

民族偉人としての元暁の近代的再生

孫 知 慧

Wonhyo, a Symbol as a National Hero in Modern Korea

SON Ji-hye

Abstract

Recognizing Wonhyo (617-686) became a trend in Modern Korea, which shows various aspects of image construction, such as hero in Korea, reformer, symbolic person in Tongbulgyo (通仏教), Hwarang (花郎), etc. Among these features, this paper focuses on “the reevaluation of national consciousness” and the “herolization of Wonhyo in modern Korea”. Though Wonhyo was seen to be the representative of high priest in the Silla Dynasty, he didn’t get deserved appreciation since Joseon Dynasty. However, he was reevaluated by Korean intellectuals in the 20th century. The reevaluation of Wonhyo concentrates on the side of national existence and identity under Japanese imperialism, rather than the side of Buddhism doctrine or faith. His image was conceived as “the Pride of Korean people” for he abandoned going abroad to China, and then established unique teaching methods, rather than the view of a saint who got enlightenment as a disciplinant. This trend has been inherited and remained uncritically until now.

キーワード：元暁、近代、民族、偉人、韓国、日本

はじめに

近代韓国における元暁認識の動向は、大きく五つの側面に分けられる。すなわち（一）朝鮮民族の英雄・偉人、（二）朝鮮仏教の啓蒙・改革の模範像、（三）「通仏教」の象徴人物、（四）救国僧・花郎、（五）禅教統合の理念的宗祖である。このような特徴の中で、とりわけここでは、近代朝鮮の民族意識高調期における「元暁英雄化」の様相を考察してみたい。

元暁（617-686）は、韓国を代表する新羅時代の高僧であり、彼の著作『大乘起信論疏』『華嚴経疏』などが東アジア思想界に及ぼした影響は巨大であるが、朝鮮王朝時代には崇儒抑仏の思潮のためそれほど高く評価されなかった。だが、20世紀に入ってから元暁は日韓知識人層において再評価されはじめるのである。特に、当時の韓国における元暁認識は、仏教教理・信仰の側面よりもむしろ日帝下における国家存立・民族主体性と結びついた側面からであった。

この時期の元暁は、仏教の枠を超え朝鮮文化・思想・歴史の主体性の象徴人物として注目されたが、「不羈」¹⁾とされた彼の強い個性もまた外勢に頼らない民族の独自性と認識されるほど、当時の元暁理解には「民族正体性の確立」という時代的要請が強く結びついていた。偉人・聖人と称される場合もその言葉の前後文脈をみると、修行者として悟りを得た聖人という意味よりは「朝鮮民族の誇り」となる「偉大な人物」に近い。このような傾向は、「民族」という概念の虚構性が指摘され²⁾長い時間が経た今日までも知らず知らず無批判的に続けられている。

一方では、この傾向に対する自己批判の声も出てきており、元暁を韓国の偉人と固定的にとらえるよりは東アジアの中での位置に注目すること、彼の思想の人類普遍的な意義を探ることを強調する研究者が増えている³⁾。しかしこのような議論の活性化に反して、一つの重要な問題意識が欠如していると感じられるのは、近代の元暁認識にかかわる研究がほとんど見つからないことである。断行本や新聞雑誌などに収録される近代の元暁関連記録も紹介さえされていない。元暁という人物が、海東高僧のイメージから、今日までもよく言われる「民族・国家の英

1) 一然（1206-1289）の『三国遺事』の元暁伝には「元暁不羈條」と名付けられている。この「不羈」とは「束縛されない自由奔放」「才識が非常に優れて普通の基準では気難しくた非凡さ」の意味であり、元暁の性格を表す語である。

2) Benedict Anderson, 『Imagined Communities』, Verso, 1983年。1983年は民族主義論争が盛んな年であり、Eric Hobsbawm の『The Invention of Tradition』(Cambridge Univ., 1983年)、Ernest Gellner の『Nations and Nationalism』(Oxford Univ., 1983年)のような民族主義の分析と解体に関する新たな研究が発表された。

3) 最近（2012年11月30日-12月1日）韓国仏教文化研究院主催の国際学術大会「韓国学としての仏教学」では「もうこれ以上民族仏教に局限しては仏教本然の価値を探せなくなる」という意見が唱えられた。このような韓国仏教の民族主義性を持続的に指摘している研究として朴老子の「韓国近代民族主義と仏教」（『仏教評論』、2006年）、審在観の「奪植民時代我々の仏教学」（책세상、2001年）、John Jorgensenの「韓国仏教の歴史叙述」（『仏教研究』14集、韓国仏教研究院、1997年）を参考されたい。

雄」として一変する重要な時期が近代であったこと、そのことの持つ意味に注意を注ぐ必要があると思う⁴⁾。

また、これまでの多くの研究は、民族主義仏教と親日仏教を二分し、両者を対称的に見なす傾向があったが、ここでは近代朝鮮仏教界における民族意識の生成と高調が、当時のいわゆる他者（他国・他宗教）認識の反射から始まったことに注目したい。他者に対する反応、牽制と受容の中で「朝鮮特有の仏教」「民族の誇りになる仏教」が強調され、その上で「元暁」が民族の独自性として浮き彫りにされた側面が大きいからである。

そこで本稿では、これまで論及されなかった近代の元暁関連資料、特に「朝鮮民族意識」とかかわるものに焦点を絞って、それらを紹介・考察してみたい。そのため、まず民族意識高調期の近代韓国仏教界を概括し、次にいわゆる論稿からの元暁表象の様相を見ることにする。

一 民族意識高調と近代仏教界

1 近代朝鮮仏教界における他者を通じての自己認識

朝鮮王朝から「斯文乱賊の学問」「非人輪の信仰」と卑下された仏教は、19世紀末頃から新しい活気を帯びながら、儒教秩序の衰退を代替する朝鮮民族の宗教として浮上するようになった。そのため当時の仏教は「復活」という修飾語をもって美化された。その復活とはもちろん、抑仏の朝鮮以前、高麗までの輝いた仏教の復活という意味であった。たとえば、権相老（1879-1965）は近代期を「更生過渡の時代」と表現しており⁵⁾、朴漢永（1870-1984）は三国は胚胎時代、新羅は長盛時代、朝鮮は労苦時代、今日の仏教界は「復活時代」と定義し、変化しつつある仏教の役割への期待感を表した⁶⁾。

さて、このような「復活期」の仏教界の様相の中で注目すべきことは、仏教の自己本質と「朝鮮民族」が同一視された点である。つまり仏教の「涅槃、空、縁起」といった普遍超越的な真理の追究よりも「民族宗教仏教」という観念がいつそう強く浮かび上がる⁷⁾。これは、朝鮮仏教内部の変化要因もあるが、以前とは異なる他者（日本・中国・西洋）への認識が重要な起因になっている。その背景は、おおむね四つに分けて考えることができる。それは、朝鮮仏教史自体の問題として抑仏からの脱皮、日本統治と仏教界の影響、中国仏教からの独自性確保、宗教

4) 「韓国における近代仏教研究は1993年になってから始まった。短い歴史ではあるが最近では多様な方面から近代仏教を究明する研究が続いている……ところが様々な研究主題において共通的に貫通する概念は「親日と抗日」である」（金光植「近代仏教史研究の省察」、『民族文化研究』第45巻、高麗大民族文化研究院、2006年）。

5) 権相老「朝鮮仏教史概説」（『仏教時報』、仏教時報社、1934年）。

6) 朴漢永「仏教の興廢所以を探究する今日」（『海東仏報』第4号、1914年）。

7) 日本・中国・韓国の三国仏教界の民族意識に関する研究としては、元永常「韓中日三国近代仏教の民族意識に対する比較研究」（『韓国禅学』第21号、韓国禅学会、2008年）を参考されたい。

自由時代の到来と西洋宗教との競争である。

一、「朝鮮時代の抑仏からの脱皮」の過程で再生機会を得た朝鮮仏教界は、国と民衆から伝統宗教としての存在を認められるため、社会勢力とより密着する必要があった。既に19世紀末から朝鮮仏教界は、李東仁（?-1881）、卓挺植（1851-1884）といった開化僧と知識人の活動によって変化の気味を見せていた。特に1895年3月29日の僧尼都城出入解禁⁸⁾は近代における朝鮮仏教界変化の大分岐点とされるが、それに係る翌年の記録を見ると「朝鮮僧侶数百年間、作門外漢、今日始得披雲觀天、從此、仏日可再輝矣」⁹⁾とあり、「仏日の再出」といえるほど、解禁後の仏教界は変化への期待感に満ちていた。その後、やがって仏教本然の任務である大衆布教も可能になり、また、これまで疎外された仏教が、国家次元で管理される雰囲気も造成された¹⁰⁾。1902年には、都城内の元興寺の落成、寺社管理署の設置が行われており、国内寺刹現行細則36個条も公布されたが、これは、政府が仏教を公式的に認め長い抑圧からの解放を法制的に保障する意味であった。1906年には仏教研究会と最初の近代仏教学校である「明進学校」も設立されており¹¹⁾、1910年には最初の都心寺院覚皇寺が創建され、そこに仏教中央布教所が設置された。このような動きにつれて仏経界は、「国教としての過去の地位」を回復し朝鮮社会での役割を広げようとしたのである。

二、次に「日本統治と日本仏教の影響」は、近代朝鮮仏教界が民族意識と結合するもっとも主要な要因である。近代に形成された韓国仏教特有の民族主義は日本とは見えない糸で強く結ばれており切り離しては語ることができない。1877年浄土真宗による釜山別院の開院、その後、日蓮宗・曹洞宗・臨済宗の朝鮮内布教の拡散¹²⁾、開教目的から始まった日本学者の朝鮮仏教研究、さらには1911年から行われた総督府の寺刹令施行¹³⁾など、統治国家である日本仏教の登場は、朝鮮仏教界に「朝鮮人の仏教」「朝鮮史上の仏教」というアイデンティティ形成の必要性を呼び起こす直接的要因であった。さらに多くの仏教徒が参与した1919年3月1日運動とその余波、1920年代から急増した仏教界の日本留学生派遣と彼らの意識変化などは、植民地国の宗教としての仏教の使命に対する覚醒を促した。

ここで注意されるのは、近代以前の韓国仏教のアイデンティティはただちに国家と同一視まではされなかったことである。近代以前までの韓国仏教は、中国仏教の影響を多く受け入れた

8) 朝鮮時代の抑仏の代表的な象徴である僧侶の都城出入禁止法は、世宗（在位1418-1450）の時に施行され、16世紀末にしばらく緩和されたが、1623年に再度強化され19世紀末まで続いた。

9) 1896年7月、京城苑洞で行われた日韓僧侶合同無遮法会の記録。（李能和『朝鮮仏教通史』下、1916年）。

10) 金敬執「近代僧尼都城出入の解禁とその推移」（『韓国仏教学』第24集、1998年）276頁。

11) 1906年2月19日統監府の承諾。仏教研究会は洪月初・李宝潭らが日本浄土宗の井上玄真と協力して設立した。

12) 1911年まで日本仏教の6宗団11宗派が全国に167個所の寺刹と別院布教所を運営した。早くから日本仏教は朝鮮内の布教に深く関与したが、多くの朝鮮仏教徒は日本の布教方式に傾倒する傾向を見せていた。

13) 「寺刹令」『朝鮮総督府官報』第227号（1911年6月3日）。

ものの、それに反発し中国仏教自体と異なる独自の固有性を主張するなどの動きは見られなかった。新羅時代には五教九山があり高麗時代には五教兩宗があったとしても、国号が付けられた宗派名は存在しない。ところが近代のほとんどの朝鮮仏教徒の言説には「朝鮮仏教」という語が欠かせないものとなっており、全国的朝鮮仏教統一体として1908年に結成された「円宗」の公式名称も「朝鮮円宗」、1911年に結成された臨濟宗の公式名称も「朝鮮仏教臨濟宗」と名づけられた¹⁴⁾。これは円宗と連合計画を図った日本側の曹洞宗が、ただ「曹洞宗」と表記していることと対照的である。

これは近代仏教雑誌『朝鮮仏教月報』『朝鮮仏教総譜』『朝鮮仏教界』などの雑誌名も例外ではない¹⁵⁾。下の文は1924年5月11日の『朝鮮仏教』¹⁶⁾の発刊趣旨文である。

第三は、内地仏教（日本仏教）は元々半島から伝えたものであり、半島仏教は内地仏教の師表になった。ところが今日に至っては、まさにそれと正反対になって、内地仏教は徐々に盛行しつつあるのに対して朝鮮仏教は衰微してきたことに遺憾を持つ。それでこのことについて朝鮮仏教と内地仏教はいかなる関係を持つのか、その盛衰の原因などを研究してみようとする。

第四は、朝鮮の仏教には、朝鮮仏教なりの特徴が自然に備えられているわけだが、今日は朝鮮仏教は宗教の能力がないただの無用障碍物として世人に認められているので、このような誤解と邪見を打破しようとする¹⁷⁾。

上の第三の使命から、日本仏教が当時の朝鮮仏教界に与えた刺激のほどは容易に推測される。今日の「内地仏教の活況」と対照的に見える「朝鮮仏教の衰微」に問題意識を持つようになったのである。これは第四の使命に書かれているように、朝鮮仏教なりの固有性を探る努力につながる。このように日本仏教への憧れと抵抗の感情が朝鮮仏教徒の意識中には重層的に内在していたが、「日本仏教」を鏡としてそこに映された朝鮮仏教の自像を語る傾向は、日本留学生の増加に伴ってますます盛んになったのである。

三、「中国仏教からの独自性の確保」も日本仏教の影響にともない、近代朝鮮仏教徒の重要問

14) その後、朝鮮円宗と朝鮮仏教臨濟宗は、韓国仏教の代表性をめぐって互いに対立した。総督府は兩宗団を撤去しようとしたが、朝鮮仏教臨濟宗は解散し、朝鮮円宗は朝鮮仏教禪教兩宗各本山住職會議院として改名した。

15) 金種仁「韓国文化としての仏教：20世紀初韓国における仏教の正体性」（『宗教研究』60集、韓国宗教学会、2010年）66-67頁。

16) 『朝鮮仏教』は、発行・編集人が日本人の中村健太郎であり、発行主体である朝鮮仏教団は日本仏教の各宗派が後援する団体であった。記事も日本語で書かれた。『朝鮮仏教』が日本人主導の雑誌であったことは考慮すべきであるが、朝鮮仏教団には各地方の朝鮮人有力者が多く参与した点から、当時の韓国と日本人の朝鮮仏教に対する認識を代弁する資料になると思いい、その内容を引用した。

17) 「発刊の辞」『朝鮮仏教』創刊号、1924年。

題として浮上した。これは当時東アジア情勢の変化とも係わるが、具体的な原因は、高橋亨や江田俊雄のような日本人学者の「朝鮮仏教の非独立性・固着性」の発言による。高橋亨（1878-1967）の発言は次のとおりである。

（前略）朝鮮仏教は其哲学文学と等しく独創的性質を欠如せるものなり……恒に支那にて開教せられ支那にて発達せる宗派を其の儘輸入するに止まりて一朝鮮仏教の建立されしを見ず。朝鮮仏教史は即小規模なる支那仏教史に外ならず¹⁸⁾。

ここで述べられているのは、朝鮮において仏教は独自の発達をしなかったこと、朝鮮仏教は中国仏教の一種、支流に過ぎないという定義である。それとは対照的に、日本仏教については「殊に日本に在りては常に新しき宗旨は旧き宗旨を圧して終に純日本仏教と謂ふべき真宗、日蓮宗の発生を見るに至れり」との評価を下したのである¹⁹⁾。これは当時朝鮮仏教を研究した他の日本学者にも見える見解である²⁰⁾。これらの傾向に刺激を受けながら朝鮮仏教徒は、これは仏教だけの問題ではなく民族性自体に対する非難と考へ、自尊心の回復を図ろうとしたが、朝鮮特有の元暁の海東宗・芬皇宗などの言説が盛んに出たのもこの影響からである。

数百年以来、我が海東叢林には大きな病執が一つ生じた。これはどの宗派にしても中国から伝来した宗派だけを正宗と認定し、我が海東で創立された宗派は皆散宗と名称をつけ、つねに前者だけを崇拜推仰するが、これは愚にもつかぬ間違いではないか……私は義湘の華嚴宗よりむしろ元暁の芬皇宗を海東正宗としてもっと尊重しており…（下略）²¹⁾

新羅の元暁大師は『十門和諍論』を撰述して、当時シナから伝来した法相宗や華嚴宗など全ての派閥を喝破し、海東宗という朝鮮の色彩を帯びる仏教を創設した。シナの法統とは関係なく直接に印度の馬鳴・竜樹の法統を継いでおり、これも朝鮮仏教の一つの特色であろう²²⁾。

ここでの「海東正宗」という言い方には、中国仏教の亜流という発言に対する否定が内包さ

18) 高橋亨『朝鮮人』（朝鮮総督府学務局、1920年）11-24頁。

19) 川瀬貴也『植民地朝鮮の宗教と学知』（青弓社、2009年）。

20) たとえば排仏崇儒の側面から朝鮮仏教を著述した青柳南冥の『朝鮮宗教史』（朝鮮研究会、1911年）、古谷清の『朝鮮李朝仏教史概説』（仏教史学、1911-1912年）、高橋亨の『朝鮮人』（朝鮮総督府学務局、1920年）、忽滑谷快天の『朝鮮禪教史』（春秋社、1930年）、江田俊雄の『朝鮮の仏教』（『緑人』、1936年）などが挙げられる。

21) 鄭見震「朝鮮仏教史学研究」（『朝鮮仏教叢報』第15集、三十本山連合事務所、1919年）。

22) 金包光「朝鮮仏教の特色」（『仏教』第100巻、仏教社、1932年）。

れている。後述するが、1920年代に結成された「元暁大聖賛仰会」、1930年代から台頭した「通仏教論」などもこのような認識の延長線上にある。

四、「宗教自由時代の到来と西洋宗教との競争」という背景は、朝鮮仏教界にとってまた別の他者との対面であった。1886年、韓仏通商条約の締結により本格的な宗教信仰・宣教の自由が許され、カトリックとキリスト教などの西洋宗教が朝鮮内での教勢を拡大した。そのため、仏教界は強い危機意識に巻き込まれた。当時は、進化論の盛行に伴い宗教界も新進旧退・優勝劣敗の生存競争の場におり、当時、韓龍雲は情勢を「宗教と宗教が対敵する、太鼓と笛の音が土地を振動する時代」²³⁾と描写した。開港初期からキリスト教は、医療・教育・ボランティア活動など対社会的宣教を行い、当時の一般人にとっては強大国の文明宗教と見なされた。唯一神信仰に基づくキリスト教は、仏教は宗教ではなく迷信であると強調しつつ敵対的態度を表した²⁴⁾、仏教界も西洋宗教の近代式教化に刺激を受けながらも、競争の相手として牽制した。

このような時期を迎えた朝鮮仏教徒は、西洋の他宗教との競争の中で、仏教が優位を占める利点として「朝鮮伝統文化と仏教の関係」に着目した。西洋宗教が持っていない事実、つまり仏教が朝鮮伝統文化の基盤を成した歴史的事実を取り上げ、民族宗教としての地位を確かめようとした。朝鮮内の遺跡遺物から仏教文化の実例を探し、それを大衆にも納得させるのは、難しいことではなかったからである²⁵⁾。このことは、近代の代表的宗教学者である李能花（1869-1943）の発言にも見える。

仏教が海東に輸入されて以来1500年間、国教になって人心に深くしみついており、その巨大な威力と広大な徳化がまさに不可思議である。今日、表面上に著しいものだけを挙げて、慶州の石窟庵は東洋美術において第一の地位を占めており、陝川海印寺の蔵経板は世界の珍宝として、曾て比べようのない賛辞をもらっており……完全に朝鮮文化というのは仏教から生じ出されたものであり、朝鮮風俗の多くも仏事から由来したものである²⁶⁾。

李能和は、仏教は、朝鮮内でわずか100年も経たない西洋の宗教とは比べられない1500年の長い歴史を持つ「朝鮮の伝統宗教」であると明視する。同様に権相老（1879-1965）は、朱子学の時代にも仏教は民間風習の根底に綿々と流れてきたとし、その影響が「朝鮮美・朝鮮色・朝鮮風」を作ったと強調した²⁷⁾。

23) 韓龍雲『韓龍雲全集』2（新丘文化社、1973年）、66-67頁。

24) 伝統儒教論理を以て仏教を批判する例としては、韓国最初の神学者とされる崔炳憲（1858-1927）の『聖山明鏡』（東洋書院、1911年）を参照されたい。

25) 日本でも当時のキリスト教は仏教の最大の競争者として認識された。たとえば、井上円了（1858-1919）はキリスト教の国家への忠誠において競争し、護国愛理論をもって仏教の国家化・民族化に尽力した。

26) 李能花「仏教信仰の過去時代と仏教信仰の現今時代を論じる」（『仏教振興会月報』第4号、1915年6月）。

27) 権相老「朝鮮民族の精神と脳髓に深刻された二つの印象」（『仏教』第63号、仏教社、1929年）。

さて、このような動きに伴ってさらに注目されるのは、次に述べるように、他宗教との競争よりもむしろ、仏教の範疇内で他国と異なる朝鮮仏教の特質を探る場合、もっと複雑な様相を帯びるとのことである。それは当時の統治国家である日本の主要宗教が仏教であったからである。

2 朝鮮特有の仏教の模索：古代仏教への注目

このように「民族の文化歴史と運命を共にする宗教」としての地位を確かめるのに尽力した近代朝鮮仏教界は、徐々にジレンマに陥るようになる。それは、朝鮮の重要な伝統である仏教がまた日本の主要宗教であったからである。日本仏教はすでに1900年代からアジア最高の先進仏教国とされており、朝鮮仏教界は総督府の支援をもらって1909年から視察団を派遣し、1920年代からは多数の留学生を東洋大・京都大などに派遣した。しかも面白いことに、当時の朝鮮仏教徒の論稿から日本僧侶の位相と教団システム、近代的仏教学に対する憧れの心境がよく見える。1925年の朝鮮仏教視察団の一員であった小百頭陀の「一号一言：日本視察の感想」と、1928年の団員であった林石真はの「日本仏教視察記」では、日本の寺と神社、大学と中高校、幼稚園、慈善事業期間などを見学して、日本仏教の発展と朝鮮仏教の後進性を比較し「三国時代の仏教よ……」と嘆く内容が見える。

しかし憧れの一方、植民地国民としての日本仏教に対する抵抗感も持っていたので、「日本仏教の模倣」と「韓国仏教の独自性」を同時に考慮しなければならなかった。また、日本に留学した多くの朝鮮仏教徒は、鎌倉時代の学僧凝然（1240-1321）から固まった「印度-中国-日本」と繋がる仏教三国史観²⁸⁾に接し、朝鮮は例外・傍系とされることに気付くようになり、そこで日本仏教が韓国から影響を受けた「古代の仏教」にいつそう注目しはじめた。

明治以後の日本仏教はアジア仏教宗主国という自負心を強く現わしたが、韓国と大きく異なる点は、日本は「現在」の仏教に、韓国は「過去」「古代」の仏教に、それぞれ焦点を当てていたことである。たとえば当時、ある朝鮮仏教徒は次のように言っている。

明治維新以降の日本文化を見ると、欧米文明の輸入に努め、すべての文化が発達しつつある。東洋の諸国に対して先進国を自任するようになった。しかし千数百年前から明治維新初に至るまでの日本国民の精神界を支配し物質界を左右した文化は、朝鮮仏教の恵沢からであると言わざるを得ない……筆者は偶然、朝鮮仏教史を読んで、朝鮮仏教徒も昔はこれほど偉大な抱負を持って、国内だけではなく日本の文化まで発展させたことに気づいた。そこで古代朝鮮仏教徒の活動がどれほど目覚ましい力を持っていたのかを、多くの同志に知らせるため、朝鮮仏教と日本文化の関係というテーマでこの論稿を書くのである²⁹⁾。

28) 凝然撰『三国仏法伝通縁起』（1311年）。

29) 四海山人「朝鮮仏教と日本文化の関係」（『仏教』第70号、仏教社仏教、1930年）。

近代の朝鮮仏教はやっと回復期に直面したばかりで、憧れの的でもあった日本仏教は、若い朝鮮学僧の目には新時代に合う文明化された仏教と映った。しかしその差異を認識すればするほど、日本仏教に比べ優位を占められる何かを求める必要性に迫られた。それで朝鮮知識人は、過去に目を向け、日本に仏教を伝えたのが三国時代のことであり、当時の韓半島が先進仏教文化を持っていたという歴史的事実に注目した。現在の日本仏教との格差による劣等感を挽回しようとしたのである³⁰⁾。特に新羅仏教礼賛が流行したが、これは朝鮮の信仰史が全部中国に從属すると主張した一部の日本学者も「韓国仏教史における教理発達は多様な学問を兼修した新羅の元暁と華嚴学を主にした義湘の時に頂上に至った」³¹⁾と見なしていたという理由もある。

次に引用するのは、近代の重要事業として行われた1925年「朝鮮仏教叢書刊行会の趣旨書」の一部である。

ところで、我が朝鮮の古代文化を調査して見ると、精神と物質のどの方面においても、仏教の遺跡が多いことは誰でも認めている……しかし新羅以来の高僧大徳の偉大な著述については、認知している世人が非常に少ないのは遺憾ではなからうか。我が朝鮮仏教界における朝鮮仏教叢書刊行会の重大な使命は、仏教の輸入以来の撰述を一つ一つ調査して、朝鮮仏教叢書という書名でこれを順次に刊行し、我が民族のため、我が社会のため、心力を尽くして、燦爛な精神文明を莊嚴した証拠物として、これを一般社会に紹介すること……³²⁾

仏書の刊行も「真理参究書」の意味よりは「民族文化遺産」として注目されており、古代高僧の典籍の調査整理を通じて、民族思想文化の優秀性を明示することに目的があった。

このように新しい時代に向けて朝鮮仏教界は「アイデンティティの確立」「近代社会への適応」に取り組んだが、ただし前述のように、ここでの自己本質は「仏教の追究する真理は何か」よりは、「朝鮮民族において仏教は何か」に重きが置かれている。この時期において「救済衆生」の「衆生」というのは「民族」に他ならない。本来の仏教は、人種差や社会階級を超えて超歴史的の普遍的な人間理解に基づく教えだが、18世紀末から急激な文化衝撃を受けた韓国仏教徒は、世俗を超越した出家修行者よりも、世俗と戦う社会主体としての自己定立に努めた。

このような変化に大きな影響を及ぼしたのは「民族と国家」の観念であり³³⁾、仏教が民族史の

30) 趙性澤「近代韓国仏教史記述の問題」(『民族文化研究』53巻、高麗大学民族文化研究院、2010年)で「派手な輝いた仏教と憂鬱な現在」という章を立てているが、これはAndre Schmidの『Korea Between Empires 1895-1919』(Columbia Univ、2002)の小題目から引いたとする。

31) 高橋亨の『李朝仏教』(1929年)の「序文」の冒頭に述べられている。

32) 朝鮮仏教叢書刊行会、「朝鮮仏教叢書刊行趣旨書」(『仏教』第14号、仏教社、1925年)。

33) 「古代から仏教徒が自分の属する民族や国家と係わる行為をした事例が全くなかったのではない。しかし近代以前の場合、このような行為は彼らの本分の事とは区分される政治的行為に限られたことであり、精神的解脱を追究する人としての本質に対して影響を及ぼすほどではなかった」(金鐘仁「韓国文化としての

上での宗教文化として規定され、韓国仏教特有の固有性が真剣に論じられ始めたのである。古代仏教の人物も朝鮮民族の誇りの対象になったが、もちろん元暁関連論稿を見ても、元暁自体の理解よりは「朝鮮が産む天才」「天才を作り出した朝鮮」に焦点が当てられていることが容易に把握できる。たとえば次の文章がそうである。

数百年間、印度でも支那でも皆無であり、僧侶や学者たちが熱心誠意に求めても得られなかった金剛三昧経が、朝鮮の元暁聖師の手において活出したような奇事が世にまたあろうか。このことから、朝鮮の元暁師という芳名が世人の記憶から失われるはずはなく「朝鮮が聖人国であり、朝鮮が仏教国であり、朝鮮が天才文明国であること」まで考えるようになるのであろう³⁴⁾。

したがって、この時期に論じられた元暁関連論稿を読む際には、このような背景を念頭に置かねばならない。次に述べるすべての論稿も元暁を取り上げてはいるものの、彼自体のことを述べるよりもむしろ、論者の時空間的背景が強く反映していることに留意すべきである。

二 民族の偉人・英雄としての元暁

前述した近代仏教界の動向を念頭に置いて、この時期の元暁関連論稿を見てみたい。近代になってから元暁は、仏教界に限らず一般知識人によって多く取り上げられた。高僧のイメージよりも民族を代表する偉人として注目された。それでここでは、近代朝鮮における知識人の元暁認識と仏教徒の元暁認識をともに紹介してみたい。

1 朝鮮知識人の元暁認識

1) 近代的人間像の提示

まず、張道斌の『偉人元暁』を取り上げたい。『偉人元暁』は、張道斌・権憲奎・趙素昂・崔南善ら純粹たる仏教徒とは言えない知識人や独立運動家が、なぜ元暁に注目したか、その眼差しが窺える書である。韓国近代の民族史学者としてよく知られる張道斌(1888-1963)は、1917年新文館修養叢書第1種としてこの『偉人元暁』を出版した。本書は64ページの国漢文混用体であり、近代最初の元暁伝記という意義を持つ著書である。構成は、一. 叙言、二. 元暁以前の社会、三. 元暁の出世、四. 元暁の活動、五. 元暁の成功、六. 元暁以後の社会、七. 結語となっており、既存の『三国遺事』『宋高僧伝』などから抜粋した元暁関連記録を主題別に収録し、基本的には伝記の形式を整えているが、そこに多少話の色つやをつけたり著者の意見を加えたり

仏教」(『宗教研究』第60集、刊行宗教学会、2010年) 62頁。

34) 金相哲「朝鮮文化思想から見た仏教の影響」7 (『東亜日報』、1925年10月19日)。

している。著者は、新羅の社会相から元暁誕生、文才、悟道、無碍舞の教化などを説き、元暁の学問に関しては四教判を紹介し、元暁の著述が韓国の歴史において伝え受け継がれなかったことを嘆くとともに「元暁撰述書概要目録」³⁵⁾を収録している。

本書の何よりも注目される点は、そこに提示されている著者のメッセージである。1910年の日韓合併の前後は、韓国社会に国権回復を図る愛国啓蒙や自強論が盛んに起こった時期であり、『偉人元暁』の執筆にもこのような時代背景が内包されている。著者は序文で「民族の英雄元暁の模倣を目的とし元暁伝を撰す」と述べている。「古代先哲の模倣」を全篇において繰り返しており、さらに「東洋当代第一の大著述家」「天才文豪」「東方の一曙星」などの誇張した表現を以って元暁を讃揚する。

予が今、元暁伝を抄するに……彼は私等の模倣すべき学者であり、宗教家であり、文士である……そこで先哲を模倣するためには、なにより彼の日常の詳細な事跡に注意を注ぐ必要があるのである。

著者は、近代の人々には模範の人が要るとし、元暁は学者・宗教家として多方面にかけて業績を残した人であり、先哲の中で誰よりも模範に相応しいと見なす。

ここで注目を引くのは、聖人を模倣、英雄をモデルとするのは、当時知識人の間に流行した思潮だったことである。19世紀末から20世紀初に至って国権喪失の時に、愛国意識の鼓吹と民族啓蒙を図る媒介として東西洋の偉人を素材とする英雄伝記がかなり流行した。これは朝鮮だけではなく、東アジア全般にわたって流行した時代的傾向であった。当時の「英雄」は「民族」を代弁するキーワードとされており、英雄論説は各種学会誌や『大韓毎日新報』などに数多く登場した³⁶⁾。

当時朝鮮の知識人たちは、梁啓超（1873-1930）の社会進化論・自強論などの影響を多く受けており、彼の『近世第一女傑羅蘭婦人伝』・『伊太利建国三傑伝』・『中国魂』などを競って翻訳し朝鮮社会に普及させた。このような作業に努めた人物としては、1900年代前後の言論界の中心人物とされた申采浩（1880-1936）、張志淵（1864-1921）、朴殷植（1859-1925）がおり、彼らは愛国啓蒙運動の延長線上で英雄伝記を翻訳し出版した。彼らに続いて張道斌は『偉人元暁』を修養叢書として刊行し、元暁をモデルとして近代の人物像を描いて、これを模倣することを

35) 張道斌は「海東起信論や法華経宗要なども、上海や東京では流通されるが、朝鮮では長い間、跡を絶した」と、指摘し元暁著述目録を紹介した（張道斌『偉人元暁』、新文館、1917年、34頁）。

36) 西洋から輸入された近代的英雄ストーリーは「ヨーロッパ-日本-中国-韓国」の翻訳過程を経るうちに各国の状況に応じて変容した。西洋の帝国主義的英雄談（ビスマルク・ビートルなど）を、日本は近代国家建設のモデルとして多く翻訳し普及させていた。一方、韓国の英雄談受容を見ると、西洋や日本からよりも、日本に亡命していた中国の啓蒙知識人である梁啓超を通じて英雄伝記に多く接していたようである。

強調したのである。著者の元暁表象には「近代的人間像の提示」「朝鮮思想文化の自主性」に焦点が当てられている。それらの内容を挙げてみよう。

①「近代的人間像の提示」

この書の結論には次のように述べられている。「我等」とは「朝鮮民族」であり、「勤労者」「勤勉」などの発言は、元暁を通じて民衆啓蒙の近代的人物像を提示しようとする意図が窺える。

我等が西洋文物を受け入れてから三百年も経たが、今日まで西洋の工芸品を一つも修得せず、我等が日本に留学してから百年も経たが、今日まで科学の学者を一人も輩出できないのは、何故か。その主な原因は、まさに我等が勤勉でないからである……我等は、今日は怠惰なる人民であるが、古代においては勤勉な人民であった。今日我等の手には勤勉な祖先の血が流れ、今日我等の手には勤勉な祖先の魂があるので、我等はこの勤勉性を回復すべきである。……元暁のような天才があっても、元暁のような勤労者にはなり難い、我等は勤労者になって第二の元暁になろう。

②「朝鮮思想文化の自主性」

著者は国権が強奪された当時の情勢を反芻し、古代に輝いた三国時代を「黄金時代」³⁷⁾と表現する。元暁は古代の輝ける仏教国の偉人であり、入唐の経験がないにもかかわらず東アジアに名声を馳せたことを取り上げ「朝鮮民族の自負心」として強調する。

仏教の僧侶たちが、外国留学だけを栄光としてよく思うが……彼は漢土に行かず印度に行かずにもかかわらず第1の集大成者になった……元暁当時の東洋は文化隆盛な時期ではあったが、しかし元暁のような大著述家は元暁以外にはいない

誇張や賛美、記録の間違いが多少見えるが、当時の張道斌は、民族啓蒙の精神を活かして元暁を描き出す必要があった。この書はその後、金敬注、鄭暁震、崔南善、金鏡峰などの元暁研究にも多く引用されており、とりわけ金鏡峰の「道俗の偉人、元暁」³⁸⁾がそうである。その後、張道斌は、朝鮮仏教会発起記念講演会において「古代朝鮮仏教」³⁹⁾を発表したが、これは、当時仏教界が古代仏教から何を学び、何を指針とすべきかを論じたものである。古代僧侶たちは芸術に優れた点、軍事と護国に参与した点、妻帯や飲酒歌舞にかまわず出世間と世間を超えて大

37) 「吾人は、恒常、三国時代を黄金時代として夢し」(張道斌、『偉人元暁』、新文館、1917年、50頁)。

38) 金鏡峰「道俗の偉人、元暁」(『鷲山寶林』、通道寺鷲山寶林、1921年)。

39) 張道斌「古代朝鮮仏教」(『朝鮮仏教叢報』21、三十本山連合事務所、1920年)。

衆を教化したことを肯定的特色として評価し、その例として元暁の行跡を取り上げている。

2) 民族の誇り、民族性を代弁する人物

次に、雑誌『開闢』と『三千里』から見える「自我を開闢しよう」「朝鮮の考えを探す時」「朝鮮の誇り」「朝鮮仏教の功過論」の元暁関連言及をみてみよう。近代期総合雑誌として代表的役割を担った『開闢』と『三千里』には、朝鮮文化の固有性を探る民族議論の中に元暁に関する言説が見える。大きく分けて見ると、『開闢』は1920年代中期の朝鮮的心性という集団的自己表象が形成される頃の思潮を反映しており⁴⁰⁾、『三千里』は1930年代の植民地大衆文化と文化民族主義の結合様相を見せる雑誌である。その流通網は当代の知識人全般を包括し、民族運動の媒体として影響力を發揮した。

収録された文は、当時の知識人の啓蒙的論調を反映しているが、開闢社は1923年に新たな事業として朝鮮文化の基本調査を実施し、1925年には特集として「朝鮮の誇り」を企画連載した。「朝鮮人から見た朝鮮の誇り」や「外国人から見た朝鮮の誇り」などを掲載し、朝鮮人らしい自己同一性を示そうとするが、誇りの対象としての自己と、誇りの選択基準としての近代文明という他者の間には分裂が見えており、自己批判的声が多く出てくるようになる。下の洪命憲(1888-1968)の言及に見えるように、元暁もまた古代の朝鮮民族の誇りであるが、現在においては民族の劣等感と憂鬱感を呼び起こす人物に他ならない。

元暁をばさしおいて親鸞のことを語り、李舜臣をばさしおいてネルソンを語るこんな時代に、我々が何の自慢を語るができますか、今の我々は自慢を語る立場ではありません⁴¹⁾。

なお、権憲奎は「自我を開闢しよう」の中で、現代人の西洋人に対する傾倒を「朝にはオリゲンの考えを追い夜にはトルストイに傾いて……情けなくてたまらない」と批判し、朱子学の支配から脱した今日は宗教自由の時代だけに、思想的自主性を得ることを要請する。その好例として、元暁が中国留学を断念を取り上げている。

朝鮮人は二つに分けられる。即ち歴史上の朝鮮人と現代の朝鮮人の二種類がある……その名誉なる神聖な外洋留学を止めて他人が知るか笑うか構わず、ただ自己を探すため自己を立てるため釈迦牟尼以後初めて自我を知り得て……支那で唯一の創見とされる賢首の起信

40) 車惠英、「1920年代中判における『開闢』の「朝鮮の誇り」を通じて見る植民地近代の内的転換研究」(『韓国言語文化』第36集、2008年) 3頁。

41) この文は「朝鮮人から見た朝鮮の誇り」(『開闢』、1925年)に載せられた洪命憲のインタビュー内容である。

論疏は、暁公の疏を盗竊したものである。これから見ると確かに暁公の自我開闢の神聖さは賛美すべきであり、現代人は意識がないことを歎げく……今日は前と違って、その頭をアーメンのもとに下げても構わないし、その目を仏に向かって開けても良い。マホメットを追いかけても自分の意志であり、東学人になっても自分の興味である。今日は、各々自分が新たに方向を決め、新しい進路を開けて、各々一面の始祖になるはず……⁴²⁾

その後も権恵奎は「朝鮮の考えを探す時」で「賢首らが暁公の思想を盗賊したのであり」⁴³⁾ といい、法蔵の元暁『起信論疏』引用を強調した。

次の文は「半島の英雄を論じる」という趣旨の対談文であり、ここでは元暁の無碍行と仏教伝派を語っている。出世間主義に重点が置かれた近代に、元暁の対社会的役割が注目を集めたのである。

元来、仏教というのは、元暁以前までは世外教として出世間主義が最上の思想でありました。つまり仏教徒になるためには俗世、人間社会から離れ求道すべきだと云われました。元暁大師は生まれてから「入世間求教」の原則を立てて自らも実行し、結婚して俗世閭巷で求道したのであります⁴⁴⁾。

また、金泰治は「朝鮮総合文化に対する仏教の公德」において、朝鮮文化に対する仏教の役割の例として、元暁・義湘・義天を朝鮮文化史上の「恩人」としている。古代の高僧が仏教及び朝鮮の思想文化を外国に広げたことにも自負心を現わしている。薛總による「吏讀」の発明も、薛總が元暁の子であることと結びつけて、これもまた偉大な朝鮮文化を創出した人物として描いている。

元暁、義湘、義天大師のような人は、朝鮮において宗教だけではなく哲学と文学まで集大成した朝鮮文化史上の恩人だと見るしかない。それだけではなく、当時の高僧らは、法のために身をわすれ發奮し食も忘れて外国に往来し、仏教を伝通すると同時に貿易通商、美術工芸、天文曆法、医薬治方、国防兵学、政治法律などの制度まで紹介した。それほど仏教が朝鮮の総合文化に及ぼした恩恵、その功績は少なくない⁴⁵⁾。

42) 権恵奎「自我を開闢しよう」(『開闢』第1号、1920年6月25日)。

43) 権恵奎「朝鮮の考えを探す時」(『開闢』第45号、1924年3月1日)。

44) 「半島英傑を論じる—史上の著名な英主・学者・名將ら」(『三千里』第6巻11号、1934年11月1日)。

45) 金泰治「朝鮮仏教の功過論」(『開闢』第1号、1934年11月1日)。

なお、興味深いことに、独立運動家・政治思想家として知られた趙素昂（1887-1958）⁴⁶⁾が、1933年に「新羅国元暁大師伝並序」を書いたことである。趙素昂は独立運動のため上海に亡命し臨時政府の委員として活動していた時期に、この元暁に関する文章を書いたのである。彼は、1922年1月、上海で中国国民党の張継の招待によって孫文と会談し三均主義に関心を深めてつづつ「渤海経」（1922）・「花郎例傳」（1933）・「大聖元暁伝」（1933）・「李舜臣亀船之研究」（1934）などを執筆した。これらの論稿の内容は、主に民族文化の独創性を強調し独立精神と団結心の鼓吹を目的としている。

「新羅国元暁大師伝並序」では、元暁の人間像として、学問・気品・弁才などの神秘さを強調しているが、非常に抽象的である。「元暁は蝶であり、其の他の一般民衆は蚕である」⁴⁷⁾という表現は、元暁を他人と異なる才能を持つ菩薩、指導的人物として表現していると思われる。この文の内容だけでは推測し難いが、趙素昂が独立のため政治的活動を行う際に、元暁を民族の理想を実現する象徴的人物、自分を投影し指導的人物として照明したかったのではないかと思われる。

一方、これとともに注目されるのは、1936年に南京臨時政府が運営した独立公論社が発行した『独立公論』第3号⁴⁸⁾である。そこには「民族主義大同団結と民族線練のための望み」「人民戦線論」などが載せられており、とりわけ「韓国文化の対外的貢献」では韓国仏教の地位を高めた人物として元暁を取り上げ、彼の得道と著述を論じている。趙素昂を含めこれまで述べた知識人らは、仏教徒ではなく当時の政治・思想・言論の全般に関与した有名人であって、彼らは元暁自体に深く関心を持つというより、元暁を通じて過去と現在を貫く理想的朝鮮民族象を提示しようとしたのである。

2 朝鮮仏教徒の元暁認識

1) 元暁賛仰・追悼

1929年、雑誌『仏教』には、元暁を追悼する「祭典法要挙行」の記録が収録されている。高麗後期から長い期間注目されないまま認識も薄くなった元暁であったことを考えてみると、このような行事の記録は、近代の元暁理解において有益な資料であると思われる。近代になると、元暁に対する新たな認識につれ「元暁追慕」「元暁讃仰」などが行われるようになった。1929年3月「去五月八日に市内の覚皇教堂では、元暁大聖第一千二百四十四回の祭典法要を盛大に挙

46) 趙素昂は、李東寧・李始榮・金九・安昌浩らとともに1929年に韓国独立堂を創堂した。独自理念の体系として政治・経済・教育の均等を骨子とする「三均主義」を唱えており、韓国独立党の対外宣伝および臨時政府の理論展開と外交問題をほとんど全担した。（『韓国民族文化大百科』、韓国学中央研究院、2008年）。

47) 金知見「海東沙門元暁象素描」（『元暁研究論叢』、国土統一院、1987年）130頁）。

48) 1936年6月に創刊した月刊独立運動誌。閉刊時期・発行人・発行号は知られていない。

行した⁴⁹⁾」という紹介文と法要文が載せられている⁵⁰⁾。

今日は、我が東方華嚴初祖大聖和争国師元暁聖師が涅槃に入ってからの一十二百四十四回の諱日である。それで我孫等は心香をたいて讃仰し、花を供えて遠く聖蹟を追慕する……嗚呼聖師、聖師の功德は「海東の華嚴初祖」にとどまらない、まさに「朝鮮仏教界の初祖」になるに遜色はない……嗚呼聖師、聖師がいなかったら、我が朝鮮仏教は一千五百年間寂寞荒涼になったかもしれない……興輪寺の金堂は骸さえ残っていないし、芬皇寺の塑像は影さえなくなった今日に、ただ聖師の名号だけ唱えている、聖師の諱日は毎年来るが……聖師の霊だけでも回顧するように（後略）

元暁は「海東の華嚴初祖」にとどまらず「朝鮮仏教界の初祖」たる人物であるとし、ここでも元暁が印度と中国仏教に頼らず独自の仏学を成したことを高く評価している⁵¹⁾。

なお、1926年には東京の金剛杵社で在日留学生を中心とする「元暁大聖讃仰会」が結成され発起総会も開かれた。結成の目標は「元暁讃仰と普及を通して、朝鮮民族の宗教認識を換気し人格を陶冶すること」⁵²⁾と表明された。下の文は「元暁大聖讃仰会宣言文」の一部である。

それで、孔子や老子のことを語る者はかなりいたが、大聖を語る者は無い、カントやマルクスを語る者いるけど、大聖を語る者はいません。どんなに情けないことですか。これが思想動搖の大きな原因ではないかと思えます。今日からは我が朝鮮も朝鮮の特色としての宗教・哲学・文学。芸術などのいわゆる文化思想において体系を立てる時に至りました。

上の文は、当時のいわゆる現実的問題の解決策を元暁から学ぼうとした青年仏教徒の改革への意欲と民族意識の自覚が窺える文である。これらの動きは、朝鮮仏教界の「朝鮮仏教聖讃会」の結成ともかかわると思われるが、1928年9月21日の『毎日申報』には「聖者を仰ぎ、聖讃会を発起—朝鮮仏教界の新計画」があり、そこで元暁を初め義湘、義天らを挙げている。

2) 朝鮮仏教の独自性

日本仏教と接する機会が多くなればなるほど、「なぜ外国よりも本国の元暁認識が薄いのか」

49) 「仏教彙報—元暁大聖第一千二百四十四回祭典法要举行」（『仏教』第60号、仏教社仏教、1929年）。

50) ここでは「聖師の諱日ごとに毎年行うが」とあるが、残念ながらこれ以上具体的な記録は見当たらない。

51) 最近（2013年5月8日）の慶州芬皇寺元暁聖師祭享大祭に関する記録を見ると、祝辞として「南北分断と地域葛藤、民族力量を一つにさせる思想は元暁の思想である」「元暁は和諍に基づく無碍行をもって三国統合を成した」と発言している。祈詞だけに誇張された表現になっているかもしれないが、民族意識に基づく元暁理解は今も強く続いている面があることが注目される。

52) 仏教社「元暁大聖讃仰会宣言」（『仏教』19巻、仏教社、1926年）58頁。

という点が、近代韓国仏教徒の共通的な重要問題として浮かび上がった。

曾て日本僧侶は、元暁の金剛三昧論を読み、その論説が高尚であり仏教の至理に符合することに心服していた。新羅国使の薛某が到来するに至って、その国使が元暁の孫であるかを問い、元暁は遂に会えないが其の孫と会うことに非常に喜んで、待遇を極めて盛大にして作詩送別したというに、異国が元暁をこんなに尊崇しているのに、まして我々本国人が元暁を崇拜しないか⁵³⁾

上文では『三国史記』の「薛仲業」関連記録を取り上げ、他国人が崇拜する元暁を本国人である我々ももっと尊重すべきだと強調する。これは「晋訳華嚴経疏序」を載せた論文で、華嚴経疏を送った鄭暁震は日本曹洞宗大学の留学生であり、近代の元暁関連研究に重要な役割を果たした人である。これまでさほど注目されていない人物だが、彼の多くの論稿からは当時日本仏教を通じて習得した情報、特に元暁に関する資料収集の経緯などが述べられている。たとえば、日本臨在宗の僧侶今津洪嶽の論稿を読んだ後、彼を訪ね元暁関連資料を拝見させてもらった⁵⁴⁾、日本に所蔵される元暁遺書を調査し「元暁著述一覧表」を作成するなどがそうである。これは鄭暁震だけではなく、金敬注、崔南善、許永鎬、趙明基、崔凡述など、多くの朝鮮仏教徒も同様に日本仏教との物的人的交渉を深めるうちに、日本で元暁が高く評価されてきたことに驚きながら、元暁への関心を高めていったという側面がある。鄭暁震は1920年には「書聖丘竜の格言」⁵⁵⁾を発表し、元暁の著述、たとえば『大慧度経宗要』『中邊分別論疏』などから秀麗な文章を格言として選別し解釈を加えて収録した。

そして1919年、「朝鮮の円宗と日本の臨済宗の連合事件」を議論するシリーズの記事「仏教改宗問題」⁵⁶⁾では、両宗の連合を朝鮮仏教が日本仏教に隷属することだと見做す仏教徒の反発が現れている。その中で、この事件を主導した円宗の李晦光（1862-1933）を指弾し、朝鮮仏教にも高僧大徳が存在したとして元暁と義湘を取り上げ「東半島に赫々たる文化を輝いた我が仏教の中には、高僧碩徳が絶えず存在し哲学の元祖である元暁と義湘は……」という内容が見える。

また、次の記事、金相哲の「朝鮮文化思想から見る仏教の影響」では、元暁と朝鮮仏教を不可分の関係として強調している。

海東華嚴宗を独創した元暁聖師の偉業が、朝鮮仏教の新面目であり朝鮮文化の特色となる。教門の最大業績と教界の最大人物も海東華嚴宗から出ており、また朝鮮仏教の最大誇矜と

53) 釋元暁（撰）鄭暁震（記送）「晋訳華嚴経疏序」（『朝鮮仏教叢報』12、三十本山連合事務所、1918年）。

54) 獅喉生「今津洪嶽老師訪問記」（『朝鮮仏教叢報』第22号、三十本山連合事務所、1921年）。

55) 獅喉生「書聖丘竜の格言」（『朝鮮仏教叢報』第20号、三十本山連合事務所、1920年）。

56) 「仏教改宗問題」7（『東亜日報』、1920年7月2日）。

東洋仏教の最大進歩もこの宗派から出たが……実に、人天の大師として生まれた元暁をして朝鮮で生まれるようにさせ、その能大能実と全智全善を朝鮮人朝鮮式として、全世界に余地なく發揮するようにしたのが……⁵⁷⁾

著者は、元暁が独創的な朝鮮式仏教を構築し、法蔵を代表とする中国華嚴とは異なる海東華嚴を創始したと高く評価する。ただしその教学の内容などには触れていない。「朝鮮」というまとまりがなく、仏教教学史上で述べるのが自然な文脈でも「朝鮮の元暁師」という言い方が用いられる。しかも元暁の偉業はたたちに朝鮮民族の偉大さに帰結するのである。

次は、金泰洽（1899-1989）の「東洋仏教の概説」であり、1926年から1927年にかけてインド、中国、日本、朝鮮の仏教の流れと人物について論じたものである。元暁に対する言及は次のとおりである。

現存書の中でも金剛三昧経論・華嚴経疏・起信論疏などは有名である。とりわけ起信論疏は曾て海東疏と称され、慧遠と法蔵の二疏と相對されている。のみならず、彼の三細と七八の二識の関係に対する見解のため、他の二疏よりも超越した一隻眼を求めた特殊の一地位を占めず名著といえる……高麗肅宗期には、元暁には大聖和諍国師、義湘には大聖円教国師の号を賜った。両祖師の朝鮮仏教界においての地位が如何なるものであったかが分かります⁵⁸⁾。

このように元暁の『起信論疏』が、起信論研究の註釈書の中で基本テキストとされてきた法蔵賢首大師『起信論義記』に大きな影響を及ぼしたことは、朝鮮仏教徒においては見逃せない思想的プライドであった。崔南善は「各方面から観察した仏教—朝鮮歴史に対する仏教」で、「大乘起信論と華嚴経疏は支那に伝えられ華嚴宗の確立に多くの影響を及ぼしており……賢首の起信哲学は完全に元暁の思想を受け継いだものである」⁵⁹⁾といい、元暁を「海東の竜樹のような大論主」と賛美している。崔南善は朝鮮民族と仏教を結びつけながら、元暁を誰より重要な例として挙げているが、これは現在までも韓国仏教の特徴とされる「通仏教論」の台頭につながる。1930年ハワイで発表された「朝鮮仏教—東方文化史上にあるその地位」の第四章「元暁、通仏教の建設者」では、元暁の独創性を外国人にアピールするため「支那の学統を引くこともなく、旧来の伝習を踏むこともなく、内外独特の見地として別個の一華嚴宗を判立し、華嚴学

57) 金相哲「朝鮮文化思想から見た仏教の影響」7（『東亜日報』、1925年10月19日）。

58) 金泰洽「東洋仏教の概説：四、朝鮮の仏教—朝鮮仏教史上の人物」（『仏教』第40号、仏教社、1927年）。

59) 崔南善「朝鮮仏教の大観から朝鮮仏教通史に及ぶ」（『朝鮮仏教叢報』第11号、三十本山事務所、1918年）34-35頁。

の究竟奥義を開演した元暁の海東宗がそうである」⁶⁰⁾と述べた。崔南善にとって元暁は、朝鮮仏教の独創のシンボルとされたが、この通仏教論の性格については、明治以後の日本仏教界における仏教統一論との関係が議論されつつである。

近代朝鮮最大の布教師とされる金泰治は、心田開発運動の宣伝に尽力しつつ教務院の中央布教師として仏教大衆化のため仏教劇などを多く創案した。金泰治は1935年と1940年の二回に分けて「高僧逸話元暁大師」⁶¹⁾を発表したが、元暁関連説話を大衆に物語のように伝えようとする意図があっただろう。次は、この文の趣旨である。

我が朝鮮は、昔は仏教国と言えるほど仏教が非常に隆盛した。それで、そんなに多くの名僧と高僧も出ており彼らをめぐる逸話も少なくない。ところでその中でも元暁大師は名僧の中でも（優れた）名僧であり高僧の中でも高僧であるので、大師をめぐる逸話がいわゆる高僧の中でも誰より豊富である。それで今回は誰よりも大師を推奨し紹介しようと思う。

こうしたさまざまな逸話を紹介しているが⁶²⁾、その一つを見ると、元暁の『金剛三昧経論』執筆にかかわる説話に「牛角の間に筆碩」と小題をつけ、次のように述べている。

大師は、そのまま戻ってきて無爲真人として研究と著作に勤めたが、『大方広仏華嚴経疏』を始め一千数十巻の多量の書籍を著したのである。ところで、大師の学説と著書が遠く外国まで広がるようになると、東方朝鮮の小国でも偉人がおり聖人もいることに、外国の人々が気づき敬慕して崇敬するようになった……（後略）

金泰治は、元暁は「総合的仏教の創始者であり鼻祖になりうる」と言い、元暁に学ぶべきな点は「大師の独創精神、つまり誰にも依らない精神である」と結論付けている⁶³⁾。

ここでもう一つ考えてみたいのは、では、このような近代朝鮮の民族意識による元暁理解は、同時代の日本の論稿と比べてみるとどのような差があるのか、という問題である。近代日本には韓国より早く元暁関連論稿が現れるが、その題目だけを見ても⁶⁴⁾、日本の論稿は「教学的分

60) 崔南善「朝鮮仏教、東方文化史上にあるその地位」(『朝鮮仏教』74号、1930年、11頁)。「元暁と通仏教論」に関しては、拙稿「韓国近代における元暁認識と日本の「通仏教論」」(『東アジア文化交渉研究』5、関西大学文化交渉学教育研究拠点、2012年)を参考されたい。

61) 金泰治「高僧逸話元暁大師」(『三千里』第7巻6号、1935年07月01日)、金泰治「高僧逸話元暁大師」(『三千里』第12巻3号、1940年03月01日)。

62) 「出家後寺院創設」「涼味饅頭水」「牛角の間に筆碩」……「大師と朝鮮仏教」の順で小題を付けている。

63) これ以外にも、趙明基の「元暁宗師の十門和諍論研究」(1937年)、許永鎬の「元暁仏教の再吟味」(1940-1941年)、文一平の「四面から見る朝鮮、思想系の三偉人、世宗大王・元暁大師・退溪先生」(1933年)など、ここで取り上げなかった多くの関連論稿があるが、別稿で紹介することとしここでは省略する。

64) 日本の論稿は、脇谷摺謙「新羅の元暁法師は果たして至相大師の弟子なりしや」(1908年)、小野玄妙「元

析」、朝鮮の論稿は「朝鮮仏教、文化的特性」に焦点が当てられているのが明確に読み取れる。その内容についても、元暁を修飾する用語を見ると、日本の論稿に頻繁にみられるのは「海東華嚴の祖師」「元暁大徳」「元暁法師」「学僧として名高い新羅僧」くらいであり、韓国のような「東方の聖人」「朝鮮の天才」などの言い方ではない。日本側も元暁の名声を高く評価しているが、学術的な面において名僧であることを言及しているに過ぎない。たとえば、脇谷橋謙の「新羅の元暁法師は果たして至相大師の弟子なりしや」(1908)では「起信論海東疏の著者として元暁法師の名は遍く人の知るところと成って居る」とあり、見山望洋の「新羅の名僧暁湘二師」(1911)では「海東華嚴の初祖と仰がれ」とあり、小田幹治郎の「新羅名僧元暁の碑」(1920)では「元暁は華嚴宗の祖であり」とある。これは、近代日本における元暁認識も、自国仏教、自国の宗教学を明らかにする目的の上でなされた傾向があったからであろう。

おわりに

本稿では近代における「英雄・偉人」としての元暁表象とその意味を検討し、それにかかわる論稿を紹介してみた。一言でいえば、20世紀初期の元暁認識は、修行者として「悟りを得た高僧」というよりは「朝鮮民族の誇り」となる「偉大な人物」により近い。そのような表象は仏教界に限らず、当時の知識人らによって多く取り上げられた⁶⁵⁾。

まずは、元暁を「民族」という枠内に収めるようになった近代韓国の時代的背景を述べてみた。従来、近代仏教の民族主義性を語る際に、親日と対照となる反日民族主義の側面を主に論じる傾向があった。しかしここでは、朝鮮自体内の仏教界の変化、日本仏教の登場による受容と牽制、西洋宗教の流入などの、他者認識という新しい刺激の中で生じた近代朝鮮仏教界の民族意識の高調を考慮した。その交渉の中で、朝鮮的仏教というアイデンティティーが自覚され、当時の劣等感を補う古代仏教に注意を注ぐようになった。そしてそこに「元暁」がいたのである。

暁の金剛三昧経論」(1911)、見山望洋「新羅の名僧暁湘二師」(1911)、亀谷聖馨・河野法雲『華嚴發達史—第二節新羅の義湘元暁の二法師』(1913年)、今津洪嶽「元暁大徳の事跡及び華嚴教義—華嚴経疏の發見」(1915)、湯次了栄『華嚴大系』(1920)、忽滑谷快天「元暁の著述と思想」(1931)、葛城末治「新羅誓幢和尚塔碑に就いて」(1935)、江田俊雄「新羅に於ける仏教の受容に就いて」、八百谷孝保「新羅社会と浄土教」(1938)、横超慧日「元暁の二障義について」(1940)、富貴原章信「攝論の日本伝来について」(1942)、高峯了州「元暁及び義湘とその門流」(1942)、望月信亨「支那浄土教理史—第十七章義湘・元暁・義寂等の浄土論并に十念説」(1942)などが挙げられる。

65) 残念ながら当時の大衆媒体の主導層は知識人であり、多くの庶民たちの元暁理解がどのような変化を見せたかは具体的には分かりにくい。朝鮮王朝時代において元暁は、名勝の説話にかかわる人物(神僧・道僧)としてしばしばとり上げられていたが、その後も同様であったように思われる。修道処説話の主人公としての元暁がのべられている記事は、韓興教の「梵寺新聲」、朴春坡の「清秋の逍遙山」、壽春山人の「朝鮮各地丹楓名所巡禮記」、權相老の「古刹巡禮記(其一)名利梵魚寺」などがある。

このような背景を踏まえた上で、いくつかの元暁関連論稿をとりあげてみたが、知識人の元暁認識には時代性を反映する内容が多く見られる。張道斌の『偉人元暁』などに見られる、「元暁の勤勉さ」を学ぶこと、中国留学を断念した元暁の自立性を学ぶことなどの言説には、元暁を啓蒙の模範像として提示し大衆の覚醒を促す目的が窺える。仏教徒においても、朝鮮仏教の再認識につれ、追悼法会、元暁大聖賛仰会の組織、通仏教論などが唱えられるに至った。しかし、実際にこれらのほとんどの言説は、大聖・聖師・英雄などの修飾語を多すぎるほど用いているが、具体的な元暁象と元暁教学の内容は詳しく述べておらず、非常に抽象的な言説が多いことは否めない。これは、この時期の元暁認識の最大の特徴、「朝鮮民族と不可分の関係」、日本や中国と異なる「朝鮮仏教の個性を構築した先祖」としてのイメージを、とりあえず多くの人に知らせることに意を注いでいたからである。それだけ元暁に対する認識自体が薄くなっていったという事情もあろう。

しかしこれは、元暁研究が山積されている今日においてもっと顧慮すべき問題であろう。1950年以後、民族総和・南北統一論が盛んだ時期はいうまでもなく⁶⁶⁾、今日までも元暁は民族の偉人とよく言われるが、我々はそれらの言説を無自覚に受け入れているのではないか、真剣に考えてみる必要があると思われる。

66) 1945年以後も、国家・政権維持の基盤構築のため唱えられた「維新・総和・統一」とともに元暁の「和争」は韓国仏教の特性を規定する用語として強調された。1969年の朴正熙政権期には、愛国先烈彫像建立委員会によって、ソウル孝昌公園で「元暁大師銅像」が建てられたが、このような元暁宣揚は「忠孝・花郎精神」に基づく民族国家イデオロギーの創出を目的とした当時政権の意図と強く関連があることを見せる例である。