih-Ami. SAYAMA VIII,r: 86; cf. S/O: 725f.
Am	(A)	B	Nan-shih - Copo. SAYAMA VII: 230.
Am	A	B	Hsiu-ku-luan - Fata'an. SAYAMA VII: 216; cf. S/O: 724.
Am	A	B	Hsiu-ku-luan - Kiwit. SAYAMA VII: 82f.; cf. S/O: 724.
Am	A	Br	Hsiu-ku-luan - Kiwit. O/A: 475f.

87. Regenwurm und Mädchen

A. Ein Mädchen verkehrt mit einem Regenwurm. — Ar einer Raupe.

B. Sie wird schwanger und gebiert mehrere Regenwürmer.

C. Ihre Mutter tötet den Regenwurm. — Cr das Mädchen stirbt.

Ss	A	B	C,Cr	KOJIMA III: 16.
Ss	A	(B)	Cr	Nord-Ss - Say-Ähör. SAYAMA V: 393f.; cf. S/O: 733.
Ss	A	B	Cr	Süd-Ss - Garawan. SAYAMA V: 402.
Bn	A		C	Takitodo - Qatu. SAYAMA VI: 249; cf. S/O: 733.
Bn	A	B		Takitodo - Qultavan-Ü.gr. SAYAMA VI: 239; cf. S/O: 733.
Bn	A	B	C	Takibakha - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 216f.; cf. S/O: 733.
Bn	Ar		C	Takibakha - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 217; cf. S/O: 734.
Bn	A			Takivatan-Gruppe. MORI 1914d: 30.
Bn	A	B	C	Takivatan - Asang-Daingaz. O/A: 623f.

Bn	A	C	Takivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 222f.; cf. S/O: 733.
Bn	A	CI	Isbukun - Tumpu. SAYAMA VI: 235; cf. S/O: 733.
Ts-Pr	A	C	Tfúea - Tfúea. SAYAMA IV: 107f.
Pw	(A)	CI	Ost-Pw - Tjuatjuqu. SAYAMA V: 306; cf. S/O: 734.

88. Der Liebestod der Bärin

- A. Mann wird auf einer Seefahrt krank, steigt aus und wohnt auf einer Insel.
 B. Er heiratet eine Bärin, bekommt einen Sohn.
 C. Mann wird gerettet.
 D. Die Seeleute tötet die Bärin.
 E. Der Sohn wächst auf, sucht vergeblich Knochen seiner Mutter.
 F. Er erfindet dabei das Fischnetz.

Am	A	B	C	D	E	F	Pei-nan - Falangaw. O/A: 545-547.
Am	A	B	C	D	E	F	Pei-nan - Falangaw. SAYAMA VIII,2: 75; cf. S/O: 720f.

Vgl. China: EBERHARD m 121 »Der Liebestod der Bärin« — Japan: INADA Nr. 226 »Kuma nyóbô (Bärin als Gattin)«.
 ÔBAYASHI 1984c: 344-378.

89. Das Sumpfschneckenmädchen

- A. Der jüngste der fünf Brüder findet eine Sumpfschnecke, die er im Hause hält.
 B. In Abwesenheit der Brüder wurde ein Mahl bereitet.
 C. In der Schnecke steckte ein Mädchen.
 D. Der älteste Bruder heiratet sie.

Pw A B C D Nieder-Héng-ch'ün - Kuskus. SAYAMA V: 348f.; cf. S/O: 654f.

Vgl. China: EBERHARD m 35 »Das Schneckenmädchen«. — Japan: INADA Nr. 219 »Tanishi nyôbô (Sumpfschnecken als Gattin)«.

90. Froschkönig

A. Ein schöner Mann besucht jede Nacht ein Mädchen. — A1 Geschlechter umgekehrt.

B. Er verabredet sich mit ihr an einem bestimmten Ort.

C. Dort findet sie nur Frösche. Sie wirft einen auf einen Stein. — C1 Ratten; C2 Kaulquappen; C3 Insekten; C4 Schlangen; C5 nur Menschenkot.

D. Durch seine Verletzung erweist er sich als das Tier. — D1 durch andere Merkmale.

Bn	A1	C5	Isbukun - Tumpu. SAYAMA VI: 230; cf. S/O: 734.
Ts-Pr	A	C2	Dúhru - Namahavána. O/A: 683f.
Ts-Pr	A	C4	Tfúea - Pungú. SAYAMA IV: 111f.
Ts-Pr	A	C	Tápang u - Tápang u . SAYAMA IV: 100f.; cf. S/O: 730f.
Ts-Pr	A1	C3	Tápang u - Tápang u . SAYAMA IV: 103; cf. S/O: 734.
Ts-Kn	A	(B)	SAYAMA IV: 203f.
Ts-Kn	A	B	(D) SAYAMA IV: 204f.; cf. S/O: 723f.
Ts-Kn	A	B	C5 SAYAMA IV: 205; cf. S/O: 734.

Vgl. Weltweit: A/T 440 »The Frog King or Iron Henry«.
RÖHRICH 1987.

91. Der Schlangemann I

A. Ein Vater hat mehrere Töchter.

B. Er wird von einem Schlangengeist bedrängt und verspricht ihm in der Not eine Tochter. — B1 Frosch; B2 Biene.

- C. Nur die jüngste will die Schlange heiraten. — C1 die älteste.
 D. Sie wird sehr glücklich und reich.
 E. Eine ältere Schwester ist eifersüchtig, tötet die Schlangenfrau und setzt sich an ihre Stelle.
 F. Sie kocht einen Vogel, wirft dessen Knochen an einem Ort weg.
 G. Dort wächst ein Baum oder Bambus, der die Falsche belästigt, für den Mann angenehm ist. Die Falsche brennt ihn ab.
 H. Die Richtige ersteht auf. Der Mann tötet die Falsche.

Rk	A	B	C	D			Hsia-san-shê - Tuldeka. O/A: 374f.		
Pw	A	B	C1	(D)			Chia-tsou-shan-hsi - Kadjadjalan. KOJIMA V: 202f.		
Pw	A	B	C	D	E	F	G	Nieder-Hêng-ch'un - Tjua-Qacilay. O/A: 145-150.	
Pw					(E)	F	G	Nieder-Hêng-ch'un - Kuskus. SAYAMA V: 338f.; cf. S/O: 699-701.	
Pw					(F)		(H)	Nieder-Hêng-ch'un - Kuskus. SAYAMA V: 340; cf. S/O: 640.	
Pw	A	B1	C					Nieder-Hêng-ch'un - Kuskus. SAYAMA V: 344; cf. S/O: 731.	
Pw	A	B2	C	D	E	F	G	H	Nieder-Hêng-ch'un - Kuskus. SAYAMA V: 347f.; cf. S/O: 732f.

Vgl. Nr. 47 »Kleidertausch«.

China: EBERHARD m 31 »Der Schlangenmann«. — Japan: INABA Nr. 165 »Ane to imôto (Ältere und jüngere Schwester)«.
 EGLI 1989: 361-364.

92. Der Schlangenmann 2

- A. Ehemann einer Frau verwandelte sich nachts in eine Schlange. — A1 Liebhaber sieht am Fluß wie eine Schlange aus; A2 am Fluß nimmt der Schlangenmann die Menschengestalt an.
- At-Pr A Pligwan-Gruppe. SAYAMA I: 347f.; cf. S/O: 726f.
 Rk A Hsia-san-shê - 'Upunuhu. O/A: 391f.
 Pw A2 Ai-liao-hsi - Makazayazaya. SAYAMA V: 313f.; cf. S/O: 729f.

- Pw A Suvung - Ka-Suvung-an. SAYAMA V: 327; cf. S/O: 729.
 Pw A Ost-Pw - Tjuatjuqu. SAYAMA V: 302; cf. S/O: 728.

93. Riesenschlange

- A. Die Frau, die eigentlich Zähne in der Vagina hatte und in eine Arche verbannt wurde, bekommt nach Beseitigung der Zähne zwei Söhne und eine Tochter.
 B. Das Mädchen geht an den Fluß zum Waschen. — B1 zum Wasserholen.
 C. Sie wird von einer Riesenschlange verschlungen.
 D. Die zwei Brüder suchen ihre verlorene Schwester, finden die Schlange und zerschneiden sie mit Schwert in Stücke.
 E. Aus dem Schwanz der Schlange kommt der Armreif ihrer Schwester heraus.

Rk			(D)	Tarumak. SAYAMA V: 291.
Pw	A	B1	C D	E Ost-Pw - Tjavuali. SAYAMA V: 301.
Py	A	B	C D	E KOJIMA II: 310–312.
Py	A	B	C D	E Katipul. SAYAMA V: 275f.; cf. S/O: 362.
Py	B	B	C D	E Likabung. SAYAMA V: 288f.; cf. S/O: 646f.
Py	A	B	C D	E Puyuma. SAYAMA VIII,3: 3f.; cf. S/O: 128f.
Py	A	B	C D	E Puyuma. MORI 1916: 31f.
Am		B	C D	E Pei-nan - Falangaw. INÓ 1907–09 VI: 258f.
Am		B	C D	E Pei-nan - Falangaw. O/A: 551.
Am	A	B	C D	E Pei-nan - Falangaw. SAYAMA VIII,2: 69f.; cf. S/O: 344f.

Vgl. Nr. 28 »Vagina dentata«, 50 »Zwei Brüder stehlen Zuckerrohr«.

Japan: INADA Nr. 329 »Kôga Saburô«. — Korea: CHOI Nr. 284 »The ogre country under the earth«, »The nine-headed giant«. — Weltweit: A/T 300 »The Dragon-Slayer« — THOMPSON BII.11 »Fight with dragon«.
 HARTLAND 1894–96; FRAZER 1911–36 II: 155–170; GRAEBNER 1923: 560; MATSUMURA 1955–58 III: 165–254; SEKI [1968]1971; ÔBAYASHI [1961]1990:

158–182; 1975a.

94. König der Vögel

- A. Verschiedene Vögel versuchten, einen Fels aufzuheben. — A1 den Himmel.
 B. Dem *siliq*-Vogel gelang das. — B1 dem *tatabiwo*-Vogel.
 C. Er wurde zum Omenvogel. — C1 zum König der Vögel.
- | | | | | |
|-------|---|---|---|---|
| At-Pr | A | B | C | KOJIMA I: 37. |
| At-Pr | A | B | | KOJIMA I: 79f. |
| At-Pr | A | B | | KOJIMA I: 80. |
| At-Pr | A | B | C | KOJIMA I: 80. |
| At-Pr | A | B | C | MORI 1917: 250f. |
| At-Pr | | | C | Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 336; cf. S/O: 390. |
| At-Pr | A | B | C | Mrquang - Libu', Barul. SAYAMA I: 314; cf. S/O: 389f. |
| At-Pr | A | B | C | Gogan - Btnokan, Telik. SAYAMA I: 309; cf. S/O: 389f. |
| At-Pr | A | B | C | Gogan - Iheng, Piasan. SAYAMA I: 312; cf. S/O: 389f. |
| At-Pr | A | B | C | Kinaziy-Gruppe. SAYAMA II: 179f.; cf. S/O: 390. |
| At-Pr | | | C | Msbrunux - Kziay. SAYAMA I: 300f. |
| At-Pr | A | B | C | Msbrunux - Kziay. SCHEERER 1932: 183–187. |
| At-Pr | A | B | C | Msbrunux - Siki'. O/A: 36f. |
| At-Pr | A | B | C | Bb'ala-Gruppe. SAYAMA I: 349f.; cf. S/O: 389f. |
| At-Pr | A | B | | Klesan. KOJIMA I: 22. |
| At-Pr | A | B | | Klesan - Ngungu'. SAYAMA I: 28; cf. S/O: 57f. |
| At-Pr | A | B | C | Klesan - Piahan. SAYAMA I: 27; cf. S/O: 57f. |
| At-Pr | A | B | | Klesan - Piahan. SAYAMA I: 27; cf. S/O: 57f. |
| At-Pr | A | B | C | Mnibu' - Skikun. SAYAMA I: 361; cf. S/O: 391. |

At-Pr	A	B	Cr	Mpaynox - Buanan. SAYAMA I: 322f.; cf. S/O: 390.
At-Pr	A	B	C	Rirah-Gruppe. SAYAMA II: 172f.; cf. S/O: 390.
At-Pr	A	B	C	Klapai-Gruppe. SAYAMA II: 162; cf. S/O: 392f.
At-Pr	A	B	C	Klapai - Pasquaran. SAYAMA II: 168; cf. S/O: 390.
At-Sd	A	B	C	Truku-Ü-gruppe. SAYAMA III,1: 86; cf. S/O: 391.
At-Sd	A	B	C	Nei-t'ai-lu-kê-Ü-gruppe. SAYAMA III,2: 104; cf. S/O: 391f.
At-Sd	A	B	C	Wai-t'ai-lu-kê-Ü-gruppe. SAYAMA III,2: 115; cf. S/O: 391f.
At-Sd	A	B	C	Wai-t'ai-lu-kê-Ü-gruppe. OGAWA 1939.
Bn			(C)	Takitodo - Qultavan-Ü.gr. SAYAMA VI: 241.
Bn	(A)			Takibakha - Tamazuan. SAYAMA VI: 203.
Bn	A			Takibakha - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 207; cf. S/O: 392.
Bn	(A)		(C)	Isbukun - Tumpu. SAYAMA VI: 234.
Rk			C	Tarumak. SAYAMA V: 21.
Pw		Br	C	Nieder-Hêng-ch'un - Kuskus. KOJIMA V: 172.
Pw		(B1)	Cr	Ost-Pw - Tjavuali. O/A: 250f.
Am	A1	Br	Cr	Nan-shih-Ami. SAYAMA VII: 279f.; cf. S/O: 35; YAMADA 1997a: 388f.
Am	A1	Br	Cr	Hsiu-ku-luan-Ami - Kiwit. SAYAMA VII: 10; cf. S/O: 35; YAMADA 1997a: 389.
Am	A1	Br		Küsten-Ami. SAYAMA VII: 262; S/O: 561f.; YAMADA 1997a: 389.

Vgl. Nr. 2 »Sonnenschütze«.

Japan: INADA Nr. 551 »Misosazai wa tori no ô (Zaunkönig ist König der Vögel)«. — Weltweit: A/T 221 »The Election of Bird-king« — THOMPSON B236.0.1 »Animal king chosen as result of a contest«, B236.1 »Election of king of birds«.

DÄHNHARDT 1907-12 IV: 160-192; KANEKO [1986-87]1994: 350-352.

95. Bär und Leopard

A. Ein Bär und ein Leopard bemalen bzw. tatauieren sich gegenseitig das Fell. — A1 bemalen sich selbst.

B. Der Bär bemalt den Leopard mit einem schönen, schwarzweißen Muster.					
C. Der Leopard bemalt den Bären nur ganz schwarz, was diesen ärgert.					
D. Seitdem gibt der Leopard dem unglücklichen Bären Teile seiner Beute.					
At-Pr A	B	C			MORI 1917: 262.
At-Pr (A1)					Hakul - Mstubon. SAYAMA I: 338.
At-Pr A	B	C	D		Mrquang - Libu', Batul. SAYAMA I: 318f.; cf. S/O: 462f.
At-Pr A	B	C	D		Gogan - Btrnokan, Telik. SAYAMA I: 308f.; cf. S/O: 462f.
At-Pr A	B	C	D		MORI 1917: 262.
At-Pr A1					Msbtrunux - Kziay. SAYAMA I: 303f.; cf. S/O: 466.
At-Pr			(D)		Skaru'-Gruppe. SAYAMA II: 169; cf. S/O: 463.
At-Pr A	B	C	D		Klesan - Ngungu'. SAYAMA I: 357; cf. S/O: 462f.
At-Pr A	B	C			Mnibu' - Skikun. SAYAMA I: 360; cf. S/O: 462f.
At-Pr A	B	C	D		Mpaynox - Mtowon. SAYAMA I: 319.
At-Pr A	B	C	D		Mpaynox - Sbay. SAYAMA I: 326; cf. S/O: 462f.
At-Pr A	B	C	(D)		Klapai-Gruppe. SAYAMA II: 163f.; cf. S/O: 463.
At-Sd A	B	C	D		Mu-kua-U-gruppe. SAYAMA III,2: 119; cf. S/O: 464.
At-Sd			(D)		Tuuda-U-gruppe. SAYAMA III,1: 82; cf. S/O: 466.
At-Sd A	B	C	(D)		Wai-t'ai-lu-ké-U-gruppe. SAYAMA III,2: 111; cf. S/O: 463.
Bn A	B	C	D		Takitrodo - Qultavan-U.gr. SAYAMA VI: 240; cf. S/O: 464f.
Bn A	B	C	D		Takibakha - Tamazuan. SAYAMA VI: 206f.; cf. S/O: 464.
Bn A	B	C	D		Takibakha - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 215f.; cf. S/O: 464.
Bn A	B	C	D		Takbanuaz - Landun. O/A: 636f.
Bn A	B	C	D		Takbanuaz - Katungulan. SAYAMA VI: 200f.; cf. S/O: 464.
Bn A	B	(C)			Taktivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 224; cf. S/O: 464.
Bn A	B	C	D		Isbukun - Ivahu. O/A: 660f.
Bn A	B	C	D		Isbukun - Tumpu. SAYAMA VI: 233; cf. S/O: 462.

Ts-Kn	A	B	C	D	SAYAMA IV: 207; cf. S/O: 464.
Rk	A				Hsia-san-shê - Tuldeka. O/A: 375.
Rk	A	B	C	D	Hsia-san-shê - Kungadavan. O/A: 388f.
Rk	A	B	C	D	Tarumak. O/A: 361f.
Rk	A	B	C	D	Tarumak. SAYAMA V: 19f.; cf. S/O: 146f.
Pw	A	B	C	D	Ai-liao-hsi - Talavacal. KOJIMA V: 216.
Pw	A	B	C	D	Ai-liao-hsi - Ka-Paiwan-an. KOJIMA V: 216.
Pw	A	B	(C)		Pulti - Kaviangan. KOJIMA V: 216.
Pw	A	B	C		Lai-shê-hsi u. Cekadan - Vungalid. KOJIMA V: 217.
Pw			(C)		Nieder-Hêng-ch'un - Kuskus. KOJIMA V: 217.
Pw			(D)		Nieder-Hêng-ch'un - Mu-tan-lu. SAYAMA V: 332; cf. S/O: 461.
Pw	A	B	C		Ost-Pw - Tjavuali. SAYAMA V: 294; cf. S/O: 464.
Pw	A	B	C	D	Ost-Pw - Kuvakun. MORI 1914b: 416f.
Py	A	B	C	D	Katipul. SAYAMA V: 281; cf. S/O: 464.
Py	A	B	C	D	Likabung. SAYAMA V: 287; cf. S/O: 464.
Py	A	B	(C)		Puyuma. SAYAMA VIII,3: 54; cf. S/O: 461.
Am	A	B	C	(D)	INÔ 1907-09 VI: 258f.
Am	A	B	C		Hsiu-ku-luan - Kiwit. SAYAMA VII: 83f.; cf. S/O: 460.

Vgl. Japan: INADA Nr. 480 »Fukurô kôya (Eule, der Färber)«. — Weltweit: THOMPSON A2217 »Appearance of animal from marking or painting«. DÄHNHARDT 1907-12 III: 55-91; HO 1971: 99-104, 306-316; KANEKO [1986-87]1994: 250f; EUGENIO 1993: 392f.

96. Streit zwischen Tieren

A. Ein Tier (a) quält ein anderes Tier (b) durch verschiedene Methoden. — A1 a: Schuppentier (bis A6), b: Affe; A2 b: Krähe; A3 b: Wildkatze; A4 b: Krähe und Wildkatze; A5 b: Krabbe; A6 b: Hase; A7 a: Krabbe, b: Affe; A8 a: Eidechse, b: Garnele; A9 a: Krabbe, b: Eidechse.
Und zwar, das Tier (a):

B.	verbrennt das Tier (b).				
C.	gibt dem Tier (b) beim Fischen einen falschen Tipp. Dem Tier (b) tut es weh.				
D.	entdeckt durch den Kot des Tier (b), daß dieses seine Fische bzw. Süßkartoffel heimlich gegessen hat.				
E.	läßt das Tier (b) sein eigenes Körperteil essen, ohne daß es gemerkt wird.				
F.	Das auf einem Baum befindliche Tier (b) wirft als Vergeltung nur unreife Früchte nach dem Tier (a), das auf dem Boden wartet. — F ₁ das Tier (b) läßt das andere im Fluß ertrinken; F ₂ das Tier (b) wirft Früchte, das Tier (a) sammelt nur reife Früchte für sich, unreife für das andere.				
Bn	A4	B			Takibakha - Tamazuan. O/A: 645f.
Bn	A3	B			Takibakha - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 212; cf. S/O: 447f.
Bn	A2	B			Takbanuaz - Katungulan. O/A: 605f.
Bn	A2	B			Takivatan - Asang-Daingaz. SAYAMA VI: 221; cf. S/O: 420f.
Ts-Pr	(A1)	B			Tápang ^u - Tápang ^u . SAYAMA IV: 101f.; cf. S/O: 445f.
Ts-Pr	A3	B	F		Tápang ^u - Tápang ^u . NEVSKII [1935]1993: 198-202.
Ts-Sr	A1	B	D		Paiciána. O/A: 712-715.
Ts-Sr	A1	B	D		Paiciána. SAYAMA IV: 164-167; cf. S/O: 442-445.
Rk	A1	B			Hsia-san-shê - Tuldeka. O/A: 379f.
Rk	A1	B	D		Rk-Propert - Tamalakau. SAYAMA V: 354f.; cf. S/O: 442.
Rk	A8	B	(F1)		Rk-Propert - Tamalakau. SAYAMA V: 359; cf. S/O: 487f.
Rk	A8	B	F1		Rk-Propert - Tamalakau. O/A: 359f.
Pw	A6	B		(D)	TAYLOR 1887: 151.
Pw	A7		(F2)		TAYLOR 1887: 151f.
Pw	A8	B	F1		Pulti - Kaviangan. O/A: 268f.
Pw	A8	B	F1		Pulti - Kaviangan. KOJIMA V: 220.
Pw	A7	B	E		Lai-shê-hsi u. Cekadan - Kulalau. O/A: 224-227.
Pw	A5	B	E		Nieder-Hêng-ch'un - Tjua-Qacilay. O/A: 169f.
Pw	A6	B			Nieder-Hêng-ch'un - Kuskus. SAYAMA V: 341; cf. S/O: 448f.
Pw	A9		F2		Nieder-Hêng-ch'un - Kuskus. SAYAMA V: 342; cf. S/O: 486f.

Pw	AI				F2	Nieder-Héng-ch'un - Mu-tan-lu. SAYAMA V: 332; cf. S/O: 437f.
Pw	AI	B				Ost-Pw - Tjavuali. MORI 1914c.
Pw	AI	B	C	D	E	Ost-Pw - Tjavuali. O/A: 251-254.
Pw	AI	B	(C)	D	E	Ost-Pw - Tjavuali. SAYAMA V: 295-297; cf. S/O: 44of.
Pw	AI	B	C	D	F	Ost-Pw - Tjuatjuqu. SAYAMA V: 302f.; cf. S/O: 438-44o.
Py	AI	B	C	D	F	Katipul. SAYAMA V: 279f.; cf. S/O: 44if.

Vgl. Nr. 9 »Sintflut 3: Kampf eines Aals gegen eine Krabbe, Feuerdiebstahl«.

Japan: INADA Nr. 522 »Kaki arasoï (Streit um Kakifrüchte)«, 531 »Kachikachiyama«, 532 »Usagi to kuma to kodomo (Hase, Bär und Kind)«, 535 »Shippo no tsuri (Angeln mit Schwanz)«. — Korea: CHOI Nr. 25 »A hare which tricked a tiger«, 26 »The origin which the tiger came to be afraid of fire«. KERN 1890; THOMPSON 1929: 340; OGAWA 1934; LESSA 1961: 245-264; FRANCISCO 1975; ÔBAYASHI 1979: 74-77; ITÔ S. 1991: 229-264; GOTÔ 2001, 2002: 150f.

Literaturverzeichnis

Liste der wichtigsten Zeitschriften in östlichen Sprachen:

Jinruigaku Zasshi 人類学雜誌

[*Journal of the Anthropological Society of Nippon*] Tokyo.

(*Kuo-li Tai-wan-ta-hsüeh*) *K'ao-ku-jên-lei-hsüeh-k'an* (國立台灣大學) 考古人類學刊

[*Bulletin of the Department of Archaeology and Anthropology, National Taiwan Univ.*] Taipei.

Kuo-li Tai-wan-ta-hsüeh Wên-shih-chê-hsüeh-pao 國立臺灣大學文史哲學報

[*Bulletin of the College of Liberal Arts, National Taiwan University*] Taipei.

(*Chung-yang-yen-chiu-yüen*) *Min-tsu-hsüeh-yen-chiu-so-chi-k'an* (中央研究院) 民族學研究所集刊

[*Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica*] Taipei.

Min-tsu-hsüeh-yen-chiu-so-chih-liao-hui-pien 民族學研究所資料彙編

[*Field Materials, Institute of Ethnology, Academia Sinica: Occasional Series*] Taipei.

Minzokugaku 民俗学

Minzokugaku Kenkyû 民族学研究

[*The Japanese Journal of Ethnology*] Tokyo.

Nanpô-Bunka 南方文化

[*Tenri Bulletin of South Asian Studies*] Tenri, Japan.

Nanpô Dozoku 南方土俗

[*Ethnological Journal of South-Eastern Asia and Oceania*]

[*Ethnographical Journal of South-East Asia and Formosa*] Taihoku.

Taiwan Genjûmin Kenkyû 台灣原住民研究

[*Studies of Taiwan Aborigines*] (bis Vol. 5, 2000)

[*Studies on Indigenous Peoples of Taiwan*] (von Vol. 6, 2001) Tokyo.

Taiwan Jihô 台灣時報

Tai-wan-shih-yen-chiu 臺灣史研究

[*Taiwan Historical Research*] Taipei.

Tôkyô Jinruigakkai Zasshi 東京人類学会雜誌

[*Journal of the Anthropological Society of Tokyo*] Tokyo.

Yü-yen chi Yüyen-hsüeh 語言暨語言學

[*Language and Linguistics*] Taipei.

AARNE, Antti & Stith THOMPSON

- 1961 *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography. Translated and Enlarged by Stith Thompson.* (FF Communications; No. 184 = Vol. 75). Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

ABE Akiyoshi 安倍明義

- 1934 Taiwan banjin no fune ikada ni tsuite 台湾蕃人の舟筏に就て. *Taiwan Jibô*, 177: 11-21, 178: 16-23.
- 1938 *Taiwan Chimei Kenkyû* 台湾地名研究. Taihoku: Bango Kenkyûkai.

ABRAHAMSSON, Hans

- 1951 *The Origin of Death: Studies in African Mythology.* (Studia Ethnographica Upsaliensia; III). Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri.

ACKERKNECHT, Erwin H.

- 1947 Primitive Surgery. *American Anthropologist*, 49: 25-45.
- 1971 *Medicine and Ethnology. Selected Essays*, ed. by H. H. WALSER & H. M. KOELBING. Bern: Verlag Hans Huber.

ADACHI Buntarô 足立文太郎

- 1906 Taiwan kosei no dojin (Neguritô) ni tsuite 台湾古棲の土人 (ネグリトー) に就て. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 22(249): 83-88.

ADAMS, Dorothy Inez

- 1950 *The Role of Rice Ritual in Southeast Asia.* Unpublished Ph. D. Thesis, Columbia University.

ADAMS, Percy G.

- 1980 *Travellers and Travel Liars, 1660-1800.* New York: Dover.

ADRIANI, Nicolaus

- 1909 De naam der gierst in Midden-Celebes. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, 51: 367-373.

ADRIANI, Nicolaus & Albertus Christiaan KRUYT

- 1912-14 *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes*, 4 delen. Batavia: Landsdrukkerij.

AKIBA Takashi 秋葉隆

- 1954 *Chôsen Minzokushi* 朝鮮民俗誌. Tokyo: Rokusan Shoin.

AKIMICHI Tomoya 秋道智彌

- 1995 Gyodokuryô no bunpu to keifu 魚毒漁の分布と系譜. In: YOSHIDA Shûji (Hrsg.), *Seikatsu Gijutsu no Jinruigaku*: 66-98. Tokyo: Heibonsha.

ALFORD, Richard D.

- 1988 *Naming and Identity: A Cross-Cultural Study of Personal Naming Practices.* New Haven,

Connecticut: HRAF Press.

ALLARD, Elizabeth

- 1945-47 Animistic Beliefs and Rites in the Malay Archipelago. *Oceania*, 16: 87-108, 254-274, 337-352,
17: 79-91.

ÁLVAREZ, José M.

- 1927 The Aboriginal Inhabitants of Formosa. *Anthropos*, 22: 248-258.
1930 *Formosa: geográfica e históricamente considerada*, 2 Vols. Barcelona: Gili.

ANDREE, Richard

- [1875]1878 Werwolf. *In: ANDREE 1878*: 62-80.
[1876]1878a Tagewählerei, Angang und Schicksalsvögel. *In: ANDREE 1878*: 1-17.
[1876]1878b Personennamen. *In: ANDREE 1878*: 165-184.
1878 *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*. Stuttgart: Verlag von Julius Maier.
[1879]1889 Nasengruß. *In: ANDREE 1889*: 223-227.
1889 *Ethnographische Parallelen und Vergleiche, Neue Folge*. Leipzig: Veit & Comp.
1891 *Die Flutsagen. Ethnographisch betrachtet*. Braunschweig: Friedrich Vieweg und Sohn.
1896 Das Kreiselspielen und seine Verbreitung. *Globus*, 69: 371-373.
1899 Die Nasenflöte und ihre Verbreitung. *Globus*, 75: 150.
1907 Ethnologische Betrachtungen über Hockerbestattung. *Archiv für Anthropologie*, N. F., 6:
282-307.

VON ANDRIAN-WERBUNG, Ferdinand

- [1893]1915 Über den Wetterzauber der Altaier. *In: Prähistorisches und Ethnologisches. Gesammelte
Abhandlungen*: 141-159. Wien: Alfred Hölder.
[1894]1915 Über Wetterzauberei. *In: Prähistorisches und Ethnologisches. Gesammelte Abhandlungen*:
160-224. Wien: Alfred Hölder.

ANELL, Bengt

- 1964 The Origin of Death according to the Traditions in Oceania. *Studia ethnographica
Upsaliensia*, 20: 1-32.

Anonym

- 1906 Nanshōban no kirakeru 南庄蕃のキラケル. *Taiwan Kanshū Kiji*, 6(1): 69-70.
1908 Taiwan seiban tabako 台湾生蕃烟草. *Tōkyō Jinnui Gakkai Zasshi*, 23(268): 386-388.

ARAKI Hiroyuki 荒木博之

- 1973 Taiyō wo iru hanashi 太陽を射る話. *Mukashibanashi Kenkyū to Shiryō*, 2: 43-63.

- ARAKI Hiroyuki, NOMURA Jun'ichi, FUKUDA Akira, MIYATA Noboru & WATANABE Shôgo 荒木博之、野村純一、福田晃、宮田登、渡邊昭五
 1990 *Nihon Densetsu Taikai, Bekkan 2: Sôsakuin, Shiryôben* 日本伝説大系 別巻2 総索引・資料編.
 Tokyo: Mizuumi Shobô.
- ARBMAN, Ernst
 1926-27 Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien. *Le Monde Oriental*, 20: 85-226; 21: 1-185.
- ARCHAIMBAULT, Charles
 1959 Les rites agraires dans le Moyen-Laos (II). *France-Asie*, 43(1): 55-61.
- ARNAUD, Véronique
 1984 *Les «homme» de Botel Tobago: histoire d'un peuple sans écriture et espace villageois*. Thèse d'État, École Pratique des Hautes Études, Paris.
 1995 »L'enfant-esprit«. La naissance chez les Yami de Botel Tobago. In: *Enfants et sociétés d'Asie du Sud-Est*. Textes réunis par Jeannine KOUBI & Josiane MASSARD-VINCENT. (Collection Recherches Asiatiques): 11-36. Paris: L'Harmattan.
- ARNDT, Paul
 1932 *Mythologie, Religion und Magie im Sikagebiet (östliches Mittelflores)*. Ende (Flores).
- ARNOLD, Julean H.
 1909 The Peoples of Formosa. *Smithsonian Miscellaneous Collections*, 52: 287-293.
- ASAI Erin 浅井恵倫
 1929-30 Kôtôsho minzoku shiryô 紅頭嶼民俗資料. *Minzokugaku*, 1: 285-289, 420-425, 2: 66-69.
 1936 *A Study of the Yami Language, an Indonesian Language spoken on the Botel Tobago Island*. Leiden: Universiteitsboekhandel en Antiquariaat J. Ginsberg.
 1939 Kôtôsho dojin no koyomi soshiki 紅頭嶼土人の暦組織. In: Taiwan Sôtokufu Hakubutsukan (Hrsg.) 1939: 235-245.
 1953 Taiwan gengogaku wa dokomade susundaka? 台湾言語学はどこまで進んだか? *Minzokugaku Kenkyû*, 18(1-2): 12-19.
- AUFENANGER, Heinrich
 1962 The Earthquake: Beliefs and Practices in the Central Highlands, New Guinea. *Anthropos*, 57: 170-176.
- AYABE Tsuneo 綾部恒雄
 1959 Tônan Ajia tairiku shominzoku no »kokurei« kannen 東南アジア大陸諸民族の“穀霊”観念 : G. Hatt の論文によせて. *Shakai Jinruigaku*, 2(3): 32-48.

- 1967 Tai no Kokuboshin to sono Girei タイの穀母神とその儀礼：タイの穀母メー・ポソブをめぐる観念. *In: Niiname Kenkyūkai (Hrsg.), Ine to Saigi: 157-169.* Tokyo: Kyôdô Shuppan.
- AYABE Tsuneo (Hrsg.)
- 1988 *Bunkajinruigaku Gunzô, Nihonben* 文化人類学群像 3 日本編. Kyôto: Akademia Shuppankai.
- BALFOUR, Henry
- 1899 *The Natural History of the Musical Bow: A Chapter in the Developmental History of Stringed Instruments of Music.* Oxford: Clarendon Press.
- BALL, Helen L. & Catherine M. HILL
- 1996 Reevaluating »Twin Infanticide«. *Current Anthropology*, 37(5): 856-863.
- BALYS, Jonas
- 1933 *Der Schamanismus in Malakka und Indonesien.* Unveröffentlichte Dissertation Wien.
- BARTELS, Max
- 1893 *Die Medicin der Naturvölker. Ethnologische Beiträge zur Urgeschichte der Medicin.* Leipzig: Th. Grieben's Verlag.
- BASTIAN, Adolf
- 1870 Zur Amazonen-Sage. *Zeitschrift für Ethnologie*, 2: 177-195.
- BATCHELOR, John
- 1892 *The Ainus of Japan: The Religion, Superstitions, and General History of the Hairy Aborigines of Japan.* London: Religious Tract Society.
- 1901 *The Ainu and their Folk-lore.* London: Religious Tract Society.
- BAUMANN, Hermann
- 1938 Afrikanische Wild- und Buschgeister. *Zeitschrift für Ethnologie*, 70: 208-239.
- [1955]1986 *Das doppelte Geschlecht. Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos.* Berlin: Dietrich Reimer.
- DE BEAUCLAIR, Inez
- [1957]1986 Field Notes on Lan Yü (Botel Tobago). *In: DE BEAUCLAIR 1986: 1-16.*
- [1958]1986 Fightings and Weapons of the Yami of Botel Tobago. *In: DE BEAUCLAIR 1986: 17-43.*
- [1959]1986 The Religion of the Yami on Botel Tobago. *In: DE BEAUCLAIR 1986: 106-116.*
- [1962]1986 The Place of the Sun Myth in the Evaluation of Chinese Mythology. *In: DE BEAUCLAIR 1986: 533-542.*
- [1966]1986 On Pottery of Micronesia, Paluan Lamps and Mediterranean Lamps in the Far East. *In: DE BEAUCLAIR 1986: 185-200.*
- [1969]1986 Witches among the Paze Tribe. *In: DE BEAUCLAIR 1986: 417-419.*

[1970]1986 A Note on the Dutch Period of Formosa, 1622–1662. In: DE BEAUCLAIR 1986: 431–434.

[1972]1986 Jar Burial on Botel Tobago Island. In: DE BEAUCLAIR 1986: 125–134.

1986 *Ethnographic Studies: The Collected Papers of Inez de Beauclair*. Taipei: Southern Materials Center.

DE BEAUCLAIR, Inez & Erika KANEKO

[1987]1994 Götter und Mythen der Yami. In: SCHMALZRIEDT, Egidius & Hans Wilhelm HAUSSIG (Hrsg.), *Götter und Mythen Ostasiens*. (Wörterbuch der Mythologie, 1. Abteilung: Die alten Kulturvölker; Bd. VI): 372–384. Stuttgart: Klett-Cotta.

BELLWOOD, Peter

1978 *Man's Conquest of the Pacific: The Prehistory of Southeast Asia and Oceania*. Auckland: Collins.

1991 The Austronesian Dispersal and the Origin of Languages. *Scientific American*, 265(1): 70–75.

1997 *Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago*. Rev. ed. Honolulu: University of Hawai'i Press.

2001 Early Agriculturalist Population Diasporas?: Farming, Languages, and Genes. *Annual Review of Anthropology*, 30: 181–207.

BELLWOOD, Peter, James J. FOX & Darrell TRYON (eds.)

1995 *The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives*. Canberra: Department of Anthropology, The Australian National University.

BENDANN, E.

1930 *Death Customs: An Analytical Study of Burial Rites*. New York: Alfred A. Knopf.

BENEDEK, Dezsö

1991 *The Songs of the Ancestors: A Comparative Study of Bashiic Folklore*. (Taiwan Aborigine Monograph Series; 2). Taipei: SMC Publishing.

BENEDICT, Paul K.

1942 Thai, Kadai, and Indonesian: A New Alignment in Southeastern Asia. *American Anthropologist*, 44: 576–601.

1975 *Austro-Thai Language and Culture, with a Glossary of Roots*. New Haven: HRAF Press.

1990 *Japanese/Austro-Tai*. (Linguistica Extranea, Studia; 20). Ann Arbor: Karoma Publishers.

BENYOVSZKY, Móric Agost Aladár (= BENYOWSKY, Maurice August)

1790a *Memoirs and Travels of Mauritius Augustus count de Benyowsky*. 2 Vols. London: Robinson.

1790b *Des Moritz August von Beniowski Reisen durch Sibirien und Kamtschatka über Japan und China nach Europa*. Aus d. Engl. übers. (Magazin von merkwürdigen neuen Reisebeschreibungen; 3). Berlin: Voß.

1791 *Voyages Et Mémoires De Maurice-Auguste, Comte De Benyowsky*. 2 tomes. Paris: Buisson.

BERGUNDER, Michael

- 1994 *Wiedergeburt der Ahnen. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung zur Reinkarnationsvorstellung.* (Hamburger Theologische Studien; Bd. 6). Münster: Lit Verlag.

BERKUSKY, H.

- 1913 Regenzauber. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 43: 273-310.

BERNSTEIN, Jay H.

- 1997 *Spirits captured in Stone: Shamanism and Traditional Medicine among the Taman of Borneo.* Boulder: Lynne Rienner Publishers.

BIRKET-SMITH, Kaj

- 1962 *Geschichte der Kultur. Eine allgemeine Ethnologie.* München: Südwest-Verlag.
1967-73 *Studies in Circumpacific Culture Relations*, 4 Vols. (Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filosofiske Meddelelser; 42,3 - 45,2 - 46,2 - 47,1). København.

BISCHOFBERGER, Otto

- 1976 *Heil und Unheil. Gebete und Riten der Amis von Formosa.* (Studia Ethnographica Friburgensia; 5). Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz.

BISCHOF-OKUBO, Yukiko

- 1989 *Übernatürliche Wesen im Glauben der Altvölker Taiwans.* (Europäische Hochschulschriften: Reihe 19, Volkskunde, Ethnologie; Abt. B, Ethnologie; Bd. 17). Frankfurt a.M.: Lang.

BLACKER, Carmen

- 1986 *The Catalpa Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan*, 2nd ed. London: Allen & Unwin.

BLEIBTREU-EHRENBERG, Gisela

- 1970 Homosexualität und Transvestition im Schamanismus. *Anthropos*, 65: 189-228.
1984 *Der Weibmann. Kultischer Geschlechtswandel im Schamanismus. Eine Studie zur Transvestition und Transsexualität bei Naturvölkern.* (Fischer Wissenschaft; 7348). Frankfurt a.M.: Fischer.

BLENCH, Roger & Matthew SPRIGGS (eds.)

- 1997-99 *Archaeology and Language*, 4 Vols. (One World Archaeology; 27 - 29 - 34 - 35). London: Routledge.

BLUMENTRITT, Ferdinand

- 1882a Der Ahnencultus und die religiösen Anschauungen der Malaien des Philippinen-Archipels. *Mitteilungen der Kaiserlich-Königlichen Geographischen Gesellschaft in Wien*, 25: 149-180, 197-210.
1882b *Versuch einer Ethnographie der Philippinen.* (Erg. Heft; 67 zu Petermanns Mitteilungen).

Gotha.

- [1895]1896 Diccionario mitológico de Filipinas. Segunda edición, corregida y aumentada. In: RATANA, Wenceslao Emilio, *Archivo del bibliófilo filipino*, tomo 2: 335-454. Madrid: Imp. de la Viuda de M. Minuesa de los Rios.

BLUSSÉ, Leonard (Hrsg.)

- 1986-2000 *De dagregisters van het Kasteel Zeelandia, Taiwan: 1629-1662*, 4 Bde. (Rijks geschiedkundige publicatiën / Grote serie; 195,1 - 229 - 233 - 241). 's-Gravenhage: Nijhoff.

BLUSSÉ, Leonard, Natalie EVERTS & Evelien FRECH (eds.)

- 1999 *The Formosan Encounter: Notes on Formosa's Aboriginal Society. A Selection of Documents from Dutch Archival Sources*. (Shung Ye Museum of Formosan Aborigines Monograph; 1). Taipei.

BLUST, Robert

- 1984-85 The Austronesian Homeland: A Linguistic Perspective. *Asian Perspectives*, 26(1): 45-67.
 1996 Beyond the Austronesian Homeland: The Austric Hypothesis and Its Implications for Archaeology. In: GOODENOUGH, Ward H. (ed.), *Prehistoric Settlement of the Pacific*. (Transactions of the American Philosophical Society held at Philadelphia for Promoting Useful Knowledge; Vol. 86, Pt. 5): 117-140. Philadelphia: American Philosophical Society.
 1999 The Fox's Wedding. *Anthropos*, 94: 487-499.

BOAS, Franz

- [1914]1940 Mythology and Folk-Tales of the North American Indians. In: BOAS 1940: 451-490.
 1940 *Race, Language, and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

BÖHME, Hans Heinrich

- 1937 *Der Ahnenkult in Mikronesien*. Würzburg: Konrad Triltsch.

BOGORAS, Waldemar G.

- 1902 The Folklore of Northeastern Asia, as compared with that of Northwestern America. *American Anthropologist*, 4: 577-683.

BOMPAS, Cecil Henry (tr.)

- 1909 *Folklore of the Santal Parganas*. London: D. Nutt.

BORAO, José Eugenio

- 1993 The Aborigines of Northern Taiwan according to 17th-Century Spanish Sources. *Tai-wan-shih-t'ien-yeh-yen-chiu-t'ung-hsün*, 27: 98-120.

BOWIE, Fiona

- 2000 *The Anthropology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishers.

- BOYLE, F.
1865 *Adventures among the Dyaks of Borneo*. London.
- BROOKE, Chas
1866 *Ten Years in Sarawak*, 2 Vols. London.
- BUCHER, Alois
1963 *Der Kreislauf von Sonne und Mond in Mythos und Kult bei den Völkern Assams, Burmas und benachbarter Gebiete*. Unveröffentlichte Dissertation Freiburg, Schweiz.
- BUCKLAND, A. W.
1888 On Tattooing. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 17: 318–328.
- BÜCHELER, Walther
1934 *Bier und Bierbereitung in en frühen Kulturen und bei den Primitiven*. Berlin: Gesellschaft für die Geschichte und Bibliographie des Brauwesens.
- BULLOCK, Thomas Lowndes
1874–75 Formosan Dialects and Their Connection with Malay. *China Review*, 3: 38–46.
[1877]2001 A Trip into the Interior of Formosa. In: HARRISON (ed.) 2001: 115–122.
- Bureau of Aboriginal Affairs, Government of Formosa
1911 *Report on the Control of the Aborigines in Formosa*. Taihoku.
- BURMEISTER, Stefan
2000 Archaeology and Migration: Approaches to an Archaeological Proof of Migration. *Current Anthropology*, 41(4): 539–567.
- CABATON, Antoine
1914 Indo-China (Savage Races). In: HASTINGS, James (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. 7: 225–232. Edinburgh: T. & T. Clark.
- CAMERING, Elisabeth
1928 *Über Ahnenkult in Hinterindien und auf den Großen Sunda Inseln*. Rotterdam: Nijgh & van Ditmar's Uitgevers-Maatschappij.
- CAMPBELL, Lyle
1998 *Historical Linguistics: An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- CAMPBELL, William
1903 *Formosa under the Dutch, described from Contemporary Records*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

CANDIDIUS, Georgius

1628 *Discours ende cort Verhael van 't eylant Formosa*. Archief voor de Geschiedenis der oude Hollandsche Zending.

1649 *A Short Description of the Island of Formosa*. Francfort upon the Maine.

CAQUOT, André & Marcel LEIBOVICI (éds.)

1968 *La divination*, 2 tomes. Paris: Presses Universitaires de France.

CAREY, Bertram S. & H. N. TUCK

1896 *The Chin Hills: A History of the People, our Dealings with them, their Customs and Manners, and a Gazetteer of their Country*. Vol. 1. Rangoon.

CARRINGTON, George Williams

1977 *Foreigners in Formosa 1841-1874*. San Francisco: Chinese Materials Center.

DE CASPARIS, J. G. & I. W. MABBETT

1999 Religion and Popular Beliefs of Southeast Asia before c. 1500. In: TARLING, Nicholas (ed.), *The Cambridge History of Southeast Asia, Vol. 1: From Early Times to c. 1500*: 276-339. Cambridge: Cambridge University Press.

CAUQUELIN, Josiane

1988 *Les Puyuma: Groupe aborigène du sud-est de l'île de Taiwan*. Thèse au doctorat (Nouveau Régime), Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

1991a *Dictionnaire puyuma-français*. (Naskah dan Dokumen Nusantara; Textes et documents nousantariens; 9). Paris/Jakarta: École française d'Extrême-Orient.

1991b Le chamanisme chez les Puyuma de Taiwan et son évolution sous l'impact de l'occupation japonaise. *Archipel*, 41: 139-152.

1995a La fin de l'enfance chez les Puyuma. In: *Enfants et sociétés d'Asie du Sud-Est*. Textes réunis par Jeannine KOUBI & Josiane MASSARD-VINCENT. (Collection Recherches Asiatiques): 167-182. Paris: L'Harmattan.

1995b Système d'âge chez les Puyuma, Austronésiens de Taiwan. *L'Homme*, 134: 159-170.

CAVALLI-SFORZA, Luigi Luca

[1996]1999 *Gene, Völker und Sprachen. Die biologischen Grundlagen unserer Zivilisation*. Aus dem Italienischen von Günter MEMMERT. München: Carl Hanser Verlag.

CAWED-OTEYZA, Carmencita

1965 The Culture of the Bontoc Igorots. *Unitas*, 38: 317-377.

CHAI Chen Kang

1967 *Taiwan Aborigines: A Genetic Study of Tribal Variations*. Cambridge, Mass.: Harvard

University Press.

CHAMBERLAIN, Basil Hall

1888 *Aino Folk-Tales*. Privately printed for the Folk-Lore Society.

CHANG Kwang-chih 張光直

1969 *Fengpitou, Tapenkeng, and the Prehistory of Taiwan*. (Yale University Publications in Anthropology; No. 73). New Haven: Department of Anthropology, Yale University.

1986 *The Archaeology of Ancient China*, 4th Ed. Revised and Enlarged. New Haven: Yale University Press.

CHANG Kwang-chih (ed.)

1963 Special Taiwan Section. *Asian Perspectives*, 7(1-2): 193-275.

CHANG Hsiu-chüan 張秀絹

2000 *P'ai-wan-yü-ts'an-k'ao-yü-fa* 排灣語參考語法. Taipei: Yüan-liu.

CHANG Hsün-hui 張郁慧

2000 *Ya-mei-yü-ts'an-k'ao-yü-fa* 雅美語參考語法. Taipei: Yüan-liu.

CHANG Yao-chi 張耀錡

1951 *P'ing-p'u-tsu-shê-ming-tui-chao-piao* 平埔族社名對照表. Nantou: T'ai-wan-shêng-wen-hsien-wei-yüan-hui.

1979-80 Taiwan no Heihozoku josetsu 台湾の平埔族序説. *Nampô-Bunka*, 6: 127-140, 7: 133-158.

CHANG Yung-li 張永利

2000a *Sai-tê-k'ê-yü-ts'an-k'ao-yü-fa* 賽德克語參考語法. Taipei: Yüan-liu.

2000b *Ka-ma-lan-yü-ts'an-k'ao-yü-fa* 噶瑪蘭語參考語法. Taipei: Yüan-liu.

CHAPMAN, John

1992 The Baby and the Bathwater: Pulling the Plug on Migrations. *American Anthropologist*, 94: 169-176.

CHELIUS, Caldus

1962 *Knochen als »Lebenskeime«*. *Ethnologische Untersuchungen über das Motiv der Wiederbelebung aus Körperrelikten*. Dissertation Hamburg.

CHEN Chi-lu 陳奇祿

1956 The Agricultural Methods and Rituals of the Budai Rukai. *Studia Taiwanica*, 1: 53-77.

1958 A Cultural Configuration of the Island of Formosa. *Bulletin of the Ethnological Society of China*, 2: 1-10.

1959 Mao-kung A-mei-tsu ti chih-t'ao shih-chu hê chu-chu 貓公阿美族的製陶、石煮和竹煮. *K'ao-ku-jên-lei-bsüeb-k'an*, 13-14: 125-127.

- 1965a The Family and Marriage of the Formosan Aborigines. *Journal of the China Society*, 4: 69-81.
- 1965b Age Organization and Men's House of the Formosan Aborigines. *Bulletin of the Department of Archaeology and Anthropology*, 25-26: 93-111.
- 1966 T'ai-wan P'ai-wan-chün-ti ku-liu-li-chu-chi ch'i-ch'uan-ju-nien-tai-ti t'ui-ts'è 臺灣排灣羣的古琉璃珠及其傳入年代的推測. *K'ao-ku-jên-lei-hsüeh-k'an*, 28: 1-6.
- 1968 *Material Culture of the Formosan Aborigines*. Taipei: The Taiwan Museum.
- 1992 *Tai-wan-t'u-chu-wen-hua-yen-chiu* 臺灣土著文化研究. Taipei: Lien-ching.
- 1996 Jih-yüeh-t'an Shao-tsu tiao-ch'a-pao-kao ts'ai-pan hou-chi 日月潭邵族調查報告再版後記. In: *Jih-yüeh-t'an Shao-tsu tiao-ch'a-pao-kao ts'ai-pan*: 167-169. Taipei: Nan-t'ien shu-chü.
- CHEN Chi-lu & Michael D. COE
- 1954 An Investigation of Ami Religion. *Quarterly Journal of the Taiwan Museum*, 7(3-4): 249-262.
- CHEN Chi-nan 陳其南
- 1975 Kuan-fu-hou Kao-shan-tsu-ti shê-hui-jên-lei-hsüeh-yen-chiu 光復後高山族的社會人類學研究. *Min-tsu-hsüeh-yen-chiu-so-chi-k'an*, 40: 19-49.
- CHEN Guo-qiang 陳國強
- 1988 *Taiwan gaoshanzu yanjiu* 台灣高山族研究. Shanghai: Sanlian shudian.
- CHEN Guo-qiang u.a.
- 1982 *Gaoshanzu jianshi* 高山族簡史. Fuzhou: Fujian renmin chubanshe.
- CHEN Guo-qiang & LIN Jia-huang 林嘉煌
- 1988 *Gaoshanzu wenhua* 高山族文化. Shanghai: Xuelin chubanshe.
- CHEN Guo-qiang & TIAN Fu-da 田富達
- 1988 *Gaoshanzu* 高山族. Beijing: Minzu chubanshe.
- CHEN Guo-qiang (Hrsg.)
- 1980 *Gaoshanzu shenbua chuanshuo* 高山族神話傳說. Fuzhou: Fujian renmin chubanshe.
- CHEN Hsiu-chun 陳秀淳
- 1998 *Jih-chü-shib-ch'i T'ai-wan-shan-ti shui-t'ien-tso-ti chan-k'ai* 日據時期臺灣山地水田作的展開. Panch'iao: Tao-hsiang.
- CH'EN Jo-shui 陳弱水
- 1995 *A Bibliography of English-language Sources for Taiwan History*. Panch'iao: Lin-pên-yüan Chung-hua-wen-hua jiao-yü-chi-chin-hui.
- CHEN Kang (Hrsg.) 陳康
- 1992 *Taiwan Gaoshanzu yuyan* 台灣高山族語言. Beijing: Zhongyang Minzuxueyuan chubanshe.

CH'EN Mêng-lin & CHOU Chung-hsüan 陳夢林、周鍾

[1716]1957 *Chu-lo-hsien-chih* 諸羅縣志. Taipei: T'ai-wan-yin-hang ching-chi-yen-chiu-shih.

CHEN, T. F. Johnson & YU Ming-jenn 陳兼善、于名振

1984-86 *Tai-wan chi-chui-tung-wu-chih* (第二次增訂) 臺灣脊椎動物誌. 3 Bde. Taipei: T'ai-wan-shang-wu-yin-shu-kuan.

CH'EN Ti 陳第

[1603]1959 *Tung-fan-chi* 東番記. In: *Min-bai-tsêng-yen*. Taipei: T'ai-wan-yin-hang ching-chi-yen-chiu-shih.

CHEN Wen-lin 陳文玲

1998 Saishiyatto no minzoku meishô ni kansuru ichikôsetsu 「サイシヤット」の民族名称に関する一考察. *Taiwan Genjûmin Kenkyû*, 3: 178-196.

2001 Taiwan genjûmin no bunrui oyobi minzoku meishô no hensen ichiran 台湾原住民の分類及び民族名称の変遷一覧. In: SUENARI (Hrsg.) 2001: 10.

CHEN Wen-lin & TSUCHIDA Shigeru

2001 Taiwan genjûmin ongaku kankei no CD ni tsuite 台湾原住民音楽関係のCDについて. In: SUENARI (Hrsg.) 2001: 377-383.

CHENG Wu-tsang 鄭武燦

2000 *Tai-wan-chih-wu-t'u-chien* 台湾植物圖鑑. 2 Bde. Taipei: Mao-ch'ang.

CHIANG Yü-ying 蔣毓英

[1695]1985 *Tai-wan-fu-chih-san-chung* 臺灣府志三種. Beijing: Zhonghua shuju.

CHIAO Chien 喬健

1960 T'ai-wan-t'u-chu-chu-tsu chü-chih-tsang tiao-ch'a ch'u-pu-pao-kaio 臺灣土著諸族屈肢葬調查初步報告. *K'ao-ku-jên-lei-hsüeh-k'an*, 15-16: 95-125.

1973 Options and Flexibility: An Analysis of the Funeral Ceremony of the Rikavon Puyuma. *Bulletin of the Department of Archaeology and Anthropology*, 33-34: 1-8.

CHIAO Tsung-min 喬宗恣

2001 *Lu-k'ai-tsu-shih-p'ien* 魯凱族史篇. Nantou: T'ai-wan-shêng-wen-hsien-wei-yüan-hui.

CHIJIWA Suketarô 千々岩助太郎

1960 *Taiwan Takasagozoku no Jûka* 台湾高砂族の住家. Tokyo: Maruzen.

CHIU Chi-chien 丘其謙

1959 *Tai-wan-t'u-chu-tsu ti ming-chih* 臺灣土著族的名制. Unpublished M. A. thesis, National Taiwan University.

1964 Pu-nung-tsu K'a-shê-ch'ün ti wu-shu 布農族卡社羣的巫術. *Min-tsu-hsüeh-yen-chiu-so-chi-k'an*,

- 17: 73-94.
- 1966 *Pu-nung-tsu Ka-shê-chün-ti shê-hui-tsu-chih* 布農族卡社羣的社會組織. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.
- 1968 *Pu-nung-tsu Ch'ün-shê-ch'ün-ti wu-shu* 布農族郡社羣的巫術.
Min-tsu-hsüeh-yen-chiu-so-chi-k'an, 26: 41-66.
- CHOI In-hak 崔仁鶴
- 1976 *Kankoku Mukashibanashi no Kenkyû* 韓国昔話の研究. Tokyo: Kôbundô.
- 1979 *A Type-Index of Korean Folktales*. Seoul: Myong Ji University Publishing.
- CHUANG Ying-chang 莊英章
- 1988 *T'ai-wan P'ing-p'u-tsu yen-chiu shu-mu hui-pien* 台灣平埔族研究書目彙編. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.
- Ch'ung-hsiu T'ai-wan-shêng-t'ung-chih 重修臺灣省通志
- 1995 *Ch'ung-hsiu T'ai-wan-shêng-t'ung-chih, Chu-min-chih: Tung-chou-p'ien* 重修臺灣省通志 卷3 住民志 同胄篇. 2 Bde. Nantou: T'ai-wan-shêng-wen-hsien-wei-yüan-hui.
- CODRINGTON, Robert Henry
- 1891 *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-Lore*. Oxford: Clarendon Press.
- COE, Michael D.
- 1954 Recommendations for Standardizing Formosan Tribal Names. *American Anthropologist*, 56: 1090-1092.
- 1955 Shamanism in the Bunun Tribe, Central Formosa. *Ethnos*, 20(4): 181-198.
- COEDÈS, Georges
- 1989 *Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*. Paris: de Boccard.
- COLE, Fay Cooper
- 1912 *Chinese Pottery in the Philippines*. Chicago.
- 1915 *Traditions of the Tinguian*. (Field Museum of Natural History, Anthropological Series; Vol. 14, 1). Chicago.
- 1922 The Tinguian: Social, Religious, and Economic Life of a Philippine Tribe. *Field Museum of Natural History, Anthropological Series*, 14: 231-493.
- COLLINGWOOD, Cuthbert
- 1875 *Rambles of a Naturalist on the Shores and Waters of the China Sea*. London: John Murray.
- CONDOMINAS, Georges
- 1974 *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Gôo (Hii saa Brie Mau-Yaang Gôo)*. Chronique de Sar Luk, village mnong gar (Tribu proto-indochinoise des hauts-plateaux du Viet-Nam

central). Édition revue et corrigée. Paris: Mercure de France.

CONKLIN, Harold C.

- 1957 *Hanunóo Agriculture: A Report on an Integral System of Shifting Cultivation in the Philippines*. (FAO Forestry Development Paper; No. 12). Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations.
- 1961 The Study of Shifting Cultivation. *Current Anthropology*, 2(1): 27–61.

COPPER, John F.

- 2000 *Historical Dictionary of Taiwan (Republic of China)*, 2nd ed. (Asian/Oceanian Historical Dictionaries; No. 34). Lanham: The Scarecrow Press.

CORDIER, Henri

- 1893 Bibliographie des ouvrages relatifs à l'île Formose. In: IMBAULT-HUART, Camille, *L'île Formose: histoire et description: XIX–LXXIII*. Paris: Ernest Leroux.

CORLIN, Claes

- 1994 *Common Roots and Present Inequality: Ethnic Myths among Highland Populations of Mainland Southeast Asia*. (NIAS Report; No. 17). Copenhagen: The Nordic Institute of Asian Studies.

COX, Marian Roalfe

- 1893 *Cinderella: Three hundred and forty-five Variants of Cinderella, Catskin, and Cap O'Rushes*. London: Nutt.

COYETT, Frederic

- 1675 *'t Verwaerloosde Formosa*. Amsterdam.
- 1975 *Neglected Formosa*. Ed. by Inez DE BEAUCLAIR. (Chinese Materials and Research Aids Service Center. Occasional Series; No. 21). San Francisco: Chinese Materials Center.

CUISINIER, Jeanne

- 1951 *Sumangat. L'Âme et son Culte en Indochine et en Indonésie*. (L'Espèce humaine; 7). Paris: Gallimard.

CULIN, Stewart

- 1907 *Games of the North American Indians*. Washington: Government Printing Office.

DÄHNHARDT, Oskar

- 1907–12 *Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*, 4 Bde. Leipzig: B. G. Teubner.

DAHL, Otto Christian

- 1973 *Proto-Austronesian*. (Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph Series; No. 15).
Lund: Scandinavian Institute of Asian Studies.

DAMM, Hans

- 1922 *Die gymnastischen Spiele der Indonesier und Südseevölker*. 1. Teil: Die Zweikampfspiele.
(Staatliche Forschungsinstitute in Leipzig, Institut für Völkerkunde. 1. Reihe:
Ethnographie und Ethnologie; 5. Bd.). Leipzig: Otto Spamer.
- 1929 Kreiselspiele bei den Indonesiern und Südseevölkern. *In*: RECHE, Otto (Hrsg.), *In
Memoriam Karl Weule. Beiträge zur Völkerkunde und Vorgeschichte*: 209–334. Leipzig: R.
Voigtländers Verlag.
- 1961 Ein Schädelschrein aus Süd-Neuguinea. *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde zu
Leipzig*, 6: 4–5.

DANIELS, Christian クリスチャン・ダニエルス

- 2001a Shinchô jidai made 清朝時代まで. *In*: SUENARI (Hrsg.) 2001: 15–18.
- 2001b Nakamura Takashi no kenkyû 中村孝志の研究. *In*: SUENARI (Hrsg.) 2001: 91–93.

DAPPER, O.

- 1670 *Gedenkwaerdig Bedryf der Nederlandsche Oost-Indische Maetschapye, ob de Kuste en in het
Keizerrijk van Taising of Sina*. Amsterdam.

DAVIDSON, James W.

- 1903 *The Island of Formosa, Past and Present: People, Resources, and Commercial Prospects*. London:
Macmillan.

DAXELMÜLLER, Christoph

- 1987 Furz. *In*: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 5: 594–599. Berlin: Walter de Gruyter.

DEMETRIO, Francisco R.

- 1975 Philippine Shamanism and Southeast Asian Parallels. *In*: DEMETRIO, Francisco R. (ed.),
*Dialogue for Development: Papers from the first National Congress of Philippine Folklore and Other
Scholars*. (Xavier Folklife Museum and Archives, Cagayan: A Museum and Archives
Publication; 28): 679–716. Cagayan de Oro: Xavier University.
- 1977 The Shaman as Psychologist. *Asian Folklore Studies*, 37(1): 55–73.

DEMPWOLFF, Otto

- 1934–38 *Vergleichende Lautlehre des austronesischen Wortschatzes*, 3 Bde. (Zeitschrift für
Eingeborenen-Sprachen, Beiheft; 15 - 17 - 19). Berlin.

DENIKER, Joseph

1900 *The Races of Man: An Outline of Anthropology and Ethnography*. London: Walter Scott.

DIXON, Roland Burrage

1916a The Swan-Maiden Theme in the Oceanic Area. In: HODGE, F. W. (ed.), *Holmes Anniversary Volume: Anthropological Essays presented to William Henry Holmes in Honor of his Seventieth Birthday, December 1, 1916 by his Friends and Colaborers*: 80-87. Washington: J. W. Bryan Press.

1916b *Oceanic*. (The Mythology of All Races; Vol. 9). Boston: Marshall Jones Company.

1928 *The Building of Cultures*. New York: Charles Scribner's Sons.

DODD, John

1882 A Few Ideas of the Probable Origin of the Hill Tribes of Formosa. *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, 9: 68-84, 10: 195-210.

1885 A Glimpse at the Manners and Customs of the Hill Tribes of North Formosa. *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, 15: 69-78.

DOERR, Erich

1935 Bestattungsformen in Ozeanien. *Anthropos*, 30: 369-420, 727-765.

DORAN, Edwin, Jr.

1981 *Wangka: Austronesian Canoe Origins*. College Station: Texas A & M University Press.

DOVE, Michael R.

1993 Uncertainty, Humility, and Adaptation in the Tropical Forest: The Agricultural Augury of the Kantu'. *Ethnology*, 32: 145-167.

DRABBE, P.

1940 *Het leven van den Tanembarees*. (Internationales Archiv für Ethnographie, Bd. 38, Supplement). Leiden.

DUNDES, Alan

1962 Earth-Diver: Creation of the Mythopoeic Male. *American Anthropologist*, 64: 1032-1051.

DUNDES, Alan (ed.)

[1981]1992 *The Evil Eye: A Casebook*. Madison: University of Wisconsin Press.

1982 *Cinderella: A Folklore Casebook*. (Garland Folklore Casebooks; 3). New York: Garland.

1984 *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*. Berkeley: University of California Press.

1988 *The Flood Myth*. Berkeley: University of California Press.

DURRENBERGER, E. Paul

1993 Witchcraft, Sorcery, Fortune, and Misfortune among Lisu Highlanders of Northern

Thailand. In: WATSON & ELLEN (eds.) 1993: 47–66.

DUYVENDAK, J. P.

1946 *Inleiding tot de etnologie van den Indischen Archipel*, 3. Aufl. Groningen.

DYEN, Isidore

1963 The Position of the Malayopolynesian Languages of Formosa. *Asian Perspectives*, 7: 261–271.

1965a *A Lexicostatistical Classification of the Austronesian Languages*. (Memoir of International Journal of American Linguistics; 19). Baltimore: Waverly Press.

1965b Formosan Evidence for some New Proto-Austronesian Phonemes. In: MILNER, G. B. & J. A. EUGÉNIE (eds.), *Indo-Pacific Linguistic Studies*, Part I: 285–305. Amsterdam.

1971 The Austronesian Languages and Proto-Austronesian. *Current Trends in Linguistics*, 8: 5–54.

EBERHARD, Wolfram

1932 Eine Überlieferung von einem fliegenden Kopf in China. *Der Weltkreis*, 3(2): 55.

1937 *Typen chinesischer Volksmärchen*. (FF Communications; No. 120 = Vol. 50, 1). Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

1942a *Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas*. (T'oung Pao supplément au vol. 36). Leiden: E. J. Brill.

1942b *Die Lokalkulturen im alten China*, Teil 2: Die Lokalkulturen des Südens und Ostens. (Monumenta Serica, Monograph; III). Peking: The Catholic University.

1968 *The Local Cultures of South and East China*. Translated from the German by Alide EBERHARD. Leiden: E. J. Brill.

1999 *Zhongguo minjian gushi leixing* 中国民间故事类型. Beijing: Shangwuyinshuguan.

EBERHARD, Wolfram & P. N. BORATAV

1953 *Typen türkischer Volksmärchen*. Wiesbaden.

VAN EERDE, J. C.

1902 De Kalanglegende op Lombok. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, 45: 30–58.

EGEROD, Søren

1980 *Atayal-English Dictionary*, 2 Vols. (Scandinavian Institute of Asian Studies, Monograph Series; No. 35). London: Curzon Press.

EGLI, Hans

1982 *Das Schlangensymbol. Geschichte, Märchen, Mythos*. Olten: Walter.

1989 *Mirimiringan. Die Mythen und Märchen der Paiwan. Das frühe Weltbild des fernen Ostens*.

Zürich: Verlag Die Waage.

EHRENREICH, Paul

- 1905 *Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der Alten Welt.* (Supplement zu Zeitschrift für Ethnologie). Berlin: Verlag von A. Asher & Co.
- 1910 *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen.* Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

EICHHORN, Werner

- 1973 *Die Religionen Chinas.* (Die Religionen der Menschheit; Bd. 21). Stuttgart: W. Kohlhammer.

VON EICKSTEDT, Egon Frhr.

- 1934 *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit.* Stuttgart.

ELLEN, Roy

- 1993a Introduction. In: WATSON & ELLEN (eds.) 1993: 1–25.
- 1993b Anger, Anxiety, and Sorcery: An Analysis of Some Nuaulu Case Material from Seram, Eastern Indonesia. In: WATSON & ELLEN (eds.) 1993: 81–97.

EMSHEIMER, E.

- 1941 Über das Vorkommen und die Anwendungsart der Maultrommel in Sibirien und Zentralasien. *Ethnos*, 6(3–4): 109–127.

ENGELHARD, Jutta Beate

- 1996 Kokosmythen — Kokosmagie. In: ENGELHARD, Jutta Beate, Burkhard FENNER, Detlev ARENS & Hanns F. GROESCHKE, *Wer hat die Kokosnuß...?. Die Kokospalme — Baum der tausend Möglichkeiten:* 103–115. Köln: Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde.

ERKES, Eduard

- 1926 Chinesisch-Amerikanische Mythenparallelen. *T'oung Pao*, 24: 32–53.

ESQUIVAL, Jacinto

- 1630a *Vocabulario de la Lengua de los Indios Tanchui, en la Isla Hermosa.* Manila.
- 1630b *Doctrina Cristiana en la Lengua de los Indios de Tanchui en la Isla Hermosa.* Manila.

EUGENIO, Damiana L.

- 1993 *Philippine Folk Literature: The Myths.* (Philippine Folk Literature Series; Vol. II). Diliman, Quezon City: University of the Philippines Press.

EVANS, I. H. N.

- 1923 *Studies in Religion, Folk-Lore and Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula.* Cambridge: Cambridge University Press.

FANG Hao 方豪

- 1956 T'ai-wan-ti-chên-shih 臺灣地震史. *T'ai-wan-yen-chiu*, 1: 39-51.

FEEST, Christian F. & Alfred JANATA

- 1989 *Technologie und Ergologie in der Völkerkunde*, Bd. 2. Berlin: Dietrich Reimer.
 1999 *Technologie und Ergologie in der Völkerkunde*, Bd. 1. 4., grundlegend überarbeitete Aufl. Berlin: Dietrich Reimer.

FENG, H. Y. & J. K. SHRYOCK

- 1935 The Black Magic in China known as *ku*. *Journal of the American Oriental Society*, 55(1): 1-30.

FERRELL, Raleigh

- 1966a The Formosan Tribes: A Preliminary Linguistic, Archaeological and Cultural Synthesis. *Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica*, 21: 97-130.
 1966b Myths of the Tsou. *Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica*, 22: 169-181.
 1968 'Negrito' Ritual and Traditions of Small People on Taiwan. In: MATSUMOTO Nobuhiro & MABUCHI Tôichi (eds.), *Folk Religion and the Worldview in the Southwestern Pacific*: 63-72. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, Keio University.
 1969 *Taiwan Aboriginal Groups: Problems in Cultural and Linguistic Classification*. (Monograph; No. 17). Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.
 1972 Verb Systems in Formosan Languages. In: THOMAS, Jacqueline M. C. & Lucien BERNOT (éds.), *Langue et techniques, nature et société*, tome I: Approche linguistique: 121-128. Paris: Édition Klincksieck.
 1980 Phonological Subgrouping of Formosan Languages. In: NAYLOR, Paz Buenaventura (ed.), *Austronesian Studies: Papers from the Second Eastern Conference on Austronesian Languages*. (Michigan Papers on South and Southeast Asia; No. 15): 241-254. Ann Arbor: Center for South and Southeast Asian Studies, The University of Michigan.
 1982 *Paiwan Dictionary*. (Pacific Linguistics; C-73). Canberra: The Australian National University.

FEY, Virginia

- 1986 *Amis Dictionary*. Taipei: The Bible Society.

FINDEISEN, Hans

- 1957 *Schamanentum, dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasiatischer Völker*. Stuttgart: W. Kohlhammer.

FINGERLE-CHANG, Gabriele

- 1983 *Grundzüge der traditionellen Kultur Botel Tobagos*. Unveröffentlichte Magisterarbeit München.

FISCHER, Adolf

- 1900 *Streifzüge durch Formosa*. Berlin: B. Behr's Verlag (E. Bock).

FISCHER, Hans

- 1965 *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien*. München: Klaus Renner Verlag.
- 1975 Namen als ethnographische Daten. *Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden*, 34: 629–654.
- 1986 *Sound-Producing Instruments in Oceania: Construction and Playing Technique — Distribution and Function*. Revised ed. Boroko, Papua New Guinea: Institute of Papua New Guinea Studies.
- 1994 *Geister und Menschen. Mythen, Märchen und neue Geschichten*. (Materialien zur Kultur der Wampar, Papua New Guinea; 2). Berlin: Dietrich Reimer.

FISCHER, Henri Théodore

- 1929 *Het heilig Huwelik van Hemel en Aarde*. Utrecht: Drukkerij J. van Boekhoven.
- 1932 Indonesische Paradiesmythen. *Zeitschrift für Ethnologie*, 64: 204–245.
- 1937 Reispflücken und Reisschneiden in Indonesien. *Internationales Archiv für Ethnographie*, 34: 83–104.
- 1950 *Kinderaantal en kinderleven in Indonesie*. 's-Gravenhage: Service.

FLORENZ, Karl

- 1899 Formosanische Volkslieder nach chinesischen Quellen. *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, 7(3): 110–158.
- 1901 *Japanische Mythologie. Nihongi »Zeitalter der Götter«*. (Supplement der Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens). Tokyo: Hobunsha.
- 1919 *Die historischen Quellen der Shinto-Religion*. (Quellen der Religionsgeschichte; Bd. 7). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

FOLEY, Frederic J.

- 1968 *The Great Formosan Impostor*. (Sources and Studies for the History of the Far East; Vol. 1). Rome: Jesuit Historical Institute / St. Louis: St. Louis University.

FORSTER, Georg

- 1777 *A Voyage round the World*. London.
- 1967 *Reise um die Welt*. (it; 757). Frankfurt a.M.: Insel Verlag.

- FORTH, Gregory
 1993 Social and Symbolic Aspects of the Witch among the Nage of Eastern Indonesia. *In*: WATSON & ELLEN (eds.) 1993: 99–122.
- FOX, James J.
 1987 Southeast Asian Religions: Insular Cultures. *In*: ELIADE, Mircea (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 13: 520–527. New York: Macmillan Publishing.
- FOX, Leonard
 1988 *The Jew's Harp: A Comprehensive Anthology*. London: Bucknell University Press.
- FOY, William
 1909a Zur Geschichte der Eisentechnik, insbesondere des Gebläses. *Ethnologica*, 1: 185–222.
 1909b Zur Verbreitung der Nasenflöte. *Ethnologica*, 1: 239–245.
- FRANCISCO, Juan R.
 1975 Notes on Comparative Folkliterature in Southeast Asia. *Sarawak Museum Journal*, 23(44): 95–109.
- FRANKE, Gunther (Hrsg.)
 1994–95 *Nutzpflanzen der Tropen und Subtropen*, 3 Bde. (Uni-Taschenbücher; 1867–69). Stuttgart: Ulmer.
- FRANZ, Eckart
 1932 *Die Beziehungen der japanischen Mythologie zur griechischen*. Bonn: Druckerei J. Duckwitz.
- FRAZER, James George
 1911–36 *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 13 Vols. London: Macmillan.
 1913–24 *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, 3 Vols. London: Macmillan.
 1918 *Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, 3 Vols. London: Macmillan.
 1930 *Myths of the Origin of Fire*. London: Macmillan.
 1933–36 *The Fear of the Dead in Primitive Religion*, 3 Vols. London: Macmillan.
- FREEMAN, J. D.
 1960 Iban Augury. *In*: SMYTHIES, Bertram E. (ed.), *The Birds of Borneo*: 5–29. Edinburgh: Oliver & Boyd.
- FRENZEL, Elisabeth
 1999 *Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*. 5., überarbeitete und ergänzte Auflage. (Kröners Taschenausgabe; Bd. 301). Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

FRIEDERICI, Georg

- 1909 Affengeschichten aus Amerika. *Archiv für Anthropologie*, N. F., 7: 16–21.
- 1910 *Die Amazonen Amerikas*. Leipzig: Verlag von Simmel & Co.
- 1913 *Untersuchungen über eine melanesische Wanderstraße*. (Wissenschaftliche Ergebnisse einer amtlichen Forschungsreise nach dem Bismark-Archipel im Jahre 1908; Ergänzungsheft Nr. 7 der Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten). Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn.
- 1914 *Malaio-Polynesische Wanderungen*. Vortrag gehalten auf dem XIX. Deutschen Geographentage zu Straßburg i. E., 4. Juni 1914. Leipzig: Verlag von Simmel & Co.
- 1932–35 Das Auslegergeschirr der Südsee-Boote. *Ethnologischer Anzeiger*, 3: 187–201.

FRIEDRICH, Adolf

- [1941]1964 Die Forschung über das frühzeitliche Jägertum. In: SCHMITZ (Hrsg.) 1964: 196–218.
- 1943 Knochen und Skelette in der Vorstellungswelt Nordasiens. *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 5: 189–247.

FROBENIUS, Leo

- 1898 *Die Weltanschauung der Naturvölker*. (Beiträge zur Volks- und Völkerkunde; 6). Weimar: Verlag von Emil Felber.
- 1900 Die Kulturformen Ozeaniens. *Petermanns Mitteilungen*, 46: 204–215, 234–238, 262–271.
- [1901]1909 *The Childhood of Man: A Popular Account of the Lives, Customs and Thoughts of the Primitive Races*. Translated by A. H. Keane. London: Seeley & Co.
- 1902 *Die reifere Menschheit. Bilder des Lebens, Treibens und Denkens der Halbkulturvölker*. Hannover: Jänecke.
- 1904a *Das Zeitalter des Sonnengottes*. Berlin: Georg Reimer.
- 1904b *Geographische Kulturkunde*. Leipzig: Friedrich Brandstetter.
- 1925–29 *Erlebte Erdteile*, 7 Bde. Frankfurt a.M.: Frankfurter Societäts-Druckerei.
- 1933 *Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre*. Zürich: Phaidon-Verlag.
- 1938a Denkformen vergangener Menschheit. *Scientia*, 64: 135–144.
- 1938b Das Archiv für Folkloristik. *Paideuma*, 1: 1–19.

FU Hêng (Hrsg.) 傅恒

- [1808]1991 *Huang-ch'ing-chih-kung-t'u* 皇清職貢圖. Shenyang: Liaoshen shushe.

FÜRER-HAIMENDORF, Christoph von

- 1930 Das Junggesellenhaus im westlichen Hinterindien. *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 1: 333–347.

- 1947 *Die nackten Nagas. Dreizehn Monate unter Kopffägern Indiens*, 4. Aufl. Leipzig: Brockhaus.
- 1950 Youth-Dormitories and Community Houses in India. *Anthropos*, 45: 119-144.
- FUJISAKI Seinosuke 藤崎濟之助
- 1931 *Taiwan no Banzoku* 台湾の蕃族. Tokyo: Kokusho kankôkai.
- FUKUDA Akira 福田晃
- 1975 Inumukoiri no denshō 犬聳入の伝承. *Mukashibanashi Kenkyū to Shiryō*, 4: 36-69.
- FUKUI Katsuyoshi 福井勝義
- 1983 Yakihata nôkô no fuhensei to shinka 焼畑農耕の普遍性と進化：民俗生態学的視点から.
In: ÔBAYASHI Taryô (Hrsg.), *Sanmin to Kaijin*: 235-274. Tokyo: Shôgakukan.
- FURNESS, W. H.
- 1902a The Ethnography of the Nagas of Eastern Assam. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 32: 455-466.
- 1902b *The Home-Life of Borneo Head-Hunters*. Philadelphia.
- FURUNO Kiyondo 古野清人
- 1934 Takasagozoku no miko ni kansuru shiryô 高砂族の巫女に関する資料：パイワン族とアタヤル族とに於ける. *Shûkyô Kenkyû*, 11: 273-286.
- [1945]1972 *Takasagozoku no Saigiseikatsu* 高砂族の祭儀生活. Tokyo: San'ichi shobô.
- 1953 Takasagozoku no shûkyôseikatsu 高砂族の宗教生活. *Minzokugaku Kenkyû*, 18(1-2): 34-40.
- 1968 *Shishi no Minzoku* 獅子の民俗：獅子舞と農耕儀礼. Tokyo: Iwasaki Bijutsusha.
- 1972 *Genshibunka no Tankyû* 原始文化の探求. Tokyo: San'ichi shobô.
- 1974 *Shamanizumu no Kenkyû* シャマニズムの研究. Tokyo: San'ichi shobô.
- FURUNO Kiyondo & MABUCHI Tôichi
- 1938 Niji wo meguru Takasagozoku no kôhi to densetsu 虹をめぐる高砂族の口碑と伝説. *Tabi to Densetsu*, 11(7): 75-79.
- VON DER GABELNTZ, Hans Conan
- 1859 Über die formosanische Sprache und ihre Stellung in dem malaiischen Sprachstamm. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 13: 59-102.
- GAHS, Alexander
- 1930 Die kulturhistorischen Beziehungen der östlichen Paläosibirier zu den austrischen Völkern, insbesondere zu jenen Formosas. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 60, Sitzungsberichte: 3-7.

GAIT, E. A.

- 1891 *Census of India, 1891. Assam.* Vol. 1. Shillong.
 1898 Human Sacrifices in Ancient Assam. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 67, Pt. 3: 56-65.

GALANG, Ricardo E.

- 1941 Filing and Blackening of Teeth among some Philippine Ethnic Groups. *Philippine Journal of Science*, 75(4): 425-431.

GASSER, Stephan A.

- 1969 *Das Töpferhandwerk von Indonesien.* (Basler Beiträge zur Ethnologie; Bd. 7). Basel: Pharos-Verlag Hansrudolf Schwabe AG.

VAN GENNEP, Arnold

- 1909 *Les rites de passage.* Paris: Nourry.

GERLAND, Georg

- 1912 *Der Mythos von der Sintflut.* Bonn: A. Marcus und E. Weber's Verlag.

GLINKA, Josef

- 1978 *Gestalt und Herkunft. Beitrag zur anthropologischen Gliederung Indonesiens.* (Studia Instituti Anthropos; 35). St. Augustin bei Bonn: Verlag des Anthropos-Instituts.

GODDEN, Gertrude M.

- 1897-98 Nágá and Other Frontier Tribes of North-East India. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 26: 161-201, 27: 2-51.

GODWIN-AUSTEN, H. H.

- 1873 On Garo Hill Tribes, Bengal. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 2: 391-396.

GOLOMB, Louis

- 1993 The Relativity of Magical Malevolence in Urban Thailand. In: WATSON & ELLEN (eds.) 1993: 27-45.

VON DER GOLTZ, Konrad Freiherr

- 1893 Zauberei und Hexenkünste, Spiritismus und Shamanismus in China. *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, 6: 1-36.

GORIS, R.

- 1969 The Decennial Festival in the Village of Selat. In: *Bali: Further Studies in Life, Thought and Ritual*: 105-129. Den Haag.

GOTÔ Akira 後藤明

- 1999 »*Monoiiuu« tachi* 物言う魚たち：鰻・蛇の南島神話. Tokyo: Shôgakukan.

- 2001 Nanpôsekai no saru 南方世界のサル : サルタヒコ神話の基層を探る. In: KAMATA Tôji (Hrsg.), *Sarutabiko no Tabi*. Tokyo: Sôgensha.
- 2002 *Nantô no Shinwa* 南島の神話. Tokyo: Chûôkôronshinsha.
- GRAEBNER, Fritz
- 1923 Ethnologie. In: SCHWALBE, G. & E. FISCHER (Hrsg.), *Anthropologie*. (Die Kultur der Gegenwart, 3. Teil, 5. Abt.): 435-587. Leipzig: B. G. Teubner.
- GRAF, Fritz
- 1991 *Griechische Mythologie. Eine Einführung*. 3. Aufl. München: Artemis & Winkler.
- GRAHAM, Penelope
- 1987 *Iban Shamanism: An Analysis of the Ethnographic Literature*. (Occasional Paper). Canberra: Australian National University, Department of Anthropology.
- GRAVIUS, Daniel
- 1661 *Het Heylige Euangelium Matthei en Jobannis. Ofte Hagnau Ka d'llig Matiktik, Ka na sasoulat ti Mattheus, ti Johannes appa*. Overgeset inde Formosaansche tale, voor de Inwoonders van Soulang, Mattau, Sinckan, Bacloan, Tavokan, en Tevorang. Amsterdam: Michiel Hartogh, Boeck-verkoper, inde Oude Hooghstraat, inde Boeck- en Papier-winckel.
- 1662 *Patar ki Tna'-msing an ki Christang, ka Taukipapatar-en-ato tmaeu'ug tou Sou KA MAKKA-SIDEIA*, 't Formulier des Christendoms met de Verklaringen van dien, inde Sideis-Formosaansche Tale. Amsterdam: Michiel Hartogh, op den Hoeck van de Oude Hooghstraet.
- DE GROOT, Jan Jakob Maria
- 1907 *The Religious System of China*, Vol. 5. Leiden: E. J. Brill.
- GUERLACH, J. B.
- 1887 Mœurs et superstitions des sauvages Bahnars. *Missions Catholiques*, 19: 441-444, 453-454, 466-468, 477-479, 489-491, 501-504, 513-516, 525-527.
- GULDIN, Gregory Eliyu
- 1994 *The Saga of Anthropology in China: From Malinowski to Moscow to Mao*. (Studies on Modern China). Armonk, N. Y.: Sharpe.
- HABERLAND, Eike
- 1960 Steindenkmäler und Totenkult. In: FREUDENFELD, Burghard (Hrsg.), *Völkerkunde. Zwölf Vorträge zur Einführung in ihre Probleme*. (Beck'sche Schwarze Reihe; Bd. 10): 52-63. München: C. H. Beck.

- 1999 Verdienstfest. In: *Wörterbuch der Völkerkunde*, begr. von Walter HIRSCHBERG: 394-395. Berlin: Reimer.
- HABERLANDT, Arthur
- 1923 Hochasien und Vorderindien. In: BUSCHAN, Georg (Hrsg.), *Illustrierte Völkerkunde*, Bd. II: 431-558. Stuttgart: Strecker & Schröder.
- HABERLANDT, Michael
- 1894 Die Eingeborenen der Kapsulan-Ebene von Formosa. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 24: 184-193.
- HADDON, Alfred Cort
- 1898 *The Study of Man*. (The Science Series). New York: G. P. Putnam's Sons.
- 1901 *Head-Hunters Black, White, and Brown*. London: Methuen.
- HADDON, Alfred Cort & James HORNELL
- 1936-38 *Canoes of Oceania*, 3 Vols. (Bernice P. Bishop Museum Special Publication; 27-29). Honolulu: Bernice P. Bishop Museum.
- HAEKEL, Josef
- 1956a Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie. In: HAEKEL, Josef, Anna HOHENWART-GARLACHSTEIN & Alexander SLAWIK (Hrsg.), *Die Wiener Schule der Völkerkunde*: 17-90. Horn-Wien: Ferdinand Berger.
- 1956b Prof. P. Wilhelm Schmidts Bedeutung für die Religionsgeschichte des vorkolumbischen Amerika. *Saeculum*, 7: 1-39.
- 1971 Religion. In: TRIMBORN, Herman (Hrsg.), *Lehrbuch der Völkerkunde*, 4. Auflage: 72-141. Stuttgart.
- HAGUENAUER, Charles
- 1929 Les Tayal de Formose. *Bulletin de la Maison franco-japonaise, Série Française*, 2(1): 23-46.
- 1977 *Études choisies de Charles Haguenaer, Vol. 3: Les Ryukyu et Formose. Études historiques et ethnographiques*. Leiden: E. J. Brill.
- HAMBLY, Wilfrid Dyson
- 1925 *The History of Tattooing and its Significance, with Some Account of Other Forms of Corporal Marking*. London: H. F. & G. Witherby.
- HANDY, E. S. Craighill
- 1927 *Polynesian Religion*. (Bernice P. Bishop Museum, Bulletin; 34). Honolulu.
- HAPPART, Gilbertus
- 1650 *Woordenboek der Favorlangsche Taal, waarin het Favorlangsvoor, het Duits achter gestelt is*.

HARA Eiko 原英子

- 1997 Tamashii no yûri ga byôki wo maneku 魂の遊離が病気を招く. *Taiwan Genjûmin Kenkyû*, 2: 260.
- 2000 *Taiwan Amizoku no Shûkyôsekai* 台湾アミ族の宗教世界. Fukuoka: Kyûshû Daigaku Shuppankai.
- 2001 Shûkyô 宗教. In: SUENARI (Hrsg.) 2001: 308-312.

HARPER, Donald

- 1987 Magic in East Asia. In: ELIADE, Mircea (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 9: 112-115. New York: Macmillan.

HARRIS, J. Rendel

- 1906 *The Cult of the Heavenly Twins*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1913 *Boanerges*. Cambridge: Cambridge University Press.

HARRISON, Henrietta (ed.)

- 2001 *Natives of Formosa: British Reports of the Taiwan Indigenous People, 1650-1950*. (Shung Ye Museum of Formosan Aborigines Monograph; 5). Taipei.

HARTLAND, Edwin Sydney

- 1894-96 *The Legend of Perseus*, 3 Vols. London: David Nutt.
- 1909-10 *Primitive Paternity: The Myth of Supernatural Birth in Relation to the History of the Family*, 2 Vols. London: David Nutt.

HARTMANN, Günther

- 1960 Alkoholische Getränke bei den Naturvölkern Südamerikas. *Baessler-Archiv*, N.F., 8: 31-77.
- 1982 Alkoholische Getränke bei südamerikanischen Indianern. In: VÖLGER, Gisela & Karin VON WELCK (Hrsg.), *Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich*, Bd. 1: 289-305. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

HARVA (= HOLMBERG), Uno

- 1926 Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas. *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, 41: 1-53.
- 1938 *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*. (FF Communications; Vol. 52 = No.125). Helsinki.

HASEBE Kotondo 長谷部言人

- 1930 Ketsubakusûhai 結縛崇拜. *Jinruigaku Zasshi*, 45(10): 385-391.

VAN HASSELT, A. L.

- 1893 Nota betreffende de Rijstkultuur in de Residentie Tapanoeli. *Tijdschrift voor Indische Taal-*

Land- en Volkenkunde, 36: 502-530.

HATA Teiren (Hrsg.) 秦貞廉

- 1939 *Kyôwa sannen kigai Hyôryû Taiwan Chopurantô no ki* 享和三年癸亥漂流台湾チョプラン嶋之記.
Taihoku: Taiwan Aishokai.

HATT, Gudmund

- 1949 *Asiatic Influences in American Folklore*. (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filologiske Meddelelser; Bind 31, Nr. 6). København: I Kommission hos Ejnar Munksgaard.
- 1951 The Corn Mother in America and in Indonesia. *Anthropos*, 46: 853-914.

HAUSER-SCHÄUBLIN, Brigitta

- 1999 Amazonen. In: *Wörterbuch der Völkerkunde*: 21-22. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

HÊ Ch'uang-k'un 何傳坤

- 1996 *Tai-wan-sbib-ch'ien-wên-hua san-lun* 台灣史前文化三論. Panch'iao: Tao-hsiang.

HEEREN-PALM, C. M. M.

- 1955 *Polynesisch migraties*. (Dissertation Amsterdam). Mippel: J. A. Boom en Zoon.

HEINE-GELDERN, Robert

- 1917 Kopfjagd und Menschenopfer in Assam und Birma und ihre Ausstrahlungen nach Vorderindien. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 47: 1-65.
- 1921 Mutterrecht und Kopfjagd im westlichen Hinterindien. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 51: 105-140.
- 1923 Südostasien. In: BUSCHAN, Georg (Hrsg.), *Illustrierte Völkerkunde*, II: 689-968. Stuttgart: Strecker und Schröder.
- [1931]1982 Ausleger und Doppelboote im inneren Hinterindien. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. (Acta Ethnologica et Linguistica; Nr. 55): 79-87. Wien-Föhrenau: Elisabeth Stiglmayr.
- 1932 Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier. *Anthropos*, 27: 543-619.
- 1945 Prehistoric Research in the Netherlands Indies. In: HONIG, Pieter & Frans VERDOORN (eds.), *Science and Scientists in the Netherlands Indies*: 129-167. New York: Board for the Netherlands Indies, Surinam and Curaçao.
- 1951 Das Tocharerproblem und die Pontische Wanderung. *Saeculum*, 2(2): 225-255.
- 1958 Steinurnen- und Tonurnenbestattung in Südostasien. *Der Schlern*, 32: 135-138.
- 1961 Bespr. v. Kano, Tadao and Segawa, Kokichi. An Illustrated Ethnography of Formosan Aborigines. Vol. 1. The Yami. Tokyo 1956. *Anthropos*, 56: 994-995.
- 1964 One Hundred Years of Ethnological Theory in the German-Speaking Countries: Some

- Milestones. *Current Anthropology*, 5(5): 407-418.
- HEINZE, Ruth-Inge
- 1988 *Trance and Healing in Southeast Asia Today*. Bangkok: White Lotus.
- 2002 Symbols and Signs, Myths and Archetypes: A Cross-Cultural Survey of the Serpent. *Shaman*, 10(1-2): 33-57.
- HELL, Bernhard Peter
- 1996 *Die Tatauierung (Tätowierung) in Nordasien und in Nordamerika*. München: Kunst & Alltag.
- HELMERS, Sabine
- 1989 *Tabu und Faszination. Über die Ambivalenz der Einstellung zu Toten*. (Krankheit und Kultur; Bd. 5). Berlin: Reimer.
- HENNIG, R.
- 1940 Über die voraussichtlich völkerkundlichen Grundlagen der Amazonen-Sagen und deren Verbreitung. *Zeitschrift für Ethnologie*, 72: 362-371.
- HERTZ, Robert
- 1909 La prééminence de la main droite. *Revue philosophique*, 34.
- HERVÁS, Lorenzo
- 1784 *Catalogo delle lingue conosciute e notizia della loro affinità e diversità*. Cesena.
- HICKS, David (ed.)
- 1999 *Ritual and Belief: Readings in the Anthropology of Religion*. Boston: McGraw-Hill College.
- HIMENO Midori 姫野翠
- 1989 *Geinô no Jinruigaku 芸能の人類学*. Tokyo: Shunjûsha.
- HIRTH, Friedrich
- 1892 Aufzeichnungen über die Wilden Formosas. Aus den chinesischen Annalen (Tai-wan-fu-tchi) des XVII. Jahrhunderts. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 22: 90-92.
- 1893 Chinesische Aufzeichnungen über die Wilden Formosa's. *Zeitschrift für Ethnologie*, 25: (333)-(335).
- HO Dah-an 何大安
- 1995 Paiwan. In: TRYON (ed.) 1995 I: 307-314.
- HO Ting-juí 何廷瑞
- 1953 Pên-hsi-so-tsang T'ai-ya-tsu lieh-t'ou i-shih piao-pên 本系所藏泰雅族獵頭衣飾標本. *K'ao-ku-jên-lei-bsüeh-k'an*, 2: 22-29.
- 1954 Yu-kuan T'ai-ya-tsu lieh-t'ou i-li piao-pên 有關泰雅族獵頭儀禮標本. *K'ao-ku-jên-lei-bsüeh-k'an*,

- 4: 39-41.
- 1955 P'ing-tung-hsien Lai-i-hsiang P'ai-wantsu chih wên-shên yü lieh-t'ou 屏東縣來義鄉排灣族之文身與獵頭. *K'ao-ku-jên-lei-bsüeb-k'an*, 6: 47-49.
- 1956 T'ai-ya-tsu lieh-t'ou-fêng-su chih yen-chiu 泰雅族獵頭風俗之研究. *Kuo-li T'ai-wan-ta-bsüeb Wên-sbih-chê-bsüeb-pao*, 7: 151-208.
- 1958 Pu-nung-tsu ti su-tso chi-i 布農族的粟作祭儀. *K'ao-ku-jên-lei-bsüeb-k'an*, 11: 92-100.
- 1960 T'ai-wan-t'u-chu-chu-tsu wên-shên-hsi-su chih yen-chiu 臺灣土著諸族文身習俗之研究. *K'ao-ku-jên-lei-bsüeb-k'an*, 15-16: 1-48.
- 1964 East Asian Themes in Folktales of the Formosan Aborigines. *Asian Folklore Studies*, 23(2): 35-47.
- 1971 *A Comparative Study of Myths and Legends of Formosan Aborigines*. (Asian Folklore and Social Life Monographs; Vol. 18). Taipei: The Orient Cultural Service.
- HODSON, Thomas C.
- 1911 *The Naga Tribes of Manipur*. London: Macmillan.
- HÖFER, Andrés
- 1975 Die Religionen der asiatischen Negrito und der Stammesgruppen Hinterindiens. In: HÖFER, Andrés, Gernot PRUNNER, Erika KANEKO, Louis BEZACIER & Manuel SARKISYANZ, *Die Religionen Südostasiens*. (Die Religionen der Menschheit; Bd. 23): 1-129. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- HÖLLMANN, Thomas O.
- 1981 Pfahlhäuser im alten China. *Beiträge zur allgemeinen und vergleichenden Archäologie*, 3: 45-86.
- 1982 *Die Tsou. Werden und Wandel einer ethnischen Minderheit in Zentraltaiwan*. (Münchener Ostasiatische Studien; 29). Wiesbaden: Franz Steiner.
- 1984 Tabakanbau und -genuß bei den nichtchinesischen Ethnien Taiwans. *Anthropos*, 79: 223-237.
- 1988 *Tabak in Südostasien. Ein ethnographisch-historischer Überblick*. (Beiträge zur Kulturanthropologie). Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- 1994a Von Kopffägern und Menschenfressern. Reale und fiktive Elemente in der Darstellung Taiwans. In: PTAK, Roderich (ed.), *South China and Maritime Asia*, Vol. 1: 177-190. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- 1994b Wahrlich »mannhafte Taten«? Von der Kopffagd bei den austronesischsprachigen Ethnien Taiwans. *Saeculum*, 45: 105-125.

- HÖLTKER, Georg
 1950-51 Zum Verständnis der Krankenheiltänze bei den Naturvölkern. *Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie*, 27: 15-25.
- VAN HOËVELL, W. R.
 1842 Woordenboek der Favorlangsche Taal, waarin het Favorlangs voor, het Duits achter gesteld is, door Gilbertus Happart. *Verhandelingen van het Bataviasch Genootschap*, 18: 31-381.
- HOFMANN, Amerigo
 1912 Aus Formosa. Ergebnisse einer Studienreise im Jahre 1909. *Mitteilungen der k. k. Geographischen Gesellschaft in Wien*, 55: 600-638.
- HOLLER, René
 1989 *Kreisel*. (Homo ludens). München: Hugendubel.
- HONKO, Lauri
 1959 *Krankheitsprojekte. Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung*. (FF Communications; No. 178 = Vol. 72, 2). Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- HOOYKAAS, Jacoba
 1956 The Rainbow in Ancient Indonesian Religion. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 112: 291-322.
- HORIKAWA Yasuichi 堀川安市
 1935 Taiwan banjin to tori 台湾蕃人と鳥. *Kagaku no Taiwan*, 3(2): 1-4.
- HORNELL, James
 1920 The Outriggers of Indonesian Canoes. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 50: 69-134.
 1946 *Water Transport: Origins and Early Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HORWITZ, Hugo Theodor
 1916 Die Armbrust in Ostasien. *Zeitschrift für historische Waffenkunde*, 7(6-7): 155-183.
- HOSE, Charles
 1893 The Natives of Borneo. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 23: 156-172.
- HOSE, Charles & William MCDUGALL
 1912 *The Pagan Tribes of Borneo: A Description of Their Physical Moral and Intellectual Condition with some Discussion of Their Ethnic Relations*, 2 Vols. London: Macmillan.
- HOSE, Charles & R. SHELFORD
 1906 Materials for a Study of Tatu in Borneo. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great*

Britain and Ireland, 36: 60-91.

HOSKINS, Janet

- 1996 Introduction: Headhunting as Practice and as Trope. *In*: HOSKINS, Janet (ed.), *Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia*: 1-49. Stanford: Stanford University Press.

DE HOUTMAN, Frederick

- 1603 *Spraeck ende woord-boek, inde Maleysche ende Madagaskarsche Talen met vele Arabische ende Turcsce woorden*. Amsterdam.

HSIEN LIU, Chungshee

- 1932 The Dog-Ancestor Story of the Aboriginal Tribes of Southern China. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 62: 361-368.

HSU Chin-fa 許進發

- 1998 Taiwan genjûmin kenkyûshi no episôdo 台湾原住民研究史のエピソード: 動物民俗研究者金子総平. *Taiwan Genjûmin Kenkyû*, 3: 246-253.

HSU Jen-jen 徐人仁

- 1962 P'ai-wan-tsu ti wu-shih-hsiang 排灣族的巫師箱. *Min-tsu-bsüeh-yen-chiu-so-chi-k'an*, 14:173-191.

HSÜ Kung-ming & K'Ê Hui-i 許功明、柯惠譯

- 1994 *P'ai-wan-tsu Ku-lou-ts'un ti chi-i yü wên-bua* 排灣族古樓村的祭儀與文化. Panch'iao: Tao-hsiang.

HSU Mutsu 許木柱

- 1995 T'ai-ya-tsu 泰雅族. *In*: Ch'ung-hsiu... 1995 I: 259-384.

HSU Mutsu, LIAU Shou-ch'ên & WU Ming-yi 許木柱、廖守臣、吳明義

- 2001 *A-mei-tsu-shih-p'ien* 阿美族史篇. Nantou: T'ai-wan-shêng-wen-hsien-wei-yüan-hui.

HSU Shih-chen 許世珍

- 1956 T'ai-wan Kao-shan-tsu ti shih-tsu ch'uang-shêng ch'uan-shuo 臺灣高山族的始祖創生傳說. *Min-tsu-bsüeh-yen-chiu-so-chi-k'an*, 2: 163-191.

HSÜ Ying-chou 徐瀛洲

- 1982 *Yami Fishing Practices: Migratory Fish*. (Taiwan Aborigine Monograph Series; 1). Taipei: Southern Materials Center.

HU Chia-Yu 胡家瑜

- 1996 *Sai-hsia-tsu ti wu-chih-wên-bua* 賽夏族的物質文化: 傳統與變遷. Taipei: Ethnological Society of China.

HU Chia-Yu & TSUI Yi-Lan (Hrsg.) 胡家瑜、崔伊蘭

- 1998 *Tai-ta Jên-lei-bsüeh-hsi I-nêng-ts'ang-p'in yen-chiu* 臺大人類學系伊能藏品研究. Taipei: National

Taiwan University Press.

HUANG Ch'ang-hsing 黃長興

- 2000 *Tung-sai-tê-k'ê-ch'ün ti shou-lich wên-hua* 東賽德克群的狩獵文化.
Min-tsu-hsüeh-yen-chiu-so-chih-liao-hui-pien, 15: 1-104.

HUANG Chih-huei 黃智慧

- 2001 *Taiwan kenkyûsha no roncho risuto* 台灣研究者的論著リスト. *In: SUENARI (Hrsg.)* 2001: 341-373.

HUANG Mei-chin 黃美金

- 2000a *T'ai-ya-yü ts'an-k'ao yü-fa* 泰雅語參考語法. Taipei: Yüan-liu.
2000b *Shao-yü ts'an-k'ao yü-fa* 邵語參考語法. Taipei: Yüan-liu.
2000c *Pei-nan-yü ts'an-k'ao yü-fa* 卑南語參考語法. Taipei: Yüan-liu.

HUANG Shih-ch'i 黃士旂

- 2000 *Tai-wan tsu-ch'ün yen-chiu mu-lu* 臺灣族群研究目錄 (1945-1999). Taipei: Chieh-yu.

HUANG Shu-ching 黃叔璥

- [1722]1957 *Tai-hai-sbib-ch'a-lu* 台海使槎錄. Taipei: T'ai-wan-yin-hang ching-chi-yen-chiu-shih.

HUANG Ying-Kuei 黃應貴

- 1988 *Conversion and Religious Change among the Bunun of Taiwan*. Unpublished Ph. D. thesis, University of London.
1989 *Jên ti kuan-nien yü i-shih* 人的觀念與儀式：東埔社布農人的例子.
Min-tsu-hsüeh-yen-chiu-so-chi-k'an, 67: 177-213.
2001 *Sengo Taiwan jinruigaku no Taiwan Nantô minzoku kenkyû no kaiko to tenbô* 戰後台灣人類學的台灣南島民族研究的回顧と展望. *In: SUENARI (Hrsg.)* 2001: 321-340.

HUANG Ying-Kuei (ed.)

- 1983 *Kuan-fu i-lai Tai-wan ti-ch'ü ch'u-pan jên-lei-hsüeh lun-chu mu-lu* 光復以來臺灣地區出版人類學論著目錄. Taipei: Ethnological Society of China / Resource & Information Center for Chinese Studies.

HUARD, Pierre

- 1948 *Le noircissement des dents en Asie Orientale et en Indochine*. *France-Asie*, 28: 804-813, 29: 906-912.

HULTKRANTZ, Åke

- 1953 *Conceptions of the Soul among North American Indians*. (The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm, Monograph Series; Publication No.1). Stockholm: The Ethnographical Museum of Sweden.

- 1960 *General Ethnological Concepts*. (International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore; Vol. I). Copenhagen: Rosenkilde and Bagger.
- 1961 The Owner of Animals in the Religion of the North American Indians: Some General Remarks. In: HULTKRANTZ (ed.), *The Supernatural Owner of Nature: Nordic Symposium on the Religious Conceptions of Ruling Spirits (genii loci, genii speciei) and allied concepts*. (Stockholm Studies in Comparative Religion; 1): 53-64. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

VON HUMBOLDT, Wilhelm

- 1836-39 *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java*, 3 Bde. (Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin; Bd. 2-4). Berlin.
- 1985 *Über die Sprache. Ausgewählte Schriften*. (dtv klassik; 2143). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

HUNG Min-lin 洪敏麟

- 1980-84 *T'ai-wan chiu-ti-ming chih yen-kê* 臺灣舊地名之沿革. 4 Bde. Nantou: T'ai-wan-shêng-wen-hsien-wei-yüan-hui.
- 1995 *Ch'ung-hsiu T'ai-wan-shêng-t'ung-chih, Chu-min-chih: Ti-ming-yen-kê-p'ien* 重修臺灣省通志 卷3 住民志 地名沿革篇. Nantou: T'ai-wan-shêng-wen-hsien-wei-yüan-hui.

HUNG Shiou-kuey 洪秀桂

- 1973 Nan-t'ou Pa-tsai-hai-jên ti tsung-chiao hsin-yang 南投巴宰海人的宗教信仰. *Kuo-li T'ai-wan-ta-hsüeh Wên-shih-chê-hsüeh-pao*, 22: 445-509.
- 1976 Nan-wang Pei-nan-tsu nü-wu-shih 南王卑南族女巫師. *K'ao-ku-jên-lei-hsüeh-k'an*, 39-40:28-57.
- 1981 Nan-wang Pei-nan-tsu ch'êng-nien-i-li chih fên-hsi yen-chiu 南王卑南族成年儀禮之分析研究. *K'ao-ku-jên-lei-hsüeh-k'an*, 42: 75-94.

HURGRONJE, C. S.

- 1906 *The Achehnese*. Vol. 1. Leiden.

HUSE, Ulrich

- 1984 Erdbeben. In: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 4: 130-135. Berlin: Walter de Gruyter.

HUTTON, John Henry

- 1921 *The Angami Nagas, with Some Notes on Neighbouring Tribes*. London: Macmillan.
- 1928 The Significance of Head-Hunting in Assam. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 58: 399-408.
- 1938 *A Primitive Philosophy of Life*. (The Frazer Lecture). Oxford: Clarendon Press.

IBIS, Paul

- 1877 Auf Formosa. Ethnographische Wanderungen. *Globus*, 31: 149-152, 167-171, 181-187, 196-200, 214-217, 230-235.

IDE Kiwata 井出季和太

- 1931 Malthus no jinkôron ni riyô seraretaru Taiwan banjin no kishû sonota ni tsuite マルサスの人口論に利用せられたる台湾蕃人の奇習其の他に就て. *Taihô Geppô*, 25(3): 11-31, 25(4): 9-18, 25(5): 11-19.

IHERING, Hermann von

- 1882 Die künstliche Deformation der Zähne. *Zeitschrift für Ethnologie*, 14: 213-262.

IKEDA Hiroko

- 1971 *A Type and Motif Index of Japanese Folk-Literature*. (FF Communications; No. 209 = Vol. 89, 1). Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

IMAMURA Tomo 今村鞆

- 1928 *Rekishi Minzoku Chôsen Mandan* 歴史民俗 朝鮮漫談. Keijô: Nanzanginsha.

IMBAULT-HUART, Camille

- 1893 *L'île Formose: histoire et description*. Paris: Ernest Leroux.

INADA Kôji 稲田浩二

- 1988 *Nihon Mukashibanashi Tsûkan*, Bd. 28 日本昔話通観 第28巻 昔話タイプ・インデックス. Kyôto: Dôhōsha.

INADA Kôji (Hrsg.)

- 1993 *Nihon Mukashibanashi Tsûkan*, Kenkyûhen, Bd. 1 日本昔話通観 研究篇1 日本昔話とモンゴロイド: 昔話の比較記述. Kyôto: Dôhōsha.

INADA Kôji & OZAWA Toshio (Hrsg.) 稲田浩二、小澤俊夫

- 1983 *Nihon Mukashibanashi Tsûkan*, Bd. 26 日本昔話通観 第26巻 沖縄. Kyôto: Dôhōsha.
1989 *Nihon Mukashibanashi Tsûkan*, Bd. 1 日本昔話通観 第1巻 北海道 (アイヌ民族). Kyôto: Dôhōsha.

INADA Osamu 稲田尹

- 1941 *Taiwan Mukashibanashi* 台湾むかし話 第二輯. Taiwan geijutsusha.

INÔ Kanori 伊能嘉矩

- 1896a Taiwan tsûshin (7) 台湾通信 (第七回) 生蕃の Head-hanting (sic!). *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 11(123): 337-346.
1896b Taiwan tsûshin (11) 台湾通信 (第十一回) 淡北方面に於ける平埔蕃の実査. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 12(128): 35-48.

- 1897a Taiwan tsûshin (14) 台湾通信 (第 14 回) 宜蘭地方に在る平埔蕃 (Kuvarawan) の土器. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 12(132): 213-221.
- 1897b Taiwan tsûshin (17) 台湾通信 (第十七回) 北部地方に在る生蕃の Head-hunting (首狩り). *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 12(135): 333-344.
- 1898a Taiwan tsûshin (24) 台湾通信 (第二十四回). *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 13(148): 385-396.
- 1898b Taiwan tsûshin (25) 台湾通信 (第二十五回) 台湾に於ける蕃人の想像する矮人. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 13(149): 427-429.
- 1898c Taiwan tsûshin (26) 台湾通信 (第二十六回の続) Ataiyal 族の創世的口碑及び其の変遷. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 13(152): 55-59.
- 1898d Taiwan tsûshin (27) 台湾通信 (第二十七回) 台湾に於ける各蕃族の命名. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 14(153): 87-95.
- 1899a Taiwan doban Amisuzoku ni okonawaruru isshu no Chibyôhô 台湾土蕃アミス族に行はるゝ一種の治病法. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 15(159): 346-348.
- 1899b Taiwan ni okeru seiban no issan tashi 台湾に於ける生蕃の一産多子. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 15(159): 371-372.
- 1899c Die wilden Stämme von Formosa, ihre Einteilung und ihr Kulturzustand. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, 34: 63-74.
- 1904 Taiwan ni okeru banzoku no senô shûkan 台湾に於ける蕃族の戦闘習慣. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 20(223): 67-71.
- 1905 Taiwan no doban ni miraruru hi no chishiki 台湾の土蕃に見らるゝ火の智識. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 21(235): 6-12.
- 1906a Jishin ni kansuru Taiwan doban no densetsu 地震に関する台湾土蕃の伝説. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 21(241): 256-258.
- 1906b Taiwan doban no hebi ni tsukite no keikenteki kannen oyobi kore ni hansei suru moyô no ôyô 台湾土蕃の蛇につきての敬虔的觀念及び之に伴生する模様の応用. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 21(244): 373-378.
- 1906c Dyak no Head-House to Taiwan no kôkai. Dyak の Head-House と台湾土蕃の公廨. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 21(246): 455-459.
- 1906d Taiwan no banjin to bikô 台湾の蕃人と獼猴. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 22(247): 14-15.
- 1906e Taiwan doban no sôseiji wo imu fû 台湾土蕃の双生児を忌む風. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 22(248): 57-60.
- 1907a Taiwan doban no kayô to koyû gakki 台湾土蕃の歌謡と固有楽器. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 22(252): 233-240.

- 1907b Taiwan doban no binrôji wo soshausuru fû 台湾土蕃の檳榔子を咀嚼する風. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 22(256): 403-408.
- 1907c Taiwan doban no shuzen wo nuku fû 台湾土蕃の鬚髯を抜く風. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 22(257): 471-472.
- 1907d Taiwan doban no ha wo kaku fû 台湾の土蕃の齒を缺く風. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 22(258): 492-495.
- 1907e Kôtôsho no doban ni tsutauru awa no shinwa 紅頭嶼の土蕃に伝ふる粟の神話. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 22(258): 516-517.
- 1907f Genjô wo sonsuru Peipobanzoku no hi no shinwa 原状を存するパイボ蕃族の火の神話. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 23(259): 38-39.
- 1907g Taiwan doban no kiu kyûkan 台湾土蕃の祈雨求旱. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 23(260): 43-47.
- 1907-09 Taiwan doban no kôhi 台湾土蕃の口碑. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 23(260): 50-54, (264): 219-224, (266): 299-302, (270): 459-462, (272): 59-61, (277): 258-260.
- 1908a Taiwan banzoku ippen no dôki 台湾蕃俗一変の動機. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 23(265): 270-271.
- 1908b Heihoban no amagoi 平埔蕃の雨乞. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 22(266): 311.
- 1908c Taiwan doban no jishin ni tsukite no sôzô 台湾土蕃の地震に就きての想像. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 23(268): 390-391.
- 1908d Taiwan Piipooban no ichishizoku Pazehhe no kyûkan ippan 台湾パイポオ蕃の一支族パゼツへ (PAZEHHE) の旧慣一斑. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 23(269): 405-419.
- 1908e Taiwan doban no kusame no meishin 台湾土蕃の噴嚏の迷信. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 23(270): 465-466.
- 1908f Pazehhe shizoku ni irezumi no fû nashi パゼツへ支族に刺墨の風なし. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 24(271): 32-33.
- 1909a *Dainibon Chimei Jisho: Taiwan* 大日本地名辞書 続篇第三 台湾. Tokyo: Fuzanbô.
- 1909b Taiwan no Puyuma-zoku ni okonawaruru tokushu no kekkon shûkan 台湾のプユマ族に行はるゝ特殊の結婚習慣. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 24(275): 161-164.
- 1909c Taiwan no Tso'o-zoku no shisô ni arawaretaru shinrei to akuma 台湾のツォオ (TSO'O) 族の思想に顕はれたる神霊と悪魔. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 24(277): 237-243.
- 1909d Taiwan no Puyuma banzoku ni okonawaruru issyu no bunkyûsei oyobi kôkai 台湾のプユマ蕃族に行はるゝ一種の分級制及び公廨. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 24(280): 373-381.
- 1909e Taiwan no Tsarisen banzoku ni okonawaruru tôrogari no shûkan 台湾のツァリセン蕃族に

- 行はるゝ頭顱狩り (Head-hunting) の習慣. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 24(281): 418-422.
- 1910a Taiwan no Tsarisen-zoku ni miraruru sonchô hyôji no hyôbô 台湾のツァリセン族に見らるゝ尊長表示の標榜. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 25(286): 131-140.
- 1910b Taiwan Paiwan-banzoku no shûkyô shisô no ittan 台湾パイワン蕃族の宗教思想の一端. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 25(287): 168-172.
- 1910c Taiwan Tsou-banzoku ni okonawaruru shippei no kitô oyobi shisha no maisô 台湾ツォウ蕃族に行はるゝ疾病の祈祷及び死者の埋葬. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 25(290): 291-295.
- 1910d Taiwan doban no kôhi 台湾土蕃の口碑. *Tôkyô Jinruigakkai Zasshi*, 25(290): 305-306.
- 1911 Taiwan no Ami-banzoku ni okonawaruru bunkyûsei 台湾のアミ蕃族に行はるゝ分級制. *Jinruigaku Zasshi*, 27(4): 197-201.
- 1917a Sekisen fûshû ni tsukite omoiizuru mamani 石戦風習に就きて思ひ出づるまにまに. *Jinruigaku Zasshi*, 32(3): 77-80.
- 1917b Hesono wo kiru riki ni tsuki 臍緒を切る利器に就き. *Jinruigaku Zasshi*, 32(10): 318.
- 1928 *Taiwan Bunkashi* 台湾文化志. 3 Bde. Tokyo: Tôkôshoin.
- 1992 *Inô Kanori no Taiwan Tôsa Nikki* 伊能嘉矩の台湾踏査日記. Taipei: T'ai-wan-fêng-wu-tsa-chih-shê.
- 1996a *P'ing-p'u-tsu tiao-ch'a-lü-hsing* 平埔族調査旅行: 伊能嘉矩<台湾通信>選集. Übersetzt und angemerkt von YANG Nan-chün. Taipei: Yüan-liu.
- 1996b *T'ai-wan t'a-ch'a jib-chi* 台湾踏査日記. 2 Bde. Übersetzt und angemerkt von YANG Nan-chün. Taipei: Yüan-liu.
- INÔ Kanori & AWANO Dennojô 伊能嘉矩、栗野伝之丞
- 1900 *Taiwan Banjin Fijô* 台湾蕃人事情. Taihoku: Taiwan Sôtokufu Minseibu Bunshoka.
- ISHIDA Eiichirô 石田英一郎
- 1956 *Momotarô no Haba* 桃太郎の母 比較民族学的論集. Tokyo: Hôsei Daigaku Shuppankyoku.
- [1959]1971 *Nyonintô no hanashi* 女人島の話. In: *Ishida Eiichirô Zenshû*, 6: 259-276. Tokyo: Chikuma Shobô.
- ISHII Shinji 石井眞二
- 1913 The Silent War in Formosa. *Asiatic Quarterly Review*, N. S., 2(3-4): 77-92.
- 1916 The Island of Formosa and Its Primitive Inhabitants. *Transactions and Proceedings of the Japan Society, London*, 14: 38-60.
- 1917 The Life of the Mountain People in Formosa. *Folk-lore*, 28(2): 115-132.
- ISHIKAWA Motosuke 石川元助
- 1943 *Dokuya no Bunka* 毒矢の文化. Tokyo: Kinokuniya.

ISHIZAKA Shôtsaku 石坂荘作

1935 Kinpôri no densetsu futatsu mittsu 金包里の伝説二つ三つ. *Nanpô Dozoku*, 3(4): 39-42.

ISHIZUKA Takatoshi 石塚尊俊

1979 Tsukimono to Shakai 憑きものと社会. In: GORAI Shigeru u. a. (Hrsg.), *Fuzoku to Zokushin*: 134-152. Tokyo: Kôbundô.

ISO Chiaki 磯千秋

1994 Chopuran hyôryû wo megutte チョプラン漂流をめぐって: 漂流記と資料. *Tenri Taiwan Kenkyûkai Nenpô*, 3: 3-6.

ITÔ Kiyoshi 伊藤潔

1993 *Taiwan. Yonbyakunen no Rekishi to Tenbô* 台湾: 四百年の歴史と展望. Tokyo: Chûôkôronsha.

ITÔ Seiji 伊藤清司

[1967]1971 Inu to kokumotsu 犬と穀物: 東亜における穀物起源伝承に関する一研究. In: MATSUMOTO Nobuhiro (Hrsg.), *Ronshû Nihon Bunka no Kigen*, Bd. 3: Minzokugaku, Teil 1: 378-396. Tokyo: Heibonsha.

1970 Nihon shinwa to chûgoku 日本神話と中国. *Dentô to Gendai*, 1: 144-149.

1972 Nihon shinwa to Chûgoku shinwa 日本神話と中国神話: イザナギ・イザナミの近親相姦. *Kokubungaku Kaishaku to Kanshô*, 460: 130-135.

1973 *Kaguyabime no Tanjô* かぐや姫の誕生: 古代説話の起源. Tokyo: Kôdansha.

1991 *Mukashibanashi Densetsu no Keifu* 昔話 伝説の系譜: 東アジアの比較説話学. Tokyo: Daiichi Shobô.

JACOBS, Julian, Alan MACFARLANE, Sarah HARRISON & Anita HERLE

[1990]1998 *The Nagas: Hill Peoples of Northeast India. Society, Culture and the Colonial Encounter*. First Paperback Edition. New York: Thames and Hudson.

JEN Shien-min 任先民

1960 T'ai-wan P'ai-wan-tsu ti ku-t'ao-hu 臺灣排灣族的古陶壺. *Min-tsu-hsüeh-yen-chiu-so-chi-k'an*, 9: 163-224.

JENG Huey-ing 鄭惠英

1984 Ya-mei ti ta-ch'uan-wên-hua 雅美的大船文化. *Min-tsu-hsüeh-yen-chiu-so-chi-k'an*, 57: 95-155.

JENKS, Albert Ernest

1905 *The Bontoc Igorot*. (Department of the Interior Ethnological Survey Publications; Vol. 1). Manila.

JENSEN, Adolf Ellegard

- 1933 *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern*. (Studien zur Kulturkunde; 1. Bd.). Stuttgart: Strecker und Schröder.
- 1944 Das Weltbild einer frühen Kultur. *Paideuma*, 3: 1–83.
- 1948 *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*. (Studien zur Kulturkunde; 9. Bd.). Stuttgart: August Schröder Verlag.
- [1951]1991 *Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen*. (dtv wissenschaft; 4567). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- 1963 Prometheus- und Hainuwele-Mythologem. Eine Apologie. *Anthropos*, 58: 145–186.
- 1966 *Die getötete Gottheit. Weltbild einer frühen Kultur*. (Urban-Bücher; 90). Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.

JENSEN, Adolf Ellegard & Hermann NIGGEMEYER

- 1939 *Hainuwele. Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram*. (Ergebnisse der Frobenius-Expedition 1937–38 in die Molukken und nach holländisch Neu-Guinea; Bd. 1). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

JENSEN, Erik

- 1974 *The Iban and their Religion*. Oxford: Clarendon Press.

JETT, Stephen C.

- 1970 The Development and Distribution of the Blowgun. *Annals of the Association of American Geographers*, 60: 662–688.
- 1991 Further Information on the Geography of the Blowgun and its Implications for Early Transoceanic Contacts. *Annals of the Association of American Geographers*, 81(1): 89–102.

JEZERNIK, Bozidar

- 2001 Head-Hunting in Europe: Montenegrin Heroes, Turkish Barbarians and Western Observers. *Ethnologia Europaea*, 31(1): 21–36.

JIAN Tao 簡濤

- 1997 *Chung-kuo min-tsu-hsüeh yü min-su-hsüeh yen-chiu lun-cbu mu-lu* 中國民族學與民俗學研究論著目錄 1900–1994. 3 Bde. Taipei: Center for Chinese Studies.

JOEST, Wilhelm

- 1882 Zur Kenntnis der Eingeborenen der Insel Formosa und Ceram. *Zeitschrift für Ethnologie*, 14: (53)–(76).

JONES, A. M.

- 1964 *Africa and Indonesia: The Evidence of the Xylophone and Other Musical and Cultural Factors*.

Leiden: E. J. Brill.

JUNIUS, Rob.

1645 *Soulat i A. B. C. u. s. f. Katechismus in formosanischer Sprache*. Delft.

KACHA-ANANDA, Chob

1971 The Akha Swinging Ceremony. *Journal of the Siam Society*, 59: 119-128.

KAISER, Mark & Vitaly SHEVOROSHKIN

1988 Nostratic. *Annual Review of Anthropology*, 17: 309-329.

KANASEKI Takeo 金関丈夫

[1940]1996 Vagina dentata. In: *Shinpen Mokuba to Sekigyû*: 253-301. Tokyo: Iwanami.

[1952]1978 Taiwan kyojû minzoku wo chûshin to shita Tôa shominzoku no jnruigaku 台湾居住民族を中心とした東亜諸民族の人類学. In: *Keishitsu Jinruishi*: 65-87. Tokyo: Hôsei Daigaku Shuppanyoku.

1953 Taiwan ni okeru jinruigaku hômen no kenkyû no gaisetsu 台湾における人類学方面の研究の概説. *Minzokugaku Kenkyû*, 18(1-2): 105-107.

1960 The Custom of Teeth Extraction in Ancient China. *Actes du VI^{me} congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques*, 1. Paris.

[1964]1996 Hashi kushi tsurugi 箸・櫛・つるぎ. In: *Shinpen Mokuba to Sekigyû*: 67-77. Tokyo: Iwanami.

1977 *Nanpô Bunkashi* 南方文化誌. Tokyo: Hôsei Daigaku Shuppanyoku.

1980 *Otsukisama ikutsu* お月さまいくつ. Tokyo: Hôsei Daigaku Shuppanyoku.

KANASEKI Takeo & KOKUBU Naoichi

1953 Taiwan senshi kôkogaku ni okeru kinnen no kôsaku 台湾先史考古学における近年の工作. *Minzokugaku Kenkyû*, 18(1-2): 67-80.

1979 *Taiwan Kôkoshi* 台湾考古誌. Tokyo: Hôsei Daigaku Shuppanyoku.

KANEKO Erika 金子えりか (= PURSE-STANEK, Erika)

1955a *Zum Bestattungsbrauchtum der Eingeborenen von Formosa*. Unveröffentlichte Dissertation Wien.

1955b *Zum Bestattungsbrauchtum der Eingeborenen von Formosa*. *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, 3(1): 107-109.

1957 Totenausrichtung und Besiedlungsgeschichte bei den Bergstämmen von Formosa. Versuch einer Koordination. *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, 5(2): 102-126.

1960a Bunkashi kenkyû no tegakari to shite no maisô kanshû 文化史研究の手掛りとしての埋葬慣習. *Jinrui Kagaku*, 12: 186-196.

- 1960b Some Aspects of Atayal Religion and their Impact on Atayal Culture. *Proceedings, IXth International Congress for the History of Religions*. Tokyo.
- 1963 Ryûkyû Report 1962. *Asian Perspectives*, 7(1-2): 113-137.
- 1975 Die Religionen der Altvölker Taiwans. In: HÖFER, András, Gernot PRUNNER, Erika KANEKO, Louis BEZACIER & Manuel SARKIS YANZ, *Die Religionen Südostasiens*. (Die Religionen der Menschheit; Bd. 23): 247-289. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- 1985 Book Review. Quack Anton. Priesterinnen, Heilerinnen, Schamaninnen?. *Asian Folklore Studies*, 45(1): 143-145.
- [1986-87]1994 Die Mythologie der ethnischen Minderheiten Taiwans. In: SCHMALZRIEDT, Egidius & Hans Wilhelm HAUSSIG (Hrsg.), *Götter und Mythen Ostasiens*. (Wörterbuch der Mythologie, 1. Abteilung: Die alten Kulturvölker; Bd. VI): 211-371. Stuttgart: Klett-Cotta.
- 1990 Rezension. Bischof-Okubo, Yukiko: Übernatürliche Wesen im Glauben der Altvölker Taiwans. *Anthropos*, 85: 578-579.
- 1999 Rekishiteki na kanshû to shite no kubikari, soshite, kako wo kokufuku suru hitsuyô 歴史的な慣習としての首狩、そして、過去を克服する必要. *Taiwan Genjûmin Kenkyû*, 4: 120-138.
- 2001 Genryû wo meguru kôkogaku kara no ikkô 源流をめぐる考古学からの一考. *Taiwan Genjûmin Kenkyû*, 6: 49-74.

KANEKO Sôhei 金子総平

- 1942a Takasagozoku no kumamatsuri 高砂族の熊祭：ツオウ、ブヌン、パイワン族を中心とする資料. *Minzokugaku Kenkyû*, 8(1): 73-82.
- 1942b Takasagozoku no kuma denshō to karikotoba 高砂族の熊伝承と狩詞：ツオウ、ブヌン、パイワン族を中心とする資料. *Kokugakuin Zasshi*, 48(5): 72-77.
- 1943 Takasagozoku dôbutsu minzoku denshō saihōki 高砂族動物民俗伝承探訪記. *Minzokugaku Kenkyû*, 1(5): 17-36.

KANG, Peter 康培徳

- 1998 1640 chih 50 nien-tai Hua-tung-tsung-ku chung-pei-duan ts'un-lo ch'ü-yü shih-li ti pien-ch'ien 一六四〇至五〇年代花東縱谷中北段村落區域勢力的變遷. *Tai-wan-shih-yen-chiu*, 5(2): 1-33.

KANO Tadao 鹿野忠雄

- 1930 Kôtôsho Yami-zoku no maisôhō ni tsuite 紅頭岐 (sic) ヤミ族の埋葬法に就て. *Shûkyō Kenkyû*, 7: 108-110.
- 1932 Taiwantō ni okeru kobito kyojū no densetsu 台湾島に於ける小人居住の伝説. *Jinruigaku Zasshi*, 47(3): 103-116.

- 1933 Taiwan banjin no shuryô seikatsu 台湾蕃人の狩猟生活. *Kyôdo Kenkyû*, 7(1): 13-35.
- 1934 Taiwan banjin no toriura 台湾蕃人の鳥占. *Yachô*, 1: 615-618.
- 1939 Kôtôsho Yami-zoku no shussan ni kansuru fûshû 紅頭嶼ヤミ族の出産に関する風習. *Nanpô Dozoku*, 5(3-4): 78-89.
- 1941a Kôtôsho Yami-zoku no doki seisaku 紅頭嶼ヤミ族の土器製作. *Jinruigaku Zasshi*, 56(1):41-49.
- 1941b Kôtôsho hakken no kamekan 紅頭嶼発見の甕棺：東南亜細亜甕棺埋葬に関する考案. *Jinruigaku Zasshi*, 56(3): 117-135.
- 1941c Firippin-shotô, Kôtôsho narabini Taiwan no genjûminzoku ni okeru kinbunka フィリピン諸島、紅頭嶼並に台湾の原住民族に於ける金文化. *Jinruigaku Zasshi*, 56(9): 465-478.
- 1944 Kôtôsho Yami-zoku to tobiuo 紅頭嶼ヤミ族と飛魚. In: Taiheiyôkyôkai (Hrsg.), *Taiheiyôken Minzoku to Bunka*: 503-573. Tokyo: Kawade.
- 1946 *Tônan Ajia Minzokugaku Senshigaku Kenkyû* 東南亜細亜民族学先史学研究, Bd. 1. Tokyo: Yashima shobô.
- 1952 *Tônan Ajia Minzokugaku Senshigaku Kenkyû* 東南亜細亜民族学先史学研究, Bd. 2. Tokyo: Yashima shobô.

KANO Tadao & SEGAWA Kôkichi

- 1956 *An Illustrated Ethnography of Formosan Aborigines, Vol. 1: The Yami*, Rev. ed. Tokyo: Maruzen.

KARUTZ, Richard

- 1896 Ohrenbohrung und Ohrenschmuck. *Globus*, 70: 191-195, 206-211.

KASAHARA Masaharu 笠原政治

- 1980 Taiwan Puyuma-zoku no futatsu no saishi 台湾プユマ族の二つの祭祀. In: Kuroshio Bunka no kai (Hrsg.), *Kuroshio no Minzoku, Bunka, Gengo*: 150-182. Tokyo: Kadokawa.
- 1986 Childbirth Customs among the Puyuma. In: GÔDA Toh (ed.), *Childbirth and Childrearing in Western Oceania*: 39-54. Kobe: College of Liberal Arts, Kobe University.
- 1997a Maboroshi no »Tsarisen-zoku« 幻の<ツァリセン族>：台湾原住民ルカイ研究史（その1）. *Taiwan Genjûmin Kenkyû*, 2: 21-60.
- 1997b *Nihon no Taiwan Genjûmin Kenkyû Bunken Mokuroku* 日本の台湾原住民研究文献目録 1945-1996. Tokyo: Fûkyôsha.
- 1998 Kenkyûshi no nagare 研究史の流れ：文化人類学を中心に. In: Nihon Jun'eki Taiwan Genjûmin Kenkyûkai (Hrsg.), *Taiwan Genjûmin Kenkyû eno Shôtai*: 27-50. Tokyo: Fûkyôsha.
- 2000 Taiwan Genjûmin Kankei Bunken Mokuroku 台湾原住民関係文献目録（1）. *Taiwan Genjûmin Kenkyû*, 5: 177-200.

KATAOKA Iwao 片岡巖

1921 *Taiwan Fûzokusbi* 台湾風俗誌. Taihoku: Taiwan Nichinichi Shinpôsha.

TEN KATE, Herman

1903 The Musical Bow in Formosa. *American Anthropologist*, 5: 581.

KATÔ Kyûzô 加藤九祚

1976 *Ten no Hebi. Nikolai Nevskij no Shôgai* 天の蛇 : ニコライ・ネフスキーの生涯. Tokyo: Kawade shobô shinsha.

KAUDERN, Walter

1929 *Games and Dances in Celebes*. (Ethnographical Studies in Celebes: Results of the Author's Expedition to Celebes 1917-20; IV). Göteborg: Elanders Boktryckeri.

KAWAMURA Tadao 河村只雄

1939 *Nanpô Bunka no Tankyô* 南方文化の探究. Tokyo: Sôgensha.

KEANE, A. H.

1880 On the Relations of the Indo-Chinese and Inter-Oceanic Races and Languages. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 9: 254-304.

KERÉNYI, Karl (Hrsg.)

1967 *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

KERN, Hendrik

[1889]1917 Taalkundige gegevens ter bepaling van het stamland der Maleisch-Polynesische volken. *In: Verspreide Geschriften*, 6e deel: 105-120. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.

1890 The Tale of the Tortoise and the Monkey. *Actes du huitième Congrès International des Orientalistes* tenue en 1889 à Stockholm et à Christiana, Section de la Malaisie et de la Polynésie, 4, Part 5: 17-20. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.

KERN, Rudolf Aernoud

1956 Anitu. *Journal of Austronesian Studies*, 1(2): 5-7.

KIM Kwang-ok

1980 *The Taruko and their Belief System*. Unpublished Dissertation, University of Oxford.

KIMURA Tatsuo 木村龍生

1980 *Joshô no Folklore* 序章のフォークロア. Tokyo: Kimura Tatsuo Ronbunshû Kankô Iinkai.

KINDAICHI Kyôsuke 金田一京助

1961 *Ainu Bunkashi* アイヌ文化志. Tokyo: Sanseidô.

KIRCH, Patrick Vinton & Roger C. GREEN

- 2001 *Hawaiki, Ancestral Polynesia: An Essay in Historical Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

KIRTLEY, Bacil Flemmin

- 1980 *A Motif-Index of Polynesian, Melanesian, and Micronesian Narratives*. (Folklore of the World). New York: Arno Press.

KIYASU Yukio 喜安幸夫

- 1997 *Taiwan no Rekishi* 台湾の歴史. Tokyo: Hara shobô.

KLAPROTH, Heinrich Julius

- 1822 Sur la langue des indigènes de l'île de Formose. *Journal asiatique*, 1: 193-202.
 1823 *Asia Polyglotta*. Paris: A. Schubert.
 1824 *Mémoires relatifs à l'Asie*. Paris: Dondey-Dupré.

KLEMM, Kurt

- 1898 Ein Ausflug nach Banpara von S. E. Peal. Nach der Originalhandschrift übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Kurt KLEMM. *Zeitschrift für Ethnologie*, 30: 281-371.

KOBAYASHI Gakuji u.a. 小林岳二

- 1999 *Inô Kanori Shozô Taiwan Genjûmin Shashinsbû* 伊能嘉矩所蔵台湾原住民写真集. Taipei: Shun-i T'ai-wan-yüan-chu-min Po-wu-kuan.

KOBAYASHI Shigeki 小林繁樹

- 1986 Betel chewing to kava drinking ni tsuite no oboegaki ベーテル・チューイングとカヴァ・ドリッキングについての覚書. *Little World Kenkyû Hôkoku*, 8: 18-53.

KÖRNER, Theo

- 1936 *Totenkult und Lebensglaube bei den Völkern Ost-Indonesiens*. Leipzig: Jordan & Gramberg, vorm. Verlag der Werkgemeinschaft.
 1939 Indonesien. In: BERNATZIK, Hugo A. (Hrsg.), *Die Große Völkerkunde. Sitten, Gebräuche und Wesen fremder Völker*, Bd. II, Asien: 251-294. Leipzig: Bibliographisches Institut.
 1968 Indonesien. In: BERNATZIK, Hugo A. (Hrsg.), *Neue große Völkerkunde. Völker und Kulturen der Erde in Wort und Bild*: 574-624. Köln: Buch und Zeit Verlagsgesellschaft.

KOHL, Karl-Heinz (Hrsg.)

- 1992 *Mythen im Kontext. Ethnologische Perspektiven*. Frankfurt a.M.: Edition Qumran im Campus Verlag.

KOHNEN, Norbert

- 1986 Traditionelle Gebräuche um Schwangerschaft und Geburt auf den Philippinen. In:

SCHIEFENHÖVEL, Wulf (Hrsg.), *Die Geburt aus ethnomedizinischer Sicht*. 2., berichtigte Aufl. (Curare, Sonderband; 1): 163–170. Braunschweig: Friedr. Vieweg & Sohn.

KOIZUMI Magane 小泉鐵

1932 *Bankyô Fûbutsuki* 蕃郷風物記. Tokyo: Kensetsusha.

1933 *Taiwan Dozokushi* 台湾土俗誌. Tokyo: Kensetsusha.

KOJIMA Yoshimichi u.a. 小島由道

1915–22 *Banzoku Kanshû Chôsa Hôkokusho* 蕃族慣習調査報告書, 8 Bde. Taihoku: Rinji Taiwan Kyûkan Chôsakai / Taiwan Sôtokufu Banzoku Chôsakai.

KOKUBU Naoichi 国分直一

1956 Notes on the Burial Customs in Prehistoric Formosa. *Proceedings of the Fourth Far-Eastern Prehistory and Anthropology Division of the Eighth Pacific Science Congresses Combined*, Part 1, Fasc. 2: 309–318. Quezon City: National Research Council of the Philippines.

1970 *Nihon Minzoku Bunka no Kenkyû* 日本民族文化の研究. Tokyo: Keiyûsha.

1976 *Kanshinakai Minzoku Bunka kô* 環シナ海民族文化考. Tokyo: Keiyûsha.

1981a *Taiwan Kôko Minzokushi* 台湾考古民族誌. Tokyo: Keiyûsha.

1981b *Tsubo wo matsu Mura* 壺を祀る村: 台湾民俗誌. Tokyo: Hôsei Daigaku Shuppanyoku.

1988a Utsushikawa Nenzô 移川子之蔵: 南方民族文化研究のパイオニア. In: AYABE (Hrsg.) 1988: 167–190.

1988b Kanaseki Takeo 金関丈夫: 自然・人文にわたる博大な学問的体系. In: AYABE (Hrsg.) 1988: 243–272.

1995 *Higashi Ajia Chichûkai no Michi* 東アジア地中海の道. Tokyo: Keiyûsha.

2001 Dainijitaisengo ni okeru Taiwan no kôkogaku kenkyû 第二次大戦後における台湾の考古学研究. In: SUENARI (Hrsg.) 2001: 105–115.

KÔNO Isamu 甲野勇

1927 Taiwan banzoku no kitsuen fûshû ni tsuite 台湾蕃族の喫煙風習に就て. *Jinruigaku Zasshi*, 42(9): 333–341.

KOPPERS, Wilhelm

1930 Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker. *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 1: 359–399.

KOPSCH, Henry

1867 Common Origin of the Formosans and Malays. *Notes and Queries on China and Japan*, 1: 122.

KRÄMER, Augustin

1928 Der Taro und die Naßkultur. *Petermanns Mitteilungen*, 74: 165–172.

- KRAUSE, Fritz
 1929 Zur Frage der nichtanimistischen Weltanschauung. In: RECHE, Otto (Hrsg.), *In Memoriam Karl Weule. Beiträge zur Völkerkunde und Vorgeschichte*: 377–385. Leipzig: R. Voigtländers Verlag.
- KREINER, Josef
 1964–65 Buchbesprechung. Alois Pache SVD: Die religiösen Vorstellungen in den Mythen der formosanischen Bergstämme. *Archiv für Völkerkunde*, 19: 174–176.
- KRENGER, W.
 1957 Kulturgeschichtliches zum Betelkauen. *CIBA-Zeitschrift*, 82(7): 2714–2720.
- KRETSCHMAR, Freda
 1938 *Hundestammvater und Kerberos*, 2 Bde. (Studien zur Kulturkunde; Bd. 4). Stuttgart: Strecker und Schröder.
- KRIEGER, H. W.
 1942 *Peoples of the Philippines*. (Smithsonian Institute War Background Studies; No. 4). Washington.
- KROEBER, Alfred Louis
 1923 *Anthropology*. New York: Harcourt, Brace & Co.
 1943 *Peoples of the Philippines*. 2nd and rev. ed. (American Museum of Natural History, Handbook Series; No. 8). New York.
- VAN DER KROEF, Justus M.
 1954a Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society. *American Anthropologist*, 56: 847–862.
 1954b Transvestism and the Religious Hermaphrodite in Indonesia. *University of Manila Journal of East Asiatic Studies*, 3: 257–265.
- KROLL, Hubert
 1938 Das Häuten. Bemerkungen zu einem Motiv in melanesischen Mythen. *Zeitschrift für Ethnologie*, 70: 362–370.
- KROUN, Eini
 1984 Methods of Pottery Manufacture among the Yami on Botel Tobago. In: PICTON, John (ed.), *Earthenware in Asia and Africa*. (Colloquies on Art and Archaeology in Asia; No. 12): 285–302. London: Percival David Foundation of Chinese Art.
- KRUYT, Albertus Christiaan
 1894 De legenden der Poso-Alfoeren aangaande de eerste menschen. *Mededeelingen vanwege het*

- Nederlandsche Zendeling Genootschap*, 38: 339-345.
- 1906 *Het animisme in den Indischen Archipel*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- 1932 De tol in den Indischen Archipel. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, 72: 415-595.
- 1938a Het schommelen in de Indische Archipel. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 97: 363-424.
- 1938b *De West-Toradjas op Midden-Celebes*, 5 Bde. Amsterdam.
- KÜHN, Alfred
- 1935 *Berichte über den Weltanfang bei den Indochinesen und ihren Nachbarvölkern. Ein Beitrag zur Mythologie des Fernen Ostens*. Leipzig: Richter.
- 1936 Sonne und Mond in den Mythen der Indochinesen. *Artibus Asiae*, 6: 73-90.
- 1938 Das Schwanenjungfrau-Motiv in Ost- und Südostasien. *Artibus Asiae*, 6: 256-264.
- KÜRTERS, M.
- 1919-22 Das Grab der Afrikaner. *Anthropos*, 14-15: 639-728, 16-17: 183-229, 913-959.
- KUMAGAI Osamu 熊谷治
- 1984 *Higashi Ajia no Minzoku to Saigi* 東アジアの民俗と祭儀. Tokyo: Yûzankaku.
- KUNST, Jaap
- 1954 *Cultural Relations between the Balkans and Indonesia*. (Koninklijk Instituut voor de Tropen, Mededeling; No. 107 = Afdeling Culturele en Physische Anthropologie; No. 47). Amsterdam: Royal Tropical Institute.
- KUNTNER, Liselotte
- 1990 Gebären und Gebärhaltung im interkulturellen Vergleich. In: KROEBER-WOLF, Gerda (Hrsg.), *Der Weg ins Leben. Mutter und Kind im Kulturvergleich*. Vortragsreihe Winterhalbjahr 1987/88. (Interim; 8): 71-76. Frankfurt a.M.: Museum für Völkerkunde.
- 1994 *Die Gebärhaltung der Frau*, 4. erg. Aufl. München: Marseille Verlag.
- KUROSAWA Takatomo 黒沢隆朝
- 1973 *Taiwan Takasagozoku no Ongaku* 台湾高砂族の音楽. Tokyo: Yûzankaku.
- LA BARRE, Weston
- 1938 Native American Beers. *American Anthropologist*, 40: 224-234.
- LAGERCRANTZ, Sture
- 1941 Über willkommene und unwillkommene Zwillinge in Afrika. *Etnologiska Studier*, 12-13: 5-292.

- 1950 *Contribution to the Ethnography of Africa*. (Studia ethnographica Upsaliensia; 1). Lund: Håkan Ohlssons Boktryckeri.
- LASCH, Richard
- 1901 Die Verstümmelung der Zähne in Amerika und Bemerkungen zur Zahnformierung im Allgemein. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 31: 13–22.
- 1902 Die Ursache und Bedeutung der Erdbeben im Volksglauben und Volksbrauch. *Archiv für Religionswissenschaft*, 5: 236–257, 369–383.
- 1910 Zur südamerikanischen Amazonensage. *Mitteilungen der Kaiserlich-Königlichen Geographischen Gesellschaft in Wien*, 53: 278–289.
- LAUBSCHER, Matthias Samuel
- 1971 *Schöpfungsmythik ostindonesischer Ethnien*. (Basler Beiträge zur Ethnologie; Bd 10). Basel: Pharos-Verlag Hansrudolf Schwabe.
- 1976 Zum Mythem ›Ursprung des Sago aus Körperschmutz‹. Zwei Bedeutungsebenen einer Mythe. *Paideuma*, 22: 199–215.
- LAVONDÈS, Henri
- 1996 A Polynesian Game of Swings. *The Journal of the Polynesian Society*, 105: 201–216.
- LAW, Robin
- 1993 The ›Amazons‹ of Dahomey. *Paideuma*, 39: 245–260.
- LEACH, Edmund R.
- 1950 Primitive Calendars. *Oceania*, 20(4): 245–261.
- LEBAR, Frank (ed.)
- 1972–75 *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia*, 2 Vols. New Haven: Human Relations Area Files Press.
- LEBRA, William P.
- 1966 *Okinawan Religion: Belief, Ritual, and Social Structure*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- LEBRUN, Georges
- 1949 La chique de bétel. *France-Asie*, 36: 706–717.
- LEE, Wei-chin (compiler)
- 1990 *Taiwan*. (World Bibliographical Series; Vol. 113). Oxford: Clio Press.
- LE GENDRE, Charles W.
- 1874 *Is Aboriginal Formosa Part of the Chinese Empire?: An Unbiased Statement of the Question*. Shanghai: Lane, Crawford & Co.

LEHMANN, Johannes

- 1904 Die Pfahlbauten der Gegenwart, ihre Verbreitung und genetische Entwicklung. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 34: 19–52.

LENHERR, Joseph

- 1967 The Musical Instruments of the Taiwan Aborigines: Survey. *Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica*, 23: 109–128.

LESSA, William A.

- 1961 *Tales from Ulithi Atoll: A Comparative Study in Oceanic Folklore*. (University of California Publications, Folklore Studies; 13). Berkeley: University of California Press.

LÉVY-BRUHL, Lucien

- [1922]1923 *Primitive Mentality*. New York: Macmillan.

LEWANDOWSKI, Theodor

- 1990 *Linguistisches Wörterbuch*. 5., überarbeitete Aufl. 3 Bde. (Uni-Taschenbücher; 1518). Heidelberg: Quelle & Meyer.

LEWIN, Louis

- 1923 *Die Pfeilgifte. Eine allgemeinverständliche Untersuchung historischer und ethnologischer Quellen*. Leipzig: Johann Ambrosius.

LEWIN, T. H.

- 1870 *Wild Races of South-Eastern India*. London.

LI Huai & KUI Hua 李懷、桂華

- 2001 Yü Yung-hê 郁永河. In: CHUANG Yung-ming (Hrsg.), *Wên-hsüeh T'ai-wan-jên*: 24–31. Taipei: Yüan-liu.

LI Hwei 李卉

- 1955a T'ai-wan chi Tung-nan-ya ti t'ung-pao p'ei-ou-hsing hung-shui-ch'uan-shuo 臺灣及東南亞的同胞配偶型洪水傳說. *Chung-kuo-min-tsu-hsüeh-pao*, 1: 171–206.
- 1955b Jih-yüeh-t'an Shao-tsu ti ch'u-shêng hê yü-êrh-fa 日月潭邵族的出生和育兒法. *K'ao-ku-jên-lei-hsüeh-k'an*, 6: 49–51.
- 1955c Chi pên-hsi so-ts'ang T'ai-wan t'u-chu-tsu k'ou-ch'in piao-pên 記本系所藏臺灣土著族口琴標本. *K'ao-ku-jên-lei-hsüeh-k'an*, 5: 63–67.
- 1956 T'ai-wan chi Tung-nan-ya kê-ti t'u-chu min-tsu k'ou-ch'in chih pi-chiao yen-chiu 臺灣及東南亞各地土著民族口琴之比較研究. *Min-tsu-hsüeh-yen-chiu-so-chi-k'an*, 1: 85–140.
- 1958 P'ing-tung-hsien Lai-i-ts'un wu-shu chih-liao 屏東縣來義村巫術資料. *Min-tsu-hsüeh-yen-chiu-so-chi-k'an*, 6: 107–129.

- 1960 Shuo ku-tu yü wu-shu 說蠱毒與巫術. *Min-tsu-hsüeh-yen-chiu-so-chi-k'an*, 9: 271-284.
- LI Paul Jen-kuei 李壬癸
- 1975a T'ai-wan t'u-chu yü-yen ti yen-chiu chih-liao yü wên-t'i 台灣土著語言的研究資料與問題. *Min-tsu-hsüeh-yen-chiu-so-chi-k'an*, 40: 51-84.
- 1975b *Rukai Texts*. (Institute of History and Philology, Academia Sinica, Special Publications; No. 64,2). Taipei.
- 1978 A Comparative Vocabulary of Saisiyat Dialects. *Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica*, 49: 133-199.
- 1991 *T'ai-wan nan-tao-yü-yen ti yü-yin fu-bao hsi-t'ung* 臺灣南島語言的語音符號系統. Taipei: Ministry of Education.
- 1995a Atayal. In: TRYON (ed.) 1995 I: 283-292.
- 1995b Rukai. In: TRYON (ed.) 1995 I: 297-305.
- 1997 *T'ai-wan nan-tao min-tsu ti tsu-ch'ün yü ch'ien-hsi* 台灣南島民族的族群與遷徙. Taipei: Ch'ang-min Wên-hua.
- 2001 The Dispersal of the Formosan Aborigines in Taiwan. *Language and Linguistics*, 2(1): 271-278.
- LI, Paul Jen-kuei, Cheng-hwa TSANG, Ying-kuei HUANG, Dah-an HO & Chiu-yu TSENG (eds.)
- 1995 *Austronesian Studies relating to Taiwan*. (Symposium Series of the Institute of History and Philology, Academia Sinica; No. 3). Taipei.
- LI Paul Jen-kuei & TSUCHIDA Shigeru
- 2001 *Pazih Dictionary*. (Language and Linguistics, Monograph Series; No. A 2). Taipei: Institute of Linguistics (Preparatory Office), Academia Sinica.
- LI Yih-yuan 李亦園
- [1955]1982a T'ai-wan P'ing-p'u-tsu ti tsu-ling-chi 臺灣平埔族的祖靈祭. In: LI Y. 1982: 29-47.
- [1955]1982b Ts'ung wên-hsien-chih-liao k'an T'ai-wan P'ing-p'u-tsu 從文獻資料看臺灣平埔族. In: LI Y. 1982: 49-76.
- 1956 Lai-i-hsiang P'ai-wan-tsu chung Ch'i-mo-jên ti yen-chiu 來義鄉排灣族中箕模人的研究. *Min-tsu-hsüeh-yen-chiu-so-chi-k'an*, 1: 55-83.
- 1957 T'ai-wan nan-pu P'ing-p'u-tsu p'ing-t'ai-wu ti pi-chiao yen-chiu 台灣南部平埔族平台屋的比較研究. *Min-tsu-hsüeh-yen-chiu-so-chi-k'an*, 3: 117-144.
- [1960]1982 Anito ti shê-hui kung-nêng. Anito 的社會功能：雅美族靈魂信仰的社會心理學研究. In: LI Y. 1982: 257-274.
- [1962]1982 Tsu-ling ti pi-yin 祖靈的庇蔭：南澳泰雅人的超自然信仰研究. In: LI Y. 1982: 287-340.

- 1982 *Tai-wan t'u-chu min-tsu ti shê-hui yü wên-hua* 臺灣土著民族的社會與文化. Taipei: Lien-ching.
- LI Yih-yuan, HSU Jen-jen, SUNG Lung-sheng & WU Yen-ho
- 1963-64 *Nan-ao ti T'ai-ya-jên* 南澳的泰雅人：民族學田野調查與研究. 2 Bde. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.
- LI Yu Chung 李毓中
- 1998 P'u-t'ao-ya, Hsi-pan-ya liang-kuo tang-an-kuan so-ts'ang yu-kuan T'ai-wan shih-liao ti kai-k'uang yü chan-wang 葡萄牙、西班牙兩國檔案館所藏有關臺灣史料的概況與展望. *Tai-wan-shih-yen-chiu*, 5(2): 135-146.
- LIAO Shou-chen 廖守臣
- 1984 *T'ai-ya-tsu ti wên-hua* 泰雅族的文化：部落遷徙與拓展. Taipei: Shih-chieh Hsin-wên Chuan-k'e Hsüeh-hsiao Kuan-kuang Hsüan-tao-k'e.
- 1998 *T'ai-ya-tsu ti shê-hui tsu-chih* 泰雅族的社會組織. Hua-lien: Tz'u-chi-i-hsüeh-chi-jên-wên-shê-hui-hsüeh-yüan.
- LIAO Shou-chen & LI Jing-ch'ung 廖守臣、李景崇
- 1998 *A-mei-tsu li-shih* 阿美族歷史. Taipei: Shih-ta-shu-yüan.
- LIEN Chaomei 連照美
- 1991 The Neolithic Archaeology of Taiwan and the Peinan Excavations. *Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Association*, 11: 339-352.
- LIEN Chaomei (Hrsg.)
- 1998 *Jên-lei-hsüeh po-li-pan ying-hsiang hsüan-chi* 人類學玻璃版影像選輯. Taipei: National Taiwan University Press.
- LIEN Hêng 連橫
- 1918 *Tai-wan t'ung-shih* 臺灣通史. 2 Bde. Taipei.
- LIGNITZ, Hans
- 1919-22 Die künstlichen Zahnverstümmelungen in Afrika im Lichte der Kulturkreisforschung. *Anthropos*, 14-15: 891-943, 16-17: 247-264, 866-889.
- LIN Heng-li 林衡立
- 1961 Ya-mei-li chih-jun-fa 雅美曆置閏法. *Min-tsu-hsüeh-yen-chiu-so-chi-k'an*, 2: 41-74.
- 1962 T'ai-wan t'u-chu min-tsu shê-jih-shên-hua chih fên-hsi 臺灣土著民族射日神話之分析. *Min-tsu-hsüeh-yen-chiu-so-chi-k'an*, 13: 99-122.
- LIN Hui-hsiang 林惠祥
- 1930 *Tai-wan fan-tsu chih yüan-shih wên-hua* 臺灣番族之原始文化. Shanghai: Kuo-li Chung-yang Yen-chiu-yüan Shê-hui-k'ê-hsüeh yen-chiu-so.

- LIN, Marie, C. C. CHU, H. L. LEE, S. L. CHANG, J. OHASHI, K. TOKUNAGA, T. AKAZA & T. JUJI
 2000 Heterogeneity of Taiwan's Indigenous Population: Possible Relation to Prehistoric Mongoloid Dispersals. *Tissue Antigens*, 55: 1-9.
- LIN Meirong
 1991 Traditional Customs of Childbearing and Childrearing among the Rukai People. In: YAMAJI Katsuhiko (ed.), *Kinsbip, Gender and the Cosmic World: Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia*: 29-48. Taipei: SMC Publishing.
- LIN T'ai, LI Wen-su & LIN Shêng-hsien 林太、李文甦、林聖賢
 1998 *Tsou-kuo-shib-k'ung ti yüeh-liang* 走過時空的月亮. Taipei: Ch'en-hsing.
- LIN Ying-chin 林英津
 2000 *Pa-tsê-hai-yü ts'an-k'ao yü-fa* 巴則海語參考語法. Taipei: Yüan-liu.
- LINCK-KESTING, Gudula
 1979 *Ein Kapitel chinesischer Grenzgeschichte. Han und Nicht-Han im Taiwan der Qing-Zeit 1683-1895*. (Münchener Ostasiatische Studien; 22). Wiesbaden: Franz Steiner.
- LING Mary 凌曼立
 1961 T'ai-wan A-mei-tsu ti yüeh-ch'i 臺灣阿美族的樂器. *Min-tsu-hsüeh-yen-chiu-so-chi-k'an*, 11: 185-220.
- LING Shun-sheng 凌純聲
 [1952]1979 Tung-nan-ya ti fu-tzu-lien-ming-chih 東南亞的父子連名制. In: LING S. 1979 I: 423-471.
 [1953]1979 Yün-nan K'a-wa-tsu yü T'ai-wan Kao-shan-tsu ti lieh-shou-chi 雲南卡瓦族與臺灣高山族的獵首祭. In: LING S. 1979 I: 557-571.
 [1957]1979 Chung-kuo yü Tung-nan-ya ti chiao-chiu wên-hua 中國與東亞的嚼酒文化. In: LING S. 1979 II: 795-831.
 [1958]1979 T'ai-p'ing-yang-ch'ü chiao-chiu wên-hua ti pi-chiao yen-chiu. 太平洋區嚼酒文化的比較研究. In: LING S. 1979 II: 859-904.
 [1958]1979 T'ai-wan t'u-chu ti tsung-miao yü shê-chi 臺灣土著族的宗廟與社稷. In: LING S. 1979 II: 1117-1191.
 [1960]1979 Kuo-shang li-hun yü yü-shou chi-hsiao 國殤禮魂與馘首祭梟. In: LING S. 1979 I: 601-662.
 1970 *Chung-kuo yüan-ku yü T'ai-p'ing Yin-tu liang-yang ti fan-fa-kê-ch'uan fang-chou hê lou-ch'uan ti yen-chiu* 中國遠古與太平印度兩洋的帆筏戈船方舟和樓船的研究. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.
 1979 *Chung-kuo pien-ch'iang min-tsu yü T'ai-p'ing-yang wên-hua* 中國邊疆民族與環太平洋文化：凌純聲先生論文集. 2 Bde. Taipei: Lien-ching.

LINTON, Ralph

- 1926 *Ethnology of Polynesia and Micronesia*. (Field Museum of Natural History, Department of Anthropology, Guide; Part 6). Chicago.

LIU Chih-wan 劉枝萬

- 1978 Taiwan no shamanizumu 台湾のシャマニズム. In: SAKURAI Tokutarô (Hrsg.), *Shâmanizumu no Sekai*: 80-116. Tokyo: Shunjûsha.

LIU I-ch'ang 劉益昌

- 1996 *Tai-wan ti shih-ch'ien wên-bua yü i-chih* 臺灣的史前文化與遺址. Taipei: T'ai-wan-shêng Wên-hsien-wei-yüan-hui.

LIU K'e-hsiang 劉克襄

- 1989 *Hêng-yüeh Fu-êrb-mo-sba* 橫越福爾摩沙：外國人在台灣的探險與旅行（一八六〇—一八八〇）。 Taipei: Tzu-li-wan-pao.
- 1993 *Shên-ju mo-shêng-ti* 深入陌生地：外國旅行者所見的臺灣. Taipei: Tzu-li-wan-pao.

LIU Pin-hsiung 劉斌雄

- 1959 Lan-yü Ya-mei-tsu Sang-tsang ti i-li 蘭嶼雅美族喪葬的一例. *Min-tsu-hsüeh-yen-chiu-so-chi-k'an*, 8: 143-183.
- 1975 Jih-pên hsüeh-jên chih Kao-shan-tsu yen-chiu 日本學人之高山族研究. *Min-tsu-hsüeh-yen-chiu-so-chi-k'an*, 40: 5-17.
- 1987 T'ai-wan nan-pu ti-ch'ü P'ing-p'u-tsu ti a-li-tsu hsün-yang 臺灣南部地區平埔族的阿立祖信仰. *Tai-wan-fêng-wu*, 37(3): 1-62.

Liu-shih-ch'i 六十七

- 1961 *Fan-shê-ts'ai-fêng-t'u-k'ao* 番社采風圖考. Taipei: T'ai-wan-yin-hang ching-chi-yen-chiu-shih.

LO Ch'ang-p'ei

- 1945 The Genealogical Patronymic Linkage System of the Tibeto-Burman Speaking Tribes. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 8: 349-363.

LOEB, Edwin M.

- 1929 Shaman and Seer. *American Anthropologist*, 31: 60-84.
- 1958 The Twin Cult in the Old and the New World. In: *Miscellanea Paul Rivet octogenario dicata*, I. (XXXI Congreso Internacional de Americanistas): 151-174. Universidad Nacional Autónoma de México.

LÖFFLER, Lorenz Georg

- 1955 Das zeremonielle Ballspiel im Raum Hinterindiens. *Paideuma*, 6(2): 86-91.

LOH I-to

- 1982 *Tribal Music of Taiwan: with Special Reference to the Ami and Puyuma Styles*. Unpublished Dissertation, University of California.

LOMBARD, Denys & Christian PELRAS

- [1981]1993 A Myth of the Origin of Grains: Hainuwele in Ceram, Indonesia. In: BONNEFOY, Yves (comp.), *Asian Mythologies: 178–179*. Chicago: The University of Chicago Press.

LOMMEL, Andreas

- 1939 *Schlange und Drache in Hinterindien und Indonesien*. Gräfenhainichen: A. Heine.

LOOFS, H. H. E.

- 1968 The Use of Stone by the Ifugao (Luson, Philippines). *Proceedings, VIIIth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, 3: 435–447. Tokyo: Science Council of Japan.

LÓRINCZ, László

- 1979 *Mongolische Märchentypen*. (Asiatische Forschungen; Bd. 61). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

LOUKOTKA, Cestmír & P. A. LANYON-ORGILL

- 1958 A Revised Classification of the Formosan Languages. *Journal of Austronesian Studies*, 1(3): 56–63.

LOWIE, Robert H.

- 1926 Zur Verbreitung der Flutsagen. *Anthropos*, 21: 615–616.

LUMHOLTZ, Carl S.

- 1920 *Through Central Borneo*, 2 Vols. New York: Charles Scriber's Sons.

LUOMALA, Katharine

- 1951 *The Menehune of Polynesia and Other Mythical Little People of Oceania*. (Bernice P. Bishop Museum Bulletin; 203). Honolulu: Bernice P. Bishop Museum.

LUSCHAN, Felix von

- 1918 Zusammenhänge und Konvergenz. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 48: 1–117.

MABUCHI Satoru 馬淵悟

- 2001 Miyamoto Nobuto no kenkyû 宮本延人の研究. In: SUENARI (Hrsg.) 2001: 80–82.

MABUCHI Tôichi 馬淵東一

- [1932]1974–88 Paiwan-zoku ni okeru jashi no rei sonota パイワン族に於ける邪視の例其他. In:

- MABUCHI 1974-88 IV: 269-272.
- [1934-35]1974-88 Pangtsah-zoku no kamigami パングツァハ族の神々. *In*: MABUCHI III: 283-317.
- [1936]1974-88 Bunun-zoku no matsuri to koyomi ブヌン族の祭と暦. *In*: MABUCHI 1974-88 III: 361-381.
- [1938]1974-88 Chûbu Takasagozoku no fukeisei ni okeru bozoku no chii 中部高砂族の父系制に於ける母族の地位. *In*: MABUCHI 1974-88 III: 9-65.
- [1939]1974-88 Takasagozoku ni okeru shûsen 高砂族に於ける鞆. *In*: MABUCHI 1974-88 III: 383-396.
- [1940]1974-88 Bunun-zoku ni okeru jûniku no bunpai to zôyo ブヌン族に於ける獣肉の分配と贈与. *In*: MABUCHI 1974-88 I: 93-171.
- [1941]1974-88 Sanchi Takasagozoku no chiriteki chishiki to shakai seiji soshiki 山地高砂族の地理的知識と社会・政治組織. *In*: MABUCHI 1974-88 I: 237-283.
- [1947]1974-88 Utsushikawa sensei no tsuioku 移川先生の追憶. *In*: MABUCHI 1974-88 III: 467-483.
- [1948]1974-88 Ko Ogawa sensei to Indonesia kenkyû 故小川先生とインドネシア語研究. *In*: MABUCHI 1974-88 III: 485-500.
- [1953]1974-88a Takasagozoku no bunrui 高砂族の分類：学史的回顧. *In*: MABUCHI 1974-88 II: 249-273.
- [1953]1974-88b Takasagozoku ni kansuru shakaijinruigaku 高砂族に関する社会人類学. *In*: MABUCHI 1974-88 I: 443-483.
- [1953]1974-88c Takasagozoku no idô oyobi bunpu. 高砂族の移動および分布. *In*: MABUCHI 1974-88 II: 275-460.
- [1953]1974-88d Awa wo meguru Takasagozoku no nôkô girei 粟をめぐる高砂族の農耕儀礼. *In*: MABUCHI 1974-88 III: 337-360.
- [1953]1974-88e Arisan Tsou-zoku no dôromatsuri 阿里山ツォウ族の道路祭. *In*: MABUCHI 1974-88 III: 397-403.
- [1956]1974-88 Takasagozoku minzokushi 高砂族民族史. *In*: MABUCHI 1974-88 II: 503-518.
- 1956 Some Oral Traditions relating to Urn-Burial in Formosa. *Proceedings of the Fourth Far-Eastern Prehistory and the Anthropology Division of the Eighth Pacific Science Congress, Part I*: 319-328. Quezon City.
- 1960 The Aboriginal Peoples of Formosa. *In*: MURDOCK, George Peter (ed.), *Social Structure in Southeast Asia*. (Viking Fund Publications in Anthropology; No. 29): 127-142, 163-174. Chicago: Quadrangle Books.
- 1963 Hana no kisu to taroimo bunka 鼻のキスとタロイモ文化. *Taiyô*, 1(4).

- 1964 Tales concerning the Origin of Grains in the Insular Areas of Eastern and Southeastern Asia. *Asian Folklore Studies*, 23(1): 1-92.
- 1969 Boekbespreking. Alois Pache S.V.D., Die religiöse Vorstellung in den Mythen der formosanischen Bergstämme. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 125: 279-285.
- 1974a Forge of the Malayan type in aboriginal Formosa. *T'ai-wan-yin-hang-chi-k'an* 台湾銀行季刊, 25(1): 259-270.
- 1974b *Ethnology of the Southwestern Pacific: The Ryukyus - Taiwan - Insular Southeast Asia*. (Asian Folklore & Social Life Monographs; Vol. 59). Taipei: The Orient Cultural Service.
- 1974-88 *Mabuchi Tôichi Chosakushû* 馬淵東一著作集, 4 Bde. Tokyo: Shakai Shisôsha.
- [1976]1988 Indonesia no zairai shûkyô to sosensûhai インドネシアの在来宗教と祖先崇拜. In: MABUCHI 1974-88 IV: 245-268.
- 1976 Optional Cult Group Affiliation Among the Puyuma and the Miyako Islanders. In: NEWELL, William H.(ed.), *Ancestors*. (World Anthropology): 91-103. The Hague: Mouton.
- MACCULLOCH, John Arnott
- 1915 Lycanthropy. In: HASTINGS, James (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. 8: 206-220. Edinburgh: T. & T. Clark.
- 1917 Nose. In: HASTINGS, James (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. 9: 396-399. Edinburgh: T. & T. Clark.
- MCGOVERN, Janet B. Montgomery
- 1922 *Among the Head-Hunters of Formosa*. London: T. Fisher Unwin.
- 1923 *Unter den Kopffägern auf Formosa*. Aus dem Englischen von Frances Külpe. Stuttgart: Verlag Strecker und Schröder.
- MACKAY, George Leslie
- 1896 *From Far Formosa: The Island, its People and Missions*. Edinburgh: Oliphant, Anderson and Ferrier.
- MACKENZIE, Donald Alexander
- 1930 *Myths from Melanesia and Indonesia*. (Myth and Legend in Literature and Art). London: The Gresham Publishing.
- MÄNCHEN-HELFEN, Otto
- 1937 Der Schuß auf die Sonnen. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 44: 75-95.
- MAESHIMA Shinji 前嶋信次
- 1936 Jitsugetsutan no Shushisho 日月潭の珠仔嶼. *Minzokugaku Kenkyû*, 2: 475-497.

MAHDI, Waruno

- 1999 The Dispersal of Austronesian Boat Forms in the Indian Ocean. In: BLENCH, Roger & Matthew SPRIGGS (eds.) 1999 III: 144-179.

MALTE-BRUN, Conrad

- 1808-70 *Annales des voyages, de la géographie, de l'histoire et de l'archéologie*. Paris: Volland.

MAN, Edward Horace

- 1886 A Brief Account of the Nicobar Islanders, with Special Reference to the Inland Tribe of Great Nicobar. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 15: 428-450.

MARINGER, Johannes

- 1977 Die Schlange in Kunst und Kult der vorgeschichtlichen Menschen. *Anthropos*, 72(5-6): 881-920.

MARSCHALL, Wolfgang

- 1965 Indonesische Gebläseformen. In: SCHMITZ, Carl A. & Robert WILDHABER (Hrsg.), *Festschrift Alfred Bübler*. (Basler Beiträge zur Geographie und Ethnologie. Ethnologische Reihe; Bd. 2): 289-302. Basel: Pharos-Verlag Hansrudolf Schwabe.
- 1968 Metallurgie und frühe Besiedlungsgeschichte Indonesiens. In: FRÖHLICH, W. (Hrsg.), *Beiträge zur Völkerkunde Südasiens und Ozeaniens*. (Ethnologica, N.F.; Bd. 4): 29-263. Köln: Kommissions-Verlag E. J. Brill.
- 1972 *Transpazifische Kulturbeziehungen. Studien zu ihrer Geschichte*. München: Klaus Renner.

MARUYAMA Akinori 丸山顯徳

- 1983 *Okinawa no Minwa to Takaikan* 沖縄の民話と他界観. Tokyo: Kaimeisha.

MASUDA Fukutarô 増田福太郎

- 1939 *Taiwan no Shûkyô* 台湾の宗教：農村を中心とする宗教研究. Tokyo: Yôkendô.
- 1942 *Nanpô Minzoku no Kon'in* 南方民族の婚姻：高砂族の婚姻研究. Tokyo: Daiyamondosha.
- 1964 *Mikaishakai ni okeru Hô no Seiritsu* 未開社会における法の成立. Kyôto: Sanwa.

MATSUMOTO Nobuhiro 松本信広

- [1941]1968 Banko densetsu no Ichishiryô 槃瓠伝説の一資料. In: *Tôa Minzoku Bunka Ronkô*: 121-131. Tokyo: Seibundô Shinkôsha.

MATSUMURA Takeo 松村武雄

- 1955-58 *Nihon Shinwa no Kenkyû* 日本神話の研究, 4 Bde. Tokyo: Baifûkan.

MATSUZAWA Kazuko 松澤員子

- 1986 The Paiwan Social System and Its Impact on Childbirth. In: GÔDA Toh (ed.), *Childbirth*

- and Childrearing in Western Oceania: 1–25.* Kobe: College of Liberal Arts, Kobe University.
- 1989 *The Social and Ritual Supremacy of the First-born: Paiwan Kinship and Chieftainship.*
Unpublished Dissertation, Syracuse University.
- MEACHAM, William
- 1984–85 On the Improbability of Austronesian Origins in South China. *Asian Perspectives*, 26:
89–105.
- 1995 Austronesian Origins and the Peopling of Taiwan. In: LI P. J. et al. (eds.) 1995: 227–254.
- MEDHURST, W. H.
- 1840 *Dictionary of the Favorlang Dialect of the Formosan Language*, by Gilbertus HAPPART, written
in 1650, translated from the Transactions of the Batavian Literary Society. Batavia: Printed
at Parapattan.
- MEINEL, Gertraud
- 1990 Grabpflanzen. In: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 6: 72–78. Berlin: Walter de Gruyter.
- MELTON, Terry, Stephanie CLIFFORD, Jeremy MARTINSON, Mark BATZER & Mark STONEKING
- 1998 Genetic Evidence for the Proto-Austronesian Homeland in Asia: mtDNA and Nuclear
DNA Variation in Taiwanese Aboriginal Tribes. *American Journal of Human Genetics*, 63:
1807–1823.
- MILLS, James Philip
- 1922 *The Lhota Nagas.* London: Macmillan.
- 1926 *The Ao Nagas.* London: Macmillan.
- MÉTRAUX, Alfred
- 1947 Mourning Rites and Burial Forms of the South American Indians. *América Indígena*, 7:
7–44.
- 1949 Religion and Shamanism. In: STEWARD, Julian H. (ed.), *Handbook of South American
Indians*, Vol. 5: *The Comparative Ethnology of South American Indians.* (Smithsonian
Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin; 143): 559–599. Washington:
Government Printing Office.
- MEULI, Karl
- [1946]1975 Griechische Opferbräuche. In: *Gesammelte Schriften*, 2. Bd.: 907–1012. Basel: Schwabe.
- MISHINA Akihide 三品彰英
- 1971 *Shinwa to Bunkashi* 神話と文化史. Tokyo: Heibonsha.
- MITCHELL, Roger E.
- 1973 *The Folktales of Micronesia.* (Asian Folklore Studies; 32). Nagoya: Asian Folklore Institute.

MIYAKE Hitoshi 宮家準

- 1978 Shugendô to Shamanizumu 修験道とシャマニズム：護法を中心として. In: SAKURAI Tokutarô (Hrsg.), *Shâmanizumu no Sekai*: 200-214. Tokyo: Shunjûsha.

MIYAMOTO Nobuto 宮本延人

- 1933 Taiwan genshi doki no shinkô ni tsuite 台湾原始土器の信仰に就て. *Nanpô Dozoku*, 2(3): 209-219.
- 1935 Taiwan Paiwan-zoku ni okonawareru gonensai ni tsuite 台湾パイワン族に行はれる五年祭に就て. *Taiboku Teikokudaigaku Bunseigakubu Shigakuka Kenkyû Nenpô*, 2: 391-420.
- 1953a Takasagozoku no busshitsubunka 高砂族の物質文化. *Minzokugaku Kenkyû*, 18(1-2): 41-48.
- 1953b Taiwan minzokugaku kenkyûshi gaisetsu 台湾民族学研究史概説. *Minzokugaku Kenkyû*, 18(1-2): 81-85.
- 1956 Mikaiminzoku no sake ni tsuite no ichi kôsatsu 未開民族の酒についての一考察：特に台湾原住民の酒について. *Jinrui Kagaku*, 8: 82-89.
- 1957 Takasagozoku garasudama shôki 高砂族ガラス玉小記. *Minzokugaku Kenkyû*, 21(4): 89-93.

MIYAMOTO Nobuto, SEGAWA Kôkichi & MABUCHI Tôichi

- 1987 *Taiwan no Minzoku to Bunka* 台湾の民族と文化. Tokyo: Rokkô Shuppan.

MIYAOKA Maoko 宮岡真央子

- 1997a Mori Ushinosuke no chosaku mokuroku oyobi jakkan no kaisetsu 森丑之助の著作目録及び若干の解説. *Taiwan Genjûmin Kenkyû*, 2: 189-199.
- 1997b Yajin no bunkajinruigaku 野人の文化人類学：森丑之助の生涯と研究. *Nanpô-Bunka*, 24: 123-137.
- 2001 Okada Yuzuru no Kenkyû 岡田謙の研究. In: SUENARI (Hrsg.) 2001: 88-91.

MIYATAKE Tatsuo 宮武辰夫

- 1943 *Firipin Genjûmin no Dozoku to Geijutsu* フィリピン原住民の土俗と藝術. Tokyo: Haneda Shoten.

MIYAUCHI Etsuzô 宮内悦蔵

- 1940 Iwayuru Taiwan banzoku noshintaihenkô 所謂台湾蕃族の身体変工. In: *Jinruigaku Senshigaku Kôza*, 19: 1-45. Tokyo: Yûzankaku.

MIYOSHI Hôjû 三吉朋十

- 1942 *Firipin no Dozoku* 比律賓の土俗. Tokyo.

MJÖBERG, E. G.

- 1929 *Durch die Insel der Kopffäger*. Leipzig.

MÖRNER, Birger

1924 *Tinara. Die Vorstellungen der Naturvölker vom Jenseits*. Jena: Eugen Dietrichs.

MOMOTA Yaeko 百田弥栄子

1988 Sekijitsu shôjitsu ni kakaru kaji bunka no shosô 射日・招日にかかる鍛冶文化の諸相. In: *Setsuwa Denshōgaku* '88: 48-78. Tokyo: Ôfûsha.

MONTANDON, George

1934 *L'ologénèse culturelle. Traité d'ethnologie cyclo-culturelle et d'ergologie systématique*. (Bibliothèque scientifique). Paris: Payot.

MORI Takeshi 森威史

1995 *Taiwan no Senshibunka* 台湾の先史文化. Shizuoka: Shizuoka Jinruishi Kenkyûjo.

MORI Ushinosuke 森丑之助

- 1913a Awa no tane wo ubaikuru 粟の種を奪ひ来る (パイワン族の伝説). *Jinruigaku Zasshi*, 29(8): 332-333.
- 1913b Seiban no kubikari ni taisuru kannen to sono kanshû 生蕃の首狩に対する感 (sic) 念と其慣習. *Tôyô Jibô*, 183: 25-35.
- 1913c Bunun-zoku no saishi ブヌン族の祭祀. *Bankai* 蕃界, 1: 36-46.
- 1913d Taiyaru-zoku no saishi タイヤル族の祭祀. *Bankai*, 2: 13-19.
- 1914a Taiwan ni okeru kaku banzoku no maisôhō ni tsuite 台湾に於ける各蕃族の埋葬法に就て. *Jinruigaku Zasshi*, 29(7): 253-263, 29(9): 344-360.
- 1914b Kuma to hyô no hanashi 熊と豹の話 (台湾蕃人パイワン族の伝説). *Jinruigaku Zasshi*, 29(10): 416-417.
- 1914c Senzankô to saru 穿山甲と猿 (台湾パイワン族の伝説). *Jinruigaku Zasshi*, 29(12): 497.
- 1914d Bunun-zoku no densetsu ブヌン族の伝説. *Taiwan Jibô*, 52: 29-32.
- 1914e Tsou-zoku no densetsu ツォウ族の伝説. *Taiwan Jibô*, 53: 37-40.
- 1915 Rikirikisha no densetsu リキリキ社 (台湾パイワン族) の伝説. *Jinruigaku Zasshi*, 30(2): 72.
- 1916 Hinan-sha no soson 卑南社の祖先 (台湾蕃族の伝説). *Jinruigaku Zasshi*, 31(1): 31-32.
- 1916-17 Bunun banchi oyobi banjin ブヌン蕃地及蕃人. *Taiwan Jibô*, 83: 28-33, 84: 12-16, 86: 39-44, 90: 25-30, 92: 21-27, 93: 21-27, 95: 32-37, 96: 10-14, 98: 22-27, 99: 20-26.
- 1917 *Taiwan Banzokushi* 台湾蕃族志. Taihoku: Rinji Taiwan Kyûkan Chôsakai.
- 1918 *Taiwan Banzoku Zufu* 台湾蕃族図譜, 2 Bde. Taihoku: Rinji Taiwan Kyûkan Chôsakai.
- 2000 *Shêng-fan hsing-chiao* 生蕃行脚: 森丑之助的台湾探險. Taipei: Yüan-liu.

MOSS, Rosalind

1925 *The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelago*. London: Oxford University Press.

MÜLLER, W.

- 1910 Über die Wildenstämme der Insel Formosa. *Zeitschrift für Ethnologie*, 42: 228-241.

MUNDKUR, Balaji

- 1983 *The Cult of the Serpent: An Interdisciplinary Survey of Its Manifestations and Origins*. Albany: State University of New York Press.

MURAKAMI Einosuke 村上英之助

- 1970 Fuigo to hokuchi no keitô josetsu ふいごと羽口の系統序説. In: Tataru Kenkyûkai (Hrsg.), *Nihon Seitetsu Shiron*: 9-45. Hiroshima: Tataru Kenkyûkai.

MURAKAMI Junko 村上順子

- 1975 Seinan Chûgoku no shôsuminzoku ni mirareru kôzuishinwa 西南中国の少数民族にみられる洪水神話: ミャオ・ヤオ族、イ語系諸族を中心にして. In: ÔBAYASHI Taryô (Hrsg.), *Kodai Nihon to Higashijia*: 97-118. Tokyo: Daiwa.

MURAKAMI Naojirô & NAKAMURA Takashi 村上直次郎

- 1970-75 *Bataviajô Nisshi*, 3 Bde. バタヴィア城日誌. Tokyo: Heibonsha.

MURDOCK, George Peter

- 1980 *Theories of Illness: A World Survey*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

NAGASAWA Toshiaki 長沢利明

- 1991 Taiwan Amizoku ni okeru fujutsushi no shugyôgirei 台湾アミ族における巫術師の修行儀礼. *Minzokugaku Kenkyû*, 56(1): 107-116.
- 2001 Koizumi Magane no kenkyû 小泉鉄の研究. In: SUENARI (Hrsg.) 2001: 34-36.

NAKAMURA Takashi 中村孝志

- 1949 Taiwan ni okeru Orandajin no tankinjyô 台湾におけるオランダ人の探金事業: 17世紀台湾の一研究. *Tenri Daigaku Gakuhô*, 1(1).
- 1953 Taiwanshi gaiyô 台湾史概要(近代). *Minzokugaku Kenkyû*, 18(1-2): 113-122.
- 1975 Owarini おわりに. In: MURAKAMI & NAKAMURA 1970-75 III: 435-442.

NAKAYAMA Tarô 中山太郎

- 1930a *Nihon Wakamonoshi* 日本若者史. Tokyo: Shun'yôdô.
- 1930b *Nihon Mikoshi* 日本巫女史. Tokyo: Ôokayama Shoten.
- 1930c Hootoshijin 穗落神. In: *Nihon Minzokugaku, Shinjihen*: 105-118. Tokyo: Ôokayama.
- 1980 *Nihon Minzokugaku Jiten* 日本民俗学辞典. Tokyo: Meicho Fukyûkai.

NAKAZAWA Ryôji 中沢亮治

- 1916 Seiban no shuzôhō no ichini 生蕃の酒造法の一. *Taiwan Hakubutsugakkai Kaibô*, 25:

115-119.

NAKAZONO Eisuke 中菡英助

1995 *Torii Ryûzô Den* 鳥居龍藏伝：アジアを走破した人類学者. Tokyo: Iwanami.

NARR, Karl J.

1960 Prähistorische Handdarstellungen und Fingerverstümmelungen. *Zeitschrift für Ethnologie*, 85: 228-233.

NAUMANN, Nelly

1963-64 Yama no Kami. Die japanische Berggottheit. *Asian Folklore Studies*, 22: 133-366, 23: 48-199.

NAUNDORF, Gert

1977 Klaproth. In: *Neue Deutsche Biographie*, 11. Bd.: 706-707. Berlin: Duncker & Humblot.

NEEDHAM, Joseph & Gwei-Djen LU

1985 *Trans-Pacific Echoes and Resonances: Listening Once Again*. Singapore: World Scientific.

NEGELEIN, Julius von

1902 Die abergläubische Bedeutung der Zwillingsgeburt. *Archiv für Religionswissenschaft*, 5: 271-273.

NEVERMANN, Hans

1959 Indonesien. In: TISCHNER, Herbert (Hrsg.), *Völkerkunde*. (Das Fischer Lexikon; 13): 64-84. Frankfurt a. M.: Fischer Bücherei.1968 Die Religionen der Südsee. In: NEVERMANN, Hans, Ernest A. WORMS & Helmut PETRI, *Die Religionen der Südsee und Australiens*. (Die Religionen der Menschheit; Bd. 5, 2): 1-123. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.

NEVSKIJ, Nikolai A. (聶甫斯基)

1935 *Materialy po govoram jazyka cou. Slovar' dialekta severnych cou*. Moskva.1993 *Tai-wan-tsou-tsu-yü-tien* 台灣鄒族語典. Taipei: T'ai-yüan.

NGUYEN VAN HUYEN

1934 *Introduction à l'étude de l'habitation sur pilotis dans l'Asie du Sud-Est*. (Austro-Asiatica; tome 4). Paris: Paul Geuthner.

NIEUWENHUIS, A. W.

1904-07 *Quer durch Borneo. Ergebnisse seiner Reisen in den Jahren 1894, 1896-97 und 1898-1900*, 2 Bde. Leiden: E. J. Brill.

NIHIRA Yoshirô

1988 *A Bunun Vocabulary: A Language of Formosa*, 3rd ed., enlarged. Tokyo: Ado-In.

NIKIGAWA, A.

- 1953 A Classification of the Formosan Languages. *Journal of Austronesian Studies*, 1(1): 145-151.

NOBAYASHI Atsushi 野林厚志

- 1996 Yamizoku no shakaiseikatsu ni tsuiteno yobiteki chôsa to kongo no kadai ヤミ族の社会生活についての予備的調査と今後の課題. *Taiwan Genjûmin Kenkyû*, 1: 75-131.
- 1998 Taiwan senshi bunka no kigen wo megutte 台湾先史文化の起源をめぐって. In: Nihon Jun'eki Taiwan Genjûmin Kenkyûkai (Hrsg.), *Taiwan Genjûmin Kenkyû eno Shôtai*: 173-189. Tokyo: Fûkyôsha.

NOJIMA Motoyasu 野島本泰

- 2001 Ogawa Naoyoshi no kenkyû 小川尚義の研究. In: SUENARI (Hrsg.) 2001: 49-53.

NOMOTO Kan'ichi 野本寛一

- 1984 *Yakibata Minzoku Bunkaron* 焼畑民俗文化論. Tokyo: Yûzankaku.

NORBECK, Edward

- 1950 *Folklore of the Atayal of Formosa and the Mountain Tribes of Luzon*. (Anthropological Papers, Museum of Anthropology, University of Michigan; No. 5). Ann Arbor: University of Michigan Press.

NORDENSKIÖLD, Erland

- 1922 Absichtliches und unabsichtliches Zähneschwärzen bei den Indianern Südamerikas. In: LEHMANN, Walter (Hrsg.), *Festschrift Eduard Seler, dargebracht zum 70. Geburtstag von Freunden, Schülern und Verehrern*: 379-384. Stuttgart: Strecker und Schröder.

NOTANI Masatoshi 野谷昌俊

- 1934 Taiwan ni okeru shokubinrô no fûshû 台湾に於ける食檳榔の風習. *Jinruigaku Zasshi*, 49(4): 151-157.
- 1936 Taiwan banjin ni okeru basshi no fûshû ni tsuite 台湾蕃人に於ける抜齒の風習に就て. *Jinruigaku Zasshi*, 51(1): 35-41.

NUMAZAWA Kiiti 沼沢喜市

- 1946 *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*. (Internationale Schriftenreihe für soziale und politische Wissenschaften. Ethnologische Reihe; Bd. 2). Paris: Librairie du Recueil Sirey.
- [1952]1971 Tenchi wakaruru shinwa no bunkashiteki haikai 天地分るる神話の文化史的背景. In: MATSUMOTO Nobuhiro (Hrsg.), *Ronsbû Nihonbunka no Kigen, Minzokugaku*: 425-438. Tokyo: Heibonsha.
- [1953]1984 The Cultural-Historical Background of Myths on the Separation of Sky and Earth. In: DUNDES (ed.) 1984: 182-192.

ÔBAYASHI Taryô 大林太良

- 1954 Assam no hinadan kôsaku アッサムの難段耕作. *Tôyô Bunka Kenkyûjo Kiyô*, 6: 99-240.
- 1955 Tônan Ajia ni okeru buta shiyô no bunkashi teki chii 東南アジアに於ける豚飼養の文化史的地位. *Tôyô Bunka Kenkyûjo Kiyô*, 7: 37-146.
- 1959 *Das Schwein in China und Südostasien. Beiträge zur Urgeschichte, Linguistik, Sinologie und Völkerkunde*. Unveröffentlichte Dissertation, Wien.
- 1960 Rekishiteki minzokugaku no genjô to kadai 歴史的民族学の現状と課題. *Tôyô Bunka Kenkyûjo Kiyô*, 20: 149-211.
- 1961 Firipin ni okeru taroimo saibai フィリピンにおけるタロ芋栽培: フィリピンに塊茎類栽培文化層は存在したか?. *Tôyô Bunka Kenkyûjo Kiyô*, 23: 215-276.
- [1961]1990 *Nihon Shinwa no Kigen* 日本神話の起源. Tokyo: Tokuma Shoten.
- 1964 Das Körnerdiebstahl-Motiv in Ostasien. In: HABERLAND, Eike, Meinhard SCHUSTER & Helmut STRAUBE (Hrsg.), *Festschrift für Ad. E. Jensen*, Teil II: 433-459. München: Klaus Renner Verlag.
- 1965 Indochina, Moi-zoku no wakamonoyado インドシナ、モイ族の若者宿. *Hitotsubashi Ronsô*, 54(2): 212-219.
- [1965]1997 *Sôsei no Kigen* 葬制の起源. Tokyo: Chûôkôronsha.
- 1966 *Shinwagaku Nyûmon* 神話学入門. Tokyo: Chûôkôronsha.
- 1968 Tôa, Tônan Ajia, Oseania no bunshin to takaikan 東亜・東南アジア・オセアニアの文身と他界観. In: *Nihonbunka to Nanpôbunka* [Festschrift KANASEKI]: 711-738. Tokyo: Heibonsha.
- 1970a Aitôshôshin no fûzoku ni tsuite 哀悼傷身の風俗について. In: *Minzokugaku kara mita Nihon* [Festschrift OKA]: 259-292. Tokyo: Kawadeshobô Shinsha.
- 1970b Indochina yakihata kôsakumin ni okeru shuryô shinkô to shuryô girei インドシナ焼畑耕作民における狩猟信仰と狩猟儀礼. *Hitotsubashi Ronsô*, 64(1): 17-35.
- 1972 Ryûkyû shinwa to shûi shominzoku shinwa to no hikaku 琉球神話と周囲諸民族神話との比較. In: *Nihon Minzokugakkai* (Hrsg.), *Okina wa no Minzokugakuteki Kenkyû*: 303-419. Tokyo: Minzokugaku Shinkôkai.
- 1973 *Inasaku no Shinwa* 稲作の神話. Tokyo: Kôbundô.
- 1975a *Shinwa to shinwagaku* 神話と神話学. Tokyo: Daiwa Shobô.
- 1975b Minzokugaku kara mita hayato 民族学から見た隼人. In: ÔBAYASHI Taryô (Hrsg.), *Hayato*: 11-66. Tokyo: Shakai Shisôsha.
- 1975c Nihon to Tônan Ajia no hashira matsuri 日本と東南アジアの柱祭. In: ÔBAYASHI (Hrsg.),

- Kodai Nihon to Tōnan Ajia*: 59-75. Tokyo: Daiwa Shobō.
- 1979 *Shinwa no hanashi* 神話の話. Tokyo: Kōdansha.
- 1980 *Gozoku ni koyū no bunkayōso* 語族に固有の文化要素: 南島語族における身体変工についての歴史民族学的考察. *Shikyō* 史境, 1: 35-44.
- 1984a *Nenreikaiteisei no haikai to kinō* 年齢階梯制の背景と機能. In: TSUBOI Hirofumi (Hrsg.), *Mura to Murabito*: 139-149. Tokyo: Shōgakukan.
- 1984b *Nantō inasaku kigen denshō no keifu* 南島稲作起源伝承の系譜. In: WATANABE Tadayo & IKUTA Shigeru (Hrsg.), *Nantō no Inasaku Bunka*: 160-190. Tokyo: Hōsei Daigaku Shuppanyoku.
- 1984c *Higashi Ajia no Ōken Shinwa* 東アジアの王権神話: 日本・朝鮮・琉球. Tokyo: Kōbundō.
- 1984d *Ausutoronesia-go kei shozoku* アウストロネシア語系諸族. In: *Daihyakkajiten*, 1: 59. Tokyo: Heibonsha.
- 1984e *Nihon no shamanizumu no keitō* 日本のシャマニズムの系統. In: KATŌ Kyūzō (Hrsg.), *Nihon no Shamanizumu to sono Shūben*: 3-36. Tokyo: Nihon Hōsō Shuppan Kyōkai.
- 1985 *Myths of Agricultural Origins in the Indo-Pacific Area: A Culture-Historical Approach*. *East Asian Cultural Studies*, 24(1-4): 161-171.
- [1986]1991 *Shinwa no Keifu* 神話の系譜: 日本神話の源流をさぐる. Tokyo: Kōdansha.
- 1989 *Ōkoku no ki* 王国の樹: タイ系諸族における神話と儀礼. In: KIMISHIMA Hisako (Hrsg.), *Higashi Ajia no Sōsei Shinwa*: 7-27. Tokyo: Kōbundō.
- 1990a *Shinwa* 神話. In: ŌBAYASHI, SUGITA & AKIMICHI (Hrsg.) 1990: 150-157.
- 1990b *Higashi to Nishi, Umi to Yama* 東と西 海と山: 日本の文化領域. Tokyo: Shōgakukan.
- 1990c *Kanan shōsūminzoku no sakumotsu kigen shinwa* 華南少数民族の作物起源神話. In: *Ajia shōminzoku no Rekishi to Bunka* [SHIRATORI-Festschrift]: 37-51. Tokyo: Rokkō Shuppan.
- 1991 *Hoppō no Minzoku to Bunka* 北方の民族と文化. Tokyo: Yamakawa Shuppansha.
- 1992 *Shōgatsu no kita Michi* 正月の来た道: 日本と中国の新春行事. Tokyo: Shōgakukan.
- 1993a *Tōnan Ajia, Oseania no kensetsuwa* 東南アジア・オセアニアの犬祖説話. In: HANIHARA Kazurō (Hrsg.), *Nihonjin to Nihonbunka no Keisei*: 125-134. Tokyo: Asakura Shoten.
- 1993b *The Conception of the Soul among the Ancient Japanese*. In: ANTONI, Klaus & Maria-Verena BLÜMMEL (Hrsg.), *Festgabe für Nelly Naumann*. (Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e. V. Hamburg; 119): 297-312.
- 1996a *Umi no Michi, Umi no Tami* 海の道 海の民. Tokyo: Shōgakukan.
- 1996b *Kaisetsu* 解説. In: KANASEKI, *Shinpen Mokuba to Sekigyū*: 341-347. Tokyo: Iwanami.
- 1998 *Kamen to Shinwa* 仮面と神話. Tokyo: Shōgakukan.

- 1999a *Ginga no Michi, Niji no Kakehashi* 銀河の道 虹の架け橋. Tokyo: Shôgakukan.
- 1999b *Ôsutoronesia-gozoku no sakumotsu kigen shinwa* オーストロネシア語族の作物起源神話. *In: NAKAO Sasuke & AKIMICHI Tomoya (Hrsg.), Ôsutoronesia no Minzoku-Seibutsugaku: 245-263.* Tokyo: Heibonsha.
- 1999c *Jinrui bunkashijô no amagoi* 人類文化史上の雨乞い. *In: Nihiname Kenkyûkai (Hrsg.), Inasaku Bunka to Saishi: 85-107.* Tokyo: Daiichi Shobô.
- 1999d *Oseania bunka eno shôtai* オセアニア文化への招待. *Gengo*, 28(7): 20-28.
- 2001 *Yama no Tami, Mizube no Kamigami* 山の民 水辺の神々: 六朝小説にもとづく民族誌. Tokyo: Taishûkan.

ÔBAYASHI Taryô, KISHINO Yûzô, SÔGAWA Tsuneo & YAMASHITA Shinji (Hrsg.)

- 1998 *Minzoku Yûgi Daijiten* 民族遊戯大事典. Tokyo: Taishûkan.

ÔBAYASHI Taryô, SUGITA Shigeharu & AKIMICHI Tomoya (Hrsg.)

- 1990 *Tônan Ajia, Oseania ni okeru Shominzoku Bunka no Dêtabêsu no Sakusei to Bunseki* 東南アジア・オセアニアにおける諸民族文化のデータベースの作成と分析. *Suita: National Museum of Ethnology.*

OGAWA Naoyoshi 小川尚義

- 1931 *Dozoku ni kansuru bango no sûrei* 土俗に関する蕃語の数例. *Nanpô Dozoku*, 1(4): 1-6.
- 1934 *Tsouzoku no mukashibanashi* ツォウ族の昔話. *Kagaku no Taiwan*, 2(3): 3-4.
- 1939 *Taroko no densetsu* タロコの伝説. *In: Taiwan Sôtokufu Hakubutsukan (Hrsg.) 1939: 165-175.*

OGAWA Naoyoshi & ASAI Erin

- 1935 *Gengo niyoru Taiwan Takasagozoku Densetsushû* 原語による台湾高砂族伝説. Tokyo: Tôkôshoin.

OGAWA Masayasu 小川正恭

- 1988 *Mabuchi Tôichi* 馬淵東一: 「オナリ神」の社会人類学. *In: AYABE (Hrsg.) 1988: 373-390.*

OGILBY, John

- 1671 *Atlas Chinensis.* London.

OGIHARA Shinko 荻原真子

- [1977-78]1996 *Sekijitsushinwa* 射日神話. *In: Hoppôsbominzoku no Sekaikan: 58-89.* Tokyo: Sôfûkan.

OGINO kaoru 荻野馨

- 1998 *Inô Kanori* 伊能嘉矩 年譜・資料・書誌. Toono: Toono Monogatari Kenkyûjo.

OIKAWA Shingaku 及川真学

- 1935a *Takasagozoku no takaihyôshô* 高砂族の他界表象. *Shûkyôgakukiyô*, 3: 78-82.
- 1935b *Takasagozoku no ifu* 高砂族の医巫. *Minzokugaku Kenkyû*, 1(2): 309-323.

OKA Masao 岡正雄

[1935]1994 Taiyô wo iru hanashi 太陽を射る話. In: *Oka Masao Ronbunshû Ijin sonota*: 203-217. Tokyo: Iwanami Shoten.

OKADA Yuzuru 岡田謙

1932a Nenreikeikyû no shakaishiteki igi 年齢階級の社会史的意義：特に台湾アミ、プユマ、ツォウ三族の事例を中心として. *Shakai Keizai-gaku*, 1(4): 813-830.

1932b Seinenshûkaijo no gunjiteki igi 青年集会所の軍事的意義. *Kikan Shakaigaku*, 4: 54-69.

1935 Ataiyaruzoku no kubikari アタイヤル族の首狩. *Minzokugaku Kenkyû*, 1: 123-127.

1942 *Mikaishakai niokeru Kazoku* 未開社会における家族. Tokyo: Kôbundô.

1944 *Mikaishakai no Kenkyû* 未開社会の研究. Tokyo: Kôbundô Shôbô.

OKAMATSU Santarô 岡松参太郎

1921 *Taiwan Banzoku Kanshû Kenkyû* 台湾蕃族慣習研究, 8 Bde. Taihoku: Taiwan Sôtokufu Banzoku Chôsakai.

OKUDA Iku, NOMURA Yôichirô & YAMAUCHI Sakurô 奥田彳、野村陽一郎、山内朔郎

1933 Taiwan banjin no yakihata nôgyô 台湾蕃人の焼畑農業. *Nôrinkeizai Ronkô*, 1: 192-269.

OKUDA Iku, OKADA Yuzuru & NOMURA Yôichirô

1941 Kôtôsho Yamizoku no nôgyô 紅頭嶼ヤミ族の農業. In: *Dainan'yô. Bunka to Nôgyô*: 325-372. Tokyo: Kawade Shobô.

ONO Jûrô 小野重朗

1997 *Jûgoya Tsunabiki no Kenkyû* 十五夜綱引の研究. Tokyo: Keiyûsha.

ONOHARA Takamori 斧原孝守

1996 Oogetsuhime Ukemochinokami shinwakô オオゲツヒメ・ウケモチノカミ神話考：中国の民間説話との比較. *Kôsbôbungei Kenkyû*, 19: 64-77.

1999 Yôbutsu no hashi 陽物の橋. *Chûgoku Minwa no Kai Tsûshin*, 54:4-8.

OPPENHEIMER, Stephen

[1998]1999 *Eden in the East: The Drowned Continent of Southeast Asia*. London: Phoenix.

OSADA Toshiki 長田俊樹

2000 *Munda-jin no Nôkô Girei* ムンダ人の農耕儀礼：アジア比較稲作文化論序説 インド・東南アジア・日本. Kyôto: Nichibunken.

OSTERHAMMEL, Jürgen

1998 *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*. (C. H. Beck Kulturwissenschaft). München: C. H. Beck.

OTNESS, Harold M.

- 1999 *One Thousand Westerners in Taiwan, to 1945: A Biographical and Bibliographical Dictionary.*
Taipei: Institute of Taiwan History, Preparatory Office.

ÔTÔ Yuki 大藤ゆき

- [1944]1968 *Koyarai* 児やらい. Tokyo: Iwasaki Bijutsusha.

OVESEN, Jan

- 1983 Man or Beast? Lycanthropy in the Naga Hills. *Ethnos*, 48: 5-25.

OYAMA Umeo 尾山梅郎

- 1935 Yakeishi wo korogashi otosu hanashi 焼石を転がし落す話. *Dorumen*, 4(7): 16-21.

PACHE, Alois

- 1964 *Die religiösen Vorstellungen in den Mythen der formosanischen Bergstämme.* (Studia Instituti Anthropos; Vol. 19). Wien-Mödling: Verlag der Missionsdruckerei St. Gabriel.

P'AN Ta-hê 潘大和

- 1998 *P'ing-p'u Pa-tsai-tsu ts'ang-sang-sbib* 平埔巴宰族滄桑史：臺灣開拓史上的功臣. Taipei: Nan-t'ien-shu-chü.

P'AN Ying 潘英

- 1996 *Tai-wan P'ing-p'u-tsu-sbib* 臺灣平埔族史. Taipei: Nan-t'ien-shu-chü.

PANCRITIUS, Marie

- 1913 Die magische Flucht, ein Nachhall uralter Jenseitsvorstellungen. *Anthropos*, 8: 854-879, 929-943.

PAPROTH, Hans-Joachim

- 1976 *Studien über das Bärenzeremoniell, I. Bärenjagdriten und Bärenfeste bei den tungusischen Völkern.* (Skifter utgivna av religionshistoriska institutionen i Uppsala (Hum. Fak.); 15). München: Klaus Renner.

PARRY, N. E.

- 1932 *The Lakhers.* London: Macmillan.

PAUL, Sigrid

- 1971 Afrikanische Kreiseltypen und Kreiselspiele. *Veröffentlichungen aus dem Überseemuseum Bremen*, Reihe B, 2(4): 237-258.

PAULSON, Ivar

- 1954 Swedish Contributions to the Study of Primitive Soul-conceptions: A Short Review. *Ethnos*, 19: 157-167.

- 1958a *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung.* (The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm, Monograph Series; No. 5). Stockholm.
- 1958b Die Tierknochen im Jagdritual der nordeurasischen Völker. *Zeitschrift für Ethnologie*, 84: 270–293.
- 1959 Zur Aufbewahrung der Tierknochen im nördlichen Nordamerika. In: *Amerikanische Miscellen.* (Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg; 25): 182–202. Hamburg: Kommissionsverlag Ludwig Appel.
- 1961 *Schutzgeister und Gottheiten des Wildes (der Jagdtiere und Fische) in Nordeurasien.* (Stockholm Studies in Comparative Religion; 2). Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- PEAL, S. E.
- 1893 On the »Morong«, as possibly a Relict of Pre-Marriage Communism. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 22: 244–261.
- PEARSON, Richard
- 1968 Archaeological Investigations in Eastern Taiwan. *Asian Perspectives*, 12: 137–156.
- 1969 Archaeological Survey in South-Eastern Taiwan. *Bulletin of the Institute of Archaeology, Academia Sinica*, 30: 317–330.
- PECORARO, Ferdinando
- 1977 *Essai de dictionnaire Taroko-Français.* (Cahier d'Archipel; 7). Paris.
- PERRY, William James
- 1914 The Orientation of the Dead in Indonesia. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 44: 281–294.
- PETTAZZONI, Raffaele
- 1924 The Chain of Arrows: The Diffusion of a Mythical Motive. *Folk-Lore*, 35: 151–165.
- PICKERING, William A.
- 1898 *Pioneering in Formosa, being Recollections of Adventures among Mandarins, Wreckers, and Head-hunting Savages.* London: Hurst & Blackett.
- PLEYTE, C. M.
- 1891 De geographische verbreiding van het koppensnellen in den Oost Indischen Archipel. *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap*, 2de serie, 8: 908–946.
- 1892 Plechtigheden en gebruiken uit den cyclus van het familienleven der volken van den Indischen Archipel. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 41: 573–608.

- 1894 Die Schlange im Volksglauben der Indonesier. *Globus*, 65: 95–100, 169–176.
- PLOSS, Heinrich & Max und Paul BARTELS
- 1927 *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde. Anthropologische Studien*, 3 Bde. Neu bearbeitet und herausgegeben von Ferd. Frhr. v. REITZENSTEIN. Berlin: Neufeld & Henius Verlag.
- PLOSS, Heinrich & Barbara RENZ
- 1911–12 *Das Kind in Brauch und Sitte der Völker. Völkerkundliche Studien*. 3. Auflage, 2. Bde. Leipzig: Th. Grieben's Verlag.
- PORÉE-MASPERO, Eveline
- 1962–69 *Étude sur les rites agraires des Cambodgiens*, 3 tomes. Paris: Mouton.
- PRAIN, David
- 1887 The Angami Nagas. *Revue Coloniale Internationale*, 5(6): 472–494.
- PREUSS, Konrad Theodor
- 1894 *Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordasiaten*. Königsberg: Hartungsche Buchdruckerei.
- 1896 Menschenopfer und Selbstverstümmelung bei der Todtentrauer in Amerika. Eine Darstellung der Natur des Gewissens vermittelt der vergleichenden Völkerpsychologie. *In: Festschrift für Adolf Bastian zu seinem 70. Geburtstage, 26. Juni 1896*: 195–230. Berlin: Reimer.
- PRINZ, Ulrike
- 1999 »Das Jacaré und die streitbaren Weiber«. *Poesie und Geschlechterkampf im östlichen Tiefland Südamerikas*. (Reihe Curupira; Bd. 7). Marburg: Curupira.
- PSALMANAAZAAR, George (撒瑪納札)
- 1704 *An Historical and Geographical Description of Formosa*. London: Brown.
- 1926 *An Historical and Geographical Description of Formosa*. (The Library of Impostors; Vol. 2). London: Robert Holden.
- 1996 *Fu-êrh-mo-sba* 福爾摩哈. Taipei: Ta-k'uai-wên-hua.
- QUACK, Anton
- 1985 *Priesterinnen, Heilerinnen, Schamaninnen? Die Poringao der Puyuma von Katipol (Taiwan)*, dargestellt und analysiert nach Aufzeichnungen aus dem Nachlaß von D. SCHRÖDER. (Collectanea Instituti Anthropos; Bd. 32). Berlin: Dietrich Reimer.
- QUACK, Anton (Hrsg.)
- 1981 *Das Wort der Alten. Erzählungen zur Geschichte der Puyuma von Katipol (Taiwan)*. Gesammelt von D. SCHRÖDER und P. VEIL. (Collectanea Instituti Anthropos; Bd. 12). St. Augustin:

Haus Völker und Kulturen.

RAHMANN, Rudolf

- 1936 Gottheiten der Primitivstämme im nordöstlichen Vorderindien. *Anthropos*, 31: 37-96.
 1952 The Ritual Spring Hunt of Northeastern and Middle India. *Anthropos*, 47: 871-890.
 1959 Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India. *Anthropos*, 54: 681-760.
 1974 Magico-Religious and Medicinal Stones: A Case Study in Ethnomedicine. *Philippine Quarterly of Culture and Society*, 2: 81-84.

RATZEL, Friedrich

- 1894-95 *Völkerkunde*, 2., gänzlich neubearbeitete Aufl., 2 Bde. Leipzig: Bibliographisches Institut.

RAWLINS, John

- 1799 On the Manners, Religion, and Laws of the Cucis, or Mountaineers of Tipra. Communicated in Persian by John Rawlins. *Asiatic Researches*, 2: 187-193.

DEL RE, Arundel

- 1941 *The Creation Myths of the Formosan Natives*. Tokyo: Hokuseido Press.

REID, A. S.

- 1893 *Chin-Lushai Land*. Calcutta.

REID, Anthony

- 1988-93 *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680*, 2 Vols. New Haven: Yale University Press.

RIEDEL, J. G. F.

- 1886 *De sluik- en kroesbarige rassen tusschen Selebes en Papua*. The Hague: Nijhoff.

RIEM, Johannes

- 1925 *Die Sintflut in Sage und Wissenschaft*. (Natur und Bibel in der Harmonie ihrer Offenbarungen; 4. Buch). Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses.

RIESENFELD, Alphonse

- 1946-49 The Swing in Melanesia and some other Regions. *Anthropos*, 41-44: 737-756.

RIESS, Ludwig

- 1897 Geschichte der Insel Formosa. *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, 6: 406-447.

RIFTIN, Boris (李福清)

- 1998 *T'sung shên-hua tao kui-hua* 從神話到鬼話：台灣原住民神話故事比較研究. Taichung: Ch'ên-hsing.

- RILEY, Carroll L.
 1967 American Historical Anthropology: An Appraisal. In: RILEY, Carroll L. & Walter W. TAYLOR (eds.), *American Historical Anthropology: Essays in Honor of Leslie Spier*: 3–21. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- RITTER, Hans
 1945 *Die Schlange in der Religion der Melanesier*. (Acta Tropica Supplementum; 3). Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft.
- RITTER, Madeline Lattman
 1980 The Conditions favoring Age-Set Organization. *Journal of Anthropological Research*, 36: 87–104.
- RIVERS, William Halse
 1914 *The History of Melanesian Society*, 2 Vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROBERTS, John M.
 1976 Belief in the Evil Eye in World Perspective. In: MALONY, Clarence (ed.), *The Evil Eye*: 223–278. New York: Columbia University Press.
- RÖHRICH, Lutz
 1987 Froschkönig. In: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 5: 410–424. Berlin: Walter de Gruyter.
 1990 Herr der Tiere. In: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 6: 866–879. Berlin: Walter de Gruyter.
- RÓHEIM, Géza
 1930 *Animism, Magic, and the Divine King*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- ROONEY, Dawn F.
 1993 *Betel Chewing Traditions in South-East Asia*. (Images of Asia). Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- ROOSMAN, Raden S.
 1970 Coconut, Breadfruit and Taro in Pacific Oral Literature. *Journal of the Polynesian Society*, 79: 219–232.
- ROOTH, Anna Birgitta
 1951 *The Cinderella Cycle*. Lund: Gleerup.
 1957 The Creation Myths of the North American Indians. *Anthropos*, 52(3–4): 497–508.
- ROSS, Malcolm D.
 1995 Some Current Issues in Austronesian Linguistics. In: TRYON (ed.) 1995 I: 45–120.
- ROSS, Sonja
 1994 *Die Vagina dentata in Mythos und Erzählung. Transkulturalität, Bedeutungsvielfalt und*

kontextuelle Einbindung eines Mythenmotivs. (Völkerkundliche Arbeiten; Bd. 4). Bonn: Holos.

ROTH, Henry Ling

1890 On Salutations. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 19: 164-181.

1896 *The Natives of Sarawak and British North Borneo*, 2 Vols. London: Truslove & Hanson.

ROTH, Rolf B.

1987 Die Abgrenzung ›Indonesiens‹ nach Raum und Zeit. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Indo-Pazifik. *Zeitschrift für Ethnologie*, 112: 1-44.

1992 *Die »Heiligen Töpfe« der Ngadju-Dayak (Zentral-Kalimantan / Indonesien)*. (Mundus Reihe Ethnologie; 51). Bonn: Holos.

RUEY, Yih-fu 芮逸夫

[1950]1972 Jui-yen T'ai-ya-tsu ti ch'in-tzu lien-ming-chih yü Lo-lo mê-hsieh ti fu-tzu-lien-ming-chih pi-kuan 瑞岩泰雅族的親子聯名制與傀儡麼些的父子聯名制比觀. *In*: RUEY 1972 III: 1289-1299.

[1952]1972 T'ai-wan t'u-chu kê-tsu hua-i ming-ming ni-i 臺灣土著各族劃一命名擬議. *In*: RUEY 1972 II: 523-530.

1972 *Chung-kuo-min-tsu chi ch'i wên-hua lun-kao* 中國民族及其文化論稿, 3 Bde. Taipei: Kuo-li T'ai-wan-ta-hsüeh Jên-lei-hsüeh-hsi.

RUHLEN, Merritt

1991 *A Guide to the World's Languages, Vol. 1: Classification*. With a Postscript on Recent Developments. Stanford, California: Stanford University Press.

RUMPF, Fritz

1929-30 Über japanische Märchen, II. Sintflutsagen. *Yamato. Zeitschrift der deutsch-japanischen Arbeitsgemeinschaft*, Heft 6: 249-262, Heft 2: 84.

RUTTER, Owen

1923 *Through Formosa: An Account of Japan's Island Colony*. London: T. Fisher Unwin.

1929 *The Pagans of North Borneo*. London.

SACHS, Curt

1917 Die Maultrommel. Eine typologische Vorstudie. *Zeitschrift für Ethnologie*, 49: 185-200.

SAGART, Laurent

1994 Proto-Austronesian and Old Chinese Evidence for Sino-Austronesian. *Oceanic Linguistics*, 33: 271-308.

SAKAMOTO Susumu 坂本進

- 1989 Taiwan sanchi dôhō to kirisutokyō 台湾山地同胞（旧台湾高砂族）とキリスト教. *Shûkyō Kenkyū*, 62(3): 269–288.

SAKIYAMA Osamu 崎山理

- 1999 Nihongo no kigen 日本語の起源. In: SAHARA Makoto & TANAKA Migaku (Hrsg.), *Nihonjin no Kigen to Chiikisei*: 179–196. Tokyo: Shōgakusan.
- 2001 Ôsutoronesia-gozoku to nihongo no keitōkankei オーストロネシア語族と日本語の系統関係. *Kokuritsu Minzokugaku Hakubutsukan Kenkyū Hōkoku*, 25(4): 465–485.

SARASIN, Paul & Fritz SARASIN

- 1905 *Reisen in Celebes*, 2 Bde. Wiesbaden: C. W. Kreidel's Verlag.

SARTORI, Paul

- 1936 Schaukeln. In: HOFFMANN-KRAYER, E. & Hanns BÄCHTOLD-STÄUBLI (Hrsg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 7: 1017–1019. Berlin: Walter de Gruyter.

SASAHARA Ryoji 笹原亮二

- 2001 Sanbiki shishimai no bunpu 三匹獅子舞の分布. *Kokuritsu Minzokugaku Hakubutsukan Kenkyū Hōkoku*, 26(2): 171–236.

SASAKI Kōkan 佐々木宏幹

- 1988 Furuno Kiyondo 古野清人：冷徹とロマンの宗教人類学. In: AYABE (Hrsg.) 1988: 293–309.

SASAKI Kōmei 佐々木高明

- 1971 *Inasaku Izen* 稲作以前. Tokyo: Nihon Hōsō Shuppan Kyōkai.

SASAKI Kōmei & FUKANO Yasuhisa 佐々木高明、深野康久

- 1976 Rukai-zoku no yakihata nôgyō ルカイ族の焼畑農業：その技術と儀礼についての調査報告. *Kokuritsu Minzokugaku Hakubutsukan Kenkyū Hōkoku*, 1(1): 33–125.

SATHER, Clifford

- 1985 Iban Agricultural Augury. *Sarawak Museum Journal*, 34(55): 1–35.

SATŌ Bun'ichi 佐藤文一

- 1942 *Taiwan Genjū Shuzoku no Genshi Geijutsu Kenkyū* 台湾原住種族の原始藝術研究. Taihoku: Taiwan Sōtokufu Ribanka.

SAUER, Carl O.

- 1952 *Agricultural Origins and Dispersals*. New York: American Geographical Society.

SAVINA, F. M.

- 1929 *Monographie de Hainan*. Hanoi.

SAYAMA Yûkichi 佐山融吉

1913-21 *Banzoku Chôsa Hôkokusho* 蕃族調査報告書, 8 Bde. Taihoku: Rinji Taiwan Kyûkan Chôsakai / Taiwan Sôtokufu Banzoku Chôsakai.

1915 Taiwan Kôtôsho no kôhi 台湾紅頭嶼の口碑. *Jinruigaku Zasshi*, 30(9): 358-360.

SAYAMA Yûkichi & ÔNISHI Yoshitoshi 大西吉壽

1923 *Seiban Densetsushû* 生蕃伝説集. Taihoku: Sugita Jûzô Shoten.

SCHADEWALDT, Hans

1968 *Der Medizinmann bei den Naturvölkern*. Stuttgart: J. Fink Verlag.

SCHÄRER, Hans

1946 *Die Gottesidee der Ngadju Dayak in Süd-Borneo*. Leiden: E. J. Brill.

SCHEERER, Otto

1906 Zur Ethnologie der Inselkette zwischen Luzon und Formosa. *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, 11: 1-31.

1908 Ein ethnographischer Bericht über die Insel Botel Tobago (nach R. Toriis Kôtôsho Dozoku Chôsa Hôkoku). Mit sprachvergleichenden Bemerkungen. *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, 11: 145-212.

1932 Sagen der Atayalen auf Formosa. *Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen*, 22: 81-114, 179-215.

SCHERKE, Felix

1923 *Über das Verhalten der Primitiven zum Tode*. (Friedrich Mann's Pädagogisches Magazin; Heft 938)(Philosophische und psychologische Arbeiten; Heft 7). Langensalza: Beyer.

SCHETELIG, Arnold

1869a On the Natives of Formosa. *Transactions of the Ethnological Society of London*, 7.

1869b Mittheilungen über die Sprache der Ureinwohner Formosa's. *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 5: 435-464.

SCHLESIER, Erhard

1953 *Die Erscheinungsformen des Männerhauses und das Klubwesen in Mikronesien. Eine ethno-soziologische Untersuchung*. The Hague: Mouton.

SCHMIDT, Wilhelm

1899a *Über das Verhältnis der melanesischen Sprachen zu den polynesischen und miteinander*. Wien.

1899b Die sprachliche Verhältnisse Oceaniens (Melanesiens, Polynesiens, Mikronesiens und Indonesiens) in ihrer Bedeutung für die Ethnologie. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 29: 245-258.

1906 *Die Mon-Kbmer-Völker. Ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens*.

- Braunschweig: Friedrich Vieweg.
- 1909 Die Mythologie der austronesischen Völker. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 34: 240–259.
- 1910 *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker.* (Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse; Bd. 53). Wien: Alfred Hölder.
- 1912 *Die Bedeutung des Namen in Kult und Aberglauben. Ein Beitrag zur vergleichenden Volkskunde.* (Beilage zum Jahresbericht des Großherzoglichen Ludwig-Georgs-Gymnasiums und der Vorschule der beiden Gymnasien zu Darmstadt). Darmstadt: G. Otto's Hofbuchdruckerei.
- 1926 *Die Sprachfamilien und Sprachkreise der Erde.* (Kulturgeschichtliche Bibliothek I. Reihe: Ethnologische Bibliothek; Bd. 5). Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- [1937]1964 Das Tauchmotiv in den Erdschöpfungsmythen Nordamerikas, Asiens und Europas. In: *Wege der Kulturen. Gesammelte Aufsätze.* (Studia Instituti Anthropos; Vol. 20): 141–149. St. Augustin bei Bonn: Verlag des Anthropos-Instituts.
- 1954 *Gebräuche des Ehemannes bei Schwangerschaft und Geburt. Mit Richtigstellung des Begriffes der Couvade.* (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik; Bd. 10). Wien: Herold.
- 1955 *Synthese der asiatischen und der afrikanischen Hirtenvölker.* (Der Ursprung der Gottesidee; Bd. 12). Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

SCHMITZ, Carl August

- 1960a *Historische Probleme in Nordost-Neuguinea.* (Studien zur Kulturkunde; 16). Frankfurt a.M.
- 1960b Die Problematik der Mythologeme »Hainuwele« und »Prometheus«. *Anthropos*, 55: 215–238.
- 1967 Vorwort. In: SCHMITZ, C. A. (Hrsg.), *Historische Völkerkunde*: 1–8. Frankfurt a. M.: Akademische Verlagsgesellschaft.

SCHMITZ, Carl August (Hrsg.)

- 1964 *Religions-Ethnologie.* Frankfurt a.M.: Akademische Verlagsgesellschaft.

SCHOTT, Rüdiger

- 1981 Aufgaben der deutschen Ethnologie heute. In: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich & Justin STAGL (Hrsg.), *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*: 39–62. Berlin: Dietrich Reimer.

SCHRÖDER, Dominik

- 1966 Die Puyuma von Katipol (Taiwan) und ihre Religion. Ein Kurzbericht aus dem Felde. *Anthropos*, 61: 267–293.
- 1967 The Puyuma of Katipol (Taiwan) and their Religion: A Brief Field Survey Report. *Bulletin*

of the Department of Archaeology and Anthropology, 29-30: 11-39.

- 1968 Zum Hochgottglauben der Puyuma von Katipol (Taiwan). In: Anthropos-Institut (Hrsg.), *Anthropica. Gedenkschrift zum 100. Geburtstag von P. Wilhelm Schmidt*. (Studia Instituti Anthropos; 21): 323-361. St. Augustin bei Bonn: Verlag des Anthropos Instituts.

SCHRÖDER, Dominik & Anton QUACK

- 1979 *Kopffjagdruten der Puyuma von Katipol (Taiwan)*. (Collectanea Instituti Anthropos; Bd. 11). St. Augustin: Anthropos-Institut / Haus Völker und Kulturen.

SCHRÖDER, Hermann

- 1906 *Die künstliche Deformation des Gebisses. Eine zahnärztlich-ethnologische Studie*. Greifswald: Abel.

SCHUHMACHER, Rob.

- 1898 Formosa und seine Gebirgsbewohner. *Petermann's Mitteilungen*, 44: 222-226.

SCHURTZ, Heinrich

- 1902 *Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft*. Berlin: Georg Reimer.

SCHUSTER, Meinhard

- 1956 *Kopffjagd in Indonesien*. Unveröffentlichte Dissertation Frankfurt a.M.

SEGAWA Kôkichi 瀬川孝吉

- 1953 Takasagozoku no seigyô 高砂族の生業. *Minzokugaku Kenkyû*, 18(1-2): 49-66.

SEIFERT, Josef Leo

- 1954 *Sinndeutung des Mythos*. Wien: Verlag Herold.

SEIFFERT, Beate

- 1987 *Die Herkunft des Feuers in den Mythen der nordamerikanischen Indianer*. Unveröffentlichte Magisterarbeit München.

SEKI Keigo 関敬吾

- 1942 Hagoromo kô 羽衣考. *Minzokugaku Kenkyû*, 8(4): 441-459.

- 1966 *Types of Japanese Folktales*. (Asian Folklore Studies; 25). Nagoya: Asian Folklore Institute.

- [1968]1971 Yamata no orochi no keifu to tenkai 八岐の大蛇の系譜と展開. In: MATSUMOTO Nobuhiro (Hrsg.), *Ronsbû Nihonbunka no Kigen, Minzokugaku*: 338-377. Tokyo: Heibonsha.

- 1978-79 *Nihon Mukashibanashi Taisei* 日本昔話大成, 12 Bde. Tokyo: Kadokawa Shoten.

SELIGMANN, Siegfried

- 2001 *Die magischen Heil- und Schutzmittel aus der belebten Natur. Der Mensch*. Berlin: Reimer.

SENNO Asuka 千野明日香

- 1999 Pê-zoku no Momotarô 白族の桃太郎: うわばみ退治の段赤城. *Kokubungaku Kaishaku to*

Kyôzai no Kenkyû, 44(14): 29–35.

SHAKESPEAR, J.

1912 *The Lusbei Kuki Clans*. London: Macmillan.

SHEPHERD, John Robert

1984 Sinicized Siraya Worship of A-li-tsu. *Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica*, 58: 1–81.

1993 *Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier, 1600–1800*. Stanford: Stanford University Press.

1995 *Marriage and Mandatory Abortion among the 17th-century Siraya*. (American Ethnological Society Monograph Series; No. 6). Arlington: American Anthropological Association.

SHEVOROSHKIN, Vitaly (ed.)

2002a *Reconstructing Languages and Cultures*. 2nd ed. (Bochum Publications in Evolutionary Cultural Semiotics; 20). Bochum: Bochumer Universitäts-Verlag.

2002b *Nostratic, Dene-Caucasian, Austric and Amerind*. (Bochum Publications in Evolutionary Cultural Semiotics; 33). Bochum: Bochumer Universitäts-Verlag.

SHIH Lei 石磊

1960 Ta-pa-lang ti chih-t'ao kung-yeh 太巴壠的製陶工業. *Min-tsu-hsüeb-yen-chiu-so-chi-k'an*, 10: 85–126.

1971 *Fa-wan* 筏灣：一個排灣族部落的民族學田野調查報告. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.

SHIH Wan-shou 石萬壽

1990 *Tai-wan ti pai-hu min-tsu* 台灣的排壺民族. Taipei: T'ai-yüan.

SHIMADA Yaichi 島田彌市

1921 *Taiwan Taiyaru Banzoku Riyô Shokubutsu* 台湾タイヤル蕃族利用植物. Taihoku: Taiwan Sôtokufu Shokusanakyoku.

SHIMIZU Jun 清水純

1992 *Kvalan-zoku* クヴァラン族：変わりゆく台湾平地の人々. Kyôto: Akademia Shuppankai.

SHIRATORI Yoshirô 白鳥芳郎

[1957]1985 Fushirenmeisei to San-shi no keifu 父子連名制と巽氏の系譜. In: *Kananbunkasbi Kenkyû*: 182–202. Tokyo: Rökkô Shuppan.

SHÔJI Tadashi & INOUE Inosuke 庄司忠、井上伊之助

1934 Taiwan banzoku no sanfujinka teki jikô ni kansuru kyûkan, sonota ni tsuite 台湾蕃族の産婦人科的事項に関する旧慣、其他に就て. *Sanka to Fujinka*, 2(5): 430–435.

SHUTLER, Richard Jr. & Jeffrey C. MARCK

- 1975 On the Dispersal of the Austronesian Horticulturalists. *Archaeology and Physical Anthropology in Oceania*, 10(2): 81-113.

SICARD, Harald von

- 1954 Das Land der Frauen und seine Königin. *Paideuma*, 6(1): 6-13.

SIGERIST, Henry E.

- [1951]1963 *Anfänge der Medizin. Von der primitiven und archaischen Medizin bis zum Goldenen Zeitalter in Griechenland*. Zürich: Europa Verlag.

SIMONS, Gary F.

- 1982 Word Taboo and Comparative Austronesian Linguistics. In: HALIM, Amran, Lois CARRINGTON & S. A. WURM (eds.), *Papers from the Third International Conference on Austronesian Linguistics, vol. 3: Accent on Variety*. (Pacific Linguistics Series C; No. 76): 157-226. Canberra: Department of Linguistics, Research School of Pacific Studies, The Australian National University.

SKEAT, Walter William

- 1900 *Malay Magic*. London: Macmillan.

SÖDERSTRÖM, Jan

- 1938 Die rituellen Fingerverstümmelungen in der Südsee und in Australien. *Zeitschrift für Ethnologie*, 70: 24-47.

SÔGAWA Tsuneo 寒川恒夫

- 1985 Tōnan Ajia no minzoku supōtsu to bunkasō 東南アジアの民族スポーツと文化層. In: *Supōtsu to Minzoku to Shakai* (Seikatsu Bunkashi; 6): 84-93. Tokyo: Yūzankaku.
- 1998a Kyōsō 競走. In: ÔBAYASHI u.a. (Hrsg.) 1998: 48-52.
- 1998b Sumō 相撲. In: ÔBAYASHI u.a. (Hrsg.) 1998: 92-104.
- 1998c Tsunahiki 綱引き. In: ÔBAYASHI u.a. (Hrsg.) 1998: 128-134.
- 1998d Buranko ブランコ. In: ÔBAYASHI u.a. (Hrsg.) 1998: 171-178.
- 1998e Yumiya no asobi 弓矢の遊び. In: ÔBAYASHI u.a. (Hrsg.) 1998: 200-203.

SÔGAWA Tsuneo & KIUCHI Akira 木内明

- 1998 Ishigassen 石合戦. In: ÔBAYASHI u.a. (Hrsg.) 1998: 23-28.

SOLHEIM II, Wilhelm G.

- 1952 Oceanian Pottery Manufacture. *Journal of East Asiatic Studies, The University of Manila*, 1(2).
- 1960 Jar Burial in the Babuyan and Batanes Islands and in Central Philippines, and its Relationship to Jar Burial elsewhere in the Far East. *Philippine Journal of Science*, 89(1):

- 115–148.
- 1984–85 The Nusantao Hypothesis: The Origin and Spread of Austronesian Speakers. *Asian Perspectives*, 26(1): 77–88.
- 1996 The Nusantao and North-South Dispersals. *Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Association*, 15: 101–109.
- 2000 Taiwan, Coastal South China and Northern Viet Nam and the Nusantao Maritime Trading Network. *Journal of East Asian Archaeology*, 2(1–2): 273–284.
- SPECK, Frank G.
- 1935 Penobscot Tales and Religious Beliefs. *Journal of American Folk-Lore*, 58: 1–107.
- SPEISER, Felix
- 1946 *Versuch einer Siedlungsgeschichte der Südsee*. (Denkschriften der Schweizerischen Naturforschenden Gesellschaft; Bd. 77, Abh. 1). Zürich: Gebrüder Fretz.
- SPENCER, Joseph E.
- 1966 *Shifting Cultivation in Southeastern Asia*. (University of California Publications in Geography; Vol. 19). Berkeley: University of California Press.
- STAROSTA, Stanley
- 1995 A Grammatical Subgrouping of Formosan Languages. In: LI P. J. et al. (eds.) 1995: 683–726.
- STAUDACHER, Willibald
- 1942 *Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythos bei Hesiod und den Orphikern*. Tübingen: Buchdruckerei Karl Bözle.
- STEERE, Joseph Beal
- 1874 Formosa. *Journal of the American Geographical Society of New York*, 6: 302–333.
- 1874–75 The Aborigines of Formosa. *China Review*, 3: 181–185.
- STEIN, Wolfgang
- 1981 *Der Tauchmythos in den Schöpfungsmythen der nordamerikanischen Indianer*. Unveröffentlichte Magisterarbeit München.
- STEINMETZ, Sebald Rudolph
- 1928–35 *Gesammelte kleinere Schriften zur Ethnologie und Soziologie*, 3 Bde. Groningen: P. Noordhoff.
- STÖHR, Waldemar
- 1965 Die Religionen der Altvölker Indonesiens und der Philippinen. In: STÖHR, Waldemar & Piet ZOETMULDER, *Die Religionen Indonesiens*. (Die Religionen der Menschheit; Bd. 5,1): 1–221. Stuttgart: Kohlhammer.
- 1976 *Die altindonesischen Religionen*. (Handbuch der Orientalistik, 3. Abt., 2. Bd., Abschn. 2).

- Leiden: E. J. Brill.
- 1982 Betel in Südost- und Südasien. In: VÖLGER, Gisela & Karin VON WELCK (Hrsg.), *Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich*, Bd. 2. (rororo katalog; 34006): 952-968. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- STÖSSEL, Arnulf
- 1983 Urnenbestattung und Weltei-Mythologem im West- und Zentralsudan. *Paideuma*, 29: 45-65.
- STRUYS, John
- 1684 *Account of the Visit of John Struys to Formosa in 1650*, done out of Dutch, by John MORRISON. London.
- STUBBE, Hannes
- 1985 *Formen der Trauer. Eine kulturanthropologische Untersuchung*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- SU, Bing, Li JIN, Peter UNDERHILL, Jeremy MARTINSON, Nilmani SAHA, Stephen T. MCGARVEY, Mark D. SHRIVER, Jiayou CHU, Peter OEFNER, Ranajit CHAKRABORTY & Ranjan DEKA
- 2000 Polynesian Origins: Insights from the Y Chromosome. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 97(15): 8225-8228.
- SUENARI Michio 未成道男
- 1983a *Taiwan Ami-zoku no Shakai Sosbiki to Henka* 台湾アミ族の社会組織と変化：ムコ入り婚からヨメ入り婚へ。Tokyo: Tôkyô Daigaku Shuppankai.
- 1983b *Taiwan Puyuma-zoku no chiryô girei ni mirareru shikôsei* 台湾プユマ族の治療儀礼にみられる志向性：ピンロウジから線香へ。In: EBUCHI Kazuhiro & ITÔ Abito (Hrsg.), *Girei to Shôchô* [Festschrift für YOSHIDA Teigo]: 383-413. Fukuoka: Kyûshû Daigaku Shuppankai.
- 1998 Exodus from Shangri-La? Anthropological Studies in Japan of the Aborigines of Taiwan after 1945. *Japanese Review of Cultural Anthropology*, 1: 33-65.
- 2000 *Nihon ni okeru Taiwan genjûmin no jinruigakuteki kenkyû* 日本における台湾原住民の人類学的研究 (1895-1999) . *Tôkyô Daigaku Ajia Afurika Bunka Kenkyûjo Kenkyû Nenpô*, 34: 17-38.
- 2001 *Shinzoku* 親族. In: SUENARI (Hrsg.) 2001: 306-307.
- SUENARI Michio (Hrsg.)
- 2001 *Taiwan Genjûmin Kenkyû Gairan* 台湾原住民研究概覧：日本からの視点. Tokyo: Fûkyôsha.
- SUGIMOTO Hisatsugu 杉本尚次
- 1969 *Nihon Minka no Kenkyû* 日本民家の研究：その地理学的考察. Kyôto: Minerva Shobô.
- SUGIURA Ken'ichi 杉浦健一
- 1943 *Hanabue no bunpu to sono bunkashiteki igi* 鼻笛の分布と其の文化史的意義. *Jinruigaku*

Zasshi, 58(1): 1-7.

SUNG Lung-sheng 宋龍生

- 1965 Nan-wang-ts'un Pei-nan-tsu ti hui-so-chih-du 南王村卑南族的會所制度.
K'ao-ku-jên-lei-bsüeh-k'an, 25-26: 112-144.
- 1998 *Pei-nan-tsu-shih-p'ien* 卑南族史篇. Nantou: T'ai-wan-shêng-wen-hsien-wei-yüan-hui.

SUNG Wen-hsun 宋文薰

- 1957 Lan-yü Ya-mei-tsu chih chih-t'ao fang-fa 蘭嶼雅美族之製陶方法 (臺灣土著族製陶方法之一).
K'ao-ku-jên-lei-bsüeh-k'an, 9-10: 149-152.
- 1980 Yu k'ao-ku-hsüeh k'an T'ai-wan 由考古學看臺灣. In: CHEN Chi-lu (Hrsg.), *Chung-kuo ti Tai-wan*: 93-220. Taipei: Chung-yang-wên-wu-kung-ying-shê.

SUNG Wen-hsun & LIEN Chao-mei

- 1979 T'ai-wan shih-ch'ien wên-hua ts'eng-hsü 台灣史前文化層序 (veröffentlicht anlässlich einer Ausstellung in Tainan).

SUNG Wen-hsun u.a.

- 1994 *K'ua-yüeh shih-chi ti ying-hsiang* 跨越世紀的影像：鳥居龍藏眼中的台灣原住民. Taipei: Shun-i T'ai-wan Yüan-chu-min Po-wu-kuan.

SUO Wen-qing 索文清

- 1998 Chûgoku tairiku ni okeru Taiwan genjûmin no kenkyû to shozô bunbutsu 中國大陸における台湾原住民の研究と所蔵文物. *Taiwan Genjûmin Kenkyû*, 3: 269-281.

SUZUKI Mitsuo 鈴木満男

- 1991 Tanabatatsume no tsumabeni 棚機つ女の爪紅：環東シナ海の古代祭儀. *Nitchû Bunka Kenkyû*, 2: 45-64.

SUZUKI Sakutarô 鈴木作太郎

- 1932 *Taiwan no Banzoku Kenkyû* 台湾の蕃族研究. Taihoku: Taiwan Shiseki Kankôkai.

SUZUKI Seiichirô 鈴木清一郎

- 1934 *Taiwan Kyûkan Kankonsôsai to Nenjûgyôji* 台湾旧慣冠婚葬祭と年中行事. Taihoku: Taiwan Nichinichi Shinpôsha.

SUZUKI Yuzuru 鈴木譲

- 1934 Taiwan seiban ni okeru kami no kenkyû 台湾生蕃に於けるカミの研究. *Taiwan Jihô*, 173: 33-44, 174: 21-32.
- 1936a Takasagozoku ni okeru »hi« ni tsuite 高砂族に於ける「火」に就いて：特に我が古代人との比較. *Taiwan Jihô*, 195: 18-28, 196: 56-66, 197: 45-56, 198: 40-44, 199: 46-54, 200: 44-52.
- 1936b Takasagozoku ni okeru reikonkan ni tsuite 高砂族に於ける靈魂観について. *Minzokugaku*

Kenkyû, 2: 858-877.

- 1937 Wagakuni genko no hitobito to Takasagozoku to ni okeru reikon kannen 我国原古の人々と高砂族とに於ける靈魂觀念. *Taiwan Jibô*, 206: 128-138, 207: 124-133, 208: 128-134, 210: 72-81, 212: 106-116.

SWADESH, Morris

- 1952 Lexicostatistic Dating of Prehistoric Ethnic Contacts. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 96: 452-463.
- 1955 Toward Greater Accuracy in Lexicostatistic Dating. *International Journal of American Linguistics*, 21: 121-137.

SWIDERSKI, Richard M.

- 1991 *The False Formosan: George Psalmanazar and the Eighteenth-Century Experiment of Identity*. San Francisco: Mellen Research University Press.

SWINHOE, Robert

- [1863]2001 Notes on the Ethnology of Formosa. In: HARRISON (ed.) 2001: 62-78.
- [1866]2001 Additional Notes on Formosa. In: HARRISON (ed.) 2001: 78-84.

SZAKOS, József

- 1994 *Die Sprache der Cou. Untersuchungen zur Synchronie einer austronesischen Sprache auf Taiwan*. Unveröffentlichte Dissertation Bonn.

TABATA Hisao 田畑久夫

- 1997 *Minzokugakusha Torii Ryûzô* 民族学者鳥居龍蔵: アジア調査の軌跡. Tokyo: Kokon Shoin.

Ta-hsi-wu-la-wan Pi-ma 達西烏拉灣・畢馬 (= TIEN Chê-i 田哲益)

- 1995 *Tai-wan Pu-nung-tsu fêng-su t'u-chib* 台灣布農族風俗圖誌. Taipei: Ch'ang-min Wên-hua.

TAI Kuo-hui 戴國輝

- 1988 *Taiwan. Ningen, Rekishi, Shinsei* 台灣: 人間・歴史・心性. Tokyo: Iwanami Shoten.

TAI Yung-t'i 戴永禎

- 2000 Lu-k'ai-tsu ti yü-lao wên-hua 魯凱族的漁撈文化. *Min-tsu-hsüeh-yen-chiu-so-chib-liao-hui-pien*, 15: 105-169.

TAINTOR, Edward C.

- [1874]2001 The Aborigines of Northern Formosa. In: HARRISON (ed.) 2001: 122-138.

Taiwan Sôtokufu Hakubutsukan 台湾総督府博物館 (Hrsg.)

- 1939 *Sôritsu Sanjûnen Kinen Ronbunshû* 創立三十年記念論文集. Taihoku: Taiwan Hakubutsukan Kyôkai.

Takasagozoku Chôshasho 高砂族調査書

1936-39 *Takasagozoku Chôshasho* 高砂族調査書, 6 Bde. Taihoku: Taiwan Sôtokufu Keimukyoku Ribanka.

TAKATA Tokio 高田時雄

1996 Klaproth クラプロート. *In: TAKATA (Hrsg.), Tōyōgaku no Keifu. Ōbeihen: 23-35.* Tokyo: Taishūkan.

TAKEDA Yūkichi 武田祐吉 (訳注)

1977 *Shintei Kojiki* 新訂古事記. Tokyo: Kadokawa Shoten.

TAKEKOSHI Yosaburō 竹越与三郎

1907 *Japanese Rule in Formosa.* London: Longmans, Green, and Co.

TAKEMURA Takuji 竹村卓二

1980 Akha-zoku no keifu to fushi renmei アカ族の系譜と父子連名：その呪術的背景について. *In: Yamamoto Tatsurō Hakushi Koki Kinen. Tōnan Ajia, Indo no Shakai to Bunka*, Bd. 2: 97-124. Tokyo: Yamakawa Shuppansha.

1981 Akha-zoku no fushi renmeisei to zokugaikon アカ族の父子連名制と族外婚：特にリニジの分裂をめぐって. *Shakai Jinruigaku Nenpō*, 7: 1-34.

TAKENAKA Shigeo 竹中重雄

1933 Taiwan banzoku gakki kō 台湾蕃族楽器考. *Taiwan Jibō*, Mai: 16-23, Juni: 1-5, Juli: 15-22.

TAKOSHIMA Sunao 蛸島直

1990 Puyuma-zoku Pinasiki-mura no dentōteki iryō プユマ族ピナシキ村の伝統的医療：ビンロウジはビンロウジ. *Aichi Gakuin Daigaku Ningen Bunka Kenkyūjo Kiyō. Ningen Bunka*, 5: 217-246.

1995 Puyuma-zoku no demawa' プユマ族のドゥマワツ：祖先への分配儀礼. *Aichi Gakuin Daigaku Bungakubu Kiyō*, 25: 149-169.

1997 Kushami wa tabū くしゃみはタブー：プユマ族の場合. *Taiwan Genjūmin Kenkyū*, 2: 258-260.

1999 Taiwan senjūmin Puyuma-zoku no namae 台湾先住民プユマ族の名前. *Chūgoku* 21, 6: 296-300.

2001 Puyuma プユマ (卑南族). *In: SUENARI (Hrsg.)* 2001: 193-199.

TAMAI Kisak

1896 Die Erforschung des Tschinwan-Gebietes auf Formosa durch die Japaner. *Globus*, 70: 93-98.

TANASE Jōji 棚瀬襄爾

1966 *Takai Kannen no Genshi Keitai* 他界観念の原始形態. Kyōto: Nakanishi Insatsu.

TANG Mei-chun 唐美君

- 1956 Pên-hsi so-ts'ang T'ai-wan Kao-shan-tsu chih nu 本系所藏臺灣高山族之弩.
K'ao-ku-jên-lei-bsüeh-k'an, 7: 52-55.
- [1957]1958 Jih-yüeh-t'an Shao-tsu ti tsung-chiao 日月潭邵族的宗教. In: CHEN Chi-lu *u.a.*,
Jih-yüeh-t'an Shao-tsu tiao-ch'a pao-kao: 99-123. Taipei: Kuo-li T'ai-wan-ta-hsüeh
K'ao-ku-jên-lei-hsüeh-hsi.
- 1958 T'ai-wan t'u-chu min-tsu chih nu chi nu chih fên-pu yü ch'i-yüan 臺灣土著民族之弩及弩之分
佈與起源. *K'ao-ku-jên-lei-bsüeh-k'an*, 11: 5-34.
- 1973 A Structural Analysis of the Burial Custom and Funeral Rites of Lai-i, an Aboriginal
Village in Taiwan. *Bulletin of the Department of Archaeology and Anthropology, National Taiwan
University*, 33-34: 9-35.

TANNENBAUM, Nicola

- 1993 Witches, Fortune, and Misfortune among the Shan in Northwestern Thailand. In:
WATSON & ELLEN (eds.) 1993: 67-80.

TAYLOR, George

- [1885-86]1999a Aborigines of Formosa. In: TAYLOR 1999: 67-90.
- [1885-86]1999b Savage Priestesses in Formosa. In: TAYLOR 1999: 91-94.
- 1887 Folk-lore of Aboriginal Formosa. *Folklore Journal*, 5: 139-153.
- [1887-88]1999 A Ramble through Southern Formosa. In: TAYLOR 1999: 95-130.
- [1888-89]1999 Comparative Tables of Formosan Languages. In: TAYLOR 1999: 131-135.
- [1889]1999 Formosa: Characteristic Traits of the Island and its Aboriginal Inhabitants. In:
TAYLOR 1999: 150-168.
- 1999 *Aborigines of South Taiwan in the 1880s: Papers by the South Cape Lightkeeper George Taylor*.
Edited and with an Introduction by Glen DUDBRIDGE. (Shung Ye Museum of Formosan
Aborigines Monograph; 2). Taipei.

TERADA Kazuo 寺田和夫

- 1967 *Jinsbu towa nanika* 人種とは何か. Tokyo: Iwanami Shoten.

TERAZAWA Yoshiichiro 寺沢芳一郎

- 1935 Bunun-zoku no shusso to shuryô ブヌン族の出草と狩獵. *Nanpô Dozoku*, 3(4): 371-388.

TERRIEN DE LACOUPERIE, Albert Étienne Jean Baptiste

- 1887 Formosa Notes on MSS., Races and Languages. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 19:
413-494.

- TERWIEL, B. J.
 1994 Rice Legends in Mainland Southeast Asia: History and Ethnography in the Study of Myths of Rrigin. In: WALKER, Anthony (ed.), *Rice in Southeast Asian Myth and Ritual*. (Contributions to Southeast Asian Ethnography; 10): 5-36. Columbus, OH: Department of Anthropology, Ohio State University.
- THIEL, Barbara
 1984-85 Austronesian Origins and Expansion: The Philippine Archaeological Data. *Asian Perspectives*, 26(1): 120-129.
- THIEL, Franz Josef
 1984 *Religionsethnologie. Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker*. (Collectanea Instituti Anthropos; 33). Berlin: Dietrich Reimer.
- THOMPSON, Laurence G.
 1964 The Earliest Eyewitness Accounts of the Formosan Aborigines. *Monumenta Serica*, 23: 163-204.
 1968 Formosan Aborigines in the Early Eighteenth Century: Huang Shu-ching's Fan-su liu-k'ao. *Monumenta Serica*, 28: 41-147.
- THOMPSON, Stith
 1929 *Tales of the North American Indians*. Bloomington: Indiana University Press.
 1955-58 *Motif-Index of Folk-Literature*, 6 Vols. Bloomington: Indiana University Press.
- THOMPSON, Stith & Jonas BALYS
 1958 *The Oral Tales of India*. (Indiana University Publications, Folklore Series; No. 10). Bloomington: Indiana University Press.
- THOMSON, John
 1876 Thomson's Reise auf Formosa. *Globus*, 29: 305-310, 321-325, 337-340.
- THURNWALD, Richard
 1927 Name, Namengebung (A. Allgemein). In: EBERT, Max (Hrsg.), *Reallexikon der Vorgeschichte*, 8. Bd.: 432-444. Berlin: Walter de Gruyter.
- TIAN Fu-da & CHEN Guo-qiang 田富達、陳國強
 1995 *Gaoshanzu minsu* 高山族民俗. Beijing: Minzu Chubanshe.
- TING Nai-tung 丁乃通
 1974 *The Cinderella Cycle in China and Indo-China*. (FF Communications; 213 = 90,3). Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
 1978 *A Type Index of Chinese Folktales: In the Oral Tradition and Major Works of Non-Religious*

Classical Literature. (FF Communications; No. 223 = 94, 3). Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

- 1983 *Zhongguo minjian gushi leixing suoyin* 中國民間故事類型索引. Shenyang: Chunfeng Wen'yi Chubanshe.
- 1986 *Zhongguo minjian gushi leixing suoyin* 中國民間故事類型索引. Beijing: Minjian Wen'yi Chubanshe.

TISCHNER, Herbert

- 1934 *Die Verbreitung der Hausformen in Ozeanien*. (Studien Zur Völkerkunde; Bd. 7). Leipzig: Verlag der Werkgemeinschaft.
- 1958 *Kulturen der Südsee. Einführung in die Völkerkunde Ozeaniens*. Hamburg: Hamburgisches Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte.

Tôkyô Daigaku Sôgô Kenkyû Shiryôkan Tokubetsutenji Jikkô Iinkai (Hrsg.) 東京大学総合研究資料館特別展示実行委員会

- 1991 *Kanpan ni Kizamareta Sekai* 乾板に刻まれた世界：鳥居龍蔵の見たアジア. Tokyo: Tôkyô Daigaku Sôgô Kenkyû Shiryôkan.

TORII Ryûzô 鳥居龍蔵

- [1897]1976-77a Torii Ryûzô shi yori no tsûshin 鳥居龍蔵氏よりの通信 坪井正五郎氏へ. *In*: TORII 1976-77 XI: 404-405.
- [1897]1976-77b Tôbu Taiwan, Ami shuzoku doki seizô ni tsuite 東部台湾、阿眉種族の土器製造に就て. *In*: TORII 1976-77 XI: 561-572.
- [1901]1976-77a Taiwan chûô sanmyaku no ôdan 台湾中央山脈の横断. *In*: TORII 1976-77 XI: 431-459.
- [1901]1976-77b Taiwan Hori-shaban no shinwa 台湾埔里社(霧社)蕃(東部有黥面蕃)の神話. *In*: TORII 1976-77 XI: 557-558.
- [1901]1976-77c Taiwan Arisanban no dokizukuri 台湾阿里山蕃の土器作り. *In*: TORII 1976-77 XI: 558-560.
- [1902]1976-77 Kôtôsho dozoku chôsa hôkoku 紅頭嶼土俗調査報告. *In*: TORII 1976-77 XI: 281-353.
- [1905]1976-77 Taiwan seiban ni tsukite no sankôsho 台湾生蕃に就ての参考書. *In*: TORII 1976-77 XI: 405-408.
- 1910 *Études Anthropologiques. Les Aborigènes de Formose*. 1r Fascicule. (Journal of the College of Science, Imperial University of Tokyo; Vol. 28, Art. 6). Tokyo: Imperial University of Tokyo.
- 1912 *Études Anthropologiques. Les Aborigènes de Formose*. 2e Fascicule. (Journal of the College of Science, Imperial University of Tokyo; Vol. 28, Art. 6). Tokyo: Imperial University of

- Tokyo.
- 1976-77 *Torii Ryūzo Zenshū* 鳥居龍藏全集, 13 Bde. Tokyo: Asahi Shinbunsha.
- 1996 *T'an-hsien T'ai-wan* 探險台灣. Taipei: Yüan-liu.
- Torii Ryūzō Shashin Shiryō Kenkyūkai (Hrsg.) 鳥居龍藏写真資料研究会
- 1990 *Tōkyō Daigaku Sōgō Kenkyū Shiryōkan Shōzō* 東京大学総合研究資料館所蔵 鳥居龍藏博士撮影写真 資料カタログ. Tokyo: Tokyo Daigaku Sōgō Kenkyū Shiryōkan.
- TRYON, Darrell T.
- 1995 The Austronesian Languages. In: TRYON (ed.) 1995: 5-44.
- TRYON, Darrell T. (ed.)
- 1995 *Comparative Austronesian Dictionary: An Introduction to Austronesian Studies*, 5 Vols. (Trends in Linguistics, Documentation; 10). Berlin: Mouton de Gruyter.
- TSANG Cheng-hwa 臧振華
- 1995 New Archaeological Data from Both Sides of the Taiwan Straits and Their Implications for the Controversy about Austronesian Origins and Expansion. In: LI P. J. et al. (eds.) 1995: 185-225.
- 1999 *T'ai-wan-k'ao-ku* 臺灣考古. Taipei: Hsing-chêng-yüan wên-hua chien-shê wei-yüan-hui.
- 2001 Ts'ung »Polynesian origins: Insights from the Y chromosome« i-wên t'an Nan-tao-min-tsu ti ch'i-yüan hê k'uo-san wên-t'i 從 »Polynesian origins: Insights from the Y chromosome« 一文談南島民族的起源和擴散問題. *Yü-yen chi Yü-yen-hsüeh*, 2(1): 253-260.
- TS'AO Yung-hê 曹永和
- 1971 *T'ai-wan tsao-ch'i li-shih yen-chiu* 臺灣早期歷史研究. Taipei: Lien-ching.
- 2000 *T'ai-wan tsao-ch'i li-shih yen-chiu* 臺灣早期歷史研究續集. Taipei: Lien-ching.
- TSUBOI Hirofumi 坪井洋文
- 1984 Murashakai to tsūkagirei ムラ社会と通過儀礼. In: TSUBOI (Hrsg.), *Mura to Murabito*: 455-506. Tokyo: Shōgakukan.
- TSUCHIDA Shigeru 土田滋
- 1970 Kaya no majikku pawā 茅のマジック・パワー. *Tsūshin*, 11: 23.
- 1976 *Reconstruction of Proto-Touic Phonology*. (Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Monograph Series; No. 5). Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo Gaikokugo Daigaku.
- 1977 Some Plant Names in Formosan Languages. In: HASHIMOTO Mantarō J. (ed), *Computational Analyses of Asian & African Languages*, No. 7: 79-119. Tokyo: Project of Computational Analysis, National Inter-University Research Institute of Asian & African

Languages & Cultures.

- 1980 Puyuma-go (Talamakau hôgen) プユマ語 (タマラカオ方言) 語彙. *In: Kuroshio no minzoku, bunka, gengo*: 183-307. Tokyo: Kadokawa.
- 1982 A Comparative Vocabulary of Austronesian Languages of Sinicized Ethnic Groups in Taiwan: Part I: West Central Taiwan. *In: Gogaku Bungaku Ronsbû*. (Tôkyô Daigaku Bungakubu Kenkyû Hôkoku; No. 7): 555-720. Tokyo: Tôkyô Daigaku Bungakubu.
- 1984 Asai Erin 浅井恵倫. *Shakai Jinruigaku nenpo*, 10: 1-28.
- 1988 Taiwan Takasagoshogo ni okeru Kushami to Kinki 台湾高砂族諸語における『くしゃみ』と禁忌. *Tokyo Daigaku Gengogaku Ronsbû*, 88: 21-34.
- 1988-2001 Art.: Atayal, Ami, Kanakanabu, Saaroa, Saisiyat, Sediq, Takasagozokushogo, Tsou, Paiwan, Puyuma, Bunun, Heihozokushogo, Yami, Rukai アタヤル語. アミ語. カナカナブ語. サアロア語. サイシヤット語. セデック語. 高砂族諸語. ツォウ語. パイワン語. プユマ語. ブヌン語. 平埔族諸語. ヤミ語. ルカイ語. *In: KAMEI Takashi, KÔNO Rokurô & SENNO Eiichi (Hrsg.), Gengogaku Daijiten*, 6 Bde. Tokyo: Sanseidô.
- 1994a Taiwan Senjûmin no Gengo 台湾先住民族の言語. *In: MATSUZAWA Kazuko (Hrsg.), Taiwan Senjûmin no Bunka*: 8-10. Suita: Kokuritsu Minzokugaku Hakubutsukan.
- 1994b Kaya no majikkupawâ 茅のマジック・パワー. *In: Ibunka tono Deai*: 190-192. Tokyo: Tokyo Gaikokugo Daigaku Ajia Afurika Gengo Bunka Kenkyûjo.
- 1995 Tsou. *In: TRYON (ed.) 1995 I*: 293-296.
- 1997 Abe Akiyoshi Oboegaki 安倍明義 覚え書き. *Taiwan Genjûmin Kenkyû*, 2: 170-188.
- 1998 Gengo kenkyû eno izanai 言語研究への誘い. *In: Taiwan Genjûmin Kenkyûkai (Hrsg.), Taiwan Genjûmin Kenkyû eno Shôtai*: 133-160. Tokyo: Fûkyôsha.
- 2001 Taiwan Genjûminshogo no kaibunrui oyobi jinkô 台湾原住民諸語の低位分類、および人口 (1995年度) . *In: SUENARI (Hrsg.) 2001*: 9.

TSUCHIDA Shigeru, Ernesto CONSTANTIONO, YAMADA Yukihiro & MORIGUCHI Tsunekazu

- 1989 *Batanic Languages: Lists of Sentences for Grammatical Features*. Tokyo: University of Tokyo.

TSUCHIDA, Shigeru, Yukihiro YAMADA & Tsunekazu MORIGUCHI

- 1987 *Lists of Selected Words of Batanic Languages*. Tokyo: University of Tokyo.

TSUKADA Ken'ichi 塚田健一

- 1989 Taiwan shôsûminzoku no ongaku 台湾少数民族の音楽. *In: Iwanamikôza Nihon no Ongaku, Ajia no Ongaku, Sonderband 1*: 213-221. Tokyo: Iwanami.

TSUKIDA Naomi 月田尚美

- 2001a Asai Erin no kenkyû 浅井恵倫の研究. *In: SUENARI (Hrsg.) 2001*: 53-57.

- 2001 Gengo gakusha no shigoto 言語学者の仕事. *In*: SUENARI (Hrsg.) 2001: 94-105.
- TU Er-wei 杜而未
- 1953 *Totenbräuche in Tonkin und Annam und deren Beziehung zu China*. Zürich: Juris-Verlag.
- 1958 P'ai-wan-tsu ti sui-shih chi-i 排灣族的歲時祭儀. *K'ao-ku-jên-lei-hsüeh-k'an*, 11: 100-103.
- 1968 Mähsi, the War Ritual of the Tsou. *Bulletin of the Department of Archaeology and Anthropology*, 31-32: 98-103.
- 1974 Notes on the Religious Beliefs and Rituals of the Ami of Formosa. *Philippine Quarterly of Culture and Society*, 2: 115-122.
- TUNG Chung-fa 童春發
- 2001 *P'ai-wan-tsu-shih-p'ien* 排灣族史篇. Nantou: T'ai-wan-shêng-wen-hsien-wei-yüan-hui.
- TUNG T'ung-ho 童同龢
- 1964 *A Descriptive Study of the Tsou Language, Formosa*. (Institute of History and Philology, Academia Sinica, Special Publications; No. 48). Taipei.
- TURZA, Otto
- 1978 *Pfahlbauten in Afrika*. Dissertation Freiburg i. Br.
- TYLOR, Edward Burnett
- 1870 *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, 2nd ed. London: John Murray.
- 1873 *Primitive Culture*, 2nd ed. 2 Vols. London: John Murray.
- 1882 Notes on the Asiatic Relations of Polynesian Culture. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 11: 401-405.
- UNO Enkû 宇野圓空
- 1930 Jinshinkugi to kubikari no hassei 人身供犠と首狩の発生. *In*: *Shûkyôgaku Ronshû*: 775-868. Tokyo: Dôbunkan.
- 1941 *Maraisbiya ni okeru Tômai Girei* マライシヤに於ける稲米儀礼. Tokyo: Toyo Bunko.
- URBAN, Manfred
- 1964 Töpferei in Polynesien. *Anthropos*, 59: 427-443.
- UTSUSHIKAWA Nenezô 移川子之蔵 (= UTSURIKAWA)
- 1938 Indoneshiya hômen to missetsu kankei wo shimesu Takasagozoku no senzei miharao インドネシヤ方面と密接關係を示す高砂族の占筮「ミハラ°オ」. *Nanpô Dozoku*, 5(1-2): 1-8.
- 1939a Seimei to shite no Takasagozoku kojîn, kazoku, shizokumei 姓名としての高砂族個人・家族・氏族名. *In*: Taiwan Sôtokufu Hakubutsukan (Hrsg.) 1939: 323-336.

- 1939b Taiwan no maisô keishiki ni kansuru jakkan no kôsatsu 台湾の埋葬形式に関する若干の考察.
Tôkyô Jinruigakkai Nihon Minzokugakkai Rengôtaikai Kiji, 4: 117-122.
- 1940 Irezumi wo tsûjite mitaru Taiwan to shûi no shominzoku 刺青ヲ通ジテ観タル台湾ト周囲ノ
諸民族. *Kaibôgaku Zasshi*, 16(6): 13-18.

UTSUSHIKAWA Nenezô & ASAI Erin

- 1941 *Takasagozoku Kanshûbô Goi* 高砂族慣習法語彙. Tokyo: L'Académie Impériale.

UTSUSHIKAWA Nenezô, MIYAMOTO Nobuto & MABUCHI Tôichi

- 1935 *Taiwan Takasagozoku Keitô Shozoku no Kenkyû* 台湾高砂族系統所属の研究, 2 Bde. Taihoku:
Institute of Ethnology, Taihoku Imperial University.

VAJDA, László

- [1959]1964 Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus. In: SCHMITZ (Hrsg.) 1964: 165-195.
- 1993 Ekstase vs. Enstase. In: ANTONI, Klaus & Maria-Verena BLÜMMEL (Hrsg.), *Festgabe für
Nelly Naumann*. (Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e. V.
Hamburg; 119): 361-376.

VALENTYN, François

- 1724-26 *Oud en Nieuw Oost-Indiën*. Dordrecht.

VATTER, Ernst

- 1932 *Ata Kiwan. Unbekannte Bergvölker im tropischen Holland*. Leipzig.

VAN DER VLIS, C. J.

- 1842a Vocabularium Formosanum (Woordenlijst en Gespreken in 't Sideisch-Formosaansch en
Hollandsch). *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap*, 18: 437-488.
- 1842b *Formosaansche woordenlijst volges een Utrechtsch handschrift*. Soeracarta.

VOLHARD, Ewald

- 1939 *Kannibalismus*. (Studien zur Kulturkunde; 5). Stuttgart: Strecker und Schröder.

VOS, Frits

- 1977 *Die Religionen Koreas*. (Die Religionen der Menschheit; Bd. 22,1). Stuttgart: Kohlhammer.

VOVIN, Alexander

- 1994 Is Japanese related to Austronesian? *Oceanic Linguistics*, 33: 369-390.

DE VRIES, Jan

- 1961 *Forschungsgeschichte der Mythologie*. (Orbis Academicus. Problemgeschichten der
Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen). Freiburg: Verlag Karl Alber.

WACKER, Monika

- 2000 *Onarigami. Die heilige Frau in Okinawa.* (Europäische Hochschulschriften: Reihe 19, Volkskunde, Ethnologie: Abt. B, Ethnologie; Bd. 55). Frankfurt a. M.: Peter Lang.

WAIDA, Manabu

- 1982 *Central Asian Mythology of the Origin of Death: A Comparative Analysis of Its Structure and History. Anthropos, 77: 663-702.*

WAKABAYASHI Hiroko 若林弘子

- 1986 *Takayukashiki Tatemono no Genryū* 高床式建物の源流. Tokyo: Kōbundō.

WAKABAYASHI Masahiro 若林正文

- 2001 *Taiwan* 台湾: 変容し躊躇するアイデンティティ. Tokyo: Chikuma Shōbo.

WALK, Leopold

- 1933 *Die Verbreitung des Tauchmotivs in den Urmeerschöpfungs- (und Sintflut-) Sagen. A. Das eurasische Gebiet. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, 63: 60-76.*
- 1949 *Das Flutgeschwisterpaar als Ur- und Stammelternpaar der Menschheit. Ein Beitrag zur Mythengeschichte Süd- und Südostasiens. Mitteilungen der Österreichischen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Prähistorie, 78-79: 60-115.*

WALRAVEN, B. C. A.

- 1980 *The Social Significance of Sorcery and Sorcery Accusations in Korea. Asiatische Studien, 34(2): 69-90.*

WALRAVENS, Hartmut

- 1999 *Julius Klaproth (1783-1835). Leben und Werk.* (Orientalistik-Bibliographien und Dokumentationen ; 3). Wiesbaden : Harrassowitz.

WANG Hsiao-lien 王孝廉

- 1975 *Kuan-yü T'u Êhr-wei po-shih ti chung-kuo-shên-hua* 關於杜而未博士的中國神話。
Yu-sbib-yüeh-k'an 幼獅月刊, 42(6): 56-64.

WANG Shu-kui 王蜀桂

- 1995 *Jang wo-mên sbuo mu-yü* 讓我們說母語. Taichung: Chên-hsing.

WANG Sung-hsing 王崧興

- 1961 *Ma-t'ai-an A-mei-tsu chih tsung-chiao chi shên-hua* 馬太安阿美族之宗教及神話。
Min-tsu-hsüeh-yen-chiu-so-chi-k'an, 12: 107-178.
- 1964 *Taiwan Shiraya-zoku no shakai soshiki* 台灣 Siraya 族の社会組織. *Minzokugaku Kenkyū, 29(2).*

WANG Ya-p'ing 王雅萍

- 1994 *Hsing-ming yü jên-t'ung* 姓名與認同: 以台灣原住民族姓名議題為中心. Unveröffentlichte

Magisterarbeit, Kuo-li-chêng-chih-ta-hsüeh.

WANG Ying-tsêng 王瑛曾

[1764]1962 *Ch'ung-hsiu-fêng-shan-hsien-chih* 重修鳳山縣志. Taipei: T'ai-wan-yin-hang ching-chi-yen-chiu-shih.

WARBURG, Otto

1889 Über seine Reisen in Formosa. *Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, 16: 374-387.

WASSÉN, Henry

1938 Original Documents from the Cuna Indians of San Blas, Panama. *Etnologiska Studier*, 6.

WATANABE Kazuo 渡辺一雄

1980 Kodai chûgoku no do 古代中国の弩：その出現と普及について. In: *Nihon Minzoku Bunka to sono Shûben, Kôkoben*: 631-663.

WATERMAN, Patricia Panyitiy

1987 *A Tale-Type Index of Australian Aboriginal Oral Narratives*. (FF Communications; No. 238 = Vol. 102, 2). Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

WATSON, C. W. & Roy ELLEN (eds.)

1993 *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.

WEBSTER, Hutton

1908 *Primitive Secret Society: A Study in Early Politics and Religion*. New York: Macmillan.

WEHSE, Rainer

1979 Bräutigam: Der dumme B. In: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 2: 738-746. Berlin: de Gruyter.

1981 Cinderella. In: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 3: 39-57. Berlin: Walter de Gruyter.

WEI Hwei-lin 衛惠林

1953 T'ai-wan tung-pu A-mei-tsu ti nien-ling chieh-chi-chih ch'u-pu yen-chiu 臺灣東部阿美族的年齡階級制度初步研究. *K'ao-ku-jên-lei-hsüeh-k'an*, 1: 2-9.

1981 *Pu-li Pa-tsai ch'i-sbê-chih* 埔里巴宰七社志. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.

WEI Hwei-lin & LIU Pin-hsiung 衛惠林、劉斌雄

1962 *Lan-yü Ya-mei-tsu ti sbê-hui-tsu-chih* 蘭嶼雅美族的社會組織. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.

WEI Hwei Lin, YU Chin Chuan & LIN Hen Li 衛惠林、余錦泉、林衡立

1952 *Ts'ao-tsu-p'ien* 臺灣省通志稿卷8 同胄志曹族篇. Nantou: T'ai-wan-shêng Wên-hsien Wei-yüan-hui..

VAN DER WEIJDEN, Gera

- 1981 *Indonesische Reisrituale*. (Basler Beiträge zur Ethnologie; Bd. 20). Basel: Ethnologisches Seminar der Universität und Museum für Völkerkunde.

WEISER-AALL, Lily

- 1931 Hexe. In: BÄCHTOLD-STÄUBLI, Hanns (Hrsg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 3: 1827–1920. Berlin: Walter de Gruyter.

WEN Yi-duo 聞一多

- [1948]1989 *Chügoku shinwa* 中国神話. Tokyo: Heibonsha.

WENG Chia-in 翁佳音

- 1987 Jih-chih-shih-tai P'ing-p'u-tsu ti tiao-ch'a yen-chiu shih 日治時代平埔族的調查研究史. *Tai-wan Fêng-wu*, 37(2): 55–80.

WERNHART, Karl R. & Werner ZIPS (Hrsg.)

- 1998 *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*. Wien: Promedia.

WEST, Anne

- 1995 Yami. In: TRYON (ed.) 1995 I: 315–320.

WIEDFELDT, Otto

- 1914 Wirtschaftliche, rechtliche und soziale Grundtatsachen und Grundformen der Atayalen auf Formosa. *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, Bd. 15, Teil C: 1–55.
- 1917 Eine Untersuchung der Ursachen für das Stehenbleiben der Atayalenkultur. *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, Bd. 15, Teil D: 1–28.

WILKEN, George Alexander

- [1884–85]1912 Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel. In: WILKEN 1912 III: 1–287.
- [1885]1912 De besnijdenis bij de volken van den Indischen Archipel. In: WILKEN 1912 IV: 203–246.
- [1886–87]1912 Über das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesiens. In: WILKEN 1912 III: 399–550.
- 1887 Het shamanisme bij de volken van den Indischen Archipel. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië*, 5(2): 427–497.
- [1888]1912 Iets over de mutilatie der tanden bij de volken van den Indischen Archipel. In: WILKEN 1912 IV: 1–36.
- [1889]1912a De couvade bij de volken van den Indischen Archipel. In: WILKEN 1912 II: 141–159.
- [1889]1912b Iets over de schedelvereering bij de volken van den Indischen Archipel. In: WILKEN 1912 IV: 37–81.

- 1912 *De verspreide geschriften van Prof. Dr. G. A. Wilken*, verzameld door F. D. E. VAN OSSENBRUGGEN, 4 delen. 's-Gravenhage: G. C. T. van Dorp.
- WINKLER, Johs.
- 1925 *Die Toba-Batak auf Sumatra in gesunden und kranken Tagen. Ein Beitrag zur Kenntnis des animistischen Heidentums*. Stuttgart.
- WINSTEDT, Richard
- 1951 *The Malay Magician, being Shaman, Saiva and Sufi*. Revised and Enlarged with a Malay Appendix. London: Routledge & Kegan Paul.
- 1956 *The Malays: A Cultural History*, 4th ed. London: Routledge & Kegan Paul.
- WINTERNITZ, M.
- 1901 Die Flutsagen des Alterthums und der Naturvölker. *Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 31: 305-333.
- WINZELER, Robert L. (ed.)
- 1993 *The Seen and the Unseen: Shamanism, Mediumship and Possession in Borneo*. (Borneo Research Council Monograph Series; 2). Williamsburg: The Borneo Research Council.
- WIRTH, Albrecht
- 1898a *Die Geschichte Formosa's bis Anfang 1898*. Bonn: Carl Georgi.
- 1898b Die eingebornen Stämme auf Formosa und den Liu-Kiu. *Petermann's Mittheilungen*, 44: 33-36.
- WISSE, J.
- 1933 *Selbstmord und Todesfurcht bei den Naturvölkern*. Zutphen: W. J. Thieme.
- WISSLER, Clark
- 1923 *Man and Culture*. (Crowell's Social Science Series). New York: Thomas Y. Crowell.
- WOLF, Siegfried
- 1941 *Zum Problem der Nasenflöte*. (Abhandlungen und Berichte aus den Staatlichen Museen für Tierkunde und Völkerkunde in Dresden, N. F., Reihe B: Völkerkunde; Heft 1). Leipzig: Otto Harrassowitz.
- WOODTHORPE, R. G.
- 1897 Some Account of the Shans and Hill Tribes on the Mekong. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 26: 13-28.
- WORCESTER, Dean Conant
- 1912 Head-hunters of Northern Luzon. *National Geographic Magazine*, 23(9): 833-930.
- 1913 The Non-Christian Peoples of the Philippine Islands. *National Geographic Magazine*, 24(11): 1157-1256.

WORMS, Ernest A. & W. A. Broome

- 1950 Feuer und Feuerzeuge in Sage und Brauch der Nordwest-Australier. *Anthropos*, 45: 145-164.

WU Ching-lan 吳靜蘭

- 2000 *A-mei-yü ts'an-k'ao yü-fa* 阿美語參考語法. Taipei: Yüan-liu.

WU Mi-ch'a u.a. 吳密察

- 1998 *I-nêng-chia-chü yü T'ai-wan yen-chiu t'ê-chan cbuan-k'an* 伊能嘉矩與臺灣研究特展專刊. Taipei: National Taiwan University Library.

WU Mi-ch'a, HUANG Chih-wei & LIN Hsin-i 吳密察、黃智偉、林欣宜

- 2000 *T'ai-wan-shih hsiao-shih-tien* 台灣史小事典. Taipei: Yüan-liu.

WU Yen-ho 吳燕和

- 1962 Tsao-chiu 造酒. In: LI Yi-yüan u. a., *Ma-t'ai-an A-mei-tsu ti wu-chih-wên-bua*: 417-423. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.
- 1965 P'aiwan-tsu Tung-p'ai-wan-ch'ün ti wu-i yü wu-shu 排灣族東排灣羣的巫醫與巫術. *Min-tsu-hsüeh-yen-chiu-so-chi-k'an*, 20: 105-153.

WU Yung-hua 吳永華

- 1996 *Pei i-wang ti jib-chi T'ai-wan tung-wu hsüeh-chê* 被遺忘的日籍臺灣動物學者. Taichung.
- 1997 *Pei i-wang ti jib-chi T'ai-wan chih-wu hsüeh-chê* 被遺忘的日籍臺灣植物學者. Taichung.
- 1999 *T'ai-wan chih-wu-tan-hsien* 台灣植物探險：十九世紀西方人在台灣採集植物的故事. Taichung.
- 2001 *T'ai-wan tung-wu-tan-hsien* 台灣動物探險：十九世紀西方人在台灣採集動物的故事. Taichung.

VAN WYLICK, Carla

- 1941 *Bestattungsbrauch und Jenseitsglaube auf Celebes*. Dissertation Basel. 's-Gravenhage.

XIA Zhi-gan 夏之乾

- 1991 *Zhongguo shaoshuminzu de sangzang* 中国少数民族的喪葬. Beijing: Zhongguo Huaqiao Chuban Gongsì.

XU Liang-guo & CENG Si-qi (Hrsg.) 許良国·曾思奇 (編著)

- 1988 *Gaoshanzu fengsuzhi* 高山族風俗志. Beijing: Zhongyang Minzu Xueyuan.

YAMADA Hitoshi 山田仁史

- 1995-96 Kukatachi, yugishô, tekka 盟神探湯・湯起請・鉄火：日本における神判の系譜. *Higashiajia no Kodaibunka*, 85: 115-136, 86: 75-92, 87: 131-145.
- 1997a *Taiyô no Sbasbu* 太陽の射手：日本・台湾と周囲諸民族における太陽を射る話の比較研究. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Kyôto.

- 1997b Vagina frontis : 性交の起源の説話. *Taiwan Genjūmin Kenkyū*, 2: 128-138.
- 1998a Taiyō wo ita mogura 太陽を射たモグラ : 比較の視点から. *Kōsbō Bungei Kenkyū*, 21: 36-47.
- 1998b Ishii Shinji to J. G. Frazer 石井眞二とJ・G・フレイザー : 台湾原住民研究とイギリス人類学の出会い 素描. *Taiwan Genjūmin Kenkyū*, 3: 230-245.
- 2000a Taiwan oyobi Tōnan Ajia niokeru komamawashi to hōjō 台湾および東南アジアにおける独楽回しと豊穡. *Taiwan Genjūmin Kenkyū*, 5: 71-100.
- 2000b Hana no aisatsu ni tsuite 鼻の挨拶について. *Taiwan Genjūmin Kenkyū*, 5: 163-172.
- 2001a Taiwan genjūmin no shinwa no kenkyūshi 台湾原住民の神話の研究史. In: SUENARI (Hrsg.) 2001: 115-120.
- 2001b Shinwa densetsu 神話伝説. In: SUENARI (Hrsg.) 2001: 312-314.
- 2001c Taiwan genjūmin ni kansuru bunshijinruigaku no saikinno dôkō 台湾原住民に関する分子人類学の最近の動向 覚書. *Taiwan Genjūmin Kenkyū*, 6: 12-48.
- 2001d Taiwan genjūmin no sakumotsu kigen shinwa 台湾原住民の作物起源神話 : オーストロネシア民族学・先史学への一寄与. *Taiwan Genjūmin Kenkyū*, 6: 91-178.
- 2002 Das Kreiseln und die Fruchtbarkeit in Taiwan und Südostasien. *Münchener Beiträge zur Völkerkunde*, 7: 261-287.
- im Druck. Taiwan genjūmin ni okeru meimei, renmeisei to shisha eno taido 台湾原住民における命名、連名制と死者への態度 : サイシャット族の事例から.

YAMADA Kinji 山田金治

- 1921 Paiwanzoku no soshakuyō shokubutsu oyobi senshiyō shokubutsu パイワン族の咀嚼用植物及び染歯用植物. *Taiwan Hakubutsugakkai Kaibō*, 56: 173-176.
- 1930 Paiwan banzoku Sarisen buzoku no zōshuhōhō パイワン蕃族サリセン部族の造酒方法. *Taiwan Hakubutsugakkai Kaibō*, 20: 394-396.

YAMADA Ryūji 山田隆治

- 1965 Tarubu Munda zoku no kokurei tōbō kan タルブ・ムンダ族の穀霊逃亡観. *Minzokugaku Kenkyū*, 29(4): 307-320.

YAMAJI Katsuhiko 山路勝彦

- 1980 Amizoku no shinzoku to saishi アミ族の親族と祭祀. In: *Kuroshio no Minzoku, Bunka, Gengo*: 105-149. Tokyo: Kadokawa Shoten.
- 1996 Bunmei to no kaikō to Heihozoku no kanka 文明との邂逅と平埔族の漢化. *Taiwan Genjūmin Kenkyū*, 1: 5-74.
- 1998 Kagerō no rendō, sosen kara no shuppon 蜚蜮の認同、祖先からの出奔 : 漢族でもなく、シラヤ族でもなく (1) . *Taiwan Genjūmin Kenkyū*, 3: 15-53.

- 1999 Hyôï suru miko 憑依する巫女、原初への追憶と新たなる神々：漢族でもなく、シラヤ族でもなく（2）. *Taiwan Genjûmin Kenkyû*, 4: 41-97.

YAMAMOTO Yoshimi 山本芳美

- 1999 *Irezumi no Kindaishi* イレズミの近代史：日本、台湾、沖縄、アイヌにおけるイレズミ禁止政策. Unveröffentlichte Dissertation, Shôwa Frauen-Universität.

- 1999-2000 Taiyaruzoku ni taisuru irezumi kinshi seisaku タイヤル族に対するイレズミ禁止政策. *Taiwan Genjûmin Kenkyû*, 4: 3-40, 5: 49-70.

YAMANAKA Kikori 山中樵

- 1931 Enkaku 沿革. In: *Nihon Chiri Fûzoku Taikai, Taiwanben*: 76-111. Tokyo: Shinkôsha.

YAMASAKI N.

- 1900 Unsre geographischen Kenntnisse von der Insel Taiwan (Formosa). *Petermanns Mitteilungen*, 46: 221-234.

- 1901 Ein Besuch in den Kopffägerdörfern auf Formosa. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 31: 23-37.

YAMASAKI Tsukane 山崎柄根

- 1974 Kano Tadao hakushi no shôgai to gyôseki 鹿野忠雄博士（1906-1945）の生涯と業績. *Saitamadaigaku Kiyô, Kyôikugakubu (Sûgaku, Shizenkagaku)*, 22: 13-30.

- 1992 *Kano Tadao* 鹿野忠雄：台湾に魅せられたナチュラリスト. Tokyo: Heibonsha.

- 2000 Kano Tadao chosaku mokuroku hoi 鹿野忠雄著作目録補遺. *Taiwan Genjûmin Kenkyû*, 5: 201-204.

YAMAZAKI Momoji 山崎百治

- 1945 *Tôa Hakkô Kagaku Ronkô* 東亜発酵化学論考. Tokyo: Daiichi Shuppan.

YANAGITA Kunio 柳田國男

- [1913]1962 Hebigami inugami no tagui 蛇神犬神の類. In: *Teihon Yanagita Kunio shû*, 9: 260-267. Tokyo: Chikuma Shobô.

- [1916]1962 Shishimai kô 獅子舞考. In: *Teihon Yanagita Kunio shû*, 7: 443-453. Tokyo: Chikuma Shobô.

- [1927]1962 Shika no mimi 鹿の耳. In: *Teihon Yanagita Kunio shû*, 5: 192-213. Tokyo: Chikuma Shobô.

YANAGITA Kunio 柳田國男（監修）日本放送協会（編）

- 1948 *Nihon Mukashibanashi Meii* 日本昔話名彙. Tokyo: Nihon Hôsô Shuppan Kyôkai.

YANG Hsi-mei 楊希枚

- 1957 Lien-ming yü hsing-chih chih-tu ti yen-chiu 聯名與姓氏制度的研究. *Li-shih-yü-yen-hsüeh-yen-chiu-so-chi-k'an*, 28: 671-725.

YANG Ling 楊翎

1995a Pu-nung-tsu 布農族. *In: Ch'ung-hsiu...* 1995, 1: 443-492.

1995b Tsou-tsu 鄒族. *In: Ch'ung-hsiu...* 1995, 1: 493-544.

YASUMURO Satoru 安室知

[1994]1998 Iriomotejima no suiden gyorô 西表島の水田漁撈：水田の潜在力に関する一研究. *In: WATANABE Tadayo (Hrsg.), Ryûkyûko no Nôkô Bunka: 108-149.* Tokyo: Daimeidô.

YEH Mei-li 葉美利

2000 *Sai-hsia-yü ts'an-k'ao yü-fa* 賽夏語參考語法. Taipei: Yüan-liu.

YIN, Alexander Chien-chung 尹建中 (ed.)

1994 *Tai-wan shan-pao kê-tsu ch'uan-t'ung sbên-bua ku-shih yü ch'uan-sbuo wên-hsien pien-suan yen-chiu* 臺灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究. Taipei: Kuo-li T'ai-wan Ta-hsüeh K'ao-ku Jên-lei-hsüeh-hsi.

YIN Yün-p'eng (ed.) 殷允芃

1996 *Taiwan no Rekishi* 台湾の歴史：日台交渉の三百年. Tokyo: Fujiwara Shoten.

YONEZAWA Yôichi 米沢容一

1987 Taiwan no kôkogakushi 台湾の考古学史. *In: MIYAMOTO, SEGAWA & MABUCHI 1987: 221-236.*

YOSHIDA Shûji 吉田集而

1993 *Tôhô Ajia no sake no kigen* 東方アジアの酒の起源. Tokyo: Domesu shuppan.

1998 Sekai no shokubunka chizu 世界の食文化地図. *In: YOSHIDA (Hrsg.), Jinrui no Shokubunka: 409-431.* Tokyo: Ajinomoto Shoku no Bunka Sentâ.

YOSHIHARA Yayoi 吉原弥生

1967 Jih-wên-shu-k'an so-tsai yu-kuan T'ai-wan t'u-chu lun-wên mu-lu 日文書刊所載有關臺灣土著論文目錄（一）. *K'ao-ku-jên-lei-hsüeh-k'an*, 29-30: 71-206.

YOSHIOKA Ikuo 吉岡郁夫

1989 *Shintai no Bunkajinruigaku* 身体の文化人類学：身体変工と食人. Tokyo: Yûzankaku.

1996 *Irezumi no Jinruigaku* いれずみ（文身）の人類学. Tokyo: Yûzankaku.

YU Guang-hung 余光弘

1991 *Ritual, Society, and Culture among the Yami*. Unpublished Dissertation, University of Michigan.

YÜ Yung-hê 郁永河

[1697]1959 *Pi-bai-chi-yu* 裨海紀遊. Taipei: T'ai-wan-yin-hang ching-chi-yen-chiu-shih.

YUAN Chang-rue 阮昌銳

- 1969 *Ta-kang-k'ou ti A-mei-tsu* 大港口的阿美族, 2 Bde. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.

YUASA Hiroshi 湯淺浩史

- 2000 *Segawa's Illustrated Ethnography of Indigenes Formosan People: The Tsou*. Taipei: SMC Publishing.

ZEITOUN, Elizabeth

- 2000a *Pu-nung-yü ts'an-kao yü-fa* 布農語參考語法. Taipei: Yüan-liu.
 2000b *Tsou-yü ts'an-kao yü-fa* 鄒語參考語法. Taipei: Yüan-liu.
 2000c *Lu-k'ai-yü ts'an-kao yü-fa* 魯凱語參考語法. Taipei: Yüan-liu.

ZERRIES, Otto

- 1952 Die kulturgeschichtliche Bedeutung einiger Mythen aus Südamerika über den Ursprung der Pflanzen. *Zeitschrift für Ethnologie*, 77: 62–82.
 1954 *Wild- und Buschgeister in Südamerika. Eine Untersuchung jägerischer Phänomene im Kulturbild südamerikanischer Indianer*. (Studien zur Kulturkunde; Bd. 11). Wiesbaden: Franz Steiner.
 1969 Entstehung oder Erwerb der Kulturpflanzen und Beginn des Bodenbaues im Mythos der Indianer Südamerikas. *Paideuma*, 15: 64–124.

ZHANG Chong-gen 張崇根

- 1991 *Taiwan lishi yu Gaoshanzu wenhua* 台湾歷史与高山民族文化. Xining: Qinghai renmin chubanshe.

ZHENG, Chantal

- 1992 Le mythe de l'archer et des soleils. In: *Mythe et philosophie à l'aube de la Chine impériale: études sur le Huainan zi*, sous la direction de Charles LE BLANC & Rémi MATHIEU: 27–47. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
 1995 *Les Austronésiens de Taïwan: à travers les sources chinoises*. (Recherches asiatiques). Paris: L'Harmattan.
 1998 *Les Européens aux portes de la Chine: l'exemple de Formose au XIX^e siècle*. Aix-en-Provence: Université de Provence.

Zhong-yang-min-zu-xue-yuan Shao-shu-min-zu-yu-yan-wen-xue San-xi Gao-shan-zu-yu-yan-wen-xue-jiao-yan-shi

(Hrsg.) 中央民族學院少數民族語言文學三系高山族語言文學教研室

- 1988 *Gaoshanzu yuyan wenxue* 高山族語言文學. Beijing: Zhongyang Minzuxueyuan Chubanshe

ZHOU Dasheng 周達生

- 1986 Chûgoku no takayukashiki jûkyo 中国の高床式住居：その分布・儀礼に関する研究ノート。
Kokuritsu Minzokugaku Hakubutsukan Kenkyû Hôkoku, 11(4): 901-978.

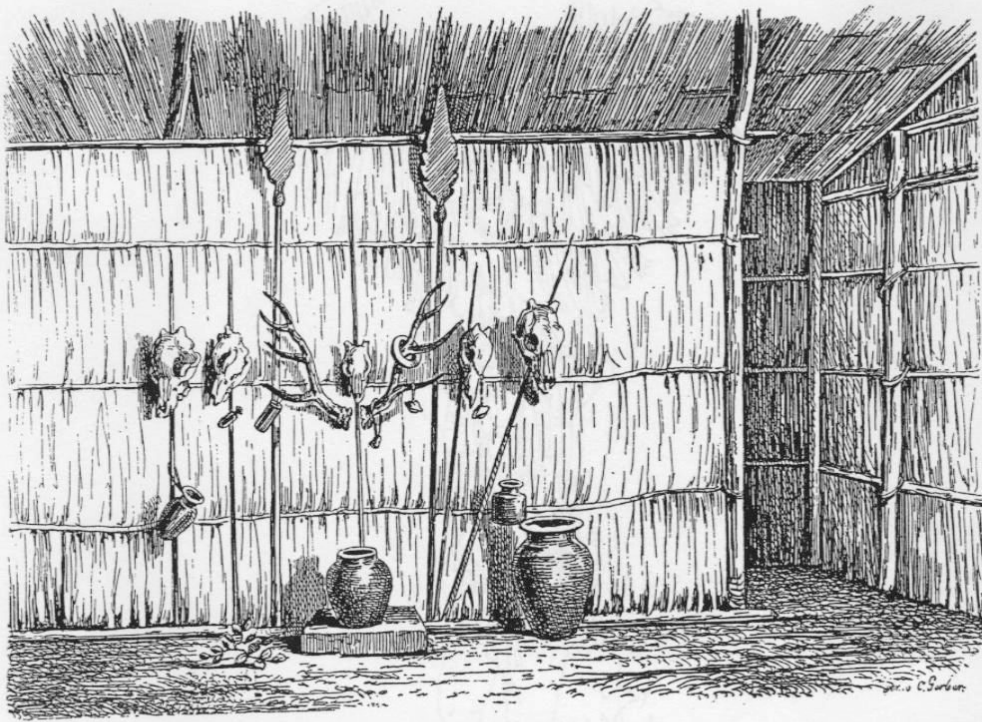
ZORC, R. David

- 1995 A Glossary of Austronesian Reconstructions. *In*: TRYON (ed.) 1995 II: 1105-1197.

ZWERNEMANN, Jürgen

- 1983 *Culture History and African Anthropology: A Century of Research in Germany and Austria*. (Acta Universitatis Upsaliensis: Uppsala Studies in Cultural Anthropology; 6). Stockholm: Almqvist & Wiksel International.

Abbildungen und Tafeln



Ein Bepo-Tempel.

Abb. 1. Eine Kultstätte der Siraya (IBIS 1877: 231).



Abb. 2. *Kilakil* (festlicher Kopfschmuck) der Süd-Saisiyat (Anonym 1906).

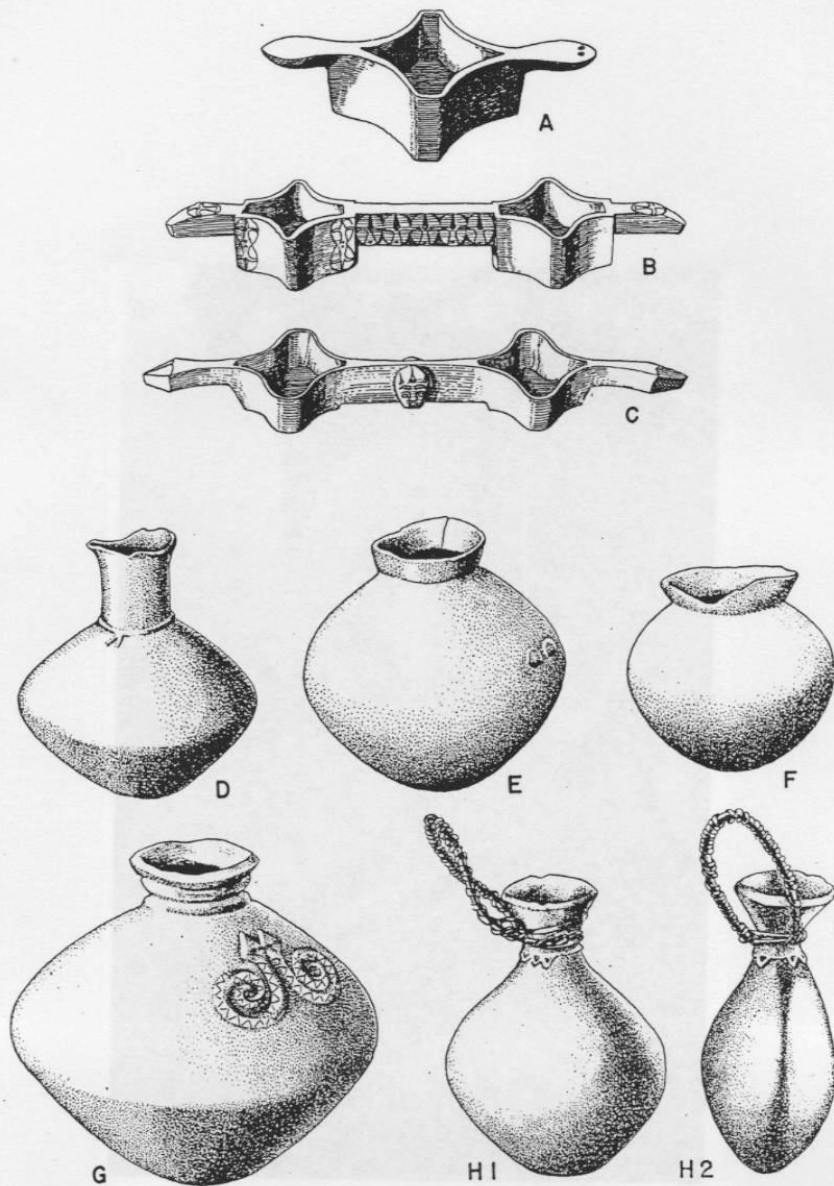
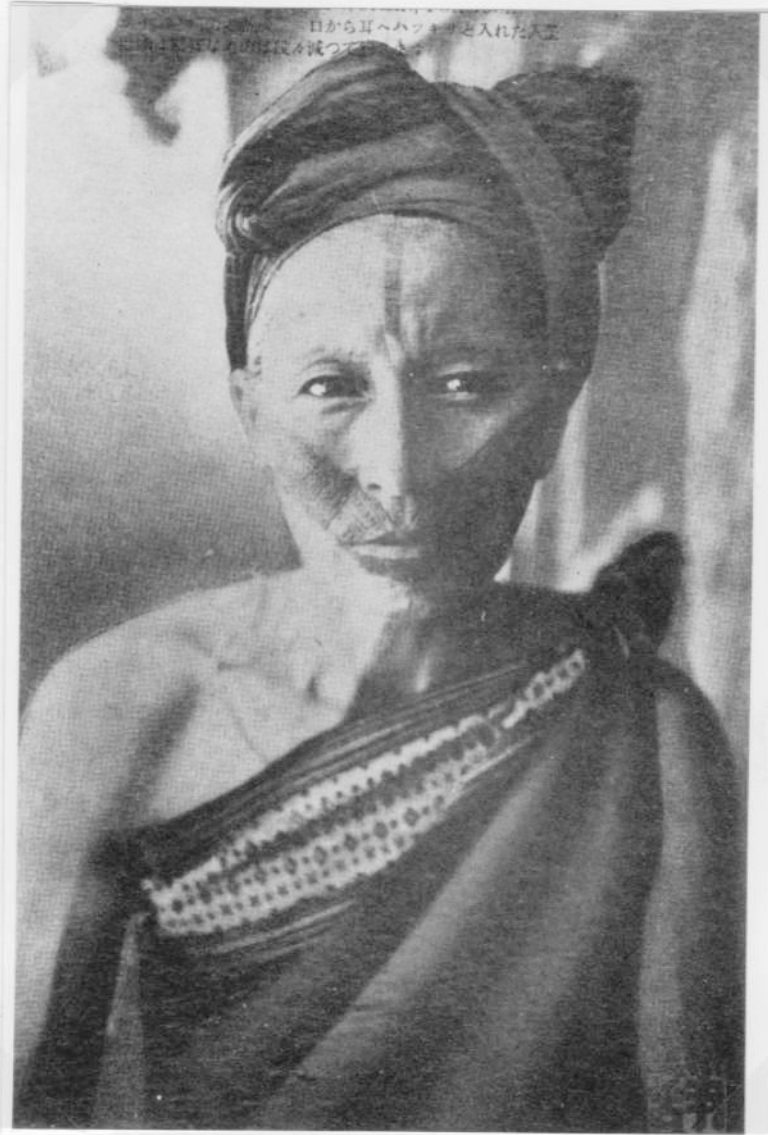


Abb. 4. Holzbecher der Paiwan (A-C), Tonggefäße der Rukai (D-F) und der Paiwan (G-H) (CHEN C. 1968: 123, 141).

(nach Ansichtskarte der japanischen Zeit)



Eine tatauierte Atayal-Frau
(nach Ansichtskarte der japanischen Zeit)



Bewaffnete Tsou-Männer
(Aufnahme TORII 1900)
(SUNG *u.a.* 1994: 132)



Haus des Häuptlings des Dorfs Makazayazaya
(MORI 1918 I: Tafel 52)



Knabenhaus der Puyuma
(INÖ 1928: 422-423)



C310

11

Hirse-Stampferin der Ami
(Aufnahme 1928–45)
(LIEN «ed.» 1998: 115)



Einweihungsritual des Bootes bei den Yami
(KANO & SEGAWA 1956: 345)

Lebenslauf

Ich, Hitoshi YAMADA, wurde am 4. Dezember 1972 als Sohn des Schallplattenhändlers Kôichi YAMADA und seiner Frau Junko YAMADA (geb. SAITÔ) in Sendai, Japan geboren. Vom April 1991 bis März 1995 studierte ich an der dortigen Universität Tôhoku Japanische Geschichte. Ab dem April 1995 studierte ich an der Universität Kyôto Kulturanthropologie und im März 1997 erhielt ich dort den Titel Master of Human and Environmental Studies. In Kyôto setzte ich mein Studium fort, bis ich im Juni 1998 als DAAD-Stipendiat nach Deutschland kam. Nach dem viermonatigen Besuch des Goethe-Instituts in Freiburg im Breisgau fing ich im Wintersemester 1998/99 mit dem Studium der Völkerkunde (Hauptfach), Sinologie und Phonetik (Nebenfächer) an der Ludwig-Maximilians-Universität München an.