

## 年譜から見た民俗学と民族学の草創期

——フレイザーの「神なる王」と折口信夫の「真床覆衾論」にことよせて——

高橋 統 一

### 一 本稿の意図と課題

イギリスの古典的人類学者、フレイザーのライフワーク『金枝篇』(Frazer 1890~1936)は、畢生のテーマ「神なる王」を古今東西の文献資料から幅広く考察した名著ですが、これは英国社会人類学のアフリカ研究で、その後も好んでとりあげられている問題の一つになっています。

他方、『日本書紀』の記述から、天皇の即位式である大嘗祭には、天皇霊を継承する祕儀があるのではないかと、としたのが折口信夫の「真床覆衾論」です(折口 一九三〇)。この両者を関連づけて、まとめてみたのが前稿「神なる王——フレイザーと折口信夫」(高橋 二〇〇〇、所収)です。

その前稿の末尾で、フレイザーの『金枝篇』(簡約本)の訳者、永橋卓介が「解説」で書いていることに(永橋訳 一九五二、第五卷、一四八~九頁)、私なりの感想を述べておいたのですが、実はそれがずっと気になっていて、次のことを思いついたわけです。

永橋によると、この訳の出版について柳田国男に相談したところ、格別

の関心を示さなかったそうです。柳田が『金枝篇』全十三巻を通読しており、また渡欧の折、フレイザーを訪問したということも、永橋はフレイザー自身の口から直接、聞いていただけに、これは永橋にとって合点がいかなかったもので、それを書いたわけです。

それで私は、恩師の岡正雄が東大を卒業したばかりの頃に(大正十三年、一九二四)、やはりフレイザーの「王制の呪的起源」を翻訳して、これを出版しようと柳田に序文をおねがいはしたところ、ことわれ、また出版にも反対されたと、岡が自分の「年譜」に書いていることを、前稿で少し付け加えたのです。

また永橋は、折口信夫については、同じく「解説」で、柳田のことに続いて、「柳田の『遠野物語』によって開眼されたという折口信夫もまた、本書の熱心な読者であったという。」と書いています。

いずれにしろ、日本の民俗学の生みの親である柳田とその高弟であった折口が、この学問の胚胎・草創期にフレイザーの著作からどのような影響をうけたのか、それを少し検討してみてもどうだろうか、と考えてみたわ

けです。

そして、フレイザーの「神なる王」との関連で、英国社会人類学のアフリカ研究の成果を早くに紹介している古野清人の論文（古野 一九五四）を、前稿で引用しましたので、柳田・折口・岡に古野を加え、この四人の「年譜」を見直してみようことを思いつきました。

岡も古野もそれぞれ早くから民族学を志し、柳田や折口とは、直接あるいは間接に、関係があったと思われれますので、この四人の「年譜」を比較考察すれば、おのずから日本における「民俗学と民族学の草創期」の情況を読みとれるのではなからうか、と考えました。

## 二 前稿「神なる王——フレイザーと折口信夫」の概要と補遺

### (一) 前稿の概要

本題に入るまえに、前稿ではどのような事柄が問題になったのかを、一応みておく必要がありますので、前稿の概要を紹介しておきます。

昭和天皇の喪があげて、いまの天皇の即位式、大嘗祭が行われたのは、平成二年（一九九〇）の十一月廿二―三日でした。戦前の十一月廿三日は新嘗祭という祭日であったことでもわかるように、これは古くから農民の間で行われていた稲の収穫儀礼を、天皇家が新嘗祭として祭儀にとりこみ、さらにそれが七世紀後半の天武・持統期のころ、皇位継承の重要な儀式として制度化した、とされています。（ただ、一五世紀後半の応仁・文明の乱による朝廷経済の窮迫のため、後柏原から霊元天皇までの九代、二二一年間は行われておりません。）

その大嘗祭で真夜中（十一月廿二日夜から廿三日の早曉）に、天皇が一

人で行う祕儀があるのではないか、と問題を投げかけたのが折口信夫の「真床覆衾論」で、これは昭和天皇の大嘗祭が近づいた昭和三年（一九二八）九月に、折口が「大嘗祭の本義」という講演を信濃教育会で行い、後にそれが論文になったわけです（前出の折口 一九三〇）。真床覆衾というのは『日本書紀』第二巻の神代の下、第九段の有名な天孫降臨に出てくる話で、天照大神の命により、高天原から皇孫ニギノミコトが地上に降られるときに、タカミムスビノミコトが皇孫を真床覆衾に包んで、天の磐座を離れ、八重の雲を押し分けて、日向の高千穂の峰にお降りになられた、と書かれています。

同様な記述は、一書に曰くとして、注の第四と第六にも出てきますが、要するに皇孫が衾フスマに夜具オウで覆われるのは新生児の象徴であって、皇位に即く者が真床覆衾にくるまって降臨するのは、それが穀霊として復活誕生することを意味している、と小学館刊の『日本書紀』の校注に解説されています（小島ほか 一九九四 一一九頁）。

そして、大嘗祭が行われる悠紀殿・主基殿には「八重畳」とよばれる寝座と寝具がしつらえてあるのですが、折口は、新らしい天皇は寝座で寝具にくるまり、物忌みし、そこで「天皇霊」を身につけることによって、真の天皇になるとし、真床覆衾を象つたものがこの寝座・寝具である、と論じたわけです。

ところで、いまの天皇の大嘗祭の日程が決った、平成二年三月二九日の『朝日新聞』に、この折口説へのある若手の学者の反論が大きくとりあげられ、同紙の皇室問題取材班によって、「真床覆衾論」とその核心である

「寝台」の意味をめぐる論争が手際よく紹介され、読者の関心をあらためて呼んだのです。

折口は国学院大ですつと教壇にたっていましたから、国学院大の人々は折口説をとっていたのですが、その国学院大の助教授・岡田荘司が「天皇が寝具にくるまった」という記述は、これまでの祭儀の記録にはなく、皇室祭祀を司った卜部ウラベの人たちが『日本紀』を研究した文献などからも折口説は認めがたいとし、寝座は天照大神をお迎えして休んでいただくためのものではないか、と主張したわけです（岡田 一九九〇）。

この岡田説に対して、『朝日』の紙面では、神話学の松前健による反論を、次のように紹介しています。

そもそも祕儀として記録をはばかれてきたのだから、平安・鎌倉の儀式文献に明記されていないからといって、寝座の儀がなかった証明にはならない。仮に後世に形骸化・象徴化したものになったとしても、寝座の儀はあったと思われる。後醍醐天皇の『建武年中行事』に、神饌供進、お手水ののち、「いささか御祈念のことあり、祕事も記事に及ばず」とある。大嘗祭とほぼ同じ新嘗祭で、神床に祭主が伏す場面は、記紀神話にも登場する。

なお、柳田国男は、大嘗祭は神と天皇が豊穰を願って共食する儀礼であり、それ以上の特別のものとは考えていなかったようです（柳田 一九五三）。したがって、先の岡田荘司の説は、この柳田の考えとほぼ同じ、ということになるかと思えます。

さて、同じ『朝日新聞』のそれより前の昭和六〇年（一九八五）九月一日の日曜版で、フレーザーの『金枝篇』の口絵に使われた、ターナーの「金枝」という絵をとりあげています。これは当時、日曜版で続いていた「世界名画の旅」というシリーズのうちの一つで、この絵と人類学の関わりをあれこれ詮索した、興味ぶかい読物になっています。ターナーは一九世紀前半のイギリスの風景画家で、光と色彩の豊かな表現から、フランス印象派のさきがけとなった、イギリスはもとより、ヨーロッパではよく知られた画家です。

この絵は古代ローマの詩人ベルギリウスの「アエネアスの歌」という詩の一場面を描いたものとされています。古代ローマの礎をつくる英雄アエネアスが、放浪中に地下の世界へ行こうとすると、巫女が「地下の世界へは、ささげものとして金枝を探して持っていかなばならない」と教えます。この場面をターナーが想像して描いた絵なのですが、背景はナポリ近くのアベルノ湖が描かれているとされ、左手に金枝を持った巫女が立っています。

フレーザーは、この「金枝」の絵の説明に続いて、ローマにほど近い山間のネミ湖にまつわる伝説へと書きすすめています。

即ち、ネミの森の王者は、①森に住む女神ダイアナの祭司なのですが、森の王となって権力を握るには、前任者を殺さねばならない。そして、②それに挑もうとする候補者は「金枝」と呼ばれる特別な木の枝を折りつつ持っていなければならない。この二つが、王の地位交代をめぐる聖なる森のしきたりであったわけです。

フレーザーは、なぜこうしたしきたりがあるのか、という問題を解き明かすべく、古今東西の膨大な文献資料を収集し、分析・総合の末に、次のような解答を導き出したのです。

①の問題への答え

森の王は、植物生育の精霊が人の形をとった人間神であり、人々は「王の生命の盛衰が穀物の作柄をはじめ自然の運行に反映する」と信じていた。したがって、作物や家畜がうまく育つには王の生命力が盛んなうちに殺して、若い生命力をもつ者が代らねばならない、と考えられていた。

②の問題への答え

古代ラテン人にとっての聖なる木、カシワは秋になると葉を落とすが、カシワの枝に寄生するやどり木は、冬も緑のまま残るので、やどり木はカシワの生命力の象徴とされた。

一方、森の王はカシワの木の精霊でもある。したがって、王を殺すには、王の生命力のこもったやどり木を折りとして投げつけねばならなかった。

この日曜版の記事を書いた高木八太郎記者が、オックスフォード大学人類学研究所のリンハート博士に、フレーザーがその大著の口絵に、なぜターナーの「金枝」をもってきたのか、と質問すると、博士は次のように答えた、そうです。

フレーザーは、人の心をつかむ書き方がうまかった。もてはやされていたターナーの風景画を文章化し、同時に絵の主題からベルギリウスの詩を連想させて、読者を一気に古代の世界に誘いこむ。ターナーもベル

ギリウスもイギリスの知識階級には馴染がふかく、彼はそれを意識してあの絵を利用したのです。

続けて、フレーザーをどのように評価しているかについては、次のように言われたということです。

「呪術から宗教へ、そして科学へ」と進化したとするフレーザーの見方が単純すぎることに、またヨーロッパ中心主義の価値観で物事を見ていたこと、自分では現地調査をしなかったこと、など今日からみれば批判されるべき点があるにしろ、彼は偉大な存在であり、山でいえばエベレスト、文学のシェークスピアのようなものだ。

ところで、わが国の民族学（文化人類学）、とくに宗教人類学のバイオニアであり、第一人者であった古野清人は、前述の論文の冒頭で、フレーザーが『金枝篇』の初巻で初めて『Divine King』という語を使用したことを指摘し、古野自身はこれを「神なる王」と訳しています。そして古野はホカートやセリグマンなどの見解を紹介してから、エヴァンス・プリチャードが一九四八年に行ったフレーザー記念講演『スターダンのナイル語族系・シルク族の神なる王制』（Evans-Pritchard 1948）によりながら、「神なる王」を説明していますが、その前に同じナイル語族系のヌアー族のことを少しみておく必要があります。

ナイル河上流（白ナイル）地域にはナイル語族とよばれる牛牧民諸部族

が居住していますが、ヌアー族もその一つです。彼らの最小の生活単位は数マイルの領域の「村」で、人口が数百人くらい、そしてそれらは数代前の祖先を共有する父系のリネツジをいくつか含んでいます。リネツジ (lineage) というのは、成員の血筋が具体的にたどれる単系（父系か母系）の血縁集団のことで、さらに世代が溯ると系譜関係の共通認識は具体的にばやけますが、同じ仲間であるとの意識がよくなり、集団の領域・規模も広まっています。

そうすると、リネツジではなく克蘭 (clan) Ⅱ氏族になるわけで、そうした氏族をいくつか含むものが「大村」となり、さらに大村をいくつか含む領域が「郷」になる、というように血縁集団と地域社会が段階的に対応し、巫部族そして全体社会としての政治的まとまり、即ち部族になる、という構造になっています。

このような部族社会を政治的に統合する制度化された首長ないし王は、ナイル語族系牛牧民には一般に存在せず、集団の間のもめごと、対立抗争では各段階における相対的なレベルに応じて、長老たちの会議や呪術師などの儀礼的調停が随時、行われるわけです。エヴァンス・プリチャードは、こうした政治構造をヌアー族について調査研究し、これを「分節体制」(segmental system) と名付け、比喩的には「首長なき国家」(acephalous state) あるいは「秩序ある無政府体制」(ordered anarchy) としています。(Evans-Pritchard 1940, Fortes and Evans-Pritchard 1940)

さて、シルク族はヌアー族の近くにいる同じナイル語族系の牛牧民で人口は約十一万（ヌアー族は二六万）、社会構造も基本的にはヌアー族と

同様なのですが、ヌアー族にはなくて、シルク族にあるのが「神なる王」なのです。

首長Ⅱ王制の社会では、政治的権威の集中化に伴って、身分や地位の階層化（貴族と平民・奴隷など）や行政機構（官僚制・貢納・課税）とか司法制度などがみられるのですが、シルク族ではそれらがあまりみられません。氏族には王の氏族（王族）とそれから分れた氏族（貴族）、平民の氏族、そして奴隷の氏族といった違いがあるものの、それらは王家・王族の儀礼との関わりで意味をもつだけで、それ以外ではほとんど機能していません。ただ地域社会として政治的なまとまりのある「郷」では、最も有力なリネツジから郷長が選ばれますが、これはシルクの王から承認をうけなくてはなりません。郷はシルク全体では約百あります。なお、奴隷の氏族というのは王家の従僕のことです。

このように、シルク族の政治体制は厳密には首長Ⅱ王制とは言いにくいのですが、他方、呪術宗教的意味合からすると、これはたしかに一種の王制とよんで然るべき「神なる王」が存在しているわけです。

シルク族の始祖は「ニカン」とよばれ、その血筋を代々うけついで、いまのシルクの王は三十一代目とされています。そして、国内の各地にニカンを祀った社祠があり、首都のファンダにはその総本社があって、王の即位式もそこで行われるのです。それでは、シルクの王はどういう役割を担っているのでしょうか。

ナイル河上流地域にはときどき早はつがあつて、牧草が枯れてしまうと彼らにとって最も重要な家畜が餓死してしまうので、それを防ぐために雨

乞儀礼 (rain making ritual) が行われます。国内各地にそれぞれ小規模な雨乞儀礼があつて、それらには儀礼を司る呪術師 (レインメーカー、雨司) がいるのですが、これを統合するのがニイカンの霊を代々うけついで、ニイカンそのものとされている王なのです。ですから、これは呪術王ないし祭司王であり、そして次にみるように、正に「神なる王」なのです。

王は、いわばシルック族全体を統合する呪術宗教的なシンボルですから、その王が重病にかかったり、あるいは老衰の徴候が出てくるのは、たいへん困つたことで災いのもとになるわけです。つまり宗教的権威者であるニイカンの血をひく王は、常に元氣澆刺としていなくてはいけない。ニイカンそのものである王は万物の、動植物の生育を司る宇宙の神と直結していると考えられているからです。ですから「神なる王」なのです。そうしますと、王が重病になる、あるいは老衰の徴候が出てくると、それは部族全体の生死に関わる最大の災いですから、それをとり除くために王は殺されなくてはなりません。つまり、シルックの王はいつかは「王殺し」(royalicide) にあうわけです。ただし実際に殺すよりは、多くの場合、儀礼的に殺され、そして、再びニイカンの血筋をひく者の中から、若くてエネルギーが旺盛な新たな王が選出されるのです。

なお、フレーザーも『金枝篇』でこのシルック族の事例をセリグマンの調査報告にもとづいて解説していますが、同じ白ナイルのディンカ族では、すべての雨司は病氣や老衰による自然死は許されず、自ら墓穴に身を横たえて死をむかえ、場合によっては殺される、とのセリグマンの話を用いています (簡約本では二巻の第二十四章「神聖な王の弑殺」の第二節「力が衰えると殺される王」、訳書、二三〇～二三六頁)。

それから、『金枝篇』には日本のミカド、天皇のことも「宇宙を支配する太陽女神の受肉神」として出てきます。簡約本の二巻、第七章「王者の重荷」の第一節「王のタブーと祭司」に、「この種の君主のうちで、日本の神聖な皇帝であるミカド (御門) あるいは内裏こそは、まさに典型的な例である」と、若干の説明がなされています。(訳書、五〇～五二頁) フレーザーはミカドを「神なる王」とみていたようです。

ところで、もう一つ、たいへん興味ぶかい事柄が先の古野論文でとりあげられています。それは紀元前二～三世紀、ナイル河上流地域にあつたメロエ王国でみられた「王殺し」で、これは一九二六年の第一回のフレーザー記念講演で、アレキサンドル・モレが発表したものです。ナイル河上流地域といえばシルック族のいるところで、この辺りには古くから小王国がいくつもあり、それらには現在のシルックと同様な「王殺し」の風習があつたものと考えられます。

他方、古代エジプト王国では、ファラオ、即ち王は穀物の霊あるいは豊穡の神、ひいては宇宙の神であるオシリスの化身とも考えられており、その活力を更新するために、「セド祭」が行われたのです。ファラオは即位後の三〇年目にはセド祭を行つて活力を回復し、以後三年毎にこれをくり返し、それを更新したのです。モレはこれをメロエ王国の「王殺し」と関連づけて論じています。(古野 一九五四 三二七～三二八頁)

このことを日本の場合にあげると、先述の折口の「真床覆衾論」におけるような即位儀礼に類似した事例が、日本周辺のアジアでどのようにみられるのか、という問題につながつてくると思います。これについては、

最初に紹介した『朝日新聞』の記事では、いくつかの事例を簡潔にとりあげ、次のように書いています。

民俗学や神話学の世界では、マレー半島の稲の収穫儀礼で、刈り取った稲を、『稲の赤児』と呼び、ござと枕の上に置いて布をかけることや、ジャワの王座はかつてマットを幾重にも敷いて枕を置いたこと、古代インドやタイの王の即位儀礼では子宮の羊膜をかたどった外被をかぶったこと、などが知られている。突厥やキルギスなど騎馬民族の首長は、即位式でフェルトに載せられ神霊のよりつく儀式を行ったとされている。

大嘗祭の寝具や、ニニギノミコトがくるまった真床覆衾も、こうした中に起源を求められるのではないか、との説も有力だ。

いずれにしろ、以上みてきたことから、天皇には、その靈威の源となる一つの魂(たま) 〓 「天皇靈」があり、祕儀の中心に寢座をすえて、そこに「タマ祭」の色合いを濃厚にみずえるという、折口信夫の「真床覆衾論」は、本質的にフレイザーの「神なる王」につながる、とみてよいと思えます。

以上、少し加筆したところもありますが、前稿の概要をまとめてみました。

## (二) 前稿の補遺

次に、前稿では触れていなかった重要な事柄について、補遺を記してお

きます。それは、折口信夫の「真床覆衾論」に対する評価と批判に関わる問題です。

まず、実は『真床覆衾』は先述の『日本書紀』の神代の下、第九段の天孫降臨のところだけではなくて、同じ『紀』の神代の下、第十段の第四の注にも、一書に曰くとして、二ヶ所に出てくるのです。第十段は前段の皇孫ニニギノミコトの天孫降臨につづく、これも有名な海幸山幸の話で、ちよつと込み入っていますが、こういうストーリーです。(小島ほか 一九九四、一五五―一六一頁、一八三頁、一八六―一八九頁)。

ニニギノミコトが日向に天降つてから、笠狭の碓、(薩摩半島の加世田市付近)で、オオヤマツミ神の美しい娘、コノハナサクヤヒメ(アタツヒメ)と一夜婚をして、ホスソリとホホデミの兄弟が生まれますが、この兄が海幸彦、弟が山幸彦です。

あるとき、兄からの申し入れで、兄の釣針と弟の弓矢を交換しますが、ともに獲物を得ることができず、弟は兄の釣針を海に失くしてしまいます。兄の海幸彦は弟の用意した代替品を拒み、釣針を返せとせまるので、困惑した弟の山幸彦は、塩土老翁シホツチオヤジの計いによつて海神ウミカミの宮を訪れ、その娘、豊玉姫トヨタマヒメと結婚し、そこでしばらく暮した後に、海神に釣針をめぐる事情を話します。すると、海神が鯛の喉から釣針を発見して、これを山幸彦に献上します。そして、兄に釣針を返却する際には、「貧鉤マザチ」という呪詛をかけなさいと、その釣針から漁獲の靈能を取り去ることを教えて、山幸彦を支援するわけです。

ところで、この本文の他に第四の注では、山幸彦が塩土老翁の計いで、

海神の宮に着き、門の井戸の傍で待たされると、その井戸に豊玉姫の侍女が水を汲みに来て、山幸彦の高貴な姿に打たれ、それを海神に告げます。海神は「それなら試しに会ってみよう」と言つて、三つの床を用意して、招じ入れたとなっています。

そして山幸彦は、外に近い床で両足を拭き、中の床では両手を押し、内の床では真床覆衾の上にあぐらをかいてゆつたりと坐られたので、その様子を見ていた海神は、このお方は天神の御子孫であると知り、ますます崇め敬つた、と書かれています。

もう一ヶ所は、豊玉姫が山幸彦の御子を出産するときに、いろいろ願ひ事をしたけれど、山幸彦はそれを聞き入れなかつたので、それなら今後は私の奴婢が貴方の御許に参りましたら、お返しにならないで下さい。貴方の奴婢が私の許に来て、お返しいたしませんと申しあげ、生れた御子を真床覆衾と草（かや）で包み、波打ち際に置いて、海に入って帰って行つてしまつた。これが海と陸とが通わなくなった由縁である、と書かれています。

なお、一説には、御子を波打ち際に置くのはよくない。豊玉姫は自ら御子を抱いて海中に帰り、久しくたつてから、「天孫の御子をこの海中に置き申すべきではない」と言つて、妹の玉依姫に抱かせて、送り出し申しあげたという、と書かれています——これは、この御子（ウガヤフキアヘズ）が、その次の第十一段で姨の玉依姫と結婚することにつながつてゆく伏線と考えられます。

この海幸山幸神話の二つの場面に出てくる「真床覆衾」が、天孫降臨神話におけるそれを承けて書かれていることは、まず間違いないでしょう。そして『日本書紀』の神代下の第十一段は、玉依姫が五瀬命、稲飯命、三毛入野命、神日本磐余彦尊（神武天皇）の合わせて四柱の男神をお生みになつた——本文と一書に曰く第一、第四の注では、少しずつ書き方が違つていますが——と皇統を手短かに記述して、終つています。

ところで、神話学の松村一男は、神話と儀礼の関係を論じた文章の中で、天孫降臨における真床覆衾の神話記述に触れ、「この神話記述は、大嘗祭での儀礼を念頭においていると考えられる」としています。そして、「儀礼と神話のいずれが先行するかは一概に決定できないが、この場合には儀礼の方が神話に先行すると考えられる」とし、いま紹介した『紀』の山幸彦の海神の宮にまつわる二場面での真床覆衾の描写からすると、「即位儀礼である、大嘗祭において、新天皇は赤子として新たに生れ変わるという観念があつたらしい」ことを指摘しています（松村 一九九七、三七二頁）。

このような捉え方には、折口の「真床覆衾論」の影響、というよりも、その積極的な受容がみられるように思いますが、他方、消極的な評価、さらには厳しい批判もいろいろあるわけです。

例えば、古代史研究の中村英重は近著の第五章「大嘗祭論」で、次のように述べています。



……しかし現在、折口の天皇靈に関しては賛否両論がある。折口の天皇靈説自身は当初、神道学や折口学派でしか通用しないもよりマイナーな所説であったのだが、昭和四十年代から人類学、神話学の方面の研究から注目を集めるようになり、五十年代には古代天皇・王権を支えた祭儀、觀念として歴史学の分野でも援用されるようになり、ほぼ通説の位置を占めるようになった所説である。ところが近年は、天皇靈説を否定する所説も多く現われており、折口説を中心として天皇靈説の検討が必要な段階にきている。(中村 一九九九、一九九頁)

ところで、「天皇靈」というのは、折口自身も触れ、また中村もここで指摘しているように、折口の造語ではなく、敏達天皇紀十年(五八一)の蝦夷の誓約文中に「臣等若違<sup>エミシ</sup>盟者、天地諸神及天皇靈、絶滅<sup>ウケイ</sup>臣種一矣」とあるのを、折口が援引したものです。

そして中村は、『日本書紀』や『続日本紀』の「天皇靈」の使用法をみてみると、その意味内容は一義的ではなく

- a 漠然とした祖靈
- b 歴代天皇の諸靈(皇祖靈Ⅱ祖先靈)
- c 先代天皇の靈(死者靈)
- d 現天皇の靈威・威徳

などが、時期によってさまざまに使われており、『日本書紀』ではdが主で、『続日本紀』になると、天平期以降はbとなって「人格化」の発達がより顕著になった、と説明しています。

なお中村は、古代王権と天皇靈の問題を専ら研究した熊谷公男の論文(熊谷 一九八八)にも触れています。

中村によると、熊谷はいくつかの使用例を検討した上で、「天皇靈とは歴代の天皇の諸靈のことであり、王権・皇位を守護するものと觀念されていた」としており、天皇靈を「祖靈の人格化の未発達な段階における祖先崇拜」と捉えているようです。そうすると、この熊谷の捉え方は、どちらかというところ、折口寄り、ということになるのかもしれませんが。

そして中村は、先ほどの説明に続いて、自分の立場を次のようにまとめています。

古代の祖神観・祖靈観はおそらく、カムロギ・カムロミという両者の融合したものから祖神は天照大神へ、祖靈は「天皇靈」というa漠然とした祖靈へと分化していったものであろう。それがやがて天平期以降には、b歴代天皇の靈(祖先靈)という「人格化」した觀念へと発展したと考えられる。それに対して折口の所説は、「天皇靈」を通時代的にアブリオリに措置しており、受け入れることができないのである。」(以上は、中村 一九九九、一九九〜二〇一頁)

中村のこうした立場、見解には、民俗学や人類学(民族学)と歴史学の差異、あるいはズレが窺われると思えますが、それとともに、熊谷と中村の所説の違いが、折口説の評価に関わる一つのポイントではないかとも考えられます。いずれにしろ、問題はかなり難しそうです。中村はこの他にも、折口説についていろいろ批判していますが、ここでは省きます。

三 年譜からみた民俗学と民族学の草創期——フレージャーの「神なる王」と折口信夫の「真床覆叢論」にことよせて

(一) 民俗学の胎動——柳田国男と折口信夫

(1) 柳田国男

日本の民俗学は柳田国男の明治末の三つの著書、即ち『後狩詞記』・『遠野物語』・『石神問答』から始まった、とよく言われますが、著作の動機や内容はそれぞれ異なります。

『後狩詞記』は、明治三五年（一九〇二）に内閣直属の法政局参事官に任官していた柳田が、明治四二年（一九〇八）一月に宮内省書記官を兼任し、その年の五月下旬から八月下旬まで公務で九州旅行をしたとき、宮崎県（日向）椎葉村に一週間滞在し、そこで聴取、採集した猪狩の故実の話をもとめ、翌明治四二年（一九〇九）に出版したものです。

『遠野物語』は、明治四一年に岩手県（陸中）遠野から上京した佐々木喜善（当時、学生）の話を書き綴ったもので、遠野郷に伝えられた説話・民間信仰・年中行事など一一九篇をあつめ、明治四三年（一九一〇）に出版されました。なお柳田は、佐々木の話につよく魅かれ、明治四二年の夏に遠野を訪れています。

『石神問答』は、柳田が山中笑・伊能嘉矩・佐々木繁・白鳥庫吉などと交わした往復書簡をまとめたもので、石神・道祖神・山の神・荒神などの小祠に祀られている雑神についての考證を論じており、出版は明治四三年

です。なお、この出版を機縁に、柳田と南方熊楠との文通が始まっています。（色川 一九七八、四六四～四六五頁、民俗学研究所 一九五一、五八九～五九〇頁）

ところで、ここで一つ気づくことは、視察など公務の傍らとはいえ、この時期、柳田が各地を精力的によく旅行していることです。

色川大吉によると、明治三九年には八月から十月までの二ヶ月にわたる東北・北海道・樺太旅行をし、四〇年には一ヶ月の日本海側の東北旅行、そして四一年には前述のように、三ヶ月も九州旅行をしています。また、前述の四二年八月の東北旅行のまえには、五月下旬から七月まで木曾・飛騨・越前へ一ヶ月半の旅行をしています。

前述のように当時、柳田は法政局参事官で、これらはもちろん公務の出張旅行だったのですが、このように二ヶ月も三ヶ月も地方への旅行を楽しめる、いまではちょっと考えられない境遇にあったわけです。記録課長を任じて、内閣文庫の膨大な記録類に目を通して、後年の『山の人生』（一九二六）などのデータを得られたのもその余録であり、わりに自由に長い旅に出られたのもその地位のおかげだった、と色川は書いています。（以上は色川 一九七八、九二～九三頁）

その一方で、この時期の柳田は文学者との交流を通して西欧文学の知識教養を高めていたのですが、やがてそこから離れ、新しい学問をめざそうとしていた人類・考古学や地理・歴史学の仲間（喜田貞吉、南方熊楠、白鳥庫吉など）に接近し、明治四三年には新渡戸稲造宅での郷土会に幹事

として参加するようになるわけです（色川 一九七八、九五頁）。

こうしてみると、柳田の民俗学は——この名称は、その頃はまだ使われていなかったかもしれませんが——このようかなり恵まれた環境条件下で胚胎し、次第に培われたと言えると思いますが、明治四五年（一九一二）には「年譜」にあるように、フレイザーの『金枝篇』を読み始めています。そして大正二年（一九一三）には『郷土研究』を創刊して、その創刊号に「巫女考」を執筆しています。その傍ら、フレイザーの『金枝篇』の中の「穀神論」と「不死靈魂論」を読んでいます。

明治の末から大正のはじめは、柳田の三十代後半になりますが、各地への意欲的な長期旅行と著作、そして雑誌の創刊、という多忙の中で、フレイザーにもとりくんでいたわけです。

ですから、その影響も当然あったと考えられますが、その後の柳田の著作にそれはあまり明確なたちではみられないようです。ただ、ずっと後の戦後の「稲の産屋」という論文の中で柳田は、「私は曾てフレイザー教授の書に依つて、穀霊相統の信仰が弘く北欧其他の小麦耕作地帯に流伝して居たことを教えられ、云々……」と、フレイザーに言及しています。（柳田 一九五三、二〇頁）

なお、これも戦後のことですが、岡正雄が日本民俗学の創始者、柳田国男とフレイザーの研究方法の類似について触れ、柳田の功績を高く評価する一方で、その欠点を次のように指摘しています。

……ところが、創始者の研究方法は、根本的な点でかなり英国のフォークロア、あるいは欧州一般の学風と相通するものがありはしないかと思

うのである。端的にいうと、フレイザー的方法である。

もちろんフレイザーは文化人類学者として世界諸民族の文化の比較研究に従事したが、かれは世界諸民族の心理の斉一性を前提とし、また、したがって文化を項目的に世界各民族から集め、これを比較し、心理的解釈によって分類し、これを原始形態から進化段階的に位置づけるというやりかたであった。

日本民俗学の創始者もこれに似た方法を、日本民俗文化・残存文化の研究に適用したのである。もちろんその研究の精緻さにおいてフレイザーの仕事にまさり、また日本文化の研究において果したいくたの発見的な功績は深大で、ここに述べるまでもない。

たしかに、かれは文化の個別的・文化史的研究において、日本固有文化の本質的な諸問題をいくつか解明してくれたが、しかし個々の固有文化を複合化して、一つの統一的な、構造的な民族＝種族（エトノス）文化としてとらえていない。これは、かれのいくつかの民俗学概論を見ればわかるように、各章各節は貴重な研究成果によって満たされているが、しかしそれが民族文化の復原として、相互に連関し、複合化し、構造化されていないのである。個々の文化史の並列的記述と見られる点さえある。

もし、かれから「日本的なもの」・「日本民族の固有文化」に対するバトス的なものが退潮したならば、柳田民俗学の体系はこれを貫通する精神を失い、弛緩し、その貴重な研究成果は好事家の知識的遊戯の対象となってしまうおそれがある。（岡 一九五八、岡 一九七九に再録されたものでは、八二～八三頁）

ところで、もう一つ色川も看過してはならないとして指摘しているのは、柳田と皇室との関係です（色川 一九七八、九五〜九六頁）。兄の井上通泰が宮中の御歌所に出仕したのが明治四〇年の八月で、その五ヶ月後に柳田が宮内省書記官を兼任して、宮中へ本格的に出仕し、歌会始めなどにも参列しています。そうしたことから、明治天皇の大葬では真近に供奉し、さらに「年譜」のように、大正四年（一九一五）の大正天皇の即位式にも奉仕して、終ってから愛媛県農会の依頼により大嘗祭について講演をしています。

そして翌大正五年には「御大札参列感話」を執筆し（柳田 一九一六）、まず第一に、この御大札の記録を整理して広く国民に知らしめ、第二には今後のために記録書類を少数数作って宮内省や内閣府に保管すべきだ、と提言しています。

更に第三として、次のように述べていますが、柳田にあえてこのように言わしめたものは、何だったのでしょうか。

此の御祭は極めて神秘的でありますから、凡人には知らせぬ記録が入用である。畏多き事ながら、陛下の御動作等に就いて先帝陛下が次の陛下に遺遺しになるべき事が書いてあるもの、是は尚御祭の神秘の部分を一若くは二部、密閉して遺さなければならぬ必要があると思ひます。

なお、武田秀章によると、柳田は後の昭和三年の大嘗祭のとき、近代最初の大嘗祭であった明治四年（一八七二）の大嘗祭の意義について、『大阪朝日新聞』に「大嘗祭と国民」を寄稿しています（柳田 一九二八）。

ここでは、版籍奉還・廃藩置県による新たな国家体制の成立によって、齊田が全国的規模で選定されたことを「復古以上の躍進」と高く評価していますが、それもこの大正の大嘗祭での彼の体験があったからだと考えられます。（武田 二〇〇一、二七九頁）

柳田は大正三年（一九一四）には貴族院書記官長になって、大正八年（一九一九）にその職をつとめあげるまで、計一八年にわたり明治国家の高級官僚の地位にあったわけですから、いづれにしろ、このことが先に色川が指摘していたように、柳田の学問形成と深く関わっていることに一応、留意しておく必要があるでしょう。

それから「年譜」にもあるように、官を辞した柳田は、国際連盟委任統治委員として、大正十年（一九二二）と十一〜十二年（一九二三〜二四）の二回、渡欧しており、そのどちらかよくわかりませんが、先述のようにフレージャーを訪問しています。にもかかわらず、前稿でも触れましたが、訳者・永橋が合点がいかなかったように、柳田が『金枝篇』の翻訳に格別の関心を示さなかったのは、その背景に、彼の明治国家、そして皇室との深い関わりがあったからではないか、と憶測されます。

## (2) 折口信夫

次に折口信夫についてですが、弟子の池田弥三郎が次のように、たいへん興味ぶかいことを書いています。

いつの頃からのことであつたか、はつきりした年月は言えないが、気が付いたときは「折口学」という語が、世間一般で使われるようになっていた。誰が、いつから使い始めたのかはわからないが、もちろん、生前、折口に師事して、その直接の指導を受けた、いわゆる、門下生達がい出したものではない。(中略)

折口学という語に先立って、柳田民俗学という語が用いられ始めていた。この語は、至極素直に、抵抗なしに使われたようだが、しかし、日本民俗学といえ、それはすなわち柳田国男の学であつたのだから、とり立て、柳田民俗学と言ひ立てることはないようにも思われた。そして、それにつれて、折口民俗学という語が、ちらほら使われ始めた頃、柳田国男門下の人々の中で、民俗学の分野で、折口民俗学という独自の民俗学というものが認められるのか、という、疑問が提出された、ということも、人の口の端にのぼっていた。だから、折口民俗学、もしくは折口学という語は、民俗学とは一線を画していた、民族学の人々の間などから、言われ出した語であつたかも知れない。(池田 一九七八、二九〇三〇頁)

そしてこれとの関連で、池田はさらに次のように書いています。

折口自身の言うところによれば、折口は、柳田国男の学問に行き違つて、これこそ、わが行くべき道であると自覚した、そして、それ以前に貯えた教養を、単に、個々の知識の修正などという、姑息な、未練がましい改変などではなく、体系そのものの改造に進んだ、という。(中略)

……こうして、折口自身が消化して、折口自身の体系として打ち出してきたものは、決して柳田学の素直な直線的継承ではなかつた。それは、折口流に色濃く染め上げられた、折口信夫独自の学であつた。それは、柳田から受けた暗示の、飽くまでも折口流儀による具体化であつて、そのことは、その著述をもって、『古代研究』と名告(なの)ったところにも、端的にうかがいみることが出来る。(池田 一九七八、三六〇三七頁)

なお、ここで折口が昭和四・五年(一九二九・三〇)に自ら『古代研究』と名付けて集大成したものは、池田によると、「年譜」の最初にある大正二年の「三郷巷談」から、昭和五年の「古代人思考の基礎」までの、一七年間(二七歳から四四歳)にわたつて書かれ発表した六五篇に、未発表の草稿七篇を加えて、分類・配列・編集した、国文学篇・民俗学篇の二部からなる三巻のことです(池田 一九七八、三五頁)。

ただし、この「古代」が、当初は史学における時代区分の名辞としての常識的用語という一面を持っていたけれど、次第にそれが「折口名彙」として独自のものになったことを、池田は指摘しています(池田 一九七八、三七頁)。こうしてみると、前章の(二)で触れた中村英重の、折口は「天皇霊」を通時代的にアプリオリに措定している、との批判もわかるような気がします。

また、柳田と折口の方法論の違いについて、池田は、ずっと後の戦後の二人の対談(柳田・折口 一九五〇)における柳田の発言を、次のように

紹介し、解説しています。

即ち、柳田は自分と折口の違いについて、「古代から近代へ降りて来るやり方と、今を足場にしてもとへさかのぼって行く研究態度とは、二つは両存しえられ、また双方の出会いが、胸ときめくばかり楽しいわけである。」と言っているのですが、池田はこれを解説して、「右に言う方法の前者はもちろん折口の方法であり、後者は柳田自身の方法である。そして、この発言で期待したごとくに両者が行き逢うことは、ついになかったことについて、柳田は折口の没後に、痛恨をもって語っている。」と付言しています。(池田 一九七八、三八頁)。

ところで、池田によると、「折口学」のキーワードである〈常世のまればと〉が定着するのは、「年譜」のように大正十三年(一九二四)ですが、昭和四年(一九二九)には、これも「年譜」にあるように、雑誌『民族』に折口の「常世及び『まればと』」が掲載されています。この雑誌は、後で岡正雄のところでも触れますが、「年譜」のように、柳田が周辺の民族学の若い研究者をあつめ、大正十四年(一九二五)に編集・刊行したもので、残念ながら昭和四年(一九二九)の第四巻三号で終わってしまいました。その最後の号に、折口のこの論文が載ったわけです。

そのときの経緯を、岡正雄が後年の談話として、次の如く語っています。

あの原稿を折口さんにいただいて(柳田)先生にお見せしたら、こんなものは載せられないといって折口さんに返せといわれたのです。

僕はそのとき先生とかなり激しくやりあったのですが、それじゃお前、

勝手にしろといわれた。勝手にしろといわれても、そんなことできやしない。原稿は僕の手元に置いておきました。それで非常に難しい空気が先生と僕の間にはできました。この事情が折口さんの耳に入って、折口さんは僕に、いいですよ、また書きますから返してくださいといわれたんですが、僕はお返ししなかった。(岡 一九七三)

こうしたことで、ほぼ同じものが、同じ昭和四年四月発行の『古代研究・国文学篇』に巻頭論文として収載され、題名が改められて、「国文学の発生(第三稿)——まればとの意義」となっているわけです。

それから、折口がフレイザーをいつごろ読んだのかについては、池田によると、大正五年(一九一六)ごろには、柳田のつよいすめで『金枝篇』の「クウン・スピリット」の部分、即ち〈穀神論〉を折口は買ったけれども、「読み切れないでぐずぐずしているうちに、翻訳したものが二十何年かたって出ました」と言っていたそうです(池田 一九七八、四七〜四八頁)。なお、折口自身はこの〈穀神論〉の一部を訳し、「年譜」のように、大正七年(一九一八)に「穀物の神を殺す行事」として、雑誌『土俗と伝説』に発表しています(池田 一九七八、四七〜四八頁)。

これは、近代ヨーロッパ各地の農民の収穫祭儀で、穀物霊を表わす人形などを焼く行事と、古代プリュギアのリテユエルセス物語を比較したものです。フレイザーはこれらを、未開社会にみられる、畑の豊饒多産を促進するために人間がしばしば犠牲にされる習俗に結びつけて、解釈したわけです。

ところで、折口が《穀神論》を読み、この翻訳をした時期に、池田によると、彼は「年譜」にあるように、たいへん重要な「稲むらの蔭にて」という論文（折口 一九一六）を書いていますから、彼がどれくらい意識していたかは分かりませんが、フレーザーの影響がそれなりにあったことは間違いないさうです。

さて、この論文は、稲むらを意味する方言の比較研究なのですが、その所論は加藤守雄の要約によると、次の三点になることを池田が指摘しています。

- 一、稲むらは田の神を迎える招代・標山である。オキシロ シメヤ
- 二、「には」は丹生神の「にふ」に当る語で、山中に多い丹生なる地は、神降臨の場所である。
- 三、稲むらが標の山であるとするれば、請い降ろした神を家に迎える物忌みが新嘗祭（にふのいみ↓にふなみ）の最も肝要な部分であったと考えられる。

稲むらは、いまは稲むらを積んでいます、もとは穂のまま稲を積んだもので、そこは本来、刈上げ祭りにおける、田の神の祭壇であった、と折口はみたわけです（池田 一九七八、一八六―一八七頁）。私はこの折口説について、前稿では「新嘗のニイは新らしいの意味ではなく、刈稲を積んだニオ（稲むら）をさすという説もあります」と指摘しただけで（高橋二〇〇〇、二二頁）、その内容に立入りませんでした、いまでは己れの不勉強が悔やまれます。

なお、折口のこの論文は、池田によると、発表当時、柳田から「あれは少し考え直せ」と言われたそうですが、後に柳田は琉球探訪（大正十年、一九二二）で八重山へ行ってみると、「君の説が成り立つようだ、この目でそれを見て来た」と折口に語ったそうです。これについては、先述の柳田の「稲の産屋」という論文でも回想して触れています。（池田 一九七八、一八八頁、柳田 一九五三、一七―一八頁）そして、この折口の考説が、やがて昭和三年（一九二八）の講演「大嘗祭の本義」につながってゆくことを、池田は次のように指摘しています（池田 一九七八、一九二頁）。

……もう一つ新嘗をもつて、にふのいみと解した考えは、やがて折口に「大嘗祭の本義」の解明に進ませることになる。この論文は、後に整えられた宮廷儀礼の中に溶解した、農村信仰を抜き出してきた、折口の代表論文の一つである。

池田は、これに続いて、この論文の成立もかなり複雑な経過があった、と書いているだけで、その経過について何も解説していませんので、これ以上はわかりかねます。

なお、私はこれとは別に、もう一つ、このことに関わっているとみられる問題があるのではなからうか、と思います。それは、前述した「年譜」の大正十三年（一九二四）にあるように、池田のいう折口の学問体系を支えるキーワード、《常世のまればと》の定着です。

例えば、大正九年の「妣が国・常世へ」（折口 一九二〇）には、次の

ような文章がみられます。

とこよなる語の用語例は、富と長寿との空想から離れては、考えていられないようである。すなわち、それが第一義かどうかは問題であるが、常住なる齡という民間語源説が、祖々（おやおや）の頭に浮んできた時代に、長寿の国の連想が絡みついたので、富の国とのみ考えた時代が今いっそう古くはあるまいか。

飛鳥・藤原の万葉びとの心に、まず具体的になったのは、佛道よりも陰陽五行説である。幻術者（まほろし）の信仰である。常世と、長寿と結びついたのは、実はこのころである。記・紀・万葉に、老人・長寿・永久性などいう意義分化を見せているのも、やはり、その物語の固定が、この間にあったことを示すのである。（池田 一九七八、に再録されたものでは、二六五頁）

そして、大正十四年の「古代生活の研究」（折口 一九二五）には、次のような文章がみられます。

宝船の話から導いた琉球宗教の浄土にらいかないは、実はとこよのく  
にという語で表されていたのであった。村々の死人はもとより、あらゆる穢れの流し放たれる海上の島の名であったのである。その恐ろしい島が、富と齡ないし恋の浄土としての常世となった過程は、にらいかない  
の思想の展開が説明してくれている。（中略）

とこよの国と根の国とが、一つに見え、また二つとも思われるようになって

たのは、とこよが理想化せられて、死の島という側は、根の国で表されることになってしまった後のことである。しかも、とこよとは海上の島、あるいは国の名となり、根の国は海底の国ときまったのである。（池田 一九七八、に再録されたものでは、二九八―三〇〇頁）

このまればととなる神たちは、私どもの祖先の、海岸を逐うて移った時代から持ち越して、後には天上から来臨すると考え、更に地上のある地域からも来ることと思うように変つてきた。古い形では、海のあなたの国から初春毎に渡り来て、村の家々に、一年中の心躍るような予言（かねごと）を与えて去った。このまればとの属性が次第に向上しては、天上の至上神を生み出すことになり、従つてまればとの国を高天原に考えるようになったのだと思う。（池田 一九七八、に再録されたものは、二九四頁）

これらの文章には、その文脈に、折口の「天皇靈の原郷」への関心が窺われると思うのですが、如何なものでしょうか。

なお、もちろん、ここでの問題と直接関連はありませんが、岡正雄がその処女論文ともいうべき「異人その他」（一九二八）の中で、（メラネシア社会史の日本文化史への暗示）として廿三項目を列挙し、次のように、柳田と折口の研究から多くの示唆をうけたことを記しているのは、興味ぶかいことです。

これらの項目は、直ちに我国古代生活の様相に対して強き側光と傍証



とを投げるものである。柳田先生の諸研究、折口先生の『まれびと』の考説は、すでに日本文化史におけるこれらの問題を鮮やかに闡明せんめいされている。(岡一九七九、に再録されたものでは、一四五頁)

(二) 民族学への模索——岡正雄と古野清人

(1) 岡 正雄

岡正雄の「年譜」は表の注(3)にあるように、自ら執筆しているだけに、具体的に詳しくなっています。そしてここでは、旧制二高在学中の大正八年(一九一九)の廿一歳以降を載せてありますが、それ以前にも、興味ぶかいことが書かれています。

例えば大正二年(一九一三)、長野県立松本中学三年生のとき、家族で伊勢参りをした帰りに、一人で京都まで無銭旅行をし、そこで大谷トルキスタン探險隊の話を書いて感銘しています。翌年には、上海の東亜同文書院発行の雑誌『支那』を講読して、そこへの進学を考えたり、蒙古や中央アジアに憧れたりするなど、岡はだいぶ血気旺んな少年だったようです。それより前の小学校卒業の明治四四年(一九一一)頃に、これは日露戦争の影響もあったと思いますが、陸軍幼年学校を志望し、家族の反対で果たせなかったと書いています。これはおそらく、四歳上の兄の茂雄がすでに職業軍人の道に進んでいたので、弟は不可と家族が反対したものと察せられます。

ところが、この岡正雄は大正九年(一九二〇)に、陸軍中尉で軍籍を離

れ、やがて人類学や考古・民族学などへの関心から、そうした関連分野の出版社・岡書院を大正十三年(一九二四)に開業することになります。そしてこの岡書院が、間もなく雑誌『民族』の出版元になって、柳田国男と密接な関係をもつわけですが、こうした経緯からすると、この岡兄弟の相互の影響もいろいろあったものと思われれます。

「年譜」によると、岡はその大正十三年に東大社会学科を卒業して、柳田を初めて訪問していますが、同行して柳田に紹介したのは岡村千秋という人です。岡村は柳田の姪と結婚し、柳田の「年譜」の大正二・六年(一九一三・一七)にみられる『郷土研究』の出版元でもありましたから、開業したばかりの岡正雄のまたとない助言者でもあったわけですから(岡正雄一九七四、九七〜九八頁)——この岡村は後に、石田英一郎の岳父になっています。なお、第一章で触れたように、岡はこのとき、フレイザーの「王制の呪的起源」の翻訳・出版を柳田から反対されますが、民族学をやることを喜ばれた、と「年譜」に自ら書いています。

当時の柳田は、有賀喜左エ門によると、日本の民俗学を民族学と結びつけたいとのかえをもっており、それで大正一四年(一九二五)に、周辺の民族学の若い研究者をあつめて刊行した、新しい雑誌を『民族』としました。『郷土研究』より大きく飛躍しようとしたわけです。それだけに若い岡への期待も大きかったようです(伊藤・米山編一九七六)。それで岡は、昭和二年(一九二七)には新築の柳田文庫に移り住み、この雑誌の編集にエネルギーを注ぐことになるのですが、発刊当初は前述の岡村千秋が編集に力を貸したようです(岡正雄一九七四、九八頁)。この『民族』は、関連する諸分野に対して、今でいえば学際的な場を提供したわけです

が、残念ながら昭和四年（一九二九）には、岡正雄が「休刊の辞」を書く事態になります。その終末期に、先に触れた折口の原稿をめぐる柳田と岡のトラブルがあったわけですね。

なお、『民族』の創刊について、半世紀後に岡正雄が次のように回顧していますが、当時の意気込みのほどが察せられます。

『民族』の創刊号を繕いてみると、浜田耕作、伊波普猷、新城新藏、鳥居龍藏、清野謙次、小牧実繁、石田幹之助、早川孝太郎等々、それに若い編集員、奥平武彦、有賀喜左エ門、岡正雄という顔ぶれの、力作が集められているのである。これほどの雑誌が、前にも後にもあったであらうか。（岡正雄 一九七四、一八六頁）

なお、『民族』創刊の大正一四年に、岡正雄は古野清人、小山栄三、須田昭義、八幡一郎、江上波夫などの友人たちと、APE（エープ）会という研究グループを結成しています。この会名は、Anthropology（人類学）、Prehistory（先史考古学）、Ethnology（民族学）の頭文字をとったもので、APEが類人猿だから、いずれはヒトに進化発展するのだ、との寓意と気概をこめたということです。

さて、柳田との破局は岡にとってかなりの傷手だったようで、郷里の松本に帰り小学校の教師にでもなろうか、と考えたこともあったようですが、そこに運命の扉が待ちうけていたのです。それは旧制二高の先輩だった沢沢敬三が、この機会にヨーロッパへ留学したらどうか、その費用を援助しようという声をかけてくれたのです。そこで、かねて民族学の勉強でその著書

から方向づけを与えられていた（『年譜』の大正十三年、参照）、シュミットトのいるウィーン大学へ留学することになるわけですが、シュミットトへの紹介は宇野円空がしたようです（古野 一九八〇 四三頁）。

ところで、岡の「年譜」の昭和四年には、ウィーン大留学につづいて、折口信夫を中心に十人ほどの研究者により民俗学会が組織され、民俗学・民俗学の専門月刊誌『民俗学』が創刊し、そして柳田はこれに関係しなかったことが載っています。参加者はアイヌ語学の金田一京助、神話学の松村武雄、宗教民族学の宇野円空、民族学の松本信広、社会学の有賀喜左エ門、宗教学の秋葉隆、台湾高砂族研究の移川子之蔵と小泉鉄、民族学的小山栄三などです。この錚々たる人々が折口を中心に集まったのに、柳田が関係していないのは、先述のような柳田と岡、そして折口の間には軋みがあったからではないかと推測されます。

実は、岡は『民族』によって漸く民族学・民俗学への関心が高まってきたのに、休（廢）刊のままにしておくのは残念だと考え、これに代る新しい雑誌を出したいと、渡欧の前に折口に相談し、そして誌名は若干の思惑もあって、あえて『民俗学』としたようです。

出版元は前と同じ岡書院で、この間の経緯については、柳田との微妙な関係もあったためか、前述の岡正雄は、後にこの『民俗学』については、前の『民族』のような格別の感慨を何も書いておりません。

岡正雄はこうした事情について、後年、次のように語っています。

今だからいえるデリケートな問題があつて『民俗学』と決定し、それ

も折口さんを中心となり、宇野円空さんも協力され、最初に小泉鉄君、直ぐに小山栄三君が代って編集されることになったのです。ですからこの『民俗学』には、柳田先生は全然関係されておられないわけです（岡一九七三）。

そして、この『民俗学』は岡書院が犠牲的な重い経済的負担に耐え切れず、昭和八年（一九三三）に休刊となり、残念ながら『民族』と同様に短命で終ってしまったのです。

## 〔2〕 古野清人

次に古野清人ですが、古野は福岡県宗像町の出身で、東筑中学から旧制三高に、そして東大へ進んでいます。宗像は玄界灘に張り出した地域で、古野の生家のある農村平野と漁村部からなり、両地区の接点に、延喜式内社の一つ宗像大社の辺津宮があつて、宗像の人々はこの宗像神社の総氏子として、神部宗像を誇りにしており、ボヘミアンの古野には、故郷忘じ難しの想いが人一倍つよかつた、と東筑中学の後輩である九州大学の船津孝行が、古野の『古稀記念論文集』の「古野清人教授の横顔」に寄稿した文章の中で書いています。

船津はまた、東筑中学のある遠賀川流域の、サツパリとした気性で情にもろい、あの岩下俊作描くところの「無法松」や火野葦平の「花と籠」の男の世界、当地でいう「川筋男」のような気質が古野にみられると評していますが、同時に古野は、はにかみ屋でテレ屋、淋しがり屋でロマンチス

トである、とも書いています。（船津 一九七二）  
古野の人柄については、同様に寄稿した二十人余りがそれぞれ触れていますが、あと一人だけ引用すると、東大の大畠清は次のように書いています。

古野先生は心の温い人である。先輩、同僚、後輩の誰かが困っている時、それを見過し出来ない人である。また、意見を異にし、相容れぬ立場に立つに到つた者に対しても、敵ながら天晴れ、と言得る「さむらい」である。

古野さんは九州男児ではあるが、その言葉が一般に与えている印象のように豪放とか磊落とか言うのではない。極めて繊細な心情の持主である。この心情が、友人の悩みを黙視することが出来ず、また対峙者の心境をも理解できたのであろう（大畠 一九七二）。

さて、古野は三高から外交官を志して東大法学部政治学科に進学しますが、一年後に文学部社会学科に転じ、さらにその二年後に宗教学宗教学科に移っています。この間の経緯については、古野自身が後に、弟子の佐々木宏幹との対談で語っていますが、期待して法学部へゆき講義を聴いてもちっとも感動するものがなく、社会学に転じてみても同様で、宗教学に移つてからの姉崎正治との出会いが決定的だったようです。そして、それが「デュルケムの宗教社会学説」という卒業論文となり（『年譜』の大正十五年、参照）、佐々木のいうように、それが古野の学問的な出発点となるわけです。（古野 一九八〇、三八〜四〇頁）

ところで、古野が東大に入学したものの、わが道を見定められず、漸く自らの学問に方向づけをするまでのある時期、先述の岡茂雄と交渉があったようです。そのエピソードを岡茂雄が書いていますので、それを紹介しておきます。

岡茂雄は先述のように、大正九年（一九二〇）に軍籍を離れ、人類学や考古・民族学への関心から、東大の人類学教室へ通い始めますが、それはおそらく、大正十一年（一九二二）ごろのことと思われれます。ですから、このエピソードもその頃のことかと思いますが、次のように書いています。

私が先輩や同僚、また肉親の引き止めるのを振り切って、軍服を脱いだ理由や動機については今は触れない。が、長い間、特に陸軍の学校で、念入りに教え込まれた国史が、常民の生活史や有史前の様相に全く触れていないことにも、かねがねあきたらずに思っていたので、いくらかでもその解明の緒を掴みたいと思って、軍を離れるとまず、人類学教室に通うことにしたのである。（中略）

私はまた、ソビエト政府が帝政時代のシベリア學術調査報告などを、大きな箱二つに詰め、ヨッフエの代表部を通じて鳥居（龍蔵）先生の許に贈って来ていると聞いていたので、先生にお願いして、その中から考古学、民族学関係のを拝借して読ませていただいたりしました。

また、こんなこともあった。正門前の郁文堂の洋書部に露文の『宇宙と人類』という豪華な五巻本の大冊が出ていた。五十円というので、金を工面して翌日出向いたところ、昨夜売れたという。買い手を聞くと、

教室でいつも顔を合わせていた古野清人氏だった。早速、宿舍宗像寮に氏を訪ね、譲渡を交渉したところ、それは困るが、今すぐ要するというわけではないからお貸ししてもいいといわれる。それで一冊ずつ借りて見せてもらったが、後年、私が出版業を始めてからであるが、古野氏が来られ、あれを譲り受けてくれないかといわれた。私も全く必要はなくなっ

てはいたが、因縁のある本なので、お引き取りして今も持っている。私なりに、このような攻学の生活に入っていたのであるが、気付いた時には、あれほど凝っていた思想問題からは、いつか遠退いており、淡い感懐を覚えたのであった。（岡茂雄 一九七四、二六四・二六六頁）

当時は宗教学や社会学、人類学をやる者は、大学を出ても食えないと言われていたのですが、古野は東大卒業の大正一五年（一九二六）から三年目の昭和四年（一九二九）に帝国学士院嘱託となり、『インドネシア慣習法辞典』の編さんに従事することになります。

そしてフランス社会学派の研究をずっと続け、特に田辺寿利とは親交を深め刺激しあっていたようです。田辺はデュルケム以前のフランス社会学や言語社会学を主に研究したのですが、その田辺のすすめ、古野はデュルケムの『宗教生活の原初形態』の翻訳にとりくみ、「年譜」のように、訳書が昭和五・八年（一九三〇・三三）に出版されます。

そして、これが社会学・民族学・心理学など関連諸分野に、フランス社会学派IIデュルケムを幅広く知らしむるきっかけになるわけです。

田辺と古野の協力関係は雑誌『社会学』の共同編集という形でも実現し、これは森山書店から昭和六年（一九三一）に第一号が出て、年一冊ほどの

ペースで五号まで出ています。

なお、田辺は古野より五歳年長で、東大では選科生として社会学を専攻していました。

そして、古野より一歳年長の岡正雄も一時期、田辺と親しかったのです。大正一四年（一九二五）には二人とも湘南・鶴沼に住んでいたもので、よく行き来し、ここには載せてありませんが、岡の「年譜」には、「田辺君からフランス社会学について教えられること多し」とあります。

古野と学士院とのつながりは、その後もかなり長く続くのですが、昭和八年（一九三三）には、「年譜」のように、台湾へ高砂族調査に学士院から派遣され、民族学のフィールドワークをはじめ実施しています。この台湾での現地調査は、その後も昭和十三・十四・十五年（一九三八・三九・四〇）と継続し、成果を毎回、『民族学年報』に発表していますが、太平洋戦争末期の昭和二〇年二月に、一書にまとめ出版されました（古野 一九四五）。

この本には、今となつては貴重な数々の諸事実が収録されており、いまでもよく読まれ、利用されています。なお、古野のこうした南方への関心は、戦後の昭和三七・三八年（一九六二・六三）に都立大学社会人類学教室が実施した南西諸島学術調査へとつながってゆくわけです。

他方、ウィーン大学へ留学した岡正雄は、シュミットに師事して研鑽はげみ、柳田の下で培った日本の民俗学的知見に、多くの民族学の文献資料を交錯させ、これに独逸民族学派による文化圏Ⅱ文化層の方法論を援用して、学位論文「古日本の文化層」を昭和八年（一九三三）にまとめるわ

けです（「年譜」参照）。これはフィールドワークによるものではありませんが、ずっと後の戦後の昭和二四年の『民族学研究』誌上の座談会「日本民族・文化の源流と日本国家の形成」（岡ほか 一九四九）で、その概要が発表されると、関連諸分野にも反響をよぶことになるわけです。なお、これは後に、（岡ほか 一九五八）として再編・出版されました。岡学説には、今日からみれば、いくつかの誤りや再検討すべき問題点があるにしろ、岡のこうした問題関心が民族学（文化人類学）のみならず、関連諸分野でもいまなお持続されているのは、その影響がいかに大きかったか、を示している、と言えると思います。

なお、この岡学説については、（大林 一九七九）、（住谷 一九七九）、（蒲生 一九八〇）がその概要を簡潔に紹介し、問題点の吟味、及び今日的意義について書いていますので御参照下さい。また岡説の枠組や方法論と関連するシュミットの学説と、その後の独逸学界の潮流については、岡自身による感慨を滲ませた一文があります（岡 一九六三）。

### （三）民俗学と民族学の自立

——民間伝承の会と日本民族学会の発足

英語では民俗学と民族学は、それぞれ Folklore, Ethnology と言いますが、当初この両者は明確に区別されていなかったようです。例えば、フォークロアが欧州諸国民のエスノグラフィ（民族誌）であり、エスノグラフィが欧州以外の異民族のフォークロアだという見解が、英国の民俗学にはみられます。英国民俗学協会（一八七八年設立）から一九一四年に出版された、ミス・バーン（C. S. Burne）編纂の The Handbook of Folklore など

に、それが窺われますが、フランスやドイツでは英国とはちよつと事情が違つたようです。フランスでは、民俗学は文明民族における民間知識と民間生活に関する研究としていますが、ドイツでは民俗学（フォルクスクンデ Volkskunde）を単民族の研究とし、多民族の研究である民族学（フェルカークンデ Volkerkunde、フェルカーはフォルクの複数）と明確に区別しています。

いずれにしろ、日本では初期には英国の学界の影響がつよかつたことと、民俗学と民族学が同音で紛わしく、内容においても混同されることが多かつたわけです。

なお、岡正雄の「年譜」の昭和二年（一九二七）をみると、前述のバーン女史の『民俗学概論』が訳出されており、これは概論書や外国の民俗学を紹介する本がなかつた当時だけに裨益するところが大きかつたことは言うまでもありません。（民俗学研究所編 一九五一、五八二―五八五、五九一頁）岡はこの訳書（岡 一九二七）の序文で、「我が国においては、folkloreの適確なる訳語は未だに見出されないが、普通には民俗、民俗学などと訳されている。私はこの学問の名称として示す場合は民俗学と訳し、この学問の対象事象を指す時は民間伝承という文字を好んで用いた。」と述べています。

さて、雑誌『民族』休刊後の柳田国男は、「年譜」の昭和六年（一九三一）の神宮皇学館での「欧州諸国における民俗学の歴史」や「郷土史の研究法」などの講義にみられるように、日本民俗学のあるべき方向を再検討していたようです。それが昭和八年（一九三三）の自宅での「民間伝承論」

の講義（民間伝承論の会）となり、翌昭和九年（一九三四）にはそれが発展して「木曜会」となります。そして、これを母体として三ヶ年に及ぶ全国山村調査が実施されることになり、柳田の書斎は郷土生活研究所として開放されます。この昭和九年には『民間伝承論』が出版され、その中で柳田は、フォークロアを初めて一国民俗学と規定し、ナショナルな内省の学であると説いたのです。（民俗学研究所編 一九五一、五八三頁）

このように、柳田民俗学の地固めが着実に進んでゆくわけですが、それを決定的にしたのが、昭和十年（一九三五）の七月三一日から八月六日までの一週間に、東京の日本青年館で開催された、柳田先生還暦記念・日本民俗学講習会であつたわけです。そして、これを契機に民俗学研究者の全国的組織「民間伝承の会」が結成され、会誌『民間伝承』が発刊します——この学会が日本民俗学会と改称するのは、戦後の昭和二四年（一九四九）です。

この柳田記念・民俗学講習会では、折口信夫は「地方に居て試みた民俗研究の方法」という講演をしています。また、折よくウィーンから一時帰国していた岡正雄は「独逸における民俗学」について講演し、フランスの民俗学については、松本信広が講演しています。

なお、池田弥三郎によると、折口はこの講演が柳田に献すべきものなのに、それが民俗学を逸脱して民族学の領域に足を踏み入れてしまつていたと、後に語っていたそうです。これと同じ趣旨の折口の発言は、先述した戦後の柳田との対談で、「ある点では、私どものしている仕事は、フォークロアの仕事をやっているのだと自分では思っていました。どつちかと

いうと、エスノロジーに現われてくる比較研究における民族古代学とも言うべきものに近い部分の仕事をしていたのではないかと思う。」にもみられます。(池田 一九七八、四〇頁)

ところで、このときの岡正雄の一時帰国は、先に触れた柳田との不協和音をやわらげるのに良い機会だったと思われる。この一時帰国はウィーン大学に三井高陽の寄贈で日本学研究所を開設する話があつて、その打合せや準備のためだったのですが、北京に来る予定だったシュミットもこの頃、来日して、国際文化振興会主催の集会で、「日本の民族学的地位探究への新しき途」と題する講演をし、その中で岡正雄の先述の学位論文を用いて、日本民族Ⅱ文化の文化史Ⅱ民族学的解析を試みています。(住谷 一九七九、四四七頁)

岡は昭和十一年(一九三六・三七)もひきつづき日本に滞在し、十一年夏には北大付属博物館でアイヌ土俗資料の調査をしています。これは翌十二年の、同じく三井氏援助による北千島占守島の発掘調査へとつながってゆきます。この発掘は、後述のように、すでに発足していた日本民族学会による調査隊として行われています——なお、こうした北方諸民族への岡のつよい関心は、戦後の昭和三五・三七年(一九六〇・六二)の明治大学によるアラスカ学術調査(極地エスキモー・北西インディアン)にまで及んでいます。

この昭和十二年には日華事変が起こり、翌十三年(一九三八)には、ヒトラーによるオーストリア進入と独逸合併、というように第二次大戦への風雲急な激動の時代に入ってゆくのですが、岡はその年にウィーン大学客

員教授となつて日本学研究所を主宰することになり、再び日本を離れるわけです。

さて、一方の古野清人は欧米への留学はしておりませんが、フランス社会学派の他にも、ある意味ではデュルケムの継承者ともいえる、イギリスのラドクリフ・ブラウンをはじめとする社会人類学の成果を、早くから吸収・紹介しています。そして先にも少し触れた佐々木宏幹との対談(古野 一九八〇)では、時期は戦前ではないかと思いますが、そのラドクリフ・ブラウンと東京で二回、会談したことを語っています(一回目は宇野円空と、二回目はラドクリフ・ブラウンの方から古野にもういちど会いたいと言つてきて、石田幹之助と三人で)。そして二回目の席では、ラドクリフ・ブラウンの弟子で『須恵村』(一九三九)の著者である米国のエンブリーや、揚子江下流の太湖の近くの部落を調査したラドクリフ・ブラウンの弟子などの関係から、ラドクリフ・ブラウンがいたシカゴと、ハワイ、それに東京とのトライアングルによる東洋研究の拠点を作ろう、という話合いが行われたそうです。(古野 一九八〇、五〇〜五一頁)

その古野は、豊かな学識と幅広い学問的視野、そして先述の魅力的な人柄とが相俟つて、「年譜」のように、昭和九年(一九三四)の日本民族学会設立の際は、周囲から推されて中心的な役割を果たすことになったのです。こうした経緯については、宮本馨太郎が先述の昭和八年の雑誌『民俗学』の休刊に至る事情に触れてから、次のように記しています。

それ故これを機会に「斯学の国際的提携と国内の斯学研究的使命を強

化するため、在来の同人雑誌形式を脱して、全国的な統一機関として組織を拡充改変」することが企図され、民俗学会同人中から実行委員として宇野円空・石田幹之助・小山栄三の三氏が選ばれ、新学会設立の準備がすすめられた。

こうして昭和九年十一月、發起人会が開催され、「本会は我国に於ける民族学の研究を振興しその国際的連絡を計るを以て目的とす」と規定し、理事長に白鳥庫吉、理事に渋谷敬三・新村出・関尾貞二郎・石黒忠篤・柔田芳蔵・移川子之蔵、主事に古野清人の諸氏が推薦せられ、それぞれ役員に就任し、ここに日本民族学会が誕生した。

そして古野先生の努力によって、翌昭和十年一月、季刊『民族学研究』（三省堂刊）が創刊され、同年十一月には第一回民族学懇談会を開催した。（宮本 一九七二）

なお、古野はこの『民族学研究』の編集主任となり、創刊号に馬淵東一の「高砂族の系譜」をはじめとする意欲作を収録するとともに、自ら「ラディンの『民族学の方法と学説』について」を執筆し、さらに一卷三号にも「レヴィ・ブリュル『原始神話学』について」を発表しています。また、翌昭和十一年（一九三六）には、有栖川宮記念奨学資金による「本邦における農耕儀礼の宗教民族学的調査」を行っていますが、こうした研究関心は戦後の故郷、筑前・宗像での農耕儀礼調査（古野 一九七〇）にまでつながってゆくわけです。

ところで、岡正雄はもちろん、昭和九年には日本におりませんから、こ

の日本民族学会の設立には直接、参加していませんが、岡にも古野とは肌合いの違う、学問そして人間の魅力があり、それがおのずから学会のリーダーとして、また多くの後進の育成につながった、と言えらると思います。例えば、都立大学時代のその一端を、住谷一彦は次のように綴っています。

……以上の経験は、私にこれまで別世界の人のように思われた岡さんめぐつと身近なものにし、それまで余り身を入れてきかなかった岡さんの、あの有名な「炉辺談話」を熱心にきくようになっていった。私たちが「炉辺談話」とよんだのは、当時ガランとした研究室には中央に石炭ストーヴが一つおかれており、皆は岡さんをかこんでそこに集まっては、岡さんのヴィーン時代の話、日本や世界の民族学会の裏表にわたるさまざまなエピソードにききまわっていたからである。まことに岡さんは座談の雄であった。

岡さんの名著「古日本の文化層」（ヴィーン大学での学位論文）は、私たちの間では幻の名著であり、岡さんのものとしては、周知の座談会「日本民族Ⅱ文化の源流と日本国家の形成」（『民族学研究』十三巻二号、一九四九）における発言くらいしか知られていなかった。私たち助手および学生が文化人類学の世界に入りこんでゆく起動力となったのは、知るかぎりでは、岡さんの「炉辺談話」における面白おかしく語るさまざまな民族学界的エピソードに触発されたことであつた。

その意味で岡さんは優れた教育者であり、また若い学問である文化人類学の学的発展に資するところ巨きい若い優秀な研究者を育成した功勞は、誰しも認めるところであろう。（住谷 一九七九、四三四～四三五頁）



いずれにしろ、以上のことから、岡と古野は戦後のある時期、(東の岡と西の古野)などと言われ、日本の民族学を代表する二大巨峰と見たてられたのも故なしではなかった、と思います。そして学風・方法からみると、岡は歴史民族学、古野は構造機能的な社会人類学という、それぞれの特色があったのも対照的だったわけです。

それと、もうひとつの違いは、本稿の主題とも関わりませんが、これまでの経緯が示すように、岡が民俗学と深い関わりがあったのに対して、古野は民俗学に対して終始、ある距離をおいていた、ということですが、これはそれぞれの環境条件の違いからそうだったので、特に意識的にそうしたということではないかもしれませんが、留意しておきたいと思います。なお、岡が日本周辺では主に北方諸民族に、古野が南方の諸民族に、それぞれ関心をもっていたのも対照的で興味ぶかいことです。

以上のように、民俗学と民族学は、明治末(一九〇九—一〇)から昭和初期までの四半世紀に及ぶきずなを解いて、昭和九—十年(一九三四—三五)にそれぞれ自立することになったわけです。もちろん、それまでのきずなは全く切れてしまったのではなく、その後、現在も両者の間にはさまざまな問題があるとされています。そうした問題は本稿の範囲をこえますので、今回はここで筆をおくことにします。

#### 〔付記〕

別表「年譜」の作成では、東洋大学アジア・アフリカ文化研究所の竹内老子研究員から多大の御協力をいただきました。この場を借りて厚く御礼申上

げます。

#### 参 照 文 献

- 池田弥三郎 一九七八『折口信夫』(日本民俗文化大系2) 講談社  
伊藤幹治・米山俊直(編) 一九七六『柳田国男の世界』日本放送出版協会  
色川大吉 一九七八『柳田国男』(日本民俗文化大系1) 講談社  
Evans-Pritchard, E. E. 1940 *The Nuer*, Oxford Clarendon Press (向井元子訳『ヌー族』岩波書店 一九七八)  
Evans-Pritchard, E. E. 1948 *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*, Cambridge Univ. Press. The Frazer Lecture (『スーダンのナイル語族系・シルック族の神なる王制』)  
大島 清 一九七二『矢具人宗匠のこと』(古野清人教授古稀記念会 一九七二、所収)  
大林太良 一九七九『日本民族起源論と岡正雄学説』(岡 一九七九、所収)  
岡 茂雄 一九七四『本屋風情』平凡社  
岡 正雄 一九二七 バーン『民俗学概論』(C. H. Burne, *The Handbook of Folklore, 1914* の翻訳)、岡書院  
岡 正雄 一九二八『異人その他—古代経済史研究序説草案の控え』、『民族』三卷六号(岡 一九七九、に再録)  
岡 正雄 一九五八『日本民俗学への二、三の提案—比較民族学の立場から』、『日本民俗学大系』2 平凡社、所収(岡 一九七九に再録)  
岡 正雄 一九六三『学説の盛衰—シュミット先生とウィーン学派』(岡正雄教授還暦記念論文集編集委員会編 一九六三、所収)  
岡 正雄 一九七三『柳田国男との出会い—聞き手、伊藤幹治・後藤總一郎・谷川健二』、季刊『柳田国男研究』創刊号  
岡 正雄 一九七九『異人その他—日本民族Ⅱ文化の源流と日本国家の形成』言叢社  
岡正雄・石田英一郎・江上波夫・八幡一郎(討論) 一九四九『日本民族Ⅱ文化の源流と日本国家の形成』、『民族学研究』一三巻三号(岡・石田・江上・八幡共著『日本民族の起源』平凡社 一九五八、として再編)  
岡正雄教授還暦記念論文集編集委員会編 一九六三『民族学ノート』平凡社

- 岡田莊司 一九九〇「大嘗祭——真床覆衾論と寢座」、『国学院雑誌』平成元年十二月号
- 折口信夫 一九二六「稻むらの蔭にて」『郷土研究』四卷三号
- 折口信夫 一九二〇「妣が国・常世へ——異郷意識の起伏」、『国学院雑誌』二二六卷五号
- 折口信夫 一九二五「古代生活の研究——常世の国」、『改造』七卷四号
- 折口信夫 一九三〇「大嘗祭の本義」、『古代研究』民俗学篇② 大岡山書店、所収（『折口信夫全集』第三卷 中央公論社 一九五四、に収録）
- 蒲生正男 一九八〇「民族学者の研究の軌跡——同学説の最初の論文集、日本民族学の一つの到達点を示す」（岡正雄 一九七九、の書評）、『週刊読書人』一三三三三号。「文化人類学の原点『異人その他』——敵対でなく連帯を探る／人間たる価値、鮮かに追求」（『毎日新聞』昭和五五年三月十一日、夕刊）
- 熊谷公男 一九八八「古代王権とタマ（霊）——『天皇霊』を中心として」、『日本史研究』第三〇八号
- 小島憲之・直木孝次郎・西宮一民・藏中 進・毛利正守（校注・訳）一九九四『日本書紀』上（日本古典文学全集②） 小学館
- 住谷一彦 一九七九「岡正雄の『古日本の文化層』——或る素描」、（岡 一九七九、所収）
- 高橋統一 二〇〇〇「神なる王／巫女／神話——人類学から日本文化を考える』岩田書院
- 武田秀章 二〇〇一「維新期天皇祭祀の研究」 大明堂
- 中村英重 一九九九「古代祭祀論」 吉川弘文館
- 船津孝行 一九七二「先生のパーソナリティ」（古野清人教授古稀記念会 一九七二、所収）
- 古野清人 一九四五「高砂族の祭儀生活」三省堂出版
- 古野清人 一九五四「神なる王の一課題——いわゆる王殺し（regicide）について」（高田保馬先生古稀祝賀論文集・編集委員会「社会学の諸問題」有斐閣、所収）
- 古野清人 一九七〇「農耕儀礼の研究——筑前宗像における調査」 東海大学出版会
- 古野清人 一九八〇「宗教人類学五十年」 耕文社
- 古野清人教授古稀記念会 一九七二「現代諸民族の宗教と文化——古野清人教授古稀記念論文集」 社会思想社
- Fortes, M. and Evans-Pritchard, E. E. 1940 African Political Systems, Oxford Univ. Press
- Frazer, J. G. 1890~1936 The Golden Bough: A Study in Magic and Religion, 13 vols. London Macmillans (Abridged Edition, Macmillans, 1922. 『金枝篇』（一）（五）簡約本、永橋卓介訳、一九五二〜二 岩波書店）
- 松村一男 一九九七「比較神話研究の方法」、大林太良・吉田敦彦監修『日本神話事典』大和書房、所収
- 宮本馨太郎 一九七二「古野先生と日本における民族学の成立時期」、（古野清人教授古稀記念会 一九七二、所収）
- 民俗学研究所（編）一九五一『民俗学辞典』 東京堂
- 柳田国男 一九一六「御大札参列感話」、『明治聖徳記念学会紀要』第五卷（別冊歴史読本 図説天皇の儀礼） 新人物往来社、二〇〇一、に再録）
- 柳田国男 一九二八「大嘗祭と国民」、『大阪朝日新聞』昭和三年十一月十二日、（『定本柳田国男集』第三二卷、筑摩書房、一九六四、所収）
- 柳田国男 一九五三「稲の産屋」、（いじめ研究会編『新嘗の研究』第一集、創元社、所収）
- 柳田国男・折口信夫（対談）一九五〇「民俗学から民族学へ——日本民俗学の足跡を顧みて」（司会 石田英一郎）、『民族学研究』一四卷三号

年譜からみた民俗学と民族学の草創期

年譜から見た民俗学と民族学の草創期

	柳田 国 男	折 口 信 夫	岡 正 雄	古 野 清 人
1909 明42	『後狩詞記』を出版			
1910 明43	『遠野物語』、『石神問答』を出版 新渡戸稲造と「郷土会」を創立			
1912 明45	フレーザー『黄金の小枝』(のちに『金枝篇』とされる)を読み始める			
1913 大02	『郷土研究』を創刊し、『巫女考』を執筆、『金枝篇』の「穀神論」、「不死靈魂論」を読む	『郷土研究』に「三郷巷談」を投稿し、柳田の知遇を得る		
1914 大03		柳田の『遠野物語』を読み感動する		
1915 大04	大正天皇即位式に奉仕し、大嘗祭について講演	柳田に初めて会い、「郷土会」に出席(池田弥三郎の推定)		
1916 大05	〔「御大札参列感話」を「明治聖徳記念学会紀要」に執筆〕 折口信夫はじめて柳田を訪ねる	「稲むらの蔭にて」を『郷土研究』に発表 〔柳田のすすめで『金枝篇』を読む〕		
1917 大06	『郷土研究』休刊			
1918 大07		〔『金枝篇』の「穀神論」の一部を訳し「穀物の神を殺す行事」を雑誌「土俗と伝説」に発表〕		
1919 大08			第二高等学校在学、エンゲルスやモルガンの原書を苦読し、民族学を志す	
1920 大09		「妣が国へ・常世へ」を『国学院雑誌』に発表	東大文学部社会学科に入学したが、講義に失望し、民族学の原書を模索、フレーザーの諸書に興味をもつ	
1921 大10	国際連盟委任統治委員として欧州旅行			第三高等学校仏法科卒業 〔外交官を志し東大法学部政治学科に進学、1年後に文学部社会学科に転じ、その2年後にさらに宗教学宗教史学科に移る〕
1922 大11	南島談話会を開く(折口も参加) 二度目の渡欧			
1923 大12	ロンドンで関東大震災の報をうけ帰国			

1924	大13		「呪言の展開」(「国文学の発生」第二稿)で<常世のまれびと>のキーワードが定着する	東大社会学科卒業、卒論「早期社会分化における呪的要素」柳田を初めて訪ねる フレーザーの「王制の呪的起源」の翻訳出版に反対されるが、民族学志望を喜ばれる シュミットとコッパースの共著「民族と文化」を入手、民族学の勉強に方向を与えられる	
1925	大14	雑誌『民族』創刊	「古代生活の研究」を「改造」に発表	柳田を中心に石田幹之助、田辺寿利、有賀喜左衛門、奥平武彦らと民族学=民俗学の総合隔月誌『民族』を岡書院から創刊 古野清人、小山栄三、須田昭義、八幡一郎、江上波夫らと「APE会」をつくる	
1926	大15		「餓鬼阿弥蘇生潭」及び「小栗外伝」を『民族』に発表		東大文学部宗教学宗教学史学科卒業、卒論“La théorie sociologique de la religion chez Emile Durkheim”アンリ・ドラクロア『宗教心理』を訳出、出版(同文館)
1927	昭02	北多摩郡砧村(今の世田谷区成城)に書斎が完成し転居		バーン『民俗学概論』を訳出、出版(岡書院)新築の柳田文庫に移り住み、文庫をあずかる折口の「まれびと」の一連の論文に深い示唆をうける	
1928	昭03		雑誌『民俗芸術』を創刊し、「翁の発生」を発表 信濃教育会で「大嘗祭の本義」を講演	「異人その他」を『民族』に発表	
1929	昭04	『民族』を休刊	『民族』に「常世及び『まれびと』」(後の「国文学の発生」第三稿)を発表 『古代研究』国文学篇・民俗学篇1を大岡山書店より刊行	『民族』に休刊の辞を書く ウィーン大学に留学しW.シュミットに師事 折口を中心に、金田一京助、松村武雄、宇野円空、松本信広、有賀喜左衛門、秋葉隆、移川子之蔵、小泉鉄、小山栄三らにより民俗学会が組織され、民族学・民俗学の専門月刊誌『民俗学』創刊 柳田は関係せず	帝国学士院嘱託として『インドネシア慣習法辞典』の編纂に従事
1930	昭05		『古代研究』民俗学篇2(「大嘗祭の本義」所収)を大岡山書店より刊行		E.デュルケーム『宗教生活の原初形態』上巻を訳出、出版(刀江書院)

1931	昭06	神宮皇學館で「欧州諸国における民俗学の歴史」、「郷土史の研究法」などを講義			田辺寿利と共編・雑誌『社会学』第1号を森山書店より刊行
1932	昭07		文学博士となる 学位論文『「古代研究」国文学篇中、万葉集に関する研究』		
1933	昭08	自宅で「民間伝承論」を講義（民間伝承論の会、のちにこれが「木曜会」となる）		Kulturschichten in Alt-Japan, 5Bd. (「古日本の文化層」博士学位論文)	E. デュルケーム『宗教生活の原初形態』下巻を訳出、出版（刀江書院） 高砂族研究のため台湾に学術調査（帝国学士院）
1934	昭09	『民間伝承論』を出版 柳田の書齋が郷土生活研究所となり、全国山村調査が始まる		古野を中心に宇野円空 石田幹之助、小山栄三らにより「日本民族学会」設立 会長は白鳥庫吉	日本民族学会主事、『民族学研究』の編集に従事
1935	昭10	柳田の還暦を記念し、日本青年館で日本民俗学講習会が開かれ、これを契機に「民間伝承の会」が結成され、会誌「民間伝承」が発刊	〔柳田の還暦記念・日本民俗学講習会で「地方に居て試みた民俗研究の方法」を講演〕	学会機関誌『民族学研究』創刊 『民俗学』は廃刊 岡 一時帰国 W. シュミット来日 柳田の還暦記念・日本民俗学講習会が開催され、岡は「独塊における民俗学」について講演	『民族学研究』発刊 「ラディンの『民族学の方法と学説』について」、「レヴィ・ブリュル『原始神話学』について」を『民族学研究』に発表

**出典**

- [柳田] 色川大吉『柳田国男』（日本民俗文化体系1）講談社 1978の「年譜」より(1)  
 [折口] 池田弥三郎『折口信夫』（日本民俗文化大系2）講談社 1978の「年譜」より(2)  
 [岡] 岡正雄教授還暦記念論文集編集委員会『民族学ノート』平凡社 1963の「年譜」より(3)  
 [古野] 古野清人教授古稀記念会『現代諸民族の宗教と文化——古野清人教授古稀記念論文集』社会思想社 1972の「年譜」より

**注**

- (1) この年譜は「定本柳田国男集」別巻5、所収の鎌田久子編「年譜」を骨子とする  
 (2) この年譜は「折口信夫全集」第31巻所収の「年譜」を骨子とする  
 (3) この年譜は岡正雄が自ら執筆した（高橋記）  
 ※ 生年は 柳田（1875 明08）、折口（1887 明20）、岡（1898 明31）、古野（1899 明32）  
 [ ] の中は、柳田では（1916 大05）の参考文献の再録書より、折口では出典の引用書の別の箇所より、古野では参考文献の（古野 1980）より