

論文

帝国秩序と海外神社

— 戦時下における東亜と日本の文化 —

中村 香代子*

<序>

- 1 「海外神社」問題の所在
 - 1-1 近代日本の構造
 - 1-2 1930年代から40年代の神道と文化論：

蠟山政道の東亜文化論を通して
 - 2 1930年代以降の海外神社
 - 2-1 海外神社とは
 - 2-2 1930年代以降の変化
 - 3 新しい秩序と海外神社の解釈
 - 3-1 小笠原省三：海外神社と世界
 - 3-2 近藤喜博：海外神社と大東亜共栄圏
- 結論

<序>

近代日本の国家形成は、ヨーロッパに源を発するウェストファリア体制と不可分である。近代国家として後発国である日本が、国民の統合を促す様々な制度をヨーロッパに倣ったことは周知のことである。近代日本の誕生は、主権国家関係に基づく国際秩序に適応する制度の受入れとともにあったのである。もちろん、天皇制をはじめとする日本固有の諸制度も国際秩序と無関係でない。というのも、国家間システムにおいては、日本に固有なものや日本に独自な性質は他の主権国家との境界線をつくり、日本が一つの国家単位であることを正統化するからで

ある。伝統などから「日本的な」ものを発見し、近代的にそれを再編成することは、国際秩序の中で一国として独立するために要請されるものである。

だが、このような近代日本のナショナリズムは、日本の勢力圏下に置いた周辺アジア地域との関係において疑問視されてしかるべきものであるといえよう。近代以降、日本の版図はアジアにおいて拡大したが、そのことは同時に日本のナショナリズムの基礎を担った「日本的な」文化を考え直させる契機とも成り得たのではないか。というのも、拡大以前に再構成された「日本的な」文化と拡大に応じて広がった領域において接触する諸文化との間で齟齬が生まれるからである。結論的にいえば、帝国日本は、「日本的な」文化を帝国内でも適用させ、普及させようとした傾向があった。しかし、主権国家間関係に基づいた国際秩序に対応する「日本的な」文化は、拡大した日本の帝国秩序において、どうして矛盾をきたさずに整合されるというのだろうか。1930年代後半、新たな地域枠組みとして「東亜」地域の構想がなされるようになった。「日本的な」文化は、こうした新しい秩序のなかで、どのようにして、正統化され、

*早稲田大学大学院社会科学部 博士後期課程6年（指導教員 多賀秀敏）

生き残ろうとしたのであろうか。このような問題意識の下に、本稿では、東亜新秩序構想の間で揺れ動いた「海外神社」を論じていくことを目的とする。

国家神道体制下で創建された神社の多くは、「日本的な」文化を表象する空間として誕生した。「海外神社」もこのような創建神社の中に含まれる。「神宮・神社創建史」を著した岡田米夫は、近代の創建神社の特徴を次のように言う。

明治以降の神社は、制度としてはその初めから「国家の祭祀」たるべきものとされ、その祭神は「帝国の神祇」といはれたやうに、我が国家の創立、発展、皇運扶翼、国家国民のために奉公のまことを捧げられた神々といふ点で帰趨を一つにしてゐる。さればその精神、特に明治維新の精神の中核が王政復古・天皇親政・延いては万世一系の皇運を扶翼することが、国体の精華であるとされたため、その精神の元に創建された神宮・神社は、すべてその線に沿ったものが中心となっているのは、当然のことであつた。[岡田 1966: 5-6]

こうした近代日本のナショナリズムを正統化する創建神社は、帝国日本の拡大に伴い、それまで神社の存在しなかった領域にまで作られた。これが「海外神社」と呼ばれるものである。「海外神社」は、一主権国家日本の統一性を表現する場所でありながら、同時に日本の帝国主義化という歴史的経緯によってこそ建つことになった建築物であった。言い換えれば、移り変わるアジアの秩序のなかで日本のナショナリズムを表象することの問題を抱えている空間であったのである。

本稿では、日本のナショナリズム形成に寄与した神社が帝国の版図拡大に伴い海外にも建設され、その海外の神社が1930年代以降、戦時体

制に向かう過程で日本の文化ナショナリズムの色彩を強め、帝国一帯で画一化傾向にあったことに注目する。そして、戦時下の日本のナショナリズムとアジアとの関係を分析する。以下の論述では、まず、基本的な近代日本の構造を確認し、1930年代後半から1940年代の文化論を踏まえて「海外神社」問題の論点の前提を整理する。その後に、「海外神社」の歴史的変遷の根底に影響を及ぼしたと思われる二つの海外神社論の言説を通して、海外神社とアジアとの関係性を探る。

1 「海外神社」問題の所在

1-1 近代日本の構造

はじめに、「海外神社」を巡る問題の枠組みを明らかにするため、近代日本を考察する二つの分析枠組みを軸に近代日本とアジアの関係構造を整理することにしよう。

近代日本における政治の系譜を理解するには、岡義武の「国民的独立と国家理性」という論考が参考になる[岡 1961 (1993)]。岡によれば、まず、日本はアジアに進展してきた「西力東漸」の危機への対応から、民族の独立を果たした後、日清提携論、清韓改造論、大陸進出論という流れを経て、脱亜論へと行き着き西欧の帝国主義との同化をはかった。しかし、1930年代以降日本はアジアの支配者としてアジア主義に回帰していくのである。大きくまとめれば、近代日本の歩みは、[民族独立→脱亜論→アジア主義]という道を歩んできたということを示している。

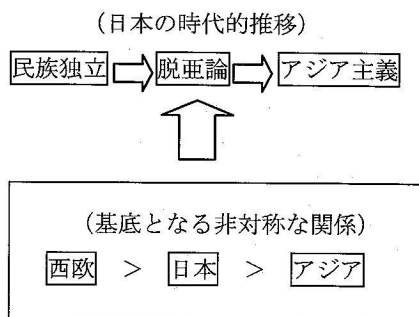
しかし、1930年代以降、脱亜論からアジア主義に向かう時代において、アジアにおける日本のナショナリズムの優位性が否定されるどころ

か肯定されつづけたことはどう説明がつくのであろうか。日本がアジアの支配者として、アジア主義に傾倒することは、脱亜とアジア主義との二項対立を基底とした時代の単線の流れからだけでは理解しにくい。これをわかりやすく理解するには、小熊英二の分析が示唆に富んでいる。小熊は、欧米・日本・アジアの関係の根底に、[欧米>日本>アジア]という非対称関係を見極め、日本は欧米との関係を優先しており、日本のアジア側との関係強化は欧米との緊張関係の反応としてあらわれてくることを強調した[小熊 1998:646]。従って、脱亜もアジア主義も、欧米との関係性のもとで下された方針であり、アジアとの関係性は軽視されていたうえでのアジア主義であったということがいえる。加えて、周辺アジアで勢力を持つ日本は、アジア周辺の原住民を「日本人」に包摂するか「日本人」から排除するかに関しては曖昧で、一貫したプランを持ち得ず様々な主張が諸勢力のパワー・ポリティクスの中で決定したことを指摘している。つまり、アジアと日本との関係は、[欧米>日本>アジア]という力の差の下で、もっぱら日本のパワー・ポリティクスで決められていたのである。

これら二つの視点を総合すると、日本のナショナリズムが時代を超えて、アジアに対して正統性を持ち続けた構図が見えてくる。すなわち、[民族独立→脱亜論→アジア主義]という時局の推移の根底には、[欧米>日本>アジア]という序列があった。国際政治のなかで1930年代以降、周辺アジアに目を向けた日本ではあったが、それは対西欧との関係性のなかで生まれてきたものであり、アジアに対しては依然としてアジアの対抗ナショナリズムを否定しつつ日

本のナショナリズムを肯定できるという構図が浮かびあがってくるのである。

[図1] 近代日本の構造



1-2 1930年代から40年代の神道と文化

論：蠟山政道の東亜文化論を通して

村上重良は、「国家神道」の歴史を四つの時代に区分している[1970:78-80]。

- (1) 形成期：明治維新(1886)～明治20年代初頭(1880年代末)
- (2) 教義的完成期：帝国憲法発布(1889)～日露戦争(1905)
- (3) 制度的完成期：明治30年代末(1900年代後半)～昭和初期(1930年代初頭)
- (4) ファシズムの国教期：満州事変(1931)～太平洋戦争敗戦(1945)

1930年代は、ここでいう第四期「ファシズム的国教期」に当たる。村上によれば、この時期、「日本軍国主義は中国侵略からアジア全域の軍事支配に乗り出し、日本の支配地域には、つぎつぎに神社が創建された。紀元二千六百年を機に、神祇院が設置されて、国家神道の国教としての地歩が再確立」した時代であるという。この「国家神道」が絶頂期を迎えたとされる時期

には、一方で東亜の文化論が展開されていた。

1930年代、日本は欧米型国際秩序の超克を目指し、それまでの帝国日本の領域より広域な地域、つまり日・満・支を中核とする東亜を視野に入れた秩序論へと傾倒していく。これと並行して、東亜秩序の文化を希求する議論がなされた。このような「東亜文化」の議論は、日本のナショナリズムを支えてきた「日本的な」文化の存在意義と関係するものであった。

1939年1月13日、近衛文麿による「東亜新秩序」の声明には次のような一文がある。

この新秩序の建設は日満支三国相携へ、政治、経済、文化等各般に亘り互助連環の関係を樹立するを以て根幹とし、東亜に於ける国際正義の確立、共同防共の達成、新文化の創造、経済結合の実現を期するにあり。是れ実に東亜を安定し、世界の進運に寄与する所以なり。

つまり、東亜の新秩序実現には、日・満・支の文化を繋ぐ新しい文化をつくることが期待されるということである。しかしながら、上記の声明文だけでは、「東亜新秩序」の新文化というものがどのようなものであるか明確でない。従って、昭和研究会に所属していた蠟山政道による「東亜新秩序と新文化の創造」(1940)という論文から東亜文化とは何かを見てみることにしよう。

蠟山は、東亜文化を考える基本に(1)民族文化、(2)地域文化、(3)世界文化、の三つの概念を想定する。ここで言う「民族文化」には「日本文化」や「支那文化」などが当てはまり、「地域文化」には「東亜文化」が適合するとしてよいだろう。

第一義的な「東亜文化」の希求は、既存の「世界文化」に対する強い疑問から引き出されてい

る。そもそも「世界文化」は多元的であるべきであるのに、既存の「世界文化」は一元的であるという考えから、「世界文化」の秩序を変えるための新たな「東亜文化」形成の意義が導きだされる。「世界文化」の一元化に対抗することが「東亜文化」の世界史的使命として呼び起こされるのである。その上で、「東亜文化」の形成をまず意識した「民族文化」の提携が必要であると説く。つまり、[世界文化の多元化←地域文化の統合←民族文化の提携]という論理においてこそ、「東亜文化」の必要性が説明されているのである。

ただし、この「東亜文化」は、すなわち「東洋文化」と同義と考えてはいけないようである。西洋文化と対比され議論される東洋文化には類縁性はあるが、これは主体性を欠いた外形に過ぎないとする。これに対して、「東亜文化」という「地域文化」は、互いの「民族文化」を尊重しながら、「世界文化」に向けて主体的統一性のあるものでなければならぬとするのである。蠟山は、三つの文化概念の相互関係を基底としたうえで、主体的に形成される「地域文化」を真の「東亜文化」としたのである。

こうした議論を経て、蠟山は、「東亜文化」を形成させるために重要な方法は新たな政治的契機であるという。この部分において、日本の指導的立場が強調される。つまり、「東亜文化」の成立が、東亜地域における「日本文化」の普及でないとしながらも、日本は「世界文化」の動向に目醒めるのが早かったために、「東亜文化」の成立のために指導していくべきであるとするのである。

こうして蠟山の「東亜文化」への構想を見てくると、あらたな地域枠組みにおける「東亜文

化」の成立を第一目標として掲げつつも、「日本文化」の他の「民族文化」に対する優位性を否定しない構造が明らかになる。言い換えれば、[脱亜論→アジア主義]という時代的な流れの中で希求された「東亜文化」の形成は、「東亜」地域内の「民族文化」の相互連携を重要としながら、日本民族には特別に指導的資質があるとし、[日本>アジア]という非対称的な序列を超越することのない構造をあらかじめ認めてしまうことになるのである。

以上に見てきた近代日本を分析する二つの枠組みと蠟山の東亜の文化論の基本的な議論をふまえた上で、「海外神社」を取って考察の中心に据える意義は、「海外神社」が置かれた特殊な状況にある。「海外神社」は、「神社」という性質上、日本の独自文化の正統性を表現しながら、「海外」に建つというその立地上、日本の版図拡大とも整合性を持たなければならなかった。さらに、1930年代以降、アジア主義に向かう時代の中では、東亜文化との関係性のなかで、日本のナショナリズムを表象するその神社の存在意義が問われた。要するに、「海外神社」は、[民族独立→脱亜論→アジア主義]という近代日本の道のりにおいて、日本の文化ナショナリズムの根幹に携わりながら、同時に周辺アジアと最前線で向き合わざるをえない使命を有していたのである。こうした日本の国際関係と日本の文化ナショナリズムという問題意識の下に、次に「海外神社」の問題を考えてみたい。

2 1930年代以降の「海外神社」

2-1 「海外神社」とは

近代日本の国語辞典の始祖『言海』（明治22年）に「海外」という言葉は存在しない。「海外神社」の名づけ親となった小笠原省三による『海外の神社』が上梓された1933年に流通していた『大言海』ではどうであろうか。こちらにも「海外」という言葉は載っていない。いずれにしても「海外」という言葉は、海の向こうの地ではあるが、それが他の主権国家に属するものであるのか、或は、日本の帝国内に組み入れられるものであるのかということを断定するものではないようである。従って、「海外」とは、全く雑駁な表現なのである。では、「内地」と「外地」はどうであろうか。同じく、『大言海』に「外地」という言葉は存在しないが、「内地」という語は存在する。これによれば、「内地」とは、(1) 属地、又は、島地に対して、その国の本土のこと (2) 内国の地。国内 (3) 今は、朝鮮、台湾、北海道、樺太を除きたる帝国の版図のこと、とある。この定義にしても、「内地」が (2) のような主権国家内の領地を指すのか、(3) のような帝国内の一部の地域を指すのか明確ではない。近代以降何度も膨張を重ね、勢力圏を変更してきた日本にとっては、「海外」だけでなく、「内地」や「外地」といった言葉は、一般に漠然としたものであったのである。

これらを踏まえたうえで、「海外神社」は、近代以前に神社が存在しなかった土地に建てられた神社であるとおおまかに考えるのがよいであろう。北海道や琉球など、明治以前に日本の版図に組み入れられた土地の神社を含めるか、含めないかに関しては、意見の別れるところで

あるが、近代以降、日本人の移民、植民に伴って建設された神社と考えて差し支えない⁽¹⁾。しかし、これだけ大雑把な「海外神社」の枠組みの下では、建てられた地域も性質も様々であり、日本のナショナリズムと周辺アジアとの関係で議論するには、さらにその「海外神社」を限定することが必要であろう。

戦後の「海外神社」研究においては、次のような分類がなされている。岡田米夫は、「海外神社」を (a) 海外領土：台湾（明治28年）、樺太（明治38年）、朝鮮（明治43年）、南洋群島（大正8年）、(b) 海外租借地：関東州（明治38年）、(c) 友邦国：満州国（昭和7年）、(d) その他の海外居留地、というように、その土地と日本との関係性を基点に整理している〔岡田1966: 161-2〕。また、新田光子は、(ア) 政府が設立する場合、(イ) 氏子・崇敬者が設立する場合、というように「海外神社」の性格を設立主体によって区分した〔新田 1984〕。これら二つの分類を基軸に、日本のナショナリズムとアジアとの関係性を考えるうえで対象になる海外神社は、(a)、(b)、(c) の日本の勢力圏内に立てられた (ア) の日本国政府が関与した神社と選定するのがよいであろう。しかし予め断っておかなくてはならないのは、このような神社は、数の上から考えれば、全体の一部であるということである。海外神社全体の数は約600社存在した。しかし、その中で明らかに日本の国家が関与したと考えられる社格のついた神社はおおよそ55社だけであり、これに護国神社や社格はついてないものの実質上日本の国家色の強い満州の建国神廟などを加えても、全体の神社の数の半数にも満たない⁽²⁾。これらのことを踏まえて、「海外神社」が1930年代以降終戦までにどのよ

うな変化をするのかということに論点を移すでしょう。

2-2 1930年代以降の変化

1931年の満州事変以後、日本と中国が本格的な戦争状態へと突入する時代、「海外神社」の創建は全般的に増加し、より「日本的な」神社としての意味を強め、日本の勢力圏一帯で平坦化された。言い換えれば、「東亜」という新たな広域秩序を構想する時代において、むしろ「海外神社」は、「日本」のナショナリズムを投影した表象空間へと変貌する。蠟山らがまさに「東亜文化」を希求しはじめた時期において、「海外神社」は「日本文化」のシンボル性を増すのである。

これまでになされてきた「海外神社」の比較研究においても明らかであるが⁽³⁾、「海外神社」は建てられた時期や場所によって、その質が大きく異なる。1920年代後半より、しだいに、「海外神社」は、国家神道の中心的神社の延長線上にあるものとして整備、統制されることになる。例えば、「海外神社」の総鎮守の祭神は、1925年の朝鮮神宮創建を境にして変化する。それまで、代表的な「海外神社」である札幌神社、台湾神社、樺太神社では、開拓地に奉斎される開拓三神が奉斎されたのに対し⁽⁴⁾、朝鮮神宮は、日本のナショナリズム色の濃い皇祖神・天照大神と明治天皇を祀った。そして、この朝鮮神宮の祭神の選定方法はあとに継承されることになった。満州の建国神廟、南洋神社においては天照大神を奉斎することが踏襲され、関東神宮においては、天照大神と明治神宮を祀った。さらに、もともと開拓三神と能久親王を奉斎していた台湾神社も1944年天照大神を増

祀し、名称も台湾神宮と変更される⁽⁵⁾。こうしたことは、「海外」にあることの独自性を強調する開拓神を奉斎する傾向から、天照大神や明治天皇を祀って「海外神社」が伊勢神宮や明治神宮という近代日本のナショナリズムの根幹を支える中心的神社と結合されていく大きな転換点があったことを示している。

1939年、内務省令によって、明治以降設立された招魂社は護国神社と改称され内務省が指定する護国神社を「指定護国神社」と定めて、原則一府県一社とする護国神社の制度化がなされた。これは、地方の護国神社を総本社的な靖国神社に結合させ、統制をはかるものであったと理解しうる。このような護国神社制度の広がり、海外神社にまで影響を及ぼした。つまり、靖国神社の体系は、日本の版図一帯に広まるのである。例えば、「海外神社」で護国神社として名乗ったものには、1942年鎮座の台湾指定護国神社、及び、京城護国神社（1943）、羅南護国神社（1944）などがあげられる。

以上のことは、1930年代以降、日本の国家神道体系における頂点、伊勢神宮と繋がる皇祖神・天照大神や戦時下の総動員体制を支える靖国神社－護国神社が「海外神社」にも適用されたことを示す。つまり、海外の神社空間のなかで、日本のナショナリズムが強化されたことが指摘できるのである。さらにこうした神社空間を通した日本の文化ナショナリズムの拡大は、満州国の建国神廟と建国忠霊廟の創建にも見ることができる。

満州国は、日本の傀儡ではあるが、建前上はひとつの独立国家であった。そして、五族共和の王道楽土を掲げ、儒教国家として出発したことは周知のことである。そのため、台湾や朝鮮

とは、日本との関係性を異にしていた満州であるが、1940年、天照大神を奉斎する建国神廟と事実上護国神社である建国忠霊廟が創建される。この創建過程のなかには、1930年代において一方で「東亜文化」が叫ばれながらも、他方「日本文化」が他の国家満州国においても強化される実態を読み取ることができる。

建国神廟の祭神については、当初皇祖神・天照大神を祀るべきとする「海外神社」の統一化の流れを組まない案も出されていた⁽⁶⁾。むしろ、満州独自の祭神案が出されていたことは証明されている。嵯峨井によれば、神道関係者で天照大神を祭神に祀ろうと賛成したものはなかったと指摘している〔嵯峨井 1994〕。以下は、祭神論争に関わった人物の主な祭神案である。

- (1) 関東軍参謀片倉衷：天神，満蒙に因縁ある
明治天皇，清の太祖，日満の忠霊
- (2) 関東軍副長石原莞爾：日本の神を除いた漢
民族の崇敬する祭神
- (3) 関東軍司令官上田謙吉：各民族共通の神，
もしくは各民族の神を選択して合祀
- (4) 宮内府御用掛吉岡安直：天照大神

(4)を除いて、満州の文化を考慮した祭神案が出されていたにも拘わらず、最終的には天照大神を奉斎するという(4)の吉岡安直案に終決した。その経緯に関しては、未だ不明なところも多いが、島川雅史は、吉岡と親交のあった木田清の言を借りて、吉岡には日満関係を一体化するには日満共通の神が必要だが、満州国は日本の庇護でできたので日本の神様は満州の神様でもある、という見解があったことを記して

いる〔島川 1984〕。

戦時体制下、日本の神社体系のなかで頂点とされる伊勢神宮、近代日本の建国の象徴である明治天皇を祀った明治神宮、国民の動員と関係する靖国神社に対する崇敬は、海を超えて、「海外神社」を通して表現されていた。「海外神社」は、アジア主義へ向かう時局において、日本の文化ナショナリズムを一層強力にした表象空間へと変貌したのである。このような1930年代以降の「海外神社」の変化をみて改めて気付かされるのは、東亜新秩序のための「東亜文化」が必要とされた時代においても、周辺アジアには益々「日本文化」が強化されたことである。東亜新秩序が宣言された翌年、神武天皇即位を紀元とした皇紀二千六百年が内地、外地を問わず各地で盛大に祝われた。〔脱亜→アジア主義〕へと移る時代、「海外神社」の事例を見る限り、東亜の文化が構想されたというより、日本の文化ナショナリズムが帝国内に適用されたと言えよう。それは、東亜文化という地域文化のなかで〔日本>アジア〕という非対称な関係が反映された結果であるのだろうか。「東亜文化」創造のための指導的「日本文化」の役割という解釈が「海外神社」の方向性にも関係していたのであろうか。次に詳しく東亜と「海外神社」の解釈を見ていくことにする。

3 新しい秩序と海外神社の解釈

3-1 小笠原省三：海外神社と世界

1930年代、日本の勢力圏内において「海外神社」の性質が一体化し、日本のナショナリズム色が一層濃くなっていった背後には、どのような言説があったのであろうか。嶺山らが抱いていたような文化観があったのだろうか。それと

も、全く異なる論理が海外神社を巡ってなされていたのであろうか。戦前に海外神社の包括的議論が展開されている数少ない二つの論考、すなわち、小笠原省三『海外の神社』（1933）と近藤喜博『海外神社の史的研究』（1940）を中心に考えてみることにしよう。

第一に、「海外神社」の地域性の欠如を懸念し、そして、統一化にも反対を唱えた小笠原省三の論意に依ってみることにする。小笠原は、「神社」を「日本民族の有する、民俗的特殊性を具現せる一の、最大の『存在』である」〔2005（1933）：61〕としつつも「神社」は「人類文化の一の現象にして、時代と風土との、支配と影響とを享くるは」当然だとした〔ibid: 69〕。つまり、神社は日本民族の独自性の表現であるが、「時代や風土」という環境によって変わるのには不思議でないとしたのである。実際には、1930年代以降、日本の勢力圏内の海外神社は多様化の方向にではなく単一化の方向に向かった。このことを考えると、小笠原の主張はこの時代の趨勢から離れていたかと思われるかもしれないが、果たしてそうであらうか。

小笠原の議論もこの著作が出版された1933年という時局を免れ得ないようである。小笠原は、この著作を出版したのと同じ年に、「東亜民族文化協会」を常任理事として結成させた中心人物の一人でもある。その創立趣旨には、「東亜民族の親善融和を計り、其の文化の本質を顕現発揚するの急務たるを痛感」し、「東亜民族の提携と興隆とは世界平和の基調たるのみならず、世界文化に貢献するの偉業たるを確信」したが故に発会したとされている〔小笠原 2004（1953）：142-143〕。これを見ると、小笠原の認識には、東亜という新秩序に対して、別段

否定的な意見を持っていなかったことが容易に推測されよう。では、どうして小笠原は神社の多様性を重視したのか。

その理由は、小笠原の日本民族による世界的な拓殖運動の発展という一義的目標にある。つまり、日本民族の拓殖運動には欠かせない神社奉斎は広く世界に発展し、かつ受入れられなくてはならないので、順応性を容認するのである。要するに、小笠原の多様であるべきとする「海外神社」論は、日本民族の世界的発展に裏付けされたものなのである。この日本民族の世界的発展が望まれる基本的な考え方には、二つの二項対立構図が根底に流れている。ひとつには、有色人種を殺戮して国土を掠奪するヨーロッパ民族と先住民族を教化指導する日本民族という二項対立構図がある。そして、もうひとつは、神社を奉斎する日本民族の優秀性と教化指導される先住民という二つの分類である。従って、小笠原は世界のなかでは日本の文化をヨーロッパに対抗するものと規定し、一方でアジア地域のなかでは、日本の文化は指導的な立場であるとする。つまり、一方の偏重した世界秩序を変えるために導きだされる日本の文化の役割、他方の先住民族に対する優位という二つの論理が海外神社の存在意義を通して展開されるのである。この点において、小笠原の論考は、蠟山の東亜文化論の中で、最終的な政治的契機として引き出された日本のアジアに対する優位性と結果的に合致する。しかし、小笠原の上記の論考からだけでは、厳密な意味での「東亜文化」と「日本文化」との関係性は不明確であり、地域の文化が最終的にどのような目標に向かっていくべきかについての議論が少ないことは留意すべきであろう。

3-2 近藤喜博：「海外神社」と大東亜共栄圏

小笠原省三の『海外の神社』の出版から10年後の1943年、近藤善博の『海外神社の史的研究』が世に出た。その中に「大東亜共栄圏と神社」という論文が所収されている。この論文の主眼は、大東亜共栄圏の統一がいかになされるか、という問題に置かれている。つまり、大東亜共栄圏という地域秩序は、どのような文化によって完成されるべきであるのか、という問題について述べられているものである。

近藤は、神社を民族文化の象徴として見なすと同時に、大東亜の統一を導くものだとしている。近藤にとって、日本の民族文化である「神道」や「神社」が地域文化の中心であることは自明であり、日本民族が地域内で指導、教化する立場であることに関しては疑念がない。ここには、大東亜共栄圏における日本文化の疑いなき優位性が設定されている。故に、近藤は、端的に、大東亜宗教はすなわち「神道」だと明言し、「神社」が大東亜統一には必要だと説くのである。

近藤の考えには、蠟山が強調した「地域文化⇔民族文化」という相互関係の構図が希薄である。むしろ「大東亜文化＝日本文化」というように、日本の民族文化が東亜の地域文化と同一のものとして考えられている。「世界文化←地域文化＝日本文化（→民族文化）」という関係性が成り立っているのである。こうした構図がなりたつのは、「日本＞アジア」という非対称関係をあらかじめ想定しているからである。近藤の議論においては、もはや小笠原のような世界的発展のための多様性の必要さえ説かれな

皇祖神を中心に据えて、域内の周辺地域に向けて適用していくのである。こうした「日本文化」を中心とし、東亜の他の民族文化を周縁に位置づける関係を導く近藤の議論は、実際の「海外神社」が辿った1930年代以降の変化に呼応するものであるといえよう。

以上、1930年代以降の「海外神社」についての二つの解釈を見てきた。小笠原が世界を意識するがために民族文化を意識し、日本文化の変容の可能性を用意したのに対して、近藤は地域内の民族文化に対しての考慮が欠落していた。しかしながら、東亜文化論でも見たように、日本民族の文化が地域内で優位であり、指導的立場にあるという認識は、両者に共通していた。1930年代以降の新しい秩序を構想する気運のなかで、「海外神社」が日本の文化ナショナリズムを投影する形でできあがった背景は、二人の論考を見ると容易に理解できる。新しい世界秩序を求めるための新しい地域秩序のなかで、日本文化が優れているとし、他の域内民族文化に対しては非対称関係を反映した結果、日本文化を逆に純化していく方向性に向かったのである。

結 論

東亜という広域秩序の構想が広まった1930年代以降、「海外神社」はむしろ日本ナショナリズムに傾倒し、統一化が強まった。新たな秩序を見出そうとする時代に、しかし、既存のナショナリズムが強調された。一見、それは矛盾しているようである。しかし、新しい秩序を構想する時代における「海外神社」に関する議論の中の「日本文化」の解釈を見れば、「日本文化」の優位性や指導的役割が自明であり、故にそのよ

うな理論が容易に成り立つのは理解できる。つまり、「海外神社」を語る議論の根底には、[日本>アジア]の非対称性が流れていたことは明確なのである。

蠟山の東亜文化論では、[既存の世界秩序を覆す新しい多元的世界文化⇔地域文化(東亜文化)⇔民族文化(日本文化……etc.)]という関係性が提案され、それらの相互関係性に重点が置かれた。そして、その関係性を作り出すための政治的契機があるということを議論の出発点にしている。建前であるとしても、「日本文化」の指導性とは、地域文化である「東亜文化」の成立目標のためにあった。他方、「海外神社」を語る二人による文化論は、[地域文化⇔民族文化]の関係性のあり方において蠟山とは異なる。両者は、神社など、日本の文化が他の域内民族文化よりも優れ、他の民族文化を指導していくということを議論の出発点としてしまっている。蠟山が[世界文化⇔地域文化⇔民族文化]全体が相互に尊重しあうことを基本としたのに対して、地域文化内の優劣が議論を根底で規定してしまい、地域文化と民族文化との相互関係性が軽視され、最終的に[地域文化=日本民族文化]という構図に置き換えられてしまうのである。確かに、小笠原は、神社が他の民族文化に触れ、変容することを想定した。近藤は、「日本文化」の変化は考えられていなかった。この点において、両者の違いは存在する。しかし、地域文化内での神道の優位性を肯定するという点では、両者は共通している。こうしてみると、「海外神社」が新しい秩序を構想する時代において、日本的な意味合いを強める結果になったということは推測がつく。つまり、新しい世界秩序構築のための新しい地域枠

組みがあっても、地域内での文化の関係性についての議論の展開が十分になされず、地域内での「日本文化」の優位性が揺るがないのであるから、結果的には地域内の文化統一への道が開かれ「日本文化」強化が行われたのである。

「海外神社」をめぐる言説からわかるのは、東亜文化内の優劣の自明性が「海外神社」の日本のナショナリズムを強調する傾向を生んでしまったということである。世界を変える新しい秩序のなかで作り出された新しい地域文化枠組みに対して、その下位にある民族文化同士は連携すべきとする蠟山の議論があっても、民族文化同士の優劣が先行しては、自民族のナショナリズムを超克することができないのである。

しかし、アジアに対する「日本文化」の優位性の肯定という点では、蠟山の東亜文化論においても超えられていない議題であることは再確認しなくてはならない。蠟山が「世界文化⇔地域文化⇔民族文化」という相互関係に重点を置いていたからといって、地域文化の具体的な提携の方法についての議論に発展することなく、最終的に「日本文化」の指導的役割を肯定したことは留意すべきである。地域文化と民族文化との関係構築が具体的にどのようなになされるべきかという議論の展開がなされないなかで、地域文化の構想はいずれかの民族文化に偏ってしまうことを免れえなかったといえるかもしれない。

東亜新秩序における地域主義と文化統一の問題は、現代のリージョナリズムと文化のあり方にも多くの示唆を与える。地域内において、民族文化同士の関係性をどのように構築し、主体的な地域文化をいかに世界につなげていくか。

1940年に蠟山が提示した「世界文化⇔地域文化⇔民族文化」の関係性がナショナリズムに陥らない方法があるのか否かは、現代でも検討すべき重要な課題であると考ええる。

〔投稿受理日2007.11.24／掲載決定日2007.11.29〕

注

- (1) 近藤善博は『海外神社の史的研究』（1941）の中で、「海外」という概念が時の流れと共に推移しており、海外意識も変化していることについて触れたうえで、「海外神社」とは「六十六カ国以外の地」に建てられたものとしている。
- (2) 神社の数については、菅（2004）、『神道辞典』を参照。
- (3) これまでの多くの「海外神社」研究が、比較を分析方法としてもちいている。例えば、菅は、祭神論を軸に朝鮮と台湾の神社を比較し、また、青井は都市論を軸に、朝鮮と台湾を比較している。
- (4) 台湾神社では、「征台の役」に出征して台湾の地で病死した皇族北白川宮能久親王を奉斎している。台湾の神社では他にも能久親王を記念、顕彰する神社があり、これは台湾特有である。
- (5) こうした変化に対し、菅は、戦時体制期にかけて、「皇祖神崇敬の質的变化」があり、帝国日本の一体性が強化された結果であると分析している。
- (6) 満州の建国神廟、建国忠霊廟に関しては、島川、嵯峨井、及び、津田他を参照のこと。

参考文献

- 青井哲人 2005 『植民地神社と神道日本』吉川弘文堂
- 大槻文彦 2004 〔初版1889〕『言海』ちくま学芸文庫
- 大槻文彦 1956 〔初版1932〕『大言海』富山房
- 岡 義武 1993 「国民的独立と国家理性」〔初版1961〕『岡義武著作集 第六巻』所収 岩波書店
- 岡田米夫 1966 「神宮・神社創建史」『明治維新神道百年史』第二巻 pp.3-182. 神道文化会
- 小笠原省三 2004 『海外神社史』〔『海外神社史上巻』1953 海外神社史編纂会の複製〕ゆまに書房
- 小笠原省三 2005 『海外の神社：並にブラジル在住同胞の教育と宗教』〔1933 神道評論社の複製〕ゆまに書房

- 小熊英二 1998 『＜日本人＞の境界：沖縄・アイヌ・台湾・朝鮮 植民地支配から復帰運動まで』新曜社
- 國學院大學日本文化研究所 1999 『神道辞典』弘文堂
- 近藤喜博 1943 『海外神社の史的研究』明世堂書店
- 嵯峨井建 1998 『満州の神社興亡史』芙蓉書房出版
- 阪本是丸 1994 『国家神道形成過程の研究』岩波書店
- 阪本是丸 2005 『近代の神社神道』弘文堂
- 島川雅史 1984 「現人神と八紘一字の思想－満州国建国神廟－」『史苑』第43巻, 第2号, pp.51-87.
- 菅 浩二 2004 『日本統治下の海外神社－朝鮮神宮・台湾神社と祭神－』弘文堂
- 津田良樹, 中島三千男, 堀内寛晃, 尚峰 2007 「旧満州国の『満鉄付属地神社』跡地調査からみた神社の様相」『年報 人類文化研究のための非文字資料の体系化』第4号 pp.203-289.
- 新田光子 1984 「海外神社研究のための一考察」『ソシオロジ』第29巻2号, pp.105-128.
- 村上重良 1970 『国家神道』岩波書店
- 蠟山政道 1940 「東亜新秩序と新文化の創造」紀元二千六百年新東亜建設懇談會特別論文集