

論文

津田左右吉の記紀解釈に関する一考察

—「myth」から「説話」へ—

澤 智 恵*

はじめに

津田左右吉は、徹底的な文献批判による記紀研究で知られた歴史家である。津田の業績をめぐる研究はさまざまになされてきたが、その主要なものとして、家永三郎『津田左右吉の思想史的研究』(1972)がある。これは、津田の思想について「体系的に全般にわたる実証を試みた」労作である〔家永1972：序4〕。家永は津田の思想形成過程を検討し、かれが青年時から神話学ないし文化人類学等に関心をいっていたことは無視されるべきではないと強調した〔家永1972：第一編・第三編〕。家永は、津田の記紀研究が、文化人類学的な神話研究と対立する業績であるかのような誤解が広まることは、看過すべきでないとしたのである〔家永1972：257〕。家永が指摘する通り、津田は記紀研究に着手するはるか以前から神話学への深い関心を示していた。津田の記紀観成立には、ヨーロッパに興った比較神話学の知識が大きく影響していた。津田が記紀の神代史は神話ではないと考えるに至ったのは、比較神話学的論考の結果であったといつてよい。これらのことは、津田の初期の著書『神代史の新しい研究』(1913) (以

下、『新しい研究』と略す)、『古事記及び日本書紀の新研究』(1919) (以下、『新研究』と略す)に示されている。にもかかわらず、その後津田自身の手によって繰り返された改訂や補筆の過程の中で、神話学的ないし文化人類学的用語は影を潜めていく(具体例については後述する)。これを家永は津田の見解の変化、すなわち記紀研究における神話学・文化人類学等の有効性に疑義を抱くに至ったためと分析している〔家永1972：256～257〕。しかし、用語の書き換えがあった点を除けば、津田の記紀解釈の実体はほとんど変わっていないのである。それは家永も認めていて、「細部はともあれ、その大綱はほとんどそのまま改訂版『研究』(筆者注・『古事記及び日本書紀の研究』(1924)の意)に維持されている」、「文化人類学的術語の使用や西洋学者の著作への引照を削り去ったとしても、その基本的方法が文化人類学の活用の上に立っている点では、改訂前の『新研究』と相違はないと見なければならぬ」と述べている〔家永1972：260〕。もし家永のいうように、津田が記紀解釈の当初に用いた学問の有効性に疑義を抱くようになったのなら、それに基づいておこなった解釈の内容も改められてよいはずである。しかし

* 早稲田大学大学院社会科学研究所 博士後期課程2年

津田は主に文章表現上の変更しかせず、本質的な書き改めはしなかった。通常の津田の徹底した補筆・改訂ぶりからみれば、これは不思議なことである。前述の家永の解説は、この疑問を十分に説明していないように思われる。

また、家永の議論には、津田と神話学の関わりについての具体的な検討がほとんどなされていないが、津田が記紀研究において神話学の知識を積極的に採り入れていたことを繰り返し強調するのであれば、津田がそれらをどのように採り入れていたのか、さらには津田にとって神話学とは何であったのかをも解明しなければならないだろう。そうでなければ、津田の記紀解釈の全容を捉えたことにはならないはずである。

本稿はこのような問題意識に基づき、津田の記紀解釈における表現上の変化が何を表すのか、そして津田の記紀解釈において、神話学がどのように位置づけられるのかを解明することを目的とする。なお、これらの問題に焦点を絞るため、特に必要のない限り、津田の記紀解釈の当否には立ち入らないこととする。

第1章 神話学への志向

津田左右吉が神話学に関心を持ち始めたのは、東京専門学校（早稲田大学の前身）を卒業した直後、まだ二十代の頃であった。この頃、彼は本格的な学究生活に憧れながらも、それが果たせず悶々と暮らしていた。当時の津田の日記によると、1896（明治29）年12月11日に、「けふの『読売新聞』に某々等が比較宗教学会の問題として提出せらるるものなりとて、竜蛇崇拜のことをしるせり」と書き、その記事に注目している [津田全25:87]。翌1897（明治30）年

6月13日には「聖書をよみ、各国のミトロギーを研究せばやと思ふ」と比較神話学への志向を綴っている [津田全25:248]。これらの比較宗教学・比較神話学への関心は、当時の津田の研究生活から芽生えてきたものとみられる。津田は1895（明治28）年から1896（明治29）年までの間、個人的に師事していた学習院教授白鳥庫吉の依頼により、中学校の西洋史を編述する仕事を手伝っていた。白鳥の編述方針が、従来の教科書とは異なり、文芸学術などの文化史上の事実と歴史上の事実とを一つに叙述することであったために、彼は広い分野にわたって様々な書物を読まなくてはならなかったという [津田全24:93]。教科書編述のために西洋史を広く研究していくうちに、津田は宗教や民族に対する関心を深めていったのである。

この経験から得られた学問的収穫を、津田は以下のように述べている。

（前略）ごく大ざっぱにはあるけれども、世界の歴史の動きの大すぢが、その時のほくの浅薄な知識の程度で、一とおりわかったやうに思ったことの外に、政治・経済・社会・宗教、または文芸や学術などの、種々の現象が互にはたらきあつて一つの歴史の動きとなっていること、世界は一つの世界であつて、多くの民族はその間に、多かれ少なかれ、また直接間接に、何らかのつながりがあると共に、民族によってそれぞれの特異性をもっていること、などを、ほんやりながら知つたのは、そのおかげであつた [津田全24:94]。

さらに、1898（明治31）年10月10日には「印度の神は妖怪的なり。ものすごし。希臘の神は

人間的なり、うるはし」と指摘し〔津田全 25 : 415〕、同月 15 日には、以下のような『神代史の研究』の先駆的着想となり得る考えを記している。

我が神話において神の名はいと多く伝はりたれど、其の神々の性質事業などはほとんど伝はれるものあらず。古人の想像せる神のみ名多きを見れば、おのおの其の特異の性行を之におもひよせたること、などかなからんと思ふに、或は其の伝説の中ごろ（文字の術開けたる以前に）失せたるにやあらん。されどこの国にはホーマーの如きものあらねば、始めよりなかりにやありけん〔津田全 25 : 418〕。

我が国において近代的な日本神話研究が始まった起点は、高山樗牛が『中央公論』に古事記研究の論文を発表した 1899（明治 32）年とされているから〔大林 1972 : 162〕、津田はそれに先駆けて神話学への関心を深めていたことになる。ここに、研究者としての津田の鋭敏な感性を見て取ることができる。

1903（明治 36）年 2 月 27 日の日記には「希臘の神話がおもしろきは其の神々の人らしき点にあり、其の神とは不完全なる人生を超越せる完全なるものにあらずして、ただ不完全なる人生を不完全なるままに誇張し拡大せるものなり」と分析し〔津田全 26 : 274〕、同年 3 月 18 日には「希臘のむかしものがたり」を読んで「わが素戔鳴尊の八岐蛇退治などをこの中に交ゆるも、知らぬ読者は其の異国の古伝なるにこころづかざるべし。国により多少の特色はあるも、人類の通有なる思想あるはこれを見ても知らる

べく、其の通相と特色とを研究する比較神話学の必要もこれにて考へらるべし（ノアの洪水に似たる洪水譚もあり）」という感想を書き残し、比較神話学の重要性に言及している〔津田全 26 : 286〕。

その後、津田は 1907（明治 40）年に満鉄調査室の研究員となり、念願の学究生活に入る。満韓史研究の仕事に没頭するなかで、彼は日本の文学思潮史をまとめてみようと思いつく。これが後の大作『文学に現はれたる我が国民思想の研究』として実を結ぶことになる。その作業にとりかかろうとしたとき「上代のことを考えるには、世界の諸民族の神話や、上代の宗教民族、社会組織など、当時の学問的研究の状況を知りてかかればならぬと考へ、かなりの労力をそれらの書物にさいた」と彼は述懐している〔津田全 24 : 98〕。津田の神話学研究は、この頃本格的に始まったものと考えられる。

早稲田大学の資料室に、津田の自筆稿と見られる小冊子が残されている。残念ながら年月日は不明であるが、「南満州鉄道株式会社」と印字された原稿用紙に綴られているところを見ると、彼が満鉄調査室にいた 1910（明治 43）年前後の数年間に書かれたものと推測される。『日本神話概論』という表題のその冊子の冒頭で、「神話研究の目的及方法」と題して、津田は「国民神話研究の目的は、神話によって表された国民思想を明らかにすることにある」と明言している。続いて、比較神話学的手法に関して、津田は以下のような見解を述べている。

我が神話が果して純粹なる国民的産物なりや否やを明にすべく、上代に於いて我國民と密

接の関係ありし四隣国民の古伝説と比較対照するの要あるも、他国に存する神話若くは伝説を標準とし、強て之に類似を求め、同一観念の下に之を解釈せんとするは、本来の序を誤る者なれば、注意して之を避けざるべからず。

この記述を見ると、日本の神話を研究するにあたって、比較神話学的な観点からの分析が重要であること、しかしながら、神話の比較には慎重な態度が望まれること、つまり、他国の神話を標準とすべきではないことを、津田が研究のごく初期から意識していたことがうかがえる。

以上の経緯をまとめると、津田に神話学への関心が芽生えたのは20代半ばであり、本格的に神話学・民族学・民俗学・比較宗教学等の研究にとりかかったのは、30代後半のことと考えられる。その後記紀研究に手を広げ、彼が『新しい研究』によって研究成果を世に問うたのは41歳の頃であったから、津田は実に十数年もの間、神話学への関心を温め続けていたことになるのである。

第2章 津田の記紀解釈と神話学

津田が記紀研究をまとめた最初の著作『新しい研究』を上梓したのは1913(大正2)年のことであった。『新しい研究』は、さまざまな意味で画期的な著作であったが、最も重要な点は、記紀が日本の民族または国家の起源に関する歴史的事実の記録ではなく、皇室の由来を明らかにするために作られた、政治目的を帯びた物語であると説明したことだろう。このような解釈は、いわゆる「作為説」とよばれており、津田独自のものと見なされることが多い。しかし、

津田の記紀観は、日本神話学の先駆者であり、日本における最初の神話学研究書である『比較神話学』を1904(明治37)年に著した高木敏雄の研究に拠ったものである。また津田はヨーロッパ神話学からも大きな影響を受けていた。かれが記紀の神代史が神話ではないと主張したのは、マックス・ミュラーの自然神話学、タイラー、ラングらの人類学派神話学の学説などを取り入れた結果といえる。たとえば、アマテラスがマックス・ミュラーのいう太陽神に該当しないことや、進化論の見地からは、記紀の神代史に現された思想が自然神話を生み出す以前の発達段階にとどまると見られたこと等が、その主張の根拠であった。これらの点についてはすでに別稿^①にて詳しく論じたので、ここではこれ以上立ち入らないことにする。

前述の通り、高木の議論を取り入れて『新しい研究』をまとめ上げた後も、津田の記紀研究は独自の発展を続け、続々と関連の著作が生み出された。1919(大正8)年に『新研究』が、その続編として1924(大正13)年2月に『神代史の研究』が、さらなる改訂本として同年9月に『古事記及び日本書紀の研究』が刊行された。その後、1930(昭和5)年に『日本上代史研究』が、1933(昭和8)年に『上代日本の社会及び思想』が続いた。神代史に対する津田の、妥協を知らない旺盛な執筆意欲を感じ取ることができる。一度出来上がった著作に満足することなく、津田は論考を深め続け、次々に筆を加えていったのである。

津田の補筆の大きな特徴の一つは、研究が深まるにつれて個々の説話の解釈が詳細になされるようになったことである。また、先述の通り用語の書き改めも頻繁に行われた。家永の言葉

によれば「特に初期の著作、同じ書物でも早い版ほど、西洋文化人類学のなまの形で引用が（中略）後の版で消されてしまうために、早期の版を見ていない読者には、津田の古典研究に文化人類学的知識が積極的に活用された事実が不明瞭となり、これについて不正確な印象を生ぜしめて」しまうのが津田の書き換えの特徴であった〔家永 1972：253〕。例えば、最初の版では人類学的用語がそれと明らかにわかる表記で記載されていたにもかかわらず、後の版では日本語による別の表現に書き改められている。以下、いくつかの具体例を挙げる。論文「支那の開闢説話について⁽²⁾」を含め、神話学的表現において津田が書き改めた用語は次の通りである〔家永 1972：256〕。

Anthropomorphic → 「人の形をもった」

Myth → 「説話」（筆者注・myth が「神話」ではなく「説話」と改められたことが注目される）

Folk-lore → 「民間伝承」

Cosmogonic myth → 「宇宙生成説話」

Demon → 「邪霊」または「悪鬼邪神」

人間らしい神 (anthropomorphic god) → 「人の性質を具へ人の形を有するところに本質のある神」

Frazer の Golden Bough などにも多く例を挙げてあることである → 「多くの民族にその例がある」

前述の通り、家永はこれらの変更について、文化人類学の記紀研究における有効性に関する津田の見解が、大きく変化した結果であることを認めざるを得ないとしている〔家永 1972：

256～257〕。その根拠として、家永は 1924（大正 13）年に刊行した『神代史の研究』の例言に言及している。ここで、津田は神話研究における人類学的なアプローチについて、以下のよう述べている。

著者は西洋の学者によって試みられつつある原始宗教や民間説話や又は所謂神話やの人類学的、社会学的、もしくは心理学的研究などから大なる裨益を得てはいるが、そういう一般的な学問の一部面もしくは一材料として神代史を取扱うのでも無ければ、それらの学者の種々の諸説をもとにして、無造作に、又は強いて其の目で神代史を見ようとするのでも無い〔津田 1924：4〕。

それ以前の津田は、人類学的な視点を大事にしており、積極的にその知識を活用しながら神代史を解釈していたはずである。一転して懐疑的になってしまったととれるこの言葉は、どのような心境の変化を表しているのだろうか。

家永は、津田の「記紀批判における文化人類学的方法の評価」を分析して、「大正十年前後を境に若干の変化が生じ、大正末尾から昭和初年にかけて、（中略）特に昭和初年の業績には、文化人類学的方法の活用について、かなりの後退があることは否定できない」とみている〔家永 1972：259～260〕。津田が、初期には積極的に人類学的知識を活用して記紀研究を行っていたながら、やがてその痕跡を取り去っていったのはなぜだろうか。家永のみる通り、記紀解釈に対して、文化人類学は有効ではない、と考えを改めたからだろうか。

その理由の一つには、津田の論考が深まった結果、他民族の神話学説を性急に記紀に適用すべきではなかったと反省したことが考えられる。『新研究』において上代の結婚制度を検討する際に、フレイザーの著書“*Adonis Atis Osiris*”, “*Totemism and Exogamy*”や、ラングの“*Custom and Myth*”を引用しつつ、異部族結婚 (exogamy) や totemism などの用語を用いて論じたにもかかわらず、改訂版の『古事記及日本書紀の研究』ではこれらをそっくり削除してしまったのはその典型的な例であろう。

しかし、それ以外の部分の改稿の過程を見ると、前掲のような用語の書き換えにとどまり、文章表現は異なるが解釈の骨子は変わっていないものが多いのである。つまり、人類学的ないし神話学的記述に関して、津田はおおむね表面的な変更しかしておらず、基本的には終始一貫した解釈を保持したのである。自著に満足することなく筆を加え続けた津田が、もし家永のいう通り文化人類学的方法への評価を変えたのだとしたら、それに基づいて過去に行った解釈を根本的に改めるなり、削除するなり、いくらでもできたはずである。実際に、長々と論じた解釈をそっくり削除してしまった例があるのは既述の通りである。しかしこれはあくまでも例外であって、多くの場合、津田は外見上の表現だけを変え、解釈の実体は終生変えなかった。このような表面的な書き換えは、津田の改訂・補筆へのあくなき情熱、日頃の徹底的な研究態度から考えると、いかにも中途半端な感は否めない。周到で慎重な津田のことであるから、これには何らかの意図があったと見るべきではないだろうか。

この疑問を解く手がかりは、1921 (大正 10)

年頃、日本の神話学が大きな転換期を迎えていたことと関係があるのではないかと筆者は考える。この頃、神話研究の動向が大きく変化したことが、津田に何らかの影響を及ぼした可能性はあるのではないか。そう考えると、時期的にも符合するのである。この頃、日本の神話学研究に何が起きていたのか、そして津田はそれとどう関わっていたのだろうか。これらの問題を明らかにするために、次章ではまず神話学の研究史を概観する。

第3章 神話研究の転換と津田

1. 日本神話学の変化

前述の通り、我が国において近代的な日本神話研究が始まった起点は、1899 (明治 32) 年といわれている [大林 1972 : 162]。それ以前の 1892 (明治 25) 年に、久米邦武が「神道は祭天の古俗」という論文を発表して厳しい批判にさらされ、東大教授の職を辞さざるを得なくなってから、日本神話研究はしばらく停滞していた。その後、1899 (明治 32) 年に高山樗牛が『中央公論』に古事記研究の論文を発表したことが発端となり、日本神話に関する議論が一気に活発になっていく。大林太良によれば、1899 (明治 32) 年以後、第二次世界大戦期までの日本神話研究の流れは、大きく見ると 1921 (大正 10) 年頃を境として 2 つの時期に区分される [大林 1972 : 162 ~ 163]。

① 第 1 期 (1899 ~ 1921)

日本神話学の研究史にとって、第 1 期は特に重要な期間である。この時期の大きな特徴は、津田が実践したように、ヨーロッパにおける神話学説をもとにして、日本神話の分析が近代的

な手法で行われるようになったことと、日本神話研究の様々な視点が出そろったことである。いわばこの時期は日本における比較神話学の創成期といえる。当時活躍した研究者には、高山樗牛、姉崎嘲風、高木敏雄、井上哲次郎、そして津田左右吉の名が挙げられる。なかでも、研究の質量ともにこの時期を代表するのは、近代日本における最初の神話学研究書ともいべき『比較神話学』を1904（明治37）年に著した高木敏雄（1876～1922）である。高木による本格的な神話研究の成果が、津田の記紀観の成立過程に大きな影響を及ぼしたことは先述の通りである。

②第2期（1922～1945）

この時期、津田を除いた研究者の顔ぶれは一新する。第2期の特徴は、民族学の知識や理論を日本神話に適用する趨勢が著しくなっていったことである。西村真次、鳥居龍蔵らによって、東南アジアやシベリアの神話等が日本神話と比較されるようになった点は重要である。特に鳥居が論じたシベリアのシャーマニズムの宇宙三層観が、後の学者によって、時には無批判に、日本の高天原・葦原中津国・黄泉の国の解釈に適用されたのである。さらに、1920年代末以降、松本信広、岡正雄、三品彰英、沼沢喜市ら民族学系の学者たちが登場したことによって、日本神話研究は大きな飛躍の時を迎える。松本・岡・三品には柳田・折口民俗学の強い影響がみられる。さらに松本はモースやグラネなどフランスの学風をも反映していた。このような新しい動きは津田の言論活動にも影響を与えたが、それについては後で論じることにする。ここでは、1920年代の初めに日本神話研究が大きな転換

を遂げたことを指摘するのみにとどめておく。

2. ヨーロッパ神話学の変化

日本の神話学が前述のような転換期を迎えた背景には、ヨーロッパ神話学の大きな変化があった。神話学者の松村一男によれば、近代ヨーロッパ神話学の学説史を概観すると、大きく分けて19世紀型と20世紀型の2種類に区分することができるという[松村1999:17]。とはいえ、両者は1901年を境にきれいに分けられるわけではなく、19世紀型はその余韻を1920年代くらいまで残している。20世紀に入ると、それ以前の神話学説とは明らかに違う、20世紀型神話学説が突然登場するのである。これら2種の学説の違いを、松村はパラダイム⁽³⁾という用語を用いて次のように整理している。

①19世紀型神話学

19世紀型神話学に共通するパラダイムは、進化論あるいは歴史主義である。ここでは、神話は人間がまだ現在のような科学を知る以前の進化の段階の産物であり、過去の産物、古代の産物とされる。神話は人類に普遍的ではあるが、それは人類の進化のある特定の段階にのみ認められる。いわゆる「未開」人が現在でも神話を信じているのは、かれらが進化において遅れた段階にあるためということになる。こうした立場からは、神話は人類の過去の精神状態を知るための資料とされる[松村1999:20]。代表的な研究者はマックス・ミュラーやフレイザーである。津田の記紀観は、これらの学説に学び、確立された。津田は彼らの基準に照らして、記紀の神代史が神話に該当するか否かを詳細に検討したのである。

② 20世紀型神話学

これに対し、20世紀型神話学のパラダイムは構造主義あるいは反歴史主義である。新しい神話学誕生の契機となったのは、フロイトによる無意識の発見であった。進化の段階に左右されない、そして歴史的な産物ではない無意識の領域の存在の発見は、神話学に新しい視点をもたらした。19世紀型神話学では、無時間的・非歴史的という神話の特徴を、過去の人間精神の産物のしるしと捉えていたのだが、20世紀型神話学では、神話の思想や神話自体が、じつは無意識の産物ではないかという見方が出てきたのである〔松村1999：23～24〕。このようなパラダイム・シフトが起こった要因として、キリスト教の世俗化や西洋絶対優位説への懐疑などが指摘されている。

以上はヨーロッパにおける近代神話学の転換を概観したものであるが、長い間神話学をヨーロッパから学んできた日本の神話学界も、この変化から大きな影響を受けた。それが、1921～2年に起こった、第1期から第2期への移行と見ることができる。

第4章 新しい神話学と津田

1. 歴史的視点の喪失

津田はこのような新しい神話学の登場をどう考えていたのだろうか。津田自身の言葉に答えを探してみたい。

津田は、1931（昭和6）年に発表した「日本上代史の研究に関する二、三の傾向について」という論文⁽⁴⁾において、「学界の風潮に対する余の観察」であって批評ではないと前置きしながら、当時の神話学研究の動向について次のように述べている。

第一に気がつくのは、歴史的変化を軽視することであって、民俗学の方面からの上代研究には、ややもすればこの傾向があるのではないかと思ふ。（中略）ところで、現存の民俗や民間伝承から何が知り得られるかといふに、既に民俗であり民間伝承である以上、それは過去から継承せられたものであることに疑ひは無いから、それによって過去の民族生活を考察することができるはずである。けれども、その知り得られる過去がどの程度であるか、それが問題である。過去から継承せられたといふことは、過去と全く同一であるといふことではなく、人間生活の本質として、それには変化が伴っていることを許さねばならないのであるから、時間が隔たるに従ってその変化も多いはずであり、従って現存の民俗などから直に遠い上代の生活を推測することは、むづかしいとしなければならぬ〔津田全3：424〕。

（前略）土地に根ざすことの深かるべき民俗には、特殊な地方的風土とその間における特殊な生活とから特殊の変異の生ずる可能性が他の一面に存在すること、従って地理的に特殊性の多い孤島や僻地には、却ってかういふ変異が甚しかるべき理由があるといふことも、また考慮せられねばなるまい。だから、民俗や民間伝承は遠い過去のと大なる変化が無いといふことを一般的の仮定として立てることは、かなりの危険を含むものである〔津田全3：424～425〕。

民族生活の発展の迹（あと）を明かにすることは、史学の任務であるが、主としてその材

料を文献に求める史学は、その研究におのずから限界がある。そこに民俗学の存在の意義があるのであるが、民俗学もまた文献を取扱ふに当っては、文献を尊重するところがなければならぬ。或る文献の全体性を考へずして、その局部の記載に思い思いの解釈を加へたり、またはその構造や如何なる素材を如何に組立ててあるかを吟味せずして、異なった素材に強いて統一的解釈を下したり、要するに文献そのものの検討、その本文研究を行わずして文献を取扱ひ、従つてまた表面的記載のままに文献を受取る傾向のあるのも、実は文献を尊重しないからのことである [津田全3: 426 ~ 427]。

津田はこのように述べ、民俗学的アプローチからの上代史研究には、歴史的視点が欠けていること、文献の取り扱い方に問題があることを批判している。彼は民俗学と歴史学とは一種の補完関係にあると見ていたが、民俗学が細部に注目するあまり、全体的視野を失っていることを問題にしていたのである。

さらに、津田は具体的な学説、すなわち琉球とアイヌを記紀に結び付けようとした民俗学的神話研究の問題点にも言及している。

次には琉球の民俗や民間伝承によって我が上代を推測しようとするのである。僻陬の地の民俗が必しも常に上代の民俗として見らるべきものでないとすれば、かういふ考へかたにもまた大なる危険があるといはねばならぬ。(中略) 従つて、その民俗にも民族的感情にも、特異な発達があったとすべきである。特にその遠い昔の状態は知り難く、かの「お

もろさうし」も伊波氏によれば十二世紀から十七世紀にかけて作られた神歌を集めたものであるといふ [津田全3: 427]。

ともかくも、さういふ時代のものによって記紀時代の日本の民俗や信仰を推測することには、かなりの無理があるといはねばならぬ。「おもろさうし」の言語は、全体から見て、記紀のそれと甚しく違っているのであるが、言語があれほど違っているということは、その民俗生活に特殊の歴史があったことを示すものであり、従つてそれに現はれている思想や信仰や習俗にも、また特殊の生活、特殊の歴史から生まれた特殊のものがあるべきである [津田全3: 427 ~ 428]。

琉球とは人種上の関係が違うが、アイヌに英雄の行為を叙した叙事詩のあることから、『古事記』の記載をそれと同じ方法で伝承せられたものとする考もある。(中略) それは叙事詩の作られ伝承せられた時代のアイヌの生活と上代日本民族のそれとを同一視すべき特殊の理由があるとするか、またはアイヌに叙事詩のあることがすべての民族に叙事詩のあったことの証明になるとするか、何れかを仮定した上でなくては、いひ得られないことであらう [津田全3: 429]。

これらの批判は、当時柳田国男・折口信夫の流れをくむ民俗学系の神話学者が、盛んに琉球の『おもろさうし』やアイヌの叙事詩を記紀と結びつけて解釈しようとしていたことに向けられたものとみられる。折口は、有史以後奈良朝以前の日本人を万葉人とよんで、古事記等は万

葉人の生活を記述しており、その万葉人が現に生きて万葉生活を再現しているのが琉球の地であると考えた〔折口1929：188～189〕。そのため、上代日本において巫女の勢力が後退したことは、琉球の風俗から類推できると見ていた。しかし、このような説に対する津田の評価は、以下の通り手厳しいものであった。

（前略）要するに、琉球によって日本の上代を推測することには無理があるが、それは恰も日本の上代によって琉球を推測し難いものと同じである。強ひて日本人と琉球人との一致を考へるよりも、同じ人種に属しながら、如何にして、如何なる民族生活の差異から、それぞれ特殊な歴史が展開せられ特殊な民俗が養成せられるやうになったかを明かにする方が、むしろ大切なことであらう〔津田全3：428～429〕。

津田は特殊な地域の民俗を安易に一般化すべきでないとし、繰り返し強調した。民族にはそれぞれの特異性があり、その特異性を具体的に明らかにするのが歴史研究の任務であると考えていたからである。しかし前述の通り、新しい神話学は、神話が人類共通の無意識の産物であるという前提に基づいていたため、地方に古くから残されている習俗に注目し、そこに人類共通の精神生活における普遍的な法則を見出そうとする傾向があった。

津田はこの論文を以下のように結んでいる。

要するに、近ごろ目にふれる上代史に関する考察のうちには、ともすれば、歴史的変化を軽視し、民族生活の特異性を重んぜず、ある

いは思想や信仰やその他の文化上の現象を全体の民族生活から遊離させて考へること、文献の誠実なる研究を力めないこと、また西人の学説を無批判に適用すること、などから来る欠陥の認められるものがあるやうに、余は考へる。（中略）そうしてそれは、約言すると、史学的方法を顧慮しないために生じたものである。（中略）彼らをして旧来の学説を修正せしめるのは、日本の史学者の責任である。が、史学者の仕事がそこまで進んでいない。日本だけについていっても、上に述べたやうな欠陥の認められる考説が概ね史学者ならぬ方面から出ているのは、故なきことではないが、諸方面の志ある研究者をしてなおかつかかる欠陥を免れ難からしめるのは、寧ろ史学者がその任務を怠っているからであるといつてもよからう〔津田全3：437～438〕。

つまり、津田は民俗学的神話研究には「欠陥」があるといい、それを修正するのは史学者の責務だと見なしていた。民俗学的手法に真っ向から対立した議論といってよい。このような論調は、日頃から他者の研究を論評することを好まず、書評の依頼すらいっさい引き受けないようにしていた津田にとって〔栗田1989：1〕、異例のものであった。これらの言葉の奥に、津田の並々ならぬ想いが感じられる。彼は、新しく登場した民俗学的神話研究が歴史的視点を軽視していることに大いに不満を抱き、黙っていられたのであろう。反歴史主義は、20世紀型神話学の大きな特徴である。歴史主義と人類学が調和していたころの19世紀型神話学から多くを学び、記紀研究を結実させた津田にとって、このパラダイム転換が受け入れがたいもの

であったことは想像に難くない。

2. 外来思想としての「神話」

上述の歴史的視点の喪失という問題の他に、津田の記紀解釈と新しい神話研究との間には、「神話」という言葉の解釈において大きな隔たりが見られた。津田は記紀の神代史を神話ではないと考えていたが、新たに登場した神話学は、記紀の神代史が神話であることを所与の前提として展開されていたのである。津田は1933（昭和8）年の『上代日本の社会及び思想』において、当時の神代史研究の動向について、以下の通り苦言を呈している。

（前略）近ごろに於いては、神代史のすべてを所謂神話として見ようとするところから来ているものもある。（中略）何ごとについても欧人によって形成せられた或る学説もしくは仮説を準拠とし、それにあてはめて概念的に事物を取扱はうとする傾のある、日本の学界の通弊の現はれでもある。神代史の一家の物語には所謂神話として取扱はるべきものも無いでは無いから、多くの民族の神話に関する知識と神話学の種々の学説とが参考せらるべきものであることはいふまでもなく、それによって解釈し得られることがらもあるが、それと共に全体としての神代史は我が国に特異のものであることを考へねばならぬ。欧人の神代史をいふものは此の根本義を解することができず、神代の物語を彼等の所謂神話として取り扱はうとするのであるが、我が国の学者もそれに追従する傾のあるのは遺憾である [津田 1933 : 232 ~ 233]。

すでに述べたように、津田が神代史の神話性を否定するにいたったのは、ヨーロッパに興った比較神話学の知識に基づいた結論であった。津田はヨーロッパの神話学に学び、ヨーロッパにおける神話と記紀の神代史とを比較検討したうえで、両者は性質が違うものであるという見解に至ったのである。津田にとって「神話」とは、あくまでも外来思想であって、ヨーロッパ神話学に定義されたものなのであった。

具体的に津田は「神話」をどのようなものと捉えていたのだろうか。「神話」、「神話学」の定義について、津田に多大なる影響を与えた高木敏雄は、『比較神話学』において以下の通り述べている。

古代のギリシャ語に「ミュトス」と云ふ語あり。普通の解釈に従へば、説話或は伝説の義にして、厳密の意義に於ては、歴史のはじまる以前の時代に起原を有する伝説の謂なり。今日の科語に於ては、「ミュトス」とは一般に一個の神格を中心とする、一個の説話の義にして、之を邦語に翻して神話といふ。此種の説話をその研究の対象とする一個の科学、これを名づけて「ミュトロギー」と云ひ、之を邦語に翻して、神話学といふ [高木 1904 : 1]。

狭義に於ける国民神話学は、宗教学的立脚地の上に立つ [高木 1904 : 2]。

高木はさらに、1912（明治45）年に雑誌『東亜之光』に発表した論文「古事記に就て」において、神話の神を次のように解説している。

一体何処の国の神話にしても、神と云ふ中に

は二つの種類を区別する必要がある。神の中に純粋な宗教上の神と祖先の神がある。日本の古事記に於ても神は沢山ある。風の神、火の神、水の神など色々ありまして、又英雄の神もあります。それで神話の上から云ふと、一番に天地開闢の神があつて、其神が天然万物の神を産んで、其から後に人間の祖先が生れて段々に続いて居る。それで古事記で申すと、伊邪那岐伊邪那美命が造化の神であつて其神様が国を生み神を生み、色々のを生まれて、最後に生れたのが天照大神素盞鳴尊であります。此二神は皇室の祖先即ち英雄であります。其前の神々は宗教上の神で英雄神から祭られる神、祭祀を受ける純粋の神であつて、通常子孫は無い。英雄神の方は子孫が段々と続いて、最後に或家族の祖先となる。英雄神は通常最後に生れるもので、其子孫に純粋の神の生れると云ふ様な事は通常ない筈であります。出雲国は英雄神たる素盞鳴尊の子孫の支配する国であるから、其子孫は悉く英雄神であるべき筈であるのに、高天原神話の英雄神たる素盞鳴尊は出雲神話に於ては造化神なる性質を持っていて、其子大年神の子孫には多くの純粋なる神がある。此は無理に出雲神話と高天原の神話を配合した結果、こんな矛盾が生じたのであります。通常は神話の初めには先づ造化の神があり、其神が英雄神を生み、英雄神が人間の祖先に成る順序であります [高木 1943 : 221 ~ 222]。

アマテラスを宗教的な祈祷崇拜の対象としての神ではなく、皇祖神であると解釈し、神代史に物語としての作為性をみていた津田の記紀観は、基本的に高木の見解に基づいたものと見る

ことができる。津田は『神代史の研究』のなかで、神代史の神話性について、次のように解釈している。

神代史の神代は、現実の人生とは何の交渉も無い遠い昔のものでは無いか。神の世界が人の世界と共にあり神が人と並び存し、そうしてそれが人生を精神的に支配するギリシャやインドの神及び神の世界とは全く性質が違ふ。神代と其の神とが民衆と縁遠いものであるのは当然であろう。実をいうと、人間性を有する神の觀念のでき上がらなかつた我々の民族の間には文字通りの意味に於いての神話 (Göttersage, deity saga) というものが自然に発達しなかつたのであるが、それは文化の程度がそれまでに進まないうちに支那思想などが入つて来てそれを抑止したからでもあると共に、また官府の手によつて神代史が作られたからでもある。(種々の民間説話、広義にいう myth は幾らもあつたが、それは宗教的意義を有する神の話では無い。) [津田 1924 : 595]

これらをまとめると、神話として認めるためには、①神と人との間に、精神的な支配関係がある、すなわち神が宗教的意義を有すること、②神が人格神であること、③政治的な意図を含まない民間の物語であること、の3つの条件を満たす必要があつた。しかし津田によれば、神代史はこのいずれの条件も満たしていなかつた。つまり、①神代史に登場する神は宗教的な信仰の対象ではなかつた、②神代史はまだアニミズムの段階であり、人格神は生まれていなかつた、③政治的な目的にもとづいて作られた

官の物語であった、ということである。また、「神話」には、単なる民間説話のような広義のもの⁽⁵⁾と狭義のものがあり、狭義の神話には、必ず宗教的な神が登場しなければならなかったのである。

このように、神話の定義を厳格に考えていた津田からみて、記紀が神話であることを当然の前提として展開していた新しい神話学は、到底認めることのできないものであったに違いない。

またこれは、「神話」という外来思想の訳語をめぐる問題でもあった。この点につき、津田は以下の通り述べている。

神話と訳せられている語の意義、またはこの訳語の適否には、議すべき点があるが、それはともかくも、宗教的意義での神の物語がいわゆる神話の主要なものであるとすれば、多くの民族のさういふ物語、またそれを取扱ふ神話学の知識を有する今日の学者が、その知識によって神代史を解釈しようとするところから上記のごとき考へかた（引用者注：スサノヲを暴風雨の神と見たり、イザナキ・イザナミを天と地の神と見たりするような解釈をさす）の生ずるのは、自然の傾向であらう。一般の世間では、あるいは神話という訳語に累せられている気味さえもないではないかもしれぬ。が、日本の神代史を、無条件に、そういう意味の神話として取扱ふことが果して正しいか否か、それが問題ではなからうか〔津田全3：433〕。

津田が危惧していたのは、「宗教的な神の物語」の意義を持つ他民族の「神話」学を安易に

適用することによって、神代史が無条件に神話とされてしまうこと、すなわち、神代史の意義が外来思想の「神話」という枠にはめられてしまうことであった。

津田はこのような訳語による意義の変化の問題について、「奴隷」や「氏族制度」などの具体例を挙げて、次のように論じている。

（前略）奴隷の訳語が今日一般に行はれているのと、奴の字のあてられたヤッコが上代にあったののため、ヤッコの語義をもその状態をも深く究めずして、奴隷の訳語によって知られている如きものが我が上代にもあったやうに漠然思いなされた気味があるのではあるまいか。近ごろの国史家によって用いられている氏族制度という語と、家族、氏族、部族などと訳せられている西方民族の上代もしくは未開民族の間における種々の社会形態とを不用意に結びつけ、あるいはむしろこれらの訳語によって示されるやうなものが我が上代の氏族制度であった如く考えようとするのも、同じことである。訳語を介して考へるといのではない。国語の意義を明かにしないため、それと同じ語が訳語として用いられる場合、その訳語のあてられた原語の意義によって却って国語を解釈しようとすることをいふのである〔津田全3：436～437〕。

このように津田は、外来思想の訳語を安易に使用することによって、国語の意義が変えられてしまうことに警戒的であった。すなわち、「神話」という訳語が、神代史の解釈に及ぼす影響を懸念していたのである。

津田の蔵書のなかに、柳田・折口の流れをく

むフランス学派の神話学者松本信広の『日本神話の研究』（1931年）がおさめられている。本書には多くの傍線や印が書き入れられ、葉代わりの紙片があちこちに挟み込まれていて、津田による詳細な検討がおこなわれた痕跡が残されている。

同書中、松本は「序言」において次のように述べている。

日本神話の研究と題する本篇を「フランス学舎」叢書の中に上梓したのは予が柳田国男先生の影響を受くると共に在仏四年間グラネー Granet モース Mauss プシルスキイ Przulski 等の諸教授の講筵に侍し、本書の隋処にこれらの海外諸先達の補導の跡があらはれているからである。本書によりフランス学風の一部ことにその社会学派の神話学研究法の一部が読者に伝へられれば予の本懐とする所である [松本 1931：序言 2]。

この言葉通り、松本の著作には他民族の神話や伝説と記紀の比較が数多く盛り込まれている。しかし「神話」の定義は全くなされていない。松本は海外の神話学者や柳田・折口の学説を度々引用しながら、我国の天地開闢神話を他民族の創世神話や琉球の『おもろさうし』と比較して論じたり、さらにはアイヌの神話と日本神話を比較したりしている。津田は前掲「日本上代史の研究に関する二、三の傾向について」において、「現代の学問が西洋の学者の研究によって指導せられているため、彼らの考察の未だ及ばざる我が国の事物を解釈するにも、おのづから彼らの考へ方の型にあてはめる傾向のあるのが一般の状態であるが、もはやそれを改め

てもよい時期であろう」と批判していたから [津田全 3：434]、松本の著作は、これまで見てきた津田の民俗学的神話研究批判の全てに当てはまるのである。ただし、津田が当該論文を発表したのは 1931（昭和 6）年 7 月で、松本の『日本神話の研究』が出版されたのは同年 11 月であったから、津田は松本の著作を個別的に批判したわけではないと見られる。しかし「或る学者の或る学説に対する批評というのではなく」と前置きしてはいたものの、津田の批判の矛先が、柳田・折口系統の民俗学的方法を用いた神話研究に向けられていたことは明白である。

3. 津田は「時代遅れ」だったのか

家永は、晩年の津田について「（前略）新しい思想には、かえって無縁となり、さらに晩年になると、青年時代と正反対に、全く時代遅れになってしまうという悲劇が待ちかまえていたのではないか。つまり、蓄積されたものを出し尽くしてしまったときに、もう、そのあとにできた新しい思想と無縁になって、時代に後れてしまったのではないか」と発言している [家永 1974：47]。確かに、新たに登場した民俗学的神話研究に拒絶反応を示した津田の態度には、そのような解釈も成り立つかもしれない。しかし、津田は決して「新しい思想と無縁になった」わけではなかったと筆者はみている。これまで見てきた新しい神話学への苦言ともとれる議論をみても、津田はそれらをよく研究し把握していたといっているのではないだろうか。むしろ、津田は新しい思想に「ついていけなくなった」のではなく、あえて「ついていかなかった」のではないかと筆者は考える。津田にとって神話とはあくまでも外来思想であった。その概念を

無批判に採用し、記紀を歴史性から切り離して定義することは、実証的な歴史学者としての責務を放棄するに等しいことだと彼は考えていたのではないだろうか。

ここで、冒頭の疑問に立ち返ることにする。津田はなぜ表面上の書き換えのみを行い、解釈の実体は変えなかったのだろうか。

筆者の結論は以下の通りである。大正10年頃変化したのは、津田の見解というよりは、むしろ神話学の方向性であった。松村のいう19世紀型神話学から20世紀型神話学への転換である。新しい神話学は歴史的視点から離れ、神話から時間性・地域性を取り去り、神話が人類普遍的なものであると捉えるようになっていた。津田はその趨勢を、神話学の基礎を踏まえないものとして受け入れがたく感じ、新たな人類学的神話研究からは距離を置いた。後年になって、津田が著作から人類学的用語を取り除いたのは、新たな趨勢に対する彼の心理的距離感の反映ではなかっただろうか。平たく言えば、新参の神話学者達と「一緒にされたくない」という自負があったのではないか。そう考えれば、津田が用語のみを改め、解釈の骨子を変えなかったことの意味がわかる。津田は自分の記紀解釈が正しいことに、絶対の自信を持っていたのである。

むすびに代えて

以上みてきたように、津田の記紀解釈において、神話学の知識は礎ともいべき極めて重要な役割を果たしていた。津田は神話学の知識を用いて、神代史の性質を分析した。彼が神代史の神話性を否定したのは、ヨーロッパ神話学の定義を厳格に適用した結果である。かつて津田

の記紀研究を、黒板勝美が「民族心理学的もしくは比較神話学的の考察を一蹴したような」と批判し〔黒板1932:9〕、横田健一が「彼の研究には比較神話学、比較民族学、あるいは民俗学的研究はあまりなされておらず」と評したが〔横田1972:174〕、これらは津田と神話学の深い関わりを看過した議論である。

記紀解釈における津田と神話学の関係性を考察していくと、結局は、外来思想の受容と用語の翻訳という、日本思想史上の根本的な問題に帰着していくように思われる。津田の文章表現の変遷は、外来思想とどう向き合うかという、近代日本の思想家につきつけられた大きな課題に対し、彼が全力で取り組んだ格闘の軌跡と見ることができるのではないだろうか。

〔投稿受理日2009.9.26／掲載決定日2009.11.24〕

注

- (1) 拙稿「津田左右吉と比較神話学」日本比較文化学会『比較文化研究』第87号(2009年6月)、53～64頁。
- (2) 『東洋学報』第拾一卷第4号に掲載。1915(大正4)年。
- (3) 松村はパラダイムを「ある時代に支配的な物の見方」という意味で使用している〔松村1999:16〕。
- (4) 立教大学史学会における講演の大意を文章にまとめたものである。
- (5) ギリシャ語の「ミュトス」は元々「寓話、物語」という意味である。

参考文献

- 家永三郎 1972『津田左右吉の思想史的研究』岩波書店
 家永三郎 1974「津田左右吉の学問と思想」(上田正昭・貝塚茂樹との討論)『人と思想 津田左右吉』三一書房
 大林太良 1972「日本神話の研究史」『国文学解釈と鑑賞 37』至文堂

- 折口信夫 1929 『古代研究 第一部』 大岡山書店
栗田直躬 1989 『津田左右吉』 早稲田大学学生部
黒板勝美 1932 『国史の研究』 岩波書店
高木敏雄 1904 『比較神話学』 博文堂
高木敏雄 1943 『日本神話傳説の研究』 荻原星文館
津田左右吉 1913 『神代史の新しい研究』 二松堂書店
津田左右吉 1919 『古事記及び日本書紀の新研究』 洛陽堂
津田左右吉 1924 『神代史の研究』 岩波書店 1924
津田左右吉 1924 『古事記及び日本書紀の研究』 岩波書店
津田左右吉 1933 『上代日本の社会及び思想』 岩波書店
津田左右吉 1966 『津田左右吉全集』 岩波書店
松村一男 1999 『神話学講義』 角川書店
松本信広 1931 『日本神話の研究』 同文館
横田健一 1972 「津田左右吉における日本神話研究」
『国文学解釈と鑑賞 37』 至文堂