

本居宣長における「神の道」と延喜式祝詞註釈

— 神・天皇・人と「安国」 —

入 倉 滉 太

はじめに

本居宣長(享保十五年(一七三〇)〜享和元年(一八〇二)は、師の賀茂真淵(元禄十年(一六九七)〜明和六年(一七六九)が著した祝詞註釈書、『祝詞考』(明和五年成立、寛政十二年(一八〇〇)刊行)に批正を加えて『出雲国造神寿後釈』(寛政四年(一七九二)成立、同八年刊行、以下『神寿後釈』と略称)と『大祓詞後釈』(寛政七年成立、翌年刊行、以下『大祓後釈』と略称)の二書を著した。宣長が著したこの『後釈』二書が、刊行から数年にして既に高い評価を受けていたであろうことは、『祝詞考』版本における荒木田久老による左の跋文(寛政十二年付)から窺える。⁽¹⁾

近きとしごろ、本居宣長、これ(引用者注、『祝詞考』のこと)が中より、大祓辞と、神賀詞とをぬき出、後釈と云を
作て、猶其言を、明らめ論へるより、世の人みな、彼後釈をのみもてはやして、この考のある事をしらず、(『祝
詞考』版本跋文〔賀茂真淵全集〕第七卷、続群書類従完成会、昭和五十九年、三五九頁)⁽²⁾

久老によれば、刊行から四年程で既に『後釈』二書が世に「もてはや」されるに至っていた様である。⁽³⁾その後、『大祓後釈』に関しては、藤井高尚『大祓詞後々釈』(文化十年(一八三三)書)や伴信友『中臣祓詞要解』(文政六年(一八二

三〕自序〕等、後学による更なる補正や祖述が試みられ、『後釈』二書は、現在に至るまで、『祝詞考』と合わせて後の祝詞註釈に寄与し続けている。

筆者は以前、この『後釈』二書における真淵批判の焦点について、拙稿「賀茂真淵と本居宣長における祝詞認識の相違——神の言葉をめぐる祝詞研究史——」〔『國學院雜誌』一二三—九、令和四年九月〕において、その一端を明らかにした。詳細は拙稿をご覧ください、簡潔に述べると、真淵と宣長の間で、祝詞を神の言葉とするか否かをめぐる神学的対立があり、そのことが大祓詞と出雲国造神賀詞に対する見解に相違を見せたのである。すなわち、真淵は、『祝詞考』において、古典たる大祓詞の原型に「皇祖神の御詔」たる「天津宣事」を見出し、出雲国造神賀詞は、出雲の神々の言葉に国造の言葉を合わせたものと見たのであるが、宣長はこの二篇の祝詞を神の言葉もしくはそれを原型とするものとする見解を否定したのであった。

本稿は、こうした真淵とは異なる見解を提示した『後釈』二書が、宣長の思想において如何なる意義を持つものであるのかを検討する。これまで宣長の『後釈』二書については、その執筆動機の一つに千家俊信の存在があることや、大祓詞に登場する所謂「祓戸四神」を『古事記』の神々に比定する『古事記伝』の註釈との繋がり等が指摘されてきたが、本稿では、神の言葉と天皇の言葉とに対する人の在るべき姿勢について、『古事記伝』で提示された「神の道」の観点から検討すると共に、大祓詞と出雲国造神賀詞とが「神の道」と密接な関わりを持たされることで、この二篇が、天孫降臨において、高御産巢日神と天照大御神から、この国を「安国」としるしめす使命を事依された皇御孫命と、皇御孫命をお支えする使命を命じられた天穗日命との、君臣相互の使命を祭儀において確認するものと捉えられていたことを明らかにする。これにより、『後釈』二書の刊行は、「天つ神の御心を大御心として」、「この国を「安国」としるしめす天皇の使命と、その使命を守護する臣下の使命、すなわち「神の道」の大事が、この二篇の祝詞を通して理解されることを世に知らしめる為事であったことを指摘したい。この検討を通じて、これまで必ずしも判然とし

てこなかった宣長の「神の道」論と『後釈』二書との関係性がより明確となり、宣長が何故、晩年に『後釈』二書を執筆する必要があったのか、ということの一端が明らかとなるのではないだろうか。それにより、宣長の祝詞研究の意義がより明らかとなり、宣長研究及び祝詞研究史に聊かでも寄与出来るであろう。そこで、まずは、宣長の「神の道」論について確認する。

一、「神の道」における神・天皇・人

(一) 「神の道」の概要

宣長は、『古事記伝』全四十四巻の浄書を終えた後、弟子の求めに応じて学問の入門書『うひ山ぶみ』を著した。そこでは、宣長の「神の道」論を確認する上で、重要な左の言が提示される。⁽¹⁾

さてその主としてよるべきすぢは、何れぞといへば、道の学問なり、そもく此道は、天照大御神の道にして、天皇の天下をしろしめす道、四海万国にゆきわたりたる、まことの道なるが、ひとり皇国に伝はれるを、其道は、いかなるさまの道ぞといふに、此道は、古事記書紀の二典に記されたる、神代上代の、もろくの事跡のうへに備はりたり(二一五)

すなわち、宣長は、学問をする上で主とすべきは「道の学問」であるとし、その「道」は、「天照大御神の道にして、天皇の天下をしろしめす道」であり、『古事記』『日本書紀』等の古典に記される「事跡」から見出せるものである⁽²⁾。また、この文に付された宣長の註では、「まづ人として、人の道はいかなるものぞといふことを、しらすべきにあらず」(二一九)とも述べている。

こうした「道」の諸相について、笹月清美『本居宣長の研究』（岩波書店、昭和十九年）は、「すなはち宣長のいふ道は神の道と御門の御道と青人草の道、換言すれば神道と皇道と臣道との三者を含み、しかもそれらが全体としてまた神の道と呼ばれるものであった。」（三三四頁）と指摘する。実際、宣長が「道」について詠んだ『玉銚百首』では、天照大御神の御神徳を詠った一首目に続けて左の三首が並ぶ（千八一三二一）。

天地之極美御照須高光大神乃道者許能美知

高御座天津日嗣登日御子之受伝閑坐道者此道

天能下青人草乃朝夕迹御蔭登余曾留美知波此道

天照大御神の道が、「日御子」たる天皇へ伝えられ、人はそうした道の「御蔭」を蒙るのであると詠う様に、宣長のいう「神の道」には、①神の道、②天皇の道、③人の道という三つの側面がある。そこで、次にそれぞれの側面の内容について、『古事記伝』一之巻に「此篇は、道といふことの論ひなり」との副題を掲げて収められた「直毘霊」の記述を基に確認したい（「直毘霊」は本文と自注を交互に記すが、ここでは断りがない限り、本文の引用に際して間の自注は省略し、自注をも引用する際は本文より二字下げにする）。

①神の道

此道はしも、可畏きや高御産巢日神の御霊によりて、神祖伊邪那岐大神伊邪那美大神の始めたまひて、天照大御神の受たまひたもちたまひ、伝へ賜ふ道なり、故是以神の道とは申すぞかし（本文、九一五七）

すなわち、「高御産巢日神の御霊」を受けて、伊邪那岐・伊邪那美二神が始め、天照大御神が受け保ち、次の②で挙げる代々の天皇へ伝えられたものが、「神の道」であって、「神の」と冠する呼称は正しく神々の行為により伝えられたことに由来する。¹⁰⁾

②天皇の道

皇大御国は、掛まくも可畏き神御祖天照大御神の、御生坐る大御国にして、大御神、大御手に天つ璽を捧持して、万千秋の長秋に、吾御子のしろしめさむ国なりと、ことよさし賜へりしまにく、(中略)天皇命はしも、大御神の御子とましく、天つ神の御心を大御心として、神代も今もへだてなく、神ながら安国と、平けく所知看しける大御国になもありければ、

書紀の難波長柄朝廷御卷に、惟神者、謂「随神道亦自有神道」也とあるを、よく思ふべし、神道に随ふとは、天下治め賜ふ御しわざは、たゞ神代より有こしまにく物し賜ひて、いさゝかもさかしらを加へ給ふことなきをいふ、さてしか神代のまにく、大らかに所知看せば、おのづから神の道はたらひて、他にもとむべきことなきを、自有「神道」とはいふなりけり、かれ現御神と大八洲国しろしめすと申すも、其御世々々の天皇の御政、やがて神の御政なる意なり、(本文及び自注、九一四九〜五〇)

すなわち、天照大御神の事依しを受けて「神の道」を伝えられた天皇が、「天つ神の御心を大御心として」この国を「安国」としろしめすとき、その「御政」は「神の御政」となり、自ずから「神の道」が発揮されるのである。¹⁾その恩恵が次の③で挙げる人へ及ぼされる。

③人の道

あなかしこ、天皇の天下しろしめす道を、下が下として、己がわたくしの物とせむことよ、

下なる者は、かにもかくにもたゞ上の御おもむけに従ひ居ること、道にはかなへれ、たとへ神の道の行ひの、別にあらむにても、其を教へ学びて、別に行ひたらむは、上にしたがはぬ私事ならずや、(本文及び自注、九

人はみな、産巢日神の御霊によりて、生れつるまに／＼、身にあるべきかぎりの行は、おのづから知てよく為る物にしあれば、いにしへの大御代には、しもがしもまで、たゞ天皇の大御心を心として、ひたぶるに大命をかしこみおやびまつろひて、おほみうつくしみの御蔭にかくろひて、おのも／＼祖神を斎祭つゝ、ほど／＼にあるべきかぎりのわざをして、穩しく樂く世をわたらふほかなかりしかば、今はた其道といひて、別に教を受て、おこなふべきわざはありなむや(本文、九一五九～六一二)

すなわち、人は「産巢日神の御霊」を受けて「あるべきかぎりのわざ」を自ずと為すものであるから、「天皇の天下しるしめす道」を私せず、「天皇の大御心を心として」、「おほみうつくしみの御蔭」を賜りつつ、そのわざに努めることが、「神の道」に適うのである。⁽¹²⁾

以上に概観して来た通り、神・天皇・人の三者からなる「神の道」は、神から天皇へ伝えられ、天皇から人へとその「御蔭」が及ぼされる重層的な構造を呈しており、その中心となるところが、天皇の存在であることは明らかである。このことは、「直毘靈」を著した動機を、危機に瀕した「君の命」を救うことにあると説く『くず花』において、「君は古の道の全体也」(八一～三八)と述べていることから窺える。⁽¹³⁾では、こうした「神の道」において、人は神と天皇に対して如何なる接し方をすべきなのであろうか。

(二) 神の御教と天皇の大御心

まず、神に対する人の在り方について、宣長は、『古事記伝』四之巻で次の様に述べる。

トはたゞ神事にのみ用ることになれど、上代には、万の政にも、己がさかしらを用ひず、定めがたきことをば

皆卜て、神の御教を受けて、行ひ賜し(九一―八二)

すなわち、神事のみならず万事において、「定めがたきこと」に「さかしら」を用いず、卜によって「神の御教」の下に「政」を為すことが、上代の人の在り方である、というのが宣長の理解である。しかし、ここで注意すべきはこの理解が後世に生きる人に対しては適用されず、異なる見解を示すことである。そのことが窺えるのが『臣道』における次の言である。

さてなほさだめがたからむことは、御うらもて神の御心をとひ給ふぞ古の道なれとも、上つ代こそ人の心直くして、万の事はひたぶるにしかまかせて物しけれ、世くだりては人みなからぶみのなまさかしら心にもなりて、神にまかせまつるべきことも、猶かたつかに疑ひのましりてその心ひたぶるならねば、神もうけしり給ふことまれらにて、うらもいたづらごとになるたくひおほかんめれば、今の世にしては此御うらの事はしも、かならずとも申しがたくなんある、されど万の事、神の御心はなれてはえあらぬ物なれば、国内にます神たちの社々をいつき祭り給はむわざぞ、あるが中にもむねとあるべきものなりける、(八一五〇七)

すなわち、本来、卜によって「神の御心」を問うのが「古の道」であるが、「今の世」においては、「さかしら心」により「いたづらごと」となってしまう為、神社を奉斎することに専念せよ、という理解なのである。

但し、その奉斎の在り方に条件があることは、先にも引いた「直毘靈」における左の言から窺える。

人はみな、産巢日神の御霊によりて、生れつるまにく、身にあるべきかぎりの行は、おのづから知てよく為る物にしあれば、いにしへの大御代には、しもがしもまで、たゞ天皇の大御心を心として、ひたぶるに大命をかしくみおやびまつろひて、おほみうつくしみの御蔭にかくろひて、おのもく祖神を斎祭つ、ほどくにあるべきかぎりのわざをして、穩しく楽く世をわたらふほかなかりしかば(本文、九一五九―六一二)

すなわち、天皇の大御心を仰ぎ、天皇の言葉に畏敬・服従した上で、祖神を奉斎することが、「いにしへ」より

「今」へ一貫する、「産巢日神の御霊」を受けた生まれ儘の人の在り方なのである。この理解は、祖神奉斎についての宣長の自注においてより詳しく説かれる。

天皇の、大御皇祖神の御前を拝祭坐がごとく、臣連八十伴緒、天下の百姓に至るまで、各祖神を祭るは常にて、又天皇の、朝廷のため天下のために、天神国神諸をも祭坐が如く、下なる人どもも、事にふれては、福を求むと、善神にこひねぎ、禍をのがれむと、悪神をも和め祭り、又たま／＼身に罪穢もあれば、祓清むるなど、みな人の情にして、かならず有べきわざなり、(自注、九一六一)

すなわち、人が祖神を奉斎し、諸神に祈り、祭る在り方は、「天皇の、大御皇祖神の御前を拝祭坐がごとく」、「天皇の、朝廷のため天下のために、天神国神諸をも祭坐が如く」と、すべて、天皇に倣うべきことを説くのである。

よって、宣長には、本来、人は万事においてトを行い、「神の御教」を請うべきであるものの、「今の世」においては難しい、という認識があったといえる。そして、「いにしへ」より「今」へ一貫する人の在り方は、トにより「神の神教」を請うことではなく、現にこの国をしろしめす天皇の大御心を仰ぐことにこそ求められ、その前提の下に、神々の祭りに従事することで神と接すべきである、というのが、宣長の理解であったといえよう。

以上から、「神の道」に適う人の在り方は、天照大御神より伝えられた「神の道」を体現する、天皇の大御心を仰ぐ事に大事があるといえる。また、そうした「天つ神の御心を大御心として」この国を「安国」としろしめす「天皇の御政」は、即「神の御政」であるから、天皇の大御心を仰ぐことは神の御心にも適う行いなのである。

では、そうした人の在り方に鑑みたとき、祝詞は人々にとって如何なるものとして考えられるのか。次節ではこの点を検討する。

二、天兒屋命の職掌と天皇の言葉としての祝詞

前節では、神・天皇・人の三者からなる「神の道」が、神から天皇へ伝えられ、天皇から人へとその「御蔭」が及ぼされる重層的な構造を呈しつつ、その中心が天皇の存在にあること、人の在り方はそうした「神の道」を体現する天皇の大御心を仰ぐ事に大事があることを確認した。これを踏まえ、本節では、そうした姿勢を持すべき人が、祝詞に如何に接するべきなのかということを、神代においてトと祝詞とを担った天兒屋命の職掌に対する宣長の理解から検討する。

まずトについて、『古事記伝』二十三之卷における宣長の見解を確認したい。

抑世間の事は、吉も凶も、顕露事の外に、幽事ありて、其幽事は、何の故誰が所為と云こと、顕に知られざるを云、疫病の類なども、此幽事にて、何の故誰が所為とは知られぬを、神の御教を祈乞て、此を知ことなり、【書紀神代卷に、天兒屋命主^三神事之宗源^一者也、故俾^下以^二太占之卜事^一、而奉仕^上焉、とあるを以て知べし、此に神事とあるは、即幽事のことにて其宗源を主るとは、卜事を以て、神の教を乞て、其幽事を、何のゆゑ誰がしわざと知る、其卜事祈請の本を主掌るを謂なり、よくく文義を味ふべし、】(十一一八)

宣長は、この世には、「顕」には知り得ぬ「幽事」^⑤が存在し、その「幽事」の理由は「神の御教」を請うことで初めて知り得るとする。そして、天兒屋命の職掌は、『日本書紀』神代卷第九段第二の一書に「天兒屋命主^三神事之宗源^一者也、故俾^下以^二太占之卜事^一、而奉仕^上焉」とある様に、その様な「幽事」(「神事」)に対して、太占により「神の御教」を請うことでそれが「何の故誰が所為」なのかを知ることであると解した。こうした理解は、前節で確認した様に、「いにしへ」における神の言葉に対する人の在り方と合致する。但し、ここで注意すべきは、次に確認する、祝

詞に対する宣長の見解である。

言うまでもなく、天児屋命は中臣氏の祖神であるが、宣長は、『古事記伝』十五之巻で、天孫降臨にあたり天児屋命が五伴緒として天孫に付き従った箇所の註釈で、「中臣」の語義・職掌を左の様に説く。

名義は中執臣なり、(中略)祖神天児屋命よりして、神と君との御中を執持て申す職なるよしなり、【前略】中を取とは、職員令、大納言義解に、納_二下言於上、宣_一上言於下_一也、となると、同じ心ばへにて、諸の祝詞などを申すは、君の御言を神に納るなり、太占の卜事を掌るは、神の御言を君に宣申すなり、これみな中臣の職にて、書紀に、天児屋命、主_二神事之宗源_一者也、故俾_下以_二太占之卜事_一而奉仕_上焉、とあるが如し、【一一一七九】

すなわち、「神と君との御中を執持て申す職」に従事することが、天児屋命を祖神とする「中臣」の責務であるとすし、「神の御言」を天皇へ伝える太占と「君の御言」を神へ伝える祝詞という、太占と祝詞との対応関係を説くのである。

よって、この世に存在する「幽事」の所以を知るべく「神の御教」を請うトは、あくまで神と天皇との「御中」を執持つ際に、神の言葉を担うものであり、もう一方の、天皇の言葉を担う祝詞と両者一体となって初めて、「中臣」としての天児屋命の職掌が機能する、というのが宣長の理解なのであった。但し、宣長は、後世の人はもはやトによって神の言葉を知り得ない、とする。しかし、前節で確認した様に、そもそも「神の道」に適う人の在り方とは、天皇の大御心を仰ぐことであつた。故に、「君の御言を神に納る」祝詞とは、正しく天皇の大御心を仰ぐ対象としての意義を持つといえる。¹⁶⁾このことは、天孫降臨以降に「中臣」が掌る祝詞、すなわち朝廷祭儀に用いられた『延喜祝詞式』収載祝詞(以下、「式祝詞」と略称)の中に、人の仰ぐべき天皇の大御心(天つ神の御心でもある)が見出されることを意味する。よって次節では、この「神の道」と式祝詞との繋がりについて検討する。

三、「神の道」と大祓詞・出雲国造神賀詞

(一) 『古事記伝』に見る神代の時系列

「神の道」と式祝詞との繋がりについては、『古事記伝』で示された、天孫降臨における神代の事跡と式祝詞諸篇^一とりわけ大祓詞と出雲国造神賀詞に伝わる神々の事跡との、時系列上の対応関係が重要な手掛かりとなる。

まず、宣長の天孫降臨に対する理解を確認する。

言うまでもなく、天孫降臨の場面は、『古事記』と『日本書紀』本書や一書とは内容を異にする。『古事記』では、天之忍穗耳命が天照大御神より事依しを受け、地上の荒ぶる神々を平定した後、改めて皇御孫命である邇邇芸命への事依しが為されて天孫降臨に至るが、『日本書紀』では異なる経過を辿る。このことについて、宣長は『古事記伝』十五之巻で左の様に説く。

書紀にはまづ、云々、生^二天津彦々火瓊々杵尊、故皇祖高皇産靈尊特鍾憐愛、以崇養焉、遂欲^下立^二皇孫天津彦々火瓊々杵尊^一以為^中葦原中国之主とありて、天穗日命の事、又天若彦の事、又大己貴命の此国を避奉し事など、皆其次々にありて、【大祓詞、遷却崇神祝詞、出雲国造神賀詞、古語拾遺など、皆此趣にて、右の事等を、皇御孫命に係たり、】さて高皇産靈尊以^二真床追衾^一、覆^二皇孫天津彦々火瓊々杵尊^一使降之とあり、一書には、天若彦の事初にあり、又一書は、此記の次序と同じ、是ら事の先後の伝の、さまざまなるなり(十一—一四八)

すなわち、宣長は、『古事記』と『日本書紀』本書や一書がそれぞれ異なる経過を辿ることについて、「事の先後の伝の、さまざまなるなり」と、伝えの違いとす。

しかし、宣長にとつて問題であつたのは、天孫降臨に係る大祓詞を含む諸祝詞における神々の事跡が『古事記』と合致しない点であつた。故に、先述した『古事記』における、天之忍穗耳命が事依された後、改めて邇邇芸命に事依されるまでの間に為された、荒ぶる神々の平定が何時行われたのかということについて、如何に大祓詞等と矛盾することなく解釈することが出来るのか、『古事記伝』十三之巻で左の様に説く。

大殿祭祝詞に、以天津御量^二氏、事問之磐根木根乃立知、草能可岐葉乎毛言止氏、天降利賜比志^{云々}、大祓詞に、如此依志奉志国中爾、荒振神等乎波、神問志爾問志賜、神掃々賜比氏、語問志磐根樹立、草之垣葉乎毛語止氏^{云々}、これらは此の事を、平定竟て後より云るものなり(十一四七)

すなわち、大殿祭祝詞や大祓詞における、皇御孫命への事依しから荒ぶる神々の平定へという順序は、実際は「此の事を、平定竟て後より」、すなわち、荒ぶる神々の平定から皇御孫命への事依しへという順序である、と、時系列を行文に逆行させた解釈を立てるのである。そこには、天孫降臨に係る『古事記』と大祓詞等の式祝詞諸篇における神々の事跡とを、時系列の上で合致させようとする宣長の苦心が看取される。

また、出雲国造神賀詞では、天孫降臨に先立つ地上の平定に際する天穗日命⁽¹⁷⁾の行状をめぐつて、『古事記』と異なる伝えを語るが、この点についても宣長は左の様に述べる。

抑此天穗日命の故事を考るに、右の如く此記と書紀と遷却崇神詞とは、皆大旨同じきに、たゞ出雲神賀のみは、其趣甚異なるは、(中略)師の祝詞考に云く、

穗日命は、大名持神に媚附て、三年に至で復命申すと、古事記日本紀などにはあるを、此神賀詞に如此云るは、国造が遠祖なる故に、宜く云なせるにや、と思ふ人も有なむか、然には非ず、此伝事、右の二記には漏たるが、此詞に遺れるなり、若二記に見えたる如く、終に返事申ずは、天若彦に垂たる罪も有べきに、然はあらで、天神祖の詔に、大名持命の祭をなさむは、穗日命とのたまひしは、よく彼神を媚和せし故なり、さ

て天に復命して、終に天夷鳥命布都怒志命を天降して、大なる功を成るも、もはら穂日命の思兼によれり云々、と云れつるぞ、委き考なりける。(中略)さて復奏たまひしは、三年も過て後のことなれば、此記などには、其間甚久しく還たまはぬほどを言て、(中略)即次の天若日子の事に移れる故に、其後に此穂日命の復奏給ひしことをば、まぎらかして、伝へ脱せるなるべし、さて後に雉名鳴女を遣す時に、たゞ天若日子のことを問しむる由のみ有て、此穂日命のなほ久しく還らぬ所以を問しむることは、見えざるを思へば、其以前に既返事申給ひしこと知られたり(十一四九～五〇、宣長が引く『祝詞考』は、便宜上、改行して本文より二字下げにした。¹⁸⁾)

すなわち、天穂日命が地上の荒ぶる神々の平定に貢献しなかつたという『古事記』の記述について、神賀詞に従い、『古事記』で天穂日命が返事を申さなかつたのは、次の天若日子が遣わされた後、雉名鳴女が遣わされる迄の間に、返事申した為であると解釈し直すのである。更に、宣長は、『古事記』で最終的に地上の平定に遣わされた建御雷神と天鳥船神を、出雲国造神賀詞において天穂日命が地上の平定に遣わした布都怒志命と天夷鳥命に比定する¹⁹⁾。正しく、真淵のいう様に、地上の平定は「穂日命の思兼」によって成つたと理解するのである。こうした発想は、骨格としては真淵の見解を踏襲したものはあるが、天穂日命が遣わされてから返事申す迄に三年を超えたが故に、伝えを漏らしたのだと解し、『古事記』における建御雷神と天鳥船神を、出雲国造神賀詞における天穂日命が遣わした布都怒志命と天夷鳥命と同神とすることで、天穂日命の行状を『古事記』の時系列の上に落とし込む点に、宣長の特徴があると思われる。

以上から、宣長において、天孫降臨に係る『古事記』と大祓詞・出雲国造神賀詞における神々の事跡とは、同一線上の出来事として捉えられていたといえる。²⁰⁾抑々、天孫降臨は、天照大御神から皇御孫命へ「神の道」が伝えられる、「神の道」論の根幹に係る出来事である。そうした出来事に、大祓詞と出雲国造神賀詞における神代の事跡が時系列の上で合致させられていることは、「神の道」(神代の事跡)と大祓詞・出雲国造神賀詞(人代の祭儀)とに連続性を持たせ

ようとする宣長の意識を物語るものといえよう。⁽²⁾

(二) 『後釈』二書に見る天皇と「安国」

そうした『古事記』と時系列上合致した「神の道」の中の出来事を語る大祓詞と出雲国造神賀詞とを、宣長は如何に註釈したのか。ここでは最後にこの点について、賀茂真淵『祝詞考』に対する宣長の批判的な「後釈」の要諦を確認したい。⁽²⁾

まず『大祓後釈』を見ると、大祓詞冒頭に見える「高天原^神神留坐皇親神漏岐神漏美^乃命」という語について、「さて留と申すよしは、皇御孫命の、高天原を離れて、此国に降坐るに對へて、降坐ぬ神を、留坐とは申せる也、(中略)されば此言は、御孫命の新に天降坐つるころ申せし言の伝はりたる物也」(七一九九)と、天孫降臨の頃の言葉が伝わったものと解す。⁽²⁾

では、天孫降臨において、如何なる事依しが為されたのか。大祓詞には次の様に記される。「我皇御孫之命^波豊葦原^乃水穗之國^平。安国^止平久所知食」(七一一〇二)、すなわち、この「豊葦原^乃水穗之國」を「安国」としてしろしめせ、との事依しである。宣長は、この「安国」の語について、「安国は、神武天皇紀に、浦安国とあると同じく、たゞ安き国と心得てもあるべけれど、なほいさ、かことなるべし、安見し給ふ国といふこと也、安見し給ふとは、安見しし吾天皇といへる是也」(同前)と、天皇が「安見し給ふ国」であると解した。この「安国」は、真淵『祝詞考』で注目されなかった語である。それに対し宣長は、天皇を主体とした意義を見出したのである。

ここで「神漏岐神漏美」と「皇親」の意味するものについて、『古事記伝』十三之卷を確認すると、「神呂岐神呂美」と申称は、何れの皇祖神へもわたることなれども、是らの祝詞に如是申せるは、いづれも高御産巢日と天照大御神と二柱のみを指て申せること、此記書紀など合見て明し」(十一四六)とし、「皇親と置る、皇は天皇を申す、(中略)親は

むつまじきを云、天照大御神は、皇孫命の御祖に坐こと、更にも申さず、高御産巢日も、外祖父に坐ば、共に親しき御生祖なり」(同前)とする。よつて、大祓詞における「我皇御孫之命^波豊葦原^乃水穗之^国平^久所知食」⁽²³⁾との言葉は、高御産巢日神と天照大御神から皇御孫命へ、この国を「安国」としろしめす使命を事依すものであったといえる。⁽²⁴⁾

次に、宣長の真淵批判として重要な「天津宮事」の理解を確認する。真淵は『祝詞考』において、この語を「天津宣事」と字を改めた上で、大祓詞の原型たる「皇祖神の御詔」と解す。⁽²⁵⁾これに対し、宣長は、「天津宮事とは、高天原なる天照大御神の朝廷にして、行はせ給ふ儀式にならひて、その如く行ひ給ふ事をいふ、凡て此御国にして、皇御孫命の朝廷の儀式も何も、皆かの天上の朝廷のならひて、行はせ給ひしこと也、此祝詞に、天津菅曾、天津祝詞などあるも、かゝるくさぐさの物も、天津宮にて用ひらるゝ物に、なすらへよるよし也」(七一—三三)と、あくまで高天原の「天照大御神の朝廷」における儀式に倣つた、「皇御孫命の朝廷」における儀式と解し、皇祖神ではなく天皇を主体とした語であると解すのである。

以上から分かる様に、宣長は、真淵が見過ごした「安国」や、大祓詞の原型としての「皇祖神の御詔」と解す「天津宮(宣)事」といった語に、天皇を主体とする意味合いを読み取ろうとするのである。

次に『神寿後釈』を見ると、宣長は、出雲国造神賀詞本文に見える「伊波比^乃返事^能神賀吉詞」という語に対する左の真淵の見解に対し批判を加える。

こは初めに朝廷に召上せられて、位又負幸物を賜はり、大神たちを齋奉りて、天皇の御代を賀奉れといふ大命をうけ給はりて、其齋の事竟りつれば、かの大命の復命として、神賀詞を申すといふ也、かくて此神賀詞は、其大神たちの御詞に、国造が言をとり合せて申す也、されば上の文、静宮に忌静といはではかなはず、下に神の礼代臣の礼代とある是也(七一—四一)

この点については拙稿「賀茂真淵と本居宣長における祝詞認識の相違」でも指摘したが、真淵が神賀詞を出雲の

神々の言葉に出雲国造の言葉を合わせたものと解するのに対し、宣長は、左の様に、出雲国造単独の言葉であると解するのである。

此吉詞はたゞ国造の申すにこそあれ、神たちの申給ふ意はなし、かの志都宮に鎮奉るは、此詞を此神たちの申給ふ故の事にはあらず、此齋は、朝廷の重き御祈を申す、国造の世のかぎりの重き齋なるが故に、國中の神たちをば、請奉る也、さて下に神の礼じりとあるは、その考にいはいはれたる如く、穗日命より次々、国造の先祖の神たちより、奉り給ふ礼代なれば、此吉詞も、穗日命より代々の出雲氏の神たちの、申給ふ意をかねたりとは、いひもすべきを、かの志都宮に鎮祭るは、出雲一国の神たちなれば、かの神の礼じりとあるには、あづからぬ事なるをや、(七一四一一二)

すなわち、「神の礼じり」「神賀吉詞」の「神」は、「出雲一国の神たち」ではなく、「国造の先祖の神たち」を指すものであるという理解である。この批判がどういった意義を持つのかは、先に確認した大祓詞における「皇親」の意味を如何に解するかという問題に繋がるのである。

出雲国造神賀詞には、大祓詞と同じく「神魯伎神魯美命」が見えるが、それは皇御孫命ではなく、天穗日命に向けられた命である。この点を宣長は重視する。すなわち、神賀詞では「親神魯伎神魯美命」と、頭に「親」字が冠されることについて、真淵は『祝詞考』で、「例にも依、唱への調にもよるに、親の上に、皇の字落しもの也」(賀全七一三五二)として、「親」を「皇親」と改める。これに対し宣長は、「考に、皇字を補はれたるはわろし、こゝは皇親といひては、中々によるしからず」(七一五八)と批判した。何故ならば、先に確認した様に、「皇親」の「皇」字は天皇を意味する為、「皇親」という語は、天皇に向けられた言葉にのみ冠される特別な意義を有するからである。よって宣長は、神賀詞においては用いるべきではないとする。²⁷⁾

ここで出雲国造神賀詞本文に立ち返ってみると、天穗日命は「親神魯伎神魯美命」が下される前に、「国体見」に

遣わされた返事として、「荒国」の様子を報告し、「然^毛鎮^平天皇御孫命^爾安国^止平久所知坐^之來^乎」と述べて、天夷鳥命と布都怒志命を遣わして地上の平定が成り、そうした功績を成した天穗日命に対して、「親神魯伎神魯美命」として「汝天穗比命^波天皇命^能手長大御世^乎堅石^爾常石^爾伊波比奉伊賀志^乃御世^爾佐伎波閉奉^乎」との命が下されたとある。先に確認した様に、宣長は、「皇親」ではなく「親」とあることに、神魯伎神魯美命から天穗日命への命であることの意義を強調する。よって、「神賀吉詞」に対する宣長の理解と合わせ考えれば、出雲の神々を奉斎するのは、「此詞を此神たちの申給ふ故の事」ではなく、天穗日命が「親神魯伎神魯美命」として下された「天皇命^能手長大御世^乎堅石^爾常石^爾伊波比奉伊賀志^乃御世^爾佐伎波閉奉^乎」という「朝廷の重き御祈」の為であり、出雲国造神賀詞は、そうした天穗日命以来の使命を全うした出雲国造による「伊波比^乃返事」であるといえよう。

この様にして見ると、宣長が特に註釈を施した大祓詞と出雲国造神賀詞とは、『古事記』と同じ天孫降臨の時系列の中で、高御産巢日神と天照大御神より、皇御孫命へ向けられた「我皇御孫之命^波豊葦原^乃水穗之^乎国^乎。安国^止平久所知食^乎」という、この国を「安国」としろしめす天皇の使命の事依しと、「皇御孫命^爾安国^止平久所知坐^之來^乎」との意志を以て、地上の平定に貢献した天穗日命に向けられた「汝天穗比命^波天皇命^能手長大御世^乎堅石^爾常石^爾伊波比奉伊賀志^乃御世^爾佐伎波閉奉^乎」という、そうしたこの国を「安国」としろしめす使命を持つ天皇を守護する、天穗日命を始めとする出雲国造の使命の負託を語り伝えるものであったことがわかる。このことは、正しく「直毘靈」で宣長が述べる、「天つ神の御心を大御心として」、この国を「安国」としろしめす天皇と、その天皇の大御心を仰ぐ人の在り方の規範が、この二篇の祝詞を通して理解されることを意味すると共に、この二篇の意義を「神の道」の観点から見出すとした『後釈』二書を通して、世の人に「神の道」を体現する天皇の大御心を仰ぐことの意義を一層自覚させようという宣長の意志が垣間見えるのである。

おわりに

以上、宣長の「神の道」論と『後釈』二書との繋がりを確認してきた。宣長のいう「神の道」は、神から天皇へ伝えられ、天皇から人へとその「御蔭」が及ぼされる、神・天皇・人の三者からなる重層的な構造を呈し、その中心は、天皇の存在があった。そして、「いにしへ」より「今」へ一貫する人の在り方は、トにより「神の神教」を請うことではなく、「天つ神の御心を大御心として」、この国を「安国」としろしめす天皇の大御心を仰ぐことにこそ求められ、その対象の一つとして、天孫降臨以降に「中臣」が掌る祝詞、すなわち朝廷祭儀に用いられた式祝詞が見出されたといえる。すなわち、宣長は、天孫降臨に係る『古事記』と大祓詞・出雲国造神賀詞における神々の事跡とを、時系列的に同一線上の出来事として捉えることで、「天つ神の御心を大御心として」、この国を「安国」としろしめす天皇の使命と、その使命を守護する臣下の使命、すなわち「神の道」の大事が、この二篇の祝詞を通して理解されることを、『後釈』二書を通して世に知らしめたといえる。このことは、宣長が、『古事記伝』と『後釈』二書とを合わせ読むことよって、天照大御神から皇御孫命へ受け継がれた「神の道」における天皇の「安国」の使命が、より明確に理解できると考えていたことを示すといえよう。⁽²⁸⁾

註

- (1) このことは、白石光邦『祝詞の研究』(至文堂、昭和十六年)で指摘されるところである。白石は同書で、「大祓詞後釈、及び神寿後釈が如何に当時に於て珍重されたかは、寛政十二年に、祝詞考板行に際して荒木田久老が加へた次の跋によつて充分知ることが出来る。」(四四一―二頁)として久老の跋文を引く。

- (2) 以下、「賀茂真淵全集」からの引用に際しては、頭に「賀全」と付して「巻数―頁数」の形式で出典を示す。
- (3) 久老はこの文に続けて、宣長の『後釈』二書が「もてはや」される一方で、『祝詞考』の存在が知られずに埋もれてしまふことに憤り、同書刊行を決意した旨を述べる。但し、久老が『後釈』も高く評価し、『祝詞考』刊行準備作業の中で、祝詞の本文・訓・注釈について、真淵・宣長双方の説を比較検討しながら自身の祝詞研究を深めていたことを、本澤雅史『祝詞考』の刊行と荒木田久老の祝詞研究（本澤『祝詞の研究』弘文堂、平成十八年、第三部第四章）は指摘している。
- (4) 『大祓後釈』について、『大祓詞後々釈』は、「かくたらひてめでたき書なれども、なほまれには考あやまられたるふし、ときもらされたることゝも、なきにしもあらねば、それをとりにいで、ものしたるこの書ぞ。」（『大祓詞註釈大成』内外書籍昭和十三年、二三八頁）と述べ、『中臣祓詞要解』は、「後釈には、先岡部翁の説を挙記し、さて其説の誤れるところあるをば訂し、足らざるをば解説などして、それに何くれと古書の証を引出て、ねもごろにくはしく物せられたるを、古書の解説書に、いまだめなれざる若人たちは、かへりてまどはしくて、たどくしきを、いかで目安く、その要とある意詞を書約めて見せてよと、霜月の始よりふりはへて、たびく請ふ人のあるに催されて、かくは物せるなり」（『伴信友全集』第二、国書刊行会、明治四十年、五五八頁）と述べる。
- (5) 大野晋「解題」（『本居宣長全集』第七卷（筑摩書房、昭和四十六年）参照）。
- (6) 山田隆信「本居宣長の「道」と「真心」——運命との和解——」（『目白学園女子短期大学研究紀要』二二、昭和六十年十二月）、金沢英之「古事記伝」の〈神代〉（金沢『宣長と「三大考」』近世日本の神話的世界像』第二部第二章、平成十四年初出）等参照。
- (7) 以下、宣長の書の引用は全て筑摩書房刊行の『本居宣長全集』を用い、出典は（巻数―頁数）の形で示す。また、引用文中の【 】は原文では割注であり、原文の振り仮名・送り仮名は省略、その他の参照文献を含め、旧字体は常用漢字に改めた。
- (8) この点について、早くは村岡典嗣『本居宣長』（岩波書店、昭和三年、三六五頁）が「宣長学は、文献学たる埒外を出で、単に古代人の意識を理解するに止らないで、その理解した所を、やがて、自己の学説、自己の主義として、唱道するに至つてゐる。」と指摘しており、その後、麻生磯次「宣長の信仰的立場」（麻生『宣長の古道観』〈至文堂、昭和十九年〉所収、一頁、初出は昭和十七年）が、宣長の「道の学問」は「古典の啓示」に基づき、古典に示された神の行為に真理を見出す「信仰の学」であり、「道の学問に従事すること自体が、一つの信仰の行為」であったことを、梅沢伊勢三「宣長

学における「学」と「道」の問題」(『文芸研究』九〇、昭和五十四年一月、七四、七五頁)が、「宣長は「古伝」をすべて「事実」とする立場に立ち、「古伝」の語る「事実」にこそ「道」があると主張した」のであり、「古代の事実」に「道」があるとすれば、「古代事実」の究明は即ち「道」の究明と同一の作業ということになる」ことを指摘している。

(9) 宣長は『古事記伝』七之巻において、この「神の道」が伝えられる過程から、神々から人に至るまで等しく及ぼされる「吉善事凶悪事」つきつぎに移りもてゆく理を説く。すなわち、神代には「妙理」が存在するとして、「我は神代を以て人事を知れり」(九―二九四)と述べる宣長は、この理の根拠を「其理の趣は、女男神の美斗能麻具波比より始まりて、嶋国諸の神たちを生坐し、今如此三柱貴御子神に、分任し賜へるまでに皆備はれり」(同前)と、伊邪那岐・伊邪那美二神が国生みを始めて天照大御神・月読命・須佐之男命が誕生するまでの出来事が、吉凶相互に入れ替わることにあるのである。

(10) 神の道としての側面について、諸先学は以下の様に指摘している。相良亨「宣長における道の理解」(『季刊日本思想史』二、昭和五十一年十月、六三―四頁)は、「大御国の手ぶりなるものは、神々がそのように振舞いはじめたてぶりであるという意味であり」、「神々の行為の中に実現されていたもの」とした。また、渡部「本居宣長の「神の道」と「人の道」——その構造と性格について——」(前掲、九二頁)は「神々の行跡を示す古伝説の事実そのもの」とし、山田隆信「本居宣長における道の思想」(『日本倫理学会編 倫理学年報』二八、昭和五十四年三月、二〇一頁)は、「古伝説における神神の行為の様態、「てぶり」「事跡」とした。

(11) 天皇の道としての側面について、諸先学は以下の様に指摘している。相良「宣長における道の理解」(前掲、六四頁)は「大御国の古の大御てぶり」の具体的内容として「てぶり」とはまず大御政の仕方である」とし、渡部正一「本居宣長の「神の道」と「人の道」——その構造と性格について——」(『季刊日本思想史』八、昭和五十三年八月、九四頁)は「天皇の天下を治める政治の道」とし、尾藤正英「本居宣長の思想における「道」——公共性の日本の形態——」(『大倉山文化会議研究年報』九、平成十年三月、七九頁)は「天皇を君主とする国家の政治のあり方」とした。

(12) 人の道としての側面について、諸先学は以下の様に指摘している。相良「宣長における道の理解」(前掲、六四頁)は前述した「大御国の古の大御てぶり」のもう一つの「てぶり」として、「諸々の掟をうけてこれに対する青人草の心の持ち方」を挙げ、「てぶり」がわざの仕方と心の持ち方の両面において考えられていたことはほぼ明らかである。」と指摘した。渡部「本居宣長の「神の道」と「人の道」——その構造と性格について——」(前掲、九二頁)は「物の心に共感する真心

は、また神の道に随順し帰入する心」であるとし、宣長の「くず花」における「真心とは、産巢日神の御霊によりて、備へて生れつるま、の心をいふ」(八一—一四七)との言を引き、「神意のままにはたらく心」とした。その上で、「神の道は絶対の事実として先立性を持ち、無私にしてそこに随順するところに人の道があり」、神の道に帰入する主客合一の実践は、具体的に神の祭りや政治への随順においてなされることを指摘した(九八、九九頁)。山中芳和「本居宣長の思想と鈴屋の教育」(山中『近世の国学と教育』多賀出版、平成十年、十四—五頁、初出は平成八年)は「下たる者が自然の真心によって「人の有るべき限りのわざ」を行うことが、社会に秩序をもたらし」、「現実の社会での生活を自覚的に営むことが、道を知ることと等価の行為であるとされた」ことを指摘した。尾藤「本居宣長の思想における「道」——公共性の日本的形態——」(前掲、八三頁)は、天皇が天神の御心を仰ぎ、人々が天皇の大御心を仰ぐ在り方に、「日本の伝統的な国家のあり方(手ぶり)」としてのみ、語ることが可能」な「私心」なき人々によって構成された政治的秩序」としての「道」の公共性を指摘した。

(13) この点について、吉田昌彦「本居宣長に関する一考察——幕府の「相対化」と「さかしら」の排除——」(『日本歴史』五一四、平成三年三月、八五—六頁)は「天皇に害をなそうとする「賊臣」の排除は、「天皇への奉仕の体系たる階層秩序の全きを守り皇祖神の「大御心」に飽くまでも沿おうとする同秩序本来の姿」とし、西岡和彦「本居宣長の「神の道」論——「君は古への道の全体也」——」(『明治聖徳記念学会紀要』三五、平成十四年六月、五一頁)は、この「君は古への道の全体也」との表現こそ、「直霊」(直毘霊)の精神であった」のであり、「宣長は、天皇こそ「神の道」である、と考えた」ことを指摘している。

(14) 本書は、『古事記伝』二十一之巻の著述が成った天明五年(一七八五年。刊行は宣長没後の文政五年(一八二二年)以後)間もない時期に、門人の横井千秋の希望で為政者に向けて執筆したものとされるが(『本居宣長全集』第八巻「解題」参照)、このトに対する理解は『古事記伝』三十之巻にも、「抑此の神の御命を請奉る事、上代には、人心直かりしかば、正しき御諭の必有しを、後にはなまさかしき漢心になりて、神の御命をも、疑ひて、信ぬこと多くなり来ぬるま、に、正しき御諭も無きが如くなれるなり」(十一—三四六)と示される。

(15) 「幽事」について、宣長は別の箇所「さて今より皇孫の知治食すべき顕露事とは、即朝廷の万の御政にて、現人の顕に行ふ事なり、幽事はそれら対ひて、顕に目にも見えず、誰為すともなく、神の爲したまふ政なり、凡て此世にあらゆる事は皆、神の御心もて為たまふなれども、其中にも、姑現人の為す事に対へて、分て神事とはいふなり、」(十一—二二〇)と

述べる。

(16) こうした神の言葉に対する宣長の態度について、葦津珍彦は「古神道と近世国学神道」において、「なぜかれらは、「天地の動きは神の知るところであるから神に聴くべきだ。正しき道は、神々の命に忠であるべきだから、神の意は、神から聴くべきだ」と答へなかつたのであろうか。」(「神国の民の心」現代古神道研究会、昭和六十一年、二七頁)と疑問を呈した。実際、この点について伴信友が神の神教を請う「卜事」を「世の人みな、神の道を奉けおこなはんとするもがらの、依らではえあるまじきわざになむありける」と『正卜考』で述べ(前掲『伴信友全集』第二、四四一頁)、後には、敷田年治『祝詞弁蒙』が大祓詞における「天津祝詞カ太祝詞事」を「御卜言」として、卜占を媒介とした神の言葉を祝詞と捉えた様に(卷之三、十九丁裏、二十丁表)、後学の国学者においても異論が生じていたことは注意される。

(17) 天穂日命は、『古事記』では「天菩比神」、出雲国造神賀詞では「天穂比命」と表記され、宣長は「天穂日命」や「穂日命」等と表記する。本稿は宣長の言説を中心に扱う為、引用を除き『古事記』や出雲国造神賀詞の表記とも近い「天穂日命」表記に従った。

(18) 宣長の引く『祝詞考』本文は、版本に比して文意は同じであるものの、多少文言を異にする為、ここでは宣長による引用を掲げた。

(19) 宣長は、『古事記伝』五之巻で、「此に建御雷の亦名を、健布都とも豊布都ともあれば、彼経津主も此亦名なること著し」として、『経津主』を、『古事記』で示される建御雷神の「亦名」の一つに充て、「又出雲国造が神賀詞には、天夷鳥命爾布都怒志命乎副天、天降遣天とありて、建御雷の見えぬも、一神なればなるべし」(九一三〇〜一)とする。また、十四之巻では、天鳥船神について、「鳥船は、船鳥を下上に誤れるにて、(中略)即夷鳥と同言なるべし」(十一九四〜五)とする。但し、後者については、「かの夷鳥命と、此記の鳥船命と、同神なりとばかりは、師の祝詞考にも既にいはいはれたり」(十一九五)と述べる様に、真淵説を踏襲している。

(20) 但し、神賀詞本文を素直に読むと、天穂日命が地上に遣わされたのは「高天能神王高御魂神魂命能皇御孫命能天下大八嶋国乎事避奉之時」、すなわち高御魂命と神魂命から皇御孫命への事依し(宣長は「事避」を事依しと見る)が前提とされることから、その後に見える「神魯伎神魯美」もこの二神を指すかと思われ、高御産巢日神と天照大御神が遣わしたとする『古事記』に依拠する宣長の理解とは齟齬が生じる様に思われる。しかし、宣長は、『古事記伝』十三之巻で、高御産巢日神と天照大御神が神々を集えて地上の平定に遣わす神を議らせたことについて、「天照大御神は表にして、高御産巢日神

は裏なるが如く(十一四四)と述べ、「然云故は、高御産巢日神は、高天原を所知食君主には坐さず、【故裏なるがごとし】、此神を次にも列ね、又は略きもせるも是故なり」天照大御神ぞ、伊邪那岐大神の詔命によりて、始て高天原を所知食君主に坐して、【故此大御神ぞ、天皇の御祖にはましましける】其天津日嗣を伝へて、御子命を天降奉たまはむとするをりの詔命なればなり(同前)と、この二神が表裏の關係を持ち、天孫降臨に係る詔命には「始て高天原を所知食君主」たる天照大御神が主体となるという神学を説く。故に、出雲国造神賀詞においてもそうした神学が前提となった観方がなされているものと考えられる。

(21) この点について、山田「本居宣長の「道」と「真心」——運命との和解——」(前掲、二四～五頁)は、宣長が大祓詞の祓戸四神を『古事記』の神とすることに於いて、「神代の「事跡」をそれ自体完結したあり方のものとしてではなく、具体的な役割を負った神々を介して、人代に通底し「人事」を明らかにするものとして取りあげる」ことで、「祓の祭儀は神代との関連によつてたんなる過去の遺習、歴史的状況によつて消長するにすぎない事柄ではなく、いつもわれわれののつとり反復するべき特権化された事柄」とされたことを指摘している。また、宣長自身、「直毘靈」で天皇が「神代も今もへだてなく」「直毘靈」本文、九一四九、神の御心を大御心としてこの国を「安国」としろしめし、「たゞ天津日嗣の然ましますのみならず、臣連八十伴緒にいたるまで、氏かばねを重みして、子孫の八十統、その家々の職業をうけつがひつ、祖神たちに異ならず、只一世の如くにして、神代のまゝに奉仕れり」(同前自注、九一四九～五〇)と、「神代」と「今」とが一貫することを重視している。

(22) 以下、大祓詞と出雲国造神賀詞の本文は、『後釈』に依拠する。

(23) 別の箇所でも、大祓詞は「大かたいと上つ代の詞どもにて、中には、皇御孫命の天降坐し御代のほどより、伝はりけむまゝとおぼしき所も多く見え」(七一八八)とす。

(24) 大祓詞における「安国」の語が重い意味を持つことは、西岡和彦『建国の使命——「大祓詞」の神学——』(伊勢神宮崇敬会、平成二十九年)で指摘されるところであり、筆者が宣長の該語に対する理解に目を向ける上で、大きな示唆を受けている。

(25) 賀全七一一七〇。

(26) この点については、山田孝雄『出雲国造神賀詞義解』(出雲大社教務本庁、昭和三十五年)が、「ここは天穗比命に對してのことであるから、皇親といふのは当らぬ。」(一九九頁)と、この語に對する宣長の批判点が奈辺にあるのかを端的に喝

破しておられる。但し、「神賀吉詞」については、真淵説を採用された(一三〇～三頁)。

(27) 『古事記伝』十三之卷では、「さて是を世に皇・親とつらねて読慣へるは、宜しからず、皇を離して、親神漏岐とつゞけ読べし、彼孝徳紀に、我親神祖と詔ひ、出雲神賀にも、親神魯伎と云るをや、又此親は、次なる神漏美へもかゝる詞なり」(十一四六)とある。

(28) 本稿では、天孫降臨以降の式祝詞に対する宣長の理解を明らかにした。では、天孫降臨以前における祝詞、すなわち『古事記』天石屋戸段における天兒屋命の「詔戸」等について如何なる理解をしていたのか、今後の課題としたい。

(國學院大學大学院博士課程後期)