

儀式と修辞学——植民地韓国——

マージ・リー

植民地下韓国における儀式と修辞学

「記号の帝国」において著者ロラン・バルト(1970)は、日本を記号の帝国としている。文房具屋の記号論的分析、迷宮のような細い道幅や贈答品の受け渡しの際の儀式化されたおじぎやビジネスにおける名刺の意味づけ、小学生についての観察によってバルトは日本を象徴的に映し出している。

文化的に特異なこれらのシンボルと儀式的行動はその特徴を浮き彫りにしている。バルトの記号論的分析から言葉を借りると、下の図には「誰が植民地の支配者で誰が被支配者なのか?」という表題がふさわしいだろう。

1934年の南山護国神社の土割り祭の日、韓国人女学生二人(左)と日本人女学生二人(右)は神道の礼服——赤い長いスカートと長くて広めの袖——で身を包んでいる。



図1. 神道の礼服を着用した学生達

植民地時代の初期、韓国では1910年から日本帝国の神道を植え付ける植民地政策が採用されていた。ソウルの日本人居住者のために建てられた龍頭山神社を皮切りに、あらゆる大都市で神社が建立され、学校行事では神道の神々と天皇誕生日の儀式的遵守が中心となっていた。海外の神社は日本による征服のシンボルであり、あらたに征服した場所の監視者として、また天皇崇拜の拠点として建てられたものである。海外にある神社の型として最も普及したのは国を守るための神社である護国神社だった。

明治維新前の神道の慣習は国教へと作り替えられた。日本政府は国民を統一するために天皇を中心としたイデオロギーとして維新以後の神道を活用した。このイデオロギーはまた、国家建設への人民の動員と1930年代後半から第二次世界大戦での敗戦までの日本の軍事進出を強力に推進する近代化のためにも使われた(Hardacre, 1989)。国家神道と1868年以前の伝統的神道は区別されるべきものである。

国家神道は日本においても韓国においても政治的な意義を持ち、韓国で行われた日本の宗教政治的な政策は基本的には日本国民に対してなされたものとは変わりがなかった。

植民地時代の国家神道政策は、国家の政策に関わる部分を除いては個人の宗教的自由を認めていた。国家神道という信仰は日本に特異なものであり、その儀式は宗教生活だけではなく、日常生活にも浸透するものであった。日本が「同化」政策下で韓国に国家神道を課したのは、天皇への崇拜を教え、植民地の規則、伝統と秩序を受け入れさせるイデオロギー的基盤を形成するためだった。

日本の植民地政策は、韓国をもう一つの日本へと「同化させ」、「変容させる」ことができる、という信念を反映したものであった。そのためには、韓国の「啓蒙されていない」文化伝統を日本の天皇を中心とした国家神道文化に置き換える必要があった。例えば、1895年の甲午改革は、日本が帝国としての力を拡大するきっかけとなった。この改革に伴い、明治の風潮であった短髪を韓国男性に押し付け、韓国文化の啓蒙されていない側面を変えることを命じた勅令が出された。

境界と支配としての儀式

図1にあるように、植民地支配者と被支配者に外見上の人種的相違は一切ない。日本は植民地下の韓国を日本からかけ離れたものとして描かずに、植民地者である日本と被植民者である韓国との境界をぼやけさせた。言語的同化を基本とした「同化」主義も、日本は韓国の社会としての経験を作り変えることを試みたものである。文化調和は、言語の調和から発展したものとみられていた。仮説的な言語樹は、言語調和の理論的基盤として発展した。日本の学識者は、日本語と韓国語は系統樹の同じ枝である、ウラル—アルタイ語族に属すると唱える。これを主張した小倉は1944年の韓国語と他のウラル—アルタイ語の比較研究において、日本語と韓国語は音韻論学的、統語論的、形態学的に共通の構造を共有しているという証拠を提示した。

植民地行政の初期の言語調和論は理論的に敷衍され、儒教においてもまた文化調和が試みら

れた。儒教の定義は広いが、古代の中国思想に連なる権威のある価値体系として狭く定義することもできる。儒教的価値は主に人口登録に関わる効率的な官僚主義をもたらした。儒教は古代中国において国家の道具であり、主要な地域的文化力であり、それを通して韓国は日本と儒教を共有できた。日本の植民地行政は儒教を奨励し、儒教の講義者はその目標を学術的追求のみに限るのではなく、

隣人の悪を修正する際に自分達が隣人の模範となり、
良い習慣を促進し、そして十分に大衆の文化を促進する(朝鮮総督府、1914, p. 114)。

日本が韓国の儒教学校である経学院と儒教の復興機関の設立を促進し、支持したのは、儒教のイデオロギーを説いて衝突を減らし、韓国人の抵抗を抑圧しようとする植民地戦略のためであった。

儒教における行動の概念は、礼節の遵守に埋め込まれている。これは礼節の観念にターナーのいう「構造」と「反構造」という形式がないことを意味している。儒教儀式、主に家族儀式は一時の行動に基づくのではなく、インドネシアの闘鶏やローマカトリックのカーニバルにみられる儀式めいたタイプの祝祭に特有なものでもない。儒教において礼節の概念は、外交関係が家族的儀式の延長と考えられる国家レベルの属国関係に関連している。

儒教は統治者の哲学的、倫理的基盤として機能してきた(加藤、1992)。「身を修める」、つまり自らの身と心を律することは儀式に従うことも含み、「統治者になる道」への第一段階と考えられた。

植民地政府は韓国社会に既に根づいている儒教儀式と文化習慣を利用し、その政治的特徴を支配のメカニズムとして利用した。ベル(1992)は効果的な社会的対策の条件を述べている。

我々は儀式 — 他者の行動に作用する慣習として、力が戦わされる分野における複雑な対策の無言のやりとりとして、繰り返される動作の規定の連鎖の場として、いくつもの体が同時にひとつの体を構成するような人およびマクロとミクロの力のネットワーク — において根本的な力の対策を見ることができるのである(Bell, 1992, p. 204)。

儀式とは物理的に実際行動する体を含むものである。劇から類似例を引くとすると、ベルの儀式行動の描写には行動という特徴が含まれている — 特に意見だけでなく「人自身」を変える力を持つ儀式の「一時性、集団性、そして公共的特性」(Bell, 1992)。儀式参加の重要な点はその演技的側面である。演技は行動する参加者を要する。神聖であれ、世俗的であれ、儀式参加は演技者の意図にかかわらず、個人に潜在する社会と文化に対する知識と外部の現実とを提携することを要する。抵抗する行動は形式化され、組織化された抵抗行動の焦点を閉鎖するのである。

儒教礼節の側面とその政治的特徴

礼節の観念は儒教の概念の一つである。礼節の理論的観念と儒教儀式への関連性を調べるために、儒教思想における礼節の位置を4段階に分けて分析する。すなわち、哲学的基盤、礼節、敬虔、生と死の世界観である。

儒教の古典は学術的会話の基礎であり、また官職試験の基礎的な教科書であり参考書であった。また伝統的な倫理と儀式慣習の手引き書としても使われた。

儒教においては、礼節は社会行動と儀式の基礎的な規則を意味する。礼節は社会行動であり儀式的行動であると定義され、その遵守は両親に対する恩義として家族から始まる。14世紀に出版された朱喜の家禮は、学識者や上流階級に普及し、理想の家族を提示し、模範的な儀式の遵守をその中心としていた。誕生、結婚、特定の誕生日、死者の記念日と葬式に関する儀式などを正式に遵守することは、政治家と平民の両者にとって絶対的な倫理であった。朝鮮時代(1392-1910)の韓国ではこれらの儀式の遵守によって自己の内面が抑制されると共に、正式で適切な孝行が外面的にも堅持された。従って、孝行心が認められる限り、重い刑罰は避けられ、寛大な決断が下された(Shaw, 1982)。孝行の外面的表現と内面的表現の重みは同等ではなかったようである。李王朝下において家族法は増大し、取り扱う犯罪数と法典の範囲に入る家族関係の数は拡大した。例えば、侮蔑的な言葉を母方の祖父母に使用した場合、法律では一年の懲役に加えて60回の殴打の刑が規定されていた。

家族の概念は儒教の教義の中核である。社会的な保証が家族に求められる社会では、家族に関する慣例には最大の重点が置かれていた。伝統的な社会構造においては家族外から援助を受けることは不可能であった。このため、儒教教義の中核にある自己の親族は両親及び支配者との関係、女性にとっては夫との関係によって定義付けられる。その基本的な教義は主体の支配者への従属、男性の両親への従属、妻の夫への従属である。最も重大な義務は孝行によって規定される。すなわち、息子は両親を日常的に敬う、息子は両親を養い彼らを幸せにする、息子は両親が病気になったらその面倒をみる、息子は両親の死に対し深い悲嘆を示して両親に厳粛に接するなどである。家族における礼儀は孝行であり、それは平民の倫理生活の基盤であった。孝経にはこう書かれている。

両親が活着している間は、彼らは愛と敬愛をもって接せられ、両親が死んだ時には悲嘆をもって悼まれる。これが人の究極の義務である行いであり、生きる者と死者の間の相互の愛情を満たし、孝行息子の両親に対する奉仕を完成することなのである(Chai and Chai, 1965, p. 334)。

特に儀礼と祖先崇拜の慣習において、家族内の礼節には儒教の死生観を反映する宗教的な性質があった。

祖先崇拜の慣習(Janelli, 1982)は、家の存続と死んだ男性の家族を象徴していた。祖先崇拜

はまた、女性に対する男性の権威と若年者に対する年配者の権威を堅固にした。さらに、葬式に関する儀式は家長制の概念を支えた。祖先崇拜の概念はまさに祖先の世代に対する尊敬に基づいている。祖先崇拜では長老レベルの覚書帳を持つ長男に優先権が与えられた。祖先の命日を通して祖先崇拜をする家庭と家系の儀式は韓国人の家庭生活で継続して行われた。命日の遵守は象徴的な意味のみでなく、親族関係を強める機能を果たしていた。さらに、祖先記念と葬式では遺産の相続と家系継続が行われた (Janelli, 1982)。

祖先崇拜の特徴の一つは、礼儀の宗教的側面と演技あるいは儀式的形式である。葬式は祖先崇拜の主要な側面であり、その形式は祖先崇拜を宗教的なものにした。従って、このような儒教の儀式慣習がどのようにして植民地戦略を効率的に支持するようになったかがわかるのである。儒教の祖先崇拜の慣習に既にある儀式の形式を使うことによって日本人は植民地下韓国に新しい象徴体系と慣習を介入させたのである。

古い象徴から新しい象徴へ：植民地下韓国における儒教礼節訓練と天皇の神聖化に向けた利用

● 制度化と神聖化

儒教礼節の中でも特に宗教に関わる孝行と祖先崇拜の慣習によって、日本人は植民地支配の宗教的正当化をねらった。韓国の祖先崇拜に根づいていた宗教様式を日本、天皇崇拜、そして神道儀式へと結びつけることが求められた。これらのすべては韓国にとって異質なものであった。従って、韓国人が天皇崇拜の儀式に参加するためには儀式を規定するだけでなく、制度を構築して教育実施する必要があった。韓国人は日本の象徴体系とその他の原型的知識を内面化しなければならず、同時に、韓国の民俗と文化習慣から遠ざけられるようになった。目上の者と目下の者、学識のある貴族と文盲の庶民、師弟などの関係について規定した家族外の礼節に関する儒教規定が作用し始めた。儒教体系のこれらの側面は社会秩序と規律に役立った。社会秩序と規律がイデオロギーを支えたのである。

儒教伝統を通して韓国を変えようとした日本の試みは、世俗的で規律形式を有する儒教の礼節に基づくものであった。日本は家族における儀式慣習の形式、特に祖先崇拜を利用することを試み、神道の慣習的な形式を採り入れるのと同様の効果をあげようとした。儒教の習慣を神聖なものに変容させるためには制度化された形式が必要であった。日本は伝統的な神道の神話から天皇を両親とし、親子関係の優位性を説いた。

これは植民地学校によって行われ、「社会教育」が教育方針の中心となった。この目的のために、学校当局は学校図書館の設備を拡大し、日本語に関する講義を主催し、天皇誕生日や建国記念日などの特別な時には美術展を開催した(朝鮮総督府、1923)。植民地下韓国における礼節と孝心の儒教概念は学校の教科書においてさらに明らかであった。修身で使われた教科書は生徒が「正しい行い」をするための訓練と訓育を企図し、教師の指導要項には、修身の教えは学校生活から家庭生活まで幅広く及ぶことが詳しく述べられていた。そこにあったのは学校の日課、行事、そして儀式が家庭生活と公的な生活にただちに浸透する新しい習慣のパターンを

規定できる、という考えであった。

韓国の文化慣習に対する日本の支配のプロセスが文明化と考えられていたのは皮肉である。日本は韓国人のライフスタイルを改善すべきだと考え、特に韓国で行われていたある種の儀式に割かれる「無駄な時間と出費」が農村漁村の開発を妨げていると考えられていたため、韓国人のライフスタイルを改善すべきだと考えた。植民地政府は機密院が韓国人の結婚、葬式、そして祖先崇拜を取り締まるよう訴えた(朝鮮総督府、1935)。三つの「悪習慣」の改善が企図された。一つは早婚である。極端な例では、6歳の男子が16歳の女子と結婚し、女子は世話人と将来の妻としての役割を担い、結婚式後の披露宴のための無駄な出費が早まった。第二の「悪習慣」は、頻繁に行われる祖先崇拜の儀式であった。行政は祖先崇拜の機会を減らした。それは毎回家族員の女性が様々な食べ物と新鮮な果物を祭壇に用意しなければならなかったからである。第三の「悪習慣」は念入りに計画される葬儀である。植民地政府は服喪期間を短縮し、儀式装束を簡素化し、そして葬儀を30日から5日に短縮した。これらはすべて「文明化のプロセス」として行われた。

日本が家族に関する儀式慣習を政治的な道具として使ったことは明らかである。植民地下韓国における礼節と孝心といった儒教概念の拡大解釈は、学校の教科書に具体的に示されている。倫理教育、すなわち「修身」は、儒教から「自己修養」という意味の言説を採り入れた。特にこれは生徒を日本の象徴体系の中で訓練し訓育するためのものであった。「修身」の授業では日本の日常的エチケットとマナー、日本の年中行事、天皇、日本の歴史的な伝記、日本の偉人伝、そして日本人の祖先について教えられた。

従って「修身」における儒教的価値観の表現は非常に曖昧であった。一方で儒教的価値観を肯定し、病気の両親、特に母親を支えるために子供が懸命に働くといった模範的な孝行物語が紹介された。しかしその一方韓国の近代化が出遅れている主たる原因として儒教を描き出す場合もあった。

初等中等教育において、特に教員養成学校において「修身」は主要学科の一つとなった。日常の学校活動は儀式化され、倫理規範・教育勅語(山泉、1985)と帝国勅語の儀式的暗唱・剣術訓練・毎週の朝礼・天皇の肖像写真の崇拜・記念日の遵守・英雄伝の拝聴、神社参拝に重点が置かれた。このように韓国人学生は日本本土の学生と同じ規範に従属していたのである。

外交官であった小松実は1916年に宗教と教育は区別されるべきだと主張した。フランスとイギリスの例があげられ、それらの国々の教育制度が義務教育化された時どのように教育が教会の支配から分離されたかが例証された。小松は義務教育から宗教儀礼を除外するために公立学校の教育課程を再編する必要を感じ、宗教は個人の選択にまかせるべきであると繰り返し述べた(小松、1916)。教育と宗教の分離についての小松の韓国植民地支配論はきわめて矛盾している。小松は、既に植民地下の学校で神道儀式が実施され、もはや宗教儀式として考えられていない事実を完全に無視していた。日本の行政は神道を宗教としては見ず、生き方の一つと考えていた。植民地当局は神道を宗教と見てはいなかったが、植民地化以前に様々な教団が設立

したキリスト教学校を競争相手とみなし、聖書の授業を批判した。

歴史的な神話の年代記であり、神道の神聖な教科書である古事記と日本書紀は、天皇が太陽神の子孫だと教え、それ故に神(靈的な力)は政府と宗教生活の両方を率いる自然の権利を持つと説いている。当初植民地政府は神道を韓国に定着させることができるかどうかわからなかった。韓国人のもつ強固な家族中心の信念体系においては、自分の祖先のみが崇拜されたからである。日本の行政官の間で宗教と教育の分離に関する論争が起こった際、両者共他国の植民地教育から例を引いたが、結局は天皇崇拜の制度化が韓国人支配と同化のためには必要だと判断された。これに従って、正式な植民地化の5年後の1915年、政府はキリスト教、仏教、神道を網羅した韓国における宗教活動に関する規制を公布した(朝鮮総督府、1935)。日本国内においても、宗教と教育に関する論争は名目上のものだった。1889年の明治憲法で既に神道は正式な国教とされ、天皇の神聖が公告されていたからである。明治の行政は天皇崇拜と重なる部分を除いては宗教の自由を保証した。

1905年のロシアに対する勝利の後、政府は神道神社の行政を再編し、神官の再指名をし、統一された儀式を課した。国家神道は抽象的にも具体的に日本人の民族アイデンティティの表現と考えられていた。

1935年に日本で神道、仏教、キリスト教についての広範な統計調査が実施され、宗教問題への政府の関心は強まった(朝鮮総督府、1935)。その調査結果に基づいて、植民地行政は各宗教団体への規制を公布し、仏教寺院を支配し、「経学院」と「天道教」を規制した。キリスト教は敵国宗教であり日本支配にとって脅威であったため、植民地政府はキリスト教教会に神道儀式を強制した。ミッション・スクールの生徒はこの規制に反抗し、伝道師が逮捕された(韓、1989)。

● 自治としての儀式

学校儀式は自治を形成する手段であり、生徒は自発的に行動し、自主的に日本の国家精神に関わるように教育された(山本・今野、1973)。また儀式は共同体意識の本質的な要素とみられ、韓国の文化背景に取って代わるように計画された。学校行事と儀式は、神道の暦に応じて計画され、神道に関わる祝日と関連していた。例えば、天皇誕生日には学校では剣の競技やデッサンの競技が計画された(朝鮮総督府、1934)。これらは天皇崇拜を強化し、普及させる役割を果たした。学校儀式のうち、自治体がおこなう日常的な学校清掃は訓練としても靈的な徳とも考えられていた。それは集団精神の強化のみならず、神道における浄化と靈的な準備を表わした。学校清掃には天皇の肖像の取り扱いも含まれていた。学校清掃は週一回の道路清掃にまでおよび、神道神社が近くにあればクラスで順番に清掃した(山本・今野、1973)。

学校の儀式と行事は生徒に限られるのではなく、家庭と地域にまでおよんだ。日本の植民地支配への抵抗運動の後、1920年に教育部が設立された。

その目的は韓国の大衆を「開化」し、「韓国の経験、知性、思想を日本と同等のレベルにま

で啓蒙する」ことだった(小松、1916, p.2)。学校における活動は既に卒業生、親、生徒以外の人々を含むようになった。例えば、京畿道の公立小学校では、帝国病院の小児科長が子育てに関する講義を行った。また、地元の農産物を織物にする技術の改善法についての夜間授業が開かれた(朝鮮総督府学務局、1923)。学校の活動以外にも、日本国歌の斉唱が儀式に不可欠なものとなされ、儀式の前に指導された。

多くの農村地帯で共同体の支配は学校中心に行われ、都市においても、共同体活動は地域のいくつかの学区を中心として行われていた。それぞれの学区で指導者を選任、任命し、定期的な集会がもたれた。警察が各地域の検査官になることも多かった。警察は天皇誕生日の週にどのように国旗を揚げるべきか、また何を遵守すべきか規定し、地域の住民には特別な指導を施すなどの活動をした(文山公立普通学校、1929)。区域の学部局は、休暇には学割を発行し、学校組織に属する非政治的学校組合団体はペンと鉛筆を割安価格で購入した。植民地組織の上層部において、学部局は毎年地域指導者団体を研修のために日本に派遣する計画を立てていた。これらの学校活動のすべては植民地政府、警察、地域の日本人権力者の権威に応じて企画された。

学校儀式のひとつに、表彰のシステムと儀式があった。優秀さ、良い行いや態度を表彰し、奨学金を与えて公的に認知することで人々の自尊心はくすぐられた(朝鮮総督府内務部学部局、1916)。

韓国人のアイデンティティの象徴的殺戮としての創氏改名

日本の植民地政府は儒教組織とその概念を奨励して儒教哲学を受容した。その一方、日本の同化政策は、韓国人の象徴的な死を企図していた。これは韓国の儒教伝統を破壊する政策の遂行から明らかである。1938年に韓国語の教育が廃止された時、韓国人は日本名をなのように命じられた。名前の変更を拒否した人々は退学・解雇処分を受け、小包を送ったり電車に乗ったりする権利も拒絶された。この勅令を実施する責任は、地域の指導者と学校の教師に課せられた。ある韓国人作家は、自発的に名前を日本名に変える模範的な人物として賞賛された(林、1991)。

儒教教義において家名は社会における明確な位置とアイデンティティを男性に与える称号であり、他者との関係を定義するものである。それは父系的家族構造と家庭における所有権や家長権を表わしている(Ebrey, 1991)。祖先崇拜の遵守は、男子に意味と権威を授け、家族登録制度は、自伝的記録としての役割をはたした。日本が韓国の家族登録制度と天皇中心の家族制を合併した意図は、韓国人のアイデンティティを無効にすることであった。創氏改名はまさに家系と親族関係の概念の象徴的な死を意味した上に、家族財産と韓国国民の法的権威の解消の可能性を暗示するものだった。

植民地後期は日本が「同化政策の強化」を強調した時であるが、当時の植民地政策の究極的な目的は、統一国家を形成することであった。これが頂点に達したのは、政府が韓国に神道都

市を建設しようとした1939年であった。ブヨ市が日本建国の女神である天照大御神を安置し、崇拝するための神道都市として選ばれた(孫、1990)。ブヨが選ばれたのは、歴史的文献である古事記に日本と韓国の歴史的な神話的つながりが記されているからである。政府は神道都市計画のために地方税の徴集まで行った。

個人的反抗であれ集団的反抗であれ韓国人の抵抗運動が大きくなればなるほど、同化政策は強化された。紙上で天皇の写真を冒瀆したかどでドン・ア新聞は1925年に発行停止処分を受けた。およそ40人の公立小学校の児童と100人の延世大学の学生が神道神社への参拝を拒否したが、神道儀式への不参加は警察によって処理された。「思想弾圧」の一種として、キリスト教会に天皇崇拝が強要された。1938年には、韓国の全キリスト教会は日本国旗を掲げ、天皇の肖像を掲げ、宮城遙拝、教育勅語の暗唱、神社崇拝を強制された(韓、1989)。

日本と韓国との文化類似性を主張することによって植民地支配の傲慢さは目立たなくなり、文化的な日本人の属性の採用が韓国人に奨励された。植民地としての韓国の位置づけは日本人の価値観を教え込むことで正当化された。日本は既存の儒教の表現形式を利用し、天皇崇拝に自発的に従うようにし向けた。韓国の象徴体系の支配は、植民地政府の権力行使の中心となった。日本は新しく創られた象徴分類の表現を定義し、組織化し、支配と階級組織の関係を正当化した。

この論文では、孝心と礼節という特定の儒教観念が植民地支配下の韓国において天皇中心の儀式を普及させるためにどのように使われたかを例証した。日本は葬式、祖先崇拝、儒教慣習の儀式を利用した。行為は身振りを入れて物語るという意味であり、行為をしないことは明白で可視的な抵抗を意味する。学校儀式と制度化された活動は自治意識を高め、自治意識は植民地支配の効果的で便利な手段と考えられていた。礼節の観念は儒教儀式に固有であるが、規律の力とみられていた。従って、自治のメカニズムとして機能するとも考えられていた。

結論

日本による韓国の植民地化は一世代に渡って続き、韓国が日本からの独立を得た後でも、二国の関係が正常化するまでにはさらに20年を要した。この影響は根強く、広く浸透し、日本による韓国の植民地化の調査と分析は依然として活気に満ちた分野である。近代の帝国主義的支配に同様の例はあるが、一般性と特殊性という点で韓国の経験は同時代の他の国の経験とは区別されうる。

20世紀の初頭に二つの観念が浸透した。開化の観念と日本の植民地支配からの国家独立闘争の概念である。帝国主義をとる列強との競争の中、韓国は「開化」の定義に奮闘した。比較的未開の土着文化とされていたものから開化されたものへの動きは、西欧の文明化に従い、知的政治的探求の中心であった。

参考文献

● 英語文献

- Barthes, Roland (1970), *L'Empire des Signs*, Paris: Flammarion.
- Bell, Catherine (1992), *Ritual Theory and Ritual Practice*, New York: Oxford University Press.
- Ebrey, Patricia (1991), 'The Chinese Family and the Spread of Confucian Values' in Rozman, Gilbert (ed.), *The East Asian Region: Confucian Heritage and Its Modern Adoption*, Princeton: Princeton University Press, 45–83
- Haboush, Ja-hyun Kim (1991), 'The Confucianization of Korean Society', in Gilbert Rozman (ed.), *The East Asian Region: Confucian Heritage and Its Modern Adoption*, Princeton: Princeton University Press, 84–110.
- Hardacre, Helen (1989), *Shinto and the State, 1868–1988*, Princeton: Princeton University Press.
- Janelli, Robert (1982), *Ancestor Worship and Korean Society*, Stanford: Stanford University Press.
- Shaw, William (1982), *Legal Norms in a Confucian State*, Berkeley, Institute of East Asian Studies: University of California Press.

● 日本語文献

- 文山公立普通学校 『年中行事表』 京畿：文山公立普通学校、1929.
- 朝鮮総督府 『朝鮮史編集状況買概要』 京城：学務局、1914.
- 朝鮮総督府 『朝鮮教育要覧』 京城：朝鮮総督府、1916.
- 朝鮮総督府 『学校を中心とする社会教育事情』 京城：朝鮮総督府、1923.
- 朝鮮総督府 『儀礼準則』 京城：朝鮮総督府、1934.
- 朝鮮総督府 『朝鮮における宗教及び行事一貫』 京城：朝鮮総督府学務局社会課、1935.
- 加勝信行 『儒教とは?』 東京：中央公論社、1992.
- 山本信良・今野敏彦 『近代教育の天皇制イデオロギー』 東京：新泉社、1973.
- 山泉正巳 『教育勅語』 東京：朝日新聞社、1985.
- 小松実 「教育宗教分離主義を論じ朝鮮の教育制度に及ぶ」『朝鮮叢報』 v. 2、14–21, 22–26, 1916.

● 韓国語文献

- 韓石基 「日本の朝鮮支配의 宗教政策」 서울：高麗書林、1989.
- 鄭在哲 「日帝의 对韓植民地教育政策史」 서울：一志社、1985.
- 林種國 「実録親日派」 서울：돌며개、1991.
- 孫禎睦 「日帝強占期道路의 自動車에 관한 研究」 서울：一志社、1990.