

ヨミをめぐる『古事記伝』と『古史伝』——『古事記』解釈における思想編成の力学——

遠藤 潤

ヨミをめぐる『古事記伝』と『古史伝』

はじめに

『古事記』における「黄泉国」に関する記述は、本居宣長や平田篤胤の思想において重要な意味をもつていて。『古事記』の「黄泉国」について、宣長は「よもつくに」と読み、「黄泉」は「よみ」と読むべきだとしている。「記伝六、二三七頁^①」。「よみ」は「死にし人の往きて居る国」であるとし、その後、篤胤もこの領域を指すのに「よみ」と読んでいる。以下、この論文では「ヨミ」、「ヨミの国」という表記で「黄泉」や「黄泉国」を示すこととする。

ヨミに宣長や篤胤が何をどのように見ようとしたのか。それを明らかにすることがこの論文の主題である。ここで対象となる『古事記』の箇所は、国生みの後にイザナギ（伊耶那岐命）・イザナミ（伊耶那美命）が神々を生むところから、イザナギがヨミを訪問し、その後禊祓をするところまでである。この範囲が意味するところは、論が進むなかなかおのずから明らかになると考へる。

『古事記』の解釈という観点からすれば、宣長の『古事記伝』を考察対象とすることに異論はないと思われるが、篤胤の『古史伝』を対象とすることには少し説明が必要であろう。本論に入る前提として、この点についてまず説明

しておきたい。

ヨミをめぐる『古事記伝』と『古史伝』

—『古事記』と『古事記伝』と『古史伝』の関係

『古事記』解釈の態度において、本居宣長と平田篤胤が対照的であるとは、すでに多くの研究者の指摘するところである。

『古事記伝』に結実した宣長の『古事記』研究は、近代の『古事記』研究において先駆的な位置を与えられている。反面、そのような視点から、不十分な視点、実証的とはいがたい面が指摘され、その「限界」も認められている。著者の「動機」に解釈のための首座を与えてはならないという今日の「暗黙の了解」を認識しつつも、宣長の『古事記』解釈を突き動かすものの存在を認め、それに接近するために、『古事記伝』の具体的な論をたどってみたい。⁽²⁾

他方、平田篤胤には『古事記伝』と名称の近い『古史伝』という著作がある。ただし、それは『古事記』を注釈したものではない。

篤胤は、神代の〈まこと〉を正しく知るために『古事記』だけでは不十分だと考えた。『日本書紀』や祝詞などをはじめ、部分的には『古事記』よりも正確な記述をなしている出典があると考え、自らの考証のもとに神代の〈まこと〉（眞実、事実）をあらわした文章を編んだ。それが「古史」であり、のちに『古史成文』と名前をかえて世の中に知られるようになる。

『古事記』を最上位におき、もっぱらこれを対象として注釈をする者の眼には、篤胤の「古史」は『古事記』の「改竄」と映る。しかし、篤胤が最上位におくのは神代の〈まこと〉、すなわち「事実」なので、それに接近するためには、

複数の出典を相互参照して、適切な部分を採用するというのは、目的にかなつた行為であった。そのようにして編纂した「古史」の注釈書が『古史伝』である。

また、「古史」の各部分をそれぞれの典拠から採用した、その理由を示したのが当初の名称で「古史或問」、のちに『古史徵』として知られる著述である。篤胤は『古史徵』一之卷冬の中で、「さて古史とは、第三の條に云へる如く、日本紀古事記の一典をいふ。成文とは、その古史の文を採り合せて綴り成たれば号へり。古史徵とは、古史どもの傳々を徵し論へる書なればなり。【この書を、前には古史或問と号けたりしかど、今度かく改めつ。】古史伝とは、その古史の傳したる書なれば号けたり。【ただしこは師の古事記伝に倣へり。古訓本の序に、伝の字にシルベフミと仮名を附へられたり。さて徵に記すべき事をも、伝へ記せるは漏らせり。かれ成文と徵とを引き合せ見て、不審しき事あらば、伝によりて見るべし。伝も言もて行けば徵なるが、徵はたゞ古の伝の出所を云へると知るべし。】「徵一、二三四頁」とそれぞれの著述の役割を述べている。

これら三種に分けて著述するあり方について、谷省吾は篤胤のいわゆる『古史』三部作に対する新井白石の『古史通』の影響を指摘している⁽³⁾。すなわち、白石『古史通』の本文が篤胤の「古史」（『古史成文』）に、『古史通』の注釈部分が『古史伝』に、古史通の説明になつている『古史通或問』が「古史或問」（のちに『古史徵』）にそれぞれ対応しているという。

「或問」とは、一般的には、ある人の質問に答える形式の文章をいう。白石の『古史通或問』は、『古史通』に関する想定問答の形態をとつてゐるが、『古史徵』のほうは、想定問答の形態ではなく、各典拠からの文章選択の根拠について周到に説明している。この点は、「古史或問」から『古史徵』に改名されたことと関わつてゐるだろう。

実際は「古史」の編纂は、『古事記』の読解を基礎におきながらなされたと考えられる。その篤胤の『古事記』の読解は、宣長『古事記伝』の読解によるところが大きい。それは『古史伝』の著述の形態から明らかである。『古史伝』は、『古事記伝』の引用が多く含まれ、篤胤独自の意見も『古事記伝』への意見という形で述べられることが頻繁である。この点において『古史伝』は、『古事記伝』を媒介とした、『古事記』の間接的な注釈という性格も持っている。このような『古史伝』の特徴から考えると、この著作を正確に理解するためには、まず『古事記伝』との比較によつて、『古史伝』の独自性と非独自性を特定しておく必要がある。すでに、小林健三は「古史伝の思想」（初出、一九七三年）の中で「古史伝は先師本居翁の『古事記伝』にならつて、その手法に則つて始められたことは言うまでもない。従つて古史伝の根底は古事記伝にあり、それにプラスしたもの、ということは容易に想像できる。そのプラスした部分の検討を通して、篤胤独自の思想をうかがうことができる。この相関関係に留意することがまず必要である。」と述べている。⁽⁴⁾『古事記伝』の「手法に則つて」という部分には疑問を感じるが、『古史伝』のオリジナリティを『古事記伝』との差異を根拠に理解しようという点には同意できる。

『古事記伝』と『古史伝』の関係を考えるときに、具体的には、どの点を受容しているのか／受容していないのか、『古事記伝』の書かれていらない部分、すなわち引用から外されているのはどういう部分か、『古史伝』からの異議申し立てはいかなる部分に対してもおこなわれているのか、『古事記伝』と異なる説明は具体的にどのような論理で書かれているのか、など、『古史伝』という著作に具体的に沿つた問い合わせから理解を進める必要がある。『古史伝』の論理は、『古史伝』の中に記されていることはもちろんのこと、『古史伝』で解説する対象となつている「古史」の編成の論理については、前述のように『古史徵』に記されているのであり、この著作を参照することも適宜必要となる。

『古事記伝』と『古史伝』の性格についての以上のような理解を前提として、冒頭に掲げたように、『古事記』のうち、国生みの後から禊祓にいたる部分についての宣長の理解とそれに関わる篤胤の理解の、それぞれの特徴について考察していきたい。

二 宣長『古事記伝』における禍津日神とケガレ

『古事記』の国生みに続く箇所で、イザナギとイザナミは神々を生む。すなわち、大事忍男神、石土毘古神、石巢比売神、大戸日別神、天之吹男神、大屋毘古神、風木津別之忍男神、海の神である大綿津見神、水戸神である速秋津日子神、その妻である速秋津比売神である。これら十柱の神について、宣長は『古事記伝』の中で、この箇所の記述と「阿波岐原の御祓の段」、「書紀一書」、「大祓祝詞」を照合しつつ、「かかればこの十柱の神は、もとかの御祓の時に成りませる神たちの、^{またのつたへ}一伝なりしが、^{まぎ}乱れてこの記には彼所と此所とに重なりし物なり」〔記伝五、二〇四頁〕と独特的の視点を提示した上で、両方の箇所に記される神々を対応づけて同一視していく。この理解について、神野志隆光は、「重なりまぎれたかたち」を整理して「国を生む—火の神を生んで伊邪那美命は死ぬ—伊邪那岐命が火の神を斬り殺す—伊邪那岐命は黄泉にゆくが二神は別離する—黄泉からもどった伊邪那岐神が禊ぎして大地海原の諸神にいたるまでの神々を出現させる、というかたち」を指摘し、それが「『古事記』の国作りのもとにあつた伝えのかたちだつた」と提起していると考察した。⁽⁵⁾宣長の論に即した適切な指摘であろう。

ここで、宣長による神の同定について、神野志の説明をふまえつつ、あらためて『古事記伝』および同じく宣長による『大祓詞後釈』の記述を再度参照しながら、確認しておきたい。神の登場する順序は、イザナギが禊祓をする場

ヨミをめぐる『古事記伝』と『古史伝』

面にしたがつて示す。この場面では、八十禍津日神、大禍津日神、神直毗神、大直毗神、伊豆能売、底津綿津見神、底箇之男命、中津綿津見神、中箇之男命、上津綿津見神、上箇之男命がこの順で成る⁽⁶⁾。

○八十禍津日神（記・禊祓①）＝八十枉津日神（紀・一書）、瀬織津比咩（大祓①）、天照大神の荒魂

宣長は、荒祭宮は皇大神（天照大神）の荒魂、八十枉津日神（紀）、瀬織津比咩神（倭姫命世記）と同じであるとし、八十禍津日神は皇大神の荒魂であると述べる〔記伝六、二七二頁。後积、一五一～一五二頁〕。別の箇所では、「禍津日神」を天照大神の荒魂であると述べるが〔記伝一〇、四四六頁〕、「禍津日神」が「八十禍津日神」を指すと考えれば、最初の指摘と同様の意味となる。

○大禍津日神（記・禊祓②）＝大屋毘古神（記・神生み⑥）、大綾津日神（紀・一書）

宣長は、『古事記』の神生みの箇所の大屋毘古神が大綾津日神であるとし〔記伝五、二〇五頁〕、また、同書禊祓の場面では、大禍津日神と大綾津日神を同一視する〔記伝六、二七二頁〕。このことによつて、大屋毘古神＝大綾津日

＝大禍津日神となる。この帰結については宣長自身も直接示している〔記伝一〇、四四六頁〕。

○神直毘神（『古事記』禊祓③）

神直毘神について、この神自身をいづれかの神と同定することはしない。

○大直毘神（記・禊祓④）＝大戸日別（『古事記』神生み③）＝大直日神（『日本書紀』一書③）

『古事記』禊祓の大直毘神は『日本書紀』一書の大直日神であることは言及されずに当然視され、『古事記』神生みの大戸日別神と同一視された〔記伝五、二〇五頁〕。結果、三者はひとつものになる。

○（神直日神・大直日神、あわせて）直日神＝氣吹戸主神（大祓詞③）＝天之吹男神（記・神生み④）

神直日神・大直日神それぞれの性格づけに加えて、宣長に特徴的なのは、神直日神・大直日神を一括して直日神として扱う点である。『古事記』禊祓で区別されて掲げられている神直日神・大直日神について、二柱まとめて「大祓詞」や『倭姫命世記』に出る氣吹戸主神と同一視している〔記伝六、二七四頁〕。また、直日神と豊受大神の荒魂を一体のものと見る論を認めた上で、その理由はわからないという〔記伝六、二七四頁〕。『古事記伝』六之卷では、「直毘神」が「大祓詞」における氣吹戸主神であるとし〔記伝六、二七五頁〕、『大祓詞後釈』では『古事記』禊祓の箇所の神直日神・大直日神を二柱とも名前をあげた上で、『倭姫命世記』の説を容れつつ、氣吹戸主神と同じだとする「後釈、一五六～一五七頁」。

他方で、『古事記』神生みにおける天之吹男神を「大祓詞」の氣吹戸主神と同一視するので〔記伝五、二〇五頁〕、同定の全体を総括すると、直日神、氣吹戸主神、天之吹男神が同じ神ということになる。

○伊豆能売（記・禊祓⑤）＝速秋津日子・速秋津比売（記・神生み⑨⑩）、速秋津日命（紀・一書）、速開都比咩（大祓詞②）＝中筒之男命

速秋津日子神は水戸神である〔古事記・神生み〕。水戸は「みなど」、水の「門」であり「門」は「海の出入る戸口」〔記伝五、二〇七頁〕であることから、「水戸」は「海水の海へ落る所の戸口」〔記伝五、二〇八頁〕であるとする。速秋津日子と速秋津比売の二柱の神は、『日本書紀』では速秋津日命一柱として知られる。『古事記伝』卷之五では、速秋津日子・速秋津比売は伊豆能売神ならびに赤土神と同一であるとする〔記伝五、二〇四頁〕。ただし、宣長は『大祓詞後釈』では速開都比咩は水戸の神ではないとしており〔後釈、一五五頁〕、速秋津日子が水戸神だとすると、速

秋津日子と速秋津比売を同一視することとのあいだに矛盾が生じる。また、『古事記伝』卷之六では、後述するよう
に「中筒之男命＝赤土命（『日本書紀』一書⑥）」としているから、同じ『古事記』禊祓では区別されている伊豆能壳
神と中筒之男命の二柱が同一視されるという事態にいたる。

○底津綿津見神（記・禊祓⑥）

○底筒之男命（記・禊祓⑦）＝風木津別之忍男神（『古事記』神生み⑦）＝底土命（紀・一書④）

これら二柱の神の同一視については、宣長自身もやや強引であると考えている〔記伝五、二〇六頁〕。また、風木
津別之忍男神は、あるいは速佐須良比売の可能性もあるという。底筒之男命を『日本書紀』一書の底土命と同じとす
るので〔記伝六、二八一頁〕、右に掲げたように三神は同一ということに帰結する。

○中津綿津見神（記・禊祓⑥）

○中筒之男命（記・禊祓⑦）

宣長は、中筒之男命は『日本書紀』一書では赤土命として出でているのであり、伊豆能壳も同一であるという。伊豆
能壳は「御禊によりて、穢惡き麻賀を神直び大直びに直し清めて、直く清く明くなれる御靈」であり、「イヅ」は「明
づ」で、この「アキヅヒ」と「ナカヅツ」と「アカヅチ」はみな通じるとする〔記伝六、二七六頁〕。

○上津綿津見神（記・禊祓⑥）

○上箇之男命（記・禊祓⑦）＝石土毘古・石巣比売（記・神生み②③）、磐土命（紀・一書②）

宣長によれば、上箇之男命は石土毘古・石巣比売にあたる。それは「ウハ」と「イハ」、「ヅツ」と「ヅチ」がそれ
ぞれ音が通じており、「ズ（巣）」も「ヅツ」に近いからだという〔記伝五、二〇四頁〕。上箇之男命は『日本書紀』

一書の磐土命であるともする「記伝六、二八一頁」ので、右のような同定に行き着く。

宣長はまた、『古事記』禊祓に見える三柱の綿見神（底綿津見神・中綿津見神・上綿津見神）をまとめて、『古事記』神生みの大綿津見神（記・神生み⑧）と同一視している「記伝五、二〇七頁」。

○須勢理毘売（記）＝速佐須良比売神（大祓詞④）

宣長は『古事記伝』と『大祓詞後枳』で、『古事記』の須勢理毘売を「大祓詞」の速佐須良比売神と同じとするが「記伝一〇、四四五頁。後枳、一五九頁」、速佐須良比売については、『古事記』神生みの風木津別之忍男神である可能性もあるという「記伝五、二〇六頁」。

○大事忍男神（記・神生み①）＝泉津事解之男（紀・一書①）

宣長は『古事記伝』で、『古事記』神生みの大事忍男神が『日本書紀』一書の泉津事解之男にあたるとするが、『古事記』禊祓には該当する神を見出していないようである「記伝五、二〇四頁」。

以上、やや煩瑣ではあつたが、宣長の神の同定について見てきた。

禊祓の部分の神々のあり方と動きを基本的に正しいものとし、それらの神に『古事記』神生みや『日本書紀』一書の神々を同定していくと、神生みや一書の部分の話は不完全なものとして理解されていくことになり、また、神々の順序そのものも不正確なものとして認識されることになる。それは、出典に付した登場順を示す丸数字を見ても明らかであろう。これは、宣長がこれら異なる箇所を同一の伝として見たことに起因しての解釈のありようである。ある意味で、神生みの箇所は混乱した異伝であるという前提から出発して、神の同定をおこない、結果的に神生みの箇所は不十分で混乱しているという結論にいたるという、循環論法になつていてもいえる。

神野志は『本居宣長『古事記伝』を読む』において、このような宣長の解釈について、「神を生む、このくだりの位置づけを、禊ぎにかかわらせてあたえようとしている」ものであり、「禊ぎが、国を作る物語の、どういう文脈で語られるものであつたか」が問題とされているとする「同書、八七頁」。

神野志の読解によれば、『古事記』の黄泉国の段以前は、「すでに国土はある、しかし完成はされていない」という状況「九八頁」にある。そして、イザナギの黄泉国訪問とそのケガレを祓う禊がおこなわれる。ここで宣長は「世界におけるすべての事象は黄泉の穢れとそれを祓う禊ぎに発すると見る」という「九八頁」。すなわち、世のあらゆるマガ（禍）は黄泉のケガレ（穢れ）によって成った禍津日神の起こすものだととらえ「九九頁」、黄泉のケガレを身を滌いで祓うことによつて、マガを生じる禍津日神がなる。そのマガを直す、神直毘神・大直毘神がなる。「土台（器）だけの未完の国にもらされるものとして、ここに、黄泉と禊ぎの本質を見ることが『古事記伝』にとつて決定的だつた」と評価するのである。すでに紹介したように、神野志の指摘によれば、宣長にとって、「国を生む—火の神を生んで伊邪那美命は死ぬ—伊邪那岐命が火の神を斬り殺す—伊邪那岐命は黄泉にゆくが二神は別離する—黄泉からもどつた伊邪那岐神が禊ぎして大地海原の諸神にいたるまでの神々を出現させる、というかたち」が重要であつて、「神生み」の箇所はこの脈略からは外れることになる。禊ぎの別伝が混入したとして扱われることによつて、脈略から外れていることと、ほかならぬ『古事記』の一節をなしていることが整合的に説明されるのである。

神野志は、さらに『古事記伝』に即して、宣長の禊ぎ理解について次のように説明している「九八～一〇七頁」。

世界に生じる、あらゆるあしき事はみな黄泉の穢れによつて起こり、あらゆるよき事はみな禊ぎによつて起こる。禊ぎの初めに黄泉の穢れによつて禍津日神が成り、禍をもたらす。その穢れを滌ぎ清めようとして、すべてのあしき

ヨミをめぐる『古事記伝』と『古史伝』

事をよきに直す直毘神が次に成る。禊ぎ以前にはそうした世界のありようはなかつた。あしき事、それを直す事から、日月そのものまで、すべてが黄泉とのかかわりと禊ぎとによつて発生する。それは、国土だけであつたものが秩序をそなえた世界として成り立つてゆくということである。世界のありようとして、黄泉とのかかわりを根源として、あしき事をもたらすこととそれを直すこととを繰り返してゆくことになる。宣長においては、「マガコトはヨゴトよりおこり、ヨゴトはマガコトよりおこり、たがいに「うつりもてゆく」、つまり交代して動いてゆく」ということが原理化されていると総括している。

宣長の『古事記』理解におけるマガゴトとヨゴトが交代していく原理の重要性については、すでに東より子が「神代」の理法——「吉凶相根ざす理」——（初出、一九八二年⁽²⁾）で論じている。このなかで東は、宣長の理解の特徴を次のようにいう。宣長の神の定義の核心は、「迦微」を「すぐれたる徳」をもつた「可畏き物」と捉えた点にある。神の性格を「すぐれたる」とか「可畏き」と形容するとともに、「迦微」を「物」と捉えており、宣長当時の社会通念からは、「物」を司るものを神とみるのが妥当だつたこととは大きく異なつてゐる。宣長『古事記伝』は、古代信仰のあり方からみれば、〈『古事記』の背後にある原初の信仰〉と〈それ以後の歴史のなかで形成されてきた諸要素〉が微妙に交錯するところに成立している。

最後の点は『古事記伝』の基本的性格に関する重要な指摘である。東はこの視点から宣長の罪の理解と古代の罪の理解のあいだに距離があることを論じる。すなわち、『大祓詞後釈』における「人の身を傷そごなふ悪行の方を以て、罪とするにはあらず、其疵を穢とする也」〔後釈、一一九頁〕という記述を根拠に、行為者の道徳的内面性が、罪の意味から後退する代わりに、「穢」という価値基準が拡大され前面に押し出されていると評価している。

宣長による当該の記述は、宣長が特定の事例を中心に述べたものであつて、罪とケガレの一般的な性格の説明ではなく、東の評価では古代の「罪」の性質として「道徳的内面性」が強調されすぎているように思われる。

この点をさらに考へるために、古代の禊と祓の理解について簡単に確認しておく。

青木紀元は『祝詞全評計』（一一〇〇〇年）において、罪と祓と禊の関係について次のように説明している。すなわち、祓の原義は、罪を犯した者に対して、その罪に相応する物品（祓へつ物）を出させて、犯した罪を解除してやる日本古代の社会的行事であったが、やがて、その社会性を失い、私刑化して、個人が勝手に他人に祓除を強要して、祓の品物を奪い取るようになると弊害が生ずる。大化前期頃には、この弊害が顕著になつたようである、という⁽⁸⁾。

禊と祓の区別についても次のように説明する。もともと祓は罪を解除する行事であつて、禊れを清める行事ではない。穢れを洗い清めるのは禊であつた。イザナギの阿波岐原の禊の話は、禊の起原を物語る説話で禊と祓との間にははつきりした区別があつた⁽⁹⁾。

多田一臣はツミとケガレを区別しつつも、やや異なる見解を示す⁽¹⁰⁾。「ツミ（罪）とは、共同体の規範・法則等への侵犯行為、またそれによつて生ずる責任を意味する言葉である。そのようなツミは、通常は行為者に帰せられる。」古代のツミの場合、「ツミの根本は、共同体の祭政秩序への侵犯にあるが、それは侵犯者のみならず、共同体全体にも影響が及ぶ事態として意識されていた…」のであり、そうした共同体の祭政秩序を支えるのは神への信仰であるといふ。ツミによつて神を祀る共同体の聖性は汚されることになるが、それがケガレ（穢れ）である。ケガレは神の祟りを招き、その祟りは、侵犯者だけにとどまらず、共同体全体に対する災厄として現れる、とする。ハラヘはツミを除却することであり、ミソギはそこに生じたケガレを水の力で流し去ることであるといふ。

青木と多田では、ミソギの理解に違いが見られるが、古代のツミが社会的なものとしてとらえられている点は共通している。

それでは宣長の理解はどのようなものであつただろうか。『大祓詞後釈』では次のように説明している。

ツミには、ケガレ（穢）、タワケ（奸。不倫な行為）、災、悪行の四種がある。祓は、悪行を主とせず、ケガレを第一のツミとする。上代には、ツミに刑を科すべきものと祓で対応すべきものの区別があつたようだ。この区別は、ツミの輕重によると考えられる例も、ツミの種類によるとも考えられる例もある。大祓詞にあげられたツミは、いずれも祓で淨めるべきものだつたのが、時代が下つて刑が複雑になるなかで、祓を課す場合が減少し、中昔は対象が神事に限定され、さらに神事に関しても祓を課すことが絶えた「後釈、一三〇頁」。

ここで、ケガレはツミに包摂される概念として理解されている。

宣長は、こうしたケガレの理解にもとづきながら、禍津日神と直日神の働きによって、マガゴトとヨゴトが交替するという世界の原理を『古事記』に見いだすのである。禍津日神について同じく『大祓詞後釈』の説明は以下の通りである。

禍津日神は、世の中のマガゴトを、生じさせ、おこなう神である。これは、ツミ・ケガレ（罪穢）を祓い滅ぼすはじめである。マガゴトやツミ・ケガレを生じさせることと滅ぼすことは表裏の違いようであるが、これこそ祓の主意である。祓をおこなつてツミ・ケガレを清め流すのは、ヨミの国のケガレから起きる禍津日神のマガゴトを、またもとのヨミの国へ返しやるしわざである。マガゴトは、ヨミの国から禍津日神の神がもたらし、祓によつて禍津日神がヨミの国に返すのである「後釈、一五二頁」。

ヨミの国のケガレからマガゴトが起こる次第について、『古事記伝』には細かい説明が見られる。その概略を下記に示す。

マガゴトが起こるのはヨミの国のケガレから成る禍津日神の靈によるが、さまざまマガゴトは火がけがれることから起ころ。火がけがれると、禍津日神が好機を得て得意になつて荒ぶるので、あらゆるマガゴトが起こる。民をなだめて世を治めるには、まず天の下の火を忌み清めて、神の御心の機嫌をとるものである〔記伝六、二四一頁〕。

このように説明した上で、イザナミにも話は及ぶ。イザナミには離縁しがたい御心が必ずあり 「『日本書紀』神代卷 第五段 第十の一書」、そのためこの世に帰りたいと思っていたに決まつてゐるのに帰ることができなかつたのは（火のケガレに由来する）ヨモツヘグイのケガレのためである。『古事記』のヨモツヘグイに関するイザナミの「みことば」をよく味わい、火のケガレをいいかげんに思つてはいけない、という 「記伝六、二四一頁」。イザナミ自身がケガレの原因と考えられていない点は注意すべきであろう。

他方、「直」の意味をめぐつて『古事記伝』には次のような説明がある。

「なお」とは「いまだ直からざるを直す」意であつて、〈すでに直れる〉意ではない。神直日神・大直日神は、〈きたなき〉より〈きよき〉に移るあいだに成つた神である。「なおび」は「マガを直したまう御靈」をいう。世の中のあらゆる〈あしきこと〉はみなヨミのケガレによる。いにしえは、よろずの〈あしきこと〉を「きたなし」とも「マガ」ともいつた。よろずのことにつき〈あしき〉を〈よき〉になすことを「なおす」とい、〈よき〉になることを「なおる」という。『古事記』の文章には、ケガレを〈そそぎ清める〉を「マガをなおす」とある。このことから、世の中にあらゆる〈よき〉ことは、この〈みそぎ〉から起ころ（ことがわかる）。そのため、いにしえには、よろずの〈よ

き〉ことをすべて〈あかし（明し）〉、〈きよし（清し）〉、〈なおし〉といったのである〔記伝六、二七四頁〕。

さて、ヨゴトとマガゴトが「つぎつぎに移りもてゆく理り」について、宣長は『古事記伝』七之巻きでより詳細な説明をしている〔記伝七、二九四～二九六頁〕。宣長の真意を汲むために精確な読解が必要とされる箇所である。以下、要点を紹介したい。

この〈ことわり〉は、大きなものから小さななものまで、全てこの神代のはじまりの趣による。それは、イザナギ・イザナミの〈みとのまぐわい〉からアマテラス・ツクヨミ・スサノオの三貴神の分在までの過程に全て備わっている。〈みとのまぐわい〉から国生みまではみなヨゴトであったが、火の神が生まれたことによつてイザナミが「神避」したことは世のマガゴトの最初となつた。

この部分について、宣長は割注で補足の説明をしている。火の神は、斬られた血から成つた神々もいみじき功いさおをなしているので、この火の神が登場したのもヨゴトだった。ただ、イザナミの「神避」かむさりはマガゴトで、一般に死の原因はみなマガゴトである。このことから、火の神はヨゴトとマガゴトを兼ねているので、この神があらわれたのはヨゴトからマガゴトに移る、まさにその瞬間である、という。火の神の出現を、いわばきわどく両義的なものとしてとらえている。

続いて、ヨミの国について、このようなマガゴトによつてイザナミが赴き、長くとどまる国であるがために、世の中のマガゴトが行つて止まるところ、また、世の中のマガゴトが成立するところなのである、と説明する。この箇所も解釈には注意が必要で、ヨミの国が本来的にマガゴトの源になつてゐるのではなく、マガゴトによつて「神避」をしたイザナミが長くとどまつたことが、ヨミの国の属性の原因となつた、とも読める。宣長は、ヨミの国につ

いて、本源的にけがれているという性格づけを周到に避けているように思われるのである。それは、マガゴトとヨゴトの交替というダイナミズムを基礎におく宣長の姿勢からすれば、マガゴトが絶対的なもの・固定的なものであると理解をとらない、ということを意味している。

「人は必ず凶惡を忌去て、吉善を行ふべき理り」とは、宣長の考えに照らせば、人が必ずマガゴトをきらつてヨゴトをおこなわなければならぬとの義務を示すものではない。ここでの「べき」は必然の意であり、宣長は、人は必然的にマガゴトを嫌つてヨゴトをおこなうものだと述べているのである。それは続く割注で、「伊邪那岐命の、黄泉の穢惡を忌惡ひて、御禊したまふ是なり。後に須佐之男命の二たび逐はれたまふも、此の理りなるが故なり。さて世人の人の、凶惡を直して、吉善を為すべき道は、彼の御禊の理りによれることなれども、彼の大神、此の御禊を以て、世の人には、凶惡を忌去て、吉善を行へと、教へ喻したまふにはあらず。その故は、彼の御禊も、その時にことさらには神の教へによりて為たまふには非ず、元來産巢日の神の御靈によりて、おのづから黄泉の穢惡を穢惡しとおもほす、己命の御心からしむたまへれば、世の人も亦その如くにて、産巢日の神の御靈によりて、凶惡をきらひて、吉善をなすべき物と、生れたれば、誰が教ふとなけれども、おのづからそのわきためはあるものなり。」〔記伝七、一九五〇二九六頁〕とあることからも理解される。世の人がマガゴトを直してヨゴトをおこなうのは、イザナキの禊もムスビの神の御靈によつて自然と心のままにおこなつたことと同じく、教えられておこなうことではなく、ムスビの御靈によつて、必然的にそう行動してしまるものなのである。行為に関する作為は排除され、教化という契機は否定される。その上で、ヨゴトとマガゴトの交替について、宣長が、それが交互に優勢となる様子を想定しつつも、最終的にはアマテラスの力によつてヨゴトの勝利で終わると考えていることも看過できない重要性をもつてゐる。

三 篤胤『古史伝』における火のケガレ

このような宣長の世界理解——禍津日神と直日神の働きによって、マガゴトとヨゴトが交替する——を、その根幹に火のケガレの問題があることに注意しながら受けとめ、そこに問題点を見て解決しようとした一人が平田篤胤である。概略的にいうならば、宣長はケガレなど負の属性を持つ神の存在を当然視していたが、篤胤は神がケガレという性質をもつことを容認しえなかつた。

すでに述べたように、宣長『古事記伝』は、『古事記』の記述のうち、神生みの部分を禊祓の部分の別伝と見て、禊祓における神々の行跡をもとに、その神々と神生みに出てくる神々、さらには大祓詞、『日本書紀』第五段一書第十の神々を同じものと見ていった。

宣長『古事記伝』のよき読者であつた篤胤は、このような点をどのように理解し、『古史成文』に表現していったのだろうか。それぞの箇所を検討していきたい。

神生みの部分は、『古史成文』および『古史伝』にある「古史」では第十段にあたる。そこではイザナギとイザナミは「八百万之神」、「志那都比古神」、「志那都比売神」を生む。「志那都比古神」と「志那都比売神」は風の神であり、別名を「天之御柱命」「国之御柱命」といい、龍田の立野に鎮座する神であつて、「龍田比古」「龍田比女」の神であるとも記す「史伝三、二一八～二一九頁」。

『古事記』に照らせば、人によつては改竄と呼ぶかもしれない手の加えようであるが、すでに述べたように、宣長は『古事記』のこの部分をイザナギによる禊祓の別伝としたのであって、篤胤はその指摘に依拠して整理しつつ「古史」

に編成しているのである。

篤胤『古史徵』によれば、典拠となる書を検討したところ、風の神を生むのが最初であつて、順次、火の神、金の神、水の神、土の神を生むのみであつたという。そして、『古事記伝』での記述にもとづき、風の神以前に神々があるのは「混乱」であり省くべきだとする〔徵二上、二七五頁〕。

それにもかかわらず、「古史」のこの箇所に「八百万神」が登場するのは誤りに思われるが、篤胤は「鎮火祭祝詞」（延喜式祝詞「鎮火祭」）に「八百万神」があるのを典拠としている。篤胤は「鎮火祭祝詞」を「天つ神の大御口づから伝へ給へる祝詞言の中に、もとも正しき伝説」であると考えており、そこから「八百万神」がある理由を検討している。そして、『古事記』の後の部分で「青人草」がすでに存在しているのに、登場する記述がないためであり、「八百万の神」を「青人草の始めの祖神」としている〔史伝三、一二〇頁〕。

つづく「志那都比古神」、「志那都比売神」に関する記述は、『日本書紀』第五段一書第六、「龍田風神祭祝詞」をあわせて編成したものである〔徵二上、二七四頁〕。

このように、神生みの箇所の「古史」の編成は、宣長がこの部分を「別伝」として把握したことにもとづいて多くの神々が省かれ、さらに篤胤が複数の典拠を整合的に読もうとした結果なのである。

それでは、イザナミの「神避」についてはどうだろうか。篤胤は、早くは『靈能真柱』（文化十年「一八一三」成稿）に次のように記している。

「さて、「伊耶那美命の」この徃いでまししは、その現御身ながら徃うつしみみでませるにて、死まかりまして御靈みたまのみ徃ひらでませるにはあらざるなり。【そは古史の或問に、委曲つぱらに辨へたり。披ひらき見るべし】」「真柱、一一五頁」

イザナミがヨミの国に行ったのは「現御身」のままであったこと、すなわち「神避」とは死ではないことが強調されている。この点について「古史の或問」すなわち、のちの『古史徵』に詳細を述べてあるとも記す。

『古史成文』ならびに『古史伝』では、第十一段から第十四段にかけてイザナミと火の神の物語について記されている。この部分は『古事記』の記載とは大きく異なっており、篤胤に特有の「古史」編成とその背景となる思想が明確に現れている。

『古史伝』の構成についてはすでに概略を述べたが、この箇所についても篤胤は「古史」とその解説の部分を区別しながら記述している。まず「古史」の概要について見ておきたい。

イザナミは火とホムスピを生んで、みほとを焼かれて「石隠り」した。イザナミはイザナギに「七夜七日、自分を見ないで下さい」と述べたが、イザナギは、七日にいたらずに、隠れたことを怪しんで見た。そのときイザナミは再び火を生んでみほとを焼かれて病み臥していた。苦しみのなかで金の神を生んだ。イザナミはイザナギに対して「あなたは見るなど申し上げたのに、私を見てしまいました」と言つて、「あなたは上つ国を知ろしめすのが適切でしょう。私は下つ国を知りましょう」と言つて、ふたたび「石隠り」して、ヨミのひら坂に至つて、考えて、イザナギの知ろしめす上つ国に性質がよくない子を生んで置いてしまつたと言つて、戻つてさらに水の神、土の神、天吉葛、川菜を生んだ。イザナミはホムスピを生んだことが原因で、ついに「神避」した。イザナギは「うつくしきあがなにものみことをや。この一本に替へつるかも」と述べて、腹ばいして泣いたときに、涙に成った神の名は泣沢女神で、これは、かぐ山の畝尾の樹のもとにいる神である。「神避」したイザナミは、木の国の熊野の有馬村にいる。

続いて、各段について見ていきたい。

「古史」第十一段は、イザナミがホムスピの神を生んだことを記している。「…ここに伊邪那美命、まなおとごに、ほむすびのかみ火産靈神ほむすびのかみを生み給ひて、みほとを焼かえて、石隠りまして、伊邪那岐命に、夜七夜昼七日、吾れをな見たまひそ、我がなせの命と、まをしたまひき。この七日には足らずて、その隠ります事を奇しとて、見そなはす時に、火を生み給ひて、みほとを焼かえて病みこやしましましき。その悶熱あつかい恼まし時、たぐりになりませる神の御名は、金山毘古神、次に金山毘壳神。こは金の神なり。」「史伝四、一二二九頁」。この文章の典拠は鎮火祭祝詞である。この箇所の解説で篤胤が強く主張するのは、この二番目の火の出産がヨミの国でおこなわれたのではないことであり、その点については宣長『古事記伝』も誤っているという「徵二上、二七六～二七七頁」。篤胤によれば、イザナミは今回の出産のあたりさまで尋常ではないことを予測し、それをイザナギに見せないために、「伊布夜坂の石屋」にかたく閉じこもつていた。篤胤によれば、「伊布夜坂」はヨミのひら坂のことと、その地は「大地の中に入らむとする際」である。イザナギには七日七夜見ないように申し伝えてあつた。

『古史伝』における解説によれば、イザナミが最初に生んだ火は世の中で初めての火であった。この火とともにホムスピが生まれ出て、この神の体は火であつたのでイザナミは局部を焼かれた。また、ここで昼と夜があるということは、火の神も生まず、アマテラスも存在しない段階のことであるので、すでに萌えあがつて天となつたものが「澄明かりし物」であることがわかるともいう「史伝四、一二三〇～一二三一頁」。

篤胤が、イザナミが一番目の火を生んだ場所をヨミとうつし世の境界であるヨミのひら坂にある石屋だとしている点には注意が必要である。また『古史伝』所収の『古史』の文面にはホムスピだけが現れているが、この解説では、最初に生んだ火とホムスピを明確に区別している。

ヨミをめぐる『古事記伝』と『古史伝』

イザナキは、イザナミから言われた禁の期間を守らずにイザナミの姿を見てしまった。そのときにイザナミは、再び火を生んだ。『古史伝』における解説では、これは後産および経水であるとする。イザナミの生んだ火は先に生んだ火とこの火の二種で、前者は火は清浄な火であり、後者は火はきたない火で、ヨミの国の火はこれを始まりとするという「史伝四、二三三三頁」。

続く「古史」第十二段では二度目の「石隠」が記されている。篤胤は『古史伝』における解説で、「石隠」の動機について、イザナミはイザナキに対して恥ずかしくかつ恨みも抱いたので、同じ国土で二度と顔を合わせないために、ヨミの国に行つたのである、と説明する「史伝四、二三七（一三八頁）」。

「古史」のこの部分では、イザナギがイザナミの言葉を守らず、イザナミの姿を見てしまったことによつて、イザナギとイザナミによる上つ国／下つ国の分掌が決定づけられている。これは、イザナギとイザナミが存在する場所を異にすることでもある。

そして、イザナミは下つ国へと向かうが、途中、ヨミのひら坂に至つたときには、イザナギがしろしめす上つ国に「心悪しき子」（性質のよくない子）を生み置いてしまつたと気づき、上つ国に戻つて、さらに水の神、土の神、天吉葛、川菜を生んだ。

第十三段では、種々の火の神が同定される。『古事記』で火之夜芸速男神の「亦の名」とされている火之炫毘古神、火之迦具土神（カグツチ）に加えて、ヨミのイザナミの胸にいた火雷神「記・紀神代上〔第五段〕一書第九」と火産靈神（ホムスピ）「紀神代上〔第五段〕一書第三」をあわせて、全て同じ神としている。

第十四段では、イザナミは火の神を生んだことが原因でついに神避をして、イザナギは腹ばいして泣く。いうまで

もなく、『古史伝』では「神避」が焦点となる。イザナミが「遂に神避かりましき也」とは、イザナギに顔をあわせまいと下つ国に去つたものの、火の神の荒びを鎮めようと、途上から引き返して、関係の神々を生んだものの、恥じる気持ちを止めることができず、ついに再びイザナギのもとを去つて、下つ国に立ち去つたということを意味するという「史伝四、二六五頁」。

『古史徵』では、一之卷春「開題記」において〈祝詞は『古事記』や『日本書紀』の伝えよりも正しい〉という篤胤の基本的な考え方の理由を説明するなかで「神避」が例示されている〔徵、二八～二九頁〕。祝詞を重視する理由は、基本的には祝詞は神まつりの場において篤胤の生きる「現在」も唱えられ、神に通じているためというものであるが、「神避」については次のようにいう。

記紀とも、イザナミは火の神を生んだ悩みによつて「崩御」（かむあがり）したが、遺体は葬られ、魂のみヨミの国に赴いたと伝え、水の神と土の神もその悩みのなかで思いがけず生んだ、とする。しかし「鎮火祭祝詞」によれば異なるといふ。「鎮火祭祝詞」には、イザナミは「火結神」を生んで「みほと」を焼かれ、「石隠り」して、イザナキに七日七夜自分を見ないように言つたが、日の満たないうちに、隠れていることは不思議だとしてイザナキが見ると、イザナミは火を生んで「みほと」を焼かれて居たとある。篤胤はこの「石隠り」を崩御と解釈しない。すなわち、崩御ではなく、イザナギがみほとを見たことを恥じて、「現身」（うつしみ）のままヨミの国に行つたのであり、水の神と土の神も、火の神が荒びたときに鎮めようとの「御心」によつてわざわざ生んだというのである。これは「決めてかくあらでは、えあるまじき正しき伝へ」、すなわち、そうでなくては筋が通らないような正しい伝えである。それは、この世をはじめる二柱の神が一方でも崩御することがあつてはこの世は完成しないはずだからである。このように説

ヨミをめぐる『古事記伝』と『古史伝』

明する。

さらに『古史徵』二上の第十四段の説明「徵二上、二八五～二八六頁」では、「神避」のいつそう詳細な考証がなされている。

ここでは、「神避」は死ではないと改めて述べている。「古史」の該当箇所を編成するにあたって『古事記』の「御枕方、匍匐御足方而」を削除したのは、「神避」が死であるという誤りを退けるためであるという。篤胤はこの点について、「神避」の語の理解の歴史的変遷とともに次のように説明する。

「神避」を死の古語のように理解する説の由来は長期にわたっている。ヨミに西戎国のある文章語である「黄泉」をあてて、イザナミは「黄泉」に行つたとすることによつて、イザナミの「神避」は死のことだと「非心得」するようになつた。そして、イザナミが退去したことをイザナキが悔やんで「匍匐ひ哭たまひ、其の涙に泣沢なきさばめ女の神の生れ坐る」という伝えを、やがてイザナミの遺骸の「御枕方」や「御足方」で哭きさまようことであると考えるにいたつた。さらに中の世の人がこのような言い伝えにさらに誤りを重ねて、イザナミの遺骸の葬地をここかしこに同定するようになった。しかし、「神避」は退去の尊敬語である。記紀が記された頃には、「神避」が死を示すと考える誤りもすでにありつつ、まだそれほど広範には言われていなかつた「徵二上、二八五～二八六頁」。

篤胤はイザナミの「神避」が死に類するものではないことを詳細な考証とともに強調しているが、後に述べるように、これは篤胤にとつて根本的な重要性をもつものであつた。

これら一連のできごとをイザナミの移動に注意しながらあらためて整理すると次のようになる。

イザナミは上つ国で最初の火を生み、そのとき火の神（ホムスピ）も生まれた。このときイザナミは、火の神によつ

て局部を焼かれた。イザナミは次の出産が尋常でないことを予想したため、上つ国とヨミの国の中にあるヨミのひら坂に赴き（「石隠」）、その地にある石屋で一番目の火を生んだ。この出産についてイザナミはイザナギに対し七日七夜見ないように言つたが、イザナギがこの禁を破ったため、イザナギとイザナミは上つ国と下つ国（ヨミの国）を分掌することとなり、イザナミはヨミの国に赴いた（「石隠」）。その途上、ヨミのひら坂でイザナミは上つ国に火の神を生みおいてしまったことを思い、上つ国に戻つて、この神を鎮めるための神々を生んだ。その後、イザナミはヨミの国に退去（「神避」）した。

ここには、重要な二つの前提がある。すなわち、イザナミの生んだ火には最初の火と次の火があるということ、また、ヨミの国と上つ国の間にヨミのひら坂があるということである。イザナミが最初の火を生んだのは上つ国であり、次の火はヨミのひら坂の石屋で生んだ。

ここで、宣長の世界観とそこでの火の位置づけを思い出してみよう。

宣長は、禍津日神の働きによつてマガゴトが起こり、直日神の働きによつてこれがヨゴトに転じると考えた。マガゴトの根本的な起因は火がけがれることである。火の神（カグツチ）の登場はヨゴトであったが、イザナミの「神避」はマガゴトで、その火の神がその原因を作つたこともマガゴトである。また、イザナミはこの世界に戻れなくなつた原因は、火のケガレに由来するヨモツヘゲイである。宣長においては、火の神はヨゴトとマガゴトの両方を帯びた存在であった。

これに対して、篤胤がときに『古事記』から大きく離れる形で「古史」を編成した世界像では、ケガレはわれわれの生きるこの世界（上つ国）とは峻別される。⁽¹²⁾

ヨミをめぐる『古事記伝』と『古史伝』

篤胤によれば、火はそもそもその始まりにおいて一種類があった。上つ国で生まれた清い火とヨミのひら坂で生まれたけがれた火である。両者は生まれた場所からして区別されており、清い火にはケガレを帯びる契機を認めない。また、清い火と火の神もそれらが生まれる時点においてすでに別のものであつたと解釈する。

イザナミの「石隠」はイザナギの行為に起因する「恥」に原因が求められ、「神避」もこの文脈上に位置づけられ、死とは無関係の單なる移動であると理解される。

宣長の世界観では根本をなす禍津日神の理解も、篤胤のそれは大きく異なるものになつてゐる。イザナギの禊祓に関する箇所の解説において、篤胤は、大禍津日神は、きたなきことをひどく憎んで、けがれたことがあれば、荒びてマガゴトをなすので、禍津日という名前を負つてゐるのだと述べる〔史伝六、三三四頁〕。宣長の説に対しても、「禍津日神は、黄泉の国の穢に因て生坐る故に、火に汚穢の有れば、この神ところ得て荒ぶる故に、万の禍おこるなり」と宣長が述べたのは、『古事記』に即して述べたからであつて、いまだ詳しい説明にはなつていない、禍津日神が「ところ得」たからではなく、この神はイザナギの、ケガレをにくむ御靈によつて生まれた神であるため、ケガレがあれば怒り荒び、ことわりのとくならないマガゴトをさえなすのを、ケガレが清まりはてれば、荒びがないばかりでなく、すぐれた功までなすのであるという〔史伝六、三三四頁〕。すなわち、篤胤においては、大禍津日神はマガゴトという負の属性を帶びた神ではなく、根本的にはよい神として考えられているのである。

おわりに

以上、〈ヨミに宣長や篤胤が何をどのように見ようとしたのか〉という課題にもどづき、『古事記』の関係箇所につ

いての両者の理解の概略を検討してきた。宣長と篤胤では力点が異なるため、本論で対象とした『古事記』や『古史』の範囲も両者の間では必ずしも同一ではないという、いささか変則的な論考となつたが、両者にとつてのヨミの意味やそれと深く関わる解釈の特徴についてはある程度明らかにできたかと思う。

宣長は、世界の変化を理解する際に禍津日神と直日神の対抗関係を基礎に置き、それに応じてヨゴトとマガゴトが交替していく様子をとらえた。この文脈において、火や火の神はヨゴトとマガゴトの両義的性質を帯びる。マガゴトの発生については、ヨミのケガレから生成した禍津日神が火のケガレに乗じて荒ぶるのでマガゴトが起ると理解し、マガゴトの起因を火のケガレに求めた。また、世の中にあらゆるマガゴトは、みなヨミのケガレより起こるが、それはイザナミの「神避」が起源でありマガゴトの始まりであるとする。この「神避」は死の意味を帯びていると理解した。これに対しても、世の中にあらゆるヨゴトはイザナギの禊に始まるとし、その後の人間たちがおこなう禊祓もこれにもとづくものと考えたのである。

他方、篤胤は最初の唯一の火がヨゴト・マガゴトの両義性を帯びるというのではなく、火には最初から清い火とけがれた火の二種類があり、両者は混じらないと考えた。また、宣長が負の属性を考えた禍津日神についても、この神はイザナギがケガレを嫌う気持ちから生まれ、ケガレがあると荒ぶる神であるとして、よき性質を持つものと理解した。直日神は、この禍津日神の荒ぶったときに生じたマガゴトを直そうというイザナギの思いから生まれたのだとする。また、イザナミの「神避」は死とは無関係であり、ケガレとは区別して考えられている。このような理解の帰結として、禊祓の解釈には、宣長『古事記伝』の祖述以上のものが見られない。おそらく篤胤は、ヨゴトをイザナギの禊以前から存在しているものと考えており、その延長上には、神々の世界とマガゴトが原初から混じることなく区別

されてきたという想定があるようと思われる。これは、宣長が禍津日神・直日神の対抗関係で世界の善惡の推移を考えたこととは大きく異なっている。

このように検討してみると、「宣長とは対照的で恣意的な『古事記』解釈をおこなう篤胤」という一時期までの篤胤像とは異なる姿が結ばれてくる。すなわち、宣長の『古事記』読解には、神に関する一貫性のある思想体系を構築しようとする力学が働いており、篤胤はそれをある角度から受けとめつつ、自身の思想にしたがって変化させたといふあり方が明らかになつてくるのである。

今回の論考は、他に関係するいくつかの箇所の解釈に触れないままに、問題の中核に関わる部分の重点的分析に終始したが、文献の注釈や解釈のなかに思想編成の力が働いていることをめぐる、ひとつの問題提起としての役目は果たしえたのではないかと考える。

註

(1) 以下、本論文では次の文献について、出典を略号・巻と当該全集でのページ数の形で表記する。

- 本居宣長『古事記伝』一之卷～十一之卷～（略号）「記伝」、（全集）『本居宣長全集』九、筑摩書房、一九六八年。
- 本居宣長『大祓詞後釈』→（略号）「後釈」、（全集）『本居宣長全集』七、一九七一年。
- 平田篤胤『古史伝』一之卷～九之卷～（略号）「史伝」、（全集）『新修平田篤胤全集』一、名著出版、一九七七年。
- 平田篤胤『古史徵』→（略号）「徵」、（全集）『新修平田篤胤全集』五、一九七七年。

平田篤胤『靈能真柱』→（略号）「真柱」、（全集）『新修平田篤胤全集』七、一九七七年。

また典拠の引用にあたって、本論文では必ずしもこの分野を専門としない読者の便宜もはかり、漢字を適宜ひらがなに開くなどの変更を加えている。出典を明記しているので、原文の表記を確認したい向きは参照していただきたい。

- (2) この部分は、日本宗教学会第六十二回学術大会での口頭発表「平田篤胤における読書と創意——『古史伝』にとつての『古事記伝』——」（二〇〇三年九月）にもとづく。同発表の要旨は『宗教研究』七七一四、二〇〇四年に収められている。
- (3) 谷省吾「二つの古史——古史通と古史成文——」『鈴木重胤の研究』一九六八年（初出、『神道史研究』二一一、一九五四年）。
- (4) 小林健三「古史伝の思想」『平田神道の研究』古神道仙法教本庁、一九七五年（初出、『神道学』七六・七七、一九七三年）、一五一頁。
- (5) 神野志隆光『本居宣長『古事記伝』を読むI』新潮社、八八〇八九頁。
- (6) 以下、出典として『古事記』神生み、同書禊祓、『日本書紀』第五段第十の一書、「六月晦大祓祝詞」をそれぞれ「記・神生み」、「記・禊祓」、「紀・一書」、「大祓」と略記するとともに登場する順序を丸数字で示す形で、神の同定について提示する。
- (7) 東より子『宣長神学の構造——仮構された「神代」——』『思想』六九七、一九八二年。
- (8) 青木紀元『祝詞全評釈』右文書院、二〇〇〇年、二三六頁。
- (9) 青木註8前掲書、二三八頁。
- (10) 多田一臣「つみ」、多田編『万葉語誌』筑摩書房、二〇一四年。
- (11) 遠藤潤『平田国学と近世社会』ペリカン社、二〇〇八年、参照。
- (12) 篤胤がケガレを強く意識し、現世と厳しく区別しようとしている点については、私はすでに「平田国学と幽冥思想——近世神道における死の主題化——」（島蘭進・高埜利彦・林淳・若尾政希編『シリーズ日本人と宗教——近世から近代へ三生と死』春秋社、二〇一五年）で『靈能真柱』も含めた包括的な理解を示している。ただし、この論文における細部の読解については不十分な点もあり、今回分析対象とした範囲については、今回の考察を現段階での私の理解としたい。