

荻生徂徠『天狗説』と近世鬼神論の思想的展開 Ogyuu Sorai's Tengusetu and the Intellectual Development of Demon and Spirit Theories in Early Modern Japan

黄 豪（Hao HUANG）¹

要旨

本稿は、荻生徂徠『天狗説』および平賀源内『天狗髑髏鑑定縁起』を手がかりに、近世日本における鬼神論の一側面を考察するものである。両者に共通するのは、鬼神の正体を理性や教義で確定しようとする姿勢に対する懐疑と、不可知論的立場から民間信仰の現実的価値を相対化する視座である。徂徠は、鬼神の本質よりも祭祀の礼法や人情の涵養を重視し、源内は鬼神信仰を戯画化することで名物学的言説の空疎さを批判した。両者の立場は、鬼神を「洒落」として捉える感性において一致し、宗教的信仰と日常生活の関係を再考する一つの知的態度を提示している。

キーワード：荻生徂徠、天狗説、平賀源内、近世鬼神論、鬼神信仰

Abstract

This paper examines one aspect of early modern Japanese discourse on demons and spirits (*kishin*) through a close reading of Ogyuu Sorai's "Tengusetu" and Hiraga Gennai's "Tengu Dokuro Kantei Engi". What these two texts share is a skepticism toward attempts to define the nature of *kishin* through reason or doctrine, as well as a relativizing perspective that reevaluates the practical value of folk beliefs from an agnostic standpoint. Sorai emphasizes not the essence of *kishin*, but the importance of ritual propriety and the cultivation of human sentiment, while Gennai parodies belief in spirits to criticize the vacuity of *meibutsugaku* (the study of famous objects or curiosities). Despite their different approaches, both figures converge in their sensibility of treating *kishin* as objects of wit and satire, offering an intellectual stance that reconsiders the relationship between religious belief and everyday life.

¹ 筑波大学人文社会ビジネス科学学術院 博士後期課程。メール：s2130017@u.tsukuba.ac.jp

Keywords: Ogyuu Sorai, Tengusetsu, Hiraga Gennai, *Kishin*,
Early modern Japanese theories

1. はじめに

子安宣邦（2002, 12-14）は、儒教的鬼神論の成立を「言説論的転回（linguistic turn）」として位置づけている。すなわち、鬼神や生死をめぐる人間の原初的宗教性を、自然的、超越的な事態としてではなく、人間社会における秩序の問題として再構成しようとする思考上の運動である。この「転回」とは、鬼神を単なる超越的実在として信仰の対象とするのではなく、言説と制度の内部において人倫秩序の根拠として再定義しようとする方向性を指す。

他方、日本においては、儒学が本格的に受容される以前から、神仏習合という宗教観を基盤とし、地域共同体の内部で継承されてきた祭祀や儀礼の実践が重層的に形成されていた。こうした、神仏や鬼神を自然的、靈的存在として祀る「地域レベルの宗教文化」は、「中央」即ち儒教的制度観の視点から見れば、制度化された「合理的」祭祀体系とは異なる位置にあるローカルな信仰実践である。この地域社会における宗教実践は固有の宗教的感性を保持しており、儒教が想定する「合理的」制度観とはしばしば異質な基盤に立脚していた。そのため、儒教的合理主義の導入は、既存の地域宗教文化とのあいだに必然的な緊張関係を生じさせることになった。このような状況のもと、近世日本の儒者たちが直面した課題は、第一に、民間信仰における鬼神、神仏という「存在」を理論的に再編し、第二に、祭祀および儀礼の制度的再構築を通じて人倫的秩序を再定立するという、二重の思想的実践にあった。

こうした知的課題に対して、一部の儒者は鬼神を理性的認識の対象として再定位しようと試みた。たとえば新井白石は、「（鬼神）よく知りて後によく信ずとす」（松村・尾藤・加藤1975, 146）と述べ、理性による認識を鬼神問題を論じる前提とする主知主義的な立場を示した。しかし、このような主知主義的な、合理化の展開に対して、近世中期の儒者荻生徂徠は異なる方向から鬼神論を構想した。徂徠は鬼神を単なる認識論の対象とみなすことを退け、それが社会的秩序の中でいかなる意味を持ちうるかという次元で再定位しようとしたのである。徂徠の鬼神論には、明確な二層的構造が認められる。第一の層は、鬼神を天と同列の不可測な存在として把握し、これを原理的、思弁的探究の対象から排除する反主知主義的次元であり、第二の層は、不可知の鬼神を、聖人が行う祭祀や礼楽制度の制定という実践を通して、社会、文化の秩序の中に具体的な形として現れさせる次元である。徂徠においては、後者、すなわち制度化された祭祀、儀礼の中における鬼神の機能にこそ、儒教的鬼神論の核心が見出されるのである（子安2002, 96-104）。

しかし、このような徂徠の鬼神論を、単に「合理的知性」から「制度と秩序の重視」への転回として理解するだけでは十分ではない。例えば、徂徠の鬼神論が「鬼神祭祀は人間共同体の形成に決定的な意義を持つ」とする点は、後期水戸学や国家神道の形成に理論的示唆を与えたことが指摘されている（子安2002, 22-23）。また、懐徳堂朱子学派が、徂徠の構想する「先王聖人の礼楽制度の制作によって鬼神が存在化される」という、いわゆる有鬼論的立場を批判の中心に据えたこと（陶1994, 312-319）もよく知られている。これらの事実は、徂徠の鬼神論とりわけその制度層が政治的言語へと転化しうる可能性を示す一方で、その基底にある不可知論の層が十分に検討されてこなかったことを物語る。本稿は、この不可知論の層を徂徠鬼神論の内部に再定位し、鬼神の「不可知」と「先王の制作」とが『天狗説』の語りおよびその実践構造の中でいかなる形で接合しているかを、実証的に明らかにしようとするものである。

これを念頭におき、本稿では徂徠の鬼神論を、彼の具体的著作、とりわけ『天狗説』に即して再検討する。『天狗説』は、京都愛宕山周辺における天狗信仰の「正名」を求めた恵通上人の依頼に応じて執筆されたものであり、徂徠が鬼神問題に正面から取り組んだ重要な事例である。従来の研究では『弁名』『弁道』や『私擬対策鬼神一道』における理論的な鬼神論述が重視されてきたが、『天狗説』に見られる事例的論述は、徂徠の鬼神論が社会的現場においてどのように言説として構築され得たのかを明らかにする重要な手がかりを提供する。

以上の視点を踏まえ、本稿はまた、徂徠の『天狗説』を中心に、彼の鬼神論が近世日本の思想的文脈においていかなる意味を持ち、いかに後世に受容されたかを明らかにすることをも目的とする。とりわけ、平賀源内の『天狗髑髏鑑定縁起』には、鬼神の不可知性と、それに対する日常の実践を通じた応答という点において、徂徠の思想と通底する一側面が見出される。本稿は、こうした徂徠の鬼神論を軸に、近世知識人の鬼神をめぐる言説の位相を多面的に捉えることを試みる。

2. 日本近世における天狗説話の言説環境

荻生徂徠の『天狗説』を検討するに先立ち、まず当該時代における天狗説話の言説的コンテクストを確認しておく必要がある。まず、中世における天狗像は、仏道修行を妨げる「天魔」としての畏怖すべき妖怪の側面と、修験道や山岳信仰と結びついた神聖な存在としての側面とを併せ持ち、二重的性格を帯びていた。たとえば能『善界』や『車僧』においては、天狗は仏教に敵対する存在として描かれるが、『鞍馬天狗』では、鞍馬山の神格化された天狗が牛若丸（源義経）に兵法を授け、源氏の武運を約束する守護神として描かれている。すなわち、中世における天狗説話は、宗教的文脈のなかで「天魔」と「神格」という両義的役割を担いながら、信仰的、宗教的意義を付与されていたといえる（久留島2023, 131-132）。

近世に入ると、こうした天狗像は中世的宗教世界の継承のもとに再編され、修験道や山岳信仰の体系に組み込まれて地域祭祀の対象となった。鞍馬山、愛宕山をはじめ、天狗を守護神として祀る寺社が各地に成立し、天狗は山の靈験を体現する「祈願成就」の神霊として信仰された。加賀藩篠井家に伝わる「天狗守護」の伝承においては、天狗が人に恩恵を授け、そのお守りが七代にわたり靈験を示したとされる（岩井1986, 30）。また、埼玉県日和田山の伝承では、弱者の青年が天狗の試練に耐え「大力」を授かる物語が語られ、修行と靈験が結びつく民間宗教の世界観がうかがえる（松谷1985, 293）。さらに板倉伊賀守の旧藩士武野武平の伝説では、彼が金毘羅信仰を通じて天狗の弟子となり、病を治す法を授かったと伝えられる（松谷1985, 306-307）。これらの事例は、天狗が単なる妖怪ではなく、修行者や加持祈祷の守護神として地域社会の信仰体系に深く根づいていたことを示している。

しかし、こうした日本の天狗像は、近世の儒者にとって漢籍に見られる「天狗」とは本質的に異質であった。中国において天狗は『史記・天官書』や『山海経』などにおいて主として天文異象、災異の象徴として描かれるが、日本では人格化され、神仏習合という宗教空間の中で神格化された。ゆえに、この天狗を儒学的鬼神論の範疇に取り込もうとする試みには、理論的緊張が伴った。近世の儒者たちは、天狗を倫理秩序の外部に排除するか、もしくは合理主義的な秩序の内部へ再定位するかという問題に、必然的に向き合わざるを得なかった。

林羅山は『本朝神社考』において、天狗を「慢心した僧侶の死霊」とし、それを仏教墮落の象徴として描き出している。羅山の理解における天狗像は、加護をもたらす存在としてその靈験が期待され、祈願や祭祀の対象として受容されてきた当時の民間的天狗観とは根本的に異なる。羅山にとっての「天狗」は、祭祀体系に包摂されうる「鬼神」ではなく、儒教の「礼制」の外部に属する不祥の徴であり、正式な祭祀秩序から排除されるべき異端的存在として位置づけられるのである。一方、新井白石は、天狗を全面否定するのではなく、自然哲学的な理法に還元して説明する方向に向かった。『鬼神論』において彼は『尚書故実』を典拠とし、天狗を「飛天夜叉」と同一視して気象現象として捉えた（久留島2023, 217-219）。白石における特徴は、鬼神を理性によって理解しようとする主知主義的態度にあり、「よく知りて後によく信ず」という言葉に象徴されるように、不可思議な存在にも合理的説明を与えようという知的自負が認められる（子安2002, 76-77）。白石の天狗論は、文献考証と自然哲学的推論を通じて、鬼神を「知りうる対象」として合理化する試みであった。

こうした考証的、合理的な天狗解釈は、必ずしも白石のような儒者に限定されるものではなかった。江戸時代の百科事典的著作である医師寺島良の『和漢三才図会』や、真言僧

諦忍による『天狗名義考』などにも同様の傾向を確認することができる。新井白石の『鬼神論』に典型的に示されるように、近世知識人にとって鬼神とは「知りうる」対象であり、むしろその不可思議さを理性的に理解することによってこそ信仰的意味を帯びるものと考えられていた。言い換えれば、天狗のような神秘的存在であっても、和漢の典籍に依拠しつつ合理的に解釈可能な事象とされ、その実在や信仰的意義に関わる問題も説明可能な対象として扱われたのである。

このような知的営為は、天狗を中世以来宗教者によって独占されてきた解釈の枠組みから解放し、畏怖や尊崇の対象としてのイメージを相対化する役割を果たした。その結果、天狗は近世知識人にとって合理的、知的理解の主題となる一方で、出版文化の発展を通じて広く流通することとなった。たとえば、江戸時代の百科全書『和漢三才図会』をはじめ、滝沢馬琴の『南総里見八犬伝』、随筆『烹雑記』、さらには松浦静山の『甲子夜話』などにおいても天狗に関する様々な言及が見出される。このように、天狗は文化的には怪異譚や俳諧にしばしば登場し、座興や諧謔の素材として娯楽化される傾向を一層強めていったのである。

このように、近世の天狗言説は、宗教的、信仰的解釈、知識人による合理的分析、出版文化による娯楽の対象、という三層の位相を持って展開した。徂徠『天狗説』は、まさにこの多元的言説空間の中で、日本の天狗を彼なりの鬼神論の体系へと再統合しようとする知的試みであり、日本の信仰と儒教的理性との乖離を調停する思想的営為として位置づけられるのである。

3. 荻生徂徠の天狗説とその思想的背景

徂徠の『天狗説』²は、京都西北に位置する愛太子山（京都の愛宕山を指す。同時期に江戸の芝地愛宕と区別するため、徂徠の表現に従い「愛太子山」と記す）の栄術太郎之祠の祭祀を担っていた恵通上人の依頼に応じて執筆されたものである。この著作は享保八年（1723年）、徂徠57歳の時に成立し、徂徠没後、その遺命を受けた服部南郭を中心とする門人たちによって編纂された『徂徠集』に収められている。同書の第十六巻（文部）に収載され、元文五年（1740）に谷村豊左衛門によって初めて刊行された。

また、徂徠の思想が成熟した段階で生み出されたこの作品は、彼がその生涯の終盤において鬼神論を包括的に展開した重要な著作である。注目すべき点は、徂徠自身が依頼主である愛太子神社を一度も訪れていないにもかかわらず、この依頼が彼のもとに持ち込まれたことである。その背景には、京都の愛太子山と江戸の芝愛宕山との間に存在した信仰

² 本稿では、徂徠の執筆時の内容と真意に可能な限り接近することを目的として、初刊版を底本とする『近世儒家文集集成 第3巻徂徠集；徂徠集拾遺』に収録された『天狗説』（平石1985, 165-166）の本文を採用とする。

的、歴史的な関係があったと考えられる。江戸の芝愛宕山は京都愛宕山から権現を勧請したとされ、また両者の間に寺社奉行の裁定など、歴史的な出来事が影響を与えていた可能性が高い。

さらに、この依頼が届いた当時、徂徠は柳澤吉保の失脚後に茅場町へ移住し、護園私塾を経営していた時期であった。徂徠がこのような状況の中で芝愛宕山と何らかの形で関わりを持ち、その延長として京都の愛太子山に関連する依頼が舞い込んだと推測される。

こうした成立背景を踏まえ、ここからは『天狗説』の内容について具体的に考察を進めていく。まず、天狗そのものの性質や起源について、徂徠がどのように捉えていたのかを確認する必要がある。徂徠は『天狗説』の中で、天狗を以下のように述べている。

名山の巔に、雲出で膚寸にして合し、崇朝せずして天下に雨ふらすは、神の福なり。
（中略）窈竇の中に、蓋し物有り、儵忽として人と為り、儵忽として物と為る。象は端倪する能わず。世俗の圖傳する所、迺ち象鼻、鷗喙、載勝、虎爪、電目、肉翅を載する者有り、豊隆の神に髣髴たる者、咸く之を称して天狗と云ふ。（平石1985, 165）

徂徠の論考において特筆すべきは、天狗に関する文学的描写を高く評価しつつも、中国古代における「五嶽三公」信仰を引き合いに出し、日本における山岳信仰体系の中に天狗をどのように位置付けるべきかを論じている点である。

徂徠は『春秋公羊伝』（僖公三十一年）の「石に触れて出で、膚寸にして合し、朝を崇ばずして天下に遍く雨ふらす者は、唯だ泰山のみ。」³の句を引き、名山、特に泰山が雨をもたらす神格的存在として、天下に徳を施す役割を担うことを強調した。五嶽（東岳泰山、南岳衡山、中岳嵩山、西岳華山、北岳恒山）は、古くから中原における山岳信仰の中心であり、『礼記』「王制篇」にも「天子は天下の名山大川を祭り、五嶽を三公と視なす」と見えるように、統治の正統性を自然と結びつける象徴的秩序の中樞を占めていた。このような思想は、『書経』「洪範篇」の「九疇」で王道政治の原理として掲げられる「陰陽を變理す」とも呼応し、五嶽は陰陽調和を司る祭祀対象として、中国歴代王朝によって神格化されていった。徂徠はこうした中国的山岳信仰の枠組みを日本の愛宕山に応用し、山の神格化が日本においても中国における信仰体系と同様の構造を持ちうるとの可能性が示唆されている。

³（僖公・三十一年）山川にして百里を潤す能ある者は、天子、秩してこれを祭る。石に触れて出で、膚寸にして合し、朝を崇ばずして天下に遍く雨ふらす者は、唯だ泰山のみ。（岩本1993, 593-594）

しかしながら、徂徠は中国古代における山岳信仰と日本の山岳信仰との間に一定の相違が存在することを明確に意識していた。彼は、日本の山と天狗との関係性を、中国の五嶽信仰や神仙思想、あるいは山と神格とが祭祀によって結び付けられる状況と単純に同一視することには慎重な態度を示している。特に、日本の地域信仰の対象としての鬼神と異国の神仙とを同一視し、さらには神と仏とを混淆するような思考については、仏教僧侶の誤伝によるものとして批判的に論じている。

大抵三代より上ただ之を謂ふ、某山の神。後世の訛は、丘の言より起こる。中国に仙多く、皇国に天狗多し。彼の称する所の紫虚、碧霞、真武帝君、乃ち此の所謂栄術太郎、金比羅、妙義の類、皆是なり。茂卿、諸典籍を稽ふるに、『易』に之有り。艮は山と為り、狗と為り、黔喙の属と為る。是れ其の象に繇る所なるか。世の薦紳先生、或いは客星を引き、或いは外国の獣を援く者あり。乃ち名を執りて実を惑ふ。妄りと謂ふべし、已むべし。（平石1985, 165）

徂徠は、当時の知識人が中国古典における「天狗」の語義に安易に依拠し、日本の天狗信仰の具体的実相を考察することを怠ったと厳しく批判している。『史記』天官書や『漢書』天文志では「天狗」が災星、客星として描かれ、『山海経』では凶猛な禽獣として記される。江戸期の知識人、とりわけ儒者たちは、これらの記述をそのまま援用し、天狗を凶星あるいは異獣とみなした。しかし徂徠にとって、そのような態度は「名」に囚われて「実」を失う、すなわち「執名惑実」の過ちにほかならなかった。新井白石『鬼神論』に典型的に示されるように、天狗を「気」の変動に基づく自然現象として理解する合理主義的な試みもまた、こうした中国の「天狗」概念に依拠する一例にすぎない。

これに対し、徂徠は中国典籍に記された「天狗」の語を、日本における天狗信仰と安易に同一視することを拒絶する。彼が強調するのは、天狗が日本では山岳信仰と切り離せぬ存在であったという点である。徂徠は「三代以前はただ山神と称した」と述べ、後世に「天狗」と呼ばれるようになったのは訛語による転訛にすぎないとする。そして、中国の紫虚、碧霞、真武帝君といった山岳神が、日本において栄術太郎、金比羅、妙義権現などと称されるのと同様に、名称は異なっても本質的には「山神」としての性格に一貫性があると論じている。

この論理を支えるために、徂徠は『易経』説卦伝を引証する。同伝に「艮為山、為徑路、為小石、為門闕、為果蓏、為闔寺、為指、為狗、為鼠、為黔喙之属。」とあるように、艮卦は山を象ると同時に、狗や鳥獣をも象徴する。徂徠は、この卦象に依拠し、「山」と「狗」とがともに艮の象類に属することを示し、日本において山神が「天狗」と呼ばれるようになった理由を説明するのである。重要なのは、徂徠がこの典拠を語源の立

証のためではなく、象数論の枠組みのもとで山岳信仰と天狗信仰の結びつきを統合的に説明する根拠として援用した点にある。

したがって、徂徠の議論は天狗の実在性を証明するものではない。むしろ彼は、客星説や外来獣説のように名称のみを根拠とする解釈を排し、地域社会における信仰の実体を「象」に基づいて整理し直すことで、儒者としての態度を明確化したのである。すなわち、天狗の不可知の実体を論証することは道理的に背く営為であり、その現象を「山神」として儒教の秩序に位置づけ直すことこそ、徂徠にとっての学問の基本姿勢であったといえよう。

夫れ神とは、聡明にして正真なる者なり。而れども知る事無し。安んぞ人の命ずる所を知らんや。故に或いは神を以て仙と為し、或いは仏、菩薩、羅漢、明王、魑魅罔兩と為す。人は各其の見たる所に狃れて、之に名称を建つ。惟だ人に知有るも、安んぞ神の自ら命ずる所を知らんや。惟だ神は禍福を降すに爽はず、故に世人の称する所、今に至るまで替れず。是れ、重黎の人と神とを別つ所以なり。故に『大伝』また曰く、鬼神の情状を知る者は、惟だ聖人のみ然り、と。（平石1985, 165-166）

徂徠によれば、神とは聡明かつ真実な存在であると人間に想定されてきたものの、その意志を人間に直接伝えることはなく、したがって人間が神の本性を把握することは不可能である。ゆえに人間は、自己の見聞に基づき神を「仏、菩薩、羅漢、明王」、あるいは魑魅魍魎の類として理解し、それぞれ勝手に名称を与えてきたのである。ただし確かなのは、人間が神を信じる根拠は「神は禍福を降すに爽わず」という信念にあるという点である。すなわち、人間社会において神は必ずしもその本質において知られ得ないが、禍福を誤りなく与える存在として信じられてきたのである。

このため、人々は祝福を求め、災厄を避けたいという情理、感情に基づき、祈願の対象を「神」として呼び習わし、それが今日に至るまで継続している。徂徠の言うところでは、鬼神信仰を支えているのは「鬼神とは何であるか」という本質論的な問題ではなく、むしろ「鬼神が人間社会においていかなる機能を果たしているか」という機能論的な観点である。すなわち、鬼神が「禍福を降すに爽わず」と信じられているからこそ、鬼神信仰は持続してきたのである。

ここで最も注目すべきは、徂徠が「是れ、重黎の人と神とを別つ所以なり」と述べた点である。この一句は、徂徠の鬼神論における基本的構造を端的に示すものであり、すなわち「不可知論」と「先王制作説」という二つの原理に依拠していることを示唆している。徂徠のこうした鬼神理解の体系化された叙述は、彼の主著『弁名』『弁道』に詳細に展開されているが、ここではその概要を確認するにとどめる。

まず徂徠によれば、鬼神とは「天神」（地祇も含め）と「人鬼」（祖霊）との総称であり、「鬼神とは天神と人鬼なり。天神、地示、人鬼は、周礼に見ゆ。」⁴と明確に規定されている。そして、天や神霊とは、現実の人間の次元を超えた超越的存在であり、したがってその本質を人間が完全に認識することは不可能である。（ただ天や知るべからず。ただ鬼神や知るべからず。詩に曰く『神の格るは、度るべからず。いはんや射ふべけんや』と。）（吉川ほか1973, 130）ただ聖人のみが天地の道理に通じ、神霊の情状を察知する叡智を具えていたとされる（「古の天子は、聡明叡智の徳が有りて、天地の道に通じ、人物の性を尽くし、製作する所あり、功は神明に侔し」）（吉川ほか1973, 63）。このような聖人の働きによって、超越的な神霊に名称が与えられ、祭祀を中心とする礼楽制度が制定されたのであり、超越存在たる鬼神はこの制度を通じて人間社会と媒介されることとなったのである（「聖人は能く鬼神の情状を知る。故に幽冥生死の礼を立つ」）（吉川ほか1973, 131）。

この構造に即して言えば、この引用文の核心をなす「重黎の人と神とを別つ所以なり」は鬼神論的次元において意味がある。具体的に言えば、『尚書』呂刑に典拠に、「乃命重黎、絶地天通、罔有降格」とあり、『尚書』孔安国伝は「重即ち羲、黎即ち和。堯、羲和に命じて天地四時の官を掌らしめ、人と神と擾はざらしめ、各々其の序を得しむ」（孔・黄・張・周・王・金・呂2007, 775）と注している。すなわち堯帝が重、黎に命じて天地の交通を整理し、人と神とを混同させず、それぞれ秩序を得させたことを意味する。

徂徠はこの故事を引証することで、鬼神論に二重の論理を与えている。第一に、神は「聡明にして正真」であっても人間の理解を超えた不可知の存在である。人は自らの経験に基づいて、「仙、仏、菩薩、羅漢」などと名称を付与するが、それは「執名惑実」にすぎず、神の本質を捉えたものではない。ここに不可知論の基盤が明瞭に現れている。第二に、こうした不可知の存在をそのまま放置すれば、人間世界の秩序は攪乱される。堯帝のような先王聖人は、「人と神」とを分離し、両者の秩序を安定させるために、「重と黎」といった官吏に命じて天地の運行や四時の変化を観察させた。これに基づき、年中行事を制度化し、祭祀の秩序を整備したのである。すなわち、鬼神と人との交渉を自然の必然に委ねるのではなく、先王の制定した制度によって統制し規律づけることが、社会秩序を支える根幹と見なされたのである。この点において、「重黎の人と神とを別つ所以なり」との句は、徂徠が強調する「先王制作説」の象徴的表現であり、神祇の不可知性を前提としながらも、それを制度的に取り扱うことで人間社会の秩序に組み込むという彼の思想の立場を示すものといえよう。つまり、徂徠の鬼神不可知論と先王制作説がこの句交差しているのである。徂徠はここで、鬼神の存在を積極的に証明することを目的としたのではな

⁴ 吉川・丸山・西田・辻『日本思想大系36 荻生徂徠』所収『弁名』「天命帝鬼神」（1973, 128）を参照。

い。むしろ、不可知なる存在を、存在論的に安易に人間理性で解釈することを拒みつつ、制度と秩序を媒介として鬼神を社会的、宗教的実践の場に安定的に位置づけようとしたのである。

それでは、鬼神、より具体的には、本稿の主題たる『天狗説』における主角、天狗をいかに扱うべきかという問いに対し、徂徠はいかなる態度を示しているのか。これについては、『天狗説』の末尾、恵通上人に対する言葉の中に、その立場が最も端的に表明されていると考えられる。

物子曰く、予匏を以て斯の土に繋がれ、愛太子之山に西陟りを以て其の神に問い能はず。上人、其れ宿齋し、戒めを守り沐浴して、此の篇を捧げ、祠を造りて以てこれを命ず。其れ必ずや漠然として、之に応ずる能はざるか。抑も将に蓬勃然として山阿に興る者あらんか。然らば、吾が言の信然たるを知り、而して神は実に之を歆ぶなり。
(平石1985, 166)

このように、上人恵通が徂徠に本説の執筆を依頼した背景には、「祠を造りて以てこれを命ず」、すなわち愛宕山の天狗を神として「正名」し、その名義の下に信者を集めて神社の繁栄を図るという意図があった。徂徠はこの意図を十分に理解していたが、しかしながら彼の立場からすれば、このように鬼神に名を与え、その名を「正す」ことは、原理的に不可能であるばかりか、知的営為として無意味であると断ずるのである。なぜならば、徂徠の言うところの鬼神とは、そもそも人知の及ばぬ不可知の存在であり、人間がどれほど名を与えようとも、それに返答することは決してないからである。

とはいえ、天狗のような鬼神は、人間が「命じ」「問いかけ」ても「必ずや漠然として」、いわば、いかなる言語的応答も返さないという意味で、根本的に「沈黙的」な存在であることを徂徠は前提としている。しかしその一方で、信者の往来があり、祭祀が継続的に営まれ、神社が繁栄しているという事実が存在する場合には、鬼神が人間によって「天狗」という名を付与され、それを事実上「受け容れている」（歆ずる）と見なして差し支えない、と徂徠は述べる。

ここで徂徠が問題としているのは、鬼神の本質を言説的、形而上学的次元で解明することの不可能性である。鬼神は超越的存在であるがゆえに、その名義や本質をいかに問うても、人間の側からは決定的な答えを与えることができない。徂徠は、この言語的、理論的次元における鬼神の不可知論を前提にしつつ、鬼神が人間に祀られ、祭祀や信仰という社会的実践の中で一定の機能を果たしているという事実そのものに、鬼神の「存在」を認める根拠を置くという転回を示している。

子安宣邦は、徂徠の鬼神論を「鬼神そのものが、祭祀共同体、すなわち人間共同体の成立という場面において決定的な意味をもつ」（子安2002, 21）と評している。すなわち鬼神とは、自然発生的に存在するものではなく、公的かつ制度的に構築された祭祀の場において、はじめて「意味」として出現する存在である。徂徠が先王の「作為」によって重黎を命じ、鬼神の領域を人間社会と区別したことを強調したのも、鬼神を私的な感応や偶発的な超常現象として捉えるのではなく、宗族や士人層を中心とした集団的祭祀において、公式に祀られる存在として措定する立場に基づく。ここには、鬼神を社会制度の枠組みのなかに位置づけ、祭祀という共同体的実践を通して超越的存在としての「天神、人鬼」を言説化するという儒教的鬼神論の転回が確認されるのである。

このように見るならば、天狗に関しても、たとえその実在が不確かであり、またその本質が不可知であるにせよ、地元の人々が災禍の回避や加護を求めた「人情」によってその存在を信じ、集団的に祭祀を行い、信仰の場が制度化されることによって、天狗は「鬼神としての実在性」を社会的に獲得するのである。言い換えれば、その名を自ら乗ずることも、その存在を証明することもない天狗ではあるが、信者の言葉、行動、祭祀を通じて、象徴的、社会的には現前し、「ここにある」とされる存在となる。徂徠が『天狗説』を通して上人恵通に伝えたかったのは、このような鬼神の「社会的生成」とも言うべきあり方、すなわち「信仰という制度の中でこそ鬼神は存在する」という思想であったのである。

4. 徂徠『天狗説』における鬼神の不可知論との共感

本来は言説や形而上学の次元に属する鬼神の問題を、人間社会の秩序の問題として再構成するという「言説の転回」を可能にしたのは、徂徠において『天狗説』に示された鬼神不可知論がもつ理論的契機であった。このような徂徠の『天狗説』に対して、とりわけ、天狗が人間の認識作用の射程を超えた存在であるという点では徂徠と共通の理解を示しつつも、別の方向から鬼神論の問題に接近した知識人がいる。その代表としてののは、本草学者として知られる平賀源内であり、その著作が『天狗髑髏鑑定縁起』である。

『天狗髑髏鑑定縁起』⁵は、明和七年（1770）に平賀源内（風来山人）によって執筆され、安永五年（1776）に単独作品として初めて刊行された。その後、源内の没後に桂川甫榮が『放屁論』など五篇と合刻し、『風来六部集』と題して安永九年（1780）に下谷池之端大観堂伏見屋善六より梓行した。

この短文随筆は、当時江戸市中で流布していた天狗出現の風聞に応じて執筆されたものである。一見すると、流言蜚語としての怪異説話に対する一知識人の気の利いた応答のよ

⁵ 本稿で引用する『天狗髑髏鑑定縁起』は、この安永九年刊『風来六部集』を底本とする『日本古典文学大系第55巻風来山人集』（中村1961, 277-286）に収録されたものを採用したものである。

うに見えるが、実際には、鬼神という存在をどのように理解し、いかに取り扱うべきかという争点に対する、積極的な関与として位置づけることができる。その文体は第一人称の語りで綴られており、鬼神に対する見解や態度には作者本人の思想が反映されていると見なすことが可能である。特に注目されるのは、この作品が徂徠の『天狗説』と文脈的、創作動機的に直接の関係を有していると考えられている点である。福田安典（1987）は、「風来山人『天狗髑髏鑑定縁起』考」において、源内のこの作品を、徂徠の鬼神論への一種の応答として位置づけている。

『天狗髑髏鑑定縁起』は以下のような筋立てで始まる。ある日、門人の大場豊水が見知らぬ動物の頭蓋のような残骸を拾得し、それを見た者たちが一様に「これは天狗の頭蓋骨だ」と騒ぎ立てた。豊水自身はそのような噂を軽信せず、世間の言い分が証拠たりえないことを理解していたため、その真偽を見極めるべく、師である源内のもとに頭蓋を持参して意見を求めた、という設定である。

この頭蓋に関して、平賀源内の門人たちは、理性に基づく判断を基礎とし、世間に流布するような天狗説を否定しつつも、それを天狗と認定することは避け、むしろ大鳥あるいは大魚の頭骨とみなす方が妥当であろうとの見解を示していた。ところが、これに対して源内自身が発した「これ天狗のしゃれこうべなり」との言葉は、そうした門人たちの予想を大きく裏切り、彼らの合理的思考をあざ笑うかのような、意表を突く応答であった。

確かに、当時の文芸や説話には天狗を描写する作品が数多く見受けられるが、それらに登場する天狗の姿態は一様ではなく、ほとんどが語り手や作者の想像に基づいて創作されたものにすぎない。したがって、天狗に「一定の姿形」があるとは言いがたく、その実在を裏づける確たる証拠を提示することは困難であり、そもそも不可能であるとする見解が一般的であった。

このような認識に立脚した門人たちにとって、名物学、とりわけ草木研究という実証的な学問を旨とする源内が、件の頭蓋骨を「天狗のもの」と断定するということは、到底納得しがたい事態であった。彼らの疑念は、「怪力乱神を語らず」として、超自然的存在について言及することを避けた孔子の態度を範としていた儒教的な常識にもとづいていた。聖人孔子ですら語らなかったものを、現実世界の観察と分類を重視する学者である源内が語るという点にこそ、最大の違和感があったのである。

この疑問に対して、源内は自らの立場を次のように述べている。

予日。諸子の疑その理なきにあらず。去ながら。我微意を悟ずんはいざさらば語り聞さん。古人の曰。薬を売ものは両眼。薬を用る者は一眼、薬を服する者は無眼とは

とつと昔の譬。今時の醫者といふは。武士の子なれば惰弱者、百姓なれば疎懶者。町人なれば商を為得ず。職人なれば無器用者にて。糊口を為兼るもの醫者にでもならふといふ。これを號て。でも醫者としてあたまぐるりの長羽織。見えと座なり斗にて。薬の事は陳皮もしらず。長屋も露路も踏もすべるもそこらだらけが醫者だらけ。葉種屋も盲。醫者もめくら。病家は猶盲故。（中略）嗚呼悲しきがな文盲なるかな。予これを憂て薬物の真偽を正し、世上の醫者の目を明んとて千辛萬苦すれば、うぬらが心に引當て山などゝの取沙汰。（中村1961, 282）

当時の社会においては、「草薬の性質を見極めるのは薬屋の職掌であり、それを病状に応じて用いるのが医師の務めである」との常識が広く共有されていた。したがって、医者と薬屋がそれぞれの役割を適切に果たしていれば、病人が医理を知らずとも然るべき治療が施されるべきであると信じられていた。しかし、平賀源内はこの理想と現実との乖離を鋭く批判する。

源内の観察によれば、当時の医師の多くは職業的資質に欠けていた。武士の子は怠惰、町人の子は商才に乏しく、職人の子は手先が不器用といったように、他の職に就けなかった者が成り行きで医師となる例が多かったという。こうした医師たちは薬理学の初歩すら理解しておらず、「陳皮すら知らぬ」ほどの無知で、盲目的に薬を扱っていた。結果として、無能な医師と無知な患者が偽薬を真薬と信じるという悲惨な医療の実態が広がっていた。

このような状況を憂えた源内は、本草学の研究を通じて薬品の真贋を見極め、偽薬を排除し、医師に薬理学の知識の必要性を認識させることを、自らの使命と捉えた。しかし、門人たちはその問題意識を理解せず、薬草の考証という学問の講義の場に突如として「天狗の頭蓋骨」の鑑定という話題を持ち込んだ。それは、本草学の枠を外れ、名物学や怪異談へと関心を逸らす結果をもたらすものであり、源内にとっては学問の本旨を損なう失望すべき行為であった。彼はこうした門人の姿勢をたしなめ、自らの学問的立場の厳格さを示しているのである。

天狗のあたまの真偽を論じ。時を移せば腹がへり。日が重れば店賃がふへ。月が延れば質が流るゝ。（中略）一問答せねばならねど呑もせず傳もせず目を歡ばすばかりにて。毒にもならず薬にも。何のお茶とうにもならざれば。諸人自甘ンして天狗といふて嬉しがらば。其波を揚その醜をすゝりて。天狗にするが卓見なり。（中村1961, 283）

すなわち源内は、こうした「天狗の髑髏」騒動が、科学的な探究にとって無意味であるのみならず、それに関わること自体が「茶請けにもならぬ雑興」だと明言する。現実問題

として、議論に耽溺するあまり生活が逼迫し、「腹が減り、家賃がかさみ、質草は流れてしまう」といった比喩的表現をもって、無益な空論がもたらす実生活上の悪影響を皮肉っている。

しかし源内の態度は、ただの否定だけではなく、むしろ一種の知的逆説——すなわち「洒落」精神の表現として捉えることができる。久留島元（2023, 226-227）は、「不審な髑髏を世間が天狗というなら天狗にしておけ」という源内の発言について、それを「洒落」の精神に基づくものとし、その言葉の軽妙さに注目している。この見解は一定の説得力を持ち得る。

実際、当時の江戸市民の間には、怪異に対する半信半疑のまなざしとともに、それを語ること自体を娯楽とする文化が存在していた。源内が語るように、近世においても依然として「天狗」をめぐる風聞や俗信が流布しており、その内容の真偽を問わず、それらを面白がり、消費する層は決して少なくなかった。

しかし、源内が本当に批判の対象としているのは、そのような「目なき者」たちの無知それ自体ではない。むしろ、鬼神の虚構性を利用して、人倫の教訓や道德教化へ導こうとする、ある種の「理性的」知識人——特に儒者的な知識層に対してこそ、彼の風刺は向けられている。彼らは、怪異談の排除を通して合理主義的な道德秩序を確立しようとするが、源内にとっては、そうした強引な帰結主義はむしろ偽善的な態度である。

智者は水を楽。仁者は山を楽。后稷は農を教え、禹王は水を治む。過たるをはぶき。足ざるを補ふは聖人のいさをしなり。（中略）儒者は本田あたまの通り者をとらへて。堯舜の民たらしめんとし。賢女両夫に見えずと。女郎屋の二階で講譯をするは。蠨螋が蜈蚣をとらへて。我に似よといふが如し。動と止との文字は合ふても。馬めが合点いたさねば。（中村1961, 282-283）

彼によれば、真に聖人と称される先王たちは、后稷が農耕を教え、禹が治水に尽力したように、社会の過剰や欠乏を是正する具体的な実践と功績によって聖人たり得たのであり、ただ抽象的な道德教義を説いて聖人になったのではない。これに反して、当時の儒者たちは堯舜の時代の理想を念頭に、ただ形式的な教化の言説を弄するに過ぎず、それが現実と乖離している点を、源内は皮肉的に摘出する。

とりわけ象徴的なのが、「智者は水を楽しみ、仁者は山を愛す」といった語に対する批評である。儒教における「智と仁の象徴としての山水」という教説が、言葉としていかに整っていようとも、それを身をもって味わい理解する余裕を持たぬ凡夫にとっては、空虚

な修辞に過ぎない。つまり、字義的に正しくとも、身体的経験や現実の生活実感と結びつかない道徳言説は、一般人にとっては機能し得ないのである。

このような認識から、源内は一步踏み込み、鬼神や怪異への民衆の熱心な関心こそが現実的なものであり、それに対して儒者が取る「理性的解釈」や「存在否定の態度」が、むしろ不誠実かつ非現実的であるとする。なぜなら、儒者が唱える鬼神否定論は、民衆の現実の関心や文化的慣習を十分に汲み取らず、文字と理のみを拠りどころとしてそれらを排除しようとするからである。

まして天地の廣大なる萬物の際限なき。一人の目を以て極がたければ。若は絵に畫天狗殿がお出やるまいものにもあらず。有たとて天狗ぐらいにさらわれる男でなければ。微塵こわくもなんともなく。無いとて小遣錢の切た程に不自由にも思はねば。只造化といへる細工人のお心持次第なり。（中村1961, 283-284）

『天狗髑髏鑑定縁起』の終盤に至って、平賀源内は「天狗の髑髏は果たして本物か否か」という論点からさらに一步踏み出し、人間の知的認識の限界と自然界の不可知性を示唆する視座を提示している。すなわち、「天地の廣大なる萬物の際限なき。一人の目を以て極がたければ」と述べ、人間の視野や知覚の有限性を認識した上で、「天狗」のような異形存在の实在を、全面的に肯定も否定もできないという立場を取る。

彼にとって、仮に天狗が实在し、絵の中から現れ出るような事態が生じたとしても、それに「さらわれる」ような人物でなければ、恐れるに足らず、そもそも関心を寄せる理由すらない。また逆に、天狗が存在しないとしても、それはせいぜい小遣い錢を得る機会を一つ失う程度の問題であって、生活や精神に重大な不便をきたすわけではない。ここに示されているのは、存在論の課題を現実の功利から切り離し、独立した問題として扱おうとする、冷静かつ合理的な知識人の態度である。

さらに、源内は、「造化といへる細工人のお心持次第なり」と述べ、鬼神や天狗のような存在に関する真偽の決定は、人間の理性や経験を超えた「造化」（自然）という不可知の存在の所作であると結論づける。これは自然の不可知性を前提に、人間理性の万能を疑う視点であり、同時に、当時の儒者たちが掲げていた「理による世界解釈」に対する懐疑とも読める。

こうした源内の姿勢は、一見すれば、徂徠『天狗説』における鬼神不可知論の立場と呼応しているように見える。両者はいずれも、人間の知識と見識には限界があり、天狗の实在を理知的に把握することは不可能であるとの前提を共有している。しかし、その内実と思想的意義は決して同一ではなく、両者の共鳴は単なる字義的な一致を超え、むしろ幕藩

体制下における知識人としての身分上の位置づけと、社会的条件に根ざした、より深層的な言説構造において現れている。

徂徠において、鬼神の存在を論理的に証明することは不可能であるが、人間共同体による言葉や行為、儀礼を通じて鬼神は象徴的、社会的に現前し、「ここに在る」と信じられる。その信仰の現実こそが、鬼神の「存在」を成り立たせる根拠となる。これは、古代の先王聖人が人間社会における「人情」に基づき、祭祀、礼楽制度を制定したという政治儀礼思想に連なるものであった。言い換えれば、天狗が、特定の地域共同体、寺院勢力や山岳信仰を中心とする村落社会において、長年にわたり継承されてきた祭祀、年中行事、禁忌、口承伝承といった慣習的、伝統的宗教実践の枠組みを通じて共同体の秩序維持に関与しているのであれば、そこでの天狗は、抽象的で超越的な「存在」そのものではなく、共同体の秩序を支える信仰対象としての現実的な位置を占めると見なしてよい。

これに対して、平賀源内は鬼神を語ること自体に強い懐疑を示した。『天狗髑髏鑑定縁起』において描かれるのは、天狗の髑髏をめぐる知識人たちの論争を無益な「茶番劇」として笑い飛ばす姿勢であり、鬼神を論ずる知的営為そのものの空虚を鋭く風刺するものである。彼にとって、鬼神を理性的に把握しようとする行為は、人間の分限を超えた虚妄であり、むしろ各人が自己の職分に即して現実的に生きることこそが「道」であった。源内にとって、天狗のような神秘的存在を積極的に合理化しようとする知的営為は、理論教説へ深く傾斜する態度であり、現実から乖離した虚構的な行為にすぎない。ここにおいて源内は、鬼神をめぐる「知」の営為そのものを戯画化し、理性主義の名のもとに自己目的化した知的形式主義を痛烈に批判しているのである。こうした批判は、鬼神や天狗といった不可知の存在を語ることの無意味さを示すだけでなく、同時に、当時の知識人が陥りがちな「知の傲慢」に対する自己批判の契機をも内包していた。鬼神を「知る」ことよりも、それを「語る」人間のあり方、とりわけ、自らの職分を逸脱して超越的な真理を論じようとする態度こそが、源内の風刺の対象であった。彼の諧謔精神は、鬼神論を通じて知識人の分限意識を再考させる、近世の合理的精神の一形態といえよう。

しかし、鬼神問題に対する両者の懐疑の方向は異なるものの、その思想的基盤には共通する社会的条件が存在する。すなわち、幕藩体制下において政治上の決定権を持たず、現実の統治構造の外縁に位置づけられていた知識人としての自己認識である。徂徠は、この身分上の制約のもとで鬼神を形而上学的に論じることを退け、祭祀、礼楽制度といった「制度的次元」においてその意義を再定義した。不可知であるがゆえにこそ、鬼神は認識論の対象ではなく社会的機能をもつ制度上の存在として位置づけられ、徂徠は地域社会で行われる信仰や儀礼習俗に儒教の言語による知的、倫理の正統性（正名）を付与することで、不可知性を制度化の契機へと積極的に転化したのである。これに対して源内は、そうした制度化や正統化の営為そのものを批判の対象とした。彼にとって、鬼神の不可知性を

制度的に秩序づけようとする行為は、知識人が自己の専門の限界を超えて「全知的立場」を僭称する錯覚にほかならない。それは「盲人」の行為であり、知の限界を自覚することこそが真に誠実な知識人の態度であると彼は考えた。草木学者は草木を、医師は医を、武士は武を究めるべきであり、それぞれが自己の職分に忠実であることが「道」である。したがって、天狗のような超越的存在はそれ自身にしか理解しえず、その不可知性を利用して自らの身分や職分にふさわしくない「知的営為」を行うことこそ、源内の批判の焦点であった。

ゆえに、徂徠が「鬼神を社会制度に媒介して秩序化する」ことで不可知性を克服しようとしたのに対し、源内は「鬼神を語る知そのものを相対化する」ことによって不可知性を受け入れたといえる。両者はともに、鬼神を存在論の対象としてではなく、社会的、文化的機能として捉え、人間理性の限界を自覚し、合理主義の知識人としての態度を共有している。すなわち、徂徠が礼楽制度を媒介として社会秩序の再構築を志向する鬼神論を展開したのに対し、源内は諧謔と風刺を通じて鬼神を語る知的営為そのものを自制しようとする鬼神論を示した。両者は方向性こそ異なるものの、いずれも「不可知の鬼神」と「人間の分限」とのあいだで思考を展開しており、この点において、近世知識人に共有された思想的課題の結節点を構成しているといえる。

5. おわりに

本稿は、荻生徂徠『天狗説』を中心に、子安宣邦の提起した儒教的鬼神論の「言説の転回」を、具体的テキスト分析を通して理論的に再構成した。徂徠の鬼神論は、単なる懐疑や迷信批判にとどまらず、不可知の存在を社会秩序の中へと再定位するための言語上の実践として成立している。その構造的核は、第一に、鬼神を不可測、不可知の領域に措定する認識論の層、第二に、その不可知なる鬼神を聖人の制作（祭祀、礼楽制度）を媒介として社会的に制度と秩序に具現化する制度論の層の二重構成にある。この二層の連動によって、『天狗説』は、地域社会において実際に営まれていた天狗信仰の「正名」という課題を媒介とし、不可知なる超越的存在を、儒教的制度論の言語へと再記述（翻訳）するプロセスを可視化したものと評価できる。

この過程で特に留意すべきのは、この不可知と制度の交錯を支える徂徠の言う「人情」という媒介概念であった。すなわち、たとえ天狗の「実在」が不確かであり、その本質が不可知であるとしても、人間が災禍の回避や加護を求めるといった情念的衝動、すなわち「人情」を、出発点として、共同体的な祈願と祭祀が組織化され、信仰の場が制度化されるとき、天狗は社会的に「鬼神としての実在性」を獲得する。このような理解は、徂徠が想定する古代の先王聖人による礼楽制度思想、すなわち、聖人が人間社会における鬼神に対する原初的「人情」に基づき、祭祀、礼楽制度を制定することによって秩序を維持したという理念に連なる。ここにおいて、鬼神不可知論と先王制作説は相互に矛盾するもので

はなく、むしろ「人情」が託される対象として必要とされる鬼神は、「不可知であるがゆえにこそ言説化され、制度化されうる」という逆説的構造を備えている。徂徠の鬼神論は、不可知性を理性の限界として受けとめつつ、それを秩序形成の原理へと転化させる点において、思想史上きわめて独自の位置を占めるといえよう。

そして、このような不可知論をめぐる構造は、徂徠が幕藩体制下において「述者」としての自己認識を抱く知識人であったという社会的条件に深く根ざしている。彼が鬼神論を展開した背景には、彼自身の社会的立場と、鬼神をめぐる「合理的知性」が当時において帯びていた社会的性格への自覚的な思考が深く関わっているからである。すなわち、鬼神を制度的、社会的秩序の中に位置づける徂徠の思想は、幕藩体制下における知識人、特に儒者としての身分、役割意識と当時の現実的状况に根ざしていた。

徂徠にとって、鬼神は聖人のみが真に知りうる対象であり、後世の儒者がそれを主知主義的に論証しようとする事自体、聖人＝「明者」に対する「述者」としての立場の僭越を意味していた。したがって、徂徠は鬼神を認識論的に把握することよりも、それを社会および制度の秩序へと再定位することを通じて、聖人の制作に基づく政治、倫理体系の再構築を企図したのである。すなわち、直接的に政治に参加できない日本近世の儒者として、彼が「先王の道」に則り、祭祀儀礼、礼楽を制度として再興することを己の任としたのは、政治的な「知の実践」にはほかならなかった。徂徠の鬼神論は、このような身分的制約と経世的使命との間に生じる齟齬を、自らの言説の体系の中に調停的に組み込もうとする知的試みとして理解されるべきである。

他方、平賀源内『天狗髑髏鑑定縁起』は、この徂徠的言説構造を批評的に継承した。源内は、鬼神を語る知的営為そのものを風刺の対象とし、理性による把握の不可能性を諧謔と戯画を通して暴露した。徂徠が不可知を制度化によって秩序化したのに対し、源内はその制度化の営為そのものを批判し、不可知を語る知の虚構性を笑いによって相対化した。両者の懐疑の志向は異なりながらも、その思想の基盤には共通の社会的条件が横たわる。すなわち、幕藩体制のもとで政治的実権を持たず、現実の統治機構の外側に位置づけられた知識人としての自己規定である。徂徠が不可知の鬼神を祭祀、制度という媒介を経て社会秩序へと包摂したのに対し、源内は不可知をめぐる語りそのものを諧謔化し、合理主義的知の限界を露呈させたのである。

以上の比較において明らかになったのは、徂徠と源内がともに鬼神を存在論的对象としてではなく、社会的、文化的機能として捉えた点にある。徂徠において不可知論の言説的転回は祭祀儀礼や習俗など制度的秩序の再構築として、源内においては鬼神に対する知の自己批評と公共的相対化として展開した。両者の思想は、近世知識人が「不可知の鬼神」と「現実的人間の分限」とのあいだで模索した思想的交差点を構成している。

今後の課題としては、第一に、徂徠の鬼神不可知論を朱子学的形而上学および東アジアの自然哲学の文脈において再検討する。第二に、源内の風刺的鬼神言説を、出版文化、読者共同体、知識流通の構造との関連において分析し、日本近世中後期の合理主義的知の系譜に位置づけることである。これらの課題を通じて、「不可知の鬼神」をめぐる近世思想を、制度、認識、文化実践の交錯する場として再構築することが、今後の研究の主要な方向となろう。

参考文献

日本語文献

- 岩井宏實（1986）『暮しの中の妖怪たち』文化出版局
岩本憲司（1993）『春秋公羊伝何休解詁』汲古書院
久留島元（2023）『天狗説話考』白澤社
子安宣邦（2002）『新版 鬼神論—神と祭祀のディスコース』白澤社
陶徳民（1994）『懐徳堂朱子学の研究』大阪大学出版会
中村幸彦（校注）（1961）『日本古典文学大系 第55 風来山人集』岩波書店
平石直昭（校注）（1985）『近世儒家文集集成 第3巻徂徠集；徂徠集拾遺』ぺりかん社
福田安典（1987）「風来山人『天狗髑髏鑑定縁起』考」『待兼山論叢文学篇』21: 1-20.
松谷みよ子（1985）『河童・天狗・神かくし』立風書房
松村明・尾藤正英・加藤周一（校注）（1975）『日本思想大系35 新井白石』岩波書店
吉川幸次郎・丸山眞男・西田太一郎・辻達也（校注）（1973）『日本思想大系36 荻生徂徠』岩波書店

外国語文献

- 黄懐信（整理）張豈之・周天遊・王興康・金良年・王立翔・呂健（校注）（2007）『孔安國傳・孔穎達正義・十三經注疏・尚書正義』上海古籍出版社