國學院大學学術情報リポジトリ「K-RAIN」

清心考：
本居宣長の祓思想と「天照大御神の御徳化」

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 國學院大學 公開日: 2024-10-22 キーワード (Ja): 本居宣長, 祓, 清心, 穢, 「天照大御神の御徳化」 キーワード (En): 作成者: 木村, 凪沙, Kimura, Nagisa メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/0002000950

清心考
―本居宣長の祓思想と「天照大御神の御徳化（ミメグミ）」―

木村凪沙

はじめに

本稿の目的は、本居宣長著『古事記伝』における須佐之男命の御業に対する註釈を通して、宣長の祓思想の一端を明らかにすることである。

宣長は、寛政八年（一七九六）に、『延喜式』巻八「六月晦大祓」に註釈を加えた『大祓詞後釈』（以下『後釈』と省略）を刊行した。これは、師である賀茂真淵（元禄十年〈一六九七〉～明和六年〈一七六九〉）の『祝詞考』（寛政一二年〈一八〇〇〉刊）を受けて著したものである。この『後釈』には、宣長の祓思想が凝縮されている。しかしながら、『後釈』は、「六月晦大祓」と『古事記』の内容とを対応させて註釈しており、『古事記伝』に説明を託す箇所も多い。そのため、本稿では『古事記伝』の註釈から宣長の祓思想に迫っていきたい。

本居宣長の祓思想についての研究はこれまで多くされてきた。その多くは『古事記』における祓に関わるとされてきた場面に対する宣長の註釈、とりわけ古典に忠実な解釈から逸脱したような箇所を取り上げる傾向にあった。その最たる例として、『古事記』の神生みで誕生した大屋毘古神と、『古事記』の禊

で誕生した禍津日神、『日本書紀』第五段一書第十の禊で誕生した大綾津日神、「六月晦大祓」に登場する瀬織津比咩、『日本書紀』第八段一書第四の五十猛神（素戔嗚尊の御子）を同体とする宣長の註釈が挙げられる。この註釈を痛烈に批判したのが上田賢治（「第二章　歴史神学試論　Ⅲ禍津日神考—本居宣長の神学—」『神道神学論考』大明堂　平成三年・初出『國學院雑誌』第八七巻　第三・第四号　昭和六十一年三月・四月）である。上田氏は、「大禍津日ノ神は、須佐之男の生みませる御子、ということになろう。これはあまりにもひどい。最早、『古事記』の伝承をすべて無に解消せしめる発想である。宣長が採るわけがない、とすべきであろう。」（一四二頁）と論難した。しかしながら、その背景については検討されずにいた。

このような中で、東より子（「宣長神学の構造—仮構された「神代」」『ぺりかん社　平成十一年）が、宣長の祓思想を主題とした論を展開された。東氏は、「宣長神学そのものが、祭儀とくに「祓」の思想に深く関わっていると考えられる」（一六二頁）と述べ、祓思想の重要性を説き、なかんずく、禍津日神と「吉善事凶悪事つぎ〳〵に移りもてゆく理」[1]に注目し、宣長が、禍津日神を「凶事」を齎す神と解すると同時に、祓う神とも解していたことから、祓に「凶」から「吉」への転換点としての意味があるとし、この理が祓の旨であると論じた。こうした氏の説は宣長の祓思想に切り込んだ点において卓見である。ただし、管見では、宣長の祓に関する言説を十把一絡げにこの理で解釈しようとするきらいがあるとも評せる。この東氏の影響は大きく、その後もこの理を用いて研究が進められてきた。[2]

また、近年では、「大穴牟遅神の黄泉国訪問」と「六月晦大祓」とを結びつけた宣長の註釈[3]が注目され取り上げられている。この点は中世以来の註釈には見受けられない解釈として重要であるが、その註釈の背景にある宣長の祓思想については未だ検討の余地があるといえよう。[4]

このような研究動向から窺えることは、上田氏が「宣長が採るわけがない」と述べたような古典に忠実な註釈を施した人物という宣長像と、東氏を筆頭としてその宣長像を言説に即して更新しようとする流れの存在である。故に、自ずと『古事記』に忠実な古典理解から逸脱した宣長の註釈に焦点が当てられ、その言説自体の発掘に重点が置かれてきたと思われる。

本稿は、こうした研究動向に示唆を受けつつ、宣長の祓にまつわる種々の言説に込められた思想を探ることで、宣長が神事としての祓に如何なる意義を見出していたのか、ということを明らかにしたい。

この点を検討するうえで鍵となるのが、祓についての中世以来の註釈に対する宣長の批判的言説である。具体的には、「凡て禊祓は、身の汚垢（ケガレ）を清むるわざにこそあれ」（『本居宣長全集』筑摩書房第九巻二七四頁、以下、引用は括弧内に巻数 頁数で表記する。）や、「心を祓ひ清むと云は、外国の意にして、御国の古さらにさることなし」（九 二七四）などである。これらの言説は従前の研究において様々に批判されてきた。例えば、今泉定助（『今泉定助先生研究集 第三巻』日本大学今泉研究所昭和四十五年：初出「大祓講義」『神典』大倉精神文化研究所昭和十三年六月）は、「宣長翁は古事記伝に、祓と云ふものは心には関係のない事であり、肉体だけのものであると云つて居ります。」と述べ、この認識を「心肉不二であるのに、精神と肉体とは別々のものであると考へられた所に間違ひがあるのであります。」（五〇二-三頁）と批判している。また、東氏（前掲）は、宣長が「道徳主義的善悪観」（一六七頁）を祓から捨象させており、祭祀において「人間の心の問題、すなわち内面的主体性の問題がほとんど問われない」（一九一頁）と批判した。すなわち、先行研究では、宣長は、祓において身体の清浄を重視し、心の在り様を軽視していたものと理解されてきたといえる。[5] しかしながら、宣長の祓にまつわる言説、とりわけ、須佐之男命の御業に対する理解を具に追っていくと、先行研究で批判されてきた宣長の祓観、すなわち心の在り様を軽視するものとしての宣長の祓観は、再考の必要があると思われる。何故なら、宣長の須佐之男命の御業に対する註釈には、心の在り様への言及があるからである。本稿では、『古事記伝』における須佐之男命に対する註釈から、まず、穢の存在が天照大御神に対する「不忠る」心である「悪心」を生じさせるという理解が宣長にあったことを明らかにする。次に、穢の消失と「悪心」に対比される「清心」の表明との関係性についての宣長の理解を検討し、祓と心の在り様とが無関係とはみなされていなかったことを明らかにする。最後に、穢の消失と「清心」の表明との順序について一見矛盾とも取れる宣長の二つの註釈を取り上げ、これを「天照大御神の御徳化」という観点から検討することで、須佐之男命の霊剣献上に対する宣長の理解を明らかにする。以上の検討を通じて、宣長において、祓とは、単に穢を消失させる為だけのものではなく、「神の道」の中核的存在である天皇に対する「清心」を陰らせない上で、欠かすことの出来ない重要な神事として位置づけられていたと考えられることを指摘したい。この検討により、中世以来の註釈を批判する宣長の言説の背景をより一層明らかにでき、宣長研究ひいては祓思

想史に寄与できるであろう。

一、穢と「悪心」との関係性

まず、始めに前提となる宣長の祓観について確認しよう。宣長は、『古事記伝』六之巻で伊邪那岐命（神名の表記は『古事記伝』による。）の禊の段の註釈において「世中に所有凶悪事は、みな黄泉の汚穢より起るものなり」（九 二七六）と述べ、世の中の災禍は黄泉の穢によって起るとした。その黄泉の穢より「諸の禍害をなしたまふ」神である禍津日神が出生し、その「諸の凶悪を吉善に直したまふ」神として直毘神が出生する。宣長は「所有吉善事は、皆此御禊より起るものなり」（同前）とし、禊祓[6]は災禍を齎す黄泉の穢を清め、世の中に吉善事を起こすものと解したのである。

さて、祓と心との関係性を論じるためには、穢と心との関係性を明らかにする必要がある。ここで注目するのは、『古事記』に見える須佐之男命の勝さびと大宜都比売神殺しに対して用いられた「悪心」と「悪御心」との語が如何なる意味を持つのかということである。宣長は、伊邪那岐命の禊の段において「書紀に黒心濁心悪心など書るを、何もキタナキコ、ロと訓、続紀宣命に岐多奈久悪奴、又穢奴など見え」（九 二七六）と述べ「黒心」、「濁心」、「悪心」は全て「キタナキコ、ロ」と読むとする。その上で、『古事記伝』二十三之巻水垣宮巻（崇神天皇）においては、

邪心は、伎多那伎心と訓べし、（略）凡て朝廷に忠なる心を、清心とも、明心ともいひ、不忠るを、穢心と云、其人を穢奴と云なり（十一 五〇）

と「邪心」は朝廷に「不忠る」心であり、「清心」は「忠なる心」であるとする。[7] ここで確認しておくべき宣長の理解として、宣長は天照大御神を「天地の限の大君主に坐々て、世に無上至尊きは、此大御神になむまし〳〵ける」（九 二九一）と評すと共に、「君主は、たゞ此天照大御神ぞ初には坐ましける」（同前）とする見解が挙げられる。いうまでもなく、その「初」の「君主」たる天照大御神から地上の統治を事依された皇御孫命の系譜に連なり、その使命を担う「君主」として朝廷を率いるのは天皇である。[8] 従って、須佐之男命に用いられた「悪心」と「悪御心」との語が意味するものは、「初」の「君主」たる天照大御神への「忠なる心」である「清心」と対比される「不忠る」心であると解すことができよう。

では、この「不忠る」心である「悪心」と穢とは、如何なる

関係性を有するのだろうか。まずは、勝さびの場面に対する宣長の註釈から検討する。

宣長は、天照大御神との誓約で「清心」を証明した須佐之男命の勝さびについて以下の様に述べる。（以下、重要な箇所に傍線を引き、頭に（イ）～（ハ）の記号を付す。）

此段に論べきことあり、須佐之男命既に御誓に依て、御心の清明（アカキ）こと顕れ、我勝と詔ひ、天照大御神も許諾（ウベナヒ）たまへれば、（イ）此時既に御心の清明こと疑なし、然るに忽又かくの如く、天照大御神の御為に種々の悪事を為給は如何ぞや、此趣書紀の伝どもも皆同ことなるに、古来註者心を着ざるにや、如何とも論なきは麁（オロソカ）なりけり、余は甚心得ぬことにこそ思へ、（ロ）故按に、書紀の中の一伝に、右の種々の悪事始に有て、さて石屋の事より、此神に解除を科（オフセ）て逐し事ありて、後に天照大御神に相見（アイミマエ）給むとして、高天原に上り給て、かの御誓約の事あり、此次第こそまことに然るべく思はるれ、此に依て思ふに、此記及書紀余伝は、事の次第の前と後と乱（マガヒ）つる物か、其由は、初に伊邪那岐大御神に逐はれ給と、解除の後に諸神に逐はれ給と、事状（コトノサマ）の似たる故に、後度（ノチノタビ）の次に有し事を、誤て初度（ハジメノタビ）の次に云伝へしなるべし、（ハ）此は彼書紀一書に就て云なり、又此記の趣を立ていはば、御誓の時は実に御心清明（アカ）かりしかども、誓に勝給へる御心おごりに依て、又しも本性（モト）の悪心（キタナキココロ）は起しにや、【此記には、於勝佐備と云言あれば、如此も云つべし、書紀にはさる言もなくて、是後素戔嗚尊之所行也甚無状と書出せる、あまりゆくりなく俄に聞ゆ、清心（アカキココロ）何故に忽かはりて如是るにか、】（九三四七-八）

傍線部の内容を一つずつ確認していこう。まず、（イ）では、『古事記』や『日本書紀』において、須佐之男命が誓約で「清心」を証明したにも拘わらず、その後に乱行を働くことへの疑問を呈す。そのため、（ロ）では、『日本書紀』第七段一書第三にのみ見える展開、すなわち素戔嗚尊の乱行→天石窟→祓→誓約という、祓の後に誓約にて素戔嗚尊の「清心」が証明された展開を以て「此次第こそまことに然るべく思はるれ」と評価する。[9] 一方、（ハ）では、この『日本書紀』第七段一書第三の展開を正しいとは断言せず、「此記の趣を立ていはば、御誓の時は実に御心清明かりしかども、誓に勝給へる御心おごりに依て、又しも本性の悪心は起しにや」と『古事記』にも言及し、誓約の際は本当に心が清かったけれども、御心に驕りが生まれてしまったことにより、もとの「悪心」が起きてしまったのではないかとの考えを提示する。

何故、宣長は『日本書紀』第七段一書第三を正しいと断言せず『古事記』の展開にも言及したのであろうか。ここで注目されるのは（八）に見える須佐之男命の出生に対する宣長の理解としての「本性の悪心」との言が、穢の有無と関わらせる形で論じられていることである。

宣長の須佐之男命の出生に対する理解とは如何なるものか。宣長は伊邪那岐命の禊の段の註釈において、伊邪那岐命が自らの目と鼻をすすぎ、目からは天照大御神・月読神、鼻からは須佐之男命が誕生したことに対して「御目は、黄泉の物を見坐る穢あるべく、御鼻は、嗅坐る穢あるべし」（九　二八五）と、目と鼻に黄泉の穢が残存していることを要因とした。そのなかでも、目は穢が浅いため、天照大御神と月読神は善神であるが、「鼻に嗅悪臭気（カグクサキケ）は、深くて其なごり亡がたき故に、須佐之男命は悪神（アシキ）なり」（九　二八六）と、鼻の穢は深く残ったために須佐之男命は悪神であるとする。三節で検討するが、宣長は『古事記伝』十三之巻において、天孫降臨以前の葦原中国に荒振神が多く発生していることに対し、「須佐之男命の黄泉の汙穢（ケガレ）のなごりありて」（十　四七）と述べ、須佐之男命には黄泉の穢の名残があるために、荒振神が発生していると解す。この言説から、宣長は須佐之男命を生れながらにして穢を有した神であると理解していたといえる。

ただし、『日本書紀』第七段一書第三の誓約では、直前の祓によって素戔嗚尊の穢は消失している。故に、宣長は誓約において「清心」を証明して、それ以降「悪心」を起こさないという展開に対し「然るべく思はるれ」と評価する。それに対して『古事記』では、誓約の後に祓があるため、誓約のときは未だ穢が残存している状態である。従って、宣長は、須佐之男命が一旦は誓約で「清心」を証明したものの未だ穢が残存しているが故に「本性の悪心」が起きてしまい、勝さびを為したと解したものと考えられるのである。このことから、宣長は、穢と「悪心」とを結びつけて理解していたといえよう。こうした宣長の理解からすれば、『古事記』の誓約→勝さび→祓という展開と『日本書紀』第七段一書第三の乱行→天石窟→祓→誓約という展開とは、どちらにおいても矛盾なく解すことができる。こうした理解を背景として、宣長は『日本書紀』第七段一書第三を正しいと断言せず、『古事記』の展開にも言及したと考えられよう。

こうした天照大御神への「不忠る」心としての「悪心」についての宣長の理解は、須佐之男命の大宜都比売神殺しの場面に見える「悪御心」との語に対する註釈にも窺える。

宣長は『古事記伝』九之巻において、須佐之男命が大宜都比

売神を殺したことについて以下のように述べる。

殺は、既に解除(ハラヒ)し給ひしかども、なほ悪御心(アシキミココロ)の、清まりはてぬなるべし（九 三八九）

すなわち、須佐之男命は祓われた後もなお、未だ「悪御心」が清まり切っていなかったために、大宜都比売神を殺してしまったとする。しかし、『古事記』本文には、須佐之男命と天照大御神とのやりとりはなく、この殺害が天照大御神に対する「不忠る」行為であることを示す証はない。では、何故宣長はこの行為を「悪御心」によるものと解したのか。この点を明らかにするために注目したいのが、宣長が引用した『日本書紀』第五段一書第十一の展開である。宣長は、この『日本書紀』第五段一書第十一の展開について、「其様大氐此（『古事記』：筆者註）と同じ」（九 三八八）であるとし、『古事記』大宜都比売神と『日本書紀』保食神とを「一神」（同前）と解す。その上で以下のように述べる。

此事によりて今つら〳〵思ふに、もと月夜見命(ママ)と須佐之男命とは、一神かと思はるゝこと多し、まづ月夜見の夜見は黄泉にて、須佐之男命の就帰たまへる国名なり、根国は即黄泉のことなる由は、既に上に云るが如し、昼夜を以云ば、昼は此世、夜は黄泉なれば、夜食国も由あり、又此記に、須佐之男命に、海原を治せと事依したまへると、書紀一書に、月夜見命に、滄海原潮之八百重を治せとあるとを、思ひ合すべし、又こゝの須佐之男命の、大宜都比売神を殺し給へるを、書紀には月夜見命として、天照大神怒甚之、曰二汝是悪神、不一レ須二相見一、乃一日一夜隔離而往とあるも、須佐之男命めきて聞ゆるをや、然れども諸の古書に、此を一神としたる伝へはなくして、みな別神としたるは、全一神の如くにして、なほ別神に坐、深き所以あることなるべし、今たやすく云べきにあらず（同前）

ここで、宣長は、須佐之男命と『日本書紀』第五段一書第十一において保食神を殺した月夜見尊[10]とを「全一神の如くにして、なほ別神に坐、深き所以ある」との理解から、『古事記』を理解するための助けとして『日本書紀』を参照する。以下、該当箇所における『古事記』と『日本書紀』第五段一書第十一の展開を確認しよう。

『古事記』では、祓→須佐之男命が食べ物を請う→大宜都比売神が鼻、口、尻より食物を出す→須佐之男命が大宜都比売神を殺害する、という展開である。一方で、『日本書紀』第五段一書第十一では、天照大神が勅を下す→月夜見尊が保食神と対面する→保食神が口から食物を出す→月夜見尊が保食神を殺害

する→天照大神の怒り→昼夜の分離、という展開である。

『日本書紀』第五段一書第十一の展開で注目したいのは、月夜見尊と保食神との対面が天照大神の勅によって行われている点である。それにも拘わらず、月夜見尊は保食神を勝手に殺害してしまったために、天照大神の怒りにふれてしまうのである。この月夜見尊の保食神殺害は、天照大神の意に反した行為であるといえる。故に宣長は、この行いを月夜見尊の「悪心」による殺害だと捉えたのであろう。

宣長は、この「全一神の如くにして、なほ別神に坐、深き所以」を見出すことにより、『古事記』において須佐之男命が大宜都比売神を殺すという行為も、天照大御神の意に沿った行為ではないと解していたと考えられる。だからこそ、須佐之男命は祓われた後もなお、未だ「悪御心」が清まり切っていなかったために、大宜都比売神を殺してしまったと解したといえよう。

さて、宣長は、須佐之男命の穢は、祓を科しただけでは消失せず、「大蛇を斬て、無上霊剣（ウヘナキアヤシキタチ）を得て献り給へる、此功たぐひなきに因て、（略）以往の穢は、皆尽はてたる」（九四〇八）と、大蛇を退治した後、霊剣を天照大御神へ献上することで完全に消失したとする。そのため、この場面も先に見た勝さび同様、須佐之男命は未だ穢を有した状態である。つまり、宣長は、穢を有するということが天照大御神に対する「不忠る」心である「悪心」を引き起こすと考えていたといえよう。

以上、穢と「悪心」との関係を検討してきた。宣長の『日本書紀』第七段一書第三と『古事記』との誓約と祓の順序に関する言説の背景には、穢の有無と心の在り様への意識があった。まず、『日本書紀』第七段一書第三では、祓による穢の消失に伴い「悪心」も失せたため、誓約で「清心」を証明したこの展開を「然るべく思はるれ」と評価していた。それに対して、『古事記』では、一旦は誓約で「清心」を証明したものの、祓を受ける前であったため、穢を有しており、それによって「悪心」が再度生じてしまったのである。また、須佐之男命の大宜都比売神殺しの場面で、宣長は『日本書紀』第五段一書第十一の月夜見尊が天照大神の勅によって保食神と対面していたとする展開から、須佐之男命と月夜見尊とが「全一神の如くにして、なほ別神に坐、深き所以」を見出すことにより、『古事記』における大宜都比売神の殺害が天照大御神の意に反することと解して「悪御心」との語を用いたと考えられる。以上のように、宣長は、穢を有することによって「悪心」が生じてしまうと理解していたといえる。

では、こうした心の在り様と穢とを結びつける姿勢は、中世

以来の祓観と如何なる違いがあるのか。この点を明らかにする上で、検討すべきは、穢の消失と「清心」との関係である。次節では、この点に注目し、須佐之男命の心境を表出した「我御心須賀須賀斯」との語に対する宣長の註釈を検討したい。

二、穢の消失と「清心」の表明

前節では、宣長が穢を有することによって「悪心」が生じてしまうと理解していたことを明らかにした。この理解は、裏を返せば、穢を消失させることによって、「悪心」が生じない状態を招来することが可能になるとも考えられる。先述の如く、「悪心」に対比させる心は「清心」である。このことから、穢の消失と「清心」との関係が検討課題として浮上する。従って、本節では、この点を検討すべく、須佐之男命の穢が完全に消失した場面に対する宣長の註釈を検討する。

祓を受けた後も穢の残存により、大宜都比売神を殺してしまった須佐之男命であるが、宣長は『古事記伝』九之巻で、大蛇を殺し、その尾から出た霊剣を天照大御神へ献上したことで、須佐之男命に残存していた穢が完全に消失したとの理解を示す。このときに、須佐之男命は自らの心境を表出させ、「我御心須賀須賀斯」と述べる。この言に対して宣長は次の様に註釈する。

今此地に来坐つれば、御心ちの、洗濯(アラヒスススキ)たる如く、潔く所思給ふなり、今世の言に、心の清(スム)と云に同じ、(中略)【然れば、此はたゞ、此時の自所思(ミオボス)御こゝちを云るにて、俗に云心持なり、全体(オホカタ)の御心の善悪のさだには非ず、然るを穢悪心性亡(アシキココロウセ)て、清浄善心(キヨキ)に変化(ナリ)たまふ意とするは、くはしからぬことなり、凡て漢意に溺れたる学者のくせとして、やゝもすれば万の事を、儒仏の心法に説なさむとするから、此の御言などを執て、心の祓除など云なるは、痛く強言なり】抑々前に既に御身の鬚爪などまでを抜て、祓たまひしかども、なほ穢の尽終(ツキハテ)ざりしにや、其後しも大宜都比売神を、ゆくりなく殺給ふ悪行(アシキワザ)あり、さて後に大蛇を斬て、無上霊剣を得て献り給へる、此功たぐひなきに因て【蛇を殺して、民の害を除きたまふを以て功とするは、あたらず、其ばかりの事は、此神の御上にとりては、何ばかりの功にもあらじをや】以往の穢は、皆尽はてたる故に、今自(オノヅカ)ら御心ち清々しく為て所思めすなるべし、(九四〇七-八)

すなわち、「我御心須賀須賀斯」との言は、「俗に云心持」であり、「全体の御心の善悪のさだには非ず」として、祓によっ

て「穢悪心性亡て、清浄善心に変化」したという理解は詳しくないと中世以来の言説を批判する。その上で、須佐之男命にとっての「功たぐひなき」御業を、大蛇を殺して「民の害を除きたまふ」たことではなく、「霊剣を得て献」ることに求め、この御業によって、穢が「皆尽はてたる故に」心地が清々しくなったと述べる。ここで重要なのは、霊剣を献上した相手が天照大御神であるということである。献上前の須佐之男命は、「抑々前に既に御身の鬚爪などまでを抜て、祓たまひしかども、なほ穢の尽終ざりしにや、其後しも大宜都比売神を、ゆくりなく殺給ふ悪行あり」と、穢の残存によって、「悪行」を行っており、それを以て、宣長が天照大御神の意に反する「悪心」によると理解していたことは前節で明らかにしたところである。このことから、天照大御神に対する霊剣献上は、天照大御神への「不忠る」心としての「悪心」に対比される「忠なる心」すなわち「清心」の表明と考えられる。(11)

ところで、こうした宣長の註釈は、宣長以前の註釈と如何なる違いがあるのだろうか。ここで一旦、中世以来の祓に関する言説や『日本書紀』における「吾心清清之」の註釈と比較し、その違いを確認したい。以下、代表的なものを列挙しよう。（傍線は筆者）

○忌部正道『神代巻口訣』
（『神道大系　古典註釈編三　日本書紀註釈（中）』神道大系編纂会　昭和六十年）

千座置戸、置二秡具一壇上、贖代レ罪也、秡而為二内-外清浄一、心秡者火、身秡者水、抜レ髪為二火秡一、抜レ爪為二水秡一、然後、諸-神逐追二降素戔嗚尊一也、（六七）

素戔嗚尊、悪極而抜レ髪、抜二手足爪一、以贖之而所レ逐降、悔改而発二善心一、（中略）変二無明一則智、亡二大蛇一而出二神剣一、尊、有二悪行一而帰レ善、故以レ剣出レ剣、（七七）

○一条兼良『日本書紀纂疏』（前掲『日本書紀註釈（中）』）

吾心清清、謂到二方-寸清-浄之田地一、蓋心-斎之所レ致、故曰、吾心清-浄、或云、上清内-清-浄、下清外-清-浄、（二六七）

○清原宣賢『日本書紀神代巻抄』
（『神道大系　古典註釈編四　日本書紀註釈（下）』神道大系編纂会　昭和六十三年）

ハラヒテ悪心ヲ除ク処也。祇園ハ素戔嗚ナレハ、祓ヲ以テ今ヲイ出サレタレハ、祇園テハ祓ヲスヘキ歟ト云ニ、悪心ヲ善心ニナスホトニ、尤中臣祓ヲモスヘキソ。（二〇〇）

吾心—ト云ハ、胸中清浄ニナツタソ。清々ト二字カイタ心

ハ、内外ノ清浄ソ。神剣ヲ得テヨリ、内外心身ノ二ツカ清浄ニナリタル也。其心トハ、心ヨリ身モ清マル也。

（二〇四-五）

○度会延佳『中臣祓瑞穂鈔』

（『大祓詞註釈大成 上』昭和五十六年）

汚穢不浄ノ罪科ヲ悔解除スル時、罪科ハ悔ホロビテ、即時清浄ノ善心生ス（二五一）

○吉川惟足『日本書紀聞書』

（『大日本文庫神道篇 吉川神道』大日本文庫刊行会 昭和十四年）

此神剣に付て、土金の相伝ある也。素戔嗚尊の曰く、是あやしき剣也、吾私におけらんやうもなしとて、天照大神へ献上なされる。天照大神に上らるゝこと、御心の善に成玉ふしるし也（一六六）

○山崎闇斎『神代記垂加翁講義』

（『神道大系　垂加神道（上）』神道大系編纂会　昭和五十九年）

トカクニ身心ノケガラハシキヲハライスツルガ、則ハライト云者也。少モカワリタコトハナイゾ。シタニヨリテ常々云、上自二天子一下及二万民一マデ、皆祓ノアルト云コトハ、カフシタコトゾ。トカク身ノ悪ヲハライ去コトゾ。外清浄ヲシテ身ヲキヨメレバ、自心モ清ナルゾ。内外一致ナリ

（三五三）

○谷川士清『日本書紀通証』

（『日本書紀通証 一』臨川書店 昭和五十三年）

今按素尊大得二解除一日嘗二辛苦一悲憐之心一起而遂斬二大蛇一以弭二民人之害一与二嚮所一レ為氷炭相反於レ是感二得霊剣一而治二天下一之功效著矣乃上二献之於天一不二敢以私安一以致下守二護日位一之清心上此与下大己貴命以二広矛一奉上レ授下天孫上蓋意同矣且蛇龍属故自有二宝剣一而素尊自二土中精金一化出因レ此留二魂宝剣一是猶二日神之鏡一歟（四三〇-一頁）

これらの諸註釈書は述べられている内容に差はあるものの、祓における内（心）外（身）清浄の主張は共通しており、おおまかに各内容をまとめると、須佐之男命が祓を受けたことで改心し、[12] 善心によって大蛇退治と霊剣献上を行い、「吾心清清之」との言はその清浄な心を表していると解していたといえる。

これに対して、宣長は、霊剣献上によって穢が尽き果てたとする理解から、大蛇退治の際も須佐之男命は穢を有していたとし、「蛇を殺して、民の害を除きたまふを以て功とするは、あたらず」とこれを功としないのである。これは、天照大御神に対する「悪心」と「清心」とを基準にして須佐之男命の行為を解していたためであると考えられる。宣長は須佐之男命の霊剣

献上を、善心によって善行を為すという道徳的善悪観から評価するのではなく、[13]穢の消失によって天照大御神に対する「清心」を表明するに至ったことを以て、「此功たぐひなき」と高く評価するのである。[14]

宣長は、「はじめに」でも見たように、「凡て禊祓は、身の汚垢（ケガレ）を清むるわざにこそあれ」や「心を祓ひ清むと云は、外国の意にして、御国の古さらにさることなし」と述べ、従来説かれてきた内外清浄を枠組みごと否定した。宣長においては、祓はあくまで「身の汚垢を清むるわざ」であり、前節で検討したように、その穢は天照大御神への「不忠る」心である「悪心」を生じさせてしまうものと理解されていた。故に、須佐之男命は穢の消失によって、天照大御神への「忠なる心」である「清心」を表明するに至ったと考えたのであろう。こうした理解は、穢と「悪心」や「清心」との関係性に着目し、古典を再解釈することで、新たな祓思想の構築を試みたものといえよう。しかし、この霊剣献上を功とみる点[15]とこれを「清心」の表明と見る点[16]において従来の説を受容しており、中世以来の説を全て否定したわけではなかった。

以上、「我御心須賀須賀斯」の註釈から穢の消失と「清心」の表明との関係性を検討してきた。このようにしてみると、宣長は中世以来の内外清浄の枠組みを否定しつつも、穢と心の在り様との関係性を見出していたことは明らかであり、そうした「身の汚垢を清むるわざ」としての祓は心の在り様と無関係とはみなされていなかったといえよう。

ただし、ここで注意されることとして、『古事記伝』おいて、霊剣献上という「清心」の表明によって、穢を消失させたとも捉え得る表現が取られており、穢の消失と「清心」の表明との順序に疑問が残る点が挙げられる。この点が現れているのは、須佐之男命の穢の消失過程に対する『古事記伝』と『後釈』とにおける表現の違いである。『古事記伝』では「無上霊剣を得て献り給へる、此功たぐひなきに因て、（略）以往の穢は、皆尽はてたる故に、今自ら御心ち清々しく為て所思めすなるべし」とあり、「清心」の表明という功によって、穢が消失したという順序である。一方、『後釈』では「須佐之男大神、又祓によりて、罪穢清まりて、世に大功を立給ひ」（七一六〇）と、祓われたことで「罪穢」が清まり、世に「大功」を立てたと註釈しており、[17]一見矛盾とも取れる見解を提示している。ここに中世以来の註釈とは異なる宣長独自の祓観を窺う鍵があると思われるため、次節では、この点について検討する。

三、「天照大御神の御徳化（ミメグミ）」

ここで注目されるのは、宣長の「天照大御神の御徳化（ミメグミ）」に対する理解と、祓による穢の消失過程に対する宣長の認識である。

まず、前者の「天照大御神の御徳化」に対する宣長の理解を検討する前提として、穢の存在が高天原や葦原中国に齎す影響についての宣長の理解を確認しよう。

『古事記』では、須佐之男命が伊邪那岐命から事依された分治の勅を無視し涕泣することにより、高天原は「青山如枯山泣枯。河海者悉泣乾。是以悪神之音。如狭蠅皆満。万物之妖悉発。」[18]と、青山は枯れ山となり、海や川は乾き、「悪神」たちが満ち溢れ、多くの災禍が多発する状況となっている。この場面について、宣長は『古事記伝』で以下のような理解を示す。

抑此神（須佐之男命：筆者註）の啼給ふに因て、山海河の枯乾るは、如何なる理にかあらむ、（略）さて此神の如此るは、伊邪那美命の、人草一日千頭を絞殺さむと詔へる験なり、此神は、妣命の黄泉の汚垢の残れるより成坐るが故なり、（九 二九九-三〇〇）

すなわち、須佐之男命の慟哭による被害は、伊邪那美命の「一日千頭を絞殺さむ」という言によるものであり、それは須佐之男命が伊邪那岐命の禊で誕生しつつも、残存する「妣命の黄泉の汚垢」によって成ったためであるとする。更に、

今此妖（ワザワヒ）の発るも、悪（アラブル）神の沸出騒に因てなりけり、さて須佐之男命の御所行に因て、かく悪神涌出、万妖の発ること、みな其本は、黄泉の汚垢より根ざすこと、既に云るが如し、（九 三〇一）

と述べ、万の災や悪神の出現も「黄泉の汚垢」によるとする。宣長は、須佐之男命の慟哭によって「悪神」が満ちている状況と天孫降臨以前の葦原中国は同じ状況であるとし、この「悪神」は天孫降臨以前の「荒振神」と同様に「阿羅夫流神」（九 三〇〇）と読むべきであると主張する。[19]

では、天孫降臨以前の葦原中国については、どのように註釈しているのだろうか。

此時葦原中国は、なほかく荒振神多くして、未平（サヤゲ）るは、何故ぞと云に、かの須佐之男命の黄泉の汙穢（ケガレ）のなごりありて、未清浄（キヨキ）天照大御神の御徳化（ミメグミ）の至り及ばざる故なり、前の須佐之男命の、青山を泣枯し云々処と、照し考ふべし、（十 四七）

すなわち、宣長は、天孫降臨以前の葦原中国が「荒振神多く

して、未平る」状態である原因を、須佐之男命の穢の名残に求める。ここで注目されるのは、「天照大御神の御徳化（ミヌグミ）」である。宣長は、この「御徳化」が「至り及ばざる」故に、荒振神と災禍とが多発していると解すのである。[20] そして、先に見た須佐之男命が青山を枯れ山とし、災禍が発生した場面と、天孫降臨以前の葦原中国とを照らし合わせて考えるべきだとすることから、「青山如枯山泣枯。河海者悉泣乾。是以悪神之音。如狭蠅皆満。万物之妖悉発。」とする高天原にも「天照大御神の御徳化」は至り及んでいないことがわかる。ここで重要なのは、「未清浄天照大御神の御徳化の至り及ばざる故なり」との理解である。「未～至り及ばざる」との表現から宣長は、穢の存在によって「天照大御神の御徳化」が全く及ばなくなるわけではなく、及ぶ程度が弱まって至り切らなくなると解しているといえよう。また、天照大御神の天石屋戸隠の場面においても、災禍発生の要因を「黄泉の穢のなごり」（九 三五二）に求め、「世の明光（アカリ）の貴きのみならず、万妖のひたぶるに発らぬも、全此大御神の照したまふ御徳（ミヌグミ）なることを仰ぎ、又穢のつゝしむべきことを思へ」（同前）と述べる。この註釈からも、天照大御神の「御徳」（「天照大御神の御徳化」）が至り及ばないために災禍が発生しており、穢を慎むことでその「御徳」（「天照大御神の御徳化」）が至り及び災禍を防ぐことが可能になると宣長が解したことがわかる。

この穢と「天照大御神の御徳化」との関係性と合わせ考えるべきこととして、穢の消失過程に対する認識が挙げられる。宣長は、門人の稲葉通邦による「諸の穢は、月日を経れば、うすらぎ清まる物」（九 二八六）との考えから、『古事記』における伊邪那美命のご発言「且具与黄泉神相論（マヅツバラカニヨモツカミトアヒソラハム）」（九 二三七）の「且」字を「旦」字とすべきだとする考えを以て、「いとよろし」（九 二八六）と評価する。こうした穢が時間経過によって徐々に消失するという理解を敷衍すれば、「未清浄天照大御神の御徳化の至り及ばざる」原因を「かの須佐之男命の黄泉の汙穢のなごりありて」と、須佐之男命が生まれながらにして有している「黄泉の汙穢」が、祓によって即座に消失せず、未だ「なごり」として残存していることに求める理解とも符合する。このようにしてみていくと、穢が残存するが故に、災禍を齎す須佐之男命も「天照大御神の御徳化」が至り及んでおらず、祓を経て徐々に穢が「うすらぎ清ま」り、その消失により完全に「天照大御神の御徳化」が「至り及」んだとき、天照大御神への「忠なる心」すなわち、「清心」の表明としての霊剣献上が「功たぐひなき」御業として果たされた、という過程を辿るものと

考えていたといえよう。

ただし、この様な穢の消失過程からすると、穢が完全に消失する時点を特定することは難しいといえる。しかし、一つだけ、このことを確証することができる条件がある。それは、「清心」の表明である。第一節で検討したように、宣長は『日本書紀』第七段一書第三において、素戔嗚尊が祓により穢を消失させられた後、誓約で「清心」を証明し、それ以降「悪心」を起こさないという展開を「然るべく思はるれ」と評価していた。ただし、『古事記』では、誓約の後に祓があったことから、一旦は「清心」を証明しつつも、残存する穢によって「本性の悪心」を起こしてしまったと宣長は解していた。従って、宣長の理解において、祓の後になされた須佐之男命の霊剣献上は、穢を消失し、以降「悪心」を起こさない「清心」の表明であったと考えられる。(21)

また、こうした天照大御神への「忠なる心」である「清心」は、祓による穢の漸進的な消失によって、「天照大御神の御徳化」が「至り及」ぶことで涵養されていくという、祓の効用によるものでもあると考えられるのである。このようにして見ていくと、宣長が『古事記伝』で「此功たぐひなきに因りて、（中略）以往の穢は、皆尽はてたる」と述べ、『後釈』で「祓によりて、罪穢清まりて、世に大功を立給ひ」とも述べて、一見「功」と穢の消失との前後関係に矛盾が生じているとも取れる表現をすることも理解し易い。すなわち、この須佐之男命の霊剣献上という「功」は、「天照大御神の御徳化」を媒介とした天照大御神への「悪心」（「不忠る」心）・「清心」（「忠なる心」）を基準にしてみることで、「功」（「清心」の表明）による穢の完全な消失の確証と、祓の効用（穢の漸進的な消失による「清心」の涵養）による「功」の達成という両側面からの理解が矛盾なく捉えられるのである。故に宣長は、『古事記伝』と『後釈』とで、この両側面を指摘し、両書を補完させていたと見ることが出来よう。

以上、本節では、穢と「天照大御神の御徳化」との関係性について検討した。宣長は、穢の存在が「天照大御神の御徳化」を遮ることで、荒振神や災禍が起こると考えていた。須佐之男命も同様に、「天照大御神の御徳化」が「至り及ばざる」状態であった。しかし、神々から祓を科されたことによって、穢が消失させられ「天照大御神の御徳化」が「至り及」ぶようになり、以降「悪心」を起こさない「清心」を霊剣献上を通じて表明するに至ったと考えていたといえる。また、このような穢の消失過程から、穢は祓われて即座に消失するのではなく徐々に消失していき、それに伴って「天照大御神の御徳化」が「至り及」ぶことで「清心」が涵養されていくと解していたと考えら

れる。こうした理解は宣長の祓思想における創見といえよう。

むすび

以上、宣長の祓思想について、穢と心の在り様とを中心に検討した。宣長は、天照大御神に対する「忠なる心」である「清心」と「不忠る」心である「悪心」を基準として祓を捉えていた。

まず、宣長は、誓約と祓の順序に差異がある『日本書紀』第七段一書第三と『古事記』とを取り上げ、この一書の展開を妥当とするものの正しいと断言はせず、『古事記』の展開にも言及し、勝さびを「本性の悪心」によるものだと述べている。この言説の背景には、穢の存在が「悪心」を引き起こすという認識があった。また、須佐之男命の大宜都比売神殺しの場面では、宣長は『日本書紀』第五段一書第十一の月夜見尊が天照大神の勅によって保食神と対面していたとする展開から、須佐之男命と月夜見尊とが「全一神の如くにして、なほ別神に坐、深き所以」を見出すことにより、『古事記』における大宜都比売神の殺害が天照大御神の意に反することと解して「悪御心」との語を用いたと考えられる。以上のことから、宣長が穢を有することによって「悪心」が生じてしまうという関係を見出したことを明らかにした。

次に、「我御心須賀須賀斯」の註釈から穢の消失と「清心」の表明との関係性を検討してきた。その結果、宣長は中世以来の内外清浄の枠組みを否定しつつも、穢と心の在り様との関係性を見出しており、そうした「身の汚垢を清むるわざ」としての祓は心の在り様と無関係とはみなされていなかったことを明らかにした。

最後に、穢と「天照大御神の御徳化」との関係性について検討した。宣長は、穢の存在が「天照大御神の御徳化」を遮ることで、荒振神や災禍が起こると考えていた。須佐之男命も同様に、「天照大御神の御徳化」が「至り及ばざる」状態であった。しかし、神々から祓を科されたことによって、穢が消失させられ「天照大御神の御徳化」が「至り及」ぶようになり、以降「悪心」を起こさない「清心」を霊剣献上を通じて表明するに至ったと考えていたといえる。また、このような穢の消失過程から、穢は祓われて即座に消失するのではなく徐々に消失していき、それに伴って「天照大御神の御徳化」が「至り及」ぶことで「清心」が涵養されていくと解していたと考えられる。こうした理解に、宣長の祓思想における創見があることを明らかにした。

以上、宣長の祓思想を検討してきた。そもそも、宣長は天皇

の存在を「神の道」の中核としており[22]、その天皇に対する「忠なる心」を指す「清心」が、穢の存在によって陰ってしまうとするのが、これまで検討してきた宣長の理解であった。従って、宣長において、祓とは、単に穢を消失させる為だけのものではなく、「神の道」の中核的存在である天皇に対する「清心」を陰らせない上で、欠かすことの出来ない重要な神事[23]として位置づけられていたと考えられるのである。

（1）宣長は、神生みから禊にかけての展開から「吉善」から「凶悪」は生まれ、「凶悪」から「吉善」が生まれるという「吉善事凶悪事つぎ〳〵に移りもてゆく理」（九　二九四）を見出した。

（2）具体的には、山作良之（「宣長神学における禍津日神―〈禍津日神＝天照大御神の荒魂〉説をめぐって」『國學院大學大学院紀要―文学研究科―』第三十三輯　平成十四年三月）、金沢英之（第二章『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　平成十七年）神野志隆光（『本居宣長『古事記伝』を読むⅠ』講談社選書メチエ　平成二十二年）、増田友哉（「本居宣長の死後観と妙理―『古事記伝』におけるヨミ理解を巡って―」『倫理学年報』第七十一集　令和四年三月）等が挙げられる。

（3）宣長は『古事記伝』、『後釈』において、大屋毘古神と瀬織津比咩、須勢理毘売と速佐須良比咩を同一とする。そして、「大穴牟遅神の黄泉国訪問」は、「さてすべて世中の凶事は、其はじめよみの国より起るを、此大国主神の、禍事によりて、黄泉国に至りませるはそのまが事の、初のよみの国に還れるにて、祓の趣と同じ」（七　一六〇）とあり、祓の意があったと解す。

（4）例えば、金沢氏（前掲　二〇二頁）、神野志氏（前掲　一八四―五頁）、斎藤英喜（『古事記はいかに読まれてきたか〈神話〉の変貌』吉川弘文堂　平成二十四年　六十八頁）、増田氏（前掲　二七一頁）、中村俊太（「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―」『国語国文研究』第一五九号　令和四年八月　四四頁）等がある。

（5）その他に、星野光樹が、「人間の所業や禍福は、どこまでも神の所業に求められるという宣長の理解からは、たとえ神代に祓の神々が除災や、功績を引き出す働きが見出されても、そのことが祓いの目的とはされず、祓とは「身の汚垢を清むるわざ」であり、あくまで「俗にいふ心持ち」の問題とされていたと言えよう。」（「幕末期における大祓と国学者―六人部是香を中心に―」『近代祭式と六人部是香』弘文堂　平成二十四年　五九頁）と述べている。

（6）宣長は、「美曽岐は、必水辺に出てするに限て云り、古書皆然り、禊字も其意なり、波良比は、水辺にてするをも、然ぬをも広くいふ名なり」（九　二六四）と述べ、禊も祓であると解す。

（7）「清心」や「悪心」、「邪心」については、神話と宣命の観点からの研究がある。「清心」を天皇への忠誠心、「悪心」を不忠とする見解を示したのは、和辻哲郎（「祭祀的統一に基く道徳（清明心の道徳）」『日本倫理思想史上巻』岩波書店　昭和二十七年）、中西進（「清明心」『国語国文学論叢』群書　昭和六十三年）、呉哲男（「清明心の諸問題」『国語と国文学』第六十八巻第五号　平成三年五月）である。この説を受容したのは、瀬間正之（「清明心の成立とスメラミコト―鏡と鏡銘を中心に―」『高岡市万葉歴史館紀要』十八号　平成二十年三月）、松川蒼（「『古事記』におけるスサノヲの〈清明心〉―漢籍の用例を通して―」『國學院大學大学院文学研究科論集』第四十三号　平成二十八年三月）等である。それに対して、丸山眞男（「日本における倫理意識の執拗

低音―そのいくつかの側面―」『丸山眞男集 別集 第三集』岩波書店 平成二十七年）は、天皇以外にも用いられると述べた。佐藤正英（「スサノヲの清明心」（『国文学 解釈と教材の研究』第三十三巻八号 昭和六十三年七月）は、「善き心」と「清明心」は別物であるとし、「善き心」は忠誠心であり、「清明心」は「根の堅洲国に往きたいというスサノヲの在りように関わっているのではなかろうか」（十三頁）と述べている。

（8）宣長が寛政十一年に起稿した宣命研究『続紀歴朝詔詞解』では、「明浄ハ仕奉」を「朝廷に忠義なり」（七 三三九）とあり、「明浄直誠之心」、「明浄心」は全て同じ意味を持つとする（七 二〇三）。また、「悪心」は「キタナキコヽロと訓べし、古事記に穢邪心、神代紀に、黒心濁心、天武紀に謀心、みな然訓り」、「逆心」、「逆穢心などあるも、同じ訓なるべし」（七 三二八）とあり、宣長が「清心」、「悪心」を宣命においても同義として扱っていることがわかる。

（9）このような『日本書紀』第七段一書第三への言及は宣長以前にも見出せる。玉木正英著『神代巻藻塩草』（元文四〈一七三九〉年刊 国文研所蔵）では、「此一書本章ト次第異レリ恐クハ本章誓約ノ段ト磐窟ノ段ト前後セルナルヘシ次第ハ此の一書善備レリ（略）此ヨリ籤川ノ段ヘノ連続モ善ク適ヒ侍ル旨師伝ニテソ侍ル」（三 三七丁裏―三八丁表）とあり、この一書の次第がよく適っているとする。また、現代においても、伊藤剣が「第七段一書第三は第八段での素戔嗚尊像に対する布石にもなっており、その理解を助けてもいるのだと言える。素戔嗚尊の「天」に対する従順な姿勢が強調されるこの一書が、第八段本文の直前に配置されることにより、第七段と第八段との連絡はより円滑なものになっている。」（『日本上代の神話伝承』神典社 平成二十二年九〇―一頁）と述べる。

（10）『日本書紀』の文脈では、『日本書記』に従い表記する。

（11）宣長は、『古事記伝』十九之巻白梼原宮中巻（神武天皇）の饒速日命が天皇に十種神宝を奉った場面において、「此天上より持来し瑞物を、私宝とせず、天皇へ献れるは、服従（マツロ）へる表なり」（十 四〇五）として、奉献の行為を「服従へる表」と解す。また、須佐之男命と天照大御神の誓約おいて、須佐之男命の三女神獲得を「御心の清明験」とし、「天照大御神に服（マツロ）ひ給て、仇敵御心なく、高天原を奪はむの御心なき験となれるなり」（九 三四二）と述べ、「清心」を天照大御神に「服」うことと述べる。従って、饒速日命が天皇に十種神宝を奉る行為も「清心」の表明であり、須佐之男命の天照大御神へ霊剣を献上した行為も同様に「清心」の表明といえる。

（12）伊勢神道・垂加神道においては、祓の自主性を重視していたことが留意される。垂加神道における祓の自主性については、大貫大樹「辛苦考―闇斎・絅斎・強斎に於ける「祓」の神学とその展開―」（『國學院大學研究開発推進センター研究紀要』第十七号 國學院大學研究開発推進機構研究開発推進センター 令和五年三月）参照。

（13）この点は、「はじめに」で引用したように東氏の指摘がある。しかし、東氏は死生観を中心に論じており、心の問題には触れていない。

（14）宣長のこうした中世以来の祓思想の否定の背景には、心に神が宿るという神人一体思想への否定があると考えられる。この点については、「大祓詞」を「中臣祓」として実用的に解釈する中世以来の祓思想と、「六月晦大祓」として古典解釈を施す荷田春満以降の国学者の言説とを比較検討する必要がある。今後の課題としたい。

（15）例えば、忌部正通『神代巻口決』（前掲）は、「現二神剣一事、以素戔嗚尊之大功也」（七七頁）と述べ、須佐之男命に霊剣が現れたことを「大功」を高く評価している。

（16）例えば、忌部正通『神代巻口決』（前掲）は、「乃上二献於天神一也者、清心、天神天照大神也」（七七頁）として、霊剣の献上が「清心」で

あると述べる。また、谷川士清『日本書紀通証』（前掲）は霊剣献上を「守二護日位一之清心」として天孫を守護する意味を持たせている。

(17) 『後釈』では、この他に「これ此ひめ神（速佐須良比咩：筆者註）の、人民の罪穢を、さすらひ失ひ給ひて、福を得る」（七一六〇）や「大国主神の、禍事によりて、黄泉国に至りませるはそのまが事の、初のよみの国に還れるにて、祓の趣と同じ、さてそれを、すせりびめの命の、さすらひうしなひて、功をたてしめ給へる」（同前）と、罪穢が失われた後に福や功への展開があると述べる。

(18) 『古事記』引用は、宣長が見ていたことが明確にわかるため、『古事記伝』を引用する。

(19) この点については神野志氏の言及がある。氏は、「邪神」「悪神」、「荒振神」を「混乱・無秩序」であるとし、「天孫降臨以前にまで、須佐之男命の穢れのなごりは及んでいるというわけです。須佐之男命をめぐって、黄泉の穢れを源としてマガゴト―ヨゴトの展開を見渡すスパンは、このようにひろいのです。」（前掲　一二二頁）と述べ、「吉善事凶悪つぎ〳〵に移りもてゆく理」で読み解いている。

(20) 宣長は『後釈』において、「都美といふは、悪行のみにはあらず、穢も災も都美なることをさとるときは、いさゝかも疑なく、皆よくきこえたることなるをや」（七一二五）と述べ、国に起こる災も穢によって発生するため、祓の対象とする。

(21) 宣長は、『古事記伝』十之巻で八十神の迫害を逃れて、根之堅州国に坐す須佐之男命を訪れた大穴牟遅神が何故迫害に遭うのか、その所以を次のように説く。「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」（九四四五）と。すなわち、宣長において、根之堅州国（宣長は黄泉国と理解する。）に坐す須佐之男命は霊剣献上以降、一貫して「黄泉の汚穢」が尽き果てているという理解であるといえる。従って、迫害の所以を「黄泉の汚穢」に求めつつも、須佐之男命自身に由来するものではなく、あくまで「なごり」に由来するものと説いた。こうした理解は、天孫降臨以前の葦原中国の状態についても反映されていると考えられる。黄泉の穢に関しては、須佐之男命の娘の須勢理毘売を「大祓詞」における祓戸四神の一柱である速佐須良比咩と同体とするといった、宣長の理解を具に追っていく必要があると思われる。今後の課題としたい。

(22) この点については、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』復刊第三十五号　平成十四年六月）、入倉滉太「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」―」（『明治聖徳記念学会紀要』復刊第五十九号　令和四年十一月）を参照。尚、入倉論文は、同論文注二十四で言及されているように、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）が指摘した大祓詞における「安国」の重要性について、『出雲国造神寿後釈』と『大祓詞後釈』とを検討し、「宣長が、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」（六二頁）していたことを明らかにされた。

(23) ただし、東氏は、「心の祓が問題とされるようなことがあっても、習俗としての「祓」がそうであるように、その心は個々人の内面的な心というより社会的意識にまで一般化された次元の心であり、「祓」の原義＝「身の汚垢を清むるわざ」から拡大されたいわば譬喩的表現に過ぎないのである。」（前掲　一九一頁）と述べている。本稿では、神事としての側面について宣長の祓思想を検討してきたが、こうした「譬喩的表現」としての宣長の祓にまつわる言説も検討を要する事柄である。今後の課題としたい。