

朝鮮総督府の神社政策と国家神道の論理
—1930年代を中心に—

青野正明

【要約】

序章 課題の設定と方法

本稿では次のような課題に取り組んだ。すなわち、1930年代を中心とした朝鮮総督府の神社政策の分析を通じて、植民地朝鮮における神社神道の変容を帝国史的な視野で捉える。そして、その変容の中から国家神道の論理を抽出し、その論理を朝鮮の地で実体化に移すべく総督府当局が模索する姿を描きながら、民族宗教の枠を越えた国家神道論を試みるという課題である。

そのため、本稿では神社神道の宗教性をみる視点に立って朝鮮総督府の神社政策を考察し、宗教との間に引かれた線の軌跡を明らかにした。この作業を通じて、神社神道の変容過程の中で形成される国家神道の論理を浮かび上がらせて提示したいと考えたからである。言い換えれば、神社政策の推移を神社神道の宗教概念論としても捉えていく作業になるわけである。

国家神道の用法に関しては、心田開発運動に至る過程を含めて総体的に神社政策を理解しようとするならば、宗教概念として国家神道を捉え、これを狭義の意味として用いる方が有効であると判断した。したがって、本稿では磯前順一などの先行研究に従い、狭義の意味で国家神道を「神社を通して天皇制ナショナリズムを国民に教化しようとする戦前の社会体制」としている。そして、この解釈にもとづいて神社神道と宗教との間の線引きを跡付ける作業をおこなったのである。

この作業を通じて浮かび上がった国家神道の論理と、総督府当局が朝鮮の地でその論理の実体化を試みたことを、京城神社など有力神社が列格された国幣小社と、村落に増設される神社・神祠（神社の下位）において論じてみた。

第1章 植民地朝鮮における「類似宗教」概念

朝鮮総督府の宗教政策の枠組みを示すためには、法令にもとづき公認団体と非公認団体を位置づけることが必要である。本国政府・朝鮮総督府による宗教行政は公認宗教・非公認宗教という枠組みでおこなわれ、非公認宗教団体は宗教行政の所管外に置かれていた。

さらに、宗教でないとされた国家神道を論じるためには、非公認団体に対して総督府がもっていた認識との関連が前提とされるだろう。つまり、国家神道を論じるうえで排除される宗教的存在との関係を考察することが必要であるため、朝鮮における「類似宗教」概念を分析するわけである。

そもそも朝鮮の場合は宗教行政所管外の団体について、警察当局の取締り状況が反映しているため、一括りに非公認団体と呼ぶことができない。宗教行政所管外の団体は非公認団体と秘密結社に分けられたため、本章では宗教行政の所管との距離を基準にして、非公認団体を〈懐柔〉、秘密結社を〈取締り〉とみなす枠組みで分析した。なお、布教規則（総督府令第83号、1915年）の第1条でいわゆる公認宗教が成文化され、この規定により「神道」（いわゆる教派神道）、「仏道」（「内地仏教」と「朝鮮仏教」）、「基督教」が公認さ

れた。

では、「内地」と朝鮮での結社認識の相違を整理しよう。まず、「内地」の非公認宗教団体は宗教行政の所管外に位置する結社となり、かつ警察当局の取締り対象であった。その意味では非公認宗教団体は本章が用いている〈取締り〉の位置に置かれていたといえる。

一方、植民地ゆえに朝鮮の宗教行政の所管外の団体は、治安重視の厳しい取締り環境に置かれていた。法的には結社（宗教的結社）に加えて秘密結社という範疇でも厳しい取締りを受けたため、秘密結社は宗教活動のためには結社として存在を許されることが大きな課題であった。このことを非公認宗教団体の取締りを所管とする警察当局の立場からみれば、宗教行政の所管から外れた団体は取締り対象ではあるが、法的に結社として存在を許す団体と、それ以外の存在を許されない秘密結社とに分けて取締りをおこなっていたわけである。

次は「類似宗教」という概念がどのように生まれたのかをまとめよう。公認宗教団体と非公認宗教団体という「内地」の枠組みとは異なり、治安的立場が前面に出てくる朝鮮では宗教行政にも取締り状況が反映された。すなわち、宗教行政所管外の団体の中で範疇が二分されて、布教規則の第15条の規定により〈懐柔〉に位置する結社（宗教的結社）が法的に「宗教類似ノ団体」（「類似宗教」）として認められ、それ以外の〈取締り〉に位置する団体が秘密結社であった。植民地朝鮮では治安重視の立場のため、存在を許されない秘密結社に対してより効果的に取締りをおこなううえで、宗教行政上で〈懐柔〉に位置する団体の存在が必要だったと考えられる。しかしながら、布教規則が準用されて公認される「類似宗教団体」は存在しなかったといえる。

したがって、宗教行政が管轄するか否かで公認宗教団体および非公認宗教団体に区別される範疇は「内地」から朝鮮に導入されたといえるが、朝鮮では治安重視の立場が前面に押し出されたため、「内地」とは異なり公認宗教団体、「類似宗教団体」、秘密結社という3つの区別がはっきりしていたのである。

一方で、「内地」の場合は届出制であり秘密結社を意識する必要がなかったためか、宗教行政では一般に宗教的結社の範疇を、非公認団体の全体として認識していたといえる。ところが、1920年代になる頃に文部省が非公認宗教団体を宗教行政の所管内へと取り込む方針を取りはじめた際に、その〈懐柔〉化の過程でその対象となる非公認団体を「類似宗教」という用語で括るようになっていた。「内地」におけるその使用の初出は文部省宗教局通牒で、「宗教類似」なる語句を使用していたが、それは1919年3月のことであった。朝鮮よりも遅い使用となる。

したがって、「内地」と朝鮮に共通していえるのは、「類似宗教」概念は宗教行政が非公認団体をその所管内に取り込む意図をもった際に生じたということだ。そのため「類似宗教」は、宗教行政の所管内に取り込む意味での〈懐柔〉の対象となる宗教団体を指している。そして、その概念と用語はともに先に朝鮮で形成され、その後文部省による〈懐柔〉化の過程において、「内地」にその概念と用語が逆輸入された可能性が高いと考えられる。

次は朝鮮での「類似宗教」取締りへと視点を移そう。朝鮮で保安法第1条規定（朝鮮総督が結社に解散を命じることができる規定）による結社の取締りという方式で、植民地初期よりおこなわれていた新宗教の取締りは、時期により程度・質の差はあるものの、植民地期において一貫していたといえることができる。3・1運動以前の朝鮮では、秘密結社

に対しては保安法第1条の「解散」規定を盾に厳しい取締り・弾圧が加えられた。この規定によると、「安寧秩序」を乱すと判断された場合には解散させられることになるが、解散させられた団体の存在については資料の制約のため確認できていない。

ところで、内務省・司法省および文部省という「内地」の2系統では、1930年代中盤に公認団体と「類似宗教」の区別が曖昧になったことを確認できた。しかし、区別が曖昧となる「類似宗教」の概念の中味はもともと2系統では異なっていた。すなわち、「類似宗教」を取締り対象として捉えて取締り強化を図る内務省・司法省とは違い、文部省にとっての「類似宗教」は宗教行政所管に取り込むという意味での〈懐柔〉化方針のもとで用いた概念であった。先に述べたように、朝鮮で先に形成された「類似宗教」概念とその用語を、文部省は逆輸入の形で導入した可能性が高いと考えられると指摘したが、ここにおいてこの指摘が裏付けられる。

その後の朝鮮での「類似宗教」取締りをみるなら、警察当局では3・1運動後において取締り方針に転換があり、1930年代前半の時期までではあるが「類似宗教」に認められた団体が増加していることを確認できた。つまり、文部省の〈懐柔〉化方針と同様に、朝鮮総督府も「類似宗教」に対して〈懐柔〉化方針を取っていたが、3・1運動後においてその対象とする団体を拡大したといえるのである。

1930年代にはいると、朝鮮では朝鮮総督府の調査資料『朝鮮の類似宗教』（1935年）の発表や心田開発運動（1935年1月に公表、本稿の第3章で論じた）を契機に、警察当局が「類似宗教団体」に対して、国体および植民地支配に反抗する終末思想を危険視する認識で臨んでいた。3・1運動後において取締り方針に転換があり、〈懐柔〉化方針が進んで対象とする団体が拡大されていたが、心田開発運動以降は〈懐柔〉化方針が後退するとともに、秘密結社のみならず、「類似宗教団体」に対しても厳しい取締り・弾圧がなされたのである。

このような心田開発運動以降の時期において、「宗教類似団体」に対する取締り方法が、「秘密布教」の発見へと重点が移っていく。その取締りの中心は保安法第7条違反で、適用対象が団体の終末思想に関わる布教手段であった。なお、宗教団体の言動が布教手段を越え、朝鮮独立に関わる言動となれば相当に危険視され、治安維持法第1条が適用されたと考えられる。

その後、宗教団体会法（1939年4月制定）が「内地」で制定・施行された。朝鮮総督府は宗教団体会法の施行を保留する代わりに、布教規則を一部改正して「類似宗教」の取締りを強化する方針を取ろうとしていた。そういう治安最重視の状況下で、1941年5月に改正治安維持法が施行された。仮にこの法令の当該規定が適用されるならば、「類似宗教」の取締り強化を図ることができるため、布教規則の改正はもはや不要となるうえ、保留されていた宗教団体会法もまた施行されなかったものと推測される。

最後に朝鮮総督府の宗教行政と「類似宗教」の関係をまとめるなら、朝鮮総督府の学務局が宗教行政の立場から「類似宗教」の取締りに関わったのは、心田開発運動の時期から1941年5月に改正治安維持法が施行される前の「秘密布教」の取締り段階においてであったと推測している。その内容として、警察当局により「類似宗教団体」が解散させられた後に、その「改宗」を担当するという関わり方であったことを確認できた。

第2章 農村振興運動期の神社政策

植民地朝鮮における神社の歩みは、少なくとも朝鮮神宮創建の時期までにおいては、天照大神奉斎を介して、現地日本人の国民意識形成と歩調を同じくしていたといえる。朝鮮神宮の天照大神奉斎に関しても、それは神社信仰からの〈逸脱〉ではなく、むしろ日本人の国民意識形成にともなう〈変容〉と解すべきである。

以上をふまえて国家神道の論理に言及するなら、朝鮮神宮の祭神は「同祖」と「領土開拓」との組合せで解釈できるので、朝鮮神宮創建時はまだその論理の形成段階であった。その後これらを組み合わせる論理は、朝鮮人への教化を主眼とした天皇制イデオロギーに関わるものになる。すなわち、前記の組み合わせる論理は心田開発運動のイデオロギーである「敬神崇祖」の論理に組み込まれ、1936年8月以降に列格が始まる国幣小社の祭神において実体化されたという仮説を立ててみた。

1925年の朝鮮神宮鎮座の時期には、特別に「朝鮮総督ノ権限」を認めることに否定的だった内務省当局は、1936年の神社制度改編に際して、ことに国幣社列格に関連しては、総督府の権限や独自性のある程度認める方針が変わったといえる。事実、国幣小社の祭神の決定でも総督府の独自性が認められ、「天照大神」と「国魂大神」を合祀することに決定された。前記の仮説は、ここにおいて国家神道の論理が確立されたというものである。こうして1936年8月に京城神社と龍頭山神社が国幣小社に列格された。京城神社と龍頭山神社の国幣小社列格に至るまでの過程を調べて表にまとめている。

次に、1933年に本格的に始まった農村振興運動にみられる山崎延吉の農本主義と彼の「敬神崇祖」観を分析してみた。朝鮮総督府が1930年代前半を中心に実施した農村振興運動において、総督府囑託となった山崎の農本主義における「農村自治」論や「農民道」という精神論が影響力をもったといえる。彼の朝鮮における活動の概略を示したうえで、①「農村自治」の場がどのようなものに想定されていたのか、つまり「村落自治」への行政力の浸透の問題について大枠を整理した。そして、②寛克彦の「古神道」言説にもとづく農民版「天皇帰一」論として、「皇国の農民」という精神論が移植されていく実態も多少なりとも示すことができた。

この②についてもう少し補足すれば、山崎の「敬神崇祖」観は皇室を国民の本家に位置付ける家族国家観を「天皇帰一」の概念で表現したものと見える。そのポイントは「敬神」と「崇祖」の組合せにあり、「崇祖」を媒介にして「天皇」に「帰一」していく彼流の「家系」のとらえ方であった。

以上のような山崎延吉の「敬神崇祖」観が影響を与えた実態として、農村振興運動の指導がなされる更生指導部落に官製「洞祭」を創り出す気運が醸成されたことの事例を提示した。官製「洞祭」からは、「崇祖」的な要素は見いだせないが、その祭祀を通じて村民を統合することを模索していたということはできる。しかも、法令で定められた神社・神祠の枠から外れているにもかかわらず、農村振興運動の中で官製「洞祭」を創る気運が醸成されていた。

ところで、農村で官製「洞祭」が創られる状況を契機として、神社による「思想善導」に否定的な方針を取っていた総督府内務局も、神社利用に関して素早く動きを開始し、神社行政を担当していた小山文雄による1934年の著書『神社と朝鮮』が出版された。

朝鮮神宮の祭神論争以来対立していた神社行政と「国魂神」奉斎論者は、朝鮮の「洞祭」

への関心が契機となって接近し、神社行政側では1934年10月に前述したように小山が著書
を出版した。この接近に関連して、「国魂神」奉斎論の急先鋒に立つ小笠原省三と小山の
それぞれの「東亜民族」論を分析したところ、神社神道を通じて同祖論的な「東亜民族」
の同質性を創り出すという意図での共通点がみられた。小笠原は東亜民族文化協会を1933
年12月に設立していた。小山は著書で朝鮮での神祇史を展開しながら、朝鮮の「洞祭」に
関心をもつとともに、その地のいわゆる「宗教」に着目し、それが「国体神道」に帰一す
ることで「東亜民族」の同質性を創り出していくという発想を表明している。

それから、小山の著書からは、宮地直一、加藤玄智、そして笈克彦の影響を見いだすこ
とができた。それらは「神祇史」としての叙述（宮地の影響）と、「国家的神道」「国体
神道」を強調する記述（加藤の影響）、笈の「天皇帰一」論である。とくに「天皇帰一」
論を下敷きにして、小山は「宗教」が「包容性」のある「神社」に帰一する関係を説き、
それを土台にして「諸民族」が「国体神道」に「精神的結合」する関係を「神祇史」とし
て構想する。そうすることにおいて「東亜民族」を想定していた。

以上、1933年に本格的に始まった農村振興運動の展開の中で、神社神道の宗教性が強ま
り始め、神社神道と宗教との間の線引きは宗教側に動き始めていることを確認できる。

第3章 心田開発運動の二重性

第2章では1933年に本格的に始まった農村振興運動の展開の中で、神社神道の宗教性が
強まり始め、神社神道と宗教との間の線引きは宗教側に動き始めていることを確認できた。
第3章ではこの線引きのその後の移動を、朝鮮総督府の積極的神社非宗教論に関わる言説
や心田開発運動を分析することで追いかけていった。

農村振興運動が行き詰まりをみせてくる中で、宇垣一成総督は「朝鮮人の信仰心向上」
を目論み、1935年1月に「宗教復興」の方針を公表する。これに素早く応じたのは崔南善
である。「古神道」言説を取り入れていく総督府官僚たちの神道観を彼は戦略的に援用し、
日本と共通する民間信仰として、朝鮮にも儒仏が入ってくる以前の「古神道」を仮設した。
そして、朝鮮を中心としたいわば「鮮日同祖論」を土台にして、日本中心の「古神道」の
読み替えを図っていたのである。

宇垣総督が「宗教復興」の方針を公表したのを受けて、心田開発運動を主管する学務局
では、1月末から3月半ばにかけて、局長の渡辺豊日子が率先して「仏教懇談会」「神道
懇談会」「固有信仰懇談会」「基督教懇談会」を開いた。「日本仏教」に対しては特定の宗
派というよりも地理的に京城を中心に協力を要請していて、「朝鮮仏教」に対しては、宇
垣には利用意図があり、「半島仏教再興の為に」という懐柔をとまなう協力要請であった
ことがわかる。

それから、「神道懇談会」では朝鮮神宮宮司や京城神社社掌等に対して接触がなされた。
1925年の朝鮮神宮鎮座の時期には、内務局は神社による「思想善導」には否定的だったが、
10年後のこの時期には神社神道が心田開発運動における「宗教復興」の一対象になった。
また、「固有信仰懇談会」に関しては崔南善が中心対象であり、彼の主張が「固有信仰」
という範疇に括られて「宗教復興」候補にあげられた点に注目される。崔南善は「固有信
仰の復興」、つまり朝鮮在来の「洞祭」（村祭り）の「復興」を主張していた。

その次に、「基督教懇談会」ではYMCA関係者が中心であることに注目される。朝鮮YMCA

は日本YMCA同盟に一度合併させられたが脱退していて、この後1938年に再び加盟することになるので、総督府当局の意図は吸収・合併にあったのではないかと考えられる。

懸案である「朝鮮人の信仰心向上」に関して調査するために、宇垣総督は中枢院内に17名の委員からなる信仰審査委員会を設置した。委員会では「斯道の専門諸家の意見を聴くこと」から始めることとし、「心田開発」に関する講演を通じて「調査」が始められた。

心田開発運動が「宗教復興」中心で始動して間もなく、本国政府で第1次国体明徴声明（1935年8月3日）が出された。その直後に総督府は京城神社と龍頭山神社の「官国幣社」列格のために動き始める。そして国幣社列格、およびその他の神社にも社格制度（実際は神饌幣帛料供進指定神社の制度となる）を導入するための法整備を開始する。このような経緯で、学務局が主管する心田開発運動において、本筋であった「宗教復興」の「具体的実行案」と「実行細目」の協議とは別に、国体明徴声明に沿う形で神社に対する施策の検討が「宗教復興」策から格上げされて突出してくることになる。

つまり「神社制度の確立」方針が格上げされて突出する。しかしながら、もともと心田開発運動の出発点において神社は「宗教復興」の一対象であった。そのため、総督府当局にとって神社神道の宗教性を利用する意図まで捨てるとは思われない。総督府当局は、表面上は神社非宗教論により神社・神祠の増設や神社参拝を推進するだろうが、その裏では神社神道の宗教性を打ち出す何らかの意図をもってはいたはずである。それを知るためには、心田開発運動におけるイデオロギーの中に神社神道がどのような位置を占めるのかを分析することが必要となろう。

そこで、まず神社制度改編において整備された関係法令を分析した。1936年7月31日付で公布された5勅令（第250～254号）からは、神社制度改編の主要目的が2つあり、また5勅令は2つの主要目的を「内地」と朝鮮との法域の境界を越えて調整するための法令だということがわかる。主要目的の1つめは国幣社列格（概ね各道1社ずつで、特例を除いて道庁所在地にある主要神社を国幣社に列格すること）である。2つめは官国幣社以外の神社や神祠（神社の下位）を階層制度の中に組み込み増設に備えることであった。

次は国幣小社祭神の特異性について整理しよう。総督府内務局では遅くとも1932年5月頃までには秘密裏に京城神社と龍頭山神社の官国幣社昇格を模索し始めていた。1935年8月の第1次国体明徴声明の直後に総督府では、1935年9月4日付で京城神社と龍頭山神社の官国幣社列格について、本国政府にその当否および列格の程度を神社調査会で協議してほしい旨の照会をした。1936年1月に内務局に通知された回答にもとづき、総督府当局は京城神社と龍頭山神社の列格程度を国幣小社にし、さらに一道一国幣社の設置方針も実施する方向で法整備作業を進めていくことになる。なお、祭神に関しては神社調査会は何の注文も付けておらず、総督府案がそのまま反映されていた。

国幣社列格に「国魂大神」奉斎を条件とする規定は明文化されていないが、内務局長通牒によりそれが指示され（後述）、神社制度改編以降に国幣小社に昇格する神社の祭神には、「天照大神」と「国魂大神」が主神として合祀され一座に祀られた。また従来からの祭神が合祀される例もある。

引き続き国幣小社祭神の特異性をみていくうえで、「国魂大神」について説明を加えておく。神社制度改編の法整備と同時に、内務局長から各道知事宛に法令の施行に関する通牒（「神社ニ関スル法令ノ施行ニ関スル件」1936年8月）が発せられた。それにより「国

魂大神」に関して指示がなされている。その内容は、朝鮮在来の神々は「朝鮮ニ於ケル神格」と認められた場合に限って、祭神を「国魂大神」として奉斎することができ、しかも「天照大神」との合祀とされた。このような統制のもとでは、朝鮮在来の神々はそのままの神名でも、また「地祇」という祭神名でも合祀されることはあり得なかった。

このような「国魂大神」に対して、対立していた「国魂神」奉斎論者と総督府当局はどのような解釈をしていたのだろうか。1929年に京城神社に増祀された「国魂神」を、「国魂神」奉斎者や京城神社側では「始祖及建国有功者」という解釈ゆえに、「朝鮮国魂神」として認識していた。一方で、京城神社の増祀に際して総督府当局は「朝鮮国魂神」ではなく、宮地直一（内務省神社局考証課長、朝鮮総督府嘱託）の説く「雄略天皇ノ御代百済国ヲシテ祭祀セシメラレシ建邦神」と解釈し、祖先神的な要素を出さないで「建邦神」として「国魂神」の奉斎を許していた。このように対立した両者が近づき接点をもつために、重要な要素となっていくのが、「天照大神」と「国魂大神」を主神として合祀する国幣小社の祭神である。

第4章 「敬神崇祖」の論理と「国魂大神」奉斎

まず、心田開発運動に「敬神崇祖」が登場する背景として、積極的神社非宗教論が朝鮮に浸透してきたことを検証した。

心田開発運動の当局者である政務総監の今井田清徳、学務局長の渡辺豊日子、警務局長の池田清、内務局長の牛島省三の4人は同年代であり、東京帝国大学法科大学をほぼ同時期に卒業した先輩後輩の関係である。総督府官僚は立場上、本国の内務省官僚と同様に基本的には神社非宗教論であることは間違いない。そのため、彼らの神社非宗教論は東大での恩師である穂積陳重の影響を無視できないだろう。穂積は祖先祭祀の普遍性を根拠にして、神社祭祀を祖先祭祀として捉え、それは道徳的慣習であるとして神社非宗教論に立っていた。しかし、4人の官僚はみな穂積の退職直前の時期における在学となる。

一方で、1920年代には朝鮮にも積極的神社非宗教論の浸透が始まっていたことを確認できる。その浸透の流れは、筧克彦による影響が主流であったと考えられる。筧は神道思想家である一方で、1900年に法科大学の助教授に就任し、1903年に教授に昇任していた。4人の官僚は、穂積よりも筧との接点の方が多世代であったとみていいだろう。

なお積極的神社非宗教論は、神社と神道を同一のものとして、そこに宗教を包摂する論理である。つまり宗教との関係は排他的ではなく、神社は宗教のみに留まらない上位概念という意味で非宗教とされた。

では、筧克彦の影響を考察した内容をまとめよう。山崎延吉は1932年の秋に嘱託として朝鮮総督府に迎えられた。山崎は筧克彦の「古神道」を下敷きにして、いわば農民版「天皇帰一」論を展開した。したがって、積極的神社非宗教論流入の1つの大きなルートとして、山崎経由で筧の「古神道」や「天皇帰一」論が植民地朝鮮に入り、朝鮮総督府の官僚たちはそれに再び接することになったものと推定できる。心田開発運動において山崎経由で「天皇帰一」論の受け皿となった官僚は、1933年に学務局長に就任した渡辺豊日子であると考えられる。学務局は心田開発運動の主管部署であった。

また、朝鮮神宮を奉斎する天晴会（1926年～）は、朝鮮神職会内の宗教性を重視する勢力と総督府官僚たちが接点をもつ1つの場であった。「朝鮮神宮参拝」、「少年乃木会」の

育成、神職講話、笈克彦の「皇国運動（やまとばたらき）」の実践等を毎月行っていた」という。「少年乃木会」の育成」とあるのは、乃木希典を「神人」として崇拝する加藤玄智（東京帝国大学文学部で神道講座を担当した）の影響であろう。

それから、笈が考案した別名「皇国運動」の「日本体操（やまとばたらき）」という体操は、笈の「天皇帰一」論を下敷きにして天照大神との「帰一」を身体化させる実践であり、その点で禊における身体化の実践と共通していた。

また、全国神職会の下部組織である朝鮮神職会の会報『鳥居』からは、京城神社を中心とした神社神道に宗教性を見いだそうとする勢力に、積極的の神社非宗教論が浸透していることを確認できる。

よって、東京帝国大学法科大学出身の官僚たち、天晴会および朝鮮神職会会報という要素を手がかりにする限り、朝鮮における積極的の神社非宗教論は、加藤玄智と笈克彦という2人の影響が予想された。

一方、総督府当局の官僚の中で、神社非宗教論の立場である神社行政に代わり、小山文雄の著書出版に関与するなど、神社の宗教性に関わる活動をしていたのは警務局長の池田清であった。池田は朝鮮赴任の直前まで内務省神社局長を務めた経歴をもつ。池田が神社行政に代わって、笈克彦の「古神道」言説にもとづき神社の宗教性を実践する場として、禊の行法を「みそぎ」行事という名称で「宗教復興」関連の行事に取り込んだといえる。1934年の秋に池田が組織した朝鮮禊会は、心田開発運動が公表される直前から禊修養会を開いていて、1935年の夏には同会の第3回禊修養会が開催された。

前述した天晴会では、笈克彦が考案した「日本体操」を1926年以来毎月実践していたが、禊における身体化実践と共通するこの体操は、朝鮮禊会を組織するための先導的な役割を果たしたといえよう。

朝鮮禊会は禊による神道行法の普及をおこなった川面凡児かわつらぼんじの影響を受けている。川面の鎮魂行法は脱魂型シャーマニズムの範疇に入り、いわば「脱魂の身体論」というべきものであった。このような禊がシャーマニズムの要素をもつゆえに、崔南善も朝鮮禊会の顧問になったと考えられる。朝鮮禊会の禊行における祭神を分析した結果、川面の鎮魂行法における「神我一体の神たる態度を表明する」境地が、朝鮮に入った後で「祖先たる神」との「合一」に読み替えられて実践されていたことがわかった。「祖先」を神格化して「神」とする認識は、前述した加藤玄智の影響によると考えられる。

朝鮮禊会の禊行において、神社祭祀を祖先祭祀と捉える穂積陳重と、「生祠」（生存中の人物を祀ること）の研究もおこなった加藤の影響は融合して、「家」の「祖先」が神格化し、「祖先」が神となっている。これをさらに笈克彦の「天皇帰一」論により論理化すると、天照大神や天皇との関係を絶対化する論理にもとづき、「日本民族」が天皇に、そして天照大神に「帰一」することと同様に、神となった「祖先」が天照大神に「帰一」するという祖先崇拜型の皇祖神崇拜の論理を生む。つまり、禊行での脱魂により「祖先たる神」との「合一」がなされることによって、天照大神に「帰一」することができるという論理なのである。ここにおいて禊行を通じた天照大神との「合一」が実現した。

以上のような禊行の論理を念頭において、次は心田開発運動を概観してみよう。1936年1月に心田開発運動の目標が発表され、実質的な政策が始まっていく。

第1の目標は「国体観念を明徴にすること」で、第1次国体明徴声明（1935年8月3日）

における政府声明の内容を踏襲したものである。だが、朝鮮に特徴的な内容として、朝鮮総督府が国体明徴を説明する論理は、帝国の視野において混合民族論と植民地支配の正当化を併用するものであり、それが前提となって「万世一系の天皇を以て元首と仰ぐこと」が強調されていた。

心田開発運動の第2の目標がこの政策の実質的なイデオロギーを示していて、神社非宗教論の立場から「敬神崇祖の思想」は神社神道を指し、「信仰心」は総督府が「宗教復興」の対象とした仏教（「朝鮮仏教」と「日本仏教」）・キリスト教や儒教団体・教化団体等が該当する。

筆者なりに統治政策の中で心田開発運動を位置づければ、次のように説明できる。すなわち、農村振興運動の展開過程で国体明徴声明を受けて、朝鮮総督府は国民統合のために朝鮮民衆の「信仰心」の編成替えを構想した。その構想は2つの要素（二重性）から成り立っていて、「敬神崇祖」にもとづき神社への大衆動員を図る一方で（「神社制度の確立」）、公認宗教（教派神道も含む）や利用可能な諸「信仰」・教化団体の協力を引き出そうとした（「宗教復興」）。さらに、この二重性の裏では、支配の障害となる「類似宗教」や「迷信」等を排除しようとした政策であったといえる。公認宗教については第1章を参照。

ここで振り返ってみると、心田開発運動で「敬神崇祖」を強調するようになった朝鮮総督府官僚たちの積極的神社非宗教論において、「崇祖」が神社の宗教性の受け皿となっていた。よって、彼らの「敬神崇祖」観では、「崇祖」が天照大神への「合一」を指すことと関係していることが予想される。

そこで次は「敬神崇祖」の論理を論じてみた。まず、「中堅人物」養成施設における「敬神崇祖」の論理である。同施設の「敬神崇祖」に関する説明には、山崎延吉の「敬神崇祖」観が反映されていることを確認できる。だが一方で、咸鏡南道農民道場のように「訓練方針」が心田開発運動の2つめの目標を踏まえた表現をとる養成施設もあった。これは山崎の「敬神崇祖」観から、心田開発運動で打ち出された「敬神崇祖」へと移行したことを意味する。

その次に、心田開発運動の「目標」における「敬神崇祖」の論理を分析した結果、その論理は前述した朝鮮禊会での禊行のそれと同じであった。すなわち、「国体観念」と「合致」する「敬神崇祖」とは、「崇祖観念」が進んで神となった「祖先」が天照大神と「統一」されて、天照大神を「最高の神として崇敬する」ことだといえる。「崇祖観念」が敬神観念に結びつく考え方は穂積陳重の祖先祭祀論の影響であろう。そして、「祖先」が人格化されて神となる部分は加藤玄智の影響である。その「祖先」が天照大神と「統一」されて天照大神を「最高の神として崇敬する」という部分は、笈克彦の「天皇帰一」論にもとづく皇祖神崇拝の論理化であるといえる。

さらに「敬神崇祖」の論理から穂積陳重の祖先祭祀論の影響も見いだしてみた。その結果、「国家祭祀」「共同体祭祀」「家祭祀」という3つのレベルの祭祀を、祖先祭祀としてそれぞれ〈皇祖神の祭祀〉〈氏神祭祀〉〈家の祖先祭祀〉に読み替えることが可能ではないかとの仮説にたどり着く。ただし、〈家の祖先祭祀〉は家族法に関わる問題なので、心田開発運動や神社政策ではなくて、朝鮮民事令の改正問題として法制史の分野で論じるべきテーマとなる。

それでは、前述の3つのレベルのうち「国家祭祀」として、国幣小社での「国魂大神」

合祀に関する考察をまとめてみる。1929年に「国魂神」が京城神社に増祀された際には、総督府当局は「建邦神」（宮地直一の調査結果）と解釈していた。しかし、心田開発運動の展開の中で1936年になると総督府当局は「国魂大神」に「始祖」という意味をもたせ、「国土開発ノ始祖」という解釈を取ることに立場を変えている。これは心田開発運動のイデオロギーである「敬神崇祖」の論理（前述）にもとづいている。この論理において天照大神への「帰一」の仕方が直線的である日本人とは異なり、朝鮮人は日鮮同祖論を前提にした自分たちの「始祖」を経由することが必要であった。しかもその「始祖」は単に祖先崇拝の対象となるだけでなく、天照大神へと「帰一」する「始祖」でなければならない。

このような朝鮮の「始祖」を設定するにあたり、京城神社に増祀されている「国魂神」が適当な候補にあがってきたことは想像するに難くない。その際に単に朝鮮人の「始祖」となるだけでなく、皇孫に国譲りをした「領土開拓」の神、天照大神に「帰一」する朝鮮の「地祇」としての解釈が付加されよう。それがまさに前述した「国土開発ノ始祖」という総督府当局による新たな「国魂大神」（改称）解釈であった。

こうして、1936年8月に京城神社と龍頭山神社が国幣小社に列格され、両神社に「天照大神」と「国魂大神」が合祀された。その際に内務局長から各道知事宛に神社関係法令の施行に関する通牒が発せられている。そこで指示された内容は、今後「朝鮮ニ於ケル神格」を奉斎する場合は「国魂大神」に統制すること、そして「国魂大神」は「天照大神」と合祀してこれら2柱を「主神」として奉斎することであった。ここにおいて朝鮮における「敬神崇祖」の論理は「国家祭祀」のレベルにおいて、国幣小社への「天照大神」と「国魂大神」の合祀という形で実体化されたことが確認できる。

では、総督府内で「国魂大神」が用いられ始めた時期はいつであろうか。それは、京城神社と龍頭山神社の両神社の明細帳が作成された頃であった。言い換えれば本国の神社調査会に必要な書類として、1935年9月4日付で書かれた朝鮮総督府関係文書の時期と推定できる。それゆえ第1次国体明徴声明の直後に、総督府がこれら京城神社と龍頭山神社の「官国幣社」列格のために動き始め、「天照大神」と「国魂大神」それぞれが一座の合祀と考えられていたという事実は、「国魂大神」合祀の実体を考察するうえで重要であろう。

しかしながら、両祭神それぞれが一座での合祀という総督府案は、龍頭山神社の陳情を予測して1936年5月の時点で修正されていた。すなわち、京城神社では他の二神とともに、龍頭山神社では陳情書に合わせた神々とともに一座での奉斎に修正された内容となっている。

その修正の理由を考えるうえで経費の問題が重要であろう。京城神社と龍頭山神社は、それぞれ氏子醸出金の占める比率が歳入全体の3分の1、および3分の1近くにも及んでいた。両神社が国幣小社に昇格すると、国庫からの支出で運営するために総督府予算に必要経費を上乗せする必要性が生じてくる。このような経費問題を抱える総督府当局は、両神社の崇敬者組織による経済的な協力が不可欠であるため、他の祭神も併せて主神として一座に奉斎するように修正したのである。その一方で、主神すべてを一座に奉斎することは、同時に「天照大神」と「国魂大神」以外の祭神も同座に祀られるという難点がある。そのため総督府当局は、祭神名に順番があるように、実際の奉斎自体も序列をもってなされることで解決したものと考えられる。

その後の総督府当局における「国魂大神」認識をみてみよう。1936年8月の最初の国幣

小社列格（京城神社、龍頭山神社）の後、1937年（大邱神社、平壤神社）、1941年（光州神社、江原神社）、1944年（全州神社、咸興神社）と合計4次にわたって列格がおこなわれた。この期間における総督府当局の「国魂大神」認識の変遷はひとつの研究課題となる。この時期になると総督府当局からは「敬神崇祖」の論理を見出しにくくなる。そうではあるが、1944年の国幣小社への列格申請の際に、咸興神社と全州神社が本国政府に提出した書類からは、京城神社の列格の際に用いられた「国土開発ノ始祖」という「国魂大神」解釈に共通する「国魂大神」認識が見いだせる。

しかし、同時期の1944年4月、朝鮮総督府は本国政府の方針に沿って、神社や神祠の造営等の工事に関して、「一切コレヲ停止スルコトニ方針決定」した。戦時下のこの時期において、もはや「敬神崇祖」どころではない事態に陥っていたのである。

第5章 神社・神祠と無願神祠

そもそも朝鮮在来の「洞祭」と日本人が建てる神社は互いに別世界の存在であったが、1930年代にはいつて農村振興運動が始まり、その展開の中で、神社に村民統合の役割が期待されることで両者が政策的に接近する時期を迎える。そのため、とくに神祠（神社の下位）を朝鮮の村落に増設する政策が企図されるのにもない、神祠の統制問題が本格的に浮上してくるのであった。その統制問題を論じるにあたり、法令と無関係に植民地朝鮮における神社神道の参拝施設を総じて指す必要があるので、その場合には本稿では法令上の神社と区別するために〈神社〉と表記することにした。

まず日露戦争後に「内地」で実施された神社整理（神社合祀）との相違を確認する。神社整理の2つの方向性において、1つめの神社を統制してその絶対数を減らす方向性に関しては、朝鮮は植民地ゆえに反対に絶対数を増やす方針を取ることになるが、神社行政を通じた統制という点では「内地」と朝鮮は共通していると考えている。2つめの神社を地方自治の中心に据えて民心の統合を図るという方向性に関しても、朝鮮では農村振興運動の展開の中で同様に神社中心主義が登場したために共通しているといえる。

2つめの方向性における神社中心主義は、神社を地方自治の中心に据えるという意図として理解できるが、朝鮮人が住む大多数の村々に〈神社〉がない朝鮮の場合、1930年代前半の農村振興運動において〈神社〉ではなくて、「洞祭」（村祭りに相当）を模倣して地方行政が創り出したいわば官製「洞祭」がこれに関わっていた。ここで「洞祭」利用の言説が登場するのは、増設される神社・神祠と村民との間に、必然的に大きな溝が横たわっていたことが大きな理由である。これらの問題に関しては次の第6章において論じている。

第5章では1つめの方向性である神社の統制問題を論じるので、最初になぜ一府邑面に一神社・神祠なのかという問題を説明したいと思う。

朝鮮総督府は法令により神社および神祠を規定していた。併合後に神社および日本の仏教「寺院」に関して、主に創立の手続き等を規定した法令は神社寺院規則（総督府令第82号、1915年8月）である。その後1936年の神社制度改編では、神社規則（総督府令第76号、8月）と寺院規則（総督府令第80号、8月）に分離して別々に制定されることになる。

一方で、植民地に特有な状況として、神社の運営面・設備面で、たとえば崇敬者、神職、社殿等の設備などで神社の基準を満たすことが困難な場合に「特例」として認められた施設が神祠である。その設立のために神社よりも低い基準を定めた法令は「神祠ニ関スル件」

(総督府令第21号、1917年3月)で、その第1条で、「本令ニ於テ神祠ト称スルハ神社ニ非スシテ公衆ニ参拜セシムル為神祇ヲ奉祀スルモノヲ謂フ」と定義された。

1915年の神社寺院規則の施行に際して、「区域」として一府(邑)面に一神社設置の原則が打ち出された。それにともない公認神社の運営面・設備面で基準が示されたが、それは「内地」の神社整理で示されたいわゆる「神社の基準」を参考に行っているものと考えられる。その原則は1936年の神社制度改編で、神社規則(「寺院規則」とともに分離)が改正をともない分離制定された時にも継承されることになる。一方、神祠にも上記の原則は適用されたことを確認できる。なぜなら、前述したように神祠は将来において神社に昇格することが前提となる「特例」であったからである。よって神社と神祠を併せていうなら、一府(邑)面に一神社あるいは一神祠設置の原則ということができる。

2年後に「神祠ニ関スル件」(1917年)が制定された後も、無許可の神祠、つまり無願神祠は多数存在していたと推測され、総督府当局でも把握できていないのが実情であったと考えられる。許可された神祠数の変遷を辿ることで、逆にこれら無願神祠の存在が浮かび上がってきた。

1935年に心田開発運動が公表されると、前記の原則に則って一面一神社・神祠設置方針が打ち出される。この方針が目指すものは、神社に関しては神社規則で増設体制を法的に準備することであった。一方、神祠に関しては公認の基準を厳しくして、その基準に合った神祠の増設を図ると同時に、無願神祠に対しては罰則規定を設けて神祠の設立出願を促すという内容である。1936年8月の神社制度改編で「神祠ニ関スル件」が改正され、第11条で無願神祠を対象とする罰則が設けられた。神社行政にとっては、無願神祠の取締り体制をようやく確立することができたといえる。しかし、取締り強化は神祠の設立に影響を与え、1937・38年に神祠の増設数が少し落ち込ませる。これは神祠を設立する現地日本人が規制を嫌って設立出願をしなくなったことの反映と考えられる。

ここで無願神祠の問題を考えてみる。無願神祠を建てる現地日本人からすると、1936年8月の「神祠ニ関スル件」改正までは罰則規定(神社寺院規則第20条)は適用されていなかった。改正「神祠ニ関スル件」第11条で罰則が設けられた後でも、許可が必要な「神祠」と不必要な「個人祭祀」を分ける基準は曖昧なままである。これに目を付けて、彼らが〈神社〉を建てても名称を「神祠」としなかつたり、祭神を偽ったりして設立出願をしなければ、面倒な規制を受けなくて、自分たちの条件に合い、かつ信仰も反映する〈神社〉を造る、あるいは維持することが可能であったということになる。

それから、公認神社・神祠と無願神祠を手がかりに、天照大神と他の神々との関係における祭神の二重性を検討した。すなわち、神社行政は公認神社・神祠では皇祖としての天照大神を主祭神とし、他の神々を合祀・追祀する。他の神々を天照大神と合祀・追祀できない、あるいはしない場合は、神社行政は他の神々を祀った〈神社〉を無願神祠として扱うという方針を取っていった。

よって、公認神社・神祠および無願神祠の祭神からは、皇祖である天照大神と他の神々という二重性を見いだすことができ、またどちらも現地日本人の信仰が反映した祭神であったといえる。つまり、実態として現地日本人に崇敬されていた祭神を、神社行政が〈神社〉の公認・非公認の区別の中で振り分けた結果の二重性であった。したがって、現地日本人にとってこの二重性は二項対立的な単純なものではなく、場合によっては共存したり

対立したりして、共存・対立という両義性の様態を理解しなければならない複雑な問題であると考えられる。

では、一面一神社・神祠設置方針の問題に移ろう。先行研究が示すように、宇垣総督により提唱された心田開発運動の一環として1936年8月に神社制度が改編された。一面一神社・神祠設置方針が出される過程を新聞報道で確かめたところ、この方針は心田開発運動の「中心計画」であった可能性が高い。

一面一神社・神祠設置方針に関してなら、神社制度改編においても継承されていて、神社規則（1936年8月、神社寺院規則から分離制定）によりその増設体制が法的に準備されたことになる。しかし、この直後に総督が宇垣から南次郎に交代する。そのため、この方針は法令の制定・改正時に発せられた内務局長通牒による説明程度に留まり、この時期には具体的に実施の指示を出すまでには至っていない。むしろ、神社行政は制定・改正された関係法令の施行に徹していたことを確認できる。

その後、日中戦争の全面化（1937年7月）直前の新聞報道によると、道知事会議（4月）での各知事たちの答申は心田開発運動を肯定的に捉えていて、それを継続することを唱える意見が大部分であったようだ。総督府当局ではこれらの答申案をもとに具体案を作成し、本格的に「信仰対策」を「講究」することになったという。しかし、全面戦争開始にともなう時局の変化のために、この「信仰対策」は保留になったということができる。

上記「信仰対策」が保留の間、全羅南道では、神社制度改編時の一面一神社・神祠設置方針を受け、単独で一面に一神祠を設置する計画を「皇紀二六〇〇年」の記念事業として立てた。そして、1938年6月頃にはその計画はできあがっていた。それが実施に移され、1939年と1940年に多数の神祠が増設されたので、神祠数は道内の府邑面に相当するまでに増え、一面一神祠設置の計画は完了した。

全羅南道で新設された多数の神祠は、先に設立出願させるという取締り強化（改正「神祠ニ関スル件」第11条）に反して、社殿の建設が先に進められていたことも確認できる。そして、1938年度末までの間の設立許可は、年明けの2月23日付のものから始まっていて、しかも2月と3月の日付がこの年度分のほとんどすべてであった。

そして、ついに1939年2月半ば頃、総督府当局では、心田開発運動の「中心計画」であった一面一神社・神祠設置方針を実施に移すことに決定したようだ。ただし一面に一神祠設置は不可能であるから、後退してより現実的な「一面一神祠」設置にしばられている。

この決定は、全羅南道で先に実施を進めていた計画を、設立許可願が大挙提出されるのを契機に、総督府当局が2月半ば頃に施策として取り込んだものではないかと推測している。換言すれば、2月の段階で総督府当局は、「内鮮一体」の実体化を求めてそれを「具現」する施策の一環として、扶余神宮の造営計画を進めていくとともに、全羅南道の「一面一祠制度」計画を他道に拡大することも有効な施策になると判断した、という可能性が指摘できる。扶余神宮の造営計画と全羅南道での一面一神社・神祠設置は、両者ともに紀元2600年の記念事業という看板を掲げて推進されたため、実施が可能となったといえよう。

多数増設していく神祠の総代長は小学校長が想定されていた（出願時の代表者とは異なる）。また、祭祀を神職に委託できない場合が予測されるので、神社祭祀に「心得」のある者が祭祀をおこなえる規定に則り（改正「神祠ニ関スル件」第8条）、これら小学校長に対して「講習会」も準備されていたようだ。

その後、1940年以降の「一面一神祠」設置の実施に関して極めて少ない事例しか示せないが、総督府当局は、1943年になってもまだ一面に一神祠設置の実施を指示していることを確認できた。このような実施困難な状況の理由として、第一に経費の問題があげられるが、戦時体制下における神職不足の実態もまたそれに次ぐ大きな理由と考えられる。そして、1944年4月頃には神社の造営等の工事は一切停止されていて、もはや神祠の増設云々どころではない事態に陥るのであった。

ところで、全羅南道での一面一神社・神祠設置に関連して扶余神宮（官幣大社、1939年6月創立、未鎮座）の創建にも言及した。扶余神宮は朝鮮総督府により古代における「内鮮一体」を象徴し、それを「具現」つまり実体化した存在となることが意図された神社と理解できる。本稿の第4章第2節と第3節で考察した「敬神崇祖」という国家神道の論理からは外れる官幣大社の出現であった。むしろこの論理とは別の論理、つまり時期・地域が「内鮮一体」期の朝鮮に限定された「内鮮一体の具現」という論理による、2つめの官幣大社造営として位置づけられると考えている。この造営計画は、紀元2600年の記念事業という看板を掲げる点で一面一神社・神祠設置方針と共通点をもっていた。紀元2600年の記念事業であったため、両者ともに実施が可能となったことは先述したとおりである。

ここで敗戦の時点で朝鮮に存在した〈神社〉を整理してみると、法令にしたがうなら、官幣大社の朝鮮神宮と扶余神宮（未鎮座）、国幣小社が8社、護国神社が2社、許可された神社（無格社）が70社、許可された神祠が862祠（以上、青井哲人の研究による）、そして無許可の参拝施設である無願神祠（数は不明）となる。

これらの中で多数存在したと推測される無願神祠には3つの型があった。1つめの型は、「公衆」の「参拝」対象とならない個人的な祭祀施設であり、これは法的な「神祠」に該当しない。2つめの型は、法的な「神祠」に該当するにもかかわらず、名称を神祠としない等で許可を受けていない施設となる。3つめの型は「神祠ニ類似ノ施設」で、これはさらに2つに分類される。

2つに分類されるタイプは、①事実上は法的な「神祠」のように機能しているにもかかわらず、祭神を偽る等で設立出願していないタイプ、および②「公衆」を対象にしていなため「神祠」にする必要がないにもかかわらず、「神祠」のような「社殿」を建設したタイプである。

3つの型の中で2つめと3つめの型が取締り対象の無願神祠となり、法の網をくぐって規制を逃れていた。「稻荷祠」のように神社行政からは何々祠として「私祭神祠」に位置づけられた無願神祠は、前記の中では2つめの型か3つめの型の①に該当すると考えられる。このような無願神祠は、神社行政の一面一神社・神祠設置方針のもとにあって、その存在が問題視されていた。

以上のような無願神祠の取締りにともなう分類からは、神社行政が認識していた神社の参拝施設、つまり本稿でいうところの〈神社〉の範囲を示しているのが読みとれる。すなわち、自由に参拝施設を設ける日本人移住者との拮抗関係の中で神社行政が〈神社〉として認識し、その範囲を定めた最低条件は祭神と社殿である。祭神は「神祇」（「神祠ニ関スル件」第1条）であり、社殿は曖昧ではあるが公認神祠に類似して公認神祠に見えるような「社殿」となる。公認されて法的な神祠となるためには基準が上がってさらに条件が追加されるが、神社行政が〈神社〉として認識したのはこのような祭神と社殿様式におけ

る基準であった。

2つの基準のうち、社殿様式に関しては江原神社のように朝鮮式のものが見られた事例がある。これには内務省系技術者の地域主義が基底にあり、彼らの組織やネットワークと関係していたが、朝鮮では地域主義の影響は拡大されていない。したがって、在来「洞祭」との関係や村民の統合という観点からすると、神社行政が〈神社〉として認識する最低条件としては、社殿様式よりも祭神の基準の方を重視するのがよいただろう。

第6章 神社・神祠と「洞祭」

第5章を受けて、第6章では神社・神祠に朝鮮在来の神々を奉斎するか否かの問題について、朝鮮人村落に増設が図られる神社・神祠と、「洞祭」利用言説との関係をみながら考察した。

先に用語等の説明をしておく。植民地朝鮮の村々には、村祭りや村落の参拝施設に該当するものとして朝鮮在来の「洞祭」と、神社・神祠・無願神祠といった神社神道の参拝施設（本稿では〈神社〉と表記）、そして両者の間に位置する行政が創った「洞祭」という3者が存在していた。行政が創りだした「洞祭」を本稿では官製「洞祭」と呼んでいる。

1933年に農村振興運動が本格的に開始すると、現場では官製「洞祭」を創る気運が醸成されてきた。それを受けた「洞祭」利用に関わる言説は、農村振興運動からその展開上にある心田開発運動に至るまでの時期において、「洞祭」が官製か在来かという立場・思惑の相違はあるものの、一方は神社・神祠化を想定した官製「洞祭」を中心に、もう一方は在来「洞祭」を中心に、村民の精神的統合を図ろうと主張した。その点では「内地」の神社整理において、神社を地方自治の中心に据えて民心の統合を図った神社中心主義という特徴と共通している。

次に、第5章で指摘した〈神社〉の範囲を定める最低条件、つまり祭神の明確化（「神祇」に）と社殿の様式という条件をいわば規格にして、前記の在来「洞祭」などの3者を体系化してみた。

在来「洞祭」に祀られる神は、正式な調査がおこなわれていないために公式には不明とされ、心田開発運動において「固有信仰」（在来「洞祭」を指す）と神社との「相互連絡提携」は保留とされていた。在来「洞祭」の設備としては、壇、神石、神木などであり、すべてが祠堂を備えているわけではなかった。

神社、神祠、無願神祠という神社神道の参拝施設は祭神が「神祇」（「神祠ニ関スル件」第1条）となる。社殿の規格としては、曖昧ではあるが公認神祠に類似の「社殿」、つまり公認神祠に見えるような「社殿」がその範囲となる。

官製「洞祭」の場合、忠清北道の「天地神壇」をその典型的な事例にすると、忠清北道永同郡永同面会洞里の事例では、祭神は「天地大神」であり、設備は在来「洞祭」のような祠堂を備えていた。だが忠清北道清州郡の場合は、祭神は同様な「天地神」であるが、郡庁が指示した設置方法では、中央に神石を置いて四隅に常緑樹を植樹するという内容であった。

このような在来「洞祭」などの3者の体系化をふまえて、3者の当時の実態を整理すると次のようになる。①在来「洞祭」は総督府当局の視野に入っていないくらい、衰微して村落で村民を統合する力を失っていた。②また、総督府当局や日本人神職たちにとって、

神社・神祠で朝鮮人を教化したり、それらに朝鮮人を参拝させることが困難であるのは自明のことである。③彼ら双方にとって在来「洞祭」も神社・神祠も、当時の朝鮮の村落社会ではともに村民統合の点では力をもたない存在であった。総督府当局がそれを認識した時、新たに神社・神祠を誕生させて増設するという課題を背負うことで、官製「洞祭」設置が企画された。

それゆえ、官製「洞祭」設置の企画は、笈克彦の「古神道」言説をうまく利用していた総督府当局ゆえに、本来あるべき「かみのみち」である惟神道において、朝鮮にも「古神道」世界があったことを想定する内容となる。つまり、官製「洞祭」設置において朝鮮の「古神道」をいわば復興することが企画されたといえる。

この朝鮮の「古神道」を復興する企画は実は二分でき、総督府当局が官製「洞祭」の設置に村民統合の可能性を見いだしたことと、崔南善が別の立場から「固有信仰」とされた「洞祭」の「復興」を主張したことがあげられる。

総督府当局との関係の中で崔南善を評価するうえでの留意点として、〈共存〉と〈抵抗〉という枠組みでみる必要性を確認した。すなわち、総督府当局と崔南善は、朝鮮と日本「内地」に共通した民間信仰が存在するという認識で共通するために、その共通点を論じる限りにおいては〈共存〉という側面がある。その一方で、同祖論の中心を日本「内地」ではなく朝鮮に据えることにより総督府当局との〈共存〉関係とは異なる側面、すなわち〈抵抗〉という側面を生じることになる。

この枠組みによると、崔南善は、朝鮮と日本「内地」に共通する民間信仰の世界が存在するという認識を前提に、農村社会で失われている民間信仰への対応として「固有信仰」を復興することで、朝鮮文化の保持を企てたこととして理解できる。この理解から崔南善の言説を分析した結果、朝鮮の「古神道」を復興する企画として崔南善が「洞祭」の「復興」を主張した真意は、在来の「洞祭」の祭神を神社・神祠の祭神に加えることにあり、とくに「城隍祠」の祭神を神社・神祠に祀ることを意図していたといえる。

一方の総督府当局では、神社・神祠の増設方針を打ち出した後、官製「洞祭」において祭神を「天地大神」等から、公認神祠の祭神として規定されている「天神地祇」（「神祇」）に変更し、さらに「神祠類似の社殿を設」けることも禁じていた。神社・神祠の増設方針のもとで、総督府当局は官製「洞祭」を利用対象とする施策を開始したため、官製「洞祭」の祭神と社殿様式を統制したといえる。

このような官製「洞祭」への統制を前提に官製「洞祭」設置案を分析した。総督府当局を代弁する上内彦策（内務局保安課長）による官製「洞祭」設置案は、「基地及基地上の神木」を「神籬盤境として拝すること」を実施させ、これを祭りの形態とする。官製「洞祭」の祭神は従来の指導通りに天地の神々の総称としての「天神地祇」とし、神社・神祠になる段階で天照大神を祀ることが想定されていたと考えられる。このような官製「洞祭」を設置し、その後「何年計画」かで社殿の造営に至ったうえで、神社なら創立許可を、神祠なら設立許可を受けて天照大神を祀るという企画であったようだ。現実的には造営するうえで条件の少ない神祠の設立が想定されていただろう。

ここで「固有信仰」問題を少し振り返ってみよう。1936年1月に総督府当局が心田開発運動において、信仰審査委員会が「具体案を樹立」するまでは、「固有信仰」すなわち在来「洞祭」と、神社との間で「相互連絡提携を図る」ことを保留にしていた（「心田開発

施設要項)。総督府当局では朝鮮在住の日本人神職たちの反対意見を受けて、在来「洞祭」の祭神を神社・神祠に祀ることは慎重になっていたものと推測される。また、朝鮮総督府の神社行政にとっても、「日本神道」に異種の祭神を混ぜるわけにはいかないからである。それゆえ、心田開発運動では本格的な「固有信仰」調査に期待が寄せられることになり、総督官房文書課嘱託の村山智順が「部落祭」調査を開始するに至るのであろう。

そこで、村山による「部落祭」調査の報告書『部落祭』における調査方法と政策意図を分析してみた。この分析をおこなううえで、(a)官製自治の確立に利用できるのか、および(b)祭神が「国魂大神」として認められるか、という2点に注目して考察することを課題にした。なぜなら、在来「洞祭」の神社・神祠化が期待された背景として、官製自治の確立（「自治共励方策」確立）の手段として注目されたことと、国家神道の論理としての「敬神崇祖」があげられるからだ。後者に関しては、在来「洞祭」の祭神が「国魂大神」として認められるならば、「国魂大神」としてではあるが、崔南善が主張したように在来「洞祭」の祭神を神社・神祠に祀ることが可能となる。

この課題に即して明らかになった政策意図としては、次の2点をあげることができる。すなわち、(a)については肯定的な判断材料を提供していたことができ、(b)については否定的な判断材料になっていたと考えられる。

この『部落祭』が政策決定に与えた影響として推測できることは、上内案（前述）が示した方向に、つまり神祠増設に備えて官製による「洞祭」を設置する方向に進むことである。また、農村に増設される神祠に「国魂大神」を奉斎しないという方向に進むことも、『部落祭』の調査結果が関係しているのではないかと推測している。多数増設される神祠のほぼすべては神明神祠（「天照大神」を奉斎）で、ほとんどが「天照大神」のみ、あるいは「天照大神」と「明治天皇」の合祀で（朝鮮神宮型）、「国魂大神」が合祀された神祠はほとんどなかった。

そこで、次は上内案が示した方向に進むことを確認してみた。上内案の試みとして、心田開発運動開始後から、神社行政の停滞期である日中全面戦争開始直後にかけて、官製「洞祭」設置を実施したのは江原道庁である。江原道での神社・神祠の増設方針の推移を3つの時期に分け、心田開発運動公表から神社制度改編まで、神社制度改編当時、神社制度改編以後という3時期において考察した。

3番目の時期である神社制度改編後において、江原道では「一面一神祠」設置の計画を実施に移した。これはいわば「里洞祠の復古改新」策といえ、官製「洞祭」を設置する上内案を受けて、それを下敷きに江原道当局が案を作成して各郡・警察署に指示したものである。

この「里洞祠」は上内案と同内容の官製「洞祭」である。設置方法、祭神、壇の設け方、祭官の名称と養成、祭礼、経費、「祭祀」と村民の関係に対する指示は、「里洞祠」を今後増設する神祠の受け皿にしようとする江原道当局の意図を示していた。推測になるが、「里洞祠」が将来的に神祠となる段階で、天照大神が主神として祀られる神明神祠の設立が想定されていただろう。その一方で、筆者はその段階での「国魂大神」の合祀は想定すらされていなかったと考えている。なぜなら、その後において設立許可を受ける神明神祠で「国魂大神」が合祀される事例はほとんど見られないからである。それゆえ、在来「洞祭」の祭神や、江原道の「里洞祠」のような村々の「天神地祇」は、「崇祖」の対象とな

る「氏神」＝「国魂大神」として認められなかったものと考えられる。

また社殿に関しては、上内案を参考にするなら、いずれ神祠として設立許可を受ける際に造営することが予定されていたはずである。そのため、もともと「洞祠」がある場合でも、「適当の場所を選定」して「移転する」よう指示されたように、社殿造営に関しても厳しい措置が取られていたことがわかる。

以上のような江原道の「里洞祠の復古改新」策であったが、1938年8月までの間に800箇所の「里洞祠」が「改善」されて神祠の受け皿となったものの、1939年3月の時点では経費問題で頓挫するに至ったことを確認できる。

終章 考察と課題

まず「①神社政策と国家神道の論理」として、主に第3章と第4章で得た成果をふまえて、神社政策の展開の中で確立された国家神道の論理について考察した。

心田開発運動において、神となった「祖先」が天照大神に「帰一」という祖先崇拝型の皇祖神崇拝の論理を用いることで、総督府当局は天皇の統治権の正統性を朝鮮人によりやく明示することが可能となった。言い換えれば、国体観念を朝鮮人に植え付けるために、神社神道は皇祖神崇拝を中心とした天皇崇敬のシステムと深く関わる形で展開されることになり、国家神道の体制が築かれたのである。なお、皇室祭祀という要素に関しては、朝鮮総督府の神社政策に関する限り、国家神道と関わってくることはなかったと考えている。

第2章で考察したように、植民地朝鮮における神社の歩みは、少なくとも朝鮮神宮創建の時期までにおいては、天照大神奉斎を介して、現地日本人の国民意識形成と歩調を同じくしていたといえる。このような皇祖神崇拝の下敷きのうえで、神社神道は天皇崇敬システムと関わったため、その展開は（逸脱）ではなかったことがわかる。したがって朝鮮では、宗教性を身にまといながら天照大神奉斎を中心に据えていく神社神道が、自ら変容しながら完成形となることで天皇崇敬システムと深く関わったということが出来る。つまり神社神道が完成形となることにおいて、国家神道の論理が確立したといえるのである。

言い換えれば、朝鮮神宮鎮座（1925年）は国家神道の論理の形成段階に位置すると同時に、前述の組み合わせとは異なる型、つまり植民地総鎮守が伊勢神宮を象徴するという型の登場として位置づけられるといえる。そして、国家神道の別の型として登場するのが国幣小社列格（1936年以降）に見られる「敬神崇祖」の型である。その論理が祭神として実体化したのが「天照大神」と「国魂大神」の合祀であり、筆者はこの段階で国家神道の論理が確立したという結論に達した。

次は「②神社政策と国家神道論理の実体化」として、主に第5章と第6章で得た成果をふまえて、神社政策との関わりの中で確立された国家神道の論理が朝鮮で実体化に移されようとしたことについて考察してみた。

村民たちへと視点移してみると、江原道の「里洞祠の復古改新」策が実施された村落では、在来の「洞祭」はなくなり、創られた官製「洞祭」である「里洞祠」がこれに代替された。把握が困難な村民たちの信仰の内実には言及できないが、従来の「洞祭」とは祭り方も外観も異にする「洞祭」が、従来あった同じ場所に登場したわけである。しかも祭神と建物に厳しい統制があったため、それらも従来とは大きく異なっている。

そうなる、「里洞祠」が創られた村落の朝鮮人村民たちの祈りはどうなったのだろうか。将来的に「里洞祠」が神社・神祠として許可された時には、神社神道は彼らの祈りを受けとめることができるかともいうのだろうか。神社神道における祈りとは何だったのだろうかと疑問に思う。そもそも〈神社〉とは一体何なのだろうか。

このような疑問をふまえて、祭神に関して「帝国の神祇」の問題を提起した。すなわち、朝鮮の「始祖」や在来「洞祭」に祀られた神々をはじめとする朝鮮在来の神々が、神社・神祠に祀る祭神の対象となった場合に、「国魂大神」となるか拒絶されるかのどちらかであったという事実を問題にした。これが植民地朝鮮における祭神に関する「帝国の神祇」論であり、〈神社〉とは何なのだろうかという疑問につながってくるのである。

この「帝国の神祇」という問題を考えるうえで、天照大神が重要な要素となるのではないだろうか。繰り返しになるが、植民地朝鮮における神社の歩みは、少なくとも朝鮮神宮創建の時期においては、天照大神奉斎を介して、現地日本人の国民意識形成と歩調を同じくしていたといえる。朝鮮神宮の天照大神奉斎に関しても、それは神社信仰からの〈逸脱〉ではなく、むしろ日本人の国民意識形成にともなう〈変容〉と解すべきであった。

ところが、1930年代の半ばになって心田開発運動にともない、皇祖神である天照大神の性格が異なってくる。第4章の要約でも述べたように、心田開発運動の中で総督府当局は、朝鮮在来の神々は「朝鮮ニ於ケル神格」と認められた場合に祭神を「国魂大神」として奉斎し、しかも「天照大神」との合祀にするように指示した。すなわち、総督府当局は「国魂大神」を「国土開発ノ始祖」と解釈し、日本による朝鮮支配を国譲り神話に擬して、「国魂大神」を「天照大神」に「帰一」する「地祇」とみなしていた。

したがって、「内地」と朝鮮の神々は同じ帝国内であるといっても、同じ「帝国の神祇」として扱われるわけではなく、同化を強いられながら同時に排除される存在であった。しかも、「天照大神」への「帰一」の仕方が直線的である日本人とは異なり、朝鮮人は「国魂大神」を経て、そして朝鮮の神々は「国魂大神」となることにより「地祇」として「天照大神」に「帰一」するという論理であるのだ。

よって、「帝国の神祇」論を解くキーワードとなるのは天照大神への「帰一」であることがわかるだろう。天照大神は、1930年代半ばに「国魂大神」（総督府当局は朝鮮の「国土開発ノ始祖」と解釈）を自らに「帰一」させる性格へと変化することにより、神社神道は天皇崇敬システムと組み合わさることになる。この性格の変化は「敬神崇祖」の論理化であり、これにより国家神道の論理が確立したといえる。こうして、神社神道は皇祖神に「帰一」する天皇制イデオロギーとしての言説へと変容を遂げたのである。

その次は、「③宗教概念における「残余の領域」での線引き」として、主に第1章から第4章までで得た成果をふまえて、国家神道の論理が確立されることにともなう宗教概念の揺れについて考察した。

宗教概念を非政治的領域に入れた後の「残余の領域」（政治的領域）に「類似宗教」と神社神道は属している。神社神道が宗教性を取り込んだ形で完成形に至る時期に、「類似宗教」と神社神道の両者はともに公認宗教との間の線引きに変化があった。「類似宗教」は秘密結社同様に〈取締り〉の位置に追いやられ、比喩としてであるが、線引きというよりも大きな溝が作られたと理解すべき状況に陥った。一方、道徳とされた神社神道は、法的に公認宗教を定めたことにともない宗教との間の線引きを確固たるものにしてしたが、

その線引きの線は宗教の方へと移動していったのである。

次は4つめの考察として「④朝鮮社会の反応」をまとめよう。そもそも朝鮮在来の「洞祭」と日本人が建てる神社は互いに別世界の存在であったが、1930年代にはいつて農村振興運動が始まると、本稿の第2章第4節「洞祭」利用の気運」で取りあげた「天地神壇」のように、行政が創ったいわば官製「洞祭」が注目されることになった。官製「洞祭」は農村振興運動の展開の中で、地方行政が在来「洞祭」に代わる村民統合の役割を期待して試みに創った参拝施設であり、前述の「天地神壇」がその典型的な事例である。

一例として、忠清北道永同面の会洞里に「会洞里天地神壇」が設けられた。この「会洞里天地神壇」からは、その名称をはじめとして、農楽を演奏したり「豊穰を祈念する」祭りをしたりと朝鮮在来の要素を認めることができる。その一方で、秋祭りを加えている点、農村振興運動に連結させる役割も加味している点など、「日本」的あるいは行政的な要素も見いだせた。また、神社神道の「天神地祇」に類似する「天地大神」を祀り、新洞里（統廃合後の洞里）において村民統合の機能を果たす「部落社」でもあった。

このように村落社会と接点をもつことができた「天地神壇」を手がかりにすると、〈神社〉との距離を示せるのではないだろうか。たとえば、「天地神壇」と〈神社〉との大きな違いは社殿様式と祭神であろう。「天地神壇」には朝鮮の在来「洞祭」と同様な祠堂があり、祭神も日本の神ではなかったが、〈神社〉は無願神祠も含めて日本を感じさせる特有な社殿をもち、祭神も日本の神であった。

したがって、〈神社〉が村落社会に接点を求めようとしても、朝鮮人村民からの距離は「天地神壇」よりもはるかに離れていることは想像に難くない。ましてや国幣小社に祀られた「国魂大神」という祭神が、たとえ朝鮮の「国土開発ノ始祖」という神であったとしても、「天地神壇」を基準にして考えたなら、一部の知識人を除いて朝鮮人にはまったく理解されない神であったことも確かであろう。

次は朝鮮社会の反応の2つめとして、日本人移住者の反応を考察してみた。第5章の要約でも説明したように、神社神道の参拝施設としての〈神社〉の中で公認・非公認という区別が生じていて、一定の基準を満たした法的な神社・神祠と、許可を受けていないが現地日本人の信仰対象となっている参拝施設＝無願神祠という二重性が見られた。

このような神社施設の二重性の問題は、むしろ祭神の二重性として理解することで、日本人移住者と神社行政との拮抗関係が見えてくるだろう。祭神の二重性とは、天照大神と「内地」の他の神々との間における関係性である。つまり神社行政が〈神社〉の祭神を統制していくうえで、公認神社・神祠では皇祖としての天照大神を主祭神とし、他の神々は合祀・追祀することにした。そして他の神々を合祀・追祀できない場合は、神社行政はそれらを祀った〈神社〉を無願神祠として扱うという方針を取った。

このような祭神の二重性を維持したまま、日本人移住者が神社神道に宗教性を求め、1930年代に入って「古神道」言説の影響を受けて天照大神に「帰一」する信仰をもつならば、天照大神奉斎を通じて形成されてきた国民意識を土台に、神格化された天皇に「帰一」するという国体論を受け入れていくことになる。心田開発運動において日本人移住者にはこのような道が用意されたのである。

これを言い換えるなら、日本人移住者には神社参拝施設における祭神の二重性という秩序が維持されていた。この秩序ゆえに、1930年代半ばの心田開発運動において神社神道が

天皇崇敬システムと深く関わる過程で、彼らは天照大神奉斎を経路にして、祭神の二重性を維持したままで国体論と結びついた国家神道体制を支えていったのではないかと考えられるのである。

では最後に本稿で積み残した課題を2点あげて締めくくろう。まず、第4章で言及した「国家祭祀」「共同体祭祀」「家祭祀」という3つのレベルの祭祀の中で、本稿で扱わなかった「家祭祀」の究明が課題となる。そして、「敬神崇祖」の論理をさらに深く解明するために、「崇祖」が受け皿となる神社の宗教性の変遷を究明することを2つめの課題として提示した。