

“子の物をぬすむ話”再考

——『日本霊異記』上巻一〇話の「倉下」と「家長公」——

義江明子

はじめに

『日本霊異記』（以下『霊異記』と記す）には、親が子の物をぬすんだために、死後、牛に生まれ変わり労役で負債を償う、という話がある。上巻一〇話と中巻一五話がそれで、前者では「父」、後者では「母」が子の物を「偷み用ゐ」、報いを受けて牛となるのである。これらの話は、従来、日本の古代社会における「家」の成立過程を論じるなかで注目されてきた。すなわち、河音能平氏はそこに「父子・母子の自然的家族関係さえもがきびしい債権・債務関係として観念されざるをえない」成立期の「粗野であららしい、それだけにきびしい性格をもった年若い家父長制」を見いだし^①、吉田孝氏は、逆に父の立場に注目して、「父が「子の物」を勝手に処分

すれば「偷み」とみなされたことは、父権の弱さを示す」とした⁽²⁾。一方、関口裕子氏は、「父母と成人（既婚）男子の別産関係の社会的慣行の存在」をそこに読み取り、「後世の日本社会での家のあり方を古代にまでさかのぼらせ、当時の家をも父から息子へと相続・継承されるものにとらえる理解」を厳しく批判している⁽³⁾。

この両話が、日本の古代社会、特に奈良時代から平安初期にかけての家族および家産所有のありかた、またそれをめぐる人々の意識を考察する上での貴重な手がかりであることは間違いない。その意味で、右にあげた三氏の指摘はいずれも重要なものである。しかし、そこにただちに「父子・母子の自然的家族関係」の蹂躪（河音）や、「父権の弱さ」（吉田）、「父母と既婚男子の別産関係」（関口）を読み取ることには、いささかのためらいをおぼえる。そうした結論を導く前に、まず、ここで「偷み用ゐ」られたものは何なのか、それらを「用ゐ」る行為を「偷み」と位置づけ重い仏罰の報いを描くことで、『靈異記』の編者景戒は何をいおうとしたのか、といった諸点についての考察が必要だと思っからである。

ところで、これらの話には中国の説話集である『冥報記』に類話のあることが、従来から指摘されている。景戒は『靈異記』の上巻序文において、「昔漢地に冥報記を造り、大唐国に般若験記を作る。何すれぞただし他国の伝録に慎みて、自が土の奇しき事を信うやまひ恐おそりおそらむ⁽⁴⁾」と、『日本国現報善惡靈異記』（『靈異記』の正式書名）筆録の動機を述べており、『冥報記』を参考にしつつ、「自土」＝「日本」の仏教説話集を編んだことが知られる。『冥報記』は中国では早くに失われ、日本にのみ古鈔本が伝わる。寛平年間（九世紀末）成立とされる『日本国見在書目録』には「冥報記十卷 唐ノ唐臨撰」とあるが、現存する写本はいずれも上中下の三巻本である。『冥報記』と『靈異記』の関係については諸説があり、「ほとんど同じ」とする見方から、「極めてよく類似

してはいるが……類話的関連にとどまる⁽⁵⁾」とする見方までさまざまだが、強い関連があることは間違いない。

特に、本稿で取り上げる『靈異記』上巻一〇話については、『冥報記』下―11・13・15・22とのモチーフの共通性が指摘されており、とりわけ下15は、「母」が「子」の物をぬすむ話である点において、『靈異記』中巻一五話と「極めて類似」している。吉田氏はその点に注意して、『日本靈異記』中巻一五話は、本文に掲げた上巻一〇話とほとんど同じ説話であり、異なる点は「父」が「母」になつてゐる点だけである。ところがこの中巻一五話と極めて類似した説話が中国の『冥報記』四四話（下―15のこと。注（7）参照）にみえるので、中巻一五話はそれを藍本とした「可能性も強い」とした上で、ただし「中国の説話では父についての上巻一〇話のような説話は見当たらない」らしく、あつたとしても『靈異記』のように「子の物を偷み用ゐ」とは意識されなかつたと思われる」とする。そして、『靈異記』には日本の実態が反映しているとみて間違いない」と結論づけて⁽⁶⁾、前記のように（成立期の「家」における）「父権の弱さ」を日本の古代社会の特質として示したのである。

しかし、実際に『靈異記』と『冥報記』の関連説話を読み比べてみると、たんに「父」か「母」かということだけではなく、何を、何のために「偷み用ゐ」たのかが、重要な相違点として浮かびあがる。また、それと関連して、真実が明かされる場所の設定にも重要な意味があると思われる。以下、これらの点に留意しつつ、具体的にみていきたい。

一 「ぬすみ」の具体相——『冥報記』との比較——

まず、『靈異記』の上巻一〇話、および「それとほとんど同じ説話」(吉田)とされる中巻一五話の全文を次に掲げる。あとの考察でポイントとなる箇所を太字で示した。

〔上巻一〇話〕

子の物を偷み用ゐて牛と作りて役はれ異しき表を示す縁 第十

大和国添上郡山村中里に、在昔椋の家長の公といふひと有り。十二月に当り、方広経に依りて先の罪を懺いむと欲ひて、使人に告げて云はく、「一の禪師を請ふべし」といふ。其の使人問ひて曰はく「何れの寺の師をか請へむ」といふ。答へて曰はく「其の寺を択ばず、遇ふに随ひて請へよ」といふ。其の使願に随ひて路行く一の僧を請得て家に帰る。家主心を任めて供養す。其の夜に、礼経已に訖りて僧息はむとする時に、檀主設けて被を以ちて覆ふ。僧すなはち心に念はく「明日に物を得むよりは被を取りて出でむに如かず」とおもふ。時に声有りて言はく「其の被を盗ることなかれ」といふ。僧、大に驚き疑ひ、顧て家の中を窺ひて人を見む。ただし一の牛のみ有りて家の倉の下に立つ。僧、牛の辺に進む。牛、僧に語りて言はく「吾れは此の家長の父なり。吾れ先の世に、人に与へむが為に吾が子に告げずして稲十束を取りき。所以に今牛の身を受けて先の債を償ふ。汝は是れ出家なり。何すれぞ輒く被を盗る。其の事の虚実を知らむと欲はば、我が為に坐を設けよ。我れ上り居む。其の父と知るべし」といふ。是に僧すなはち大に愧ぢ、還りて宿る処に止る。明朝に事の行既に訖りて曰はく「他人を遠く却らしめよ」といふ。然うして後に親族を召集めて具に先の事を陳ぶ。檀越すなはち悲ぶる心を起して牛の辺に就き、糞を敷き

て白して言さく「**実**に吾が父ならば、此の座に就きたまふべし」とまうす。牛膝を屈げて座の上に臥せれば、諸の親声を出し大に啼泣きて言はく「**実**に吾が父なり」といふ。すなはち起ちて礼を拝みて、牛に白して言さく「先の時に用たまひし所は今**咸**免し奉る」とまうす。牛、聞きて涙を流し大に息く。即日の申時に命終る。然うして後に覆へる被と財物とを其の師に施し、更に其の父の為に広く功德を修る。因果の理めに信はさらむや。

〔中卷一五話〕

法華経を写し奉り供養するに因りて母の女牛と作りし因を顕す縁 第十五

高橋連東人は、伊賀国山田郡瞰代里の人なり。大に富みて**財饒**なり。亡にたる母の奉為に法華経を写して盟ひて曰さく「我が願に縁有る師を請へ、濟度されむと欲ふ」とまうして、法会を厳り訖り、明日に供らむとして使に誡めて曰はく「第一に値はむを我が縁ある師とし、法を修ふ状有らば過ぎずかならず請へよ」といふ。其の使願に隨ひて、門を出で試に往きて、同じき郡の御谷の里に至る。乞ふ者有るを見る。鉢囊を肘に懸け、酒に酔ひて路に臥す。姓名詳ならず。伎戲人有りて、髪を剃り繩を懸け、以ちて袈裟とす。然うすといへどもなほかつて覚知らず。使見て起し礼み、勸請へて家に帰る。願主見て、信ふ心をもちて敬ひ礼む。一日一夜に家の内に隠し居多て、頓に法の服を作り、之れを以ちて施し奉る。爰に乞ふ者問ひていはく「所以は何に」といふ。答へて曰はく「請ひて法華経を講かしめむ」といふ。乞ふ者「我れ学ぶる所無し。ただし般若陀羅尼を誦持ち、食を乞ひて命を活く」といふ。願主なほ

請ふ。乞ふ者思ひ議りて「竊に逃ぐるに如かず」とおもふ。兼ねて逃げむことを心知りて人を副へて守らしむ。彼の夜に請へたる師夢に見らく「赤き牝来至りて告げて言はく「我れは此の家長公の母なり。是の家の牛の中に赤き牝牛有り。其の児は吾れなり。我れ昔先の世に子の物を偷み用ゐるき。所以に今牛の身を受けて其の債を償ふなり。明日我が為に大乘を説かむとする師なり。故に貴びて慙に告げ知らずなり。虚実を知らむと欲はば、法を説く堂の裏に我が為に座を敷け。我れ上り居む」といふ」とみる。請へたる師夢より驚き醒め、心の内に大に怪ぶ。明朝に講座に登りて言はく「我れ覺る所無し。願主の心に随ひ、故に此の座に登る。ただし夢の悟有り」といひて、具に夢の状を陳ぶ。檀主聞きて起ち、座を敷きて牝を喚ぶ。牝座に伏す。是に檀主大に哭きて言はく「実に我が母なり。我れかつて知らず。今我れ免し奉る」といふ。牛聞きて大に息く。法事訖りて後に其の牛すなはち死ぬ。法会の衆ごとくみな号哭き、堂の庭に響く。往古より已後斯の奇しきに過ぎたるはなし。更に其の母の為に重ねて功德を修る。諒に知る、願主の母の恩を顧ることの至りて深き信と、乞ふ者の神しき呪を誦むことの積みたる功の驗なり、と。

たしかにこの両話をみると、地名・人名の設定をのぞけば、

①豊かな家長公が法会のために旅の僧を家に招く。

②その家の牛が実は家長の親であること、前世で子の物をぬすんだために、牛となって負債を償っているのであることが、牛自身によって明かされる。

③法会の場で人々の言葉通りに牛が座についたことで、話の真実が確認される。

④負債を全て免じるとの言葉をきいて、牛は命絶える。

という話の運びは、全くといっていいほど共通していることがわかる。それだけではなく、「吾れは此の家長の父なり」と「我れは此の家長公の母なり」、「先の債を償ふ」と「其の債を償ふ」、「実に吾が父なり……今 咸免し奉る」と「実に我が母なり……今我れ免し奉る」といった細部の表現にいたるまでそっくりであり、両話が同工異曲の話であることに疑いはない。「ぬすむ」行為についても、前者では表題に「子の物を偷み用ゐて牛と作り」とあり、後者では本文中に「子の物を偷み用ゐるき。所以に今牛の身を受け」とあって、これも共通する（表題と本文中との違いについては後述）。大きな違いは、前者は「父」がぬすみ、後者は「母」がぬすむ設定になっていることである。そして、中国の『冥報記』には母がぬすむという話はあるものの、「父」がぬすむ話は見あたらないことから、「父権の強い中国では、父が子のもを用いても「ぬすみ」とはされなかったのだろう」との想定のもとに、それとの対比において、日本における「父権の弱さ」が説かれてきたのである。その議論の中で、「何が」「何のために」ぬすまれたのが問題となることはなかった。だが『冥報記』の類話と読み比べると、「誰が」ということとともに、「何が」という点での顕著な違いがあり、そこには内的関連があるように思われる。

『冥報記』の話の中で、従来、『靈異記』上巻一〇話と関連が深いとされてきたものは、前述のように四話ある。

その中で「母」がぬすんだ話は、下―15である。考察のために、これも全文を訓み下しで次に掲げ、ポイント部分を太字で示し、漢文を（ ）内に記す（7）。

隋の大業中、洛陽の人、姓王なるもの、五戒を持し時に未然の事を言ひ、閻里之を敬信す。一旦忽ち人に謂ひて曰く、「今日当に人有りて我に一頭の驢を与ふべし。」と。日午に至り、果たして人有り。驢一頭を牽き、送り來り涕泣して説きて言ふ。

早く父を喪ひ、其の母眞に一男一女を養ふ。女嫁して母亡し、亦十許りの年なり。寒食の日、妹來り家に皈る。家に驢と有ること数年。洛下の俗に、寒食の日を以て酒食を持し墓を祭る。此の人驢に乗りて往く。墓、伊水の東に在り。伊水を渡らんと欲するも驢度るを肯ぜず。其の顔を鞭つに、傷を被り、血を流す。既に墓所に至り、驢を放てば失ふ。須らく有りて還り、本の処に在り。

是の日妹独り兄の家に在り。忽ち母の入り來るを見る（是日妹独在兄家忽見母入來。頭面血流れ、形容毀瘵。号泣して女に告げて曰く、「我生きしとき、汝の兄を避けて米五升を送り、汝に与ふ（避汝兄送米五升与汝）。

此に坐して罪報を得、驢身を受け汝の兄に償ふこと五年なり（受驢身償汝兄五年矣）。今日伊水を度らんと欲するに水深く之を畏る。汝の兄鞭を以て捶ち、我が顔面尽々く破る。仍りて許され家に還るも更に苦だしく我を打たん。我走り來り汝に告ぐ。吾、今債を償ふこと畢はりになんなん（吾今償債垂畢）とし、大非理に相苦しめらるべけにや。」と。言ひ訖りて走り出づ。之を尋ぬれども見えず。女、其の傷の状処を記す。既にして兄還る。女先づ驢の頭面の傷の破れし状を觀（女先觀驢頭面傷破狀）、抱きて以て号泣す。兄怪しみ之を問ふ。女状を以て告ぐ。兄も亦言ふ。「初め度るを肯ぜず。及び、失ひて還た之を得たる状も同

じ。」と。是に於て兄妹抱き持し慟哭す。

驢も亦涕涙交々流し水草を食せず。兄妹跪き請ふ。「若し是れ母ならば、願はくは為に草を食せよ（若是母者願為食草）。」と。驢即ち為に草を食す（驢即為食草）。既にして復た止む。兄妹之をいかんともするなく、遂に粟豆を備へ、五戒の処に送れば、乃ち復た飲食す。

後、驢死し、妹収め葬れり。

『靈異記』の両話と比べると、親が子の物をぬすんで死後、獸身（ここでは驢）となつて償うという基本モチーフこそ共通するものの、両話の共通点として先にあげた①④のうちで『冥報記』下―15にも似通つた筋とみなすことができるのは、②と③だけである。特に④の「免し奉る」という文言の有無は、重要な相違点だと思ふ。それは、「何を」ぬすんだのかという問題とも密接に関わるからである。この点を確かめるために、『冥報記』の他の関係説話三話について、免除文言の有無にも注意して概略を示す。

『冥報記』下―11

揚州の下土瑜の父はけちで、建築費を雇人に支払わなかつたために（性慳悋嘗雇人築宅不還其價）、死後、その人のもとで黄犢となつて産まれた。犢には、まるで人間の腰帯と象牙の笏のようにみえる模様があつた。牛主が「なぜ私に支払わないのか」ときくと、犢は両膝を曲げて頭で地を叩いた。下土瑜が錢十萬でこの牛を贖おうとしたが、牛主は許さず、牛は死んだ。

東市の筆工趙士次が正月の宴会を開くために客を招いた。客が廁に行くとき、そこに童女がいて、「私はこの主人の女です。脂粉を買うために父母の錢一百を盗み（盗父母錢一百欲買脂粉）、台所の壁に隠しました。その罪で死後、父母の命を償っています（今償父母命）」と告げ、青羊の姿になった。客が驚いて主人に知らせたところ、童女の形貌は死んだ女と同じで、厨の壁からは錢が発見された。そこで羊は僧寺に送り、以後、一族は肉食しなかった。

貞観中に魏王府の長吏、京兆の葦慶植の処女が死に、二年後に葦慶植は客を食事に招いた。そのために羊を買い、まだ殺さずにいたところ、慶植の妻の夢に亡女があらわれた。生前に着ていた青と白の服をつけ、頭には二つの玉釵をさしていた（著青裾白衫白帛頭髻上有双玉釵是生平所服者）。女は「かつて私に物を用い（私用物）、そのことを父母にいいませんでした。その報いで羊の身を受け（今受羊身）、父母の命を償っています（償父母命）。明日殺されることになっている白い項うでの青羊は私です。どうか助けてください」と告げた。朝になって母がいつて見ると、羊の項は白く、頭上の二つの点はまるで玉釵のようにみえた（羊項膊皆白頭上有兩点相對如玉釵形）。母は羊を殺すことをとめたが、慶植は料理人に殺すようにと命じた。客がやってきたところ、美しい女子が「私は葦長吏の女です。助けてください」というのが見えたので、驚いて止めたが、料理人は主人を恐れて羊を殺してしまった。客が食事に手をつけようとしないので事情をきいた慶植は、病気になる、起きあがることはなかった。

		誰が	誰から	何を	何のために	使役の意味	免除文言
『霊』	上10	父	家長 (息子)	稲十束	人に与える	償を償う	免し奉る
	中15	母	家長 (息子)	△	用いる	償を償う	免し奉る
『冥』	※下11	(父)	雇人	未払い	(慳恪)	支払い	許さず
	下13	娘	父母	錢一百	脂粉を買う	父母の命を 償う	
	下15	母	息子 (家長)	米五升	娘に与える	息子に償う	償い終る
	下22	娘	父母	物	用いる	父母の命を 償う	

全文を紹介した下15も含めて、『冥報記』の四話と『霊異記』の二話を、「誰が」「何を」「誰から」「何のために」ということと免除文言の有無について、相違点が分かるように一覧の形にしてみると、上表のようになる。関連して、獣身となって生まれ変わり使役されることの意味についても相違があるように思われるので、それについてもあわせて記した。

これを見ると、『冥報記』の場合には、四話とも、ごく卑近な使用目的による盗み、あるいは物惜しみによる未払いである。※を付した下11は「父」とはあっても、子からぬすむのではなく、話の主人公(息子)が犢となった「父」の身を贖おうとするが牛主(かつての雇人)に拒否される、という話である。よって、この話は親が「子の物をぬすむ話」の考察からははずすべきだろう。

残りの三話を見ると、下13と下22は「父母」からの盗みであり、親に無断でささいな盗みをしたことが、罪とされている。これについては、羊となつて「父母の命を償う」、すなわち、父母の教命に背いたことの罪を償うのであり、許されることはない。下15は「母」がぬすむのだが、こ

の話では「早く父を喪い」、息子（「兄」）が家長の地位にある。母は嫁した娘（「妹」）に与えるために「兄」に無断で米を送り、そのために驢の身となって「兄に償ふ」のである。しかも「償ふこと五年」で「償を償ふこと畢りになんなん」としている今、鞭打たれて苦しめられる非道を娘に訴える。米五升を五年の労役で償った、ということなのだろう。債権者である「兄」が「免す」のではなく、「母」||「驢」は、盗んだ分を自らの労役によって返し畢ったのちに息絶えるのである。

このようにみてくると、『冥報記』では、教命違反という礼に背く行為は、何をもってしても許されることはなく、物を盗む行為は、（物主の許しの言葉によってではなく）その物の価を労役で返すべきもの、と考えられていることがわかる。それに対して『靈異記』では、「償を償う」ために牛の身を受け、債権者である「家長」（息子）から「免し奉る」との言葉を得て安心して（「大息す」）息絶えるのであり、この点に『靈異記』の「子の物をぬすむ話」の特色がある。これはぬすんだ物が何なのかということも密接に関わっているのではないか。『靈異記』の中には、「子」からではないが、負債を返さないで死んだために「牛」となる話がいくつかある。

上巻二〇話では、延興寺の沙門が、湯を沸かすための薪を一束とって他人に与えたため、死後、犢となって薪を載せた車をひく。中巻九話では、大伴赤麻呂が、自分が造った寺の物を借り用いて返さなかったため、黒斑の牛となって償う。その牛の斑には罪状を記した碑文があらわされていた。中巻三二話では、葉王寺の薬料の酒を貸用いて償わなかった物部麿が、牛となって「酒の償を償う」。牛は八年間の役使を終えて姿を消した。下巻二六話では、強欲な高利貸しを行った田中真人広虫女が、三宝の物を用いて報さなかった罪と、酒に水を加えて売り、貸借に不正な斗升斤を用いた罪によって、死後、上半身が牛の身となって蘇った。遺族が寺に財宝を寄進し、他

人の債務をみな免したので、牛は死んだ。

この中で「債を償う」という、上巻一〇話および中巻一五話と共通する特徴的な表現をもつのは、中巻三二話である。表題に「寺の息物の酒を賃用いて償はずして死にて牛と作り役はれ 債を償ふ縁」とあり、本文でも「吾れ先まゝのよに是の寺の葉分の酒を二斗賃用い、償はずして死にき。所以このゆゑに今牛の身を受けて、酒の債を償ふ。故このゆゑに役使はるらくのみ」とある。寺の僧たちは哀れに思つて経を誦んだものの、債務を免すことなく、牛は「八年を遂し已りて」去る。下巻二六話は、強欲な債権者が牛になる話で、立場が逆だが、これについて『靈異記』の作者は話の最後に次のように記している。

経に説きたまふが如し「債物を償はざれば、馬牛と作りて償ふ」と。負へる人は奴やつの如く、物主は君おのぬしの如し。負へる人は鳩とびの如く、物主は鷹たかの如し。ただし物を負すといへども、徴はたること分ことわりにあらずは、返かへりて馬牛と作りて、また償ふ人に役はれむ。故このゆゑに過こえ徴はたることなかれ。

暴利をむさぼれば、債権者の側が牛になって、負債者に役使されねばならない。だからこそ、広虫女の遺族は、「他人に負せたる物は、みな既に免なしたのである。

中巻三二話と下巻二六話で、負債者が借りて返さなかつた、あるいは逆に債権者が暴利をむさぼつて貸したのは、酒と稲だった。『靈異記』において、「債を償ふ」対象となり、債権者が「免す」ことによつて牛身から救われるのは、酒と稲の出挙にまつわる話なのである。とするならば、「子の物をぬすむ話」の上巻一〇話で「父」が

「稻十束」を「偷み用ゐる」たということは、「父」が無断で出挙した行為をさしているのではないだろうか。『冥報記』下15のように食用としての「米」とは異なり、ここでは、出挙に用いられる「稻」束の形態であることに注意しておきたい。中巻一五話には、ぬすんだ物の記載がないが、「偷み用ゐる」・「債を償ふ」・「免し奉る」といった文言の共通性からみて、これも出挙に関わる話として設定されている蓋然性が高いとみてよいだろう。

二 「ぬすみ」の場所——「倉下」における牛の語り——

上巻一〇話が出挙に関わる話だとすると、ここであらためて注目されるのは、牛となった「父」が僧に真実を明かす場面の描写である。

時に声有りて言はく「其の被を盗ることなかれ」といふ。僧大に驚き疑ひ、顧みて家の中を窺ひて人を見む。ただし一の牛のみ有りて家の倉の下に立つ。僧牛の辺に進む。牛僧に語りて言はく……

「家の倉の下」に牛が出現し、その牛自身の口から事の真実が語られるのである。夢の中で語るという設定ではなく、僧は牛の話を直接きき、それが真実であるとただちに信じる。疑いを持った形跡はない。一方、僧から話をきかされた「檀越」（「家長」である息子）は、にわかには信じられず、「実に吾が父ならば、此の座に就きたまふべし」といって試し、牛が座につくのを見てはじめて、「実に吾が父なり」と確信するのである。なぜ、僧は牛の話をただちに信じたのだろうか。

この話を再話した『今昔物語集』（以下『今昔』と記す）巻一四一三七話では、「牛ノ可云キニ非ネバ、怪ビ思

と乍寝又。其ノ夜ノ夢ニ、僧牛ノ辺ニ寄タルニ、牛ノ云ク……ト見テ夢覺又」となっており、夢の中で牛が語るという合理的な説明に変えられている。『靈異記』でも中巻一五話は「夢に見らく」という設定である。なお、『今昔』巻一四―三七話の「方広経を誦せ令めて父の牛と成れるを知らる語（令誦方広経知父成牛語）」という主題は、息子である「家主」を主語とする表現である。これは、『靈異記』上巻一〇話の表題である「子の物を偷み用ゐ、牛と作りて役はれて異しき表を示しし縁（偷用子物作牛役之示異表縁）」が、「父」を主語とし、「父」が「靈異」を示す話だとしていることから、大きく変更されていることになる。逆に、中巻一五話の「法華経を写し奉り供養するに因りて母の女牛と作りし因を顕す縁（奉写法華経因供養顕母作女牛之因縁）」という表題が、息子の「家長公」を主語とし、息子が牛となった「母」を見いだして救う話とされていることは類似性を持つ。つまり、『今昔』巻一四―三七話と『靈異記』中巻一五話とは語りの方向に共通性があり、逆に、同じ『靈異記』の中で、一見ほとんど同じ話のように見える上巻一〇話と中巻一五話は、実は語りの方向が大きく異なるのである。ここから、上巻一〇話の「父」を主体とする語りには奈良時代の様相が色濃く反映していること、中巻一五話は（「夢に見る」という設定も含めて）より新しい語り口であるらしいことが予想できよう。

さて、人間が牛や犢に生まれ変わるといふ不思議な話がどのようにして事実と認定されたか、という観点から関連説話を整理してみると、『冥報記』では、「犢」に人間の服のような模様があり（下―11）、娘が生前と同じ服、同じ容貌で現れて「羊」に化し、語った通りに「銭」が隠した場所から発見され（下―13）、「馬」の顔面の傷の場所・形状で確かめ（下―15）、生前と同じ服装の娘が夢に現れ、「羊」の色と模様がその服とまるで同じに見える（下―22）というように、話を真実と納得させるための説明がしつこいぐらいになされている。『靈異記』

上巻一〇話がそうになっていないのは、不可思議なことを不可思議と感ぜさせないための状況設定がされているからだろう。「倉の下」という場所の設定に、そうした意味が込められているのではないだろうか。

日本の古代社会における「倉の下」の実用的・象徴的意味については、（8） 蘭田香融氏のすぐれた専論がある。
蘭田氏の論を「倉下」の意義にしぼってまとめてみると、

① 湿気をさけて稲を貯蔵する高床倉庫の下は、奈良時代の正税帳類の記載からみると、「穎稻」をおさめる空間として利用されていたらしい。すべての高床倉庫の下に「倉下」があつたのではなく、「穎稻」収納に利用された場合に「倉下」とよばれたのである。（9）

② 稲の集積には「穀」と「穎稻」の二本立てのシステムがあり、蓄積（不動穀）と支出（動用穀）にあてると「穀」とはことなり、稲束の形態の「穎稻」の機能は「出挙」による利殖である。

③ 『古事記』『日本書紀』の神武東征伝承にあらわれる「高倉下」は、自己の所有もしくは管理にかかる壮大な倉庫を持つ人物に対する美称であり、「倉下」（『日本書紀』の古訓で衢羅餅）は神秘的な力の働く場として描かれている。

「神秘的な場」ということについて具体的にみると、『古事記』神武東征段には次のように描かれている。

神倭伊波礼毘古命（神武）の軍勢が熊野で敵の毒気にあてられて苦しんでいた時に、「熊野の高倉下」があらわれて横刀を献じた。この横刀によって熊野の荒ぶる神はみな切り仆された。神武が横刀のいわれを問うと、高倉下はこう答えた。夢で天照大神・高木神の命をうけた建御雷神が、「国を平らげし横刀」を「高倉下が倉の頂を穿ちて、其より墜とし入れむ」、それを「汝、取り持ちて天神御子に献れ」というとみ

た。夢からさめて「己の倉」にいつてみると実際に横刀があったので、それを献上したのです。

「倉下」は、『日本書紀』が編纂された奈良時代前後の人々にとつては、不思議なことが現実に起こる空間とみなされていたのである。そのことと、现实生活においては「倉下」の空間は出拳のための「穎稻」を収納する場所であった、ということとを念頭において、あらためて上巻一〇話をながめてみよう。すると、牛が「家の倉の下」に立っていて、僧に「吾れは此の家長の父なり。吾れ先の世に、人に与へむが為に吾が子に告げずして稲十束を取りき。所以に今牛の身を受けて先の債を償ふ。吾は是の家長の父なり」と告げたという話の設定が、一〇話の骨格を支える重要な意味をもっているらしいことがみえてくる。また、夢ではなく現実の話として語られているのも、当時の人々の「倉下」に対する信仰を前提とすることが理解できよう。

「父」がぬすんだのは、「穀」ではなく、「束」の単位で数えられる「穎稻」である。「倉下」には「穎稻」が収納されて「出拳」にあてられることが一般的におこなわれていたとすれば、この話における「倉下」とは、出拳のための稲を収納してあった場所であり、「父」はそこから「稲十束」を「偷み用ゐ」た、つまり、「倉下」は「犯行の現場」ということになる。『靈異記』は、「父」が「子のものをぬすんだ」犯行の現場であり、神秘的なことが起こつても不思議はないと信じられていた空間である「倉下」に旅の僧をいざない、そこで「牛」となった「父」が真実を語る、というまことにたくみな場の設定を行っているのである。

三 「掠の家長の公」と「椅の家長の公」

上巻一〇話における「倉下」に、出挙による私富蓄積活動が行われる場としての意味があったとすると、そこからはさらに、冒頭の「椋の家長公」についても新たな解釈が可能になると思われる。諸注釈書を見ると、「椋」の傍の「京」は「倉」の意、「家長」は通称としての用法で、「公」は尊称（岩波日本古典文学大系）、「未詳」本説話以外に所伝をみない」（岩波新日本古典文学大系）、「椋は氏、「公」はその人に対する尊称」（小学館新編日本古典文学全集）というように、「椋」は氏族名とみなされている。しかし、いずれもが「未詳」とするように、氏称とみることに根拠があるわけではない。前節の考察で明らかにしたように、この話において「倉」が決定的な意味をもつことから考えると、これは「椋の家長」すなわち「椋（倉）をもつ家長」という意味の通称とみなくてはならないか。「家長の公」（家長さま）という表記から考えても、「椋の家長の公」全体を通称とみなすことが最も妥当と思われる。

『靈異記』の「家長」が「公」という尊称を持つことについては、すでに吉田孝氏の指摘がある。吉田氏は、本話のほかに、中巻五話の摂津国東生郡撫凹村の「一の富める家長の公」が己が家を寺とした富豪であること、中巻一五話の伊賀国山田郡噉代里の「家長の公」は連のカバネをもち「大きに財に饒」であつたこと、下巻三三話の紀伊国日高郡別里の「家長の公」は紀直を名乗る紀国造一族と推定されることをあげ、さらに「公」という敬称をつけられていない「家長」三例についても、直のカバネをもつ（上巻二話）、仏堂をもつ（上巻一八話）、「一の富人有り」と記される（中巻一六話）ことから、『靈異記』にみられる家長は、いずれも富裕な有力者であり、公という敬称をつけて呼ばれるような社会的地位をもっていた。……家長がいずれも豪族クラスであつたことに注目しておきたい」と結論づけたのである⁽¹⁰⁾。

だが、「家長公」という呼び方の背景にあるものは、富裕で社会的地位を持つ、という一般的条件のみであろうか。『靈異記』上巻一〇話の「家長公」は『今昔』の再話にあたってすべて「家主」に変えられている。『靈異記』が「家長公」という通称に込めた意味が、問われなければなるまい。そこで、吉田氏の指摘をふまえた上で、それをさらに一歩すすめて、彼等が「公」という敬称をつけて呼ばれたのは何故なのか、そう呼んだのは誰なのか、という角度からの考察を行いたい。「家長の公」と記された四例を、誰がそう呼んでいるのか、呼称全体でありかた、という点に注意しつつ整理して示すと、次のようになる。

上巻一〇話 (地の文で) 「棕の家長の公」

中巻 五話 (地の文で) 「一の富める家長の公」

同 一五話 (母〓牛の言葉で) 「家長の公」

下巻三三話 (地の文で) 「椅の家長の公」

四例のうち地の文で、すなわち、編者景戒が社会的通称として「家長の公」とする三例と、「母」の息子に対する言葉として記される中巻一五話の一例とは、ひとまず区別して考えるべきだろう。中巻一五話については後述するとして、地の文として説話冒頭に主人公の社会的地位の表示として記される三例について右の整理をみると、「一の富める」という形容句に相当するものが、「棕(の)・「椅(の)」であることがわかる。下巻三三話は冒頭に「紀直吉足は、紀伊国日高郡別里の椅の家長の公なり」とあるので、氏姓は「紀直」であり、「椅」が氏称で

あり得ないことは、一見して明らかである（ただし、諸注釈は、ここの「椅の家長の公」についても、おおむね「椅という家の主人」という解釈で一致している）。

関和彦氏は、古代の「家号」を検証する観点から『靈異記』をとりあげ、「棕の家長の公」なる人物は明らかに「紀直吉足」と名乗っていることが確認できることから「椅」、そして「棕」は「家長」にかかる別の称号と判断できよう。……「椅」「棕」も家の門前に「椅（橋）」がある、あるいは大きな「棕（倉）」があるというような、それぞれの家の特徴を示す具象的称号と見るならば他からの呼称と考えられる。……「家号」を共有する集団は、……核の「家」を中心に家長権の及ぶ範囲、すなわち先に『日本靈異記』でみた「親族」に相当するのではなからうか」と述べている⁽¹⁵⁾。「椅」「棕」を、他から見た場合の、「家長」にかかる称号とみることに異論はない。しかし、それが同時に「一の富める」という形容句に相当するということに着目するならば、「棕」や「椅」は、氏称でないことはもちろん、たんに「棕（倉）」があった、あるいは「椅（橋）」の近くにあったという意味の通称でもなく『靈異記』の表現としては、それ自体で「富」の象徴としての意味を付与されているとみるべきではないか。

「棕（倉）」が「富」の象徴であることは、倉の一般的機能から考えても、上巻一〇話の筋から考えても容易に了解されよう。だが、「椅（橋）」が「富」の象徴となるのはなぜか。ここで想起されるのは、行基の社会的活動の主要なものの一つに造橋活動があったこと、そして『靈異記』の編者景戒は行基を深く尊崇していたらしいことである。

長山泰孝氏は、「行基の教説はとくに豪族層に訴えるものを持ち、彼らの生産活動を内面的に支える役割を果

した」として、「行基は布教のために各地に道場を建てるとともに、布施屋をつくり橋をかけ道を通じ、また池、溝、樋、堀などの灌漑施設をつくって荒地を開拓するなどこの事業を行っている」ことに注意をうながし、「大規模な土木工事を進める上で、豪族、上層農民の協力は不可欠」であり、「畿内の相当広範な豪族がその影響を受け、行基の社会的活動や社会事業に参加した」と推定している⁽¹²⁾。井上光貞氏によって『行基年譜』⁽¹³⁾の中でもとりわけ信憑性が高いとされた「天平一三年記」をみると、行基の活動の成果として山城国に「泉大橋・山崎橋」、摂津国に「高瀬大橋・長柄・中河・堀江」橋の記載がある。井上氏は、『続日本紀』天平一三年十月癸巳条にみえる造橋工事⁽¹⁴⁾も行基に関わるものとみ、さらに、豪族が行基ゆかりの寺の檀越となつていと推定される例として、智恩院藏「瑜伽師論」卷二六の奥跋⁽¹⁵⁾にみえる「和泉監大鳥郡大領日下部名麻呂」をあげている⁽¹⁶⁾。『靈異記』中巻二話には、行基に従つて弟子となつた郡司層豪族として「和泉国泉郡大領血沼県主倭麻呂」がみえるが、栄原永遠男氏は、「行基の朋党の中核には、彼のような郡領出身者がいた」とした上で、行基の運動に「動員された民衆の主体は郡司土豪層の勢力下にある村落の住民であつて、……村落秩序にもとづき、村落住民に対する影響力を駆使する郡司土豪層の行動にその主たる根をもつていた」とみている⁽¹⁷⁾。また勝浦令子氏は、「家原邑知識経」の願文⁽¹⁸⁾にみえる「河東化主」万福法師・花影禪師の河内大橋改修工事にうかがえる中河内の民間仏教と、行基の布教活動との関連・競合関係を考察している⁽¹⁹⁾。

以上、行基の社会事業を支えた集団のありようを、先行研究の成果から簡単に述べた。ここから推定すると、『靈異記』が上巻一〇話・中巻五話・下巻三三話の各説話冒頭の地の文において「公」という敬称を付して記した「家長」とは、行基に代表される民間僧の布教活動に己の「椋(倉)」から資財を提供し、己の家を寺として

仏法に深く帰依し、「椅（橋）」を造る活動に配下の民衆を率いて積極的に協力した富豪だった、と想定してみることも許されるのではないか。そして、そうした活動の故に、近隣村落を含む周囲の人々から、その活動にちなむ通称で「棕の家長」「椅の家長」等と呼ばれたのではないだろうか。すなわち、「家長の公」という尊称の意味は、「家」を中心に家長権の及ぶ範囲（関和彦氏）あるいは「富裕な豪族クラス」（吉田孝氏）といった観点からだけではなく、個別の「家」や村落を超えた経営の広がりや知識活動の重なりという、まさに『靈異記』の時代に固有の特質に立脚して、はじめて真に理解することができるのである。

おわりに——『靈異記』における「親子」とジェンダーの位相——

『靈異記』の「子」のものをぬすむ話からただちに、自然的な父子・母子関係の崩壊や、父権の弱さ、あるいは父子の別産を読み取るのではなく、その前にまず、これらが『靈異記』の全体構想の中でしめる位置を明確にしなければならぬ。そうした観点から本稿では、中国の『冥報記』との比較を通じて『靈異記』の関連説話の表現の特殊性を確認し、「倉下」と「家長公」を手がかりに考察をすすめてきた。その結果、これらの話は、民間層の布教を支える富豪層の私富蓄積活動（出挙）への賞讃を背景とし、その活動をさまたげる行為を強く戒めたもの、と推定するに到ったのである。

では、ここで「家長公」の経営活動の妨げとして描かれた「父」「母」とは何であろうか。勝浦令子氏は、『靈異記』にみえる「盗み」全般を総合的に考察し、上巻一〇話は父、中巻一五話は母が、「生前に子どもの物を密

かに使用し、それを償わずに死亡し、その後牛に生まれかわり、子の家で使役されていた例である」とする。そして、『冥報記』説話とも比較した上で、『靈異記』の話は「ほとんどが「役身折酬」することを前提とした牛への生まれかわりの話になっている」こと、また「牛が死ぬことは、その債務の完了と債務からの解放を暗示していること」に特色を見いだしている⁽²⁰⁾。しかし、上巻一〇話の「父」は、はたして「子どもの物」を盗んだのであろうか。また、牛は死ぬことで解放されるのではなく、「免し奉る」という「子」の言葉をきいて安心して息絶える、というところにこそ両話の特色があることは、本文で述べた通りである。上巻一〇話には、「人に与へむと欲ひしが為に、子に告げずして稲を十束取りき」とあって、「子の稲を取りき」とはなっていないことに注意しておきたい。「父」の行動が、その稲を第三者に出挙したことを意味するとすれば、「父」は「偷み」だとの自覚なしに出挙を行なったことになる。そうした「父」の行為を、表題では「子の物を偷み」と位置づけたのである。

永藤靖氏は、「父親が息子に断らずに、稲を人に一〇束貸した」とみた上で、「親子という最小の共同体において、つまり共有財産を核としてなりたっている家族組織で、たとえ息子に所属するものを父が無断で流用したとして、それが罪であるという觀念に結びつくであらうか」として、古代の共同体世界を崩壊させる仏教と貨幣の非情さを論じている⁽²¹⁾。しかし、近年の古代家族史研究の成果によれば、“親子が共有財産を核としてなりたつ家族”は、古代においては未だ成立していない⁽²²⁾。少なくともその存在を自明の前提とすることは誤りだろう。出挙が出発点としてもつ共同体的扶助機能を考えると、「家長」から「稲束」（＝出挙の元手）を「偷んだ」（＝子に告げずに人に出挙した）「父」とは、成立期にある富豪層の私的経営活動にとって克服の対象たる首長制的

所有の寓意、と位置づけることもできるのではないか。

『靈異記』の描く「家長公」が、私経営を展開しつつある成立期の富豪層であるという、本稿で「椽」「椅」を手がかりに考察した結果をもふまえて、この話の背景にあるものを、「親子」関係の崩壊ではなく、「父権」の弱さでもなく、首長制的所有の衰退とみる読みを、一つの可能性として提示しておきたい。

「儻み」だという自覚もなく「倉の下」に保管された顯稻を持ち出して出挙した「父」、その「倉の下」において「牛」の姿のまま真実を旅の僧に告げるという「靈異」を顕す力をもった「父」。そこには、古い時代の「首長」のおもかげを見て取ることができよう。「牛」の正体を知った時、「諸親出声大啼泣言、実吾父矣」とあるように、「父」は法会の場集った「諸親」全体にとつての「父」なのである（家長を主語とし、「母」をたんに救われる客体として語る中巻一五話においては、「母」は檀主だけの「母」である）。

最後に、子ものをぬすむ話の「子」がなぜ「家長」なのかという点から、『靈異記』に描かれたジェンダーの位相の特質についてふれておく。すでに多くの論者の指摘があるように、『靈異記』の描く「家」は、家長（夫）と家室（妻）という二つの中心を持つ。両者の機能分担については、家長を家産所有主体、家室を家産分配主体とみる河音能平氏の旧説⁽²³⁾、ともに所有主体である家長・家室の寄り合いとみる関口裕子説⁽²⁴⁾、家室は別産をもつが、生産活動と家の財産の管理権は家長が持つとする鬼頭清明説⁽²⁵⁾、経営能力にすぐれた方が「家」の主導権を握ったとする河音氏の新説⁽²⁶⁾など諸説があるが、いずれにしても「家長と家室による経営が、家業継続にとっては不可欠の条件」だったとみられる⁽²⁷⁾。

八く九世紀における女性の経営活動、農耕労働指揮等は、『続日本紀』の力田褒賞記事⁽²⁸⁾や、「山田女」「里

刀自」等の木簡⁽²⁹⁾からも確認できるところである。それなのになぜ、「子のものをぬすむ話」には家室が経営主体として登場しないのだろうか。本文中でも紹介したように、『靈異記』の中で酒の出挙活動の主要な担い手として描かれているのは、女性（中卷二三話の桜大娘、下卷二六話の田中真人広虫女）である。それだけではない。仏教の布教活動に連動した「造橋」についても、万福法師・花影禅師の造橋の功徳に結縁して行われた天平勝宝六年（七五四）の「家原邑知識経」書写には、私的財力を背景に単独で一巻を書写したと推定される女性として「伯太造豊売」・「牧田忌寸玉虫売」・「馬首宅主売」、「家原里」を代表する里刀自的立場で一巻の書写を請け負ったとみられる「私若刀自」、数名の男性とともに一巻を書写した「文牟史玉刀自売」など、多くの女性の名前を見いだすことができる⁽³⁰⁾。また、筑前国の「竹生王」は、僧侶のすすめに応じて「金崎船瀬」を造った功で、神護景雲元年（七六七）に夫の宗形郡大領とともに授位された⁽³¹⁾。河内国志紀郡に居住し、父の死後、「至冬節」則母子買^三雑財^一、恵賀河構^三借橋^一、惣十五ケ年、母年八十而死……深信^三仏法^一、焚^レ香送終^一として、承和八年（八四一）に表彰された「衣縫造金継女」の記事⁽³²⁾も、孝子表彰という外皮に惑わされることなく記事内容をみれば、河内国一帯に展開していた仏教の社会活動の伝統につらなる、豪族層女性（母娘）の造橋活動を行うかがうことができよう⁽³³⁾。

私は先に女帝の問題にふれて、『靈異記』の女性表象には、一方では、女性の自由な性愛を非難し（下卷二六話）、育児の苦勞に対する見返りとしての孝行を説き（上卷二三話）、「妻子を養う」といった文言の頻出にみられる、『靈異記』以前にはあまりみられない新しい家族観・男女観と、他方では、大力の女の力を讃え（中卷四話、中卷二七話）、聡明な尼を仏菩薩の化身とする（下卷一九話）など、女性の能力をそのままに認めて描くと

「この面、二つの異なる側面がみられることを指摘し、下巻三八話の「孝謙の性愛に向けられた隠微な眼差しは、まさに『靈異記』成立の頃に芽生えつつあった、新しい“女帝”観なのではないだろうか」と述べた³⁴⁾。本稿で考察してきたところについても、一方では家室女性の盛んな経営活動を描きつつ、他方では、“子のものをぬすんだ話”が男性家長の経営権・財産権への侵害としてのみ語られ、「母」が自分の罪を告白する場面で「我は、此の家長の公の母なり」と、我が子を「公」という尊称で呼ぶ（中巻一五話）というところに、景戒による新しい（男性中心の）「家」観念への傾斜をみておきたい。

注

(1) 河音能平「日本令における戸主と家長」『中世封建制成立史論』（東京大学出版会、一九七一年）、三七五頁。

(2) 吉田孝『律令国家と古代の社会』（岩波書店、一九八三年）、Ⅲ―三「家と家長と氏上」、一四八頁。

(3) 関口裕子『日本古代家族史の研究』下（塙書房、二〇〇四年）、Ⅱ―二「日本古代の豪貴族層における家族の特質について」、六三五頁。

(4) 以下、『靈異記』の引用に際しては、出雲路修校注『日本靈異記』（新日本古典文学大系）（岩波書店、一九九六年）を基本とし、適宜、遠藤嘉基・春日和男校注『日本靈異記』（日本古典文学大系）（岩波書店、一九六八年）および中田祝夫『日本靈異記』（新編日本古典文学全集）（小学館、一九九五年）を参照した。

(5) 八木毅「日本靈異記と冥報記」（和漢比較文学会編『上代文学と漢文学』（和漢比較文学叢書）二、汲古

書院、一九八六年)、一八五頁。

(6) 吉田注(2) 前掲書、一九〇頁注(63)。

(7) 『冥報記』については、智恩院本を含む諸写本を校訂した原田親貞・伊野弘子「冥報記全釈」一〇十八頁(『学苑』〔昭和女子大学近代文化研究所〕六五―七二四、一九九四年―二〇〇〇年)を使用した。従来多く使われてきたのは、内田道雄『校本冥報記』(東北大学文学部支那学研究室、一九五五年)で、こちらは智恩院本を含まない校訂本である。内田氏は三巻を通しての通し番号を付しており、四四が下―15にあたる。なお、本稿でとりあげる四話は、ほぼ直訳に近いものが『今昔物語集』の九卷一七話(『冥』下―15)・一八話(『冥』下―23)・一九話(『冥』下―13)・三九話(『冥』下―11)にある。

(8) 藪田香融「倉下考―古代倉庫の構造と機能―」(『日本古代財政史の研究』塙書房、一九八一年、初出一九五七年)。

(9) 藪田氏のあげる例によると、天平二年越前国大税帳(『大日古』一―四二九頁)では、正倉計二八四間のうち「倉下」は計三間である。

(10) 注(2)に同じ。

(11) 関和彦『日本古代社会生活史の研究』第六章第二節「古代の「家号」と実態的共同体」(校倉書房、一九九四年)。

(12) 長山康孝「行基の布教と豪族」(『律令負担体系の研究』塙書房、一九七六年、初出一九七一年)、三三〇頁。

- (13) 『行基事典』(国書刊行会、一九九八年) 所収。
- (14) 「賀世山東河造橋。始自七月至今月乃成。召畿内及諸国優婆塞等役之。随成令得度。」
- (15) 「和泉監大鳥郡日下部郷天平二年歲次午九月書写奉、大檀越優婆塞練信大領勲十二等日下部首名麻呂惣知識七百九人男二百七十六
女四百三十三」(『寧樂遺文』宗教編下)。
- (16) 井上光貞「行基年譜、特に天平一三年記の研究」(『井上光貞著作集』二、岩波書店、一九八六年、初出一九六九年)、三九一頁。
- (17) 榮原永遠男「行基と三世一身法」(赤松俊秀教授退官記念『国史論集』、同刊行事業会、一九七二年)、二三九頁。
- (18) 『寧樂遺文』宗教編下、『大日本古文書』編年二五、『柏原市史』(一九六九年)に記載がある。五来重「紀州花園村大般若供の書写と流伝」(『大谷史学』五)、井上正一「奈良朝の知識について」(『史泉』二九、一九六四年)等参照。
- (19) 勝浦令子「行基の活動と畿内の民間仏教」(『日本古代の僧尼と社会』吉川弘文館、二〇〇〇年、初出一九八六年)、三三三〜三三五頁。
- (20) 勝浦令子「『靈異記』にみえる盗み・遺失物をめぐる諸問題」(平野邦雄編『日本靈異記の原像』角川書店、一九九一年)、一九七〜二〇五頁。
- (21) 永藤靖「『靈異記』における貨幣の機能」(『古代説話の変容』勉誠社、一九九四年)、一四〇頁。
- (22) 注(2) 前掲、吉田孝・関口裕子著書等参照。

- (23) 河音能平、注(1) 前掲論文。
- (24) 関口裕子「古代における日本と中国の所有・家族形態の相違について」(『日本古代家族史の研究』下、塙書房、二〇〇四年、初出一九八二年)。
- (25) 鬼頭清明「稻舂女考」(『古代木簡の基礎的研究』塙書房、一九九三年、初出一九八六年)。
- (26) 河音能平「生活の変化と女性の社会的地位」(『女性史総合研究会編『日本女性生活史2 中世』東京大学出版会、一九九〇年)。
- (27) 吉田孝、注(2) 前掲論文、一五〇頁。
- (28) 『続日本紀』天平一九年五月辛卯条「力田外正六位下前部宝公授外従五位下、其妻久米舍人妹女外少初位上」。義江明子「女性史からみた日本古代の村と後宮——労働の国家的編成とジェンダー——」(『唐代史研究』六、二〇〇三年) 参照。
- (29) 「山田女」については『木簡研究』五(一九八三年) 図版一〇五および木簡学会編『日本古代木簡選』(岩波書店、一九九〇年)。「里刀自」については『木簡研究』一七(一九九五年)「福島・荒田目条里遺跡」および木簡学会編『日本古代木簡集成』(東京大学出版会、二〇〇三年)、一九三号木簡。なお、服藤早苗「平安時代女性経営権の一考察」(『家成立史の研究』校倉書房、一九九一年)、二四七頁、義江明子「祭祀と経営」(『日本古代の祭祀と女性』吉川弘文館、一九九六年)、二二二頁を参照。
- (30) 注(18) 前掲「家原邑知識経」。義江明子「刀自考」(『総合女性史研究会編『日本女性史論集3 家と女性』、吉川弘文館、一九九七年、初出一九八九年) 参照。

- (31) 『続日本紀』神護景雲元年八月辛巳条「筑前国宗形郡大領外從五位下宗形朝臣深津授_二外五位下_一、其妻无位竹生王從五位下。並以_下被_二僧寿応善誘_一造_上金橋船瀬_一也」。
- (32) 『続日本後紀』承和八年三月癸酉条。
- (33) 義江明子「古代の村の生活と女性」(女性史総合研究会編『日本女性生活史1 原始・古代』東京大学出版会、一九九〇年)、一五八頁。
- (34) 義江明子「古代女帝論の過去と現在」(『岩波講座 天皇と王権を考える7 ジェンダーと差別』岩波書店、二〇〇二年)、四四〜四五頁。