

『日本靈異記』の世界

多田一臣

令国家体制という新たな制度と深くかかわるものであることも確かめられねばならない事実であるように思われるのである。

そのような意味から、本稿では以下、『靈異記』に描き出された世界を、仏教的な世界観を媒介とすることにより、同時に律令国家体制という制度的な側面をも併せ考えながらながめてみることにしたい。

二

ここに述べる仏教的な世界観とは、いうまでもなく仏教によってもたらされた独自の時空観念を意味する。それは、一言でいえば、仏法の原理Ⅱ因果律によって貫かれる過去・現在・未来の三世の時空への認識であったともいえよう。三世にわたる因果律によって秩序化された世界、それが仏教的な時空にはかならなかつたのである。

このような仏教的な時空は一つの歴史的な世界であるともいえる。けれども、それは同じ幻想の所産である神話的な時空とは明確な隔たりをもっていた。神話的な時空は未来への積極的な志向を欠

『日本靈異記』に描かれた世界をどのように把握するかという問題は、これまでもさまざまな角度からの考究が重ねられてきたが、そのような問いへの有力な答えとして呈示されたのが、神話的世界の仏教的世界への包摂といった視点からの理解であった。こうした理解は、たとえば守屋俊彦氏の一連の論考(1)の中に具体的な形を見出すことができるが、つまるところそれは、個々の『靈異記』説話が仏教的な潤色を蒙りながらも、そこに前代の伝承世界との関係がいかにか強く保ちつづけられていたかを確認することであったといつてよい。勿論、このような理解は正當なものであり、今後もその検証は一段と推し進められねばならないだろう。けれども、一方、この説話集がほかならぬ仏教説話集であることにおいて、仏教そのものもたらず世界観が『靈異記』説話の生産者や享受者たちの精神にいかなる影響を及ぼすものであったかを考察することもやはり大切なことであるように思われる。しかも、そのような世界観が、仏教の含みもつ歴史的性格に照らして、『靈異記』世界の背景をなす律

らずして、其の災を受く。災を除く術を推らずして、滅び⁽⁴⁾愁ふることを蒙る。勤めずあるべからず。恐りずはあるべからず
(下巻38縁)。

この現在に歌や夢などの形で現われる八表相[√]を知り、その意味を解き明かすことで未来に起こる災禍を防ぐこと、このことが景戒の意図するところであった。ここにも三世を貫く因果律の絶対性を確信する中で新たに生み出された未来という時間に対する不安の意識をうかがうことができるのである。

仏教的な世界観が成立すると、未来が発見されるとともに、現在のありかたもまた過去の反映として考えられてくる。上巻2縁は「狐を妻として子を生ましめし縁」と題する異類婚姻譚であり、同時に美濃国狐直の始祖伝承としての形態を保つ説話だが、この中で狐とその正体を暴く犬との対立が主要なモチーフとして存在する。

一方、こうした狐と犬との対立は、下巻2縁においても同様な形で見出すことができる。もとよりこちらの例は異類婚姻譚ではなく、そのかぎりにおいては上巻2縁との直接のかかわりを指摘することはできない。しかし、この両話において、狐に向かう犬の様子がそれぞれ「期尅睡皆嗥吠」(上巻2縁)「彼犬嗥吠」(下巻2縁)と描写されることは表現の類同をうかがわせる事例といえるであろう。こうした二つの狐と犬との対立譚において注目すべきは、全体を始祖伝承の枠組に規制される上巻2縁においては、犬の存在が単に狐の正体を暴く役割を担われるのみであるのに対し、下巻2縁においては、その対立の由来が「斯れは先に我を殺せり。我は彼の怨を報いむ。是の人纒死なば、犬に生れて我を殺さむ」という狐の言葉からもあきらかなように、前世の怨報の結果として表現されていること

である。つまり、この類同する説話の一方には、過去と現在とを貫く因果律の存在が明瞭に意識されているのであり、このことは前世の負債を現世で牛となることで償おうとするいわゆる化牛説話(上巻10・20・21・中巻9・15・24・30・32縁)などの転生譚の例ともあわせて、仏教的な世界観の中に相対化される新たな時間への意識をうかがわせるものでもあったのである。ここにも過去と現在とを結ぶ仏教的な時間意識のあらわれを見出すことができるのである。

三

先述したように、仏教的な世界観の成立は、三世を貫く仏法の原理Ⅱ因果律にもとづいてすべての事象を整序することであった。それゆえにそれは、歴史意識に立脚した世界像を生み出すことでもあったのである。この問題についても、筆者はすでに別稿で、『靈異記』が我国における仏法史の展開を跡付ける一方で、仏法そのものの含みもつ世界的な普遍性の中にこの日本国(自土)の存在を位置づけようとする志向、つまり天竺・唐土と同様に、仏法の原理の等しく具現する土地としてこの日本国(自土)を理解しようとする姿勢(自土意識)の存在することを論じたが、このことは要するに、この日本国(自土)を天竺・唐土という仏教の先進国と同列に置きえたとする、いわば仏法の世界的な普遍性にもとづく中で、日本国を均質な、仏法の原理Ⅱ因果律のあまねく覆う土地として認識しえたことを示すことでもあったのである。その意味において、『靈異記』説話が執拗なまでに、そこに語られる事件の日時・場所・人名等を詳述しようとすることも、そのような世界認識が新たな歴史性を獲得したことを証する例にはかならなかつたといえよう。

膳田広国は、豊前国宮子郡の少領なりき。藤原の宮に宇御めたまひし天皇のみ代に、慶雲の二年の乙巳の秋の九月十五日の庚申に、広国忽に死にき（上巻30縁）。

和泉国和泉郡下痛脚の村に、一の中男有りき。姓名詳かならず。……天平勝宝の六年の甲午の春の三月に、知らぬ兵士来り、中男に告げて言はく……（中巻10縁）。

いま任意に示したこれらの例をながめても、日時・場所・人名等の詳述化への志向はあきらかだが、これが一方では説話の実録性の付与、つまり事実譚たることの例証としての意味をもちあわせるものであることは確かであろう。しかし、詳述されたそれらの記事は、つまるところ仏法の原理⇨因果律にあまねく覆われた均質な空間の中に相対化された位相を示す記号でもありえたのである。そこに歴史意識に立脚した世界像のありかたを見出すことができるのである。

これと同様に『靈異記』説話の類型性もやはり均質な空間の存在を意味する例証であったと考えられる。ここでの類型性とは、個々の説話相互の話題や表現の類同を意味するが、それは古代文学の様式性の問題にとどまるだけでなく、むしろこの日本国（自土）の均質性を確認するたしかな証左でもありえたのである。しばしば指摘される例だが、中巻8縁と12縁には、全く話題を等しくする蟹報恩譚が場所と登場人物を異にするのみで収められている。これらの例も、均質な空間にくまなく及ぶ仏法の原理⇨因果律の具体的なありかたをうかがわせる一つの事例にほかならなかつたのである。仏法の原理が真実であるためには、場所や登場人物などの個別的な条件を超えた同一の結果がそこに実現されねばならない。『靈異記』説

話の類型性は、そのような仏教的な世界像の中に生み出された空間の均質性を確認する機能を付与されていたと考えられるのである。

さらに、『靈異記』説話がその末尾にさまざまな経典をその例証として明示しようとすることも、そうした空間の均質性を保証しようとする一つの手立てとして理解することができる。こうした経典の引用についても、やはり先述した別稿の中で、仏祖の地と同様の奇瑞がこの日本国にも生起しえたことを証する、景戒の自土意識の所産として論じたが、一方でそれは、経という普遍的な理念を説話の根拠として呈示しえたことを意味するものでもあったのである。

一体、伝承世界の中に説話が流通されていく根拠は、その説話の事実性を支える具体的な証人・証拠の存在にあった。そして、そのような証人・証拠は、むしろそこに語られる内容を他から弁別する示標であったがゆえに説話の個別性を際立たせ、説話はそのことによって事実譚としてのありかたを確保していたとも考えられるのである。けれども、こうした証人・証拠にもとづく説話の個別性は、特定の共同体（村落）の場を背景とすることによってのみその事実性を保証する。しかしながら共同体（村落）の枠組を超える均質な空間が誕生すると、その内部に説話の流通を促し、その事実性を保証せしめる根拠は他にもとめられる必要が生じてくる。そして、そのような場にもとめられたのが経という普遍的な理念にはかならなかつたのである。もとよりその場合においても、説話の証人・証拠は依然として具体的な形で存在する。しかし、それらの証人・証拠は、個別的であることにおいて事実譚としての絶対性を保証するのではなく、むしろ均質な空間の中に相対化された位相を示す記号として、その真実性を確認すべく存在しているといえるのである。

『靈異記』説話の段階では、經こそが、均質な空間に流通する説話の絶対的な、そして新たな根拠でありえたのである。

ところで、このような仏法の原理の貫く均質な空間は、一方においては、律令国家体制という制度の生み出す空間とも重なり合う一面をもっていた。律令国家体制とは、いわば法（律令）という抽象的な理念にもとづく支配制度であり、そこに生み出される空間も共同体（村落）の個別性を止揚した均質な空間にはかならなかつた。こうした統一国家の生み出す均質な空間の中では、共同体（村落）の個別性は徹底的に排除され、その伝承世界も国家による秩序化の網に掬め取られていく。しかし、共同体（村落）の内部には、そうした秩序化の網からこぼれ落とされた伝承世界も依然として存在しつづけたのであり、そのような伝承世界を相対化し、そこに一定の普遍性をもたらしたのがほかならぬ仏法の原理Ⅱ因果律であったのである。共同体（村落）の伝承世界は、そこにおいてはじめて均質な空間の中に相対化されることが可能となりえたのである。先述した日時・場所・人名等を詳述する『靈異記』説話のありかたは、統一国家の均質な空間の中にこうして相対化される説話の位相を示す指標にはかならなかつたのである。

四

仏教的な世界観の確立は、一方で、個の存在に対する認識を際立たせる役割をも果たしていた。均質な空間の内部に貫かれた仏法の原理Ⅱ因果律の冷厳さが突きつけられる中で、個の生きかたそのものが新たな問題として意識されるようになったのである。

こうした個の問題を考える手始めとして、『靈異記』における

△罪Vのありかたをながめてみたい。一体、『靈異記』における△罪Vは、それまでの共同体（村落）の△罪Vとは異なる新たな觀念を備えていた。共同体（村落）における△罪Vとは、その存立にかかわる意味をもっていた。△罪Vとは、直接には共同体（村落）の祭政秩序への侵犯であり、そのことによって天災地変などのワザハヒ（禍）を共同体にもたらす悪行を意味していたのである。⁽⁸⁾

けれども『靈異記』における△罪Vは、共同体（村落）の存立とはかわるところのない、すべて個の問題として呈示せしめられている。一例を掲げよう。上巻30縁は「非理に他の物を奪ひ、悪行を為し、報を受けて奇しき事を示し縁」と題し、膳臣広国を主人公とする冥界遊行譚だが、ここにはその広国が、地獄に墮ちて仮借のない責罰を蒙る父親の姿を見聞し、現世に還ってその様を「顕録流布」せしめたことが伝えられている。その中で、この父親の犯した△罪Vがいかなるものであったのが、その告白の形で次のように示されている。

我是の苦を受くること、吾子、汝知れりや不や。我、妻子を養はむが為の故に、或いは生けるものを殺しき。或いは八両の綿を織りて、強ひて十兩に倍して徴りき。或いは小斤の稲を織りて強ひて太斤に取れり。或いは人の物を強ひて奪ひ取れり。或いは他の妻を奸み犯しき。父母に孝養しまつらず、師長を恭敬せず、奴婢にあらぬ者を罵り慢りき。是くの如き罪の故に、我が身小しと雖も、三十七鉄の釘立ち、毎に、九百段、鉄の鞭もて打ち迫めらる。痛きかな、苦しきかな。何の日にか吾が罪を免れむ。何の時にか、安き身を得む。汝、忽に我が為に仏を造り経を写し、罪の苦を贖へ。慎々、忘るること莫れ。

ここに示される広国の父親の△罪▽は、まさに個の行実そのものの問題にはかならない。そして、このような悪行が△罪▽とされるのは、話の末尾に「罪を作り、報を得る因縁は、大乘経に広く説き給へるが如し」ともあるように、それが個人の中に等しく及ぶ報、すなわち仏法の原理⇨因果律によつてもたらされるものであったがためにほかならなかつた。仏法の原理はあまねく個人の内部においても貫かれるのであり、△罪▽の結果はあくまでも個別的な応報として具現されねばならなかつた。このような△罪▽の自覚、それが個の存在に対する認識を痛切なものとして人々に突きつけていたのである。高野正美氏が説かれたごとく、かかる△罪▽の自覚にもとづいて、はじめて民衆のレベルで個人の生き方が問題とされるにいたつたのだといえよう。

このような個の存在への認識は、△病▽を主題とする説話においても同様に見出すことができる。たとえば上巻8縁には、「忽に重病を得て兩つ⁹の耳並に聾ひ、悪瘡身に遍はり、年を歴れども愈え」なかつた衣縫伴造義通という人物が、その△病▽を「宿業の招く所なり」と観じて、方広経に帰依し、△病▽を癒すことを得た話が収められている。この例からもあきらかなごとく、△病▽も△罪▽と同じく個における前世からの因縁として考えられている。△病▽もまた仏法の原理⇨因果律に貫かれた個の問題として呈示せしめられているのである。

もとより、△病▽は共同体そのものの根柢が問われる疫病の流行などを別にすれば、本来個別的なものではありえない。どのような始源的な共同体（村落）においても、△病▽は個別的な肉体的問題でしかありえなかつたのである。けれども、△病▽は個的な問題

であると同時に、すぐれて共同体（村落）それ自身の問題でもあつた。△病▽は、たとえば頭痛や腹痛など純粹に個的な肉体にあらわれるものではあつても、それを治療するのは呪術者の呪術でしかない。そして、そのような呪術は、共同体（村落）の共同幻想に根柢をもつ一つのマジックにはかならなかつたのである。古橋信孝氏が南島歌謡の呪詞を例として述べられたように、個にかかわる呪術であっても、その呪力の根柢は共同体（村落）の共同幻想にもとめられた。共同体に語り伝えられた伝承やそれにもとづく權威こそが呪力の根源であつたのである。したがつて、その權威とは共同体の神にかかわる權威であつたといつてもよく、呪術者は神を祀るという資格において、その權威を共同体の内部に保持することができたのである。このようにながめれば△病▽を癒す呪術者の呪力も、基本的には共同体（村落）の問題であつたと考えることができる。△病▽は個的な肉体にかかわるものではあつても、それは本来的には共同体（村落）それ自身の問題でありえたのである。

しかしながら『靈異記』の段階においては、先述したごとく、△病▽は「宿業の招く所」として、つまり個における前世からの因縁として把握されていた。△病▽は、一人一人の個の内部に等しく貫かれた仏法の原理⇨因果律の確かな具現として感得されたのであり、それゆえに人々は△病▽の中に個の存在への自覚と畏れとを見出すことができたのである。

△病▽が以上のような意味をもつていたとすれば、それを癒す方法もまた仏法の原理にもとづくものとならざるをえない。そこでは何よりも自己の内部に貫かれた仏法の原理へのひたすらな帰依こそが要求されるのであり、そうした中で個の△信▽のありかたが窮極

の問題とされるにいたるのである。事実、「宿業の招く所」により「二つの目言ひたる」女人が、薬師仏に帰依することで眼を開くことを得た話（下巻11縁）には、「定めて知る、心を至して發願すれば、願として得ぬといふこと無きことを」という評が付されており、「宿業」たることへの自覚と仏法の原理への入信▽こそが入病▽を除却する唯一の方法にほかならぬことが明示されていた。ここにも仏教的な世界観の獲得にとまなう個の存在に対する新たな認識の形を見出すことができるのである。

五

個の存在への意識をうかがわせるもう一つの事例は、幸福の概念を主題とする説話の中にもとめることができる。

一体、幸福とは抽象的な概念であり、古代の人間にとっては把握しがい一面を有していた。一般に古代における呪術とは、ワザハヒ（禍）を斥け、サキハヒ（幸）をもたらす行為として説明されるが、金子武雄氏が説かれたように、サキハヒ（幸）が実体として明確化されぬ以上、サキハヒ（幸）とはワザハヒ（禍）のない状態を意味することであったと考えられる。一方、先述したように、古代のワザハヒ（禍）は入罪▽と深く結びついていた。ワザハヒ（禍）は入罪▽の結果として共同体（村落）の存立と直接にかかわる、いわば共同体に固有な問題であったのである。

このように考えれば、幸福もまた本来は共同体（村落）それ自身の問題であったと解することができる。しかしながらこのような幸福がワザハヒ（禍）とのかかわりによるのではなく、新たな価値意識の中で理解されるようになる、幸福のありかたも共同体（村

落）の枠組にとらわれることのない、むしろ個の問題として考えられるようになっていく。幸福の意味は、新たな価値意識の中で次第に変貌せしめられていくのである。

こうして変貌した幸福の概念は、具体的には入富▽の問題の中に見出すことができる。古代における入富▽の問題を考える際、しばしば取り上げられるのは、『日本書紀』皇極天皇三年七月条に引用されるいわゆる常世神信仰の記事である。常世神信仰は、駿河国不尽河辺の人、大生部多というものが、入富▽と入寿▽との獲得を説いて「其の形全ら養蚕に似れ」る虫を祭ることを村里の人々に勧め、それが全国的な広がりをもつ宗教運動にまで昂揚した、そのような事件を意味するが、ここで注意されるのは、それが入富▽と入寿▽という普遍的な理念によって支えられる信仰であったことである。入富▽や入寿▽は共同体（村落）の存在とは直接かかわるところのない個別性の顕著な理念である。とくに入富▽は、一定の私有財産の蓄積を前提とする新たな価値意識の反映でもあった。つまり常世神信仰は、血縁的紐帯に支えられた共同体（村落）の枠組を超えたところに生み出された新たな宗教運動にほかならなかったのである。

もとより常世神信仰は、古橋信孝氏の説⁽¹²⁾かれたように、統一国家の秩序化から疎外された共同体（村落）の未明の部分のもとめた表現でもあった。常世神信仰の嚮導者は数多くの巫覡¹¹呪術者であったが、彼等は統一国家が形成され、普遍性に支えられる均質な空間が生み出されると、共同体（村落）にかかわる力を喪い、巷間に流浪するようになっていく。そうした巫覡が新たな神として祀り、統一国家の秩序化から取り残された未明の部分組織化することでそ

の信仰を鼓吹しようとして試みたのがこの常世神信仰であったのである。

しかしながら、常世神信仰で強調される「富」と「寿」の理念は、それ自身個を志向する性質が著しかった。仏教的な世界観が成立すると、とりわけ「富」の理念は先の「罪」や「病」と同様、個に貫かれた仏法の原理とのかかわりの中で理解されるようになっていく。たとえば『靈異記』上巻31縁には、こうした「富」の問題が一般的に「福分」という形で次のように述べられている。

御手代東人は、諾楽の宮に宇御めたまひし勝宝庇真聖武太上天皇のみ代に、吉野山に入りて法を修して福を求めむとしき。三年許逡て、観音の名号を称礼して曰さく、「南无、銅錢万貫と白米万石と好しき女とを多に徳施したまへ」とまうす。時に三位粟田朝臣の女在り。未だ通はず、嫁がず。其の娘女、広瀬の家にして忽然に病を得て、悉々痛み苦しび差ゆるに由無し。粟田の卿、使を八方に遣はして、禪師・優婆塞を問ひ求めしめしときに、東人に遇ひて、拝請みて咒護せしむ。卿の女、咒力を被りて病愈えぬ。乃ち、東人に愛心を發し、終に交通ぐ。親屬、東人を繋ぎ、閉ぢ居らしめて據擧ふ。女、愛心に忍ぶること得ず。猶し哭き恋ひて、其の辺を離れず。眷屬量り定めて東人を放ち、更に夫妻と為して、合ら家の財物は皆既に施与しぬ。五位を曰し賜りぬ。後、数年を逡て、其の女死なむとす。時に其の妹に語りて曰はく、「今、吾死なむとす。一つの冀意有り。若し願許さむや不や」といふ。妹答へて曰はく、「意ひ樂ふに随はむ」といふ。妹語りて曰はく、「妾は東人の恩を被り、猶し長に忘れじ。妹の女を以て東人の妻とし、家の裏を守

らしめむと欲ふなり」といふ。妹、遺言を受けて、己が女を以て東人に放し与へ、家財を主ら令む。東人現世に大福徳を被る。是れ乃ち修行の験力にして観音の威徳なり。更に応はざらむや。

この話の主人公御手代東人にとって、現世に望みうる最大の幸福とは、ここにも記されたように「銅錢万貫と白米万石と好しき女を多に徳施」されることであつた。しかも、これらの願いがことごとく具現される理由が、東人のひたすら観音への帰信の結果であつたと語るところに、仏法の原理に対する「信」のありかたを問題にしようとする姿勢が示されていたのである。「富」は個別的な応報の結果としてのみ実現されるのであり、そこにおいてもっとも大切なのは個の内部に貫かれた仏法の原理——因果律のたしかさであつたのである。

しかしながら、この話の場合、東人の得た幸福の内容が個別的であると同時に、律令国家体制の制度に見合う新たな質をそなえていたことにも注目せねばならない。第一に、東人の願ひである「銅錢万貫」は、貨幣という抽象的な存在が幸福の対象となりえたことを示している。『靈異記』の時代、貨幣の流通がどこまで広げられていたかは定かではないが、その存在は統一国家の均質な空間に見合う普遍的な価値を体現する新たな記号にほかならなかつた。その貨幣が「富」の象徴とされるところに、東人の理想とした幸福の新たな意味を見出すことができるのである。

それと同時に、東人が五位に叙せられ、官人の身分を得たことが幸福の実現であつたかのごとくに説かれていることも、律令国家の官僚制度に組み入れられることが当時の人々の理想であつたことを

示している。一体、官人には特典として課役の免除が認められており、たとえ官僚機構の末端に位置づけられることではあっても、官人の身分を得ることは、過重な負担に喘ぐ当時の人々の最大の願望にはかならなかつたのである。八世紀の初頭以来、戸籍を偽り、蔭位の制度によって官人として出身する機会を得ようとする冒名・冒蔭が盛行したことも、下級身分からの脱出を願ひ、官人の道を見むこうした人々の願望の切実さを示す例証でもあつたのである。つまりまるところハ富Vの問題もまた、個別性への志向を孕む一方で、その概念そのものが律令国家体制の生み出す均質な空間の存在とも無縁ではなかつたことが知られるのである。

六

これまでながめたように、『靈異記』に描き出されたのは、仏教のもたらす独自の時空観念のありかたに支えられた世界であつた。過去・現在・未来の三世を貫く仏法の原理∥因果律の支配する時空の中に日本国(自土)の存在を位置づけること、それが『靈異記』に実現された世界認識の形にはかならなかつたのである。

こうした仏教的な世界は、律令国家体制の生み出す均質な空間とも重なり合う一面をもつていた。一方、そのような時空観念によつてかたどられる世界は、共同体(村落)の枠組を超えた、個の存在への志向を顕著にさし示すものでもあつた。仏法の原理∥因果律が均質な空間の中、一人一人の個の内部に等しく貫かれていることへの自覚が個の存在に対する認識を切実なものとして喚び起こしていったのである。

一方、こうした個への志向は、ある意味では律令国家体制の人頭

別支配のありかたに呼応するものでもあつた。統一国家の理念は、均質な空間の存在を前提とする中で、戸籍・計帳などの整備を通じて、人々を個別に支配するところに存在した。そうした中で個の存在は、国家の秩序の中に直接に位置づけられ相対化されていくのである。そこにも個のありかたを見据える視点の生み出される必然性を見出すことができる。

以上のように考えるならば、『靈異記』に描き出された仏教的な世界は、一面においては、律令国家のもたらす制度的な空間とも等価であつたことが確かめられよう。『靈異記』説話の分布が全国的な広がりを示していることは、仏法の原理のあまねく及ぶ日本国(自土)の均質な空間のありかたに起因したが、同時にそれは、統一国家の生み出す全国的な支配構造の確立と交通路の整備とに依拠するものでもあつたのである。

注1 守屋俊彦『日本靈異記の研究』『続日本靈異記の研究』

2 平野仁啓『続古代日本人の精神構造』

3 拙稿『日本靈異記』とハ表相V』『古代文学』19、昭55・3

4 『靈異記』本文の引用は日本古典文学全集本による。

5 拙稿『靈異記』と景戒』『国語と国文学』昭51・1

6 注5に同じ。

7 古橋信孝『説話の論理』「解釈と鑑賞」昭56・9

8 拙稿「天津罪・国津罪と「大祓詞」」『語文論叢』9、昭56・9

9 高野正美『靈異記の時間意識』『古代文学』19、昭55・3

10 古橋信孝『古代歌謡論』

11 金子武雄『上代の呪的信仰』

12 注10に同じ。

13 冒名・冒蔭の盛行について、延暦十七年（七九八）二月八日の太政

官符（『類聚三代格』所引）に次のように記されている。

不_レ可_二輒聽_三百姓改名_一事

右被_レ大納言從三位神王宣_二稱_一。奉_レ勅。名以召_レ矣。不_レ可_二輒改_一。如_レ聞。頃年改_レ名者衆。其計多端。或避_二見課_一而入_二不課_一。或除_二無蔭_一以附_二有蔭_一。如_レ此輩類。其_二姦繁多_一。不_レ聽_二改名_一。無_レ由作_レ姦。自今以後。不_レ得_二輒改_一。如_レ主典以上。依_レ有相諱。必可_二改替_一者。所司覆_二勸其由_一。得_レ実然後聽_レ之。不_レ得_二濫縱改替_一浪成_二姦詐_一。