

上田秋成の『神代かたり』

東(宮沢) より子

上田秋成(1734-1809年)と本居宣長(1730-1801年)との対比は、近世中期における国学思想の多様性を知る上で、格好の素材を提供してくれる。両者はともに賀茂真淵の流れを汲む国学者でありながら、二つの個性は日の神・音韻論争として有名な近世における代表的な論争を展開している。その論争は宣長の『呵刈葺』にまとめられているが、そうした直接的な論争のみならず、二人の国学者の思想的立場には抜きさしならぬ対立があるように思われる。小論の目的は、秋成が晩年に執筆した『神代かたり』を検討し、宣長系の神代観とは異なるもう一つの神代観を提示することにある。というのは、秋成は、宣長の『古事記伝』という前人未踏の業績を前にして、『安々言』という記紀の成立史的視点からの批判の書を著しているが、『神代かたり』には、そこからは窺い知れない彼の神話像がみられるからである。

1.

『神代かたり』は、秋成が『日本書紀』神代巻本文をやさしく書き改め、所々に注釈を施した小文である。もちろん宣長の『古事記伝』とは質量ともに雲泥の差があり、むしろ『古事記』を仮名書きで読み下した『神代正語』と比べるべきものであろう。『神代かたり』は、草稿でもあり欠損もあるためか、あるいは軽い注釈的読み物と見做されたためか、これまで全くといってよほど本格的な研究がなされていない。そこでまず、秋成が依拠した『日本書紀』本文と比較しながら、彼がどのように書き改め新しい神代像を創っていったかを検討してみたいと思う。

最初の「古に天地未だ割れず」に始まる神世七代の箇所注目すべきなのは、「易に陰陽不測を神と云。或はあらはれ、或はかくれ、見と、むへからぬを神とは申也」(143頁、傍点引用者、以下同様)¹⁾という「神」についての秋成の独自の注釈であろう。秋成は『易経』の「神」の定義を引用しているが、しかし彼の言わんとするところは後半の顕幽さだまらない神のあり方である。つまり『易経』の「陰陽不測之謂神」というのは、神という実体を指す言葉ではなく、「陰陽」概念で測ることのできない不可測な神秘性を表現しているのに対し、秋成は「太古有 現神靈神之別」(『日本春秋』書人)²⁾というように、実体としての神を問題にしているのである。宣長は中国の神觀念との相違を強く意識する中で、体言つまり「物」としての神に到達し、さらに「何れの神にても、現御身と御靈との差別をしらずはあるべからず」(『出雲国造神壽後秋』)³⁾としている。両者は神を実体的なものと捉える点では共通しているが、しかし

内実は大きく異なっている。宣長の場合は、神には必ず「現御身」＝身体があり、「御霊」が身体を離れて神社に分与されたり、浮遊したりすることがあるという神の实在論を体系的に構築するものである⁴⁾が、秋成の場合は「現神と霊神」という2種類の神が実在し、それらが人間の理性を超えたいわば神出鬼没な現れ方をするというのである。

周知のように『日本書紀』は陰陽説で天地開闢を説明しており、国常立尊と国狭槌尊と豊斟淳尊の三神を「乾道独化」の「純男」とし、次の壘土奠尊・沙土奠尊から伊奘諾尊・伊奘冉尊までの四対の神は「乾坤之道、相参而化」男女神とし、合わせて「神世七代」としている。秋成はそうした神々のうち、国狭槌尊を国常立尊の別名とし、また面足尊・惶根尊の一对の神を面足尊は「国のかたち、人の面の眼口鼻そろへるにたとふか。かしこねとは、鳥の根のかたくこりなる也」(144頁)というように、国土生成の完了の喩えと捉え独立した神格としては扱っていない。神世七代の最後に「国なりてぬしなくはあらず。いさなき、いさなみのめをのふた神なりませり」(同上)と、国主となるべき人格神の始まりをいさなきといさなみの男女神におくのである。このように、秋成は紀の本文をかなり恣意的に解釈した上で、「八神七世など申事は心得ぬ」という疑問を呈している。要するに、秋成は冒頭の注釈で『易経』の「陰陽不測之謂神」をもちだしてはいるものの、それは「陰陽」ならぬ「顕幽」の「不測」という観念を導出するためのものであって、肝心の儒教の陰陽五行説そのものは全然みとめようとしていない。ここに、秋成の「神」観念の一つの重要な特色がみられるのである。

秋成は紀本文に倣って国常立尊を初めに置いたのであるが、紀の述べる「至りて貴きをば尊と曰ふ。自餘をば命と曰ふ」とする「尊」と「命」の区別の説明を無視して、「みこと、は、君のおほす事を言に打出たまふに、皆是にしたかふと云意也」(143頁)という語釈を加える。野口武彦氏は、この言葉から秋成にとって神とは「言葉を所有した存在者」であり、「神の始源」＝「言葉の始源」でなければならなかった⁵⁾といているが、「君」という表現から考えると、これが含意するのは、「上古、国政は叡慮のまゝにて、臣のはかるべきに非ず。神代より此ふた神(天兒屋根命・布刀珠命)の宰臣たるは、なめて君の宣命をつたへて民に示さるゝのみ」(異文、178頁、カッコ内引用者、以下同様)という古代政治における君臣関係のあり方であろう。彼は、君の「叡慮」のままを宣命として臣が民に伝え、それに従って国政が行われるのが古代天皇制の理想政治であったという。それが儒教の導人により「臣の政事をあつかり申事と成」(同上)ってしまったとみているのである。

ところで、秋成は、いさなき・いさなみ両神の出自を「人のかたちならば、必さきになりし国より来たるならん、呉の太伯、秦の徐福かと。たしかなるしるしやある」(144-5頁)と、国学者らしからぬ発言をする。人間の形をした神ならば、歴史の先進地帯である中国からやってきたに違いないと考えているわけである。神代の神も歴史的発展のなかに位置付けて解釈しようとする秋成の一種の合理的思考をみてとることができる。天浮橋を「舟」といい、天之瓊矛

を「水棹」と言い替え、神代巻で頻発する「天」という接頭語をことごとく省いているのもその表れであろう。したがって、こうした観点から『神代かたり』においては二神が産むのはあくまで「み子」であって、「大八洲国」や「海・山・川」などではない。たとえば、淡路島も「み子うまんとおほし、か、胞とてきたなき物の出たれば、いみてすてたまふ。是流た、よひて、淡路のしまなれり」(145頁)というように巧妙に「生む」を避けて「成る」の文脈で解し⁶⁾、「吾已に大八洲国及び山川草木を生めり」という紀本文を改め、わざわざ「国かたと、のへり」としているのである。そして、いさなき・いさなみの男女神は、国土が整ったからまたしても「ぬし」が必要だとして「日の神」を産むが、その命名の由来を秋成は次のように二つに分けていう。「みかたちきらへしく、国の中かくれたる所なくてらしたまへり。故に天てらす日にたとへて、日の神とは申せりき。……このひちりこの上にすめせはけかれやあらんとて、天の神に日たしたまへとこひて、み空に上したまへは、日の神とは申せりき」(146頁)。まず、日の神が「光華明彩」で「六合のうちに照り徹る」という紀の本文を、「天てらす日にたとへて」と太陽への寓言による命名だとしている。「六合」を四海万国としないで「国の中」としているのも、宣長との「日の神」論争を思い起こさせる。第二に、両神が天の神に養育を依頼し、天上に昇ったが故に「日の神」だというのは、全く秋成独自の解釈である。「授くるに天上の事を以てすべし」という天上の支配者に位置付けている紀に比べて、秋成の日の神像はいかにも貴種の子としての頼りなさを性格付けられているようである。そのことは、弟すさの男との対抗のなかでより明瞭になってくるが、その前に、紀の「天柱を以て、天上に挙ぐ」への秋成の奇妙な注釈について触れておきたい。

宣長は、真淵の説を継承して「此天柱は、伊邪那岐大神の御息にて、風なり」と解しているが、秋成はこの考えをとらず、「天のみはしらよりつたひてのほらせしやうに云よ。猿けものことくに」(146頁)と、天柱を実体的なものとして捉え、日の神があたかも「猿けものことくに」柱をよじ登っていく姿を思い浮かべるのである。この喩えを藤井乙彦氏は日の神を絶対視する「本居一派に対する冷語」⁷⁾と言っているが、しかし、ここにはそれ以上に秋成の神に関する根本的な発想があるように思われる。なぜなら、神代の神をも人間的レベルで捉えようとする秋成には、宣長のように日の神が伊邪那岐の息吹によって舞い上がるような神話的イメージはもちにくく、だとすると日の神は猿のように天柱をよじ登るしかないのである。秋成の神話の神のイメージは、余りにも合理的で卑小なものといえる。

さて、すさの男と日の神との抗争の物語は、記紀を神話的に読むにしても皇統起源譚として読むにしても最も重要な箇所の一つである。秋成はすさの男の性格描写に「さかなもの」という表現を何度も使っている。紀の本文では、「無道、雄健、暴悪」などと述べられているところである。秋成は、弟すさの男と姉日の神の対抗を、強き神と弱き神との対立の末、後者が前者を屈服させる物語として描いている。天の神々の策略により天の石窟戸から出てきた日の神

を、秋成は「女しきみ心に、神たちのもをすまゝに。されとおとゝの又来たらん、いみしとのたまへは、よくはからひ申さんとて、すさの男をとりまき……したつの国におひくたしぬとなん」(151頁)と語っている。日の神は誓約で負けてすさの男の横暴を抑えられなかっただけでなく、石窟戸から出て来ても「女しきみ心」のため、みずからの決断ですさの男を追放できず、「神たちのもうすまゝに」に従っているのである。つまり、日の神は天の神に養育されかつその庇護のもとにおいてのみ日の神たりえているのである。賀茂真淵が天照大御神の須佐之男神に立ち向かう姿を「姫大御神といへども、こと有ときは、雄たけびをなして、厳なる御いづをもてをさめまし」と、通常の「にぎびたる御ごゝろ」との使い分けを「神の道の本」(『文意考』)⁹⁾と述べていることと比較すると、秋成の日の神像はなんと弱々しいものであろうか。それは、『春雨物語』の「血かたびら」に登場する歴史の流れに翻弄される「善柔の性」の平城天皇に通じるものである。秋成は、日の神とすさの男との葛藤を、王権神話の物語としてではなく、人間世界での権力闘争と同じ次元でみているのである。

2.

さて、話は神代巻の下巻に移り、舞台の中心は大名持(=大国主)の活躍する葦原中国になる。天孫降臨以前の葦原中国は『神代かたり』においてどのように描かれているのであろうか。先述のように「この上にすめせはけかれやあらん」として、日の神を天上に昇らせたことでも分かるように、ここは穢れた国とされている。紀の本文を踏まえて「螢火のか、やくか如、五月の蠅のむらかれるか如に、草木たに神と名のりて物いふ所」(153頁)とされているが、しかし続けて「よくかきはらは、天つちの中にかしこにまさる国はあらしもの」(同上)と、秋成は葦原中国を未開ではあるが他国に優越した国と位置付ける。紀の「草木咸に能く言語」という語句に「草木たに神と名のりて」を補足しているが、秋成の独特な解釈はその次の「太古、草木の靈ありて、かたちを見はし、又かくるゝを、木霊と書て、こたまと呼。山野ひらけては、すむ所を失ひ、かたちを消し、人に仇せずなりぬ」(158-9頁)というところにある。葦原中国の未開の山野を開いたのは大名持とされる。天孫に国譲りする時、自分の広矛を授けて「国ひらきし初、山野を分行神宝也、又従はぬ者は矛もて殺しもすへし、是器械もて国めぐりしたまへ」(158頁)といったからである。大名持は山野を切り開いて「中土の国形とゝのへるは、此神の功也」(同上)というように、国土平定というより国土開発の功労者の面が強い。そして、大名持によって草木は切り採られ、そのため草木の靈は住み処をなくして姿を消し、人間にうらみを抱き仇をなすことになったというのである。秋成はこれに関連して、『膽大小心録』の中で次のようにいう。

神は神にして、人の修し得て神となるにあらず。易云。「陰陽不測謂之神」。はかるべか

らずの事明らか也。さればこそ人の善悪邪正の論談なき歟。我によくつかふる者にはよく愛す。我におろそげなれば罰す。狐狸に同じきに似たり¹¹⁾。

草木の霊が住み処を失って人に仇をなすように、獣たちも人間の開発により住み処を失い、「善悪邪正なきが性」である「妖怪」¹²⁾となり、人間の態度いかんで恩恵を与えたり崇ったりするというのである。秋成のいう神の原イメージは、「神は神にして、人の修し得て神となるにあらず」というように、仏・聖人などの人格神とは異なり、「狐狸」と同類の善悪の判断力を欠いた存在なのである。したがって、記紀神話で活躍する人格的な神々は秋成がイメージする本来の神ではなく、古代人の理念化された姿なのである。こうして神代の人格神である人間が自然を開発して国家を形成していくことが、とりもおさず動植物の住み処をなくし、様々な妖怪を生じさせることになっていくと考えるわけである。秋成は、国土の開発の必然性を認めつつも、それが自然の禁忌を犯すことになることに目を据える。そのことは、たとえば高千穂峰に関連して「斎戒沐浴、潔斎清心にして登るへし。群狙出て道引すとそ。もし不浄の身して攀登すれば、御罰かうむりて死すと云」（159頁）と、「不浄の身」で登山することへの怖れを説いていることにもよく表れている。これは『春雨物語』『樊噲』の主人公大蔵が伯耆の大由に夜登って神の怒りに触れた話を彷彿させる。このように秋成の注釈の特色の一つは、民俗信仰との関連を重視するところにあるが、そこに自然と人間との関係に対する彼の根本的な見方をみることができよう。

大名持は天孫に国を譲ったのち「八十隈」に去るわけであるが、その八十隈を注して「此国は西北より開けしかは、八十隈とはいまた開けぬ隈々の国也。大和の三輪山は大名持を祭るといへは、こゝに來たりて住せたまふ」（158頁）という。八十隈は、宣長のように地下にある黄泉の国ではなく、地の果ての未開の国と解している。先に中国を先進地帯、日本を後進地帯と見做し、いさなき・いさなみを「呉の太伯」や「秦の徐福」に比定したように、先進の九州と比べて大和を後進の地とみて、先進の地から来た大名持が大和に祭祀されていると考える。このことは、葦原中国がもとは「九州之地」であったものが後に「海内」（『日本春秋』書入）¹³⁾に及んだとする解釈と関係していよう。秋成には、こうした先進—後進という歴史的発展のイメージを本来次元の異なる「神代」に読み込んでいこうとする一貫した姿勢がある。

さて、天孫降臨について秋成は、『神代かたり』の異文のなかで独自の解釈を展開している。記紀では、邇邇雲命は天上から日向の高千穂峰に降臨したことになるが、秋成はそのような神話を事実とは見做さず、これは結局「外国より舟にてこゝに來た」のであろうが、確たる証拠がないので、その「本土」＝「外国」を指して「天上」と心得るべきであると説いている¹⁴⁾。要するに、天孫降臨の天上とは外国の喩えにすぎないのである。したがって、天皇制の永続を保証する有名な天照大御神の「神勅」などということも全く信用していないのではないかと思われる。彼にとって、天皇制がまがりなりにも今日まで継続できたのは、「藤原の鎌公、

……中大兄の皇子の御心をとる。是そ英雄の君にてまませは、薄氷をふむへ謀りあはせ、遂に大功を立給ひ、皇代綿々、百廿代の今にいたるまで栄えます事、二君の御徳の高きを仰くへし」(『遠駝延五登』)¹¹¹というように、天智天皇と藤原鎌足の働きによるので、神代からの出来事はなんら関連をもっていない。こうした秋成の「大化の改新」への評価の高さは、宣長と好対照をなしている。宣長にとって、天智天皇の律令体制の導入は「朝廷の大御稜威の衰へ坐べき、基本をはじめ給へる物」(『統紀歴朝詔詞解』)¹¹²であり、天智天皇は彼が非難する「漢心」の代表者の一人なのである¹¹³。秋成にしてみれば、歴史を動かしているのはあくまでも「自然の運転」(『呵刈葭』)¹¹⁴であり、宣長のいう「神の御所為」などを認めることができない。『古事記』に述べる禍津日神と直毘神の生成に世の中の禍福・善悪の説明原理を求めた宣長の考えを、秋成は「臆説ナルコト明白ナリ」と厳しく批判し「黄泉ノ汚穢」に化成した禍津日神の「凶醜」を憎み「矯直サマク思シ、神慮以テ。直日神ハ生マセシト云 説話 ナラスヤ」(『安々言』)¹¹⁵と、記を寓言の説話として読んだのも、歴史に原理性を持ち込むことへの拒否に根差していたのである。

神代巻の最後は、いわゆる海幸彦・山幸彦の物語であるが、秋成はかなりの思い入れを込めて書き綴っている。秋成は、この兄弟の抗争の物語を、先の姉日の神と弟すさの男の物語と重ね合わせて考えているようである。二人の抗争は前者は弟の、後者は姉の勝利に終わるわけであるが、幼長・男女の違いがあるとはいえ、勝者と敗者の性格付けがかなり類似しているからである。たとえば、敗者となる「兄み子」を、すさの男と同じく「さかなき神」としているだけでなく、わたつみの宮での三年の歳月を過ごした「弟み子」を秋成は「せのみ子のいかにせめ聞えんとおほしかへして、今はかへらなん」(166頁)と、兄への気遣いを示す弟として描いている。ここに、「さかなき」兄に対比される、弟の柔弱な性格が刻印されている。そして、さらに注目すべきことは、弟山幸彦については「天孫」であることが繰り返し説かれていることである。天孫である点においては、兄の海幸彦も同様なのであるが、資質において山幸彦にしかその資格がないようである。山幸彦を天孫と呼ぶのは苦境を救う塩土老翁や海神である。これらの神々は天上で日の神を支えた天つ神と同様の役割を果たしている。山幸彦は予めそうした周囲の神々の助力を必要とするような弱々しい性格が付与されているのである。つまり、「天孫」とは初めからそうした性格を必要条件としているかのようである。秋成の描く天皇の基本的あり方は、こうした山幸彦像の中にもみてとることができる。

この物語のもう一つの筋立ては、海神の娘豊玉姫と山幸彦との結婚である。結婚は、もちろんいさなき・いさなみの関係に始まるわけであるが、そこでは記紀ともに「^{みとほひ}邁合」つまり性交の露骨な描写を伴っていた。しかし、秋成はそうした描写をいっさい省き、「かくて御中よくよりふしたまへり」(145頁)とさりげなく結んでいるだけである。また、豊玉姫と山幸彦との結婚も暗に仄めかすだけで「いとへうれしひて、さまへ御心になふ事してなくさめ

奉る」(165頁)と、紀にない豊玉姫の心情・行動を書き添えている。身ごもった豊玉姫の出産の場面で、山幸彦はいわゆる「見るなのタブー」を犯してしまい、二人に別離が訪れるが、その際の豊玉姫を秋成は「契たかはせ給ふは天みまともおほしたらす、うらみつへきもののに、しりていはく、海陸、道こと也、今よりはかよひこし、むかへも奉らし」(167頁)と述べる。紀本文の「辱みつ。將に何を以てか親昵しき情を結ばむ」と比べる時、豊玉姫の言葉はヨリ悲しげで控え目である。先のすさの男の誓約での勝利と子の交換を評して、秋成は「をとこはをとこさひ、をみなはをみなしきかよきとは、こゝにはしまる」(149頁)という紀の本文とは直接関連のないコメントと付け加えている。これら一連の記述に、秋成の独特の女性像をみることができ、しかしこれは古代に限定されたものではなく、たとえば『雨月物語』『浅茅が宿』の宮木などに通じる普遍的な女性像なのである。

紀の本文は、神代巻を鵜草葺不合尊が姨玉依姫を后として神武天皇などの四子を産み、西洲宮に崩御したことで結んでいるが、秋成はこの記述をそっくり削除して代わりに「彦のみ子渚武鶴かやふきあへすの尊、是そ人の代の始と奉りて、此御代よりは次々のかたりつたへ、たかはぬ物にしるせる、是を国史と申也」(170頁)と締めくくる。彼は、鵜草葺不合尊の代以降は、確かな伝承に基づく歴史的出来事であるというのである。このように『神代かたり』では紀の本文を変えてまで、人代の初めを神武天皇ではなく、葺不合尊にするのであるが、それは何故であろうか。まず考えられるのは、葺不合尊の父である山幸彦の話までが人間の理性を超えた不可思議な神話的な物語であることであろう。このことは、山幸彦の神威に屈した海幸彦にわざわざ「み子はまことに神とも神にてましますせり、今より後はおとみことは申さて、君とあをき奉り」(167頁)と言わせていることにも表れていよう。そして、今一つの理由は、海幸彦・山幸彦の物語としての完結性であろう。神代の神が山幸彦で終わるとしたら紀の本文の最後は蛇足にすぎず、葺不合尊の死ではなく山幸彦の死でもって終わるのが自然である。それこそが、神代巻ならぬ「神代かたり」の結末に相応しい終わり方といえよう。

3.

周知のように、宣長にとって『古事記』は神代・上代の古伝説をそのまま伝えた絶対的な「神典」であった。しかし、秋成によれば、「古事記モ熟読スレハ、全キ古書ニハ不_レ有シテ、残簡ノ有シテ、後人一度ニアラスシテ、追加ニ補闕為_シ者ト思ユルカ」(『安々言』)¹⁹⁾と後代の数次に渡る改撰を経た書物にすぎなかった。その改撰の証拠として、たとえば有名な八雲神詠や下照姫の歌や山幸彦が豊玉姫とかわした歌は「神代よりあるへきに非ず」(異文、187頁)と、神代歌謡の後代性が説かれるのである。そればかりか、そもそも『古事記』は秋成にとっては、「まこと譌りを問あきらめず、天武の秋の夜かたりに御口すさみは有しなるへし」(『遠駝延五

登』²⁰⁾という天武天皇の昔語りでしかなかった。それに対し『日本書紀』は、「会議論定」の結果「本文ヲ以テ正説」とされ、以降「朝廷世々ノ講筵」(『安々言』)²¹⁾に預かることになる「国史」であった。しかし、正史である『日本書紀』といえども「神代」については、一篇の物語とみていたのである。秋成は『ぬば玉の巻』において、日本が他国より遙かに早く開化したのは天孫降臨から神武天皇の即位までの長い年月を数えているからであって、そのより所となっているのは、「人の心なりしかば、強ひていつはりともまこと、も論じ定むべき事」ではなく、ただ「一つの伝へ」²²⁾として理解しておけばよいと言っている。つまり、神代の古伝説はたとえ書物に記されていても、それは歴史的事実というより古代人の信仰の表れてあって、真偽は確定できないとするのである。したがって、宣長のように『古事記』を神代の「正しき伝へ」として絶対化し『古事記伝』を著したのは、「いにしへを伝へたるにはあはて、我私言を後につたふる題目にこそあらめ」(『遠駝延五登』)²³⁾と厳しく非難されるのである。宣長の『古事記伝』を「私言」と断定する秋成が、自らの『神代かたり』を「私言」と感じなかったはずはない。では、二つの「私」はどのように違うのであろうか。

秋成は自分に投げかけられた「とかくに学問に私めさるよ」という批判に対して「わたくしとは才能の別名也」(『膽大小心録』)²⁴⁾と聞き直っているように、「私」を必ずしも否定的意味に解しているのではない。むしろ、「私」を時には尊重さえしているのである。しかし、彼が宣長の「私」を許すことができなかったのは、「己に従はぬは悪みさけて、稚きに我解く外に道なし」(異文、179頁)とする宣長の『古事記』の神聖視と自己の注釈への排他的ともいえる絶対的確信であった。宣長は「神代を以て人事を知れり」(『古事記伝』)²⁵⁾と「神代」を人間世界のあり方の絶対的規範とすることによって新たな世界像を提示した。だが、秋成にとって「神代」は、幕藩制社会に生きる現実の人間を規制する規範ではなく、市井の個人が選択する一つの「私」的世界でしかなかった。したがって、秋成の「私」は、自己の学問の相対性を認識し、「道」=規範へ上昇することを禁欲するところから生じてくるものである。このように同じく国学者として、神代の古伝説の靈奇さを受け入れた二人であったが、しかし「浅はかに愚に聞ゆる事に、返て限なく深き妙理はある」(『玉くしげ』)²⁶⁾と神話のもつ「聖」へと一足飛びに参入し、そこに規範を見出した宣長と違って、秋成はあくまで「俗」の立場から民俗伝承的な神々への共感を抱きつつ、神代の伝説を古代人の様々な葛藤・対立の物語として読んだのである²⁷⁾。秋成の『神代かたり』はその意味で、古代の説話・伝説の延長でしかなく、またそれ故に、彼の『雨月物語』『春雨物語』といった伝奇的小説の世界に包摂されるものなのである。

註

- 1) 以下、『神代かたり』とその『異文』からの引用は、『上田秋成全集』第1巻（中央公論社、1990年）の頁数のみを記す。
- 2) 『上田秋成全集』第1巻、311頁。
- 3) 『本居宣長全集』第7巻、筑摩書房、1971年、36頁。
- 4) 拙稿「宣長学における神の实在：『現身・御霊』論を中心に」『季刊日本思想史』第25号（1985年7月）参照。
- 5) 野口武彦『秋成幻戯』、青土社、1989年、12頁参照。
- 6) 丸山真男「歴史意識の『古層』」（『忠誠と反逆』筑摩書房、1992年所収）参照。
- 7) 前掲『本居宣長全集』第9巻、291頁。
- 8) 『秋成遺文』はしがき、国書刊行会、1974年、2頁。
- 9) 『近世神道論・前期国学』（『日本思想大系』39、岩波書店、1972年）、345頁。
- 10) 『上田秋成集』（『日本古典文学大系』56、岩波書店、1959年）、272頁。
- 11) 同上、258頁。
- 12) 前掲『上田秋成全集』第1巻、314-5頁。
- 13) 同上、181頁。
- 14) 同上、73-4頁。
- 15) 前掲『本居宣長全集』第7巻、218頁。
- 16) 拙稿「宣長神学における国家秩序の生成」『歴史学研究』第641号（1993年1月）、59頁参照。
- 17) 前掲『上田秋成全集』第1巻、241頁。
- 18) 同上、20頁。
- 19) 同上、33頁。
- 20) 同上、62頁。
- 21) 同上、17頁。
- 22) 前掲『秋成遺文』107-8頁。
- 23) 前掲『上田秋成全集』第1巻、110頁。
- 24) 前掲『上田秋成集』252頁。
- 25) 前掲『本居宣長全集』第9巻、294頁。
- 26) 同上、第8巻、316頁。
- 27) 森山重雄『『胆大小心録』の世界』（森山重雄編『日本文学：始源から現代へ』笠間書院、1978年所収）、274頁参照。