

# 河童の姿を追って

## ——民俗伝承に見る庶民の心——

椎 名 慎太郎

### はしがき

今年も、前年の拙稿に続いて、FM 甲府の「石部典子のごきげんな昼下がり」で筆者が毎週出演している「教えて椎名先生」というコーナーで話した内容から始めたい。ただし、今回の話は筆者の準備不足のために、かなり不十分であったので、これを訂正し、補いつつ、この民俗伝承に隠されている近世・近代の庶民の心を探りたいと思う。

このコーナーは、キャスターである石部さんによると、「番組全体の知的核になる」ようにとの願いから2005年秋から開始した<sup>(1)</sup>。ここで話をすること自体が私自身にとって生涯学習であると同時に、聴いている方々には、短いながら生涯学習の端緒を提供する意味もあるので、単なる時事解説ではなく、幅広い話題を取り上げている。当然ながら、話題の範囲は私の専門領域をはるかに飛び出してしまうっており、この回のように後から自分の無知・不見識を知ることもある。そんな後始末を紀要に記すのは心苦しいのではあるが、この話題そのものが持つ魅力に抗しきれず、こんな不細工なスタイルで元センター長の責任を果すこととした。ただし、調べれば調べるほど、河童には多様な側面がある。本稿では、河童というイメージが日本全国に共有されるようになったのは何故か、そして、その河童のイメージが日本の社会や庶民生活の中でどのような役割を果してきたのかという点を中心に、河童の姿を追って見たいと思う。なお、以下の文中では敬称は略させていただく。

### 1 「河童の正体を考える」(FM 甲府2012年 2月28日放送)

石部 今年辰年ですが、辰という言葉の語源は、本来隠れているものが表れてくることを意味するのだそうです。春が立つとか。

椎名 なるほど、なるほど。

石部 隠れているものといえば、実在はしないんですけども、河童とかいろいろありますよね。実在しないけれども、その存在そのものが信じられているもの。

椎名 特に、河童というと、芥川の短編小説や、あるいは「黄桜」というお酒のコマーシャルで使われている清水昆さんの漫画に代表される伝説的妖怪ですが、天狗や

鬼とちがって、近代にいたるまで目撃談が多いのが特徴なんです。

石部 「見た」という人がいるんですか？

椎名 いるんですよ。だから不思議なんですけどね。これが戦後にいたるまであるのです。日本に伝わるカッパの図像としてもっとも古いのは1712年に寺島良安がまとめた大百科事典である『和漢三才図会』に収録されたもの。これには次のような記述があります。

【川太郎】一名川童子（かわらは）

深山に山童（やまわら、ヤマワロ）あり。同類の異物なり。

性質は好んで人の舌を食う。また鉄物を見るのを嫌う。

川太郎は西国九州の谷間や池川に多くいる。

形は、十歳ほどの子どもの裸形でよく立って歩き、人語を解す。

髪の毛は短くて少なく、頭の天辺にくぼみがあり、一掬いの水をかける。

ことごとく水中に棲み、夕方に多く川辺に出て、瓜茄子米穀をかじる。

性質は相撲を好み、人を見れば相撲を取ろうとする。

川太郎に対して無事であろうとすれば、まずお辞儀をして頭を揺らせば、すぐに川太郎もお辞儀をして頭の水が流れ尽くすのに気づかない。

力がなくなって塵のように倒れる。

その頭に水があれば、その力は勇者の二人力である。

また、その腕はすぐに抜けて左右に自由に滑り伸びるので、どうすることもできない。

その手を自由に動かして牛馬を水の中に引き入れて、尻から尽く血を吸ってしまう。

川を渡る人は特に注意すべきである。

椎名 ここに描かれた絵では、後の河童絵に多く描かれる甲羅がありません。だが、頭に皿（くぼみ）があって、そこに水がないと「陸にあがったカッパ状態になる」こと、子ども程度の大きさであり、立って歩き、人の言葉を解すること、相撲が好きなおこと、人を川に引き入れることがあること、金物を嫌うことなど、その後の多くの伝承に共通する記述があります。

石部 これを基準にして、見た方は見たと……。

椎名 そういうことなのでしょうね。岩手県の遠野、柳田国男さんの有名な『遠野物語』の舞台では、昭和に入ってから目撃談もあるんです。ここのカッパは顔が赤くて、甲羅がない。全身毛で覆われている。身長60センチ程度というから、猿と考えるとあまり矛盾がない。しかし、地元ではカッパの目撃談とされている。

石部 人語を話したのでしょうかね。

椎名 どうなんですかね。色は青黒いというのが多いが、遠野とか沖縄では赤いんですね。

各地でいろんな呼び方をするんですけど。北海道、東北では、カワワラス。

石部 あ、それはわかりますね。川のワラシみたいな。

椎名 はい、フンドシカムイ、これは北海道ですかね。カムイは日本語の神がアイヌに伝わった言葉とされます。それに、ミズチ、ワタリガミ。関東では、エンコ、スイジン、セージン、これは同じでしょうね。カワランベ。中部でも、セーシン、カワコゾー、カワッパ。近畿では、ガタロ、カワコ、イガラボシ、ゴランボ、ドンガス。中国地方でエンコー、カーラボス、カワソ、フチザル。四国でも、ガタロー、イドヌキ。九州各地ではかなり多様な呼称がありますが、宮崎では、カワロ、カワラ、ヒョーボウ、鹿児島では、ガラッパ、ガワラッパ、ガーロ。奄美ではケンモン、あるいはケンムン、そして沖縄ではキジムナー、ブナガヤ。

まあ、もっとたくさんあるんですけども、系統として考えると、川太郎、あるいは、カワワラ系の川の神（ワタリガミ、スイジン）、それから、南島のケンモンと沖縄のキジムナー、これは同系とされますが、毛モノという意味かなあと。それからエンコー（エンコ）は、猿を猿猴と言うじゃないですか。これから出たかなあ？ 宮崎県のヒョーボウは、カッパの鳴き声がヒョーという響きだということらしいんですね\*1。

これも猿の声に近いといえはいえないことはありませんね。

石部 全国にいた。またはいるということなんですね。

椎名 そうということなんですね。それでは、今流布している姿はどこから出てきたかということをお考えますと、ひとつは、先ほど言いましたように、猿（類人猿）。いま各地に「カッパの腕」というのが残されているんですよ。これは、多くはミイラ化した猿の腕だということですね。それから、かわうそ説も有力です。室町時代1444年成立の国語辞典『下学集』には「かわうそ老いて河童となる」\*2とあるそうです。

石部 わかり易いですね。

椎名 かわうそは水の中を自由に泳ぎまわり、時には川岸で立ち上がる姿が河童に近い。カメとというのも、甲羅があるのは、身近な動物ではカメですよ。それに、カラス天狗、一部のカッパの絵には顔にくちばし様のものがあるというようなことでね。

河童の伝承というのは、遠野のような遠隔の地でなくて、なんと江戸時代には江戸城のお堀でカッパが出た話が伝わっているんですよ\*3。平戸藩の藩主である松浦静山が残した『甲子夜話』にある話ですが、江戸詰めの若侍が小雨降る夜更

けに九段の弁慶堀を歩いていると、水の中から名前を呼ぶものがいた。よく見ると子どもだ。これは溺れていると思えば手をさしのべると、強い力で引き込もうとする。急いで手をはずして屋敷に逃げ帰ったが、悪臭がひどく、頭から水を何度かけても臭いが消えなかったという。この悪臭という話はいろいろな伝承に共通するんですね。カッパには尻の穴が3個あって、ものすごく臭い尻をひるといふ。(笑い)

カッパ伝承には、性にかかわる話も少なくありません。女性が厠、これは言葉通り、流れに板を渡したトイレですよ\*4。そこで用を足していると、カッパがその大事なところをさわりに来たというような話。これは後でお話する夜這いという性風俗と関連しているような気がします。それで、河童伝承の中にいくつか共通する要素があるんですね。

一つは、人を水中に引き込む、二つ目は、娘あるいは妻が河童の子を産んだという話。それから三つ目が、戦で負けたカッパを弔ったという話。四つ目が、堤防修築などの水防工事をカッパが手伝ったという話。

最初の話からしますと、最近、危険な川岸に「危険だから川で泳がないように」という注意書きが立っていますよね。昔はこれを、「あの淵にはカッパがいて、子どもを水に引き込むから近づくな」と言い習わしてきました。それだけでなく、例えば、ある家の子どもが親が眼を話した際に川で溺れた場合、カッパの仕業ということで、親を非難する近所の視線を変える役割を果たしていたのかなと思うんですね。

石部 河童の仕業だからしょうがないんだよということですか。

椎名 まあ、慰めてあげられますよね。それから、カッパの子を産むという話。これにはいくつかの解釈ができるんですが。かつて日本の農村では性が開放的で、娘や妻が父親不明の子を産むことが少なくありませんでした。この場合に犯人はカッパだということにされる。厠に女性を求めて来るほどだから、カッパは女性に興味を持っているに違いないということですね。

これには、もう一つの解釈の余地があります。避妊の知識や技術が十分でなかった当時に、妊娠したら産まなければならない。妊娠中絶は衛生知識がない時代には母体にとって危険。だから、お産婆さんが親と意を通じて、カッパの子が産まれたということで、嬰兒の首をひねって殺す。いわゆる間引きですね。経済状態が悪かった時代には、必要悪でされた措置を、やはりカッパのせいにした。こういうことがあったかもしれない\*5。

石部 その「河童のせいにした」という意味では、河童は庶民共通の認識として必要な存在だったということですよ。

椎名 東北地方には平安時代に「蝦夷征伐」つまり東北地方侵略に活躍した坂上田村

磨と蝦夷の戦いに、カッパが蝦夷方で闘ったという伝承があります。いくさの終わったあと、磯良東右衛門という武士が新たに拝領した領地に、カッパが切られた腕を返してくれといいに来た。このカッパの腕を返すという伝承は各地にありまして、カッパの秘伝の薬でつながるのだそうです。腕を返すと、お礼に秘伝の薬の製法を教えてくださいました。そこで東右衛門はこれを征服された先住民であったかと知って、これを弔う神社を建設したという。

石部 この辺は鬼退治の鬼と共通するようなものがありますよね。

椎名 そうですね。それから、堤防修築などの水防工事をカッパが手伝ったという話、これには被差別民の存在が隠されているらしいんです。というのは、正規の人員として費用が計算できない人力として、被差別民を使い、これを「カッパの手伝いと」いうことで弁明したようなんですね\*6。

だから、カッパというのはまだまだわからないことが多くてね。非常におもしろいんですけどもね。

石部 ほんとに、人間くさい存在……。

椎名 そうですね。ま、河童というものを使って、ある種ほかの人に優しくなろうという、まあ、そんなことが隠されているのかなと思ったんですけどもね。

石部 面白いお話を伺いました。ありがとうございました。

## 2 訂正・補正から始める

この話が自分でも面白かったので、関連するさまざまな資料を読み始めた。すると、簡単な準備だけで語った内容に誤りや不十分な点が少なからずあることに気付いた。

### (1) 訂正

先ず、河童の異名から。\*1ヒョーボウは、「カッパの鳴き声がヒョーという響きだということらしい」というのは、再検討の余地がある。たしかに、柳田国男は1934年に「野鳥の会」の雑誌に寄せた小文のなかで、ムナグロという千鳥の仲間の声を河童の声と聞き違えることがあると書いている<sup>(2)</sup>。しかし、九州のかなりの地域で河童をヒョウスベと呼ぶことから、その略称としてヒョーボウと呼ばれた可能性がある。ヒョウスベは「兵主部」の読みである。

\*2を付けた、『下学集』にある「河童」。これを放送では「カッパ」と読んだが、カッパという言葉がはっきり確認できるのは、どうしても17～18世紀の近世になってからのようだ。1444年成立の文献でこれを何と読んだのか、そして、何を意味しているのかは不明。大野芳によると、この『下学集』には読みが明示されておらず、後年

の再版本、それも1617年になって「カワロウ」「ガワロウ」となっている<sup>(3)</sup>。河童の呼び方については、後述する。

次に、\*4を付けた厠の説明。たしかに近世になっても、ごく一部ではここで語ったような川屋があったかもしれないが、下肥はこの時代にきわめて貴重な資源であったから、ほとんどの厠は汲み取り式であったはず。だから、ここで水に深く関わる河童だからといって、水が流れるトイレを河童出現の場所としたのは間違いだろう。中村禎里は『河童の日本史』で、飯島吉晴<sup>(4)</sup>の著作を引用しつつ、「家の側にある厠は、異界と人界の境だから、ここでは野生動物・妖怪と出会うしくみになっているのだ」としている<sup>(5)</sup>。

## (2) 補足その1—河童の出現場所

先ず、\*3の「江戸城の堀にさゝい河童が出た」という話は、その後の資料研究の結果、かなり間違いに近い話であった。これは中村禎里の『河童の日本史』を読んで教えられたことである。中村禎里は、「わに」、「へび」などに水妖である河童の前身を求め、海の妖怪（水神）である水妖が近世に河童に変化して言った理由を二つ挙げている。

第一に、中世末期から近世初期に盛んであった海外との交流が1630年代に全く停止することにより、海陸を大きく包括した水の宇宙は分断され、スケールの大きな海のエネルギーの陸水への転移は遮断されてしまった。その結果、内陸に閉鎖された水霊・水妖の個体数の社会増と、その質的変化が起こったこと。

第二に、同じ時期に河川の制御、灌漑用水・輸送用運河の開発がいちじるしく進み、人々と水のかかわりあいの様相が変化した。これも大きな水神の衰退と、小さな水霊の分出に関係するであろう<sup>(6)</sup>。つまり、人工的水環境である掘割や運河こそ、河童の活躍の場所であったことになる。

この中村禎里の研究は、日本の河童研究に新たな段階をもたらしたといえるものであるが、詳しいことは章を改めて考えることにする。

## (3) 補足その2—性風俗や貧困との関係

\*5の河童の子を産んだという話は、大野芳がその著作で述べている<sup>(7)</sup>。大野は、近世から近代に少なくなかったよばいで妊娠した場合や、貧しくて新たな子を育てられない場合に、家人が産婆と通じて「間引き」、ありていに言えば「子殺し」をすることがあったという。

実際に、柳田国男の『遠野物語』55には次のような話が書かれている。「川には川童多く住めり。猿ヶ石川殊に多し。松崎村の川端の家にて、二代続けて川童の子を孕みたる者あり。生まれし子は斬り刻みて一升樽に入れ、土中に埋めたり。其形極めて

醜怪なるものなりき。……此娘の母も川童の子を産みしことありと云ふ。二代や三代の因縁には非ずと言う者もあり。此家も如法の豪家にて○○○○○と云ふ士族なり。村会議員をしたることあり」<sup>(8)</sup>。

この場合には貧困が原因ではなさそうだが、考えれば残酷な話である。そして、こうした親族や近隣への説明が出来るためには、河童の实在が共通認識となっている必要があったことになる。これは、後述する「河童の实在を信じさせるもの」に通ずることである。

#### (4) 補足その3—被差別民との関連

\*6の被差別民との関係については、ここでは極めて表面的な話しかしていないが、後に述べるように、河童伝承と被差別民の関係は複雑であり、庶民の心の奥底にわだかまる差別意識とその裏返しとしての漂泊の民について持つ不思議とか畏怖といった感情がないまぜになっているようだ。

### 3 河童の呼び名とその行動

#### (1) 河童の呼称とその姿

河童には全国各地でさまざまな呼称があり、その姿も多様である。この「カッパ」という呼び方は「カワツパ」がつまったものと考えられ、東北から関東で多く使われていたものが、「水辺に出没する怪しい生き物」の総称として採用された。

小松和彦によれば、この「河童」という統一的イメージを創り上げ、その研究に本格的に取り組んだのは、近世の江戸を中心とする知識人たち、とくに本草学者であった。これはかれらにとって、これを自分達の作る「事典」に入れるべきかどうかが大問題だったからだという。彼等は中国の「水虎」に相当するものと考え、和名としては東北から関東に多い「河童」を採用したのだという。そして、中国の「水虎」は、李時珍の『本草綱目』にあるが、これによると、「水虎」は3～4歳の子どものように、全身が鮫鯉（りょうり）のようである。つまり、センザンコウのように全身が甲羅で覆われているという。そして、常に水に沈んでいて、膝を出して人に見せるとされている。これは、後に定型化される河童の姿とはかなり違う<sup>(9)</sup>。

では、このように日本国内で「河童」と総称されるものは、全国共通の姿や行動をしているのかというと、当然ながら実体がなく、全てが幻想の中にあるから、かなり多様であり、曖昧模糊としている。大野芳は河童の姿形について次のように書いている。

「河童の形状は、どうも全国一致した姿形ではなさそうだ。岩手県遠野市では、前

述したように赤い毛で覆われている。茨城県水戸浦では、黒ずんだ甲羅があり、その甲羅に斑模様があつてぬめつく身体をしている。江戸の河童は、各種の図が示すように黒ずんだ肌の腹部に赤っぽい斑点がある。愛知県三河・福井県地方では、青黒く毛はなく、頭の皿の周辺のみ毛がある。大分県日田市では、青みをおびて腹部に斑点がある亀状のものだ。福岡県あたりでは褐色の髪の毛がある。……同じ福岡県でも北部へ行くと、白魚のように水中にいるときは透明で、姿形は見えない。奄美大島のケンムン、沖縄のキジムナーは、ガジュマルの精で姿は見えない……」<sup>(10)</sup>。

水辺に見かける童形の生きものとして、前述した中国の「水虎」の影響はあるだろう。また、日本で初めて図像を載せた『和漢三才図会』の影響も無視できない。ただし、筆者寺島良安によれば、「水虎の形状を見るとわが国の川太郎の類のようであるが、異同もある。このような動物が果しているか未だ聞いたことがない」と冷静に分析しているという<sup>(11)</sup>。猿やカワウソなど、見誤った動物の姿が反映していることも否定できない。こうした錯綜した伝承が後にふれる河童イメージの普及者たちの話を通して拡大する中で、ある部分は全国共通で、しかも、各地での「実体験」という名の見誤りや幻視が加わって、河童の姿は形成されていったのではないか。

## (2) 河童の行動

これについては、以下に箇条書きの形でまとめておくことにする。

① 子どもなどを水に引き込み、尻子玉を抜く。「尻子玉を抜く」というのは、水死して肛門括約筋が働かなくなり、肛門が開いてしまった状態をいったものだろう<sup>(12)</sup>。死体をつぶさに見る機会は医師などを別にしては少なかったはずで、河童が肛門から何かを奪ったと考えたのだ。

② ウマを水に引き込もうとしたり、ウマの歩みを妨害したりするが、ほとんどの場合に失敗して、逆に人に捕らえられ、謝罪をして、何らかの代償（魚など）を贈る。この話のヴァリエーションとして、ウマの尻尾などにつかまった手を切られ、この手を返してもらって代わりに薬の秘伝を教える話がある。これについては、柳田が「河童駒引」において、古い時代に水害を避けるためにウマないし牛を犠牲に捧げる祭祀があり、この遠い記憶の痕跡の残像が、零落した水神としての河童の駒引きであるとし、これを受けて石田英一郎は関連すると思われる伝承をユーラシア大陸全体から集めた<sup>(13)</sup>。中村禎里は河童とウマの関係について、水乞いのためにウマを犠牲として捧げる儀式との関係を否定し、17世紀後半にウマが農村に定着して、これを水辺につなぐ、川でウマを洗うという習慣から生まれた連想だと説明している<sup>(14)</sup>。この問題は、極めて裾野が広いために筆者の能力では詳論することができないので、これ以上は踏み込まないことにする。

③ 相撲が好きで、人と相撲をとりたがる。これはしばしば、多数の河童と相撲を



取ったあげくに意識を失ったという体験として語られている。この起源について中村禎里は農耕神を祀る神事としての相撲があるだろうという<sup>(15)</sup>。この場合の相撲は二人が組み合うものだけでなく、一人で相撲の型を演じる「独り相撲」を想定すると分りやすい。河童との相撲については、小松和彦編の『怪異の民俗学③河童』に収録されている小馬徹の論文<sup>(16)</sup>が詳しい。

④ 女性に興味を示し、厠で秘所にふれる。これは、手切りの話とつながり、手接ぎの秘薬の由来話にも関係するが、「河童の子を産んだ」という、民俗社会における嬰兒殺しの話にもつながる。

⑤ 人から恩を受けると、魚を届けたり、大量の椀を貸してくれるなどの報恩行為をする。地方に遺された民話には、河童の姿がなく、水中に竜宮があり、淵の中から椀が出てくるというものもある<sup>(17)</sup>。この話の原型はどうやら後者、つまり、竜宮淵などの話で、後にこれが河童に結び付けられたらしい。そして、赤坂憲雄は、この類型の話の起源が、元は木地師という漂泊民と定着民との広い意味での交渉にあることを柳田の著作の解説から指摘している<sup>(18)</sup>。ここでも河童の背後に被差別民の影があることを確認しておきたい。

⑥ この他、胡瓜を好む（寿司屋のカップ卷の由来）、金物を嫌う、など。

## 4 河童イメージが普及した時期とその理由

### (1) 河童は近世になって伝承化された

これまで河童を民俗伝承として扱ってきた日本民俗学は、消え行く伝承の採集に熱心であったが、その伝承の成立年代については、始祖の柳田国男を含めて無関心であった。

これに研究の方法面から挑戦したのが中村禎里である。中村禎里は民俗学者ではない。狭義の歴史学者でもない。彼自身の語るところでは、理系への志向をもち、生物学をしばらく専攻し、やがて、科学史の研究に関心を向け、所属大学では科学史を主な専攻としていた。『河童の日本史』の「あとがき」では「専攻なし」と自称している。研究方法としては、口承を除き、専ら書かれた資料によっている。つまり、従来の民俗学者の歴史資料使用の無原則さを批判し、文献研究に限定している。これには民俗学の立場からは批判がありうるが、筆者は、それなりに納得がいく研究方法であると考えている。

そして、中村禎里は伝承を記した文献の成立時期から、河童の行動が次のように変化しているとする。

「第一に、河童が人・ウマを水中に引きこみ、その河童を人が捕らえるという話（人

引き・ウマ引き-捕縛)が河童の歴史の第一段階でまず成立し、第二段階において、これに河童の詫びと赦免のモチーフ(謝罪)が付着して、はじめて攻撃-敗北-帰順の定型パターンが現れた。第二に、帰順の項についていうと、人・ウマをとらないという誓約(謝罪)のモチーフおよび、魚類の贈与(魚贈与)のモチーフが知られるようになった。以上が第二段階の主要な特徴である。」そして、この段階の河童は人に命を奪われることを避けるように、コソ泥のように人やウマを引く。そのぶん、河童への懲罰も穏やかになったという。河童と人の争いがしばしば相撲という形式をとる一因もそのせいではないかという。さらに河童の女性姦犯の行為がはっきりしてくる<sup>(19)</sup>。

「18世紀後半以降の第三段階では、ウマに執着した(ウマ引き)河童が手を切られ(手切り)、手接ぎの妙薬の秘伝伝授を条件に、その手を返却してもらう(手接ぎ)という形式が出現した」<sup>(20)</sup>。この変化形と考えられる、尻なで-手切り-手接ぎという型も同じ時期に出現したという<sup>(21)</sup>。

そして、中村は18世紀末以後、河童伝承は第4段階に入り、ふたたび神として祀られるようになるのだという<sup>(22)</sup>。

中村禎里は、彼のいう第4段階になって、全国で多様な名前では呼ばれていたものが、「河童の名称の隆盛」と共に河童祭祀が始まったという。そして、竹田旦や今野円輔の研究を引用しつつ、現在でも河童が祀られている例が少なくないことを指摘している。中村が河童祭祀に関する近世の文献でもっとも古いものとして挙げるのが百井塘雨の『笈埃隨筆』(1790年頃成立)である。これには、「日向・薩摩において水虎を水神として祀り、田畑でとれた実を供える」とあり、ついで、「松浦静山『甲子夜話』巻65(1825年)には、相模国金沢村で、川太郎が福太郎という名で水難・疱瘡・麻疹の防除の効により水神として祀られたと書かれている」としている<sup>(23)</sup>。

では、いったん妖怪と扱われた河童が水神に戻ったのか。これについて中村禎里は、全国に河童の伝承が広がったことと、もともと陸水神であったものが、この過程でよわい水神としての性質を復活していったのだと説明する。その例として挙げられている津軽の水虎神の場合、つぎのような河童祭祀の過程がわかっているという。

「青森県木造町日蓮宗実相寺の住職(在職1866年~1884年)が、古田川の水死者が多いので、憑り祈禱をしたところ、河童の仕業だとわかった。そこで河童を鎮めるため、これを水虎大明神として神格化し、祀るようになった。そしてこの信仰を津軽地方一帯に流布したのは土着の宗教者であり、彼らは、水虎大明神の成立以前からミズカミサマを信仰し、水難よけの呪術をおこなっていた。……いずれのばあいでも、以前から水難よけの小水神の信仰があり、これが河童の流行のなかでその人引きの性質とむすびつき、河童に潜在していた小さな神性をひきだした」<sup>(24)</sup>。

中村禎里が、水妖が河童になっていく背景と考えた堰淵・用水・堀のような人工的

水環境の増加をどう考えたらよいのか。こうした場所は本格的怪物の世界ではない。だが、「小さな川や人工水路は、小さな妖怪である河童には相応であり、彼らは今や、この狭隘な水地に管理されようとしていた。しかしながら他方、河童は卑小ではあったも妖怪のはしくれであり、それが人に管理された場所に安住するとは、ほとんど自己撞着である。かくて河童は、管理と馴化に対する反抗の姿勢をことあるごとに示す。人を突然攻撃したかと思うと、たちまちしおらしいほど哀れな帰順の意をあらわすこの妖怪のふるまいは、河童のおかれた矛盾する条件、彼らの心の内部における葛藤に由来する。そしてこの二面性が帰順の優位において結合したとき、攻撃－敗北－帰順という定型化された河童民話が完成した。……もちろん、河童は実在しない。人の幻想のなかにのみ存在する。したがって河童がかかえこんだ自己撞着は、人の河童観念における矛盾の投影にほかならない」<sup>(25)</sup>。ここから中村禎里は、水の事故での臨死体験において人の見る幻影が民話に練り込まれたという説を展開するのであるが、この部分はそれ以前の論述ほど説得的ではないように感じた。

中村禎里の記述を長々と引用してきたが、要するに、河童が民俗社会で比較的親近感をもたれ、神と妖怪の中間的存在である重要な理由は、中世末期から近世にかけて農業の発展と農民の定着にともなって自然の川や流路の改善・改良が進行し、さらに都市が形成される中で、人工的水環境が多く出現し、これに伴って、共同体内で河童のイメージの共有が進んだからではないか。この場合、水利権の配分という問題が不可避的に発生するが、そこにも河童の影を見ることができる。

河童の報恩という話があるが、その中には水源としての堰なり淵の利用権を正当化するものもある。つまり、河童を救ったり赦したりしたから家が豊かになったという伝説、逆に河童の嫌う金物を置き忘れたために家が傾いたという伝説などの背景に、水利を有利に使用した家への庶民感情が反映している可能性がある。

千葉徳爾は「田仕事と河童」と題する論文で、水利の点で有利な場所に居を構えた庄屋・名主あるいは草分けといった村でも主だった一族について水界の精霊の恵みを受ける話が語られることを指摘している<sup>(26)</sup>。

## (2) 河童の実在を信じさせた要素

河童のイメージ普及の背景には、庶民がこれを実在の妖怪ないし水神として信じることが重要であり、それには、それなりの具体的体験をした人びとの「経験談」があった。

中村禎里は、前述のように、水難の場合の臨死体験での幻覚に一つの根拠を求めている<sup>(27)</sup>。また、河童の相撲については、憑依妄想ないしナルコレプシーに伴う入眠時幻覚ではないかと推定している。

河童の目撃体験は夕刻や夜が多い、これは、猿やカワウソ、タヌキなどの動物が水

辺に居るのを河童と見誤った可能性がある。それでも、「本当に見た」、「確かにその場にいた複数の人が確認した」ということになれば、河童実在の確信は強くなるだろう。

ただし、民俗社会の誰もが河童の実在を一点の曇りもなく信じていたかという、そうではないだろう。例えば、間引きを河童のせいにする場合の共謀者たちは、明らかに、河童をフィクションに使っているという意識を持っていたらうし、周辺でも薄々事情は分かりながら、「河童の子では仕方がない」と納得している部分があるはずである。とはいうものの、このように河童をいわば「利用」した人びとでも、どこかで河童の実在を信じていたはずで、それが現代社会とは違う状況である。

それと共に、いわゆる共同体が庇い合うという構造には、場合によっては障害者や個性の強い変わり者にとってかなり悲惨な状況になったであろうことも理解しておく必要がある。祐天寺の縁起話であり、『四谷怪談』成立にも影響を与えた「累」（かさね）の怨霊が隠されていた殺人を取りついた娘の口を通じて明らかにする伝説は、その一面を示している。小松和彦によると次のような話である。財産のある家の娘かさねに与右衛門という婿をとったところ、容貌が醜いうえに性格も悪いので、与右衛門はかさねを殺してしまう。そして新しい妻を迎えて娘が生まれる。この菊という娘が13歳になったときに婿をとったが、やがて憑霊状態になってしまい、「私は菊ではない。おまえに殺されたかさねだ。恨みを晴らすために菊の体を借りてこうして地獄からやってきた」と口走る。これを聞いた与右衛門はびっくりして村の人たちに助けを求めた。これを治めたのが祐天上人だという<sup>(28)</sup>。

### （3）河童伝承の普及者たち—①河童のくれた秘薬の販売

このように河童伝承が近世の社会で一般化したのは、単なる人から人へという噂話とか祖父母から孫というような伝播だけでなく、その普及の背景には、積極的にこれを伝えて歩いた人々の姿を想定する必要があると思う。

先ず、河童の手切り伝承が全国的に普及している有力な理由が、弾丸や刀による傷の治療薬（金瘡薬）の効能を裏付ける話（今日で言うコマーシャル・トーク）であったと考えられる。中村禎里は、この「秘薬」の提供者が以前はタヌキであったのが、近世になって河童に変わったとする。

「もともと戦場における銃瘡・刀傷を治療する要請から、金瘡外療が発展したのだが、天下泰平時代をむかえ、また戦国末期以来の農業の発展にともない、農作業に用いる鎌などによる外傷の治療に、金瘡外療の知識が応用されるようになったのだろう。そして身許も知れぬ薬売りが、村むらに新奇な膏薬を持ちこむこともあったに違いない。おそらくこれらの事情を背景にして、たぬき・河童の膏薬譚は、民話化していった」<sup>(29)</sup>。

柳田国男は「河童駒引」の中で、石川鴻斎の『夜窓鬼譚』に紹介されている例として九州柳川での手切り－謝罪－秘薬製法伝授の話と、次節で取り上げる洪江家の例を挙げ、九州以外の例として、甲斐北巨摩郡下条村（ゲジョウムラ、現在の韭崎市藤井町）の例を挙げている。下条村の例はウマの尻尾に河童がしがみついてウマの動きを止めたのを切り払ったという話になっている。この時に河童から伝授されたのが「下條の切疵薬トテ有名ナル妙薬」だという。これに続いて紹介されている常陸行方郡現原村の手奪橋（テバイバシ）の例もほぼ同様である<sup>(30)</sup>。

なお、『怪異の民俗学③河童』に収録されている中田千畝の論稿には、中田自身が熊谷で古老から聞いた廁での腕切り→返却の懇願→妙薬製法の伝授、という定型の話が詳述され、さらに熊谷以外の例として、利根川河畔、阿武隈川沿岸、大井川べり、天竜川河畔の二股付近を挙げている。さらに、筑前博多の接骨医鷹取運松庵の話、同じ筑前朝倉郡秋月から西北の阿弥陀ヶ峯の名接骨医のこと、筑後の三井郡国分村日渡の接骨医の話などを紹介している<sup>(31)</sup>。

そして、都会においては、香具師の口上がこの話を広げていったのではないかと、中村禎里はこれについて次のように述べている。

「17世紀後半写とされるある金創書に、治療の対象として『切落骨接事』の項がふくまれている。このように実際には不可能な治療法の秘伝なるものが、戦国時代以来金創医のあいだに出まわり、これがタヌキ説話と結びついたのではないかと。さらにそれは武器だけではなく、鎌などの農具による切り傷の民間薬方としても、各地方の農民の間に広がり、河童伝承にくみこまれたのだろう。この民間薬方の伝播に、タヌキや河童に象徴される漂泊の薬売りが一役買った可能性がある。石川純一郎氏（『別冊太陽・日本の妖怪』）は、河童伝承の流布に香具師・接骨医・武術家が関与した、と主張しているが、私もこの説を支持したい」<sup>(32)</sup>。

これは民話や民俗伝承の継承者について、大島建彦が語ることと一致する。大島は宮本常一、滑川道夫、加藤恭子らとの座談会の中で、村の内部での伝承の他に、「旅僧や山伏、あるいは薬屋、魚屋、大工、鍛冶屋、ごぜ、いろんな旅人の群れが、やはり昔話の伝播にあずかっているんで、さきほどおっしゃった博労は、どこでも面白い話をもってますね。富山の薬売りとか、それから魚売りというものもやはりそうです」<sup>(33)</sup>。

#### （４）河童伝承の普及者たち—②水神信仰の布教

河童伝承を普及させたもう一つの要素は、近世末期に河童の類を水神として信仰することを積極的に勧めた、一種の布教活動があったからだろう。

柳田国男はこれについて次のように説いている。

「九州ではある旧社の伝えとして、やはり人形が川童になった話が残っている。そ

の顛末は北肥後戦記といふ書にも出ているが、一つの特徴はその川童を利用したといふ人の子孫が、洪江氏と称して中世の豪族であり、今でも各地に分居して永く川童の取締りに任じ、現に右申す御社の神主の家もこれであることである。九州の川童はその災害も系統的であったと共に、これを統御して水難を防止する役目も亦非常に発達していた。これは……人狐専門の行者のいる出雲伯耆に、人狐の跳梁しているのと同様に、なまじ祈祷の効能を説くものがある為に、いつまでも住民にこれを忘却することを許さぬのであろうと思ふ」<sup>(34)</sup>。

1914年に『郷土研究』2巻7号に「河童をヒョウスベと謂うこと」という小文を書いた毛利龍一も「予が家は代々河童の主たる洪江氏を祀れる佐賀県杵島郡橋村潮見の潮見神社の神職であるから、本誌2巻3号の河童の話は興味を以って之を読んだ。潮見神社の祭神は橋諸兄橋奈良磨橋公業橋島田磨及橋朝臣洪江等の橋一族で、末社として別に梅宮がある」と、河童を祀る神社が近代まで続いていることを語っている<sup>(35)</sup>。

小馬徹は先に引用した「河童相撲考—『歴史民俗資料学』のエチュード」の中で『北肥戦史』にある「洪江家由来の事」について詳しく論じているが（これについては後述する）、その論述の最後に次のように述べている<sup>(36)</sup>。

「肥後菊地の洪江氏は、氏神天地元水神社を祀り、河童封じないしは水難防止の札を各国に売り歩いた。久留米水天宮の宮司真木氏は、元は平真城村（現在菊池郡大津町）伊勢にある村社真木神社の宮司を務めていたのだが、天地元水神社の信仰の影響下で久留米瀬下の水天宮の河童信仰を形成していったのだと考えられる。それが筑後や、日田を初めとする豊後各地の河童信仰の母体となり、やがて『水虎考略』などに収められて「河童聞合」という文書などを通じて河童を全国に広めたのだと私は考えている」。

こうして、いわゆる河童の災い、つまり、子どもや牛馬の水難だけでなく、旱や大雨、洪水といった農業に欠かせない水にまつわる障害一般を除けるために祈祷をし、札を売り歩く下級宗教者や、各地に祀られた水に関する社寺の存在が、河童伝承流布に貢献したことは十分に考えられる。先に引用した津軽地方の「水虎大明神」の普及の例も同じような効果をもったはずである。

## 5 河童伝承と被差別者の影

河童の起源譚の一つに、建造物造営の人夫不足を補うために、伝説的匠が人形を作って命を吹き込んで使った後、廃棄された者が河原で河童になったという類型がある。

河童の起源を小松は次の3つ紹介している。①人間が作った人形が変じたとする説、②外国渡來說、③牛頭天王の御子神とする説<sup>(37)</sup>。そして、民俗社会における河

童の意味・役割を考えるには、それぞれの社会についての丹念な研究をしつつ、その中で河童を位置づける必要があるが、残念ながらそうした研究がないとして、小松は第一の人形化生譚のみを紹介している。

これは次のような話である。「熊本県天草地方の伝承によると、左甚五郎がさる大名の命を受けてその館を造ろうとしたとき、期限内での完成が危ぶまれたので、たくさんの藁人形を作って生命を吹き込んで手伝わせ、めでたく完成することができた。その後、これらの人形を川へ捨てようとしたとき、人形たちが『これから先なにを食べたらよいのか』と問うたので、『人の尻でも食え』といった。それで人形が河童になって尻を取るのだという」<sup>(38)</sup>。

これと関連すると思われるのが、松谷みよ子が関西で取材した行基伝説である。行基が池を掘ったときに土の人形を使った。その土の人形の子孫が今なおこの辺りに住んでいること、それも差別を受けながら生きていることを聞いている<sup>(39)</sup>。

小松は『異人論』の中で河童の属性をつぎのようにまとめている。

①手足が簡単に抜ける、②人形である、③川辺、水界に棲んでいる、④頭の形が童子形である、⑤河童は膳や椀を貸してくれたり、ときには魚などを贈ってくれる—これは人間とのある特別な関係ができたときにそういうことをする、⑥骨折の薬、その他特殊な薬を持っている、⑦河童を守護神としていろいろな水神祭りをしたり占いをしたり、それを司る神官の家筋も九州地方にあった、⑧人に憑いて病気などの禍をもたらす。子どもを水界に沈める、⑨水神の御子もしくは使者・媒介者として働く、⑩河童という文字は近世になって登場してくる。近世以前の文献の中に河童という言葉を見出すことはできない、⑪河童は牛や馬を水界に沈める。

そして、「こういった特徴を重ねてみますと、民俗社会のなかでの河童のイメージの主要な構成要素のかなりの部分が『川の民』についての属性に深く結びついたイメージをもっていると思われるのです」という<sup>(40)</sup>。

そして、その根拠の一つとして、盛田嘉徳の『中世賤民と雑芸能の研究』（雄山閣）に収録された「小林新助芝居公事扣」の中にある「非人」の起源説話を挙げる。これは次のようなものである<sup>(41)</sup>。

「阿部清明人形を作り、終に一条尻橋川原に捨て候処、変化して人間と契り、子を産めり。また一説に、飛驒の工・武田の番匠、内裏造営の時、人形をつくり働かしむ。その時官女この人形と契り、子を産めり。御造営終り、川原に右人形を捨て候に、牛馬をはぎ喰ひ専楽とす。あばら骨一枚（に）して膝の骨なし。非人とはこれ也。」

小松は、これはほぼ河童起源譚と同じだとする。そして、「河童がどうして水に棲んでいるのか、牛馬をひっぱるのか、手足が抜けるのかとか、童子形をしているのかというようなことを考えるには、そういう川原の「童子」たち、つまり宗教者たちの異類異形性やその社会的役割といったものとの関連をふまえたほうがいいのではない

でしょうか」という<sup>(42)</sup>。

そして、中世の終わりごろから近世の初め頃に河童の話が一つの想像力を刺激する母体としてあり、やがて河童のイメージが形成されるにつれて、民俗社会のなかだけならば、水に棲む河童の背後に「川の民」の存在に言及しなくとも説明できるようになったのだという。ただし、文化史的な立場から河童たちの生成を考えていく場合には、「川の民」の存在を持ち出す必要があるだろうという<sup>(43)</sup>。

これに関係しそうなのが、東京都台東区の曹源寺に残る河童が水捌け工事を手伝ったとする伝承である。斎藤次男が語る所によると、俗に河童寺と呼ばれる巨獄山曹源寺のパンフレットにはこんなことが書いてある。

「天明6年(1786)7月、おりから降り続いた大雨によって下町一帯は洪水となり、湿地帯を造成した曹源寺周辺は船で往来した、と『武江年表』に記されています。川幅2間半ばかりという新堀川の水捌けが悪く、新堀川に沿ったまちの人々は大雨の度毎に難渋していた。これをみかねた両合羽商をいとなむ合羽屋喜八が私財を投じて水捌け工事をを行い、ついにこれを完成しますが、そのおり喜八の義挙に感動した多くの隅田川の河童がこの工事を手伝ったといういい伝えが残されています」。

斎藤は、ここで工事を手伝ったのは、神田の山をけずり、日比谷の入江を埋め、江戸城を中心に「の」の字を描く堀と、入り組んだ水路を整備して江戸の町を作った際に全国から動員された水利専門家集団の一部であって、開発事業終了後に隅田川周辺に川仕事をしながら住み着いていたのではないかという。これを民間人が私財を投じてやるというのは、役人からみれば都合が悪い。そこで、河童がやったということにしたのではないかというのだ<sup>(44)</sup>。

## (2) 人形起源説への批判説

小松の河童人形起源説について、中村禎里は否定的な見方を示す。彼は、「ある時期、ある人びとにおいて非人・河原者と河童のイメージがいくらか重なっていたことについては、疑う余地がない」という。しかし、「両者のイメージを重ねることができた人びとの範囲は、比較的狭かったのではないかと考えている」という。その理由は、近世における河童の人形起源譚を語る文献が『北肥戦誌』(1720年成立)巻16の「渋江家由来の事」のみだからだという<sup>(45)</sup>。その根拠として、古賀侗庵及び柳田国男という博捜家によっても、近世における河童の人形起源譚は、柳田が発見した『北肥戦誌』しかなかったことを指摘する<sup>(46)</sup>。

この「渋江家由来の事」は次のような話である。橘諸兄の孫の橘島田丸が春日神社造営を指揮していたとき、内匠頭である某が99個の人形を作り、加持により魂を吹きこんで童形と化し、これを駆使して造営に成功した。そののち人形たちは川中に屠り捨てられたので、人・ウマ・六畜を侵して世の災いとなった。今の河童とはこれであ



る。この災いをきいた称徳天皇の命を受け、島田丸は、川辺で災いをなさぬよう触れてまわったので、河童の禍は失せた。渋江家は島田丸の子孫である<sup>(47)</sup>。

中村禎里は、建築儀礼における人形が屋根裏に発見されることは神野善治の指摘<sup>(48)</sup>にあるが、これが川に流されることはない。だから、この種の人形と河童とは関係が薄いという<sup>(49)</sup>。

### (3) 河童と漂泊民

一方で、中村禎里は九州における河童が集団で人を襲うことに注目し、また、九州には河童が季節によって山に住み、「やまわろ」と呼ばれる伝承があること(橘南谿『西遊記』1795年序の巻3)から、川辺に仮小屋を作って漂泊生活をする集団が河童伝承の形成に関連するのではないかと指摘している。

地元民から「ミツクリ」、「ミツクロイカンジン」(カンジンは乞食の意)などと呼ばれる集団は、川漁をなりわいとし、また、竹や藤蔓を利用した箕などの細工物の修理や販売をすることが多く、木挽きや枝下ろしに使役されることがあり、ときに「やまんもん」と呼ばれる。この集団に外からのアウトローが隠れ、あるいは加わることがあり、江戸時代の役人や明治時代の警察の眼が向けられた面がある。とくに、明治時代になって、従前は自由であった川辺などの土地利用が制限されたことから、定住者の視線が厳しくなった側面があると考えられる。

中村禎里は、乙益重隆の報告<sup>(50)</sup>を引用しつつ、「九州中央の山岳地帯と、ここに水源をもつ諸河川の流域に、回帰性移動をおこなう山人が広く活動していたという推定が成りたつ。そしてこの地域は、近世以来現在にいたるまで河童伝承のもっとも濃厚な地域であった。」という。そして、村の家の熊笹を無断で切って注意されたミツクリが、さんざん謝り立派な茶碗かごを持参した話などを、河童の謝罪と恩返しの話に関係がありそうだとしている<sup>(51)</sup>。

そして、さらに「丸山が採取した熊本県阿蘇郡の伝承によると、江戸時代に水田開発のために川の水を堰とめたところ、下流に住んでいた河童が、これを恨み工事責任者を殺した。山間の川辺に生活の手段を依存している山人たちが、堰の造成、用水の開発により、柳田が示したようなさまざまな生活の利便を喪失することはしばしばあっただろう。柳田はまた、先に引用したとおり(「イタカ及びサンカ」の記述のことを指す)、河川の管理の進行が山窩の生活を圧迫した、と推定している」<sup>(52)</sup>。

## 6 柳田国男の河童論

急速に消えようとする庶民の生活の歴史を明治末年から昭和前期にかけて精力的に記録した柳田民俗学にとって、河童伝承はかなり重要なテーマであった。柳田自身の

著作でも、何度となくこのテーマが登場する。1910年（明治43年）に刊行された『遠野物語』でも、55から59にかけて河童が登場する<sup>(53)</sup>。柳田の語りの特徴は、これを虚構や昔話として扱わず、現実の延長上に位置づけていることである。もちろん、『遠野物語』そのものが、前文に書かれている通り、明治42年2月ごろから「遠野の人佐々木鏡石君」から聞き取った話だということになっているのだが。例えば、55では、前述の「補足その2」で引用したような話が語られている。

1914年に刊行された『山島民譚集』（1）に収載された「河童駒引」は河童のもたらす家伝の金創薬の話（悪戯をした河童の腕を切ったところ、それを返して欲しいと河童が懇願に来て、腕を返す代償に腕を継ぐ秘伝の薬の製法を伝えたという伝承）から始めて、やがて第二の主役である馬が登場してくる<sup>(54)</sup>。

『妖怪談義』<sup>(55)</sup>に収められた「川童の話」（1914年）、「川童の渡り」（1934年）、「川童祭懐古」（1936年）、「盆過ぎメドチ論」（1932年）のうち、最後の論文が、柳田の河童論としてはかなり体系的叙述をしている。

柳田は戦後にも河童の話をしている。小松和彦編『怪異の民俗学③河童』に収録された「河童の話」は、丸山泰明の「収録論文解題」によると、最も後期のもので、『日本民俗学』が初出。これに記載された「学会記事」の欄によれば、これは1954年8月15日に開かれた第61回女性民俗学会研究会での「河童と古代の童神信仰についてのお話」を録音し、それを要点筆記したものである。

柳田及びこれに連なる民俗学者の河童論の特徴は、妖怪である「河童」とは、神霊の零落したものだという把握にある。『妖怪談義』で柳田は、こうした考え方を「我々の妖怪学の初歩の原理」と述べている。

柳田の「妖怪＝零落した神」説が初めて明言されたのは、1917年の「一目小僧の話」であるとされている。最近の香川雅信の研究論文によれば、この説が出てくると同時に、柳田は「山人」についての言及をやめてしまうとされるから、柳田の考え方の変化の転回点でこの説が出てきたことになる<sup>(56)</sup>。

しかし、この柳田の考え方に戦後の新たな民俗学は批判的な眼を向ける。批判説に立つ小松和彦は、この説を採用すると「いろいろと不都合なことが生じてしまう」という。「『妖怪』が『神霊』の零落したものと仮定すると、日本文化や人類文化の発展の一段階において、『妖怪』が存在せず、『神霊』のみが信じられた時期があったと仮定しなければならない。なぜならば、『妖怪』が最初から『妖怪』として人々の前に登場しえないからである。善良な人々とそうした人々に富をもたらす善なる神と善なる自然のみからなる社会・文化が、人類文化の発展過程のある時期に存在したとは、とうてい考えられないことである」。つまり、遠い昔、日本列島に人が住むようになったとき、彼らの文化の中にすでに「神霊」や「妖怪」たちも棲んでいた、とみなすべきだという<sup>(57)</sup>。

小野重朗も「水神零落説」を次のように批判する。「この河童の水神零落説には問題があろう。水の生活の守護神としての水神が零落して、人に危害を加え川に引き込む河童になったという意味だからである。私は川の神、水の神の古形は、水界に浸入してくるものに危害を加える恐れられる性格の神であったと考える。用水や水田の水を支配して人々に恩恵を施す水神は、そうした恐ろしい古形の水の神が、人々の生活が水になじんでくるにつれて性格を変えて、やさしい守護神化した後の姿であると思う。だから河童の人に危害を加える性格こそ水の神の本来の姿と見るべきであらう」<sup>(58)</sup>。そうすると、神と妖怪をどのように区別するかという問題が生じる。この点で、日本社会はきわめて曖昧であったと小松和彦は言う。それは「妖怪」を「祀り上げる」と神になり、人々の祭祀が不足すると「神」は「妖怪」に変貌するからである<sup>(59)</sup>。

小松はこの記述の頁に青森県の「河童の祠」の写真を掲げ、次のように説明している。「河童は川で遊ぶ子どもたちを川の中に引きずり込み、その尻を抜いて命を奪うと考えられてきた。昔の人々は水難事故をこのように説明したのである。こうした水難事故を防ぐために、祠を作って河童を神に祀り上げ、年に一回又は数回、河童祭りをを行うところがあった。写真は青森県西津軽郡木造町にある、河童を水神（メドチ）として祀り上げた祠である」。

「祀り上げ」に対するのは「祀り棄て」である。小松によれば、祀られぬ「神」は「妖怪」となることによって再び「神」となることを求め続けるのだという。「こうした信仰構造が日本の民俗社会の基底部に横たわっていることをいちやく見抜いた宮田登は、それを『祀り上げ祀り棄ての構造』と表現している」<sup>(60)</sup>。

先に引用した『怪異の民俗学③河童』の解説でも丸山は、この論文に示された柳田の「河童＝水神零落説」という仮説を過去のものとして批判している<sup>(61)</sup>。

民俗学に定見のない筆者としては、これ以上の分析は控えておきたいが、少なくとも、河童伝承の研究において、一時期絶対視された柳田説が、現在は批判を受けていることは、このテーマを扱った以上は、触れておくべきことであろうと考えて、敢えて1章を割いて略述した次第である。

## まとめ 河童伝承の普及とその含意

① 基本には川や湖水、運河、用水、ため池などの水が、生活にとって必須ながら、台風などの大雨で水害が起きる、逆に旱天などの被害がある、子ども等が水難にあうなど、制御の困難もあるため、水の神は身近であって同時に制御しにくい面がある。河童の善悪二面性はこの水の制御の難しさを人間の側から把握したものであろう。水の祭祀といえ、もろ手を挙げてひたすら有り難いということにはならない難しさが

河童伝承には表れている。

② 河童は、民俗社会では、実在しながら、一方で実在しないという矛盾した存在である。河童の複雑怪奇な履歴を追跡していくと、そこに突き当たる。『河童アジア考』を書いた斉藤次男は、これを「韜晦」（つつみかくすという意味）という言葉で表現している。社会には何重もの韜晦が存在する。下層労働者は社会にはなくてはならない存在だが、人は敢えて見まいとする。差別化におくれをとった人はさらなる劣等者を求める。

「しかし、『河童の世界』をつくれれば、良いことも悪いこともすべての矛盾が解決する。ものいわぬ河童は、こうして韜晦されながら存在しつづけるのである」と大野芳はいう<sup>(62)</sup>。したがって、河童は恐ろしい水神である反面、人間に謝罪し、律儀な従僕になったり、秘伝の薬を伝える超能力者になったりする。それは人間自身が多面性を持っているからだというのだ。

③ 河童にまつわる伝承は実に多様である。同じようでも細部は異なるものが少なくない。小馬徹が民話研究の方法論に関連して次のように言っている。「……神話や民話は何処でも、どの話でも、ひどく一様な印象を与えるにもかかわらず、同時に、驚くほど多様性に富んでいるという、固有の矛盾した特徴を持っている。モチーフで分類しようとすれば、個々の神話や民話も、実際には様々なモチーフの複合体として取り扱わなければ全体像を捉えられない。もし強引に一つのモチーフに押し込めようとすれば、分類は恣意性を免れない。逆にモチーフの実際の複合に忠実に目を向けると芋蔓式に別のモチーフに絡む沢山の類話が手繰り寄せられて来て、分類上の統一がとれなくなってしまう。ここに神話・民話の一様性と多様性をめぐる根本的なジレンマがある」<sup>(63)</sup>。先に述べた「椀貸淵」と河童との関係などは、この視点で見ると非常に面白い。

④ 河童のイメージの普及が江戸時代、それも後半期を中心とするという中村禎里の考え方は基本的に納得できる。しかし、そこには普及を担った薬売りや水神信仰の布教者がいたことを忘れてはならないだろう。全国各地で多様な姿で語られていた妖怪＝水神のイメージがある程度統一されてくる背景には、こうした語り手がいたことを前提にしなければならないはずである。しかし、同時に、河童を自分達の学問研究の対象としてどう扱うか悩みながら、各地の伝承等を収集して共通点を探した本草学者の貢献にも注目しておかなければなるまい。

⑤ そして、河童という融通無碍なイメージに庶民が託す思い。そこには、夕暮れや夜間の水辺で小動物を目撃した実感と、伝え聞いていた河童のイメージが先ず存在する。そして、それに、生活上水を必要としながら、同時に洪水や水難事故という水への負の思いとがあり、愛着と畏怖とがないまぜとなる。そして、さまざまにつみ隠さねばならない現実をこの融通無碍なイメージに総て託すことで成り立つ社会がこ

のイメージを強く支えたのではないだろうか。筆者の河童追跡はとりあえずここで小休止せざるをえない。

## 注

- (1) 椎名慎太郎・石部典子『教えて椎名先生』2010年、2頁。
- (2) 柳田国男「川童の渡り」『野鳥』1巻6号、本稿では『定本柳田国男集』第4巻、335頁以下より引用。
- (3) 大野 芳『河童よ、きみは誰なのだ』中公新書、2000年、70～71頁。
- (4) 「厠考」『竈神と厠神』人文書院、1986。
- (5) 中村禎里『河童の日本史』日本エディタースクール出版部、1996年、86頁。
- (6) 同・38～39頁。
- (7) 大野 芳・前掲書、85～87頁。
- (8) 『定本柳田国男集』第4巻、26頁。
- (9) 小松和彦『怪異の民俗学③河童』解説、419～421頁。
- (10) 大野 芳・前掲書、55～56頁。
- (11) 小澤葉菜「河童のイメージの変遷について」成城大学大学院文学研究科日本常民文化専攻編『常民文化』34号、2011年、32頁。
- (12) 若尾五雄「河童の荒魂」(抄)小松和彦編『怪異の民俗学③河童』152頁。
- (13) 石田『河童駒引考』新版、1965年。初版は1947年。筆者は1994年刊行の岩波文庫版を参照した。
- (14) 中村禎里・前掲書、65～67頁。
- (15) 同・73頁以下。
- (16) 小馬 徹「河童相撲考—『歴史民俗資料学』のエチュード」(『歴史と民俗』13号、1996年所収)小松和彦編『怪異の民俗学③河童』252頁以下。
- (17) 山梨の例は土橋里木『甲斐伝説集』1953年に、道志村湯本や東桂村鹿留などの伝承が紹介されている。
- (18) 赤坂『漂泊の精神史—柳田国男の発生』小学館ライブラリー版、1997年、218～222頁。
- (19) 中村禎里・前掲書、49～50頁。
- (20) 同・50頁。
- (21) 同・52頁。
- (22) 同・125頁以降。
- (23) 同・125頁。
- (24) 同・127～128頁。
- (25) 同・59頁～60頁。
- (26) 千葉徳爾「田仕事と河童」『信濃』10巻1号、33～34頁。
- (27) 中村禎里・前掲書、61～63頁。
- (28) 小松和彦『妖怪文化入門』せりか書房、2006年、65～66頁。
- (29) 中村禎里・前掲書、100頁。

- (30) 『定本柳田国男集』27巻、52～56頁。
- (31) 中村千畝「河童の妙薬」(『旅と伝説』1巻2号1928年所収)小松和彦編『怪異の民俗学③河童』338頁以下。
- (32) 中村禎里「河童の誕生その他」(岩波書店刊『図書』510号、518号所収)小松和彦編『怪異の民俗学③河童』251頁。
- (33) 宮本常一ほか「民話について」『コミュニティ』41号1975年、引用は『宮本常一集』37巻101頁による。
- (34) 柳田「盆過ぎメドチ談」『奥南新報』1932年10月19、22、25日。『定本柳田国男集』第4巻354頁。なお、旧漢字を現在の漢字表記に変えてある。なお、柳田の記述に出て来る「北肥後戦記」は、おそらく馬渡俊継編の『北肥戦誌』を指すものであろう。注36にある小馬徹が「北肥戦史」と書いているのも、これであると考えられる。
- (35) 引用は、小松和彦編『怪異の民俗学③河童』331頁以下による。
- (36) 『歴史と民俗』13号1996年。引用は小松和彦編『怪異の民俗学③河童』304頁による。
- (37) 小松和彦「魔と妖怪」『神と仏=民俗宗教の諸相=』(日本民俗文化体系4)1983年、361頁。
- (38) 小松・前掲論文、361～362頁。
- (39) 松谷みよ子『民話の世界』1974年、122～125頁。
- (40) 小松和彦『異人論』青土社1985年、251～2頁。
- (41) 同・253頁。
- (42) 同・254～255頁。
- (43) 同・255頁。
- (44) 斎藤次男『河童アジア考』彩流社、1994年、49～54頁。
- (45) 中村禎里『河童の日本史』277頁。
- (46) 同・278頁。
- (47) 同・277～278頁。
- (48) 神野善治「木子としての傀儡子」網野善彦ほか編『大系日本歴史と芸能①形代・傀儡・人形』平凡社、1991年(小松和彦編『怪異の民俗学③河童』221頁以下)。
- (49) 中村禎里『河童の日本史』283～4頁。
- (50) 乙益重隆「山の神話・その他」網野善彦ほか編『列島の文化史』(2)、日本エディターズスクール出版部、1985年。
- (51) 中村禎里『河童の日本史』269～270頁。
- (52) 同・271頁。
- (53) 定本柳田国男集4巻、26～27頁。
- (54) 定本柳田国男集27巻、49頁以下。
- (55) 定本柳田国男集4巻、285頁以下。
- (56) 香川雅信「柳田国男と妖怪・怪談研究」『日本民俗学』270号、2012年、169～170頁。
- (57) 小松和彦「魔と妖怪」『神と仏=民俗宗教の諸相=』333～4頁。
- (58) 宮田・登・小野重朗「自然と呪術」『神と仏=民俗宗教の諸相=』(日本民俗文化体系4)1983年、440頁。

- (59) 小松和彦「魔と妖怪」388頁。
- (60) 同・352頁。
- (61) 小松和彦編『怪異の民俗学③河童』409頁。
- (62) 大野 芳・前掲書、128～9頁。
- (63) 小馬 徹「河童相撲考—『歴史民俗資料学』のエチュード」小松和彦編『怪異の民俗学③河童』273頁。