

《報告》

螢狩の唄考3
～螢狩の唄と田の神について～

後藤好正

神奈川県横浜市港北区新羽町 675-202

1. はじめに

田の神は農民の間で、稲作の生育を見守り豊穰をもたらすと信じられてきた民俗神で、作神（サクガミ）、作り神（ツクリガミ）、農神（ノウガミ・ノガミ）、地神（ジジン・ジガミ）、百姓神などとも呼ばれる。国文学者の三谷栄一は『螢狩の唄と田の神』で、古い時代にホタルが田の神と関係していたことがあったのではないかと説くとともに、螢狩の唄に見られる「蓑着て、笠着て」「山伏」という語に論拠の一端を求めている（三谷，1954，1969）。山本（1968）は『螢うた』で三谷の論考を繰り返す、最後に「“螢来い 螢来い…”という螢狩りの唄も、単なる子どもの遊戯的な唄ではなく、本来は田の精霊＝田の神を呼びよせ、それにより稲の豊作を願うというような信仰があったのではないかと思われる」と結んでいる。

これに対し、民俗学者の小島環禮は三谷の説に否定的な見解を示している（小島，1975）が、これ以降この問題について論じられた形跡はないようである。本報では三谷と小島の論考を検証するとともに、螢狩の唄と田の神の関わりについて再度検討する。

引用文ならびにわらべ唄の表記については、漢字の旧字体は通用漢字に、踊り字も正字に、拗音・促音は小書き文字に改めた。なお、ホタルの漢字表記は螢に統一し、引用文中の改行は／で示した。

2. 三谷説と小島の批判

2-1. 三谷のホタルと田の神信仰説

三谷は4月20日あるいは晦日以後のホタルを捕らないという熊本県玉名郡や高知県長岡郡の俗信を紹介し、その意味についてホタルには5月以後に必要な役目があったのではないかと推定した。

『扶桑略記』天慶4年3月の条の「当ニ相ル西ノ方星有リ。其光白虹ノ如シ。本ハ細ク末ハ漸ク広シ。程十里許リ二箇月ヲ経タリ。其レ号ケテ穂垂星ト白ス。其ノ秋ノ年ノ登リ、天下頗ル豊カナリ」という記事を引き、古代人はこの「穂垂星」を介して「はたる」という語に「火垂」と「穂垂」の両意義を感じ、その光に豊年の瑞祥を信仰したらしいとしている。

また「現在でも稲穂の出る七月末から八月にかけて夜雷鳴なくしてはげしく雷光のみするとき、稲が大変太るといって喜ぶ地方は決して少なくないのと深い関係があり、あの明滅の光に古代人は強い恐怖と威力とを感じ神聖視したのであろう。殊に夏の夜の水田の上を、蒼白き光を放ちつつ明滅しつつ飛行する螢は、常民に身近く、しかも季節を定めて訪れる、いわば「まれ人」的な存在であっただけに、稲穂を成長させる一種の神聖な精霊のように考えられていたのであろう」と述べている。

さらに、動物学者の渡瀬庄三郎の『螢の話』に載る、⁹²ホタルは淡水の貝類の一種が変化したものという俗信を取り上げ、ホタルに化する淡水の貝がタニシのようなものとすれば、タニシを水神の使いとみる信仰と同じように田の神の信仰に繋がるとしている。

このように、三谷はホタルに稲穂を成長させる精霊としてみているのである。

2-2. 三谷説に対する小島の批判

小島は『螢火光神と蠅声邪神』で、三谷の説について以下のように批判をしている（小島、1975）。

「三谷栄一氏は、螢が、田の神の姿とみられたことがあったのではないかと説かれたことがある。たしかに、螢が旧暦五月のものであり、ヘイケボタルのごとく、田圃に生ずる種類もあってみれば、それも一つの成り行きである。しかし、一般原理として、積極的な意味で、螢が田の神信仰の一翼を荷っていたとすべき事例は、今のところないようである。むしろ、螢が非業の死をとげた人から化生したとする伝承によれば、田の神ないしは祖先神とは相対立する怨霊信仰の系譜に属するというべきであろう。即言すれば、螢を怨霊の姿と観ずるのである。青々と茂った稲田に飛び交う螢しかしらないわれわれには、五月の螢の荘厳な美は想像もつかないが、はるかに強烈な印象を与えるものがあつたに違いない。怨霊たるべき螢は、神話という荒ぶる神と同じく、宗教的に慰撫されなければならない。螢は、五月の夜の悪魔であつた。」

小島の批判の要点は、ホタルは怨霊信仰の系譜に属し、田の神ないし祖先神とは対立する存在と見なされること、ホタルが田の神信仰に関わった形跡が認められないことの2点である。

2-3. 小島の批判の検討

まず、ホタルが田の神＝祖霊信仰と対立する怨霊信仰の系譜に属するとする点である。

井之口（1985）は怨霊について「怨み、憎しみをもった人の生霊や、非業の死を遂げた人の霊。これが生きている人に災いを与えるとして恐れられた。（中略）非業の死の場合は、戦死、事故死、自殺などの原因により、霊肉そろった状態から、突然、肉体だけが滅びる。したがって、その人の靈魂は行き所を失い、空中をさまよっていると考えた（後略）」と解説している。小島は「日本人の信仰体系では、そこらに浮遊している靈魂は、正常な状態のものではない。とすると、螢を靈魂であるとする考えが成りたつためには、異常な死をとげた人の靈魂としなければならない。宇治川で頼政の霊というのも、それである」とする（小島、1975）。小島の指摘するように日本のホタルの民話、伝説や昔話には死んだ人間の靈魂がホタルに化生した話も多く、そのほとんどは戦死をはじめとした非業の死である（清水、1923；小都、1968；高木、1990など）。

農民の間には田の神を山の神とし、春の稲作開始時期になると人里へ下って田の神となり、稲作の順調な生育を助けて秋に山に帰るといふ信仰があり、田の神・山の神の去来の伝承は全国各地に広くみられた。また、柳田国男は山は祖先神の留まる他界であり、田の神となる山の神を祖先神と同一神であると解釈したことから（柳田、1969b, 1969c）、田の神信仰は祖霊信仰とも重なり、小島は怨霊信仰と対峙するものとしたのである。

源平の争乱で、騎乗していた馬の足が稲株にとられたため討たれた齋藤実盛が、死後稲虫（ウンカ）になったとする伝承（清水、1923）では、稲作に被害を与えるウンカは実盛の怨霊といえる。ところが、人が死後にホタルに化して祟りをなした伝承としては、筆者が知る限り愛知県豊田市の昔話「亡霊螢・おこんの墓」（上郷町誌編纂委員会、1966）が唯一である。この話では、村でホタルが入り込んだ家から出火が続いたことが祟りだとされるが、これなども出火の部分は「ホタルが家の中に舞い込むと火事になる（新潟・静岡・佐賀）」、「ホタルが天井に付く時はその家は遠からず火事にあう（佐賀）」といった俗信（鈴木、1982）があつて生まれた話であろう。むしろ茨城県土浦市の昔話の例では、騙し討ちされた殿様はホタルと成って領民を見守っていると語られている（土浦市文化財愛護の会、1990）。

さらに螢狩の唄の起源について、柳田（1949）は「故郷の水の味を説いて、初秋の精霊をこの世へ迎えようとする招魂の辞」と、仲井（1976）も「あきらかに祖霊迎への行事に伴う唄を元唄とするのであらうと思われる」と述べていて、いずれもホタルを祖霊と見なしている。

大島（1994）は昔話の小鳥前生譚について、「厳密な意味における小鳥前生の昔話は、前生に人間であつたものが、何らかの事情で小鳥に化したというものである。その事情によっていくつかの型に分かれるが、

おおむね無実の罪によって他人に殺されたか、または自責の念をもって自分から死んだために、その鳴き声、色彩、形態、習性などに残されたように伝えられる」と解説しているが、これは小鳥だけでなく人が死後動物に化する動物前生譚にも通じる。例えば「蛙不孝」では、水辺に親を埋葬した親不孝な子供が死んでアマガエルとなり、雨が降ると親の墓を心配して鳴くと語られている。また、横井也有の「百虫賦」（俳文集『鶉衣』所収）には、筑紫の人が旅先で死ぬとツクツクボウシとなり「筑紫恋し」と鳴いている、という話が世間で語られていたことが見える。つまり、人の死後他の動物になるためには異常な死が必要で、それによってアマガエルやツクツクボウシが怨霊と語られることはないように、ホタルの異常な死の伝承のみをもって怨霊と見なすことには首肯できない。

ふたつめの指摘はどうであろうか。斎藤（1996）によると、高知県安芸郡北川村大字平鍋ではゲンゴロウをタユウサンと呼び、「タユウサンが沢山出る年は豊作」と豊作予祝伝承の名残が見られるという。タユウサン（太夫さん）とは神主の意で、この地ではゲンゴロウを神様の使いと見なしている。しかし、ゲンゴロウは小島の言う一般解釈として田の神信仰の一翼を担っていたとはみなされていない。昆虫の方言で「太夫」と呼ばれている例はアメンボ（タユウハン、愛媛）やミズスマシ（オタユウサン、愛媛/イユウサン、静岡）で知られ、アメンボにはさらにカンヌシ（神主）（長野）やネギサマ（禰宜様）（長野）の呼び名もあり（阿部，2013）、これらも高知のように豊作予祝伝承と関わっていた可能性がある。

水神は豊穰をもたらす神で田の神と同一視されているが、水辺の生き物が水神の使いとされていた例もある。柳田（1969a）は「田螺を水の神の使令と見る信仰は切れ切れには今でも山中の池沼に遺つて居る」と、相馬（1976）も「田螺を、水神さまのお使いとして信仰している地方が、あちこちにある。新潟県の農村で、雨ごいのとき、田螺に祈るところもあるほどである」とタニシの例をあげている。タニシには水神またはその使いとする信仰から生じたと考えられている火伏せの俗信も秋田県や宮城県に伝わっていた（鈴木，1982）。

アメンボの方言にはスイジンサン（島根・徳島）、オスイジンサン（山梨・静岡）、スイジンサマ（島根）、オスイジンサマ（山梨・長野）、ミズノカミサン（兵庫）、カワノカミサマ（富山）がある（阿部，2013；斎藤，1996）。また、伊藤（1972）は川の禁忌を破ったときに唱える呪文として

川神さま 川神さま
 まあ一つ お辞儀するから
 勘弁してくんなし

を紹介し「ここにいふ川神様は、「あめんぼう」を表象としての川の神格化を意味してゐる」と述べている。ミズスマシでも同様に、スイジンサン（静岡・兵庫・愛媛）、スイジンサマ（神奈川・山梨・島根）、スイジンコオ（島根）、シイジン（岡山）の方言が見られる（阿部，2013）。

このように、タニシやアメンボ、ゲンゴロウ、ミズスマシを水の神や川の神、あるいはその使いと見なしていた。こうした人里の水辺の生き物に水田耕作に関連する神や使いとする素朴な民間信仰があったことは、ホタルと田の神の関わりを否定するものではないだろう。

3. 螢狩の唄の歌詞と田の神信仰

日本の「田の神」の系譜と性格は少し複雑である。田の神には“田と山”を去来するほか、“田と家”“家と山”と家を媒介として去来する伝承も多い。石塚（1954）は山（または天）と田、家と田の2種の去来伝承に2系統の田の神信仰を認めたが、郷田（1957）は家の神の去来伝承の類型を整理し両者は同一神で別系統の伝承ではなかったと論じ、民俗学では郷田の説が支持されている。しかし歴史学者の森田悌は田の神祭りの歴史という観点から、田の神を家と田を去来する穀霊と、山と田とを去来し稲を守護する神（山の

神＝田の神) とに整理できるとしている (森田, 1996).

螢狩の唄の歌詞を検討するにあたっては, “家と田” “山と田” の去来伝承を分けて考えた方が整理しやすく, これ以降の田の神とは山と田を直接去来する神のことである.

3-1. 「蓑着て笠着て」

まず, 三谷が目した「蓑着て, 笠着て」と「山伏・山吹」の語のうち, 「蓑着て, 笠着て」から見ていきたい。「蓑着て, 笠着て」と歌われている螢狩の唄は,

- 螢来い, ぶんぶくしょう, あっちの水はあんまいわ, こっちの水はうまいわ, 行燈の光で, 蓑きて来い, 笠着て来い (福井)
- ほたるこい, 亀五郎さん, 昼はお母やんの, 乳飲んで, 夜さは蓑着て, 笠着て, 行灯ともして, こいこい (三重)
- 螢来い来い, 山吹来い来い, 行燈のおかげで光って来い, 夜に提灯高のぼり, 昼はお母の乳のんで, 蓑着て笠着て飛んで来い (滋賀)
- 螢やこいこいや, 行灯の光で皆来い来い, 蓑着て笠きて, ころんで来い (京都)
- 螢来い, 来い, 田の水のまそ, 上の水は苦いぞ, 下の水は甘いぞ, 蓑きて笠きてとんで来い (奈良)
- ほ, ほ, 螢来い, あっちの水は苦い, こっちの水は甘い, ほ, ほ, 螢来い, 行燈の光で蓑きて笠きて, 飛んで来い (和歌山)
- 螢来い, ぶんぶくしょう, 柳のかげから蓑着て笠着て来い (兵庫)
- ほうほう, 螢こい, 螢来い, 蓑着て笠着ておどって来い (山口)
- 螢よ, 螢よ, 高飛びすなよ, 低飛びせえよ, 行燈の陰から, 蓑きて笠きて飛んで来い (香川)
- 螢来い, 田の虫来い, 行燈の光で蓑着て笠着て飛んで来い (徳島)

など, 福井・三重・滋賀・京都・奈良・和歌山・兵庫・山口・香川・徳島の各府県から採集されている.

「蓑着て」のみ歌われ「笠着て」を欠く唄は少なく大阪と和歌山から,

- ほうほう螢来い, ぶんぶくしよ, あっちの水は苦いぞ, こっちの水は甘いぞ, 徳利をさげて, 蓑着て杓子もって, 汲みに来い, やるぞ (大阪)
- 螢来い来い来い, あっちの水は苦い, こっちの水は甘い, 螢来い来い来い, 行燈の光で蓑きて来い (和歌山)

などが, 反対に「蓑着て」を欠き「笠着て」のみ歌われている唄には

- ほ, ほ, ほたる来い, ひるは赤ちゃんの乳のんで, 夜さは提灯たかのぼり, あっちゃんの水はにがいし, こっちの水はあまいぞ, 行燈の下から笠きてこい, こい, こい, こい (福井)
- ホタルこい, 山道こい, 行燈ともして, 笠きてこい (滋賀)
- ほうほう螢来い, あまちゃの笠きてとんで来い, ほうほう螢来い, あっちの水はからいぞ, こっちの水は甘いぞ (大阪)
- ほたるけえ, かみきちけえ, あんどのすみから, かさきてけえ (岡山)
- ほうほう, 螢来い, 螢来い, 山伏来い, 阿弥陀の光で笠着て来い (山口)
- 螢来い, 行燈にかくれて笠きて来い (徳島)

など, 福井・滋賀・京都・大阪・兵庫・岡山・山口・徳島から採集されている.

これらの資料から「蓑・笠」の唄の分布を見ると, この語が唄の中に取り入れられたのは近畿地方で, そこから隣接する福井・三重の両県へ, 西は山陽地方の岡山・山口両県と瀬戸内海・紀伊水道をはさんだ四国の香川・徳島の両県へ広がって行ったと考えられる. 東日本では「蓑・笠」の歌詞は見られないが, 唯一千葉県上総地方に

螢来い 山伏来い来い 金田の蓑笠着て来い来い来い

螢の虫は親孝行虫だ 親を尋ねて来い来い来い

という唄やその類歌が採集されている。ただし、この語が西日本から持ち込まれたものか、この地独自に生じたものかは不明である。

日本の民俗学では蓑や笠を着けているのは常人ではなく「マレビト」で、定まった時期に異界より訪れる来訪神と考えられている。三谷は「この蓑笠が、螢狩の唄の中に入っているのは、何か田植の頃神聖なものが来て、稲穂の実のようにマジックをしてくれると考えていた名残ではないか。マジックをする神は暗夜、蓑笠姿で来臨するから、それを螢の上にも考えたのかも知れない」と述べている。

志田諄一は『古代日本精神文化のルーツ』で、『日本書紀』斉明天皇元年五月の条の「空中にして龍に乗れる者有り。貌、唐人に似たり。青き油の笠を着て、葛城嶺より、馳せて胆駒山に隠れぬ。午の時に及至りて、住吉の松嶺の上より、西に向ひて馳せ去ぬ」を引き、この唐人に似た者は蘇我豊浦大臣（蘇我蝦夷）の霊で、「つまり山にこもっていた（葛城嶺）死者の霊があらわれるときは、笠を着て姿をみせ、その後また山に隠れる（胆駒山）ものと思われたことを示している」と述べている。さらに、『住吉大社神代記』には、住吉大神が神域巡検のため馬に乗り、油の笠を着て葛城嶺より胆駒山に馳せ至り、午時に住吉に還御した、とみえる。この場合も住吉大神が示現するときに、笠を必要としたことを物語っている」とも言っている（志田，1984）。この記事から、蓑や笠は神霊が現世に示現するためのアイテムとみなせる。したがって、田の神であるホタルが現世に現われるためには蓑笠が必要で、そこから蓑笠を着けて来いと呼びかける歌詞が生じたと考えられる。

前出の通り螢狩の唄の中には「蓑」あるいは「笠」だけを歌った唄がある。来訪神として知られる秋田県男鹿市のナマハゲや鹿児島県甑島のトシドンなどは蓑を着ているが笠は被っていない。一方『住吉大社神代記』の記事では住吉大神が示現するのに必要としたのは笠である。したがって、神霊が示現するためのアイテムとして、必ずしも蓑と笠の2つがそろふ必要があるとは考えられていなかったのであろう。「蓑着て、笠着て」の唄が伝播していくなかで片方が脱落したのは、本来の唄の意味が失われたためとも、どちらかが欠けても神霊が示現するには問題がなかったためとも考えられるのである。

3.2. 「山伏」

三谷が注目したもうひとつの語である「山伏」は「山吹」とも歌われ、また「山道こい」「山見てこい」とも歌われていて「山道こい」型とされる。この系統の唄は九州を除きほぼ全国的に見られるが、「山伏・山吹」「山道こい・山見てこい」のどちらが先に歌われ出したのかについては不明である。このうち「山道こい・山見てこい」は次節で検討する。また、長野県を中心に周辺の新潟県・愛知県・岐阜県では「山伏来い、宿貸せる」と歌う唄の一群が採集されている。歌詞に山伏とあることから「山道こい」型とされるが、筆者は一つの独立した形式の唄として扱うべきだと考えている。

「山伏」「山吹」はともにホタルの異称とされ、「ゲンジボタルの中で特に体の大きいホタル」とも「体に赤い線のあるホタル」ともいい、メスのゲンジボタル（の中でも大きな個体）とされる（神田，1935；三谷，1954など）。「山吹」という呼称について三谷（1954）は「山吹はやまぶきの花の色からの連想」とし、三石（2002）も長野県中野市の老人から「ゲンジボタルの光がヤマブキの花の色に似ているから」と説明されている。また、上（1972）は娘が幼少期ヤマブキの花を見て「あ、螢みたい」と言った経験から、「わらべ唄の「山吹さん」は、子どものこういう直感による発想だろう — と思いたいのですがいかがでしょうか」と述べている。この語を持つ唄の分布範囲から見ると「山伏」が「山吹」に変化したと考えるのが自然であり、「山伏」の類似音で花色がゲンジボタルの発光色に近いヤマブキへと歌い換えるようになったと思われる。

この螢狩の唄の「山伏」の語について言及しているのは柳田と、ホタルの研究者であった神田左京である。柳田は『蝻螂考』の中でゲンジボタルの名前の由来に触れ、「児童の螢捕りの唄は各地一様でないが、多くは、／ほうたる来い、山ぶし来い／又は山吹来い来いとも歌って居る。其山吹もしくは山臥が、右にいふゲンジ螢のことらしくて、しかも誰もまだどうしてさう謂ふかは考へて居なかつた。(中略)しかし自分のみはゲンジ(験師)だから即ち山伏ともいふので、何かは知らずにこの大形の螢だけに、一種の力を感じて居た名残かと思つて居る。(中略)験者とは修験者、祈祷師又は魔術師を意味して、古く俗間にも用ゐられた語である(柳田, 1969e)」と大形のホタルに一種の力を感じ、不思議な力を持つ山伏と結びけたと考えている。神田(1935)は「山伏もやはり山にいるもの、山にすんでいるものと」という軽い意味としつつも「根拠があるわけでもないが、昔山にすんでいた山伏達が、ホタルを燈火に使っていたため、ホタルを山伏(混同して)ともゆう、縁故になつたなごりとも考えられないこともありませぬ(原文ママ)」と山伏がホタルを燈火に利用したと推定して、そこから混同が生じたとも考えた。いずれにしてもゲンジボタルを山伏と呼ぶようになり、そこから螢狩の唄の歌詞に取り入れられたと考えているようである。

福井県のホタルの方言に「ちこ」がある(今村, 1992; 阿部, 2013)。同県の螢狩の唄に

ほうほう ほつたるこ ほつたるこという虫は
 けついで提灯ぶらさげて 頭へ手ぬぐいすこかぶり ほうほう ほつたるこ
 ちかんこ ちかんこ あつちの水はにがいで こつちの水はあまいぞ
 ちかんこ ちかんこ ちかんこ ちかんこ (丹生郡織田町)

* * *

ちかん来い ちかん来い
 螢^{ほつたる}こ一の食物は 山^{やま}のやアまのどんぐりを
 一皮剥いてもがアリがり 二皮むいてもがアリがり
 ちかアん来い ちかアん来い (旧越前国)

があり、望月(1988)はこれらの唄の「ちかん」あるいは「ちかんこ」は、この地方の「ほたる」の称であったと考えられる」と述べている。しかし『日本伝承童謡集成』では後者の唄は「近ん来い、近ん来い、……」と表記されていて、「近くに寄つてこい」という意味で歌われていたようである。これが「螢こ」と同じように小さいものの意を表したり親愛の情を示したりする接尾語「コ」を付けて歌われていると解釈され、ホタルの異称として「ちかんこ」が生じ、さらに変化して「ちこ」となつたのではないかと考えられる。阿部(2013)には同じ福井県坂井郡・大野郡の方言として「ほたるこい」があげられているが、これなどもホタルへの呼びかけの言葉である「螢来い」がそのままホタルの異称になつたと見られる。同じように「山伏」も、ホタルの異称として山伏が生じてから螢狩の唄で歌われるようになったのではなく、「山伏」と歌われたことからホタルの異称になつたのではないだろうか。

民俗学者の和歌森太郎は、羽黒山麓の手向村(現山形県羽黒町)の民間行事の春山を紹介している。月山の雪解けの頃、あるいは八十八夜の翌日頃に、手向村では8ヶ町からそれぞれ3～数名代表者(行人)を選び、羽黒・月山・湯殿の三山詣りを行う。行人は月山に上ると花切り場でツゲ・シャクナゲ・マツを切り、花束として土産に持ち帰った。花束は迎えた人達に各々二本ずつ配られ、その後各家の神棚にあげられた(和歌森, 1972)。山から花を持ち帰るのは、予祝儀礼としての春山入りの花摘みと見なされるが、三谷はこれを「もとの姿は里人自身が山に入って、山の花をもって下山し、田の神を迎える依代ともなして、各家々で祭る行事であつたことは間違いない。それが山伏が代参するようになったのであり、「山伏こい」「かんねんこい」「常念坊こい」と歌うのも、山伏が田の神事に参加すべく訪れるのと深い関係があつたのではなかろうか」と述べていて、螢狩の唄で山伏を呼ぶ理由と考へている。春山入りは本来、里人が自ら山へ入つて花を採つてきたのであるが、それが次第に崩れてきて播磨(兵庫県)では賤民の採つてきたものを買つ

て間に合わせた事例（和歌森，1964）もあるので，山伏の代参の可能性はあるもののそれを裏付ける資料を筆者は持ち合わせていない。

近世になると江戸幕府の宗教政策により，山伏は三井寺（園城寺）聖護院門跡（本山派，天台系）と醍醐寺三寶院門跡（当山派，真言系）の支配下に置かれた。それにともない里に定着するようになり，本来の山岳修行者としての姿は変質していき，なかには祭文語りのように零落した者もいたが，なお民間の祈禱師として民衆には親しみを持って尊敬されていたし，農村での虫送りや雨乞いなどの行事の中心を占めるのはほとんど山伏であったという（和歌森，1964）。里人には，春峯で下山してきた山伏は山の靈力を得た行者として，田に山の靈力を移植してくれる存在として映ったのかも知れない。

新潟県南蒲原郡では

ホータルも来い 山法師も来い 行燈見て来い

と「山伏」が「山法師」に変化した唄が歌われていた。山法師は延暦寺の僧兵を指す言葉だが，この唄では山寺に住む僧侶といった程度の意味で使われたと考えられ，山形では「山のぼうず，こっちゃ来い」と歌う唄も採集されている。「山法師」あるいは「山のぼうず」への変化は，山伏に実践派の仏教者としての面があったことや，山伏の山房や里への定住化と一部の僧侶の修験化によりその区別が曖昧となった（和歌森，1964）ことも影響したのではないだろうか。新潟県妙高市の

ホタルこい ヤマブシこい 宿かせる

ドウシンこい つるげよ つるげよ

のドウシンは道心，つまり仏門に入った人のことらしく，もはや山とは無関係であるが山法師・山の坊主の延長として同じ仏教者の意味で用いられた語と思われる。

山伏は唄が伝播していくなかでさらに，「山鳩」（青森・岩手），「山鳥」（長野），「山彦」（秋田・山形・茨城），「山虫」（茨城・栃木・千葉・愛知・三重），「山太郎」（静岡），「山んぼ」（岐阜・愛知）と変化しているが，これは山伏の元々の意味が失われると，山伏がホタルの異称になっていた地域ではそのまま歌われたが，そうでなければ子ども達なりに納得できる言葉に言い換えていったためとみられる。

山伏ではなく「かんねん・かんね」（群馬・長野）や常念坊（三重・愛媛）など山伏らしき名前が歌われていた唄も見られるが，それらには唄のモデルとなるような山伏の伝説の存在が想定される。「かんねん」については三石（2002）が，群馬県でホタルの保護活動を行っていた丸岡文夫の，村人がホタルを見て独特の秘法を使って村人の病気を治した“かんねん”という超人のようだと聞いたのが始まりらしい，という聞き取りを紹介している。

3.3. 「山道こい」

「山道こい」または「山見てこい」と歌われる唄で，江戸時代化政期頃に栗田葛園が茨城県水戸地方のわらべ唄をまとめた『弄鳩秘抄』にも記録されている。手元の資料で「山道こい」の歌詞を持つ唄は，

○ほだる来え，山道^{やまみち}来え，あんどの明かりコ，ちょっとミンで来え（青森）

○ほうたる来い，山みち来い，行燈の光を，ちょいと見て来い（東京）

○ほつたる来うい，山道来い，よんべの光にかね持って来い（愛知）

○ほうほう，ほたるこい，あつちの水は苦いぞ，こつちの水は甘いぞ，

ほうほう，ほたるこい，山みちこい，あんどのかげから笠きてこい（大阪）

○ほたるこい，山道こい，ランプの光でみんなこい（鳥取）

○ほうたる来い，山みち来い，おしりの光でとんで来い，ほ，ほ，ほうたる来い（高知）

など，青森・岩手・秋田・宮城・茨城・東京・神奈川・愛知・三重・福井・滋賀・大阪・鳥取・香川・高知のものがある。

次に「山見てこい」の歌詞を持つ唄は、

- 螢来い、山見て来い、行燈あんどんの光を、ちょいと見て来い（岩手）
- ほうたるこい、山見てこい、行燈あんどんの光を、ちょいと見てこい（東京）
- ほうほう螢来い、山見て来い、行燈あんどんの光をちょいと見て来い（長野）
- ほ、ほ、ほたる来い、山見て来い、おいどの光で飛んで来い（香川）
- 螢来い、山みて来い、行燈あんどんの光をちょっとみて来い（長崎）

など、岩手・茨城・東京・長野・香川・高知・長崎のものがある。

山形県最上町では、

ほ ほ ほおだろ来い 山から行灯さげて来え

ほ ほ ほおだろ来い お寺の三助寝てがら来え

と「山道こい」が「山から…来い」に変化しており、「山」「向こうの山」や「山の峰」「山の中」から来いと呼びかける唄は群馬・千葉・兵庫からも記録されている。その他にも、青森では「山山越えて」「やまやま来い」や「山みず向かいの螢来い」と、奈良で「山谷越えて」、香川で「山中越えて」と歌われていた。

これらの唄からは、呼びかける対象は山にいるものと考えていたのは明らかである。「山道こい」の歌詞について尾原（1979）や工藤（1984）はホタルの異称である山伏の訛りとしているが、神田（1935）は「この山路わホタルのことでわなく、文字どおり山⁵の路で、山路こいわ、山の路をこい、とゆう意味（原文ママ）」とホタルを指す言葉という解釈を否定し、単純に山の道を来いという意味としている。神田は前節で触れたように「山伏もやはり山にいるもの、山にすんでいるものと」と述べているので、ホタルが山に生息しているから山道を来いと呼びかけていると考えていたのかも知れない。日本本土で強い光を発するホタルは3種だけで、そのうち山地にも生息しているのはヒメボタルである。神田はホタルの研究者なのでヒメボタルを知っていたが、江戸時代の本草書や虫譜などの文献からは当時ホタルが山に生息しているという認識はほとんどなかったようで、単にホタルが山に生息しているので山から来いと呼びかけたとは考えにくい。しかし、ホタルを田の神と関連付けていたのであれば、山にいる（田の神となる）山の神あるいはその使いに対して、山道を通して山から下りてこいと呼びかけていると解釈できる。

「山見てこい」は、螢狩の唄が歌われる頃にはホタルが田んぼやその周辺の川で発生しており、「山道こい」では不自然に感じて言い換えたのかも知れないが、この言葉の解釈については現在のところ確たる見解を示すことはできない。

3.4. 「水口」

三谷が特に言及していないものの、山伏や田の神、豊作予祝儀礼との関連を示唆すると考えられる語について、以下検討していく。

三谷は前述のとおりホタルを稲穂を成長させる存在と考えたが、稲穂の成長する時期が7月末から8月と考えると、螢狩りの主たる対象であるゲンジボタルの発生期とはずれていて矛盾が生じる。ゲンジボタルの発生期は旧暦5月で、この時期は田植の季節でもある。現代と違い灌漑施設の発達していない江戸時代では、梅雨を待って田植が行われていたため、田植のことをサツキと呼ぶところも北陸から東北にかけて広くみられた。ホタルと田の神との関連を考えるのであれば、稲穂を成長させる精霊とするよりも、植え付けられたばかりの稲苗を成長させる精霊とみることにより、三谷説のホタルの発生時期との矛盾を回避できる。

山中共古の『甲斐の落葉』には、山梨県勝沼町で歌われていた

ホータルコイコイコイ

山吹コイコイコイ

アンドノ光デ水口エコイコイコイ

という唄が紹介されている。この唄にある水口とは、田に用水を引きこむ取水口のことである。

田の神祭りのひとつに水口祭りがある。水口祭りは地域によってその内容や形態は多様であるが、種籾を蒔く日に苗代の水口にツツジやヤマブキ、ウツギ、クリ、ヤエザクラなどの花や枝を挿し、種籾の残りで作った焼米や神酒を供える。水口に花や枝を挿すのは苗代の籾播の時ばかりでなく、⁶田植の開始の際に行われる田の神を迎える祭りでも、季節の花や木の枝を挿し、3把の苗や米・飯・イリコ・御神酒などを供えた。

一般に、季節の花や枝を挿すのは田の神の依代と説明されるが、狩野(2007)は春山入りの予祝儀礼の流れとして山の靈力を里に移植するためと指摘している。苗代や田へ水を取り入れる水口へそれらを挿すことは、いずれにしても稲作に必要な不可欠な水に靈力を与えるためだろう。前掲の勝沼町の唄は田の神であるホタルを水口へさそうことにより、季節の花や枝を挿すのと同じように水に稲の成長を促す靈力を付与させようとした意味があると考えられる。

3-5. 「鰯の頭」「鯨の頭」

和歌山県からは

ほうたろさんおいで 天の川の露飲まそ

^{だいとうめし}大唐飯の盛りきり 鰯の頭のねじきり

やその類歌で「あっちの水」型と混合した唄が、また徳島県からも「たいこめしのもりきり、鰯のかしらのねじきり」と歌う唄が記録されている。一方、秋田県由利郡由利町西滝沢には、

ほ ほ ほたる来い 山彦来い にしんの頭で つゆくれる

あっちの水は にがいぞ こっちの水は あまいぞ

^{おび}桶こ たげで くみに来

と、「鯨の頭」と歌う唄が採集されている。この唄の類歌は東北の青森・秋田・山形の3県で見られ、秋田・山形では「鯨の頭の汁食わせる(秋田)」「鯨の頭の露吸い来い(山形)」「鯨のあたまを煮で食せる(山形)」などと歌われていて、「つゆ」には「露」と「汁」の両字が当てられている。青森県では「鯨のかしらこ塩して来い」「にしんの皮こさ塩つけて呉るア」「にしんの川原さ塩まいで来い」など頭から皮、さらに川原にまで変化し、「つゆ」の代わりに「塩」と歌われていた。

これらの唄について三谷は「そこにはなぜか「鯨の頭」という語が残存しており、紀伊の「鰯の頭」と対照して考えざるを得ない気がする。この二種の魚は共に祭や田植の日にはよく用いるものだが、殊に越後中頸城郡鉢崎附近では、旧四月八日、農村で神の日という田の神祭の日だが、ここではなぜか、「鰯の年取日」といっているように、何かこの夏季に理由がありそうな、この二種の魚を含んだ歌が遠く離れた土地に一致しているのも、このもとの古唄を同じくしていたのではなかったかと想像させるに十分である」としか言及していない(三谷, 1954, 1969)。

日置(1984)はイワシ・ニシン・サバの青魚と呼ばれる3種の魚について民俗学的・言語学的に考察を行い、これらが太陽神・田の神信仰における象徴を共有していると論じている。その中で田の神の祭場の性格を有する田の周りにイワシを挿す風習は、⁸大晦日や節分に魔除けとして用いられるのと同じように魔除けの意味を持つが、それは田の神の依代としての性格に基づくと考えられると述べるとともに、イワシとニシンは動物学上の分類的にも近く、俗間でも同種類と見做されていると指摘している。螢狩の唄に「鰯の頭」「鯨の頭」が歌われているのは、単にこれでもか、これでもかと多種多様なものを歌ってホタルを招き寄せようとする子どもの発想の一つではなく、田の神信仰との関わりが示唆される。

和歌山の唄で「鰯の頭」とともに歌われる「大唐飯」は「大唐米」を炊いた飯のことで、酒井(2004)は「大

唐米」を赤米のことと記している。類歌の「大根飯」や「たいこめし」は「大唐飯」の転訛であろう。赤米を蒸したものが赤飯の起源ともされ、水口祭や初田植の行事に赤飯を供える土地があることから、大唐飯はこの赤飯を意味していたのかも知れない。

「鰯の頭」「鯨の頭」は歌詞を見る限り同じ元唄から派生したとは思えないが、和歌山・徳島でイワシが、東北3県でニシンが歌われるのは、イワシが比較的温暖な海域に、ニシンが寒冷な海域に生息するという分布の差異によるものであろう。

3-6. 「天王」

ほたるこい 天王来い お尻の光で飛んでこい

ほたるこい 天王来い ゆうべの光でとんでこい

群馬県の「山伏」を「天王来い」と歌う唄である。天王は神仏習合の神「午頭天王」のことで、仏教では祇園精舎の守護神であり、またスサノオと習合するとともに、行疫神（厄神）でもあり、全国の祇園社・天王社で祀られた。「天王」は行疫神で祀ることによって疫病を防いでくれる存在であるが、螢狩の唄でなぜわざわざ行疫神を呼ぶ必要があるのだろうかという疑問が生じる。

この天王について柳田は『田の神の祭り方』に、「たとえば東国の天王さまは、幾つかの村里では作の神であり、そのまつりの日は田に入ることを禁じている」と天王が作神とされていた村があったことを記している（柳田、1969d）。作神は田の神の異称の一つであることから、「天王来い」は「田の神来い」と呼びかけていることになる。

3-7. 「菖蒲を叩き」

山形で採集された次の唄には「菖蒲を叩き」という歌詞が見られ、旧暦五月五日の節供に行われていた男の子の遊び「菖蒲打ち」が想起される。

螢こい 山螢こい 鯉の頭の露けんべ

叩きたたき菖蒲を叩き みな来てたたけ

さあさ生でがりがり 氷は冷やっこい

「菖蒲打ち」は「菖蒲叩き」とも呼ばれ、ショウブの葉を編みこみ縄状にしたものを地面に打ちつけ、大きな音の出た方を勝ち、または葉の切れた方を負けとした。この遊びにはショウブの葉で地面を叩くことで厄を払い、地力を奮い立たせる呪術的な意味を持っていたと考えられる。都市部では江戸時代後期には廃れてしまうが、一部の農村では戦後まで残っていた。新潟県中条町では宵節句に

菖蒲叩きの 鐘叩き 菖蒲と蓬を 刈りまぜて

ことしの作の 良いように

なんと 名づけようば 八幡太郎と 名づけて

ことしの作の 良いように 良いように

と歌いながら、ショウブとヨモギの葉をわらで束ねた棒で家や畑のまわりの地面を力一杯叩いてまわった。駒形（1980）はこれを地中にひそむ悪霊を追い出し、作物の豊穰を祈る予祝行事と述べている。秋田県や山形県にも菖蒲打ちとそれに伴うわらべ唄が残っていて、本城屋（1982）も同様の見解を示している。前掲の山形県の螢狩の唄も菖蒲叩きによって滞った悪い気を払い地力を活性化させる予祝行事の名残とともに、そこにホタルの姿の田の神を呼び寄せているとみることができる。

3-8. 「梵天」

山形県西置賜郡白鷹町からは

ほだるさん さがらっしゃい

お山のボンデン 高提灯

と「梵天 (ぼんでん)」という語が入った唄が記録されている。『東北の童謡』には

○ほうだ来い, ようね来い, お山の梵天, 高提灯 (新庄町 (現新庄市))

○ほうだろさん, 下がらんせ, 小山の梵天, 高提灯 (山形市付近)

○ほ, ほ, ほたる来い, はやまのぼんでん, たかちょうちん (谷地町 (現河北町))

が見られ、『日本伝承童謡集成』には詳しい伝承地はないものの山形県として

○ほうだろさん, 下がらんしょ, お山の梵天, 高提灯

の類歌がある。これらの唄はずいぶん崩れてはいるが、「螢の親爺」型の螢狩の唄である。この型の唄は主に北関東で

ほうほう 螢来い 螢の親父は金持で

夜は提灯高のぼり 昼は草葉のお露のみ

ほうほう 螢来い

などと歌われていたが、東北へ行くと「夜あぼんぼん高提灯 (宮城)」「夜ん間はぼんぼこ高提灯 (岩手)」「夜はぼんぼり高提灯 (岩手)」「夜はたかたか高提灯 (青森)」「夜はぴっかり高提灯 (宮城・福島)」などと「夜は提灯高のぼり」が「夜は……高提灯」と変化して歌われる唄が広く見られる。高提灯は高張提灯のことで、棗型の提灯を高い竿に付け目印などとして掲げられた。前掲の唄は「昼間は」以下が脱落し、「夜は……」の代わりに「お山の梵天」と歌われたものである。山形からは「お山の提灯, 高提灯」や「お山の盆提灯, 高提灯」が記録されていて、提灯 → 盆提灯 → 梵天への流れも考えられる。

「梵天」は御幣・幣帛・幣束を呼ぶ山伏や行者の用語で、祈祷に用いたり神幸や峰入り行列の先頭に立てた。「お山の」と歌われるので峰入り行列の先頭に立てる御幣のことかとも思われるが、これだと山伏との関連はうかがえるものの、歌詞の意味についてははっきりしない。

出羽三山のひとつ、羽黒山の夏の峰で7月15日に行われる行事に「花祭」がある。これは無病息災とともに稲穂の開花期に災厄のないことを祈願する祭で、羽黒山頂の鏡池の周りを三山の神輿と花梵天が3周巡幸する。花梵天は稲の花に見立てた造花を飾った献燈で、かつては参拝者が花梵天の造花を奪い合ったという (岩鼻, 2017ほか)。「お山の梵天」とは「花を手にした者は神の恩恵が厚く、他に勝る良き実りが与えられるといわれている」この花梵天のことかもしれない。

「梵天」に関しては他の由来も考えられる。山形県の村山市と寒河江市の境にある山、[村山] 葉山の山麓村山市川西地区では、春の山神祭に山人衆の手で山神講が開かれ、山神の小祠を飾り、赤飯・団子花・神酒などを供えて参拝する。供物の赤飯は講の終了後村の各戸に配られるが、かつては赤飯と一緒に梵天が配られたという。梵天は各戸の主人の手で田の水口に迎えられ、神酒を供え参拝し水口祭を行った (熊谷, 1998)。

葉山は「端山」「羽山」「麓山」とも書かれ、奥山・深山に対して里近くの山を意味し、東北地方南部には作神的性格を持つハヤマ信仰がある。ハヤマ信仰は地域の作神、山の神信仰をもとに、修験道の影響を受け展開したと考えられていて、多くは村はずれの山の上に小祠を設けて祀られた (佐野, 2007)。川西地区で梵天が配られたのにも修験道の影響が考えられ、特に川西地区のある葉山は江戸時代初期まで羽黒山・月山と共に出羽三山とされた羽黒修験道の地であり、前記類歌の最後の唄の「はやま」もこの葉山を指しているのかも知れない。村山地方や置賜地方で川西地区のような山神祭が行われていたとすると「お山の梵天」は水口祭に供えられた御幣のこととも考えられる。

「お山の梵天」は山形県の螢狩の唄だけに見られ、修験道と結び付いた語である可能性は高い。この語が花梵天あるいは水口祭の御幣を指しているのであれば、いずれにしても稲の豊作に関わった語であるとい

える。

おわりに

筆者は前報で螢狩の唄の起源を子ども達の単純な唱え言葉とした(後藤, 2018)が、日本各地で歌われていた螢狩の唄の歌詞のすべてが子ども達の発想によるものと主張するものではない。柳田はわらべ唄とわらべ言葉を区別し、螢狩の唄はわらべ言葉としていた。そのわらべ言葉について「児童用の言葉と解せず、もし彼らの作ったもの、言ひ始めたものといふ意味に取られると、それは事実を反するのだから警戒しなければならない(『分類児童語集』)」「察するに童話が童子の為の昔話であったと同様に、童謡も亦彼等共通の感情を代表した、所謂先覚たちの言語芸術、即ち子供用としての唱えごとであったのである(『口承文藝大意』)」と述べ、大人が作り子どもに与えたものと考えている(柳田, 1949, 1968)。この柳田の見解をすべて支持することはできないが、螢狩の唄の歌詞の変化には子ども達とは別に大人が関わったことも十分ありえたらう。そして、五月關の田圃に光るホタルの姿を田の神=山の神の靈力の頭在化と見た人々が「蓑着て、笠着て」「山伏」「山道こい」といった語を歌詞の中に歌い込んだのではないだろうか。

小島の批判は必ずしも三谷の説を否定するものとはならなかった。また、螢狩の唄の「蓑着て、笠着て」「山伏」は田の神との関連が認められた。さらに三谷が言及しなかった「山道こい」「水口」「鰯の頭・鯨の頭」「菖蒲を叩き」「天王」「梵天」も田の神や山伏、豊作予祝儀礼に関わる語と考えられる。したがって三谷(1954, 1969)や山本(1968)がとなえたように、螢狩の唄が田の神信仰と関わっていた可能性は高い。しかし螢狩の唄にはさまざまな型があり、そのすべての唄が田の神と関連していたとはみなすことはできない。

[注]

- *1:『大和本草』〔十四蟲・螢火〕(貝原益軒, 1709)に「ホハ火ナリ, タルハ垂也, 下体光ル, 故名トス」とある。これは現在でも有力なホタルの語源の一つである。
- *2:『螢の話』(渡瀬庄三郎, 1902)に「螢は淡水に住む貝類の一種が変化したものであると、確く信じてみる者もある、何故にさう信ずるかと聞きただすと、この螢の時分に、ちやうど空の貝殻が、河底に夥しく現れて、その貝殻は大な螢の出る川のは大きく、小な螢の出る川のは小さい、それで、これらの貝殻の主が脱けて出て螢となりかはるのであると、かう答える」とあり、ゲンジボタルの餌であるカワニナのことらしい。
- *3: 夫の嫉妬により殺されたおこんが荼毘に付される時、棺の中から無数のホタルが舞い上がる。その後、村でホタルが入り込んだ家から出火が続き、村人はおこんの祟りだとして殺された場所に地藏を建立した。棺の中から舞い上がったホタルはおこんの靈魂とみなせる。
- *4: 南(1961)は「傘(傘)」の字を当てるが、「笠」の字を当てるのが正しいと思われる。
- *5: 三谷も「山道」は「山伏」の転と捉えていたらしく、「山道」と田の神との関連については何も述べていない。
- *6: 地方によってワカウエ、サビラキ、サオリ、サイケ、サンバイオロシなどと呼ぶ。
- *7: 「鰯の頭」の歌詞を持つ唄は長野県に「ほったろ来い、乳くれる、やまぶさ来い、宿かせる、鰯の頭を焼いてくれる、落ちたら卵の水くれる」が採集されている。しかし、歌詞からは和歌山・徳島の唄との関連は低そうである。むしろ山形の「鯡の頭を煮て食せる」と同想と考えられる。
- *8: 節分に鰯の頭をヒイラギの枝に挿して、家のカドに刺す習俗はよく知られている。大晦日には焼串と称し、竹串に鰯の頭を挿して火に焙ったものを家の入口に吊した。いずれも魔除けの意味がある。
- *9: 出羽三山公式ホームページ「花祭」から引用。

[www.dewasanzan.jp/publics/index/32/ (2020年9月6日閲覧)]

- *10: 旧暦3月12日の山の神が田の神になる田の神迎いの行事。
- *11: 樵夫や炭焼きなど山で生業を立てる人たち。
- *12: この唄のはっきりしている伝承地が新庄・山形付近・河北町・白鷹町であることは、葉山修験との関わりが示唆される。

わらべ歌出典一覧

- 広島高師附属小学校音楽研究部編(1933)日本童謡民謡曲集. 目黒書店.
- 北原白秋編(1949)日本伝承童謡集成第二巻 天体気象・動植物唄編. 三省堂.
- 駒形 颯(1980)わらべ歳時記—越後と佐渡—. 野島出版.
- 工藤建一ほか(1979～92)日本のわらべ歌全集. 柳原書店
- 町田嘉章・浅野建二(1962)わらべうた 日本の伝承童謡. 岩波書店(岩波文庫).
- 南 喜市郎(1961)ホタルの研究. 太田書店.
- 三谷栄一(1969)螢狩りの唄と田の神. 古典文学と民俗 民俗民芸双書23, pp. 341-388. 岩崎美術社.
- 尾原昭夫(2009)日本のわらべうた 歳時・季節歌編. 文元社.
- 大宮町誌編纂委員会編(1984)大宮町誌. 大宮町役場.
- 仙台中央放送局編(1937)東北の童謡. 日本放送出版協会.
- 山中 笑(1991)山の手の童謡. 近世童謡童遊集(尾原昭夫著)日本のわらべ唄全集27. 柳原書店.
- 山中共古(1926)甲斐の落葉 炉辺叢書33. 郷土研究社. (国会図書館デジタルコレクション)
- 山野良子(1993)わたしの大阪遊び事典. 編集工房ノア.

引用文献

- 阿部光典(2013)昆虫名方言事典 昆虫名方言を求めて. サイエンティスト社.
- 郷田洋文(1957)家の神去来信仰. 日本民俗学, 4(4): 17-51. 日本民俗学会.
- 後藤好正(2018)螢狩の唄考2～螢狩の唄の起源について～. 豊田ホタルの里ミュージアム研究報告書, (9): 107-122.
- 日置孝次郎(1984)「鯨・鯖」の比較民俗・言語学的一考察. *Artes Liberales*, (35): 1-19. (PDF)
- 本城屋 勝(1982)わらべうた研究ノート. 無明舎出版.
- 今村和夫(1992)福井県における昆虫の方言. 福井虫報, (10): 57-61. 福井昆虫研究会.
- 井之口章次(1985)〔怨霊〕の項. 日本大百科全書 4, pp. 529. 小学館.
- 石塚尊俊(1954)納戸神をめぐる問題. 日本民俗学, 2(2): 9-41. 日本民俗学会.
- 伊藤信吉(1972)昔話とわらべうた. 四元社.
- 岩鼻通明(2017)出羽三山 山岳信仰の歴史を歩く. 岩波書店(岩波文庫).
- 上 笙一郎(1972)日本のわらべ唄—民族の幼なごころ—. 三省堂.
- 上郷町誌編纂委員会編(1966)上郷町誌. 豊田市立図書館郷土研究室.
- 神田左京(1935)ホタル. 日本生物発光研究会.
- 狩野敏次(2007)昔話にみる山の霊力—なぜお爺さんは山へ柴刈りに行くのか—. 雄山閣.
- 小島瓊禮(1975)螢火光神と蠅声邪神. 古代文化, 27(1): 13-28.
- 駒形 颯(1980)わらべ歳時記—越後と佐渡—. 野島出版.
- 工藤建一(1984)青森のわらべ歌 日本のわらべ歌全集2上. 柳原書店.

- 熊谷宣昭 (1998) にしかた物語. 私家版.
- 栗田葛園 (1991) 弄鳩秘抄. 近世童謡童遊集 (尾原昭夫著) 日本のわらべ唄全集 27. 柳原書店.
- 三谷栄一 (1954) 螢狩りの唄と田の神. 日本民俗学, 2(1): 25-53. 日本民俗学会.
- 三谷栄一 (1969) 螢狩りの唄と田の神. 古典文学と民俗 民俗民芸双書 23, pp. 341-388. 岩崎美術社.
- 三石暉哉 (2002) ほーほーホール来い. 川辺書林.
- 望月敬明 (1988) 福井のわらべ歌 日本わらべ歌全集 10 下. 柳原書店.
- 森田 悌 (1996) 田の神まつりの歴史. 田の神まつりの歴史と民俗. 吉川弘文館.
- 仲井幸二郎 (1976) 類型の詞章. 日本語講座第 2 巻 ことばの遊びと芸術 (池田弥三郎編). 大修館書店.
- 尾原昭夫 (1979) 東京のわらべ歌 日本わらべ歌全集 7. 柳原書店.
- 大島建彦 (1994) [小鳥前章譚] の項. [縮刷版] 日本昔話事典 (稲田浩二ほか編), pp. 349-350. 弘文館.
- 小都勇二 (1968) 高田郡むかしむかし—高田郡伝説民話集 郷土史調査会郡山文庫.
- 斎藤慎一郎 (1996) 虫と遊ぶ—虫の方言誌. 大修館書店.
- 酒井卯作 (2004) 稲の祭と田の神さま 失われゆく田んぼの歳時記. 戎光祥出版.
- 佐野賢治 (2007) [葉山信仰] の項. 世界大百科事典 (改訂新版) 第 23 巻, pp. 33-34. 平凡社.
- 志田諄一 (1984) 古代日本精神文化のルーツ. 日本書籍.
- 清水時顕 (1923) 人が虫になった話. 郷土趣味, 4(2): 15-20. 郷土趣味社.
- 相馬 大 (1976) わらべうた—子どもの遊びと文化. 創元社.
- 鈴木棠三 (1982) 日本俗信事典 動・植物編. 角川書店.
- 高木 勇 (1990) 日本伝説集. 宝文館出版.
- 土浦市文化財愛護の会編 (1990) 土浦のむかし話 2. 白石書店.
- 山本孝哉 (1968) 螢うた. 昆虫と自然, 3(6): 18-20. 北隆館.
- 柳田国男 (1949) 分類児童語彙上巻. 東京堂.
- 柳田国男 (1968) 口承文藝とは何か (「口承文藝大意」改題, 「口承文藝史考」所収). 定本柳田国男全集第 6 巻, pp. 7-56. 筑摩書房.
- 柳田国男 (1969a) 桃太郎の誕生. 定本柳田国男全集第 8 巻, pp. 1-100. 筑摩書房.
- 柳田国男 (1969b) 先祖の話. 定本柳田国男全集第 10 巻, pp. 1-152. 筑摩書房.
- 柳田国男 (1969c) 山宮考. 定本柳田国男全集第 11 巻, pp. 289-377. 筑摩書房.
- 柳田国男 (1969d) 田の神の祭り方 (「月曜通信」所収). 定本柳田国男全集第 13 巻, pp. 270-394. 筑摩書房.
- 柳田国男 (1969e) 蠶螂考 (「西は何方」所収). 定本柳田国男全集第 19 巻, pp. 339-369. 筑摩書房.
- 横井也有 (1971) 鶉衣. 中興俳論俳文集 (清水孝之・松尾靖秋校注) 古典俳文学大系 14. 集英社.
- 和歌森太郎 (1964) 山伏. 中央公論社 (中公新書).
- 和歌森太郎 (1972) 春山入り. 神ごとの中の日本人, pp. 33-47. 弘文堂.