

本居宣長の天文知識受容をめぐる

——国学的宇宙論の成立序説

増田友哉

はじめに

本稿は本居宣長（享保一五年・一七三〇～享和元年・一八〇一）の天文知識の受容とその活用方法を主題とする。宣長の著述における天文に関する言及を検討することで、宣長が天文知識を必要とした理由とその限界を明らかにしたい。その際、蘭学由来の西洋天文学が社会に流布した時代状況を視野に入れ、宣長がそれらの知識をどのように吸収し、自らの言説を補強するため如何に用いたのかを、時系列を追って考察したい。

本論に入る前に、先学が国学と蘭学（洋学）との関係を如何に整

理してきたか、そして先行研究の問題点についても確認したい。村岡典嗣は「国学の蘭学との共鳴」を指摘し、それは「儒教的仏教的合理主義のかかる弊害に対しておこつた、我国近世の実証主義」である点から、「語学的研究で、契沖に始まる国学の学問的精神」と「功利実用の技として主張された蘭学」^{〔1〕}に実証性という共通性を見る。宗教、道徳的教説としての儒仏に対抗する実証主義的学問としての国学、蘭学の類似性が指摘されている。同様に、中山茂も国学を「仏儒の牽強付会に反対して、学問的問題に対して、より実証的態度をとり、洋学の流入に対して寛容であり、同情的でさえもあつた」^{〔2〕}と指摘している。

たしかに、国学者が儒仏批判のため、蘭学、特に天文学をその実

証性の高さから利用したのは、宣長を草分けとして、続く服部中庸（宝暦七年・一七五七〜文政七年・一八二四）、平田篤胤、佐藤信淵の著述に見えるように事実である。しかしながら、国学、特に中庸の『三大考』以降、国学的宇宙論における「実証」と、契沖の語学的研究や洋学の目指す実証とが意を異にすることには注意を払わなければならぬ。この点、伊東多三郎が国学と洋学の関係を、「結局其の實際に現れた所は、国学の科学性を促進する為の洋学としてよりも、その神秘性に奉仕する洋学としての方向へ進んで居る」と結論しているように、国学の「神秘性」、時に非合理と考えられるような神話解釈において洋学が利用されていることの指摘は重要である。

一方で、この国学、特に古道論における神秘性、ある種のうさくささによつて、洋学史・科学史の立場からは、国学者の語る天文説や宇宙論の内実が見落とされてきた側面が存在する⁴。近年、『江戸の宇宙論』を著した池内了は同書の中で、「天文学史から言えば、本木良永によつて地動説が明確に示され、司馬江漢によつてそのイメージが人々に伝えられ、志筑忠雄によつてニュートン力学と結びつけられ、そして山片蟠桃が無数の人間が住む広大な宇宙の描像へと想像を膨らませた」という流れの中で、「江戸の宇宙論」の展開⁵を示している。池内のように、近代科学に繋がるかどうかという観点で江戸の宇宙論を評価する者は、国学者の語る宇宙論に注目

することはない⁶。篤胤や信淵の宇宙論を簡単に検討した中山も、「時はすでに十九世紀である。神話の合理化を行おうとすること自体が、もはやアナクロニズムである」と評し、「明治の西欧的実証主義とは連絡するものではない」として切り捨てている⁷。

国学者の天文や宇宙に関する言説へ、妄説、時代逆行的といったネガティブな評価が下されるのは仕方がない面があるだろう。科学史が「科学」史であり、西洋由来の「科学」へと日本史が進歩していく過程を描写する以上、国学者の天文知識の受容に誤謬を認めるのは当然である。しかし、近年では『洋学史研究事典』の「天文学」の項が指摘するように、天文学の通史を描く上で「今後は、思想史・社会史・対外交渉史からの考察」が必要とされている。狭義の「科学」に始終しない、より広い視野からの天文学史が求められているのである⁸。そのため本稿は、国学者の天文説を科学的な「正しさ」にどこまで迫っていたかという尺度からは検討しない。本稿の視座は国学者の天文説・宇宙論を、人間や宇宙の根源的存在意義といった宗教・思想上の実存的問いへのアプローチとして理解した上で、それが如何なる点から必要とされ、構想されたのかを説明する点にある。この試みは、日本天文学史の新たな一端として、西洋由来の天文知識が国学思想に与えた影響を解明するための第一歩と言える。そのため、本稿は、宣長を国学と西洋天文学との交わりの起点と捉え、国学が西洋天文学を撰取するに至った理由と、国学

的宇宙論が展開する萌芽を宣長の言説から明らかにしたい。

第一節 安永年間の論争における宣長の不可知論

十六世紀半ば、宣教師によって地球（球体）説が紹介されるまでは、日本人にとって大地は平面であった。日本社会に地球説が広がる中で、諸宗教の世界観は地球説と時に対立し、時に同調してきたことが知られている。¹⁰⁾

宣長もそのような動向と無縁ではなかった。宣長が地球説等、西洋由来の科学知識を受容していたこと、そしてそのような知識が宣長の思想とどのように関係していたのかという点について、近年、新たな研究がなされている。¹¹⁾ 宣長が西洋由来の天文知識を用いた理由を、森和也は「中国あるいはインドの価値を相対化させるためにヨーロッパの科学知識を利用し、その相対化された諸地域の上」、日本の優位性を断定的に主張¹²⁾「するためであったと指摘している。

しかし、宣長が何を契機として天文説を活用し始めたのか、そこにどのような行き詰まりがあったのか、そして、篤胤等の国学的宇宙論と宣長はどう繋がるのかという点は未だ十分に明らかになっていない。¹³⁾ そのため、本節では、先ず宣長と儒者との天体や天地をめぐる安永年間の論争を検討する。そこで宣長がどのような論において儒者と対峙したのかを確認したい。そして、そこから宣長が西洋

由来の天文学的知識を必要とした理由を見出したい。

宣長にとって、安永年間是自己の学問・思想が確立するとともに、論争の時代であった。安永二年（一七七三）には、『天祖都城弁弁』で高天原の位置をめぐって儒者を批判している。六年には、日本が歴史上朝鮮・中国に卓越することを『馭戎慨言』^{（まにじゆうがいげん）}で示し、七年には『古事記伝』巻十七浄書、つまり『古事記』上巻（神代）の注釈を終えている。そして九年には儒者との論争の書である『葛花』を書いている。この時期、宣長は『古事記』の解釈に基づき、世界の成り立ちや日本の優越を喧伝し、その解釈をめぐって論争を盛んに行っているのである。

宣長における天地の始まりや太陽への解釈は以下の様に示される。宣長は『古事記伝』、『古事記』冒頭の「天地初発之時」^{（アマツツクハジメノトキ）}の注釈において、「天は虚空の上^{（カミ）}に在^{（リ）}て、天神たちの坐^{（マシ）}ます御国なり」とした上で、「此^{（コ）}外^{（ノ）}に理^{（ヲ）}を以^{（テ）}こちたく説成^{（ナ）}し、或は其形^{（ノ）}などを、さまざまおしはかりに云^{（フ）}などは、皆外国^{（トククニ）}のさだにて、古^{（コ）}伝^{（ヘ）}にかなはずれば、凡て取^{（ル）}にたらず、」（『古事記伝』本居全集九、一二一）として、天を神々の国という理解を示しながら、儒仏の宇宙像を退ける。また、宣長は「天照大御神は、天上^{（アメ）}にましくて、即天津日^{（ツクヤ）}にまします事、古事記書紀、その外の古典どものおもむき、さらに疑はしきことはなき」（『天祖都城弁弁』本居全集八、六）ことを主張しているように、天体の太陽とアマテラスが同一であることが、『古事記』

等の古書に明らかであるとする。

しかし一方で、宣長は、原初の神々である造化三神の誕生については、「如何なる理ありて、何の産靈によりて成坐りと云こと、其伝無ければ知がたし」として、その原因を述べることはない。そして、「此神たちは、天地よりも先だちて成坐つれば、【天地の成ることとは、此次にあれば、此神たちの成坐るは、其より前なること知べし、】たゞ虚空中にぞ成坐しけむを（中略）【いまだ天も地も無き以前は、いづくもくみなむなしき大虚空なりき、】」（『古事記伝』本居全集九、一三三―一三三三）として、造化三神以前の天地のあり方を「大虚空」という空虚な空間だとして、それ以上を明らかにすることはない。結局、宣長は『古事記伝』において、宇宙や天体の誕生、それらの現実のあり方について、『古事記』の解釈から十分に説明することが出来ていないのである。

宣長は古伝と世界のありさまの一致を説く一方で、儒仏の宇宙論を否定する。一方で、宣長には明確な宇宙論は存在しなかった。そのため、宣長の批判対象である儒者が、天地やそのあり方をめぐって、宣長に反論することは必定であった。

護園の儒者、市川鶴鳴は、宣長が『古事記』から解釈したとする世界のありさま、儒教批判に対して『未賀能比連』（安永九年）を執筆し、疑義を呈した。そのため、宣長が鶴鳴への反論として著したのが『葛花』である。この議論において、天地の成立が主題と

なっている箇所が存在しており、この論争から宣長が天文知識を必要とした理由を見出したい。

鶴鳴による宣長への批判は、「天照といふ御名なども、天津日に配奉りたる義ならん」（『葛花』本居全集八、一二七）として、実体としての太陽と神であるアマテラスが別であるのだとする。ここで鶴鳴が批判しているのは、宣長が人格神であるアマテラスと天体の太陽を同一視する点であり、その非合理性を鶴鳴は衝いたのである。続いて、鶴鳴は「強て日神は即天つ日也とせば、云々、未タ生れ給はぬ前も常夜なるべし、云々、これにて天つ日は天地の始めより天にかゝりたることいちじるし」（同前）として、宣長の矛盾を指摘する。鶴鳴は、宣長のようにアマテラスと太陽を同一視する場合、アマテラスが誕生するまでは、世界に太陽が存在せず暗闇になってしまうと批判するのである。鶴鳴にとって太陽とは世界の成立と同時に存在しているはずであり、その点がおかしいと批判する。

鶴鳴の批判に対して、宣長は「日神は即天つ日にまします御事は、古事記書紀に明らかに見えて、疑ひなき」（同前）ことと答える。宣長にとって、記紀の記述が絶対なのである。むしろ、古伝の「かばかり浅はかに聞えて、人の信ずまじき」点にこそ、「返て神代の古事の、真実にして虚偽ならざることをさとるべし」（同前）だと宣長は主張する。

このような宣長の主張の背景には、「神の御所行は、尋常の理を

もて、人のよく測り知るところにあらず、人の智は、いかにかしこきも限ありて、小き物にて、その至る限の外の事は、えしらぬ物也」(同前)とするような不可知論があり、儒教的合理主義者である鶴鳴の批判をかわそうとする。そしてそのまま、宣長は、「漢国の人、聖人の智は、天地万物の理を周知尽せる物と心得居るから、そのさかしらを手本として、己に限ある小智をもて、知がたき事も、強てはかりしらすとする故に、その理の測りがたき事に至りては、これを信ぜず」(同前、一二八)として儒教批判に転じる。宣長は不可知論に立った上で、神々の行為に属す世界の成り立ちについては、記紀の記述以外から知る術がなく、人間の限られた智では知ることが出来ないと言っているのである。

このような宣長の考えは、不可知論に基づく古伝絶対主義と言えよう。しかし、宣長はこのような回答では鶴鳴が納得しないことも理解していた。そのため宣長は、記紀に描写される「神代」の事跡同様、「実は人の代の事も、しなこそかはれみな奇異き」(同前)ことを説くことで、不可知論が現在でも有効なことを主張する。そこで持ち出されるのが、天地のあり方の不可思議さであった。

此大地は空にかゝりたらんか、物のうへに著たらんか、いづれにしても、いとく奇異き物なり、もし物の上に著たりとせば、その物の下は、又何物にて支へたりとかせん、此理さらに聞え

がたし、故に漢国にてもとりぐの説あれ共、畢竟はみな奇異きを、其中に、地球は円体にして、天中に包まれて、空にかゝれりとする渾天の説ぞ、まことしげに聞ゆれ共、尋常の理を以て見れば、いかに天の気の充滿たればとて、此国土大海などの、空中にかゝりて、動かざるべき由なければ、畢竟はこれも又奇異からざることあたはず、又天はたゞ氣のみにて、形はなき物とする、これ又まことしげに聞ゆれ共、もし然らば、地外はみな氣なるを、その氣は際限ありとやせん、なしとやせん(中略)かくの如く大に奇異き天地の間に在ながら、そのあやしきをばあやしまずして、たゞ神代の事をのみあやしみて、さることは決して無き理也と思ふは、愚にあらずして何ぞや

(同前、一二九)

ここで宣長は、天地のありようすら「奇異」であるとし、人間の智に限りがあること、世界が「奇異」に満ちていることを示し、自らの不可知論の有効性を主張している。一方で、天に浮かぶ地球というイメージを是とし、それを中国の「渾天の説」に基づくとしている点で、地球説を承認しようとしている点が興味深い。

しかし、この時点の宣長は、西洋という尺度を持ち出さないため、中国由来の「渾天の説」による地球説は、中国を相対化するという点では全く機能していない。この時点での宣長は、天地万物の始ま

りといった問題に対しては、「凡人は、もはら古伝を守りて、いさゝかもさかしらをまじへぬ道なれば、伝へなき事は、たゞ知がたしとしてあるぞ、もとより道の体」という不可知論から、「佛聖人などは、おのく万物万事の理を、ことごとく知^リ尽したる物と立た^テる道」（同前、一七七）だと批判するしかなかった。『葛花』での宣長は、神による世界や宇宙の始まりを語る上で、儒仏の説が誤っていることを、明確に主張する術を持ち合わせていなかったのである。

このように地球説の正しさを認めながら、中国由来の渾天説に拠る宣長の態度は、時代的な影響が大きいと考えられる。海野一隆は、江戸期「地球説の大衆化」を通俗的出版物から検討しており、安永期以前としては『唐土訓蒙図彙』（享保四年・一七一九）、『渾天民用晴雨便覧』（明和四年・一七六七）等を、マテオリツチ系の地球図を江湖に紹介したものの先駆けとして挙げている。¹⁵しかし、海野は、前者に掲載の図を「天動地球説の図解であるが、この著者は、どういふ了見なのか、同時に、東洋古来の渾天説の図解である」「南北極出地」「一儀図」をもその傍らに掲げている¹⁶と、天動地球説と渾天説の図が併存している事を指摘している。後者もタイトルの「渾天」が表すことから分かるように、近世中期の人々には、マテオリツチ図に基づく地球説と渾天説は必ずしも峻別されず、重なり合って考えられていたようである。また、入手時期は明らかでないが、宣長の『蔵書目』（寛政七年・一七九五）には、西洋説よりも中

国の天文説を有利とする西川如見の『天文義論』（正徳二年・一七二二）が記載されている（『蔵書目』本居全集別巻三、六八四）。

安永年間の宣長による天文説の利用は、自らの不可知論を補強するために地球が空に懸かつて動かないことを述べ、その不可思議さを以って、神代の事跡の奇特さを擁護するという点において活用されていた。あくまで、宣長にとって天地のあり方といった天文の問題は、不可知の領域に属するものとして捉えられていた。そのため、儒者による『古事記』の非合理性を衝く論難に対して、宣長は不可知論以上の反論をすることが出来なかったのである。ここに宣長が西洋由来の天文説を取り入れる理由が存在する。

第二節 宣長における西洋天文説の受容と儒仏批判

天明期になると宣長はオランダ由来の天文地理の正確さに基づいて、中国の暦法を批判する。それは、天明七年（一七八七）前後に成立したと考えられる『真曆不審考弁』¹⁷の暦の大小をめぐる議論にみえる一節に明らかである。

近キ世二年々渡リ参ル阿蘭陀ト云国ナドハ、天文地理ニクハシキ国ナルガ、其国ノ暦法ナドハ、唐国ノ暦法トハ殊ノ外ニ異リタルモノニテ、一月ノ日数モ大ニチガヒ、閏月ト云コトモナケ

レドモ、其通りニテモ年々差フ事ハナキナリ、今此論者ニ阿蘭陀ノ曆ヲ見セタラバ、大キニ驚キテ目ヲマハスベシ
 (『真曆不審考弁』本居全集八、二四一―二四二)

宣長は、『葛花』でみたような不可知論から中国を批判するだけでなく、オランダ由来の天文知識の正確さから中国の曆を批判する論法を取り始めたのである。齋藤英喜が指摘するような、宣長が「中国儒教や仏教の世界観の非合理性を攻撃するうえで、「洋学」「蘭学」の知識・学問が思想的な根拠になりえた¹⁹⁾」背景には、『葛花』論争でみたような、儒者鶴鳴による古伝への合理主義的批判に對抗する必要性が宣長にはあったのである。オランダやその国の学問は、「其国人、物かへに、遠き国々を、あまねくわたりありく国なれば、其国の学問をすれば、遠き国々のやうを、よくしる故に、漢学者の、かの国にのみなづめるくせの、あしきことのしらる²⁰⁾」(『玉勝間』本居全集一、二二二)ものとして、儒教を相対化する役割を宣長に期待されていたのである。

関連して、天明期の宣長は、天文や曆に関する書物を積極的に著しており、その方面への興味の深化が窺える。また、注目すべきは、安永九年(二七八〇)から天明初年頃、宣長が『文儒略』(ジュリオ・アリーニ)の『職方外紀』を抄録している(『本居宣長随筆第八巻』本居全集十三、四五八)点である。宣長は、漢訳洋書やオランダの学

問に由来する天文地理情報に興味を持ち、それらの正確さを根拠として、中国を批判するようになったのである。また、この時期の宣長は、上田秋成と論争(天明六年〜七年)をしているが、そこで、「わが皇国の古伝説は、諸の外国の如き比類にあらず、真実の正伝にして、今日世界人間のありさま、一々神代の趣に符合して妙なることいふへからず」(『呵刈葭』本居全集八、四〇六)という言葉を発するに至っている²¹⁾。

そのような中で、宣長は『天地図』(天明六年〜八年の間に成立、本居全集十四巻に収録)という、アイデアスケッチである一枚の図を描いている。この図は、宣長が国学的宇宙像を志向していた点を確認出来る点で、大きな意味を持つと言えよう。宣長は、『古事記』の事跡に基づき、神名を線で繋ぐことで神話世界を图示しようと試みた。宣長は日月の運行を線で示し、その上にはアマテラスとツクヨミを位置させるなど、天体や世界のあり方と神話を一致させようとする試みをしているのである。西洋からもたらされた宇宙の新たな姿は、宣長の神話解釈にも確かな影響を与えているのである。そして、宣長は『沙門文雄が九山八海解嘲論の弁』(寛政二年・一七九〇、以下『解嘲論の弁』)において、西洋からもたらされたとする地球説の正しさを積極的に主張することで、仏教的宇宙像への批判を展開する。宣長は曆だけでなく、宇宙や天地のあり方をめぐっても、西洋説を援用する。

宣長が『解嘲論の弁』を書いたのは、僧文雄もんゆうの『九山八海解嘲論』（宝暦四年・一七五四）を駁はくするためであった。この文雄による『九山八海解嘲論』とは、中山によれば須弥山説を擁護し『天経或問』における「アリストテレスの宇宙観に批判の標準を定め」た書であった。文雄が仏教的宇宙観である須弥山説を擁護する点で、宇宙観が『九山八海解嘲論』の主題となっている。そのため宣長は、『九山八海解嘲論』を駁することを通じて、仏教的宇宙観そのものを否定することが直接の執筆動機だったと考えられる。以下、その点を確認したい。

釈迦のいへる世界の説は悉く虚妄にして、一ツも実なることなし、須弥山の事も古へはありやなしや、たしかに知れざりし事なりしが、近來西洋の人世界をめぐり、万国をつぶさにしれる事、次第に唐土皇国へも知れて、其説明らかなるによりて、須弥山の妄なること疑ひもなく成ぬるを、

（『沙門文雄が九山八海解嘲論の弁』本居全集十四、一六三）

宣長は、真つ先に須弥山説を「虚妄」として切り捨てる。そして、その根拠に「西洋の人」を持ち出している。宣長は、「西洋の人の皇国唐国などに通ふ者、或は西より来り、或は東よりも来る、これ地体円にして空に懸れる証拠」（同前）とすることで、地球説が正

しいことを論じる。また、「西洋の人は常に万国を経歴して」いるが、「七金山の麓を見たる事もなく、須弥山といふへき物もあることなき」ことから「みな妄説」（同前、一六七）であると断ずる。

須弥山を否定する上で、西洋の知識が決定的な根拠となっているのである。そこには、「西洋の人の天文地理を治むるは、（中略）万国を経歴遊行するための船中の日用の事なれば、いさゝかも虚を説ては用にたたす」（同前）という、実用の学への宣長の信頼があった。

また宣長は、地球と月の大きさに関して「地球家の測算はこまかに会あつこと」（同前、一六八）や月食を算測する上でも「地球の説の正しく精しき」（同前、一六九）ことも根拠として挙げている。単に須弥山を実見したかどうかだけでなく、地球説に基づく天文暦学の正確さも根拠として挙げている。西洋を引き合いに出すことで、宣長は合理性という尺度から仏教的宇宙論、須弥山を徹底的に否定したのである。

宣長は『葛花』の段階では、地球が空に懸かつて不動なことを、大いに奇異なることとしていた。しかし、曆などといった西洋天文学を部分的に受容した宣長は、地球が空に懸かり不動であることを単に奇異としてではなく、確かな事実の次元からも捉えられるようになった。宣長は須弥山という宇宙論の正誤問題を、不可知論ではなく、合理性、実証性において判断したのである。

しかし、宣長が『解嘲論の弁』を書いた理由が未だ釈然としない。

宣長は文雄に論争を仕掛けられたわけでもなく、文雄は既に故人であった。また、文雄の『九山八海解嘲論』（宝暦四年・一七五四）は、『解嘲論の弁』が書かれた三十六年前の著作であり、仏教の立場から地球説に異を唱えることを目的としており、その点で神道や『古事記』を攻撃する意図は文雄にはないのである。以下、これらの点に関する疑問について考えたい。

第三節 『解嘲論の弁』執筆動機と宣長の限界点

『解嘲論の弁』に関する第一の疑問として、なぜ宣長が論争相手であった儒教の宇宙観ではなく、仏教を直接の批判対象に選んだのかという問題を考えたい。宣長が西洋天文学を用いて儒者を直接批判しなかったのは、中山が指摘するような「宋学宇宙論の本質は形體論としての具体性に乏しく、目に見えないコスミックな作用を論じるのが主であるから、捉えどころもないし、検証もできない²⁴⁾」という事が理由であると考えられる。実際、宣長の論争相手は、儒教に基づく宇宙像を提示することで、宣長を駁そうとはしなかった。儒者による批判の対象は、アマテラスを太陽そのものとするような宣長の神話解釈の非合理性であり、儒教的宇宙観を以って宣長と論争したわけではなかったのである。一方で、『九山八海解嘲論』にみるように、仏者には明確な宇宙像としての須弥山が存在した。ま

た化政期以前、宣長の時代の庶民における世界認識には未だ仏教的な世界図が命脈を保っていた²⁵⁾。そのような理由から、宣長は儒教ではなく仏教的宇宙像を反駁の対象として選んだのであろう。

第二の疑問としては、なぜ宣長は寛政二年（一七九〇）に『解嘲論の弁』を書く事になったのかという時期の問題がある。そして、第三の疑問として、宣長の『解嘲論の弁』には、西洋天文学に基づき仏教的宇宙像を否定したその先が存在しないという問題がある。つまり、宣長は『解嘲論の弁』で須弥山を否定するため、西洋由来の地球説が正しいということに終始し、地球説と日本の古伝との一致に一切触れていないという問題がある。これでは単に、須弥山を否定し、西洋天文学の実用性や合理性が優れているということを証したに過ぎなくなる。以下この二点を考えたい。

宣長が『解嘲論の弁』（寛政二年）を執筆した背景として、服部中庸の『天地初発考』²⁶⁾（寛政元年までに成立）の存在があつたのではないだろうか。『天地初発考』は国学的宇宙論の嚆矢、『三大考』の草稿である。宣長はこの書を中庸から、寛政元年三月に借用した記録を残している（『雅要録』本居全集二十、二六二）。『天地初発考』の画期的な点は、「天地ひらけ初れる時の天之御中主神ヨリ次々に正しき伝のましませば天地はもとかゝる物なる事明らけき²⁷⁾」事を語る点にあつた。中庸は、『古事記』とその注釈書である『古事記伝』を解釈することで、天地初発の一物から、日（高天原）・地・月

(夜食国) が分離し、月日が地球の周りを廻り始めることを説いた。これは国学者として古伝に基づき、宇宙像を語ろうとする初めての試みであろう。²⁸⁾ また、同書においても、「西洋の国の人船をよくやりて地の円なる形」を実見していることが述べられ、そこから「儒仏の輩」²⁹⁾ が否定されている点に、『解嘲論の弁』との共通点がある。

宣長は中庸の『天地初発考』に少なからず影響を受け、『解嘲論の弁』を書いたのではないだろうか。³⁰⁾ そうであれば、宣長の『解嘲論の弁』執筆動機は、『天地初発考』のような『古事記伝』に基づく宇宙像が正しいという前提があつて、それを確固たるものとするための仏教的宇宙像に対する論難だつたと考えられる。宣長の時代において、具体的な宇宙像をめぐる仮想敵は儒教ではなく仏教だつたのは既に確認した通りである。実際、宣長は寛政三年の門人、小篠敏への手紙で、「右天地初発之事、天地ノ形体ノ事、近頃此方門人中当所服部中庸ト申ス者、甚妙論アリ、古今未発ノ妙論」(『寛政三年三月十五日 小篠敏宛』本居全集十七、一五〇)として中庸を激賞し、それが天地の始まりや天体のありかたを説明するものと理解している。宣長は続けて、「是ハ古事記伝ノ説ニ本ヅキテ考ヘ候物ニ而、よほど異アリ、甚妙論ナレハ、古事記伝ノ神代ノ終りへ加入」すると書いており、宣長が中庸の説を、『古事記伝』に基づく宇宙論として捉えていることが分かる。また、同じ書簡において、宣長は「地球ノ頂上ハ皇国也外国ハソノ傍ラ又下方ニ附ケリ」(同

前) という言葉と共に、地球の図を描いていることから、中庸の考えが宣長の宇宙像のみならず、自国と外国との関係を如何に捉えるかという点でも大きな影響を与えていることが分かる。

しかし、宣長は『古事記伝』において、現実の宇宙のあり方と合致するような国学的宇宙論を創り上げることが出来なかつた。そのため、中庸が『天地初発考』を宣長からの指示を受けながら修正、発展させた『三大考』(寛政三年の識語、版下は寛政七年成る)は、『古事記伝』十七之巻の末尾に附巻として出版(寛政九年)されることとなつたのではないか。³¹⁾ 宣長は『古事記伝』に欠く宇宙論(日・月・地の成立)を補完するべく、『三大考』を『古事記伝』の附巻としたと考えられるのである。³²⁾

一方で、『解嘲論の弁』を書くに至つた宣長が、その後も自らの著作において宇宙論を示さなかつたのは、一節で見たような不可知論に基づく漢意批判が最後までブレーキとして宣長に存在したことが理由であると考えられる。

宣長は「天照大御神を、天津日にはあらずとする」ことを、「漢意の小さき理」^{チイサ}として批判するが、結局は「人のちひさきさとりをもて、其理は測りしらるべききにはあらず」(『玉勝間』本居全集一、五三)とするように、天地に関わるような問題は人間の智の及ぶ範囲でないという『葛花』以来の考えが思想の根底に存在し続けた。宣長は弟子に対して、「此天地の道理はかやうくなる物ぞ」と

することは「みな外国の儒仏などのさかしら事にて、畢竟は無益の空論に候」(『答問録』本居全集一、五二五)と戒めていた。

また、宣長の古伝解釈の正しさは、「ことごとく古事記書紀にしろされたる、古の伝説のまゝ」であることに担保され、「おのが説をとがめむとならば、まづ古事記書紀をとがむべし」(『玉勝間』本居全集一、七四)という強烈な自負が存在した。「実証主義者³¹⁾」としての宣長の一面である。宣長が『解嘲論の弁』において、『古事記』の真正性と直接関係の無い、西洋天文学の実用、正確性に依拠することで、仏教的宇宙観を排撃するという戦略は、「実証主義者」としての宣長と背馳するものではなかった。しかし、宣長がこの言明の姿勢を保持し続ける限り、中庸のように『古事記』を逸脱した解釈から創造した宇宙像によつて、仏教の宇宙像を排撃することは出来なかつたのである。宣長は西洋由来の天文知識を儒仏への対抗言説として用いるものの、その天文知識と古伝とを一致させるような宇宙像は遂に示し得なかつたのである。ここに宣長の天文知識受容の限界点があつた。

宣長自身が宇宙論を語り得なかつたという限界点は上述した点に明らかである。しかし、宣長が『解嘲論の弁』において、仏教的宇宙観を突き崩そうとした背景には、神話解釈によつてのみ知ることのできる宇宙や世界の正しいあり方があるという確信があつたのだと思われる。宣長は「わが皇国の古伝説は、諸の外国の如き比類に

あらず、真実の正伝にして、今日世界人間のありさま、一々神代の趣に符合して妙なることいふへからず」(『呵刈葭』本居全集八、四〇六)と確信していたのである。近世中期以降の社会に流入した西洋由来の天文地理知識は、宣長ら国学者の宇宙や世界への認識をアップデートし、新たな認識に対応する神話解釈を要請するのである。

実際、西川順土、近年では西川の研究を進展させた金沢英之の研究によつて、宣長が中庸の『三大考』成立過程で多くの指示を出していたことが明らかになっている³²⁾。そのため、『三大考』における国学的宇宙論を、宣長と中庸の合作と考えることはそれほど無理な解釈ではない。そして、この『三大考』が『古事記伝』の注釈から発想を得ている以上、『三大考』以降、叢生する国学的宇宙論は確かに宣長が引いたレール上に存在していると言える。国学における西洋天文学の活用や宇宙像の創造は、宣長に端を発すると考えることが出来るのではないだろうか。

おわりに

本稿は宣長における天文知識の受容とその理由を通時的に把握することを企図した。安永期の宣長は儒者との論争の中で、不可知論の立場から空中に懸かる不動の地球や天のあり方を大いに不可思議

なこととしていた。しかし、天明期以降になると宣長は、積極的に西洋天文学を受容することで、オランダの暦や地球説を用いて儒仏の思想や宇宙観を排撃するに至ったのである。しかし、宣長は西洋天文学の知識を部分的に受容しながらも、その知識を『古事記』の解釈と組み合わせた宇宙像を創造し、提示することは叶わなかった。そこには宣長思想の主要な方法である漢意批判と不可知論が存在した。一方で、宣長にはこの限界がありながらも、宣長が強く関与すること、弟子中庸の『三大考』における国学的宇宙像は初めて実を結んだ。『三大考』は、古伝の解釈によつて日・月・地球といった宇宙の成り立ちを語るという点で、国学史上においてエポックメイキングな試みであった。そして、晩年の宣長が『解嘲論の弁』において、仏教の宇宙像を論駁した背景には、中庸が企図したような国学的宇宙像が正しいという確信が存在していたと考えられるのである。

宣長以降の国学者はブレイキとしての漢意批判を用いることなく、西洋天文学の受容を更に進め、宇宙の姿と古伝との一致を説明しようとする。宣長が中庸の『三大考』を『古事記伝』の附巻として採用した時点で、続く国学者にとつて、古伝に基づく国学的宇宙像を構想することが重要な使命となるのは必定であったといえよう。³⁶⁾

『三大考』に影響を受けた、篤胤の『靈能真柱』や信淵の『天柱記』は宣長が敷いたライン上に存在するのではないだろうか。従来

のような、宣長と篤胤の国学の間に断絶や大きな性質の差を見出すような考え方は再考する必要がある。西洋天文学が拓いた新たな世界の姿は、近世後期において国学者の神話解釈に多大な影響を与える。宣長以降の国学者がどのように西洋天文学を古伝解釈に取り入れ、宇宙像を創造したのかということの検討は、別稿で改めて論じてみたい。

※本居宣長の著作からの引用においては筑摩書房版の『本居宣長全集』を用いた。引用箇所¹⁾の指示については、書名、「本居全集」巻数、頁数の形で示した。※引用文中の割注は【】に括弧で示した。

※引用に際しては、旧字体を新字体に適宜改めた。

注

(1) 村岡典嗣著、前田勉編「市井の哲人司馬江漢」、『新編 日本思想史研究

——村岡典嗣論文選』(平凡社、二〇〇四年)、二四五―二四六頁。

(2) 中山茂『日本の天文学——西洋認識の尖兵』(岩波書店、一九七二年)、一六九頁。

(3) 伊東多三郎「国学と洋学」、『近世史の研究』第二冊(吉川弘文館、一九八二年)、三七四頁。

(4) 渡辺敏夫『近世日本天文学史——通史(上)』(恒星社厚生閣、一九八六年)、三三二―三四九頁。渡辺は天文暦学を通史として語る上で、「国学者の天文学」として一章を割いている点で例外的である。しかし、同書は資料紹介の側面が大きい点で国学者の思想には十分に踏み込めていない。ま

た、篤胤の宇宙論を評して「あくまで古道学者としての説をまげなかつたところに、大きな誤りがあったといわなければならない」（三三七頁）とするように、国学者がどこまで当時の天文学説を正確に理解していたかという点に重点が置かれている。

(5) 池内了『江戸の宇宙論』（集英社、二〇二二年）、九一―九二頁。

(6) 注5前掲、池内、六頁。池内は本書の冒頭で「無限宇宙論の描像において一氣に世界の第一線に躍り出たのである。残念なことに、この『江戸の宇宙論』はこれら三人の寄与がピークであつて、それ以上に展開することはなかつた」としている。

(7) 注2前掲、中山、一七二頁。

(8) 嘉数次人「天文学」洋学史学会監修『洋学史研究事典』（思文閣出版、二〇二二年）二二三頁。

(9) この点、近世仏教については、岡田正彦『忘れられた仏教天文学——十九世紀の日本における仏教世界像』（ブイツーンリビューション、二〇一〇年）等の研究が存在する。

(10) 海野一隆『日本人の大地像——西洋地球説の受容をめぐって』（大修館書店、二〇〇六年）。日本社会における地球説の受容を巡る歴史については本書に詳しく述べられている。

(11) 齋藤英喜「宣長・アマテラス・天文学——近世神話としての『古事記伝』のために」（『歴史学部論集』一号、二〇一一年）、森和也『古事記伝』という閉鎖系——山下久夫・齋藤英喜編『越境する古事記伝』（森話社、二〇一二年）、山下久夫『古事記伝』の起源神話言説——天照大御神Ⅱ「天津日」（太陽）説を中心に」（『日本文学』六七巻、一号、二〇一八年）等がある。

(12) 注11前掲、森、二七四頁。

(13) 東より子『宣長神学の構造——仮構された「神代」』（ぺりかん社、一九九九年）一五三頁。東は天明六年（一七八六）の宣長と上田秋成との

論争を分析し、「宣長は皇国の古伝説の正しさを論証するために、改めて天文学へ関心を向けていかざるをえなかつた」と述べる。そして、「国学を皇国主義のイデオロギーとして完成させていくため、古伝説と現実の世界を架橋し、国学のコスモロジーにリアリティーを獲得させる方向へと進んでいったのである。服部中庸の『三大考』をめぐる一連の問題はここから生まれてきた」と結論する。本稿は安永年間まで遡って考えるが、東によるこの指摘は、宣長だけでなく、国学と天文学の関係を考える上で、極めて重要であると考えられる。

(14) 神野志隆光『本居宣長『古事記伝』を読む1』（講談社、二〇一〇年）三十頁。神野志は、宣長の『古事記』冒頭の読み方から、「天地以前に神があり、その神のはたらきのもとに天地をはじめすべてが生成される、『古事記』冒頭は、そういう世界のはじまりを語るものとして読まなければならぬ」という「『古事記伝』の示した骨格」が明らかであるとしている。宣長『古事記伝』には『古事記』から世界の始まりを読もうとする志向があるため、現実の宇宙や世界のあり方と『古事記』との関係が宣長にとって最後まで問題となるのである。詳細は後述するが、『三大考』が『古事記伝』の附巻となった理由も、この宣長の志向から理解できよう。

(15) 注10前掲、海野、一八五頁―一九三頁。

(16) 注10前掲、海野、一八七頁。

(17) 宣長が『真曆不審考弁』を書いた理由は、宣長が天明二年に執筆した『真曆考』に対して、川邊信一が『真曆不審考』という批判の書を書いたため、それに反駁するためであった。

(18) 注11前掲、齋藤、八頁。

(19) 『天文図説』、『真曆考』（天明二年・一七八二）、『天地図』（同六年／八年）が、この時期に成立している。

(20) 注11前掲、齋藤、一六頁。宣長の曆に関する理解については、齋藤の論文が詳しい。齋藤は「太陽と結びつけることで得られるアマテラスの「普

「遍性」は、一定して変ることのない太陽の運行を暦の根本と考えていく西洋天文学に支えられていた」と結論している。

(21) 大久保正による『本居宣長随筆』第八巻、成立年の検討から推測した(『解題』、本居全集十三、二一九)。

(22) 金沢英之『宣長と『三大考』』(笠間書院、二〇〇五年) 一二二頁。金沢も宣長のこの言を引用した上で、服部中庸の『三大考』が日月という現実の天体を射程に収めることは、このような要求を前にして理解が容易になる」と指摘している。

(23) 注2前掲、中山、一四一頁。

(24) 注2前掲、中山、一五三頁。

(25) 川村博忠『近世日本の世界像』(ベリかん社、二〇〇三年) 二五二―二五八頁。川村は鎖国体制下の日本では知識階級と一般庶民の間での世界認識に大きな差があったこと、そのような中で仏教系世界図が庶民に受容されていたことを明らかにしている。

(26) 注22前掲、金沢、『三大考』の成立過程や、『天地初発考』の金沢による再発見は同書に詳しい(六二―九六頁)。また、『天地初発考』の翻刻が掲載されている。

(27) 服部中庸『天地初発考』二四九頁。(注22前掲書に所収、頁数は同書の頁数を用いた)。

(28) なお、宣長は『天地図』、『真暦考弁』を天明八年(一七八八)に中庸に貸与している(『借書簿』本居全集二十、四三三)。宣長の『天地図』が初めて初めて、中庸の『天地初発考』が生まれたという事実は銘記する必要がある。

(29) 注27前掲、服部、二四八頁。

(30) 『解嘲論の弁』末尾には、寛政二年(一七九〇)九月付けの小篠敏死の宣長書簡があり、そこから宣長が執筆に至った直接の経緯が窺える。宣長は「佛氏須弥山之説に付論難之書(中略)御見せ被下閱見候処」と書いており、

敏が宣長に文雄の『九山八海解嘲論』とそれを駁した東海散人の『俯仰審問』等を見せたことが執筆のきっかけになったようである。また、宣長は「御望にまかせ少々愚按書記し掛御目一候」(『解嘲論の弁』本居全集十四、一七〇)とも述べており、敏の求めに応じて『解嘲論の弁』を書いたことが分かる。この間の宣長と敏の書簡が他に遺っていないため、これ以上どのようなやり取りが両者にあつたのか、また『天地初発考』との関係は不明であるが、寛政初年の宣長周辺では、宣長の個人的な志向や中庸との関係だけにとどまらず、宇宙像や天文知識が問題化していたことが窺える。

(31) 『天地初発考』や『三大考』に関する年代や事情、宣長と中庸のやり取りをめぐっては、注22前掲、金沢、『三大考』論争関連年譜を参照した。

(32) 注11前掲、森、二九九頁。森は「周到な宣長は、『古事記伝』に関する限り、自ら著した注釈本文としてではなく、門人の中庸の手になる『三大考』を附録にすることで、『漢意』と同様に、ヨーロッパの科学知識が『古事記』の世界に直接触れることがないよう、二段階の障壁を設けていた(中略)『三大考』は附録であることで、いつでもヨーロッパの科学知識もろともに『古事記伝』から切り離すことが理論上可能」と結論する。しかし、『古事記伝』巻一―五という、宇宙論に不可欠な「天地初発」を含む、カグツチが殺される場面までの注釈が寛政二年に出版されており、中庸の見解をその注釈に取り入れる時間は宣長になかった。そもそも『古事記伝』の『古事記』上巻部分の注釈、巻三十七の浄書は安永七年(一七七八)に終わっており、宣長が西洋由来の科学知識を用い始めたのが天明年間以降であったことから、森がいうように、『三大考』を『古事記伝』の付録としたことを、『古事記』とヨーロッパの科学知識を隔離する宣長の戦略とするのは少々行き過ぎた見方であろう。

(33) 宣長の用いる「漢意」と「不可測の理」については、田中康二『本居宣長の思考法』(ベリかん社、二〇〇五年)が詳細に分析している。

(34) 勿論、宣長が現代の国文学者のように『古事記』を実証的に読んだとい

うわけではない。宣長の「実証」に関しては、子安宣邦『宣長問題』とは何か』（青土社、一九九五年）以降、様々な議論があるが、本稿ではこれ以上論じない。

(35) 西川順土「三大考を中心とする宇宙観の問題」『紀元二千六百年記念肇国文化論文集』（神宮皇學館、一九四一年）。西川は「近時発見された三大考草稿の有する唯一の価値は、宣長自ら訂正加へたこと（中略）三大考は宣長の説によつて記述されたとすることが出来る」（三三五頁）ことを指摘し、更には『三大考』によつて「宣長の所説が変化した」（三七〇頁）ことを明らかにした。注22前掲、金沢、六二頁―一二五頁。金沢は西川の研究を展させ、中庸の『三大考』成立過程において、宣長がどのような指示をしたのか、そして『古事記伝』と『三大考』のコスモロジーの関係を詳細に分析している。

(36) 桂島宣弘『思想史の十九世紀——「他者」としての徳川日本』（ぺりかん社、一九九九年）一一二頁。桂島は「幕末国学者においては、（近代の眼差しとは異なつて）宇宙創造論Ⅱ「天地初発」論こそ国学の根幹を成すものと受け止められていた」と指摘している。

付記

本研究はJSPS科研費12330115の助成を受けたものである。