

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

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

【目次】

序章 課題の設定と方法	1
第1章 植民地朝鮮における「類似宗教」概念	13
第1節 「内地」と朝鮮における結社認識の相違	14
第2節 「類似宗教」概念の形成	15
第3節 「類似宗教」取締りの推移	20
第4節 国体明徴と終末思想	26
第5節 終末思想に対する取締り	29
第2章 農村振興運動期の神社政策	39
第1節 朝鮮神宮の祭神の論理	39
第2節 国幣小社列格に向けて	47
第3節 農村振興運動と山崎延吉の農本主義	50
第4節 「洞祭」利用の気運	58
第5節 「東亜民族」論	62
第3章 心田開発運動の二重性	82
第1節 心田開発運動の開始	82
第2節 「宗教復興」構想中心の段階	87
第3節 「宗教復興」と「神社制度の確立」という二重性	89
第4節 神社制度改編と国幣小社	94
第5節 「国魂大神」に関わる論議	98

第4章 「敬神崇祖」の論理と「国魂大神」奉斎	109
第1節 「敬神崇祖」の背景	109
第2節 「敬神崇祖」の論理(1)―「中堅人物」養成施設において	120
第3節 「敬神崇祖」の論理(2)―心田開発運動の「目標」において	126
第4節 国幣小社での「国魂大神」合祀	130
第5節 「国魂大神」奉斎が抱える問題	137
第5章 神社・神祠と無願神祠	152
第1節 神社・神祠の統制問題	155
第2節 祭神の二重性	159
第3節 一面一神社・神祠設置方針	166
第4節 1937年の一面一神社・神祠設置方針	172
第5節 1938年の一面一神社・神祠設置方針	175
第6節 1939年以降の「一面一神祠」設置方針	180
第6章 神社・神祠と「洞祭」	195
第1節 在来「洞祭」の神社・神祠化問題	196
第2節 在来「洞祭」・官製「洞祭」への対応	201
第3節 在来「洞祭」＝「部落祭」の調査	209
第4節 江原道での神社・神祠の増設方針	216
第5節 江原道での「里洞祠の復古改新」策	221
終章 考察と課題	231

参考文献

序章 課題の設定と方法

1. 課題の設定

本稿では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、その論理が朝鮮の地で実体化に移される姿を描きながら、民族宗教の枠を越えた国家神道論を試みる。

そもそも筆者は朝鮮総督府の神社政策と朝鮮社会との接点に関心をもっている。その接点、たとえば神社神道と、朝鮮の宗教団体（いわゆる公認宗教団体や「類似宗教」団体、宗教的秘結社）や民間信仰（「洞祭」、巫俗など）との接点において、朝鮮における国家神道の論理がみえてくるのではないかと考えるのである。

一方で、国家神道論研究の側からみた場合、従来の研究に欠くものとして帝国日本をみる視座が求められている。たとえば磯前順一は、帝国イデオロギーとしての国家神道論を植民地朝鮮で論じる視点から、国家神道論と朝鮮の「固有信仰」（シャーマニズム）との関係における宗教概念に着目している⁽¹⁾。

本稿でも帝国日本を視野に入れているので、筆者の問題意識を別の角度から説明してみよう。日本の植民地拡大にともない植民地神社が創建されていく中で、異民族が本格的に国民教化の対象となってくる時期からは、ことに神社神道の宗教性が注目されよう。なぜなら、朝鮮神宮（1919年創立、1925年鎮座、祭神は「天照大神」と「明治天皇」）の鎮座時に起こった祭神論争（後述）が示すように、神社神道と宗教との間に引かれる線引き⁽²⁾の位置如何で神社神道の宗教性は見えも隠れもするものである。しかもその線引きは一定ではなく揺らぎをともなっていたため、この揺らぎは国家神道の論理を考えるうえで重要な考察対象になると考えている。

ここで朝鮮神宮の祭神論争を簡単に説明しよう。1925年の朝鮮神宮鎮座に際して、民間の神道関係者から朝鮮の始祖として檀君を奉斎する論が出された。だが、朝鮮総督府当局により受け入れられず「国魂神」奉斎論となったが（この場合の「国魂神」は「始祖及建国有功者」と解釈された）、この奉斎論もまた総督府当局に退けられている。

このような例からわかることは、朝鮮神宮祭神において、その土地の神である「国魂神」を祀るという神社神道の宗教性を打ち出す神道関係者の勢力があることと、一方で神社非宗教論に立って神社神道の宗教性を否定する朝鮮総督府・内務省が存在するという事実である。この両者による線引きの大きな隔たりがその後どうなるかは、本文でおこなう議論の中で明らかにしていく。

そこで、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する。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る。

では、遅ればせながら、本稿で用いる国家神道の意味を説明しておこう。島薺進によると、国家神道という用語には2つの用い方があるという。狭義の意味としては、「宗教」の範疇から外した「非宗教」としての「神社神道」であり、国家管理下にあった神社やその集合体を指している。広義の意味としては、前記のような神社神道に、皇室祭祀や天皇崇敬のシステム（国体論）が組み合わさって形作られたものとなる⁽³⁾。

確かに、植民地朝鮮で1936年に本格化した心田開発運動⁽⁴⁾（国民統合のための朝鮮民衆の「信仰心」対策）では、神社神道は天皇崇敬のシステムと深く関わっていることを確認できる。そもそも朝鮮総督府の神社政策に関しては、神社参拝の強要として皇民化政策へと続く一連の過程があるため、結果的な状況から判断の方が理解が容易ではある。しかしながら、一連の過程の中味、つまり祭神のもつ論理や神社非宗教論の変遷、そして「類似宗教」への対応などを分析・解明するためには、前述したように神社神道と宗教との接点、つまり線引きをみる視点が重要となる。

すなわち、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。よって、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れば、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する。

これに関連するが、周知のように国家神道論の先行研究では、磯前順一が「宗教」概念の形成について体系的に分析し、それをふまえて国家神道の成立過程を3つの段階に分け、国家神道の全体像を提示した⁽⁵⁾。そこでは宮地正人の説⁽⁶⁾を採り、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」と捉えている。

磯前が宗教概念の分析により神社神道の宗教・非宗教という両義性を示した研究を手がかりにすれば、植民地朝鮮で神社神道と宗教との間に引かれる線引きにおいて、神社の宗教性の濃淡の度合いや神社と朝鮮社会との関係次第で、線引きの位置に変化が生じることを想定することができる。

したがって、本稿では磯前などの先行研究に従い狭義の用法をふまえて、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」とする。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う。換言すれば、植民地朝鮮で国民教化に大きく関わる心田開発運動の時期において、政策史として神社行政の実態や祭神、関係する言説等を分析することにより、神社神道と宗教との間の線引きを跡付けてみたい。

そのため時期としては、1925年の朝鮮神宮祭神論争で朝鮮総督府が神社非宗教論を強く表明した頃から、1936年に本格化する心田開発運動において神社神道が天皇崇敬のシステムと深く関わってくるまでの、10年余りの期間を設定することが可能ではある。しかしながら、前記の線引きが実際に動き始めるのは1933年に本格化する農村振興運動からであり、心田開発運動で確立された国家神道の論理の実体化が試みられるのは、1930年代の後半になってからである。したがって、実質的に主として対象とする時期は、副題にも掲げたように1930年代とする。

こうした作業を通じて、植民地朝鮮で展開された神社神道における宗教性の揺れ具合、あるいは神社非宗教論の揺れ具合を明らかにすることができるのではないかと考える。そのうえで、神社神道の変容の姿を捉え、官国幣社に祀られた祭神の論理を国家神道の論理として提示する。そして、その論理が政策として実体化に移されることを想定し、その政策を検証しながら実態を究明することが本稿の課題となる。

ここでいう国家神道の論理とは次の通りである。朝鮮人の国民教化を意図した祭神の論理があるとするれば、単純に考えても官国幣社である朝鮮神宮と国幣小社において見出すこ

とが可能であろう。実のところ朝鮮神宮では実現しなかったが、国幣小社の場合、その祭神の論理が実践として天皇崇敬システムに波及していった実態があると考えている（本文で検証する）。その意味において、本稿では朝鮮神宮と国幣小社の祭神の論理をして国家神道の論理と呼ぶことにする。そして、国家神道の論理が天皇崇敬システムに波及することが、朝鮮ではどのような意味をもったのかを執拗に問うていきたい。

以上のように設定した課題であるが、本文の中でそれらに関して論じた後で、結論として本稿では次のような考察をおこないたいと考えている。まずは課題に即しながら、朝鮮総督府の神社政策において確立される国家神道の論理を、「①神社政策と国家神道の論理」としてまとめる。そして、それが実体化されたことに関しては、「②神社政策と国家神道論理の実体化」として考察を加える。

さらに①②をふまえて、神社神道と宗教との間の線引きを宗教概念として整理しておくことも必要であろう。これに関しては「③宗教概念における「残余の領域」での線引き」として、非公認宗教である「類似宗教」も含めて整理してみる。

それから、神社政策が現地社会においてどのような意味をもっていたのかについても筆者は関心をもっている。だが、これは資料の制約もあり把握が困難であるため、本稿では神社政策に関わる制度史として論を展開することに徹しよう。そうだとすると、神社政策と朝鮮社会との接点を見る視点は崩さないつもりであるので、結論においては試みに、神社政策に対する現地の反応を「④朝鮮社会の反応」として、朝鮮人と日本人移住者に分けて可能な限り考察してみたいと思う。

ではここで、植民地朝鮮の神社政策の中でもとくに国家神道の論理に関わる先行研究を整理する。国家神道を視野に入れた神社政策に関する従来の研究は、1925年の朝鮮神宮鎮座における祭神論争に注目し、さらに植民地総鎮守の祭神が開拓三神（大国魂命、大己貴命、少彦名命）から皇祖神へ変化していることから、その鎮座を神社神道の展開過程の中で「変化・逸脱」と位置づけてきた。

たとえば、中島三千男は祭神論争に関する従来の研究動向を整理する中で「国家神道の論理の確立」を再確認している⁽⁷⁾。すなわち、従来の祭神論争の評価は「政府設置神社の祭神が「開拓三神」から「皇祖神＝天照大神」に替わったことは、国家神道の論理の確立＝神社信仰からの変化・逸脱と見る見方」であり、中島もこの「評価を取る」とする。

高木博志は、札幌神社以来の「領土開拓」の神学の行方を追う視点から、朝鮮神宮の祭神論争を次のように理解している。すなわち、「官幣大社朝鮮神宮の祭神論争の決着で天照大神がまつられることにより、札幌神社以来の官幣大社に、開拓した国土を天孫に譲る神話をうけた、「領土開拓ノ神」である大国魂神を祀る神学（台湾神社、樺太神社）が終焉する⁽⁸⁾」。

一方、山口公一は朝鮮総督府の神社政策を「統合」の視点から論じ、「国民儀礼」を押し付ける神社非宗教論の展開過程として朝鮮神宮の鎮座や1930年代の神社政策を位置づけている⁽⁹⁾。

これらの研究と方向を異にし、天皇制イデオロギーによる議論に否定的な菅浩二は、朝鮮神宮の皇祖神奉斎を「〈周縁〉へと一方的に肥大する〈中心〉」と位置づけ、「〈皇祖神拝礼の強制〉は、神道に於ける天皇信仰云々よりは、寧ろモダニズム一般の問題に還元して考えられるべき」との立場である⁽¹⁰⁾。

しかしながら、1930年代の朝鮮総督府の神社政策研究があまり進展しなかったことが影響し、中島、高木、山口、菅に共通する難点として次の点があげられる。すなわち、神社制度改編に関係する心田開発運動（1935年1月に公表）と、上記の祭神論争とを結びつける視点および分析が欠けていることである。植民地朝鮮で形成されていく国家神道の論理は、朝鮮神宮祭神論争から心田開発運動への展開過程における神社神道の変容を分析することで、その中味がみえてくると考えるのが筆者の立場である。

次は心田開発運動に関する先行研究を紹介しよう。川瀬貴也の著書は「心田開発運動」政策の概観を提示している⁽¹¹⁾。川瀬はこの政策の「性格と実態」を明らかにするために、「主に総督府に動員された当時の知識人や宗教家の言説を引用」（「はじめに」）して分析を試み、それらは第5章第2項の『心田開発に関する講演集』に見る「心田開発運動」政策に凝縮された。だが、これらの言説は政策の立案過程で当局が参考資料とすべく実施した講演で語られたものであるため、「性格と実態」を知る手がかりとするには政策決定への影響を見る視点がさらに必要となる。

そもそも心田開発運動という政策に関して、川瀬の研究をはじめとして朝鮮総督府の内部資料にもとづく分析がまだなされていない。たとえば、政策決定過程や政策の論理については不明なままであるため、植民地朝鮮の置かれた時期的な状況により説明されるのが現状である。このような傾向は韓国の研究にも当てはまる。

韓亘熙の「1935-37年での日帝の‘心田開発’政策とその性格」は心田開発運動に関して1930年代の状況説明を展開し、それを前提にして、教育問題という派生的な事項までもこの政策の2本柱の1つとして捉えている（以下、日本語訳は筆者）⁽¹²⁾。すなわち、心田開発運動を「宗教部門」と「教育部門」に分けて分析対象としているのである。こうした時期的状況にもとづく後付けの分類のために、自明なこととして「神道」を「宗教部門」の中に分類するという初歩的な問題を抱え込むことになってしまう。

また、朴均燮「心田開発と教育引退問題」も韓亘熙が設定した派生的な事項を踏襲したため、同様に教育問題を中心に論を展開している⁽¹³⁾。実行細目に「学校教育施設事項」もあげられ（第4章第1節第4項を参照）、教育問題が天皇崇敬システムの一環として心田開発運動に含まれることは誤りではないが、この政策の核となる部分はいくまでも神社神道と宗教のあり方にある。

ところで、筆者もかつて心田開発運動を部分的に取りあげたことがあるが、分析が不十分であったり誤った認識もあった⁽¹⁴⁾。そのため、本稿ではその政策決定過程や論理を朝鮮総督府の内部資料にもとづいて分析し、心田開発運動を整理し直したいと思う。

なお、国家神道や心田開発運動に関係する研究ではないが、韓国で近年に出された神社関連の注目すべき研究を紹介しておこう。金承台の論文⁽¹⁵⁾は、「日帝強占期韓国に建てられた神社（神社・神祠）の設立過程と地域的分布、朝鮮総督府の神社に対する政策、神社での行事とイデオロギー的な機能、日帝の神社参拝強要と韓国人の抵抗等の歴史の実像と性格を総体的に整理・糾明することを目的」としたものである。その問題意識と研究蓄積が神社参拝に集中してきたためか、「日帝の神社参拝強要と韓国人の抵抗」に質量ともに重点を置いた研究と評することができ、その点で優れた研究といえる。ただし、朝鮮総督府の神社政策に関わる部分は、強要と抵抗の構図からもわかるように従来の限界をとどめたままである。

金大鎬の論文⁽¹⁶⁾は、個々の神社が植民地支配の中で果たした役割を明らかにする問題意識から、とくに1910年代から1930年代初めまでにおける京城神社の定着過程の分析を通じて、京城神社の定着に関わった人々、その運営と実態、朝鮮社会の中での京城神社の役割を論じている。たとえば、京城神社は朝鮮神宮鎮座以降に、神輿の渡御などを利用して朝鮮人を崇敬者組織に吸収していき、朝鮮人も崇拝できるようにと「国魂神」を追祀するなど、積極的に朝鮮人社会と関わりをもとうとしたことを明らかにした。ただし、朝鮮総督府の神社政策に関わる部分は先行研究を参考にしているため、その限界は日本の研究におけるそれと共通している。それにもかかわらず、金大鎬論文が示す方法論、つまり個々の神社を分析対象にして植民地支配を逆照射する方法は、今後の植民地神社研究に大きな影響を与えるものと思われる。

2. 研究の方法

前述したように本稿の課題は、朝鮮神宮祭神論争から心田開発運動への展開過程における神社神道の変容を捉え、それを通じて国家神道の論理を提示し、その論理が実体化に移された政策を検証しながら、民族宗教の枠を越えた国家神道論を試みるというものである。次は、この課題を解くために本稿ではどのような方法をとるのかについて説明しよう。

上記の展開過程において、国際情勢の大きな変化としては満洲事変の勃発（1931年）と「満洲国」の建国（1932年）、そして日本の国際連盟脱退（1933年）にともなう国際的な孤立化をあげることができる。このような国際情勢のもとで、朝鮮では1931年に宇垣一成が朝鮮総督に就任し、農村振興運動が（後述）開始され、その展開の中で宇垣は総動員体制までも構想している（第2章第3節で論じる）。

農村振興運動が開始早々に行き詰まりをみせる中で、朝鮮民衆の「信仰心」対策である心田開発運動が始まる。その過程で1936年に神社制度が改編されることになる。当時の用語は「神社制度の確立」や「神社制度の改正」だが、本稿ではこれを神社制度改編と呼ぶ。よって、農村振興運動の延長線上に神社制度改編を位置づけることは重要であり、このラインの上で神社神道の変容を捉えてみたいと思う。言い換えれば、農村振興運動の展開過程で、なぜ神社制度が改編されなければならなかったのかという疑問を解くことになる。

ここで、農村振興運動⁽¹⁷⁾と神社制度改編について簡単に説明しておくことにしよう。まず農村振興運動であるが、日本「内地」の昭和恐慌の影響で朝鮮の農村も極度に疲弊してしまう。その状況を受けて、1931年に朝鮮総督に就任した宇垣一成は農村振興運動を開始する。農村振興運動は農山魚村の「自力更生」をスローガンに掲げた政策で、1932年9月に総督府に委員会が設置され翌年から本格的に開始された。「更生指導部落」を選定し、その「部落」の各農家ごとに「営農改善」と「生活改善」の農家更生5カ年計画を立て、それを実施させるというものである。なお、農村振興運動は1937年に日中戦争が全面化した後の戦時体制下で再編されることになる。

筆者は、その近代主義的な政策の本質はあくまでも収奪体系の合理化を図るものであると考えている。また、近代主義と同時に日本化が推し進められたことも特徴となろう。すなわち、計画の実施を通じて村落に行政力が浸透したり、「皇国農民」や「敬神崇祖」等の精神論にも重点が置かれたりして、いわゆる〈日本的な近代化〉の問題を内包していると考えている。

次に神社制度改編に移ろう。心田開発運動の中で「内地」での国体明徴声明を受けて、神社行政は神社への大衆動員を図る方策を打ち出した。これを法整備により制度的に確立したのが神社制度改編である。まずは神社制度改編において整備された関係法令を概観してみる。

1936年7月31日付で公布された5勅令（第250～254号）は、順に「官国幣社職制中改正ノ件」、「官国幣社及神宮神部署神職任用令中改正ノ件」、「朝鮮神宮職員令中改正ノ件」、「朝鮮ニ於ケル官国幣社以外ノ神社ノ神饌幣帛料供進ニ関スル件」、「官国幣社以下神社幣帛供進使服制中改正ノ件」である。官国幣社⁽¹⁸⁾に関わる勅令を含むこれら5勅令からは、神社制度改編の主要目的が2つあること、そして5勅令は2つの主要目的を「内地」と朝鮮との法域の境界⁽¹⁹⁾を越えて調整するための法令であることがわかる。

では主要目的は何であろうか。その1つめは国幣社列格で、それに備えた諸規定が前三者の勅令の改正内容である。国幣社列格の内容は、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というものである⁽²⁰⁾。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、そのための諸規定は後二者の勅令が関係している。

それでは方法論に戻って、農村振興運動の延長線上に神社制度改編、およびその結果の国幣小社列格と神社・神祠の増設を位置づけ、このラインの上で神社神道の変容を捉えるための方法を考えてみよう。このような神社神道の変容の捉え方は、ラインの終わり部分から見据えたなら、国家神道の論理が実体化される場面ごとに分析することと言い換えることができよう。次はこれに関して説明を進めていく。

前述したように日本が国際的に孤立する国際情勢の中で、「帝国」内における国民統合のためにその同質性が求められていたといえよう。小笠原省三が1933年12月に設立した東亜民族文化協会は、神社関係者によるその試みの1つではないだろうか。同協会では「東亜民族」論が唱えられていて、同祖論を根拠にして「惟神の大道」により、「東亜民族」の同質性を創り出す意図をうかがい知ることができる（第2章第5節で論じる）。

この「東亜民族」論の背景の1つには、「内地」の神道関係者が朝鮮の「洞祭」に関心をもつようになったことがある。彼らは「洞祭」を神社の古い形態として注目し、その場の神木や壇が神籬ひもろぎや盤境いわさかであると考えたのである。なお、「洞祭」は「内地」の村祭りに相当するもので、祭りや祭場を指して用いられる場合が多かった。当時において一般的に用いられていたこの呼称を本稿では用いることにする⁽²¹⁾。

このような朝鮮の「洞祭」への関心からいえるのは、国家神道の論理を考えるうえで、国幣小社のような国家的な祭祀だけでなく、共同体祭祀もまた1つの実体化の場面として想定する必要があるということである。

ここで想起されるのは森謙二の研究である。その著書である『墓と葬送の社会史⁽²²⁾』は日本の墓・葬送に関する研究の中で穂積陳重と柳田国男を取りあげ、「イデオロギーとしての祖先祭祀」を指摘している（186～198頁）。穂積陳重および東京帝大法科大学で穂積の弟子だった柳田国男の祖先祭祀論は、「国家祭祀」「共同体祭祀」「家祭祀」という異なるレベルの祭祀を祖霊あるいは祖先祭祀によって統合し、一元的に捉える理論的枠組みがあるという。すなわち、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〉に読み替えることによるものである（第4章第3節で論じ

る)。

そうならば、本稿で国家神道の論理として提示する「敬神崇祖」は、総督府当局の官僚たち（東京帝大法科大学出身）が大学で受けた教育の影響として理解することはできないだろうか。すなわち、筆者は穂積陳重と神道思想家で「天皇帰一」論を唱えた筧克彦の影響として、彼らが植民地支配に適用すべく「敬神崇祖」の論理を形成していた可能性を予想しているわけである。

よって、官僚たちに共通する「天皇帰一」論にもとづく「敬神崇祖」の論理を前提にして、国家神道の論理の実体化の場面を想定するなら、国幣小社への「国魂大神」奉斎が注目される「国家祭祀」が1つの大きな場面となり、加えてやはり前述した「共同体祭祀」も神社・神祠が増設されるため1つの場面になるだろう。

ここにおいて、これら2つの場面はちょうど神社制度改編の主要目的2つと重なり合っているのが気づくだろう。その1つめは国幣社列格に備えることであり、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。

また、3つの場面の中で残りの「家祭祀」の場面も想定できることになるが、これは朝鮮人の家族法に関わる法律関係の問題となるため、心田開発運動や神社政策とは直接の関わりはなくて、主として法制史の分野で朝鮮民事令の改正問題として論じるべきテーマとなる。よって、本稿ではこれを対象とせず、今後の課題とするにとどめる。

最後に本稿の構成の説明に入る前に、植民地朝鮮における宗教的な存在に対して、総督府がどのような行政上の分類をなしていたのかについて説明しておく。なお、カッコ内は心田開発運動が実質的に始動する1936年現在の所管部署、および補足説明である。わかる範囲で簡単に列挙すると、神社・神祠・無願神祠（内務局地方課、1921年に学務局宗教課から移管）、公認宗教（学務局社会課）、「宗教類似ノ団体」・秘密結社（警務局保安課）、「迷信」（警務局衛生課）、「儒道」（学務局社会課、教化団体として）である。

それでは、国家神道の論理の実体化を想定できる場面2つと、それに重なる農村振興運動および神社制度改編での主要目的2つを念頭に置いて、本稿の課題を解くための議論の推移として全6章の構成を説明しよう。全6章の構成は、「国家祭祀」と「共同体祭祀」という2つの祭祀の場面を軸にして組み立てた。

まず導入部分として、朝鮮総督府の宗教政策の枠組みを示すことが必要である。そのためには、法令にもとづき公認団体と非公認団体を位置づけなければならない。さらに非宗教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係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求められる。そこで第1章では朝鮮における「類似宗教」概念を分析しよう。

その次からは、「国家祭祀」と「共同体祭祀」という2つの祭祀の場面を軸にして、農村振興運動で神社神道の宗教性が強まってくることを第2章で検証した後、「国家祭祀」を第3章・第4章で、「共同体祭祀」を第5章・第6章で論じるという構成にする。

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。加えて、国家神道を論じるうえで排除される宗教的存在（非公認団体）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。

たとえば国体明徴声明の直後には、日本「内地」の第2次大本事件のような国体観念に関わる弾圧が朝鮮でもおこなわれた。よって、国家神道を論じるうえで非公認宗教の概念整理は重要かつ必然的な作業だと考える。

第1節では「内地」と朝鮮での結社に関わる法令を概観し、両者における結社認識の相違を整理する。第2節では「内地」と朝鮮における「類似宗教」概念の形成過程を検証する。また朝鮮における「類似宗教」の用語を整理するとともに、「類似宗教」に関わる布教規則もとりあげ、その規定における「宗教類似ノ団体」の意味について考察する。

第3節では、「内地」と朝鮮での「類似宗教」取締りの推移を追っていく。朝鮮では、保安法第1条規定が取締りの大前提となるため、その規定による結社取締り状況を、3・1運動の前後における相違に注目しながら分析する。

第4節では、総督府の治安当局が国体明徴の観点から終末思想を危険視したことと、その取締りに保安法第7条が適用されたことを明らかにする。第5節では、保安法第7条を適用した終末思想に対する取締り状況を分析する。

第2章 農村振興運動期の神社政策

神社神道と宗教との間の線引きを跡付けるうえで、前述した農村振興運動が線引きに変化をもたらす画期となることが予想される。よって、まずはこの時期の神社政策を考察し、線引きの軌跡をたどってみる必要がある。

第1節では、「同祖」と「領土開拓」という植民地総鎮守の祭神の性質をふまえて、日本人移住者が朝鮮に建てた神社に祀られる天照大神の意味を考えながら、朝鮮神宮の祭神の論理を考察する。それから、朝鮮神宮の特異性、および1930年代半ばの国幣小社列格での朝鮮総督府の権限や独自性について述べる。これらは朝鮮総督府の神社非宗教論という立場が変化していくことを検証していくための基礎作業でもある。

第2節では、最初の国幣小社列格（1936年）に至るまでの政策決定過程を跡づけてみる。これは、前述した神社制度改編の1つめの主要目的である国幣社列格を解明する作業となる。

第3節では農村振興運動における山崎延吉の影響を検証し、それをふまえて、山崎の農本主義を分析しながらその「敬神崇祖」観を抽出する。これは山崎が総督府の神社非宗教論に及ぼす影響如何を考察するための作業でもある。

第4節では山崎の影響の実態として、「洞祭」を利用して更生指導部落で創り出されたいわば官製の「洞祭」を分析する。第5節では小笠原省三が設立した東亜民族文化協会、および神社行政に携わる小山文雄の両者における「東亜民族」論をとりあげ、朝鮮の「洞祭」に注目しながら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同論を分析する。

第3章 心田開発運動の二重性

神社神道と宗教との間の線引きを跡付ける作業は、農村振興運動期に移動し始めた線の

軌跡が心田開発運動でどのような位置に移り、それを総督府当局がどのように政策で実体化していくのかを明らかにすることになる。そのためには心田開発運動のイデオロギーと考えられる「敬神崇祖」の論理を解明し、これが「国家祭祀」としての国幣小社の祭神に見いだせるかどうかを分析するわけである。また、この祭神の論理が国家神道の論理となるため、天皇崇敬システムへの波及の実態も同時に検証できるだろう。

第1節では農村振興運動の行きづまり状況の中で、当初は「宗教復興」を提唱した心田開発運動が開始されたことについて考察する。第2節では、「宗教復興」策中心の段階において総督府当局が各教団体への接触を開始したことを述べる。

第3節では、1935年8月に「内地」での国体明徴声明を受けて「神社制度の確立」方針が急浮上したため、心田開発運動が「宗教復興」と「神社制度の確立」という二重性をもって推進されたことを示す。第4節では、神社制度改編において制定・改正された関係法令を概観し、「敬神崇祖」の論理を解く観点から国幣小社に祀られる祭神の特異性を示す。

第5節では、まず先行研究における「国魂大神」に関する議論を整理し、それをふまえて1930年代前半に「国魂大神」解釈が2通りあったことについて論じる。

第4章 「敬神崇祖」の論理と「国魂大神」奉斎

第1節では、心田開発運動でイデオロギーとなる「敬神崇祖」の論理の背景をみるために、神社の宗教性を認める積極的神社非宗教論が朝鮮に浸透したルートを探る。そのためには総督府当局の官僚たちや、彼らが神社行政以外に関わった活動に注目する。とくに「内地」で神社局長を務めた経歴のある池田清警務局長と、彼が組織した朝鮮禊会の活動やその禊行における論理を明らかにしよう。また心田開発運動も概観しておく。

第2節では、「敬神」と「崇祖」との関係を確認したうえで、「敬神崇祖」の論理を「中堅人物」養成施設から見いだす。第3節では「敬神崇祖」の論理を心田開発運動の目標から見いだし、その論理に「内地」から入ってきた積極的神社非宗教論がどのように影響しているのかを分析する。

第4節では「敬神崇祖」の論理の分析結果をもとにして、1936年以降に列格される国幣小社に「国魂大神」が祀られたことの意味を考える。第5節では、国幣小社での「国魂大神」奉斎が当初から抱えていた経費の問題を指摘し、奉斎のしかたへの影響や「国魂大神」認識のその後も明らかにする。

第5章 神社・神祠と無願神祠

第5章と次の第6章では、「共同体祭祀」において「敬神崇祖」の論理が実体化に移されたかどうかを考察する。これは神社制度改編の主要目的の2つめ、つまり官国幣社以外の神社や神祠を階層制度の中に組み込み増設に備えることを解明する作業でもある。

第1節では、神社・神祠の統制問題について、まず「内地」の神社整理との相違を確認しておき、次に一面一神社・神祠設置方針を分析しながら統制問題を論じる。第2節では、引き続き許可を受ける神祠と受けない神祠を通じて統制問題を掘り下げ、それを通じて神社・神祠の祭神に二重性のあることを見いだしていく。

第3節では一面一神社・神祠設置方針が出される以前の方針を確認するとともに、この方針の中味自体も分析する。第4節以降は一面一神社・神祠設置方針の展開過程を跡付け

る作業となり、第4節では1937年、第5節では1938年、第6節では1939年以降の設置方針を検討する。この作業を通じて、神社行政による神社の参拝施設に対する統制を明らかにし、さらには神社行政が把握できていない無願神祠の存在を浮かび上がらせたい。無願神祠の存在からは、神社行政が神社の参拝施設とそうでないものを区別する基準や、日本人移住者の神社観の一端を知ることができるからである。

第6章 神社・神祠と「洞祭」

神社行政が神社の参拝施設とそうでないものを区別する基準を設けたなら、在来「洞祭」を神社・神祠化していくうえで、どのようなことが問題となったのであろうか。そのことを分析するためには、在来「洞祭」と神社・神祠、そしてその中間に存在する官製「洞祭」を位置づける必要があるので、その作業を第1節でおこなう。

第2節では、在来「洞祭」を神社・神祠化することに関して2つの立場の言説があったことを説明する。それらは崔南善による在来「洞祭」への対応を説く言説と、総督府当局による官製「洞祭」への対応を説くそれであった。第3節では、総督府が「洞祭」利用のためにおこなった在来「洞祭」＝「部落祭」の調査報告書を分析し、その調査方法や政策意図を見いだすことにする。

第4節と第5節では、総督府当局による官製「洞祭」への対応を説く言説を受けて、江原道でどのような神社・神祠の増設策が実施されたのかを明らかにする。まず第4節で江原道での神社・神祠の増設方針を整理した後、第5節では官製「洞祭」を設置しようとしたいわば「里洞祠の復古改新」策の内容を分析する。

-
- (1) 磯前順一「植民地朝鮮における宗教概念をめぐる言説編成—国家神道と固有信仰のあいだ」（磯前順一編著『植民地朝鮮と宗教—帝国史・神道・固有信仰』三元社、2012年）。
 - (2) 磯前順一『喪失とノスタルジア—近代日本の余白へ』（みすず書房、2007年）の「法外なるものの影で—近代日本の「宗教／世俗」（IV「中空の帝国」）では、神社祭祀が国民道徳の実践の場として位置づけられたことを前提に、戦前の社会において宗教と道徳は連続相のもとに捉えられ、その線引きをめぐる読み替えが繰り返されたことが指摘されている。そして、神社祭祀自体にも宗教と国民道徳という両義性を認める立場から、国家神道論や政教分離、天皇制の問題が論られている。
 - (3) 島藺進『国家神道と日本人』（岩波新書、2011年）の第2章「国家神道はどのように捉えられてきたか？」を参照。
 - (4) 朝鮮総督府は「心田開発」「心田開発運動」と呼んでいたもので、本稿でも心田開発運動の語を用いる。
 - (5) 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜—宗教・国家・神道』（岩波書店、2003年）の第1部付論「国家神道をめぐる覚書」を参照。
 - (6) 宮地正人「国家神道の確立過程」（國學院大學日本文化研究所編『近代天皇制と宗教的権威』同朋社出版、1992年）。

- (7) 中島三千男 「「海外神社」研究序説」(『歴史評論』602号、2000年6月)、注34(「朝鮮神宮祭神論争」に付した注)。
- (8) 高木博志 「官幣大社札幌神社と「領土開拓」の神学」(岡田精司編『祭祀と国家の歴史学』塙書房、2001年)。
- (9) 山口公一 「植民地期朝鮮における神社政策と朝鮮社会」(一橋大学博士学位論文、2006年3月)。
- (10) 菅浩二 『日本統治下の海外神社—朝鮮神宮・台湾神社と祭神』(弘文堂、2004年) 149頁。
- (11) 川瀬貴也 『植民地朝鮮の宗教と学知—帝国日本の眼差しの構築』(青弓社、2009年)の第5章「心田開発運動」政策について。
- (12) 한공희 「1935-37년 日帝의 ‘心田開發’정책과 그 성격」、『한국사론』(『韓国史論』ソウル大学校国史学科) 第35巻、1996年。
- (13) 박균섭 「心田開發論과 教育引退問題」、『일본학보』(『日本学報』韓国日本学会) 第47巻、2001年。
- (14) 拙稿 「朝鮮総督府の神社政策—1930年代を中心に」(『朝鮮学報』第160輯、1996年7月)。
- (15) 김승태 「일제하 조선의 신사에 관한 연구」(金承台「日帝下朝鮮の神社に関する研究」)、허동현・권태억・김승태・이규수(저) 『근대 한·일간의 상호 인식』(『近代韓日間の相互認識』東北亜歴史財団、2009年)。
- (16) 김대호 「1910년대~1930년대 초 경성신사와 지역사회의 관계—경성신사의 운영과 한국인과의 관계를 중심으로」、이승일・김대호・정병욱・문영주・정태현・허영란・김민영(저) 『일본의 식민지 지배와 식민지적 근대』(『日本の植民地支配と植民地的近代』東北亜歴史財団、2008年)。同書の訳書に庵途由香・監訳『日本の朝鮮植民地支配と植民地的近代』(明石書店、2012年)があり、同論文は金大鎬「1910~1930年代初における京城神社と地域社会の関係—京城神社運営および朝鮮人との関係を中心に」という題で収録されている。
- (17) 農村振興運動の研究史や展開を知るには、板垣竜太「解説」(板垣竜太〔監修・解説〕『自力更生彙報—朝鮮総督府農業政策史料』〔ゆまに書房、2006年〕の第6巻に所収)が参考になる。
- (18) 官幣社と国幣社の総称で官社とも称される。両者とも経費の一部が国庫から供進された。加えて、皇室から神饌幣帛料が供進されるのは、官幣社では祈年祭・新嘗祭・例祭、国幣社では祈年祭・新嘗祭であり、国幣社の例祭は国庫から支出された。官幣社と国幣社にはそれぞれ大社・中社・小社があり、さらに別格官幣社もある。朝鮮では敗戦時において、官幣大社が朝鮮神宮と扶余神宮(未鎮座)、国幣小社が京城神社、龍頭山神社、大邱神社、平壤神社、光州神社、江原神社、全州神社、咸興神社の8社であった。
- (19) 憲法が事実上ほとんど効力を有していなかった植民地には、「内地」の法律は原則として施行されなかった。だが、植民地に法律の効力を及ぼすために、当該法令の全部または一部を勅令により施行できた。また、台湾や朝鮮の場合、それぞれ律令や制令により法律をそのまま適用することができた(「台湾民事令」や「朝鮮民事令」な

ど)。

もう少し説明を加えると、勅令といっても原則としては植民地に施行されるものではなかった。だが、官制・官吏令・軍制令・栄典令・恩赦令のように天皇の大権事項に関わる勅令は、「内地」と植民地の区別なく効力を有し、当該勅令にその旨が明示されて施行されていた。官社全体に共通する職制・神職任用関連の法令などはこの種の勅令に該当し、当該地域への適用に関わる文言が盛り込まれ、植民地の官社にも施行されている。その他官社の個別的な事項や諸社に該当する神社に関しては、別途に当該地域の法体系における法令、たとえば台湾神社は台湾総督府令など、朝鮮神宮は朝鮮総督府令など、樺太神社は時期により閣令・拓務省令・内務省令などが制定された。

(20) これらの条件を含め、朝鮮における国幣社列格の銓衡内規に関しては、前掲の菅『日本統治下の海外神社』第4章(180頁)を参照。

(21) 朝鮮総督府編『朝鮮巨樹老樹名木誌』(朝鮮総督府、1919年4月)では、各地の「巨樹老樹名木」に関して、所在地、樹木の周囲、樹高、樹齢、種類、故事伝説という項目欄にデータが記されている。たとえば、種類が「神木」で、故事伝説には「年一回洞祭ヲ行フ慣例アリ」というように「洞祭」と書かれている事例も多数みられる。同資料は村民のことを「洞民」と呼称しているので、「洞祭」も村落での祭りの総称として、日本語の「村祭り」に相当する用語として用いられていると考えられる。

(22) 森謙二『墓と葬送の社会史』(講談社、1993年)。

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。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、植民地朝鮮における国家神道や「類似宗教」を論じる際に、朝鮮における近代「宗教」の概念規定は避けられない道ではある。だが、筆者の能力の限界に加えて本稿の課題からも大きく逸れてしまう。また、本稿では神社神道と宗教との間の線引きの軌跡を明らかにするために、第2章以降では農村振興運動以降の線引きの変化を論じてみる。このように、本稿では朝鮮総督府による線引きを見いだすことを優先しているのに加え、前述したように朝鮮総督府の宗教政策の枠組みを示すことも必要であるため、宗教を公認宗教・非公認宗教の枠組みで捉えてアプローチすることにする。

宗教行政が所管する公認宗教団体に関しては法令で定められていたが、警察当局が取締りの対象とする非公認宗教団体の定義は流動的で、治安状況にともないその定義に揺れが生じる性質のものであった。本章では、国家神道を論じるうえで必然的な作業となる非公認宗教の概念整理をおこなう。

朝鮮総督府の宗教政策は現存する資料に限りがあるため、とりわけ新宗教に対する総督府の政策については研究があまり進んでいない状況にある⁽¹⁾。その影響で同様に研究が進んでいない植民地朝鮮における「類似宗教」概念を、本章において明らかにすることを試みる⁽²⁾。朝鮮総督府の新宗教認識を知るには、日本「内地」における「類似宗教」概念と対照する必要があるが、近年において戦前期の日本における「類似宗教」概念を扱った研究が進展を見せている⁽³⁾。そのため、これらの研究を参考にして、「内地」との対比も念頭に置きながら、朝鮮総督府の「類似宗教」認識や宗教行政と治安当局の立場についても解明を試みたいと思う。

なお、第2節で考察することになるが、朝鮮での「類似宗教」という用語は、「宗教類似ノ団体」（法的な用語）や「宗教類似団体」（行政用語）の略語として、主に1930年代半ば以降に調査資料や治安状況報告書、新聞報道などで使用されている。

また、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。ただし、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。それゆえ、これらの団体を宗教行政上の区分から非公認団体および秘密結社とする（本文で説明）。さらにそれらを総称する際に、本章では「内地」の団体に関する研究に合わせて便宜的に新宗教と呼んでいる場合もある。

このように、朝鮮の場合は宗教行政が所管とする公認団体以外の団体に関して、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することにする。なお、宗教行政を主管する部署は、本国政府は文部省、朝鮮総督府は学務局であり、本国政府で非公認宗教団体・秘密結社を所管とする部署は内務省・司法省、朝鮮総督府では警務局で

あった。

第1節 「内地」と朝鮮における結社認識の相違

(1) 「内地」での新宗教に関わる法令と結社

先に、日本「内地」における新宗教（「類似宗教」）と法令との関係を整理しよう。

朝鮮に朝鮮総督府が設置され植民地支配が始まった1910年当時は、「内地」では内務省宗教局が宗教行政を主管し、1913年（大正2）には文部省宗教局に移管される。

一方で宗教教団の取締りに関しては、1882（明治15）年に施行された刑法（旧刑法）に不敬罪および違警罪が設けられた。天皇・皇室を誹謗したり、その存在を否定あるいは疑問視するような宗教的教義やその宣布は不敬罪に問われ、流言浮説を広めたり、みだりに祈祷するなどの行為は違警罪（即決）に処された。こうして教義には不敬罪で、日常行為には違警罪でという新宗教に対する国家の対応パターンが確立したのである。教義は天皇・国家に忠実に、行為は合理的に、これが新宗教のほとんどもに課せられた至上命令であった。

1908（明治41）年、新刑法（法律第45号、1907年）が施行される（この刑法は、朝鮮では朝鮮刑事令〔制令第11号、1912年〕により依用される）。旧刑法にあった違警罪は別に警察犯処罰令（即決）として規定された。不敬罪も新刑法に規定されるが、新たに神宮に対する不敬をも処罰する規定が追加されている。この追加は新宗教にとって重要であり、教義上において天照大神よりも偉大な神を立てることは不敬になる可能性があるわけである。

軽微な非合理的宗教行為には警察犯処罰令が多用され、社会変革・国家改造を志向するような宗教団体・宗教的結社に対しては不敬罪などが適用された。さらに、1925（大正14）年に治安維持法が制定されて取締りがより厳しくなる（「国体」の変革に対して）。たとえば、1921（大正10）年の第1次大本事件は不敬罪と新聞紙法違反で検挙され、1935（昭和10）年の第2次大本事件では不敬罪と治安維持法違反で検挙されている⁽⁴⁾。

以上のような新宗教は宗教行政の立場から見ると非公認団体となり、宗教行政の管轄の外にあり、警察当局が上記のような法令により取締りをおこなっていた。これら非公認団体は法的には結社として位置づけられる。次は「内地」における結社に関わる規定として、治安警察法（法律第36号、1900年）の第1条を見てみよう。

第一条 政事ニ関スル結社ノ主幹者(支社ニ在リテハ支社ノ主幹者)ハ結社組織ノ日ヨリ三日以内ニ社名、社則、事務所及其ノ主幹者ノ氏名ヲ其ノ事務所所在地ノ管轄警察官署ニ届出ツヘシ其ノ届出ノ事項ニ変更アリタルトキ亦同シ

この治安警察法第1条は、政治的結社の届出制に関する規定である。ただし、届出制とはいえ内務大臣の権限でいつでも結社を禁止することができた。また、無届けの場合は秘密結社となりその結社が禁じられている（第14条「秘密ノ結社ハ之ヲ禁ス」）。新宗教団体の場合は、届出ることにより結社が許可されていた。

以上をまとめるなら、「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。

(2) 朝鮮での結社に関わる法令

非公認の宗教団体に対して、「内地」と朝鮮の両方に共通しているのは結社としての取締りである。次は朝鮮での結社に関わる規定を見てみよう。

大韓帝国期に制定された保安法（法律第2号、1907年7月）は、「朝鮮ニ於ケル法令ノ効力ニ関スル件」（制令第1号、1910年8月29日）により併合後も効力を有した。第1条は次の通りである（併合前は、「朝鮮総督」ではなく「内部大臣」）。

第一条 朝鮮総督ハ安寧秩序ヲ保持ノ為メ必要ノ場合ニ結社ノ解散ヲ命スルコトヲ得

保安法は朝鮮人を対象とした法令で、「内地」の治安警察法（集会・結社、さらには労働争議・小作争議などを取締まる治安法として運用された）の必要な条項だけを借用した「縮約」版であったといえる。

しかし、朝鮮の保安法には届出制の規定がない。植民地支配を前提とした法令であるゆえに、より治安重視の厳しい内容となり、朝鮮人による政治的結社は存在を許されなかった。なお、3・1独立運動以後は、「政治ニ関スル犯罪処罰ノ件」（制令第7号、1919年4月）や治安維持法（法律第46号、1925年）が治安法として追加されている⁽⁵⁾。

以上から、保安法施行後における朝鮮の非公認宗教団体は、法的には結社に加えて秘密結社という範疇も明確にされた。つまり、非公認宗教団体は「安寧秩序」を乱すと判断されない団体に限り結社（宗教的結社）として存在を許され、存在を許されない団体は秘密結社にされたといえる。秘密結社に対してはこの保安法第1条の「解散」規定を盾に厳しい取締り・弾圧が加えられ、さらに「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。ただし、存在を許された宗教的結社でも、あくまでも警察当局の取締り対象であったため、取締りの一環として個々の違法と見なされる行為に対しても個別に法令が適用されたと考えられる。

以上をまとめると、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ことがわかる。

第2節 「類似宗教」概念の形成

(1) 「内地」での「類似宗教」をめぐる2系統

周知のように、文部省宗教局通牒が契機となり「類似宗教」という用語が慣用されるようになったといわれる。文部省宗教局通牒発宗第11号「宗教及之ニ類スル行為ヲナス者ノ

行動通報方ノ件」(1919年3月3日)は次の通りである。

神仏道基督教等ノ教宗派ニ属セズシテ宗教類似ノ行為ヲナス者及神仏道基督教ニ属スル宗教々師ノ行動ニシテ公安其他風俗等ニ関シテハ特ニ注意ヲ要スル者有之候節ハ御調査ノ上其都度御通報相成様致度依命此段及通牒候也

先行研究では、この通牒の「宗教類似」なる語句が「類似宗教」となったと考えられている。「類似宗教」という用語は、「専ら非公認宗教を指称し、時に新興、擬似の意味に於て使用せられ来つた」ようである。「在来の用語例」は主として「行政的取締上の慣行に出でたるに過ぎな」かったという⁽⁶⁾。

すなわち、その後において文部省は、同省宗教局が所管しない非公認宗教団体を宗教行政の枠内に取り込もうとする。その到達点は1939年公布の宗教団体法であり、同法により宗教結社制度を導入している。それに至る過程で「類似宗教」は「専ら非公認宗教を指称」する「行政的取締上の慣行」となっていたと理解できよう。法令で規定された用語というわけではない。要するに、文部省が非公認宗教団体を宗教行政の枠内へと取り込もうとする〈懐柔〉の過程で、〈懐柔〉の対象となる団体を「類似宗教」という行政用語で括るようになったのである。

一方で、内務省・司法省は1935年以降、治安維持法発動による宗教「殲滅」政策を推進する立場を取っていく。文部省とは異なる立場で、司法省は「類似宗教」に対して抱いていた取締り対象という意味での概念を変質・拡大させて、公認団体にまで触手を伸ばしていた⁽⁷⁾。それゆえ、1942年に司法省刑事局により出された「類似宗教」の定義は次のようになっている。

すなわち、宗教の「正邪判断」の基準に関して、その根本理念は、「民族的信念たる皇道精神（「国家皇室を中心とする臣民道」を指す＝筆者）に基礎を求め」ることを前提とする。それゆえ、「類似宗教とは外見上常に礼拝等の如き所謂宗教的行為を随伴するも、該行為の本質を形成する教義其の他に於て、国家、社会の安寧秩序を害し又は害するあるものである」と定義している。さらに加えて、「(一)当該宗教の公認、非公認或は既成、新興の如何を問はず」、また「(四)苟くも、其の本質に於て治安維持法、其の他の特別法を包摂する広義の刑法の対象となるもの」であると理解されねばならない、とまで言及するのであった⁽⁸⁾。

要するに、司法省では文部省が非公認宗教団体に対して「類似宗教」概念を用いて打ち出した方針、つまり宗教行政所管への〈懐柔〉化方針を退けて、国体観念にもとづいた治安重視の定義を打ち出しているわけだ。

したがって、「内地」において1930年代中盤は「類似宗教」概念が大きく揺らいだ時期であり、「公認宗教」、「類似宗教」(＝非公認宗教)の区別が曖昧になった時期であったとする見解⁽⁹⁾に対して、筆者は否定するわけではない。しかしながら、文部省の〈懐柔〉化の過程で非公認宗教団体が「類似宗教」という用語で括られるようになったことを重視するなら、「類似宗教」概念の中味についてさらなる検証が必要であるといわざるを得ない。そのために、朝鮮における「類似宗教」概念を見ていくことにしよう。

(2) 朝鮮での「類似宗教」という用語

場所を朝鮮に移して、そこでの「類似宗教」概念に関わる用語について整理しておく。

朝鮮では、法令で「宗教類似ノ団体」（布教規則第15条、後述）なる語が用いられた。この法的な用語にもとづき、行政用語として「宗教類似団体」がその主管部署である警務局の治安状況報告書で使用されている。その後、1920年代に「内地」で「類似宗教」の語が用いられてきたことと関連すると考えられるが、1920年代後半の朝鮮総督府警務局の治安状況報告書⁽¹⁰⁾でも「類似宗教」が「宗教類似団体」の略語として使用されている。

さらに、1935年に朝鮮総督府調査資料（『朝鮮の類似宗教⁽¹¹⁾』）で書名や本文での用語に「類似宗教」が用いられてからは、「類似宗教」が治安状況報告書以外でも使用され始めたようである。たとえば、新聞報道では『京城日報』や『毎日申報』（『毎日新報』）で、「邪教」「迷信団体」などの表現が同時期からは「類似宗教」に代わっていることを確認できる（言論・出版での用例については別に論じる必要がある）。

一方で、そもそも既成宗教団体に対して、朝鮮総督府は法的にどのような位置づけをしていたのであろうか。朝鮮総督府の宗教行政に関わる法令として、布教規則（総督府令第83号、1915年）を検討してみよう。

布教規則の第1条でいわゆる公認宗教が定められている。公認宗教が成文化され、「神道」（いわゆる教派神道）、「仏道」（「内地仏教」と「朝鮮仏教」）、「基督教」と定められたのである。

第一条 本令ニ於テ宗教ト称スルハ神道、仏道及基督教ヲ謂フ

公認宗教の総督府内での主管部署は、学務局宗教課(1932年より同局社会課、1936年より同局社会教育課、以下略)である。神社は「内地」同様に神社非宗教論の立場から、1925年に学務局宗教課より移管され内務局地方課、1941年より司政局地方課、1943年より総督官房地方課であった。

それでは、「宗教類似ノ団体」の規定となる第15条を見てみよう。

第一五条 朝鮮総督ハ必要アル場合ニ於テハ宗教類似ノ団体ト認ムルモノニ本令ヲ準用スルコトアルヘシ

前項ニ依リ本令ヲ準用スヘキ団体ハ之ヲ告示ス

この「宗教類似ノ団体」という用語は、「内地」で1919年に生まれたとされる「類似宗教」概念の先駆的な使用といえ、しかも条文に明記されている。細かく見ていくと、「宗教類似ノ団体」が属している範疇が前提としてあり、その範疇を対象にして、その中から「宗教類似ノ団体」と認めるものがあることがわかる。その範疇は宗教行政の所管外の団体であると考えられる。

ここで本章の第1節で述べた朝鮮での結社認識を振り返ってみるなら、植民地ゆえに朝鮮の非公認宗教団体は治安重視の厳しい取締り環境に置かれていたため、法的には結社(宗教的結社)に加えて秘密結社という範疇も明確にされた。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ことになる。

このような結社と秘密結社とに分ける取締り状況が宗教行政に反映されたらどうなるだろうか。前記の布教規則第15条は、宗教行政の所管外の団体という範疇を前提にして、その中から「宗教類似ノ団体」と認める団体を規定した条文となる。つまり、警察当局による取締り状況がこの第15条に反映されていることを確認できるのである。

整理するなら、警察当局による取締り状況を宗教行政に反映させて、宗教行政における法的な規定を設けたのが布教規則第15条と考えられる。言い換えれば、第15条により宗教行政の所管外の団体という範疇の中において、結社として存在を許された団体（宗教的結社）を宗教行政上「宗教類似ノ団体」と認める規定がなされたといえるのである⁽¹²⁾。しかも、「本令ヲ準用スルコトアルヘシ」とあるから、この規定は宗教行政側にとって自らの所管である公認団体となる可能性を「宗教類似ノ団体」に与えたものと解釈できるだろう。その点で、「宗教類似ノ団体」は宗教行政の所管に取り込むことを意味する〈懐柔〉に位置し、他の存在を許されない秘密結社は〈取締り〉に位置していたといえる。

ここにおいて「内地」とは異なる朝鮮の特徴が見出される。つまり、警察当局の取締り対象である宗教行政所管外の団体の中で、〈懐柔〉に位置する団体という範疇が設けられたことと、それと同時にそれ以外の〈取締り〉に位置する範疇も設けられたことである。

以上を整理するなら、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、〈懐柔〉に位置する団体が法的に「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わけである。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、非公認宗教団体、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。

(3) 布教規則の「宗教類似ノ団体」

ここでは布教規則第15条の解釈に関して研究史における議論を取りあげ⁽¹³⁾、それについて筆者の見解を述べていく。この作業を通じて、前述した第15条に関する解釈の検証、すなわち「類似宗教」概念についての検証を進めてみたいと思う。

布教規則第15条は前掲した通りである（第1条も）。これに関する議論を検討するため、趙景達による布教規則の理解を紹介しよう。

（先に保安法や寺刹令、経学院規定、私立学校規則の改定に関する説明がある＝筆者）しかし、新興宗教の取り締まりは不十分であったので、布教規則（一九一五年八月）を發布して、宗教を神道・仏教・キリスト教に限定し（第一条）、その他の宗教は「宗教類似ノ団体」と規定した場合のみ本規則を準用するとした（第一五条）。これは公

認しない新興宗教を弾圧する根拠となるものであった⁽¹⁴⁾。

(次は注からの引用＝筆者)

「宗教類似ノ団体」と規定されて布教規則を「準用」されたという意味での公認教団はいくつもあった⁽¹⁵⁾。

以上のような理解をもとに第15条に関わる論点を整理してみる。趙景達は、第1条に規定された宗教以外は「宗教類似ノ団体」と規定した場合のみ本規則を準用すると解釈する。そのため、第1条規定による「公認宗教」とは区別してはいるが、「宗教類似ノ団体」と規定されて布教規則を「準用」されることもまた「公認」だとして論を展開している。

この論点に関しては、まず第1条に規定された宗教以外は「宗教類似ノ団体」と規定した場合のみ本規則を準用する」という解釈に誤りがある。第15条の「宗教類似ノ団体ト認ムルモノ」という表現は、「宗教類似ノ団体」と規定した場合」という意味ではない。前述したように、宗教行政所管外の団体の中において、「宗教類似ノ団体」と認める団体を対象にして、布教規則を「準用」する可能性が規定されたと考えられる。あくまでも、「宗教類似ノ団体」とは非公認宗教団体であり、治安当局から結社として存在を許されている宗教団体を意味しているのである。

ここで「公認」に関して整理しておこう。宗教学・宗教史研究では「公認」とは宗教行政の所管という意味で用いられ、宗教行政が所管する団体を公認宗教団体と呼んでいる。一方で、当局に認められるという程度の広い意味で使用されている治安当局の資料もないわけではないため、「公認」に関して誤解を生じやすいと思われる。

たとえば、趙景達は高等法院検事局の資料から、「東学系の天道教或いは侍天教又は仏教系統、儒教系統のもの等当局から公認せられて布教しているもの以外は、全部所謂密教として地下に潜入して布教せられている現状である⁽¹⁶⁾」と引用し、「宗教類似ノ団体」と規定されて布教規則を「準用」されたという意味での公認教団はいくつもあった」という主張の根拠としている。

しかしながら、筆者は「公認せられて布教している」(引用箇所)という「公認」は、高等法院検事局が広い意味で用いたもので、「布教」を修飾するだけの使用であると考えている。つまり高等法院検事局にとって、布教規則第15条の規定にある「宗教類似団体」と認めることが、「布教」を「公認」することであったのだろう。繰り返しになるが「内地」では宗教団体に関して、「公認」といえば宗教行政所管の団体を指す用語となる。それは朝鮮でも同じであって、「公認せられて布教している」という表現は誤解を生みやすい記述といえよう。

それでは「公認せられて布教している」と、あえて「公認」を記した背景には何があるのだろうか。そこには、「秘密布教」ではない「布教」を強調する意図が読みとれると考えている。なぜなら、同時期の治安状況を記した朝鮮総督府警務局『昭和16年12月 第79回帝国議会説明資料』(1941年)によると⁽¹⁷⁾、当時の朝鮮総督府警務局では、「秘密布教事件」や「秘密布教宗教類似団体検挙表」のように、当局が把握していない布教活動を「秘密布教」として取締りを強化していたことがわかるからである。

以上から、第15条の「宗教類似ノ団体ト認ムルモノニ本令ヲ準用スルコトアルヘシ」と

は、宗教行政側にとって自らの所管である公認団体となる可能性を「宗教類似ノ団体」に与えた規定として解釈すべきであると考ええる。

それでは、「宗教類似ノ団体」に公認団体となる可能性を与えた背景には何があるのだろうか。筆者は「内地」において国家が教派神道教団を公認し、体制への協力・妥協を引き出した背景があるものと推測している。しかしながら、結局のところこの第15条規定が適用されて布教規則の「準用」がなされ、公認宗教となる「類似宗教」の団体は現れることがなかった。

その根拠として、総督府機関誌に掲載された論説において、「朝鮮に於ける信仰団体内法令に依り宗教と称せらるゝものは神道、仏道及基督教の三つである。尤も宗教類似の団体と雖必要ある場合は之を指定し公認宗教とするの道は開かれて居るが未だ公認されたるものは一つもない⁽¹⁸⁾」(1940年)という記述をあげることができる。その後においても、『朝鮮総督府官報』の「彙報」欄における「布教届」を見る限り、公認された「宗教類似ノ団体」はなかったといえる。

また、同論説の言葉を用いるならば、「本令ヲ準用スルコト」とは、すなわち「宗教類似ノ団体」をして、宗教行政所管の「公認宗教とするの道」を意味している。これにより、前述したような筆者による第15条の解釈が正しいことを確認することができる。

以上をまとめると、朝鮮において警察当局の取締り対象となる非公認宗教団体の中で、結社として存在を許された団体の範疇が生まれている。そのためこの範疇は朝鮮総督府の宗教行政において、1915年に布教規則により法的に「宗教類似ノ団体」と規定された。つまり存在を許されている宗教的結社が「宗教類似ノ団体」として認められる。それと同時に布教規則の規定により、「宗教類似ノ団体」は宗教行政の所管内に取り込む対象として、〈懐柔〉の対象となる団体という意味も付加されたのである。行政用語としては、「宗教類似団体」およびその略語の「類似宗教」が用いられることになった。

一方、「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、非公認団体と同等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〉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〉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。

その後の「類似宗教」概念の推移を知るために、次は「内地」での「類似宗教」をめぐる2系統のその後と、朝鮮での「類似宗教」取締りの推移を分析していくことにする。

第3節 「類似宗教」取締りの推移

(1) 「内地」での2系統のその後

前述したように、1919年の文部省宗教局通牒が契機となり、文部省宗教局の所管外の団体（いわゆる非公認団体）に対して、宗教行政の立場から「類似宗教」という用語が慣用されるようになったといわれる。たとえば文部省は、1920年代における宗教法や宗教団体法をめぐる議論の中で「類似宗教」について言及していた。つまり、宗教団体法（1939年制定）とそれに先だつ2つの法案（1926年の第2次宗教法案と、1929年の第1次宗教団体法案）において、「類似宗教」を宗教行政の枠内に取り込もうとする文部省側の努力を見出すことができる。言い換えれば、文部省は「教化」に資する限り「善導」していこうとする、「教化」の論理」にもとづく「助長行政」への志向」をもっていたのである⁽¹⁹⁾。こうして宗教団体法が公布される。

1939年に制定された宗教団体法（法律第77号）が施行されるのは、1940年4月である。前述したように文部省は非公認宗教団体（宗教的結社）を「類似宗教」概念で括り、宗教行政の枠内に取り込もうとしていた。そのような文部省の「努力」の結果が宗教団体法であった。つまりこの法令は、非公認宗教団体＝「類似宗教」（警察・検察の管轄）を「宗教結社」と認めて宗教行政の対象とするもので、この宗教結社制度の導入は文部省による宗教行政の枠組みの変化を示している。

同法第23条は、非公認宗教団体（「宗教団体」所属の未届教会や集会所の類等も含む）の「宗教結社」届出に関する規定である。次に示そう。

第二十三条 宗教団体ニ非ズシテ宗教ノ教義ノ宣布及儀式ノ執行ヲ為ス結社(以下宗教結社ト称ス)ヲ組織シタルトキハ代表者ニ於テ規則ヲ定メ十四日内ニ地方長官ニ届出ヅルコトヲ要ス届出事項ニ変更ヲ生ジタルトキ亦同ジ

宗教結社ノ規則ニハ左ノ事項ヲ記載スベシ

- 一 名称
- 二 事務所ノ所在地
- 三 教義、儀式及行事ニ関スル事項
- 四 奉斎主神、安置仏等ノ称号
- 五 組織ニ関スル事項
- 六 財産管理其ノ他ノ財務ニ関スル事項
- 七 代表者及布教者ノ資格及選定方法

文部省とは立場を異にする司法省刑事局では、宗教団体法は「宗教団体」（公認団体）と同様に「宗教結社」（非公認団体）にも全面的に「認可主義」を採用して、厳格なる「統制下」に置き「指導監督の至便を企図した」ものであると理解していた。そして、「公認、非公認の如何は問ふべき限りでなくなつた」との解釈から、「類似宗教」に関して治安重視の別の定義を提示していた⁽²⁰⁾。

すなわち第2節で述べたように、司法省では文部省が取った宗教行政所管への〈懐柔〉化方針を退けて、国体観念にもとづいた治安重視の定義を打ち出していた。その定義は、「類似宗教とは外見上常に礼拝等の如き所謂宗教的行為を随伴するも、該行為の本質を形成する教義其の他に於て、国家、社会の安寧秩序を害し又は害するあるものである」とい

う内容であった。

これに関連して、司法省と同じ立場を取る内務省は、文部省の意図をある意味で正確に理解していて、この宗教結社制度が「保護」を与えたものだと捉えていた。そのため、内務省は「類似宗教」に警戒を示して「取締を厳にする」とし、文部省の政策に対しても警戒をより深めたに違いないという⁽²¹⁾。

このような立場の内務省・司法省は1935年以降、治安維持法発動によって取締りを強めていくが、それは治安維持法の改正というさらなる取締り強化へと連続していく。

1941（昭和16）年に治安維持法が改正され、「類似宗教」運動を規制することも明確に打ち出される。それに関連する条項は第7条である（第8・9条はその罰則規定）。次に示そう。

第七条 国体ヲ否定シ又ハ神宮若ハ皇室ノ尊嚴ヲ冒瀆スベキ事項ヲ流布スル事ヲ目的トシテ結社ヲ組織シタル者又ハ結社ノ役員其ノ他指導者タル任務ニ従事シタル者ハ無期又ハ四年以上ノ懲役ニ処シ情ヲ知リテ結社ニ加入シタル者又ハ結社ノ目的遂行ノ為ニスル行為ヲ為シタル者ハ一年以上ノ有期懲役ニ処ス

第7条で注目されるのは、「国体」の「変革」ではなく「国体」の「否定」とある点である。つまり、記紀を主とする神話の神々（「国体」を保証している）とは異質な神（神々）を奉じる宗教は、必然的に「国体」を「否定」することになるのである。こうして、改正治安維持法が宗教教義にも厳しく適用されるのであった⁽²²⁾。

以上をまとめるなら、文部省は宗教行政所管への〈懐柔〉化方針を取り、その到達点が宗教団体法であった。この法令の第23条は、非公認宗教団体（警察・検察の管轄）を「類似宗教」という用語で括った文部省が、さらにこれらを「宗教結社」と認めて宗教行政の対象とする点が重要であり、この宗教結社制度の導入は文部省による宗教行政の枠組みの変化を示していた。

もう1つの系統である内務省・司法省は文部省とは異なり、1935年以降は治安維持法発動による宗教「殲滅」政策を推進する立場に立っていた。司法省は「類似宗教」に対して抱いていた取締り対象という意味での「類似宗教」概念を変質・拡大させて、公認団体にまで触手を伸ばしていた。

このような2系統における変化により、「内地」において1930年代中盤は「類似宗教」概念が大きく揺らいだ時期であり、公認団体と「類似宗教」の区別が曖昧になった時期であったことを確認することはできる。しかしながら、2系統では「類似宗教」概念の中味が異なっていたことにより留意すべきである。「類似宗教」を取締り対象として捉え、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」は宗教行政所管への〈懐柔〉化方針の中で用いた概念であった。しかも第2節で明らかにしたように、文部省は朝鮮で先に形成された「類似宗教」概念とその用語を逆輸入の形で導入した可能性が高いと考えられるのである。

(2) 朝鮮での「類似宗教」取締り

①研究史にみる保安法の位置づけ

まず保安法第1条の適用に関して研究史における議論を取りあげ⁽²³⁾、それについて筆者の見解を述べていく。この作業をふまえて、次に朝鮮総督府の警察当局がおこなった「類似宗教」の取締りの推移を跡付けてみたいと思う。

趙景達は「新興宗教」弾圧における保安法の位置付けを次のようにおこなっている。

植民地期を通じて保安法は、新興宗教弾圧に最も有効な法令として機能したが、たとえ新興宗教が当局に迎合して公認を得たとしても、その取り消しどころか、いつ解散を命じられるか分からない状況に変わりなかったのである⁽²⁴⁾。

この記述の「新興宗教」が「公認を得」という箇所は訂正を要する（第2節を参照）。この記述において、「いつ解散を命じられるか分からない状況に変わりなかった」という箇所に至る文脈から、「最も有効な法令として機能した」のは、とくに第1条における結社取締り規定を指しているものと判断できる。

さらに、趙景達は拙著における「新興宗教の取り締まりは、植民地初期の段階では保安法により行われていたが、のちに警察犯処罰規則が基本法になる」という指摘を取りあげる。この指摘に対して、「新興宗教に対する有効かつ基本的な取り締まりは、植民地期を通じて保安法であり続けたことは間違いなく」と批判している。この批判に関して、拙著が示した「のちに警察犯処罰規則が基本法になる」という認識は誤りであったことを認める。むしろ、「保安法の第1条規定を大前提として、のちに警察犯処罰規則が主として適用される時期もあった」という表現に修正すべきだと考えている。

趙景達が指摘するように、確かに保安法の第1条規定（結社への「解散」規定）が、植民地期を通じて新宗教取締りの大前提であり続けたといえる。ただし、その大前提の下で主として適用される法令やその推移を確認・分析することは必要であるだろう。なぜならこの作業は、「類似宗教」に対する取締りの推移を明らかにすることにつながるからである。

このような問題意識を念頭に置いて、保安法第1条規定について考察を進めよう。保安法第1条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・質の差違はあるものの、植民地期において一貫していたことができる。次からはこれについて論証する。

②3・1運動以前の「類似宗教」取締り

先に主管部署を「内地」での2系統と対比しておこう。朝鮮総督府における宗教行政の主管部署は学務局であった。非公認宗教団体を管轄する警察当局は、併合当初は憲兵警察制度のもとで総督府に外局として警務総監部が置かれたが、3・1運動を経て1919年8月に憲兵警察制度および警務総監部が廃止され、総督府に新設された警務局が非公認宗教団体に対する取締りを引き継いでいた。

警察制度からもわかるように、植民地特有の治安優先で植民地支配は始まっていた。そのため、警務局が新設されてからの変化に注目すべきではあるが、非公認宗教団体に対する警察当局の立場、つまり取締りの対象とするという立場は、植民地期を一貫して優先さ

れていたとの推論が成り立つ。たとえば、布教規則第15条規定により公認された「宗教類似ノ団体」はなかったし（第2節で論じた）、「内地」で施行された宗教団体法（1939年制定）は、朝鮮では施行されなかったことも（後述する）。これらもこの推論を検証するための証左となるが、次からはこの推論を確かに検証するために「類似宗教」取締りの推移を追っていきたいと思う。

3・1独立運動は保安法第1条規定による取締り方針に転換をもたらしたといえる。1922年当時の治安状況を伝える治安当局の報告書は、「集会結社ノ取締方針」について次のように述べている。

大正八年八月制度改正後ハ従来ノ結社並集会ニ対スル制限的取締方針ヲ緩和シ結社集会ノ自由ヲ容認スルト共ニ安寧秩序ヲ紊乱スヘキ不穩過激ノ言動アル者ニ対シテハ嚴重ニ取締ヲ実施スルコトトセリ⁽²⁵⁾

この資料から、3・1運動以前は憲兵警察制度のもとで結社（および集会）に対して「制限的取締方針」を取っていたことがわかる。しかし、3・1運動後に始まる文化統治期には、新設された警務局のもとでその方針を「緩和」している。そして、「結社集会ノ自由ヲ容認」する飴の部分とともに、「安寧秩序ヲ紊乱スヘキ不穩過激ノ言動アル者ニ対シテハ嚴重ニ取締ヲ実施スル」という鞭の部分が見出され、両者の使い分けをする方針に転換していることがわかる。

これを「宗教類似団体」としての結社に当てはめてみるなら、同じ治安状況報告書の次の箇所が参考になる。

従来天道教、侍天教其ノ他数種ノ宗教類似団体及社交並娯楽団体ノ外殆ント結社ノ組織ヲ許ササリシ既定ノ方針ヲ更メ大正八年十月以降集会結社ノ自由ヲ容認スルヤ政治、思想、労働関係其ノ他各種青年会等ノ結社族生シ大正九年末ニハ其ノ数九八五ヲ算シ越ヘテ大正十年末ニハ各団体ヲ通シテ一躍二、九八九ニ激増シ大正十一年ニ入りテハ前年ニ比シ僅ニ増加ヲ見タルモ大体ニ於テ前年ノ趨勢ヲ維持シ三、〇〇二社アリ（後略）⁽²⁶⁾

この資料により、3・1運動以前において、前述したような結社に対する「制限的取締方針」のもとで、天道教、侍天教、その他「数種」の団体のみが、「宗教類似団体」として結社の組織を許可され「宗教類似団体」と認められていた事実を知ることができる。その他の非公認宗教団体は「宗教類似団体」と認められていない秘密結社であるため、宗教活動をする場合は地下に潜伏しておこなっていたわけである。これら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、さらに「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。ただし、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。

③ 3・1運動以後の「類似宗教」取締り

しかし、3・1運動後において結社・集会の「制限的取締方針」の「緩和」にともない、

結社が「族生」（前記報告書）することになる。その状況を知るために、3年間における結社数全体の推移を示すと、1920年は985に増え、1921年には2,989に「激増」し、1922年にも前年の「趨勢ヲ維持」して3,002となっている。

さらに、前記報告書に掲載の「第一表 大正九年・大正十年・大正十一年（九月末日）朝鮮人団体調査比較表」によると、「宗教類似団体」項目（全部で16項目）における結社数の3年間の推移が数字で示されている。すなわち1920年は345、1921年は1,397に激増し、1922年は1,245となり、いずれの年も16項目中で最多でかつその数が極めて多い。しかも3年間ともに、結社全体の中でも大部分を「宗教類似団体」の結社が占めているのである。これらの結社は数の多さゆえに、取締りの観点から、宗教団体個々ではなくて布教所などの組織が許可されたものと考えられる。

ちなみに2番目に多い項目は「青年会」で、順に251、446、488である。3番目は「宗教関係青年会」で、順に98、226、271となっている。

以上のように「宗教類似団体」の結社数が増加したということは、「宗教類似団体」として認められた団体が増加しているためと理解できる。それを確認しよう。

3・1運動以前の「宗教類似団体」は、前述したように天道教、侍天教、その他「数種」の団体のみであった。ところが、3・1運動後の1927年には、「天道教、侍天教、（中略）大宗教アリ其ノ他大小三十余ノ団体アリテ其ノ数実ニ五十余個ニ及ヘルモ…」というように、天道教以下50余りの「宗教類似団体」があったという⁽²⁷⁾。3・1運動後における結社・集会の「制限的取締方針」が「緩和」されて増えた数字の延長上にあることは確かである。

その後、1934年までに「緩和」の方針が続いたと考えられ⁽²⁸⁾、1932年末現在の団体数が61で⁽²⁹⁾、1934年8月現在の団体数は67であった。後者の数字は、1935年に発表された前掲『朝鮮の類似宗教⁽³⁰⁾』における調査の結果である。この調査資料が出されるまでは、管見の限り1930年代前半の警務局の治安状況報告書において、天道教、侍天教、普天教以外の「宗教類似団体」について、「特記」すべきものがないという認識に立っていたことがわかる。たとえば1933年の報告書では、「東学の鼻祖崔濟愚（号水雲）より出でたる天道教、侍天教の一派と、道教の流を汲む吽咄教の姜一淳（号甌山）を祖とする普天教等最も勢力を有し、他の各教派には特記すべきものなし」という報告がなされていた⁽³¹⁾。

ただし筆者の見解は、『朝鮮の類似宗教』以降に「宗教類似団体」取締り「緩和」の方針がまた厳しい方向へと転じるというものである。これに関しては次の第4節および第5節で論じよう。

ところで、普天教は1922年2月に「普天教真正院」という看板を掲げて「普天教宗旨」を声明したが、これをどう解釈すべきだろうか⁽³²⁾。1934年の慶尚北道警察部資料によると、普天教は従来「秘密主義ヲ信条トシ」ていたが、1922年に「秘密主義ヲ改メ普天教ト改称シ現在ニ至ル」とある⁽³³⁾。治安当局の立場からこれを解釈すれば、「秘密主義」を改めたので結社として認められて普天教と「改称」し、「宗教類似団体」の一つとなり現在に至っているという内容となる。なお、治安当局が「宗教類似団体」取締り「緩和」の方針に転換して間もない時期のことである。

以上、結社・集会の「制限的取締方針」が「緩和」方針へと転換したことを中心に述べてきた。このような方針の転換は、法令レベルでいえば布教規則第15条の「宗教類似ノ団

体ト認ムルモノ」という認定規定の適用が「緩和」されたことを意味する。よって、この規定以外の法令の適用がどうであったのかを知る必要が生じてくる。

これを探るために、明治期に「内地」で確立された新宗教に対する対応パターンを振り返ってみよう。この対応パターンは新刑法下において、教義には不敬罪で（後に治安維持法も加わる）、日常行為には警察犯処罰令でというものであった（旧刑法では違警罪であった）。

新刑法（法律第45号、1907年）は、朝鮮でも朝鮮刑事令（制令第11号、1912年）により依用されている。治安維持法（法律第46号、1925年）もまた、「治安維持法ヲ朝鮮、台湾及樺太ニ施行スルノ件」（勅令第175号、1925年）により、朝鮮に施行されていた。それから、朝鮮において警察犯処罰令に対応する法令には警察犯処罰規則⁽³⁴⁾があり、これは併合直後の1912年に制定されている。

1930年代前半の時期に総督府の警務局では、天道教、侍天教、普天教以外の団体は「特記すべきものなし」と報告していたことは前述したとおりである。よって、取締りの「緩和」方針が反映されるその他の団体が、ここでの主な対象となることを先に述べておく。

前記の対応パターンに則れば、朝鮮ではまだ「宗教類似団体」の教義面への取締り方針を確立していなかったため、取締りの中心は日常的な宗教行為に対する警察犯処罰規則の適用となり、他は個々の「犯罪」事例にしたがって当該法令が適用されていたものと推測できる。また、教義に対する適用法令のパターンは1935年以降に確立されていくという見解をもっている。これらに関しては、次節以降で検証してみたい。

第3節をまとめるなら、文部省および内務省・司法省という「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。

一方の朝鮮に関しては、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。

第4節 国体明徴と終末思想

(1) 終末思想を危険視

前掲した総督府調査資料の『朝鮮の類似宗教』（1935年）では、「解散」か「出直し」（＝改宗）という対策案が判断材料として提示されている。この対策案はそれが受け入れられる时期的な背景があり、それは1935年に2度にわたり発表される国体明徴声明であった。これを機に、1935年1月に公表されて始動していた心田開発運動において、国体明徴の立

場から排除すべき対象も検討材料として重要な意味をもつようになる。心田開発運動は、農村振興運動の展開過程で国体明徴声明を受けて、朝鮮総督府が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政策である。そしてこの政策の論理を用いて、総督府当局は天皇の統治権の正統性を朝鮮人に明示しようとした。なお、心田開発運動に関しては本稿の第3章および第4章で論じる。

そもそも心田開発運動の開始以前から、とくに農村振興運動では近代主義的立場から弊害をもたらす「迷信」行為は「迷信打破」の対象とされ、その取締りは警察当局が警察犯処罰規則によりおこなってきた。そこへ1935年になって「心田開発」が叫ばれ始め、「内地」では同年に2度の国体明徴声明に続いて12月8日には第2次大本事件による検挙が始まった。

この状況を受けて、警察当局は普天教の解散を計画し始める。1935年12月の『東亜日報』記事（日本語訳は筆者）には次のように書かれている。なお、〔 〕内は筆者による補足説明である。

（中略）警務局では全北〔全羅北道、普天教の本部が存在する〕警察部を指揮して、大本教によく似て井邑に根拠を置く普天教を徹底的に掃討せんと、その方針を研究協議中にあるという。

すなわち、普天教の車京錫〔石〕は出口王仁三郎〔大本教の聖師〕のように不敬な名前と、いわゆる住宅の内部名目までも宮中のものと似たように名付け、またいわゆる教材なども怪しげな物が不敬を極めているというのである。

（中略）民衆を愚弄して惑世誣民する行動の他に、不敬な言動と行動などが少ないために、大本教に鉄槌を下したのと同じ方法で、遠からず全朝鮮的に大鉄槌が下されることになるという。

そのため、警務局宗教類似団体係では、総鉄槌令を前にして万般準備を整える最中にあり、全北警察部は警務局と連絡して内査を隠密にしているという⁽³⁵⁾。

普天教の活動や弾圧に関しては先行研究⁽³⁶⁾が詳しいので、ここでは警務局で第2次大本事件の直後から普天教の解散を計画していた事実だけを指摘しておきたい。

同年12月下旬には『毎日申報』の記事⁽³⁷⁾が次のように報じている。〔 〕内は筆者による補足説明である。

…この運動〔心田開発運動〕を明年からより徹底させることになり、まず心田開発運動に対しては色々と弊害が多かった民心を惑わす迷信団体を徹底して取締ることになった。

すなわち内務省では現存していた迷信団体を取締るために、警察犯処罰規則〔「内地」故に正しくは警察犯処罰令〕を補強することになったというが、朝鮮ではこれよりも心田開発運動の徹底的な進出のため迷信団体を取締るために、寺刹の托鉢僧を統制し、「人の吉凶禍福をくじで判断したり、病気を治すといって祈祷をし医薬を使えなくする者」を処罰するという警察法⁽³⁸⁾の条文を活用するようである。これを活用することにより、朝鮮にある迷信団体も遠からず撲滅されるだろうという。

ここからわかることは、警察当局は「朝鮮仏教」の「托鉢僧」を統制するとともに、「吉凶禍福」を説く行為や、医療を妨げる治病行為をおこなっている「迷信団体」を「撲滅」するために、警察犯処罰規則の当該条文の適用を徹底していく方針を打ち出していることだ。やはり大本教への弾圧を考え合わせると、「淫祠邪教」と見なされてきた「宗教類似団体」の中でも普天教は解散に向けた特別な取締り対象となった。だが他の団体に対しては、この段階ではまだ、警察当局が「迷信団体」との認識で警察犯処罰規則の適用を徹底していく方針であったようである。

ところが、翌年の1936年1月15日に心田開発運動の具体的大綱が公表されると、警察当局は普天教だけでなく、「宗教類似団体」全般に対する取締りをより一層強化する方針を取ることになる。心田開発運動における排除の論理に関しては、第4章で心田開発運動の論理を考察する際に考えることにして、ここでは6月の『毎日申報』の記事⁽³⁹⁾から「宗教類似団体」全般に対する取締り強化に関する報道を見てみよう。

朝鮮でも「大本教撲滅を完了した警務当局では、心田開発運動の順調なる発展を助長」して、「真摯な精神運動を阻害する宗教類似団体を順次整理することが緊要」であることを認めた。6月29日から3日間にわたり開かれる各道警察部長会議に、「協議小項として提案し、各道警察部長の意見を求め、具体策を樹立することになった」という。

この報道の直後に普天教が解散に追い込まれている。これを機に弾圧の手は他の団体へも伸びていくことになる。解散であるから保安法第1条規定が適用され、「安寧秩序ヲ保持」するうえで支障を来す結社と見なされたことになる。解散後の「改宗⁽⁴⁰⁾」に日本の仏教教団が協力したり、しかもその「改宗」が偽装改宗であったりするケースも確認できる⁽⁴¹⁾。

以上から、調査資料『朝鮮の類似宗教』の発表や心田開発運動を契機に、警察当局では「宗教類似団体」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⁽⁴²⁾で臨んでいた事実を知ることができる。

(2) 終末思想には保安法第7条

では、教義における終末思想を取締るに際して、治安当局はどのような法令を適用していくのだろうか。筆者は保安法第7条であると考えている。次に第7条を示そう。

第七条 政治ニ関シ不穩ノ言論動作又ハ他人ヲ煽動教唆或ハ使用シ又ハ他人ノ行為ニ関涉シ因テ治安ヲ妨害スル者ハ五十以上ノ笞刑十箇月以下ノ禁獄又ハ二箇年以下ノ懲役ニ処ス

この保安法第7条は、「宗教類似団体」における終末思想の色彩が濃い教義に対して適用されたといえる。たとえば、金剛大道（『朝鮮の類似宗教』では「金剛道」）は、幹部に語られた予言や歌舞までが保安法第7条にある「政治ニ関スル不穩ナル言動」として認定されるという理由で、第2代教主が1945年1月に大田地方法院で有罪判決を言い渡された（1941年12月に、すでに保安法第7条違反容疑で教主・幹部ら53名が検挙され、教主は1年後にようやく釈放されていた）。この予言と歌舞は、『鄭鑑録』の影響を受けた内容である。『鄭鑑録』の予言は、李氏の王朝が亡んだ後に真人の鄭氏（新王）が出現して鶏

龍山に新王朝を建設するというものであり、その予言の地はシンドアン(신도안=新都内)と呼ばれた。

警察当局の立場では、予言と歌舞は次のような内容であったとされる。すなわち予言は、1939年に総本部の客室で幹部2名に対して、「…昭和十七、八年鄭氏ノ登極ニ際リテハ高位高官ニ就キ教主ハ鄭氏ノ国師トシテ迎ヘラレ自己ノ妹春丹ハ鄭氏ノ王后ト為リ右新世界ノ開闢ニ際リテハ…」と語られたという。また、歌舞に関しては、「鄭氏登極新国家実現ノ機切迫セルヲ歡喜祝福センコトヲ標榜セル興氣道德歌ナルモノヲ唱和シツツ舞踊ヲ反覆シタ」とされる⁽⁴³⁾。

これらの予言と歌舞の内容は、忠清南道警察部が公判のために捏造した「事実」であったと考えられる。これら2つの「事実」が、保安法第7条にある「政治ニ関スル不穩ナル言動」として認定されるという理由で、教主は1945年1月8日に有罪判決を言い渡されたわけである⁽⁴⁴⁾。

以上をまとめるなら、心田開発運動の実質的な開始(1936年1月)以降において、警察当局では「宗教類似団体」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。

第5節 終末思想に対する取締り

(1) 「秘密布教」の取締りへ

それでは、警察当局が終末思想を危険視した心田開発運動以降の時期において(具体的には1936年1月15日に心田開発運動の具体的大綱が公表されてからの時期)、「宗教類似団体」の取締り状況がどうだったのかを概観してみよう。

1938年の『京畿道の教育と宗教⁽⁴⁵⁾』によると、総督府の御膝下・京城がある京畿道における「宗教類似団体」数は、1932年12月末現在(以下各年とも同様)が27団体、1933年が31団体、1934年が24団体、1935年が19団体と、1930年代前半には横ばいか少し減る傾向にあった。それが1936年にはいきなり5団体に減っていて、数字の上では14団体が解散に追い込まれたことがわかる。

これに関して同資料には、「…特に最近邪教の徹底的取締に伴ひ昭和一一年十二月末現在其の団体数は僅か五に減じたり」と説明されている。つまり、「昭和一一年」すなわち1936年中に「邪教の徹底的取締」が実施され、京畿道では「宗教類似団体」のうち14団体が解散させられたということである。残った5団体のうち、1団体は日本人のみからなるもので(聖天教)、他の4団体は朝鮮人のみの団体である。これら4団体は天道教新派、侍天教、人天教、正道教であった。

この時期における取締りは、やはり保安法第1条規定にもとづき解散に追い込むことが中心であったようだ。では、その翌年の1937年はどうであろうか。

1937年2月にいわゆる白白教事件が発覚した。この時、取締りを逃れて地下に潜伏していた白白教の所在を情報提供によって知った警察当局は、白白教関係者100人と人天教関

係者10人を検挙した。検挙後の取り調べにより、白白教内部において300人余りという大量殺人（教主の全龍海と幹部たちの手によるものとされる）があったことが発覚して、総督府や警察当局に衝撃が走ることとなる⁽⁴⁶⁾。

これを機に、「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る。前述したように、警務局では当局が把握していない布教活動を「秘密布教」として取締りを強化することになる。この「秘密布教」に的を絞った取締りは1937年発覚の白白教事件以降のことであり、1937年の治安状況報告書⁽⁴⁷⁾でも「秘密布教」という用語で取締り強化を説明している。

それによると、「秘密布教」の発見とは、白白教のような「此種不穩類似宗教ニ対シ全鮮ニ亘リ徹底的剔抉ノ歩ヲ進メタル結果」という意気込みで、発覚した事件には当該法令の適用による処罰をなし、必要ならば信徒・団体を「脱教」や解散へと追い込むという方法であった。したがって、この時期の「類似宗教」概念としては、結社として認めていく「緩和」方針はすでに過去のこととなり、「秘密布教」の有無が正邪の基準となり治安最優先の取締り対象になっていたといえる。それゆえ、「秘密布教」をおこなう団体を警務局では「秘密宗教類似団体」と称するようになる。

前掲の治安状況報告書には、1937年中に検挙された事件を列挙した「秘密宗教類似団体検挙表」が掲載されていて、それを見ると事件数は計47件である。その内、処罰や起訴、判決での適用法令がわかる事例が18件あり、警察犯処罰規則が最多の12件、保安法第7条が2件（うち1件は詐欺罪も）、治安維持法が1件、制令第七号（「政治ニ関スル犯罪処罰ノ件」制令第7号、1919年）が1件、詐欺罪が1件、医師規則が1件であった。

他に「脱教」・解散が10件、「取調中」が9件、「捜査中」等が5件、「送局」（送検に相当）が4件、「検挙見合ハセ中」が1件ある。中でも注目されるのが、「取調中」9件の中で「事件ノ概要」を見る限り保安法第7条違反と考えられるものが5件あることである。たとえば「朝鮮ノ独立ヲ標榜スル秘密潜在ノ疑アルモノナリ」（9月6日検挙事件）という内容である。

ここにおいて、「秘密布教」取締りを実施する中で、教義を主対象とする取締りを保安法第7条でおこなっている事例を見出すことができるのだ。このような警務局の取締り方針は、翌年の1938年になってより明確に打ち出されている。

尚宗教類似団体にして密に鄭鑑録其他の予言書に基き朝鮮の独立を説き入教者は独立後高位高官に就き幸福を享受すべし等の言辞を弄して民衆の無智に乗じて私利を図るが如き事例多きを以て客年来特に之が取締を厳行中なるが本年中十月末迄に於ける検挙状況別表の如し⁽⁴⁸⁾。

この資料には、教義を主要対象にして取締る立場での表現として、「予言書に基き朝鮮の独立を説き」、「入教者は独立後高位高官に就き幸福を享受すべし等の言辞を弄」することが記されている。つまりこれは国体および植民地支配に反抗する終末思想の布教手段に関する当局側の表現であり、それを危険視して、1年前の1937年以来取締りを厳しくしていることがわかる。

また、資料中に「別表」とあるのは同資料掲載の「秘密宗教類似団体検挙表」（1938年

1月～12月) のことである。この表によると計16件の事件があり、そのうち終末思想の布教手段に関わる保安法第7条違反が8件になる。なお8件中、詐欺、陸軍刑法、不敬罪も適用された事件がそれぞれ1件ずつある。また、黄極教に関わる1件は「治安法違反」とあるが、これは「治安維持法」の誤記である⁽⁴⁹⁾。

その他は、警察犯処罰規則の適用が2件、治安維持法違反が1件、「取調中」が1件、「精神病患者」が1件、不明が1件であった。

ここで、保安法第7条違反と治安維持法第1条違反の相違を整理しておこう。保安法第7条は「政治ニ関シ不穩ノ言論動作」とあるから、適用対象が終末思想に関わる布教手段(予言行為、歌舞、唱誦など)に制限されていると考えられる。高等法院検事局思想部から発刊された『思想彙報』には、「類似宗教」に関わる「思想犯罪」が報告されているので、その記述から確認してみよう。

たとえば、「類似宗教関係事件の殆んど大部分が保安法違反罪であることは、叙上説明した如く布教の手段として鄭鑑録の予言内容を牽強附会して引用することに基因する」という説明部分がある⁽⁵⁰⁾。つまり、終末思想に係る予言的な内容に関わる「言動」が適用対象であり、しかもそれは「布教の手段」であることが確認できる。

一方の治安維持法第1条は、「国体ヲ変革スルコトヲ目的トシテ結社ヲ組織シタル者又ハ結社ノ役員其ノ他指導者タル任務ニ従事シタル者(略)」である。この条文中の「国体ヲ変革スルコト」という目的は、「類似宗教」の場合は朝鮮を独立させることが該当すると考えられる。これを同様に『思想彙報』の記述から確認してみよう。

たとえば、仙道教の場合は「朝鮮独立運動事件」として扱われている⁽⁵¹⁾。「事実概要」には、「朝鮮をして帝国の羈絆より離脱せしむべき目的を以て道(後世人之を仙道教と称す)と称する宗教類似の結社を組織し教徒の獲得に活動す」と書かれている。「朝鮮をして帝国の羈絆より離脱せしむ」とは朝鮮を日本から独立させることを意味する。つまり、結社のなす言動が前述したような布教手段を越え、それが治安当局から相当に危険視された場合は、朝鮮の独立を目的とした結社、つまり「国体ヲ変革スルコトヲ目的」とした結社と見なされて、治安維持法第1条が適用されたと考えられる。

以上をまとめるなら、警察当局が終末思想を危険視した心田開発運動以降の時期において(具体的には1936年1月15日に心田開発運動の具体的大綱が公表されてからの時期)、「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た。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て相当に危険視された場合は、治安維持法第1条が適用されたと考えられる。

(2) 宗教団体法施行後の取締り状況

ところで、翌年の1939年には「内地」で宗教団体法(1939年4月制定、1940年4月施行)が制定されるが、朝鮮では総督府はこれを施行しないで、布教規則の規定を引き続き適用していたと考えられる。なぜなら、拓務省『内地法法令対照表⁽⁵²⁾』という「内地」法令と「外地」法令を対照した表によれば、「内地」の宗教団体法に対応する朝鮮での法令は同法ではなくて布教規則になっている(ただし1941年9月現在)。加えて、その後も『朝鮮総督府官報』の彙報欄には、布教規則に則り総督府に提出された「布教届」が掲載されて

いるからである。

宗教団体が制定された際に、朝鮮の特殊事情を踏まえて総督府では当初この施行を保留することに決めていた。その時には「内地」のように全宗教の一括統制という目的はなかった。むしろ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。そして、公認宗教に関しても仏教・キリスト教の布教師・伝道師の届出制を改め、許可制にするという案が検討されていた⁽⁵³⁾。つまり、布教規則を改正して公認宗教および「類似宗教」の両方ともに対して取締り強化を図ろうとしていたわけである。

心田開発運動の開始以降、「類似宗教」の〈懐柔〉化方針が後退するとともに、団体によってはさらに〈取締り〉の位置へと追いやられていたが、ここにきて総督府当局は〈懐柔〉を退けて、公認宗教および「類似宗教」の両方とも〈取締り〉の位置に置いていることがわかる。

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（1941年3月、法律第54号）が施行されることになった。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可能となる。布教規則の改正はもはや不要となるうえ、さらに〈懐柔〉方針も完全に退けられるため、保留されていた宗教団体法は施行されなかったものと推測される。

では、この時期における「宗教類似団体」に対する取締り状況の報告資料⁽⁵⁴⁾を参考に、宗教団体法の施行直後から改正治安維持法の施行直後に至る時期（1940年11月～1941年9月）における検挙事件を分析してみよう。

全部で18件ある中で、保安法第7条違反が3件（起訴）、警察犯処罰規則が1件、保安法第7条違反と推測される「送局」が1件、保安法第7条と推測される「取調中」が8件（内1件は殺人罪もか）、不敬罪が3件（起訴、内2件は保安法第7条違反と推測）、起訴猶予が1件（容疑は不明）、不明が1件である。ここから、やはり1937年以来の取締りとして、国体および植民地支配に反抗する終末思想が布教手段となることを危険視して、保安法第7条を適用する方針が継続していることがわかる。

これらの中で、改正治安維持法が施行された1941年5月以降と検挙時期が重なる事件は、「取調中」の4件（7月1件、8月3件）である。これらはそれぞれ、「朝鮮独立ヲ目的トスル秘密結社」「救世ノ機至レバ」「朝鮮ハ独立ス」「楽土ヲ建設シ高位高官ニ就クベシ」というように、当局側の表現ではあるが終末思想の要素が強くが見られる。検挙の適用法令は不明であるが、「朝鮮独立ヲ目的トスル秘密結社」は治安維持法第1条違反になり、他は布教手段としての言動にとどまっていれば保安法第7条違反になると推測される。だが一方で、布教手段としての言動にとどまっていたとしても、改正治安維持法に新たに設けられた規定、つまり第7条の「国体」を「否定」する行為に見なされる可能性もないわけではない。しかし、残念ながら今のところ資料の制約のため適用法令が何だったのかを知る術がない。

以上をまとめるなら、朝鮮総督府は「内地」で制定・施行された宗教団体法（1939年4月制定）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」の取締り強化が図られるため、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

体法もまた施行されなかったものと推測される。

なお、朝鮮総督府の宗教行政と「類似宗教」の関係をまとめてみると、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「宗教類似団体」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。

-
- (1) 政策史の立場から朝鮮総督府の対新宗教政策を扱った研究に、拙著『朝鮮農村の民族宗教—植民地期の天道教・金剛大道を中心に』（社会評論社、2001年）の第2章「総督府の「類似宗教」観」がある。だが、同書では「類似宗教」概念の分析をすることができなかった。
 - (2) 管見の限り、植民地朝鮮における「類似宗教」概念に焦点を絞った研究はないといえる。
 - (3) 牧之内友「戦前期における文部省の宗教政策—「類似宗教」が「宗教結社」となるまで」（『北大史学』第43号、2003年11月）は、文部省の宗教政策として宗教団体法の制定に至る過程を、同法と先だつ2法案の分析により明らかにしている。そして、文部省と内務省・司法省との間の齟齬を明示した。この齟齬の内容は、文部省は宗教団体法等で「類似宗教」を宗教行政に取り込み、「善導」のための「取締」を目指したのに対して、内務省・司法省は1935年以降、治安維持法発動による宗教「殲滅」政策を推進する立場だったというものである。

遠藤高志「1930年代中盤に見る「類似宗教」論—「迷信」論との関係に着目して」（『東北宗教学』第2号、2006年12月）では、「類似宗教」の定義の変化に着目して、1930年代中盤の「類似宗教」論を分析することでその変化を説明している。
 - (4) 以上は、井上順孝・他編『新宗教事典』（弘文堂、1990年）の「法と新宗教」を参考にしながら整理した。
 - (5) 保安法と治安警察法との対照は、水野直樹「治安維持法の制定と植民地朝鮮」（『人文学報』〔京都大学人文科学研究所〕第83号、2000年3月）が詳しいので参照されたい。なお、同論文は治安維持法制定以前の時期における朝鮮の治安法令の問題、治安法令制定の試みを検討するとともに、治安維持法制定にあたって植民地の問題がどのように意識されていたのかについても考察している。
 - (6) 『最近に於ける類似宗教運動に就て 昭和十六年度』（社会問題資料研究会編『社会問題資料叢書』第1輯、1974年）の第1章第1節「類似宗教の概念」を参照（3頁）。なお、原本は司法省刑事局によって著され1942年に発行された。
 - (7) 前掲の牧之内論文、30頁を参照。
 - (8) 前掲『最近に於ける類似宗教運動に就て 昭和十六年度』、5頁を参照。
 - (9) 前掲の遠藤論文、98頁を参照。
 - (10) 確認できた「類似宗教」の使用例は、朝鮮総督府警務局保安課『昭和二年十二月 治安状況』（1927年）に掲載の「結社一覧表」（1927年10月末現在）、および朝鮮総督府警

- 務局『昭和五年十月 治安状況』（1930年）に掲載の「各種結社一覧表」（1929年12月調）である。なお、朝鮮総督府警務局『大正十一年 朝鮮治安状況 其ノ一 〈鮮内〉』（1922年）と朝鮮総督府警務局『大正十三年十二月 治安状況』（1924年）に掲載された同種の表には、略語ではなくて「宗教類似団体」となっている。
- (11) 『朝鮮の類似宗教』〔朝鮮総督府〕調査資料第42輯、1935年。
- (12) これに加えて、布教規則では「宗教類似ノ団体」自体を統制する内容が規定されていないことも重要である。そのため、「内地」の宗教団体法（1940年施行）のような公認団体・非公認団体を一括統制する目的を見出すことはできないと考える。
- (13) 趙景達『朝鮮民衆運動の展開一士の論理と救済思想』（岩波書店、2002年）、第7章の注5では、前掲の拙著『朝鮮農村の民族宗教』から、次のような指摘を取りあげて訂正を要すると述べられている。同書によると、拙著における「新興宗教のうち公認されて布教規則の適用を受ける教団はついに一つもなかった」という指摘である。これに対して、「宗教類似ノ団体」と規定されて布教規則を「準用」されたという意味での公認教団はいくつもあった」と批判している。
- (14) 趙景達前掲書、186頁。
- (15) 趙景達前掲書、第7章の注5、225頁。
- (16) 趙景達前掲書、第7章の注5での引用で、出典は「思想犯罪から観た最近の朝鮮在来類似宗教」（『思想彙報』第22号、朝鮮総督府高等法院検事局思想部、1940年、19頁）とある。
- (17) 同資料の「4 宗教類似団体ノ状況」では、本文で述べているように「秘密布教事件」という名称で、「宗教類似団体」に関して発覚した事件が扱われている。また、「秘密布教宗教類似団体検挙表」も掲載されている。
- (18) 神宝長治「朝鮮に於ける宗教の概要」（『朝鮮』第296号、1940年1月）。
- (19) 前掲の牧之内論文、36頁を参照。
- (20) 前掲『最近に於ける類似宗教運動に就て 昭和十六年度』、4頁を参照。
- (21) 前掲の牧之内論文、34・35頁を参照。
- (22) 前掲『新宗教事典』の「法と新宗教」を参照。
- (23) 趙景達前掲書、第7章の注5では、注13と同様に前掲の拙著『朝鮮農村の民族宗教』から、本文に引用するような指摘を取りあげて訂正を要すると述べられている。
- (24) 趙景達前掲書、186頁。
- (25) 注10に掲載の『大正十一年 朝鮮治安状況 其ノ一 〈鮮内〉』、「五、結社及集会取締ノ状況」の「(イ)集会結社ノ取締方針」。
- (26) 同前、「(ハ)集会結社ノ趨勢」。
- (27) 注10に掲載の『昭和二年十二月 治安状況』の「ハ、宗教類似団体」による。
- (28) 注10に掲載の『昭和五年十月 治安状況』の「2 宗教類似団体」、および朝鮮総督府警務局『最近に於ける朝鮮治安状況』（1933年）の「2 宗教類似団体」によると、「三十有余ノ団体」、つまり30余りの「宗教類似団体」があったという記述になっている（それぞれ1930年および1933年での記述）。おそらく1928年以降のある年に、それまでの治安状況報告書の記述を参考にして当該年の報告を書き込む際に、本文引用にある「三十余ノ団体アリテ」（1927年）の部分を「宗教類似団体」全体の団体数と誤った

のではないかと推測している。

その根拠として、本文すぐ後の箇所に書かれているように、1932年末現在で61団体であるから、1930年と1933年が30余りの団体数ということはあり得ないので、やはりこの两年も50余りから61以下の数字が当てはまると考えられる。

(29)前注に掲載の『最近に於ける朝鮮治安状況』（1933年）所収の「宗教類似団体道別表（昭和七年末現在）」に掲載された団体数である。

(30)団体数は、前掲『朝鮮の類似宗教』第8章第1節「現在教勢」に掲載された表（476・477頁）の「宗団数」欄による。

(31)前掲『最近に於ける朝鮮治安状況』（1933年）の「2. 宗教類似団体」による。1930年の前掲『昭和五年十月 治安状況』も、「2. 宗教類似団体」において本文の引用箇所とほぼ同内容で書かれている。ただし、1927年の前掲『昭和五年十月 治安状況』では、「天道教、普天教、無極大道教ヲ除キテハ特記スヘキモノナシ」と記載されているので、天道教と普天教以外は時期によって入れ替わりがあったようだ。

(32)趙景達前掲書（307頁）では、このことを指して「普天教は実質的に公認されたのである」と理解している。

(33)慶尚北道警察部『高等警察要史』（1934年）第6節「宗教類似団体ノ状況」の「6. 普天教」項目。

(34)併合直後に警察犯処罰規則（総督府令第40号、1912年）が制定されたが、これは「内地」における警察犯処罰令（内務省令第16号、1908年）に対応したものである。しかしながら、朝鮮の警察犯処罰規則には植民地に固有な罰則規定が組み込まれ（2カ条からなり、第1条は87にわたる細則がある）、「内地」の警察犯処罰令をさらに強化したものとなった。そのため、いわゆる軽犯罪の取締りをもって抗日義兵や抗日運動を進める者を別件逮捕できる役割も担い、植民地支配のための治安法として用いられていた。

朝鮮の警察犯処罰規則はその治安法的な特色にもかかわらず、宗教行為に直接関係する項目は警察犯処罰令の項目（第2条第16～19号）をそのまま導入したもので、ほとんど同じ文言からなっている（警察犯処罰規則、第1条第21～24号）。ここから、「内地」同様に民衆の日常的な信仰現象を統制しようとする意図のもとに導入されたものであることがわかる。巫俗・占卜のような民間信仰をはじめ、「宗教類似ノ団体」と見なされた宗教団体の日常的な宗教行為もまた、警察犯処罰規則の適用対象として取締りを受けていたのである。

(35)「宗教類似団体^に鐵椎^ヲ／筆頭^ニ普天教掃盪」（『東亜日報』1935年12月19日付〔夕刊〕、2面）。

(36)趙景達前掲書の第9章と第10章が参考になる。とくに第10章では、この時期の普天教に対する弾圧・解散についても論じられている（343～346頁）。ただし、同書の普天教論は普天教の活動を「植民地期における朝鮮民衆の素朴な開闢＝解放願望を象徴するもの」（348頁）として捉え、教主の車京石からも「民衆を組織化して独立を獲得しようとする論理を見出すことは全くできない」（349頁）というように、「民衆運動史」の立場から普天教の限界を描き出した研究といえる。

(37)「心田開發側面工作^で／迷信団体撲滅為計^の／有形無形^の弊害が続出^し／警察法規定

을補強」(『毎日申報』1935年12月25日付〔朝刊〕、5面)。

(38)注34で説明した警察犯処罰規則(総督府令第40号、1912年)を指す。

(39)『類似団体跋扈^は／心田開發運動을妨害』／目下各道에散在^{した}한此等団体^は／六十種、信徒十五万」(『毎日申報』1936年6月5日付〔朝刊〕、2面)。

(40)解散が警察当局の担当なら、「改宗」は宗教行政を主管する学務局の担当であり、同局のいわゆる「善導」方針(「内地」の文部省同様に、宗教行政が公認宗教に加えて、所管外である「類似宗教」をも「善導」しながら統制する方針)に則った施策だと理解できる。

(41)趙景達前掲書の第8章では、この時期の弾圧を心田開發運動に関連させて概観している(260・261頁)。また、総督府による「類似宗教」調査や1936年以降の弾圧、そして改宗協力や偽装改宗に関しては、前掲の拙著『朝鮮農村の民族宗教』の第2章「総督府の「類似宗教」観」、および第4章「金剛大道の予言の地」を参照されたい。

1936年以降の弾圧に関してなら、たとえば「予言」の内容・行為が法令(主に保安法第7条)に抵触するとして検挙され、そして解散に追い込まれ、真宗大谷派への「改宗」まで迫られる団体もあった。

また、金剛大道も受難を被っている。信徒村に対して1937年頃から「満洲」移民の要請がなされるが、これを拒絶すると次は懐柔策がとられて、和歌山県の高野山金剛峰寺への「改宗」を迫られた。それをまたはね除けると、1941年にはついに教主や幹部信徒の大量検挙(幹部信徒の拷問死)および信徒村からの強制退去、教団施設の解体等、徹底的な弾圧を受けたのであった。

(42)この認識を見出して調査資料として提供したのは、注11掲載の『朝鮮の類似宗教』である。前掲の拙著『朝鮮農村の民族宗教』の第2章「総督府の「類似宗教」観」では、『朝鮮の類似宗教』の分析を試みた。その結果、『朝鮮の類似宗教』において、「類似宗教」の「社会運動」の思想、すなわち「地上天国」=独立が植民地支配と真っ向から対決するため、「地上天国」の論理的否定に全力が注がれていたことがわかった。また、「類似宗教」への対策案として解散か「出直し」(=「改宗」)を提案していたことも明らかになった。

(43)「判決」(1945年5月14日付、韓国の国家記録院所蔵)による。第2代教主の「保安法違反被告事件」で有罪判決(1945年1月8日)が言い渡されたため、これに対して教主が「上告」を申し立てた。それが「棄却」された判決書がこの「判決」である。1987年に金剛大道からこの資料の翻訳を依頼された際に複写を得た。また、前掲の拙著を執筆する際にもこの資料を使用することに快諾をいただいた。

(44)前注の「判決」によると、主文が「本件上告ハ之ヲ棄却ス」で、理由が「(中略)仍テ戦時刑事特別法第二十九条ニ則リ主文ノ如ク判決ス」という判決内容である。「戦時刑事特別法」とあるのは、「内地」で制定された戦時刑事特別法(法律第64号、1942年)を指している(1943年には改正法規が制定)。この法令は、1944年2月に朝鮮で朝鮮戦時刑事特別令(制令第4号)第1条の規定によって依用されることになる。朝鮮戦時刑事特別令および同時に制定された朝鮮総督府裁判所令戦時特例(制令第2号)は、植民地統治末期の代表的な治安法とされる。

朝鮮戦時刑事特別令により依用された戦時刑事特別法には次のような条文がある。

第二十五条 地方裁判所ノ事件ト雖モ刑事訴訟法第三百四十三條第一項ニ規定スル制限ニ依ルコトヲ要セズ

第二十六条 有罪ノ言渡ヲ為スニ当リ証拠ニ依リテ罪ト為ルベキ事實ヲ認メタル理由ヲ説明シ法令ノ適用ヲ示スニハ証拠ノ標目及法令ヲ掲グルヲ以テ足ル

第25条を説明しよう。刑事訴訟法の第343条第1項では、「被告人其ノ他ノ者ノ供述ヲ録取シタル書類ニシテ法令ニ依リ作成シタル訊問調書ニ非サルモノ」は、「証拠ト為スコトヲ得」ないという制限が規定されている。しかし、第25条の規定により地方裁判所の事件であってもこのような制限が適用されなくなったのである。これは、警察の任意捜査にもとづく聴取書に証拠能力を認めようとするものであったようだ。

また、第26条では有罪判決をなすにあたって、理由の説明や法令の適用を示すのに「証拠ノ標目及法令ヲ掲グル」ことで足りるとされた。これにより、有罪判決に付ける理由が簡易化され、有罪判決を下すことが容易となったようである。

したがって、忠清南道警察部では朝鮮戦時刑事特別令を用いることにより、証拠能力が不十分でも地方裁判所である大田地方法院に、教主に対して有罪判決を出させることが可能となってくる。

そこで、道警察部は公判のために2つの「事実」を準備した。その内容は前記「判決」に書かれていて、本文に引用したとおりである。これら2点の「事実」のように、幹部に語られた予言や歌舞までが対象とされ、しかもこれらを「事実認定」するためには、教主や幹部の「訊問調書ノ記載」や「興気道徳歌ノ現存」等の「単純ナル証拠ノ羅列ヲナス」（担当弁護士の「上告趣意」による）だけで足りたのである。

しかしながら、金剛大道の教理では教主が『鄭鑑録』予言にいう真人に相当するので（これを「弥勒大仏」と称した）、本来の教義と2つの「事実」とは異なる内容であったと考えるべきである。そもそも、警察当局による任意捜査そのものが信憑性のないものであり、捏造自体も容易だったであろう。

最後に、判決に至るまでの裁判の経緯を補足説明しておく。教主は大田地方法院に「上告」の「申立書」を差出し（刑事訴訟法第419条）、担当弁護士の手による「上告趣意書」を上告裁判所に差出した（戦時刑事特別法第28条による）。上告裁判所は高等法院となる。しかしながら、高等法院での裁判は「判決」にあるように戦時刑事特別法第29条に則ったものであり、「検事ノ意見ヲ聴キ弁論ヲ経ズシテ判決ヲ以テ上告ヲ棄却スル」（同条）という結果になったのである。

- (45) 『京畿道ノ教育ト宗教』は京畿道内務部発行と見られる。この資料に掲載された信徒数などの数字は正確性を欠いてはいるだろうが、教勢の大体の推移を知るうえでは重要な手がかりになると考えている。
- (46) 詳細は前掲の拙著『朝鮮農村の民族宗教』の第2章「総督府の「類似宗教」観」を参照されたい。
- (47) 朝鮮総督府警務局『昭和12年 第73回帝国議会説明資料』（1937年）の「2 宗教類似団体」。
- (48) 朝鮮総督府警務局『最近に於ける朝鮮治安状況』（1939年）の「2 宗教類似団体」。

「本年中」とあるのは1938年中のことである。

- (49) 高等法院検事局思想部『思想彙報』(第22号、1940年3月)の「思想犯罪から観た最近の朝鮮在来類似宗教」から、黄極教の教主と幹部が治安維持法違反で起訴されたことを確認できる。
- (50) 前注の「思想犯罪から観た最近の朝鮮在来類似宗教」を参照。
- (51) 前掲『思想彙報』(第21号、1939年12月)の「仙道教徒の朝鮮独立運動事件」を参照。
- (52) 韓国の国立中央図書館HP内の「電子図書館」で、拓務省『内外地法令対照表』(1941年9月現在)の原文を見ることができる。
- (53) 「心田開發^の戰士重視／伝道・布教師^に許可制／“宗教団体法”実施^を保留^{する}하는 대신
／느저도來秋부터實施予定」(『毎日新報』1939年7月29日付〔夕刊〕、2面)による。
- (54) 朝鮮総督府警務局『昭和16年12月 第79回帝国議会説明資料』(1941年)の「秘密布教宗教類似団体検挙表(自昭和十五年十一月至昭和十六年九月)」。

第2章 農村振興運動期の神社政策

神社神道と宗教との間の線引き（序章）を跡付けるうえで、植民地朝鮮の農村社会において農民の「信仰心」への対策（第3章で考察）を必要としていく農村振興運動が、この線引きを動かす契機となるのではないかと考えている。そこで、本章では農村振興運動期の神社政策を考察しながら、線引きが動き始めるその軌跡を追いかけて明らかにしてみよう。

第1節 朝鮮神宮の祭神の論理

第1節では、朝鮮総督の権限に関連して朝鮮神宮の特異性と朝鮮総督府の独自性を述べることで、朝鮮神宮の祭神の論理を明らかにしてみよう。

(1) 「同祖」と「領土開拓」

周知のように、朝鮮では日本人居留地に神社が創建されていくことで神社の歴史が本格的に幕を開ける。山口公一は併合前後の居留地における神社創建の傾向を次のように分析している⁽¹⁾。

大神宮が創建された居留地にも、天満宮や金刀比羅神社が造られているが、これらは大神宮の創建過程のなかで摂社とされていく傾向があった。天満宮が大神宮の摂社となった京城や仁川の例や金刀比羅神社が大神宮の摂社となった元山や木浦の例がそれである。釜山においても加藤神社や金刀比羅神社が龍頭山神社の摂社とされている。こうした摂社化は大神宮との一体性を示せる一方で、祭神の独自性を維持したまま、大神宮との連携のもとで、居留民社会によって効率的に管理保全と祭典執行がなされることになった。群山も「併合」後すぐに天照大神奉斎神社が創建され、金刀比羅神社はその摂社とされた。

用語の訂正を要する箇所がある。「摂社」「末社」は明治の社格制では官国幣社の枝社に該当し、府県社以下の枝社は「境内神社」「境外神社」の称で区別されていた⁽²⁾。資料にあがった神社の場合は後者になるので、境内・境外神社とされたとすべきであり、さらには京城神社や龍頭山神社のように後に国幣小社に昇格する神社の枝社の場合は、昇格の時点で（1936年）摂社・末社と呼ばれるようになる。

山口によると、総じてこうした境内・境外神社化の傾向は、併合後の創立許可を経ることで変化が生じ、天照大神以外の祭神は天照大神に「合祀・追祀されるといった事例が目立つようになった」という。そして、この新たな傾向はその後も顕著で、「朝鮮の神社といえば、天照大神奉斎神社を指すことになっていく」わけである⁽³⁾。

それでは、天照大神と他の神々という二重性をどのように理解すべきであろうか。二項対立的な枠組みで、天皇制イデオロギー対現地日本人の信仰という図式で理解してもいいのだろうか。この問題を解くために、朝鮮の慶尚北道沿岸に日本から漁民が移住して日本人村を形成した九龍浦（現在の浦項市南区九龍浦邑）を取りあげてみよう。

慶尚南道や慶尚北道の近海は豊かな漁場であったので、南海岸・島嶼部と同様に東海岸にも日本から貧しい漁民や、鮮魚運搬業者・加工業者、彼らを相手に商売をする商人等が多く移住し、漁港が整備され日本人村が形成された。その中の1つが九龍浦である。九龍浦に移住・定住した日本人は2つの勢力に分かれていたようで、1つは多数派である香川県出身の漁民たちの勢力（橋本善吉が中心）で、もう1つは他地域出身の勢力（十河弥三郎が中心）であった。村が栄えていくにつれて、両勢力の間には商権や意思決定権で対立が深まっていったという。しかし、自然港のため防波堤のなかった九龍浦港では、暴風により漁船が転覆して死者まで出していたため、両勢力は1923年（あるいは1921年）に手を結んで港湾の建築を開始するに至ったのである⁽⁴⁾。

以上のような背景を念頭に置いて、九龍浦の神社参拝施設を調べてみよう。「慶尚北道九龍浦市街図」には、最も境内地の広い「九龍浦神社」と、小さな「稻荷」「不動明王」「エビス神社」という名称が記載されている⁽⁵⁾。他に「金刀比羅神社」もあったとされる⁽⁶⁾。移住が一段落ついた時期である1913年には、道路や市街地が整備され、また市街地の裏山には「九龍浦神社」が建立された⁽⁷⁾。この神社は九龍浦の日本人にとって「氏神」であったようだ⁽⁸⁾。そして、村民は1929年に総督府に神祠の設立許可申請をし、許可されて法的に「神明神祠」となった。祭神は「天照大神」である⁽⁹⁾。

一方で他の神社参拝施設は、郷土を異にする漁民たち、商人たちの個別の信仰対象であったと理解していいだろう。これらの施設は神社行政からは、後述するような北海道開拓地における無許可の「無願神祠」と同様の扱いを受けたのだろう。だが、他地域の許可された「神明神祠」のように、金刀比羅社は「大物主神」、恵比須社は「事代主神」などと記紀神話の神名で合祀・追祀される場合もある⁽¹⁰⁾。九龍浦の場合は合祀・追祀されずに各祠が独立して維持されていたと考えられる。移住民の信仰を把握することは容易ではないことがわかる。

そこで、九龍浦における日本人移住者の神社信仰の問題を、研究の進んでいる北海道開拓地の事例に重ねてみて、理解するうえでの参考にしたいと思う。

村田文江によると、北海道開拓地における鎮守社の祭神の分布は、「道南地方や近世後期に「場所」として開けた海岸地帯に漁業信仰の系譜をひく個別的な祭神が多い」のに対して、「内陸開拓地では国家の神としての天照皇大神、および開拓三神を祀っている」ことが多いという⁽¹¹⁾。村田は両者を二項対立的に捉えているのに対して、孝本貢は檜山支庁北檜山町の鎮守社である若松神社を違った視点で分析している。同社は1899年に若松の部落中央に天照大神を祀る祠が建てられたのに始まる。孝本は若松神社を「移住民の心の拠所」として、「自然発生的に神社が創設されていったタイプ」と位置づけた⁽¹²⁾。

実は北海道に建てられた神社の祭神としては、圧倒的に天照大神が多かった⁽¹³⁾。開拓地の神社で祭神を選ぶ理由が、誰もが自分の故郷の神を祀りたくて決着がつかないため、「異議なく誰からも賛同される祭神が天照皇大神であった⁽¹⁴⁾」という説明に首肯できる。確かに、異郷の民との間で共同生活をしていく移住民たちにとって、開拓地でのアイデンティティの拠りどころとして天照大神奉斎を選んだことは想像に難くない。

北海道開拓地における天照大神奉斎問題を参考にすると、菅浩二の天照大神に関する見解が理解しやすいだろう。菅は朝鮮神宮祭神の決定過程に関する自らの検証作業を土台にして、次のような興味深い見解を述べている。すなわち、朝鮮神宮の祭神となった天照大

神は朝鮮神宮以前から朝鮮の神社祭神の主流であり、移住者たちのナショナル・アイデンティティに直結する崇敬対象であった。併合後において3・1運動の際に、「帝国議会では〈韓国併合こそ「民族自決」の結果である〉」という、「公定ナショナリズム⁽¹⁵⁾」としての「同祖論的解釈が示され」た。この解釈に従えば、朝鮮神宮の祭神としての「天照大神」は、「同祖である両民族共通の「国祖」という性格をもつという⁽¹⁶⁾。

天照大神に対して同祖論的解釈がなされたことに関しては、筆者も菅の見解に首肯できる。よって、朝鮮に移住した日本人たちの近代的な国民意識の形成に天照大神が深く関わり、しかも朝鮮の地に特有なこととして、天照大神に対して日鮮同祖論にもとづく両民族の「同祖」という解釈がなされたと理解してよい。この菅の見解に山口の提示した新旧ふたつの傾向、つまり居留地における大神宮への境内・境外神社化の傾向と、併合後の創立許可を経たの後の天照大神への合祀・追祀という傾向を重ねてみると、次のような実態が見えてくる。

すなわち、多様な故郷をもち、多様な神々を信じ、多様な背景をもつ日本人が植民地朝鮮に移住し、そこで協力し合って社会を築くうえで共通の心の拠りどころとして天照大神が「大神宮」として祀られ、それをアイデンティティとして国民意識が形成されていった。天照大神が現地日本人の統合に役立つことをみた神社行政は、天照大神を彼らの敬神の対象として教化に用いることを決め、基本的に公認神社には天照大神を主祭神として祀る。そして、他の神々を天照大神と合祀あるいは追祀することとしたのだらう。

そこで前述した九龍浦を振り返るなら、「九龍浦神社」が設立許可されて「神明神祠」になったのが1929年であるため、対立していた二大勢力が協力し合うようになった時期の申請であったことがわかる。1913年に建立されたこの神社の呼称が「九龍浦神社」であったことにも意味があろう。よって、朝鮮の他地域に建てられた「大神宮」のように、「九龍浦神社」でも祭神の「天照大神」が郷土を異にする日本人移住者共通の心の拠りどころとなっていたことは間違いない。

以上の考察から、神社寺院規則に則り神社行政による統制が開始される前と後において、天照大神が現地日本人の国民意識に関わる点で連続性をもつことがわかる。それゆえ、植民地朝鮮の総鎮守となる朝鮮神宮の祭神に、朝鮮総督府・内務省はこの連続性のうえに立って天照大神を選んだのは当然のことだといえる。

したがって、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、朝鮮神宮（1919年創立、1925年鎮座）の祭神を論じてみよう。朝鮮神宮に関する先行研究では祭神論争を中心に議論が展開している⁽¹⁷⁾。周知のように朝鮮神宮には祭神として「天照大神」と「明治天皇」が合祀された。後述する国幣小社列格においても、祭神は「天照大神」と「国魂大神」との合祀であった。そこで、ここでは「天照大神」との合祀という点に着目しながら朝鮮神宮の祭神について考察を進めたいと思う。

朝鮮神宮の祭神であった「天照大神」と「明治天皇」に関しては、現在において菅浩二の見解が最も有力と思われるのでその著書から紹介しよう。天照大神は朝鮮神宮以前から朝鮮の神社祭神の主流であり、併合後には同祖論的解釈が示されたため、同祖である両民

族共通の「国祖」となったという議論は前述したとおりである。

一方で明治天皇は、明治期に日本列島外に獲得した諸領土をも包括する「帝国」建設の具現者であり、「帝国」の祖である。「天照大神」と「明治天皇」を奉斎する朝鮮神宮は、「上古に於ける「民族」の祖＝皇祖神と、近代的「帝国」の祖＝明治天皇を併せ祀る」ので、「朝鮮の地に於いていわば伊勢神宮と明治神宮を兼ねることにより、日韓〈再統合〉を表現」した「神宮」だったという(355頁)⁽¹⁸⁾。

これに対して筆者は、「天照大神」が同祖である両民族共通の「国祖」となったという見解には、繰り返し述べてきたように賛同している。これを導き出すまでに、菅は「内地」における「朝鮮神社」(鎮座直前の1925年6月に「朝鮮神宮」に改称。内閣告示第6号による)の祭神に関する議論を詳細に分析していて、説得力があるからである。

しかしながら、「明治天皇」に関する菅の解釈については異論がある。菅は同祖論的解釈を「明治天皇」にも適用して、「近代的「帝国」の祖」としたように「同祖」の枠組みから解釈している。分析を見る限りこの適用を可とするには説得力が弱い。菅は朝鮮神社の祭神に関する議論を分析した中で、「素戔鳴尊」＝檀君説にもとづく「素戔鳴尊」奉斎論も詳細に論じている。それゆえ、「明治天皇」の奉斎はこの「素戔鳴尊」奉斎論を封じ込める意味をもつ可能性もあるのではないだろうか。その点で、菅が重要視していない指摘、つまり「朝鮮総督府下」において「素戔鳴尊」ではなく「明治天皇」が「正統「開拓神」」(356頁)であるという指摘の方がより重要だと考える。

したがって、「素戔鳴尊」、そしてそれを否定する「明治天皇」の代替的な性格において、従来の植民地総鎮守(札幌神社、台湾神社、樺太神社)に共通する「領土開拓⁽¹⁹⁾」という性質がより重要であり、筆者は「明治天皇」に関しても「領土開拓」という台湾神社等からの継続性を認めてもいいと考えるわけである。それゆえ、朝鮮神宮や後述する国幣小社の祭神のキーワードは、「同祖」と「領土開拓」とを組み合わせる論理で解くべきであると考えている。

1918年、朝鮮神社の造営工事が始まってすぐに、朝鮮神社の祭神を「天照皇大神」と「明治天皇」と考えていた朝鮮総督府は、「素戔鳴尊ヲ奉祀スルヲ適当トスルノ意見」もあるため内務省に照会し、内相の諮問機関である神社調査委員会が7月に開かれて祭神についての審議がなされた⁽²⁰⁾。その結果、神社調査委員会では「既ニ決定セル如ク天照大神明治天皇二座ヲ奉祀スルヲ以テ適当トスヘシ」と、総督府の意見を支持する決定を出している⁽²¹⁾。

なお、朝鮮総督府が内務省に照会した際には、総督府は日本人居留民たちが朝鮮に建てた「大神宮」で使用されていた「天照皇大神」という名称を用いていたが、神社調査委員会ではこれを「天照大神」に修正している。この修正に関しては、文献による祭神名をとる観点から日本書紀の名称に合わせて「天照大神」となったのではないかと推測している。同委員会には内務省神社局考証課の宮地直一がいた。宮地は同委員会が開催された翌月の8月に東京帝国大学文科大学講師の辞令を受け、国史学科で神祇史の講義を担当することになる⁽²²⁾。

神社調査委員会の答申書には、「天照大神」に関しては「皇統ノ始祖ニマシマス天祖ノ威霊」と記され、「明治天皇」に関しては「鴻徳偉業前古未タ曾テ聞カサリシ明治大帝ノ神威」という表現が用いられている。とくに「明治天皇」については、二神で以て「他ニ

其ノ神ヲ求ムルヲ要セス」としたことの理由になるのだが、「素戔鳴尊」が追随できないことを示した表現でもあることがわかる。

これを受けて、朝鮮総督府は朝鮮神社創立に関わる上奏稟請書⁽²³⁾を内閣に提出している。そこでの祭神に関する表現は次のとおりである。つまり、「天照大神」に関しては「皇統ノ始祖ニマシマス天照皇大神」、「明治天皇」に関しては「鴻徳偉業前古未曾ニシテ朝鮮ノ民衆ニ対シ亦無比ノ仁恵ヲ施カセ給ヘル明治天皇」である。ここから、総督府では神社調査委員会の決議に倣った表現を用いていることがわかる。ただし、「明治天皇」については加筆されていて、その「朝鮮ノ民衆ニ亦無比ノ仁恵ヲ施カセ給ヘル」という部分の表現に注目される。すなわち統治を意味する内容であるため、「開拓神」としてのイメージが付加されていることを指摘することができる。

以上をまとめると、朝鮮神社創立時に総督府が祭神に対して描いていたイメージからは、「天照大神」に関しては「同祖」、「明治天皇」に関しては「領土開拓」という性質を抽出できることが確認できた。なお、本国政府も同様のイメージを受け継ぐことになる。朝鮮神社創立の審査報告書⁽²⁴⁾でも、総督府の表現をそのまま用いて、二神に関してそれぞれ「皇統ノ始祖ニマシマス天照大神」、「鴻徳偉業前古未曾ニシテ朝鮮ノ民衆ニ対シ亦無比ノ仁恵ヲ施カセ給ヘル明治天皇」と記されている。

ただし、上記のような「同祖」と「領土開拓」との組合せは、朝鮮神宮においては祭神決定までの過程にだけ当てはまる過渡的な論理だと筆者は考えている。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。「同祖」と「領土開拓」とを組み合わせる論理は、「領土開拓」に朝鮮の神を想定する中で確立していくはずであるからだ。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いる。

その立場からすると、従來說が説くように朝鮮神宮創建で皇祖神崇拝を核にした国家神道の論理が確立したということは少し修正を要すると考える。国家神道の論理を論じる観点から前述の仮説を言い換えてみると、朝鮮神宮創建時はまだその論理の形成段階であったということができ、確立といえるのは国幣小社列格に象徴される「敬神崇祖」の実施において、ということになる。よって、本節および第4章でおこなう心田開発運動の論理分析はこの仮説を検証する作業にもなる。

(2) 朝鮮神宮の特異性

1936年の神社制度改編における関係法令の整備では、「はじめに」で概観したように、7月31日付で公布された5勅令（第250～254号）のうち、前三者が主要目的の1つめである国幣社列格に関する諸規定であった。すなわち「官国幣社職制中改正ノ件」（勅令第250号）、「官国幣社及神宮神部署神職任用令中改正ノ件」（勅令第251号）、「朝鮮神宮職員令中改正ノ件」（勅令第252号）であり、これらは「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となる。しかも、これら3勅令は官国幣社の職制と神職任用に関するもので、その改正法規が公布されたことになる。

そもそも「内地」で最初に制定された官国幣社の職員規則は、「官社以下定額及神官職員規則」（太政官布告第235号、1871年）である。また、この法令中の「官社以下定額」に

より神社は大きく官社と諸社に分けられ、これにより官社97社（官幣大社から国幣小社まで）が列格された（その後も追加、別格官幣社も加わる）。

官国幣社の職制と神職任用（これらは天皇の大権事項に関わる）において、その法整備が到達したものは勅令「官国幣社職制」と同「官国幣社及神宮神部署神職任用令」であり、これらは植民地にも施行されている。ただし、管見の限り朝鮮神宮と関東神宮（1938年創立、1944年鎮座、朝鮮神宮同様に官幣大社で祭神も「天照大神」と「明治天皇」）の場合はこれら両法令を改正するのではなく、両法令を個々に適用した「朝鮮神宮職員令」（勅令第276号、1925年）および「関東神宮職員令」（勅令第539号、1944年）が制定された⁽²⁵⁾。

朝鮮神宮の特異性を考察するうえで、これまで例のない職員令が朝鮮神宮に初めて制定された経緯を分析することは不可欠であると考ええる。

まず、1925年の朝鮮神宮鎮座に向けて、総督府と内務省では法令の調整をどのようにしようとしたのかを検証してみよう。

資料の制約がある中で、塚本清治法制局長官宛に湯浅倉平内務次官が出した上申書「官国幣社職制、官国幣社及神宮神部署神職任用令中改正ノ件⁽²⁶⁾」（内務省閣社第1号、1925年3月24日付）が手がかりを与えてくれそうである。次に引用しよう（句読点は筆者による）。

今回神職ノ任用及監督ニ関シ、朝鮮総督ノ権限ヲ定ムル為、標記勅令中改正案提出ノ趣、内閣拓殖局長ヨリ通知有之候処、官国幣社職制ノ改正ニ就テハ異議無之モ、官国幣社及神宮神部署神職任用令第十三条中ニ「朝鮮総督」ヲ加フルコトハ同意難致、而シテ之カ理由ハ右勅令案御審査ノ際、当局ヨリ主任官ヲ多々遣シ詳細陳述致サスヘク候条、篤ト御審議相煩度、不取敢意見申進候。

この文書は、1925年3月に総督府が「官国幣社職制」と「官国幣社及神宮神部署神職任用令」の2勅令に関して改正案を内閣に提出した事実を知らせてくれる。その内容は、朝鮮神社（この時点ではまだ朝鮮神社）神職の「任用及監督」に関するもので、「朝鮮総督ノ権限ヲ定ムル為」の改正となっている。「監督」の権限が関係する「官国幣社職制」においては、第11条⁽²⁷⁾の「内務大臣ノ職権」と「地方長官ノ職権」を朝鮮総督がおこなうことが主旨となるが、これは台湾との間に齟齬をきたさないため内務省では「異議無之」であったと考えられる。

一方、「任用」の権限が関係する「官国幣社及神宮神部署神職任用令」の場合は、第13条⁽²⁸⁾が問題となっていることがわかる。内務省では第13条に「朝鮮総督」を加えることに「同意難致」であった。これは、おそらく靖国神社と並列に朝鮮神社の神職と「朝鮮総督」に関する文言を加え、朝鮮神宮でも「朝鮮総督」が宮司を事実上「銓衡」できる改正案であったことに違いないだろう。ただし、内務省が「同意難致」として反対する理由は示されていない。だが、前述の「官国幣社職制」の場合を考え合わせると、台湾総督にない権限を「朝鮮総督」に認めることになるために反対したものと推測される。

ところで、それから2カ月ほど後に、また朝鮮総督府から内閣に「官国幣社職制」の改正案が提出されている。この経過からだけでは、前回の2勅令の改正案に対する法制局での審査状況を知ることはできないが、結果として改正法令制定に至っていないことは事実

である。塚本清治法制局長官宛の湯浅倉平内務次官による上申書「官国幣社職制中改正ノ件⁽²⁹⁾」(内務省閣社第1号の内、1925年5月13日付)には、「首題ノ件ニ関シ勅令改正案閣議ニ稟請相成候趣、本月五日附ヲ以テ内閣拓殖局長ヨリ通知有之候処」(読点は筆者による)とある。この改正案の主内容は、「朝鮮神宮ノ宮司ヲ勅任待遇トナスコト」であり、これに対して内務省は、「台湾神社、靖国神社其ノ他内地ノ各神社トノ権衡上慎重ニ考慮ノ必要有之様相認候」と慎重に構えてはいたが否定はしていない。

これに関連してであるが、初代宮司に推された高松四郎は、朝鮮神宮宮司を勅任官待遇とすることを就任の条件⁽³⁰⁾にしていた。勅任官待遇となればその選任は朝鮮総督の及ばぬところとなってしまう。意図が何かは不明であるが、「官国幣社職制中改正ノ件」という標題からわかるように、総督府では高松の条件提示を受けて「官国幣社職制」改正案を作成したことは確かだ。だが結果的に、「官国幣社職制」および「官国幣社及神宮神部署神職任用令」の2勅令とも改正されず、別途に朝鮮神宮にだけ適用する異例の職員令を制定することになった。

このような経緯で、「朝鮮神宮」への改称を経た後に1925年9月10日付で「朝鮮神宮職員令」(勅令第276号)が公布されている。その間、「朝鮮総督ノ権限」を要求する朝鮮総督府とそれに異議を唱える内務省との間に葛藤があったことは重要であろう。また、法令上の条件として朝鮮神宮宮司が奏任官待遇から勅任官待遇になったことや、朝鮮神宮の他に朝鮮に官国幣社が存在しなかったことで「朝鮮総督ノ権限」の要求が無用となり、職員令制定という法的措置を可能にしたといえる⁽³¹⁾。

以上から、内務省は「朝鮮総督ノ権限」を認めることには否定的であったが、朝鮮神社(朝鮮神宮)の地位を高めることにはある程度肯定的であったものと考えられる(なお「朝鮮総督ノ権限」は、1936年の神社制度改編で国幣小社においてある程度実現する)。それは、「天照大神」を奉斎する初めての植民地総鎮守であったためだろう。それゆえ、1925年に大きな変化が生じてしまったといえる。それは、宮司の勅任官待遇や朝鮮神宮への改称とともに、「朝鮮神宮職員令」が制定されたことである。ここにおいて、朝鮮神宮は朝鮮において伊勢神宮を象徴する存在に、法令上においても台湾神社や樺太神社という従来の植民地総鎮守からは突出した存在になったと理解できるだろう。

朝鮮において伊勢神宮を象徴する存在ということをもう少し裏付けてみよう。1935年に「心田開発」が提唱されて間もなく、総督府当局が主催した「神道懇談会」(2月)で朝鮮神宮側の要請を受けてのことと推測されるが、総督府当局は朝鮮神宮への権宮司設置と主典増員を企画した。その手続きとしては「朝鮮神宮職員令」改正となるので、総督府ではその改正案を作成して本国政府に送付している。この改正案は法制局による修正を経て閣議決定(1935年9月30日付)された。その閣議決定関係の文書に添付された「朝鮮神宮職員令改正ニ関スル説明資料(補充)⁽³²⁾」のひとつに「1 朝鮮神宮ノ特殊的性質」がある。

そこには朝鮮神宮の創建に対して1935年当時の総督府当局が抱いていた認識が記されている。すなわち、創建について「半島民ハ内地ニ於ケル伊勢神宮ニモ匹敵スベキ神宮ヲ奉建セラレンコトヲ冀ヒツツアリシガ」とある。創建当時もこの認識であったと見ることはできないが、少なくとも1935年当時においては「伊勢神宮ニモ匹敵スベキ神宮」との認識であったことは確かである。

(3) 朝鮮総督府の権限と独自性

今まで考察してきたように、朝鮮神宮がその鎮座により伊勢神宮を象徴する存在になったとするなら、祭神のもつ意味は「同祖」と「領土開拓」との組合せとは無関係になってくる。むしろこれらを組み合わせる論理は、1936年から列格が始まる国幣小社に継承されると考えるため、次からはこれを可能な限り検証していく。

前述したように朝鮮神宮の鎮座前において、「官国幣社職制」および「官国幣社及神宮神部署神職任用令」の2勅令はともに改正されず、別途に「朝鮮神宮職員令」が制定された。その後、1936年の神社制度改編に際して国幣小社の列格が決まったため、ここにおいて「官国幣社職制」と「官国幣社及神宮神部署神職任用令」を朝鮮に適用する必要性が生じたのである。これに伴い、朝鮮神宮創建時には改正されなかった「官国幣社職制」第11条と「官国幣社及神宮神部署神職任用令」第13条が改正されている。次はこれら2つの改正について要点をまとめよう⁽³³⁾。

なお、「朝鮮神宮職員令」第10条も改正されたが、これは「官国幣社及神宮神部署神職任用令」が適用されたことに伴う付随的な調整といえる⁽³⁴⁾。

まず、「官国幣社職制」第11条の改正⁽³⁵⁾により、奏任官待遇神職の奏請は台湾総督同様に朝鮮総督の権限とされた。奏任官待遇の神職とは、具体的には国幣小社の宮司（こちらが主目的）と朝鮮神宮の権宮司となる。

また、「地方長官ノ職権」に関して、この改正により朝鮮総督の権限とする旨を明記した文言は「朝鮮ニ於テハ第二条ノ場合ヲ除クノ外朝鮮総督」になる。この「第二条ノ場合ヲ除クノ外」にはどういう意味があるのだろうか。第2条は「宮司ハ内務大臣及地方長官ノ指揮監督ヲ承ケ国家ノ宗祀ニ奉仕シ祭儀ヲ司トリ庶務ヲ管理ス」である。それゆえ「第二条ノ場合ヲ除クノ外」とは、宮司を「指揮監督」する権限が、朝鮮総督のみならず、朝鮮の「地方長官ノ職権」すなわち道知事の職権としても認められたと解される。国幣小社列格に対応した措置である⁽³⁶⁾。

次は、「官国幣社及神宮神部署神職任用令」第13条の改正⁽³⁷⁾に関してまとめる。前述したように奏任官待遇神職の奏請が朝鮮総督の権限となる。第13条に追加された文言を見る限り、奏任官待遇神職の任用は銓衡任用（この場合、朝鮮総督の選任する神職高等試験委員がおこなう銓衡）を想定したものと理解される。これも国幣小社列格への対処として、朝鮮総督府で宮司をある程度独自に選べることを意味し、かつ台湾・樺太にはない権限となる。

補足のために翌年の1937年に選任された神職高等試験委員を列举してみる（神社行政の主管部署は内務局地方課）。委員長は政務総監の大野緑一郎、他の委員4名はみな事務官で、大竹十郎（内務局長）、西岡芳次郎（内務局地方課長）、山澤和三郎（総督官房審議室）、碓井忠平（総督官房人事課長）となる。ちなみに、社司社掌試験委員の場合（官国幣社以外の神社の神職に該当）、委員長は大竹十郎、他の委員6名のうち5名が事務官であるが（前記の3名を含む）、他に朝鮮神宮宮司の阿知和安彦も加わっていた⁽³⁸⁾。ここからも、国幣小社の宮司は総督府当局で独自に人選しようとする意図がうかがえる。

以上から、朝鮮総督府全体の権限の側面から見て、3勅令（「官国幣社職制」「官国幣社及神宮神部署神職任用令」「朝鮮神宮職員令」）の改正における最大の特徴を次のよう

に指摘したい。すなわち、1936年から列格が始まる国幣小社の宮司（奏任官待遇神職）を総督府当局が独自に選べること、また国幣小社の宮司を「指揮監督」する権限が道知事の職権としても認められたことである。

このことは、1925年の朝鮮神宮鎮座前には特別に「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が、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をある程度認める方針に変わったことを意味している。この方針の変化は、国幣小社の祭神の決定過程を考察する際に重要な要素として念頭に置く必要があるだろう⁽³⁹⁾。

第2節 国幣小社列格に向けて

第2節では、最初の国幣小社列格（1936年）に至るまでの政策決定過程を跡づけてみる。これは、序章で述べた神社制度改編（1936年）の1つめの主要目的である国幣社列格を解明する作業でもある。

(1) 朝鮮総督府が官国幣社昇格を模索

京城神社は「京城神社御由緒記⁽⁴⁰⁾」を1932年6月に京城府に提出している。この「京城神社御由緒記」には1932年6月29日付で京城府の受理印があり、またその本文の記述の中で最も新しい日付は「昭和七年四月四日」である。この時期にこの書類が提出された理由は後述するとして（京城府経由で内務局地方課への提出となる）、この書類のすぐ後に「龍頭山神社御由緒 其他」（第14号）、そして平壤神社および大邱神社の明細帳（第15号と第16号）もまとめて綴じられている。4つの書類とも列格前の内容であるため、これらの書類はそれぞれ列格後に各年度の『国幣社関係綴』に綴じられていったと見てよい。

また、京城神社と龍頭山神社は、1936年8月に神社明細帳の提出義務が生じる（「神社規則」総督府令第76号）直前に列格している。それゆえ、「京城神社御由緒記」と「龍頭山神社御由緒 其他」は、他の神社の明細帳と同様の位置づけとなる。すなわち官国幣社昇格に関係する書類であり、列格後に当該神社の資料として『国幣社関係綴』に保管されたことがわかる。

官国幣社昇格に関係する書類であることは、龍頭山神社社掌宛の釜山府尹による回報依頼書（「龍頭山神社の御由緒其他取調に関する件」釜内第2737号、1932年5月28日付）により裏付けることができる⁽⁴¹⁾。

そこには、「首題の件に関し其の筋より照会ありたるに付左記至急回報相成度」と書かれている。「其の筋」とは総督府内務局を指していよう。「左記」の内容は、「一 龍頭山神社か御由緒、沿革、社地の整理、社殿其他工作物の設備、崇敬者の戸数等の関係に於て鮮内に於ける他の神社に優越すと認めらるゝ点詳細」と、「二 鎮座地附近の概況、神社の全景、建物配置状況を知るに足るべき写真又は絵図面」であった（「各三通提出あり度」とある）。

龍頭山神社では早速、「(イ) 龍頭山神社御由緒及沿革」「(ロ) 社地の整理」「(ハ) 社殿其他工作物の設備」「(ニ) 崇敬者の戸数等の関係に於て鮮内に於ける他の神社に優越せる点」「(ホ) 鎮座地附近の概況」にまとめて、釜山府に送付している。釜山府尹宛の龍頭山神社社掌の

送付通知書（1932年6月8日付）による⁽⁴²⁾。

以上から、龍頭山神社が送付した「(イ)龍頭山神社御由緒及沿革」等は前述の「龍頭山神社御由緒 其他」と一致し（やはり(イ)から(ホ)までの項目で構成されている）、「京城神社御由緒記」も同様の経緯で提出が求められたことがわかる。そのため京城府の受理印があり、しかもそれが龍頭山神社の提出と同時期の6月29日付であったのだ。そして、これらの書類を「其の筋より照会」として京城府あるいは釜山府経由で提出させた事実により、総督府内務局で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ことも知ることができる。

まとめるならば、「京城神社御由緒記」および「(イ)龍頭山神社御由緒及沿革」等は、官国幣社への昇格を模索し始めた総督府内務局が京城神社および龍頭山神社に提出を求めたものと判断できる。つまり、遅くとも提出の少し前の5月頃までには、内務局で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ことが指摘できるのである。

(2) 国幣小社列格に至るまで

その後、農村振興運動の展開の中で宇垣一成総督（1931年6月～1936年8月在任）は、1935年1月に道参与官打合会での訓示の中で「心田」に対策を加えていく方針を初めて公表する。いわゆる心田開発運動が開始されるのである（第3章第1節で述べる）。そして、その主管部署である学務局は「宗教復興」を模索して早速各団体への接触を開始した。その中には神職も含まれている。

2月2日に、「神道懇談会」として朝鮮神宮官司や京城神社社掌等に対して接触がなされ、「懇談するところ」があった⁽⁴³⁾。1925年の朝鮮神宮鎮座の時期には、「神社を以つて思想善導をなさんといふが如きは時代錯誤⁽⁴⁴⁾」（内務局長の生田清三郎）として、内務局は神社による「思想善導」には否定的だった。ところが、10年後のこの時期には心田開発運動における「宗教復興」の一対象になったため、前記の神職らに接触がなされたのである。

この時の「懇談」の内容は不明であるが、おそらくこの時かその後の接触において、朝鮮神宮側からは権官司と名誉主典の設置が要望として出された可能性がある⁽⁴⁵⁾。なぜなら、総督府当局ではこれらの事項に関して、おそらく8月の第1次国体明徴声明の直後のことと思われるが、「朝鮮神宮職員令」の改正に動き出した。そして、この年の10月に改正法令（勅令第292号）が公布されたからである。実際のところ、総督府案は本国政府で主典の部分が修正され、別枠の名誉主典にはならなくて、主典の定員自体が5名から7名に増員されている。

京城神社に関しても不明であるが、同様にこの時かその後の接触において、模索されていた官国幣社への昇格問題が再び浮上した可能性がある。なぜなら、第1次国体明徴声明の直後に総督府では、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、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、その関係文書が拓務省へ送られているからである⁽⁴⁶⁾。

神社調査会での協議は12月17日におこなわれ、その回答は神社局から拓務省に通知され（1936年1月17日付）⁽⁴⁷⁾、その後朝鮮総督府内務局に通知されている（1月23日付）⁽⁴⁸⁾。その回答の内容は、京城神社と龍頭山神社ともに「国幣小社ヲ適當ト認メラルヽコトトシ

テ回答致シ度シ」というものであった⁽⁴⁹⁾。またそれに加えて、「尚将来朝鮮ニ於ケル此ノ種ノ問題ニ関シテハ大体一道ニ付国幣社一社ヲ超エサル程度ニ限局スルヲ適当ト思料セラルルヲ以テ為念此ノ趣旨ヲ附加致シ度シ」と記されている。この決定内容にもとづき、総督府は一道一國幣社設置の方針を取っていくのである。

神社調査会から回答があるまでは、総督府当局では「神社制度の確立」、つまり京城神社と龍頭山神社を官国幣社へ列格すること、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）を導入することを目指し、そのための法整備に取りかかっている⁽⁵⁰⁾。

神社調査会からの回答を受けた後は、総督府では京城神社と龍頭山神社の国幣小社列格に向けて書類を整えるのと同時に、一道一國幣社設置の実施のためにも国幣社関係の法令を整備するための作業を進めていくことになる。

5月11日付で、国幣社列格に関して内閣総理大臣宛の朝鮮総督による上奏稟請が出される（「京城神社及龍頭山神社列格参考資料」も添付されて）⁽⁵¹⁾。その内容は、神社調査会からの回答（京城神社と龍頭山神社の列格は国幣小社が適当、将来的には1道に国幣社1社を超えない程度に限るのが適当）を踏まえて、京城神社と龍頭山神社の国幣小社列格を「仰出サレ」るように取り計らいを請うものである。また、今後「相当ノ社格ヲ有スル神社」（つまり官国幣社）の創立は国幣小社にし、「一道ニ一社ヲ創立シ一道住民ノ崇敬ノ中心タラシムルヲ妥当ナリト思料致」した。構想としては、「新ニ神社ヲ創立スルコトハ容易」でないうえに「既設神社トノ関係モ有之」ために、「現在神社中其ノ鎮座地、諸設備、社礎其ノ他相当ノ社格ニ列セラルルニ足ルモノ」から「漸次一道一社ヲ限り列格ノ御詮議ヲ仰ギ」たいとする。

その次には6月4日付で、「京城神社奉賛会設立趣意並希望」が追加資料として出されている。「龍頭山神社奉賛会会則草案」の方は日付がないので断定できないが、やはりこの時期に提出されたものと考えられる。これらの資料が追加で提出された理由としては、上奏稟請を受けて拓務省で上奏書が作成されるまでの間、細部で調整が図られたものと推測される。その調整の1つが両神社で奉賛会を組織することだったといえるだろう。

もう1つの調整として考えられるのは、国幣小社列格の銓衡内規を作ることではないだろうか。7月10日付で内閣書記官宛の本多保太郎（拓務省）による送付通知書（国幣社列格に関わる銓衡内規の送付通知）が出されている。その銓衡内規とは、朝鮮総督府作成の「朝鮮ニ於テ国幣社ニ列セラルベキ神社ノ銓衡内規」であり、この資料も後から追加で送付されたことがわかる。

そして、このような関係資料が揃った後、ようやく7月25日付で拓務大臣の上奏書「京城神社及龍頭山神社ヲ国幣社ニ列格ノ件」が内閣に進達される。その後の経過は、上奏を経て7月28日付で指令案が起案され、31日付で裁可、8月1日付で指令が出されるというものであった⁽⁵²⁾。これを受けて、朝鮮総督府では両神社を「国幣小社ニ列セラルル旨 仰出サル」という内容の総督府告示第434号（8月1日）を出し、京城神社と龍頭山神社は正式に国幣小社に列格されたのである。

以上の過程を整理したものが表1-1「京城神社・龍頭山神社の国幣小社列格に至るまで」である。内務省との関係を中心に要約してみるなら、神社調査会からの回答を受け、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、さらに一道一國幣社の設置方

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ることになる。

表2-1 京城神社・龍頭山神社の国幣小社列格に至るまで

	関 連 事 項
1932. 5.	総督府内務局は、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た。
1935. 1.	宇垣総督が「心田開発」の方針を公表。
2. 2	「神道懇談会」として朝鮮神宮司や京城神社社掌等と「懇談」。
4. 16付	宇垣総督は教育機関に対して、国体明徴に関わる訓令を出す。
8. 10付	8月3日の第1次国体明徴声明に対応し、総督府で「国体明徴ニ関スル件」（官通牒第23号、1935年8月10日付）が発せられる。
9. 4付	京城神社と龍頭山神社の官国幣社列格について、その当否と程度を神社調査会で協議してほしい旨の照会、総督府から拓務省へ。
10. 14	今井田政務総監は「全鮮氏子総代連合会」での告辞の中で、「本府は此に鑑み目下神社制度の確立、社務の整善等に関し鋭意考究中に属せり」と述べる。
10. 25付	10月15日の第2次国体明徴声明に対応し、総督府で「国体明徴ニ関スル件」（官通牒第34号、1935年10月25日付）が発せられる。
12. 17	神社調査会で協議。
1936. 1. 17付	神社調査会からの回答が内務省神社局から拓務省へ通知。
1. 23付	神社調査会からの回答が拓務省から朝鮮総督府へ通知。
5. 11付	内閣総理大臣宛に朝鮮総督による上奏稟請。参考資料も添付。
6. 4付	「京城神社奉賛会設立趣意並希望」の作成。同時期に「龍頭山神社奉賛会会則 草案」も作成されたことは確実だろう。参考資料に追加される。
7. 10付	朝鮮総督府作成の「朝鮮ニ於テ国幣社ニ列セラルベキ神社ノ銓衡内規」が、拓務省経由で内閣へ送付。
7. 25付	上奏書「京城神社及龍頭山神社ヲ国幣社ニ列格ノ件」が、拓務省から内閣へ進達される。
	上奏を経て7月28日付で指令案が起案され、31日付で裁可、8月1日付で指令。
8. 1付	総督府告示第434号、京城神社と龍頭山神社が国幣小社に列格。

第3節 農村振興運動と山崎延吉の農本主義

第3節では、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」観を分析する。

(1) 朝鮮総督府囑託となった山崎延吉

1932年の秋に山崎延吉⁽⁵³⁾は嘱託として総督府に迎えられた(総督府農林局林政課嘱託、年手当5,000円、1941年3月末に辞任)。宇垣総督に請われてのことだとされる。

嘱託となった山崎は9月27日に総督府で農山漁村の振興について講演をおこない、その講演中に委員会設置の必要を力説した。この委員会は時宜に適った企画として関係方面が注目するところとなったようだ⁽⁵⁴⁾。ことは急テンポで進み、30日付で「朝鮮総督府農村振興委員会規程」(総督府訓令第62号)が制定され⁽⁵⁵⁾、当日午後には第1回の委員会が開催されるという速さである(委員長は政務総監、山崎も委員)⁽⁵⁶⁾。この農村振興委員会が中心組織になり、翌年の1933年から農村振興運動が本格的に開始するのであった。

農村振興運動では農民の自覚に依拠した「自力更生」がスローガンとして叫ばれたが、「農村自治」論や「農民道」という精神論に特徴をもつ山崎の農本主義が農村振興運動にどのような影響を与えたのだろうか⁽⁵⁷⁾。

山崎のいう「農村自治」の究極の目的は「村格」の向上にある。すなわち、「村格」の要素として、村風(自治体の精神)、村民の行動(自治体の態度)、村内の秩序(自治体の容姿)があげられるが、これらの向上を「農村自治」の目的としていたということである。このような精神重視の観念的な目的を掲げて、伝統的共同体やそれにまつわりつく「古いもの」を生かしながら、産業組合の組織化を通じて、「新しい村」づくりの方法を考えていたといえる⁽⁵⁸⁾。

だが、山崎の精神重視の傾向は神風義塾を開設した頃から「農民道」の確立を目指すようになり、経済的な合理性よりもその比重が大きくなる。彼の「農民道」は筧克彦(1872～1961年、東京帝国大学法科大学・法学部教授、神道思想家)の「古神道」を下敷きにしている。

筧の「古神道」には、第一種の神である「天之御中主神」に、第二種の「八百万神」という神々が「帰一」という内容が見られる。竹田稔和は、筧の「古神道」における天御中主神と八百万の神の関係を次のように説明している。すなわち、「筧によれば、全ての神々は「大生命」たる天御中主命(古事記に最初に出てくる神)から分かれ出て、それを宿し、表現する。八百万の神々という程に分岐しても、元を辿れば全一なる天御中主命に行き着くから、神々が「一心同体」となることは可能であるばかりか、それが「本来」ということになる⁽⁵⁹⁾」という。

このように「神代の諸神が事実によりて示され」たなら、それは「天照大神により確定せられ、更にそれが神武天皇を透して此の世に実現せられたる道」となる。名称を「古神道」としたのは「ただ便宜の爲め」で、これは「かみのみち」のことである⁽⁶⁰⁾。つまり神代から続いてきた「かみのみち」、惟神道である。これが筧のいう「古神道」であった。

ところで、石川健治は「筧版天皇機関説」を考察するに際して、人と「普遍我」との関係を次のように説明している。「人は一般に、独立人である前に表現人であることになり、「普遍我」の表現人(輔翼表現人)として生きる」ことをふまえ、「国民一人一人がみな、それぞれに表現人であって、天皇は、唯一かけがえのない全き表現人ではあるが、あくまで「一心同体」を表現する「仲間Genosse」である」という。こうした議論をふまえて、石川は筧の天皇制論の要点を整理して、「汎神論的な構成を採ることにより、むしろ日本社会における「表現関係」の絶対性を強調している。支配者が絶対的なのではなく、関係が絶対的なのだ」と述べている⁽⁶¹⁾。このような天皇制における汎神論的な関係の絶対性と

いう骨格は、筧が「古神道」言説を体系化するうえでも活かされているのではないだろうか。

確かに筧は神々や天皇との関係性を説明する際に、「帰一」をはじめとして「合一」「一体」などの語を多用している。たとえば、前述したように天御中主神と八百万の神における「帰一」の関係は天照大神で「確定」されたという。つまり八百万の神が天照大神に「帰一」する関係が高天原で「確定」され、天孫降臨の後も「此の世に実現せられたる道」である「古神道」として、神武天皇に受け継がれたわけである。

このような天皇に「帰一」する関係を、筧は次のように説明する。神武天皇と「御一体」である天皇の「総攬の下に挙国一致、上下同体となり、日本我たる、日本国を構成しつつある。」これが「日本民族本来の成立であつて、又現に歴史上に実現せられ将来益々発揚せらるべき所」であり、「日本民族」の「理想規範」であった。それゆえ「天皇とは万民によりて帰一せられ構成せられつつある総攬表現人」となり、「日本人民といふものは、一人とても天皇なくして存在し得る者ではない」とする⁽⁶²⁾。用語や表現が独特であるが、要するに天皇が天照大神のいわば表れ（「総攬表現人」）であるから、関係の絶対性（石川）を表現する存在として、「天皇」に「帰一」するのが「日本民族」なのである。筧は「古神道」言説においてこのように「天皇帰一」論を説いている。

このような筧の「古神道」言説を下敷きにして、山崎はいわば農民版「天皇帰一」論を展開する。それは、日本の国民は自己の分担をわきまえ、その分担を通して「国家」に「帰一」し、さらに「天皇」に「帰一」する、それが真の日本人であるという内容である。それゆえ、農民に対する「天皇帰一」の思想が「農民道」となり、農業をひとつの日本的「行」としてとらえ、農民は農業という分担を通して「天皇」に「帰一」することが「皇国の農民」となる道であるという⁽⁶³⁾。

以上から、山崎が農村振興運動に与えた影響を分析するに当たり、①「農村自治」の場はどのようなものに想定されていたのかということと、②筧の「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に注目するのがよいと考える。①の「農村自治」の場を考察するに当たり、更生指導部落を指導するという農村振興運動の実施形態を鑑みると、「村落自治」への行政力の浸透、すなわち「村落自治」の再編⁽⁶⁴⁾に的を絞って分析した方がよさそうだ。

そのことを踏まえながら、この節ではまず山崎が朝鮮でどのような活動をおこなったのかについて概略を述べ、その前提のもとで前述の①に関して資料を通じて大枠を整理してみよう。なお、②に関しては次の節で官製の「洞祭」を分析する中で、同時に精神論が移植される実態を多少なりとも提示することができると思う。「洞祭」は「内地」の村祭に相当するもので、祭りや施設を指して用いられる場合が多く、本稿では当時において一般的に用いられたこの呼称を用いることにする。

朝鮮総督府の囑託となった山崎は、朝鮮を度々訪れては各地で講演や指導をおこなっていた。農村振興運動の主管部署である農林局農政課編集（1936年に主管部署として農林局農村振興課が新設されてからはここに移管）の月刊誌『自力更生彙報⁽⁶⁵⁾』（全88号）は、簡単ではあるが彼の朝鮮での活動を報告しているので参考になる。順を追って概略を示そう。

1933年はまず1月27日に朝鮮を訪れ、翌日に総督府の農村振興委員会に出席し、その後

は慶尚南道を振出に前後50日間にわたり「各道主催の指導者階級に対する農山漁村振興に関する講習会を開催」した。「受講人員約九千人の多数に上」ったという⁽⁶⁶⁾。次に来たのは4月末の頃で、忠清南北道を振出に咸鏡南北道から間島方面まで出かけ、さらに京畿道各地を「指導」し、江原道の各郡を「隈なく巡講」した。「指導者階級、地方中堅人物、青年等」を対象として「農村振興の要諦を叫」び、「地方中堅青年の養成」に当たった。この年を通算して、「講習、講演回数」は40回、「受講人員」は2万人あまりにもなったという⁽⁶⁷⁾。1933年のその後は報告がないのでわからない。

1934年は3度朝鮮を訪れている。最初は1月27日から3月9日まで滞在し、慶尚南道、黄海道、全羅南道、京畿道の「地方各地を巡回指導」した⁽⁶⁸⁾。次は4月28日から⁽⁶⁹⁾6月16日まで滞在し、全羅北道、咸鏡北道、平安北道で講習をおこない、総督府主催の中堅青年講習会や京城帝国大学、中枢院、朝鮮軍司令部等の「講演会」に臨んだ⁽⁷⁰⁾。その次は9月21日から11月10日までの滞在中で、階行社主催「全鮮在郷軍人幹部講習会」や総督府主催地方中堅青年講習会に臨み、京畿道、忠清南道、江原道、忠清北道、平安南道での「農村振興講演会及実地指導等」に臨んだという⁽⁷¹⁾。

1935年は3度朝鮮を訪れた後、病気療養のためにしばらく来ることができなかった。最初は臨時道知事会議出席のため1月7日から同月16日までの短い間に滞在し、臨時道知事会議（1月11日～12日）および参与官会議（各道参与官の打合会、1月16日～18日）の初日に出席した⁽⁷²⁾。そして、次の滞在中は2月16日から3月15日までで、慶尚南道で10日間、慶尚北道で13日間「指導」に当たっている⁽⁷³⁾。

それから、3回目は4月16日に来て道知事会議に出席し、「全鮮農山漁村振興関係官大会同」で講演をおこない、総督府主催中堅青年講習会等に臨んだ。だが、「漸次健康を害」してやむなく5月14日より「絶対静養」の状態となり、6月1日には朝鮮を去り、愛知県碧海郡安城町の自宅で静養することとなった⁽⁷⁴⁾。7月17日より箱根強羅で転地療養、8月16日からは安城町の自宅において「眼と耳との御治療中」で、「今夏中は御静養の予定」となる⁽⁷⁵⁾。「過労による衰弱」に加え、リュウマチ、中耳炎、両眼の虹彩炎を患っていた⁽⁷⁶⁾。

その後は快方に向かい、翌1936年の4月17日には京城（現ソウル）を訪れている⁽⁷⁷⁾。そして、5月6日より6月18日まで13道の各道庁を「訪問」し、青年訓練所の「視察」をした。総督府主催の「地方及都市青年講習会、専売局行政講習会、京城府婦人講演会等」にも臨み、6月23日からの道知事会議に列席して25日頃に朝鮮を後にした。その次は9月下旬に来る予定とされた⁽⁷⁸⁾。

ところが、「其後殆んど健康を回復」していたものの、年内の朝鮮訪問は「都合に依り明春に延期」されることになった⁽⁷⁹⁾。おそらく、この年の8月に総督が宇垣から南次郎に交替したことによると思われる。次に朝鮮を訪れるのは翌1937年の5月13日のことで、水原での総督府主催中堅青年講習会をはじめ、黄海道、平安南道、江原道、慶尚北道、忠清北道管内の「視察、講演」を終えて、6月3日に朝鮮を後にしている。

以上のように、日中戦争開始までの時期に山崎が朝鮮でおこなった活動を概観した結果、山崎が農村振興運動に与えた影響自体を直接見いだすことは困難であることがわかる。とはいえ、時期的には病気療養でしばらく訪れられなくなる前の1933年と1934年が最も活発であることは確かであり、この期間に各地で農村振興運動を担う「指導者階級、地方中堅人物、青年等」の多数を対象に「講習、講演」をおこなっている。よって、1933年から19

34年までの時期を中心に、少なくとも「農村自治」や「農民道」といった概念はスローガンの的に各地に蒔かれていったものと理解できるのではないだろうか。

(2) 「村落自治」への行政力の浸透

前項で説明したように、山崎が農村振興運動に与えた影響を分析するに当たり、①「農村自治」の場はどのようなものに想定されていたのかということに関して、「村落自治」への行政力の浸透に的を絞ることにする。では、この問題を整理してみよう。

もし「村落自治」を再編する必要があるならば、巨視的には満洲事変後の時局的な理由として農村に総動員体制を構築するための下準備・地均しと理解することができよう。だが一方で、現場の状況では農村振興運動を遂行するうえでの対症療法的な理由も考えられる。すなわち、選定された更生指導部落で5カ年計画の実施を貫徹し、その後も「更生」状態を維持していくためには、行政の指導を受け入れそれに従う官製の「自治」を更生指導部落に創出する必要があると考えられる。

まず、ここで「村落自治」への行政力の浸透の問題に関連して、宇垣総督の統治構想を紹介しておこう。それは1935年1月の臨時道知事会議での訓示において発表された（「農村振興」の項目）。その統治構想は、約10年（漠然とした目安として）ごとに3段階に分けたものである。最初の段階に農村振興運動によって、「所謂物心両面の生活の安定」が図られる。第2段階では、その「進展充実」が期される。そして、第3段階では「義務や権利の関係」が整備され、「自治の確立を期し、…統治の大業を完成」という内容だ⁽⁸⁰⁾。

つまり、宇垣は朝鮮を日本の一地方にし、戦時において総動員体制さえも可能となる「自治の確立」を生み出す、そのような「農村振興」構想を立てていると理解できる。言い換えれば、いわば官製自治の創出を徹底して村落に行政力を浸透させることにより、全人口の約8割を占めた農民の個々人の掌握を目指していたのではないだろうか。

ちなみに農村振興運動において、1935年4月現在の既設の更生指導部落の数は5,110であった。邑（「内地」の町に相当）・面の総数が2,393であるから、単純に計算してひとつの邑・面当たり平均2～3個所の選定となる。また、この既設の更生指導部落の範囲は旧洞里か新洞里かという点では曖昧であるが、新洞里の総数が74,864（旧洞里はさらに多くなる）であるため、まだまだごく一部の選定に過ぎないことがわかるだろう⁽⁸¹⁾。

それゆえ、宇垣は前述の訓示の中で統治構想に続けて、更生指導部落の全「部落」への拡充に関して各道知事に諮問するのであった。そして更に、次のように指導網の拡充についても可能性を打診している。

…殊に将来之（「中堅者」をさす＝筆者）を中心として部落民の共励の組織を具体化し、之を促進し、進んでは一日も早く指導機関の手を離れて部落を一団とする自律自治の共同体を建設するに必要欠くべからざるものであります。況んや今後更生部落が急速に拡充せらるゝことになりませし暁には指導上の補佐として将又部落の中心として一層重要性を加ふるものである。

「部落を一団とする自律自治の共同体」の「建設」とは、振興会等のいわば官製自治団

体を通じて官製自治の確立をなすことを意味しよう。この主張の論理は、在村の機構を運用しながら「村格」の向上（＝「自治体」の精神・態度・容姿の向上）を図る山崎の「農村自治」論を統治のために応用したものと理解できる⁽⁸²⁾。また、官製自治のエリートとして更生指導部落が選定・指導され、その拡大方針に伴い「部落の中心として」の「中堅者」（＝「中堅人物」）の重要性も高まったことが確認できる。

この臨時道知事会議では、更生指導部落拡充十年計画（約10年の間に更生指導計画を朝鮮の全「部落」に「拡充実施」するという計画）が決定され、その遂行のために「指導網の拡大強化を図り、同時に「中堅人物」の養成にも「特設の努力を払う」という結論が出された⁽⁸³⁾。「中堅人物」は計画実施のために村落で実務を担うことを期待されていたが、彼らを養成する施設を拡充していくことが次の重要課題となったわけである。その養成施設では、練習生たちが体験する擬似的な「農村自治」に山崎の影響を見いだせる可能性が高い⁽⁸⁴⁾。この問題については第3節で検討することにして、ここでは引き続き官製自治の問題を追究していこう。

この臨時道知事会議における更生指導部落拡大の決定に伴い、更生指導部落で農家更生5カ年計画（当時は実施途中）が終わった後の指導をどうするのかという課題が新たに急浮上してきた。それから2年あまり後、1937年5月に黄海道の農村振興主事による「部門委員制度」を説明した論説が前掲『自力更生彙報』に掲載されている⁽⁸⁵⁾。

それによると、部門委員制度は黄海道でいち早く1935年より道の「自治共励方策」として企画されてきたものである。2年の後にこの制度について「各方面から各種の照会や視察が頻繁になつて来た」ため、「照会」や「視察」の「補足」としてこの論説が書かれたという（末尾に1937年の「天長節」と記されているので、4月末に執筆を終えたのだろう）。

部門委員制度では、委員長の下に強化委員、記帳委員、色衣奨励委員、衛生委員、稲作委員、林業委員など、「自治」や農事に関わる20の委員が設けられている（実際には20すべてが設けられるわけではない）。これらの委員の分担事項も決められていて、たとえば強化委員の場合は、「国旗ノ掲揚及其ノ保管、心田開発、思想善導、文盲退治、迷信打破、婚葬祭ノ挙式及経費ノ節約、其ノ他生活改善、勤労促進」となっている⁽⁸⁶⁾。これらの委員を既設の更生指導部落の村民が担当しているわけである。部門委員制度は行政による指導や「中堅人物」の担うべき役割をより多くの村民に分担する構造になっているといえよう。

論説の標題が示す「農村振興運動を部落自治に移さんとする」という意図は、前述した臨時道知事会議での宇垣の構想や決定内容の継続性を明示したものであり、本文では「部落の自治共励方策としての部門委員制度」という項目を設けてより詳細に説明を加えている。それを踏まえながら、この論説では部門委員制度を設けた直接の理由を、「指導力の補強工作として」、さらに「中心人物」の「過労、没落を防止せんとする」ためだとしている。

やはり、更生指導部落で5カ年計画が終わった後の指導をどうするのかという課題を、「指導網の拡大強化」や「中堅人物」の養成だけでは解決し得ない現場での選択肢として、村民分担制とでもいふべき部門委員制度が設けられたと理解していいだろう。

ひとつの道での例とはいえ、「部落の自治共励方策」確立がより重要性を増した課題であることを示す資料であり、この制度の効果を上げるために黄海道の「投じたる犠牲は其の精神的努力に於いて精根を尽くしたと云ふべき」とまで述べられているのである。

予算面でいうと、黄海道ではこの制度のために1936年度だけで25,080円をも投じ、邑面費に計上した数字も算入したら「蓋し莫大な額に上るであらうと思はれる」という。

それゆえ、総督府当局でも更生指導部落の「自治共励方策」確立の重要性は当然認識していたはずである。この時期に出された各道知事宛の政務総監通牒⁽⁸⁷⁾によると、「然るに更生指導部落の拡充に随伴して各指導機関に於ける指導力を増大せしむること容易ならざる実情に存るを以て、此の際本運動（農村振興運動のこと＝筆者）本来の趣旨に鑑み事業の重点を官辺の指導より漸次部落民の自治共励に移行せしめ、更に進みては共同組合精神の啓培に努めざるべからず」と記されている。ここから、総督府当局が更生指導部落の「自治共励方策」確立を重要課題と認識し、かつそれを各道に指示していたことが確認できる。

以上から、「村落自治」への行政力の浸透の問題を整理するなら、山崎の「農村自治」論の応用といえる官製自治を確立する意図、具体的には「農村振興運動を部落自治に移さんとする」という意図のもとで、総督府当局にとって更生指導部落の「自治共励方策」確立が重要課題となっていたといえるだろう（ただし、戦時体制以前の時期においてであるが）。

(3) 山崎延吉の「敬神崇祖」観

次は山崎の農本主義を分析しながらその「敬神崇祖」観を抽出する。これは総督府当局における積極的神社非宗教論を考察するための作業でもある。

山崎が農村振興運動に与えた影響を分析するうえで、前節では注目すべき点として、前述した「村落自治」への行政力浸透の問題とともに、②笈克彦の「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」という精神論の移植の問題をあげた。次は後者の問題をとりあげ、その実態を可能な限り明らかにしてみよう。

前述した『自力更生彙報』には、紙幅調整で余白を補うためか、明治天皇作の短歌や農民関係の挿話、標語めいた語句などが、論説・記事等の途中でその文面とは無関係に枠付きで挿入されている。それらの中に「農家訓⁽⁸⁸⁾」というものがあり、1番目は「敬親崇祖（敬神崇祖の誤り＝筆者）は人の道」となっている。また、「篤農家の目標⁽⁸⁹⁾」の8番目は「神に仏に朝夕礼拝」、9番目は「祖先崇拝は家の富」である。

ここで用いられている「敬神崇祖」や「祖先崇拝」において、「敬神」／「崇祖」「祖先崇拝」という両者の意味・関係はどのように認識されていたのだろうか。1935年の国体明徴声明以前であるため、それほど両者の異同が意識されていたとは思えないが、とにかく山崎が朝鮮で残した言説を手がかりにして考察してみよう。

山崎が1935年4月におこなった「^マ斎（^マ斎の誤り、以下も同様＝筆引用者）家の要道」と題する講演⁽⁹⁰⁾では、第1章の「家系」で「家を^マ斎へる第一義」として「永遠の生命の流れ」である「家系」を説明している。その中で、「必ず家族が毎日守らなければならぬ規則」である「家憲」の解説に注目される。すなわち、「^マ斎つた家」にある「家憲」は、「毎日我が皇祖皇宗を礼拝すること、その次に必ずその家の祖先に礼拝すること、さうして子孫は必ず親に対してお早うございますとお辞儀をすること」だと述べられている。

山崎における「天皇帰一」論において、「家系」という「永遠の生命の流れ」は子どもから親、祖先へと遡りながら「天皇」に「帰一」していく。ここでの「敬神」および「崇祖」の意味・関係は、「我が皇祖皇宗を礼拝すること」（＝「敬神」）と、「その家の祖先

に礼拝すること」(＝「崇祖」)との組合せとして表現され、「家系」は「崇祖」を媒介にして「天皇」に「帰一」していく。別言すれば、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「敬神崇祖」観が見いだせる。

第3節でも指摘したように、山崎の「天皇帰一」の下敷きになった思想は筧克彦の「古神道」言説であり、それは関係の絶対性(石川)を表現する存在として、「天皇」に「帰一」するのが「日本民族」であるとする内容であった。このような筧の「天皇帰一」論をもとに、山崎はいわば農民版「天皇帰一」論を説いている。それは、日本の国民は自己の分担をわきまえ、その分担を通して「国家」に「帰一」し、さらに「天皇」に「帰一」する、それが真の日本人であるという内容である。

では、山崎における「家系」、つまり「崇祖」を媒介にして「天皇」に「帰一」していく「家系」という要点を念頭に置いて、農村振興運動の中で創り出されていく「農村自治」の場における「敬神崇祖」を検討してみよう。

全羅北道長水郡は、神宮大麻(伊勢神宮から頒布された御札)を祀ったと思われる「大麻殿」に力を注いでいた地域のようなのである。更生指導部落の指導も熱心に担当している長水警察署は、構内に「大麻殿」が奉祀され⁽⁹¹⁾、また長水郡農会が経営する長水農事訓練所(「中堅人物」の養成施設)にも、「場の中心として大麻殿はいとも清浄に斎き奉られ」ていたという⁽⁹²⁾。

管内の山西面にある山西駐在所は、松本猛吉部長と川上巡査、金巡査により2つの更生指導部落の指導を担当していた。山西青年団の指導にも熱心な松本は、彼らや村人の協力を得て、おそらくどちらかの更生指導部落の中と思われるが「大麻殿」を建てている。理由は「部落民の敬神崇祖精神涵養⁽⁹³⁾を希ふのあまり」とされる。「私財を投じて神域約一反歩を買ひ求め、御祠を造営し、青年達村人等と土を盛り池を掘り樹を植へ砂をまきて」奉祀したという。それ以来、「部落の人々の参拝繁く、殊に婦人の参拝が多い」そうで、「賽銭箱に銅貨数百枚と共に白米三升ばかりあるのを見たが、この米は恐らく婦人達が紙一ひねりの奉獻の集りであろうとのことであつた」と伝えている⁽⁹⁴⁾。

この文面に誇張はあるだろうが、神社に類似する「大麻殿」は排斥されないで、むしろ信仰現象を生じていたことを確認できる。だが、皇祖神に結びつくうえで媒介となるべき「崇祖」の要素は見いだせない。

この「大麻殿」は神社行政から、無許可ゆえに社殿を備えて神祠に類似していたならば無願神祠に見なされ、類似していなければ、地方行政が創った「洞祭」(村祭り)的な存在と見なされる。神祠の統制問題については第5章で考察するが、簡単に説明すると、公衆の参拝対象となってる参拝施設で、神社神道の「神祇」を祀り、神社・神祠と同様な社殿を備えていれば、法令上の神祠とみなされ許可を得る必要がある。この場合、許可を得ないでいれば無許可の神祠、つまり無願神祠と見なされてしまう。社殿がなかったりして神祠に類似していなければ、法令上の神祠と見なされないので、神祠に対する統制の対象外となる。

よって「大麻殿」が前者の場合だと、神祠の設立許可を出すように行政指導があるだろう。後者の場合だと、今後において総督府当局がいわば官製の「洞祭」に対して管理・統制をどのようにすべきかという課題を背負ってしまう。この事例が契機というわけではないが、実際には総督府当局はこの課題を背負うことになる。なお、本稿では行政が創った

「洞祭」を官製「洞祭」と呼ぶことにする。

このように法令により管理・統制されている神社・神祠⁽⁹⁵⁾の枠から外れて建造された小祠が、農村振興運動の展開の中で登場していることの意味は重要であろう。だが、この事例を山崎の「敬神崇祖」観の影響と断定するには論拠が不十分である。他に法令上の神社・神祠の枠から外れた事例を探してみよう。

第4節 「洞祭」利用の気運

本節では、山崎延吉の影響の実態として更生指導部落で創り出された官製「洞祭」を分析する。村落には少なくなっていたものの、壇あるいは祠、神木などをともなう朝鮮在来の「洞祭」が存在した。これらを真似て農村振興運動で地方行政が村落に祭祀を創るため、本稿ではこれらを官製「洞祭」と呼ぶことにする。なお、総督府ではこれらを指す名称を作っていない。第3章で考察する心田開発運動が開始される1935年からは、利用対象の候補にあがってきた在来の「洞祭」を「固有信仰」と呼び、官製「洞祭」を「固有信仰の復活」と表現している。名称も含めて、「洞祭」の利用問題に関しては本稿の第6章で考察していく。

管見の限り朝鮮の「洞祭」に注目する言説が登場するのは、1925年に起きた朝鮮神宮の祭神論争の後のことである。詳しくは第3章で論じる予定であるが、朝鮮神宮の祭神論争において檀君奉斎論およびその後身の「国魂神」奉斎論が総督府により否定された。周知のように、1925年に鎮座した朝鮮神宮の祭神は「天照大神」と「明治天皇」である。併合前から神社関係者が論じていた檀君奉斎であるが、鎮座直前に再び神道界から、朝鮮の始祖として檀君を奉斎する主張が出された。それは「国魂神」奉斎論となり展開されるが、総督府はこれを否定する。なお、「国魂」とは概して土地の神を指すが、当時においてその解釈は一定ではないため、それについては第3章で論じよう。

ただ、「国魂神」奉斎論は檀君をはじめとする朝鮮の神を奉斎する立場であるため、朝鮮の「洞祭」に注目する言説は「国魂神」奉斎論者が唱え出すことで登場してくるのである。しかし、総督府では神社非宗教論の立場から朝鮮神宮の宗教性を抑制することで対処していったといえよう⁽⁹⁶⁾。

以上を確認したうえで、「洞祭」をめぐる「国魂神」奉斎論者と総督府がその後どのような距離関係を展開していくのか調べてみよう。

鎮座の年に朝鮮神宮宮司に高松四郎が就任した。高松は神社の宗教性を強調する立場に立ちながら、当局の官僚たちとともに朝鮮神宮鎮座祭の準備や朝鮮神宮の設備充実等を協議していたが、鎮座を前後して官僚たちが交代したことが契機で総督府当局との対立が始まることになる。神社行政を主管する内務局長に就任した生田清三郎は、「神社を以つて思想善導をなさんといふが如きは時代錯誤也、朝鮮神宮の創建亦時代錯誤なるも茲に至れるもの故不得止となすものの如く…⁽⁹⁷⁾」と語ったという。神社による「思想善導」を「時代錯誤」とする見方は、この時期の内務局における神社非宗教論の方針を明示しているといえよう⁽⁹⁸⁾。

次は、「国魂神」奉斎論者のひとりである賀茂百樹（靖国神社宮司）が1931年に書いた視察記から、朝鮮の「洞祭」に注目している記述を検討しよう。これは神職を対象に「わ

れらが学ぶべきものまた神社の採るべきもの」を示す「所感」である。

また朝鮮には洞祭が行はれる、これは内地の村祭で、鎮守の杜の祭である、(中略)洞祭を行ふべき斎場は洞内の古き大樹の下で樹は銀杏、槐、松、榎、槻の類で、その樹に霊が宿るものとして、その木が神籬となつて居る所は、わが日本の二千年前の昔そのまゝで有る。(中略)これは(祭日の様子などの説明を指す=筆者)わが古神道で氏神と産土神との交雑せぬ上古のさまが朝鮮にはそのまゝ行はれて居るのである。(中略)私はこの単調なる古俗美風をわが神々に引寄せて、氏の廟及び霊木の所在を調査して神社に結びつけ、或は末社などにも考へて見たいのである⁽⁹⁹⁾。

ここでは朝鮮在来の「氏の廟」=氏族の祖廟と、「洞祭」を神社に「結びつけ」る提案がなされているが、具体的に神社行政に働きかけていくというのではなく、あくまでも神職対象に「所感」として述べられたものである。だが、祭神論争のように従来は祭神を中心に観念的な議論が多かった中で、「帰京を急ぐ為^レに霊木の前には慶州で一度礼拝して視察したのみ」とはいえ、「洞祭」利用に着眼した点は注目すべきである。なお、氏族の祖廟の神社化を提案したのは、単に「氏神」的存在として注目したためだけの理由のようである。

ところで、この時期は農業恐慌のために朝鮮の農村は疲弊の中にあつた。朝鮮総督府ではその対策として、1933年から農村振興運動を本格的に開始している。このような状況の中で、農村振興運動の現場では地方行政が官製の「洞祭」を創り出して「村落共同体」の共同性を引き出そうとする試みがなされている。たとえば「天地神壇」もその一つである。

忠清北道永同郡⁽¹⁰⁰⁾永同面の面長・洪明熹は、面内の「部落」に「天地神壇」という小祠を設け、これに「天地大神」を祀って「部落社」としていた。前掲『自力更生彙報』に掲載された記事から紹介しよう⁽¹⁰¹⁾。それは、「夙に農村の振興に農人道念の振作、村民の和衷協同の必要なることを感じ、信仰によりて之が達成を期せんことに着目」してのことだった。「天地神壇」の効果として、「部落内の和合、内鮮人の融和協調、農民精神の作興訓練、生産の改良増進等に資して」いるという。

このような「天地神壇」の一つとして、農村振興運動が始まる直前の1932年8月に、永同面の会洞里に「会洞里天地神壇」が設けられた。会洞里は「会洞部落」を中心とした4つの旧洞里⁽¹⁰²⁾からなる新洞里で、戸数が101戸となる。この新洞里の会洞里における「自治」の中心的存在とされるのが、「会洞里天地神壇」である。会洞里の指導者は区長の鄭哲永と日本人の角谷亀蔵で、このふたりが「天地神壇を中心に極めて熱心に里民を指導して居る」という。

この「天地神壇」が1932年8月に設けられてから、ふたりが会洞里でおこなった指導振りは次の通りである。

…境内には桜樹を植え、松を育て、石段を設け、里内の少年をして毎月二回浄掃に奉仕せしめ以て神域の神聖に努め、且つ参拝し易き様にと心を砕き、部落の会合申合せ等も壇前にて行ひ、其の例祭として毎年陰曆三月三日には祈年祭を行ひて、里民一同本年の豊穰を祈念すると共に営農に精励して天地の加護に応ふべきことを訓へて、勤

勉力行を鼓舞激励し、十月三日には秋成感謝祭を行ひ、一年中の豊作物、農産加工品、婦人の家庭工作品等を神前に捧げて、天恩地徳に感謝し、農産品展覧会を催し、学童の学芸会を開き、農楽を奏して神意を慰め、里民挙つて一日の行楽を偕にし供物は之を集めて部落共助の備荒貯蓄となす等、神壇を中心として物心両面に互りての啓発指導に余念がない。

このような指導の結果、会洞里は「常に融和一致して凡ての行事は円滑に進捗し、迷信は打破せられ、(本里にありし巫子は全部退去せり⁽¹⁰³⁾) 悪習は矯正せらるるの現状となつた」という。これは会洞里に創出される官製自治の進捗度を知るうえで参考になる記述であるが、誇張があつてこの通りとは思えない。とはいえ、次のような事実も考え合わせるなら、ある程度の官製自治の形成を認めてもいいのではないだろうか。

面長の洪明燾によると、永同面で1933年の更生指導部落を決める際に、旧洞里の「会洞部落」を第一に指定したが、「里民達」は「単に会洞部落のみを指定せられたのでは、折角一〇一戸の里民が平和に力強く協調して居る際に面白くないから、どうぞ会洞里一〇一戸総てを指導して頂きたいと云ふのであつた」という(結果、更生指導部落は別の村落になった)。

一方で、祭祀・行事については資料から何がわかるだろうか。小祠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(名称が「祈年祭」であつたかどうかは疑問)をしたりと朝鮮在来の要素も認めている。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る。また、神社神道の「天神地祇」に類似する「天地大神」を祀つた新洞里における「部落社」でもある。

ここで神が「天地大神」である点を考えてみよう。神社・神祠でないために神社神道の祭神にはできない。「天恩地徳に感謝し」とあるため、おそらくは漠然と「天神地祇」に類似した神名を用いたものと推測できる。「天神地祇」としない理由は、神社施設に類似していると取締り対象になってしまうためであろう。よつて「天神大地」は神社神道の神ではない。また、「天地神壇」という名称であるが、村落において石を積み上げた祭りの施設を「壇」や「神壇」と呼ぶことも多かつたようである⁽¹⁰⁴⁾。目下のところ、名称は「天地大神」を祀る「神壇」ということで「天地神壇」になつたと考えている。

以上のような永同面の「部落社」である「天地神壇」に対して、記事を書いた総督府囑託・増田収作は、「永同の「天地神壇」は農村指導に極めて適切であり、参考となるべきことが多いと思ふ」と、農村振興運動の指導層の立場から絶賛している。

この「天地神壇」が道内の他の地域でも受け入れられることになる。新聞報道から、忠清北道の清州郡における1935年7月の時点での状況を紹介します(句読点は筆者による)。

【清州】現下農村民の精神状態を觀るに、自己の信念を求むる所の対象たる神仏なきを以て迷信に依り漸く日常生活を安んじ居る現状なるが、如斯は農民の精神統一を期すること難たく、偶々迷信に依るものゝ如きは其弊害甚大にして家産を覆ふ者少なからざるを以て、清州郡では農民の精神を統制して迷信を避くるの必要を感じ、更生部落及其他の部落中理解ある者を選び、天地神壇を建設して物心両方面より指導をなし

農村振興の実を挙ぐるべく『天地神壇』の建設方を各邑面に通知したが、建設場所は部落民の最も集合し易く且つ尊厳を保ち得る地点を選定し、一坪位の面積に二三尺盛土し、四方の角には常緑樹（松）を植栽して、その中央には其附近の自然石三尺位の高さの物を選び天地神と判したるものを安置せしめ、祭典は春秋の二回に定め春祭には作物の豊穰を部落民一同にて祈願し、秋祭には各新穀を供へ豊穰の奉告祭をなし、此の春秋二回の祭日は部落民の娯楽日として利用し、角力、豊年踊等の如きものを取入れ、要するに能く楽しむ如く仕向くことにあると⁽¹⁰⁵⁾。

設置場所を選定した後、「一坪位の面積に二三尺盛土し、四方の角には常緑樹（松）を植栽して、その中央には其附近の自然石三尺位の高さの物を選び天地神と判したるものを安置せしめ」て、そこで「春祭」と「秋祭」をおこなうという内容に注目しよう。ここからは、清州郡の「天地神壇」は「内地」の古代における神籬・磐境⁽¹⁰⁶⁾が想定されていて、それに模した設備の設置・運営方法を清州郡当局が各邑面に通牒で指示したことがわかる。清州郡の「天地神壇」でも、永同面同様に神は「天地神」であった。

以上のような「天地神壇」の他にも、『自力更生彙報』からは、祠のような建物はないが新たに作られた祭りとして「農民祭」の事例を見いだせる⁽¹⁰⁷⁾。全羅南道宝城郡得粮面にある某「部落」は、かつて「富裕」であった「同姓世襲」の「両班部落」であるが、「没落」して疲弊を極め「悲惨な境遇」にあった。農村振興運動において、記者は振興会と同様な組織である「農村振興実行組合」を組織し、更生指導部落に指定されたこの「部落」を指導していた。

この組合の「実行要目」中の「方針」は「精神」と「事業」に分かれていて、「精神」はさらに「皇室尊崇」と「相愛幫助」からなっている。注目されるのは、「皇室尊崇」の具体的な要目として「祖先崇拜」と「感恩奉仕」があげられている点である。「祖先崇拜」が「皇室尊崇」に結びついているのは、山崎の「敬神崇祖」観と共通している。

では、「敬神」の側面はどうであろうか。「農民祭」について次のような記述がある。

部落民にそれぞれ職業に対する或る信仰を持たせる必要と又感謝の念を捧げ精神の浄化を図るべく毎年秋季は日を選んで全部落齋戒沐浴の上各戸一品料理を集め農民祭を挙行しいとも厳粛に祭祀を為して後余興を行ひ大いに一年中の憂きを払ひ心行く計り来年を楽しむことにした。

この「部落」が「両班部落」であるうえ、在来の「洞祭」にある要素を伝える記述もない。「農民祭」は「内地」での秋祭りを想定したような内容かもしれない。だが、経費負担の問題もあるだろうし、この「部落」の特徴からして「敬神」を用いる側面も弱く、小祠を建てるまでには至らなかったものと推測される。

次は「農神壇」の事例を見よう⁽¹⁰⁸⁾。平安北道楚山郡城西面甕岩洞は1933年に更生指導部落に選定された。甕岩洞は併合後の統廃合による変更はなかった⁽¹⁰⁹⁾。「城隍堂祭の廃止」という項目には次のように書かれている（一般に城隍堂には洞里の守護神が祀られる）。

城隍堂祭は我が村の年中行事の一つであつた。此が為め毎年一戸当一円五六十銭宛支

出され貧村に拍車をかけるやうであつたが、今は農神壇が設置され此の弊害は打破された。

ここからは、甕岩洞の「城隍堂」が「廃止」されて新たに「農神壇」が「設置」されている事実を知ることができる。1933年に始まった5カ年計画の実施過程で、勤儉・節約の理由に加えて結束力を生むために新たな精神的中心を設けたと理解できる。「農神壇」の名称の由来は不明であるが、「神壇」という在来の名称に「農」「農神」という農本主義を加味したものと推測される。なお、「迷信打破」として「覲巫の祈祷」も「廃止」されているので、甕岩洞における「農神壇」の受容如何が注目されるところであるが、目下のところ知る術はない。

以上をまとめると、官製「洞祭」は事例で見ると「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ではある。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、たとえば「天地神壇」を総督府の指導層が絶賛する等、農村振興運動の中でそれを創る気運が醸成されている。「天地神壇」に対して、少なくともこの時期の総督府当局は統制をしていなかった。

補足として「崇祖」の側面に説明を加えよう。全羅南道宝城郡得粮面の某「部落」のように、「皇室尊崇」に結びついた形で「祖先崇拜」が説明されている事例も見られたが、おそらくは漠然と祖先の祭祀を奨励するのが一般的であったと推測される。

ただし、次のような事例もある。全羅南道順天郡外西面錦城里では、洞里に「洞祠」を設けて村人各氏族の始祖の位牌を祀り、これにより洞里の「精神統一案」としていたようである⁽¹¹⁰⁾。とはいえ、この「洞祠」は官製ではなく、錦城里の「中心人物」が中心となって作ったものである。祖先崇拜で官製自治の結集力を生むことを発想した点は興味深い。だが、始祖の祭祀は宗族集団の結集力でもあるから、総督府当局はその利用に対して慎重な態度を崩さないものと考えている⁽¹¹¹⁾。

第5節 「東亜民族」論

(1) 「東亜民族」論

このように農村で官製「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する。それは小山文雄による1934年の著書『神社と朝鮮』の出版から始まる。

1933年、総督府の神社行政を主管する内務局地方課に小山文雄が属（兼務）として赴任した（通信局保険監理課書記、翌年より保険運用課書記）。1937年の辞任後は地方課の囑託となる程の神社行政に詳しい担当者である⁽¹¹²⁾。朝鮮に赴任する前には、小山は1919年から1925年まで宮崎県内務部の属として勤務したことがあり⁽¹¹³⁾、そこで神社行政を担当したようである。

これは第3章で論じることだが、1936年に神社制度が改編され、列格される国幣小社の祭神に「国魂神」が「国魂大神」という名称になって合祀されることになる。「国魂」とは概して土地の神を指すが、当時においてその解釈は一定ではない。

神道家の小笠原省三が書いた文章から、神社行政に携わる小山が「国魂大神」合祀を推

進していたことがわかる。小笠原は、国幣小社列格に「国魂大神」奉斎が条件の1つとなったことを「ありがたいことであった」としながら、「これは総督府の小山文雄君の卓見と努力の結果であった」と小山を高く評価している⁽¹¹⁴⁾。小笠原は、本章の第4節で述べた民間での「国魂神」奉斎論の急先鋒に立っていた人物である。

朝鮮神宮祭神論争や「国魂神」奉斎論、そして「国魂大神」に関しては第3章で論じることにして、ここでは小山と小笠原の共通点をみていこう。まず「国魂神」奉斎論が共通しているが、その他には「東亜民族」に関する論を展開していることを共通点としてあげることができる。先に小笠原の「東亜民族」論を紹介しよう。

小笠原は1933年12月に東亜民族文化協会⁽¹¹⁵⁾を設立した。満洲事変後のこの時期は、「帝国」内における国民統合のためにその同質性が求められていたものと考えられる。東亜民族文化協会（以下、協会と略す）の設立は、神社関係者によるその試みの1つではないだろうか。協会の「創立趣旨」には、「満洲国」建国後の世界情勢が、「政治に経済に文化に、濃度の強烈なる国家及民族の結合に依りて、自らの保全と幸慶とを獲得せんとする傾向いよいよ熾烈となり、今や東亜民族は其の犠牲壇上の小羊の感があるのである」と述べられている。

また、創立の本来の目的は、小笠原の言によると「朝鮮、満洲、支那の地を視察し」て「惟神の大道を宣布し且つ実行させる」ことを企図したことにある。それから、「我等東亜民族はその習性及文化の根源を同じうし、相和し相通じて、普く人類の福祉増進に努め来りし光荣ある歴史を顧み」とあるように、「東亜民族」は日本を中心にした同祖論にもとづくものとして想定されている。それゆえ、同祖論を根拠にして「惟神の大道」により、「東亜民族」の同質性を創り出す意図をうかがい知ることができる。

後に1943年になってのことではあるが、協会において「国魂神」に関する見解もまとめられている。すなわち、「大東亜の神社には「国魂神」を奉斎し、それを通じて民族の親善提携をなすべき事、又、「帝国ノ神祇」といふ内務省一流の神社神に対する新しき解釈を下すこと」である。前者の「国魂神」の奉斎を通じて「民族の親善提携をなすべき事」には、まさに前述した「東亜民族」の同質性を創り出す意図が明確に示されている。後者の「帝国ノ神祇」に対する「新しき解釈」とは、各地の「東亜民族」それぞれの神々を「国魂神」として神社の祭神にできるという解釈となろう。なお、この決定は、「大東亜の文化と神社」第1回会合（1943年1月17日）においてなされたものである⁽¹¹⁶⁾。

そうすると、朝鮮で農村振興運動期に「洞祭」利用の気運が醸成されたことや、「内地」の神道関係者が朝鮮の「洞祭」に関心をもつようになったこと背景として、こうした同祖論にもとづく「東亜民族」論が起こっている情勢を念頭に置く必要がある。

ところで協会の組織であるが、理事長は堀江秀雄（国学院大学教授）で、理事6名の中には松永材⁽¹¹⁷⁾や座田司氏（鎌倉宮宮司、1930年から1932年までは内務省神社局の考証官）もいる。小笠原は常任理事に就任した。会員には鳥居龍蔵や白鳥庫吉などの学者をはじめ、宮地直一（内務省神社局考証課長）、吉田茂（貴族院議員）などの他に、現職の宮司や皇典講究所関係者等の名前も見える。朝鮮神宮祭神論争に関わった「国魂神」奉斎論者としては、今泉定助（神宮奉斎会会長）と賀茂百樹（靖国神社宮司）も会員に加わっている。賀茂は本章の第4節で述べたように、その視察記で朝鮮の「洞祭」と「内地」の「古神道」との類似性を初めて論じた人物である。

(2)「東亜民族」論における「朝鮮に於ける神々の復活」

小山文雄は1934年10月に著書『神社と朝鮮』を朝鮮仏教社から出版した。これは当時の総督府警務局長である池田清の「配慮」を得てのことだ（同書の「自序」）。内務省神社局で神社行政に携わった経歴をもつ池田は、朝鮮神宮宮司の阿知和安彦とともに同書の「序」を書いている、小山を「多年神社行政に関与し、傍ら我国史と表裏一体を成す神祇史を研究し、神道精神を基調とせる東亜民族の結成に思を潜むること歳已に久しく」と紹介している。そして、「偶々職を朝鮮に奉ぜらるゝや、神祇史より見たる内鮮の関係を一層明徴に」する著書を出版したとその経緯を説明する。池田について、そして小山の著書出版に関与したことについては後述することにする。

それでは、「偶々」の赴任であるにもかかわらず、早々と著書出版に至った理由は何であろうか。小山の歴史観は日鮮同祖論にもとづくものである。「自序」では、朝鮮は「内鮮の古代」にあつて「少からず神祇を一にし祭祀宗教を一にした」と、まさに日鮮同祖論を披瀝している。それが中国からの影響を強く受けた時代には、「これ等古韓の神々を聖賢主義の影に投入し去つた」として、このことを「朝鮮に於ける神々の死」であつたと批判する。そのうえで執筆当時の状況に移り、「今や内鮮同胞に依り半島の地に神祇の奉斎せらるゝもの実に朝鮮に於ける神々の復活でなくてはならぬ」と自らの意見を表明するとともに、小山は同書の対象を「指導者階級」としていることも明記している。

それから、小山が「朝鮮に於ける神々の復活」を主張した背景には、朝鮮の「洞祭」と「内地」の「古神道」との類似性が説かれ始め、農村振興運動で官製「洞祭」が試みられていたことがあつたであろう。このことを背景に、神社行政側が慎重に対処を始めたと考えるのが妥当であると考えられる。

以上から、神社行政に小山を起用した内務局では、おそらく直接的な調査・発表ができないため、ここで池田が関与して間接的に小山の著書として「神社と朝鮮」との歴史的な関係を調査させ出版させたものと推測される。池田は「序」で「稿功るや直に之が批判を余に求む」と書いていて、両者の間で連携があつたことを示唆している。さらに池田は、「本書の半島に於ける神社行政の進展乃至半島大衆の精神生活に及ぼす影響尠からず」と続けている。ここからは、翌年からの心田開発運動（第3章で論じる）につながる「精神生活」対策について、小山の著書をもって上層部への進言とする意図と、その進言内容が神社行政に関わるものであることが読みとれる。

また、池田は「東亜民族」論も視野に入れている。池田は「序」で、「今や世界の危局に直面し、恰も東亜民族大同団結の提唱せらるゝあり」という時局の状況を示しながら、「本書亦この方面に寄与するところ蓋し鮮少ならざるものあらん」と推薦の言葉を述べている。「東亜民族大同団結の提唱」とあるのは、満洲事変後において「帝国」内の国民統合のために「東亜民族」論議が起こっている状況か、あるいは具体的に東亜民族文化協会のことを指しているものと考えられる。

以上のような小山の出版に至る経緯や「東亜民族」論からわかることは、1925年の朝鮮神宮鎮座・祭神論争以降の神社政策の展開として俯瞰した場合、1930年代後半に代表される神社非宗教論にもとづく神社参拝の強要に直線的に連続して行くのではなかったということである。すなわち農村振興運動を契機として、「朝鮮に於ける神々の復活」という神

社の宗教性を前面に押し出した神社利用の論議が急浮上したわけである。

以上を踏まえて小山の著書『神社と朝鮮』を分析してみよう。7章からなる同書は、第1章「内鮮古代の神祇」、第2章「古韓と関係ある内地の神々」で、日鮮同祖論にもとづく歴史観で「神社と朝鮮」の関係を述べている。そして、第3章「韓土に奉斎せられし内地の神々」、第4章「日韓併合後に於ける朝鮮の神社」でも、対象を併合前および併合後に設けられた神社へと移して、やはり同様な歴史観でそれらの整理・紹介をしている。

第5章「朝鮮の神と祭と」では、「朝鮮の神と祭」と神社との「清く正しき結合」を説いている。すなわち、「朝鮮の神と祭」は「今少しくその曇を拭ひ去らねばならぬ」とし、「その曇が拭ひ去らるゝとき、清澄な神の威容と、そして清明な祭の姿とが輝き出」て、「そこから神社への道は只ひと筋である」と、「神社への道」構想を説くのであった。「曇」は「マジツクな部分」とも表現されている(158頁)。これらは「鬼神信仰」(巫俗的な民間信仰)を指していて、これを「浄化」する「途」についても、次のように見解を明示している(160頁)。

朝鮮の神と祭は浄化されねばならぬ。しかしてこれが浄化の途は、一般的に朝鮮大衆の文化の度を高むる事であり、一面神職、宗教者其の他教化方面に携る人々に依つて、今少しく朝鮮大衆の精神生活の上に、温き指導の手が差し伸べられる事ではあるまいかと考へる。

この内容は、翌年の1935年に公表される心田開発運動に共通していて、朝鮮神宮の祭神論争時に神社による「思想善導」を「時代錯誤」と退けた内務局の方針から一転して、より積極的に「朝鮮大衆の精神生活」に関与することを提案するものである。そうすることで「朝鮮の神と祭」の巫俗的な要素(「マジツクな部分」)が「浄化」されて、神社との「清く正しき結合」が可能となる。つまり朝鮮の神を神社の祭神として祀り、在来の祭りも取り込むことが可能になる、というのが小山の説く「神社への道」構想であつたのだ。「浄化」の記述からわかるように、神社行政に携わる者としての立場をわきまえて神社非宗教論の枠内に留まらねばならぬものの、神社の宗教性を前提とした提案である。これはすなわち積極的神社非宗教論である。

そもそも国民の神社崇拝の義務化を指示する神社非宗教論は二分することができ、1つは神社と宗教を排他概念とする消極論で、神社非宗教論の主流をなした。内務省に代表される政府の公的見解や国民道徳論者はこの立場を支持していた。一方、少数意見ながらも根強い支持があつたのは積極論、すなわち積極的神社非宗教論で、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のである⁽¹¹⁸⁾。

積極的神社非宗教論に立つ小山の「神社への道」構想では、具体的に「神社への道」に導くべき「朝鮮の神と祭」の参考例が2つあげられている。それらは「慶州地方の神々と祭祀」および「済州島の祭祀」で、前者は「大阪氏の調査に係る報告の一節」の「摘録」、後者は「朝鮮総督府調査書中より」の「摘録」である。

筆者は、前者の「摘録」は内容からして大坂金太郎⁽¹¹⁹⁾の報告書⁽¹²⁰⁾ではないかと推測している。小山は「神」「神の種類」「祭祀」の記述を載せた後に、興味深いことに「洞祭」

についての解説部分も掲載している。そして、大坂の調査を踏まえて、「祭祀に就ての内鮮一体を窺ふ事が出来る。思ふにこの辺にも神社と朝鮮との融合性はあるらしく考へられる」と、小山自身が利用対象として「洞祭」に注目していることを明記している。

次の第6章「朝鮮に於ける神々の復活」では、新羅の「極端なる唐制追随」や高麗の「支那聖賢主義の影に投入し去つた」結果、朝鮮では「古韓の神々の死」に至ったとする。それゆえ、併合後に神社・神祠が創立・設立されることは、「これ実に朝鮮に於ける古韓の神々の復活にして、内鮮一体遠き太古への還元として誠に喜びに堪へないものがある」と評価している（178頁）。

最後の第7章「神社の特質と其の包容性」では、この章の標題をまとめている。すなわち、「宗教は一般に特殊的であり排他的であるが、日本民族固有の宗教的信仰」は、「極めて純にして大らかであり、包容的であり、何等排他的色彩のないことである。只に排他的でないのみならず、進んではこれを包容淳化するの特色を有する」（193～194頁）と述べられている。「日本民族固有の宗教的信仰」は神社信仰を指すので、これは積極的^{マツ}神社非宗教論の主張であることがわかる。これを前提にして、神社が「国民としての義務」（つまり「国民儀礼」）であることを、「国体は即神皇信仰の上に立つて居る」と説く。「神皇信仰」とは、「我国に於ては、天皇は現人神であらせられ、皇室は常に神の延長であらせられる」と説明されている。そして、「国民として国家的神道を拒否するは国体を無視するものであり、国民としての義務を拒むものと断ぜねばならぬ」と続けるのであった（195～196頁）。

以上からは、宮地直一（内務省神社局考証課長、東京帝国大学文学部で神道講座を担当した）、加藤玄智（東京帝国大学文学部で神道講座を担当した）、および笈克彦（本章第3節を参照）の影響があると考えている。

小山は宮地の「神祇史⁽¹²¹⁾」の手法を真似て、神と人の交渉史として、「朝鮮に於ける神々」の「内地」との同祖関係、「神々の死」の時代、そしてその「復活」の展望という人間世界の歴史的変遷の過程において、朝鮮の「神々」を叙述していると考えられる。宮地は小山の出版と同じ1934年と推定されるが、東亜民族文化協会の「朝鮮講座」で「朝鮮人を祀れる神社」という講演をおこない、朝鮮と「内地」の神祇の交流を語っている。この講演は、同年3月に京城放送局のラジオ放送で崔南善がおこなった講演「神ながらの古を憶ふ」とともに、東亜民族文化協会発行の『パンフレット』（第3篇、1934年4月）に収録されている。講演で崔南善は、「日本と朝鮮との古神道は、全く同一の機構の上に立つてゐるを見るのであります」と語っている。小山の出版が1934年10月であるから、小山と小笠原との関係も勘案すると、小山が執筆に際してこの『パンフレット』を読んだ可能性も視野に入れるべきだろう。

積極的^{マツ}神社非宗教論の記述に関しては加藤の影響を見ることができよう。前述した「神皇信仰」に関する記述や、「国家的神道」あるいは「国体神道」（後述）という用語の使用がそれである。加藤は神社神道が宗教であるとし、神道は事実上の国教であり、各宗教は国民的宗教としての神道を受け入れたうえで自由を享受すべきであると主張した⁽¹²²⁾。

たとえば加藤は天皇を神格化していたが、後にこれを説明するのに天皇を「明津神現人神」と見なすことを「神皇と仰ぎ奉ること」と言い換え、「神皇拝戴を根幹」とするのが

「国体神道」であると述懐している⁽¹²³⁾。この記述は天皇の神格化にもとづき「国体神道」という範疇が生み出されたことを示唆している。

この「国体神道」という範疇であるが、まず加藤は神道を2部門に分けて、公認団体として文部省が所管する13派の神道（いわゆる教派神道）を「宗派的神道」とし、内務省神社局の所管となる神道を「国家的神道」と呼んだ。そしてさらに「国家的神道」を二分して、「国家的神道」が「有形的具体的に現はれたもの」である「神社」を「神社神道」とし、「無形的に、我が国民の精神的資糧として現はれてをるもの」を「国体神道」と分類している⁽¹²⁴⁾。

また、第7章「神社の特質と其の包容性」で、神社が「排他性」がなくむしろ「包容性」があるため、神社は「国民としての義務」であると説いた箇所は寛の影響ではないかと考えている。寛はその著書に1項目を設けて「古神道の寛容性」とし、「古神道は如何なる宗教をも寛容して拒まず、ただ其の精神により是等を同化し、是等を統括することを本旨とする教である」と述べている⁽¹²⁵⁾。

それでは、「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）との関係はどのように理解したらいいのだろうか。筆者は「東亜民族」論および寛克彦の神道論が解く鍵だと考えている。

天皇を神格化する小山は、加藤の「国体神道」という用語を受け入れて積極的に用いてはいるものの、その内容は加藤とは少し異なるようである。ここで小山の「国体神道」観を考察してみよう。

小山は、「自ら我国体観念の基調となり、国民精神の根底を成す」（197頁）神社を「国体神道」と呼んでいる。この点は加藤の論を受け継いでいよう。だが、「他の宗教も神道も結局は、同一宇宙の絶対真理を信ずると云ふ点に於て一に帰するものと信ずる」（196頁）とあるように、「宗教」は「神社」に「一に帰するもの」つまり帰一する関係にあると考えている点が、加藤とは異なるのである。小山が帰一する関係を考えた背景として、「内地」から朝鮮という「外地」に赴任した彼は、加藤の「国体神道」論を「外地」に適用すべく、朝鮮の「神祇史」としてまとめる構想をしたものと推測される。その際に「東亜」各地の「宗教」に着目せざるを得ないため、「内・鮮・満・蒙・支那山東省住民は古来宗教を同じうせるもの」（197頁）であるという同祖論的宗教観に立つことになるのであった。

そのため、「他の宗教を信ずるが故に神社参拝を拒否する」ことを批判しながら、「国体神道」に「普遍的性質」を見いだしている（198頁）。そして、「神社を中心とせる精神的結合の成らむ日を待望する」（198頁）とあるように、「諸民族」が「国体神道」に「精神的結合」をなすことで「東亜民族」（199頁）の同質性を創り出していくという発想を表明していた。

以上のような「国体神道」への「帰一」の説明からわかることは、小山が「東亜民族」論として朝鮮の「神祇史」を叙述していて、その下敷きとして寛克彦の「天皇帰一」の論理を用いていることだ。寛の「天皇帰一」論は天皇が天照大神のいわば表れ（総攬表現人）であるから、関係の絶対性（石川）を表現する存在として、「天皇」に「帰一」するのが「日本民族」とする（本章第3節第1項を参照）。加えて神社の他「宗教」に対する「包容性」も寛の論であった。したがって、寛の「天皇帰一」論を下敷きにして

「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」を想定しているのである。

目下のところ、小山と東亜民族文化協会との関係は資料の制約で確認できていない。しかしながら、少なくとも以上の分析からは、神社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において共通点があることがわかる。また、小山の「神社への道」構想は朝鮮の神を神社の祭神として祀るという内容であるため、これは「国魂神」奉斎論との共通点となる。それから、小山が著書執筆に際して東亜民族文化協会の『パンフレット』を読んだ可能性があるということは、小山が東亜民族文化協会の会員であったということの可能性も意味している。

後者にあげた朝鮮の神を神社の祭神として祀るという共通点の具体例としては、「洞祭」への関心をあげることができる。たとえば、著書で小山は呉晴『朝鮮の年中行事』（朝鮮総督府、1931年）から「洞神祭」の項を引用したり（15～17頁）、大阪太郎の調査報告から文章を引いて慶州の「洞祭」を紹介している（161～165頁）。そして、小山の著書を分析した中で第5章の部分で述べたように、「朝鮮の神と祭」の巫俗的な要素（「マジツクな部分」）が「浄化」されて、神社との「清く正しき結合」が可能になると、神社の宗教性を前提とした提案をしていた。

一方、第4節で紹介した賀茂による視察記でも慶州の「洞祭」に着目し、「洞祭」を神社に「結びつけ」る提案をし⁽¹²⁶⁾、それ以来「洞祭」に神道界の関心が集まっていた。

これらの共通点は、神社行政が「国魂神」奉斎論を包摂していく可能性を示唆している。両者の関係は、1925年の朝鮮神宮鎮座時での檀君奉斎をめぐる論争を出発点とし、1931年に始まる「洞祭」への関心が農村振興運動の展開の中で、両者ともに通過する中継点となった。その中継点において、神社行政側では小山が著書を出版する。そして、1935年に公表される心田開発運動を経ることで、1936年8月から始まる国幣小社への「国魂大神」合祀へと帰結するという道筋が予想されるのである。

この道筋において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に近い方へ動き始めていることを確認できる。この線引きのその後の移動は、朝鮮総督府の積極的神社非宗教論に関わる言説を分析することで追いかけていくことができる。これに関しては次の第3章と第4章で論じていこう。

(1) 山口公一「植民地期朝鮮における神社政策と朝鮮社会」（一橋大学博士学位論文、2006年3月）40頁。

(2) 國學院大學日本文化研究所編『〔縮刷版〕神道事典』（弘文堂、1999年）の「撰社・末社」の項目による。

(3) 前掲の山口「植民地期朝鮮における神社政策と朝鮮社会」48頁。

(4) 趙重義・権善熙著、中嶋一訳『韓国内の日本人村一浦項九龍浦で暮した』アルコ（浦項）、2009年初版・2012年改訂版、88～91頁。同資料は浦項市庁で頂戴した。

(5) 発行年不明のこの市街図は同前書の巻末に収録。2013年8月27日に筆者は現地を訪れ、

- 4社の跡地を確認した。
- (6) 浦項市の文化観光解説者の方が九龍浦在住の95歳（推定）の古老から聞いた話によると、「金刀比羅神社」は現在の水協（水産業協同組合）が建っている場所にあったそうである。また同古老によると、解放後に「九龍浦神社」跡地に九龍浦公園を造る際に、「不動明王」の祠にあった小さな石像と、「金刀比羅神社」にあった狛犬2体がこの公園に移されたという。調査時にも石像と狛犬は公園に置かれていた。
 - (7) 「九龍浦神社」の建立、道路の修築、市街地整理が1913年になされたことは、『九龍浦の中の日本』という浦項市が発行した小冊子（日本語、発行年不明）の、「九龍浦公園周辺造成」の年表に記載されている。
 - (8) 2009年10月に九龍浦会（九龍浦からの日本人引き揚げ者が1978年に結成、前掲『韓国内の日本人村』155頁による）の会員ら15名が九龍浦を訪れた際に、前掲の文化観光解説者が、「九龍浦神社」は彼らの「氏神」だったと会員が語るのを聞いている。
 - (9) 岩下伝四郎編『大陸神社大観』（大陸神道聯盟、1941年）「神社大観編」「附録編」に掲載の「朝鮮神祠一覽」による。
 - (10) 同前。
 - (11) 村田文江「北海道開拓地における無願神祠に関する覚書」（『歴史人類』〔筑波大学〕第10号、1982年3月）を参照。なお、開拓三神は大国魂命、大己貴命、少彦名命で、朝鮮神宮以前の植民地総鎮守である札幌神社、台湾神社、樺太神社に共通する祭神である。
 - (12) 孝本貢「北海道地域社会における神社形成過程一日高・浦河町地方の事例研究」（『明治大学人文科学研究所紀要・別冊』第4号、1984年）を参照。
 - (13) 詳細は、茂木栄「北海道の神社創建と展開―「神社明細帳」を通して」、および前田孝和「北海道の集落小祠―『北海道神社庁誌』の未公開社を中心にして」（『悠久』第119号、2009年10月）を参照されたい。第119号は「北海道の拓植と社」の特集号である。
 - (14) 山田一孝「御祭神の撰び方」（前掲『悠久』第119号）。
 - (15) 菅浩二による原注（第2章の注48）は、「ベネディクト・アンダーソン『想像の共同体』〔リプロポート、1987年 原著1983〕146～81頁参照」となっている。「公定ナショナリズム」の原語は「official nationalism」である。
 - (16) 菅浩二『日本統治下の海外神社―朝鮮神宮・台湾神社と祭神』（弘文堂、2004年）の終章「三 朝鮮に特徴的な祭神群」を参照。
 - (17) 中島三千男「「海外神社」研究序説」（『歴史評論』602号、2000年6月）は、1925年における「朝鮮神宮祭神論争」に付した注34の中で、祭神論争に関する従来の研究動向を整理している。それによると、従来の祭神論争の評価は「政府設置神社の祭神が「開拓三神」から「皇祖神＝天照大神」に替わったことは、国家神道の論理の確立＝神社信仰からの変化・逸脱と見る見方」であり、中島もこの「評価を取る」とする。このような評価に反対する立場として菅浩二の研究があるのだが、中島は菅の主張を批判しながら、祭神論争の評価のポイントは「政府による「皇祖神＝天照大神」奉斎にある」とし、「国魂大神」奉斎に関しても「それは「皇祖神＝天照大神」を前提にした奉斎（合祀）なのである」と指摘する。その後発行された菅浩二『日本統治下の海外神社―朝鮮神宮・台湾神社と祭神』（弘文堂、2004年）は、第1・2章で祭神論争

に至る経緯を検証することで反論としたものと思われる。祭神論争の評価に関して、筆者はこの中島の指摘を踏襲し、かつ菅の反論に対してさらに異論を唱える立場に立っている。

- (18)前掲の菅『日本統治下の海外神社』の終章「三 朝鮮に特徴的な祭神群」にもとづいて要点を記した。この見解からもわかるように、菅は「モダニズム」論に還元して祭神を説明している。
- (19)高木博志「官幣大社札幌神社と「領土開拓」の神学」（岡田精司編『祭祀と国家の歴史学』塙書房、2001年）は、札幌神社以来の「領土開拓」の神学の行方を追う視点から、朝鮮神宮の祭神論争を次のように理解している。すなわち、「官幣大社朝鮮神宮の祭神論争の決着で天照大神がまつられることにより、札幌神社以来の官幣大社に、開拓した国土を天孫に譲る神話をうけた、「領土開拓ノ神」である大国魂神を祀る神学（台湾神社、樺太神社）が終焉する」とする。大筋では筆者も同様の立場であるが、「領土開拓ノ神」を祀る神学は「終焉」したのではなく、朝鮮神宮での「明治天皇」の合祀や国幣小社（1936年以降に列格が始まる）への「国魂大神」合祀として、変容しながらも継続していると考えている。本文第3章でそれを検証する。
- (20)拓殖局長が内閣総理大臣宛に照会のために発した文書「朝鮮神社創立ニ関スル件」（拓第6556号、1919年3月19日付）。「朝鮮神社ヲ創立シ社格ヲ官幣大社ニ列セラル」（アジア歴史資料センター、『公文類聚』第43編・大正8年・第28巻・警察・行政警察、衛生・人類衛生、社寺・神社（教規）・雑載、国立公文書館所蔵）に所収。
- (21)朝鮮総督宛の内務大臣の通知書「朝鮮神社御祭神ニ関スル件」（内務省秘第852号、1918年7月4日付）に添付された神社調査委員会の答申書「朝鮮神社ノ祭神ニ関スル件」による。同前「朝鮮神社ヲ創立シ社格ヲ官幣大社ニ列セラル」に所収。なお、同委員会の会合は1918年7月2日に開かれた。
- (22)遠藤潤「宮地直一」（島菌進・磯前順一編『東京帝国大学神道研究室旧蔵書一冊と解説』東京堂出版、1996年）に添付の「宮地直一 年譜」を参考にした。
- (23)内閣総理大臣宛の朝鮮総督による上奏稟請書「朝鮮神社創立ニ関スル件」（内秘第434号、1918年12月16日付）。同前「朝鮮神社ヲ創立シ社格ヲ官幣大社ニ列セラル」に所収。
- (24)内閣総理大臣宛の内閣書記官長による審査報告書（閣甲12、1919年7月14日付）。同前「朝鮮神社ヲ創立シ社格ヲ官幣大社ニ列セラル」に所収。
- (25)「関東神宮ニ設置スル職員ニ関スル件」（アジア歴史資料センター、『公文類聚』第68編・昭和19年・第29巻・官職29・官制29（関東局1）、国立公文書館所蔵）は、関東局が関東神宮の鎮座祭に先だち職員設置を必要としたため、標題の件について大東亜大臣が閣議を稟請した文書等からなる（1944年4月12日付）。同稟請書に添付の法制局主任参事官による「関東神宮職員増置閣議決定附記」には、関東局が関東神宮に、関東州のみならず「満洲国」に在留する「邦人の総鎮守たる地位」を「与へたい」意図をもっていたことを示す記述がある。そのため、関東局では同時期の朝鮮神宮より少し優遇される職員数（1935年の勅令第292号により「朝鮮神宮職員令」が改正され、朝鮮神宮の職員には権宮司1名が置かれて、主典も2名増員で7名となっていた）を要請した。しかし、法制局の審査により鎮座当初の朝鮮神宮の職員数に合わせて修正され、4月18日付で「指令」が出されている（強い要請に配慮して主典が朝鮮神宮より1名

多くなり、宮司1人、禰宜1人、主典6人)。また、この職員数はその後制定される「関東神宮職員令」にも反映された。以上から、本国政府は関東神宮を朝鮮神宮と同等に見なしていたことがわかる。

(26)「朝鮮神宮職員令ヲ定ム」(アジア歴史資料センター、『公文類聚』第49編・大正14年・第33巻・地理・土地～雑載、警察・保安警察、社寺・神社・寺院、国立公文書館所蔵)に所収。

(27)この時点での「官国幣社職制」第11条は次のとおりである。ただし参考のために、1936年の神社制度改編における「官国幣社職制」の改正法令(勅令第250号)により追加された文言を〔 〕内に記しておいた。

第十一条 本令中内務大臣ノ職権ハ〔朝鮮ニ於テハ朝鮮総督、〕台湾ニ於テハ台湾総督、樺太ニ於テハ内閣総理大臣之ヲ行ヒ地方長官ノ職権ハ〔朝鮮ニ於テハ第二条ノ場合ヲ除クノ外朝鮮総督、〕台湾ニ於テハ台湾総督、樺太ニ於テハ樺太庁長官之ヲ行フ

(28)この時点での「官国幣社及神宮神部署神職任用令」第13条は次のとおりである。ここでも参考のために、1936年の神社制度改編における「官国幣社及神宮神部署神職任用令」の改正法令(勅令第251号)により追加された文言は〔 〕内に記しておく。この改正では、本文で指摘した「朝鮮総督ノ権限」をある程度認めたため、朝鮮だけ突出してしまったことがわかるだろう。

第十三条 本令中主務大臣ニ属スル職権ハ別格官幣社靖国神社ノ神職ニ関シテハ陸軍大臣及海軍大臣、其ノ他ニ関シテハ内務大臣之ヲ行フ

〔朝鮮ニ於テハ本令中主務大臣ニ属スル職権ハ朝鮮総督之ヲ行ヒ第三条中主務省トアルハ朝鮮総督府、第九条中文部大臣トアルハ文部大臣又ハ朝鮮総督トシ朝鮮総督ノ選任スル神職高等試験委員ハ銓衡ニ限り之ヲ行フ〕

(29)前掲の「朝鮮神宮職員令ヲ定ム」(『公文類聚』)に添付。

(30)高松四郎の遺文集である高松忠清編『松廼舎遺稿』(非売品、1960年)収録の「朝鮮神宮懐旧録」による。内務省より宮司に推された高松は1925年3月20日、東京にて朝鮮総督府の下岡忠治政務総監に就任の承諾をしたが、その際に3つの条件を提示していた。勅任官待遇以外の2つの条件は朝鮮神社の社号を朝鮮神宮に改めること、および権宮司を置くことである。3つの内の2つは実現したが、権宮司を置く法改正は「心田開発」が提唱された1935年になってようやくなされている(勅令第292号「朝鮮神宮職員令中改正ノ件」)。

(31)「朝鮮神宮職員令」制定の経緯に関する記述は、拙稿「植民地期朝鮮における神社の職制・神職任用関連の法令—1936年の神社制度改編を中心に」(『人間科学』【桃山学院大学】第30号、2006年1月)での分析に加筆して整理した。

(32)「朝鮮神宮職員令中ヲ改正ス・(権宮司及主典増置)」(アジア歴史資料センター、『公文類聚』第59編・昭和10年・第12巻・官職10・官制10(朝鮮総督府4)、国立公文書館所蔵)に所収。

(33)前掲の拙稿「植民地期朝鮮における神社の職制・神職任用関連の法令」での考察に加筆した。

(34)「朝鮮神宮職員令」の第10条は、判任官待遇神職である禰宜・主典の任用に関する規

定であるが、1936年の「朝鮮神宮職員令」の改正法令（勅令第252号）により全文が削除された。これは「官国幣社及神宮神部署神職任用令」第13条の改正により、付随して第10条での規定が必要でなくなったための措置である（同様の措置として第9条で権宮司も削除）。削除された第10条を参考までに引用する。

第十条 禰宜及主典ハ官国幣社及神宮神部署神職任用令ニ依ル尋常試験ノ合格者其他同令ニ依リ判任待遇ノ神職ニ任用セラルル資格ヲ有スル者ノ中ヨリ之ヲ任用ス禰宜及主典ハ前項ノ規定ニ依ルノ外官国幣社及神宮神部署神職任用令第九條、第十一條第二項第三項及第十二條ノ例ニ依リ朝鮮總督ノ選任スル尋常試験委員ノ銓衡ヲ經テ之ヲ任用スルコトヲ得但シ同令第九條中文部大臣トアルハ朝鮮總督トス
(35)注27を参照。

(36)国幣小社列格に伴い制定された総督府令や総督府訓令でも、官幣大社の朝鮮神宮に対する朝鮮総督の職権に対応する形で、国幣小社に対する道知事の職権が認められているものがある。たとえば、「国幣社会計規則」（総督府令第73号、8月1日）や「国幣社ニ於テ恒例トシテ行フ式及其ノ式次第並ニ遙拜詞、祓物及大祓詞ノ格例」（総督府訓令第15号、8月1日）、「国幣社処務規程」（総督府訓令第16号、8月1日）は、朝鮮神宮における当該法令のすべて（前二者）あるいは一部（後者）を依用することを定めた法令である。そして、朝鮮総督を道知事と読み替える旨の規定も記されている。

(37)注28を参照。

(38)『朝鮮総督府及所属官署職員録』による。なお、神職高等試験委員に関する規定は特に定められていない。社司社掌試験委員の任命に関しては、「神職任用奉務及服装規則」（朝鮮総督府令第50号、1916年）の第4条に規定があり、「委員長及委員ハ朝鮮總督府ノ高等官中ニ就キ之ヲ命ス」「委員ハ官吏以外ノ者ニ囑託スルコトアルヘシ」となっている。

(39)「帝国」日本の視座による総力戦体制の分析は、往々にして植民地との相対的な関係よりも内外支配の一元化を強調する傾向を生みやすい。たとえば青井哲人『植民地神社と帝国日本』（吉川弘文館、2005年）では、内務省系の技術者ネットワークが支えた「内外地を貫く一元的な設計体制」（224頁）の問題が提起された。だが、この時期は「内外地行政一元化」問題（1942年に浮上）以前であり、法制においても「一元化」をめぐる本国政府と朝鮮総督府との間には葛藤が持続していた。

本文で指摘した内務省当局の方針の変化は、内外地における設計体制の展開過程を具体的に検証していくことの必要性を改めて示すものであろう。この場合、朝鮮では朝鮮神宮や国幣小社（列格）のような官国幣社の造営と、増設される他の神社・神祠の造営とは分けて考えなければならないことも付言しておく。周知のように神社制度改編以降に神祠が急増されていくが、これらの建て方については村落祭祀利用をめぐる総督府当局の方針とも無関係ではないからである。この点に関しては本文第5章にて考察する。

(40)地方課『昭和十六年度 国幣社関係係』（韓国の国家記録院所蔵）に第13号として所収。なお、朝鮮総督府では内務局地方課が1920年代から長年にわたり神社行政の管轄部署であったが、1941年11月に内務局が司政局になるのに伴い神社行政は司政局地方課の主管となった。これは「朝鮮総督府事務分掌規程」の改正による（朝鮮総督府訓

令第103号、1941年11月19日)。

- (41)この資料は山川鶉市編『龍頭山神社史料』(龍頭山神社社務所、1936年10月)に所収。
- (42)この資料も前掲『龍頭山神社史料』に所収。
- (43)「彙報」欄(『朝鮮』第239号、1935年4月)の「本府の心田開発運動」による。
- (44)檀君奉斎を主張する小笠原省三が記した「高松朝鮮神宮々司が某氏に寄せたる書翰」と題する引用文。小笠原省三編著『海外神社史・上巻』(海外神社史編纂会、1953年)に所収。同書は、小笠原省三〔著〕保坂正康〔解説〕嵯峨井建・菅浩二〔編集・解題〕『海外神社史』(ゆまに書房、2004年)として復刻出版されている。
- (45)「朝鮮神宮職員令改正ニ関スル説明資料」をもとに可能性を指摘した。同資料は、内閣総理大臣宛の拓務大臣による閣議稟請書「朝鮮神宮職員令中改正ノ件」(管地第411号、1935年9月23日付)に添付されている。「朝鮮神宮職員令中ヲ改正ス・(権宮司及主典増置)」(アジア歴史資料センター、『公文類聚』第59編・昭和10年・第12巻・官職10・官制10(朝鮮総督府4)、国立公文書館所蔵)に収録。なお、朝鮮神宮職員令の改正法令(勅令第292号)は1935年10月4日付で公布された。
- (46)拓務省管理局長宛の神社局長通知書(1936年1月17日付、写し)による。同資料は、「京城神社(京畿道京城府倭城台町鎮座)及龍頭山神社(慶尚南道釜山府弁天町鎮座)ヲ国幣小社ニ列格ス」(アジア歴史資料センター、『公文類聚』第60編・昭和11年・第58巻・社寺・神社、衛生・人類衛生・獣畜衛生、国立公文書館所蔵)に収録。
- (47)同前。
- (48)朝鮮総督府内務局長宛の拓務省朝鮮部長通知書(1936年1月23日付、写し)による。同資料は、前掲「京城神社(京畿道京城府倭城台町鎮座)及龍頭山神社(慶尚南道釜山府弁天町鎮座)ヲ国幣小社ニ列格ス」に収録。
- (49)注38の神社局長通知書および注40の拓務省朝鮮部長通知書に添付された内協議決定「朝鮮ノ神社ヲ官国幣社ニ昇格ノ件」(写し)による。
- (50)10月14日に「全鮮氏子総代連合会」が各代表250名の出席の下に開催された。その席上で今井田清徳の政務総監としての告辞があった。「彙報」欄(『朝鮮』第246号、1935年11月)に「総監の告辞」が掲載されている。
- その告辞の中で今井田は、「心田開発」において国体明徴声明の影響のもとで「神社神祠の興隆を策する」ことになったことを説明した。そしてさらに、「本府は此に鑑み目下神社制度の確立、社務の整善等に関し鋭意考究中に属せり」と述べている。なお、「社務の整善等」に関しては、次年度予算に経費補助を増加させ、「神社費補助」を捻出することで対処している。
- (51)本文で以下述べていく法令整備のための作業経過は、注38に掲載した「京城神社(京畿道京城府倭城台町鎮座)及龍頭山神社(慶尚南道釜山府弁天町鎮座)ヲ国幣小社ニ列格ス」に収録された諸資料による。紹介すると、拓務大臣の上奏書「京城神社及龍頭山神社ヲ国幣社ニ列格ノ件」(1936年7月25日付)、拓務省管理局長宛の神社局長通知書(1936年1月17日付、写し)、朝鮮総督府内務局長宛の拓務省朝鮮部長通知書(1936年1月23日付、写し)、内閣総理大臣宛の朝鮮総督による上奏稟請書(地第72号、1936年5月11日付、写し)、内閣書記官宛の本多保太郎(拓務省)による送付通知書(1936年7月10日付、国幣社列格に関わる銓衡内規の送付通知)などである。

また、1番目にあげた拓務大臣の上奏書には「京城神社及龍頭山神社列格参考資料」が添付されている。そこには、京城神社と龍頭山神社各々の神社明細帳をはじめ、「昭和十年度京城神社歳入歳出予算」、「昭和十年度末京城神社各種資金明細書」、「自昭和八年至昭和十年三ヶ年間京城神社歳入歳出決算」、「自昭和八年至昭和十年三ヶ年間京城神社歳出第二款氏子費決算内訳書」、「京城神社境内及建設物概況」、京城神社の写真12枚、「京城神社奉賛会設立趣意並希望」（1936年6月4日付）、「龍頭山神社昭和十年度歳入出予算」、「龍頭山神社基本財産調書」（1936年3月31日現在）、「昭和八、九、十年度龍頭山神社歳入出収支決算比較表」、「昭和十年度龍頭山神社歳入出収支計算書」、「昭和九年度龍頭山神社歳入出収支計算書」、「昭和八年度龍頭山神社歳入出収支計算書」、龍頭山神社の写真7枚、「龍頭山神社奉賛会会則草案」、龍頭山神社奉賛会の本部役員・支部役員任命のための役職表、両神社の「職員調」などが収められている。

(52) 京城神社と龍頭山神社の列格の件が上奏を経た旨の指令案稟議書（拓甲第77号、起案は1936年7月28日付）による。前掲「京城神社（京畿道京城府倭城台町鎮座）及龍頭山神社（慶尚南道釜山府弁天町鎮座）ヲ国幣小社ニ列格ス」に所収。

(53) 山崎延吉（1873～1954）は石川県金沢出身で、1897年に東京帝大農科大学を卒業、1901年に愛知県立安城農林学校校長となった。以後、愛知県の農業と産業組合の振興につとめたが、山崎が指導した同県碧海郡は模範農村として全国に知られ、「日本デンマーク」と呼ばれた。また、1908年に出版した『農村自治の研究』は、十数版を重ねたといわれている。

1929年には神風義塾を開き、農村青年に「古神道」に基づく「農民道」の教育を実践した。昭和の農業恐慌に際して、中堅人物の養成施設である「農民道場」の指導者のひとりとして、農村の経済更生運動を積極的に支援した。

山崎の生涯は安達生恒『山崎延吉—農本思想を問い直す』（リポート、1992年）を、彼の農本主義は網沢満昭『日本の農本主義』（紀伊國屋書店、1980年）第7章「山崎延吉論」を参考にした。網沢は山崎の思想を「ある意味で現実に根ざしたいわゆる土着の思想ではなかったか」と評価している。だが一方で、満洲事変以後のいわゆるファシズム体制下において、山崎における農業経営・農村経営での「合理性」が衰え、「古神道」の精神主義に重点が移ってしまい、「国体明徴」や「八紘一宇」の思想に軽々と利用されたことを批判している。

山崎の農本主義が朝鮮統治に用いられたことに関して、かつて拙稿「朝鮮農村の「中堅人物」—京畿道驪州郡の場合」（『朝鮮学報』第141輯、1991年10月）で少し論じたことがある。その記述を大幅に加筆・修正しながら、農村振興運動において山崎の農本主義の影響を分析したいと思う。

(54) 「山崎氏中心^に／農村振興^の／委員会設置台頭」『東亜日報』（1932年9月29日付、8面）

(55) 『朝鮮総督府官報』第1721号（1932年9月30日）による。

(56) 「朝鮮農魚村^の／統制振興会組織／三十日午後委員会^を開催／総督府中心^に」『東亜日報』（1932年10月1日付、8面）。

(57) 別の角度からの影響を考察した研究に、吉沢佳世子「日本の植民地朝鮮支配と農業教育・農民教育」（『年報・日本現代史』第10号、2005年）がある。この論考は、山崎延

吉の影響下にあった安城農林学校と神風義塾に修学した青年のうち、とくに朝鮮に就職した日本人青年、および朝鮮から日本に渡ってきた青年を対象にしたものである。卒業生の進路の分析も、山崎と朝鮮統治との関係を見るうえで参考になる。

- (58)前掲の綱沢『日本の農本主義』第7章を参考にしながら、筆者なりにまとめてみた。
- (59)竹田稔和「筧克彦の国家論—構造と特質」(『岡山大学大学院文化科学研究科紀要』第10号、2000年11月) 335頁。
- (60)筧克彦『古神道大義 皇国の根柢万邦の精華』清水書店、1912年。本稿では1958年の筧克彦博士著作刊行会による再版を使用した。引用箇所は「緒言」2頁。
- (61)石川健治「権力とグラフィクス」(長谷部恭男・中島徹編『憲法の理論を求めて—奥平憲法学の継承と展開』日本評論社、2009年) 298頁・300頁。本文で引用した箇所の後で石川は、天皇制社会・天皇制文化と呼ばれる「日本社会のイメージ」を「これほどの的確に剔抉している議論は少ない」と述べる。そして、「こうした関係の絶対性を前提として、「関係としての権力」は、支配者にとっては一層実効的な支配を、被治者にとっては剥き出しの暴力に曝されるよりも一層抵抗の余地なき服従を、それぞれにもたらすことになるだろう」と結んでいる。
- (62)前掲の筧『古神道大義』8～9頁。
- (63)前掲の綱沢『日本の農本主義』第7章。
- (64)1914年の面・洞里(面は「内地」の村に、洞と里は部落に相当する)の統廃合(洞里の統廃合はこれより2年早くから進められていた)および1917年に施行された面制により、植民地期以前からの村落の自治は行政上において面行政に吸収されていくこととなった。その結果、従来の道一郡一面一洞里という地方行政単位の関係において、植民地支配下に行政末端機関として面が再設置されたわけである。そして、「村落自治」を否定された洞里(本稿では旧洞里と呼ぶ)も、統廃合で編成替えされて新たな洞里を生んでいる(この新たな洞里を本稿では新洞里と呼ぶ)。
- ここで、統廃合前後の府・郡・島における新旧の面及び洞里の数(府は「内地」の市に相当し、面は郡・島の下にある。洞里の数には府における町も含めた)の変化を示すと、面は全体で4,351から2,508に減り、洞里は62,532から28,271へと減少している(旧は1912年1月1日現在、新は1918年3月31日現在)。詳細は、拙著『朝鮮農村の民族宗教—植民地期の天道教・金剛大道を中心に』(社会評論社、2001年)第1章第1節を参照されたい。
- また、「村落自治」の新洞里秩序への再編の観点から総督府の農村振興運動を検討した論考に、拙稿「植民地期朝鮮における農村再編成政策の位置付け—農村振興運動期を中心に」(『朝鮮学報』第136輯、1990年7月)がある。ただし、後になって新洞里秩序だけへの再編とは限らないことに気がついたため、そのことを踏まえて本節では「村落自治」再編の問題も整理してみたい。
- (65)板垣竜太〔監修・解説〕『自力更生彙報—朝鮮総督府農業政策史料』第1～6巻(ゆまに書房、2006年)は、『自力更生彙報』を復刻出版したものである。本稿が用いる『自力更生彙報』記載の資料は同書に負うことになる。
- (66)前掲『自力更生彙報』第2号の「雑報」欄(1933年4月20日、20頁)。
- (67)同前誌、第3号の「雑報」欄(1933年6月30日、17頁)。

- (68)同前誌、第7号の「雑報」欄（1934年3月7日、24頁）。
- (69)同前誌、第8号の「雑報」欄（1934年4月30日、15頁）。
- (70)同前誌、第11号の「雑報」欄（1934年7月20日、15頁）。
- (71)同前誌、第15号の「雑報」欄（1934年11月20日、15頁）。
- (72)同前誌、第17号の「雑報」欄（1935年1月20日、15頁）。
- (73)同前誌、第18号の「雑報」欄（1935年2月20日、15頁）。
- (74)同前誌、第22号の「時報」欄（1935年6月20日、18頁）。
- (75)同前誌、第24号の「山崎先生の近況」（1935年8月20日、11頁）。
- (76)同前誌、第27号の「時報」欄（1935年11月20日、15頁）。
- (77)同前誌、第33号の「時報」欄（1936年5月20日、11頁）。
- (78)同前誌、第34号の「時報」欄（1936年6月20日、15頁）。
- (79)同前誌、第40号の「山崎先生の動静」（1936年12月20日、15頁）。
- (80)宇垣一成「道知事会議に於ける総督訓示」1935年1月11日。水野直樹〔編集・解説〕『朝鮮総督諭告・訓示集成』全6巻・別冊（緑蔭書房、2001年）の第4巻に収録。
- (81)これらの数字は、朝鮮総督府農林局編『朝鮮に於ける農村振興運動の実施概況と其の実績』（1940年）に収録されている「農家更生指導部落拡充年次計画」の表（5頁）による。
- (82)本文で述べたように、「内地」にいた山崎延吉は、この訓示がなされた臨時道知事会議に出席するためにわざわざ朝鮮に渡っている。
- また、宇垣の構想について、政策の実態の中で検証を試みたことがあるので補足しよう。前述の拙稿「植民地期朝鮮における農村再編成政策の位置付け」では、農村振興運動期の官製自治は1920年代以来の新洞里秩序への再編として捉えたが、誤りであったため後にこれを修正して前掲の拙著の中で整理した。それによると、契の組合組織への改編策は、実は在来の相互扶助組織である契を組合組織へと編成替える状況（1920年代から30年代にかけて農民たちが主体的におこなっていた）、およびその編成替えを用いた主体的な自治再編のうねりを、農村振興運動が弾圧し吸収・利用した結果であったといえる。すなわち、農村振興運動の展開の中で、総督府が1937年に契を調査した時点において、契を基盤とした農民たちの主体的な組合は総督府により「農家小組合」とみなされ、振興会など（他に部落振興会、共励組合など）の官製自治団体における一部門として、編成替えされるものも現れていることが確認できる。詳細は前掲の拙著（第1章と第3章）を参照。
- (83)前掲『自力更生彙報』第17号の「道知事会議状況」（1935年1月20日、4頁）による。
- (84)前掲の拙稿「朝鮮農村の「中堅人物」」では、京畿道驪州郡の「中堅人物」養成施設（驪州郡農道講習所）での訓練方針や日課等の内容において山崎の影響を指摘した。
- (85)前掲『自力更生彙報』第45号の野中伊平「農村振興運動を部落自治に移さんとする部門委員制度」（1937年5月20日、9～11頁）、第46号の野中伊平「農村振興運動を部落自治に移さんとする部門委員制度(完)」（1937年6月20日、7～13頁）。
- (86)同前論説、後者の8頁に掲載の「部門委員ノ分担事項一覧表」による。この表では18の委員に分けられているが、12～13頁の「既設置更生指導部落ニ於ケル部門委員数調」の表には、20の委員名があげられている。

(87) 各道知事宛の政務総監通牒（1937年6月12日付）。「農会、産業組合、金融組合及殖産契に関する事務の主管に関する政務総監通牒」として、前掲『自力更生彙報』第47号（1937年7月20日、1頁）に収録。この通牒は、標題にある各団体の「事務」を農林局農村振興課に主管させることを指示する内容で、引用箇所はその背景を説明した部分である。

なお、主管移行の直接の要因は、農村振興運動の展開の中で農会、産業組合、金融組合の三者がそれぞれ販売購買事業を展開して、団体間に事業をめぐる対立・摩擦が生じていたことによる。その事業の調整をめぐる経緯に関しては、土井浩嗣「朝鮮農会の組織と事業—系統農会体制成立から戦時体制期を中心に」（『神戸大学史学年報』第22号、2007年6月）を参照。

(88) 前掲『自力更生彙報』第3号（1933年6月30日、3頁）に挿入。10番目まであり、たとえば「二、勤儉貯蓄は我国是」「四、家業に精出し投機は禁物」「六、愉快に働け朝から晩まで」のように、農本主義を反映した標語となっている。

(89) 同前誌、第11号（1934年7月20日、9頁）に挿入。9番目まであり、やはり農本主義を反映した標語である。

(90) 「全鮮農山漁村振興関係官大会同」（1935年4月30日～5月2日）での山崎延吉の講演。その速記録が「斎（齊の誤り＝引用者）家の要道」として、前掲『自力更生彙報』第22号・23号・24号・25号・26号（1935年6月20日、7月20日、8月20日、9月20日、10月20日）に連載されている。第1章「家系」は第22号に掲載。従来の「家」観を述べた内容であるが、本節では「敬神崇祖」に注目して分析する。なお、山崎の「家」観については前掲の安達『山崎延吉』第7章に整理されている。

(91) 同前誌、第31号の八尋生男「全北に於ける農民訓練所その他(2)」（1936年3月20日、9頁）。

(92) 同前記事、8頁。

(93) ここでの「敬神崇祖」は心田開発運動の「目標」を踏まえたものだろう。この「目標」は本文の第4章第1節で分析するため、ここでは全3項目を列挙するに留める。

- 一 国体観念を明徴にすること
- 二 敬神崇祖の思想及信仰心を涵養すること
- 三 報恩、感謝、自立の精神を養成すること

(94) 同前誌、第30号の八尋生男「全北に於ける農民訓練所その他(1)」（1936年2月20日、11頁）。なお、この「大麻殿」は法的な神祠ではない。ちなみに、この時期の長水郡に設立を認可された神祠はなく、後に1939年4月20日付で長水面への「神明神祠」の設立が認可されている。『朝鮮総督府官報』第3678号（1939年4月27日）による。

(95) 「神社」および「内地仏教」の「寺院」に関して、主に創立の手続きを規定した法令は「神社寺院規則」（総督府令第82号、1915年）である（1936年8月に「神社規則」と「寺院規則」に分離）。神社の基準を満たすことが困難な場合に認められた施設が「神祠」で、それらを定めた法令が「神祠ニ関スル件」（総督府令第21号、1917年）である。

(96) 前掲の山口「植民地期朝鮮における神社政策と朝鮮社会」第2章を参考にした。このように山口は朝鮮神宮の祭神論争を「神社非宗教論」により解釈している。筆者も当時の総督府当局が神社利用に消極的だったと考える立場からこの説明に賛同する。山

口はこの祭神論争の評価に関して、「朝鮮社会の側から見れば、「内鮮融和」という、いわば統合の形をめぐる神学論争であった」との見解を示している。

前掲の菅『日本統治下の海外神社』は行政側の論理として「神社非宗教論」を認めつつも、さらに「モダニズム」論に還元した祭神論によりこの祭神論争を説明している。

同書は「天照大神」に関して、併合後、特に3・1運動の際に「公定ナショナリズム」としての「日鮮同祖論」解釈が示され、同祖である両民族共通の「国祖」となったとの見方を示している。それゆえ、この見方にもとづき、「〈周縁〉へと一方的に肥大する〈中心〉」(149頁)という論理を当てはめて次のように説いていく。「政府・総督府は、「公定ナショナリズム」としての「日鮮同祖論」解釈に従って、朝鮮神宮に「全体」性の象徴である皇祖神を奉斎することで、朝鮮半島の土着性をも〈中心〉の側に引き寄せようと考えた」(146頁)とする。筆者は「日鮮同祖論」解釈に従って、朝鮮神宮に「全体」性の象徴である皇祖神を奉斎することには賛同するが、「〈中心〉の側に引き寄せ」る部分に関しては異論を唱えたい。むしろ「敬神崇祖」の中に解く鍵があると考えるので、本文の第4章でその検証を試みよう。

- (97)前掲した「高松朝鮮神宮々司が某氏に寄せたる書翰」と題する引用文(注44)。
- (98)前掲の山口博士論文は、この方針の背景に内務局の朝鮮神宮「公園」化構想もあったと指摘している(95～96頁)。
- (99)賀茂百樹「満鮮の神社について所感を述ぶ」(『皇国時報』1931年7月1日)。
- (100)農村振興運動期の永同郡に関して『毎日申報』にいくつか記事があるので、この地域における農村振興運動の展開として分析することも可能である。
- (101)以下、永同面の「天地神壇」に関する記述は、前掲『自力更生彙報』第9号の増田収作「忠北、永同の「天地神壇」を紹介す」(1934年5月20日、14頁)からの要約・引用である。増田収作は総督府農林局農政課の嘱託。「天地神壇」を正面から撮った写真も同記事に掲載されていて、木造瓦葺きの小さな祠に見える。いわゆる神社の参拝施設に似た建物ではない。
- (102)才宮洞、長坪洞、墻内洞、および会洞の一部となる。会洞の残り部分は主谷里に統合されている。越智唯七『新旧対照・朝鮮全道府郡面里洞名称一覧』(中央市場、1917年)による。
- (103)巫俗儀礼の担い手である巫覡たちが「全部退去」したなら、祈福や治病行為等の問題をその後の「天地神壇」がどのように解消していったのかという点が疑問として浮上する。
- (104)『朝鮮の郷土神祀・部落祭』(〔朝鮮総督府〕調査資料第44輯、1937年)の末尾に掲載された写真による。同調査資料の本文でも、「神壇は概して平地の神域に存在し、多くは神木を伴ふのであるが、特定の神木なくその周囲を取巻く神の森たる観あるものも多々見受けられる」(168頁)と説明されている。
- (105)「農民の精神統一／“天地神壇”建設策／物心両方面から指導／農村振興の実を挙げ」(『釜山日報』1935年7月31日付、面不明)。
- (106)神籬(ひもろぎ)は臨時に設けられる祭祀の施設で古代よりみられる。ただし、この語の解釈は江戸時代以来さまざまになされたのでこれだけではない。また、磐境

(いわさか) は古代において神を迎え、祭るために岩石などを用いて設けられた祭場設備である。神籬あるいは榊などと合わせて用いられることが多いという。前掲『〔縮刷版〕神道事典』による。

(107) 前掲『自力更生彙報』第53号の鄭台俊「農山漁村指導の体験を語る」(1938年2月20日、32～39頁)。この記事は「農山漁村振興に関する懸賞記事」に三等入選している。記事中に登場する某「部落」は更生指導部落であり、全羅南道宝城郡得粮普通学校訓導の鄭台俊がその指導を担当していた。

(108) 前掲『自力更生彙報』第56号の李福仲「我が村の振興」(1938年5月20日、32～39頁)。この記事も「農山漁村振興に関する懸賞記事」に三等入選している。記者の李福仲は、平安北道楚山郡城西面甕岩駐在所の巡查で、記事中に登場する甕岩洞は記者が「我が村」と呼ぶ更生指導部落である。ただし、この地域は国境に近いので、武装闘争勢力により甕岩駐在所が襲撃されている(『東亜日報』の1928年8月26日付および1937年6月11日付の記事による)。

(109) 前掲『新旧対照・朝鮮全道府郡面里洞名称一覧』による。

(110) 「洞里^{の後ろに}뒤에洞祠／始祖位牌^が을企祭／生死^が가連綿^{として}하야洞里^の를為^{なる}하느／錦城里의精神統一案」(『毎日申報』1934年12月9日付、1面)による。洞里の小高い丘に「洞祠」を建て、真ん中にこの洞里を開いた朴氏の位牌を、その横に村人の各氏族それぞれの始祖の位牌を立てる等して、春と秋に全村人が「共同祭祀」をおこなうという「精神統一」の方法である。洞里を開いた人物の位牌云々は神社信仰にもとづく氏神的な発想ではなく、祖先から自分に至る「縦的」な「淵源」と洞里との「横的」な「関係」を「精神統一」するための発案であり、あくまでも儒教的な祭祀の応用として理解できる。

なお、錦城里振興会は1933年2月に、全羅南道の「模範農村」として総督府から210円の補助金をもらっている。「三模範村^に에／보조금^{補助金} 전달」(『東亜日報』1933年2月5日付、3面)による。

(111) 朝鮮総督府総督官房文書課嘱託の善生永助は一連の「同族部落」調査を通じ、農村振興運動でその利用を意図していたようであるが(〔朝鮮総督府〕調査資料第41輯『朝鮮の聚落・後篇』[1935年]の「はじがき」、総督府当局はその案を採用しなかった。宗族集団の結集力は統治の妨げとなるし、儒教的な祖先崇拜は「国体観念」にもとづき皇祖神崇拜に至る「崇祖」とは相容れないためであろう。

(112) 小山文雄の略歴は『朝鮮総督府及所属官署職員録』による。

(113) 内閣印刷局編『職員録』による。宮崎県でその後異動があり、1926年と1927年は学務部の属であった。内務部に勤務していた時、小山文雄は宮崎県内に伝わる「伝説」をまとめて『亡びゆく日向の伝説』(教育良書刊行会、1922年)を発行し、さらに増補再版(日高印刷所、1924年)を出している。

(114) 前掲の小笠原編著『海外神社史・上巻』の「国魂神を奉斎せる海外の神社」、29頁。

(115) 管見の限り東亜民族文化協会に関する研究はないようである。関連する資料としても、前掲の小笠原編著『海外神社史・上巻』の「東亜民族文化協会」の項目で、「設立趣旨」や「綱領」が掲載され、「事業の概要」や論集の刊行、時局懇談会・座談会等の活動が紹介されている程度ではないだろうか(142～152頁)。以下、本文での東亜民族

文化協会に関係する引用・要約は同資料による。

(116)前掲「東亜民族文化協会」の項目中の記述（前掲の小笠原編著『海外神社史・上巻』151～152頁）による。この会合には行政側からも、内務省教務官（前田勝也）や内務省祭務官（小林巖雄）、東京府祭務官（三井孝助）が出席している。

(117)松永材（1891～1968年）は高知県出身。早大高等師範部を卒業後、1919年に東大文学部を卒業した。翌年に早大教授に就任し、1926年からは国学院大教授も兼任する。早くからカント研究と学内外での日本主義運動従事者で知られ、青年学生などへ大きな影響を与えた。1940年には大政翼賛会臨時中央協力会議議員に選任されている。朝日新聞社編『現代日本朝日人物事典』（朝日新聞社、1990年）による。

東亜民族文化協会の座談会（1941年8月4日）で、松永は「敬神崇祖の一体化を計るべし」という主張の具体策として、「寺院を変えて祖霊社を設置」することを提案した。その数日前にも、大政翼賛会臨時中央協力会議の席上で「公葬問題」で同様の発言をし、「神仏抗争」等の名で評されるほどに波紋を呼んだようである。それから、座田司氏はこれに関連して、「霊の安住所として祖霊社の設置を神祇院に要望すべき件」を、小笠原省三は「戦場に於ける祭祀は当然国家の官吏たる神職の手を以て執行すべき件」を発表している。「下中、松永両氏を囲み公葬問題の解決に邁進」（前掲『海外神社史・上巻』150～151頁）による。

松永の「敬神崇祖の一体化」は、その著書『敬神崇祖一体論』（平凡社、1941年）で詳しく説明されている。そこで松永は、「崇祖」は本来神道固有のものだとする立場から、「敬神崇祖の分離」が「国体観念を攪乱若しくは薄弱化せしめる」（109頁）ため、「敬神」と「崇祖」を「一体化」することにより国体観念を強めようとしている。

(118)二分される神社非宗教論の説明は、磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜—宗教・国家・神道』（岩波書店、2003年）の第3部第1章「近代神道学の成立」（207～208頁）を参考にした。

(119)大坂金太郎は1877年生まれ。1907年に「韓国政府の招聘を受けて」咸鏡北道会寧郡の会寧普通学校（朝鮮人の初等学校）教監に任ぜられ、併合後も同校の訓導として1914年度まで勤務、翌年度からは慶尚北道慶州郡の慶州普通学校の訓導を1929年度まで務めた。「定年退職後は、慶州古蹟保存会、朝鮮総督府古蹟調査会、扶余史蹟顕彰会等の事務嘱託を勤めて終戦に至るまで在韓四十年」という。大坂金太郎「在鮮回顧十題」（『朝鮮学報』第45輯、1967年10月）の「追記二 大坂氏略歴」および『朝鮮総督府及所属官署職員録』による。「在鮮回顧十題」では、会寧・慶州等で知り合った研究者等10名に関わる回顧録で、大坂が案内するなどして調査・研究等に協力していた様子が描かれている。

また、慶州古蹟保存会は総督府がおこなう古墳の発掘等に協力し、中心的な会員であった大坂は重要な役割を果たしたという。早稲田大学21世紀COEプログラム関連シンポジウム報告書『コロニアリズムと「朝鮮文化」—朝鮮総督府「朝鮮古蹟調査事業」をめぐって』（早稲田大学朝鮮文化研究所編・発行、2006年）所収の外村大「朝鮮総督府の古蹟調査保存事業と朝鮮民衆」による。

田中聡「朝鮮古代史」の形成と大坂金太郎」（『岩波講座 近代日本の文化史6』〔岩波書店、2002年6月〕の「月報6」に所収）には、「朝鮮古代史」の原型を創出

したのは研究者のみではなく、一般の在住日本人や朝鮮人の歴史への欲望や共感がそれを成り立たせている」という視点から、大坂が「たんに研究者の便宜をはかったり知識を提供したりした協力者にとどまらず、彼こそまさに「朝鮮古代史」の場を創った中心人物のひとりなのではないかと考えるにいたった」と述べられている。

- (120) 朝鮮総督府の調査事業で知られている村山智順（総督官房文書課嘱託）は、〔朝鮮総督府〕調査資料第25輯『朝鮮の鬼神』（1929年）を執筆する際、大坂金太郎に委託して慶州地方の「民間信仰に関する調査」という報告書を得ている（『朝鮮の鬼神』205頁）。その内容は残念ながら確認することができないが、大坂はこの報告書と同じものを京城帝国大学教授の秋葉隆（社会学講座担当）にも送ったようだ。秋葉によると、この大坂の報告書では「民間信仰」が大きく「神に関する信仰」と「鬼神に関する信仰」という二種に分類されているという。秋葉隆「朝鮮民俗の研究に就て」（『朝鮮』第15号、1928年4月）による。
- (121) 宮地直一の「神祇史」については、前掲の遠藤「宮地直一」を参考にした。
- (122) 島菌進「加藤玄智」（前掲の島菌・磯前編『東京帝国大学神道研究室旧蔵書』）を参考にした。
- (123) 加藤玄智「惟神の大道としての神道と既成宗教」（『神道学雑誌』1937年1月）。島菌進・高橋原・前川理子監修『加藤玄智集』第9巻「論文集、解説」（クレス出版、2004年）に収録。
- (124) 加藤玄智「世界宗教史上に於ける神道の位置」（『神道講座(2)―神道篇』1929～31年）。同前書の第9巻に収録。
- (125) 前掲の筧『古神道大義』292頁。同書の第3章第2節第1款は「古神道の寛容性」である。
- (126) 慶州で賀茂百樹を案内した人物は大坂金太郎ではないかと推測している。

第3章 心田開発運動の二重性

第2章で論じたように、農村振興運動の展開の中で神道界だけでなく、神社行政もまた朝鮮在来の「洞祭」に関心を寄せるようになった。この共通点は、神社行政が「国魂神」奉斎論を包摂していく可能性を示唆している。そもそも両者の関係は、1925年の朝鮮神宮鎮座時での檀君奉斎をめぐる論争を出発点とし、1931年に始まる「洞祭」への関心が農村振興運動の展開の中で、両者ともに通過する中継点となった。その中継点において、神社行政側では小山が著書を発表する。そして、1935年1月に公表される心田開発運動（当初は「宗教復興」）を経ることで、1936年8月から始まる国幣小社への「国魂大神」合祀へと帰結するという道筋が予想されるのである。

この道筋において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に近い方へ動き始めていることを確認できた。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を分析することで追いかけていくことにする。

本章では、心田開発運動の立案・政策決定過程を整理しながら、第2章で述べた「洞祭」利用の気運が醸成される過程と関連させて、心田開発運動が必要とされた理由やその目的の核心部分に迫っていきたいと思う。ただし、総督府の内部資料が残っていないため、傍証を積み上げて立証に近づけるという方法を取る。

1936年1月に総督府で開催された心田開発委員会での決定内容は、後述するように「心田開発施設に関する件」にまとめられた。これにより心田開発運動は少しずつ具体的に進められていく。その時期に朝鮮総督府の機関誌『朝鮮』は、第250号（1936年3月）を「心田開発特輯号」として編集している。これを説明した「この特輯に就て」は、「宇垣総督創唱の『心田開発』は、当初識者方面に於て宗教復興の狭義に解せられた感があつたが、其後、精神界、思想界の全面に亙り、人生観の確立、社会思想の醇化、国家観念の把握等広義の解釈に本旨の存する所以が明白となり、今や半島の此の声、気運は力強く漲りつゝある」と、その政策化の過程を振り返っている。

ここで注目されるのは、「識者方面」による解釈というように装って弁明しながら、当初は「宗教復興の狭義」であったのが、結局は「広義」として「社会思想の醇化」や「国家観念の把握等」にまで拡大している点である。ここから心田開発運動が、農村振興運動の打開策として「宗教復興」を図る政策から、国家イデオロギーに関わる方向へと拡大していることを知ることができる。心田開発運動の政策決定過程を整理するうえで、この変化を念頭に置く必要があるだろう。

第1節 心田開発運動の開始

(1) 「朝鮮人の信仰心向上」問題

まずは、農村振興運動を農民たちがどのように受け止めていたのか考えてみよう。農民の一次資料は見いだせないため、日本人が総督府の農業政策を批判した興味深い文章を次に示す。

朝鮮の農家は、既に或る程度まで自覚し来りつゝあるものと私は観てゐる。尤も或る

一面より観察すれば、如何にも彼等が無自覚であるが如く。例令ば官公署の指導や奨励、勸業上の施設などに対し、誠に不熱心、無頓着であるが如く冷淡なる態度をとりつゝあることは確かに事実である。乍去、これは実の処、被等朝鮮農民が、或る人々の考へて居らるゝが如く、自らの窮迫、農村の疲弊を、全く自覚せざるが為に斯くなしつゝあるに非ずして、『自覚せざるものゝ如く』、又は『無頓着であるかの如き』、態度を取らねばならぬ理由が彼等に存するが為である。私はこのことを先づ当路者に知つて貰い度いのである⁽¹⁾。

この資料の筆者は農民たちが、それも選定されて指導を受けている更生指導部落での農民たちが、農村振興運動に対して「冷淡なる態度」を見せていることを事実だと認めている。しかも、その理由は農民たちが『自覚せざるものゝ如く』、又は『無頓着であるかの如き』、態度を取らざるを得ない状況にあるからだと筆者は主張している。実際、農村振興運動が経済更生の面で農民に実感できる成果を上げられないでいたから、農民たちはこの運動に対してこのような態度を取ったと見なしていいだろう。ここから、農村振興運動に対して不従順となって無言の抵抗をおこなっている農民たちの存在を知ることができる。

このような状況において、総督府当局でも行政側の指導が行き詰まった状況に直面していることを認めている。1935年1月の臨時道知事会議において、宇垣一成総督はその訓示の中で次のように語っている。

…而も指導者の大半の力は繁雑多岐なる此等一齊的諸施設に追はれて、本事業上最も重要にして、最先の施設たる農家更生計画（更生指導部落での農家更生5カ年計画のこと＝引用者）の指導に不徹底を免れないことゝなるのである。斯くて折角の施設をして民度にも民力にも将又各戸の実情にも即せざる結果に了らしめ、勞して功少きに至るのみならず、斯る状態の持続は動もすれば甚だしく指導に手不足を感じ、廳て指導者をして過勞に陥らしめ、被指導者をして煩累を感ぜしめ、次第に事業の遂行に困難を訴ふるに至らしむるの虞があるのであります⁽²⁾。

愚痴のように語る話の行間からは、「事業の遂行に困難」を来している状況に焦りを感じる宇垣総督の心情を読み取ることができよう。

そもそも 農村振興運動では農民の自覚に依拠した「自力更生」がスローガンとして叫ばれていたため、本稿の第2章第3節で明らかにしたように、「農村自治」論や「農民道」という精神主義に特徴をもつ山崎延吉の農本主義も農村振興運動に影響を与えていた。第2章第4節でも紹介したように、農村現場での官製「洞祭」の試みに対して、たとえば「天地神壇」を総督府の指導層が絶賛する等、農村振興運動の中でそれを創る気運が醸成されていた。それゆえ、「天地神壇」のような官製による「洞祭」創りの試みは農村振興運動における困難な状況の打開策のひとつと見なされたのかもしれない。

これを受けて第2章第5節第2項で、神社行政を担当する内務局地方課でも慎重に対処を始めたことも考察した。その対処とは、小山文雄が1934年10月に著書『神社と朝鮮』を出版したことを指していた。それでは、宇垣自身は朝鮮人の「信仰心」をどのように捉え

て対策の舵取りをしていくのだろうか。

1934年4月の第15回中枢院会議において、宇垣は次回の第16回会議で「朝鮮人の信仰心向上」に関して答申するように命じたようだ。中枢院は総督の諮問機関でもある。この会議を閉会するに際して、宇垣が出した指示の要旨が彼の日記に記されている。

朝鮮の民衆には信仰心の欠乏して居ることを著しく感ずる。健全なる朝鮮の発展を期する為には今一段と心田に潤を与へることが必要である。諸官の意見中には巫覡の撲滅迷信の打破が多く叫ばれて居る。余は朝鮮の巫覡の性質も知らねば迷信の真相をも詳知せぬ。乍併迷信たりとも信仰の無きには優りはせぬか、迷信を正信、真の信仰に矯め直すことは出来はせぬか、と迄に信仰心の扶植に憧憬し苦心もし研究もして居る所である。各位は余の意中を諒せられ朝鮮人の信仰心向上に関し意見あらば次期の会議を待つことなく随時来訪又書面によりて提出せられ度⁽³⁾。

この記述の中で注目される点が3つある。第1に、「迷信打破」として禁圧を加えている「巫覡」（巫俗信仰の宗教者）について、宇垣が「迷信を正信、真の信仰に矯め直すことは出来はせぬか」と考えているのは、当然ながら巫俗に理解を示しているわけではなく、むしろ現場の指導者のもつ意識からはかけ離れていることの証左となる。ただし、「巫覡」を排除しない考え方は、「洞祭」もまた柔軟に受けとめる可能性を示唆してはいる。

ましてや、彼が「朝鮮の民衆には信仰心の欠乏して居ることを著しく感」じていることは、「朝鮮の民衆」の実態からは遙かかけ離れたこととなる。たとえば前述した農村振興運動に対する農民たちの「冷淡なる態度」もまた、宇垣の目には「信仰心の欠乏」として映ってしまったのであろう。それゆえ、農村振興運動で、山崎の農本主義における「農村自治」論や「農民道」という精神論が受け入れられるように、その受け皿として「心田に潤を与へること」の必要性を痛感しているわけである。

第2の点として、「心田」という語が用いられていることである。管見の限り日記のこの記述が「心田」が用いられた初出となる。「心田」は二宮尊徳のことばから取ったものと推測され⁽⁴⁾、宇垣がこの時期にはすでに譬えて「心田に潤を与へる」という表現を使っていたことを確認できる。

第3の点としては、次回の第16回中枢院会議までに、「朝鮮人の信仰心向上に関し意見」があれば「随時来訪又書面によりて提出せられ度」と、この件について随時意見を聴取する姿勢で取り組んでいる。第16回会議は1935年4月に開催される予定で、諮問事項の第1は、「半島の現状に鑑み、民衆に安心立命を与ふる最も適當なる信仰心の復興策如何」であった。

本稿の第2章第5節で述べた小山文雄の著書『神社と朝鮮』は半年後の10月に発行され、しかも「自序」で「今や内鮮同胞に依り半島の地に神祇の奉斎せらるゝもの実に朝鮮に於ける神々の復活でなくてはならぬ」と訴えかけるように述べ、さらに同書の対象を「指導者階級」としていた。それゆえ、政策的な経緯は依然不明であるが、この出版が宇垣の要請している「朝鮮人の信仰心向上」に関する意見として神社の利用を具申するものであったことは確かである。

(2) 「宗教復興」方針の公表

2年後の1936年に中樞院参議となる崔南善⁽⁶⁾は、当時は総督府の朝鮮史編修会嘱託としてその委員を務めていた。彼も宇垣に自らの意見を具申したことは確実である。崔は1934年3月に京城放送局のラジオ放送で、「神ながらの古を憶ふ」という題の話をしている。その中で、「日本と朝鮮との古神道は、全く同一の機構の上に立つてゐるを見るのであります」と述べている⁽⁶⁾。

1935年1月、宇垣は道参与官打合会での訓示の中で「心田」に対策を加えていく方針を初めて公表する(後述)。この道参与官打合会において、崔南善が呼ばれて18日に講演をおこなっている。では、崔南善の講演内容の一部を次に示そう。

日本古来の神々と、異系統に属する神でも、或は又、もとは日本の権力に対し反抗の態度をとりし者でも、一旦覚悟を新にして、日本の国家と一体関係を為して来ますと、その人民もそれらの神も、日本国のそれとして、何等隔りも設けず、寧ろその立場と威勢が、前にも増して光つて来ることは、歴史上多くの実例の示す通りであります。

(中略)日本に摂取されれば、人ばかりでなく、神も安んぜられるといふ所に、神の国たる日本の有難さがある訳であります。(中略)而もそれは過去に葬られた死んだ事実でなく、よく検めて見ますれば、現在に於ても、両民族の生活原理として、深く浸みわたり、又強く生きて働くのが分ります。例へば日本の古神道と朝鮮の現在民俗、民間仰信の内容を比較検討すれば如何に両者の類似関係が、根本的であるか明かにされるのであります⁽⁷⁾。

引用箇所の冒頭部分に、「日本古来の神々」と「異系統に属する神」とが、「日本の国家と一体関係を為して来ますと、その人民もそれらの神も、(中略)寧ろその立場と威勢が、前にも増して光つて来る」とある。それゆえ、「日本に摂取されれば、人ばかりでなく、神も安んぜられるといふ所に、神の国たる日本の有難さがある」とまでの饒舌振りである。この部分は、埼玉県の高麗神社の例をあげた後に語られている。

前述した1934年3月のラジオ放送では、崔南善は「神ながらの古を憶ふ」という題で、「日本と朝鮮との古神道は、全く同一の機構の上に立つてゐるを見るのであります」と述べていた。両方の講演を合わせてみると、「古神道」がキーワードになりそうである。当時の朝鮮では総督府当局の官僚たちの間で「古神道」言説が出され、箕克彦の影響を指摘することができる(本稿の第4章第1節で後述)。

箕の「古神道」言説は次のような理解であった。天皇が天照大神のいわば表れ(「総攬表現人」)であるから、関係の絶対性を表現する存在として、「天皇」に「帰一」するのが「日本民族」であるとする。このような「天皇帰一」論は、「天照大神により確定せられ、更にそれが神武天皇を透して此の世に実現せられたる道」を説く「古神道」言説の骨格をなしていた(本稿第2章第3節第1項を参照)。

そもそも崔南善は、日鮮同祖論に依拠した鳥居龍蔵の説を意図的に読み替えて、その中心を朝鮮半島、その周辺部を日本や中国としていた。彼の「不咸文化論」にはその主張が記されている⁽⁸⁾。そのことも考え合わせると、崔南善は戦略的に総督府官僚たちの「古神道」に影響された神道観を援用し、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」を仮設したことがわかる⁽⁹⁾。そして、彼は朝鮮を中心としたいわば「鮮日同祖論」を媒介にして、日本中心の「古神道」の読み替えを図っているのである⁽¹⁰⁾。

なお、「固有信仰」の〈復興〉という意図については、本稿の第6章で「洞祭」と神社・神祠との関係を論じる中で考察することにする。

この崔南善の講演（1935年1月18日）がおこなわれた道参与官打合会の数日前、1月11日・12日に臨時の道知事会議が開かれて、宇垣は今後の統治構想を訓示の中で述べている。その統治構想は、約10年（漠然とした目安として）ごとに3段階に分けたもので、最初の段階は農村振興運動によって「所謂物心両面の生活の安定」が図られる。第2段階では、その「進展充実」が期される。そして、第3段階では「義務や権利の関係」が整備され、「自治の確立を期し、…統治の大業を完成」するという内容だ⁽¹¹⁾。

つまり、宇垣は朝鮮を日本の一地方にし、戦時において総動員体制さえも可能となる「自治の確立」を生み出す、そのような「農村振興」構想を立てていると理解できる。言い換えれば、いわば官製自治の創出を徹底して村落に行政力を浸透させることにより、全人口の約8割を占めた農民の個々人の掌握を目指していたのではないだろうか。

そして、1月16日から3日間の日程で道参与官打合会が開催される。打合せ事項は初日が「道民の信仰問題⁽¹²⁾」、2日目が「儀礼準則に関する件⁽¹³⁾」、3日目が「農村振興問題⁽¹⁴⁾」であった。宇垣はこの会議の初日に訓示の中で、「心田」に対策を加えていく方針を初めて公表する。それは、民衆の「心田に潤ひを加へ、喜んで業を励み生を楽しみ所謂物心両方面を安心立命の境地に到達せしめんことを望」むという内容であった。3日目には崔南善も呼ばれて、前述したような「日本の古神道と朝鮮の現在民俗、民間信仰の内容」の「類似関係」を主張する講演をおこなったわけである。なお、数日前の臨時道知事会議とこの道参与官打合会の初日には、農村振興運動に影響を与えた山崎延吉も臨席していた⁽¹⁵⁾。

農村振興運動における困難な状況の打開策として、宇垣は前年の1934年4月の段階には「朝鮮人の信仰心向上」を重要課題と見なしていたことは前述したとおりである。ましてや、最初の10年で農村振興運動によって「所謂物心両面の生活の安定」が図られるという統治構想まで表明した宇垣にとって、この課題への対策は何よりも急務であったはずだ。崔南善の主張には期待するところが大きかったために、わざわざ道参与官打合会の最終日に呼んで講演を許したのだと考えられる。

また、後に心田開発運動と称されるため「心田」という語に気を取られるが、遅くとも1935年1月の段階においては「宗教復興」と呼び始めていることが確認できる。道参与官打合会の前日（15日）、この「宗教復興」、後の心田開発運動を主管する渡辺豊日子学務局長の説明は、「本府の宗教復興提唱は民間に大きな反響を与へ、殊に仏教関係者が熱心になつて来た、実行方法の研究は本府でも仏教、神道、キリスト教各団体の意見を徴して具体案を作成する積りである」という内容で、「宗教復興」の用語を使っていた⁽¹⁶⁾。

ここからわかることは、「心田に潤ひを加へ」る対策を総督府では当初「宗教復興」として構想していて、宇垣が訓示で正式に公表する前から「民間に大きな反響」があったことである。「仏教関係者が熱心になつて来た」こともあって、学務局では「実行方法」を「仏教、神道、キリスト教」の各団体から「意見を徴して具体案を作成する」という段取りを考えている。また、主管部署は「宗教」行政を担当する学務局社会課となる。

なお、「宗教復興」という語について「内地」での使用状況を調べてみた。「内地」で

は1934年3月に友松円諦の「発句経講義」がJOAK（東京放送局、現在のNHK）で放送され、一大ブームとなり、その講義録が4月に刊行され、5月に話題となったことでいわば仏教ブームの社会現象が起きた。それは当時「宗教復興」と呼ばれていたという⁽¹⁷⁾。1934年4月の段階では、宇垣総督が次の年の第16回中枢院会議の諮問事項に「朝鮮人の信仰心向上」をあげたように、「信仰心」が用いられていた。その後、1935年1月の段階ですでに「宗教復興」の用語が公式に使われていることを確認できる。よって、「内地」で「宗教復興」がブームとなっていることをふまえて、朝鮮でも盛り上がりを期待し、宇垣は用語を「宗教復興」に変更したものと推測できる。

第2節 「宗教復興」構想中心の段階

ここで、総督府が当初「宗教復興」として構想していたことをもう少し掘り下げてみよう。総督府の機関誌『朝鮮』4月号（1935年）では「宗教復興」を公表した1935年初めの状況を次のように説明している。

精神作興に立脚したる全面的な農村振興運動は着々と進行し、今やその実績顕著なるものあり、実に隔世の感があるが民衆に深く根ざしたる衰頹せる精神は、その根本から開発せざる限り容易に所期の目的を達し得ざることを痛感せしむるものがある。宇垣総督はこの点を深く考慮され、昭和十年の初頭、農村振興十箇年計画と心田開発就中宗教復興に因る心地開発の二大方針を以て指導精神とすべく、官民を打つて一丸とし、その具現に精進を期しつゝある⁽¹⁸⁾。

ここからは、「宗教復興」が農村振興運動の打開策の一つになっていること、および4月号発行の段階では「宗教復興」に加えて「心田開発」の語も用いられ始めていることがわかる。それから、「農村振興十箇年計画」と「心田開発就中宗教復興に因る心地開発」が対いで「二大方針」となり、農村振興運動の打開策としての「指導精神」にしていたことにも注目される。「二大方針」を対にして整合性を出すためには、二つめの方針の文言のように「心田開発」の語を前面に出して「宗教復興」を後退させる表現を用いたものと考えられる。

ここで、1935年初めの時期に宇垣が「宗教復興」についてどのような考えをもっていたかを確認しておこう。道参与官打合会の直後において、宇垣は「参与官及各方面」の意見を参考にしながら朝鮮民衆の「信仰の対象」を、「神、儒、仏、耶」に、つまり神社神道、儒教、仏教（いわゆる「日本仏教」と「朝鮮仏教」）、キリスト教⁽¹⁹⁾にすべきだと考えるようになった。ことに朝鮮王朝以来抑圧下にあった「朝鮮仏教」に対して、「殊に政治的に抑圧せられありし仏教を政治的に生かして行くことは大に考慮すべき要件」だとして、利用策を講じる考えをもっていた⁽²⁰⁾。

総督府の主管部署である学務局社会課の予定や宇垣総督の考えにもとづいて、早速各教団への接触が開始される。以下にあげる各懇談会が開かれ、学務局長の渡辺豊日子、同局社会課長の嚴昌燮、その他関係者が出席して「懇談」がなされるのであった。

1月31日には、京城府内各寺の住職や仏教研究者との間で「仏教懇談会」がもたれた。

その席で、「民衆の信仰心培養に関する意見」が「聴取」されたが、「何れも宇垣総督の心田開発に非常な期待と喜びをかけ」ていたという。

2月2日には、「神道懇談会」として朝鮮神宮官司や京城神社社掌等に対して同様に接触がなされ、「懇談するところ」があった。本稿の第2章第4節で述べたように、1925年の朝鮮神宮鎮座の時期には、「神社を以つて思想善導をなさんといふが如きは時代錯誤⁽²¹⁾」（生田内務局長）として、内務局は神社による「思想善導」には否定的であった。ところが、10年後のこの時期には心田開発運動における「宗教復興」の一対象になったのである。

2月6日には、「固有信仰懇談会」として崔南善等の朝鮮「固有信仰」研究者との接触がおこなわれ、「固有信仰に関して意見」が「聴取」された。ここでは、崔南善の主張が「固有信仰」という範疇に括られて「宗教復興」の候補にあげられた点に注目される。「固有信仰」とは朝鮮の「洞祭」などの民間信仰を指しているが、「宗教復興」では朝鮮人の信仰の対象となるものを想定しているため、それを「迷信」とされる民間信仰から切り離して位置づける必要から設けられた範疇だと考えている。

2月9日には、「基督教懇談会」として「内地」と朝鮮のキリスト教関係者との接触がおこなわれ、「基督教に関する意見」が「聴取」された。当局が懇談会に招いたのは「基督教関係の有力者」で、丹羽清次郎、笠谷保太郎、尹致昊、申興雨、「鮫島牧師」などであった。

3月6日には、宇垣がかねてより特に利用を考慮していた「朝鮮仏教」との接触がなされた。これを総督府当局では、宇垣が1月におこなった「訓示に対する一個の反響」として受けとめていたようだ⁽²²⁾。ちょうど京城で朝鮮仏教中央教務院評議会が開かれていたので、全朝鮮三一本山の住職、および「日本仏教」各派における在京城の代表者8名が総督府に招待され、「半島仏教の現状及将来の復興」について話し合われた。宇垣も「挨拶」していて、各本山の住職に対して「旧套を蟬脱して…小事を捨て、大道に抛り大衆相和協調以て一意専心精神界の開発、半島仏教再興の為に尽瘁せらるべく切望して己まないと述べている。

3月12日には、経学院講師を総督官邸に招待して、宇垣は「挨拶」で「儒教の過去に於ける民衆に対する絶大なる指導支配の力を追想し、旧習を打破し、伝統を蟬脱し、蹶然立つて徳化風教の大使命に邁往し疆内民衆の康福増進に寄与せられたい」と述べて、「色々懇談するところあつた」という⁽²³⁾。なお、経学院は朝鮮朝時代に設置された国立の儒教教育機関である成均館に代わり、併合後に朝鮮総督府がその所属官署として設置したものである。

ここで、わかる範囲で各懇談会を開いた総督府当局の狙いを考察してみよう。仏教関係は2回にわたり懇談会がもたれたが、1回目の1月31日の懇談会での出席者は、具体的には京城府内の「東西両本願寺、博文寺、曹溪寺、護国寺、高野山別院、妙覚寺開教寺の各住職」や、京城帝大の赤松智城、大浦貫道、中央仏教教務院理事の金晶海、水原の連珠寺住職の姜大蓮など12名であった⁽²⁴⁾。2回目の3月6日の懇談会は、全朝鮮三一本山の住職が中心となる。よって、「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、先に確認した宇垣総督の利用意図のように、「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。

次に「固有信仰懇談会」に関しては崔南善が中心対象であったといえる。この後に中枢

院の信仰審査委員会が調査目的で要請する講演でも⁽²⁵⁾、崔南善が2回にわたり「朝鮮の固有信仰」について語っている。信仰審査委員会から「固有信仰」について講演を依頼されたのは、他には李能和（朝鮮史編修会委員）、村山智順（朝鮮総督府嘱託）、秋葉隆（京城帝国大学教授）であった。第6章で詳しく分析するが、崔南善は「固有信仰の復興」、つまり朝鮮在来の「洞祭」の「復興」を主張している。また、李能和は崔南善を補佐する立場で語り、「固有信仰」中の主要な「里社」「山祭」「檀君」の3要素を合わせて「天神の対象」として信仰対象にすべきとの内容であった⁽²⁶⁾。

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。その当時、丹羽清次郎と笠谷保太郎はそれぞれ京城基督教青年会（京城YMCA）の幹事と総主事であり、尹致昊と申興雨は朝鮮中央基督教青年会の会長と総務であった。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。総督が宇垣一成から南次郎に替わってからも、丹羽は博文寺住職の上野舜穎とともに心田開発運動の継続事業にも協力していて、学務局社会教育課が企画したラジオ放送による心田開発講演で「心田開発とは何ぞや」という題で語っている⁽²⁷⁾。なお、「鮫島牧師」は特定できないが、日本メソジスト教会の鮫島盛隆ではないかと推測している。

それから、「神道懇談会」で注目すべきは、2月2日に開かれていることである。ここから、建前とは別に神社行政の実態としては「宗教復興」に関わっているのが、実質的に積極的神社非宗教論の立場に立っていることが確認できる。

第3節 「宗教復興」と「神社制度の確立」という二重性

(1) 「神社制度の確立」問題の急浮上

1935年を前後する時期に神社が統治政策に登場してくる過程をみるには、「内地」における国体明徴声明とそれに対する朝鮮総督府の対応を確認しておく必要がある。

1935年3月に本国の国会で国体明徴決議案が可決された。この可決を受けて、4月16日付で宇垣総督は教育機関に対して、「我ガ尊厳ナル国体ノ本義ヲ明徴ニシ之ニ基キテ教育ノ刷新ト振作トヲ図リ以テ民心ノ嚮フ所ヲ明ニスルハ文教ニ於テ喫緊ノ要務トスル所ナリ」という主旨の訓令⁽²⁸⁾を出している。

なお、本国政府はその後8月3日に第1次国体明徴声明を発表し、総督府内でも官通牒⁽²⁹⁾で総督府各部局や所属官署に対して、「本声明ノ趣旨ニ副フヤウ措置相成リタシ」と指示した。さらに10月15日に第2次国体明徴声明が発表された際も、「其ノ趣旨ヲ体シ善処アリタシ」と再び官通牒⁽³⁰⁾を発している。

また、宇垣が上記の訓令を出したのと同時期の4月に、総督府では第16回中枢院会議を開き、次のような諮問事項についての答申がおこなわれた。

- 一、半島の現状に鑑み、民衆に安心立命を与ふる最も適當なる信仰心の復興策如何。
- 二、各地に於ける民心の趨向、並に之が善導に関する意見如何⁽³¹⁾。

これら（特に一）の諮問事項は「宗教復興」に関するものであるため、この時点では依

然と「宗教復興」の方針のままであることを確認できる。なお、第1節の(1)で前述したように、1年前の4月の第15回会議で、宇垣は次回の第16回会議で「朝鮮人の信仰心向上」に関して答申するように命じていた。

この中枢院会議で、宇垣は満足できる答申を得られなかったようで、中枢院内に17名の委員からなる信仰審査委員会が設置され、「斯道の専門諸家の意見を聴くこと」すなわち「心田開発」に関する講演⁽³²⁾を通じて「調査」が始められた。

信仰審査委員会で「調査」が進められる一方で、3月6日に接触がなされた「朝鮮仏教」に対して総督府当局は先に施策を講じていて、7月には具体的な実行案の協議を開始している。すなわち、総督府の言論政策を担う朝鮮語新聞『毎日申報』の記事によると（以下、同新聞記事の日本語訳は筆者による）、総督府では「寺刹浄化運動を始めて、各道知事に寺刹で酒類の販売と遊興の一切を禁止するよう厳命」したとある。そして、「その取締りの具体案については目下、学務局と警務局の両局で協議中」だという⁽³³⁾。なお、引用文中の「寺刹」とは法的に「朝鮮仏教」の施設を指していて、「日本仏教」の施設は「寺院」とされた。

それから、「各教別権威者」を「網羅」したという「具体的実行案協議」についても、1935年6月に次のように報じられている。

…いま渡満中の今井田政務総監の帰任を待ち、総督府では第1回懇談会を開催し、実行案について討議をすることになったのであるが、時期は自ずと7月上旬になる見込みである。懇談会に招請する方たちは、山田京城帝大総長、阿知和朝鮮神宮宮司、キリスト教側からは尹致昊、梁柱三、丹羽清次郎、仏教側では韓龍雲、朴漢永、経学院の鄭萬朝、安寅植等で、これらの諸氏をはじめとして、神・仏・基・儒教関係の民間代表者等を招請した。これにより、この懇談会で具体的実行案を協議し、おおよその方針を決定した後に、引き続き第2回懇談会では招請範囲を拡大し、実地的方面の出席を求めて実行細目を協議する模様である。ここに心田開発運動は漸次その旗を立てつつあることに注目される⁽³⁴⁾。

この記事から、7月上旬に開催される第1回懇談会で「具体的実行案」を協議しておおよその方針を決定し、次の第2回懇談会で「実行細目」を協議する予定であることがわかる。

また、朝鮮神宮の鎮座以降も神社による「思想善導」を否定してきた総督府当局であったが、心田開発運動の主管部署である学務局は神社を「宗教復興」の一対象にあげることになり、2月に懇談会を一度開いたことがあった。そして、「具体的実行案」を協議する7月上旬に近いこの時期においても、依然と「宗教復興」の一対象という扱いは変化がみられない。

ところが、前述したように本国政府は8月3日に第1次国体明徴声明を発表し、これを受けて総督府内でも8月10日付で官通牒を発している。この間の経緯は不明であるが、9月には本国政府において京城神社と龍頭山神社の「官国幣社」列格に関して神社調査会で協議され、翌年（1936年）1月にその回答書が拓務省経由で朝鮮総督府内務局に通知されている⁽³⁵⁾。それゆえ、第1次国体明徴声明の直後に総督府はこれら2社の「官国幣社」列

格のために動き始めたことがわかる。またこのことは、同時にその他の神社にも社格制度を導入する準備を始める可能性を意味する（後述）⁽³⁶⁾。

それから、10月に入ると国体明徴を意識して神社関連行事が「国民儀礼」を前面に押し出して展開されていく。神社の「国民儀礼」を展開していく総督府当局の中心には、政務総監の今井田清徳がいた。

10月14日に、「心田開発運動の徹底を主眼」として、「全鮮氏子総代連合会」が各代表250名の出席の下に開催された。その席上で今井田の政務総監としての告辞があった⁽³⁷⁾。

また、この年は朝鮮神宮鎮座十周年のため、翌日の15日に朝鮮神宮奉賛会の執行により、鎮座十年祭が官民挙げて約二千名参列の下でおこなわれた。今井田は、その準備のため1933年に設立された朝鮮神宮奉賛会の会長であり、鎮座十年祭当日は同会会長として幣帛を奉獻している。そして、「仰ぎ冀くば斯民（朝鮮人のこと＝引用者）の至誠の発する所一片奉対の微衷を照鑑し給ひ…斯土（朝鮮の地のこと＝引用者）万生の上に神佑を垂れさせ給はむことを…」という祭文の奏上もなしている⁽³⁸⁾。

このような今井田の信仰心は内面化されていたようだ。たとえば彼は、「はらいたまえきよめ給えと御神のみ前に伏して心すがすがし」という短歌を詠んでいるし、「報恩感謝」と題して、「神に恩を報ゆる気持になつたときは唯ありがたさに涙がこぼれる」とも述べている⁽³⁹⁾。

前述の「全鮮氏子総代連合会」での告辞において今井田は、「蓋し斯の運動（心田開発運動のこと＝引用者）は斯土大衆の心的生活の是正向上を目途とするものなるが、かゝる時運に処し、我が国体と不可分の関係に在り、国史の成迹と深き縁由を有し、共存共栄の自立的精神涵養の上にも至大の関係を有する神社神祠の興隆を策するは、極めて時宜を得たる所なり」と述べている。つまり、心田開発運動において国体明徴声明の影響のもとで「神社神祠の興隆を策する」ことになったことを説明しているのである。

さらに今井田は続けて、「本府は此に鑑み目下神社制度の確立、社務の整善等に関し鋭意考究中に属せり」と述べている⁽⁴⁰⁾。「神社制度の確立」とは、前述した国幣社列格、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指していて、翌年の8月にその法整備をもって実施される神社制度の改編を指す用語になる。また神社非宗教論の立場から神社の信仰を指す言葉として、今井田は「敬神崇祖の大道」「敬神崇祖の信念」という表現を用いている点にも注目される。

今井田は他の局長たちと同様に東京帝国大学法科大学の出身である。そのことも心田開発運動の中で、神社への施策がどのように展開していくのかを左右すると考えられるので、これについては次の第3節で検討してみよう。

以上のような経緯で、学務局が主管する心田開発運動において、「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。神社に対する施策の中心は、今井田の告辞にある「神社制度の確立、社務の整善等」が該当する。これに関して「鋭意考究中」とあるが、この立案作業は神社行政を主管する内務局地方課が担当したはずである。これに関する考察は、本稿第2章第2節「国幣小社列格に向けて」ですすでにおこなっている。

ところで、神社に対する施策の検討が格上げされて進められることになったことを契機

に、神社に対する施策を担当する神社行政の管轄外においては、真っ先に学務行政が神社に関連した動きを開始している。つまり、学務局学務課では11月中旬に平壤のキリスト教系学校に対して神社で「国民儀礼」としての参拝を強要し、これ以降学務行政は、拒否する場合は「校長更迭・廃校処分」という強硬な態度でキリスト教系学校に参拝強要を迫っていく。そして、翌年の1936年4月には学務局長通牒を発して、すべての教育機関（学校教職員・学生・生徒・児童）に対して、神社非宗教論にもとづく神社参拝の事実上の義務化を確定したという⁽⁴¹⁾。

学務行政が強硬な方針で臨んだ理由は、それが表向きのものであったとしても、神社非宗教論を盾にすることで、学務行政は学校教育の中で神社参拝を徹底することが比較的容易であったからだと考えられる。そして、その方針が取られた背景には神職（神社）からの学校に対する働きかけがあった。朝鮮神宮初代宮司の高松四郎は、初等学校の児童に神社参拝させる行事として、朝鮮神宮竣工（1925年）の半年後に修身教科書授与奉告祭（1934年に勸学祭に改称）を始めた。第二代宮司の阿知和安彦は、「穢れ」を祓うという「習俗」的な宗教性のある大祓式をおこなった。当初は青年層の参列が期待されたが、彼らの取り込みはうまくいかず、1932年から開始された学校の児童・生徒の参列がその後も拡大していった⁽⁴²⁾。

また、学務行政の強硬な方針は、神社行政が所管としない神社参拝施設を学校に設けるという施策も生み出している。すなわち、植民地朝鮮では京城を除くほとんどの朝鮮人対象初等学校では教員も朝鮮人が多いため、「奉護ノ万全」を期せないで「御真影」が不在だった。そこで、それに代わる物として神棚が利用され、講堂の正面中央という「御真影」の定位置に神棚設置が奨励された。また、官報上で設置許可された神祠数の少ない道では、神社代替物として大麻奉斎殿（奉祀殿）という神社型の参拝施設が設けられた。学校に神棚と大麻奉斎殿が同時並行的に作られたことは、学校教育としての天皇・皇祖崇敬に加え、「社会教育の尖兵」としての役割を期待される存在が学校以外になかったという状況を物語っているという⁽⁴³⁾。

ここにおいて、神社神道が学校教育の場においても、天皇崇敬システムとの関わりを深めていっている姿をかいま見ることができる。次章の先取りになってしまうが、国家神道の論理が確立する時期が間近に迫っていることを予想できるのである。

(2) 国体明徴声明直後の神社

引き続き1935年のその後の経過を見ていこう。1935年11月7日に、京城放送局から総督府警務局保安課長の上内彦策による神社参拝についての講演が放送された⁽⁴⁴⁾。上内は池田警務局長にとって5歳年下の直属の部下であり、東京帝国大学法科大学では3年後に卒業した後輩でもある⁽⁴⁵⁾。池田は本務以外で神社行政を代行する活動をしている（本稿の第4章で述べる）。池田の指示によるのであろうか、上内も本務以外で池田と同様の活動をしているのだ。

講演内容によれば、上内は「神祇奉斎」の「世界宣布の聖業に邁進せねばならぬ」とまで述べるほどに「敬神崇祖の道」に熱心である。上内は神社の宗教性を認める立場から、次のようなことも語っている。

学者の研究によりますと内地も朝鮮も此事（神社のこと＝引用者）に関し全く同根一体としての古俗を共通にしてゐる事が証明されてゐますから必ずやこの敬神崇祖の道は半島に於ても亦惟神の美果を結ぶに相違ないと信ずるものであります。

引用中に「学者の研究」とあるのは崔南善を指していて、崔南善が1935年1月の道参与官打合会の講演で主張した内容（本章第1節第2項を参照）、つまり神社に関して「全く同根一体としての古俗を共通にしてゐる事」が、「証明されてゐます」と断言している。

上内が受け売りしてくれるので、崔南善からすれば、この時点において事は思った通りに進んでいるようである。また、この上内の講演では、「近頃の心田開発運動につれまして、到る処ドシドシ神祠の昇格や創立が計画される傾向にあるのでありまして」とあり、民間でも総督府の「神社制度の確立」方針に素早く反応している状況を伝えている。

それでは、肝心の神社側の意見はどうであろうか。朝鮮神宮宮司の阿知和安彦は、前述した2月2日の「神道懇談会」では、京城神社社掌の市秋弘などとともに学務局長や社会課長等と懇談している⁽⁴⁶⁾。また、7月上旬に開催されたとみられる第1回懇談会にも招請された。その懇談会では「具体的実行案」が「協議」されている。その間の阿知和の意見は不明であるが、11月25日になって総督府中枢院に招かれ、信仰審査委員会（前述）の「調査」の一環として講演をおこなっている⁽⁴⁷⁾。

この時期はすでに「神社制度の確立」に向けた法整備作業が進められているから、それに関連した内容が期待されているのかと思われるが、阿知和の話の内容はそうではない。神社に関する一般的知識を紹介する形で、自分の「経験」や「見聞」したことを「座談的に」かつ「漫談的に」話している。ただし、少しだけだが政策的な要素を垣間みる手がかかりも話しているので、その点にしばって考察してみよう。

阿知和は講演の冒頭において、先だってなされた自分の紹介で、「朝鮮の固有信仰といったやうな方面に就てもかなり蘊蓄があるやうであります」と言われたことに対して、「不当なる御誉めの言葉」と否定している。信仰審査委員会はその性格上、積極的神社非宗教論の立場に立つはずであったから、神社の宗教性として「固有信仰」と神社との関係の話題を期待していたことがうかがわれる。つまり、委員会の関心事が神社と「固有信仰」との連携関係であったことを知ることができる。

また、平壤で「某キリスト教系の学校で神社不参拝問題を起して」いること等に対して、「敬遠すべきものではない」と穏健に批判する阿知和は、参拝を奨励するためには「第一に神社に親しむこと」だとして次のように語っている。

私は理窟^{ママ}よりも議論よりも何よりも、先づ神社に親しむ機会を多く作ることが一番大事であると思ひます。最近は役所・銀行・会社・学校其の他各団体に於て、精神作興とか、敬神崇祖デーとかと申しまして参拝なさる方が段々増して来ましたが、斯うした方法で兎に角参拝する機会を益々増加するやうにすることが一番良いと思ひます。

阿知和は神社の宗教性を打ち出す立場から、「兎に角参拝する機会を益々増加するやうにすることが一番良い⁽⁴⁸⁾」と考えていた。よって、阿知和は「固有信仰」については意見を述べなかつたが、神社参拝に関しては積極的な意見を述べていたのである。この意見が

政策に採り入れられたかどうかは知る術がないが、信仰審査委員会での「調査」であるゆえに参考資料にされたことは確実である。

では最後に、本節で考察した「宗教復興」と「神社制度の確立」という二重性の意味を、神社非宗教論的にをしぼってまとめてみよう。国体明徴声明以降に「宗教復興」策から「神社制度の確立」方針が格上げされて突出したとはいえ、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の宗教性を利用する意図まで捨てるとは思われない。事実、国体明徴声明直後においても神社の宗教性を認める立場の議論や調査がおこなわれていた。

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。この分析に関しては次節で試みることにする。

第4節 神社制度改編と国幣小社

(1) 神社制度改編における関係法令

神社制度は「内地」のそれを基本として選択的に各植民地に導入され、修正が加えられている。「内地」の社格制度は官社と諸社に分けられる。官社は官幣社と国幣社の総称で官国幣社とも称される。両者とも経費の一部が国庫から供進されたが、例祭で官幣社は皇室から幣帛料が支出され、国幣社は国庫から支出されるという違いがあった。官幣社と国幣社にはそれぞれ大社・中社・小社があり、さらに別格官幣社もある。朝鮮では敗戦時において、官幣大社が朝鮮神宮と扶余神宮（未鎮座）、国幣小社が京城神社・龍頭山神社・大邱神社・平壤神社・光州神社・江原神社・全州神社・咸興神社の8社であった。また、2箇所ある師団の中心に京城護国神社と羅南護国神社があった。これらは「指定護国神社」とされたが、国幣小社と同等の待遇を受けた。

諸社は官国幣社以外の神社を指し、「内地」では府県社・郷社・村社、そして社格のない無格社という階層制度が築かれていた。植民地における官社の創立は勅令によってなされ、植民地政府はこれを受けてその官社運営のために諸種の規則を整備した。一方、諸社の場合は当該植民地政府の管轄下に置かれたため、「内地」との差違が問われてくることになる。

台湾での神社の階層制度は「内地」に近い体裁をとっていたが、社格制度について明確な法的根拠があったというわけではなかった。一方、朝鮮の場合は総鎮守である官幣大社朝鮮神宮を頂点として、以下の諸社は格付けがなされていなかった。しかし、1936年の神社制度改編により、道庁所在地にある有力な神社が国幣小社に列格されることになり、またその他の諸社では、総督が指定した神社に対して、地方団体（道・府・邑・面）が地方費より供進金を出す制度が設けられた⁽⁴⁹⁾。なお、諸社は朝鮮での法体系のもとで「官国幣社以外ノ神社」とされていた。

ここで植民地神社に関連する「内地」と植民地の法域の問題を説明しておく。憲法が事実上ほとんど効力を有していなかった植民地には、「内地」の法律は原則として施行され

なかった。だが、植民地に法律の効力を及ぼすために、当該法令の全部または一部を勅令により施行できた。また、台湾や朝鮮の場合、それぞれ律令や制令により法律をそのまま適用することができた。「台湾民事令」や「朝鮮民事令」などが該当する。

勅令についてももう少し説明を加えると、原則としては植民地に施行されるものではなかった。だが、官制・官吏令・軍制令・栄典令・恩赦令のように天皇の大権事項に関わる勅令は、「内地」と植民地の区別なく効力を有し、当該勅令にその旨が明示されて施行されたわけである。官社全体に共通する職制・神職任用関連の法令などはこの種の勅令に該当し、当該地域への適用に関わる文言が盛り込まれ、植民地の官社にも施行されている。その他官社の個別的な事項や諸社に該当する神社に関しては、別途に当該地域の法体系における法令が制定された。たとえば台湾神社は台湾総督府令など、朝鮮神宮は朝鮮総督府令など、樺太神社は時期により閣令・拓務省令・内務省令などである。

ではここで、神社制度改編において整備された関係法令を概観しておこう。1936年7月31日付で公布された5勅令（第250～254号）は、順に「官国幣社⁽⁵⁰⁾職制中改正ノ件」、「官国幣社及神宮神部署神職任用令中改正ノ件」、「朝鮮神宮職員令中改正ノ件」、「朝鮮ニ於ケル官国幣社以外ノ神社ノ神饌幣帛料供進ニ関スル件」、「官国幣社以下神社幣帛供進使服制中改正ノ件」である。これら5勅令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⁽⁵¹⁾）で、それに備えた諸規定が前三者の勅令の改正内容である。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、そのための諸規定は後二者の勅令が関係している。これら主要目的については後で説明することにして、先に他の法令を紹介しておこう。

翌日の8月1日付で、「国幣社祭式⁽⁵²⁾」をはじめとする7つの総督府令（第67～73号）と2つの総督府訓令（第15・16号）、そして総督府告示第434号が出された。これらは国幣社に関するもので、各道の道庁所在地にある主要神社（これらは官国幣社以外の神社であった）を国幣社に列格した後に必要となる国幣社に関する諸規定となる。また、告示は京城神社と龍頭山神社の国幣小社への列格を内容とする。

それから8月11日付で、「神社ノ祭式恒例式及斎戒ニ関スル件」をはじめ6つの総督府令（第75～79・81号）と2つの総督府訓令（第17・18号）、そして総督府告示第440号が出された。これらは官国幣社以外の神社および神祠に関する改正法規や、それらの神社を階層制度の中に組み込むことに付随する諸規定である。

ではここで神社制度改編の主要目的2つについて、つまり国幣社列格に備えることと、官国幣社以外の神社や神祠を階層制度の中に組み込み増設に備えることについてもう少し説明を加えよう。この主要目的については、法令発布の際に公表された今井田清徳による「政務総監談⁽⁵³⁾」で裏付けられるので、次にその箇所を下線を引いて示してみる。

本日公布せられましたる勅令は都合五件でありまして是に依つて国幣社に関する職制
其の他の確立を見又朝鮮に於ける官国幣社以外の神社に対しても内地同様道府邑面よ
り夫々神饌幣帛料供進制度の確立を見たのでありまして 多年の要望でありますと
ころの朝鮮に於ける神社制度確立の問題も 概ね所期の目的を達成するに至りました

ことは 斯道振興上真に慶賀に堪へない次第であります

ここで今井田は神社制度改編について、「多年の要望でありますところの朝鮮に於ける神社制度確立の問題」と表現している。神職や氏子等における「多年の要望」があったことを示唆するものであるが、総督府当局がそれを受け入れるに際して、心田開発運動のイデオロギー（「敬神崇祖」）をいかに神社行政に反映させたのかを解いていく必要がある。

実際のところ、総督府の政策意図を検証するうえで資料面での大きな制約がある。そのため、心田開発運動のイデオロギーを手がかりに、国幣小社列格という政策が決定される過程を分析することは、方法論としてむしろ生産的であろうと判断する。また、国幣小社は官社として本稿では「国家祭祀」に位置づけているため、国幣小社の祭神を祖先祭祀として〈皇祖神の祭祀〉に読み替えているかどうかを意識しながら論じたいと思う。

2つの主要目的をそれぞれを解いていくやり方として、1つめの主要目的に関しては本章の第4節第2項と第5節および第4章で考察する。すなわち第4節第2項以降では、国幣小社の祭神として「天照大神」と合祀される「国魂大神」とその合祀を分析し、その合祀の論理を論じていこう。

(2) 国幣小社祭神の特異性

第2章第2節第1項で考察したように、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、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、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、その関係文書が拓務省へ送られた。神社調査会での協議は12月17日におこなわれ、その回答は翌年1月に神社局から拓務省を経て朝鮮総督府内務局に通知されている。

神社調査会からの回答を受け、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、さらに一道一國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。

以上からもわかるように、1935年の第1次国体明徴声明以降に総督府当局は「神社制度の確立」に向けて準備作業を開始したと考えられる（本章第2節を参照）。この準備作業の内容・経過は不明であるが、骨子の立案は神社行政担当部署である内務局地方課が担当し、次の段階での具体的な法令の作成や改正作業は法務局が担当したものと推定できる。

このような当局における作業の流れは、神社制度改編の主要目的の1つである神社・神祠増設のための法整備に連なるものであることは容易に理解できる。では、もう1つの主要目的である国幣社列格の方はどのように理解したらいいのだろうか。これには前述した京城神社の昇格運動が絡んでいると考えられるので、これ以降はまず国幣小社の祭神の特異性を説明したうえで、先行研究の祭神論を紹介しながら、論拠を示しつつ筆者なりの見解を提示する方がより生産的だと思われる。

表3-1 国幣小社の祭神（主神）

	列格年月日	列格前の祭神	列格後の主神
京城神社	1936/08/01	天照皇大神 国魂神 大己貴神 少彦名神	天照大神 国魂大神 大己貴命 少彦名命
龍頭山神社	1936/08/01	天照皇大神 大物主尊 表筒男尊 中筒男尊 底筒男尊 素盞鳴尊 応神天皇 神功皇后	天照大神 国魂大神 大物主命 表筒男命 中筒男命 底筒男命
大邱神社	1937/05/15	天照大神	天照大神 国魂大神
平壤神社	1937/05/15	天照大神	天照大神 国魂大神
光州神社	1941/10/01	天照大神	天照大神 国魂大神
江原神社	1941/10/01	天照大神 明治天皇 国魂大神 素戔鳴尊	天照大神 明治天皇 国魂大神 素戔鳴尊
全州神社	1944/05/02	天照大神 明治天皇 国魂大神	天照大神 明治天皇 国魂大神
咸興神社	1944/05/02	天照大神	天照大神 国魂大神

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、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ている。また従来からの祭神も合祀される例もある。それを整理したものが表3-1「国幣小社の祭神（主神）⁽⁵⁴⁾」である。

なお、一般論として「国魂」（くにたま）は、「国土そのものを霊格化したもの。古来、それぞれの国を治めるのは人のなせる業であるとともに、その土地・地域に鎮座する目にみえぬ神霊の力が働いて成就されると考えられていた」という⁽⁵⁵⁾。しかし、「国魂神」が「国魂大神」と名称が変更したり、その解釈も立場により異なっていた。このような「国魂大神」という祭神に関しては、本章第5節および次の第4章第4節で考察することにしよう。

この表により国幣社列格には皇祖神である「天照大神」の他に「国魂大神」奉斎を条件としたことが確認できる。「国魂大神」奉斎論を考察する前に、「天照大神」の名称統制について簡単に解説しておこう。

神明神祠の祭神名としては、従来より「天照皇大神」と「天照大神」が許可されていたが、最初の国幣小社列格（1936年8月）で朝鮮神宮同様に「天照大神」の名称が用いられたため、それ以後は官国幣社以外の神社や神祠でも「天照大神」に統制することが図られている⁽⁵⁶⁾。「国魂大神」も同様に最初の国幣小社列格以降に名称が統制された（後述）。

なお、「天照大神」という名称に関して補足説明する。創建を予定していた朝鮮神宮（当初は「朝鮮神社」）の祭神に関して朝鮮総督府が内務省に照会した際に、総督府は日本人居留民たちが朝鮮に建てた「大神宮」で使用されていた「天照皇大神」という名称を用いていたが、神社調査委員会ではこれを「天照大神」に修正した。この修正に関しては、文献による祭神名をとる観点から日本書紀の名称に合わせて「天照大神」となったのではないかと推測している。同委員会には内務省神社局考証課の宮地直一がいた。宮地は同委員会が開催された翌月の8月に東京帝国大学文科大学講師の辞令を受け、国史学科で神祇

史の講義を担当することになる⁽⁵⁷⁾。

次からはこの「国魂大神」奉斎について考察を始めよう。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⁽⁵⁸⁾。その「一 神社ノ祭神ニ付テ」の項目では、「国魂大神」に関して次のように指示されている（句読点は筆者による）。

祭神ニ付テハ往々朝鮮ニ於ケル古来ノ神格ヲ奉斎センコトヲ希望スル向アリシヲ以テ、適当ナル神格ニ付研究中ノ処、今回国幣小社京城神社及龍頭山神社ノ祭神トシテ、国魂大神ヲ国幣ニ預ラシメラレタルハ、此等ノ実情ニ鑑ミ朝鮮ニ於ケル国土固成ノ根本神格トシテ奉斎セルガ為ニ外ナラザルヲ以テ、自今朝鮮人ノ信仰ノ対象トシテ朝鮮ニ於ケル神格ヲ奉斎スル希望アル場合ハ 国魂大神ヲ祭神トスルコトニ取扱フコト。但シ此ノ場合ニ於テモ 天照大神ト二柱ヲ主神ト為スコト。

これを平易な文章に直すと、次のように解説できる。往々にして「希望スル向」があったため、「朝鮮ニ於ケル古来ノ神格」として「適当ナル神格」に関して「研究中」であるが、これを今回の列格で国幣社に「国魂大神」として奉斎した。そのことは、「朝鮮ニ於ケル国土固成ノ根本神格」として奉斎するために外ならない。今後「朝鮮人ノ信仰ノ対象」として「朝鮮ニ於ケル神格」を奉斎する場合は「国魂大神」としなければならない。ただし「天照大神」との合祀で2柱を「主神」とすること、という内容である。

要点は2つあって、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、および「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の指示となる。つまり、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」との合祀とされたのである。

言い換えれば、この通牒以降は、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」との合祀とされたわけである。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。

では「国魂大神」について考察を進めよう。

第5節 「国魂大神」に関わる論議

(1) 先行研究にみる「国魂大神」論

1925年の朝鮮神宮鎮座に際して、民間の神道関係者から朝鮮の始祖として檀君を奉斎する意見が出され、それは「国魂神」奉斎論となったが、総督府当局に退けられていた（朝鮮神宮祭神論争）。「国魂神」奉斎論者による「国魂神」の解釈は、「始祖及建国有功者」というものである。この解釈は朝鮮神宮の初代宮司となる高松四郎によるものである。10月の鎮座祭直前の9月において「国魂神」奉斎論者の間では、朝鮮人の「祖先を檀君となる点に於て種々の異論を生じ、帰する所なきに至」った。そこで、「始祖」の他にも「建国有功者も併祀するを至当と」考え、「史家亦疑義を有すと聞く」ゆえ檀君と断じたり「人名」をあげることもしないで、「始祖及建国有功者」を併せて「国魂神」とする、という

高松の意見が出され、そのような解釈の「国魂神」を奉斎することで合意をみたのである⁽⁵⁹⁾。

菅浩二は国幣社列格問題を論じる中で、京城神社の沿革やその祭神の1つである「国魂大神」についても考察している⁽⁶⁰⁾。先に菅の記述を参考にして京城神社の昇格運動の要点を説明しておく。「国魂神」奉斎論は総督府当局に退けられていたが、日本人居留民の崇敬の対象となっていた京城神社（祭神は「天照皇大神」）で府社への昇格運動が起こった。その運動は昇格に備えるもので、1928年に社殿新築・境内拡張の造営工事が始まり、翌年には祭神の増祀がなされ「国魂神、大己貴神、少彦名神」が祀られた⁽⁶¹⁾。これらは「開拓三神」（大国魂命、大己貴命、少彦名命）で、「植民地総鎮守」としての札幌神社、台湾神社、樺太神社それぞれの祭神である。

この京城神社における増祀は朝鮮における「国魂神」奉斎の嚆矢となる。「国魂神」の解釈に関しては、内務省神社局考証課長の宮地直一が総督府の囑託として調査し、「雄略天皇ノ御代百済国ヲシテ祭祀セシメラレシ建邦神⁽⁶²⁾」との見解を示している。

ところで、菅は「国魂神」奉斎論者が京城神社の「国魂神」を「朝鮮国魂神」として認識していたことをふまえて、京城神社に増祀された「国魂神」＝「朝鮮国魂神」が国幣社列格で「国魂大神」となったことについての見解を次のようにまとめている。

「朝鮮国魂神」については既に述べたが、「国魂大神」という前例のない新しい神名が編み出されたのは、総督府当局がこの神名中に「朝鮮国」の文字があるのを嫌ったためと思われる。しかし小笠原省三は、あくまでもこれを朝鮮国魂神として、朝鮮の土着性へのまなごしを信仰面から確保しようとし、その神社奉斎を総督府に働きかけた。

実際には、国魂大神は土着性を剥奪され、「中央」の朝鮮神宮に対して「地方」を表すだけの記号と化した。昭和十一年以降、国魂大神奉斎は朝鮮の国幣小社昇格条件にもなったが、これは内務省・総督府が、国魂大神に「国土経営ノ神功」ある地方神、という性格を持たせた結果であった。総督府は更に、国幣小社の主祭神を天照大神・国魂大神に統一し、他を配祀神にすることを試みてもいる（以上第三・四章）⁽⁶³⁾。

菅は、「国魂大神は土着性を剥奪され、「中央」の朝鮮神宮に対して「地方」を表すだけの記号と化した」という見解を示している。確かに「国魂大神」や国幣社の性質として「地方」性を認めることには一理あると思う。だが、奉斎の論理の説明として受け入れるには実証が不十分である。なぜならこの記述からもわかるように、「モダニズム」論一般の問題に還元して説明する方法が取られていて、総督府の政策意図を検証する作業がともなっていないからである⁽⁶⁴⁾。

また、小笠原省三に対しても筆者は別の見解をもって、それはすでに本稿の第2章第5節第1項で論じている。要約すれば、小笠原は「東亜民族」論の立場に立ち、1933年12月に東亜民族文化協会を設立し、「国魂神」の奉斎を通じて「民族の親善提携をなす」ことにより、「東亜民族」の同質性を創り出すことを企画していた人物である。⁽⁶⁵⁾

一方、この時期（1931～1936年）の神社政策を、神社非宗教論にもとづく「国民儀礼」の「浮上」と捉える山口公一は、神社制度改編を「神社政策をめぐる諸勢力のさまざまな対抗関係に「折り合い」をつけて、ようやくなされたものであった」とする。その1つに

「総督府内務局と朝鮮神宮神職の対立が解消され、ともに神社を利用した「国民統合」を目指す方針に志向を「一致」させた」ことをあげ、国幣社列格における「国魂大神」に関しても次のように説明する。

そして国幣小社に奉斎された「国魂大神」については、総督府の側が特定の神の奉斎を意味しないと解釈する一方で、朝鮮においては「檀君」を想定する地域開拓神に由来する神の奉祀であるとの解釈が共存した。これも「国魂大神」の意味解釈をめぐることで総督府と神社側が「折り合い」をつけたということになる⁽⁶⁶⁾。

山口は「折り合い」をつけるという状況説明にとどまっているので、総督府の政策意図を明らかにしたうえで説明することが必要だと考える。ただし、「国魂大神」の「解釈が共存」したことの指摘（これに対して、菅は「共存」ではなく一貫して対立軸で捉えているようだが）は重要であると思われるので、その点に関連して京城神社の祭神に関してなされた興味深い考察を紹介しよう。

京城神社は「京城神社御由緒記⁽⁶⁷⁾」を1932年6月に京城府に提出した。山口はその祭神欄に書かれた「朝鮮国魂神」の「朝鮮」に取消線が入れていることに注目して、「これはおそらく京城神社が京城府に「御由緒記」等の書類を提出した際には、「朝鮮国魂神」と祭神名を記していたものに取消線を入れたものであろう」と推測している⁽⁶⁸⁾。次項ではこれについて考察する。

なお、この「京城神社御由緒記」には1932年6月29日付で京城府の受理印がある。そのため、官国幣社への昇格を模索し始めた総督府内務局が京城神社に提出を求めたものと判断できる。言い換えれば、少し前の5月頃から、内務局で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ことが指摘できるのである（詳細は本稿の第2章第2節第1項を参照）。

(2) 2通りの「国魂大神」解釈

山口の推測を踏まえながらさらに考察を進めてみる。「京城神社御由緒記」では「朝鮮国魂神」という表記は祭神欄の他にも2箇所あり、やはり同様に「朝鮮」に取消線が入れている⁽⁶⁹⁾。これら2箇所の1つは、「京城神社祭神増加ニ関スル件」（1928年8月）という調査書を引用した文章中にある。この調査書は、内務省神社局考証課長の宮地直一が総督府の囑託として記したものである。実はこの宮地の調査書からの引用箇所自体にも京城神社の祭神を指す部分が2箇所あり、1つは「国魂神」が用いられたのだが、もう1つが取消線入りの「朝鮮国魂神」となっているわけである⁽⁷⁰⁾。

ここからは次のようなことが考えられる。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。そのため、おそらくこの「御由緒記」では京城神社側がうっかり誤って3箇所にそのように書いてしまったのに対して、内務局地方課で取消線を入れたものと推測できる。このことは「国魂神」の解釈やそれをめぐる立場が2通りあり、しかもそれらは対立関係にあったことを示している。

いずれにしても1929年の京城神社における増祀に際して、総督府当局は「朝鮮国魂神」

ではなく、宮地の説く「雄略天皇ノ御代百済国ヲシテ祭祀セシメラレシ建邦神」（前述の調査書「京城神社祭神増加ニ関スル件」）と解釈して、特定の神を明示しないで「建邦神」として「国魂神」の奉斎を許したことは確かである。このような総督府当局の立場を裏付ける資料に、1934年に発せられた各道知事宛の内務局長通牒⁽⁷¹⁾がある。そこには、「神社神祠ノ祭神中国魂神ヲ奉斎セルモノニシテ特ニ「朝鮮」ナル文字ヲ冠シ朝鮮国魂神ト称スル事ハ差許サレザルニ付貴管下神社神祠関係者ニ右ノ趣示達相成度」と記されている。「朝鮮国魂神」という「呼称」（標題は「祭神ノ呼称ニ関スル件」となっているように、「呼称」の位置づけ）を禁じる旨の指示である。

それゆえ、総督府内務局地方課で神社行政を担当する小山文雄の著書『神社と朝鮮』でも、京城神社の祭神名を「国魂神」と記したのであろう（同書に関しては本稿の第2章第5節第2項を参照）。小山の『神社と朝鮮』は朝鮮仏教社から1934年10月に発行され、「参考とする」として宮地の調査書も掲載されている。

それでは対立関係にある2通りの「国魂神」解釈、つまり「国魂神」奉斎者や京城神社側の「始祖及建国有功者」という解釈の立場と、「雄略天皇ノ御代百済国ヲシテ祭祀セシメラレシ建邦神」という解釈をとる総督府当局が、どのようにして「共存」し「折り合い」（山口）をつけていくのであろうか。この問題に関しては、次の第4章の第4節で論じよう。

-
- (1) 林省三「誤れる指導奨励と民生の困惑」（『朝鮮地方行政』第13巻第11号、1934年11月）。林省三は、安眠島（朝鮮半島西部海岸の島、忠清南道）林業所所長・亀浦野石園主人である。1926年に安眠島の山林が総督府より麻生商店に払い下げられ、安眠島林業所が開設された。林業所ではギルド式の保護組合が島民全員を包括して安眠島の経済・生活一般を掌握していた。それゆえ、この資料は民間日本人が安眠島の農林業経営で得た自信と優越感を背景に、総督府の農業政策を批判したものである。そのため、農民の不従順な姿は林が直接見聞きして感じたままを描いたものと見てよいだろう。安眠島の保護組合については、林省三「覚めゆく安眠島」（『朝鮮』第183号、1930年8月）を参照。
 - (2) 宇垣一成「道知事会議に於ける総督訓示」1935年1月11日。水野直樹〔編集・解説〕『朝鮮総督諭告・訓示集成』全6巻・別冊（緑蔭書房、2001年）の第4巻に収録。
 - (3) 1934年4月28日付。『宇垣一成日記』全3巻（みすず書房、1966・70・71年）の第2巻に収録。
 - (4) 板垣竜太「解説」（『自力更生彙報』の復刻版）の注20では、「心田」は仏教用語でもあるが、『二宮翁夜話』（福住正兄編、佐々井典比古訳注、一円融合会。六三話）に「私の本願は、人々の心の田の荒蕪を開拓し」云々とあるので、おそらく二宮尊徳のことばかりとったものと思われる」と述べられている。筆者もこの見解に賛同する。なぜなら、総督府上層部も目にしたはずの『自力更生彙報』にも「二宮翁夜話」が連載されているからである。その「十六」（1934年5月20日、16頁）には、「翁曰く、我が道は荒蕪を開くを以て勤めとす」として「荒蕪」を数種あげる中で、「心田荒蕪の損、

国家の為に大なり」とある。また、宇垣が「心田」の語の由来を明らかにしなかったのは、仏教関係者の反応が大きかったことへの配慮かもしれないと推測している。

出典の板垣竜太〔監修・解説〕『自力更生彙報—朝鮮総督府農業政策史料』第1～6巻（ゆまに書房、2006年）は、『自力更生彙報』を復刻出版したものである。『自力更生彙報』（全88号）は、農村振興運動の主管部署である農林局農政課編集（1936年に新設の農林局農村振興課に移管）の月刊誌である。

- (5) 崔南善は、1919年の3・1独立運動における中心人物のひとりとして逮捕された。当時のいわゆる「文化政治」の下にあって、1921年に総督府の懐柔政策により仮出獄になった崔南善は、以後、「民族改良主義」の宣伝をおこなって民族主義右派を抱き込む役割を担ったとされる。姜東鎮『日本の朝鮮支配政策史研究—1920年代を中心として』（東京大学出版会、1979年）を参照。1928年より朝鮮史編修会嘱託として同会の委員に任ぜられ、1936年には同会委員を兼ねながら中枢院参議となった（『朝鮮総督府及所属官署職員録』による）。そして、1939年4月に満洲国の建国大学教授に就任している。

崔南善は「民族反逆者」「親日派」と呼ばれた一方で、少しずつ客観的な研究もされてきた。たとえば、朝鮮史編修会委員でありながらも檀君神話を研究したが、それは民族の心を保つために神道教義を逆手に取ったのであった。だが結局、政治的な戦いを消去したため反民族主義的史学へと転落してしまったという評価もなされている。池明観「申采浩史学と崔南善史学」（『紀要』〔東京女子大学比較文化研究所〕第48号、1987年）による。

姜海守「植民地朝鮮における「東方」という〈境界〉とナショナルな知の形成—崔南善の『不咸文化論』を中心に」（『日本研究』〔韓国外国語大学日本研究所〕第21号、2003年12月）は、崔南善の「檀君」論と『不咸文化論』を手がかりに、「朝鮮」を中心とする「東洋学（東方文化論）」の構築が論じられた。そして、「心田開発」に際しては「天皇制」および「国家神道」との平行な知的〈対抗関係〉の中で、「朝鮮における「固有信仰」の〈復興〉」が主張されたことが分析されている。また、姜海守「「親日」と「帝国意識」の狭間で—崔南善の「満蒙文化」論」（『日本文化研究』〔東アジア日本学会、韓国〕第20輯、2006年10月）は、日中戦争が全面化した後の時期における崔南善の「満蒙文化」論から、「帝国意識」を見いだしてその問題を論じている。

全成坤『日帝下文化ナショナリズムの創出と崔南善』（J & C〔ソウル〕、2005年、日本語）は、「親日という政治的な部分よりは、崔南善が日本植民地時代に日本の影響の下で行った「檀君」という文化アイデンティティの再構築を試みた部分を浮かび上がらせた」（365頁）ことを特徴とする研究である。同書の第5章では「心田開発」時の崔南善の言説も分析されている。

沈熙燦「「方法」としての崔南善—普遍性を定礎する植民地」（磯前順一・尹海東編著『植民地朝鮮と宗教—帝国史・国家神道・固有信仰』三元社、2013年）は、日本の朝鮮植民地支配において、「神道」は日本「だけ」のものであったろうか」という問題意識により、「神道」を一種の「グレーゾン」、ないしは「公共性」として捉えなおすことを試みた興味深い研究である。崔南善は日鮮同祖論に対して朝鮮中心のいわば「鮮日同祖論」を設定し、「日本の神話が有していた特殊性を普遍の原理に戻らせ

た」とする。つまり、『古事記』『日本書紀』は、崔南善により朝鮮中心である「不咸文化」の「分有」を呈するテキストとして翻訳—汚染・変質された」と分析する。

以上のような先行研究の状況において、とくに近年に出された崔南善研究からは、韓国において民族主義史学を脱皮しながら新たな思想史を築きつつあるという印象を受ける。その一方で、筆者が少し物足りなさを感じるのは、心田開発運動という政策との関係や距離を検証するという作業がまだ不十分であるということだ。つまり、思想史が政策史とよりうまくリンクすれば、より立体的な崔南善像を描くことができるのではないかと考えている。

- (6) この講演要旨は東亜民族文化協会発行の『パンフレット 第3篇』（1934年4月）と、総督府の言論政策を担う『京城日報』（1934年3月29日付朝刊3面と30日付朝刊3面に分けて）とに掲載された。また、崔南善は後日において、檀君奉斎論を唱えた小笠原省三から、「私の年来の友人であり、日本の宗教、日本の神道について深い研究をしてゐられる」と評されている。小笠原省三編著『海外神社史・上巻』（海外神社史編纂会、1953年）の「はしがき」（4頁）による。同書は、小笠原省三〔著〕保坂正康〔解説〕嵯峨井建・菅浩二〔編集・解題〕『海外神社史』（ゆまに書房、2004年）として復刻出版されている。
- (7) 講演速記が、崔南善「日本の信仰文化と朝鮮」と題して『文教の朝鮮』第115号（1935年3月）に掲載された。
- (8) 磯前順一「植民地朝鮮における宗教概念をめぐる言説編成—国家神道と固有信仰のあいだ」（前掲の磯前・尹編著『植民地朝鮮と宗教』）202～203頁を参照。同論文では、「崔南善や李能和のように同じ論理（日鮮同祖論と同じ論理＝引用者）を使って文化の中心をずらす抵抗と転覆の可能性を孕んでいたことも事実」という指摘がなされ、それを前提に、「朝鮮半島における宗教概念の研究は、このような抵抗と同化のポリテイクスのほざまで深く考察されるべき主題」であることが問題提起された（203～204頁）。そのうえで、崔南善が神道をシャーマニズムとして読み替えたことを分析して（212～215頁）、「結果として、その議論は神道の公式的見解を覆す重要な役割を果たした」と評価している（215頁）。
- (9) 前掲の沈熙燦「方法」としての崔南善—普遍性を定礎する植民地」で示された、「神道」を「グレーゾン」ないしは「公共性」として捉える視点を参考にした。
- (10) 前掲の姜海守「植民地朝鮮における「東方」という〈境界〉とナショナルな知の形成」は、本稿の本文に引用した崔南善の講演（1935年1月の道参与官打合会）の冒頭部分（最初の中略の前の部分）での発言を同様に引用して、「現在の朝鮮と日本との関係を、「国ゆずり神話」における天孫と大国主命の関係になぞらえて語っているものである」と説明する。そして、「固有信仰」としての「朝鮮神道」（「古神道」・「古道」）を「復興」させ、「朝鮮民族」の「檀君なる表象に精神の帰趨を明らかにする」ことに目的があったと評している。

筆者はこの論をさらに進めて、崔南善が日本人たちの「古神道」言説を読み替える戦略をとったと理解している。

- (11) 前掲の宇垣一成「道知事会議に於ける総督訓示」。
- (12) 「全鮮参与官会議／けふ本府で開催／総督の訓示に始まる／十七、八両日も続開」

- (『京城日報』1935年1月17日付〔16日夕刊〕、1面)。
- (13)「道参与官会議第二日目／儀礼準則に関する件を上程」(『京城日報』1935年1月18日付〔17日夕刊〕、1面)。
- (14)「多大の成果を収めて／道参与官会議終る／最終日は農村振興問題を上程」(『京城日報』1935年1月19日付〔18日夕刊〕、1面)。
- (15)前掲『自力更生彙報』第17号の「雑報」欄(1935年1月20日、15頁)。
- (16)「農家経済更生計画に／善処されたい／宇垣総督から注意を促す／けふの本府局長会議」(『京城日報』1935年1月16日付〔15日夕刊〕、1面)。
- (17)大谷栄一「昭和初期日本の仏教ブーム」(国際宗教研究所編『現代宗教 2005』「特集 宗教復興の潮流」東京堂出版、2005年)を参照。
- (18)「彙報」欄(『朝鮮』第239号、1935年4月)の「本府の心田開発運動」による。なお、『朝鮮』第239号は「朝鮮宗教特集号」である。この年の7月頃にこの時期を振り返った別の総督府資料にも、「本年初頭更に農村振興十箇年計画に加へて、民衆の心田開発就中宗教復興に因る精神開発をその指導精神と定め、官民一丸となつてその具現に精進することゝなつた」と、同様の文章を繰り返している。朝鮮総督府『朝鮮の宗教及信仰』(朝鮮総督府、1935年7月)の塩田正洪(総督官房文書課長)の序文による。
- (19)神社神道が「宗教」ではなく国家の宗祀とされたことは「内地」と同様である。朝鮮の公認宗教に関しては、「布教規則」(総督府令第83号、1915年)の第1条により、「宗教」が神道(いわゆる教派神道)、仏教(いわゆる「内地仏教」と「朝鮮仏教」)、キリスト教と明確に定められていた。
- (20)前掲『宇垣一成日記』1935年1月30日付。
- (21)檀君奉斎を主張する小笠原省三が記した「高松朝鮮神宮々司が某氏に寄せたる書翰」と題する引用文。前掲の小笠原『海外神社史・上巻』に所収。
- (22)『朝鮮地方行政』(第14巻第3号、1935年3月)の「社会時評」欄に掲載された「仏徒の宗教復興運動」を参照。
- (23)各懇談会については、前掲「本府の心田開発運動」による。
- (24)「彙報」欄(『朝鮮』第238号、1935年3月)の「宗教家懇談会」による。
- (25)これらの講演は延べ18名に及び、朝鮮総督府中枢院編『心田開発に関する講演集』(朝鮮総督府中枢院、1936年2月)としてまとめられた。崔南善の講演は「朝鮮の固有信仰」上下である。
- (26)李能和「朝鮮の固有信仰」(前掲『心田開発に関する講演集』)。なお、「朝鮮神宮を先づ崇拜し、然る後に檀君を崇拜するのが道であると思ふ」という考えも述べられていて、本文で後述する国幣小社への「国魂大神」合祀を連想させる内容であることが注目される。
- (27)同講演は文字化され、1937年3月に社会教化資料第14輯として朝鮮総督府学務局社会教育課より発行されている。上野舜穎の講演は「仏法僧の三宝に就て」という題である。
- (28)道知事、京城帝国大学総長、官立学校長、公私立専門学校長に出された訓令(朝鮮総督府訓令第14号、1935年4月16日付)、『朝鮮総督府官報』第2475号(1935年4月16日)に掲載。

- (29)朝鮮総督府各局長、官房課長、所属官署の長宛の政務総監官通牒「国体明徴ニ関スル件」(官通牒第23号、1935年8月10日付)。『朝鮮総督府官報』第2574号(1935年8月10日)に掲載。
- (30)朝鮮総督府各局長、官房課長、所属官署の長宛の政務総監官通牒「国体明徴ニ関スル件」(官通牒第34号、1935年10月25日付)。『朝鮮総督府官報』第2636号(1935年10月25日)に掲載。
- (31)前掲『心田開発に関する講演集』の中枢院書記官長・牛島省三による「小引」(1頁)。
- (32)同前の『心田開発に関する講演集』所収の秋葉隆による講演「朝鮮の固有信仰(天神の信仰)」には、朝鮮人にとって「今日信仰の対象として何が一番よいかといふことが中心の問題に上つて居る」とある。ここから、諮詢事項にあるような「最も適當なる信仰心の復興策」という観点から講演が依頼されていたことを確認できる。なお、講演内容は「固有信仰」や仏教(特に朝鮮の)、キリスト教(プロテスタント、カトリック)、儒教、神社に関するもので、延べ18名が中枢院で講演している。加えて、「五台山院寺」(「朝鮮仏教」)、「京城府内妙心寺」(「日本仏教」)へは直接出かけて住職から講話を聞いている(「小引」2頁)。
- (33)「心田開発／各教別権威者網羅／具体的実行案協議／제一차회합은七월상순／政務総監帰任後」(『毎日申報』1935年6月18日付〔朝刊〕、9面)。ハングル部分は「第一次会合は7月上旬」となる。
- (34)同前。
- (35)菅浩二『日本統治下の海外神社—朝鮮神宮・台湾神社と祭神』(弘文堂、2004年)の第4章は、1935年9月4日付で、拓務省管理局長より内務省神社局長宛に「京城神社及龍頭山神社ヲ官国幣社ニ列格ノ当否並列格ノ程度」に関して、神社調査会での「内議」依頼が出されてからの経過を分析している(178～180頁)。その結果、「当時の政府内で、朝鮮に国幣小社の制を導入するとの方針が先に立てられたのではなく、まず京城神社・龍頭山神社の官国幣社列格を決した後に、国幣小社が妥当であるとされた、という事実」が明らかになった。また、「一道一國幣社」方針もこの間における神社調査会での決定に由来するという。
- (36)前掲の菅浩二『日本統治下の海外神社』(第3章、127～128頁)によれば、1925年の時期において、「唯一社格を持つ朝鮮神宮の鎮座を機に、京城神社も氏子側が昇格運動を始めたこと、これに対し行政側も、朝鮮への社格制度導入の可能性を考え始めていたことが分かる」という。
- (37)「彙報」(『朝鮮』第246号、1935年11月)に「総監の告辞」が掲載されている。
- (38)小山文雄「朝鮮神宮御鎮座十周年の盛儀を拝す」(『朝鮮』第246号、1935年11月)。
- (39)今井田清徳伝記編纂会編『今井田清徳』(1943年、483・594頁)。
- (40)前掲の「彙報」(『朝鮮』第246号)。
- (41)参拝強要に関わるこの間の経過は、山口公一「植民地期朝鮮における神社政策と朝鮮社会」(一橋大学博士学位論文、2006年3月)の第3章第1節(119～120頁)を参照。また、119頁に掲載の表「神社参拝をめぐる平安南道当局とキリスト教系学校の攻防(1935.10～1936.4)」(山口作成)も参考になる。同表によると、1935年11月12日に総

- 督府の神社法規改正案脱稿報道がなされている。
- (42) 樋浦郷子『神社・学校・植民地—逆機能する朝鮮支配』（京都大学学術出版会、2013年）の第1章「神社参拝の回路を拓く」と第2章「信仰へと引き込む」を参照。
 - (43) 同前書、第5章「学校内に神社を創る」を参照。
 - (44) 上内彦策による講演の原稿は「神社参拝に就て」と題して、『文教の朝鮮』第124号（1935年12月）に「請ふて掲載」されている。
 - (45) 『朝鮮人事興信録 昭和十年版』（朝鮮人事興信録編纂部、1935年）による。
 - (46) 前掲の「本府の心田開発運動」（『朝鮮』第239号の「彙報」欄）による。
 - (47) 前掲『心田開発に関する講演集』に、「神社のお話」という題で掲載されている。11月25日という日付は、「一昨日行はれました新嘗祭」（297頁）、「一昨日の新嘗祭当日」（299頁）という記述から推定した。
 - (48) 阿知和はこのように語っておきながら、神社参拝が盛んになってきた翌年には、「神霊の存在を認めずに神社を参拝する事は全く無意義である」とか、「我々は、飽く迄国民として、大宗家たる皇室と同様の信仰をもたねばならぬ」と、儀礼としての参拝と「宗教」性との間で葛藤しながら不満を吐露するようになる。阿知和安彦「神社と信仰」（『朝鮮』第250号、1936年3月）による。なお、『朝鮮』第250号は「心田開発特輯号」である。
 - (49) 以上の神社制度についての説明は、青井哲人『植民地神社と帝国日本』（吉川弘文館、2005年）69～80頁を参考にした。
 - (50) 官幣社と国幣社の総称で官社とも称される。両者とも経費の一部が国庫から供進された。加えて、皇室から神饌幣帛料が供進されるのは、官幣社では祈年祭・新嘗祭・例祭、国幣社では祈年祭・新嘗祭であり、国幣社の例祭は国庫から支出された。官幣社と国幣社にはそれぞれ大社・中社・小社があり、さらに別格官幣社もある。朝鮮では敗戦時において、官幣大社が朝鮮神宮と扶余神宮（未鎮座）、国幣小社が京城神社、龍頭山神社、大邱神社、平壤神社、光州神社、江原神社、全州神社、咸興神社の8社であった。
 - (51) これらの条件を含め、朝鮮における国幣社列格の銓衡内規に関しては、前掲の菅浩二『日本統治下の海外神社』第4章（180頁）を参照。
 - (52) 朝鮮総督府令第67号「国幣社祭式」や同第68号「国幣社神職齋戒ニ関スル件」からは、朝鮮総督の権限が強化されたような印象を受けるが、官国幣社の祭式・齋戒の規程を制定することは以前から朝鮮総督と台湾総督に認められていた権限である。「官国幣社以下神社祭祀令」（勅令第10号、1914年）の第7条によると、「祭式及齋戒ニ関スル規程」は「台湾ニ於テハ台湾総督」が定めることになっており、翌年の改正法令（勅令第199号）には「朝鮮ニ於テハ朝鮮総督」という文言も加えられた。そのため、朝鮮神宮においても「官幣大社朝鮮神宮祭式」（総督府令第110号、1925年）と「官幣大社朝鮮神宮神職齋戒ニ関スル件」（総督府令第1号、1926年）が制定されていた。
 - (53) 「朝鮮神社制度の改正に就て」という標題で『朝鮮総督府官報』（「号外附録」、1936年8月1日）に掲載された。
 - (54) 官国幣社に昇格してから主神と配祀神の区別がなされるので、「列格前の祭神」は本殿に座が設けられていた祭神をあげ、列格後は主神となった神をあげた（列格後はす

- べて一座)。
- (55) 國學院大學日本文化研究所編『〔縮刷版〕神道事典』(弘文堂、1999年)による。前掲の菅浩二『日本統治下の海外神社』は「国魂」への信仰が、「或る一定の土地に根差した生活共同体＝「くに」の土着性の尊重と関係する」(139頁)として、「国魂」信仰と「土着性」とのつながりを重視する立場である。
- (56) 各道知事宛の内務局長通牒「神明神祠祭神ニ関スル件」(1936年12月)による。同資料は朝鮮神職会編『朝鮮神社法令輯覧』(帝国地方行政学会朝鮮本部、1937年)に収録。
- (57) 遠藤潤「宮地直一」(前掲の島菌・磯前編『東京帝国大学神道研究室旧蔵書』)に添付の「宮地直一 年譜」を参考にした。
- (58) 各道知事宛の内務局長通牒「神社ニ関スル法令ノ施行ニ関スル件」(内秘第89号、1936年8月)。前掲『朝鮮神社法令輯覧』に収録。祭神の他にも国幣小社を一道に一社列格する方針をはじめとして、国幣社列格関係の法令施行に関わる指示や、神饌幣帛料供進指定神社に関する指示が記されている。また「神社規則ノ改正ニ付テ」「神祠ニ関スル件ノ改正ニ付テ」という項目もある。
- (59) 高松忠清編『松廼舎遺稿』〔非売品〕(編者、1960年)301～302頁を参照。
- (60) 前掲の菅浩二『日本統治下の海外神社』第4章を参照。
- (61) ここで採用している祭神名は菅浩二の記述ではなく、小山文雄『神社と朝鮮』(朝鮮仏教社、1934年)における京城神社の説明にもとづく(125頁)。著者の小山は当時において総督府内務局地方課属を兼任し、神社行政を担当していた。
- (62) 内務省神社局考証課長の宮地直一が朝鮮総督府の囑託として記した「京城神社祭神増加ニ関スル件」(1928年8月)という調査書での解釈である。この解釈は後に変更される。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」を「始祖」として認め、「国土開発ノ始祖」という解釈を取ることになる。このことは本文の第4章で論じる。
- (63) 前掲の菅浩二『日本統治下の海外神社』終章(349～350頁)。
- (64) 菅浩二による「中央」「地方」という概念貼付の論議は、「京城神社・龍頭山神社では天照大神と国魂大神が一柱ずつ別座に奉斎されている」(188頁)という初歩的な事実誤認が正されることで説得力を失ってくるだろう。この誤認に立脚して、列格を目指していた全州神社(1944年5月列格)が1942年に「天照大神」「明治天皇」「国魂大神」の三柱を併せて一座としたことに対して、「戦時体制下にあつては行政側が「国魂大神」に、皇祖神及び天皇と同座に祀ることが可能なまでの国家的性格を認めていたことが理解される」(188頁)と解釈している。実際は1936年8月の最初の列格以降、主神を一座に奉斎することが貫かれているので、菅の言を借りるならば、行政側は最初の列格から「国魂大神」に「国家的性格を認めていた」ことになる。
- (65) 前掲の小笠原『海外神社史・上巻』の「東亜民族文化協会」項目による(151～152頁)。この会合には行政側からも、内務省教務官(前田勝也)や内務省祭務官(小林巖雄)、東京府祭務官(三井孝助)が出席している。
- (66) 前掲の山口博士論文、第3章(130頁)。
- (67) 地方課『昭和十六年度 国幣社関係係』(韓国の国家記録院所蔵)に第13号として所収。なお、朝鮮総督府では内務局地方課が1920年代から長年にわたり神社行政の管轄

部署であったが、1941年11月に内務局が司政局になるのに伴い神社行政は司政局地方課の主管となった（「朝鮮総督府事務分掌規程」の改正による。朝鮮総督府訓令第103号、1941年11月19日）。

(68)前掲の山口博士論文、第3章の注46（139頁）。ただし、山口は「国魂神」と「国魂大神」の違いを意識していない。青井前掲書もこの「朝鮮」の2文字の削除について指摘している（194頁）。だが、「国魂大神が中央（内地）・地方（朝鮮）という関係の微妙な政治的操作のうえに創出された神格であったことを物語る」と説明し、菅浩二の説をそのまま踏襲している。

(69)なお、祭神欄の「朝鮮国魂神」には「朝鮮」に取消線が入れられただけでなく、「神」の前に小さく「大」の文字が書き込まれて、「国魂大神」と訂正されている。この書き込みは1936年の列格に関係していると推測される。「国魂大神」という名称が用いられるのは列格の時期においてであるからだ。「国魂大神」という名称が用いられ始める時期については本文の第5節第2項で分析する。

(70)宮地直一「京城神社祭神増加ニ関スル件」を引用した書物には、他に前掲『神社と朝鮮』（103～104頁）と前掲『大陸神社大観』（92～93頁）があるが、いずれも「国魂神」という表記のみになっている。それゆえ、宮地の原文は「国魂神」であったといえよう。

(71)各道知事宛の内務局長通牒「祭神ノ呼称ニ関スル件」（1934年10月）。前掲『朝鮮神社法令輯覧』に収録。この資料からは、京城神社以外でも祭神を「朝鮮国魂神」と解釈していた、あるいは解釈しようとする神社や神祠の存在を推測することができる。

第4章 「敬神崇祖」の論理と「国魂大神」奉斎

第1節 「敬神崇祖」の背景

(1) 積極的神社非宗教論の浸透

ここからは心田開発運動のイデオロギーにおける神社神道の位置を分析していく。心田開発運動を推し進める総督府当局が、「敬神崇祖」というイデオロギーを用いて神社神道の宗教性を打ち出していることを検証するためには、先に「内地」からの積極的神社非宗教論の流入を整理しておくのがいいだろう。

国民の神社崇拜の義務化を指示する神社非宗教論は二分することができ、1つは神社と宗教を排他概念とする消極論で、神社非宗教論の主流をなした。内務省に代表される政府の公的見解や国民道徳論者はこの立場を支持していた。一方、少数意見ながらも根強い支持があったのは積極論、すなわち積極的神社非宗教論で、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⁽¹⁾。

まずは心田開発運動における総督府当局の官僚たちの経歴に関して、その生年と卒業年を比較しながら手がかりを探してみよう。

1884年（明治17年）生まれの今井田清徳政務総監は、他の局長たちと同様に東京帝国大学法科大学の出身で、1909年に同大学を卒業している。心田開発運動を主管する学務局長の渡辺豊日子は1年年少で1885年の生まれ、そして卒業は1912年7月である。「類似宗教」弾圧を主導し（本稿第1章）、神社行政に代わって活動をしている警務局長の池田清も渡辺と同じ1885年生まれで、1913年2月に卒業している。神社行政を主管する内務局長の牛島省三は1883年生まれで、1910年7月の卒業である⁽²⁾。

ここからは4人とも同年代であり、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ことがわかる。神社非宗教論の穂積陳重は、東大法科大学を退職するのが1912年であるので、穂積の在職終盤の時期に4人は在学していたことになる。そして4人の在学期間には、積極的神社非宗教論の笈克彦（本稿第2章第3節第1項を参照）も法科大学教授として在職している。彼らにおける穂積陳重と笈克彦からの影響について、わかる範囲で考察してみよう。

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。そして政務総監や、心田開発運動を所管とする局長たちが東京帝国大学法科大学出身であり、先輩後輩の関係にある。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⁽³⁾。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。

たとえば穂積は、「宗教」は「迷信的と形容し得べき多少の儀礼」があるため、祖先祭祀を「宗教」と見なせば「迷信的儀式或は礼拝」となる。だが、「若し夫れ祖先祭祀を以て、遠祖に対する敬愛の表現と見るを得ば是れ亦た道徳的慣習なりと称するを得べし」と、祖先祭祀が道徳的慣習であることの意義を強調している⁽⁴⁾。しかしながら、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、神道思想家でもある笈克彦による影響が主流であったと考えられる。笈は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、穂積よりも笈との接点の方が多い世代であったとみていいのではないか。

確かに、「表現人」や「独立の単純人」といった「笈流法律用語」のために、「法学者や法学部生——保守派を含めて——の中で、笈の憲法理論を学問として認めようとする者」は一部を除いて「まったくいなかった」といえるかもしれない⁽⁵⁾。しかしながら朝鮮総督府の官僚となり、心田開発運動を推進していくにあたって、4人は笈の神道論を活用し得る共通点・背景をもっていたということ是可以する。

笈の「古神道」言説の骨格をなすのは「天皇帰一」論である。すなわち、関係の絶対性にもとづき個人と天皇との関係が説明されていて、天皇が天照大神のいわば表れ（「総攬表現人」）であるから、「天皇」に「帰一」するのが「日本民族」であるとする（詳細は本章第3節第1項を参照）。このような「天皇帰一」論を、4人の官僚たちが心田開発運動に応用した可能性について、学生時代の状況を理由に否定し去ることはできないと考えている。

山崎延吉⁽⁶⁾は1932年の秋に嘱託として総督府に迎えられた（総督府農林局林政課嘱託、年手当5,000円、1941年3月末に辞任）。宇垣一成総督に請われてのことだとされる。農民の自覚に依拠した「自力更生」がスローガンであった農村振興運動に、「農村自治」論や「農民道」という精神論に特徴をもつ山崎の農本主義が大きな影響を与えていた（本稿の第2章第3節第1項を参照）。

山崎は笈の「古神道」言説を下敷きにしていわば農民版「天皇帰一」論を展開したといえる。それは、日本の国民は自己の分担をわきまえ、その分担を通して「国家」に「帰一」し、さらに「天皇」に「帰一」する、それが真の日本人であるという内容である。それゆえ、農民に対する「天皇帰一」の思想が「農民道」となり、農業をひとつの日本的「行」としてとらえ、農民は農業という分担を通して「天皇」に「帰一」することが「皇国の農民」となる道であるという⁽⁷⁾。

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、山崎経由で笈の「古神道」言説や「天皇帰一」論が植民地朝鮮に、そして朝鮮総督府の官僚たちに入ってきたことが想定できる。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。

山崎は宇垣が総督に就任（1931年6月）した直後の1931年10月、慶尚南道主催の「農村振興講演」を3日間おこなった（東萊、馬山、晋州にて）⁽⁸⁾。当時の慶尚南道知事は学務局長になる前の渡辺豊日子である。また、渡辺は1918年から1919年12月まで愛知県の理事官であった。その時期に渡辺は山崎延吉の指導で農事改良等を熱心に学んだという⁽⁹⁾。

次は、1930年代の朝鮮で積極的神社非宗教論がどの程度浸透していたかをわかる範囲でまとめてみよう。

朝鮮神宮を奉斎する「天晴会」は朝鮮神宮が鎮座した翌年の「1926年から活動している教化団体」である。「笈克彦の朝鮮での講演会をきっかけに、当時の総督府地方課長石黒英彦の提唱により組織され、事務局は朝鮮神宮に置かれた」ようだ。そして、「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⁽¹⁰⁾。

天晴会の「天晴れ」とは「晴れ晴れとした心」のことで、天の岩戸から出てきた天照大神を「仰ぎ奉って居る八百万神様のお心持」が、このような「天晴れ」であったと笈は説明している⁽¹¹⁾。笈によるこの神話の解釈にもとづき、天晴会という名前がつけられたものと推測できる。

笈が考案した体操である「日本体操（やまとばたらき）」は別名が「皇国運動」であり、満蒙開拓青少年義勇軍など各場で実践されていたという。笈の説明によれば、1920年に『皇国運動』と題する解説本の小冊子を作ったのが初めての公表で、小修正を施して1924年にも『神あそびやまとばたらき』を出版している。そして、1929年には自分の著述のみを抜いて「簡明なる一書」としたのが『日本体操 普及版』であった⁽¹²⁾。

同書の「序」によると、「皇国精神の実修を目的とする結果自ら身体を健康を増進せしむる体操である。古事記の精神を身体の挙動により体得し、日毎日毎に之をして深奥ならしむる、意味深き運動なり」という。同書の「総説」によれば体操には正式と略式があり、正式だと10分近くかかるが略式では6分で足りるそうである。正式での「動作」の順序は、「一 立て、二 みたましづめ、三 をろがめ、四 投げ棄て、五 吹き棄て、六 いざ進め、七 いざ漕げ、八 参み上れ、九 気吹き、十 神楽び、十一 ひと笑ひ、十二 出まし、十三 天晴れ、おけ、十四 みことのり、十五 あまくだり、十六 いやさか」である。この順序は、「古事記、日本書紀、古語拾遺、及祝詞の順序に随ひたるもの」であるという。この一連の流れが第1章「日本体操の動作」で絵付きで解説されている。

同書の第2章「日本体操の精神」によれば、「動作」の順序の意味するところは、葦原の現実世界において陸を進み、海を漕ぎ、高天原を目指して「参み上」って行く。そこでは天照大神とともにいて「理想の実現」をなし、その高天原の「理想」に現実界を「転化」するのが15番目の「あまくだり」であった。

つまり、笈自らが述べているように「日本体操」は「禊祓の行動」であり、「水にて清めたる後、精神の清めを主眼として行ふ体操」であった（「総説」末尾の「注意」）。そして、「日本体操」は「天皇帰一」論の根幹である天照大神への「帰一」を身体化させる実践であり、その点で禊祓における身体化の実践と共通している。

笈は天照大神への「帰一」に凝縮される「神と人」との「帰一」の関係を次のように説明する。「そこで超越的存在を有し給ふ神様に向つて現実界の人が帰一し奉り、神様と異なる現人に神様が来り宿り給ふ次第」であるという⁽¹³⁾。言い換えれば、「高天原の「いのち」とつながること、より具体的には「天照大御神様の「弥栄の御いのち」其のもの⁽¹⁴⁾」とつながることを意味していよう。このような天照大神への「帰一」を身体化させるのが「日本体操」や禊祓なのである。

それから、1930年代に内務局地方課で神社行政を担当する小山文雄は、天晴会の幹事も務めていたとのことである⁽¹⁵⁾。よって、笈の影響は毎月の「皇国運動」の実践という形で継承されていたため、前述した渡辺学務局長以外にも、総督府当局側にはもともと、山崎延吉経由で笈の「天皇帰一」論を受け入れる下地のあった可能性が高い。

また、「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⁽¹⁶⁾（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。加藤は積極的の神社

非宗教論の立場に立ち、天皇を神格化して「国体神道」という範疇を作りだしていた（本稿第2章第5節第2項を参照）。

加藤は乃木の死に対して、「將軍の死や是れ尋常一様の自殺殉死でなくして、真に耶蘇十字架上の磔刑と同じく、義死であり忠死であり、献身的犠牲的の死あると云はなければなりません」と述べ⁽¹⁷⁾、十字架刑にたとえることで宗教的意味を与えている。

このことを前川理子は、加藤の神道論において次のように説明している。すなわち、加藤が目指していた神道論の2つの出発点、つまり人格感化の「新宗教」および「天皇教」を、「ひとつに結んでくれたという意味で、乃木事件は、加藤の思想形成のその後を決する重大な画期をつくったものといえる」という⁽¹⁸⁾。

したがって、1929年に「国魂神」を追祀した京城神社の、その境内神社として1934年9月に鎮座した乃木社は、京城神社が宗教性を重視する性向をもつことの表れとして理解できる。京城神社は1920年代中盤から1930年代初めにかけて、たとえば安国洞の朝鮮人居住地域にまで及ぶ神輿の渡御などを利用して朝鮮人を崇敬者組織に吸収していき、朝鮮人も崇拝できるようにと「国魂神」を追祀するなど、積極的に朝鮮人社会と関わりをもとうとしていた⁽¹⁹⁾。

全国神職会の下部組織である朝鮮神職会の会報『鳥居』は、その編集部の移管の画期として次のように分けられる。第1期は創刊の1931年10月号から1933年9月号までで朝鮮神宮社務所、第2期は1933年10月号から1937年（月不明）までで京城神社社務所、第3期は1938年1月以降で再び朝鮮神宮社務所である。朝鮮神宮編集期には執筆者のほとんどが朝鮮神宮神職であったのに対して、京城神社社務所で編集された第2期の特徴として、「天晴会という教化団体の関係者の執筆が増えること」があげられるという⁽²⁰⁾。

確かに第2期には、時期が重なったということもあるが、1934年に鎮座した乃木社や乃木將軍のこと、朝鮮乃木会・朝鮮少年乃木会についての記事が載せられている。また天晴会の活動に関する記事も散見される。したがって、朝鮮神職会内の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、積極的神社非宗教論が浸透していることを確認できる⁽²¹⁾。

その勢力における筧の影響として「天皇帰一」に関わる言説を1つ紹介しよう。前述の朝鮮神職会会報『鳥居』に「氏神精神」を主張する論説が掲載されている⁽²²⁾。そこでは氏神と氏子を父子の関係にたとえて、「子の親に仕ふる精神を延長しては忠君愛国の至誠と現はれ、天皇帰一の惟神の大道を明確にする事」になると説明する。つまり、「氏神精神」を「忠君愛国の至誠」に結び付けることで、筧の説く「天皇帰一の惟神の大道」へと導こうとしているわけである。

以上から天晴会は、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つの場であったことがわかる。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神社非宗教論は、加藤玄智と筧克彦という2人の影響が予想される。次は池田清警務局長が組織した朝鮮禊会をみてみよう。

(2) 池田清警務局長と朝鮮禊会

小山文雄の著書出版に関与するなど、神社行政に代わって活動をしていたのは警務局長

の池田清である。

1935年4月に、朝鮮禊会による「みそぎ」行事が「日本精神の真髓を体験する好個の方法」として、元山の松濤園海水浴場で一般参加を募っておこなわれている。同会の顧問は内務局長の牛島省三（朝鮮神職会会長）、警務局長の池田清、朝鮮神宮宮司の阿知和安彦、京城神社社司の市秋弘、京畿道会議員の肥塚正太、安藤静（不明）、そして崔南善である⁽²³⁾。

肩書きとしては異色な警務局長の池田清に注目してみよう。池田の本務以外の活動をみると、小山の出版のように、神社非宗教論の立場である神社行政に代わり、神社神道の宗教性に関わる部分で活動をしていて、神社行政を代弁する役回りを果たしていることに気づくだろう。

池田は「内地」では書記官として1924年に内務省神社局第一課長を、1925年から1927年まで同局総務課長を、1929年から朝鮮赴任が決まる1931年6月まで神社局長を務めた。その後、宇垣一成の総督就任にともない朝鮮総督府警務局長に任じられている⁽²⁴⁾。

池田は神社局長の時期には、神社制度調査会（1929年12月に第1回総会）の委員と幹事を、同会の特別委員会では幹事を務めた。池田の任期中において、特別委員会では神社の宗教性について議論され、池田は神社局長として立場上は神社非宗教論の枠内にとどまるが、神社の宗教性を認める発言をしていることを確認できる。そこから彼の積極的神社非宗教論を読み取ることができるので例示しよう。

特別委員会では神道家・研究者たちの関係文書が資料として用いられ、神社局長の池田が神社行政を代表する立場で答えていく場面もしばしばあった。その中で、たとえば日枝神社宮司・宮西惟助（推定）の「惟神ノ信仰」と題する文書に関して、同文書が「日本民族固有ノ信仰」である「神道」を「大宗教」とする点は、「考慮ヲ要スルコトダラウト思ヒマス」と否定するが、「国体ノ下ニ既成宗教ト列ヲ伍スルモノデナイ」という意見には「同感デアリマス」と答えている。また、宮西が「神道」が「原始宗教デハナイ」とし、「日本民族ノ進歩ニ伴ツテ成長スルモノデアル」と述べた点には、「同意ヲ表シタイト思フ」と答えている⁽²⁵⁾。以上から池田は、神道を宗教よりも上位概念にすえる積極的神社非宗教論に立っていることがわかるだろう。

朝鮮では警務局長を務めるかたわら、朝鮮神職会の顧問として、「本会の事業に就て公私共に援助を計」っていたと同会会報では評される⁽²⁶⁾。

また、池田は朝鮮禊会も組織して自ら顧問となり、禊会に警察官を参加させただけでなく、警察官講習会では「先ず以て禊行事を励行然る後神前にぬかづく事を実行」していたという⁽²⁷⁾。そうならば、当時において神社が「宗教復興」の対象になっていることを踏まえ（本稿の第3章第1節第2項を参照）、禊行事という神社神道の宗教性を自覚しながら、池田は禊行事を「励行」していたと考えられる。それから、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。

(3) 朝鮮禊会の禊行

朝鮮禊会が組織されたのは、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のことである。なぜなら、前記「みそぎ」行事の案内書には、「明治時代この「みそぎ」は、先覚川面凡児先生により更に洗練を加へられ今や全国的に拡まつて盛んに行はれ

てゐる」と、朝鮮禊会の禊行が川面の流儀であることをあえて説明しているからである。

朝鮮禊会の前身は「京城みそぎ会」である。同会は1934年の夏に金剛山麓で「みそぎ修養会」を催した。その後、その修養会での修禊者24人は「斯道発展を企画」して朝鮮禊会と改称し、同会の規約を作成した。朝鮮禊会としての第1回修養会は、10月下旬に1週間かけて「仁川月尾島の潮の八百会」で開催され、やはり24人が参加したという⁽²⁸⁾。

また、第2回の禊修養会は、前述したように1935年4月に元山の松濤園海水浴場で、一般参加を募って催された。第3回の禊修養会は、1935年8月9日から7日間にわたって金剛山麓の温井里小学校で開催された。そして、8月24日に京城倶楽部で座談会が催され、朝鮮禊会顧問の池田警務局長をはじめ、警務局保安課長の上内彦策、京城府尹の伊達四雄、顧問で朝鮮神宮官司の阿知和安彦、1934年夏以降の「修禊者」などの計48名が集まったという⁽²⁹⁾。

第1回の禊修養会とちょうど同じ1934年10月に、神社行政を担当する小山文雄が著書『神社と朝鮮』を出版した。本稿の第2章第5節第2項で述べたように、「朝鮮に於ける神々の復活」という神社の宗教性を前面に押し出した神社利用の論議が急浮上することになる。この出版は池田清の「配慮」を得てのことであった（同書の「自序」）。このように神社行政が間接的に関与するやり方で、「修禊」と出版による積極的神社非宗教論を小出しにして地均しをした後、前述したように、1935年1月に宇垣は道参与官打合会での訓示の中で「心田」に対策を加えていく「宗教復興」方針を初めて公表するのであった。

したがって、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（本稿の第3章第2節を参照）。その一方で、神社非宗教論の神社行政に代わり、神社神道の宗教性に関わる分野で、池田警務局長は主務以外の活動に熱心となる。一例として、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。

ここで、神道の身体論である禊という川面凡児の鎮魂行法が、積極的神社非宗教論の立場で支持されていた事実に注目してみよう。津城寛文によれば、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る⁽³⁰⁾。そして川面が考える祭神は、行法の結果として「祓と禊と鎮魂の行事を以て更に神人合一の境に達し」た時に、初めて感応するものであるという⁽³¹⁾。

このことを川面の文章から説明してみよう。まず禊については表と裏の行事があると説明される。禊とは、「表には水に沐し、潮に浴」して「水を注ぐが如く神の霊を私の霊に注ぎ入」れることで、「裏には川の水、海の潮を通じて、天の真井に達し、天の真井の水を受くるのである」という。「天の真井」とは譬えて「天御中主太神の霊の稜威」を指していて、裏の禊は、祓をしても「なほ停滞あるところの垢と穢とを、神の御稜威、神の霊によりて剃ぎ去り、削ぎ去ることを意味」している⁽³²⁾。

このような禊を含めた川面の鎮魂行法は、最初の祓および次の段階の禊とにより「精神と肉体との融会合一」をなしていきが、この「融会合一」のためにさらに次の段階に「振魂」という実践をおこなう。そしていくつかの行の段階を経て、「鎮魂より見神の霊境に進む」のである⁽³³⁾。

ではこの「見神の霊境」とは何であろうか。これを川面は別の表現を用いて、「神の霊

魂に私の靈魂が洗濯せられ、私の靈魂が復活して神の靈魂と合一合体し、こゝに神としての我は新に生れ出る」と述べている⁽³⁴⁾。「神としての我」という境地は、「我は是れ神なり」という「神たるの自覚」のことで、「神我一体の神たる態度を表明する」ことと説明される⁽³⁵⁾。つまり「見神の靈境」とは、「神我一体」により自分が「神」を「自覚」する境地を意味していることがわかる。

このように川面の脱魂の身体論がシャーマニズムの要素をもつゆえに、崔南善も朝鮮禊祓の顧問になったと考えられる。崔南善は戦略的に総督府官僚たちの「古神道」言説に影響された神道観を援用し、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」を仮設していた。そして、彼は朝鮮を中心としたいわば「鮮日同祖論」を媒介にして、日本中心の「古神道」の読み替えを図っていたことは前述したとおりである（本稿第3章第1節第2項を参照）。

では「神我一体の神たる態度を表明する」境地に留意しながら、植民地朝鮮に入ってきた川面の鎮魂行法は、どのような神を対象とする行法として受容されていたのかを探ってみよう。資料の制約のために、1934年に朝鮮総督府により発布された「儀礼準則」を取りあげることとする⁽³⁶⁾。その分析に至るまでに前提となる説明がやや長くなるのであるが、このまま議論を進めていこう。

この「儀礼準則」は法令ではない。それは社会教化の一環で、拘束力をもたない一定の基準を示した規範として「発布」されている。同時に（同年11月）総督の「諭告」、渡辺学務局長の「儀礼準則の発布に当りて」、そして「儀礼準則」とその解説「儀礼解説」を載せた朝鮮総督府学務局社会課編『儀礼準則』（社会教化資料第10輯）が、それらの朝鮮語版を合わせて発行された。

実はこの「儀礼準則」にはモデルがあった。1934年3月の『京城日報』の報道によると、慶尚南道の地方課では、農村振興委員会と「協調を保」ちながら「再三打合会を催し」て、「近々『三礼準則』と題した刊行物として広く道内各地へ配布することに決定した」という⁽³⁷⁾。

渡辺豊日子学務局長は、局長就任前の1930年12月から33年8月まで慶尚南道知事を務めていた。その間に渡辺は山崎延吉を慶尚南道に呼んで講演を依頼したことは前述したとおりである。それゆえ、慶尚南道の『三礼準則』刊行決定が局長就任後のこととはいえ、『三礼準則』と渡辺の間には何かしらの関係があった可能性が高くなる。

渡辺学務局長のもとで刊行された同局社会課編『儀礼準則』が示す「儀礼準則」は、「婚礼」「喪礼」「祭礼」という三礼を掲げている。「儀礼準則」を解説した「儀礼解説」中の「祭礼」項目には、次のような記述がある。

凡そ祭祀は祖先に対する反本報恩の大義と、思慕景仰の情念に基き、その霊を迎へて奉事するのである。故に君子祭に臨めば沐浴齋戒身を清め心を統一して、祖先を思慕すること切なるものあれば、至誠遂に神に通じ音声容姿眼前髣髴として顕はれ、真に神の降臨を見るが如き心境となり、神人相通じて（子孫は祖考の遺体にして祖考の精神子孫に通ずるを云ふ）接待進退自から礼に叶ふのである。斯かる人は常に祖霊の加護を忘れず、家名に顧みて終始道義を磨くを以て、身は自ら修まり品性高尚となりて自然一家興隆の本となるのである。

されば祖先崇拜は東洋道德の極致にして、祭事は家庭に於ける信仰の中心である。言ひ換ふれば、祭事は家庭生活に信念付け、之を莊重ならしむる力の源泉とも謂ふべきものである。是れ祭事が人間生活上頗る大切なる所以にして、祭礼儀式は専ら此の精神から出るものでなければならぬ。

この資料の記述を見ると、いわゆる家族国家観にもとづいた「家」が強調されているのに気づく。そして、「祖霊の加護」や「家名」「一家興隆の本」「家庭」「家庭生活」のような表現からは、「祭礼」における朝鮮的な儒教の精神が、日本的な「家」の「祖霊」を軸とした精神に置き換えられていることがわかる。このような「家」の「祖霊」を「祭祀」という考え方、そして祖先崇拜を「道德」とする立場は、穂積陳重の「家の祖先祭祀」を想起させ、彼の影響であることを知らせてくれる⁽³⁸⁾。

それに加えて、「祖先」を神格化して「神」とする認識は、東京帝国大学文学部で神道講座を担当した加藤玄智の影響によると考えられる。加藤は乃木希典に「神人」を見、「日本の救世主」を見た。人は死んだら神になるという神人同格教の特徴を神道はもっているが、その特徴を顕著に示すのは文明教期においてである。加藤の力点は、文明教期の神道は発達した神人同格教として進化の高い段階にあることを示すことにあったという。そして、彼は「生祠」（生存中の人物を祀ること）の研究もおこなった⁽³⁹⁾。

それゆえ、加藤は穂積らが祖先崇拜を「道德」と見なすことに対して、日本の祖先崇拜に「道德的と宗教的の両要素が存して居る」と主張しながら、「宗教的」な要素を次のように見いだしている。すなわち、「元来日本人の宗教的信仰は、神人同格教（若くは神人教）といふ流儀の宗教に属してをる」ため、古代から「人間崇拜」が起こってきている。この「神人同格教系中の宗教として死んだ祖先の霊を神として礼拝する信仰も出て来る」として、「祖先の霊を神」とする信仰を見いだしている⁽⁴⁰⁾。ここにおいて、加藤の祖先崇拜観は「祖先」を神格化して「神」とする要素を重要視していたことが確認できる。

そこで、先に引用した「儀礼解説」の資料の中で、穂積の影響と加藤の影響の双方を結び付ける要素として、「真に神の降臨を見るが如き心境」となることや、「神人相通じ」という実践的な描写のあることに注目したい。その描写には、「見神の霊境」＝「神我一体の神たる態度を表明する」境地に至る川面凡児の鎮魂行法が下敷きになっていると考えられるのだ。そうならば、前述した禊行の「神我一体」において、朝鮮禊行が想定した「一体」の対象となる神は「家」の「祖先」であることが推測できる。

この推測の傍証となるのが、数年後の1941年、戦時体制の時期に国民総力朝鮮聯盟が禊禊を奨励するために出した資料である。時局下で「国民指導の基礎を祭祀に置く」という理解のもとで、「祭祀と不離一体を為すものは禊禊による鎮魂帰神、神人合一の境地」であると説く⁽⁴¹⁾。この資料の巻頭言には、「祭祀は祖先たる神に近づき、之と一体となることである。それには先づ凡ゆる心身の罪穢れを除却せねばならぬ、この行が即ち禊禊であつて、我等の祖先は行往座臥ひたすら之を行することによつて、其の生活を意義あらしめ、純化し発展せしめて来た」とある。

祭祀と「不離一体」をなす禊禊の行により「一体」となる神が「祖先たる神」とある。ここにおいて、前述した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」境地は朝鮮に入った後で、「家の祖先祭祀」を説く穂積陳重や祖先を神格化する加藤玄智の

影響を受けた祖先観により再解釈され、「祖先たる神」と「一体」となる行に読み替えられて実践されていたことがわかる。また「祖先たる神」とあるのは、先述した「儀礼準則」において「祖先」を神格化して「神」と認識したことと共通している点も確認できる。

ところで、「朝鮮禊会規約⁽⁴²⁾」には本部が朝鮮神宮社務所内に置かれることや、年に2回以上の禊行事をおこなうこと等が定められている。さらに規約に書かれた「目的」をみると、「本会ハ朝鮮ニ於ケル禊道ノ確立ヲ企図シ行的実践ヲ以テ古神道ノ大義ヲ宣揚セントス」とある。

この「古神道ノ大義」という表現は筧克彦の著書『古神道大義』(1912年)を想起させ、筧と川面を結びつけるキーワードになるとともに、両者の間に接点があったことを知らせてくれる⁽⁴³⁾。つまり、筧の影響を受けた「古神道」言説にもとづき、神社非宗教論の立場である神社行政に代わって、池田警務局長が神社の宗教性を実践する場として、言い換えれば「祖先たる神」と「一体」となる行をおこなう場として、川面の禊行を導入した可能性を指摘できるのである⁽⁴⁴⁾。

最後に、総督府官僚や朝鮮神職会における積極的神社非宗教論をまとめるために、彼らにおける穂積陳重の祖先崇拜による神道観、加藤玄智の神人同格教的な神道観、そして筧克彦の「天皇帰一」論という3者による影響の関係を整理しよう。朝鮮禊会の禊行において、穂積と加藤の影響は融合して「家」の「祖先」が神格化し、「祖先」が神となる。これをさらに筧の「天皇帰一」論により論理化すると、汎神論ゆえの関係の絶対性にもとづき(本稿第2章第3節第1項を参照)、「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」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。そこに禊行を通じた天照大神との「合一」が実現する。

こ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。

(4) 心田開発運動の概観

翌年の1936年1月15日に、宇垣総督臨席の下で総督府主催の心田開発委員会が開催された。「当局、内鮮^{マリア}宗教家、学校、社会事業家の代表権威四十名一堂に会し」たと『京城日報』の記事⁽⁴⁵⁾は報じている。そこで議論された内容は「心田開発施設に関する件⁽⁴⁶⁾」としてまとめられている。これへの考察は後述することにして、この心田開発委員会を政策決定の観点からもう少し分析してみよう。この『京城日報』記事には次のように書かれている。

(風邪で欠席の今井田政務総監に代わって議長を務める渡辺学務局長の挨拶の後=引用者) 過去数回に亘る懇談会における大体の意見を纏めて立案された学務局原案を中心として心田開発運動の進むべき根本方針につき意見交換を遂げこの大方針に基き宗教各派、各社会事業、教化団体等その教義或は使命に立脚し夫々具体案を練り積極的に民心開発の前途に努力する旨を申合せて後正午午餐会に臨み種々懇談を遂げた、なほ今回会合における意見は学務局原案に総合し近く具体的大綱を公表するはずである。

ここからは、これまで「数回に亘る懇談会における大体の意見を纏めて立案された学務局原案」をもとに委員会で議論され、「今回合会における意見」を「学務局原案に総合し」たうえで、総督府当局として「近く具体的大綱を公表する」予定であることがわかる。この後すぐに「具体的大綱」が公表されるが、それが前述した「心田開発施設に関する件」となるわけである。また、「宗教各派、各社会事業、教化団体等」においても、「夫々具体案を練り積極的に民心開発の前途に努力する」という方法を取るようになった。

ここで注目すべきは、1935年1月31日の「仏教懇談会」から3月12日の経学院講師との懇談に至るまでの「数回に亘る懇談会」における意見をまとめて立案されたのが「学務局原案」であることだ。そして、この委員会で出された意見も「学務局原案に総合し」て、「心田開発施設に関する件」として公表されている。さらに今井田政務総監が欠席のまま、学務局主導で「学務局原案」作成および「具体的大綱」の公表まで決定している。つまり、ここにおいて学務局および渡辺学務局長の任された役割が大きいことに気づくのである。前述したように、心田開発運動において山崎経由で寛克彦の「天皇帰一」論の受け皿となった官僚は、渡辺であると考えられるので、これから寛の影響に注目していこう。

なお、委員会参加の「当局」代表は、政務総監の今井田清徳（欠席）、主管部署から学務局長の渡辺豊日子および同局社会課長の巖昌燮、内務局長の牛島省三、警務局長の池田清である。内務局が関わっている理由は神社行政の主管部署であるためで、警務局の場合は「迷信団体」の「撲滅」方針や「類似宗教」の弾圧（第1章参照）に関係しているといえる。

では、「具体的大綱」として公表された「心田開発施設に関する件」の考察に移ろう。これに明示されている心田開発運動の「目標」は次の通りである。

- 一 国体観念を明徴にすること
- 二 敬神崇祖の思想及信仰心を涵養すること
- 三 報恩、感謝、自立の精神を養成すること

第3の目標は農村振興運動における農本主義的な標語を掲げたものといえる。第1の目標は国体明徴声明を受けたものであるが、当時の朝鮮総督府の「国体」観がうかがえる。国体明徴とは、「美濃部達吉に代表される天皇機関説に反対し、統治権の主体が天皇にあることを明らかにする主張」である。岡田内閣は8月3日に「国体明徴に関する声明」を出し、10月15日さらに強い調子の第2次声明を出して天皇機関説を否定した⁽⁴⁷⁾。

当時の朝鮮総督府の「国体」観を知るためには次の資料が手がかりになる。心田開発運動を公表・指示した政務総監通牒「心田開発施設に関する件」（前述）と同時に、総督府当局により『心田開発運動の要旨⁽⁴⁸⁾』という解説書が作成され、同通牒に添付して頒布されたと判断できる。この解説書から第1の目標について考察してみよう。

この目標に関して5つに分けて箇条書きされている。最初の条には「帝国の国体」に関して、「日本帝国は神勅によりて創始され、万世一系の天皇を以て元首と仰ぐことは、永久に定められたる所」（159頁）と説明されている。これは1935年8月3日の第1次国体明徴声明における政府声明の内容を踏襲したものである。

朝鮮に特徴的な内容は4つめと5つめの条である。4つめには、国家の構成が「君民同祖の血族的結合」とはいつても、「単一民族の同系血統の結合」を意味せず、「種々の民族種族が相混淆しながらも、是等が常に中枢民族を巡りて、よく融和結合して来たこと」と書かれている(159頁)。これはいわゆる混合民族論である。

併合当時、「内地」の多くの新聞・雑誌に出された大日本帝国における民族論では、日本と朝鮮の歴史や人種論に言及して併合を賛美したもののうち、ほとんどすべてが日鮮同祖論ないし混合民族論の範疇に入るものであり、純血論を説いたものは主要新聞・雑誌には存在しなかった⁽⁴⁹⁾。その混合民族論を朝鮮総督府では継承している。

それゆえ5つめの条では、朝鮮が「一旦外患に遭遇せば忽ち自主独立の意気を失ひ、殊に十八九世紀の間に於ては半島は列強勢力の角逐場と化し遂に收拾すべからざる状態に陥つて仕舞つて居た」という前提で、「之を匡救解決したのが即ち日韓併合である」とする(159～160頁)。つまり、混合民族論による「結合」の説明の弱さを、日本の植民地支配を正当化することで補っているわけである。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」が強調されるのである。

それから、第2の目標が心田開発運動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。

1935年当初の段階では、「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、「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。キリスト教も1935年当初の段階では、YMCA関係者が中心で、協力要請があったのは日本側では丹羽清次郎と笠谷保太郎であり(それぞれ京城基督教青年会(京城YMCA)の幹事と総主事)、朝鮮側では尹致昊と申興雨であった(それぞれ朝鮮中央基督教青年会の会長と総務)。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・合併することにあると考えられる。

第2の目標がこのような二重性をもつ理由は、心田開発運動の具体案を「宗教復興」で進めていた途中に、国体明徴声明により神社が突出することになったためである。教育機関では「国民儀礼」としての神社参拝が強要されていく中で、「神社制度の確立」に向けた準備が同時に進行することになる。また、1年前に心田開発運動が公表された時期には、総督府当局は「宗教復興」を叫んでいたのだが、目標では再び「信仰心」に戻っている。

「宗教復興」策から「神社制度の確立」方針が分離して格上げされたという経緯から、「敬神崇祖」と「宗教復興」が並列して進行しないように、総督府当局では「信仰心」に表現を戻したものと考えられる。

心田開発運動のイデオロギーは第2の目標における「敬神崇祖の思想」となるので、これに関しては節を改めて、次の第2節および第3節で論じることにする。ここでは、引き続き「心田開発施設に関する件」の考察を進めよう。前述した目標の「実行」に関しては次のような項目があげられている。

- 一 宗教各派並に教化諸団体は相互連絡提携し以て実効を挙ぐること
- 二 指導的立場に在る者は率先之に努め範を衆に示すこと

第1の項目は、1月の心田開発委員会で「宗教各派、各社会事業、教化団体等」が「夫々具体案を練り積極的に民心開発の前途に努力する」として、諸団体が合意したことの反映と見てよいだろう。

それから、実行細目に関しては「心田開発施設要項⁽⁵⁰⁾」で基準が示されている。事項名をあげれば、「一 本府施設事項」「二 神社、宗教各教宗派、儒道関係団体並教化団体の施設事項」「三 学校教育施設事項」「四 社会的施設事項」である。第2の事項のみ内容を次に記そう。

神社、各教宗派、団体各自に於て一層信仰心（神社に於ては敬神崇祖の思想）啓培の施設を講ずることゝし之が具体案を樹立し実施上相互連絡提携を図ること（固有信仰に付ては中枢院の調査の結果に俟つこと）

ここでは、前述した諸団体が合意したことの内容が明記されている。また、「固有信仰」は「中枢院の調査の結果」が出されるまで保留扱いとなっている。換言すれば、「固有信仰」と神社との間において、中枢院の信仰審査委員会が「具体案を樹立」するまで「相互連絡提携を図る」ことは保留されたわけである。ここにおいて崔南善の思惑は足踏み状態を強いられる。

では以上をふまえて、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⁽⁵¹⁾）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、支配に障害となる「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。

なお、「類似宗教」への弾圧については第1章で論じた。その排除の論理に関しては第4節第1項で考察してみよう。また公認宗教についても簡単に説明しておこう。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定められている。第1条の条文は「本令ニ於テ宗教ト称スルハ神道、仏道及基督教ヲ謂フ」である。ここで公認宗教が成文化され、「神道」（いわゆる教派神道）、「仏道」（「内地仏教」と「朝鮮仏教」）、「基督教」と定められたのである。

神社の総督府内での主管部署は、「内地」同様に神社非宗教論の立場から、1925年に学務局宗教課から内務局地方課に移管された。そして、1941年より司政局地方課、1943年より総督官房地方課の主管となる。公認宗教の主管部署は、学務局宗教課（1932年より同局社会課、1936年より同局社会教育課、以下略）である。非公認宗教団体（「類似宗教」および秘密結社）は警務局が主管部署であった。

第2節 「敬神崇祖」の論理(1)―「中堅人物」養成施設において

(1) 「敬神」と「崇祖」の関係

前述したように、1935年の第1次国体明徴声明以降に総督府当局は「神社制度の確立」に向けて準備作業を開始したと考えられる。そのことを政務総監の今井田は「全鮮氏子総代連合会」（10月14日）での告辞で語っていた。そこで神社の信仰を指す言葉として用いられた語は、建前として神社非宗教論の立場から「敬神崇祖の大道」「敬神崇祖の信念」という表現であった。

また、翌年の1936年1月には心田開発運動の「具体的大綱」として「心田開発施設に関する件」が公表された。そこに掲げられた3つの目標の2つめが「敬神崇祖の思想及信仰心を涵養すること」であり、最終的に心田開発運動では神社神道を指す用語として「敬神崇祖の思想」を採用したことを確認できる。わざわざ「思想」を付けていることからわかるように、当然ながら神社を非宗教とする立場から「国民儀礼」として神社参拝を可能にさせる用語である。しかしながら、この用語どおりに神社非宗教論であったのか、それとも「宗教復興」が出発点であったため、神社に宗教性を認める積極的の神社非宗教論であったのか、確認する必要がある。

管見の限りではあるが先行研究で「敬神崇祖」を中心に論じたものが見あたらない中で、阪本是丸の『国家神道形成過程の研究⁽⁵²⁾』は比較的「敬神崇祖」に言及しているようである。だが「敬神崇祖」の観念が自明のものとして、神社非宗教論にもとづく論理で語られているようである。確かに阪本の『近世・近代神社論考』では、「国家神道を支える最大のイデオロギーとなったのは、「神社非宗教論」による祭政一致・敬神崇祖の理念であった」と、「敬神崇祖」は神社非宗教論にもとづく理念とする認識が明言されている⁽⁵³⁾。

そもそも「敬神崇祖」の「敬神」は、「敬神思想」などと用いられるように神を敬うという神社非宗教論による表現である。だが、「崇祖」の方は語られる時期・立場によって多様な用いられ方があるのではないだろうか。たとえば、朝鮮総督府官僚たちが大学で影響を受けた穂積陳重の場合（本章の第1節を参照）、「崇祖」である祖先祭祀は道徳であるとして宗教性を否定する。しかし、神人同格教的な神道観をもち「生祠」の研究もおこなった加藤玄智は、祖先を神格化しているわけである。それゆえ、「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の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くことを予想することが可能ではないだろうか。

本章の第1節第3項で検討した朝鮮禊会（1934年秋～）の禊行において、穂積、加藤、そして寛克彦という3者の影響を整理してみた。それを振り返ってみると、穂積と加藤の影響は融合して「家」の「祖先」が神格化し、「祖先」が神となった。これをさらに寛の「天皇帰一」論により論理化すると、汎神論ゆえの関係の絶対性にもとづき、「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であるため、そこには禊行を通じた天照大神との「合一」が実現する。

ここにおいて、「崇祖」が神社神道の宗教性の受け皿となることが確認できる。これを手がかりにして、次からは「中堅人物」養成施設における「敬神崇祖」の論理を分析してみよう。

(2) 「中堅人物」養成施設における「敬神崇祖」の論理

本章の第1節第1項で、1つの大きなルートとして、山崎延吉経由で寛克彦の「古神道」言説や「天皇帰一」論が植民地朝鮮に、そして朝鮮総督府の官僚たちに入ってきたことを想定できると述べた。そのことを検証するために、農村振興運動における「敬神崇祖の思想」の実践内容を分析してみよう。

山崎延吉の「敬神崇祖」観を本稿第2章第3節第3項から簡単に振り返ると、山崎における「天皇帰一」の思想において、「家系」という「永遠の生命の流れ」は子どもから親、祖先へと遡りながら天皇に帰一していくものだった。ここでの「敬神」および「崇祖」の意味・関係は、「我が皇祖皇宗を礼拝すること」(＝「敬神」)と、「その家の祖先に礼拝すること」(＝「崇祖」)との組み合わせとして表現され、「家系」は「崇祖」を媒介にして天皇に帰一していく。別言すれば、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「敬神崇祖」観が見いだせた。

それゆえ、心田開発運動の「目標」として掲げられた「敬神崇祖の思想」において、「敬神」および「崇祖」の意味・関係はいかなるものになるのであろうか。それを探るためには、まず農村振興運動の現場において殊に山崎延吉の「敬神崇祖」観の実践が凝縮した形で見いだせる場所、すなわち「中堅人物」養成施設に的を絞り、練習生に対する「敬神崇祖」の実践がどうであったのかを検証しよう。

山崎延吉とは古くからの知己である渡辺豊日子(慶尚南道知事、後に心田開発運動を主管する総督府学務局長)は、『自力更生彙報⁽⁵⁴⁾』に道知事として最初に寄稿した人物である。その渡辺の記事によると⁽⁵⁵⁾、道内にある農業関係の学校の「改善」のために山崎と、彼の弟子に当たり同じく寛克彦の「古神道」言説を取り入れた農本主義者でもある加藤寛治⁽⁵⁶⁾の力を借りている。

すなわち渡辺は、慶尚南道南海郡の農業実習学校(補習的な農業学校)の専任校長(従来は普通学校の校長が兼任)に、加藤からの推薦を得て「遠山」という人物を採用した。また、密陽農蚕学校(道立の農業学校)の教育主任には、山崎の推薦により「楠碌四郎」(山崎経営の神風義塾塾長)を採用したという。

楠碌四郎は後に黄海道地方改良主事として、1936年6月に設立された黄海道農民訓練所(黄海道立の「中堅人物」養成施設)の所長にもなる。また、加藤の日本国民高等学校卒業生(金尚麟、1935年1月卒)も、平北高等農民講習所(白世明が経営する「中堅人物」養成施設、1935年12月設立)の講師を務めている。この講習所は「日本国民高等学校同様の訓育を施しつつあり」という⁽⁵⁷⁾。

ここから、農民教育の場では早い時期から山崎や加藤の影響が浸透していったことが推測される。それが凝縮された形で現れるのが、1935年1月の臨時道知事会議決定にもとづき拡充が図られていく「中堅人物」養成施設である。この設置・経営等に関しては3月に各道知事宛の政務総監通牒⁽⁵⁸⁾が出されて指示されていた。さらに、翌年の2月にも同じく各道知事宛の政務総監通牒⁽⁵⁹⁾にて養成施設の教育方針に関して補足の指示が出されている。それによると、「之が経営に付ては必ずしも画一の主義方針を採る必要」はない。「農民訓練所等の所長は事情の許す限り専務者を配置」し、「教育訓練に付ては相当の自由裁量に任せしむる方効果的ならずやと思料せらる」とある。

確かに1936年12月に出版された朝鮮総督府編『農山漁村に於ける中堅人物養成施設の概要』(以下、概要と略す)を見る限り、掲載された40個所の施設が「画一の主義方針」で統一されていたわけではなく、「教育訓練」も細部では所長等が培ってきた農本主義を背景とする「自由裁量」が認められていたようだ。それだとしても、大枠では山崎や加藤の影響が予想されるため、ある程度の一定した「画一の主義方針」を見いだすことができるのではないだろうか。次はそれについて考察しよう。

京畿道には養成施設が5個所ある。それらの「訓練方針」に限るなら、「実習を主として農業労働と実習体験を通じて皇国農民たるの精神を陶冶し信念の培養に努むると共に農業経営の真髓を体得せしむ」という文章に統一されている。ここでいう「皇国農民」とは、山崎の「農民道」でいうところの「天皇に帰一する信念の人」としての「皇国の農民」を指していよう。「皇国農民」という精神主義の実践的訓練は、「訓練実施状況」でより具体的に説明されている。たとえば、練習生のグループを家族に擬して「自治協同の精神」を馴致・涵養するという内容や、「精神の鍛錬陶冶」に最も重点を置くという点であり、これらも5個所の施設で共通している。

以上のような内容は、他の養成施設では表現が異なったり濃淡があったり、またそのような表現が書かれていない場合もあるが、養成施設の特徴とするなら最大公約数的な要素として指摘できよう。それゆえ、さらに表現の濃い箇所を絞っていくなら、山崎の「敬神崇祖」観の反映如何が少しずつ見えてくる。

京畿道の養成施設の一つは驪州郡農道講習所である。そこでの「訓練実施状況」の「精神の鍛錬陶冶」に関する部分は、次のように記されている。

精神の鍛錬陶冶と敬信(敬神の誤り=引用者)崇祖の観念の涵養に最も力を注ぎ毎月一日及十五日には驪州神社(神祠の誤り=引用者)に毎日朝会の際には文廟に参拝せしむる外祖先の命日及春秋二回の「節祀」には帰宅せしめ祭祀に参席せしむ

驪州郡農道講習所では「敬神崇祖の観念」の語が加わっている。「毎日朝会の際には文廟に参拝せしむる」とは、文廟の建物を利用して設立されたこの施設特有のやり方である⁽⁶⁰⁾。「祖先の命日及春秋二回の「節祀」には帰宅せしめ祭祀に参席せしむ」とあるのは、漠然と従来の祖先崇拝を奨励しているものと考えられる。ここからだけでは、祖先崇拝を天皇に帰一させるような要素は見いだせない。

それでは、他の養成施設の中で祖先崇拝を訓練の中に取りいれている事例を、引き続き概要から見てみよう。忠清南道農村女子講習所は道立の「中堅人物」養成施設である。1934年4月に設立され、所長は柳川普通学校の訓導・鍵本末一が兼任している。定員30名、現員30名で、訓練期間は3月より翌年1月までの11カ月である。

「訓練方針」5項目の最初は、「国体観念を明徴にし敬神崇祖の念を涵養し以て感謝報恩の生活を営むこと」とある。これは、1936年1月に公表された心田開発運動の「目標」を踏まえた表現になっている。おそらく「訓練方針」の表現が心田開発運動に合わせて書き換えられたものと推測される。

では「敬神崇祖」の実践に関する部分を見てみよう。「毎日行事表」という日課には、起床後と就寝前に「神棚礼拝」があり、朝礼の際には「東方遙拝」と「父母敬礼」がおこ

なわれている。神棚には神宮大麻が祀られていると思われる。「東方遙拝」は皇室の遙拝であるから、「父母敬礼」との組み合わせのために、山崎の「敬神崇祖」観の反映と解される。

次は黄海道立の養成施設である黄海道農民訓練所に関してである。1936年6月に設立されたこの施設の所長は、山崎経営の神風義塾塾長であった楠碌四郎であるので（当時は黄海道の地方改良主事）、神風義塾的な教育が予想される。定員30名、現員34名（1郡から2名ずつにしたためとのこと）、訓練期間は3月より翌年2月までの12カ月である。

「訓練方針」の第1には、「信念ある皇国の農民又真の農村指導者たらしむ」および「皇国の農民」の語が使われている。次に「特殊訓練行事」から引用しよう。

イ、国旗掲揚及降納の式

（略）

ロ、皇居及神宮（伊勢）の遙拝

起床洗面後及夜就寝前に行ふ全員列立、所長二拝、二拍手、遙拝の詞奏上二拍手一拝全員最後の一拝に列拝す

ハ、父祖に遙礼

夜の遙拝後に父祖（或は其の墳墓の地）の座ます方向に各自向ひ感謝の意を捧げて敬礼

ニ、朝夜の会礼

朝は神宮遙拝の後に夜は父祖の霊に敬礼後に風紀当番の発声の下に長上たる指導者に礼辞を交す

ホ、静座

（略）

ヘ、点呼

（略）

「ロ、皇居及神宮（伊勢）の遙拝」は、「敬神」を内容とする部分である。「ハ、父祖に遙礼」は「崇祖」に相当する部分で、死者となっている「父祖」の場合は「墳墓の地」に向かって「敬礼」することになっている。これを「ニ、」では「父祖の霊に敬礼」と表現している。このような「敬神」と「崇祖」との組み合わせは、山崎の説いたように「家系」が「崇祖」を媒介にして「天皇」に「帰一」するものとして設定されている。

同様の事例となるのが咸鏡北道農事修練場である。1935年10月に設立された道立の養成施設で、所長は地方社会主事の本間明房である。定員20名、現員20名と聴講生1名、訓練期間は3月より12月までの10カ月である。

「訓練方針」7項目の筆頭に「信仰生活を以て訓育の中心となす」とあり、「指導に当りては神の認識を深め」と「敬神」の側面が強調されている。ふたつめの項目は「国体觀念の養成と祖先崇拝」というもので、「崇祖」を心田開発運動の「目標」を踏まえた表現にしている。その内容も、「礼拝の際神に祈るは勿論なるも皇靈並に祖先及父母に対し礼拝すると共に生活の総てを通じ国体觀念の養成と祖先崇拝の精神の涵養に努む」とされた。ここから山崎の「敬神崇祖」観が見て取れる。

その具体的な実践として「礼拝」を見よう。「礼拝」は一日の「日課」の中で朝と夕におこなわれていた。「黙禱」の後に、伊勢の皇大神宮、明治神宮、「天皇皇后両陛下」、「大親神様」、「祖先の霊」、「父母」に対して「礼拝」するのである。なお、「大親神様」とは祖神、つまり氏族の始祖的な神のことである。

以上のように、各養成施設からは山崎の「敬神崇祖」観を見いだすことができるが、一方で「訓練方針」が心田開発運動の「目標」を踏まえた表現になっている点についても考察する必要がある。そこで再び概要に掲載された40個所の養成施設を振り返ってみよう。

概要に掲載された40個所の養成施設の中で、6個所の「訓練方針」が心田開発運動の「目標」に合わせた表現で作成されたり、あるいは修正されたりしている。それらは、忠清南道農村女子講習所、茂朱郡農民訓練所（全羅北道）、鎮安郡農村青年訓練所（同）、黄海道農村女子講習所、咸鏡南道農民道場、咸鏡北道農事修練場である。これらの中で祖先崇拝が採り入れられ、「心田開発施設に関する件」の公表（1936年1月頃）以後に設立された施設を選ぶなら、それは咸鏡南道農民道場に絞られる。

咸鏡南道農民道場は道立の養成施設である。1936年4月に設立され、所長は咸興第一普通学校の訓導と道の属を兼務する塚本忠信が兼任している。定員60名、現員40名（1936年度は定員が40名のため）で、訓練期間は3月から11月までの9カ月である（1936年度は4月から11月まで）。

咸鏡南道農民道場の「訓練方針」は7項目あるが、「1. 国体観念の明徴」「2. 敬神崇祖の思想及信仰心の涵養」という2項目は、心田開発運動の「目標」をそのまま掲げたものである。第2項目の説明では「敬神崇祖」における「崇祖」の真意が述べられているので次に示そう。

2. 敬神崇祖の思想及信仰心の涵養

神祠を中心として敬神崇祖の観念を養はんとす即ち祖先崇拝は実に朝鮮に於ける顕著なる美德にして互に祖先の遺業遺訓を守り家名を重んじ道義を研磨し世の文化の進展に寄与せしめ尚進んで祖先が神格化されて神となり更に統一されて日本建国の神を最高の神として崇敬することとなり茲に敬神崇祖は国体観念と合致すべきことを感得せしむ

冒頭に「神祠」とあるのは、施設の敷地内に建てられた神祠を指している。ただしこの場合は設立許可が必要でない「個人祭祀」として存在していて、法的な定めにもとづく神祠ではない。

引用した「敬神崇祖」に関する説明からは次のようなことがわかる。すなわち「敬神崇祖は国体観念と合致すべきことを感得せしむ」という意図、言い換えれば朝鮮人の「祖先崇拝」を誘導しながら、「国体観念」に「合致」した「崇祖」へと導く意図が書かれていることである。しかも、その中味も明確に表現されている。「祖先が神格化されて神」となり、さらに「日本建国の神を最高の神として崇敬すること」へと「統一」されるとある。

以上、養成施設の「敬神崇祖」に関する説明には山崎の「敬神崇祖」観が反映されているものを確認できた。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のだろう。

山崎の「敬神崇祖」観を振り返るなら、「家系」という「永遠の生命の流れ」は子どもから親、祖先へと遡りながら天皇に帰一していくものだった。これが心田開発運動で打ち出された「敬神崇祖」へと移行すると、そこに「国体観念」に「合致」した「崇祖」へと導く意図が加わり、「日本建国の神を最高の神として崇敬すること」へと「統一」されるという内容が追加されているのがわかる。

実はこのような移行による内容の変化は咸鏡南道農民道場独自のものではなく、「心田開発運動」の3目標を解説した総督府内部文書の要約であることが確認できる（第3節で後述）。

この移行に留意しながら、次は心田開発運動の2つめの目標に対象を移し、その「敬神崇祖」の論理を明らかにしていこう。

第3節 「敬神崇祖」の論理(2)一心田開発運動の「目標」において

(1)心田開発運動の「目標」において

前節の末尾で咸鏡南道農民道場の「訓練方針」を取りあげた。この「訓練方針」の説明の出所である総督府内部文書が何であったかを明らかにする必要がある。そのうえで、その内部文書に書かれた「敬神崇祖」の論理を論じていこう。

日中戦争が全面化した後において、朝鮮でも国民精神総動員運動（国民精神総動員朝鮮聯盟が主体）が開始され、心田開発運動はこの運動の中に解消されていく。しかし、この総動員運動はその展開の過程で、一時ではあるが心田開発運動の要素を取り込むことを目論んだようである。そのために出版されたのが、梁村奇智城編『国民精神総動員運動と心田開発』（朝鮮研究社、1939年4月）となる⁽⁶¹⁾。

同書の「凡例」には「五、編纂資料は総督府より提示を得たる外他に参考せしものあるも煩雑を厭ひ其の出所明記を省略せり」とある。また、「感奮興起に値するものに就き資料を蒐集し、且先進識者の卓越せる人格修養に対する言説を之に配し」（矢鍋永三郎「序」）という説明もある。それゆえ、同書の引用箇所には出典が書かれていないため、執筆者名さえない箇所は編者の文章か引用かを慎重に判別する必要がある。その判別が可能ならば、同書に掲載された資料の中で総督府の内部文書をそのまま掲載したものは貴重な存在となる。

梁村が「心田開発運動の三大目標」という見出しの後に、「総督府当局では更に其の内容につき次の三大目標を強調してゐる」と述べて、前述した3つの目標のそれぞれを詳細に説明した文章を載せている。文面と内容からして、これも1936年当時の総督府の内部文書と見なしてよい。そのことを検証しよう。

2番目の目標は「敬神崇祖の思想及信仰心を涵養すること」であったが、この目標を詳細に説明した箇所には前述した咸鏡南道農民道場での「訓練方針」第2項目の説明と同じ表現が使われている。たとえば、「朝鮮に於ては、(中略)祖先崇拜は実に朝鮮人の顕著なる美德である」や、「互に祖先の遺業遺訓を守り、家名を重んじて道義を研磨し」（78頁）である。さらに、「日本建国以後に於ては、此の観念（「神の観念」を指す＝引用者）が一大進歩を為して祖先崇拜に合致し、その祖先が神格化されて神となり、更に統一され

て日本建国の神を最高の神として崇敬することとなり、敬神崇祖は茲に於て国体観念と合致することとなつた」(79頁) という文章もある。

一方、岩下伝四郎編『大陸神社大観』(大陸神道聯盟、1941年)の「心田開発運動」(156～172頁)という項目でも、前記『国民精神総動員運動と心田開発』での「心田開発運動の三大目標」と同様の文章が掲載されている。『大陸神社大観』の掲載部分には、まず「各道関係者」に発せられたという政務総監通牒「心田開発施設に関する件」(1936年1月30日付)が引用されている。そのすぐ後に「心田開発運動の要旨」という標題の文書が掲載されていて、その構成は三大目標を説明した「目標」と、施設細目を列挙した「心田開発施設要項」からなる。この「目標」と、前記『国民精神総動員運動と心田開発』の「心田開発運動の三大目標」とを照合すると、両者は文章が一致している。

また、『国民精神総動員運動と心田開発』には「朝鮮総督府で作製頒布した、『心田開発運動の要旨』には次の如くである」とあり、同資料が総督府が作成して頒布したものであることを知らせてくれ、また同資料の冒頭部分を抜粋している(35～36頁)。したがって、『大陸神社大観』での掲載が通牒のすぐ後になっていることも考え合わせると、心田開発運動を公表・指示した政務総監通牒「心田開発施設に関する件」(前述)と同時に、総督府当局により『心田開発運動の要旨』という解説書が作成され、同通牒に添付して「各道関係者」に頒布されたと断定できる。

以上から、第2節で言及した咸鏡南道農民道場での「訓練方針」の説明に書かれていた内容は、前記『心田開発運動の要旨』の「目標」に説明されていた文章であったことがわかる。これがまさに心田開発運動のイデオロギーである「敬神崇祖」を解説した文章なのである。

閲覧・入手が比較的容易なのは『大陸神社大観』である。これに掲載された『心田開発運動の要旨』を資料にして、その2つめの目標の解説に「敬神崇祖」に関してどのようなことが書かれているのか整理してみよう。

2つめの目標の解説であるにもかかわらず、ここでは国体論についても言及されている。「祖先崇拝を根帯」とした「国体観念」であるため、天皇は「最高道德者」である。それとともに「神格化された神」でもあるため「明津神又は現人神」である(161頁)。ここに天皇を神格化する加藤玄智の国体論の影響が見いだせる。

加藤は、「古来日本を統治し遊ばず天皇の事を、明津神又は現人神若くは現神など申し上げて、天皇の一身に神を拝し」てきた。それゆえ、「日本では天皇と云へば、其の真意は神に存す所の君主の義に外ならない」と、前記の引用箇所と同じ語による表現で天皇を明確に神格化している。それをふまえて加藤は、日本は古来「祭政一致の神政政治が行はれてをる国家」であるとして、「これは実に古往今来神皇統治の神国日本のみである」と、その国体論を説明するのであった⁽⁶²⁾。加藤のこの国体論を手がかりにして分析を進めていく。

そこで次は同解説における神社参拝に関する記述を見よう。「日本国民が神社に参拝する」ことは、「宗教に於ける神の礼拝又は巫に依る偶像崇拝とは本質を異にし祖先崇拝の至情から出発して、建国の大精神に基き自然に形成されたる国民道德にして、又忠君愛国の至誠の表現である」とする(162頁)。ここで「祖先崇拝の至情から出発」という言葉に注目される。これは穂積陳重の影響である。

そのため、続けて「実に是は理論を超越し、利害を超越し、宗教を超越した存在であらねばならぬ。故に日本国民たる者は、其の民族種族の如何を問はず又仏徒たと耶蘇信者たるとを問はず、何れも神社に参拝し、且つ参拝すべきものである」と、「日本国民たる者」の参拝義務の徹底について説明している。以上は神社非宗教論の説明である。

また、「迷信打破」についても「敬神崇祖」の立場から徹底が図られている。「又敬神崇祖は、一面迷信打破が伴はなければならぬ」と断言する（163頁）。その根拠としては、朝鮮での「祖先崇拜」の現状を、「祖先崇拜は之を敬神観念にまで推し進めて「神」の観念を統一完成するの域に至らず、僅かに巫に依りて幼稚なる鬼神観念の原始信仰状態に彷彿し、下層民は迷信の桎梏に呻吟して居ると云ふ現状に在る」と説明している。

それゆえ、「信仰は敬神崇祖のみに限ると云ふ訳では勿論ない」としながらも、「真に精神的に二千万民を救ふの途は、種々雑多な迷信打破と、淫祠雑神の鬼神観念を精算して、その固有の祖先崇拜観念を基礎として敬神観念を培養し、内地人と同様の精神生活に進入せしむることが必要である」と「崇祖」の実施方針を説明する（163頁）。

簡単に言い換えれば、朝鮮では祖先崇拜の妨げとなる「鬼神観念」を「迷信打破」によりなくして、「その固有の祖先崇拜観念を基礎として敬神観念を培養」し、「神」の観念を統一完成するの域に至らせることを示している。なお、ここでいう「固有の祖先崇拜観念」における「祖先」は朝鮮人の一般的な祖先を指しているだろう。

では、朝鮮の「固有の祖先崇拜観念を基礎として敬神観念を培養」とはどのようなことを意味するのだろうか。日本「内地」での「崇祖観念は、更に押し進んで、敬神観念に結合した」という。つまり、「日本建国後」においては「崇祖観念」が「一大進歩を為して祖先崇拜に合致し、その祖先が神格化されて神となり、更に統一されて日本建国の神を最高の神として崇敬することとなり、敬神崇祖は茲に於て国体観念と合致することとなり」と説明されている（161頁）。

この箇所は「国体観念」と「合致」する「敬神崇祖」の説明であることがわかる。「崇祖観念は、更に押し進んで、敬神観念に結合した」という説明は穂積の祖先祭祀論の影響である。また、天皇を神格化する加藤の国体論の影響については先述した。「祖先が神格化されて神」となることも加藤の影響である。そして、「崇祖観念」が「更に統一されて日本建国の神を最高の神として崇敬すること」になるという部分は、筧の「天皇帰一」論の影響である。

以上から「敬神崇祖」の論理は、本章の第1節第3項で論じた朝鮮禊会での禊行とまったく同じ論理であることに気がつく。その禊行では、穂積と加藤の影響は融合して「家」の「祖先」が神格化し、「祖先」が神となる。これをさらに筧の「天皇帰一」論により論理化すると、汎神論ゆえの関係の絶対性にもとづき、「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」という祖先崇拜型の皇祖神崇拜の論理を生んでいた。

したがって、朝鮮の「固有の祖先崇拜観念を基礎として敬神観念を培養」とは、「国体観念」と「合致」する「敬神崇祖」を意味していたことがわかる。「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。

ここにおいて、国体明徴声明を受けた植民地朝鮮では天皇の統治権の正統性＝「万世一

系の天皇を以て元首と仰ぐこと」(前掲『心田開発運動の要旨』、第1の目標の説明に記載)を、加藤の国体論のような天皇の神格化のみでは朝鮮人に明示できない限界があることに気づく。そして、この限界を総督府当局が認めていたこともわかる。それゆえ、関係の絶対性にもとづく筈の「天皇帰一」論を応用することにしたと考えられる。神となった「祖先」が天照大神に「帰一」という祖先崇拜型の皇祖神崇拜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く明示したといえるのである。

(2) 祖先祭祀の3レベル

森謙二の『墓と葬送の社会史⁽⁶³⁾』は、日本の墓・葬送に関する研究の中で穂積陳重と柳田国男を取りあげ、「イデオロギーとしての祖先祭祀」を指摘している(186~198頁)。穂積陳重および東京帝大法科大学で穂積の弟子だった柳田国男の祖先祭祀論には、「国家祭祀」「共同体祭祀」「家祭祀」という異なるレベルの祭祀を祖霊あるいは祖先祭祀によって統合し、一元的に捉える理論的枠組みがあるという。ここで、穂積の『祖先祭祀と日本法律⁽⁶⁴⁾』(第1~3編と附録からなる。朝鮮総督府図書館の蔵書にもなった)を手がかりにして3つのレベルの祭祀を説明してみよう。

穂積は祖先祭祀の普遍性を根拠にして、祖先祭祀は「道徳的慣習」(「原序」)であるとして神社非宗教論に立っている。そして、日本の家庭の神棚における祭祀を祖先祭祀と見なして、「皇祖」と「氏神」(「家族所在地の守護神」)の奉祀と表現している。さらにこれらに加えて、「神道家庭の第二の神棚」および仏教徒の仏壇でその家の「祖先歴代を祀る」ことにも言及された(第1章「祖先祭祀の三種」)。

このような日本の家庭の「祭壇」をもとに、穂積は日本でおこなわれている「三種の祖先祭祀」を次のように整理している。すなわち、「第一 皇室の始祖に対する全国民の祭祀」「第二 土地の守護神に対する地方人民の祭祀」「第三 各家庭の其家の祖先に対する祭祀」である。なお、第二で「氏神」を「土地の守護神」としているが、この前提には「氏神の意義が氏族的守護神より地域的守護神に変化」したとの理解がある。つまり、穂積は祖先祭祀としての「氏神」を地域民それぞれの「氏族的守護神」と位置づけて、これを第二にあげているわけだ。

さらに、穂積はこれら「三種の祖先祭祀」を第2編「日本に於ける祖先祭祀」の中で詳述していて、第1章「祖先祭祀の三種」につづいて、第2章「皇室御祖先の祭祀」、第3章「氏族の祖先祭祀」、第4章「家の祖先祭祀」というように、章ごとに「三種の祖先祭祀」を解説しているのである。

したがって、穂積の祖先祭祀論の影響のもとで「敬神崇祖」の論理が作られたならば、「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だろうか。ただし、〈家の祖先祭祀〉は朝鮮人の家族法に関わる法律関係の問題となるため、心田開発運動や神社政策とは直接の関わりはなくて、主として法制史の分野で朝鮮民事令の改正問題として論じるべきテーマとなる。よって、本稿ではこれを対象とせず、今後の課題とするにとどめる。

このような仮説のもとで、次の第4節以降および第5章と第6章で、3つのレベルの前2者である「国家祭祀」「共同体祭祀」に関して、それぞれ〈皇祖神の祭祀〉〈氏神祭祀〉

への読み替えが可能かどうかを意識しながら分析することにする。「国家祭祀」は本章の第4節以降で扱い、「共同体祭祀」は第5章と第6章となる。

なお朝鮮において、「国家祭祀」は具体的には官社における祭祀が該当するので、1930年代後半の時期では朝鮮神宮および京城神社等の国幣小社となる。「共同体祭祀」は諸社での祭祀が該当するが、具体的には心田開発運動以降に一面一神社・神祠設置方針で朝鮮人の村落に造営が目指される神社・神祠が分析対象となる。

第4節 国幣小社での「国魂大神」合祀

(1) 「国魂大神」合祀にみる「敬神崇祖」の論理

本稿の第2章第4節第2項では、1936年における国幣社列格に関して、とくにその祭祀に関しては、内務省は総督府の権限や独自性をある程度認める方針に変わっていたことを確認した。それでは、国幣小社の祭神で「天照大神」とともに「国魂大神」を合祀させる総督府の政策的な意図は何だったのだろうか⁽⁶⁵⁾。

朝鮮神宮祭神論争の際に、檀君奉斎論者たちは朝鮮神宮初代宮司になる高松四郎の意見を受けて「国魂神」奉斎論をとることになった。この場合の「国魂神」は「始祖及建国有功者」という解釈である（本稿の第3章第5節第1項）。代表的な「国魂神」奉斎論者である小笠原省三は、その後は中国等での「国魂神」奉斎を視野に入れて、「国魂神」をもう少し広く解釈して「国土の神霊」と理解している⁽⁶⁶⁾。

小笠原は「国魂神」奉斎論の立場から、「総督府の小山文雄君の卓見と努力の結果」で「国魂大神」奉斎が国幣小社列格の条件の1つとなったと述べ、神社行政を担当していた小山文雄を評価している⁽⁶⁷⁾。ここで「国魂大神」奉斎と国幣小社列格の関係を、小山の「東亜民族」論をもとにもう少し掘り下げて考えてみよう。

小山の「東亜民族」論自体は総督府の神社行政に限れば現実的ではなく、むしろその朝鮮版となる「朝鮮に於ける神々の復活」に注目すべきである。小山の著書『神社と朝鮮』によれば、彼の調査は神社の宗教性を重視し、「洞祭」を利用対象に想定して神社化を構想するものだった。小山が自らの構想に歴史的根拠を与えようとしたのが、「朝鮮に於ける神々の復活」（同書第6章の標題）という言葉の真意であった（本稿の第2章第5節第2項を参照）。

それゆえ、小山は総督府による従来の「国魂神」解釈をそのまま踏襲していない。総督府の「国魂神」解釈は「雄略天皇ノ御代百済国ヲシテ祭祀セシメラレシ建邦神」であるというもので、1928年8月に内務省神社局考証課長の宮地直一が総督府の囑託として記した「京城神社祭神増加ニ関スル件」という調査書で示されていた。

小山が「外地に於ける神社の祭神問題」に対してもっていた見解は、「大体に於て天照皇大神、その他その地方の国土経営に関係ありし神々を主とし、これに在住民に縁故ある産土神を配祀奉斎せしむるがよいとの説」を支持するものであった（141～142頁）。当時の朝鮮総督府の立場として「国魂神」は百済で祭祀された「建邦神」（前述）という解釈だったが、小山の文章では「その地方の国土経営に関係ありし神々」という理解である。そして、この「国魂神」が奉斎される場合は「天照皇大神」との合祀で主神にするという考え方であることも確認できる。

そうすると、おそらく小山の「卓見と努力の結果」(小笠原)により、心田開発運動の当局官僚たちが国幣小社列格で「国魂神」奉斎を受け入れたことは事実であるから、その場合、彼らは「国魂神」をどのように解釈したのであろうか。

1936年7月、京城神社と龍頭山神社の国幣小社列格について総督府からの上奏稟請を受け、拓務省が送付された関係書類をもとに上奏書⁽⁶⁸⁾を作成して内閣に進達した。その上奏書には、京城神社に増祀された「国魂神」の解釈が、従来の「建邦神」ではなくて「国土開発ノ始祖」という表現で示されている。

前述したように、「国魂神」奉斎論者は「始祖及建国有功者」と解釈していたが、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「始祖」を採らず「建邦神」(宮地直一の調査結果)と解釈していた(本稿の第3章第5節第2項を参照)。小笠原はこの「建邦神」という解釈に反対で、後になって「私は未だに諒解出来ない」と述べている⁽⁶⁹⁾。

ところが、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。この点は重要である。檀君を否定してきた総督府当局が、「始祖」に関わる祭祀を「国魂大神」奉斎のみに限る方針を取ったことになると考えられるからである。

これに関して説明していこう。この「国土開発ノ始祖」という言葉は、総督府が本国政府に参考資料として提出していた京城神社の明細帳⁽⁷⁰⁾における記述にもとづいた表現である。この神社明細帳によると、1926年3月に氏子会の決議にもとづいて境内の大拡張と社殿の大造営を企画し、同時に「国土開発ノ始祖国魂神一座大己貴命少彦名命一座ヲ増祀シ奉ラントノ議一決」したという。

京城神社側では「国魂神」を「国魂神」奉斎論者と同じ立場で「朝鮮国魂神」として認識していた。檀君奉斎を否定された後、前述したように「国魂神」奉斎論者は総督府同様に「始祖」を檀君と断定しない認識をもつようになったため、「国魂神」には「始祖」の他に「建国有功者」も加えた解釈をとる立場を取っていた。ところが、京城神社が神社明細帳を作成する段階で「建国有功者」が削除され「始祖」のみとなり、しかも表現に「国土開発」が加わって「国土開発ノ始祖」となったのである。

京城神社におけるこの解釈の修正はどう理解したらいいのだろうか。総督府当局の圧力か、それとも総督府当局と京城神社の双方の合意によることだろうか。

実際のところこの解釈の修正に関して、総督府当局では「国土開発ノ始祖」という表現に一切の修正も加えないまま提出用の神社明細帳を浄書し、拓務省はそれにもとづいて「国土開発ノ始祖」という表現を用いて上奏書に書いたのである。京城神社の神社明細帳への記載が圧力か合意かという疑問は残るが、総督府当局の解釈が京城神社への増祀時における「建邦神」(宮地)から、「国土開発ノ始祖」に変更していることは事実である。この変更を考えてみよう。

先述したように、心田開発運動を担当した総督府当局の官僚たちが生み出した「敬神崇祖」の論理は、天皇の統治権の正統性を朝鮮人に明示するために、「国体観念」と「合致」する「敬神崇祖」として、「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」という内容であった(本章の第3節第1項を参照)。

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彼らの「始祖」を経由することが必要であるのがわかるだろう。しかもその「始祖」は単に祖先崇拜の対象になるだけではなく、天照大神へと「帰一」する「始祖」でなければならない。

ここで想起されるのが記紀の国譲り神話である。磯前順一は笈克彦による国譲り神話の解釈が、「皇室による地上支配が如何にその徳に支えられた円満なものであった、たとえ抵抗があったとしても、寛大さに満ちたものであったという、植民地および国民支配の理想を読み取ろうとしたものである」と説明する。そして、そのような解釈から、「朝鮮半島における国幣社に祭られた天照大神と国魂神が対をなして祭られた意図を容易に読み取ることができよう」と述べる。このような植民地支配も念頭に置いた神道は笈にとって「普遍的信仰」であったため、さらに「ブッダやイエス・キリストまでがアジアや西洋の国魂神、すなわち国譲りをする神として、その支配者たる天照大神とともに同じ神社に合祀される神に読み替えられていく」と、新たな観点から指摘をしている⁽⁷¹⁾。

確かに笈は、天孫降臨・国譲りの意義を「高天原」と「豊葦原」との関係において、「現実界を引き上げて高天原に合一せしむる作用」と説明する。「合一」を必要とする目的は、「高天原を高天原として十分に輝かさう、愈々己を確実に輝かさうとする」ことにあった。そのために「現実たる豊葦原を出来るだけ高天原の中に取り容れねばなりませぬ」と、「高天原」が「弥々栄ゆ」ることを理想とする理解であった。それを前提にして、「高天原の中に取り容れ」られることで、「現実界」は「開かれ且栄えつつあるもの」と意義づけるのである⁽⁷²⁾。

したがって、磯前が指摘したように、笈は国譲り神話から「植民地および国民支配の理想を読み取ろうとした」といえるわけである。加えて、「高天原」と「豊葦原」との「合一」という関係は、関係の絶対性にもとづく笈の「天皇帰一」論が下敷きになっていることも指摘できるだろう。

以上のような笈の国譲り神話解釈と、これまで述べてきたような「敬神崇祖」の論理からすると、磯前が笈の解釈から「朝鮮半島における国幣社に祭られた天照大神と国魂神が対をなして祭られた意図」を読み取った指摘が重要であることが再確認できる。

ここにおいて、「敬神崇祖」の論理をもって、総督府当局が前述したような天照大神へと「帰一」する朝鮮の「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。これに関しては、1935年8月3日に発表された第1次国体明徴声明の1カ月後の9月に、総督府当局が動きを開始していることも裏付けとなる。すなわち、京城神社と龍頭山神社の「官国幣社」列格を神社調査会で協議するように、本国政府に要請したのである（本稿の第3章第3節第1項を参照）。

したがって、総督府当局が京城神社に増祀された「国魂神」を用いる際に、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⁽⁷³⁾」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ることになる。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「国魂神」（後に「国魂大神」）解釈なのであった。

整理するなら、朝鮮における「敬神崇祖」の論理は、日鮮同祖論を前提に朝鮮人は「始祖」である「国魂大神」を経ることで、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」という内容であった。この論理は、「天照大神」と「国魂大神」の合祀を説明した朝鮮総督府の内部資料により裏付けられる。次にみてみよう。

1936年8月の神社制度改編による法整備と同時に、内務局長から各道知事宛に法令の施行に関する通牒が発せられた⁽⁷⁴⁾。その「一 神社ノ祭神ニ付テ」の項目には「国魂大神」に関する説明がなされているので（本稿の第3章第4節第2項を参照）、それをここで振り返ってみよう。

その説明を平易な文章に直すと次のように解説できる。往々にして「希望スル向」があったため、「朝鮮ニ於ケル古来ノ神格」として「適当ナル神格」に関して「研究中」であるが、これを今回の列格で国幣社に「国魂大神」として奉斎した。そのことは、「朝鮮ニ於ケル国土固成ノ根本神格」として奉斎するために外ならない。今後「朝鮮人ノ信仰ノ対象」として「朝鮮ニ於ケル神格」を奉斎する場合は「国魂大神」としなければならない。しかも「天照大神」との合祀で2柱を「主神」とすること、という内容である。

要点は2つあって、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、および「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の指示となろう。つまり、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」との合祀とされたわけである。

ここにおいて朝鮮における「敬神崇祖」の論理は、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。

また別の角度からも確認するために、ここで朝鮮神宮の祭神に関して本稿の第2章第1節第1項で提起した仮説を思い出してみよう。すなわち、朝鮮神宮の祭神のキーワードとして、むしろ相応しかつたと考える「同祖」と「領土開拓」の組み合わせは、朝鮮神宮においては祭神決定までの過程にだけ当てはまる過渡的なものであった。これらを組み合わせる論理は、1936年以降に列格が始まる国幣小社の祭神において、心田開発運動のイデオロギーである「敬神崇祖」に包摂されて政策的に用いられる、という仮説であった。

この仮説での「同祖」と「領土開拓」の組み合わせを「敬神崇祖」の論理に当てはめて説明しよう。日鮮同祖論を前提とするため「同祖」であり、国譲り神話を背景とするため「領土開拓」にもなる祭神が、「国魂大神」として国幣小社に祀られることになった。しかも、「天照大神」との合祀によりこの皇祖神への「帰一」をすることになる。

さらに、1936年の最初の国幣小社列格において、総督府当局がとった「国魂大神」を「国土開発ノ始祖」とする解釈に関する確認をしておこう。「国土開発ノ始祖」は「同祖」と「領土開拓」が組み合わせられた表現になっていて、用語の「国土開発」が「領土開拓」に、「始祖」が「同祖」に該当している。よって、「同祖」と「領土開拓」の組み合わせは「敬神崇祖」の論理に当てはまるため、まさに合祀された国幣小社の祭神に相応しいキーワードだといえるのである⁽⁷⁵⁾。

以上のような「敬神崇祖」の論理は、同時に「同祖」と「領土開拓」の組み合わせに従わない存在、言い換えれば「天照大神」への「帰一」に従わない存在に対して、それらを排除する論理としても理解できるだろう。なぜなら第1章で論じたように、心田開発運動を契機に警察当局では「宗教類似団体」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からである。

以上、第4節第1項においては、心田開発運動における「敬神崇祖」の論理が神社行政に反映し、国幣小社の祭神において実体化したということを検証してきた。次からは国幣小社の祭神において、合祀のさらなる具体的な実体を検証していこう。

(2)「国魂大神」が用いられ始めた時期

合祀の実体を検証していくために、本項では「国魂大神」という名称が用いられ始めた時期に、そして次項では主神が一座に修正された点に注目して考察を進めてみようと思う。

なお、祭神に関しては総督府の独自性が確保されたことを付言しておく。また、1936年5月11日付で出された内閣総理大臣宛の朝鮮総督による上奏稟請書⁽⁷⁶⁾では、京城神社と龍頭山神社ともに祭神名に「国魂大神」が用いられているし、また両神社ともすべての主神が一座に祀られることになっていた。これは内閣で審査されるよりも前に総督府が両神社の祭神を決定していて、そのまま修正されなかったことを意味している。それから、京城神社は列格により「国魂神」から「国魂大神」へ名称が変更されたのであるが、龍頭山神社の場合は列格により「国魂大神」が初めて奉斎されたことも念頭に置く必要がある。

それでは「国魂大神」が用いられ始めた時期について考察しよう。前述したように1934年には各道知事宛の内務局長通牒で、「朝鮮国魂神」のように「朝鮮」を冠した「呼称」を禁じる旨の指示が出されていた（本稿の第3章第5節第2項を参照）。しかしながらこの段階では、名称を特定のものに統一するものではなかった。では、「国魂大神」の名称はいつから使用されるようになったのであろうか。

残存する資料に限りがある中で、前記の上奏稟請書とともに総督府から提出されたと考えられる「京城神社及龍頭山神社列格参考資料」（上奏書に添付された参考資料）に収められた京城神社と龍頭山神社の明細帳は手がかりになりそうである。2つの神社明細帳は無地の用紙で、他に使用例がある拓務省専用のタイプライター用紙ではないため、2つとも総督府で提出用としてタイプライターで浄書されたと考えられ、様式も統一されている。

その祭神欄にはそれぞれ「国魂大神」という名称で表記されているが、実際に列格時になされたように主神すべてが一座に祀られているのではない。たとえば、京城神社は主神の「天照大神」と「国魂大神」それぞれが一座となっていて、段を下げられて下位に位置づけられた「大己貴命」と「少彦名命」が併せて別の一座である。官国幣社では主神と配祀神を区別するため⁽⁷⁷⁾、後者は配祀を意味するのだろう。龍頭山神社でも、主神⁽⁷⁸⁾に関しては同様に「天照大神」と「国魂大神」それぞれが一座で、「大物主神」以下の7柱は段を下げられてそのまま下位に列挙されているだけであるので、7柱は京城神社と同様に配祀と考えられる。7柱は「大物主尊、表筒男尊、中筒男尊、底筒男尊、素盞鳴尊、応神天皇、神功皇后」である。

このような祭神欄の書き方は、もともと両神社が総督府に提出した資料（由緒記ではないかと考えられる）に書かれていた祭神、つまり列格前の両神社の祭神とは異なっている。そのため、浄書の時点における総督府当局が、列格後の両神社の祭神を想定して編集したものと判断できる。それでは、「国魂大神」の名称が用いられた2つの神社明細帳はいつどのように作成されたのであろうか。次はこれを明らかにするために、神社明細帳をもう少し丹念に分析してみよう。

そもそも神社明細帳は、この時期には法的なものとしては存在しなかった。「神社寺院規則」(総督府令第82号、1915年)は1936年8月に改正され、「神社規則」(総督府令第76号)が制定されるが(同時に総督府令第80号「寺院規則」も制定)、新法では旧法により創立が許可された神社に対して明細帳の提出を義務づけ(「附則」)、その様式も指定している。これにともない該当する神社で同一様式の明細帳が作成され、その提出が義務づけられたわけであるから、列格前の京城神社と龍頭山神社には、様式の統一された明細帳が存在しているはずがない。

京城神社の明細帳は、記述内容を「京城神社御由緒記⁽⁷⁹⁾」(京城府経由で内務局地方課に提出)と照合してみると、この「京城神社御由緒記」の記述を元にして作られていることがわかる⁽⁸⁰⁾。実際、この神社明細帳には「境内神社」欄に天満宮、宇佐八幡社、伏見稲荷社は書かれているが乃木社の記述がない。乃木社は1934年9月に鎮座しているからである。また、神社明細帳に記載されている最新の日付は1931年8月である。それゆえ、1932年に提出されていた「京城神社御由緒記」を元にして、総督府当局で祭神欄を編集したうえで⁽⁸¹⁾、神社明細帳が作成されたことはほぼ確かであろう。しかもタイプライターによる浄書である。

また、龍頭山神社の明細帳も同様に、「龍頭山神社御由緒 其他⁽⁸²⁾」を元にして作成されている。この神社明細帳の「一 由緒」後半部分は、「龍頭山神社御由緒 其他」の「(イ)龍頭山神社御由緒及沿革」末尾に書かれている全国神職会の決議(「明治四十一年九月」)や、官国幣社への昇格を伊藤博文統監と寺内正毅総督に「稟申」および「懇請」した内容の抜粋と要約である。しかも、神社明細帳では「一 由緒」の締め括りを「未ダ社格附与ノ場合ニ至ラズ今日ニ至レリ」と、暗に社格付与を要請する表現に書き換えている⁽⁸³⁾。

やはり龍頭山神社の明細帳も、京城神社の明細帳と同時期に「龍頭山神社御由緒 其他」を元にして、総督府当局により祭神欄を編集したうえで、同様にタイプライターによる浄書がなされて作成されたものと考えていいだろう。

それでは、両神社の明細帳が作成された時期の特定は可能であろうか。両神社の国幣小社列格までの過程について、本稿の第3章第2節第2項で述べたことを振り返ってみよう。

1935年8月に第1次国体明徴声明が発表された直後において、京城神社に関して、模索されていた官国幣社への昇格問題が再び浮上した可能性がある。なぜなら、朝鮮総督府では、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、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、その関係文書を拓務省に送ったからである。神社調査会での協議は12月17日におこなわれ、その回答は神社局から拓務省に通知され(1936年1月17日付)、その後朝鮮総督府内務局に通知された(1月23日付)。その回答の内容は、京城神社と龍頭山神社ともに「国幣小社ヲ適当ト認メラルハコトトシテ回答致シ度シ」というものであった。

したがって、1935年9月4日付で書かれた神社調査会での協議に関わる朝鮮総督府の関係文書に、参考資料として両神社の明細帳が添付されたものと考えるのが自然であろう。このことは、後に開かれた神社調査会の内協議決定⁽⁸⁴⁾自体からも裏付けられる。

朝鮮総督府からの照会を受けて、神社調査会では12月17日に協議をおこなった。そこで内協議決定を記録する際に、神社の鎮座地の書き方が神社明細帳での記載に合わせた表現になったことも根拠となる。たとえば、京城神社の場合は「京城府倭城台南山公園地鎮

座」(ただし神社明細帳では「府」がない)、龍頭山神社の場合は「釜山府弁天町二丁目」(ただし神社明細帳では続けて「龍頭山鎮座」の語がある)と、書き写した表現を取っているのである。

したがって、「国魂大神」が用いられ始めた時期に関しては次のようなことがいえる。「国魂大神」が総督府内で用いられ始めた時期は、これまでの考察をもとにすると、両神社の明細帳が作成された頃となり、言い換えれば1935年9月4日付で書かれた神社調査会での協議に関わる朝鮮総督府の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。

なお蛇足ながら、翌年8月に両神社が列格された時が、「国魂大神」という名称の公式使用の嚆矢となる。

それから、繰り返し述べてきたことであるが、同時期に発せられた内務局長通牒⁽⁸⁵⁾(「神社ニ関スル法令ノ施行ニ関スル件」1936年8月)で各道知事にこの名称への統制が指示され、「天照大神」との合祀も義務づけられた。すなわち、今後「朝鮮人ノ信仰ノ対象」として「朝鮮ニ於ケル神格」を奉斎する場合は「国魂大神」としなければならない。しかも「天照大神」との合祀で2柱を「主神」とすること、という内容であった。

京城神社と龍頭山神社の明細帳に記載されているように、主神として「天照大神」と合祀するなら、これまで統制して使用を限った「国魂神」という名称では格下になって不適当だろう。そのため、総督府当局では「天照大神」の名称に合わせて「国魂大神」としたと推測している。

(3) 主神が一座に修正

前項で述べたように、当初の総督府案では京城神社と龍頭山神社ともに主神の「天照大神」と「国魂大神」それぞれが一座での合祀であった。ところが後に主神が一座に修正されるので、本項ではその修正に注目して論じてみよう。

内閣総理大臣宛に出された朝鮮総督の上奏稟請書において(5月11日付)、総督府当局は京城神社および龍頭山神社ともに主神を一座に修正している。それ以前に書かれたと考えられる神社明細帳の祭神欄、つまり主神それぞれが一座とは異なる内容であるのだ。

ここまでの考察から、神社明細帳の作成段階において総督府当局では、主神として「天照大神」と「国魂大神」の二神を合祀する方針を取っていたことは確かである。この合祀の問題を神社側の立場からみようとすると、龍頭山神社の陳情が手がかりになるだろう。

龍頭山神社では宇垣総督宛に陳情書⁽⁸⁶⁾(1936年6月1日付)を提出している。その冒頭には次のように書かれている(句読点は筆者による)。

…今般朝鮮地方に敬神崇祖の美風を涵養し、国民精神の帰一を図るの御趣旨に基づき、龍頭山神社を進めて国幣社に列し祭るに天照大神国魂大神を以てし給ひ、従来奉斎せる金刀比羅大神住吉大神其他大神は、或は相殿として左右に配祀し、或は別殿に安して撰社となし奉るべき趣拝承仕候。

ここからわかることは2つある。まず、総督府当局は龍頭山神社の国幣小社列格に際して主神を「天照大神」と「国魂大神」とし、他の祭神は相殿や摂社として奉斎するという方針であった点があげられる。2つめは、主神を「天照大神」と「国魂大神」とする方針は、「敬神崇祖の美風を涵養し、国民精神の帰一を図るの御趣旨に基」づくとして神社側で判断していた点である。

前述した龍頭山神社の明細帳では、その祭神欄で主神の「天照大神」と「国魂大神」がそれぞれ別々に一座とされ、「大物主神」以下の7柱がそのまま下位に列挙されていた。7柱が下位に列挙されていることは、陳述書に書かれているように、他の祭神を相殿や摂社に配祀神として奉斎することを意味しているものと判断される。

崇敬者にとって「国魂大神」の合祀は問題がないとしても、神社の由緒に関わり、信仰対象としても大切に祀られてきた神々が主神にならないような条件は承伏できないはずである。そのため崇敬者総代会は、「金刀比羅大神」（大物主神）と「住吉大神」（表筒男命、中筒男命、底筒男命）を主神に加えることの陳情をおこなったわけである。

主神を「天照大神」と「国魂大神」の二座とする神社明細帳での奉斎方針は、翌年の1936年1月に心田開発運動の「心田開発施設に関する件」（本章の第3節第1項を参照）が発表されたことにとともに、「敬神崇祖」実施の一環として龍頭山神社に伝え及んだものと考えられる。少なくとも、陳情書の記述は「天照大神」と「国魂大神」の合祀が「敬神崇祖」と関係していることを裏付けている。

しかしながら、総督府は龍頭山神社の陳情よりも早く内閣総理大臣宛に上奏稟請書を出して（5月11日付、前項で前述）、そこに記された主神は2柱が一座ずつではなく、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。つまり京城神社は「天照大神 国魂大神 大己貴命 少彦名命」を一座で、龍頭山神社は「天照大神 国魂大神 大物主命 表筒男命 中筒男命 底筒男命」を一座で奉斎するという内容である。この祭神における修正はどのように理解したらいいのだろうか。

第5節 「国魂大神」奉斎が抱える問題

(1) 国幣小社の経費問題

1月23日付で神社調査会からの回答を受けた後は、総督府では京城神社と龍頭山神社の国幣小社列格に向けて書類を整えるのと同時に、一道一国幣社設置の実施のためにも国幣社関係の法令を整備するための作業を進めていく。

しかしながら、一道一国幣社設置となると植民地ゆえに経費問題が高い障壁となって立ち塞がるのは想像に難くない。たとえば、5月11日付で出された内閣総理大臣宛の朝鮮総督による上奏稟請書においても、「新ニ神社ヲ創立スルコトハ容易」でないうえに「既設神社トノ関係モ有之」ために、「現在神社中其ノ鎮座地、諸設備、社礎其ノ他相当ノ社格ニ列セラルルニ足ルモノ」から「漸次一道一社ヲ限り列格ノ御詮議ヲ仰ギ」たいという方針が述べられていた（本稿の第3章第2節第2項を参照）。

では神社の経費面を見てみよう。官国幣社（官幣社と国幣社）は年度ごとに国庫から供進金が支出された。また、国幣社に関しては例祭の神饌幣帛料も年度ごとに国庫から供進

されていた。

神社調査会からの回答の結果、京城神社と龍頭山神社が国幣小社に列格することが現実となったため、朝鮮総督府の1936年度予算に国幣小社運営に必要な経費を上乗せする必要が生じてくる。その経費の増加を説明した書類⁽⁸⁷⁾には、予算科目に「国幣社費」として2,120円を計上することが書かれている。その算出内訳は両神社の「維持費」がそれぞれ1,000円ずつ、例祭の神饌幣帛料がそれぞれ60円⁽⁸⁸⁾ずつであった。この書類では神社経費の移行方法を次のように想定している（句読点は筆者による）。

而シテ国幣社ニ列セラルルトキハ、例祭ニ於テ国庫ヨリ幣帛料ヲ供進スルノ制ナルヲ以テ一社ニ付年額六十円ヲ要シ、此ノ外前記二社（龍頭山神社と京城神社を指す＝筆者）ハ常時ノ維持費ニ対シ氏子醸出金ヲ、龍頭山神社ニ在リテハ年額四、三〇〇円、京城神社ニ在リテハ年額一、二三八円（共ニ十年度予算ニ依ル）、計上セルヲ以テ一応之ヲ廃シ、一社平均一、〇〇〇円ツツノ經常費ヲ国庫ヨリ支出スルノ要アリ。（中略）前述ノ如ク經常費ニ対シ一社平均一、〇〇〇円ヲ国庫ヨリ供進スルモ、氏子醸出金ヲ全廃スルトキハ例祭ノ奉祝費等従来ノ慣例ニ依ル経費ニ不足ヲ来スベキヲ以テ、各神社氏子崇敬者ヲシテ奉賛会ヲ組織セシメ、慣例ニ依ル経費ハ奉賛会ノ経済ヲ以テ支弁セシメントス。故ニ右二社ヲ国幣社ト為スモ将来国庫ノ負担ヲ激増スルノ虞ナク、（中略）以テ右二社ヲ国幣社ト為シ、一面他ノ神社モ夫々社格ヲ定メ朝鮮ニ於ケル神社ニ関スル制度ノ統一ヲ図リ、以テ敬神思想ノ啓培ニ努ムルノ要アルニ由ル。

国幣社には法的に崇敬者組織が存在しないので、氏子醸出金に関しては「一応之ヲ廃」して、国庫よりの供進金制度に移行させる。つまり、例祭の神饌幣帛料60円と「維持費」として1,000円の供進金⁽⁸⁹⁾を国庫より支出するという内容である。氏子醸出金はなくなっても、代わりに奉賛会を組織して「慣例ニ依ル経費」を負担させれば、両神社が「将来国庫ノ負担ヲ激増スルノ虞ナク」という算段であった。

京城神社と龍頭山神社の氏子醸出金がそれぞれ11,238円と4,300円であることについて、ここで少し考察を加えてみよう。京城神社の場合、「昭和十年度京城神社歳入歳出予算⁽⁹⁰⁾」という表の「歳入ノ部」には氏子醸出金が11,190円と記されている。この金額の若干の違いは表の「附記」に、「氏子醸出金ハ恒例ニヨリ九月ノ氏子総代会ニ於テ大祭細目予算確定ニヨリ変更スルコトアルベシ」とあるので、9月の氏子総代会で氏子醸出金が11,238円に変更されたものと理解していいだろう。むしろここで重要なのは、1935年度予算の歳入の合計額が33,968円であるため、氏子醸出金の占める比率が歳入全体の3分の1にも及んでいる点である。

龍頭山神社の場合、「昭和十年度龍頭山神社歳入出収支計算書⁽⁹¹⁾」における「歳入ノ部」の「經常部」には、氏子醸出金が4,300円と記されていて、引用資料の金額が正確であることを確認できる。1935年度予算の歳入（「經常部」）の合計額が13,860円であるため、歳入全体の中で氏子醸出金の占める比率は京城神社に劣らず歳入全体の3分の1近くにまで及んでいる。

それゆえ、総督府当局が両神社のもつ氏子組織の集金力に注目しないはずはない。そのため、資料にあるように「氏子崇敬者」に「奉賛会」を組織させることを計画したのであ

ろう。なお、朝鮮神宮においても鎮座十年祭に備えて1933年に奉賛会が設立されている。

以上のように想定された神社経費の移行方法は、京城神社と龍頭山神社の列格直後において実施されている。すなわち、「崇敬者ノ醸出ニ依ル供進金」をより積極的に利用する方向に修正されながら実施に移された。前述の内務局長通牒（「神社ニ関スル法令ノ施行ニ関スル件」1936年8月）には、国幣小社の経費問題に対処する内容が記されていて、移行方法の内容を確認することができる。この通牒の「四 国幣社ノ財政ニ付テ」には次のような指示が書かれている（句読点は筆者による）。

国幣社ハ宮司、禰宜、主典、出仕等ノ職員ヲ置キ、相当ノ經常費ヲ必要トスルモ国庫供進金ハ多額ノ支出ヲ為スコト困難ナルニ付、社入金ノ外崇敬者ノ醸出ニ依ル供進金又ハ地元公共団体ノ供進金等ニ依リ、社費ノ大部分ヲ支弁シ得ルヤウ準備セシムルコト。

やはり「国庫供進金」は「多額ノ支出ヲ為スコト」が「困難」である現状が指摘されていて、「崇敬者ノ醸出ニ依ル供進金」や「地元公共団体ノ供進金等」により、「社費ノ大部分ヲ支弁」できるよう「準備」することが指示されている。しかしながら国幣社には法的に崇敬者組織が存在し得ない。このことに関して、次の「五 国幣社ノ氏子会又ハ崇敬者会ニ付テ」において説明がなされている（句読点は筆者による）。

国幣社ニ於テハ法規上氏子総代又ハ崇敬者総代ノ制ナキモ、国幣社タルト同時ニ地元民ノ氏神タル地位ヲ失フモノニ非ズ。殊ニ現状ニ於テハ氏子崇敬者ノ醸出ニ依ル神社費ノ供進ヲ受ケ、又造営等ニ付費用ノ醸出ヲ受ケザルベカラザルヲ以テ、神社ト氏子崇敬者トハ相離ルベカラザル関係ニ在リ（後略）。

ここでも「氏子崇敬者ノ醸出」による「神社費ノ供進」を受け、また「造営等」についても「費用ノ醸出ヲ受ケ」なければならない現状が説明されている。そのため、国幣社に「氏子会又ハ崇敬者会」の制度はないとはいえ、「神社ト氏子崇敬者トハ相離ルベカラザル関係」を維持することの必要性が説かれた。

その関係を維持するための具体的な方法は引用した文章の続きに示されている。すなわち、「宮司ハ常ニ氏子又ハ崇敬者総代ト密接ナル接触ヲ保」つこと、「神社費ノ予算編成ニ当リテハ内協議ヲ為シテ寧ロ積極的援助ヲ求メ」ること、そして「神社ノ造営其ノ他ノ重要事項ニ付テモ常ニ連絡ヲ保チ扨格ナカラシムルコト」が指示されたのである。

なお、1936年度予算には官国幣社以外の神社への支援のためにも経費補助の増加が図られていた。すなわち、該当する49の神社（列格予定の2社を除く）に対して、社掌の平均俸給（年俸）1,200円の半額である600円を各神社に補助するという内容である。予算科目としては「神社費補助」で49社分の合計29,400円となる。これもまた心田開発運動における「敬神崇祖」実施の一環であることがわかる。

経費補助の理由は、「神社職員ノ素質改善ト地位向上トヲ図ルノ要アリ」とされる。具体的には、「地元崇敬者ノ維持費ノ負担力乏シキガ為」に「適当ナル人物ヲ招聘スルニ足ル俸給ヲ支給スルコト能ハザル為」とあるように、神職の待遇が劣悪である背景がある。

そのため、「特ニ朝鮮ノ実情ニ於テ奉仕者ヲ卑賤視スルニ至ル」だけでなく、「延ヒテ祭祀ニ対スル敬虔ノ念ヲ薄カラシメ敬神思想ノ啓培ヲ阻害スルノ虞アルヲ以テ」と述べられている⁽⁹²⁾。

(2) 同座における主神の序列化

それでは上述したような経費問題は、国幣小社の主神を一座に奉斎することに修正したことと、どのように関係するのだろうか。修正前の奉斎方針は「天照大神」と「国魂大神」を合祀して主神を二座とし、他の祭神は配祀神として奉斎するという内容であった。これに対して龍頭山神社では6月1日付で陳情書を提出したのだが、その動向をいち早く察知した総督府当局は奉斎方針に修正を加えたのではないだろうか。

すなわち、経費問題という懸案を抱えることになったため、総督府当局にとって崇敬者を無視するような政策を取ることがかえって功を奏さないのは目に見えている。そこで、当局では国幣小社の主神に他の祭神も加えることにより、神社側の反発を抑える手段を取ることにしたものとみてよからう。

だが、多くなる主神を（京城神社は4柱、龍頭山神社は6柱）、すべて一座に奉斎する方法を総督府当局が選んだ理由も確認しておかないといけない。まだ推測の段階ではあるが、2通りの理由が考えられる。1つは、この機会に「敬神崇祖」の徹底を期する意味において、「天照大神」と「国魂大神」を一座に奉斎することを当局が優先したのではないだろうか。もう1つは、主神それぞれを一座にしたならば、祭祀等で煩雑さが増してくることが予想されたからではないだろうか。たとえば例祭では座数に応じて奉幣がなされるわけである⁽⁹³⁾。

いずれにしても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。そうではあるが、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。

台湾の例ではあるが、嘉義神社が国幣小社に列格（1944年2月）する前に、本国政府（当時の管轄部署は神祇院）は台湾総督府からの照会に対する回答で、次のような考えを示している。すなわち、「祭神座数ハ之ヲ一座トシ、天照大神ハ本殿正中ノ神座ニ、大国魂命大己貴命 少彦名命ハ之ヲ其ノ左座ニ、能久親王ハ之ヲ其ノ右座ニ奉祀スルヲ至当ト存候條申添候⁽⁹⁴⁾」（読点は引用者）とあるように、一座とはいえ配祀のような序列を確認することができる。朝鮮の場合も、同様の序列で奉斎された可能性を指摘することができる。

たとえば、全州神社も2柱以外の主神が奉祀された国幣小社であり（1944年5月列格）、列格時の主神は「天照大神」「明治天皇」「国魂大神」である。全州神社では当初は祭神が「天照皇大神」（のちに「天照大神」）であったが、1935年11月に「明治天皇」と「大国魂神」（のちに「国魂大神」）が増祀されている。この増祀の時に「天照大神」を正座に祀り、「明治天皇」と「大国魂神」がそれぞれ左座と右座に「配祀」された。しかるに、1936年8月に道供進社に指定されて国幣小社列格が目指されたため、1942年12月に「配祀神」を主神となすことが「許可」されて3柱が一座に奉斎された⁽⁹⁵⁾。一座に奉斎されたとはいえ、台湾の嘉義神社の例のように従前の配祀の位置関係であった可能性は高い。

しかしながら、原則としては前掲の内務局長通牒（「神社ニ関スル法令ノ施行ニ関スル件」1936年8月）で指示されたように、「国魂大神」の奉斎は「天照大神」との合祀であ

り、これら二神を主神とする方針が取られている。その後の国幣小社列格でも、江原神社⁽⁹⁶⁾や全州神社のように2柱以外に祭神がある場合を含めて、これら二神を必ず主神として合祀する枠組みは貫かれている。さらに、主神を一座に祀ることに关しては台湾でも継承されている⁽⁹⁷⁾。

(3)「国魂大神」認識のその後

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ている。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だろう。しかしながら目下のところ、1944年での列格において次のようなことがわかる程度に留まっている。

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のに対して、咸興神社側ではかつて京城神社で見られたような「朝鮮国魂神」観を維持していたようである。咸興神社が国幣小社への列格申請で提出した神社明細帳⁽⁹⁸⁾には、「国土ノ神靈タリ、太古悠久ノ昔ヨリ我ガ咸鏡南道ヲ開発シ、万物ニ無終無限ニ生成化育ノ靈力ヲ垂レサセ給フ、国土開発ノ祖神タル地祇国魂大神ノ御神靈」（読点は筆者）と述べられている⁽⁹⁹⁾。つまり「国魂大神」を「国土開発ノ祖神タル地祇」と認識しているのである。この認識は、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、つまり「朝鮮国魂神」という認識をもっていた京城神社側、および「国魂大神」に統制する総督府当局の双方がとった解釈に共通していよう。

ところが、1944年における総督府当局は、本国政府に提出した「咸興神社列格理由書⁽¹⁰⁰⁾」で述べているように、「国魂大神」には「崇祖」の対象という性格が消え、「国土ノ根本神格ニ坐シ神徳顕著ニ亘ラセ給フ」という認識に変わっている。この認識は全州神社の「全州神社列格理由書⁽¹⁰¹⁾」でも同様であり、やはり「国土ノ根本神格トシテ神徳顕著ニ亘ラセ給フ」と述べられているのである。

同時期の1944年4月、本国政府が朝鮮総督府に打った電報⁽¹⁰²⁾で、「神社造営工事ノ休止繰延等ニ付朝鮮ニ於テモ内地（要綱ハ六日付通報セリ）同様ノ方針ヲ以テ実施セラレ居ルヤ否ヤニ付照会」していた事実を知ることができる。これに対して朝鮮総督府では、「四月八日実施要綱ヲ決定シ神社ノ造営、修理ハ他ノ土木工事ト同様維持保存上必要ナル最小限度ノ修理ノ外一切コレヲ停止スルコトニ方針決定セリ⁽¹⁰³⁾」と返電を打っていた。

つまり、総督府の神社行政は4月8日に決定した「実施要綱」にもとづき、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」したのである。もはや「敬神崇祖」どころではない事態に陥っている。

それから、心田開発運動が国民精神総動員運動に解消されていった後において、後者の政策の中で一時ではあるが「祖先祭祀」が検討課題にのぼったことがあったようだ。

1938年6月20日と21日に、朝鮮各地にある神社の神職が朝鮮神宮に集まって朝鮮神職会の総会が開催されることになった。総督府では「国体観念」を涵養するのに有効であるとして、朝鮮神職会に「祖先祭祀」の「興隆方法」を諮問することになったという⁽¹⁰⁴⁾。だがその詳細は不明である。

(1) 二分される神社非宗教論の説明は、磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜—宗教・国家・神道』（岩波書店、2003年）の第3部第1章「近代神道学の成立」（207～208頁）を参考にした。

(2) 『朝鮮人事興信録 昭和十年版』（朝鮮人事興信録編纂部、1935年）による。同資料は復刻版の『戦前期 海外商工興信録集成』第7巻、植民地編1（不二出版、2010年）に収録されている。

(3) 遠藤潤「20世紀前半の神道研究と神社行政—宮地直一を焦点として」（オーストリア科学アカデミーアジア文化・思想史研究所でのシンポジウム「Shinto Studies and Nationalism」での報告文、2007年9月）は、官僚の神道観に関して次のようなことを問題提起している。すなわち、「敬神崇祖」の観念が一般化してゆく場のうち、重要なものとして考えられるのは、東京帝国大学法科大学における教育である」と指摘する。これは、「神社の信仰が「敬神崇祖」を主たる内容とするものとしてとらえ、「他方で従来の神社に含まれていたそれ以外のさまざまな信仰的要素を切り捨てる」という立場に立つ穂積陳重・八束の影響を受けたことを意味する。そして、「当時の官僚の多くが東京帝国大学法科大学／法学部出身であることを考えるならば、官僚の神道観は大学という場で穂積陳重・八束の影響を強く受けたと想定できるのではないだろうか」という問題提起をしている。報告文のシンポジウムでの原題は、「Shinto Studies and Shrine Policy in the First Half of the 20th Century: The Case of Miyaji Naokazu」である。

この問題提起は参考になる。だが、東京帝国大学法科大学／法学部出身の官僚への影響は穂積兄弟だけに留まるのだろうか。官僚たちに積極的神社非宗教論が浸透している事実がある以上、笈克彦の影響を無視するわけにはいかないと考えるのである。

(4) 穂積陳重『祖先祭祀と日本法律』有斐閣、1922年再版、12頁。

(5) 呉豪人「植民地の法学者たち—「近代」パラインの落とし子」（酒井哲哉編『「帝国」編成の系譜』、岩波講座『「帝国」日本の学知』第1巻、岩波書店、2006年）142頁。この論考は笈克彦がその弟子である増田福太郎に及ぼした影響を論じたもので、本稿の本文で「一部を除いて」と書いたのは増田のことを指している。

(6) 山崎延吉（1873～1954）は石川県金沢出身で、1897年に東京帝大農科大学を卒業、1901年に愛知県立安城農林学校校長となった。以後、愛知県の農業と産業組合の振興にとめたが、山崎が指導した同県碧海郡は模範農村として全国に知られ、「日本デンマーク」と呼ばれた。また、1908年に出版した『農村自治の研究』は、十数版を重ねたといわれている。

1929年には神風義塾を開き、農村青年に「古神道」に基づく「農民道」の教育を実践した。昭和の農業恐慌に際して、中堅人物の養成施設である「農民道場」の指導者のひとりとして、農村の経済更生運動を積極的に支援した。朝鮮での農村振興運動における山崎の農本主義や彼の「敬神崇祖」観は、本稿の第2章第3節および第4節を参照されたい。

(7) 綱沢満昭『日本の農本主義』（紀伊國屋書店、1980年）の第7章「山崎延吉論」を参照。

- (8) 「農村振興講演／慶南道主催^で」『東亜日報』(1931年10月4日付、6面)による。
- (9) 韓国国史編纂委員会HPの韓国史データベース(「韓国近現代人物資料」)の「渡辺豊日子」による。この箇所の出典は、実業報国会編『事業と郷人第1輯』(実業タイムス社、1939年)294頁、とのことである。
- (10) 樋浦郷子『神社・学校・植民地—逆機能する朝鮮支配』(京都大学学術出版会、2013年)50頁。出典は「天晴会概況(朝鮮)」(『敬慎』〔台湾神職会〕第3巻第2号、1929年)。
- (11) 筧克彦『神ながらの道』(皇太后宮職御蔵版)皇学会、1926年。本稿では1934年の岩波書店による訂正第二版を使用した。引用箇所は372頁。
- (12) 以上は筧克彦『日本体操 普及版』(春陽堂書店、1929年)の「序」による。参考にしたのは同書の増補普及版(1939年)の44版で、ペン書きで所持者の署名とともに、1942年12月16日から翌年1月21日までという日付と、「農林省農業報国聯盟主催 第三回農業報国推進隊中央訓練 新潟第四拾三中隊五小隊」と記されている。この資料は磯前礼子氏より拝借した。記して感謝申し上げる。
- (13) 前掲の筧『神ながらの道』520頁。
- (14) 同前書、651頁。
- (15) 前掲の樋浦『神社・学校・植民地』75頁。
- (16) 島菌進「加藤玄智」(島菌進・磯前順一編『東京帝国大学神道研究室旧蔵書—目録と解説』東京堂出版、1996年)が参考になる。
- (17) 加藤玄智『神人乃木将軍』(菊地屋書店、1912年)205頁。島菌進・高橋原・前川理子監修『加藤玄智集』第3巻(「我建国思想の本義 神人乃木将軍」クレス出版、2004年)に収録。
- (18) 前川理子「加藤玄智の神道論—宗教学の理想と天皇教のあいだで(1)」(『人文学研究所報』〔神奈川大学〕第46号、2011年10月)。
- (19) 김대호「1910년대~1930년대 초 경성신사와 지역사회의 관계—경성신사의 운영과 한국인과의 관계를 중심으로」、이승일・김대호・정병욱・문영주・정태현・허영란・김민영(저)『일본의 식민지 지배와 식민지적 근대』(『日本の植民地支配と植民地的近代』東北亜歴史財団、2008年)を参照。同書の訳書に庵途由香・監訳『日本の朝鮮植民地支配と植民地的近代』(明石書店、2012年)があり、同論文は金大鎬「1910~1930年代初における京城神社と地域社会の関係—京城神社運営および朝鮮人との関係を中心に」という題で収録されている。
- 金大鎬の同論文は、個々の神社が植民地支配の中で果たした役割を明らかにする問題意識から、とくに1910年代から1930年代初めまでにおける京城神社の定着過程の分析を通じて、京城神社の定着に関わった人々、その運営と実態、朝鮮社会の中での京城神社の役割を明らかにしている。
- (20) 『鳥居』に関する説明は、前掲の樋浦『神社・学校・植民地』の補論「神職会会報というメディア—朝鮮神職会会報『鳥居』について」を参考にした。
- (21) 前掲の樋浦『神社・学校・植民地』に掲載の資料3の表「朝鮮神職会会報『鳥居』見出し一覧」を参照。
- (22) 「氏神精神—内鮮民族統一の完成・敬神崇祖の根本方策」(『鳥居』第6巻第7号、19

- 36年7月)。以下、『鳥居』資料で記事・論説の標題を掲げたものは樋浦郷子氏より提供いただいた。記して感謝申し上げる。
- (23)「彙報」欄(『文教の朝鮮』第117号、1935年5月)の「「みそぎ」行事案内」による。この案内書は朝鮮禊会によるもので、日付は1935年4月となっている。
 - (24)内閣印刷局編『職員録』と『朝鮮総督府官報』による。
 - (25)「神社制度調査会第6回特別委員会議事録」での池田清神社局長の発言。神社本庁編『神社制度調査会議事録①』(近代神社行政史研究叢書I、神社本庁、1999年)に収録。参照した箇所は188～189頁。同資料は神社制度調査会の總會・特別委員会の議事録を編集したものである(全3巻)。
 - (26)「池田前警務局長の栄転」(『鳥居』第6巻第5号、1936年5月)による。
 - (27)前掲の樋浦『神社・学校・植民地』77頁。同書第2章の注20によると、本文の当該部分は、朝鮮神職会会報『鳥居』の第5巻第12号(1935年12月)、第6巻第5号(1936年5月)、第10巻第7号(1940年7月)が出典となる。確認したところ、引用箇所は前注の「池田前警務局長の栄転」となる。
 - (28)「朝鮮禊会の活動」(『鳥居』第38号、1934年11月)。
 - (29)「朝鮮みそぎ会座談会」(前掲『鳥居』第5巻第9号、1935年9月)。
 - (30)津城寛文『鎮魂行法論—近代神道世界の靈魂論と身体論〈新装版〉』(春秋社、2000年)、276～286頁を参照。
 - (31)同前書、261頁を参照。
 - (32)川面凡児先生十周年記念会『川面凡児全集』第1巻(川面凡児先生十周年記念会、1939年)に収録の『日本古典真義 上巻』第6章「祖神垂示の鎮魂」569頁。
 - (33)同前書、第5章「祖神垂示の靈魂觀」547～548頁。
 - (34)同前書、第6章「祖神垂示の鎮魂」717～718頁。
 - (35)同上、666～667頁。
 - (36)以下の「儀礼準則」についての記述は、筆者の研究ノート「朝鮮総督府の対祖先祭祀政策に関する基礎的研究」(『桃山学院大学人間科学』第25号、2003年7月)の第1節「「儀礼準則」に見る祖先祭祀論」に修正を加えて要約したものである。
 - (37)「無駄を省いた／冠婚葬祭の標準／慶南地方課で苦心編成の／『三礼準則』を刊行」(『京城日報』1934年3月9日付〔朝刊〕、「南鮮版」5面)。
 - (38)穂積陳重『祖先祭祀と日本法律』(有斐閣、1922年再版)は、日本でおこなわれている「三種の祖先祭祀」を整理し、それらを第2編「日本に於ける祖先祭祀」の中で詳述している。すなわち、第1章「祖先祭祀の三種」につづいて、第2章「皇室御祖先の祭祀」、第3章「氏族の祖先祭祀」、第4章「家の祖先祭祀」というように、章ごとに「三種の祖先祭祀」を解説している。同書の朝鮮総督府図書館所蔵本がソウルの国立中央図書館の蔵書に継承されている。
 - (39)前掲の島藺進「加藤玄智」を参考にした。
 - (40)加藤玄智「我が祖先崇拜の二方面」(『東亜之光』1921年8月)。島藺進・高橋原・前川理子監修『加藤玄智集』第9巻「論文集、解説」(クレス出版、2004年)に収録。
 - (41)国民総力朝鮮聯盟編『祓禊の奨励』(同聯盟、1941年)の「一、祓禊奨励の大意」。
 - (42)前掲「「みそぎ」行事案内」の後ろに「朝鮮禊会規約」が掲載されている。

- (43) 金谷真『川面凡児先生伝』(みそぎ会星座聯盟、1941年)の「四、会葬の諸名士」によれば、川面凡児の葬儀の「会葬者数百名中主なる名士」の中に「法学博士 笈克彦」の名前があるので、川面と笈との間にはある程度の接点があったといえる。同書の第3版(1943年)を磯前順一氏より拝借した。記して感謝申し上げる。
- (44) 禊に関して述べたことではないが、笈克彦は神社での「鎮魂」を「神人合一の実修」と表現している。笈克彦『皇国精神講話 完』(春陽堂、1930年)の第1段「神社」第2章「神社の必要」の「第一 神人合一の実修の要求」。よって、池田清をはじめとする総督府官僚たちは、まず笈の「神人合一の実修」という「鎮魂」を受け入れ(本文で述べた「古神道」言説)、それを神社信仰での身体論として応用すべく朝鮮に導入したのが、川面凡児の禊による鎮魂行法であったという仮説も成り立つだろう。
- (45) 「官民の関係権威／一堂に会し評議／総督臨場 本年初の懇談会」(『京城日報』1936年1月16日付〔15日夕刊〕、1面)。
- (46) 「彙報」欄の「心田開発委員会」(『朝鮮』第249号、1936年2月)に掲載。
- (47) 永原慶二監修、石上英一・他編集『岩波 日本史辞典』(岩波書店、1999年)を参考にした。
- (48) 岩下伝四郎編『大陸神社大観』(大陸神道聯盟、1941年)の「心田開発運動」という小見出しの中に、「心田開発運動の要旨」(157～172頁)という項目があり、これが『心田開発運動の要旨』という解説書であると断定できる。断定できることに関しては本章の第3節第1項で論じるので、詳細はその該当部分を参照されたい。
- (49) 小熊英二『単一民族神話の起源—(日本人)の自画像の系譜』(新曜社、1995年)の「第6章 日韓併合」を参照。また、混合民族論については、同書「第13章 皇民化優生学」の「皇民化政策を支える混合民族論」が参考になる。
- (50) 前掲の『心田開発運動の要旨』(推定)に所収。
- (51) 教派神道を中心に扱った政策史研究は管見の限りないので、心田開発運動における教派神道の動向も重要な研究課題となろう。心田開発運動に天理教が積極的に関わった事例については、金泰勲「1910年前後における「宗教」概念の行方—帝国史の観点から」(磯前順一・尹海東編著『植民地朝鮮と宗教—帝国史・国家神道・固有信仰』三元社、2013年)の注31を参照。
- (52) 阪本是丸『国家神道形成過程の研究』(岩波書店、1994年)。
- (53) 阪本是丸『近世・近代神社論考』(弘文堂、2007年)の第2章「内務省の「神社非宗教論」に関する一考察」を参照。同章の注2では、「この内務省流の「神社非宗教論」による「敬神崇祖」が国家神道の中核的イデオロギーとして戦時下に至るまで保持されていること」を、『神社本義』(神祇院、1944年)の「敬神は即ち崇祖であり」と説く記述を引いて確認している。しかし、「敬神」と「崇祖」を結び付ける考え方は、神社神道の宗教性を強調する立場から生まれたものではないかというのが筆者の考えである。

なぜなら、1940年には大政翼賛会臨時中央協力会議議員に選任された松永材の著書『敬神崇祖一体論』(平凡社、1941年)で、「敬神崇祖の一体化」が詳しく説明されているからである。そこで松永は、「崇祖」は本来神道固有のものだとする立場から、「敬神崇祖の分離」が「国体観念を攪乱若しくは薄弱化せしめる」(109頁)ため、「敬

神」と「崇祖」を「一体化」することにより国体観念を強めようとしている。

また、東亜民族文化協会の座談会（1941年8月4日）では、松永は「敬神崇祖の一体化を計るべし」という主張の具体策として、「寺院を変えて祖霊社を設置」することを提案した。その数日前にも、大政翼賛会臨時中央協力会議の席上で「公葬問題」で同様の発言をし、「神仏抗争」等の名で評されるほどに波紋を呼んだようである。それから、座田司氏はこれに関連して、「霊の安住所として祖霊社の設置を神祇院に要望すべき件」を、小笠原省三は「戦場に於ける祭祀は当然国家の官吏たる神職の手を以て執行すべき件」を発表している。「下中、松永両氏を囲み公葬問題の解決に邁進」（小笠原省三編著『海外神社史・上巻』海外神社史編纂会、1953年、150～151頁）による。

(54)板垣竜太〔監修・解説〕『自力更生彙報—朝鮮総督府農業政策史料』第1～6巻（ゆまに書房、2006年）は、『自力更生彙報』を復刻出版したものである。『自力更生彙報』（全88号）は、農村振興運動の主管部署である農林局農政課編集（1936年に新設の農林局農村振興課に移管）の月刊誌であった。

(55)前掲『自力更生彙報』第3号の渡辺豊日子「我が道の農村振興」（1933年6月30日、4～7頁）。

(56)加藤寛治（1884～1967）は、農民教育（日本国民高等学校）や満蒙開拓を先導した人物として知られている。その神道農本主義は、筧克彦の「古神道」の立場から農民道と武士道を融合させたものであるという。武田共治『日本農本主義の構造』（創風社、1999年）第5章を参照。なお、加藤と筧との関係を知るには、嵯峨井建『満洲の神社興亡史』（芙蓉書房出版、1998年）の第4章「昭和期の神社」が参考になる。

(57)朝鮮総督府編『農山漁村に於ける中堅人物養成施設の概要』（1936年12月）による。

(58)各道知事宛の政務総監通牒（1935年3月16日付）は「農山漁村振興上留意すべき要項」と題して、朝鮮総督府編『朝鮮施政に関する諭告、訓示並に演述集』（1937年）に収録。

(59)各道知事宛の政務総監通牒（1936年2月14日付）は「農山漁村の振興に付本府職員視察の結果に徴し改善刷新を要すと認むる事項」と題して、前掲『自力更生彙報』第30号（1936年2月20日、4～5頁）に収録。

(60)拙稿「朝鮮農村の「中堅人物」—京畿道驪州郡の場合」（『朝鮮学報』第141輯、1991年10月）では、驪州郡の「中堅人物」養成に儒林のイメージを付与させる意図があったことや、驪州郡行政と農道講習所との関係等に関して考察した。

(61)「自序」には、「曩に朝鮮に於ては宇垣総督によりて心田開発が提唱され人心の趨向に多大の良績示したか今次の総動員運動と相関連して、今後に処するは効果の更に大なるを予想さるるのである」と書かれている。また、この書物は総督の南次郎と元朝鮮軍司令官の川島義之（国民精神総動員朝鮮聯盟総裁）の題字を掲げ（それぞれ「敬神崇祖」と「日本精神」）、学務局長の塩原時三郎（同理事長）と矢鍋永三郎（同理事）の序文を掲載している。南総督が題字に「敬神崇祖」を選んだことにも注目される。

編者の梁村奇智城は朝鮮研究社の社長で、矢鍋の序文では「夙に教化事業に関心を有し、全鮮各地を巡歴して細さに其の実情を窮め、民心の趨向を察して示唆を与ふる所多く」と紹介されている。

- (62)加藤玄智「世界宗教史上に於ける神道の位置」(『神道講座(2)一神道篇』1929～31年)。前掲『加藤玄智集』第9巻に収録。
- (63)森謙二『墓と葬送の社会史』(講談社、1993年)。
- (64)前掲の穂積『祖先祭祀と日本法律』。
- (65)菅前掲書では国幣小社に合祀された「国魂大神」について、「国魂大神は土着性を剥奪され、「中央」の朝鮮神宮に対して「地方」を表すだけの記号と化した」(350頁)という見解である。しかし、この見解は総督府の政策を分析して合祀の意味を見いだしたものではない。
- (66)前掲の小笠原省三編著『海外神社史・上巻』の「国魂神を奉斎せる海外の神社」28頁。
- (67)同前書の「国魂神を奉斎せる海外の神社」29頁。
- (68)拓務大臣の上奏書「京城神社及龍頭山神社ヲ国幣社ニ列格ノ件」(1936年7月25日付)。「京城神社(京畿道京城府倭城台町鎮座)及龍頭山神社(慶尚南道釜山府弁天町鎮座)ヲ国幣小社ニ列格ス」(アジア歴史資料センター、『公文類聚』第60編・昭和11年・第58巻・社寺・神社、衛生・人類衛生・獣畜衛生、国立公文書館所蔵)に収録。同文書には他に、拓務省管理局長宛の神社局長通知書(1936年1月17日付、写し)、朝鮮総督府内務局長宛の拓務省朝鮮部長通知書(1936年1月23日付、写し)、内閣総理大臣宛の朝鮮総督による上奏稟請書(地第72号、1936年5月11日付、写し)、内閣書記官宛の本多保太郎(拓務省)による送付通知書(1936年7月10日付、国幣社列格に関わる銓衡内規の送付通知)なども収録されている。
- (69)前掲の小笠原編著『海外神社史・上巻』の「国魂神を奉斎せる海外の神社」29頁。
- (70)京城神社と龍頭山神社各々の神社明細帳は、前注の上奏書に添付された「京城神社及龍頭山神社列格参考資料」に所収。同資料には両神社の神社明細帳の他に、「昭和十年度京城神社歳入歳出予算」、「昭和十年度末京城神社各種資金明細書」、「自昭和八年至昭和十年三ヶ年間京城神社歳入歳出決算」、「自昭和八年至昭和十年三ヶ年間京城神社歳出第二款氏子費決算内訳書」、「京城神社境内及建設物概況」、京城神社の写真12枚、「京城神社奉賛会設立趣意並希望」(1936年6月4日付)、「龍頭山神社昭和十年度歳入出予算」、「龍頭山神社基本財産調書」(1936年3月31日現在)、「昭和八、九、十年度龍頭山神社歳入出収支決算比較表」、「昭和十年度龍頭山神社歳入出収支計算書」、「昭和九年度龍頭山神社歳入出収支計算書」、「昭和八年度龍頭山神社歳入出収支計算書」、龍頭山神社の写真7枚、「龍頭山神社奉賛会会則草案」、龍頭山神社奉賛会の本部役員・支部役員任命のための役職表、両神社の「職員調」などが収められている。
- (71)磯前順一「植民地朝鮮における宗教概念をめぐる言説編成一国家神道と固有信仰のあいだ」(前掲の磯前・尹編著『植民地朝鮮と宗教』)208～209頁。かつて筆者は「天照大神」と「国魂大神」の合祀について、この合祀は「国ゆずり神話を基調にして、皇祖である天照大神と皇孫に《国ゆずり》をなした朝鮮の国魂神という関係を意味している」と分析したことがある。だが、この分析が妥当であり、しかもこの合祀が寛克彦の記紀解釈の影響であったということは、磯前により初めて実証されたことになる。筆者の分析については、拙稿「朝鮮総督府の神社政策—1930年代を中心に」(『朝鮮学報』第160輯、1996年7月)を参照。
- (72)前掲の筧『神ながらの道』573～574頁を参照。

- (73)高木博志「官幣大社札幌神社と「領土開拓」の神学」(岡田精司編『祭祀と国家の歴史学』塙書房、2001年)は、札幌神社以来の「領土開拓」の神学の行方を追う視点から、朝鮮神宮の祭神論争を次のように理解している。すなわち、「官幣大社朝鮮神宮の祭神論争の決着で天照大神がまつられることにより、札幌神社以来の官幣大社に、開拓した国土を天孫に譲る神話をうけた、「領土開拓ノ神」である大国魂神を祀る神学(台湾神社、樺太神社)が終焉する」とする。大筋では筆者も同様の立場であるが、「領土開拓ノ神」を祀る神学は「終焉」したのではなく、朝鮮神宮での「明治天皇」の合祀に継承され(本稿第2章で検証)、さらに国幣小社(1936年以降に列格が始まる)に合祀された「国魂大神」にも継続していることを、本章では検証した。
- (74)各道知事宛の内務局長通牒「神社ニ関スル法令ノ施行ニ関スル件」(内秘第89号、1936年8月)。朝鮮神職会編『朝鮮神社法令輯覧』(帝国地方行政学会朝鮮本部、1937年)に収録。
- (75)「同祖」と「領土開拓」の組み合わせは、小山文雄の前掲書『神社と朝鮮』でも見いだすことができたことを確認しておく。本稿の第2章第5節第2項で述べたように、小山は「東亜」の「宗教」に着目し、「宗教」が「神社」に帰一する関係を土台にして、「諸民族」が「国体神道」に「精神的結合」する関係において「東亜民族」を想定していた。また、小山は同じくその著書で、「外地」の神社の中で「天照皇大神」と併祀される神は「国土経営の神々」が多いという分析結果も出していた(146~147頁)。このことは、国幣小社列格に「国魂大神」奉斎が条件の一つとなったことが、「総督府の小山文雄君の卓見と努力の結果であった」(小笠原省三、本文で既述)といわれたことを裏付けている。
- (76)内閣総理大臣宛の朝鮮総督による上奏稟請書(地第72号、1936年5月11日付、写し)。同資料は、「京城神社(京畿道京城府倭城台町鎮座)及龍頭山神社(慶尚南道釜山府弁天町鎮座)ヲ国幣小社ニ列格ス」(アジア歴史資料センター、『公文類聚』第60編・昭和11年・第58巻・社寺・神社、衛生・人類衛生・獣畜衛生、国立公文書館所蔵)に収録。
- (77)國學院大學日本文化研究所編『〔縮刷版〕神道事典』(弘文堂、1999年)の「主神」と「配祀」の項目を参照。
- (78)祭神欄上部には「天照大神」と「国魂大神」を指して更に「祭神」と書かれているが、京城神社の明細帳と対照すればこれは「主神」の誤植であることがわかる。
- (79)「京城神社御由緒記」は、朝鮮総督府司政局地方課『昭和十六年度 国幣社関係綴』(韓国の国家記録院所蔵)に第13号として所収。なお、朝鮮総督府では内務局地方課が1920年代から長年にわたり神社行政の管轄部署であったが、1941年11月に内務局が司政局になるのに伴い神社行政は司政局地方課の主管となった。
- この由緒記には1932年6月29日付で京城府の受理印がある(京城府経由で内務局地方課への提出となる)。少し前の5月頃から、内務局で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ことが指摘できる。これに関する分析は、本稿の第2章第2節第1項を参照されたい。
- なお、この書類のすぐ後に「龍頭山神社御由緒 其他」(第14号)、そして平壤神社および大邱神社の明細帳(第15号と第16号)もまとめて綴じられている。4つの書類

はすべて列格前の内容であるため、これらの書類はそれぞれ列格後に各年度の『国幣社関係綴』に綴じられていったとみてよい。

- (80) 京城神社の明細帳の「一 由緒」は、前半部分が「京城神社御由緒記」の「一 御創立及社号」からの抜粋や要約で、後半部分が「祭神」欄すぐ後の説明部分と「一 崇敬事項」からの抜粋や要約で構成されている。
- (81) 本稿の第3章第5節第2項で述べたように、「京城神社御由緒記」の祭神欄において、「朝鮮国魂神」の「朝鮮」に取消線が入れられ、「神」の前に小さく「大」の文字が書き込まれて「国魂大神」と訂正されていた。これは、神社明細帳の祭神欄を書く際におこなわれた訂正ではないかと推測される。
- (82) 第14号として「京城神社御由緒記」の次に綴じられている。本稿の第3章第2節第1項で指摘したように、総督府内務局から釜山府経由で関係書類の提出が求められた。それに応じて、龍頭山神社より1932年6月8日付で釜山府に提出され、その後で総督府内務局に送られた関係書類の一つが「龍頭山神社御由緒 其他」であったといえる。
- (83) 補足すれば、龍頭山神社の明細帳の「一 由緒」は、前半部分が「鎮座ノ由来」に関する記述となっている。「龍頭山神社御由緒 其他」では、「(イ) 龍頭山神社御由緒及沿革」に祭神の説明や沿革の説明が冗長に流れているのを、神社明細帳ではこの「鎮座ノ由来」として端的に整理していることがわかる。「旧記詳ナラザルモ社ノ創建ハ」(明細帳)という書き出しもまた、「旧記詳ナラズト雖モ神社ノ創立」(御由緒)の模倣であることが明らかである。
- (84) 拓務省管理局長宛の神社局長通知書(1936年1月17日付、写し)、および朝鮮総督府内務局長宛の拓務省朝鮮部長通知書(1936年1月23日付、写し)に添付されている内協議決定「朝鮮ノ神社ヲ官国幣社ニ昇格ノ件」(写し)。両者の通知書とも、前掲「京城神社(京畿道京城府倭城台町鎮座)及龍頭山神社(慶尚南道釜山府弁天町鎮座)ヲ国幣小社ニ列格ス」に収録。
- (85) 前掲した各道知事宛の内務局長通牒「神社ニ関スル法令ノ施行ニ関スル件」。
- (86) 宇垣一成総督宛の龍頭山神社陳情書「国幣社列格神社御祭神に関する件陳情」(1936年6月1日付、崇敬者総代17名・総代長・社掌の連名)。山川鶴市編『龍頭山神社史料』(龍頭山神社社務所、1936年10月)に所収。
- (87) 朝鮮総督府編『歳入出計画書類』(1936年、韓国の国家記録院所蔵)に所収の「国幣小社新設ニ要スル経費ノ増加」。
- (88) 国幣小社の例祭に供進される神饌幣帛料60円の内訳は、神饌料が20円、幣帛料が40円であった。前掲『昭和十六年度 国幣社関係綴』の第7号「国幣社ニ対スル国庫供進金支払委任ノ件」による。
- (89) なお、1941年度予算においては金額が増えていて、国幣小社1社につき1,500円ずつの供進金が支出されることになっていた。予算科目の「国幣社費」を見ると9,420円が予定額として計上されている。内訳は、1941年10月に列格する光州神社と江原神社が加わるので、供進金は6社分の計9,000円となり、例祭の神饌幣帛料が6社分360円、遷座祭の神饌幣帛料が60円(神社名の記載なし)である。前掲『昭和十六年度 国幣社関係綴』の第32号「国幣社ニ対スル国庫供進金支払委任ノ件」による。

またその負担増のため、総督府当局では国幣小社所在の道に、供進金500円分と例祭

- の神饌幣帛料60円を支払委任させる案を作成していたことも確認できる。同資料および第7号「国幣社ニ対スル国庫供進金支払委任ノ件」による。
- (90)前掲の上奏書（1936年7月25日付）に添付された「京城神社及龍頭山神社列格参考資料」の中にある。
- (91)同前。
- (92)前掲『歳入出計画書類』に所収の「敬神思想啓培ニ要スル経費補助ノ増加」による。
- (93)前掲『〔縮刷版〕神道事典』の「主神」の項目を参照。
- (94)内務省管理局長宛の神祇院総務局長による回答書「県社嘉義神社国幣社ニ昇格ノ件回答」（神祇院一八内総第11号、1943年7月9日付）。第45簿冊「本邦神社関連雑件 嘉義神社関係」（1943～44年）に所収。同資料は、広瀬順皓・監修『戦中期植民地行政史料 教育・文化・宗教篇』〔外務省茗荷谷研修所旧蔵記録、マイクロフィルム版〕（ゆまに書房、2003年）に収録。
- (95)全州神社の明細帳（「一由緒」中の本文および年表）による。同資料は、「全州神社（全羅北道全州府華山町山ノ一番地鎮座）並ニ咸興神社（咸鏡南道咸興府東雲町鎮座）ヲ国幣小社ニ昇格ノ件」（アジア歴史資料センター、『公文類聚』・第68編・昭和19年・第82巻・社寺・神社・陵墓、国立公文書館所蔵）に添付（以下、資料の標題を表記する際に（ ）内の鎮座地は省略する）。
- (96)列格後の主神は「天照大神」「明治天皇」「国魂大神」「素戔鳴尊」である。江原神社（旧・春川神社）に増祀された「素戔鳴尊」が「曾戸茂梨」（『日本書紀』に素戔鳴尊が新羅の「曾戸茂梨」に行ったという記述がある）と関係したことや、社殿が朝鮮式に改造されたことについて、拙稿「植民地期朝鮮での「内鮮一体」と江原神社」（大濱徹也編『近代日本の歴史的位相—国家・民族・文化』刀水書房、1999年）で考察したことがあるので参照されたい。ただし訂正すべき箇所も少なからずある。
- (97)台湾で国幣小社に列格した3社でも祭神が一座に奉斎されている。すなわち、本文中述べた嘉義神社以外でも、新竹神社（1942年11月に列格）と台中神社（1942年11月に列格）は、それぞれ「大國魂神」「大己貴命」「少彦名命」「能久親王」が一座に奉斎された。新竹神社および台中神社の明細帳による。同資料は、前々注に掲載の「全州神社並ニ咸興神社ヲ国幣小社ニ昇格ノ件」に添付された台湾総督府編「台湾ニ於ケル官国幣社明細帳」に所収。
- (98)前掲「全州神社並ニ咸興神社ヲ国幣小社ニ昇格ノ件」に添付。
- (99)全州神社の場合、神社明細帳は全羅北道の原稿用紙にタイプライターで浄書されているので、咸興神社の明細帳も受付窓口の咸鏡南道においてタイプライターで浄書されたものと判断される（用紙は無地）。また、本文の引用箇所には「我ガ咸鏡南道ヲ開發シ」という記述がある。これにより神社側の「国魂大神」認識であることが確認できる。
- (100)前掲「全州神社並ニ咸興神社ヲ国幣小社ニ昇格ノ件」に添付。総督府の原稿用紙にタイプライターで浄書されている。
- (101)同前。
- (102)内務省管理局長宛の朝鮮総督官房地方課長宛電報訳文（1944年4月24日付）。前掲「全州神社並ニ咸興神社ヲ国幣小社ニ昇格ノ件」に添付。

- (103) 朝鮮総督官房地方課長発の内務省管理局長宛電報訳文（1944年4月27日付）。同前。
- (104) 「祖上祭祀^のの尊重^は은／敬神生活^のの大根幹／国体觀念^にに対する^{する}精神涵養上有効／興隆方法^を을神職会^に에諮問」（『毎日新報』1938年6月16日付〔朝刊〕、3面）による。

第5章 神社・神祠と無願神祠

ここで再び心田開発運動における国家神道の論理の問題に戻ろう。「敬神崇祖」という国家神道の論理が実体化する場面を想定するなら（本稿の第4章第3節第2項「祖先祭祀の3レベル」を参照）、第3章と第4章で論じたように「敬神崇祖」の論理により「国魂大神」が合祀された国幣小社への「国家祭祀」が1つの大きな場面となる。加えて心田開発運動以降に神社・神祠も増設されるため、「共同体祭祀」も「敬神崇祖」の論理が実体化する1つの場面になるだろう。そこで、本章と次の第6章では、「共同体祭祀」において「敬神崇祖」の論理が実体化に移されたかどうかを考察していこう。

植民地朝鮮において、「内地」の村祭りに相当するものに「洞祭」があった。「洞祭」は祭りや祭場を指して用いられる場合が多く、また当時において一般的に用いられていた呼称でもある。

また、朝鮮総督府では1930年代において行政用語として「部落祭」という名称を「洞祭」の別称として用いている。当時の「洞祭」「部落祭」に関しては、崔南善の言葉を借りれば、「朝鮮では現在でも地方何れの部落にも神木があり、それには形計りでも檀若しくは神石が置かれて、年一回乃至数回部落祭が行はれて居ります⁽¹⁾」と説明できる。これに補足するなら、祠堂を備えている場合もあった。

これら「洞祭」とは別に、植民地支配が始まる前から移住した日本人が居留民として大小様々に神社を建てていった。併合後に朝鮮総督府が神社行政を開始するに際して、これらの神社はいわば社殿・祭神・運営方法等で無秩序に乱立された存在であったため、これらを法令のもとに置いて管理・統制する必要が生じた。法令にもとづく神社の規定に関しては後述することにしよう。

ところで、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。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」が直接の契機となり、神社および神祠（神社の下位）を朝鮮の村落に増設することを意図して、「洞祭」を利用するための言説が登場してくる。それらは崔南善による在来の「洞祭」を「復活」する主張と、総督府当局による官製「洞祭」の利用案とに二分される。これに関しては次の第6章で考察する。

なお、「天地神壇」の神「天地大神」「天地神」は、漠然と神社神道の「天神地祇」に類似した神名を用いたと推測している。また、村落において石を積み上げた祭りの施設を「壇」や「神壇」と呼ぶことも多かったので、名称は「天地大神」を祀る「神壇」ということで「天地神壇」になったと考えている（本稿第2章第4節）。

さて、ここまでで神社とともに神祠という用語が出てきた。これらは本章の考察対象でもあるので先に説明をしておこう。朝鮮総督府は法令により「神社」および「神祠」（神社の下位）を規定していた。詳細は第1節で説明するが、既設の神社を公認したり、新たに建てられる神社を公認するために神社行政では一定の基準を設けていた。その基準を満たせない場合に「特例」としてさらに低い基準で神祠の制度を設け、それを満たせば既設の神社は神祠として公認されるし、新たに建てられる神社もその設立を許可された。台湾

でも法令により「神社」とその下位に位置する「社」が規定されている。したがって、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〉と表記することにする。

ここで神社に一定の基準が設けられていることに注目してみよう。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⁽²⁾、護国神社が2社⁽³⁾、一定の基準を満たして許可された神社（無格社）が70社、同様に許可された神祠が862祠⁽⁴⁾である。以上が公認の神社・神祠であるが、許可を受けていない非公認の〈神社〉として無願神祠⁽⁵⁾も存在し、その数は不明であるが総督府当局が執拗に統制を続けたことでその存在の多さを推し測ることができる。無願神祠といえば北海道開拓地を想起させる。朝鮮でも日本人移住者が創る〈神社〉に対して神社創立許可・神祠設立許可という統制問題が生じたので、無願神祠の存在が注目される場所である。

この無願神祠の存在から、神社神道の参拝施設における二重性が浮かび上がってくるだろう。すなわち、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という二重性である。それでは、「内地」でも神社に一定の基準があったのだろうか。そもそも何をもって神社というのであろうか。このような神社の根源に関わる問いに、本章と次の第6章では植民地朝鮮の場合から可能な限り答えていきたいと思う。

ここで、本稿の第3章第4節第1項「神社制度改編における関係法令」で分析した神社制度改編（1936年8月）について振り返っておこう。朝鮮総督府において、1935年1月に公表された朝鮮民衆の「信仰心」対策である心田開発運動の立案・決定過程の中で、日本「内地」の国体明徴声明の影響のもとで、1936年8月に神社制度改編が実施された。当時は「神社制度確立」や「神社制度の改正」と呼ばれた神社制度改編の主要目的は、1つめが国幣社列格に備えること、2つめが官国幣社以外の神社や神祠を階層制度の中に組み込み増設に備えることである。

官国幣社（官幣社と国幣社）としての官社、およびその他の神社である諸社について、その解説や「内地」と植民地をめぐる法令の問題に関しても、第3章第4節第1項で述べているのでここでは省略する。

ただ少しだけ繰り返しておく、朝鮮の場合、総鎮守である官幣大社朝鮮神宮を頂点として、以下の諸社は格付けがなされていなかった。しかし、1936年の神社制度改編により、道庁所在地にある有力な神社を国幣小社に列格していく方針が取られる。そしてその他の諸社では、総督が指定した神社に対して、地方団体（道・府・邑・面）が地方費より供進金を出す制度が設けられ、また神社の下位に位置する神祠の増設も図られ、神社の階層制度が築かれることになった。

また、以上のような国幣社と階層制度という神社制度改編の2要素に関連するが、神社制度改編の主要目的も2つあったことを各法令の分析にもとづき指摘したので、それをここでも確認しておこう。1つめは国幣社列格に備えることで、本稿第3章の第4節から第5節まで、および第4章で考察している。2つめは官国幣社以外の神社や神祠を階層制度の中に組み込み増設に備えることで、それを本章と次の第6章で考察の対象とする。その

ために、まず本章で神社・神祠の増設という政策の立案・決定過程や統制の問題に関して、一面一神社・神祠設置方針の変遷を辿ることで可能な限り明らかにしていこう。そして第6章では、その政策と「洞祭」利用言説との関係を浮かび上げることが課題となる。

先行研究について説明する前に、先に本章で用いる用語を解説しておこう。本稿で用いる一面一神社・神祠設置方針とは、正確には一府邑面に一神社あるいは一神祠を設置する方針を意味する。府邑面は「内地」の市町村に相当する。邑は1930年に法制化されたのでそれ以前は「一府面」となる。なお、実質的には設置されていない多数の面に設置することを目指すので、本稿では「一府邑面」を略して「一面」とした。また、それらの面に設置する施設も実際には神祠に限られていき、資料でも神祠に限った表現が用いられているため、本文では途中から資料中の語を用いて「一面一神祠」と表現している場合がある。

では、神祠や一面一神社・神祠設置方針に関する先行研究を紹介しよう。先に神祠自体に関する先行研究をみると、最も早く神祠に注目したのは栗田英二である⁽⁶⁾。朝鮮総督府が設立を許可していた大多数の神明神祠（「天照大神」を祀った神祠）から一転して、1940年に突然現れた「ただの神祠」（栗田）、つまり「神祠」のみの名称の神祠が設立許可されるようになる。それは、現地日本人による「神仏習合的属性もしくは非国家神道的属性」をもった無許可の私的な神社が存在していたことを裏付けるものだという。無許可の私的な神社とは先述した無願神祠を指している。

最近では、全羅南道の神社・神祠跡地を調査しそれを考察した中島三千男ら神奈川大学のグループによる研究がある。神祠に関していえば、和順郡全13の神明神祠・神祠の跡地を調査し、それぞれについて関係資料や跡地の状況等を詳細に整理・考察している⁽⁷⁾。

一面一神社・神祠設置方針に関しては、山口公一の研究により次のようなことが明らかになっている。すなわち、1937年7月に盧溝橋事件で日中戦争が全面化してから1年あまりの後、1938年9月に時局対策調査会が開催され、時局の変化に対応する朝鮮統治の在り方について、産業・経済等あらゆる方面にわたって検討された。そこでの神社に関する議論を通じて、一面一神社・神祠設置方針が政策として表面化してきていた。1945年6月の段階で一面当たりの平均神社・神祠数は約0.49に過ぎなかったため、この方針は結果として目標を貫徹できなかったということになる⁽⁸⁾。高谷美穂の研究によると、一面一神祠の設置方針の実施は地方ごとの差が大きかったことがわかる。そのため、この方針は道主導でおこなわれたとみられ、実際いくつかの道において一面一神祠設置の方針が決定されていることを確認できる⁽⁹⁾。

それから、樋浦郷子は神祠設立に注目している。1932年から1939年までに神祠設立を申請した代表者に関して、日本人の場合は会社経営者の次に地域の有力者でもある郵便所長が多かったようである。一方、朝鮮人申請者の場合は高い割合で郡守か邑面長であったが、実質的な神祠管理者として小学校長（朝鮮人対象校）が訓練されている事例も見られる。学校との関連でいえば、心田開発運動が公表される1935年の時期の平安南道では、神祠を学校所在地に建てる方針のもとで、小学校長が祭祀を担当し、学校職員宿舎に社務所を置く指示が出されるなど、神祠設立に関して学校が期待された事例もある⁽¹⁰⁾。

以上のように、一面一神社・神祠設置方針の研究は少しずつ始められたとはいえ、まだ入り口に入ったばかりの段階である。まだまだ謎に包まれている神社・神祠の増設政策を明らかにするためにも、神社・神祠の統制問題をみる視点から一面一神社・神祠設置方針

の変遷を辿っていくことは重要な作業となるだろう。

第1節 神社・神祠の統制問題

(1) 神社整理との相違

神社行政が神社を管理・統制するという政策は、日露戦争後に「内地」で実施された神社整理（神社合祀）を想起させる。しかも、本稿の第2章で考察した「天地神壇」等の事例のように、官製とはいえ「洞祭」に地方行政が関与していることをどのように理解したらいいのだろうか。たとえばこのような官製「洞祭」の事例だけを取りあげても、複数の神社の祭神を1つの神社に合祀して神社の数を減らす「内地」の神社整理との相違がわかりにくいのである。そこで、先に朝鮮において「洞祭」に地方行政が関与する政策と、「内地」の神社整理との相違を確認しておこう。

神社の廃止合併、移転を意味する明治後期の神社整理に関して、米地実は、「神社設備、列格、地方団体における位置づけ等を含めて神社をあるべきものにするという意」と解説している⁽¹¹⁾。「神社をあるべきものにする」という表現は国家による統制の側面を言い表していよう。

もう1つ、神社整理の特徴としてあげられるのが神社中心主義である。森岡清美は、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「神社中心説」が、「内務省の神社行政担当者自身により一つの行政イデオロギーとして形成されたこと」を明らかにしている⁽¹²⁾。

これらをまとめて、櫻井治男は神社整理で政府が目指した方向性を次のように説明している。

政府の目指した方向性は単純化すれば、神社の絶対数を減らすことと、神社の合併によって人々の精神的統合を図ろうとしたことにある。前者は神社としてふさわしいあり方、すなわち祭祀も行われず体裁の整わない神社を整理し、その財政的基盤を強固にするとともに、そうした秩序を保ち得る神社へこそ人々の敬神観念も高揚され、また公よりもしかるべき尊崇の誠が捧げられるということの実現を求める志向性の中で捉えられる。後者は、特に時代的な問題に関わることで、日露戦争後の荒廃した地方の復興を目指す課題に対して「神社中心主義」という観念形態を背景にした一つの処方箋としてでてきたものである⁽¹³⁾。（後略）

あげられた2つの方向性のうち、前者の「神社の絶対数を減らすこと」という方向性に関しては、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、当初からそうだったわけではない。朝鮮では日本人が無秩序に〈神社〉を建て、また許可を得てない場合も多いことが併合当初から問題とされていたし、1930年代に入ってからには官製「洞祭」が〈神社〉に類似しているという問題も抱え込むことになる。よって、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。さらに、1936年より心田開発運動で一面一神社・神祠設置方針が明確に打ち出されてからは、管理・統制のもとで神社・神祠の増設策が試みられる。周知のように神社整理もまた一町村一社を目標ないし理

想として実施された。よって、〈神社〉が神社行政により「神社としてふさわしいあり方」の中に統制されていった点では、朝鮮の場合も神社整理と同様であったと考える。このような統制問題に関しては、本章において考察していくことにする。

次に、後者の「神社の合併によって人々の精神的統合を図ろうとしたこと」も、朝鮮でも農村振興運動の展開の中で神社中心主義が登場したために共通しているといえる。この神社中心主義は、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」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。さらに、「洞祭」利用に関わる言説は、朝鮮総督府が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心田開発運動に歩調を合わせて急浮上し、崔南善による在来の「洞祭」および総督府当局による官製「洞祭」とに二分されて、その利用に関する言説が展開されていく。「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こう。

(2) なぜ一府邑面に一神社・神祠なのか

朝鮮総督府は法令により神社および神祠（神社の下位）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16日）である。「寺院」については、第19条で「本令中寺院ニ関スル規定ハ内地ニ於ケル仏道各宗派ニ属スルモノニ限り之ヲ適用ス」と規定された。

一方の「神社」に関しては基準を明示することが重視されていたと思われ、第1条で創立許可申請する際に創立の事由や神社の称号、創立地名、祭神、境内地の広さや状況、創立費や支弁・維持の方法、崇敬者数を具申することが義務づけられている。そして、崇敬者30名以上の連署が必要であるし（第1条）、「社殿及拝殿」を備えるという規定もある（第2条）。やはり神社の運営面・設備面で基準が示されていると解釈できる。

ここでは詳細に考察できないが、時期的にいつても「内地」の神社整理で示されたいわゆる「神社の基準」を参考にしているものと考えられる。神社整理は一町村一社を目標ないし理想として実施された。櫻井治男は神社整理における神社の存置・廃合に関わり、いくつかの府県で出された神社の基準に関する項目を整理している⁽¹⁴⁾。それを簡単に列挙すると、「基本財産」「年収あるいは氏子・崇敬者の年間拠出金」「境内地」「建造物」「祭神」「氏子・信徒数」となるので、前記の神社寺院規則での神社の基準も大体このような項目を反映した内容であることがわかる。

なお、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11日）と寺院規則（総督府令第80号、8月11日）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も現実的には起こり得る。このような場合に「特例」として認められた施設が神祠で、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）である。その第1条で、「本令ニ於テ神祠ト称スルハ神社ニ非シテ公衆ニ参拝セシムル為神祇ヲ奉祀スルモノヲ謂フ」と定義されている。この「神祠ニ関スル件」も神社制度改編にともない、分離制定

された神社規則の内容に合わせるように改正されている（総督府令第79号）。ちなみに、台湾で朝鮮の神祠に相当するのは「社」である。朝鮮より6年遅れて1923年に制定された台湾総督府令「社、遙拝所ニ関スル件」は、朝鮮での神祠の規定を参考にして、「社」の定義を「神社ニ非スシテ公衆ニ参拝セシムル為メ神祇ヲ奉祀スルモノ」と規定している⁽¹⁵⁾。

ここでいう「公衆」とは不特定多数の人と解釈していいだろう。なぜなら、公認神社の基準を満たさない既設の神社施設の中で、神祠に該当しない事例として、神社行政は「公衆」の「参拝」対象とならない「個人祭祀」をあげているからである⁽¹⁶⁾。つまり特定の「個人」の対義語として不特定多数の「公衆」が用いられていると解釈できる。

1917年に各道知事に宛てて発せられた政務総監通牒⁽¹⁷⁾には、「神祠ニ関スル件」が制定された趣旨が説明されている。すなわち、「地方住民ノ事情ニ依リ一般神社ノ体裁ヲ具備セル神社ヲ創立難致場所ニ限り其ノ地方住民ニ敬神上ノ満足ヲ与フル為テ特例ヲ設ケラレタル義ニ付」とあるように、「特例」であることが明記されている。神社寺院規則制定から2年後に、総督府当局が急遽「特例」神社のための法令を作ったことは、想定外の状況に陥っていたことを自ら暴露しているようなものである。

確かに、朝鮮総督府の把握では1912年に60社の神社、つまり本稿でいうところの〈神社〉があったが、神社寺院規則の制定から1年後の1916年の段階で創立許可を受けたものはわずかに17社に過ぎなかった⁽¹⁸⁾。つまり、非公認のままの〈神社〉が多数存在していることが想定外の状況の中味で、これは北海道の無願神祠の問題を想起させる。否、神社行政は非公認神社の存在とその問題を認識したことで、北海道で神社行政が抱える問題と重ね合わせることになり、非公認神社を無願神祠と呼ぶことにしたと理解した方がよさそうである。

北海道開拓地には多くの〈神社〉が建てられたが、公認されないものも多数あり、北海道庁ではそれらを「無願神祠」と呼んでいた。たとえば、1936年の道庁通牒には「無願神祠トハ公認神社ヲ除キタル総テヲ云フ」（備考欄）と書かれている⁽¹⁹⁾。

現段階では朝鮮における法的な「神祠」という用語の由来は資料の制約のためにわからない。だが、北海道庁の使用例を参考にする限り、朝鮮総督府の神社行政では北海道の例に倣い「無願神祠」という用語を用いることにしたため、それらの中で公認したものは、「無願」を取って「神祠」としたのではないかという推測が成り立つ。

神祠は「特例」として認められたとはいえ、将来においては神社に昇格することが想定されていた。たとえば、前記の通牒には、留意事項の1つに「神祠ハ（中略）且将来神社創立ノ場合ニ差障リトナラサル様注意スルコト」と記されている。神祠が将来は神社に昇格することが想定されていたことは、心田開発運動が公表される1935年に各道知事宛に発せられた内務局長通牒⁽²⁰⁾の中で、「神祠ニ在リテモ神社ト為スノ前提トシテ設ケシメラルル趣旨ナルヲ以テ漸次神社ニ昇格シ得ルヤウ督励セラレタシ」と指示されていることから確認できる。

それゆえ、神社制度改編において制定される神社規則の内容に整合性をもたせるように、「神祠ニ関スル件」の当該規定も同時に改正されることになる。総督府当局がこの法令の改正について記した「説明⁽²¹⁾」を参考にして列挙すると、改正法令中の第2条中第5号、第5条、第9条、第10条が整合性をもたせた規定となる。それぞれの内容をまとめると、第2条中第5号は建物以外のその他工作物も、「構造、図面、配置図」を提出すること、

第5条は「崇敬者総代会」を置くこと、第9条は「神社ノ例ニ倣ヒ毎年度収支予算ヲ定メ」ること、第10条は神社規則の第12・13・26・29・30条の規定を神祠に準用することに関わっている。

なお、近代の「神職」は法令により定められ、国により任命されて官吏の待遇を受けたが、神祠にはその神職が置かれていない。そのため、神祠での祭祀は近隣の神社の神職が受け持つことになっていた⁽²²⁾。ただし困難な場合には別規定がある。

次は神社および神祠の「区域」（1936年制定の神社規則では「崇敬区域」に）について考察しよう。1915年に神社寺院規則が制定された時には、神社（および寺院）は「創立地名」を届け出る義務はあったがその範囲に関しては規定がない。

これは、神社寺院規則および同時発布の「布教規則」（総督府令第83号、8月16日）により、「宗教並神社寺院」の主管が「警察官署」から総督府の内務部および「地方行政庁」へと移管したことによるのだろう⁽²³⁾。移管後の内務行政において、神社・寺院の創立に関する細則を定めることが次の課題となるのは当然のことである。それは、「神社寺院創立許可標準⁽²⁴⁾」となって、各道へ下達されたものと考えられる。

さらにこの資料は、「神社」「寺院」「共通」という各欄に対し、「区域」「境内地」「建物」「維持方法」「崇敬者又ハ檀信徒」という項目の欄を設け、それぞれに行政が定めた「創立許可標準」を記していることに注目される。「神社」欄の「区域」については「一府面ニ二箇所ヲ許ササルコト」とある。これは、1915年の神社寺院規則の制定により、一府面（市村に相当）に一神社設置の原則が打ち出されたことを示している。なお、1930年に邑（町に相当）が法制化されるので、その後は一府邑面に一神社設置の原則となる。

それから「神社」欄の他の項目を順にみると、「境内地」は「坪数百五十坪以上ナルコト」、「建物」は「神殿拝殿各三坪以上ナルコト但シ神殿拝殿兼用ノ建物ナルトキハ五坪以上ニテ差支ナシ」、「維持方法」は「基本財産ヨリ生スル収入及其ノ他確實ナル収入三百円以上ナルコト」、「崇敬者又ハ檀信徒」は「百五十戸以上ナルコト」と記されている。

以上から、一府面一神社設置の原則をはじめとする「創立許可標準」は「内地」の神社整理と大枠において共通していることがわかった。したがって、これらもまた朝鮮総督府の神社行政が神社整理での諸事例を参考にしていたことの証左となる。

では神祠の場合はどうであろうか。1917年に制定の「神祠ニ関スル件」には、神社寺院規則同様に「設立地名」を届け出る義務はあるがその範囲に関しては規定がない。それゆえ、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」であるため、その設立にあたり「区域」に関しては神社の「創立許可標準」に準じて、「一府面ニ二箇所ヲ許ササルコト」の適用を受けたものと考えられる。よって神社と神祠を合わせるなら、一府（邑）面に一神社あるいは一神祠設置の原則といえることができる。

確かに、『朝鮮総督府官報』の彙報欄に掲載される「神社創立許可」および「神祠設立許可」は、当該神社あるいは神祠の地名が所在の府邑面の名称となっている。なお、創建に関して法的には神社・寺院は「創立」、神祠の場合は「設立」という用語の区別があった。

ところで、1917年3月に「神祠ニ関スル件」と同時に発せられた各道長官宛の政務総監通牒⁽²⁵⁾には、留意事項4つのうちの最初に、「神祠ハ神社ニ比シテ諸般ノ設備軽易ナル為動モスレバ濫設ノ弊ヲ生シ易シ」という認識が示されている。このことは、前記の原則に

違反する「濫設」を総督府当局では当初から想定していたことを意味していよう。実際に「濫設」はあったようで、1932年には各道知事宛の内務局長通牒と判断される通牒⁽²⁶⁾が発せられることになる。そこでは、今後の「方針」として前記原則が「原則トシテ一府邑面内一神社又ハ一神祠ニ限り設立ヲ許可ス」と明記されている。その前提で、一府邑面に設けられている神社あるいは神祠の他に、さらに神祠が設立できるという「例外」も認める修正をおこなっているのである（次節で考察）。

しかしながら、この通牒に前記原則が確認するかのように明記されている点は重要であると考える。したがって、今後の「方針」として、前述した「創立許可標準」における原則自体はその後も堅持されていくのである。

第2節 祭神の二重性

(1) 許可を受ける神祠と受けない神祠

本章の冒頭にも書いたが、植民地支配が始まる前から移住した日本人が居留民として大小様々に神社（本稿ではこれを〈神社〉と表記）を建てていく。併合後に朝鮮総督府が神社行政を開始するに際して、これらの〈神社〉はいわば社殿・祭神・運営方法等で無秩序に乱立された存在であったため、これらを法令のもとに置いて管理・統制する必要が生じていた。とくに小規模のものは比較的容易に建てることのできるため、多くの場合、管理・統制は神社ではなくて神祠を対象とする法令の「神祠ニ関スル件」によることになる。しかも、前述したような一府（邑）面に一神社あるいは一神祠設置の原則からすれば、一府（邑）面に複数の神社・神祠が建てられている場合は、「内地」の神社整理における統制と同様の問題が生じてくるだろう。

そこで本項では、神社制度改編以前までの段階における神祠の統制問題を、神祠の変遷を辿りながら関係法令・通牒等も手がかりにして整理してみる。

1915年に神社、1917年に神祠に関する法令が定められ許可制度が設けられた際に、既設の〈神社〉はどのような状況に置かれたのであろうか。これに関して、1915年の神社寺院規則では「附則」にて、本令施行の日より5カ月以内に朝鮮総督の設立許可を受ける手続き（第1条の規定）をするよう記されている。設立許可を受けさえすれば法的に認められた「神社」となることができた。

一方、既設の〈神社〉が、たとえば神社寺院規則中の神殿・拝殿を2年以内に建設する条件や、崇敬者30人以上の連署を要する規定が満たせなくて、創立出願できない場合はどうなるのだろうか。この問題を考えるうえで、神社寺院規則の2年後に制定された「神祠ニ関スル件」を見る必要がある。この法令には、神社寺院規則のような既存施設への措置が明文化されていない。むしろ、神祠は将来神社に昇格することが前提となる「特例」であったことからわかるように、創立出願できない、あるいはしない既設の〈神社〉を対象にそれらを神祠として管理する意図も大きかったと考えられる。

したがって、既存の〈神社〉の中で神社寺院規則に則り許可を受けていないもので、なおかつ神祠としても設立出願していない場合は、無願神祠と見なされるわけである。これらは少なからず存在しており、総督府当局でも把握できていないのが実情であったようである。無願神祠の存在は統制問題の核となるため、この問題を考察するうえで設立許可を

受けた神祠数の変遷をみていこう。これについては、朝鮮総督府編『朝鮮総督府統計年報』をもとに掲載のある範囲で表5-1に整理し（1917～1942年）、それを手がかりにしながら、推測の段階ではあるが変遷過程について筆者なりの見解を述べてみる。なお、この神祠数は神祠としての設立が許可された数となるが、大まかな変遷を知るうえでは参考になる⁽²⁷⁾。設立が許可されて実際に建立された神祠数の把握も重要ではあるが、数が把握できない無願神祠の存在を炙り出すことを優先して、神祠数の大まかな変遷を手がかりにして考察することにした。なお、無願神祠の存在を視野に入れないままで、神社と神祠の数だけが一人歩きしている研究状況に対しても注意を喚起したいと思っている。

表5-1 神祠数の変遷

年	1917	1918	1919	1920	1921	1922	1923	1924	1925	1926	1927	1928
増加分	11	21	9	5	8	5	18	26	5	-1	22	23
累計	11	32	41	46	54	59	77	103	108	107	129	152

1929	1930	1931	1932	1933	1934	1935	1936	1937	1938	1939	1940	1941	1942
25	5	4	13	16	25	32	21	14	18	172	144	135	52
177	182	186	199	215	240	272	293	307	325	497	641	776	828

出典：朝鮮総督府編『朝鮮総督府統計年報』（1917～1942年の各年）

神祠の許可制度が始まった当初の1～2年は、既設の〈神社〉の中でも将来において神社昇格を目指すものが許可を受けていたのではないかと推測される。その後は一端微増に転じ、1923年頃からはまた新設が始まり許可される神祠が漸増しているのではないだろうか。

朝鮮神宮（祭神は天照大神と明治天皇）の鎮座の年である1925年と翌26年は、明治天皇を奉斎することにもなう規制があったために増加が少ないのではないかと考えられる。すなわち、鎮座の影響を受けて、この1925年に慶尚南道固城郡会華面の「西保堯外二十二名」より、天照大神と明治天皇を合祀する神祠設立願が出されたことが契機となり、明治天皇奉斎にもなう規制が設けられたのである。そのため、次のような5事項を具備することが設立許可の条件とされることになった。それらの要点は、神明神祠の形式に改めること、境内を清浄に保つ方法の確立、神職を定めて祭事を厳かに執行すること、経常費支弁の具体的方法、基本財産造成方法を定めそれを願書に明記すること、という内容である⁽²⁸⁾。

1930年と翌31年も微増に留まっている。これはひとつに、一府邑面に一神社あるいは一神祠という原則（後述）のため、〈神社〉を建てても設立出願をしないケース（無願神祠となる）が増えている状況の反映ではないかと考えている。その理由を内務局長通牒から説明しよう。

まず、1932年10月に出された各道知事宛の内務局長通牒と判断される資料⁽²⁹⁾には、「経済交通聚落ノ状況等」に依り、「一神社又ハ一神祠ノ崇敬区域ト為シ難キ特別ノ事情」があり、かつ「多数ノ崇敬者集団シ維持経営ノ方法確實ナリ」と認めるときに限って、2つ

の場合の「例外」を認めることが指示されている。これらの「例外」は、「(一) 一府邑面一神社ノ外ニ神祠ノ設立ハ之ヲ許可ス」および、「(二) 一府邑面一神祠ノ外ニ仍神祠ノ設立ヲ許可ス」である。解説するなら、1番目は一府邑面に一神社が創立されている場合でも、神祠であるなら設立を許可するという「例外」で、2番目は一府邑面に一神祠が設立されている場合でも、さらに神祠の設立を許可するという「例外」である。

これら「例外」について内務局が意図するところは、「特殊事情ナル場合ニ於テハ却テ神祇尊崇ノ思想涵養上遺憾ナキヲ保セザル」というものである。そのために、今後は「例外」にあげた通りに「詮議ノ方針」が「決定セラレタル旨」の内務局長通牒を発したというわけである⁽³⁰⁾。ここに述べられている「特殊事情」とは一府邑面に複数の〈神社〉が存在しているという事情を意味し、この事情は、一府邑面に一神社あるいは一神祠という原則のために設立出願をしていない無願神祠の存在を裏付けている。この場合の設立出願がどのようになるかを予想してみると、無願神祠は廃祠となり既設の天照大神を奉斎した神社か神明神祠に祭神が合祀されてしまう。あるいは、「例外」が認められて神明神祠の設立となり、主神となる天照大神に合祀されるという道しか残されていないだろう。

次も、1930年と翌年が微増に留まった背景に無願神祠の存在があることを、1933年の内務局長通牒⁽³¹⁾から見出してみよう。この通牒は平安南道知事からの照会に対する回答が各道に伝えられたものである。その照会には「神祠ト称スル範囲」に疑義があるので、3つの事例をあげるから判断を示してほしいと書かれている。内務局からの回答はこうであった。

まず、3つの事例それぞれにおいて、「公衆ニ参拝セシムル為神祇ヲ奉祀スルモノ」(「神祠ニ関スル件」第1条)を基準にし、さらにケース分けをしている。そして、ケースそれぞれについて「公衆」の「参拝」対象とならない「個人祭祀」と認めるか否かの判断を示すのである。「個人祭祀」と認められない場合は法的な「神祠」に該当してしまうので、道当局ではその事例の当事者に設立出願させるよう対処することになる。

この照会にあげられた3事例は平安南道内に「其ノ実例」があるものなので、無願神祠の実態を知る手がかりとして重要である。列举するなら、「鉱山、炭坑等ニ設立サレタルモノ」、「商店等ノ屋上庭園ニ設立サレタルモノ(例ヘバ京城三越ニ於ケル屋上稲荷神祠ノ如キモノ)」、「遊廓内ニ設立サレタルモノ」となる。これらは日本人移住者の信仰の対象として設けられた〈神社〉と見なすことができよう。しかしながら、前述したように、置かれた状態が「公衆」の「参拝」対象となるか否かの基準により、法的な「神祠」となるか、あるいは統制を受けない「個人祭祀」となるかが決まってくるのである。

その他の無願神祠としては、警察署や学校内にも神祠が設けられる場合があったといわれている。筆者が具体的に挙げられる事例は、農村振興運動期における警察署の構内神祠⁽³²⁾や「中堅人物」養成施設に設置された神祠⁽³³⁾である。これらは農村振興運動という政策の一翼を担う役割をもたされていた。一般的に警察署や学校の場合は神宮大麻の奉斎殿と考えられる。これらは、農村振興運動関係の神祠も含めて公的・準公的施設に無許可で設けられているため、無願神祠の中でも「個人祭祀」として位置づけられるものである。

他にも、沿岸・島嶼で漁港で栄えた日本人移住者の村には金刀比羅を祀った神社があったという話をよく聞く。これらも無願神祠となるので、次の第2項では他の無願神祠の事例の検討も含めて、無願神祠の祭神を手がかりに無願神祠の実態に少しでも近づきたいと

思う。

では、引き続き神祠数の変化を見ていくことにしよう。1930～31年の次に見られる変化は1933年前後から1936年頃にかけてで、少しだが増加傾向を見せている。この時期は農村振興運動の展開の中で、「天地神壇」「農神壇」などの官製「洞祭」を創る気運が醸成されていた（第2章第4節を参照）。さらには、1935年に公表される心田開発運動において、「敬神崇祖」が一目標に掲げられ、神社参拝の急増現象をとめないながら神社制度が改編されている（第3章第4節第1項を参照）。そのような影響で、新設で許可される神祠も少し増えていったのではないかと推測される。

1934年9月に全羅南道で、府尹・郡守・島司宛に内務・警務部長通牒⁽³⁴⁾が発せられた。そこには当時の実態として、「神祠ニ関スル件」により設立許可を受けた後に社殿等を建設すべきところを、「従来ノ例ニ徴スレバ建設後ニ於テ公認方出願ノ向勘カラズ」と、神祠の建設後に許可を受けようとする例が少なくないことが記されている。加えて、「或ハ擅ニ建立シ濫ニ衆庶ヲシテ参拝セシメツツアルモノモ在之趣ノ処」と、許可を受けずに建立して「衆庶」つまり「公衆」に「参拝」させている例も示されている。後者は許可を受ける意図がないまま、法令に定める「神祠」のように「公衆」に「参拝」させているので、当局としては放置しておけない存在であったはずだ。

しかしながら、神社寺院規則には罰則規定があるが、「神祠ニ関スル件」にはそれがない。神社寺院規則の罰則規定は、「許可ヲ受ケスシテ神社寺院又ハ之ニ類似ノ建造物ヲ設ケタル者ハ一年以下ノ禁錮又ハ二百円以下ノ罰金ニ処ス」（第20条）である。前述した神祠の違反例2つは、本来はこの神社寺院規則第20条の罰則が適用されるはずである。

だが、神社寺院規則は2年後に法制化される「神祠」を想定したものではない。つまり、「神祠ニ関スル件」が適用されることになった神祠に対して、その違法行為を神社寺院規則の罰則規定で取締るのには無理があるので、神祠に対する罰則は曖昧となっているわけである。

ここで神社寺院規則第20条の規定を解釈してみると、「許可ヲ受ケスシテ神社寺院又ハ之ニ類似ノ建造物ヲ設ケタル者」の部分、「神社」または「之ニ類似ノ建造物」は、「許可ヲ受ケ」てから「設ケ」なければならない、ということになる。つまり、すべての〈神社〉は許可を受けて法的な「神社」となる必要があると解せるのである。しかし、後で「神祠」を法的に認めたことにより、「之ニ類似ノ建造物」つまり神社に「類似」した「建造物」の定義が曖昧になってしまった。たとえば、法的な「神祠」も神社に「類似」した「建造物」に該当する解釈の余地が生じてしまう。そのため、神祠に関わる大部分の違反は放置されていたと考えられ、前述したように無願神祠の問題が1930年代に入って生じてきたと理解できる。

前記の内務・警務部長通牒でも第20条の罰則を適用せず、いわば飴と鞭でもって対処するように指示を出している。鞭の方は、行政機関から「特ニ関係者ニ戒告ヲ与ヘ」という内容である。飴の方は、「特ニ此際手続ヲ履行スル者ニ対シテハ不問ニ付スコト」にして、「始末書ヲ徴シ速ニ正規ノ手続ヲ了セシメラルル様致度」としている。

また、無願神祠に対する他の取締り方法としては、神社の霊代授与を規制する方法も取られている。その内容は、神祠から霊代拝戴の願い出がある場合、当該神社では設立許可書の写しの提出を条件に、公認された神祠にのみ授与することとするもので、内務局長か

ら各道知事に通牒により指示された⁽³⁵⁾。これを〈神社〉を建立する現地日本人から見れば、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であり、罰則規定も適用されていない。これに目を付けて、〈神社〉を建てても名称を「神祠」としなかったり、祭神を偽ったりして設立願を出さなければ、面倒な規制を受けないで、自分たちの条件に合い、かつ信仰も反映する〈神社〉を創る、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。

(2) 祭神の二重性

ここでは神社・神祠の祭神に関して、天照大神と「内地」の他の神々との関係における二重性、および天照大神と朝鮮在来の神々との関係における二重性について論じてみよう。

神社行政は神社・神祠の祭神に関して、神社寺院規則（1915年）制定後によりやく方針を明確にすることになる。「神祠ニ関スル件」（1917年）第1条で神祠が定義される中で（前述）、祭神として「神祇」を奉斎することが規定された。この場合の「神祇」とは「天神地祇」をはじめとする神社神道の祭神と解釈していいだろう。なぜなら、当時の内務省神社局が神社の祭神を大まかに区分してその認識を示しているが、それによると、「天神地祇」「皇祖」「歴代ノ天皇」「国家ニ功労アル方々」となっているからだ⁽³⁶⁾。「天神地祇」は天地の神々の総称と理解していいだろう⁽³⁷⁾。

神祠の定義の中でわざわざ祭神を規定することは、これから祭神を統制していくための布石とみなせる。分離制定された神社規則（1936年）の第1条でも、創立許可申請をする際の具申事項として、第一に「祭神及神社名」があげられていて、祭神への統制強化がうかがえる。

実際に祭神の統制をみると、神社の創立許可および神祠の設立許可で主な祭神となったのは皇祖の天照大神（当初は「天照皇大神」の神名）である。それは、もともと日本人居留民たちが天照大神を奉斎した「大神宮」を建てる過程で、天満宮や金刀比羅神社などはその境内・境外神社となる傾向にあったことが背景にある。これに関しては第2章第1節第1項で論じたので、その内容を簡単に要約してみる。

朝鮮に移住した日本人たちの近代的な国民意識の形成に天照大神が深く関わり、しかも朝鮮の地に特有なこととして、天照大神に対して日鮮同祖論にもとづく解釈がなされていた。換言すれば、多様な故郷をもち、多様な神々を信じ、多様な背景をもつ日本人が植民地朝鮮に移住し、そこで協力し合って社会を築くうえで共通の拠り所として天照大神を祀る「大神宮」が建てられ、それをアイデンティティとして国民意識が形成されていった。他の神々は「大神宮」の境内・境外神社となる傾向にあった。天照大神が現地日本人の統合に役立つことをみた神社行政は、天照大神を彼らの敬神の対象として教化に用いることを決め、基本的に公認神社には天照大神を祀り、他の神々は合祀・追祀する方針を取ったのだろう。そのため、神社寺院規則（1915年）に則り神社行政による統制が開始される前と後において、天照大神が現地日本人の国民意識に関わる点で連続性をもつことになる。

したがって、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。

では一旦ここで、統制の観点から検討してきた公認神社・神祠と無願神祠の祭神の問題を整理しておこう。神社行政が〈神社〉の祭神を統制していくうえで、次のような皇祖と他の神々という祭神の二重性を見出すことができた。

以上のような祭神の二重性をふまえて、無願神祠の事例をみていこう。本節第1項で紹介した内務局長通牒に見られる3事例以外にも、民間の無願神祠はより多く存在していたものと推測され、「私祭神祠」という位置づけで、「稲荷祠」「水天神祠」「山神祠」「愛宕祠」「金刀比羅祠」「恵比寿祠」などをあげることができる⁽³⁸⁾。これらが無許可であるのは次のような理由によると考えられる。すなわち、1915年制定の神社寺院規則により公認された神社が主に天照大神奉斎神社であり、それ以降も他の祭神は天照大神に合祀・追祀される傾向であったため、天照大神と関係する〈神社〉は設立が許可され、公認された神明神祠となる。しかし、天照大神と関係をもたない〈神社〉は無許可のままであることになるだろう。

無許可の〈神社〉は個々に、たとえば「金比羅宮」という正式名称や「金比羅さん」という通称があったであろうが⁽³⁹⁾、神社行政では無願神祠の中でも「私祭神祠」という位置づけで何々祠という呼称を用いている。これら「私祭神祠」は法的な神祠との位置関係において、神社行政ではどのように理解していたのであろうか。「神祠ニ関スル件」第1条では神祠の定義が明文化されていて、そこでは「神祇」を奉斎することも規定されていた。この場合の「神祇」とは「天神地祇」をはじめとする神社神道の祭神と理解できるので、「私祭神祠」の事例は祭神そのものが抵触しているわけではない。神社行政の把握によると、無願神祠は個々の祠が置かれた状態に応じて、以下で説明する3つの型のいずれかに該当していたといえる。そこで、次は神祠の法的な定義として、「本令ニ於テ神祠ト称スルハ神社ニ非スシテ公衆ニ参拝セシムル為神祇ヲ奉祀スルモノヲ謂フ」（「神祠ニ関スル件」第1条）という条文を前提にして、3つの型を説明しよう。

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。それは、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」を対象にしていないため「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⁽⁴⁰⁾。

前項で紹介した警察署、学校、農村振興運動関係の神祠は「個人祭祀」であるため、1つめの型に属している。だが、無願神祠を考察するためには、むしろ民間の施設が相応しく、しかも2つめと3つめの型が設立許可の問題と関わるためにより重要であろう。

前述の何々祠という「私祭神祠」は、これらの中では2つめの型か3つめの型の①に該当すると考えられる。2つめの型であった場合、その「私祭神祠」は「公衆」の「参拝」対象となり、「社殿」も備え、祭神も「神祇」であるため、「神祠ニ関スル件」第1条の神祠の定義に抵触していない。しかし、原則として主祭神に天照大神を祀り神明神祠としなければ、神祠として公認されなかったため、設立者は神祠ではない名称にして法の適用が及ぶのを回避したと推測される。3つめの型の①の場合なら、その「私祭神祠」はやは

り「公衆」の「参拝」対象であり、「社殿」も備えているが、設立者は祭神が「神祇」であるにもかかわらず偽ったため、神社行政は「神祠ニ類似ノ施設」と見なすことになる。

現地日本人が〈神社〉を建てようとする場合、あるいは現にある〈神社〉を維持していく場合、許可されて管理下に置かれ、祭神や祭祀などの規制を受けるよりも、自分たちの諸々の条件に合うことや、自分たちの信仰が反映することを望むのが当然の理であろう。しかも、前述した「公衆」の「参拝」対象となるか否かの基準は極めて曖昧なものであり、そのうえこの時期はまだ罰則規定も適用されていなかった（後述）。そうならば、わざわざ出願することはないと考えても不思議ではない。

以上のことをもとにして、ひとまず植民地朝鮮に存在した〈神社〉で、官社を除いて諸社以下の〈神社〉を整理してみると、許可された神社（無格社）、許可された神祠、そして多数存在したと推測される無許可の無願神祠となる。

以上、公認神社・神祠と無願神祠を手がかりに、天照大神と「内地」の他の神々との関係における祭神の二重性を検討した。公認神社・神祠および無願神祠の祭神は皇祖である天照大神と他の神々という二重性からなっていたが、どちらも現地日本人の信仰が反映した祭神であった。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いて、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。

それでは次に、天照大神と朝鮮在来の神々との関係における二重性はどうなるのであろうか。朝鮮総督府が朝鮮在来の神々の奉斎問題を抱え込むことになったのは、本稿の第3章第5節第1項で論じたように1925年の朝鮮神宮祭神論争の時、檀君の奉斎が争点になっていた。檀君奉斎論は祭神名を変えて「国魂神」奉斎論となり、1936年から国幣小社で始まる「国魂大神」奉斎に包摂されていく。次は第3章第4節第2項「国幣小社祭神の特異性」で考察した内容を要約しよう。

心田開発運動における神社制度改編の法整備（1936年8月）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」）が発せられた⁽⁴¹⁾。その「一 神社ノ祭神ニ付テ」の項目では「国魂大神」を祭神にすることに関して、今後「朝鮮ニ於ケル神格」を奉斎する場合は祭神を「国魂大神」とすること、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の指示が明確に示された。つまり、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」との合祀とされたのである。

これらの二神の組合せ、つまり「同祖」と「領土開拓」という組合せは、心田開発運動のイデオロギーである「敬神崇祖」に組み込まれ、心田開発運動の展開の中で列格が始まる国幣小社の祭神において、「天照大神」と「国魂大神」との合祀として実施された。「天照大神」は同祖である両民族共通の「国祖」であることには変わらないが、「国魂大神」と合祀されることにより、朝鮮人の教化を主眼とした天皇制イデオロギーにもとづく論理となり、国家神道の論理の確立とみなすことができる。

したがって、天照大神と朝鮮在来の神々との関係における二重性は、朝鮮人の教化を主眼とする心田開発運動という統治政策が作りだした関係性であるため、政策的に接近が図

られるとともにそこには「国魂大神」という祭神の統制があった。つまり、神社における「洞祭」利用の言説は、その祭神の統制を前提にして理解していかなければならない。そのことは次の第6章で考察しよう。

第3節 一面一神社・神祠設置方針

(1) 一面一神社・神祠設置方針が出されるまで

① 神社制度改編時にすでに方針はあったのか

一面一神社・神祠設置方針が表面化する過程を考察するためには、神社制度改編時にいてその方針があったのかどうかを確認する必要がある。そこで、本稿第3章と第4章での考察にもとづき先に総督府が実施した心田開発運動と、その一環として神社制度が改編される過程を概略し、その次に具体的な分析へと進んでいくことにする。

1935年1月に公表された心田開発運動は、その立案・政策決定過程において当初は「宗教復興」構想中心で議論が進められていた。だが、「内地」での第1次国体明徴声明（8月）に対応して「神社制度の確立」問題が急浮上してくる。その結果、心田開発運動は、「宗教復興」と「神社制度の確立」という二重性の中で立案が進められていったため、本格的な実施を迎える時期（1年後の1936年1月）に発表された心田開発運動の目標もまた、「敬神崇祖の思想」と「信仰心」という二重性から成るものとなっている。前者の「敬神崇祖の思想」の方は、同年8月に神社制度を改編することで具体的に政策化され、国譲り神話をベースに「天照大神」と「国魂大神」（「国土開発ノ始祖」という解釈）とが、国幣小社に合祀されていった。つまり、国幣社関係の法令制定とともに国幣小社への列格と「天照大神」と「国魂大神」の合祀が実施され、前述した神社規則や「神祠ニ関スル件」をはじめとする神社関係諸法令も制定・改正されたのである。

なお、筆者なりに統治政策の中で心田開発運動を位置づけた内容は次のとおりである。すなわち、農村振興運動の展開過程で国体明徴を受けて、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。その構想は二つの要素（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⁽⁴²⁾）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、支配に障害となる「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。

その後、1936年8月に総督が宇垣一成から南次郎に交代し、さらに翌年7月に日中戦争が全面化してからからは、この政策は国民精神総動員運動に解消されていく。いわゆる皇民化政策の時期を迎えるのである。だが個々の政策、つまり神社への大衆動員や、公認宗教、諸「信仰」・教化団体の協力を引き出すことや、「類似宗教」や「迷信」等への弾圧は、「内鮮一体」という新たなスローガンのもとでも継承されている。言い換えれば、これらの諸政策は皇民化政策として立案・実施されたとする誤解が多いのであるが、実際には心田開発運動として立案・実施されていたものであった。この点には留意すべきである。

では、一面一神社・神祠設置方針の問題へと移っていこう。この方針が政策として表面化するのには日中戦争が全面化してから1年あまり後の1938年9月のことで、その後において一面に一神祠設置の方針を決定する道も見られるようになる（本章冒頭における先行研

究の説明を参照)。

しかしながら、1938年3月の『京城日報』の記事⁽⁴³⁾には興味深いことが記されている。それは、「皇国無限の発展を期し皇国臣民の自覚を深めるといふ見地から総督府内務局ではこの際心田開発の中心計画たる一面一祠の方針にもとづき、一ケ面には必ず一箇の神祠建立を許可して」という内容である。ここからは、「一面一神祠の方針」が前総督による心田開発運動の「中心計画」であったことを知ることができる⁽⁴⁴⁾。

次からはこのことを検証してみる。

②神社制度改編までの新聞報道

1935年1月に心田開発運動が公表されてから神社制度改編に至るまでの時期において、新聞報道を通じて一面一神社・神祠設置に関わる言説がいつ頃現れるのかを見てみよう。以下、『毎日申報』(朝鮮総督府の言論政策を担った朝鮮語新聞、1938年4月に『毎日新報』に改題)および『東亜日報』(民間の朝鮮語新聞)記事の日本語訳、および訳文中の〔 〕内の補足説明は筆者による。

1935年7月に、『毎日申報』で神社参拝に関する咸鏡北道知事の腹案が報じられている(4日付)。

【羅南】竹内咸北知事は民心作興の本意と官吏服務の明徴を期するには唯一の路針が信仰の道にあると断定して、一般公吏に対して敬祖崇神〔敬神崇祖の誤り〕から自分の品格向上を図得することが緊要だと主張し、知事自身が先頭に立って毎月一日午前六時半を期し、職員一同が羅南神社に参拝することに決定した。そうしたところ、実行第一回である七月一日は府尹郡守会議開会中であるため、参会中の府尹・郡守と道職員及び地方有志は定刻に集合し参拝した。その月の社は、初一日の行事に起因するという意味もあり、陽光が照り躍る神社境内で神前奉仕の真心より、道治の精神を涵養することは道民安寧に至幸であるといえる⁽⁴⁵⁾。

この記事には、心田開発運動で「敬神崇祖」が声高になってくる状況を受け、咸鏡北道知事が「先頭に立」ち、毎月1日午前6時半を期して道庁職員一同が羅南神社に参拝することに決定したと書かれている。

その後、本国政府が8月3日に第1次国体明徴声明を発表し、総督府でも官通牒⁽⁴⁶⁾で総督府各部局や所属官署に対して、「本声明ノ趣旨ニ副フヤウ措置相成リタシ」と指示される。それから2カ月後に、『毎日申報』に忠清北道の清州神社について次のような記事が載せられた(10月2日付)。

【清州】施政二十五周年記念事業として清州神社を御奉遷することに決まったことについて、金知事は去る28日午前10時に在清州の閲記者一同を道知事室に呼び左の如く語った。

我が国は神国にして悠久三千年の歴史を誇り、万国無比の国体を世界に顕揚して文明社会の進運に寄与しているので、真実、神を崇敬し神社を参拝することは我が国の歴史とともに始まったのである。国体明徴および心田開発が提唱されるや、神社参拝

者は日々増え、多数を加えているのであるが、清州神社にもまた同様に昔日に比べる時に隔世の感があり、真に非常時局であるこの秋に衷心より慶祝に堪えざるところである。

然るに私は在任当初より清州神社に参拝してその位置が道路に近いし、周囲の環境も尊厳さを欠くところがあり、また拝殿と広場は狭くて日々増える参拝者を収容するのが難しいと考えていた。最近、氏子の中に施政二十五周年記念事業として永久的な御座所を御選定し、これに御奉遷しようという議論が都聚されたと聞いたが、その実現が速やかなることを熱望していたところ、関泳殷氏から自分の所有にかかる臥牛山〔牛岩山の別称〕が幸いに神社御座所として適当ならば喜んで御寄進するつもりだという意思が表明された。

同地は樹木が鬱蒼として幽遠尊厳であり、従来一般から御座所として清州随一の場所だと認められていたため、真に同氏の今回の敬神奉祀の挙は奇篤〔特の誤り〕なことであり満腔の敬意を表するところである。

本事業が施政二十五周年記念事業として真に有意義であるので、その実現が一日でも早くなることを衷心より願いながら待っている⁽⁴⁷⁾。

1935年10月2日付のこの記事からは、施政二十五周年記念事業として氏子の中で清州神社の奉遷が議論されていたことがわかる。そして、その土地として関泳殷が自ら所有の牛岩山を寄進するという意思表示のあったことも紹介されている。

この直後、1935年10月15日にさらに第2次国体明徴声明が発表され、その際にも「其ノ趣旨ヲ体シ善処アリタシ」と再び官通牒⁽⁴⁸⁾が発せられた。そして、心田開発運動において「宗教復興」と「神社制度の確立」という二重性の議論が生じている。

後者の「神社制度の確立」の方では、法整備が進められるのに歩調を合わせて、10月18日に各道知事宛の内務局長通牒が出された⁽⁴⁹⁾。そこには、神社に専任神職を置くことを徹底する指示（第1項目）をはじめ、神社の「施設改善」に関わる10項目の指示が掲載されている。

その直後の『京城日報』の1935年11月9日付記事は、心田開発運動の展開の中で「一面一社」に関わる動向を報じている。

農村振興の経済的更生並びに心田開発の精神的修養は今や全鮮の農漁山村に及び好影響を与へて居るが総督府としてはこの心田開発運動に関し具体的第一歩として過般

一、在来朝鮮に於ける仏教改善のため寺刹の浄化

一、神社社祠に対する経済的根拠を与ふるため幣帛の積極的申出並に地方費に依る支弁

等の方法を講じ頗る好成績を示して居るが、更に第二段の方策として内務、学務両局関係各課では

一、朝鮮に於ける仏教僧侶の素質向上

一、山間仏教の街頭進出

一、神社社祠の建立運動

等の具体案を講究中で朝鮮神社令の制定も之と並行して着々進捗しつつあるが、既に

警務局が主導する崇神思想の涵養と日本精神の徹底的運動は全鮮の駐在所を初め各家庭に神棚の安置となつて具現し平南道の如きは安武知事主導の下に一面一社を目標に神社の建立運動が行はれて居る⁽⁵⁰⁾。

この記事によると、心田開発運動を推進していた総督府当局では、この資料では「朝鮮神社令の制定」と書かれている法整備の作業に並行して、神社行政に関しては、「神社社祠に対する経済的根拠を与ふるため幣帛の積極的申出並に地方費に依る支弁」の方法が講じられていたようだ。

なお、心田開発運動での総督府当局は、「宗教復興」で開始した関係で政策全体を主管するのが学務局社会課、神社行政に関わる部分は内務局地方課、公認宗教・教化団体等に関わる部分は学務局社会課、「類似宗教」に関わる部分は警務局保安課となる。資料に「警務局が主導する崇神思想の涵養…」とあるのは、「内地」で神社局長を務めた経験のある池田清警務局長が中心となり主導したものである。

内務局に注目すると、次の第二段の方策として「神社社祠の建立運動」の「具体案を講究中」であったことがわかる。これに関係する事例として、平安南道では知事の主導のもとに、早くも「一面一社を目標に神社の建立運動が行はれて居る」ことが紹介されている。したがって、内務局による「神社社祠の建立運動」の「具体案」とは、「一面一社」と関係していたことがわかる。

やはり、本項の①で指摘したように、一面一神社・神祠設置方針は次の段階において心田開発運動の「中心計画」となる可能性が高いようである。

(2) 神社制度改編にともなう一面一神社・神祠設置方針

① 神社制度改編時の一面一神社・神祠設置方針

一面一神社・神祠設置方針が心田開発運動の「中心計画」となる可能性を法令で確かめるため、1936年8月の神社制度改編にともなう制定された神社規則（総督府令第76号、1936年8月、神社寺院規則からの分離制定）を見てみよう。

そもそも神社制度改編の主要目的は2つあった。1つめは国幣社列格に備えることで、2つめは官国幣社以外の神社や神祠を階層制度の中に組み込み増設に備えることである。2つめの目的に関して、その実施策の立案・決定過程を考察するうえで、神社規則は格好の材料となる。

前述したように、1915年に神社の許可制度が設けられた際に打ち出され、1932年の段階でも継承が確認された原則は、「原則トシテ府邑面内一神社又ハ一神祠ニ限り設立ヲ許可ス」という内容であった。1936年制定の神社規則でもこの原則は継承されていて、第1条で「神社ヲ創立セントスルトキハ左ノ事項ヲ具シ崇敬区域タル府邑面ニ住所ヲ有シ」と、「崇敬区域」が「府邑面」であることが明記されている。「崇敬区域」や「崇敬者戸数」（「崇敬区域」内の総戸数となる）も届け出ることが義務づけられた。

神社の「崇敬区域」に関しては、神社制度改編に関連して出された内務局長通牒⁽⁵¹⁾（1936年8月）でも確認できる。この通牒は「神社ニ関スル法令ノ施行ニ関スル件」という標題からもわかるように、制定・改正された神社関係諸法令の施行に関して方針・指示を伝えたものである。

第16項目の「神社規則ノ改正ニ付テ」では、「原則トシテ崇敬区域ハ府邑面ノ区域ト一致セシムル方針」が示されている⁽⁵²⁾。これを言い換えれば、今後の増設を想定した場合それは従来の原則、つまり一府邑面に一神社設置の原則を踏襲した「方針」であり、その「方針」に沿った増設体制が法的に神社規則で準備されたということがわかる。

一方の神祠の場合であるが、神社規則制定と同時に改正された「神祠ニ関スル件」では、改正前と同様に区域を示すような文言はない。だが、神社規則との間に整合性がもたされているうえ、従来通り神祠は神社となることを前提に設立が許可されるため、改正「神祠ニ関スル件」では、「崇敬区域」に関しても神祠における範囲が適用されたと考えてよい。

なお、改正「神祠ニ関スル件」では、旧神社寺院規則および分離制定された神社規則と同等の罰則規定が新たに設けられている。改正「神祠ニ関スル件」（総督府令第79号、1936年8月）の第11条が罰則規定である。この罰則規定が主対象とする違反の実態は、神祠を「自今許可前濫ニ著手セシメザルヤウ周知スルコト⁽⁵³⁾」という内務局長の指示が漏らしているように、許可を受けずに神祠を「濫ニ」建てている状況である。換言すれば、第2節第2項で述べたような取締り対象の無願神祠が存在する状況となるが、従来において神社寺院規則第20条の罰則規定がこれら無願神祠に適用されていなかった。

ここで改正「神祠ニ関スル件」の罰則規定を検討してみよう。この改正は神社制度改編での総督府令第79号（1936年8月11日）によるもので、条文の変更とともに、7条までだったものが11条にまで追加されている。

新たに追加された第11条は、「許可ヲ受ケスシテ神祠ヲ設ケタル者ハ一年以下ノ禁錮又ハ二百円以下ノ罰金ニ処ス」という内容の罰則である。確認しておくが改正前には神祠に適用される罰則規定はなかったため、多くの非公認である無願神祠が存在していたようである。無願神祠には「私祭神祠」が多く、「公衆」の「参拝」対象となり、社殿も備え、祭神も「神祇」であるため、「神祠ニ関スル件」第1条の神祠の定義に抵触していない。しかし、原則として主祭神に天照大神を祀り神明神祠としなければ、神祠として公認されなかった。神社行政では、これらの「私祭神祠」を神祠として設立出願させるために、罰則を設けたと考えられる。この罰則は神社寺院規則(1915年)や、神社規則(1936年8月)における罰則と同レベルであった。

こうして改正「神祠ニ関スル件」では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、一方で見方を変えれば、取締りが強化されたということは、無願神祠はそれ相応の数が存在していたということになるのではないか。案の定、取締り強化は神祠の設立出願を促すものではなかったようで、第1節第3項の「神祠数の変遷」表を見ると1937・38年での増設数は少し落ち込みを見せている。

これは現地日本人の神祠設立者が規制を嫌って、設立出願をしなくなる傾向の反映だと考えている。なぜなら、設立者側が許可を受けようとする場合、「神祠ニ関スル件」の改正が神社規則の内容に整合性をもたせるものとなったため、条件が従来よりも厳しくなっているからだ。その整合性の内容を大まかに4つ列挙しておく、建物以外のその他工作物も「構造、図面、配置図」を提出すること、崇敬者総代会を置くこと、「神社ノ例ニ倣ヒ毎年度収支予算ヲ定メ」ること、そして神社規則の第12・13・26・29・30条の規定を神祠に準用することとなる。

以上を整理すると、一面一神社・神祠設置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ものである。

1936年8月における神社制度改編の後、総督が宇垣一成から南次郎に交代した。そのため、一面一神社・神祠設置方針は法令の制定・改正時に発せられた内務局長通牒（前述）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。宇垣の提唱した心田開発運動はいわば宙に浮いた状態となり、法整備がなされて制度として確立した神社制度もその推進力を失ってくる。

その後、一面一神社・神祠設置方針が政策として表面化するのには、日中戦争が全面化した後で1938年9月のことである。しかしながら、神社行政ではその間に何も施策がなかったとは思えない。そこで、一面一神社・神祠設置方針の具現に向けて、つまり神社あるいは神祠を「崇敬区域」ごとに1社あるいは1祠ずつ増設していくことに備えて、何かしら施策が取られていたのか確認していこうと思う。

②神社・神祠増設に向けての施策

前述したように1936年8月の神社制度改編には主要目的が2つあった。1つめは国幣社列格で、8月の法整備の時点では京城神社と龍頭山神社が国幣小社に列格した。2つめは官国幣社以外の神社や神祠を階層制度の中に組み込み増設に備えることで、法令が制定されて、地方行政が指定された神社に神饌幣帛料を供進する制度が設けられている。

この時、忠清南道の大田神社はこの制度により道供進社に指定されている。それから2カ月後の動きを『毎日申報』記事は次のように報じている（10月8日付）。

【大田】（中略）明日から郡守会議が開催されるが、会議が終了した後、来る10日に大田神社祭に郡守一同を参列させるつもりである。神社を中心とする精神作興運動に今年から特に注力するところだが、今回は朝鮮人の先祖の魂というか、朝鮮の主たる神を合祀することになった。一般朝鮮人をして敬神崇祖の思想を普及せんと、本府からもかなりこの点に力を注いでいるところである⁽⁵⁴⁾。

この記事は、「朝鮮人の先祖の魂」「朝鮮の主たる神」という表現を用いて、国幣小社に「国魂大神」を合祀することになったことを伝えている。だが、むしろここで注目されるのは、「一般朝鮮人をして敬神崇祖の思想を普及せんと」と、総督府当局も「かなりこの点に力を注いでいる」という記述である。ここからは、総督が南に交代した直後においても、心田開発運動の一目標である「敬神崇祖の思想及信仰心を涵養すること」を、神社行政が継承しているのがわかる。

では、神社・神祠の増設に向けて神社行政が取ることになる施策を確認していく。1936年8月の関係諸法令の制定・改正を受けて、全羅南道の神社行政は素早い対応を見せている。ただし他の道でどうだったかは不明である。

9月21日、全羅南道ではまず「神祠ニ関スル件」の改正を受けて、郡守・島司宛に内務部長通牒⁽⁵⁵⁾を発している。それは「総代、総代長及総代会ニ付テ」、および「神職ノ委託

ニ付テ」という2項目に関する指示を内容とする。つまり、今後の神祠増設に備えて、崇敬者組織の把握および神職の負担減を指示した通牒となる。神祠の祭祀は近隣神社の神職が委託されていた。

次は9月28日に神社所在地の首長に宛てて内務部長通牒⁽⁵⁶⁾が出された。これは神社・神祠増設に備え、神職の出張に関する規定を明確にする内容である。とくに、祭祀を委託された神祠への出張を想定した「道内出張」が明確にされるとともに、神社の崇敬区域内の出張にも便宜が図られた。

それから9月30日にも再び神社所在地の首長に宛てて内務部長通牒⁽⁵⁷⁾が出されている。そこでは、「朝鮮人ノ間ニ敬神思想ヲ浸潤普及スルハ現下ノ急務」という認識から、朝鮮人にも「漸進的ニ神社費ヲ負担セシムル方策ヲ樹テ」て、「本年度ヨリ実施」するようにと指示されている。また、この「方策樹立」後は「詳細道ニ報告」せよということである。

次は各道に共通した内容である。12月22日に各道知事宛に内務局長通牒⁽⁵⁸⁾が発せられた。それは慶尚北道知事からの照会に対する回答を各道にも伝える通牒である。従来において神明神祠の祭神を「天照皇大神」「天照大神」のどちらも許可してきたが、朝鮮神宮同様に国幣小社でも「天照大神」としたため、その他の神社（神祠も想定）でも今後は「天照大神」とする旨を指示した内容である。

なお、祭神に「天照大神」という名称が用いられたのは朝鮮神宮からで、これに関しては本稿第2章第1節第1項で言及している。簡単に要約すると、朝鮮総督府は「朝鮮神社」（鎮座の直前に「朝鮮神宮」）の祭神を決定するに当たって、日本人居留民たちが朝鮮に建てた「大神宮」で使用されていた「天照皇大神」という名称を考えていた。しかし、内務省に「天照皇大神」と「明治天皇」という祭神について照会した際に、神社調査委員会でこれを審議した結果、二神の合祀は認められたが名称が「天照大神」に修正された。

1937年1月には、「全羅南道神社処務規程⁽⁵⁹⁾」が制定されている。おそらく内務局長より各道知事宛に通牒があり、その通牒で各道共通の神社処務規程が示され、それを各道で法令化するように指示されたものと推測される。この処務規程は神社の社務を詳細な部分まで規格化し、各神社に強要するものである。そのため、各神社では相当に煩雑な事務作業を負担させられたと考えられる。

以上のような諸施策からわかることは、神社行政は一面一神社・神祠設置を上から迫るような施策は取らないで、ただ関係法令の施行に徹していたということである。確かに時期は総督が交代した直後であるため、前総督の提唱した心田開発運動は宙に浮いていた。また、各道の統治現場でも農村振興運動での更生指導部落拡充が引き続き重要課題であった⁽⁶⁰⁾。このような状況のため、神社行政は事務的に法令施行に徹していたものと考えられる。

第4節 1937年の一面一神社・神祠設置方針

南次郎総督期の一面一神社・神祠設置方針をみていくうえで、資料面での制約は大きい。そこで、本節ではこの方針に関連する新聞記事を検討し、記事内容の推移からこの方針の行方を追ってみよう。時期としては前節からの続きで、日中戦争が全面化する1937年7月の直前から見ていくことにする。

(1) 日中戦争の全面化直前

盧溝橋事件で日中戦争が全面化する直前の1937年4月に、1937年度の道知事会議が総督府内で開かれた。20日から23日までの4日間の日程である⁽⁶¹⁾。この会議では、2年度目を迎えた南総督および総督府当局が統治政策を立案していくことに資せんと、予め出しておいた5つの諮問事項に対して各道知事より答申がなされている⁽⁶²⁾。興味深いことに諮問事項の3番目は、「民衆の信仰を扶植し宗教的情操を陶冶するに最も適切なる具体的方策」となっていて、道知事たちに心田開発運動を総括させるような内容である。『毎日申報』には関連記事があるので訳して示そう（4月26日付）。

今般本府で開会された知事会議の諮問事項に、民衆の信仰を扶植し宗教情操を陶冶することにおいて最も適切なる具体的方策は如何か、という一項があったが、各道知事の答申は大体が神社の崇敬、仏教と儒教の振興の三者をあげていた。

その具体的方策としては、神社の崇敬においては一郡一社または一面一社の神社建設をなし、一般の民衆参拝をなさしめる。仏教の振興は、先般開催された三十一本山住持会議の決定による仏教の刷新統制と街頭進出による大々の振興を図る。儒教の振興は経学院積奠祭と地方文廟祭典の大衆的開放、その参拝等の勧奨により儒教道德の普及をなそうとする意見が大部分であった。

この他、朝鮮在来の信仰を善導すること、すなわち地方にある里洞祠の拡充善導をなすこと、類似宗教の善導等も有力な意見として陳述された。よって、本府ではこの答申案を十分に参酌して具体案を作成し、本格的に信仰対策を講究することになった⁽⁶³⁾。

この記事からは、各知事の答申の「大体が神社の崇敬、仏教と儒教の振興」という内容であったことがわかる。これは心田開発運動を肯定的に受けとめて、その継続を唱えたものである。他の有力な意見である「地方にある里洞祠の拡充善導」も、心田開発運動で検討されていた事項である。心田開発運動ではこれを「固有信仰」とし、その利用如何を「部落祭」を調査することで探っているところであった⁽⁶⁴⁾。また答申には地方にある「里洞祠」の「拡充善導」を説く意見もみられる。弾圧を開始していた「類似宗教」に関しては、「善導」という意見が「有力」と伝えられている。

なお、この時期に江原道では「里洞祠の復古改新」策が実施されていたので、「里洞祠」の「拡充善導」を説く意見は江原道知事の答申であったと推測される。この政策については本稿の第6章で考察するつもりである。少しだけ補足しておく、当時は一般に「洞祭」が用いられていたが、総督府では調査にあたり「部落祭」なる用語を作りだしている。「里洞」は部落に相当するので、「里洞祠」という語はおそらく答申を練った江原道行政が作ったものであろう。「祠」を用いたのは、将来的に神祠とすることを想定していたためと考えられる。

また、「神社の崇敬」における「具体的方策」としては、「一郡一社または一面一社の神社建設をなし、一般の民衆参拝をなさしめる」という意見が大部分であったようだ。これもまた、前総督期での神社制度改編における内務局の方針を踏襲した内容である。

以上から、この段階での道知事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ことがわかる。総督府当局ではこれらの「答申案を十分に参酌して具体案を作成」し、「本格的に信仰対策を講究することになった」という。

(2) 日中戦争の全面化直後

1937年7月に盧溝橋事件で日中戦争が全面化した。その直後の11月に総督府の内務局長である大竹十郎が、ラジオ放送で「敬神の生活」という題の話をしている⁽⁶⁵⁾。そこでは時局を反映して、「銃後の赤誠」は「神社に寄りつゝありまして」と表現され、神社参拝とともに強調されるのが家庭で神棚を拝むことであった。

たとえば、「家庭に於て朝に夕に神棚を拝む事こそ家族を打つて一丸とする敬神生活の実践であります」と語っている。しかるに、神棚に奉斎するための神宮大麻（伊勢神宮から頒布される御札）の頒布数を台湾と比較すると、その数が台湾よりもはるかに少ないため、大竹はこのことを「看過出来ない現象」ととらえた。このように大竹が神棚奉斎に着目したのは、朝鮮が「内地と同種同根の共通的特質を持つ処の固有の信仰及び祭祀を伝へ来つた」との認識による。そのため、「頒布の趣旨を一層普及徹底せしむると共に適當の措置を講ずるの必要を痛感致す」と力説するのであった。

以上のように日中戦争全面化の直後において、神社行政を担当する内務局では神棚奉斎により力を入れる方針であり、神社・神祠の増設に関しては何も具体策をもっていなかったことがわかる。そのことを裏付ける資料にもなるが、1938年2月の『毎日申報』記事にも、この時期における神社行政の状況を伝える内容が書かれている（9日付）。

敬神観念の振作昂揚と国体明徴徹底にともない、官国幣社五社および官国幣社以外の神社五十一社と、朝鮮内に現存する神社以外に今後朝鮮各地に多数神社の建立をみる趨勢に鑑み、皇典講究所朝鮮分所ではこれらの神社に奉務する神職の養成を企画し、昨年に短期講習会を開催してその養成を図つたのであるが、このような短期講習会では充分なる神職の人格陶冶をなすことに遺憾があるため、十三年度には再びこれを拡充強化して養成期間を一年とし、専任講師一名および兼任講師若干名を配置して学術と人格にあつてより神職として適当な人物を養成することになった。

また、同所ではこの他に日常祠宇の保護やその他各般の斡旋をする者の神祠事務観念を涵養し、官公吏その他に対して神祇についての知識普及をなし、短期講習会を開催する等、国体明徴徹底とともに積極的活動をすることになったため、本府でも新年度にはこれに対して経費で相当額を補助することになった⁽⁶⁶⁾。

この記事からは、1938年度に皇典講究所朝鮮分所⁽⁶⁷⁾に養成期間1年の神職養成部を設けることになったことがわかる。神社行政の見解として、「今後朝鮮各地に多数神社の建立をみる趨勢に鑑み」てのことだという。全面戦争の開始を契機として、心田開発運動に共通する「敬神観念の振作昂揚と国体明徴徹底」（記事）が声高に叫ばれる状況が生じたようである。

しかし、4月の道知事会議での答申案を受けて「講究」することになった「信仰対策」

は、戦争開始にともなう時局の変化のために保留になったようだ。なぜなら、時局の変化に応じるべく、道知事会議から5カ月後の9月に時局対策調査会が開催され、そこでようやく一面一神社・神祠設置に関する議論がなされているからである。

そもそも神社行政にとっては、戦時体制にともない神職不足の問題が深刻になっていく時期であり⁽⁶⁸⁾、神職の質の向上も課題となっていた（本稿の第4章第5節第1項を参照）。実際のところは、そのような問題を背負いながらの増設問題であったわけである。「信仰対策」を保留している総督府当局では、神社行政に関わる部分においても、先の大竹内務局長のラジオ講演にあったように神棚奉斎を力説するか、あるいはこの『毎日申報』記事にあるように、皇典講究所朝鮮分所に対して「経費で相当額を補助する」程度の施策を講じるしかなかったといえる。

第5節 1938年の一面一神社・神祠設置方針

(1) 扶余神宮の創立（1939年6月）

扶余神宮（官幣大社、未鎮座）は1939年6月に創立され（拓務省告示第2号、朝鮮総督府告示第503号）、1939年度以降の5カ年継続事業として造営が進められた。扶余は古代において日本との関係が深かった百済の都であり、扶余神宮の祭神も百済に縁故があるとされた応神天皇、斉明天皇、天智天皇、神功皇后であった。

周知のように紀元2600年（西暦1940年）の記念事業として式典や各記念行事・事業がおこなわれ、またオリンピックや万博の同時開催まで計画されていた。

注目すべきは、この紀元2600年の年に伊勢神宮がある宇治山田市（現・伊勢市）を対象とする伊勢神都計画が出され、また記念事業の1つとして橿原聖地計画も作られていたことである。そして朝鮮でも、扶余市街地計画として「扶余神都」の建設が立案された⁽⁶⁹⁾。それは紀元2600年の記念事業として開始される扶余神宮造営計画と一体となって推進される。扶余市街地計画は扶余神宮造営を中心に据えた「神都」計画であり、産業基盤の造成や人口の集中という都市問題への対処を目的とした他の市街地計画とは異なる特異な事例であった⁽⁷⁰⁾。

この「記念」の年である1940年を前後する時期には、神社造営の多くは内・外地を問わず、また官国幣社から民間の小祠にいたるまで、この記念事業の題目を掲げて社殿新営・改築あるいは境内拡張・整備などがおこなわれていた⁽⁷¹⁾。そのことを勘案すると、朝鮮総督府が立案した扶余神宮造営計画もまた、紀元2600年の記念事業という看板を掲げることで、総督府当局は本国政府・帝国議会により計画と予算が承認されることを目論んだものと考えられる。

帝国議会での予算成立を待って、朝鮮総督府が扶余神宮の造営計画を紀元2600年の記念事業として公式に発表したのは1939年3月のことである⁽⁷²⁾。ここから1939年度以降の5カ年継続事業として造営が進められていく。その公式発表である「朝鮮総督府発表」では、百済との関係で「相互の交渉は真に骨肉も音ならざるものがあつた」とし、その「王都たる扶余」は「美はしくも咲き匂へる内鮮一体の具現結実を見たる一大由縁の地」であるとの認識が示されている。ここで重要なのは、古代の「相互の交渉」が「内鮮一体」の象徴として取りあげられ、しかもそれが「具現」の用語を用いて表現された点である。管見の

限りではあるが、おそらく「具現」が用いられた初出と思われる。この「具現」に注目してみると扶余神宮造営計画の政策意図がみえてくるだろう。

南次郎総督は1939年5月9～15日の日程で東京に滞在して本国政府と協議を終えて帰任した後、5月29日に開かれた臨時道知事会議を招集した。この会議では本国政府との協議をふまえて方針が示されたが、その席上で南総督は訓示をおこなっている。そこでは「本職ノ半島施政ニ臨ム最大方針ガ内鮮一体ノ徹底的具現ニ存スルコトハ」とか、「抑モ内鮮一体ノ具現化ハ最モ重大ナル国策ニシテ」と、意識的に「具現」（「具現化」）を使用していることがわかる。これ以降において南総督は「具現」を多用し⁽⁷³⁾、それに並行して、扶余神宮造営計画に関連して古代における「内鮮一体の具現」もまた大々的に宣伝されていくのであった⁽⁷⁴⁾。

ここで扶余神宮造営計画が公表された1939年3月に視点を移してみよう。3月以前に浮上していた統治上の重大懸案としては、志願兵増員の問題があげられる。この時期に、総督府当局は1940年度以降に志願兵を大幅に増員する計画を立てる必要に迫られていたのである⁽⁷⁵⁾。この志願兵増員問題が直接の大きな要因となり、「内鮮一体」の実体化を求めてそれを「具現」することが喫緊の課題となった。そのため、1939年3月に造営計画が公表される段階では、扶余神宮に対しては「内鮮一体」の実体化が求められ、さらに同時期に朝鮮民事令の改正作業に「内地人式氏」を併用する内容が盛り込まれることになる。後者は創氏改名に関わる朝鮮民事令の改正（制令第19号、1939年11月）に続いていく⁽⁷⁶⁾。

前者の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」する存在となることが意図されるものと理解できる。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。

ところで、総督府内で扶余神宮造営計画がいつどのように立案・決定されたのかは不明な点が多い。最初の動きとして、総督府が本国政府に対して創立のための手続きを始めた時期がわかっている。それは1938年の11月であり、一面一神社・神祠設置方針が政策として表面化する時局対策調査会（9月）から2カ月後のことである。そのことは、朝鮮総督府の政務総監が内務次官宛てに出した依頼文書⁽⁷⁷⁾によってわかる。ということは、この2カ月の間に総督府内で扶余神宮の造営が計画されたことになる。この計画と一面一神社・神祠設置方針とはどのような関係にあるのだろうか。両者の共通点として、一面一神社・神祠設置方針もまた紀元2600年⁽⁷⁸⁾の記念事業という看板を掲げることが予想される。そうならば、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ということになる。それを検証するために、総督府が手続きを始めた11月の直後に多数の神祠が増設される全羅南道の動向から検討してみよう。

(2) 1938年の全羅南道

先行研究でも全羅南道に設立された神祠数が取りあげられることが多い。各道における神祠の設立許可をまとめた研究⁽⁷⁹⁾での数字を用いれば、全羅南道の神祠は、1935年までの期間に19祠、1936年に2祠、1937年に6祠、1938年に2祠の設立が許可されていた。それが1939年には134祠も増設され、その後は1940年に76祠、そして1941年に10祠が設立され

るのだった。合計すると240祠になり、この数は全羅南道の府邑面の数に相当している。なお、以下に取りあげる神祠数も同研究にもとづくものである。

1939年に多数の増設があったということは、その前年である1938年に全羅南道で一面一神社・神祠設置方針に関わる決定があったことを予測させる。それを確かめるために新聞記事を見ていこう。6月の『東亜日報』記事には、増設の計画が次のように報じられている（30日付）。

【光州】全羅南道では敬神崇祖の思想を全道的に拡大強化するために、昭和十三年度から十五年度までの三年間に継続事業として、道内二百四十の府邑面全体に神社を新設しようと計画中であったところ、近日〔先日の意か〕にはその計画が完成されたという。その内容を見ると、今年度には百十二社を新設するといひ、現在の既設は神社七箇所と神祠三十箇所であるから、この計画は全南道民の精神運動上、画期的な起源であるといふ⁽⁸⁰⁾。

この記事からは、1938年度から1940年度までの3年間に継続事業として、道内に240ある府邑面の「全体に神社を新設しようと計画」を立て、その計画の立案は6月末頃に「完成」していたことがわかる。そして、今後の見込みとしては1938年度末までの間に112社を「新設」するという。ここでいう「神社」は「神祠」も含んだ総体を指しているため、実質的には神祠を意味し、しかも道レベルでの計画であるから、法的な手続きを経て設立許可を受ける神祠が記録としても残ることになる。神祠の取締り強化を念頭に置けば、計画により「新設」される神祠は建設前の許可を指しているのかどうかを確認する必要がある。なお、資料中に「全南」とあるのは全羅南道の略である。

全羅南道の計画は8月の『毎日新報』にも報道されているので、引き続き考察を進めよう（9日付）。

【光州】全南道では二五〇万道民に対する国体明徴、敬神崇祖觀念の涵養を図ろうと、皇紀二六〇〇年記念事業として一面一神社神祠の計画を立て、十三年度には百十二祠を建設することになったのであるが、道民の燃える熱い誠意により意外の進捗を見ることになり、百三十五祠に増えた次第である。十四年度・十五年度には残る八十三祠を御造営することになったことにより、この情勢からすると三箇年計画が二箇年で完成するのではないかと考えられているといふ⁽⁸¹⁾。

これは前述の記事から1カ月あまり過ぎて書かれた記事であるが、神祠「新設」の見込みが135祠にまで増えている。また、この「一面一神社神祠の計画」が「皇紀二六〇〇年記念事業」の一環として立てられたものであったこともわかる。

それから、「建設」や「御造営」という言葉からわかるように、設立出願をしないで先に社殿を建設している点には驚かされる。第1節で述べたように、無願神祠の取締り体制は1936年8月の改正「神祠ニ関スル件」により確立したはずであった。現実問題として設立の経費が重要課題であるため、神社行政としては規制するよりも確実に建設することを優先したのであろうか。

この年の12月になると、神祠「新設」の見込み数がさらに微増している。『毎日新報』記事を示そう（22日付）。

【光州】全南道では敬神思想の普及徹底を期するために、すでに一面一祠制度を実現するために尽力してきた。昭和十五年、皇紀二六〇〇年の紀元節までにはすべて完成する考えで、その設立を要する邑面数は二百七邑面であるが、そのうち大部分は十四年度に竣工するという。そして、十三年度中に設立するものが百三十九祠だとい⁽⁸²⁾う。

ここでは神祠を指す実質的な表現に変わっていて、計画が「一面一祠制度」（記事の題名は「一面一神祠計画」と書かれている。そして、1940年の「紀元節」、つまり1939年度の末頃までにこの制度が「すべて完成する」と予想されていた。1938年度末までの神祠「新設」の見込み数も139祠へと微増している。また、この記事では「竣工」という語を用いているので、この記事でも社殿の建設が先に進められていることを確認できる。

以上をまとめると、1938年度に関していえば、全羅南道では6月末の時点で年度末までの間に112祠の神祠について設立許可を計画していた。その後は少し増えて12月末の段階で139祠を見込んでいた。この計画は「一面一祠制度」（あるいは「一面一神祠計画」と呼ばれるようになる。6月末頃にこの計画が立てられてから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月の日付がほとんどすべてで、ほぼ見込み通りの131祠という数に達している。

なお、総督府内で一面一神社・神祠設置について議論が起こり、この方針が政策として表面化するのには1938年9月になってのことであった。全羅南道ではそれよりも早い時期に、「一面一祠制度」の計画を立てて実施に移していたことになる。

全羅南道での計画実施は国民精神総動員朝鮮聯盟の創立（1938年7月）と時期が重なるため、その影響の可能性も視野に入れなければならない。しかしながら、この方針自体は、前述したように心田開発運動の「中心計画」であり、神社制度改編に際してもその方針が内務局長通牒により説明されていた。その後の神社行政は、一面一神社・神祠設置を上から迫るような施策を取らないで、制定・改正された関係法令の施行に徹していたことも確認している。したがって、全羅南道で立てた計画がそれ自体独自なものだったというわけではなく、神社制度改編時の方針を受けて、それをただ単独で実施に移したものとして理解した方がよい。

また、全羅南道が単独で神祠の増設計画実施に踏み切るに際して、「皇紀二六〇〇年」の記念事業という看板を掲げて計画を位置づけた点にも注目される。前述したように、この時期の神社造営の多くは内・外地を問わず、この記念事業の題目を掲げて社殿新営・改築あるいは境内拡張・整備などがおこなわれていた。朝鮮でも同様のことがいえ、この記念事業の看板を掲げることは、その後に小規模ながらも他道で展開される神祠の増設計画に受け継がれている。そして前項で考察した扶余神宮造営計画もまた、紀元2600年の記念事業という看板を掲げて推進されていた。やはり、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といえよう。

(3) 1938年の他道

次は他道の例として、1938年6月に京畿道開豊郡での神祠増設を報じた『毎日新報』記事を示そう（5日付）。

【開城】開豊郡には早くから土城と鳳東に神祠が奉安されていて、今春には中面に大麻奉安殿が設置されたのであるが、今般は青郊面で神祠を奉安しようと期成会まで組織した。これと前後して残りの十の面でも今は神祠を奉安しようと計画中なので、今年中には開豊郡内の十四の面には漏れなく神祠が奉安されるだろうという。

そして、面民は神祠を中心に日常の生活と信仰を篤くし、また国体明徴と敬神崇祖の観念を涵養して皇国臣民としての確乎たる精神を堅持させるのだという⁽⁸³⁾。

この記事は「一面一神祠計画」という標題のとおり、一面に一神祠を設立するという「計画」を開豊郡で「樹立」したという内容である。1938年中には14の面に神祠を設立する予定だというが、実のところ開豊郡には総督府に設立を許可された神祠はない。無願神祠の取締り体制を気にするどころか、開豊郡では無願神祠の奉安に熱心である。全羅南道同様に願い出よりも前に建物を建設するのが、従来からの一般的な実態だったと考えられる。

また、「国体明徴と敬神崇祖の観念を涵養して」という心田開発運動での目標と、「皇国臣民」という「内鮮一体」期の用語とが混在しているのは、神社・神祠の増設に関して総督府当局がまだ明確な方策を明示していないことの反映であろう。

開豊郡の「一面一神祠計画」は、その20日後にも『毎日新報』記事で書かれている（25日付）。

【開城】開豊郡南面では、面民に国体明徴と敬神崇祖観念を涵養しようとして金面長の活動で神祠建造についての具体案が確立され、着々と事業が進行されて今秋十月までには竣工されるという。これにより一面一神祠の開豊郡大方針はいよいよ具現されていくという⁽⁸⁴⁾。

開豊郡の「一面一神祠計画」は、面長が中心になってその具体案が作られたことがわかる。やはりまず建物工事が進められていることを確認することができる。また、このような計画を立てたのは京畿道では開豊郡だけの動向であったようである。

その後の経過は、9月になって総督府内で議論が起り、一面一神社・神祠設置方針は政策として表面化してくる。その直後の10月、この方針の実施が決定されるまでの過程において、忠清北道の沃川郡でも「一面一神祠計画」が立てられていたようだ。『毎日新報』の記事は次のように報じている（16日付）。

【沃川】沃川郡では昭和十五年建国紀元二千六百年の紀年事業として一面一神祠を御造営せんと、十月末までに各面に神祠御造営奉賛会を組織し、一面五千円を限度に面民の浄財寄進により計画を樹立・実施するというが、遅くとも昭和十九年度までには工事が完了するだろう⁽⁸⁵⁾。

沃川郡での「一面一神祠計画」も全羅南道同様に、「建国紀元二千六百年の紀年事業」と位置づけられている。「面民の浄財寄進により計画を樹立・実施する」とのことである。沃川郡は「神祠御造営奉賛会」を組織し、開豊郡同様に許可を受けるより先に建設工事が進められている。このような計画を立てたのは、忠清北道でも沃川郡だけの動向ではないだろうか。

第6節 1939年以降の「一面一神祠」設置方針

(1) 総督府で「一面一神祠」設置実施が決定

1939年の動向を見るうえで、全羅南道で先んじて実施された「一面一祠制度」計画の影響に注目する必要がある。そのことにも関連するが、同年2月の『毎日新報』に、総督府内で重要な決定がなされたことを報じる記事が掲載されているので次に示そう(17日付)。□は判読不明文字である。

去る八日から十四日まで一週間全国的に実施した日本精神発揚週間は、大きな成果を収める中で有終の美を飾って終わったのであるが、特に国民精神総動員朝鮮聯盟でこの運動を指導した位であるから、精神運動として大きな収穫を得たという。

特に日本精神の核心となる皇道と国体明徴について、窮僻とした村にまで徹底した意識をもっていることに照らして、この度総督府では一面一神社主義により各地に神社を建てて国体観念の明徴と敬神崇祖の精神を徹底して普及させることにした。そして、これについての詳しい内容を少し前に各道に通牒し、面として神祠がない所には積極的にこれを建てるようにしたところ、目下各道ではこの予算と同じ計画を着々と立てだしており、すでに全羅南道のような所ではその計画と設立認可〔設立許可願のこと〕を総督府に提出している最中であるという。そして、忠清北道と平安北道の各道でも相当な計画を立てているようである。このように一面に一神祠をすべて完成した後には、神祠の主宰はその面にいる小学校長がこれを任されることになる模様であり、これを□□にして学校長の講習会のようなものも開くようである。現在、面として神祠が設立されている所は三百二十面であり、これから一面一神祠を建てることになる面は千九百七十五面にもなるという⁽⁸⁶⁾。

この記事が伝える重要な決定とは、「一面一神祠主義により各地に神祠を建てて国体明徴と敬神崇祖の精神を徹底して普及させること」という内容である。神社行政の立場からすれば、この記事の表現からもわかるように、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、上からの指示で実施に移していく施策となる。ただし一面一神社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」設置に絞られている。

また、「神祠の主宰はその面にいる小学校長がこれを任されることになる模様」とある。「一面一神祠」の「完成」後であるため、「神祠の主宰」とは出願時の代表者ではなくて総代長を指していると考えられる。なぜなら、改正「神祠ニ関スル件」の第8条で、祭祀を神職に委託できない場合、道知事の許可を受けたうえで、崇敬者の中で神社祭祀に「心得」のある者がこれをおこなうことが可能になっている。そのため、総代長となることが

予定された小学校長に対して「講習会のようなものも開く」ことが準備されていたようだ⁽⁸⁷⁾。

それから、総督府で「一面一神祠」設置の実施が決定された時期は、この記事を見る限り2月半ば頃ではないだろうか。2月8日から14日まで実施された「日本精神発揚週間」の結果、「日本精神の核心となる皇道と国体明徴」について、「窮僻とした田舎にまで徹底した意識をもっていること」がわかったということである。その真偽はともかく、次の施策として「一面一神祠主義により各地に神祠を建て」ることに決定したことは確かである。

この決定の後、おそらく各道知事宛に内務局長通牒を發して、「詳しい内容」の説明とともに「面として神祠がない所には積極的にこれを建てるように」と指示が出された。各道では「予算」と「計画」を立て始めているようで、全羅南道、忠清北道、平安北道の名前があげられている。

とくに全羅南道は総督府の指示に従ったかのように、「その計画と設立認可^マを総督府に提出している最中であるという」と記述されていて注目される。まだ推論の段階ではあるが、これ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ことを示しているのではないだろうか。本章第4節第2項で述べたように、全羅南道では2月と3月に131祠が設立許可を受けている。詳細を見ると2月分だけでも23日付が15祠、24日付が23祠、25日付が25祠という多さである。

この時期に、総督府当局は扶余神宮造営計画を立てていて、本国政府との折衝が大きな山場を迎えていた。翌3月の7日には第74回帝国議会でこの予算が成立し、それを受けて翌日に総督府では前述したように造営計画を公表するに至る。それからは、扶余神宮を創立し官幣大社に列格するために上奏の手続きへと進んでいく。この年の6月15日付で創立され、その後は鎮座を目指すのであるが、社殿の基礎工事をほぼ終えた段階で敗戦の日を迎えることになる。

したがって、総督府当局は1938年の9月から11月までの時期において、志願兵増員問題に端を發して「内鮮一体の具現」、つまり「内鮮一体」の実体化を求めて扶余神宮の造営計画を立て始めた。そして翌年2月にかけての時期には、全羅南道の「一面一祠制度」計画を他道に拡大することもまた、「内鮮一体」の実体化として有効な施策になると判断したのではないだろうか。まだ推論の段階ではあるが、その可能性を指摘しておきたい。

(2) 「一面一神祠」設置の実施へ

前述したように総督府当局により「一面一神祠」設置の実施が各道に指示されたのは1939年2月半ばと推定されたが、その直前の1939年1月、忠清北道では全羅南道に倣うように「一面一神祠」設置の実施を決定していた⁽⁸⁸⁾。また、この指示の直後、3月の『毎日新報』記事は江原道での状況を次のように伝えている（29日付）。

【春川】江原道内には現在神社が建立されている所が春川と江陵の二箇所のみであるため、道当局では昭和十四年度から同二十年までに一郡一神社主義で神社を建てようと計画中であるが、十四年度にはまず原州と鉄原の二箇所に建立することになったと

いう。そして、明年がちょうど皇紀二六〇〇年に該当するため、各郡でその記念事業として神社を建立するという希望が相当あるようなのだが、神社一社を建てようとするなら約三万円の経費がかかるので、急速なる実現を見ることは難しくなる見込みだという。それから、神祠は現在三十箇所程度になるが、一面一神祠を計画したこともあったが、経費の関係でやはり早く実現できないために、道としては可能な限り各郡で奮発して一面一神祠を実現することを願っているといい、皇紀二六〇〇年記念事業として管下の各面に一神祠を建立しようと計画を立てたという⁽⁸⁹⁾。

この記事からは、江原道で1939年度から1945年度までに「一郡一神社主義で神社を建てよう計画中」であったことがわかる。しかし経費の問題で困難が予想されている。かつて「一面一神祠」も計画したことがあるが、これもまた経費問題で実現しなかった。この計画については、次の第6章で江原道での「里洞祠の復古改新」策として取りあげるつもりである。ただ、江原道では計画が一度失敗した後、1939年2月になって総督府からの指示が下りて来たため、「皇紀二六〇〇年記念事業」として、再び「各面に一神祠を建立」する「計画」を立てることになったようである。

次は、多数の神祠の設立を許可された全羅南道に関する続報を『東亜日報』記事から見よう（1939年6月11日付）。□は判読不明文字である。

長期戦下、一面一祠の総督府の趣旨による朝鮮神宮の御神体御奉遷は、今年度の全南地方分の百三十四体の御奉遷式が十日午前八時より朝鮮神宮で厳粛に挙行された。そして、御神体は全南各面代表の手で敬虔に守られて□午後零時二十分、京城発の特別構造の□□も尊厳な御奉遷列車で一路全南各面に向かった⁽⁹⁰⁾。

この記事は、許可された多数の神祠に朝鮮神宮の「御神体」を奉遷するための行事を伝えている。それは6月10日午前に朝鮮神宮で挙行された奉遷式のこと、加えて京城駅発の奉遷列車についても書かれている。「御神体」は「今年度の全南地方分」として134体だという。6月の記事なので「今年度」は1939年度を指すが、134体という数字を見ると「年度」と書いたのが誤りであることがわかる。むしろ、1939年のこの段階（2月・3月分の許可が131祠、4月分は2祠）と理解した方がよいだろう。

また、奉遷列車は「特別構造」とのことである。各面に到着後は、各神祠で鎮座祭がおこなわれたはずである。

(3) 1940年以降の「一面一神祠」設置方針

各道における「一面一神祠」設置方針の状況を把握するには、新聞報道だけでは不十分である。ましてや1940年以降の状況はさらにその把握が困難である。したがって極めて少ない事例になってしまうが、本項では2つの記事を紹介しよう。まずは京畿道漣川郡に関する1940年の『毎日新報』記事である（12月24日付）。

聖戦下に迎えた皇紀二六〇〇年の深遠な意義を子々孫々にまで伝えようと、漣川郡八万郡民が計画してきた郡内十一箇面神祠御造営工事は、三和郡守の熱意と郡民の赤誠

を尽くした勤労作業と副直司氏の献身的工事奉仕で、近ごろ全部竣工されたため、二十三日の皇太子殿下御誕辰の佳日を期して朝鮮神宮より御霊代を奉遷し、全神祠で一斉に鎮座祭を厳粛に挙行了。これについて三和郡守は左の如く述べた。

各面民の懇切なる熱望により一面一神祠御建造の計画は昨年未頃より始まりちょうど一個年になるのだが、その間に面民の涙あふれる奉仕と副氏の犠牲的工事奉仕でついに竣工を見ることになった。特に昨年の旱害により食糧の苦痛を受けながらも、面民が神祠に対して真摯な奉仕をしたことは、実に彼らが如何に敬神觀念に燃えているかを表示するものとして深く感謝する⁽⁹¹⁾。

漣川郡では、おそらく前年2月に総督府当局から出された「一面一神祠」設置の指示を受けて、前年末頃に「一面一神祠御建造の計画」として「郡内十一箇面神祠御造営工事」が始められたと考えられる。漣川郡には1924年に許可された神祠が1祠あったが、1940年に新たに10祠が設立許可を受けている。これら10祠は12月23日に朝鮮神宮の「御霊代」を奉遷し、一斉に鎮座祭をおこなったという。

次は黄海道に関する1943年の『毎日新報』記事である（6月25日付）。

【海州】黄海道では決戦下敬神崇祖の理念を百九十万道民に徹底させようと一面一神祠の建立計画を進行している中、今年二十四箇面の神祠の建立をもって同計画が完了されたことにより、来る十月頃に道内全面神祠の秋祭りを執行するのだという⁽⁹²⁾。

この記事には「一面一神祠の建立計画」が「完了」したとあるが、「建立計画」の「完了」は誤りである。この記事の後にも神祠設立の許可は続いているからである。

やはり「一面一神祠」設置の実施は、全羅南道以外の道では一部の郡を除き、なかなか困難であったようだ。そのことを確認できる『毎日新報』記事がある（8月10日付）。

ホトンド 府ヤ邑ダケデ 面ニハ 三分ノ二 イジャウモ 神社ヤ 神祠ガ ナイ
アリサマデ アリマスノデ コレカラ、メイメイ ソノマチニ スム人タチノ マゴ
コロニヨッテ ドノ マチニモ ノコラズ 神社 神祠ヲ タテル コトニ イタシ
マシタ⁽⁹³⁾

この記述からは、総督府当局が1943年になってもまだ「一面一神祠」設置の実施を指示していたことがわかる。このような実施困難な状況の理由として、前述の江原道で顕著だったように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なろう⁽⁹⁴⁾。神祠にはいわば受持神職の制度があり、祭祀を神職に委託していたからだ。

増設された多くの神祠は、神職への委託が困難であったことは確かである。このような状況に備えて、崇敬者の中で神社祭祀に講習を受ける等して「心得」のある者がこれをおこなうことを可能としていたが（改正「神祠ニ関スル件」第8条、本章の第5節第1項で述べた）、その担当者となるべき総代長に想定された小学校長が順調に役割を果たせたかどうかも疑わしい。

その後、敗戦の1年あまり前である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（第4章第5節第3項を参照）。

以上からわかることは、1936年8月の神社制度改編以降、一面一神社・神祠設置方針にもとづき、神祠の統制を強めながらその増設が図られたが、総督が宇垣一成から南次郎へと交代し、日中戦争が全面化してからの「内鮮一体」期には、その増設政策は停滞していたといえる。ところが、「内鮮一体の具現」、つまり「内鮮一体」の実体化を求めて扶余神宮造営計画等の施策が講じられる中で、1939年2月半ば頃に総督府で「一面一神祠」設置の実施が決定されて各道に指示された。神祠の増設に関して、総督府の決定前から実施に取り組んでいた全羅南道、および他道の一部の郡で「一面一神祠」設置を完了したことが確認できる。

しかしながら、興味深いことに実態としては、依然として設立許可を受けずに建立される無願神祠が多かったのである。1939年5月に発せられた無願神祠の設立に関する内務局長通牒によると、「今以て許可なく公衆の参拝の用に供すべき神祠を設立する向あり」という。これらの無願神祠は、「一時の情勢に駆られ神祇奉斎の本義を解」してなく、また「永遠の思慮を闕」き、「其の建設位置、社殿の構造様式等適切」でない状態であった。そのため「神祠の尊厳を期し難」い云々と問題視され、「神社神祠に対する事前の監督を嚴重に」するように指示された⁽⁹⁵⁾。これらの無願神祠は、本章の第2節第2項で考察した「稻荷祠」など何々祠という「私祭神祠」である可能性が高い。

これらの無願神祠が、1940年以降に名称が「神明神祠」ではなくてただの「神祠」として設立許可されたのではないかという仮説がある。1940年以降に前記のような設置許可の変化があることに関して、栗田英二が唱えた仮説である。それ理由として、総督府は「国家非常事態」に際してこれらの無願神祠を「力づくでねじふせてしまった」と推測している⁽⁹⁶⁾。

この理由に関して樋浦郷子は、1940年代には神祠が「朝鮮人の娯楽の場」として、あるいは「朝鮮在来祭祀の場」として、「変質する度合いを強め」たため、その「変質」を認めないで神祠を設置するのは「不可能だったのではないか」という仮説を提示している⁽⁹⁷⁾。現時点では資料の制約のためどちらの仮説も検証することができないので、1940年以降の神祠における設置許可の変化に関して、その理由は依然として不明のままである。

以上、神社・神祠の統制問題について論じてきた。とくに神社行政は取締りのために無願神祠の範囲を規定していったが、それは同時に公認・非公認に関係ない神社の参拝施設、つまり本稿でいうところの〈神社〉に範囲を規定せざるを得ない状況を自ら作り出すことになったといえよう。そこで、神社行政が規定した〈神社〉の範囲を整理してみる。

まず、「神祠ニ関スル件」第1条で、神祠は「神社ニ非スシテ公衆ニ参拝セシムル為神祇ヲ奉祀スルモノヲ謂フ」と定義されている。つまり、参拝施設の置かれた状態が「公衆」の「参拝」対象となるか否かの基準により、法的な「神祠」となるか、あるいは統制を受けない「個人祭祀」となるかが決まっていた。この基準は「神祠」の法的な対象を定めるためのものであるから、〈神社〉の範囲とは関係がない。

むしろ関係するのは取締り対象となった「神祠ニ類似ノ施設」であると考えられる。なぜなら、神社行政が無願神祠取締りのために無願神祠を類型化してその範囲を定めたこと

は、見方を変えれば〈神社〉の境界ぎりぎりの輪郭を描くことにつながるからである。「神祠ニ類似ノ施設」はさらに2つに分類されていた。2つとは、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」を対象にしていないため「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。

ここからは、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拮抗する中で神社行政が〈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）であることが明確化され、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様式が基準とされた。〈神社〉が公認されて法的な神祠となる場合には、さらに基準が上がってさらに条件が追加されることになるが、〈神社〉として神社行政が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。

なお、社殿様式に関しては朝鮮式の様式が試みられた事例がある。1941年に国幣小社に列格された江原神社である。残された写真を見る限り、朝鮮式社殿といっても素人目からすれば、韓国によくある瓦屋根の寺院のようで、独特な曲線を取り入れた外観である。色は丹塗りだったという。

筆者はかつて江原神社の朝鮮式社殿に関連して、『日本書紀』に素戔鳴尊が新羅の曾尸茂梨（そしもり）にいたという記述をもとに、「曾尸茂梨神社」建立運動や江原神社への「素戔鳴大神」の追祀、朝鮮式社殿について論じたことがある⁽⁹⁸⁾。だが朝鮮式社殿に関しては青井哲人の研究がくわしい。筆者の理解で次にまとめてみよう。

青井によると、1939年に内務省神社局造営課長（後に神祇院造営課長）となった角南隆を筆頭とする内務省系技術者の組織やネットワークが形成されていた。内務省一神祇院を中心とする昭和期の神社造営の思想と技術は、その組織やネットワークに沿って帝国の隅々まで浸透していったと青井は考えている。角南の神社観は、神社にはその土地の「国魂神」を奉斎すべきであるという持論にもとづき、「国魂神」の力の向きに逆らわず、その土地の自然環境に調和・融合した神社を理想としていたという。そのため、社殿様式に機能主義とともに地域主義を組み合わせる思想と技術を生むのである。江原神社の社殿改造は前述した浸透の結果として実現したことであり、扶余神宮や海州神社でも朝鮮式社殿が予定されていたようだ⁽⁹⁹⁾。

青井の研究をもとに考察するなら、確かに青井が評価するように、社殿や境内に反映される地域主義は「地方」を「帝国」に包摂するようなイデオロギーであることは間違いないと思う。しかしながら筆者は、「国魂神」奉斎が朝鮮に拡大されなかったため、その奉斎を前提とする地域主義の影響もまた朝鮮で拡大されていないことを重視している。

また青井は、一部の例外をのぞいて1935年前後以降の神社造営では、「神明造は極端に排され、かわりに曲線的な形式、それも流造が圧倒的多数を占めるように」なり、これは「内外地を問わず、また社格を問わず一般的傾向であったと言ってよい」と指摘している⁽¹⁰⁰⁾。しかし例示されている神社は、朝鮮では国幣小社に限られているし、たとえば朝鮮に1930年代後半以降に多数増設された「天照大神」を奉斎する神明神祠は神明造りとなるだろう。

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だろう。次の第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ていこう。

(1) 崔南善「朝鮮の固有信仰 下」。2回にわたる講演が上下に分けられ、朝鮮総督府中樞院編『心田開発に関する講演集』（朝鮮総督府中樞院、1936年2月）に収録された。また、『朝鮮』（第250号「心田開発特輯号」、1936年3月）には、上下を合わせ「朝鮮の固有信仰」として再録されている。

(2) 京城神社、龍頭山神社、大邱神社、平壤神社、光州神社、江原神社、全州神社、咸興神社となる。

(3) 朝鮮には2つの師団のそれぞれの中心に京城護国神社と羅南護国神社が創建された。

(4) 以上の神社・神祠の数字は、青井哲人『植民地神社と帝国日本』（吉川弘文館、2005年）74頁の図「内地・台湾・朝鮮における神社行政と神社階層制度」を参考にした。

(5) 府尹・郡守・島司宛の全羅南道内務・警察部長通牒「無願神祠ノ建立ニ関スル件」（1934年9月1日）の題目に見られるように、朝鮮でも神社行政は「無願神祠」の語を用いていたと考えられる。同通牒は全羅南道編『現行全羅南道例規集・内務』（1937年）に収録。同資料は韓国の国家記録院所蔵。

(6) 栗田英二「植民地下朝鮮における神明神祠と「ただの神祠」」（崔吉城編著『日本植民地と文化変容—韓国・巨文島』御茶の水書房、1994年）。

(7) 津田良樹・中島三千男・金花子・川村武史「旧朝鮮の神社跡地調査とその検討—全羅南道、和順郡を中心に」（年報『人類文化研究のための非文字資料の体系化』第3号、2006年3月）。同論文は、神奈川大学21世紀COEプログラムの第3班「環境と景観の資料化と体系化」の海外神社跡地グループによる調査報告である。

(8) 山口公一「植民地期朝鮮における神社政策と朝鮮社会」（一橋大学博士学位論文、2006年3月）第4章第1節を参照。一面一神社・神祠設置方針については、先行研究野中でこの論文が最もくわしく論じている。

同論文は、1920年代に登場した「神社非宗教論」にもとづき、神社の「国民儀礼」が1930年代以降は「浮上」（1931～1936年）、「強要」（1937～1945年）として展開されるという枠組みで多くの成果を出した。だがこの枠組みを用いて、満洲事変にともない「帝国」内における「国民的一体性」の必要性を深めたことも一要因で、総督府は神社制度を改編して「国民統合」をなし得る基盤を制度的に完成させたと状況分析的な説明にとどまっている。この時期の神社政策に関する研究が進んでいないため、このような説明をせざるを得なかったものと思われる。それゆえ、筆者は先行研究者の1人として研究の遅れを補うべく、一面一神社・神祠設置方針の問題をはじめとして、1930年代の神社政策について研究を深めていくことを目指している。

(9) 高谷美穂「植民地朝鮮における神社政策の展開と実態」（姜徳相先生古希・退職記念論

- 文集刊行委員会編『姜徳相先生古希・退職記念 日朝関係史論集』新幹社、2003年）を参照。しかし、一面一神社・神祠設置方針自体の解明は課題として残されている。
- (10) 樋浦郷子『神社・学校・植民地—逆機能する朝鮮支配』（京都大学学術出版会、2013年）の第4章第3節・第4節を参照。
- (11) 米地実『村落祭祀と国家統制』（御茶の水書房、1982年）341頁を参照。
- (12) 森岡清美『近代の集落神社と国家統制—明治末期の神社整理』（吉川弘文館、1987年）第4章「神社中心説」を参照。引用箇所は91頁。
- (13) 櫻井治男『蘇るムラの神々』（大明堂、1992年）、16～17頁。
- (14) 前掲の櫻井『蘇るムラの神々』29頁。
- (15) 蔡錦堂『日本帝国主義下台湾の宗教政策』（同成社、1994年）78頁を参照。
- (16) 各道知事（平安南道を除く）宛の内務局長通牒「神祠創立ニ関スル件」（1933年8月）。朝鮮神職会編『朝鮮神社法令輯覧』（帝国地方行政学会朝鮮本部、1937年）に収録。
- (17) 各道知事宛の政務総監通牒「神祠ニ関スル規則ヲ定ムル件」（内秘第71号、1917年3月）。前掲『朝鮮神社法令輯覧』、および前掲『現行全羅南道例規集・内務』に収録。
- (18) 前掲の山口「植民地期朝鮮における神社政策と朝鮮社会」に掲載の「表1-4」による。出典は朝鮮総督府編『朝鮮総督府統計年報（大正元年）』（1914年）、および朝鮮総督府『朝鮮総督府統計年報（大正5年）』（1918年）である。
- (19) 北海道庁の通牒「無願神祠調査ニ関スル件」（1936年12月2日付）。同資料は天塩町役場文書に所収。村田文江「北海道開拓地における無願神祠に関する覚書」（『歴史人類』〔筑波大学〕第10号、1982年3月）に掲載されている同資料を参考にした。
- (20) 各道知事宛の内務局長通牒「神社ノ施設改善ニ関スル件」（内第411号、1935年10月18日）。前掲『朝鮮神社法令輯覧』および前掲『現行全羅南道例規集・内務』に収録。
- (21) 岩下伝四郎編『大陸神社大観』（大陸神道聯盟、1941年）に所収（145・146頁）。同書の編修のために、「朝鮮総督府をはじめ、在満日本大使館、満鉄、満洲拓植公社、満洲国祭祀府、満洲国協和会、及び鮮、満、支各神社からは多くの貴重な参考資料を寄せられた」（「序詞」）という。それゆえ、「神祠ニ関スル件」の改正法令の掲載とともに、その改正条文に関する朝鮮総督府当局の「説明」も載せられているのである（「神社規則」等も同様）。
- (22) 「神祠ニ関スル件」（総督府令第21号、1917年）の第7条には、「崇敬者総代ハ神祠ノ祭祀ヲ神職ニ委託シ其ノ住所及氏名ヲ道長官ニ届出ツヘシ」と、いわば神祠の受持神職制が規定されている。同法令の改正後は第8条となり、「崇敬者総代」が「総代長」に、「道長官」が「道知事」に改められているが、受持の制度自体に変更はない。
- なお、植民地朝鮮の神職に関する研究としては、拙稿「植民地期朝鮮の神職に関する基礎的研究—戦時体制下の神職任用を中心に」（松田利彦・やまだあつし編『日本の朝鮮・台湾支配と植民地官僚』思文閣出版、2009年）がある。同論文は、戦時体制下における官国幣社以外の神社（諸社に相当）での神職任用を研究対象としている。
- (23) 府尹・郡守・島司宛の内務部長通牒「神社寺院並布教ニ関スル件」（学第998号、1915年9月28日）による。前掲『現行全羅南道例規集・内務』に収録。
- (24) 「神社寺院創立許可標準」（1916年8月12日決裁）による。前掲『現行全羅南道例規

集・内務』に収録。この資料は内規として総督府内務部で「決裁」されたもので、それが各道に下達されたと判断できる。

- (25) 各道長官宛の政務総監通牒「神祠ニ関スル規則ヲ定ムル件」(内秘第71号、1917年3月22日)。前掲『朝鮮神社法令輯覧』および前掲『現行全羅南道例規集・内務』に収録。
- (26) 府尹・郡守・島司宛の全羅南道内務部長通牒「神社及神祠ノ設立許可方針ニ関スル件」(地第67号、1932年10月21日)。同資料は前掲『現行全羅南道例規集・内務』に収録。同資料中に「其ノ筋」とあるのは総督府内務局を指しているため、内務局より「通牒アリタル」につき、その文面をそのまま下達したのがこの内務部長通牒だと判断した。
- (27) 神祠数の変遷を見るうえで、設立許可が実際の設置(鎮座)をともなっていない等の理由で、正確な数字を把握することは難しい。そこで、本稿では各年の増加分の程度・増減傾向に注目するため、長い期間にわたり同一資料で簡単に把握できる利点から、『朝鮮総督府統計年報』を用いることにした。
- (28) 各道知事(慶尚南道を除く)宛の内務局長通牒「神祠ノ祭神ニ明治天皇ヲ勸請スル願ヲ許ス件」(1925年6月)。前掲『朝鮮神社法令輯覧』に収録。前掲『現行全羅南道例規集・内務』にも、同通牒を府尹・郡守・島司に下達する同名の全羅南道内務部長通牒(地第148号、1925年6月30日)が収められている。
- (29) 前掲の全羅南道内務部長通牒「神社及神祠ノ設立許可方針ニ関スル件」(1932年10月21日)は、各道知事宛の内務局長通牒と判断できる文書を載せている。同資料中に「其ノ筋」とあるのは総督府内務局を指しているため、内務局長通牒をそのまま下達したのがこの内務部長通牒だと判断した。
- (30) 邑各面長宛の全羅北道南原郡守通牒「神社及神祠設立許可方針ニ関スル件」(南庶第3552号、1932年10月18日)による。同資料は韓国の国家記録院所蔵の全羅北道南原市金池面『庶務例規綴』(1917~1949年)に所収。この南原郡守通牒は前注の全羅南道内務部長通牒と同内容である。よって、これから判断するなら、各道知事宛に発せられた内務局長通牒が、全羅北道内務部長通牒となって南原郡守に下達され、さらに南原郡守通牒となって朱川面(現・金池面)長に下達されたと考えられる。
- (31) 前掲の内務局長通牒「神祠創立ニ関スル件」。
- (32) たとえば、全羅北道長水郡の長水警察署は構内に「大麻殿」が奉祀されていた。これは神宮大麻(伊勢神宮から頒布された御札)を奉斎した神祠と思われる。『自力更生彙報』第31号の八尋生男「全北に於ける農民訓練所その他(2)」(1936年3月20日、9頁)による。板垣竜太〔監修・解説〕『自力更生彙報—朝鮮総督府農業政策史料』第1~6巻(ゆまに書房、2006年)は、『自力更生彙報』を復刻出版したもので、この資料を利用した。
- (33) 朝鮮総督府編『農山漁村に於ける中堅人物養成施設の概要』(1936年)に掲載された養成施設の中には、「神祠」が設けられている事例も少なくない。
- (34) 前掲の全羅南道内務・警察部長通牒「無願神祠ノ建立ニ関スル件」(1934年9月1日)。
- (35) 各道知事宛の内務局長通牒「神社神祠ノ霊代授与ニ関スル件」(1935年2月)。前掲『朝鮮神社法令輯覧』に収録。なお、前掲『現行全羅南道例規集・内務』にも、この

通牒を各神社所在地の首長に下達した全羅南道内務部長通牒が収録されている。そこには、神社が神祠に靈代を授与した時はその都度報告すべしとの指示が加えられている。

- (36) 神社制度調査会第3回特別委員会（1930年10月27日）において、神社の祭神に関する質問に対して神社局長・池田清がおこなった回答。第3回同委員会の会議録による。神社本庁編『神社制度調査会議事録①』〔近代神社行政史研究叢書Ⅰ〕（神社本庁、1999年）に収録。引用箇所は105頁。
- (37) 國學院大學日本文化研究所編『〔縮刷版〕神道事典』（弘文堂、1999年）によると、日本では多くの場合、天つ神・国つ神のことを指しているようだ。一般的に天つ神とは「高天原に存在する神や、高天原に生まれこの国に降りてきた神々のこと」である。そして、国つ神は大別して、「この国で生まれた神を指す場合と、天孫降臨以前にこの国に存在していた精霊や豪族を指す場合とがあり、ときには地祇と同一視される」という。「両者の意味するところは史料や時代により異なっており、その統一的理解についてはいまだ議論がある」という。
- (38) 小山文雄『神社と朝鮮』（朝鮮仏教社、1934年、141頁）に、「私祭神祠」の例としてあげられている。
- (39) 前掲の栗田「植民地下朝鮮における神明神祠と「ただの神祠」」で紹介された巨文島の事例を参照。
- (40) 前掲『大陸神社大観』に所収の「説明」による（145・146頁）。本文で述べた無願神祠の3つの型は、この「説明」に示された3つのケースを参考にしながらまとめたものである。
- (41) 各道知事宛の内務局長通牒「神社ニ関スル法令ノ施行ニ関スル件」（内秘第89号、1936年8月）。前掲『朝鮮神社法令輯覧』に収録。祭神の他にも国幣小社を一道に一社列格する方針をはじめとして、国幣社列格関係の法令施行に関わる指示や、神饌幣帛料供進指定神社に関する指示が記されている。また「神社規則ノ改正ニ付テ」「神祠ニ関スル件ノ改正ニ付テ」という項目もある。
- (42) 教派神道を中心に扱った政策史研究は管見の限りないので、心田開発運動における教派神道の動向も重要な研究課題となろう。心田開発運動に天理教が積極的に関わった事例については、金泰勲「一九一〇年前後における「宗教」概念の行方—帝国史の観点から」（磯前順一・尹海東編著『植民地朝鮮と宗教—帝国史・国家神道・固有信仰』三元社、2013年）の注31を参照。
- (43) 「近く半島人の／神官が生れる／一面一祠の実現近し」（『京城日報』1938年3月17日付〔朝刊〕、2面）。
- (44) 前掲の高谷論文を参考にした。
- (45) 「崇祖敬神을鼓吹／民心作興을図謀／竹内咸北知事의腹案」（『毎日申報』1935年7月4日付〔朝刊〕、4面「北部版」）。
- (46) 朝鮮総督府各局長、官房課長、所属官署の長宛の政務總監官通牒「国体明徴ニ関スル件」（官通牒第23号、1935年8月10日付）。『朝鮮総督府官報』第2574号（1935年8月10日）に掲載。
- (47) 「神社参拝의激增은／敬神觀念의顯現／閔氏의特志에는感激不已／金忠北道知事

- 談」(『毎日申報』1935年10月2日付〔夕刊〕、4面「地方版」)。
- (48)朝鮮総督府各局長、官房課長、所属官署の長宛の政務総監官通牒「国体明徴ニ関スル件」(官通牒第34号、1935年10月25日付)。『朝鮮総督府官報』第2636号(1935年10月25日)に掲載。
- (49)前掲の内務局長通牒「神社ノ施設改善ニ関スル件」(1935年10月18日)。
- (50)「面毎にお社／朝鮮僧を街頭へ／心田開發さらに努力」(『京城日報』1935年11月9日付〔夕刊〕、2面)。
- (51)前掲の内務局長通牒「神社ニ関スル法令ノ施行ニ関スル件」。前掲『現行全羅南道例規集・内務』にも、同通牒を府尹・郡守・島司に下達する同名の全羅南道内務部長通牒(1936年9月14日)が収録されている。ただし、当然ながら内務部長通牒は国幣社に関する部分が削除されている。
- (52)この記述に続けて例外が記されている。それは、「特ニ地勢上ニ以上ノ府邑面ニ涉リ又ハ聚落ヲ全然異ニスルガ為府邑面ノ一部ニ依ルガ如キ場合ハ箇々ノ事情ニ即シ詮議ス」とあるように、地理的な理由による場合である。なお、本文の第1節第3項では別の「例外」として、一府邑面に設けられている神社または神祠の他にさらに神祠が設立できることを考察した。この「例外」に関しては、当該の内務局長通牒(1936年8月)には何も記載がないので、この「例外」の指示はその後にも有効であったと判断しているが、課題となっている今後の増設問題には直接の関係はない。
- (53)前掲の内務局長通牒「神社ニ関スル法令ノ施行ニ関スル件」(1936年8月)の第17項目「神祠ニ関スル件ノ改正ニ付テ」に、罰則規定に関連して記されている。
- (54)「敬神崇祖思想普及／道民^の精神作興／“各青年団^の陣容^{をもつと}을 더욱 拡張”／李忠南知事帰任談」(『毎日申報』1936年10月8日付〔朝刊〕、「南部版」4面)。
- (55)郡守・島司宛の全羅南道内務部長通牒「府令『神祠ニ関スル件』ノ改正ニ関スル件」(1936年9月21日)。前掲『現行全羅南道例規集・内務』に収録。
- (56)府尹・羅州・高興・長城郡守宛の全羅南道内務部長通牒「神職減額旅費規程ノ件」(1936年9月28日)。前掲『現行全羅南道例規集・内務』に収録。
- (57)府尹・羅州・高興・長城郡守宛の全羅南道内務部長通牒「神社崇敬者釀出金ニ関スル件」(1936年9月30日)。前掲『現行全羅南道例規集・内務』に収録。
- (58)各道知事宛の内務局長通牒「神明神祠祭神ニ関スル件」(1936年12月22日)。前掲『朝鮮神社法令輯覧』および前掲『現行全羅南道例規集・内務』に収録。
- (59)「全羅南道神社処務規程」(全羅南道訓令第2号、1937年1月15日)。前掲『現行全羅南道例規集・内務』に収録。なお、「全羅南道神社処務規程ニ関スル件」(全羅南道訓令第4号、1937年1月15日)では、「注意ヲ要スルモノ」として処務規程の「概要」が示されている。
- (60)1935年1月の臨時道知事会議では、更生指導部落拡充十年計画(約10年の間に更生指導計画を朝鮮の全「部落」に「拡充実施」するという計画)が決定され、その遂行のために「指導網の拡大強化を図」り、同時に「中堅人物」の養成にも「特設の努力を払」うという結論が出された。前掲『自力更生彙報』第17号の「道知事会議状況」(1935年1月20日、4頁)による。詳細は本稿の第2章第1節第1項を参照されたい。
- (61)「道知事会議日程」(『京城日報』1937年4月21日付〔夕刊〕、1面)。

- (62)「道知事会議【第四日】」(『京城日報』1937年4月24日付〔夕刊〕、1面)。
- (63)「文廟祭典參拜勸奨／一面一社神社建設／類似宗教善導^の意見^も有力／本府、民衆信仰対策講究」(『毎日申報』1937年4月26日付〔夕刊〕、1面)。
- (64)その報告は、村山智順が著した『朝鮮の郷土神祀・部落祭』(〔朝鮮総督府〕調査資料第44輯)という調査書にまとめられ、1937年の5月(推定)に発行されている。この調査書の政策意図等については本稿の第6章で考察する。
- (65)大竹十郎「敬神の生活」(前掲『自力更生彙報』第51号、1937年12月)。文末に「十一月七日午後六時四十五分より十五分間放送」と書かれている。
- (66)「全朝鮮各地^に／神社多数^を建立／国体明徴強化^{せん}코저」(『毎日申報』1938年2月9日付〔夕刊〕、1面)。
- (67)皇典講究所(1882年～1946年1月)は神職養成事業などをおこなう神道教育機関である。前掲『朝鮮神社法令輯覧』所収の「皇典講究所朝鮮分所規則」によると、朝鮮分所は朝鮮神宮宮域内に事務所を置き、朝鮮内の学階所有者を監督しながら、神職の養成や講習等の事業をおこなっていた。分所長は朝鮮神宮宮司が務めていたようだ。なお、皇典講究所は学正と司業に分けられる学階の制度を設けていた。
- 本文に引用した『毎日申報』の2月9日付記事から、朝鮮分所の神職養成部は1938年度より開設したと推測される。
- (68)拙稿「植民地期朝鮮の神職に関する基礎的研究—戦時体制下の神職任用を中心に」、松田利彦・やまだあつし編『日本の朝鮮・台湾支配と植民地官僚』(思文閣出版、2009年3月)を参照されたい。
- (69)「扶余神都」建設については、孫禎睦著、西垣安比古・市岡実幸・李終姫訳『日本統治下朝鮮都市計画史研究』(柏書房、2004年)の第8章「扶余神宮造営と「扶余神都」建設」を参照。また、檀原神宮を中心とした「神都」創出を地域振興の拠り所として位置づける研究に、永瀬節治「昭和戦前期における檀原神宮を中心とした空間整備事業に関する研究—紀元2600年祝典に際しての「神都」創出とその文脈」(『都市計画論文集』〔日本都市計画学会〕第44-3号、2009年)がある。
- (70)「神都」計画としての特徴については、五島寧「「神都」計画と扶余神宮に関する研究」(『都市計画論文集』〔日本都市計画学会〕第33号、1998年)を参照。
- (71)前掲の青井『植民地神社と帝国日本』のⅡ部第2章第2節(185～186頁)を参照。
- (72)「朝鮮総督府発表」(1939年3月8日付)による。「扶余に官幣社御造営」(『京城日報』1939年3月9日付〔夕刊〕、1面)等に掲載されている。
- (73)この「内鮮一体の具現」は創氏改名に関わる重要なキーワードである。その分析をはじめ、創氏改名の政策決定過程については、拙稿「創氏改名の政策決定過程—朝鮮民事令改正をみる視点から」(『朝鮮史研究会論文集』第50集、2012年10月)を参照されたい。
- (74)たとえば、総督府嘱託・奥山仙三「朝鮮人に内地式姓を用ひしむることに就いて」という論説が『総動員』(第1巻第3号、1939年8月)および『文教の朝鮮』(第168号、1939年8月)に掲載された。また、標題を「内鮮一体と内地式改姓」と変えて『朝鮮』(第291号、1939年8月)にも掲載されている。

奥山はこの論説で、扶余神宮造営計画の話題に触れた後に『新撰姓氏録』の記載を

示し、「帰化朝鮮人」は「日本姓を賜はると共に、漸次血液的にも大和民族と融合大和し、今日何等其の半島人たる形跡を留めざる程度に、完全に皇国臣民化して仕舞ったのである」と述べている。つまり、「内鮮一体の具現」の事例を古代の「皇国臣民化」に見出しているわけである。

(75) 参考までに、入所者数（出願者数とは異なる）は、1938年度が406名、1939年度が613名、1940年度が3,060名、1941年度が3,208名、1942年度が4,077名、1943年度が6,300名である。とくに1940年度から大幅に（約5倍に）増員されたのがわかる。なお、志願者数（出願者数）は1938年度が2,946名、1939年度が12,528名で、この間に約1万名もの増加となっている。数字は前掲『創氏改名』（1992年）の「第1章 創氏改名の時代」掲載の表による（28頁）。強制等の理由で志願者（出願者）が多かったことに関しても、同章が参考になる（27～30頁）。

ここで日中戦争の戦況をみておくと、すでに日本軍の戦力は限界に達して戦線はほぼ固定し、いわゆる〈点と線〉を確保するために全力を挙げなければならない状況に陥っていた。

(76) 前掲の拙稿「創氏改名の政策決定過程」を参照。

(77) 館哲二・内務次官宛の大野緑一郎・朝鮮総督府政務総監による依頼文書「扶余神宮ノ御創立ニ関スル件」（内秘第154号、1938年11月19日）。「朝鮮忠清南道扶余郡扶余面ニ扶余神宮ヲ創立シ官幣大社ニ列格セラル」（アジア歴史資料センター、『公文類聚』第63編・昭和14年・第97巻・社寺門・神社・寺院、国立公文書館所蔵）に所収。

(78) ケネス・ルオフ著、木村剛久訳『紀元二千六百年—消費と観光のナショナルリズム』（朝日選書、2010年）は、観光や消費主義がナショナルリズムを生むという観点から、紀元2600年をめぐる消費と観光を論じている。

磯前順一によると、津田左右吉の記紀論が記紀に描かれた世界を「物理的な事実とはっきり区別することに成功」したことにより、「記紀の桎梏から歴史の世界が解放」されると同時に、「考古学が携わる物の世界もまた記紀という言葉の世界から独立する契機を得る」ことになった。しかしその後、紀元2600年とされた1940年に、津田の「記紀批判に関する書籍が発禁に処せられた」ことを考え併せると、政治システムに後押しされるかたちで「再び言葉が物を覆いつくそうとする時期に来ていたことが了解」されるという。磯前順一『記紀神話と考古学—歴史的始原へのノスタルジア』（角川学芸出版、2009年）の第1章「言葉と物のあいだ—記紀と考古学」（36～44頁）を参照。

(79) 佐藤弘毅「戦前の海外神社一覧Ⅱ—朝鮮・関東州・満洲国・中華民国」（『神社本庁教学研究紀要』第3号、1998年）に掲載の表「神祠名」。

(80) 「全南道内府邑面^に에^를神社를新設」（『東亜日報』1938年6月30日付〔夕刊〕、7面「南部版」）。

(81) 「全南一面一神祠計画／明年中^に에^를完成予想／道民의 불타는誠意로」（『毎日新報』1938年8月9日付〔夕刊〕、4面「中東版」）。

(82) 「全南一面一神祠計画／明年度^に에^를全部完成／今年度^{には}에^를는百三十九祠를設立／敬神思想徹底涵養」（『毎日新報』1938年12月22日付〔夕刊〕、3面）。

(83) 「一面一神祠計画／開豊郡^で에^를서樹立코^를／敬神崇祖觀念涵養」（『毎日新報』1938年6月

- 5日付〔夕刊〕、3面「中東版」。
- (84)「開豊郡南面^に／神祠建造進行／今年十月頃^に竣工」（『毎日新報』1938年6月25日付〔夕刊〕、3面「中東版」）。
- (85)「一面一神祠計画／沃川各面^に奉賛会／十九年度^{まで}完了」（『毎日新報』1938年10月16日付〔夕刊〕、3面「中東版」）。
- (86)「一面^に一神祠／1975個面^{におしなべて}고루建立」（『毎日新報』1939年2月17日付〔朝刊〕、3面）。
- (87)これを裏付ける資料がある。朝鮮神職会の『鳥居』（第9巻第6号、1939年6月、8頁）によれば、1939年6月に朝鮮神宮において、京畿道金浦郡教育会が同会の会員（校長を中心とする教員）のみを対象に、皇典研究所朝鮮分所に要請して「神祠奉務に関する講習会」を5日間にわたり開催され、郡内の校長らが参加したという。これを分析した樋浦郷子は、「少なくとも金浦郡においては、申請代表者としての朝鮮人面長の同意があるだけでなく、設置許可前の段階から（それを「総代」と呼ぶかどうかは別として）実質的な神祠の管理者として校長が想定されていたこと、校長がそれに応じていたことが判明する」と述べている。そして、「申請代表者としての朝鮮人面長」と、「実質的管理者としての（日本人が多くを占める）校長」という、神祠における「役割分担」を指摘している。前掲の樋浦『神社・学校・植民地』第4章第4節（185頁）による。
- (88)前掲の高谷論文は『京城日報』記事を引用しながら、1939年1月における忠清北道での「一面一神祠」設置方針決定に関して論じているので参照されたい。
- (89)「一郡一神社^を目標^に／江原^で建立^を計画／明十四年度^{から}부터同二十年^{まで}까지／一面一神祠^も促進」（『毎日新報』1939年3月29日付〔夕刊〕、4面「中東版」）。
- (90)「朝鮮神宮御神体／全南御奉遷式執行」（『東亜日報』1939年6月11日付〔朝刊〕、2面）。
- (91)「一面一神祠完成／二十三日、一斉鎮座祭執行／漣川郡」（『毎日新報』1940年12月24日付〔夕刊〕、3面「中東毎新」）。
- (92)「一面一神祠計画完了／今秋各地秋祭執行」（『毎日新報』1943年6月25日付〔朝刊〕、4面）。
- (93)「面毎ニ神社御建造／敬神崇祖ノ心ヲ培フ」（『火曜版・国語教室』1943年8月10日付、1面）。この時期の『毎日新報』朝刊には地方版に「国語毎新」欄が設けられているが、火曜日は別冊で『火曜版・国語教室』が発行されていたようだ。
- (94)戦時体制下での神職不足の実態や神職任用が困難な状況に関しては、前掲の拙稿「植民地期朝鮮の神職に関する基礎的研究」を参照されたい。
- (95)各道知事宛の内務局長通牒「無願神祠ノ設立ニ関スル通牒」（1939年5月16日）。朝鮮神職会の『鳥居』（第9巻第6号、1939年6月、7頁）に収録。なお、この通牒は前掲の樋浦『神社・学校・植民地』第4章第2節（177頁）に掲載されている。
- (96)栗田前掲論文。
- (97)前掲の樋浦『神社・学校・植民地』192頁。
- (98)拙稿「植民地期朝鮮での「内鮮一体」と江原神社」（大濱徹也編『近代日本の歴史的位相—国家・民族・文化』刀水書房、1999年）。江原神社に関する部分を簡単に要約す

ると、『日本書紀』神代上の一書の一に、「素戔鳴尊、帥其子五十猛神、降到於新羅國、居曾尸茂梨之處」という記述がある。江原道春川郡新北面牛頭里（現春川市牛頭洞）に、牛頭山という名の小さな山があり、現地日本人たちはそこが曾尸茂梨だと主張するようになった。そして、春川郡ではこの地に「素戔鳴尊」を奉斎する「曾尸茂梨神社」を建立しようという運動を展開する。それは春川神社（祭神は「天照大神」と「明治天皇」）の昇格に結びつき、社殿が朝鮮式に改造されるとともに「国魂大神」と「素戔鳴大神」が追試され、1941年に国幣小社に列格された。

(99)前掲の青井『植民地神社と帝国日本』のⅡ部第2章「境内の変貌—戦争・モダニズム・環境」を参照。角南体制の内務省系技術者たちが実践した地域主義にもとづく「朝鮮式」が加味された社殿や境内について、青井は「神社祭式に基づき機能主義的な方法によって超地域的に標準化されつつあった平面計画を前提にしたものであった」とする。それゆえ、「地方」に固有のアイデンティティを認めつつ「帝国」に包摂するようなイデオロギーが、少なくとも内務省・神祇院の周辺では発達しつつあったと考えられる」という評価を述べている（214頁）。

(100)前掲の青井『植民地神社と帝国日本』のⅡ部第2章「境内の変貌—戦争・モダニズム・環境」201頁を参照。

第6章 神社・神祠と「洞祭」

朝鮮在来の神々を神社および神祠（神社の下位）に奉斎する問題に対して、神社行政はどのように対処することにしたのかを確認しておく。心田開発運動において神社行政は、内務局長通牒（1936年8月）で指示を出し、神社・神祠で「朝鮮ニ於ケル神格」を奉斎する場合は祭神を「国魂大神」としななければならない、なおかつ「天照大神」と合祀するというやり方に統制することにした（本稿の第3章第4節第2項を参照）。そうならば神社・神祠の増設において、朝鮮在来の神々を奉斎する問題が大きく関わるのは、朝鮮在来の「洞祭」との関係においてであると考えられる。そこで、本章ではこの問題を神社・神祠の増設という政策と、「洞祭」利用言説との関係をみる中で考察することを課題とする。

第5章で考察したように、自由に参拝施設を設ける日本人移住者と拮抗する中で神社行政が〈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）であることが明確化され、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様式が基準とされた。〈神社〉が公認されて法的な神祠となる場合には、さらに基準が上がってさらに条件が追加されることになるが、〈神社〉として神社行政が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。ただし、多数増設された「天照大神」を祀る神明神祠の例から、社殿様式は祭神に従っていることを確認できるため、祭神がより重要な条件であったことがわかる。

また、第5章で明らかにした祭神の二重性もここで改めて説明してみよう。天照大神と「内地」の他の神々との関係性において、神社行政が〈神社〉の祭神を統制していくうえで、次のような皇祖である天照大神と他の神々という祭神の二重性を見出すことができた。公認神社・神祠では皇祖としての天照大神が主祭神となり、他の神々を合祀・追祀する。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。

しかしその方針は心田開発運動までのことで、心田開発運動で「敬神崇祖」の論理が出されてからは、「朝鮮ニ於ケル神格」を奉斎する場合は祭神を「国魂大神」とし、しかも「天照大神」との合祀としなければならなくなった（1936年8月の内務局長通牒）。この以降は、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」との合祀とされたわけである。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い。

以上のように、神社行政が〈神社〉として認識し、その範囲を定める最低条件が祭神の明確化（「神祇」に）と社殿の様式であったことと、天照大神を中心とした関係性における祭神の二重性をふまえて、本章での考察を進めていこう。仮に在来「洞祭」や官製「洞祭」を利用して神社・神祠の社殿を建てることを想定した場合、その祭神は個々の神名ではなくて「国魂大神」とし、必ず「天照大神」との合祀とするという規制がともなうことになる。

祭神が個々の神名とならないことに関連するが、地方行政が創りだしたいわば官製「洞祭」である「天地神壇」は、神社神道の「天神地祇」に類似した「天地大神」「天地神」を祀っていた。この場合の祭神について、「天地神壇」を創った当該部署では神祠の定義

における「神祇」としての認識があったのだろうか。また、「天地神壇」が神祠のような社殿を建てたなら、「神祠ニ関スル件」の罰則に抵触するのだろうか。

なお、「天地神壇」について説明を加えておく。「天地神壇」の祭神である「天地大神」「天地神」に関してなら、筆者は地方行政の当該部署が漠然と神社神道の「天神地祇」に類似した神名を用いたものと推測している。また、村落において石を積み上げた祭りの施設を「壇」や「神壇」と呼ぶことも多かったので、名称は「天地大神」を祀る「神壇」ということで「天地神壇」になったと考えている（本稿の第2章第4節を参照）。

第1節 在来「洞祭」の神社・神祠化問題

(1) 在来「洞祭」の神社・神祠化問題

神社・神祠と朝鮮土着の信仰との関係を論じた先行研究は管見の限りないといえる。だが1980年に次のような説が出典なしで唱えられ、その結果謎だらけの「洞祭」利用に関して憶測だけが先行することとなった。

さらに台湾や朝鮮などでは、まえにも見たように現地民族の信仰を日本化するために、ことさら土着信仰の対象である祠を、強制的に神社化する方法が、とられたものと考えられる。その最たるものが、第二次大戦中の一九三九（昭和一四）年、朝鮮全羅南道各方面に創立された一三四社の神社であって、これは戦時下に、日本帝国主義が朝鮮民族にたいしてとった、廃氏改姓（創氏改名の誤り＝引用者）などの一連の同化政策（民族抹殺政策）の、一環であったことは明らかである⁽¹⁾。

この説でいうところの「土着信仰の対象である祠を、強制的に神社化する方法」とは、本稿でいうところの「洞祭」の政策的利用を意味している。この説の真偽について確かめるべく、1889年9月に全羅南道に出かけて実地調査を試みたことがある⁽²⁾。その結果、「強制的に神社化する方法」は取られていなかったことを確認することができた。ただし一部ではあるが、神明神祠と在来の祈雨祭との関係が推測できるかもしれないとした。この点に関しては本章の第3節第3項において、神社・神祠の祭神に関する考察の中でもう少し詳しく論じることにする。

次は先行研究というわけではないが、本稿の第2章と第3章で論じた中から、在来の「洞祭」利用に関わる部分を要約して振り返ってみたいと思う。

1933年に農村振興運動が本格的に開始すると、山崎延吉（朝鮮総督府嘱託）の農本主義の影響もあり、農村振興運動の現場では官製「洞祭」を創る気運が醸成されてきた。「大麻殿」「天地神壇」「農民祭」「農神壇」のような事例がそれである。それらは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、総督府当局からも農村振興運動を推進するうえで注目される存在になっていた（第2章第4節を参照）。

その気運に敏感に反応したのが、総督府内務局地方課で神社行政の担当を始めた小山文雄と、朝鮮史編修会委員の崔南善であった。小山は1934年に著書『神社と朝鮮』（朝鮮仏教社）を出版し、崔南善は1935年初めには自らの意見を宇垣一成総督に具申ししていたとみられる。

小山の著書は1935年に公表される心田開発運動において、神社を「宗教復興」の一対象にさせ、神社の宗教性を前面に押し出した神社利用の論議を急浮上させる役割の一端を担った。つまり、在来「洞祭」を利用対象に想定して神社・神祠化を構想するものであった（第2章第5節を参照）。総督府当局が国幣小社への「国魂大神」合祀を受け入れ、神社行政が民間の「国魂大神」奉斎論を包摂していったことにも、同論に近い立場の小山が関わっているとみられる（第4章第4節第1項を参照）。

一方、在来「洞祭」を神社・神祠化する観点において注目されたのは崔南善の意見で、それにより在来「洞祭」は心田開発運動で「固有信仰」という範疇に属して調査の対象とされた。だが、1936年1月に心田開発運動の「目標」や実行細目等が公表された時点では、神社との関係において中枢院の「調査の結果」を待つ段階にとどまっていた。そのため、中枢院の信仰審査委員会が「具体案を樹立」するまでは、神社と「固有信仰」との間で「相互連絡提携を図る」ことは保留にされることとなった（第4章第1節第4項を参照）。

以上のような「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、神社・神祠化を想定した官製「洞祭」を中心に、あるいは在来「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、日本「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。

では、「内地」の神社中心主義に共通する村民統合という点をもう少し考察するために、次は心田開発運動に至る過程で、ことに農村振興運動の現場で在来「洞祭」の神社・神祠化が期待された背景を整理しておこう。1935年になって宇垣総督は、官製自治のエリートとしての更生指導部落を拡大する方針を指示した。それにともない、山崎延吉の「農村自治」論の応用ともいえる官製自治を確立する意図、具体的には「農村振興運動を部落自治に移さんとする」という意図をもって、総督府当局は更生指導部落の「自治共励方策」確立を重要課題に掲げるようになった（第2章第3節第2項を参照）。

たとえば、農村振興運動の主管部署である農林局農政課の景山宜景課長は、1936年10月に京城放送局のラジオ放送で「農村美化に就て³⁾」という題の話をしている。そこでは、朝鮮の農村に「部落民の精神生活の基調をなす、魂の安息所を得たいこと」が「最も切望に堪へぬこと」とであると主張されている。景山がモデルとして描いているのは「内地」の「鎮守のお社とお寺」や「諸外国」の「教会」であり、それらは魂の安息所という「役目を負担」しているという。よって、在来「洞祭」の神社・神祠化は、農村振興運動の現場では「自治共励方策」確立のための手段としても期待されていたといえる。

以上のように、農村振興運動の現場で在来「洞祭」の神社・神祠化が期待された背景としては、それが官製自治の確立（「自治共励方策」確立）の手段として注目されたことをあげることができる。ここにおいて、「内地」の神社整理における神社中心主義と共通していることを確認できる。

(2) 在来「洞祭」、神社・神祠、官製「洞祭」について

第5章の冒頭で説明したように、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」、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。これら3者について簡単に説明しておこう。

朝鮮在来の「洞祭」は、朝鮮王朝の時代には儒教理念の立場から巫俗とともに「淫祀」「淫祠」として扱われていた。かつて部落ごとで盛大におこなわれていたが、当時は規模が小さくなり数も減っていた。衰微していたとはいえ、在来「洞祭」には壇、神石、神木、祠堂などを備えているものもあった。

朝鮮総督府の調査資料（1937年）によると、「二三十年前迄」つまり1910年の併合頃の時期までは、「相当に盛大に催された所もあり、従つて部落祭の存在も可なり明に知られて居た」という。しかしそれ以降は、「革新の趨勢に圧されて衰微し、之に附帯する神楽や各種の行事も廃止されてその規模愈小となり、其の奠祭時刻が概して真夜中なるが為め、世人の注目を惹く所とならず」とある。「革新の趨勢」とは植民地支配による取締りを指している。すなわち、盛大におこなわれていた神楽などの行事が警察当局の取締りにより禁止され、その規模が大幅に縮小されて衰微してしまった。その取締りは警察犯処罰規則⁽⁴⁾により「迷信打破」としておこなわれた⁽⁵⁾。

総督府警務局では併合後において、警察犯処罰規則により巫俗や占トのような民間信仰等に対して取締りをおこなっていた。在来「洞祭」における「迷信打破」は、まず神楽の担い手である巫覡が直接の取締りの対象となったが、さらに「生活改善」に伴い「洞祭」の諸行事も経済・風紀・衛生等の理由から取締りを受けたようである⁽⁶⁾。

それから、1920年代からの朝鮮人による農民運動や、朝鮮総督府が1932年に本格的に開始した農村振興運動により、「迷信打破」の対象として壊されるものもあったようだ。農民運動での事例としては、たとえば、平安南道徳川郡蚕上面の棲鶴里^{ソハンニ}では、1922年のことであるが、洞里の中心人物である李寛郷の手により「城隍堂」（洞里の守護神を祀る祠）が「斫伐」されたという⁽⁷⁾。農民運動における合理主義からみると、「城隍堂」の信仰は「迷信」となるから、「城隍堂」のような在来「洞祭」が「斫伐」される場面は、農民運動が展開される洞里ではよく見られた光景だと考えられる。

一般に〈神社〉は概ね日本人移住者が集住する地域に限られ、中でも無願神祠は漁村における「金刀比羅祠」のように、特定の祭神に対する信仰が求められる地域に多かったと考えられる。第5章で論じたように、一面一神社・神祠設置方針で増設される神祠は、日本人移住者の集住地域の外へ、大多数である朝鮮人の村落へと崇敬地域を拡大していったわけである。

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、第2章第4節で取りあげた忠清北道の「天地神壇」がその典型的な事例となる。しかし、「天地神壇」は試みられた地域が永同郡永同面や清州郡に限定されていたし、他の事例も数少ない個別の試みに過ぎなかった。

それでは、本章の冒頭で述べた〈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3者を体系化してみよう。

まず在来「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（第4章第1節第4項を参照）。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、本章の冒頭でまとめたように祭神が「神祇」となる。社殿様式の規格としては、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」様式がその範囲となる。

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「天神大神」であり、設備は在来「洞祭」のような祠堂を備えていた。だが、同様に「天地神」を祀る忠清北道清州郡の場合は、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。

本来、朝鮮在来の「洞祭」と日本人が建てる神社・神祠は互いに別世界の存在であったが、1930年代に入って農村振興運動が始まり、その展開の中で、神社・神祠に村民統合の役割が期待されたことで両者が政策的に接近する時期を迎える。このことをもう少し掘り下げて考えてみよう。

農村振興運動の展開の中で、神社・神祠に村民統合の役割が期待されてきたとはいえ、朝鮮在来の「洞祭」と日本人が建てる神社・神祠との間の大きな溝は、総督府当局の認識としては簡単に埋まるものではなかったはずだ。小規模な神祠でさえ、大多数を占める朝鮮人の村落に設立することは、それを支える崇敬者、建立資金、信仰などの根本的な問題のために、実現不可能な状態であることは厳然たる事実である。これが農村振興運動が行き詰まりを見せた1935年を前後する時期における実情であった。

一方で、消滅しつつある在来「洞祭」は、少なくとも総督府当局の視野には入っていなかった中で、1934年に小山文雄の著書『神社と朝鮮』で在来「洞祭」が紹介される（第2章第5節第2項を参照）。そして、崔南善が1934年3月におこなったラジオ放送での講演、および翌年1月におこなった道参与官打合会での講演で、在来「洞祭」と「内地」の「古神道」の「類似関係」が説明された（第3章第1節第2項）。こうして総督府当局は在来「洞祭」に注目することになり、心田開発運動の中では「固有信仰」という範疇で期待されることになる。

しかし、朝鮮在住の神職たちは在来「洞祭」に祀られる神が神社・神祠の祭神になることに対して反対していた。彼らが参加する朝鮮神職会の会報『鳥居』で、「朝鮮在来の神々」が「仏説を混じ」ていたり「陰陽五行思想を反映」しているため、「神社の祭神に加」えることは諸々の条件を満たせた後に「始めて考究せらるべき問題」であるという反対意見が表明されている⁽⁸⁾。また、総督府当局も祭神問題には慎重に対処していて、在来「洞祭」自体の調査をおこなっていないことも理由で、心田開発運動の段階において在来「洞祭」の扱いは保留とされたままであった。

第4章で論じたように、当時の総督府当局や朝鮮在住の日本人神職たちにおける積極的
神社非宗教論には、理論面では筧克彦の「古神道」の影響を見出すことができる。彼らが
神社信仰に宗教性を求める過程において、朝鮮在来の「洞祭」という〈神社〉に類似した
祭り
と直面する中で、理論面では筧の影響が、実践面では川面凡児の禊行の影響が大きくな
っていったといえる。総督府当局や朝鮮在住の神職たちにおける筧の影響としては、本
来あるべき「かみのみち」である惟神道を彼らは受け入れ、皇祖・天照大神へと「帰一」
する神社信仰へと傾いていったことがあげられる。

それは言い換えると、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。また、総督府当局や神職たちにとって、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。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いわば「死産」された存在であったわけである。それゆえ、笈克彦の影響を受けた彼らは本来あるべき「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していくと考えられる⁽⁹⁾。

そのような「古神道」理解によると、日鮮同祖論が媒介となり、朝鮮においても総督府当局は儒仏が入ってくる以前の「古神道」を仮設し、その前提で神社・神祠と在来「洞祭」の間の溝を埋めるものを求めていくと考えられる。そこで、第4章で論じたように朝鮮でも禊行が実践されていくとともに、朝鮮の「古神道」をいわば復興することが企画されるのではないだろうか。

確かに、「天地神壇」のような官製「洞祭」が直接の契機となり、神社および神祠を朝鮮の村落に増設することを意図して、「洞祭」を利用するための言説が登場してくる。それらは崔南善による在来「洞祭」を「復活」する主張と、総督府当局による官製「洞祭」の設置案とに二分される。心田開発運動が開始される1935年には、利用対象の候補にあがってきた在来の「洞祭」は「固有信仰」と呼ばれたが、総督府当局にとってその復興とは在来「洞祭」の「復活」ではなく、官製「洞祭」の設置を意味していた。

前記の二分された言説は、崔南善と総督府当局のそれぞれが想定する朝鮮の「古神道」世界の表明と言い表せる。さらに言い換えれば、日本「内地」との同祖という関係において、朝鮮の古代に仮設する「古神道」世界が、時を同じくして登場したことになる。その内容については本章の第2節と第3節で考察しよう。

そもそも、総督府では官製「洞祭」を指す名称を用意していなかった。官製「洞祭」は総督府当局が最初から目的をもって創り出したものでなく、地方行政が試みに創ったものに、たとえば忠清北道の清州郡や永同面では「天地神壇」というように、当該部署が個別に名称を作っていたに過ぎない。しかも、官製「洞祭」設置が企画され案として登場するのは、心田開発運動において、総督府当局が朝鮮社会では無力な神社・神祠の「死産」を自覚し、衰微している在来「洞祭」もまた「死産」が予想された時のことである。その時、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。そのため名称がないのかもしれない。

ところで、神社や神祠に関する法令の説明は、第5章第1節第2項で述べたので、ここでは神祠に関してのみ簡単に要点を整理するとどめよう。植民地に特有な状況として、社殿等の設備、崇敬者、神職などの面で神社の基準を満たすことが困難な場合も現実的に起こり得た。このような場合に、将来において神社に昇格することを前提に、さらに低い基準を設けて「特例」として認められた施設が神祠である。

法令と無関係に、神社神道の参拝施設を総じて指す場合には、本稿では法令上の神社と区別するために〈神社〉と表記している。日本の敗戦時に朝鮮に存在した〈神社〉を法令にしたがって整理してみると次のようになる。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⁽¹⁰⁾、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。

また、心田開発運動における神社制度改編（1936年8月）を究明するうえでの本章の位置も確認しておこう。神社制度改編の主要目的において、1つめの国幣社列格に備えることに関しては、第3章第4節から第5節まで、および第4章で考察している。第5章と本章では2つめの目的、つまり官国幣社以外の神社や神祠を階層制度の中に組み込み増設に備えることを対象とする。そのために、まず第5章で神社・神祠の増設という政策の立案・決定過程や統制の問題に関して論じた。本章ではその政策と「洞祭」利用言説との関係を浮かび上げることを課題としたい。

第2節 在来「洞祭」・官製「洞祭」への対応

(1) 崔南善による在来「洞祭」への対応

先に本稿の第3章と第4章で崔南善について論じた内容を簡単に要約しておこう。前述したように、崔南善の意見にもとづき「洞祭」は心田開発運動で「固有信仰」という範疇に属して調査の対象とされた（第3章第2節）。だが、1936年1月の時点では神社との関係において中枢院の「調査の結果」を待つ段階にとどまり、神社と「固有信仰」との間で「相互連絡提携を図る」ことは保留とされていた（第4章第1節第4項）。

崔南善の立場は当然ながら総督府当局とは異なり、朝鮮の文化を保持する試みとして「固有信仰」の復興を企てていた（第3章第1節第2項）。そのことは、崔南善が朝鮮と日本「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。なお、崔南善にとっての「固有信仰」とは朝鮮在来の「洞祭」を指している。

ここで、崔南善を評価するに際して留意すべき点を整理しておく必要がある。そもそも崔南善は、日鮮同祖論に依拠した鳥居龍蔵の説を意図的に読み替えて、その中心を朝鮮半島、その周辺部を日本や中国としていた。彼の「不咸文化論」にはその主張が記されている⁽¹⁾。一方で、本章第3節で考察する「部落祭」（在来「洞祭」）への関心からもわかるように、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は、「内地」中心の日鮮同祖論として、総督府当局や神職・神道家たちからも見出される。すなわち、前記の官製「洞祭」の設置案をはじめとする総督府当局の言説や、神職・神道家たちの「国魂神」奉斎論においても確認できるのである。

以上を前提にすると、総督府当局との関係の中で崔南善を評価するにあたり、〈支配〉と〈抵抗〉という二項対立的な枠組みにより抵抗か親日かという評価に行き着く限り、正確に捉えられないことがわかるだろう。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。これは今から論じていくのであるが、〈抵抗〉という側面は、在来「洞祭」を利用するための言説において、崔南善が総督府当局とは異なる主張の中から見いだすことができる。

では今から中枢院の「調査」の段階における崔南善の言説を分析したいと思う。すなわ

ち、「固有信仰」の「調査」を担当していた中樞院の信仰審査委員会において、詳細な時期は不明だが1935年中に彼が2回にわたって講演⁽¹²⁾した内容を、政策決定との関係に注目しながら考察してみる。

1回目の講演で、崔南善は「心田開発」の「良き種子を受け入れるべき素地を造る」ためには、「朝鮮の固有信仰を復興せしめて、弾撥力と共に摂取、消化の機能を働かしめることであると思ひます」と述べた。そして2回目の講演（翌週）では、崔南善は次のように檀君について言及している。

朝鮮人は檀君と言へば朝鮮の国を造つた神とも信じて居るのでありますが、一般の信仰は兎も角も致しまして、事実檀君と申します言葉は、古い時代に於ける信仰系統の祭祀を司る役の名称であつたのであります。

（中略）

また檀君古記に、神壇樹の事を伝えて居りますが、これが今日内地の神道家によつて神社形態の復古的一要件として叫ばれて居るヒモロギイハサカ⁽¹³⁾そのものであるわけであります。朝鮮では現在でも地方何れの部落にも神木があり、それには形計りでも檀若しくは神石が置かれて、年一回乃至数回部落祭が行はれて居りますが、伝統の力の強靱なるには往々驚かされるものがあります。

この時期の崔南善は、もはや檀君を国祖、つまり「朝鮮の国を造つた神」とすることに固執はしないで、むしろ後退させて「祭祀を司る役の名称」と説明している。その理由として第一に考えられるのは、京城神社の増祀（1929年、第3章第5節第1項で言及）で「国魂神」が檀君ではなく、「雄略天皇ノ御代百済国ヲシテ祭祀セシメラレシ建邦神⁽¹⁴⁾」という解釈で祀られた経緯をふまえたのではないかということである。

2つめの理由としては、京城神社の増祀をふまえて、崔南善が「固有信仰の復興」、つまり朝鮮在来の「洞祭」の「復興」に的を絞った戦略を取ったためではないかと考えられる。崔南善はこの講演で、檀君に関連して「古い時代に於ける信仰系統」を紹介し、「檀君古記」の「神壇樹」が、「内地の神道家」により神社の古い形態として注目されていた^{ひもろぎ}神籬^{いわざか}や盤境であるとしている。これは崔南善が想定する朝鮮の「古神道」世界の描写である。

彼は日鮮同祖論を読み替えて、朝鮮を中心としたいわば「鮮日同祖論」をその論理の基盤にしていた。それにより、「内地」の神社神道を巫俗に読み替えることを可能にしたので、逆に朝鮮の巫俗を神社神道に置き換えて表現することも可能であった。それゆえ総督府当局がしたように、崔南善もまた朝鮮において儒仏が入ってくる以前の「古神道」を仮設するわけである。

崔南善が「古神道」を仮設したなら、彼は神社・神祠と在来「洞祭」の間の溝を埋めるためにどのような提案をするのだろうか。その溝を埋める方法として、崔南善は在来「洞祭」の祭神を神社・神祠に祀ることを企画していたと考えられる。

心田開発運動は、日中戦争勃発後に開始された国民精神総動員運動（国民精神総動員朝鮮聯盟が主体）の中に解消されていく。その時期になって、崔南善は在来「洞祭」の祭神について具体的に言及するようになる。たとえば、崔南善による在来「洞祭」の「復興」戦略は、心田開発運動が終わってからも続いていたのだが、追い詰められたかのように、

その戦略は彼が1937年12月に発表した論説⁽¹⁵⁾でより具体的に示されている。その冒頭で崔南善は、当時の朝鮮にわずかに残っていた「城隍祠」＝「サナング」について細かく描写している。少し長いが彼の認識を知ることができるので次に引用しよう。

田舎道の峠にさしかゝると、よくひねり歪められた老木を繞つて小石、礫の堆たかく聚積されてゐるものを見る。而してその木の枝には白い紙切や垢じみた襟のほぐされたのや乃至赤・黄とりどりの着物の切端等が散り散りに結び付けられてゐる。中には文字の記されたものもあつて、雨に薄められた墨迹を確めて見れば、何処の某の何の病気が平癒される様に、或は何年月日生れの某が長命息災の様にとの意味であるのがわかる。暫く足を停めてゐる間には、手にして来た小石を一つ二つ投げ納めてゆく幾人かの旅人にも出逢へば、偶には昔かたぎのお媼さんが跪いて手を揉み揉み願言を申述べる風景に接することもある。これはサナングといつて、朝鮮の庶民信仰に於ける最も普遍性の存在である。

(中略)

峠道でなく、村外れとか、往来の一側にサナングの設へがあることもある。この場合には多く神木の蔭に些かな祠が建てられて居る。その代り礼拝の対象たる神木は有ることもあり、無いこともある。而して祠のある処では、幣や奉納物やが祠の中の神像の前に捧げられてある。かやうな祠には巫や経師等が供物と神楽とを以つて加持祈祷を修して居るのがよく見受けられる。

崔南善は「城隍祠」＝「サナング」の外観をその場所ごとに差違を付けて説明している。「よくひねり歪められた老木を繞つて小石、礫の堆たかく聚積されてゐるもの」であったり、「神木の蔭に些かな祠が建てられて」いた。その場合には「神木」がないこともある。

引用箇所終わりの部分に「巫や経師等」とあるが、これらは朝鮮巫俗の担い手を指す語である。朝鮮の巫俗信仰において経文を読んで悪鬼を追い出す形態があり、その担い手の名称の1つに「経師」がある。

また、今日では一般に村の守護神とされている城隍神について、引用箇所に続く本文で「城隍祠」の「神」という表現を用いて、「山路を守つては塞の神の役をつとめ、部落民の為めには産土神の意味をもつてゐる」と説明されている。加えて、老木辺りで村の祭をおこなう「堂山」とともに「城隍祠」＝「サナング」は朝鮮の「原始型神社」と位置づけられた。また、「サナングに祭られる神が、高級にして大能なる神格であることは、部落の福利や生命の保護といふ大きい祈願をかけて靈驗ありとする点から、これを推し得るであらう」と、「城隍祠」の祭神を「高級」の神格に位置づけて高く評価している。

朝鮮の「原始型神社」とは、まさに崔南善が仮設した朝鮮の「古神道」を前提にした表現である。彼は朝鮮の巫俗を神社神道に置き換えて表現していたため、「巫や経師等」といった巫俗の要素も朝鮮の「古神道」に含まれている。したがって、「原始型神社」という表現の「神社」が指すものは、「城隍祠」の外的な設備とともにその祭神も含まれている。また「原始」という表現には、崔南善が朝鮮を中心としたいわば「鮮日同祖論」を論理の基盤にしていたため、朝鮮「古神道」が「内地」の「古神道」の起源であるという意味が込められているといえよう。それから、「城隍祠」の祭神を高く評価することは、崔

南善が「城隍祠」の祭神を神社・神祠に祀ることを意図していたため、持論への反対意見に対する反論として述べられたと考えられる。

このことの証左として、祭神論に関して崔南善に反対する朝鮮在住の日本人神職たちの資料をあげることができる。1935年7月に朝鮮神職会の会報である『鳥居』に、彼ら神職たちの反対意見を代弁する論説が掲載されているので紹介しよう⁽¹⁶⁾。なお、朝鮮人最初の神職は李山衍で1939年に清州神社の出仕となった。よって、この論説が書かれた心田開発運動の時期において、朝鮮在住の神職はすべて日本人といっても間違いではない。

まず、朝鮮の在来「洞祭」に対して、『鳥居』の論説は「朝鮮固有の神道」や「朝鮮神道」という呼称を用いている。そして、「東亜の固有神道は日本に於いて栄え日本に於いて完成せられた」という認識に立ちながら、この論説はこのような「完成」した「日本神道」に対して、「朝鮮固有の神道」は「原始神道の姿」であり「原始宗教そのもの」であるという構図で議論を展開する。つまり、崔南善が起源としての意味を込めた「原始」とは異なり、日本人の神職たちは日本中心の日鮮同祖論の立場に立つために、「朝鮮神道」に対して用いる「原始」には「栄え」ていない、「完成」されていないという意味が付加されている。

このように「日本神道」を優位におく構図にあるため、日本人の神職たちを代弁するこの論説は祭神に関しても次のような見解を表明している。「かの朝鮮に於ける一部識者の唱導するが如き朝鮮在来の神々をば神社の祭神に加へむとする主張」に対して、「朝鮮在来の神々」が「伝説を混じ」ていたり「陰陽五行思想を反映」しているため、「神社の祭神に加」えることは諸々の条件を満たせた後に「始めて考究せらるべき問題」であるとして反対している。なお、ここでの「神社」は許可を受けた公認神社や公認神祠を指しているため、その祭神は「神祇」（「神祠ニ関スル件」第1条）、つまり「天神地祇」をはじめとする神社神道の祭神に限定される。

また、この論説は「朝鮮在来の神々をば神社の祭神に加へむとする主張」をする論者を見ることも「心外」であるという。この「主張」をする論者は「朝鮮に於ける一部識者」であるため、崔南善や李能和（朝鮮史編修会委員）を指しているのは確かである。彼らの主張は、神職たちにとって「日本神道」に異種の祭神を混ぜることであるため、「神道の公式的見解を覆す⁽¹⁷⁾」脅威として受けとめられたものと考えられる。

李能和について補足するなら、1935年半ばのこの時期、中枢院の信仰審査委員会が調査目的で要請する講演がおこなわれ⁽¹⁸⁾、崔南善が2回にわたり朝鮮の「固有信仰の復興」について主張したのに続けて、李能和も「固有信仰」について講演をしている。李能和は崔南善を補佐する立場で語り、「固有信仰」中の主要な「里社」「山祭」「檀君」の3要素を合わせて「天神の対象」として信仰対象にすべきとの内容であった⁽¹⁹⁾。

以上のように朝鮮神職会は、崔南善などによる「朝鮮在来の神々をば神社の祭神に加へむとする主張」に反対した。さらに、前記の崔南善の論説が出された1937年12月の時期には、すでに朝鮮総督府の調査資料『部落祭』が発行され、「部落祭」の祭神に対して否定的な内容が示されていた（後述）。このことも勘案すると、崔南善の論説はその主張が総督府当局に否定された後に出されたものと判断すべきであろう。

(2) 総督府当局による官製「洞祭」への対応

確認しておくが、1936年1月に「目標」と実行細目が公表された心田開発運動において、利用対象の候補にあがってきた在来の「洞祭」は「固有信仰」と呼ばれた。しかし、神社と「固有信仰」との間で「相互連絡提携を図る」ことは保留とされていた。だが一方で、同年8月に神社制度が改編されてからは、総督府当局では神社・神祠の増設を進めていく方針を取っていく。それゆえ、保留とされた在来「洞祭」利用の可否は早急に決めなければならぬ懸案事項となっていたはずだ。

しかしながら、本章の第1節第2項で説明したように、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。一方で神社・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のは、総督府当局にとって、また日本人神職にとっても、困難なことであるのは自明であった。つまり、彼ら双方にとって在来「洞祭」も神社・神祠も、朝鮮の村落社会ではともにいわば「死産」された存在であったわけである。それゆえ、箕克彦の影響のもとで皇祖・天照大神へと「帰一」する神社信仰へと傾いていった彼らは、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していったと考えられる。

そのため、総督府当局は農民たちが好反応を示して村民統合に一役買っている「天地神壇」のような官製「洞祭」に、朝鮮の「古神道」と重ね合わせながら注目するのであった。官製「洞祭」の存在が直接の契機となり、神社および神祠を朝鮮の村落に増設することを意図して、「洞祭」を利用するための言説が登場してくる。それらは崔南善による在来「洞祭」を「復活」する主張と、総督府当局による官製「洞祭」の設置案とに二分された。崔南善の主張は前項で論じたとおりである。崔南善とは違い、総督府当局にとっての復興とは在来「洞祭」の「復活」ではなく、官製「洞祭」の設置を意味している。そのことを論じていこう。

では、本章第1節で取りあげた農林局農政課長・景山宜景によるラジオ放送「農村美化に就て」（1936年10月）をもう一度みることから始めよう。そこでは、朝鮮の農村に「部落民の精神生活の基調をなす、魂の安息所を得たい」という話の文脈の中で、さらに各地で試みられている官製「洞祭」の創出の話題にも触れながら次のように語られている。

近来各地に神農祠とか天地神壇等と称しまして天神地祇を祀り部落崇敬の対象と致すような地方もありまして、内地で山神様と唱へるが如きと比照し結構なる思ひ付であると思ふのであります。然しながら神祠類似の社殿を設くるが如きはいろいろ規則にも触れることと存じますので十分お考へを願はねばなりません、天神地祇を祀つて五穀豊穡を祈り収穫感謝祭を催し豊作物品評会を附設するが如きは現下農村の実情に照し奨励す可きことであるように思ふのであります。

文章中の「神農祠」や「天地神壇」は官製「洞祭」に分類できる。景山はそれらで「天神地祇を祀る」等の試みがなされていることを「奨励す可きこと」と評価している。「天地神壇」の祭神は当初は「天地大神」「天地神」であったが、おそらく心田開発運動の中で、総督府当局の指導により神社神道の祭神である「天神地祇」に変更されたとみてよい。その役割は祭神の変化に呼応していて、当初において地方行政が在来「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ったが、心田開発運動の中で総督府当

局はこれに神社・神祠に代わる役割を期待していったと考えられる。なお、当時の内務省神社局は神社の祭神を大まかに区分してその認識を示しているが、それによると、「天神地祇」「皇祖」「歴代ノ天皇」「国家ニ功アル方々」となっている⁽²⁰⁾。「天神地祇」は天地の神々の総称と理解していいだろう。

一方で景山は、「神祠類似の社殿を設」けることは「規則」に「触れる」、つまり総督府令の「神祠ニ関スル件」（1936年8月改正）第1条に抵触するとも述べている。本章の冒頭で述べたように、朝鮮総督府の神社行政が〈神社〉（本稿では神社神道の参拝施設）の範囲を定める最低条件は祭神と社殿であった。よって、官製「洞祭」の祭神が神社神道の祭神である「天神地祇」となった以上、もう1つの条件である社殿様式が問題となってくる。社殿が「神祠類似の社殿」である場合は、これは〈神社〉と見なされて無願神祠となるため法令に抵触するわけである。

このことを、改正「神祠ニ関スル件」（総督府令第79号、1936年8月11日）の罰則規定で確認しておこう（本稿の第5章第3節第2項を参照）。新たに追加された第11条は、「許可ヲ受ケシテ神祠ヲ設ケタル者ハ一年以下ノ禁錮又ハ二百円以下ノ罰金ニ処ス」という内容の罰則である。つまり、「神社ニ非シテ公衆ニ参拝セシムル為神祇ヲ奉祀スルモノ」（第1条）という神祠の定義を基準に、「公衆」の「参拝」対象となる施設が「神祇」を祀った社殿をもち、その社殿が「神祠ニ類似ノ施設」と見なされる場合は、設立許可を受けないと第11条の罰則の対象となるわけである。

以上から、総督府当局が神社・神祠の増設方針を打ち出した後、官製「洞祭」において祭神は「天神地祇」に変更され、「神祠類似の社殿を設」けるのが禁じられていたことを確認できた。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、そのために祭神と社殿様式を統制したといえる。

(3) 総督府当局による官製「洞祭」の設置案

前項で述べたように、総督府当局は官製「洞祭」を利用対象とする施策を開始するにあたり、それらの祭神と社殿様式を統制した。このことを前提にして、次は官製「洞祭」設置案を分析していこう。この案において、祭神と社殿様式はどのように考えられているのだろうか。

警務局保安課長の上内彦策は、1935年11月7日に京城放送局の放送で神社参拝について講演をしたことがあった⁽²¹⁾。上内の直属の上司は、内務省で神社局長の経歴がある池田清警務局長である。池田は神社行政の担当者である小山文雄の著書『朝鮮と神社』の出版（1934年）に関わっていたから、上内にもラジオ放送の手段で神社参拝について講演をさせたと考えることができよう。池田は心田開発運動において神社行政に裏側で関与していた可能性が高い。したがって、上内の本務以外の神社行政に関わる言動に関しては、神社行政に代わってその意図を代弁していると見なしてもいいだろう。

上内の講演では、「内地」と朝鮮が神社に関して「全く同根一体としての古俗を共通にしてゐる事」が、「証明されてゐます」と断言していた。そのあと翌年の1936年には、心田開発運動の「目標」等が公表された直後の2月に、上内は神社を創立するための「実際案」を次のように披露することになる。

敬神崇祖は我が国体の精華中の精華でありまして此の神髓をさし置いては我国体・国威・国力・国民を語ることは不可能事に属するのである。従つて所謂心田開発運動に於て神祇奉斎祖先崇拜の大事が閑却される訳は絶対有り得べからざることである。さればこそ近時我が半島に於ても神社参拝者の数が激増する。神社神祠建立の企画が随所に起る。農村部落で社稷祭・勸農祭・豊年祭・山神祭などが神式の祭式順序を模して行はれるし、又自然の要求として祭壇や祠などの設備をなして所謂朝鮮に於ける固有信仰の復活の曙光がホノ見えるといふ状況でありまして之に対して適當の指導を与へて正しき信仰に導くことを得ましたならば誠に良い機運だと信ずるのである⁽²²⁾。

まず、心田開発運動がもたらした状況の変化をこの資料を通じて簡単に説明しよう。「神社参拝者の数が激増」するとは日本人と朝鮮人の両方の参拝者と読めるが、朝鮮人の神社参拝への動員が進められている状況もふまえていると考えられる。「神社神祠建立の企画が随所に起る」というのは、日本人による創立・設立出願が増えてきた状況を指しているだろう。加えて、農村の「部落」では「社稷祭・勸農祭・豊年祭・山神祭など」が、「神式の祭式順序を模して」おこなわれるようになった。そして、「祭壇や祠などの設備をなして」とあるように、官製「洞祭」が盛んになってきた様子を伝えている。上内はこれを「固有信仰の復活の曙光がホノ見えるといふ状況」と捉え、これに対して「適當の指導を与へて正しき信仰に導くことを得ましたならば誠に良い機運だと信ずるのである」と述べるのであった。

ここで官製「洞祭」を指す表現に注目しよう。心田開発運動において在来の「洞祭」は「固有信仰」の範疇に入れられたため、総督府当局では名称を「固有信仰」と称していた。だが、総督府では官製「洞祭」を指す名称を用意していなかった。官製「洞祭」は総督府当局が最初から目的をもって創り出したものでなく、地方行政が試みに創ったものに、たとえば忠清北道の清州郡や永同面では「天地神壇」というように、当該部署が個別に名称を作っていたに過ぎない。

そのため前記の上内案では、官製「洞祭」が創られることを「固有信仰の復活」と表現している。つまり、崔南善が意図したのは神社・神祠に在来「洞祭」の祭神を祀ることにより「固有信仰」を復活させることであつたが、総督府当局はそうではなかつたのである。総督府当局は「固有信仰の復活」と評価している官製「洞祭」を、神社に結びつけることを意図していることがここから予想される。この意図は、「社稷祭」等の官製「洞祭」が「神式の祭式順序を模して」おこなわれている点からも確認できる。

前置きが長くなったので、次は上内案の中味をみていこう。祭神に関しては何も言及していない。神社・神祠の増設方針のもとで、総督府当局が官製「洞祭」の祭神を「天神地祇」に変更させたことは前述したとおりである。よって、在来「洞祭」の祭神に関する記述も一切なく、そこから総督府当局の祭神に対する慎重な態度をうかがい知ることができる。

次に社殿様式に関してはどうであろうか。とはいえ、官製「洞祭」であるため社殿とは呼ばないので、便宜的にここでは建物と呼ぶことにする。

前記引用箇所の後の部分で述べられる上内の考えは、最近創られた官製「洞祭」や、現存する在来の「洞祭」における物理的な設備を利用するというものではない。とくに上内

案は、官製「洞祭」が祠堂などの建物を備えている、あるいはこれから建てることには否定的であった。なぜなら、現存する在来「洞祭」の建物が、「朝鮮では屢々余りに貧弱なミツトモ無いとさへ言はねばならぬ様な小祠を建て」ているという認識であるからだ。また、「殊に境内らしい境内も無い無環境にサビシク野晒しに神様を捨て置くといった感じのする様な事は絶対に避くべきだ」と批判するように、在来「洞祭」の境内環境や設備に懐疑的であるため、やはり建物には否定的な見解であるといえる。

むしろ、上内案は在来「洞祭」の祭りの形態を利用して、これから設置する官製「洞祭」に生かすという発想である。そのため、別の箇所では官製「洞祭」で「祭壇又は神壇を作つて御祭をするといふ事」を利用するという提案を示している。

では、引用箇所の後に書かれている上内の案をまとめて解説しよう。①まず将来神社を建てるべき「社地を選定」する。②次にそこに「将来社殿を建設すべき基地の構築」をし、またその後部中央に「将来御神木となるべき立派な常盤木を植栽」する。③そのうえで、「何年計画かにて相当の社殿造営の計画を樹立して年々必要なる額の積立を実行する」という、官製「洞祭」を利用した神祠増設の「実際案」であった。

②の段階にある期間は祭りの形態に関わるものである。当該地の「邑面に於ける祝祭日の祭式典」を「社地」で執行し、その際に「基地及基地上の神木を神聖の対象即ち神籬盤境として拝すること」が、「此地を邑面民の尊崇すべき村の神聖地たりとする観念を養成馴致する」ことにつながるという。ここでは、在来の「洞祭」で「祭壇又は神壇を作つて御祭をするといふ事」に擬して、「基地及基地上の神木」を「神籬盤境として拝すること」で、祭り形態を作りだすことを意図している。

ここで「基地及基地上の神木」を「神籬盤境として拝すること」の着想に注目しよう。本章第2節第1項で考察したように、前年の1935年に崔南善が信仰審査委員会での講演でおこなった主張は、「檀君古記」の「神壇樹」が神籬・盤境であるとした。この背景には崔南善が想定する朝鮮の「古神道」世界がある。崔南善は朝鮮において儒仏が入ってくる以前の「古神道」を仮設した。それゆえ、総督府当局が心田開発運動で課題とした神社・神祠と在来「洞祭」の間の溝を埋めるために、彼は在来「洞祭」の中でも「城隍祠」の祭神を神社・神祠に祀ることを企画していたといえる。

上内が代弁している総督府当局の着想をみると、この崔南善の主張と共通していることがわかる。それは朝鮮にも「古神道」世界があったことを想定している点である。すなわち、日鮮同祖論を媒介にして、総督府当局は朝鮮においても儒仏が入ってくる以前の「古神道」を仮設し、その前提で神社・神祠と在来「洞祭」の間の溝を埋めるものを求めている。その内容は、「基地及基地上の神木」を「神籬盤境として拝すること」を実施して、村落において「古神道」世界を再現することであった。そして、この「古神道」世界を次の段階で「天照大神」を祀る神社・神祠に結び付けるという企画である。祭神については言及されなかったため、官製「洞祭」には従来の指導通りに「天神地祇」とし、神社・神祠になる段階で「天照大神」を祀るということだけは確かである。

これを現実的に言い換えれば、「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。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る。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。

第3節 在来「洞祭」＝「部落祭」の調査

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⁽²³⁾」）。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。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。そこで、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る。

ところで、本稿では第4章第2節・第3節で論じた「敬神崇祖」の論理をもとにして、「国家祭祀」および「共同体祭祀」に関して、それぞれ〈皇祖神の祭祀〉および〈氏神祭祀〉への読み替えが可能かどうかを意識しながら分析してきた。「国家祭祀」は第3章第4節・第5節および第4章で扱い、「共同体祭祀」は第5章および本章で扱っている。

朝鮮において、「国家祭祀」とは具体的には官社における祭祀となるので、1930年代後半の時期では朝鮮神宮および京城神社等の国幣小社が該当する。「共同体祭祀」は諸社での祭祀となるが、具体的には心田開発運動以降に一面一神社・神祠設置方針で朝鮮人の村落に造営が目指される神社・神祠が該当する。よって、「共同体祭祀」に関わる「部落祭」調査を考察するにあたり、「部落祭」つまり在来「洞祭」の祭神に、「崇祖」の対象となる「氏神」を想定しているかどうかを見極める必要がある。ここでいう「氏神」を穂積の理解により説明すると、祖先祭祀の対象となる「氏神」は地域民それぞれの「氏族的守護神」として位置づけられる。

たとえば日本の家庭の「祭壇」をもとに、穂積は日本でおこなわれている「三種の祖先祭祀」を「第一 皇室の始祖に対する全国民の祭祀」「第二 土地の守護神に対する地方人民の祭祀」「第三 各家庭の其家の祖先に対する祭祀」と整理した。なお、第二で「氏神」を「土地の守護神」とした前提には「氏神の意義が氏族的守護神より地域的守護神に変化」したとの理解があった。それゆえ、そもそも穂積は祖先祭祀としての「氏神」を地域民それぞれの「氏族的守護神」と位置づけていたので、「氏族即ち家族所在地の守護神」と述べるとともに、第二には「氏神の祭祀」という標題が付けられている⁽²⁴⁾。

もし「部落祭」調査で「部落祭」の祭神が「氏神」であるという結果が出されたなら、その祭神は「国魂大神」として認められ、「天照大神」に「帰一」する神として、増設される神社・神祠に「天照大神」とともに合祀されることになる。

なお、「国家祭祀」「共同体祭祀」「家祭祀」という3つのレベルの祭祀は、穂積陳重および東京帝大法科大学で穂積の弟子だった柳田国男の祖先祭祀論によるものである。そこからは、「国家祭祀」「共同体祭祀」「家祭祀」という異なるレベルの祭祀を祖霊あるいは祖先祭祀によって統合し、一元的に捉える理論的枠組みが見いだされる（本稿の第4章第3節第2項を参照）。

(1) 「部落祭」調査の開始

改めて確認しておくが、1936年1月の時点で「固有信仰」、つまり在来「洞祭」は神社との関係において中樞院の「調査の結果」を待つ段階にとどまり、神社と「固有信仰」との間で「相互連絡提携を図る」ことは保留とされていた。それゆえ、次の段階ではより本格的な「固有信仰」調査が待たれ、総督官房文書課囑託の村山智順が在来「洞祭」について「部落祭」という名称を用いてその調査を開始するのであった。

本章の第1節第1項で説明したように、農村振興運動の現場で在来「洞祭」の神社・神祠化が期待された背景としては、それが官製自治の確立（「自治共励方策」確立）の手段として注目されたことをあげることができる。そして第2の背景としては、第4章で論じた国家神道の論理としての「敬神崇祖」があげられよう。つまり国幣小社の祭神がそうだったように、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のである。

以上をふまえると、(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点に注目して分析した方がよいだろう。よって、これら2点を中心に「部落祭」調査を考察することを本節の課題とする⁽²⁵⁾。

1937年に「部落祭」の調査報告は発表された。それは村山智順が著した『朝鮮の郷土神祀・部落祭』（〔朝鮮総督府〕調査資料第44輯、以下『部落祭』と略す）で、おそらく5月の発行であろう⁽²⁶⁾。本節では『部落祭』の調査方法と政策意図を分析しながら、前述の課題への回答を読み取りたいと思う。

なお、在来「洞祭」はかつて部落ごとで盛大におこなわれていたが、当時は規模が小さくなり数も減っていた。衰微していたとはいえ、在来「洞祭」には壇、神石、神木、祠堂などを備えているものもあった。在来「洞祭」が衰微した経緯については、本章の第1節第1項で説明している。

調査を担当した村山は『部落祭』の「緒言」で、「今日の如く、部落祭のありや無しやさへ問ふものなきに至つた」と述べている。当時において「洞祭」はすでに支配者側の視野から消えていたことがわかる。それゆえ、前述したように農村振興運動の展開の中で在来「洞祭」の利用が期待される状況になっても、総督府では「部落祭」の実態を把握できていなかったわけである。

このような中で、心田開発運動における「固有信仰」調査として「部落祭」調査は開始されたため、それ以前の調査資料⁽²⁷⁾とは違って村山は「部落祭」を「迷信」として扱ってはいない。むしろ「緒言」で、「多量の社会共同的精神が流れ幾多の美しき伝統文化が保持されて居る」ため、「部落祭に対する視角を改更しその認識を深める必要あるに想到するであらう」とまで述べている。つまり、村山は「部落祭」を積極的に利用しようとする観点から論じているのである。

実は村山の「部落祭」への関心は心田開発運動の前からであった。たとえば、1934年の「朝鮮の民間信仰とお祭⁽²⁸⁾」という論説では、「洞祭、墓祭、巫祭などは朝鮮民衆の生活にとって相当に価値あるものゝやうに思はれます」と述べ、村山は「洞祭」＝「部落祭」の「お祭」を「敬虔なるお祭り気分」と評価している。よって、調査を指示した総督府当局同様に村山自身においても、「部落祭」を利用対象とする観点が調査当初からあったこ

とを確認できる。

では『部落祭』の目次を示そう。

- 序
- 緒言
- 第1章 部落祭の概観
 - 第1節 部落祭の概念
 - 第2節 部落祭の実例
 - 第3節 部落祭の現行割合
- 第2章 部落祭の祭神
 - 第1節 部落祭の祭名と祭神名
 - 第2節 神域・神堂・神壇の規模
 - 第3節 祭神・神域・祭祀に関する由来伝説
 - 第4節 部落の祭神に就いて
- 第3章 部落祭の祭祀
 - 第1節 祭官とその選定
 - 第2節 致齋と禁忌
 - 第3節 祭物及飲福
 - 第4節 祭場・時刻・参列者及祭儀
 - 第5節 洞祭神楽
- 第4章 祭期と祭費
 - 第1節 祭季
 - 第2節 祭日及臨時祭
 - 第3節 祭の費用
- 第5章 洞祭と洞会
- 結語
- 附 各地洞祭祝文・部落祭写真

この目次を参考にしながら、次は『部落祭』の調査方法の分析に移ろう。

(2)『部落祭』の調査方法

ここではまず『部落祭』の調査方法の検討に先だち、「部落祭」という名称について考察をしておく。村山が朝鮮の「洞祭」を「部落祭」と呼んでいるのは、これが行政で用いられている名称であるからと考えられる。事実、前述した崔南善の講演でも「年一回乃至数回部落祭が行はれて居ります」と、「部落祭」の名称が使われている。

そもそも、総督府では1920年代から農村対策の中で、「優良部落」「模範部落」「自力更生部落」などと、「部落」の語を用いて表現してきた。それゆえ、村落を指す行政用語として「部落」が用いられていると判断できるので、そこでの祭りとして「部落祭」が行政用語になったものと推測される。

一方で、「洞祭」という名称も多用されていた。1919年4月発行の朝鮮総督府資料には

「洞祭」という名称が記されている⁽²⁹⁾。また、管見の限り神社関係者がこの名称を用いた初出と思われるのが、満洲と朝鮮を旅した賀茂百樹（靖国神社宮司、「国魂神」奉斎論者のひとり）の視察記⁽³⁰⁾（1931年）である。そこでは「また朝鮮には洞祭が行はれる、これは内地の村祭で、鎮守の杜の祭である」という記述が見られる。

また、「洞祭」利用が期待される心田開発運動の時期でも同様である。たとえば星野輝興（宮内省掌典）が総督府の中枢院でおこなった講演記録⁽³¹⁾にも、「朝鮮でも洞祭は各所にあります。どんな村でも之はありますが、之が内地の神社に相当するもので」とある。

それでは、「部落祭」を調査名や書名に用いた村山は、「洞祭」という名称との区別をどのように処理しているのであろうか。それを解くためには「洞祭」の名称の中の「洞」を説明する必要があるので、併合後におこなわれた洞里の統廃合を先にみておこう。

1914年に面および洞里の統廃合がなされた。面は行政的には郡の下に位置し日本「内地」の村に相当する。洞里（洞や里）は「内地」の字に相当して、統廃合前の洞里をここでは「旧洞里」と呼び、統廃合後に生まれた洞里を「新洞里」と呼ぶことにする。統廃合前の村落では旧洞里の名称は洞と里が混在していて、地域によって洞の場合もあれば里の場合もあった（〇〇洞や〇〇里）。同様に新洞里の名称もまた洞と里が混在しているが、概して新洞里は里（〇〇里）となっている場合の方が多いようである⁽³²⁾。

では、村山は洞里をどのように認識していたのであろうか。村山は『部落祭』の第2章第1節「部落祭の祭名と祭神名」で、「朝鮮の通念に従へば、部落名たる里は洞よりも大きく、一里の内に数洞を含むと観念され」というように、実際は洞と里が混在しているにもかかわらず、新洞里を「里」、旧洞里を「洞」というと明確に区別して定義している。これは「洞祭」の名称を重要視したためと考えられる。

なぜなら、「部落祭」調査が始まってから、「部落祭」の実際の名称では「洞祭」が最も多いという結果が明らかになってきたからである⁽³³⁾。「洞祭」の名称が最も多いということは、祭りがおこなわれる「洞」を重要視することになったといっても過言ではない。

たとえば、村山は『部落祭』の第1章第1節「部落祭の概念」において、新洞里のことを「行政上の部落」といい、旧洞里あるいはその中の小集団を「行政上の部落よりは一般に小さき群をなすもの」だとか、「行政上の部落」の「最小単位を構成する祭祀団体」とあると述べている。そして、村山は「部落祭」が後者の方の「洞」やその中の小集団における祭りであることをこの節で定義するのであった。

よって、村山は行政用語である「部落祭」の名称を総称として用いながら、調査資料の本文中では「洞祭」さらには「洞」を重視して分析をおこなったのではないかと考えられる⁽³⁴⁾。このことも念頭に置いて『部落祭』の調査方法を検討していこう。

まず、『部落祭』で用いられている資料を分類してみると、①各道の道知事に依頼した調査の報告、および②現地調査の結果という2つに大別される。

①各道から返ってくる報告には、1936年5月のものと1937年5月のものがある。1936年5月の報告は、第1章第3節「部落祭の現行割合」以下第4章第3節「祭の費用」に至る各節における報告および表が該当する。1937年5月の報告は、第5章「洞祭と洞会」における報告および表が該当する。また、②現地調査の結果は現地における聞き取り調査によるものであるが、現地で実地に調査をおこなったものも1例だけ見いだせる。

ここでは、後者の②現地調査の結果を考察していく。これらは、①にあげた各道の道知

事に依頼した調査の報告とは違い、村山自身がおこなった聞き取り調査ゆえに、資料価値は比較的の高い方であろう。これらの結果は、第1章第2節「部落祭の実例」に列挙された30例としてまとめられ、また各章の中においても部分的に報告されている。では30例についての検討に移ろう。

30例は「部落祭」の具体例を例示したものである。1936年（昭和11年）5月の報告を受けた直後から、村山は「1 京畿道高陽郡射亭洞山神祭」（これのみ「昭和一一年五月調査」と調査年月が本文中に明示されている）を皮切りに現地調査に赴いている。その結果が30カ所の実例としてまとめられるのであった。

30例のほとんどは現地での聞き取り調査によるもので、「祭神」「祭祀」「祭儀」などの項目に分けて整理されている。実地に「部落祭」の祭儀を見聞したのは、「19 江原道江陵の洞祭」における「端午祭」だけのようなのである。これは、昼間に賑やかに催されるので見聞できたものと考えられる。

「端午祭」での村山による報告は、「邑の内外は全く人を以て埋まる賑であつた」とか、「邑内至るところ全く身動きならぬ混雑を呈する」というように、実際の体験にもとづいた文章表現になっている。調査日は当然ながら1936年の陰暦5月5日となる。

また、「12 慶南居昌の洞祭」における居昌面上洞の「部落祭」の場合は、「お祭の前日」に調査をおこなっている。だが、村山は祭儀自体を見聞できなかったようである。それは、祭儀が深夜の午前1時頃から3時頃にかけておこなわれるうえに、祭官のみで举行されるものだからであろう。調査日は1937年の陰暦「正月の十五日前後吉日」の前日となる。

(3) 『部落祭』の政策意図

次は、引き続き村山智順による報告書『部落祭』を対象にして、「部落祭」調査の政策意図を分析してみよう。

まず、上記の30例の多くが「洞祭」という表現で書かれている点について考察してみる。「洞祭」と明示されている例は23に及んでいる。前述のように、村山は「洞祭」が「洞」やその中の小集団においておこなわれるものだと定義付けるに至っていた。そのため、30例においても村山がいうところの「洞」が意識されることとなっているようだ。

では、30例の内容を検討しよう。30例の中で、1つの「洞」（地名として里や町となっている場合も含む）に1つの「部落祭」がおこなわれる例は12に及んでいる。その内訳は「洞祭」という名称の場合が8例、他の祭名の場合が4例となる。さらにこれらの12例はすべて洞里名が明示されている。それゆえ、30例の選択・例示の仕方は「洞」を意識したものといえるわけであり、ここから「洞」と「洞祭」とが結び付いた例をモデルとする村山の「部落祭」認識が読み取れるのである。

この「洞」と「洞祭」を結び付ける「部落祭」認識により、村山は「洞」における自治に注目することになる。彼は現地調査を進めながら2回目の調査を各道に依頼した。その報告（1937年5月）は1回目の報告（1936年5月）からちょうど1年後に提出され、第5章「洞祭と洞会」という最終章の中に整理されている。なお、「洞会」とは「村落自治」における会合である。

第5章で村山は各道からの報告（2回目）をふまえて、「洞会」について次のように自

らの考えを述べている。

猶ほ最も注意すべきことは、この会同は他の日に於けると異なり、この日は洞内安寧幸福を祈ると云ふ共同精神の表現せられた祭の日であり、又部落民各自数日前より外身の汚濁を去り内心の清明を持し来り今日更に神聖化され清浄化された神酒神饌を飲福するのであるから、会議員各員の心情至つて純正無私、共同的な部落の諸行事諸施設を協議するには極めて適当なる機会であると考へられる。

村山は、「祭の日」ゆえに「洞会」が「共同的な部落の諸行事諸施設を協議するには極めて適当なる機会である」と述べている。この内容からして、本節の最初で述べた(a)官製自治の確立に利用できるのかどうかを調べる観点から、村山は「洞祭」に「附帯」する「洞会」に着目し、それを肯定的に解説していることがわかる。

以上の「洞祭」「洞」の分析を念頭に置き、さらに『部落祭』末尾の「結語」を分析すると、『部落祭』における政策意図を浮かび上がらせることができるだろう。

「結語」では、まず『部落祭』の調査目的について、「朝鮮部落祭を考察するに必要な資料に供せむが為である」と述べられている。これを本稿での表現を使って言い換えるなら、本格的な「固有信仰」調査である「部落祭」調査の目的は、在来「洞祭」の神社・神祠化という政策的利用のために判断材料を提供すること、ということができる。

それゆえ、この政策的利用に関して村山は確たる説明や回答を明言していない。前置きとして、「部落祭」についての「詳細なる研究と論議」が「本資料を土台として猶ほ更に慎重厳密になさるべきもの」だと、慎重な態度を崩していない。そして、「結語」においてようやく、村山は「気付いた所を要約して」7項目を列挙するのであった。それにより、判断材料となるように自分なりの「部落祭」利用策の可否を消極的にはあるが示しているわけである。

これらの7項目は内容的に3つに分けることができる。第1は「部落祭」が政策的に利用可能であることを示すもの、第2は利用するとなった場合の留意点、第3は村山の主たる評価である。

内容を示そう。第1は①「内地の部落祭と多分に共通したものが見出されると云ふ事」、⑤「祭儀が終始神への接近、神への同化、つまりは神人合一の本旨に協つて奉行されると云ふこと」、⑦「部落祭が自づから季節的な清潔法を実施し来つたと云ふこと」である。第2は②「部落祭には古代そのまゝの姿が保持されて居ると云ふ事」、③「部落祭には地方的の特異性なく、全鮮を通じて文字どおり大同小異であると云ふ事」である。

第3は⑥「部落祭が、朝鮮の郷土に於ける社会的な行事として尠からざる意義を有すると云ふこと」、④「祭神が未だ自然神の域を脱しないものが多く、従つてこの祭神と部落民との間に人格的な関係が少ないと云ふこと」である。これは村山の主たる評価であるため、もう少し検討を加えてみよう。⑥の項目の中で村山は次のように述べている。

殊に同族結合の強きに局する朝鮮に於て、その姓族を超越して親睦をはかることは、部落祭の機会に於てその共力が致され、神の庭に開かるゝ飲福の席に於て始めてその樂を共にし得るのである。

村山は、「同族結合」を「超越」した地縁的な結合としての「部落祭」を中心とする「共力」を高く評価している。これは本節で課題とした点の(a)について、つまり官製自治の確立に利用できるのかどうかに対する回答と見なされる。そして、その内容は肯定的な判断材料を提供するものだったといえることができる。

それでは、本節で課題とした点の(b)について、つまり「部落祭」の祭神が「国魂大神」として認められるのかについての回答はどうであろうか。第3の分類には、④「祭神が未だ自然神の域を脱しないものが多く、従つてこの祭神と部落民との間に人格的な関係が少ないと云ふこと」とある。村落で「人格的な関係」をもつ祭神であるため、ここでの祭神は「氏神」を想定していると考えられる。そうならば、「人格的な関係」が「少ない」としているので、「崇祖」の対象となる「氏神」を見いだない、つまり「国魂大神」奉斎には否定的な判断材料となる。

これに関してはもう少し補足する必要がある。第2章第4節「部落の祭神に就いて」でも、「この祭神と部落民との間に社会関係或は人格関係なき」と述べられている。それは、「祭神が殆んど大部分非人格神（自然神）であつて人格神（歴史的人物）の極めて稀なるが」ためであるとする。村山は「稀なる」としながらもこの「人格神」に固執して、それらを7つに分類しながら列挙し、さらには「人格神として一般的に広くまつられて居るものに厲神」があると付け足している。「厲神」とは「無嗣無祀の人霊」等の総称である。そして、「人格神」に「親和せむとする敬仰の対象でなく、寧ろさわり崇りなき限り敬遠の対象としてまつられる」という見解を示している。

このような「人格神」との関係における否定的な見解をまとめて、村山は「複雑なる人生生活に処するの道、乃至は身を立て家を興し、他と和衷協同して徳功を樹立するの模範を、この祭神に仰ぎ求めることなど殆んど考へても居られないやうである」と述べるのであった。よって、先述した「結語」の④に対する考察のように、『部落祭』は「国魂大神」奉斎には否定的な判断材料を提示したといえるのである。

加えて、『部落祭』第2章第4節「部落の祭神に就いて」は、「部落祭の祭神」を神社・神祠に奉斎することに関して否定的な判断材料を示している。「部落祭の祭神が、どの神を主神として何の神を配神とするか、神と神との関係如何など云ふ、祭神の体統觀念に於ても何等見るべきものなく」というように、「祭神」を神社・神祠に奉斎するうえでの困難さも指摘されている。これは崔南善が在来「洞祭」（「部落祭」）の祭神を神社・神祠に祀るように主張していたことに対して否定的な材料であるとともに、朝鮮神職会の立場を肯定するものである。

そこで、村山が『部落祭』で「部落祭の祭神」について示した否定的な判断材料に対して、崔南善はすぐさま意図的に反論を出している。すなわち、崔南善は日本の神道家が説くように、古代における岩石などを用いて設けられた祭場設備である磐境いわさかに「城隍祠」＝「サナング」が相当すると改めて主張した。それは本章の第2節第1項で論じたとおりである。そして、「サナングに祭られる神が、高級にして大能なる神格であることは、部落の福利や生命の保護といふ大きい祈願をかけて靈験ありとする点から、これを推し得るであらう」と反論したのである⁽³⁵⁾。

しかしながら、推測の段階ではあるが、『部落祭』により「国魂大神」奉斎に否定的な

判断材料が出された影響として、その後多数増設される神祠には「国魂大神」を祀らない方向に進んでいく。ここで確認であるが、「朝鮮ニ於ケル神格」を神社・神祠の祭神にする場合は「国魂大神」とし、かつ「天照大神」と合祀することになっていた（1936年8月の内務局長通牒）。ところが、心田開発運動から1940年11月末までに設立される神祠のほぼすべてが神明神祠（「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わずかしかない⁽³⁶⁾。したがって、前記の影響の結果として、増設される神祠に「国魂大神」を合祀しないという方向に進んでいったとする推測は妥当だと考えている。

とはいえ、「国魂大神」が合祀された神明神祠の事例はまったくないわけではない。神祠増設の大部分を占めた全羅南道にも、数例ではあるが「国魂大神」が合祀された神明神祠が見られるので補足説明しよう。全羅南道で心田開発運動以降、つまり1935年以降で1940年11月末の時点までに設立設立許可された神祠の175祠は全てが神明神祠である。さらに、この175祠のうち113祠が1939年に設立が許可されたものである。

113祠のうち106祠が「天照大神」と「明治天皇」の合祀で、これら2柱と「国魂大神」が合祀されたとみられるのはわずかに7祠にすぎない⁽³⁷⁾。1940年11月末現在までの設立許可において全羅南道における「国魂大神」の合祀の例は、これら7祠以外には見られない。

7祠が設立許可された地域はみな順天郡である。順天郡別良面および順天郡海龍面の神明神祠2祠の跡地を1889年9月に現地調査したことがある⁽³⁸⁾。その結果により、神明神祠と祈雨祭の間に何らかの関係があったかもしれないと推測し、検証できないまま今日に至っている。しかも、1943年3月の時点で忠清北道堤川郡では神明神祠（祭神は「天照大神」のみ）で祈雨祭がおこなわれていたらしいことが確認できるのである⁽³⁹⁾。しかしながら、祈雨祭の神（山神など）は「氏神」に該当しないため、「国魂大神」として認められるはずがない。なお参考までに、総督府当局による「国魂大神」の解釈は、「国土開発ノ始祖」（本稿の第4章第4節第1項を参照）であった。

堤川郡の神明神祠は祭神が「天照大神」のみである。よって、堤川郡の事例は祭神とは関係なく、文字通り神祠で祈雨祭をおこなったと理解した方がいい。

第4節 江原道での神社・神祠の増設方針

先述したように、農村に増設される神祠には「国魂大神」がほとんど祀られなかった（第3節）。そして、日中戦争全面化後の時局の変化にともない神社・神祠の増設方針が保留となったことに関しても、本稿第5章第4節ですでに述べている。

しかしながら、このような状況を迎えるとしても、心田開発運動での増設方針を受けてそれを試みる道では、上内案が示したように神祠増設に備えて官製による「洞祭」を設置する方法に従うことになる。その内容は、「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。このような官製「洞祭」を設置した後、「何年計画」かで社殿を造営するという企画であった。同案では祭神に関しては言及しなかったため、総督府当局がそれまで官製「洞祭」に指示していたとおり、「洞祭」の祭神を加えず、神社神道における「天神地祇」のみを祀るというものである。

資料を読んでいる中で、幸いにもこの上内案が江原道で試みられていたことに気がつい

た。そこで、次は地方レベルにおける上内案の試みを江原道の事例で検証してみる。

(1) 心田開発運動公表から神社制度改編まで

1935年1月に心田開発運動が公表された後、新聞報道⁽⁴⁰⁾によると、これを受けた江原道では道内の各学校および各訓練所に神棚を設け、「敬神崇祖の信念涵養に」努めさせるべく「具体策を作成中」であった。それがようやく成案をみたので、江原道の「各中等学校長、各郡守、農事訓練所長」宛に江原道内務部長通牒（1935年7月2日付）が発せられたという。その通牒の概要も含めてこの記事に次に示そう（句読点は引用者による）。

【春川】既報の通り、江原道ではかねて計画中の道内各学校および訓練所に神棚を設け、敬神崇祖の信念涵養に努めしむるべく具体案を作成中であつたが、愈々これが成案を見たので、本月二日附内務部長名にて各中等学校長、各郡守、農事訓練所長宛通牒文が発送せられたが、その趣旨は左の通りである。

学校並に訓練所に於て敬神崇祖の念を涵養し信仰的観念を啓培するは、国民精神作興上最も緊要の施設なるを以て、従来各学校に於て国家的祝祭日に当り、職員生徒児童校下の神社（祠）に参拝し敬神の念を養ふと共に、春秋二期に於ける文廟積奠祭には教師引率の下に参拝を為さしめ、聖賢に対する尊崇の念を喚起し、或ひは郷土における根蒂深き祖先崇拜の美風たる新年、寒食、端午、秋夕等における崇祖墓参の実践を為さしむる等、相当精神的陶冶に努めつゝあるも、尚一層敬神崇祖の精神を涵養し信仰心の啓培を計らんが為、道内各中等学校、小学校、普通学校、簡易学校及び各訓練所に対し一斉に神棚を設置し、皇大神宮大麻を奉斎し、職員、生徒、児童、訓練生をして参拝せしむると共に、地方の情況に依り適宜祭典を挙行せしめ度し。

ここに書かれた通牒の概要によると、道内の各学校および各訓練所に対する「敬神」の実施として、生徒・児童をして「国家的祝祭日」に神社・神祠に参拝させていた。「崇祖」の施策に関しては、生徒・児童を「文廟積奠祭」に引率して参拝させること、および「新年、寒食、端午、秋夕等における崇祖墓参」を実践させていた。

通牒ではそれに加え、「道内各中等学校、小学校、普通学校、簡易学校及び各訓練所に対し一斉に神棚を設置」して「皇大神宮大麻を奉斎」し、「職員、生徒、児童、訓練生」を参拝させること、および「適宜祭典を挙行」させることの指示も出されている。

ここからわかるのは、「敬神」に関しては参拝行為の実践に重点が置かれていたことである。「崇祖」に関しては、「聖賢に対する尊崇の念を喚起」することや、「郷土における根蒂深き祖先崇拜の美風」という表現が用いられてはいるが、漠然としたまま生徒・児童に文廟と墓地への参拝行為を実践させていたことがわかる。

この当時の江原道知事は、1935年4月に就任したばかりの孫永穆である。彼は1909年に大韓帝国の内部地方局主事に就任したのを皮切りに、併合直後に慶尚南道の道書記になり、その後は各地の地方行政に勤務した。1928年には中枢院の通訳官兼書記官、総督府内務局事務官に転じ、そして1929年には江原道参与官、1931年に慶尚南道参与官を経て、前記のように江原道知事（～1937年3月末）に任じられている⁽⁴¹⁾。

このように、孫永穆は朝鮮人として下級官吏から道知事にまで上り詰めた人物である。

よって、心田開発運動の時期において、道知事の孫永穆が江原道の神社・神祠の増設を主導していったものと考えられる。

次の資料は1935年11月のもので、江原道蔚珍郡の朝鮮人郡守が農村振興運動での「中堅人物⁽⁴²⁾」に関して書いた文章である（原文は日本語）。

最近本郡は更生部落洞祀、堂参拝（洞を護る神）を中心として信仰観念を涵養すべく計画し目下実行指導中であるから其の指導を誤らざるやう留意致したい、或は曰く信仰の理解なき無智者を神社又は洞祀、堂参拝を為さしめ何んの効果があるか、一片の形式に過ぎないと論難する者がある。併しながら人智の未だ充分開けない者をば寧ろ形より段々精神に進ましむることが必要である。例へば神に対する理解なき者が蔚珍神社（神祠の誤り＝引用者）に参拝して神前にぬかづぐことは一つの形式ではあるが、これが回数を重ねるに随ひ段々と精神を感化して行く、其の力は実に偉大なものがある、如斯導いて漸次皇室を中心とする神、信仰生活に転向せしむる様致したい⁽⁴³⁾。

冒頭に「最近本郡は更生部落洞祀、堂参拝（洞を護る神）を中心として信仰観念を涵養すべく計画し目下実行指導中」とある。つまり、蔚珍郡では「中堅人物」を神祠に参拝させるだけでなく、農村振興運動で選定された更生指導部落にある「洞祭」（正確な呼称は不明）の「洞祀、堂」への「参拝」も「実行指導」していたことがわかる。

資料は1935年11月に発行されたが、当時はまだ上内による官製「洞祭」の設置案（1936年2月）が公表される前の時期であった。そのため、地方行政では模索段階で試みに「洞祭」の「洞祀、堂」に「参拝」させていたと考えられる。

(2) 神社制度改編当時

第5章では1936年8月の神社制度改編と同時に発せられた内務局長通牒に関連して、ここで示された内務局の神社・神祠増設に関する方針を考察した。その方針とは一府邑面一神社の原則であり、それに沿って各道では増設のために準備が急がれていた。すなわち、各道では神社制度改編にともない法整備がなされたことを踏まえて、現実的には経費・運営等の厄介な問題を解決しながら、どのような方法を用いて増設していくのかを模索することが課題となってくるのである。その模索過程において、1936年2月に、第2節第3項で分析したような上内彦策（警務局保安課長）による官製「洞祭」の設置案が出された。その案は、「基地及基地上の神木」を「神籬盤境として拝する」という祭りの形態をとる官製「洞祭」を設置し、その後「何年計画」かで社殿を造営するという企画であった。

増設の準備段階ではあるが、8月に神社関連の諸法令が公布される時期を目前にして、江原道では「心田開発」に関して1936年7月18日付で郡守・警察署長宛の内務部長・警察部長通牒を発している⁽⁴⁴⁾。この通牒は大きく「敬神思想の涵養」「儒道精神の振作」「宗教的信仰心の啓培」という3つの大項目からなっている。2つめの「儒道精神の振作」項目は「文廟」や「公認書院」の「改善」が中心であり、3つめの「宗教的信仰心の啓培」項目の内容は「朝鮮人中堅僧侶の養成」が中心である。

ここでは神社・神祠の増設をみるために、1つめの「敬神思想の涵養」項目に注目しよう。この項目には、さらに「神社神祠の崇敬」「学校及訓練所に於ける神棚の奉斎」「里

洞祠の復古改新」という3つの小項目がある。その中の「神社神祠の崇敬」の小項目を少々長いが次に引用しよう。なお、引用者が句読点を補っている。

神社神祠の崇敬＝神社神祠に対する崇敬参拝を盛ならしめ、之を中心とし敬神崇祖の精神を涵養することに努め、更に左の要領により之が施設の拡充改善を図ること。

- (イ) 邑所在地及之に準ずべき地方の神祠は、神社に昇格せしむること。
- (ロ) 郡庁所在地及之に準ずべき地方に於て、神祠の設けなき地方に対しては速に神祠を設立すること。
- (ハ) 氏子総代には朝鮮人を多数加ふること。
- (ニ) 維持方法の充分ならざる向に対しては基本財産の造成、積立金等之が確實を期する方法を講ずること、尚邑面に於て財政の許す限り維持に要する経費の一部を供進すること。
- (ホ) 境内の美化浄化に関しては、氏子を始めとし青年団員或は学校児童等をして自発的に奉仕せしむる様誘導すること。
- (ヘ) 各種祭典には地方民の多数参列を勧奨し、御供物等も崇敬者各人をして自家の生産物等を多数奉納せしむるやう勧奨すること。
- (ト) 郡庁所在地神祠にありては、なるべく郡守祭主となり行事の指揮をなし、以て神祇をして市民全体の崇敬の対象たる感を養はしむること。

この「神社神祠の崇敬」という小項目は内容で2つに分けることができる。1つめは神社・神祠数と崇敬範囲の当面の方針である(イ)(ロ)となる。朝鮮の郡には「内地」の村に相当する面があるが、郡庁があるような中心的な地域は町に相当する邑(1930年に法制化)となる。(イ)はその邑やそれに準ずる地域にある神祠を神社に昇格させるという指示である。それから(ロ)は、当面の急務が郡庁所在地およびそれに準ずる地域に神祠を設立することだということがわかる。さし当たっては一郡一神祠が現実的であったのだろう。

2つめは神社・神祠の維持・運営方針に関する指示の(ハ)～(ト)である。「氏子総代には朝鮮人を多数加」え、各種祭典には「地方民の多数参列」を勧奨させる。また、郡庁所在地の神祠には「市民全体の崇敬の対象」というイメージ作りも図られている。

ところで、この内務部長・警察部長通牒の2つめの大項目である「儒道精神の振作」には、「崇祖」に関わる内容も書かれている。それは、「祖先に対する崇拝は朝鮮固有の美風にして、之を助長奨揚するは郷党の徳教を振作し彝倫を扶持する上に於て最肝要なるをもつて、服喪の励行、祭祀の厳修等、特に指導を加ふること」とある。

第4章第1節第4項で論じたように、心田開発運動の具体的方針が公表された際に、実行細目に関しても「心田開発施設要項⁽⁴⁵⁾」で基準が示された。その2番目の事項は「二神社、宗教各教宗派、儒道関係団体並教化団体の施設事項」である。この実施要項にしたがって、「朝鮮固有の美風」である「祖先に対する崇拝」を奨励し指導を加える指示である。

(3) 神社制度改編以後

前述した内務部長・警察部長通牒の「神社神祠の崇敬」という小項目で指示された内容

は、1938年1月の『毎日申報』記事からも確認できる。以下、この記事を含め朝鮮語新聞の日本語訳は引用者による。

【春川】江原道では神祠に対する崇敬参拝を盛んにし、これを中心に敬神崇祖の精神を涵養せしむるとともに国体観念を明徴せんと、左記の要領により施設の拡充改善を図るといふ。

- 一、邑所在地およびこれに準ずる地方の神祠は神社に昇格すること
- 一、郡庁所在地およびこれに準ずる地方に対しては神祠の設立を勧奨すること
- 一、氏子総代に朝鮮人を多数参加させること
- 一、維持方法の充分でないところに対しては、これの確實を期する方法を講じること。
そして、邑面で財政の許す限り維持に要する経費の一部を供進すること。
- 一、境内の美化浄化に関して一層適当な施設を加えること。
- 一、各種祭典には地方民の多数参列を奨励し供物等は崇敬者の各人をして各家の生産物等を多数奉納させるよう勧奨すること。
- 一、神事取扱に関する講習会を時々開催すること⁽⁴⁶⁾。

ここからは、江原道では引き続き前記通牒で指示された方針により神社・神祠の増設を推進していることがわかる。

その後、1939年2月半ばに総督府当局で「一面一神祠」設置実施が決定されて各道に指示される（本稿の第5章第6節第1項）。江原道におけるこの実施計画のことや、主宰を小学校長にすることが『京城日報』でも報じられている⁽⁴⁷⁾。ところが、その直後に書かれた3月29日付の『毎日新報』記事では、江原道での実施が困難な状況が次のように伝えられている。

【春川】江原道内には現在神社が建立されている所が春川と江陵の2箇所のみであるため、道当局では昭和14年度から同20年までに一郡一神社主義で神社を建てようという計画であるが、14年度にはまず原州と鉄原の2箇所に建立することになったという。そして、明年がちょうど皇紀二六〇〇年に該当するため、各郡でその記念事業として神社を建立するという希望が相当あるようなのだが、神社1社を建てようとするなら約3万円の経費がかかるので、急速なる実現を見ることは難しくなる見込みだという。それから、神祠は現在30箇所程度になるが、一面一神祠を計画したこともあったが、経費の関係でやはり早く実現できないために、道としては可能な限り各郡で奮発して一面一神祠を実現することを願っているといい、皇紀二六〇〇年記念事業として管下の各面に一神祠を建立しようという計画を立てたという⁽⁴⁸⁾。

この記事からは、江原道では1936年7月の通牒での指示同様に、1939年度から1945年度までに「一郡一神社主義で神社を建てようという計画」であったことが確認できる。かつて「一面一神祠」も計画したことがあるが、経費問題で実現しなかった。この計画については次の第5節で論じる予定であるが、一度計画してそれが失敗した中で、総督府からの指示が下りて来たということである。そのため、「皇紀二六〇〇年記念事業」として、再び

「各面に一神祠を建立」する「計画」を立てることになったことがわかる。

また、この記事には1939年度に原州と鉄原に神社を設立する計画が書かれている。これに関連して鉄原の状況を5月の『毎日新報』記事から見てみよう。

鉄原郡では明年が皇紀二千六百年に該当する年であるため、この燦然たる歴史的記念の年を迎えるにあたり、これを祝賀記念すると同時に重大時局下の一般郡民をして敬神崇祖の觀念を涵養せしめて国体を明徴させ、内鮮一体の実績を得ることに一層の拍車を加えようと、鉄原での積年の重大懸案であった鉄原邑の神祠を鉄原郡の神社に昇格させる一方で、約4万円あまりの巨額を投じて現在南公立尋常高等小学校の西南山麓に雄壮なる神社を御造営する予定であるという⁽⁴⁹⁾。

ここからは、「鉄原邑の神祠」を廃して「鉄原郡の神社」を創立する計画を知ることができる。なお、鉄原神社は1943年12月に創立許可されているので、社殿の完成をまって創立の許可となったと考えられる。一方の原州神社の創立は実現していない。

第5節 江原道での「里洞祠の復古改新」策

(1) 「里洞祠の復古改新」策の登場

本章第2節第3項「官製「洞祭」の設置案」では、1936年2月に総督府警務局保安課長の上内彦策により出された提案を考察した。その提案は神祠増設に備えて官製による「洞祭」を設置するというもので、その内容は、「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。このような官製「洞祭」を設置し、その後「何年計画」かで社殿を造営するという企画であった。

上内の案を段階を追って整理すると、①まず将来神社を建てるべき「社地を選定」する。②次にそこに「将来社殿を建設すべき基地の構築」をし、またその後部中央に「将来御神木となるべき立派な常盤木を植栽」する。③そのうえで、「何年計画かにて相当の社殿造営の計画を樹立して年々必要なる額の積立を実行する」という企画である。

②の段階にある期間が祭りの形態に関わるもので、在来「洞祭」で「祭壇又は神壇を作つて御祭をするといふ事」に擬して、「基地及基地上の神木」を「神籬盤境として拝すること」が提案された。

上記のような上内案を念頭に置き、次は江原道での神祠増設の取り組みを検討してみよう。本章の第4節でみたように、江原道では神社・神祠の増設実施が非常に困難な状況にあった。神祠の場合、1939年より以前にも「一面一神祠」を計画したことがあったが経費問題で実現していない。だが、実現しなかったとはいえこの「一面一神祠」の計画は、上内案が出された直後だけにその内容を検討する必要がある。

上内案（1936年2月）を受けた江原道当局では「固有信仰の復活」実施を模索し始めていた。1936年5月の新聞報道によると、江原道内各地域に散在している洞里の「山神堂」や「城隍堂等」の「神堂神壇」は、その数が「二千三百余个所」である。それらを「復古改新」して「敬神思想」を啓培せんと、「改善」について「研究中」であったという⁽⁵⁰⁾。

7月になると「固有信仰の復活」実施の方針が決まったようだ。前述した江原道の内務

部長・警察部長通牒（1936年7月18日付）には、大項目「敬神思想の涵養」中の「里洞祠の復古改新」という小項目に、上内案を応用した内容の実施要領が示されている。次はこれを分析してみよう。なお、□は判読不明文字で、句読点は引用者が補っている。

まずは実施要領の前文にあたる概要を引用しよう。

里洞祠の復古改新＝朝鮮に於て、祭壇を設け山川草木その他天地神明を祭ることは、太古の時代より始まり今日までその遺風の存せるは、文献その他の事実を徴し明にして、之等の風は往古に比し甚しく衰頽せるも、現在各地に行はれつゝある里洞祭をみるに未だ往時を偲ばしむるもの尠しとせず、現在本道に依てもその神堂（壇）等の数二千三百余個所に上り、年数回之が祭事を行ひつゝあるところなるが、この里洞神堂（壇）なるものはその起源内地農村に於ける氏神の如く、部落民信仰の中心対象となりその発達過程及現存せる神事の内容に於ても、内地の古神道とその軌を一にするものなきに非ざるも、今日に至りてはその意義及觀念殆んど失はれ、只単に迷信の対象たるに止まり、その結果は彼の巫覡と彼等の跋扈と共に他の雑神をも随所に之を祭るの傾向を生じ、而も之に対する信仰は相当根強きものあり、由此觀之古来朝鮮の民衆は全然信仰心なきに非ずして、永年政治的指導なかりしたためその帰依する所を知らず、誤りて根強き迷信に陥りたるものと察せらる。この根強き迷信を善良且正当なる信仰に導くことは刻下の急務なるを以て、左の要領により之が復古改新を図ると共に、専ら道徳的に正しき信仰心の啓発に努め、その信念の進むに従ひ漸次神社神祠と習合一体を図り、その実を挙げもつて皇道精神を□□せしむることに恒常指導を加ふること。

道当局の把握によると、かつて「部落民信仰の中心対象」であった「里洞神堂（壇）」が、当時の江原道に2千3百箇所余り存在していた。しかし、その「意義及觀念」がほとんど失われたため「迷信の対象」にとどまり、「巫覡」の跋扈や「雑神」を祭る傾向を生じてしまった。そこで、これを「善良且正当なる信仰に導くこと」で「里洞祠の復古改新」を図り、いずれは「漸次神社神祠と習合一体を図る」という計画が説明されている。

ここで、「巫覡」の跋扈や「雑神」を祭る傾向に注目しよう。この認識は前述したように、崔南善らが在来「洞祭」の神々を神社の祭神に加える主張をしていたのに対して、朝鮮神職会が反対意見を表明していたことと関係している。つまり、「里洞祠の復古改新」のためには在来「洞祭」の神々を祭らないで、「善良且正当なる信仰に導く」方法が考えられるのである。それは前記の上内案を踏襲した官製「洞祭」の設置策である。江原道では設置する施設の名称を「里洞祠」と呼び、この施策に関して「里洞祠の復古改新」と説明されている。

この「里洞祠の復古改新」策の実施要領は次の通りである。上内案を下敷きにした施策であることが確認できる。

(イ)名称は里洞祠とし、可成一里洞一祠に統一すること。但し本年は更生部落中優良なる部落に対し一面一祠を標準として既設の洞祠を改新し、爾後漸次他の更生部落に対し之が改新を図ること。尚原則として設壇の方式に依るを可とするも、管

理可能にして充分維持し得る見込ある場合に限り祠堂を建設差支なし。この場合に於ける祠堂の構造は、土地の事情を充分斟酌し、且不体裁に亘らざる様注意し、又既設の洞祠は適當の場所を選定移転すること。

- (ロ)祭神は天神地祇とすること。但し現に山川神城隍神を祭るもの及地方の先賢を祀るものは之を認め、その他の雑神は一切祭らざること。
- (ハ)洞祠及其境内は常に清潔を保ち、之に適當なる樹木を植栽してその浄化森嚴を図ること。但し壇の構造は概ね別紙図面に依り之を改新し、又従來の壇を改造し□本式とするも可なり。
- (ニ)祭官はその名称を典祀とし、神事取扱に属する講習を受けしむること。但し神事取扱に関する指導講習は道に於て之を行ふ。
- (ホ)祭祀は年春祭及秋祭の二回とし、なるべく春祭は春期皇靈祭、秋祭は新嘗祭当日に一定すること。
- (ヘ)経費は部落民に於て經營する共同耕作田畝より生ずる収入等を充当するも可なり。
- (ト)祭祀には部落民多数参列し、御供物等も部落民各自の生産物等を多数奉納せしむること。

まず(イ)の名称と崇敬範圍からは、「里洞祠」は1914年を中心に実施された洞里の統廃合後における新洞里を範圍とし、その「自治」の中心的存在として期待されていることがわかる。そして、農村振興運動での更生指導部落を中心に設置を進める方針で、この年(1936年)は更生指導部落から「優良なる部落」を選んで「一面一祠」を標準としていた。設置方法は「既設の洞祠」を「改新」というもので、原則として「設壇の方式」が可であるという。

ただし、充分な管理・維持が見込める場合に限って「祠堂」を建設してもよかつた。この場合、「土地の事情を充分斟酌」すること、「不体裁に亘らざる様注意」することという条件が付けられている。そして、もともとあつた「洞祠」は「適當の場所を選定」して「移転する」ように指示された。なお、建設が許される「祠堂」に関する指示はないので従來の様式でよかつたと思われるが、「不体裁」とならないように注意されている。また、神社・神祠の社殿ような建物ではなかつたことも付言しておく。なぜなら、許可された神社・神祠以外で、「公衆」の「参拝」対象となる施設で神社・神祠に類似する建物(社殿)を建設することは、この時点では神社寺院規則と「神祠ニ関スル件」第1条で禁じられていたからである(本稿の第5章第2節第2項を参照)。

以上からわかることは、「里洞祠」は明らかに官製「洞祭」であるということだ。そして、将来において神社・神祠式の社殿を建てて神祠にいわば昇格することが想定されていたといえる。

次は(ロ)を見よう。既存の祭神の中で一部既存の特例を認めてはいるものの、祭神は「天神地祇」にすることが指示され、その他「雑神」を祀ることは一切禁じられている。やはり在来「洞祭」の神々を祭らないで、「善良且正当なる信仰に導く」方法(前述)として「天神地祇」を指示していたのである。たとえば、忠清北道の「天地神壇」で祭神が「天地大神」「天地神」から神社神道の祭神である「天神地祇」へと変更されたのは、総

督府当局が現実的に朝鮮人村落に建てることのできない神社・神祠に代わり、これら官製「洞祭」に村民統合の役割を期待したためであった。江原道の「里洞祠」の場合もそれと同様の理由で祭神を「天神地祇」としたと考えられる。

その次の(ハ)では、「設壇」する際に「壇の構造」を「別紙図面」(不明)のように「改新」することが指示されたが、既存の「壇」を「改造」することも可とされた。それから(ニ)では、祭官の名称を「典祀」とすること、そして「神事取扱に属する講習」、つまり神社神事を扱うために道が実施する講習を受けさせることが指示されている。(ホ)では、1年の祭礼を「春祭」と「秋祭」の2回にし、期日もそれぞれ春期皇霊祭と新嘗祭の日に定めるようにという指示が書かれている。

そして(ヘ)では、将来の氏子組織を期待して、経費を村民が経営する「共同耕作田番」の「収入等を充当」することも可とされた。(ト)では、「祭祀」に村民を「多数参列」させ、「御供物等」も村民各自の「生産物等を多数奉納」させることが指示された。

以上の(ロ)から(ト)まででわかることは、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もまた、「漸次神社神祠と習合一体を図」る(前文の概要)という江原道当局の意図、つまり「里洞祠」をこれから増設する神祠の受け皿にしようとする意図を示すものであるということだ。

ここで、神社行政が〈神社〉の範囲を定める最低条件が祭神と社殿であったことを思い出そう。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様式であった。これらの条件を江原道の当てはめてみると、江原道当局の意図がより明確になるだろう。

祭神は「神祇」である「天神地祇」以外は認められていない。祭神に関する記述が他にないので推測に留まってしまいが、将来的に神祠となる段階で設立許可を受ける時は、従来通りに祭神への統制を受けるのは当然であるから、「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。しかし江原道当局は、その神明神祠に「里洞祠」に祀られていた「天神地祇」を祀ることを考えているはずはなかった。なぜなら繰り返述べてきたように、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」として奉斎でき、しかも「天照大神」との合祀とされたからである(1936年8月の内務局長通牒)。

では将来的に神祠になった段階で「国魂大神」の合祀は可能であろうか。筆者は想定すらされていなかったと考えている。なぜなら、『部落祭』で祭神に対する否定的な結果が出されたことの影響とみられるが(1937年5月の発行と推定)、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だ。これは在来「洞祭」の祭神や、江原道の「里洞祠」のような村々の「天神地祇」が「氏神」として、つまり「国魂大神」として認められないことを意味する。

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」ように指示されたように、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。

以上のような祭神と社殿に関する考察から、創りだされる「里洞祠」をして、これから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改めて確認することができる。

(2) 「里洞祠の復古改新」策のその後

江原道で「里洞祠の復古改新」を指示する通牒が出されてから2年後の1938年8月、この施策の状況を新聞報道⁽⁶¹⁾が伝えている。それによると、この間に把握された「神堂、神壇」が増えたためその数が3,009箇所となっている。そして、1937年から「改善」に「努力」した結果、800箇所が「改善」を終えたが、残りの大多数は「未改善」のままである。この年（1938年）は年末までに889箇所を「改善」する予定であるが、まだ多数残る「未改善」のものは数年の間に全部「改善」する「方針」であったという。全体からみると数字的には遅々として進んでいない状況を知ることができるが、一方で800箇所にも及ぶ「里洞祠」が「改善」された事実にも注目したい。

総督府では全面的な「一面一神祠」設置の実施を1939年2月半ばに決定するため、記事が書かれた1938年の段階では、まだ各道での自主的な実施の取り組みに過ぎなかった。このような取り組みに対して総督府は経済的に支援をすることはなかったようだ。江原道での「里洞祠の復古改新」策という試みに対しても、総督府では消極的な支援にとどまっていたようである。その傍証となる行事を紹介しよう。

別の新聞報道⁽⁶²⁾によると、1938年より9月10日を「古蹟愛護日」と定めた総督府では、管内の古蹟名勝等の保存清浄行事に国民精神総動員連盟や勤労報国隊等を動員するために、学務局から社会教育課長通牒を各道知事宛に発した。その通牒における「重要な行事」8項目の中の1番目は次のとおりで、「神壇祭壇の清掃」という指示が確認できる。

一、保存会と保勝会はもちろん各地の勤労報国隊を動員し、管内の古蹟または名勝を保全清浄にすること。古蹟名勝がない地方では神社仏閣の浄化、神壇祭壇の清掃、または景勝地の保全作業に代えること。

江原道では「里洞祠」の「復古改新」を目論み、「改善」の「努力」を傾注していた「神壇祭壇」に対して、総督府から特別な支援があるというわけではなく、他道と同様に国民精神総動員運動の一環として、「清掃」のための動員という程度にとどまっていたと考えられる。

また、江原道ではかつて「一面一神祠」を計画したことがあったが、経費問題で実現しなかったということが新聞記事に書かれていた（本章の第4節第3項を参照）。実はこの時の計画は、1936年7月の通牒にもとづく「里洞祠の復古改新」策を指しているので、この政策は経費問題のために途中で頓挫していたことがわかる。

(1) 藤谷俊雄『神道信仰と民衆・天皇制』（法律文化社、1980年）231頁。

(2) 拙稿「朝鮮総督府の神社政策—1930年代を中心に」（『朝鮮学報』第160輯、1996年7月）の第3節「調査資料と『部落祭』と神明神祠」を参照されたい。

(3) 『自力更生彙報』第40号（1936年12月20日、4～6頁）に、景山宜景「農村美化に就て—（十月二十七日、DKより放送）」として掲載された。『自力更生彙報』は、板垣

- 竜太〔監修・解説〕『自力更生彙報—朝鮮総督府農業政策史料』第1～6巻（ゆまに書房、2006年）として復刻出版されている。
- (4) 警察犯処罰規則は1912年に朝鮮総督府令第40号として制定された。これは日本「内地」で1908年に制定された警察犯処罰令（内務省令第16号）に対応した法令である。
 - (5) 巫俗における「迷信打破」と警察犯処罰規則に関しては、拙著『朝鮮農村の民族宗教—植民地期の天道教・金剛大道を中心に』（社会評論社、2001年）第1章を参照されたい。
 - (6) 『朝鮮の郷土神祀・部落祭』（〔朝鮮総督府〕調査資料第44輯、1937年）401～402頁を参照。
 - (7) 「農民新聞」欄（『農民』第4巻第11号、1933年11月）。『農民』は朝鮮農民社（天道教新派）の機関誌である。
 - (8) 「朝鮮に於ける固有神道と祭神の問題」（『鳥居』第5巻第7号、1935年7月）。この資料は樋浦郷子氏より提供していただいた。記して感謝申し上げます。
 - (9) これ以降の「古神道」に関する議論は、酒井直樹『死産される日本語・日本人—「日本」の歴史-地政的配置』（新曜社、1996年）の第6章「死産される日本語・日本人—日本語という統一体の制作をめぐる（反）歴史的考察」を参考にした。要点のみ紹介すれば、18世紀の言説では、「日本語と日本語が普遍的に通用したはずの共同体」を古代に「仮設」し、しかも「日本語と日本民族の存在」は「古代に存在しても現在に存在」せず、「喪失されたもの」として「仮説」されなければならなかったと酒井は論じる。つまり、日本語の誕生は日本語の「死産」としてのみ可能であったという（187頁）。
 - (10) 以上の神社・神祠の数字は、青井哲人『植民地神社と帝国日本』（吉川弘文館、2005年）74頁の図「内地・台湾・朝鮮における神社行政と神社階層制度」を参考にした。
 - (11) 磯前順一「植民地朝鮮における宗教概念をめぐる言説編成—国家神道と固有信仰のあいだ」（磯前順一、尹海東・編著『植民地朝鮮と宗教—帝国史・国家神道・固有信仰』2013年）、202～203頁を参照。同論文では、「崔南善や李能和のように同じ論理（日鮮同祖論と同じ論理＝引用者）を使って文化の中心をずらす抵抗と転覆の可能性を孕んでいたことも事実」という指摘がなされ、それを前提に、「朝鮮半島における宗教概念の研究は、このような抵抗と同化のポリティクスのはざままで深く考察されるべき主題」であることが問題提起された（203～204頁）。そのうえで、崔南善が神道をシャーマニズムとして読み替えたことを分析して（212～215頁）、「結果として、その議論は神道の公式的見解を覆す重要な役割を果たした」と評価している（215頁）。
 - (12) 崔南善「朝鮮の固有信仰 上・下」（2回にわたる講演）として、朝鮮総督府中枢院編『心田開発に関する講演集』（朝鮮総督府中枢院、1936年2月）に所収。また、『朝鮮』（第250号「心田開発特輯号」、1936年3月）にも、上下を合わせ「朝鮮の固有信仰」として再録されている。講演の時期は不明であるが、講演集の「小引」には「順次本院に於て講演を煩はし」とあるので、目次の順番通りだとすれば、最初の講演が崔南善となっているから、信仰審査委員会が設置される1935年4月頃から比較的近い時期の可能性が高い。
 - (13) 神籬（ひもろぎ）は臨時に設けられる祭祀の施設で古代よりみられる。ただし、この

語の解釈は江戸時代以来さまざまになされたのでこれだけではないようだ。また、磐境（いわさか）は古代において神を迎え、祭るために岩石などを用いて設けられた祭場設備である。神籬あるいは榊などと合わせて用いられることが多いという。國學院大學日本文化研究所編『〔縮刷版〕神道事典』（弘文堂、1999年）による。

(14)内務省神社局考証課長の宮地直一が朝鮮総督府の囑託として記した「京城神社祭神増加ニ関スル件」（1928年8月）という調査書での見解である。1929年の京城神社における増祀に際して、「国魂神」奉斎運動や京城神社側では「朝鮮国魂神」＝「始祖及建国有功者」として認識していたのに対して、総督府当局は宮地の説く「雄略天皇ノ御代百濟国ヲシテ祭祀セシメラレシ建邦神」とし、特定の神を明示しないで「国魂神」の奉斎を許すことになった（本稿の第3章第5節第2項を参照）。

これは後に否定されたようで、心田開発運動の展開の中で1936年になると、京城神社等を国幣小社に昇格させるに際して、総督府当局はその祭神となる「国魂大神」を「始祖」として認め、「国土開発ノ始祖」という解釈を取るようになる（本稿の第4章第4節第1項を参照）。

(15)崔南善「朝鮮に於ける原始型神社」（『朝鮮行政』第1巻第12号、1937年12月）。

(16)前掲「朝鮮に於ける固有神道と祭神の問題」。

(17)前掲の磯前「植民地朝鮮における宗教概念をめぐる言説編成」215頁。

(18)これらの講演は延べ18名に及び、朝鮮総督府中枢院編『心田開発に関する講演集』（朝鮮総督府中枢院、1936年2月）としてまとめられた。

(19)李能和「朝鮮の固有信仰」（前掲『心田開発に関する講演集』）。

(20)神社制度調査会第3回特別委員会（1930年10月27日）において、神社の祭神に関する質問に対して神社局長・池田清がおこなった回答。第3回同委員会の会議録による。神社本庁編『神社制度調査会議事録①』（近代神社行政史研究叢書Ⅰ）（神社本庁、1999年）に収録。引用箇所は105頁。

(21)その原稿は「神社参拝に就て」と題して、『文教の朝鮮』第124号（1935年12月）に「請ふて掲載」されている。1916年5月に東京帝国大学法科大学を卒業した上内彦策は、心田開発運動を主管する渡辺豊日子学務局長（1912年7月卒）や上司である池田清警務局長（1913年2月卒）の後輩となる。『朝鮮人事興信録 昭和十年版』（朝鮮人事興信録編纂部、1935年）による。同資料は復刻版の『戦前期 海外商工興信録集成』第7巻、植民地編1（不二出版、2010年）に収録されている。

(22)上内彦策「神祇奉斎の実際案」（『文教の朝鮮』第126号、1936年2月）。

(23)「彙報」欄の「心田開発委員会」（『朝鮮』第249号、1936年2月）に掲載。

(24)穂積陳重『祖先祭祀と日本法律』（有斐閣、1922年再版）48～50頁。同書の朝鮮総督府図書館所蔵本がソウルの国立中央図書館に継承されている。

(25)本文の第3節における以下の「部落祭」に関する記述は、前掲拙稿「朝鮮総督府の神社政策」の第3節第1項『『部落祭』の調査方法』および第2項『『部落祭』の政策的意図』を、本文で述べたような課題に即して大幅に加筆・修正したものである。

(26)朝鮮総督官房文書課長・井坂圭一良の「序」には1937年5月と記されているので、5月頃の発行と推定できる。

(27)たとえば直前の調査資料は『朝鮮の類似宗教』（〔朝鮮総督府〕調査資料第42輯、1935

年)である。この調査資料で、村山智順は「解散」か「出直し」(＝改宗)という対策案を判断材料として提示した。具体的な政策決定過程は不明であるが、1936年より「類似宗教」団体への大弾圧が始まっている。

(28)村山智順「朝鮮の民間信仰とお祭」(熊平源蔵編著『朝鮮同胞の光』熊平商店、1934年)。

(29)朝鮮総督府編『朝鮮巨樹老樹名木誌』(朝鮮総督府、1919年4月)では、各地の「巨樹老樹名木」に関して、所在地、樹木の周囲、樹高、樹齢、種類、故事伝説という項目欄にデータが記されている。たとえば、種類が「神木」で、故事伝説には「年一回洞祭ヲ行フ慣例アリ」というように「洞祭」と書かれている事例も多数みられる。同資料は村民のことを「洞民」と呼称しているので、「洞祭」も村落の祭りの総称であり、日本語の「村祭り」に相当する用語として用いられていると考えられる。

(30)賀茂百樹「満鮮の神社について所感を述ぶ」(『皇国時報』1931年7月1日)。

(31)星野輝興「内鮮共通せる祭祀に就て」(『朝鮮』第253号、1936年6月)。

(32)越智唯七『新旧対照朝鮮全道府郡面里洞名称一覧』(中央市場、1917年)を参照。2002年に龍溪書舎から、「韓国併合史研究資料42」として同書の復刻版が出版されている。

(33)「洞祭」という名称であるが、実は「洞祭」の語が使用される地域はあまりないので、経験のない者が調査した結果生じた誤りとする説がある。それによると、江原道や慶尚道地域といった地方などでは、実際には「コルメギ」「コルメギ城隍祭」という名称が多く用いられているのであるが、調査の段階で村内の識者層の元老が漢字式思考なのでこれらの名称を「洞祭」といってしまい、それがそのまま報告されたのではないかという。朴桂弘『韓国の村祭り』(国書刊行会、1982年)22頁を参照。

だが、「洞祭」の名称は村山による「部落祭」調査以前から用いられていて、前掲『朝鮮巨樹老樹名木誌』(1919年)でも朝鮮総督府は「洞祭」を用いていた。よって、朴桂弘の説は誤りであるといえる。むしろ、総称としての「洞祭」が個々の祭りの名称としても定着していったとみる方が妥当ではないだろうか。

なお、「コルメギ」のハングル表記は「골매기」となる。『한국의 축제』(『문화예술총서』8、韓国文化芸術振興院、1987年)を参照。

(34)村山智順は別の論説でも、「洞祭の洞」は「部落としては最も小さな基本単位」と見なされ、この団体によって大多数の「部落祭」はおこなわれている。「従つて洞祭は部落祭、村祭の称呼として最もふさわしいものと云ふべきであり、同時にこの称呼が最も広く用ゐられてゐるのもまた当然と言はねばならぬ」と述べている。村山智順「朝鮮の部落祭」(『朝鮮』第269号「祭礼特輯号」、1937年10月)による。

(35)前掲の崔南善「朝鮮に於ける原始型神社」を参照。

(36)岩下伝二郎編『大陸神社大観』(大陸神道聯盟、1941年)「神社大観編」「附録編」に掲載の「朝鮮神祠一覧」による。

(37)同前。「朝鮮神祠一覧」には祭神が略されて「天照大神、外二神」とだけしか記載されていないが、『大陸神社大観』の「朝鮮篇」には順天郡樂安面校村里および海龍面月田里鎮座の神明神祠2祠の祭神が「天照大神、明治天皇、国魂大神」と明記されているので、他の5祠も同様であると判断した(これら2祠を含む6祠が1939年2月23日付、1祠が3月1日付の設立である)。

- (38)前掲の拙稿「朝鮮総督府の神社政策」を参照されたい。
- (39) 京城帝国大学に助教授として赴任した農村社会学専攻の鈴木栄太郎が、1943年3月に忠清北道堤川郡錦城面で現地調査をおこなった。その報告を見ると、堤川郡堤川邑（邑は町に相当）に建てられた神祠と祈雨祭との関係が次のように述べられている。
- 祈雨祭（雨乞い）は以前は郡単位のもののみであったが、最近では面単位でおこなっている。郡でおこなった頃は郡守が祭官となり、郡内山中の洞窟等でおこなったが、現在では邑内の神祠（無格の神社）でおこなっている。面単位の場合は面長が祭官となり、この部落の附近にある霧高峰でおこなっている。犬や豚の頭を供え不浄によって山神を怒らせ不浄を清めるために山神が雨を降らすのだと信じられている。（中略）昔郡守がおこなった頃には、面や洞は全然無関係であった。今日では洞単位で祈雨祭をおこなっている洞も附近にある。鈴木栄太郎『朝鮮農村社会の研究』（鈴木栄太郎著作集V、未来社、1973年）の「一 朝鮮の村落」27頁。
- ここから郡により郡守が祭官になっておこなわれていた祈雨祭が、それとは別途に「最近」になって面単位あるいは洞里単位で、堤川邑の神祠（1928年創立、1941年現在の祭神は「天照大神」）でおこわれるようになった事実を知ることができる。
- なお、2002年9月4日に筆者が堤川邑の神祠跡で現地調査をおこなった際に、堤川文化院の職員の方をお願いして地域の古老に電話調査をしていただいた。しかし、神祠と祈雨祭の関係については記憶にないとのことであった。
- (40)「神棚を設けて／敬神観念を涵養／各学校長、郡守等その他へ／内務部長から通牒」（『朝鮮新聞』1935年7月10日付、掲載面不明）。
- (41)前掲『朝鮮人事興信録 昭和十年版』による。
- (42)農村振興運動において「中堅人物」は、村落における従来の「地方有志」に代わる存在となり、同時に村落に行政力を浸透させる役割を担うことも期待された。とくに1935年1月に宇垣一成総督により、更生指導部落を全「部落」へ拡充させる方針が出されてからは、その拡大方針にともない「中堅人物」の養成が急務となっていた。
- (43)崔炯稷「農家更生部落の中心人物の覚悟に就て」（『自力更生彙報』第27号、1935年11月20日、11～15頁）。
- (44)この通牒は、「農産漁村の更生は／先づ心田開発から／百六十万道民の精神生活を穰らす／江原道の新指導陣」（『京城日報』1936年7月24日付〔朝刊〕、5面「北鮮東満版」）の記事中に掲載されている。
- (45)「彙報」欄の「心田開発委員会」（『朝鮮』第249号、1936年2月）に掲載。
- (46)「江原道内各神祠^のの施設^をを拡充改善／昇格^と増設^を問題^を充分考究／敬神崇祖観念涵養」（『毎日申報』1938年1月25日付〔夕刊〕、3面「中東版」）。
- (47)「皇道精神発揚へ／一面一神祠の大計／江原道十四年度中には実現」（『京城日報』1939年2月22日付〔朝刊〕、5面「京日中鮮版」）。
- (48)「一郡一神社^をを目標^にと／江原^でを建立^をを計画／明十四年度^かから^ら同二十年^ままで／一面一神祠^をを促進」（『毎日新報』1939年3月29日付〔夕刊〕、4面「中東版」）。
- (49)「鉄原神社御造営／皇紀二千六百年記念事業^をを以^てて奉賛会組織^をを計画」（『毎日新報』1939年5月2日付〔夕刊〕、3面「中東毎新」）。

- (50) 「江原道二千三百余／里洞祠復旧改新／各洞民^の敬神思想啓培^{せん}코자／道当局^で서計画樹立」『毎日申報』1937年5月8日付〔夕刊〕、3面（「中東版」）。
- (51) 「江原道内三千余個所／里洞祠復旧更新／洞民^に게敬神思想啓導^{せん}코자／今年中九百処改善」『毎日新報』1938年8月7日付〔夕刊〕、3面（「中東版」）。
- (52) 「勤勞報^は国^은／古蹟愛護^{にて}에서／九月十日勤勞隊動員」（『東亜日報』1938年8月20日付、2面）。

終章 考察と課題

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、その論理が朝鮮の地で実体化に移される姿を描きながら、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、それが朝鮮の地で実体化に移されたことを、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。

まず本稿で論じた内容に関して、第1章から第6章まで章ごとに要約する。その次に本稿で得た成果をもとに考察したことを述べていこう。

まず、主として第3章と第4章で得た成果をふまえて国家神道の論理を、そして第5章と第6章をもとに国家神道の論理の実体化に関して、それぞれ「①神社政策と国家神道の論理」および「②神社政策と国家神道論理の実体化」として考察する。その次に、非公認宗教である「類似宗教」も含め、神社神道と「類似宗教」それぞれにおける宗教（公認宗教）との間の線引きを宗教概念として、「③宗教概念における「残余の領域」での線引き」で整理してみる。そして4番目には困難な試みではあるが、神社政策に対する朝鮮人と日本人移住者の反応を「④朝鮮社会の反応」として、現段階における考察として可能な限り論及してみたいと思う。

そして最後に、本稿が積み残した課題を述べて本稿を締めくくりたい。

1. 各章の要約

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、宗教でないとし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ことがわかる。

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、非公認宗教団体、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、非公認団体と同等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・質の差違はあるものの、植民地期において一貫していたということができる。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「宗教類似団体」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て相当に危険視された場合は、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」の取締り強化が図られるため、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「宗教類似団体」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を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延吉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についてももう少し補足すれば、山崎延吉の「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いえる。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ある。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、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。神社行政の担当者である小山は、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。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。彼は戦略的に総督府官僚たちの「古神道」（惟神道）に影響された神道観を援用し、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」を媒介にして、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、「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、さらに一道一國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、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ている。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」について説明をしておく。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」と解釈して、特定の神を明示しないで「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、山崎経由で笈の「古神道」や「天皇帰一」論が植民地朝鮮に、そして朝鮮総督府の官僚たちに入ってきたことを想定できる。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（やまとぼたらき）」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「日本体操（やまとぼたらき）」（別名「皇国運動」）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、関係の絶対性にもとづき、「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。そ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、支配に障害となる「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ものを確認できる。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」が神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拜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「敬神崇祖」の論理によるものである。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」は単に祖先崇拜の対象になるだけではなく、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「国魂神」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。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、朝鮮でも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（神社の下位）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16日）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11日）と寺院規則（総督府令第80号、8月11日）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）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拝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合わせるなら、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だと考えられる。

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」としなかったり、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いで、自分たちの条件に合い、かつ信仰も反映する〈神社〉を創る、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いて、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、宇垣一成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、神社寺院規則規則を分離制定）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一成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。ただし一面に一神社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したため、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ものと理解できる。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つて、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試みられた事例がある。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だろう。

第6章 神社・神祠と「洞祭」

第5章を受けて、本章では神社・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、神社・神祠化を想定した官製「洞祭」を中心に、あるいは在来「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（第4章第1節第4項を参照）。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いわば「死産」された存在であった。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、寛克彦の影響を受け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「天神地祇」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。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であろう。

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⁽¹⁾」）。総督府当局では前述したような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。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。そこで、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る。

総督官房文書課嘱託の村山智順による「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』の影響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、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、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状況から判断して、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」が「氏神」として、つまり「国魂大神」として認められなかったことを意味するからである。

また社殿に関しては、上内案を参考にすれば、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」ように指示されたように、社殿造営につい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。

2. 考察

①神社政策と国家神道の論理

ここでは主に第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てみよう。

そもそも筆者は朝鮮総督府の神社政策と朝鮮社会との接点に関心をもち、これまで総督府による神社政策を研究してきた。その接点、たとえば神社神道と、朝鮮の宗教団体（いわゆる公認宗教団体や「類似宗教」団体、宗教的秘結社）や民間信仰（「洞祭」、巫俗など）との接点において、朝鮮における国家神道の論理が見えてくるのではないかと考えたわけである。

本稿でもこの接点を重視する分析をおこなったが、結果的に他の「外地」に比べて、植民地朝鮮では神社政策において日鮮同祖論が特異な要素であったことを指摘することができる。たとえば、神社政策において総督府当局の官僚たちは日鮮同祖論を媒介することで、笈克彦を筆頭に、穂積陳重、加藤玄智、そして川面凡児からも影響を受けた神道観により、心田開発運動の論理を生み出した。すなわち、朝鮮人が「祖先」を通じて天照大神へと「帰一」することを説く「敬神崇祖」の論理である。そして、総督府当局はその論理の実体化として国幣小社に「天照大神」と「国魂大神」を合祀させ、江原道の村落では地方行政が官製の「洞祭」を創り、それをもとに神祠を建てようとする施策まで実施したのである。

これに対して、崔南善はいわば朝鮮中心の「鮮日同祖論」の立場から、朝鮮の在来「洞祭」の「復興」を主張した。崔南善の主張の真意は、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。このような企図に朝鮮神職会は反対していたし、神社行政はこれを退けて、

前述した官製「洞祭」を創る方針をとったのである。

したがって、朝鮮総督府の神社行政が朝鮮社会との接点を求める際に、総督府当局がたとえば笈克彦の「古神道」言説を用いる場合にも日鮮同祖論を論理的な媒介とするのであった。当然ながら、崔南善のような日本と朝鮮を逆転させる論理は退けられる。日本中心の日鮮同祖論という媒介があったため、植民地朝鮮の国家神道においては、笈克彦の「古神道」言説、祖先を神格化する加藤玄智、笈の影響を受けた山崎延吉の農民版「天皇帰一」論、笈の「日本体操」・川面凡児の禊行という身体実践が強い影響力をもって流入することになった。

その結果、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」という祖先崇拜型の皇祖神崇拜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、国家神道は皇祖神崇拜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ったのである。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。以上が本稿で得た成果をもとにした神社政策と国家神道との関係の説明となる。

なお、神社政策の展開の過程で国家神道の論理が確立し得たことに関連して、日鮮同祖論以外の別の要因として、「外地」では近世的な祭祀と近代天皇制にもとづく祭祀が混在しなかったこともあげられよう。すなわち、「内地」（北海道と沖縄を除く）には近代以前から神社があったため、近代の神社神道において近世的な祭祀と近代天皇制にもとづく祭祀が混在していた。しかし、「外地」では近代になって神社が建てられたため、神社では近代天皇制の性格が強調される傾向にあったといえる。しかも朝鮮の場合は、朝鮮神宮創建の時期までにおいて、神社神道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のである。

前述した神社政策と国家神道との関係にもどると、その説明からは、植民地朝鮮における神社神道は天皇崇敬システムと関わることで〈逸脱〉したのではなかったことがわかる。朝鮮ではむしろ、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を確認できた。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。

この完成形となることに着目するなら、たとえば、朝鮮でおこなわれた文化事業に関しても、「外地」という条件のもとで、当時の評価ではあるが完成形となった点が神社神道と共通している。李成市は黒板勝美（東京帝国大学国史学科教授）が朝鮮総督府における朝鮮史編修と古蹟調査の計画立案・推進に対して、最も中心的役割を果たしていたことを明らかにした。

そのことに関連して李成市は、「黒板が二つの事業に積極的に関与した個人的な動機として、黒板がモデルとした当時のヨーロッパの歴史学を、植民地朝鮮で実験し、試行し、あるものは洗練したうえで日本で本格的に展開する意図があったのではないか」という見解を述べている。それは黒板にとって、「植民地朝鮮は公的な手続きを踏まずに、直接総督以下の責任者との談合によって、自らの学問的信念を試行できる恰好の場であった」からであった⁽²⁾。したがって、神社神道も同様に「内地」と異なり「外地」では、近世的な祭祀と近代天皇制にもとづく祭祀が混在しないという条件があつてこそ、近代天皇制の性

格が神社において強調されていったと理解できよう。

近代天皇制の性格に関してなら、確かに「外地」に創建された神社の中でも、札幌神社（1869年創建、1871年鎮座）、台湾神社（1900年創建、1901年鎮座）、樺太神社（1910年創建、1911年鎮座）という植民地総鎮守では、祭神が開拓三神（大国魂命、大己貴命、少彦名命）であった。これらの祭神において、開拓した国土を天孫に譲る神話をうけた、「領土開拓ノ神」である大国魂神を祀る神学をみるのが可能である（序章を参照）。つまり、開拓三神という祭神に天皇制イデオロギーにもとづく「領土開拓」という性格を見いだすことができるのである。

また、朝鮮神宮（1919年創建、1925年鎮座）でも、祭神が「天照大神」と「明治天皇」であったため、天皇制イデオロギーの表出としての皇祖神の奉斎と評価する研究もある。さらに、朝鮮神宮以降の植民地総鎮守では「明治天皇」合祀の事例も含めて「天照大神」が主神となったことも重視されている。それゆえ、序章で説明したように先行研究では開拓三神から皇祖神への変化をとらえて、「国家神道の論理の確立＝神社信仰からの変化・逸脱と見る見方」をしている。

しかしながら、本稿の第2章で論じたように、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。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。

それゆえ、朝鮮神宮創建において植民地総鎮守の祭神が開拓三神から皇祖神へと変化したことを、国家神道の論理として説明するなら、朝鮮神宮の祭神は「同祖」と「領土開拓」との組合せとして解釈できる。従来の「領土開拓」という性質は「明治天皇」に引き継がれ、「天照大神」は日本人の国民意識形成にともなう祭神であった。さらに、日鮮同祖論という朝鮮独特の論理で、「天照大神」は新たに日本人と朝鮮人の両方の「同祖」という性質も付加されて朝鮮神宮の祭神となったのである。

ところが、筆者は皇祖神崇拝を核にした国家神道の論理に関して、朝鮮神宮創建時はまだその論理の形成段階であったと考えている。その後、心田開発運動の開始を契機に神社神道が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ってくる。そこで、前記の「同祖」と「領土開拓」を組み合わせる論理が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（第2章第1節第1項を参照）。そしてこの点に関連して、朝鮮神宮がその鎮座により伊勢神宮を象徴する存在となるため、鎮座後は祭神のもつ意味は「同祖」と「領土開拓」との組み合わせとは無関係になってくることも指摘した。

本稿の第4章で得た成果は前記の仮説を裏付ける内容であるので、仮説を検証することができたといえる。したがって、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のである。

ところで前述したように、日本中心の日鮮同祖論が媒介となったため、笈克彦の「古神道」言説、祖先を神格化する加藤玄智、笈の影響を受けた山崎延吉の農民版「天皇帰一」論、笈の「日本体操」・川面凡児の禊行という身体実践が強い影響力をもって朝鮮に流入した。その結果、他の「外地」以上に、植民地朝鮮では神社神道が皇祖神崇拝を中心とする天皇崇敬システムと結びつくことになる。それは学校に設置された神棚・大麻奉斎殿のように、学校教育において天皇・皇祖崇敬を推進するシステムも含まれる。そのため、祭神が朝鮮神宮型の神社・神祠も多く建てられたといえる。

その一方で、「天照大神」と「国魂大神」の合祀という国幣小社型の神社・神祠はあまり建てられなかった。その理由としては、調査資料『部落祭』（1937年）での調査結果が、祭神が「国魂大神」として認められるかという点で否定的な判断材料を示したことも大きいと考えられる。

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、総督府当局が提示した案（上内彦策の案）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にも影響したと推測している。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（朝鮮神宮型）で、「国魂大神」が合祀された神祠はほとんどなかった。

また、「国魂大神」合祀の事例がほとんどなかったのは、この『部落祭』の調査結果だけでなく、「帝国の神祇」という祭神の問題とも関わっていると考えられる。つまり、「内地」と朝鮮の神々は同じ帝国内であるから、朝鮮の神々は同じ「帝国の神祇」として扱われるのかという問題である。これに関しては、次の「2. 神社政策と国家神道論理の実体化」において考察してみよう。

②神社政策と国家神道論理の実体化

ここでは主に第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たことについて考察してみよう。

神社神道の立場からすれば、とくに心田開発運動以前の官製「洞祭」は、神社行政による統制を受けなかったため、神社信仰の土着化の可能性を示唆するものである（第2章第4節第1項）。だが一方で、この官製「洞祭」の存在のために、磯前順一が崔南善の神道理解に関しておこなった指摘のように（後述）、神道の性質が大きく「変化」を被らざるを得ない局面も迎えてしまったといえる。そのために心田開発運動で出された上内彦策による官製「洞祭」設置案でも、それを下敷きにした「里洞祠の復古改新」策（江原道）でも、〈神社〉としての最低条件とされた祭神と社殿様式に対しては厳しい統制を開始している。

磯前によると、崔南善のような朝鮮半島における神道の理解が、「シャーマニズムという身体実践を軸とするものであり、それを総督府が植民地を統治する論理としてある程度考慮せざるを得ない以上、神道をめぐる国内の内務省神社局の公的理解は覆されていく危険性を相当に帯びていた」のである。そして、「国家神道を帝国の領土全体に

わたる論理として機能させようとするほど、神道の性質は大きく変化を被らざるを得なかった」という³⁾。

それでは村民たちへと視点を移してみよう。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。

そうすると、「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、最後に祭神に関して「帝国の神祇」の問題を提起しておこう。菅浩二は神社の祭神とナショナリティの関連について、日露戦争時に外国籍で日本のために戦死した人を靖国神社に祀るべきか否かの議論を手がかりにして、その議論中の「神社の祭神は帝国の神祇なりとは、(中略)原則なり」(荻野仲三郎)とする主張から言葉を取り、「帝国の神祇」論を問題提起している。菅は台湾の開山神社(祭神は鄭成功)や中国の神社、朝鮮で朝鮮神宮の祭神に檀君が否定されたことや(本稿の第3章第5節第1項を参照)、「朝鮮国魂神」が「国魂大神」と神名を改められたことを例にあげて(同前)、「海外領の在地信仰拒絶の態度」と、「神社の祭神は帝国の神祇なり」という主張を「原則」に高めようとする「思想」は、「表裏一体のものである」と批判する⁴⁾。

筆者はこの「表裏一体」とする批判には基本的に賛同するが、朝鮮における問題はより深いところにあると考えている。つまり、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いわけである。これがより深い意味での祭神に関する「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。第2章第1節第1項で論じたことを繰り返し説明するなら、多様な故郷をもち、多様な神々を信じ、多様な背景をもつ日本人が植民地朝鮮に移住し、そこで協力し合って社会を築くうえで共通の心の拠りどころとして天照大神が「大神宮」として祀られ、それをアイデンティティとして国民意識が形成されていった。天照大神が現地日本人の統合に役立つことをみた神社行政は、天照大神を彼らの敬神の対象として教化に用いることを決め、基本的に公認神社には天照大神を主祭神として祀る。そして、他の神々を天照大神と合祀あるいは追祀することとしたのだろう。

このことにより、神社寺院規則に則り神社行政による統制が開始される前と後において、天照大神が現地日本人の国民意識に関わる点で連続性をもつことになる。それゆえ、植民地朝鮮の総鎮守となる朝鮮神宮の祭神に、朝鮮総督府・内務省はこの連続性のうえに立って天照大神を選んだのは当然のことだといえる。

それゆえ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。つまり笈克彦の「古神道」言説の影響で、天照大神に「帰一」する概念が加わるのである。それは日本人という国民意識に天皇制イデオロギーとして強い影響を与えられると思われるが、その影響は神社・神祠の祭神にも反映しているだろう。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のである。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」とみなすのであった。

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かった。被支配民族である朝鮮人は同化と排他という「ダブル・バインド状態」に突き落とされたのであるが⁽⁵⁾、神社行政は朝鮮の神々に対しても同様の状態に押しやったのである。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」という論理であるのだ。

朝鮮在住の日本人神職たちも笈の「古神道」言説の影響のもとで、日本「内地」および朝鮮それぞれに儒仏が入る以前の古代の「古神道」世界を想定し、それをもとに「日本神道」と「朝鮮神道」という区別を設けていた。そして、「国魂大神」を除いて「朝鮮神道」の神々を下等として「日本神道」に、つまり神社・神祠に祀ることに反対していた。

以上から、「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。そうならば、国家による祭祀体系に対して批判的な立場からの神社史研究においては、天照大神を祭神とすることの意味を問うことがなされているのだろうか。

大瀧徹也は明治期の福島県と北海道の開拓地における神社を取りあげ、天照大神を頂点とする「国家の祭祀体系」に対峙する位置づけで、開拓民による郷党世界の祭祀や彼らの心のよりどころとする世界を「大地の祈り」という言葉で象徴し、その世界を「日本人の神まつりの原初的形態」と評している⁽⁶⁾。

だが、大瀧は開拓民が天照大神をも祭神としたことの意味を問うことはない。つまり、天照大神が皇祖として国民意識を形成するうえで役割を果たすことには留意していない。確かに開拓民たちは国家が取締り整理すべき「無願神祠」等を建てる民であったが、一方では各地から開拓地にやって来たことにより天照大神を祀り、共通の国民意識を形成していく近代の民でもあった。

しかしながら、大瀧は彼らの「大地の祈り」が天照大神にも向けられていたことは不問にし、彼らが提示する世界を「日本人の神まつりの原初的形態」と断定している。そもそも神まつりの「原初的形態」を想定することは、近代の神社神道が「死産」した存在であるという認識にもとづくものであるため、戦前の「古神道」言説のように古代に「古神道」

を仮設することで神社神道を「惟神道」（「神ながらの道」と定義づける行為と論理的に共通している⁽⁷⁾。神社神道の「原初的形態」を想定することは、神社神道が日本人の民族宗教であるとする主張⁽⁸⁾が陥りやすい論理的な落とし穴ではないだろうか。

これに関連して、磯前順一の次のような議論をここで再提起したい。磯前は戦後の言説空間がかつてのように「記紀という言葉が物を覆う世界」ではなく、すでに「言葉と物から分離した歴史的言説の空間」になっているとする。その空間では、たとえば天皇制や記紀は、「多民族国家たる大日本帝国の象徴ではなく、単一民族国家たる日本国の象徴として再生していく」ことになる。つまり、戦後の言説空間は「言葉と物をふたたび結合」させて、「歴史という実体を可視化させるべく作動している」という事態にあると分析する。そのような歴史的言説の空間のもとで、「文化はふたたび民族と同一のものとなり、言葉と物はともに「死産された日本語・日本人」という言説を具現化させる材料として再活用されていく」という。その過程で、「歴史的始原への郷愁が私たちに憑依してくる」のである⁽⁹⁾。

磯前の文章の中の「文化」を神社神道に置き換えてみよう。そうしたら、大瀧が使う「大地の祈り」という言葉が、その心地よい響きとともに「歴史的始原への郷愁」を我々に「憑依」させてきて、神社神道をふたたび「民族と同一のもの」として語る言説へと知らぬ間に導いていくことに気づくだろう。実は神社神道は実体があるものではなく、「原初的形態」（大瀧）のように言説空間の中で想起されるものなのだ。

したがって、朝鮮に渡った神社神道は、朝鮮総督府の神社行政と日本人移住者とが拮抗する中で、祭神の明確化（「神祇」に）と社殿の様式を最低条件に神社の範囲を設定するものとして想起されたことは重要である。そのような神社の範囲において、やはり両者が拮抗する中で祭神に天照大神という要素が加味され、神社神道の歩みは現地日本人の国民意識の形成と歩調を同じくしていく。

そのような天照大神が寛克彦の影響で、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せることになる。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。

今日、神社神道の国際化が提唱されているという。そうならば、祭神や社殿様式の国際化は考えられているのだろうか。祭神の国籍はどうなるのであろうか。受け入れられたという方が一の仮定の話であるが、たとえば韓国の農村にキリスト教会のように神社をふたたび建てることのできるだろうか。

神社神道は天照大神の問題を解決していない。天照大神への「帰一」という問題を解決しない限り、神社神道は国家神道時代を克服できないのではないだろうか。

③宗教概念における「残余の領域」での線引き

ここでは主に第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てみよう。

尹海東は拙稿での議論⁽¹⁰⁾をもとにして、植民地の宗教領域における非公認宗教団体や秘密結社が「政治的領域と緊密なつながりを有していた」ことに着目し、「類似宗教という

概念は宗教概念を非政治的領域のなかに入れこんだ後に残る、残余の領域を極めて政治的な——つまり、「治安維持的」な——次元に導いていく媒介の役割を遂行したと解釈しうるであろう」と述べている。

尹海東はさらに続けて、磯前順一の研究⁽¹¹⁾や前述の拙稿での議論をふまえながら、「一方、帝国日本の神道——とりわけ、神社神道——信仰もまた「宗教でもありつつ、宗教ではないような」領域の間で徘徊、動揺していた」とし、「その点で帝国日本の国家神道も類似宗教の領域に属していたといっても過言ではなかろう」と説明する⁽¹²⁾。この「残余の領域」という着想に注目し、そこに「類似宗教」と国家神道が属しているという分析に関して、筆者なりに考察したいと思う。

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、「神道」（いわゆる教派神道）、「仏道」（「内地仏教」と「朝鮮仏教」）、「基督教」と定められた。これらの団体を宗教行政に、つまり「非政治的領域のなか」（尹海東）取り込んだ後に残った「残余の領域」に、非公認宗教団体と秘密結社は属することになる。

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。そのため宗教行政は、非公認宗教団体を〈懐柔〉に位置する「類似宗教」として布教規則の第15条で規定し、〈取締り〉に位置する秘密結社との間に線引きをおこなった。この線引きの位置は流動的で、3・1独立運動の直後は〈懐柔〉に移動する団体が増えたが、1935年に公表された心田開発運動以降は「類似宗教団体」にも厳しい取締り・弾圧が開始された。したがって、治安当局および宗教行政は「残余の領域」に属する「類似宗教」と秘密結社に対して、飴と鞭による分断統治の方式⁽¹³⁾を採用していたとみなせる。

それでは、朝鮮での公認宗教と「類似宗教」との間の線引きはどのように理解したらいいのだろうか。前述した布教規則第15条の規定で、〈懐柔〉の位置にある「類似宗教」は公認宗教への道が開かれていた。しかし、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。よって、公認宗教と「類似宗教」との間の線引きは固定されたままであったといえる。しかも、心田開発運動以降に「類似宗教団体」に対しても厳しい取締り・弾圧が開始されてからは、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であった。

一方で、国家神道に関しては「①神社政策と国家神道の論理」で述べたように、大枠として朝鮮では、併合前後から天照大神奉斎を中心に据えてきた近代の神社神道が、1930年代に入り農村振興運動の展開の中で自ら変容し、1936年1月に具体的大綱が発表された心田開発運動において完成形となることで天皇崇敬システムと深く関わった。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った。ここで、宗教ではなく道徳とされた神社神道、つまり「残余の領域」にある神社神道が変容の過程にあり、かつ完成形にもなるという点に注目しながらその変容の様を概観してみよう。

神社神道が完成形となる過程において、朝鮮に積極的の神社非宗教論が流入してきた。それは民間が中心であったが、天晴会という官民を越えた教化団体が実践した「日本体操」（筧克彦の考案）等の活動により、1920年代半ばから朝鮮総督府の官僚にも浸透していることが確認できた。そのような下地のうえに、1930年代にはいり農村振興運動において山崎延吉経由で筧克彦の「古神道」言説が総督府当局の官僚たちに浸透してくる。さらに加

藤玄智や川面凡児の影響も確認できた。朝鮮神宮鎮座時以来の「国魂神」奉斎論者（積極的神社非宗教論の立場）との対立関係も解消されている。

つまり、表向きには神社非宗教論の立場を堅持する総督府当局ではあったが、実際には積極的神社非宗教論が官僚たちの間に浸透していたのである。1915年には、前述の布教規則第1条で法的に公認宗教を定めたことにともない、神社神道が道德であることを確固たるものにした神社行政は、法的にも宗教と神社神道との間に線引きをおこなったこととなる。しかしながらその線引きの線は宗教の方へと移動し、神社神道が宗教性を取り込んだ形で完成形となり、その結果、天皇崇敬システムと深く関わりながら国家神道の論理が確立したのである。

以上の分析をもとにして「残余の領域」での線引きについてまとめてみよう。宗教概念において「残余の領域」に属する「類似宗教」と神社神道は、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、両者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、比喻としてであるが、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、道德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。

④朝鮮社会の反応

本稿では朝鮮総督府の神社政策に関わる制度史として論を展開したが、神社政策が現地社会においてどのような意味をもっていたのかについても筆者は関心をもっている。それゆえ、本稿では神社政策と朝鮮社会との接点を見る視点を崩さないで神社政策の展開を追ってきたつもりである。そこで、ここでは試みに神社政策に対する現地の反応を朝鮮人と日本人移住者に分け、現時点での成果として可能な限り考察してみたいと思う。

筆者は1987年から1988年にかけて、軍事独裁から民主化に向かう韓国に2年間留学し、それ以来しばしば農村に神社・神祠跡の調査に訪れている。その際に植民地期を経験した方々と面談し、神社（正確には神社や神祠）についての話も伺ったことがある。その時の印象として、神社は日本の「鬼神」（邪鬼の類）が住む家のように感じられたという語りが多かった。だが、それを実証的にまとめることができないまま今日に至っている。

確かに、朝鮮人の具体的な神社観については資料的に制約されるため、実証的に論及することは非常に困難な作業であると思われる。そのことはこのテーマの大前提になるわけだが、本稿では農村における在来「洞祭」、官製「洞祭」、神社・神祠という3つの祭祀の存在を提示することができたので、それらを手がかりにして相互の距離を出すことにより、朝鮮人の神社観について可能な限り論及してみようと思う。

第5章第1節第2項で説明したように、植民地朝鮮において、「内地」の村祭りに相当するものに「洞祭」（「部落祭」）があった。これら「洞祭」とは別に、植民地支配が始まる前から移住した日本人が居留民として大小様々に〈神社〉（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場合、本稿では〈神社〉と表記）を建て、さらに総督府の政策のもとでも多くの神社・神祠が建てられていった。〈神社〉は概ね日本人移住者が集住する地域に限られ、中でも無願神祠（設立許可を得ていない神社参拝施設）は漁村における「金刀比羅祠」のように、特定の祭神に対する信仰が求められる地域に多

かったと考えられる。

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。「天地神壇」は試みられた地域が忠清北道の永同郡永同面や清州郡に限定されていたし、他の事例にしても数少ない個別の試みに過ぎなかったが、これらは在来「洞祭」と神社・神祠との中間に位置する存在として植民地社会において特別な意味をもつ。

少しだけ本文を振り返ってみると、忠清北道では農村振興運動の展開の中で「天地神壇」が設置された。「天地神壇」設置がいち早く試みられたのは同道の永同面であり、農村振興運動が始まる直前の1932年8月のことであった。その一環として忠清北道永同面の会洞里に「会洞里天地神壇」も設けられた。

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。前述したように、調査で訪れた農村で、古老たちが神社は日本の「鬼神」が住む家のように感じられたと話していたことは、それなりに納得できる表現である。

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よう。第5章の冒頭でも説明したように、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⁽¹⁴⁾、護国神社が2社⁽¹⁵⁾、一定の基準を満たして許可された神社（無格社）が70社、同様に許可された神祠が862祠⁽¹⁶⁾である。以上が公認の神社・神祠であるが、許可を受けていない非公認の〈神社〉として無願神祠⁽¹⁷⁾も存在し、その数は不明とはいえ相当な数であったことを推し測ることができる。

北海道開拓地と同様に、朝鮮でも日本人移住者が創る〈神社〉に対して神社創立許可・神祠設立許可という統制問題が生じたので、第5章では無願神祠の存在に注目したわけで

ある。この無願神祠の存在から、神社神道の参拝施設における二重性が浮かび上がってきた。すなわち、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である。

同じく第5章で論じたように、自由に参拝施設を設ける日本人移住者と拮抗する中で、神社行政が参拝施設を〈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った。祭神は「神祇」（「神祠ニ関スル件」第1条）であることが明確化され、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様式が基準とされた。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。そして、社殿様式は祭神に従っていることを確認できるため、祭神がより重要な条件であったことがわかった。

このような参拝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のであった。

第2章第1節第1項では、朝鮮の慶尚北道沿岸に日本から漁民が移住して日本人村を形成した九龍浦（現在の浦項市南区九龍浦邑）を取りあげてみた。「慶尚北道九龍浦市街図」によると、九龍浦の神社参拝施設は最も境内地の広い「九龍浦神社」と、小さな「稻荷」「不動明王」「エビス神社」の4社があった⁽¹⁸⁾。また、まだ検証できていないが他に「金刀比羅神社」もあったとされる⁽¹⁹⁾。繰り返しになるが、ここからは第2章で述べた内容をまとめていこう。

市街地の裏山に建立された「九龍浦神社」は、九龍浦の日本人にとって「氏神」であったようだ⁽²⁰⁾。そして、村民は1929年に総督府に神祠の設立許可申請をし、許可されて「天照大神」を祀る法的な「神明神祠」となった⁽²¹⁾。

一方で他の神社参拝施設は、郷土を異にする漁民たち、商人たちの個別の信仰対象であったと理解していいだろう。これらの施設は神社行政からは無願神祠として扱われた。他地域の許可された「神明神祠」のように、金刀比羅社は「大物主神」、恵比須社は「事代主神」などと記紀神話の神名で合祀・追祀される場合もある⁽²²⁾。だが、九龍浦の場合は合祀・追祀されずに各祠が独立して維持されていたと考えられる。

以上のような祭神の二重性からは次のようなことが考えられる。「②神社政策と国家神道論理の実体化」でまとめたことと少し重なるが、多様な故郷をもち、多様な神々を信じ、多様な背景をもつ日本人が植民地朝鮮に移住し、そこで協力し合って社会を築くうえで共通の心の拠りどころとして天照大神が「大神宮」として祀られた（九龍浦の場合は「九龍浦神社」）。天照大神奉斎をアイデンティティとして、日本人移住者は国民意識を形成していく。それと同時に他の神々もまた日本人移住者たちの私的な信仰の対象として、それぞれに祠が建てられ維持されていた。

一方で、天照大神が現地日本人の統合に役立つことをみた神社行政は、天照大神を彼ら

の敬神の対象として教化に用いることを決め、基本的に公認神社には天照大神を主祭神として祀る。そして、他の神々を天照大神と合祀あるいは追祀することとしたと考えられる。

しかしながら、天照大神以外の神々を祀る祠を無願神祠として扱われながらも、日本人移住者はそれらの祠をそのまま維持し続けることが多かったようだ。その数は第5章での分析では把握できなかったが、総督府当局が執拗に統制を続けたことでその存在の多さを推し測ることができる。前述した九龍浦の「稻荷」「不動明王」「エビス神社」「金刀比羅神社」という小祠は、まさにその祭祀が維持され続けた無願神祠であった。

このような祭神の二重性を究明するうえで、島藺進が提起した「精神の二重構造」が参考になると考える。島藺によると、教育勅語が渙発された1890年から20年ほどの間に、日本人は「強力な「公」の宗教的規範秩序」に組み入れられていった。そのため、ある範囲の天皇崇敬の言葉遣いや儀礼的行為を受け入れていけば、「私」の領域では個人の学問・信仰などを維持することができる。このような日本の宗教や精神の二重構造は、1890年頃に確立し、第2次世界大戦終了まで続いていった。宗教に限っていうなら、「公」の国家神道と「私」の諸宗教が重なりあうという二重構造だった⁽²³⁾。

島藺が提起した日本の宗教や精神の二重構造を、植民地朝鮮の日本人移住者に当てはめてみたらどうなるだろうか。「公」の国家神道と「私」の諸宗教が重なりあうという二重構造と同様に、日本人移住者が設置した神社参拝施設における祭神の二重性は、「公」の天照大神奉斎と「私」の他の祭神奉斎として理解することができるのではないだろうか。

さらに「公」の天照大神奉斎を掘り下げていけば、問題の本質が見えてきそうである。第4章で心田開発運動における「敬神崇祖」の論理を分析したが、その内容をもとに説明すると、1930年代半ばの心田開発運動により天照大神奉斎を取り巻く状況が大きく変わっている。つまり、神社神道は天皇崇敬システムと組み合わさることになり、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。

したがって、日本人移住者が神社神道に宗教性を求め、「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。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った。

これを言い換えるなら、日本人移住者は神社参拝施設における祭神の二重性という秩序を維持していた。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「公」の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。

3. 課題

①「家祭祀」の場面

第4章の要約で言及したように、穂積陳重の祖先祭祀論の影響として「国家祭祀」「共同体祭祀」「家祭祀」という3つのレベルの祭祀があげられる。この3つのレベルの祭祀をもとにして説明しよう。

官僚たちに共通する「天皇帰一」論の影響を受けた「敬神崇祖」観を前提にして、国家

神道の論理が実体化される場面を想定するなら、国幣小社への「国魂大神」奉斎が注目される「国家祭祀」が1つの大きな場面となり、加えてやはり「共同体祭祀」も神社・神祠が増設されるため1つの場面になった。以上は本稿の第4章から第6章までで論じている。そうすると、残りの「家祭祀」の場面も想定できることになるが、これは朝鮮人の家族法に関わる法律関係の問題となるため、心田開発運動や神社政策とは直接の関わりはなくて、主として法制史の分野で朝鮮民事令の改正問題として論じるべきテーマとなる。よって、本稿ではこれを対象としなかったため、今後に解明すべき大きな課題となった。

②「敬神崇祖」観の変遷

また、「敬神崇祖」観の変遷を整理することも大きな課題となろう。「内地」において、たとえば穂積陳重・八束兄弟の祖先祭祀観では神社非宗教論の立場で説かれた「敬神崇祖」であったが、朝鮮ではその「崇祖」が宗教性の受け皿となったことを確認できた。そのため、受け皿としての「崇祖」に着目して、それと積極的神社非宗教論との関係において「敬神崇祖」のその後の展開を論じる必要があるだろう。

本稿では「敬神崇祖」観の変遷の一過程として、国家神道の論理として確立された「敬神崇祖」を提示した。筆者は植民地朝鮮で確立したこの論理が、その後「内地」に逆輸入されたのではないかとの仮説を立てている。なぜなら、1940年11月に本国政府に内務省神社局に代わり同省外局として神祇院が設立⁽²⁴⁾された時期において、「内地」では「敬神崇祖」の「崇祖」に新たな意味、つまり神葬祭という意味が込められているのを確認できるからである。これに関して少し説明しよう。

小笠原省三が1933年12月に設立した東亜民族文化協会（第2章第5節第1項を参照）の理事を務めた松永材⁽²⁵⁾は、同協会の座談会（1941年8月4日）で、「敬神崇祖の一体化を計るべし」という主張の具体策として、「寺院を変えて祖霊社を設置」することを提案した。その数日前にも、大政翼賛会臨時中央協力会議の席上で「公葬問題」で同様の発言をし、「神仏抗争」等の名で評されるほどに波紋を呼んだようである。それから、座田司氏（鎌倉宮宮司）はこれに関連して、「霊の安住所として祖霊社の設置を神祇院に要望すべき件」を、小笠原省三は「戦場に於ける祭祀は当然国家の官吏たる神職の手を以て執行すべき件」を発表している⁽²⁶⁾。

松永の「敬神崇祖の一体化」論は、その著書『敬神崇祖一体論』（平凡社、1941年）で詳しく説明されている。その著書で松永は、「崇祖」は本来神道固有のものだとする立場から、「敬神崇祖の分離」が「国体観念を攪乱若しくは薄弱化せしめる」（109頁）ため、「敬神」と「崇祖」を「一体化」することにより国体観念を強めようとしていた。

神社非宗教論に立つ「敬神崇祖」観から、「崇祖」を神葬祭とする「敬神崇祖」観の登場まで、直線的につながっているとは思えない。途中の段階でも「崇祖」観に何か宗教性の要素が込められたと考えるのが自然ではないだろうか。たとえば、朝鮮総督府の神社行政を担った小山文雄が東亜民族文化協会の会員であった可能性を指摘することができた（第2章第5節第2項を参照）。これは、心田開発運動における「敬神崇祖」の論理が途中の段階における経由地であったことを示唆するものである。したがって、「敬神崇祖」観の変遷は神社非宗教論のみで把握できるのではなく、「崇祖」が受け皿となった神社の宗教性の変遷を整理する作業が必要になると考えるのである。

-
- (1) 「彙報」欄の「心田開発委員会」(『朝鮮』第249号、1936年2月)に掲載。
 - (2) 李成市「コロニアリズムと近代歴史学—植民地統治下の朝鮮史編修と古蹟調査を中心に」(寺内威太郎・永田雄三・矢島國雄・李成市『植民地主義と歴史学—そのまなざしが残したもの』刀水書房、2004年)、85頁を参照。
 - (3) 磯前順一「植民地朝鮮における宗教概念をめぐる言説編成—国家神道と固有信仰のあいだ」(磯前順一・尹海東編著『植民地朝鮮と宗教—帝国史・国家神道・固有信仰』2013年)、215～216頁を参照。
 - (4) 菅浩二『日本統治下の海外神社—朝鮮神宮・台湾神社と祭神』(弘文堂、2004年)の第2部第5章「台湾最初の神社御祭神とナショナルリティ」の「むすび」(226～228頁)を参照。
 - (5) 磯前順一『閩の思考—他者・外部性・故郷』(法政大学出版局、2013年)の序章「ポストコロニアル的な生をめぐる断想」では、「植民地の人間は日本人であることを要求されると同時に、日本人には決してなれはしないというダブル・バインド状態に突き落とされていく」という指摘がなされている。その事例として、「帝国への同化を説いた」黒板勝美らの帝国史観と、「外部に対する他者意識」に支えられ「内部に対しては強い同化を促す排他的な歴史観」である津田左右吉らの単一民族史観を取りあげ、それらについて考察された。
 - (6) 大瀨徹也「大地の祈り」(『年報新人文』〔北海学園大学大学院文学研究科〕第4号、2007年12月)。
 - (7) 酒井直樹『死産される日本語・日本人—「日本」の歴史—地政的配置』(新曜社、1996年)の第6章「死産される日本語・日本人—日本語という統一体の制作をめぐる(反)歴史的考察」を参考にした。
 - (8) このような立場で発表された近年の研究に、神道国際学会(ISF)の役員でもあるジョン・ブリーン(John Breen)とマーク・テーウエン(Mark Teeuwen)が2010年に出版した著書(*A New History of Shinto*, Chichester: Wiley-Blackwell)がある。磯前順一と張錫萬はこの著書について、国家神道批判をする宗教研究や植民地における国家神道政策の研究を参考にしていない等の問題点を指摘し、このような研究の偏りの中で神道を国際化しようとする近年の傾向を批判している。詳細は次の論文を参照。
Isomae Jun'ichi and Jang Sukman(2012). The Recent Tendency to “Internationalize” Shinto: Considering the Future of Shinto Studies. *Asiatische Studien Études Asiatiques* 66(4), 1081-1097. Hungary
 - (9) 磯前順一『記紀神話と考古学—歴史的始原へのノスタルジア』(角川学芸出版、2009年)の第1章「言葉と物のあいだ—記紀と考古学」、46～47頁を参照。
 - (10) 拙稿「朝鮮総督府の神社政策と「類似宗教」—国家神道の論理を中心に」(前掲の磯前・尹編著『植民地朝鮮と宗教』)を参照。
 - (11) 前掲の磯前「植民地朝鮮における宗教概念をめぐる言説編成」。

- (12) 尹海東「植民地近代」と宗教—宗教概念と公共性」(訳・沈熙燦、前掲の磯前・尹編著『植民地朝鮮と宗教』)の「2 類似宗教と世俗宗教(市民宗教)」、361～362頁を参照。
- (13) 朝鮮総督府が1920年代の文化統治期に民族主義運動に対しておこなった政策を分断統治として分析した研究に、姜東鎮『日本の朝鮮支配政策史研究—1920年代を中心として』(東京大学出版会、1979年)がある。
- (14) 京城神社、龍頭山神社、大邱神社、平壤神社、光州神社、江原神社、全州神社、咸興神社となる。
- (15) 朝鮮には2つの師団のそれぞれの中心に京城護国神社と羅南護国神社が創建された。
- (16) 以上の神社・神祠の数字は、青井哲人『植民地神社と帝国日本』(吉川弘文館、2005年)74頁の図「内地・台湾・朝鮮における神社行政と神社階層制度」を参考にした。
- (17) 府尹・郡守・島司宛の全羅南道内務・警察部長通牒「無願神祠ノ建立ニ関スル件」(1934年9月1日)の題目に見られるように、朝鮮でも神社行政は「無願神祠」の語を用いていたと考えられる。同通牒は全羅南道編『現行全羅南道例規集・内務』(1937年)に収録。同資料は韓国の国家記録院所蔵。
- (18) 発行年不明のこの市街図は、趙重義・権善熙著、中嶋一訳『韓国内の日本人村—浦項九龍浦で暮した』(アルコ(浦項)、2009年初版・2012年改訂版)の巻末に収録。
- (19) 浦項市の文化観光解説者の方が九龍浦在住の95歳(推定)の古老から聞いた話によると、「金刀比羅神社」は現在の水協(水産業協同組合)が建っている場所にあったそうである。また同古老によると、解放後に「九龍浦神社」跡地に九龍浦公園を造る際に、「不動明王」の祠にあった小さな石像と、「金刀比羅神社」にあった狛犬2体がこの公園に移されたという。
- (20) 2009年10月に九龍浦会(九龍浦からの日本人引き揚げ者が1978年に結成、前掲『韓国内の日本人村』155頁による)の会員ら15名が九龍浦を訪れた際に、前掲の文化観光解説者が、「九龍浦神社」は彼らの「氏神」だったと会員が語るのを聞いている。
- (21) 岩下伝四郎編『大陸神社大観』(大陸神道聯盟、1941年)「神社大観編」「附録編」に掲載の「朝鮮神祠一覽」による。
- (22) 同前。
- (23) 島藺進『国家神道と日本人』(岩波新書、2011年)50～51頁。
- (24) 神祇院の設立に関しては、阪本是丸『国家神道形成過程の研究』(岩波書店、1994年)の第10章「五 国家神道体制の終焉」を参照。
- (25) 松永材(1891～1968年)は高知県出身。早大高等師範部を卒業後、1919年に東大文学部を卒業した。翌年に早大教授に就任し、1926年からは国学院大教授も兼任する。早くからカント研究と学内外での日本主義運動従事者で知られ、青年学生などへ大きな影響を与えた。1940年には大政翼賛会臨時中央協力会議議員に選任されている。朝日新聞社編『現代日本朝日人物事典』(朝日新聞社、1990年)による。
- (26) 小笠原省三編著『海外神社史・上巻』(海外神社史編纂会、1953年)の「下中、松永両氏を囲み公葬問題の解決に邁進」(150～151頁)による。

【参考文献】

・官報、職員録、調査資料、統計資料、論告等

- 越智唯七『新旧対照・朝鮮全道府郡面里洞名称一覧』中央市場、1917年
京畿道内務部(推定)『京畿道ノ教育ト宗教』発行年不明
慶尚北道警察部『高等警察要史』1934年
司法省刑事局編『最近に於ける類似宗教運動に就て 昭和十六年度』、社会問題資料研究会編『社会問題資料叢書』第1輯、1974年
拓務省『内外地法令対照表』1941年9月現在
朝鮮総督府編『朝鮮巨樹老樹名木誌』朝鮮総督府、1919年
——『朝鮮施政に関する論告、訓示並に演述集』朝鮮総督府、1937年
——『朝鮮総督府及所属官署職員録』
——『朝鮮総督府官報』
——『朝鮮総督府統計年報』
——『農山漁村に於ける中堅人物養成施設の概要』1936年
朝鮮総督府高等法院検事局思想部編『思想彙報』
朝鮮総督府警務局保安課『昭和二年十二月 治安状況』1927年
朝鮮総督府警務局『最近に於ける朝鮮治安状況』1933年
——『最近に於ける朝鮮治安状況』1939年
——『昭和12年 第73回帝国議会説明資料』1937年
——『昭和16年12月 第79回帝国議会説明資料』1941年
朝鮮総督府中枢院編『心田開発に関する講演集』朝鮮総督府中枢院、1936年
朝鮮総督府・調査資料『朝鮮の鬼神』第25輯、1929年
——『朝鮮の郷土神祀・部落祭』第44輯、1937年
——『朝鮮の聚落・後篇』第41輯、1935年
——『朝鮮の類似宗教』第42輯、1935年
内閣印刷局編『職員録』
水野直樹〔編集・解説〕『朝鮮総督論告・訓示集成』全6巻・別冊、緑蔭書房、2001年

・未公刊資料

- 「関東神宮ニ設置スル職員ニ関スル件」、アジア歴史資料センター、『公文類聚』第68編
・昭和19年・第29巻・官職29・官制29(関東局1)、国立公文書館所蔵
「京城神社(京畿道京城府倭城台町鎮座)及竜頭山神社(慶尚南道釜山府弁天町鎮座)ヲ
国幣小社ニ列格ス」、前掲『公文類聚』第60編・昭和11年・第58巻・社寺・神社、衛生
・人類衛生・獣畜衛生
「県社嘉義神社国幣社ニ昇格ノ件回答」(神祇院一八内総第11号、1943年7月9日付、内
務省管理局長宛の神祇院総務局長による回答書)、第45簿冊「本邦神社関連雑件 嘉義
神社関係」(1943~44年)、広瀬順皓・監修『戦中期植民地行政史料 教育・文化・宗
教篇』〔外務省茗荷谷研修所旧蔵記録、マイクロフィルム版〕ゆまに書房、2003年
「全州神社(全羅北道全州府華山町山ノ一番地鎮座)並ニ咸興神社(咸鏡南道咸興府東雲

町鎮座)ヲ国幣小社ニ昇格ノ件」、前掲『公文類聚』・第68編・昭和19年・第82卷・社寺・神社・陵墓

「国幣社列格神社御祭神に関する件陳情」(1936年6月1日付、崇敬者総代17名・総代長・社掌の連名による宇垣一成総督宛の龍頭山神社陳情書)、山川鶴市編『龍頭山神社史料』龍頭山神社社務所、1936年10月

「朝鮮神宮職員令中ヲ改正ス・(権宮司及主典増置)」、前掲『公文類聚』第59編・昭和10年・第12卷・官職10・官制10(朝鮮総督府4)

「朝鮮神宮職員令ヲ定ム」、前掲『公文類聚』第49編・大正14年・第33卷・地理・土地～雑載、警察・保安警察、社寺・神社・寺院

「朝鮮神社御祭神ニ関スル件」(内務省秘第852号、1918年7月4日付)、「朝鮮神社ヲ創立シ社格ヲ官幣大社ニ列セラル」、前掲『公文類聚』第43編・大正8年・第28卷・警察・行政警察、衛生・人類衛生、社寺・神社(教規)・雑載

「朝鮮神社創立ニ関スル件」(拓第6556号、1919年3月19日付)、「朝鮮神社ヲ創立シ社格ヲ官幣大社ニ列セラル」、前掲『公文類聚』第43編・大正8年・第28卷・警察・行政警察、衛生・人類衛生、社寺・神社(教規)・雑載

「朝鮮神社創立ニ関スル件」(内秘第434号、1918年12月16日付)、「朝鮮神社ヲ創立シ社格ヲ官幣大社ニ列セラル」、前掲『公文類聚』第43編・大正8年・第28卷・警察・行政警察、衛生・人類衛生、社寺・神社(教規)・雑載

「朝鮮神社ヲ創立シ社格ヲ官幣大社ニ列セラル」、前掲『公文類聚』第43編・大正8年・第28卷・警察・行政警察、衛生・人類衛生、社寺・神社(教規)・雑載

「朝鮮忠清南道扶余郡扶余面ニ扶余神宮ヲ創立シ官幣大社ニ列格セラル」、前掲『公文類聚』第63編・昭和14年・第97卷・社寺門・神社・寺院

朝鮮総督府編『歳入出計画書類』1936年、国家記録院所蔵(韓国)

朝鮮総督府司政局地方課『昭和十六年度 国幣社関係綴』国家記録院所蔵(韓国)

金剛大道第2代教主の「判決」1945年5月14日付、国家記録院所蔵(韓国)

全羅南道編『現行全羅南道例規集・内務』1937年、国家記録院所蔵(韓国)

・通牒

「国体明徴ニ関スル件」(官通牒第23号、1935年8月10日付、朝鮮総督府各局長、官房課長、所属官署の長宛の政務総監官通牒)、『朝鮮総督府官報』第2574号、1935年8月10日

「国体明徴ニ関スル件」(官通牒第34号、1935年10月25日付、朝鮮総督府各局長、官房課長、所属官署の長宛の政務総監官通牒)、『朝鮮総督府官報』第2636号、1935年10月25日

「祭神ノ呼称ニ関スル件」(1934年10月、各道知事宛の内務局長通牒)、朝鮮神職会編『朝鮮神社法令輯覧』帝国地方行政学会朝鮮本部、1937年

「神祠創立ニ関スル件」(1933年8月、各道知事(平安南道を除く)宛の内務局長通牒)、前掲『朝鮮神社法令輯覧』

「神祠ニ関スル規則ヲ定ムル件」(内秘第71号、1917年3月、各道知事宛の政務総監通牒)、前掲『朝鮮神社法令輯覧』

- 「神祠ノ祭神ニ明治天皇ヲ勸請スル願ヲ許ス件」(1925年6月、各道知事(慶尚南道を除く)宛の内務局長通牒)、前掲『朝鮮神社法令輯覧』
- 「神社及神祠設立許可方針ニ関スル件」(南庶第3552号、1932年10月18日、邑各面長宛の全羅北道南原郡守通牒)、全羅北道南原市金池面『庶務例規綴』(1917~1949年)、国家記録院所蔵(韓国)
- 「神社及神祠ノ設立許可方針ニ関スル件」(地第67号、1932年10月21日、府尹・郡守・島司宛の全羅南道内務部長通牒)、全羅南道編『現行全羅南道例規集・内務』1937年、国家記録院所蔵(韓国)
- 「神社寺院並布教ニ関スル件」(学第998号、1915年9月28日、府尹・郡守・島司宛の内務部長通牒)、前掲『現行全羅南道例規集・内務』
- 「神社神祠ノ靈代授与ニ関スル件」(1935年2月、各道知事宛の内務局長通牒)、前掲『朝鮮神社法令輯覧』
- 「神社崇敬者醸出金ニ関スル件」(1936年9月30日、府尹・羅州・高興・長城郡守宛の全羅南道内務部長通牒)、前掲『現行全羅南道例規集・内務』
- 「神社ニ関スル法令ノ施行ニ関スル件」(内秘第89号、1936年8月、各道知事宛の内務局長通牒)、前掲『朝鮮神社法令輯覧』
- 「神社ノ施設改善ニ関スル件」(内第411号、1935年10月18日、各道知事宛の内務局長通牒)、前掲『朝鮮神社法令輯覧』
- 「神職減額旅費規程ノ件」(1936年9月28日、府尹・羅州・高興・長城郡守宛の全羅南道内務部長通牒)、前掲『現行全羅南道例規集・内務』
- 「神明神祠祭神ニ関スル件」(1936年12月22日、各道知事宛の内務局長通牒)、前掲『朝鮮神社法令輯覧』
- 「農会、産業組合、金融組合及殖産契に関する事務の主管に関する政務総監通牒」(1937年6月12日付、各道知事宛の政務総監通牒)、『自力更生彙報』第47号、1937年7月20日
- 「農山漁村振興上留意すべき要項」(1935年3月16日付、各道知事宛の政務総監通牒)、朝鮮総督府編『朝鮮施政に関する諭告、訓示並に演述集』1937年
- 「農山漁村の振興に付本府職員視察の結果に徴し改善刷新を要すと認むる事項」(1936年2月14日付、各道知事宛の政務総監通牒)、『自力更生彙報』第30号、1936年2月20日
- 「府令『神祠ニ関スル件』ノ改正ニ関スル件」(1936年9月21日、郡守・島司宛の全羅南道内務部長通牒)、前掲『現行全羅南道例規集・内務』
- 「無願神祠調査ニ関スル件」(1936年12月2日付、北海道庁の通牒)、天塩町役場文書
- 「無願神祠ノ建立ニ関スル件」(1934年9月1日、府尹・郡守・島司宛の全羅南道内務・警察部長通牒)、前掲『現行全羅南道例規集・内務』
- 「無願神祠ノ設立ニ関スル通牒」(1939年5月16日、各道知事宛の内務局長通牒)、『鳥居』〔朝鮮神職会〕第9巻第6号、1939年6月
- 標題不明の通牒(1936年7月18日付、郡守・警察署長宛の内務部長・警察部長通牒)、「農産漁村の更生は／先づ心田開発から／百六十万道民の精神生活を穰らす／江原道の新指導陣」『京城日報』1936年7月24日付〔朝刊〕、5面「北鮮東満版」

・法令・法令集

官国幣社以下神社祭祀令（1914年、勅令第10号）
官国幣社及神宮神部署神職任用令の改正法令（1936年、勅令第251号）
官国幣社職制の改正法令（1936年、勅令第250号）
官幣大社朝鮮神宮祭式（1925年、総督府令第110号）
警察犯処罰規則（1912年、総督府令第40号）
警察犯処罰令（1908年、内務省令第16号）
国幣社会計規則（1936年、総督府令第73号）
国幣社処務規程（1936年、総督府訓令第16号）
国幣社ニ於テ恒例トシテ行フ式及其ノ式次第並ニ遙拝詞、祓物及大祓詞ノ格例（1936年、
総督府訓令第15号）
寺院規則」（1936年、総督府令第80号）
宗教団体法（1939年、法律第77号）
神祠ニ関スル件（1917年、総督府令第21号）
神祠ニ関スル件〔改正〕（1936年、総督府令第79号）
神社寺院規則（1915年、総督府令第82号）
神社規則（1936年、総督府令第76号）
神職任用奉務及服装規則（1916年、朝鮮総督府令第50号）
政治ニ関スル犯罪処罰ノ件」（1919年、制令第7号）
戦時刑事特別法（1942年、法律第64号）
全羅南道神社処務規程（1937年、全羅南道訓令第2号）
治安維持法（1925年、法律第46号）
治安維持法〔改正〕（1941年、法律第54号）
治安警察法（1900年、法律第36号）
朝鮮刑事令（1912年、制令第11号）
朝鮮神宮職員令（1925年、勅令第276号）
朝鮮神宮職員令中改正ノ件（1935年、勅令第292号）
朝鮮戦時刑事特別令（1944年、制令第4号）
朝鮮総督府裁判所令戦時特例（1944年、制令第2号）
朝鮮ニ於ケル法令ノ効力ニ関スル件（1910年、制令第1号）
布教規則（1915年、総督府令第83号）
保安法（1907年、法律第2号）
朝鮮神職会編『朝鮮神社法令輯覧』帝国地方行政学会朝鮮本部、1937年

・事典等

朝日新聞社編『現代日本朝日人物事典』朝日新聞社、1990年
井上順孝・他編『新宗教事典』弘文堂、1990年
國學院大學日本文化研究所編『〔縮刷版〕神道事典』弘文堂、1999年
『朝鮮人事興信録 昭和十年版』朝鮮人事興信録編纂部、1935年

・定期刊行物（戦前・解放前）

日本語

- 『火曜版・国語教室』（毎日新報社）
- 『京城日報』（京城日報社）
- 『皇国時報』（皇国時報社）
- 『思想彙報』（朝鮮総督府高等法院検事局思想部）
- 『自力更生彙報』（朝鮮総督府農林局農政課、農村振興課）
- 『総動員』（国民精神総動員朝鮮聯盟）
- 『朝鮮』（朝鮮総督府）
- 『朝鮮新聞』（朝鮮新聞社）
- 『朝鮮地方行政』（帝国地方行政学会朝鮮本部・朝鮮行政学会）
- 『鳥居』（朝鮮神職会）
- 『朝鮮農民』（朝鮮農民社）
- 『農民』（朝鮮農民社）
- 『パンフレット』（東亜民族文化協会）
- 『文教の朝鮮』（朝鮮教育会）
- 『釜山日報』（釜山日報社）

朝鮮語

- 『東亜日報』（東亜日報社）
- 『毎日申報』『毎日新報』（毎日申報社、毎日新報社）

・図書

- 青井哲人『植民地神社と帝国日本』吉川弘文館、2005年
- 青野正明『朝鮮農村の民族宗教—植民地期の天道教・金剛大道を中心に』社会評論社、2001年
- 赤澤史郎『近代日本の思想動員と宗教統制』校倉書房、1985年
- 畔上直樹『「村の鎮守」と戦前日本—「国家神道」の地域社会史』有志舎、2009年
- 安達生恒『山崎延吉—農本思想を問い直す』リプロポート、1992年
- 庵途由香・監訳『日本の朝鮮植民地支配と植民地的近代』明石書店、2012年
- 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜—宗教・国家・神道』岩波書店、2003年
- 『喪失とノスタルジア—近代日本の余白へ』みすず書房、2007年
- 『記紀神話と考古学—歴史的始原へのノスタルジア』角川学芸出版、2009年
- 『闕の思考—他者・外部性・故郷』法政大学出版局、2013年
- 磯前順一編著『植民地朝鮮と宗教—帝国史・神道・固有信仰』三元社、2012年
- 井上寛司『「神道」の虚像と実像』講談社現代新書、2011年
- 『日本の神社と「神道」』校倉書房、2006年
- 今井田清徳伝記編纂会編『今井田清徳』同会、1943年
- 岩下伝四郎編『大陸神社大観』大陸神道聯盟、1941年
- 『宇垣一成日記』（全3巻）みすず書房、1966・70・71年

小笠原省三編著『海外神社史・上巻』海外神社史編纂会、1953年
 小熊英二『単一民族神話の起源—〈日本人〉の自画像の系譜』新曜社、1995年
 小倉慈司・山口輝臣『天皇と宗教』（「天皇の歴史」9巻）講談社、2011年
 小山文雄『亡びゆく日向の伝説』教育良書刊行会、1922年（増補再版、日高印刷所、1924年）
 ——『神社と朝鮮』朝鮮仏教社、1934年
 笈克彦『古神道大義 皇国の根柢万邦の精華』清水書店、1912年（再版、笈克彦博士著作刊行会、1958年）
 ——『神ながらの道』（皇太后宮職御蔵版）皇学会、1926年（訂正第二版、岩波書店、1934年）
 ——『日本体操 普及版』春陽堂書店、1929年
 ——『皇国精神講話 完』春陽堂、1930年
 加藤玄智『神人乃木将軍』菊地屋書店、1912年
 金谷真『川面凡児先生伝』みそぎ会星座聯盟、1941年
 川面凡児先生十周年記念会『川面凡児全集』全10巻、川面凡児先生十周年記念会、1939年～1941年
 姜東鎮『日本の朝鮮支配政策史研究—1920年代を中心として』東京大学出版会、1979年
 ケネス・ルオフ著、木村剛久訳『紀元二千六百年—消費と観光のナショナリズム』朝日選書、2010年
 熊平源蔵編著『朝鮮同胞の光』熊平商店、1934年
 国民総力朝鮮聯盟編『祓禊の奨励』国民総力朝鮮聯盟、1941年
 蔡錦堂『日本帝国主義下台湾の宗教政策』同成社、1994年
 酒井直樹『死産される日本語・日本人—「日本」の歴史-地政的配置』新曜社、1996年
 嵯峨井建『満洲の神社興亡史』芙蓉書房出版、1998年
 阪本是丸『国家神道形成過程の研究』岩波書店、1994年
 ——『近代の神社神道』弘文堂、2005年
 ——編『国家神道再考—祭政一致国家の形成と展開』弘文堂、2006年
 ——『近世・近代神道論考』弘文堂、2007年
 櫻井治男『蘇るムラの神々』大明堂、1992年
 ——『地域神社の宗教学』弘文堂、2010年
 島藺進『国家神道と日本人』岩波新書、2011年
 島藺進・高橋原・前川理子監修『加藤玄智集』全9巻、クレス出版、2004年
 孫禎睦著、西垣安比古・市岡実幸・李終姫訳『日本統治下朝鮮都市計画史研究』柏書房、2004年
 神社本庁編『神社制度調査会議事録①』近代神社行政史研究叢書I、神社本庁、1999年
 菅浩二『日本統治下の海外神社—朝鮮神宮・台湾神社と祭神』弘文堂、2004年
 高松忠清編『松廼舎遺稿』非売品、1960年
 武田共治『日本農本主義の構造』創風社、1999年
 全成坤『日帝下文化ナショナリズムの創出と崔南善』J&C（ソウル）、2005年
 趙景達『朝鮮民衆運動の展開—士の論理と救済思想』岩波書店、2002年

趙重義・権善熙著、中嶋一訳『韓国内の日本人村—浦項九龍浦で暮した』アルコ（浦項）、2009年初版・2012年改訂版

津城寛文『鎮魂行法論—近代神道世界の靈魂論と身体論（新装版）』春秋社、2000年

網沢満昭『日本の農本主義』紀伊國屋書店、1980年

寺内威太郎・永田雄三・矢島國雄・李成市『植民地主義と歴史学—そのまなざしが残したもの』（明治大学人文科学研究所叢書）刀水書房、2004年

樋浦郷子『神社・学校・植民地—逆機能する朝鮮支配』京都大学学術出版会、2013年

藤谷俊雄『神道信仰と民衆・天皇制』法律文化社、1980年

穂積陳重『祖先祭祀と日本法律』有斐閣、1922年再版

松田利彦『日本の朝鮮植民地支配と警察—1905～1945年』校倉書房、2009年

松永材『敬神崇祖一体論』平凡社、1941年

森謙二『墓と葬送の社会史』講談社、1993年

森岡清美『近代の集落神社と国家統制—明治末期の神社整理』吉川弘文館、1987年

山川鶴市編『龍頭山神社史料』龍頭山神社社務所、1936年

米地実『村落祭祀と国家統制』御茶の水書房、1982年

・論文

日本語

青野正明「朝鮮農村の「中堅人物」—京畿道驪州郡の場合」、『朝鮮学報』第141輯、1991年10月

——「朝鮮総督府の神社政策—1930年代を中心に」、『朝鮮学報』第160輯、1996年7月

——「植民地期朝鮮での「内鮮一体」と江原神社」、大濱徹也編『近代日本の歴史的位相—国家・民族・文化』刀水書房、1999年

——「植民地期朝鮮における神社の職制・神職任用関連の法令—1936年の神社制度改編を中心に」、『人間科学』【桃山学院大学】第30号、2006年1月

——「植民地期朝鮮の神職に関する基礎的研究—戦時体制下の神職任用を中心に」、松田利彦・やまだあつし編『日本の朝鮮・台湾支配と植民地官僚』（思文閣出版、2009年3月

——「創氏改名の政策決定過程—朝鮮民事令改正をみる視点から」、『朝鮮史研究会論文集』第50集、2012年10月

磯前順一「植民地朝鮮における宗教概念をめぐる言説編成—国家神道と固有信仰のあいだ」、磯前順一編著『植民地朝鮮と宗教—帝国史・神道・固有信仰』三元社、2012年

石川健治「権力とグラフィクス」、長谷部恭男・中島徹編『憲法の理論を求めて—奥平憲法学の継承と展開』日本評論社、2009年

李成市「コロニアリズムと近代歴史学—植民地統治下の朝鮮史編修と古蹟調査を中心に」、寺内威太郎・永田雄三・矢島國雄・李成市『植民地主義と歴史学—そのまなざしが残したもの』（明治大学人文科学研究所叢書）刀水書房、2004年

遠藤潤「宮地直一」、島藺進・磯前順一編『東京帝国大学神道研究室旧蔵書—目録と解説』

- 東京堂出版、1996年
- 「20世紀前半の神道研究と神社行政—宮地直一を焦点として」、オーストリア科学アカデミーアジア文化・思想史研究所でのシンポジウム「Shinto Studies and Nationalism」での報告文、2007年9月
- 遠藤高志「1930年代中盤に見る「類似宗教」論—「迷信」論との関係に着目して」、『東北宗教学』第2号、2006年12月
- 大坂金太郎「在鮮回顧十題」、『朝鮮学報』第45輯、1967年10月
- 大谷栄一「昭和初期日本の仏教ブーム」、国際宗教研究所編『現代宗教 2005』「特集 宗教復興の潮流」東京堂出版、2005年
- 大瀨徹也「大地の祈り」、『年報新人文』〔北海学園大学大学院文学研究科〕第4号、2007年12月
- 加藤玄智「我が祖先崇拜の二方面」、『東亜之光』1921年8月
- 「世界宗教史上に於ける神道の位置」、『神道講座(2)—神道篇』1929~31年
- 「惟神の大道としての神道と既成宗教」、『神道学雑誌』1937年1月
- 桂島宣弘「民衆宗教の宗教化・神道化過程—国家神道と民衆宗教」、『日本史研究』第500号、2004年4月
- 「国家神道論という言説—井上寛司『日本神社と「神道」』によせて」、『新しい歴史学のために』第269号、2008年3月
- 「宗教概念と国家神道論—〈帝国＝植民地〉を射程に入れて」、磯前順一編著『植民地朝鮮と宗教—帝国史・神道・固有信仰』三元社、2012年
- 姜海守「植民地朝鮮における「東方」という〈境界〉とナショナルな知の形成—崔南善の『不咸文化論』を中心に」、『日本研究』〔韓国外国語大学日本研究所〕第21号、2003年12月
- 「「親日」と「帝国意識」の狭間で—崔南善の「満蒙文化」論」、『日本文化研究』〔東アジア日本学会、韓国〕第20輯、2006年10月
- 金泰勳「1910年前後における「宗教」概念の行方—帝国史の観点から」、磯前順一・尹海東編著『植民地朝鮮と宗教—帝国史・国家神道・固有信仰』三元社、2013年
- 栗田英二「植民地朝鮮における神明神祠と「ただの神祠」」、崔吉城編著『日本植民地と文化変容—韓国・巨文島』御茶の水書房、1994年
- 孝本貢「北海道地域社会における神社形成過程—日高・浦河町地方の事例研究」、『明治大学人文科学研究所紀要・別冊』第4号、1984年
- 呉豪人「植民地の法学者たち—「近代」パライソの落とし子」、酒井哲哉責任編集『「帝国」編成の系譜』(『岩波講座「帝国」日本の学知』第1巻)岩波書店、2006年
- 五島寧「「神都」計画と扶余神宮に関する研究」、『都市計画論文集』〔日本都市計画学会〕第33号、1998年
- 阪本是丸「「国家神道」研究の四〇年」、『日本思想史学』第42号、2010年9月
- 佐藤弘毅「戦前の海外神社—覧Ⅱ—朝鮮・関東州・満洲国・中華民国」、『神社本庁教学研究所紀要』第3号、1998年
- 島藺進「加藤玄智」、島藺進・磯前順一編『東京帝国大学神道研究室旧蔵書—目録と解説』東京堂出版、1996年

- 「国家神道と近代日本の宗教構造」、『宗教研究』第75巻第2輯、2001年9月
- 沈熙燦「「方法」としての崔南善—普遍性を定礎する植民地」、磯前順一・尹海東編著『植民地朝鮮と宗教—帝国史・国家神道・固有信仰』三元社、2013年
- 高木博志「官幣大社札幌神社と「領土開拓」の神学」、岡田精司編『祭祀と国家の歴史学』塙書房、2001年
- 高谷美穂「植民地朝鮮における神社政策の展開と実態」、姜徳相先生古希・退職記念論文集刊行委員会編『姜徳相先生古希・退職記念 日朝関係史論集』新幹社、2003年
- 竹田稔和「筧克彦の国家論—構造と特質」、『岡山大学大学院文化科学研究科紀要』第10号、2000年11月
- 田中聡「「朝鮮古代史」の形成と大坂金太郎」、『岩波講座 近代日本の文化史6』（岩波書店、2002年6月）「月報6」
- 池明観「申采浩史学と崔南善史学」、『紀要』〔東京女子大学比較文化研究所〕第48号、1987年
- 津田良樹・中島三千男・金花子・川村武史「旧朝鮮の神社跡地調査とその検討—全羅南道、和順郡を中心に」、年報『人類文化研究のための非文字資料の体系化』第3号、2006年3月
- 土井浩嗣「朝鮮農会の組織と事業—系統農会体制成立から戦時体制期を中心に」、『神戸大学史学年報』第22号、2007年6月
- 外村大「朝鮮総督府の古蹟調査保存事業と朝鮮民衆」、早稲田大学朝鮮文化研究所編『コロニアリズムと「朝鮮文化」—朝鮮総督府「朝鮮古蹟調査事業」をめぐって』早稲田大学朝鮮文化研究所、2006年
- 中島三千男「「海外神社」研究序説」、『歴史評論』第602号、2000年6月
- 永瀬節治「昭和戦前期における橿原神宮を中心とした空間整備事業に関する研究—紀元2600年祝典に際しての「神都」創出とその文脈」、『都市計画論文集』〔日本都市計画学会〕第44-3号、2009年
- 新田均「「国家神道」研究の整理」、『神道史研究』第53巻第1号、2005年6月
- 林淳「近代仏教と国家神道—研究史の素描と問題点の整理」、『禅研究所紀要』〔愛知学院大学〕第34号、2006年3月
- 前川理子「加藤玄智の神道論—宗教学の理想と天皇教のあいだで(1)」、『人文学研究所報』（神奈川大学）第46号、2011年10月
- 「加藤玄智の神道論—宗教学の理想と天皇教のあいだで(2)」、『人文学研究所報』（神奈川大学）第47号、2012年3月
- 前田孝和「北海道の集落小祠—『北海道神社庁誌』の未公開社を中心に」、『悠久』第119号、2009年10月
- 牧之内友「戦前期における文部省の宗教政策—「類似宗教」が「宗教結社」となるまで」、『北大史学』第43号、2003年11月
- 水野直樹「治安維持法の制定と植民地朝鮮」、『人文学報』〔京都大学人文科学研究所〕第83号、2000年3月
- 宮地正人「国家神道の確立過程」、國學院大學日本文化研究所編『近代天皇制と宗教的権威』同朋社出版、1992年

宮本譽士「国家的神道と国民道徳論の交錯—加藤玄智の「国体神道」の意味」、阪本是丸編『国家神道再考—祭政一致国家の形成と展開』弘文堂、2006年

——「明治聖徳記念学会と加藤玄智—学会創立前後を中心として」、『明治聖徳記念学会紀要』第43号、2006年11月

村田文江「北海道開拓地における無願神祠に関する覚書」、『歴史人類』第10号、1982年3月

茂木栄「北海道の神社創建と展開—「神社明細帳」を通して」、『悠久』第119号、2009年10月

山口公一「植民地期朝鮮における神社政策と朝鮮社会」一橋大学博士学位論文、2006年3月。

山田一孝「御祭神の撰び方」、『悠久』第119号、2009年10月

吉沢佳世子「日本の植民地朝鮮支配と農業教育・農民教育」、『年報・日本現代史』第10号、2005年

韓国語

김승태「일제하 조선의 신사에 관한 연구」(金承台「日帝下朝鮮の神社に関する研究」)、허동현·권태억·김승태·이규수(저)『근대 한·일간의 상호 인식』(『近代韓日間の相互認識』) 東北亜歴史財団、2009年

김대호「1910년대~1930년대 초 경성신사와 지역사회의 관계—경성신사의 운영과 한국인과의 관계를 중심으로」(金大鎬「1910年代~1930年代初めの京城神社と地域社会の関係—京城神社の運営と韓国人との関係を中心に」)、이승일·김대호·정병욱·문영주·정태현·허영란·김민영(저)『일본의 식민지 지배와 식민지적 근대』(『日本の植民地支配と植民地的近代』) 東北亜歴史財団、2008年

박균섭「心田開發論과 教育引退問題」(朴均燮「心田開發と教育引退問題」)、『일본학보』(『日本学報』 韓国日本学会) 第47卷、2001年

한금희「1935-37년 日帝의 ‘心田開發’정책과 그 성격」(韓巨熙「1935-37年での日帝の‘心田開發’政策とその性格」)、『한국사론』(『韓国史論』 ソウル大学校国史学科) 第35卷、1996年

英語

Isomae Jun'ichi and Jang Sukman(2012). The Recent Tendency to “Internationalize” Shinto: Considering the Future of Shinto Studies. *Asiatische Studien Études Asiatiques* 66(4), 1081-1097. Hungary