

STRAUSZ JANKA

A FALUHATÁR ÉS A HATÁRHOZ FÜZŐDŐ TUDATOSSÁG JELENTŐSÉGE A JAPÁN FALUSI KÖZÖSSÉGEK ÉLETÉBEN

Jelen tanulmány néprajzi, történelmi, filológiai forrásokra és kutatási anyagokra támaszkodva arra próbál választ adni, hogy miként alakulhatott ki egy igen erőteljes népi tudatosság a közösségi lakórészeket és a termőföldeket elkerítő faluhatárral kapcsolatban, amely nagyban befolyásolta az ott élők mindennapjait. Ez a kérdés abban a tekintetben különösen nagy hangsúlyt nyer, hogy a falvakat alapvetően nem kerítették el – sem köfallyal sem pedig más jellegű fizikai akadállyal –, ennek ellenére az ott élők mégis tisztában voltak azzal, hogy pontosan hol is húzódott a határ.

A faluhatár térbeli felépítésével és a fizikai valóságon túlmutató szimbolikus jelentőségével számos néprajztudós foglalkozott, akik a japán falusi közösség világlátásának sajátosságaira igyekeztek rávilágítani. Elsőként Fukuta Ajió 福田 アジオ vázolta fel a *Falusi térelmélet (Sonraku ryōiki ron 村落領域論)* című munkájában a faluhatár hármas koncentrikus kör elméletét, amelyvel megteremtette a modern, tudományos alapokon nyugvó faluterület-kutatás alapjait.¹ Yagi Yasuyuki 八木 康幸 *A faluhatár szimbolikus értelme (Sonraku no shōchōron-teki imi 村落の象徴論的意味)* című tanulmányában² szintén jelentős eredményeket összegez, s kitér a faluhatár transzcendens jelentőségére és ellentmondásosságának főbb pontjaira; de kiemelhetjük még Yanagita Kunio 柳田 國男 és Tsuboi Hirofumi 坪井 洋文 munkásságát is, akik a határt övező legendákat vizsgálva nagyban hozzájárultak a falukutatás kiteljesedéséhez.

Ezen előzmények alapján, a falu fejlődéstörténetének és fogalmának bemutatását követően, a falun belüli szféra és a külvilág kapcsolódási pontjairól, azaz a mesterséges és a természetes határjelölő ikonokról, illetve az ezekhez kötődő rituálékról esik majd szó, amely alapján felvázoljuk, hogy a faluhatár milyen szerepet töltött be a közösségi tudatban és a népi világlátásban.

¹ Fukuta 1980: 217–247.

² Yagi 1998: 117–136.

1. A japán falu településszerkezeti változásainak rövid áttekintése

A falu, amely a japán történelem során a vidéki társadalom alapvető közösségi élettereként funkcionált, már a Yayoi-kor 弥生 (i. e. 3. század – i. sz. 3. század közepe) ősi időszakában létező településforma volt. A japán falu egy olyan *ōkami*, azaz *uji no kami* 氏の神 köré szerveződő vérrokonsági közösség volt, amelyben az alkotó tagok sorsa szorosan összefonódott a különféle együtt végzett mezőgazdasági munkák, rítusok folytán, tehát mindennapos érintkezésben álltak egymással. Csakhogy a Yayoi-kor során, az öntözéses rizstermesztés elterjedésével párhuzamosan fellendülő cserekereskedelem révén egyre többet érintkeztek egymással a szomszédos települések, egészen addig, amíg a nagyobb gazdasági erővel bíró falvak terjeszkedő háborút nem indítottak a környezetükben élőkkel szemben. Ennek eredményeként a Yayoi-kor középső időszakában fokozatosan megjelentek Kyūshūtól egészen Kinki térségéig az ún. sánccfalvak (*kangō shūroku* 環濠集落), amelyek fontos gyakorlati funkcióval bírtak: sík terepen vagy magaslaton felállított, mintegy tíz házból álló lakórészt vettek körbe vizesárokkal vagy földsánccal, amelyek megfelelő védelmet nyújtottak a korabeli háborús viszonyok között.³ Az egyik legjelentősebb japán sánccfalú árokrendszerének kiterjedt maradványai a Yokohama közeli Ōtsukában 大塚 találhatóak, amelyek jól illusztrálják a Yayoi-kori települések sajátos szerkezetét.⁴ Az Ōtsukaihoz hasonló, jól védhető sánccfalvakban meglehetősen korlátozott volt a ki- és bejárás lehetőség, hiszen csak egyetlen kapu vagy híd formájában kialakított átjáró szolgált a közlekedésre. Bár ez a településszerkezet a Koreai-félsziget déli részén talált régészeti leletek alapján külföldről került át, Japánban mégis meghatározó szerepre tett szert, hiszen olykor nemcsak a lakóházakat, hanem földbe vájt éléskamrákat vagy egyszerűen egy szentnek vélt területet is körbevehettek hasonló módon.⁵

Szintén háborús körülmények hatására jelentek meg i. sz. 100 körül a Seto-beltengert övező part menti, hegyvidékes részeken az ún. magaslati falvak (*kōchisei shūroku* 高地性集落), amelyeket gyakran felégetett hegyoldalba vagy magaslatra építettek. Ideiglenes megfigyelőállásként funkcionáltak, így jó kilátást biztosítottak a környező területekre, de nem védte őket földsánc.⁶

A sánccfalvak és magaslati falvak visszaszorulását követően hol az adott történelmi, társadalmi helyzetnek, hol pedig a gazdasági érdekeknek megfelelően alakították ki a nagy változatosságot mutató településszerkezetek jellegét, amelyeket a későbbiekben a külhoni falvakkal ellentétben nem határoltak körbe

³ Fujiwara 2011: 60–61.

⁴ Totman 2006: 70–71.

⁵ Fujiwara 2011: 62–64.

⁶ Kanie 1991: 59.

fákkal, kövekkel, cölöpökkel.⁷ Ilyen volt az ókori kínai jogrendszen alapuló (*ritsuryō* 律令) államban létrehozott, a földek bizonyos időszakokénti újraszámítását célzó *handen*-rendszer (*handensei* 班田制) falutípusa, amely mára teljesen eltűnt, vagy egy-egy nagyobb szentély, buddhista templom közvetlen közelében épült falu, amelynek lakosai feleltek az intézmény működtetéséért. Megemlítendőek a hadakozó fejedelemségek (kb. 15. század vége – 16. század eleje) idején jelentős szerepet betöltő, katonai céllal létrehozott falvak, amelyek az emberlakta vidékektől távol, völgyek mélyén voltak fellelhetők. Az újkori mezőgazdasági termelés fellendülése nyomán pedig létrejöttek a lazább közösségi szellemű falvak, amelyek a külvilággal minden addiginál élénkebb kereskedelmi kapcsolatokat ápoltak.⁸

Habár az Edo-korba 江戸 (1603–1868) lépve a falvak a tartományok közvetlen irányítása alá kerültek, csupán később, 1888-ban vált hivatalos adminisztratív megnevezési formává a *mura* 村, azaz a falu kifejezés, ami a térképen látható, vonalakkal körbekerített települést jelentette. Ezzel szemben a néprajzkutatás bevezette a kanával írt *mura* ムラ fogalmát, amely minden esetben a kutatások tárgyát képező falut, azaz a közösségi élettevékenység szempontjából egységet alkotó települést jelöli, amelyre sajátos világlátás révén tekintenek az ott élők. Mivel a két fogalom sok esetben nem fedi egymást a valóságban, így fontos a jelentésbeli megkülönböztetésük.⁹

2. A falun belüli tér szerkezete és annak határai

A japán falvak településszerkezete tehát igen sokszínű volt, s arculatát nagyban befolyásolták a természeti környezet teremtette fizikai korlátok is. Ennek értelmében három alapvető falutípust: a hegyi falut (*sanson* 山村), a tenger határolta halászfalut (*gyoson* 漁村) és a völgyekben levő, rizstermesztéssel foglalkozó mezőgazdasági falvakat (*suiden kōsaku nōson* 水田耕作農村) különböztethetjük meg egymástól.¹⁰ Mivel a néprajzi kutatások középpontjában a legelterjedtebb falutípusként a mezőgazdasági falvak álltak, így a továbbiakban ezen települések térbeli szerkezetének sajátosságait igyekszem bemutatni a faluhatárhoz fűződő tudatosság szempontjából.

A néprajzi megfigyelések kimutatták, hogy a hagyományos értelemben vett falu és a szorosan hozzátartozó terület az ott élők világlátása szerint három

⁷ Fukuta 1995: 46.

⁸ A japán néprajzkutatás meghatározó alakja, Yanagita Kunio 柳田 國男 1923-ban publikált tanulmányában, *A falvak típusaiban* (*Mura no shurui* 村の種類) kategorizálta a falvak főbb fajtáit, amelyet Fukuta foglal össze (Fukuta 1995: 36–38).

⁹ Fukuta 1995: 34–35.

¹⁰ Tsuboi 1995: 7.

koncentrikus körre osztható fel: a feltételezések szerint már a Jōmon-kori 縄文 (i. e. 14000 – i. e. 300) ember is határozott elképzeléssel bírt a világban betöltött helyét illetően. Ennek megfelelően a saját, jól ismert világát, azaz a saját keze által létrehozott, mesterséges tereket megkülönböztette a hozzá közelebbi és a tőle távolabb található, vad természettől.¹¹ A település hármas felosztásának koncepciója a későbbiekben is jelentős szerepet töltött be: a 16. század végén *murakiri* 村切り néven már adminisztratív formában is bevezették.¹²



1. ábra. A falu (I), termőföld (II) és a hegy (III) hármas felosztása (forrás: Fukuta 1995: 43.)

A *murakiri* felosztásán belül a központi körbe tartozik a falu, azaz a lakóházak övezete, a *mura* ムラ, ezt a középső körben követik a mezőgazdasági művelés alatt álló területrészek, a közösségi földek (*nora* ノラ), végül a gyűjtögetésre szolgáló terület, a hegy (*yama* ヤマ) következik, amely azonban nem minden falu esetében van jelen (1. ábra).¹³ A *murakiri* révén azért volt fontos a falun belüli határok kijelölése és tudatosítása, mert így szervezettebben tudták végrehajtani a rizstermesztéssel járó feladatokat, hogy beszolgáltatthassák az éves ciklusokban fizetendő rizsadót.

A külvilággal való kapcsolattartás is a három koncentrikus körön keresztül, a faluba be- és az onnan kivezető utak mentén történhetett. Azokon a pontokon, ahol az utak a termőföldek és a lakóházak közti körvonalat keresztezték, ott húzódott a faluhatár. Ez azt jelenti, hogy a faluhatár eredetileg a termőterülethez képest mindig beljebb helyezkedett el, közvetlenül a lakóházak körén kívül, és a falu fogalma csak később terjedt ki a termő- és gyűjtögetésre használt területekre.¹⁴ Tehát a falu terjeszkedésével párhuzamosan a határ képzete már egy sokkal nagyobb területet ölelt fel, amely gyakran korlátozódott egy-egy elhagyatott útszakasz vonalára, amelyeket csupán bizonyos alkalmak

¹¹ Kobayashi 2004: 174–175.

¹² Fukuta 1983: 42.

¹³ Fukuta 1983: 43.

¹⁴ Fukuta 1995: 44.

során közelítették meg. A faluhatár ugyanis a hétköznapi világ rendjébe nem illeszkedő, ellentmondásos dimenzióknak számított, azaz a „senki földje” volt, amely a falun kívüli ismeretlenbe vezetett el, ezért itt meghatározott normák szerint kellett viselkedni: az emberi világhoz tartozó cselekedetek (hangos beszéd, éneklés) ugyanis felboríthatták a két világ közötti rendet, amivel pusztító erőket idézhettek meg.¹⁵ A faluhatár tehát a faluban élők mindennapjait igen erősen befolyásoló térbeli elem volt, amely köré szorosan szerveződött a falu népe, hiszen itt gyülekeztek a ceremóniák, ünnepségek és egyéb közösségi események kezdetekor, azaz a határ sajátos módon a falu központi tere is volt egyben. Több ilyen gyülekező pont is lehetett a faluvégeknél, annak megfelelően, hogy hány lakóhely szerint tömörülő csoportosulás létezett a faluban, amelyek szigorú szabályok szerint tevékenykedhettek a kijelölt pontoknál. Ez azt is jelentette, hogy nem a falu egésze, csupán egy része vett részt az egyes határ menti ceremóniakon, rituális összejöveteleken.¹⁶

Ezen kívül a háborús időkben is hangsúlyos szerepe volt a faluhatárnak, hiszen a fenyegető ellenséggel itt csaptak össze, békeidőben pedig a messzi településekről érkező kereskedőket fogadhatták. A falu rendjébe nem illeszkedő elemeket, például a kereskedőket, az „idegen” (*ijin* 異人) névvel illették, és így határolták el magukat a más *kamikat* tisztelő, bizarr kinézetű emberektől.¹⁷ Bizalmatlanok voltak velük szemben, ugyanis a népi hiedelmek szerint nemcsak a kereskedők, hanem lényegében mindenki, aki a falun kívüli világból érkezett, szerencsét, de gyakran veszedelmet is hozhatott a falu népére, így félelemmel vegyes tisztelet övezte még a vándor előadóművészeket, a kóbor szerzeteseket, a vadászokat is. Mivel gyakran a hegyek irányából jöttek, ezért hegyi embernek (*sanjin* 山人) is hívták őket. Úgy tartották róluk, hogy a hegy *kamijának* (*yama no kami*¹⁸ 山の神) szolgálatában állnak, sőt, különleges erővel rendelkező félistenként is tekinthettek rájuk, akikkel együtt maga a *kami* érkezett a határhoz.¹⁹

Ekképpen a faluhatár választotta el egymástól a hegy és a falu élesen eltérő világát, amelyek találkozása csak meghatározott feltételek között volt lehetséges, mégpedig olyan kivételes alkalmak során, amikor a falu jólétének és

¹⁵ Yanagita 1969: 366–367.

¹⁶ Fukuta 1995: 51.

¹⁷ Nagano 2011: 88.

¹⁸ A hegyekben élő *kami*, amelyet főleg az ott élők: a favágók, vadászok tisztelnek. A bő termés érdekében meghatározott időközönként a falvakba is ellátogat, ilyenkor a faluhatárnál rendezett ünnepség keretei között fogadják az ott élők.

¹⁹ Nagano 2011: 90.

fennmaradásának a megőrzése érdekében szükséges volt a külső világban rejtőző erők megidézése.²⁰

3. A mesterséges és a természetes formájú határjelölő ikonok

A faluhatár jelentőségét jól jelzi az a tény is, hogy a helyszín szent mivoltának hangsúlyozása érdekében különféle, szimbolikus jelentést hordozó ikonokat helyeztek el annak közvetlen közelében. Ezek a határjelölő ikonok igen változatosak, és régióként nagy eltérést mutatnak: emberkéz alkotta, mesterséges tárgyakat és a természetben előforduló hétköznapi jelenségeket is találhatunk közöttük. Egyértelmű, hogy ezek vallásos jelentőséggel bírnak: „parancsoló módon hírt ad magáról valami nem e világról való szentként, és ezzel irányt szab, bizonyos viselkedést ír elő.”²¹

A mesterséges határjelölő ikonok fajtáit tekintve Kantō 関東 és Chūbu 中部 térségében legelterjedtebb a népszerű faluvédő *kaminak* (*dōsojinnek* 道祖神) emelt apró szobor. Mivel a falu belső világát köti össze a külvilággal, sokszor ábrázolják férfi és női alakban ölelkező párként, ami így a két nem összetartozásának érzetét erősíti, boldogságot hozva ezzel a faluba.²² Az, hogy miért pont a *dōsojin* a legkedveltebb *határvédő kami* (*bōshōgami* 防障神), azt az elnevezésével is kapcsolatba hozták: van olyan elképzelés, amely szerint a *dōsojin*ben szereplő *so* 祖 írásjegy egyértelműen megfeleltethető a megelőzés, védelem fogalmának jelölésére szolgáló *soval* 阻.²³ Sőt, *dōsojin* másik elnevezése a *sai no kami* 賽の神 vagy *sae no kami* 幸の神, amelyekben hangzás alapján felfedezhető a határ, azaz *sakai* 境, illetve a *saegiru* 遮る mint elzár, elhatárol jelentés.²⁴ Tehát *dōsojin* az, aki a faluhatár védelmét szolgálja azzal, hogy kizárja a külvilágból érkező, ártó erőket a faluból, ezzel biztosítva a belső rendet és a nyugalmat. Ezen kívül a faluhatárt átlépők és az arra járó utazók testi épségének megőrzéséért felelős *kamiként* is tisztelik. Hasonló funkciót láttak el Kinki térségében a *yama no kamiról*, Chūbu régiójában a *Jizōról* 地藏, Kyūshūn 九州 pedig a *saru tahikóról* 猿田彦 mintázott szobrok is.²⁵

A mesterséges határjelölő ikonok szembeötlő változatai az önmagukban, kerítés nélkül álló óriás kapuk, amelyek Kinki térségében voltak a legelterjedtebbek. A falusiak egyszerűen nem tartották szükségesnek, hogy a falut fizikai értelemben vett korlátok közé szorítsák, éppen azért, mert ilyen jellegű vizuális

²⁰ Nagano 2011: 89.

²¹ Eliade 1987: 21.

²² Fukuta 1995: 49.

²³ Yanagita 1963: 145–146.

²⁴ Fukuta 1995: 50.

²⁵ Harada 1957: 23–24.

szemléltetőerő nélkül is létezett a határvonalhoz fűződő tudatos, népi világlátás, amelyet elég volt egy-egy kapu alakjában kifejezésre juttatni.²⁶

Szintén a faluhatár egészére vonatkozatható szimbólum az út felett, két fa közé keresztbe feszített ún. útzáró kötél (*michikiri nawa* 道切り縄) jelensége is, amely a falusi hagyományokban védelmező, katasztrófát megelőző és elűző szereppel bír.²⁷ Ezt a tényleges fizikai útzárat a sintó rituálékhoz is alkalmazott, kígyószerűen csavarodó szalmakötélből, a *shimenawából* 注連縄 készítik el, amely többek között a betegségek távoltartására, valamint a faluba bekerült ártalom kiűzése után az ismételt bejutás megakadályozására szolgál.²⁸ Szintén a *shimenawát* használják az újév első napjaiban, amelyet ekkor Kinkiben 近畿 az ún. *kanjō zuri* 勧請吊り rítusának neveznek, és az adott évre vonatkozóan igyekeznek vele kirekeszteni a veszélyt, valamint beengedni a jó szerencsét. A hatás fokozása érdekében a kötéltre aggathatnak bizonyos mágikus erővel bíró tárgyakat is, például szalmacipőket, különféle bábukat, patkókat. Régióként azonban nagy eltérés mutatkozik az útzáró kötél használatában, hiszen Tōhokuban kötél helyett óriás méretű szalmabábukat és szalmakígyókat is kifeszíthetnek, Kantō térségében a rítusban szereplő kötelet pedig *hacchōji-mének* 八丁標 nevezik annyi különbséggel, hogy ott két bambuszbot közé húzott kötéltre a *dōsojimek* címzett imatáblát függesztenek fel.²⁹ A népi hiedelmek szerint azonban közös bennük, hogy a kifeszített kötél vagy a felaggatott szalmabábuk alatt történő áthaladáskor mindig nagy elővigyázatossággal kellett eljárni. Nem csak az áthaladáskor, hanem a határon túl húzódó, falun kívüli világban is óvatosságra int a néphagyomány, ugyanis itt nem érvényesültek azok a hétköznapi szabályok és viselkedési normák, amelyeket a falusiaknak a saját határaikon belül mindig betartottak. Ez az elképzelés visszafelé is érvényes volt: a határon túl húzódó, ismeretlen szféra sem volt ráhatással a falu rendjére, így innen származik az „utazáskor vetközd le a gátlásaid”³⁰ mondat is, amely értelmében a soha nem látott vidékeken járó utazó következmények nélkül viselkedhet a megszokottól eltérő módon.

A mesterséges határjelölők egy újabb csoportját képezik a földműveléshez használt nélkülözhetetlen, és éppen emiatt nagy tiszteletnek örvendő eszközök, mint például a sarló.³¹ Mivel a földműves parasztok nem hordhattak maguknál nagyobb fegyvert, egyedül a gaz eltávolítására szolgáló sarlóval védhették meg magukat. Úgy tartották róla, hogy különleges ereje révén képes arra, hogy

²⁶ Fukuta 1995: 45.

²⁷ Yagi 1998: 120.

²⁸ Fukuta 1995: 46–48.

²⁹ Fukuta 1995: 48.

³⁰ *Tabi no haji ha kakisute* 旅の恥は掻き捨て.

³¹ Nomoto 2006: 39–48.

összeköttetést teremtsen a másvilággal, ezért sokszor vették kézbe varázsigék elmondásakor, de a halott sírjának tetejébe is szúrhatták, hogy megóvják az elhunyt lelkét az ártó erőktől, valamint hogy elrettentsék vele a vadállatokat. Sőt, a sarlóval mintegy szimbolikusan kivágták a szent szféra határait a térben, így nem meglepő módon a szent terek kijelölésére használták őket. A leggyakrabban olyan idős fák kérgébe verték bele élével kifelé a sarlót, amelyekről úgy vélték, hogy *kamik* lakoznak bennük. A fából kimeredő élek fenyegető látványa is közrejátszott abban, hogy a faluhoz tartozók, illetve az idegenek is tiszteletben tartották a képzeletbeli határvonalat. Ugyan némely esetben előfordult az is, hogy élével befelé ütötték a fába a sarlót, csak hogy a tethez kötődő alap gondolat hasonló volt: a falu védelmet nyert az erős széllel, a kártevő vadakkal, madarakkal, betegségekkel szemben.³²

Szintén mágikus erőt tulajdonítottak a középkori tekercsképeken is többször megjelenített vándorbotnak (*tsue* 杖).³³ A vándorbotnak egyrészt gyakorlati haszna volt: koldusok, utazó előadóművészek, öregek és vakok használták – nem csak támasztékként, hanem csomagszállítási segédeszközként is. Átvitt értelemben a bot a térben való helyváltoztatáshoz szükséges olyan viszonyítási pont volt, amely azoknak a társadalomból kirekesztett, hontalan utazóknak a számára volt lényeges, akik a vándorlásaik során többször érintették a települések határait. Másfelől a hiedelmek szerint a holtak lelkét is segítette: hagyományos népszokásként a halottas ház ajtaja elé szúrt botra akasztották a túlvilági utazáshoz szükséges holmikat, de gyakran tették a koporsóba fektetett halott kezébe is, amivel a másvilágban történő bolyongást könnyítették meg számára. A bambuszból vagy szilfából készített vándorbot lekerekített fejű változatát pedig a gonosz erők távoltartására alkalmazták a szerzetesek a halotti menet élén.³⁴ Mivel a bot a szent és profán szféra elválasztásának fontos eszköze volt, gyakran helyezték el határjelölő pontként a faluhatárként funkcionáló keresztutaknál. Sőt, végső soron a vándorbot és a keresztutak képzete annyira összefonódott, hogy az ún. bot-jóslást (*bokusen* 卜占) is itt végezték a falusiak: megfigyelték, hogy milyen irányban dőlt a napnyugta idején a keresztutak mentén földbe szúrt, majd feldöntött bot, és ez alapján következtettek a jövő eseményeire.³⁵ Ezen kívül a *kamik* akaratát és az elhunytak szavait is a vándorbot közvetítő ereje révén fürkészhették ki, így egy meglehetősen összetett funkciójú tárgyat: az élet és a halál, valamint az e világ és a másvilág szimbólumát tisztelték benne.

³² Nomoto 2006: 43.

³³ A nagyobb méretű botok esetében egy másik írásjegyet, a *tsuét* 梘 alkalmazták.

³⁴ Akasaka 2002: 142.

³⁵ Akasaka 2002: 142–147.

Nem meglepő, ha a világokat elválasztó, határjelölő bot története már a leg-
régebbi mitologikus teremtéstörténetekben is hangsúlyos szerephez jutott.
Ilyen a *Hitachi no kuni fudoki*ban 常陸国風土記 Keitai császár 繼体天皇 (5.
század közepe – 6. század eleje) uralkodása alatt született Hitachi tartomány
(*Hitachi no kuni* 常陸の国) eredetmondája is, amelyben a Yahazu klán 箭括
vezérének, Matachinak 麻多智 a történetét ismerhetjük meg.³⁶ Mikor Matachi
felvette a természeti erővel a harcot, hogy népének sikeres letelepedése érde-
kében hatalmába keríthesse a vadon világát, akkor kénytelen volt az őt akadá-
lyozó, kígyótestű, fején szarvat viselő, félelmetes *kamival*, *yatsu no kamival*
夜刀神 megküzdeni. Mivel lándzsájával képes volt száműzni a völgyből a
hegyre a *kamit*, így ezt az eseményt azzal pecsételte meg, hogy a *kamik* vilá-
gához tartozó hegy és az emberi világhoz tartozó völgy határában meghúzott
vonalnál jelölőbotot (*shirushi no tsue* 標の杖) vert a földbe, majd ígéretet tett
arra, hogy szentélyt építtet itt az elűzött *kami* tiszteletére, amit saját maga, va-
lamint leszármazottai fognak gondozni a két szféra közti harmónia fenntartása
érdekében.

„Elérkezvén a hegy lábához, elhelyezett egy botot a határként szolgáló
földsáncban, miközben a következőket mondta *yatsu no kaminak*: »Kikiáltom
az ettől feljebb eső földeket a *kami* földjének. Az ettől lejjebb esőket pedig az
emberek földjének kell tekinteni. Mostantól én a *kami* szolgálója leszek,
mindörökre tisztelettel éltetünk majd téged. Kérlek, ne átkozz és gyűlölj
ezért!«. Ezzel felállította a szentélyt, és ekkor éltették (itt) először a *kamit*.³⁷

Matachi tehát felvette a küzdelmet a természet vizualizált formájaként
megalkotott *yatsu no kamival*, és a tőle kapott föld átvételének a rítusát is el-
végezte (*chimorai no girei* 地もらいの儀礼), amely a rizstermesztéssel is
összefonódó mezőgazdasági rítus is volt egyben.³⁸ Lényegében Matachi a bot
leszúrásával, illetve a szentély megépítésével egyszerre választotta ketté, és
különítette el egymástól a két szférát, a kint és a bent világát, valamint
csillapította a művelés alá vont földről elűzött *kami* haragját. Így a bot az új
terület birtokba vételének és a *kami* tiszteletének, azaz a béke megtartásának a
szimbóluma is volt egyben.

Ha *yatsu no kami* alakját megvizsgáljuk, akkor kiderül, hogy kígyótestű,
fején szarvakat viselő, félelmetes lényként írták le, ami még a tekintetével is
ölni tudott. Tehát *yatsu no kamira* a kígyó formájában testet öltő *mizugamiként*

³⁶ A 721-ben összeállított *Hitachi no kuni fudoki* a mai Ibaraki 茨城 tartomány nagyobb
részén elterülő, régi közigazgatási egységnek, Hitachi no kuninak a természeti sajátosságairól,
illetve a lakosainak szokásairól, életviteléről szóló szájhagyományok és megfigyelések leírását
és a vidéken született verseket tartalmazza.

³⁷ Naoki 1987: 298–299.

³⁸ Akasaka 2002: 153.

水神 is tekintettek, amelynek a kiengesztelése azért volt lényeges, mert a *kami* támogatása nélkülözhetetlen volt a nagy vízszükségletű mezőgazdasági munkák elvégzéséhez, így közvetlenül ő biztosította a falu fennmaradását. A kígyó motívumának jelentőségét alátámasztja az a tény is, hogy a kígyók olyan lápos területeken éltek, amelyek a hegyek és völgyek határán húzódtak, és ahonnan könnyű volt vízhez jutni, ezért bukkan fel gyakran egyes települések megalapításának történeteiben.³⁹

Ha pedig a jelzőbot helyén felállított szentély helyzetét próbáljuk egy hagyományos világkép rendszerébe illeszteni, akkor felfedezhetjük, hogy habár a szentély épülete a hegy lábánál, azaz a falu határában áll, mégis ez a pont számít a település központjának, a falu „lelkének”. Minél távolabb haladunk ettől a középponttól, annál ismeretlenebb vidékekre: a falut övező hegyekbe és a távolabbi vadonba érkezünk. Így a bottal jelölt szentély a falusi közösség belső körének, azaz a falu rendjének szimbolikus értelemben vett központja, nem pedig a valódi, földrajzi értelemben vett központ.⁴⁰

A boton kívül a mesterséges határjelölő ikonok közé sorolható a híd építménye is, amelynek elnevezése *hashi* 橋 a szegély (vagy él, *hashi* 端) szóból származik, így nem meglepő, ha a hidakat a falvak szélén állították fel.⁴¹ A híd a folyó által elválasztott két különálló területrészt, azaz a falu belső szféráját köti össze az ismeretlen külvilággal (de a másvilággal is), szemmel jól megragadható formában. A híd sajátos motívuma így számos legenda és rituálé színtere is egyben: többek között isteni kinyilatkoztatást kaphatnak itt a híd-jóslás (*hashiura* 橋占) segítségével. A hídjóslás során a jós a hídra vagy az alá áll, majd az ott véletlenszerűen elhaladó emberek szavait meghallva választ ad a jövőt érintő kérdésekre.⁴² Sőt, létezik a „találkozások hídjá” (*yukiai bashi* 行合橋) kifejezés is, ahol két szomszédos település *kami*jait éltetik egyszerre úgy, hogy egy közösen meghatározott időpontban, hordozható szentélyeken odaviszik őket a hídra, így teremtve lehetőséget a két faluban tisztelt *kamik* találkozásához.⁴³

Az első pillantásra a természetben előforduló, hétköznapi tünő jelenségek is lehetnek határjelölő ikonok, amelyek pontos helyét és valódi jelentőségét egyértelműen az adott településen élők érthetik csak meg, bár esetenként a helyszín hangsúlyos mivoltát mesterséges határjelölő ikonokkal is jelezhették az arra vetődő idegenek számára. A falusiak alapvetően olyan természeti elemeket tettek meg határpontoknak, amelyek az út folyamatosságát valamilyen

³⁹ Akasaka 2002: 148–151.

⁴⁰ Akasaka 2002: 154–155.

⁴¹ Shōji 1986: 31.

⁴² Shōji 1986: 32.

⁴³ Nagano 2011: 88.

formában megszakítják, azaz gyakran találhatunk hegyi hágót, hármás és négyes útkereszteződést, hegyi bejáratot, nagyobb sziklát, esetleg önmagában álló, magas fát ebben a szerepben.⁴⁴ Mivel a víz szintén a másik világba vezető, különleges elem, ezért a víz és a szárazföld határán álló természeti tárgyak, illetve a vízzel kapcsolatos jelenségek, mint az egymásba érő patakok, az öböl, a szirt, a kisebb tó, a vízesés, a kút vagy a lápos területek is nagy jelentőséggel bírtak.⁴⁵

Némely esetben a mesterséges és a természetes határjelölők csoportjai egy adott helyszínen, egymás mellett is előfordulhatnak, mint ahogy az a *Nihon-shokiban* 日本書紀 a túlvilágból menekülő Izanagi no Mikoto 伊弉諾尊 történetéből is kiderül.

„[Izanagi] meglepődve menekült visszafelé. Ekkor váratlanul villámok csaptak le körülötte. Épp ott állt az út szélén egy óriási barackfa, így elbújt alá, majd a leszedett gyümölcsöket odadobta a villámok felé, amelyek erre visszahúzódtak. Ekkor a botját elhajtva azt mondta: »ezen a helyen nem csap le többé villám!« S [a botjából született *kamit*] elnevezte *funato no kaminak* 岐神, amelynek neve kezdetben *kunato no sae no kami* 来名戸之祖神 volt.⁴⁶

Ebben a történetben a mesterséges határjelölő ikonok kapcsán említett *dōsojin*nek a születését figyelhetjük meg, aki tehát az útelágazások, határpontok környékén lakozó határvédő *kamiként* került be a köztudatba. Rajta kívül feltűnik még a szent erővel bíró fa motívuma, amely a leírás szerint a túlvilágot és az e világot elválasztó domb tetején (*Yomotsu hirasaka* 黄津平坂) helyezkedett el.⁴⁷ Itt hívta életre botjával Izanagi a határvédő *kamit*, aki elűzte az ártó erőket, és aki így válhatott a népi hiedelemvilág fontos alakjává.

Csakhogy akár a mesterséges, akár a természetes jelölőkről legyen is szó, a faluhatárnál álló ikonok minden esetben a falusi identitás kifejeződésének, tehát az adott közösséghez való tartozásnak is a szimbólumai is egyben. Ezek biztosították a falu belső, biztonságos világa és az ismeretlen külvilág közti átjárás lehetőségét, miközben kirekesztették a határon túlról érkező ártalmakat. Lényegében a határjelölőkhöz kötődő szakrális szférát olyan nagy tisztelet övezte, hogy az egyszer kihelyezett ikonokat az idők folyamán nem is mozdították el.⁴⁸ Így nem meglepő, ha manapság nem a falu szélén, hanem inkább az időközben köré épült házak gyűrűjében pillanthatjuk meg ezeket. Ennek ellenére a falusiak tudatában a házak közé szorult határjelölők mágikus ereje

⁴⁴ Ishizuka 1940: 55–56.

⁴⁵ Yagi 1998: 123.

⁴⁶ Akasaka 2002: 218.

⁴⁷ Akasaka 2002: 219.

⁴⁸ Yagi 1998: 133.

az egész falura kiterjedt, tehát az éppen aktuális adminisztratív határok vonaláig teljes egészében védtek a lakosságot.

4. A faluhatárhoz kötődő rituálék

Az elhagyatott, rejtélyes dimenzióba tartozó faluhatár a közösségi hagyományok gyakorlatában igen fontos szerepet töltött be: a falusiak itt fohászkodhattak a *kamik*hoz, hogy a saját közösségüket érintő problémákat hatékonyan orvosolhassák. Olyan rituálékat végeztek el itt, amelyekkel kiűzték a faluból a termést veszélyeztető, kártevő rovarokat (*mushi okuri* 虫送り), a betegségeket (*ekijin okuri* 疫神送り), felszámolták a kedvezőtlen időjárási körülményeket (*amakaze okuri* 雨風送り), illetve megakadályozták a külvilágból érkező, ártalmas hatások faluba történő bejutását a keresztutak lezárása révén (*tsujigiri* 辻切り). A faluhatárnál történt a halotti megemlékezési ünnep, az *obon* お盆 során hazalátogató ősök szellemének üdvözlése (*shōryō mukae* 精霊迎え) és búcsúztatása (*shōryō okuri* 精霊送り) is, azaz a túlvilággal való kommunikáció, illetve az ősök iránti tiszteletadás fontos színtere is volt egyben.⁴⁹

Másfelől azonban a segítségül hívott *kamikon* és a hazatérő lelkeken kívül ártalmas erők is tartózkodhattak a határ közelében, amelyek ha emberi közvetítéssel valahogyan bejutottak a faluhatáron belüli világba, akkor nagy szerencsétlenséget okoztak. Ilyenek az útkereszteződésekben rejtőzködő *tsukigamisamák*⁵⁰ 憑神様, akik megszállják a gyanútlan utazók testét, illetve a falusiakat zaklató éhező szellemek⁵¹ (*gaki* 餓鬼), de a betegségeket terjesztő *kamik* köre is. Ebből adódóan a faluhatárnál vették fel a gonosz erőkkel a küzdelmet, amelyeket először egy mediátor segítségével el kellett juttatni valamilyen módon a határig. A betegségeket terjesztő *kamit* például a gazdatestből egy meghatározott tárgyba üzték ki, amitől a faluhatárnál szabadultak meg.⁵²

A falu belső rendjének megbomlásakor is nagy szerephez jutott a faluhatár: a lopások elkövetőjével szembeni szimbolikus jellegű büntetéseket hajtottak itt végre.⁵³ Mivel a lopás különösen súlyos véteknek számított, fontosnak vélték, hogy a tett háttérében álló gonoszságot valamilyen módon kiűzhessék a faluból. A hagyományos falusi büntetőeljárások közül a kiközösítést⁵⁴ (*mura*

⁴⁹ Ishizuka1940: 58.

⁵⁰ Sakurai 1966: 108–121.

⁵¹ A halál utáni létben sóvárgásra kárthatott lelkek, akik pár falat ételért cserébe elengedik áldozatukat.

⁵² Yagi 1998: 132.

⁵³ Tsuboi 1995: 22.

⁵⁴ A falvak törvénykezésében fontos szerepet játszott például a kiközösítés jelensége, amely során a bűnösnek vélt személyt és annak családját kivonták a falut érintő közösségi kérdések, az

hachibu 村八分) is alkalmazhatták az elkövetővel és annak családjával szemben, de ha a bűnös azonosítása nehézségekbe ütközött, akkor sajátos módon igyekeztek arra fényt deríteni. Többek között gyakran állítottak a falu négyes útkereszteződéséhez több méter magas szalmabábút, amire az ellopott tárgyakhoz hasonló holmikak akasztottak, a has részre pedig purifikációs célzatú papírszalagokat (*gohei* 御幣) aggattak. Ezt követően a meglopott családok tagjai átkozódó szavak mondogatása közepette késeket szúrtak a bábuba, majd utánuk a falu teljes lakossága is elvégezte a kegyetlen büntetés imitációját. Ha a falusiak közt volt valaki, aki kelletlenül vett részt a közösségi eseményen, vagy netán elsápadt, akkor egyértelműen ő lehetett a tettes. Ezzel szemben olyan eset is előfordult, hogy amikor a tettes kilétére fény derült, akkor nem nevezték őt a nevére, hanem egy férfinak és nőnek öltöztetett szalmabábút vittek helyette a faluhatárhoz, amelyekbe bambuszláncsákát döfve beledobták őket a folyóba. Úgy vélték, hogy a későbbiekben pontosan ott lesz beteg a tettes, ahol a döfés érte a bábuk testét.⁵⁵

Ezt a büntetési eljárást apróbb eltérésekkel, de a Meiji-kor végéig, Kantōtól egészen Tōhokuig mindenhol alkalmazták „tolvajbúcsúztatás” (*nusutto okuri* 盗人送り) vagy *dorobō okuri* 泥棒送り) elnevezéssel.⁵⁶ A rituálé lényege azonban mindenhol ugyanaz volt: a falu békéjét megzavaró ártalmat valamiféle tárggyal (kés, kilőtt íj, szögek, láncza) végrehajtott halálbüntetés imitálásával üzték ki a faluból, így nyilvánítva ki fizikai formában a tett elkövetése felett érzett gyűlöletet. Amikor a tettes kilétét sokáig homály fedte, akkor szélsőséges esetben a falu macskáit egy négyes útkereszteződéshez vitték, ahol sorolás útján kiválasztottak egy példányt, amelyet máglyán elégettek. A macska ugyanis így bosszúálló szellemként tudta tovább kísérteni a bűnöst, aki előbbutóbb kénytelen volt bevallani a bűnét.⁵⁷

Szintén nagy büntettnek számított, ha valaki meghatározott napokon nem tartózkodott a munkától, és a közösség érdekeit figyelmen kívül hagyva ökor befogásával tevékenykedett a földjén, ezzel ugyanis vészt – szárazságot – hozott a falura.⁵⁸ A büntetés ekkor az volt, hogy esőkérés (*amagoi* 雨乞い) gyanánt az elkövetőnek egy lopótököt kellett cipelnie a hátán egészen a faluhatárig (*hyōtan okuri* 瓢箪送り). A vezeklés után pedig nem tartózkodhatott többé

ünnepek, a betegségek és a természeti katasztrófák során szükségessé váló segítségnyújtás alól, így lehetetlenítve el életüket.

⁵⁵ Tsuboi 1995: 22–24.

⁵⁶ Tsuboi 1995: 23.

⁵⁷ A macskáknak különleges szellemi erőt tulajdonítottak a falusi hiedelmek, így nem meglepő, ha az elpusztult lény lelkétől való félelem mindig megadásra készítette a bűnöst. Ez az ún. *neko seibai* 猫成敗, azaz a „macskabüntetés” jelensége (Tsuboi 1995:26.).

⁵⁸ Ilyen volt Yamaguchi 山口 tartományban az 5. hónap 5. napjára eső földművelési tilalom.

a faluban mindaddig, amíg nem esett csapadék, azaz nem szűnt meg a szerencsétlen helyzet.⁵⁹ A lopótök a népi hitvilág sajátos elemeként fontos szerepet töltött be: különös alakja miatt úgy tartották, hogy könnyen magába szívja a gonoszsgot, és nem is engedi ki azt onnan, ezért volt szükséges a határig vinni.

Ezzel szemben Nyugat-Japánban nem voltak elterjedtek a hasonló, tolvajlást büntető rituálék, ugyanis itt sokkal rugalmasabban kezelték a büntetteket, sőt, esetenként még tisztelettel is adóztak azok iránt, akik ún. „rituális lopást” hajtottak végre.⁶⁰ Ez azt jelentette, hogy a szomszéd falu határából szükség esetén ellopták az ottani, jó szerencsét hozó szobrokat, hogy a bennük lakozó *kamik* segítségét kérjék, azaz a saját közösségük szempontjából nézve pozitív cselekedetet hajtottak végre – a másik közösség kárára. Néha ugyanis elkerülhetetlenné vált, hogy a másik faluval szemben erősíteni tudják magukat a rituális lopások révén, amelyek így a falu fennmaradására irányuló stratégia részei voltak.

Ezzel szemben a szomszéd települések gyakran rendezhettek békés, rituális célzatú közösségi eseményeket is a két falut elválasztó területen. Így maradt fenn a krumpliversengés ünnepe (*imokurabe sai* 芋くらべ祭) Shiga 滋賀 tartomány két szomszédos helységében, ahol az adott évben termett krumplik nagyságát mérték össze a *kami* színe előtt a közeli hegy határában.⁶¹ Még a megmértetés előtt két kijelölt „hegyi gyermek” (*yama no ko* 山の子) feladta volt, hogy a szent teret két részre ossza a két csoportba verődött bírák között. A tér középpontjában a határkő (vagy krumpli-kő) áll, ahol lemérik a krumplik nagyságát, amelyeket végül felajánlanak egymásnak.⁶² Ilyen formában fontosnak számított a falvak közti együttműködés kialakítása és jó a kapcsolat fenntartása is, amelynek központi helyszínéül gyakran a két települést egymástól elválasztó faluhatar szolgált.

Összefoglalás

Jelen tanulmány igyekezett rávilágítani arra a sajátos szemléletmódra, amely a japán falvakban élők határhoz fűződő tudatosságában mutatható ki. Ez alapján elmondható, hogy habár a fizikai környezet és az adott történelmi tényezők hatására többféle faluszerkezet jött létre az idők folyamán, a Yayoi-kori sáncfalvakat követően nem vették körbe a települést földsánccal, fallal vagy kerítéssel. Csakhogy a mesterséges és a természetes határjelölő ikonok felállításá-

⁵⁹ Tsuboi 1995: 27.

⁶⁰ Tsuboi 1995: 27–28.

⁶¹ A *Gamōgun Hinochō* 浦生郡日野町 *Nakayama* 中山 régiójához tartozó települések a hegy határolta Keleti- és Nyugati-völgyben helyezkednek el.

⁶² Tsuboi 1995: 25.

val mégis kijelöltek – azaz tudatosítottak – olyan, koncentrikus körök mentén elhelyezkedő pontokat a térben, amelyek önmagukban is a kerítéshez hasonló védelmi funkciót láttak el. A határjelölő ikonokat soha nem mozdították el eredeti helyzetükből, így az általuk képviselt tulajdonságokat képzeletben terjesztették ki a falu újonnan épült részeire. A határpontokat olyan félelemmel vegyes tisztelet, azaz tabuk és rituálék sorai övezték, amelyek biztosítékul szolgáltak a közösség normáinak és hagyományainak a tiszteletben tartására is, így nagy szerepük volt a falu belső rendjének fenntartásában, illetve a közösséget érintő problémák orvoslásában. Ezzel együtt az ismeretlen külvilág vagy éppen a szomszéd falu felé irányuló kommunikáció egyetlen lehetséges helyszínévé is fontos tényezőnek számítottak.

Ugyanakkor a faluhatár, illetve a falusi közösség elhatárolódási tudata kapcsán még felmerülhet a tisztátalanság kérdése, tehát hogy a falu világába nem tartozó elemeket, az idegeneket és a faluból száműzött személyeket pontosan milyen módon kezelték, így ennek tisztázása további kutatásokat tesz szükségessé a témában.

HIVATKOZOTT SZAKIRODALOM

- Akasaka Norio 赤坂 憲雄 2002. *Kyōkai no hassei* 境界の発生 [A határ megjelenése]. Tokió: Kōdansha Gakujutsu Bunko.
- Eliade, Mircea 1987. *A szent és a profán*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Fujiwara Satoshi 藤原 哲 2011. „Yayoi shakai ni okeru kangō shūraku no seiritsu to tenkai 弥生社会における環濠集落の成立と展開 [A Yayoi-kori társadalmak sáncfalvainak létrejötte és fejlődése].” *Sōken Daibunkagaku Kenkyū* 総研大文科学研究 2011.7: 59–81.
- Fukuta Ajio 福田 アジオ 1980. „Sonraku ryōiki ron 村落領域論 [Falusi térelmélet].” *Musashi Daigaku Jinbungakkai* 武蔵大学人文学会 12/2: 217–247.
- Fukuta Ajio 福田 アジオ 1983. *Nihon sonraku no minzoku-teki kōzō* 日本村落の民俗的構造 [A japán falu folklorisztikus felépítése]. Tokió: Kōbundō.
- Fukuta Ajio 福田 アジオ 1995. „Minzoku no botai toshite no mura 民俗の母体としての村 [A néphagyományok szülőanyja, a falu].” In: Tsuboi Hirofumi 坪井 洋文 (ed.) *Mura to murabito — kyōdōtai no seikatsu to girei* 村と村人 — 共同体の生活と儀礼 [A falu és a falusiak — közösségi élet és szokásrendszer]. Tokió: Shōgakukan, 33–82.
- Harada Toshiaki 原田 敏明 1957. „Mura no sakai 村の境 [A falu határa].” *Shakai to denshō* 4 社会と伝承 4. 1957. 3: 19–31.
- Ishizuka Takatoshi 石塚 尊俊 1940. „Sae no kami josetsu サヘノカミ序説 [Előszó sae no kamihoz].” *Kokugakuin zasshi* 国学院雑誌 46/3: 54–70.
- Kanie Seiji 蟹江 征治 1991. *Nihon Zenshi* 日本全史 [Japan Krónika]. Tokió: Kōdansha Gakujutsu Bunko.
- Kobayashi, Tatsuo 2004. *Jomon Reflections – forager life and culture in the prehistoric Japanese archipelago*. Oxford: Oxbow Books.
- Nagano Fusako 長野 ふさ子 2011. „Kyōkai no matsuri—gūtei girei to shinagu (Okinawa) 境界の祀り: 宮廷儀礼とシナグ(沖縄) [A határmenti ünnepek: a császári palota ritusai és a shinagu (Okinawa)].” *Josei to Keiken* 女性と経験 2011.10: 88–96.

- Naoki Kōjirō 直木 孝次郎 1987. „Nihonshoki-Fudoki 日本書紀— 風土記.” In: Naoki Kōjirō 直木 孝次郎, Nishimiya Kazutami 西宮 一民, Okada Kiyomori 岡田 精司 (eds.) *Kanshō Nihon Koten bungaku 2. 鑑賞日本古典文学 2*. Tokió: Kadokawa shoten, 298–299.
- Nomoto Kanichi 野本 寛一 2006. *Kami to shizen no keikan ron — shinkō kankyō wo yomu* 神と自然の景観論 — 信仰環境を読む [A kami és a természet látványának elmélete – A hiedelmi környezet olvasása]. Tokió: Kōdansha Geijutsu Bunko.
- Sakurai Tokutarō 桜井 徳太郎 1966. *Minkan shinkō* 民間信仰 [Néphit]. Tokió: Hanawa Shobō.
- Shōji Sumie 昌子 住江 1986. „Hashi no denshō ni kansuru hito kōsatsu: Tōkyō no hashi wo rei toshite 橋の伝承に関する一考察: 東京の橋を例として [Gondolatok a hídhöz kapcsolódó szájhagyományokról: a tokiói hidak példái alapján].” In: *Nihon Dobokushi Kenkyū Happyōkai Ronbunshū* 日本土木史研究発表会論文集 1986. 6: 31–36.
- Totman, Conrad 2006. *Japán története*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Tsuboi Hirofumi 坪井 洋文 1995. „Mura no ronri: tagensei he no shiten 村の論理: 多元論への視点 [A falu elve: a pluralizmus felé mutató nézőpont].” In: Tsuboi Hirofumi 坪井 洋文 (ed.) *Mura to murabito — kyōdōtai no seikatsu to girei* 村と村人 — 共同体の生活と儀礼 [A falu és a falusiak — közösségi élet és szokásrendszer]. Tokió: Shōgakukan, 7–32.
- Yagi Yasusuki 八木 康幸 1998. „Sonraku no shōchōron-teki imi 村落の象徴論的意味 [A faluhatár szimbolikus értelme].” In: Yagi Yasusuki 八木 康幸 (ed.) *Minzoku sonraku no kūkan kōzō* 民俗村落の空間構造. Tokió: Iwada Shoten, 117–136.
- Yanagita Kunio 柳田 國男 1963. „Ishigami mondō 石神問答 [A köistenség párbeszéde].” In: Yanagita Kunio (ed.) *Teihon Yanagita shū 12. 定本柳田集 12*. Tokió: Chikuma Shobō, 1–161.
- Yanagita Kunio 柳田 國男 1969. „Santō mindan shū 3. 山島民譚集 3. [A hegyek és szigetek népmeséi 3].” In: Yanagita Kunio 柳田 國男, Seki Keigo 関 敬吾, Ōtoyo Tokihiko 大藤 時彦 (eds.) *Zōho santō mindan shū* 増補山島民譚集. Vol. 3. Tokió: Heibonsha, 243–375.