

# 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

齋藤英喜

「こうして、天文学者は神話学者となり、神話学者は天文研究に眼を向けた」  
(バルトルシャイティス『イシス探求』<sup>(1)</sup>)

〔抄録〕

本居宣長『古事記伝』に描かれた太陽神アマテラスの像は、中世的に変貌したアマテラスにたいする「古代神話」の復権として見られてきた。しかし宣長のアマテラス＝太陽説は、十八世紀における西洋天文学の知識、とくに『真暦考』などに示された地球説、太陽暦の受容と不可分なものである。そこには宣長が導いたアマテラスの「普遍性」が、十八世紀の科学・天文学に支えられていることが見てとれる。本稿では天文学と神話解釈の問題を

「中世日本紀」の世界にまで遡り、とくに宋学系天文学と吉田兼俱の日本紀言説との接点を再検討しつつ、さらに渋川春海との比較を通して、宣長のアマテラス像の固有性を「近世神話」として解説する視点を提示する。

キーワード アマテラス、吉田兼俱、西洋天文学、渋川春海、

近世神話

はじめに

皇祖神アマテラスが、中世という時代のなかで多様な姿をもつ「神」へと変貌したことは、近年の「中世日本紀」(中世神話)研究によって明らかにされてきたところだ<sup>(2)</sup>。見えてきたのは、「神仏習合」「本地

垂迹説」といった中世信仰史の定型すらも大きく変えていく、まさに「異貌のアマテラス」の相貌であった。

一方、中世日本紀のなかで変貌したアマテラスにたいして、古代神話にもとづく太陽神、皇祖神としてのアマテラス像を復権させたのは、本居宣長(一七三〇～一八〇二)とされている。『古事記伝』全四十

四巻に結実する『古事記』注釈を通して、古代神話の姿を再発見したという評価とも繋がるどころだ。

しかし、近年の『古事記』と『古事記伝』との径庭を主題化する研究が明らかにしたように、『古事記伝』が導いたアマテラスは古代神話そのままではない。たとえば、「今まのあたり世を御照し坐々天津日に坐たり」（『古事記伝』六之巻）という、有名なアマテラス＝太陽説は、日神アマテラスを、地上を照らす唯一の太陽と結びつけることで、日神の子孫たる天皇が統治する「皇国」の優位性を証明する言説へと展開していく。まさしく「皇国イデオロギー」にもとづく「宣長神学」であった。

ところで、アマテラス＝太陽説に関わって注目されるのは、『天文図説』（天明二年（一七八二））、『真暦考』（同）、『真暦不審考弁』（天明七年（一七八七））、『沙門文雄が九山八海解嘲論の弁』（寛政二年（一七九〇））など宣長の天文・暦関係の著作である。そこには宋学的な天文学を超える、西洋天文学の最新の知識が散見されるのだが、「地球の空中にあることは、日月の空に懸れると同じことなり…」（『沙門文雄が九山八海解嘲論の弁』）といった、西洋天文学の知識にもとづく「地球」説を熟知していたことも確認できる。

すなわち、アマテラスと天体上の太陽とを直結させる『古事記伝』の注釈言説が、西洋天文学から学んだ空中に浮かぶ地球や太陽、月という天体知識と矛盾しない、という立ち位置が見えてくるのである。「天地の限をあまねく照しまし／＼て、四海万国此御徳光を蒙らずといふことなく…」（『玉くしげ』）という、宣長が導いた「四海万国」

にあい渉る太陽神アマテラスの「普遍性」とは、十八世紀の徳川社会に広がっていく西洋天文学の知識を媒介にして獲得されたものであったのだ。宣長のアマテラス注釈には、「皇国イデオロギー」や「宣長神学」という議論に留まらない、あらたな知を介して読み替えられていく神話の可能性が秘められているのである。

本稿では、以上のような問題設定のもと、アマテラス＝太陽説を「中世日本紀」の神話注釈学にまで遡り、宋学系天文学と吉田兼俱の日本紀注釈との接点から、さらに渋川春海の「暦」認識との比較を通して、宣長のアマテラス像を「近世神話」として読み直すことを試みたい。<sup>5)</sup> かなり「アクロバット」な展開が予想されるが、今は恐れることなく、本論に入ることにはしよう。

## 一、「中世日本紀」のアマテラスと天文学

### 『釈日本紀』のアマテラス

「中世日本紀」とは、古代神話、とくに『日本書紀』神話を中世的な仏教や儒学などの知を媒介に読み替えて、あらたな神話世界を創造していった注釈運動の総称である。<sup>6)</sup> そこには平安期に行われた宮廷主宰の『日本書紀』の注釈・講義＝「日本紀講」からの系譜的繋がりがあった。そして平安期の日本紀講から「中世日本紀」への展開のなかで、もつとも重要な位置にあるのが、鎌倉後期、十三世紀後半に卜部平野家の兼方が編纂した『釈日本紀』（文永十一年（一二七四））～正安三年（一三〇一）である。<sup>7)</sup>

ところで中世のアマテラスが、本地垂迹説にもとづいて大日如来を「本地」としたことは一般的に知られよう。その信仰が平安末期から始まり、中世社会に広く流布したことは、『釈日本紀』の以下の言説にも見てとれる。

先師説云、天照太神御本地、大日之條炳者。大仰云、大日本国者、真言教大日乃本国之心云々。今文符合、殊勝事也(卷第五)

「先師」とは、卜部兼方の父・兼文(生没年不詳)のこと。「大仰云」は、一条家の祖・藤原実経(一二二三〜八四)の発言である。「大日本国」の意味が、「大日(如来)の本国なり」であり、それが『日本書紀』の文章と一致するという、まさしく「中世日本紀」的な言説が見てとれる。アマテラスを大日如来と同体化させることで、天竺・震旦・本朝にわたる普遍的な神格へと読み替えていくロジックである<sup>9)</sup>。しかし、『釈日本紀』は次のような議論へと展開していく。

撰問云、異朝者、有<sub>レ</sub>巨人盤古、覆則為<sub>レ</sub>天、仰則為<sub>レ</sub>地。觀則為<sub>レ</sub>昼、瞑則為<sub>レ</sub>夜。寿八万歳。死後目為<sub>レ</sub>日月、骨為<sub>レ</sub>金石。脂血為<sub>レ</sub>江河、毛髮為<sub>レ</sub>草木。云々。本朝日月者、陰陽二神所<sub>レ</sub>生也。然則和漢二朝、日月可<sub>レ</sub>謂<sub>レ</sub>各別一歟。如何。先師説云、可<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>各別一也。当紀文モ、伊弉諾尊洗<sub>レ</sub>左右眼<sub>レ</sub>生<sub>レ</sub>日月神<sub>レ</sub>之由、有<sub>レ</sub>一説。相<sub>レ</sub>似盤古之昔歟。都督云、南閩浮州者、是一世界也。二朝日月、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>各別一歟。大仰云、尋<sub>レ</sub>源、万事雖<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>差別、二朝之

起、日月之初、尚可<sub>レ</sub>謂<sub>レ</sub>各別一也。

(卷第五)

『釈日本紀』は、兼方の父・卜部兼文が、一条家の祖・藤原実経、その息子・家経、また大宰府帥・源雅言らと『日本書紀』の勉強会をしたときの問答をベースに編纂されたものである。とくに一条家は、大嘗祭に関わるために『日本書紀』の知識が必要とされたようだ<sup>10)</sup>。ここに示された問答は、そうした勉強会の場を彷彿させよう。

問答の内容を見てみよう。まず「撰問云」＝藤原家経は、中国における盤古神話(盤古の死体から天地・万物が化成する神話)にたいして、「本朝」の月日は陰陽二神、つまりイザナキ・イザナミから生まれてくるので、日本と中国には別々の月日があるのかと質問する。それにたいして「先師」＝卜部兼文は、「和漢二朝」、月日は区別があるという。ただし『日本書紀』一書にもイザナキの左右の眼から日月誕生が語られるので、盤古神話と類似点はあると補足する。

続いて「都督」＝源雅言は、「南閩浮州」という仏教的世界観にもとづけば、世界は一つである。中国と日本に二つの月日があるのは不審だと述べる。これにたいする兼文の回答はない。その代わりに藤原実経が、起源を尋ねてみると万事の起こりの差別はないが、二朝の起源、日月の起源はそれぞれ異なっていると議論を締めくくるのである。

家経が指摘する盤古神話は、三世紀頃成立の『三五曆紀』にも伝わるもので、その叙述の一部は『日本書紀』の天地開闢神話にも取り込まれている。八世紀成立の『日本書紀』は伝統的な中国思想＝陰陽説をベースにして編成されていたのである。当時のグローバル・スタン

ダードをめざすものと位置付けることができる。<sup>11)</sup>

しかし十三世紀の知識人たちのあいだでは、それがあらたな疑問へと展開していった。天体としての日月は世界のうちに「一つ」であるのに、その起源神話には日本と中国に差異があるのか、という問題である。『三五曆紀』などに伝わる盤古神話は、円形の「天」が方形の「地」を覆っている「蓋天説」の宇宙観と結びつく。<sup>12)</sup> その天地起源論からは、天体としての月日は地を覆う「天」に唯一のものである。それを前提にすると、同じ天体としての月日に、なぜ別々の起源神話があるのかという疑問に展開するのである。

これは『日本書紀』という書物そのものが、中国の伝統的な思想である陰陽説をベースにすることから発生する問題でもあった。陰陽説と『日本書紀』神話の齟齬については、すでに平安時代の「日本紀講」の場でも議論されていた。『日本書紀』が陰陽説にもとづくならば、なぜ日神たるアマテラスが陰神＝女神となるのかという疑問である。<sup>13)</sup> 『釈日本紀』のなかの議論も、その延長にあるともいえよう。

しかし本稿のテーマにとって注目すべきは、アマテラスという神の至高性、唯一性を、天体の「月日」との関係から議論しているところである。そして、実経の提示した結論のように、十三世紀の『日本書紀』注釈の現場においては、日神アマテラスを本朝／異朝に共通する普遍的な天体上の太陽とする言説はまだ熟成していなかったことが見てとれる。ここに鎌倉後期の卜部平野家の「中世日本紀」の位相を見定めることもできよう。

それを転回させるものこそ、十五世紀に登場する卜部吉田家の奇才、

吉田兼俱（一四三五～一五一一）の『日本書紀』注釈言説である。

#### 吉田兼俱のアマテラス注釈と天文知識

「日本紀の家」と呼ばれた、卜部家の家学としての『日本書紀』注釈の知識は、一条兼良（一四〇二～一四八一）の手に渡るが、兼良の教えを受けた吉田卜部家の兼俱が、さらに独自の神道教義を編み出していった。<sup>14)</sup> 「元本宗源神道」「唯一神道」、いわゆる「吉田神道」である。まずは、その神道論のなかでアマテラスはどう位置付けられるかを見てみよう。

国は是れ神国也。道は是れ神道也。国主は是れ神皇也。太祖は是れ天照太神也。一神の威光、遍く百億の世界ヲ照らし、一神の付属、永く万乗の王道ニ伝ふ。天ニ二ノ日無く、国ニ二ノ主無し。故ニ日神天に在すの時、月・星は光を双べず。唯一天上ノ証明是れ也。（『唯一神道名法要集』）

アマテラスを天体の太陽と同体化することでその唯一性・普遍性を主張し、アマテラスを太祖として仰ぐ「神国」としての日本の優位性が論じられていく。ここには『釈日本紀』のなかで議論されたような、本朝と異朝との相対性という問題は、大胆に乗り越えられている。兼俱が「元本宗源神道」をコトアゲしたときの「根本枝葉花実説」と対応していくことが見てとれよう。そしてそれは、後に見る宣長のアマテラス言説ときわめて類似していることも指摘しておこう。

こうした天体上の太陽とアマテラスとを結びつける兼俱の視点は、さらに次のような注釈へと展開する。

天ニ三処ノ位アリ。冬至ト、時正ト、夏至トハ、三ノ時ゾ。日神ノ位セラルヽソ。冬至ハ、巽方カラ日カ出テ、坤テトマルソ。陰気カラ、ウテクルホトニ、日カ短ソ。コレハ日神ノ微弱ノナリソ。コレヲ太日靈貴ト申ソ。冬至カラ、九十余日ニアタリテ、中天ノ卯ノ方カラ出テ、西ノ方テ入ソ。時正ソ。日モ夜モ等分ソ。其ハ天照太神ト申ソ。ソレカラ九十余日シテ、良方カラ日カ出テ、乾テ入ソ。夏至ソ。コヽヲ天照大日靈尊ト申ソ。天照太神ト申ハ、中天デ位シタル名ヲ賞ソ。  
〔『神書聞塵』〕

『日本書紀』正文に「日神を生みたまふ。大日靈貴と号す〔一書に云はく、天照大神といふ。一書に云はく、天照大日靈尊といふ〕と、アマテラスに三つの名が記される。引用文はそれへの注釈である。アマテラスが唯一絶対の太陽と団体であるならば、三つの名前があるのはなぜか。それを兼俱は天体上の太陽の位置の変化から解釈していく。すなわち、日が短くなり光が弱くなる「冬至」の太陽を「太日靈貴」、昼と夜が等しくなる「時正」(秋分・春分)の太陽を「天照太神」、そして太陽の日がもつとも長くなる「夏至」の太陽を「天照大日靈尊」と呼ぶ。このように冬至・時正(秋分・春分)・夏至といった、天体上の太陽の動き、位置にたいする天文学の知識を媒介することで、三つの名前をもつアマテラスが太陽そのものであると読み替え

られていくのだ。ちなみにこの解釈は、兼俱の子息で、後に儒者の清原家の養子になる宣賢『日本書紀神代卷抄』にも受け継がれている。<sup>16)</sup>

さらにアマテラスを天体の太陽と同一化する発想は、以下のような注釈も生む。

日神ノ光ハ、ウルハシイソ。三百六十五度四分度一ナント、云モ、日神ノ徳ソ。  
界以——、シメ縄ヲ引ソ。シメ縄ハ左縄ソ。注連トモカクソ。天道ノヒタリヘメクルソ。太陽ノメクルソ。縄ノハシノ、チャヾト出ハ、太陽ノ散気ノ、星トナルチャソ。  
〔『神書聞塵』〕

アマテラスが岩戸から出たときに注連縄を張る場面への注釈である。まさに荒唐無稽、牽強附会の代表のような注釈とも見えよう。しかし「シメ縄」を「左縄」(左回転で縄を結う)として、そこから「天道」と「太陽」は左に廻るといふ説明は、「三百六十五度四分度一ナント、云モ」とともに、十五世紀当時の宋代天文学の知識にもとづくものであった。

兼俱の『日本書紀』注釈が、一条兼良『日本書紀纂疏』の影響を受けていることはすでに指摘されている。<sup>17)</sup>しかし、今見たような天文知識にもとづくアマテラス注釈は、『日本書紀纂疏』には見出すことはできない。ならば兼俱は、どこから当時最新の宋代天文学の知識を得たのだろうか。注目されるのは、兼俱と宮廷曆道の賀茂家との繋がりである。兼俱は、最新の天文知識を賀茂在方『曆林問答集』から得て

いたようだ。<sup>18)</sup>

『曆林問答集』（応永二年（二四一四）成立）とは、賀茂在方（？～一四四四）が、賀茂家の家祖・保憲『曆林』をベースにしつつ、当時盛行していた陰陽道や曆数全般にたいする知識を問答体で解説した、陰陽道・曆注のいわばマニュアル本である。賀茂家の陰陽師たちに秘蔵されたが、一部の宮廷知識人のあいだにも書写され、広まったようだ。とくに卜部吉田家と賀茂家とのあいだに深い交流があったらしく、『曆林問答集』の一本には「文明十二年六月<sup>（1774）</sup>日 神祇長上正三位 卜部朝臣兼俱」という奥書をもつテキストもある。<sup>19)</sup> 兼俱が、そうとう本書を読み込んでいたことが想像される。兼俱の天文知識が本書にもとづくことは明らかだろう。ちなみに、賀茂在盛は兼俱の『日本書紀』講義を受講し、また「神道」の秘伝を伝授されているが、兼俱の側も在盛から賀茂家の曆学・陰陽道を学んでいるかもしれない。<sup>20)</sup> さて、兼俱が踏まえた『曆林問答集』の天文知識とは、次のようなものである。

或問、天地何也、答曰、渾天儀經云、天大而包地外、地小而居於天内、天表裡有水、天地各乘氣而立、戴水而行。関令内伝曰、天地之南午、北子、相去九千万里、東卯、西酉、亦九千万里、四隅空相去九千万里、天去地四十千万里。朱子曰、黄帝書、天地者、在太虚空裏、大氣擎之、是天地未相分也。兩儀已相分運転、而天乘氣而浮、地載水而行不息、天大而雖包地外、氣無涯、水亦無涯。故天外有水、亦地表裏有水、浮天而載地也。天大而半覆地上、半

繞地下。故二十八宿、半隱天、転如車轂。但天無体、以二十八宿為体。天從東繞西、故云左旋。日月五星同左転。二十八宿諸星、麗天常無動、只隨天転耳。周天三百六十五度四分度之一也。

（『釈天地第一』）

「渾天儀經」は「渾天説」を説いた張衡のテキスト。渾天説とは天は大きく地の外に包むようにあり、地は小さく天の内にあるという言説である。これは『淮南子』天文訓が述べた、天は円で地は方形とする「蓋天説」への批判として提出された宇宙構造論である。

さらに「朱子曰」と続く部分は、いうまでもなく宋学の大成者・朱子の宇宙論。注目されるのは、天は東より西に巡る＝左旋し、太陽・月・惑星も同じく左に回転するという説明。すなわち「左旋説」と呼ばれるものだ。恒星の仮想的な球面の運動にたいして、べつの諸星（日月五星）の軌道があり、実際には「天」と同一方向に運動しているという認識である。そして太陽は、一昼夜に地の周りを「三百六十五度四分度之一」周る天の運行よりも、「一度」遅れるという論理が提示されるのである。<sup>21)</sup>

兼俱の「天道ノヒタリヘメクルソ。太陽ノメクルソ」とは、まさに宋学の最新宇宙論たる「左旋」説を踏まえた言説であったことが見てとれよう。「日神ノ光ハ、ウルハシイソ。三百六十五度四分度一ナント、云モ、日神ノ徳ソ」と語るように、兼俱は、太陽と同体化したアマテラスの普遍的な「徳」を、陰陽道の最新宇宙論の知識を媒介して説明していくのである。

以上、十三世紀の『積日本紀』から十五世紀の吉田兼俱のアマテラス注釈への展開を、天文学との関わりから見てきた。いわゆる「中世日本紀」と呼ばれる中世固有の神話言説が、密教、禪、儒学のみならず、天文学の知識とクロスすることには注目されるべきだろう。とくに兼俱が導いたアマテラスの「徳」の普遍性は、当時最新の陰陽道の知識を介在することで見出されたものであったのだ。それによって太陽神たるアマテラスは、本朝／異朝という相対性を超えた、天竺・震旦・日本にあい渉る普遍的な神格へと変貌していったのである。

では次に、「中世日本紀」のアマテラス注釈から十八世紀の宣長のアマテラス像への変容を検討していこう。ポイントは、天文学とアマテラスとの近世的展開である。

## 二、『真曆考』と太陽神アマテラス

### 「日の神」論争の深層

本居宣長のアマテラス注釈と天文学との関係を考える手始めとして、天明六年（一七八六）から翌年にかけて上田秋成（一七三四〜一八〇九）とのあいだで行われた、いわゆる「日の神」論争（『呵刈菴』下巻）を再検討しよう。

「日の神」論争にたいする一般的な評価は、圧倒的に秋成のほうが優勢である。『古事記』のアマテラスを太陽と結びつけ、日神の子孫たる天皇が統治する「皇国」が世界中でもっとも優れていると説く宣長にたいして、秋成は、アマテラスは日本内部における日神にすぎな

いこと、中国には中国の、天竺には天竺の太陽神の神話があると反駁する。こうした「神話」を相対化していく秋成の視点は、近代的な神話学、民族学にも通じる開明性が評価されるが、一方、宣長に発する国学は「無前提に神話を正しい」と思い、日本の神話を日本のみにとどまらせず、日本が世界でもっとも優れた国であることを信じる学として展開<sup>22</sup>し、「その国学の流れは近代の天皇制イデオロギーにも注ぎ込んでいる」という宣長批判へと結実していくのである。

いうまでもなく宣長と「近代の天皇制イデオロギー」との繋がりには大きな問題であるが、しかし「近代」へと問題を横滑りさせるまえに、「近世」固有な言説として読み直すべきだろう。そこで問われるのは、宣長が何を根拠に『古事記』のアマテラスの普遍性を主張しえたか、という点である。結論からいえば、その「普遍性」の根拠となっているのが西洋天文学であった。

宣長のアマテラス言説が西洋天文学をバックにもっていることは、秋成との論争のなかにも見られる。以下に引くのは、秋成が宣長を批判した、有名な一節である。

……地球之図といふ物を閲るに、文字以て事理の通ふ国は少<sup>ワツク</sup>にて、其余は国号をさへ聞知らぬが多く、しかも地形広大なるが見えたり、此国中にいでや吾皇国は何所<sup>イツコ</sup>のほどと見あらはすれば、たゞ心ひろき池の面にさゞやかなる一葉を散しかけたる如き小嶋なりけり、然るを異国の人に対して、此小嶋こそ万邦に先立て開闢<sup>ヒツク</sup>たれ、大世界を臨照します日月は、こゝに現しましし本国也、因

て万邦悉く吾国の恩光を被らぬはなし、故に貢を奉て朝し来れと教ふ共、一国も其言に服せぬのみならず、何を以て爾シカいふそと不審せん時、この太古の伝説を以て示さむに、其如き伝説は吾国にも有て、あの日月は吾国の太古に現はれまししこそあれと云争んを、誰か截断して事は果すへき……、（『呵刈葭』下巻）

阿蘭陀国よりもたらされた「地球之図」を見れば、日本は池のなかの木の葉のような小国にすぎず、そんな小国の神アマテラスを、どうして他国のものが信じようかという秋成による批判である。これにたいして宣長も、「万国の図」など今は誰もが見ていて、日本が小国にすぎないことは子どもでもが知っていると反駁し、国の優劣は地形上の大小ではないと述べていく。そのやり取りはまったく泥仕合のようだが、ここで確認できるのは、秋成・宣長ともに西洋天文学によつてもたらされた「地球之図」「万国の図」に示された「世界」＝地球を前提にして議論をしている点だ。<sup>23</sup>

「地球之図」「万国の図」が近世初期に入ってきたことは、マテオ・リッチの世界地図『坤輿万国全図』（二六〇二）として有名である。さらに宝永五年（一七〇八）には、小林謙貞の図にもとづいて「世界万国地球図」が大坂で作られている。<sup>25</sup> 徳川社会中期、十八世紀の人びとにとって「地球之図」「万国の図」は誰もが知っているという宣長の発言は間違いない。

一般に排外主義的なイメージの強い宣長であるが、彼が「洋学」「蘭学」の知識に関心をもち、当時禁書とされたようなキリスト教関

係の「明代天主教書」をも読んでいることはすでに指摘されている。<sup>26</sup> なぜ宣長は「洋学書」に関心をもったのか。「国学者」である宣長が西洋の知識、学問に共感を示すのは、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からと考えられる。一方、「新興の学問」である洋学・蘭学も、「国学」同様に儒学や仏教との対抗関係にあったので、宣長にとっては「儒仏に対していわば共通の立場をもつ洋学に接近するのは容易であった」<sup>27</sup>。つまり儒仏批判という点で、洋学と国学とは「共闘」関係になりえたというわけだ。

そこで宣長の西洋天文学知識の一端を紹介しよう。

地球の説に、国土山川人物共に上下四面に附て、上下の国は足合アソせ也といふは、奇怪に似て奇怪にあらず、理を以て思ふにも、まことにさやうに有へきことなり、又理のあたれるのみならず、現に西洋の人は万国を経歴してよく知れる所なり、今その西洋の人の皇国唐国などに通ふ者、或は西よりも来り、或は東よりも来る、これ地体円にして空に懸れる證拠なり、

（『沙門文雄が九山八海解嘲論の弁』）

西洋天文学が流布されるなかで、仏教徒の側から反論・批判が出た。宝暦四年（一七五四）、京都蓮浄寺（了蓮寺）の浄土宗僧侶・文雄が執筆した『九山八海解嘲論』もそのひとつである。<sup>28</sup> 仏教の須弥山説から西洋天文学（主に『天経或問』）を批判するものだが、これにたい



して宣長は、西洋天文学Ⅱ地球説を擁護する立場から文雄への反駁を書いた。それが『沙門文雄が九山八海解嘲論の弁』である。「仏教天文学」の虚妄性を批判する、かなり過激な著作である。「地球」説の正しさは、「理」（天文学論）のみならず、実際の経験上からもいえる。と、当時の西洋人が西、東から自由に往来する現実から「地体円」で空に浮かぶ球体であることは間違いないと説くのである。

西洋天文学を擁護する宣長の言説には、きわめて合理主義的、経験主義的な姿勢が見てとれる。しかし、ここをもつて宣長の「近代性」へと結びつけるのは保留しなければならない。たとえば、次のような宣長の見解は、西洋天文学の「地球」の知識を媒介することで得られたものと考えられるからだ。

抑天地は一枚にして、隔なければ、高原は、万国一同に戴くところの高原にして、天照大御神は、その天をしろしめす御神にてましますば、宇宙のあひだにならぶものなく、とこしなへに天地の限をあまねく照しましめて、四海万国此御徳光を蒙らずといふことなく、何れの国とても、此大御神の御蔭にもれては、一日片時も立ことあたはず……。（『玉くしげ』）

宣長が、四海万国を照らす太陽神アマテラスの普遍性を主張するのは、地球説にもとづく「世界地理知識」の獲得によつてはじめて具体性をもつ。それは天竺・震旦・日本という、三国的・中世的な世界観が「西洋」の登場によつて崩れた徳川社会にあつて、あらたな世界認

識の普遍性を保証してくれるものであつたといえよう。宣長は、その世界性・普遍性と『古事記』神話のアマテラスとを結びつけたのだ。

### 渋川春海の天文学と垂加神道

ところで、近世における「神道」として大きな影響力を發揮したのは、山崎闇斎（一六一八〜一六八二）が創始した「垂加神道」である。宗教史的には、宣長もまた垂加神道の影響下にあり、その展開として位置付けられている。垂加神道の学派が、徳川二代將軍秀忠の四男で会津藩主となる保科正之、武家伝奏を勤めた京都朝廷の正親町公道、さらに京都・下御霊社の祠官・出雲路信直、伏見稻荷社の祠官・大山為起、下鴨社の祠官・梨木祐之などの神社関係者をはじめ、多彩な人材で形成されたことは周知のところだが、本稿の主題から注目されるのは、渋川春海、土御門泰福、谷秦山といった天文学関係者がいたことだ。以下では、渋川春海に焦点を絞り、彼の神道説と天文学との相関を検討しつつ、宣長との接点と違いを探ってみよう。

渋川春海（一六三九〜一七一五）は、貞享元年（一六八四）の改暦Ⅱ貞享暦を作つたことで有名である。平安前期の貞観三年（八六一）以来、八百年以上にわたつて使用されてきた「宣明暦」が天体の実測とあわないことこだわつた春海は、イスラム暦の影響を受けた元の郭守敬による最新の暦Ⅱ『授時暦』を学び、さらにこれを日本（京都）の経度・緯度にあわせて再編した『大和暦』へと変改し、貞享の改暦に成功した。その功績によつて、幕府「基所」宗家出身であつた春海は、基所を辞して幕府天文方として「天文」を専業とする。

造曆の任務は朝廷方の陰陽寮・土御門家が独占していたが、ここにおいてそれと対抗するような幕府直属の「天文・曆」の専門職が作られたわけだ。<sup>32</sup> ちなみに実測にあたっては京都の梅小路に鉄表を立てて、その作業には土御門泰福も従事している。

春海の経歴のなかで注目したいのは、彼が幼少時代に闇齋の門下にはいり垂加神道を学んだことだ。さらに彼は、土御門泰福から「土御門神道」、伊勢内宮の神官・荒木田経晃から「伊勢神道」を学んだほか、吉田（卜部）、吉川、忌部系諸流の神道をも習得したという。<sup>33</sup>

そこで渋川春海の神道関係の書物『瓊矛拾遺』を見てみよう。そのなかに天文知識をもって神話解釈をする興味深い一節があるからだ。

『日本書紀』一書〔第六〕に、黄泉国から帰還したイザナキが禊祓をしてヤソマガツヒ・カムナホビ・オホナホビの三神を生み成したシーンがある。この場面について、春海はこう注釈していく。

此の如きは、日行の度所謂三天を曰ふなり。冬至の時日曲折して東に出づ。是を八十枉津と謂ふ。春分の時漸く直、是を神直日と謂ふ。夏至の時に到りて、愈直、是を大直日と謂ふなり。我が国曆之始、伊弉諾尊日の三天を測る、春秋を考ふると謂ども、歳時を定むる、其の詳なることを得て聞くべからず。神武天皇正を建て始めて三陽の月序、歳月日時を用ふ。是我が国の曆の始まり。推古天皇の御宇、始めて百済国より曆本を貢す。然れども未だ何書たるを知らず。持統天皇の時勅有りて、始めて西地の曆を用ふ、此則ち元嘉儀鳳の二曆なり。（『瓊矛拾遺』）

イザナキの禊祓で三神が誕生する過程を「日行の度」「三天」、つまり太陽の運行と季節の位置、冬至・春分・夏至の太陽の運動を測定したと解釈していく。その発想は、先に見た吉田兼俱の『日本書紀』注釈と類似することが見てとれよう。もともと春海はアマテラスと結びつけることはしない。

注目したいのは、「曆之始」をイザナキが「三天」を計測した神代に設定しながら、それは太陽の運動による春秋の変化という季節の認識でしかなく、「歳時」を定める「曆」としては未発達と位置づけたところである。そして本当の「我が国の曆の始」は、推古十年（六〇二）に百済僧・観勒が曆本を献じたこと、持統天皇元年（六八七）に頒曆のことがあり、同四年（六九〇）に「元嘉曆」（南朝の宋の元嘉二十年（四四三）、何承天が造った曆、「儀鳳曆」（唐の麟徳二年（六六五）、李淳風が造った曆）を用いたことに起源すると説いていくのである。

いうまでもなく、百済僧・観勒による「曆本」、持統天皇代の「元嘉・儀鳳曆」は、百済・中国によって造られた曆、太陰太陽曆である。つまり中国曆が使用されることに「我が国の曆の始」を求めたわけだ。それは儒学系神道⇨垂加神道の担い手である春海にとっては、当然の考え方であつただろう。<sup>34</sup> しかしこの点こそ、後に詳しく見る宣長の『真曆考』とするとどく対立することになるのであつた。

#### 宣長の天文知識と「改曆」

それにしても、宣長の「天文学」への関心は、どこから生じたのだ

ろうか。あらため注目されるのは、宣長自身が二度にわたって「改曆」を経験していることだ。

渋川春海の「貞享改曆」から七十年後に、西洋の知識・情報・学問に強い関心をもっていた八代将軍・吉宗がリードして、長崎で西洋流天文学に精通する西川如見とその子息・正休（『天経或問』の翻訳者）を中心に、西洋天文学をベースとした改曆が進められた。だが土御門泰邦が朝廷方の陰陽家に加わり、西洋天文学の知識が徹底できないまま、宝暦四年（一七五四）に「宝暦改曆」が行われた。この改曆に際して京都遊学中の宣長は、自らの『在京日記』に「下旬改曆ノ令有り、宝暦甲戌曆ト称ス。土御門三位治部卿陰陽頭安陪泰邦朝臣、コレヲ考フ」（宝暦四年十一月）と記している。

だが、この「宝暦甲戌曆」も宝暦十三年（一七六三）九月朔におきた「食分五分」という日食が記されなかったことで修正する必要がある。明和八年（一七七二）には修正版が作られた。だがそれも粗なることが目立ち、幕府は寛政四年（一七九二）に『崇禎曆書』（明末期、イエズス会宣教師アダム・シャル漢訳の西洋天文学書）にもとづく試曆を作成させ、さらに寛政九年（一七九七）、西洋天文学とくに『曆象考成後編』（ケプラーの楕円軌道説を展開した説）にもとづき、麻田剛立ら最新の西洋天文学の知識による改曆が行われた。「寛政改曆」である。<sup>35</sup>この翌年に、宣長は『古事記伝』全四十四巻を完成させている。（なお、天保十二年（一八四二）に徳川社会最後の「改曆」が行われた）。

貞観三年（八六一）の「宣明曆」から八二三年ものあいだ「曆」は

改められなかった。しかし春海による貞享改曆以降、「不動」のものであった曆は、つねに改変される可能性をもつ存在となった。それが「天体」がけつして絶対的ではないという意識をもたらしたことは間違いない。ここに宣長と春海との接点が見出されよう。では、なぜ曆は改変される必要があるのか。宣長は天明二年（一七八二）執筆の『天文図説』のなかで、こう述べている。

○曆法ニ歳差ト云事アリ、是ハ、天行、日行、月行、皆定マレリト云ヘトモ、数十年ヲ経レハ、皆少シツ、差ヒイデキテ、其タガヒハ算数モ及ビガタキユエニ、時々曆ヲ改メザル事ヲエズ、元の授時曆ハ、曆法ノ精微ヲ極メテ、其後ノ曆皆是ニヨラズト云事ナシ、然レトモ此授時曆モ、ナホ歳差ヲバ極メツクス事アタハズ、故ニ其後トテモ、時々ハ曆ヲ改メザル事ヲエザルナリ、

（『天文図説』）

「歳差」とは、地球の自転軸が二万五千八百年の周期で変化するために、観測する星座の位置が少しずつ変化して見えることをいう。二千年以上前に、ギリシャ・ローマ・エジプトではその「現象」が認識されていたという。<sup>36</sup>ギリシャの天文学者プトレマイオスは、歳差運動の値を百年に一度、インドの天文学者バッターニーは六十六年に一度とした。<sup>37</sup>ちなみに渋川春海の延宝元年（一六七三）刊行『天象列次之図』に、漢劉洪が春分点の移動から「歳差之法」を立てたことが記されている。<sup>38</sup>宣長はこの「歳差」という専門的な天文知識をもっていた

のだ。「曆」というものが不変でなく、つねに改曆が必要となるのは、その「歳差」という現象にもとづくという認識である。

ここから、当時、使用されている「曆」にたいする疑義が生ずる背景が見てとれる。そして実際のところ、中国曆Ⅱ太陰太陽曆への痛烈な批判の書たる『真曆考』が書かれることになるのであった。

### 『真曆考』と『古事記伝』を繋ぐもの

天明二年（一七八二）に書かれた『真曆考』は、そのタイトルが示すとおり、宣長が「真の曆」を構想したのだが、一般的には季節観を重視した、素朴な「自然曆」への回帰を述べたものとされている。

しかし、この著作のなかには、今まで見たような宣長の西洋天文学の知識がふんだんに取り込まれていることを知る必要がある。そしてそれが『古事記伝』、ひいてはアマテラス言説と結びついていく。

以下、その問題を具体的に論じていこう。『真曆考』には、次のような現行の「曆」（中国曆）への批判が述べられている。

さてその曆（中国曆）は、月の大小と閏月ワツキツキとをもて、朔晦と節氣と違チガはぬごとく、ひとつにあはせもてゆくなど、いと巧ウツクミにあめれども、猶歳差サイサなどいふこと有て、数十年を経ぬれば、一度といふ程マづ、たがひゆくを、後の世には、つぎ／＼に此たくみくはしく成ぬれども、考へつくすことあたはざれば、をり／＼にその曆あらためずてはえあらず、

（『真曆考』）

徳川社会に用いられている「曆」は、基本的にはすべて太陰太陽曆（中国曆）である。すなわち月の大小と閏月を設定し、朔晦（月の始めと終り）と節氣（季節）とがズレないよう、月の満ち欠けの周期と太陽の運行、季節の移り変わりとを「ひとつにあはせて：」「いと巧に」作られたものである。しかし、それがいかに巧みに作られたとしても、先に見た「歳差39」によつて数十年でズレが生ずるので、結局は改曆をし続けねばならない。

ここに見られるのは、中国曆は不完全な曆であるという認識である。そして中国曆への批判は、そのまま中国発生の儒学的思考、さらにはえば儒学系神道Ⅱ垂加神道への批判とクロスする。たとえ太陰太陽曆Ⅱ中国曆が「いと巧にあめれど」、結局それは人知によつて人為的に作られたものでしかない。この論法は、そのまま儒学倫理の人為性への批判と重なることは見てとりやすいだろう。さらに太陰太陽曆が不完全なものという認識は、その曆法にもとづく編年体で構成された『日本書紀』にたいする「すべて上つ代の事にも皆年月をしるし、又甲子にうつして、日次までしるされたるは、いとものも心得がたし」という批判へと連なるわけだ。

では、中国経由の太陰太陽曆にたいして何が「真の曆」なのか。宣長は言う、中国からもたらされた「曆」の前に日本には固有な曆があった、と――。

これぞこの天地のはじめの時に、皇祖神スメロヤミカミの造らして、万の国に授けおき給へる、天地のおのづからの曆にして、もろこしの国な

どのごと、人の巧みて作れるにあらざれば、八百万ヤホヨコソフ 千万年チヨウマンネンを  
経ゆけども、いさゝかもたがふふしなく、あらたむるいたつきも  
なき、たふときめでたき真マコトの曆には有ける、  
(『真曆考』)

宣長が説く「真の曆」とは、「天地のはじめの時」に「皇祖神」が  
造り成したものである。したがって、「もろこし」の曆はつねに改曆  
が必要だが、皇祖神が造った「天地のおのづからの曆」は、八百万、  
千万年経ても改める必要はない。「皇祖神の造らして…」という発想  
は、一見するとイザナキが「三天」(冬至・春分・夏至)を測つたと  
いう渋川春海の言説と呼応するようにも見える。始原の神が曆の基本  
を作ったという神話である。しかし、以下のところで春海の言説とは  
真つ向から対立する。

儒学系神道家である春海は、その神話上の曆は季節の変化を認識す  
る素朴なものにすぎず、後世に中国からもたらされた体系的な「曆」  
(太陰太陽曆)が定着することで、「我が国の曆の始」が起きたと説  
く。宣長はその発想を逆転させるのだ。「もろこしの国」の「人の巧  
みて作れる」曆よりも、神代に「皇祖神」より授けられた「天地のお  
のづからの曆」こそ「真の曆」である、と。

さらに重要なのは、宣長のいう「天地のおのづからの曆」とは、た  
だ単に季節の移り変わりにもとづく自然曆のことではない。あくまで  
も「皇祖神」が造り成したものと捉えるところだ。そしてその発想は、  
この天地そのものも「神」が造り成したという創成神・主宰神の神話  
言説へと結びつくのだが、その前に、次のところも見ておこう。

上つ代は、人のこゝろも何も、たゞひろく大らかになむ有ければ、  
さて事はたり……またかの空なる月による月と、年の来歴キヘとを、  
しひてひとつに合すわざなどもなくて、たゞ天地アメツチのあるがまゝに  
てなむ有ける、  
(『真曆考』)

月の満ち欠けの周期(月)と太陽の運行(年)とを「しひてひとつ  
に合す」太陰太陽曆ではなく「たゞ天地のあるがまゝ」のものこそ  
が「真の曆」である。注目したいのは「上つ代」は人の心も曆も  
「たゞひろく大らかなになむ有ければ」という一節。『真曆考』には、  
この「大らか」という言葉が繰り返される。古代人が季節の移り変わ  
りのなかに「曆」を感知する。まさに「大らか」な暮らしぶりだ。  
しかし「上つ代は、人のこゝろも何も、たゞひろく大らかに」とい  
う発想は、いうまでもなく『古事記伝』によつて導かれた「上つ代」  
のイメージと連接する。たとえば、

然るを此ぞ天アメの初め、此ぞ地ツチの始めなど、きはやかにさかしくは  
言ずして、只其時の神の成坐る由縁ユエにつけて、如此カなだらかに語  
り伝へたるは、まことにのどやかなる上代ツクヘの伝説トにて、いとも  
いとも貴くなむありける、  
(『古事記伝』三之巻)

『日本書紀』の天地開闢のように「きはやかにさかしく」説くこと  
がない『古事記』の天地創成神話を、「いともいとも貴くなむありけ  
る」とコトアゲする一節である。そこに示されるのが「なだらか」

「のどやかなる」という表現だが、意味としては『真曆考』の「大らかな」に通じるものだろう。

しかし宣長が『古事記伝』で説いていく天地創成神話は、けつして自然のままに天地が出来たという発想ではなかった。『古事記』のオリジナルテキストの文脈を改変してまで、天地に先立つ「虚空中」にタカミムスヒ・カムムスヒが出現して、その「産霊日大御神」のムスヒの靈力によって、天地万物が生成していく神話を語りだしていく。

まさに『古事記』神話の大胆な読み替えである。そしてその発想は、「天地に先立つ神」＝天地創成の主宰神を「発見」していく、中世の吉田兼俱の手法を受け継ぐものだった。『日本書紀』をベースとした兼俱にたいして、それを『古事記』の和文表現に翻訳したところに、宣長のいう「なだらかに語り伝へ」とか「のどやかなる上代の伝説」という認識が生まれるのである<sup>①</sup>。

天地に先立ち、天地万物を創成した神＝産霊日大御神。その発想が、先ほどの「天地のはじめの時に、皇祖神の造らし」た「天地のおのづからの曆」という神話にリンクすることは見やすいだろう。「天地のおのづからの曆」は自然曆ではない。あくまでも神が創造したものだ。宣長が宇宙の究極に見出すのは「天地のおのづから」ではなく、「皇祖神」であつたという見解<sup>②</sup>とクロスするところだろう。

さて、宣長のいう、始元の神が作り出した「天地のおのづからの曆」とは、人為的に作り出された中国曆＝太陰太陽曆への否定としてあつた。宣長が「真の曆」とするのは、「温なる、暑き、涼き、寒き」に従う「春、夏、秋、冬」という四季と、さらにそれを「はじめ、な

かば」に分けて、一年を十二にわけたものである。その発想は太陰太陽曆中の太陽曆的部分とされる「二十四節気」から導かれる<sup>③</sup>。しかしさらに注目されるのは、それが西洋天文学による「太陽曆」と交差するところであつた。

#### 『天経或問』の「天曆」とアマテラス

宣長の曆認識が、西洋天文学の「天曆」（太陽曆）に通じる点は、すでに同時代の天文家が察知している。川辺信一が『真曆考』を批判した『真曆不審考』である。これにたいして宣長は天明七年（一七八七）、川辺への反論書を執筆した。『真曆不審考弁』である。

まず川辺が、宣長の「真曆」は『天経或問』をもとにした「天曆」（太陽曆）に通ずると指摘する箇所を見てみよう。

モシヤ是ハ、天経或問ニ、以十二宮為定節気、以冬至為歳首、冬至ヨリ冬至ニイタル一歳トシ、日八日、月八月ト運行ヲ別々ニシテ、是ヲ天曆トスト云フニ拠テノ事ナランカ、……此真曆モ、モシ此天曆ノ名ニ泥ミテ発端セシニハアラザルカ

（『真曆不審考弁』）

『天経或問』とは、イエズス会士によって伝えられた西洋天文学の知識を清初の游芸六が紹介した書。徳川社会で広く読まれた西洋天文学の概説書である。いうまでもなくそれはキリスト教と不可分であるが、「鎖国」時代の徳川社会にも、こうした西洋天文学の書物は少な

からず入っていた。まず、その点について簡単に説明しておこう。

そもそもキリスト教が日本に伝来した直後の十六世紀後期では、宣教師たちは天文や地理の「科学的」な知識を説く形で、布教活動をしてきた。彼らにとっても「天文学」は、神学に従属するもので、宇宙の神的な秩序を証明するための学としてあったからだ。〈天主〓唯一の創造神の存在を証明する基礎学として天文学があった。これは「自然神学的天文学」と呼ばれる。日本に派遣される宣教師たちは、天文学の知識をもつことが不可欠とされたのである。すなわちアリストテレスやプロレマイオス以来の「四代説・地球・天動説」によって、「異教徒」にたいして自然的秩序を説き、その創造者〓神の論証に務めたわけだ<sup>44</sup>。ちなみに天正年間に京都に滞在した宣教師ルイス・フロイスによれば、日本における最大の「星占学者の一人であるアキマサ」なる公家が、キリスト教徒から日月食や天体の運行についての知識を聞き、それに納得したために、京都で最初の洗礼を受けて入信したという<sup>45</sup>。この「アキマサ」とは、宮廷陰陽道の賀茂在昌のこと。天文・暦学の立場から陰陽師がキリスト教徒になったのだ。

しかし徳川幕府創設以降、有名な寛永七年（一六三〇）の「御禁書の令」によって、輸入される唐本中の天主教関連のものは一切が禁止された。そのなかには天主教の教義に直接関わらない天文・数学・測量・水利などの「科学書」もはいつていた。この禁書令によって西洋系の天文知識の広まりは停滞してしまうのだが、そうした禁止の網の目をくぐるようにして伝来したのが、『天経或問』であった。この書は中国系の天文学を折り込んではあるが、西洋天文学の概要が述べられ

た書物として、渋川春海『天文瓊統』、谷秦山『壬癸録』や新井白石

『西洋紀聞』、寺島良安『和漢三才図会』にも引用されている。『天経或問』は、「寛永禁書令の網目をくぐって我が国人が目にもふれることができた、唯一と云って然るべき西洋天文学書であった<sup>47</sup>」のだ。

『天経或問』の受容は天文学史的にも興味深いところだが、ここでは宣長の『真暦考』の「天地のおのづからの暦」が、まさしく『天経或問』の天暦〓太陽暦の読み替えとしてあったことを確認しておこう。宣長は、川辺から発せられた疑義・批判にたいして、こう言っている。

モシ是ハ、天経或問ニ云々、此事本書ニ云ルトコロハ、己レハルカニ先年見タリシ暦法ノ書ニアリシ説ナルヲ思ヒ出テ云ルナリ、ソハ天経或問ナリシカ何ナリシカ、其書ハ今タシカニ覚エズ、サレド彼ノ説ハ面白ク覚エシ故ニ、慥ニ覚エ居タルユエニ引出タルナリ、  
(『真暦不審考弁』)

宣長は『真暦考』のネタ本が『天経或問』であるとは、明確には答えていない。だが、「サレド彼ノ説ハ面白ク覚エシ故ニ」と、その説の「面白さ」を告白している。その「面白さ」は、中国暦〓太陰太陽暦への批判たりえているからだろう。

どうやら宣長は、「上つ代」の「天地のおのづからの暦」のイメージを、『天経或問』の「天暦」の知識によって膨らませたようだ。たとえば『天経或問』「暦法」の以下のような一節は、宣長に相当な影響を与えたことが想像されよう。

太陽ノ転ルハ一定シテ替ルナリ、毎歳某日ハ諸氏農業ヲ始メ毎歳某日ニハ諸士山野ニ獵シ、或ハ士卒ニ武備ヲ教レハ人ノ為スヘキ業モ亦一定ス、此節ヨリ次節ニ至ルノ日数モ定リ、毎歳ノ日数モ増損ナクシテ常ニ一定ス、一歳ノ日数ハ万古同ク、一節ノ日数亦同ケレハ太陽ノ行ト曆数ト相合ヲ得テ毎歳人ノ為スヘキ事業等々定ルナリ、此意ニ循テ曆ヲ造ラハ実ニ天道ノ條理ニ合フ曆ト謂ヘシ、即是ヲ万世一定ナル曆術ト為スナリ、爾後数百年ノ久キヲ經ハ、必人有テ此曆法ニ循フ者有ラン（『天経或問国字解』「曆法」<sup>49</sup>）

宣長の描き出した「天地のおのづからの曆」が『天経或問』の「天経或問」に説かれる「太陽曆」とは、太陽の運行と季節の変化にもとづく曆であった。そこでは何よりも「太陽」が重視される。

「曆」の根元としての太陽。その「万世一定ナル」普遍性——。ここで気づかされよう。宣長が『古事記伝』で描いたアマテラス<sup>50</sup>太陽説とは、太陽の運行に「曆」の基準を定める「天曆」（太陽曆）とクロスしてくることに。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曆の根本と考えていく西洋天文学に支えられていたのである。

『古事記伝』のなかのアマテラスは、けっして古代神話のアマテラスではない。十八世紀の徳川社会に受容された、西洋天文学という「普遍性」を媒介にして読み替えられた「近世神話」としてのアマテラスである。それは十八世紀における「一つの世界」という普遍知を

めぐるテーマ<sup>50</sup>とも通じることが考えられる。本稿に続く次なる課題を確認しつつ、この論文を終えよう。

#### 〔引用原典〕

- 本居宣長の著作 『本居宣長全集』筑摩書房  
 日本書紀 新編日本古典文学全集 小学館  
 积日本紀 神道大系・古典註釈編 神道大系編纂会  
 唯一神道名法要集 日本思想大系・中世神道論 岩波書店  
 神書問塵 神道大系・古典註釈編 日本書紀註釈下 神道大系編纂会  
 曆林問答集 日本陰陽道書の研究 汲古書院  
 瓊矛拾遺 大日本文庫・垂加神道上 春陽堂  
 天経或問 文淵閣 四庫全書七九三冊  
 天経或問国字解 日本科学技術古典籍資料 天文学篇4 科学書院

#### 〔注〕

- (1) バルトルシャイティス『イシス探求』（有田忠郎訳）国書刊行会、一九九二年  
 (2) 多くの成果があるが、伊藤聡「中世神道説における天照大神」（斎藤英喜編『アマテラス神話の変身譜』森話社、一九九六年）、同「伊勢灌頂の世界」（『季刊文学』8-4、一九九七年）、山本ひろ子「変貌する神々」（『国文学 解釈と鑑賞』一九九五年十二月号）、小川豊生「中世神学のメチエ」（錦仁ほか編『偽書』の生成）森話社、二〇〇三年、佐藤弘夫『アマテラスの変貌』法蔵館、二〇〇〇年、など。  
 (3) 子安宣邦『宣長問題』とは何か（初出・一九九五年）ちくま学芸文庫、二〇〇〇年、東より子『宣長神学の構造』ペリかん社、一九九九年、金沢英之『宣長と「三大考」』笠間書院、二〇〇五年、など。  
 (4) 東、前掲書(3)  
 (5) 「近世神話」については、斎藤英喜「近世神話としての『古事記伝』」（佛教学『文学部論集』第94号、二〇一〇年）、同「江戸の『日本



神話」と『古事記伝』(斎藤ほか編『躍動する日本神話』森話社、二〇一〇年)などに試論的に提示した。また山下久夫『近世神話』からみた『古事記伝』(鈴木健一編『江戸の「知」』森話社、二〇一〇年)も同様の視点からの研究である。

(6) 伊藤正義『中世日本紀の輪郭』(『文学』一九七二年一〇月号)、阿部泰郎『中世王権と中世日本紀』(初出・一九八五年。斎藤英喜編『日本神話 その構造と生成』有精堂、一九九五年に再録)を始発点に、阿部『日本紀』という運動(『解釈と鑑賞』一九九九年三月号)に、ひとつの到達点がまとめられている。

(7) 神野志隆光『変奏される日本書紀』東京大学出版会、二〇〇九年、など参照。

(8) 久保田収『伊勢神宮の本地』(『神道史の研究』皇學館大學出版会、一九七三年)、伊藤、前掲論文(2)『中世神道説における天照大神』など。

(9) 伊藤聡『第六天魔王説の成立』(『日本文学』一九九五年七月号)、金沢英之『中世におけるアマテラス』(前掲(3))

(10) 安江和宣『釈日本紀』と大嘗祭』(『神道史研究』28-3、一九八〇年七月)、岡田莊司『解題』(兼俱本・宣賢本日本書紀神代卷抄)続群書類完成会、一九八四)など参照。

(11) 斎藤英喜『古事記 成長する神々』ビイニング・ネット・プレス、二〇一〇年

(12) 山田慶児『朱子の自然学』岩波書店、一九七八年、参照。

(13) この問題に注目したのは、津田博幸『日本書紀』と『説話空間』(『国語と国文学』二〇〇一年五月号)である。津田論をふまえ、斎藤英喜『日本紀講から中世日本紀へ』(伊藤聡編『中世文学と神祇・神道世界』竹林舎、二〇一一年)で『古語』と陰陽説の関係について詳論した。

(14) 久保田収『中世神道の研究』臨川書店、一九五九年

(15) 兼俱は、数度にわたって『日本書紀』の講義を行なっている。『神書聞塵』は文明十三年(二四八二)頃に行われた講義を相国寺の僧侶、

景徐周麟(宜竹)が聞き書きしたもの。秋山一実『解題』(神道大系 古典註釈編 日本書紀註釈 下)参照。

(16) 『御名ノ三アルハ、冬至ヨリヲ大日雲ト云、二月ノ時正ヲ天照大神ト云ナリ。夏至ヲツカサトルヲ天照太日雲ト云』(清原宣賢『日本書紀神代卷抄』)

(17) 久保田、前掲書(14)

(18) 小川豊生『座談会・十五世紀の文学 第三提起』(『文学』二〇〇八年五・六月号)

(19) 中村璋八『暦林問答集について』(『日本陰陽道書の研究』汲古書院、一九八五年)

(20) 小川、前掲論文(18)

(21) 山田、前掲書(12)

(22) 桑原恵『古典研究と国学思想』(頼祺一編『日本の近世13 儒学・国学・洋学』中央公論社、一九九三年)

(23) この点多くの研究があるが、丸山真男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、一九五二年、安丸良夫『近代天皇像の形成』(初出・一九九二年)岩波書店、二〇〇七年、をあげておく。近年のものとしては、田中康二『本居宣長の大東亜戦争』ペリかん社、二〇〇九年

(24) 山下、前掲論文(5)。山下論文は、宣長のアマテラス注釈と西洋天文学との関係を論じたもので、本稿執筆にとって大きな示唆を得た。

(25) 藪内清『西洋天文学の影響』(日本学士院編『明治前・日本天文学史』日本学術振興会、一九六〇年)

(26) 伊東多三郎『国学と洋学』(初出・一九三七年。『近世史の研究』第二冊、吉川弘文館、一九八二年)

(27) 海老澤有道『南蛮学統の研究』創文館、一九五八年。また宣長と西洋天文学との結びつきに注目する最新の研究として、遠藤潤『平田国学と近世社会』ペリかん社、二〇〇八年、がある。

(28) 伊東多三郎『近世に於ける科学的宇宙観の発達に対する反動に就いて』(初出・一九三四年。『近世史の研究』第一冊、吉川弘文館、一九八一年)、渡辺敏夫『近世日本天文学史(上)』恒星社厚生閣、一九八

六年

- (29) 海老澤、前掲書(27)
- (30) 村岡典嗣「垂加神道の根本義と本居への関係」(初出・一九二五年。『増補 本居宣長2』平凡社、二〇〇六年)
- (31) この点については、平重道『近世日本思想史研究』吉川弘文館、一九六九年。最近の研究成果として松岡丘『垂加神道の人々と日本書紀』弘文堂、二〇〇八年、がある。
- (32) この点については、以下の諸論を参照。西内雅「渋川春海の研究」(『谷桑山の学』富山房、一九四五年) 渡辺敏夫『日本の暦』雄山閣、一九七六年、中山茂『日本の天文学』岩波新書、一九七二年、林淳『天文方と陰陽道』山川出版社、二〇〇六年
- (33) 西内、前掲(32)。「渋川春海の研究」
- (34) ただし、あえてイザナキの禊神話に「我が国曆之始」を求めるところは、儒学と「神道説」の融合という垂加神道の立場を示しているよう。この点は、田尻祐一郎「儒学の日本化」(頼祺一編『日本の近世13 儒学・国学・洋学』中央公論社、一九九三年)、前田勉『近世神道と国学』ペリカン社、二〇〇二年、樋口浩造『江戸』の批判的系譜学』ペリカン社、二〇〇九年、など参照。
- (35) 渡辺、前掲書(28)(32)、藪内、前掲(25)などを参照。
- (36) 高倉達雄監修『現代天文学小事典』講談社、一九八三年、米山忠興『教養のための天文学講義』丸善、一九九八年、などを参照。
- (37) 三村太郎『天文学の誕生』岩波書店、二〇一〇年
- (38) 西内、前掲論文(32)
- (39) 「歳差」と「真暦考」をめぐっては田山令史氏の教示による。また天文学関係の研究についても田山氏に多くの教示を得た。記して感謝する。なお、田山令史「Motoori Norinaga's Thought on Astronomy」(Centre for Study Japanese Religions [日本宗教研究センター]『CSJR Newsletter』二〇〇九年)
- (40) この点、田山、前掲論文(6)
- (41) 斎藤、前掲(5)「近世神話としての『古事記伝』」で詳論した。
- (42) 東、前掲書(3)
- (43) 桃裕行「本居宣長の『真暦考』について」(初出一九七二年。『著作集 8 暦法の研究下』思文閣出版、一九九〇年)
- (44) 海老澤、前掲書(26)、伊東俊太郎「アリストテレスと日本」(初出・一九七六年。『著作集4 比較科学史』麗澤大学出版会、二〇〇九年)
- (45) 海老澤、前掲書(27)、藪内、前掲論文(25)など。
- (46) 木場明志「暦道賀茂家断絶の事」(村山修一ほか編『陰陽道叢書2 中世』名著出版、一九九三年)
- (47) 藪内、前掲(25)
- (48) 吉田忠『天経或問』の受容」(『科学史研究』II期24-156、一九八五年)
- (49) オリジナルテキストは、『文淵閣 四庫全書』七九三冊。ここでは『天経或問国字解』を引用した。
- (50) 彌永信美「唯一の神と一つの世界——近代初期日本とフランスにおける比較神話学のはじまり」(中川久定編『一つの世界』の成立とその条件』高等研報告書0701、財団法人国際高等研究所、二〇〇七年十二月)

(さいとう ひでき 歴史文化学科)

二〇一〇年十月十二日受理