HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	賀茂真淵の祝詞研究：『古事記』受容と本居宣長『古事記伝』との関係性
Author(s)	中村, 俊太
Citation	国語国文研究, 159, 33-47
Issue Date	2022-08-22
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/90701
Type	article
File Information	Kokugokokubunkenkyu_159_33-47.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

賀茂真淵の祝詞研究

――『古事記』受容と本居宣長『古事記伝』との関係性――

中村俊太

はじめに――真淵における『古事記』の位置づけ

明和六年（一七六九）五月九日、臨終の近い賀茂真淵（一六九七～一七六九）は、本居宣長（一七三〇～一八〇一）に宛てた書簡で次のように記した。[1]

宣命等を先訖候て後古事記の考を可レ被レ問との事、是則既いひし、万葉より入歌文を得て後に記の考をなすべき拙が本意也。天下の人大を好て大を得たる人なし。故に己は小を尽て大に入べく、人代を尽て神代をうかゞふべく思ひて今まで勤たり。

『万葉集』の研究に注力した学者として名高い真淵だが、彼の研究生活が向かう「本意」は、「古事記の考」を成すことであった。「人代」（『万葉集』や宣命など）の考証の先に、「神代」（『古事記』）を見据える真淵の『古事記』研究は如何なるものであったのか。

宣長は、真淵の『古事記』研究について、『古事記伝』（一之巻「古記典等総論」）のなかで、次のように述べている。[2]

爰に吾岡部大人、【賀茂真淵縣主】〔中略〕千年にもおほく余るまで、久しく心の底に染着たる、漢籍意のきたなきことを、且々もさとれる人いできて、此記〔注：『古事記』〕の尊きことを、世人も知初たるは、学の道には、神代よりたぐひもなき、彼大人の功になむありける、宣長はた此御蔭に頼て、此意を悟り初て、年月を経るまに〳〵、いよよ益々からぶみごゝろの穢汚きことをさとり、上代の清らかなる正実をなむ、熟らに見得てしあれば、此記を以て、あるが中の最上たる史典と定めて、…〔九・七〕

真淵の『古事記』再発見の功績を称えつつ、宣長が師の志向を受けて『古事記』の研究へ向かったことがよく分かる発言である。

では、真淵自身は『古事記』をどのような書として捉えていたのか。これについては、彼の著書から以下のような言及を見出だすことができる。[3]

①『延喜式祝詞解』（以下、『祝詞解』）序附記

古史ヲ引ニ古事紀ヲ先トシ、日本紀ヲ次トス、日本紀ハ上古ノ数書ヲ選定セラレタレド、儒士紀朝臣清人専コレニ與テ、漢文ニ泥タレハ、上古ノ事実ニ違ルモ多シ、〔中略〕古事紀ハ上古質直ノ国史也、且国語ヲ専トシタレハ、上古風ヲ見、古語ヲ知、古文ヲ察スルニ及モノ無レハ也、然トモ日本紀ハ、古語ニ漢字ヲ配シ、事理委キ故ニ、事ニ従テ先挙ルモ有リ、［七・一一］

②『万葉解』通釈并釈例

次に古事記を見て神代以来語り伝へたる事を知、且古事記は全く和文の古なる物なれはよく読て和語の源を極め万葉集を相照し見るへし、［二八・一九］

③『冠辞考』序附言

古事記・日本紀に同しく有ことをは、古事記を挙つ、古事記はまことのふみ也、紀はから文に似たらんとつとめ書つれは、訓におきて人のおもひまどふ事もまじれば也、されど紀にてことわり明らけきをば紀を先とせり、［八・九］

④『祝詞考』下巻「伊勢大神宮」

古事記は、いと上つ代の直なる伝也、神代紀は、古き文どもを以て、からざまに書改しとき、その事から意に転せしも有、或は時の権にへつらひ、或はその社、或は神学者流など、私意もて、いひなせしも多し、仍てたゞかゝる事、古き伝へに仍べけれは、かたゞ〳〵古事記には及べからす、［七・三〇五］

いずれも、「から文」「からざま」で飾られた『日本書紀』（以下、『書紀』）に比して、『古事記』を上古の我が国の古語・古意を素直に伝える書として評価した発言である。上代の古語・古意の探求は、枕詞研究の書である『冠辞考』や、『万葉集』の注釈書『万葉考』など、真淵の代表作の根幹に横たわる目的であったが、それをもっとも直接に伝える「まことの」テクストこそ、『古事記』であったということだ。そうした『古事記』観は、学者としての若き日の著作から見られ（①②）、晩年にも引き継がれる（③④）、終生のテーマであったことが推されよう。[4] しかしながら、周知のとおり、真淵には『古事記』に関する、（宣長における『古事記伝』のような）まとまった注釈書は成らなかった。

こうした状況からか、真淵の『古事記』研究は、従来、盛んに考証されてきたとは言い難い。しいて言えば、『古事記頭書』や『仮名書古事記』などを対象とした、『古事記』の校訂・訓法に対する評価や、或いはそこから宣長『古事記伝』への影響関係を論じたものがあるが、[5] それ以外の真淵の著作から発掘せんとする試みはほとんどなされてこなかった。『古事記』の枠組みにとらわれてきた先行研究を省み、本稿が注目するのが、真淵の『延喜式』祝詞研究である。

真淵ら江戸時代中期の国学者が活躍する以前、『延喜式』祝詞はほとんど研究がなされてこなかったと言っても過言ではない。しかしながら、「六月晦大祓」（以下、大祓祝詞）に関しては、中世以来、神道家たちによる研究・注釈の蓄積があり、[6]「中臣祓」という名で神道の経典として尊重されてきた。そうした立場を離れ、かつ、『延喜式』祝詞のすべてにわたる注釈をはじめて達成したのが真淵である。

延享三年（一七四六）頃に成った『祝詞解』は、『延喜式』祝詞すべてにわたる注釈の嚆矢としても、真淵の初期の祝詞研究の成果と

しても注目される。[7] また、その二十二年後の明和五年（一七六八）、真淵が七十二歳の時に成った『祝詞考』[8]は、先の『祝詞解』を改訂・発展した書であり、真淵の祝詞研究、ひいては長年にわたる真淵の古意・古道探求の成果として注目される。[9]

本稿では、真淵の『古事記』受容の実態について、従来の研究では問われることのなかった、真淵の『延喜式』祝詞の研究から提示を試みる。具体的には、道饗祭の祝詞と、禊ぎ・祓いの注釈のなかに、それら祭儀の起源を語るものとして『古事記』の神話が利用されていることに注目し、その方法の特徴や新しさを指摘した上で、そこからさらに宣長『古事記伝』との関係性にまで考察を及ぼしたい。

一　道饗祭の祝詞に対する注釈

はじめに、道饗祭の祝詞に対する注釈を検討する。道饗祭は、古代より祭祀を司る氏族の一であった卜部氏が、毎年六月と十二月に執り行う祭りで、『延喜式』祝詞には、次のような文章が見える。[10]

高天の原に事始めて、皇御孫の命と、称辞竟へまつる、大八衢にゆつ磐むらの如く塞ります、皇神等の前に申さく、「八衢ひこ・八衢ひめ・くなとと御名は申して、辞竟へまつらくは、根の国・底の国より麁び疎び来む物に、相率り相口会ふ事なくして、下より行かば下を守り、上より往かば上を守り、夜の守り日の守りに守りまつり、斎ひまつれと、進る幣帛は、…［四三一～三］

道が分かれるところに、神聖な岩々の如く塞がるヤチマタヒコ・ヤチマタヒメ・クナトの三神に対して、根国・底国より来訪する魔物に追随したり口をあわせて同意したりすることがないよう、上下から侵入を防ぎ、日夜の守護を行うことを祈願するといった内容である。これに関する『祝詞解』『祝詞考』の注釈を見てみよう。

一　『祝詞解』

八衢比古云云ノ男女ノ神ハ、古事記云、伊邪那伎命、阿波岐原而禊祓云云、於レ投二棄御褌一所成神名、道役神、コレナリ、［七・一一四］

『祝詞解』は、チマタの神を『古事記』の「道役神（道俣神）」[11]に対応させる。『古事記』において、この「道俣神」は、黄泉国から帰還したイザナキが竺紫のあはき原に到り、身に着ける衣服を投げ捨てた際に、褌から成った神である。該当の箇所を含め、以下の論述に関連する『古事記』の本文を左に示す。[12]

即ち予母都志許売を遣して、追はしめき。爾くして、伊耶那岐命、黒き御縵を取りて投げ棄つるに、乃ち蒲子生りき。是を摭ひ食む間に、逃げ行きき。猶追ひき。亦、其の右の御みづらに刺せる湯津々間櫛を引き闕きて投げ棄つるに、乃ち笋生りき。是を抜き食む間に、逃げ行きき。且、後には、其の八くさの雷の神に、千五百の黄泉軍を副へて追はしめき。〔中略〕黄泉ひら坂の坂本に到りし時に、其の坂本に在る桃子を三箇取りて待ち撃ちしかば、悉く坂を返りき。〔中略〕是を以て、伊耶那伎大神の詔はく、「吾は、いなしこめ、しこめき穢き国に到りて在りけ

り。故、吾は、御身の禊を為む」とのりたまひて、竺紫の日向の橘の小門のあはき原に到り坐して、禊祓しき。故、投げ棄つる御杖に成れる神の名は、衝立船戸神。次に、投げ棄つる御帯に成れる神の名は、道之長乳歯神。〔中略〕次に、投げ棄つる御褌に成れる神の名は、道俣神。［四七～五一］

ちなみに、類似の物語が『書紀』第五段一書第六にもあるが、「道俣神」は登場しない。

続いて、クナトの神については、どのように説明をしているのか。

久那斗ハ、神代紀云、同尊已至二黄泉津平坂一、故便以二千人所引磐石一、塞二其坂路一云云、因曰二自レ此莫過一、即投二其杖一、是謂二岐神一、岐神、此云布那斗能加微、又一書曰、同上、是謂二岐神一、此本号曰二来名戸之祖神一、コレナリ、語ハ、其塞防ヨリ此方へ来コト莫レノ謂ニテ、［七・一一四］

「神代紀」（『書紀』第五段一書第六）と「一書」（同段一書第九）の記事から「岐神」（一方ではフナトノカミ、もう一方ではクナトノカミと呼ばれる）を取り出し、道饗祭のクナトの神と対応させている。そして、クナトの神の名義を「其塞防ヨリ此方へ来コト莫レ」と解している。

ここで一つ気になるのが、『古事記』の「衝立船戸神」が示されていない点である。『書紀』の「（岐神、此云）布那斗能加微」という注記を引用しながら、なぜ同音の「（衝立）船戸神」を引かないのだろうか。その理由として、端的に、『祝詞解』が引用する『書紀』第五段一書第六・第九に見える「岐神」「来名戸」の「岐」「来」の字が、クナトの神の名義を説明する上で有効的であったことが考えられる。

「岐神」の「岐」は道の分岐を意味するから、そこを守る神ということになる。また、「来名戸」の「来」は『祝詞解』が「其塞防ヨリ此方へ来コト莫レ」とするように、邪神の「来」訪を防ぐという、クナトの神の名義の理解ともリンクする。「岐（神）」に対する『祝詞解』の直接的な説明はないものの、道の分岐を守る神という認識が前提としてあり、そこにいて邪神の侵入を防いだというのが、クナトの神に対する真淵の理解であったのだろう。『古事記』の「衝立船戸神」を引かないのは、こうした説明のし易さ故の結果であったのではないか。また、それが前掲引用①にいう、「日本紀ハ、古語ニ漢字ヲ配シ、事理委キ故ニ、事ニ従テ先挙ルモ有リ」ということでもあるのではないだろうか。

さて、真淵は、こうした祝詞の神と『古事記』や『書紀』の神との名義上の対応を見た上で、さらにテクストの内容そのものをも対応させてゆく。

則磐石ノ如ク塞ト云モ、根国云云ヨリ荒ヒ来ルモノモ、彼黄泉ヨリ追来ル雷醜女等ヲ暗ニ擬へ、且彼蒲子桃子等ヲ採噉フモ、道饗ノ事ノ本トスヘシ、［七・一一四］

本祝詞の「磐むらの如く塞ります」というのも、「根の国・底の国より麁び疎び来む物」というのも、『古事記』の神話の「黄泉ヨリ追来ル雷醜女等ヲ暗ニ擬」えているとする。[13] さらに、同じく『古事記』の中で「雷（の神）」「醜女（志許売）等」が「蒲子桃子等ヲ採噉」ったことが、「道饗（＝道で饗応する）ノ事ノ本」であるとしている。道饗祭の祝詞と『古事記』とが、神名と内容から強固に結びつけら

れていることがわかる。

二 『祝詞考』

古事記に、伊邪那伎大神、阿波岐原に、祓し給ひしに、於二投棄御帯一所成神名、道之長乳歯神、又於二投棄御褌一所成神名、道役神、とあり、その長乳歯は、紀に、長道磐と書しかば、上にいふ磐村の如く、塞坐、いさをします神にて、即こゝの八衢比古、八衢比売を申也、[七・二八七]

『祝詞解』では『古事記』の「道俣神」と対応させられたチマタの神であったが、ここでは同書の「道之長乳歯神」に対応させられている。その論拠として、「長乳歯」が『書紀』第五段一書第六では「長道磐」と書かれていることを持ちだし、本祝詞の「大八衢にゆつ磐むらの如く塞ります」との対応を示す。にもかかわらず、真淵は、あくまでチマタの神＝『古事記』の「道之長乳歯神」説を補強する資料として『書紀』の「長道磐」を扱っている。では、クナトの神についてはどうか。

久那斗神は、同じ古事記に、於二投棄御杖一所成神名、衝立船戸神、と有を、紀に、一書投二其杖一、是謂二岐神一、（岐神、此云二布那斗能加微一）といひ、又黄泉の條に、一書、投二其杖一曰、自レ此以還、雷不敢来、是謂二岐神一、此本名、号二来名戸之祖神一焉、又一書経津主神、以二岐神一為二郷導一、周流削平、これらを合せおもふに、道の関となる神也、さてこゝは、悪神を隔るにとり、かの導とするは、隔なからんにとる也、[七・二八七]

『古事記』の「衝立船戸神」と『書紀』第九段一書第二の記事（「又一書」以下）を加える点に、『祝詞解』からの変容を確かめることができるが、ここで注目すべきが、『古事記』の「衝立船戸神」を最初に掲げ、それに次いで『書紀』の「岐神」の用例を取り上げる態度である。

『祝詞考』は、クナトの神の性格として、「投二其杖一曰、自レ此以還、雷不敢来、是謂二岐神一」（『書紀』第五段一書第九）から「悪神を隔る」こと、「経津主神、以二岐神一為二郷導一、周流削平」（同書第九段一書第二）から「隔なからん」とすることを見出す。であれば、『書紀』の「岐神」の用例のみで説明は十分に果たされるはずである。しかし、『祝詞考』は『古事記』の「衝立船戸神」を最初に掲げて、それを補うように『書紀』の「岐神」の諸例を引いている。このことは、本稿「はじめに」に引用した『祝詞考』での『古事記』の位置づけとも共鳴し、じじつ、先ほどのチマタの神の説明とも同様の手法であると言えよう。『祝詞解』の時点では、場合によっては『書紀』を優先するという意識が見えたが（前掲引用①）、『祝詞考』は、「古事記は、いと上つ代の直なる伝」であり、『書紀』は「かた〴〵古事記には及」ばないという表明のとおり（前掲引用④）、『古事記』を優先的・積極的に注釈に取り込んでゆこうとする、いわば、『古事記』重視の方針を徹底している。そして、『古事記』への絶対視が強まるところに『祝詞解』から『祝詞考』への変化を位置づけることができよう。

さて、『祝詞考』も最後に『古事記』と道饗祭の祝詞との対応に言及する。

かの黄泉より、追来る雷、醜女等の如きものを、塞は、この神たちの、功也、さてかの追来りしに、蒲子桃子などを投あたへ

給ひしも、此道饗のもと也、［七・二八七］

黄泉国からイザナキを追ってきた「雷、醜女等」を防いだのを、道饗三神の功績と捉え、「蒲子桃子など」を投げ与えたことを、道饗（道に饗すること）の起源であるとしている。

これらの指摘は、先に見た神話に登場する神々との対応とも相まって、道饗祭が『古事記』の神話を背負った祭祀として、より密接に位置づけられてゆくものと受けとめられる。

道饗祭と『書紀』一書の神話との対応に関しては、『釈日本紀』巻第六が『書紀』第五段一書第六の「岐神」の項に、本祭の祝詞と神祇令とを引いていることから、十三世紀末の段階にまで遡ることができる。

しかし、真淵はそこに『古事記』との対応を見出したのである。特に『祝詞考』においては『古事記』との関係性がより強調されるに至る。以後、宣長『古事記伝』は『祝詞考』のとなえたチマタの神＝「道之長乳歯神」説は否定しつつも、『古事記』の「道俣神」をそれに対応させ、クナトの神に関しては真淵説を踏襲した[14]。さらに、『古事記』と律令祭祀の対応を説く「祭儀神話論」のような研究の立場も、真淵以来の『古事記』の神と道饗祭の神の対応を説く伝統的言説に回収されるものと考えられる[15]。

このような真淵前後の状況を踏まえれば、直接的・具体的にその対応を説き、なおかつ『古事記』を持ち出した点において、真淵『祝詞考』の方法は一つの画期であったと言えよう。

二　「記紀」それぞれが語る神話
――従来の見方の問題点

しかし、そもそも真淵がチマタの神・クナトの神と対応させた「道俣神」や「衝立船戸神」、「道之長乳歯神」は、『古事記』の表現上、道饗祭の祝詞が語るような魔物の侵入を防ぐために道を塞ぎ守る神であっただろうか。確かに『書紀』第五段一書第六においては、イザナキが黄泉平坂を「千引所引の盤石」で塞ぎ、イザナミとの最後のやりとりを終えたあとに、

因りて曰はく、「此よりな過ぎそ」とのたまひて、即ち其の杖を投げたまふ。是を岐神と謂す。又其の帯を投げたまふ。是を長道磐神と謂す。又其の衣を投げたまふ。是を煩神と謂す。又其の褌を投げたまふ。是を開嚙神と謂す。又其の履を投げたまふ。是を道敷神と謂す。〔中略〕伊奘諾尊、既に還りて、乃ち追ひて悔いて曰はく、吾前に不須也凶目き汚穢き処に到る。故、吾が身の濁穢を滌ひ去てむ」とのたまひて、則ち往きて筑紫の日向の小戸の橘の檍原に至りまして、祓ぎ除へたまふ。［一・四六］

と、邪悪なものの侵入を防がんとして着物を投げ捨てたことが記される[16]から、そこから成った神に魔物の侵入を防ぐ性格を見ることはできるかもしれない。しかし、『古事記』はどうか。

是を以て、伊耶那伎大神の詔はく、「吾は、いなしこめ、しこめき穢き国に到りて在りけり。故、吾は、御身の禊を為む」とのりたまひて、竺紫の日向の橘の小門のあはき原に到り坐して、

禊祓しき。故、投げ棄つる御杖に成れる神の名は、衝立船戸神。次に、投げ棄つる御帯に成れる神の名は、道之長乳歯神。次に、投げ棄つる御嚢に成れる神の名は、時量師神。次に投げ棄つる御衣に成れる神の名は、和豆良比能宇斯能神。次に、投げ棄つる御褌に成れる神の名は、道俣神。…［四九～五一］

黄泉国から帰還を果たしたイザナキが禊ぎをしようと日向のあはき原に向かい、禊ぎを行う前に投げ捨てた衣服から「衝立船戸神」や「道俣神」などが成っていることが分かる。『古事記』と『書紀』第五段一書第六の語る黄泉国をめぐる神話とでは、着物を投げ捨てたことと、日向のあはき原へ向かったことの順序が逆に描かれているのである。

このような『古事記』の文脈からして、これらの神に道饗祭の祝詞や『書紀』が語るような、魔物を防ぐといった性格は前面に出てこない。また、神名にしても、「長乳」は長道、「道俣」は道の分岐の意であり、道に関わる神ということは確かであるが、魔物を防ぐという性格は認め難いのである。しかし、そのことを省みず、真淵によって提唱され、宣長『古事記伝』に継承された『延喜式』祝詞と『古事記』の神話との結びつきを受容して成り立ったのが、現代の祭儀神話論であったと言えよう。[17]

三　真淵における禊ぎと祓いの位置づけ（大祓祝詞注釈）

次に、大祓祝詞と関連して取りあげられた、イザナキの禊ぎ、そしてスサノヲに対する祓いの場面に対する真淵の注釈を検討する。まずは、『古事記』におけるそれぞれの神話を掲げ、その内容を確認することから始めたい。

A　イザナキの禊ぎ

是を以て、伊耶那伎大神の詔はく、「吾は、いなしこめ、しこめき穢き国に到りて在りけり。故、吾は、御身の禊を為む」とのりたまひて、竺紫の日向の橘の小門のあはき原に到り坐して、禊祓しき。［四九］

B　スサノヲに対する祓い

是に、八百万の神、共に議りて、速須佐之男命に千位の置戸を負ほせ、亦、鬚と手足の爪とを切り、祓へしめて、神やらひやらひき。［六七］

Aは、黄泉国より帰還したイザナキが、付着した穢れを清めようと、日向のあはき原へ向い、禊ぎをした場面である。穢れの清浄を目的とすることや水によって洗い清めるイザナキの行為が禊ぎの基本的な方法を示し、また、その起源を物語っている。[18]

Bは、天上で罪を犯すのみならず、アマテラスの石屋ごもりを招き、世界の秩序を乱したスサノヲに対し、八百万神が「千位の置戸」（たくさんの祓物）を負わせ、さらに「鬚と手足の爪とを切」るなど徹底的に罪を償わせ、高天原から追放したことを物語る。ここに祓いの基本的なかたちと禊ぎとの差異――本来祓いとは、犯した罪を償うことを目的としていて、そこに穢れを清めることが含まれない。また、禊ぎが自発的であることに対して、祓いが他から科せられること、さらには、祓物の科料の有無を確認することができる。[19]

このように、イザナキの禊ぎとスサノヲに対する祓いの神話が、

二つの儀礼の起源を語り、また、それぞれの神話から儀礼の性格を見出せるわけだが、宣長は『古事記伝』のなかで、次のような考え方を示している。

負二千位置戸一、これ解除を科するを云、即書紀に、科二千座置戸之解除一とあり、凡そ波良比に二あり、其一は、伊邪那岐大神の阿波岐原の禊祓の如し、一は此の解除の如し、〔中略〕かゝれば、其事も意も二別なるに似たれど、本は一なり、［九・三八三］

宣長は、黄泉国から帰還したイザナキの禊ぎとスサノヲに対する祓いを同一視している。そして、禊ぎと祓いを「本は一」つとする考え方は、「罪犯も穢も同じ」［九・三八三］とするような、祓い清める対象を相通の概念として捉える前提が支えている。

では、真淵の禊ぎ・祓いに対する理解はどのようなものであっただろうか、以下に見てゆこう。

一 『祝詞解』

凡祓ヲ為事ハ、神代紀所謂伊弉諾尊、黄泉ニ入テ穢タルヲ、檍原ニテ祓除シ給ヘルヲ始トス、故ニ穢タル身ヲ濯キ清ムル義ニテ、美曽伎ト云也、サテ過テ枉レル心ヲ祓テ直クスルコトモ、右ノ檍原ノ條ニ見エ、且往古人ハ質ナレハ、刑罰モ亦軽シ、［七・七九］

『祝詞解』は、イザナキがあはき原で黄泉の穢れを「祓除」したことを祓いの始原とし、穢れた身を濯ぎ清める意味でこの行為を「美曽伎（ミソギ）」と言うとしている。この「祓除」に対する「美曽伎」という訓は、『日本書紀私記（乙本）』（以下『私記乙本』）のこの箇所に「祓除　美曽岐須」とある[20]のを参考にしたものと考えられる。これに絡めて、『古事記』ではなく「神代紀」（『書紀』第五段一書第六）が引用される理由についても考えてみると、『書紀』には「祓除」と表記され、『私記乙本』によって「美曽伎（ミソギ）」という訓が提示されているからではないかと考えられる。『古事記』の当箇所には「禊」や「禊祓」と表記され、「禊」それ自体に「ミソギ」という訓があり、水で洗い清める意があるから、祓いとしてミソギを捉えるには「禊」の字が障碍となる。そこで、ミソギを「祓除」と書く（『私記乙本』によって「美曽伎」の訓が示される）『書紀』の方が『古事記』より説明し易かったために、このような方法をとったのではないか[21]。ここから、真淵においても、禊ぎと祓いを同一視する理解が強固なものであったことがうかがえる。

其次ハ犯アレハ、其軽重ニ従テ、或ハ戮、或放逐シ、而後莫ラシメンノ祓ヲ為、且ハ懲メニ贖物ヲ徴リテ、祓具トシテ修スル也、素盞烏尊ノ罪ヲ徴レルヲ始トシテ、此等ノ二事ヲ合テ、後来ノ祓ノ法ヲ為セリト見エタリ、異朝ニハ、此事奏ノ時始ト、尚書ニ見エタリ、［七・七九～八〇］

しかし、その「次ハ」――往古人は質朴であったので、犯した罪に対する刑罰も軽かった（禊ぎで済んだ）が、時が進むと――犯罪があった場合に、その軽重に従って、或いは死刑に処し、或いは追放して、そのようなことが再び起こらないように祓いをし、また、「贖物」を徴収して「祓具」として修めたのだとしている。そして、これがスサノヲの罪に対する祓いを始原として、これら二つのこと（死刑・放逐などの刑罰と「贖物」の徴収）をあわせて、後の祓いの法をなすと、真淵は考えているようだ。

そして、『祝詞解』は最後にそれら儀礼の功徳を語る。

已伊弉諾尊ハ、贖物ヲ徴リ、放逐セラレテ、後善神トナリ給ヘル、是祓ノ大本ニテ、仮令ハ沐浴更衣スレハ、心神シモ清クナルガ如ナリ、[七・八〇]

イザナキは、身を濯いで穢れた衣服を棄てたことで「善神」を生んだのであり、スサノヲは、八百万神によって「贖物」を徴収され、放逐されたことで「善神」となったというのである。真淵は「悪」を明言しないが、「祓ノ大本」とは、悪から善の転換を指すものと考えられる。

二 『祝詞考』

祓ちふ事は、古事記に、伊邪那伎命の、黄泉に到まして、穢給へるを、清め給はむとて、筑紫国の、橘の小門にして、大御身に着ましゝ物を、ぬぎ捨給ふをいふ、穢を払ひやらふよし也、次に海潮に浸て、大御身を滌給ふ、是を身滌といふ、身の穢を、あらひそゝぐよし也、このふたつぞ、祓みそぎのもとなる、[七・二五七]

『祝詞考』には、『祝詞解』からのいくつかの変容を指摘することができるが、この段落に見える差異は次の二点である。

一つ目は、祓いの起源を語るものとして『古事記』の神話が掲げられていることである。

先に見た『祝詞解』では、祓いとしてミソギを捉える理解のためには、ミソギを「祓除」と書く（『私記乙本』によって「美曽伎」の訓が示される）『書紀』の方が説明し易く、そのために真淵が『書紀』を利用したのではないかと指摘した。しかし、『祝詞考』は『古事記』に置き換えて説明を試みる。第一節でも『祝詞考』における『古事記』重視の方針が徹底されていることを指摘したが、ここにもそうした真淵の意識を認められよう。

二つ目は、イザナキの行為が二段階に分けられていることである。穢れを負った衣服を脱ぎ捨てる行為を第一の段階とし（傍線部）、「海潮」に浸かって身体の穢れを濯ぐ「身滌」を第二の段階としている（二重線部）。特に傍線部は、イザナキが衣服を投げ棄てる行為をあはき原に来訪の直後に語る『古事記』の表現から得られた理解と思われる。

続いて、スサノヲに対する祓いを次のように説明する。

又須佐能男命、悪事転あるによりて、贖物を、せめ出させ奉りて、祓つ物として、逐給へり、上の御自物を捨給ひ、他より責て、ものを出さするも、事の意ひとしければ、この二大御神の御わざを合て、祓みそぎの法として、人の代にも行へり、[七・二五七]

スサノヲが「贖物」を責め出され、追放されたことを取り上げることは『祝詞解』と同じだが、イザナキが自ら物を捨てたことも、スサノヲが他より責められ物を出したことも、「事の意ひとし」いものであると明確に言及する点は『祝詞解』に見られなかった。また、『祝詞考』のイザナキの祓い（＝衣服を捨てること）は、穢れを除去することにその目的がおかれている。これがスサノヲに対する祓いと同じとするということは、明言しないだけで、宣長同様、穢れ＝

罪の意識が真淵の中にあったことを示唆している。

さて、『祝詞考』においても禊ぎ・祓いの功徳が最後に述べられている。

その伊邪那伎命は、祓身滌をしまして、遂に貴き大御神たちを生給ひ、須佐能男命は、贖物を出し、御身を逐はれまして後ぞ、清き神み心と成給ひつ、此御わざの、大なる功ある事を知るべし、かゝれば右の三つの事を、行ふよしなるを、後には、中の祓ひとつをいひて、その事をしらするのみ、仍て紀にも、式にも、祓とのみ書つ、[七・二五七]

『祝詞解』には「善神」とされたところが、それぞれ「貴き大御神たち」、「清き神み心」へと変化している。これも『古事記』を意識した変容と認められるのではないか。すなわち、前者は『古事記』に「吾は、子を生み生みて、生みの終へに三はしらの貴き子を得たり」[五三]とあるのと対応し、後者は、『古事記』の流れに沿って読めば、スサノヲが出雲国の須賀という地に到った時に「我が御心、すがすがし」[七三]と発言したことに対応するように思える。いずれにせよ、『古事記』の禊ぎ・祓いの起源神話を利用するところに、『祝詞解』から『祝詞考』への変化を位置づけることができよう。

真淵が主張する禊ぎ・祓いの功徳、すなわち、悪から善への転換自体は、真淵に至るまでにも、既に『書紀』の神話から見出されるものであった。[22] しかし、『祝詞考』は『古事記』の禊ぎ・祓いの起源神話から、その効験として貴神の出生・スサノヲの清心を指摘する。このことは、本稿が真淵の『古事記』受容の実態、そして、宣長『古事記伝』との関係性を問う以上、見逃すことはできまい。

宣長『古事記伝』においても、黄泉の穢れと禊ぎ・祓いを通じた善悪の転換――「吉善事凶悪事つぎ〳〵に移りもてゆく理」[九・二九四]は、『古事記』の神代の物語を読み解く上での重要な鍵であった。それについて、真淵の方法との関わりを念頭に、最後に確認したい。

四　真淵から宣長『古事記伝』へ
――『古事記』受容の継承と発展

宣長『古事記伝』は、どのように禊ぎ・祓いを『古事記』の神話のなかに位置づけてゆくのか。次の引用は、イザナキの禊ぎが『古事記』の神代の物語において、「吉善事凶悪事」の転換と密接に関わることを、『古事記伝』が端的に表明した箇所である。[23]

其はまづ美斗能麻具波比ありてより、国々神々を生坐るまでは、皆吉善なるを、火神の生坐るに因て、御母神の神避坐ししは、世の凶悪事の始なり、かくて黄泉国は、かく凶悪に因て女神の移り往て、永く止坐国なるが故に、世間の凶悪の帰止る処にして、又世間の凶悪の出来る処なり、さて男神も、彼国に追往て、すゞろに凶悪に触たまへるは、世間なべて凶悪になれるなり、されど男神は、遠く顕国に還坐て、御禊したまふ、其時に先禍津日神の成出坐るは、全彼黄泉国の穢悪に因れるを、其穢悪を祓ひ清め直して、此三柱貴御子神の成出坐て、つひに天照大御神の、高天原を所知看すは、又全吉善に復れるにて、これぞ此世間のあるべき趣なりける、[九・二九四～五]

宣長が、イザナキの帰還とともに地上世界へもたらされた穢れ＝

負の要因を、正の価値へと転換する行為として禊ぎを位置づけていることがわかる。

『古事記』において、イザナキの禊ぎが黄泉の穢れを払い落とすための行為であったことは間違いなく、イザナキの禊ぎは、最後に三貴子を得て穢れが消えたことを示すことにより、出来事としては完結するはずであった。しかし、宣長は、

目に見たる穢は、浅くてなごりなき故に、其より成坐る月日の大神は、善神に坐ますを、鼻に嗅悪臭気は、深くて其なごり亡がたき故に、須佐之男命は悪神なり、[九・二八六]

スサノヲに黄泉国の穢れを残留させることで、禊ぎを完結させない。それどころか、ひきつづく負から正への転換の物語として読むことの可能性を示唆する。

その証拠に、スサノヲが高天原で乱行を犯したことでアマテラスが石屋にこもり、世界に無秩序と混沌がもたらされた場面を、宣長は次のように説明する。

抑かゝる妖の又しも発るは、黄泉の穢のなごりに依る須佐之男命の荒び坐て、御禊して清明きに成坐る天照大御神の隠坐故なり、[九・三五二]

黄泉国よりもたらされた「穢のなごり」によってスサノヲが暴れたことと、禊ぎの功徳によって「清明きに成坐る」アマテラスが隠ってしまったことの二点を、その要因とする。

また、宣長は、『古事記』の表現上、スサノヲの罪に対するものであった八百万神による「神やらひ」の行為をも、黄泉国の穢れに対する祓いとして読み込む。その際、スサノヲの乱行の直前のアマテラスとスサノヲの「うけひ」による清明心の証明を認める宣長は、『古事記』の文脈そのものにメスを入れ、本来「うけひ」は、スサノヲ追放の後に来るものであったと理解する。[24] こうすることで、前記の理由によって乱行を犯したスサノヲが、八百万神によって祓われた後、「うけひ」により清明心が証明された、という神話の再語りを可能にする。八百万神によるスサノヲ追放は、そのじつ、穢れを祓うための行為とされ、その背後には「罪犯を解除るも、穢汚を清むる禊と全同じ」[九・三八三]とするような、禊ぎ＝祓いのロジックの展開が認められる。

さらに、宣長『古事記伝』の織りなす穢れ・祓いをめぐる神話には、『古事記』のオホアナムヂの試練譚に大祓祝詞が重ね合わされてゆくという、もう一つの重要な側面を指摘しなければならない。

オホアナムヂは、異母兄弟のヤソガミたちによる迫害を受け、根之堅州国のスサノヲのもとに逃れ、助けを求める。そこで様々な試練を乗り越え、スサノヲの娘スセリビメを妻とする。生太刀・生弓矢を獲得して帰還したオホアナムヂは、兄弟神たちを追い払い、スサノヲによってオホクニヌシと呼ばれる存在へと成長する。この物語を『古事記伝』は次のように説明する。

又祓除に合せて説べき由あり、大祓詞に、根国底之国尓坐、速佐須良比咩登云神、持佐須良比失弖牟とあるは、即此比売神にして、須勢理は佐須良比なるべし、【須勢と佐須と通ひ、良比を切れば理なり、】根国に坐と云る、よく叶へり、さて大穴牟遅神の、種種八十神の難に逢給ふは、遠祖須佐之男命に帰れる、黄泉の汚穢の、既に尽訖ぬる上にも、なごりの猶有なり、然るを

今此処に遁来坐て、此比売神の議ひに頼て、彼難を免れ、大なる利を得て、遂に功績を立給へるは、即此比売神の、彼罪科を、持さすらひ失ひ賜へる物ぞかし、［九・四四五～六］

宣長は、大祓祝詞に引き合わせることで、オホアナムヂが迫害を受けたことを、遠祖スサノヲに宿る黄泉の穢れの名残に求め、根之堅州国でスセリビメの助力を得て試練を乗り越えたことを、この女神がその穢れを持ちさすらい失ったからと理解する。

そして、この読解を保証するのが、『古事記』のスセリビメと、大祓祝詞のハヤサスラヒメ――根国・底国にいて人々の犯した罪科を最後に消し去る女神――との対応である。

遺る罪はあらじと祓へたまひ清めたまふ事を、高山・短山の末より、さくなだりに落ちたぎつ速川の瀬に坐す瀬織つひめといふ神、大海の原に持ち出でなむ。かく持ち出で往なば、荒塩の塩の八百道の、八塩道の塩の八百会に坐す速開つひめといふ神、持ちかか呑みてむ。かくかか呑みては、気吹戸に坐す気吹戸主といふ神、根の国・底の国に気吹き放ちてむ。かく気吹き放ちては、根の国・底の国に坐す速さすらひめといふ神、持ちさすらひ失ひてむ。［四二七］

スセリビメが黄泉に由来する穢れを取り除き、オホアナムヂを救うことが出来たのは、祓いの神・ハヤサスラヒメと同神であったからというわけだ。

このように、宣長が『古事記』と大祓祝詞を重ね合わせることは、新たな神話を語り出す上で重要な手段であった。しかし、第一節で検討したように、『延喜式』祝詞と『古事記』の統合は、既に真淵が示した方法でもあったはずだ。真淵の場合は、道饗祭の祝詞に『古事記』や『書紀』の神話との対応を見出だすかたちで、祝詞と神話との間に有機的な関係を生みだしていた。そして、その方法をより純粋に『古事記』の神話に求め、神代の物語全体の理解へと展開させたのが宣長だったのではないか。

真淵は祝詞研究の立場から『古事記』を利用した以上、神話全体への理解を表明するには至らず、また、『古事記』との対応を語る上で中心的な対象となるのが、真淵では道饗祭祝詞であるのに対し、[25] 宣長では大祓祝詞であるといった違いもあり、真淵から宣長『古事記伝』へ至る直接の影響関係を指摘するにはなお慎重を要する。しかしながら、『古事記』の神と祝詞の神の対応を通して、神話と祝詞を関連づけてゆく手法には、ある種の共通性を認めることができるのではないか。そして、前節に見たように、宣長が、『古事記』のイザナキの禊ぎとスサノヲに対する祓いに負から正への転換を読み取った点については、より明確に真淵の水脈を見ることができよう。真淵の『延喜式』祝詞の研究と比較してゆくことで、宣長『古事記伝』の注釈・思想に、新たな光をあてることが可能となるのである。

おわりに

真淵における『古事記』受容の問題と宣長『古事記伝』との関係性を、『祝詞解』『祝詞考』における道饗祭及び禊ぎ・祓いの注釈に注目して検討してきた。

特に『祝詞考』においては、『古事記』を積極的に利用する態度

――神名の一致を挺子に、道饗祭祝詞と『古事記』の神話を重ね合わせた解釈を展開し、さらに、禊ぎ・祓いには、『古事記』の神話からそれら儀礼の効験を見出す特徴が認められた。いずれも真淵以前、主に『書紀』第五段一書第六の神話との関係で説かれてきたが、真淵（特に『祝詞考』）に至り『古事記』に置き換えられたということが重要である。

宣長『古事記伝』は確かに革命であった。それまで『書紀』読解のためのサブテキスト的な位置づけにとどまってきた『古事記』を、主たる注釈対象として、古典の表舞台に押し上げた業績は揺るがない。しかし、その営みの各所には大小様々な水脈が流れていて、それらを一つ一つ丁寧に掘りおこし、明らかにしてゆくことで、新たな『古事記伝』の姿を浮かび上がらせることは可能となる。『古事記伝』は突然現われたわけではない。そうした理解の一つに、『古事記』の神話と祭儀との有機的な関係を説いた真淵の祝詞研究が位置づけられるのである。

注

（1）本居清造編『本居宣長稿本全集』第二輯（博文堂、一九二三年、七四八頁）。

（2）以下、宣長の著書の引用は、筑摩書房版『本居宣長全集』により、末尾に巻数と頁数を示した。なお、引用文中の中略と傍線はすべて稿者による。

（3）以下、真淵の著書の引用は、続群書類従完成会版『賀茂真淵全集』により、末尾に巻数と頁数を示した。なお、引用文中の中略と傍線はすべて稿者による。

（4）『万葉解』は寛延二年（一七四九）、『冠辞考』は宝暦七年（一七五七）の成立とされる（遠藤宏「『万葉解』解説」『賀茂真淵全集』第六巻、井上豊「『冠辞考』解説」『賀茂真淵全集』第八巻）。

（5）石井庄司「真淵の古事記研究」・「真淵の仮名書古事記」（『古典考究』記紀篇、第一書房、一九四四年）、岡田米夫「古事記訓読の沿革と課題」（『校訂真淵宣長訓古事記神代巻』神宮皇学館史学会、一九三三年）、南信一「賀茂真淵の古事記研究」（『国語』四・一、一九三九年）、植松茂「多和文庫所蔵書入本古事記について」（『神道学』二十六、一九六〇年）、秋本吉徳「書入本古事記解説」（『賀茂真淵全集』第二十六巻）、太田善麿「古事記頭書」・「仮名書古事記解説」（『賀茂真淵全集』第十七巻）、中村啓信『荷田春満書入古事記とその研究』（高科書店、一九九二年）など。

（6）初期の両部神道書の『中臣祓訓解』（一一九一以前）や卜部神道の吉田兼倶（自筆本）『中臣祓抄』（一五三四以前）などがあり、近世に入ってからも、伊勢神道の出口延佳『中臣祓瑞穂鈔』（一六五九）や垂加神道の山崎闇斎『中臣祓風水草』（十七世紀）などがある。

（7）序の末尾に「延享丙寅秋九月」［七・九］とあるが（「延享丙寅」は延享三年）、これは序を書いた日付で、全五巻の成った時期は明らかではない（青木紀元「『延喜式祝詞解』解説」『賀

茂真淵全集』第七巻）。

（8）下巻の巻末に「明和五年夏加茂真淵七十二の齢にして、此考を竟つ、」［七・三五七］とある。

（9）真淵以前にも『延喜式』祝詞の部分的注釈に取り組んだ、荷田在満『祝詞式和解』（一七二六頃）がある。真淵以後には、宣長が『出雲国造神寿後釈』（一七九二）や『大祓詞後釈』（一七九五）を著したほか、藤井高尚『大祓詞後々釈』（一八一三）や鈴木重胤『延喜式祝詞講義』（一八五一）などがある。

（10）以下、『延喜式』祝詞の引用は、日本古典文学大系版（岩波書店）により、頁数も同書による。なお、引用文中の中略と傍線はすべて稿者により、私に仮名の清濁を一部改めた。

（11）『祝詞解』は「道役（神）」に「チマタノ」と振仮名を振る。

（12）以下、『古事記』の引用は、新編日本古典文学全集版（小学館）により、頁数も同書による。なお、引用文中の中略と傍線はすべて稿者による。

（13）真淵は『古事記』と明言しないが、「雷醜女」や「蒲子桃子」が同時に見られるのは、『古事記』の語る神話だけである。

（14）『古事記伝』六之巻（神代四之巻）［九・二六四～七］に言及がある。

（15）武田祐吉『古事記説話群の研究』（明治書院、一九五四年）や岡田精司「記紀神話の成立」（『岩波講座日本歴史2古代2』岩波書店、一九七五年）、水林彪『記紀神話と王権の祭り』（岩波書店、一九九一年）など。水林氏は「伊耶那岐命が「黄泉国」からの帰還の物語りは〔中略〕、京城への穢神・禍神の侵入の防止を願って行なわれていた道饗祭の祭儀神話であった。」（六三頁）と述べる。

（16）以下、『書紀』の引用は、岩波文庫により、末尾に巻数と頁数を示した。なお、引用文中の中略と傍線はすべて稿者による。

（17）『古事記』や『書紀』との対応を説く祭儀神話論に対する批判的な検証を通じ、そうした見方の破綻と古代における多元的な神話の存在を指摘したのが神野志隆光氏である（「古代天皇神話の完成」『国語と国文学』八七四、一九九六年十一月、「天皇神話と律令祭祀――祭儀神話論批判――」『古代天皇神話論』若草書房、一九九九年、「「記紀神話」と律令祭祀――パラダイム転換のために――」『歴史評論』六二六、二〇〇二年など）。そもそも『延喜式』に収められた道饗祭の祝詞が語る、魔物からの守護を三神に祈願すること自体が、道饗（魔物を道に饗応する）の義に照応しない。氏が述べるように、『令義解』には、魔物を都の四隅の道上で饗応して、その侵入を防ぐことが祭りの本義とされており、『令集解』に「古記无レ別」とあることからも、それが本来のかたちとみとめられる。それが後に変化して、魔物からの守護を三神に祈願するかたちとなったのが、『延喜式』にみられる祝詞であったと考えられる。

（18）青木紀元「ミソギ・ハラヘ考」（『福井大学学芸学部紀要』十三、一九六四年）。

（19）青木紀元、注17前掲論文。

（20）新訂増補国史大系第八巻『日本書紀私記・釈日本紀・日本逸

史（新装版）』（吉川弘文館、一九九九年、六三頁）。

(21) ここにも、「日本紀ハ、古語ニ漢字ヲ配シ、事理委キ故ニ、事ニ従テ先挙ルモ有リ」（前掲引用①）との関連が考えられる。

(22) 清原宣賢『日本書紀神代巻抄』（一五三六）が「ミソギト云ハ、悪心ヲ善心ニナスヲ云」（神道大系古典註釈編『日本書紀註釈（下）』神道大系編纂会、一九八八年、一八八頁）とし、谷重遠『神代巻塩土伝』（一七〇七）が「蓋シ素戔嗚尊、逐降貧窶、漸ク悪念ヲ改メ善心ヲ発セリ。是レ解除ノ效験ナリ」（国文学研究資料館所蔵東京大学宗教史学研究室蔵本〈請求記号：357—145—8〉、原漢文）とすることなど。近年でも、松本直樹『古事記神話論』（新典社、二〇〇三年、二六六頁）が同様の見方を示す。

(23) 以下、本節における『古事記伝』理解の概要は、金沢英之「『古事記伝』の〈神代〉」（『宣長と『三大考』——近世日本の神話的世界像』笠間書院、二〇〇五年）に基づく。

(24) 『古事記伝』八之巻（神代六之巻）［九・三四七～八］に言及がある。

(25) ただし、詳細については紙幅の都合により割愛するが、祈年祭祝詞の神祇官八神——神魂・高御魂・生魂・足魂・玉留魂・大宮乃売・大御膳都神・辞代主——の解釈など、真淵の注釈において『古事記』をはじめとした神話と祝詞との対応が図られる箇所は他にも存在する。真淵は、八神のうち、神魂・高御魂・生魂・大御膳都神・辞代主の五神を、それぞれ『古事記』の神産巣日神・高御産巣日神・神活須毘神・大宜都比売神・事代主神に対応させる。さらに、生魂・足魂・玉留魂の三神を「生玉、足玉、死反玉、道反玉」（『令集解』職員令・神祇官条）と対応させた上で、イザナキの功（「天皇の御命長く、御稜威足ひ、また死たる魂を、よみかへらせ、黄泉の道より、反りなどし給ふ」［七・一九五］）を備えた神として括る。そのほか、生魂を「神魂命の御子」とし、足魂を「生魂神の和魂」と解するなど［同］、八神同士を関連づけようとする意図もうかがえる。

（なかむら　しゅんた・北海道大学大学院博士前期課程修了）