

日本における「神話」概念の創成

吉田比呂子

「神話」「神話学」は mythology の翻訳語であり、近代以降、国家統合の手段となった国語学・国文学（日本語学・日本文学）の学術用語として使用されはじめた。本稿では、その広がり方と「神話」概念形成を辿り、日本の「神話」の意味と性格を明らかにしたい。

結論から言うと、文明および文化の表象として、近代の「国文学」「国文学史」が作り出された。近代化の象徴としての「国文学」「国文学史」は、欧米の文学論・文学史の価値観等を模倣しながら、その本質は近世の国学の文学観・文化観をご都合主義的に（牽強附会する形で）近代化と折衷することから始まった。ここには、強く近代化を望んだ姿として、欧米の文学観を背景とする近代的文学論の枠組みに、伝統的な近世国学（文学と歴史が未分化な状態）の中身（儒仏批判等）を組み込んだ学問があり、出発点から本質的な矛盾を孕んでいたと言える。このような文学的環境の中で、その矛盾を集約した記紀が、日本文学のはじまりに位置づけられた。そこでは、「伝説」から「神話」へのレッテルの張り替えという方法が編み出され、漢文体・準漢文体の「伝説」を、日本の歴史と文学のはじまりを記し、世界的視野で位置づけられる「神話」へと変貌させた。そしてこの時、翻訳語「神話」「神話学」は、真に都合のよい道具として使用されたのである。

1 近代国文学史および国文学の文化性の創成とその影響

資料の検討は、近代の国文学史・国文学・国語学・歴史学・哲学等¹の著書を対象とし、1890年代〔明治23年〕から1920年代〔昭和4年〕辺りまでを視野に入れて行う。まずは国文学史や国文学における「神話」「神話学」の位置づけを明らかにする。近代化の過程において、科学的・文化的裏付けと方法論を持つ学問分野として国文学史および国文学を確立させるため、研究対象としての『古事記』や『日本書紀』、『万葉集』を再生させる必要があった。特に文学のはじまりを記述するために、歌謡以外の記紀の内容、すなわち「伝説」「神話」を、近代化の流れの中に位置づけ直す必要があった。ここで、「国文学史」「国文学」等の語を冠する著書が編纂されるようになった1890年代から、それらの記述の姿勢と文学観を詳しく検討する。

現在、「日本神話」という言葉で思い浮かべられるものは、スサノヲの大蛇退治や天照

1 当時国学から出発したため、学問分野として未分化であった国語学・歴史学・哲学を含む。

大御神が天の岩屋戸に籠もる話、アメノウズメの岩屋戸の前の踊りや、海幸と山幸の兄弟の話、大国主神と因幡の白ウサギの話等である。子供向けの昔話として絵本やアニメ化されているのも、これらの話である。これらは『古事記』や『日本書紀』の断片に過ぎない。しかし、これらが『古事記』と『日本書紀』のすべてのように流布しているというのも現実である。最近の初等教育の教科書にも、再びこれらの「神話」が最初の日本文化であるとして載せられている。²つまり、これらは過去に意図的に選び出された「日本神話」の姿であり、にもかかわらず、今もなおわれわれはその影響下にあり、無意識のうちにそれを継承しているということでもある。「日本神話」という「神話」が選び出され、作り出されたことを、近代化されようとしていた「国文学」「国文学史」という全体像を検討する上で、まずは見据えておきたい。

2 1890年代から1920年代の国文学史と国文学の近代化

国文学史および国文学の近代化について、まずは背景と意図と経緯を見ておこう。日本文学の通史として最初に書かれた三上参次・高津敏三郎合著、落合直文補助『日本文学史』(1890年)を中心に見ていく。同書は、1920年代(戦前・戦中)に至るまで、「国文学史」「国文学」に長期間影響を与え続けた最初の「日本文学史」であった。

日本初の『日本文学史』の緒言には、「著者二人曾て大学に在りし時、共に常に西洋の文学書を繙きて、其編纂法の宜しきを得たるを嘆賞し、また文学史といふ者ありて、文学の発達を詳かにせるを觀、之を研究する順序の、よく整ひたるを喜びき。之と同時に、本邦には未だ彼が如き文学書あらず。また文学史といふ者もなくして」³とあり、日本に西欧的な文学史のないことを嘆き、日本の文学研究の緒に就くべく著したことを述べている。

当然彼らの手本は「西洋各国の文学書、文学史」であり、その「叙述評論の体裁」や「時代分割の方法」が模倣され、著述の柱となった。しかし一方では、「己が文学上の書類を通読して、その性質を明かにし、其発達の跡を尋ねて、以てわが文学歴史の材料を蒐集し」ともある。さらに「或る時代の文学の形勢を述べ、或は大家の著作を批評して、考試に充てたる事ありき」とあり、これまでの学問環境であった国学によって蓄積されてきた古典研究の実証主義的な方法やその文学的価値観を、もう一本の柱に据える姿勢が見受けられる。このように、西洋の文学書を手本にし、近代的国文学・国文学史を創成するという理想を追いながらも、それは表面的な模倣に留まっており、本質的な矛盾を抱えた近

2 2011年4月の小学校国語の教科書から、伝統文化として「神話」が掲載されている。因幡の白ウサギが5社中4社の教科書に載り、ヤマタノヲロチは2社の教科書に、海幸彦と山幸彦は東京書籍の教科書に載せられている。子供向けの本として、巖谷小波が1894年から96年に「日本昔噺」で取り上げたのが、「八頭の大蛇」や「兎と鰐」や「浦島太郎」であった。

3 三上参次・高津敏三郎合著、落合直文補助『日本文学史』上、金港堂、1890年、緒言。

4 本書においては、源氏物語に対する評価、浄瑠璃や俳諧など江戸の文学全般に対する評価の揺れが見られ、また、『神皇正統記』や江戸の国学者の文章を多く掲載する姿勢が窺える。

代の「日本文学史」が誕生した。結果として、著者三上や落合の学問的背景である近世国学の方法と文学観を後々まで引きずることになった。

「小説の隆盛なるも甚だ喜ぶべしと雖ども、小説は、唯、是れ一種の美文学のみ、歴史、哲学、政治学等の如き、所謂理文学の之と相双びて発達するにあらざれば、文学の正しき進歩とは云ふ可からず。若し著作者には徒らに文章を弄ぶ者多く、滔々たる読者も、亦、軽佻浮薄なる文章を喜ぶが如き、当時の状態にて進み行かん⁵には、文学をして、如何でか本書の総論に云へるが如き、大効を奏せしむるを得ん」とあるように、彼らによれば、「国文学」「国文学史」は歴史・哲学・政治学等の「理文学」の領域に属するものであり、小説等の「美文学」も文学の一部ではあるが、その中心は「国文学」「国文学史」という「理文学」であるべきだという。ここには、当時、小説等の「美文学」が盛んであり、文学のそのような傾向を正したいという意図があったようである。そして「理文学」としての「国文学」「国文学史」を研究対象として位置づけるために、科学的研究の必要性を述べている。

当時、国文学の科学的研究は緒に就いたばかりであり、上田万年の『国文学』（1890年）や芳賀矢一・立花鉄三郎の『国文学読本』（1890年）によってその一部が成就されたにすぎない状態であった。上田万年の『国文学』は通史を目指したが、近世編のみの刊行で終わっている。この緒言においても、近世国学者の文学に対する基本姿勢を支持しながらも、文学の範囲を広げようという試みが見られる。上田は「彼の和学者と共に奈良延喜の朝の文学を尊重すると同時に又後世の発達にかかる戦記随筆謡文院本小説俳諧狂歌等をも尊重して措かざるものなり」と述べている。また、芳賀や立花の『国文学読本』の緒論には、「普通は文学の性質にして、文学は人間の射映なることを」と記され、さらに「文学は心性の作用に起因するものなる事既にいへるが如くなれば文学の沿革を知るはこれ実に心性の発達をみるに外ならず」とあり、文学が科学の対象であることを説いている。⁶『国文学読本』の緒論には、文学史の時代区分として、第一の上古から第六の維新後までが挙げられているが、具体的に採り上げている作家と作品は、柿本人麻呂に始まり滝沢馬琴で終わっている。また上古は、柿本人麻呂と山部赤人の長歌二首を採り上げているに過ぎない。さらに緒論には、「我国にありて最旧の文学と称すべきは、記紀等にのせたる、和歌にして、早くは起元以前に於て諸神の贈答せられたる、降りては記紀及万葉の一、二巻に散見せる歴代天皇の御詠等あり。ついでは散文に寿詞あり、祝詞あり、宣命あり。（中略）而して其外国文学の影響を受けたるは実に中古の文学に始まる」ともあり、ここにも、漢学の影響・流行が中古（この本で言う中古は、孝徳即位から鎌倉幕府成立前後である）以降であることが述べられている。具体的には、紀貫之、紫式部、清少納言、源隆国、藤原為業、鴨長明、葉室時長、阿仏尼、北畠親房、吉田兼好、芭蕉、貝原益軒、新井白石、室鳩巢、柳沢景園、横井也有、太田南畝、滝沢馬琴等の文章や履歴が採り上げられた。江戸では国

5 前掲三上・高津・落合『日本文学史』上、総論。

6 芳賀矢一・立花鉄三郎編、上田万年関『国文学読本』富山房、1890年、緒論。

学者（賀茂真淵・本居宣長・伴嵩溪・香川景樹）の文章を多く載せ、今から見ると非常に偏った「国文学史」「国文学」の構成をとっていると言える。しかし、これが近世国学の影響を引きずる当時の文学（散文）に対する基準と意識であった。つまり当時の「国文学」「国文学史」は、大きく二つの軌によって方向付けられようとしていたと言える。

- ①文明・文化の表現としての文学「国文学」「国文学史」を、西洋諸国に倣って西洋列強と対等の証として、創り上げる（世界的視野で自国の文学を位置づける）こと。
- ②その方法として、近世国学（和学）とは異なる、近代科学の洗礼を受けた古典文学研究として、「国文学」「国文学史」研究を行うこと。

このように、出発点から「国文学」と「国文学史」は近代化と近代科学の軌に方向付けられ、その内実は科学研究の形式の模倣と国学との折衷であった。この段階での「国文学」「国文学史」の科学研究の方法とは、西洋諸国の「文学書」「文学史」の叙述評論の体裁や時代区分の方法（形式）を真似ることではなかった。そのため、研究対象の選択には非常に苦労している。

近代科学が文学に課したハードルは、文学・文学研究自体が文明・文化の所産であること、およびその証明である。つまり、文学は高尚であるという規定に一致させることを必要としていた。近代「国文学」「国文学史」は、「高尚な文学」という枠に従って文学を選択し、自らを創り上げようとした。結果、不完全かつ矛盾を抱えた産物としての「国文学」「国文学史」が形作られた。そこでは、「完全な文明の証明」のために、「国文学」の範囲を広げる必要が生じた。

近世の国学が研究対象から外していた江戸時代の「猥雑卑野な」文学や平安朝の「優婉柔弱の」文学は、「国文学」の中では消極的な文学の範疇に分類されることになる。両時期の作品を選択するのに、三上・高津・落合『日本文学史』は苦労しており、「文学史」は「文明史」とできるとし、国家の盛衰と文学が深く関わることを度々述べている。

この考え方は、国学から出発した落合直文が、1889年（明治22）以降に著した論文「日本文学の必要」⁷や「日本主義の未来」⁸、1890年の「奈良朝の文学」⁹等の論述と重なっている。当時の落合直文の文学観が、日本初の『日本文学史』には反映され、「文学」は「文明」であり、「高尚」であるという考え方が前面に押し出された。この文学観が、これ以降の「国文学」「国文学史」によって継承される。そして、ここで言う「完全なる文学史を有する国」という文明史観は、西欧列強諸国に特徴的なものであり、世界文学の中に日本文学を位置づけることが、高度な文明や文化の証明となるとするものであった。『日本文学史』は、近世国学者が中国文学との比較だけで日本の文学を述べていたことを

7 『日本学誌』明治22（1889）年2月所収。

8 『明治会叢誌』明治22（1889）年12月所収。

9 『東洋学会雑誌』1890年1月所収。

視野が狭いと批判する形で、従来の国学の漢籍・儒学批判を、中国という国家批判へと方向転換した。近代化の中で「日本文学史」を称することは、国家の文学を明確に意識させた。日清戦争開戦前の社会環境も、これに照応するものと考えられる。だからこそ近代「国文学」「国文学史」研究の中心的方法は、近世国学者（契沖や宣長ら）を継承した「文献学的方法」のみとなってしまうと言える。そこに輪を掛けるように、出発点で国学と深く関わった芳賀矢一が学んだドイツ文献学という「科学的研究（実証主義）」が、近世国学と多くの類似性を持っていたため、容易に近代「国文学」「国文学史」の方法論として重ねられたのである。

このような環境の中で、上田万年『国文学』の「国文学史は我が国の文明史」であるという位置づけと方法論の近代化（国学の文献学的方法から、ドイツ文献学の実証主義へ）が容易に行われたと言える。『日本文学史』上巻「総論第一章」には、「隣国の支那と同じく、其文学は実に貧しからざるなり、原来、貧富長短等は、比較上の語なるが故に、従来、国学者が和文を誇称せしは唯、我、古文学を以て、之を支那文学に比較せし上のみの事なれば、其比較の区域甚狭し」とあり、「之を西洋各国の文学と対照比較する」と、形としては文学の範囲を広げている。そして第一章の最後で、「本邦文学の光輝を発揚し」、「文学史は、国民をして、自国を愛慕する」ことを望んでいる。このような論調は、以降の「国文学」「国文学史」に引き継がれる。次節では、『日本文学史』が記紀をいかに位置づけているのか検討してみよう。

3 神代・上古の文学と文学の起源の位置づけ方

近代「国文学」「国文学史」を創成するためには、準漢文体・漢文体の記紀を日本文学のはじまりとしてどのように位置づけるかが、まずは問題になる。

『日本文学史』は「第一編 日本文学の起源及び発達」の中で、「第一章 日本上古文字有無の論」のまとめとして、「我神代の頃には、歌謡等の文学の種子たるべきもの、即ち不文の文学有りしは、勿論なれども、この種子萌芽して、地上に出で以て文学の第一段階を来ししは、漢字の入り来りしによるものとす」、「古へより、我国語の美はしきことのみを誇称して、文字などを顧みざりしことは、後世の歌文に、其先蹤跡を留むるを見る」と述べ、『万葉集』の長歌や中臣氏の寿詞や宣命を例として挙げている。上古の特徴は「記誦に便なる性質を備ふる事」であり、『続日本紀』の宣命の文については、「其前後は、皆、莊嚴華麗なる漢文なるが中に、ひとり字音を以て国語をうつしたるを察すれば、上代は、最も言語を重んじたりし風習の一斑を、窺ひ知るべし」と賞賛する。ここでは、神代・上古は文字を使わなかったが、文学の種子は歌謡等の形で存在していたという立場から文学のはじまりを主張する。

次の「第二章 漢字、及び、漢籍の渡来」の中では、中国や朝鮮半島との交通が崇神の頃から頻繁になり、「我国を言霊の助くる国、言霊の幸ふ国といひて、国語の自由なる事を誇り、萬の事を言ひつぎ、語り伝へて、久しく年処を経過したりき」、その後、渡来人

(帰化人)によって漢字や漢籍が入り定着することが述べられる。ここでは神功皇后の話等も持ち出し、記紀から得た情報を歴史的事実であるとしている。記紀が歴史の事実であるとする国学の立場を継承し、「国文学史」のはじまりを書くのである。しかし、『古事記』は変体漢文体であり、『日本書紀』は漢文体であるため、「国文学史」のはじまりとして前面に押し出し、日本文学は記紀から始まると断言できずに、苦慮している。彼らが記紀を「国文学史」のはじまりとするために使える部分は、僅かに歌謡や宣命や寿詞であり、その僅かな国文学資料(近世国学の基準による)をもって、古く神代から存在した日本文学は言霊の宿る誇らしい言語で書かれていたと強弁するしかなかった。

一方では、応神・仁徳の時代には漢文・漢籍を使いこなし、仁徳は聖徳の帝として儒学を学び実践し、堯舜の政治を行い、その後も学問や政治のシステムを巧みに導入した、などとしている。履中の頃には史官を諸国に置き、民の言事を記させたとして、その文体は『古事記』、「氏文」、『上宮記』等から推察して「漢字の音訓を並用し、本邦の言語を写したるものにして、不整頓なる漢文の如きものなるべし」と述べ、このような国語(本邦の言語)で「国文学」を書くこと、書かれていることが必要であり、その条件が満たされていないものは近代「国文学」「国文学史」の対象から除外された。その背景には、近世国学が国文・国語と認定する基準と意識が少なからず働いていたと言える。

次に仏教文化・仏教思想の渡来との関わりを、「第三章 佛教の東漸、大化の改新及び人心の変遷」の中で述べている。欽明の頃に渡来した仏教について、「漢籍渡来の後、文運漸く開けたりしが、佛教新に東漸するに及びて、頓に大に之を鼓舞したり」と述べる。ここでは漢学(中国・支那)と仏教と日本文化の関係について述べているが、矛盾した、ないし恣意的な判断でこれらの現象を取捨選択して論じていることがわかる。この姿勢も、近世国学の牽強附会の姿勢を色濃く引き継いでいるところである。『日本文学史』上巻「第一編 日本文学の起源及び発達」の仏教の東漸の項には、「漢学は忠孝仁義を説き、政治、法律、道德の合一を以て基礎とし、神鬼を敬し、先祖を祭ることを、旨とするが故に、其渡来せし後も、唯、本邦従来の風俗習慣を牢固にするのみにして甚だ撞着矛盾する処なかりき。されば、我文学には名教といへる一の精神ありて、古今を貫徹せる事の淵源は知るべきのみ」とあって、ここでは漢学と言っており、前項で批判した時のように、中国(支那)とは言っていない。「本邦」にとって都合のよい場合は「漢学」と言い、「本邦従来の風俗習慣」と矛盾がないとして両者を重ねる。このような恣意的な使い分けと論調を積み重ね、これと同様に仏教との関わりを論述する時にも、ご都合主義的な矛盾の論法が展開される。「佛法の東漸、唐土との通交等は、何れも、非常の大事件なりしかば、其人情風俗を感化し、従ひて、文学上の面目を改めしこと、また著しく、殊に、奈良の朝、及び平安の朝の間の文学は、佛教の影響を蒙ること、最も甚し。我王朝時代の艷麗なる文学の真相を、明かにせんと欲せば、……此等の大事件が、如何に人情風俗を、感化せしかを、略述せざるべからず」。

ここでも、「漢学」が渡来して広まっても、祭政一致や現人神の考え方や神の裁決等を敬う本邦の人情には変化がなく、却って強固になったといい、しかも、唐風の文化を慕う

傾向が強くなったとも言っている。そして、「佛法」が東漸し広がると天皇よりも釈迦が至尊の者として崇められ、人々が因果応報・地獄極楽の説に迷うこととなったと仏教に難癖をつけている。仏教は、有形無形のもので人心を変動させたとするのである。それらは寺や塔の建築物や、天文・地理・暦術等の学問や、絵画・彫刻・舞楽などの芸芸や、紙・墨・石臼等の製法技術等の幅広いものであったとも述べている。この章では、「漢学」の影響として都合の良い、確認不可能な精神性を、本来、日本にあったとされる精神性を漢学がより一層強固にしたとして、高く評価する。ここでは「漢学」という言い方で通している。一方、「仏教」は人心を惑わし、朴実の風気を乱した日本の精神性の墮落の犯人として低く評価する。このように、近代「国文学」「国文学史」は、「中国」「支那」と言った場合は否定的評価を述べ、「漢学」と言った場合は「本邦」の精神と文化を強固にしたと高く評価する。「仏教」は「仏法」とも言われるが、「中国」「支那」のように国家を意識した否定の仕方はしていない。評価が肯定的か否定的かに即して「漢学」「儒学」「仏教」「仏法」を使い分けているのである。

「第四章 奈良朝以前の文学」の「奈良朝の文学」では、我が国は言霊と国語の優美さを語り伝える風習を持っており、これらは感情（喜怒哀楽すべての感情）を自由に表現できると称揚している。ここでも、上古の文学は『古事記』『日本書紀』の歌であると言っている。つまり、音仮名表記されている記紀の歌謡は、改竄されることなく、上古の真情を写し出したものであるから、記紀歌謡こそ奈良朝以前に書かれた文学のはじまりだと位置づけている。「国文学史」のはじまりは記紀歌謡であると位置づけているが、歌謡の前後にある物語は、本文を挙げることなく、要約と評価を載せる形をとっている。

「素盞之男尊が、天より降り給ひて、出雲の国、檣の川上に到り、櫛名田姫と相住まんとて、須賀の宮を作り給ひし時、雲の其地より立上りしを、見給ひて、八雲たつ、出雲八重垣、妻ごめに、八重垣つくる、そのやへがきをと詠み給ひしを始めとし、天神国神の中にも、歌に巧みなりし者少からず」。

以下、天皇や皇后の詠歌を列举する。また、上古歌謡としてアメノワカヒコとアジスキタカヒコネ神の高姫の歌謡を載せる。夷曲や久米歌や顕宗・仁賢の歌舞やヤマトタケルの歌謡等について、本書では簡単な背景を説明して、決まり文句として「此時代の歌は天真爛漫の一語を以て評し尽くすべし」、あるいは「其詞勢率直にして、至誠の情、其樸野遒強なる詞のうちにあらはる」などの評が、この項では繰り返し載せられる。以下、推古から天武の間に「漢学進歩の影響」により高度な文学である『万葉集』初巻等が現れ、次に祝詞を散文のはじまりと位置づける。

前述のように、近代「国文学」「国文学史」は、和語・和文体ではない『古事記』『日本書紀』という文献の存在を、散文のはじまりという文学史の重要なテーマとともに説明しなければならなかった。このような説明をするために、両文献の中に、和文体または和文体に準ずるものを探し出さなければならなかった。そして、そのようなものとして、「質樸にして、しかも優美なる延喜式の祝詞の文の、あらはれたるも、此時代なりとす」と言うように、強引に奈良時代以前の「祝詞」が位置づけられる。当然、無理を推し進めるた

めには強引な表現を重ねなければならない。総論の「孰れの国の文学も大方は歌謡を以て、始まりし所以なり」を前面に押し出し、祝詞が散文のはじまりであること、それは歌調であることを縷々述べてゆく。「此祝詞は、実に我国散文の始めともいふべきものにして、祭詞、寿詞、大祓等数種あり」、「対句を設け、枕辞を冠し、巧に言詞を修飾して、神明も賞し給ふばかり優美に、綴りなしたるものにして、句節正しく、声調甚だ佳なるが故に、殆んど、歌調と異なることなし」など、苦しい言い訳を連ねている。また、国学者の祝詞の論を載せ、祝詞が純粋な最古の国文であると断言する。「加茂真淵の説に拠れば、出雲の国造の神寿詞は、舒明天皇の朝にあらはれ、大祓の詞は、天智天武の朝の頃に作られたるものなるべしと云ふ。本居宣長は之を駁して大祓、大殿祭、御門祭等の詞は、既に神武の朝にありと云へり。さて、祝詞は、其文字こそ漢字なれ、孰れも、国文の純粋なる者にして、就中最も見るべきは、祈年祭の伊勢太御神に白す詞。大祓の詞。出雲国造の神寿詞等なるべし。昔、天祖、天照大神の天の窟戸に籠りましし時、天児屋根命が岩戸の前にて、奏し給ひし諄辞とは、如何なる物なりけん。今日に伝はらずといへども、天祖、これを聞こし召して、「未だ此言の若き美麗なるはあらず」と宣ひしを見れば、是れまた、祝詞の一なりしこと、疑ひなかるべし」と言い、文例を挙げている。ここに、日本最古の散文としての「祝詞」が創成されたのである。

次の「第二編 奈良朝の文学」では、時代区分を持統朝から平安遷都までとしている。これは、『万葉集』の柿本人麻呂を含め、文学史論を展開するための操作と考えられる。奈良時代の文学のはじまりを持統朝としたことについて、文学は人心の射映であり、鎖のように連続するものであるから、政治の歴史と同じ区切り方をする必要はないとする。例えば、大化の改新という政治的事件とは正反対の取り扱いを、ここでは平気で行っている。

この編では、記紀や『懷風藻』等に漢文の名文が現れたことに触れている。そこには「漢文学として観るべき価値あるもの、漸くあらはれき」とあり、『古事記』の序文を名文と言い、『懷風藻』を我が国初の詩文集であるといい、壮麗なる漢文で書かれた『日本書紀』は、「上は天地開闢より下は持統天皇に至るまでの事実を記したるものなり」としている。以下、『日本書紀』の内容を、「神話」以前の「伝説」という形で紹介している。「此書第一第二の巻は、乾坤剖判よりウガヤフキアヘズ尊に至るまでの伝説を、蒐録したるものにして、所謂神代巻と號し、敬神家の經典とする處なるのみならず、我国上古の事を記せるものは、唯此書と古事記とあるのみなれば、其貴き事云ふべからず。全篇、皆、漢文なれども、神代以下の歌謡等は、其文字こそ漢字なれ、さすがに之を国音に当て、口誦のままを載せたるものなれば、さてこそ余輩は上代の歌謡、即ち日本文学の種子は、如何なるものなりしかを、知るを得るなれ」。このように、記紀が変体漢文体・漢文体であることを認め、貴いものと言いながら、音仮名で表記された歌謡こそが日本文学の種子であると重ねて述べる。さらに、万葉仮名から片仮名を生み出す「大発明」に繋げる形で、論を展開する。

ここで再度、「漢学」(中国)と「仏教」の弊害を指弾する。それは、千年有余続いた事物を打破し、国民の精神を豹変させ、人情風俗を変遷させた弊害である。これは、近世

「国学」が創造した「過去の仮想の日本精神」の存在を信じ、これを前提とした思考法から生み出された「漢学」（中国）および「仏教」の弊害論であり、仏教の流行が勇進活発の志気を挫き、優柔懦弱な心を養成したと言う。唐風（中国文化）の模倣は、質素撲野の風を華美艷麗の姿へと変化させることになった。この人情風俗が平安朝になると甚だしくなるが、その兆候はすでに奈良朝にも現れたと言う。

次に、片仮名の制作という「大発明」を、「国文学史」「日本文学史」として論じてゆく。この章は「万葉仮名・片仮名の制作あるに至りし所以」と題され、推古朝から漢文が盛んに使用されるようになり、始めは純然たる漢文であったのが、次第に「漢字の音訓を併せ用ひて我国語を写す」ようになったと説明される。そして、太安万侶の例を挙げて、国語に相応する漢字・漢語を的確に見出すことが難しかったことが述べられ、次に、『日本書紀』天武十一年三月十三日条にある境部連石積等の「新字」の選定に関する記事を載せて、これを「国字」の発明としている。「新字」を「国字」と解釈する立場は、新井白石以降の理解の仕方であり、これを利用したのである。

続いて、『日本書紀』と『古事記』の歌謡や「所々に散見せる神語等」は漢字の音を借りて国語を写しているもので、「大に巧みなるを見る」と称揚する。ここで言う「神語」は、「神語り」（託宣）か「神語歌」を指している可能性が高い。この万葉仮名の発明は、国文学に長足の進歩を促し、万葉仮名によって「我国特有の大利器、仮名文字」が生み出された。すなわち、万葉仮名から片仮名が自然に使いやすいように、省略され改良されて生み出されたとする。片仮名が生み出される過程には仏者が関わっているが、誰が作ったと特定できるものではないと言う。そして、片仮名が使用されるようになるのは奈良朝だが、完成したのは「奈良朝の末」とする。「我が日本文学の萌芽は外国文字の渡来を待ちしといへども、茲に至り、仮名文字の制作ありて、遂に我国特有のものと、誇称するを得るに至りしは、豈快心の事にあらずや」と、この「第二章」を締めくくり、次の章に続けている。

さて、「第三章 奈良朝の散文」では、「奈良朝は我国の文学の、始めて光輝を放ちし時代にして」とあり、散文は未だ素朴であったが和歌は富瞻婉麗で秀妙であり、奈良時代は「和歌の時代」であったとしている。この時代、和歌に比べて散文が貧弱なのは、和歌が万葉仮名という漢字音を利用しつつも国語として詠まれたのに対し、記録や制令などの散文は漢文で書かれ、それは一部の学者のものであったからである。そのような散文の中に「宣命」がある。『続日本紀』の宣命は宣命体で書かれているが、記紀にはこの宣命体が見られない。それは、持統朝以前の「国風」（宣命体）が、すべて意図的に漢文体に書き改められたからであるとする。それゆえ、どこからどこまでが和文体であり宣命体であったのか、あるいはもともと漢文体であったのか、現在ではまったく区別がつかないとする。また、漢学（中国）や仏教の影響を受けて、それらの用語が入り混じっており、これは「国体」を失いかねない指弾されるべき事態であると言う。近世国学者の「儒仏批判」の「儒学」を近代の「中国」「支那」に読み替えているとは言え、「幻想としての独自の日本という存在」の視点と完全に一致する。近代「国文学史」「国文学」が、近世国学の産物

であると考えられる部分である。現在の記紀研究もいまだにこの漢籍と和文のせめぎ合いを論じ、徒勞とも言える漢籍や仏典の影響や受容をテーマとして研究されることが多い。記紀という渾然一体の書物の出典の峻別を主要テーマとして研究を行うのは、やはり近世の国学の呪縛であると思えないのである。

『日本文学史』に戻ると、ここで重ねて散文の代表として宣命と祝詞を「国語にて国風を写されたるものなるべし」として、韻文に近いものとする。また、祝詞を「神前に告白する詞」と言い、宣命を「庶民に宣り聞かす詞」として、対象の違いがあるとする。つまり「国風」の文は日本の神や庶民に向けて発せられたものであり、これは『万葉集』の「上は萬上の貴きより、下、匹夫に至まで、皆歌を詠まざるはなし」、すなわち上下すべての国民が享受した歌という考え方と結びつけられた論法と言える。ここに近代「国民」「国家」を一体化するための道具となつて、「国文」「国語」「日本文学」が読み替えられてゆく。この傾向は、以降の「国文学」「国文学史」に引き継がれていくのである。

4 「神話」以前、学術用語「伝説」の創成

このように、近代化途上の「国文学史」「国文学」は、近世国学の軌の中で、漢文で書かれた文学は学者や一部の人々のものであり、多数の庶民は漢字で書かれてはいるが「国風」を支持し、歌を表現していたという言説を創り上げた。しかし、記紀に載る歌謡以外の漢文・変体漢文体で書かれたものも「国文学史」「国文学」として採り上げなければ、それはやせ細った国文学・国文学史にしかないことも理解していた。また、最も重大な問題は、万世一系の天皇の根柢となる「話」の部分で、漢文・変体漢文体だからといって無視する訳にはいかないという点である。この重要な「話」の取り扱い方が、後々の「神話」の創成に繋がってゆく。

三上・高津・落合『日本文学史』では、第二節を「古事記の文」として独立させて書いている。『古事記』は「抑、我国上古の伝説を書きたるは、この書を以て最も古しとし、日本書紀、之に次ぐ」と言う。以前に『日本書紀』の内容紹介において「伝説」の用語を使用していたが、この第二節では「古来の伝説を誦み習はしめ給ひき」、「真実に古伝説を記録して、少しも修飾弁護せず、故に上古の風を觀、古語を知り、古文を察するには、此書の外にあるべからず」と宣長の説に拠って説明する。拙劣な漢文のようではあるが、字音で国語を写し貴重な歴史を記した『古事記』は、「古来の伝説をば成るべく故老の語り伝えたるままに筆記せんと企てたればなるべし」とする。また、「是れ其上卷は即ち神代の紀事にして、諸神の言語を直写したる處多く、中卷以降下は、事実を記録せる漢文の方、居多なればなり」と言い、以下で読み下した「伝説」を載せる形をとる。

「伝説」はまず、天照大御神の「八百萬神、天祖を天の石屋より出し奉る」から始まり、続いて「須佐之男命、大蛇を斬りて、宝剣を獲給ふ」と「天孫降臨」を載せている。天照大御神やスサノヲやニギノミコトは天皇の系譜に繋がる神や英雄の話である。これらが後に、井上哲治郎や高山樗牛らによって「神話」というレッテルを貼られ、「日本神話」

となつてゆくのである。近代「国文学」「国文学史」において、文学のはじまりとして位置づけられえない『古事記』に存在する「真実の古伝説」の一部が都合良く抜き取られ、国家の「伝説」が創られはじめた。また、『出雲国風土記』の「国引き」も、「古来の伝説」として載せられている。内容的にも「国」「万世一系の国」を強く意識した、近世国学者の選択を引き継ぐと言ってよい内容である。このような選択は、当時の他の「国文学」「国文学史」でも同様に見られた。例えば鈴木弘恭『新撰日本文学史略』（1892年）では、紀元前の文学として「須佐之男命の御歌」「八千矛神の詠歌」「沼河姫の詠歌」を載せ、紀元後の文学としては、「神武天皇、伊須気余理姫、日本武尊、神功皇后」の歌を載せる。芳賀矢一『国文学史十講』（1898年）でも、記紀の歌謡を文学のはじまりとして、神の歌や天皇の歌を採り上げる。また、祝詞や宣命等の長文ものや万葉の長歌の対句に言及し、「ヘブリューの古詩、支那の詩などには盛んに用ひたものでありまして我国にも古くからあるのであります」と説明する。その一方では、近世の国学者の記紀歌謡・祝詞に関する著書や古事記伝等を紹介する。一方、記紀の「話」の内容について、芳賀矢一は『新撰帝国史要』（1898年）の中で、紀元以前の世としてイザナキとイザナミの話から皇祖神天照大御神、スサノヲ、月読命の誕生、天照大御神の岩屋戸の話やスサノヲの英雄譚、大国主神の医術の話やニニギの天孫降臨の話や神武の兄弟の話等の概略を載せ、以下、天皇毎に歴史として記述する。内容は『古事記』と『日本書紀』が中心である。ここでは、学術用語として、「伝説」という語が当初から記紀の天皇の系譜に関わる内容に使われている。そしてこれらが、何の疑問もなく「神話」の概念形成に滑り込んでゆくのである。

ここでまずは「伝説」という語の歴史を辿り、学術用語としての「伝説」の創成を見ておこう。「伝説」という漢語の初出は『漢書』芸文志である。それが日本の文献に散見されるようになるのは中古末からであり、日記『玉葉』承安二年二月条に見え、以下、『太平記』『文明本節用集』『醍醐寺新要録』『近世紀聞』等に見える。しかし、この段階での語義は「言い伝えること、言い伝えられること、噂すること、噂されること、その噂や言い伝えの事柄、風聞、風説」等の意である。これが口碑や古くからの語り伝えや伝承されてきたこと、口承文芸の一つというような意味で使用されるようになったのは、20世紀初頭である。例えば夏目漱石の『吾輩は猫である』や薄田泣菫の『茶話』における「伝説」の用法、さらに志賀直哉『暗夜行路』や芥川龍之介の『歯車』等に出ている例から考えると、三上・高津・落合『日本文学史』で使用した「伝説」の例が、古くから語り伝えられている伝承の意の「伝説」としては最も早い例のようである。つまり、『日本文学史』において、学術用語として漢語「伝説」の意味が作り替えられたと考えることができる。高橋五郎『いろは辞典漢英対照』（1888年）の「伝説」の項目にも、「うはさ、つたへ、かたりづたへ」とあり、「噂」と「語り伝え」の新旧の意味が掲載されている。また、後の芳賀矢一『国文学史十講』の緒論には、「昔しからの^{ユーベルリーフエレング}伝説を根拠として立つものがあります」、「古来の伝説や何かを根拠として新しい製作が出来ているのです」等とあり、ドイツ語（Überlieferung）や英語（tradition; legend）の翻訳語としての「伝説」が、漢語「伝説」の変化の背景にあると考えることができる。落合直文編『ことばの泉』（1898-99

年)には、「伝説、うはさ、かたりつたへ」とあり、新旧両義を載せている。少し早い例としては、物集高見『日本大辞林』(1894年)の「伝説・うはさ・つたへばなし」がある。ここから見えてくることは、1890年代に「伝説」が学術用語として使われる中で意味の更新がなされたが、これは翻訳語の語義に影響された結果と言えるだろう。¹⁰学術用語「伝説」の変容は、三上・高津・落合『日本文学史』に始まったと言える。

5 「神話」の創成

「国文学史」「国文学」の学術用語「伝説」が「神話」へと移行したのは、井上哲次郎『巽軒論文初集』(1897年)所収の「第四、日本文学の過去及び将来」においてであり、漢文や中国思想や仏教思想が日本の社会や文化に深く関わり、日本社会全体を発展させたと認めている。そして、美文学もこれを認めるべきだという論を展開する中で、はじめて『古事記』の「神話」が言われ、これは単なる「伝説」ではないという意識で使い分けられている。また、同年の井上『釈迦種族論』の中でも、「^{フィンランド}芬蘭土の神話」というように、「神話」を使用している。井上は1884年の有賀長雄との共著『哲学字彙』の中で、mytholgyを「鬼神論」と翻訳している。異文化との融合、折衷論とも言える井上の考え方は、これ以降の「国文学」「国文学史」の論じ方のもう一方の柱となる。井上「日本文学の過去及び将来」は、「我国固有の思想は如何ほど強大なる外国思想の感化を受くるも、遂に之れが為めに圧倒さるることなく綿々として其命脈を伝へ、今に至りて益々其発達するに足るものあるを見る」と言う。また、「幸いにして歌詠と伝説の存するなり、殊に古事記載する所の神話の如きは、吾人研究の対象として最も価値多しとなす、是故に姑く古事記に就きて之を言はん、古事記は日本文学の記念碑として最大なるものなり、我邦固より文学に乏しからずと雖とも未だ古事記の如く古色蒼然として千古に卓絶するものはあらず、古事記に匹敵すべき文学はただに之れを我邦に求むべからざる而已ならず広く之れを世界に求むるも亦殆ど得べからず、ホメロスの『イリヤス』及び『オデセー』の如き、或は僅に之に比すべきか、後世に及んで或は個人の作為に係る雄編傑作なきにあらざるも、古事記載する所の神話の如く、誰れが造れると云うとなく、漸次に国民中に発達し来たれる最古の伝説と同一の談にあらず、古事記は実に世界文学中一種特異の光彩を有するものにて、吾人の嘆賞して已まざる所の奇書なり、然るに我邦固有の思想は此古事記中に於て発見するを得、若し古事記を繙きて其神話の部分を読一読せば誰れか其想像の偉大なるに驚かざらんや」と言っている。これは『古事記』が変体漢文体で書かれたことを問題にせず、世界的視野で日本文学としての『古事記』の「神話」を位置づけようとしたものである。世界の文学における「神話」と『古事記』の「神話」とを対置し、日本文化論を進めていることからわかるように、「神話」という新たな文学的想像の概念を形成しようと

10 以下も参照。『和英語林集成』(J.C. ヘボン)「Densetsu 傳説 tsutae banashi A tradition story saying or report transmitted from one to another. — nite kikimashita know it only by report.」

する様子が窺える。以下、具体的に黄泉の国からのイザナギの帰還の話やスサノヲの追放譚に見える清浄無垢の尊重を「神話時代に於る唯一の理想」と言い、中国や朝鮮やインドの伝説中の想像力との違いや性格の違いを述べ、日本文化の特異性を強調する。「伝説」とは異なり、「神話」は想像力の広がりや世界観を持つことが意識されていると言える。ここで「神話」の論じ方は、文体や文献の書かれ方よりは、内容に重点が置かれることになる。これは、記紀の歌謡以外の「伝説」を取り扱うためには非常に都合の良い方法である。単に「伝説」のレッテルを「神話」に張り替えるだけで、世界的視野の「神話」という文学に変身させることができるからである。

井上に続く高山樗牛の「古事記神代巻の神話及び歴史」¹¹は、『古事記』神代巻の内容が「神話」か「歴史」かという点について論じたものである。樗牛は、「神代巻は神話なる乎、又は歴史なる乎てふ疑問なるべし。予は是れに答へて、神話歴史両者の混淆なりと言はむ」と論を展開する。また、『古事記』の天地開闢の神話は、「アリアン諸民族に見る如き天地開闢説に連なれる太陽神話なり」とし、天孫降臨前後の話は、日本民族の移動の歴史と推察できるとする。後半では、太陽神、暴風神、月神について、インドやギリシャやローマやドイツや匈奴や蒙古の神々の神話に類似すると述べる。また「三、日本民族の起源及び遷徙」では、文化人類学の論を都合良く利用し、「サモア、トンガ」が故地ではないかと論ずる。このように「神話」という語は、全世界を見据える便利な装置であり、翻訳語として、井上哲次郎や姉崎正治の関わった翻訳書や著書に使われ始め、後年幅広く使用されるようになったことが確認できる。その普及のスピードは驚くべきであった。また、「神話」の語の普及と連動するように、簡便な神話辞書として、保志虎吉・加藤玄智『袖珍通俗神話辞彙』（1899年）が登場する。このように、創成から4、5年の間に「神話」という翻訳語は定着し、記紀・風土記の「歴史画」も描かれる等、幅広く普及したと言える。¹²

以下、「神話」の語が使用されている1896年から1926年の文献を列挙しながら、適宜説明を加えてゆこう。

『森林経済論』（1896年、ウェーベル／望月常訳）「第八章 希臘古代ニ於ケル森林ニ対スル神話的及び宗教的觀念」。

『印度宗教史』（1897年、姉崎正治〔嘲風〕、井上哲次郎訳）「第一章 ^{ベーグー}吠嚙神話時代」
「第二節 吠嚙神話の宗教」「第三節 吠嚙神話」。

『世界文明史』（1898年、高山樗牛）「伝説」「神話」の語が見える。

『科学的宗教』（1899年、パウル・ケーラス／長谷川天溪訳、姉崎正治校閲）「第六 神話と宗教」。

11 『反省雑誌』1899年〔明治32〕3月所収。

12 記紀風土記の神話を材料にした「歴史画」が描かれた。山本芳翠「浦島」（1893-95年）、青木繁「黄泉比良坂」（1903年）、「大穴牟知命」（1905年）、「わだつみいろこの宮」（1907年）等がある。

『言語学的宗教学』（1899年、姉崎正治）「第二章 神話の成立及性質」。

『袖珍通俗神話辞彙』（1899年、保志虎吉・加藤玄智）原語で神名を表記、横書き。「未ダ和釋神話辞書ノ世ニ公ニセラレタルヲ見聞セザルハ豈ニ我邦学界ノ一欠点ニ非ズトセンヤ、惟フニ古代希臘^{ギリシャ}神人時代ノ英將雄士ノ口碑伝説ヲ初メトシテ欧州北方ノ民族間ニ涌伝セラレタル鬼神談、希伯來^{ヘブライ}、埃及^{エジプト}等ノ伝説ノ如キハ苟モ泰西（西洋）諸名家ノ詩文ヲ了解悟領セント欲スル者ハ何人モ忽チ自ラ之レガ大略ヲ知ラザル可ラザルノ必要ヲ感ズルニ至ルモノナリ」。

『青年立志成業策』（1899年、平瀬竜吉）「第十二章 神話及び古譚の効用」。

『通俗言語学（通俗百科全書）』（1899年、宮田修）「第五篇 言語と宗教」「第二章 神話学」「印欧語族古代の神話」「東西古代の神話」「言語と神話の関係」。

『美学及美術史』（1899年、高山樗牛）神話的標號画。

このように、翻訳書を中心に「神話」の語が使用されている。また、樗牛は論文や著書に「歴史画」作成の必要性を述べる。絵画の世界で記紀神話を画題とするものが多数描かれるようになるのもこの頃からである。

『支那文明史』（1900年、白河鯉洋・国府犀東）原始時代の神話及び古代史の展開。

『宗教学概論』（1900年、姉崎正治）比較神話学以前の神話解釈。

『上世印度宗教史』（1900年、姉崎正治）「第一部 吠嚩の神話宗教」「第二章 梨俱^{リグ}神話の宗教」「第三章 梨俱吠嚩の神話」。

『大日本国号考 附諸国名解』（1900年、高橋竜雄、批評＝高楠順次郎・坪井正五郎・白鳥庫吉・三宅米吉、助言＝井上哲次郎・姉崎正治）一兩年前に雑誌『日本主義』に連載。神武の神話、眉生蚕の神話（「伝説」と「神話」が混在）。

『文学小論』（1900年、鈴木暢幸）「第三章 文学の定義」「口碑」「神話」「伝説」。

『羽衣伝説数種』（1900年〔『文芸論集』所収1901年〕、上田敏）「神話学者」。

『最近海外文学』（1902年、上田敏）レスボス島の口碑伝説、近世神話学（「口碑伝説」と「神話」の両方の語が見える）。

『神話梗概 天馬』（1902年、赤司繁太郎、石田元季・森鷗外校閲）欧米の文学、美術の研究のためにギリシャ・ローマの神話が必要と緒言に記す。スカンジナビア・エジプト・アッシリア・印度・アメリカ・メキシコの古伝説ペガサス、ピクマリオン・オルフェウス等を探り上げる。

『北欧神話 霹靂』（1902年、赤司爵花・石田春風）諸国の神話、古伝説の紹介。

『新体日本文学史』（1902年、高橋龍雄・塩井雨江）体裁等は三上・高津・落合『日本文学史』を引き継ぐが、支那思想と印度思想を溶化し国民固有の思想を形成したとする。古事記を「古伝説」、風土記の話を「神話伝説」と言っている。また、平安朝の文学は「女子の文学」とする。

『隠岐誌（一名踏査見聞録）』（1903年、小泉憲貞）「第九 神話に就いて」「渡海の想像」。

- 『創世記概論（一名創世記の嚟）』（1903年、ヘルマン・ゲンケル）「第九節 変色したる神話」「第十節 神話に対する一神教の敵意」「第十一節 神話の意義」。
- 『通俗東西比較宗教史』（1903年、加藤玄智）「第七章 希臘の神話的宗教及其その哲学の影響」。
- 『古代小説史』（1903年、長谷川福平）「伝説物・御伽草子」「竹取物語・神話」。
- 『現身仏と法身仏』（1904年、姉崎正治）仏陀人格の譬喩的叙説と仏伝の神話化。
- 『西藏旅行記 上巻』（1904年、川口慧海）「第三一 阿箝達池の神話(一)」「第三二 阿箝達池の神話(二)」。
- 『比較神話学』（1904年、高木敏雄）「1900年 羽衣伝説の研究・浦島伝説の研究」「神話」「1901年 大國主神の神話」「1902-03 日本神話学の建設」「日本神話学の歴史的概観」。
- 『日本文学史論』（1904年、鈴木暢幸）「(三)上代・神話の研究」「叙事詩・希臘の神話」。
- 『国語漢文新辞典』（1905年、井上頼圀）「しんわ 神話 神代のころの云ひ伝へ」。
- 『宇宙論』（1905年、加藤拙堂）「(二)神話に現はれたる宇宙原始説」。
- 『宗教講話』（1905年、加藤玄智）「神話的宗教」「科学の進歩と神話」。
- 『中国歴史教科書 第一冊』（1905年、夏曾佑）「第六節 上古神話」「第十節 神話之原因」。

資料に挙げたように、キリスト教や仏教やギリシャ・ローマ・北欧神話や歴史の文献にも「神話」の語が見える。また学術書以外にも「神話」の使用の範囲が広がる。このような中で、国文学関係に使用され、比較神話学の方法を明確にした研究書が現れる。1906年以降の国語・国文学・歴史学関係を中心に、「神話」の使用を整理しておく。

- 『辞林』（1907年、金沢庄三郎）「しんわ 神話 Myth 太古、人類の知識極めて幼稚なりし時代に、宇宙の諸現象を以て神のしわざなりと想像せるによりて生じたる諸の説話」。
- 『アストン日本文学史』（1908年、芝野六助訳補）古事記の希臘神話との類似等、外国との比較を論ずる。日本文学の特徴として「日本人は他邦の文物を受売するを甘ずる国民にあらず、よく之を同化し、自家葉籠中の物となす」と言う。また視点を變えて、平安時代の文学に対する評価（遊樂）と国運発展の両方を記すようになる。日本文化の成立と特徴として、異質の文化を吸収し折衷し同化するという考え方を明確化する。
- 『新体詩作法』（1908年、河井醉茗）「三 詩と神話伝説」新体詩の題材として、「神話」「伝説」を積極的に使用する姿勢を明確に示す。「神話」「伝説」を詩という芸術方法で表現することを示した。これも「神話」の概念の広がりを物語る例である。
- 『国文学史講話』（1908年、藤岡作太郎）「天岩屋戸の神話 記紀は既に神話なり」。天然神話・英雄神話・説明神話・動物神話等、広がる範囲を示している。

『ざりしや御伽噺・古代神話』（1909年、諸星寅一、巖谷小波序）巖谷小波は1894-96年に子供向けの日本昔噺を書く。「神話」と関連するものとして、「八頭の大蛇」「菟と鰐」「浦島太郎」が載せられている。

『希臘神話』（1909年、ジェームズ・ボールドキン／杉谷代水評補）。

『比較文学史』（1910年）神話・口碑・伝説が見える。

『辞林 四十四年版』（1911年、金沢庄三郎）「しんわ 神話 Myth 太古、人類の知識極めて幼稚なりし時代に、宇宙の諸現象を以て神のしわざなりと想像せるによりて生じたる諸種の説話」。この金沢の「神話」の語の説明は非常に客観的で本来の意味を保っていると言える。

『希臘神話・伝説』（1911年、荒井霞外）。

『日本全国国民童話』（1912年、石井研堂）「日本神話 因幡の素兎・猿田彦の命・満珠干珠・雷さまに桃・月読の命・返し矢・天窟戸・八俣の大蛇」。

『読史百話』（1912年、喜田貞吉）「わにの神話」。

このように童話や子供向けの話として、記紀神話の皇統譜の話や関連の神話が利用される。また、美妙の『大辞典』の「神話」に見られるように、神話は神の話と解されるようになる。

『大辞典 上巻』（1912年、山田美妙）「しんわ 神話 スベテ、太古ナドノ、神ニツイテノ様々ノはなし、ものがたり」。

『新国文学史』（1912年、五十嵐力）竹取物語は印度の神話を換骨した。古代文学（古事記・日本紀・祝詞・宣命・万葉集）は純日本文学であり長短取捨の調停をする。平安時代は国風の歌文が圧せられた時代で歌を玩具にした時代と評価する。

『神代史の新しい研究』（1913年、津田左右吉）神話を神話として研究する人文発達の経路を遡る研究と、国民本来の思想を解明する歴史の立場。

『国文学史概論』（1913年、芳賀矢一）国史は神話に始まるとし、神話は明らかに我が国体を表明していると述べ、皇統譜の神の話を挙げる。中古文学は和魂漢才から論じ始める。

『外来語辞典 附新語及神話小解』（1914年、勝屋英造編）「ミス Myth 英 神話 神代物語」「ミソロジー Mythology 英 神話 神話学」「ミソジスト Mythologist 英 神話学者 神話作者」。

『改訂版外来語辞典 附新語及神話小解』（1916年、勝屋英造篇）同上。

『東西文学比較評論』（1916年、高安月郊）「神話を捉えても芸術的である」。

『ポケット顧問 や、此は便利だ』（1919年、下中芳岳）新聞語解説。「ミソロジー Mythology 神話、神話学」。

『上代国文学の研究』（1921年、武田祐吉）「伝説」「神話」。

『神と神を祭る者との文学 上代文学の研究 第一編』（1924年、武田祐吉）「三、神話

の一考察」「神話が神を祭る者によりて伝えられたことは言ふまでも無いことで、従って神話のうちに祭の記事が入っていることも当然の話である」と述べ、「神話」と神が一体と考えられている。

『改訂国文学史総説』（1926年、藤村作）「第一篇 大和時代の序説」「古事記・日本書紀に見える神話・伝説並びに歌謡はそのもっとも古いものであろう」とし、「祝詞のもつ本質的なものから文学の起原を説かうとするものもある。而して神話が歴史伝説や日本霊異記に見える佛教説話となり」という。

以上、近代「国文学」「国文学史」の研究方法与姿勢、そして学術用語「伝説」「神話」の概念形成について見直すことができた。近代化の中で近世国学と近代科学の実証主義が折衷され、近代「国文学」「国文学史」が形成され、学術用語「伝説」「神話」の概念が形成された。近代「国文学」「国文学史」が文学のはじまりとして位置づける記紀は、重要な文献であるが、和文体ではない。したがってその「記紀の万世一系の神話」を、別の方法で位置づけ直す必要性が生じた。記紀の「伝説」を翻訳語「神話」に読み替えることにより、世界的視野の「日本神話＝記紀神話」へと転換を図り、前面に押し出す。1912年には「神話」を山田美妙が単純に「神の話」という意味として『大辞典』で説明する。「神」の意味は本来、初期の辞書類では多神教の神であり、当然特定の神を指すものではなかった。このような神の説明には、皇統譜の神を簡単に入り込ませることができた。この神の変質は概念からの変質ではなく、「日本神話」と「万世一系の皇祖神」を重ねる中で、「神話」の意味が単なる「神様の話」へと転換されたことで生じたのである。この融通無碍な「神」の意味が「一神教の神」や「皇祖神」を取り込んだ時、「記紀神話」は「日本神話」となり、日本最古の文学書として、歴史書の地位を与えられることになった。「神話」「日本神話」は国家創世神話であり、建国神話であり、皇統譜の神話なのである。神仏習合のように「神」概念の再編成が行われ、「日本神話」が国家神道の背景になった際、多神教世界の「神」の融通性が、国民国家を形成する装置となったと言える。この「神話」概念の創成は、価値観の変質の状態も培り出すものでもあると言える。

このアプローチが、近代化の中で、いかに各学問分野の学術用語や方法論を再編成したか、今後の概念研究へと繋げてゆく必要があると思われる。