

# 河童がくれた「コクの卵」の謎――

## 肥州渋江水神信仰と九州・中国路の交流

小馬 徹

はじめに

数年前に河童Ⅱ水神研究の画期的な基礎資料となる、膨大な「渋江公昭家文書」と出会った。それ以来筆者は、本学日本常民文化研究所の同僚田上繁教授と共に同資料の（一部印影・釈文付き）目録（田上、二〇〇五、二〇〇七）の刊行を続けながら、折に触れて、それに基づく実証的歴史研究の試論を何篇か発表してきた。

本稿は、肥前・肥後の渋江水神信仰の中国路への波及をこれまでの議論よりもさらに踏み込んで論証しようとするばかりでなく、それに絡めて、『豊後風土記』研究の新たな切り口にも論及することも一つの焦点として草されている。それゆえ、そのスタイルと内容は筆者の従来の論考と幾分趣を異にしていると言えようか。だが、それでもなお、渋江公昭家文書群の解説から大きく開けてくる河童Ⅱ水神研究の新たな展望を多方面に押し広げようとする、これまでの一連の試みの中に正しく位置づけられるものである。

## 一、問題の所在

江戸時代の随筆集『蒼柴園随筆』（逸文）には、藝州山縣郡羽生村（当時）を舞台とする、河童に関する誠に興味深い伝承が載っている。すなわち、（次章ではほぼ全文を紹介する）その伝承記事の粗筋は、未曾有の危機から救って欲しいと庄屋に嘆願し、聞き届けて貰った返礼に河童の頭目が「コクといふ鳥の卵」を携えてやってきたが、コクとは一体どんな鳥であるのか公儀に諮ってみても結局分からなかった、というものである。

本稿の直接の目的は、この話に出てくる「コク」というその不思議な鳥が一体何であったか、それを文脈に即して同定してみようという、控えめなものだ。そして、この目的を達成するためだけに、「コク」の語義を辞書的に確認する程度の、比較的簡単な作業だけで事足りると言えるかも知れない。

しかしながら、実はその背後に、もう少し大きな狙いがこめられている。端的に言えば、この話の鍵である「コク」の一語が、『豊後風土記』に出ている白鳥（「白き鳥」）に纏わる二つの地名起源伝承の内容と時を隔てながらも深く響き合っていることを、明らかにしてみたいのである。その論証過程は、構造的な視点から（豊後）風土記の作品世界の解明を目指す研究のもつ新たな可能性を指し示す点でも、一つの斬新で実験的な意味を持ち得るものと思う。

本稿のテーマを以上ように敷衍すると、鍵となるのは、結局次の二項目の論証だと言えるだろう。

①河童が「コクといふ鳥の卵」を贈物にするというモチーフは、『豊後風土記』の「餅化白鳥伝説」にまで遡る、神話的な想像力によって九州（北部）で育まれたものである。

②それゆえに、このモチーフは九州（北部）では違和感なく人々に広く受容されていて、いわば文化に内在する「集合的無意識」と化していただろう。だが、コクの卵を贈った河童話の舞台となった（江戸期の）中国路には、このモチーフを背後で支えている神話的な想像力が生きて働く精神風土と文脈が存在していなかった。

## 二、コクの卵をくれた河童

ところで、筆者は『歴史と民俗』（神奈川大学日本常民文化研究所）最新号に「河童の異名、香亦坊・カワトンボをめぐる断章」と題する長文の研究ノート「小馬、二〇〇七a」を寄稿している。そして、「洪江水神信仰の中国路への波及」という（やや場違いなほどに手短な）第四章をその掉尾に置いた。

その第四章の考察の要点は、安永十年（一七八二）三月に肥後洪江家当主貞之丞と同分家当主平右衛門が連名で肥後細川藩庁に上申した「申上口上之覚」という文書（田上、二〇〇五、一四九―一五〇頁）に見られる、「十ヶ年以前二も中国美作御家中より、私共天地元水神家業之儀及承、御守霊頂戴申来候」云々という文言を、それとはまた別の史料を用いて裏書きすることであった。

言い換えれば、江戸中期後半には、河童＝水神を司る家として、（肥前・肥後両）洪江氏の権威が中国筋に

もかなり広く、且つ深く浸透していたことを、そうした形で論証しようとしたのである。そして、この目的で援用したその別史料が、他ならぬ、上記『蒼柴園随筆』（逸文）中の河童伝承である。

それゆえ本稿には、いわばその前稿第四章への長文の補注とでもいう性格がある。というのも、先に挙げた二つの項目を首尾よく本稿で論証できれば、『蒼柴園随筆』中の件の伝承が、河童＝水神の司である洪江氏の權威が遠く中国路にまで及んでいた一つの傍証となるという。私の従前の主張が、かなり補強されることになるからだ。まさしく本章の眼目もそこにある。

# 1. 森源左衛門という河童の頭目と洪江氏

さて、問題の「蒼柴園随筆の内川童のこと抜書」と題する『蒼柴園随筆』逸文は、（室町幕府で政所代を歴任した）蜷川家伝来の文書群「蜷川家文書」、内閣文庫所蔵）中の近世資料に含まれている。ここでまず、そのほぼ全文を紹介しておこう。ただし、原文の変体仮名はすべて現在常用されている仮名遣いに改めた——なお、該記事の最後に置かれた一段落「七行分」は、本稿の論題には直接関係しないので、省略する。

寛政のはしめ藝州山縣郡羽生村庄屋六右衛門の家へ一士来る、その者

形人にたかふ事なくして■なまくさし、そのもの曰、我は森源左衛門と

申ものにて、この山川に年ひさしく住さふらひしか、近比の洪水に

淵中の巖に光りあるもの流れ来り、石の間にはさまりしを、眷属

ともおそれさふらへは、何卒人をしてこのものを取り除き給はれ

かしといふ、六右衛門大に驚き、さては川童なるや、さらはその願うけがふべきかは、汝はしめ一類をもめしとり、一郷の害をのぞくへしと

いかりければ、この者いふやう、御怒り甚た謂なし、我等か境界人間と

異なる事なし、非義のふるまひを禁するが故に、人を害する事決してさふらはす、何卒右の害を除き玉はれかしとひたすら願ひたれば

されは望にまかすへしとて、水練の者を淵にいれて見せしむるに、

犂（狹）の鋒石（狭）に狹（狹）まれたるを取帰れり、その翌日源左衛門来りて

大に悦び、一族の大慶是に過ずさふらふ、何ぞ謝（しや）を奉らんと思ふに

恩に報する物なし、是は得かたきものなれは奉るとて、卵六ツを差

置き帰れり、六右衛門非類の者の贈る處あやしければとて捨ぬ、その後

また三ツをもち来りて、さきの卵服し玉へるやといふ、六右衛門実を以て

答ふ、源左衛門曰、さてさておしき事かな、これはコクといふ鳥の卵にて

○コノ間、折筋アリ、甚た得かたきものなり、この度はとく食し玉へ、甚た奇功あるもの

なりといふ、六右衛門やかて是を服しければ胃腹（ふく）の間涼しく、神氣あ

きらかにして、身すこやかなるを覚ゆといえり、この事ある公へ申

上げれば、コクといえる鳥いろいろ尋させ玉ひけれども知るものなかりしと

かや、この源左衛門大小を帶せりとかや、眷属は三百計りあるよしかりしとなり、その後しばしば来れとも、その身臭気ある故に、近づく事を

いとひ、竹掾に置てものかたりせしといふ、肥後の澁江、筑後の釜屋か

この二人は皆陰陽師のひきゆる所の川童のことし、因に曰、播州の玉屑川童の毛をもてたかきものとかや、り、其色狐の毛の如くにして水に入れば其形見へす、怪き者也、

又曰、肥後の山家郡内田<sup>(鹿)</sup>という處の川中に馬把の齒の沈みたるを、川童大に

おそれ、其所の人に乞ひてとり捨て、其報にとて、其川筋にて人をとるまし

とて誓ひの為に石の塔をつみ置るか、今た存すとかや、

〔東京大学歴史編纂所、一九九六、一五六―一五八頁〕

さて筆者は、前稿の第四章では、(以上の内容をごく手短に要約した上で)次のとおりの見解を述べている。やや長くなるが、再確認しておくべき論点なので、そのまま引用する。

なお、そこに記されている肥前武雄の潮見神社とは、(渋江家の先祖)橘公業が嘉禎二年(一二三六)に伊予国宇和莊地頭職を解かれて肥前長島莊に転補されて以来、その居城潮見城のあった潮見山麓に位置して、橘氏の始祖橘諸兄と(諸兄の孫で渋江水神祭祀の創始者であるとされる)橘島田丸を祀り(中宮)、やがては橘公業とその孫三人(嫡流の渋江公村と分家した牛嶋公茂・中村公光)をも祭神(下宮)に加えた神社である。

同社は、少なくとも永祿三年(一五六〇)の渋江氏の内紛とそれに続く離散以前は、渋江氏の祭政の根幹をな

す最も枢要な宗教施設、あるいは「文化装置」であった。ただ、洪江氏が肥前・肥後各地へと他出した後も存続し、大宮司森（毛利）氏の管掌する神社として現在に至っている。

私の目を釘付けにしたのは、次のことだ。つまり、件の河童が森源左衛門と名乗り、且つ『蒼柴園随筆』の筆者が「肥後の澁江、筑後の釜屋ひきゆる所の川童のことし」と述べ、さらには肥後の澁江と筑後の釜屋を「陰陽師のたかきもの」と見ていることである。というのも、肥前武雄の潮見神社の社家が毛利氏だからだ。肥前橘姓各家の文書には、この毛利家の毛利を森と書いている例を散見する。すると、蜷川家文書の「蒼柴園随筆の内川童のこと拔書」という記事にでてくる、この森源左衛門を名乗る河童は、実は毛利源左衛門の意ではなかったのだろうか。洪江水神に奉仕する毛利氏（森氏）は、見方によっては、洪江氏の眷属といえよう。したがって、この洪江家と毛利家との構造的な相互関係は、神話的な想像力に掬め取られられた時には、洪江家と眷属（河童）との構造的な関係に重ね合わされることになっても不思議はあるまい。

すると、「蒼柴園随筆の内川童のこと拔書」の内容を構成する主要な要素の間には、偶然とはいえない内部的な符合があると言わなければなるまい。つまり、洪江水神信仰の実相が、そこにはかなり正確に反映されているのである。言い換えれば、洪江水神の信仰は、中国路においても、かなりよく知られていたのではないだろうか。それは、参勤交代の折には水路豊後鶴崎の飛び地から大坂へと向かい、波奈志丸を筆頭とする熊本藩の御用船団を洪江氏が出張して御被いすることが一貫して恒例となっていたことと、決して無縁ではあるまい——洪江公昭家文書には、この方面の様々な文書が大量に含まれている。

## 2. 水底の犁・馬鍬の齒を恐れる河童

ところで、「蒼柴園隨筆の内川童のこと拔書」に記された藝州山縣郡羽生村の伝承は、河童が「コクといふ鳥の卵」を礼物に持参したという、単一の（ほとんど他に類例を見ない）モチーフだけで成立しているのではない。むしろ、住み慣れた川底に沈んだ犁などの鉄製農機具の齒（の光）を河童が忌み恐れて止まず、それを人間に嘆願して取り除いて貰い、感謝の印として手厚い礼をするという、範型的なモチーフの方が主たるものである。そして、その礼物として「コクといふ鳥の卵」という特異な物を贈るのは、副次的な（あるいは下位の）モチーフとなっていると見るのが妥当である。

だからこそ『蒼柴園隨筆』の筆者は、肥後山鹿郡内田の河童伝承を、モチーフのうえで、安芸羽生村の河童（川童）伝承と似寄りのものと見てとって、「又曰、」と切り出す形で、すぐ後に並べて追加したように思われる。ただし、内田の伝承では河童が恐れたのは犁ではなく「馬把」——千把（千齒）と馬鍬がキメラ状に組み合わさった表記になっているが、おそらく馬鍬のこと——であり、また礼として為すのは、以後人を捕らないと誓って石塔を積むことであった。つまり、河童が忌み恐れる対象としての「犁」と「馬鍬」、ならびに謝礼・報恩としての「コクの卵の贈与」と「人を捕らない誓い」とは、それぞれ、同じ構造をもつ話における変換項の関係にあると言えるのである。

なお、「犁、馬鍬」など、河童が化け物視する対象の変換項には、「千把（抜き）」、「鍬」、「鋤」などの鉄製



農具が、また「礼物の贈与、人を取らない誓い」など謝礼・報恩の内容の変換項には「その土地からの立ち退き」など、他の可能性を予測できる。

さらにその下位の、河童が誓った内容の保証行為である「石塔積み」の変換項群としては、「詫び証文書き」、「証文への手形の押印」なども想定できるだろうし、「謝礼」としての贈り物の変換項としては、「魚」、「宝物」、「田畑の水あて」（などのサーヴィス）、「延長された」寿命、「致富」などがあり得よう。

すなわち、こうした構造的な視点に立てば、「肥後山鹿郡内田」の河童伝承には様々なバリエーション（話型）があって、しかも他の場所の独自の伝承として伝えられている場合もあり得ることになり、それらを予め射程に収めたうえで、視野の広い柔軟な議論が可能になる。それは、一つの話の構造の具体的な現れである様々な話型を相互に比較するという、総合的な方法論の確かな土俵を用意してくれるのである。

実際私たちは、「肥後山鹿郡内田」、つまり現在の熊本県最北端の市である山鹿市の旧菊鹿町（二〇〇五年合併）の東北部に次のように良く似た話が他にも伝わっていることを、即座に想起できるのだ。菊池川（の支流内田川）に竜が淵という深い淵があったが、或る晩この土地の氏神の社の神主の枕元に河童が現れ、「私の住まいの前に九つの目をもった怪物がいるので恐ろしくて中に入れない」と述べて、救済を嘆願した。神主は、すぐに淵に潜って馬鍬を見つけ出して、取り除いてやった。河童は深く感謝して、「今後、この村の子供には悪戯をしない」と約束し、それ以来村の子供たちは、この氏神のお守りを収めた竹筒を首にかけて泳ぐようになった（和田、二〇〇五、六二一頁、上段）。

さらに、旧菊鹿町の南隣の旧鹿本町（二〇〇五年に同じく山鹿市に吸収合併された）の一部で、内田から南

西方向に十キロメートル足らずの地点に位置する小柳（菊池川本流南岸）にも類話が伝わっている。今度は、その話の内容をいわば連想ゲームのごとく易々と思ひ合わせることができはらずだ。その話の内容は、略々こうである。小柳に山田宗正・高正という兄弟が住んでいたが、彼らの夢に菊池川のセンリュウ淵の河童が現れて、「巢の入口に九つの牙をもつ怪物が立っている」ので退治して欲しいと頼んだ。兄弟が潜ってみると、川底の洞穴の入口に（九本歯の）馬鋏が引っ掛かっていたので、それを取り除いてやった。翌朝、兄弟の住む家の井戸端に魚が置いてあって、「お礼として、今後小柳の者の尻をぬかないことにする。そのため、水に入る時には忘れずに『小柳の者だ』と言ってくれ」という声が出た。それ以降小柳で水難にあう者はなくなった。河童の手と兄弟の墓が、今も残されている〔和田、二〇〇五、六二二頁、中段〕。

くわえて、旧肥後山鹿郡内田と同一の構造と内容を持つ県内の類似の話（別の話型）は、菊池川流域以外にも存在する。すなわち、白川南岸（立田地区<sup>たちだ</sup>の）旧弓削村（現熊本市東北部、弓削町）にもそのような伝承がある。この弓削の話では、赤岩の淵に「八つ目のばけもん」がいて河童を脅していたが、その正体は（八本歯の）千歯抜きだったという〔純真女子短期大学国文科、一九八六、一八三—一八七頁〕。

おそらく今全国を見回せば、水底の鉄製農機具の歯を恐れる河童の類話は、（様々なメディアによるその後の伝播の結果として）必ずしも珍しくないのかも知れない。しかし、肥後内田の伝承が民俗資料としてわけでも重要なのは、江戸時代の随筆である『蒼柴園随筆』に——また、漢字表記の異同以外は全くいいほど同じ内容で、『ありのまま』にも——記載（再録）されているゆえである。この事実によって、中国路（少なくとも藝州）やおそらくその以東では、当時この伝承の内容が大変に珍しいものと感じられ、奇譚として特

筆するに足るものとされていたという事情があったと判断できるだろう。

### 3. 肥後内田の河童伝承を語った者

ここで、検討を加えなければならないのは、「蒼柴園随筆の内川童のこと拔書」中の肥後内田の河童伝承を語った話者は誰だったのかということだ。ただし本稿では、この問題を社会的な次元での検討に限り<sup>(2)</sup>たい。

この次元では、筆者は「蒼柴縁随筆の内川童のこと拔書」中の河童の頭目森源左衛門を、洪江水神（元水神）に奉仕した森氏（肥前武雄の潮見神社大宮司・近年毛利と改姓）に比定できるとした。前稿での筆者のこの推定が正しいとすれば、同じ記事の中の「肥後山鹿郡内田」の伝承を藝州に伝えたのも、やはり洪江氏か森氏系統の人（々）であったと考えて良いのではないだろうか。

山鹿の内田は、南北に走る八方ヶ岳の小さな尾根を挟んで東側の菊池市の迫間川流域に接する土地柄だが、西迫間は肥後洪江氏が肥前を離れて最初に定住した土地なのである。そして、やがて肥後洪江氏が西迫間から移り住んだ（菊池市中心部）隈府は、西迫間から一キロメートルほど南に当たり、きわめて近い。さらに、享保二十一年（一七三六）正月に分家し、その子孫が本家と力を合わせて天地元水神の布教に努めた洪江公満（儀平次、後に儀三衛門と改名）が居を構えた稗方も、西迫間の北約一キロメートルの地である。これらの事実注目すると、当該の伝承を社会的に考察するうえで有効な、一つの地域的な展望が開けてくる。

つまり、「蒼柴園随筆の内川童のこと拔書」に出る内田も、また内田の伝承と構造的に相同といえる河童譚を伝える前述の各地（竜が淵、小柳、弓削）も、全て肥後北部にあり、しかも肥後洪江氏の根拠地隈府（なら

びに西迫間、稗方）から半径約十キロメートルの圏域に残らず収まってしまふのだ。要するに、これら（川底の多眼〔または多牙〕の怪物を恐れる河童」とでも呼べる）同一のモチーフと構造をもつ河童譚を伝える各地は、互いに指呼の間にあるだけでなく、菊池地方を根拠地とした（肥後）洪江氏の天地元水神信仰とも、歴史的に直接的・間接的な交流・影響関係が色濃くあった土地だと考えられるのである。

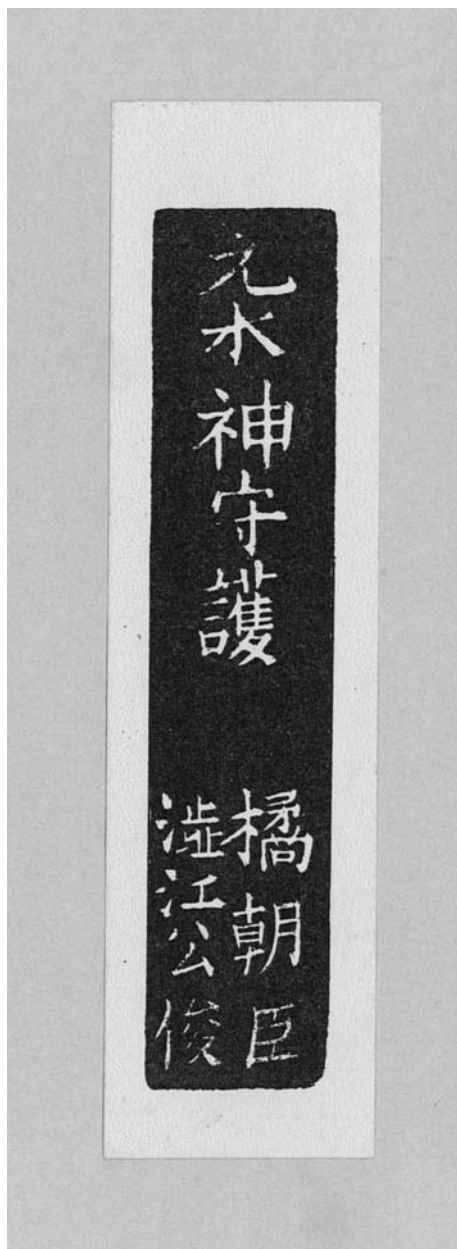
くわえて、竜が淵の伝承では、河童の馬蹴騒動の後、村の子供たちが氏神のお守りを収めた竹筒を首にかけて泳ぐようになったとされている。この事実は、右の推論をするうえで、きわめて重要な意味をもっている。というのも、その慣行こそが洪江水神の河童避けの定法として昔から広く知られてきたものだからである——ただし、細い竹筒の代わりに、幾重にも三角折りした筍の皮の中に護符を封じ込める場合もある。

このように遊泳時に身につける河童避けの護符は、「元水神守護 橘朝臣澁江公俊」と黒地に白抜きで刷り出した御札で、黒札と俗称されている——これは、天地元水神社が出す数種類の護符の内でも最小の護符である（図表1）。一方、（肥後洪江氏の祖先＝本家筋に当たる）肥前洪江氏が信仰と祭祀を司る元水神の勢力圏でも、同様に護符を竹筒に入れたものを身につけて河童避けにする慣行が行われてきた——ただし長崎水神社では、やはり黒札と呼ばれる（別の）小さな護符がこの目的で使われるが、洪江水神（元水神）司家嫡流に当たる波佐見水神宮では、今日（陽刻の版木を用いた）小さな白札を用いている。

ところで、『洪江公昭家文書目録』（二）、同（二）（田上、二〇〇五、二〇〇七）を見れば明らかなおとおり、各地へ出張旅行した折に綴ってきた袖日記類を初め、肥後洪江氏が、肥後を中心にその以東に札を配った記録が今も多数残っている。先の伝承の地、竜が淵にあった氏神の社もまた、あるいは、そうした配札先の一つだ

ったのではなからうか——同定を急ぐ必要がある。なお、肥前の渋江水神（元水神）信仰の中枢であった波佐見水神宮も、近年までは同様に大村藩域に配札していたが、その範囲は千綿や川棚、宮など、波佐見近傍、旧大村藩内の幾つかの村々に限られていたようである。<sup>(3)</sup>

なお、ここで取り上げたものと似寄りの河童避けの習俗は、筑後の久留米水天宮の信仰圏である、筑後川流域各地でも見られる。けれども、久留米水天宮の前身である厄御前社を創建し、慶安年間（一六四八―五二）には久留米城の東北に当たる小森野で「水天狗」を称して水神を祀っていた六十六部檀志津摩は、肥後山鹿の湯町近傍の神官の弟であつたらしい〔小馬、一九九六、七六三頁〕。つまり、檀志津摩の出身地も、先に述べ



図表 1 肥後渋江水神の黒札（原寸大）

た肥後渋江氏の根拠地から半径約十キロメートルの圏域内に収まることになる。すると槇志津摩もまた、既に菊池とその近傍で知られていた渋江水神（天地元水神）の感化や影響を受けつつ、祭儀や信仰をめぐる慣行の細部を形成して行ったと見るのが妥当である。すなわち、遊泳時に竹の細管や筍の皮包みに護符を封じて身に帯びる民俗宗教慣行の淵源を、直に久留米水天宮の慣行に求めることは難しい。

ここで、長崎県壱岐市旧芦辺町（二〇〇四年に他の三町と合併して壱岐市となる）を流れる谷江川（郷の川）の上流部に位置する箱崎にも、山鹿市内田のものと同一の構造をもつ河童伝承がある事実特に注目しておきたい。箱崎にはかつて河童の巣として知られた鉢淵がある。その畔に住む力自慢の男の或る夜の鉢淵の河童が現れ、巣穴を鬼の手が塞いで出入りが出来ず難渋しているので、必ず礼をするから、それを取り除けて欲しいと頼んだ。翌日淵に潜ってみるとそれらしい穴に落ちこんでいた馬鍬が見付かったので、その馬鍬をどけてやった。それ以来、彼の家で客事がある時には必ず、十分なだけの魚が家の東側の桑の大木に懸けられたが、その桑が枯れてからは途絶えてしまったという（山口、一九七四、一三五―一三六頁）。

さらに興味深いことに、その箱崎には、澄日山主が鱸淵の川童から「川祭の目録」を習ったという伝承もある（山口、一九七四、一三六―一三七頁）。しかも、その伝承が伝える「目録」の内容は——部分的だし、幾分崩れた感じはするもの——肥後渋江公昭家文書中に含まれる延宝三年（一六七五）の二種類の河童封じの呪符〔小馬、二〇〇七a、一五〇―一五三頁、図5・図6・図7〕によく重なり合う。それらの呪符は、他に全く例を見ないほど古くて重要な内容をもつ、河童信仰関係の古記録なのである。

渋江氏は、嘉禎二年（一二三六）の入部以来、肥前長島庄の領主として三百余年にわたって君臨した。だが、

当時四囲に勢威を誇った洪江公勢が大永七年（一五二七）に御家騒動に絡む不慮の事故で中毒死すると一気に衰勢に転じ、その嗣子洪江公親は間もなく後藤純明に居城日鼓城を追われ、波多興信を頼って享禄元年（一五二八）以来十三年間余り壱岐に住まいした。洪江氏は、その後暫時長島庄に戻ることはあっても旧領回復を果せず、ついに各地に離散した。公親の跡を嗣いだ公師（肥後洪江氏の鼻祖公重はその次男）も苦労を重ね、晩年に当たる慶応三年（一五九八）年から暫くの間、平戸城主松浦鎮信の世話で妻子と共に壱岐に住んだことがある。さらに、公師の次男で波佐見に住し、肥前洪江水神信仰の中核をなす水神堂（今の水神宮）を開いた公茂も、慶応九年（一六〇四）に二百石取りの家臣として壱岐で松浦隆信に仕えたが、主従の間に行き違いがあり、間もなく職を辞して波佐見に戻った。

筆者がここで確認したいのは、十六世紀の早い時期からほぼ八十年にわたる期間、壱岐が肥前洪江氏（当主）と取り分け密接な関係を保っていた、洪江氏には特別の土地であったことだ。

本章の以上の考察から、「蒼柴園随筆の内川童のこと抜書」所収の「コクといふ鳥の卵」を礼物として持参した河童（森源左衛門）の伝承は、肥前・肥後洪江氏か、その関係者が伝えたものであるか、あるいは彼らの（直接的・間接的な）影響の下に地元藝州で形成されたものであろうことが、一層強く裏付けられたと言えよう。

分けても、ここで大きく浮上して来るのが、肥後洪江氏の姿であろう。先に述べたとおり、安永十年（一七八一）三月、肥後細川藩の役所に上申した連名の「申上口上之覚」の文面で、肥後洪江本家当主貞之丞と同分家当主半右衛門が、「十ヶ年以前にも中国美作御家中より、私共天地元水神家業之儀及承、御守鹽頂戴申来候」云々と述べている。この文言は、おそらく、実情をそのまま忠実廉直に伝えたものであったと見て誤らない。



そうすると、「中国美作家中」には、天地元水神の守璽、つまり御神体（幾種類もある中でも神名を記した特に大きな札のことであろうか）を勧請した者があったということになる。『洪江公昭家文書目録（二）』に付した解説文の最後に簡単に触れたが（小馬、二〇〇七b、iv—vi）、各地に配られてきた洪江水神の守璽・護符の追跡調査を、今後、広範な地域の人々の協力を得て推し進める必要がある。

### 三、洪江水神と『豊後風土記』を結ぶコク

この第三章では、いよいよ前章までの検討を受けて、「蒼柴園随筆の内川童のこと抜書」の中で不思議とされていた「コクといふ鳥」が何であるかをまず考え、そこから（洪江氏の河童＝水神信仰に関する限りの射程において）『豊後風土記』の世界へと接近してみたい。実に「コクといふ鳥」こそが、筆者がここまで心を傾けて縷々語ってきた洪江水神信仰の地平を大きく拡張、いわば力強く羽搏いて、我々の思索を古風土記の象徴的世界へと運んで行ってくれるエージェントなのである。

#### 1. 「コクといふ鳥」の記憶と認知

ただし、本稿の冒頭でも述べたように、コクが現代日本語でいうどの鳥の名に当たるのかを同定すること自体は、むしろ造作もない辞書的な課題であるかも知れない。むしろそれよりも重要なのは、中国路藝州では、なぜ「この事ある公へ申上たれば、コクといえる鳥いろいろ尋させ玉ひけれども知るものなかりしとかや」と



いう状況、つまり藩庁の役人があれこれ手を尽くしてもコクという鳥の正体は何だかわからなかったという状況があり得たのか、それを解くことの方である。

そのためには、中国路の事情自体ではなく、むしろより多く手掛かりを与えられている、事の裏側から臨む方が良さそうだと。と言うのも、件の伝承の内容そのものから、一応の手掛かりが得られるからである。

先に届けた卵六個を庄屋六右衛門が得体の知れない怪しい物と見て捨ててしまったと知ると、河童の森源左衛門はいかにも意外そうに、こう述べる。「さてさておしき事かな、これはコクといふ鳥の卵にて甚た得かたきものなり、この度はとく食し玉へ、甚た奇功あるものなり」。つまり、源左衛門河童の出自の地である（蓋然性が高い）九州では、コクの卵がよく知られていて、それが貴重な物であるのは、ことさらに注釈を要しない、ごく当然の認識であつたらしいのだ。

さて、コクに漢字を当てるとすれば、鵠になる他にないだろう。鵠の字は、音読みでは「コク」または「コウ」、訓読みでは「クグイ」または「マト」である——この「マト」は、「的」の意味である。つまりコクとは、漢字で鵠と書き表される鳥、すなわち古代の「クグイ」、今日では「白鳥」(swan) と呼ぶ鳥のことである——以下、swan の意味での白鳥をハクチョウと表記する。

たとえば、『古事記』中巻、垂仁天皇の条には、その皇子であるホムチワケ（本牟智和気王）の物語が見える。彼は顎鬚が長々しく伸びるまで口を利かなかったが、或る日のこと高い空を飛ぶハクチョウの声を聞いて「今高往く鵠の音を聞きて」、初めてパクパクと口を動かし（て片言を言っ）たという。

古来ハクチョウを意味するのに鵠という漢字を用い、その漢字を音で「コク」、訓では「クグヒ」（クグイ）

と読む習いは、日本列島の知識人にとっては自明のものであったはずである。ところが、「蒼柴園隨筆の内川童のこと拔書」の内容を真に受ければ、江戸時代の藝州では、政庁の役人でさえそれをまったく知らなかったことになる。

これに反して、「九州人」である森源左衛門（河童）とその本貫、ないしは出自の土地（九州）の人々にとっては、この文字＝観念複合が常識、いわば「生きられた知識」となっていて、江戸時代の時点でも当然のごとく受け取られていたらしいのだ。この点についての両地域の思いがけない乖離（とその事実へのたまさかの気づき）こそが、「さてさておしき事かな」という、森源左衛門（河童）の怪訝な思いの背景をなすものであろう。さて、ここで思い切って言えば、コクに関して九州のそのような状況を形作っていたものは、『豊後風土記』の存在とそれに繋がる固有の伝統だったのではないか。これが本稿の中心に置かれる仮説であって、以下の紙数をその検討に当てることになる。

## 2. 『豊後風土記』とハクチョウ伝説

『豊後風土記』は、冒頭で、「郡は八所、郷は四十、里は一百一十、駅は九所竝に小路、烽は五所竝に下国、寺は二所なり僧の寺と尼の寺となり」と、官の統治に直接関わる国の概況を簡潔に述べる。<sup>4)</sup>これにすぐ続けて、ハクチョウに因む国名起源譚が、次のように展開されていて、強い印象を与える。

豊後の国は、本、豊前の国と合わせて一つの国たりき。昔者、纏向の日代の宮に御宇しめしし大足彦

の天皇、豊国直等が祖、菟名手に詔したまひて、豊国を治めしめたまひしに、豊前の国仲津の郡の中臣の村に往き到りき。時に、日晚れて僑宿りき。明くる日の味爽に、忽ちに白き鳥あり、北より飛び来たりて、此の村に翔り集ひき。菟名手、即て僕者に勸せて、其の鳥を看しむるに、鳥、餅と化為り、片時が間に、更、芋草数千株と化りき。花と葉と、冬も栄えき。菟名手、見て異しと為ひ、歎喜びて云ひしく、「化生りし芋は、未曾より見しことあらず。実に至徳の感、乾坤の瑞なり」といひて、既にして朝廷に参上りて、状を挙げて奏聞しき。天皇、ここに歎喜び有して、即ち、菟名手に勅りたまひしく、「天の瑞物、地の豊草なり。汝が治むる国は、豊国と謂ふべし」とのりたまひ、重ねて姓を賜ひて、豊国直といふ。因りて豊国といふ。後、両つ国に分ちて、豊後の国を名と為せり。

この伝承の内容を簡潔に要約すると、以下になるだろう。豊後国は、元来は豊前国と共に一つの国だった。以前、景行天皇が豊国直の先祖菟名手に命じて、豊国を治めさせた。菟名手は豊前國中津郡中臣村に達した時に日が暮れたので、ここに泊まった。翌日の明け方、白い鳥の一群が忽然と北から飛来してこの村に舞い降りた。菟名手が家臣に命じて見させると、鳥は餅に姿を変え、また程なくして何千本もの芋草になったが、その花と葉は冬も枯れなかった。菟名手は奇しき事と感じて喜び、「このように成り代わった芋は見たことがない。誠に勅命による私の（赴任と）統治を至徳の神が嘉して、瑞兆をお示し下さったのだ」、と言った。やがて参内して事の次第を奏上すると、天皇は喜んでこう仰しやった。「豊草は、天地の神々の瑞兆だ。お前の治める国を豊国と名付けよ」。そして、菟名手には豊国の直の姓を授けられた。それゆえに豊国と言うのだ。

後に国が二分され、豊後国と呼ぶようになった。

この後、『豊後風土記』は各郡の条の記事に移る。そして、日田、玖珠（ただし球玖と表記）、直入、大野、海部、大分の各郡の順で記述が続く、その後に速見郡の条が来る。その速見郡の記事の一つである田野の地名起源伝承が、『豊後風土記』中でもう一つ白い鳥に関係するものである。次に、それを引用しよう。

田野郡の西南のかたにあり。此の野は廣く大きく、土地肥腴えたり。開墾の便、此の土に比ふものなし。昔者、郡内の百姓、此の野に居りて、多く水田を開きしに、糧に餘りて、畝に宿めき。大きに奢り、已に富みて、餅を作ちて的と為しき。時に、餅、白き鳥と化りて、発ちて南に飛びき。當年の間に、百姓死に絶えて、水田を造らず、遂に荒れ廢てたりき。時により以降、水田に宜しからず。今、田野といふ、斯其の縁なり。

この条もまた、文意を以下に簡潔に要約しておこう。田野は、速見郡の南西にある。ここは広大な野原で、土は肥えており、開墾するにはこれ以上の所はない。以前、郡内の農民が住んで水田を作ったところ、食べきれないほど米ができて、食い切れない稲穂はそのまま刈らずにおいた。富んですっかり奢り昂り、稲の餅を的にした。すると的の餅は白い鳥になって、南へと飛び去った。年内に農民が死に絶え、水田も作らず、荒れ果ててしまった。この時以来、この地は水田に適さない。今、田野と呼ぶのは、この出来事のゆえである。

### 3. 「白き鳥」の論理学

もっとも、豊（後）国名伝説、ならびに田野地名伝説の「白き鳥」は、先に紹介したホムチワケの伝説とは違って、鶴（ハクチョウ）として明らかに特定されているわけではない。この点は、無論、小稿の根幹に関わる重大なものである。

引用した『豊後風土記』の二つの地名起源伝説の記事は、一般的に、白い鳥を叙しているだけなのかもしれない。しかしながら、日本武尊の白鳥（八尋白千鳥）伝説と同様これらの話が印象的であるには、少くとも「白き鳥」が大きな鳥であるべきだろう。また、群れて北から南へと飛んで来る鳥としては、鶴や鷺などよりも、渡り鳥が鮮烈な印象を与えて一層相応しい。だが、そこで鶴を想定した場合でも、九州へ渡ってくるのは真鶴や鍋鶴であって、（北海道の場合のように）ほぼ全身が白い丹頂鶴ではないし、丹頂鶴も羽先が黒い。このように取捨選択を試みると、ハクチョウが「白き鳥」のモデルに最も似つかわしい鳥であるように思える。無論、このような物言いは——少なくともこの限りでは——論拠のきわめて薄弱な状況証拠の主張、あるいは主観的な自説の陳述程度のものに過ぎないだろう。

実際、これとは異なる有力な見方が以前から知られている。すなわち柳田国男は、「この餅が化して飛び立ったという白い鳥の、白鷺ではなかったかと」と述べ、日本各地の「鷺を霊物とする信仰」を幾つも引いて傍証とし、彼の直観を裏付けようとしている〔柳田、一九八九、四六四—四六六頁〕。

柳田の論を一読して、とりわけ印象深いのは、国東半島に生まれ住んだ江戸時代の孤高の思索者三浦梅園と宇佐神宮という、いわば豊後の双璧をなす新旧の権威を持ち出して、次のように述べる部分であろう。

豊後の人たちは例の餅になったという白い鳥を、白鷺のことときめていたらしい。三浦梅園の『豊後事跡考』には餅白鷺と化して飛んで大分郡河南の庄内に止ると記し、『豊薩軍記』には白鷺は朝日長者の福神にてありけるが、飛び去りたまいて後は長者の威光次第に減少したと述べている。この国の長者譚には、宇佐信仰の影響が最も強く、八幡は本来農作の愛護者であって、今も諸国の田植歌の中に、白鷺のとまりはどこぞ八幡山云々というのが、盛んに歌われていることを考えると、いわゆる田野の荒れたる水草原に立って、生きて帰らぬ神の御姿を慕うたのも、まことに無邪気な昔人の心であったとうなずかれる。

〔柳田、一九八九、四六六頁〕

しかしながら、梅園の説の論理にどのような視角からも批判的な検討を加えることをせずに易々と宇佐八幡信仰に繋げ、さらにそこからすぐに全国の田植え歌の八幡山云々という文句に移るといのは、やはり頂けない。いかにも権威主義・教条主義的であるとともに、学問的な論述とすれば飛躍が大き過ぎるだろう——皮肉な言い方をすれば、『豊後風土記』の餅の的が化成した「白き鳥」に劣らず、変幻自在に思わぬ所に飛翔する論である。こうして全てを「まことに無邪気な昔人の心」に——それこそ「まことに無邪気」に——還元してはたして済むものだろうか。もしそうであれば、(甲乙二種類のかなりスタイルの異なる風土記が併存する九州の特殊事情から窺える、太宰府と九州各国ならびに中央政府との間の鋭い緊張関係など) 古代政治の宇宙に包摂される固有の論理を解明するという歴史的な課題も、また『豊後風土記』を初めとする古風土記の神話・

伝説に固有の論理を抽出するという文学的な課題も、残らず雲散霧消してしまうことになりかねないだろう。

ともあれ、自らの直観を都合のよい傍証で裏付けて議論することは、水掛け論に繋がりがかねない不毛なものになりがちだ。柳田がしたように——さらには彼を含めた——かれこれの権威を持ち出してきて済ませ、議論をこの水準に止めてはならないだろう。

実は、『豊後風土記』の上記二つの白鳥伝説には「白き鳥」が鵠（ハクチョウ）でなければならぬ必然的な根拠がテキストの論理それ自体に内在的に組み込まれていることを、十分に論証できるのである。それを達成することこそが本論の眼目なのだが、今暫く猶予を貰って、その実際の遂行はやや先の第四章に譲らざるを得ない。『豊後風土記』が編まれた意図を明かにするなど、それ以前にまだ準備しておかなければならないことがあるからだ。

当面ここでは、「白き鳥」が鵠（ハクチョウ）であるという蓋然性を指摘するだけにとどめて、先を急ぎたい。

#### 4. 古風土記の伝統と九州の風土

ところで古風土記は、周知のように、大和朝廷が命じて諸国から上申させた報告書である。『続日本紀』の元明天皇の治世、和銅六年（七二三）五月甲子の条に見えるその命令文は、訓読すればほぼ次のようになるう。

畿内七道諸国郡郷、名は好字を著けよ、其郡内に生れる銀銅彩色草木禽獸魚虫等の物は、具に色目を録し、  
及土地の沃瘠山川原野の名号の所由、又古老の相伝聞する旧聞異事は、史籍に載せて言上せよ。

これによれば、中央政府が各地に求めている内容は、五項目に分けられる——①国内の郡と郷の名に好ましい字（好字）を当てる、②国内各郡の物産を目録に纏める、③各地の地味の善し悪しを記載する、④山川や原野の名の由来を記載する、⑤古老が伝えている特筆すべき伝承を記載する。

このように、古風土記撰進の目的の一つは、各国内の地名の由来を詳らかにすることであった。しかも、上記五項目の内でも、全古風土記が満たしている共通の要件は、④の地名起源伝説の記載であり、その記事が占める分量が大変大きい。無論、『豊後風土記』も例外ではなく、②・③に当る記載はごく乏しく、しかも他のどの記載項目もほぼ例外なく地名起源伝説を伴っている。そして、こうした性質は、太宰府が一括して編纂に関わったらしい九州各国の古風土記に通有のものである。

土地の名とその由来を知り、その名に好ましい字を与えることを最重視する編纂（＝上申）方針は、大和朝廷の祭政原理の背景にある言語観と不可分だっただろう。『万葉集』巻一冒頭の有名な長歌「籠よ御籠持ち……」で雄略天皇が乙女らに名を名乗れと呼びかけるとおり、（隠された名とは、存在の本質そのものであって）名を「知る」とはその存在を「治る（＝領る）」ことだと觀念されていたのだ。さらに、その名に祭政原理上の善なる字や神・天皇に縁のある字である好字を与えようとするのは、統治する領土内の一切の「名＝存在」を大和朝廷の象徴的宇宙に普く包摂して統合しようとすることであり、これは僻遠の蛮地九州には、分けでも首尾一貫して適用されるべき、優先的な方針であっただろう。

この意味で『豊後風土記』の特に注目すべき点は、豊後（の前身である豊）の国名それ自体の由来を、ハク



チヨウが餅から芋草へと化成したことを天地の神々が人間に示した瑞兆と見て天皇が喜んで国名に託した、という神話に求めていることだ。さらに『豊後風土記』は、その裏返し之感が強くする田野という荒蕪地の地名起源伝説も、合せて載せている。田野の伝承では、稲田の豊かさに奢りたかぶった農民が餅でこしらえた的を射ると、餅の的がハクチヨウになって飛び去ってしまい、豊かな稲田の原が不毛の地になってしまったという。これらの二つの神話と伝説は、古風土記に数多い地名起源伝説、例えば現地名の由来を神や天皇の言動に因む地名に似寄りの語に求める類の、語呂合わせ風の短絡的なものではなく、劇的な筋立てが実に鮮やかで印象的なものであり、風土記の中でも物語性においては白眉ともいえるべき印象鮮かな話である。

さて『豊後風土記』では、ハクチヨウは飛び来たって繁栄の印となるのだが、逆に飛び去れば不幸と衰亡の印となっている。後者の伝承は、おそらく鏡像として前者と鋭い対照をなし、それによって前者の至徳による幸いをいよいよ際立たせる劇的な効果を伴ったと思われる。それは、風土記の成立以来、豊後を初めとする九州各地の人々が豊後・豊前の国名や田野という地名に触れる度に稲作農民たる国民としての倫理を自ら確認することを助長する、統治上誠に有効な文化装置となったはずだ。ただ、それとともに、えも言われぬ不思議な感興を自ずから覚え、感動を込めて口の端に乗せるに十分な、豊かな文学性を合わせもった、見事な神話でもあったといわなければならない。いや、それは事の両面だ。文学は、武力に劣らない重要な統治の道具である。ここでついでに言えば、労作『豊後風土記の研究』を著した佐藤四信は、ずっと後の書物で、田野の伝承に触れて次のように評している。「有名な白鳥伝説であり、農耕説話である。この話は大正七年ごろまでの、黒表紙の小学読本にも載っていたので、われわれのような老人には親しみ深い話である」（佐藤、一九八〇、一

五一頁」。(佐藤は豊後大分の人だが)確かに九州人ならずとも、誰にとっても、古風土記中の最も印象深い逸話の一つであるに違いない。ここにも、古代と変らぬ、風土記文学の統治の道具としての一面が窺えるだろう。

さて、「蒼柴園随筆の内川童のこと抜書」の物語の主人公は、感謝の印として庄屋に鵠(ハクチョウ)の卵を贈る、河童の頭目森源左衛門である。そして、こうした自明なはずのコクの卵の象徴性をなぜか解さない相手(他国人)に対する河童の当惑が、この物語の縦糸をなしていた。鵠の卵は——やがて孵化して鵠(ハクチョウ)になるべき物だが——この話では『豊後風土記』中の「ハクチョウが化した餅」(幸)と、「ハクチョウに化した餅」(不幸)との両方に(まさしくその色と形に於いて)象徴的に重ね合わされていると考えてよい。禍福が糾える縄のごとくであるとすれば、餅とハクチョウのなり変わりもまた、その方向性(ベクトル)において福と同時に禍をも両面的に象徴しているのである。

鵠の最初の六個の卵は捨てられ(飛び去り)、その次の三個は食べられた(飛び来った)。だから、むしろその効果のマイナスは、プラスに倍しているだろう。それゆえ、庄屋六右衛門が自らの徳のお陰で手にいれた幸いは、「やかて是を服しければ胃腹の間涼しく、神気あきらかにして、身すこやかなるを覚ゆ」という程度のかにも些細で日常的なものへと大幅に減衰せざるを得なかったのだ、と解されるのである。

この話に籠められた、ああ図らずも「あべこべ世界」(topsy-turvydom)を垣間見る仕儀になったものよ、とてもいうような意外さの感覚の強い表出は、他用で他国を遍歴していた九州人が思いがけずに経験することになった、強いカルチュア・ショックに根ざすものであったように感じられてならない。鵠(ハクチョウ)のもつ至徳・至福の象徴性とそれへの自明の感受性に関して、『豊後風土記』に深く通じた九州文化と余所なる

文化との乖離は、江戸時代であっても（佐藤四信が言及した、強力な中央集権制を誇る大日本帝国の大正時代とは違って）事のほか大きかったのだろう。そして、いささかの驚きと慨嘆とともに、物語化するに足りるものだったのではあるまいか。

#### 四、「白き鳥」が鵠であるべき物語内の論理

「蒼柴園隨筆の内川童のこと拔書」の分析から開けて来る、洪江氏に關係する河童＝水神研究の新たな地平を提示するというテーマに限れば、既に前章までに、論じるべきことの大略をほぼ論じ終えたと思う。ただし、『豊後風土記』の豊前仲津郡（豊国）と豊後速見郡（田野）の地名起源伝承中に出る「白き鳥」を鵠（ハクチョウ）だと判断する確固たる根拠を明らかにするというきわめて重大な論点の証明をまだ終えていなかった。その成否こそが、本稿の死命を制することになるであろう。

ただしこの点に関して、前章で、「白き鳥」が鵠（ハクチョウ）であるのは、一書としての『豊後風土記』の世界の統合性とその言語型式とに内在する必然の論理に負っていると既に述べておいた。つまりこの第四章では、まさにその言明を立ち入って論証しなければならない。くわえて、それを通じて、構造論的な観点から作品（テキストとしての書物）の宇宙とその意味や機能の分析に接近するという、『豊後風土記』研究の新たな切り口を示してみたいと思う。

言うまでもなく、古風土記研究は、岩波『日本古典文学大系2 風土記』（秋本、一九五八）の刊行を一つ

の重大な画期として、第二次大戦後大きな進展を見せた。大系版『風土記』が、播磨、出雲、豊後、肥前、常陸の各風土記、ならびに風土記逸文の原文に釈文を添えてテキストとして提示し、さらに校合を重ねて詳細な頭注を施した卓越した業績として、研究の共通の土俵となり得たからである。また『豊後風土記』については、永仁五年（一二九七）という、最古の書写年代を示す奥書のある冷泉家本が近年見つかり、その印影版〔冷泉家時雨亭文庫、一九九六〕が出版されるという、大きな展開があった。したがって、これら二つの「事件」の前後では、研究事情に重大な質的な差があると見なければなるまい。わけでも、書誌的な分析に基づく研究は、そうならざるを得ないのだ。

しかしながら、以上の事実を熟知したうえでなお、本章では、こうした大きな流れのやや外側にある二つの研究をあえて取り上げて論じたい。一つは、古典文学大系版『風土記』刊行以前の研究に属する佐藤四信<sup>⑤</sup>の研究、もう一つは象徴主義的な歴史社会学とでもいうべき、闊達で独特な（或いは独立不羈の）学風をもつ富来隆<sup>⑥</sup>の研究である——因みに、二人とも豊後大分の人である。

# 1. 原典主義による田野地名の再解釈

佐藤四信の『豊後風土記の研究』は、古典文学大系版『風土記』に二年先立って刊行された。大系版『風土記』は、巻頭の「解説」でわざわざ同書に触れて、「なお近時の佐藤四信校本（佐藤説）豊後風土記の研究は四十本の伝本を比較した努力作である」と評している〔秋本、一九五八、二九頁〕。

私見によれば、佐藤のこの著書には、単に比較の努力に負う労作であるという以上の、或る重要な利点があ

る。それは、伝承の舞台豊後に生まれ育った者に固有の歴史性を孕んだ郷土愛、ならびに地元の地理に縦横に通じた鋭い土地勘に裏打ちされた、丹念で且つ徹底した、しかも原典主義的な彼の地名研究がもつ説得力である。その功績は、大系版『風土記』刊行の後も大きく色褪せることのない重要なものであり、いわば後の西別府元日による古代交通路と駅の配置に関する緻密な研究などに先鞭を付ける意味をもったと思う。

佐藤は、白鳥伝説の地である田野の解釈についても、鮮やかな論点を示して、一石を投じている。『豊後風土記』に載っている田野（に比定される田野という地名をもつ土地）は、今日では大分県速見郡ではなく、そこからかなり遠く隔たった同県玖珠郡九重町に属している。この行政区分の現状から類推されるように、時代による幾分の変遷と異同がある。そして、少なくとも平安時代以降では、この田野と速見郡との間に大分郡や直入郡に属する土地が相当大きく入り込んできてしまう。そこで、『豊後風土記』が田野を速見郡の条に記載しているのは、『豊後風土記』が綴り合わされる際に本来なら玖珠郡に置くべき記事を誤って速見郡に加えてしまった、「錯簡」の結果だったとされることになったのである。

その判断のきわめて有力な根拠として挙げられてきたのが、『塵袋』第九や『塵添瑤囊抄』巻二に収められている『豊後風土記』逸文である。そこでまず、『塵袋』第九の当該記事を引く——大系版『風土記』に拠りながら、表記を簡便なものに変えている。

昔、豊後ノ國球珠ノ郡ニヒロキ野ノアル所ニ、大分ノ郡ニスム人、ソノ野ニキタリテ、家ツクリ、田ツクリテ、スミケリ。アリツキテ家トミ、タノシカリケリ。酒ノミアソビケルニ、トリアヘズ弓ヲイケルニ、マ

トノナカリケルニヤ、餅ヲククリテ、的ニシテイケルホドニ、ソノ餅、白キ鳥ニナリテトビサリニケリ。ソレヨリ後、次第ニオトロヘテ、マドヒウセニケリ。アトハムナシキ野ニナリタリケルヲ、天平年中ニ速見ノ郡ニスミケル訓邇ト云ケル人、サシモヨクニギハヒタリシ所ノアセニケルヲ、アタラシトヤ思ヒケン、又コ、ニワタリテ田ヲツクリタリケルホドニ、ソノ苗ミナカレウセケレバ、オドロキオソレテ、又モツクラズステニケリト云ヘル事アリ。

古来よりの諸説は、この『塵袋』第九（や『塵添壻囊抄』卷二）の記述をもって、田野が玖珠郡（右の球玖郡）に属することの証拠と見做した。そうであれば、『豊後風土記』で田野の伝承が速見郡の最後に書かれていることを「錯簡」と見るのに、それほど無理はない。

ところが佐藤は、右の「逸文」とされる文章は、風土記の伝承に通じるものではあるけれども、『豊後風土記』からの直接の引用（ないしはその直接の影響下で書かれた文章）ではないと判断して、独自の論拠を挙げ、錯簡説を退ける——なお大系版『風土記』も、従来「逸文」とされてきたこの文章には、「存疑」という厳しい評価を与えている。

佐藤は、あくまでも原典主義に徹する立場から、「田野は恐らく風土記の頃は、速見郡内に在ったものと推定」した。そして、「九州風土記は根本方針として、郡家よりの方位を註した地名標記で以て記事が採録されてゐる」のであり、豊後風土記速見郡の諸地名の記載方式も例外ではなく、正確にそれに従った、いわば「自然な」記述になっていることを説得的に示した。そのうえで、「田野は球珠郡でなく、速見郡の末尾に屬して

るたものと推定しなければならない」と言う（佐藤、一九五六、二七二—二七三頁）。

佐藤はそう結論を下した後で、すぐにもう一度自らの方法論を確認して、次のように強調している。「錯簡説をとつてきた先學の常識的直觀的な判斷には直ちに賛成すべきではない。田野が速見郡の條に所屬してゐることは、一應このまゝ認めなければならない」（佐藤、一九五六、二七三頁）。

佐藤四信は、自著『豊後風土記の研究』の改訂普及版とも言える性格をもつ後年の著書（佐藤、一九八〇）の中で、以上のものとは別にさらにもう一つの論点を付け加えた。佐藤は、それを（彼が『豊後風土記の研究』では軽く触れただけの『山城風土記』逸文）「伊奈利社」の社名起源伝説である餅の伝承の解釈から説き起す。そこで、『山城風土記』のその伝承を、大系版『風土記』から引用しておこう——ただし、大系版『風土記』は、風土記逸文とされているこの資料についてもやはり「存疑」の評価を下している<sup>(1)</sup>。

風土記に曰はく、伊奈利と稱ふは、秦中家忌寸等が遠つ祖、伊侶具の秦公、稻梁を積みて富み裕ひき。乃ち、餅を用ちて的と為ししかば、白き鳥と化成りて飛び翔りて山の峯に居り、伊禰奈利生ひき。遂に社の名と為しき。其の苗裔に至り、先の過を悔いて、社の木を抜じて、家に殖ゑて禱み祭りき。今、其の木を殖ゑて蘇きば福を得、其の木を殖ゑて枯れば福あらず。

佐藤は、「山城に伝わるこの伝承から考える限り、『餅化白鳥』の伝承は、秦氏が遠い百済から持ってきたもので、秦氏の氏族伝説と考えてよい」とする（佐藤、一九八〇、一五四—一五六頁）。そのうえで、『塵袋』第

九の伝承中の「天平年中ニ速見ノ郡ニスミケル訓邇」に言及して、訓邇が秦氏の者である証拠はないけれども、古くから「豊前香春で採銅に従事した秦氏」がいて、「天平勝宝四年（七五二年）に開眼した奈良東大寺の大仏像に使用した銅の多くが、香春の秦氏から献納された記録がある」と言う。その後、「豊前から豊後に向かつて急速に移動して、その勢力を広げ」と見られる秦氏（の末裔たち）は、「今も大分市に多」く、「大分に次いで速見・宇佐・国東と、今も秦氏は健在である」。だが、「玖珠・日田方面には今も昔も秦の姓は皆無といつてよ」く、もし白鳥伝説が秦氏に縁の伝説であれば「この伝承が玖珠方面のものでないことが自ずから推察され」と述べている（佐藤、一九八〇、一五六―一五九頁）。

そして、佐藤はもう一度『山城風土記』逸文に遡及して、「速見郡や大分郡に進出した秦氏が、彼らの氏族伝説である『餅化白鳥』を持っていたことは当然」であるがゆえに、『塵袋』第九の伝承に最初に出る「大分ノ郡ニスム人」も、また「天平年中ニ速見ノ郡ニスミケル訓邇」も共に秦氏の人であり、「餅化白鳥」伝承の「荷担者であった」と言えるかと判断する。「こうして風土記の述作の際、速見郡内に住んでいた有力な秦氏一族の伝承として、速見郡の郡家（郡役所のこと…引用者注）を通じて国庁に集められ、さらに太宰府を経て太政官に進達された風土記の、原資料となった」というのが、この件に関する、佐藤の結論である（佐藤、一九八〇、一五六―一六〇頁）。

## 2. 物語の内在的論理へと至る道筋

前節で紹介したところまでならば、佐藤四信の見解は——評価や賛否は一応別として——明快である。とこ



ろが佐藤は、この後に「餅化白鳥」という小見出しで、いかにも呑み込みにくい抽象的な論述をあえて試みている。「白鳥が餅となるといふ思想は、(中略)餅と白鳥とを現実的なものと超現実的なものとの対立関係にあらしめたもので、換言すれば、現實に可能なものと、非現實的で不可能なものとを對立せしめたのである」、と言うのである〔佐藤、一九五六、二七四—二七五頁〕。

率直なところ、この辺りの文章はかなり錯雑な印象を与え、佐藤の真意をくみ取ろうと努めても、隔靴搔痒の感を禁じえない。ただ彼は、おそらく伝承(物語)の内在的論理という次元に目覚めて、それをどうにか表現しようとする腐心していたのだと思われる。むしろ筆者は、この事実からこそより強く心引かれる。

佐藤は、『豊後風土記の研究』出版以後もおそらく長く思索し続けたのであろう。先に紹介した四半世紀後の別の著書でも、このテーマを『「餅化白鳥」の伝承の性格〕〔佐藤、一九八〇、一六四頁〕というとらえ方で論じている。実は、こちらの方がむしろずっと論旨が明晰なので、以下にこちらを取り上げて、その内容を検討してみたい。

佐藤は、古風土記諸集中の「秦氏の氏族伝承」に対して、周知の日本武尊の白鳥陵伝承、ならびに『常陸風土記』白鳥郷の地名起源伝承を併置して「餅化白鳥」を論じようとする。白鳥郷の地名起源伝承は、毎朝天から舞い降りて童女に化しては石を積み、夕方には再び天に舞い戻っていた白鳥が、ついに堤を築くことは成らなかったと嘆いて立ち去って行くという内容である。これらの伝承を追加して紹介したうえで、佐藤は、「手のとどこかぬ天界に飛び去り、再び還ってはこない」という風に、「有から無に変換するところに秦氏の氏族伝承の特色がうかがえる」のであり、こうして「餅と白鳥との、現実的なものと超現実的なものとの対比によっ

て、説話の骨格が構成されている」と論評している〔佐藤、一九八〇、一六四―一六五頁、傍点は引用者〕。

佐藤は、『豊後風土記の研究』執筆時に彼に訪れた靈感を心に留めていた。そして、先に引用した意味の取りづらい抽象的な言挙げを、長い年月をかけてここまで追い詰めて、内容に即した、より具体的なものにしたのだらう。それゆえに、次に引用する彼の結論には、一つの覚醒の萌芽を見出すことができるように思われる。

餅と白鳥とが、白という色相を媒介として結びつこうとする心理作用が窺われ、一方では、因果応報とか神罰観面というような、宗教的色彩も含まれ、また赫夜姫の昇天や羽衣の天女のような、神仙思想に通ずる要素もちらついている。そしてそれらの複合的な要素の横糸に対して、それを貫く縦糸は、いつも白鳥である。そこに、白鳥伝説としての特色がうかがわれるのである。

〔佐藤、一九八〇、一六六頁、傍点は引用者〕

ここまで引用した佐藤の文章の傍点部を辿ると、彼のいわば「来るべき覚醒」の内容が、かなりはっきりと浮かび上がって来るだらう。すなわち、「天／地」や「有／無」という二項対立に重ね合わされる類の様々な「複合的な要素の横糸に対して、それを貫く縦糸は、いつも白鳥であり、それを「餅／白鳥」の形で（構造）「変換する」ところに、『豊後風土記』のこの「説話の骨格」がある。このように私なりに整理できるものが、彼の気づきの核であったように思われる。

なお佐藤は、「餅と白鳥とが、白という色相を媒介として結びつこうとする」と述べて、この伝承における

白という色相のもつ媒介性を明確に言い当てている。だがその反面、鳥のもつ「天／地」（＝「神／人」）を媒介するという属性は、それに触れながらも明確な形では指摘していない。それゆえ、「白」と「鳥」のもつ二種類の媒介的性質を一身で二重に体现する白鳥（白き鳥）が、「白」と「鳥」の相乗効果によって、様々な「複合的な要素」を「変換する」うえで実に強力な媒介性を帯びるという論理を明晰に抽出できなかった。この点の追求を逸したことが、惜しまれる。

### 3. 『豊後風土記』の構造分析

一方富来隆には、「『豊国』の名の本義について」と題して、象徴論的歴史社会学とでも呼べる彼に固有の観点から、豊国の国名の意味を考察した論文がある（富来、一九八四）——なおその論文は、さらに手を加えて『豊国』の名の義を求めて」と改題したうえで、後に富来の古希記念集（富来、一九八七）の第一章に充てられている。富来のこの論文では、率直に述べれば、冒頭部の風土記を扱った部分が最も興味深い。というのも、『豊後風土記』の白鳥伝承に内在する話の論理の把握自体を目指し、佐藤四信とはかなり異なる視角と方法によってそれに肉薄しているからである。なかでも、いかにもこの人らしい大胆な整理（図表化）には、見るべきものがある。ただ、この図式的な整理も最初の論文のものの方がむしろ適切なので、小稿では、以下それに従って彼の議論に検討を加えてみたい。

富来は、風土記所収の三つの同形的な白鳥餅化伝承、つまり山城国（逸文）、豊後国（速見郡の条）、豊前国（仲津郡の条）の伝承の内容の比較を、思い切って形態学的な形で試みている。以下にその一覧表をそのま



ので、次にそれをそのまま引用する。

これによってみると、④（山城風土記・伊奈利社）が原形にちかいものと思われる。そして⑧（豊後・田野）が、その変形したものであろう。③（「豊」の国名）は、⑧から思い付いたもの、すなわち⑧の順序をサカサマにしたから、衰亡の逆になって、豊かに栄えることになる、ということだろう。たしかに「豊」の名の説明のためには違いない。

それはさて、④も、⑧も、「餅を的にして（弓を）射た」ということが事の起りであり、重要なキッカケとなっている。話が逆さまになるとき、このことは消える。

〔富来、一九八四、四―五頁〕

実は、この後にすぐ、「そのことの故かどうか、④⑧が『稲』を餅にしたのに対して、③では餅から『芋草』に化つたとされている。稲にはなくて、芋草になっても、それで『豊』といえたと主張するのだが、少し苦しい。よほど芋草がすばらしかったものであろう」と続けられている〔富来、一九八四、五頁〕。そして、この主張を受けて、富来の議論はここから先長い紆余曲折を続けて行くのだが、筆者は右の芋は豊かさの象たりえないとする主張とそれに続く後半部（主要部）の論述には説得されなかった。

しかしながら、右の一覧表による富来の分析は、きわめて明晰なものである。彼は、まず3つの伝承が相同の要素群（Ⅱ・Ⅲ、i～v）で構成された同一構造をもつ物語のバリエーションであり、その各要素のそれぞれに④、⑧、③の変換項があることを示した。ただし、④伝承・⑧伝承と③伝承とでは物語内部の時間の進行

方向が逆になっていることによって、物語の機能である「話の意味」もまた逆転すると言っているのである。

富来は、この整理を土台に、④伝承を基にして③伝承が生まれ、さらにそれら二つの伝承から想を得て——しかも構造を反転させられたがゆえに、めでたさを表現する機能を獲得した——⑤伝承が「豊国」の国名の由来譚として創られて、『豊後風土記』の総説の役目を果たすことになったのだ、と推定している。富来のこの形態論・構造的な推論が、前節で紹介した佐藤四信の歴史地理学的な立論の結果とも良く調和して、少しも矛盾しないことに注目しなければならない。<sup>(8)</sup>

富来の分析は、物語の内なる時間の流れの方向性が構造的に逆転する可能性（対称性）に気づいている点で、特筆すべきものである。だがそれとともに、思い切った整理の大胆さのゆえに彼が切り捨ててしまったきわめて大切な側面があることも、ここで併せて指摘しておくべきであろう。

その一つは、佐藤が気づいていた「白」の媒介性である。しかし、もっと重大なのは、（これも佐藤が漠然とは書いていたのだが）古い時代には、鳥が天（Ⅱ神）と地（Ⅱ人）を昇降して媒介する、奇しき「異（あや）しい」生き物だと観念されてきたという点である。富来は、彼の一覽表のiv欄で、白鳥が「とび来る／とび去る」ことの対称性を指摘するとともに、vではその方向性を問題にしている。だが、物語の内なる時間の流れの方向性に関しては対称的である③伝承と④伝承であっても、「北から南へ」という方向性は一定で変化しないのだから、この要素は構造的な変換性をもっていない——彼が「（北から）南へ／北から（南へ）」と整理することで、仮にも「南／北」の（）対称性を確保しようとした気持ちはそれなりに理解できるのだが、本質を逸した小細工に止まっている。しかも、それらと④伝承の要素である「山の峯」との間には、そのまま

では質的な違いがある。実際には、白鳥の去・来と連動するのは「天／地」の対立と連合する「昇／降」（上昇／下降）であって、まさに構造的な対応関係として問題にしなければならなかったのはこの点であったはずだ。すなわち、富来の構造分析の試行は、この部分でかなりの破綻を見せている。

佐藤と富来が別々の仕方に進めようとしていた、構造論的な分析の方向は、残念ながら大分の学界でも統合されなかった。それらを一元的に統合する視点が得られた時に初めて、「白き鳥」が鵠であるという、より深く『豊後風土記』の宇宙に固有の論理に踏み込んだ、発見的な分析の可能性が生まれ得たであろう。

#### 4. 鵠を証する物語の内的論理

古風土記のいわゆる「餅化白鳥」伝承が人を驚かして深く心に刻みこまれるのは、他でもなく「稲から白鳥へ」、また逆に「白鳥から稲（芋草）へ」という素早い奇想天外な変生の妙のゆえである。テキストの中の天皇も冤名手も百姓も、白鳥が餅から稲へ、そして芋草へと変化したのを見て等しく「異（あや）し」と思ったように、それを読む者も皆、そこに何か大きな不思議な力の介在を感じざるを得ないのだ。

だが、たとえ明晰な言語表現に置き換えるのが難しい無意識の次元においてであれ、あるいは感覚として未分化な統覚の次元においてであれ、人心に感応して納得させ、驚きをもって受け入れさせるには、そうした圧倒的な内的な力が働いたための、効果的な言語上の仕掛けがなければならない。その仕掛けこそが、「稲から白鳥へ」の変生の直接のきっかけとなっている、米の餅を的にして弓を射るという前代未聞の「異（あや）し」の行為に秘められたものだったのだ。

この行為は、『豊後風土記』（田野）では「餅を作ちて的と為しき」、また『山城風土記』逸文（伊奈利社）では「餅を用ちて的と為ししかば」と書かれている。一方、「白鳥から稲（芋草）へ」の変化を語る『豊後風土記』の豊国国名起源伝承では、富来隆の指摘したとおり、物語の構造上、この餅的を射るという要素は存在し得ない。すなわち、豊国の国名起源伝承は、前二者の物語の目覚ましい威力と成功を下敷きにして初めて説得力を持ち得る類の、二次的、連想的、派生的なものであるということが出来る。それは、構造分析に基づく文学的解釈から推しても明らかなのである。

つまり、ここにこそ、筆者がいう「餅化白鳥」伝承に内在する「物語の論理」を解明する、恰好の糸口が存在しているのである。

米の餅を的（いくは、まと）に見立てて射るとは、いかにも奢り昂った富者の「異（あや）し」い行為だ。その行為が「異（あや）し」いとは、使われる「（餅の）的」が「異（あや）しい的」であるからだと言換えることもできる。こうして、本来の的ならぬ「異（あや）しい的」、言い換えれば「異（い）なる的」、つまり「別の的」への連想が自ずから働くと言えるのである。そして、「別の的」（「異（こと）なる的」）である「鵠」が人々の意識の内へと俄に呼び出されて来ることになる。

「鵠」とは的のことだが、より正確に言えば的の中心部に当たる黒星である——それを明確に表現すれば「正鵠」となる。しかしこの（餅の）「鵠」（まと）は本来あるまじき「異（あや）し」い使われ方をした。だから今度は、その異常さを逃れてそれとは「異（こと）なる鵠」、つまり「別の鵠」へと語の内包を変成しようとする力が、神話論理の磁場で自動的に作用し始めるのだ。つまり、それが「鵠」のもう一つの語義である



ハクチョウ（くぐい）へと（餅の）的を変生させる「異（あや）し」い力の論理に他ならない。

こうして、「鵠」へと集中されていた話の聞き手の意識の中で、図柄と地とが一気に反転する。すなわち、「鵠」（まと）が俄に後景の闇へと退くのと入れ代わりに、もう一つの「鵠」（ハクチョウ、くぐい）が前景へと急浮上してきて、心の中で力強く羽搏たき始めるのだ。

（倫理に反して餅を丸めて的にするという）鋭く意表をつく構造的な振じれが（モチーフとして）物語の構造へと一旦差し込まれると、今度はそれに強く抗って、物語が本来の構造を維持しようとする。そして、キーワード鵠（的ハクチョウ）の多義性をバネに別のもう一つの可塑的な振じれ（すなわち、「的↓ハクチョウ」という変成、つまり転換）を生み出して、最初の振じれを克服（ないしは中和）しようとしているのである。

どんな物語も、こういう形で内的に力動しつつ、自ら連鎖的にストーリーを紡ぎ出して展開させて行くのだが、その力とは物語に内在する論理の構造的な振じれや撓みの強度が生み出すものなのだ。この意味で、物語に差し込まれる構造的な振じれが大きければ大きいほど、物語の内部に生成する応力としての論理的な転換の力動も、それだけ大きくなる可能性がある。この意味で、餅を丸めて的として矢を射るという奇想天外なモチーフは鮮烈で、見事な成功を収めている。そして、（筆者もここであえて神話的な比喻を用とすれば）矢的を射ることが、物語の内的な論理に蓄積された構造的な振じれに抗する反発力を一瞬に解発する、強烈な衝撃（駆動的な契機）となっているのである。

同じ音を媒介とする「鵠」（<sup>まと</sup>的）から「鵠」（ハクチョウ、くぐい）への語の内包の劇的な変換には、地上の恵み（稲）と天なる恵み（神）とを、言い換えれば天皇の治める地と神の治める天とを一気に繋ぐ、強力な媒

介作用がある。だからこそ、この媒介作用の大きさを利して「餅化白鳥」伝承の構造を反転させてやれば、今度は天から遣わされた白鳥が稲（実際には、それと相同の餅＝芋草）に化生して、神の善なる意向を遍く知らしめる「天の瑞物」になるというわけである。

ところで先に触れたように、柳田国男は、『豊後風土記』の豊国の国名起源伝承の「白き鳥」は、白鷺であると主張した。彼は、豊後国東の孤高の賢人三浦梅園の著書を援用して自説を補強しようとし、さらに宇佐八幡宮と諸国の八幡信仰に言い及んだ。この辺りの彼の論議は、先に、第三章第3節でも引用しておいたとおりである。柳田は、それにすぐ続けて、「武蔵の府中の六所様」の五月五日の大祭翌日の御田植神事に使う傘鉾を引き合いに出している。「傘鉾の上に、白鷺の形を造り添えて田の辺に建て、これを回って古風な歌を唱え、太鼓を打って囃すという。すなわち、神の森から神の田へ、暁に出ては夕に還るこの鳥の習慣を、やはり神霊の去来のごとく、関東地方の人々も感じていたらしいのである」と〔柳田、一九八九、四六六―四六七頁〕。

「武蔵の府中の六所様」の御田植神事における鷺の意味の解釈は、その文脈に限れば、おそらく間違っているまい。しかしながら、これをもって『豊後風土記』の豊国国名起源伝承中の「白き鳥」が白鷺であると主張する（あるいはその傍証とする）のは、はたしてどうだろうか。直言すれば、やはりかなりのお門違いと言わなければならない。

天皇は、菟名手が奏上した「異（あや）しい」話の神々しさに感激を隠せず、「天の瑞物、地の豊草なり」と言い、喜びの余り、豊を菟名手が治める国の名にせよと命じたのである。白鳥が飛来して（餅と）芋草に化したことで、あの遙けくも高い天（豊かさを与える主体である神の領土）と地（豊かさを与えられる客

体である天皇の領土」が突如として結び繋がれて、好ましい神意が明らかに啓示されて地を覆ったと見てのこ  
とだ。この表現に横溢している、天皇の驚天動地の感懐と、胸が張り裂るばかりの治者としての喜びに寄り添  
えないとしたら、文学的な資質を自他共に認めてきた柳田の名が廃れようというものだ。ここは是非とも、  
「白き鳥」が高い高い空を軽々と飛びいかにも大きな鳥でなければならず、しかもその大鳥が俄に急降下して  
人の目を射たのでなければならぬ。鷺はこの点で（も）失格であるが、一方、古来東アジアで高举遠翔の鳥  
とされてきた鵠（ハクチョウ）であれば、誠に良く理に適う。

さらにもう一つ、「鵠」に託された神話の内なる論理に触れておかなければならない。それは、「餅↓的  
鵠」の変化における、白黒反転の論理の妙である。的とは、本来なら中心の黒点（黒星）から始まって、白黒  
の同心円が交代しながら外側へと波及してゆく意匠のものだ。だが、的と鵠はどちらもマトではあっても、正  
確に同じではない。的はマト全体の総称だが、鵠は総称としてよりも、むしろマトの黒星の意味で使われる方  
が一般的である。ただし、いずれにしても、（狭義の「的の黒星」の意味での）鵠（コク）は色彩において黒  
（コク）なのだが、（広義の「的」の意の場合には）部分的には、つまり波紋状の同心円の輪の群では黒と交互  
に白（ハク）でもあるという両義性を帯びることになる。

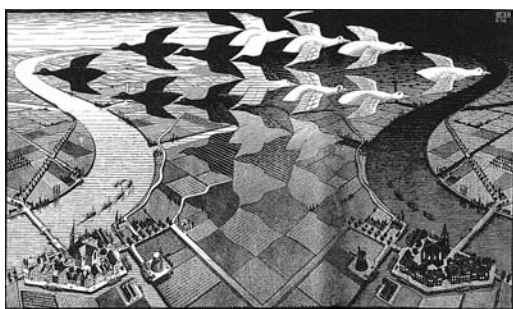
またこの話の勘所は、鵠の一語に託された、「<sup>ま</sup>的ハクチョウ」という両義性にある。的の黒星は無論黒く、  
ハクチョウは白い。だから、「餅↓的↓鵠」の変化は、色彩に関しては『白』↓『白黒』↓『黒↓白』——物  
と色とを重ね合わせてみると『白（餅）』↓『白黒（的）』↓『黒（黒星）↓白（ハクチョウ）』——の変化過程  
を経ることになる。そしてこの変化過程で、直接隣り合っている白同士または黒同士は融合するので、結局は

「白↓黒↓白」という形で連なる二度の反転（「白↓黒」／「黒↓白」）が意識化されるわけである。そして、それが「餅↓的↓白鳥」の形で図柄と地が二度反転（「餅↓的」／「的↓白鳥」）して意味世界が変化するこの物語の展開（三段階）にびったりと重ね合わされて、その変化を強い驚きとともに駆動する推進力になっているのだ。つまり、こうした物語に内在する動態的な論理に照らしてみてもまた、「白き鳥」が鵲（ハクチョウ）であることは、動かしがたい。

## 5. エッシャーの版画と豊国名起源譚を結ぶ構造

今ここで、さらに一層思い切ったことを言ってみるとすれば、人間の精神とその作用の構造は、行為の歴史的な時空のみならず、行為がなされる人間活動の領域的区分すらも超越して通底し合うものであるかのように思える——たとえば、昔話のような聴覚的領域と絵画のような視覚的領域というように、感覚領域の垣根を超えて。こう述べる時、この文脈で念頭にあるのは、版画家エッシャーの代表作の一つ、『昼と夜』（一九三八）である。思い切って、この絵が「餅化白鳥」伝承の構造を幾分変換して、しかも図像として可視化したものだと言ってみても、分析として重大な破綻がないのではないか。方法的な議論を喚起するために、敢えて大抵の人々には非現実的に思えるに違いないこの挑戦的な視点から、解釈に取り組んでみたいのだ。

エッシャーのエッチング作品『昼と夜』の横長の画面では、その上部を（白雁であろうか）幾羽もの白い鳥が左から右へと、また同じ形をした黒い鳥が右から左へと対称をなして飛行している。しかも、白い鳥と黒い鳥は、皆が皆、図柄と地として一羽一羽互い違いに反転し合って絡み合い、（ゲシュタルトとして）タータン



図表3 エッシャー『昼と夜』（日本テレビ放送網、二〇〇六、――二――三頁）

チェック状に展開して、互いに相手（自分と逆方向へ飛ぶ色違いの鳥）の形を同時的に、しかも一気に刻み出している。画面下方には、昼と夜の田園と小集落が左右対称に描かれている。本来は存在時間を異にする同一の存在であるらしいこの昼と夜の景色は、互いに左右を入れ換えた鏡像関係にあると同時に、色相においては白黒反転関係にもある。

さらに重要なのは、これから述べようとすることだ。タータンチェック状の白い鳥と黒い鳥の群は急激に高度を低めながら、（左右の景色を繋いで溶け合わせている）やはりタータンチェック状に広がる畑の一枚一枚へと、速かに姿を変えて行く。こうして、白い鳥と黒い鳥、あるいは「白くもあり黒くもある」鳥の概念が、遥かに高い天とその底に見えている地とを滑らかに、しかも一挙に結び合わせて一体化させるのである。

ここでもう一度大胆な比喻に訴えてみれば、エッシャーのこの絵を初めて、しかも突然目にした子供の驚きこそが、『豊後風土記』の冒頭を飾る天皇の深い感動に最も近いものであるだろう。「白くもあり黒くもある」鳥の概念は（ハクチョウとして白く、的（「の黒星」として黒い）鵠の字が、これ以上ない見事さで体现している。また、遥かに高い上空を飛ぶ鳥が急速に下降して（作物に覆われた）畑と化す様は、天から舞い降りて地の芋草（餅）と化した鵠（ハクチョウ）を彷彿とさせずにはおかない。そして、エッシャーの版画に見える、輝く光の中の昼の景色と闇に閉ざされた夜の

景色は、富める豊の国と（その豊の国の）衰亡した田野の地を連想させはすまいか。

実に、物語に内在する論理を抉り出すという構造論的な試みもまた、「餅化白鳥」伝承やエッセイの『昼と夜』に宿っている激しく魂を揺さぶる感興と相似した、既存の秩序の崩壊がそのまま取りも直さず別の新たな秩序の創造であるという、すぐれて発見的な喜びへと繋がっているのである。

## 五、中国路から見た九州の河童

『豊後風土記』中の「白き鳥」が鵠（ハクチョウ）であるという、本稿の成否を決する論述の私なりの証明は、前章をもって充分になし終えたと思う。したがって、ここで仮に筆を擱いても、本稿の大勢に影響は及ぶまい。しかしながら、ここで事のついでに、一つの古文書（の筆者自身による釈文）を紹介しておきたい。その内容が、中国路から見た九州路と河童の関係の一端を窺わせるものであり、なお且つ、本稿のこれまでの論旨を補完する若干の議論の端緒となり得るものだからである。

### 1. 洪江水神の川太郎概念の中国路への波及 まず、その文書を引用しよう。

一 川太郎豊後の船町の津に多し、猿猴の事也、船付きの

石垣なとあるき候獸也、かしら少しくほく、水溜り程のく

ほみの由、人のまたなとをくぐりありき候、左候ハ、犬神

なとの如く人にたたり申事あり。

ここに引用した文章は、山口県文書館所蔵『見聞記』（毛利家文庫16、叢書54）の第二冊の最初の頁に記載されていて、同書冒頭の「一 猩猩とハ」という条と「一 象は」という条との間に置かれた、第二項目に当たる。なお、この『見聞記』は、毛利輝元（一五五三—一六二五）と長男秀就（一五九五—一六五一）の代の故実や故事に関する見聞を順不同で綴った記録である。<sup>(10)</sup>

以上のことを念頭におけば、引用文の大意は、略々次のようになろう。川太郎（河童）は「豊後の船町の津」に多いが、それは周防や長門というエンコウ・エンコ（猿猴）のことである。頭に水溜まりほどの小さな窪みがあるということで、人の股の間を潜り歩いたりしている。そうすると、犬神憑きなどのような具合に、人に祟ることがある。

まず、「豊後の船町の津」をどう解すればよいだろうか。「船町の津」と言えば、中津城下の初期に存在した十四町でも、下の八町の中にあり、古魚町の年寄支配を受けた、船町の舟着き場がまず考えられるだろう。しかし、問題は中津が豊後ではなく——先の引用では仲津と表記されている『豊後風土記』の時代と同じく——豊前に属していたことである。そうすると、万一『見聞記』の書き手が豊前を豊後と書き（写し）間違えたのだければ、「豊後の船町の津」は固有名詞ではなく、豊後の主な港町を一般的に意味していると見る方がよいだろう。

次に、「川太郎（中略）猿猴の事也」と書かれていることが目を引く。周防や長門というエンコウ・エンコとは、獺である。<sup>(11)</sup>つまり、「なんだ、川太郎とは我々がいう獺のことだったんだ」と、現地で見聞してやっと合点できたよという風情で書いているのだ。『見聞記』の綴られた雰囲気、ないしは気分がうまく伝わってくる記事だと言えよう。

要するに『見聞記』のこの記事は、この頃世にやかましくいう川太郎とはわが郷土の獺のことだった、そして豊後の港町に多いよ、と新知識を珍しげに書き留めたものである。

もう一つ、「犬神などの如く人にたたり申事あり」という一文にも注意しておく必要があるかも知れない。ここで『見聞記』が河童憑きに準えている犬神憑きは、四国全域、九州東部、ならびに中国地方の一部で知られた民俗信仰である。河童憑きと洪水水神との関係は、今後の研究に譲らなければならない。<sup>(12)</sup>ただ、近年まで肥後洪水水神（天地元水神）が河童憑きを落とす御利益で、広く九州一円に名が高かったという事実はある。

ところで、（本稿第二章で触れた筆者の旧稿「河童の異名、香亦坊、カワトンボをめぐる断章」ではその所在を明らかにできなかったが）昭和六年（一九三二年）、（地元熊本の民俗研究家）濱田隆一が（当時の肥後洪水氏本家の当主）洪水公生に宛てた第二便に公生が返信した内容を記録した文献を、その同稿を脱稿して後間もなく探し当てた。それには、次のような記載がある。

數年前、隈府町、玉祥寺の青年が河伯に取つかれて日夜川に行き相撲の真似をなし、河童の話のみなすので、水神社参拝に伴ひし處社の近傍から逃げようとするから四五名が力添えして社の鳥居内へ引き込んだら直ち



に力抜け柔軟くなり正気になったことがあります、また迫間、瀧の青年も同様の精神状態であつたから、拙宅へ参り守璽を受け衣服の衿内に縫ひ込み着せしに、何時か衿を引破り棄て、走り出すので祈禱をして呉れと申し出たので、父は直に祈念に取りかゝりしに、患者はやがて目覚めたる如く本心に戻つたと云ふのです、こんな例は大分、宮崎地方から態々参拝に來、祈念を依頼する者がありますが、之は、精神の靈動に外ならぬものでせう。

〔島田、一九三六、四五頁、傍点は引用者〕

まず、順番に傍点部に注釈を加える必要がある。「隈府町」は、菊池市の古くからの中心街全体の呼称。肥後洪江氏第三代の当主（鼻祖公重の孫）である洪江公通が、寛永十一年（一六三四）、隈府町の横町に洪江水神（元水神）を勧請して以来、その社（天地元水神社）が昭和五年（一九三〇）までこの地にあつた。「水神社」とは、洪江水神の社である天地元水神社の通称であつたか、島田が筆写時に「元」の字を落としたものと思われる。「迫間お瀧」は、公通の父親（鼻祖公重の息子）である公成が居を構えた所で、正確には西迫間にある地名。公成夫婦の墓も、この瀧の傍らにある。しかも、以後藩庁の命で洪江本家当主が水乞ひ祈願をする重要な場所（の一つ）でもあつた。「拙宅」、つまり洪江公生宅は、隈府から西に五キロメートル程の所に当る山間部、原本村（現菊池市字水源）にあつた。公生は、濱田隆一宛てのこの手紙を書いた前年（昭和五年）に、天地元水神社と一緒に、自宅をこの地に移転していた。彼の「父」は、公賢と言つた。

公生の手紙の内容からは、肥後洪江氏の最初の定住地である西迫間の者と、その氏神である天地元水社が長く鎮座した隈府の者とが、しばしば河童憑きになっていたこと、また天地元水神社境内に來ると憑いていた河

童が落ちること、公生（教員）の父親公賢の代までは、河童落としての祈禱を良くしていたことなどが窺える。さらに、遠く大分県や宮崎県からも、河童落としての祈禱をして貰いに訪れて来る者があったことも分かって、大変に興味深い。

これに加えて、（やはり小稿第二章の冒頭で既に問題にしたのだが）肥後渋江氏の本家・分家両家の当主（貞之丞・半右衛門）が連名で肥後藩庁に提出した、安永一〇年（一七八一）の「申上口上之覚」という文書を、ここでもう一度取り上げておきたい。その文書は、「川太郎色々種類多有之候様子ニ相聞候間、申伝等之趣有之候は、委細書付を以相達候様ニと被仰付奉得其意候」と書き始められている。すなわち、すぐ右で言及した濱田隆一が、渋江公生に宛てた私信で、「川太郎の種類に就而代官より照会の返書」と呼んだ文書であると言え、その性格が呑み込み易いだろう（小馬、二〇〇七a、一三七頁）。

原文は、川太郎の種類（形態分類）について、こう述べている。

形四種御座候、川童ト申は長式<sup>河童形</sup>尺程も御座候、川太郎と申は長川童<sup>河</sup>よりも高毛少御座候、又額ニ門を入申候様成形も御座候、是を川男と申候、又坊主も御座候、是を香赤と申候、右何れも同類<sup>種</sup>故、一統ニは川太郎と申候、

つまり、川太郎には川童<sup>(13)</sup>、川太郎、川男、香赤（坊）の四種類があり、川太郎を総称としていると言うのである。しかも「川太郎と申は長川童<sup>河</sup>よりも高毛<sup>長</sup>少御座候」という記述内容は、胴体が長く（亀や蛙のように裸

ではなく）体毛が生えている、獺を彷彿とさせる特徴を示していると言えるだろう。<sup>(14)</sup>

ところで、濱田隆一は熊本県立天草中学校で国語を教えながら、生徒たちに簡単な民俗調査を課題として与えて、それを有力な資料収集の方法としていた（小馬、二〇〇七a、一二七—一二九頁）。彼の「河童記事」には、「田中留君報」として、次のような生徒の手になる短い報告文がそのまま載っていて興味深い。「僕のお父さんも河童を見たと言つてゐた。格好はまるきり犬とそっくりで、頭が少し犬よりか平たいと言つてゐた」〔濱田、一九三二、八一頁〕。つまりこの河童は、『見聞記』の川太郎とそっくりで、少なくとも平素は直立せず、四つん這いなのである。すると天草では、昭和の初めでも、まだ河童と呼ばれる生き物の或る部分はカワウソ（ウミウソ）——『見聞記』のいう川太郎——のイメージと重ね合わされていたことが窺われるだろう。なお天草は、天領となった後でも肥後洪江家が伝家の文教の絶大な評判を梃子にして天地元水神（肥後洪江水神）の各種護符の配付の権利を努めて確保した地域であった。この事実（小馬、二〇〇七a、一三一—一三五頁）に注意を喚起しておきたい。

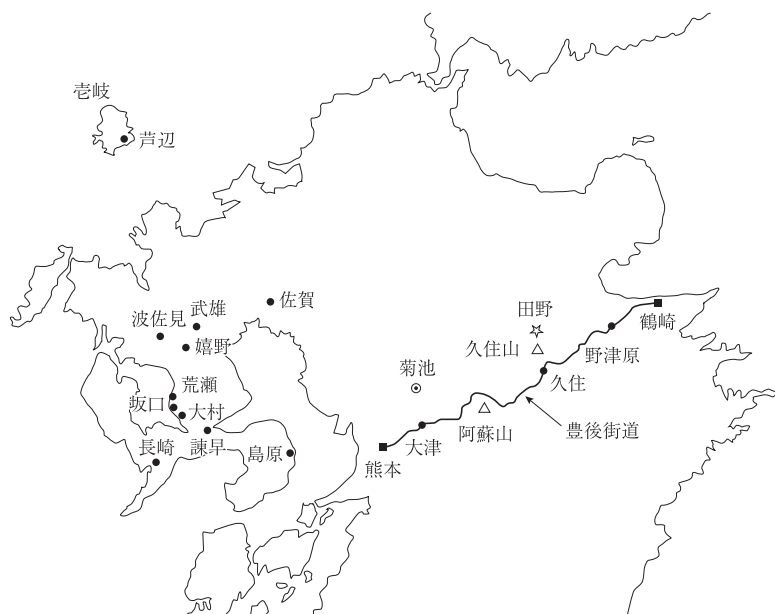
以上の諸々のことを背景にして考えてみると、次のように言えそうだ。『見聞記』の先の記事からは、洪江水神の川太郎（総称）という概念がおそらく（江戸初年までに）中国路（少なくとも周防・長門）へと波及しつつあり、諸藩もそれに少なからず関心を寄せていた事情を窺わせる。しかも、肥前・肥後の洪江氏は、川太郎の統一概念によって、広がりつつある信仰圏内に既に存在していた古い（川太郎）似寄りの諸々の水の精を包摂して、統合しつつあったのではないだろうか。<sup>(15)</sup>

## 2. 洪江水神と中国路を結ぶ清正公道

『見聞記』の記事は、もう一つ、豊後が、肥前・肥後の洪江水神信仰が中国路へと波及して行く際に拠点となった土地であることを暗示しているように思える。その背後には、次の事実がある。すなわち、肥後細川藩は飛び地領である豊後鶴崎を「准町」に格付けし、そこに御茶屋（本陣）を構えると共に鶴崎奉行を置いた。江戸時代を通じてずっとこの港を参勤交代で大坂と海路往還する拠点とし、その度ごとに洪江氏当主を召して船路の安全を祈る祭事を執行させたのであった。こうした肥後藩の知遇を得て、肥後洪江氏にとっても鶴崎は、豊後一円のみならず、中国路への布教活動でも橋頭堡となった土地であったに違いない。以下にこの点をごく簡単に概観して、いよいよ本稿を終えたい。

ここで留意しなければならないのは、古風土記の時代から、大和朝廷の九州経営にとってもまた、豊後が（半島に対峙した太宰府と共に、しかし別の意味で）きわめて大切な拠点だったことである。天皇の至徳を言祝ぐ趣意をもつ豊国国名起源伝承は、そのまま豊国直隸名手の伝承にもなっているのであって、大和朝廷と豊国との政治関係がきわめて良好であったことは、この一事をもってしても明らかであろう。

『豊後風土記』では、速見郡を唯一の例外として、久津媛や速津媛のように天皇によって誅滅される土蜘蛛の側も、抵抗して皇軍と戦った様子が見えない。他方（同じ「筑紫風土記」に繋がる）『肥前風土記』では、大和朝廷勢力と徹底交戦する土蜘蛛たちの姿が綴られていて、『豊後風土記』との間に見いだせる鋭い対照が指摘されている（中川、二〇〇一、一八六―一八九頁）。この事実からも、九州東岸部の（ことに周防灘に面した土地とその近傍）が、古来、海路による畿内との交通の要衝、ないしは接点としてきわめて重視されてい



図表 4 豊後街道と洪江氏の故地

たことが窺えるだろう。

実は、『見聞記』が扱った時代である江戸時代とその直前の時期（戦国晩期）、つまり洪江氏が中世の領主から元水神の社家へと転身して行く時期においても、事情は少しも変わらなかった。豊臣秀吉から肥後五十四万石を拝領した加藤清正は、（二面では、自らがキリシタンの抵抗に苦しんだことも手伝っているのだが）天草の領土二万石分を返還して、その代わり、阿蘇外輪山の東側から肥後を抜けて鶴崎に向けて転々と点綴する線上の豊後の要地、すなわち久住、野津、鶴崎など、総計二万石分を貰い受け、それらの最重要拠点に——肥後の大津と内牧と同様に——本陣に当たる「御茶屋」を置いた。清正は、熊本を起点として肥後国を東へ東へと伸び、（豊肥国境を超えると前記の御茶屋を縫い合わせて）さらに豊後国を横断しつつ東進して別府湾に達する、（いわば前近

代の「九州横断道路」である）整備のよく行き届いた豊後街道を作り上げた。

江戸幕府による五街道などの整備に先駆ける彼の偉業を讃えて、この道は後に、清正公道せいしやうどうみちと呼ばれるようになった。なお、遙か後年、鉄道豊肥線がほぼこのルートを踏襲して走ることになる。この辺りの事情を、以下に松尾卓次の先行業績〔松尾、二〇〇六〕などに学びながら、もう少し詳らかにしてみよう。

清正は五十六間幅の道の左右に立派な並木を作ったばかりでなく、「里数木」と名付けた（榎や槲の）大木を一里ごとにこの道の脇に植えて、通行の便宜を図った。これもまた一里塚に先行する、よく整った明敏なシステムである。ことに、城下熊本から大津辺りまでの道の有り様は、壮観を究めた。

備中国吉備郡に生まれた江戸時代の地誌学者古河古松軒は、天明三年（一七八三）故郷新本村を発って陸路九州に入り、約半年をかけて九州各地を行脚した。彼は、その折の紀行文を纏めた『西遊雜記』に、こう書いている。

熊本より大津まで五里、この道は平地にして街道の広さ三〇間ばかり。左右に土手あり、並木みなみな大樹にて、杉、もみ、その他雑樹も多し。言い伝える。清正朝臣奉行してこの道つくりけるといふ。その時より道狭くせず、並木も切らずしてその儘の形なり。日本第一といはん、ひろひろとせし街道なり。太守の参勤交代この道筋より豊後の鶴崎への往来あり。

引用文の末尾にあるとおり、豊後街道は細川藩公歴代の一貫した参勤交代の道として十分によく整備され、険しい山道にもきっちり石畳が敷かれていた。幕末には勝海舟も、坂本竜馬らを率いてこの道伝いに長崎を

目指したのだが、石造りのアーチ橋を駆使したその整備ぶりを『勝海舟日記』は、「小流甚だ多く、架する橋は皆石橋。円形に畳み、橋杭なし」と書き記している。

注目するべきは、幕末に至ってもなお、清正公道（豊後街道）が大坂や中国路から長崎への、いわば最速の「ハイウエー」だったことだ。ペリーのアメリカ艦隊来航のすぐ後、嘉永六年（一八五三）にプチャーチン率いるロシア艦隊が長崎にやってきた。その報に接すると、吉田松陰は居ても立ってもいられず、周防萩を出立、十月十七日海路鶴崎に着いてここで一泊する。そして豊後街道を西行して、翌十八日には小無田に、翌々日十九日には坂梨に止宿する。そして、明けて二十日には早くも熊本に達した。

この折、松陰は熊本で横井小楠らと天下国家を論じることには忙しく、結局は長崎に行かなかったようだ。ただし、熊本から雲仙までは、鏡のごとく静謐な有明海の船便で結ばれている。「雲仙大変、肥後迷惑」と呼ばれた雲仙岳（温泉岳）の噴火のいわば一連託生の大惨事からも知れるとおり、熊本と雲仙・諫早両地は目と鼻の先であり、長崎もすぐその傍にある。行く気になれば、熊本からそこまでは後ほんの一息だった。要するに、島原、諫早、長崎だけでなく、大村、坂口、荒瀬、岩船、新城、波佐見、嬉野、さらには（森氏が大宮司を務める潮見神社が鎮座する）武雄、そして佐賀など、渋江氏諸流や縁者の他の根拠地が皆、そのもう少し先に点々と位置していたのだ。

このように見てくれば、『蒼柴園随筆』に出る、河童がくれたコクの卵の伝承は、おそらく肥前・肥後渋江氏が豊後街道を上り下りし、中国路へと布教線を伸ばして行く過程で、豊後の古くからの伝承を取り入れつつ形成されたのだろうという推論が、決して荒唐無稽なものではないことが分かるはずだ。少なくとも、幾分の

蓋然性があるといって良いだろう。

ここで、さらにもう一つの傍証を付け加えておきたい。豊後街道を熊本城下から鶴崎方面へ向かって進んでゆくと、やがて阿蘇外輪山を登り切る。そこから一里余りで豊肥国境を越えると、さらに一里余り先には、久住の御茶屋が控えている。その久住御茶屋の東北方向には、九州（本土）の最高峰久住山が眼前に間近かく聳え立っており、その威容が人の目を奪って心氣を一変させ、旅の疲れを忘れさせたはずだ——晴天を背景に深山霧島の花で全山が紅一色に燃え立つ、この山の五月の目に鮮かな美しさは格別に印象的だ。しかも『豊後風土記』の「餅化白鳥」伝説の地（の一方である）田野は、この久住山の北斜面の山裾にある、今日の田野に比定されている。田野の「餅化白鳥」伝承は、土地の人々の恰好の語り種として旅人のもてなしとなっていて、必らずやこの大動脈を往還する人々の耳にも親しいものであったに違いあるまい。

## おわりに

いよいよ掉尾を迎えて言い添えたいのは、もしも筆者が『蒼柴園隨筆』所載の河童がくれたコクの卵話に邂逅しなかったら、『豊後風土記』の「餅化白鳥」伝説の構造分析を本稿でのごとく試みることは、おそらくなかっただろうということである。

いみじくも小田亮が述べているように、（つとに難解さを喧伝されてきた）レヴィ＝ストロース流の構造人類学の構造概念は、日本の連句（や連歌）を念頭におけば、随分と分かりやすく、また親しみやすくなる（小



田、一九九四、v—xiv頁〕。

連句は、先行する他人の句に別の句を付けて（付合）、連なりとしての一つの意味世界を繰り広げてゆく、江戸期に盛んだった文芸である。どの一句も全体から切り離して論じられず、また続けようと思えば、幾らでも新たに句を付け加えることができる。連句の構造とは、そのように、開かれていて常に非完結な「連」の場とでも言うべきものだ。

河童がくれたコクの卵話は、いわば、『豊後風土記』の「餅化白鳥」諸伝説への後世の人たちによる見事な付句であったと言える。筆者は、それによって開示された構造を本稿でおおざと解読してみたまでに過ぎない。つまり、『豊後風土記』の「餅化白鳥」伝説の内在的な論理においてと同様、両話の構造関係においてもまた「白き鳥」は是非とも鶴であり、且つハクチョウでなければならないのだ。『蒼柴園随筆』の問題の話の内部におけるコク（鵒）という鳥と洪江水神信仰の重要な要素（潮見神社大宮司森氏への連想、ならびに肥後国山鹿郡内田の金属農具を妖怪として恐れる河童の伝承への言及）との思いがけない結合が、巨大なインパクトとなって本稿を生み出してくれたのだった。

一つの「国民文化」を想定し、それを閉じたシステムと見做すことは、さすがにもうすっかり時代錯誤になりお世話なものと思う。しかしながら、（たとえば『豊後風土記』のような）一つの作品や書物それ自体を閉じたシステムとして読み、解釈することは、日本の学問伝統の中で、依然として揺るぎない慣行のように見える。しかしながら、本稿が大胆に試みたごとく、それを連句のように開かれた構造という視点から解読することもでき、しかもそこから、いかにも広々とした視界を切り開くことができる。

肥前・肥後の渋江水神信仰に繋がる『蒼柴園随筆』の伝承に出てくる河童の頭目は、幾つかの世紀を超えて、河童に関心を抱く私にも亡却の淵からの救済を求めておずおずとコクの卵を差し出してみせた。かつて豊後国（大分県）に十年の歳月を送ったことのある私は、それを芸州羽生の庄屋六右衛門のように捨て去らず、貴重な贈り物として懐深く温めて、孵化させてみたのだった。すると孵ったコクは、『豊後風土記』の「餅化白鳥」伝承の世界へ、またエッシャーの不思議な版画へと（想像の）翼を羽搏かせ、やがて一つの試論へと变成していった。それが、小稿であった。

仮りに、ハクチョウの卵と思えたものが「醜いアヒルの子」になった、という幾分混乱した事態を本稿が招いているとしても、本望である。「醜いアヒルの子」は、それ自体の内にハクチョウを内在させているのだから。

## 注

(1) 蛭川家文書中の「蒼柴園随筆の内川童のこと抜書」の内容は、主たる話題として、記述分量のほとんどを占めるコクの卵をくれた河童の伝承の他に、別の二つの伝承から成っている。問題は、「又曰」、ならびに「又」と始められるそれら二つの話が、『蒼柴園随筆』原文にもあったのか、それとも「蒼柴園随筆の内川童のこと抜書」として蛭川家文書に採録された際に付け加えられたものなのか、蛭川家文書からだけでは直に判断しにくいことである。しかしながら、『ありのまま』にも「蒼柴園随筆の内川童のこと抜書」とほとんど同内容の記事があり、それら二つの話も同じ形で伝えている事実から、蛭川家文書は『蒼柴園随筆』原文を忠実に採録したと判断できる。

(2) この問題は、次のように、本来は「蒼柴園随筆の内川童のこと抜書」のテキスト批判に関わる次元においても、一応なりとも考察を加えておくべきものであろう。

引用文のとおり、ある日庄屋六右衛門宅へ一人の武士（河童の頭目森源左衛門）が訪ねて来る。そして、「そのもの曰」という形で、淵に沈

んだ犂の歯を取り除いてやった六右衛門に河童が鳥の卵を贈るという、第一のテーマが展開されている。次に、その卵がコクという鳥の卵だったという第二のテーマに話が進むが、これもまた「源左衛門曰」と語り出されている。その後には源左衛門河童についてのコメントが続く、それから段落を変えて、「又曰」という形で、さらに山鹿郡内田の河童話が続くのだ。

今触れたそのコメントの中に、「その後、しばしば来れども、その身臭気ある故に、近づく事をいとひ、竹椽に置てものかたりせしといふ」(傍点は引用者)とある。これを根拠として、「又曰」で始まる山鹿郡内田の河童話を源左衛門河童が「その後、しばしば来」た折に語ったものだと解することができるかも知れない。

実は、内田の河童話に次いでもう一つ、最後のテーマ(すなわち、本稿では省略した七行分の内容に当たる、長門国大津郡向ふ津の河童騎引き譚)が、やはり段落を変えて「又」と語り始められている。なお、ここでもさらに一つの問題が生じる。つまり、この「又」で語り始められる内容もやはり、「又曰」で語られている内田の話と同じく、源左衛門河童が「その後、しばしば来」た折に語ったものと見ることは可能かどうか、というのがそれだ。そう考え得る根拠としては、源左衛門河童へのコメントに付された割注に限っては、「因に曰」という形で、明らかに『蒼柴園随筆』筆者の注釈だと分かる書き方がされていることを挙げることができるだろう。

だが実はそうではなく、「又曰」や「又」は、逆に主たるテーマから独立した項目を書き出すための、冒頭の接辞と見るべきなのかも知れない。くわえて、「又曰」と「又」の間にも差を認めて、「又曰」は源左衛門河童が語った内容を、「又」は源左衛門河童が語った内容から独立した内容を導いている、と考えることも可能だ。

このように、「蒼柴園随筆の内川童のこと拔書」を構成する各段落を総合する論理階型のあり方は、必ずしも明確なものではない。

もっとも、内田と向ふ津(ことに前者)の話は源左衛門河童が六右衛門をしばしば訪れて語った内容だと、ここであえて強弁する必要は少ない。ただし、テクストの形式と段落の構成から見ても、内田の伝承が「蒼柴園随筆の内川童のこと拔書」の主テーマと截然と分けられてはおらず、幾分なりとも相互に包み合う形になっていることだけは、しっかりと確認しておきたい。

(3) 肥前では、戦いに破れて長年の領地潮見の地を去った洪江公師の次男公茂、ならびにその子孫が元水神を斎き祀った波佐見水神宮(水神堂)が、洪江水神信仰の中核となった。一方、公師の長男公種は、大村喜前から大村姓を与えられ、重臣として彼に仕えた。また、三男公延、四男公記とそ

の末に繋がる後の分家各家も、大村家に出仕しながら元水神の神事を司ることも公許された場合が少なくない。ただし、公師の三男公延の次男である公姿を鼻祖とする長崎水神社社家のように、元水神の祭祀を専ら家業とした家もあった。一方肥後洪江氏は、公師の弟公重（鼻祖）以来の元水神社とやがて始めた家塾の経営を家業の両輪として家運の興隆に努めて成功したが、ずっと地侍の地位に留って、土官することはなかった。こうした肥前・肥後の洪江氏の当初の歴史のあり方が、両国における、その後の洪江水神信仰の展開に大きな差異をもたらした。ごく大雑把に言えば、江戸時代以降隆盛して広範な範囲で布教活動を続け、広く各地に配札したのは、むしろ（分家筋に当たる）肥後洪江氏の方であった。なお、十八世紀末の肥前波佐見水神宮（当時は水神堂）と肥後菊池天地元水神社の盛衰対照的な状況の一端は、寛政初年頃と推定できる時期に洪江主水（波佐見）から洪江貞之進（菊池）に宛てられた書状（田上、二〇〇五、一八九―一九二頁）からも、仔細に窺うことができる。

（４）漢字で書かれた原文の読み下しは、日本古典大系（秋本、一九五八）による。なお、漢字の訓読（ルビ）は、（単独で用いられている）国、花、葉など自明のものは大方、適宜省略した。特に断らない場合は、以下も同様とする。

（５）一九〇八年、竹田市生まれ。日本大学法文学部国文学科卒業。文学博士。都立高校・大分県立高校校長などを歴任。

（６）一九一八年生まれ。東京帝国大学文学部国史学科卒業。同大学院を経て史料編纂所嘱託。次いで、大分大学師範学校、大分大学、九州東海大学教授歴任。二〇〇〇年没。

（７）この「存疑」という評価は、佐藤四信や（後述する）富来隆の研究の評価に関して、無視できない大きな影響を与える。というのも、二人は伊奈利社のこの伝承を「餅化白鳥」伝承のいわば「原形」（富来、一九八四、四頁）と見なしているからだ。しかし、本稿では、（この点での評価に直接死活の影響を被らない）論旨の流れを明快に一貫させるために、資料の「存疑」に対する判断は保留する。

（８）ただし、この『山城風土記』逸文の真偽について、大系版『風土記』が「存疑」の評価を与えて疑問を呈していることは、先に述べた。

（９）なお、佐藤四信は、『豊後風土記』の白鳥伝説を『常陸風土記』香島郡白鳥郷の条の伝説にまで敷衍して論じようとしている（佐藤、一九五六、二七四頁、一九八〇、一六四―一六五頁）。彼の直観は正しい。チャイコフスキーの『白鳥の湖』という版に到るまで、北部ヨーロッパとその周辺地域には、天から白鳥が飛来して美しい女性に変身する様々な伝説が伝えられている（マーカタンテ、一九八八年、三六―四二頁）。なお、高木敏雄との多数の往復書簡の内容から、ヨーロッパと日本や朝鮮半島のこのタイプの伝説を南方熊楠が「鵲女伝説」と総称しているこ

とがわかる〔南方、一九七二、四九九頁、五〇一頁、他〕。この事実に徴すれば、南方が『豊後風土記』を含めて、風土記の伝説に登場する白鳥をハクチョウと見ていたことは明らかだ。南方の方が柳田よりも考察の射程が遥かに大きく、且つ一貫している。

- (10) なお、『見聞記』のこの記事は、山口県文書館で自ら接写された神奈川大学日本常民文化研究所の鈴木彰所員（同外国語学部准教授）の御好意で写真を頂いて読み、私なりの釈文を作成した。ここに記して心からの感謝を表します。

- (11) なお、ここで川太郎が獺とされていることも重要である。つまり、直立二足歩行する（人似寄りの）タイプとされていないことにも、十分に注意を払う必要がある。その含意については、稿を改めて書きたい。

- (12) 洪江氏が、肥前長島荘に移る以前、長く伊予宇和荘の地頭職を務めていたことが関係するかも知れない。つまり、犬神憑きのアイデアが、この時期に、洪江水神信仰に何らかの感化を与えた可能性があり得ただろうか。しかし、より重要なのは、河童憑きになった人物が河童と相撲を取るという点だ。というのも、河童と相撲の結びつきは、奈良時代に遡ると見られる洪江水神の淵源に深く根ざした事実だからである（小馬、一九九六b、二〇〇〇）。

- (13) 原文書では、川童の「川」の右側に後から「河」の字を添え書きしている。しかし、この文書の川童は「かわわろ」と読むべきである。後世、江戸から河童（かっぱ）の語が伝わった後に添え書きしたのである。河童に相当する総称は、川太郎とされていたのであって、川童ではない。留意すべき点である。

- (14) 洪江家文書に見られる河童の四類型の内、既に別の論文で同定している香赤坊（坊）あるいは香赤坊（小馬、二〇〇七a）と合わせて、これでも略々二類型を同定したことになろう。

- (15) その東端として大坂近辺を想定できるかも知れない。大坂弁で河童をガタロ（ウ）と言うが、漢字を宛てれば明瞭のように、それは川太郎のことである。肥後細川藩の大船団が参勤交代で豊後鶴崎と大坂を往還していた事情は、これから述べる。

## 参考文献

秋本吉郎（校注）

一九五八 『風土記』（日本古典文学大系2）、岩波書店。

井上通泰

一九三五 『豊後国風土記新考』巧人社。

小田 亮

一九九四 『構造人類学のフィールド』世界思想社。

小馬 徹

一九九六 a 「河童を見、恐れ、愛し、生きる人々」、『川の記憶』（多主丸町誌第一巻）福岡県浮羽郡田主丸町、五三九―九一七頁。

一九九六 b 「河童相撲考——『歴史民俗資料学』のエチュード」、『歴史と民俗』十三号、一三五―二〇二頁。

二〇〇〇 「河童相撲考——『歴史民俗資料学』のエチュード」、小松和彦（編）『河童』（怪異の民俗学3）河出書房新社、二五二―三三七頁。

（一九九六bに大幅に加筆修正）

二〇〇三 「洪江家（菊池）文書への期待」、『毎日新聞』三月七日。

二〇〇五 a 「水神・河童信仰研究の飛躍的發展の礎——『洪江公昭家文書目録』（一）』刊行の意義」、田上繁（編）『洪江公昭家文書目録』（一）神

奈川大学大学院歴史民俗資料学研究科、i-vi頁。

二〇〇五 b 「河童信仰広げた肥後洪江家」、『熊本日日新聞』五月七日。

二〇〇六 a 「河童信仰の歴史研究」序説——『氏は菅原』呪歌とヒョウスベ再考、『歴史民俗資料学研究』（神奈川大学大学院歴史民俗資料学

研究科）第二号、一五七―一七八頁。

二〇〇六 b 「鷹揚な河童と謹厳なハイエナ——超越的な時間とそれに抗する時間、そのエージェンツたち」、『人文研究』（神奈川大学人文学会）

第一五九巻、一―五八頁。

二〇〇七 a 「河童の異名、香亦坊・カワトンボをめぐる断章」、『歴史と民俗』二十三号、一二一―一八四頁。

二〇〇七 b 「洪江公昭家文書目録（二）」が切り開く展望——呼び交わす肥後・肥前元水神の歴史と伝承」、田上繁（編）『洪江公昭家文書目録』

(二) 神奈川大学大学院歴史民俗資料学研究科、i-vii頁。

二〇〇七c 『洪江家（菊池市）と柳田国男』、『熊本日日新聞』二月一七日。

佐藤四信

一九五六 『豊後風土記の研究』明治書院。

一九八〇 『豊後風土記』アドバンス大分。

島田立山

一九三六 『カップバ夜話』、俳畫堂。

田上繁(編)

二〇〇五 『洪江公昭家文書目録(一)』神奈川大学大学院歴史民俗資料学研究科。

二〇〇七 『洪江公昭家文書目録(二)』神奈川大学大学院歴史民俗資料学研究科。

東京大学史料編纂所(編)

一九九六 『大日本古文書 家わけ21 蜷川家文書6』東京大学。

富来 隆

一九八四 『『豊国』の名の本義について』、『豊日史学』第一七九号、一一一八頁。

一九八七 『豊国の歴史を彩る英雄たち』自費出版。

中川ゆかり

二〇〇一 「第三節 豊後国風土記」、植垣節也・橋本雅之(編)『風土記を学ぶ人のために』世界思想社、二六五―二九二頁。

日本テレビ放送網(編)

二〇〇六 『スーパージェッシャー展——ある特異な版画家の軌跡』、日本テレビ放送網。

濱田隆一

一九三一 『天草島民俗誌』郷土研究社。

日野 巖

一九七九 『動物妖怪譚』有明書店。

マーカタンテ、アンソニー・S

一九八八 『空想動物園——神話・伝説・寓話の中の動物たち』法政大学出版局。

政宗敦夫（編）

一九二九 『古風土記集 下巻』日本古典全集刊行會。

松尾卓次

二〇〇六 『豊後街道を行く』弦書房。

南方熊楠

一九七二 『南方熊楠全集』第八卷（書簡Ⅱ）、平凡社。

柳田國男

一九八九（一九三四）「一つ目小僧その他」、『柳田國男全集6』筑摩書房、二二一—二五五頁。

山口麻太郎

一九七四 『西海の伝説』第一法規。

冷泉家時雨亭文庫（編）

一九九六 『豊後風土記 公卿補任』（冷泉家時雨亭文庫叢書47）、朝日新聞社。

和田 寛（編）

二〇〇五 『河童伝承大事典』岩田書店。