

時鳥と鶯について

— 民俗・言語学的一考察 —

日 置 孝 次 郎

はじめに

1. 時鳥・鶯の生態的特性
2. 時鳥・鶯の民俗と語彙
3. 時鳥・鶯の語の分析
4. 比較民俗の試み

む す び

はじめに

我国では時鳥・鶯は詩歌を始めとし、文学、芸能一般などで最も親しまれた題材となっている¹⁾。それはまたこの二つの鳥に関しての数多くの異名・象徴的啼声・伝説・俗信によっても裏書きされている。なお時鳥の啼声および異名の一つとして「シデの田長」があるが、これはこの鳥が五月に渡鳥として飛来し、稲作りの開始を人々に促すものとして解釈されている。稲作は日本人の中心的信仰行事で日本文化の中核に位置するが、このような日本文化の中心的命題に関りを持つと思われる時鳥についての体系的研究は従来なされていないようである。折口信夫が時鳥を「シデの田長」²⁾という点より論じ、柳田国男はこの鳥に関する我国の広い地域にわたっての数多くの民間伝承・異名を紹介している³⁾。ただし両者の考察を見るに、この鳥の生態上の特性、それにまつわる伝説、象徴的啼声などの民間伝承および文献等にわたる体系的なものは乏しく、また時鳥・鶯相互の日本文化に占める位相的構成の示唆もないといってよいだろう。

本稿では時鳥・鶯を次の順序で考察することにする。

1) 動物生態上の特性。本稿は鳥の生態に関する記述ではない。しかしある鳥乃至動物の象徴・伝説等はその鳥および動物のもつ形態的、習性上の諸特徴と密接に関連している。つまり後者は前者への類比的発想の契機となる故に、その観察、記述より出発せねばなら

1) 万葉集における時鳥、呼子鳥 (= 郭公)、鶯に関する歌のいかに多いかということもその一証左である。

2) 折口信夫10:265—6, 14:199, 17:446, 30:307—8参照。

3) 柳田22:95—8, 104—6参照。

ない。ただし動物生態上の諸特徴のいずれが連想の出発点となっているかは、表象の他のレベル、すなわち民俗・語彙などの分野との比較、照合を通じて始めて明らかにされると考える。

2) 民俗と語彙。特に異名・象徴的啼声とそれらにまつわる伝説、ならびに関連する民俗上の事実との比較、次いで名称の語彙上の分析を試みる。この分析は考察された動物生態上の特性と民俗上の関連事実との比較を通じて得られた共通の意義素に基づいてなされる形態・意味論的分析である。

3) 比較民俗の試み。本稿は比較民俗を主眼とするものでなく、あくまでも一文化内の種々の分野において、対象となっている鳥が象徴となっている文化の諸相の体系化を目指すものである。ただし異なる文化間において主題となっている鳥の位相的対応が見られるならば、これを比較民俗、ひいては比較文化の契機とすることには充分意義を認めねばなるまい。本稿においては日本、主としてドイツ文化ならびに一アメリカインディアン部族の文化間にみられる時鳥・鶯に関する位相的対応を指摘し、今後の研究上の問題提起とした。

1. 時鳥・鶯の生態的特性

渡鳥として春飛来する時鳥は多くの場合、鶯の巣に一個産卵する。その際鶯の卵を一個くわえさる。孵化した時鳥の雛は、巢中のまだ孵化していない鶯の卵を本能的に巢外へ突落す⁴⁾。このような習性は郭公についても同様である。ただし郭公の場合、仮親として選ばれるのは鶯以外の小鳥、たとえばモズ、ホホジロなどである。

この自然科学的に観察しうる事実をまとめてみる。

- 1) 時鳥は春、渡鳥として飛来し、鶯の巣に侵入する。
- 2) 時鳥は鶯の卵の間に自分の卵を一個うむ。言換えると、外部より新たに卵をもたらす。
- 3) 時鳥は鶯の巣よりその卵を一個持去る。これはその卵の死を意味する。すなわち時鳥は鶯の子をその親より奪い去り、死に至らしめる。
- 4) 時鳥の雛は本能的に巢中の鶯の卵を全て巢外に突落し死に至らしめる。言換えると、時鳥の雛は腹違いの若い弟妹を殺すものである。

以上の事項をやや比喩的に言換えてみよう。

1') 時鳥は春の鳥として別の世界より我々の世界へ飛来する。その際家宅侵入的の行為がなされる。

4) 世界大百科事典、平凡社1968年ホトトギスの項

2') 時鳥は新たな魂・生命をもたらす。

3') 時鳥は我々の世界より一つの魂を奪い去るが、それは同時に他人の子であり、その行為は取換えっ子・すり換えっ子である。時鳥は継子を殺す継親とも云える。一方、鶯は親は子無し、子は親無しである。

鳥が人間の靈魂を運搬するという信仰は日本を含めて諸文化にみられる⁵⁾。その際鳥の巢は類比的に人間の世界と見なされる。従って渡鳥としての時鳥が鶯の巢中に卵(タマ)をもたらし、かつ奪い去る現象を彼岸より此岸へ、かつ後者より前者への魂(タマ)⁶⁾の搬入・搬出とも見なしうるのである。

2. 時鳥・鶯の民俗と語彙

異名・啼声の主なものを挙げてみる⁷⁾。

1) 時鳥。

a. 異名。魂迎鳥・不如婦・シデの田長・時鳥・アヤメ鳥・アヤナシ鳥・小鍋焼き・鍋子鳥・杓手鳥・蜀魂・妹背鳥

b. 啼声。テッペンカケタカ・ホンゾンカケタカ・オトットコロシ・オトットコイシ・トトサヘカカサヘ・オットコイシ・シデノタオサ

2) 鶯。

a. 異名。春告鳥・歌詠鳥・経読鳥・匂鳥・黄鳥・春使・燈籠・禁鳥・黄金・香木の銘・串やヘラの形をしたもの(イ. 狭匙 ロ. 香道で組香の包紙を刺し、又は火加減を見るに用いる鉄串 ハ. 冊子などをとじる竹の串 ニ. 帯などをくけるに用いる竹ペラ)・遷喬・ほうき鳥。

b. 啼声。法華経ホケキョウ

時鳥の異名「魂迎鳥」「不如婦」などは1, 3')で述べた生態上の習性に基づく比喻——この世より魂を奪い去る——に対応する命名といえる。以上時鳥・鶯の異名・啼声をそれらにまつわる伝説、俗信と比較し、1で観察した生態的特性と照合しつつ考察を進めることにする。

2. 1. 「小鍋焼き」・「鍋子鳥」

東北地方に広い分布を示している時鳥の異名に「小鍋焼き」・「鍋子鳥」がある。これに

5) 日本書紀, 岩波書店1974年, 568頁補注2:6。

6) 岩波古語辞典(以下岩古)たまの項。

7) 広辞苑, 大辞典ほととぎす, うぐいすの項。

ついでに伝説の例を簡単に紹介する。「昔これも兄弟の二人があって、兄が出て働いている留守に、弟一人小鍋立てをして楽しんでいるところへ、兄が還って来たのでそっちへ隠れこっちへ隠れて、食えるだけ食ってしまうと背中が裂けて死んで時鳥になった。だから鳴く声が、アチャトデタ、コチャトデタ、ポットサケタというのだという昔話もある⁸⁾。」

「この類話は全国至る所にあり、いずれも時鳥の兄弟の哀れな話で、兄は盲目、弟は兄思いで毎日山に自然薯を取りに行き、兄にはうまいところを与え、自分はまずいところを食う。心のゆがんだ兄は弟を疑って責める。弟は情なく思っ腹を切つて見せる。弟の腹に手をやってみると、繊維ばかりのまずいのが入っている。兄は後悔して時鳥になり『弟恋し』と一昼夜に八千八声啼き、咽喉が裂け血を吐く……⁹⁾。」

「弟が死ぬ」あるいは「弟殺し」を意味する啼声は時鳥の啼声の項目で述べたオトットコロシ・オトットコイシのほかにも、オトットキツタカキョキョキョ・オトットキツタ・オトットツキツチョ・オトハラツツキツチョと広く分布している。ただしこれらはほとんど時鳥と郭公の争いということにもなっている。「昔々時鳥と郭公は兄弟又は姉妹で、誤つて一方を殺して悔い嘆いて、鳥になったという類の口碑が、少なくとも国半分に拡がっているのである。¹⁰⁾」これらの啼声、伝説のパリアントの重要な共通要素を抽出すると次のようにまとめられる。

- 1) 弟あるいは若い弟妹が兄により殺される。
- 2) 争いの原因はホド芋(山芋)。
- 3) 死あるいは殺しの場所は、小鍋立てをするホド(火床)のある囲炉裏。
- 4) 争いで殺しを働く加害者は時鳥又は郭公。

時鳥及び郭公にはこのほか「継子殺しの継母」の伝説や、「父恋し」・「母恋し」・「夫恋し」などの啼声にみられるように、「殺し・殺される」あるいはそれを暗示する関係が兄弟間のみでなく、継母対継子ならびに夫婦間にも及んでいる。ところが伝説による限り、時鳥と郭公の間柄は兄弟ということになっている。

本稿ではこの加害者対被害者の関係を動物生態上の特性の観察に基づき、加害者時鳥／郭公対被害者鶯と推論するが、その根拠を「小鍋立て」のなされるホドのある囲炉裏をめぐる習俗、時鳥・鶯の対蹠的啼声などの分析、比較を通じて次第に明らかにしようとするものである。ホドは地方差はあるが「炉の火床」乃至「炉」自体、そこへくべて「焼く芋」、「自生する球根類」の総称、「噴火口」、場合により「火葬場の穴」などを意味する¹¹⁾。

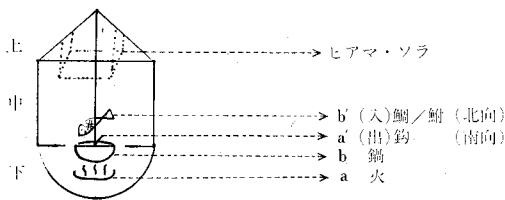
8) 柳田22:96-7。

9) 総合日本民俗語彙(以下民彙)ホトトギスの項。

10) 前掲8)。

11) 民彙ホドの項。

鶯についても炉あるいは火床との関連を示唆する異名があるが、それは上述の「燈籠」・「香木」・「匂鳥」(立ちこめる芳香を連想させる)・「香道の諸道具の名称」などである。さて春の鳥としての時鳥・鶯にはそれぞれの異名が示す冥界の鳥という陰／幽の象徴(魂迎鳥、葬式)と同時に、結婚という陽／顕のシンボルがある。これは春の鳥鶯とその巣に入り込む時鳥をそれぞれ妻・夫(妹背)という関係で捉えているといえよう。ところで「鍋尻を焼く」という表現は結婚を意味する句である。その際鍋が女性の象徴であることは、ナベが女中の通名である事実からも言える。従って「小鍋焼き」という時鳥の異名はこの鳥のもつ結婚の象徴を裏書きする命名といえよう。この場合、焼かれる鍋が鶯とすれば、時鳥は焼く火ということになる。さて炉の火は日本を含め諸文化で太陽神に直結する神格であり、祖霊・祖神の宿る所という一般的信仰がある¹²⁾。時鳥の異名に「シデの田長」があり、これは後述するように田の神的存在である。柳田はこの田の神と年神の同一性を推定しているが、これは時鳥との比較を通じて考察する時正しいと考えられる。すなわち年神の訪れとは新旧のタマの入替えがなされるハル(春)が到来する決定的な一瞬を意味する。この時に年神の訪れを象徴する田植(松枝を苗に見立てて雪上で)あるいは炉での農業予祝が行なわれるが、このことは新たなる魂をもたらす年神、新たなる稲魂をもたらす田の神、炉の火としての祖霊神との同一性の表明ととりうる。同時に考え合わさるべきは、正月の行事の中心には祖霊祭りと結婚／誕生のシンボルが共存することだ。祖霊神たる年神来訪の一瞬は年越しでその後はハル(春)と呼ばれる。そしてこの春の象徴としてかつ田の神(稲魂運搬者→シデの田長)として時鳥が鶯と共に結婚の象徴として登場しホド(炉)に関りをもつのである。ここで建築上のかつ社会的な意味におけるイエ(家)の中心部分である囲炉裏を図式化してみよう¹³⁾。



〔 図 1 〕

火・鍋が結婚の対偶関係を示し、これを $a \cdot b$ で表わした。 a' 自在鉤、 b' 入鯛／入鮎は囲炉裏の重要部分を構成する。すなわち自在鉤は神聖であり、「お鉤様」・「ペロペロの神」とも呼ばれる $a' \cdot b'$ を対とみなすの

は、出鉤・入鯛の名称が示すように、両者は出・入という関係と南向・北向の方位的対比の原則の下に必ず相対立するよう位置づけられねばならないからである。同時に正月の重要な習俗もこれに関るのである。元旦の行事に大黒とエビスの祭りがあるが、この祭り

12) 柳田21:233。

13) 〃 21:220-225。

と、炉の周辺に実際にあるいは象徴的に存在する大黒柱と小黒柱（エビス）、ならびに「鯛を釣る者」というエビスのイメージとを考え合わせねばならない。鯛は元来エビスと並んで目出たく祝福さるべきもの、かつ結婚というそれ自体祝福さるべき行事のシンボルである。こうみてくるとエビス・鯛を結婚の対と考える。その際エビスは男性、鯛は女性的シンボルとなるが、これは図1のa'出釣（ペロペロの神）・b'入鯛と平行関係にある。ホドにまつわるこれらの関係は次のシューマにまとめられる。

〔表1〕

男性的	a・b	女性的
火（の神）		鍋
時鳥		鶯
		（小鍋焼）
出釣		入鯛
エビス		鯛

なお注意すべきは、図1の炉を中心とした全体を舟と見なす俗信があることだ¹⁴⁾。そうすると鯛を抱えたエビスが舟に乗っている通俗的図案とも一致してくる。炉について重要なことは家の中心だけでなく、宇宙的中心でもあることだ。それは炉を中心にした炉端の座が東西南北の方位とこれに平行して縦・横の軸の関係

の下に構成されていることと、前述したように世界の殆どの文化で顕在的もしくは潜在的に太陽を神乃至そのシンボルとして崇め、炉の火をその分身とみなしている事からもいえよう。日本語の場合日Fi, 火Fiと母音の音価は僅かに異なるが、数多くの母音交代の例および共通の意義素〔燃えるもの〕の存在からして同一語源の蓋然性も大きいといえる。

さて時鳥・鶯についての結婚という陽の面が炉の枠組の中に見出されるが、これらの鳥のもつ「冥界の鳥」という陰の面、あるいは「殺し・殺される」という暗い関係はどうなっているか。図1の結婚の象徴は同時に次のように表わされている。

- 1) a・b 鍋尻を焼く。
- 2) a'・b' 釣で（鯛を）刺す、同時に鍋を引掛ける。

この行為から必然的に次の経過が予想される。

- 1) a・b 焼かれて
 - 2) a'・b' 突刺されて
- } → 死ぬ。

結婚という目出たい行事がこのような不吉な死につながるという矛盾はどのように理解すべきか。日本を含めて多くの文化の神話において女神の死体からの穀物、植物の発生、あるいは出産にあたってホトを焼かれて死ぬことが語られる。また結婚そのものを象徴するものとして「矢がほとを突く」¹⁵⁾というモチーフがしばしば現れる。これは太陽が西へ突込む現象を大地との結婚と見なすことと、同時に西が死の場と考えられることと類比関係にあると思われる。これは「万物の尺度たる人間」の性行為よりの自然な連想といえる。

14) 柳田21: 232。

15) 古事記, 岩波書店1974年, 161頁。

図1の場合、男性的機能を有するa, a'の運動方向も象徴的だ。a'では上方より自在鉤の名が示す如く下方へ、aでは火の発生源たる薪は東の方向（木尻座）より西へ向けてダイナミックに突込んでゆく。注目すべきは、a, a'が常に二重の宇宙論的に位置づけられた方向をもつことである。aの場合、薪は東→西という横軸、それより発生した火は下→上という縦軸に沿う運動方向をもつ。炉の西の座を横座と称するのもこれを裏打ちするといえよう。a'の場合、自在鉤全体の方向は上↔下であるが、先端の鉤自体は出鉤と称して必ず南を向き、北向きの入鯛に対さねばならない。炉及び炉の座に関する習俗は厳重な宗教的タブーの下にある。自在鉤が「お鉤様」、「ペロペロの神」と呼ばれ神格化されていることは既に述べたが、これに触れうるのは特別の資格を付与された者のみである。東より西へ向かってくべられる木はマキと称してその神聖さは言語的にも反映し、かつそれが燃える状態の火は神性の中心的存在（三宝荒神）であり、これを汚すことは最も忌み恐れられる。イエの構成員は付与された資格に応じて炉端の東西南北に位置づけられた座に場を占め、これをないがしろにすることは禁じられた。それは祖霊が不断に注視する神聖な場であるからだ。またこの炉で行なわれる予祝行事である年占などは最小の社会的単位であるイエの宗教行事以外の何物でもないといえる。さて本論の時鳥・鶯のホド（炉・火床）をめぐる暗い様相は図1においてさらにどのように表わされているか。時鳥が「小鍋焼き」と呼ばれ「ホド芋」の争いで「弟を殺した」ことはすでに眺めた。ここでもう一度鶯の異名を思出してみよう。次のようなものがあった。

経読鳥・葬式・香木の銘・火加減を見る竹の串・燈籠

これらは火との関り合いならびに死者のとむらいを表わす名称である。次にホドは前述したように、一般的に野生の球根(特に山芋)、炉、火葬場の穴を意味する。このホド（火床）は図1の炉の地底の部分に当る。これは囲炉裏の炉そのものが元来地に掘った穴であることから明らかである。このホドは恐らく音韻・意義的に陰所を表わすホト従って女陰と同源と考えられる。こうみてくると、ホドの意味する芋類・火葬場の穴・炉のもつ共通の意義素は球状の空間(同時にその空間を占めるもの、芋類)と考えられる。ここで古代の埋葬形式を論じるわけにはいかないが、土葬の場合、地中に球状の空間を作り、球形の容器に入れるケースが多かった点だけを指摘しておく。地方によってはダキイモと称して、ホド（火葬場の穴）で死者と一語にわざわざ棺にホド（山芋自体をも指す）を入れて焼き、それを食べる習俗があるが¹⁶⁾、これなどホド（火床・火葬場・芋）、葬式の緊密な関係を暗示する儀礼といえよう。この儀礼を図1に投影する時、下の部分の地底ホドで焼かれる死者は、ホド（芋）である山芋を抱く（ダキイモ）ことにより、中の部分であるホド（芋）

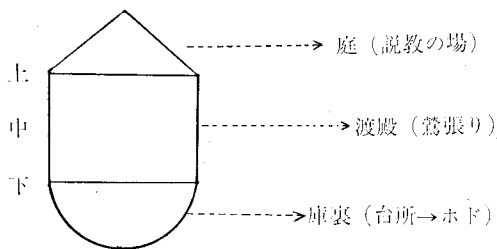
16) 民衆ダキイモの項。

の蔓をつたい、上の部分のアマ・ソラなる浄土へと救われるという象徴が考えられる。これはホドなる名称が元来山芋の蔓のホド（節間）¹⁷⁾に由来するという民間語源説があるほどに重要な山芋の蔓、および一般的に蔓・カズラ類の日本の祭りにおける着過できない重要な意味を考える時、蓋然性が増すが、この点に関しては次項で追求することにし、ホド（火床）、ホド（芋）、ホド（山芋の蔓）の関係をもう少し追求してみる。ホド（芋）は同時にトコロ（野老）でもあるが、その万葉仮名の発音表記はtōkōrōでトコロ（所）と等しい。トコロ（所）はトコtōkō+ロrōで語幹トコはトコ（床）と等しくロは語尾である¹⁸⁾。このトコ（床）は元来寝床でありそれは家の中心たるホド（火床）に接近してくる。トコロアラワンなる成句は女性が自分の住いを被露することだが、要するに自己にとっての最も内奥なるものがトコロ（所）の意である。我々はホド（芋）が「建築的にまたそれと類似関係にある人体における最も内奥・中心部をも指すことをみたが、同義語のトコロ（芋）が類似の平行現象を示している。トコロ（芋）もホド（芋）と同じくその蔓が強調され、それはトコロヅラ（蔓）という成句に表われている。興味ある点は、記歌謡でうたわれるトコロヅラの登場する場が墓場であり、同時にそれが恋の象徴として解釈されていることである¹⁹⁾。

さてホド（炉）でホド（芋）の故に時鳥により殺される弟（鶯）の異名が葬式・経読鳥・香・燈籠で直接にホド（火葬場）、との結びつき（香・火かき竹など全て火を前提、「殺された者」の行くべき場もホド）を暗示すると結論できよう。従って時鳥・鶯の持つ頭／幽の二重性——結婚／死——は、イエの中心たるホド・トコロに具現されるといえる。

2. 2. 鶯張り（の廊下）、「本尊かけたか」

多くの寺院に鶯張りと呼ぶ廊下があり、中でも知恩院のは有名だが、この事実も本稿で問題となっている冥土への鳥としての鶯と関りあっていると考える。鶯張りの廊下を象徴的に図2のように想定する。



[図 2]

住職の生活の場である庫裏（同時に台所をも意味する）と説教の行なわれる寺としての本来の機能をもつ庭を対比的に下・上の関係に、それを結ぶ渡殿としての廊下を中に位置せしめた。ここに三界ないし三途

17) 民衆ホドの項。

18) 岩古ところの項。

19) 古代歌謡集，岩波書店1974年，58頁，記歌謡34および注参照。

の川を経て辿りつく浄土への橋渡しとしての鶯が想定されるが、それは「法華経」という啼声および経読鳥の異名をもつ鶯の浄土を指向するシンボル及び前項で論じたホドの蔓・トコロヅラの象徴に対応するとみねばなるまい。なお図2は能の冥界たる鏡間、橋懸り（一・二・三の松）、顕世界たる三方開きの舞台の構成とも対応する。なおそれは図1のイエの縦断面のみでなく、寝所・爐・庭（タタキ・土間）という日本民家²⁰⁾の三部構造にも対応するといえる。それらをまとめてみる。

〔表2〕

〔寺〕	〔能〕	〔家〕
上 庭	舞庭	庭 → 明（活動）
中 鶯張り	橋懸り	デッキ
下 庫裏	鏡間	床 → 暗（静）

鶯張りの廊下に対応する能の橋懸りは名称からして川の流れを前提とする。これに関連する重要な事実として、「鶯の谷渡り」という成句と、鶯と不則不離の関係にある「梅が枝」が挙げ

られる。鶯が枝から枝へ移る動作を特に「谷渡り」というのはなぜか。谷とは普通川を包摂する概念であり、谷を渡るとはすなわち川を渡ることにはかならない。つまり枝から枝に渡る鶯の姿に三途の川の渡守的あるいは橋懸りの象徴を見ざるをえない何らかの心理的要請が考えられる。これは実は鶯が渡る谷になぞらえられる「梅が枝」そのものに直接関る問題でもある。「梅に鶯」とは最も望ましい結びつきの表現である。さて三途の川を渡りゆく死者の杖²¹⁾に「梅が枝」が用いられる習俗はどう解釈すべきか。鶯は浄土への導き手、言換れば三途の川の渡守であり、「梅に鶯」が望みうる最高の結合とすれば、鶯が止るべきその梅が枝が三途の川を渡りゆく死者の杖に用いられることは実にふさわしいといふべきである。ホド（火葬場）で焼かれる死者にホド（芋）を抱き芋と称して持たせる地方的習俗について前項で述べたが、これは死者が手に持つ杖に対応しよう。さらにそのホド（芋）が、上方へ延びゆく蔓の節間をも意味し、かつホド（程）が段階を表わし「次第に上方へ」を暗示する呪咀と解しうるが、これも「三途川」を渡り（つまり能の橋懸りだと一・二・三の松と段階的に）上方へ浄土へと昇りゆく死者の魂の道に対応するといえよう。なお鶯の異名「遷喬」（鶯が谷から出て喬木に遷ること、転じて卑しい地位から高い地位に昇ること）もこれを裏書きするものである。死者の他の携帯物²²⁾に（三途川の渡銭と称する）金・煙草などがあるが、それぞれ鶯の異名「黄金」「香」（匂鳥）に対応するといえる。

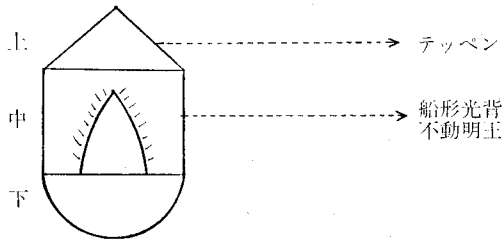
鶯の啼声「法華経」に対応するものとしては時鳥の「本尊かけたか」あるいは「テッペンカケタカ」が考えられる。共通の部分は「カケタカ」である。「ホンゾン」は仏の本尊を指すと言われ、伝説のバリエーションはあるにしろ、前非を悔いあるいはその償いを求める

20) 白木小三郎『住まいの歴史』創元社、1978年参照。

21) 川崎市日本民家園の梅の木の説明。

22) 日本民俗資料事典（以下民資）：318。

時鳥の啼声として説かれている。「前非を悔いる」その「前非」とは多くの場合「弟殺し」を意味した。テッペンについての伝説は見当たらないが、本尊を掛ける図の上部を指すと見る方が妥当であろう。これを図に表わしてみよう。



〔 図 3 〕

本尊の掛図を図3のように一応表わした。時鳥の悔む前非とはその習性で観察された「(腹違いの)弟殺し」あるいは「継子殺し」に当たるといえるようだ。それは「弟殺し」で「前非を悔いる」時鳥の被害者鶯も異名・啼声に関する限り冥界の鳥であり、その点で

は「魂迎鳥」の異名とそれを裏打ちする伝説をもつ時鳥と類似している。時鳥と決定的に異なる点は、殺しを働いた前非を悔いるという伝説も殺す者というイメージも鶯の場合には全くないということである。前非を悔いる冥界の鳥、時鳥が「本尊かけたか」と啼くのに対し、同じく冥界の鳥鶯は「法華経」と啼く。法華経とは死にゆく者とその死をみとる者が安らかなる往生と浄仏を願って誦える経文である。浄仏を求める鶯のイメージはその他の異名、経読鳥・葬式・ほうき鳥(25頁参照)によって更に裏打ちされている。

2. 3. アヤメ鳥・アヤナシ鳥

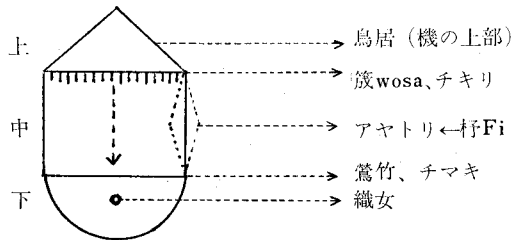
渡鳥として春飛来する時鳥にアヤメ鳥の異名がある。アヤメは更に文目(模様)、漢女(とつ国より渡来せる織女)をも意味しうる。時鳥の別名アヤナシ鳥のアヤナシは「綾為し」と解することも音韻的には可能である。アヤメ(文目)にしても綾にしても「模様」であり、それは経・緯を交差させて織なすもので、機織りの基本原理である。

さてアヤメはショウウブ・カキツバタと同類の水辺に咲く花で、五月の節句の象徴であるが、時鳥も五月の象徴である。菖蒲(アヤメ)・五月・時鳥を結ぶ考えは多くの詩歌に表われている。例えば「ほととぎす鳴く五月には、あやめ花橋を玉に貫き鬢にせむと」〈万423〉、「ほととぎす鳴くや五月の菖蒲あやめも知らぬ恋もするかな」〈古今469〉などが挙げられよう。なおこれらの五月の菖蒲の類はその特徴的な形状の故に剣・大刀の象徴でもある。興味あることは時鳥と橋は不則不離のものでその関係は全く「梅に鶯」のそれと平行的である²³⁾。恐らく右近の橋・左近の梅(桜の前身であった²⁴⁾)の発想もそこに根ざしていると推定する。この橋は音韻的には大刀花と置換えることも可能であり、常世国からも

23) 時鳥と橋の密接な関係は数多くの万葉の歌に表われている。

24) 岩古さこんのさくらの項。

たらされたという伝説も「シデの田長」として彼岸（常世）から飛来すを時鳥の樹の象徴ともとれ、橘の実を古来時じくの香具の木実として神聖視する²⁵⁾点など、「シデの田長」・「田の神」たる時鳥のもたらす稻魂に相当するといえるようだ。さて、彼岸より渡来する時鳥と密接に関る大刀の花である菖蒲・アヤメ及び常世より渡来せる橘、とつ国より渡来せるアヤメ（漢女）、アヤメ鳥・アヤナシ鳥の比較を通じ、それらのアヤメが同源である作業仮説をたてて論をすすめることにする。



〔 図 4 〕

図4はハタ織（地バタ織）機の概略である²⁶⁾。そこには経糸・緯糸が各々表わすタテ・ヨコの関係がある。これは図1（5頁）でみた囲炉裏の基本原理解（自在鉤・鍋は上・下でタテ，出鉤・入鯛は南・北，くべる薪も東より西

へというヨコの関係，炉端の座もそれに呼応して西を横座）と対応する。図4の上部にはは炉の自在鉤に似て，上から下に縦糸をわけて降りてきて緯糸を叩きつける上下運動を反復する箒がある。これは炉の鉤が上より降りてきて鯛を刺し，鍋をひっかける動きに対応する。この箒は音韻的にwosaで長（カシラ・ヲサ）と等しい。炉の自在鉤が「ペロペロの神・お釣様」と呼ばれ，エビスならびに「田長wosa」たる時鳥がこれに位相的に一致することは論じた（表1，6頁参照）。すなわち年越の夜の予祝的田植（雪上あるいは囲炉裏での）は決定的一瞬たるハルの到来を意味し，時鳥はハルの到来を告げ「シデの田長」として田植を命ずる鳥であり，このハルの到来と時を同じくして（元旦に）エビス神が祝われること，またお釣様にもおひねりなどの種々の供物がそなえられる²⁷⁾（これはエビス・大黒に対しても同様）一連の事実はエビス・自在鉤・時鳥の「神・長」としての位相的同一性を示すものであった。さて織女と並んで図4の機織りで決定的役割を果すものの一つは箒wosaである。この織女対箒の対比関係は炉の北座に場を占めるイエの女対自在鉤のそれに等しい。北に坐す嬪座の女が自在鉤を手にする権利をもつからである。又織機の上を鳥居と称するがこれは炉の上部に存在が暗示される鳥²⁸⁾，および敷居と対比的にイエの上部に位置する鴨居との対応関係などから時鳥（アヤメ鳥・アヤナシ鳥）との結びつきを推定せしめる。なお炉の横の機能を果す薪は東より西に入り，これは炉の火Fiの根源である日Fiが東より西に入る運動に則ったものであることは論じたが，これに対する機織の緯

25) 万葉集四，岩波書店1973年，291頁，万4111および注参照。

26) 民資：149。

27) 柳田10：288。

28) 〃 2：46。

(横)の運動機能は杼Fiが果している。杼の運動の起点が東西のいずれか不明だが、右手より開始するとすれば、多くの文化に見られる右手優位、及び我国の東をハルと呼び物事の起点と見る原則に則り、東→西と考える方が順当であろう。重要なことは図1 炉と図4 機の間縦・横(経・緯)、鈎・女、箴・女という構造的平行現象がみられることだ。更に重要なことは、炉の東より突入り火Fiとなる薪が炉の中心なるホドを突く象徴に平行したものが機織にも暗示されていることだ。杼Fi・機に関する最大のエピソード「天の服織女見驚きて、梭に陰土を衝きて死にき」〈記神代〉がその箇所である。この織女は天照大神自身ともいわれるが、そうすると上部にいる男神スサノヲに対する女神という関係になる。この点に関しては後述(2.5.参照)。さて図4の下と中の境界線であるチマキ(同音の粽は五月五日「女の家の節句」の散供)に巻かれる織布の始めの部分をオリツケ・オリタテと称して、藁数本を織込んでおきこれをエビス神に供える²⁹⁾。西日本たとえば鹿児島などでは大黒に供えるが、この事実はエビス・大黒がそれぞれ前者が主として関東・後者が関西以西で田の神として祀られる事実と平行しており、ハタ(音的に畑に通ず)オリも田作りと類比関係にあるといえよう。このオリツケを地方により鶯竹³⁰⁾と呼ぶことは注目すべきである。この部分は竹のヘラでとめたものもあるが、鶯の異名に竹のヘラのあったことを思出してほしい(3頁参照)。さてこの織始めの部分をエビスあるいは大黒へ、かつキリシネと呼ばれる最後の部分を淡島様に奉納する³¹⁾。俗信ではエビス・淡島は創造の二神イザナギ・イザナミより意初に創られたヒルコ・淡島で、二神は失敗作として流される。従って両者を対偶神と見なしうる³²⁾。

さて機織でアヤメ(文目・綾目)をアヤナス(綾為す)鳥がアヤナン鳥たる時鳥であった。同時にそれは「シデの田長」と呼ばれ、ハルの到来を告げ田植を司り、田の神としてのエビス・大黒・荒神の機能に等しい。アヤナン鳥たる時鳥を象徴するものは箴である。それは長との音韻的対応wosaのみでなく、箴が実際に経・緯をとりしきってアヤナスからである。習性上時鳥は鶯を殺すが、アヤナン鳥たる時鳥を表わす箴が最初に一撃を加える部分をウグイス竹と呼んで、田長的機能を共有するエビスに奉納する習俗を更に追求してみる。神への初の供物を速贄というが、エビスにこの速贄を奉納する一般的慣習がある³³⁾。五月五日(アヤナンの月)に粽を供物とするが、それはウグイス竹としてエビスへの速贄が巻かれるチマキと同音でしかも意義素にも共通性がある〔巻く〕。かつ五月五日にはア

29) 民衆：150、民衆オリタテ、オリツケ、ダイコクサマの項。

30) 民衆ウグイスダケの項。

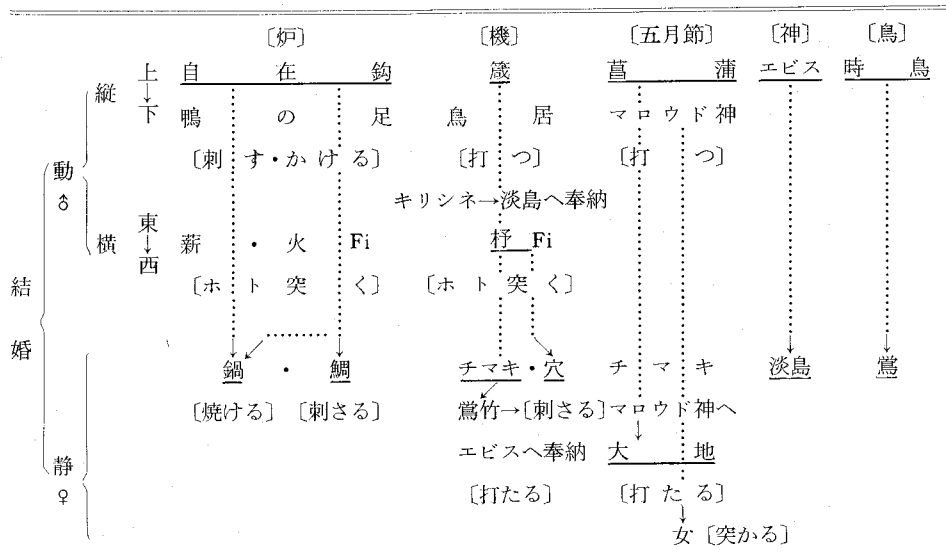
31) 前掲29)

32) 折口3：48, 60, 125, 15：244を比較参照。

33) 民衆エビスサマ。

ヤナシ鳥たる時鳥と同一位相をもつ菖蒲で大地を打つが、それは箴がチマキ側を打つのと同一象徴である。なお五月五日は元来男性たるマロウド神³⁴⁾が「女の家」に女性を訪れる日であり、軒にも菖蒲を刺す習俗を考え合わせると、アヤナシ（綾為し）のチマキの速贄を男神エビスに、アヤナシ月の節にチマキを男神マロウド神に供える両事実の間に平行現象が見出される。以上の諸事実を図1の炉の関連事項と比較、整理してみる。

〔表3〕



〔表3〕のシェーマをもう少し整理してみる。

〔表4〕

A 動る	→	B 静♀
[+突・打]	〔結婚〕	〔-突・打〕
エビス（蛭子）	→	淡島・鯛
薪=火	→	鍋ホド
時鳥（アヤナシ・長wosa）	→	鶯
杼	→	穴・ホト
箴 wosa・チキリ	→	チマキ・鶯竹（エビスへ）
自在鉤	→	鍋・鯛（クリカラ焼、結婚の象徴）
菖蒲・アヤメ	→	大地（ホト）
マロウド神・菖蒲	→	女・チマキ

ホトトギスの異名であるアヤメ鳥・アヤナシ鳥がそれぞれ漢女（=渡来せる織女）、綾為す者（織女・箴）と推論する根拠を得たわけである。つまり図4の鳥居にある箴が田長でありかつアヤナシ鳥である時鳥とヲサなる語を共有すること、両者共にウグイス（竹）を突く点を確認した。なおアヤメ草の剣の象徴はその植物上の形状に、時鳥の〔突く〕は

34) このマロウド神とエビスの同一性を示唆する箇所がある。折口15：138、2：432。

習性上の〔ウグイスを殺す→突く〕という特性に由来する。箴の〔突く〕も物理的動作そのもので、その速贄たる最初の犠牲者を所によりウグイスという。なおウグイスはウグヒ・ス（スは鳥の語尾）と分析され、語幹のウグヒは正月に速贄として奉納されていた腹赤³⁵⁾のウグヒと同義的であることについては後述する（3.2. 参照）。機織の箴と綾為鳥かつ田長である時鳥は共通の犠牲（ウグイス）をもつ故にも位相的に同一であるといえるのである。なおアヤメ草の剣の象徴は、アヤメ鳥である時鳥と同一コンテキストに現われる同類の菖蒲によっても裏打ちされる。つまり五月五日の菖蒲打ちがそれで上掲の表3・4を参照されたい。同時にアヤメ鳥・アヤメ草はそれぞれ「殺め鳥・殺め草」と読換えることも意味的に可能となる。なおアヤメ鳥・アヤメ草がその象徴となっている五月に機を織ることは固く禁じられ、それを犯す織女はチキリを背負わされ七尾七谷追いやられ、その乙女は三年以内に死ぬという俗信³⁶⁾があるが、これは五月は田植の季節というだけでなく神の御衣を織る月ゆえ人は忌避すべきということも考えられる。いずれにしても五月のアヤメ（漢女=渡来人）鳥であり同時に五月の田長たる時鳥がアヤメ（剣=殺め）鳥的幽の性格を表わすものといえよう。因に図4のチキリは箴と同様上方に位置し、下方のチマキに対立するが、チキリ側（男性）である布の最後の部分キリンネは女神たる淡島に、チマキ側（女性）である布のオリツケは男神たるエビスに奉納する習俗もこの対比関係を示している。従ってチキリを負わされるということは図4の機のコピーともいえる。つまり罰される織女は箴で打たれる方のチマキ側にいるのである。織女は原則として処女で神に奉仕する巫女でもあるが、その服装と図4の織機の構造には類似点が見られる。最古の機の形式の「地バタ織」ではチマキ側の下部分は織女の腰を取巻く紐でもあったが、巫女の服装は腰紐を境に上部は逆三角形、下部は丸く、色彩的にも上部は白、下部は赤である。織女自体神へ捧げらるべき贄としての象徴をもつが、神へ奉納さるべき典型的速贄をウグヒ（ウグヒ・スの語幹に等しい）と言い別名腹赤と称することは注目せねばならない。図4において天（三角・白）の神に奉納されるのは地（丸・赤）の側のウグヒ・スであり、同時にそこは地を代表する織女の座でもある。神に奉仕する織女たる巫女そのものの中に機織が表象されていても極く自然な発想といえよう。それは神の御衣を織ることが彼らの重要な使命であるからだ。

時鳥と同一位相をもつ郭公も機織に関して類似の象徴を示しているようである。顔（容）鳥は郭公の異名で顔（容）花はカキツハタの異名である³⁷⁾。鳥・花のそれぞれのレベルで顔・容姿を象徴すると考えられるが、カキツハタはアヤメと同じく菖蒲の類でやはり五月

35) 岩古はらかの項。

36) 民資：150。

37) 岩古かほどり、かほばなの項。

を象徴する水辺の草花である。カキツハタのカキツは垣内、ハタは畑・機いずれとも解釈しうるがそれは双方に共通の用語でも裏打ちされている。カキツハタ・菖蒲・アヤマは水辺に咲くが、機の経・緯がアヤをなす中間部は図1～4で水の流れ、橋の存在が暗示されていた。これは橋のたもとあるいは水中での機織の多くの伝説に対応する習俗と思われる。

2. 4. シデの田長

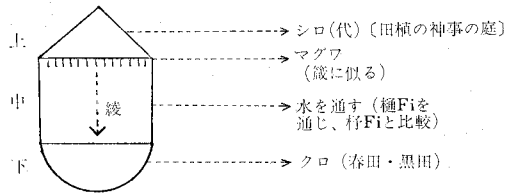
春到来する時鳥が「シデの田長」と呼ばれ、そのように啼きつつ稲作開始を促しかつこれを司どる長³⁸⁾という象徴をもつことについては既に何回かふれたが、このような象徴をもつに至る契機と「シデの田長」という命名について考えてみよう。稲作開始は苗床への種子蒔おろし乃至は代田における青苗植えにより表わされるが、これらは全ての作物栽培におけると同様、大地を開いて種子を入れる、あるいは大地に苗を刺し込むことを意味する。稲の種子および若苗を稲魂そのものと同一視する習俗は多い。また鳥が一般的に魂を運搬するという信仰についてはふれたが、なかんずく時鳥には習性上の著しい特性よりして、彼岸より此岸への新たなる魂の運搬者としての性格が際立っている。年が改まるということは、新旧の魂の入れ替りにより象徴されるといわれる。春、渡鳥として飛来し、「シデの田長」と呼ばれる時鳥により告げられる稲作開始の一瞬が、到来せる春、改まる年と意識されていることは、小正月14日の年改まりのその時に行なわれる象徴的田植を始めとする農業予祝によく表われていた。またその年越しの夜は祖霊たる年神来訪の時である。同時に我が国には美濃の養老山、出羽の鳥海山その他の縁起として、祖神が鳥によって運ばれたことを説くものが少なくない³⁹⁾事実を考え合わせると。春を告げ「シデの田長」として、その第一声を聞渡らすまいと、緊張の中にその時が待たれる時鳥としてのホトトギスの訪れと、同様に緊張の中に待たれる年神／祖神の訪れとが象徴的に同一視されるのは十分に根拠があると言える。年神到来の象徴はまた山より迎える小松様という門松の習俗にも、山の神がハル、山より下りて来て田の神になるという俗信にも見出されるが、これは山ホトトギスがハル、里へ下りて来て田長になる伝承と軌を一にするものとみねばなるまい。ハルを迎える前夜祭たる小正月14日夜の予祝田植に山より迎えた松枝を若苗に、シロい雪をシロ田（代田）に見立てる地方的習俗もこれを裏打ちするといえよう。なお訪れる年神を鳥そのものに見立てるカセドリ・ホトホトの習俗については別の機会に譲る。

いずれにしても時鳥の「シデの田長」という象徴は、その習性の観察に基づき、年改まる春に山の神たる山ホトトギスが、新たなるタマを里（＝鶯の巣）にもたらず事実からの

38) 「シデの田長」の解釈はまちまちで、時鳥が田長を呼ぶとなっているが、同時に時鳥と田長の同一性を暗示する箇所もある。前掲2) 参照。

39) 柳田 8 : 127。

連想といえるようである。次に「田長」，すなわち田植を司る者としての時鳥を田植のプロセスに照合しつつ眺めてみよう。



〔 図 5 〕

図5は，図1・4に比べ抽象度は高い。図5は水田を表わすが，下の部分は鋤掻き以前の田でこれをクロ田⁴⁰⁾という。田植の準備としてまずクロ田を鋤起し，次にこれに水を通すが，これが図5の中の段階で，水の流れは他の

図でも中の部分であった。水を通す種Fiは木をくり抜いて作る舟形で図4の籽Fiと形態も機能も似ている（水の流れにたとえる緯糸を通す）。水が流れ込んで後に，あるいはその流れの中で，田掻きが行なわれるが，それは形態・機能的に図4の箴に類似するマグラを用いてなされる。箴が下方のチマキ側を叩きつけるのに似て，マグラは上方より大地を掻くが，それは図1の自在鉤，図4の箴「突く・かく」原理と同じである。さてこの田を掻く際に大地に綾を為す（アヤナシ）モチーフが働いていることに注意しよう。そのアヤ（綾・文目）には電光型などがあるが，電光は「稲妻」で稲魂をもたらず男神イカツチであり位相的には時鳥に一致する。そこには既に大地ホトとの結婚が暗示されており，図1の自在鉤・鍋，火・ホドの関係と同じモチーフがみられる。従って図1・2・4の下と中の境界線に登場する鶯を図5の大地ホトに推定しうるのである。さて箴と機能的に等しいマグラで，流れの中に大地に綾がなされつつクロ田はシロ（田）に変化する。そのシロ田（代田）を図5では上の三角の部分に表わした。ここは田植の神事を行なわれる庭であり，かつ神事の場合三角田が選ばれる。このシロ田で処女かつ巫女的早乙女達が青い若苗を大地に刺してゆく。このシロ（田）で田植の神事に従事する早乙女たちのシロと結びつく色彩のシンボルは他のコンテキストにも現れる。たとえば神事に用いられるシロ酒・クロ酒の前者は未婚の乙女が米を口中で噛んで作ったが，その時の彼女らの歯はシロで，結婚後はお歯黒（カネツケ）によりクロとなる。

さてこのシロ（田）での乙女たちによる田植のハヤシに所により「郭公！」と歌われるが，田長たる時鳥と習性，伝説を共有する鳥として当然であろう。

「シデの田長」についての解釈を試みるが，その前にまず「里長」との類似点を考えてみよう。田と里は山に対して同義的に用いられる。これは「山の神は春になると里へ降りて来て田の神になる」という俗信にも表われている。つまり田の神は里にいるということ

40) 一般に苗床的な場所をシロ・クラと呼ぶが，クラは暗の語根でもありうる。音声的・意味的親近性より黒クロとの同源の可能性は否定できない。次のような平行現象もある。クラ〔畔・暗〕，クロ〔畔・黒〕。なお民衆クロシロ，クラ，シロの項参照。

であり、里は田の包摂概念である。元来サトは田の集合体の行政単位を表わす語である。さて歌では「しもと取る」が「里長」の枕詞になっているように里長は手にするシモトによりその資格・機能が表わされている。さてその筈そのものの機能は「打擲」にある。そして里長の機能は里の秩序を維持することにある。次の比喩的表現が可能であろう。里の秩序を保つとは、その構成分子のあり方、義理関係（経・緯の関係）を絶えず調整、正しく位置づけることである。この経・緯関係を調整する具として打擲の道具筈が里ヲサにより用いられる。つまり里の経・緯関係を逸脱する者、里の秩序を乱す者はシモトにより打擲される。このような犯罪者はクロで、打擲の償いを果すことにより正常人たるシロになる。従ってしもとにより象徴される里長の機能はクロをシロくする点にあるともいえよう。

図4の機織と図5の田作りの神事はいずれもヲサの業ともいえるのではないか。つまり機織で経・緯の関係を調整しつつアヤナス道具は「打擲」するヲサであり、田作りでは縦横に大地を掻いて（一種の打擲行動）綾をなすヲサのマグワである。図2・4・5に共通なものとして、下より上に至る中間の過程に暗示あるいは明示されている水の流れがあり、同時にそこはヲサが打擲する場だが、「打擲」と平行し「流れにすすぐ」象徴もみられる。つまりそこにも汚れ（クロ）を払って清浄さ（シロ）に至る点が表わされているといえよう。神に関するあらゆるものを清らかに（シロく）保ち、あらゆる汚れ（クロ）から遠ざけるために如何に厳しい禁忌があるかについては述べるまでもない。ここで「シデの田長」のシデの解釈を試みよう。シデについての解釈は定まってない。シデは「垂手⁴¹⁾」とも解釈しうるが、それは神の存在を示すカムロギ、玉串などに垂れる麻・木綿などの白いものである。玉串の機能は神の超自然的靈力を表わしつつ魂振りをなし、邪鬼を払う点にあるといえる。またシデを懸ける神の依代たるカムロギの原型は神の存在する山・森そのものであった。「死出の山」などの説はむしろ「シデの山」すなわち「シデにより神の存在を表わす山」と考える方がよいのではないだろうか。「シデの田長」たる時鳥と、神の社のヲサとして玉串で払いをする神主との位相的同一性については後で論ずるが、後者の用いる道具の主要部分のシデの機能は魂振り・邪鬼払いにあり、田のヲサであるマグワの機能も地の魂を振り起こし（魂振り）かつ鎮める（邪鬼払い）ことにあるとされるが、要するに新旧の魂の入替えて、古い魂（邪鬼）を追放し新しい魂（福）を呼入れることと言える。これはクロ田（旧）を掻いて（払って）シロ田（新）を生ぜしめる田のヲサ（マグワ）の中心機能である。田作りというハルの神事は冬（クロ）・春（シロ）の入替りである年越の神事（年神＝田の神来訪を表わすシロい雪上あるいは火シロでの田植）にみられる魂の入替りと同一のものといえよう。里ヲサの象徴たるしもとも、田のヲサ（箒）たるマグワ

41) 前掲2) 参照。

と機能的に同一である。それは前述したように、クロ（罪＝邪鬼）を払ってシロ（償いを果し罪をすすいだ者・新たに魂を入替えた者・心を入替えた者）に変ぜしめるからである。従って里長と同一の機能をもつ田長たる時鳥の修飾語「シデ」は「垂手」と解するのが最もふさわしいと結論する。これらの点は次のようにまとめることができる。

〔表5〕

	〔ヲサ〕	〔叩く〕	〔クロ〕	→	〔シロ〕
田長	+	擽く・すく	クロ田	→	シロ(田)
箴(アヤメ)	+	〃 〃			
菖蒲打ち	+	叩く	大地	→	清める
里長	+	〃	クロ・罪	→	シロ
神主	+	払う	クロ	→	シロ

表5のシェーマに見られる重要な共通要素はクロの世界より〔叩く・すすぐ〕行為を経てシロの世界へと昇華するプロセスであり、これは図1～5を通じて共通に存在する下→中→上という過程に等しい。注目すべきは田炉裏(図1, 5頁)のホドをクロといたり、火シロといたりすることだが、これは図5に照合すると、クロは火をたく前の本来のホド(陰土)としての状態、火シロは火シロ(白)で、火によって焼かれることにより変化した状態を示すものと解される。田のシロ・クロ田は同一物の二面を明確に表わす名称だが、炉の場合のは混同と考えられる。このような混同は同一物の二面性の表現であるから当然起りうるもので、平行現象としては、茸の生える場所あるいは一般的に苗床(松苗・稲苗)をシロ・クラ⁴²⁾の名で呼ぶ事実が挙げられる。焼畑農業の名残と考えられるものに国字の畑・畠があり、それぞれ「火で焼く田」、「(焼いて)白くなった田」と解すべきだろうが、これも樹木・雑草の繁茂する荒地(クロ)を火を通してシロくする発想であろう。粗・荒いものをクロ、精・細やかなものをシロと表現するのは一般的で、皮つきの木をクロ木、皮を剥いだものをシロ木と呼ぶのがその一例である。なおハタは音韻的に機・畠に共通であるが、意義的共通性の欠如のゆえに同源とされていない。だが両者にみられる共通の関連する語(アゼ、反)の存在、あるいは火Fiが通るハタ(畑)、杼Fiが通るハタ(機)という類似の発想、および図4・5の比較を通じて論じた機・田の基本的な共通性を考える時、機・畑の同源の可能性は大であるとみねばなるまい。

2. 5. 機と神話

火が通ることによりホト(陰土・クロ)が焼かれてシロ(代田・畠)になることと、ハタ織の重大なエピソードで天照自身とも言われる大織女が杼をホトに通して死に⁴³⁾かつ再

42) 前掲40) 参照。

43) 記神代。

生ずる事実の間には類比が存在するとみられるが、それらを裏打する関連事項と比較しつつ論を進めよう。杼をホトに突出する経緯も独立して突如勃発したのではなく、縦（経）の運動と関連して生じた。つまり真上より落下してくる逆剥ぎにされた天斑駒なる一物が横（緯）の杼のホトへの運動の契機となっている。そこには綾をなす経・緯の交差関係が暗示されている。タテには、上に位置する男神スサノヲ、下に対偶の女神アマテラス、ヨコには、杼Fi（日・霊と同音）とそれを受入れるホトの位相をもつ穴が構成要素としてある。そこには後述する天安川⁴⁴⁾をはさんでのスサノヲ対アマテラスのウケヒと類似の対立関係がみられる。我々は炉（図1・ホド）、ハタ（図4）に共通の要素としての、贄を受納する対偶神たる男神エビス・女神淡島⁴⁵⁾の存在を論じた。民間俗信ではこのエビス・淡島は、スサノヲ・アマテラスと共通の親、イザナギ・イザナミより最初に生れたヒルコ・淡島である。この対偶神は醜く失敗作として追放の憂目にあう。そしてそれは水に流されると表現される。しかし醜いものが実は福をもたらすことを語る多くの伝説のように、かれらも福の神となる。天の忌服屋の機織のエピソードに現われる男神スサノヲ・女神アマテラスの対比関係は炉・ハタ・田植（それぞれ図1・4・5）で示される天（男神）対地（女神）のシェーマに対応する。次の仮説が成り立つのではないだろうか。共通の親である対偶神イザナギ・イザナミより生れた二組の男女の対偶神、ヒルコ（エビス）・淡島vsスサノヲ・アマテラスは一对の男女神の陰陽の二重性（醜vs美、小vs大、柔vs荒）を具現したものということである。次にこの仮説の証明を、天安川おけるウケヒ、忌服屋におけるエピソードと・炉・機との比較を通じて試みる。

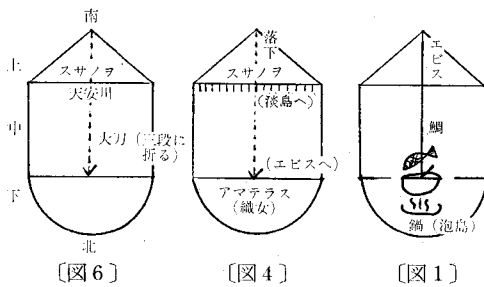


図6における女神アマテラスの位置は図2・4との対応関係を明示するため、下においた。これはアマテラスの持つ二重性、祭られる者であると同時に祭る者（太陽の運行により生ずる昼・夜の交代と平行的）かつ定説となっている男神スサノヲとの妹背関係にある

女神として下方に位置する大地にも対応するからだ。上を南、下を北としたのは図1の囲炉裏が基準となっている。すなわち訪れる男神マロウド神の客座は南で、対するイエの女は北に座を占める（北座＝嬪座・鍋座）。そしてこのマロウドを象徴する自在鉤は上（火アマ・ソラ）から垂直に降りてき、それは結婚を表わしている。さて天安川をはさんでのウケヒも結婚を象徴している。その点で炉（図1）・ハタ（図4）と共通である。興味あ

44) 記神代。

る事實はウケヒの状況が戦いの様相を呈していることで、ウケヒ自体にもスサノヲの剣が大きな役割を果たす。このような戦いの様相および剣〔刺す・殺める〕は炉・ハタ織りにも共通であった。図1炉ではエビス（ヒルコ）が自在鉤として上より降り来たり、女性の象徴たる鯛・鍋を突刺し、引掛けている。

さてヒルコ（エビス）・淡島に対応するスサノヲ・天照は図1・4に関しどのように考えるべきか。上述したように機織の典型的エピソードとして語られる忌服屋での織女は天照自身とも言われる。逆剥ぎにされた天斑駒があげられた小屋の屋根の穴から真下へ落下してくるのが契機でヒルメはヒをホトに突立てて死ぬ。忌服屋の中における機織であるから、図1のイエの中に縮小された図4のハタ織をはめ込んだ形を設定せねばならない。そうするとイエの上部より降り来たる自在鉤（エビス・お釣様）、内側のハタ織のヲサと逆剥ぎの天斑駒の三者が豎の中心線で一致する。重要な点は、ヒルコ（エビス）対淡島と位相的に対応する対偶スサノヲ対天照（ヒル女）が上対下に位置し、男神スサノヲが女神天照に一物を上の穴よりそう入したことである。その瞬間杼（ヒ）がホトに突立てられて死ぬ。つまり犠牲（贄）となったのであるが、これは図1・4でも下に位置するものは〔刺す〕行為によりアヤマ（殺め）られ、贄として神への供物となっている事実と平行現象といえる。また豎（南→北）の運動は横（東→西）のそれと有機的に結びついた平行運動であることは炉・機に関して既に述べた。我々は忌服屋のエピソードを炉・天眞名井のウケヒ（図6）との関連において眺める時、上より落下する逆剥ぎの天斑駒にスサノヲ自身の男性のシンボルそのものを見ざるを得ない。これを裏打ちする他の証拠はあるか。天斑駒の駒は「子馬」で元来小さなもの特に「牡馬」を指すという。和名抄には「駒、古馬、馬子也」とあり、馬子は馬の子と解される。更に「細か」の語根「コマ」は「粒状の小さなもの」と言われるが、要するに「こま」そのものが「小」を意味する。従って駒より「小・男性（馬）」という意義素が抽出されうる。この意義素「小・男性」はヒルコ（エビス・自在鉤）と共通である。「斑ブチ」は形態的にも不均整、色彩・模様も濃淡のあるものを指す。醜いもの」という意義素が「ブチ」にはあるが、これはヒルコにも当てはまる。このように見てくると「逆剥ぎ」の行為も包皮に関しての婉曲的修辭法と考えられる。このような男性（牡）馬と女性の交りを裏づける傍証が見出されるであろうか。武烈天皇が牡馬に婦人を姦せしめた記事は書紀にある。伝説では、馬に懸想した長者の娘が、それ故に殺され、剥がれて桑の木に懸けられた馬の皮に包まれて昇天というのがあるが、馬に乗った美女が桑の枝を手にして昇天というモチーフは我国を含めて世界的分布を示す。なお美しく着飾った長者の娘（美女）が機織とパラレルな田植の最も重要な乙女の役であるヒルマモチとして（位相的には機織の大ヒルメに対応）神に食物（贄）を捧げ、同時に己も神の贄として凌辱され遂には死に至る儀式があるが、忌服屋のエピソードに暗示されて

いる大ヒルメ（天照）が男神（スサノヲ）に犯され死に至る（＝岩屋に籠る）神話のコピーと見られる。なお「天と地の結婚」の象徴として「馬が川へ入る」モチーフが世界各地にみられるが、これも図4・6（基本的には他の図式も同様）に見られる、小馬乃至スサノヲが上（天）より中（流れ・川）へ突込み、下（陰土・女）へ達する形式に対応するものである。従って天斑駒落下、杼を陰土に突立てて死ぬ機織のエピソードは図1～5のモチーフと同一の天と地の結婚の象徴と考える。なお杼は日と同音Fiであり、意義的にも天を表わす日が大地なる陰土へ突込む（東→西）、そして死ぬという（但し同時に豊饒の前提）自然観察可能な現象乃至はそれよりの連想の「天・地の結婚」の象徴に一致する。

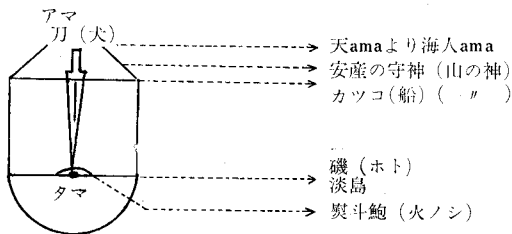
2. 7. 鮑取り・カケギ漁法

エビス（ヒルコ）の対偶神としての淡島については既に論じたが、この淡島の熱烈な信奉者は海女（アマ＝海人）である。この海人達の最も重要な獲物に鮑があり、その鮑に抱かれる真珠（タマ）が古代から信仰の対象となっていることはよく知られている。鮑そのものも「結婚の象徴」たるノシアワビとして用いられる。そしてそれはエビスの対偶的象徴として現われる。従ってエビスの対偶神たる女神淡島と同一位相と云える。淡島の語根は淡アハで淡路島の淡と同一とみられる。ヒルコと同一とみられる少彦名神が粟茎にはじかれて常世へ向う由來説の故に淡島（＝粟島）に結びつけられているがそれはヒルコとの同一性が強力な契機となっているといえよう。さて海女 ama と関連して天少女・海少女 amawotome を語らねばならない。いずれも同音の要素としてamaがある。さてamawotome についてみると1. 天少女：「常世の国の天少女かも」〈万865〉よりして「天界に住んでいる女」2. 海未通女：「楫の音そほのかにすなる海未通女沖つ藻刈りに舟出すらしも」〈万1152〉。天・海（アマ）は同音であるが意義的関連の可能性もある。海中の魚を取る海人（アマ）は海（ウミ）・魚（ウラ）に対しては天（アマ）と同一位相であり、龍神を訪れる日の御子も天・空（アマ・ソラ）からの客人とされている。炉の鯛を突く鉤はエビス・少彦名神と見なされる。少彦名神は常世（＝天ama）の住人であるから、海人amaたるエビスも天amaに住み、天より降り来たと解される。囲炉裏の名称もそれを裏付ける。まず囲炉裏の座及び火は方位的に規定されていた：東西南北の座、火となるべき薪は東より西へ向うことにより、日Fi→火Fiの関係を示し、天amaからの海人amaたるエビス（＝自在鉤）もアマ・ソラから降りてくる。炉の上部の四隅をメ縄で天井へ吊した棚を火アマ・ソラと呼び、自在鉤はその中間を貫いて降りてくるのである。なお海人が漁の初物をエビスへの供物とする習俗も⁴⁵⁾、鯛を突く自在鉤たるエビスの海人amaたる性格を示してい

45) 前掲33)。

るといえる。

さて海人amaが鮑取りに用いるクリ舟を東北地方でカッコ舟⁴⁶⁾といい、他の地方ではカンコ舟と呼ばれるが、カッコは郭公を指すと考えられる。それは鳥の郭公が東北地方でカッコだが他の地方ではカンコ鳥であるのと平行現象だからである。海女の服装は白装束・白鉢巻で巫女をほうふつさせ、犬印の入った刀を携えて天(アマ)の方より下降し、岩に密着したアワビを突起す。なお鮑にまつわる習俗・俗信は多く、信仰の対象たる真珠(タマ)をはらむ貝にふさわしい。そのなかには正月行事に共通な豊饒予祝の重要部分である「結婚」の象徴が明らかに見られるが、それは図1—6の図式に現われたのと共通である。



〔図 7〕

図7のショーマはアマ(天)より降るアマ(海人)の刀が磯の「結婚」のシンボルである鮑を刺すことを表わす。なおアマ(天)には刀の象徴であるカッコ(ホトトギス)がいる。刀の犬印は犬神の印でこれは安産の神、山の神

であるが、カッコ(ホトトギス)も同じく山の神の象徴である。鮑の珠(タマ)と魂(タマ)は同源である。従ってここには魂迎鳥としての郭公(時鳥)の特性が現われている。注目すべきは鮑の着く「磯」の語法で、たとえば「磯狂い」は「廓通い」と同義である。つまり「磯」は女性そのものの象徴でもある。図7の鮑の位置は田炉裏のホド、機織のチマキ、黒田の陰土に対応し、それらも全て女性そのもの、シンボルであった。なおカケノウオ⁴⁷⁾という習俗が鮑・鈎・エビスの関連性を暗示している。鮑とりに関連し、カケギ⁴⁸⁾またはカギと呼ばれる漁具を用いる漁法に触れておく。カケギで漁師(海人ama)は魚の鰓の下の三角状の部分を狙って刺す。この部分をウグイスあるいはウグイス⁴⁹⁾と称し、名称の由来を鶯と類似の形状に帰している。この鶯を「オサゴの回り」といって神への供物とするところがある。詳細は不明だがかなり広い分布を示す漁法・習俗のようである。海人(アマ)の初物(速費)を受納する神は一般的にエビスであるから⁵⁰⁾、「オサゴの回り」というウグイスを受ける神もエビスと考えられる。注目すべきはこの「刺す」漁具のカケギが単にカギ(鈎)とも呼ばれることだ。炉(図1)の天(アマ・ソラ)より降り来る鈎はエビスでそれは鯛を「刺し」同時に鯛をカケるカギである。なお機(図4)オサ(箴)対ウグイス竹は位相的にエビス(鈎)対鯛/鍋に等しいことも論じた。図8に示される海人

46) 民衆カッコブネの項。

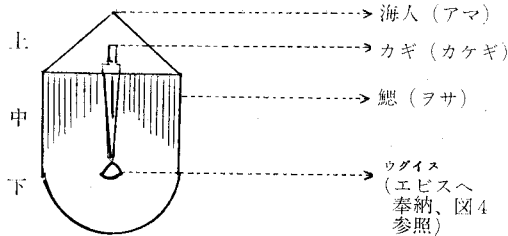
47) 民衆カケノウオの項。

48) 〃カケギの項。

49) 〃ウグイスの項。

50) 前掲33)。

(アマ)のカギにより刺されエビスへ奉納されるウグイス(オサゴの回り)は機織のウグイス竹(エビスへ奉納される)と全く等しい。オサゴ(恐らくヲサ・ゴ)の回りと呼ぶ理由は、鰓が形状的に機織のヲサ(箒)に類似していること、ウグイスなる部分がある下にある、その位置的關係は機織のヲサ対ウグイス竹に等しいことによると推論する。魚類の鰓が機織のヲサと類比關係にあるとする推定の裏付けとしては、鯨のヒゲ(鰓に当る)をヲサと呼ぶ事実が指摘できよう。



〔図 8〕

カケギ⁵¹⁾が九州地方では特別の太いよい薪で、かつ長さも略三尺と決まっているものを意味するが、これは囲炉裏に用いる薪である。このカケギの名称の由来を目方をカケて取引する慣習に帰しているが、炉(図1)で見た如く、

タテのカギ(カケギ)と東より入って西へ向うヨコの薪との間には関連があった。これは機織(図4)についても論じた。図8のカギ(カケギ)対ウグイスのタテ軸に対し、薪(カケギ)対ホド(ウグイスに対応一陰土・火床/鍋)のヨコ軸の語法上の対応があっても自然といえる。図8のカケギの漁法を鮑取り(図7)、炉・機・天真名井との共通のシエーマに表わしてみよう。

〔表6〕

	〔上♂白△〕	〔下♀黒○〕	〔上♂白△〕	〔下♀黒○〕
図1	自在鉤	鯛/鍋	= エビス(ヒルコ)	: 淡島
図4	ヲサ/チキリ	鶯/チマキ	= エビス	: 淡島
図5	マグワ	大地		
図6	スサノヲ	天照	= ヒルコ	: 淡島
図7	アマ/刀 (カッコ)	鮑 (磯, ホド)	= エビス	: 淡島
図8	カケギ	鶯	= エビス	: 淡島

カウコウ(時鳥)・鶯が習俗の中に繰返し象徴的に現われるが、前者は〔天・刺す〕、後者は〔地・刺される〕特性を一貫して有する。

2. 7. 「梅に鶯」「梅若」

我々は「梅に鶯」という成句が鶯と梅の枝との不則不離の結合を表わすことを論じた(2・2)。本項では日本の芸能と伝説に現われる「梅若」「梅が枝」の題材と前述の「梅に鶯」

51) 民衆カケギの項。

との関連を眺めることにする。「梅ケ枝」の題名をもつものに次のようなものがある⁵²⁾。

1) 催馬楽の曲名としての「梅ケ枝」。ここでも鶯は不則不離である：「梅ケ枝に、来める鶯や、いにしへもハレ」

2) 能の曲名の「梅ケ枝」：富士という楽人が浅間に管絃を回って殺され、その妻が亡夫を偲んで「夫恋いし」の語りが始まり、殺された楽人の霊で読経が行なわれるが、その中で「梅ケ枝にこそ鶯は巢を食へ」が詠じられる。そこでは「春の歌鳥・経読鳥」としての鶯と管絃、ホド（噴火山→富士）としての鶯と富士、の運命は酷似する。伝説によれば浅間と富士の間には争いがあった。同時に浅間・富士はそれぞれ男女の対偶神としての関係にあり、富士の女神は木花咲耶姫とされているが、それは天（アマ）より降り来たる天孫ニニギと結ばれる大地（水）の女神である。折口信夫は富士はフジでありフチに関連づけている⁵³⁾。鶯と結びつく炉のホド（火床・噴火口）は同時にホド（芋）を意味し地名不動野・富士・符殿は、地名となるほどにホド（芋）が生じるからとされる。さてこのホドは元来ホドの蔓の節をも意味することについては述べた（8頁参照）。つまりホド→節はFodo→Fusiと表わされ、折口の論じた富士→フシFuti→Fujiと音価的にも略等しい。図1・2で見た如く、鶯はホド（蔓芋・噴火口・火葬場）を象徴し、火に関係し常世を象徴するものであった。浅間・富士両山の関係（殺し・殺される者）は図1のホドに現われた時鳥・鶯のそれに類似し、両山のそれぞれの対偶神たる天降る天孫と地の女神木花咲耶姫の関係も、図1の炉に現われる、天降る自在鉤たるエビスと鯛／鍋が表わす地・水の女神淡島の対偶関係に対応している。従って能「梅ケ枝」は富士と鶯、浅間と時鳥の象徴的同一性を背景にした作品といえるのではないだろうか。なお能「ウグヒス」の内容もこの推定を裏打ちするものである。

3) 歌舞妓の遊女の名としての「梅ケ枝」。「小夜の中山の観音寺の鐘をつく」と、現世では大金持となるが、来世では無限地獄に落ちるといふ伝説の鐘」に因んだもので、「サ・ヨ（夜、節）の中」の暗示的名称、及び「黄金」（鐘は金に通ず）。「長者」（鶯長者）は鶯の伝説にそのまま連り、かつ「鶯長者」の伝説が「梅ケ枝の鶯」で結びとなることと、遊女の名が「梅ケ枝」であることからしてこの歌舞妓の内容は鶯に関するものと考えられる。なお遊女と巫女との関連と、後者の機織（図4）、田植（図5）における鶯（大地）との位相的同一性もそれを裏付ける。

4) 梅若と梅若忌

「伝説上の少年梅若が人買いにかどわかされ酷使されつつ隅田川のほとりに来たとき病

52) 世界大百科事典梅ケ枝の項。

53) 折口16：455。

死した。一方愛児を失って狂った母が遙々訪ねて来た時は、すでに梅若丸は死んでいた。里人はこれを哀れんで死んだ場所に柳を植えて塚としてとむらった」〈平凡世大百：梅若丸〉。梅若の伝説を題材にした文学作品は多いが、元来この梅若の伝説は隅田河畔木母寺の縁起となっており、その塚は梅若塚として寺の境内にある。そして梅若丸の死んだ日を梅若忌として4月15日（旧暦3月12日）、木母寺で大念仏がある。梅若忌は木母寺だけでなく3月15日に「春ゴト」として広く行なわれている行事で、梅若様とか梅若ごと⁵⁴⁾とかいって美しい子供の亡霊を供養するとか、病送りとかいつている。そこには「横死した稚児・子供の亡霊のとむらい」と「四百四病の病送り」のモチーフが交錯して見られる。さて日本の中世の文学でも重要な題材である「梅若」は上述の木母寺の縁起に明瞭な形で表わされているがそれを要約してみよう。

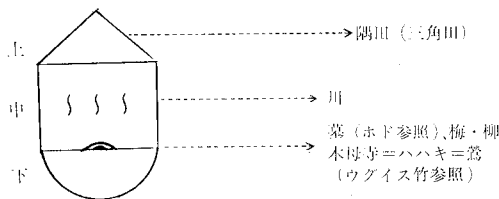
- | | |
|---------------------------------------|--------------------|
| イ. 若い子供が奪われてゆく | ➔ 親なし |
| ロ. 子を求めて母は狂う | ➔ 子なし |
| ハ. 川辺で死に、柳が植えられ塚が立つ（川辺の柳）
死んだ母子のため | ➔ 機織（川端柳、堤の箒をもつ母子） |
| ニ. 隅田は角田 | ➔ 三角田 |
| ホ. 犠牲の若い子 | ➔ 梅若丸 |
| ヘ. 寺の場所は梅柳山 | ➔ 梅・柳 |
| ト. 寺の名は木母寺 | ➔ 母・木（梅） |

イ・ロは鶯の親子に、ホ・ヘは鶯と不則不離の梅ケ枝に相当する。トの木母寺は母の木ハハキと読換えれば、鶯が果食う梅を母木とみなすことができる。鶯の別名にほうき鳥があるが、「葬式」の異名をもつ鶯は、古代の葬送において喪屋を掃く箒ハハキを持つ川雁（ハハキ持ちたる川雁〈紀神代下〉）と同一機能を有するから、鶯の異名のホウキ鳥⁵⁵⁾はこのハハキ鳥（箒鳥）そのものとも考えられる。注目すべきは一家の母たるべき媼の漢字構成要素である。すなわち婦は「箒をもつ女」（箒+女=婦）という点である。更に注意すべきは、梅ume（無論mmeとも発音された）、産みumi、埋めumeの音声上の親近性である。鶯の宿命を暗示する「継子」をモチーフとする伝説では、殺された継子が埋められ、そこに竹が生え、鶯が来て啼く筋が多く、これは「竹の節」・「黄金」・「稚児」の題材を共通にする日本最古の物語りと言われる「竹取物語」との類似性をも想起せしめる。「継子」は多くの場合、それを求めて狂う実の母ハハを平行現象として伴うゆえに梅若の伝説を縁

54) 民資：339。

55) 折口15：234。

起としてもつ木母寺の命名そのものが関心を呼ぶ。更にハ・ニには、川辺、柳が現われているが、柳の若枝は糸の、川辺は機織の象徴でもある。従ってこれは図4の機織のシェーマへの接近を意味する。同時にそれは図5の田植のそれにも平行した類似性を現わすはずだ。隅田は角田であり、カド田は門田をも意味する。この門田は苗床などをつくる重要な田と一般的に見なされ、苗とは稲の若い状態のものである。同時に角(カド)は三稜形・三角形を意味するから、隅田はその神聖さのゆえに人々が普通忌む三角田を指すと考えられる。なお蛇足かもしれないが、「鶯塚⁵⁶⁾」なるものが各地にみられ、その由来は「自分を可愛がっていた少年が死に悲みのあまり食を絶って死んだ鶯の塚」となっておりそこには死んだ梅若を追って狂死した母とその子への塚という木母寺の縁起との類似がうかがわれる——若君：悲嘆の末死ぬ鶯(ハハキ鳥) = 若君：悲嘆・狂乱の末死ぬハハ。この隅田河畔の木母寺の縁起は図9のように表わしえよう。



〔図 9〕

上が隅田/カド田(三角田, カド石 = 三稜形の礎石⁵⁷⁾)で神聖な田として上部に位置せしめ、それを彼岸とみる。川辺の柳枝は機織の糸にたとえられるものであり、同時に形状的にも箴にもたとえる。梅について「梅ケ枝」が

死者の杖として三途の川の渡守の象徴であることも論じた。前述した3月15日の梅若忌が「春のコト」と呼ばれる重要なセチである事実は梅若→ウグイスという関連の推定を強めるものである。つまり母木ハハキたる梅ケ枝の巢より奪い去られ、若くして殺められる宿命のウグイスは同時にその異名春鳥・春告鳥が示す如く春そのものの象徴であるからだ。ハハキより奪い去られ親なし子として若くして死ぬ梅若の伝説を生み、悲劇の母・子(子無し・親なし)の死を悼みその浄仏を願う梅柳山の木母寺(ハハキ)の縁起には、死者の杖となる梅ケ枝をハハキ(母木)とし、「法華経」と啼き、経読鳥と呼ばれ「葬式」の異名を持ち、ひたすらに浄仏を念じ(鶯張の廊下参照)、子は若くして奪い去られ親無し子として異郷の地(巢外)に死に、親は子無しとなる不運の宿命の鶯をもって最も相応しい題材とするといえる。梅若忌が同時に四百四病の病い送りと交錯する習俗も鶯とその加害者たる時鳥のもつ二重性に照合すれば矛盾ではない。つまり新たなる魂(タマ)の搬入者としての時鳥の顕/陽の面を強調すれば、運び去られる鶯の卵(梅若)は入れ替るべき古い魂(タマ)、言い換れば「送り出され流さるべき汚れたもの」となる。梅若忌に当って

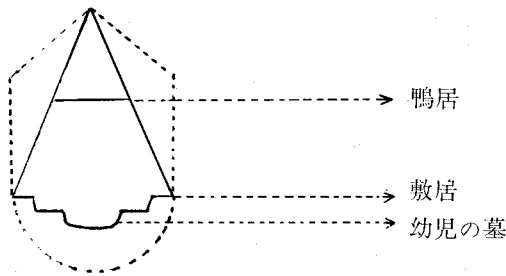
56) 民衆ウグイスズカ、アサヒチヨウジャの項。

57) 民衆カドイシの項参照。

地方的に水神祭⁵⁸⁾が行なわれる習俗も梅・鶯との関連を示唆する。それは水神と天神は対偶関係にあり、天神と梅・鶯を対偶的に位置づける習俗は多いからである。各地にみられる梅若忌の習俗である「春のコト」は春そのものの象徴である「梅・鶯のコト」と読換えるようである。

「親なし、子無し」の石の地像、「塞の河原の石積み」(親なし子による)なども図1～9を通じてみられる下の川辺に位置する鶯の親・子に置換える時その意味が明らかになるように思われる。なお箴(ヲサ)を持ちヲサな子を連れた女を川の堤の強化の犠牲にした伝説も図の川辺に投影する時解明の糸口がつかめるのではないか。「塞の河原の石積み」も堤の補強のジェスチャーともとれる。これらは全て一種の贅であるが、鶯に一貫してみられる贅的特性(生態的事実と習俗)と符謀を合わせるといえるようだ。

贅となるヲサな子を暗示するものとして最後に一つつけ加える。



〔 図 10 〕

図10は縄文時代より存在した竪穴住居の縦断面だが、現在「鴨居」といわれる部分の真下、つまり戸口の敷居に当る部分の下に幼児の埋葬が行なわれていた。更に最近の発掘では噴丘中央に配した二個の大人の棺を円形状に取囲む12個の小児の棺が見つかり殉葬で

はないかとも言われている(朝日新聞S.53.7.18)。

2. 8. 鴨が葱をしょってくる。

鴨居の鴨であるが、図1の炉における春の予祝行事の期間、ホドに手足をふれると、苗床を鴨や鶯の足であらされるといって禁じる習俗⁵⁹⁾があるが、この鴨は「田長」たるホトトギス、それと位相を同じくする自在鉤に相当するといえるようだ(鶯も同じく神の使と目される)⁶⁰⁾。というのはクロ田(苗床にもなる、苗床をクラともシロともいう⁶¹⁾)をかきならすのは箴・ホトトギスに対応するマグワであり、ホド(クロともシロともいう)に対して垂直において突く可能性をもつものは、ヒアマ(ソラ)よりおりて位相的にホドと同一の鯛・鍋を突き・かける鉤(カギ)であり、この自在鉤はホトトギスと位相的に同一だからだ。さて成句の「鴨が葱をしょってくる」は南蛮渡来の最高の鍋料理の一つを指すが、

58) 日本年中行事辞典(以下年行典), 382頁。

59) 柳田2:27。

60) ク 5:302。

61) 前掲36)。

春到来の瞬間になされるホド（クロ、シロ）における田植あるいは苗床（クラ、シロ）の籾種降しの儀式に当っての上述したような禁句にみられる鴨の存在の暗示（建築上の鴨居も含め）、鴨がネギを背負って南蛮（常世—春の渡鳥時鳥と不則不離の橋も常世より渡来）より渡来しそれをはふり贄（神への供物として料理）となす連想とを結合させると賀茂川に臨む賀茂の御社へと類比的糸は発展してゆく。そこには神主・禰宜・祝の神職が上・中・下の三段階に位置づけられている。「シデの田長」, 「シデを具えた玉串で払いをする者」としての時鳥と神職の長たる神主はその機能を一にしていた（表5, 18頁参照）。時鳥と鴨の位相的一致は上述、従って神主→鴨といえる。そこには音声的類似と並んで意義的対応もある。すなわち図10に見られる鴨居、図4の鳥居及び図1の炉のアマ/ソラにその存在が推定される鴨（鴨の足が苗床—クロ・シローをあらす）の居場所は同一の象徴である。この鴨 kamo の場合は上 kami であり、この上 kami と神 kamī の同源性は充分に考えられるのである。次に禰宜ネギだが、田楽・神楽と関り合う花祭りの中心人物たる禰宜をネギ花と呼ぶ。従って植物の葱ネギとの類比は明らかだ。この禰宜（葱）を炉のシェーマにあてはめると、対偶神合体の象徴である自在鉤（女神に当る鯛・鍋を刺、かける→エビス・淡島）に対応すると考えられるが、それを裏づける習俗・語彙として次のものが挙げられる⁶²⁾。

1) 禰宜から→巫女⁶³⁾（天照大神）がでる。
（翁から）（媼がでる）

禰宜はネギ花との対応から自在鉤（エビス）に関連づけられたが、その対偶の巫女が天照大神という折口の解釈は注目すべきである。というのは表6（23頁）で示したように、自在鉤・エビスとスサノヲは位相的に同一であり、その対偶として鯛・淡島・天照大神があるからである。

2) 秋葱（アキキ⁶⁴⁾）〈岩古〉

一つの皮に二つの茎が包まれたネギがあることから、男女の親しい間柄のたとえにする。このような連想はごく古くからあったようである。「ネギのいや二ごもり思ふべし」〈紀仁賢六年〉

3) 葱坊主（形状的に男根の連想に連るし、命名も男性をシンボルとする）

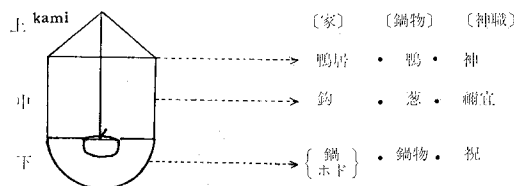
さて最下位の祝ハブリだが、これは音韻的にも放り、葬りに等しく、この二語の意味は次の通りである。①〔放り〕「切ってバラバラにする」②〔葬り〕イ。「埋葬する」ロ。「火葬にする」…従ってハブリは意義的には囲炉裏の鍋・ホドに対応するといえる。鍋は「切ってバラバラにした」贄を煮る祭器でもある。つまり鍋で煮る前提として〔放り〕の

62) 折口17:347。

63) 39頁参照。

64) 岩古あきぎの項。

行為がある。ホドは図1で詳述したように「火葬にする」場で〔葬りハブリ〕に対応する。なおホドは山芋でもありそれはダキ芋として火葬そのものにも〔葬り〕の象徴として用いられた。さらにホドは一般的に球根類も意味するが、葱ネギも球根であり、ネギ花（禰宜花）一球根・茎・花一は、図11全体と類比関係にあるともいえるようだ。神主：鴨居、禰宜：葱：自在鉤、祝：鍋料理：鍋（ホド）の類比関係を図式化しよう。



〔 図 11 〕

注目すべきは賀茂神社の縁起である。

「祭神賀茂別雷命は、母建玉依姫命が瀬見の小川（賀茂川）で拾い帰った丹塗矢に感じて生んだ神といわれ、玉依姫の父建角身命が御子の父の名を知ろうとして、八尋屋に神々を集め、御子

に杯を持たせ、父神と思う人に酒をすすめよと言うと、御子は天に向かって祭をなし、屋根を破って昇天した。この故に別雷命と称する。後に母神の夢に現れて、我を祭るにはかくかくのことをせよとお告げがあったので、それに従って同社を祭ったと伝えられる。炬火をともし、走馬を飾り、奥山賢木を取って阿礼を立て、葵の鬘をつけるなど、すべてこのお告げに従って行うのであるという⁶⁵⁾」。

丹塗矢に感じて胎むモチーフの矢は川を流れ来るのであり、中には廁（文字通り川屋で川に作られる）よりホトを突くのがあがるが、それなど図1～11に一貫する「流れ」と「突き・刺す・射る・矢」に相当し、父を示すのに屋根を破って昇天というのは「天降り突く」・射る・自在鉤・矢が象徴する男神による胎み・誕生の経過をルーツへ向かって迎ったものであるといえる。更に別雷命の雷が別称稲妻（稲の伴侶→田の伴侶→田の神→エビス→自在鉤）であることもそれを裏づける。かつ雷が太陽神より地上へ火をもたらす伝説は図1・11にあてはめるとツラ（火アマ）より降りてホド（大地）へ達する自在鉤そのものだ。別雷も「火を分かつ」意ととれば極めて示唆的といえる。興味あることは雷神でもある天神（菅公）と炉のホドに対応する梅の関係で、次の成句に現れている「梅は食うとも核食うな。中に天神寝てござる」。又天神の象徴である菅公と雷神の結合を示唆する伝説は多い。この梅の核の中の天神の魂とは、ホドの中の火（太陽神の魂）、淡島の鮑の中の白珠（魂）、苗床（クラ・シロ）に入り込む稲魂に対応するものである。そこには全て天と地の結婚が多く象徴を借りて具体的に示されるといえる。

因に図10の敷居の下に対応する穴に見出される「埋葬されたるヲサな子」を図11の対応箇所であるホドでのハブリ「屠り・埋葬」、さらに図9の「横死せる悲運の梅若」、図8の

65) 年行典：406。

ウグイスあるいは「ヲサ子の回り」として神への贄となるものと短絡的に関連づけるのは避けるべきだが、他の文化に見られた幼児の犠牲の習俗、日本の伝説「ヲサを持った女の子連れの堤の犠牲」、あるいは諏訪神社の大祭に神使として登場する稚児にまつわる犠牲を暗示する陰惨な話、または上述の幼児の殉葬かと言われる前述した最近の発掘などと比較する時、なんらかの呪咀の意味が秘められている蓋然性は否定できないのである。

3. ホトトギス・ウグイスの語の分析

前項までは民俗上の事実に基く両鳥の文化の諸相（建築・信仰・機織・農耕・神話・文学・芸術）に関り合う象徴を論じた。本章では両鳥の名称の言語分析を試みる。まず両鳥の共通要素たる一スは一般に鳥を示す語尾である（キギ・ス、カラ・ス……）。従って語幹のホトトギー、ウグヒーがそれぞれ個有の要素として分析の対象となる。

3. 1. ホトトギー

図1に現れたホトトギ・スの象徴は自在鉤・薪で、それぞれホド（火床・穴）を「突き・刺す」ものであった。このホドは音声的にも意義的にもホト（女陰・陰所）に類似している。後者が現われる文脈も前者のホドとの親近性を示す。「此の子を生めるによりて、みほとやかれて病み臥せり⁶⁶⁾」。ホトは女性の象徴のみでなく火で焼かれる場でもある。それはホトが女性の象徴かつ火床・穴というのと同ーである。従って炉のホドとホトを同源と推論する。さてこのホトを突く男性的特性は図4の機織、図5の代掻き、図6天真名井の男性の象徴たる大刀、図7のアマの刀、図8のアマのカケギなどの同一位相のものに一貫して示されていた。なおホトトギ・スの異名「シデの田長」が田作りの開始を告げ知らせる機能をもつと同時にホト（大地）に突入れらるべき稲魂をもたらすものでもあった。すなわち苗床のホトにツキ入れるもの、言換えると籾種を「突き開いたホト」の穴に入れるものといえるのである。従ってホトトギ・スに「ホトツキ・ス」という意義素を認めることができる。さてトギとツキは日本語の中でどう関りあっているか。

- 1) a トギ *togi* : 刀をトグなどにみられるように、研磨のための磨擦運動である。従って基本的には「突き」の運動と共通。さらに「つるぎ大刀いよいよとぐべし……」〈万4467〉の歌の用法にも古くからあるように、トギは（ホトトギ・スがその象徴である）剣・大刀に「突きツキ」という本来的な特性を与える行為でもある。
 - b トギ [伽] 側近く相手をつとめる。特に寝所に侍り枕席の相手をつとめること。
- 2) a ツキ *tuki* [突き]

66) 前掲記神代。

b [付き] ある物へ付着する：この運動は2) aの[突き]の意義素の原理に等しい。

[付き]はまた「あの人にツク」などのようにある人の側に侍ることも意味する。

この意味では1) b トギ [伽]の「側近く相手をつとめる」と似ている。

1) a togi [研ぎ]の意味素性に2) aの tuki [突き]と共通のものがある以上同義性を認めてよい。そうするとホトトギ=ホトツキとなり図1～11までのホトトギ・ス特性〔陰所突き〕に合致する。なお1) b togi [伽]は〔側近く侍る〕意義素をもちその点では2) b tuki [付き]のそれと共通である。特に togi [伽]が寝所に侍り、枕席の相手をつとめるを意味するとなると、ホトトギ=ホト [女性] トギ [枕席の相手をつとめる]となり、正に性交乃至は結婚の象徴であるホトトギ・ス特性にぴったりの表現ということになる。こうみえてくと togi [研ぎ, 伽], tuki [突き, 付き]は意義的に関連した語群乃至は同義的といえるが、音声的な親近性も認められる。togi, tukiは語尾を除いた語根はそれぞれ tog-, tuk-である。この二語を比較すると母音は異なるが第一子音は共通、第二子音は有声・無声を除外すると共通である。詳述は避けるが、日本語の語彙には母音交代による造語法があり、これは語根の二子音を共通にもちながら母音が変わるが共通の意義素が認められる語群をいう。tog-, tuk-の第二子音の濁音・清音の差は音価的にみて大きなものでなく多くの語において推移が認められる。このようにみると tog-, tuk-にはその共通の意味素性と音韻的親近性から考えて *t-k [突] という共通の祖形を想定しうるのである。さてホト・トギ・スをホト・ツキ・スと分析したが、前章までのホトトギスに関連する習俗と語の分析との照合を少し詳しく進めてみよう。ホトトギスを象徴するものとして、図1では炉の火Fiとなって燃えるべく東よりホトへ突入する薪、図4の機織の杼Fiの横の往復運動、更には織女の杼Fiをホトに突立てる行為（ここには日Fiの東西の運動と、杼Fiの横の運動との対応が暗示され、「日がホトに入る」―西に沈む―と、「杼がホトに入る」の間には類比があり、日の御子を胎む→天地の結婚が表明されている）があった。機織の杼Fiの横の往復運動も、杼→ホトトギス→剣とみると、ホト [穴] トギ [研ぎ]と考えられる。この杼Fiが通る経糸の穴をつくる道具そのものを綾、綾トリともいうが、これは「綾為しトリ」・「綾女」たる「綾鳥」としてのホト・トギ・スのホト [穴]・ツキ [突きあける]・ス [鳥]としての機能を表現したものといえよう。(2. 3. 参照) なおホトトギスにまつわるホドの伝説に「アチャトデタ, コチャトデタ, ポットサケタ」というのがあり、これを「炉のあちらへ、こちらへと隠れて顔をのぞかせる弟鳥の背が裂けた」と解釈している。このホド(炉)の情景を図4の機織に移し換えると、杼が横の往復運動でアチラへ顔をのぞかせ、コチラへ顔を出し、経糸の穴(ホト→ポット)が裂けると読換えることもできる。俗信では山神は春になると里へ降りて来て田神となる。従ってホトトギスと同一と見なされるが、この山神が最も好まれる供物としてのヲコゼの供え方が興味深い。それはヲコゼを片方の袖より

僅かばかりのぞかせ、次いで別の袖よりのぞかせ、このしぐさを交互に繰返すのであるが、これは上述のホドにおける弟鳥のしぐさ(弟鳥はウグイスで、山神たるホトトギスの贄/供物である)、機織の杼の往復運動(この緯の運動は経のヲサの運動と有機的に関連しており、このホトトギスと同一位相のヲサによってウグイスが贄/供物となって、田神であるエビスに捧げられた→ウグイス竹)と共通である。ウグイスの異名に「合小袖」がある。図1のホドにおける「アチャトデタ、コチャトデタ」も図4の機の両端も言わば「両袖」である。衣服の部分の象徴に深く立入る余裕はないが、両腕の突入る袖をホトと見なしているふしがある。それは「手刀」なる語の類推からで、手を含めた腕全体を男性のシンボルと見、両袖をそれぞれ鞘に見立てている事である。山神は時に男神、時に女神と見られるが、これは陰陽の二重性による交錯と考えられる。神の前にそれ自身の陰部(ホト)を象徴するものをのぞかせて喜ばせる(結局供物/贄に相当する行為)神話一伝説は日本を含め多くの文化に見られるが、山神に対してのその種の習俗は多い。

ホト・トギーの語の分析に関連し、ホド・イモの語群について述べてみる。ホド自体がイモ(芋)を意味しうることは既に述べた。ホドが火床・陰土を意味し、女性のシンボルであり、同時にイモ(芋)も指すことは、女性→イモの親近性を示唆する。一方イモ(妹)なる語が「結婚の相手としてしまった女」あるいは「妻」を意味するものとして古代より「背」に対して用いられてきた。イモ(芋)はウモの転となっているが、多くの母音交代の例をみるとimo-umoは元来同一語のバリエーションという可能性もある。それは複合語のイモガリ〔妹許〕が「妹のいる所へ」を意味するが、これは同時に「芋狩り」(山芋掘り)にも通じる。またイモガウム「妹が積む」が枕詞として妹がつむぐ草の意から「を」にかかることとされるが、枕詞となる程に頻度の高い成句は単にimo-umu(imo芋<umo参照)の音声的類似のみでなく「妹生む」のような意味的関連語群としても考えるべきだろう。なお「を」は「雄・牡」などの〔男性〕を特に表わすことに注意。前章で一貫して見てきたようにこのイモ(妹/芋)に相当するのはウグイスである。「妹背」は古代より「夫婦」、「兄妹」、「弟姉」を意味したが、「妹」をウグイスとすれば「背」はホトトギスである。「妹背鳥」がホトトギスの異名であることはイモ(芋=妹)の推論を裏づけるものである。我々は「妹背」が表わすウグイス—ホトトギスの結合・対偶関係が文化の諸相の底流にあるのをみたが、それは民族の信仰の対象、淡島—エビスと類比関係にあった。この淡島—エビスという対偶神は我国の「国生み神話」の最初に創造された女神・男神でそれぞれ醜い形状のものつまり陰部を象徴するものであることは文化の諸相の比較を通じて論じた。この淡島—ヒルコ(=エビス)創造の契機となるのが創造の対偶神(イザナギ・イザナミ)の互いの相補う陰部の語らいであった。「国生み」のこの二柱の創造神を「妹背二柱婚ぎたまひて」<祝詞鎮火祭>と唱していることは、その創造の語らいのテーマとなる男女の相補

う部分を指すとみられるイモ・セなる語そのものが創造の対偶神の呼称に表われていることになる。ホトトギス・ウグイスが祖霊神・太陽神の象徴として、その最大の祭りに主役の二柱として登場する十分な根拠は「妹背鳥」という命称の中に反映しているといえよう。

3. 2. ウグヒーの語幹分析について。

図1～11で論じたが、男（神）の運動の方向には縦（上→下）、横（東→西、右→左）の二通りがあり有機的に関連しあっていた。この横のレベルの運動方向を東→西と見るのは次の理由による。

- 1) 炉の中心の火は太陽神の分身。
- 2) 日は東→西という方向へ動く。
- 3) 火の源たる薪は炉の東座より西座へ向けて入れる。
- 4) 炉と類比関係にある機織の杼Fiの運動の起点も東で、西へ向かうと見る(2.3.参照)。
- 5) ホトトギスと対偶関係にあるウグヒスは図1～11を通じて、縦の場合は下、横のレベルでは西に位置づけられる。
- 6) ウグヒーをウ・クヒと分析する理由は後述するが、ウには次の意味がある。

イ. 卵（の花）。方位は東。

ロ. 兎。後述(4.1.)するが兎は縦の関係では炉の自在鉤に当り、横のレベルでは東に位置。

ハ. 東。

ウに関して関連ありそうなものを列挙したが、最も重要な点はハで東をウと呼ぶこと、イ～ハの事項が全て春と関ることである（東宮もハルのみやと読む）。さてウ・グヒはウ〔東方からの、春の象徴を〕クヒ〔口中にとり込む〕と解釈することができるが以下順を追って考察を進めていこう。

卵をウグヒ（花）と呼ぶ地方的習俗⁶⁷⁾がある。理由はウグヒ〔魚〕が登って来る頃に咲くからといわれる。ウグヒ（ス）、ウグヒ、ウグヒ（花）には次の関連事実がある。ウグヒは一般的に産卵期に溯上するヤマメ・ハヤなどの魚でその時期には腹部が赤味を帯びるのが特徴で、赤腹とも呼ばれる。鱒の場合によっては溯上する魚の一般的呼称でもありうるが、腹赤と称するものは、上記赤腹と同じく産卵期に腹部が赤味を帯びたもので、これを特に速贄（初物）として正月には大宰府より宮廷へ献上していた⁶⁸⁾。単に「速贄」という場合、これは「モズの速贄」を意味するが、それはモズが木の枝に剣して置く獲物を指し、俗信

67) 民衆ウグイバナの項。

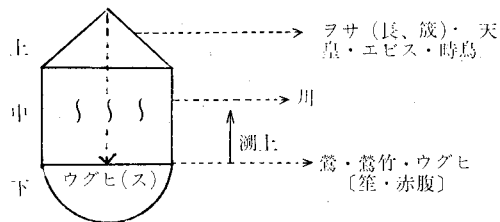
68) 前掲35)。

では不義理をしたモズが償としてホトトギスに贄／供物として捧げるものとされている⁶⁹⁾。ところが百舌の残虐な殺害の特性と時鳥の鶯殺しのそれが混同してモズに転嫁されたりしく伝説の内容の変化の過程を辿ると、「速贄」とは究極的にはウグヒ（ス）そのものということになる。なおウグヒ（ス）には図1～11を通じて一貫して速贄（初物）的特性がみられた。ウグヒはモツゴをも指すが、この魚は特に焼いて鳥の餌にする。言換えると焼いて鳥の贄にするのである。ウグヒ⁷⁰⁾はまた川に設けてヤナのように魚をとる筈をも意味する。これらの民俗・言語の情報を表にしてみよう。

〔表7〕

〔長ヲサ〕	天	皇	エビス（年神）	ホトトギス
〔春〕		正月	正月	正月
↑		↑	↑	↑
〔速贄〕		ウグヒ（赤腹/腹赤）	ウグヒス（鰓の下） ウグヒス（竹）	ウグヒス

表7を図で表わしてみよう、



〔図 12〕

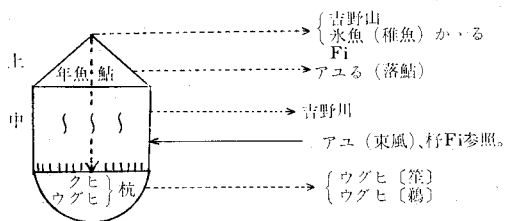
中・下の境界に漁具のウグヒ〔筈〕を据えてみると、上流より流れて来る水に対抗する位置にある点では溯上するウグヒ〔魚〕と同一である。さて鶯飼ウカヒによる漁法があるが、その先祖の安太の住民の吉野川における鮎取り

の漁法が万葉に歌われている。それによると吉野川に杭クヒを打って鮎を取るとあるが、これはつまりウグヒ〔筈〕である。一方鮎（年魚とも表わされるが、占魚→鮎という構成は正月の年占を示唆する？）の稚魚は氷魚（氷はFiで、日・杼と同音）として「吉野山にかかる」〈万3839〉とも歌われている。元来「アユ」とは〔成熟する〕を意味し、「アユる」とは〔成熟したものが落ちる〕ことである。「落鮎」とは成熟した年魚（鮎は一年の命しかないと思われたゆえに年魚といわれる）がアユる状態のものを指すのである。歌より推定する限りこの信仰の対象たる鮎は、稚魚の氷魚（氷Fiは日Fiと同音であることに特に注意）として吉野山にかかり、一年経過成熟し（アユ）年魚として吉野川へと落下（落鮎としてアユる）してくる。それをウガヒが川にクヒを打ってウグヒを作り捕えるということになっている。氷魚の氷については「古くは固まりの氷にいうことが多い。コホリ・ツララは平安時代には水面などに張った氷にいう」〈岩古〉となっているが、複合語

69) 柳田22:99参照。

70) 民彙ウグイの項。

的長さのヨホリ・ツララに比べ単音節よりなるヒは氷一般を指すととれる。そうすると氷魚が吉野山に稚魚としてかかり成長・成熟（アユ）後落鮎としてアユるのは、氷が屋根／天にかかり、成長・成熟（ツララとして）後落下（地上へ）する現象と類比関係にあるといえる。さて吉野川に杭クヒを打ってウグヒを設けて鮎を捕えていたウガヒの子孫は鶯ウを用いる。この鳥は鮎を一旦吞込むが後吐き出される。この原理はウグヒ〔筥〕のそれと同じである（ウグヒに吞込まれた魚／鮎は取り出される→吐き出される）。さてアユは「東風」をも指すが、この東風はコチとも呼ばれ菅公の歌で有名だ。「コチ吹かば匂起こせよ梅の花…」には梅に結びつき匂鳥とも呼ばれるウグヒ・スと東風（アユ）との関連も暗示されているようである。鶯養の漁法〔筥〕鮎、吉野山、吉野川の関係を図で示す。



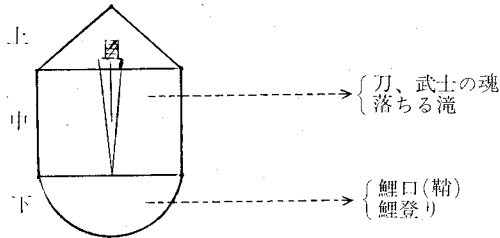
〔図 13〕

年の魚、占の魚として吉野山（アマ）より落下し（アユリ）、吉野川に流れ込み、ウグヒに突込むアユの位相は図1の自在鉤、図4の箴（ウグヒス竹を突く）と物理的にも（上より下へ、天より地へ）、象徴的にも（自在鉤、箴

はいずれも年神・田長たるエビス・ホトトギスに対応）等しいといえる。色彩的にも天降りくる鮎は地を象徴するウグヒ（赤腹・腹赤）の赤とは異なり青・白の部類に属する。またアユは東風として東方より西へ突込むが、図1・4の炉・機で明らかのように、豎（上→下）の運動は横（東→西）のそれと平行していた。図13の豎の出発点に位置するアユを氷魚といい音価的にFiで表わされ、有機的に関連すると考えられる横の起点にはアユ〔東風〕があるがここは機織では箴（位相的に鮎・氷魚に等しい）の横の対応である杼Fiの位置でもある。つまり氷・杼Fiは同音であるだけでなく機能的にも等しいといえる。実際山の崖、屋根のひさしにかかる氷は剣状に尖り大地（ホト）を文字通り突き通す⁷¹⁾形状をしており、杼Fiが縦系の穴（ホト）を突き通すのと全く等しい（3. 1. 31頁参照）。従って氷・杼は同音異義でなく同源の可能性も考えられる。さて「飼ひ、交ひ」KaFi、「食ひ」KuFiには音声的・意味的に共通要素がみられる。両語とも「複数の物体、あるいは単一物の两部分が相寄り、交差あるいは噛合うこと」でありその際第三の物体がその中に取込まれる。ウガヒは口中に水を一旦取込んで吐出す行為も意味するがその過程はウガヒの漁法（筥・鶯飼）と同じである。鯉の滝登りは有名だが、鯉登りの形状と比較すると要するに水を取込みつつ（KaFi・KuFi）溯上する形である。刀の鞘のツバに接する部分を鯉口

71) 五月五日の「女の家」の節に剣（従って男性のシンボル）の象徴の菖蒲を軒にさす儀礼と相通じるものがある。

というが、それは鞘を鯉にみたてている。鯉（里の魚という造語にも注意）は図1の炉の入鯛の位置にも登場する魚で女性の象徴といえる。図14で鯉、滝、刀、鞘の関係を示してみよう。



〔図 14〕

鯉KoFiは正に恋KoFiの象徴である。重要なことは日本の祭の基本的な象徴である太陽神を表わしたダンジリ・ダシの原型は柱が籠状の物体を貫通する点にあり、折口信天は五月の鯉登りも同じ原理に基づくのではないかと考え

る⁷²⁾。図1～13で論じたことは全て天（太陽神）と地の結婚の象徴であった。図14では武士（男）の「魂」たる剣が鯉KoFiに突入の様が描かれているが、ホトトギスは「田長」として「稻魂」を里へ（鯉＝里の魚）、「年神」として新たな「魂」を里へ、あるいは鮑へ「珠」を（新旧の入替え、魂迎鳥）、あるいはアヤナシ鳥（綾為鳥）として恐らくは絹糸を産む源である桑 kuFa（雷神とホトトギスも前者が稲妻すなわち稲魂搬入者として後者に等しく、桑と関連をもつ）を通じてマユ「玉」をもたらすと考えられるが、これらの言語的関連を表8にまとめてみよう。

〔表 8〕

	♂	♀	
イ.	稻魂	tama — KaFi	〔穀〕 粃ガラ
ロ.	真珠	tama — KaFi	〔貝〕 鮑貝
ハ.	マユ玉	tama — KaFi(Ko)	〔蚕〕 蚕
ニ.	刀	tama — KoFi	鯉

左欄の tamaは右欄の KaFiの中に男性の象徴により突入れられ、かこわれ新たな生命の種子である。「年改まる」とは新たな生命の珠/魂の注入を意味した。さてウグヒ（ス）の分析に戻

ろう。図1～14を通じてウグヒ（ス）は天に対して地を象徴しウ u/wu（東・卯）、ヲ wo（雄、尾→妹背鳥〔ホトトギ・ス、セキレイ〕の尾）、をクヒ kuFi（杭、食ひ）、カヒ kaFi（貝、殻、飼）するものと推論できるようである。同時にそれはヒ Fi（杼・日→火Fi）を kuFiするものである。鶯が造語上「火の鳥、火喰ひ鳥」を表わしていることについては後述。火食ひ鳥という鶯のシンボルも図1で見た炉の火床との同一性がある以上、それは火を食はへ込むべきであり当然のことといわねばならない。ウ鶯、ウガヒ鶯飼であるが、鶯自体その機能はウガヒ（雄wo、東u、東風アユ、氷Fiである鮎を kuFi/kaFi）そのものであるから鶯ウ自体をウガヒと呼ぶのが正しいと思われる。恐らく鶯匠の存在のゆえに鶯飼となったと考えられるが、その昔鶯飼の先祖たちは川kaFuの中に杭kuFiを打って笙u-kuFiをつくりウカヒu-kaFiしていたのである。ウとウカヒ/ウクヒは対偶的つまり前者が男性、

72) 折口2：191。前掲71) 参照。

後者が女性的だが一に合体して始めて完全なものといえる。従ってウ対ウガヒ／ウグヒは一つのものの陰陽の両面とみなしうる。基本要素を共有するから相互間の名称の入替えは当然起こりうる。入替えとみるもう一つの理由は鶯は造語上、弟鳥を表わす。ウグヒ（ス）は絶えず弟あるいは乙女（乙・弟も劣オトる者）として現われる。この論拠の前提としては鶯が国字でない限り中国における類似の習俗を必要とするがこれに関しては別の機会に譲る。更に上述したように、水を口中に取り込んで吐出す行為をウガヒといい、これは原則的に鶯を用いての鮎捕りと同じである事実も、鶯→ウガヒを推論する理由である。また鶯匠の衣装をみると風折鳥帽子をかぶり舟に乗り、正にエビスをほうふつさせる。これは図1にはめこむと、鶯匠の糸が自在鉤、糸に縛られた鶯は鉤に引掛けられた鯛乃至鍋に相当する。鍋は水をクヒ、火をクヒすることに注意、これはウクヒ（ス）を火喰鳥ともみたことに対応、なおウクヒ（ス）は図1の鍋にも対応するものであった。鶯匠は伝説の浦島太郎にも比べられるが、その相手は龍宮（海底）の乙姫（乙=弟オト<劣オトる）およびその魚の象徴である鯛であって同様に図1のシェーマに対応する。以上の考察に基づきウグヒスをウ・クヒ・スと分析し〔卵・東ウ、雄ヲ、杼・日ヒを〕クフ鳥と推論する。

4. 比較民俗の試み

時鳥・郭公の寄生鳥的特異性は世界の他の文化圏においても観察しうる普遍的現象である。すなわち郭公は他の鳥の巢中へ一個産卵し交換に育親（仮親）の卵をくわえ去り死に至らしめる。一方孵化した無毛に近い郭公の雛は巢中の他の卵を全て背にのせて巢外へ、死へと追いやる習性を本能的にもっている。本項ではドイツを中心にした文化圏と一アメリカンインディアン部族の文化にみられる郭公・鶯のシンボルと日本の時鳥・鶯のそれを比較という形で考察する。

4. 1. 印欧語族（主としてドイツ）

ごく一般的な辞書にも郭公 Kuckuck⁷³⁾に関して次のような異名・成句が挙げられている。

異名 イ Teufelsvogel「悪魔の鳥」

ロ 「差押えの封印」

ハ 「男根」

成句 ニ Ein Kuckuck fliegt ins Dorf.「郭公が村へ飛んで来る」（=誰かが死ぬ）

ホ Hole dich der Kuckuck!「お前なぞ郭公が連れて行け!」（=くたばっちま

73) 普通の辞書の他に、詳しくは、Meyers enzykl. Lexikon, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (以下HDA), Wörterbuch der deutschen Volkskunde (以下WDV), Kuckuckの項。

え。)

へ Zum Kuckuck! 「郭公の所へ行っちまえ。」 (=畜生。)

ト Das weißt der Kuckuck. 「それは郭公が知っている」 (=そんなこと誰が知るものか)

チ Weißt der Kuckuck, wo mein Schirm geblieben ist. 「郭公は私の笠がどこにあるか知っている」 (=郭公には全てが見通し)

リ Kuckucksei 「郭公の卵」 (=すりかえられた物<子供>, いかかわしい贈物)

ヌ Kuckucksuhr 「郭公時計」

ル Kuckucksruf 「郭公の啼声」

以上郭公に関する異名・成句の象徴的意味を検討してみよう。

1) 恐しい魂迎鳥。イ。「悪魔の鳥」の異名及び成句のニ・ホ・ヘが相当する。このような死の鳥、魂迎鳥的象徴の理解には動物生態上の特異性のみならず、その背景にある「魂を運ぶ鳥」「卵と魂」などの類比概念の考察を要する。異名ロ。「差押えの封印」は他人の家へ入り込んで財産を差押える行為の象徴だが、これはある意味では所有権の侵害で、この命名は郭公の習性を端的に表わしたと言える。

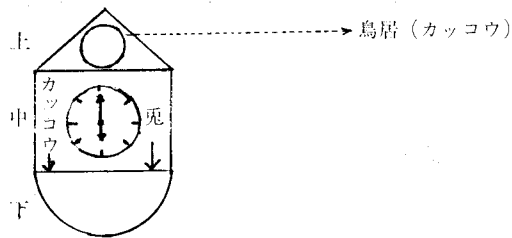
2) 継子・親無し。1)のすり換えられた子」は結果的には継子・親なし子である。

3) 全知の超自然的靈感。ト・チは郭公を全知の存在として把握するものである。

4) 時鳥。ヌ。は有名な「郭公時計」だが、時を告げるとは本来太陽の位置を読みとること、ホトトギスが「時鳥」の名称をもつ由縁はその第一声が決定的な時——衰えた太陽の新たな魂の入替え——冬至(このトキを境に太陽は新たな生命を得て生長を開始→ハルになり、日が長くなる、人間世界も同時に魂の入替えをし年を越す)——を告げることにあると考えられるが、ドイツ文化でもそれと規を一にする。なお「郭公の啼声」も日本と同じく春を告げる決定的な意味をもつこと、更にキリスト教のクリスマスに習合された12月24日は元来ゲルマンの太陽神の冬至の祭で、基本的には日本文化の冬至の祭、正月と等しい。日本文化に見られた太陽神の使者あるいはそれ自身を象徴する時鳥とのより明確な対応はギリシャ文化にある。太陽神アポロの父である最高神ゼウスが大地の女神なるヘラを妻として誘拐する際、郭公に身をやつしたといわれる⁷⁴⁾。天と地の結婚のモチーフは世界の文化に共通だが、日・ギ両文化において天(太陽)の象徴として時鳥(郭公)が登場するのである。興味あることはドイツの俗信では郭公は産卵の際、まず大地に生み落とし、次にそれをくわえて仮親の巣の中に入れるといわれるが、これはやはり大地(ホト)を突くモチーフの表明ではないかと考えられる。これに関して注目すべき習俗がある。初

74) Meyers Lexikon Kuckuckの項。

夏の候、藪や叢に泡状のものがついていてこれを日本のある地方ではカッコのペロ(唾)⁷⁵⁾と呼んでいるが、これは梅毛虫の卵塊で、やがて中から幼虫が孵化する頃に、子供がそばに行くと郭公の鳴声を真似ると、毛虫が頭をもたげるといふ……別の地方ではこれをカッコ虫ともいっている。この梅毛虫は山の神(カッコウと位相的に同一)が最も好むとされるヲコゼを指すともいわれる。ドイツではある種の蟬の幼虫が泡状の分泌物に包まれているものをKuckucksspeichel「カッコの唾」⁷⁶⁾と呼ぶ。これはドイツ語で郭公が男根をも意味するという事実からして、大地へ向けての生殖のシンボル(精液)と考えられる。大地へ向けてというモチーフと時を告げるといふ郭公の機能に関し「カッコウ時計」を考察してみる。



〔 図 15 〕

カッコウ時計の彫刻には兎と郭公が左右に配置され大地へ向けて真逆様という形態が普通である。春分の直後の満月の次の日曜日をキリスト教では復活祭として祝う。この日に生命の卵を運搬してくると信じられている所謂復活祭の兎はキリスト教と習合した異教

的要素といわれるがその象徴的機能は春に新たな魂をもたらす時鳥のそれに類似している。日本でウは卵・兎を意味し、神話の稲羽の白兎は大国主自身との解釈もある。俗信では大国主は大黒であり、小黒たるエビスと共に囲炉裏の間に対偶的に存在し、大黒柱の意味からして宇宙木的柱と考えられるから結局はエビスを象徴する自在鉤の豎の位置に収められるものとする。兎の禁句は世界的に分布し、日本のマタギは兎を「山の禰宜」あるいは「山の巫女」と呼ぶ⁷⁷⁾が、禰宜・巫女の対偶関係はそのままで炉の自在鉤・鍋／鯛の対偶関係に対応することは既に論じた(2・8・28頁)。従って日本の兎もマタギのそれに関する禁句に現われている禰宜・巫女の具現という意味で自在鉤の豎の位置あるいは東西の横の關係に位置づけることになる。図15のカッコウ時計は家そのものを表わしている。ドイツと日本の民家は構造の原理と具体化において密接な対応を示している。つまり家の中心に位置する炉には太陽神の分神たる火が祖霊と一体となって存在し、自在鉤は神聖⁷⁸⁾であり、囲炉裏の座の構成も酷似している。詳述は別の機会に譲る⁷⁹⁾。復活祭の卵探しの

75) 民衆カッコのペロの項。

76) 前掲74) Kuckucksspeichel の項。

77) 前掲63), 民衆ヤマノネギの項参照。

78) HDA, Kesselhaken の項。

79) 部分的には日本民俗学会1978年1月8日例会で口頭発表した。

習俗では、その卵は地上乃至は叢の中などが原則のようだが、ここにも大地へ向けてというモチーフが働いているようである。カッコウ時計の上部の穴に位置する鳥の居場所はそのまま図1・10・11の鴨居、図4の鳥居に対応し、さらに12支および方位（時刻にも関連）で卯ウ（東・兎）と酉トリ（西・鳥）は東西の対偶関係で、これは図15のカッコウ時計のモチーフに対応する。従って図15のカッコウ時計はそのまま図1～14に重なりあうものといえる。

ドイツを中心とした印欧語族の時鳥にまつわる象徴をまとめてみる。

- 1) 春の鳥 2) 啼声が待たれる（陰陽両面の意味で） 3) 悪魔 4) 不貞の配偶者
5) 取換えっ子をする親 6) 太陽神（天神）〔ギリシヤ〕 7) 男根 8) カッコウの唾（大地へ）

以上の象徴を日本のそれと比較し、表9に示す。

[表9]

日 本	ド イ ツ
1. 春の鳥	春の鳥
2. 魂迎鳥	魂迎鳥（成句ニ参照）
3. 殺人者	悪魔
4. 「夫恋いし」（罪を嘆き）	不貞の配偶者
5. 継子殺し	取換えっ子の親
6. 時鳥（啼声）	時計（啼声）
7. 太陽神（大地を突く→結婚）	太陽神（大地の女神と結婚）
8. 男根（鈎）	男根
9. 郭公の唾（大地へ）	郭公の唾（大地へ）

次に時鳥の対偶である鶯の象徴について同じくドイツ文化を中心に眺めてみよう。

1. 春の鳥。2. 夜啼く鳥、俗信では失った子を求めて見つからぬと枝に縊れて死ぬといわれる（鶯塚26頁参照）3. 苦しむ者に慰、臨終の者に安らかな往生をもたらす鳥。老先短

い老人たちの願いにウグイスに迎えられて冥土へ旅立ちたいという習俗がドイツの各地にみられる。4. ローマ人は棺桶に鶯の絵を描いた⁸⁰⁾。さてウグイスの象徴を日本の場合と比較し、表10に示そう⁸¹⁾。

[表10]

日 本	ド イ ツ
1. 春告鳥	春告鳥
2. 冥界の啼く鳥	夜啼く鳥
3. 経読鳥、安らかな死	安らかな死
4. 冥界の鳥・葬式	葬式（棺の絵ローマ人）
5. 時鳥との争い	時鳥（郭公）との争い

次に日・独両文化圏における時鳥・鶯に関する主な共通点を挙げてみる。

1. 時鳥

イ 陽：春の鳥、結婚（天・男）、新たな生命の運搬者、待たれる第一声

ロ 陰：死、殺人者、不貞な件侶、継親

80) Meyers Lexikon, HDA, WDV Nachtigal の項。

81) 前掲80) Meyers Leikon 参照。

2. 鶯

- イ 陽：春の鳥，結婚（地・女），歌鳥
- ロ 陰：冥界鳥，安らかな死

3. 時鳥と鶯

- イ 陽：結婚（1. 2. 及び3. ロよりの推定）
- ロ 陰：互いに争う

4. 2. アメリカインディアン（カファイラ）

南カリフォルニアにカファイラというインディアンの一部族が居住し，言語的には Uto-Aztec—太陽神礼拝と高度な文明で知られたアステカ—語族に属し，現在8つの居留地に住んでいる。

南カリフォルニアには時鳥はいず，roadrunner「道路ランナー」と称して一見雉に似て地上を走る鳥がおり，時鳥と等しい寄生鳥的習性のゆえに「カリフォルニアの郭公」と呼ばれる⁸²⁾。この鳥が獲物の蛇・トカゲなどを襲う際その犠牲の回りをグルグル廻る習性がある。このroadrunnerがある集録されたカファイラインディアンの神話（英雄譚⁸³⁾に一度だけ登場する。その状況を概略する。娘三人をもち，全知の靈威を具えたシャーマンの酋長の許へ他部族の青年三人が寄る。彼らはすべて鳥として登場する。水を求められて父親は娘の一人を水汲みにやる。三人の青年は待ちきれず，いずれ途中で会うだろうからと辞して立去る。途中で水汲みに行った娘に会い水を要求するが娘に拒絶されたので，娘を殺して水に投込む。帰宅の遅い娘を気遣って姉妹達は気を揉む。一方殺された娘は波によって岸边に打上げられる。そこへ現われるのがroadrunnerで，その少女の死体の回りを廻りつつ，意味不明の歌を歌う。その瞬間に家にいる父親は娘の死を知り，それを家人に告げる。roadrunnerはここで明らかに死者と関りをもつ鳥としての機能を果たしている。つまり娘の死を告げたのである。注目すべきはroadrunnerが死体の回りをグルグル廻ったことである。前述したようにこれはこの鳥が獲物を実際に殺す直前のしぐさなのである⁸⁴⁾。つまりroadrunnerは殺人者としても描かれている。更に興味深いのは殺された少女を水中に投じたのは三羽の鳥だが，実際の下手人は三羽の鳥の中の一羽で，どの鳥ということはテキストに明示されていないが，その中にモズがいることである（他の二鳥，brown bird「茶色鳥」，baldheaded bird「はげ頭鳥」の正確な正体は不明）。ということは直接の下手人がモズという可能性も高いのである。日本の伝説では，モズは時鳥の弟(鶯)を殺したの

82) Encyclopedia Americana, road runnerの項。

83) Seiler, H, Cahuilla Texts, pp. 112f.

84) Brown, V., Handbook of California Birds, p. 12.

でその代償に贄（犠牲）を木の枝に刺して置いて時鳥への供物とする。言語的にこの伝説を裏づけるものとして「速贄」が挙げられる。速贄とは神への初物の供物でそれを受納する神は通常エビスだが、エビスと時鳥は位相的に同一である（表6・7参照）。単に「速贄」と言えばモズの（時鳥への）供物を指すほどに、モズは神への供物の寄進者として知られている。ということは同時に殺し屋の第一人者ということでもある。日本では時鳥が殺す者であるが、同時にモズを直接の下手人として持っているといえる。日本におけるこの時鳥・モズの関係がインディアンの伝説に平行して存在するのである。ゲルマン語圏でもモズは英語で butcher bird「屠殺鳥」、ドイツ語でErwürger「絞殺人」、Neuntöter「九人殺し」で、時鳥との関係は詳らかでないが、少なくとも殺し屋という特性は命名から明らかである。

4. 3. 日本・ドイツ・カフィラ

前項4. 1～2での考察に基づき三つの異った文化圏における時鳥・鶯・モズのシンボルを比較するシェーマをかかげてみる。左欄のカッコの文化は右欄のカッコの項目のみに該当する（日本→日、ドイツ→独、カフィラ→カ、空白は対応の有無不明）。

〔表11〕

	〔文化圏〕	〔鳥〕	〔象徴〕
1.	日 独	カ 時 鳥	殺す者、超自然的霊威
2.	日 独	カ	冥界の呼声
3.	日	カ	水辺で女性を殺す
4.	日 独	カ	鶯と争う
5.	日(独)	鶯	殺される(安らかな死)
6.	日(独)カ	モズ	時鳥の為の(殺し屋)

項目5の「殺される」という鶯の象徴はドイツでは明らかではないが、1. 4. 「殺し屋時鳥鶯と争う」5. 「安らかな死」という該当項目から推論して、その存在はほぼ確認できる。項目6の「殺し屋」モズの時鳥との関係はドイツでは不明だが「屠殺人」の本来的な

意味、「九人殺し」という意味深長な名称の追求あるいは資料の調査により明らかにされるかもしれない。鶯に関する項目がカフィラには欠けているが、三人の鳥の男性の一人に殺された娘を象徴する鳥を探り出すことにより、あるいはモズ・roadrunnerの伝説の広範な採集により、または roadrunner により巣を犯される鳥をつきとめ、その鳥にまつわる習俗をウグイスのそれと比較することなどにより解明のきっかけはえられるだろう。カフィラの伝説で重要なことは水辺における殺害である。というのは図1～15において殺しがなされる場合は潜在的に多くは水辺であったからだ。三つの文化圏を通じての共通点は、時鳥・モズが「殺す者」という象徴をもつこと、日本・カフィラではモズが時鳥の為の下手人であること、時鳥により「殺される者」という鶯の象徴が日本ではほぼ顕在的にドイツでは暗示的にあるということである。興味あることは、郭公の直接の被害者はウグイスでなくむしろモズ（郭公はモズの巢中にも産卵する）であるにも拘らずドイツの郭公・ウグイス・モズの象徴的關係は日本の時鳥・ウグイス・モズのそれに準じていることである。

三つの異なる文化における時鳥・ウグイス・モズの象徴を比較したがそこには重要な対応が見られる。重要というのはそれがそれぞれの民族の信仰に関するからである。時鳥の寄生鳥的習性と殺し屋的特性（仮親の卵を死に至らしめる）、モズの特異な習性より受ける同じく殺し屋的特性などは自然科学的観察より直ちに導き出しうる普遍的連想かもしれないが、「冥界の鳥」「超自然的霊威」「安らかな死」「葬式」などの連想、または「モズは時鳥のために殺す」（日本・カフィラ）などの複雑な結合関係などを普遍的類比あるいは人心同似作用に帰しうるかどうか。あるいは文化間の単なる伝播と見るには文化の深層部に関する度合いが強すぎるようだ。別の機会に譲るが、時鳥・鶯という鳥のレベルにおける体系と同一位相を共有する他のレベルの動物の体系が民俗的のみならず比較民俗的にも見られる。鳥のレベルにおける文化的象徴を伝播・人心同似作用に帰するならば平行関係にある他のレベルの象徴の体系も全て同様に説明されねばならない。その可能性は対応する体系の増加に反比例して減ずるのである。この問題は対応する他の体系を論じて後に改めて提起すべき重要なテーマである。

結 び。

時鳥・鶯の動物生態上の観察より出発し、文化面におけるそれらの象徴について考察したが、精神生活の象徴には極めて具体的で自然観察可能な現象よりの比喻が用いられる一例を眺めたといえる。またいかなる特性が比喻の契機となっているかは民俗と言語的表現の中に見出される。すなわち異名、啼声、伝説、俗信、成句などの考察を通じて、時鳥の寄生鳥的特性と附随する習性（仮親の卵を死なせるなど）が精神生活への類比的適用の対象として選択されたアスペクトであることが分った。

また鳥の象徴が文化の他のレベルの事物と関り合い類比関係にあることもみた。それは他の動物（鶉・鯛・鮑・ウグイ・ウグイス〔魚体の部分〕と鶯、鴨と時鳥）、民具（ウグイ〔筥〕；鍋・チマキなどと鶯、自在鉤・カケギ・刀・箒・マグワなどと時鳥）、植物（竹・梅と鶯、橘・アヤメと時鳥）、神格（淡島・天照・イザナミと鶯、エビス・スサノヲ・イザナキと時鳥）、建築（ホドと鶯、鴨居と時鳥）との位相上の同一性である。このように文化の諸相間の関り合いは位相の対応となって現れている。総合とは文化の諸相中に隠された共通の位相を見つけ出し体系化してゆくプロセスといえよう。例えば時鳥・鶯がなぜこれほどまでに文学上の大きなモチーフになっているかを考察するのに、上述した文化の諸相との関り合いから切離してはそのモチーフの強さと拡がりには理解できない。それは時鳥・鶯の文学上のモチーフとは日本文化の根底にありかつ全体に係るこれらの鳥の象徴の文学的具現の契機にほかならないからである。日本最古の物語の「竹取物語」や一連の継子物語とウグイスとの関連の可能性も本稿で散見できた。「継子いじめ」のモチーフは世

界的に分布し、代表的なシンデレラ姫のテーマや状況設定の構成要素（継子いじめ・結婚・ホド〔灰かぶり〕・靴〔女性の象徴〕）は本稿で論じた鶯の象徴（継子・結婚・ホド〔火床・女性の象徴〕・靴〔時鳥の杓手鳥の異名は杓を作っていた伝説に由来〕）と一致する。時鳥・鶯が有する象徴の日本以外の文化との対応を考えると、この方面からの追求は興味ある課題といえよう。

民俗の情報に基づく言語上の分析が共時的、通時的なレベルで試みられた。前者の場合、民俗語彙的に共通の意義素を有する関連語群が多くの場合、母音交代の可能性をもつ関連語群で音韻的一致も示していた。例えばK—F語群として「交ふ、飼ふ、食ふ、鯉、恋、乞ふ…」、t—k語群として「突く、付く、研ぐ、伽…」などである。岩波古語辞典では乞ひ・恋ひはそれぞれ KōFi・KoFiで、その甲乙の母音の差により語源は別とされ、鯉 KoFiは比較の対象にすらなっていない。ところが民俗語彙の情報を加味してくると同源の可能性は増大する。確かに一つの俗語的成句（鯉のささやき・恋のささやき）のみでは語源俗解による語呂あわせとしか言えないだろう。だが鯉口が鞆の口で男性の象徴である刀を乞ひ受ける口であり、「恋ひの鞆当て」の成句があり、「鯉登り・鯉の滝登り」は刀の象徴かつ天降り突く男性の象徴を乞ひ受けるゼスチュアーであり、炉（図1）においても男性の象徴たる自在鉤を乞ひ（恋ひ求めるといえる、なぜならば男女の結婚がテーマであるから）受ける鯛の位置には鯉も現われる一連の事実は本稿の主題であった天と地の結婚の地の女性の象徴として鯉が文化の諸相に深く定着していることを意味する。鯉の造語も里の魚とすればそれを裏づけることになる。このことについては後述する。天と地の結婚の地の象徴たる鯉が相手の天を恋ひし乞ふのは当然すぎることである。なお乞ひの意味も「神仏・主君・親・夫などに対して、人・臣下・子・妻などが祈り、または願って何かを求める意」となっているが「天に対して地が祈り…願って…求める」と読換うるから、「天を恋ひ慕う妻たる地のシンボル鯉は夫を乞ひ求める」といっても単なる語呂合わせではない。恋ひ・乞ひ・鯉（KōFi・KoFi・KoFi）は意味的に深く関り合った関連語群といえる。音韻的にみても子音・母音は同一で差は甲・乙の音価のみであり、他の多くの母音交代による同源の語群に比べれば甲乙の音価の差は僅少なものである。恋ひ・乞ひ・鯉の同源の可能性は極めて大きいとみねばならない。一方鯉の相手の刀は時鳥の象徴である。時鳥の異名に妹背鳥があるが、これは妹（鞆）背（刀）と考えられる。それは妹背鳥が同時にセキレイの異名でもあり、「セキレイ差し」の成句は大刀をセキレイの尾のように極度に後方へ突出して男性的特徴を誇示することを意味すること、また妹背二柱として祝詞鎮火祭に祝われる創造神イザナギ・イサナミがミトの婚いを妹背鳥たるセキレイが尾を打つのを真似て行なったという伝説によって裏づけられる。日本の国生み神話の最重要部分（イザナミ・イザナキ、淡島・ヒルコ、天照・スサノヲ）は全て妹背の原理で貫かれ象徴

として、鞆（鯉）・刀，鮑・刀，鯉・滝などが登場した。そこには、「恋ひ・乞ひ・交ひ・食ひ」する妹と大刀である背との合体／結婚のプロセスが多様に示されていた。妹背鳥セキレイの尾が刀のかつ男性のシンボル（武士の魂）であり、音韻的にも雄・牡 wo と等しく、かつ尾・刀・男根の類比関係が多く文化に共通であることを考慮に入れると、スサノヲもスサの尾で、その龍（女）の尾に食われていた大刀を手に入れる神話にはスサの尾（大刀）・天照（龍）の対偶関係（妹背）が暗示されているといえよう。特にこの種の神話のモチーフが他の文化にも広くみられることはその推論を支持する。

本稿では鶯→ウ・クヒ・ス，時鳥→ホト・トキ・スなどと語彙の分析が試みられたが、それは民俗・神話等の文化の諸相よりの意味情報をもとにして始めて可能であった。そこで言うことは情報源の文化の諸相の範囲が拡大するだけ問題の語彙の意味は正確度を増すということだ。特に語源のような通時的アプローチを要する問題の場合、狭い枠内に限定された現代人の論理で意味素性の描出を試みても無駄と思われる。言語実用論あるいはテキスト言語学の意図する所は言語を構造としてのみでなく機能として捉えようとする点にあり、その機能とは要するに発話状況の中で機能している言語単位の意味であり、その発話状況とは話手・聞手の間における共通の前提条件で、それは同一言語社会の構成員が共有する文化の総体の隅々まで拡がりうる可能性をもつものである。語源解釈は通時的なものだが過去の時点において当時の言語社会のメンバーが共時的に有していた前提（広義には文化的背景）への理解の深さ拡がりに応じて解釈は正確になるといえよう。従って本稿で試みたホトトギス・ウグヒスを始めとするいくつかの語源解釈はさらに広範な文化の諸相との比較検討により精密になってゆく。直接語彙に関する分野でも対句間の入替り、使用頻度の高い語句の約なども体系的比較を通じて調べねばならない。本稿における語彙の分析には不備な点もかなりある。例えば音声的メルクマールのアクセントも考慮せねばならない点の一つである。ただし母音交代の造語法あるいは音の推移の現象などによる、母音などの差——前述の甲乙の母音差も含めて——が、同源を排除する決定的要素にはなりえないことはアクセントのようなかぶせ音についてもある程度言えるのである。重要なことは構造としての語を文化の構造体系の中で機能的に捉えてゆくことで、その中で関連語群の新しい意味体系が発見され、それとの有機的な結びつきのもとに母音差あるいはアクセント差は検討されねばないのである。

漢字の分析も民俗的データと照合しつつ試みる要がある。漢字の解釈は古代中国において既に疑義、意味不明なものが多いが、本稿で取上げた漢字には示唆的なものがある。例えば鶯だがこれは位相的に鶯に対応し、鶯は弟として伝説に登場し、オトウトは中世までは妹をも指していた。つまり我国では鶯は弟鳥であって鶯と同一機能をもっており、漢字の構造も弟鳥となっている。その他、鯉（里の魚）、鮑（珠を包むもの）、郭公（郭／里の

君), 鶯(火の鳥)など, 日本の民俗のデータに基づく意味と漢字の造語上の意味が対応する場合があるが, これはなにを意味するのか。対応する民俗が中国にあることなのか。そしてさらにそれが日本へ浸透してきたことなのか。これは結局前項の終りで提起した問題と本質的には同一のものである。

啼声に関して一言する。時鳥の「テッペンカケタカ」, 鶯の「法華経」などは擬声語として説明され, 中には「ウグイス」すらもそう解釈しているものがある。これらの啼声はそのように啼いていると言われると確かにそうきこえてくる。ただし擬声語として片付けるには, それらの啼声は鳥の象徴するものと意味的に余りにも接近しすぎている。第一異った文化との対応の説明がつくまい。鶯はドイツ・ラテン文化でも翻訳すると「経読鳥・法華経」となるからである。結局のところ心理学でいう投影(Projektion)で特定の鳥に対してすでにもつ心像にそのような鳥の啼声が投影せしめられて類似のものが心理的に作りだされたといえよう。

本稿の図式を通じて一貫したシェーマは上・中・下の三階梯である。これは民族学で問題とされる, 天津国・中津国・下津国に, あるいは三機能(祭祀・軍事・農耕)及び数多くの三の数の象徴に対応する。なお三角形あるいは三本の木の組合せ(左義長的なもの)にも係わる。人々は何故通常三角田あるいは三本の木を組立てるのを忌み嫌うのか。それらが神格のシンボルを有するからだ。それは畏敬・恐懼→恐怖の対象, 敬して遠ざくべき神の二重性に基づく。このような神格を表わす三角の象徴は多くの文化にみられる(ヘブライのヤーヴェは三角で, ピラミッドは太陽神の象徴)。同時に三角が男女の性器のシンボルであることも興味深い。本稿で論じた限り神と性器は共通のシンボルを有していた。それは「万物の尺度たる人間」が自らの創造(生殖)力の象徴を創造神に適用した極く自然で人間的なアナロジーである。従って図式のシェーマ自体男神の巨大な生殖力の象徴と見做すことも可能である。それにより図6の天真名井における男神スサノヲ(ヲ自体男性の生殖器を表わしうることに注意)と女神アマテラスの婚いの描写の男神スサノヲの「大刀を三段に折り…」がその男性のシンボルのリアルな描写として理解されてくる。時鳥・鶯に関して得られた種々の象徴がある

【表12】

が, それらは方位(東西南北・タテ・ヨコ, 左右, 上下), 色彩, 性, 状態, (動・静), 形状などに関してである。表12にまとめてみる。

民族学と民俗学の関係も自然観察可能な現象究明の実証的方法(民俗語彙との絶えざる照合をなしつつ)による

時	鳥	鶯
東	—ヨコ—	西
南	—タテ—	北
右		左
上(天・日・火)		下(地・月・水)
{青・白・陽		赤・黒・陰
{男		女
動		静
鋭角		丸

成果と神話・歴史等との比較という共同作業により相補的機能も次第に統合されていくのではないだろうか。例えば民族学の最大の隘路の一に地名・人名・職名等の解釈の困難さが挙げられる。本稿では神職の名称（神主・禰宜・祝）と民俗のレベルでの言換え（鴨・葱・鍋）との対応関係を指摘したが、このような方法の適用範囲を拡大してゆけば、上記のような民族学上の問題解決の糸口の発見へとつながるのではないかと思われる。それは民俗語彙も文献の語彙も結局日本語の体系の中で構造的かつ機能的に結びついているからである。

本稿ではスケッチ的ではあるが、時鳥・鶯の象徴を追って文化の諸局面を散索した。その過程で、自然界で観察されたある現象を文化のレベル（生活〔衣・食・住〕、産業〔農・機織・漁〕、精神活動〔信仰・文芸一般〕）で類比的に具現しようとする一貫した理論的体系化への軌跡を辿ることができたのではないだろうか。これが文化と呼ばれる人間の知的所産でもある。学問とは、文化の所産の全分野に広がるこのような一貫した思考の軌跡を辿り確認してゆく知的作業でもあろう。拙稿が学問の総合性への方向づけの一示唆として資するところがあれば幸いである。

参 考 文 献

1. Bächfold-Stäubli, H., : Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 1-X. Leipzig-Berlin, 1927-1942.
2. Brown, V. and Weston, Jr. H.: Handbook of California Birds. Healdsburg, Calif.: Naturegraph Company 1965.
3. 千葉徳爾, 「民俗学のこころ」, 弘文堂 1978
4. Erich, O. u. Beitzl, R.: Wörterbuch der deutschen Volkskunde. Stuttgart: Alfred Kröner 1974.
5. Encyclopedia Americana. New York: Americana Corporation 1965.
6. 祝 宮静ほか編: 「日本民俗資料事典」第一法規出版株式会社。
7. Meyers enzyklopädisches Lexikon. Mannheim 1975.
8. 民俗学研究所編: 「総合日本民俗語彙」平凡社 1956
9. 大林 太良: 「日本神話の起源」, 角川書店 1973
10. 大野晋ほか編: 「岩波古語辞典」, 岩波書店 1974
11. 折口信夫: 「折口信夫全集」, 中央公論社 1975
12. Seiler, H: Cahuilla Texts with an Introduction. Language Science Monographs Vol 6. Bloomington: Indiana University 1970
13. 世界大百科事典: 平凡社 1968。
14. 下中国彦編: 「大辭典」, 平凡社 1974。
15. 鈴木棠三: 「日本年中行事辞典」, 角川書店 1977。
16. 脇阪 豊: 「言語学と詩学一言語学的詩学の問題点」 (「エネルギー」別冊号 1974)
17. 柳田国男: 「定本柳田国男集」, 筑摩書房 1974。