

朝鮮総督府による神社・ 神祠の増設政策

——村落祭祀利用の視点から——

青野正明

はじめに

朝鮮総督府において、1935年1月に公表された朝鮮民衆の心意世界対策である「心田開発」政策の立案・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（当時の用語は「神社制度確立」や「神社制度の改正」）が実施された¹⁾。この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。1つめの国幣社列格に備えることに関してはすでに論じたことがある²⁾。

本稿では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にする。そのために、まずは神社・神祠の増設という政策と、村落祭祀利用言説との関係を浮かび上げることが課題としたい。その政策の立案・決定過程や農村での実施の実態に関しては³⁾、可能な限りではあるが、稿を改めて本稿の続編として論じていく予定である。

満洲事変後に孤立化していく「帝国」日本の状況において、国体明徴声

* 本学国際教養学部

キーワード：朝鮮総督府，神社政策，村落祭祀

明の時期に実施される朝鮮での国民統合の内容を解く鍵は、「心田開発」政策のイデオロギーである「敬神崇祖」が握っていると考えられる。「敬神崇祖」の論理は、「国体観念」を強調することで「敬神」と「崇祖」を「一体化」させるというものである。それゆえ「心田開発」政策では、朝鮮の「その固有の祖先崇拜観念を基礎として敬神観念を培養」するという「敬神崇祖」が目標とされた⁴⁾。また、神社制度の改編以降に列格が始まる国幣小社もまた、「敬神崇祖」の論理で祭神が祀られていて（「天照大神」と「国魂大神」の合祀）、これを「国家神道」の1つの型ということが出来る⁵⁾。

以上から、国体明徴声明の時期において、国民統合の論理は皇祖神崇拝を徹底するという単調なものではなかったことがわかる。「敬神」=皇祖神崇拝とともに、これを朝鮮の「崇祖」=「固有の祖先崇拜観念」と一体化させる論理で国民を統合するという内容なのである。

したがって、神社・神祠の増設という政策を論じるうえで、副題に掲げたように村落祭祀との関係に注目する必要性が生じてくる。そうすると、そもそも村落祭祀に「崇祖」がどのように関わるのかということの説明もなされなければならない。これについては、まず第1節で村落祭祀利用の背景を考察したうえで、第2節で説明しよう。さらに第2節では、総督府が村落祭祀を「氏神祭祀」と見なせるのか模索するという仮説も立ててみる。

それをふまえて、第3節では〈官製〉村落祭祀や在来の村落祭祀への対応について考察する。つまり、農村振興運動で創られていた〈官製〉村落祭祀に対する措置を参考にしながら、在来の村落祭祀を利用する提案はどのような内容となったのかを示す。そして、第4節で村落祭祀利用のためにおこなわれた「部落祭」調査の報告書を分析し、その調査方法や政策意図を明らかにしよう。

第1節に入る前にここで神社・神祠に関わる法令の説明をしておこう。

朝鮮総督府による神社・神祠の増設政策

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「日本仏教」の「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）である。だが，1936年8月の神社制度改編で統制・管理が強化されることになり，また「神社非宗教論」の立場もあって，「神社規則」（総督府令第76号）と「寺院規則」（総督府令第80号）に分離して制定された。

それから，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，それを定めた法令は「神祠ニ関スル件」（総督府令第21号，1917年）である。「特例」とはいえ，神祠は将来神社となることが想定されていた⁶⁾。この「神祠ニ関スル件」も神社制度改編にともない同様な趣旨で改正されている（総督府令第79号）。なお，神祠には神職（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）が置かれないため，そこでの祭祀は神社（近隣の神社）の神職が受け持つことになっていた（ただし困難な場合は別規定がある⁷⁾）。

1. 村落祭祀利用の背景

（1）村落祭祀利用の背景

まず，筆者が執筆してきた神社政策関連の論考の中から，村落祭祀利用に関わる成果を取りあげて要約してみる。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〉村落祭祀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⁸⁾。

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。小山は著書を出版し（『神社と朝鮮』朝鮮仏教社、1934年）、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見られる。

村落祭祀を神社化する観点において注目されたのは崔南善の意見で、それにより村落祭祀は「心田開発」政策で「固有信仰」という範疇に属して調査の対象とされた。とはいえ、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樞院の「調査の結果」を待つ段階にとどまっていた。そのため、中樞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」ことは保留とされた⁹⁾。

ここで、「心田開発」政策に至る過程で、ことに農村振興運動の現場で村落祭祀の神社化が期待された背景を整理してみよう。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¹⁰⁾。

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」¹¹⁾ 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「此等の役目（魂の安息所という役目＝引用者）を負担」しているという。よって、村落祭祀の神社化は、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。

朝鮮総督府による神社・神祠の増設政策

以上のように、農村振興運動の現場で村落祭祀の神社化が期待された背景としては、第1に〈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点をあげることができる。

第2の背景としては、農本主義者である山崎延吉の「敬神崇祖」観の影響や、総督府当局の官僚たちにおける「敬神崇祖」観を指摘できよう。「はじめに」でも述べたが、そもそも「敬神崇祖」の論理は、「国体観念」を強調することで「敬神」と「崇祖」を「一体化」させるというものである。確かに、総督府の「心田開発」政策におけるイデオロギー＝「敬神崇祖」もその論理で成り立っていて、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」することが目標とされた。

総督府当局の官僚たちの中で、たとえば「心田開発」政策（当時の用語では「心田開発運動」）を主管した学務局の局長である渡辺豊日子を取りあげてみよう（1933年8月から36年6月まで学務局長在任）。今のところ、渡辺の神道観がどのようなものであったかの詳細を明らかにすることはできない。だが、彼は農村振興運動で囑託として迎え入れた山崎延吉とは旧知の間柄であった¹²⁾。

山崎の「敬神崇祖」観は、皇室を国民の本家に位置付ける家族国家観を「天皇帰一」の概念で表現したものと見える。そのポイントは「敬神」と「崇祖」の組み合わせにあり、「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。このような「敬神崇祖」観が影響を与えたと考えられる実態として、次の2点を指摘することができる。すなわち、農村振興運動の指導がなされる更生指導部落に〈官製〉村落祭祀を創り出す気運が醸成されたこと、および「中堅人物」養成施設における「訓練」の事例に「敬神崇祖」観が反映されていたことである¹³⁾。

また、渡辺は東京帝国大学法科大学を卒業している。「心田開発運動」を担った「心田開発委員会」の当局代表でいえば、渡辺以外にも、委員長

の今井田清徳¹⁴⁾ 政務総監，神社行政を主管する内務局の牛島省三¹⁵⁾ 局長，「類似宗教」弾圧や「迷信」などの取締りをおこなう警務局の池田清¹⁶⁾ 局長も，みな同様に東京帝大法科大学卒である。

ここにおいて、「心田開発」政策における「敬神崇祖」には，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を指摘できる。つまり、「心田開発」政策の「敬神崇祖」には彼らに共通する「敬神崇祖」観が反映している可能性が高いのである。大学で受けた教育の影響とは，穂積陳重・八束のそれである¹⁷⁾。

それに加えて，総督府当局による「敬神崇祖」の解説では，「祖先が神格化されて神」となって「日本建国の神を最高の神として崇敬すること」へと「統一」されるという点も説明されている¹⁸⁾。これは，「天皇帰一」を主張する山崎延吉の「敬神崇祖」観から採用した可能性も指摘できる。以上が，村落祭祀利用が期待される第2の背景である。

（2）「儀礼準則」にみる「崇祖」

農村振興運動が始まって間もない1934年に「儀礼準則」が発布された¹⁹⁾。「自力更正」をスローガンに実施された農村振興運動では，農民たちの婚礼・葬礼・祭礼という儀礼において節約を要請する政策を生み出したわけである。ここでは「儀礼準則」における「崇祖」の要素を見いだしてみよう。

まず「儀礼準則」が発布されるまでの過程を概略する。1933年7月に開かれた第14回中枢院会議（議長は政務総監で，定員65名の朝鮮人参議により，総督府各局から出された諮詢事項に対し答申がおこなわれた）での諮詢事項のうち，第2は「儀礼ノ準則制定ニ関スル事項」であった²⁰⁾。その決議は次回に持ち越され，1934年4月の第15回中枢院会議でようやく可決される²¹⁾。そして，「本府ニ於テ各道有司ノ意見ヲ参酌シ」（宇垣一成「論

告) たうえで、1934年11月10日(1923年「国民精神作興に関する詔書」が出された日)に「発布」された。

結果的に「儀礼準則」は法令としてではなく、実施の困難を予想してか、宇垣一成総督の「民風ヲ作興センコトヲ切望シテ已マズ」という言葉に象徴される「諭告」を付して、社会教化の一環として「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²²⁾。この決定は、第15回中枢院会議で「儀礼準則」がようやく可決される直前のことである。

渡辺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もある(注12参照)。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と考えられる。

では、渡辺学務局長のもとで刊行された同局社会課編の『儀礼準則』をもとに、「儀礼準則」に「崇祖」が反映されたのかどうかを分析してみよう。祖先祭祀に関係する儀礼は祭祀儀礼である。「儀礼準則」が掲げる「婚礼」「喪礼」「祭礼」という三礼の中で、祭祀儀礼は当然ながら「祭礼」に該当する。「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。

引き続き、「儀礼準則」の「祭礼」項目で提示された祭祀儀礼も見てみよう。「一 祭祀」の「(一)忌祭」には、「忌祭ハ祖、禰ニ限り（不遷ノ位ハ此ノ限ニ在ラズ）別紙順序ニ依リ毎年忌日ニ之ヲ行フ」とある。「祖」は祖父（母）、「禰」は父（母）を指し、「不遷ノ位」とは一族の始祖を意味する。朝鮮のいわゆる「慣習」では高、曾、祖、禰の4代祖先を祀ったが、この規定では例外の始祖を除いて2代までしか祀らないことになっている。

「儀礼解説」の「祭礼」項目でもこの規定を解説していて、次のように述べられている。

祖父以上は事実同居相見ること殆んどなく、高曾祖を祀るは形式に流るゝ虞あるを以て、準則は又父祖二代に止むることゝした。但し特に始祖を祀り、又は勲功等により永代位牌を遷遷せざる祖先を有する由緒ある家に於ては例外である。

前述のように、「祭礼」は家族国家観にもとづいた「家」が強調されていたが、具体的には「父祖二代」に限定することで、「門中」（高祖以下四代までの祖先を祀る宗族団体）における同族意識の及ぶ範囲を、「家」に縮小しようとする意図を読み取ることができる。さらに前述の「祖霊の加護」等の記述も考え合わせると、祭祀の相続に関して「民法」（明治民法）における「家督相続」が念頭に置かれているものと考えられる。

しかしながら、「儀礼準則」は法令ではないため強制力がなく、「社会教化」の一環として行政の指導により実施されたようである。その実施の実態や、1937年に実質的に再開される「朝鮮民事令」改正作業への反映に関しては、資料の制約のために目下のところ不明である。

2. 村落祭祀と「崇祖」

(1) なぜ村落祭祀が「崇祖」なのか

前述したような「儀礼準則」の分析内容からは、「民法」（明治民法）の起草者のひとりである穂積陳重の祖先祭祀論の影響を読み取ることができよう。

たとえば、森謙二は日本の墓・葬送に関する研究の中で穂積陳重等を取りあげ、「イデオロギーとしての祖先祭祀」を指摘していて興味深い。そ

れによると、日本「内地」において、穂積陳重や柳田国男（東京帝大法科大学を卒業した柳田は、穂積とは師弟関係）の祖先祭祀論は、「家祭祀・共同体祭祀・国家祭祀」という異なるレベルの祭祀が祖霊あるいは祖先祭祀によって統合され、一元的に捉える理論的枠組みにおいて共通していたという。すなわち、三つの祭祀をそれぞれ「家の祖先祭祀」「氏神祭祀」「皇室の祖先祭祀」として読み替えることによるものである。それゆえ、神となった祖霊が家と国家を護るため、祖先祭祀は家と国家を支える重要なイデオロギーとして展開していったとする²³⁾。

前述したような慶尚南道の『三礼準則』との関係や、穂積陳重の祖先祭祀論の影響を考え合わせると、「儀礼準則」に「崇祖」が反映されたことは、やはり渡辺学務局長の意向によるものと考えていいだろう。

そうなると、渡辺をはじめとする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は、穂積陳重・八束の影響として、彼らに共通する「敬神崇祖」観を生んでいた可能性がより高まってくるのである。

ここで、前節で指摘した村落祭祀の神社化が期待された背景を確認しておこう。農村振興運動の現場でそれが期待された背景の第1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点があげられた。第2の背景は、山崎延吉の「敬神崇祖」観の影響や、総督府当局の官僚たちにおける「敬神崇祖」観となる。

この「敬神崇祖」観という第2の背景に、「儀礼準則」に見られた穂積の祖先祭祀論の影響という要素を加味するとどうなるだろうか。次はこの問題を考察してみる。

1936年8月、「心田開発」政策の展開の中で神社制度の改編がおこなわれた。その際に、前述したような「家祭祀・共同体祭祀・国家祭祀」という異なるレベルの祭祀を、それぞれ「家の祖先祭祀」「氏神祭祀」「皇室の

朝鮮総督府による神社・神祠の増設政策

祖先祭祀」として読み替えることが試みられた可能性がある。なお、ここで用いる「氏神」²⁴⁾とは祖先神を指している。

事実、神社制度改編において、総督府当局が「国家祭祀」に相当する祭祀を構想するにあたり、皇祖神の祭祀を打ち出すことになる。だが、植民地である朝鮮の場合はそれだけで充分ではなかった。皇祖神の祭祀に加えて、国家レベルでの「崇祖」の対象をも必要とすることになるのである。

それは、「心田開発」政策の「敬神崇祖」の論理が「敬神」と「崇祖」を「一体化」させる内容で構成されていたからである。言い換えるなら、「崇祖」の対象を見いださないと「敬神」とはなり得ないという自縛性が生じていたのである。この自縛性は、総督府当局の官僚たちにおける「敬神崇祖」観の特徴といえるだろう。その結果、神社制度改編において国家レベルの「崇祖」の対象は、列格されていく国幣小社において「天照大神」と合祀される「国魂大神」とされるのであった²⁵⁾。

それゆえに、一方では村落祭祀の神社化が期待される状況の中であって、次の段階としては「共同体祭祀」を「氏神祭祀」に読み替えることが試みられるという仮説を立てることができる。換言するなら、総督府当局は朝鮮の村落祭祀を「氏神祭祀」つまり祖先祭祀として、祭神を「崇祖」の対象と見なせるのか模索するという仮説である。

(2) 崔南善の立場

第1節で述べたように、崔南善の意見にもとづき村落祭祀は「心田開発」政策で「固有信仰」という範疇に属して調査の対象とされた。とはいえ、1936年1月の時点で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。

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。それについてはすでに考察したことがある²⁶⁾。ここでは中枢院の「調査」の段階における崔南善の言説を確認したいと思う。すなわち、「固有信仰」の「調査」を担当していた中枢院の信仰審査委員会において、1935年（詳細な時期は不明）に彼が2回にわたって講演²⁷⁾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。

2回目の講演（翌週）で、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²⁸⁾ 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「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。その理由としてまず考えられるのは、京城神社の増祀（1929年）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」²⁹⁾として祀られた経緯をふまえたのではないかということ

ある。

2つめの理由としては、崔南善が「固有信仰」の復権、つまり村落祭祀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。資料では「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 いわさか神籬や盤境であるとしている。そして、それを現在の「神木」や「檀若しくは神石」と結びつけて「部落祭」の復興が主張されている。「固有信仰」と神社との関係を説くなら、このように「内地の神道家」を意識した表現をとり、彼らの主張を利用する方が得策ではないだろうか。

以上のような2つの理由からは崔南善の執念を感じ取ることができる。いずれにしても、次の段階ではより本格的な「固有信仰」調査が待たれるわけで、これに関しては総督官房文書課嘱託の村山智順が「部落祭」調査を開始するのであった（後述）。なお、朝鮮の村落祭祀を「氏神祭祀」と見なせるのかどうかという点についての報告の有無も注目されるところである。

3. 〈官製〉村落祭祀・在来村落祭祀への対応

(1) 〈官製〉村落祭祀への対応

1936年1月に目標が示された「心田開発運動」において、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た後は、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、保留とされた村落祭祀利用の可否は早急に決めなければならない懸案事項となっていたはずだ。

祖先祭祀利用といえ、農村振興運動において〈官製〉村落祭祀を創り出す気運が醸成されていたことにも留意しなければならない。むしろ、先にこの〈官製〉村落祭祀が神社制度改編を経るとどのような扱いを受ける

のかを確認しておく必要がある。その確認をふまえたうえで、在来の村落祭祀利用に関してどのような提案がなされるのかという問題に移ろう。

第1節で述べた景山宜景課長によるラジオ放送「農村美化に就て」（1936年10月）をもう一度見てみよう。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、各地で試みられている〈官製〉村落祭祀の創出の話題に触れながら次のように語られている。

近來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穰^マ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〉村落祭祀を指していて、それらで「天神地祇を祀」る等の試みは「奨励す可きこと」と評価している。その一方で、「神祠類似の社殿を設」けることは法令、つまり総督府令の「神祠ニ関スル件」（改正）に抵触するとも述べている。法令に抵触するということは、法令で規定された「神祠」以外は許さないことを意味している。したがって総督府当局は、神社制度改編の後に〈官製〉村落祭祀に対しておこなう措置として、機能面における利用は続ける方針を取る一方で、神祠増設を念頭に法令による統制を開始していることがわかる。

それでは、統制の法的根拠となる「神祠ニ関スル件」の改正（神社制度改編での）を検討してみよう。なお、この改正は総督府令第79号（1936年

朝鮮総督府による神社・神祠の増設政策

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(改正前には罰則規定がなかった)。これは「神社寺院規則」(1915年)や、「神社規則」(1936年)における罰則と同レベルである。総督府当局がこの法令の改正について記した「説明」³⁰⁾にもとづき、新たに罰則規定を設けた意図・ねらいを説明しよう。

説明に先だち、条文中の「許可ヲ受ケスシテ神祠ヲ設ケタル者」における「神祠」が指す内容を確認しておく必要がある。ここでいう「神祠」は「許可ヲ受ケ」ていないものが該当するので、正確には「許可ヲ受ケ」る必要がある「神祠ニ類似ノ施設」(後述)と理解すべきである。

これを前提にして「説明」を見ていこう。最初は神祠の定義(第1条)を確認する記述で始まっている。つまり、先に「神祠ハ神祇ヲ奉斎シ公衆ノ参拝ニ供スル施設」と確認し、それに続けて公衆を対象としないものは「神祠」ではないとする。だが、「公衆ノ参拝ニ供スルヲ目的トシ社殿ヲ設ケ神祇ヲ奉斎セルモノ」は、名称が神祠を称してないとしても「神祠」に該当することになるので、許可を受ける必要があると説明している(許可を受けないと第11条の罰に該当する)。これは前掲の〈官製〉村落祭祀などを指していて、「神祠」とすることで統制していく意図を示しているよう。

さらに続けて「神祠ニ類似ノ施設」に関する説明が述べられている。

……又神祇ヲ奉斎セザルモノノ如ク装ヒ社殿ヲ設ケテ一般公衆参拝ノ用ニ供シ又ハ個人ノ邸宅等ニシテ社殿類似ノモノヲ建設スルガ如キハ神祠ニ類似ノ施設ヲ為シタル者ニ該当スルモノトス

この箇所では「神祠ニ類似ノ施設」の2つの例があげられている。1つめの「神祇ヲ奉斎セザルモノノ如ク装ヒ」とは、事実上は「神祠」のように機能しているにもかかわらず、祭神を偽る等で許可を受けないでいる例ではないだろうか。2つめは、公衆を対象にしていなかったため「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」を建設した例と解せる。

わかりにくい表現を使っているが、両者とも「許可ヲ受ケ」る必要がある「神祠ニ類似ノ施設」として取りあげられた例だといえる（認可されるか否かは別）。ゆえに、本条の「許可ヲ受ケシテ神祠ヲ設ケタル者」に該当すると理解していいだろう。

以上の分析から、第一に〈官製〉村落祭祀や今後利用が予想される在来の村落祭祀を、総督府当局では管理・統制しようとする意図があったことを知ることができる。第二にわかることは、実例か想定上の例かは不明であるが、「神祠ニ類似ノ施設」の例を取りあげることにより、今後の神社・神祠の増設を統制して円滑に進めていこうとする意図があったことである。

第二にあげた意図に関して補足しよう。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³¹⁾。その中で上内は、「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」と語っている。総督府は「心田開発」政策の立案・決定過程の中で「神社制度の確立」方針を打ち出したが、民間でこれに素早く反応している状況を上内は伝えているのである。

したがって、上内が語っているように、民間で「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」ため、総督府当局は第11条の罰則規定を設けた。そして、自らも計画している神社・神祠の増設を統制して円

朝鮮総督府による神社・神祠の増設政策

滑に進めていくことを意図したものと理解できる。

(2) 村落祭祀利用の提案

前項で考察したように、総督府当局は神社制度改編の後に〈官製〉村落祭祀に対しておこなう措置として、機能面における利用は続ける方針を取る一方で、神祠増設を念頭に法令による統制を開始していた。つまり利用と統制の両側面をもつ措置であるということが出来る。これを念頭に村落祭祀利用の提案を考察していこう。

警務局保安課長の上内彦策は、前述したように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。そこでは、「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」とも断言している。翌年になり、「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³²⁾。

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。

まず、「心田開発運動」がもたらした状況の変化を資料を通じて簡単に説明しよう。「神社参拝者の数が激増」し、「神社神祠建立の企画が随所に起」っている。さらに、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」おこなわれている。そして、「祭壇や祠などの設備をなして」と、〈官製〉村落祭祀（「山神祭」とあるので、在来の村落祭祀も含まれるかもしれない）が盛んになってきた様を伝えている。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〉村落祭祀が「神式の祭式順序を模して」おこなわれている点に注目されるが、これについての詳細は不明である。

だが、神社・神祠の建立に関しては、この後の箇所でも述べられる上内の考えは、〈官製〉村落祭祀や在来の村落祭祀における物理的な場所・設備などを利用するというものではない。むしろそれらの祭祀の形態を利用するという発想である。つまり、村落祭祀で「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。

物理的な場所・設備などを利用しないのは、「朝鮮では屢々余りに貧弱なミットモ無いとさへ言はねばならぬ様な小祠を建てる」ためであり、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」と考えているからである。〈官製〉村落祭祀などを「固有信仰の復活の曙光」として評価したにもかかわらず、その利用に関してはやはり「国体観念」をふまえた発想となっているのだ。

上内の案を具体的に解説すると、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

朝鮮総督府による神社・神祠の増設政策

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執行する」という「実際案」である。

②の段階にある期間は、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。朝鮮の村落祭祀で「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」すことが、すなわち村落祭祀の祭祀形態を利用することである。

ここで「基地及基地上の神木」を「神籬盤境として拝」すことの着想に注目しよう。第2節で考察したように、前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、それを現在の「神木」や「檀若しくは神石」と結びつけて「部落祭」の復興を説くものであった。この崔南善の主張と前述した上内の着想とは共通していることがわかる。

とはいえ、上内の「実際案」は崔南善の主張したような「部落祭」の復興にまでは至らず、「部落祭」の祭祀形態のみの利用案とでもいえるだろう。

最後に、総督府当局が神社制度改編の後に〈官製〉村落祭祀に対しておこなう措置との関連、つまり機能面における利用は続ける方針を取る一方で、神祠増設を念頭に法令による統制を開始していたこととの関連を説明しておこう。上内の「実際案」は、「神祠ニ関スル件」の改正で問題視される「神祠ニ類似ノ施設」をふまえた内容であると理解できる。つまり、物理的な場所・設備などに否定的な意見であった。これは「国体観念」をふまえた発想であると同時に、具体的に「神祠ニ関スル件」が改正される内容をも理解したうえでの官僚的な言説かもしれない。だが統制の一方で、

機能面における利用とも解せる案として、村落祭祀の祭祀形態を利用することに力点が置かれていた。したがって、上内の「実際案」は利用と統制という両側面を使い分ける手段において、〈官製〉村落祭祀への措置と共通点をもっていて、総督府当局の考えを代弁したものといえる。

4. 「部落祭」の調査

(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」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」調査が待たれるわけで、これに関しては総督官房文書課囑託の村山智順が「部落祭」調査を開始するのであった。

第1節で指摘したように、農村振興運動の現場で村落祭祀の神社化が期待された背景の第1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点があげられる。第2の背景は、山崎延吉の「敬神崇祖」観の影響や、総督府当局の官僚たちにおける「敬神崇祖」観であった。さらに第2節で考察したように、この第2の背景に「儀礼準則」に見られた穂積の祖先祭祀論の影響という要素を加味してみた。その結果、総督府当局は朝鮮の村落祭祀を「氏神祭祀」と見なせるのかどうか、つまり祖先祭祀として祭神が「崇祖」の対象となるのか模索するという仮説を立てることになった。

以上の分析をふまえて、(a)〈官製〉自治の確立に利用できるのか、および(b)祖先祭祀として祭神が「崇祖」の対象となるのか、という2点に注目して「部落祭」調査を考察することを本節の課題とする³³⁾。

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

朝鮮総督府による神社・神祠の増設政策

『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）である³⁴⁾。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。

朝鮮在来の村落祭祀は，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。日本による支配が始まってから，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表面上は衰退してしまった。その取締りは「警察犯処罰規則」³⁵⁾により「迷信打破」としておこなわれた³⁶⁾。

総督府警務局では併合後において，「警察犯処罰規則」により巫俗や占卜のような民間信仰等に対して取締りをおこなっていた。村落祭祀における「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」に伴い村落祭祀の諸行事も経済・風紀・衛生等の理由から取締りを受けたようである³⁷⁾。

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。当時において村落祭祀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村落祭祀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」政策における「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³⁸⁾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。

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 致斎と禁忌

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。村山が朝鮮の村落祭祀を「部落祭」と呼んでいるのは、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のである。

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されるので、そこでの祭りとして「部落祭」が行政用語になっているのだろう。

一方で、神社関係者は従来より「洞祭」という名称を用いてきたようである。管見の限りこの名称の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³⁹⁾である。そこには「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、村落祭祀利用が期待される「心田開発」政策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⁴⁰⁾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」という名称との違いをどのように処理しているのでしょうか。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見ておこう。

1914年に面（行政的には郡の下に位置し日本「内地」の村に相当する）

および洞里（洞や里で日本「内地」の字に相当する。ここでは「旧洞里」と呼ぶ）の統廃合がなされ、新たな面および洞里（ここでは「新洞里」と呼ぶ）が生まれた。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⁴¹⁾。

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、新洞里を「里」、旧洞里を「洞」というと明確に定義している（実際は両者ともに洞と里が混在）。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⁴²⁾。「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⁴³⁾。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。

朝鮮総督府による神社・神祠の増設政策

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、現地で実際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、資料価値は比較的に高い方であろう。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カ所の実例つまり30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。実際に「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」だけのものである。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つたようである。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、『部落祭』における政策意図の分析に移ろう。

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

朝鮮総督府による神社・神祠の増設政策

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^{ママ}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」の分析を念頭に置いて『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＝「部落祭」調査の目的は、村落祭祀の神社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なる。

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は村山の主たる提案である。

内容を示そう。第1は①「内地の部落祭と多分に共通したのを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提案であるため、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、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うことができる。

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」の祭神が祖先祭祀として「崇祖」の対象となるのかどうかについての回答はどうかであろうか。第3の分類から、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を見てみる。「祭神」と「部落民」との間における「人格的な関係」を見る発想は、「崇祖」を前提にしてこそできるものであろう。そうならば、「人格的な関係」が「少ない」としているので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であろう。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」（「厲神」＝「無嗣無祀の人霊」等の総称）があると付け足している。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、「部落祭」の「祭神」と「部落民」との間には、「崇祖」の前提となる「人格的な関係が少ない」（「結語」の④）として、否定的な判断材料を提示したといえるのである⁴⁴⁾。

お わ り に

本稿は1936年8月に実施された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対象にした。そして、神社・神祠の増設という政策と、村落祭祀利用言説との関係を浮かび上げることを課題とした。なお、神社・神祠の増設を論じるうえで、「心田開発」政策における「敬神崇祖」の論理を無視することはできないので、その論理にもとづき村落祭祀利用の視点から分析を進めてみた。

このような課題に対して本稿で得ることができた成果を簡単に整理しておこう。まず、「心田開発」政策において村落祭祀利用が期待された背景を2つ示した（第1節）。それをふまえて、総督府当局は村落祭祀を「氏神祭祀」つまり祖先祭祀として、祭神を「崇祖」の対象と見なせるのか模索するという仮説を立てた（第2節）。

そして、神社制度の改編後における〈官製〉村落祭祀への措置と、総督府官僚の提示する村落祭祀利用案とを考察した結果、利用（機能面における利用）と統制（改正「神祠ニ関スル件」の罰則規定）という両側面を使い分ける手段において共通点をもつことがわかった（第3節）。

以上の作業をふまえて、村落祭祀調査（「部落祭」調査）の報告書である『部落祭』の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)祖先祭祀として祭神が「崇祖」の対象となるのか、という2点に注目して考察すること

朝鮮総督府による神社・神祠の増設政策

を課題にした。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。

まず、(a)については肯定的な判断材料を提供していたとすることができる。(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』における政策決定への影響如何については、これから慎重な検討を加えるべき課題となる。その課題には、第2節で示した仮説（総督府当局が村落祭祀を祖先祭祀として、祭神を「崇祖」の対象と見なせるのか模索するという仮説）を検証することも含まれる。『部落祭』では否定的な判断材料が示されたが、それが政策に反映されたのかどうかを検証する必要があるからだ。

とくに、『部落祭』は南次郎の総督就任（1936年8月）後に発表されたため、「心田開発」政策自体が解消に向かっていく時期であったことがもたらす影響はどうであろうか。そのことも考え合わせて、その後の「部落祭」利用策の行方を考察しながら、同時に前述した課題を少しずつ解いていきたいと思う。この作業は稿を改めて本稿の続編で、神社・神祠の増設という政策の立案・決定過程や、農村での実施の実態を考察することで進めていきたい。

注

- 1) 拙稿「朝鮮総督府の農村振興運動期における神社政策——「心田開発」政策に関連して」（『国際文化論集』〔桃山学院大学〕第37号、2007年12月）を参照。なお、この論文の前編として農村振興運動期の「敬神崇祖」を論じた研究に、拙稿「植民地朝鮮における農村振興運動期の「敬神崇祖」——朝鮮総督府の神社政策に関連して」（『桃山学院大学総合研究所紀要』第33巻第3号、2008年3月）がある。
- 2) 拙稿「朝鮮総督府の神社政策における国幣小社列格——「国魂大神」奉斎を中心に」（『桃山学院大学人間科学』第35号、2008年7月）、および拙稿

「植民地期朝鮮における国幣小社とその祭神——「天照大神」と「国魂大神」の合祀」（『国際文化論集』〔桃山学院大学〕第38号，2008年7月）。

- 3) 村落祭祀利用の視点から神社・神祠の増設を論じた研究には、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）がある。だが、この論文は「心田開発」政策を明らかにすること自体が不十分だったので、村落祭祀利用についての考察にも実証性の面で問題を残すこととなった。そこで本稿および続編では、前掲4編の拙稿で得た成果をふまえ、実証性を高めながら論じ直したいと思う。
- 4) 前掲の拙稿「朝鮮総督府の農村振興運動期における神社政策」を参照。
- 5) 前掲の拙稿「植民地期朝鮮における国幣小社とその祭神」を参照。
- 6) 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）では、留意事項の1つに「神祠ハ……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。またこの通牒には、「神祠ニ関スル件」（総督府令第21号，1917年）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特例ヲ設ケララル義ニ付」とあるように、「特例」であることが明記されている。この通牒は朝鮮神職会編『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。
- 7) 前掲「神祠ニ関スル件」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。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、この制度自体に変更はない。
- 8) 前掲の拙稿「植民地朝鮮における農村振興運動期の「敬神崇祖」」を参照。
- 9) 前掲の拙稿「朝鮮総督府の農村振興運動期における神社政策」を参照。
- 10) 前掲の拙稿「植民地朝鮮における農村振興運動期の「敬神崇祖」」を参照。
- 11) 『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。

朝鮮総督府による神社・神祠の増設政策

- 12) 農本主義者の山崎延吉は宇垣一成が総督に就任（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日間おこなっていた（東萊，馬山，晋州にて）。「農村振興講演／慶南道主催」『東亜日報』（1931年10月4日付，6面）による。当時の慶尚南道知事は渡辺豊日子である（1933年8月より総督府学務局長に）。渡辺は愛知県の理事官であった時期に（1918年～1919年12月），山崎延吉の指導で農事改良等を熱心に学んだという。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」）による。
- 13) 前掲の拙稿「植民地朝鮮における農村振興運動期の「敬神崇祖」」を参照。
- 14) 1935年10月に朝鮮神宮奉賛会の執行により，朝鮮神宮鎮座十年祭がおこなわれた。今井田清徳は，その準備のため1933年に設立された同会の会長として，鎮座十年祭当日に幣帛を奉獻している。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）による。

このような今井田の信仰心は内在化していたようだ。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。今井田清徳伝記編纂会編『今井田清徳』（1943年）483・594頁による。
- 15) 内務局長の牛島省三は朝鮮神職会会長を務めていて，また朝鮮裋ぎ会の顧問でもあった。同会の顧問には警務局長の池田清や崔南善等の名もある。「彙報」（『文教の朝鮮』1935年5月）による。
- 16) 池田清は書記官として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歴任し，1929年から朝鮮に赴任する直前の1931年6月まで神社局長を務めた。内閣印刷局編『職員録』による。

内務局地方課で神社行政を担当した小山文雄の著書『神社と朝鮮』（朝鮮仏教社，1934年）の出版は，警務局長である池田清の「配慮」を得てのことだった（同書の「自序」）。
- 17) 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。

- 18) 政務総監通牒「心田開発施設に関する件」（1936年1月30日付）に添付されたと思われる『心田開発運動の要旨』による。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）の「心田開発運動の三大目標」、および岩下伝二郎編『大陸神社大観』（大陸神道聯盟、1941年）の「心田開発運動」に所収。
- 19) 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」に加筆・修正したものである。
- 20) 朝鮮総督府中枢院編『第十四回中枢院会議議事録』（中枢院、1933年）を参照。
- 21) 朝鮮総督府中枢院編『第十五回中枢院会議議事録』（中枢院、1934年）を参照。
- 22) 「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）。
- 23) 森謙二『墓と葬送の社会史』（講談社、1993年）186～198頁を参考にした。
- 24) そもそも氏神は、「本来は古代社会で氏を名乗る氏族（あるいは氏人）が祀った祖先神または守護神のことであるが、氏神を祀る集団の歴史の変遷により、現在では鎮守神、産土神のいずれもが氏神と呼ばれることが多い」という。産土神との関係でいえば、「中世の武士団が荘園での在地性を強化していく過程で、その土地の神を氏神として祀るようになり、氏神を祀る集団の性格も血縁関係から地縁関係へと展開していき、土地の神である産土神と氏神が混同されるようになった」とされる。國學院大學日本文化研究所編

朝鮮総督府による神社・神祠の増設政策

『縮刷版』神道事典』（弘文堂，1999年）による。

- 25) 前掲の拙稿「植民地期朝鮮における国幣小社とその祭神」を参照。
- 26) 前掲の拙稿「朝鮮総督府の農村振興運動期における神社政策」を参照。
- 27) 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かもしれない。
- 28) 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『神道事典』による。
- 29) 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、総督府当局は「朝鮮国魂神」（「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）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」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。詳細は拙稿「朝鮮総督府の神社政策における国幣小社列格」を参照されたい。
- 30) 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、朝鮮総督府当局の改正条文に関する「説明」も載せられているのである（「神社規則」等も同様）。
- 31) その原稿は「神社参拝に就て」と題して、『文教の朝鮮』（1935年12月）に「請ふて掲載」されている。1916年に東京帝国大学法科大学を卒業した上内

- 彦策は、渡辺学務局長たちの後輩となる。
- 32) 上内彦策「神祇奉斎の実際案」(『文教の朝鮮』1936年2月)。
 - 33) 第4節における以下の「部落祭」に関する記述は、前掲の拙稿「朝鮮総督府の神社政策」(1996年)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。
 - 34) 朝鮮総督官房文書課長の井坂圭一良の「序」には1937年5月と記されているので、5月頃の発行と考えられる。
 - 35) 「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年に制定された内務省令第16号「警察犯処罰令」に対応した法令である。
 - 36) 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。
 - 37) 『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。
 - 38) 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。
 - 39) 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)。
 - 40) 星野輝興「内鮮共通せる祭祀に就て」(『朝鮮』第253号, 1936年6月)。
 - 41) 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。
 - 42) 「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、地方によっては(江原道と慶尚道地域)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」といつてしまい、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

朝鮮総督府による神社・神祠の増設政策

村祭り』(国書刊行会, 1982年) 22頁を参照。同書は前掲『部落祭』を民俗学的資料集と見なし、それを克服するために資料価値の面における批判をおこなっている。

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たため、朴桂弘の説は誤りであると考えられる。本文で「洞祭」の初出として紹介した賀茂百樹(靖国神社宮司)の視察記から推測されるのは、賀茂を案内した者(大坂金太郎か)が「洞祭」の名称を用いたのではないかということである。

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。

- 43) 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。
- 44) 本文で補足説明に使った第2章第4節「部落の祭神に就いて」では、神社・神祠での奉斎に否定的な判断材料も示されている。「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、祭神の体統観念に於ても何等見るべきものなく」というように、神社・神祠での奉斎の困難さが指摘されている。

**A Study of the Shrine-Expansion Policy of the
Japanese Government-General of Korea
in the Light of Official Statements
Concerning Village Rites**

Masaaki AONO

In 1936, the Japanese Government-General of Korea reorganized the colony's shrine system. This reorganization was carried out for two purposes: first, to promote some of the main shrines to the status of *Kokuhei-shohsha* (国幣小社), which ranked sixth among nationally-supported shrines; and second, to increase the overall number of shrines (神社・神祠) as a way of mobilizing Korean people to carry out the Government-General's policies.

In this paper I examine principally the second of the two above-mentioned purposes, seeking to clarify the connection between the government's shrine-expansion policy and its statements about making use of Korean village rites. The enactment of the shrine-expansion policy itself will be considered in a subsequent paper.