

座敷童子考

中村 一基

一 大同の家

共同体は禁忌の空間を持つことで共同体を成立させる。その空間は祭事空間として存在し、他界的空間或いは他界に繋がる空間として意識された。遠野において、そのような空間を持つ家が旧家である。そして、『遠野物語』において座敷童子譚（一七話—八話）は一四話から二六話までの一連の（旧家譚）に属する。

旧家にはザシキワラシといふ神の住みたまふ家少なからず。この神の多くは十二、三ばかりの童児なり。をりをり人に姿を見することあり。（略）この神の宿りたまふ家は富貴自在なりといふことなり。（一七話）

その旧家は「部落には必ず一戸の旧家ありて、オクナイサマといふ神を祀る。その家を大同といふ。」（一四話）とあるように、「大同」と呼ばれた。その家には、「オシラサマといふ神」も祀られ、正月十五日には里人が集まり、オクナイサマ・オシラサマを祭ったという（同話）。また、旧家の条件は「オクナイサマを祭れば幸多し。土淵村大字柏崎の長者阿部氏、村にては田圃の家といふ。」（一五話）とあるように、富裕な家、富を独占する家でもあった。その事が「この神（座敷童子）の宿りたまふ家は富貴自在

なりといふことなり。」と座敷童子によって裏付けられた。大同が守護神を独占した家であったことは「コンセサマを祭れる家も少なからず。（略）石または木にて男の物を作りて捧ぐるなり。」（一六話）と性神コンセサマ（金精様）の話が（旧家譚）として語られている事でも理解できよう。（旧家譚）において、「大同」として上がっているのは「土淵村大字柏崎の長者阿倍氏」（一五話）、「土淵村大字飯豊の今淵勘十郎という人の家」（一七話）、同じ村（土淵村）山口なる佐々木氏（同）、同じ山口なる旧家にて山口孫左衛門といふ家」（一八話）の四家だけである。「大同」が富と信仰を独占した家であったことは「柏崎の田圃のうちと称する阿倍氏はことに聞こえたる旧家なり。この家の先代に彫刻に巧みなる人ありて、遠野一郷の神仏の像にはこの人の作りたるもの多し。」（二六話）に象徴的に語られている。また、「村々の旧家を大同といふは、大同元年に甲斐国より移り来たる家なればかくいふとのことなり。」（二四話）とあるように、「大同」の先祖が他国者であると伝承されている点は、オクナイサマ・オシラサマとともに座敷童子が異郷からやって来た家の神である事をも現している。ただ、オクナイサマ・オシラサマは神像が作られ祭られるのに対して、座敷童子は神像も作られることもなく祭られることもない。座敷童子という神は住んでいるのである。この違いは大きい。た

だ、その主要な居場所と考えられているのが、オクナイサマ・オシラサマが祀られている座敷である。

大同の家には必ず畳一帖の室あり。この部屋にて夜寝る者はいつも不思議に遭ふ。枕を返すなどは常のことなり。あるひは誰かに抱き起こされ、または室から突き出さるることもあり。およそ静かに眠ることを許さぬなり。(一四話)

と語られる座敷である。この座敷こそ「大同」の禁忌空間であり、座敷童子はその禁忌空間に住み着いた童子神として理解されていた。

二 座敷童子を語る者

座敷童子が「大同」に住んでいることを語る者は誰か。座敷童子は「現在の事実なり」(柳田国男「初版序文」)という認識に立つ。その事実を語る者は柳田に対しては喜善であった。柳田は「鏡石君は話上手にはあらざれども誠実なる人なり。自分もまた一字一句をも加減せず感じたるままを書きたり。」(同序文)と記している。遠野の事実譚は「誠実なる人」喜善という「語り部」によって忠実に語られ、柳田が「感じたるまま」に筆記したということである。伝承とは伝承者の「感じたるまま」の伝承であることを、その言葉が現している。では、座敷童子の伝承はどのような場面において発生したのか。

土淵村大字飯豊の今淵勘十郎といふ人の家にては、近き頃高等女学校にゐる娘の休暇にて帰りてありしが、ある日廊下にてはたとザシキワラシに行き逢ひ大いに驚きしことあり。これほまさしく男の児なりき。(一七話)

「大同」の者には座敷童子の存在は自覚されていたのか。座敷童子がいることが了解されているならば、座敷童子にそれほど驚く

ことはないだろう。或いは、座敷童子は奥座敷にひっそりといはずなのに、廊下という思いがけない場所であつたので驚いたのか。何れにしても、この話は娘の体験譚として家の者に語られた。共同体がこの話を座敷童子譚として受入れたのは、この話の出所が「大同」だったからである。

同じ村山口なる佐々木氏にては、母人ひとり縫物をしてをりしに、次の間にて紙のがさがさといふ音あり。この室は家の主人の部屋にて、その時は東京に行き不在の折なれば、怪しと思ひて板戸を開き見るに何の影もなし。暫時の間坐りてをればやがてまたしきりに鼻を鳴らす音あり。さては座敷ワラシなりけりと思へり。この家にも座敷ワラシ住めりといふことと、久しき以前よりの沙汰なりき。(一七話)

この話では「大同」の者の自覚と共同体の認識がバランスよく語られている。物音を立てたり、鼻を鳴らす音をさせたりする不審な物を「さては座敷ワラシなりけり」と思ったのは「大同」の者であり、「この家にも座敷ワラシ住めりといふこと」を随分昔から沙汰していたのは共同体である。座敷童子という理解を事実として認定したのは共同体である。この事は、共同体にとって「大同」の富裕性を理解する説明機能として座敷童子という神が幻視された事を現している。

三 憑依する神

「大同」は神と富を独占する家である。共同体構成員は「大同」を受け入ることで、共同体を成立させるが、同時に、「大同」に対する羨望の眼差しを向けたはずである。それは、「大同」は何故富裕であり、我々は何故貧しいのか、といった疑問から始まり、「大同」が何故没落したのか、そして、何故貧しかった家が突然富裕

になったのか、という疑問にまで及ぶ。それは、言い換えるならば、村人が村落における貧富の理由をどのように納得したか、という問題である。そこには、目に見えない力が働いていると考えられることも可能だ。即ち、運命である、と。ただ、遠野においては羨望の眼差しは座敷童子という童子神の姿を幻視した。喜善の調査では成り上りの家には、座敷童子はいないという。それは、突然、裕福になった家の裕福になった原因が、村人に納得される場合である。それは往々にして近代的なシステムにおける利潤の獲得という形をとったはずである。そして、納得されない場合、座敷童子という福童の有無が貧富を分けるという納得の方法が、村人にとって最も気持ちの落ち着く解決の方法であった。

「山口孫左衛門といふ家」(一八話)は「この村草分の長者」(一九話)であるが故に、当然の如く「童女の神一人いませり」(一八話)と座敷童子の存在が喧伝されていた。そして、或る日「この家の主従二十幾人、茸の毒にあたりて一日のうち死に絶え」(同)るといふ事件が起きた。その事件は「遠き近き親類の人々、あるひは生前に貸しありといひ、あるひは約束ありと称して、家の貨財は味噌の類までも取り去りしかば」(一九話)という事態を引き起こす。これは「大同」の没落譚である。座敷童子の出現は没落の前兆であった。しかし、この前兆譚は事実譚としては全く曖昧な要素に包まれている。没落の前兆として座敷童子が「大同」を見捨て、別の家に行くところに、村人の誰かが遭遇したという話が必要なだけであった。座敷童子は「さては孫左衛門が世も末だな」という没落の前兆としての記号的役割を果たす、と同時に、旧家から去っていく存在、そして別の家の富裕の理由を説明する機能として共通に理解されていた。ただ、龍宮童子のように、貧乏な男が信仰心の厚さ故に、神仏から富を生み出す龍宮童子を与えられ、童子を大事にする限り富は保証されるが、邪険にしたこ

とで富は失われる、といったような明確な説明機能ではない。座敷童子が「大同」を見捨てる理由は、それほど明確ではない。それは、「大同」に何故座敷童子がいるのかという理由の曖昧さと対応している。その曖昧さは栗本慎一郎が小松和彦の視点で評価した「憑きものの発生と富の共同体内でのかたよりの相関性」(『経済の誕生』一九八二年、一一頁)という視点によって、相当部分解決するだろう。富の移動という現象は、座敷童子が「憑く」「憑かない」かによるだけなのだ、というように。ただ、その「憑く」「憑かない」を分けるものは何か、という点は見えない。「大同」だから憑いているという納得があるだけである。座敷童子は「大同」に向けた羨望の眼差し、富裕なる旧家の没落を期待する心から生み出され、「棚からぼた餅」式の富貴を願望する民衆の、家の没落と隆盛の予兆の象徴として、共同体を移動するのではない。移動する座敷童子に、移動する富、即ち貨幣が投影している事は言うまでもない。その意味で、座敷童子は村落共同体における富裕譚と予兆譚と憑物譚とが交錯した位置に発ち現れる幻想の童子であると考えられる。

四 予兆譚

座敷童子譚は基本的には予兆譚である。予兆譚は「何か異常な現象が見られ、後で変異が起きたとき、先の異常がそのことの前兆であったのかという因果の了解が共通して行われるところ」(岩本由輝『もう一つの遠野物語』昭和五八年、一六四頁)に成立する。座敷童子譚を含む『遠野物語』十八話から二十一話は、土淵村山口の旧家山口孫左衛門の家の没落とそれをめぐる予兆譚という形を取っている。座敷童子の話(十八話)は孫左衛門の家の一挙絶滅という大事件(十九話)の予兆の一つである。座敷童子は

没落の子兆として現れ、また繁栄の子兆として現れる。「此凶変の前には色々な前兆ありき。」(第二十話)の中の一つなのである。第二十話には、大きな蛇を打ち殺したところ、その跡から無数の蛇が現れたので、それらを殺して蛇塚を作ったという事が前兆譚として語られている。

しかし、三浦佑之が「実際の伝承のでき上がり方をいえば、事件の後に、こうした〈前兆〉は付け加えられ語られてゆくにちがいない。そうでありながら、それがあたかも事件の子兆であり、事件の原因でもあるかのごとく語られることによって、伝承としての事件ははじめて語られるのだ」(『村落伝承論―『遠野物語』から』、昭和六二年、一一八頁)と述べているように孫左衛門の家没落は座敷童子や蛇塚の前兆譚に取り巻かれて始めて成立すると言つてよい。そして、「大同」の没落を説明する前兆譚としては、座敷童子の退去こそ最も相応しいと判断されたのである。その事は、「私は、この旧家にザシキワラシがいるという噂は、この事件が発生するまでなかったのではないかと疑っている。この事件が生じたことよつて、つまりザシキワラシの退去の幻視によつて、ザシキワラシが棲んでいたことが判明したのではなからうか。家の没落の説明としてザシキワラシの話が語りだされたのではなからうか。」(小松和彦『妖怪学新考』八三頁)という疑問と同じである。三浦や小松の疑問は、喜善の『奥州のザシキワラシの話』の中の、「松崎村宇宮代の何某という家のザシキワラシは、その家の衰えた時、家を出て上村の方へ、おういおういと声を立てて、泣きながら行つたそうである。」(三一話)のように、衰退の結果としての座敷童子の話が語られている事で裏付けられる。共同体は富の移動、没落と繁栄という異常な事態を納得する説明原理を望んだ。その説明原理が前兆と事件という因果律であり、それを保証したのが座敷童子の存在であつた。

五 座敷童子の正体

なぜそのような機能果たす存在が童子・童女なのか。そこに、共同体のどのような意識が働いているのか。座敷童子の存在は『遠野物語』一七・一八話によつて世に知られるが、大正八年、喜善は座敷童子の本格的な調査を柳田の助言・激励を受けて行つた。その成果は大正九年に『奥州のザシキワラシの話』(炉辺叢書第三編)として纏められる。

その後も、喜善の調査は続けられ、大正十三年「ザシキワラシの話」(『郷土趣味』第五卷第二号、昭和四年『東北文化研究』第一卷第五号に改作して掲載。)として発表される。その結果、『遠野物語』を補強する形で座敷童子の概念がほぼ固まることになつた。座敷童子とは(1)赤顔垂髪の童子・童女の神である、(2)富裕な旧家の奥座敷に住む、(3)座敷童子が居る内は家は富貴であるが、居なくなれば家が衰える前兆である、(4)悪戯をする場合もある遊戯神的性格)、といった存在である事が明確化された。それは、座敷童子伝承の確認でもあつた。座敷童子が童子神であり、「この神の宿りたまふ家は富貴自在なりといふことなり。」(『遠野物語』一七話)とあるように福神であることに対して、柳田は喜善に、仏教説話などに登場する心得童子や護法童子といった名僧に比べ働く童子神と、座敷童子との類似を指摘した(『ザシキワラシ考』『奥州のザシキワラシの話』巻末附載)。その一方で、喜善の調査は、座敷童子と家の神オクナイサマとの(1)子供姿で現れる、(2)福神である、(3)悪戯をする、などの類似点、(1)オクナイサマは家の守護利益のために働く、移動しない。座敷童子は家の衰退を前に出ていく、家から家へ移動する存在である。(2)オクナイサマは祀られているが、座敷童子は祀られていない、などの相違点を指摘す

るなど、座敷童子の正体を明らかにする段階へと向かった。喜善は民俗の神が童子の姿を取ることに、「村々の神々があまりに子供を御好きになるといふこと、子供を愛せられるといふことから、神々それ自身が時々童子の態姿になって現れるといふ話などにも相なるのであります。」(『子供遊戯神の話』「遠野のザシキワラシとオシラサマ」宝文館出版、一七九頁)と述べ、村落共同体における子供遊戯神の一群に座敷童子を措定する。一方で、喜善は座敷童子と言われながら赤顔垂髪ではない童子の存在、遠江・琉球など諸国に分布している童形の客人といった報告も受けるなど、座敷童子を特定することの困難な事態を引き起こした。

六 河童と座敷童子

喜善は遠野において、座敷童子の正体は陸に上がった河童(淵猿)であるという説が多い事を報告している(『ザシキワラシの話』「東北文化研究」第一巻第五号)。(『座敷童子・河童』異名同体説である。(『座敷童子・河童』異名同体説は、すでに『奥州のザシキワラシの話』にも、「この河童はこうして主人の情でやっと宥された後に、川から上つてこの家の座敷に入り、そのままザシキワラシになったといふことである。同じ日同じ場所、土淵村枅内の田尻、古屋敷米蔵爺の話。)(二二六)と報告されていたが、この報告は柳田の海神少童(水神少童)説(『桃太郎の誕生』)を裏付けるものとして、千葉徳爾によつて座敷童子譚が「海神少童信仰の残留」(『座敷童子』『民俗学研究』三、昭和二十七年一〇月)であると位置づけられることになった。石田英一郎も「水神童子」(『桃太郎の母』昭和三十一年)において、柳田の海神少童(水神少童)説を継承する形で、座敷童子が「霊童もしくは童神が人界に出現して、福徳をもたらすといふ觀念」を反映にしたもの、また、その

少童は水界に關係を持つ場合が多い点を指摘した。このように、喜善の報告は、座敷童子が来訪神的性格の神靈である事を決定づけたかのように見えた。

ところが、(『座敷童子・河童』異名同体説は連鎖的に、柳田が『山島民譚集』において説いていた(『河童・猿』異名同体説に結びついたのである。喜善は「河童・猿」異名同体説に対して「波々ながらも点頭かる、節有之候。」「山島民譚集を読む」『郷土研究』第二巻第八号、大正三年一〇月)としながらも、「当地の人は猿と河童とを全く見分ける能力を有するやうにて候。(略)私も未だ河童を見しことあらず。その如何様の物なるかは存じ候はねど、猿なりとは一概にも信じ兼ね申候。」「(同)と心服しがたい旨を述べ、「ザシキワラシのこと、御仰せに力を得て多く集め可申候。唯カッパが猿となりしやうにザシキワラシの神聖も地に墜ちはせずやと懸念に存じ候。」「(同)と、赤顔垂髪の座敷童子が猿の幻影という結論が出ることを恐れていた。しかし、その恐れていた結論が、喜善の調査によつて導かれたのである。形態的に猿との類似性を重視するならば「座敷、淵という場所によつて、ザシキワラシ、カッパとよばれても同じ猿の経立ちといふことができる。」「(菊池照雄『遠野物語をゆく』)といふように。ただし「猿の経立はよく人に似て、女色を好み里の婦人を盗み去ること多し。」「『遠野物語』(四五話)とあるように、猿と河童との類似性は指摘されていたからである。一方、「猿の幻影」説と並ぶ幻影説が「遺棄された存在」「共同体との關係において、妖怪化された人間たち」(原美穂子「遠野の河童たち」一五八頁)の幻影といふ説である。この説に關連して興味深い話が『奥州のザシキワラシの話』に喜善の古い記憶として報告されている。

附馬牛村の南山という家の土蔵の中で、ある夜ほとんど夜明け頃まで、何物かがえらく喧嘩でもしているように、荒びる音

がしていた。家の者は驚きかつ怪しんで、翌朝早く行って戸を開けて見ると、一人の極めて美しい子供が倒れて死んでおった。顔が透るように真白く、丈は三、四歳の児位もあつた。体には傷などは少しもなかつたが、床板を放して見たら血が一杯流れてあつた。これはザシキワラシだといって、家人はその子供を猿ヶ石川へ棄てたということである。これについて世間ではいろいろな風評をしたものである。(四七)

この風評の中には、隣家の座敷童子との喧嘩、女性の座敷童子をめぐる女争いなどスキヤングラスなものであつたという。この一人の座敷童子(と見なされた)子供の死が、両家のいざこざに発展して「片方の家の富貴となるのを恐れかつ嫉み、火災などが起きたり」(同)したと、後日談も載せられている。前述したように、座敷童子の特定を困難にさせるのは、このような報告なのである。具体的には、捨て子の存在を想定する説であるが、座敷童子が或る実体と結びついた幻影という視点のなかでは魅力的な説である。この説に関連して、「福子」説が現れている(大野智也・芝正夫『福子の伝承』堺屋図書、一九八三年七月)。それは、「遠野ではザシキワラシの調査の訪問者に悲鳴をあげ、ザシキワラシとは昔血縁結婚が多かったので、不具や精神異常の子が生まれると世間態を恥じ、座敷に封じて世間に出させない子のことだつたと、説明したりもする。」(菊池照雄『遠野のザシキワラシ』『あしなか』一四〇号、二〇頁、山村民俗の会)と、遠野における座敷童子解釈にまで及んでいる。

七 龍宮童子と座敷童子

童子達はなぜ富の源泉なのか。龍宮童子に関しては、小松和彦の「富は他界からやってくる」という指摘(『経済の誕生』)を踏

まえねばなるまい。龍宮童子の場合、「働くこと働くこと」(福神童ウントク)とか、「朝晩独りでよく働くので」(福の神ヨケナイ『紫波郡昔話』)とか、その異常なほどの労働に力点があるかの如く語られているが、竈神由来譚でもある火男(ヒョウトク)の話で、臍の胡麻が金の粒であつたというように富の源泉は他界(異界)からやつて来た者のその醜さにあるだろう。この醜悪さが富の源泉である構造については、小松の「龍宮童子、火男(略)、姿が小さくて醜くて、しかも悪戯までする。これは生きた貨幣なんです。その当時の人々が、いかに貨幣というものを認識していたかを語っている。(略)ウントクは排泄物のイメージを持っていることの方が重要である。他界からこちらに捨てられた物が、こちらの社会では富。」という認識は優れている。飯島吉晴は水神少童の醜悪さが、神のやつしに通じる観念の現れだと捉える。それは、異界の存在の否定的要素のみが、秩序の転換を可能にするという発想だからだという(『竈神と廁神』昭和六一年)。確かに、河童の醜悪さは、龍宮童子の醜悪さに通じ嫌悪される。では、座敷童子が富の源泉であるのも同一構造によるのか。座敷童子の赤顔垂髪を醜悪と捉えるならば、彼は龍宮童子と同類である。しかし、龍宮童子(ヨケナイ・ウントク、そしてハナタレ小僧様)のように醜悪さを強調されていない。それは、座敷童子が憑物的性格を持つ富の源泉的存在だからである。そして、座敷童子の赤顔垂髪は他界の存在としての記号ではなく、予兆の記号としての意味を持った。喜善は「ザシキワラシの話」に次のような話を報告している。

それは色が白くて美しく見える時には吉事があり、色赤く見える時にはきつと凶事があつた。高半が左前になりかかつた時には、常に赤顔に見えたということである。

また、『遠野物語拾遺』(昭和一〇年)には、

それ（御蔵ボッコ）が赤塗りの手桶などをさげて、人の目に見えるようになったら、カマドが左前になったという話である。（八九話）

女の児（座敷童子）が、紅い振袖を着て紅い扇子を持って現われ、踊りを踊りながら出て行って、（九一話）

という話が載る。「赤塗りの手桶」「紅い振袖」「紅い扇子」が没落を予兆する物として機能している事から、「赤色が旧家や豪族の没落の前兆となる色」（赤坂憲雄『遠野／物語考』第四章 色彩考）平成六年、一八七頁）として機能していることを確認することが出来る。言わば、没落（衰退）を予兆する存在としての座敷童子の際立った特徴を指し示す色が赤なのである。没落を予兆する赤色は「外の地にては川童の顔は青しというようなれど、遠野の川童は面は色赭きなり。」（『遠野物語』五九話）と河童の顔色にまで反映している。民俗社会における赤色の意味については、「赤色は此の世ならざる属性を帯びた者を表徴する色彩」（飯島吉晴『子供の民俗学』平成三年、六七頁）という指摘もある。座敷童子は没落の予兆的存在の方に力点が置かれた他界的神霊ではないのか。

八 龍宮童子と若葉の霊魂

「若葉の霊魂」は「庄殺せられた赤子の霊魂」（『奥州のザシキワラシの話』「関係あるかと思われる事項」）であり、「殺せば決して屋内より出さず、必ず土間の踏台の下か、石白場のような繁く人に踏みつけられる場所に埋めたものである。」「この童子の魂魄ははなはだよくザシキワラシに似た動作をして、折々客人などを驚かす」（同）と伝承された存在である。喜善は（座敷童子・河童）異名同体説の一方で「外から侵入して来たものではなく、全くそ

の家に附いたもの、元からいたものだという様な例もまた決して少なくなかった。」（『ザシキワラシの話』『東北文化研究』第一巻第五号）と報告している。この報告を受けて「東北地方では所謂まびくと言ふ事をうすごろと言ふ土地もあって、そのまびかれた子どもが、時々雨の降る日など、ぶるぶる慄へながら縁側を歩くのを見る。これを若葉の霊といふのだ。」（『座敷小僧の話』『旅と伝説』第七巻第一号、昭和九年一月）と書いたのは折口信夫である。座敷童子と若葉の霊魂とが(1)子供の姿、(2)屋内を移動、(3)悪戯をする。(4)祀られていない、など類似点を持つ存在である事は早く注目されてきた。しかし、一方で龍宮童子の一群に座敷童子を位置づける、言わば来訪神的神霊という視点の呪縛が大きく働いて、両者を単純に結び付けることが許されなかった。しかし、一方で、「大同」の座敷が座敷童子と龍宮童子とを結び付ける場所でもあった。特に奥座敷（デイ）はオシラサマ・オクナイサマを祀る神聖な空間であると同時に、正月や盆に祖霊を迎える聖なる場所でもある。そして、異郷の客人を泊める場所でもある。その結果、奥座敷（デイ）にいる童子には二重の意味が付与される。即ち、一つはもともと奥座敷にいる家の神的な童子神、もう一つは来訪神的な童子神という二重の意味である。前者は「若葉の霊」と結びつき、後者はウシントクやヨケナイといった龍宮童子と結びつく。即ち、座敷には重層した意味を持つ童子が存在しているのである。「若葉の霊」を龍宮童子と交換する装置として座敷が使われている。他界の存在である「若葉の霊」を異界の存在である龍宮童子へと交換する民話的想像力が如何なく発揮された結果が座敷童子なのである。異界と他界に跨がる存在が座敷童子なのである。間違いなく富は他界（異界）からもたらされた。

九 竈神と座敷童子―祀られたもの・祀られざるもの―

小松は「民話的想像力とその背景―『江刺郡昔話』の世界を探る―」（『伝統と現代』第三八号特集「民話」昭和五十一年。復刊号、一九八三年十二月。）において、龍宮童子の醜悪さが、社会の暗闇の部分に関係するのではないかと考える。それは「若葉の靈魂」の伝承である。龍宮童子たちが、欲張り婆に圧殺されたり、追放されたりするモチーフに悲惨な伝承の投影を考えた。では、なぜ彼らが富の源泉に成りえたのか。

中世に広く流布した御霊信仰がそうであるように、無惨な死を遂げねばならなかった人の霊を神に祀り上げることによって、その負の属性を正のそれに転化する思想が日本の民俗の中に定着していたことを考え合わせると、家の守護神すなわち富をもたらす神としてのカマド神の前生譚、起源伝説には、もつと陰惨なイメージが伴っていたのかもしれないということとは十分に考えられることであつたらう。（同論文、四頁）

さらに、龍宮童子・座敷童子をオクナイサマ・「若葉の靈魂」から見る小松の視点は座敷童子を考える上で示唆的である。座敷童子が社会の暗闇の部分に関係しながら醜悪さによってではなく富の源泉的存在になりえたのは、御霊信仰的な意識が村落共同体の中で、民話的想像力という形をとったからか。龍宮童子の家の神としての定着を果たしたのが竈神である。河童はその過渡的な形態であり、醜悪である。座敷童子は赤ら顔の子供といったイメージに止まる。それは何故か。小松は、

折口信夫は、座敷ワラシを考察する上で、座敷の外に居る精霊とその上にいる精霊との間の差異にこそ注目せねばならな

い旨の発言をしているが、まさにその通りである。河童が水から上がり、座敷に住むようになったならば、もはや河童ではない。（同論文、四五頁）

と述べ、（座敷童子・河童）異名同体説を否定する。後に、小松は「ザシキワラシは『憑きもの』伝承や『異人殺し』伝承のもつ家の盛衰の説明機能とそれほど変わらない伝承であつたと思われる。」（『妖怪学新考』平成六年、八四頁）という視点を明確にする。この視点は座敷童子を家の神、或いは来訪神的性格から解き放ち、移動する富の精霊として把握する事を可能にする。折口信夫は「これ（座敷童子）が逃げ出すといふのは、常に解放を欲してゐる事を意味する。」（『座敷小僧の話』『旅と伝説』第七巻第一号、昭和九年一月）と述べ、筑土鈴寛は「凡人の生活では、童子自ら気に入らなければ去ってしまうので、家の衰退は、同時に成行のまゝになってしまふのであつた。（略）神であり使霊であるといふ二重の印象が、これら世間の童子にはあつた。」（『使霊と叙事伝説』『民族学研究』第八巻第二号、昭和十八年一月）と述べ、小松も座敷童子が「祭祀できない、つまり制御できない精霊」（前掲書）に着目しているが、この点は座敷童子の最も大きな特質である。「大同」には座敷童子が憑いていた。それが、没落を予兆したとき離れた。そして、人々はその事を座敷童子の特質として認めたと。なぜなら、共同体の暗黙の認識として座敷童子が「若葉の靈魂」に発する事を認めたからである。自ら手を下した子供の霊を祀ることをせず、その存在を座敷童子という富貴自在の神として認めた。「大同」の富の由来は御霊信仰的な意識によって生じながら、それはあからさまな形を取る事はなかつた。その意識は途切れ、むしろ「異人殺し」伝承の意識へと組替えられ「憑きもの」伝承へと橋渡しされたのである。『遠野物語拾遺』の、

附馬牛村のある部落の某という家では、先代に一人の六部が

来て泊って、そのまま出て行く姿を見た者がなかったなどという話がある。近頃になつてからこの家に十になるかならぬくらいの女の児が、紅い振袖を着て紅い扇子を持って現れ、踊りを踊りながら出て行つて、下窪という家に入ったという噂がたち、それからこの両家がケエツチャ（裏と表）になつたといつている。（九一話）

が、その片鱗を窺わせる。「若葉の靈魂」は民話的想像力によつて、富をもたらす龍宮童子へと変容した。しかし、暗い記憶は彼らの醜悪な顔、異様な振る舞いという形で痕跡を残した（残さざるを得なかつた）。竈神と座敷童子は祀られた神と祀られざる神という違いはあるが表裏の關係を持つ存在であつた。竈神は御靈信仰的な意識の産物として家の神の位置を獲得したが、座敷童子は「憑きもの」伝承の文脈に位置づけられたのである。栗本が「共同体の死体が黄金に変わるといふふうなモチーフは民話にはないのか。」と質問したのに対して小松が「ちよつと聞いたことないんだなあ。排泄物と黄金との關係に注目している飯島吉晴君もその点には触れていない。」と答えているが（『經濟の誕生』五五頁）、座敷童子はそのモチーフが、共同体の重層化、多面化した装置の中で富の偏在を根拠づける者として姿を現したのである。すでに、赤坂憲雄が「若葉の靈をめぐつて語り継がれるザシキワラシの伝承が、供儀の主題の変奏に見えてくる。（略）ザシキワラシは民話的創造力によつて紡ぎなおされた〈異人〉殺しの集合的記憶であるのかもしれない。」（『異人論序説』昭和六〇年、二三九頁）と捉えているが、座敷童子が祀られず、没落の予兆的神靈として、富裕なる旧家にその存在を認められてゐる事に家の盛衰にまつわる物語を紡ぐ村人の暗い眼差しがあつたのである。

本稿は平成七年度岩手大学公開講座「岩手学への誘い」の講義内容を纏めた物である。（平成七年一月二十二日 脱稿）