

國學院大學學術情報リポジトリ

「古事記伝」と神宮学者

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-10 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 中野, 裕三 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00002315

『古事記伝』と神宮学者

中野裕三

はじめに

本居宣長の主著『古事記伝』は、詳細な文献学に基づいて記紀神話の内容を明らかにしたことから、近世国学の古道論に於いて、画期的な業績であったことは、自明の事であろう。そこには、神道信仰をめぐって、様々は学説が示された。周知の事ながら、そうした本居神学の学説は、宣長以降の国学者に多大な影響を及ぼすと共に、平田篤胤の禍津日神善神論や、橘守部の神理解批判などに顕著に示されたように、必ずしもそのすべてが肯定されたわけではない。

かかる在りようは、神宮故実に通暁した近世の神宮学者の業績にも見出すことができる。安永三年（一七七四）から天明二年（一七八二）にかけて、『古事記伝』の稿本（荒木田尚賢手写本）を転借手写した荒木田（中川）経雅^①（寛保二年（一七四二）—文化二年（一八〇五））は、初め、安永二年（一七七三）二月、自己の『皇太神宮儀式帳』の書写本に所見を頭註した『大神宮儀式解頭註』に取り組み、それ以降、本居宣長の所見を斟酌して、推敲浄写した『大

神宮儀式解』三十巻を物している⁽²⁾。本書には、宣長の学説を受容したと見られる箇所がいくつか存在すると同時に、宣長の学説とは、明らかに対峙していると見られる見解も伺うことができる。更に荒木田経雅の警咳を受け、最終的に内宮六禰宜に補任された藺田守良（天明五年（一七八五）—天保十一年（一八四〇））は、『神宮典略』四十四巻を、天保年間に脱稿している。経雅の『大神宮儀式解』と同様、宣長の学識を高く評価していた守良であったが、⁽³⁾宣長の学説をめぐって、受容している箇所と、対立している見解とを、確認できる。

記紀神話を基本的資料として古道論を主張した宣長の学説を、神宮故実に通暁した経雅や守良は、どのように受け止めたのか。即ち、宣長の学説に於ける何を受容し、そして何を峻拒したのか。そのような学的課題を分析することは、主に言語表出された史料に基づく神道信仰論を、祭祀や、その祭祀が営まれる祭場、あるいは社殿に祭られる祭神の考証から見えてくる神宮（神社）信仰を基準として、検証する事を意味するであろう。換言すれば、宣長の学説と神宮学者の学説とを比較・検討することは、神話（言語）を通じて見えてくる神道信仰と、神社祭祀（行為）や社殿の祭神考証から見えてくる神社信仰との接点を明らかにする営為なのである。それは、一宗教の信仰内容は、言語、行為、そして視覚的なものといった様々の表出形態を通じて当該宗教の信仰内容を明らかにしている、と主張する近年の宗教学の学説とも通底する問題意識であるといえよう。⁽⁴⁾

以下、かかる視点から荒木田経雅・藺田守良の学説を検証してみたい。

一、受容された宣長の学説

『古事記』天孫降臨の段は、神話伝承に於ける一つのエポックと評されよう。なぜならば、皇祖神天照大御神の皇

孫である邇邇芸命の高天原から中津国への降臨を伝えていることは勿論の事、その際、八尺勾璽、鏡、そして草那芸劔の所謂三種神器が天照大御神から邇邇芸命に授けられているからである。とりわけ「鏡」をめぐって、天照大御神は「此之鏡者、専為我御魂」而、如「拜吾前」、伊都岐奉。」との所謂「宝鏡親授の神勅」を下した。

右の神勅の解釈をめぐって、宣長は、彼独自の神学を次のように披歴した。

凡て御霊と云に、又用と体の差別あり、此大御神の御於にて申さば、高天ノ原を知看て、世を照しなどし賜ふは、広く御霊の用なり、此御鏡は、其体なり、さて其御霊を、専此御鏡に取り託て、其御体としたまへば、其用も、悉く此御鏡に具り坐り、然らば其用悉く此御鏡に移り坐て、高天ノ原に坐現御身には、御霊は貽らじかと云に、凡て神ノ御霊は御霊にて、いとも靈異なる物にし坐れば、悉く此処にあれども、彼処にもいさ、か減ことなく、彼処に減ねども、此処にも悉く具りて、其体は千萬処に分つといへども、ほどく、に何れにも、その用は欠ることなし、然れば天照大御神の御霊は、全此御鏡に坐々すものぞ、貴きかも可畏きかも、此大御詔よ、ゆめおろそかにな見過しそ（『古事記伝』十五之卷、筑摩書房版全集第十卷（以下、「記伝十五之卷」全集十卷と略す）、一五九頁）、と。

即ち、神には、現御身や御魂実といった「体」があり、その「体」には、悉く神の御所為（「用」）が備わっているという、御霊の多元同時存在を主張しているのである。

荒木田経雅は、かかる宣長の神学を、継承した上で、内宮祭神天照坐皇大神の本質をめぐり、次のように述べている。

天照大御神の御名義は普く天が下を御照し坐す大御神の義にて、即今まのあたり御照し坐す天津日なり。さて大御神は直に天照し坐す日に御坐せども、事実を精く積く時は現御身と御霊とを別て視るべし。（中略）現御身と

御霊とを分つ事、仮令ば天照大御神は高天ノ原に御坐て今に天降りたまふ事無し。是現御身の大御神にて即天津日なり。伊勢に御坐は其御霊の御鏡なり。古事記ノ上、大御神の詔に、此之鏡者、專為我御魂一而、如拜二吾前、伊都岐奉、と見ゆるもて知るべし。いづれの神にも現御身と御霊との二ツをわかち視ざれば事実をそこなへり。かゝる故に高天ノ原に坐すも伊勢に坐すも共に天照大御神といへり（『大神宮儀式解』巻第一、『大神宮儀式解前篇』増補大神宮叢書5以下「大神宮儀式解巻第一」と略す、一二〜一三頁）。と。

興味深いことは、藪田守良も、かかる現御身と御霊との関係を明らかにした。御霊の神学を、内宮相殿の神をめぐる考証に於いて、受容していることである。『古事記』の伝承に従えば、皇孫邇邇芸命と共に中津国へと降臨したのは、天兒屋命を始めとする五伴緒の神々と三種神器と共に副えられた思金神、手力男神、天石門別神であった。宣長は、五伴緒の神々は各々其子孫の氏が『古事記』に明記されている故に、これらの神々は現御身が降臨し、一方思金神を始めとする三柱の神々は、「其、現御身を天降り給ふには非ず、（現身は高天原に留りて、天照大御神に仕奉り給ふ、）皆其、御魂実（今御魂実と云は、御霊の託る御体を云、下皆同じ、俗にはゆる神社の御神体なり、）を降り給ふなり、故レ上の五伴ノ緒ノ神と、同列にはあげずして、今此に、三種ノ御宝の次に連ね云り」（「記伝十五之巻」全集十卷、一五八頁）、と考証した。そして『古事記』の「此二柱神者、拜祭佐久久斯侶、伊須受能宮。」との記事をして、「大御神の御魂実の御鏡と、思金ノ神の御魂実」（同前、一六一頁）とが「伊須受能宮」に鎮坐したと主張した。かかる宣長の考証に対して、藪田守良は、『皇太神宮儀式帳』の「同殿坐神二柱」との記事に基づき、宣長の考証を批判した上で内宮相殿の祭神を次のように分析しているのである。

上文に三柱を挙げられし中に、手力男神は佐那県に坐ば、二柱とは思兼神・石門別神なるべし。へ此三柱はみな御魂実に坐故に、五部緒神の中には記され給はず。又豊宇氣神と手力男神とは其祭らる、処を記されしかは、思兼

神と天石門別とを二柱とさし云如く聞ゆるなり。且大神宮式に、大神宮三座、相殿神二座と記したるも、同等にあらぬはじめをわけたるなり。〈大神宮内に三座ませど二座は相殿と云なり。〉此時の詔は御鏡にかゝれる事なれば、思兼神は政をなし給ふ料、石門別神は御門を守給ふべく制て給ひて、其御魂実を下し給ふ物なり。〈中略〉もし然らば、此二柱を此大神にそへ祭ると云こと、明かに聞ゆべし。〈中略〉かくて古記の趣は然有を、伊勢の伝は違へるが如くなりしは、御鎮座の時、倭姫命の手力男神と栲幡千々姫命を相殿と制て賜ひ、思兼神靈は朝廷に留め祭り給へば、伊勢にてかく伝へしか。〈中略〉何にまれ詳ならぬ事どもなれど、古記と伊勢の伝の異なれば云試むるなり（『神宮典略一』、一七頁）。と。

即ち、藪田守良は、宣長の考証に従い、思兼神、手力男神、石門別神の三柱の神々は、御魂実が降臨したことを前提とし、『古事記』の「次手力男神者、坐_二佐那那_一也」との記事を勘案して、内宮相殿に鎮まり坐神を、思兼神と天石門別とであると推察したのである。

次に、宣長と荒木田経雅との学説の継承に限定して言えば、禍津日神と「禊祓」との見解に一致を見出せる。

黄泉の污垢を物実として顕現した八十禍津日神、大禍津日神をして、宣長は、「世間_{ヨノナカ}にあらゆる凶_{アシキ}悪事_{コト}邪曲_{ヨコサマ}事などは、みな元_{キト}は此_{コト}禍津日_ノ神の御_ミ霊_{タマ}より起_{オコ}るなり」（『記伝六之卷』全集九卷、二七二頁）、と述べ、所謂、禍津日神悪神論を主張した。これに対して、経雅は、自ら手写した古事記伝稿本（『古事記伝五』）の頭註に、伊邪那岐神と伊邪那美神との事度度しを念頭に置き、「世二人草ノ害ハル、モロくノ悪事ハ禍津日神ノシワザナリ此神ハ今コノ黄泉国ノ穢ヨリ成坐テ、ソノ本ヲタツヌレハコノ千頭絞殺ントノタマヘル御言ノ驗也」と記述した。そして伊勢の忌詞「死_シ奈保利物_止云」に関連して、「詔刀式、悪事_{マカゴト}古語_{マカゴト}麻我_{マカガ}許登。景行紀、二十八年二月、禍害を古くより萬_マ我_ガとよめり。その萬_マ我_ガは曲_{マカガ}なればそれに反_カりて奈保留_{ナホル}（直_{ナホ}の訓なり）」といひかへたるなり。禍津日_ノ神、直日_ノ神相むかへるも思

ひ合すべし」(「大神宮儀式解卷第三」、一一八頁)。と論じている。

一方、禊祓の効用は精神の清めなどにあるのではなく、あくまでも、身体の穢れを清めることにあると主張する宣長の見解も経雅に継承された。即ち、宣長は、「凡て禊祓は、身の污垢を清むるわざにこそあれ、心を祓ひ清むと云は、外ッ国の意にして、御国の古さら(へ)にさることなし、もし心を主とせば、御心之禊とこそ云べきに、さはなくて、上段にも御身之禊と云ヒ、書紀にも盪ニ滌身之所汚」とあるはいかにも、軽き方を挙て、重き方を略くべき由なきを思へ、かにかくに心法のさだは私事なり、下文に、汝心之清明などもありて、心の清き穢きを云も、常のことなれど、祓をして心を清むと云ことなし、又須佐之男ノ命の我心須賀須賀斯とのたまへるも、心法の事に非ず」(「記伝六之卷」全集九卷、二七四頁)、と主張した。これに対して、経雅は、次の如く宣長説を継承している。

すべて祓は身の穢を清むるわざなり。六根清浄などいひて心を清むるなどいふは他邦の教になづめる僻言にて、大御国の古意には無し。心の祓などいふ事あらば、古事記、日本紀など御心の祓などしるさるべきに、御身之禊又盪ニ滌身之所汚とあり。須佐之男ノ命我心須賀須賀志とのたまへるも心法の意にあらず。須賀須賀志は濯々しきなり。既に鬚爪まで祓拂たまへど猶大宜都比米を殺たまひし悪行あり。これ祓盡ざる意なり。さて後奇劔をも得たまひ此ノ功たぐひなし。自心も平安にてかくのたまひしなり。唐さまの心もて論ふべからず(「大神宮儀式解卷第三」、一二八頁)、と。

更に、伊勢国(「度会乃伊須々乃河上」)に天照大御神の御魂実が鎮坐したのは、すでに天孫降臨以前、高天原に於いて、皇大神が決定していたとする宣長の見解も、経雅、藪田守良に継承された。即ち、宣長は、「伊須受能宮」の注釈に於いて、「そもく、皇孫命の日向ノ国に降リ坐むに、その啓行の神の、伊勢にしも降リ給ふこと、深き所以あり、豊受ノ宮ノ儀式帳に天照坐皇大神、度会乃伊須々乃河上爾大宮仕奉、爾時ニ大長谷天皇ノ御夢爾、誨覚賜久、吾高天、

原^ニ坐^テ見^ミ志^シ真^マ岐^ギ賜^ヒ志^シ爾^ニ志^ヅ都^マ真^リ利^シ坐^ヌ云々、とあり、か、れば此^ノ御^ミ靈^リ鏡^{カガミ}を、後^{ツヒ}遂^ニに此^ノ地^ニに鎮^リ坐^サしめむとは、大御神^{ミコノカミ}自^ミ高^{タカ}天^ノ原^ノにして、予^{カネ}てより所^{オモホシ}念^{ホシ}設^ケけたることなり」(「記伝十五之卷」全集十卷、一六四頁)、と『止由氣宮儀式帳』の冒頭に確認される、雄略天皇に下された天照大御神の神勅を論拠として、かかる皇大神の大御意を主張した。こうした宣長の考証に従い、経雅は、「掛^{カケ}卷^{マク}も畏^{カシ}き五十鈴^{イソノ}の大^{オホ}宮^{ミヤ}地^チは、大御神^{オホミコノカミ}高^{タカ}天^ノ原^ノに御^{オハ}坐^{シマ}せし時^{トキ}視^ミそなはし定^サめたまひて、終^ハに此^ノ所^ニに鎮^{シマ}り御^{オハ}坐^{シマ}すなり。外^{ソト}宮^{ミヤ}儀^ノ式^ノ、天^シ照^ス坐^ス皇^{ミコ}大^ノ神^ノ云々、于^{トキ}時^ニ大^{オホ}長^{ハツ}谷^セ天^ノ皇^ノ御^ミ夢^ノ爾^ニ誨^ヒ覺^サ賜^ヒ、吾^{ワガ}高^{タカ}天^ノ原^ノ坐^ス見^ミ志^シ真^マ岐^ギ賜^ヒ志^シ爾^ニ志^ヅ都^マ真^リ利^シ坐^ヌ、と見えればかく大御意も鎮^{シマ}りたまふべし」(「大神宮儀式解卷第二」、九九頁)。と述べている。藪田守良は、垂仁紀に確認できる「廿五年云々、随^ニ大神^ノ教^ヲ一其^ノ祠^ヲ立^テ於^テ伊^ノ勢^ノ国^ニ、略、自^レ天^ノ降^ル之^ル処^也也。」との記事と、同じ『日本書紀』や『皇太神宮儀式帳』に示されたように、「倭姫命の国々を尋ね廻り給ひしを、此伊勢国に到りましてより、此地に鎮坐んとの勅命に依て、此処に鎮坐し」(「神宮典略一」、八頁) などの伝承上の齟齬に注目した上で、「外宮儀式帳には云々、とあり。(古語拾遺に云々、雑事記に云々、此文ども外宮帳と同じ状なれば、)旧より此国に鎮坐むと、天上にて見定め給ひし事とは聞ゆ。然らば御遷幸の始に御誨あるべきに、(所々を御幸まして、)此国に到坐て初て御誨あるはいかなる事か、定かならず。されど此紀に、始^レ自^レ天^ノ降^ル之^ル処^也也、と有は、再此国に鎮座有し状に聞えて、心得がたし」(同前)。と推察している。

二、峻拒された宣長の学説

それでは、前章とは逆に、荒木田経雅や藪田守良によって、峻拒あるいは批判された宣長の学説をめぐって考察してみたい。

最初に挙げられるのは、『古事記伝』に散見する、異なる物実から顕現した、神名を異にする別神を、同一神として規定する宣長の考証であろう。さしあたり、黄泉の污垢を物実として顕現した悪神禍津日神と皇祖神天照大御神の荒魂とを同一神であると規定する学説ほど衝撃的なものはなからう。宣長は云う。

倭姫ノ命、世記に、荒祭ノ宮一座、皇大神荒魂、伊弉那伎ノ大神所生神、名ハ八十枉津日神也、一名瀬織津比咩神是也と云り、此書は偽書なれども、此神（八十禍津日神、大禍津日神―筆者註）を皇大神の荒魂と云ふこと由あり（『記伝六之卷』全集九卷、二七二頁）、と。

周知のように、『古事記』の伝承に従えば、天照大御神は、伊弉那岐命の左眼を物実として顕現した。その皇大神を禍津日神と同一視する宣長の考証の背景には、污垢と禊祓とを表裏一体のものと位置づける認識、そして、八百万の神々をして、造化三神とりわけ「産霊日神」の「御児なり」と云ふも違はず、神も人もみな此神の産霊より成出ればなり（『記伝三之卷』全集九卷、一三〇頁）、との、あらゆる神々の出自を「産巢日神」に収斂する信仰論理とに基づくものと推察される。

しかし、荒祭宮の故実に通曉した神宮学者には、かかる荒祭宮の祭神に悪性を指摘する宣長の神学は到底受容できるものではなかった。

荒木田経雅は、宣長の見解に対して、「当宮は大御神の荒御玉を齋ひ奉れば荒祭といふ。神名は八十枉津日神とも、又瀬織津姫命ともいふよしなり。いひもてゆかばかく称し奉るべきことわりも有るべけれど、神名をあつるは古義にあらず、たゞ大御神ノ荒御魂と称し奉るべし。〈古書当宮の神名をいはず、外宮五部書、当宮神名をいふは後人の所為なり〉」（『大神宮儀式解卷第六』、四五〇頁）。と『倭姫命世記』を典拠とする宣長の同神論を、否定した。更に、『皇太神宮儀式帳』の一節「称『大神宮荒御魂宮』の「荒御魂」をめぐって、経雅は、「記伝三十之卷」に確認される宣

長の「和魂荒魂」の考証、即ち「譬^{カタ}えば御^ミ霊^{タマ}の全体は火のごとし、和魂荒魂といふは、其^ノ火を薪と燭と二に分けて燃せるがごとし、さて二に分て燃といへども、本^{モト}の火も猶^{モト}本のまゝに燃て、たとひいくつの薪、いくつの燭に移し分ても同じ事なり」(「大神宮儀式解第六」、四五〇頁)、との分御魂の理論を受容した後、荒魂本来の性格を次のように主張した。

人の祈^{イシ}に応^{コタ}へ恤^{メミ}助^{タマ}たまふは、御^ミ玉^{タマ}のその事に寄^ヨりたまふなり。神代卷^ノ上、恩頼を美^ミ多^タ萬^{マン}乃^ノ不^フ由^ユとよめり。これ美加^{ミカ}介^ケにて、今も某^{オニ}の於^{オカ}可^ケ介^ケといふ。即^チ恩頼の字にあたり。〈中略〉総て其事を神に請^コひ祈^ノみて其功をとげ、或は災^{ワザ}禍^{ハヒ}をまぬがるは其神の御玉のよりか、りて恤^{メミ}助^{タマ}たまふなり。その靈^{ミタマ}を阿^ア良^ラ美^ミ多^タ麻^マとはいへり(同前、四五二頁)。と。

一方、藺田守良は、荒魂の本質を論じるにあたり、宣長や経雅が「荒」という語彙に着目したのに対して、かかる解釈とは根本的に異なる新たな荒魂理解を示した。即ち、

神代紀に、〈大物主神の御詞に、〉顕露事者、^略治幽事とある顕露の訓注に阿羅幡貳とあり。此顕露も同義也。^略此荒魂の荒も此意にて、神の御魂の現しく顕れ坐て、何事にまれ、世の人に御悟教給ふ事有を云也。〈世中の吉も凶も世人の測り知がたき事を教給ふは、皆神の御魂也。古事記伝に、御霊とは俗に、^略云々、荒御魂と云也、と云は、荒字はとき課せざれど、御魂と云はかゝるよし也。〉さて此荒御魂にも吉方と凶方との二種あり。〈是も神の悟し給ふなれば、もとは一言なり。〉かくて吉方と云は人を幸く有しめんとて悟教給ふをいひ、凶方とは朝廷御政の怠なごます時は驚かし悟奉らむとて、其神の荒ぶり給ふ事を云也。〈後の一種は正しく神の名の顕れ給ふにもあらで、トを仕奉る時、又御夢などの時、其神の御心ぞと御名の顕れ悟坐類を云也。〉〈中略〉今一つ神功紀に、〈細書〉時神称^ニ其名^一曰、^略狭騰尊也、〈是は住吉三柱神の御魂の御名也。〉と有。又神有^レ誨^レ曰、和魂、^略

為^二王船鎮^一（此は荒魂は先に立して御船を幸ひ給ひ、和魂は御船の守護神となし給ふを云。）云々、於是從^レ軍神、^略、
 祠立^二於穴門山田邑^一、と見え、（神名式に、長門云々、住吉坐荒御魂神社云々、とあり。）皇后之船、^略、当^レ居^二
 御心広田国^一、（神名式に、撰津国武庫郡広田神社あり。荒魂神社とはなけれども、紀にて其由しらる。）（中略）
 かく神の御名を顕し給ひて御教ます時は、其御霊を祭奉るは上代よりの例にて、是を顕魂とは申也（『神宮典略一』、
 二三頁）と。

つまり、託宣等を通じて神が当該神名と其御意とをお示しになる、その在り様を「顕魂」と規定しているのである。
 かかる学説は、「神功紀（割注中略）」に、（割注中略）神風伊勢国、^略、天疎向津媛命、とあり。（割注中略）今思ふに、
 此時顕れ給ふ御魂なれば、此御魂の御名なるべし。巖御魂と有に心を附べし。（同前、二二、二三頁）との考証や、「統
 紀、光仁の御代、宝龜三年八月、^略、准^二荒祭宮^一云々、又荒御玉命云々、入^二於官社^一、とある荒御玉命も月読神の荒
 魂に坐て、此時に崇給へる故に其荒魂を祭奉るを以て暁るべき也」（同前、二三頁）。との神宮史、あるいは『小右記』
 や『百棟抄』に確認される荒祭宮の託宣といった神宮故実に基づくものである。

注目すべきは、荒魂の凶方をめぐって言及しているものの、神の崇りは、「朝廷御政の怠りなど」人の側に基づく
 ものであって、神々の御意志を、絶対的な規範として認識していることであろう。そこには、宣長の『倭姫命世記』
 の伝承に従った荒祭宮の祭神と八十柱津日神とを同一神と規定する学説をして、「此説は本より受難く、論ふ事まで
 もなきを、此大人の証とせしは惜らしき事也けり」（『神宮典略一』、二六頁）。と明確に批判しているように、専ら、
 荒魂の本質を恩頼に見出した荒木田経雅と同様、荒祭宮の祭神に対する敬虔な信仰を見出すことができよう。

更に、異名の神を同一視する宣長の考証に対する藺田守良の批判は、「記伝九之卷」、大気津比売神の注釈にも向け
 られている。即ち、『古事記』では此神を殺し給うたのは須佐之男命であり、その御業に基づいて五穀が生成したこ

とを伝えている。一方、『日本書紀』四神出生章第十一の一書には、月夜見尊が保食神を殺し、その神から牛馬や五穀が生成したとの伝承を確認でき、両者の伝承内容の近似性に基づいて、宣長は、須佐之男命と月夜見尊とを、「全一神の如くにして、なお別神に坐、深き所以あることなるべし」(全集九卷、三八八頁)、と述べ、同一神であることの可能性を示唆した。これに対して、藪田守良は、「月讀宮」の祭神をめぐって、次のように述べている。

今考るに、此疑はさる事とも聞えず。如何にとなれば、紀記ともに三柱神に事任し給ふ伝なるを、月夜見命と須佐之男神と同神とすれば二柱にて今一柱足らず、且神名帳にも月読神社、須佐之男社とは異に有。其外上代の書にさる由伝へたるはなし。いとまがくしき説也。世には似たる伝も有ものを、いさゝか似たりとて、己が推量をもて言出たるなれば、穴賢狂言に迷ふ事なかれ(『神宮典略一』、二七頁)、と。

つまり、宣長説を、現実の神社に祭られる祭神の個性性を重視することによって、批判しているのである。

これまで確認してきた宣長の出自を異にする神々を同一視する考証に対する批判とは、ニュアンスを異にするもの、やはり古典に明確な論拠を見出せぬ宣長の神学も、荒木田経雅、藪田守良によって、受容されてはいない。それは、『古事記』天孫降臨の段に見出される「登由宇気神」をめぐる宣長の学説である。即ち、前述の、神には現御身や神社に祭られる御魂実といった「体」と「用」との相違があり、それら「体」には「用」つまり当該神の御所為が備わっていると主張する、御霊の神学^{ミカミ}や、『止由気宮儀式帳』の冒頭に確認される天照坐大御神の託宣記事、そして外宮先祭の故事等に基づいて、宣長は、外宮祭神豊受大神をして、「高天原にして、天照大御神の常に拝祭賜ふ、御食津神」(『記伝十五之卷』全集十卷、一六七頁)であると主張した。

かかる宣長の学説に対して、荒木田経雅は、『皇太神宮儀式帳』に確認される、三節祭にあたり、五十鈴川の中州において斎行される、御河の神事^{ミカミ}に基づいて、豊受大神の職能を明らかにしている。即ち、『皇太神宮儀式帳』に

扱れば、正宮南御門あたり、五十鈴川の流れば二俣に分かれ、その中州、「中嶋」には、遷宮祭の度ごとに造宮使によつて止由気大神の「入坐御坐」として「石疊」が設けられた。三節祭に先立つて、志摩国神戸百姓によつて供進された新鮮な鮑や螺といった御贄は、その「中嶋」に「御橋」を通して搬送され、「止由気大神^乃御前跪侍^皇。則御河^爾清奉^皇」調理されるのである。このような「御河の神事」の在り様を、経雅は、『止由気宮儀式帳』の冒頭に確認される第二十二代雄略天皇に下された天照坐皇大神の託宣記事を念頭に置きながら、

御饌物を捧げ先等由気^ス大神の御前に跪き侍るなり。大御神の御饌奉仕の為に、等由気^ノ大神を山田^ノ原に迎えまつりし由縁によりて、此所^コ（中嶋の石疊―筆者註）にも又等由気大神を祝ひ祭つれば、此^ノ神のつかへ奉りたまへる心もて、如此^{カク}為るは古^キ例なり。神事は総て神代の由縁により又其神の託宣に因^ヨればなり（「大神宮儀式解卷第六」、一三七頁）。と主張し、豊受大神をして、天照大御神の御饌に奉仕する神であると規定するのである。⁽¹⁰⁾

藪田守良は、「延喜祝詞式」に確認できる大殿祭祀詞の一節、「屋船豊宇気姫命、是稲霊也、〈俗詞宇賀能美多麻、〉に基づいて、豊受大神の職能を、「此神は稲に功德ます大神にまして、即ち五穀の神なり」（「神宮典略」、一三六頁）。と規定している。かかる認識に従つて、前述の『止由気宮儀式帳』の冒頭に示された天照坐皇大神の託宣記事を、「此神は稲を始め五穀を守り幸へ給ふ御徳ませば、遠く離りませば大御饌も安く聞食給はざるよしを神勅あるにて、吾一所のみませば甚苦との給ふは、もと高天原に坐し時は、〈五穀を幸へ給ふ神も多き中に、〉此神の近く居侍給ひ、御饌の事をもしり給ひしに、皇孫命の天降坐しほどは此神の霊実も共に天降し奉りしに、皇大神の御魂実^ハ伊勢にまし、等由気神の御魂実^ハ丹波に放れ坐つる故にかくのり給ふなるべし」（同前、一三六頁）。と解釈するのである。そして、「かくて此国に齋祭るは、此帳に記したる如く、大神の大御饌に仕奉る為にして、御饌殿を造奉るは御饌都神に坐故なり」（同前、一三七頁）。と述べ、外宮祭神豊受大神の職能を、経雅と同様に解釈するのである。

おわりに

以上、『古事記伝』に示された学説に対する荒木田経雅や藺田守良といった神宮学者の見解を分析してきた。そこに見出される特質をめぐって、最後に指摘しておきたい。最初に指摘するべきは、云うまでもなく、経雅や守良は、国学者であったということであろう。例えば、経雅の言説には、神仏習合思想に淵源する「六根清浄」を否定する態度、あるいは「神道五部書」をして「後人の所為」との規定を確認できること、また守良に関しては、学説を立てるにあたり、「延暦儀式帳」や記紀神話そして『延喜式』等、正統な古典に基づいて立論していることを確認できる。⁽¹⁾かかる学的態度は、神道の自立的な立場から、それ以前の習合思想を批判し、我が国の古典に肉薄して純神道を明らかにする国学者の学問に通底するものであろう。

第二として、其の事に関連して、経雅や守良が受容した『古事記伝』の学説は、『古事記』を始めとする古典伝承に、忠実な考証に基づく学説が受容されたと言えよう。例えば、天照大御神の御魂実である御鏡を、信仰的な視点から現御身の天照大御神と同一視する「御霊の神学」は、『古事記』の「宝鏡親授の神勅」に忠実な学説であると評価されるものであろう。

その反面、第三として指摘されるのは、正統な古典や神社祭祀あるいは神社の故実に徴証を見出せぬ学説は悉く峻拒されてきた、と思われる。外宮祭神豊受大神をして、「高天原にして、天照大御神の常に拜祭賜ふ、御食津神」との「豊受大神敬祭説」もかかる学説に分類できるが、とりわけ、それぞれ物実の異なる個別の神格を同一視する学説は、厳格に排除されてきたといえよう。例えば、経雅は、「保食神、^{ウケモチノ}厳稻魂女^{イツウカノメ}などは右豊受姫^{ミカゲ}神の御魂をかうふり、^{ウケモチノ}事々につきてなり出たまふ神なるべし。^{ウケモチノ}保食神、^{ウカノミタマ}倉稻魂を直に豊受比売神同神といふは委^{クニシ}からず」(「大神宮儀式解第

六」(一三二頁)。と述べている如く、例え職能が同一であっても、出自が異なり神名を異にする個別の神を、結びつけることはしていない。かかる姿勢は、藪田守良の学説にも通底しており、外宮相殿に祭られる神をして、「三前とも五穀によしある神にもあらんか。〈保食神、宇加能美多麻神、大宜都比売の三柱の神はませり。山城国稻荷山神社も三座ませりといへり。此三神か、よく尋ぬべし。〉」(神宮典略三、一三九頁)と推測している事にも見出される。

恐らくは、宣長や平田篤胤が採用した同一神論に、彼ら神宮学者が懐疑的であったのは、神宮学者の方が、神宮乃至は神社の祭神の奉斎形態に、より一層通曉していたからではなかるうか。

註

- (1) 岡田米夫「古事記伝稿本の基礎的研究」(『皇学』、第一巻第四号・第五号・第二巻第一号、昭和八年九月・十二月号・昭和九年三月号)に拠れば、蓬萊尚賢手写古事記伝稿本から荒木田経雅が手写した古事記伝稿本全十七巻には、それぞれ奥書に書写年次が記されている。念のため、以下その年次を記しておこう。第一之上巻(版本巻一)「安永三甲午九月八日写了」、第一之下巻(版本巻二)「安永四乙未三月十日写了」、第二巻(版本巻三)「安永四乙未五月三日写了」、第三巻(版本巻四)「安永四乙未七月三日写了」、第四巻(版本巻五)「安永四乙未十月十七日写了」、第五巻(版本巻六)「安永四乙未七月三日写了」、第六巻(版本巻六)「安永六丁酉正月十七日写了」、第七巻(版本巻七)「安永六丁酉八月廿九日書写了」、第八巻(版本巻八)「安永六丁酉五月二十三日写了」、第九巻(版本巻九)「安永六丁酉九月晦書写了」、第十巻(版本巻十)「安永六丁酉十一月十一日写了」、第十一巻(版本巻十一)「安永六年丁酉十二月廿四日写了」、第十二巻(版本巻十二)「安永七戊戌二月写了」、第十三巻(版本巻十三)「安永七戊戌七月七日写了」、第十四巻(版本巻十四)「安永七年戊戌九月廿日写了」、第十五巻(版本巻十五)「安永八年己亥正月十四日書写了」、第十六巻(版本巻十六)「安永八年己亥二月廿五日書写了」、第十七巻(版本巻十七)「安永八年己亥三月十二日書写了」、第十八巻(版本巻十八)「天明二壬寅年八月二日写了」と。

- (2) 荒木田経雅が『皇太神宮儀式帳』の注釈に何故取り組んだのか、という問題について、『大神宮儀式解』の前身である『大神宮儀式帳頭註』の起稿時期と経雅が安永二年十一月十三日皇大神宮祢宜・正四位下に補任されたこととの関連が注目される。即ち、「経雅記」(経雅の日記) 安永四年閏十二月二十九日の條には、「一同日(○二十九日)延暦大神宮儀式解草案校合畢、右注解去安永二年冬、予経雅為_二当職新任習礼_一。候_二于齋殿_一之時、讀_二延暦大神宮儀式_一之處、古代所注、今世難_二解_一了_二件々有之、仍興_二所存_一以_二古記式文_一校_二正_一之、至_二今月九日_一編_二件解全部_一參拾卷_一也、尚尋_二古老之說_一可_レ考_レ正_レ之、近々遣_二件解三十卷_一於飯高郡松坂住平宣長之許、可_レ聽_二彼所存_一也」(池山聰助「本居宣長翁と中川経雅卿」(『神道古典の研究』所収、国書刊行会、昭和五九年八月)との一節を確認できる。つまり経雅は、祢宜補任時における「新任習礼」にあたり、『皇大神宮儀式帳』の本格的な研究に着手したのである。この問題をめぐって、「中川経雅が子孫を誡めるための教訓書・遺言集として、また経雅自身の経験を踏まえながら皇大神宮正員禰宜家の心得を伝えるために」(資料紹介、吉川竜実・窪寺恭秀「中川経雅著『慈裔真語』(上)」『皇學館大学神道研究所紀要』第二四輯、平成二十年三月)、寛政三年(一七九一)頃までに作成された『慈裔真語』の詳細な分析を通じて、経雅の神宮学の全体像を明らかにした吉川竜実氏は、『慈裔真語』に確認される「殊延暦儀式ハ当宮の規範たる書なり、祠職の身としてこれを識得すんハ、いかてかその職を勤むるに堪えんと、」との一節等を典拠として、次のように分析している。「経雅が祢宜として奉仕するにあたり、その規範を『儀式帳』に希求したことは明確であり、この書を研究することによつてのみ、(中略)祢宜の二大職務ともいうべき祭祀の厳修と神宮の経営、換言すれば『儀式解』執筆の請願であった廃絶した旧儀と神地の復興とが全うされると、経雅が思い定めたからに他ならないのではないだろうか」(中川経雅著『慈裔真語』小考)『皇學館大学神道研究所紀要』第二四輯、平成二十年三月)と。
- (3) 『神宮典略』一には、宣長の学問に対する藺田守良の評価を確認できる。本稿「一、受容された宣長の学説」で言及する、内宮相殿の神を思兼神と規定する宣長の考証に対して、藺田守良は、「此大人(宣長―筆者註)は古事学をよく明らめたる大人なれば、かく詳に古史を解さとされたるなり」(『神宮典略』一、『神宮典略 前篇』増補大神宮叢書1(以下「神宮典略一」と略す。)、一七頁)。と述べている。
- (4) 拙稿「『豊受大神敬祭説』をめぐって」註(16)参照、拙著『国学者の神信仰―神道神学に基づく考察―』所収、弘文堂、二二二頁、平成二二年四月。
- (5) 中川経雅と本居宣長との学的交渉を詳細に分析した池山聰助に拠れば、経雅の『大神宮儀式解』の初稿本は、神宮文

庫所蔵本第一門七二一号本であり、その何冊かは、安永四年（一七七五）頃に執筆されたものと思われる。即ち、「現今神宮文庫に蔵するところの第一門第七二一号本（二十四冊三十卷）の何冊かは、おそらくこの時（安永四年―筆者註）の初稿本であろうかと考えられる」（「本居宣長翁と中川経雅卿」『神道古典の研究』所収、昭和五九年八月、一三五頁）。と。当該初稿本を調査したところ、外題「儀式解 卷」内題「大神宮儀式解卷第一」の三丁オ、四丁オにかけて、天照大御神を「現御身」と「御魂」とに分ける本文の見解を確認できた。宣長の宝鏡親授の神勅をめぐる、御魂の神学が示された「古事記伝卷十四」（版本卷十五）を経雅が書写し終えたのは、安永八年（一七七九）正月十四日であることを勘案すれば、あるいは神霊を「現御身」と「御魂」とに分類する神学は、経雅の発案であったのかもしれない。

しかし第一門第七二一号本には、すでに宣長の序文が記され、「平宣長」として、宣長の学説を受容している箇所をいくつか確認できること、そして『大神宮儀式解』の前身である『太神宮儀式帳頭註』には、天照坐皇大神をめぐって「現御身」や「御魂」という概念を確認できないこと等から、やはりかかる御魂の神学は宣長の考察したものであると推測するべきであろう。

(6) 註(2)で言及した中川経雅著『慈裔真語』には、「万の禍ハ火の穢る、より起れり、黄泉の穢より生坐せる八十禍津日神所得て荒ひ給ふま、万の禍ひ起るへし」（吉川竜実・窪寺恭秀「資料紹介、中川経雅著『慈裔真語』(上)」『皇學館大学神道研究所紀要』第二四輯、平成二十年三月）との一節や、「火穢る、時ハ禍津日神所得て荒ひ坐すへき理なれハ、その家災禍出来るへし、恐るへく慎へき事なり」（資料紹介、吉川竜実・窪寺恭秀「中川経雅著『慈裔真語』(中)」『皇學館大学神道研究所紀要』第二五輯、平成二十一年三月）との言説を確認できる、

(7) 註(4)で言及した『大神宮儀式解』の初稿本、神宮文庫所蔵本第一門七二一号本の外題「延暦儀式帳」鎮座「二」内題「大神宮儀式解卷第二」には、本文引用箇所がすべて頭註に記されている。恐らく経雅は、本文を執筆した後、宣長の学説を勘案して頭註に書き加えたのであろう。ちなみに神宮文庫所蔵第一門七二一号本の本文は、次のように記されている。即ち、伊邪那岐命が黄泉の污垢を筑紫ノ日向ノ小戸ノ橘之櫛原で祓除かれた伝承、あるいは記紀のスサノオノミコトが千位置戸（千坐置戸）を以て祓つ物を出だした伝承を引用した後、「(祓には)（筆写―註）かく二義あれど其意をいふ時ハ不浄も罪悪も同事にてともにきたなきものなればいひもてゆけハ同義たり 仍て（きたなきをあらひそ、くも）罪あるをはらへるも（犯過人にそれ／＼の物出さしめあかなへるも皆）川辺に出て祓のわざをなせり履中紀五年車持君云々負ニ悪解除善解除一而出ニ於長渚崎一令ニ祓禊一祝詞式六月大祓詞六月晦之大祓尔祓給清給云々大川道尔持退出氏祓

却止宣とみゆるを考へし 人にそれくの物出さしめそれを川辺にもてゆきて祓するなり 祓の法といふハ下に記せし天津罪国津罪の各目なるへし かつハその贖物出す定めをもかねていふならん（昔ハ悪祓善祓といふ事あり 今ハその事すたれて無かことし 吉は招レ福悪ハ攘レ禍といふは押あての妄言なり不レ可レ用）（三一ウ〜三二オ）。と。

- (8) あらゆる神々を「産巢日神」の展開と規定する宣長の受容した「一即多」の発想は、「古事記伝十二之卷」(版本「十三之卷」) 稿本(荒木田経雅手写本) に示された、天孫降臨が天照大御神と高木神(高御産巢日神)との勅命に基づくものと記述する『古事記』の伝承に対する註釈に、その一端を窺える。即ち、「高御産巢日神天照大御神之命以云々凡テカ、ル詔命ヲ云ニ此ノ二柱ノ神ヲカクノ如ク列ネ奉タル処モアリ 又天照大御神ヲ先ニ高御産巢日ノ神ヲ次ニ奉タル処モアリ 又高御産巢日ノ神ヲバ略テタゞ天照大御神ノミヲ奉タル処モアルハ天照大御神ハ表ニシテ高御産巢日ノ神ハ裏ナルガ如クナレバナリ 然云故ハ高御産巢日ノ神ハ高天原を所知食君主ニ坐サズ(故レ裏ナルガ如シ此ノ神ヲ次ニモ列ネ又ハ略キモセルモ是ノ故ナリ) 天照大御神ゾ伊邪那岐ノ大神ノ詔命ニヨリテ始メテ高天原ヲ所知食君主ニ坐シテ(故レ此ノ大御神ゾ天照大御神ニハマシマシケル) 其ノ天津日嗣ヲ伝ヘテ御子命ヲ天降奉タマハムトスルヲリノ詔命ナレバナリ(故レ表ナルガ如シ此ノ大御神ヲ先ニモアゲ又一柱ノミヲ奉ルモ此ノ故ナリ 然ルヲ書紀ノ本書ニハタゞ高御産巢日神ヲノミテテ此ノ大御神ノ詔ニ係ザルハイサ、カ心得又伝ヘナリ) 然ハアレドモ高御産巢日ノ神ハ天地の初発ノ時ヨリ高天原ニ成坐テ(故レ此ノ神ヲ先ニモ列タリ) 世に所有ル物モ事モ生成ハ悉ク此ノ神ノ産靈ノ功德ニヨルガ故ニ(割注中略) 今如此ル詔命ヲモ相並テ詔ヒ(然ルヲタゞニ外家羽翼トヤウニノミ説ナセルハ例ノ漢意ヲノミ思テ吾皇神ノ道ヲ知ラザルモノゾ書紀ノ諸ノ注ミナオロソカ也) 又皇御孫命ノ遠皇祖トモ崇奉リタマフ也(是レ皇祖トスルモ裏ナルガ如シサテ此ノ神ヲ皇孫ノ尊ノ皇祖ト申スヲモタゞニ外祖父ニ坐ヌ故トノミ思フモ産靈ノ義ヲ知ラザルナリ万ノ物モ事モ此産靈ヨリ成坐バ此ノ神ハ皇孫ノ尊ノ皇祖ナルノミニ非ズ凡テ万姓万物万事ノ御祖ニ坐マスナリ天照大御神ハ然ラズタゞ皇孫ノ尊ノ頭皇祖ニ坐スナリ此ケジメヲヨク辨ヘ奉ルヘシ(傍線部は筆者、神宮文庫所蔵、国文学研究資料館紙焼き史料にて確認、七丁オ〜八丁オ)、とかかる宣長の同神論に対する穏やかな物言いは、やはり宣長との密接な学的交渉を慮つてのことであろう。なぜならば、宣長との学的交渉が始まる以前の安永二年(一七七三)に物された『大神宮儀式解』の前身、『太神宮儀式帳頭註』では、荒祭宮の祭神をめぐる、「荒祭宮ヲ瀬織津姫トモ、又八十禍津姫トモ申、及瀧祭竝瀧原伊雑等ノ宮別ニ神号ヲ奉ルコト不レ可レ信用」、曾無ニ所見ニ妄説也、神号可レ有事、此儀式帳ニイカデ不レ載レ之ヤ、是以可レ知(『神祇全書第三輯』、昭和四六年復刻、思文閣、五七・八頁)、と明解に論じているからである。

(10) 『御河の神事』を論拠として、豊受大神を天照大御神の御饌に奉仕する神と規定する学説は、荒木田経雅の薫陶を受けた内宮権禰宜益谷末寿に継承された。即ち、末寿は、豊受大神を天照大御神の「御饌の神」と規定し、寛政八年（一七九六）に物した『内宮外宮弁身禊海』を始めとし、『内宮外宮弁略解附録』、『伊勢二宮割竹弁難』などの著述を通じて、本居宣長の『豊受大神敬祭説』を一貫して批判した（拙稿「豊受大神敬祭説をめぐって」前出参照）。

なお当該学説は、註（8）で言及した『太神宮儀式帳頭註』に、すでに確認できる。即ち、中嶋の「石疊」をめぐって、「止由気大神乃入坐御座也、今現存ノ豊受ノ石ツミ也、大御神御饌仕奉処ニ无テハ難ク叶神也」（前出、三二頁）、と。

(11) 「大神宮儀式解巻第一 大神宮儀式 総説」には、『皇太神宮儀式帳』に註釈を施すにあたり、以下のような経雅の著述方針を見出すことができる。即ち、「此儀式をよみ得んと思はゞ、古事記日本書紀以下の史、律令格式諸家の記及万葉集等をはじめ、延喜以前の記文等を主と見るべし。然らば延暦前後の風俗に暗く、文字の用さま弁へがたからん。延喜よりくだりても、百年ばかりまでの記文は猶其たすけとなるべし。それより後の記文書籍のみ見て此ノ儀式を解せんとせば大に意を誤るべし。延喜已前の記文等を熟見て、さて古今の沿革を知らんために後の世の記文等を視るべし」と。

また註（2）で言及した『慈裔真語』には、経雅の国学者との交流について、以下のような記事を確認できる。即ち、「江戸にてハ、茅場町羽倉東蔵御風・濱町楫取魚彦・茅場町須藤文治郎元炳につきて、律令・国家・詩文等の旨を習ひ、転任後家に在りてハ、専ら安濃津八町谷川淡齋士清・飯高郡松坂魚町本居春菴宣長につきて、国学・国歌を習ひ学ひ、その中ことに日本紀・続日本紀・万葉集・令義解をよみ校へ、又神宮の旧記・朝家の記録、凡四百巻を謄写してこれを蔵せり」（資料紹介、吉川竜実・窪寺恭秀「中川経雅著『慈裔真語』（中）」、『皇學館大学神道研究所紀要』第二五輯、平成二一年三月）、と。