

## もう一つの新嘗祭 —植民地台湾における祭日としての展開—

周 俊宇

はじめに

第1節 近代日本における祝祭日と新嘗祭

第2節 植民地台湾における展開

おわりに

(要約)

本稿は近代日本における新嘗祭の祭日としての側面と、その植民地台湾での展開を検討する。新嘗祭の農事・神道信仰・近代天皇制イデオロギーにおける儀礼としての位置づけは、これまで数多くの先行研究により論じられてきたが、祭日としての役割やその植民地での展開についてはあまり注目されてこなかった。しかし、新嘗祭は新穀献納という性格を持っていたことから、それが同じ米食文化を持つ台湾でも共有されやすく、祭日としての新嘗祭は比較的受容されやすい可能性を持ち得ていた。

本稿は、まず第1節で近代日本の祝祭日システムの制定過程、そして祝日と祭日の相違点を述べ、新嘗祭の祭日における位置を検討する。第2節では植民地台湾での展開をみていく。領有初期の総督府が新嘗祭に積極的に台湾人を取り込もうとする形跡はなかったが、1920年代の内地延長主義統治期に入ると、宮中儀礼に供える新穀の献納をめぐる、国民統合の促進や農事の奨励の手段として使われるようになる。また戦時期では、食糧の大切さを謳う新穀感謝祭へと変身させられ、食糧の増産や節約を強調する役割を果たすようになる。

新嘗祭は近代日本の天皇制イデオロギーで核心的な位置を占めつつも、新穀収穫というの性格を持ちあわせており、東アジアの各地域でも共有される可能性があったと考えられる。植民地台湾では、内地延長主義や第2次世界大戦といった契機を経て、台湾人を対象に国民統合の役割を重ねていった。特に、天長節や始政記念日とは異なり、新嘗祭は新穀献納という形で市民や学生・生徒のみならず、農民をも巻き込み、一定の国民統合を促進する役割を果たしていたと考えられる。

はじめに

本稿は近代日本における新嘗祭の1つの側面、すなわち祭日としての側面と、その植民地台湾での展開を検討する。具体的にいえば、天皇制イデオロギー、神道信仰において中心的な位置を占めていた新嘗祭が祭日となったことで、どのような国民統合を促進する役割を果たしたのか、またそれが日本帝国の中心である内地から周縁である台湾に移植された際に、植民地の社会や民衆を巻き込むために、どう利用されていたか、新穀収穫という性格を持っていたことから、その植民地台湾での拡大に役立ったのではないかということである。

なお、本稿のタイトルの「もう一つ」とは、新嘗祭の祭日としての側面の意味と、日本を越えた台湾での展開の意味の2つからきている。新嘗祭を含めた祭日は、近代日本の祝祭日の成立に関する先行研究においてもあまり検討されていないため、第1節で日本内地の状況を中心に、祝日と祭日の違いと新嘗祭の位置に触れる。それは、これまで祝祭日の違いに関して考察した先行

研究はほぼなく、また祝祭日の制定過程や祝日と祭日の違いが、本稿で重要なポイントとなり、しかもそれが台湾での展開においても関係してくるからである。第2節では台湾の状況を詳しくみていくことにより、植民地という特殊な文脈のなかで、新嘗祭の拡大過程を検討し、最後に新嘗祭が植民地台湾で果たした国民統合を促進する役割を整理するほか、日本内地の状況との違いについても比較を試みる。

新嘗祭はそもそも五穀収穫を祝うもので、古くから民間や宮中の収穫儀礼として存在していた。明治維新後は、天皇制イデオロギーを中心とする国民統合を意識した祝祭日が創られていくなかで、新嘗祭も祝祭日システムにおいて祭日という側面を与えられた。終戦まで、新嘗祭は収穫儀礼の側面だけではなく、一般社会でも祭日として定着していったが、戦後になると祭日としての姿を消し、再び宮中や神社の儀礼や祭祀のみへと後退する。

よって、新嘗祭に関する先行研究としては、神道信仰や天皇制イデオロギー、古来からの儀礼などの検討が主に見られるが、前者の宮中や民間の収穫儀礼としての考察やその象徴的意義の議論は、柳田國男をはじめ、多くの蓄積がある<sup>1</sup>。ここでは詳しく触れないが、新嘗祭が持つ収穫儀礼という性格は、それが天皇制イデオロギーという要素を含んでいたとしても、穀物そのものに対する祈りや感謝は、日本以外の東アジア各地域（ここでは台湾）でも共通し、新嘗祭の定義そのものが定着しやすさを持ち得ていたことが推測できる。

一方、近代日本の祝祭日に関する先行研究は、国民国家の形成における国民統合の歩みを考察するにあたり、祝祭日の成立とその変容についての手がかりとなり得るが<sup>2</sup>、祭日については、祝日と一括りにするか、国家神道の一環として触れるにとどまり、「祭日」そのものに対する詳細な研究はない。日本統治期の台湾の祝祭日に関する先行研究も、学校、時間、文化、或いは宗教の導入などについてからみた呂紹理、顔杏如、許佩賢、蔡錦堂などによる基礎研究があり<sup>3</sup>、また天長節や始政記念日などの個別の事例の検討<sup>4</sup>や台湾人の生活への浸透への考察<sup>5</sup>も進められており、参考になるが、「祭日」の検討はなお不足している。

近代日本の国民国家への道程や植民地統治の過程において、新嘗祭は祭日の1つの代表として、国民統合の促進の役割をどこまで果たしていたのか。また、台湾を例に、その東アジア各地域でも共有可能な性格——新穀収穫——が、帝国拡張や植民地統治の文脈でどう利用されていたのか。これらの課題を検討することにより、従来の儀礼を中心とした新嘗祭の研究や近代日本祝祭日の研究で欠落してきた部分、つまり「祭日」としての側面も明らかになってくると考える。

## 第1節 近代日本における祝祭日と新嘗祭

### 1. 明治維新後の祝祭日の成立

近代日本において、いわゆる国家神道は明治維新後の新政府により、天皇制イデオロギーとして利用され、儀礼の遂行も「祭政一致」の原則に基づき、統治と不可分なものにされていった。このような時代背景のなかで、それまで知られていなかった神話や歴史を記憶する場、もしくはその装置として、国家的祝祭日は創造された。それは日本の帝国時代においてだけではなく、あ

る意味では第2次世界大戦の終焉後も、国家共同体と皇室とが過去・未来ともに同一の時間線上にあるという観念を、引き続き表現してきた<sup>6</sup>。

祝祭日制定のはじまりは、1868年（明治元年）に明治天皇の誕生日を天長節として祝い始めたことにある。1872年（明治5年）には旧暦が廃止され、新暦が採用されることとなり、その改暦直後、神武天皇の即位日が新しく祝日に加えられ、翌年には太政官から「今般改暦ニ付キ、人日・上巳・端午・七夕・重陽ヲ廢シ、神武天皇即位日・天長節の兩日ヲ以テ今ヨリ祝日ト定メラレ候事」という布告が出される。国家の祝日は、神武天皇即位日（1873年、すなわち明治6年から紀元節に改められた）と天長節の両日のみとなり、同年10月の太政官布告により、「年中祭日・祝日等ノ休暇日」として計8日の祝祭日がさらに定められ、次いで1878年（明治11年）、春秋二季の皇霊祭が加えられ、最終的に計10日の祝祭日となった（表1）。

大正期になると、孝明天皇祭と明治天長節が省かれ、代わりに明治天皇祭（7月30日）と大正天長節（8月31日。のちに、8月31日はまだ暑中という理由で、「天長節祝日」という名称となって、休日が2ヵ月後の10月31日に変更）が定められた。昭和期に入ると、前述の明治天皇祭と大正天長節が省かれ、新たに大正天皇祭（12月25日）と昭和天長節（4月29日）が定められる。ただし、後に明治の偉業を記念するとの趣旨により、明治天長節（11月3日）が明治節と名づけられ再び祝日に加えられた。このように昭和期には、計11日の祝祭日が成立した。また、一般的に元日の四方拝は新年節祭とみなされ、それと紀元節・天長節・明治節を合わせて「四大節」とも称されるようになった<sup>7</sup>。祝祭日はこのように幾度の変化を経て、一般社会で祝祭活動が執り行われるようになり、国民統合の促進の場となっていくのである。

一般社会での実際の祝祭日の浸透について、牧原憲夫によれば、明治初期では太陽暦を「官の暦」、「天朝の暦」、旧暦を「民の暦」とよんでいたことや、新暦の正月は、役人や小学校の教師などの間で意識されるだけで、旧正月を盛大に祝う地方のほうが多かったとのことである<sup>8</sup>。紀元節と天長節を頂点とする祝祭日がいつ頃になって一般国民の生活意識の中に受け入れられるようになったのかについて、有泉貞夫は、当時の官庁の公文書や日記などから、紀元節など明治国

表1 1873年（明治6年）布告の年中祭日・祝日

月日	祭日	祝日
1月3日	元始祭	
1月5日		新年宴会
1月30日	孝明天皇祭	
2月11日		紀元節
春分の日	春季皇霊祭	
4月13日	神武天皇祭	
秋分の日	秋季皇霊祭	
10月17日	神嘗祭	
11月3日		天長節
11月23日	新嘗祭	

出所) 所功『(改訂版) 日本の祝祭日』PHP研究所、1989年、33頁。

家の祝祭日は、明治20年代半ば以降、小学校式日儀礼によって児童たちに浸透し、明治30年代半ば以降は、特に日露戦争後に寄生地主化した豪農層の生活意識に受容され、明治40年代には官僚が指導し地主層を媒介とする「地方改良運動」によってはじめて底辺に広まり、学校教育から社会教育へリンクされ再生産されることになったと述べており<sup>9</sup>、明治国家の祝祭日が定着するまでに時間を要したことがうかがえる。

ここまで祝祭日と一括りに述べてきたが、戦前の日本において、祝日と祭日はそれぞれ異なる定義や配慮がなされていたことは看過できない。以下、祝日と祭日の違いについてみていく。

## 2. 「祝日」と「祭日」

現在でも「国民の祝日に関する法律」により定められた休日は、習慣上、「祝祭日」と呼ばれることが多いが、法的には「国民の祝日」といい、「祭日」という表現がはずされている。それは日本がアメリカに占領されていた戦後初期における、GHQによる「神道指令」に由来する。この「神道指令」によれば、戦前の祝祭日は、「国家神道の超国家主義的な傾向を助長するために設定された」とされ、またそれが「神道指令」に違反するとされたため、「国家神道の神話、教義、活動、儀式、祭典、および執行に起源と意義づけを有する祝祭日の廃止」を行うようにとの指摘や働きかけがあり<sup>10</sup>、戦後日本の祝祭日は再編せざるを得なかった。

まず国会とGHQとの交渉により、1948年（昭和23年）に「国民の祝日に関する法律」の公布によってその大枠が定まった。そのなかで、宮中祭祀の大祭でもあった元始祭、紀元節、神武天皇祭、神嘗祭、大正天皇祭は廃止され、四方拝は元日、春季皇霊祭は春分の日、秋季皇霊祭は秋分の日、天長節は天皇誕生日、明治節は文化の日、新嘗祭は勤労感謝の日に改められたが、宮中では、従来と同じ名称の祭祀がそれ以降も天皇家の私事として基本的に継続された<sup>11</sup>。祭日は現在では、ほとんど国民の祝日からははずされ、宮中祭祀と神社の年中行事にしか残っていないが、戦前においては皇室祭祀中心主義が前面に打ち出されていたため<sup>12</sup>、祝祭日システムのなかで、重要な位置を占めていた。

では、実際のところ戦前の祝日と祭日の性質上の違いは何であろうか。長期にわたり、宮内省掌典をつとめた八束清貫は、「祭日とは、日本の皇室・國家・國民が總べてが一體になり、我が天祖・皇祖・列聖、天神地祇をお祭りして、過去に残された其の神徳や、鴻業に對し、最も慎しやかに報本反始の忱を致さねばならぬ日である」としている<sup>13</sup>。これに対し祝日は、「祝日とは、これは又上下全體が悉く一つ心になり、先づ祖神を崇め、悠々たる我が國史の成跡を省りみ、思ひを國本の鞏固に培ひ、我が皇室の繁榮と、我が國家の萬歳とを祝福すべき日のである」と説明しており<sup>14</sup>、祭日は慎むべき日に對し、祝日は祝う日だといえるだろう。また、原武史は天皇行事を、「お濠の内側」で行われていた従来の「宮中祭祀」と、「お濠の外側」で行われる「大規模な儀式」があると分けて例えており<sup>15</sup>、この言葉を借りていえば、天長節や紀元節など、盛大に集会を挙げる祝日を「お濠の外側」、新嘗祭など、宮中で神秘的に行われる祭祀は、「お濠の内側」ということになる。

祝日と祭日双方の性格が異なる以上、統治者の扱い方も必然的に異なってくる。新嘗祭などは

慎ましやかに「お濠の内側」で行われていた従来の「宮中祭祀」であるため、それが広く社会の「祭日」になっても、祝日とは異なる配慮がなされていた。たとえば、1891年（明治24年）に発布された「小學校祝日大祭日儀式規程」では「紀元節、天長節、元始祭、神嘗祭及び新嘗祭には兩陛下の御影に最敬禮を行ひ且つ萬歳を奉祝し次に勅語を奉讀し又教育演説を為し次ぎに唱歌を合唱する定めに一月一日には右の内最敬禮及び萬歳奉祝と唱歌合唱とを為す儀式なる」という規定があったが<sup>16</sup>、1893年（明治26年）に文部大臣が省令第9号をもって、「紀元節、天長節及び一月一日の儀式はこれまでの通り、其他の大祭日及び祝日に於いては、各學校の任意たるべきとせり」と改正した<sup>17</sup>。これによれば、改正の対象となるものに「祝日」も入っているが、表1をみるとわかるように、紀元節、天長節、新年宴会を除いた祝祭日はみな「祭日」である。この省令の修正の趣旨に関して、『東京朝日新聞』では、「儀式規程に示される祭日毎に一々其儀式を行はしめては生徒をして嫌厭せしめて却て恭敬の意を缺くの恐れがある」との配慮を述べている<sup>18</sup>。つまり、盛大に行われる祝日に比べ、祭日は「任意」に執り行うとなっても、重要な象徴意義を有し、慎ましやかに行うべく祭日を粗末に扱ってはならないという更なる配慮がなされたという解釈は可能だと考える。

勿論、紀元節、天長節などは、より重要であり、儀式を執り行わなくてはならないため、他の祭日が割愛されたとも考えられるが、やはり祭日そのものが持つ性質から、一定の配慮がなされたといえる。したがって、盛大さや盛り上がりの度合いから祝祭日のそれぞれの重要性を判断するというよりかは、むしろ天皇制イデオロギーのバランス感覚が、祝日と祭日への使い分けに反映されていたとみたほうがよいかもしれない。

明治維新から戦時期にかけて、このような派手に祝祭されない祭日がいかに国民統合の力となったか。以下、新嘗祭の祭日における位置を述べていく。

### 3. 新穀収穫の祭日としての新嘗祭

祭日は「皇統連綿」<sup>19</sup>を象徴する歴代天皇祭、そして歴代の天皇・皇后・皇親の霊を祭る春季と秋季の皇霊祭などのほか、新嘗祭・大嘗祭・神嘗祭といった新穀収穫の祭日がある。つまり祭日は、神道信仰、さらに近代日本の天皇制イデオロギーでの役割を有する一方、五穀豊穰を祈るという比較的わかりやすく、東アジアの各地域でも共有される新穀収穫の性格をも持つ。

まず神嘗祭はもともと、伊勢神宮で新穀を祭神にささげる祭りであったが、1869年（明治2年）に明治天皇の伊勢神宮参拝を機に、天皇の宗教的権威と皇祖神天照大神の一体化が進められた。1871年（明治4年）に伊勢神宮が全神社の本宗に改革され、天皇の神嘗祭親祭も布告された。宮中祭祀における神嘗祭は、もともと伊勢神宮内宮の祭日、すなわち9月17日に行われていたが、改暦を経て1879年（明治12年）に至り、1ヵ月ずらして10月17日に改められ、稲の収穫期に合わせられた<sup>20</sup>。

大嘗祭は即位式と並び近代日本皇位継承の儀礼の中心をなす。『日本書紀』では、新嘗と大新嘗を意味する大嘗祭とが区別なく用いられており、「大嘗」は新嘗の美称ないし別称であったようである。天武天皇の時期から、毎年の新嘗祭と区別して、即位にともなう一代一度の大新嘗

祭を大嘗祭と呼ぶようになった<sup>21</sup>。明治以降、大嘗祭が行われる年は、新嘗祭を行わないと規定された。新嘗祭と大嘗祭とは、名称こそ異なっているが、御祭儀の内容は全く同一のものである<sup>22</sup>。ただ、大嘗祭は一代に一度の大禮典のため、特に慎重に執り行われていた。その度、京都から東方及び西方にあたる府県内の地を選び、齋田を点定し、いわば全国の代表田として、その田の新稲を以って供物を調進するとされていた<sup>23</sup>。

そして新嘗祭はというと、伊勢神宮のもっとも重要な祭儀である神嘗祭に対応する宮中の祭祀である。新嘗祭の主な目的は、天皇が神とともに新穀を食べることにあるが、その神については、天照大神とも天神地祇ともいわれ、明らかではない。古代天皇制の確立によって、皇祖神天照大神を頂点とする神統譜が定まり、稲の収穫祭に起源する新嘗祭は、皇祖神に新穀をささげ、神と天皇が共にこれを食べて、天皇が天照大神と一体化し、祭る人であるとともに、祭られる神となる祭りに変化したとされている<sup>24</sup>。新嘗祭での献納は、当初は大蔵省より稲が提供されていたが、1882年(明治15年)以降は、新宿植物御苑の収入米が使用されるようになった。後に、各府県知事の請願により、1893年(明治26年)4月から各府県から米と粟を献納することとなり、これまで新宿の御苑で作られていた米と粟と合わせて、供御されることとなっていたが、その後、新宿御苑の耕作が廃止され、全て献納米のみとなった<sup>25</sup>。新嘗祭と神嘗祭は、天皇制イデオロギー、新穀収穫という性格をも持つが、新嘗祭は伊勢神宮を中心とする神嘗祭より天皇制イデオロギーの中心に近く、また大嘗祭は一代一度だけのため、ほぼ毎年行われる新嘗祭は考察の対象としてより有効であると考ええる。

では実際に、祭日となった新嘗祭は、どのように社会、民衆に向けて作用し、国民統合の力となったのか。祝日とは異なり、慎ましやかにかつ粗末に取り扱ってはならないという性質は、当然、社会や民衆に浸透しにくさをまねいたことが容易に想像できる。

たとえば、1926年(昭和元年)に東京市役所により出版された『祝祭日と国旗の由来』では、「近來は御祭の御趣旨も、周く國民に徹底せぬ故か、往々安息遊樂の日と心得、或は唯皇室の御儀式で、國民とは没交渉の様に思つて居る向の多いのは遺憾に堪へぬ。私常々思ひますは、何とぞ國民一般に新嘗祭の御趣旨を熟知して貰ひたい。特に學校では、三大節のやうに擧げまでには及ばずとも、講演會でも開いて、生徒等に能く此の事を告示し、一般にも廿三日は注意日とか、謹肅日とかして、御滞りなく御親祭の終つた翌二十四日に、各自業を休み、祝ひをする様にありたい。大方の御賛同を願ひます」<sup>26</sup>という記述があり、ここから、統治者は新嘗祭などの祭日の趣旨の浸透について苦悩していたことがわかる。

これらの新穀献納の祭日の一般社会や民衆への浸透について、大嘗祭の場合、大貫恵美子は、このような天皇制イデオロギーは、神社祭祀を皇室祭祀と直結して行わせることによって、「じわじわと人々の日常生活に浸透し、一般の庶民も『進んで』その政策を受け入れていった面があったかもしれない」と指摘しつつも、皇室祭祀の有効性に関して、「大嘗祭が古来人々の日常生活のなかで意識されることはなく、また天皇と米の関係については一般庶民の間でほとんど忘却されてしまっているように、明治政府の造り上げた祭祀もまた日本人の意識のなかに定着することとはなかったと言えよう。少なくとも日本人の意識を左右するほとんど有効な手段とはなりえな

かったのではないか」<sup>27</sup>と述べている。しかし、新嘗祭は、後述のように、戦時期に入ると、大規模な戦争動員のため、大々的に利用されることとなり、変化が訪れる。

次節では、まず新嘗祭の植民地台湾での展開を論じたい。ここでポイントとなるのは、第2次世界大戦の終焉前の日本は、東アジアで植民地や占領地などを擁する帝国だったため、祝祭日などの国民統合の手段が中心から周縁に取り入れられていった際に、植民地社会や民衆が新嘗祭をどう受け止め、また統治者としてはそれぞれの植民地の状況に即して、どのような調整を講じていたかということである。

## 第2節 植民地台湾における展開

### 1. 日本からの祝祭日システムの移植

日本帝国の中心で創られた祝祭日システムは、1895年（明治28年）の台湾領有により、当然ながら植民地台湾にも導入された。その導入と変容は、先行研究で検討されてきたように、基本的に日本内地と連動していた。新嘗祭についても、1915年（大正4年）に大正天皇即位の大嘗祭が、1928年（昭和3年）に昭和天皇即位の大嘗祭が行われたため、同年は休日とならなかった以外<sup>28</sup>、日本統治期を通して例年休日とされていた。

ただ、日本固有の祝祭日のほかにも、台湾の状況を踏まえて、総督府により始政記念日や台湾神社祭といった台湾独自の記念日が創られた。また、特に始政記念日は、天長節が植民地と内地の一体感を思わせる装置であったのに対し、植民地統治の現実を思い出させる分離装置であったなど<sup>29</sup>、日本内地と異なる祝祭事情が見受けられる。では、このような背景をもとに、新嘗祭の展開はいかなるものだったのか。ここでは『臺灣日日新報』（以下は『臺日』と略す）をもとにみていきたい。

#### (1) 新嘗祭の由来と趣旨

初期の新嘗祭に関して『臺日』をみていくと、台湾の神社や宮中での祭祀の様子を報道した記事のほか、新嘗祭の由来とその趣旨を述べたもの、社会一般の祝祭の様子を記録したものもある。新嘗祭の由来や趣旨の説明について、日本固有の文脈に基づくほか、植民地台湾の状況に応じた調整もみられた。台湾領有初期の状況を見ると、たとえば1900年（明治33年）の『臺日』の漢文欄に日本の祝祭日を紹介する記事があり、そのなかに以下の記述があった。

我 帝國開闢二千五百六十年典章制度炳然其備焉而其稱大祭日者通年而十 天子躬親行之是日海内黎民皆停業泛觴以祝國家之隆運洵千載如一日矣惟臺地新隸版籍僻鄉人民或恐不知其為何事執筆人竊以為憾茲聊述其所由來為之注脚庶足以為問津之資乎<sup>30</sup>（我が帝国は開闢以來2560年も経ち、法令制度の具備は顕著なり。而して大祭日とは、通年で10日あり、天子がそれを自分で行う。此の日に国家の隆盛を祝福するため、国内の民衆は皆休業し楽しく騒ぐ。実に千年一日のごとくである。しかし、我が帝国の版図に新たに従属した、辺鄙な地の台湾

の民衆はそれが何事か知らない恐れがあるため、筆者は窃かに遺憾とす。ここに一先ずその由来を述べ、説明を加える。そうして初めて尋ねるに資するであろう。)〔下線部は筆者による。以下、同様。〕

下線部から、この記事は台湾の新しい帝国臣民向けのものとなる。新嘗祭の部分を見ると、「毎歳于十一月二十三日行之此日 天子御神嘉殿獻新穀於天神地祇又親食之嗣賜群臣按皇典此祭有大嘗新嘗兩祭而大嘗祭者則天子即位後直行之故唯一世一次而已」<sup>31</sup> (この祭日は毎年11月23日に行うものなり。天子が神嘉殿に臨み、天神地祇に新穀を献納し、また自らそれを召し上がり、臣下にも賜る。皇典によれば、この祭日には大嘗と新嘗の両祭日があり、而して大嘗祭は天子の即位直後行うものにつき、一世にただの一回なり)と述べられている。大嘗祭との区別を含めて、簡単な説明となっているが、「天子」という表現が目を引く。確かに、日本において天皇は「天子」と称することもあったが<sup>32</sup>、「天皇」という呼称が普通であった。これに対し、「天子」は中華世界や漢民族の認識においてすでに定着していた。したがって、あえて「天皇」という表現を用いないこの漢文欄での説明は、台湾の漢民族の伝統観念を意識して作成された可能性があり、そして読者側に対してもそれを政権交代後の新しい天子として認識させようとしただろう。

また日本語、漢文それぞれの『臺日』の記事をみると、台湾人と日本人の違いを意識し、配慮している事例が見つかる。たとえば、1906年(明治39年)の新嘗祭の『臺日』には、日本語版においては、新嘗祭を大嘗祭と関連づけて説明した上、「新嘗祭は古來帝國の國祭であるから各神社が其祭典を行ふのは當然で」あり、神社は宗教を目的とする礼拝所ではなく、国家の祭祀を司る所だとしている。また、「假りに一派の學者、宗教家が自己の信ずる學派若くは宗旨より打算して之を宗教上の儀式と為し或は異教の禮拜と認め何等の趣味なしとて此歴史的重要な國祭を奉ぜざるが如き事ありとすればソレは甚だしく建國の体を忘却したもの」<sup>33</sup>だと宗教・宗派を問わず、国民の新嘗祭への崇敬を喚起している。なお、そこには「天子」という表現がみられない。

一方、同日の漢文版にも新嘗祭の紹介があるが、そこには大嘗祭のほか、神嘗祭も比較の対象に入れ、説明されている。神嘗祭の意義と日付について「支那秋嘗之遺意也」(支那の秋嘗の名残の意味合いなり)や「本島蕃人猶有粟祭之俗。可知木本水源之志」<sup>34</sup>(本島の「蕃人」には猶粟祭の俗あり。吾々の根源は同じなることを知るべし。)(「蕃人」は先住民族のこと。以下、同様)などの文があり、台湾の在来住民の性質を配慮した説明だと読み取れる。また、「神嘗者。荐新穀于宗廟。祈聖祖神宗享之。故曰神嘗。新嘗者。荐新穀于天子。至尊嘗之。故曰新嘗。蓋同中見異。類而不類者也」(神嘗とは新穀を宗廟に薦め、神聖なる祖宗に召し上がって頂くことから、神嘗と曰く所以である。新嘗とは新穀を天子に薦め、至尊に召し上がって頂くことから、新嘗と曰く所以である。両者は共に異が見られ、似て似ないものなり。)とされ、大嘗祭との違いについては、「後世踐祚而後行之者。為大嘗。年々行之者。曰新嘗」<sup>35</sup>(後世の即位の後に行われるものは、大嘗なり。例年通り行われるものは、新嘗なり。)とされるなど、簡潔な漢文でそれぞれの関連と差異が説明されている。このように、同じ新嘗祭の説明でも、日本語では国家の祭祀、漢文では台湾本島の在来信仰との関連の強調など、植民地台湾の特殊な民族状況に基づいた配慮が見受けられる。



## (2) 新嘗祭の恒例行事

次に新嘗祭で催された恒例行事をみていく。まず、新嘗祭の本来の側面である儀礼についてみると、祝祭日は本来、神道信仰や天皇制イデオロギーを象徴するもので、社会や学校においては様々な儀式や祝祭が行われたほか、宮中や神道においても多くの場合に儀礼や祭祀が行われていた。祭日の場合は特にそうであり、宮中祭祀に対応して、各地の神宮や神社でも神社祭式の法令に規定された大中小祭や遥拝が催されていた。したがって、民衆には、祝祭日の休日に国旗掲揚とともに、神社参拝や挙式を行うことが要求されていた<sup>36</sup>。本稿で取り上げる新嘗祭の場合でも、「臺灣は勅令に依り臺灣總督が此職務を奉せられ府縣社も之に準じて祭典を行ふべく内務省及式部職よりも達せられて居る」と規定された<sup>37</sup>。

新嘗祭は毎年11月23日に各地の神社で行われていたが、その中心となったのは、まさに台湾神社での祭祀であった。1901年（明治34年）に創建された台湾神社は台南の開山神社（1896年に鄭成功を祀る開山王廟より改名）に次ぎ、台湾における2つ目の神社だったが、その規模、地位ともに、台湾では最も重要な神社とされた。

台湾での新嘗祭の祭祀は、1901年にはじめて台湾神社で挙げられた<sup>38</sup>。以降、その祭祀に、例年宮内より幣帛が贈られたが、総督や総督の代理をはじめとする総督府官員らが奉幣使や幣帛供進使として参拝した。時代によって参列者にも変化がみられたが、基本的には総督府の文武高等官、有爵者、貴族院や衆議院の議員、文武判任官総代という内地人官僚や人民総代が参列した。本島人（漢民族、以下、同様）については、土紳などの有力者や台北の艋舺、大稻埕、大龍峒、士林各区の街庄長などの中間指導者の参列もみられた。本稿は新嘗祭の祭日としての側面の検討を目的とし、神社での儀礼の次第などの詳しい考察はここで割愛したいが、台湾でも神社での礼拝は新嘗祭の中心的な恒例行事であることは確かである。

新嘗祭にて使用する献納米の栽培について、1918年（大正7年）に桃園庁に初めて専用の斎田が設けられた。この政策は、「本島人に対する敬神上の概念を誘致せしめる傍ら農作物奨励に關して附隨觀念を起こさしめ」という目的でもあった。最初の斎田は桃園堡地の桃園庁農会の管内に決められたが、耕作人としては、埔仔庄の呂有順、中路庄の簡新全と黄衫春との3人であった。この政策は、「同廳の創始計畫として効果蓋し尠からざるべし」と評価され<sup>39</sup>、以降、台湾神社での献納米は桃園庁から奉納されるようになった<sup>40</sup>。この時点ですでに斎田の設置を通して、天皇制イデオロギーに本島人農民を直接巻き込む思惑は存在したといえるが、これはあくまでも台湾島内を主要範囲とした考えであり、後述する1920年代以降の展開に照らしてみると、日本帝国全体の象徴秩序下に編入させるというものではなかったといえよう。

新嘗祭の恒例行事として、各神社での参詣のほか、一般社会でも遠乗会、学校の運動会、連合自転車大会、書画大会、遠足会、学芸会、競技会などの行事が開催されていた<sup>41</sup>。記事から確認される休日の過ごし方として、台湾神社や円山公園あたりへの参詣を中心とした外出などが勧められていたことがわかる。たとえば、1901年の新嘗祭について、『臺日』の記事では、「此前の天長節には恰度日曜日と差合つて折角のお休みを一日だけ損したりとは誰も彼もの唧ち言なりし

が今度の新嘗祭は仕合せ好く一日違ひになりて大祭日と日曜日と二日續けさまにお休みとな」と書かれており、続けて新嘗祭の好天気を祈り、北投温泉、円山公園、基隆、新竹、淡水河、景美などへの見物や遊覧と台湾神社での参詣が勧められていた<sup>42</sup>。1913年の関連記事では、「本年最終の國祭日、祭日と日曜と衝突つて一日損をしたと腰辨黨の呟きも、小春日和の暖かきに晝の行樂は郊外散策、市中散歩に大分の賑か」などとあり、市民の休日を渴望する心情が描かれ、祭日の情景も描写されている<sup>43</sup>。

全体的に1920年代以前の『臺日』の記事をみると、新嘗祭が休日となっていることから、単に休暇や娯樂などの内容が多い。休日ということから、何か特別な過ごし方しなければならぬという考えは日本人だけでなく、日本による植民地統治を通して近代化に接点を持った台湾人にもあった。だからこそ、公学校につとめていた黄旺成は1912年(明治45年)の新嘗祭に、「祭日休みにして家に籠居 殆むど成すこと無く 一日を無意味に暮し濟せり」<sup>44</sup>という記録を残したのではないだろうか。

統治初期において、総督府は積極的に台湾人を天皇制イデオロギーに巻き込もうとはしていなかったように思われるが、やはり消極的な注意はなされていた。たとえば、国旗の掲揚である。1902年(明治35年)の新嘗祭を控えた『臺日』の漢文欄に以下の記事が掲載されている。

國家有大祭日凡託庇宇下之臣民各於是日揭國旗於所居門首以表敬意禮也乃本島人於此一端往々忽之日前臺北廳長經諭各街庄長等飭該管内衆人共知留意茲際明廿三日為新嘗之祭日朝野上下均宜致敬本報恐本島人或仍忽畧乎此忘記修整國旗恭懸之於門道爰於祭日之前預為眾人通知之也<sup>45</sup>(国家には大祭日あり、わが国庇護下の臣民は敬意の礼を表すため、それぞれその日に門前に国旗を掲げる。本島人はこれにおいて往々にして疎かにしがちである。先日台北庁長は各街庄長らに管内の民衆に周知し、留意するようと命じた。明日23日の新嘗を控え、政府と民間は均しく敬意を表すべく。当紙は本島人は依然としてこれを疎かにし、国旗を整理し恭しく門前や道路に掲げることを忘れるのを恐れるため、祭日の前日に豫め皆に通知する所以である。)

記事の内容として、台湾人は大祭日での国旗の掲揚を往々にして疎かにすることに対し、台北庁長が各街庄長を通して、台湾人民衆に注意したと報じたものであるが、『臺日』はそれを踏まえてさらに新嘗祭の国旗掲揚を呼びかけていた。

第1節の1で少し触れたように、明治期の日本内地においても、紀元節などはいくつかの段階を経て定着していった。同様に、植民地台湾の場合も祝祭日が浸透していく段階があったと容易に推測できる。これに関して、顔杏如の天長節と紀元節の台湾での展開を論じた研究のなかで、天長節は日本の領台初期からすでに盛大に祝われていたが、紀元節はさほど重視される祝日とはいえず、のちにそれが日露戦争や満州事変などを経て次第に拡大していき、さらに、日中戦争開始後には、紀元節は天長節とともに、娯樂の雰囲気を使い、国民を統合する時間となったと指摘している<sup>46</sup>。

つまり、日本内地であれ、植民地台湾であれ、祝祭日が盛り上がっていく過程には、常に「契機」があった。紀元節などの祝日のみならず、新嘗祭という祭日の浸透にもこのような契機が必要であった。以下、新嘗祭の拡大の過程を述べていくが、まずそれが1920年代後の「内地延長主義」の契機を経て、台湾での存在感を増していったことを検討する。

## 2. 「内地延長」文脈下の新穀献納

### (1) 宮中祭祀の献納地への編入

第1節の3で述べたように、新嘗祭の宮中祭祀の新穀献納は、1893年4月以降、日本各府県から米粟を献納することとなったが、台湾は領有後もしばらくは献納の対象に含まれなかった。そもそも、日本統治期の台湾は、帝国内でも珍しく稲作の二期作ができる地域であった。したがって、明治期の新嘗祭にて「二期作の稲刈りをへてゆたかなる秋をことほぐにひなめまつり」<sup>47</sup>や「二期作の稲は蒞られて紫の霞にこもる江頭の秋」<sup>48</sup>などと詠う俳句がすでにみられる。ただ、台湾米は品質が劣るとされ、1920年代の改良成功までは日本内地の市場で重要ではなかった。しかしながら、新嘗祭の宮中祭祀に現れる日本帝国の象徴秩序において、台湾の存在は欠かせないなどとして、その献納の実施はやはり早い時点から呼びかけられていた。

1901年、『臺日』に掲載された「新嘗祭献穀に就て」にて、当時の総督府の献穀についての態度がうかがえる。下記の通り、この記事は、新嘗祭の献穀の歴史と意義を述べた上、台湾からの献穀を次のように強く希望した。

北の方北海道より南九州沖縄に至るまで孰れも神田あり飽まで清淨傑白を主として米粟を耕作し其の種たる所を以て之を榮譽ある祭儀の資に納むるを例となす然るに本島のみは未だ所謂神田なるものなく随つて榮譽ある當日の御祭儀に日本全國中我臺灣のみ米粟を献納する能はざるは如何にも遺憾の事にして且つ神慮のほどもいかんあらんかと恐察せらる

當局者願はく此邊に留意する所あり一日も速やかに相當の施設をなして來ん年の新嘗祭には是非とも本島よりも獻穀の榮を博し日本國中獨り臺灣のみ例外たるの恨事を除卻せられん様希望に堪えず<sup>49</sup>

この記事から、台湾からの献穀の重要性はすでに世論にて認識されていたことが読み取れるほか、総督府は当初この件に関してまだ政策の視野に入れていないこともうかがえる。実際に新嘗祭の宮中祭祀で、台湾からの献納は1920年代以前に行われた事実はなく、台湾からの献納は1915年（大正4年）における大正天皇の「一代一度」の大嘗祭の時だけであった<sup>50</sup>。

1920年代に入ると、総督府や世論でも新嘗祭の宮中祭祀の献納地として選定されるように努めていこうとする声があがってくる。まず、1920年（大正9年）に田健治郎総督が新嘗祭での献納の重要性を認識し、川崎卓吉内務局長に指命したことは、自らの日記で確認される<sup>51</sup>。これを受けて、台湾の献納地としての編入の重要性は再び注目され、宣伝された。たとえば、1921

年（大正10年）7月6日には、『臺日』で次のように指摘されている。

……而も殊に注意を要する可きは、此御儀に供させ給ふ新穀の、全国各地より獻ぜらるゝ新穀を用るさせ給ふ事是れ、其後朝鮮併合の行はるゝや、朝鮮も亦數年前より獻穀の事實行せらる、朝鮮の米産地として相當の地位を占有するに於て、此事あるべきは敢て怪むを須ひずと雖、我臺灣の二十有餘年帝國の領有に歸し、米産地として亦相當の地位を有し、殊に帝國領土中唯一の二期作地たるに拘らず、朝鮮より古き我臺灣に於いて此貴き宮中の御儀の事なきは、吾人の甚大の遺憾を禁ずる能はざる處成。

吾人は數年前より深く茲に考慮する處あり、殊に食料問題の提唱せられて、開墾助成の必要は朝鮮の等しく認識する處とならば、新嘗祭獻穀の事の如き、亦確かに農業奨励の一方法なるに想到し、督府當局に向て我臺灣にても獻穀の榮譽を擔はしめん事の斡旋の勞を希望する事一再ならざりしは、讀者の今尚記憶に存する處たるを想ふ、吾人の此希望の斷じて無理ならざる事、忌憚なく云へば領有二十餘年の我臺灣の今日迄此事なかりしは、何人も吾人と共に其遺憾を認むる處なるを信ず、然るに今次幸に督府當局の斡旋空しからずして、來年の新嘗祭より獻穀の事實行せらる可く、當局は今より地方官廳に移牒して此光榮に擔ふ可き農民に選擇せんとす、而も獻穀は獨り米のみに非ずして粟をも要するに拘らず、後者は臺灣人の耕作する者稀なるを以て、特に行政区域内に於ける蕃人をして耕作せしめ、米と共に献上せしむ可しと云へるは、殊に我臺灣の爲めに意義ある事と云はざる可らず<sup>52</sup>。

この記事において台湾統治上の重要なことがいくつか指摘されている。まず、台湾の宮中祭祀の獻納地への編入である。先に触れたように、早くから『臺日』などで総督府に呼びかけていたが、田総督の新しい統治方針のもとで、1920年代のこの時点で、世論の要請がようやく受け入れられた。

次に、先住民族の「教化」である。新穀獻納のもう1つの穀物、すなわち粟についても、この記事では「特に粟の献上を行政区域内の蕃人に選ぶに至らんとするの事實は、約一半の蕃人の占有する我臺灣に於て、殊に蕃人化育の過去現在及將來に於ける政策たりと見る可きものあるに於て、洵に適切な措置たるを失はず」<sup>53</sup>という指摘があり、ここから、この編入は漢民族のみならず、先住民族にも目配りされたことがわかる。

最後は、農業奨励の問題である。この記事では、台湾の主要産物である米は、領有以降、漸次改良され、品質と産量において著しく成果を見せたが、台湾の農民はなお、比較的幼稚であり、幾多の改良の余地があるため、農民の農業に対する觀念を深化させるには、新嘗祭獻納を通して勸奨する政策は必要であるとされた。

このような流れがあり、1921年4月13日に、田総督が東京で牧野伸顯宮内大臣と「於新嘗祭獻穀祭式加臺灣産新穀入獻穀之列事」について会談し<sup>54</sup>、1922年7月（大正11年）に総督府が開催した地方官会議では、各州庁の知事や庁長の前で、以下のような訓示を行った<sup>55</sup>。

特ニ一番先キニ御吹聴スルコトガアリマス、夫レハ新嘗ノオ祭りノ際ニ御承知ノ通り、各地方ノ農民ヨリ代表的ニ新穀ヲ獻納スル事ニナツテ居リマス、如何ナル譯デアアルカ、臺灣ニハ之マデソレガ漏レテ居ツタ、私ハ甚ダ不審ニ存ジテ、昨年ノ夏宮内大臣ニ面會シテ何ウ云フ譯デアアルカト云フ事ヲ尋ネタ處ガ、宮内省デハ獻穀ニナレバ喜ンデ御受ニナル、未タ何等ノ申出ガナイ故ニ其ノ事ニナツテ居ラナイ、斯ウ云フ事デアリマシタ、ソレガ為メ本年ヨリ或一州ヨリ獻穀ヲシテ此新嘗ノオ祭ニ神前ニ捧ゲル様ニナル事ニナツタノデアリマス、（中略）此度臺灣ガ此新穀獻納ノ儀禮ニ参加スル事ニナリタルハ、臺灣ノタメ最モ光榮ノ事デアリマス、本年ハ臺北州ヨリ初メテ一年ニ一度、一州宛循環シテ獻穀スルコトニナツタノデアリマス、何ウカ各地方トモ、其ノオ積リデ順番ノ時ニハ、極メテ嚴肅ナ意義ヲ以テ耕作セシムル事ニ致シ度ヒト思ヒマス、一應第一ニ申シテ置キマス<sup>56</sup>。

田総督の訓示の後、賀来佐賀太郎総務長官は発言において再びその編入の重要性を強調し、さらに「朝廷ニ於カセラル、最モ重キ御儀式ニ用キサセラルベキモノデ、尚ホ農事奨励ト云フ意味ヲモ含マセラル居ル次第ニ付、耕地及耕作人ノ選定ニ就キ充分ノ御注意ヲ願ヒ度ヒト思ヒマス」<sup>57</sup>として、農事奨励での意味を述べ、耕地などの選定について注意した。

このように、台湾の新穀献納は、田総督の正式決定により、1922年（大正11年）に実現された。以降、台湾においては毎年精米1升、精粟5合が献納されることとなった。台湾の献穀田は、1920年に発足した「五州二庁」からなる「州庁制」という枠組みのなかで、台北、新竹、台中、台南、高雄、台東、花蓮港の各州庁（1926年に組み込まれた澎湖庁は対象外だった）の順番に、各州庁管内の水利の便がよく、高燥で不潔ではないことを条件に選定された<sup>58</sup>（表2）。

献納者の具体的な選定と耕作方法として、米については、「内務局から州の勸業課に通じ勸業課では其の州下の品行方正な篤農家を選定し由基田、主基田の式に則つて嚴かな植附を為し斯くて穫た初の中から粒形の揃つたものを選米して之れを玄米と為し一升を獻穀するのである」と規定された。また、粟については、当初「臺灣では西部海岸の農民中には粟を耕作する農民が殆んど絶無なので粟は東海岸の行政区域内に住んで居る生蕃をして耕作せしめ其れを選粒して獻穀することになる」とされたが<sup>59</sup>、実際には各州庁の「蕃地」などに決定された。

第1回目となる献穀では、「湾米」、すなわち本島産米を献上することに決定された初穂田は、台北州管内七星郡芝山巖付近の山麓、台湾神社の裏手にあたる水風虫害が少なく上作田が多い淨地に決定された<sup>60</sup>。また、粟の栽培は文山郡内に決まった<sup>61</sup>。

この初の献穀に際して、丸井圭治郎社寺課長が『臺日』に新嘗祭供御米の献納について寄稿し、その趣旨を説明したほか、最初の献納に選定された農家の幸運を祝福した<sup>62</sup>。1922年に台湾初の新嘗祭献穀が実行され、台湾は正式に新嘗祭からみた日本帝国の象徴秩序に入った。

以降、新穀献納のために選定された献穀田（米）や献穀畑・園（粟）では、地均しの段階から精白まで、地鎮祭、田植祭（米）・播種式（粟）、抜穂祭、そして精白式などの儀式が行われた。これらの儀式には献納用の新穀の耕作が決定した州・郡や総督府から主祭者や参列者が派遣され

表2 新嘗祭における台湾各州庁による「新穀献納」一覧

献納年	州庁	穀物	耕地の所在
1922年 (大正11年)	台北市	米	七星郡士林庄芝山巖石角員山仔脚 (台湾神社裏手)
		粟	文山郡深坑庄内湖字木柵公学校前
1923年	新竹州	米	新竹郡新埔庄犁頭山土地公埔
		粟	竹南郡南庄蕃地バアガサン社
1924年	台中州	米	豊原郡豊原街上湍坑
		粟	能高郡蕃地バーラン社字バーラン
1925年	台南州	米	新豊郡帰仁庄八甲
		粟	嘉義郡阿里山蕃地タツバン社
1926年 (昭和元年)	高雄州	米	屏東郡九塊庄東寧
		粟	潮州郡蕃地ライ社
1927年	台東庁	米	卑南区知本社
		粟	卑南区卑南社
1928年 (昭和天皇即位礼のため、大嘗祭が新嘗祭の代わりに行われる)	花蓮港庁	米	花蓮支庁吉野区吉野村
		粟	花蓮支庁平野区荳蘭
1929年	台北市	米	宜蘭郡員山庄外員山宜蘭神社横
		粟	蘇澳郡蘇澳庄大南澳
1930年	新竹州	米	桃園郡桃園街中路
		粟	竹東郡蕃地シバジイ社
1931年	台中州	米	大甲郡大甲街營盤口
		粟	東勢郡蕃社サウライ社
1932年	台南州	米	虎尾郡西螺街茄苳田
		粟	嘉義郡竹崎庄糞箕湖字石棹
1933年	高雄州	米	鳳山郡鳥松庄崎子脚田
		粟	屏東郡蕃地サンテイモン社
1934年	台東庁	米	台東支庁卑南区
		粟	甲瓏支庁里瓏区里瓏山
1935年	花蓮港庁	米	鳳林支庁林田村
		粟	花蓮支庁寿区豊田村
1936年	台北市	米	七星郡士林街三角埔
		粟	蘇澳郡蘇菜庄大南澳
1937年	新竹州	米	苗栗郡公館庄中小義
		粟	大溪郡蕃地角板山社
1938年	台中州	米	大屯郡北屯庄
		粟	新高郡蕃地楠仔脚ナマカバン社
1939年	台南州	米	虎尾郡二崙庄恵来厝
		粟	嘉義郡蕃地トフヤ社
1940年	高雄州	米	東港郡万丹庄新庄子
		粟	恒春郡蕃地チヨウカチライ社
1941年	台東庁	米	新港郡新港郡役所裏手
		粟	関山郡蕃地ハイトトワン

1942年	花蓮港庁	米	花蓮郡吉野庄吉野
		粟	鳳林郡チアカン
1943年	台北州	米	海山郡中和庄外見山
		粟	羅東郡蕃地濁水バヌン社
1944年	新竹州	米	中壢郡中壢街三座屋
		粟	大湖郡蕃地タバライ社

（出所）『臺灣日日新報』、『臺灣農會報』、『臺灣食糧經濟新聞』などの関連記事と『臺灣總督府行政區域便覽』昭和8年版、昭和18年版により筆者作成。

たほか、各小公学校においても児童を選抜し拝観させていた。また、地方末端組織である壮丁団や青年団の参加もみられた。

このように、新嘗祭はほかの祝祭日と異なり、比較的に直接かつ全面的に農民を巻き込むものになった。1つの例を挙げてみたい。1924年（大正13年）の献穀田は台中州豊原郡の上南坑に決められたが、保正の身分を持つ張麗俊は同年1月7日付の日記で以下のように記している。

晴天，往南坑一三二番地指定新嘗祭献穀田場所，業主人張德察，耕作人游龍江，則見四面重編竹籬，前作式場，後作献穀田，合三百八拾三坪，保守十分嚴重，因是日豊原郡守並齋主欲先來指教我與龍江明日地鎮播種祭禮儀。候至日午，方言午后乃來，遂歸午飯。飯畢，遂又往全上，技師等種種裝飾式場，及完備，齋主方引我二總代執玉串並工人六名到神前行磬折之禮，但彼等俱是農夫，未能順序，引導數回方散，日既昏矣<sup>63</sup>。（晴れ。新嘗祭の献穀田の場所を指定するために、上南坑一三二番地に赴いた。業主人は張德察、耕作人は游龍江。場所の周辺は竹の籬に囲まれ、前は式場、後ろは献穀田として設けられ、面積としては計383坪に上る。豊原郡守並びに齋主は、龍江と私に明日の地鎮播種祭の作法を指導しに来てくれるので、保守は非常に嚴重である。正午まで待っていたら、到着の時間は午後になると言われ、遂に帰宅して昼飯を食うことにした。食事が終わり、またすぐ例の場所に戻る。技師などの人員が式場の用意をし、それが完了したら、齋主が我ら総代二人に玉串執りに誘い、作業員の六名とともに神前までに磬折の礼を行いにいった。だが、彼らは皆農民だから、式次第のことがよくわからなくて、何回も指導したら、日暮れの際にようやく完了し、そして解散した。）

この記事から、献穀田設置の嚴重さがうかがえるほか、その設置に協力した作業員はみな農民で、神道の礼拝に馴染みがなく、幾度も指導されたということがわかる。農民は新嘗祭が持つ日本神道上の意義や作法についてわからないにしても、中間指導者のもとで、献穀田での儀式や耕作を通じて、帝国の中心へ向けた国民統合を経験したのではなかろうか。張麗俊の日記に、田植祭が行われた2月19日に常吉徳寿台中州知事の指導のもとで、「郡守、課長、街庄長、助役、保正、殷紳、公學校生徒、女學校女子等數百人」が参列した<sup>64</sup>と記されており、農民のみならず、地元の民衆や生徒も参加を通して、身体ごとの体験としてこの国民統合の作用を受けていたと考える。

そして新穀の宮中への献納方法に関してだが、初期においては、総督府官員による出頭献納<sup>65</sup>

や船による輸送があったが、1938年(昭和13年)、献納は奉耕人が自ら郡守の引率のもとで上京し、宮内省に奉納するという台中州大屯郡淵の上郡守の提案が受け入れられ<sup>66</sup>、以降、この方法が続けられていた<sup>67</sup>。日本統治期の後期になると、台湾の民衆は台湾で新嘗祭に関わるだけでなく、奉耕人になることにより、より日本帝国の中心に接近できるという期待感や達成感を持つようになり、さらに巻き込まれていったといえるのではないだろうか。

## (2)「内地延長主義」下の象徴的意義

ここでは、この時期の新穀献納の役割や象徴意義について論じてみたいが、その前にこの時期に台湾で推進されていた統治方針、すなわち「内地延長主義」について確認しておきたい。

1919年(大正8年)にはじめての文官として台湾総督となった田健治郎が、就任後、台湾をめぐる内外状況の変化を受け、統治方針として内地延長主義を打ち出した。これを受けて、「三一法」から「法三号」への移行、内台共婚・共学の実施、「州庁制」の確立などの統治政策が実施された。このような統治方針において、総督府側が新嘗祭の政治利用の価値を見出したのは当然である。1923年(大正12年)の東宮行啓をこの文脈において象徴的な事件として解釈するなら<sup>68</sup>、「新穀献納」も似たような象徴的意義があるといえるのではないだろうか。

日本各府県からの新穀献納と異なり、日本帝国において、台湾は朝鮮と同じように、植民地として1つの単位とみなされたことになる。また、植民地台湾においては、その献納の耕地選定と新穀の耕作は、台湾本島の各州庁を単位として行われる。そして、献納用の新穀となる米と粟は、それぞれ台湾の主要民族、すなわち漢民族と先住民族の食文化に合致するほか、その耕作もまた基本的にそれぞれ2つの民族により担当された。これは新嘗祭にみえる台湾と日本内地の違いであり、また台湾を覆う一種の帝国の象徴秩序の構図と考えられる。

この国民統合政策の推進者についていえば、宮内省が台湾を献納地として認めたとはいえ、それを要請、利用したのは台湾総督府であったため、国民統合の促進の効果を期待したのは総督府とあってよいだろう。総督府側は、台湾における新穀献納に対し、どのような役割を期待していただろうか。以下の2つの解釈ができると思う。

まず第1は、新穀献納への参加や宣伝によって日本という中心を近くに感じる一体感が生まれることである。宮中における新嘗祭を体験できず、その神秘さを日本人以上に解り得ないとしても、各州庁で順番に新穀献納が行われるこの恒例行事により、献納者に選ばれた者も、儀式に呼ばれた参列者も、この宣伝に巻き込まれた者も、このようなサイクルにおいて、日本という中心への一体感を抱くことが期待されたのではないだろうか。天皇制国家である日本のコスモロジーは解り難いものの、漢民族であれ、先住民族であれ、米や粟という共通の身近な穀物を通して奉耕・献納の名譽が得られることは、違和感なく共感しやすいものであった。

初の粟の献納者に選ばれた張徳明は、地鎮祭で「此木柵の地に本島最初の獻穀畑を選ばれたのは單に私共奉仕人のみの名譽でありませぬ、實に當地方民一同の名譽でしてまた社會教化と言つた方面から見ましても直接間接に受ける好影響には言外のものがあります」<sup>69</sup>と述べていた。また、1941年(昭和16年)に、台東県より献納されることとなったとき、内地へ向かう引率者は



「一生一代の光榮に浴し得ることとて臺東縣民として非常に感激致してゐる次第です、奉耕者は二人とも高砂族で今度の上京はあらゆる意味から皇民鍊成に大きなエポックを劃す事が出来ると信じて居ります、一同はこの感激を胸に齋戒沐浴して無事奉獻の重任を果し得る様偏に念願する次第」<sup>70</sup>であると述べている。

この新嘗祭の効果に対する期待は、先住民族にも向けられた。たとえば、1929年（昭和4年）の新穀の献納は台北州に決定されたが、粟の献納畑は蘇澳郡大南澳に決定した。その地鎮祭と播種祭では、付近の「蕃社」の頭目などや小・公学校生徒、青年団、本島人移民、そのほか約200名が参列し、「奉仕によって當大南澳在住者や付近蕃社に與える好影響は物資的に精神的に頗る有意義のものにして、特に蕃社教化上最も好感化を齎すべく、奉仕者としても一代の光榮として精神的に奉仕するの覺悟は充分に見受けられたり」<sup>71</sup>とされている。

また、1934年（昭和9年）の台東庁の献穀畑の選定において、奉仕人になれなかった1人が嘆いてる様子が報道されている。そこには、過去には「其の名は蕃山一口を風靡した最大勢力家」といわれたが「自分は本年奉仕人に選定されなかつた事は残念思つた、然し考へて見ると今度奉仕した蕃丁等は未だ一度も人の首を取つた事のない者ばかりだ自分は昔の事を考へると恐ろしくて神様の前に出られる體でない、といふ事を悟つたので自分を恨むより外ない、そして本年一般に大豊作であつた事は之は全く獻穀畑のおかげで益々日本の神様を敬ひ有難く思ふやうになつた」と述べられている<sup>72</sup>。

御用新聞である『臺日』の報道であり、その当事者が真に上記のように感じていたかどうかはわからないにしても、このような宣伝を通して、ある程度国民統合の促進に効果が生じたことは否めないだろう。これらの事例から、天皇制イデオロギーという抽象的な概念についてどこまで理解しているかというより、台湾人はこれらの一連の行事に納得し参加することにより、すでに新嘗祭の国民統合の影響下にあつたと考えられる。

### (3) 食糧問題での役割

もう1つは食糧問題である。台湾米の在来種の多くは東南アジアの外米と同じようにインディカ種であり、日本の米不足が本格化しはじめた時期にあたる1895年（明治28年）において、台湾米の評価は極めて低かつた<sup>73</sup>。1918年（大正7年）の米騒動の後、日本政府は朝鮮・台湾における内地品種の栽培と移入増産を意図したが、それ以前は基本的に台湾からの米は「粗悪なコメ」とされていたのである<sup>74</sup>。台湾米の評価とその献穀について、「台湾米穀移出商同業組合」の機関誌に興味深い記事がある。そこには外国米及び朝鮮米は天皇の試食により、政府の米の調節策に対する国民の不安を沈静させたと記されている。しかし、朝鮮米は日本内地に調達されたが、台湾は最初の植民地であり米産地として移出余力100万石を有し、しかも領土中唯一の二期作地であるにもかかわらず、献納地とされないことは「尚更遺憾に堪へぬ次第である」との指摘もされている<sup>75</sup>。朝鮮米は比較的に日本種に類似し、日本人の嗜好に適し、また価格は日本米より安いため、その需要は急速に高まつたが<sup>76</sup>、台湾米は日本内地では好まれず、また台湾も献納地とされなかつた。こういう現状に対し、台湾の業界からも不満の声があつたことがうかがえる。

1920年代から、日本内地における米不足を解決するために、「自給の達成」が唯一の対策として考えられるようになった。外米輸入には戦争や災害などによって停止する可能性があるため、過度に依存することには危険性が潜んでいることから、「自給」が重視されたが、実際にはこの「自給」は、植民地の朝鮮と台湾を含めたものであった。1920年代末頃には、内地の増産と植民地米移入の増加によって、「自給」はほぼ達成されるようになるのである<sup>77</sup>。

このような背景の下、台湾では磯永吉らの試作のもとで、「蓬莱米」の栽培に成功する。これを受けて、1929年（昭和4年）から新嘗祭の献納米も、「従来本島からの献穀米は在来種であつたが蓬莱種の栽培に成功した今日何時までも在来種を献穀米に供すべき時代でもあるまいとの見地から本年からは献穀米始まつて以来最初の試みとして蓬莱種晩二號を栽培することに決定した晩二號は中研嘉義農事試験支場で作り出した新品種で風味もよく内地市場でも非常に好評を博してゐるもの」という水準に到達したのである<sup>78</sup>。

台湾米の改良のプロセスには様々な条件や要因があったため、新穀献納の効果を改良の最大の要因とみなすのは妥当ではないが、この時期において両者のつながりは総督府にかなり期待されていたことは確かだと考えられる。また、ここで留意したいのは米の改良に対し、粟はそういう期待を受けていなかったということである。日本統治期において、各「蕃地」での農業の単純化などが総督府による稲作普及で進められていたことは、すでに松岡格の研究により指摘されている。松岡の整理をみると、1930年（昭和5年）から1942年（昭和17年）にかけて、粟の作付と収穫は減少の傾向にあったことがわかる<sup>79</sup>。新嘗祭の新穀献納において、主に先住民族による粟の耕作や呈上は、帝国秩序においては象徴的な位置づけを有するものの、粟の改良にまでは繋がれなかったといえるのではないか。そもそも、新穀献納においても、粟は比較的副次的な位置づけとされていたと考えられる。のちに戦時期に入ると、食糧生産の需要が増えた背景の下、祭日としての新嘗祭はさらに米の重要性を強調するものへと変身させられていく。

以上述べてきたように、台湾の新嘗祭は1920年代に国民統合を促進する役割が拡大する契機を迎えることになった。その契機は「内地延長主義」という統治方針下で生じたものであり、そこに台湾人の教化や農業奨励などの期待も含まれていた。過去において神社の参詣が主要な行事であった新嘗祭は、「五州二庁」での新穀献納の循環を通して、農民を含めた台湾人の参加を可能にするものとなった。

新嘗祭のこの時期における台湾での変容は、日本内地のその過程と相違を示すものであるが、戦時期に入ると、その国民統合の役割が、再び内地の動きに連動して拡大していく。

### 3. 戦時下の新穀感謝祭

#### (1) 新穀感謝祭の導入

戦時期に入ると、新嘗祭の趣旨は食糧の大切さを謳う「新穀感謝祭」に変化させられ、そして台湾においてもそれに連動した政治利用がなされる。

日本内地の新聞記事をみていくと、1935年（昭和10年）以降、戦争動員の中、新嘗祭の日には、日本を瑞穂の国とし、国民を総動員して新穀感謝祭を開催しようとする動きが現れたことがわか

る。その計画の趣旨は、「新嘗祭が重要なお祭であるにも拘らず広く國民の奉拜が行はれてゐない、農民は此新嘗祭の佳節に當り年々天地の恵に対して感謝を捧ぐべきであり、農にあらざる國民も報恩の誠を捧ぐべきである」<sup>80</sup>とある。具体的な推進としては、元陸相の荒木貞夫大将などを準備委員とし、新嘗祭を全国的祭典とするために、内務省、農林省の双方と連絡を取り、事務を内閣調査局で扱うとした。

この計画によると、初回の開催は新嘗祭当日の「午前十時から農相、内相が相次いでこの『新穀感謝祭』に就いてラヂオ放送、午後一時から明治神宮で祭典を舉行。この時近縣からは農村代表者が集まり、穀物、果物、新鮮な野菜等が供えられる予定で、更に午後三時からは赤坂三會堂に荒木大将、永田秀次郎氏等の記念講演會が予定されているが、全国各地でもこの祭典は行はれ瑞穂の國の誇りとして毎年盛大に舉行しようといふのである」という内容であった<sup>81</sup>。1935年11月23日に、この新穀感謝祭は予定通り実行された<sup>82</sup>。以降、新穀感謝祭は全国各地で行われていったが、翌1936年（昭和11年）からはさらに拡大し、帝国農会内の新穀感謝祭委員会から、全国各町村に趣意書3万枚、ポスター2万枚が配布され、主旨の徹底が図られた<sup>83</sup>。

日本内地の新しい新嘗祭の形——新穀感謝祭——の誕生に合わせて、台湾でも同じような動きが現れる<sup>84</sup>。たとえば、各州庁において進められていた部落振興運動も、新嘗祭と結び付けられた。1936年の台中州教化連盟の機関誌である『向陽』をみると、「部落の祭を神嘗祭、臺灣神社祭、新嘗祭などの國家的行事を中心に部落感謝祭にする」と提唱している文章が掲載されており、その主張としては「部落の祭はあまりにも神への要求が多過ぎはしないか、自己中心、自利中心であつたではなからうか、曰く『無病息災』曰く『商賈繁昌』私達は求めることのみを知って感謝の祈を知らないでゐはしないか。」と記されている<sup>85</sup>。この段階では、戦時下の食糧確保という趣旨がまだ表面に打ち出されていないものの、新嘗祭にもともと含まれる食糧への感謝の趣旨が強調されはじめる。

また、1937年（昭和12年）に同連盟の台中市第四教化区の台湾人会員の何三は、第5回の社会教化委員大会において、従来の天長節、紀元節、明治節、四方拜、台湾神社祭などの祝祭日には、台中市では市民が一定の箇所集會して盛大な式典を挙げるが、それ以外の祝祭日に対して至って関心が低いとし、去る新嘗祭から市民全員で現地遙拜式を舉行することを試み、比較的的好結果を得たと評価している<sup>86</sup>。戦時の新嘗祭においても、盛大な式典が行なわれるなど、市民や社会への浸透の道具として再編されたことがわかる。

## (2) 「食糧増産」、「節米運動」へ

1940年（昭和15年）、帝国農会は戦時における食糧問題の重要性を一層國民に徹底させるという趣旨の下、農村では「食糧の増産」を、都市では「節米運動」を國民運動にまで発展させるための具体的方法を考究せよと呼びかけた<sup>87</sup>。その結果、1941年（昭和16年）から、従来、農村関係団体だけの儀式だった新穀感謝祭は新國民運動として進めることが決定されたほか、春の2月21日にも「豊作祈願祭」の開催が計画された<sup>88</sup>。

植民地台湾においても同様に、献納地の関係者以外の台湾の市民も新嘗祭の日に行われる新穀

感謝祭に巻き込まれ、戦争のための増産・節約・動員などのレトリックの喧伝の下に置かれる。1941年11月23日付の『臺日』の社説は、盛大なる新穀感謝祭を、「一面に於て國民をして一粒の米にも神恩皇恩の廣大であることを懐かしめ、決して粗末にしてはならないことを御示しになるために他ならない」ための「適切なる措置」とし、戦時下「一粒の米と雖も押し潰して食する」という節米運動を推進するよう呼びかけた。また、日本国民が「豊葦原の瑞穂の國に住んでその食糧たる米の潤澤豊富に慣れ過ぎて、兎角を粗末にする一の懶惰的缺陷を持ち容易に之から抜けられないやうである」と批判し、「斯くして一粒の米をも尊重するの精神と氣風とを國民の間に普及せしめる上に相當の効果を収め得ることと信じる」と注意を喚起していた<sup>89</sup>。

1943年(昭和18年)には、台湾総督府殖産局の松野孝一農務課長が新嘗祭の日に、台北放送局を通じて全島農民に対し、食糧増産の重大性を強調し、新嘗祭の意義を述べた。松野は、「然るに新嘗祭の有する意義必ずしも國民に心底せず新嘗祭は皇室の御行事乃至官國幣社の祭儀に止まるの感」があるとしていたが、「新穀感謝祭なる國民的行事を執行し、そして内地においては農業關係団体や大政翼賛會や皇民奉公會などが一層強力多彩なる行事を展開し、新嘗祭の本旨を明徴にしている」と評価し、さらに「食糧増産に戦闘配置」を呼びかけた<sup>90</sup>。

1944年(昭和19年)の新嘗祭では、総督府で食糧増産関係の表彰式が行われた。この表彰式は選抜された「恒例行事として現下の決戦食糧増産に赤誠を捧げる」台湾の五州三庁の篤農家、「女子にして食糧増産に挺身奮つて共同作業嚮導に盡瘁せる」女子先覚者と「協同一致よく増産の實績顯著なる」部落団体を対象に行われたものである。

儀式において海軍大将の長谷川清総督が功勞者に表彰状を授与し、その労苦を労ったほか、農事座談会を開き、決戦下の食糧政策について述べた。長谷川は、日本は古來農を持って國の本と為す瑞穂國であると示し、また天皇や皇室においても農業の奨励に垂範の実を御示し、そして國民もまた大御心を奉体して農事に精勵し、帝國國運發展の基礎を築いてきたという過程を提示した。さらに、今の戦時下の農業について、台湾の決戦段階での攻防の基地としての重要性を強調し、食糧増産は農民の使命の所在として、農家に期待を寄せた。

食糧増産の被表彰者からも、被表彰者総代の名義として答辭が用意された。そこでは、中国唐朝の詩人・李紳による「憫農詩」の「誰知盤中餐〔ママ、飧〕粒々皆辛苦(誰か知る盤中の餐粒粒皆辛苦なるを)」という一文が取り上げられ、大東亜決戦に向けて1億國民が世紀の大進軍を行うに当たり、銃後においては「一粒デモ多ク」という食糧の増産に微力を尽くし、食料の生産に邁進し、部落農業団体の共同作業を提唱して使命を果たすという意志を示した<sup>91</sup>。

このように戦時期に入ると、もともと儀礼と祭日であった新嘗祭は、食糧増産や節約を宣伝する手段として、総督府などにより祝日並みに盛大に執り行われたことがわかる。ただし、この時期に天皇制イデオロギーや国家神道が深く浸透したかどうと、必ずしもそうではないだろう。先行研究によれば、日本統治期において、神道信仰は早くから推進されていたものの、1930年代の皇民化運動以前は、台湾漢民族の固有の民間信仰に対しては、依然として温存する方針を取り、時には民衆の籠絡にさえ利用していたとされる。実際には皇民化運動のなかでも、戦争中の農民の感情への配慮などのため、国家神道の推進は総督府の思う通りに順調に行かなかったという

ことがわかる<sup>92</sup>。とはいえ、新嘗祭の天皇制イデオロギーとは比較的に無関係な側面、すなわち新穀収穫という趣旨が、戦時下においては食糧増産や節約といったレトリックとして読み取られ、民衆がそれによって戦時期の総動員に巻き込まれていったことから、やはり民衆は新嘗祭の影響を受けていたと考えられる。天長節などの祝日や始政記念日などの記念日と比べて、新嘗祭についてはその日本神道の色彩を強く持つという側面をみると、確かにその浸透性はなお限られているものだったといえるが、それでも戦時期の契機を経て、その国民統合を促進する役割が拡大したのである。

## おわりに

本稿は、新嘗祭の祭日としての側面に注目し、その植民地台湾での展開を中心に検討してきた。第1節で、祝日と祭日とを相対化したほか、新嘗祭の祭日での位置づけと性格について確認した。第2節では新嘗祭の台湾での展開を時期に沿って考察し、導入期、そして「内地延長主義」の文脈下での台湾総督府による新穀献納の導入、そして戦時期での新穀感謝祭への発展をみていった。

新嘗祭はもともと主に宮中の儀礼であったものが、近代日本の祝祭日システムのなかで祭日の側面を付与され、公の場での祝祭となったことで、何らかの国民統合の効果が期待され、そして一定の程度で役割を果たそうとするが、新嘗祭が持つその神秘性や尊さから、当初はメインの祝日やその他の記念日のように大々的に活動を行いにくく、重々しい儀式や参拝は、逆に天皇制イデオロギーのなかで一種のバランス感覚の支えとなった。この点については、日本内地でも植民地台湾でも同じだろう。

しかし、新嘗祭がその他の祭日と何よりも異なるのは、新穀収穫という性格をも持っていたということである。しかも、この性格があるからこそ、国民統合の促進の役割が拡大していく契機を与えられた。日本内地ではかなり早い時期から、新穀が全国各府県から宮中祭祀に奉納されるのに対し、台湾は日本最初の植民地にもかかわらず、この帝国の象徴秩序への編入は朝鮮よりも遅かった。それは米の品質の関係もあったが、最終的には台湾は総督府の斡旋により、内地延長主義という新しい統治方針のもとで、編入されていった。ただ、日本内地の各府県と違い、台湾では例年「五州二庁」の輪番で献納地が決められ、そこで収穫された新穀が台湾の代表として宮中祭祀に奉納されていた。つまり、新嘗祭の事例からは、日本と同じ祝祭日としても、植民地の特殊な事情に合わせて、その国民統合への政治的運用が異なっていたことがわかる。

日本統治期の台湾において、新嘗祭はどのように国民統合を促進する役割を果たしていたのだろうか。原武史の『国体』は言葉で理解するものではなく、何よりも身体ごと体験するものを借りて説明すると<sup>93</sup>、1920年代以前、新嘗祭は「休日」として台湾社会で定着したが、天長節や始政記念日などと比べると、国民統合における役割は比較的に弱いものだった。しかし、1920年代に入ると、新嘗祭は新穀献納により、農民を中心とした献納地関係者を直接巻き込むこととなった。農民らが一連の儀式や耕作により、天皇制イデオロギーについて馴染みがなくても、身体ごとで体験することが可能となった。また、農民を直接巻き込むという点は、学校の生徒など

が祝祭の対象となったその他の祝祭日とは異なり、統治者から見て日ごろ対象となり得にくい者への機会となり、これらはまさに新嘗祭の特徴といえるのではないだろうか。

当然ながら、体験とは非常に個人的なものであり、厳密に言えば、新嘗祭の受け止め方も人それぞれだと考える。吳新榮は、1944年の新嘗祭当日の日記で「今日は旗日なので何んだかのんびりしたような気がした」<sup>94</sup>という一文のみで、特段何も記していない。林獻堂の1942年(昭和17年)と1943年の11月23日付の日記では、それぞれ舞踊を見たり神社で参拝したと記しただけ<sup>95</sup>、とくに戦時下の切迫した雰囲気がかがえない。しかし、それ以前の日記において新嘗祭という言葉が全く登場しなかったのに対し、戦時下においては日記に書き留めるほど新嘗祭の存在を意識するようになったともいえるだろう。さらに、1943年11月24日(新嘗祭の翌日)に、林が台中州大屯郡の地方官僚や新聞記者から食糧増産についてインタビューを受けたことから、林は戦時下の新嘗祭と食糧増産との関連性を十分に認識していたと考えられるだろう。いづれにしても、戦時下の動員の度合いから、新嘗祭はあの時期にかなり広範に認識され、国民統合の促進において比較的大きな役割を果たしたのではないだろうか。

最後に、新嘗祭は様々な契機を得て、国民統合を促進する役割を担っていったが、最終的には祭日が持つ神秘性や、厳かさは喪失し、本来の祭日としての姿ではなくなったといえるのかもしれない。それがどのような意味をもつのか、今回は台湾の事例のみ取り上げたが、今後は日本との比較を行い、そして、その他の祭日はどのように行われ、国民統合を促進する役割を果たしていたか、また検討していきたい。

## 注

- 1 たとえば、1951年(昭和26年)7月に柳田國男などの研究者により発足した「にひなめ研究会」は歴史学、宗教学、民俗学、民族学、人類学、農学などの専門家を迎え、日本民間及び宮中につたわる農耕に関係する儀礼を中心として、さらに日本を含む東洋諸国の農耕儀礼に関して種々の観点から議論を展開した(三笠宮崇仁「はしがき」、にひなめ研究会編『新嘗の研究』創元社、1953年、7-8頁)。この研究会により、多くの研究成果が出版されたが、いずれも農耕儀礼や宮中儀礼と宗教、信仰の関係から各地域の新嘗・収穫祭を討論したものである。『新嘗の研究』第1輯、創元社、1953年、『新嘗の研究』第2輯、吉川弘文館、1955年、『稲と祭儀』協同出版、1967年、『稲作文化と祭祀』第一書房、1994年などである。また、新嘗祭・大嘗祭・神嘗祭の象徴意義や儀礼方式について、岡田精司や折口信夫などの研究者も数多くの論考を残している。たとえば、岡田精司『大嘗祭と新嘗』学生社、1979年などがある。
- 2 たとえば、明治維新以降の祝祭日の施策やその実態を検討したものとして、有泉貞夫「明治国家と祝祭日」『歴史学研究』第341号、1968年、61-70・88頁、吉見俊哉「運動会の思想—明治日本と祝祭文化—」『思想』第845号、1994年、137-162頁、福澤昭司「民俗社会と天皇制」、網野善彦他編『岩波講座 天皇と王権を考える 第9巻 生活世界とフォークロア』岩波書店、2003年、183-203頁、牧原憲夫「巡幸と祝祭日 明治初年の天皇と民衆」、松尾正人編『明治維新と文明開化』吉川弘文館、2004年、146-179頁などがある。また、T. フジタニ「米山リサ訳」『天皇のページェント—近代日本の歴史民族誌から—』日本放送出版協会、1994年、原武史『可視化された帝国—近代日本の行幸啓—』みすず書房、2001年、原武史『「国体」の視覚化—大正・昭和初期における天皇制の再編—』網野善彦他編『岩波講座 天皇と王権を考える 第10巻 王を巡る視線』岩波書店、2002年、135-159頁などでは国体の可視化や天皇制国家の演出について考察する際に、祝祭日が取り上げられている。そして、紀元2600年を消費と観光のナショナリズムという視点から解明を試みた研究として、ケネス・ルオフ「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』朝日新聞出版、2010年などが挙げられる。

- 3 蔡錦堂『日本帝国主義下台湾の宗教政策』同成社、1994年、許佩賢『殖民地臺灣の近代學校』臺北、遠流出版、2005年、呂紹理『時間と規律——日本統治期台湾における近代的時間制度導入と生活リズムの変容——』交流協会、2006年、顔杏如「植民地都市台北における日本人の生活文化——『空間』と『時間』における移植、変容——」東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻博士論文、2009年などがある。
- 4 たとえば、戴振豊「日治時期臺灣『建國祭愛馬行進』、『愛馬日』、『軍馬祭』的形成與進行」『政大史粹』第6期、2004年、61-94頁、蔡錦堂『『紀元二千六百年』的日本與臺灣』『師大臺灣史學報』第1期、2007年、51-88頁、顔杏如「二つの正月——植民地台湾における時間の重層と交錯（1895年－1930年）——」『日本台湾学会報』第9号、2007年、1-21頁、顔杏如「『帝国の時間』と植民地台湾——天長節と紀元節を例として——」『日本台湾学会報』第13号、2011年、51-75頁、岩口敬子「國家儀典與國民統合：日治時期臺灣官方節日與儀式之研究」臺北、國立政治大學臺灣史研究所碩士論文、2009年、王韶君「戰爭與儀式：日治時期『海軍記念日』的制定與宣傳（1905～1944）——以《臺灣日日新報》為中心——」『臺灣風物』第59卷第3期、2009年、87-128頁。王韶君『海洋精神』在臺灣：以海軍記念日和航海節為討論中心』『高市文獻』第22卷第2期、2009年6月、89-112頁などがある。
- 5 呂紹理「老眼驚看新世界：從《水竹居主人日記》看張麗俊的生活節奏與休閒娛樂」『水竹居主人日記學術研討會論文集』臺中／臺北、臺中縣文化局／中央研究院近代史研究所、2005年、369-400頁、黃麗雲「日治大正期臺灣俗信與日本祝祭在臺施行情況：黃旺成的日記情境摸索與解析」『臺灣史料研究』第38期、2011年、83-132頁などがある。
- 6 T. フジタニ、前掲書、17-18頁。
- 7 所功『(改訂版)日本の祝祭日』PHP研究所、1989年、30-38頁。
- 8 牧原憲夫、前掲論文、159頁。
- 9 有泉貞夫、前掲論文、64-70頁。
- 10 ウィリアム・P・ウッダード [阿部美哉訳]『天皇と神道——GHQの宗教政策——』サイマル出版会、1988年、168-169頁。
- 11 原武史『昭和天皇』岩波書店、2008年、173頁。
- 12 所功、前掲書、33頁。
- 13 八束清貫『祭日祝日謹話』内外書籍、1933年、1頁。
- 14 同上書、1頁。
- 15 原武史、前掲書、47頁。
- 16 「小學校祝日大祭日儀式規程」『東京朝日新聞』1891年6月19日、1面。
- 17 「小學校儀式に關する省令」『東京朝日新聞』1893年5月6日、1面。
- 18 「文部省第九號の趣意」『東京朝日新聞』1893年5月6日、1面。
- 19 原武史、前掲書、177頁。
- 20 村上重良『天皇制国家と宗教』講談社、2007年、133-134頁。
- 21 村上重良『日本宗教事典』講談社、1988年、26頁。
- 22 山根勇藏「即位禮と大嘗祭」『臺灣警察協會報』第137号、1928年、頁33。
- 23 山下善樹「新嘗祭の御儀」、『敬慎』第13卷第11号、1939年、24頁。
- 24 村上重良、前掲『日本宗教事典』、30頁。
- 25 山下善樹、前掲文、24頁。
- 26 東京市役所『祝祭日と國旗の由來』東京市役所、1926年、17-19頁。
- 27 大貫恵美子「大嘗祭と王権——象徴人類学的考察——」、網野善彦他編『天皇と王権を考ふる 第5巻 王権と儀礼』岩波書店、2002年、60頁。
- 28 「本年の新嘗祭」『臺灣日日新報』1915年9月19日、7面。
- 29 岩口敬子、前掲論文、第三章と第四章を参照。
- 30 「祭典須知」『臺灣日日新報』1900年1月1日、8面。
- 31 同上。
- 32 「天子」『國史大辭典』吉川弘文館、明治41年、1824-1825頁。
- 33 獨立生「新嘗祭に就て」『臺灣日日新報』1906年11月23日、5面。
- 34 「新嘗祭詳説」『漢文臺灣日日新報』1906年11月23日、2面。
- 35 同上。
- 36 蔡錦堂、前掲書、191頁。

- 37 獨立生「新嘗祭に就て」『臺灣日日新報』1906年11月23日、5面。
- 38 一記者「臺北通信」『臺灣日日新報』1901年11月23日、2面。
- 39 「新嘗祭獻納米」『臺灣日日新報』、1918年7月24日、7面。
- 40 「獻穀田の成績」『臺灣日日新報』、1918年10月21日、6面、「雨中の大祭」『臺灣日日新報』、1918年11月24日、5面。
- 41 「新嘗祭と日曜」『臺灣日日新報』1901年11月26日、4面、「國語學校秋季運動會」『臺灣日日新報』1905年11月25日、2面、「醫學校運動會」「國語學校運動會」『臺灣日日新報』1906年11月25日、5面、公平生「運動會の記事について」『臺灣日日新報』1906年11月27日、5面、「聯合大會」『臺灣日日新報』1908年11月10日、5面、「臺灣書畫秋季大會」『臺灣日日新報』1909年11月18日、5面、「臺灣書畫大會の出品」『臺灣日日新報』1909年11月21日、7面、「臺銀秋季遠足會」『臺灣日日新報』1916年11月19日、7面など。
- 42 「明日明後日」『臺灣日日新報』1901年11月22日、4面。
- 43 「新嘗祭夜の舳舻」『臺灣日日新報』1913年11月25日、7面。
- 44 「明治四十五年 土曜 癸卯 十一月二十三日 天氣 晴 寒暖冷」黃旺成、許雪姬編著『黃旺成先生日記(1):一九一二年』臺北／嘉義、中央研究院臺灣史研究所／國立中正大學、2008年、526頁。なお、同じ日の日記の後半に「舊暦の下元にして村中處祭あ【り】き 城内には城隍巡境のにぎやかあり 猪朝【欄】を火仔に造らせたり 泉興より祭の御馳走送り来れり」との内容もあったが、旧暦のお祭りに対してより関心を持ったとはいえ、黄の新暦の休日への意識は差し支えないと考える。
- 45 「宜掲國旗」『臺灣日日新報』1902年11月22日、3面。
- 46 顔杏如、前掲『『帝国の時間』と植民地台湾』、69-70頁。
- 47 尾崎襄江「新嘗祭」『臺灣日日新報』1904年11月23日、1面。
- 48 古松龍夫「新嘗祭日登大屯山」『臺灣日日新報』1907年12月3日、1面。
- 49 横崖處士「新嘗祭獻穀に就て」『臺灣日日新報』1901年11月30日、2面。
- 50 「祭典に使われる本島品」『臺灣日日新報』1915年8月28日、7面、「臺灣米の獻納」『臺灣日日新報』1915年9月14日、2面。
- 51 「大正九年 十月十九日 天候不定 微雨時到」、田健治郎、吳文星他主編『臺灣總督田健治郎日記(上)』臺北、中央研究院臺灣史研究所籌備處、2001年、493頁。
- 52 「日日小筆」『臺灣日日新報』、1921年7月6日、3面。
- 53 同上。
- 54 「大正十年 四月十三日 晴穩 後小雨」、田健治郎、吳文星他主編『臺灣總督田健治郎日記(中)』臺北、中央研究院臺灣史研究所籌備處、2006年、135頁。
- 55 「大正十一年七月七日 夜來豪雨 晚霽 冷涼」、田健治郎、吳文星他主編『臺灣總督田健治郎日記(下)』臺北、中央研究院臺灣史研究所籌備處、2009年、8頁。
- 56 「田總督訓示」『大正十一年七月於地方長官會議 總督總務長官訓示』、新北、國立臺灣圖書館所藏、1-2頁。
- 57 「賀來總務長官訓示」、同上書、37頁。
- 58 豐生「新嘗祭一二十三日一」『敬慎』第14卷第11號、1940年11月1日、38頁。「新嘗祭の御儀と獻穀田畑行事」『臺灣農會報』第4卷第2號、1942年2月、168頁。
- 59 「天皇親ら御獻穀の供御米を我臺灣からも由基田主基田の儀に則つて謹作」『臺灣日日新報』1921年7月3日、7面。
- 60 「新嘗祭に灣米獻上 初穂田は芝山巖附近」『臺灣日日新報』1922年1月15日、7面。
- 61 「獻米作田決定 三十日地鎮祭執行」『臺灣日日新報』1922年1月22日、2面。
- 62 丸井圭治郎「新嘗祭供御米の獻納に就て」『臺灣日日新報』1922年1月28日、4面。「同上(中)」『臺灣日日新報』1922年1月29日、7面。「同上(下)」『臺灣日日新報』1922年1月30日、5面。
- 63 「癸亥年 舊十二月初二日 新曆元月七日」張麗俊、許雪姬・洪秋芬・李毓嵐編纂・解説『水竹居主人日記(六)』臺北／臺中、中央研究院近代史研究所／臺中縣文化局、2002年、133頁。
- 64 「甲子年 舊元月十五日 新二月十九日」、同上書、151-153頁。
- 65 「臺北州獻穀米 十一日東京へ」『臺灣日日新報』1922年10月11日、2面。
- 66 「光榮の大屯郡 獻穀米を直接奉納」『臺灣日日新報』1938年9月15日、5面。
- 67 「臺灣からの獻穀 滞りなく上納終る」『臺灣日日新報』1941年10月21日、3面。
- 68 これについては、若林正丈『台湾抗日運動史研究(増補版)』研文出版、2001年、379-410頁、411-430頁に議論がある。



- 69 「新嘗祭に奉獻する粟畑の地鎮祭 昨十一日木柵にて執行さる」『臺灣日日新報』1926年3月12日、7面。
- 70 「新嘗祭供御新穀 奉耕者捧持して内地へ」『臺灣日日新報』1941年10月11日、3面。
- 71 「新嘗祭獻穀田地鎮祭と播種祭」『臺灣農事報』第267號、1929年3月、290頁。
- 72 「神靈の加護厚く 獻穀畑粟の豊穰」『臺灣日日新報』1934年6月29日、3面。
- 73 大豆生田稔『お米と食の近代史』吉川弘文館、2007年、39-40頁。
- 74 山内明美「自己なるコメと他者なるコメ——近代日本の〈稲作ナショナリズム〉——」『言語社会』第2号、2008年、395頁。
- 75 「新穀の献上 來年新嘗祭より」『臺灣米穀移出商同業組合月報』第55號、1925年9月12日、1面。
- 76 大豆生田稔、前掲書、34-35頁。
- 77 大豆生田稔、前掲書、219-221頁。
- 78 「獻穀米 蓬萊種に變更」『臺灣日日新報』1929年1月24日、7面。
- 79 松岡格『台湾原住民族社会の地方化——マイノリティの20世紀——』研文出版、2012年、118-158頁。
- 80 「新嘗祭 新穀に感謝運動 全國的祭典の計畫」『東京朝日新聞』1935年11月12日、11頁。
- 81 同上。
- 82 「新穀感謝祭」『夕刊東京朝日新聞』1935年11月24日、2頁。
- 83 「今年は盛大に 新穀感謝祭 全國へポスター配布」『夕刊東京朝日新聞』1936年11月18日、3頁。
- 84 東京發航空便「新嘗祭を期して 全國で新穀感謝祭 國民舉つて神社に參拜」『臺灣日日新報夕刊』1936年10月24日、2面。
- 85 岡江生「部落感謝祭の提唱」『向陽』第227號、1936年10月、1頁。
- 86 一記者「第五回社會教化委員大會の記」『向陽』第230號、1937年1月、16-17頁。
- 87 「食糧の二大運動」『東京朝日新聞』1940年10月6日、2頁。
- 88 「稔る秋、舉つて感謝祭 新國民運動・春は豊作祈願祭」『夕刊東京朝日新聞』1941年8月14日、2頁。
- 89 社説「新嘗祭御儀と新穀への感謝 肇國以來の傳統に顧よ」『臺灣日日新報』1941年11月23日、2面。
- 90 松野農務課長放送「粒々の辛苦偲び 舉島で食糧報國」『臺灣食糧經濟新聞』1943年11月26日、3面。
- 91 特輯「食糧増産功勞者等の表彰＝新嘗祭の佳き日長谷川總督より授與さる＝」『臺灣農業』第1卷第11號、1945年1月1日、26-29頁。
- 92 張珣「黎庶禮天麻—交融於時代與變遷中的漢人民間信仰」、漢寶德、呂芳上他『中華民國發展史 教育與文化(上)』臺北、國立政治大學／聯經出版公司、2011年、101-104頁。
- 93 原武史、前掲論文、137頁。
- 94 「甲申年（昭和十九年、一九四四年）十一月二十三日 晴」吳新榮、張良澤總編纂『吳新榮日記全集7：1943-1944』臺南、國立臺灣文學館、2008年、347-348頁。
- 95 「昭和十七年（民國三十一年、一九四二年）新十一月二十三日 舊十月十六日 月曜日」、林獻堂、許雪姬編『灌園先生日記(14)』臺北、中央研究院臺灣史研究所／中央研究院近代史研究所、2007年、300頁。「昭和十八年（民國三十二年、一九四三年）新十一月二十三日 舊十月二十六日 火曜日」、林獻堂、許雪姬編『灌園先生日記(15)』臺北、中央研究院臺灣史研究所／中央研究院近代史研究所、2008年、383-384頁。

### 〔付記〕

本稿は2012年5月26日に開催された第14回日本台湾学会学術大会での自由論題報告を大幅に加筆・修正したものである。本稿の作成、報告、修正の過程において、指導教官の川島真先生（東京大学）や若林正文先生（早稲田大学）をはじめ、コメンテーターの松金公正先生（宇都宮大学）、本誌の2名の匿名の査読先生と編集委員から貴重なコメントと教示を賜った。岩口敬子氏（政治大学修士）より、日本語のチェックを頂いた。なお、台湾での資料収集は、黄仁姿氏（政治大学博士課程）・李鎧揚氏（台湾大学博士課程）・陳力航氏（政治大学修士）のお世話になった。記して深甚なる謝意を表したい。