

本居宣長における「タマ」の神話論

——現象学的解釈学からみた宣長学——

岩澤 知子

はじめに

本論の目的は、宣長の思想を従来の「日本思想史」という枠組みから一旦解放し、新たな哲学的視点——「現象学的解釈学」の立場——から考察することにより、宣長学を、日本思想という枠を超えたより普遍的な意義をもつ学問として再解釈することにある。

本論では、『古事記伝』に結実する宣長の日本神話解釈の意義を、西欧の解釈学の歴史をも含めたより普遍的なコンテクストの中で捉えなおしていく。その手段としてまず、宣長学の意義を「近代性」という視点から分析した二つの先行研究——村岡典嗣と丸山眞男の本居宣長論——を取り上げ、これらの研究の批判的分析を通して、宣長学を語る新たな視点を提示する。これらの先行研究においては、宣長学は「近代的文献学」の範疇に位置づけられ

るのだが、本論は、宣長学の本質を「現象学的解釈学」という概念において捉えなおすことにより、宣長学の「近代性」ではなく、むしろその「超近代性」を明らかにする。こうして宣長の学問的方法論を解釈学の立場から議論したのち、本論は、宣長が、『古事記伝』の中で、日本人の神の意識を基底から特徴づけるものとして取り上げた「産靈の御靈」の概念に焦点をあて、そこで語られる「タマ」をめぐる思想が、現代の我々に対していかなるメッセージを発するのかを、現象学的解釈学の立場から考察していく。

一 宣長学をめぐる二つの先行研究

近代における日本思想史研究の基礎を築いた村岡典嗣は、その著書『本居宣長』(一九一〇)の中で、宣長の多方面にわたる研究業績を、語学説、文学説、古道説の三つに分類した上で、これら

の広範な学問を支えていた宣長学の本質を、「近代的精神」のなかに見いだす。ここで村岡がいう近代的精神とは、一八世紀末から一九世紀のドイツにおいて発展した「文献学」の精神を指す。

この文献学で強調されるのは、古代のテキストを主な題材としながら、そのテキスト分析に際してあくまでも言語研究に基づいた帰納主義的な態度を保持し、主観的な言述に陥ることなく、歴史として存在する古代生活の意義を客観的に叙述するという、実証主義的・科学的態度である。

しかし、宣長学を文献学として定義づけるという試みは、程無く、それを提起した村岡自身の議論の内部に矛盾を惹き起こす。

というのも、宣長学は最終的に、この客観的文献学の思想からはみ出していくからである。宣長学が示すこの離反を、村岡は「文献学からの変態」という否定的な言葉で表現する。現代の宣長批判論者たちが攻撃の対象とする論点も、実はこの宣長学の「変態性」に向けられている。彼らはこう批判する――宣長学は、近代の学問が本来維持すべき客観性に踏みとどまることができなかったそれは、古代歴史の客観的叙述を超えて、歴史を素材にした倫理的価値の創出へと至り、更にその価値の唱道へと墮した。宣長学は結局、単なるイデオロギーと化したのであり、学問の名には値しない、と。

しかしながらこの批判は、宣長の学問への無理解から生じているといわざるをえない。というのも、宣長にとってテキストを解

釈する行為とは、文献学（更にはその思想的基盤をなす近代啓蒙思想）が旨とする「実証主義・客観主義・価値中立主義」にとどまることなく、解釈者が生きるこの意味を常に問いながら、テキストと向かい合い対話する実存的営みと考えられていたからである。この学問的態度を、宣長は「道の学²」と呼んだ。宣長にとって、学問の究極目標は「人の道」の探究、言い換えれば「人間が生きることの意味の探究」にあった。膨大な彼の研究は、この実存的問いに向けての道程であり、その道程の最終地点として彼が位置づけたのが、他ならぬ『古事記』のテキスト解釈であった。

宣長がいう「人の道」が何を意味するかをさらに明らかにするために、我々は彼が置かれた歴史的思想状況にも目を向ける必要がある。というのも、宣長が学問論を語る時、彼の念頭には常に、当時の社会思想の基盤をなしていた儒教思想のことがあったのであり、宣長の「道」の概念は、儒教が説く「道」に対する強いアンチテーゼとして提起されたからである。この儒教思想との関連を通して宣長学の意義を分析したのが、丸山眞男の本居宣長論である。丸山は、『日本政治思想史研究』（一九五二）において、近世日本政治思想における近代性の萌芽とその発展を、近世儒教の歴史、中でも、荻生徂徠の儒教思想に焦点をあてて論じていく。丸山の宣長論は、その徂徠学との関連において語られる。ここで丸山の議論がユニークなのは、従来の学説が徂徠学と宣長

学との対立点を強調してきたのに対し、この二者に存する思惟方法の共通性を明らかにしようとした点である。その共通性を彼は「近代的思惟」と呼んだ。

一七世紀、徳川封建体制の社会思想の基盤として重視された朱子学は、時代の進展とともに、朱子の本来の教えを離れ、日本固有の儒学の流れを生み出すべく変容させられていく。徳川幕府の安定期を過ぎた一七世紀後半は、日本社会が、急速な経済の拡大とそれに伴う近代的貨幣経済の進展のもと、新たな有力社会階層である商人の台頭と、その陰で進行する武士階級の困窮とを経験した時代であった。こうした社会秩序混乱期にあって、日本の儒学者たちは、朱子学が従来説いてきた靜態的世界観に代わる新たな社会道徳思想を打ち立てる必要に迫られていたといえる。山鹿素行、伊藤仁斎、荻生徂徠と連なる江戸の儒学者たちによるこの新たな社会道徳の模索は、形而下の存在である自然や人間の歴史を、「理」によって覆いつくされた形而上の道徳世界の絶対支配から解放され、より自由な動態的自然観のもとにこれを語りなおそうとする試みとして現れた。

徂徠は言う―儒教における「理」の概念は、そもそも朱子学が説くような形而上的・抽象的觀念を意味してはいたのではない。六経を忠実にたどれば、「理」が本来は古代の先王たちによって創られた具体的な法や慣習を意味していたということが理解される。彼はこの先王たちの教えを、「理」に代わる新たな概念―

「道」という言葉で表現する。³⁾

徂徠が辿ったこの「道」の探究のうちに我々が見いだすのは、近代的知性もたらす「世俗化」の進行である。徂徠は、道の一々の価値を先王という歴史的人格の作為に帰属させることによって、それまで何の疑いもなく所与とみなされていた宇宙の法¹⁾「理」が、実は人間が主体的意識をもって作爲的に形成、変更しうるものだということを示そうとした。人間の理性に全幅の信頼をおく近代啓蒙思想は、こうして「理」の絶対的支配から解放され、新たな秩序観を人間の理性によって創造する自由を手に入れる。丸山は、徂徠学によって示されたこの新たな学問的態度、がのちの国学にも大きな影響をもたらし、その方法論の中にはっきりと引き継がれていったことを指摘する。そして宣長学は、この方法論を忠実に体現するものとして、丸山によって近代的思惟の発展の延長上に位置づけられるのである。

確かに帰納的・実証的な文献学としての宣長学は、近代的思惟に基づく科学的態度を前提としている。しかしながら、宣長学の本質は、丸山がここで指摘するような近代啓蒙思想の範疇におさまるものではない。宣長が探究しようとした「人の道」は、徂徠学が提唱した世俗的な「道」の概念に対する強い異議申し立てに他ならない。この異議申し立ては、近代啓蒙思想が唱える「実証主義・経験主義」の範疇のみに人間の知の営みを還元してしまう思想の単純化を否定すると同時に、朱子学が従來說いてきた形而

上の・超越的絶対者の傘下に、ふたたび存在の根拠を組み入れるようなナイーヴな復古主義をも否定する。宣長学は、単純な還元主義にとらわれた近代的思惟への批判であると同時に、この近代批判からしばしば生じる、前近代的思惟へのロマン主義的回帰をも、厳しく批判するのである。こうして宣長の「道」の思想は、「近代的思惟」と「前近代的思惟」のどちらにも与することなく、人間の意識のなかで不断に生み出される、「生きることの意味」を全的に問う実存的探究として捉えられていく。

その宣長が、この「道」の探究の最終地点に選んだのは、他ならぬ『古事記』の解釈であった。このことはいったい何を意味しているのだろうか。

二 現象学的解釈学からみた宣長学

本論はここで視点を変え、一九二〇世紀西欧において、フッサール、ハイデガー、ガダマー、リクールといった哲学者たちのもとに発展してきた現象学的解釈学の思想を概観する。というのも、興味深いことに、この現象学的解釈学の思想に通じる要素を、我々は一八世紀の日本に生きた本居宣長の中に見いだすことができるからである。

そもそも現象学は、我々の意識を近代科学の枠組みから解放し、科学的な認識以前の「生きられる世界」へと立ち返ること、すなわち「世界を見ることを学びなおすこと」を主眼とする。近代科

学が、いつさいの事象を主体と客体との関係において捉えようとする客体化をわれわれの世界認識の前提とするのに対し、現象学は、そうした客体化に先立つ自然な世界経験を回復しようとする。この「自然的態度」においては、主体と客体との分離は未だ意識されず、両者が相互に絡み合い関係し合うことによって不断に織り成される「意味」に焦点が置かれるのであって、この関係の両項をなす主体と客体は、関係の成立を前提としているという意味で二義的なものとみなされる。

二〇世紀西欧の解釈学は、この現象学の知見を取り入れた「現象学的解釈学」として新たな可能性を広げていく。現象学的解釈学が目指すのは、解釈の主体・客体のいったいどちらに客観性の根拠が存在するかを問うことではなく、解釈という行為そのもののうちにはたらく人間の「理解」の構造を明らかにすることであった。それは、未だ主体と客体の区別もつかない原初的な意識の次元にまで降りたって、不断に「意味」が生成されていくそのダイナミックな意味発生の瞬間に立ち会う行為といえる。ここでは、「理解」という現象は、この世界に投げ出された解釈者としての私が、世界との不断の触れ合いと対話のうちに意味づけられつつ意味づけていく、「世界」と「私」とのダイナミックな「地平融合」（ガダマー）の営みとみなされる。ここには、主体と客体の二項対立はない。あるのは、世界と私とが互いに交わりあう対話的相互運動の中から不断に生み出されてくる「意味」である。

人間の意識の形成過程を、その原初的次元にまで遡って解明しようとする現象学的解釈学は、ポール・リクールにおいて、「神話的言語」をその解釈の対象とするに至る。リクールが注目したのは、神話的言語に含まれる豊かな「象徴機能」であった。テキスト解釈とは、我々人間が、あくまでも言語を通して世界と触れ合う行為である。では、この言語活動における原初的次元とはいったい何か。この問題を追究していったとき、リクールは象徴的言語としての神話に出会った。

近代の科学的言語が、言葉とその言葉が指し示す対象との一対一対応に基づく「一義性」によって特長づけられるのに対し、神話的言語は、ひとつの表現が同時に様々な意味を喚起するという「多義性」を特長とする。この神話的言語がもつ多義性を、「象徴機能」と言い換えてみることもできる。この象徴機能は、科学的論理に照らしてみれば全く無関係と思われる様々な概念をいとも簡単につなぎあわせてしまう。通常我々が「比喩」と呼ぶ言語活動は、この象徴機能によって可能となるのである。こうした象徴機能を通して異質な意味領域が横断的に結び合わされることにより、そこに新たな意味が作り出されていく。かつて非論理的で幼稚な思考段階と否定的に評価されていた神話的・象徴的言語は、こうして現代の現象学的解釈学に至り、我々の原初的意識のありようをあらわにし、豊かな「意味」生成の瞬間を示してくれる可能性に満ちた解釈の対象として、重要な意義をもつようになる。

『古事記』においては、この神話的言語の多義性が顕著なかたちをとって現れる。というのも、『古事記』というのは、日本古来のやまとことばを書き言葉として表現する際に、やまとことばとは異なる言語秩序によって構成された漢字・漢語を使用するという、まさにアクロバットの操作の上に成り立ったテキストだからである。例えば、やまとことばにおいて「タマ」と呼ばれていたものが新たに漢字によって表現されるとき、そのやまとことばは、既存の漢語秩序にとっては異質な意味領域——「霊・魂・玉・珠」——を横断的に結び合わせて多義性を獲得しながら、自らの新たな意味の秩序体系を構成していくのである。

宣長はこの『古事記』の存在意義を、自らの哲学のありようと重ね合わせる。宣長の研究対象は、あくまでも「言葉」であった。この「言葉」の探究を支えた彼の哲学とは、「意（ころ）」と事（こと）と言（ことば）とは、みな相稱へる物⁴ という彼の強い信念である。現代の現象学的解釈学の表現を借りるならば、宣長の主張は次のようにも言い換えることができよう。——我々は古代における言葉の生成のさまを迎えることによって、我々の原初的な意識が発生する場、すなわち、我々の意識（「意」）が、次々に現れてくる「事」をことば（「言」）によって捉えていく瞬間に立ち会うことができるのだ、と。宣長のこの言葉の発生（＝思考の発生）をめぐる哲学は、現象学的解釈学の主唱者のひとりであるハイデガーの言葉——「言語は存在の住家である（Language is the

house of Being⁽⁵⁾」を我々に想起させる。ハイデガーは、西欧の意識の古層を探るべく、ソクラテス以前のギリシア思想に遡り、西欧哲学を特徴づけてきた様々な概念がどのようにして発生してきたのか、そのダイナミックな生成の瞬間を、古代ギリシア語の分析を通して明らかにしようとした。我々はこの試みを、「言葉」というひとつの文化伝統の根源に迫ることによって、その伝統に属する人々の意識の古層を明るみに出そうとする。「意識の考古学」と呼ぶことができよう。興味深いことに、このハイデガーの思想に通じる要素を、我々は一八世紀の日本に生きた本居宣長の中に見いだすことができるのである。

神話との対話を続けた宣長の学問のあり方は、二〇世紀半ばのドイツにおいて起こった聖書解釈をめぐる議論——「神話化——脱神話化——再神話化論争 (mythologizing—demythologizing—re-mythologizing debate)」において、現象学的解釈学がとった立場と響きあう。哲学者カール・ヤスパースと神学者ルドルフ・ブルトマンの間に繰り広げられたこの論争は、近代の科学的還元主義の立場を代表するブルトマンに対する、現象学的解釈学の立場からのヤスパースの攻撃から始まった。現代人にとって意味あるメッセージを見いだそうと革新的な聖書解釈を進めていたブルトマンの業績に対し、ヤスパースが、彼の業績はキリスト教にとって重要な要素をなす神話性を剥ぎ取る「脱神話化」の行為であると厳しく批判し、聖書解釈における「再神話化」の必要性を主張

したのである。⁽⁶⁾

ヤスパースによれば、「脱神話化」とは、神話的言語に本来含まれる多義的な意味を、その複雑さのまま理解し表現しようとするのではなく、これができる限り単純な言葉に還元して説明しようとする近代の科学的思考の産物である。このような精神は、対象が発する意味を全て「歴史的事実」という客観的次元に還元して語ろうとするのであり、これによって神話は完全に「脱神話化」されていく。ヤスパースは、科学的還元主義が蔓延する二〇世紀半ばの思想状況の中で、人間の本来の知の営みが矮小化されていくことに強い危機感を覚え、神話的言語の中に含まれた多義的な意味の次元をいまいちど解釈の中に取り戻そうと、神話の「再神話化」を主張したのである。

ポール・リクールは、このヤスパースの議論をさらに進めて、現象学的解釈学の立場から、「脱神話化」と「再神話化」との関係性をより明らかにしようとした⁽⁷⁾。リクールによれば、「脱神話化」は、「再神話化」にいたるために必要な段階であって、一概に否定されるべきものではない。現象学的にいうならば、この「脱神話化」の段階は、我々が今までに身につけてきた様々な偏見やイデオロギーからいったん意識を解放し、あらためて世界を見ることを学びなおす「エポケー（判断停止）」に対応する。この「エポケー」によって我々は、それまで全ての解釈行為において主体をなすと考えられていた「自我 (ego)」への固執から、

自らを解き放つ機会を与えられるのである。この「脱神話化—再神話化」の議論をおして、現象学的解釈学は、我々が、「世界」とそこに投げ込まれた「自己」とを「理解する」とはどういうことかという、解釈学にとっての根源的な問いを提起する。リクルは言う。

テキストが語りかける声に応じ、その「意味の矢」がいざなう方向へと身をゆだねつつかんがえる解釈行為のみが、新たな自己理解をもたらす。この解釈行為を可能にするのは、自らの判断の優位性を声高に主張する「自我 (ego)」などではなく、テキストとの対話を通して不断に生まれくる「自己 (self)」である。

「脱神話化」と「再神話化」との弁証法的解釈行為の中で我々が体験するのは、利己的で自己陶醉的な近代的「自我」が剥がれ落ちていく瞬間である。存在の真の姿を我々に開示してくれるのは、うぬぼれた「自我」でもなければ、絶対的客観性をもって我々に迫りくる「対象」でもない。存在の真理、言い換えれば、人がこの世に存在することの意味は、我々の意識が世界や他者と交わりあいながら不断に対話を繰り返す、そのダイナミックな相互運動の中から生み出されていく「自己」のあり様を理解することによってのみ、垣間見ることが出来る。こうした開かれた自己を見いだす瞬間こそが、「再神話化」の次元に他ならない、とリクルは言うのである。が、この「再神話化」の段階は、「脱神話化」

を否定することによって成り立つのではない。むしろ「再神話化」の可能性は、「脱神話化」を成し遂げた自己意識にこそ開かれるのである。

この「神話化—脱神話化—再神話化」のコンテクストに沿って宣長の日本神話解釈の意義をとらえなおすとき、宣長学は、朱子学による「理」の「神話化」を否定して社会の近代的「脱神話化」をもくろんだ当時の日本の儒学者たちに対抗する、強力な「再神話化」の試みであったといえるのではないだろうか。しかしながら、村岡や丸山が指摘したように、帰納的・実証的な文献学に基礎を置く宣長学は、決して「近代性(脱神話化の段階)」を否定するものではない。むしろそれは、現象学的解釈学が目指したように、「近代性」を前提としてそれを自らのうちに取り込んだうえで、さらにその次元を乗り越えていこうとする「超近代性(再神話化の段階)」を志向する学として理解することができるのである。

三 本居宣長による「タマ」の神話論

『古事記』に向かい合いながら宣長が目指したのは、古代日本人にとっての「神」の意識を明らかにすることであった。が、この神の足跡を古語の中に辿るうち、彼はこの言葉の奥に隠れた、より原初的な意識を探り当てることになる。宣長は神という言葉について次のように語る。

迎徽(カミ)という名義は未だ思ひ得ず。さて凡て迎徽とは、古御典等に見えたる天地の諸の神たちを始めて、其を祀れる社に坐す御靈をも申し、又人はさらにも云ず、鳥獸木草のたぐひ海山など、其餘何にまれ、尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物を迎徽とは云なり。

宣長は、神という言葉の意味は、自分にはまだよく分からないと言う。そのかわりに彼がここで語るのは、神という概念にまともめられてしまう以前の原初的な意識が体験する聖なるものとの出会の諸相である。神の概念が形成される以前の、より原初的な意識によって捉えられた聖なるもの、我々に何らかの「道」を指し示さんとするこの可畏き物を、宣長は「産靈の御靈(むすびのみたま)」によって象徴する。宣長の『古事記』解釈の独創性は、このように、神ならぬ産靈の御靈を『古事記』の世界観の中心に置いた点にある。

では、宣長が注目したこの産靈の御靈という象徴は、我々にいったい何を語りかけてくるのだろうか。まず、産靈のムスは、「産す・生す・蒸す・息」といった多様な日本語の概念を宿しながら、これらをつなげるものとしての「生成」を意味する。さらにビ(ヒ)は、これもまた「靈・火・日」といった多義的イメージを伴いながら、この生成の「靈妙なる力」を象徴する。こうして産靈とむすびついたタマの概念は、第一に、おのずから発生・生長・増殖していくものとしての「生成の原理」生命の根本

原理」を意味しているといえよう。

『古事記』は、こうした産靈の御靈を自らの神話の支配的原理とすることに於て、一神教伝統の世界観を提示することになる。「創造する神」という概念とは対照的な世界観を提示することになる。「創造する神」の神話が前提とするのは、創造する主体(造物主たる神)と、創造される客体(被造物)との非連続な二元性である。言い換えれば、この神話体系における神は、世界をつくり上げた唯一神・超越神として、常にこの世界の外部に位置づけられる。これに対し、「自己増殖するタマ」を存在の根本原理とする産靈の神話は、こうした神の外在化を否定し、その外在化に伴って生み出される主体と客体の二元性を無化しようとする。そして代わりに、産靈の生長増殖の概念に見いだされるような、刻々と変化していく生命のダイナミズムそのものを、動態的かつ内在的な存在の根本原理として、世界観の中心に据えようとするのである。

タマの概念がユニークなのは、これが増えたり減ったりすると考えられている点である。存在の根本原理であるこのタマは、外部から我々の肉体の中にはいつてくるのであり、また逆に、この肉体から出て行きもする。タマは肉体に寄り添うことによってこの世での生命を得るが、タマそれ自体は、もともと肉体を超越した原理である。この世に生を受けた存在とは、このタマを吹き込まれた存在であり、それぞれの個体は、世界・他者との交わりあいを通して更に新たなタマを吹き込まれ、それを育んでいくこと

によって、個体の中でどんどんタマを増殖させていくのである。⁽¹¹⁾

このタマをめぐる古代人の思想は、日本神話に登場する天岩戸のくんだりを饑礼化したといわれる宮中饑礼「大嘗祭」の中で、象徴的に演じられる。折口信夫が「大嘗祭の本義」で分析したところによると、この大嘗祭のクライマックスを成すのは、天皇に新たなタマを附着させる「鎮魂(みたまふり)」の行事である。⁽¹²⁾ の中で天皇は、まずアマテラスが身を隠した天岩戸を意味する「真床覆衾」に身を隠す。その横に、アメノウズメを演じる巫女が立ち、天皇に附着させる新たな生命の源「タマ」を呼びこむべく、逆さにした桶を打ち鳴らすのである。こうして天皇は、外からやってきたタマを身に付けることにより、新たな生命力を自らのうちに増殖させていく。松前健が指摘するように、この一連の儀式は、国王や祭祀王のイニシエーション饑礼に普遍的にみられる「死から再生へ」というテーマを象徴化したものといえよう。⁽¹³⁾ だが、ここで注目すべきことは、日本古代の宗教的・神話的意識においては、この生命の再生をもたらす原動力が、外部からタマをいただくことによって発現する、と考えられている点である。

松村武雄は、『日本神話の研究』の中で、「神」という概念は、超越的な存在について日本人がつくってきた概念の中でも、比較的新しい層に属する考え方で、より古層の原初的な表現はタマであったと述べている。⁽¹⁴⁾ 宣長が日本の神話的言語の中に見いだした存在の原理としてのタマは、神という概念にしばしば見え隠れ

する「超越への希求」を決して志向することなく、常にものや人に寄り添いながら、その間を自由に運動し、人と人、人ともとのを横断的に結び合わせる霊妙な力として、日本人の意識の古層に存在している。宣長が、学問の究極目標と考えた「人の道の探究」、言い換えれば、「人間の生の意味の探究」は、最終的にこの「タマの神話」に辿りつく。このタマの神話の中に、我々は、現代の現象学的解釈学が到達した地点、すなわち、「近代的自我(ego)」の否定に立った新たな自己(setsu)の理解——世界・他者との絶え間ない対話のうちに「生かされる」存在としての自己——の方向を見いだすことはできないだろうか。宣長学は、現代の現象学的解釈学の思想と響きあいながら、こうして我々の模索すべき「道」のありかを「タマ」のダイナミズムの中に照らし出しているようである。

*本論は、『工学院大学共通課程研究論叢』第四五—二号に掲載した拙論「タマ」の神話——現象学的解釈学の立場から探る本居宣長「古事記伝」の今日的意義」を再考し、大幅に加筆修正したものである。

(1) 村岡典嗣「宣長学の意義及び内在的關係」(『本居宣長』2) 平凡社、二〇〇六、三九頁。

(2) 本居宣長「宇比山踏」(『本居宣長全集 第一巻』筑摩書房、一九六八、九頁。

(3) 荻生徂徠『日本倫理彙編 卷之六』、一三頁(弁道)、一二二頁

- (学制)。
- (4) 本居宣長『古事記伝(一)』、岩波文庫「二〇〇三」二六頁。
 - (5) Martin Heidegger, "Letter on Humanism," in *Basic Writings* (NY: HarperCollins Publishers, 1977), 193.
 - (6) Karl Jaspers and Rudolf Bultmann, *Myth and Christianity: An Inquiry into the Possibility of Religion without Myth* (NY: The Noonday Press, 1958).
 - (7) Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (Boston: Beacon Press, 1967), 162.
 - (8) Paul Ricoeur, *Interpretation Theory* (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976), 94-95.
 - (9) 本居宣長、前掲書一七二〜一七三頁。
 - (10) 本居宣長「玉くしげ」、『本居宣長全集 第八卷』、筑摩書房、一九七二、三〇九頁。
 - (11) 折口信夫「靈魂の話」、『折口信夫全集 第三卷』、中央公論社、一九九五、二四八〜二六三頁。
 - (12) 折口信夫「大嘗祭の本義」、前掲書、一八七〜一八九頁。
 - (13) 松前健「松前健著作集 第六卷 王權祭式論」、おうふう、一九八、二二二〜二四五頁。
 - (14) 松村武雄『日本神話の研究 第四卷』、培風館、一九五八、三〇二〜三〇八頁。
- (いわさわ・ともし、宗教哲学・比較思想)

麗澤大学非常勤講師)