

國學院大學學術情報リポジトリ

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

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 入倉, 滉太, Irikura, Kohta メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00000748

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 —

入倉 滉太

はじめに

祝詞の註釈は、中世における「中臣祓」註釈に始まった。「中臣祓」とは、古代の宮中において親王・諸王以下朝廷官人らに宣下された『延喜祝詞式』収載「六月晦大祓」の祝詞、所謂「大祓詞」を、一部文言を変えて神へ奏上する形にした祝詞である。

これは、文言に違いはあるものの、全部で二十七篇ある『延喜祝詞式』収載祝詞（以下、式祝詞と略称）の内、大祓詞一篇に特化した註釈の取り組みであったといえる。そうした中、式祝

詞全篇の註釈を初めて試みたのが、賀茂真淵（元禄十年（一六九七）～明和六年（一七六九））であった。真淵は、師の荷田春満（寛文九年（一六六九）～元文元年（一七三六））とその甥在満（宝永三年（一七〇六）～宝暦元年（一七五二））とが監修・執筆した『祝詞式和解』を先蹤としつつ、一部に留まっていた註釈対象の範囲を全篇に行き渡らして『延喜式祝詞解』を著した。彼らの意図するところの一つに、中世以来の「中臣祓」註釈に対する「古典」観の転換があったことは、松本久史「荷田派の延喜式祝詞研究―稲荷祠官 大西親盛を起点にして―」（『朱』五八、平成二十七年二月）で指摘されるところで

ある。松本は、春満・在満・真淵・大西親盛（元禄十六年～安永七年（一七七八））ら荷田派の国学者による註釈を比較することで、彼らが「中世～近世前期の間の「中臣祓」註釈を否定し、古典に依拠した文献学的実証研究を祝詞の分野でも進めている」中で、「中臣祓」から「大祓詞」への認識の変容」によって式祝詞を「古典」に位置づけようとしていたことを明らかにしている。この立場は、真淵晩年の著作『祝詞考』においても一貫しており、その後を承けて註釈に批正を加えんとしたのが本居宣長（享保十五年（一七三〇）～享和元年（一八〇一））である。宣長は、とりわけ出雲国造神賀詞と大祓詞との二篇に着目し、それぞれ『出雲国造神寿後釈』と『大祓詞後釈』とを著した。彼ら国学者は、中世以降に為されてきた従来の「中臣祓」註釈を否定し、「古典」として位置づけ直した式祝詞に立ち帰って、これを一から註釈し直そうと試みたといえよう。そうした試みの中で、彼らが祝詞を如何なるものとして認識しているのかを説くにあたり、中心的な概念として唱え出されたのが、「詔賜言」（真淵）・「宣説言」（宣長）といった、祝詞の語義説である。

詳しくは一節以下で検討するが、これらは大凡祝詞が如何なるものであるか、その定義を「のりと」の語義を以て論じよう

とするものである。これら語義説については、数多の先学により批判が加えられているが、その要点としては、本澤雅史『祝詞の研究』（弘文堂、平成十八年）における次の言が簡にして要を得ている。

ノリトの語義・語源については諸説あるが、ノリは宣るの名詞形（呪的に重大な発言をすること）、トは屎戸・詛戸・事戸のトと同じく、呪的な行為や物につける接尾語と解するのが通説となりつつある。他に、詔賜言（賀茂真淵）、宣説言（本居宣長）などの語源説があるが、今日認められない。（一頁）

すなわち、「ノリト」を「ノリ」と「ト」に分解し、共に呪的性質を有すると解するのが通説とされてきており、それに反する点で、真淵・宣長らは批判されたといえる。

彼らの語義説が誤った原因については、青木紀元『祝詞全評釈』（石文書院、平成十二年）において、以下の様に指摘されている。まず真淵の「詔賜言」については、「ノリトの語義の説明に、「神祖高木神の、詔賜し御言」を持ち出して来た神道論的な発想に、古語の学問的解明から外れたものがある。」と、「神道論的な発想」を語義に取り入れた点を指摘。宣長の「宣説言」については、「ノリトキゴト」の「キ」が脱落して「ノ

「リトゴト」になるとする点への疑問と、「トキ」(説)の「ト」が「ノリト」の「ト」と上代特殊仮名遣いの観点からして一致しないという点から、語義として成立し難いものとした。他にも、鈴木重胤や敷田年治の語義説を挙げて、「神道学者としてそれぞれに懐いた独自の哲学に引き付けて説いた傾向が強く、今日の我々を納得させるに足る説得力に乏しい」と評価している。すなわち、宣長を除き、真淵・重胤・年治らの語義説は、「神道論的発想」や「神道学者」としての「独自の哲学」に基づいたことに誤った原因があるとみているわけである。そして、残る宣長について、青木は、祝詞の「本来の意義」が「人が神に向かつて唱えることば」と「神が人に向かつて宣られることば」のいずれにあるか、という問題提起をして前者を支持し、「本居宣長が、「のり」とことは、神に申す詞也。」と確言したのが妥当であると考ええる」と、「宣説言」とは別の、宣長による祝詞の定義を援用して、自身の考えを提示した。¹⁾

以上の様に、真淵ら国学者の祝詞註釈は、式祝詞を「古典」に位置付け直すことで、中世以来の「中臣被」註釈を否定し、各々の語義説による祝詞の定義を提示したものの、それもまた、真淵に代表される様な「神道論」を背景に持った理解と、宣長に代表される様な上代特殊仮名遣い理解の不足によって、誤り

に陥っていた、というのがこれまでの研究史における評価といえる。そうした評価は、確かに国語学的見地における妥当性の有無という観点で首肯されるものといえよう。しかし、そのことによって、彼らの語義説が前提としていた「神道論」、すなわち神学が等閑に付されるのは、問題であると考ええる。なぜなら、たとえ誤りがあったとしても、彼らの営為がそれ自体が、祝詞研究の一つの歴史であることに変わり無く、彼らの言説を根拠づける神学を検討せぬまま、一部の言説を切り取って援用することは、彼らの営為を埋没させてしまい兼ねないと考えるからである。また、そもそも祝詞は信仰を前提とした神祇祭祀に用いられる詞章であって、信仰の観点を抜きにした註釈に問題があることは、西岡和彦「天之益人」考」(『神道宗教』二二・二二・三三、平成二十三年七月)で指摘されるところである。西岡は、「そもそも、「大祓詞」は儀式で奏上されてきた祝詞であり、今も変わりなく行われている。それゆえに、そうした儀式が、どのような意識やいわゆる信仰のもとで行われ、「大祓詞」にどのように反映しているのか、という神学的な考察をも取り入れない限り、そうした問題(筆者註、祝詞に頻出する「天」の語を単なる形式的な美称と捉えることで、註釈が神学上実体を持った統一的理解に至らない問題)は今後も解消できない、

と思う。」と、祝詞研究における「神学的な考察」の必要性を指摘された。²⁾このことは、式祝詞を対象とした真淵や宣長らの註釈においても例外ではなからう。実際、従前の研究において、真淵が、文献実証的な立場に基づいて祝詞の「古典」観の転換を図りつつも、一方で「神道論」的な語義説を提示していることとの整合性如何の問題や、それを批判した宣長が、「神道論」を脇に置いて単に語義の次元で真淵を批判するに留まったのか否かという問題については、明瞭な答えが示されていない。こうした問題は、現在の研究水準から彼らの成果の妥当性を測るばかりでなく、彼ら自身が如何なる考えに基づいてそのような自説を為したのか、すなわち神学を問わない限り、解決されないであろう。中世の批判を通して式祝詞全篇に互る註釈が彼ら国学者に始まる以上、彼らの祝詞認識に係るこれらの問題が明らかにされなければ、彼らがどの様な次元で中世を批判したのか、また彼らの祝詞認識が一樣に踏襲されてきたのか、将又変遷を辿ってきたのが明らかとならず、国学者研究としても、祝詞研究史としても、より踏み込んだ理解に至れないと思量する。本稿では、これらの問題、すなわち真淵の「詔賜言」説が中世以来の祝詞認識と如何なる点で異なり、そのことが式祝詞「古典」観と如何に整合するのか、また、そうした真淵の祝詞

認識に対し、宣長は如何なる次元で批判を加えていたのか、と
いうことを、彼らの語義説が依拠する神学を紐解くと共に、後
学の国学者による彼らへの批判をも考慮に入れることで明らか
にしたい。この検討を通じて、真淵・宣長を始めとした国学者
の祝詞認識が何に依拠し、どの様に展開してきたのか、その実
態の一端が跡付けられ、国学者研究と祝詞研究史の双方に聊か
でも寄与出来るであろう。そこで、次に真淵の祝詞認識が中世
のそれと如何なる点で異なるのか、真淵の認識を確認する。

一、賀茂真淵の祝詞認識と「中臣祓」註釈批判の焦点——祝詞の原型と古典

真淵の祝詞認識が如何なるものであったのかは、『延喜式祝
詞解』と『祝詞考』の二書（以下、前者を『解』、後者を『考』
と略称する）における註釈の変化を考慮に入れなければならない
い。よって、まずは二書それぞれの基礎的事項を確認する。

『解』は、延享三年（一七四六）九月³⁾、真淵五十歳の時に、
田安家の和学御用を仰付つて早々、主君田安宗武の命を受けて
著した式祝詞全篇に互る註釈書である。版行はされず写本で伝
わった。本書は、真淵の出仕を推挙した荷田在満の『祝詞式和

「解」（享保十一年（一七二六）、荷田春満が幕府御書物奉行下田幸大夫より式祝詞註釈の依頼を受け、甥の在満に註釈を命じて、草稿を監修したもの⁽⁴⁾）から影響を受けていることが夙に指摘されており、取り上げる註釈が真淵の創見か否か注意すべきものがある⁽⁵⁾。一方、「考」は、明和五年（一七六八）、七十二歳の時に成った晩年の書であり、真淵没後の寛政十二年（一八〇〇）、門人の荒木田久老により、浪華書林河内屋から刊行された。本書は、「解」に満足せぬ修正の意志を以て執筆され、またその修正には春満・在満の祝詞研究を乗り越えようとする意志が見受けられることが、本澤雅史による諸本を用いた詳細な分析により明らかにされている⁽⁶⁾。故に、「解」から「考」への註釈内容の変化には、真淵自身の考えを知る重要な手掛かりがあるといえる。

以上を踏まえ、以下、「解」から「考」への註釈内容の変化について比較検討し、そこから真淵自身の考えを確認する（以下、「解」「考」からの引用は全て『賀茂真淵全集』第七巻〈続群書類従完成会、昭和五十九年〉を用い、末尾に本書の頁数を付す）。

まず「解」「考」二書の主旨が相違していることは序文から窺える。「解」「延喜祝詞式解序」では、「文^乃善^哉、政事^乃和^諧有

留^留事」という考えに基づき、延喜の御代を境に「古去^志大政事^毛文^乃道^毛、唯^唯廢」れるばかりになった世が、徳川の治世を迎えて再びあらゆる「古事」が盛んに興される時に際会し、式祝詞註解の君命を受けたことを「光」とし、「古事」興隆の事業に参画せんとするものであるとする（八〇九頁）。一方、「考」「祝詞考序」では、

こ、に皇神のみまゆ在^在へ来^来し大詔賜言ちふ妙なることもはなも有ける、降ち行代々にも、しかすかにすめ神を称、天皇の天の下にしめし賜ふ詔には、そのかみ代のこ、ろことはを伝へとりて、時により事につけつ、いひつ、れることはなもある（中略）その皇神をた、へ申せし詞等の、後の御代^くに有しを、延喜の御式のふみに挙給ひ、そもまた上申しもの世々のさまの違なもある（中略）かくおもほへわき、いともかしこき君か代のいにしへにとほり、あなにたふときすめ神の道をもうか、ひ得るにいたらまし、かれこののりとことの心を考解て、今ゆふりぬるみやひふみをいひつらねむ奥所をとむる山口とせむとすめり（一七八〇一八〇頁、以下傍線筆者）

と、神代より伝わる「大詔賜言」を原型として、そこから「そのかみ代のこ、ろことはを伝へとりて」書かれた式祝詞の「世々

のさまの遣」を弁え知ること、「君か代のいにしへ」「すめ神の道」を窺わんとする事にあるとする。ここに、『解』には見えない「大詔賜言」という概念が、式祝詞の原型として提示された点に大きな違いがある。⁷⁾

「詔賜言」とは、「のりと」の「のり」を「皇祖神の美古刀乃利」に、「と」を「たべ」(賜)が約まった「て」が転じたものとする、真淵の有名な語義説である。⁸⁾その妥当性については、先述した様に既に上代特殊仮名遣い研究の成果から否定されているが、真淵が祝詞をどのようなものと認識していたのかを知る上で、当該語は重要である。よって、「詔賜言」の定義を確認すると、

乃里刀其等ちふ言の意は、神祖高木神の、詔賜し御言を承て、見屋命の、天岩門の前にて、宣申すなれば、古事記に、詔戸言と書たり、然れば、乃里は、皇祖神の美古刀乃利也 (一八三頁)

すなわち、『古事記』天石屋戸段における天見屋命が掌った祝詞の表記「詔戸」の「詔」字を文字通りに解し、それを賜るのが祝詞であるとした。ここで注意されるのは、この語義説が、天見屋命が高木神(高御産巢日神)より「御言」を賜ったとする神代理解を前提としている点である。この理解は、『考』析

年祭祭の大御巫が祭る八神に対する註釈で、「古事記の、天地の初の時、天之御中主、高御産巢日、神産巢日の皇神は、次々に独成出ましつと見えて、惣ての神祖にませば、伊邪那岐命より、次々は皆、この神詔を受行ひ奉りき、故頭つ御神の御代にも、此二大御神を、先崇み給へり」(一九四―一九五頁)とあるのに鑑みれば、単に『古事記』の「詔戸」表記だけを根拠とした訳ではなく、高御産巢日神を「惣ての神祖」の一柱に位置付けて「伊邪那岐命より、次々は皆、この神詔を受行ひ奉りき」とする神学に基づいていると考えられる。⁹⁾四節で後述する様に、ここが宣長による批判の矛先となるのであるが、ここでは、真淵が祝詞を皇祖神の詔、すなわち神の言葉と捉えていることに注目したい。

そもそも、祝詞を神の言葉と捉える認識は、中世以来の「中臣祓」註釈に広く見られるものである。以下、その代表的な事例を列挙しよう。

○両部神道・『中臣祓訓解』(『大祓詞註釈大成』上巻、内外書籍、昭和十六年、一〇一頁)

蓋聞中臣祓。天津祝太祝詞。伊弉那諸尊之宣命也。天見屋命之諄解也。

○伊勢神道・『中臣祓瑞穂鈔』(出口延佳著、同前二四九頁)

天種子命ノ作トノ伝アレバ、人皇ノ始、神武天皇ノ御宇ヨリノ祝詞ニテ、神代ノ故事ヲ載テ、我国ノ起モ委細ニアル故ニ、世人、此祝詞ヲ取分中臣祓トテ尊プト見ヘタリ。

○吉川神道…『中臣祓御講談聞書』（吉川惟足講談、門人不破惟益・行孝聞書、同前四五六頁）

伊弉諾・伊弉冉尊ノ仰ヲカル、勅命ヲ受テ、天兒屋・ノスナヲナ辞ヲアツメラレタソ。天兒屋新作デハナイ事ソ。神武天皇ノ御時ニ、天兒屋命ノ孫天種子命ノ、神代ノ文字ヲ以テ、書テ一卷ノ書トス。卅代欽明天皇御宇、常磐大連以「漢字」書レ之。

○垂加神道…『風水草』（山崎闇斎著、同前五〇三頁）

此祓者。神武天皇御宇。天兒屋命之孫天種子命。述祖父所掌之道。所以奏之祝詞也。社家者流謂之兒屋作者。考之未審者也。

○吉田神道…『中臣祓抄』（吉田兼俱講釈・自筆、月舟寿桂聞書、吉田神社編『中臣祓・中臣祓抄』叢文社、昭和五十二年、四四一〜四四二、四五八頁）

日神ハ、悪神ニ、ヲカサレテ、天ノ磐戸ニ、籠ソ。其時天下暗也。諸神磐戸ノ前ニテ、色々ニ、声ヲタテ、御出アルヤウニ、神ワサヲ、シタソ。春日大明神ノ、敬白ヲ、セ

ラレタソ。其時ノ祓ノ詞也。

春日大明神編「此詞」時ハ、天上諸神ノ語ヲ、ソノマ、アツメタソ。

これら諸註釈書は、発言の主体をいずれの神とするかで違いはあるものの、中臣祓を神から人へ伝えられた神の言葉とする点で共通することが分かる。

では真淵は、これら中世以来の認識に如何なる批判を加えたのか。その批判の焦点を知る上で『考』における次の言は重要である。

この大祓詞は、近江大津宮の末より、清見原の宮のころまでの間に書つらん事、既にいへり（筆者注、「祝詞考序」のこと）、然るに是を、神代の事として、天岩戸の前にて、天兒屋命の唱し、神ごと、といひ、又樞原宮の御代に、天種子命の、作れりといふなどは、古言古文に、時代のさま有ことをも、わかずしていふ、そら言也（二五九頁）

すなわち、式祝詞に収められた大祓詞を神から伝えられた神の言葉とする認識を否定したのである。但し、ここで注意すべきは、『考』「祝詞考序」で確認した様に、「詔賜言」が、あくまで式祝詞の原型として提示されたことである。つまり、真淵にとって、大祓詞を神の言葉とする中世以来の註釈書における祝

詞認識が問題なのは、あくまで祝詞の原型と式祝詞との「時代のさま」の区別がついていないことにあるのであって、祝詞の原型を神の言葉（＝「詔賜言」）とする考え方までをも否定したわけではないといえる。

以上から、真淵の祝詞認識は、祝詞の原型たる「詔賜言」と古典たる式祝詞との二層構造からなっており、中世以来の祝詞認識とは、祝詞を神の言葉とする点で共通しつつも、祝詞の「古典」観において相違し、そこに批判の焦点があったといえる。では、そうした真淵の祝詞認識における二層構造は、実際に式祝詞を註釈するに際し、どの様に整合されていたのか。次節では、この点を『解』から『考』への註釈内容の変化に着目して確認する。

二、「詔賜言」説による『延喜式祝詞解』から『祝詞考』への変化——古典観との整合

真淵の「詔賜言」説は、先述の様に『解』には見えず、『考』で初めて提示された概念である。管見では、この概念が実際の式祝詞註釈において大きく反映されているのは、大祓詞であり、とりわけ、先に示した真淵の祝詞認識における二層構造の反映

は、その本文に見える「天津宮事」と「天津祝詞乃太祝詞事」の註釈に顕著である。よって、以下にこの二語に対する『解』と『考』の註釈内容の比較検討をする。

まず一つ目の「天津宮事」について、『解』では、「天津宮事」を「天ツ神代ノ法律ヲ以テ、千座ノ置戸ノ贖物ヲ徴リテ、祝詞ヲ宣」(九二頁)ることと解し、『日本書紀』神代卷第七段第三の一書における素戔鳴尊の「解除」の記事を引いて、「コレ惣テ、此前後ノ詞ヲ生スル本ナリ」(同前)と、神代紀の記述が大祓詞の「本」となっているとする。さらに、『続日本紀』神護景雲三年六月条の詔にある「神語を大祓詞であるとして、「此詞、亦国造神賀ト称スル如ク、神代天津宮事ノ太諄辞ノ旨ヲ受テ宣ル故ニ、神語トモ云ヘキヲ、神代ノ作ナル故ト思フハ、此文体ト事実トヲ不覚モノ也」(九二頁)と、素戔鳴尊の「解除」における「太諄辞」の主旨を受け継いだものが大祓詞であると解する。

一方、『考』では、「天津宮事」の「宮」字を「宣」に改めて「天津宣事」とし、「皇祖神の御詔を奉て宣、のりと言をいふ」(二七〇頁)と解して、先の素戔鳴尊の「解除」における「太諄辞」をこれに充て、「こ、の詞の前後にも、これをもとにて、書る事あり」(二七一頁)とした。これは、『解』で採用した「官

字について、「今本に、宮事、一本に官事と有も、古へ例なき言にて、理をいふ人あれど、いかにぞや聞ゆ、思ふに是は、宣を誤しもの、明らけし」(二七〇頁)と考えを改め、「宣」字としたものであるが、その本文考定には、「のりと」の「のり」を、「皇祖神の美古刀乃利」とする「詔賜言」説が念頭にあつたと見て間違いない。なぜなら、『解』で、単に天兒屋命が掌つたものとされるに過ぎなかつた「太諄辞」が、ここでは、「皇祖神の御詔を奉て宣」ものに変化しているからである。これにより、『続日本紀』に見える「神語」の語を傍証に用いずとも、直接大祝詞に見える語から、「皇祖神の御詔」を大祝詞の原型として位置づけるに至つたといえよう。

二つ目の「天津祝詞乃太祝詞事」について、『解』では、「在満日」として、「天津祝詞乃太祝詞事トハ、此祝詞ヲ指ニハ非ス、別ニ祝詞アリテ、其ヲ宣レト教ルナリ、此祝詞ハ、神ニ告ル詞ナラネハ、祝詞トハ云ヘカラス」(九五頁)との言を引き、「今案、此義是ナリ、天津宮事ノ詞ノ下ニ引神代紀ニ所謂大諄辞ヲ、コ、ニ天津祝詞乃太祝詞ト称シテ、別ニアリシコト明ケシ」(九六頁)として、在満に倣い、大祝詞とは別に神代紀の「大諄辞」を指すものとする。一方、『考』では、「此大祝の詞は、既にいふ如く、清見原の宮などに、作れりしかども、神代の事

を、専らと挙いひたれば、天の岩戸の前にて、児屋命の宣し、詔賜言に准へて、是をも、天津のりとはいふ也」(二七四頁)として、大祝詞自体を神代の「詔賜言」に准えた呼称であると註釈を改めているのである。これは、大祝詞が神代の「詔賜言」たる「天津宮事」を原型としているとする理解を前提として、ること言うまでもない。故に、『考』ではさらに、『続日本紀』で大祝詞を指した「神語」や万葉歌に見える「神言」について、「その唱るは、祝部が作れる文ながら、その本は、神の御言によれるは、神言といふ也」(二五九頁)と、「本」たる「神の御言」と後世に「作れる文」としての祝詞とを峻別した理解を示した。

以上から、既に『解』において、神代に後世の祝詞の原型を求めようとする意識は見られるものの、それはあくまで倣うべき故事といった程度の認識であつたのに対し、『考』では、「詔賜言」という自前の概念を導入し、それを大祝詞に見える「天津宮事」の語に適用させることで、祝詞の原型たる「天津宮事」と古典たる大祝詞とを峻別する解釈に到達したといえる。これにより、大祝詞をあくまで古典として扱うことで、「中臣祓」を神代以来の神の言葉が伝えられたものとする中世以来の祝詞認識を否定しつつ、その大祝詞自体に、その原型が「天津宮事」

「皇祖神の御詔」にあると言及させることで、祝詞の原型たる「詔賜言」と古典たる式祝詞との二層構造の祝詞認識を、実際の註釈において整合させることが可能になったのであった。ここに、春満・在満の註釈とは一線を画した、真淵の創見があるといえよう。また、重ねて言う様に、祝詞を神の言葉とする点では、あくまで原型論においてはではあるが、中世以来の註釈書と共通する認識を持っていたともいえるのである⁽¹⁶⁾。では、こうした真淵の祝詞認識に対して、宣長は如何なる批判を加えたのか。次節からはこの問題を検討する。

三、本居宣長の「宣説言」説と『日本書紀』一書

本節では、まず宣長の「宣説言」説と、それに合わせて提示された『日本書紀』一書に基づく祝詞認識とが、如何なる点で真淵を批判していたのかを検討する。宣長の祝詞註釈書は、『出雲国造神寿後積』と『大祓詞後積』(以下、それぞれ「神寿後積」「大祓後積」と略称)が挙げられるが、真淵の「詔賜言」説への批判は、前節で確認した様に、『考』において「詔賜言」説を明示して註釈を加えているのが主に大祓詞であることから、『大祓後積』のみである。よって、ここでは『大祓後積』にお

ける真淵批判の論点を確認していききたい(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、末尾に巻数―頁数の形で出典を示す。また引用文中の□は割注を示す)。

まず基礎事項を纏めると、『大祓後積』は、寛政五年十月十日付千家俊信宛書簡に、「祝詞考之誤を正し申候書とてハ無御座候、大祓ノ詞計ハ注釈致シ可申と心掛罷在候へ共、いまた成就不仕候⁽¹⁷⁾」とある様に、少なくともこの頃には、『祝詞考』に批正を加える形での大祓詞註釈を志していたことが窺え、既に清書を終えていた『神寿後積』の出版準備と並行して、同七年三月三十日に起稿し、『神寿後積』と同じくその翌年に刊行された⁽¹⁸⁾。この時期は、『古事記伝』の草稿と浄書を休みなく作成しており、『大祓後積』を起稿する前年までに、既に全四十四卷中三十五卷まで稿が成っていた⁽¹⁹⁾為、その註釈が『古事記伝』の成果を前提としていることは注意を要する。

では本題に入り、宣長が「詔賜言」説に対する批判の中で提示した「宣説言」説と祝詞認識とを確認する。宣長は、大祓詞本文の「天津祝詞^カ大祝詞事」について、『考』が大祓詞の原型たる「詔賜言」に准えたものと解したことに対し、次の様に批判する。

能理斗甚登は、宣説言也、其由古事記伝に委云り、すべて

能流といふ言は、広くして、上へ申すにも、下へいひ聞すにも、つかふ言なるを、詔字宣字などは、上より下へいひきかす方につきて当たる物也、凡て皇国言と漢字と、全くは合ざるを、かたへの合へるところにつきて、当たる多し、必詔宣などの字にのみ泥むべからず（中略）斗久も、同じことにて、上へ申すにも、下へいひきかすにも用ふる言也、是も説字には泥むべからず、かくてのりとは、神に申す詞也（七一―四一―四二）

真淵の「詔賜言」説の根拠たる『古事記』の「詔戸」表記を、「皇国言と漢字と、全くは合ざる」ものと批判して、「のり」との「のり」を「のる」に、「と」を「とく」に解し、共に上下両方向に用いられる言葉とする「宣説言」説を提示し、「かくてのりとは、神に申す詞也」と、上へ申す方向性に結論づけたのである²⁰。そして、

さて神は、詞のうるはしきをめで給ふことなる故に、凡て祝詞は、詞を美麗くつゞる物なれば、ふとのりとはとていふ也、さてこ、にいへる太祝詞事は、即大祓に、中臣の宣此詞を指る也（七一―四二）

と、「凡て祝詞は、詞を美麗くつゞる物」であるとの前提理解により、「太祝詞事」を「美麗」を表現するものと解したのであつ

た。この理解は、『大祓後釈』初めの「六月晦大祓」についての総論的註釈における次の見解に依拠している。

凡て祝詞のたぐひは、神に申す詞なれば、つとめてその言をうるはしくすべきわざ也、故ふるき祝詞ども、いづれも皆言にいみしく文をなして、めでたくうるはしくつゞりたり、そはいかなる故ぞといふに、大かた人も神も、同じく申す事も、其詞の美麗きに感ては、受給ふ御心よなれば也、よき歌に神のめで給ふも、言葉のうるはしきによりてぞかし（中略）神代紀に、天照大御神の、天石屋にさし隠坐し時、諸の神たち云々して、中臣連の祖天兒屋命、広厚称辞、祈啓焉、于時日神聞之、曰、頃者人雖多請、未も有若此言之麗美者也、乃細開磐戸而窺之、とあるをおもふべし、これ申す詞の美麗きに感賞給へるにあらざや（七一―八九）

すなわち、祝詞は、「神に申す詞」であつて、「言をうるはしくすべきわざ」であるとし、その根拠を『日本書紀』神代卷第三の一書における天石窟段で天兒屋命が奏した「広厚称辞」に天照大御神が「未も有若此言之麗美者」と述べて磐戸を開けたことに求めた訳である。これは、真淵が『古事記』に「詔賜言」説の根拠を求めたのに対し、『日本書紀』に根拠を求めて、

在るべき祝詞の形を提示したものと見えよう。

しかし、宣長の「宣説言」説は、真淵「詔賜言」説の様に『古事記』「詔戸」表記の「詔」をそのまま文字通りに解することと否定しつつも、「のりと」を構成する語を「宣る」と「説く」と解して、共に上下両方向に用いられることを指摘するに過ぎず、なぜ「かくてのりと」とは、神に申す詞也」と、上へ申す方向性へ限定したのか疑問が残る。また、『日本書紀』を根拠として提示した「凡て祝詞は、詞を美麗くつゞる物」との理解も、典拠を別に求めて天児屋命の祝詞が「美麗」であったことを示すに過ぎず、天児屋命が真淵の言う様な皇祖神の詔を賜ったか否かを説くものでもない。以上から、宣長の「宣説言」説と『日本書紀』一書に基づいた「凡て祝詞は、詞を美麗くつゞる物」との言は、あくまで祝詞の語義や内容の上で真淵を批判したに過ぎず、神学上の批判では無かったといえる。この真淵に対する神学上の批判が見えるのが、次節で取り上げる、『古事記』天石屋戸段をめぐる問題である。

四、宣長の真淵批判における焦点と後学による批判 — 神学をめぐる見解の相違

そもそも真淵の「詔賜言」説は、これまで述べて来た様に、『古事記』に依拠しており、同書の天石屋戸段において、天児屋命が高御産巢日神（高木神）より「御言」を賜ったとする神学が前提となっている。故に、語義の面で批判を加えたり、『日本書紀』一書に基づいた別の祝詞認識を提示したりしても、根柢の部分で真淵の祝詞認識を否定することにはならないのである。故に、宣長は次の様な批判を為した。

かの天児屋命の、天石屋戸前にて、宣給ひし祝詞も、皇祖神の詔命を承たるといふこと、古事記にも書紀の伝へどもにも、見えたることなし、すべて彼時の事共は、皇祖神の詔命によれることなし、皆八百万神の会集て、相議りてなしたる事也、古事記書紀を見て知べし、其外諸の祝詞、皇祖神の詔を承て宣といふこと、物に見えたることなし、又皇祖神の詔命にて物する事をば、某の命以とこそいへれ、そをのりとごとといへる例もなきこと也、たとひ皇祖神の詔をうけて宣ればとて、其奉れる人の宣詞を、直に詔賜言

とはいかでかいはむ、もし是を皇祖神の詔賜言とするときは、この語、皇祖神の詔し御言のまゝを、口うつしにそのまゝ、まねびいふこととなるをや、かくのごとく考には、のりとごとの本の意を、思ひ誤りて、皇祖神の詔賜言と定めて説れたる故に、すべてあたらぬこと多くして、祝詞の字をも、かなはずといはれたれども、此字は、のりとごとによくかなへる字也（七一―四二―四三）

すなわち、「詔賜言」説の核たる「皇祖神の詔命」を以て祝詞とする理解を、「すべて彼時の事共は、皇祖神の詔命によれることなし」という『古事記』天石屋戸段の神代理解を基に、あらゆる想定を挙げつつ全て否定し、真淵の「のりとごとの本の意」に対する誤りとしたのである。このことは、宣長にとつて、真淵の「詔賜言」説の何が問題であつたのかをも明らかにする。すなわち、皇祖神の詔命という、祝詞の主体を皇祖神に置いた祝詞認識こそが問題であつたのである。故に、『古事記』『日本書紀』における天石屋戸・天石窟段において、「皇祖神の詔命」自体を祝詞とした例は無く、式祝詞においても、祝詞を「皇祖神の詔」そのものとはしておらず、真淵のいう如く皇祖神（ここでは高木神）の詔命であるならば、主体の神名を挙げてその「命以」であることを明示するであろう、と悉く具体

例を挙げて批判した。しかし、その前提には、宣長が『古事記伝』八之巻で提示した次の神学があるのである。すなわち、天照大御神が天石屋戸に隠れたときに神々が集まつた際の「神集集而」を、「さて此は誰神の命ともなく、たゞ己自集へる故に、都度比と調り、下の例を以て思ふに、此も高御産巢日神の命以てとあるべきことなるに、然らぬ【書紀の伝ども皆同じ、】は所由有ることなるべし」（九―三五二）と、本来あるはずの高御産巢日神の命が、ここに限つて無いのには、何らかの「所由」があるのだという神学を構築して、神々の自主性を強調し、その神々から方策を任された思金神について、「此より下天宇受売命^{ウケウメノミコト}までの種々の事、皆此神の思謀しなり」（九―三五三）と、常世長鳴鳥を鳴かせてから天宇受売命が神懸するまでの諸事を、思金神の謀つたものとして、『日本書紀』をも含めて、この段全体に高御産巢日神の命が無かつたしたのである。ここに、真淵批判における神学上の根拠がある。

「宣説言」説だけでは説明がつかない「のりとごとは、神に申す詞也」との言も、こうした宣長の神学が前提にあつたからこそ断言できたのであろう。また、この言が、祝詞の定義として神を客体に置き、単に皇祖神を主体とする祝詞の在り方のみならず、神を主体に置いた祝詞の在り方をも暗に否定している

ことは、真淵の「詔賜言」説のみならず、中世以来の、祝詞を神の言葉とする認識をも射程に入れていると考えられる。

このことは、『神寿後釈』における出雲国造神賀詞の註釈から傍証される。

『神寿後釈』では、出雲国造神賀詞本文の「神賀吉詞」という語に対し、『考』が、「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」(七一—四二)²²と、出雲国の神々の言葉と国造との言葉とを合わせたものであると解しているのに対し、「ひがこと也、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」(同前)と、出雲国造神賀詞自体が持つ、神の言葉としての側面を否定し、国造単独の言葉としているのである。ここには、宣長が、主体を神に置き、祝詞を神の言葉とする認識を徹底して排せようとする姿勢が示されていると思われる。²³

以上から、宣長の真淵批判の焦点は、真淵が「高御産巢日命の詔賜し御言を承て、今兒屋命の宣申すなれば、詔賜言なり」(九一—三六八)として、祝詞の主体を皇祖神とすることに焦点が置かれていたといえる。また、その批判は、あくまで「詔賜言」説という原型論に限定されるものの、中世以来の「中臣祓」註釈と共通する、祝詞を神の言葉とする祝詞認識をも射程に入

れていたと考えられる。そして、その基盤には、『古事記』天石屋戸段における天兒屋命の祝詞奏上と高御産巢日神との関係をめぐる神学上の対立があった。このことは、宣長の真淵批判が、祝詞の語義の次元に留まらない神学の次元における批判であったことを示す。

しかし、『古事記』天石屋戸段の天兒屋命は祝詞奏上の前、太玉命と共に卜を行っており、宣長は『古事記伝』四之巻で、「卜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—一八二)と解しており、天兒屋命の祝詞奏上と神の言葉との関係には疑問も残る。故に、没後門人の平田篤胤は『古史徴』「開題記」において、「吾が皇朝の威儀礼上式の原は、掛まくも畏き、天津御祖産靈大神、天照大御神の命もちて、高天原に事始め賜ひ、「皇御孫邇々藝命を、天降坐しめ給ふ時に、宜し如天上之儀」と、御依し坐る儀式」であり、「此は遷_レ却崇_レ神_レ詞、道饗祭詞、中臣寿詞などに、高天原仁神留坐須。皇親神漏岐神漏美乃命遠持天。高天原仁事始天とやうに、申せる詞の有を以て知べし。縣_レ居_レ大人も、鈴_レ屋_レ大人も、此由を、未委_レく見_レ得_レられ_レざり_レけり。」²⁴と、式祝詞に「皇親神漏岐神漏美乃命以_レ氏」といった語が見えるのは、抑々朝儀が

「天津御祖産霊大神、天照大御神の命」に淵源しているからであり、そのことを真淵も宣長も見過ごしていると批判し、祝詞に「神漏義神漏美命の、大御口づから御伝へ坐る古説⁽²⁵⁾」を見出して、自ら正しい古伝を整理せんとして著述した『古史成文』の天石屋戸段では、「高皇産霊神之命以而。於⁽²⁶⁾八意思兼神令思矣。」と、思兼神（篤胤は天兒屋命と同神とする）の謀りが高皇産霊神の命によっているとした。こうした理解を受け継いだ門人の鈴木重胤は、『延喜式祝詞講義』において、真淵「詔賜言」説は語義の観点から、宣長「宣説言」説は神学の観点から批判し、「祝詞とは、皇御孫命を天降し奉給ふ時に、親神漏岐神漏美命の詔命以て、天下の大御政を知食し敷行ひ給はむ規則を授伝へ給へるを因據と為て、今其事を物為給ふに就て、皇神等に白させ給ふ詞と云ふ義⁽²⁸⁾」として、祝詞を神の言葉に基づいて神へ申し上げる言葉とする、いわば真淵と宣長の考えを篤胤を通して折衷した祝詞認識を提示したのである。⁽²⁹⁾このことは、彼ら国学者における祝詞認識の問題が、神学を基盤としていたことを示すものといえよう。

おわりに

真淵の祝詞認識は、祝詞の原型たる「詔賜言」と古典たる式祝詞との二層構造からなっていた。その中核たる「詔賜言」説は、『古事記』天石屋戸段における天兒屋命が高御産巢日神（高木神）より「御言」を賜ったとする神学を前提としている。故に、中世以来の「中臣祓」註釈への批判は、あくまで祝詞の古典観に焦点があり、原型論においては、祝詞を神の言葉とする点で、中世以来の註釈書と共通する認識を持っていたといえる。そうした祝詞認識は、『祝詞考』における大祓詞の註釈に顕著に見られた。すなわち、「詔賜言」の概念を「天津宮事」の語に適用させることで、祝詞の原型たる「天津宣事」と古典たる大祓詞とを峻別し、「中臣祓」を神代以来の神の言葉が伝えられたものとする中世以来の認識を否定しつつ、その大祓詞自体に、その原型が「天津宣事」＝「皇祖神の御詔」にあると言及させることで、祝詞の原型たる「詔賜言」と古典たる式祝詞との二層構造の祝詞認識を、実際の註釈において整合させることを可能にしていた。ここに、春満・在満の註釈とは一線を画した、真淵の創見がある。

一方、宣長は、真淵「詔賜言」説を批判して「言説言」説を提示し、『日本書紀』一書を根拠とした「凡て祝詞は、詞を美麗くつゞる物」との理解を示したが、それらはいくまで語義の誤りを指摘して、祝詞の在るべき内容を示すものに過ぎず、根柢の部分で真淵の祝詞認識を否定するものでは無かった。宣長の真淵批判の焦点は、そういった祝詞の語義や内容に関するものではなく、真淵が「高御産巢日命の詔賜し御言を承て、今児屋命の宣申すなれば、詔賜言なり」と、天石屋戸段において、天児屋命が高御産巢日神（高木神）より「御言」を賜ったとする神学にあった。それは、あくまで「詔賜言」説という原型論に限定されるものの、中世以来の「中臣祓」註釈と共通する、祝詞を神の言葉とする祝詞認識をも批判の射程に入れていたと考えられる。このことは、宣長の真淵批判が、祝詞の語義の次元に留まらない神学の次元における批判であったことを示す。それは、後学の篤胤や重胤らが、祝詞認識をめぐって更なる神学上の批判を加えたことから窺われる。

以上、真淵と宣長の祝詞認識の相違を、彼らの祝詞註釈書における言説から見て来た。真淵と宣長は、祝詞を神の言葉とするか否かで認識の相違を見せたが、それが依拠するものは、共に『古事記』天石屋戸段における天児屋命の祝詞奏上と高御産

巢日神との関係をめぐる神学であった。宣長の「のり」とは、神に申す詞也」との言も、これに基づく。では、宣長は、祝詞を単に人の言葉と見たのか。筆者はそう考えない。なぜなら、宣長は『古事記伝』十五之巻で、天児屋命に淵源する中臣の職掌について、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」（十一—一七九）としているからである。この言が宣長の神学において如何なる意義を持つているのかは今後の課題としたい。

註

(1) 青木『祝詞全評釈』「祝詞概説」(一三—二七頁) 参照。

(2) 西岡はこの問題意識の下に、先行する「天御蔭日御蔭と天日隅宮と」(『國學院雜誌』一一—一九、平成二十二年九月)と合わせて、大祓詞に見える「天御蔭日御蔭」や「天之益人」の語における「天」を単なる美称ではなく、「神学上実体を指す語」(「天之益人」考)と捉えることで、これらの語を神学の立場から統一的に読めることを指摘された。また、これに先立つ祝詞の神学的考察としては、上田賢治「式祝詞の神学」(『神道神学論考』大明堂、平成三年。初出は安津素彦博士古稀祝賀会編『神道思想史研究』安津素彦博士古稀祝賀会、昭和五十八年)が挙げられる。

(3) 井上豊『賀茂真淵の学問』(八木書店、昭和十八年)一〇二—一〇四頁、

- 『賀茂真淵全集』第二十三卷（統群書類従完成会、平成四年、二七九頁）所収「縣居書簡統編参考注」三三三、「解」『延喜祝詞式解序』参照。
- (4) 西岡和彦「解題」『祝詞式和解』『祝詞式問記』（『新編荷田春満全集』第二巻（おうふう、平成十六年）四四九～四五五頁）参照。
- (5) 但し、両書の関係性については、註（4）前掲西岡論文にて、先行学説を踏まえた註釈内容の比較検討により、「解」が「祝詞式和解」を参考にしつつも、「荷田一門」の共同制作ではなく、「真淵単独の研究成果」であったことが指摘されている。
- (6) 本澤「祝詞の研究」第三部「祝詞研究史の一齣——賀茂真淵を中心として——」参照。本澤は、「解」の諸写本に見える真淵自身の註釈の改訂増補から、「真淵自身、主君の命を受けて『祝詞解』を脱稿したものの、決してその内容については満足しておらず、その時点で誤りを正してゆこうとする意志があった」（二七七頁）ことを指摘すると共に、それらは、「真淵が、荷田春満・在満の祝詞研究を出発点とし、さらに師説を乗り越えて名著『祝詞考』へ至る、その過程を具体的に示すものである」（二七七頁）ったことを明らかにした。
- (7) 『解』では、祝詞の語義を「官言」と、極めて穏当な意に解している。但し、「延喜祝詞式解序」において、「古事記」「日本書紀」にその名が見える「天津諄辞」「神語」等を「麻在志久上御世風」伝「わるもの」とする等、式祝詞に先行する神代言葉に着目している。
- (8) 『考』上巻（一八三頁）
- (9) 真淵は、祝詞の本質を、「皇祖神、及御孫命の、詔の言こそ本なれば、詔戸言ちふことは有めり」（一八三～一八四頁）と、皇祖神のみならず天皇の詔ともしている。
- (10) 真淵は、「皇祖神」に「カムロギ」の訓を付すが、これは高御産巢日神が念頭にあると思われる。但し、『考』上巻で祈年祭祭の「神漏伎命、神漏弥命以」の語に対し「神漏伎は、神須倍良岐美、神漏美は、神須倍良岐美にて、皇祖の、男女の神達也（中略）詔刀言には、高御魂、神魂より始て、伊邪那伎、伊邪那美命、天照大御神まで、惣てを申そ多き、故男女の皇祖の神を、申事といふ也」（一八七頁）としており注意される。
- (11) この見解が春満説を受容したものであることは、前掲松本「荷田派の延喜式祝詞研究」で指摘されることである。
- (12) ここでは、「天津宮事、一古本二宮事二作ル、是ナルヘシ、人皇政務ノ官事モ、則天神ヨリ伝レル官務ナレハ天津宮事ト称セリ」（九一頁）として、「官」字を「官」に改めている。
- (13) 『古事記』天石屋戸段「詔戸」のみならず、『日本書紀』神代卷第七段第三の一書における「解除」の「太諄辞」をも、皇祖神の詔と解している点に注意される。
- (14) 『祝詞式和解』では、「天津祝詞ノ太祝詞事トハ、祝詞ヲ称美シテ云ルナリ。スナハチ、此祝詞ヲ云ト云説ハ、非ナルヘシ。此祝詞ヲ宣テ後、格別ニ罪ヲ云立ル祝詞アルナルヘシ。（前掲『新編荷田春満全集』第二巻、四〇四頁）と、文言に違いがある。
- (15) 但し、その後の国学者が「天津祝詞太祝詞」を大祝詞そのものとする見解で統一されていた訳では無い。例えば、宣長の没後門人平田篤胤は、「天津祝詞考」において、大祝は「天津宮事以て行ふ事なれば。必此神たち（筆者注、祓戸四神）に禱白す。祝詞の無くしては。得まじき」として、これを「美曾岐祓」に求め、諸本からその本文考定を試みた（『新修平田篤胤全集』第七巻、名著出版、昭和五十二年、二二八、二三三頁）。その門人鈴木重胤は、『延喜式祝詞講義』において、大祝詞とは別に存在するとしつつも、篤胤の考定した「天津祝詞」については、「此は身濂の時に、中世人の申ける祝詞にこそ有けめ、天津祝詞乃大祝詞は然る拙き物に在るべからず、凡慮を以て製作り難く、又解説難くして、神ならぬ人の遠く心も詞も及ばぬ所に在る可き者な

り」と否定(『延喜式祝詞講義』第二、国書刊行会、昭和十四年、三五頁)。同じく篤胤門人の六人部是香もその立場であったことは、星野光樹「六人部是香の古典理解と神事について」(『近代祭式と六人部是香』弘文堂、平成二十四年、第二章。初出は「神道宗教」一九三、平成十六年一月)で指摘されている。こうした状況を踏まえ、河野省三が「天津祝詞太諱辞考」(『國學院大學紀要』二、昭和十五年)において、大祓詞の註釈書を網羅的に比較して従来の見解を整理し、大祓詞とは別に存在するとするも、小野祖教が「天津祝詞の考証」附「祓給比清給」の考(『國學院大學紀要』八、昭和四十五年三月)で、従来の説を全て誤りとし、「天津祝詞」は「鎮火祭・道饗祭・伊勢太神宮三節祭(六月月次祭及び神嘗祭)の祝詞の四つ」に現存するとして、「天津祝詞太祝詞」を神の言葉もしくは天皇の言葉に対応して、それらを本文に奉戴した(含めた)祈願詞としたが、管見ではこれが定説とされているとは思われず、今後の更なる批判的検討が俟たれるか。

(16) この点については、武田祐吉「神と神を祭る者との文学」(古今書院、大正十三年)でも、真淵の「詔賜言」説に触れた後、「大祓詞を宣命となす説の先蹤」(二二八頁)として『中臣祓詞解』を挙げており、明言こそしていないが、真淵「詔賜言」説に「中臣祓」註釈と通底する祝詞認識があることを示唆している。

(17) 『本居宣長全集』第十七巻(筑摩書房、昭和六十二年)二〇七頁。因みに、宣長の「解」「考」披見については、青木紀元「解説」二篇(『賀茂真淵全集』第七巻「解説」、『延喜式祝詞研究』一六五―一七一頁、「祝詞考」三六一―三六九頁)と本澤「祝詞の研究」が詳しい。青木は、本居宣長記念館蔵「祝辭解」(宣長自筆)が、其の前半が『延喜式祝詞解』巻三、後半が「祝詞考」上巻の前半を書写したもので、奥書より明和九年(二七七二)に書写したことが分かることから、宣長

四十三歳、「祝詞考」成立の四年後にして、一部しか披見できなかったことを指摘。本澤は、大東急記念文庫蔵「祝詞考」草稿本(明和三年八月初旬脱稿)の六月晦大祓の条と、本居宣長記念館蔵「祝詞考」(鈴木本)の同条に見える宣長筆の貼り紙とが一致することから、「宣長が村田橋彦より『祝詞考』を借覧し、安永三年九月に誰かに書写をさせ、校閲を終え、それから後に、真淵自筆の草稿本を見ることができ、校合の上、鈴木本と大きく異なる注釈文を補ったことを裏付けるものである」(一八五頁)として、宣長が「祝詞考」草稿本も披見できていたことを指摘。橋彦から宣長への「祝詞考」借覧が、橋彦と親交のある谷川士清により仲介されていたことは、中村一基「鈴門の形成と展開」(岡中正行・鈴木淳・中村一基編著『本居宣長と鈴木社中——授業門人姓名録』の総合的研究)錦正社、昭和五十九年)で指摘されている。

(18) 大野晋「解題」(『本居宣長全集』第七巻(筑摩書房、昭和四十六年)参照)。

(19) 『神道大系 論説編二十五復古神道(三)本居宣長』(神道大系編纂会、昭和五十七年)「解題」及び註(18)前掲大野「解題」参照。

(20) また、真淵が「詔賜言」説を以て説いた「天津宣事」についても、宣長は、「宣事は、皇祖神の詔事といふことか、又うけ給はりての人の宣事か、いとまきはしくして、何方とも分りがたし(中略)いづれにしても、宣事にては、あたりがたし」(七一―一三三―四)と否定している。

(21) この認識は既に「記伝」八之巻において、「さて今持白せる詔戸は、何事を申せるぞと云に(中略)かの布刀玉命の取持る種々の御幣物を賛称たる辞なるべし、(中略)故神祝称、辞など云り(中略)さて此時に持白せる辞は、祝詞の始にて、いとも古文にて麗美かりけむを、此に載す、世に伝らぬは、甚々憾きわざなりかし、(中略)書紀に、

此広厚称辞を聞きしめて、大御神の曰、頃者人雖多請未、有若此言之麗美者也、乃細「開警戸」とあるを見るべし、もはら言辭に感たまふにあらざるや」(九一三六九)と見える。

(22) 『考』版本とは文言が多少違うが、文意は同じである。

(23) この点については、粕谷興紀『出雲国造神寿後祝』解題(粕谷興紀編『本居宣長記念館蔵出雲国造神寿後祝』和泉書院、昭和六十年)でも、「神賀吉詞」の語につき、宣長が真淵の見解を否定した点について、「神賀吉詞」という語は「神の寿ぎ給う吉き詞」と解すべき語であるから、ここは真淵の解したように解すべきである。これはこの「神賀詞」奏上儀礼の本義に深く関わる問題であるだけに、宣長が真義を解し得なかつたことは意外の感があるが、この個所については真淵の明察を評価すべきであろう。(一八九頁)としている。

(24) 前掲『新修平田篤胤全集』第五卷、一七六―七頁

(25) 同前二八頁

(26) 同第一卷、三七頁

(27) 「記紀共に思金神令思、また会三十八万神於天高市二而問之、また召三天兒屋命布刀玉命二而令三占合麻迦那波、と有るなど(中略)必高木神などこそ其命は令せ給ひけむ」(前掲『延喜式祝詞講義』第一、八九頁)

(28) 同前五頁

(29) 篤胤・重胤の祝詞認識については、中野裕三「鈴木重胤と神祇祭祀」(『国学者の神信仰―神道神学に基づく考察―』弘文堂、平成二十一年、初出は『明治聖徳記念学会紀要』復刊四〇、平成十六年十二月)が、篤胤の「本来、祝詞は「天津神の御教」を表出している」とする認識に重胤が影響を受け、「天津神の御意思は、祝詞(天津神語)を直接的な媒介として、祭政一致という我が国の在り方に具現化しているといった思考」を有していたことを指摘(一五〇―一頁)。また、同「神

話と儀礼―神道神学の方法論をめぐって―」(『明治聖徳記念学会紀要』復刊五八、令和三年十一月)では、「如何なる経緯の下、国学者が古道を論ずるにあたり、神祇祭祀を重視するに至ったのか」という問題を、真淵・宣長・篤胤・重胤の祝詞研究を基に検討し、「古史選定を旨とした平田篤胤の古典観というものが重要な役割を果たした」(一一一頁)ことを明らかにされた。筆者においても、真淵の二層構造からなる祝詞認識や、その批判をした宣長の祝詞認識をめぐる神学の更なる究明を当面の課題としつつ、篤胤や重胤ら後学の国学者への影響如何という、国学者における祝詞認識の変遷過程は課題である。