

Who and what is *Naraemboh*?
—Rethinking the relations among
the top three masters of *kappa*, *Naraemboh*,
***Amagoze*, and the Shibues**

KOMMA Toru

Amagoze, *Naraemboh*, and the Shibues are the top three masters of *kappa*, the most popular mythical water-monster in Japan. *Amagoze* and the Shibues often appear in historical documents, while *Naraemboh* was little known before being cited by Yanagita Kunio in his *Kappakomahiki* (1914), the *kappa* study bible, as one might put it.

Mori Haruki, a scholar of the Japanese classics, referred to *Naraemboh* first in his book *Houshoudan* (or *Yomogiudan*). In his version, an *Amagoze* priest assured that all *kappas* call on *Naraemboh* in a group every year, changing two routes in alternate years. But this is an isolated singularity. Besides, he describes the story as a discourse about his personal experience.

The same *Naraemboh* story has been frequently narrated orally in the Hita basen area, which is Haruki's hometown. The most impressive difference between the two versions is the fact that in the oral versions *Naraemboh* is replaced with Shibue Teinojoh, a Confucianist and also the then representative of the Shibues, in Kikuchi, Kumamoto.

The author infers that *Naraemboh* in *Houshoudan* should be Shibue Teinojoh in reality, or someone among the shibues, at least. It is known that, at that time, the Shibues dared to join *Naraemboh* monk's quarters belonging to the Aso mountaineering asceticism, as a maneuver to secure a polotical protection.

As for the relation between the Shibues and *Amagoze*, you can safely insist that the latter owed many things to the former, as there is plenty hard evidences to back the assumption. Thus, the Shibues deserve the title of the heads of *kappa* worship.

All in all, the most important contribution of this paper is discover-

ing the feasibility of the antagonism between the two factions led by two scholars, namely Shibue Teinojoh and Mori Haruki around the magical *kappa* worship. The former is the then principal promoter of *kappa*, while the latter is the then chief of a strong semi-scientific *kappa*-hunting team, the operational base of which was Hita. At that time, the Tokugawa shogunate's central magistrate's office in Kyushu was located at Hita, too.

You may witness a historic drama revealing the transformation of academic attitudes toward the long history of semi-oral (semi-literate) traditions and institutions, like the *kappa* cult, in Japan. Several decades before the *Meiji* Restoration, the drama was performed locally in Northern Kyushu, the birthplace of *kappa* worship.

河童信仰の司宰「那羅延坊」とは何者か

——尼御前、洪江家との関係を問う

小馬 徹

はじめに

河童は、元来水に棲み往々人に憑く恐るべき妖怪だったが、江戸時代、ことにその中期以降における庶民教育の目ざましい普及等、識字的な制度の整備に伴ってやや距離を置いて客観視され始める。都市部では、戯作者たちによる突き放した戯画化も始まり、それが喝采を浴びる。「文明開化」以後その傾向は総体的に確実に進み、やがて滑稽・剽軽な憎めない「妖精」の如き扱いさえ受け、幾つか人気漫画まで現れて人間的な相貌を纏うようになる、大いに愛されて、全国各地に「河童王国」や「河童共和国」も生まれた。さらに、昭和の高度経済成長の反省期以降、荒廃した国土、特に水環境の再生運動が高まりを見せると、その恰好のシンボルとして「動員」されて新たなカリスマさえ得、元来の妖気はほぼ完全に鳴りを潜めてしまった。

以上、歴史の変遷のごく簡便な概観の背後には、河童という「妖怪界のヒーロー」に「取り憑かれ」、愛して

止まない市井の好事家や専門の研究者たちによる、多角的でかなり分厚い研究の蓄積がある。

しかし、それにも拘わらず、河童研究には、長らく深い謎の闇に包まれ続け、しかも何故か未だ全く手付かずの重大な課題が少なからず残っている。その一つが、柳田国男の「河童駒引」の記事中でも一際異彩を放ち、壮大な「河童帝国」にも紛う広域的な勢力圏を持つとされた河童信仰の司宰、「那羅延坊」とは一体何者かを説明することである。本稿は、その課題に敢えて正面から挑む。

一、那羅延坊、尼御前、洪江家

河童という妖怪は、日本各地で信じられた（亀、鼈、蛙、蝦蟇、獺、猿、蛇、龍、鯢、鰻、田鼈等に由来する属性と形態をもつ）古くからの諸々の水妖のイメージを思い思いに種々綯い合わせて形成され始め、やがて今日知られている標準的な容態へと徐々に収斂して行ったものだと思われる。

ただし、そうした民衆的な営みの所産とは言え、いわば「原河童」像の形成と拡散・流布には、それなりに固有で中核的な役割を担った有力な呪術的職能者が全く存在しなかったわけではない。「河童」へと収斂した靈妙な造形が如何に蠱惑的で、卓越したカリスマ性を得て成功したとしても、それらの職能者の旺盛な動き無くしては、後の時代の極めて広域に亘る「河童」のイメージの受容と流通はあり得なかっただろう。従来の諸研究に徴すれば、いずれも九州北部で活動した那羅延坊、尼御前、洪江家の三者をその取り分け重要なものとして、ひと先ず挙げる⁽¹⁾ことができる。

では、これら三者のいずれを河童信仰の源流または宗家と見なすべきなのか。また、尼御前や渋江家に比して（少なくとも河童信仰の文脈では）言及例が決定的に乏しい那羅延坊とはそもそも一体何者なのか。さらには、互いに近接し、重なり合う九州の信仰圏の内にあって、那羅延坊は、人々の信仰の篤かったことが夙に知られる尼御前や渋江家と、一体どんな関係に置かれていたのだろうか。これらの諸点の解明は、従来民俗学に大きく偏してきた河童研究を（本稿のように）歴史化（より正確には、エスノヒストリー化）して一層広い脈絡に位置付けようと試みるうえで、決して避けては通れない枢要な課題だと言わなければならない。

しかし、こうした指向性をもつ他の論考を、寡聞にしてまだ知らない。ただし、ごく僅かながらも、当該の考察を推し進める手掛かりを我々は既に掌中に行っている。それは柳田国男が、「河童駒引」で、古来有力な河童の司として那羅延坊に言及し、尼御前よりもむしろ古い来歴をもつらしいと論じていたからである。本稿の目的は、この孤立した柳田説の当否を仔細に吟味する試みを端緒として、諸文献、中でも地元の埋もれた文献に徴しつつ上記の諸点を追って整理し、さらに先へと考察を進めることである。

二、「河童駒引」の功罪

河童という水妖は、鬼や天狗と並んで最も馴染み深い日本の妖怪だが、鬼・天狗に比べて、その伝承地点は遙かに数多く、且つ広範囲に分布する。固より、水は農業地ならずとも人畜の生存上欠かせない。しかし、その反面、今に至るも酷い惨禍をまだ繰り返しもたらしめて止まない。

アジアのモンスーン地帯に位置して通年多湿で、中央部に高山が卓越する狭隘な我が国土の脊梁山脈群から無数の河川があらゆる方向へと走り下り、その大小の枝流が毛細血管状に全土を覆い尽くす。さらに、河川から比較的遠い土地では、古くから用水や池を掘って営々と農地が拓かれ、農地は時代を追って大きく拡張されてきた。湖、沼沢、溜池、運河、汽水域、海を含め、変幻自在な形態で随時現出する水の諸相に人々は河童なる水妖の力動を感じ取って、その靈威を恐れて崇め、或いは宥めようとし、河童との悲喜交々幾多の交渉譚を育み、その諸相を今に語り伝えてきた。

しかしながら、南北にも東西にも延びる長大な陸塊であって氣候風土が区々異なる列島各地の在来の水妖は、それなりの地域性と固有の特徴をもち、また一元化を経た今日の河童像にきっちりとは納まり切らない多彩な相貌と属性も帯び、時に応じて遷移的な諸相も呈していたと言える。河童という一語の下に曲形にも列島のほぼ全土を覆う、或る程度統一的な概念が形成されて広く流布されるようになるのは、せいぜい近世後半以降だと受け取るのが適切である。⁽²⁾

くわえて、識字的な制度と文化の深まりに従って生まれた、都市部と農村部の顕著な差異も決して無視できない。江戸時代後期、識字的制度の発展が著しかった三都等、都市部の住人（殊に知識人階層）は、既に或る程度の知的・心理的な余裕をもって河童に向き合っており、河童は往々戯画化されてもきた。種々の戯作では、しばしば間抜けな道化役を演じている。他にも、例えば寺社の縁日の見せ物の余興に、濁り水を張った樽の底からゆらりと浮上して頭の皿（だけ）を見せて沈む細工物まで現れた。

その一方、今日でも農村部では敬虔な信仰がまだまだ死に絶えていない。一例を挙げれば、筆者の長年の調査

地域の一つ、熊本県菊池地方山間部の農村では、江戸初期に阿蘇溶岩層を掘り抜いて開かれて以来命綱となった長大な貫井手（隧道式用水路）に農業用水を依存する農家は、営農の万端を大きく機械に頼る現在でも、用水路の保全と河童の害の防除を祈って勧請・分祀されて安置された渋江家の元水神（罔象女命）の石祠を、あだや疎かに扱ってはいない。⁽³⁾

さて、自ら『郷土研究』同人の全国的ネットワークを密に構築をして各地の膨大な数の伝承資料を精力的に集約・比較考量し、ほぼ如上の事情の前半部を詳細、且つ具体的に裏付けたのが、柳田国男の記念碑的な論考「河童駒引」（『山島民譚1』）である。⁽⁴⁾ 実は、他でもなく、同論考の登場、並びにその背後に屹立する彼の圧倒的な学問的・世俗的権威の威光こそが、河童伝承の研究に包括的な枠組みを与え、河童なるものの統一的なイメージを民間に広く流布・定着させることに資した最大の要因だったとさえ言える。

しかしながら、河童研究草創期における柳田の無類の貢献を余所に、我が国の一国民俗学創始者としての彼の権威の（「教祖的」なまでの）絶大さが、その後の研究の自由闊達な発展の萎縮にも繋がっている皮肉な一面を併せ持つことを、ここで明言しておきたい。

「河童駒引」には、実際には（柳田が喧伝した）口頭伝承のみならず、文献学的な学殖にも大きく負う柳田の博覧強記と旺盛な文学（或いは文人）的感性が生きた犀利な資料批判が随所に見られる。ただし、柳田が絶倫な知力を以て各地の伝承に一通り通曉し得たとは言え、無数の事例の相互参照によって浮上した重大な課題の幾つかに仮に目路を限っても、諸事例を自ら個々に一層遠く遡及して深層を穿つ余力は無かったはずだ。何しろ彼には、我が国古今東西の民俗総体を対象として論すべき事柄が無尽蔵にあって、日々多忙を極めた。また、文献の

涉猟にこそ元来むしろ軸足を置いていた彼には、今日的な意味での（参与性の強い）フィールドワークの実践は固より埒外だっただろう。

こうして（彼の他の著作と同様）「河童駒引」中の柳田の言辞の大概が、図らずも金科玉条の如く固定され、厳しい資料批判抜きで、繰り返し易々と引用され、増殖されてきた。その結果、柳田の理解が鋭利ながらも一知半解に止まる事例であつてさえも、ローカル・ノレッジ（暗黙知も含めた、地元ならではの固有で分厚い岩盤的な知。平たく言えば、土地の人々に固有の考え方、感じ方、知覚の仕方）に訴えれば恐らく確実に達成し得たはずの、研究の新次元での展開が、（半ば「不敬」と見做されて）意識的・下意識的にまま抑止されてきたと言える。本稿がこれから論及する事例が、まさにその典型的な一例である。以下、ローカル・ノレッジの文脈での新事実の掘り起こしの努力を徹底して、現況の、一種の思考停止とも言うべき不可解な状態を乗り越えたい。

三、「蓬生談」と『蓬生談』

ここで先ず、「河童駒引」で柳田が大胆に那羅延坊に触れている一節を——爾後の参照と検討の便宜のために(a)～(g)の記号を各文の冒頭に付して——引用する。

(a) 筑肥海岸地方ノ河童ハ、毎年四五月ノ頃筑後川ノ流レヲ溯リ、豊後ノ日田ヲ経テ阿蘇ノ杜僧那羅延坊ガ許ニ伺候スト云ウ。(b) 是モ亦同ジ鳥ノ声ナドニ由リテ起キタル説ナランカ。(c) 那羅延坊ハ古クヨリ俗ニ河童

ノ司ト称ス。(d)代々人ニ頼マレテ河童ヲ鎮ムル祈禱ヲ為シ、(e)又折々近国ノ田舎ヲ巡回ス〔水虎考略後篇所引蓬生談〕。(f)其ノ由緒ハ久留米ノ尼御前ヨリモ古キガ如シ。(g)何ハトモアレ九州ノ河童ハ、眷属大群ヲ為シ且ツ移動性ニ富ムコトヲ以テ一特色トス。

(柳田 1989: 104)

この内(a)～(e)の箇所は、柳田が括弧内に引用文献を挙げた通り、『蓬生談』本文の手短な要約であり、(f)・(g)はそれに基づく彼独自の論評である。ただし、後述するように、(a)で主語を「筑肥海岸地方ノ河童」とするのは柳田自身による論拠を詳かにしない推定であつて、本来は「尼御前の眷属である(主に)筑後の河童」とする方が妥当だと言える。いずれにせよ、那羅延坊の河童信仰司宰としての事実上不可侵の令名は、まさしくここに見る柳田の「(a)～(e) + (f)」の評価に付与された圧倒的な權威に由来しているのである。なお(b)は、右の引用部に直に先立つ、「河童駒引」の次の部分(以下Aと表記する)への捕捉を意図している。

河童ハ夏ニナルト海辺ヨリ山手ニ向ウガ如ク語ル者アリ。初夏ノ雨ノ夜ニ数百群ヲ為シ、ヒヨウヒヨウト鳴キテ空ヲ行ク者ヲ河童ノ山ニ入ルナリト言イ、秋ノ央ニナリテ同ジ声ヲシテ海ノ方ニ鳴キ過グルヲ、河童山ヲ出ルト云ウ。曾テ其ノ姿ヲ見タル者無シト云エバ、思ウニ一種ノ渡リ鳥ナルベシ〔郷土研究二巻三号〕。

(柳田 一九八八: 一〇四)

右に具体的に示したごく小さな手掛かりを起点にして考察をまず一歩先へと推し進めるには、柳田が引用した

原典『蓬生談』の本文に是非とも逐一直に当たって、彼の判断の妥当性を、批判的な目を忘れず、可能な限り仔細に吟味しておかなければならない。

同書は、大分の日田郡隈町の紺屋町（現日田市隈二丁目）の豪商③鍋屋の第三代目当主であり、早々に弟甚三郎に家業を委ねて俗事を遠く離れ、専ら趣味と学問の世界に遊び、筆耕に励んだ江戸後期の文人、森春樹（一七七一―一八三四）の手になる書物である。元々『蓬生談』は、春樹が40歳程の頃一旦書き上げたが、知人に貸し与えたまま逸失するという奇禍にあつてゐる。現存する『蓬生談』は、彼の最晩年に当たる天保三年（一八三二）、還暦を機に一念発起した春樹が、記憶を奮い起こして綴り直したもの（鍋屋本）とその諸写本なのである（首藤・高倉他 一九九六・五）。書き上げたのは、彼の死の僅か2年前のことであつた。

柳田の閲した「蓬生談」所収の『水虎考略後篇』とは、（黙釣道人編）『水虎考略 四止 新聞雜記』の内閣文庫本だと見て、恐らく誤るまい。⁽⁵⁾これは、全国各地の文献に出る河童関係の記事を集成した「奇書」で、「蓬生談」がその掉尾を飾つてゐる。本稿でもまた、これを底本とする。

無論、ここに言う「蓬生談」とは『蓬生談』（全10巻⁽⁶⁾）全体のことではない。その全巻の各所から河童を主題とする16の話特定して抜き出し、原著に出る順番通りに、ただし見出しも、また各話を仕切る余白も一切置くことなく、走り書きの如き粗い筆致で一気呵成に書き写した行書体の手稿本である。柳田が「河童駒引」中で引用しているのは、原典『蓬生談』の第三巻第六話、「隈町の正市河伯と相撲とりて打殺す事 並に河伯阿蘇の那羅園坊に毎年参勤する事」（傍線は小馬）末尾の僅か数行に当たる部分である。

四、世に広く知られる日田の河童憑き伝承

この記事は、日田盆地は隈町内の河原町に住む相撲取り、白糸嘉右衛門の長男正市が、ふとしたことから河伯（河童）に取り憑かれ、俄に発狂して暴れ出し、一旦は癒えたものの、後年また突然熱病を發して死ぬまでの委細を丹念に物語っている。河童遭遇譚（憑依譚）が古来数多く語られてきた日田地方でも、この歴史的で臨場感に富む話は夙に知られ、今日まで特に広く人口に膾炙してきた。先ず、その粗筋を以下に示す。

或る年（一七七六年か）の六月、当時数え年16歳の正市は、父親嘉右衛門の親方筋に当たる同町内の壺武屋伊助が当年の祇園会「山鉾出し役」を無事務め上げた祝宴の席に連なり、その宴が果てた後、「町裏の大川」（日田川、つまり今日の三隈川〔筑後川本流の上流部に〕、小馬注）へ弟たちと連れ立って水浴に出掛け、河童の一群と遭遇する。挑まれるまま相撲を幾番も立て続けに取る内に、格別に大きい一匹を誤って石に打ちつけて、心ならずも殺してしまった。

帰宅後に大挙して押しかけてきた河童たちを目掛けて、正市は包丁を振り回し、荒々しく立ち向かう。だが、河童の姿は、正市は別にして、余人の目に少しも見えない。狂乱して立ち回る正市を相撲人が数人がかりで取り抑えに掛かるものの、正市は常には見ぬ只ならぬ大力を揮って、容易に屈伏しない。幾人だろうが残らず打ち負かしてやる、さあかかってこいと彼が罵り騒ぎ続けるので、漸く河童の仕業だと知れた。

そこで、「松倉郡の義弘の脇指⁷⁾」を（町の分限者から、小馬注）借り受けて彼の枕上に置いたところ、正市は

布団を引つ被り、やっと静かになった。だが、持ち主の了見の狭さゆえにその刀を取り戻されたことが祟って、正市がまた荒れ狂い出した。すると、父親の嘉右衛門は、止むなく隣国（筑後国）久留米は瀬の下の子御前社を訪れて、河童落しの祈禱を頼んだ。

神主は、したり顔で言う。昨日河伯（河童）どもが訴えて来たので、聞き取って既に委細は心得ていた。殺されたのは「某の川」^{それがし}（筑後川、小馬注）に棲む名のある河童で、その手下ども70〜80匹程の怒りは凄まじく、必ず仇を討つといきり立っている。事態は容易ではないが、自分が祈禱して宥めれば納得もするだろう、と。そして、修法してから、御幣一本とその日神前に供えてあった「御供の飯」少量に「札守」を添えて嘉右衛門に託し、御幣は相撲を取った現場の川岸に刺せ、御供は正市に食べさせろ等、細々と指示を与えた。

筑後国の河童が一体なぜ豊後国の日田に居合わせたのかと、神主の話の意外な成り行きを訝しんだ嘉右衛門が、募る疑念抑えがたく、思い切って尋ねると、神主は、先ず「不審尤なり」と答えて、さらに次のように物語って応じた——以下、柳田の要約(a)に相当する部分。

年々四五月の交、肥後国阿蘇郡阿蘇神社の社僧那羅延坊のもとに伺候する事彼等が例也。しかるに一年は本國上妻郡矢部川より登りて、帰る道日田川にとる。一年は日田川より登りて矢部川を下り帰る例にて、即ち今年日田川を下り来し時六月八日なりしに、日田川の河伯、今四五日止まれ、祇園会なれば見物して帰るべしというに任せて止まりたると言へり。

曰く、筑後国の河童たちは、毎年決まって4月末から5月初めに、阿蘇神社の社僧である那羅延坊へのご機嫌伺いに出発するのを慣いとしている。南側の筑後国上妻郡の矢部川筋から東側の肥後国阿蘇山に登って帰路北側の豊後国の日田川筋から筑後国に下るコースを採る年(①)と、その逆のコースを採る年(②)を交互に入れ代える。今年は①に当たる年で、阿蘇山を下って丁度日田川へと来かかったのが、(仰ぎ見る程巨大な山車の曳回して近隣一円に名高い、小馬注) 日田の祇園会の祭礼時に当たる六月八日だった。筑後の河童どもは、日田川の河童たちが折角の祇園会だからもう四、五日逗留して見物するがいいと勧めるのに応じて従ったのだ。

嘉右衛門が帰郷して尼御前神主の指示通りに実行したところ、正市は無事本復した。しかし、その九年後の「天明五年乙巳」(一七八五)「十一月夜深く」、正市は通り掛かった町外れの堀の端で水中から聞こえてきた夥しい物音に驚いて突如寒気を覚え、帰宅後に傷寒の病(熱病)に冒されて、ついに死んだ。これは偏に河童どもが結局憤りを解かず、この期に及んで(決定的な)災いをなしたからだと嘉右衛門が人々に語った。

以上が『蓬生談』に記された事件の顛末である。春樹は、その全体を受けて、「予六七才の時にて母と母が父の家に行て居たりしかば、そこより相近ければ下男に負はれて門口まで見に行きしこと、よく覚えたり」と、末尾に近く記す。なお、これは森春樹一人に限らず、日田中の人々に取り分け鮮烈な印象を残す河童馮依事件となり、その後繰り返し長く語り伝えられて来たのであった。

春樹は、さらに筆を進め、那羅延坊の一体何者なるかを次のように手短に纏めて記し、全体を締め括っている——柳田の(c)・(d)・(e)に相当。



写真1 渋江家の「水神御祈禱守護」札
(小馬撮映)

である、(f)・(g)の妥当性をもう少し立ち入って検討してみよう。

先ず、少なくとも「(g)何ハトモアレ九州ノ河童ハ、眷属大群ヲ為シ且ツ移動性ニ富ムコトヲ以テ一特色トス」の前半部、「九州ノ河童ハ、眷属大群ヲ為シ」は、何気なく見えても、実はそれまでに例を見ない誠に鋭敏な指摘である。確かに、そう言われれば、関東や東北等、九州以外の土地の河童は何処でも単独で淵や沼に棲んでいる主のような感が強くあり、この点で明確に対照的だと言えそうだ。

尼御前の眷属であって、大挙して那羅延坊に詣でた筑後川・矢部川の河童の大群が帰るさに日田祇園会を見物していて偶々正市を襲ったのだと尼御前の神主が言うのも、柳田の見解(g)前半部をよく支持している。大概、この川や豊後国の山国川流域の河童、つまり豊前・豊後の河童たちは、壇の浦で戦死した平家の将兵たちの魂魄が

又那羅延坊と云は、昔より俗に河伯の司と云て、今猶代々河伯をしづむる祈禱は諸人たのむことにて、我郷にも来れる事折々なり。

五、尼御前と那羅延坊

ここで、もう一度「河童駒引」に立ち返り、柳田がその内容に加えた二つの手短かな論評部

化したもので、川底を王土となして群居すると信じられてきたのである（小馬 一九九六）。

また、洪江家の事跡もこの見解(g)前半部を強力に裏書きする。（享保五年〔一七二〇〕馬瀬俊繼編著）『北肥戦史』に、洪江家伝来の「河童人形起源説」神話が載っている。それによると、神護景雲の頃、春日神（建甕槌命）が（称徳天皇の勸請を受けて）鹿島から奈良三笠山にやって来るに際して、洪江家の直系の遠祖である橘島田丸が春日大社の社殿造営事業の奉行を拝命した。配下の内匠何某が99体の人形を作って加持すると人形たちは忽ち童子に姿を変じ、「ある時は水底に入りある時は山上に到りて神力を播し、精力を励し」たので、瞬く間に造営し終えた。その後、邪魔になって、人形を皆川中に削り捨てたところ、それでも前の通りに活発に動き回って「六畜を侵して、甚だ世の禍」となった。それを深く案じた称徳天皇の勅令を受けて島田丸が人形たちを鎮めたが、「今の河童これなり」と言うのである。

さらに、佐賀県にもこれに密接する類例がある。洪江家の先祖（島田丸の直系の裔）である薩摩守橘公業は、『吾妻鏡』によれば嘉禎三年（一二三三）肥前長島莊（現武雄市潮見）に入部した。そして、爾来この地を三百年間治めた。公業入部以前から同地にあった古社として知られる潮見神社にも、洪江氏の「河童人形起源説」が伝わっている。くわえて、同神社には、橘公業の長島莊入部に当たって、同氏の氏神である元水神の眷属として河童も付き従って移ってきたという伝説も合わせて残っている。（小馬 二〇一四）。

恐らくこれ以上多言を要しないだろうが、もう一つだけ、折口信夫が紹介した、洪江家の島田丸の神話と同工異曲の、老岐の「あまんじゃくめ」伝説を追加しておこう。この話は、竹田の番匠が藁人形を作り、「三千の人数に、千体は海へ、千体は川へ、千体は山へ行け、というて放した。此が皆、があたりになった」（折口 一九

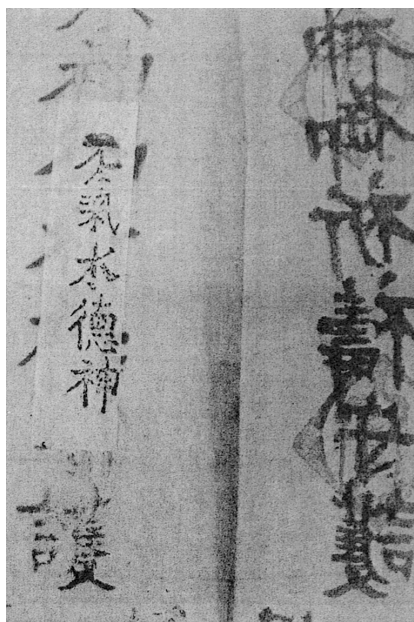


写真2 写真1の中に入れられた「元氣水徳神」神霊

二九・一二九・一三〇)とする。

この伝説の形成にも、実は洪江氏の存在が背景にあった。洪江家第14代目当主公親が大永八年(一五二八)に肥後長島の領地を一旦失った後、享祿二年(一五二九)から、28歳になる天文一年(一五四二)までの13年余り、母親の親元に当たる波多家に身を寄せ、沓岐に滞在していた。また、公親の長男で第15代当主であり、ついに後藤氏に敗れて肥前潮見(長島荘)の領

地を失った公師も、その最晩年、波多氏や松浦氏の縁で暫く沓岐に身を寄せた。彼らの滞在が、島田丸伝説伝播の契機になった旨、筆者が既に論じている(小馬 二〇一四・八〇一八一、一一二・一一三)。

武雄の潮見城落城後、公師とその四人の息子たちは、大村氏に出仕した。長男公種は初代藩主喜前(純忠の息)の妹を妻に得て家老職に就いたが、「元水神の法」を継がずに大村姓を名乗った。彼の三人の弟たちは元水神に奉仕する神主との兼務を公認され、藩の雨乞い行事等を司ると同時に、河童除けの護符を肥前一円に広く配付した。公師の次男公茂が公種に代わって「元水神の法」と肥前洪江宗家を受け継ぎ、肥前波佐見に水神堂を創建する。また公師の三男公延が開基である長崎の水神社(今日の水神々社)は、西回り航路に連なる各地の千石船(北前船)のみならず、中国のジャンクやオランダ船の安全祈願も行ったことが知られている(小馬二〇一二

a)。

公師の弟（公親の次男）で潮見城落城の際に21歳で討ち死にした公重の忘れ形見である公実、肥後国山鹿在住の外戚合志氏の手でに養育され、肥後渋江氏の鼻祖となる。肥後渋江氏は肥前渋江氏とその後連絡を頻繁に取り合って密接な関係を持し、肥前渋江氏以上によく渋江水神（元水神）信仰を九州各地に広めた。

次にここで、那羅延坊について、「(f)其ノ由緒ハ久留米ノ尼御前ヨリモ古キガ如シ」とする柳田の問題の論評の可否を検討しなければならない。

念のために、もう一度次のことを確認しておこう。『蓬生談』第三卷第六話中、正市の本復を願って、父親嘉右衛門が久留米の尼御前を訪れる。神主の説明を聞いた嘉右衛門は、最初、他国（筑後）の河童による加害の結果という意外のその言が腑に落ちず、一体なぜ彼らが豊後日田に居たのかと、少しも臆せず単刀直入に疑念をぶつけた。すると、神主は「不審はもつともだ」と進んで肯い、それならばと、河童那羅延坊巡礼話を持ち出して得心させようとしている。

事のこの成り行きと口ぶりには、この神主の何処か那羅延坊に倣るがごとき風情が窺えないだろうか。この事実は、恐らく尼御前が那羅延坊に一目置いていることを暗示するだろう。すると、日田の人々が尼御前よりも古くから那羅延坊に馴染み、もつと強く自然な信頼を置いていたとまずは見做して良さそうだ。

嘉右衛門の尼御前神主の言動への半信半疑ぶりを示す応待は、他の箇所にも窺える。正市は、病が一旦癒えたかに見えたものの、その九年後に、先の通りの経緯で突然死した。春樹は、その原因について「是全く彼等が憤解ずここに到りて禍せしものと嘉右衛門語れり」（偏に河童どもが憤りを解かずに、この期に及んでも依然執念

深く災いをなしたからだ（と嘉右衛門が語った）と書いている。父親嘉右衛門のこの一見潔い口吻の裏側には、眷属の河童を統御する尼御前神主の通力の未熟さに対して蟠る疑念と不満、さらには密かな抗議の意図が和えかに透けて見えると感じられないだろうか。

『蓬生談』本文に直に当たってみると、筑後の河童那羅延坊巡礼話が確かな民間伝承として真に受けられて良いものだったかどうか、次の通り判然とは決め兼ねると思われる節がある。

「河童駒引」中の上記(b)に対する補足部分(A)で、柳田が「河童ノ山ニ入ル」・「河童山ヲ出ル」の語を挙げ、触れている通り、九州の一部には、河童が春に山から下って田の神になり、秋には山へ戻（って山童にな）ると伝承する地方が、確かに少なからず存在する。しかしながら、実際、「(a)筑肥海岸地方ノ河童ハ、毎年四五月ノ頃筑後川ノ流レヲ溯リ、豊後ノ日田ヲ経テ阿蘇ノ杜僧那羅延坊ガ許ニ伺候ス」とする民俗伝承、つまり、筑後の海岸部から那羅延坊へのコース①とその逆転したコース②を一年交代で辿る巡礼が、旧来筑後の河童たちの習性になっているとする言説が、この他には全く見出せないのだ。仮に正市の事件の発生が歴史的な事実だととして、それが偶々日田祇園会期間中に起きた偶然の符合にこれ幸と事寄せた、「尼御前神主」の当意即妙の俄か作りの話であった可能性さえあるのではないだろうか。

さて今一度確認しておけば、本稿の眼目は、(g)「眷属大群ヲ為シ且ツ移動性ニ富ムコトヲ以テ一特色トス」る「九州ノ河童」を統御する呪術的な職能者、つまり那羅延坊・尼御前・洪江家の相互関係を実際の歴史の文脈で詳らかにすることにある。ここまでの検討に基づけば、那羅延坊は「(f)其ノ由緒ハ久留米ノ尼御前ヨリモ古キガ如シ」とする柳田の判断は一応首肯できよう。

ただし、以上の整理と検討からもう一つ浮び上ってきたのは、「(a)筑肥海岸地方ノ河童ハ、毎年四五月ノ頃筑後川ノ流レヲ溯リ、豊後ノ日田ヲ経テ阿蘇ノ杜僧那羅延坊ガ許ニ伺候スト云ウ」言辞が、極めて例外的で孤立的なものだという、別の極めて重大な事実である。

柳田は、この点について資料批判も実地の検証も全くしておらず、したがって彼の炯眼が事の半面にしか届いていない危険性も十分にあり得る。もしそうであれば、那羅延坊の「(f) (其ノ) 由緒ハ久留米ノ尼御前ヨリモ古キガ如シ」と判断した、柳田が依って立つ土台の合理性すら突き崩され兼ねないと指摘しなければならない。

やはり、正市の父親嘉右衛門が疑念を隠し切れなかったように、尼御前社神主の説明に大きく依拠する(g)後半部、「移動性ニ富ムコトヲ以テ一特色トス」もまた、ここで一旦立ち止まってよく再吟味してみる必要があると思う——少なくとも那羅延坊巡礼説については、それが必須の連続さだと言える。

六、渋江家と尼御前との関係

では次に、渋江家と尼御前・那羅延坊の相互関係はどうか。まず、尼御前との関係から始めよう。これについては、以前別稿(小馬 一九九六・六九八、他)で予備的に取り上げて、尼御前の開祖、真木志津摩が肥後国菊池地方に出自をもち、同地で既に地歩を固めていた渋江家の強い影響下にあった蓋然性を論じている。そこで本稿の眼目は、むしろ渋江家と那羅延坊との関係の究明の方にこそある。それゆえ、ここでは、渋江家と尼御前との関係について、詳しくはその別稿に譲り、些か補足するに止めたい。

第一に、洪江家の歴史は、『吾妻鏡』以下の諸文献によって、少なくとも鎌倉時代初頭以降、確実に跡づけられる。長島荘時代の同家の膨大な荘園文書（『小鹿島文書』・『橘中村文書』）は、我が国の中世荘園研究に関する極めて重要な基礎資料の一つである。また、本稿のここまでの論述に徴しても、江戸時代以前の同家の盛んな活動の片鱗を随所に垣間見ることが出来るはずである。

他方、久留米瀬の下の子御前（水天宮の前身、また別名）は、江戸時代、久留米藩の保護を受けて栄えた。文政元年（一八一八）、同藩主有馬頼徳が三田の江戸藩邸（上屋敷）内に屋敷神として分霊を勧請した。「五の日」（毎月五日、後には一日、五日、一五日）を縁日として江戸庶民に公開すると、たちまち流行神となって熱狂的な指示を得、「そうで有馬の水天宮」の地口で巷間持て囃された。幕末から明治初年（同五年に牡蠣殻町の現在地に移転）、ほとんどの他藩が財政破綻で難洪を極めるのを余所目に、独り久留米藩が左団扇だったのは有名な話である（小馬二〇一二a・二〇五・二〇六）。むしろ、江戸での令名が久留米の本社を引き立てたのだ。

恐らくこうした大成功を受けて、水天宮は明治に入ってから杜伝の整理を鋭意推し進め、『水天宮御利生記』（一八八六）、並びに『水天宮神徳記』（一八九七）が編まれた。それ以前の幾つかの杜伝の内容は実証性が乏しく、混乱し、錯綜を極めていたからである。

水天宮の名が文献に現れた最古の例は、一七〇〇年代後半、久留米藩士石原為平の手で編まれた『石原家記』上巻に載る、「寛文十（年）庚戌年」（一六七〇）の「何之時代開元不知慶安三寅（一六五〇）九月忠頼公え言上仕瀬下へ宮地拝領杜再興仕申候」云々の記事である。引用した部分は、尼御前の草創期は不明ながら、一六七〇年に久留米藩主から瀬の下に土地を下拝されて、社殿を「再興」と言うのが文意である。すると、尼御前の

活動は、洪江家と比較した場合、（恐らくその影響下で）かなり大きく遅れて始まったと見るのが穏当である。

水天宮の社伝中でも最も古い、宮内庁書陵部本『水天宮縁起』（内題『天御前伝』）の奥書の年記は、文祿二年（一五九五）となっている。しかし、疑義が大きい。ここでは、同書中で、河童を意味する「水虎」の語が用いられている点に注目した、中村禎里の次の批判的な見解に耳を傾けて、問題点を確認しておきたい。

水虎の名を著名にしたのは（李時珍の手になる明代の代表的な本草学の研究書、小馬注）『本草綱目』（一五九六年刊）であった。『本草綱目』が日本に入ったのは一六〇七年、最初の和刻本の出版は一六三七年である。また水虎の名称がいつそう広く知られるようになったのは、（貝原益軒が著した、小馬注）『大和本草』（一七〇九年刊）以後と推定される。

（中村 一九九六：三〇〇）

要するに、こうした『天御前伝』成立の経緯の分析の一端を鑑みただけでも、同社の宗教的職能者としての歴史が洪江家に相当遅れて形成されたと、安んじて判断できるだろう。

七、阿蘇の「社僧」那羅延坊

さて、本稿の枢要な課題は、那羅延坊それ自体では必ずしもなく、何と言っても『蓬生談』・「河童駒引」中に出るその「那羅延坊」とは一体何者なのか、またその「那羅延坊」と洪江家がどのような相互関係にあったのか



写真3 打越水神社＝那羅延坊の御札
(小馬撮映)

を究明することにある。

ただし、その作業の開始に先立って、やはりここで一旦「蓬生談」の記事を離れ、宗教者としての那羅延坊それ自体を実際の歴史の文脈で正確に把握しておかなければならない。

さて、那羅延坊についての認識は、好事家や河童研究者の間でもきわめて曖昧だと言うべきだ。例えば、日野巖は、谷川士清(編)『倭訓栞』(二七七七―一八七七)と『ありのまま』

を典拠として、「ならえんば(傍線は小馬)、渋谷公、肥後の澁江、筑後の釜屋、藝州の源左衛門は河童を率ゐて自由に使ふといふ」(日野 一九七九・一五五)と述べている。日野は、これら九州の四家と芸州の一家に挟まれて地理的に近接する山口県の人だが、文献的に表面を軽くなぞるだけで済ませている。ここである「ならえんば」は那羅延坊のことだと見て誤るまい。

さらに、生物学から科学史へと歩を進めた研究歴を生かして、文系・理系の発想を縦横に交差させる独自の総合的な河童研究の労作を著した中村禎里も、こう述べるに止まる。

那羅延坊の那羅延(傍線は小馬)が仏教の那羅延天に由来するという若尾五郎の意見に、間違いはあるま

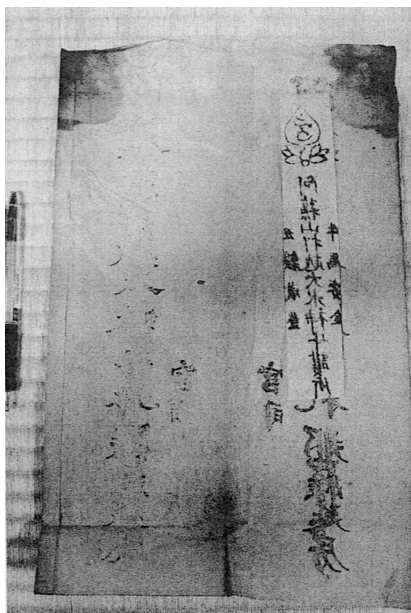


写真4 写真3の御札の内側
(小馬撮映)

い。那羅延天の梵語 narayana は人の子を意味するが、金剛力士とも訳される。あるいは、河童の相撲と関係があるのかも知れない。坊名を名のる点から窺うと、この伝承上の社僧の背後に、修験・山僧の姿もほの見える。

(中村 一九九六・二六八)

端的に言えば、中村は、那羅延坊を「河童駒引」中の一話に登場する「伝承上の社僧」だと理解している。他方、『蓬生談』は「肥後国阿蘇郡阿蘇神社の社僧那羅圓坊」(傍線は小馬)と、また「河童駒引」は「阿蘇ノ社僧那羅延坊」とし、両書とも、那羅延坊を阿蘇神社に属する(実在の)社僧だとしている。中村は、上の引用部を受け、「山人の移動のようすが、那羅圓坊の伝承と習合して、水天宮社僧談⁽¹²⁾ができあがったのではないか」(中村 一九九六・二六九、傍線は小馬)と見た。両者の見解は本質的に微妙な差異があるとは言え、尼御前神主が語る河童の那羅延坊巡礼譚の背景には、那羅延坊それ自体、或いは「修験・山僧の姿」が控えていると見る点で、構造的にほぼ通底し合っている。

筆者も本稿で、他でもなく、その「那羅延

坊」「伝承上の社僧」とは何者なのかを実証的に究明しようとしている。一方、中村は、民間の民俗学研究者である若尾の説を引いて、即座に仏教学に想を求めた抽象的な論議へと踵を返した。そうせずに、実在する阿蘇信仰そのものを真正面から凝視して議論を進めるべきだったろう。柳田とは別の理由からではあるが、やはりローカル・ノレッジに肉薄しようとする意思が見えない。だが、その試みを回避する限り、柳田的「定説」の（権威の）壁を決して打ち破れまい。まずは実際の「阿蘇神社の社僧那羅延坊」とは一体何者だったのかという間に、正面から向き合わねばならないのだ。

阿蘇山の山岳信仰は、山頂の噴火口（「お池」、または「宝池」）に地元民が寄せる素朴な畏怖・尊崇の念に起源を持つ。『続日本後紀』承和7年（840）9月21日の条は、「お池」を健甕龍命の神霊池とし、この山の噴火が神の怒りであり、異変の前兆であると捉えて噴煙の色で占った。「赤煙火石は天下の凶事、黒煙火石は国土の凶事の前兆とみなすと言伝えられた」（佐藤征子 二〇〇四・七七七）のである。この地を支配した「阿蘇氏は奈良・平安時代に阿蘇社の神主および阿蘇郡司として阿蘇谷から南郷谷へと支配力を広げていった。平安時代後期には大宮司となり、武家領主の性格を強めた」（佐藤征子 二〇二二・二二八）。

一方、阿蘇仏教の開祖となる最栄は、比叡山の慈恵大師（俗称元三大師・角大師）の弟子で、天養元年（一一四四）に阿蘇山を訪れ、阿蘇大宮司友孝の許しを得て住んだとされる。山上には37坊が建られ、信仰を担ってきた僧徒集団は、当初「衆徒」と「講中」に分けられた。

元来、衆徒とは山上に居住する僧徒のことで、那羅延坊は元は衆徒方だった。だが、永正年間（一五〇四―一五二二）に、大宮司阿蘇惟豊によって他の二坊と共に行者方に補され、その結果、当時は衆徒20坊・行者17坊の

構成になった（佐藤征子 二〇〇四・七〇三）。過激な内紛が続いていた阿蘇家の大宮司にとっては、仏教者の坊の、いわば「瑣末な」カテゴリーの違いなど、本質的な問題ではなかったのだろう。阿蘇一山は、自分に忠誠を尽くす者に坊職を安堵して「本坊」と仰がれる立場を保障する、阿蘇氏の領主的権力に包摂されてしまい、その後も翻弄され続けたのだと言える。

衆徒は元々山住みだった。しかし「阿蘇の冬は厳しい。冬の間は常住する修行者、久住（行者）を除き、衆徒は麓の里坊に下りたと思われる」（佐藤征子 二〇〇四・七二二）。天正一五年（一五八七）、豊臣秀吉が肥後に入国して来ると、阿蘇山上の諸坊は恐れをなして大いに恐慌を来し、一斉に「山上より諸方に落去」（『肥後国誌』）した。その結果、阿蘇一山が天正年間末には没落し、一旦廃絶状態に陥ってしまった。

その後、慶長四年（一五九九）末、加藤清正の判物（西厳殿寺文書）に基づいて、衆徒・行者・山伏が呼び戻され、山麓の黒川村に坊舎が再建された。こうして、阿蘇信仰の復興が成った。それ以来、山上の体制を「古坊中」、黒川のものを「坊中」と呼んで区別する。「坊中」では、豊後街道を挟んで南側（噴火口側）に本堂と衆徒方の坊舎、北側に行者方の坊舎が建築された。那羅延坊は行者方に属した。社領地は、寺格（上、中、下の坊）に応じて若干の差異があり、行者方の「中の坊」格とされた那羅延坊は、10石を与えられ、その後、他坊と同様に新しく土地を切り拓いて、新地開高を得て僅かながらも石高を増して行く。

新しい「坊中」の誕生から14年後の慶長一八年（一六二三）、江戸幕府は「修験法度」を制定し、修験者が天台宗系本山派、または真言宗系当山派のいずれかに属するよう厳命した。阿蘇は、一山としては天台宗東叡山寛永寺末となる。一方、衆徒は真言宗当山派に属し、修験兼学の行者は両属するという、如何にも入り組んだ所属

関係の布置になったが、基本的には行者・山伏が衆徒に対抗するという構図である。その後、実際、阿蘇一山で内部対立と抗争が盛んに繰り返されることになる。つまり、「衆徒は東叡山の威光に接近し、行者は対抗手段として（阿蘇）大宮司を頼ったと推測される」（佐藤征子 二〇〇四・七四二）のである。

阿蘇一山の運営は、衆徒が主で、彼らの内談による合議制の下、交代で選ばれる年行事がその中心的役割を担った。また、この大局的な構図の他に、坊と坊の間には統領（棟梁）・門葉という師弟関係が厳然としてあり、「行者は起請文で、門葉として統梁（衆徒20坊中の6坊、小馬注）への年頭の出仕は怠らないと誓った」（佐藤征子 二〇〇四・七四二）。那羅延坊は、成満院の門葉寺であった。「統領・門葉関係は衆徒内ではほとんど形骸化していたが、行者へはその関係を強調」（佐藤征子 二〇〇四・七四三）した。これにくわえて、「年功による臍次制も認められる」（佐藤征子 二〇〇四・七四五）のであった。

先に述べた通り、各坊の社領地の高は小さく、且つ各坊は檀家制度の枠の外に置かれていた。それゆえ、経済的基盤は次の如く極めて脆弱だった。この当時は、無論那羅延坊も例外ではない。「坊舎の経営は苦しく、寛文七年（一六六七）に行者幸密坊は貧寺で寺役等が勤めがたく離山している。宝暦六年（一七五六）に行者円達坊が行者那羅延坊の寺領地を質に取ったことが分かり、両人が行者年行事の同道で寺社奉行に呼び出され、円達坊と那羅延坊は閉門処分となっている」（佐藤征子 二〇〇四・七五九）のである。

こうして「阿蘇坊中では生活が成り立ち難いという理由で見世物興行と富講を開いていた」が、衆徒・行者を問わず多くの坊が、経営難澁を理由として富講開催を再三願い出て却下される中、「文化元年（一八〇四）九月に行者那羅延坊の阿蘇山上打越宮再建には富講が三御免と」なった（佐藤征子 二〇〇四・七六四）。打越神社

は牛馬の守神として、阿蘇谷ばかりか、遠近にその名が高く聞えた社で、那羅延坊がその社僧を勤めていた。「行者方那羅延坊の境内には打越社が祀られていたが、山上にも打越社が祀られていて、その修復は那羅延坊が受け持っていた」(佐藤征子 二〇〇四・七五六)のである。

この通り、一般に「すでに一七世紀末以降、坊の経営は苦しく、坊の修理も思うようにできない状態であった。入門する者も次第に減少し、後住者がいない空坊が多くなり、幕末頃には五割近くが無住という有り様だった」(下中 一九八五・三一九)。行者方の現住の坊は、文政一三年(一八三〇)の時点で既に6坊にまで減っていた。それが天保一一年(一八四〇)に一旦7坊となったものの、明治四年には再び6坊になった。那羅延坊はその同年の廃藩置県を生き抜いた6坊の一つであった(熊本県教育委員会・一五二・一五三)。「慶応四年(一八六八)の神仏分離令で一山は動揺し、加えて明治四年(一八七一)の廃藩置県により、寺領地を返還せざるをえなくなり、三七坊は廃寺に至った」(下中 一九八五・三一九)のである。

行者方の那羅延坊は「神仏分離令がでると復飾し神職となり、還俗名を那羅尾行繁と名乗」(熊本県教育委員会・一五二)った。「寺領地は衆徒同様に下げ置かれた。神勤する四坊が所持する仏体・仏具は一山に引き移され」、「阿蘇大宮司はこの四人を山上宮新社家とし、明治三年八月に社中員に掲げた」が、「社家制度は翌四年五月に廃止となったので、この新社家は短期間に終わっている」(佐藤征子 二〇〇四・七八二・七八三)。

ただし、那羅尾行繁氏「の後裔は代々、打越神社の神職を勤めて」(熊本県教育委員会・一五二)いた。やがて、大正七年(一九一八)一月に国鉄豊肥線が開通すると、那羅延坊(≡打越神社)は坊中駅(現JR阿蘇駅)の前という、願ってもない有利な位置を占める僥倖を得て一時大いに栄えた。「草葺屋根の大きな坊舎」が駅前に

「聳え立っていて、昭和三十年（一九五五）頃までは、豊肥線の列車はどれも、同社に参詣する大分方面からの客で満員だったと言われている」（小馬 二〇〇九・vi-vii）。だが、やがて農業の機械化が進むと共に同社の賑わいは急速に去り、那尾氏も坊舎と共に何時の間にか姿を消してしまった。

以上にその歴史を概観した通り、那羅延坊は、阿蘇山上の打越神社神主を兼任する、確かに実在する僧徒であった。その存在と業務の容態は、神と仏に同時に使え、社僧と呼ばれる仏教者なのである。これで『蓬生談』に那羅延坊が「阿蘇の社僧」だと記されている所以が、すっかり明らかになったであろう。日田が生んだ唯一の国学者であり、家業をほとんど顧みず、終生学問に没頭して、『日田郡志』、『玖珠郡志』、『龜山鈔』、『造領記』等、数多くの著書を残した森春樹は、自ずからローカル・ノレッジに忠実に即し、論及する対象を揺るぎなく厳正に切り取っていたのである。

八、渋江家と那羅延坊の関係

ここで、もう一度確認しよう。最後に残った、そして本稿にとって最も核心的な検討課題は、渋江家と那羅延坊の実際の関係をもう一步踏み込んで正しく確定して、「河童駒引」（と『蓬生談』）中の「那羅延坊」とは実際何者なのかを解明することである。

些かやぶから棒に思えようが、今思い切った仮説を提出したい。『蓬生談』と「河童駒引」に出る件の「那羅延坊」とは実は渋江氏のことだ。これが、端的にその仮説である。

まず第一に、次の理由がある。筆者が前任校大分大学に赴任した40年余り以前から、度々日田を訪問し調査を実施した機会に、折に触れて聞いたり読んだりしたこの話には尼御前が一度も登場せず、代わってその役割をしばしば洪江氏が務めていたのである。ここで、その典型的な例（宿利 一九八六）を紹介する。文字化されているとは言え、その質に於いて庶民の間での口頭伝承というべき話型である——もともと、文字記録化された口碑とは、結局、永遠の自家撞着でしかないのだが。

それは、「河童の祟り」と題されている。筋立ても、また構成要素も、次に示すように、大筋では『蓬生談』中の話に十分によく重なり合い、同工異曲の感が極めて強い。事件が発生したのが「安永の中頃（二七七六）」でほぼ符合する。河童に憑かれたのは、田舎相撲の大関白糸嘉右エ門の息子、正吉——ただし、住所が日田竹田村、正吉の年齢が12歳とあって、ややずれる。嘉右エ門の親方にも、日田祇園会にも言及されていないが、正吉が三隈川（旧称は日田川）の川岸で河童の群に出会って相撲を取ってから、見えない河童と盛んに争うまでの一連の筋書きもとてもよく似る。「郷の義弘の銘入の入った脇差」を借りてきて正吉の枕元に置くと、正吉が頭から布団を被って大人しくなるのもやはり同じだ。ただし、脇差は幾度も借り出している。これ以降が、この版の参照するべき勘どころなので、少し長くなるが以下に引用したい。

その頃、阿蘇山の僧、那羅燭坊（傍線は小馬、以下同じ）という修験者の門人に洪江貞之丞という者がいて、河童を鎮めることにかけては当代随一という評判があった。

嘉右エ門はこの話を聞き、洪江貞之丞を（肥後国菊池に、小馬注）訪れ、正吉についた河童をおとしてく



写真5 並べられた渋江水神関係の各種の御札（小馬撮映）

れるよう頼んだ。渋江貞之丞は早速竹田村にやって来た。そして正吉と差し向い、呪文を唱えて祈禱して、正吉についている河童を呼び出して聞いてみると、

「正吉のためにわしら河童の仲間が二匹もうち殺された。そのかたきを取るために正吉についたのだ。」

と言う。嘉右エ門は、渋江貞之丞を通じて、今度は死んだ河童の霊を弔うお祭りを必ず行うので、今回だけはどうか許してくれと哀願した。こうしてようやく河童の祟りを許してもらうことができたのである。

この時呼び出した河童の話で正吉にかかわった河童どもは日田に住む河童でなく、筑後の国の河童であるということが判った。そして日田の河童は（日田郡石井郷に鎮座している、小馬注）石井大明神の法力でみな封じこ

められているので、土地の人間に害をするということはないとのことであった。

ではどうして筑後の河童が何のために日田まで来たのかと尋ねたところ、次のような事実が判明した。

年に一度、阿蘇の那羅延坊のもとへ、九州全体の河童が集まって来るのである。そして一同揃って水神さまにご機嫌伺いすることになっているのだという。

その時、筑後川の河童どもは、大頭目千一坊に従い、五月初めに筑後川から三隈川に下って（正しくは「上って」、小馬注）阿蘇に行き、六月上旬には再び川をさかのぼって（正しくは「下って」、小馬注）来るのだという。⁽¹⁴⁾ ちょうどその途中で正吉と河童たちが出会って相撲を取り、このような不幸な事件をひきおこしたのであった。

またその昔、平安の頃、菅原道真公が、都を追われ筑紫に流された時、公は、河童どもにも和歌を教えられたという。そのお札に人間には危害を加えぬことを約束したということである。

この菅原道真公との約束を忘れている河童どもが多いので、川を渡る時、河童につかれぬために、「いにしえの約束せしことを忘れるなよ、川たち男、氏は菅原」⁽¹⁵⁾との和歌を口ずさむと、河童の祟りを免れるという。

『蓬生談』中の話との間には、次の通り決定的な相違点がある。①嘉右エ門は、筑後国の尼御前ではなく、当代随一の河童鎮めの術をもつことで広く世に知られている（肥後国菊池の）渋谷貞之丞（貞之允）を訪ねる。②河童は正吉を許す——正吉は死なない。③那羅延坊に伺候するのは、九州一円の河童である。なお、正

吉が殺した河童は一匹ではなく二匹となっている。

さらに、『蓬生談』にはない要素が付け加わっている。それは、次の2点である。(1)日田の河童は石井大明神の法力で封じ込められ、地元民を害さない。(2)渋江貞之丞は、「氏は菅原」の呪歌とその由来を教える。

両話を比較すると、i)宿利版では、河童落としをするのが肥後渋江家の当時の実在する当主であり、森版では個人名の無い抽象的な筑後国の「尼御前神主」である。ii)前者の術は完璧だが、後者は未熟だ——ただしこれは、最初の事件とその九年後の正吉の死を関連付けて解釈するかどうかの問題だと考えられる以上、その当否は主観的、且つ相対的である。iii)那羅延坊に伺候するのは、宿利版では九州全域の河童だが、森版では筑後川の河童に限られる。

特に興味深いのは、(1)である。日田には、人々が長く書き継いできた（そして今も直接的・間接的な仕方でも誰かが書き継いでいる）、この地方の「通史」とも言える書物、『豊西記』がある。それには、古代から中世への移行期に当たる評制期こくり以来、（擬）大領として日田を治めてきた大蔵氏の末裔である鶴熊丸が乗っていた舟が、筑後国馬渡で転覆して鶴熊丸が溺死し、その荒魂が河童（河伯）となって筑後国のみならず隣接する豊後国日田郡の「万民六畜を悩乱」せしめた逸話が載っている。けれども、「日田郡の内、石井の郷内の者は、之を祭らず、然りといへども、往古より今に至るも河伯の障害なし」という（小馬 一九九六・五八六）。石井大明神の威徳は、少なくとも当時は、日田の人ならば誰もが深く信じて当然頼るべき絶大なものだったのだ。正吉の父親嘉衛門が他国の河童による加害に不審を鳴らした背景もこれで明らかになる。

ここまで概観してきた両版の間の差異について言えば、識字文化に骨の髄まで染まった学者による筆記（森

版)よりも、口語性が濃厚で闊達な庶民の語り(宿利版)の方が、祈禱や守札等、呪術的なものにずっと強く親和的であることを意味しているように思える。こう気付けば、宿利版では、洪江貞之丞が自家に伝わる「氏は菅原」呪歌を人々に教えて広め、庶民の河童避けに具体的に役立とうとする姿勢を示す実際の側面に言及している事実も、実によく腑に落ちる。

では、森春樹が末尾に付した「又那圓延坊と云は、昔より俗に河伯の司と云て、今猶代々河伯をしづむる祈禱は諸人たのむことにて、我郷にも来れる事折々なり」(傍線は小馬)という言明を、一体どう理解するべきだろうか。長く日田地方を訪れた件の宗教的職能者は、洪江氏なのか、それとも那羅延坊なのだろうか。今の場合、この絶対的な矛盾を解決する唯一の手だては、「那羅延坊」と洪江氏がぴたり合一すると大胆に考えてみることだ。そうしてみても、思い当たるのが、洪江家が、訳あってこの時期に那羅延坊の「門人」になったという重大な歴史上の事実なのである。ちなみに、筋立てもかなり変形したこの物語りの異版(池田 一九六八・一〇二・一〇四)では、招かれて河童の祟り落としの祈禱を行うのは、「阿蘇の山伏」と中立的な言い回しになっている。肥前洪江家の内、例えば稗方の分家第二代目当主である時之充に徴すれば、彼の行動圏は、実に筑後「久留米御領、柳川御領」、豊後「日田、下竹田、玖珠、竹田御領」、日向「御領、富高、延岡御領、高鍋御領、佐土原御領、飫肥御領」、「大隅、薩摩の内所々」の広きに及んでいる(蓑田 二〇一四・四)。そして、洪江家には、その配札の日程と道中の周到な計画案等を仔細に記した、数多くの実務的な帳面類が残されている(田上 二〇〇五、二〇〇七、二〇〇九、佐藤千夏 二〇一四)。一方、打越社が牛馬の安全祈念の札を数多く出してはいたものの、那羅延坊に関してはそうした活動の痕跡は確認できない。

那羅延坊は、元来、阿蘇山上に定住する僧徒を意味する「衆徒」方であった。「衆徒」方から、遠近各地の村々を動き回ることを旨とする「行者」方に阿蘇大宮司によって一方的に所屬範疇を変えられてからも、阿蘇山上の打越神社の管理を依然として任されていた那羅延坊には、行者・山伏のような巡回・移動的な活動は本来不適切なのである。

問題は、肥前長島莊地頭に遡る出自も明らかで、既に呪術的職能者として幾多の実績があり、人々の信頼も篤かった洪江家（小馬 二〇二）が、何故那羅延坊の「家来」になる選択を取っていたかにある。洪江家塾の教育に親しく接して深く心酔し、大著『肥後洪江氏傳家の文教』（山口 二〇〇八）を残した山口泰平は、洪江公昭家文書に基いて、洪江貞之丞の養子として家督を継いだ洪江宇内が、寛政三年（一七九一）八月に「阿蘇大宮司神道門葉たるべく願ひ出て、『右之趣令許容畢 大宮司朱印』の允可状を受領した」と書く（山口 二〇〇八・三四）。それは、山口が「偽洪江」と一括する、胡乱な各種の「宗教者」たちが享保初年以來引き起こしてきた、洪江家の安泰を脅かす幾つかの悶着に長く苦しみ抜いた後の決断だった。すなわち山口は、「洪江神事が屢屢他の神道者に侵されるので、之を避けんがためであろうと思われる」（山口 二〇〇八・三四）と見ている。⁽¹⁶⁾

先に見たように、阿蘇の坊中には、「大宮司・仏徒」、「衆徒・行者」、「統領・門葉」、「臈次」など、相互に絡み合った幾つもの複雑な制度の網目が、阿蘇大宮司の領主的権力に深く繰り込まれた形で存在していた。その錯綜する網目に飛び込んで行くことは、一面では間違はなく不自由になる覚悟の要ることであっても、他方、阿蘇大宮司の権威によって安定的な保護を得ることに直に繋がっている。

さて、「山上では衆徒と行者に属する配下の山伏がいたが、麓においてもその関係が続いた」。その「山伏は衆

徒・行者の配下の山伏という意味から『下山伏何々坊』とよばれ、「行者方の下山伏はすべて寺内に居住し」、「坊には支配及び家来がいた。支配は譜代の家来で、一代限りの家来とは区別されていた」（佐藤征子 二〇〇五・七五一）。洪江氏は、飽くまでも政治的・便宜的に、いわば「家来」にも通じる立場を敢えて暫時選り取る決断をしたのである。

山口は、「阿蘇大宮司神道門葉たるべく願ひ出て」とのみ書くが、厳密には、洪江家は那羅延坊門葉になったのである。なお、洪江家が阿蘇山に頼ったのは、この山一山の信仰が（他の山岳信仰の場合と同じく）本来民衆的な水神信仰に源を発していたからであつたろう。また、数ある坊（房）の内から洪江家が那羅延坊を統領として選り取った理由は、両者の祭神（元水神と打越神）が共に罔象女命であつて、水を司り、しかもどちらも牛馬の神としてそれぞれの地域の人々の信頼が篤かつたゆえだと思われる。洪江家が保管する膨大な書類中には、かなり纏まった数の打越神社の守札が見られた。恐らく洪江家は、同家独特のものとして有名な「黒札」を初めてする自家の札と共に、那羅延坊の守札の配付を請け負っていたのではないだろうか。架空の壮大な河童巡礼伝承を（正市話では咄嗟に）語って統領の名を高からしめる挙に出たのは、恐らく那羅延坊との統領・門葉関係を良好なものに保つて、阿蘇山から得られる保護を安定的に確保するためだったのであろう。

ところで、森春樹が「昔より俗に河伯の司と云て、今猶代々河伯をしづむる祈禱は諸人たのむことにて、我郷にも来れる事折々」という存在を、洪江ではなく、那羅延坊に比定することになったのは、もう一つ別の要因が絡んでいるかも知れない。それは、恐らく春樹が『蓬生談』を著した時期の時代的様相に関係する。

春樹は明和八年（一七七二）に生まれ、数え年の6歳頃である安永五年（一七七六）に正市（当時19歳）の河

童憑依事件に遭遇した。正市はその9年後、天明五（一七八五）に28歳で死ぬ。一方、阿蘇大宮司神道門葉になりたいと洪江宇内が願ひ出て許されたのが、寛政三年（一七九一）であった。そして、春樹が『蓬生談』の最初の版を完成させたのが文化八年（一八一二）前後と推定され、再度一から書き直して脱稿したのが天保三年（一八三二）のことである。さらにその3年後の天保五年（一八三四）に春樹は日田で没した。

すると、『蓬生談』が2度目の目を見たのは、いずれも洪江家が那羅延坊の門葉となつたかなり後のことである。大切なのは、正市の事件が起きた頃、洪江家は他でもない洪江家であつて、那羅延坊を名乗ろうはずがなかつた事実である。しかし門葉となつてからは、家来として（保護が必要な場合等）那羅延坊を名乗ることも、当然ながらもあつたものと思われる。少なくとも、何時でもそうできる心構えでいたに違ひない。こうした結果として、実際にはあり得なかつた、那羅延坊（原文では那羅圓坊）が「我郷にも来れる事折々」という『蓬生談』の件の表現が生まれたのだと思われてならない。恐らくそこには、春樹個人の時間の前後感覚の混乱があつたのだらう。

九、森春樹と洪江貞之充

最後に、筑後の河童たちが毎年大挙して伺候する彼らの司宰を——洪江（貞之充）ではなく——那羅延坊だと『蓬生談』に春樹が記した、もう一つの、そして恐らく決定的な要因に、簡単にでも触れておかなければならない。端的に言えば、その要因とは、河童信仰を巡る春樹（国学者）と洪江貞之充（儒学者）との間に深く横たわ

る心情的な亀裂、或いは容易に妥協を許さない先鋭な思想的対抗関係であったと考えられる。

江戸時代後期、「日田金」（幕府の權威を後楯とした日田の豪商の大名貸しによる巨大な蓄積資本）で知られた日田はまた、「寛永年中豊後肥田ニテ捕候水虎図」によつて全国の知識階層をたちまち刮目させた地でもあった。この名高い水虎図を描いたのが、森春樹の父親、五石（伊左衛門、一七四七―一八二二）である。

宝暦九年（一七五九）以来、日田には（長崎を除く）九州一円の天領を統括する西国郡代役所（永山布政所、すなわち全国四ヶ所に配置された幕府の郡代役所の一つ）が置かれていた。江戸後期の郡代の一人である旗本羽倉権九郎（一七四八―一八〇八）は、広瀬桃秋（全国から集つて来た四千人の塾生を育てたとされる高名な教育者、広瀬淡窓の父親）と森春樹の二人（いずれも豪商で文人）に命じ、河童と遭遇した幾人かに対する厳密な聴き取り調査を行わせ、詳細な報告書を提出させた（小馬 一九九六a・七七四―七九五）。こうして、臨場感溢れる類稀な実証的な資料、「河童聞合」が成る（小馬 二〇一二a・一九九―二〇〇、二〇一二c・一二三）。この「河童聞合」の入手こそが、河童関連文書のアンソロジー、「蓬生談」も収めた『水虎考略』を編む動機を古賀侗庵（古賀精里の三男、一七八八―一八四七）に与えたものだったのだ（中村 一九九六・一九四）。ちなみに、侗庵も、その父親精里も佐賀の人で、共に昌平坂学問所で教授を務めた大儒であった。

日田のこの「河童人脈」は、そのまま「通船・海防人脈」でもあった（小馬 二〇一二a・二〇〇―二〇二）。森春樹も、広瀬淡窓の実弟で実務上極めて有能な経世家として名高かった九兵衛（一七九〇―一八七二）も共に、三隈川（筑後川上流部）の通船に努力を傾注した。また父親権九郎を継いで暫く郡代を務めた羽倉簡堂は、『海防私策』を著したことで知られている。権九郎の下僕、内藤藤吉兵衛は、後に日露和親条約締結を実現し

た川路聖謨、ならびに安政年間（一八五四―一八六〇）以降、内政のみならず外交でも第一線に立った井上清直（一八〇九―一六七）、兩名の実父である。この時代、河童への強烈な博物学的な関心と、列強の開国への圧力下の海防意識の高揚とが、違和感無く通底し、融合していたのである。この一見不可解な組み合わせは、識字的な知に基づく諸制度への強い親和と飽くなき傾倒が導いた知の構造的な特質に負うものであったと言えそうだ。

他方、渋江貞之充は、菊池の家塾で儒家として門弟の教育に当たりながらも、恐ろしい妖怪である河童を統御する専門的な司宰、憑き物落としの世に名高い権威として、非識字性の色濃い、呪術的世界観を唱導する地方的な中心人物でも同時にあり続けていた。

当時のやり方で河童を「科学」しようとする日田（と江戸）の一群の知識人の活動の最前線に図らずも自ら立つことになった春樹は、渋江貞之充という、儒者にして且つ呪者でもある二律背反を身をもって生き得る対極的な存在が、どうしてもうまく腑に落ちなかったに違いない。彼は、いわば那羅延坊という「括弧」で包み込むことによって、辛うじて渋江貞之充を『蓬生談』の件の逸話のキーパーソンとして描き留め得たのだと思われる。

ここで、我々は実に不可解な捩じれを両者の間に見いだすことになる。諸学派に分かれてはいても、「怪力乱神かいりくらんしんを語らず」、つまり超自然的な力に毫も論及しないのが、経世の学である儒学の根本をなす鉄則である。ところが、渋江貞之充は西日本、少なくとも九州の河童信仰のまさしく中心にいて、盛んに河童信仰を日々唱導していた。他方、平田篤胤に特に顕著なように、情緒的な傾きが強く、神秘主義にも親和的な傾きが往々見える国学者たちの中にあつて、日田唯一の国学者で、家業を捨てても敢えて学問を選んで省みなかった森春樹は、いわば社会科学の先駆者を思わせるような、冷静で客観的な態度で対面調査を行う手法を以って河童憑きの諸事例にア

ブローチしている。

それは、九州の天領を統括する郡代が常駐する日田という地が、大坂文化を盛んに取り入れると共に、当時の識字文化の中心であった江戸の人脈にも直結しており、それに連なる春樹も江戸からの強い影響を直に受けていたからに他なるまい。

他方、戦国時代末以来肥後の山深い一地域で、阿蘇氏と並んで九州南朝方の中心勢力となった菊池氏の根城であった菊池に腰を据えてきた洪江家の当主貞之充は、儒教道德の核心をなす「孝」、つまりキンシップの道德規範に強く掬め取られたその古風な風土に深く根ざし、呪術性の著しい半識字的な社会・文化の直中で活動していたのである。彼が阿蘇大宮司の権威に、戦略的にはあれ政治的な救済を求めたのは、必ずしも偶然だったとは言えないと思われる。

この決定的な対照性こそが、上記の不可思議な「握じれ」を生んだ決定的な要因であっただろうことを、しっかりと見定めておきたい。

おわりに

以上で明らかになったのが、柳田国男の「河童駒引」に出る那羅延坊とは、柳田国男が「河童駒引」に寄せて描いたような那羅延坊ではなく、実際には肥後洪江家のことだったという歴史的な事実である。洪江家は、その物語で尼御前の神主が怖じた態度を見せていたとおり、尼御前を凌ぐ存在だっただけではない。柳田のロマンテ

イクとも言える民俗学的な想像力を遥かに超えて、実は那羅延坊を意図的に演じていたのである。

奈良時代以来、長い「中識字時代」^①を辿ってきた日本が、刻々募り来る巨大な外圧の下でいよいよ「総識字時代」へと確実に移行して行く歴史上の一大画期（明治維新）の到来の一つの前触れを成す興味深いドラマの諸相を、「河童駒引」中の那羅延坊という一語を丹念に追うことによって、本稿はそれなりに浮かび上がらせることができたのではないか。

実は、儒家として家塾を経営すると共に河童信仰の宗家としても栄えるといういささか皮肉で深刻な自家撞着状況に、やがて洪江家自体が耐えられなくなってくる。そして、ついに家を儒家と河童信仰の宗家の二流に分けるという、緊急避難的な「解決策」を自ら講じることになるのだが、それについては、稿を改めて論じたい。

【附記】

本稿、並びに洪江氏に関する多くの論文の基盤となる長年の現地調査で、洪江各家の皆様を初め、地元の数多くの方々に実に大きなご支援を賜ってきた。本稿については、那羅尾氏や阿蘇信仰に関して様々にお教え下さった佐藤征子さん、並びに早々に『水虎考略後篇』所収の「蓬生談」の複写資料を届けて重い尻を叩いて下さった原二郎右衛門さんに格別の感謝を捧げます。また、佐藤さん、養田勝彦さんを初め、「洪江家文書を読む会」会員の皆様の長年にわたる研鑽に敬意を表すると共に、変わらぬ御厚誼に対して心からお礼申し上げます。

《注》

- (1) 九州北部には、この他にも筑後（と筑前）の釜屋神社のような、河童信仰に関わる有力な神社が存在した。釜屋については、注（10）参照のこと。
- (2) ただし、仮に河童という概念がかなり広く共有されることになった後でも、その河童概念の内包が高い同一性を獲得するには、まだまだ長い時間がかかったと思われる。
- (3) 筆者自身のこんな経験が忘れられない。求められて、同地での洪水水神の歴史について現場に立ちつつ数人の土地の方々に親しく説明していた時のことだ。或る岡象女命（洪水水神）碑を、どこそこから「下ろした」という表現を使ったところ、「下ろし奉った」と言わなければならぬのだと、きついお叱りを受けてしまった。
- (4) ただし、野本寛一が、『柳田國男全集 5』に収められた「山島民譚集」（一）の解題で、「柳田が解題で、民譚とした伝説事例のほとんどすべてが地方史誌類・随筆・日記・紀行・記録・書簡等の文献資料によっていること」が、その特徴だが、それは『山島民譚集』（二）と（三）にも持ち越される問題であると指摘しているのは、やはり重要である。我々も絶えずこの視点に立ち返って自らを批判的に見直すべきである。
- (5) その内閣文庫本のフォトコピーを、日田市の中本町（旧隈町の内）原二郎右衛門さんがずっと以前に送って下さった。今回長く筐底に秘していたその資料を善用させて頂いたことをここに明記して、長年の怠慢を御詫びすると共に、改めて感謝の意を表します。
- (6) 『蓬生談』（全10巻）は、大分県立図書館が所蔵する、三巻仕立ての『森春樹遺稿蓬生談』を定本に用いた。一九五八年に「大分県日田市教育委員会」が発行したもので、謄写版で刷られている。これは、「郷土史家故古後敬太郎氏について、武石繁次が筆者して所蔵していたもので、今度森家所蔵本で校合して出版」したものだと言う。なお、『水虎考略 四止 新聞雑記』が抜粋して収めている内容と、ごく瑣末な表現の違いの他には、ほとんど異同がない。
- (7) 郷義弘（こうのよしひろ）は、鎌倉時代末期から南北朝時代にかけて活躍した刀工。越中国婦負郡松倉郷に住んだことに因んだ俗称である。

相模国の正宗の弟子とされる。

- (8) これは、正市が最初に河童に憑かれた場面を彼の家まで見に行ったのであり、その9年後の正市死亡の際のことではない。

- (9) 熊本県天草地方海岸部には、シブヤサンと呼ばれる石祠が散見される。同地は、洪江氏に極めて縁が深い。シブエとシブヤの取り違えはまあ見うけられる。

- (10) 釜屋については、柳田が「河童駒引」で、西以三が享保一四年（一七二九）に著した『筑後地鑑』下巻、「同（上妻）郡田形村ノ釜屋神祠」の記事を巧みに纏めて、次のように述べている。「八女郡光友村大字田形ノ釜屋神、即チ矢部川南岸ノ淵ニ臨ミテ構ヘラレタル水神ノ社の如キハ、農民ヲ相手ニ盛ニ牛馬ノ安全ノ護符ヲ出シ、多クノ修験者ハ其ノ札ヲ持チテ村々ヲ回り、一匹一升ノ施米ヲ受ケツツ、牛馬病難ト河童トノ防衛ヲ以テ任務トスル、神ノ威徳ヲ宣伝シツツアリシナリ」（柳田 一九八九・一三九）。

- (11) 森源左衛門は、『蒼柴園隨筆』の逸文、「蒼柴園隨筆の内川童のこと拔書」に出てくる安芸国山縣郡羽生村に因む武士然とした河童で、「眷属三百計りあるよし」を語ったと言う（小馬 二〇〇七・三四・三六）。

- (12) 水天宮は神社なので、実は社僧というのは当たらない。神社の神宮寺の僧が神社に出仕する場合等に、社僧の語が妥当する。阿蘇神社と那羅延坊の関係を厳密に考察するうえで、この点を逸することはできない。

- (13) 因みに、明治三〇年（一八九七）、夏目漱石が熊本第五高等学校に教授として赴任している。その漱石には、「赤き煙黒き煙の二柱真直に立つ秋の天空」の詠歌がある。彼は、恐らく阿蘇山の信仰に関心を抱いて、その噴火口から噴き出す「赤煙赤石」が天下の凶事を、また「黒煙黒石」が国土の凶事をメッセージとして伝えるという、阿蘇神道の教理に通じていたものと思われる。彼は、その両方を並べて一首に詠むことによって、心中にむらむらと高まって来る故知らぬ戦きが秋の阿蘇の天空一杯に広がって行くという思いを表現したのである。

- (14) ここでは、上り下りの関係が逆転している。そこで、本文中に（ ）に包んだ注記を施して訂正した。

- (15) この呪歌は、部分的に変化をした異版が幾つもある。その中にあって、肥後洪江家に伝わる延宝三年（一六七五）の記録がある古い掛け軸の一部に記された「兵部に約束せしお忘なよ 川立男氏は菅原」が、現存するこの歌の最も古い版だと考えられる。同歌については詳細な考察を既に行っている（小馬 二〇〇六a）ので、参照して欲しい。

(16) 紙数が尽きて、遺憾ながらこの点については十分に論じられなかった。緒方(二〇〇八)、佐藤千夏(二〇一九)を併せて参照して欲しい。

(17) 『前識字時代』『中識字時代』『総識字時代』の造語と、この三項図式で歴史過程を分析する方法論は、中林伸浩の創案による。「現代のような、公的学校教育、大量機械印刷、プリント・キャピタリズム、マスコミ(そして今や電子メディア)が普及した」のが「総識字時代」である。それと「前識字時代」との中間に、ユーラシアの国家地帯を一方の極、サハラ砂漠以南のアフリカを他方の極として、長短の差異の幅が著しく大きい、多数者が非識字である多様な「中識字時代」が存在する(中林 二〇一九:二五)。中林は、「中識字時代」の概念を設定することによって新たに見えてくるものの発見性の大きさを説得的に論じている。著者はそれに触発され、本稿に続く今構想中の論考への橋渡しの意味を込めて、(不用意との批判を甘受することを取って前提にして)ここで中林の用語を予告的に使っている。

《参考文献》

池田 範六

一九六八 『河童七十年』自費出版。

緒方 晶子

二〇〇八 「水神信仰に関する一考察——『偽洪江一件』について」、八代古文書の会(編)『熊本藩家老 八代の殿様 松井章之の江戸旅日記』、七七―八八頁。

熊本県教育委員会

一九八〇 『古坊中——熊本県阿蘇郡阿蘇町・白水村』(熊本県文化財調査報告 第49集)、熊本県教育委員会。

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』(田主丸町誌第一巻)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」、神奈川大学日本常民文化研究所(編)『歴史と民俗13』(平凡社)、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3）河出書房新社、二五二―三七頁。
- 二〇〇三 「洪江家文書（菊池）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科学研究科）、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。
- 二〇〇五 c 「洪江家文書に見る河童信仰」、『河童伝承と水神（菊池市文化講演会・第18回熊本地名シンポジウム）』（菊池市教育委員会・熊本地名研究会・日本地名研究所・河童共和国）、一一―二〇頁。
- 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科学研究科）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、そのエージェントたち」、『人文研究』（神奈川大学人文学会）第一五九号、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」、神奈川大学日本常民文化研究所（編）『歴史と民俗23』、平凡社、一一九―一八三頁。
- 二〇〇七 b 「河童がくれた『コクの卵』の謎——肥州洪江水神信仰と九州・中国路の交流」、『人文研究』（神奈川大学人文学会）第一六三号、三一―九四頁。
- 二〇〇七 c 「『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科学研究科）、i-vii頁。
- 二〇〇七 d 「洪江家（菊池）文書と柳田国男」、『熊本日日新聞』二月一七日。
- 二〇〇八 『鬼の相撲と河童の相撲——大蔵永季の相撲と力を歴史人類学で読み解く』日田市豆田地区振興協議会・日田市城町まちづくり実行委員会。

二〇〇九 「築かれた『河童』水神研究」の歴史民俗学的研究の基礎——『洪江公昭家文書目録（三）』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科学研究科）、i—xi頁。

二〇一二 a 「北の河童と南の河童とその時代——河童民俗周囲論序説」、神奈川大学日本常民文化研究所（編）『歴史と民俗28』平凡社、一八
三—二五頁。

二〇一二 b 「河童とロシア提督ゴロヴニン——そっくりな南北の河童」、「怪」角川書店、三八—四三頁。

二〇一二 c 「北の河童・南の河童とその歴史」、「河童とは何か（第84回歴博フォーラム）」国立歴史民俗博物館、一〇—一三頁。

二〇一四 「肥前洪江氏と河童信仰の形成——河童人形起源説再論」、国立歴史民俗博物館（編）『河童とはなにか』岩田書店、七一—一二九
頁。

二〇一五 「相撲神大蔵鬼太夫永季と鉄膚の出雲小冠者」、「怪」角川書店、二四六—二五〇頁。

二〇二一 「妖獣シイ、河童信仰宗家・肥後洪江家を興す——歴史民俗人類学序説」、神奈川大学日本常民文化研究所（編）『歴史と民俗37』
平凡社、三九九—四六二頁。

佐藤 征子

二〇〇四 「山岳信仰と西巖殿寺」、「阿蘇町史 通史編」六八三—七八九頁。

二〇一二（二九九八）『神々と祭の姿——阿蘇神社と国造神社を中心に』（『一の宮町史』自然と文化（阿蘇選書⑪））、阿蘇市。

佐藤 千夏

二〇一四 「水神祈禱札配札における廻村日記の一考察——肥後国天地元水神社宮司・洪江氏の旅日記を中心に」（神奈川大学大学院歴史民俗
資料科学研究科、修士論文）。

二〇一九 「寛政年間の偽宮司一件——肥後・天地元水神社宮司の動向」、「神奈川大学評論」第九二号、一一六—一一七頁。

首藤助四郎・高倉芳男・大久保正尾・田中晃・岩沢光夫

一九九六（一九八四）『日田の先哲』、日田市教育委員会。

宿利美智子

一九八六 「河童の祟り」、純真女子短期大学国文科（編）『九州の河童』、二二二―二一九頁。

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科学研究科。

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科学研究科。

二〇〇九 『洪江公昭家文書目録（三）』、神奈川大学大学院歴史民俗資料科学研究科。

二〇一〇 『肥前洪江諸家文書目録』、神奈川大学大学院歴史民俗資料科学研究科。

中島市三郎

『国学者 森春樹翁傳』、日田郡教育会。

中林 伸浩

二〇一九 「中識字時代」について——文字をめぐる攻防」、『桐蔭論叢』第四〇号、二五―三三頁。

中村 禎里

一九九六 『河童の日本史』、日本エディタースクール出版部。

原田敏明・杉本尚雄・岡田米夫・桜井勝之進・宮地治邦

一九八一 「高千穂・阿蘇の宗教的調査」、神道文化会（編）『高千穂・阿蘇』原書房、一〇二―一六六頁。

「日田の先哲」編集委員会（編）

一九九六（一九九三）『日田の先哲』、日田市教育委員会。

日野 巖

一九七九 『動物妖怪譚』、有明書房。

深町浩一郎

二〇〇七 『広瀬淡窓』、西日本新聞社。

蓑田 勝彦

二〇一四 「肥後菊池の天地元水神祭司Ⅱ 洪江家について」、『八代古文書の会会報』第五九号、一―七頁。

山口 泰平

二〇〇八（一九四八）『肥後洪江氏伝家の文教』（手稿影印版）、菊池市教育委員会。

柳田国男

一九八九（一九一四）「山島民譚集（一）」、『柳田國男全集』5、筑摩書房、五五―二四三頁。

Geertz, Clifford

一九八三 *Local knowledge—Further essays in interpretive anthropology*, New York: Basic Books, Inc. Publishers.