

平成 26 年 3 月

関西大学審査学位論文

近代日韓仏教の交渉と元曉論

関西大学大学院

東アジア文化研究科

孫知慧

要 旨

本論文は、「近代日韓仏教の交渉と元暁論」について考察するものである。すなわち、近代という時空間を背景として、元暁がどのように再認識・表象化されたかということ、当時の日韓仏教界の交渉とそれによる韓国仏教界の変化を考慮しながら検討するのである。

元暁（617－686）は韓国を代表する新羅時代の高僧であり、彼の『大乘起信論疏』『金剛三昧経論』などが当時の東アジア仏教界において広く読まれたことは周知のとおりである。しかも彼は、みずから創案した「無碍舞」を通して庶民に布教するなどの多彩な行蹟も残り、韓国内においても高麗中期までは、貴族や王室、庶民層においてその名声は広く知られていた。

ところが、元暁は教団形成などの組織的活動は展開せず門徒も形成されなかったため、崇儒抑仏の朝鮮時代を経る過程で、その存在はさほど重要視されなくなり、著書も多くが散佚してしまった。しかし、近代になると、日本仏教界との交渉、西洋の宗教との競争といった背景のもとで、元暁は脚光を浴び始める。当時の韓国における元暁認識はおおむね、仏教教理や信仰の側面よりは、日本植民支配下における国家存立・民族独立の主張と結びついていった。元暁は歴史から呼び出され、当時の情勢に合わせて解釈されたが、主に「民族英雄」「改革者」「通仏教の提唱者」「軍僧」「禪教統合の象徴者」などと表象化された。つまり元暁は「近代」を起点として、東アジア的人物から「韓国の時空間に収められた人物」になり、仏教の真理を体得した高僧というよりは「民族思想と文化の自負心の象徴」として再登場したのである。

この背景には、1895年における僧尼都城出入解禁のような朝鮮時代の抑仏からの解放もあったが、日本仏教の流入と西洋宗教との競争の中で「新しく登場した他者を通じての自己認識」が生じたからである。また、元暁の『二障義』『華嚴経疏』の写本の日本での発見、元暁に関する最古の史料「誓幢和尚碑」の発見なども、韓国仏教徒に多くの刺激を与え、元暁への関心を高める原因になった。このように近代における元暁再生は日本仏教からの影響が強かったが、現在、近代日韓における元暁認識にふれる研究は見当たらず、単行本や新聞雑誌などに収録された近代日韓の元暁関連記録さえ紹介されていない。以上の問題意識を踏まえた上で本論文では「Ⅰ．元暁の近代的再生と表象化」の五章と「Ⅱ．近現代における元暁論－「和諍」「通仏教」認識の変化」の三章に分けて考察を行った。第一部「Ⅰ．元暁の近代的再生と表象化」では、元暁の再認識とその表象の過程および特色について論じた。

第一章「民族意識高潮期の「英雄化」」では、1900年代からの韓国社会における民族意識の高潮とその背景の中で「民族の英雄」として描き出された元暁像について検討した。20世紀初の抑仏解放以後は「韓国において仏教とは何か」という探究にともなって「元暁」も再発見された。1910年の国権喪失、日本仏教と西洋宗教の活動の拡散、日本人学者による朝鮮仏教非独立性と隠遁性の主張を意識しながら韓国仏教徒が元暁に求めたのは「朝鮮仏教・文化の独自性と自負心」であった。仏教が国教であった古代に目を向けた僧侶及び

知識人は、唐に行かずに新羅で教学を広げた元暁を朝鮮民族の自負心の証拠とした。本章では、史学者張道斌の『偉人元暁』(1917年)や政治家趙素昂の「新羅国元暁大師伝並序」(1933年)、また近代啓蒙雑誌の『開闢』『三千里』の記事などから、朝鮮時代まで名刹創建説話の主人公や神秘的僧侶とされた元暁が、近代を迎えて「韓国民族の思想・文化・歴史の独自性」を代弁する英雄として再復活していることを明らかにした。

第二章「仏教界革新期の「改革者像」」では、1910年代以降、韓国仏教界の仏教改革論の盛行につれ進取的「改革者」として浮上した元暁像を考察した。社会進化論の影響、日本留学生の急増、1911年の寺刹令実施による三十本山の住職たちの専横への反発などにもなって仏教改革運動が台頭した。本章では、その雰囲気の中で結成された「朝鮮仏教青年団」や東京留学生を中心とする「元暁大聖賛仰会」などの行動綱領と趣旨文を検討した。そこでは、元暁を「東方のルター」と表現しつつ、その還俗と民衆布教、貴族僧の権威意識批判に関する記録をとりあげ、仏教界の旧習打破、社会救済のために模倣すべき革新活動の模範像として元暁を強調していることを確認した。

第三章「日韓仏教思潮交流期の「通仏教実現者像」」では、近代韓国学界において1930年代から提唱された通仏教論と「通仏教の実現者」として宣伝された元暁像について検討した。明治維新以後、廃仏毀釈と西洋宗教流入の脅威を経験した日本仏教界では、村上專精、高田道見らによって従来の宗派単位の仏教理解から脱して、歴史的比較研究を通じて仏教全体を統一的に把握しようとする「通仏教論」が流行した。本章では、崔南善の「朝鮮仏教—東方文化史上에 있는 그 地位 (朝鮮仏教—東方文化史上におけるその地位)」(1930年)をはじめ当時の学者が、元暁の諸宗派を網羅する性格と四教判に注目し、日本仏教界が提示した仏教進化的発想を逆利用して、仏教は印度、中国、朝鮮にという発展過程をたどり、分派主義を超えた通仏教が朝鮮仏教に至って完成されたとし、これを成した人物が元暁であると主張していることを明らかにした。

第四章「戦時護国仏教期の「救国僧像」」では、1930年代後半の戦時期以後の日韓仏教界における護国仏教論の高潮と、その中で元暁が新羅の三国統一戦争に参戦した「護国僧」として描き出されたことを検討した。本章では、李光洙の小説『元暁大師』(1941年)、元暁の児名「誓幢」を新羅軍職として把握した日本学者の論稿、元暁の『金光明経疏』に注目した江田俊雄の「元暁と護国経典」(1935年)、金泰洽の「高僧逸話元暁大師」(1940年)などから、元暁が、軍職に勤めた人物、花郎として認識され、現在まで無批判的に言及されるようになったことを論じた。さらにその傾向が、1960-70年代の軍事政権期にも花郎論と結び付けられ盛んであったことを指摘した。

第五章「総本山建立期における「曹溪宗の宗祖像」」では、1930年代後半以後の韓国仏教界における総本山建立運動の推進、それにもとめない元暁を「曹溪宗の理念的宗祖」とする論稿につき検討した。総督府が制定した「禅教両宗」の宗名の改定を試みた韓国仏教界は、1930年代中期から統合宗団建設を進めた結果、1941年曹溪宗の建立に至った。その過程で韓国仏教の宗祖・宗旨・宗名をめぐる議論が起こり、それを論じる論稿の中で「元暁を曹溪宗の理念的宗祖」として取り上げている例に注目した。そこでは、禅宗を標榜する曹溪

宗を宗名とする時、朝鮮仏教を禅一辺倒として偏って認識する傾向を憂慮し、禅と教を併せる会通的和諍論を立てた元暁に注目することが強調されていることを究明した。

第二部「Ⅱ．近現代における元暁論－「和諍」「通仏教」認識の変化」では、元暁思想を特徴づける「和諍」および「通仏教」という概念に対する認識の変化について論じた。

第六章「「和諍」概念の再認識」では、元暁思想の結晶とされる「和諍」概念が、近代韓国においてどのように再解釈されたかについて検討した。元暁の著書に見える「和諍」は「諸經典の表面上に現れた異なる説を疎通させること」である。ところが、本章の考察を通じて元暁の「和諍」は、近代から仏教界を超え現実向けの論理として適用されるようになり、元暁が強調した多様性の認定と疎通よりも、一つの志向点に向かう統一や和解などの意味で理解されるようになり、元暁も統合主義者として描き出された。とりわけ「元暁宗師의 十門和諍論研究」（1937年）を発表した趙明基は元暁の和諍から「総和思想」という概念を作り出したが、この用語が、1945年以後、国民総和、国論団合、民族団結と結び付けられ政治的スローガンとして変用されたことも指摘した。

第七章「「通仏教」認識の変化」では、第三章の「通仏教と元暁」に関する考察を踏まえた上で、「通仏教」が韓国仏教界を代表する用語として定着する過程を考察した。1945年以後も、崔南善の「元暁、通仏教の建設者」という発言は、韓国学界においていっそう盛んに提唱された。まず、1960年代から韓国思想の原型と特性の模索が要請された時に、朴鍾鴻、李箕永らの学者は、僧郎、円測、元暁、義湘、道洗、義天、知訥など歴史上の高僧の思想には「通仏教」の統合・会通的要素が共通して備わっていると主張した。また、宗団分裂、南北分断の解決理念、「平和と統一」の同義語としても「通仏教」が用いられた。さらに、近代から再注目された元暁の『起信論疏』の思想も通仏教と結び付けられ、元暁思想を代表する他の用語である「帰一心」が「通仏教」と混用されたことも指摘した。

第八章「元暁論に対する省察」では、近代日本と韓国の仏教界における元暁認識の違いを比較し、また、元暁とともに入唐を試みた高僧として常に併論される義湘に対する近代仏教界の認識との比較を通じて、近代韓国における元暁に対する選択的理解の特徴をよりいっそう明確化した。近代日本仏教界においては、華嚴五祖から離れた元暁の叙述や、華嚴以外の浄土・唯識からの元暁研究の増加など、主に教学的側面から元暁を論じており、当時の韓国仏教徒の間に盛行した元暁の英雄化は見えない。一方、近代韓国仏教徒の場合、戒を重視し弟子養成に努めた義湘と異なる元暁の破戒と民衆布教の社会参与的側面が強調された。また、韓国の仏教史においては義湘の華嚴系弟子が主流をなしてきたが、近代仏教徒の発言には、入唐した義湘より、中国の影響を受けない元暁の華嚴思想を韓国独自の華嚴正宗として高く評価する傾向が見える。このように選択的理解を経て作られた元暁像は、1945年以後も国家、社会、学界の情勢に応じて再生、流布、拡散されていることを指摘した。

本研究の意義をまとめると次のとおりである。第一、近代における韓国仏教界の変化と日本仏教との交渉は、従来にはなかった様々な元暁像を生み出したことを確認した。これらの認識の根底には近代韓国仏教界の日本仏教に対する憧憬と牽制の二重の意識が含まれ

ており、それを如実に見せてくれるのが近代における新たな元暁認識であった。本研究は、これまで近代の韓国仏教を民族仏教と反日仏教に二分してきた見方を止揚し、元暁という人物の表象化には両者間の葛藤と交流が複雑に絡み合っていることを再認識する機会となった。第二、元暁は生存当時から東アジアの広大なネットワークの中で認識された人物であったが、近代から韓国民族の枠内で解釈され現在に至っている。このように「民族」に限られた元暁認識の問題点を指摘し、より広く東アジア仏教史の上で元暁を読み直す必要性を提起した。第三、これまで紹介されなかった近代日韓における元暁関連資料を紹介検討し、当時元暁に注目し研究に取り組んだ人物を新たに発掘することになった。また、従来、特定の概念と著書に限定して理解・研究された元暁理解の画一化の問題も指摘した。第四、最近、韓国仏教界の主要な議題として、民族主義的仏教の記述、通仏教と韓国仏教の性格、曹溪宗の宗旨・宗祖論、護国仏教の問題などがあるが、どれ一つとして近代の元暁認識とかかわらないものはない。つまり本研究での検討は、今日の元暁と韓国仏教の諸問題と直接に繋がっているといえる。このように、近代日韓仏教界は「なぜ元暁に注目し、何を元暁に求めたのか」という問題に関し、本論文では、元暁表象化と再生の様相を、日韓近代仏教の相互交渉に着目しつつ明らかにしてきた。これは韓国近代仏教史の重要な一面を明らかにするとともに、日本と韓国の仏教交渉史の解明にも資するものでもあると思われる。

目次

序論	1
I 元暁の近代的再生と表象化	11
第1章 民族意識高調期の「英雄化」	11
はじめに	11
1 1900年代以後の仏教界の民族意識高調	12
1) 他者を通じての自己認識	12
2) 朝鮮特有の仏教の模索：古代仏教への注目	18
2 「偉人・英雄・聖師」としての元暁	20
1) 国権危機と近代的英雄像の創出	21
2) 朝鮮仏教の独自性の象徴	29
小 結	38
第2章 仏教界革新期の「改革者像」	41
はじめに	41
1 1910-1930年代における仏教界の革新運動	42
1) 仏教改革論の台頭	42
2) 青年仏教徒の組織結成と活動	44
2 「改革者・指導者」としての元暁	49
1) 青年仏教徒の革新運動の模範像	49
2) 旧習打破・社会救済の実践者像	58
小 結	66
第3章 日韓仏教思潮交流期の「通仏教実現者像」	69
はじめに	69
1 1930年代の韓国仏教界における通仏教論の登場	70
1) 近代日本仏教界における仏教統一論	70
2) 韓国仏教徒の仏教統一論の解釈	76
2 「通仏教の完成者」としての元暁	80
1) 宗派・聖俗超越の実現者像	80
2) 禅教融合の伝統の創始者	88
小 結	92
第4章 戦時護国仏教期の「救国僧像」	95
はじめに	95
1 1935-1945年の仏教界における護国論の高潮	96
1) 戦争と護国仏教論の登場	96
2) 韓国仏教界の戦争参与	98
2 「救国僧・花郎」としての元暁	102
1) 内鮮融和の表象 - 李光洙の『元暁大師』に見る元暁像	102

2) 救国僧・花郎としての解釈	110
小 結	120
第5章 総本山建立期における「曹溪宗の宗祖像」	123
はじめに	123
1 1940年代における総本山建立期の宗祖論の台頭	124
1) 総本山建立推進と曹溪宗	124
2) 宗祖・宗旨をめぐる議論：宗祖確立の要求	128
2 曹溪宗の「理念的宗祖」としての元暁	130
1) 禅教会通仏教の創始者	130
2) 統合宗団の未来の指標	136
小 結	142
II 近現代における元暁論 — 「和諍」「通仏教」認識の変化	145
第6章 「和諍」概念の再認識	145
はじめに	145
1 元暁と和諍	146
1) 「和諍」の定義と類語	146
2) 近代以前の「和諍」認識	149
2 近代以後の「和諍」認識の変化	155
1) 近代における「和諍」概念の再発見	155
2) 現代における「和諍」認識	163
小 結	167
第7章 「通仏教」認識の変化	169
はじめに	169
1 「通仏教」の韓国的理解	170
2 近代以後の通仏教論の変容	172
1) 韓国的思考の原型の模索	172
2) 社会政治的要因による「元暁と通仏教」適用	179
3) 帰一心と通仏教	182
小 結	189
第8章 元暁論に対する省察	191
はじめに	191
1 元暁に対する選択的認識	191
1) 近代日本における元暁認識との比較	191
2) 義湘との比較から見た元暁認識	203
2 近代における元暁論の残像	209
小 結	213
結 論	215
付録：鄭晄震「元暁大聖著述一覧表」（1918年）	223
参考文献	227

序論

本論文は、「近代日韓仏教の交渉と元暁論」について考察するものである。すなわち、近代という時空間を背景として、元暁がどのように再認識・表象化されたかということ、当時の日韓仏教界の交渉とそれによる韓国仏教界の変化を考慮しながら検討するのである。

元暁（617－686）は、俗性は薛氏、法号は和諍であり、韓国を代表する新羅時代の高僧である。元暁の伝記を載せている『三国遺事』には「元暁不羈」¹といわれるほど自由奔放であり、『宋高僧伝』によると「坐禅する様子を見せたり琴を演奏する様子を見せたり「任意隨機都無定檢」²と伝えられており、元暁の学僧としての面貌と破戒した自由人としての面貌が同時に描写されている。とりわけ中国留学に向かう途中「一切唯心造」の悟りを得て突然留学を断念し新羅に戻って独自の教学を樹立したことは、元暁の有名なエピソードとして語りつがれている。しかも学僧として膨大な著書を残しており、その著作が東アジア思想界に及ぼした影響は極めて大きい。さらに、創案した無碍舞³を通して庶民に布教し、破戒して子を産むなど、多彩な行跡を残した人物でもある。

元暁は、新羅に限らず当時の広い東アジア仏教ネットワークの中で重い存在感を置いていた人でもあった。彼の生存当時からその名声は中国に知られ、特に華嚴三祖とされる法蔵（643－712）は『起信論義記』の全編に渡って元暁の『起信論疏』を引用しており、法蔵の後を繋ぐ慧遠（673－743）と澄観（738－839）らは元暁の四教判⁴に触れており、宗密（780－840）の三教会通論にも影響を及ぼしたとされる。宋代にも延寿（904－975）は『宗鏡録』で元暁を「大徹大悟者」⁵と称賛している。明代以後は、時に『起信論疏』が触れられる程度になったが、元暁の存在はその死後も長い間、人々の記憶に残っていたといえる。

一方、日本では、奈良時代から元暁の著述が学僧の間に流通していた。鎌倉時代の学僧

¹ 一然『三国遺事』卷四「元暁不羈条」。

² 贊寧『宋高僧伝』「唐新羅国黄龍寺沙門元暁伝」。

³ 「暁既失戒生聡。已後易俗服。自号小姓居士。偶得優人舞弄大瓠。其狀瑰奇。因其形製為道具。以華嚴經一切無碍人一道出生死命名曰無碍。仍作歌流于世。嘗持此。千村万落且歌且舞。化詠而帰。使桑柘瓮牖獼猴之輩。皆識仏陀之号。咸作南無之称。暁之化大矣哉。」（『三国遺事』卷四「元暁不羈条」）。

⁴ 法蔵の『華嚴經探玄記』卷一では「唐朝海東新羅元暁法師造此經疏。亦立四教。一三乘別教。謂如四諦教緣起經等。二三乘通教。謂如般若經深密經等。三一乘分教。如瓔珞經及梵網等。四一乘滿教。謂華嚴經普賢教。积此四別如彼疏中。」とある。その弟子である慧苑の『華嚴經刊定記』卷一、李通玄の『心華嚴經論』卷三、澄観の『華嚴經疏』卷十二にも元暁の四教判に関する内容が見える。このことについて鎌田茂雄は「元暁思想の影響なしに法蔵の華嚴教学は成立しかねる」と述べている（鎌田茂雄『新羅仏教史序説』、大蔵出版、1988年）。

⁵ 延寿『宗鏡録』卷十一。

である凝然（1240-1321）と明恵（1173-1232）は特に元暁に注目したが、とりわけ明恵は元暁を海東華嚴聖師として尊敬して『華嚴縁起絵巻』を作り、高山寺には最古の元暁真影も伝わっている⁶。さらに韓国では散逸した多くの元暁著書、たとえば『二章義』、『判比量論』などの写本が日本で発見されている。要するに元暁は、日本の華嚴・浄土・法相の学僧たちの注目を早くから集めていたのである⁷。

このように国際的人物であった元暁は、韓国内においても彼の死後 500 余年ほどの間は、義天（1055-1101）の元暁宣揚によって高麗肅宗（1054-105）が「和諍国師」の号を授けたことがあり「和諍国師碑」が立てられるなど、仏教界以外の貴族や王室においてもその名は広く認識されていた。庶民層においても無碍舞を広げた僧侶としてよく知られていたことは『三国遺事』や『破閑集』⁸の記録からも窺える。

ところが、元暁は、教団形成などの組織的思想運動は展開せず門徒も形成されなかったため、韓国内においては崇儒抑仏の朝鮮王朝時代を経る内にかなり認識が薄くなってしまった。彼の教学的理解も十分伝承されなかったし、高麗時期の大覚国師義天（1055-1101）による元暁宣揚をピークにその存在感が失われていき、名刹創建の始祖や神秘的僧侶としてのイメージが残った⁹。

だが、近代になると、抑仏からの解放、日本仏教界との交渉、西洋宗教との競争といった背景の中で、元暁は再評価され始める。当時韓国の元暁認識は、仏教教理・信仰の側面よりは、日本の植民支配下の「国家存立・民族主体性」と結びついた側面が大きい。この時、元暁は、歴史から呼び出され、当時の情勢に合うように解釈されたが、それは「民族英雄」「改革者」「通仏教の提唱者」「軍僧」などの表象であった。つまり元暁は「近代」を起点として、東アジア的人物から「韓国の時空間に収められた人物」になっており、仏教の真理を体得した高僧から「民族思想と文化の自負心の象徴」として再登場したのである。

⁶ これについては洪明雄・李五峯「日本 京都 高山寺의 華嚴宗祖師絵巻 이야기: 明恵禪師、新羅 高僧元暁・義湘一代記 그리 華嚴을 伝播하다 (日本京都高山寺の華嚴宗祖師絵巻の物語: 明恵禪師、新羅の高僧元暁・義湘の一代記を描いて華嚴を伝播した)」(『韓國의 考古学 (韓國の考古学)』、周留城出版社、2008年)、金任中「新羅僧 元暁와 義湘伝—『華嚴縁起』를 中心으로 (新羅僧元暁と義湘伝—『華嚴縁起』を中心に)」(『文芸研究』106、明治大学文芸研究会、2008年)を参照されたい。

⁷ 福士慈稔『新羅元暁研究』(大東出版社、2004年)を参照されたい。

⁸ 「昔元暁大聖 混迹屠沽中 嘗撫玩曲項葫蘆 歌舞於市 名之曰無碍 是後好事者 綴金鈴於上 垂彩帛於下以為飾 拊擊進退皆中音節 乃摘取經論偈頌 号曰無碍歌 至於田翁亦效之以為戲」(『破閑集』卷下「無碍舞」収録)。『破閑集』は高麗時代の文人李仁老(1152-1220)の詩話・雑録集である。

⁹ 秦星圭の「朝鮮時代の 元暁認識 (朝鮮時代の元暁認識)」(『中央史論』14、中央史学研究所、2000年)によると「李朝時代には、性理学主導の限界のため元暁認識は難しくなり、ただ元暁の名を取った寺院だけが多数あった」とする。

このように、20世紀に入ってから元暁が再生の機会を迎えたのは、1895年僧尼都城出入解禁のような朝鮮時代の抑仏からの開放という原因もあったが、日本仏教の流入と西洋宗教との競争の中で「新しく登場した他者を通じての自己認識」が生じたからである。多くの知識人や仏教徒において朝鮮仏教のアイデンティティーの問題が強く意識され、元暁が持つ多様な面貌もそれに合わせて解釈されたわけである。また社会進化論の流行と仏教改革論の台頭、さらに1930年後半からの戦争の影響など、それまではなかった経験を短期間のうちに経ることになった韓国仏教徒は、民衆救済を重視した元暁を民族の偉人として思い出すようになったのである。

それとともに、元暁への関心の高潮には、元暁認識と研究の基礎になる新資料の発見と集成も重要な原因になっている。元暁の遺著目録が整理され、それまで40余部とされた著述が、およそ二倍に至る90余部にまで集計されるようになり¹⁰、元暁の『金剛三昧経論』¹¹『華嚴経疏』¹²『二障義』¹³『十門和諍論』¹⁴なども再注目の機会を得た。とりわけ、日本曹洞宗大学留学生であった鄭暁震（未詳）は1918年「元暁著述一覧表」¹⁵を作成し元暁の著書発掘につとめたことは重要であり、このような調査過程の中で元暁は「説話内の神僧・道僧」から「仏教思想家・著述家」として認識されるようになったのである。さらに1914年には、元暁の生涯に関する最古の史料である「誓幢和尚碑」¹⁶が総督府の職員によって発見

¹⁰ 1900年代に入ってから元暁著述に対する把握と目録集成に本格的に関心を持つ仏教徒が登場する。趙明基の調査によれば、1915年の鷲尾順敬の調査（39部95巻）から、高橋亨（45部59巻）、望月信亨（45部89巻）、張道斌（49部97巻）、崔南善（50余部100余巻）、今津洪嶽（53部112巻）、忽滑谷快天（81部）、鄭暁震（82部223巻）、江田俊雄（87部）、趙明基（91部242巻）に至るまでわずか20年の間に元暁遺書の把握量は二倍以上増えたことが注目を引く。（趙明基「元暁宗師의 十門和諍論 研究（元暁宗師の十門和諍論研究）」（『金剛杵』22、朝鮮仏教東京留学生会、1937年）。

¹¹ 小野玄妙「元暁の金剛三昧経論」（『新仏教』11、新仏教徒同志会、1910年）。

¹² 今津洪嶽「元暁大師の事跡及び華嚴教義」（『宗教界』11、宗教界雑誌社、1915年）。

¹³ 横超慧日「元暁の二障義について」（『東方学報』11、東方文化学院、1940年）。

¹⁴ 趙明基「元暁宗師의 十門和諍論 研究（元暁宗師の十門和諍論研究）」（『金剛杵』22、朝鮮仏教東京留学生会、1937年）。

¹⁵ 鄭暁震「大聖和諍国師元暁著述一覧表」（『朝鮮仏教叢報』13、三十本山連合事務所、1918年）。鄭暁震は、従来、高橋亨の45部89巻、張道斌の49部97巻の集計には漏れがあるとし、日本滞在中の5-6年の間に元暁著書を収集調査した結果として「87部223巻」の元暁著述一覧表を作成した。

¹⁶ 誓幢和尚碑は、元暁の後孫と推定される薛仲業（未詳）が使臣として度日した時、日本の文人であり天智天皇の曾孫の淡海御船（722-785）と出会った。彼は、元暁の『金剛三昧経論』を激賞し薛仲業に詩（「贈新羅使薛判官詩」）を作ってあげたが、それに感銘を受けた薛仲業は帰国してから元暁追慕事業として顕彰碑を建てた。その碑が誓幢和尚碑である。（『三国史記』「薛聰伝」）。1914年5月9日に慶州の暗谷里から誓幢和尚碑の下半部三片が発見された。同時に総督府の参事官室で金石文の収集と整理に努めた中理伊十郎によって発見され、その碑片は当時の景福宮勤政殿

され、元暁の生没年代も明らかになり、碑文の内容は、現在でも元暁研究における重要史料として扱われている。このような史料の確保には、日本総督府の朝鮮思想文化の調査、韓国仏教徒の日本留学などの背景があった。古来、日本では、韓国内には残っていない元暁著述の写本などが伝わっており、それらの発見は、当時の韓国仏教徒の強い関心を引いたのである¹⁷。

このような複雑な要因を背景にして、元暁は、近代において再登場するようになったのである。近代韓国における元暁認識の動向の具体的様相は、大きく（一）朝鮮民族の英雄・偉人、（二）仏教改革の指導者像、（三）「通仏教」の象徴、（四）救国僧（僧軍・花郎）、（五）禅教統合の理念的宗祖に分けることができる。しかもこのような表象化は、近代に限られたものではなく、その後さらに強調され、韓国人の脳裏に深く刻まれるようになった。

また、それらの表象化の裏面には、元暁理解において一貫する認識・観念として常に登場する用語があるが、それが「和諍」「通仏教」である。元暁の思想を特徴づける「和諍」及び「通仏教」という概念も、近代期から仏教界の領域を超えて提示され始めたものであり、1950年以後の民族主義の高揚と南北統一の念願の中で「総和思想」「統一理念」と姿を変え、元暁が意図した「和諍」の意味「表面上は矛盾するように見える様々な経論の説の疎通」は、曖昧な統合主義を意味するものになったことは否定できない。韓国人にとって、あまりにも親しいこれらの「和諍」「通仏教」の用語は、ますます拡大解釈され韓国仏教を代表する用語として定着していく傾向があった。

ところが、このような近代以降における元暁認識の過程とその背景を総合的に把握した

（総督府展示館）の回廊に移され陳列された。その後日本人学者による判読と研究が進められたが、小田幹治郎「新羅の名僧元暁の碑」（『朝鮮彙報』大正九年四月号、朝鮮総督府、1920年）、岡井慎吾「新羅の名僧元暁の碑を讀みて」（『朝鮮彙報』大正九年四月号、朝鮮総督府、1920年）、葛城末治「新羅誓幢と上塔碑に就いて」（『青丘学叢』第五号、青丘学会、1931年）、葛城末治「朝鮮の金石文より觀たる上代の日鮮關係」（『朝鮮の教育研究』915、朝鮮初等教育研究会、1936年）、八百谷孝保「新羅僧元暁伝攷」（『学報』38、大正大学、1952年）、本井信雄「新羅元暁の傳記について」（『大谷学報』41-1、大谷学会、1961年）、『朝鮮金石總覽』（朝鮮総督府、1919年）、葛城末治『朝鮮金石攷』（大阪屋號書店、1935年）が挙げられる。

¹⁷ 日本で現存する元暁著述は、刊行本より筆写本の方が多い。たとえば『弥勒上生経宗要』（878年筆写、京都大所蔵）、『涅槃宗要』（1159年筆写、日光輪王寺所蔵）、『法華宗要』（1283年筆写、京都仁和寺所蔵）、『菩薩戒本持犯要記』（1301年筆写、東大寺所蔵）など、以外にも、刊記未詳のものとして『大慧度経宗要』（高野山大、京都大所蔵）、『梵網経菩薩戒本私記』（京都大所蔵）、『瓔珞本業经疏』（哲学堂図書館、京都大所蔵）があり、日本浄土宗の本山である京都の禅林寺の収蔵庫には、800年前（鎌倉時代と推定される）に写された元暁の『無量寿経宗要』の写本が所蔵されている。中でも、大谷大学所蔵の『二障義』と『判比量論』は古写本として知られている。（石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』（東洋文庫、1930年）参照）。

研究はいまだに見当たらないし、また、その中で起こった近代期の日本と韓国における仏教界の交渉に注目した先行研究は極めて少ない¹⁸。これまでの元暁に関する研究は 1000 篇を超えており日本と韓国を問わず多いが、そのほとんどは『起信論疏』『華嚴経疏』などの注釈書の研究、あるいは元暁の生涯に対する史的研究に集中しており、元暁という人物像の歴史的定着過程は関心の対象にならなかった。近年「韓国仏教の独自性と会通仏教」について論じた研究において元暁が若干言及される程度である。また、沈在竜の「韓国仏教는 会通仏教인가 (韓国仏教は会通仏教であろうか)」(2000 年)をはじめ、趙恩秀の「通仏教談論을 통해 본 韓国仏教史認識 (通仏教談論を通してみた韓国仏教史認識)」(2004 年)らの論稿は、無批判的であった元暁認識に刺激を与え注意を呼び起こした意味深い研究と言えるものの、先行研究のほとんどは崔南善の「朝鮮仏教—東方文化史上에 잇는 그 地位 (朝鮮仏教—東方文化史上におけるその地位)」(1930 年)を取り上げ、崔南善と明治仏教界の通仏教論の関連性を推測する程度で、それ以外の資料にはあまり注目していない。もちろん日本と韓国に所蔵される近代における元暁関連資料もほとんど紹介されていない¹⁹。

最近、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おり²⁰、それまでの研究に対する自己批判の声も出てきているが、このような議論の活性化に反して欠如して

¹⁸ 沈在竜「韓国仏教는 会通仏教인가 (韓国仏教は会通仏教であろうか)」(『仏教評論』第 3 号、仏教評論社、2000 年)。趙恩秀「通仏教談論을 통해 본 韓国仏教史認識 (通仏教談論を通してみた韓国仏教史認識)」(『仏教評論』第 6 巻 21 号、仏教評論社、2004 年)。吉熙星「韓国仏教 特性論과 韓国仏教研究의 方向 (韓国仏教特性論と韓国仏教研究の方向)」(『韓国宗教研究』3 集、西江大宗教研究所、2001 年)。John Jorgensen「Korean Buddhist Historiography」(『仏教研究』14 巻、韓国仏教研究、1997 年)。李逢春「会通仏教論는 虚構의 盲従인가 (会通仏教論は虚構の盲従なのか)」(『仏教評論』5 号、2000 年)。崔有珍「最近의 韓国仏教研究動向과 通仏教論議 (最近の韓国仏教研究動向と通仏教論議)」(『宗教文化批評』、青年社、2005 年)。

¹⁹ 高麗時代の元暁認識については、金相鉉「高麗時代の 元暁認識 (高麗時代の元暁認識)」(『精神文化研究』54、韓国学中央研究院、1994 年)や崔柄憲「高麗仏教界에서의 元暁理解 (高麗仏教界における元暁理解)」(『元暁研究論叢』1、国土統一院調査研究院、1987 年)などがあり、朝鮮時代の元暁認識については、秦星圭の「朝鮮時代の 元暁認識 (朝鮮時代の元暁認識)」(『中央史論』14、中央史学研究所、2000 年)などの関連研究があるが、近代における元暁認識に関する研究は見当たらない。

²⁰ 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露子の「韓国近代民族主義과 仏教 (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(テックセサン)、2001 年)、John Jorgensen の「韓国仏教의 歴史叙述 (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。

いると感じられるのは、「近代の元暁認識」にかかわる研究がないことである。単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。

このような問題意識を踏まえた上で本研究では、これまでの一般的な元暁研究から離れ、また元暁の既存のイメージからも離れ、元暁という人物像の形成にあった時空間的背景の要素、他者の視線の影響など、対象と背景の相互影響に注目してみたい。

そこで、本論文では「Ⅰ．元暁の近代的再生と表象化」と「Ⅱ．近現代における元暁論－「和諍」「通仏教」認識の変化」について論じることとする。

まず「Ⅰ元暁の近代的再生と表象化」については、五章に分けて考察を試みる。

第一章「民族意識高潮期の「英雄化」」では、1910年代からの韓国社会における民族意識の高潮とその背景の中で「民族の英雄」として描き出された元暁像について検討する。抑仏からの解放を迎えた20世紀初期、韓国仏教界は「朝鮮仏教復活」という期待感に満ちいていたが、一方では、日本の植民支配による国権危機とともに民族意識が次第に高まるようになった。また、西洋宗教の流入と日本仏教の韓国布教を意識するようになり、日本の学者が韓国仏教研究の結果として主張した朝鮮仏教の非独自性、中国仏教亜流説は、韓国仏教徒をして韓国仏教のアイデンティティー確立の問題意識を呼び起こした。古代の輝いた国教としての仏教、中でも東アジアを舞台にして国際的名声を得た元暁が注目を集め始めたのである。しかも、彼が入唐せず新羅で独自の教学を立て、逆に中国と日本に名声をとどろかせたことは、韓国仏教の独自性を示すのに十分であった。近代の仏教界はもちろん、多くの知識人の発言、啓蒙雑誌や新聞に紹介されている元暁は、「韓国の誇り」「韓国の民族魂」を持つ英雄として再復活している。そこで本章では、民族意識高潮期の近代韓国仏教界を概括し、特に「朝鮮民族意識」にかかわる発言に注意しつつ元暁表象化の様相を検討する。

第二章「仏教界革新期の「改革者像」」では、1910年代から韓国仏教界の仏教改革論の盛行につれ進取的かつ挑戦的「改革者」として浮上した元暁像について考察する。19世紀末からの社会進化論の影響、1920年以後の日本留學生の急増、1919年の寺刹令による三十本山の主職たちの専横への反発などにもなって台頭した仏教改革運動と青年仏教徒の組織結成の背景を概括する。特に「朝鮮仏教青年団」「東京留學生会」のような国内外の青年組織の活動に注目し、組織の行動綱領や趣旨文に見られる元暁関連発言を紹介する。主に、革新活動の模範像として元暁の実践的性向をとりあげ、旧習打破、社会救済を論じている内容を検討する。さらに、日本仏教との交渉から生じた韓国仏教界の妻帯問題について、元暁の破戒と結び付けてどのように評価されたのかに対する検討も加える。

第三章「日韓仏教思潮交流期の「通仏教実現者像」」では、近代韓国学界において1930

年代から提唱された通仏教論と「通仏教の実現者」として宣伝された元暁像について検討する。まずは、明治期から日本仏教界に盛んだった村上専精（1851-1929）、高田道見（1858-1923）、井上政共（未詳）らの「仏教統一論」「通仏教論」について考察する。この議論は韓国仏教界に紹介され次第に変容されるようになったが、その代表的例は、1930年崔南善の「朝鮮仏教—東方文化史上에 잇는 그 地位」「第四章、元暁、通仏教의 完成者」である。その後、多くの韓国仏教徒によって「通仏教」は元暁を象徴する用語として使われたが、本章ではこれにかかわる論稿を検討し、宗派融合・聖俗超越の実現者、印度から中国に至る分裂した仏教を統合した人物として強調されている元暁像を検討する。

第四章「戦時護国仏教期の「救国僧像」」では、1930年代後半からの日韓仏教界における護国仏教論の高潮と、その中で元暁が新羅の「僧軍・救国僧」として描き出されたことについて検討する。まず、近代日本仏教界における仏教の国家への隷属、軍国主義の擁護の思潮を紹介し、それを韓国仏教徒がどのように受け入れたかを述べる。そして、韓国仏教界が戦争動員に取り組んでいた1941年、総督府機関紙『毎日伸報』に連載された李光洙（1892-1950）の長編小説『元暁大師』に見える元暁描写、内鮮一体を暗示する内容、仏僧よりも「護国僧」「花朗」としての描写などを取り上げ、その意味を検討する。また、元暁の児名「誓幢」を新羅軍職として把握した日本学者の論稿、元暁の『金光明経疏』をもって護国經典の註釈書として注目した江田俊雄（1898-1957）の論稿、『三国遺事』「太宗春秋公」の元暁の軍事暗号解読の記録に基づいて書かれた金泰洽（1899-1989）の論稿を検討する。さらにこれらの元暁描写が、1960年代以後の軍事政権期にどのように活用され、どのような反映を呼び起こしたかについても検討する。

第五章「総本山建立期の「曹溪宗の宗祖像」」では、1930年代後半以後の韓国仏教界における総本山建立運動の推進、それにともない元暁を「曹溪宗の理念的宗祖」とする論稿を紹介しその意味を検討する。1930年代中期からは韓国仏教界で本格的な統合宗団建設が進められ、1941年には曹溪宗の建立に至った。その過程で起こった韓国仏教の宗祖・宗旨・宗名をめぐる議論を紹介する。激論を経て1941年「曹溪宗太古寺法」が規定されることになったが、当時の「朝鮮仏教の宗旨・宗祖」「立教論」を論じる論稿の中で「元暁を曹溪宗の理念的宗祖」として取り上げている例が見られる。しかもそこには、禪宗を標榜する曹溪宗を宗名とする時、朝鮮仏教を禅一辺倒として偏って認識する傾向を憂慮し、禅と教を併せる会通的和諍論を立てた元暁に注目することを強調する内容が見える。これに関して、本章では、主に許永鎬（1900-1952）と趙明基（1905-1988）の論稿を中心に考察を試みる。

Ⅱ「近現代における元暁論—「和諍」「通仏教」認識の変化」では、これまで述べた元暁

表象化の根底にある議論の核心要素が「和諍」「通仏教」であることに注目し、それらの概念の捉え方と認識の変化について考察する。さらにこれまでの考察を踏まえて「元暁議論に対する省察」を総合的に論じることとする。

第六章「「和諍」概念の再認識」では、元暁思想の結晶ともいわれる「和諍」という概念が、近代朝鮮という時空間の中でどのように再解釈されたのか、そしてその用語の理解が従来の元暁認識にどのような影響を及ぼしたのかについて検討する。そのため、和諍の定義と類語を検討し、近代以前の元暁と「和諍」認識とかがかわる、元暁の著作における「和諍」の用例と特徴、後世における元暁と『十門和諍論』認識を検討する。また、近代における「和諍」概念の再発見の様相として、「通仏教」と「和諍」用語の混用、禪教融合の韓国仏教伝統と和諍論、誓幢和尚碑片の発見と『十門和諍論』再認識、同論の残巻の発見などを検討する。さらに「和諍」認識が近代以後に及ぼした影響、政治社会的活用の様相まで考察する。

第七章「「通仏教」認識の変化」では、第三章で述べた「通仏教と元暁」に関する考察を踏まえた上で、この用語が、今日、韓国思想と仏教界を代表する用語として定着する過程を考察する。1930年代から始まった通仏教論は、1945年以後の韓国社会においていっそう盛んに提唱された。それは、西洋思想の盛行に危機感を感じた学者たちが韓国思想の原型を探ることに尽力し、韓国歴史上の思想家の共通的要素の抽出に取り組んでいたからである。その例として、朴宗鴻（1903－1976）が『韓国思想史』（瑞文堂、1972年）の中で、僧朗（未詳）、円測（613－696）、元暁、義湘（625－702）、義天（1055－1101）、知訥（1158－1210）などの脈絡を提示している点について考察するとともに、韓国思想史の流れを「会通的性格」に重点をおいて論じている他の論稿を検討する。また社会政治的な側面において、南北統一、国民総和の理念として取り上げられた例を紹介する。さらに元暁思想の表現としてよく言われる「帰一心」という用語と通仏教の関係を考察するため、一心論の基本になる『起信論』と元暁の註釈書『起信論疏』に対する近代の学者の認識についても考察する。

第八章「元暁論に対する省察」では、これまで述べてきた元暁とかがかわる「和諍」「通仏教」用語の認識と変化には、近代以降の韓国内のさまざまな社会政治的要素と学界の動向が反映されていることに注目し、その特徴を明らかにしたい。まずは、近代日本の元暁認識との違いを考察する。またつねに元暁とともにとりあげられる義湘に対する近代仏教徒の認識を紹介し、元暁理解と比較することにする。このことによって、韓国の民族意識に基づく元暁認識がより明らかに読みとれると思われる。続いて、以上の考察を踏まえた上で、近代における元暁認識の影響が、今日に至るまでどのように残っているのかについて述

べる。

この研究から期待される成果は、資料面では、これまで紹介されなかった近代日韓における元暁関連資料を紹介検討するという点にある。それらの資料の刊行目的、主体、時期などの背景を念頭に置きながら考察する。また、近代時期、元暁に注目し研究に取り組んだ人物を新たに発掘する機会にもなるであろう。何より、これまで近代の日本と韓国仏教を民族仏教と反日仏教に二分して見てきたことを止揚し、元暁という人物の表象化には両者間の葛藤と交流が複雑に絡み合っていることを再認識する機会になるのではないと思われる。

1300 年も前の人物である元暁が急に呼び出され再認識されたのも、民族と不可分の関係になったのも、「近代」になってからである²¹。本研究は、彼の多様な行跡を、広い視野をもって見る必要性を提示するための反省的検討でもある。すなわち、これまでの元暁に対する通時的理解²²、「総合、統一、融合」など、民族の観念に縛られた元暁理解を超えて、より多様な側面から元暁に接近するための試みでもある。

このほか、最近、韓国仏教界において議論されている問題として、(一) 民族主義的仏教記述、(二) 会通仏教と韓国仏教の性格論、(三) 曹溪宗のアイデンティティと宗祖論、(四) 護国仏教の問題などがあるが、どれ一つとして近代の元暁認識とかわからないものはない。要するに、本研究での検討は、今日の元暁と韓国仏教のあらゆる問題と直接に繋がっている。

なお、本論文で扱う資料は、元暁の論疏や大蔵経などの仏書、近代の書籍・雑誌・新聞などの元暁関連資料のほか、近代日本と韓国の仏教にかかわる著書・訳書・編著・学位論文・各種学術誌を参考にする。場合によっては、画像資料、公式ホームページなども活用したい。

²¹ 高栄撰は「元暁研究의 어제와 오늘 (元暁研究の昨日と今日)」(『오늘의 東洋思想 (今日の東洋思想)』第4号、2000年)で、1900年代以後の元暁研究の流れと特徴を「①1910年代-1960年代：播種期、②1970年代：萌芽期、③1980年代：成長期、④1990年代：成熟期」の四つの時期に分けて叙述していて参考になる。

²² 韓国の学界では、元暁は時代と国を問わず一貫して歴史的に注目されてきたように見なす傾向がある。しかし実は、元暁に対する認識も時代によって変わってきたわけであり、それぞれの認識の相違を検討する必要があると思う。

I 元暁の近代的再生と表象化

近代韓国の仏教界は、前近代までの中国仏教の影響や朝鮮王朝の抑仏とは大きく異なる新たな状況に直面することになる。概括すれば、1895年の僧尼都城出入解禁以後の抑仏からの解放、西洋宗教の流入、既存の儒教社会秩序の混乱、日本の植民地化と日本仏教の布教拡散、社会進化論の盛行による宗教間の競争と仏教改革論の台頭、1930年代後半からの戦争経験など、急速な変化に対応しなければならなかったのである。

その背景の中で、近代韓国における元暁像は、大きく（一）朝鮮民族の英雄・偉人、（二）仏教青年徒の指導者（改革者）、（三）「通仏教」の実現者、（四）救国僧、（五）禪教統合の理念的宗祖の五つに分けられるように思われる。ここではこのような表象化のそれぞれの背景と様相を考察することにする。

第1章 民族意識高調期の「英雄化」

はじめに

本章では、近代韓国の1900年代以後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。近代韓国における元暁認識は、仏教教理・信仰の側面よりも、日本統治下における国家存立・民族主体性と結びついていた側面が多い。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国勢力に頼らない民族の独自性として認識されるほど、「民族性の確立」という時代的要請と元暁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²。

¹ 一然（1206-1289）の『三国遺事』に「元暁不羈條」とある。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測れない非凡さ」の意味であり、元暁の性格を表す語である。

² このような傾向は「民族」という概念の虚構性が指摘されて長い時間が経た今日でも暗黙のうちに無批判的に続けられている。1983年は民族主義論争が盛んな年であり、Benedict Andersonの

19世紀末から20世紀初めの韓国仏教界は、僧尼都城出入解禁のような朝鮮王朝時代の抑仏からの解放、日本仏教の拡散、進化論の影響と宗教間の競争、国権危機による民族意識の高調などが総合的に作用し、元暁は東アジアの聖人から、韓国が作り出した「韓国の民族魂」を持つ英雄として復活する。それは、元暁が中国に行かなかったにもかかわらず優れた高僧として日本と中国から高く評価されたことなどの理由からでもある。

しかしこれまでの日韓仏教界は、元暁という人物が海東高僧のイメージから、今日よく言われる「民族・国家の英雄」として一変する重要な時期が「近代」であったこと、またそれがどのような意味を持つのかについてさほど注意を注いでいなかったと思う。しかも多くの研究は、民族主義仏教と親日仏教を二分し、両者を対照的に見なす傾向があったが³、ここでは近代韓国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面にも注目したい。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」が民族独自性の象徴として浮き彫りになったという側面が大きいからである。そこで本章では、まず民族意識高調期の近代韓国仏教界を概括し、次にこれまで論及されなかった近代の元暁関連資料、特に「民族意識」とかかわるものを取り上げて、元暁表象化の様相を見ることにしたい。

1 1900年代以後の仏教界の民族意識高調

1) 他者を通じての自己認識

朝鮮王朝から「斯文乱賊の学問」「非人倫の信仰」と卑下された仏教は、19世紀末頃から新しい活気を帯びつつ、儒教秩序の衰退に代れる朝鮮民族の宗教として浮上した。そのため当時の仏教は「復活」という語で表現された。その復活とはもちろん、抑仏の朝鮮以前、高麗時代までの輝いていた仏教の「復活」という意味であった。たとえば、権相老は「更

Imagined Communities (Verso, 1983年)、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研究が多く発表された。

³ 「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（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）。

生過渡の時代」⁴、朴漢永は「復活時代」と定義し、変化しつつある仏教の役割へ期待感を表わした⁵。

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ったのである⁶。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。

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てもらうため、社会勢力とより密着する必要があった。すでに19世紀末から朝鮮仏教界は、李東仁（?-1881）、卓挺植（1851-1884）といった開化的僧侶や知識人の活動によって変化のきざしを見せていた。特に1895年3月29日の「僧尼都城出入解禁」⁷は近代における朝鮮仏教界変化の大分岐点とされるが、それに関する記録を見ると「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」⁸とあり、解禁後の仏教界は変化への期待感に満ちていた。その後、やがて仏教本来の任務とされ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⁹。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ものであった¹⁰。1906年には仏教研究会と最初の近代仏教学校で

⁴ 権相老「朝鮮仏教史概説」（『仏教時報』、仏教時報社、1934年）。

⁵ 朴漢永「仏教의 興廢所以를 探究할 今日（仏教の興廢所以を探究する今日）」（『海東仏報』第4号、1914年）。朴漢永は、三国は胚胎時代、新羅は長盛時代、朝鮮は勞苦時代、今日の仏教界は「復活時代」と定義した。

⁶ 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의 民族意識에 대한 比較研究（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。

⁷ 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世紀末まで続けた。ただし実際にすべての僧侶の都城出入が禁止されたかどうかについては検討が要と思われる。

⁸ 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である（李能和『朝鮮仏教通史』下、新文館、1916年）。

⁹ 金敬執「近代僧尼都城出入의 解禁과 그 推移（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。

¹⁰ もちろん日本の統治目的が介入しており、純粋な朝鮮仏教の復活という目的だけではなかったのは、留意すべきである。

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見えない糸で強く結ばれており、切り離しては語るができない。1877年浄土真宗大谷派による東本願寺釜山別院の開院、その後、日蓮宗・曹洞宗・臨済宗の朝鮮内布教の拡散¹²、布教目的で始まった日本学者の朝鮮仏教史研究、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役割と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。前近代の韓国仏教は、中国仏教の影響を多く受け入れたものの、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¹⁴があり高麗時代には五教両宗¹⁵があったとしても、国号がつ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年に結成された臨済宗の公式名称も「朝鮮仏教臨済宗」と名づけられた¹⁶。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、近代韓国の『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¹⁷。下の文は1924年5月11日の

¹¹ 仏教研究会は、洪月初・李宝潭と日本浄土宗の井上玄真の協力で設立された（1906年2月19日統監府の承諾）（李能和『朝鮮仏教通史』下、新文館、1916年）。

¹² 1911年まで日本仏教の6宗団11宗派が、韓国の全国に167個所の寺刹と別院布教所を設立し運営した。早くから日本仏教は韓国内の布教活動に深く関与したが、多くの韓国仏教徒は日本の社会福祉活動をともに行う布教方式に傾倒する傾向を見せた（金光植「近代仏教史研究の省察（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）。

¹³ 「寺刹令」『朝鮮総督府官報』第227号（1911年6月3日）。

¹⁴ 統一新羅末期から高麗前期まで形成された仏教宗派の総称。

¹⁵ 1260年（高麗元宗1年）－1418年（朝鮮太宗18年）までの仏教宗派の総称。

¹⁶ その後朝鮮円宗と朝鮮仏教臨済宗は、韓国仏教の代表性をめぐる互いに対立した。総督府は両宗団を撤去しようとしたが、朝鮮仏教臨済宗は解散し、朝鮮円宗は「朝鮮仏教禪教両宗各本山住職会議院」として改名した。

¹⁷ 金種仁「韓国文化로서의 仏教: 20世紀初 韓国에서의 仏教의 正体性（韓国文化としての仏教: 20

『朝鮮仏教』¹⁸の発刊趣旨文である。

第三は、内地仏教（日本仏教——引用者）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であった。ところが今日に至っては、まさにそれと正反対になり、内地仏教が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は遺憾である。そこで、このことについて朝鮮仏教と内地仏教が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思う。第四は、朝鮮の仏教には朝鮮仏教なりの特徴が自然に備わっているわけだが、今日の朝鮮仏教は、宗教力のないただの無用の障碍物として世間では考えられているので、このような誤解と邪見を打破したい¹⁹。

上記の第三の使命から、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できる。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、近代韓国仏教徒において重要問題として浮上した。これは当時東アジア情勢の変化、国力の移動ともかかわるが、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。

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俣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²⁰。

世紀初韓国における仏教の主体性）」（『宗教研究』60集、韓国宗教学会、2010年）66-67頁。

¹⁸ 1924年5月に創刊された『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も日本仏教界の各宗派が後援する団体であった。このように『朝鮮仏教』は日本人主導の総督府の植民地政策を宣伝する雑誌であったのは留意すべきだが、朝鮮仏教団には各地方の朝鮮人有力者が多く参与しており、当時の韓国と日本人の朝鮮仏教に対する認識を見せる資料であると思いいその内容を引用した。「朝鮮仏教団」は仏教中心の教化事業団体であり、1926年から地方支部が平壤、新義州、大邱、釜山にも設置された。講演会や講習会の開催、機関紙『朝鮮仏教』発行、留学生と見学団の日本派遣、社会事業参加のような具体的事業を行った。1941年の朝鮮仏教団30周年記念式では、香淳皇后（1903-2000年）が参加するほど影響力のある団体であった。

¹⁹ 「発刊の辞」（『朝鮮仏教』創刊号、朝鮮仏教団、1924年）。

²⁰ 高橋亨『朝鮮人』（朝鮮総督府学務局、1920年）11-24頁

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」との評価を下している²¹。これは当時朝鮮仏教を研究した他の日本人学者にも見える見解である²²。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であると考え、自尊心の回復を図ろうとした。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による面がある。

数百年以来、我が海東叢林には大きな病執が一つ生じ続けた。それは、どの宗派にしても中国から伝来した宗派だけを正宗として認定し、我が海東で立てられたすべての宗派には散宗という名称をつけ、つねに前者だけを崇拜推仰しているが、これは愚にもつかぬ間違いではないか……私は、義湘の華嚴宗よりもむしろ「元暁の芬皇宗」を海東正宗としてもっと尊重しており…²³

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れている²⁴。後述するが、1920年代に結成された「元暁大聖賛仰会」、1930年代から台頭する「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」という状況は、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、カトリックやキリスト教などの西洋の宗教が朝鮮内で教勢を拡大しており、そのため、仏教界は危機意識に巻き込まれた²⁵。当時は、進化論の盛行に伴い宗教界も

²¹ 川瀬貴也『植民地朝鮮の宗教と学知』（青弓社、2009年）参照。

²² 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『朝鮮禅教史』（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。

²³ 鄭暁震「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）。（強調は引用者）

²⁴ 金包光の「朝鮮仏教의 特色（朝鮮仏教の特色）」（『仏教』第100巻、仏教社、1932年）にも、次のように述べられている。「新羅の元暁大師は『十門和諍論』を撰述して、当時支那から伝来した法相宗や華嚴宗などすべての派閥を喝破し海東宗という朝鮮の色彩を帯びた仏教を創設した。支那の法統とは関係なく、直接に印度の馬鳴・龍樹の法統を継いだのであり、これも朝鮮仏教の一つの特色であろう」。

²⁵ 伝統儒教論理をもって仏教を批判した例としては、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）の見解を参照されたい。

新進旧退・優勝劣敗の生存競争の場において、『朝鮮仏教維新論』（1910年）の著者韓龍雲は当時の情勢を「宗教と宗教が対峙する、太鼓と笛の音が土地を振動する時代」²⁶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布教を行い、当時の一般人にとって強大国の文明宗教として見なされる傾向があった。

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長所として「朝鮮の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なものにしようとした。韓国内の遺跡と遺物から仏教文化の実例を探し、それを大衆に納得させるのは難しいことではなかったからである²⁷。このことは、近代韓国の代表的宗教学者である李能和（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は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も、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比べようのない賛辞をもらっており……朝鮮文化というのは、完全に仏教から生み出されたものであり、朝鮮風俗の多くも仏事に由来するものである²⁸。

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ものにならない 1500 年の長い歴史を持つ「朝鮮の伝統宗教」であると強調した²⁹。

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、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。

²⁶ 韓龍雲『韓龍雲全集』2（新丘文化社、1973年）66-67頁。

²⁷ 明治期の日本でも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）がキリスト教の国家への忠誠を牽制しつつ、「護国愛理論」をもって仏教の国家化に尽力したことはよく知られている。

²⁸ 李能和「仏教信仰의 過去時代와 仏教信仰의 現今時代를 論함（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）。

²⁹ 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。（権相老「朝鮮民族의 精神과 脳髓에 深刻된 두 가지 印象（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））。

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なものにするために尽力した近代韓国仏教界は、徐々にジレンマに陥るようになる³⁰。それは、朝鮮の重要な伝統である仏教が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の名誉を得ており、韓国仏教界は総督府の支援のもとに1909年から日本に視察団を派遣し、1910年代からは多数の留学生を曹洞宗大学、東洋大、日本大、大正大などに派遣して、日本仏教の変化を体験させようとした³¹。

しかも興味深いことに、当時の朝鮮仏教徒の論稿からは日本僧侶の位相や教団システム、近代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の「日本仏教視察記」では、日本の寺と神社、学校、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³²。

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彼らは、「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）以来固定した「印度-中国-日本」と繋がる仏教三国史観³³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。

明治以後のアジア仏教宗主国としての自負心を強く現わした日本は「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といえよう。たとえば当時、ある朝鮮仏教徒は次のようにいっている。

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のである。しか

³⁰ 趙性澤は『仏教外 仏教学（仏教と仏教学）』（돌베개ドル베게、2012年）や「近代韓国仏教史記述의 問題（近代韓国仏教史記述の問題）」（『民族文化研究』、高麗大民族文化研究院、2010年）で、近代韓国仏教理解のキーワードは「ジレンマ」であると主張した。19世紀末以来朝鮮仏教が迎えたジレンマは「近代的有用性」と「韓国仏教の主体性」の両立であったという見解である。

³¹ 1910年に普賢寺の金法龍と金承法が京都の花園中学に入学したことが、近代韓国仏教界の日本留学の嚆矢とされる（姜裕文「東京朝鮮仏教留学生沿革一瞥」（『金剛杵』21号、朝鮮仏教東京留学生会、1933年、12月）22頁）。その後1920年代からは日本留学生がさらに増加した。

³² 小百頭陀「一号一言：日本視察の感想」（『仏教』17-18巻、仏教社、1925年）、林石真「日本仏教視察記」（『仏教』49巻、仏教社、1925年）

³³ 凝然撰『三国仏法伝通縁起』（1311年）。

し千数百年前から明治維新初期に至るまでの日本国民の精神界と物質界を支配した文化は、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かと気づくようになった。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³⁴。

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宗教と映った。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に迫られた。そこで朝鮮知識人は、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的の文化を持っていたという歴史的事実に注目した³⁵。特に新羅仏教礼賛が流行したが、朝鮮の信仰史がすべて中国に従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に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」³⁶と見なしていた。

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」の一部であり、古代高僧の典籍調査と整理を通じて、「民族思想と文化遺産」の優秀性を明示することに目的があったことがわかる。

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認知している世人が非常に少ないことは、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順次に刊行し、我が民族と社会のために、心力を尽くして燦爛たる精神文明を荘嚴した証拠物として一般社会に紹介することであり……³⁷

このように新しい時代に向けて朝鮮仏教界は「アイデンティティーの確立」「近代社会へ

³⁴ 四海山人「朝鮮仏教의 日本文化의 關係 (朝鮮仏教と日本文化の關係)」(『仏教』第70号、仏教社、1930年)。

³⁵ 趙性澤「近代韓国仏教史記述의 問題: 民族主義的歴史記述에 대한 批判 (近代韓国仏教史記述의 問題: 民族主義的歴史記述に対する批判)」(『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。

³⁶ 高橋亨の『李朝仏教』(寶文館、1929年)の「序文」の冒頭に述べられている。

³⁷ 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)。

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。この時期における「救済衆生」の「衆生」とは「民族」に他ならない³⁸。仏教が民族史上における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。

古代仏教界の人物も朝鮮民族の誇りの対象となったが、とりわけ脚光を浴びたのは元暁である。元暁関連論稿を見ても、元暁自体の理解よりは「朝鮮が産んだ天才」「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見てとれる。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よって世に現れたことの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がなく、「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」とまで考えるようになるのであろう³⁹。

したがって、この時期に論じられた元暁関連の論稿を読む際には、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自身のことを述べつつ、論者の時代的背景が強く反映していることに留意すべきである。

2 「偉人・英雄・聖師」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のである。それでここでは、近代朝

³⁸ 「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わけではない。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まで影響を及ぼすほどではなかった」（金鐘仁「韓国文化로서의 仏教（韓国文化としての仏教）」『宗教研究』第60集、刊行宗教学会、2010年、62頁）。そもそも仏教は人種差や社会階級を超えた、超歴史的普遍的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、世俗に参与し戦う社会主体としての自己定立に努めた。

³⁹ 金相哲「朝鮮文化思想으로 본 仏教의 影響（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）。

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たい⁴⁰。

1) 国権危機と近代的英雄像の創出

(1) 張道斌の『偉人元暁』(1917年)

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(1888-1963)・権徳奎(1890-1950)・趙素昂(1887-1958)・崔南善(1890-1957)のような純粋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、その意図が窺える書である。

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⁴¹。本書は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事を主題別に収録し、基本的には伝記の形式を整えているが、そこに多少話に色つやをつけたり著者の意見を加えたりしている。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述べ、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」⁴²も収録している。



[図1]『青春』11号『偉人元暁』の広告

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」と述べるなど、「古代先哲の模倣」を全

⁴⁰ 以下の引用文は日本語に翻訳し、適宜省略したところがある。

⁴¹ [図1]は、雑誌『青春』11号(新文館、1917年)に載せられた『偉人元暁』の広告である。『青春』は1914年10月に崔南善が運営した新文館で創刊された韓国最初の月刊総合誌であり主に青年層を対象とした。

⁴² 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)。

篇において繰り返している。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も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、何より彼の日常の詳細な事跡に注意を注ぐ必要がある⁴³。

著者は、近代の人々には模範となる人が要るとし、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している。

ここで注目を引くのは、聖人を模倣したり英雄をモデルにしたりするのは、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世紀初の国権喪失の時に、愛国意識の鼓吹と民族啓蒙を図る媒介として東洋と西洋を問わず偉人を素材とする英雄伝記が流行した。これは朝鮮だけではなく、東アジア全般にわたって盛んな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『大韓毎日新報』を含め各種学会誌に数多く登場した⁴⁴。

当時朝鮮の知識人は、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出版した。彼らに続いて張道斌は『偉人元暁』を修養叢書⁴⁵として刊行し、元暁をモデルとしてこれを模倣することを強調したの

⁴³ 張道斌『偉人元暁』（新文館、1917年）6頁。

⁴⁴ 西洋から輸入された近代英雄ストーリーは「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、ピョートルなど）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梁啓超を通じて英雄伝記に多く接したようである。

⁴⁵ ところが注意すべきことは、張道斌がただ単純に申采浩の歴史伝記書の翻訳と刊行を継承しただけではなくて「修養叢書」として刊行したことである。これは韓日併合以後、日本総督府の検閲によって『伊太利建国三傑伝』を含め多くの書が禁書となり、これ以上は救国的抵抗的英雄として「戦闘的男性像」を普及するのが難しくなったことが主な原因になったと思われる。このような時期を経て張道斌は申采浩の歴史伝記を植民地期に出版可能な「個人的修養・成功談伝記」として変貌させたのである。そこには漸進的に個人の力量を育て進歩した国民意識を持つことを勧める内容が中心になっている。たとえ植民支配下であっても古代の優れた文化を再発見し「民族的自負心」を認識させることと「個人の修養（勤勉・誠実）と自我改良」の重要性を喚起することが強調されており、『偉人元暁』もその過渡期の作品であった。（김성연（キムソンヨン）「1920年代翻訳界の世代交替—漢城圖書株式会社と張道斌の出版活動を中心に」、『泮橋語文研究』31、泮橋語文学会、

である。

このような張道斌の元暁表象には「近代的人間像の提示」「朝鮮の思想文化の自主性」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」

『偉人元暁』の結論には次のようにある。「我等」とは「朝鮮民族」の意味であり、「勤労者」「勤勉」などの発言は、元暁を通じて啓蒙に相応しい近代的人物像を提示しようとする意図による。

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一つも得られず、我等が日本に留学してから四十年も経たが、今日まで科学の学者一人も輩出しなかったのは、何故か。その主な原因は、まさに我等が勤勉性がないからである……我等は、今日は怠惰なる人民になっているが、古代には勤勉な人民であった。今日の我等の手には勤勉な祖先の血が流れており、今日の我等の手には勤勉な祖先の魂が残っているのです。我等はこの勤勉性を回復すべきである……元暁のような天才はあるかもしれないが、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⁴⁶。

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、古代の三国時代を「黄金時代」⁴⁷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」を強調する。

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……元暁は漢土にも行かず印度にも行かなかったにもかかわらず、第一の集大成者になった……元暁当時の東洋は文化隆盛の時期であったが、元暁のような大著述家は彼以外にはいなかった⁴⁸。

誇張や賛美、記述の間違いが多少見えるが、当時の張道斌は民族啓蒙のため元暁を民族の誇りとして描き出す必要があった。

さらに、この伝記の第五章には「元暁は時勢を造る」「社会の将来」の節があり、結論では「時勢を把握すること」と「元暁の勤勉と耐久心を模倣して強力な発展社会を建設すべ

2011、p 37) 参照。

⁴⁶ 張道斌『偉人元暁』（新文館、1917年）62-63頁。

⁴⁷ 「吾人は、いつも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）。

⁴⁸ 張道斌『偉人元暁』（新文館、1917年）30頁。

きだ」と強調しつつこの伝記をしめくくっている。これは、梁啓超、申采浩、張志淵、朴殷植らが提唱した「時勢は英雄を造る」という主張と同じ文脈である⁴⁹。

このように『偉人元暁』は、西洋列強の浸透から国権喪失の危機、その中で形成された「愛国啓蒙思潮」による英雄伝記の台頭を背景としている。さらに1910以後の総督府の検閲を避けるための「救国英雄談論から修養成功談論へ」という英雄伝記の性格変化といった時代相をそのまま反映している。なお、同書は伝記類ではあるが、ここに収録された元暁の生涯、著作目録、行跡の叙述は、その後、金敬注、超明基、鄭晄震、崔南善、金鏡峰らの学者の元暁著作目録編成や元暁思想研究にも重要な影響を及ぼした。とりわけ金鏡峰の「道俗の偉人、元暁」⁵⁰は『偉人元暁』の内容を多く参照しており、同書は元暁研究史においても重要な位置を占めるといえる⁵¹。

(2) 「新羅国元暁大師伝並序」(1933年)

次に、独立運動家・政治思想家として知られる趙素昂(1887-1958)⁵²の「新羅国元暁大師伝並序」(1933年)を見ることにする。趙素昂が、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た時期にこのような元暁に関する文章を書いたのは、注意すべきことである。彼は1922年1月、上海で中国国民党の張継(1882-1947)の招待によって孫文(1866-1925)と会談し三民主義に関心を深めていたが、その際に「渤海経」(1922)・「花郎例伝」(1933)・「大聖元暁伝」(1933)・「李舜臣亀船之研究」(1934)などを執筆した。

⁴⁹ 1908年2月26日の『皇城新聞』に載せられた論説「英雄을 渴望함(英雄を渴望する)」には、「そもそも英雄が姿勢を造り、姿勢が英雄を造るわけである。全地球上の歴史において、フランスのナポレオン、米国のワシントン、ドイツのビスマルク、イタリアのマッチニガリバルディ、日本の岩倉具視や西郷隆盛らは、みな近世の著名な英雄である。我々の韓国の歴史においては、乙支文徳、金庾信、姜邯賛、李舜臣公が古来の著名な英雄であり、それらの英雄はみな時勢を造って万古に繋がる事業を建てた者である。我々の韓国の今日、現在こそまさに英雄を渴望する時代である」とある。

⁵⁰ 金鏡峰「道俗의 偉人, 元暁(道俗の偉人、元暁)」(『鷲山寶林』、通道寺鷲山寶林、1921年)。

⁵¹ 張道斌は朝鮮仏教会の発起記念講演会で「古代朝鮮仏教」(『朝鮮仏教叢報』21、三十本山連合事務所、1920年)を発表し、そこで当時の仏教界が古代仏教から学ぶべきことを述べている。古代の僧侶は芸術に優れた点、軍事と護国に参与した点、妻帯や飲酒歌舞に構わずに出世間と世間を超えて大衆教化に努めた点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。

⁵² 趙素昂は、1929年、李東寧、李始榮、金九、安昌浩らとともに韓国独立堂を創設した。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」を臨時政府の建国綱領として唱えており、韓国独立党の対外宣伝及び臨時政府の理論展開と外交問題を全担した。また彼のこのような思想形成には日本留学期の経験も影響があったが、趙素昂は普遍主義理論を提唱した井上哲太郎(1856-1944)から至大な影響を受けており、井上の文章をハングルで翻訳して『大韓興学報』に寄稿したこともある(『韓国民族文化大百科』、韓国学中央研究院、2008年)。

これらの論稿は、主に民族文化の独創性を強調し独立精神と団結心を鼓吹することを目的としている。

「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、その他の一般民衆は蚕である」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、趙素昂は独立運動を行う際に、元暁を民族の理想を実現する象徴的人物、また自分を投影した指導的人物として宣揚したかったのではないかと思われる。

噫三大相織繭에 由是作이라. 人居其中에 昏昏矇矇이 如睡如醉하야 淪五濁而久轉하고 沈苦浪而長流하야 隨流長夢이 不可頓開라. 惟師憫之하야 現身東土에 道以西方하야 用三寸舌하야 延促三大於股掌之上하고 揮一枝筆하야 殺活三大於方寸之間하야 一張一弛에 或予或奪이 擒縱如神하야 捲舒自在하고 隨分吐吞에 乘緣伸縮하야 弄神鞭而鼓盪하야 破壞天地之有하고 騎天馬而騰空에 馳騁冲漠之無하야 鈎其玄語絶慮하고 探其頤於離言하야 顯微闡奧에 獨擅神手하니 人皆蚕兮며 師其蛾乎 | ㄴ 더. 或이 詰之曰子非師라 安知師之為蚕蛹蛾耶아. 且夫三大 | 先乎心而獨立하고 離万象而自存하니 固非子之所左右而存亡之니라. 今子納天地於三大하고 括三大於一心하니 非顛倒之甚歟아. 曰噫라, 子非我라 我固知子之不知我也로다. 相彼蜘蛛 | 抽糸張網하야 踏太虛而遊心하고 乘無跡而自適하야 蒼蠅이 觸之則罹하니 子乃蠅乎아. 蚕亦吐糸하야 創造一世하니 一轉為蛹하고 再轉為蛾하고 蛾而後에 解脫在纏之身하야 呼吸先天之氣하니 子其蛹乎아. 以余觀之컨댄 一縷情緒 | 結為三大하야 展轉相識하야 現頭世界하니 三千世界 | 非人造繭乎아. 或이 垂頭不敢對라. 曰序元暁大師 | 以此는何也오. 曰伝莫貴於伝心하니 非此면 無以伝師之心이니라. 自称元暁라하니 蓋取諸晨하야 仏光이 初輝를 如日東昇之義라. 師於一時에 疏大乘論호대 引對法論七種大性하야 以釈大乘하야 (一) 境大性이니 以菩薩道로 緣百千等元量諸經廣大教法하야 為境界故오 (二) 行大性이니 正行一切自利利他廣大行故오 (三) 智大性이니 了知廣大補特伽羅法無我故오 (四) 精進大性이니 於三大劫阿僧祇耶方便勵修無量難行故오 (五) 方便善巧大性이니 不住生死及涅槃故오 (六) 証得大性이니 得如來諸力無畏하야 不失仏法等無量無數大功德故오 (七) 業大性이니 窮生死際하야 示現一切成菩薩等建立廣大諸仏事故云云이라⁵³.

一方、これとともに注目されるのは、1936年に南京臨時政府の運営する独立公論社が発

⁵³ 趙素昂「新羅国元暁大師伝並序」『趙素昂先生文集』（三均学会刊、1979年）359-364頁。この引用文は、意味を伝達するため原文そのまま引用することにする。

行した『独立公論』第3号⁵⁴である。そこには「民族主義大同団結과 民族陣線을 위한 희망 (民族主義大同団結と民族陣線のための望み)」「人民戦線論」などが載せられており、とりわけ「韓国文化의 对外的 贡献 (韓国文化の対外的貢献)」では、韓国仏教の位相を高めた人物として元暁を取り上げ、彼の得道と著述について紹介している。次のとおりである。

当時、韓国仏教の位相をもっと高め、海外各国に韓国仏教を広く知らしめるのに決定的に貢献した偉大な僧侶として元暁大師に言及しなければならない。韓国華嚴宗の先駆者である新羅の元暁大師（真平王 39 年出生、享寿 70）は、盤龍山の普徳大師や靈鷲山の朗智大師に師事したことはあるが、真の悟りを得ることができたのは、彼の生まれつきの天品に並はずれたところがあったからである。『指月録』には「仏法の勉強のため唐に向かった元暁は、ある日の夜、墓地で眠ることになった。夜中に喉が渴いて起きた元暁は、横に置いていた器に入れた水を甘泉数のように涼しく飲んで寝つづけた。ところが翌日の朝、起きてみたら、昨夜に飲んだ水は骸骨に入っていた雨だったことに気づいた。身の毛がよだった元暁は、昨夜に飲んだ水を吐いた。その瞬間、元暁は、人間のすべてのことが心にかかっていることを悟り（万法唯識）、唐に向かう足を返して新羅に戻った」と記されており、元暁の悟りは高僧の教えによるものではなかったことを明記している。高仙寺誓幢和尚塔碑にも、大師は「特に師匠がいなくても自ら得悟に至った」と記しており、『三国遺事』にも大師は「天性が聡明であり仏心も備わっていて、別に師匠を取らなかつた」と記している。偶然に自得した元暁大師は、各宗宗派の核心思想にあまねく通じていただけではなく、経典にも詳しく、多様な著書を著した。元暁大師の著書の中で代表的なものとしては、金剛三昧経論、大華嚴経疏、大乘起信論疏、初章観文、華嚴経疏、安身事心論、大無量寿経宗要、十門和諍論などがある。中でも華嚴経疏、大乘起信論疏、金剛三昧経論などは中国や日本にまで広く知られた著述である。元暁大師の著書は、後日、暁公疏あるいは海東疏と呼ばれており、仏経解釈の基準にもなった。これは仏教教理の意味を明快に解釈しており、その教理の習得において、新羅仏教が大きく貢献したことを示す明確な証拠である⁵⁵。

趙素昂を含めこれまで言及した知識人は仏教徒ではなく、当時の政治・思想・言論の全般に関与した人々であつて、彼らは元暁自体に深い関心を持つというより、元暁を通じて革命と啓蒙を論じ、過去と現在を貫く理想的な朝鮮民族像を提示しようとしたのである。

⁵⁴ 1936 年 6 月に創刊された月刊独立運動誌。中国の南京の獨立公論社から発行された。停刊時期・発行者・発行号数などは不明である。

⁵⁵ 『獨立公論』第 3 号（獨立公論社、1936 年（？））。

(3) 『開闢』・『三千里』の記事

次に、雑誌『開闢』と『三千里』に載せられている「自我를 開闢하라 (自我を開闢せよ)」「朝鮮생각을 찾을때 (朝鮮の考えを探す時)」「朝鮮의 자랑 (朝鮮の誇り)」「朝鮮仏教의 공과론 (朝鮮仏教の功過論)」に見える元暁関連の言説を見てみよう。

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論の中に元暁に関する言説が見える。『開闢』は 1920 年代中期、朝鮮的心性という集团的自己表象が形成される頃の思潮を反映しており⁵⁶、『三千里』は 1930 年代植民地大衆文化と文化民族主義が結合する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。

収録された文章は、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」「外国人から見た朝鮮の誇り」などを載せて、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存在し、自己批判的言説が多く出てくるようになる。次の洪命喜 (1888-1968)⁵⁷の語に見えるように、元暁もまた古代の朝鮮民族の誇りではあるが、現在においては民族の憂鬱感を呼び起こす人物とされている⁵⁸。

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ことが出来ますか、今の我々は自慢を語る立場ではありません⁵⁹。

なお、権徳奎 (1890-1950)⁶⁰は「自我를 開闢하라 (自我を開闢せよ)」の中で、現代人の

⁵⁶ 車恵英「1920 년대 중반 『開闢』의 ‘朝鮮의 자랑’을 통해 본 植民地近代의 內的 ‘轉換’ 研究 (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內的轉換研究)」(『韓国言語文化』第 36 集、2008 年) 3 頁。

⁵⁷ 洪命喜 (1888-1968) は、号は可人・碧初、小説家、言論人、政治家として活動した。漢学を学び日本に留学して大成中学校を卒業した。時代日報社の社長として在職した時の 1927 年には民族運動組織の新幹会の創立に関与し副会長になった。近代期の最大の長編小説『林巨正』を執筆した。

⁵⁸ 車恵英「1920 년대 중반 『開闢』의 ‘朝鮮의 자랑’을 통해 본 植民地近代의 內的 ‘轉換’ 研究 (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內的轉換研究)」(『韓国言語文化』第 36 集、2008 年) 3-5 頁。

⁵⁹ この文は「朝鮮인이 본 朝鮮의 자랑 (朝鮮人から見た朝鮮の誇り)」(『開闢』、1925 年) に載せられた洪命喜のインタビュー内容である。

⁶⁰ 権徳奎 (1890-1950) は、号は崖溜、独立運動家、国語学者、史学者として知られている。1913 年に徽文義塾を卒業し、朝鮮光文会で 6 年間ハングルを研究しており、1919 年には張志淵 (1864-1921) や李仁 (1896-1979) らとともに 3.1 独立運動を行った。その後、徽文・中央学校などで国語と国史

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であるだけに、思想的自主性を探すべきだとする。その好例として、元暁が中国留学を断念したことを取り上げている。

朝鮮人は二つに分けられる。すなわち歴史上の朝鮮人と現代の朝鮮人の二種類である……その名誉たる神聖な外洋留学を止めて、他人が知るか笑うか構わず、ただ自己を探する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論疏は、暁公の疏を盗竊したものである。これから見ても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それは自分の意志であり、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……⁶¹

その後も権徳奎は「朝鮮생각을 찾을 때 (朝鮮の考えを探す時)」という論稿で「賢首らが暁公の思想を盗賊したのであり」⁶²と、法蔵が元暁の『起信論疏』を多く参考したことを強調している。

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、ここで権徳奎は元暁の無碍行と仏教布教の意義について語っている。世俗参与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。

元々仏教というのは、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の人間社会から離れ求道すべきだと云われました。(しかし——引用者) 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ており、結婚して俗世闊巷で求道を行ったのであります⁶³。

の教師になり、1936年から約1年間ハングル学界で『クン(大)辞典』編纂に参加した。1944年には「朝鮮語学会事件」のため咸興刑務所に投獄されたが病保釈で釈放された。著書としては『朝鮮語文経緯』(1923)『朝鮮留記』(1924)『乙支文徳』(1948)などがある。(権徳奎の関連研究としては、鄭寅承「権徳奎論:韓國의 民族主義者(権徳奎論:韓國の民族主義者)」(『思潮』1-5、思潮社、1958年)、정민지(ジョンミンジ)「権徳奎의 『朝鮮史』에 나타난 韓國史 認識(権徳奎の『朝鮮史』に現わした韓國史認識)」(『歴史教育論集』第17号、歴史教育学会、2013年)を参照されたい。

⁶¹ 権徳奎「自我를 開闢하라(自我を開闢せよ)」(『開闢』第1号、1920年6月25日)。

⁶² 権徳奎「朝鮮생각을 찾을 때(朝鮮の考えを探す時)」(『開闢』第45号、1924年3月1日)。

⁶³ 「半島英傑을 論함-史上의 著名한 英主・学者・名將들(半島英傑を論じる-史上の著名な英主・

また、金泰洽は「朝鮮総合文化に対する仏教の公德」という論稿で、元暁、義湘、義天を取り上げ、朝鮮文化史上の「恩人」と述べ、古代の高僧たちが仏教を含め朝鮮の思想文化を外国に広げたことに自負心を現わしている。薛総(未詳)が元暁の子であることと、薛総が「吏読」を発明したことと結びつけて、この二人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、法のために身を忘れ発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、天文暦法、医薬治方、国防兵学、政治法律などの制度まで紹介した。こ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のである⁶⁴。

このように、近代の多くの知識人は、仏教を通して新たに朝鮮の歴史と文化を再認識することになり、朝鮮文化史上に元暁が持つ意義を同時代に投影し、言論媒体を活用して宣揚したのである。

2) 朝鮮仏教の独自性の象徴

(1) 「元暁大聖祭典法要会」(1929年)

雑誌『仏教』には、1929年、元暁を追悼する「祭典法要挙行」の記録が収録されている。近代になると、元暁に対する新たな認識ともなって「元暁追慕」「元暁讃仰」などの行事が行われるようになった。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、近代の元暁理解を把握するのに重要な資料と思われる。『仏教』第60号には「去る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行了⁶⁵」とし、その紹介と法要文が載せられている⁶⁶。

学者・名將ら)」（『三千里』第6巻11号、1934年11月1日）。

⁶⁴ 金泰洽「朝鮮仏教의 功過論（朝鮮仏教の功過論）」（『開闢』第1号、1934年11月1日）。

⁶⁵ 「仏教彙報 - 元暁大聖第一千二百四十四回祭典法要挙行」（『仏教』第60号、仏教社、1929年）。

⁶⁶ ここでは「聖師の諱日ごとに毎年行う」とあるが、残念ながらこれ以上具体的記録は見当たらない。

今日は、我が東方華嚴初祖の大聖和諍国師元
 曉聖師が涅槃に入ってから一千二百四十四
 回の諱日である。それで我々孫たちは心香を
 たいて讃仰し、花を供えて遠く聖跡を追慕す
 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」になるにいささかの遜色もない……聖師
 は明確に朝鮮仏教を築き上げた人であり、少
 しも印度や支那の仏教を以って基礎としな
 かった……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陥っ
 たかもしれない……興輪寺の金堂は跡さえ
 残っていないし、芬皇寺の塑像は影さえな
 くなってしまった今日、我々はただ聖師の名号
 だけを唱えている……（後略） — 仏紀一千九
 百五十六年陰三月二十九日仏教朝鮮聖贊会を
 代表して—⁶⁷



[図2] 元曉大聖祭典法要舉行 (1929)

ここでも、元曉を「海東の華嚴初祖」「朝鮮仏教界の初祖」と表現し、元曉が「印度と中国仏教に頼らず独自の仏学を立てた」と高く評価している⁶⁸。

これとともに注目される内容は、元曉には明確に学脈を継ぐ弟子も門徒もなかったにもかかわらず、このような行事が行われると、当時の仏教徒が、元曉の法孫のような認識を持つようになり、元曉が韓国仏教の始祖であったように位置づけられたことである。中国・印度と異なる「朝鮮仏教の独創的地位」を想定し、そこに「元曉」を置いて、元曉から近代の仏教徒に繋がる精神的「脈絡」を造ろうとしたのである。

またこのような動きと類似する事例として、1926年に東京の金剛杵社で在日留学生を中心とする「元曉大聖讃仰会」が結成され、発起総会が開かれたことである。会の結成目標は「元曉讃仰と普及を通して、朝鮮民族の宗教認識を喚起し人格を陶冶すること」⁶⁹と表明されたし、具体的内容は次の第二章で紹介することにする。同様に1928年9月21日の『毎

⁶⁷ 「祭元曉聖師文」（『仏教』第60号、仏教社、1929年）35-36頁。
⁶⁸ 最近（2013年5月8日）の慶州芬皇寺元曉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の解決、民族力量を一つにさせる思想は、即ち元曉の思想である」「元曉は和諍に基づく無碍行をもって三国統合を成した」と発言されている。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曉理解は今も続いている面があることが注目される。
⁶⁹ 仏教社「元曉大聖讃仰会宣言」（『仏教』19巻、仏教社、1926年）58頁。

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」という記事があり、そこで元暁を初め義湘、義天らが聖者として挙げられている。このような動きは「朝鮮仏教聖讃会」の結成ともかかわると思われるが、この時期に至って元暁はまさに韓国歴史上に並びなき英雄として地位を固めつつあったのである。

(2) 「書聖丘龍斗 格言（書聖丘龍の格言）」(1920年)

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か」という点が、近代韓国仏教徒の共通的な問題意識として浮かび上がった。次の文を見られたい。

曾て日本の僧侶は、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。新羅国使臣の薛某が度日するに至って、日本の国使が（新羅使臣に——引用者）元暁の孫であるかと問い、元暁は遂に会えないがその孫と会うことになって非常に喜んで待遇を極めて盛大にし、詩を作って送別したという。異国の人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拝しないでよいものだろうか。⁷⁰

ここでは『三国史記』「薛仲業」⁷¹の関連記録を取り上げ、他国人が崇拝する元暁を本国人である我々も尊重すべきだと強調する。この引用文は、「晋訳華嚴経疏序」を載せた論文において述べられたものである。筆者の鄭昞震は日本曹洞宗大学の留学生であり、1910年代から元暁の著述の収集と紹介に尽力した。これまでさほど注目されていないが、近代の元暁研究に重要な役割を果たした人物である。彼の多くの論稿には、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が述べられている。

たとえば、彼は日本臨済宗の僧侶今津洪嶽（1884—1965）が書いた元暁の『華嚴経疏』に関する論稿を読んだ後、今津を直接に訪ね元暁関連資料を拝見させてもらったり⁷²、日本所蔵の元暁遺書を調査し「元暁著述一覧表」を作成したりしている。これは鄭昞震だけで

⁷⁰ 元暁（撰）鄭昞震（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）

⁷¹ 『三国史記』第46巻「薛聰伝」。惠恭王15年（779）、元暁の孫とされる薛仲業は使臣として度日した。その時、東大寺に出家して還俗した弘文天皇（在位672年1月—8月）の曾孫、漢文学の大家であり高位官僚であった淡海三船（722—785）に合うようになった。元暁の『金剛三昧経論』を読んで多くの感銘を受けていた淡海は、薛仲業を懇篤なもてなをして詩まで書いて送った。この事件を切っ掛けで新羅の人々は元暁を新たに認識することになり、日本から帰国してからは元暁の徳をたたえる作業を始めた。それで「誓幢和尚碑」が立てられるようになった。

⁷² 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）。

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、日本仏教との物的人的交渉を深める中で、日本で元暁が高く評価されていることに刺激を受けたのである。

鄭昞震は、1920年に「書聖丘龍の格言」⁷³を發表し、元暁の著述『大慧度經宗要』『中辺分別論疏』などから抜粋した文章を「格言」として立て、解釈を加えて『朝鮮仏教叢報』に収録、紹介した。彼は、序文にこのように述べている。

書聖元暁の波乱に富んだ一生は救世の活動のみであった……ここで格言と名づけたのは、書聖丘龍（丘龍は元暁の別称——引用者）自らの著述『無量壽經宗要』の中に「今此釈者、皆是菩薩藏教之格言」と書いており、また『大慧度經宗要』の中に「今是經者、波若為宗無說無示無聞無得無絶諸戲論之格言也」と書いているからである……書聖丘龍の著述の現行本の中から、斬新かつ独特な文章、豪壯であり雄偉な面があって美文の価値があり修養的誓箴になりうる断片的比喩の巧文妙句を抜萃し、これを仮に格言といい、この格言の下に若干の解説を試みることにする⁷⁴。

鄭昞震は、すでに1918年に「元暁大聖著述一覽表」を作成したが、その執筆目的を「印度では龍樹・馬鳴、中国では清涼・慈恩、日本では伝教・弘法などの大著述家が知られているが、朝鮮では大著述家といえる人物が知られていないことに遺憾を感じ、朝鮮の四大著述家を紹介する意図でこの文章を書いた」と述べている⁷⁵。彼は、日本で五、六年間、元

⁷³ 獅喉生「書聖丘龍의 格言（書聖丘龍の格言）」（『朝鮮仏教叢報』第20号、三十本山連合事務所、1920年）。

⁷⁴ 獅喉生「書聖丘龍의 格言（書聖丘龍の格言）」（『朝鮮仏教叢報』第20号、三十本山連合事務所、1920年）3頁。

⁷⁵ このような理由以外にも、歴史実証的近代の仏教学の流入によって史料集成の重要性に気付いた理由がある。西洋仏教学の影響は次の文章から窺える。これは鄭昞震が1918年「元暁著述一覽表」の後続篇として「憬興国師著書一覽表」を作成し、一覽表の作成動機について述べた内容である。「古来の仏教史学家たちの研究態度は、南北両方の仏教国のどの仏教史学家をとわず、つねに宗教的色を帯びていて伝説的神秘的傾向から脱しなかつたので、よく背仏史学者から冷評を受けてきた……それゆえ、我が仏教史学家の中でも欧州人（heinrich kern, 印度仏教史）ケルン氏は、従来の宗教的神話的枠から換骨奪胎して、大胆な自由な新研究的態度をもって仏教史学研究に率先して着手して、以外の好い結果を得た。このような研究が従来の研究より、仏教史学上に、真の事実を把握することが倍多であるので、世界仏教史学界を非常に激動されたのである。この西洋の自由研究の学風が、東亜仏教界すなわち日本仏教界に流入され、新仏教史学研究に導火線になって一身面目を開拓したという。しかし我が半島仏教史学の中には、まだ古来の学風を維持する傾向が多いようである。私は、この学風を革新して現代的自由的研究の新学風が流入され、新仏教史が現出することを期待する」（鄭昞震「仏教史学研究」（『朝鮮仏教叢報』第14号、三十本山連合事務所、1919年）。

暁著書を収集調査し、その結果を総合して 87 部 223 巻の元暁著述一覧表を作成したのである。それまで元暁著書が 40 余部とされていたのが、二倍以上に増えることになった。

五、六年前に、文学博士高橋亨氏は、元暁の著述 45 部 89 巻を毎日新報上で発表しており、張道斌氏は、『偉人元暁伝』に 49 部 97 巻と発表したが、私は、元暁の著述が、この両氏の発布以外にも無いとは断言しない。それで私は、渡海（渡日——引用者）以後、今まで五、六年の間、我が半島の古今の諸高德名師の著述を探究する中、特に元暁著述の収集に注意した結果、今、非常に貧弱ではあるが、大聖元暁の著述八十七部、二百二十三巻の一覧表を作成することになった。我が仏教界の明眼の公評を請う⁷⁶。

しかも、鄭暁震の日本での史料収集の経緯が窺える論稿「今津洪嶽老師訪問記」（『朝鮮仏教叢報』、三十本山連合事務所、1921 年）を見ると、彼の元暁著書への関心が、より詳細に知られる。次のとおりである。

元暁の華嚴疏の有無を問うと、師は、大正四年の夏、京都梅尾高山寺の法鼓台所蔵典籍の中から、偶然に元暁大徳の華嚴經疏を発見して、のちに『宗教界』という雑誌に「元暁義湘二大徳の事跡及其教義」を載せ、我が（日本——引用者）仏教界に紹介したと答えた。また華嚴と禪は直接に関係があるので、華嚴教理がすなわち禪理であり別の物ではないと言った……もし、奈良の東大寺に元暁の華嚴疏がないかと問うと、師は、東大寺の正倉院で累次の調査を行ったが、元暁の疏はなく、新羅の審祥大徳のすぐれた文だけがあると答えた……元暁の華嚴經疏の拝見をお願いすると、師は快く起って、前面の床の上の書棚に置いている書籍の中から、表紙を半紙で作った一小冊を引き出して私に見せた。その表紙の題目を見ると「大覚寺慧光海東元暁両大師真撰華嚴經如来光明覚品鈔 全」とあった。私は悲喜こもごも至りつつ謹んでしてみたが、全冊の紙数は九枚、一頁の行数は十行、一行の字数は十八字ずつであった。慧光撰が二枚であり元暁撰が五枚であった……元暁の疏がいつ渡来しいつ全部無くなったかを聞くと、師は、約千数百年前に、新羅使の薛聡⁷⁷すなわち元暁の孫の渡来にともなって日本に伝わり、その他の元暁著述のすべては、審祥大徳が渡来時に持ち来たったといい、華嚴經疏が明白に存在したのは高山寺目録の記録からわかると答えた。師はその目録を抜いて私に見せた。「華嚴經十巻 元暁著」とあり、目録は陰刻板であった。その目録の年代から判別すると、今から二二三年前までは完全に伝存したのである。その後師は「惜しむべし、惜しむべし」と嘆いた……師は日本華嚴宗の明恵上人は元暁と義湘を非常に尊敬して二大徳の伝記を著したが、それも今は伝わっていないので遺

⁷⁶ 鄭暁震「一覧表考編緒言：大聖和靜国師元暁著述一覧表」（『朝鮮仏教叢報』第 13 号、三十本山連合事務所、1918 年）。（本論文の付録に「大聖和靜国師元暁著述一覧表」収録）。

⁷⁷ 薛仲業の誤記。

憾にたえないと言った。元暁の弟子や没年などは、私が上野図書館で見つけた元暁の碑文に関する原稿に詳しく記されていたので、それを師に見せると師は大いに喜んでいました。最近朝鮮における元暁著述の現存本『発心』『諸経序』『金剛三昧論』の刊行推進の話を伝えると、師は非常に珍奇なことであると喜んでいました。貴老師の著「元暁義湘二大大徳の事跡及其教義」を朝鮮語に翻訳して朝鮮仏教雑誌に掲載したいと、貴師の意向は如何を聞くと、師は「唯唯」と答えた……あまりにも時間が長くなって失礼を表しながら出ようとして、華嚴経疏の拝借を請うと、師は少しも忌憚の色なしにすぐ快許した……借来本大覚寺慧光 海東元暁両大師真撰 華嚴経如来光明覚品鈔全一冊、大日本統蔵経第八套第台輯第式輯第五冊一冊、宗教界雑誌三冊。借見本唯識三十頌高麗本折本一冊、白隠禅師手續一軸、明恵上人肖像一軸、仏教大業三論大義鈔三論主義三冊、李能和先生許贈呈本 今津洪嶽⁷⁸。

この引用からわかるように、臨済宗の僧侶である今津は、臨済禅と華嚴の繋がりを意識しながら『華嚴経疏』の意義を述べており、元暁を「華嚴宗の人」「華嚴宗の宗祖」と称するが、これは日本仏教の中で長く続けられてきた元暁認識である。日本留学の際に偶然、『宗教界』に載せられた「元暁義湘二大大徳の事跡及其教義」を発見した鄭昞震が、今津を訪ね元暁や韓日仏教に関する見解を聞いたり関連史料を借りるなどの経験を通じて元暁を再認識する必要性を強く感じ、その後、韓国仏教界にも元暁の遺書を知らせるのに尽力するようになったのである。その結果、元暁遺書の序論や名句を集めた「書聖丘龍의 格言（書聖丘龍の格言）」（1920年）、「晋訳華嚴経疏序」（1918年）などの発表し、獅吼文庫に蔵された自らの元暁関連収集書を韓国仏教界に紹介したのである。

（3）各種仏教雑誌と新聞の記事

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」⁷⁹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……」という発言が見える。

また、次の記事、金相哲の「朝鮮文化思想에서 본 仏教의 影響（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する内容が見られる。

⁷⁸ 獅吼生「今津洪嶽老師訪問記」（『朝鮮仏教叢報』、三十本山連合事務所、1921年）。

⁷⁹ 「仏教改宗問題」7（『東亜日報』、1920年7月2日）。

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っている。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矜持と東洋仏教の最大進歩もこの宗派から出たのである……まさに人天の大師として生まれた元暁をしてここ朝鮮で生まれさせ、その能大能実と全智全善を朝鮮人として朝鮮式で全世界において余地なく発揮した……半夜、塚間において頭骨の水で三界惟心の大道真理を頓悟し、大小乗教の極深意を豁然通開し、自家心裏に無尽世界と無量法界を列置したのである。暁師が出類の大聖人であることが容易にわかる⁸⁰。

金相哲は、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てもかまわない文脈にも、「朝鮮の元暁師」という言い方が当然のように用いられる。こうして元暁の偉業はただちに朝鮮民族の偉大さに直結するのである。

このように、海東華嚴・海東宗をアピールし、中国の華嚴伝統をそのまま受け入れたのではなく朝鮮独自の海東華嚴を形成したと強調した権相老は「朝鮮에서 自立한 宗派（朝鮮で自立した宗派）」（1928年）⁸¹で、中国宗派だけを正宗と見なすこれまでの傾向を、次のように批判している。

ところが、支那の系統を受け続けなかった特殊の華嚴宗、つまり朝鮮自立の華嚴宗があることを言いたいのが本題の正論である……元暁祖師も初地の頃は、義湘とともに北学の志を立てて支那に向かったが、途中で悟りを得て、義湘を送別して本国にもどり華嚴宗旨を明らかにした……元暁宗の門徒には、そのような賢哲がいたかどうか、今に至っては少しも知る事ができない。元暁の著述である『大華嚴経』十卷、『華嚴経綱目』一卷、『入法華品鈔記』一卷などは、義湘の著述である『一乘法界図記』一卷、『入法華品鈔記』一卷、『白花道場発願文』一卷、『大華嚴十門看法観』一卷に比べて、その量もはるかに豊かであり、それ以外にも、金剛、涅槃、海深密、阿弥陀、無量寿、弥勒、法網、瑜伽などの諸経や、起信、因名、成唯識、撰大乘、成実、三論などの諸論、『調伏我心論』『遊心安楽道』など、仏教全体を通して手を出していないところがないので、大体、指を折ってみても、彼の著述は約百巻に至る。その中で『十門和諍論』というのは、その本文は読んでいないが、書名から見ても、当時仏教の各種各派においてまちまちな議論を、元暁宗師が十門に分類して、弁駁和会したことは容易に推測できる。そして日本で華嚴を宣揚した人物は、奈良の東大寺の良弁であり、彼は新羅の学人である審祥大徳から学んだが、審祥は元暁祖師の弟子であり、元暁の『華

⁸⁰ 金相哲「朝鮮文化思想에서 본 仏教의 影響（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）。

⁸¹ 権相老「朝鮮에서 自立한 宗派（朝鮮で自立した宗派）」（『仏教』54、仏教社、1928年）。

嚴疏』が日本に流通したのは、そもそも審祥大徳が伝えたというのは、歴史上に証明されたところが多い。いずれにせよ、新羅時代から華嚴宗に両派があったのは事実であり、その両派の後系がいつまで続いたかは詳細に考証し難い。ただ、長い歳月にわたって持続したことは想像できるし、今、遺跡上に残っているものをもって逆考すると、大抵は義湘祖師の門派のものが多いようであるが、その理由はきっと、支那の系統の影響が残っているものだけを正宗と見なし、その系統ではないのは散宗と見なした当時の習慣によって、慎重に考えていなかったからであろう⁸²。

また次は、金泰洽（1899-1989）の「東洋仏教의 概説（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備えた特殊の一地位を占める名著といえる……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ける地位が如何なるものであったかがわかる⁸³。

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、賢首大師法蔵『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。たとえば、崔南善も「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」⁸⁴といい、元暁を「海東の龍樹のような大論主」と賛美している。

また、崔南善は、朝鮮民族と仏教を結びつけた人物として元暁を誰より重要な学僧として挙げていたが、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、元暁の獨創性を外国人にアピールするため「支那の学統を引くこ

⁸² 権相老「朝鮮에서 自立한 宗派（朝鮮で自立した宗派）」（『仏教』54、仏教社、1928年）2-8頁。

⁸³ 金泰洽「東洋仏教의 概説：四. 朝鮮의 仏教-朝鮮仏教史上의 人物（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）。

⁸⁴ 崔南善「朝鮮仏教의 大觀에서 朝鮮仏教通史에 及함（朝鮮仏教の大觀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。

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、華嚴学の究竟奥義を開演した元暁の海東宗がそうである」⁸⁵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ある。

次に、近代朝鮮最大の布教師とされる金泰洽は、心田開発運動の宣伝に尽力し、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。金泰洽は1935年と1940年の二回に分けて「高僧逸話元暁大師」⁸⁶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のであろう。この記事の初めには次のように述べられている。

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、かくも多くの名僧や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⁸⁷。

こうしてさまざまな逸話を紹介しているが⁸⁸、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「소뽕사이에 筆碩 (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為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……⁸⁹。

金泰洽は、元暁は「総合的仏教の創始者であり鼻祖になりうる」といい、元暁に学ぶべ

⁸⁵ 崔南善「朝鮮仏教、東方文化史上에 잇는 그 地位 (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。

⁸⁶ 金泰洽「高僧逸話元暁大師」(『三千里』第7巻6号、1935年07月01日)、金泰洽「高僧逸話元暁大師」(『三千里』第12巻3号、1940年03月01日)。

⁸⁷ 金泰洽「高僧逸話元暁大師」(『三千里』第7巻6号、1935年07月01日)

⁸⁸ 「出家하며 寺院創設」「시원한 觸髓水」「소뽕사이에 筆碩」……「大師와 朝鮮仏教」の順で小題を付けている。

⁸⁹ 金泰洽「高僧逸話元暁大師」(『三千里』第7巻6号、1935年07月01日)

き点は「大師の独創精神、つまり誰にも依らない精神である」と結論づけている⁹⁰。

ここでもう一つ考えておきたいのは、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違いがあるのか、という問題である。近代日本には韓国より早く元暁関連の論稿が現れているが、その題目だけを見ても⁹¹、日本の論稿は「教学的分析」、朝鮮の論稿は「朝鮮仏教の文化・思想的特性」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見られるのは「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」ぐらいであり、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はいるが、教学的な面において名僧であることを述べているに過ぎない。

たとえば、脇谷撫謙の「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、自国の仏教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。

小 結

本章では、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きた。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

⁹⁰ これ以外にも、趙明基の「元暁宗師의 十門和諍論 研究」（1937年）、許永鎬の「元暁仏教의 再吟味」（1940-1941年）、文一平の「四面에서 본 朝鮮、思想系의 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。

⁹¹ 日本の論稿は、脇谷撫謙「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）、忽滑谷快天「元暁の著述と思想」（1931）、横超慧日「元暁の二障義について」（1940）などが挙げられるが、主に教学的側面から元暁思想について論じている。これに関しては、本論文の第8章を参照されたい。

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ていた⁹²。

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論じた。従来、近代仏教の民族主義性を語る際に、親日と対照的な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、朝鮮国内の仏教界の変化、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潮が考慮された。その交渉の中で、朝鮮的仏教というアイデンティティが自覚され、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が、そこに「元暁」がいたのである。

次に、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、これらのほとんどは大聖・聖師・英雄などの修飾語を用いてはいるものの、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平板になってい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った時期はいうまでもなく⁹³、今日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ないかどうか、

⁹² 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語られている記事としては、韓興教の「梵寺新聲」（『大韓興学報』第6号、1909年10月20日）、朴春坡の「清秋の逍遙山」（『開闢』第5号、1920年11月1日）、壽春山人の「朝鮮各地丹楓名所巡礼記」（『別乾坤』第18号、1929年1月1日）、權相老の「古刹巡礼記（其一）名刹梵魚寺」（『三千里』第13巻第4号、1941年4月1日）などが挙げられる。

⁹³ 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「和諍」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政権の意図と強い関連があることを物語っている。

真剣に考えてみる必要がある。では、次に、このような「民族単位」中心の仏教思惟の登場と急激な仏教界の変化の中で登場した「仏教改革」運動と元暁表象化の様相について見ることにしたい。

第2章 仏教界革新期の「改革者像」

はじめに

本章では、韓国近代の1910年代からの仏教改革論の盛行に伴って「進取的・革新的人物」として論じられた元暁像について考察したい。近代において元暁は、改革運動を推進した青年仏教徒や在日留学生徒の模範としてとりあげられた。伝記類が伝える元暁の破格的行動と活発な性格、既得権の貴族僧侶を詰難した行跡は¹、当時既得権の行態を批判し保守的仏教界の慣習を変化しようとした青年仏教徒には、みずからの要求に相応しい模範像として映った。

日韓併合以後1911年から朝鮮総督府によって施行された寺刹令²に対する不満、社会進化論の流行、妻帯食肉の拡散、仏教の世俗化などの急激な変化を迎えた仏教界では、「朝鮮仏教改革論」「朝鮮仏教維新論」³などの革新論が盛んに唱えられており、それに伴って「朝鮮仏教青年会」「東京留学生会」などの組織が国内外で結成され活動し始めた。特に留学生たちは、日本仏教界の変化を敏感に注視しながら国内仏教界の変化の必要性も絶感し、既得権を持つ三十本山の住職層との摩擦を経ながら革新論を主導した。1926年、東京在日留学生を中心に結成された「元暁大聖讃仰会」もその一例である。

ところがこれまでの多くの研究は、韓龍雲の『朝鮮仏教維新論』の分析や仏教青年団体の活動の整理がほとんどであり、その中で行われた人物表象化に注目した例はほとんどない。しかし、改革を推進した仏教徒が活動指針とした人物について把握することは、彼らの意図や改革の方向を理解するのに重要である。しかも彼らの要求によって浮き彫りにさ

¹ 仏教界の既得権僧たちの虚位意識を叱咤した元暁の百高座法会の記録がある。『宋高僧傳』「唐新羅国黄龍寺元暁傳」に「泊乎王臣道俗雲擁法堂暁乃宣吐有儀解紛可則称揚迪指聲準于空暁復昌言曰‘昔日採百椽時雖不預会 今朝横一棟処唯我独能’時諸名徳俯顔慚色伏膺懺悔焉」とある。

² 朝鮮総督府は日韓併合の翌年1911年6月3日に朝鮮総督府制令第7号「寺刹令」を制定し「朝鮮総督府官報第227号」に掲載発布した。同年7月8日には朝鮮総督府令第84号「寺刹令実施規則」八ヶ条も発布した。この規則によって朝鮮の寺刹は三十本山（1924年に華嚴寺を加えて31本山となる）に併合され、各本山の住職は朝鮮総督の統制下に置かれるようになった。

³ たとえば、権相老「朝鮮仏教改革論」（『朝鮮仏教月報』3-18号、朝鮮仏教月報社、1912-1913年）、韓龍雲『朝鮮仏教維新論』（滙東書館、1913年〔1910年執筆〕）、朴漢永「大夢誰先覺에 대하여」（『朝鮮仏教月報』11、朝鮮仏教月報社、1912年）、李英宰「朝鮮仏教革新論」（『朝鮮日報』に総27回連載、1922年）、白鶴鳴「獨살림 法侶에게 勸함」（『仏教』71号、仏教社、1930年）、韓龍雲「朝鮮仏教改革案」（『仏教』88号、仏教社、1931年）、朴重彬『朝鮮仏教革新論』（1938年）などが挙げられる。

れた元暁のイメージの変化もたどる必要がある。したがって、本章ではまず、主に 1910 年代からの仏教改革運動の背景を概括し、元暁を先駆的改革者の模範として取り上げている例を紹介・検討したい。

1 1910-1930 年代における仏教界の革新運動

1) 仏教改革論の台頭

20 世紀初めの近代仏教界は、社会進化論の流行の中で⁴、他宗教や他国の仏教との競争に生き残るため必然的に自己改革に取り組んだ⁵。もちろん近代韓国仏教界の変化のきざしは、すでに 19 世紀末の開港期から見られたが、本格的には 1910 年代に至って盛んになり、韓龍雲、権相老らの仏教改革論に関するの講演と著書執筆や、「青年仏教団体」の組織結成といった形で現れた⁶。

西欧列強の介入とともに近代を迎えた日本と中国の場合も、仏教界において改革論が登場したのは同様であるが、韓国の場合は、朝鮮王朝時代の仏教の地位や日本との国家関係が緊密に関わっていた。やっと 1985 年、僧侶都城出入解禁を迎えた仏教界は、徐々に山中仏教と儒仏会通論から脱して社会参与の主体としての役割に目を向けはじめた。加えて、日本仏教の国内での布教拡大⁷、キリスト教の慈善事業と教勢の拡張は、朝鮮仏教徒に強い危機意識を呼び起こした。これまでの抑圧構造の解体による新たな可能性の到来につれ、多くの仏教徒は、落後した仏教の変化の必要性を唱えた⁸。当時、仏教改革に努めながら「大覚教」を創立した白龍城（1864-1940）は、1911 年 2 月に京城の情景を見て、

⁴ 姜大蓮「進化는 在月報（進化は在月報）」（『朝鮮仏教月報』1 巻、朝鮮仏教月報社、1910 年）。退耕生「朝鮮仏教改革論-朝鮮仏教進化資料」（『朝鮮仏教月報』1-14 巻、朝鮮仏教月報社、1911-1915 年）。

⁵ 李在軒『李能和와 近代仏教学（李能和と近代仏教学）』（知識産業社、2007 年）11 頁参照。

⁶ 金光植は「近代仏教改革論의 背景과 性格（近代仏教改革論の背景と性格）」（『宗教教育学研究』7、韓国宗教教育学会、1998 年）で、近代仏教界の改革の様相を四つの章に分けて説明している。一章. 自覚と非主体性、仏教改革の促求（1876-1910）：韓龍雲、二章. 国権喪失と仏教改革の方法論（1910-1919）：権相老・朴漢永、三章. 仏教界の葛藤と対立：保守と進歩（1919-1929）：李永宰・白龍城・白鶴鳴、四章. 統一運動と仏教の自主化（1929-1945）：韓龍雲。

⁷ 『朝鮮開教五十年誌』（大谷派本願寺朝鮮開教監督部、1927 年）を参照されたい。

⁸ 公益事業を並行して進めていたプロテスタントの布教方式について李能和は、「天堂の福音を広く伝えると同時に学校や病院設立などの公益事業も並行して進め、新文明の空気を朝鮮人の脳裏に吹き込むので、一般社会はこの動きを歓迎しており（韓国における）教会の発展は西欧よりいっそう早い速度を見せている」と表現した（李能和「宗教와 時勢（宗教と時勢）」『惟心』1 号、惟心社、1918 年、35 頁）。

他宗教は、彼方此方に教堂を設立し、鐘の音が錚錚と響いており、教堂の中がいっぱいなのが見える。ところが、我が仏教には、覚皇寺だけがあるのみで、しかも自分が禪師であれば布教もしないことに限りなく嘆息が出る⁹。

といい、他宗教と比べて仏教は一般大衆に対する波及力が小さく、立ち遅れていると嘆いている。

このような状況を痛感した仏教徒を中心に改革論が登場した。改革論として本格的に活字化された論文が1912年4月、『朝鮮仏教月報』に連載された権相老の「朝鮮仏教改革論」である。また翌年1913年5月、韓龍雲は『朝鮮仏教維新論』を出版したが、そこで彼は、仏教の低迷と僧侶の安易な認識を痛烈に批判し、人と制度、儀礼と信仰など、古い伝統を全面的に改革することを力説した。その後日本総督が任命した権力層住職の専横、三・一運動の失敗などによって、革新の雰囲気は一時沈滞したが、まもなく1922年になると日本大学の留学生であった李英宰¹⁰が『朝鮮日報』に「朝鮮仏教革新論」を連載し、これまでの改革論を整理して改革の方向性をより具体化した。

これらの改革の主張内容は、大きく「仏教界の社会事業の拡大」と「住職専横の阻止と寺刹令の撤廃」に分けられる。日本は、かつて1912年に「東京仏教徒社会事業研究会」を發起し、各宗派は社会事業のための調査を年例行事として行い、各宗門大学には社会事業関連学科や研究所、学会などが立てられていた¹¹。とりわけ1900年代に活動し始めた「新仏教同志会」による『新仏教』発刊と教団仏教の慣習的腐敗への反対運動、厭世的旧仏教からの脱皮、時勢に応じた仏教実践運動など¹²の雰囲気に接した韓国仏教徒は、仏教の社会参与を使命として認識するようになった。感化院、幼稚園、看病会、養老院などでの慈善共益事業にも仏教界が積極的に参与することを勧めた。

とりわけ李英宰は、宗教の優劣は単に教理の深さによるのではなく社会や人類の実生活

⁹ 白龍城「万日参禅結社創立記」（韓鐘万編『現代韓國의 仏教思想（現代韓國の仏教思想）』、ハンギル社、1980年、135頁）。

¹⁰ 李英宰は、1921年在日朝鮮仏教青年会創立期、幹事として主導的役割を果たしており、1924年、東京朝鮮留学生会の機関誌『金剛杵』を創刊して編集長に務めていた。彼がこの「革新論」を連載した時期は、朝鮮仏教青年運動が盛んだった1922年11月から12月間であり、彼の主張は、個人的念願だけではなく在日仏教青年徒の立場と理想が反映されたものである。

¹¹ 李惠淑「仏教社会福祉研究傾向에 대한 反省과 展望（仏教社会福祉研究傾向に対する反省と展望）」（『积林祭』27集、東国大学校积林会、1993年）85頁。

¹² 「仏教清徒同志会綱領6か條」（『新仏教』創刊号、仏教清徒同志会、1900年）を参照されたい。

に及ぶ感化力の程度にかかっているといい¹³、新たな布教方法の提案に努めた。また、彼は「朝鮮仏教革新論」で、寺刹令¹⁴と本末制度を否定し、末寺の住職が団結して本山に対抗すべきだと強調した¹⁵。彼は次のように現仏教界の問題点を指摘している。

一．教界の諸般事務を処理することにおいて協議なしに住職の独断で行い「朝鮮仏教の興亡盛衰の全てが30本山の住職の手の内にあるため、他の人は大きい事であれ小さい事であれ、良い事であれ嫌な事であれ、とやかかく言うな」という横暴を極め、一般僧侶たちの人格と権利を無視した。二．時代の流れに合わせて教団の制度を改革し、新しい生命を創造するのではなく、不合理な本末制度を擁護して、仏教の滅亡を促した。三．根拠もなしに教務院を組織し財団を標榜して教徒らの目をだまし、時代的要求によって決起した仏教維新運動に反対しつつ進行を妨げているのである¹⁶。

ここから、当時の住職階層と若い僧侶たちの葛藤が容易に想像できる。上に挙げた権相老を初め仏教徒の改革論は、多少異なる部分があるにせよ、おおむね仏教の社会化と大衆化、青年への仏教教育と積極的布教、教団運営・行政などの制度改革、寺刹令制度の改正などにまとめられる。

一方、このような改革論の発表とともに現れた重要な様相として、青年仏教徒の団体が組織され意欲的活動を進めたことである。1920年代に入ってこのような状況に対する批判の気運が若い僧侶を中心に起こり始め、組織創立の形で具体化されたのである。次に、その内容を紹介することにしたい。

2) 青年仏教徒の組織結成と活動

このような改革の雰囲気は、若い仏教徒の組織結成にも大きな影響を与えており、彼ら

¹³ 金敬執「李英宰의 仏教革新思想에 대한 研究 (李英宰의 仏教革新思想に対する研究)」(『韓国仏教学』20、韓国仏教学会、1995年)599頁。

¹⁴ 本章の註2参照。

¹⁵ また注目されるのは、住職側と青年仏教徒の葛藤、青年の運動を阻止しようとした元老・老師に対する青年仏教徒の反抗心であり、そのことは次の文に明確に見られる。「日本仏教を見ろ。日本の仏教は老少共楽の仏教である。宗立学校の青年運動は、学校当局の元老たちが先だつて進んでおり、各地宗派の青年運動も各宗団当局の元老たちからの骨身にこたえる擁護と声援があり……キリスト教や天道教を見ろ。彼らはみな青年を中心として陣頭に立てさせ、すべてのことをやらせてその団体を価値あるように活用する。ところで、韓国仏教の元老の青年運動に対する扱いはどうであろうか……老年碩徳は昔日のように青年運動を敵視しないで、暖かい老少同樂的精神をもって青年事業を引き立て庇護してほしい。青年は決起せよ!老徳は擁護せよ!」。「青年運動의 必然性과 그의 価値 (青年運動の必然性とその価値)」(『仏教』、仏教社、1931年)5-7頁。

¹⁶ 李英宰『朝鮮仏教革新論』(『朝鮮日報』、1922年)。

は徐々に改革運動の中心に立つようになった。既得権をもつ本山住職勢力は、寺刹令実行が進められるほど日本総督府官権と結託し特権を濫用する傾向が強くなり、これに抵抗感を持っていた青年仏教徒の活動も次第に盛んになった。特に 1919 年の三・一運動以降は、多くの青年僧侶が伝統講院と禪堂を経ずに「中央学林」などを卒業し、日本に留学する機会が多くなり、伝統仏教に対しても批判的立場を取る人々が増えた。彼らは国内外に会を組織し始めたが、その代表的なものが 1920 年に創立された「朝鮮仏教青年会」、1921 年に創立された「仏教維新会」、1922 年に創立された「朝鮮女性仏教青年会」などである。

「朝鮮仏教青年会」の始まりは臨済宗運動の時期である 1911 年と言えるが、1920 年に正式な組織として結成された¹⁷。この青年会の趣旨には既得権僧に対する反抗があるが、下はその趣意書の内容である。

今、仏教界の状況は、外面上は共和と平等という言葉が盛んだが、言葉遊びにすぎない。実は教勢が衰退しつつあり、知識面でも他の宗教に比べて遅れている。そればかりか、互いの同胞愛さえも冷たく冷えて、師門の兄弟は毎日会う間柄にもかかわらずお互いに等閑視している。朝鮮仏教の現実は何千年前に建てられた古い家のように、いつ崩れるか知れない状況なのに、その意識を救うために出家した僧侶はもちろん、老僧も依然として昔の古い話ばかりしている実情である。「朝鮮仏教青年会」は、このような状況を克服し、苦海に陥っている衆生と、燃える家の中で苦痛を受けている兄弟を救うため興起するのである¹⁸。

この文では、旧習から離れて仏教復興を目指し、若い青年が現実制度の改革に尽力すべきだとし¹⁹、具体的には政教分離、寺刹令の撤廃などを主張している。発起人名簿には、金相湖、金泰洽、李春城、朴映熙、都鎮鎬など 76 人が載っている。また、この朝鮮仏教青年会は、1921 年末からはより具体的な改革運動を展開するため「朝鮮仏教維新会」を発足させた。この「維新会」の現実改革の主な目的も寺刹令の撤廃であった²⁰。その後、住職勢力

¹⁷ 当時の仏教教育の中枢機関である中央学林の生徒たちは、1920 年 5 月 12 日、発起人大会開催に関する通知書を各地方に飛ばした。同年 6 月 6 日に中央学林で全国仏教青年会の発起人総会が開催され、青年組織について協議した後、臨時実行委員を選定した。続いて 6 月 9 日に、さらに青年会に対する規則および趣旨書を制定し、委員会を経て創立総会の方針を協議した。その後 6 月 20 日午後 1 時に覚皇寺で創立総会を開催し、数百人が出席して諸般会務を組織し、役員を選挙した。（『彙報』『朝鮮佛教叢報』第 22 号、1921 年 1 月、58 頁。）

¹⁸ 「朝鮮仏教青年会趣旨書」『朝鮮佛教叢報』第 22 号、三十本山連合事務所、1921 年)

¹⁹ 『朝鮮佛教叢報』第 22 号、1921 年 1 月。

²⁰ 金淳碩「仏教改革의 先鋒、朝鮮佛教青年会－李晦光의 朝日佛教連合 阻止・寺刹令撤廃運動の先鋒（仏教改革の先鋒、朝鮮佛教青年会－李晦光の朝日佛教連合の阻止・寺刹令撤廃運動の先鋒）」

との葛藤を経るなかで、仏教青年運動はやや低迷したものの、1928年には「朝鮮仏教青年会」（1920年の組織名と同一）として再起し、1929年1月に開催された朝鮮仏教禪教兩宗僧侶大会に参加して中央宗会の構成と宗憲の制定に主導的役割を果たした²¹。

さて、このような国内青年徒の活動とともに注目されるのは、近代日本留学生徒の活動である。彼らは国内仏教界の状況にも敏感に反応しつつ日本内で多様な革新活動を展開しており、帰国後も伝統講院・恵化専門学校・中央仏教専門学校などで講師を務めながら社会活動を続けた。

1910年代以後、視察団の派遣などによって日本仏教に好義感を持つようになった僧侶、また日本留学生は、徐々に増えていった²²。1920年4月11日には東京で「朝鮮仏教留学生学友会」が結成された。東京に留学していた鄭晧震²³・金敬注²⁴・姜性仁²⁵ら11人が発起総会を開き、次のような趣旨書を発表した²⁶。

（『法寶新聞』、2007年3月26日）。

²¹ 当時、主に朝鮮仏教青年会（1920年）・朝鮮仏教維新会（1921年）・朝鮮仏教青年会（1928年）・卍堂（1929年）・朝鮮仏教青年総同盟（1931年）などの改革団体が結成・活動していた。

²² 吉川文太郎は『朝鮮諸宗教』（朝鮮興文会、1922年）の中で併合以後の朝鮮仏教を叙述し、日本の東京および京都のさまざまな学校で授業を受けている留学生が50余名にのぼっているという。日本留学から初めて帰国した留学生は、1918年の夏、曹洞宗大学を卒業後に帰国した李智光、李混愷、金晶海の3人である。当時、韓国仏教界は彼らの帰国歓迎会を開いている。先進日本仏教を学ぶべきだという意識が高まって、各教区本寺からの公費留学生の派遣が増えるようになった。

²³ 鄭晧震（筆名は獅吼生）は、双溪寺に出家し、1910年代に日本曹洞宗系大学に留学した。自分の研究論文はもちろん日本学者の論稿を多く翻訳し国内に紹介しており、日本仏教界の人事たちと活発に交流した。彼は1919年に帰国して中央学林の教師になり、1925年創立した仏教叢書刊行会で活動した。主要論稿としては、積元暁撰（鄭晧震記送）「晋訳華嚴經疏序」（『朝鮮仏教叢報』第12号、三十本山連合事務所、1918年）。鄭晧震記送「般若心経」（『朝鮮仏教叢報』第5号、1917年）。李能和・鄭晧震・呉徹浩「朝鮮仏教總書刊行趣旨書」（『仏教』第14号、仏教社、1925年）。獅吼生「禪教兩宗聖典編纂과 그 材料精選에 就하야」（『仏教』、仏教社、1929年）。「新羅仏教界의 法会儀式」（『朝鮮仏教叢報』第19号、三十本山連合事務所、1920年）。「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）があり、翻訳本としては高楠順次郎（鄭晧震訳）「論説：仏教の世界的意義」（『仏教振興会月報』第1巻第7号、1916年）。姜木直良（鄭晧震訳）「高麗의 大覚国師」（『朝鮮仏教叢報』第8号、三十本山連合事務所、1918年）などがある。

²⁴ 金敬注（1896-?）は、1908年梵魚寺出家。徽文義塾卒業の後、日本の東洋大学哲学科に進学。1921年の夏に東京朝鮮仏教青年会の巡回講演に参加したため懲役6ヵ月を宣告される。1923年東洋大学卒業後は帰国して梵魚寺の明正学校の校長に就任。1931年には中央仏教専門学校の講師、1934年には学監に就任。1938年に中央仏教専門学校の校長となる。翌年、五山仏教学校の校長に就任。1945年3月に大本山梵魚寺の住職として総督府の認可をもらうが、これ以後の行動は不明である。

²⁵ 姜性仁（1890-?）は、奉恩寺在籍の僧侶であり、1919年に中央学林を卒業し、1923年日本大学社会科を卒業した。1915年には在日本朝鮮仏教留学生学友会の会計担当者として選出された。

²⁶ 金光植「1920年代在日仏教留学生団体研究」（『韓国近代仏教의 現実認識（韓国近代仏教の現実

全世界を修羅場にした欧州の大戦争が終わるにつれ、各方面からの改造運動が日々に深まっている。ところが、我が朝鮮仏教の前途を考えてみると、一刻も傍観してはならない。真に世界の平和と人類の幸福を計画するならば、それは宗教信仰の向上にある。偉大な仏陀の精神を十分に発揮するようになれば、意義ある新しい生活を実現することもできるだろう。そこで、今日、海外に留学する仏教青年は、純情無垢な護法への丹心をもって一致団結し、朝鮮仏教の旧態を改造するとともに社会精神を指導することを目指して、朝鮮仏教留学生学友会を設立する。参加の意向がある人は入会されんことを望む²⁷。

この趣旨書から、同時代を「改造の時代」と認識したことや、朝鮮仏教の旧態を改造しようとした朝鮮仏教学友会創立の精神が知られる²⁸。しかし、この学友会も実務組織を置いて活動したわけだが、当時の記録が少ないため、親睦を図る性格以上の活動は把握し難い。ただ、学友会が残した行跡の中で重要なのは、李晦光による日本臨濟宗との連合計画を阻止したことである²⁹。その後学友会は、1921年4月1日に東洋大学内で第2回定期総会を開催し、名称変更を行った。その後、学友会の後身といえる「在日本朝鮮仏教青年会」が登場するようになった。

1921年4月7日、日本東京の真宗説教所で創立された「在日本朝鮮仏教青年会」は、幹部制で運営されており、実務部署としては道務部、理財部、智育部、体育部、編集部を置き、その責任者として幹事と評議員がいた。青年会の会員として活動した留学生はおよそ30人ほどであった。彼らは韓国国内の仏教界と交流し、定期臨時総会の開催、卒業生祝賀会、送別会、新留学生の歓迎会、夏期巡回講演、さらに討論会、講演会、運動会などを主管し、機関誌『金剛杵』を発刊した。参考まで、日本留学仏教徒と雑誌『金剛杵』の写真を掲げておく。

認識)』、民族社、1994年) 129頁。

²⁷ 姜裕文「東京朝鮮仏教留学生沿革一瞥」(『金剛杵』21号、朝鮮仏教東京留学生会、1933年、12月) 23頁。

²⁸ 「彙報、日本留学生学友会」(『朝鮮仏教叢報』22号、朝鮮仏教叢報社、1921年)。

²⁹ 『朝鮮日報』「仏教改宗問題6: 青年의 反对運動」では「6月4日の『中外日報』に掲載された記事から李晦光らの陰謀を発見した東京の朝鮮留学生徒は憤然し、反对運動活動を開始した」とある。そしてこの事件を主導した円宗の李晦光を指弾する記事「仏教改宗問題」では、朝鮮仏教にも高僧大徳が存在したとして「元暁と義湘」を取り上げている(「仏教改宗問題」7、『東亜日報』、1920年7月2日)。



〔図3〕『金剛杵』第十六号³⁰



〔図4〕1928年2月 東京留学生卒業記念³¹

とりわけ主要幹部の役割を担い、活発に活動していた許永鎬（東洋大・大正大）、趙明基（東洋大）、崔凡述（大正大）、金泰洽（日本大）などの人物は、日本留学の時から元暁に関心を持っており、元暁に関する論稿も発表していた³²。終戦後許永鎬は北に拉致されたが、崔凡述と趙明基は引き続き元暁関連研究に取り組み、多くの研究成果を挙げた。趙明基の場合は1960年代、仏教史学研究室の『元暁大師全集』刊行を主管しており、崔凡述の場合は元暁の『十門和争論』の復元、そして日本で発見された元暁の『判比量論』（現在大谷大学所蔵）の草書体写本を再校するなど、晩年まで元暁研究に没頭した。

³⁰ 『金剛杵』は、1924年5月に創刊、1943年1月に26号で停刊した。1-14号までは謄写板、15号以後からは活版であり、現在は15-26号が伝わっている。

³¹ 〔図3〕〔図4〕は金光植編『韓国仏教100年（1900-1999）』（民族社、2000年）を参照。

³² 高榮撰は「韓中日 三国の 近代仏教学 研究方法論（韓中日三国の近代仏教学研究研究方法論）」（『東アジア仏教の近代的 変容（東アジア仏教の近代的変容）』、東国大出版部、2010年、281頁）で、韓国近代の仏教学者を四つのグループに分け、表「韓国近代の仏教学者グループ」を作っているが、趙明基や許永鎬らは「留学出身グループ」に当たる。

グループ	学者	活動	学問業績
伝統教学グループ	朴鼎鎬・李能和・権相老・金映遂	学術・出版・教授	『戒学約註』『朝鮮仏教通史』『朝鮮仏教史概説』『韓国仏教思想論考』外
実践教学グループ	白龍城・韓龍雲・朴重彬・崔凡述	訳経・講論・改革・茶論	『帰源正宗』『朝鮮仏教維新論』『韓国の茶論』外
留学出身グループ	白性郁・金法麟・金敬注・金泰洽・許永鎬・姜裕文・金苜石・金東華・趙明基	留学・講義・著述	『仏教学概論』『新羅仏教の理念と歴史』外
日人学者グループ	高橋亨・忽滑谷快天・大屋徳城・江田俊雄	著述・講義・研究	『李朝仏教』『朝鮮禅教史』『朝鮮仏教史の研究』外

〔表1〕 韓国近代の仏教学者グループ

さらに、在日本朝鮮仏教青年会の機関紙であった『金剛杵』³³には、青年の巡回講演をはじめ創意的企画が多く見られる。この雑誌は、当時仏教界の矛盾と不正を批判する性格が強かったため、国内の住職層や一部の人士から批判も少なくなかった。しかし『金剛杵』の内容は、仏教界改革を図る人々には大きな力と刺激になり、在日留学生の活動は高い期待を持っていた³⁴。『金剛杵』22号のには東京留学生会諸君の写真[図4]に続いて収録された文章は、文瑑善の「우리의 綱領: 仏陀精神을 体験하며 그 教講을 伝授하는 導師의 実現을 期함 (我々の綱領: 仏陀精神を体験しその教講を伝授する導師の実現を期する)」(1937年)であり、次のように述べている。

元暁祖師は、階級化、趣味化、思念化されつつあった殿党仏教から実際化大衆化した都市仏教の方へ、転換させたが、これは、彼の歴史的使命であった。国王から賜った金襴袈裟を脱ぎ捨てて、思弁の獅子床から下りて、洒洒落落たる態度で街頭に進出した。まさに大乘仏教の実現者としての導師の模範を見せてくれたのである³⁵。

2 「改革者・指導者」としての元暁

前述した時代背景を念頭に置いたうえで、次に、元暁を青年仏教徒の学ぶべき模範として取り上げている論稿を紹介したい³⁶。

1) 青年仏教徒の革新運動の模範像

(1) 「仏教青年에 對하여 (仏教青年に対して)」(1919年)

近代における韓国内の仏教青年徒の活動とかかわる論稿の中で「元暁」を取り上げている例を見てみよう。まず、寓林生という筆名の著者は「仏教青年に対して」(『朝鮮仏教総報』第18号、三十本山連合事務所、1919年)で、朝鮮仏教青年会の使命と指針などを述べている。この文章の中での元暁は、仏教青年に活動指針を提供する模範になっている。当時、

³³ 在日本朝鮮仏教青年会の機関紙『金剛杵』は、李英宰(青年会の会員)の編集で1924年5月1日に創刊された。1921年から毎年夏期休みを利用して全国の寺院で巡回講演を行い、『金剛杵』の発刊支援費を募金した。朴允進「金剛杵創刊に対して」(『金剛杵』19、1931年11月)45頁。

³⁴ 金光植「1920年代在日仏教留学生団体研究」(『韓国近代仏教의 現實意識(韓国近代仏教の現実意識)』、民族社、1994年)140頁。

³⁵ 文瑑善「우리의 綱領: 仏陀精神을 体験하며 그 教講을 伝授하는 導師의 實現을 期함(我々の綱領: 仏陀精神を体験しその教講を伝授する導師の実現を期する)」(『金剛杵』22、朝鮮仏教東京留学生会、1937年)。

³⁶ 以下の引用文は日本語に翻訳し、適宜省略したところがある。

青年徒の活動に対する期待は少なくなく、この論文でも「大乘新仏教を唱導し……元暁と義天を模倣し、朝鮮仏教の偉大な人物を作ること」が唱えられている。

我が仏教史の中でも偉大な英雄と聖賢が多く存在しており、崇拜すべきであり模範とすべきである。ところが、我が仏教内の英雄と聖賢は、夷狄であり愚な者であるとし、口を開ければむしろ必ずナポレオンやビスマルクに言及する……小生（寓林生——引用者）が諸君に望むのは、大乘新仏教を唱導すること、世界思想を一変させた馬鳴・龍樹になること、万法唯識を忽然と自悟して華嚴宗乘を伝えた元暁、義天になることである。元暁と義天を模倣する日が来れば、龍華会上が濁海中に建てられるはずである。小生は、仏教人であり朝鮮人である。朝鮮仏教において偉大な人物を作るのは、世界的英雄を作ることと同じであり、言い尽くすことはできないので、我が仏教青年はまじめに努力してほしい³⁷。

この文にあるように、筆者は「大乘新仏教を唱道するため元暁と義天を模範とすべし」、「万法唯識を忽然と自得した元暁を見習って朝鮮仏教の偉大な人材を作るべし」と主張している。この論稿が書かれた頃、1920年6月20日には朝鮮仏教青年会が覚皇寺で創立されている。韓龍雲を初め金尚昊・都鎮鎬など地方と中央の多くの青年・学生が参加した朝鮮仏教青年会は、最初の朝鮮仏教青年運動の組織体であっただけに、その役割に対する期待感も非常に高かった。その使命を担った青年たちは、歴史の中から元暁の行跡を探し、自らの行動を反芻する鏡とした。しかも、ナポレオンやビスマルクに傾倒していることを批判し、元暁と義天に注目することを唱える点からは、民族自主性への意識も窺えるのである。

（2）「道俗의 偉人, 元暁 (道俗の偉人、元暁)」(1921年)

前述した寓林生のような意見は、金鏡峰（1892—1982）³⁸の「道俗の偉人、元暁」（『鷲山宝林』5、通度寺集散宝林社、1921年）にも見える。金鏡峰は、この論稿の執筆意図について「元暁の言動と思想が仏教青年の模範と教訓になると確信する」と述べている。

古来、一人の個人の行跡が全世界人の視線を集めたのは、半島の元暁禅師のみである。彼の嘉言は我々の教訓になり、彼の善行は我々の模範になり、彼の思想主義は我々の使命になり、また永遠に我々の規矩になるはずである。それで私は、

³⁷ 寓林生「仏教青年에 대하여 (仏教青年に対して)」(『朝鮮仏教叢報』第18号、三十本山連合事務所、1919年) 6-7頁。

³⁸ 金鏡峰（1892—1982）は、慶南梁山の通度寺の大禅師として知られる。1941年、朝鮮仏教中央禅理参究院の理事長などを歴任。1942年に大禅師の法戒を受ける。1953年に通度寺極樂護国禅院の祖室になる。

師の経歴は、青年諸君に読愛してもらえると自ら思い、ここに略述しようと思う³⁹。

金鏡峰は元暁の生涯を紹介しつつ、一般に元暁の仏学者の面だけが強調される傾向があるが、実は優れた文豪であり大著述家でもあると、元暁の多様な面を認識させようとする。また儒学者である子の薛聡の誕生、入出世間の融合、「和諍国師」の諡号などを挙げながら元暁を顕彰しており、とりわけ元暁が座禅と読経に専念したのではなく、民衆布教を施したことを高く評価し、青年仏教徒はその精神を学ぶべきだと強調している。そして「師は精神界においても功德があり、道俗にも偉大な功労がある」といい、元暁を「一国の神人である」と表現した⁴⁰。元暁の活発な性格と多様な行跡が、修道だけに専念した僧侶とは異なる特徴として浮き彫りにされたのであり、青年仏教徒の社会参与を勧めるものとなっている。

一方、このような面を論じる際、元暁を修飾する語として「東方のルター」という表現がよく使われる。当時の朝鮮仏教徒の文章には改革家のモデルとして「ルター」の名がしばしば登場するが、それと元暁を結びつけて「東方のルター」という言い方をしたのである。たとえば「朝鮮仏教青年諸君에게 告함（朝鮮仏教青年諸君に告ぐ）」（『東亜日報』1920年7月6日）を見ると、

諸君の精神は、ルターのように高潔な精神を持つべきであり、信仰や人格のすべての要素は、釈迦や元暁のようになるべきである⁴¹。

とある。また、第一章で紹介した張道斌の『偉人元暁』にも「東方のルター」の表現が見える。張道斌は元暁をたえず西洋人物と引き比べており、次の引用文では、改良、進歩などが盛んに提唱された当時の社会進化論と啓蒙意識が元暁に投影されている。

当時、僧侶界はあまりにも清浄寂滅に陥っていた。それで元暁がこれを挽回させようとして革新を企てた。ああ！元暁は「東方のルター」である……これからカントが、薛原郎⁴²が、元暁が来ることで社会の心理（精神——引用者）が改良進歩できよう。社会の心理が改

³⁹ 金鏡峰「道俗의 偉人, 元暁 (道俗の偉人、元暁)」(『鷲山寶林』5、通度寺集散寶林社、1921年) 17頁。

⁴⁰ この文は元暁の行跡を論じる部分において、張道斌の『偉人元暁』(1917)を多く参考にしている。

⁴¹ 「朝鮮仏教青年諸君에게 告함—三 (朝鮮仏教青年諸君に告ぐ—三)」(『東亜日報』1920年7月6日)

⁴² 薛原郎(生没年未詳)、『三国遺事』には新羅期の最初の花郎であると記されている。

良進歩すると社会の物質も改良進歩するようになり、そうなると、我々の手で再び高麗磁気を造れるようになり……⁴³

これらの動きと関連して、1930年、ハワイ開催の凡太平洋仏教徒大会に朝鮮仏教青年会が参加したことが注目される。朝鮮仏教青年会の革新活動は、1920年代半ばには一時弱くなったが、1928年3月に至って再び活発になった。再起した青年会は、組織の活性化、財政基盤の拡充などを進めながら仏教青年運動を加速化させた。その努力の一環として1930年7月、ハワイで開催された凡太平洋仏教徒青年大会に参加するため、都鎮皓を韓国代表として派遣したのである⁴⁴。

朝鮮仏教青年会は、その大会に提出する原稿執筆を中央仏教専門学校で講義していた崔南善に依頼した。かくして、全韓国仏教史を要約した「朝鮮仏教—東方文化史上에 잇는 그地位（朝鮮仏教—東方文化史上におけるその地位）」が書かれ、その第四章、「元暁、通仏教の建設者」によって「通仏教の完成者」としての元暁像が描かれるきっかけになった。この論稿は、崔南善の個人的史観と学識に基づく文章ではあるが、同時に朝鮮仏教青年会の立場、すなわち汎太平洋仏教大会参加の目的と意図も反映されている⁴⁵。この論稿は1930年7月28日印刷、8月1日付で発行され、印刷所はソウル堅志洞32番地の漢城図書株式会社、発行所は朝鮮仏教青年会であった。崔鳳守が英訳し都鎮鎬がそれを持って大会に参加したのだが、この二人は日本留学生として青年運動の中核にいた人物であった。

この論稿は「理論と実行の統合」「諸宗派の理論の統合」を元暁の特徴として強調しており、「仏教を山林から閭巷まで引きずりおろして、殿堂から街頭まで引きずりおろして、学者の頭脳から万人の実生活まで移すため努力した」と述べている。第四章の章題ともなった通仏教という用語の含意はそれほど単純ではないが、この引用文の内容だけ見ると「真と俗の融合と超越」⁴⁶という意味が込められているのがわかる。この通仏教に関する詳しい内容は、次の第三章で述べることにする。

⁴³ 張道斌『偉人元暁』（新文館、1917年）46-59頁。

⁴⁴ 金光植『韓国近代仏教의 現實認識（韓国近代仏教の現實認識）』（民族社、1998年）92頁。日本の反対と経費不足などの問題はあったが、1930年7月5日、覚皇寺では朝鮮仏教青年臨時総会が開催され、凡太平洋仏教青年会議の参加を準備した。（「朝鮮仏教臨時総会」集会取締状況報告（通報）『日帝京城地方法院編綴文書』18-68、1930年7月8日）。

⁴⁵ 金光植「崔南善의 朝鮮仏教와 汎太平洋仏教青年會議（崔南善の朝鮮仏教と汎太平洋仏教青年會議）」（『새 仏教運動의 展開（新たな仏教運動の展開）』、到彼岸社、2002年）258-259頁。

⁴⁶ 崔南善「朝鮮仏教—東方文化史上에 잇는 그地位（朝鮮仏教—東方文化史上におけるその地位）」（『朝鮮仏教』74号、1930年）13頁。

(3) 「元暁大聖讃仰会」(1926年)

続いて国外の仏教青年徒の活動を見てみよう。前述したように、1910年以後ますます増えつつあった日本留学生は、東洋大・日本大・京都大などで学びながら、朝鮮仏教学友会・在日本朝鮮仏教青年会などの組織結成や巡回講演などの活動を続けた。このような在日留学生の活動の中で、注目される論稿として「元暁大聖讃仰会宣言」を取り上げてみたい。

1926年12月、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、発起総会が開かれた。雑誌『仏教』に載った「宣言」を見ると、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」⁴⁷と表明された。次に引くのは、この宣言の内容の一部である。

聖哲は、暗い大地の光明であり、涸渴した人格の甘泉である……大聖は、まさに東方に現われた釈尊の化身仏といえる。大聖の人格は、釈尊を除いては比べるものがないと思われる。大聖の偉徳鴻業は東西洋の天地を動かしており、むしろ西欧人までも驚かせ、東洋人よりも泰西人の方がより大聖の偉徳を讃仰し、大聖の思想を研究したとされる。ところが、大聖を生み出した我が朝鮮本土は、どうだったか。中世には支那崇拜の意識が盛んであり、近代においてはまた西洋崇拜にひたっており、他尊自卑の弊が極端に至っているのである。それで、孔子や老子のことを語る者は多いが、大聖を語る者はなく、カントやマルクスを語る者はいるが、大聖を語る者はいない。何と情けないことであろうか。これこそが、今日の思想動揺の大きい原因ではないかと思う。今日からは、我々朝鮮も、朝鮮の特色としての宗教、哲学、文学、芸術など、いわゆる文化思想の体系を立てるべき時期に至った。では、これらの文化史上において代表的人物になりうるのは、誰であろうか。もちろんそれは大聖であろう。大聖は、智や情に偏る(偏智偏情)聖哲ではなく、知情意・真善美を備えた総合的人物でありまさに聖師である。したがって釈尊を除いては、東西の大地の誰も大聖に匹敵する者がいない、そのような人格を備えた聖哲である。しかし、我が朝鮮の人士たちの大聖に対する認識は、日本人よりも薄いし支那人よりも足りない。そればかりか、大聖に対する認識がまったくないと言っても過言ではない。したがって、本会は、慨然として感じ、奮然として立ち上がる念があり、曠古絶今な大聖の偉徳鴻業を奉讃し闡明すると同時に、朝鮮民族の宗教的意識を喚起し、大聖のような人格陶冶を目的として本会を組織する。大聖を思慕する方々は参加して援助してくれるよう祈る⁴⁸。

⁴⁷ 「元暁大聖讃仰会宣言」(『仏教』19巻、仏教社、1926年)58頁。

⁴⁸ 「元暁大聖讃仰会宣言」には発起人の名が記されているが、彼らに対する留学当時の情報などは知られていないので今後の調査が必要であると思われる。『仏教』19巻には、この宣言とともに「元暁大聖讃仰会宣言会則」(『仏教』19巻、仏教社、1926年、59頁)も収録されている。

ことが窺える。

参考までに「元暁大聖讚仰会宣言会則」を紹介しておきたい。

- ・第一条 名称：本会は、元暁大聖讚仰会と称する。
- ・第二条 組織：本会は、在日本朝鮮仏教徒及び朝鮮内地仏教徒、又は一般紳士淑女の中で、大聖を思慕する者を集め組織する。
- ・第三条 目的：本会は、広古絶今の元暁大聖の偉徳鴻業を奉讃し闡明すると同時に、朝鮮民族の宗教的意識を喚起して、大聖のような人格陶冶を目的とする。
- ・第四条 事業：本会は、第三条の目的を達成するため、左の事業を行う。
 - 一、研究会（討論講演）随時
 - 二、精進会（看話禅）年二回
 - 三、研究発表（機関誌『鹿苑』）年二回-春秋
 - 四、巡回講演（朝鮮の各地）随時
 - 五、大聖誕降祭
- ・第五条 役員：本会は、会務整理上 左の役員を置く。
庶務部幹事二人、理財部幹事二人、顧問若干名
各役員の任期は、一年として、選出方法は別に定める。
- ・第五条 会計：会計：本会議の経費は左金をもってこれにあてる。
会員（本会会員一月十銭）、其他有志の賛助金。
- ・第五条 事務所：東京市 小石川区 大塚坂下町一二九金剛杵社。
- ・第五条 会則変更：本会会側の変更は、総会の決議による。以上⁵⁰。

実際にこの記録のとおり活動を行ったのかは、その詳細は不明である。ただ、多くの在日留学生在が1940年代においても主な活動拠点としていた金剛杵社が賛仰会の事務所であったこと、さらに李英宰など青年仏教界において活躍をした人々が発起人として参加したことから、この団体結成が持つ意味と青年留學生に与えた影響力は小さくなかったと推測される。

この団体は、当時の青年仏教徒が「元暁」という古代の高僧を読み直すのに、決定的きっかけになったと思われる。すくなくとも、この団体結成後は元暁を知らない青年仏教徒はほとんどいなくなったと推測される。ひいては、それが1930年、青年仏教徒の凡太平洋仏教徒大会の参加に繋がり、ハワイで元暁と通仏教論が提唱されることになり、また1945年以後に起きた趙明基・崔凡述・李箕永による元暁研究ブームに影響を及ぼしたと思われる

⁵⁰ 「元暁大聖讚仰会宣言会則」（『仏教』19巻、仏教社、1926年）59頁。

る。

(4) 「우리의 綱領 (我々の綱領)」(1937年)

もう一つ、このような日本留学生の元暁認識が窺える論稿として、文瑑善の「우리의 綱領: 仏陀精神을 体験하며 그 教綱을 伝授하는 導師의 實現을 期함 (我々の綱領: 仏陀精神を体験しその教綱を伝授する導師の實現を期する)」⁵¹に注目したい。この論稿は、文瑑善が1936年に創立された「東京留学生会」⁵²の綱領を述べたものであり、『金剛杵』22号の前書き的論文として収録されている。この中で彼は、仏教青年運動の指導者として、元暁の理論と実践の融合精神を模範とすることを強調している。次のとおりである。

次に、元暁祖師が導師の役割を行った例を挙げると、『宋高僧伝』第四卷元暁本伝に「同居士入酒肆倡家、若誌公持金刀鉄錫。或製疏以講雜華、或撫琴以樂祠宇、或閭閻寓宿、或山水坐禪、任意隨機、都無定檢」とある。このように、元暁祖師は階級化、趣味化、思念化されつつあった殿堂仏教から実際化大衆化した都市仏教の方へと転換させたが、これは彼の歴史的使命であった。国王から賜った金襴袈裟を脱ぎ捨て、思弁の獅子床から下りて、洒洒落落たる態度で街頭に進出した。まさに大乘仏教の實現者としての導師の模範を見せてくれたのである。仏教は、決して非世間的な山奥のものや観念的理想的なものではないということを、万人が唱える歌曲として作ったのが、彼の華嚴歌（無碍歌・無碍舞——引用者）である。仏教は心即理の理知であり、一切衆生が皆な仏性をもつという万人の仏教である。仏教というのは、人間の実生活に適合した宗教であり、誰一人として離れられないということを、当時の最下階級まで教えるため、元暁はみずからの宗教が仏教であると表明する代わりに一種の方便として『遊心安樂道』を用いたのである……当時の各宗派の論諍を中和するため元暁が著した『十門和諍論』を見ると、確かに彼の仏教の理論的根拠は華嚴に基づいており、それを実践化、大衆化、救済化、生活化させたのが通仏教全仏教的根本精神であった。つまり元暁祖師は、一つの華嚴宗や念仏宗に限られた宗祖ではなく、総合的融和的全仏教の宗祖であったことが容易にあかるのである⁵³。

⁵¹ 文瑑善「우리의 綱領: 仏陀精神을 体験하며 그 教講을 伝授하는 導師의 實現을 期함 (我々の綱領: 仏陀精神を体験しその教講を伝授する導師の實現を期する)」(『金剛杵』22、朝鮮仏教東京留学生会、1937年)。

⁵² 1936年9月20日に駒沢大学で「東京留学生会」の創立大会が開催され、留学生会の会則通過、『金剛杵』、聖徳学院の予算編成などを議決した。

⁵³ 文瑑善「우리의 綱領: 仏陀精神을 体験하며 그 教講을 伝授하는 導師의 實現을 期함 (我々の綱領: 仏陀精神を体験しその教講を伝授する導師の實現を期する)」(『金剛杵』22、朝鮮仏教東京留学生会、1937年) 9頁。

ここで、著者がいう「我々の綱領」「導師の実現（顕現）」は、理論と実行を同時にふまえて民衆のために身を投げた元暁に求めるべきとされた。さらに、最下層に仏法を分かりやすく知らせようとした元暁の努力は、近代仏教界において重大な使命として浮かび上がった大衆啓蒙と教化の指針にもなった。このような発想は、近代以後の布教の重要性ともかかわるが、これは仏教の地位が低かった朝鮮時代には考えられないことであった。元暁の民衆布教の姿は、20世紀に元暁の価値が高く評価される背景となったのである⁵⁴。

このように青年仏教徒の活動範囲も広くなり、同時に元暁の特徴に対する議論も関心も増えつつあった。中で、許永鎬は「元暁仏教의 再吟味（元暁仏教の再吟味）」⁵⁵を書き、元暁の「教相判釈」「伝記」「著書」を8回にわたって紹介し、元暁を見直すことを強調した。また趙明基は学位論文として「元暁宗師의 十門和諍論 研究（元暁宗師の十門和諍論研究）」⁵⁶を発表した。次に引用するのは、許永鎬の「元暁仏教의 再吟味（元暁仏教の再吟味）」の一部である。

師の生活態度がこのようであり、師の思想傾向がすでにこのようである以上、師の仏教に対する理解と態度、立場が想像できるだろう。むしろ師の仏教的体験と体証は、師をして生活面では物事に束縛されないようにし（不羈）、ひいては廣大活活たる仏陀

⁵⁴ ちなみに、この綱領を載せている『金剛杵』22号（『金剛杵』22、朝鮮仏教東京留学生会、1937年）には、次の写真（[図8]）が載せられている。



[図7] 仏教青年運動の核心主役



[図8] 朝鮮仏教東京留学生会諸君

「仏教青年運動の核心主役」たちは青年運動を通じて仏教発展と民族運動を推進したが、1930年5月に抗日秘密結社の「満堂」を組織しその余波で朝鮮仏教青年総同盟を結成した。[図7]の後ろの右側の二番目から崔凡述・金法麟・許永鎬、前の右側一番目は金尙昊・四番目は姜裕文である（金光植編『韓国仏教100年（1900—1999）』、民族社、2000年）。ちなみにこれらの人々は元暁関連論稿も発表している。

⁵⁵ 許永鎬「元暁仏教의 再吟味（元暁仏教の再吟味）」（『仏教』31-35、仏教社、1940-1942年）。

⁵⁶ 趙明基「元暁宗師의 十門和諍論 研究（元暁宗師の十門和諍論研究）」（『金剛杵』22、朝鮮仏教東京留学生会、1937年）。

の教法を実生活の中で具現化させた……深刻な苦悩、幽遠な瞑想、透徹した思索、大胆な探求、無作法な生活、そのようなことを通して見た人間美ある求道者、そのとおりに師の生活を考えるのが、本当の師の生活を理解することではなかろうか⁵⁷。

そして、多彩な行跡を残し活発な生涯を過ごした元暁を「人間らしい求道者」と称している。1910年代から、近代韓国仏教界は、学僧としての姿のほかに、社会活動の面をより価値があるように評価するようになった。元暁は、それに相応しい人物として注目されるようになった。次に、それらの事例を見てみよう。

2) 旧習打破・社会救済の実践者像

元暁は東アジアに広く知られた学僧でありながら、「無碍行」をもって階級と身分を越え布教を行ったことで有名である。近代仏教徒は旧習打破と社会開化を図り、「山中仏教から都会仏教へ」「真俗無碍の現実参与」を提唱した。そのためには破格的行為を行った「実践的指導者モデル」が必要であったが、元暁はその適任者であった⁵⁸。

(1) 「朝鮮文化와 仏教：仏教는 朝鮮에서 完成（朝鮮文化と仏教：仏教は朝鮮で完成）」（1934年）

金敬注の「朝鮮文化と仏教：仏教は朝鮮で完成」を見ると、次のように述べている。

暁公は、仏教、つまり宗教の本領は、救済にあると唱えた。釈尊の本懐も救済であったから、仏陀の本願に戻ろうとするのが元暁の心願であったのである。この救済力こそ仏教の真生命であり、高い価値を持つのである。したがって、元暁は仏教の実行化、大衆化、救済化のために思弁の獅子床から下りた……⁵⁹

上の文からわかるように、元暁は仏教の実行化、大衆化、救済化に取り組んだ人物として、新たに注目されている。この論文を書いた金敬注は、日本の東洋大学の哲学科で学び、東京朝鮮仏教青年会の活動を主導した人である。彼は、巡回講演などを行いつつ仏教の社

⁵⁷ 許永鎬「元暁仏教의 再吟味：伝記と著書」（『仏教』31、仏教社、1941年）24-25頁。

⁵⁸ 『三国遺事』によると、名声を轟かした元暁は『華嚴経疏』を執筆する途中、突然筆を投げて絶筆したという。筆を投げるまで書いた部分は、華嚴経の菩薩行の内容「入法界品」であり、その後元暁は民衆の中に飛び込んだと伝える。「曾住芬皇寺 纂華嚴疏至第四十迴向品 終乃絶筆」（『三国遺事』卷四「元暁不羈條」）。

⁵⁹ 金敬注「朝鮮文化와 仏教：仏教는 朝鮮에서 完成（朝鮮文化と仏教：仏教は朝鮮で完成）」（『東亜日報』、1934年）。

会参与を強調していたが、元暁の「無碍行」こそ僧侶の社会救済に相応しい先例だと強調していた。

同様に、張道斌は論文「古代朝鮮仏教」で、朝鮮仏教会の発起記念講演会を迎えて、古代の朝鮮仏教僧侶の役割と特色について紹介し、現在の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ている。その中で元暁に関して言及した箇所は次の通りである。

僧侶は、世間主義・出世主義とは無関係なものと見なしたため、妻帯食肉すると極楽と浄土に生じることができないという。ところが古代の僧侶は、世人になって世俗の事に努めるのが良いと見なした点に特徴がある。古代朝鮮の僧侶は、釈尊の根本宗旨を承知して世に大きな利益を与えた。元暁は新羅の瑤石公主を娶り、薛聡のような大学者を生んでおり、また食肉したこともあり、『三国遺事』には、元暁が僧惠空とともに魚を取った時の話も載せている。このように僧侶が食肉しないのは慈悲のためであるが、必ずしも食肉しなかったわけではない。……（李朝時代には多くの僧侶が——引用者）山奥に居るばかりで、責任を放棄したため、古代仏教とは天地の差ができてしまった……今日に至っては僧俗が平等になっており、これからは自覚して古代仏教を活かし、朝鮮僧侶の中から偉大な人物が輩出できると期待する⁶⁰。

古代の僧侶が芸術に優れていたこと、軍事と護国にかかわる活動を行ったこと、妻帯、飲酒、歌舞をしながら出世間と世間を行き来し大衆を教化した点などを肯定的な特色として評価しており、その例として元暁の行跡をとりあげている。「元暁のような人も金庾信の旌閭軍として務め」、「元暁は新羅の瑤石公主を娶り、薛聡のような大学者を生んでおり、また食肉したこともある」などが、そうである⁶¹。張道斌は、長い朝鮮王朝時代の間、主に山奥で暮らすようになった僧侶が、古代の僧侶が見せてくれた和光同塵の教化を失ってしまったと嘆いている。そして元暁の行動に言及し、妻帯食肉を世間的なものと偏見を持たず、現実参加の仏教界になることを強く推奨している。

類似の内容をもつ論稿として金鏡峰の「道俗의 偉人, 元暁 (道俗の偉人、元暁)」では、

仏教は出世間の教えである。その大方便として人生の累いを遠ざけることを主張するため、妻子を持たないことを清浄と見なし、法衣を着て肉食を禁ずるのである。しかし、元暁禅師は、このような制限は人道の常軌ではなく、大衆の方式になり得ないし、永世の規範になり得ないと見なした。そして真の人生の原理を追って、入世間の道を行うため、唯一の儒学者薛聡を生んで国家社会を文明化させた。このことについて、

⁶⁰ 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）19-20頁。

⁶¹ 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）22頁。

或る者は、師は入世することによって仏門の戒を犯したという。しかし、そうではない。当時の仏教界があまりに清浄寂滅に陥ったために、元暁はこれを挽回しようとし、これを革新しようとしたのである⁶²。

と述べられている。この文では、元暁の入世出世間の行跡を取り上げているが、破戒に対する解釈も肯定的である。このことをより具体的に見るために、近代の主要事案として浮かび上がった「妻帯食肉」論難と元暁認識をともに見る必要がある。次に紹介する論稿がそうしたことを述べている。

(2) 「元暁의 女性觀 (元暁の女性觀)」(1940年)

元暁が持つ特徴の中で「破戒」に対する仏教徒の解釈も注目を引く。開港期以来、徐々に韓国仏教界に波及した僧侶の妻帯は、1910年代以後はほとんど一般化した。とりわけ青年層留学生は、日本で接した妻帯食肉の文化を受け入れ、帰国後は結婚して破戒する傾向が増えた。これは1920年代から韓国仏教界に現れた重要な思潮であり、問題としても台頭した。

たとえば、「妻帯食肉禁止建白書」を提出した白龍城は「日本留学から戻ってきた明敏な若い僧侶たちが競って妻帯しており、これは朝鮮仏教の病弊になっている」⁶³と批判しており、それに対する反論として「妻帯食肉の施行は朝鮮宗教界の一大革命であり、時代的要求に順応することである」⁶⁴とした人もいる。この風潮がどれほど当時の悩みであったかが窺えよう。しかし、当時の仏教徒には、清浄戒律の維持よりも仏教の対社会的役割の方がと価値の高いものと見なされたわけである。

韓龍雲は、妻帯食肉は破戒か否かの問題ではなく、たとえ明白な破戒であっても、時代的要求に相応しいものであれば許容すべきだと主張した。その『朝鮮仏教維新論』に次のようにいう。

もし、これから仏教をどのように復興すべきか、と私に聞くと、私は次ように答えよう。「僧侶の結婚禁止を解くことも重大であり、至急の対策になるはず」と。こう言うと、おそらく人々は私を非難するはずである……戒律に合わないので結婚してはいけ

⁶² 金鏡峰「道俗의 偉人, 元暁 (道俗の偉人、元暁)」(『鷲山寶林』5、通度寺集散寶林社、1921年) 17頁。

⁶³ 白龍城「平常心이 道라 이르지 말라 (平常心が道であると言ってはいけない)」(仏光出版社、1999年)。白龍城は1926年5月と9月に分けて二回、「妻帯食肉」を反対する建白書を朝鮮総督府と内務成に提出した。これには海印寺などの僧侶127名が連署した。

⁶⁴ 1926年5月19日『東亜日報』。

ないとしてきた。しかし、その時期において利になるならば、方便として結婚しても良いし、その後、また結婚がその時代の仏教界の状況に合わなくなれば、それを（僧侶結婚——引用者）止めて昔に戻ることもできる……結婚禁止は、倫理に害になる点、国家に害になる点、布教に害になる点、また、教化に害になる点などの多くの欠点がある……（僧侶結婚問題は——引用者）ただ、その時期に合致するならばそれでいいのである⁶⁵。

要するに、妻帯食肉が破戒か否かというのは、妻帯食肉の容認・禁止の根拠にならないという主張である。こうした妻帯食肉擁護論の主な論理は、社会的役割と責任を重視することに由来する。

また『金剛杵』にも日本留学生を中心に提起された妻帯食肉擁護論が載せられており、そこには「確かに、戒は、その文句よりもその根本精神を修得し、時代に応じて地方によりて適用し活用しなければならない。これが戒律の超越性であり指犯開遮の大乗行である」⁶⁶とあり、戒律は弾力性を持つ現実反映的であってこそ生命力を持つようになり、戒律の本来の存在意味に合致すると主張している。ここには、僧もまた人間であることを強調し改革論を進めていた日本留學生徒の妻帯食肉論の背景が窺える。

こうした傾向は、当時の妻帯僧問題に対する見方とともに、元暁認識ともかかわっている。和幢は「元暁의 女性觀」の中の「6 元暁의 実践（元暁の女性觀、6 元暁の実践）」⁶⁷の「序論」で、次のように執筆目的を述べている。

元暁は東方の聖人として万人に崇敬されたが、一方では、人々は元暁が薛聡を生んだ破戒の問題をもって、その地位を地下に落そうとする。元暁は学問と教理面においても当時の有名な支那学者を先導しており、古今に並ぶ者がないと言っても過言ではない。ところが 1500 年も過ぎていないのに、今では、聖人の行状も曖昧になっており、その奥旨さえも埋まれようとしている。古来の事大主義学者が、朝鮮を東夷と言い朝

⁶⁵ 韓龍雲『朝鮮仏教維新論』（『増補韓龍雲全集』2、新旧文化社、1972年）82-87頁。

⁶⁶ 南華「現實社会에 合理的 戒律觀（現實社会に合理的な戒律觀）」（『金剛杵』23号、朝鮮仏教東京留學生会、1939年）53-56頁。「戒律の項目が非常に多いが、それが最初から一定の原理に基づいて綿密に編纂されたのではなく、ある一つの犯罪が発生した場合、将来それを制止するために実際的に一つずつ戒律を制定したのである。これを隨犯隨制という。しかしある一個条を制定してもそれが永遠に効力を発生するのではなく、都合に応じて修正したり特例を置いていた……戒律というのは、このような縁由で成されていたので、2500余年も経た今日にこの戒律をそのまま実行するというのは、まさに無意味なのである」（朴在軒「近代仏教の妻帯食肉問題に関する倫理的考察」『哲学』93号、韓国哲学会、2007年）参照。

⁶⁷ 和幢「元暁의 女性觀，六. 元暁의 實踐（元暁の女性觀六. 元暁の実践）」（『仏教』28巻、仏教社、1940年）。

鮮仏教の宗派を散宗と見なすという原因もあった。また、同輩の義湘の門下が十哲十山を輩出し大盛況を呈したが、その門徒も元暁の流ではなかった。では、その原因はどこにあったのだろうか。巷間で聞いた話によると、元暁は聖人ではあったが破戒したため認められなかったという。さすがこの瑤石公主との事件が、好事家たちにとって話題になったのである。このように聖人の行跡と理想があまりにもひどく埋没されるのを哀惜に考えるあまり、瑤石公主事件と元暁の態度を、大乘仏教と元暁思想の宗旨を借りて解明してみようと思う。(元暁の破戒は——引用者) 聖人の過ちであろうか、衆人の非であろうか、元暁のことを理解していない大衆や小乗に繫縛されている仏教徒が集まって勝手に結論をづけるのは簡単であろうが、聖人は聖人の境地でなければわからないはずである。小人の見地では大人は見えないわけである。「与世推移」しなかった聖人は不運であるが、しかし長い歴史の中にはつねに浮沈があるわけである。そうすると、我々は、元暁と公主問題を僥倖の破戒だとのみ見なすべきか。元暁の達観的行動として解釈すべきか。実はこれらはみな一つに帰するのではなからうか⁶⁸。

この論稿は、「1 序論、2 仏教教理上の女性観、3 経典文学上の説話、4 釈迦及仏教徒の態度、5 戒律成立の動機、6 元暁の実践」で構成されており、仏教の普遍的教理の中で、元暁と瑤石公主の破戒をどのように理解するべきかを議論している。最後に、元暁の破戒と女性観について和幢が下した結論は、次のとおりである。

無碍行中には、女子も公主もなく、異事も正行もないであろう。華嚴の奥旨を体得して一道出生死した人生観⁶⁹を確立したので、六度万行が「任意隨機都無定檢」⁷⁰であったわけである……公主事件は、巷間の色淫とは違う宗教的真理の表現として見るべきではないか⁷¹。

筆者の和幢は、元暁の破戒を「宗教的真理の表現」とし、真俗不二を悟った者の無碍行として肯定的に理解している。時代と社会の変化に応じた戒律、真理の具現のため柔軟性が容認される戒律、そのような認識のもとに、元暁の「破戒」を再認識し、しかも多

⁶⁸ 和幢「元暁の女性観、6 元暁の実践（元暁女性観、6 元暁の実践）」（『仏教』28 卷、仏教社、1940 年）14 頁。

⁶⁹ 元暁は『華嚴経』「菩薩明難品」第六の「一切無碍人一道出生死命」から「無碍」を取って「無碍舞」と名付けたので、この文句は元暁にふれる時によく登場する。（『三国遺事』卷四「元暁不覇条」華嚴経 一切無碍人一道出生死命名曰無碍仍作歌流于世）。

⁷⁰ 『宋高僧伝』には、元暁の性格について「任意隨機都無定檢」と記している。

⁷¹ 和幢「元暁の女性観、6 元暁の実践（元暁女性観、6 元暁の実践）」（『仏教』28 卷、仏教社、1940 年）32 頁。

くの仏教徒が追求すべき菩薩行として取り上げているのである⁷²。

(3) 各種新聞・雑誌記事

次に、各種の新聞記事を見てみたい。下に紹介する新聞資料にはフィクションが加味されるものの、共通して見られる内容は、元暁の破戒は国を救う人材を輩出するための計画であり、華嚴の円融無碍の実践であると見なすことである。

「父君、元暁大師が善良な女を得て善良な子を産もうとします。国に賢人が出ると国においても大きな利ではないでしょうか」……「確かに君（瑤石——引用者）の話のとおりである。おそらく我が国には、大きな善良な人物が出るようだ」と言い、まもなく瑤石公主を送って元暁を捜させた……薛聡先生も確かに幼い頃から聡明で、後に著名な語学家になった。元暁も有名ですが、瑤石公主の直感もどんなに驚くべきものでしょうか⁷³。

⁷² 直接的に肉食妻帯と元暁を結び付けて言及していないとしても、元暁に触れる論稿が書かれた時期などの背景から、近代期仏教界の主要話題であった肉食妻帯の問題、僧侶の世俗化、布教の拡散などと元暁理解がつかっていたことが窺える。一例として『朝鮮仏教』第27号の「朝鮮僧侶肉食妻帯問題批判号」から突然「朝鮮高僧伝—新羅の碩徳、元暁大聖」が収録されているのは注目すべきである。（瓊林居士「朝鮮高僧伝—新羅の碩徳、元暁大聖（上）」『朝鮮仏教』第27号・7月号、朝鮮仏教社、1926年）・瓊林居士、上同（中）『朝鮮仏教』第28号・8月号、1926年）・瓊林居士、上同（下）『朝鮮仏教』第32号・12月号、1926年）



[図9] 「朝鮮高僧伝—新羅の碩徳、元暁大聖（上）・（中）（1926年）」

⁷³ 金炳坤「史海三国時代 元暁と瑤石公主（史海、三国時代、元暁と瑤石公主）」（『中外日報』、1930年3月23日）。

元暁のこの歌⁷⁴の意味は、偉大な貴人と結婚すれば、有能な息子を生まれるということであり、国に大賢がいるのは、国利民福にも莫大な影響を与えることであるから、私が喜んで仲人をしてほしい⁷⁵。



[図 10] 元暁外 瑤石公主



[図 11] 寡公主와 元暁大聖

このように、元暁が破戒して薛聡を生んだのが国のための犠牲であったという解釈は、金泰洽の「高僧逸話元暁大師」にも見える。しかもここでは、元暁の破戒を改革精神に基づくものとして描写しており「宗団を性的戒律から解放すべきである」「未来の衆生のために破戒生活、解脱生活の開拓を試みようか、大師は、自己よりも未来の人々のために「革命」「改革」しなければならないと決心した」⁷⁶と述べている。金泰洽は、元暁の破戒を、革命のための犠牲的大胆な決断⁷⁷、国の大賢である薛聡の誕生を予言し意図した行為、国家安危を考慮した行為と表現している。これはこの記事の発表頃の金泰洽の行跡とともに考えて見る必要があるが、彼は当時の朝鮮第一の布教師という名声を得ていた。それだけに、このような発言は、多くの僧侶や一般人をして元暁の破戒を考え直すきっかけを提供したかもしれないと思われる。

また次の「和諍国師와 薛聡의 至誠 (芬皇寺) (和諍国師と薛聡の至誠 (芬皇寺))」という記事には、元暁の子である薛聡の誕生に対する見方が窺える。破戒を否定的に見なせず、薛聡と元暁の孝誠をもって芬皇寺を顕彰する内容である。

⁷⁴ 『三国遺事』巻4「元暁不羈條」によると元暁が町で「誰許没柯斧 我斫支天柱」と唱えたとする。

⁷⁵ 「寡公主와 元暁師[閨燈史談] (寡公主と元暁師[閨燈史談])」(『東亞日報』、1938年1月22日)。

⁷⁶ 金泰洽「高僧逸話元暁大師」(『三千里』第12巻3号、1940年03月01日)。

⁷⁷ 特に改革・革命などの表現は『朝鮮仏教維新論』の著者の韓龍雲のような人物が、妻帯許可を請願し「僧侶の結婚を禁止するのは、百種の法道を維新する今日の現実には相応しくない」といい、宗教改革を披歴したことともつながるのである。

わが芬皇寺九階塔といえば、世の人は口をきわめて誉める……それよりもっと面白い和諍国師に関する伝説がある。和諍国師といえば、誰でもよく知っている新羅十賢の中の一人、薛聡の父である元暁和尚である。晩年に至って芬皇寺に住しつつ、有名な『華嚴経疏』を編纂した。その後、和尚が入滅すると、子である薛聡は、父の入滅を嘆いて、その真容の塑像を造って芬皇寺に安置し、毎月朝夕で敬慕の志をもって礼拝した。子の至誠に感動したのか、礼拝するたびに父の塑像はにっこり笑って首をこっくりこっくりしながらお礼をしたという伝説がある。今日に至っては、薛聡もなくなり父の真相もないが、昔の大人の行跡を考えると、自然に頭を下げるようになり、時々、国師の碑趺（和諍国師碑趺——引用者）を見るたびに、昔の広大な新羅仏教を心の中で描くようになる⁷⁸。

いずれにせよ、元暁の出世間的修行者としての姿よりは「世俗参与の側面」に関心が集中しており⁷⁹、朝鮮内で元暁のように積極的に理論と実践を同時にとった人物が極めて少ないことを強調している。元暁の破戒も、彼なりの世俗参与の方便とされたのである⁸⁰。また『半島英雄』을 論함—史上의 著名한 英主、学者、名状들（『半島英雄』を論じる—史上の著名な英主、学者、名状ら）」という論稿では、

元暁以前までは世外教といい、出世間主義が最高の思想であった。すなわち、仏徒になるためには、俗世、つまり人間世界から離れて求道すべきだといわれた。しかし、元暁大師が現れてから「入世間求道」の原則を立てて、彼はみずからもこれを実行したのである⁸¹

といい、また、日本留学生であった文東漢の「朝鮮文化思想과 仏教（朝鮮文化思想と仏

⁷⁸ 鶏林生「和諍国師와 薛聡의 至誠(芬皇寺)（和諍国師と薛聡の至誠（芬皇寺））」（『仏教』25巻、仏教社、1940年）。金九経（1899-1950）という近代の知識人の号が「鶏林」であり、彼は1899年に慶州で生まれ、1927年に大谷大学を卒業し、1930年から中国に行き敦煌出土文献の校訂と発刊に努めた。筆者の鶏林生が金九経のことであるかどうかについては検討が要と思われる。

⁷⁹ 李丙燾の「朝鮮史概講」では、元暁の文学的才能を次のように強調している。「元暁は海東名僧であり第一人者とされるが、文豪としてもまた芳名を残しており、その作品の中でも華嚴歌のようなものは、当時の千村万落で歓迎されたという」（李丙燾「朝鮮史概講」（『東亜日報』1923年11月8日）

⁸⁰ これを自由恋愛の風俗として評価する見方もある。「瑤石公主와 元暁—上古朝鮮自由愛婚俗考와 그 史話—十一（瑤石公主と元暁—上古朝鮮自由愛婚俗考とその史話—十一）」（『東亜日報』1932年2月6日）。

⁸¹ 「半島英雄을 論함—歷史上著名한 英主、学者、名状들（半島英雄を論じる—歴史上における著名な英主、学者、名状）」（『三千里』第6巻11号、1934年）。

教)」(『金剛杵』25巻、朝鮮仏教東京留学生会、1941年)では、「支那では議論だけにすぎ
りつき、実生活とは隔たっていた。ところが元暁は、理論と実践の二つの面をみな解決し
た」⁸²とある。

朝鮮時代まで、元暁は、世俗の人とは異なる神秘的な人物とされた。だが、近代におい
て仏教の世俗参与が強く唱えられるようになると、元暁は一般人と近い人物として、世俗
に似合う和光同塵の側面が強調されたのであり、それは、認識主体による対象のイメージ
が変化を見せたのである。

小 結

本章では、近代期韓国仏教界における改革論の台頭と、その動きを主導した人々が求め
た元暁像について見てきた。

まず、1910年代からの仏教界の革新運動の背景と様相を考察した。抑仏からの脱皮、西
洋の宗教の流入、日本仏教の拡散などの背景の中で仏教界には改革推進の雰囲気醸成さ
れた。その様相について、韓龍雲や権相老らの個別的な改革論主張の内容と、1920年代か
らの青年仏教徒の組織結成および活動に分けて述べた。彼らは主に仏教大衆化と制度改革、
寺刹令廃止を強調したが、その動きの中で実践モデルとして「元暁」とその「無碍行」が
注目されたのである。

次に、その動きの中で「元暁」を改革のモデルとして取り上げている論稿をとりあげ、
改革運動における「青年仏教徒の革新運動の模範像」「仏教界の旧習打破と社会救済の実践
者像」としての元暁表象化の二つ様相につき考察した。1920年に韓国で結成された「朝鮮
仏教青年会」や1926年に日本の東京で結成された「元暁大聖賛仰会」においては、青年仏
教徒の改革の行動綱領を論じる際、元暁の「無碍行」という独特の行跡が強調された。の
みならず、日本仏教の影響による妻帯食肉の拡散とそれに対する論難、元暁の「破戒」が
持つ意義に対する見解を見ると、時代に応じた行動、真俗無碍の菩薩行の実行として理解・
宣揚されたことがわかる。

元暁に関する伝記類を見ると、彼は誰よりも豊かな説話を持っており、その行跡は多方
面にわたっている。とりわけ近代の改革論者たちが注目したのは、一、「不羈」「任意隨機、
都無定檢」と伝える自由奔放で開豁な気性、二、既得権をもつ貴族僧侶に対する詰難、三、
晩年に至って絶筆し民衆に向かって無碍行の布教を行ったこと、および破戒して子を産ん

⁸² 文東漢「朝鮮文化思想斗 仏教(朝鮮文化思想と仏教)」(『金剛杵』25巻、朝鮮仏教東京留学生
会、1941年)。

だことである。このような元暁の行動は、社会・宗教改革に相応しい「進取的・挑戦的」なものに見なされたのである。

総じて、元暁の高僧としてのあり方よりは「社会参与者」としてのあり方がより浮き彫りにされたこと、彼の破戒に関する議論も当時の仏教改革に応じた先駆的業績として再評価されたことなどが明らかになった。一方、このように、社会的人物として元暁を顕彰した韓国仏教徒は、ほとんどが日本留学を経験した人たちであり、彼らは1930年代に至ると日本仏教界の思潮に影響を受けつつ「通仏教」という用語と元暁を結びつけて思考するようになった。次章では、そのことについて述べることにする。

第3章 日韓仏教思潮交流期の「通仏教実現者像」

はじめに

本章では、近代韓国学界において1930年代から提唱された通仏教論と「通仏教の実現者」として宣伝された元暁像について検討したい。1930年代以後は、韓国仏教徒によって「通仏教」という概念が、元暁と韓国仏教を象徴するモットーとして登場するようになった。これらに関連する論稿は、おおむね「元暁」「通仏教」「朝鮮仏教の特性」を結び付けて論じており、仏教は印度、中国、朝鮮という発展過程をたどり、分派主義を超えた通仏教（統合的仏教）が朝鮮仏教に至って完成されたと強調していた¹。このような主張には、明治日本仏教界における仏教統一論の影響、日本学者による韓国仏教の非独自性論に対する反発、仏教青年団による朝鮮仏教の世界的宣揚のような背景が含まれている。

ところが、このような通仏教論について論じた研究は極めて少ない。近年「韓国仏教の独自性と会通仏教」について論じた研究において元暁が若干言及される程度である。もちろんこれらの研究は、当時の朝鮮と日本仏教界の動向と時代思潮を反映しているものの、先行研究のほとんどは崔南善の「朝鮮仏教—東方文化史上에 잇는 그 地位: 第4章、元暁、通仏教의 建設者（朝鮮仏教—東方文化史上におけるその地位: 第4章、元暁、通仏教の建設者）」（1930）を取り上げ、崔南善と明治仏教界の通仏教論の関連性を推測する程度で、

¹ 1910年代から1940年代まで朝鮮仏教徒の元暁認識を簡略にまとめると、[表3]のようになる。これ以外の元暁関連論稿が多くあるが、ここでは省略する。この表に分けられているように、1930年代以前の韓国仏教界における元暁関連論稿には「通仏教」という用語は見えない。崔南善の発言を起点として1930年代から「通仏教」という用語が、韓国仏教界において拡散されたのである。

[表3] 1910-1940年代における朝鮮仏教徒の元暁認識

1910年代-1920年代	1930年	1930年代-1940年代
(1917) 張道斌『偉人元暁』、(1917) 元暁国師遺著『法華經宗要』、(1918) 金敬注『諸書에 現한 元暁華嚴疏教義』(1918) 鄭光震『大聖和諍国師元暁著述一覽表』、(1920) 獅喉生「書聖丘龍의 格言」、(1920) 張道斌『古代朝鮮仏教』、(1921) 金鏡峰『道俗의 偉人, 元暁』、崔南善(1924)「各方面에서 觀察한 仏教」、(1925) 張道斌『朝鮮偉人伝—朝鮮十二大偉人元暁』、(1925)「朝鮮文化史上으로 본 仏教의 影響(七)」『東亞日報』、(1926) 在日朝鮮仏教留学生『元暁大聖讚仰會宣言・會則』、(1928) 權相老「朝鮮에서 自立한 宗派」、(1929)「第1244回元暁大聖祭典法要: 仏教彙報祭元暁聖師文」	崔南善「朝鮮仏教—東方文化史上에 잇는 그 地位: 第4章、元暁、通仏教의 建設者」	(1934) 金敬注「朝鮮文化와 仏教(完) -7. 仏教는 朝鮮에서 完成」 (1937) 許永鎬「朝鮮仏教와 宗旨確立」 (1937) 許永鎬「朝鮮仏教의 立教論」 (1937) 趙明基「元暁宗師의 十門和諍論研究」 (1937) 文瑑善「우리의 綱領」 (1940) 趙明基「朝鮮仏教와 全体主義」 (1940-1942) 許永鎬「元暁仏教의 再吟味」 李光洙(1942)「元暁大師」『毎日申報』、 金太洽(1940)「高僧逸話元暁大師」(『三千里』第12卷第3号)
朝鮮民族の英雄(文化・宗教)	「通仏教」	朝鮮仏教宗旨確立、統合の象徴

それ以外の資料にはあまり注目していない。

そこで本章では、崔南善を含めて近代韓国仏教徒の「通仏教」関連論稿を紹介したい。また近代において、元暁、通仏教、朝鮮仏教の独自性が強調された背景とその特徴を考察したい。

1 1930年代の韓国仏教界における通仏教論の登場

現在、韓国最大の寺刹である海印寺のホームページ「韓国仏教紹介欄」では「韓国仏教のより本質的な特徴として『通仏教つまり会通の伝統』をあげなければならない……元暁の教学思想から始まり、元暁は和諍論理を立てて大小乗の多くの代表経論を一貫した論旨で解釈整理し、中国仏教の限界を克服した偉大な課業を成就した……今日の韓国仏教が統合仏教として禅と教や念仏と真言を合わせて修行している原因になった」²と述べている。

これは、これまで韓国仏教界において元暁と「通仏教」を韓国仏教の特性として結びつけて理解してきた傾向を端的に表わしている。しかし、実は、この韓国仏教の代表的なスローガンとも称される「通仏教」という概念は、近代期に元暁に対する関心から発したものである。それで、まずこの用語の登場にかかわる近代日韓国仏教界の背景を見る必要があると思う³。

1) 近代日本仏教界における仏教統一論

「通仏教」という用語自体の登場は、日本の明治時期からであった。1868年の明治維新

² <http://www.haeinsa.or.kr> 参照。

³ これまで韓国仏教の特性と「通仏教」について論じた論文としては、沈在龍「韓国仏教는 会通仏教인가 (韓国仏教は会通仏教であろうか)」(『仏教評論』第3号、仏教評論社、2000年)。李逢春「会通仏教論은 虚構의 盲從인가 (会通仏教論は虚構の盲従なのか)」(『仏教評論』5号、2000年)。趙恩秀「通仏教談論을 통해 본 韓国仏教史認識 (通仏教談論を通してみた韓国仏教史認識)」(『仏教評論』第6巻21号、仏教評論社、2004年)。吉熙星「韓国仏教特性論과 韓国仏教의 研究方向 (韓国仏教特性論と韓国仏教の研究方向)」(『韓国宗教研究』3集、西江大宗教研究所、2001年)。John Jorgensen, *Korean Buddhist Historiography* (『仏教研究』14巻、韓国仏教学研究、1997年)。高栄燮「韓中日三国의 近代仏教学研究 방법論 (韓中日三国の近代仏教学研究 방법論)」(『동아시아불교의 근대적 변용(東アジア仏教の近代的変容)』、東国大出版部、2010年)。Robert Buswell「国家時代 以前の 韓国仏教 (国家時代以前の韓国仏教)」(『21世紀文明と仏教』、東国大出版部、1996年)。Robert Buswell, *Imagining Korean Buddhism, in Nationalism and the Construction of Korean Identity* (edited by Hyung Il Pai and Timothy R. Tang herlini, Berkeley: Institute of East Asian Studies, 1998年)。최유진(崔ユジン)「最近 韓国仏教研究動向과 通仏教論議 (最近の韓国仏教研究動向と通仏教論議)」(『宗教文化批評』、青年社、2005年)などが挙げられる。

以後、廃仏毀釈と西洋宗教の流入の脅威を経験していた日本仏教界において、従来の宗派単位の仏教理解から脱して仏教全体を統一的に把握しようとする研究者が出現した⁴。趙明基が「明治時代には、全仏教界が全体仏教運動に歩調をととのえた」⁵と述べたように、明治年間の仏教学の主たるトピックは通仏教的仏教認識であった⁶。

それでは、明治期日本仏教徒が提唱した通仏教とは、どのような主張であったか。仏教の統一的な理解に対して、『通仏教安心』の著者である高田道見は「宗派の範囲を脱して局外に逍遙し、驀直に釈迦牟尼仏の本旨に基きて」⁷といい、井上政共は『通仏教講演録』で「至尊の教義を一貫して居る根本原理と其原理に依りて……宗旨的でなく全く普遍的に一切の機根に疏通」⁸といい、井上円了は『最新研究通仏教』の序文で「派別ニ偏セズシテ仏教全体ニ通達スルノ意ナリ、即チ統一仏教ナリ」⁹といい、村上专精は『仏教統一論』で「四分五裂の如く見ゆる各種の仏教中に同一の系統の貫通するものあるを発見すべき」¹⁰と述べた。これらの中で、二つの例について検討しよう。

まず、井上政共の『最新研究通仏教』に対して、井上円了（1859－1919）¹¹が書いた「序

⁴ このような動向を反映した近代日本における通仏教関連の著書と講演集としては、次の例が挙げられる。高田道見の『通仏教安心』（仏教館、1904年）、『通仏教一席話』（通俗仏教館、1902年）、『通仏教一席話』『通俗仏教便覧』（仏教館、1906年）、『通俗問答集第一編』（仏教館、1904年）、『本論講義の由来—通仏教の原理論』『大乘起信論講義』二卷（仏教館、1913年）、また井上政共の『最新研究通仏教』（有朋館、1905年）、『通仏教講演録』（通仏教講演会事務所、1911年）、鈴木法琛の『真宗と通仏教』（顕道書院、1908年）「第二教理論：一．通仏教八題」『通俗仏教講演百題』（興教書院、1909年）、加藤咄堂の「第10章：通仏教の原理」『大乘仏教大綱』（森江書店、1903年）、「六：通仏教の原理」『大乘仏教大綱』（森江書店、1910年）、松浦百英の「通仏教根本義（上中下）」『連座説教普通信条』（仏教団体本部、1908年）。そして、よりアカデミックな仏教の統一的理解を論じた村上专精の著作『仏教一貫論』（1890年）、『仏教統一論』（1901 - 1905年）などがある。

⁵ 趙明基「朝鮮仏教の全体主義（朝鮮仏教と全体主義）」（『仏教』20、仏教社、1940年）32頁。

⁶ 「原始仏教の研究も仏教史学の研究も大乘非仏説論もまた結局そこに帰結する」増谷文雄『近代仏教思想史』（三星堂、1941年）38頁。しかし内面的には各宗は自分の宗派性を強く維持していたという。

⁷ 高田道見『通仏教安心』（仏教館、1904年）。

⁸ 井上政共『通仏教講演録』（通仏教講演会事務所、1911年）。

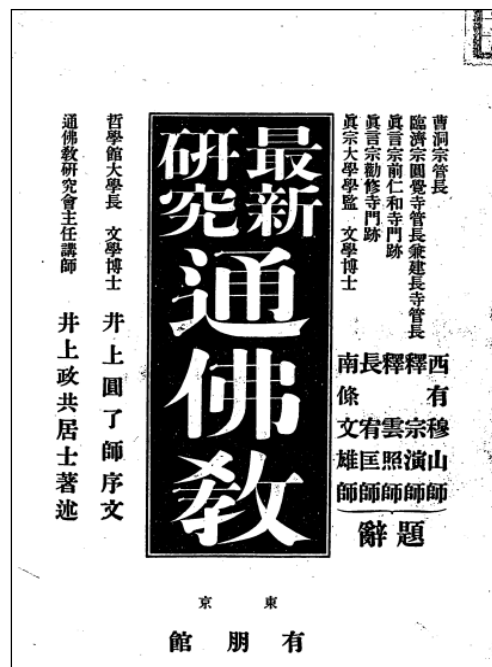
⁹ 井上政共『最新研究通仏教』（有朋館、1905年）。

¹⁰ 村上专精『仏教統一論』（金港堂、1901 - 1905年）。

¹¹ 井上円了（1859－1919）は、新潟出身で、真宗大谷派の慈光寺の人である。1885年、東京大学の哲学科を卒業し、1887年に東京の湯島に哲学館（東洋大学の前身）を創設し、翌年には本郷に哲学書院を建てて哲学書を出版し『哲学会雑誌』『東洋哲学』などを刊行した。明治期の国粹主義に共鳴して政教社の創立や雑誌『日本人』刊行などに関与した。主要著書の『眞理金針』『仏教活論』ではキリスト教を批判し仏教を顕彰しており、『妖怪学講義』では迷信打破を主張した。明治の仏教界における「仏教の哲学的研究」の先駆者とされる（『宗教学大辞典』、韓国辞典研友社、1998

論：通仏教ヲ紹介ス」の内容である。ここで当時の通仏教・仏教統一論の背景や目的、その一端がうかがわれる。

氏（井上政共——引用者）ノ所謂通仏教トハ通俗仏教ノ謂ニアラズ、派別に偏セズシテ仏教全体ニ通達スルノ意ナリ、即チ統一仏教ナリ、先キニ村上博士（村上専精——引用者）仏教統一論ヲ世ニ公ニセラレタルモ真宗門内ノ人々、之ヲ斥シテ外道ノ所見トナシ、一連門下ノ人々、之ヲ排シテ一派ノ僻論トナセリ、是レ博士ノ経歴上止ムヲ得ザル所ナラン、余思フニ、仏教ノ統一ハ、僧門ヨリ出テタル人ノ到底断行シ能ハサル所ニシテ必ズヤ俗文ノ人ニ待タセルベカラズ、然リ而シテ今日ノ最モ統一仏教ヲ渴望スルノ秋ナリ、今ヤ戦局ニ際シ、他ヲ顧ミルノ暇ナキモ戦後ハ必ズ日本国民ハ数百年来ノ積弊タル各宗敵視ノ状況ニ飽キテ各宗各派ノ統一ヲ要求スル時ノ到ランコトハ今



「図 12」井上正共の『最新研究通仏教』

ヨリ日ヲ期シテ待ツベシ、然ルニ已ニ斯ル不偏不党ノ著ノ世ニ出ツルハ、余ハ仏教ノ前途ノ為ニ大ニ歓迎セント欲ス。本書ハ、仏教諸宗ニ貫通セル原理ヲ基礎トシ、之ヲ信仰門安心門マデニ及ボシテ、不便不党主義ヲ執ラレタルハ、実ニ其苦心察スルニ余ニアリト謂フベシ、余ハ、今日以後スル公平無私ノ見ヲ以テ仏教ヲ論スルモノ、続続世ニ出テランコトヲ望ムモノナリ、若シ其説ノ可否ニ至リテハ心ズ識者ノ定見アランモ、余ハ斯ル著述ヲ僧侶以外ノ人ニ出テタルヲ喜フト同時ニ仏教ノ玄理ヲヨリ通俗ニ解シ易キ様ニ説明セラルタルヲ称セント欲ス聊カ所見ヲ記シテ本書ニ題ス。（明治三十七年十二月、井上円了識）¹²

次は、上の引用文で井上も触れている村上専精（1851-1929）¹³の『仏教統一論』の一部である。村上は、大学などで仏教統一論を主張し、近代日本における仏教史学の確立につとめた人物である。

年）。

¹² 井上政共『最新研究通仏教』（有朋館、1905年）1-4頁。

¹³ 村上専精・境野黄洋・驚尾順敬らの哲学館（現東洋大学）系の仏教学者が中心となって編集責任を担い、1894年4月8日から1897年3月まで『仏教史林』が刊行された。同年の10月には、この3人共著で『大日本仏教史』が公刊された。（オリオン・クラウタウ『近代日本思想としての仏教史学』、法蔵館、2012年、89頁）。

仏教を研究するに当り、必修欠くべからざるものは歴史眼なりとす。若夫れ歴史眼を以て教理開展の系統を考えれば、種々分裂せし各種の教理（真如）は、唯一理想の展開にして各宗は本格的に基教祖（釈迦）を一にすると共に、又其教理を一にすることを知るべし……此歴史眼又比較眼を雑へ、四分五裂の仏教理想を比較研究すれば如何。大小権実顕密教禪浄と分裂し、殆んど調和の望みなきが如く見ゆるものの中に於て、歴史的に系統あると共に、又理想的系統の条然たるものあるを見る……¹⁴

要点だけ言うと、これらに共通して見える通仏教論の主旨は、（一）統一的な釈迦根本原を探ること、（二）宗派主義を越えること、の二点にあったといえる。

では、日本仏教界においてこのような議論が生じた背景を考えてみよう。周知のとおり、前近代におけるアジア仏教は、いわゆる聖言量というブッタの絶対的權威に基づく經典注釈とその信仰に重きが置かれていた。宗派に属する沙門の場合も宗祖の權威が神聖なものとされたのは言うまでもない。ところが、近代になると、仏教の伝統を持たないヨーロッパから始まる文献学・考古学に基づく經典成立史・教理發達史の研究など、文献解読と歴史主義の視角が中心となり、神話的存在であった釈迦もその歴史的事実が分析対象になった¹⁵。主な仏教研究の傾向は、文献整理と内容把握を一次的目標としたが、これはテキストの中に仏教が存在すると見なした当時の西洋の方法論であった。

このように仏教伝統の外にあった西洋から近代仏教学が成立され東洋に逆流入されたのである。アジアの中で、それを主導したのは日本であり、19世紀後半から始まった西洋留学を通じて近代仏教学的な研究方法論が導入された¹⁶。日本の近代仏教学もまた原典研究とともに、仏教が中央アジアを経て東アジアに定着するまでの流通と変容の過程、文献の順次的成立過程を歴史的に究明することが重要な研究課題になった。これは、仏教という思想世界の展開過程を総体的に把握しようとする試みであった。

¹⁴ 村上專精『仏教統一論』（金港堂、1901 - 1905年）。

¹⁵ 近代仏教学の「仏教」というのは、既存の仏教界で使われた「仏教」の概念とは歴史的含意が異なるものであった。Buddhismという用語は、ヨーロッパで19世紀初期から作られた造語であり「釈迦の教え」という伝統的意味と神聖不可侵の權威を超える包括的広義の歴史的概念であった。この新しい仏教認識は、人間としての釈迦の行蹟と思想を解明し、その歴史的展開過程を追跡する方向へと展開された。（オリオン・クラウタウ『近代日本思想としての仏教史学』（法蔵館、2012年、参照）

¹⁶ 1872年1月、浄土真宗西本願寺から島地黙雷（1838 - 1911）と赤松連城（1841 - 1919）らを視察の名目でヨーロッパに派遣して以来、あらゆる宗派が競って西洋各地に留学生を派遣した。本格的な近代仏教学の受容は、1876年、浄土真宗東本願寺の出身である南條文雄（1849 - 1927）らが、イギリスでMax Müller（1823 - 1900）からサンスクリット語と印度学を学んで帰国したのがその起点とされる（柏原祐泉（元永常ほか訳）『日本仏教史、近代』、東国大出版部、2008年）。

このような思潮の中で、19世紀末の日本近代仏教学において文献実証主義と歴史学的アプローチを通じて仏教史学の基盤を築いた人物が、上記の村上专精¹⁷であった。村上专精は『仏教統一論』の構想背景について次のように述べている。

仰近世欧州に於ける比較宗教学の趨勢は、已に我国の到来しぬ。而して日本現今の仏教界を見るに、其教理は四分五裂するも、誰ありて之を統一せんとする者なし。各宗は互に鬩牆の状あるも、一人の此が調和を講ずる者なし。故に比較宗教学の潮流を聞くと共に、余をして其必要を感じしめるものは、仏教各宗の比較研究なりき。此に依て、余は去ぬる明治三十一年已後聊か研究の方針を一変したり。即ち歴史研究としては、社会現像の事実史よりも、寧ろ、思想発達の教理史に注意し、教理研究としては、宗派的部分の研究よりも、寧ろ、宗派の比較研究よりして、統一的合同調和の比較研究、統一的合同調和に尽瘁することとなしぬ……余は仏教を研究せんとする者なり、余は本論研究の眼中には宗派あることなし¹⁸。

要するに、欧米の科学的研究方法や宗教学の潮流が押し寄せる中で、村上が仏教統一論の理想を掲げながら仏教の歴史的比較研究を望んだ態度は、仏教研究の方法論にみる近代性といえる¹⁹。

こうして「通仏教論」は公開講演や演説、研究会、著述などの方法で主張されるようになっていた。彼らの主張方法は「講演や著述を通じての在家者・一般人に対する理論と修行法普及」と「アカデミックな仏教統一論の主張」に分けられる。いくつかの例を挙げてみると、まず、明治期において流行した講演の方式²⁰を通じて一般人に大衆的通仏教普及を主導した演説家として高田道見、井上政共、加藤咄堂²¹そして松浦百英が挙げられる。

¹⁷ 村上は、浄土真宗大谷派の僧侶であり東京帝国大学で仏教学を講義した仏教学者であった。「村上によってまさに帝国大アカデミズムにおける仏教研究が確立された」（末木文美士『明治思想家論：近代日本の思想・再考Ⅰ』、transview、2004年）91頁。村上の生涯が把握できる著作としては、彼の自叙伝である『六十一年』（東京：丙午出版社、1914年）がある。なお、仏教思想関連著作としては、『仏教統一論』以外にも、『日本仏教一貫論』（哲学書院、1890年）、『真宗全史』（東京：丙午出版社、1916年）、『大乘仏説論批判』（光融館、1903年）、『仏教論理学因明論』（東京：哲学館、1898年）など多数の著作があり、特に『大乘起信論』に関しては、『起信論達意』（東京：哲学書院、1902年）、『大乘起信論（真諦訳）』（東京：丙午出版社、1908年）などがある。

¹⁸ 村上专精「序言」『仏教統一論』第一編（書肆心水、2011年）19頁。

¹⁹ 芹川博通「第六章 仏教統一論—村上专精」（『近代化の仏教思想』、大東出版社、1989年）。

²⁰ 明治期における仏教演説の盛行、すなわち説法方式の変化については、岡田正彦「演説・講演というメディアと近代仏教：啓蒙から修養へ」（『宗教研究』、日本宗教学会、2010年）に論じられている。ここでは特に加藤咄堂について、近代の代表的な新方式の演説家だとする。

²¹ 加藤咄堂（1870—1949）は、演説家、ジャーナリスト、仏教新聞『中外日報』『明教新誌』の主筆。

とりわけ高田道見は『通俗仏教新聞』と『通仏教安心』の編者であり、進化論と凝然の習合主義とが結びつくことで活気づいた明治時代の通宗派運動を指導した人物である²²。彼は『通仏教安心』で天地自然法則は必然的に単純から複雑、複雑から単純へ帰結すべきだと述べ²³、仏教も印度から中国・日本に至って宗論・派論が出たため人心が混乱に陥ったと見なした。よって道見は、単純への帰結のため安心解脱の大道修行、釈迦根本原理の実現などを主張した。ここには、仏教史の弁証法的発展にもとづく進化論的観点がうち打されている。彼は、問答形式の対話体講演と著述によって主張がやさしく伝わるよう努めた。

また、居士として数年間の資料収集と研究に基づき「通仏教研究会」の主任講師を歴任した井上政共の『最新研究通仏教』（1905年）は、その「緒言」によると、「其の通仏教を著述せんが為は何れの宗派にも属せずして、仏教の全体より一切諸法を貫きたる根本義、一切人等しく受持し得べき安心修行法及び之と関係したる各研究事項並に之を証明すべき諸経論其他一切の関係等を調査すること幾んど七箇年に亘り、且つ此の一書を著述するに凡そ半箇年を費したり」²⁴と述べている。この文からうかがえるように、井上政共は、ある宗に属する僧侶ではなく居士として通仏教の研究普及に時間と努力を注いでいたことがわかる。また、曹洞宗門の名高い布教師であった松浦百英（1873-?）は、「通仏教の根本義（上）」（『連座説教普通信条』、1908年）の「新羅高僧元暁」章において、一心の染浄不二に関して、元暁が鬻水（鬻水）を飲んで悟道した説話を収録している。

一方、大学などで「アカデミックな仏教統一論」を主張したのは、前述した村上专精であり、東京帝国大学に務めながら「仏教の歴史的研究」と「仏教の統一的理解」を主張したのである。のみならず、哲学的仏教研究を主導し、西洋哲学に対応する「真理」「中」の概念を仏教全体から把握しようとした井上円了²⁵、「根本仏教」という用語を設定した姉崎正治（1873-1949）、そのような流れの中で「根本中」という概念を設定し仏教を総括的に把握した宮本正尊（1893-1983）²⁶らは、村上が企図した仏教の全体的理解と関係があるとい

22 ジェームス・E・ケテラー、岡田正彦訳『邪教/殉教の明治』（ペリカン社、2006年）260頁。ちなみに、高田道見は「通俗仏教新聞」編輯趣旨について「単純に通仏教の要義を論議解釈し且つ世人の疑問に答へて……独り我が通俗仏教新聞あるのみ」と述べた（高田道見『国王の恩』（国母社、1894年）41頁）。

23 高田道見『通仏教安心』（仏教館、1904年）2-5頁。

24 井上政共『通仏教講演録』（通仏教講演会事務所、1911年）4頁。

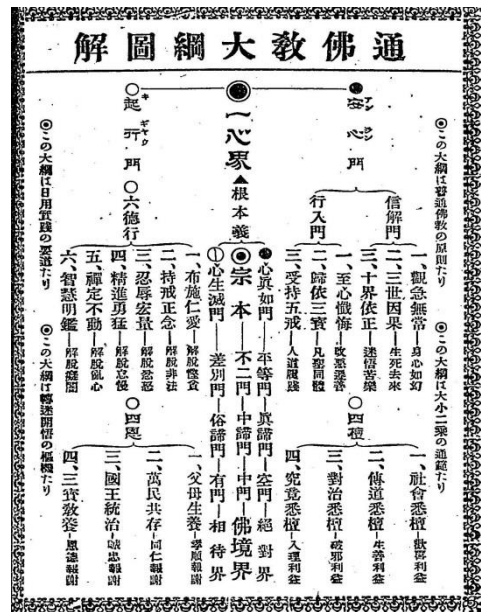
25 井上円了は『哲学新案』の中で「すべての物・思想が矛盾するように見えて実は相含む関係にあって一体のものであり、無限に重なり合って一如の世界を形成しているもの」と述べている。すなわち、仏教の諸宗派の本質には仏教全体を貫通する原理があるとし、その原理を「中」「中道」として表現した。

26 宮本正尊（1893-1983）は、仏教の根本原理を「中道と涅槃」におき、一生を仏教中道の研究に尽くした。「中道」研究の根拠は清沢満之の思想にあったが、同時に井上円了の思想の流れを汲む

える。

さらに、明治の仏教統一論に共通する特徴として注目されるのは、宗派より釈迦根本教義を重視することとともに、通仏教の所依として『大乘起信論』を重視することである。これは、生滅と真如の二門を一心に回帰すること（一心二門構造）を述べる『大乘起信論』の会通的性格と、通仏教論者の主張する宗派会通、釈迦の根本義に符合すると見なされたからであろう。

その例として、高田道見は『大乘起信論』を「釈迦の本意を簡明に著わし、通仏教の玄義を何より著わした論書」と言い、[図 13]²⁷に見られるように、通仏教の根本義を『大乘起信論』の「一心二門」に基づき説明していた。また、彼の「本論講義の由来—通仏教の原理論」（『大乘起信論講義』二巻、仏教館、1913 年）でも「通仏教の所依論としての起信論」と『大乘起信論』を強調している。もう一つの例として、加藤咄堂は『大乘仏教大綱』（森江書店、1903 年）第 10 章「通仏教の原理」で、現象即实在論を強調しつつ『起信論』を挙げており、通仏教の原理を説明するに当たっては村上专精の「信仰個条」の五つを挙げている。



[図 13] 通仏教大綱図解

さて、これらの新しい思潮は、韓国仏教界にも少なからず影響を及ぼした。1910 年代から韓国の先進的教育を受けた知識人や学僧に認識されており、主に 1920 年代から急増した日本留学生らが直接に接することによって、韓国仏教徒の認識に影響を与えたのである。次にその内容を見てみたい。

2) 韓国仏教徒の仏教統一論の解釈

このような日本における近代以前とは異なる仏教認識、研究パラダイムの変化は、多くの韓国人日本留学徒にも刺激を与えた。日本を通じて仏教の哲学的・歴史的接近、比較研究、文献解釈学的研究方法など、新思潮に接した韓国仏教徒は、このような仏教理解を仏

ものであったといい得るであろうし、また「涅槃」は村上专精の見解を承けてのことであったと見られる」（今西順吉「井上円了と村上专精—統一的仏教理解への努力」（『印度仏教学研究』第 49 巻第 2 号、印度仏教学研究會、2001 年）

²⁷ 高田道見『通仏教安心』（仏教館、1904 年）。

教学の先進モデルとして朝鮮に紹介しようとした。

曹洞宗大学留学生であった金晶海は「現在仏教の代表的仏教国は即ち日本であると言える。それは、新知識と欧州文化を輸入し、うまく調和して発達させたからである」²⁸と述べており、東洋大学留学生であった金泰洽は「日本仏教は、世界仏教の先駆者であり代表者である」²⁹と表現している。また、豊山大学留学生であった金瑛周の「東京仏教小観」では、より詳しく東京仏教界の大勢や主導人物などについて述べている。金瑛周は、東京仏教の大勢を大きく二つ、すなわち寺院や檀家を持っていた「寺院仏教」と、より普遍的な講演を中心とした「天幕仏教」³⁰に分け、次のように述べている。

私は、一刻たりとも、東京仏教の大勢から目を逸らすことはできない。東京仏教の大勢は大きく二つに分けられる。言わば寺院仏教と天幕仏教である……その代表的人物は、即ち文学博士の村上専精氏、南条文雄氏である。二氏は、東京に熱心な個人信徒も持っていない。雑誌も刊行していない。しかし、各地からの招聘に応じて演説説教を行うことによって東京仏教界に多大な利益を与えている。また、著述をもって全国において偉業を成し遂げている。そこで私は、この二氏を真の天幕仏教者として取り上げるのである³¹。

ここで金瑛周は、東京仏教界の主要活動人物として村上専精と南条文雄を挙げている。さらに、「天幕仏教」も個人中心派と主義中心派の二つに分けて、『通仏教安心』の著者である高田道見を個人中心派の通俗的雑著・通俗仏教新聞発刊者として分類している。

このような発言から見ると、後述する「元暁と通仏教」関連原稿を書いた人物だけでなく、日本に留学した仏教徒のほとんどが村上専精の仏教統一論や高田道見の通仏教講演などの動きを認識していたことがうかがえる。こうして、彼らは日本仏教の長所を取って朝鮮仏教も早速に啓蒙すべきだと自覚するようになったのである。

当時韓国の仏教雑誌において日本の著書、論稿の翻訳が掲載されたが、特に仏教統一論とかかわりがあるものとしては、朴漢永（訳）「無縫塔：内地政共居士通仏教之一篇」（『朝

²⁸ 金晶海「具体的聯合制度의 必要性을 論함（具体的聯合制度の必要性を論じる）」（『朝鮮仏教叢報』19、三十本山聯合事務所、1920年）。

²⁹ 金泰洽「東洋仏教의 概説-日本의 仏教（東洋仏教の概説-日本の仏教）」（『仏教』24、仏教社、1927年）8頁。

³⁰ ここでの「天幕仏教」とは、ある特定の寺院に所属と信徒に限らなく、巡回講演や街頭演説など一般大衆向けの布教と説教を行うことを意味すると思われる。

³¹ 金瑛周「東京仏教小観」（『鷲山宝林』、通度寺内鷲山宝林社、1921年）18-22頁。ここでの「天幕仏教者」とは、主に、寺院を経営する僧侶ではなく、巡回講演や地方学林や大学などで仏教教理を教えたり、仏教の現況などに対する演説、大衆布教などを行う人を意味する。

鮮仏教月報』第18号、朝鮮仏教月報社、1916年)、および権相老(訳)「仏教統一論大綱論略積」(内地文学博士村上専精著)、『朝鮮仏教月報』第3-18号、朝鮮仏教月報社、1911-1916年)³²が挙げられる。これらの論稿のうち「仏教統一論大綱論略積」は、権相老が村上の『仏教統一論』を国漢混用体で翻訳したもので、名文として高く評価されている。

1912年2月に創刊された『朝鮮仏教月報』では「教史」欄を設けて印度・中国・韓国・日本仏教史の概観を連載しており、ここで村上専精の『仏教統一論』の一部が権相老によって翻訳され収録されたのである。村上が主張した研究方法論の要点は、批評的・歴史的・比較的研究にあったが、このような文献実証主義に基づく歴史的接近は、近代的仏教研究方法論として韓国仏教界に紹介された。

これを反映して1910年代後半から文献収集と整理に基づく仏教史概説の試みが、韓国国内の学者によって始まった³³。1917年には権相老の『朝鮮仏教略史』³⁴、1918年には李能和の『朝鮮仏教通史』³⁵などが世に現れた。また鄭光震は『朝鮮仏教叢報』で「仏教史学研究」³⁶を掲載しており、朴漢永(1870-1948)は、仏教史全体を概括する通史として『仏教史攬要』を講述した³⁷。この書物には「釈迦本行記」だけが載せられているが、本書のもともとの企画意図は、釈尊以後の印度・中国・韓国・日本の仏教史全体を叙述することであった³⁸。

³² 権相老訳の『仏教統一論』は、『朝鮮仏教月報』3-18号に全16回に分けて連載された。

³³ 金龍泰「近代仏教学의 受容과 仏教傳統의 再認識(近代仏教学の受容と仏教傳統の再認識)」(『韓国思想文化』54、韓国思想文化学会、2010年)313頁。

³⁴ 権相老の『朝鮮仏教略史』(新文館、1917年)は、各寺院の地方学林と伝統講院の教材として使うため著述したものである。編年体で事実を列挙しているが、新たな仏教歴史認識に基づいて執筆した最初の韓国仏教史概説書という点で高く評価される。同書の序文で著者は「インド、中国、日本など、仏教のあるところは、いずれも歴史書を持っているが、我が国だけがない」と慨嘆し、古代から1500年間の韓国仏教史を記述したという。(尹暢和『近現代韓国仏教名著58回』、民族史、2008年、204-208頁)。

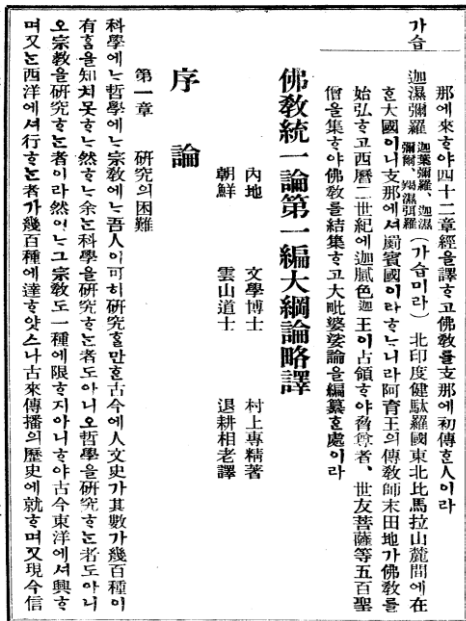
³⁵ 李能和の『朝鮮仏教通史』上・中・下(新文館、1918年)は、韓国において仏教伝来以後1600年間の歴史を集大成した膨大な史書である。崔南善が校閲し新文館で発行された。『毎日新報』(1917年7月15日)の記事をみると、彼は1907年から『三国遺事』『三国史記』などの従来の歴史書に伝わる資料と、寺誌、事跡碑、碑文、個人文集、そして日本や中国など外国資料まで収集し通史執筆の準備をしたという。(尹暢和『近現代韓国仏教名著58回』(民族史、2008年)211頁。)

³⁶ 鄭光震「仏教史学研究」『朝鮮仏教叢報』第14号。三十本山連合事務所、1919年)。

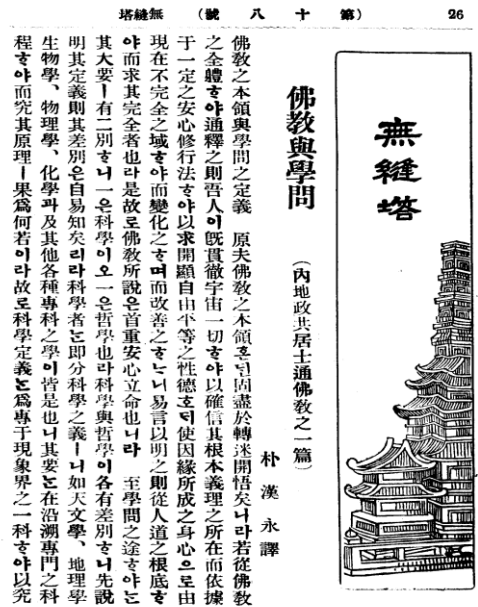
³⁷ 朴漢永『仏教史攬要』(宗学院、1930年代推定)(国立中央図書館、172-3)。朴漢永(1870-1948)は、号は石顛、法名は鼎鎬であり、近代韓国の著名な僧侶である。1913年には雑誌『海東仏教』を創刊して仏教革新を主張した。1916年からは仏教中央学林の講師に努めた。1932年から1946年まで中央仏教専門学校(東国大の前身)の校長を歴任した。1945年以後は朝鮮仏教中央総務院会会の第1代教正になった。著書として『石顛詩抄』『石林隨筆』『石林抄』などがある。

³⁸ 「通論」では、釈尊の行績からアショカ王の仏教伝播、大乘仏教の成立と中観・唯識学派、インド仏教の衰退と絶滅、仏教の中国流入と經典漢訳、宋代以降の仏教史、高麗仏教典籍の東アジア流通と禪学と理学の並行、そして韓国の仏教伝来と九山禪門及び求法僧の活動などが簡略に紹介されてい

これは、先ほど述べた日本学界の仏教研究と視角・方法を借りたものといえよう³⁹。



[図 14] 權相老訳「佛敎統一論」第一編⁴⁰



[図 15] 朴漢永訳「内地政共居士通佛敎之一編」⁴¹

このように「佛敎統一論」「通佛敎論」は、1910年代から朝鮮佛敎界に紹介されたが、翻訳と紹介以上に大きな反響は呼ばなかったようである。これが、韓国佛敎徒によって独自の見解と主張を込めて本格的に登場したのは、1930年の崔南善の「朝鮮佛敎 - 第四章、元暁、通佛敎の建設者（朝鮮佛敎 - 第四章、元暁、通佛敎の建設者）」の発表からである。

しかし注意すべきは、日本では1900年以前から台頭した佛敎統一論は、西欧の佛敎研究法の流入と近代実証的研究への転換という思潮を反映していたが、これに比べ朝鮮佛敎徒の主張は、そのような背景よりは「朝鮮佛敎の優越性」と「民族佛敎の独創性」を強調することに焦点が当てられていたことである。日本佛敎が持つ宗派的分派的特性との明示的対比を見せるために、朝鮮佛敎の特性を総合・円融的な「通佛敎」と規定し強調する必要がある、こうして元暁の四教判論・無碍実践行・和諍論が浮き彫りにされるようになった

る。また日本佛敎は南都六宗と鎌倉以降の宗派佛敎を概括しており、世界佛敎については、南部佛敎の小乗、チベット・モンゴルなどの北部佛敎のラマと密教、大小顕密を備えた日本の東部佛敎に分け、中国佛敎は榮華を失っており、朝鮮佛敎は命脈のみ保つと述べている。

³⁹ 金龍泰「近代佛敎學의 受容과 佛敎傳統의 再認識 (近代佛敎學의 受容と佛敎傳統の再認識)」(『韓国思想文化』54、韓国思想文化学会、2010年) 313頁。

⁴⁰ 權相老(訳)「佛敎統一論大綱論略訳」(内地文學博士村上專精著) (『朝鮮佛敎月報』第4号、朝鮮佛敎月報社、1912年)。

⁴¹ 朴漢永(訳)「無縫塔:内地政共居士通佛敎之一篇」(『朝鮮佛敎月報』第18号、朝鮮佛敎月報社、1916年)。

のである⁴²。

つまり、日本仏教界の通仏教論の思潮を反映しているものの、当時の韓国仏教界の状況と民族意識を反映した通仏教の恣意的解釈が加えられたのである。この中で元暁は「通仏教の完成者」として登場する。

ここには、朝鮮仏教徒の意識に存在した日本仏教に対する「抵抗と受容」の両面性があった。すなわち植民地の人間として、日本学者の朝鮮仏教非独自性論に対する反発⁴³、仏教の歴史的進化論に基づく印度－中国－日本の発展論に対する反発、朝鮮仏教の非宗派性の特徴を持つ優位性などの抵抗感があったが、そのような主張の背景と論理展開には、日本仏教の影響が含まれていたのである。

次に述べるが、これらの複雑な背景を含めている論稿として崔南善の「朝鮮仏教－東方文化史上에 있는 그 地位 (朝鮮仏教－東方文化史上におけるその地位)」(1930年)は注目すべきである。彼は「印度の序論的仏教や中国の各論的仏教とは違って、朝鮮は最後の結論的仏教を建立」しており、特に「元暁が通仏教・全仏教・総合仏教・統一仏教を具現した」と述べており、その後、朝鮮仏教界において、元暁と通仏教を結びつける類似主張が登場するからである。

2 「通仏教の完成者」としての元暁

1) 宗派・聖俗超越の実現者像

次に、「元暁と通仏教」について言及した論稿を紹介してみたい⁴⁴。

(1) 崔南善「朝鮮仏教－東方文化史上에 있는 그 地位 (朝鮮仏教－東方文化史上におけるその地位)」(1930年)⁴⁵

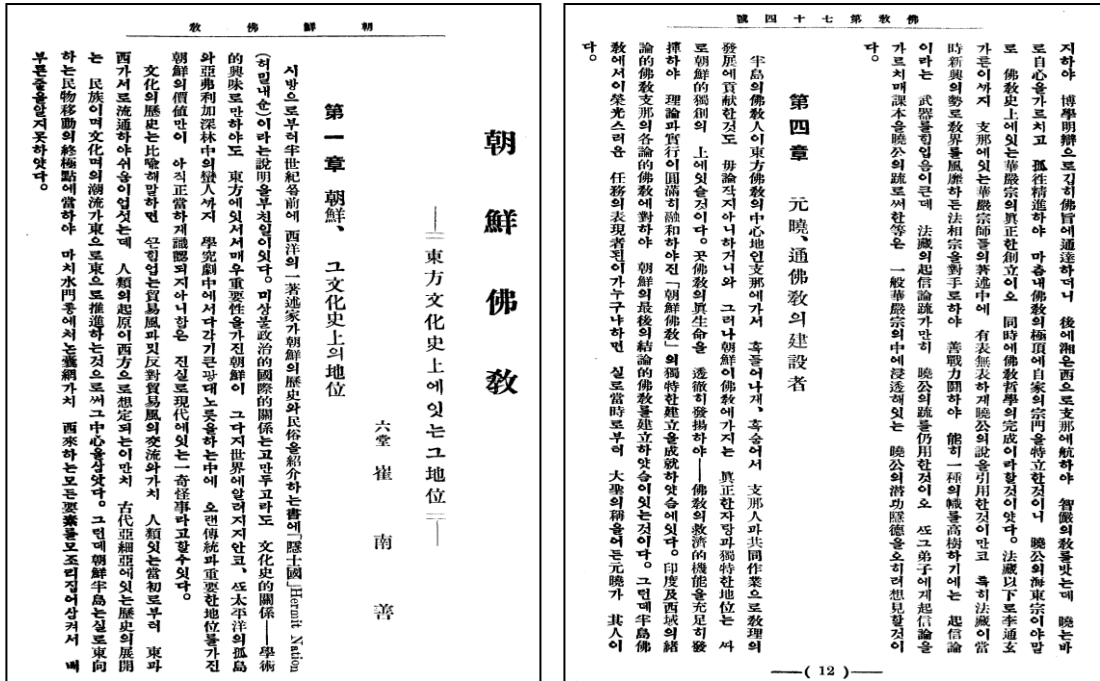
⁴² 金龍泰「近代仏教学의 受容과 仏教傳統의 再認識 (近代仏教学の受容と仏教傳統の再認識)」(『韓国思想文化』54、韓国思想文化学会、2010年) 313頁。

⁴³ 植民地期において韓国仏教傳統に対する認識と評価には、否定的視点が著しかった。たとえば高橋亨の朝鮮時代の時期区分論や教学衰退論などからは、朝鮮仏教の他律性と停滞性が強調された。(本論文の第一章、参照)。

⁴⁴ 以下の引用文は日本語に翻訳し、適宜省略したところがある。

⁴⁵ これまで崔南善と仏教の関係について言及した論稿は、柳時賢「日帝下 崔南善의 仏教認識과 朝鮮仏教의 探究 (日帝下崔南善の仏教認識と朝鮮仏教の探究)」(『歴史問題研究』第14号、歴史問題研究所、2005年)、柳時賢「崔南善의 近代認識과 朝鮮學研究 (崔南善の近代認識と朝鮮學研究)」(高麗大博士学位論文、2005年)、李丙旭「崔南善의 仏教觀 (崔南善の仏教觀)」(『韓国宗教史研究』通巻13号、韓国宗教史学会、2005年)、金光植「崔南善의 『朝鮮仏教』와 汎太平洋仏教青年會議 (崔南善の『朝鮮仏教』と汎太平洋仏教青年會議)」(『새 仏教運動의 展開 (新

この論稿は、元暁の思想を「通仏教」として規定した最初の論文として知られている。崔南善が著述したものを仏教青年団の崔鳳守が英語に翻訳し⁴⁶、1930年7月、ハワイの汎太平洋仏教青年大会で都鎮浩によって発表された。



[図 16] 「朝鮮仏教—東方文化史上に於けるその地位」 (1930年)⁴⁷

当時の朝鮮仏教青年徒は、この大会への参加を「朝鮮仏教の世界進出の機会」と見なし

たな仏教運動の展開』、到彼岸社、2002年）、尹鍾甲「第3章：元暁의一心・和諍思想과 通仏教論議（第3章：元暁の一心・和諍思想と通仏教論議）」（『民族思想』第3巻第2号、韓国民族思想学会、2009年）などが挙げられる。李丙旭は「韓国学黎明期の人物と学問2—崔南善의 仏教観（韓国学黎明期の人物と学問2—崔南善の仏教観）」（『韓国宗教史研究』13、韓国宗教史学会、2005年、340頁）で、崔南善研究の問題について「崔南善の仏教観という論文を準備しながら少なからず驚いたことがある。凡そ14巻にも至る崔南善の全集の中で、崔南善が仏教に関してかいた文章が収録されていないという点である。これは現在の韓国仏教学の実態を見せる一つの例だと思う……崔南善の仏教への関心について考察した研究は案外少ない」と指摘している。この問題意識を踏まえた上で拙稿「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、2012年）、拙稿「崔南善の仏教認識と「通仏教論」構想について」（『東アジア文化交渉研究』記念号、関西大学、2012年）を発表したことがある。

⁴⁶ 英題は、*koreanbuddhism and her position in the cultural history of orient* である。1930年7月ハワイで開催された汎太平洋仏教青年大会で、初めて韓国仏教を国際会議に紹介するため書かれたものである。都鎮浩「汎太平洋会記（続）」（『仏教』76号、仏教社、1930年10月）参照。

⁴⁷ 崔南善「朝鮮仏教—東方文化史上に於けるその地位」（『仏教』74号、仏教社、1930年）1、12頁。

ており⁴⁸、崔南善自身もこの原稿について「1930年7月に、布哇で開催される汎太平洋仏教大会のため草した原稿なので、外人に見せるものであるから、自然に文勢や用語も異なるしかなかった」⁴⁹と述べている。このように、崔南善は外国人に見せる原稿を作り、朝鮮仏教を強烈にアピールする必要があったのである。彼が元暁を中心として「元暁、通仏教の建設者」という章を立てたのも、その意図を考慮して検討すべきである⁵⁰。

崔南善が「仏教統一運動の先駆者は、全世界にわたって我が国の元暁である」と主張するようになった背景には、日本学者が主張した朝鮮仏教非独自性論に対する反発、そして、日本学界から接した通仏教論と元暁思想の接点に対する再認識があったからである。朝鮮仏教の中国仏教垂流説に対する崔南善の反発が窺える文は、次のとおりである。

元暁は、支那の学統を継ぐことも、旧来の伝習を踏むこともなく、独創の見地を持って別の一つの彼なりの華嚴宗を立てて、華嚴学の究竟奥義を唱え始めた。元暁の海東宗がそれである⁵¹。

崔南善は、中国で活躍した三論宗の僧朗（高句麗人）や唯識法想宗の円測（613-696、新羅人）、華嚴宗の義湘（625-702、新羅人）を激賞し関連つけながらも⁵²、究極的には元暁に注目し、彼こそが世界仏教の完成者であると強調している。その最大の理由は、元暁が入唐の経験がないにもかかわらず、中国と日本において海東聖者として名声をとどろかせたことにある。

さらに、日本も意識していた彼は「元暁がいたため朝鮮仏教に光があり、朝鮮仏教があるため東方仏教にも意義がある」と述べ、東洋仏教内での韓国仏教の優越性を披歴し、日本文化が古代韓国仏教から受けた影響を強調する。もちろん、元暁の思想が古代から日本に与えた影響にも言及している。このように彼が「古代」に注目したのは、当時の日本が

⁴⁸ この説明については金光植「崔南善の『朝鮮仏教』と汎太平洋仏教青年会議（崔南善의 『朝鮮仏教』와 汎太平洋仏教青年会議）」（『새 仏教運動의 展開（新たな仏教運動の展開）』、到彼岸社、2002年）258-259頁を参考されたい。

⁴⁹ 崔南善「朝鮮仏教—東方文化史上에 잇는 그 地位（朝鮮仏教—東方文化史上におけるその地位）」（『仏教』74号、仏教社、1930年）51頁。

⁵⁰ この論稿は九つの章になっている。「一、朝鮮、그 文化史上의 地位、二、仏教東伝의 大勢와 朝鮮、三、仏教教理의 發展과 朝鮮、四、元暁、通仏教の 建設者、五、仏教芸術史上의 朝鮮、六、仏教聖典과 朝鮮、七、仏教流通上의 朝鮮、八、日本仏教와 朝鮮、九、東方文化와 朝鮮仏教」。

⁵¹ 崔南善「朝鮮仏教—東方文化史上에 잇는 그 地位（朝鮮仏教—東方文化史上におけるその地位）」（『朝鮮仏教』74号、1930年）11頁。

⁵² このことは、第7章に触れる1945年以後の朴鍾鴻を初めとする韓国学者の韓国思想の脈造りにつながる。

仏教先進国であることを自らも認めていたため、韓国仏教の優越性を明示するためには過去のことに注目する方が説得力あったからである。

崔南善が当時の日本仏教をどのように認識していたかは、次の文から窺える。彼は、16-18歳の時期に日本に留学した⁵³。次の文は、彼が日本仏教の学風から受けた衝撃と、仏教認識転換の契機を物語る重要な文章である。

成童の年、日本に行って、次々に西洋の哲学書に接しながら、一方では仏教にも哲学的性格があることに気付くようになった。また、従来は、仏教は、山奥にある逃避的宗教であると思っていたが、社会活動と文化的交渉力が大きい、ということを経験した。以前にも、西洋人が記した哲学書は、上海広学会の漢文本をもって読んでいた。しかし、彼らは基督教的立場から、仏教の非世俗的、非活動的欠陥を指摘していて、遺憾を禁じ得なかった。しかし仏教が、必ずしも隠退的、冥潜的とは限らないことを、日本で直接に実見することができた。その時は非常に心強かった。さらに、当時、活躍した学匠たちが、仏教が哲学的であることを高唱することに対して、心ひそかに非常に感激した。仏教の本領が理論だけにあるわけではないのは当然なことであるが、あの時は、仏教が哲学的面においても西洋（思想・宗教）に劣らないということが非常に心強かった……こうして、日本留学の途中、時勢に感奮し、机をうち捨てて故国の精神運動のために小さな力を注ごうと帰国した⁵⁴。

崔南善は、帰国してから韓国仏教への関心を高め、韓国的伝統の模索、韓国文化・精神の復活を目的とした韓国学の一環として仏教研究を進め、仏教界に深く関与した⁵⁵。彼が凡太平洋仏教青年大会の原稿の執筆を頼まれたのも、中央仏教専門学校の教師を努めていた時である。

⁵³ 崔南善は、一回目は1904年10月に皇室留学生として東京府立第一中学校に留学し、二回目は1906年3月に私費生として早稲田大学の高等師範部地理歴史科に留学している。

⁵⁴ 崔南善「妙音觀世音」（『仏教』50.51、仏教社、1928年）63-64頁。

⁵⁵ 「こうして彼は帰国後、大胆な出版事業や著述、社会啓蒙運動の先頭に立った。新文館と朝鮮光文会を中心に、本格的な「朝鮮学運動」を始めたのである。さらに朝鮮の民族精神を再認識させる民族固有信仰として、国祖とされる檀君研究にも力を注いだが、その過程で崔南善は「国祖檀君に関する所伝を仏教の著述の中に見つけるため……まず仏教知識を習得するの必要に迫られた」と認識するようになった。つまり、朝鮮学研究とその一環として仏教の再発見、朝鮮歴史と不可分の仏教研究、そうした必要性も痛感するようになったのである」（拙稿「崔南善の仏教認識と「通仏教論」構想について」（『東アジア文化交渉研究』、関西大学大学院東アジア文化研究科、記念号、2012年）を参照されたい）。ちなみに新文館では、李能和『朝鮮仏教通史』（1918年）、権相老『朝鮮仏教略史』（1917年）、張道斌『偉人元暁』（1917年）、金月窓『禅学入門』（不明）、韓龍雲『仏教大典』（1914年推定）のような仏教に関する主な書籍が出版された。

このような複雑な意識を持っていた崔南善が描こうとした元暁像は、「朝鮮仏教—東方文化史上에 있는 그 地位」の第四章「元暁、通仏教의 建設者」に現れているが、この章の内容は大きく「元暁の實踐救済力」と「仏教宗派と教理の會通」に分けられている。まず、崔南善はこの章の冒頭で「元暁」に注目する理由について次のように述べている。

朝鮮仏教の眞の誇りと特色は、朝鮮仏教の獨創性にあるのである……仏教の救済的機能を十分に發揮して、理論と實踐が円満に融和された独特な朝鮮仏教の建設を成就したことにある。印度及西域の序論的仏教、支那の各論的仏教に対して、朝鮮は、最後の結論的仏教を建立したことにある。さて、半島仏教において、この光榮たる任務を現わした人が誰かという、まさに、當時から大聖の稱を得ていた元暁である⁵⁶。

続いて、元暁の大衆布教の特性である「實踐救済力」についてこう述べている。

他の思想と同様に、仏教も東に向かってくるにつれ、思想が深まり質も高まったのは事実であるが、しかし、厳密に言えば、東方に来て、發展したのは、行よりも知の側面が大きかった。日増しに議論が盛んになり、むしろ教化の業は減少する傾向にあった。理論の仏教を實踐の仏教に轉換するために、哲學者の手にある仏教を取り戻して、仏陀の本願へもどそうとしたのが、元暁の心願であった……元暁は、仏教を山林から閭巷へと、殿堂から街頭へと引き出して、學者の頭腦から万人の實生活へ轉換させようと努力したのである。元暁は何よりも階級化、趣味化、觀念化された仏教の積弊を打破しようとした。彼は民衆が要求するまで待たずに、自發的に仏教を民衆に伝えるため努めた。その以前までの仏教は、寺院と僧侶のものであり、世俗の大衆のものではなかった。龍樹（150? - 250?）も結局は學者であり、慧遠（334-416）も結局は、特權階層の人であった。本来の仏教の對象が大衆であり、仏教の眞の意義が救済であるとすれば、衆生引導の手段に欠陥があったこれまでの仏教は、まだ未完成のものであった。しかし元暁は、内的には、哲學的成果を成し遂げ、外的には、大衆教化の實踐修行の方案を完成した。それで仏教の理想を具現化した。嗚呼、暁聖は、まさに釈迦以來、唯一の人物であり、暁聖は、眞に「仏教の完成者」だといえる⁵⁷。

続いて、元暁の和諍思想と言われる「仏教宗派と教理の會通」について次のように説明している。

⁵⁶ 崔南善「朝鮮仏教—東方文化史上에 있는 그 地位（朝鮮仏教—東方文化史上におけるその地位）」（『朝鮮仏教』74号、1930年）12-15頁。

⁵⁷ 崔南善「朝鮮仏教—東方文化史上에 있는 그 地位（朝鮮仏教—東方文化史上におけるその地位）」（『朝鮮仏教』74号、1930年）12-16頁。（強調は引用者）

暁聖の仏教が、救済を実現することが目的である一方、また「通仏教、全仏教、総合仏教、統一仏教」の実現であることも看過してはいけない。分化が、発展において必要な過程であるが、元暁以前までの仏教は、あまりにも派閥の争い、浅狭たる対立が膨らんだ状況であった……隆盛を極めた唐代の仏教も、仏陀が心配した鬪争堅固の状態であった。分裂から統一へ、派閥から和会へ、属性分化の絶頂に達した当時の仏教は、新たに一生命体の組織、またその強い表現を要求した……元暁の仏教史に対する自覚は、通仏教・全仏教の実現であった。この雄大な抱負を含む書が『十門和諍論』二巻である。印度哲学を六師に分けたように、仏教の諸学説を十門に分けて、衆難を決し、群異を通じて、仏教統一の論理的根拠を提示した。このような元暁の抱負は、その後も永遠に半島仏教徒の中に生きてきた……また、朝鮮の仏教が、その不都合な環境の中においても、禪教両宗という新たな宗を創案したのは、隠然たる中に元暁の和会的精神が働いたと見なすべきである。「釈迦から元暁へ」というのは、要するに「創作から分化へ」と「分化から帰合へ」を意味する。元暁がいたため、一乗的仏教があると言える。その意味で、元暁がいたため朝鮮仏教に光があり、朝鮮仏教がいたため東方仏教に意義があるといえる⁵⁸。

崔南善は、元暁を、理論と実践の融和を試みた人、印度から中国に至るまで多く分化された仏教宗派を総合した人として強調し、これらの性格を合わせて「通仏教の建設者」と表現した。また、元暁は、これまで学僧の専有物であった理論中心の仏教を、階級、身分を超え世間に広く普及させ、仏教の本願を実現したと高く評価した。その救済力こそ元暁が持つ特色であり、世界仏教の中で、韓国仏教を高く位置つける証拠になりうると主張した。

また崔南善は、唐代の仏教界も鬪争の時期と表現し、当時仏教界は「分裂から統一」「派閥から和会」が要求されたが、その時期に元暁が現れ分裂を解決したとする。このような元暁の通仏教実現の抱負を含む書が『十門和諍論』であるという。このように元暁は、朝鮮仏教の独創のシンボルとされており、「印度及西域の序論的仏教、支那の各論的仏教、朝鮮の最後結論的仏教の建立」という仏教の展開過程において、最後の完成者として浮上したのである。

なお、引用文の中で「創作から分化へ」と「分化から帰一へ」の発言の部分は、高田道見（明治期通仏教講演師）の「分化」から「単純」という論理展開と類似しており、先行研究によっても指摘されたことがある⁵⁹。次の引用文にその議論の端緒が見られる。

⁵⁸ 崔南善「朝鮮仏教—東方文化史上에 잇는 그 地位（朝鮮仏教—東方文化史上におけるその地位）」（『朝鮮仏教』74号、1930年）17-18頁。（強調は引用者）

⁵⁹ John Jorgensen, *Korean Buddhist Historiography*（『仏教研究』14巻、韓国仏教学研究、1997年）

分裂から統一へ、派閥から和会へ、属性分化の絶頂に達した当時の仏教は、新たに一生命体の組織とその力強い表現を要求した…「創作から分化へ」と「分化から帰合」を意味することであった⁶⁰。

凡そ天地間の規則として初めは単純なものなれど終りは複雑となるもの、その複雑になったものが再び単純に帰するは自然の勢である⁶¹。

崔南善は「通仏教」を通じて朝鮮仏教の独自性を海外に知らせることを目指したが、彼の「印度（創作）、支那（分化）、朝鮮（統合）」という進化論的叙述は、明治通仏教論者である高田道見の「単純→複雑→単純」という彼のいう自然法則論と類似している⁶²。これは、崔南善が、日本仏教界の思潮を意識しながら、その論理を活用して朝鮮仏教と元暁の宣揚しようとしたためである。このように、近代韓国仏教徒における通仏教論は「民族主義的対抗」と「日本仏教学の受容」という両面性を内包していた。

（2）金敬注「朝鮮文化와 仏教（完）－7 仏教는 朝鮮에서 完成（朝鮮文化と仏教（完）－7 仏教は朝鮮で完成）」（1934年）

金敬注は、特に元暁の大衆布教と実践力に注目し「大聖元暁（和靜国師）は、通・全・綜合・統一仏教を建設した。大聖は宗教家、学者であると同時に人格者でもあった。それゆえ朝鮮仏教は、理論と実行が融和された最終完成段階の仏教を実践した」と述べる。さらに、崔南善と同様に「印度は序論的、中国は各論的、朝鮮は最後の結論的仏教」として、次のように主張している。

華嚴經と他經を併崇する華嚴宗の眞の創立であり、仏教哲学の完成である海東宗（元暁宗、芬皇宗）の開祖の大聖元暁大師が「通仏教・全仏教・総合仏教・統一仏教」を建設した……これによって朝鮮仏教は、理論と実践が円満に融和される独特の仏教になった。故に「印度仏教を序論的仏教、中国仏教を各論的仏教とするならば、朝鮮仏教は最後の

⁶⁰ 崔南善 「朝鮮仏教－東方文化史上에 잇는 그 地位（朝鮮仏教－東方文化史上におけるその地位）」（『朝鮮仏教』74号、1930年）16頁。（強調は引用者）

⁶¹ 高田道見『通仏教安心』（仏教館、1904年）2頁。

⁶² このことについて、趙恩秀「通仏教談論をとおしてみる韓国仏教史認識」（『仏教評論』第6巻21号、仏教評論社、2004年）、John Jorgensen, *Korean Buddhist Historiography*（『仏教研究』14巻、韓国仏教学研究、1997年）参考されたい。

結論的仏教」として現れたのである⁶³。

ちなみに、金敬注は、すでに1930年頃、「現下世界の 仏教大勢와 仏陀一生의 年代考察（現下世界の仏教大勢と仏陀一生の年代考察）」（『仏教』77、仏教社、1930年）の中でも「元暁は各宗統一的仏教、結論的仏教を完成した」と述べたことがある。その論稿では、「通仏教」という用語の直接的な使用はまだ見えないが、次の引用に見られるように、朝鮮仏教は、東西文化の交衝点に位置しており、中国が各論的仏教であるのに対して、朝鮮は元暁が完成した結論的仏教であるという発想は、崔南善の通仏教論の内容と共通していることがわかる。

支那仏教は各論的仏教といえる。支那仏教は、仏教伝来後今日まで変わらず叢林的仏教、座禪不動の殿堂仏教である。次に、朝鮮仏教は、文化の交衝点にあるという点で西域と同じである。元暁大師などが世に現れ、各宗の統一的仏教、結論的仏教として完成させたといっても過言ではない⁶⁴。

(3) 許永鎬「朝鮮仏教와 教旨確立－教團의 未来를 展望하며（朝鮮仏教と教旨確立－教團の未来を見通しながら）」（1937年）

許永鎬の論稿の特徴は、「通仏教としての朝鮮仏教の教旨確立」を一貫して強調することにある⁶⁵。彼は「新羅時代から各宗はあったが、その底流には元暁に始まる通仏教的思想が流れていた」といい、そのゆえ、朝鮮仏教の独自性を確立するため、元暁を再認識すること、さらに朝鮮仏教の宗旨を通仏教として確立することを主張した。

元暁聖師の仏教観は、極めて鮮やかに通仏教的思想を明らかにした。朝鮮仏教が朝鮮仏教としての歴史性と特殊性を持つようになったのは、ひとえに元暁聖師の思想から始まったということを我らは再認識する必要があるのである⁶⁶。

(4) 文瑑善「우리의 綱領（我々の綱領）」（1937年）

⁶³ 金敬注「朝鮮文化와 仏教（完）－7 仏教는 朝鮮에서 完成（朝鮮文化と仏教（完）－7 仏教は朝鮮で完成）」（『東亜日報』、1934年7月15日）。

⁶⁴ 金敬注「現下世界の 仏教大勢와 仏陀一生의 年代考察（現下世界の仏教大勢と仏陀一生の年代考察）」（『仏教』77、仏教社、1930年）。

⁶⁵ 詳しくは本論文の5章で考察する。

⁶⁶ 許永鎬「朝鮮仏教와 教旨確立－教團의 未来를 展望하며（朝鮮仏教と教旨確立－教團の未来を展望しながら）」（『仏教』3、仏教社、1937年）。

文瑑善は、1936年に創立された朝鮮仏教東京留学生会の綱領を述べた文章で、仏教青年運動の指導者として、元暁の理論と実践の融合精神を模範とすることを強調し、元暁は、階級化されていた殿堂仏教を、大衆化のため都市仏教へと引導しており、当時の各宗派の論争を中和するため『十門和諍論』を著述したと述べている。

当時、各宗派の論争を中和させるため書いた『十門和諍論』を見ると、確かに彼の仏教理論は華嚴に重きが置いていた。それを実践化、大衆化、救済化、生活化させたのが、通仏教、全仏教的根本精神であった。元暁祖師は、一個の華嚴宗や念仏宗に限られた宗祖ではなく、総合的融和的全仏教の宗祖であったことが容易に推知できる⁶⁷。

これらの論稿は、共通して元暁の「宗派・聖俗超越の実現者像」を描いていることが分かる。一方、この側面を含めて、元暁の思想は「禅教融合」という韓国仏教の伝統を作り、元暁はその創始者と考えられていることも窺える。

2) 禅教融合の伝統の創始者

「元暁宗師의 十門和諍論研究(元暁宗師の十門和諍論研究)」(1937年)は、朝鮮仏教東京留学生会の機関誌『金剛杵』に載ったもので、当時、東洋大学仏教学科留学生であった趙明基によって書かれた⁶⁸。元暁の『十門和諍論』に関する最初の研究論文であり、その価値は今日でも高く評価されている。ここで彼は、元暁の指導原理は「通仏教の熟達」であり、元暁は「全仏教を一団として宗教的立場から新たな理想的組織の下で通仏教を建設しようとした」と述べている。次のとおりである。

元暁は、朝鮮仏教の建設者であり完成者である。その指導原理は、通仏教の熟達であり、その理論は精明であるため匹敵する者がなかった……このような元暁の思想は、結局は、全仏教を一団として宗教的立場から新たな理想的組織の下で通仏教を建設しようとしたものである。彼のすべての著書を通して見ると、「一以貫之」の感が明瞭である。元暁思想の骨子は、和諍主義帰一運動である。万古不廢の新大乘宗旨である円融和諍を提唱したのである⁶⁹。

⁶⁷ 文瑑善「우리의 綱領(我々の綱領)」(『金剛杵』22、朝鮮仏教東京留学生会、1937年)。

⁶⁸ 趙明基(1905-1988)は号が暁城であり、1931年、中央仏教専門学校(東国大の前身)を卒業後、同校の図書館司書として勤務した。1937年、日本の東洋大学を卒業して帰国、その後、京城帝国大学宗教学研究室専攻科に入学した。

⁶⁹ 趙明基「元暁宗師의 十門和諍論 研究(元暁宗師の十門和諍論研究)」(『金剛杵』22、朝鮮仏教東京留学生会、1937年)。

このような意見は、崔南善を含め仏教徒の通仏教論とほとんど同じである。ただ、彼は『十門和諍論』の研究を目的としていただけに、元暁の全ての著書を通じてみると、その思想の骨子が「和諍主義帰一運動」「円融和諍」であるとし、「和諍」に注目している。

また、趙明基の発言の中で注目されるのは、元暁を「禪教融合の伝統の創始者」として取り上げていることである。次の文は、その傾向を端的に表わしている。論者は元暁の「和諍」の出拠が「和百家之異諍合二門之同帰」であり、二門は「禪と教」の二つであると述べる。

「和百家之異諍 合二門之同帰」の「二門」とは、禪と教を指すものであり、「合二門之同帰」は、禪と教を一元化を意味する。新羅時代から五教九山が建てられていたが、教派は、新羅初期に分けられるようになり、禪派は、新羅中期から分けられるようになった……朝鮮仏教を五教九山、五教両宗、禪教両宗と称すること、禪と教を総合した宗名を付けたことは、決して偶然ではない。支那では宗密禪師が華嚴を研究して禪教融合を唱えたが、一つの派には成らなかったものであり、大概、禪と教は「水火相克」であった……朝鮮仏教は、古代の教理史から再組織すべきである。元暁から始め現代の禪教両宗に至るまでの一貫する特性を見出すことができるはずである。またその特性を持つ朝鮮仏教なりの宗が生じるわけである。もちろん元暁がその宗祖になるはずである⁷⁰。

崔南善も元暁を通仏教の完成者だと言いながら「禪教両宗」⁷¹は、「元暁の和諍思想が隠然中に作用した結果」であると述べたことがある。実のところ、五教九山の形成は元暁死後のことである。そして、政治的要素が背景になって、禪教が統合された面があるけれども、そのような歴史的な面よりは、元暁の通仏教的「精神」が、後学に継承され、高麗時代の知訥の禪教融合、朝鮮時代の禪と講教念仏の並行などに反映されたと強調したのである⁷²。

さて、趙明基が1940年に書いた他の論稿「朝鮮仏教と全体主義」を見ると、明治仏教界統一論に対する認識まで述べられている。

⁷⁰ 趙明基「元暁宗師의 十門和諍論 研究（元暁宗師の十門和諍論研究）」（『金剛杵』22、朝鮮仏教東京留学生会、1937年）。（強調は引用者）

⁷¹ 「禪教両宗」というのは、二つの側面の歴史的背景がある。①1424年、世宗は仏教宗派の統廃合を実施し「曹溪宗・天台宗・総南宗」の三つを統合して「禪宗」とし「華嚴宗・慈恩宗・重臣種・始興宗」の四つ統合して「教宗」と融合した。②日本は1911年6月に寺刹領を頒布し、韓国仏教を「朝鮮仏教禪教両宗」と称したが、この名称は1941年「朝鮮仏教曹溪宗」と改称するまで公式宗名として使われた。このように「禪教両宗」の名称形成には、権力による規制という歴史的背景もあったが、崔南善はこうした側面をふまえ「禪教両宗」とその「和諍」を強調しなかったのであろう。

⁷² 金包光「朝鮮仏教의 特色（朝鮮仏教の特色）」（『仏教』100、1932年）。

全体仏教というのは、現時代の流行思想であり、ドイツの伝来品である。思うに、世界思想の主流は、以前は観念論と唯物論が問題となっていたが、今日は、全体主義と個人主義に分けられている。結局、現在は、全体主義が理論的にも実際的にも主幹に成っている。そこで仏教も再検討する必要性を感じている……我々は、時代性に照らして祖師と先師の遺芳から新たな大乘の条脈を探す必要があり、それは任務であり課題でもある。直観哲学の面から、人生を見ると、優秀拙劣も適者生存も無い。ただ、全体が共生しているだけである。日本でも普寂・慈雲・行戒などの仏教統一論者が続出していた。とりわけ明治時代に至っては、全仏教界が、統一仏教運動に歩調を合わせた。その代表者は村上专精であり、代表論述は『仏教統一論』五巻であった。明治期における仏教実践運動としては、諸宗同盟会、尊皇奉仏大同団、大日本仏教青年会などがあった……元暁の『般若経宗要』には、教判論一章において円測(613-696——引用者)のような論調で、通仏教的調和論を詳細に述べている⁷³。

上の引用から趙明基が通仏教論を主張した背景を見ると、まず、当時の時代思潮に関する叙述が注目される。彼の前提は、現思想界の潮流が全体主義を志向しているため、朝鮮仏教もこの流れの中で再検討すべきだという。特に、1940年に書かれたこの論稿に見られる「優秀拙劣・適者生存を越えて全体が共生する」という言及は、社会進化論の流行の雰囲気を超えて、当時の朝鮮と日本思想界に漸次広がったファシズム的な思潮を連想させる⁷⁴。著者はこのような全体主義的思潮が流行している時代には、現在の分裂された宗派仏教は適応できないといい、宗派統一的仏教こそ時代に相応しいと強調している。その先例として日本においては明治期の仏教統一論者に、朝鮮においては元暁に言及したのである。

このように趙明基を含め、通仏教論と朝鮮仏教の特性を論じた人物は、いずれも日本での留学経験があったものである。崔南善(1次:東京府立第一中、2次:早稲田大学歴史地理科)・許永鎬(大正大学仏教学科)・趙明基(東洋大仏教学科)・金敬注(東洋大学哲学科)・文瑒善(大正大学仏教学科)などがそうである。前述したように、彼らの「通仏教論」

⁷³ 趙明基「朝鮮仏教と 全体主義 (朝鮮仏教と全体主義)」(『仏教』20、仏教社、1940年)25-33頁。

⁷⁴ 当時の日本仏教界では国民総動員と全体主義への関心も高まっていた。それを現わす例として、高楠順次郎の講演及び論稿があげられる。(高楠順次郎、『仏教の見方考へ方教へ方: 仏教の全体性原理・世界の動き日本の動き仏教の動き・仏教と戦争・日本精神の内容』、興教書院、1940年。高楠順次郎、「全体性原理」『東西思想と日本』、東京: 第一書房、1942年、185-192頁)。ちなみに、趙明基の論稿の目次が「1序、2全体性の原理、3仏教全体主義の可能性、4全体仏教実践運動、5朝鮮仏教の特徴」であることも注目に値する。

には、日本仏教に対する抵抗と受容の二重的感情⁷⁵が反映されていた。

一方、近代日本における元暁関連資料では「通仏教」という用語が見当たらない。一心や和諍国師などの言及はあるが、韓国仏教徒が主張したような元暁と通仏教との接目は見えない。ただ、金勲の『元暁仏学思想研究』（大阪経済法科大学、2002年）では、『仏教統一論』の著者村上専精は「思想の構築において元暁の影響を受けた」⁷⁶とあり、呉法眼の「元暁の和諍思想研究」では「20世紀初に日本学者村上専精は、たとえ成功的ではなかったが、元暁の和諍思想を彼の仏教統一運動の根本原理とした」⁷⁷とあるが、具体的論拠は提示されていない。村上の『起信論』研究において、三疏として元暁の『起信論疏』が述べられているのは見えるが、それ以外の直接的な拠論や深い連関は見当たらない。このことについては今後の課題にしたい⁷⁸。

⁷⁵ まず、崔南善の場合であるが、その通仏教論の目的は民族精神によって朝鮮仏教の優越性を主張することにあつたが、方法的には明治仏教徒の進化論的通仏教論にもとづいて朝鮮仏教を位置づけていた。また、許永鎬の場合、その通仏教論は、総本山設立を前に朝鮮仏教伝統性と曹溪宗の宗旨を確立するため元暁再認識を主張するものであつたが、彼の「総本山斗運営（総本山の運営）」（1940年）では「朝鮮仏教曹溪宗旨による皇国臣民の鍛錬」という矛盾にも見える言説がある。趙明基の場合、通仏教論の目的は全体主義の時代思潮の流れの中で朝鮮仏教が進むべき道を模索することにあつたが、彼は近世仏教統一論者の普寂（1707-1781）をはじめ明治仏教界の仏教統一論者に言及し、さらに「明治時代の実践運動として諸宗同盟会・尊皇奉仏大同団・大日本仏教青年会等があつた」と言い、明治期の国粋主義仏教団体の名に触れている。このように、朝鮮の仏教徒たちは元暁をとりあげ、明治仏教界において流行した「通仏教」という用語と「仏教統一論」に言及していたが、時代的にも内容的にも差異があることがわかる。（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、2012年）185頁）。

⁷⁶ 「近代になると、日本の著名な仏教思想家村上専精は、主に仏教会通の理論研究と実践に従事していたが、著作には『仏教統一論』『仏教唯心論』などがある。彼は『仏教統一論』で仏教におけるいろいろな思想の会通を試み、『仏教唯心論』ではお互いに異なる宗派の偏見を超えて新たな仏教を復興し建立すべきだと主張した。村上専精は元暁思想を熟知し、親しみ、ことに元暁の『大乘起信論疏』を推崇していて、該疏の内容をしばしば自分の著作に引用している。村上の会通仏教の思想は、後に宮本正尊に引き継がれていった」とある。（金勲『元暁仏学思想研究』、大阪経済法科大学、2002年、198頁）。

⁷⁷ 呉法眼「元暁の和諍思想研究」、弘法院、1992年、13頁、148-150頁。

⁷⁸ そして、趙恩秀も James Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan* (Stanford University, 1990), pp177-184 (ジエームス・E・ケテラー (岡田正彦訳) 『邪教/殉教の明治』 (ペリカン社、2006年))。で「明治仏教徒たちは、自らの統合主義的仏教観を開発するため記述的用語を探しつつ、13世紀の華嚴宗の僧侶であつた凝然 (1240-1322) のような人に注目し、その仏教観をモデルとした」と述べた内容に触れながら、「ここで筆者が指摘しなければならないアイロニーは、この凝然は、元暁の文章を非常に尊重して彼の著述で多く元暁の書を引用した事実である。凝然は、『華嚴経』『勝鬘経』『梵網経』に対する註釈において、各各十回以上元暁の著述を長く引用している。元暁を引用しつつ凝然は、元暁を丘龍大師と称している」と述べていた。これらのことはこんごの課題にしたい。

いずれにせよ、1930年代から、元暁は、以前までは持っていなかった「通仏教の完成者」「通仏教の実現者」などの修飾語とともに登場するようになった。ここには、近代日本と韓国仏教の出会い、両国仏教界の複雑な事情が絡み合っていることに注意すべきである。

小 結

ここでは、近代韓国仏教界における元暁をめぐる「通仏教」認識と「通仏教の完成者」としての元暁認識を考察してきた。以上の内容をまとめると次のようになる。

1930年以後「通仏教」の象徴として元暁の存在が注目され始めた。このような議論を主導したのは、主に日本に留学した仏教留学生たちであったが、要するに、この「通仏教論」の登場は、日本仏教界の「通仏教論・仏教統一論」と関わりがあることである。

明治仏教界における通仏教論の主旨は、統一的な釈迦根本原理を探ること、宗派主義を越えることであった。このような原理に着眼した朝鮮仏教徒は、朝鮮仏教はすでに伝統の中で通仏教を実現してきており、その出発点は「元暁」にあると主張した。つまり、宗派性を特性として持っていた日本仏教に反して、朝鮮仏教はもともと円融会通的特性を維持してきたとして優越性を明示しようとしたのである。

このような主張には、近代韓国仏教徒の「民族主義的対抗」と「先進日本仏教学の受容」という両項の間の両面性が含まれている。崔南善は「通仏教」を通じて朝鮮仏教の独自性を海外に知らせることを目指したが、彼の「印度（創作）、支那（分化）、朝鮮（統合）」という進化論的叙述は、実は明治通仏教論者である高田道見の「単純→複雑→単純」という自然法則論と類似している。また趙明基は「通仏教と元暁再認識」を通じて全体主義思潮の中で朝鮮仏教が進むべき道を模索したが、彼はその先例として明治仏教界の仏教統一論者及び団体に言及していた。このように、近代韓国仏教徒の通仏教論は「民族主義的対抗」と「日本仏教学の受容」という両面性をもって議論されていた。

このような背景の中で、描き出された元暁は「宗派・聖俗超越の実現者像」「禪教融合の伝統の創始者」であった。この認識はその後も韓国仏教界に続けられ「総合主義者」元暁というイメージを造り出した。このように近代における「元暁再生」は時代的に応じてさまざまな様相で見せているのであるが、特に「通仏教」という用語は、彼の持つ多様な面を排除させて、「統合・統一・融合」といった一つの概念に収めるように解釈された面もある。

第4章 戦時護国仏教期の「救国僧像」

はじめに

本章では、近代における元暁表象化の一例として「救国僧・護国僧」としての元暁認識を考察したい。その背景として主に1930年代後半からの日韓仏教界における護国仏教論の高潮、その中で元暁が新羅の僧兵・花郎として捉えられた例を紹介し、さらにその後及び余波についても見てみたい。

そもそも仏教は「不殺生」すなわち平和を第一の原則とする宗教である。ところが、近代になると仏教の空・無我・涅槃といった概念は、軍国主義や全体主義の根拠論理として「没我の精神」などで解釈される傾向が強くなる¹。日本と韓国の間わず多くの仏教徒は、国家に隷属する傾向を見せつつ戦争にも積極的に参与した。当時の朝鮮仏教界は「我が国は護国仏教という長い伝統を持つ」と自負し歴史上の僧兵の活躍を宣揚した。それは仏教と国家の関係が一変した近代に限らず、韓国の場合、戦争終結の1945年以後も、軍事政権期には元暁を含め護国僧の偉業を賛揚する傾向はより盛んになった²。

ここで注目したいのは、このような時期において元暁がどのように捉えられたかという点である。当時の仏教学者たちは、元暁が生きていた時期が高句麗・百濟・新羅の三国統一の戦争期であったこと、新羅では花郎³の役割が著しかったこと、元暁の著述の中に『金光明経疏』のような護国経典註釈書があることなどをとりあげ、元暁を国家のために身を投じた人物として描いた例を見出せる。もちろん小説や新聞記事などの文章が多く厳密な研究書の考証とは言えないが、それらの発言はその後の元暁認識に極めて大きい影響を及

¹ この時期における戦争擁護の教理を「戦時教学」と称する。これは1930年代初の日本の中国進出から太平洋戦争終結の1945年に至るまで、仏教界において対外戦争を支援するため作り出した歪曲させた国家主義教学を意味する。田英相「仏教와 斗시즘 및 軍国主義의 相互連関性(仏教とファシズム及び軍国主義の相互連関性)」(『東西比較文学ジャーナル』第24号、2011年)93頁。

² 金英泰「伝記와 說話를 통한 元暁研究(伝記と説話に基づく元暁研究)」(『仏教学報』17、東国大仏教文化研究所、1980年)は、元暁の児名「誓幢」が新羅のある軍号と同じであると元暁を軍職者として見做してきたこと、元暁の出家期を19歳とすることなど、文学作品の内容を歴史的事実として勘違いしている事例を指摘し、現存する元暁関連記録及び説話を集め厳密な考証を試みた。本論文で取り上げる李光洙の『元暁大師』は、文学作品によって元暁像の創出を行った例である。

³ 花郎は、新羅の眞興王(在位534-576)の時に、人材先発のため結成した青年組織である。忠と孝を重視し、王室と国家の重大事に深く関与した人物も多い。『三国史記』には、花郎が、武士として活躍した記事が多く見えており、心身の修養のため祭祀を行ったり、郷歌を作ったり、樂士としても活躍した。彼らの思想は、主に風月道と仙道に基づいていた。また、円光法師(555-638)が作った世俗五戒を行動の規範としていた。新羅を象徴する代表的組織である。

ばしている。このような問題意識を踏まえた上で、李光洙の小説『元暁大師』を始め、当時元暁を軍事関連人物と見なしたいくつかの事例を紹介し、その意味を考察したい。

1 1935－1945年の仏教界における護国論の高潮

1) 戦争と護国仏教論の登場

1930年代後半から1945年までの朝鮮仏教界の主要動向は、統一教団の建設、仏教の護国論と軍国主義の結合、戦争参与の拡大に集約される。とりわけこの時期には、韓国仏教界が日本仏教界の軍国主義に同調する傾向が著しく現われたことに注目する必要がある。

明治以後の日本仏教界は、廃仏毀釈を経るうちに危機から生き残るため天皇制を基盤とする国家主義的仏教として変貌する傾向をみせた⁴。そして1930年代後半の戦時期⁵には、ファシズムを擁護する宗教の役割を担うようまでになった⁶。明治政府は、祭政一致国家の確立を目指して国家神道体制の構築を始めた。政府による教部省と大教院体制の確立、三条教則を通じた神仏合同布教の実施、さらには各宗団に対する国家主導の宗派統合政策によって、当時の全宗派は天台宗、真言宗、浄土宗、禅宗、真宗、日蓮宗、時宗の七つの宗派にまとめられた。また、天皇を頂点とする憲法や、国民の思想・宗教の自由を制限する治安維持法、宗教団体系など、一連の過程の中で宗教界は国家政策の影響下に置かれ、仏教界は国家主義および軍国主義に従う傾向を見せた。特に、1894年の日清戦争から1945年の終戦に至るまでは、各仏教教団の指導者によって転倒した仏教教学が創出され、天皇を輔弼する「護国」が仏教界の第一の使命とされた傾向もある。

護国思想の原義は、国王が「正法」を行うことによって国が守られるという意味であり、この「正法」とは「仏法」を意味する。仏教の「正法治国思想」は、国家の下に仏教が帰

⁴ 明治維新以後、天皇制国家体制を樹立した日本政府は、1868年に「神仏分離令」を公布した。神道を仏教から分離させ国教化し徳川幕府と癒着関係をもった仏教に対して宗教的弾圧（廃仏毀釈）を行った。この危機に対処するため日本仏教界は、教団体制の整備と教育機関の設立、西洋の近代的宗教制度と研究方法論の導入など、体制革新と近代化を推進しつつ、政府の政策にも積極的に協力した。このような態度は、仏教の宗教的教理と社会的役割を天皇国家の統治に自発的に隷属させる結果を呼んでいた。国家主義的護国仏教論に落ち込んだ日本仏教界は、宗派を越えて王法仏法不離之論・尊皇奉仏・勤王護法などの理念を、前面に掲げるようになったのである。（柳承周「日帝の仏教政策と親日仏教の様相（日帝の仏教政策と親日仏教の様相）」（『東アジア仏教の近代との出会い』、2008年）155頁）。

⁵ 1938年日本では「国家総動員法」が施行され、朝鮮では「国民精神総動員朝鮮聯盟」が結成された。

⁶ 近代期の日本軍国主義と仏教の関係についてはBrian Daizen Victoriaの*Zen War Stories* (London: Routledge, 2003年)を参照されたい。

属、統制されることを意味するのではない⁷。ところが、明治以後の日本仏教界の護国論は、仏法に従うよりも、天皇・国家を奉るという性格を強く帯びるようになった。1916年に結成された「仏教護国団」の決議文では「皇道仏教というのは、仏法を完全に王法の指導に属させることである……既成仏教教団は、国家と政策に対して、いかなる異議も提起することができないし従順すべきである」⁸とある。

さらにこの傾向は、1930年代後半の日中戦争期になるといっそう拡大される。その一例として、1938年4月、日蓮宗の指導者を中心に結成された「皇道仏教行道会」の設立会則を見ると、「仏」すなわち「天皇」、「仏国土」すなわち「帝国」「国家」とされている。次のとおりである。

皇道仏教とは、『法華経』の神妙な真理を以って日本の国体が尊厳される所以を現わすものであり、真の大乗仏教の精神を発揚し天業を助け仕える宗教をいう……皇道仏教は「王と仏陀が一致する」という三大秘法⁹を現代語で略して命名したものである。したがって皇道仏教の本尊は、印度に現われた釈迦仏ではなく、万世一系の天皇陛下なのである¹⁰。

このような「天皇と仏の同一視」は、天皇の伝統がない朝鮮仏教界にも、多くの場合そのまま受け入れられた。当時の日本仏教界は、仏教教理の「無我」をもって個々人の犠牲を合理化するとともに、「真俗二諦論」¹¹を強調して全国民の日常〔俗〕は国の事〔真〕である戦争に動員されるべきだと勧めた。たとえば浄土真宗教団は、太平洋戦争の前、政府の施策について次のように唱えたことがある。

いわゆる高度国防国家の建設に、一億国民は、人力、仏力の総力を入れて、国家の要請に奉公しなければならない。個人よりも国家が、利益よりも公益が、私よりも無我が先に考慮されるべきである¹²。

このような論理は当時の仏教界が共通に当然視したものであり、結局、個々人の生死の問題が国によるものになったのである。このような日本仏教界の動きに朝鮮仏教界は自発的に参与した。

⁷ 有名な護国経典『仁王経』も、国家の統制からの仏教の独立を主張している。

⁸ Brian Victoria, *Zen at War* (weatherhill, 1997年) 135頁から引用。

⁹ 三大秘法は日蓮宗の重要概念である「本尊、戒壇、題目」を意味する。

¹⁰ Brian Victoria, *Zen at War* (weatherhill, 1997年) 141-142頁から引用。

¹¹ 戦時期において「真俗二諦」は浄土真宗の代表的な戦時教学のスローガンになった。

¹² 本願寺審議局「奉公の心構」（戦時教学研究會編、1941年）。

2) 韓国仏教界の戦争参与

1930 年後半の韓国仏教界においても「天皇即仏論」が盛んになった。それが可能であった背景には、当時の韓国仏教界、学界、政治界に広がっていた内鮮一体論、また長い間行われた皇民化教育の影響があった。1919 年三・一運動以後の総督府の文化統治¹³、また 1930 年代の心田開発運動期における朝鮮人と日本人の差別感をもみ消す皇国臣民養成論の影響などにより、「内鮮一体論」は韓国仏教徒においても当然視される傾向が増えた。次の「内鮮一体斗 仏教徒（内鮮一体と仏教徒）」（1940 年 1 月）も、そのことを反映している。

史学者たちの考証によると、大和民族と朝鮮民族は同祖同根であり、一串不離の血縁的関連を持っている。両民族は、地理的環境が異なるため、自然に風俗や文物などが異なっていたわけである。ところが、併合以来は一視同仁の御仁政によって、内鮮融和政策が進められ、元来の一体不離の状況に還元しつつある。特に、支那事変をきっかけに半島民族は、帝国の確乎たる大陸政策の中から、共同の理想、共同の使命、共同の運命を感得するようになった。さらに、皇国臣民としての国民意識が猛烈に燃え上がるようになった。まさに、内鮮一体を目指す思想運動と生活態度に向かうものに変わってきた。仏教徒も皇国臣民としての信念をもって、内的にも外的にも思想善導に多くの裨益を与えてきた。また、同祖同根の内鮮両民族の渾然一体意識を培養するにおいて及ぼした無形の功績も極めて大きかった……聖戦四年目の今、新東亜建設の曙光が四海に輝いているこの時に、仏教徒の任務と使命が、極めて重大であるのはいうまでもない。視野を広げて、全世界を仏教国として作ること、少し縮めては、帝国の新東亜建設の大理想に応じて東亜一帯を仏陀精神で潤すこと、それが我々の任務である。そのためには、まず、銃後報国の国民として堅忍不拔の精神を固めて皇国精神を宣揚すべきである。多くの半島民族が皇国精神を体得して、内戦一体の原理を理解することが重大な問題である……さらに国教としての我が仏教の使命は、その範囲が広範であり重大である。しかもその上に、朝鮮仏教徒は内鮮一体の重荷を加添したため、また三倍の覚悟が要るのは、改めていうまでもないだろう¹⁴。

次は、近代韓国仏教徒の「皇道仏教」に対する見解を見せる文である。

皇道仏教とは、植民支配本国日本と植民地国朝鮮が一体であるという真理を体得し、

¹³ 総督府は 1919 年の三・一運動を経験し支配体制の危機を感じた。統監府期から言論・組織・集会・出版活動を制限した統治の方針を変更し、社会運動や青年組織活動の一部を容認する文化統治の方式を取り、主に日韓同和を強調する懐柔策を行った。

¹⁴ 「内鮮一体斗 仏教徒（内鮮一体と仏教徒）」（『仏教』20 卷、仏教社、1940 年 1 月）。

みな純一無雑な皇国臣民になり、八紘一字の大理想を実現することを望む仏教である¹⁵。

これらの文では、朝鮮仏教徒が内鮮一体の意識を養って戦争と大東亜共栄建設に協力することは当然の任務であり、東アジアの共通宗教である「仏教」をもって、異質的宗教を持つ西洋と戦って勝利すべきであると主張している¹⁶。このように、朝鮮仏教界における日本仏教界の軍国主義の受容は、単なる政策的圧迫のためではなく、内鮮一体論、日鮮同祖同根論を受容し、しかも日本仏教界において盛んであった「八紘一字」¹⁷の理想を神聖な使命として受け入れたからである。「八紘一字」は「世界が日本の国体に一元化され、日本の天皇が世界を統治する」という発想であり、朝鮮仏教徒が戦争に同参することを「共同の使命」「共同の運命」として認識する思想的根底となった。この傾向は、時間の経過につれていっそう盛んになった。次に引用するのは、太平洋戦争勃発の二周年記念文「大東亜戦争勃発—第二新春を迎えて」である。

歴史上、朝鮮仏教は内地仏教と兄弟関係である。李朝五百年間、興儒抑仏の政教のため多くの病弊を残したが、今はその旧態を脱却し、日本仏教の一翼として先進の体系を整備すべきである。東亜民族の先頭に立って、精神的指導者の意識を確かめ、十六億の衆生済度を担うべきである。数珠と法衣は、銃砲と軍服の表裏となり……まさに仏教は大東亜建設の精神的武器である。この武器の善用は朝鮮における仏教徒の新たな使命である¹⁸。

このように銃後報国の宗教としての使命を担った朝鮮仏教界は、多様な戦争協力活動に努めた。当時、財団法人朝鮮仏教中央教務員が先頭に立って、戦争出征兵士の転送、皇軍武運長久祈願、日本軍戦死者の慰霊法要、国防献金寄付などを行った。また、総督府は 1941 年 8 月 30 日から「金属類回収令」を施行し朝鮮寺院内の梵鐘と仏像を供出した。また、

¹⁵ 宇英「皇紀二千六百年を迎えて 6」（『仏教』20 巻、仏教社、1940 年 1 月）。

¹⁶ 金淳碩「中日戦争以後 朝鮮総督府의 仏教政策과 仏教界의 対応（中日戦争以後朝鮮総督府の仏教政策と仏教界の対応）」（『韓国近現代史研究』17、ハンウル、2001 年）142 頁。

¹⁷ 「八紘一字」とは『日本書紀』卷第三の神武天皇条にある「掩八紘而為宇」の文言を、日蓮主義者の田中智学（1861-1939）が戦前の大正期に造語したものである。大意は「道義的に世界を統一して天下を一つの家のようにする」という意味になる。この「八紘一字」について、韓国近代仏教徒である尹得龍は「皇道文化와 仏教理想（皇道文化と仏教理想）」（『仏教』26 巻、仏教社、1940 年 8 月）で「自分の没我と没理を前提とする一種の全体性の思想である」と述べている。

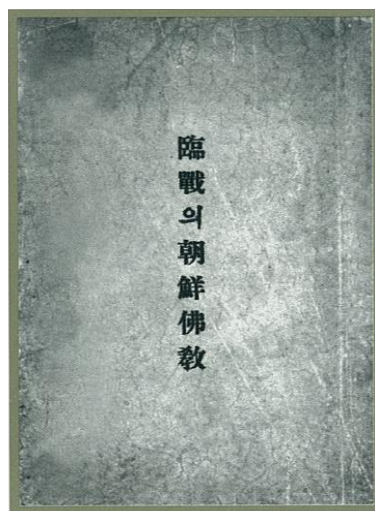
¹⁸ 鶴山憲「大東亜戦争勃発 - 第二新春을 맞이하여（大東亜戦争勃発 - 第二新春を迎えて）」（『仏教』44 巻、仏教社、1943 年）。

朝鮮仏教総本山は、僧侶や仏教徒に戦闘機献納のため献金を分担させた¹⁹。

また、1943年の志願兵制と徴兵制実施の発表後、1943年1月に権相老が『臨戰의 朝鮮 仏教 (臨戰の朝鮮仏教)』²⁰を執筆したことは有名である。彼は同書の「殺生의 範圍」の節で「太平洋戦争で英米軍隊を破壊するのは、一人を殺すことによって多くの生命を活かすことになる」と述べている。下の[図 17]は、献納された「朝鮮仏教一号」であり、[図 18]は権相老の『臨戰의 朝鮮仏教』である。



[図 17] 朝鮮仏教 1 号²¹



[図 18] 『臨戰의 朝鮮仏教』²²

また、総本山の宗務総長であった李鍾旭（1884-1969）は「徴兵制歓迎文」を発表し、そこで「朝鮮の青年徒が日本人と同様に軍に入隊するようになったのは、内鮮一体と一視同仁政策がうまく施行されてきた結果として嬉しいことである。朝鮮青年徒は喜んで徴兵に同参すべきである」、「朝鮮仏教の伝統は護国精神であり、新羅の円光法師は、臨戰無退の精神をもって国家のため努めた」²³と強調した。

¹⁹ 1941年11月17日、太古寺大雄殿で開催された中央宗会では、軍用機献納の献金額を規定し募金の実施を決議した。

²⁰ 『臨戰의 朝鮮 佛 教 (臨戰の朝鮮仏教)』 (卍商会、1943年)の内容は「成仏은 全勝이다 (成仏は全勝である)」「戒는 戰鬪魂이다 (戒は戦鬪魂である)」、「持戒는 国防이다 (持戒は国防である)」、「殺生의 範圍 (殺生の範圍)」などの20節で構成されている。

²¹ 朝鮮仏教曹溪宗宗務院が献納した5台の戦闘機の一つ「朝鮮仏教1号」である。

²² 『臨戰의 朝鮮 佛 教 (臨戰の朝鮮仏教)』 (卍商会、1943年)。^[図 17]^[図 18]は金光植編『韓国仏教100年 (1900-1999)』 (民族社、2000年) 参照。

²³ 李鍾旭「徴兵制実施에 대하여 劍禪一如의 透徹을 바라노라」 (『仏教時報』97号、仏教時報社、1943年)。李鍾旭の行跡については、最近、朴熙昇『智庵 李鍾旭-曹溪宗의 産婆 (智庵李鍾旭-曹溪宗の産婆)』 (曹溪宗出版社、2011年) が出版され、彼の偽装親日論が説得力を得ている。

このように当時、多くの僧侶と有名知識人が「徴兵制実施のお祝い大講演」などを行ったことにより²⁴、若い青年僧侶に戦争参加を勧めることが盛んになった。仏教の「無我論」「絶対空、絶対無」などは、巧みに「犠牲」「奉公」「生死超越」の類似論理として利用された。つまり「無我論」「没我論」は「汎我一如」論と結びつけて理解され、我を捨てて絶対的真我である天皇に帰依し、国のために命を犠牲すべきと唱えられたのである。

さて、このような動きを念頭において注目したいのは、これらの背景の中で現れた当時の「元暁表象化の様相」である。次の文は、韓国の近代文学界を代表する李光洙の『元暁大師』（2006年版）に収録されている金準泰の「解説：統一過程時代の人物－元暁の現在性：春園李光洙の元暁大師再出刊に際して付する文」の内容である。

元暁の一心は、葛藤、分裂、解体を止揚し、社会国家の統合を志向する。彼自身も、一時は円光の世俗五戒（事君以忠・事親以孝・交友以信・臨戦無退・殺生有择）を追って直接に戦争地に向かったこともあり……²⁵

ここで金準泰は、元暁が円光（555-638）の世俗五戒²⁶に従った花郎として「直接に戦争に参加した」と述べている。おそらく李光洙の『元暁大師』の内容をそのまま受け入れたのだろう。このように李光洙の小説で描かれた元暁象が一般大衆の認識に及ぼした影響が少なくないが、これに加えて1960年代の軍事政権の忠孝精神・花郎精神の提唱の雰囲気の中で、元暁はより国家的人物のイメージを固めるようになった。

そこで、まず、李光洙の小説に描かれている元暁像を検討する必要があると思う。僧侶ではないが、自ら仏教徒と自任した李光洙の『元暁大師』は、当時の仏教界の状況及び、民族主義と親日の間で迷っていた李光洙の仏教観を反映した作品と思われる。次に、この

とはいえ表面的に現れた彼の当時の行動が朝鮮仏教徒に及ぼした影響が大きかったことは否めない。

²⁴ 1942年5月21日、始興郡邑内の永登浦の恋愛館の常設劇場において国民総力報恩本末寺連盟主催、及び冠岳山15寺の相助親睦会主催、毎日新報支局の後援により朝鮮徴兵制実施のお祝い大講演会が開かれたが、講師氏名は以下の通りである。「国民総力連盟惨事の安東相老（権相老）、京畿道評議員・京城部協議員の金光民、朝鮮文芸協会長の香山光郎（李光洙）。講演後には、大東亜戦争映画が上映された」。（『仏教時報』83号、仏教時報社、1942年6月15日、4面）。

²⁵ 金準泰「解説：統一過程時代の人物－元暁の現在性：春園李光洙の元暁大師再出刊に際して付する文」（『元暁大師』、花南、2006年）252頁。

²⁶ 新羅眞平王期の僧侶円光法師（555-638）が立てた五つの戒律「事君以忠・事親以孝・交友以信・臨戦無退・殺生有擇」である。

小説の内容を検討したい²⁷。

2 「救国僧・花郎」としての元暁

1) 内鮮融和の表象—李光洙の『元暁大師』に見る元暁像

李光洙の長編歴史小説『元暁大師』は、1942年3月1日から10月31日まで総督府の機関紙『毎日申報』に連載された。2月27日『毎日申報』の広告記事には「天衣無縫の筆致で書かれる希代の力作、春園の元暁大師」とあり、当時名声を博していた李光洙の執筆だけに期待作とされたことが窺える。

李光洙（1882-1950?）は二度の日本留学を経験しており²⁸、早稲田大学哲学科で学びながら韓国最初の近代小説『無情』を『毎日申報』に連載した。李光洙はキリスト教徒であったが東京留学時期に『般若心経』に接し、その時から仏教思想への関心を堅持したという²⁹。1941年『元暁大師』の執筆に着手した時、彼は修養同友会事件に巻き込まれ懲役5年を宣告されている。その際、総督府は李光洙の『亭（土）』『無情』などを発売禁止にしている。1941年11月、同友会事件にかかわる全員が無罪と判明されるまで、彼にとっては苦難に耐える時期であった。その後1942年12月には朝鮮人学生学兵勧告の演説のため東京まで行ったが³⁰、このような状況の中で『元暁大師』は完成されたのである。当時の彼が日本に対して複雑な感情を抱いていたことは想像に難くない。

とりわけ、この小説の中で、元暁を「内鮮融和の表象」「神仏習合の象徴」、忠君愛国の精神を体現した新羅の英雄「花郎」「護国僧」として描写していることが注目される³¹。『元暁大師』のあら筋を概括すると、この小説は元暁が中国留学に向かう途中「万法唯識」の

²⁷ 以下の引用文は日本語に翻訳し、適宜省略したところがある。

²⁸ 李光洙（1882-1950?）は、平安北道定州生、1905年には当時の民族団体である一進会派遣の留学生として渡日し東京の明治学院に学び、帰国後教師をしながら著作活動を始めた。その後、再度渡日して早稲田大学哲学科で学んだ。

²⁹ 「私の自書伝」（『李光洙全集』6、又新社、1979年）。

³⁰ 孫真「建国60周年特集、大韓民国의 建国前後의 이모저모：獄中에서 나온 春園李光洙（建国60周年特集、大韓民国の建国前後のあれこれ：獄中から出た春園李光洙）」（『韓国論壇』219巻、韓国論壇、2007年）には、李光洙が学徒兵徴集を勧めたことが記されている。当時の李光洙は、崔南善、洪命熹とともに韓国青年に大きな影響を及ぼした人物であり、その発言は青年たちの指標となった。

³¹ 『元暁大師』と同様に李光洙の小説中で英雄表象の様相が見られる例として『李舜臣』が挙げられる。1931年6月25日から1932年4月3日まで『東亜日報』に連載された『李舜臣』は大衆的ヒット作であった。ここでの李舜臣は「国難を克服した偉大な将軍、国家英雄」として強調されている。李舜臣が再び韓国で旋風の人気を集めたのは1960-70年代の軍事政権期であった。（張庚男「李舜臣の小説的形狀化に対する通時的研究」（『民族文学史研究』35巻、民族文学史学会、2007年）を参照されたい。

悟りを得て突然帰郷し、晩年に芬皇寺で『華嚴経疏』を執筆した時から始まる。自分を熱愛した新羅の真徳女王が崩御した後、元暁は瑤石公主の執拗な求愛を避けていたが、のちに僧侶大安に会って自らの貴族的仏教観に懐疑を抱くようになり、ついに真俗不二を求め破戒してしまった。その後、全国を流浪しつつ民衆の実生活を体験した彼は、ある乞食巢窟に入って彼らを救済した後、古神道修行を経験し悟りを得て新しい人間として生まれ変わる。彼に追従したアサガが瑤石公主とともに盗賊団に拉致されたことをきっかけに、二人の女性を救って泥棒たちも亡命させた後、自分は入山修道に専念し、またその二人の女性も尼になったという内容である。

『元暁大師』は李光洙の歴史小説の中でも高く評価された作品ではあったが³²、その執筆意図については多くの論難を呼び起こした。下の引用は、李光洙の執筆意図を「青年戦争動員の扇動」および「民族精神の高揚」と見なす、二つの相反する内容を見せている。

春園が長編小説『元暁大師』を執筆した時は、第二次世界大戦真っ最中の時期であった。その小説が連載された新聞は、韓半島植民統治の総指揮所である朝鮮総督府の機関誌『毎日申報』であった……その時、朝鮮総督府は、どのような理由で、春園李光洙をして元暁大師を連載させたのだろうか。彼は、この小説の中で、元暁を、新羅の金春秋や金庾信が起こした三国統一戦争の中心に立てている人物として登場させ、新羅の若者に「聖なる戦争に喜んで身をなげ」と叫ぶように描いて、植民地朝鮮の若者に戦争に喜んで参与するようにけしかけたのではないか³³。

日帝が総督府の機関誌『毎日申報』に『元暁大師』を連載させた意図は、実は、元暁が僧兵を動員して国に忠誠を尽くした不揺不屈の精神を、当時非常体制下の韓国人に知らせ、いわゆる国家総動員を宣伝することを目指したことにある。しかし、先生（李光洙——引用者）はこれを逆利用して、韓民族の精気を呼び起こす千載一遇の機会としたに違いない³⁴。

このように、李光洙の『元暁大師』の執筆意図をめぐる議論は、彼の行跡を親日一辺倒と見做す観点と、民族主義の表出として見做す観点に二分される。ただし、それが親日であれ反日であれ、両方とも共通して認定しているのは、元暁という僧侶の本分が「求道」より「国家」とより強く結びつけられ、護国の使命を持つ人物として表象化されているということである。李光洙の元暁描写が単なる李光洙の個人的意図を超え「国家的象徴人物

³² 尹暢和『近現代韓国仏教名著 58 選』（民族社、2010年）。

³³ 韓勝源『元暁』（비채（ビチェ）、2006年）。

³⁴ 李光洙『元暁大師』（又新社、1979年）600頁。

の創造」という同時代の要請を反映しているのは明らかであり³⁵、以下、その表象化の様相を見てみよう。

(1) 新羅人・花郎：古代国家の象徴

『元暁大師』は、元暁を作り出した社会背景の描写に力点を置いた作品である。ここで元暁は、新羅の古神道を体現した花郎徒、たとえば金春秋・金庾信・慈蔵・円光らにつながる人物として描かれている。次は、序文「내가 왜 이 소설을 썼나 (私はなぜこの小説を書いたか)」の一節である。

私は、この小説の中で元暁を描く時、彼の時代的環境である「新羅」を描いた。なぜなら、新羅という国が即ち元暁であるからである。一人の個人が人類全体ではあるが、少なくともその国を離れては、一人の個人を考えることはあり得ないからである。元暁は「新羅」の人であり「新羅」の僧侶であった……私は、元暁と不可分のものとして当時の新羅文化を描こうとした。古神道とその精神に基づいて造り出された花郎と、歴史に残っている記録をもって、或いは我が国の言葉に含まれている意味をもって、当時の思想と風俗を想像してみた……私は読者がこのことをただ笑って捨てるのではなく、研究対象として、我々の歴史の性格を明らかにすることを望む³⁶。

ここからわかるように、李光洙は「元暁と不可分のものとしての当時の新羅文化」の描写に重点を置いた。小説の中の元暁は、幼い時から祖父の下で育てられ、奈乙神宮というところで古神道を習い、出家してからは僧侶として生活している。しかしつねに戦争による心的不安と社会的問題意識を抱いており、仏者よりも新羅固有の神道と花郎精神を持つ人格として登場する。小説の中では、花郎の日常生活が生き生きと描写されている。

このような新羅の象徴である花郎と元暁を結びつけようとした李光洙の意図について、若い読者をして「忠と護国」という志向点を提示し、戦争に参加することを誘ったと解釈する傾向がある。これは、花郎徒が重視したのが護国精神であったからであり、また小説の背景も元暁当時の現実も、国家情勢が戦争という特殊な状況に置かれていたからである。このように『元暁大師』での元暁像は、元暁が実際に新羅時代に護国を強調したかに対する考証もなしに、一般人をして元暁を国体と不可分の人物、護国を第一の任務とした人物として認識させるのに大きな影響を及ぼした。

³⁵ 尹弘老「李光洙의 文学과 生涯 (李光洙の文学と生涯)」(韓国研究院、1992年) 211-212頁。

³⁶ 李光洙『元暁大師』(花南、2006年) 17-21頁。(強調は引用者)

(2) 内鮮一体と日鮮融和の媒介

『元暁大師』の中では、「内鮮一体」を暗示する内容が注意を引く。このことを論じる前に、李光洙の「内鮮一体論」に関する見解が窺える「同胞に寄す」の内容を見てみよう。

強硬な私の心の扉を開けてくれたのは、支那事変と南次郎総督であった。支那事変は、アジアの将来の運命と日本の国家的意図及び精神を私に見せてくれた。南総督（南次郎（1874-1955）——引用者）は「東アジアの建設は内鮮一体を基礎とする」と表明し、教育差別の撤廃や志願兵制度等を実行した。20年間私の心を閉ざしていた氷が解けた。私は心から君らを同胞と呼ぶようになったのである。私は、嬉しい、非常に嬉しい……ついに、朝鮮に対する国家（帝国）の真義を理解し信頼するようになり「大和も高麗も一つになるように」と歌うようになったのである。これは私の欺かざる告白である³⁷。

上の文は、李光洙が1937年の日中戦争以後の東アジア秩序の変化、それとともに一変した自己の意識を述懐したものである。1938年10月の中国武漢の陥落は、東アジアの秩序が日本主導に向かうことを予見させており³⁸、李光洙が、日本の国家政策を肯定的に見直す重要なきっかけとなった。その後李光洙は「日本と平等な国民の一員」になるための「皇民化」を提唱した。

半島側の青年は、自己の皇民化的改造にこまめに努めなければならない。日本の精神を精密に研究して、それが自分自身の精神になるように、日常においても努力すべきである。そのためには、まず、国語を完全に習得して母国語になるように努力すべきであり、神社参拝とその他の礼儀作法を身につけるように習得すべきである³⁹。

李光洙の多くの論稿には、内鮮一体を説明する際「上古の同祖同根」と「血統と文化の交流」などの発言が多く見える。彼が「上古」に注目した理由は、朝鮮文化の本流を「古神道」に置いていたからである。また「古神道」に注目した理由は、中国の影響から脱した領域を固有の朝鮮文化として設定し、それが日本文化と本質的に同一であるという結論

³⁷ 李光洙（金円母・李慶勲訳）『同胞に寄す』（哲学と現実社、1997年）16-18頁。原作『同胞に寄す』（博文書館、1941年）は、李光洙が総督府の機関新聞である『慶城新聞』に発表した文章を集めたものである。

³⁸ 金在湧「転倒된 오리엔탈리즘으로서의 親日文学（転倒されたオリエンタリズムとしての親日文学）」（『実践文学』、2002年）59-60頁。

³⁹ 李光洙「内鮮青年に寄す」（『同胞に寄す』、哲学と現実社、1997年）54頁。

を引き出すためであった⁴⁰。

このような李光洙の見解は『元暁大師』のストーリー構成にも多く反映されている。『元暁大師』の全篇にかけて「神仏習合」「古神道の再現」とかかわる内容が頻繁に登場する。とりわけ「龍神堂修練」章の内容は、華嚴宗祖とされた元暁が民族信仰の古神道と出会う話を中心になっている。この章に登場する元暁は、古神道の殿堂とされる「龍神堂」での修練を通じて新たな人間として生まれ変わることになる。

小説の内容を見ると、瑤石公主との破戒による負担があった元暁は、結局故郷に至った。そして、元暁はカサンア堂での修練をへて、カサンア堂のある山奥に入った。カサンア堂は、日を祭る祠堂のような所とされており、日本の神社を連想させる造りが詳細に描写されている⁴¹。ここでの難しい修練を体験した元暁は「我が国の先祖代からの修練が何か、いまやっとわかりそうだ」といい、より高いところのアンア堂がある城での修練を終わらせた。すると、カサンア堂の老人は非常に喜んで元暁を連れて山下やっと町に戻り、宴会を開いたが、李光洙はこの場面を「神道と仏教の出会い」と描写している。下の引用文の最後の言葉は、作品の中での元暁の述懐である。

その夜、その家では大宴会が開かれた。大宴会といっても大勢の人が集まったわけではなかったが、神道の巨頭と仏教の巨頭の意志に合わせて、これから神仏の両教がいかに調和していくべきかを相談する場であった。さらにガサンア堂の大先生が、元暁から華嚴の大説法を受けて仏門に帰依する場でもあった。この時の元暁の言葉によると「古神道は、すなわち古仏の教えであり」……⁴²

このように、元暁は寺院ではなく神堂で修練した後、我が国の伝統的修練を知ることができたと心境を打ち明けている。元暁を古代新羅の神道と強く結び付けているわけで、この古神道修練以後、元暁の宗教性と実践的態度は大きく変わる。さらに李光洙は、小説の中で「国仙道」「神道」「花郎」⁴³の意味を解説し、それらを強調している。

⁴⁰ 林鍾国『親日文学論』（平和出版社、1997年）290頁。

⁴¹ 「ガサンア堂は、ガンア堂よりは狭いが、より深くて厳かな雰囲気であった。丸い柱で全てが丸い材木を使って建てられていた。それは日の丸さを表したのである。ダンアの前には紅箭門があった。二本の柱を高く立てて長い桁を載せ、その上には弓形の板切れを付けて、その板切れから放射状に八つの骨を伸ばした。そしてこれをまるごと丹塗りした。出る日を象徴するものであった」（李光洙『元暁大師』2、花南、2006年、19頁）。

⁴² 李光洙『元暁大師』2（花南、2006年）40頁。（強調は引用者）

⁴³ 「国仙道は、忠孝を根本としている。これは決して中国の学問から由来した思想ではない。新羅固有の思想である。金大問の『花郎世記』には「賢佐忠臣 従此而秀 良將勇卒 由是而生」とあり、

『元暁大師』に見える彼の古神道論⁴⁴によると、空、土、日、月、水、火、風などの自然の力が人格的に発現したものが民族の始祖とされている。新羅の青年集団である花郎も、このような古神道から生じた新羅の始祖神を崇拝する集団であり、国に対する献身を使命としている。また李光洙が強調した神の観念は、新羅の固有語と結びつけられている。カナダドラマパサアの八音は、それぞれ神を意味しており、真言のような呪術的力を持っているとする⁴⁵。彼は、元暁の児名である「誓幢」までも神と結びつけている。元暁の全生涯を新羅古神道と不可分の関係として描いているのである⁴⁶。

ここで重要なのは、李光洙は、古神道を強調する理由を、みずから新羅固有の信仰を探るためであると述べているが、彼が上古史と古神道について論じたいくつかの例をみると、単純な民族固有伝統の回復とは認められない部分がある、ということである。それはいわゆる「内鮮一体論」であり、次の文にそのことが示されている。

もし国仙道が朝鮮文化の本流であるとすれば、今後の朝鮮文化はどの方向を取るべきか。上述したことから、朝鮮文化の本流が、どれほど日本文化の本流と類似しているかを知ることができたはずである。いや、類似というよりは同一であるといえる⁴⁷。

(3) 護国僧・参戦兵

李光洙は小説の中で、元暁を、出家以前は「花郎」、出家以後は「国家主義を身につけた僧侶」として描写している。また、元暁の説法も内容も、主に「忠義」「君師父一体」を教えている。その例を見てみよう。

崔致遠の『鸞郎碑序』には「国有玄妙之道日風流設教之源備詳仙史実乃包含三教」とある。新羅の建国初からの史跡を書いた『神史』にも国仙道（風流ともいう）が生じた淵源が詳しく記されている……花郎は、新羅の始祖神を崇拝する青年団体である」。

⁴⁴ 周知のとおり、朝鮮古神道論の主唱者は崔南善である。太陽神崇拝を中心に古神道を定義しており、朝鮮や日本を含む東北アジア一帯の原始宗教と見なした。彼は、新羅が古神道の影響下にあったと見ていた（『朝鮮常識』『六堂崔南善全集』3、玄岩社、1973年）253-258頁）。

⁴⁵ これは日本江戸時代の平田篤胤（1776-1843）以来の国学者たちが、漢字の到来以前から日本に存在し、神道家によって伝授されていたといういわゆる神代文字から借りた着想であり、特に国祖および国統に対する忠誠と結合した信仰の強調は、明治日本政権下で成立した国家信道を彷彿とする国家本位の宗教観の表現である（黄鍾淵「韓国近代小説에 나타난 新羅（韓国近代小説に現われた新羅）」（『東方学誌』137巻、延世大学国学研究院、2007年）366-367頁）。

⁴⁶ 「元暁の幼い時の名は誓幢であり、成長してからは元暁と称した……誓幢は祠堂であって、これは水神に祈って産んだという意味であり……」（李光洙『元暁大師』2（花南、2006年）231頁）。

⁴⁷ 李光洙（金円母・李慶勲訳）「朝鮮文化의 将来（朝鮮文化の将来）」『同胞に寄す』（哲学と現実社、1997年）42頁。

元暁は、経を閉じたまま王様と大衆に向かって説法し初めた……寂滅というのは、自我のためのすべての欲が消されること、それからまた生きることを意味する。その後、やがて忠も孝も成すことができるのである。「我」という意識がありのままの忠孝と信義はありえない」のである。仏法が盛んになると国が盛んになり、仏法が衰えると国が滅びるわけである。たとえば、ゴジンラン(거진랑)の忠義を見てもそのとおりである⁴⁸。

次は、大安大師が元暁を市井に連れて行った時に交わした問答の一部である。

国がないと、どの地に足を踏み入れるべきか、(国がないと——引用者) 孝行も仏法修行もあり得ない。それ故に、君師父一体と言ったのである。君主への忠誠のためには、どうしても命を軽んずるべきである⁴⁹。

李光洙は、登場人物の口を借りて「犠牲奉公」「君師夫一体」を強調している。とりわけ李光洙が描いた元暁の国家主義的性格が強く読み取れるのは、元暁が弟子義明と殺生問題をめぐって対話している場面である。これは前述した「私の犠牲」と「超越的存在者の肯定」、つまり絶対者に向かうための殺生は即ち「慈悲」であるとするものである。

「ところで、沙門が殺生をしてもいいでしょうか。義明が聞いた。「娑婆世界が殺生なしに生きていける世界か」。元暁はこう答えた。「そうならば、沙門と俗人が異なるのは、何か」。「凡夫は自分のために他人を殺すが、菩薩は衆生を救うために他人を殺すわけである」……義明は「わかりました」といいおじぎをしながら、「そうするとく殺生有扱>とは何ですか」と聞いた。元暁は、「それは、世俗人が守ることであり、菩薩には殺生がない。菩薩は、すべての三界衆生を殺しても、それは殺生ではなく慈悲である」と答えた⁵⁰。

これらの文には李光洙の仏教観が反映されていると思われるが、当時の多くの仏教徒の考え方や生死観も代弁している。下の文は「죽은 후의 명예(死んだ後の名誉)」という論

⁴⁸ 李光洙『元暁大師』(花南、2011年)35頁。(強調は引用者)。実際の人物であるゴジンラン(거진랑)は戦死した。

⁴⁹ 李光洙『元暁大師』(花南、2011年)206頁。新羅法会の役割の中でも戦没将卒の冥福を祈ることに焦点を当てていることも注目される。「王が皇龍寺で十王経法会、金光明経法会を施したことも、すべて百済や高句麗を征服するためであった。第一に、仏菩薩の加護を祈って、第二に、国内の善神を安危を気づかい、第三に、戦没将卒たちの冥福を祈って、併せて国民の愛国心を興起させようとして、この時、法会をすれば必ず戦没将卒の冥福を祈ったのであった」。

⁵⁰ 李光洙『元暁大師』(花南、2011年)206頁。

稿であるが、李光洙は、古代韓国の将軍の活躍を取り上げ「国のために死を鴻毛のように見なす」ことは古代から絶えず続いてきた朝鮮民族の伝統であると強調している。

百済に階伯がおり、新羅に官昌郎がいた。彼らはみな、国のために死を鴻毛のように見なした。このような先祖の血は、今も朝鮮人の血管の中に流れているのである⁵¹。

このように、死を神聖化しつつ皇国忠誠を論じた李光洙は、半島人の徴兵を支持する言説を多く残した。「朝鮮青年斗 愛国心」では「青年の何より望ましい野心は、王と国のため潔く未練なく命をささげることである」と述べている。李光洙は、民族の進むべき進路として「皇民化教育」を主張する傾向を強めたのである⁵²。

さらに『元暁大師』の中で、李光洙の恣意的解釈が加えられた内容としては、元暁の百高坐大会⁵³の記録をもって「高句麗征服の祈り」「戦没将卒の冥福の祈り」大会として創作した点がある⁵⁴。またこの小説の最後の部分も注目されるもので、それは、もともと盗賊の頭目であった人物が、元暁の引導によって善良な将軍になった。そしてその将軍は「誓幢将軍」になったという内容である。

忠臣ジャンチュンラン（장춘랑）の子孫であるパラム（風）は、王子の待遇をもらって「誓幢将軍」になり、他の頭目たちも、それぞれの「軍職」をもらうようになった。これから数年後、新羅と百済の戦争の時、黄山戦闘に勇敢に戦った将帥がこれらの人たちである⁵⁵。

この「誓幢」と軍職との連結は、かつて誓幢和尚碑の発見後、日本の学者たちの「誓幢という元暁の児名は、すなわち当時の軍職名の一つである」という解釈に見える。この「誓

⁵¹ 李光洙「죽은 후의 名誉（死の後の名誉）」（『同胞に寄す』、哲学と現実社、1997年）218頁。

⁵² 「日本は新体制に至った……新体制の中で我々は何に従うべきか。それは、個人主義を捨てて自己を完全に国家のために捧げることであり、唯物主義や利益主義を捨てて国家のための職分に順行することである。高度国防国家というのは、戦争のために国力を集中することであり、女性であれ男性であれみな軍人になり、物はそれが個人の所有物であっても全部軍需品になる……我々の子もそうである。我々の子は我々の子ではない。陛下から預かった日本国の兵士である」（李光洙「新体制の倫理」『同胞に寄す』、哲学と現実社、1997年、122頁）。

⁵³ 仁王百高坐道場で高僧百人を招待して「仁王護国般若波羅密經」を講説する法会である。

⁵⁴ 「王様が皇龍寺の十王経法会や金光明経法会を施したのも、みな百済と高句麗を征服するためであった……国民の愛国心を吹き起こすためであった。その時、法会を設けると必ず戦没将卒の冥福を祈ったのである」（李光洙『元暁大師』2（花南、2011年）219頁）。

⁵⁵ 李光洙『元暁大師』2（花南、2011年）304頁。（強調は引用者）

幢將軍」の名の創作もまた、読者をして元暁の児名「誓幢」を「軍職」として認識させるに影響を与えたと思われる。

この小説の構成を起承転結的に要約すると「愛の煩悩、戒律の違反、自己修練と衆生救済、国難の解決」になるが、要するに元暁は、新羅国王の仰がれる清浄法身の地位から「仏教と神道の総合を体現」した新羅の精神的首長の地位を獲得した人、戦争と国家安危と離れない「護国僧」として描かれたのである。

2) 救国僧・花郎としての解釈

次に、『元暁大師』以外に元暁と護国仏教の結合を論じた事例を見ることにする。

(1) 江田俊熊「元暁と護国経典」(1935年)

元暁の著述の中に『金光明経疏』がある。これは、元暁が「護国僧」とされた一つの理由でもある。近代の著名な韓国仏教を研究者であった江田俊雄⁵⁶は「元暁と護国経典」(1935年)で、『金光明経疏』の存在と意味について次のように述べている。

元暁に於いて現れた護国思想の特に顕著なるものを指摘し難いが、彼が還俗後、軍事にも関係したであろうと思われること、彼の多くの著述中に護国経典としての金光明経の註釈があるということの二点は注意せらるべきである。先年、慶州郊外に於て、元暁を伝した誓幢和上碑が発見せられ、之によって彼の卒年が明らかになった。此の誓幢は普通に彼の幼名とされているが、之は新羅の軍職でもあるので、或は彼が新羅統三の帷幕に参じ、軍事に係った名残りではないかとも思われる。而も其の断碑中には「還為居士□□□□国王国家允文允武」の文字さへ読み取られ、真興王の巡狩碑中に随駕沙門として法蔵や慧忍の名が見られるのと合わせ考えれば、此の想像も全然無根とはせられぬであろう。次に元暁の金光明経疏八卷は、現存してはいないが、我が国の願暁等の集めた金光明最勝王经玄枢十卷や常勝の註金光明经十卷の中には諸所に引用されている……此の经の信仰が新羅に於いて相当熾んであったことは慶州の浪山に国家鎮護の祈祷の道場として四天王寺が立てられたことでも知られる……⁵⁷

⁵⁶ 江田俊雄は、曹洞宗僧侶であり、曹洞宗大学を卒業した後は東北大で宇井伯壽(1882-1963)に師事した。1928年に京城仏教専門学校の教授として就任してから韓国仏教研究に専念した。主に古書・資料収集と史蹟踏査に努めており、その後は駒沢大学教授として韓国仏教を研究した。一生の研究業績は、彼の死後『朝鮮仏教史の研究』(東京:日本国書刊行会、1977年)として刊行された。

⁵⁷ 江田俊雄「元暁と護国経典—朝鮮仏教と護国思想」(『朝鮮』239号、朝鮮総督府、1935年)61-62頁。

元暁の『金光明経疏』（『金光明最勝略疏』）は、『仁王経』とともに護国經典として知られる『金光明経』の註釈書である。『金光明経』は中国と韓国で流行し、新羅と高麗時代に主にこの経を唱えながら護国法会を開いたと伝える。江田俊雄は、これに着目して元暁の護国經典の註釈と元暁の児名である誓幢を取り上げ、元暁の軍事・参戦の行跡を推測している。

このような解釈に対し Pankaj Mohan は「日帝強点期 日本人研究者의 新羅仏教 研究（日帝強点期における日本人研究者の新羅仏教研究）」を發表し、そこで「新羅仏教すなわち護国仏教という見解は、植民地期における日本学者の帝国史観から始まったものである⁵⁸。不義や不正と妥協せず、外では敵と勇敢に戦いつつ国家精神に徹底したことが世俗五戒の根本精神であったが、日本人学者は世俗五戒の倫理徳目を護国的視覚から単純化してしまった」と批判した⁵⁹。

ところで、このような元暁と護国論の関係は、日本学者だけの主張ではなかったことは留意すべきである。これらの日本学者の影響を受けたかどうかは断言し難いが、「護国の伝統」はむしろ韓国知識人の間に、韓国の誇りとして韓国人によって多く取り上げられたことを知る必要がある。

元暁が『金光明経疏』を撰述したのは事実であるが、それは多くの元暁著述の中の一つにすぎない。しかも仏教界における元来の護国の意味は、国家主義・帝国主義の擁護とは異なるものであり、この経で述べられているのも「仏法を尊崇することを護国の最高の理念とする」ものである。国家や政治権力を擁護する国家論・護国論は、現存する元暁の著作のどこにも見出すことができない。さらに、上記の江田俊雄の説明に、元暁の幼名とされる誓幢は「新羅の軍職でもある」とあるが、このような見解は、次に述べる日本学者に

⁵⁸ 「統一新羅仏教の特徴の一つとして護国仏教を挙げるのは今日には常識になっているが、初めてこの概念を用いたのは江田俊雄である……彼は、円光の世俗五戒に見える護国思想、慈蔵の發願で建てられた皇龍寺九階塔の国家加護説、元暁、義湘、道説の護国思想を紹介している」（福士慈稔「日本の三国統一新羅時代の仏教研究動向（日本の三国統一新羅時代の仏教研究動向）」（『日本の韓国仏教 研究動向（日本の韓国仏教研究動向）』、蔵経閣、2001年、212頁）。

⁵⁹ 「日本学者が、護国仏教の枠の中で韓国仏教の伝統を解釈し始めたのは、帝国主義の頂点期の1930年代からである……江田俊雄は1935年「韓国仏教の護国思想」という論文を發表したが、精神的指導者としての僧侶の役割、また世俗的役割と宗教的役割が一致することを新羅仏教の特徴として取り上げ説明した。新羅の円光法師が花郎に教えた世俗五戒をはじめ、皇龍寺九層木塔の築造に努めた慈蔵の役割、元暁の經典で現れる護国的要素、中国の攻撃を新羅王室に通知するため帰国した義湘、また、道説の風水地理説などに基づいて韓国の護国仏教的特性を論じたのである。なお、今西龍（1875-1932）は、円光の活動を簡単に護国精神としてまとめ、新羅では、仏の慈悲が戦争の苦痛と被害を緩和させるものであったと結論づけた」（「新羅史学会 2009年度秋季学術大会一日帝強点期における日本人学者の新羅史研究に対する検討、2009年9月開催、Pankaj Mohan「日帝強点期における日本人研究者の新羅仏教研究」）。

よる誓幢和上塔碑の発見および碑文解釈と関わっている。

(2) 葛城末治「新羅誓幢和上塔碑に就いて」(1931年)

元暁が軍事にかかわる花郎であったという説は、すでに1914年の誓幢和上碑の発見、それに伴う日本学者の研究から始まっている。葛城末治は「新羅誓幢和上塔碑に就いて」(1931年)で次のように述べている。

予輩は、本文の題主たる誓幢和上なる名称に就いて、日頃の疑懐は、誓幢とは新羅の軍号であつて三国史記卷四十職官志武官に「九誓幢、一日、緑衿誓幢、真平王五年始置、但名誓幢」とあり、和上が誓幢の軍職お帯びていたから誓幢和上と称したものと思われる。果して然らば朝鮮の僧軍の起原は、遠く新羅時代に端を発したものの如くである⁶⁰。

このように「誓幢」の意味は、新羅時代の軍職名と解釈され、その後、元暁は僧軍・花郎でもあったというのが、通説になった。とりわけ1945年以後の軍事政権期、忠孝が強調された時期にもはやされ「元暁花郎説」は、当時の大衆の元暁認識に少なからず影響をもたらした。

これについて近年、研究を行った金相絃の「元暁の諸名小考」によると「誓幢を新羅の軍事組織上であった九誓幢と結び付けて、元暁は出家以前あるいはその後に軍職に努めたと解釈し、誓幢は元暁が僧軍であったため付けられた名のように理解する場合がある。もし、誓幢が元暁の児名が明らかであれば⁶¹、元暁を軍職と関連ある僧侶として解釈するには無理がある⁶²という。しかし、日本学者の軍職、花郎、護国と元暁に関する発言は続けられており、多くの韓国学者もこの見解を無批判的に受け入れた⁶³。たとえば、次の例がそうである。

⁶⁰ 葛城末治「新羅誓幢和上塔碑に就いて」(『青丘学叢』5、青丘学機会、1931年) 159頁。

⁶¹ 『三国遺事』「元暁不羈條」には「小名誓幢 第名新幢」とある。

⁶² 金相絃「元暁의 諸名小考(元暁の諸名小考)」(『元暁研究』、民族社、2000年)。

⁶³ 1914年、誓幢和上碑の発見以後、日本学者の「誓幢と軍職」に対する見解を整理すると次のとおりである。

論文・著書	元暁と(誓幢・花郎との関係)
葛城末治「新羅誓幢和上塔碑に就いて」(1935)	『三国遺事』に軍号として「誓幢」の記録がある →元暁が軍人であった可能性を推測する。→韓国の僧軍の起原を元暁当時の新羅時代に遡及する
八百谷孝保「新羅僧元暁伝攷」(1952)	誓幢和上碑の建立者が音里火停の三千幢主であり軍職を努めたこと、誓幢は軍号であること、元暁の父の出身が六頭品の奈麻であること →当時の新羅社会の貴族の修養結社である花郎集会との関連を推定し、元暁と花郎を結び付けるまで論理を拡張する

元暁大師は三国統一の戦役に従軍したことがあるため、誓幢の軍号に基づいて彼の塔碑でも誓幢和尚と称するようになったと思う⁶⁴、

(3) 金太冶「高僧説話元暁大師」(1935年、1940年〔二回連載〕)

元暁の伝記を載せている『三国遺事』巻一「紀異篇」「太宗春秋公条」⁶⁵には、元暁が唐軍の蘇定方(592-667)の暗号を解読し軍事的援助をしたと記されている。その詳細については不明であるが、この記事に基づいて、金太冶は「高僧説話元暁大師」で元暁を従軍参謀として登場させている。多くの学者はこの暗号解読の話を、元暁の神秘性と偉大性を強調するための説話と見なしているが、それはともあれ、この記録は、近代における元暁と護国論の台頭に重要な端緒を提供したのである。たとえば、張道斌は、

支那にも日本にも西域にもモンゴルにもない朝鮮のみの特色は、僧侶が国家のために軍事に身を投じたことである……元暁のような人も金庾信の旌閭軍に従っており……⁶⁶

といい、朝鮮仏教の特徴として古代の僧侶は軍事に積極的に参与しており、それが世間と出世間を超える仏教徒の真の使命であるとして、元暁の行跡を例として取り上げている⁶⁷。

本井信雄「新羅元暁の伝記について」(1961)	上の学者たちの見解に加えて『三国史記』の「太宗春秋公条」にある、元暁の暗号解読の話を取り上げ、元暁が軍職に従事したと推定
-------------------------	--

[表3] 日本学者の「誓幢と軍職」に対する見解

⁶⁴ 李晩鎔『元暁의 思想(元暁の思想)』(展望社、1983年)34頁。

⁶⁵ 「又古記云。総章元年戊辰、[若総章戊辰則李勣之事、而下文蘇定方誤矣。若定方、則年号当龍朔二年壬戌、来圉平壤之時也。] 国人之所請唐兵、屯于平壤郊、而通書曰、急輸軍資。王会群臣問曰、入於敵国、至唐兵屯所、其勢危矣。所請王師粮匱、而不輸其料、亦不宜也、如何。庾信奏曰、臣等能輸其軍資、請大王無慮。於是庾信仁問等、率数万人、入句麗境、輸料二万斛乃還、王大喜。又欲興師会唐兵、庾信先遣然起兵川等二人、問其会期。唐帥蘇定方、紙画鸞犢二物廻之。国人未解其意、使問於元暁法師。解之曰、速還其兵、謂画犢画鸞二切也。於是庾信廻軍、欲渡湞江、令曰、後渡者斬之。軍士爭先半渡、句麗兵来掠、殺其未渡者。翌日庾信返追句麗兵、捕殺数万級。」(『三国遺事』巻一「紀異篇」1「太宗春秋公条」)。

⁶⁶ 張道斌「古代朝鮮仏教」(『朝鮮仏教叢報』第21号、三十本山連合事務所、1920年)。

⁶⁷ 韓国仏教のアイデンティティに関する議論の中で一つ重要な事実は、こうした議論が起きたのは、仏教が韓国に紹介された4世紀頃ではなく、日本の植民支配の時期(1910-1945)から始まったということである。韓国仏教史において展開された仏教と国家の関係の問題は「護国仏教」という概念を通じて理解されてきたが、1945年の後から現代に至るまでも、韓国の仏教学界と僧団、政府は、この概念を仏教と国家の望ましい関係を表現する言葉として見なしてきた。しかし問題になるのは、この「護国仏教」の概念が、歴史的脈絡や文献的証拠の上で論じられたり使われたりしたのではな

また次の一節は、金太洽が「高僧説話元暁大師」で『三国遺事』の「太宗春秋公条」を取り上げた部分である。

昔の朝鮮の僧侶は、他国の僧侶とは異なって軍事に努めた人が多かった。大師は宗教家であり哲学者であり道人でもあったが、軍事にもかかわったことがある。それは、謎の判じ物みたいな文字を解読して数千人の命を救ったことである……蘇定方は、淵蓋蘇文の勇猛に恐れて慌ただしく逃げながら、紙に子牛の「犢」字を書いて、また一羽の「鸞」を描いて新羅軍に送った。それは、新羅軍に「早く戻りなさい」という「速還」の意味を伝えるものであった。しかし、これをわかりやすく書けば、高句麗の巡邏兵に押収され軍事の秘密が漏洩する恐れがあったため、暗号で書いたのである。しかし新羅の金庾信將軍は、これ（暗号——引用者）を読み取ることができなかった。軍人全員に見せても暗号を解ける者は誰もいなかった。そこで金將軍は、この暗号を「従軍参謀であった元暁大師」に見せた。元暁大師は「早く戻りなさいの意味だ」と、その場で答えた……この日、金庾信將軍が速還を実行することによって全軍は救われた……このような謎の判じ物を大師が解けなかったら、金將軍が引率した数千人の大軍は一時に敗れ、みな命を失ってしまったらう⁶⁸。

同様の解釈は、近代以後の多く学者の論稿によく見られる。趙明基の『新羅仏教の理念と歴史』（1962）には、上述した、誓幢の解釈、元暁の『金光明経疏』の執筆、蘇定方の暗号解読が取り上げられている。そこでも元暁の軍職従事と僧軍活躍が既定事実のように述べられている。

国家的活躍：僧侶が軍事に奔走したのは、韓国仏教徒の特色と言える。三国時代には僧侶、学者、官士、軍人、民衆、王公、みな国家奉公に極めて忠実に励んでいた。元暁大師も軍事を補佐した事実があり、この伝統が叢林に伝承され僧兵の組織にまで発展した。なお、師の少名は「誓幢」であるが、これは新羅の軍号であったから、彼が軍職の重責を担って参戦したことも事実である。また高句麗末頃に、淵蓋蘇文が新羅と唐の征伐を図る際に、元暁は唐の蘇定方と新羅の金庾信の陣中で活躍したことがある。蘇定方は「犢」と「鸞」の暗号を紙に書いて金庾信に送ったが、元暁大師が犢は半切して「速」、鸞は半切して「還」になるので「速還」と解読して功を立てたことがある。さらに重要なことは、国家の根本思想を説明した『金光明経疏』八冊を著

く、各利益集団の理念的目的の産物として登場した点である。（金鐘明「護国仏教概念의 再検討（護国仏教概念の再検討）」『仏教研究』17集、韓国仏教研究員、2000年）

⁶⁸ 金泰洽「高僧逸話 元暁大師」（『三千里』第12巻第3号、1940年03月01日）（強調は引用者）

したことである⁶⁹。

この文の内容は、前述した江田俊雄の発言とほぼ同じであることがわかる。このような発言は1980-90年代にも続いており、たとえば呉法眼は「元暁は、青年時代に花郎になり、誓幢（軍隊の階級名）になった」⁷⁰と述べている。

次に、近代以後の元暁の護国僧としてのイメージ化の様相を見ることにする。

（4）1950年代以後の議論

1950年代以後のいわゆる軍事政権の時には、政治的要因によって「花郎道」「武士道」「忠孝」の概念が盛んに唱えられた。「韓国における武の精神・武士道の誕生」⁷¹によると、1945年以後、韓国の難局を打開するため、花郎、風流、慶州、新羅を結び付ける発想として、風流道、国風、花郎道が盛んになったといい、それは李承晩（1875-1965）大統領による国家再建、朴正熙政権における南韓・慶尚道政権の正当性を保障する論理として活用されたという⁷²。このような動向は元暁認識にも影響を与えた。

一例として、花郎の逸話を潤色した金凡父（1897-1966）⁷³の『花郎外史』（1954年）⁷⁴を見ると、「花郎歌」から初め、三国戦争を背景とした金庾信將軍らが登場し、「十一．百結先生」章に元暁が登場する。そこでの元暁は、花郎の実践原理である世俗五戒を立てた円光法師と緊密な関係をもち、風流道を得て琴などの芸術に堪能な花郎、神秘的人物として描かれている。

この時期には、花郎のイメージは模範たりうる「国民像」として急速に普及された。それを積極的に活用して国家次元の運動、すなわち、国家再建運動、国民精神強化運動、새마을（新町）運動のイデオロギーが創出したのである。朴正熙作詞・作曲の「我が祖国」には「三国統一を成し遂げた花郎の昔の精神を今日に受け継ぎ、セマウル（新町）精神を通じ

⁶⁹ 趙明基『新羅仏教의 理念斗 歴史（新羅仏教の理念と歴史）』（経書院、1962年）93-94頁。

⁷⁰ 呉法眼『元暁의 和諍思想 研究（元暁の和諍思想研究）』（弘法院、1992年）36頁。

⁷¹ 崔在穆「韓国における「武の精神」「武士道」の誕生—花郎と武士道との結び付きへの批判的省察」（『陽明学』第22号、韓国陽明学会、2009年）。

⁷² 花郎道は、李瑄根（1905-1983）によって韓国の尚武精神のモデルとして喧伝されたこともある。

⁷³ 金凡父（1897-1966）は慶州出身であり、金桂史に漢学を学び、1915年に白山商会の奨学生として日本の東洋大学に留学して東洋哲学を専攻した。帰国してから仏教中央学林の講師になった。1934年からは多率寺で日本天台宗僧侶と教授に清談派の玄理思想を講義した。その後、鶏林大学および東方思想研究所を立てて東洋哲学と漢学を講義した。主要著書としては『風流精神』『建国政治の理念』などがある。金凡父・朴正熙と花郎論の関係については、崔在穆「凡父金鼎高の東方学形成過程に対して（1）」『東学学報』22巻、東学学会、2011年）を参照されたい。

⁷⁴ 金凡父『花郎外史』（海軍本部政訓監室、1954年）。

て光栄ある新しい祖国新しい歴史を創造して……」という歌詞が繰り返され、一種の洗脳の役割を果たしている。



[図 19]元暁大師銅像の除幕式 (1969 年 8 月 16 日)

このような思潮の中で、愛国先烈委員会によって偉人顕彰事業が活発に推進された。忠武公李舜臣將軍⁷⁵、10 万良兵説を主張した李珣、乙支文徳將軍などを含め、元暁大師まで 37 人の民族偉人の銅像が作られた。仏教界の人物としては「元暁」「四溟」の二人だけが選ばれたが、四溟は、壬辰倭乱の時に活躍した護国僧・僧兵のリーダーであった⁷⁶。当時の多く知識人と僧侶に「救国聖人」と評されていた⁷⁷。韓国最大の護国聖地とされる表忠寺の創建と中興と関わる代表的敵人物である元暁と四溟二人は、暗黙的に結び付けられ、国を救った高僧としてイメージ化されるとともに、このような銅像造成によって大衆の意識の中に刻印されたのである。左の写真は『大韓民国政府記録写真集 (1969-1970)』第 8 卷 (国政弘報処、2004 年) に収録された「朴正熙大統領夫妻の元暁大師銅像の除幕式出席 (1969. 8. 16)」である。上の写真が元暁大師の銅像である。『毎日経済』(1969 年 8 月 16 日) には、「元暁大師彫像の除幕—朴大統領夫妻参席」という見出しの記事があり、それは次のとお

⁷⁵ 朴桂利「忠武公 銅像과 国家이데올로기 (忠武公銅像と国家イデオロギー)」(『韓国近現代美術史学』12 卷、韓国近現代美術史学会、2004 年)。

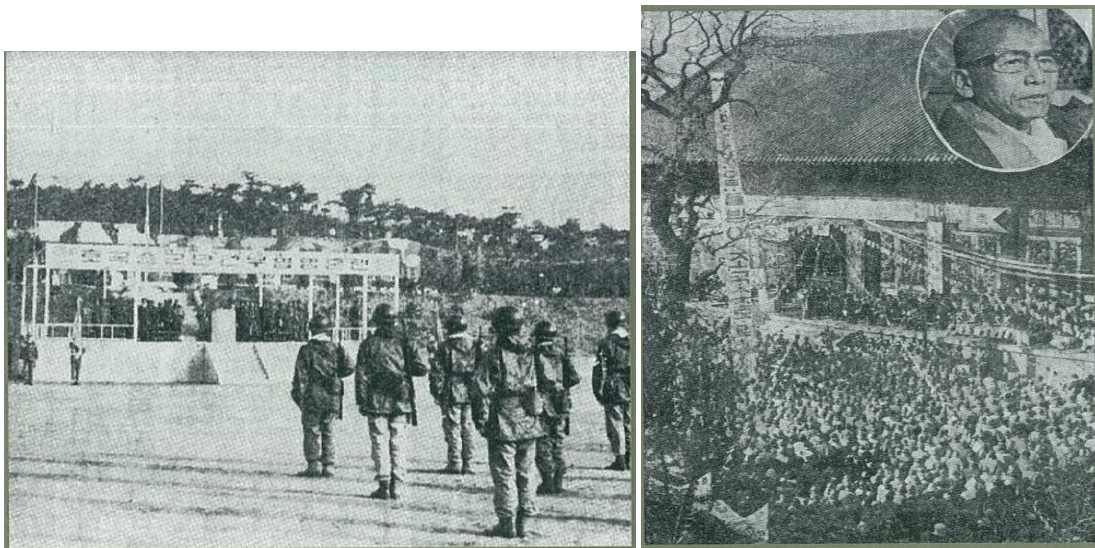
⁷⁶ 壬辰倭乱時、義僧兵大將として活躍した四溟 (1544-1610) の銅像と忠義碑も立てられた。四溟は壬辰倭乱時に平壤城奪還と漢陽収復に決定的な功を立て、倭乱が終わった後には、釜山の梵魚寺と白羊寺を経て日本に渡り、朝鮮人捕虜 3500 人を連れて帰還した。

⁷⁷ 近現代の著名な韓国仏教学者である金東華は「出家修道に専念する山僧としては想像し難い僧兵活躍を行い救国衆生のため偉業を残した四冥大師を正しく理解することは、国民の道理である」と唱えた(「護国大聖四冥大師研究」、『仏教学報』8 卷、東国大学校仏教文化研究院、1971 年)。

りである。

愛国先烈彫像建立委員会（総裁、張太和）が推進して元暁大師の彫像が立てられた。16日の午前10時、孝昌公園で、朴正熙大統領の夫妻による除幕式が行われた。各界人士、また仏教僧侶や信者が参席した当日の除幕式では「三帰依礼」と読経が異彩を放っていた。元暁大師の銅像は、高さ10.6m、布教時の袈裟を着た若い姿をしている。銅像はソウル大学美術大学の宋栄朱教授が4ヶ月かけて制作した。韓進商社の社長趙勳勳氏が制作費を献納した。銅像の銘文は李箕永教授の撰であり、字は金基昇が書いた⁷⁸。

このように、政治的理由と仏教界の要求が重なって、元暁宣揚が行われたことに注目すべきである。また当時、仏教界の各種の新聞、雑誌、論文において、もっとも多く使われた代表的用語は「護国仏教」であった。この頃、仏教界には「護国僧軍団」も創設されたが⁷⁹、下の写真は、維新体制下の護国僧軍団幹部の入所式の様子である。



〔図20〕護国僧軍団訓練赴任兵訓練（左）、曹溪寺の護国僧軍団発団式（1975年12月）⁸⁰

⁷⁸ 「元暁大師彫像의 除幕-朴大統領夫妻参席（元暁大師彫像の除幕-朴大統領夫妻参席）」『毎日経済』（1969年8月16日）。

⁷⁹ 金淳碩は「韓国近現代史における護国仏教の再検討-歴史的事例と理論」（『大覚思想』第17号、大覚思想研究院、2012年）で、護国仏教を歪曲し悪用した事例として親日活動に積極的参加し「皇道仏教」の役割を自任した朝鮮末の仏教界と、1975年に曹溪宗が創設した「護国僧軍団」を例として取り挙げている。「護国僧軍団」が創設された背景は次のとおりである。創設に先立つ1961年7月、曹溪宗は国防部の軍宗室長に軍宗布教に関する陳情書を提出しており、1975年8月には護国僧軍団の憲章と宗令を発表した。1975年度当時の大韓仏教曹溪宗総務院の総務部長高山は、僧侶が軍隊に行かずに修道生活を上手に進めることのできる法を作ろうと青瓦台（大統領府）を訪れ朴正熙と面談しており、その結果作られたのが「護国僧軍団」であった（国家記録院文書「護国僧軍団発端式報道協調」、文書番号BA0136083）。

⁸⁰ 「維新体制下 護国僧軍団幹部의 入所式（維新体制下護国僧軍団幹部の入所式）」（金光植編『韓

護国僧軍団は1975年に作られた組織で、その創設趣旨は次のとおりである。

目下、韓半島を取り巻く国際情勢は日々に緊張感を増しつつある。我々はまず、何よりも祖国の安保のため最善を尽くさなければならない。国家と国民のない宗教と信仰はあり得ないし、ただ護国安保だけが我々の進むべき道であることを自覚し、大道を整備して「国民総和と護国安保」を成すように精進すべきである⁸¹。

僧侶が軍事につとめ国家に貢献することが使命ようになっていた雰囲気の中で、元暁も国家のために闘争した英雄として位置づけられる傾向が高まった。元暁は、花郎出身であるとはっきり規定され、その『法華経』註釈の会三帰一思想も、三国統一精神として解釈された。次のような発言がそのことを語っている。

風流道は、三教を包含する一（ハン）であるという……この事実を明らかにしたのは新羅の元暁である。三国統一を果たした七世紀の新羅の主役たちは、民族精神に徹底した花郎であった。花郎出身として知られる元暁は、誰よりも風流道を会得した人物であった⁸²。

我が仏教は、護国仏教という歴史的伝統を持つようになった……彼（元暁）の中心思想は一言でいえば会通と和諍である。つまり、諸家の主張を会通し諸宗門を和諍して、全ての思想を和会帰一させ、民族文化と国家思想の「総和」を成すことを目指したのである……国家と民族のために我を捨てて大我の精神をもって生きることを護国という。これを最も理想的に実現したのを仏国浄土という……今日の民族的重大課題である南北統一問題を解くために考えて見ると、元暁のような偉大な高僧は、先頭に立って「会三帰一」思想を三国統一のための指標理念として確立し、千村万落を歴訪しつつ啓発指導したのである。そのことによって全国民が精神的安定を得るとともに確たる信念を持つようになったのである⁸³。

このような言説に関して忘れてはならない点は、実際、元暁の伝記や著述には、国家、戦死、犠牲などを物語る記録はどこにも見えないということである。元暁の行跡が道力と

国仏教100年（1900－1999）』、民族社、2000年）315頁。曹溪寺護国僧軍団発団式には15000余名の僧侶が参席したという。

⁸¹ 国家記録院文書「護国僧軍団発端式報道協調」（文書番号BA0136083）。

⁸² 柳東植『風流道와 韓國의 宗教思想（風流道と韓国宗教思想）』（延世大学出版部、1997年）。

⁸³ 金善根編著『如意珠』（三和社、1981年）147頁。（強調は引用者）

して神秘化されたり、学問が尊重されたりする場合はあるが、近代期から盛んに唱えられた民族の救世主、忠君、僧兵、その後の朴正熙軍事政権期の花郎、三国統一の主演といった表象は、実際には存在しなかったものであると思われる。

李光洙の『元暁大師』以降しばらくは、元暁をテーマにした小説は発表されなかった。ただ、1940年代後半には映画『元暁聖師』⁸⁴の企画予定があったが、実現しなかった。その後ドラマも制作されたが、その中で元暁は、新羅の戦争を背景にして三国統一を望む人物として描かれた。これにかかわる1994年に『東亜日報』に掲載された「元暁大師、러시아에서 放映、好戦韓国 誤解 素地 ㄱ (元暁大師、ロシアでの放映、好戦韓国という誤解を招く恐れが大きい)」という記事を見ると、当時のドラマ制作の意図が、元暁と仏法の関係より、三国統一戦争関連内容に偏っていたことを指摘し、「元暁の深奥な宗教哲学は20%程度しか翻訳されていない」「(元暁大師放映の)本来の目的と意味も失われた」という意見も見える⁸⁵。

また他の例として、韓国の代表的な護国聖地とされる表忠寺は、創建の祖を元暁とし、中興の祖を四溟(1544-1610)としている。この表忠寺を説明する場合には、つねに元暁と四溟が、韓国を代表する護国僧として取り上げられる。

表忠寺は壬辰倭乱の時に大きな功を挙げた四溟大師の忠魂を称えるために国家が命名した寺である。大韓仏教曹溪宗第十五教区本寺の通度寺の末寺である。『寺記』によると、654年(真徳女王8年、武烈王元年)元暁大師が三国統一を祈願しようと654年に(寺を——引用者)創建して竹林寺・竹園精舎と名付けており……⁸⁶

さて、朝鮮王朝時代までの記録では、元暁を軍人としての功績を称賛したり、それが韓国仏教の独自性であるなどの発言は見当たらない。仏教が護国の役割を行ったのは歴史的

⁸⁴ 『仏教』(1947年)には、仏教映画「元暁聖師」が製作中であることを伝える文章がある。この映画は中央教務会議決議によって製作、進行されたが、事業が順調に進まず、途中で教団直属の社会事業団体の和光教院が継承した。その製作趣旨には「元暁聖師の映画、仏円誕生：元暁聖師は大乗仏教の真諦を如実に開現し徒弟衆生、政仏国土の大理想を実現した東方仏教の高僧である。聖師の厳肅、明郎、多彩でありながらも神聖な一生は、我々の誇りであり教訓でもある。聖師の行状を、一片でも、少しでもより広く大衆に宣伝し普及するのが教団人の責任である。のみならず、これが布教としても最大の成果を得ると思ひ、社会部による映画制作を別紙とごとき企画し費用を融通して、十六ミリの発声映画天然色三千六百集の大作を製作することになった」とある。(「元暁聖師映画製作」(『韓国仏教百年』、民族社、2000年、211頁)。

⁸⁵ 「元暁大師、러시아에서 放映、好戦韓国 誤解 素地 ㄱ (元暁大師、ロシアで放映、好戦韓国という誤解を招く恐れが大きい)」(『東亜日報』1994年4月2日)。

⁸⁶ 表忠寺ホームページ (<http://www.pyochungsa.or.kr>)。

事例としてあることだが、直接に元暁のアイデンティティと結び付けた例はない。僧軍としての元暁像は、近代の仏教徒の要求に応じて作り出されたものなのである⁸⁷。

小 結

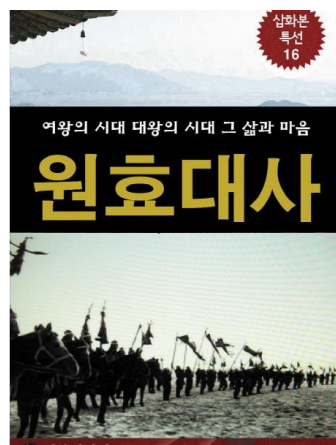
本章では、1930年代後半から日韓仏教界において護国仏教論が高潮するのにもなって、元暁が新羅の「僧兵・救国僧」として描き出されるに至った経緯について検討した。

その背景として、近代日本仏教界における仏教の国家への隷属、軍国主義擁護の思潮を紹介し、それを韓国仏教徒がどのように受け入れたのかを述べた。当時の韓国仏教界は、内鮮一体論、同祖同根論に基づいて日本とともに戦争に参加することを当然視する傾向をもっており、そこから僧侶の戦争参加を勧める動きも盛んになった。

このような背景を踏まえた上で、当時の仏教徒や知識人において、元暁が新羅の僧兵・花郎として捉えられた例を紹介した。韓国仏教界が戦争動員に取り組んでいた1941年、総督府機関紙『毎日申報』に連載された李光洙の『元暁大師』から、元暁が「国家（新羅）と不可分の人」として描かれていること、三国統一戦争に参戦した「花郎」、古神道修練を経験した「新仏習合」の象徴とされていることを指摘した。

このほか、江田俊雄は元暁の『金光明経疏』に注目し、新羅仏教の全体的特徴を護国仏教と規定した。また、元暁の児名「誓幢」を新羅軍職として解釈した日本人学者の論稿や、

⁸⁷ 最近再刊行されている『元暁大師』についても若干述べておきたい。書物の表紙や構成・前書き・書評などがもたらすイメージも有意すべきであろう。下の三つを比べてみよう。



[図 21]1956年・光栄社出版 [図 22]2006年・華南出版社出版 [図 23]2013年・정산미디어出版
[図 21]は、国漢文混用体で1956年、光栄社から出版された。[図 22]は、純ハングル文で2006年、華南出版社から出版された。その表紙は日本高山寺所蔵の元暁真影に基づき「高僧のイメージ」を現している。[図 23]は、最近2013年の出版であるが、その表紙は「三国統一期の戦争の場面」を描写している。

『三国遺事』の元暁の軍事暗号解読の記録に基づいて書かれた金泰治の論稿を検討することによって、元暁が軍職、花郎としてイメージ化される道筋をたどった。

このような認識は、その後、朴正熙の軍事政権において活用されたが、1969年の元暁大師銅像の建立も、そのような雰囲気の中で行われたのである。この問題が重要なのは、現在の韓国仏教界において重要な問題になっている「護国仏教論」⁸⁸とかかわるからである。要するに、これまで、韓国仏教の伝統として護国仏教が宣揚されてきたが、その議論は「近代期」と「軍事政権期」を経る中で、変容し拡大化された側面があることに注意する必要があるのであって、それは、本章で述べた元暁表象化が如実に示しているのである。

⁸⁸ Henrik Sørensen は「護国仏教、나라를 지키는가, 정권을 지키는가 (護国仏教、国を守るのか政権を守るのか)」(『仏教評論』21号、仏教評論社、2004年)で次のように意見を披歴した。「最近「果たして護国仏教を韓国仏教の特徴と見るべきか」をめぐって激論が行われた。確かに、東アジア文化圏の仏教国家の中で、中世の韓国仏教(高麗、朝鮮)だけは、護国仏教が明らかな特徴であったのは事実である。さらに、士大夫たちに絶えず弾圧を受けた朝鮮時代の韓国仏教は、16世紀末の壬辰倭乱と17世紀の丙子胡乱の時に、僧侶が自ら僧軍を組織し官軍とともに外敵に対抗して戦ってのもいるので、護国仏教の例があったのは明らかな歴史的事実である。しかし、民族主義と結びついた「民族国家」という概念を前提として成立した近代的護国仏教イデオロギーが、王朝時代の護国仏教論とはあまり関係ないことも明らかである……韓国は、光復後、朴正熙(1961-1979)が開いた軍事独裁政権下で韓国的ファシズムが始まり、その中で、護国仏教は一つの理念として変化するようになった。軍部統治下での僧侶たちは、仏教戒律が最優先的に殺生を禁止しているにもかかわらず、軍隊に入るしかなかった……壬辰倭乱で活躍した西山(1520-1604)と四溟(1544-1619)を英雄的僧兵の例として挙げたのは、国家のために奉仕する愛国的僧侶の役割モデルを提示するためのキャスティングであった……1960年代と1970年代に韓国仏教界が描き出した護国仏教の姿は、捻じ曲がった偏向的なものであった。王朝時代に広がった歴史的事実そのままの護国仏教を描くのではなく、当時政治的目的のために人為的に拡張・再構成されたのである。護国仏教という表現自体は、王朝時代の仏教界にふさわしいといえるが、それは、朴正熙政権が再創造して使用したファシズムや極端な民族主義と結びつけられた護国仏教とは何の関係もないのである」。

第5章 総本山建立期における「曹溪宗の宗祖像」

はじめに

本章では、1930年代後半以降の韓国仏教界における総本山建立運動の推進と、元暁を曹溪宗の理念的宗祖とする動きを跡づけ、その意味を考えてみたい。

韓国仏教界では1930年代中期から本格的な総合宗団の建設が進められ、1941年には曹溪宗が設立されるに至った。その過程で、以前にも問題とされた宗名・宗祖・宗旨をめぐる論難が急激に表面化した。

もちろん、禅の伝統を強く意識していた当時の韓国仏教界において、宗祖をめぐる議論の対象は主に道義（7世紀末－8世紀初頃）・太古（1301－1382）・普照（1158－1210）に集中していた¹。激論を経て1941年「曹溪宗太古寺法」が規定されるに及んで結着したが、ここで注目すべきは、朝鮮仏教の宗旨・宗祖を論じる論稿の中で「元暁」を取り上げている例が見えることである。たとえば「元暁こそが朝鮮仏教の始祖、宗祖とされるべきだ」という発言である。

これらの論稿はこれまで注目されなかったが、元暁の韓国仏教史上における位置と関連して考えてみると、これらの論稿の主張は非常に重要な意味を持つといえる。なぜなら、元暁は宗派に属さず門徒も形成しなかったため、その行跡と著述に対する高い評価に比べて、韓国仏教史内における地位は曖昧であったからである。韓国仏教の宗統を論じる場合、元暁は非主流とされており、組織的系統には属されない傍系として扱われてきた傾向がある。近代に入ってから、朝鮮仏教の独自性を強調する場合に「海東宗」「芬皇宗」²などの元暁と関わる宗派名が取り上げられたことはあるが、いずれも根拠に乏しい。やがて1930年

¹ 本稿では、韓国仏教の禅伝統論と宗祖問題、つまり道義・太古・普照宗祖説については触れない。曹溪宗の宗祖をめぐる議論は以前にも見られたが、現在の曹溪宗の宗憲では「第1條、本宗は、大韓仏教曹溪宗と称する。本宗は、新羅の道義国師が創樹した迦智山門から起源して、高麗普照国師の重闡を経て、太古普愚国師の諸宗包攝を通して曹溪宗と公称する」と明記されており、三師が曹溪宗の始祖・中興祖とされている。

² 元暁と関係のある宗派名としては「海東宗」「芬皇宗」があげられる。「海東宗」は、高麗時代の一宗派とされる。『東文選』は「海東宗首座官誥」と「海東宗僧統教書」が収録されている。しかし、この書以外には海東宗という宗派名は見えないし、宗旨などの具体的な内容は確認できない。また「芬皇宗」というのは、新羅と高麗に存在した一宗派とされ、『破閑集』では、王輪寺の僧侶である光闡を「芬皇宗光闡師」と記している。しかしこの宗名も関連資料の不足のため、具体的実態は把握できない。ただ、金映遂は「五教兩宗에 대하여 (五教兩宗に対して)」(『震檀学報』8、震檀学会、1937年)という論文で「芬皇宗は即ち海東宗であり、また法相宗であり、中道宗である。新羅の元暁が立てた宗派であるので元暁宗ともいう」と主張しているが、その根拠は不明である。

代になると、崔南善などによって元暁が「通仏教の完成者」として、本格的に全韓国仏教史を代表する宗祖・始祖と言われるようになる。しかし、相変わらず、韓国仏教の正当、法脈に関する議論には元暁が入る余地はなかった。ただ、韓国仏教の性相融会と禪・念仏・教学の三門兼学の精神を提供した精神的始祖として曖昧に取り上げられていたにすぎない。

ところが、総本山建設期になると、禪一辺倒の朝鮮仏教の伝統論に偏る傾向を憂慮し、禪と教を併せる会通的和諍論を主張したとして元暁に注目する傾向が見られるようになる。本章では、このような過程において、元暁が「曹溪宗の理念的宗祖」として取り上げられた例を紹介し、その意味を考えてみたい。

1 1940年代における総本山建立期の宗祖論の台頭

1) 総本山建立推進と曹溪宗

1941年4月23日、総督府令第125号で「朝鮮仏教曹溪宗総本寺太古寺法」³が頒布された。長い間の韓国仏教徒の念願であった統合宗団の建立が認められたのである。ところが、その過程は決して単純ではなかった。かつて1900年代から韓国仏教界には、仏教研究会（1906年）、円宗（1908年）、臨濟宗（1911年）、宗務院（1921年）、教務院（1922年）、朝鮮仏教禪教両宗・教務院（1929年）、禪理参究院の朝鮮仏教禪宗（1935年）などの結成と解散が繰り返されてきた。しかし、韓国仏教界は、総督府の寺刹令によって分割された三十本山を再び結集させ、朝鮮仏教界の自主宗団を設立しようと仏教宗団統一運動を続けていた⁴。

その宗団統一運動は、1920年から青年仏教徒が本山住職の専横を阻止するため、政教分離と寺刹令廃止を主張する仏教革新運動が発端であった。彼らは、仏教界のあらゆる問題の根源が、総督府の分割統治方式にあるとし、朝鮮仏教界の統一運動を展開したのである。次は、万海韓龍雲の「朝鮮仏教改革案」（1931年）の主張である。

³ 「朝鮮仏教曹溪宗総本寺太古寺法」（『仏教』30巻、仏教社、1941年）に次のようにある。「第一章：総則、第一條、太古寺本末寺ハ朝鮮仏教曹溪宗（以下単ニ本宗ト称ス）ヲ奉ス。第四條、本宗ハ太古普偶国師ヲ宗祖トス。第五條、宗祖太古普偶国師ノ法孫ニ非ザレバ宗門ヲ相續スルコトヲ得ズ。第十六條：附則、第三百十條、本寺法ハ、朝鮮總督ノ認可ヲ經テ昭和十六年五月一日ヨリ之ヲ施行ス」。

⁴ 金光植「朝鮮仏教 曹溪宗의 成立과 歴史的 意義（朝鮮仏教曹溪宗の成立と歴史的意義）」（『새 仏教運動의 展開（新たな仏教運動の展開）』、到彼岸社、2002年）68頁。

統一機関の表現方式としては、総本山と教務所の二つがある。総本山というのは、現在の本山の中の一寺かあるいは本山以外の一寺を選んで、その寺を各本山の上にある総本山として立てて、その総本山から各寺院の住職を任免し一般教務を指導して、自ら統一機関になることである⁵。

このような仏教界統一運動の延長として、1937年から本格的な総本山建設運動が推進された。その背景となった事件としては、日本仏教界が1936年に伊藤博文（1841－1909）を追慕する目的で建てた博文寺を朝鮮仏教の総本山とする計画を密かに推進しようとする意図が韓国仏教徒に知られるようになり⁶、これに反対した韓国仏教界が、急いで総本山建立を推進するようになったのである。

また、総督府の態度も以前とは異なり、韓国仏教界の総本山建立の動きを表面的に支持するようになった。この総督府の変化には、心田開発運動や戦時体制において有利な一元的統一機関が必要であったという背景もある。こうした雰囲気に乗じて韓国仏教界は、総本山として覚皇寺の大雄殿を竣工し、さらに総本山寺名を「太古寺」と決定し、寺法草案を完成させた後、1939年5月22日に日本当局にその申請書を提出した。そうして1940年7月15日に「総本山太古寺」名を取得することになった。

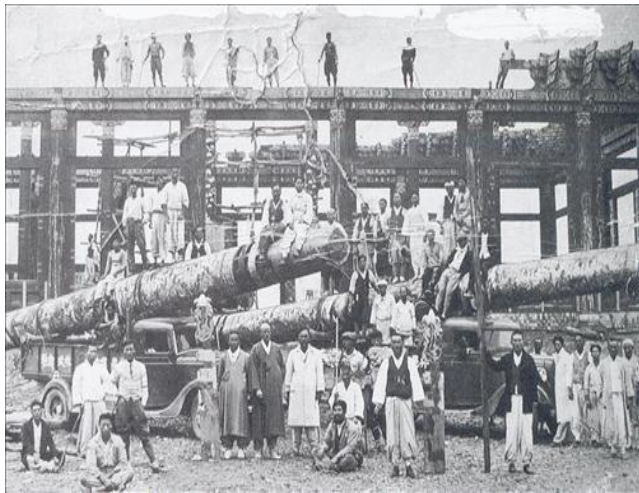
当時の韓国仏教徒は、長い念願の仏教統一運動の成功と、この総本山建設を「画期的事件」「朝鮮仏教の光明」と宣伝した。下の写真は、この間の動きを窺わせる太古寺大雄殿の移転⁷、そしてこの統一教団形成への期待と展望を論じた「教団統制と未来」⁸という論稿である。

⁵ 韓龍雲「朝鮮仏教改革案」（『仏教』第88号、1931年）4頁。

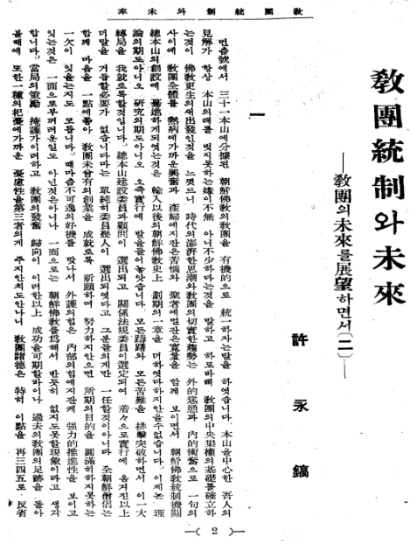
⁶ 姜昔珠・朴敬勛共著『韓国仏教近世百年』（中央日報社、1980年）161頁に「1936年、韓国に進出していた博文寺の住職の夫山氏は、当時の韓国仏教が31本山として分立されていて統一機関がないことに気づいた。それで、博文寺を総本山として立てて、全国の寺院と寺院所有の山林土地などの仏教財産を併呑しようとした。その目的で「朝鮮仏教総本山博文寺設置印可」申請書類を総督府に提出した。韓国僧侶たちは、この計画の進行に気付かなかったが、総督府の社会課長の金大羽氏がこの事実を李鍾郁に密かに伝えることで韓国仏教徒にも知られたのである」とある。

⁷ 金光植編『韓国仏教100年（1900－1999）』（民族社、2000年）182頁。

⁸ 許永鏞「教団統制と未来（教団統制と未来）」（『仏教』、仏教社、1937年）。



〔図 24〕太古寺（現曹溪寺）大雄殿の移転⁹



〔図 25〕「教団統制と未来」¹⁰

さて、この総本山太古寺名が認可されるのにもない、必然的に宗名改正問題も提起された。1911年、朝鮮仏教円宗と臨濟宗の対立が表面化した時に、総督府は両宗の対立を仲裁しつつ「朝鮮仏教禅教両宗」という宗名を提示したが、その後、それが朝鮮仏教の宗名となっていた。ここで、朝鮮仏教界において「禅教両宗」から「曹溪宗」という宗名に変更するまでの経緯を整理しておきたい。

近代に入ってから朝鮮仏教界では、宗名・宗旨・宗祖問題への関心がいっそう高まった¹¹。これは、朝鮮王朝時代に衰えた¹²朝鮮仏教の主体性と歴史的伝統を再発見しようとする動き

⁹ 〔図 24〕は金光植編『韓国仏教 100 年（1900-1999）』（民族社、2000 年）参照。

¹⁰ 許永鎬「教団統制と未来—教団の未来를 전망하면서 2（教団統制と未来-教団の未来を見通しながら 2）」（『仏教』3、仏教社、1937 年）2 頁。

¹¹ 総本山建設運動の推進にもなって、宗旨・宗名・宗風問題に対する異議と具体的対案が提示された。これに関する論稿としては、①金映遂「朝鮮仏教宗旨에 대해（朝鮮仏教宗旨について）」（『仏教』新 7・8 集、仏教社、1937 年）②金映遂「朝鮮仏教의 宗名과 伝灯、宗旨에 대하여（朝鮮仏教の宗名と伝灯、宗旨に対して）」（『仏教時報』29 回、1937 年）③金映遂「五教兩宗에 대하여（五教兩宗に対して）」（『震檀学報』8 集、震檀学会、1937 年）④金映遂「曹溪禅宗에 대하여（曹溪禅宗について）」（『震檀学報』9 集、震檀学会、1938 年）⑤金泰治「宗名統一과 教政統一（宗名統一と教政統一）」（『仏教時報』29 号、1937 年）⑥権相老「曹溪宗旨」（『仏教時報』37 回、1938 年）⑦鄭晁震「朝鮮仏教의 寺法系統（朝鮮仏教の寺法系統）」（『仏教』新 5 集、1937 年）が挙げられる。

¹² 朝鮮初期には仏教宗派 11 種が 7 種に統合された。また世宗 6 年（1424）には「禅教両宗」として統合された。その「禅教両宗」も中宗期に廃止され明宗期に一時復活したが、まもなく再び廃止された。その後、1911 年、朝鮮総督府の寺刹令によって「朝鮮仏教禅教両宗」が立てられるまで、約 345 年間の韓国仏教界は、宗派も宗名も持たない「無宗派時代」と呼ばれる時期であった。

でもあった¹³。また一方では、日本仏教への対応という性格も含まれていた。この問題について、権相老は「朝鮮で自立した宗派(朝鮮에서 自立한 宗派)」(『仏教』54、仏教社、1928年)で「もし日本仏教から朝鮮仏教の宗旨は何かと問われれば、禪教兩宗という漠然な言葉で答えてはならない」といい、金映遂は「朝鮮仏教宗旨について(朝鮮仏教宗旨에 대하여)」(『仏教』105、仏教社、1932年)で「もし日本仏教から臨濟・曹洞・真言などの異派仏教が襲いかからず、単純な朝鮮仏教だけがあるとすれば、あえて宗名や宗旨などを主張する必要もないと思う……近日に至って相対する他宗仏教が生じた以上、このような自己の宗名と宗旨を標榜すべき時期に当たって、禪教兩宗や禪教兼修などを掲げるのは、他人の失笑を買わずにはおかない」といい、他者として現れた日本仏教を意識し、朝鮮仏教も宗祖と宗派研究が行われるべきだとした。

この二人に共通する問題意識として注目されるのは、「禪教兩宗」という宗名である。「朝鮮仏教禪教兩宗」とは、1911年6月に朝鮮総督府が寺刹令頒布とともに用いた宗名である¹⁴。もともと禪教兩宗とは韓国の朝鮮時代の世宗6年(1424)、抑仏政策の下で、仏教宗派11種が7種として統合されるに及んで付けられた名称であったが、総督府がこの用語を採択したのは、禪教兩宗という曖昧な宗名を選んで、朝鮮仏教における独自の宗派の成立を牽制する効果を意図した側面がある。それに対し、朝鮮仏教界には、独自性のない曖昧な宗名「禪教兩宗」を改称すべきだという議論が続いたが、1930年代後半、総本山建設期頃になってから本格的に宗名改定が提唱されたのである。たとえば金英洙は「朝鮮仏教의 宗名과 伝灯 및 宗旨에 대하여(朝鮮仏教の宗名と伝灯及び宗旨に対して)」で次のように主張している。

禪教兩宗というのは、禪と教の各宗が並列している時の総称であり、一個の教団の宗名ではない。これは、一日も早く改定されるべき問題である。九山派から続けてきたのが曹溪禪宗であることは明らかであるから、韓国仏教の宗名は、曹溪禪宗あるいは

¹³ 金容泰「近代仏教学의 受容과 仏教傳統의 再認識(近代仏教学の受容と仏教傳統の再認識)」(『韓国思想と文化』第54集、韓国思想文化研究院、2010年)333頁に「近代的学問研究の蓄積によって仏教史や傳統を通時的に考察することができるようになった。そのため、禪宗傳統の再発見、通仏教の認識、宗名と宗祖の問題がいつそう活発に議論されたのである」。

¹⁴ 崔柄憲は、禪教兩宗の宗名を提示した総督府側の意図について次のように述べている。「総督府は円宗と臨濟宗をともに否定する代わりに、朝鮮王朝の基本法典である『經国大典』の仏教關係規程を引用して、朝鮮王朝初期の禪教兩宗の復活を唱えつつ、当時の韓国宗団の名称を「朝鮮仏教禪教兩宗」と決定した。しかしこれは、日本の植民統治のため、韓国仏教界の自発的協力を誘導するための術策にすぎなかった」と批判的に見なしている(崔柄憲「太古寺과 曹溪宗(太古寺と曹溪宗)」『法寶新聞』2010年3月30日)。

略して曹溪宗と称した方が良いと思う¹⁵。

当時の権威ある仏教学者である金映遂、権相老、林錫珍（1892－1968）¹⁶らが、中国と日本に見られない韓国仏教の特色を示す独自の宗名を研究した結果、「曹溪宗」という宗名が決められた¹⁷。1941年4月23日、「朝鮮仏教曹溪宗総本山太古寺法」が認可、頒布されたのである。曹溪というのは、中国の唐時代の六祖慧能（638－713）禪師が住した曹溪宝林寺にちなむ地名である。慧能は頓悟思想を提唱して祖師禪を創立しており、その門徒が伝播した禪は韓国に伝わって高麗時代の九山禪門の形成に影響を及ぼした。韓国の九山禪門を通称して曹溪宗というが、それは、慧能の法を繋ぐという意味が含まれている。高麗時代の太古（1301－1382）、懶翁（1320－1376）、幻庵（1320－1392）、無学（1327－1408）などを曹溪宗師、または曹溪僧と称したのはそのためであり、朝鮮王朝の「無宗山僧時代」と呼ばれた時期にも曹溪宗師と自称した僧侶がいた¹⁸。

近代において定められた「曹溪宗」は、このような歴史意識に基づいて提示された宗名であるが、それは、特定の一つの宗派を示すのではなく、九山禪門以来の禪宗を意味すると同時に、さらには朝鮮仏教全体の特性を覆う宗名でなければならなかった。

2) 宗祖・宗旨をめぐる議論：宗祖確立の要求

ところが、「曹溪宗」という宗名の発布後も、宗祖、宗旨問題は絶えず議論になった。新しい統一宗団の建設は、後の朝鮮仏教の方向を定める重大な問題であったからである。たとえ宗名問題は曹溪宗名の発布で一段落したとしても、一方の宗祖問題は、朝鮮王朝後期から続く禪宗の宗祖問題も重なり、いっそう複雑な様相を帯びた。

¹⁵ 金映遂「朝鮮仏教의 宗名과 伝灯 및 宗旨에 대하여（朝鮮仏教の宗名と伝灯及び宗旨に対して）」（『仏教時報』29回、1937年）1頁。

¹⁶ 林錫珍（1892－1968）は、松広寺の住職であった。1928年には仏教界の日本視察団の一員として訪日したことがある。日中戦争勃発の1937年には、三十一大本山連合会の副議長や総本山建設委員に選出されるなど、中央仏教界での主な職務を担当していた。1961年に東国大学の財団理事長、1962年に大韓仏教曹溪宗総務院長を歴任した。

¹⁷ 当時の宗正であった智庵李鍾郁（1884－1969）は、日本や中国に見られない、韓国仏教の伝統と特色が盛り込まれた宗名を探すため、当代の仏教史分野の著名な学僧に宗名について研究することを勧めた。当時の総本山建設推進の基礎委員として、李鍾郁をはじめ、林錫珍、金映遂、権相老、許詠告など、14人が選出された。その結果、提示されたのが「曹溪宗」という宗名であった。（朴喜承『智庵 李鍾郁, 曹溪宗의 産婆（智庵李鍾郁、曹溪宗の産婆）』（曹溪宗出版社、2011年）。

¹⁸ 金相栄「日帝強占期の 仏教界의 宗名变化와 宗祖・法統認識（日帝強占期の仏教界の宗名変化と宗祖・法統認識）」（曹溪宗仏学研究所『仏教近代化의 展開와 性格（仏教の近代化の展開と性格）』、曹溪宗出版社、2006年）参考。

これは、韓国仏教史における曹溪宗の歴史と深かかわる問題でもある。「曹溪宗」が韓国仏教史において具体的な宗名として使用されたのは、一．高麗時代の九山禪門期、二．1941年総本山建立期、三．1945年以後の大韓民国政府の樹立以後の三つの時期である。最初の曹溪宗の名の登場は、高麗中期、義天が禪門九山の中の禪僧だけを包摂して新たに天台宗を創立した結果、天台宗への参加を拒否した禪僧たちが「曹溪宗」と称するようになった時であり、禪門九山は二分された。その後、朝鮮初期に仏教宗派が11宗から7宗に統合される過程においても、曹溪宗は最も有力な宗派としての地位を占めていたが、世宗6年(1424)に至って諸宗派が「禪教両宗」として統合されるにつれ、曹溪宗もついに影を潜めるようになったのである。その後、再び「曹溪宗」名が登場したのが、上述した「朝鮮仏教曹溪宗総本山太古寺法」が認可頒布された時であった。その次は、1945年以後、植民地の残滓清算という動きにともなって、曹溪宗の名称は一時廃止されたが、大韓民国政府の樹立後、すぐに復活し今日に至っている。

このように宗名の確定と廃止は、連続性と不連続性を同時に伴っている。特に1941年に設立された曹溪宗は、既存の31本山を連合して朝鮮仏教を代表する統一機関として建てられたものであり、特定の一宗、禪宗の中での一宗ではない「朝鮮仏教の代表宗名」という総体的性格の名称として理解すべきである。日本の禪宗とは区別される宗名を探して、また、韓国仏教なりの伝統と法脈を考慮して「曹溪宗」と規定したが、中国六祖慧能の南宗禪の伝統だけを意味するものではない、ということは注意する必要がある。

しかも、この「曹溪宗」という名称の決定後、結局は「太古宗祖説」が優位を占めるようになった。これは高麗末の太古普愚(1301-1382)を宗祖とするもので、この太古法統説を主張した権相老と金映遂、普照法統説を主張した李在烈(1915-1981)らの間にも激しい論争が行われた。このような宗祖論の嚆矢は、李能和の『朝鮮仏教通史』下編(新文館、1918年)にある「普照後始説曹溪宗」から始まったが、1930年代になると「太古宗祖説」と「普照宗祖説」に分かれて激しい議論が継いだ。「普照宗祖説」の根拠は、高麗中期の普照知訥(1158-1210)が韓国仏教独自の禪宗の法脈を継承しており、求道結社を通して韓国仏教の禪風を奮い起こした点を取り上げており、一方「太古宗祖説」の根拠は、太古が朝鮮仏教の禪宗の根である中国の臨濟宗から直接に法統を伝えた点を取り上げたのである。

これらの議論はともかく、1941年韓国仏教総本山の宗名は「曹溪宗」、宗祖は「太古」と決められたのだったが、「曹溪宗」という宗名の性格に規定されて、禪のみが朝鮮仏教の代表的特性として理解されることを危惧する意見も表明されるようになった。許永鎬や趙明基のような当時の仏教界の主要人士の論稿の中で、総本山と曹溪宗に関し、元暁仏教の性

格に対する自覚の重要性が強調されているのであり、その主張は重要な示唆が込められていて注意を引く。彼らは、総本山建立後の宗団の主体性・独自性は、朝鮮仏教史全体を覆うことができるものであるべきだと主張した。また、普照と太古のような禅宗の法統形成以前に朝鮮仏教の大きな流れを形成した人物は元暁であり、韓国仏教の特性の形成の起源は元暁に始まるという事実を見逃してはいけないというのである。

1900年代に民族宗教の英雄として復活し、1930年代からは通仏教の完成者として浮上した元暁は、1930年後半に至って曹溪宗の理念的宗祖、宗門の僧侶たちの精神的指標として取り上げられるようになったのである¹⁹。では次に、曹溪宗の理念的宗祖として元暁を取り上げている論稿を紹介しながら、その問題意識と論旨を見ることにしよう²⁰。

2 曹溪宗の「理念的宗祖」としての元暁

1) 禅教会通仏教の創始者

元暁が朝鮮独自の仏教を構築したという見方は1900年代から強く提唱され、1930年崔南善の「通仏教の完成者」の発表によってピークに達した。しかし前述したように、元暁はその高い名声にもかかわらず、特定の宗派に属さず、法脈相統の面も不明であった。

ところが、1930年代後半になると、元暁を追従する人が増えるにともない、韓国仏教史における元暁の位相を再検討する動きが出てくる。その一例として、許永鎬の主張が挙げられる。許永鎬は朝鮮仏教の総合宗団建設の新たな変化を迎えて、朝鮮仏教の教旨・宗祖の確立を論じ、「元暁仏教의 再吟味 (元暁仏教の再吟味)」(『仏教』30、1941年)を発表した。そこで彼は、元暁こそ全朝鮮仏教史につながる伝統を形成した始祖に値すると述べた。

許永鎬(1900-1952)について簡単に紹介しておく、彼は梵魚寺出身の僧侶であり、近代韓国における新たな仏教学の展開においてきわめて重要な役割を果たした²¹。彼は1929

¹⁹ ここでの「元暁を宗祖とすること」という発言の宗祖の意味は「法統」「嫡統」「法脈」説とは、距離がある。「宗祖」というのは、一、ある宗派の歴史的開創者、二、ある宗派の代表的理念の提供者、という二つの意味がある。「曹溪宗」の宗祖とは、歴史的創始者という観念から考えると、禅宗の伝統から論じられるのが当たり前である。しかし、1930後半から論じられた「曹溪宗の宗旨は元暁思想から求めるべき」「曹溪宗祖として元暁に注目すべき」の主張に有る宗祖とは、この二つの中で、理念の提供者・代表者に当たる。

²⁰ 以下の引用文は日本語に翻訳し、適宜省略したところがある。

²¹ 許永鎬に対する研究論文としては、金光植「趙宗玄・許永鎬의 仏教境域制度 認識と対案(趙宗玄・

年から日本に留学し、東京の大正大学の仏教学科を卒業した。帰国後は梵魚寺出身の僧侶とともに仏教界の近代化及び教育問題の解決の先頭に立った。彼は日本留学期に梵語とパーリー語を学び、『般若心経』の梵語原典と漢訳本を対照した後、ハングル注釈を付けて発表したことがある²²。また中央仏教専門大学の学監として教育活動も行った。とりわけ彼は1938年には雑誌『仏教』において元暁の『起信論疏』の科目を掲載したことがあり²³、1940年から「元暁仏教의 再吟味 (元暁仏教の再吟味)」を連載するなど、「元暁」に大きな関心を持っていた。

一方、彼は、総本山建設運動が加速化した1937年からは「朝鮮仏教의 入教論 (朝鮮仏教の入教論)」(『仏教』9、1937年)、「朝鮮仏教의 教旨確立 (朝鮮仏教と教旨確立)」(『仏教』3、1937年)、「教団統制와 未来 (教団統制と未来)」(『仏教』2、1937年)、「総本山의 運営 (総本山の運営)」(『仏教』32、1940年)などの論稿を発表し、総本山建立への期待も積極的に表現した。そして、総本山建立を迎えて韓国仏教界が改定すべき先決問題として、「宗名・宗旨・宗祖の確定問題」の重要性を繰り返し強調した。彼は、当時の朝鮮仏教の総本山建設には、戦時体制に有利になる統一機関樹立を目指した日本政府の意図と介入があることを知っていたが、むしろそれを朝鮮仏教の再活として肯定的に理解しようとした。1920年代から失敗を重ねてきた朝鮮仏教界の統一運動、その念願を実現するためには、外部的助力も内部的団結も必要であると判断したのである²⁴。

このような総本山建設について、許永鎬は「朝鮮仏教의 教旨確立—教団의 未来를 전망

許永鎬の仏教境域制度認識と対案)」（『忠北史学』11-12、忠北史学会、2000年）。趙明濟「近代仏教学의 志向과 屈折—梵魚寺를 中心に (近代仏教学の志向と屈折—梵魚寺を中心に)」(『仏教学研究』13、仏教学研究會、2006年)。趙明濟「許永鎬의 戦争協力 談論과 近代仏教 (許永鎬の戦争協力談論と近代仏教)」(『港都釜山』27号、釜山広域市史編纂委員會、2011年)。趙明濟「1920—30年代 許永鎬의 現實認識과 近代仏教学 (1920—30年代における許永鎬の現實認識と近代仏教学)」(『大覺思想』14集、大韓仏教曹溪宗大覺會大覺出版部、2010年)がある。しかし許永鎬の元暁認識について詳細に言及した論稿は見当たらない。

²² 許永鎬(訳)「프랏나-과-라미타-마음-경 (般若波羅蜜多心經)」(『仏教』第74号、仏教社、1930年)、許永鎬「범·빨리어의 發音法으로 본 朝鮮語發音法에 관한 一考察 (梵・パーリーの發音法から見る朝鮮語發音法に関する一考察)」(『仏教』第80-84号、仏教社、1931年)。

²³ 許永鎬「元暁起信論疏」(『仏教』新18、仏教社、1938年)。ここで元暁の『大乘起信論疏』も科目を自ら選んで、その科目を前に付けた全文を載せた。さらに元暁思想の社会的普及も意図していた(趙明濟「1920-30年代 許永鎬의 現實認識과 近代仏教学 (1920-30年代における許永鎬の現實認識と近代仏教学)」(『大覺思想』14集、大韓仏教曹溪宗大覺會、大覺出版部、2010年)160頁)。

²⁴ 許永鎬は「外護の力は、内部の力に劣らず強力な推進力を見せている。これは一方では恥ずかしい面もあるが、また一方では、朝鮮仏教のためには必ずしもあってはならない事ではないと思う」と述べている(許永鎬「教団統制와 未来—教団의 未来를 전망하면서 2 (教団統制と未来—教団の未来を見通ししながら2)」(『仏教』3、仏教社、1937年)2頁)。

하며（朝鮮仏教と教旨確立-教団の未来を見通しながら）」の中で「朝鮮仏教の再興の光明」「朝鮮仏教の再生」「教団未曾有の創業」と表現している。

今般、三十一本山住職会議による総本山設立の決議と実行は、確かに「朝鮮仏教再興の光明」であります。そしてこの光明は、良い意味で、朝鮮仏教の未来に大きな影響を与えると、私は感じています。ただ教団だけではなく、教理的にも朝鮮仏教を完成させ、仏陀正教の復興をもたらすと思います。元暁聖師が残した余風を思い出して、元暁死後の千三百年後の今日に至って、自律的に朝鮮仏教がその理想を実現したと思います²⁵。

ところが、許永鎬は、総本山建立への期待の反面、強い懸念も表明し総本山建立の先決問題として宗旨確立の重要性を説いている。

朝鮮仏教の再生の羅盤は、その向かうところを知らない精光に乗り、その至るところを知らない正法の波に乗せられて驀進しつつある……しかし注意すべきことは、羅盤の指針であり、鯨波怒涛や水神海魔ではない……針向が正しければ、速度も早くなるはずである。針端が定められれば、その方向も定められるはずである。再生を目前にしている朝鮮仏教をして、何を目標とし、どこに向かい、どのような道を踏ませるべきなのか、ということが、今の新たな出発において何より重大な問題となっている。言い換えれば、朝鮮仏教をどのように再組織し、どのように再体系化すべきかという問題である²⁶。

総本山の建設によって、二千六百年歴史を持つ朝鮮仏教が、過去のすべての不運を精算し沈滞を消滅させて新たな使命を持つようになり、新たな進路に向かっている……朝鮮仏教は、新たな原理に依って再調整・再編成すべきであり、その中心には一貫する理念がなくてはならない²⁷。

このように許永鎬は、朝鮮仏教はどの方向に向かうべきか、何を中心理念とすべきかということに注目した。この問題を解決するため、許永鎬は朝鮮仏教の「伝統的特性」を探ることにつとめた。これに対する彼の見解は「朝鮮仏教立教論」（『仏教』9、1937）²⁸に窺え

²⁵ 許永鎬「教団統制와 未来-教団의 未来를 전망하면서（教団統制と未来—教団の未来を見通しながら）」（『仏教』3、仏教社、1937年）3頁。

²⁶ 許永鎬「教団統制와 未来-教団의 未来를 전망하면서（教団統制と未来—教団の未来を見通しながら）」（『仏教』3、仏教社、1937年）8頁。

²⁷ 許永鎬「総本山의 運営（総本山の運営）」（『仏教』32、1940年）11頁。

²⁸ 許永鎬は、この論稿に末尾に「早くから私は朝鮮仏教の未来を考えながら、朝鮮仏教の教旨確立を

る。ここで彼は、朝鮮仏教史に現れている著しい特性として、次の三点をあげている²⁹。

一. 朝鮮仏教は「一乗統一」への志向を続けてきた。

五教九山の「別」があり七宗両家の「殊」があったが、その根幹において底流に流れてきた朝鮮仏教の中心思潮と傾向は、一乗仏教への要請、統一仏教への念願であった³⁰。

二. 朝鮮仏教を一つの宗派として把握してはいけない³¹。

今日の朝鮮仏教全体を、ある宗学的仏教として見なしている人、また宗学的教判の上に立てられているように説明する人がある。あるいは、非常に漠然として軽微な朝鮮仏教の現状や宗学的傾向をもって、朝鮮仏教の中心として立てようと努力する人がある。たとえば、朝鮮仏教は臨済宗であるとか、他のある宗であるとか、あるいは、仏教を、禅だけを意味するように語っているのがそうである。もちろん、このような主張にも、朝鮮仏教のある一面を説明していること、標榜する理由があることは否めない。しかし、朝鮮仏教が、臨済宗とか華嚴宗であるというのは、教理的にも実践的にも首肯できない面がある。今日の我々が、朝鮮仏教を顧みると、そこには宗派的対立とか各宗の主張とかは見えないのである³²。

三. 朝鮮仏教を「禅宗一向」として、偏頗的な観点で見えてはいけない。

朝鮮仏教の主流を禅宗といい、臨済宗の伝承をむりやりに引きつける場合がある……朝鮮仏教は禅宗であるというのは、まさに禅宗と禅定に対する無理解による。現在の朝鮮の寺院のうち、どこにも禅宗寺院はない。宗は「主」の意味であり「全」を意味するのではない。朝鮮仏教は、禅が主になったため「禅宗」といえるかもしれないが、断惑証智、調心離欲なども禅定による面が多い。そうであれば、どうして朝鮮仏教だけを禅宗であるといえるだろうか。そのような意味からみると、仏教全体が禅定を重視しているといえる。朝鮮仏教だけを取りあげて禅宗という

語るは何かを書かなければならないという衝動を受けた。しかし退屈すぎるかと思い、何度も迷ってからこの文を書いた」と述べている。彼は、当時の韓国仏教の宗旨問題に大きな問題意識を持っていたのである（許永鎬「朝鮮仏教立教論」、『仏教』9、仏教社、1937年、11頁）。

²⁹ 以下の三つの文章は、許永鎬「朝鮮仏教의 入教論（朝鮮仏教の入教論）」（『仏教』9、仏教社、1937年）からの引用である。（強調は引用者）

³⁰ 許永鎬「朝鮮仏教의 入教論（朝鮮仏教の入教論）」（『仏教』9、仏教社、1937年）8-9頁。

³¹ このような見解は、彼の「教団統制와 未来一教団의 未来를 전망하면서（教団統制と未来一教団の未来を見通ししながら）」（『仏教』3、仏教社、1937年）9頁）にも強調されている。「朝鮮仏教を一宗で規定しようとするのは、現在の朝鮮仏教から見ても、釈尊仏陀の本意から見ても、決して妥当な見解ではありません」。

³² 許永鎬「朝鮮仏教의 入教論（朝鮮仏教の入教論）」（『仏教』9、仏教社、1937年）8-9頁。

のは、ありえない話である³³。

このように、許永鎬は「禪宗一向」として朝鮮仏教を把握することを否定する。彼は、それまでの失敗を乗り越えるため「新しい原理に立脚し」「中心に一貫する理念を立てる」ことを強調しつつ、その根底になる精神として、元暁によって確立された通仏教思想を挙げている。その通仏教論は、前章でみたように、1930年代以後の崔南善を初め仏教徒の間に流行した議論である。許永鎬は、これを単にはやりのスローガンとして強調するだけでなく、より具体的に、朝鮮仏教統一宗団の理念確立のためにとり上げたのである。次の文を見てみよう。

朝鮮仏教の再組織化には、通仏教としての朝鮮仏教の教旨を確立しなければならないと思われます……新羅時代から各宗の分立はあったが、その底流には通仏教的思想が流れ続けたことは、容易に指摘できます。中でも、元暁聖師の仏教観は、あまりにも明瞭にこの通仏教的意義を明らかにしたのであります。また朝鮮仏教の歴史において、元暁聖師を超えるほど尊崇される高德がないということも考えられます……我々は、朝鮮仏教が朝鮮仏教なりの歴史性と特殊性を持っていることを考えるならば、それはひとえに元暁聖師の思想から始まったということ再認識する必要があります³⁴。

朝鮮仏教は、宗派的性格が強い支那や日本と異なって宗派的性格が弱いだけでなく、元暁によって確立された通仏教思想は朝鮮仏教のすべての潮流に滲透して、宗派的特色を失わせた……華嚴と天台教学が朝鮮仏教の主流をなしてきたように見えるが、朝鮮仏教が教学的に華嚴宗と天台宗系統の仏教であるのではない。元暁祖師によって結合された総合仏教、すなわち一乗仏教と、上記の両宗の教義に近い面があったからである。決して朝鮮仏教が、華嚴宗や天台宗の主流を伝承したことによるのではない……私のこの議論を、牽強付会の説であるというかもしれない。しかし、その前に、我が先徳たちの著述を読んでみてほしい。通仏教に対する朝鮮的叡智の閃光と信仰の温床をただちに読み取ることができるはずである³⁵。

朝鮮仏教の性格を論じるに際し、許永鎬は、元暁を朝鮮仏教の全体的流れを作った人物として注目したのであり、この意識は1940年頃の総本山建設に至っても続いた。しかもその頃、1941年から1942年にかけて雑誌『仏教』30-35において元暁の伝記や著書、教判

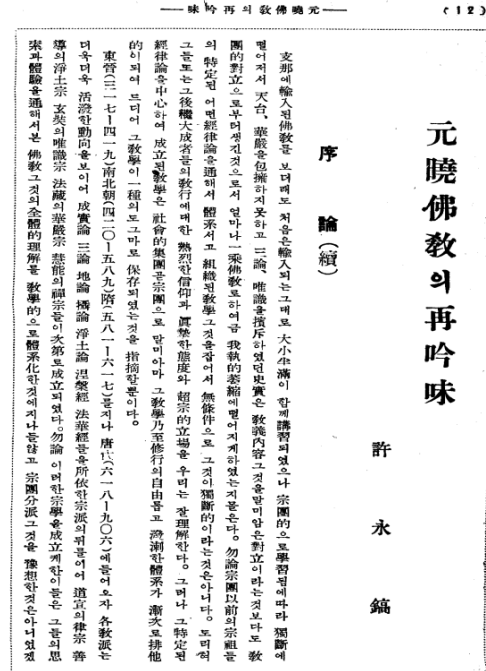
³³ 許永鎬「朝鮮仏教의 入教論（朝鮮仏教の入教論）」（『仏教』9、仏教社、1937年）9頁。

³⁴ 許永鎬「朝鮮仏教의 教旨確立（朝鮮仏教と教旨確立）」（『仏教』3、仏教社、1937年）9頁。

³⁵ 許永鎬「朝鮮仏教의 立教論（朝鮮仏教の立教論）」（『仏教』9、仏教社、1937年）9-10頁。

に関する論稿「元曉仏教의 再吟味(元曉仏教の再吟味)」を連載しているが、ここでも朝鮮仏教史上における元曉の地位、総合宗団の建立に迎えて元曉教学が持つ意味について述べている。まず、許永鎬が「元曉仏教의 再吟味」を論じる背景と理由を述べた「序論」を見てみよう。

元曉は、千六百年の朝鮮仏教史の幹流を成した……朝鮮仏教は、元曉から発した朝鮮教理史の中で、その宗旨をすべて吟味することができるかと確信する。特にこの意見をここに附言する理由は、朝鮮仏教曹溪宗の名が発布されてから、すぐに慧能の南宗禪を以て、あるいは義玄臨済を以て、さらに楊岐、黄龍を以て朝鮮仏教を強引解釈する傾向がある。ひいては(朝鮮仏教が——引用者) 禪宗だけを意味するように誤解した解釈が流行しているからである。その意味で元曉仏教の再吟味は、朝鮮仏教が曹溪宗に還元するその本意を明らかにすると思う³⁶



上の文で注目されるのは、曹溪宗の性格に関 [図 26] 「元曉仏教의 再吟味」(1941年)

する許永鎬の問題意識が直接的に表れている部分である。「朝鮮仏教曹溪宗」として宗名が確定されたのは、高麗時代における禪宗の代表宗派であった曹溪宗の伝統を継承するという意味を内包しているが、許永鎬は禪に偏る解釈と中国の伝統をそのまま受けたという認識を否定している。そして「禪宗だけを意味するように誤解した解釈が流行している」と指摘し、「元曉仏教의 再吟味」を通して、「朝鮮仏教が曹溪宗に還元するその本意を明らかにする」ことができると結論づけている。つまり韓国仏教は、禪、念仏、看經を兼修しており、禪修行とともに教学の影響も強かったため、朝鮮仏教の代表性を禪宗に限定してはいけないというのである。

また「元曉仏教의 再吟味」で許永鎬は、元曉の伝記と著述³⁷、教相判釈³⁸についても紹介

³⁶ 許永鎬「元曉仏教의 再吟味:序論(元曉仏教の再吟味:序論)」(『仏教』30、仏教社、1941年)14頁。
³⁷ 許永鎬「元曉仏教의 再吟味:伝記와 著書(元曉仏教の再吟味:伝記と著書)」(『仏教』31、仏教社、1941年)25頁。
³⁸ 許永鎬「元曉仏教의 再吟味:教相判釈(元曉仏教の再吟味:教相判釈)」(『仏教』35、仏教社、1942年)。

している。

元暁の仏教観を理解するためには、まず、彼が、従来の様々な教相判釈についてどのような態度をもって接近したかを考察することが優先である……元暁が、四教の教判を立てて『華嚴経』などを一乗万教として最上位に置いたことを取り上げ、一般的に、元暁を華嚴宗の人として見なしているが、これは早計である……少なくとも現存する彼の著書を通じて推察してみると、元暁は特殊な教判に拘らず、自由な立場から当時の宗学に対して鋭利な批判を下したと思われる³⁹。

このように許永鎬は、元暁の再考察を通じて、その実践と教理の非分離の精神を強調するとともに、その著書からすべての教理を疎通させる精神を見出している。また、教相判釈からは中国の諸宗派の祖師とは異なる宗派を超えた会通精神を探し出して、これこそが韓国仏教の新しい宗旨樹立の基盤になりうると主張している。

実のところ、元暁は曹溪宗と直接的関係を持っていない人物であるため、激しい宗祖論争の中ではさほど注目されなかった。しかし、曹溪宗の設立後の朝鮮仏教の将来を危惧した人々によって、元暁は徐々に注目されてきたのであり、許永鎬の「元暁再認識」の提唱には、彼の時代精神と朝鮮仏教に対する期待が内包していると言える。

2) 統合宗団の未来の指標

次に、宗団の未来を心配し、指標・標石になりうる元暁の思想・実践に注目した趙明基の「元暁宗師의 十門和争論研究 (元暁宗師の十門和争論研究)」を見ることにする。近現代韓国の著名な仏教学者である趙明基 (1905-1988) は、1950年前後の元暁および新羅仏教研究のブームを巻き起こした人物である⁴⁰。彼は1931年に中央仏教専門学校を卒業し1934年、日本の東洋大学の仏教学科に入学し、1937年卒業した。特に彼は、日本留学中に散在している元暁関連資料を収集し、元暁研究にとりくんだ。このことは、彼の卒業論文「元

³⁹ 許永鎬「元暁仏教의 再吟味: 教相判釈 (元暁仏教の再吟味: 教相判釈)」(『仏教』35、仏教社、1942年)9頁。

⁴⁰ 李載濤「仏教学・仏教学者 8 韓国古代仏教史: 趙明基一元暁「ブーム」醸成・「通仏教」歴史認識の拡散、高翊晉-研究領域が多様、仏教史研究の土台を築く」(『法宝新聞』522号、2004年8月10日)。趙明基は1931年に中央仏教専門学校卒業、1934年に日本の東洋大学仏教学科に入学して1937年卒業、帰国後は京城帝国大学法文学部宗教学研究室専攻科に入学、1941年に京城帝国大学法文学部宗教学研究室副手・助手、1945年恵化専門学校の教授となった。1954年に東国大学仏教大学長に就任、1962年に仏教文化研究所の初代所長歴任、1962年に日本の東洋大学で「高麗大覚国師研究」で文学博士学位授与、1964年に東国大学の総長に就任した。

暁宗師의 十門和諍論研究 (元暁宗師の十門和諍論研究)」（1937）や、「朝鮮仏教의 全体主義 (朝鮮仏教と全体主義)」（1940)、「元暁의 女性觀 (元暁の女性觀)」（1940)『元暁研究』(1948) などから知られる。趙明基が元暁思想をとりわけ重視したことは、東京留学生会の機関誌『金剛杵』に載せられている後輩の回顧にも見える。

兄（趙明基）の学士論文は、元暁研究である。朝鮮仏教を知るためには元暁大師を研究すべきだという目的で進めたという。兄は、この研究を一生続け、朝鮮仏教の宗脈研究において一大のセンセーション、いや一大の革命を起こすと決心し、万難を排して旅枕生活を続けるつもりだと言った⁴¹。

日本留学時代に朝鮮仏教東京留学生会に参加し、朝鮮仏教とは異なる日本仏教の状況と近代仏教学を接した趙明基は、朝鮮仏教の宗団現状にも大きな関心を持っていた。

筆者は、元暁の根本思想を探究して朝鮮仏教の宗学問題と関連させようと取り組んでいるところである…… 朝鮮仏教には先駆的引率者がいないし木鐸もない。砂漠でさまざまに迷っている大衆はオアシスを探しているが、標石がないため、ひたすら曲路に向かうしかない。我々は、東西を定めること、宗学を立てることが急先務ではないかと思う⁴²。

このような問題意識は、総本山設立が確定された後も続いた。「朝鮮仏教의 全体主義」という論文の中の次の一節に彼の見解が示されている。

思うに、今日の朝鮮仏教は、未曾有の画期的事業として中央に巨大な殿閣を立ててそれを朝鮮仏教総本山だという。これについては異口同音に賛嘆が唱えられている。だが、その総本山の宗旨については、委員会や住職会の人々の異論紛々であり、結局は決めないまま一般的に曹溪宗とか禅教兩宗と呼んでいる。宗旨については一言で断言し難いらしい……しかし、千四百年の歴史と文化を持っている朝鮮仏教が、何一つないはずがない。ただ、説明し難いだけであると思う。太古を宗祖とすると、新羅時代の仏教はどこに位置つけるべきであろうか。また、高麗仏教だけが朝鮮仏教であるとすると、李朝仏教も朝鮮仏教でないわけではない……全体的立脚地から眺望してみると、秩序整然たる朝鮮仏教の特徴を表現する可能性がないわけではない。時代性に照らして、前時代の祖師たちから新たな大乘の共通的法脈を探すのが、我々の任務であ

⁴¹ 在雄生「三兄을 보내면서 (三兄を送りながら)」(『金剛杵』22巻、朝鮮仏教東京留学生会、1937年) 73頁。

⁴² 趙明基「元暁宗師의 十門和諍論研究 (元暁宗師の十門和諍論研究)」(『金剛杵』第22号、朝鮮仏教東京留学生会、1937年) 29頁。

り課題である⁴³。

この文は、総本山の建設が加速化された際、「未曾有の画期的事業」という期待の一方で、宗名と宗旨をめぐって意見が分かれたことを示している。「標石がない」朝鮮仏教の方向設定の困難さを指摘した趙明基は、朝鮮仏教の祖師禪師の遺芳の中から曹溪宗の宗旨を探することができるかと主張している。

前述した許永鎬と同様に、趙明基が力点を置いていたのは、高麗末の太古を宗祖とするそれ以前の新羅時代の仏教とはどのように位置つけられるのかという問題である。また当時、曹溪宗祖として太古普愚が追尊され太古寺を総本山とすることになっていたが、元暁に始まる会通統一的仏教を朝鮮仏教の特性として強調する彼にとっては、太古宗祖論は禪一方向に限られた狭い朝鮮仏教の理解を煽る恐れがあると考えられたのである。

また、彼がいう「時代性」というのは「朝鮮仏教斗 全体主義」という論文名から分かるように、理念的にも形態的にも有機的統一性を備え宗教を志向する当時の潮流であった。趙明基の表現によれば「四分五裂の派閥的宗教は大衆に向かう力量が足りず成就し難い。天下を包容する普遍妥当な唯一の真理の宗教が新時代の仏教になりうる」という。これらを考慮しつつ、趙明基が時代に合う宗旨として提起したのが、他ならぬ「元暁の通仏教的思想」、すなわち朝鮮仏教の円融的伝統であった。これは、単なる元暁擁護や元暁偉人化ではなく、時代に対する彼なりの自覚と朝鮮仏教の教団運営に対する熟考にもとづく発想であった。

趙明基の「元暁宗師의 十門和諍論研究（元暁宗師の十門和諍論研究）」によれば、元暁が傍系として取り扱われたのは、崇外学者らが中国から輸入された宗派だけを正宗としてきたためであるという⁴⁴。

朝鮮仏教史を見ると、元暁が一派を成した真意を忘却して、ある人は華嚴宗といい、支那人は海東宗（華嚴）といい、或る人は曖昧に称している。自我健忘症が痼疾になった民族であるから、支那の学統を承接しなければ散宗として排斥されてしまうのである。このような意識を持つ崇外学者たちのために、元暁の思想までも蹂躪されてしまったのである……禅教両宗の宗祖に太古和尚を奉安することも、崇外学者たちの作乱である。特に禅宗は、系統を重視するからなおさらである。したがって、朝鮮仏教は、古代の教理史から再構成すべきである。元暁から始まって現代の禅教両宗まで一貫する朝鮮仏教が生じるはずであり、もちろん「元暁が宗祖になるはず」であろう。

⁴³ 趙明基「朝鮮仏教斗 全体主義（朝鮮仏教と全体主義）」（『仏教』20、仏教社、1940年）26頁。

⁴⁴ 趙明基「元暁宗師의 十門和諍論研究（元暁宗師の十門和諍論研究）」、『金剛杵』第22号、朝鮮仏教東京留学生会、1937、30-32頁。

これは、朝鮮人の著述すべてに共通する思想を探して考証することもできる⁴⁵。

趙明基は、朝鮮仏教において元暁の位置が曖昧になったのは、崇外学者の中国正宗観念のためであると指摘する。さらに朝鮮仏教を古代から再び組織化するならば、禪教兩宗の理念、つまり禪教兼修の精神を初めて提供した「元暁が宗祖になるはず」だという。のみならず韓国の禪の性格についても、「元暁仏教に見える、頓悟の機縁、無執着の行状、限定のない所依經典、宗旨に限らない通教説法などは、禪定に近い」とし、それに朝鮮禪の濫觴を見ることができると主張した。

趙明基は、元暁には、後継者がおらず表面上は宗も派も持たなかったため、朝鮮仏教史上の位置づけが難しいが、朝鮮仏教史の底流に流れ続けてきた元暁の精神を認識すべきだという。また、元暁の再生を進め、朝鮮仏教史上に彼の地位を定めることも提唱している。

思うに、朝鮮にも 1900 年の間、多数の名僧も信者もいた。しかし、みな仏教の奴隷であつたにすぎず、仏教を支配する者も仏教を活用する者も少なかった。ただ元暁だけがその任務を成就したが、その後継者がいないのは悲痛にたえない。実は、元暁の精神の一脈が韓国仏教界において綿々と今まで続いているのだが、表面上には宗も派もないように見える……幸いに元暁に関する遺物と遺跡がなおかなり残っている。そこで、我々は義務としてそれを研究し伝承させる必要がある……純粋な朝鮮仏教を、朝鮮民族に合うように創って朝鮮社会において実行したのは、元暁だけの偉業である……元暁が自覚した内容を説明すると、仏教の究境地は、哲学的観念的遊戯が本領ではなく、衆生救済の実行化に真価があるのである……この意味からすると、元暁は、朝鮮仏教の建設者であり完成者になりうる。今日の我が社会には、老狸のような政治家と宗教家が多く出現しており、また卑劣で無知な漢学者が増えることで社会の前途はますます暗黒に向かっている。しかし我々は、悲観よりはむしろ、この状況を貴重な教訓として考え、このような時期において「元暁の再生」を願うのである⁴⁶。

趙明基のこの論稿は、元暁『十門和争論』の研究をタイトルにしているが、主な内容はその著書に現れている元暁思想にもとづいて、元暁が朝鮮仏教の標石・指標、宗学を立てたと強調することにある。

その後、趙明基は 1940 年、「朝鮮仏教斗 全体主義（朝鮮仏教と全体主義）」（『仏教』20, 仏教社）を發表し、当時における思想界の全体主義的傾向を議論したが、ここでも韓国仏

⁴⁵ 趙明基「元暁宗師의 十門和諍論研究（元暁宗師の十門和諍論研究）」（『金剛杵』第 22 号、朝鮮仏教東京留学生会、1937 年）18-36 頁。

⁴⁶ 趙明基「元暁宗師의 十門和諍論研究（元暁宗師の十門和諍論研究）」（『金剛杵』第 22 号、朝鮮仏教東京留学生会、1937 年）18-36 頁。（強調は引用者）

教の指標と元暁に対する言及が見える。次のようである。

大勢を考慮しないと生命を維持することもできない……純粋な朝鮮仏教は、元暁から始まっており、元暁の時代に創作されたといえる。円測、義湘、憬興、太賢、見登之、明精、敦倫、表員などの諸師の継承において基礎が確立され、高麗の義天らがこれを推進し、李朝に至っては諸家の実践の理念を成した……元暁の『般若経宗要』には教判論の一章をもって、円測と同じ論調で通仏教的調和論が詳細に述べられている⁴⁷。

許永鎬と趙明基はともに、朝鮮仏教は禅の伝統を強く標榜していたとしても、念仏と看經などを兼修し宗派間の確たる区分なしに融合的性格を帯びているとし、それは元暁から始まったと強調した。新しい雰囲気に乗じて設立された曹溪宗の未来を危惧し、禅一辺倒に偏らないこと、一宗派に限られないことを強調し、元暁の思想の性格を再評価しようとしたのである。ここには、植民支配下で新しく立てられた統一機関をめぐる複雑な問題意識が内包されていたわけである⁴⁸。

さて、このような発言は、1945年以後に再設立された曹溪宗⁴⁹の性格と宗旨をめぐる近年の議論においても多くの示唆を与えてくれる。たとえば、次のような言説に留意すべきである。

まことに、現在の大韓仏教曹溪宗は純粋な禅宗ではない。1600年の多様な韓国仏教の歴史的伝統、そのすべてを受け続けている総合的宗派である。宗憲では、経典の学習、念仏、持呪をすべて許しており、叢林では、禅院とともに講院、律院、念仏院も備えている。これが曹溪宗の実相である。にもかかわらず、ただ禅宗法統だけをもって曹溪宗の法統を規定しようとするのは、ある一部分の法統には当てはまるかもしれないが、曹溪宗全体を覆う法統とは言えない。韓国仏教の特性を通仏教として規定するのは、学界一般の見解であり、これを最もよく見せてくれる宗派が現在の曹溪宗なのである。その通仏教のルーツは、統一新羅初期に活動した「元暁」にまで遡る。しかし、現在主張されている禅宗団一系の法統説によれば、「元暁」は入る余地がない。結局、

⁴⁷ 趙明基「朝鮮仏教の全体主義（朝鮮仏教と全体主義）」（『仏教』20、仏教社、1940年）27頁。

⁴⁸ ところで、彼らが一貫して語っている「宗旨」の「宗」とは、ある一つの宗派の区分を意味するのではなく、朝鮮仏教全体の宗団の宗、つまり最も重要な奥義を意味する。同様に、ここで述べている「宗祖」の意味も、その宗派を実際に創立した歴史的実存人物を意味するだけではない。

⁴⁹ 1954年から1962年まで、比丘と帯妻僧の間に絶えず紛争が起こった。いわゆる「仏教浄化運動」である。その結果、1962年4月、比丘・比丘尼だけを認める統合集団として大韓仏教曹溪宗が再発足しており今日まで至っている。

曹溪宗は、通仏教的伝統の中にありながらも、その伝統のルーツを自ら否定するという矛盾を犯しているのである。したがって、曹溪宗はこれから、禪宗の師資相承という限られた観点を捨てて、韓国仏教の総合的伝統という観点から法統を再び確立すべきである⁵⁰。

筆者の朴海堂は、結論として「人脈中心의 法統을 넘어서 (人脈中心の法統を超えて)」と小題をつけて、現在の禪宗団一系の法統説によれば、「元暁」は韓国仏教史内においても、どこにも入る余地がないという。

他にも、金東華 (1902-1980)⁵¹は、その著『韓国仏教思想의 座標 (韓国仏教思想の座標)』(1984)で「高麗後期には五教両宗、朝鮮初期には十三宗が立てられていた。決して只一宗派ではなかった。実は、今日でも、禪教両宗の形を取っており、とりわけ教宗はかなり複雑な教理内容を含んでいる。禪宗を標榜する曹溪宗だけを認めようとするのは、話にならない」と批判した。また彼は韓国仏教の独自性を会通精神による総合仏教であるとし、元暁をその典型と見なした⁵²。

さらに、1984年6月11日の「改革風、曹溪宗、宗団名을 바꾸자 (改革風、曹溪宗、宗団名を変えよう)」という新聞記事には、当時の著名な仏教学者が集まって「仏教伝統と宗名ゼミナ」を開いた時の様子が次のように記されている。

制度改革の風が盛んである大韓仏教曹溪宗団に、宗団名、宗祖、宗脈を再検討すべきだという議論が起こり、注目を集めている。前の5月、大韓仏教曹溪宗制度改革委員会(委員長は金一陀)が、宗団の名称および宗脈に対する議論を提起したのに続いて、9日、東国大学で開かれた韓国仏教研究院(院長は李箕永)主催「韓国仏教の伝統と宗名の再照明」セミナーでは、仏教学者が宗団名称の変更を公式に提案して関心を集めた。この日、睦楨培(東国大学教授)は、曹溪寺の名称を、仏教1600年の歴史、思想、信仰、慣習、儀礼を包括する宗名に変えるべきだと主張した。また、曹溪宗という宗名に固執する場合、禪宗を伝えた新羅の道義禪師以前の元暁、義湘、円光など、三国時代の高僧たちが、宗団と無関係なものとして解釈される余地があると主張した⁵³。

⁵⁰ 朴海堂「韓国仏教의 伝統에 대한 反省과 展望: 曹溪宗의 法統說에 대한 批判的 考察 (韓国仏教の伝統に対する反省と展望: 曹溪宗の法統説に対する批判的考察)」(『哲学思想』11巻、ソウル大学哲学思想研究所、2000年)。(強調は引用者)

⁵¹ 金東華『韓国仏教思想의 座標 (韓国仏教思想の座標)』(宝林社、1984)。

⁵² 韓慈卿「雷虚 金東華의 仏教哲学研究 (雷虚金東華の仏教哲学研究)」(韓国仏教史研究所主催、「大韓時代の 仏教学者」学術大会、東国大学、2013年6月8日)。

⁵³ 「改革風、曹溪宗、宗団名을 바꾸자 (改革風、曹溪宗、宗団名を変えよう)」(『京郷新聞』1984年6月11日)。

また最近、崔柄憲は「法統説自体は、仏教界の前近代的産物に過ぎない」⁵⁴といい、金光植は「曹溪宗は円融仏教、通仏教を標榜しながらも、内部的には禅だけを最優先視する曖昧なアイデンティティーを持っているため、再整備が必要である」⁵⁵と指摘している。

このような問題意識は、前述した趙明基らを継承するものである。1930年代後半、宗祖確立が要求された頃、太古や普照をめぐる議論だけが表面に浮上した頃、彼らは元暁を曹溪宗の理念的宗祖として掲げ、曹溪宗発足に随伴する問題につき自らの憂慮を表現したのである。

最後に、金容泰の「曹溪宗 宗名斗 宗祖認識（曹溪宗宗名と宗祖認識）」（2010年6月16日）の主張を紹介しておきたい。

そもそも曹溪宗という名称は、特定宗団の意味として用いたものではない。むしろ、日本が立てた禅教両宗という名称の代わりに、韓国仏教の独立性や正統性を自任するため用いた用語である。曹溪宗は、元来高麗末の禅宗の一つの宗派であったが、朝鮮時代には影を潜めるようになった。ところが、近代になって再登場したのである。名実相い伴う曹溪宗の伝統を活かして、韓国仏教の正しい方向性を模索するためには、禅宗一辺倒の理解を再考しなければならない。教学・浄土など多様な伝統の発見と主体性の模索が要求される⁵⁶。

小 結

本章では1930年代後半からの韓国仏教界における総本山建立運動の推進の経緯について考察するとともに、元暁を曹溪宗の理念的宗祖として取り上げる見解について検討してき

⁵⁴ 崔教授は、太古・普照・道義法統説などの宗祖をめぐる議論は、仏教史の真実を追求するという面から見ると無意味なものであるという。そして「伝統継承面で、国家発展と文化創造に主導的であった高麗以前の仏教史のほとんどを否定するようになり、そのことによって、韓国仏教の伝統を縮小させる結果を招いたため、会通仏教を志向する韓国仏教の理想にも背地する」と述べた。（崔柄憲「植民地仏教의 性格斗 精算課題」（参与仏教リーダーズフォーラム発表文、参与仏教在家連帯主催、2012年12月4日）、崔柄憲「韓国仏教歴史上의 曹溪宗」『仏教評論』51号、万海思想実践会、2012年 参照）。

⁵⁵ 金光植「曹溪宗宗団의 歴史像（曹溪宗宗団の歴史像）」（『大覚思想』19集、大覚思想研究会、2013年）。

⁵⁶ 金容泰「朝鮮後期・近代의 宗名斗 宗祖認識의 歴史的 考察 - 曹溪宗斗 太古法統의 結縁（朝鮮後期・近代の宗名と宗祖認識の歴史的考察 - 曹溪宗と太古法統の結縁）」（『禅文化研究』8巻、韓国仏教禅理研究院、2010年）。

た。

近代における曹溪宗の設立に至るまで、かねてから問題となっていた宗名・宗祖・宗旨をめぐる議論が急激に表面化した。そこで、それまで総督府が制定した「禅教両宗」の曖昧さを指摘し、自主的統一機関の設立を図った韓国仏教界は 1941 年 4 月、「朝鮮仏教曹溪宗総本寺太古寺法」にもとづく曹溪宗を発足させるに至った。

もちろん「曹溪宗」というのは禅宗の伝統を継承する意識を含む名称であり、宗祖をめぐる議論の対象も主に太古・普照に集中されたわけである。「太古法統説」と「普照法統説」の間の激論を経て上記の「曹溪宗太古寺法」の発布に帰結したわけだが、ここで注意を引くのは、新しい宗団の進むべき将来を危惧しつつ、宗旨・宗祖を論じる中で「元暁」を取り上げる人々が存在したことである。

真剣に「朝鮮仏教の指標」「朝鮮仏教の進むべき方向」を憂慮していた趙明基、許永鎬らは当時規定された曹溪宗が、ある特定の宗派もしくは禅宗の伝統だけを標榜しているように誤解される恐れがあると指摘し、朝鮮仏教史の特徴として続いてきた禅教兼修・宗派融合など、朝鮮仏教の全般を包括する性格のものであるべきだとする。そして、そのような朝鮮仏教の伝統と性格は「元暁」その人に始まっていると強調したのである。許永鎬の場合は、「元暁仏教の再吟味」などを発表し、朝鮮仏教が曹溪宗に還元する本旨は元暁から探せると主張した。彼らにより、元暁は、全韓国仏教史を代表する宗祖として一時、注目を集めることになったのである。さらにこの見解は、現在の韓国仏教界の主要問題とされる曹溪宗の宗祖・宗旨論にも関わっているのである。

II 近現代における元暁論 — 「和諍」 「通仏教」 認識の変化

II 「近現代における元暁論 — 「和諍」 「通仏教」 認識の変化」では、これまで述べた元暁表象化の根底にある議論の核心要素が「和諍」「通仏教」であることに注目し、それらの概念の捉え方とその変化について考察する。さらに、以上の考察を踏まえて、現代の元暁論を総合的に論じることとする。

第6章 「和諍」 概念の再認識

はじめに

本章では、元暁思想の結晶ともいわれる「和諍」という概念が、近代朝鮮という時空間を経るなかでどのように再解釈されたのか、そしてその解釈が従来の元暁認識にどのような影響を及ぼしたのかについて検討したい。

ある思想家に対する認識において、意識的であれ無意識的であれ重要な影響を与えるのは、その人を連想させる特定の概念や呼称であろう。元暁の場合は「和諍国師」という呼称がある。これは高麗の肅宗六年（1101年）に賜った諡号であり、高麗時代において元暁の思想が「和諍」という言葉で認識されていたことがわかる。さらに、元暁には『十門和諍論』という著作があり、他の多くの論疏にも「皆有道理」「通曰」「二説皆得」「不相違背」などの表現が見られるところから、彼の思想はこれまでもっぱら「和諍」という語によって人口に膾炙してきた。

ところが近年、元暁の思想を「和諍」の語で代表させるのは有効なのか、我々の認識している「和諍」の意味は果たして元暁が意図したその「和諍」なのか、という問題が提起されている。このような議論の主旨は、「和諍」概念が1970-80年代における韓国の学界・政治の状況によってクローズアップされたという点にある。つまり、70年代以後の民族主義にもとづく韓国学復興の熱気、その雰囲気の中で「和諍論」「会通論」が学界で強調され、さらに南北統一、国論団合、宗団統合などの政治的状況から元暁の「和諍」が「和解」「統一」「総合」の理論として再評価されたというのである。

ただし、このような「元暁」と「和諍」をめぐる再認識は、朝鮮近代の学界が重要な起点になっている。つまり、元暁が民族思想の代表とされ、さらに1930年頃「通仏教」が韓国仏教の優越性として議論された時点から、「和諍」は「通仏教」の根本精神であり、その

根拠として『十門和諍論』がとり上げられていたからである。当時、朝鮮仏教徒の間に盛んだった「大聖和諍国師」とか「通仏教の完成者」などの発言は、いわば「和諍」に大ざっぱな統合和解主義、超宗派主義といった意味を重ね合わせていた。つまり「和諍」は、「教理間異説の和諍」という観点を超えて、現実向けの「通仏教の原理」「全体主義の理念」「理論と実践の融和」など、当時の社会・宗教状況を反映した概念として活用される傾向を見せていたと思われるのである¹。そこで本章では、近代以降に起こった元暁の「和諍」概念に対する認識の変化について考察したい。

1 元暁と和諍

1) 「和諍」の定義と類語

「和諍」は、韓国仏教と元暁思想を象徴する概念として定着してきた。ただし、その意味はあまりにも包括的であり、適用例も仏教以外の多方面にわたっている。ここで重要なのは、この用語は特に韓国思想界で頻繁に使われたという点である。そのことは、次の『哲学大辞典』の「和諍」の項目からうかがえる。

「和諍」：「元暁によって使用された概念で、諍論を和解させるという語」・「元暁当時は中国からあらゆる仏教理論が輸入された時期であって、元暁はそのすべての理論を全体的立場から理解し、一見対立し相互矛盾する諸理論について、その各々の理論が持つ価値を明らかにし整理しようとした」²

ここでは、明確に「和諍」は「元暁によって使用された概念」とあり、その点が、特に韓国で「和諍」が強く注目を引く理由になったと思う。このように韓国の辞典では「和諍」の項目がしばしば見られるが³、仏教文化圏である日本や中国の辞典では「和諍」の収録例は見出せない。仏教用語であれば日中の辞典にも出るはずだが、収録されていないということは注意を要する。

¹ 概括すると、①〔新羅期〕元暁みずから追求した思想と論理、②〔高麗期〕義天の元暁賛揚と肅宗の諡号下賜、③〔李朝期〕仏教の沈滞、④〔近代期〕日本の仏教意識・通仏教・誓幢和尚碑片の発見、⑤〔70-90年代〕南北統一・韓国学復興・国論団合の要請、⑥〔90年代以後〕多文化社会という展開になり、実は「和諍」は時代によって多様な解釈の過程を経てきた。

² 韓国哲学思想研究会『哲学大辞典』（동녘（ドンニョク）、1989年）1665頁。

³ たとえば、朴泳義『实用韓英仏教辞典』（弘法、2010年）の「和諍思想・Hwa jaeng-Sasang」項目では「元暁大師が各宗派の異なる教理と解釈の相違を容認し、統合と和解を図った独特な思想」とある。これ以外にも多数の例があるが、ここでは省略する。「和諍」は元暁の新造語とも言われるほど韓国で重視されてきた。

たとえば、中村元『仏教語大辞典』（東京書籍、1981年）にも「和諍」の項はなく、類語として「会通」「和会」「無諍」だけがある。「和諍」が特に韓国で重視されたことはわかるが、そうすると、この語は韓国と元暁の専有語であろうか、という疑問が起こる。それで、まず漢訳経典から「和諍」の用例を検討してみよう。

（1）サンガ（僧伽）の和合と元暁の和諍

もともと「和諍」という語は、元暁が初めて使った用語ではない。「和諍」という言葉自体は、早くから漢訳経論にしばしば見える用語である。例えば『十誦律』卷四九では「能善取滅諍事 善知諍起因縁 能善和諍 能善滅諍 滅已更不令起」（大正23・361b）とあり、『維摩経』では「菩薩成仏時命不中天 大富梵行所言誠諦 常以軟語眷属不離 善和諍訟言必饒益」（大正14・538b）とあり、『菩薩地持経』卷五では「若行路若如法興利若田業若牧牛若和諍若吉会若福業不与同者是名為犯衆多犯」（大正30・916a）などの用例が確認できる⁴。

ところが、この「善禪和諍」「善和諍訟」「樂和諍訟」などの意味は、僧伽の中における「僧衆和合」「滅諍」「調和」の意味である⁵。これは前述した元暁の「和諍」の定義とは異なる。この点について石井公成氏は「（上の用例は）僧侶間などの現実的な争いを調停すること」を指しているのに対して、元暁の和諍は「経論が説く諸説をめぐって生じた論争の調停を目的」としており、特に重要なのは、矛盾しているように見える経論中の異説の会通であった⁶と述べた。

要するに、その「諍」の意味が同一ではないのである。初期漢訳経典や『十誦律』などの「諍」は、円満な僧伽組織の調和を破る「争い」「分裂」「葛藤」を意味している。が、元暁の場合は「仏説（経典の解釈）をめぐる多様な立場からの異説」あるいは「方便として説かれ諸説間の疎通が断絶している状態」を「諍」という字に込めているのである⁷。

⁴ これ以外にも「和諍」が見られる例としては『小品般若波羅蜜経』に「不樂非法 樂善知識 不樂冤家 樂和諍訟 不樂讒謗」（大正八・565）、『大般若波羅蜜多経』に「樂和諍訟」（大正七・902）、『大方広仏華嚴経』に「和諍神」（大正九・396）などがある（CBETA 電子仏典系例、中華電子仏典協会、2001年）。

⁵ たとえば『維摩経』仏国品の「善和諍訟言必饒益」のサンスクリット対応語は「bhinna - saṃdhāna - kuśalā」である。bhinna（分裂した〔もの〕） - saṃdhāna（和合させること） - kuśalā（巧みな、～に長けた）という意味で、日本語では「善く諍訟を和し」と訳されている（植木雅俊訳『梵漢対照・現代語訳』維摩経』、岩波文庫、2011、22頁 参照）。

⁶ 石井公成「元暁の和諍思想の源流—『楞伽経』との関連を中心して」（『印度学仏教学研究』51（1）、日本印度学仏教学会、2002年）19-20頁。

⁷ 疎通断絶と和諍の問題については、朴宰現の「元暁의 和諍思想에 대한 再考（元暁の和諍思想に対する再考）」（『仏教評論』2001年・秋号）を参考されたい。ここで彼は元暁の問題意識は対立と戦いではなくて「疎通の不在」にあったという。

- ①サンガの現実的な和合と調和、滅諍
- ②仏教内の緒宗派や論師間の論争と対立の和解
- ③表面上は矛盾するよう見える様々な経論の説の疎通

「和諍」の意味をまとめると上の三つになり、この中で元暁の「和諍」が意味するのは、③表面上は矛盾するよう見える様々な異説を義に基づいて疎通させること、つまり、元暁のいう「百家論諍、万帰一流」⁸である。これに関して、元暁の論疏に見える具体的用例は、第2章で紹介することにする。

(2) 「和諍」と類似概念の混用

次に、「和諍」とその類似概念の混用についてを考えてみたい。鎌田茂雄氏(1927-2001)は、元暁の思想的特徴について下のように述べたことがある。

元暁の仏教は海東宗・中道宗・法性宗・芬皇宗・華嚴宗などとさまざまに呼ばれているが、その宗旨の根本は融会(和会)の思想にある。とくにそれは「和諍」という言葉によって表わされる。彼のあらゆる著書を貫く思想はまさしくこれであり、この根本思想がそれぞれの著書にさまざまな形であらわれているにすぎない……元暁がさまざまな経典に注釈したのは、全仏教を和会・和合するためであった。⁹

日本と韓国を問わず、元暁思想の核心が「和諍」にあることは定説であり、そこに反論の余地はない。ところが、このような議論を子細に検討する時、「融会」・「和会」・「会通」・「和合」・「和諍」が混用され、「和諍」の意味が模糊としているため、いったいどこまでが元暁思想の特徴であろうか、という疑問も起こる。そのため、これらの用語の意味と「和諍」の関係を整理して置く必要があると思われる。

たとえば「和諍」・「会通」・「和会」の三つの用語であるが、これらは同一概念としてしばしば用いられる。「和諍」と「会通」は合わせて「和諍会通」といい、短くは「和会」ともいう。中村元『仏教語大辞典』(東京書籍、1981)では、「和諍」の語は収録されていないが、「会通」については「また「和会」「会釈」とも云う、一見矛盾するように思われる諸説間に相通する趣意を見出し融和させること」とあり、「和会」については「経論の略義

⁸『涅槃宗要』(『韓国仏教全書』1、1979年、524)「統衆典之部分 帰万流之一味 開仏意之至公 和百家之異諍」。

⁹鎌田茂雄『朝鮮仏教史』(東京大学出版会、1987年)79-80頁。。

を調和させること」とある。

この定義に照らしてみると、「和諍」「会通」「和会」は「経論・諸説を相通させる」という点で共通性がある。厳密に言えば、三つの用語の概念自体が互いに完全に一致するとは言いにくい、少なくとも「和諍」と同一文脈で使われる場合は、その中に含まれている「諸説の相通」という共通の意味をもって混用される場合もあるわけである。

しかし、注意すべき点は、「諸説の相通」がただちに「諸説の融合・総合」を意味するのではないということである。「融合」「和合」「総合」「統一」などが「和諍」と同じ文脈で混用される場合、一般的に元暁が和諍を通して「帰一乘」を志向したため、すべての異説を一つにまとめて「融合」・「統一」する態度を取ったと解釈する傾向がある。ところが、元暁において「帰一乘」とは、李箕永氏（1922-1996）の説明を借りると「一乘観による諸説の肯定的認定と疏通」¹⁰が前提されていなければならない。ただの融合された「一」の場合、各説の部分的肯定は無視され、全体だけが価値を持つようになる恐れがあるため、「和諍」と類似概念間の微妙な意味の違いに留意する必要があると思われるのである。

このことは近代の「和諍」認識ともかかわる問題である。というのは、近代において「和諍」は「総合」「統一」「和合」として解釈・強調されるようになったからである。

2) 近代以前の「和諍」認識

ここでは、近代以前の元暁と「和諍」理解をめぐって、元暁の著作における「和諍」の用例と特徴、後世における元暁と『十門和諍論』認識の二点に分けて検討することにする。

(1) 元暁の著述における「和諍」の用例と特徴

元暁の現存著述の中で「和諍」の言葉が明確に用いられているのは、実は『涅槃宗要』の中の一例だけである。そこに、

第六四徳分別略有四門。一頭相門。二立意門。三差別門。四和諍門。……次第四明和相諍論。諍論之与乃有多端。而於当偏起異諍法身常主化身起滅。（以下略）

とあり、『涅槃経』をめぐる常住と生滅説の争論に「和諍門」の中で言及したのである。

¹⁰ 李箕永は「韓国仏教의 根本思想과 새로운 課題（韓国仏教の根本思想と新たな課題）」（『韓国仏教研究』、韓国仏教研究院、1982年）267頁で、「（元暁の和諍は——引用者）一乘思想に立脚し広範な諸教説や化儀を適切に位置付けながら相対的価値を肯定的認定する」ものという。

このように、一回だけの用例にもかかわらず、「和諍」は元暁思想の結晶といわれるほど重視されてきたが、その理由は何であろうか。その端緒は、元暁の著書に見られる、多様な異説に対して彼が多用する論法から窺える。それを「和諍」と呼ぶようになったのである。その特徴は四つにまとめることができる。以下、それぞれについて概括してみよう。

(一) 二門開通

元暁の論理展開の特徴として「二門を立て、異説を各門に配属させ、それぞれの道理を認定する」という論法がよく見られる。元暁の著述を見ると、互いに異なる主張であっても、各門の中にはそれなりの道理があって「二門相通」しうるとともに、究極的には異説も疎通できると強調するのである。たとえば、

自受用土、説者不同。或自説者、自受用身遠離色形、法性浄土為所住处、是故都無色相可得。……或有説者、自受用身、有無障碍微妙之色、其所依土、具有六塵殊勝境界……或有説者、二師所説、皆有道理、等有経論、不可違故、如来法門、無障礙故。所以然者、報仏身土略有二門、若就「正相帰源之門」、如初師説、若依「従性成徳之門」、如後師説、所引経論、随門而説、故不相違、此是第二色無色門也¹¹。

丘龍（＝元暁——引用者）和諍論云。夫仏地万徳、略有二門。若就「従因生起之門」、報仏功徳、刹那生滅、初師所説、且得此門。若就「息縁帰原之門」、報仏功徳、凝然常住、後師所説、亦得此門。随一一徳、有此二門、二門相通、不相違背¹²。

とある。最初の引用は、『無量寿経宗要』にある「浄土（自受用土）の有色・無色」をめぐる議論である。ここで元暁は、自受用土（報身仏である自受用身の世界）は形（色）が無いという見解と、一般の現象的とは異なる特別な無障碍の形（色）があるという見解を紹介した後、両説とも経論に依拠しているから間違っていないと述べる。そして、これらを各門に分けて所依の経論をあげ、まず『菩薩瓔珞本業経』『起信論』などの法性浄土無色説は「正相帰源之門」に、次に『薩遮尼乾子経』『華嚴経』『摂大乘論』などの無障碍妙色（有色）説は「従性成徳之門」に属させ、お互いに「故不相違」と疎通させる。

次の引用は、「仏陀の功徳の新得・本有」をめぐる議論である。これは『大乘起信論同異略集』に引く『十門和諍論』であり、一部であるため二門の相通関係などの説明が十分ではないが、ともあれここで元暁は、ブッタの功徳は修行の結果として改めて得るものであ

¹¹ 『無量寿経宗要』（『韓国仏教全書』1、1979年、555a-c）。（強調は引用者）

¹² 『大乘起信論同異略集』（『韓国仏教全書』3、1980年、695a-b）。（強調は引用者）

ろうか、もしくは本来的に持つ功德を回復することであろうか、という異論を和諍するため、両説をそれぞれ「従因生起之門」「息縁帰原之門」に配属させ、矛盾はないと主張する。すなわち、常に生滅がある「従性成徳之門」の立場からすれば、仏果は本無であるが修行を通じて得ると言い、諸因縁を断じ自性にもどる「息縁帰原之門」からすれば、無明を除くことで仏陀本有の功德が回復されるとし、二門が「相通」し「不相違背」と述べる。

このほか、元暁には『二障義』という煩惱説を主題とする著作があり、その中の「現了門」「隠密門」による体系的論理展開と包摂関係が注意をひく。『二障義』一卷は、新旧煩惱の説を総合整理した独創的な書として評価されており¹³、ここには元暁の和諍意識がよく表われていると思われる。その理由は、まず、『二障義』の構造は表層的「現了門」では瑜伽系の二障説を、深層的「隠密門」では起信論系の二障説を配属させて説明している。すなわちこの二門をもって、異なる瑜伽系と起信論系の二障説をともに考慮しながら説明しているのである。次に「現了門」と「隠密門」の包摂関係について二種煩惱を挙げ、起煩惱は「現了門」の二障に属し、さらに、それは「隠密門」の煩惱碍に属すると説明する。したがって「現了門」は「隠密門」の煩惱碍に含まれることになる。一方、起煩惱の土台である主地煩惱は「隠密門」の知碍であるとして、二門を一つの体系として結んでいる。以上は単純な構造を超えて、瑜伽系と起信論系の二障説、新旧唯識間の煩惱説の間の和諍という元暁独特の発想が反映されたといえる。

(二) 不違道理・故無過失・皆有道理・二説皆得

もう一つ、元暁は「不違道理」「故無過失」「皆有道理」「二説皆得」という表現を頻繁に使う。その対象は、二説・二義・二師・三義・諸難・諸師所説などである。ある問題において經典や論師間の主張が相互違背するような場合、元暁は(1)二門を立てれば各門の中では互いに矛盾はない、(2)「文」ではなく「義」を取れば(取文皆失・取義俱得)論争する必要はなくなる、と強調する。このほかにも『大慧度経宗要』で「問 是二師所説 何者為実。答 二種教門 三種法輪 是就一途 亦有道理」、『大乘起信論疏』で「二師所説 皆有道理 皆依聖教之所説故 初師所説 得瑜伽意 後師義者 得起信意」と述べており、こうした論理がしばしば用いられていることがわかる。さらに「二師所説 皆有道理 皆依聖教之

¹³ 元暁の『二障義』は悟りの障碍として煩惱・所知の二障とそと治断を詳細に論究した独創的著書とされる。煩惱に関する理論は『俱舍論』『瑜伽師地論』などの大小乗論書の中に多く見えるが、その理論を結びつけて一つの書で独立させたのは元暁の『二障義』が初めである(石吉岩「元暁 二障義の 思想史的 再考(元暁二障義の思想史的再考)」(『韓国仏教学』第28輯、韓国仏教学会、2001年、380頁)。

所説故」というように、「聖言量の活用」¹⁴とそれによる「語詮義同」の強調が頻繁になさ
れていることも重要である。

(三) 狭見と偏見からの脱皮

元暁の『菩薩戒本持犯要記』「特小誹多愚」には、

第二愚者。然仏道広蕩、無礙無方。永無所拋、而無不当。故曰、「一切他義、咸是仏
義、百家之説、無所不是、八万法門、皆可入理。」而彼自少聞、専其様狭見。同其見
者、乃為是得、異其見者、咸謂脱失。猶如有人、葦管窺天、謂諸不窺、其管内者、皆
是不見、蒼天者矣。是謂特小誹多愚也¹⁵。

とある。他説の非難や狭見への執着を「葦管窺天」と詰責する内容である。

また、『涅槃宗要』では、仏性体性をめぐる六師の異説について『涅槃經』の「盲人と象
の比喩」を引いて次のように和諍している。

由是義故、六師所説、雖皆未盡、仏性実体、隨門而説、各得其義、故下文説、如彼
盲人、各各説象、雖不得実、非不説象、説仏性者、亦復如是、不即六法、不離六法、
当知、此中六説亦爾¹⁶。

元暁は「如彼盲人、各各説象、雖不得実、非不説象」といい、六師の各説は仏性実体の
全体は表わせないとしても、各自の立場から部分的真理（一理）と見なすことができ
ると結論した。「部分と全体」に対する元暁の認識が窺える比喩である。ここからわかるよ
うに、元暁の目指したのは、真理の両面である全体（象の全形）と部分（盲人が把握した
象の一部）を偏りなく同時に認定し、それによって異説間の相通を図ることにあった。
そうであれば、これは多様な異説を一つの学説にまとめ「統合」・「統一」することでは
ない、ということも示唆しているといえよう。

(四) 否定よりも「肯定」・非よりも「是」

論争を解決するためには、「各説は仮のものである」「言葉に執着してはならない」
という否定が強調されるはずである。この否定から縁起の空を理解させるのが一般的方

¹⁴ 元暁は『涅槃經』によるとこの説は誤っておらず、『解心密経』によるとこの説も誤っていない、
という言い方をする。彼は、膨大な仏教経典がそれぞれの価値を持つことを論証し、矛盾のよう
に見える教理間の疏通を試みる。

¹⁵ 「特小誹多愚」『菩薩戒本持犯要記』（『韓国仏教全書』1、538）。

¹⁶ 『涅槃主要』（『韓国仏教全書』1、538-539）。

法である。その例として、元暁思想との類似性がしばしば指摘される吉蔵（549－623）の論理展開が注目される¹⁷。吉蔵が自家の説に執着する人々を批判し、否定に否定を重ねて弁証法的否定による無自性の境地に到達することを目指したのはよく知られるとおりである。

しかし、元暁の場合は、各説の執着に対する否定から一步進んで、各説がそれなりの道理があるとし、それらを「是」と認定することが特徴である¹⁸。たとえば「諸義悉是」「無理之至理」「不然之大然」などの言い方にそれが表れている。

実際に元暁は、新旧唯識、華嚴、般若空、天台、浄土系、如来蔵系など、仏教学の諸分野を網羅する著書を残している。しかも、元暁の著作の大部分は経典や論書の注釈であり、それらの書はそれぞれ経論の思想的 content と特徴にもとづく叙述方式をとっている。そのため、元暁の核心思想についても多様な立場からのアプローチがあったが、重要なのは、たとえば『華嚴経疏』だけを取り上げて元暁の核心思想を「華嚴学」と規定するとか、『起信論疏』だけを取り上げて「如来蔵系」と見なすのは、元暁思想をむしろ狭い視野の中にとじ込めてしまう結果になると思われることである。したがって、元暁仏経観の全体的特徴を把握するためには、彼の著述の中に現われる共通の論理や強調内容に対する分析と総合が必要になる。その中で、何よりも著しい共通原理がこの「和諍」であると考えられるのである。

（2）後代における引用と評価－「和諍国師」・『十門和諍論』

次に、高麗時代以降における解釈について見てみよう。元暁の死後五百年ほど後、高麗の大覚国師義天（1055－1101）は「祭芬皇寺暁聖文」で元暁の業徳を「海東教主」「元暁菩薩」と称讃して「和百家異諍之端 得一代至公之論」¹⁹といい、義天の影響を受けた高麗肅宗は1101年8月、元暁に「大聖和諍国師」の諡号を賜った。この事実は、高麗朝廷

¹⁷ 元暁と吉蔵の関係を論じた研究としては、石井公成「元暁と中国思想」（『印度学仏教学研究』31（2）、日本印度学仏教学、1983年）と石吉岩「吉蔵의 三論教学이 元暁에 미친 影響（吉蔵の三論教学が元暁に及ぼした影響）」（『仏教学研究』第8号、仏教学研究会、2004年）を参照されたい。

¹⁸ 元暁の和諍論理展開のパターンを見ると、①話題提示→②話題をめぐる異説紹介→③何失何得・云何和会と問う→④「取文皆失 取義俱得」と答える→⑤二門を開く→⑥各説を配属する→⑦二門無違 皆有道理と、最後にはすべての説を「よし」とする結論を引き出す。つまり「諍点提起、門答和会」の方式によって、仏教全般にわたる多様な主題に対する和諍を試みている。

¹⁹ この「和百家異諍之端」という句は、元暁の『涅槃宗要』（『韓国仏教全書』1、1979年、524a）で「（『涅槃経』は）統衆典之部分 帰万流之一味 開仏意之至公 和百家之異諍 遂使擾擾四生 僉帰無二之実性 夢夢長睡 到大覚之極果」という文にもとづく。

で元暁思想の特色は「和諍」と見なしたことを示す明確な証拠でもある。これ以後、元暁思想の特徴を「和諍」という二字で認識されるようになる。

また『三国史記』の著者である金富軾(1075-1151)が書いた「和諍国師影贊」からは、当時和諍国師の真影が描かれており、諡号も通用していたことがわかる。さらに明宗期(1171-1197)には慶州の芬皇寺に「和諍国師碑」が立てられた。このように元暁を「和諍国師」と称し、彼の思想を「和諍」という言葉によって把握するのは、高麗初中期頃から盛んになった。

次に、日韓両国における『十門和諍論』の引用と言及について考察してみたい。『十門和諍論』は高麗以後散失したが、1930年代に発見された残巻をもとに十門を復元して『韓国仏教全書』第一巻に収録されている。元暁の死後、新羅の哀莊王(800-808)時期に記された「誓幢和尚碑文」には、『十門和諍論』について「十門和諍論 衆莫不允 僉曰善哉」と記されており、早くからこの書は元暁の主要著作として認められていた。

日本の順高(13世紀)の『起信論本疏聴集記』には『元暁事抄』から引用した「元暁和諍論制作、陳那門徒唐土来有滅後、取彼論、帰天竺国了。是陳那末弟歟。」という文があり、『十門和諍論』の名声のほどが推測される。他にも『十門和諍論』の後学による引用があり、次のように「丘龍(元暁)和諍論云」「十門和諍見之」といったかたちで引かれている。

- ①(未詳)²⁰『大乘起信論同異略集』：「具如香象教分記及丘龍和諍論見之……」(『韓国仏教全書』3-695上)
- ②均如(923-973)の『釈華嚴教分記円通』：「暁公云、五性差別之教是依持門、皆有仏性之說是縁起門、如是会通両家之諍。」(『韓国仏教全書』4-311下)
- ③聖詮(-1199-)の『華嚴五教章深意』：「青丘暁公造和諍十門之論会空有諍論。」(大正七三・3下)
- ④珍海(1091-1152)の『三論玄疏文義要』：「新羅元暁十門和諍論会通依他空不空」(『新修大蔵経』70-234中)
- ⑤安然(841頃-)の『真言宗教時義』：「元暁師約諸宗諍作和諍論云、諸宗所執皆得仏意。」(『新修大蔵経』75-400下)

ところで、高麗時代に義天らによって「和諍」の語で注目された元暁の思想は、その後どう評価されたのであろうか。

²⁰『大乘起信論同異略集』の著者については見登説と智憬説の論争が今も続いている。

近年の論文「朝鮮時代の元暁認識」²¹によると、李朝時代には「性理学主導の限界のため元暁認識は難しくなり、ただ元暁の名を取った寺院だけが多数あった」とする。実際に、朝鮮時代には『十門和諍論』をはじめ多くの元暁の著書がほとんど注目の対象にならなかったのは、推測に難くない。さらに、高麗中期頃まで大部分伝わっていた元暁の著書も、高麗末から李朝時代に入ってほとんど散佚してしまった²²。

このような時期を経て、元暁が再び「和諍」の代名詞として登場したのは近代になってからである。かつて高麗の義天²³や日韓学僧の和諍認識は自己の著述で『十門和諍論』を引用するといった教学的側面が強かった。しかし、前にも触れたように、近代の「和諍」認識は、「通仏教の原理」「全体主義の理念」など当時の社会・宗教状況を反映する概念として変化する傾向を見せていく。

2 近代以後の「和諍」認識の変化

1) 近代における「和諍」概念の再発見

元暁は、近代に入ってから民族自尊の象徴として再登場する。特に当時、東アジア仏教界全般に流行した総合志向的仏教の先駆者として、元暁の「和諍」も「宗派統一・融合」の意味で脚光を浴びる。ここには、それまでと違って、日本仏教を意識する観点も含まれている。さらに「教理間異説の和諍」という観点を超えて、より現実向けの「理論と実践の融和」が強調され、元暁の還俗と無碍行も「和諍」の事例として注目されるようになった。

(1) 近代における「和諍」と『十門和諍論』の再認識

一. 「和諍国師」としての再認識

元暁は、近代になって再注目されるまで、学者、僧侶、一般人における認知度は低くな

²¹ 秦星圭「朝鮮時代の元暁認識（朝鮮時代の元暁認識）」（『中央史論』14、中央史学研究所、2000年）。

²² 金煥泰「元暁著書の 바른 理解（元暁著書の正しい理解）」（『元暁学研究』第4集、元暁学研究、1999年）によると、87種180余巻であった元暁の著書は高麗末頃からほとんど散佚し、現存するのは20部22余巻にすぎない。

²³ 高麗期の元暁再発見者である義天の場合、その主な問題意識は性相融会と教観並修にあった。つまり義天において元暁の仏教観は、高麗中期に尖鋭化された華嚴宗（性）と法相宗（相）など宗派間の対立や禅教対立を克服する基準・代案として注目されたのである。崔柄憲「高麗仏教界에 있어 서의 元暁理解（高麗仏教界における元暁理解）」（『元暁研究論叢』、国土統一院、1987年）651頁 参照。

っていた。ところが、近代以後は多くの学者が元暁に注目し初めるとともに、彼の諡号である「和諍国師」にも多くの関心が集まった。これは、高麗の王から賜った諡号であり、高麗時代において元暁の位相が高かったことを物語る証拠だったからである。

鶏林生の論文「和諍国師와 薛聡의 至誠（芬皇寺）（和諍国師と薛聡の 至誠（芬皇寺）」を見ると、「面白いのは、和諍国師に関する伝説である。九層塔の東北側には碑趺が一つある。これが、有名な和諍国師の碑の基石である。ところが、惜しいことに、碑身はつとに亡失してしまい、有名な阮堂金正喜（1786－1856）が、和諍国師元暁の碑趺であることを判別して銘を刻んだこともある。『東国輿地勝覧』と『東京雑記』には、高麗明宗期に立てられた和諍国師碑塔があったという記録だけあり、碑文は載せられていない。和諍国師といえば、誰しもよく知っている新羅十賢の中の一人であり、薛聡の父である元暁和尚である」²⁴という。著者は芬皇寺の和諍国師碑塔と関連して、その碑文の主人公である「元暁」に注目し、その存在を知らせようとしている²⁵。

また、瓊林の「朝鮮高僧伝－新羅の碩徳、元暁大聖」を見ると「元暁は、精神界の偉人として崇敬されるのである。高麗の肅宗大王は、元暁大師が入滅されてより約四百年も後であるが、大師の人格を景慕して、大聖の号を封呈したのである」²⁶といい、朝鮮時代以前までの元暁の国師としての名誉と、朝鮮仏教史内における地位を再認識させようとした。これらは一部分の例にすぎないが、確かに、近代に入ってから多くの韓国仏教徒は、元暁のかつての「和諍国師」としての名誉を取り戻そうとしたのである。

二. 誓幢和尚碑片の発見と『十門和諍論』再認識

高麗時代に元暁の後孫と推定される薛仲業が使臣として日本を訪問し、帰国した後、元暁追慕のために誓幢和尚碑を立てた。この碑文は長い間はほとんど忘れ去られていたが、偶然、1914年 5月 9日慶州市岩谷里で、当時の総督府参事官室所属の中理伊十郎によって碑片（下半部 3片）が発見された。碑片は景福宮勤政殿の回廊に陳列され、その後日本の学者による判読と研究が行われた²⁷。小田幹治郎がこの事件を「一つの奇跡、朝鮮歴史上大

²⁴ 「和諍国師와 薛聡의 至誠（芬皇寺）（和諍国師と薛聡の 至誠（芬皇寺）」（『仏教』25巻、仏教社、1940年）

²⁵ 和諍国師碑と誓幢和尚碑は、ほとんど一般人と学者の記憶から忘れられてきたが、1900年代初期からの総督府の古蹟調査事業によって多くの遺跡地が再認識されるようになり、元暁と関わりがある芬皇寺の和諍国師碑趺と高仙寺の誓幢和尚碑も注目を集めるようになった。

²⁶ 瓊林居士「朝鮮高僧伝－新羅の碩徳、元暁大聖」下（『仏教』、仏教社、発刊年未詳）。この原稿は、上・中・下に分けて連載された長文であり、原文は日本語で書かれている。

²⁷ 『朝鮮金石総覧』（朝鮮総督府、1919年）と『朝鮮金石攷』（大阪屋号書店、1935年）に碑文の写真と解説が収録されており、研究論文としては小田幹治郎の「新羅の名僧元暁の碑」（『朝鮮彙報』

切な資料の発見」²⁸といったように、碑の発見を通じてその時まで未詳であった元暁の没年も明らかになった²⁹。

さて、碑文判読後明らかになった事柄のうち、何より注目を引くのは、この碑文に『十門和諍論』に関する重要な記録が見える点であり、その部分は次のとおりである。

就中十門論者、如来在世已頼円音、衆生等……雨驟…空空之論雲奔。或言我是言他不是。或説我然説他不然。遂成河漢矣。…大…山而投廻谷憎有愛空。猶捨樹以赴長林。譬如青藍共体氷水同源。鏡納万形（水分）……通融聊為序述。名曰十門和諍論、衆莫不允、僉曰善哉。³⁰

碑文の撰者が『十門和諍論』を高く評価しているのは、同書の主題をおよそ170字にわたって紹介していることからわかる（碑文第9-12行）。また、碑文では元暁の一部の著述（おそらく『十門和諍論』）が梵語に翻訳された事実についても「讚歎娑娑翻為梵語便附□人」と記されている。

日本に留学していた韓国仏教徒の獅吼生「今津洪岳老師訪問記」（1921年）を見ると、「元暁の弟子や寂年などは、余が上野図書館から発見した元暁の碑文に詳細にあり」³¹とあり、誓幢和尚碑の発見と日本学者の判読により、朝鮮仏教徒は元暁生涯に関する事実関係確認と『十門和諍論』の価値などを再認識するようになった。

また1937年、さらに海印寺蔵経板の『十門和諍論』残巻が発見され、同書の学問的研究の決定的なきっかけとなった。許永鎬は「元暁仏教の再吟味：教相判釈」（1942年）で、

元暁著述の目録中に『十門和諍論』があり、高仙寺誓幢和尚碑銘にも「就中十門論者如来在世…」という断章がある……題名や碑名から見ても、有空・性相・半満を破して一乗仏教の立場から部派仏教集団仏教を批判し統一し整理したその意図だけは推測できる。最近『十門和諍論』本文の木版数枚が発見され、『十門和諍論』ないし元暁研究において一光明がさしたのはいよほど喜ばしいことである³²。

4月号、朝鮮総督府、1920年）、岡井慎吾「新羅の名僧元暁の碑を読み」（『朝鮮彙報』6月号、朝鮮総督府、1920年）、葛城末治「新羅誓幢和尚上塔碑に就いて」（『青丘学叢』大五号、青丘学会、1931年）がある。

²⁸ 小田幹治郎「新羅の名僧元暁の碑」（『朝鮮彙報』4月号、朝鮮総督府、1920年）。

²⁹ このことについては崔在穆・孫知慧「日帝強占期（1910~1945）元暁論議に対する予備的考察」（『日本文化研究』、東アジア日本学会、第34輯、2010年）で紹介した。

³⁰ 『十門和諍論』（『韓国仏教全書』1、1979年、838頁）。

³¹ 獅吼生「今津洪岳老師訪問記」（『朝鮮仏教総譜』22、三十本山連合事務所、1921年）。

³² 許永鎬「元暁仏教の再吟味：教相判釈（元暁仏教の再吟味：教相判釈）」（『仏教』35、仏教社、1942年）。

と、誓幢和尚碑の発見と海印寺での『十門和諍論』残巻発見という二つの重要事件について述べている。いずれにせよ、近代期の誓幢和尚碑の発見とそれによる『十門和諍論』の再注目が、これまでの朝鮮文人たちによる曖昧な賛仰から、元暁の思想を「和諍」として理解させる重要な契機になったのである。碑文の『十門和諍論』関連記述は、近代以後現在まで、元暁の「和諍」研究にきわめて重要な資料として用いられている。

このような「和諍」の語に対する関心の増加とともに、「和諍」の意味を理解しようとする動きも出てくるようになる。次に、近代において「和諍」を論じた例を見ることにする。

(2) 近代期の思潮と「和諍論」

一. 通仏教の宗派融合と元暁の和諍

1930年頃から崔南善らによって「元暁と通仏教論」が主張されるとともに「和諍」と『十門和諍論』も注目を浴びた³³。崔南善は1930年に発表した「朝鮮仏教—東方思想에 있는 그 地位」で、『十門和諍論』を「統一仏教の論理的根拠書」として評価する。

元暁の仏教史に対する自覚は、要するに通仏教全仏教の実現であり、この偉大な抱負を盛り込んだのが『十門和諍論』二巻であった。これは印度の哲学を六師に分けるように、仏教の学説を十門に開け重難を解決し群異を通し、統一仏教の論理的根拠を提示したのは無論である……総合と統一による仏教の真生命・真精神の發揮に一生を捧げた³⁴。

また、許永鎬の論稿を見ると、『十門和諍論』について、

印度の部派や大小顕密分裂と中国の偏教立宗の流れが朝鮮に押し寄せて再批判・再統合の気風が興り、結局、元暁をして『十門和諍論』を著わし偏教立宗の風を匡正するようにさせた³⁵。

³³ ただし、1930年以前の著述、たとえば張道斌『偉人元暁』（新文館、1917年）や崔南善「朝鮮仏教の大観から『朝鮮仏教通史』に及ぶ」（『朝鮮仏教叢報』、三十本山聯合事務所、1918年）では『起信論疏』『華嚴経疏』などには触れているが『十門和諍論』や和諍には言及していない。つまり1930年以後、通仏教の強調とともに和諍が元暁思想の核心として強調されたことがわかる。

³⁴ 崔南善「朝鮮仏教—東方思想에 있는 그 地位—第4章：元暁、通仏教의 建設者（朝鮮仏教—東方思想にあるその地位—第4章：元暁、通仏教の建設者）」（『朝鮮仏教』74号、仏教社、1930年）17-18頁。

³⁵ 許永鎬「朝鮮仏教와 教旨確立—教團의 未来를 展望하며（朝鮮仏教と教旨確立—教團の未来を見

とある。両者は元暁の『十門和諍論』の著述目的が、印度・中国仏教に盛行した宗派仏教の統一にあったと主張している。このような見方は、当時の朝鮮仏教徒の一般的認識となった。

たとえば、文瑑善は「元暁は当時各宗派の論争を中和するため『十門和諍論』を著述し」³⁶といい、金包光は「新羅の元暁大聖は『十門和諍論』を著述し、当時支那から伝来した法相宗や華嚴宗などのすべての派別を喝破し海東宗という朝鮮独特の仏教を創設した」³⁷といい、権相老は「『十門和諍論』は、書名から見ても当時仏教の各種各派においてまちまちな議論があったのを、元暁宗師がその議論を十門に分類して、弁駁和会したものであることは容易に推測できる」³⁸といい、趙明基は「『十門和諍論』は完全に仏教統一論」であるとして、「円融和諍」「通仏教の熟達」の語で元暁の思想を表現している。

要するに、これらは「元暁は通仏教の実現者」「和諍は通仏教の理念」という命題を前提としている。さらに、和諍の対象を「印度・中国の宗派分立」と見なしているため、元暁の「和諍」は宗派の「和解」「統合」として取り上げられている。実は、これらの論稿においては、元暁の論疏における和諍の用例や意味などはほとんど検討されていない。実際に当時の新羅仏教界において宗派分立があったかも不分明であるが、それはともかく、彼らの関心は主に「宗派融合の理念」としての「和諍」と韓国仏教の宣揚にあったのである。

では、なぜ「通仏教論」と「和諍」が結びつくようになったのであろうか。その端緒は、近代日本仏教界の通仏教論が提示した「超宗派・宗派統合主義」にある³⁹。「日本仏教の宗派主義超越論と元暁の教判観」が巧みに結びつけられたからである。とりわけ『仏教統一論』の著者であり、旧来仏教徒の宗派固守を批判した村上専精は、教相判釈を一種の仏教統一論としてとらえ、次のように述べている。

支那南北朝以後、教相判釈の盛んなりしものは即ち此の統合論にして、又統一論なりとす……凡そ教相判釈なるものは、先ず以て分類し次はこれを批判して取捨するに至ると雖も、後に之を統合し来って同一宗のものたらしめ、茲に一大宗派を新たに独立せしめんとするを以て、殆ど其の常例となすと謂うべし⁴⁰。

通しながら)」(『仏教』3、仏教社、1937年)。

³⁶ 文瑑善「우리의 綱領(我々の綱領)」(『金剛杵』22、朝鮮仏教東京留学生会、1937年)9頁。

³⁷ 金包光「朝鮮仏教의 特色(朝鮮仏教の特色)」(『仏教』100、仏教社、1932年)29頁。

³⁸ 権相老「朝鮮에서 自立한 宗派(朝鮮で自立した宗派)」(『仏教』54、仏教社、1928年)2-8頁。

³⁹ この動向を反映した通仏教関連著書・講演集については、本論文の第3章の注4を参照。

⁴⁰ 村上専精「仏教統一論」(『哲学大辞典』追加、同文館、1926年)723頁。

このような見解は、当時の朝鮮仏教徒に、元暁の教判論⁴¹をその模範例として連想させるに十分であっただろう。

もともと元暁当時に盛行した教判は、自宗の優位確立（立教開宗）の目的が強かったが、これに反して元暁は、宗派的先入観や經典・教説に対する優劣判断を排除することを強調した。元暁が天台智顛（538－597）の教判である法華中心の五時八教の偏狭さを「以螺酌海 用管窺天」⁴²と指摘したことはよく知られているとおりである。

ちなみに、村上の「一大宗派の新たな独立」のような考え方も、朝鮮仏教徒に一定の影響を与えた。新宗派独立などの目標は元暁自身にはなかったが、当時の朝鮮仏教徒は、元暁が宗派統一を通じて朝鮮仏教特色の「海東宗」を創立したと主張したのである⁴³。

いずれにせよ、諸宗派の論争和解を和諍の原理とし、「和諍」が「統一」「総合」の同義語として取られる傾向が強くなったのは、日本と朝鮮仏教界の相互認識が高まったこの時期であった⁴⁴。

また、第5章でも触れたが、これらの和諍の対象は「宗派分立」であったが、「禅と教」も和諍の対象となった。近代の仏教学者は「禅教両宗」というまとまり⁴⁵は元暁の融合的思想が綿々と朝鮮仏教界に続いたためと見なされた。その後、このような「禅教の融合」という主張は強くなり、超明基は、元暁の「和諍」の出拠は「和百家之異諍合二門之同帰」

⁴¹ 元暁の四教判（一乗別・一乗通・三乗分・三乗万）は、法蔵の『探玄記』、慧苑の『続華嚴經疏刊定記』、澄観の『大方広仏華嚴經疏』、李通玄の『新華嚴經論』、表員の『華嚴經文義要決問答』に収録されている。

⁴² 『涅槃宗要』（『韓国仏教全書』1、1979年、547a）「然天台智者禅慧俱通举世所重 凡聖難測。是知仏意 深遠無限而欲以四宗 科於経旨 亦以五時 限於仏意是猶以螺酌海、用管窺天者耳」。

⁴³ これに関して崔柄憲が「しかし元暁を宗祖とする宗派は新羅時代には成立されなかったと思われるし、高麗中期に至ってから華嚴宗・法相宗・天台宗などの宗派が争って自宗の宗祖として推仰しようとしたのである」というのは正しい理解であろう（崔柄憲「高麗仏教界에 있어서의 元暁理解（高麗仏教界における元暁理解）」『元暁研究論叢』（国土統一院、1987年）644頁。

⁴⁴ なお、金敬注「諸書에 現한 元暁華嚴疏教義（諸書に現れた元暁華嚴疏教義）」（1918年）にも四教判の言及はあったが、「和諍」と結びつけて「統一志向の教判」と見なす傾向はない。1930年以後の大部分の論稿で元暁の教判を取り上げて「和諍」と「仏教統一」を関係づけるのとは異なる。

⁴⁵ 「禅教両宗」というのは、二つの側面の歴史的背景がある。①1424年、世宗は仏教宗派の統廃合を実施し「曹溪宗・天台宗・総南宗」の三つを統合して「禅宗」とし「華嚴宗・慈恩宗・中神宗・始興宗」の四つ統合して「教宗」と融合した。②日本は1911年6月に寺刹領を頒布し、韓国仏教を「朝鮮仏教禅教両宗」と称したが、この名称は1941年「朝鮮仏教曹溪宗」と改称するまで公式宗名として使われた。崔南善はこうした側面をふまえ「禅教両宗」とその「和諍」的あり方を強調したかったのであろう。

にあり、二門とは「禪と教」の二つであると述べたのである⁴⁶。

さらに、1930年代中期の総本山建立運動から1940年11月朝鮮仏教曹溪宗の名称確定の過程で、誰を宗祖とし、どのような思想を宗旨とすべきか、という問題が持ち上がったが、この時、宗祖は「元暁」、宗旨は「和諍思想」「通仏教思想」という主張もうち出された。そのことを強調した代表的人物である許永鎬は、「禪教双修を特徴とする朝鮮仏教曹溪宗は……根本思想の源流はただ元暁の教学にのみ見られる」⁴⁷と主張している。

実のところ、五教九山などの形成は元暁死後のことであり、元暁自身は禪と教を融合したり新宗派を創立しようとする意図はなかった。しかし趙明基、許永鎬たちは、元暁の基本精神「和諍」の影響がその後、高麗義天と知訥の禪教融合、西山（1520－1604）の禪教合一、朝鮮時代における禪、講教、念仏の並行など、朝鮮仏教の通仏教的伝統をたえず形成してきたと主張したのである⁴⁸。

二. 趙明基・崔凡述の元暁研究：総和思想

趙明基⁴⁹が、近代における元暁研究の先駆者であることは、すでに述べたとおりである。彼は日本に散在する元暁関連資料を収集研究し、帰国後、1949年から『元暁研究』を刊行、その後、元暁と新羅仏教研究のブームをまき起こした。

1945年以前の彼の「和諍」に言及した論稿としては、以下に引用するのが代表的なものである。宗旨論を論じた論稿であるが、「和諍」に対する理解が朝鮮仏教伝統論と組み合っ
て浮き彫りにされていることがわかる。

「元暁宗師의 十門和諍論 研究（元暁宗師の十門和諍論研究）」（1937年）は、十門復元以前に書いた最初の『十門和諍論』に関する研究論文であり、1972年にはこれを訂正し「韓国仏教と和思想」（『自由』14号）として発表した。ここでは、東アジア仏教界における元暁の位相、見登・均如などの後学の著述に引用された『十門和諍論』を検討している。ここで趙明基は、元暁理想は「通仏教の建設」柱であり、その骨子は「和諍主義帰一運動」「円融和諍の提唱」にあると述べている。

⁴⁶ 「和百家之異諍合二門之同帰の二門は「禪と教」を指すものであり、禪教を更に一元化しようとするのである」（趙明基「元暁宗師의 十門和諍論研究（元暁宗師の十門和諍論研究）」（『金剛杵』22、朝鮮仏教東京留学生会、1937年）。

⁴⁷ 許永鎬「元暁仏教의 再吟味（元暁仏教の再吟味）」（『仏教』31-35、仏教社、1940-1942年）。

⁴⁸ 金包光「朝鮮仏教의 特色（朝鮮仏教の特色）」（『仏教』100、仏教社、1932年）。

⁴⁹ 趙明基については本論文の第5章の第2節を参照。

また「朝鮮仏教の全体主義（朝鮮仏教と全体主義）」（1940年）⁵⁰は、彼のいっそう切迫した時代意識が含まれている。特に注目されるのは、この論文の末尾で「純粋な朝鮮仏教は元暁から出発しており……円測、義湘、義寂、憬興、勝莊、太賢、見登之、明晞、遁倫、表員など諸師に継承され育まれて基礎を確立し、高麗の義天などが推進力を加え、朝鮮に至って諸家が実践を試みた」と述べたことである。かくして、元暁の「和諍」思想を宗旨とするとともに、それが韓国仏教の諸師（円測・義湘ら）にひき続かれた主要精神であったと主張する。

ちなみに、この論稿には、日本の仏教統一論と『十門和諍論』を結びつけて論じているところもある。

村上博士の説によると、教判がすなわち仏教全体論であるといった。つまり教判は、分類、批判、統一という三大原則で成立されており、最後の原則である統一を取って、教判は一種の全体論であるといった。この教判は印度から始まり支那に至って盛んでいたので、統一論も印度から萌芽して支那で発育したといえる。従来、諸宗派が、混乱を避けて真の統一を組織的に論じたのは、宋初の延寿禪師と明末の智旭、また新羅の元暁である。とりわけ元暁は支那の諸学者よりも早く先立って仏教統一を成すために活躍した……元暁の主著である『十門和諍論』は全的に仏教統一論であり、他の現存書を通じて見るとすべてが統一論として一貫しているのが明らかである⁵¹。

このように、朝鮮仏教宗旨確立の必要性や、日本仏教界の思潮把握などが趙明基の元暁認識に重要な背景になった。彼は、元暁から円測・太賢らにつながる韓国仏教の伝統思想として「和諍」を自覚すべきであり、さらに、日本仏教界の仏教統一論は元暁が『十門和諍論』を通じて図った統一精神と同一である、と主張したのである。このような発想はその後、韓国仏教史の理解に大きな影響を及ぼした。また趙明基は、元暁の和諍論を「総和」と表現したことで有名であり、1945年以後もその言葉は韓国学界・社会において通用されるようになったのであり⁵²。

⁵⁰ この論稿はその後、内容はそのまま「全体」という語だけを「総和」に変え、「仏教の総和性と元暁の根本思想（仏教の総和性と元暁の根本思想）」（『元暁学研究』3、元暁学研究院、1998年）として発表された。

⁵¹ 趙明基「全体主義と全体主義（全体主義と全体主義）」（『仏教』20巻、仏教社、1940年）31頁。

⁵² 趙明基は元暁の著書に一貫する原理は「通仏教的調和論」「和諍」であるといい、これを「総和思想」「総和道」という言葉で表現したが、これはかつて彼が日本留学時期から進めた元暁研究と和諍認識が重要な機縁になった。次は彼が総和思想に言及した例である。「元暁大師以来、綿々と引き続く「総和思想」が、歴史的に順境にも逆境にも韓国社会においてその理論と実際が有効な影響

また、崔凡述（1904－1979）は、多率寺で出家した僧侶であり仏教学者である。日本の大正大学を卒業した後、帰国して元暁研究および茶道研究に専念した。彼は、前述した海印寺で発見された『十門和諍論』の残巻を所蔵しており、『十門和諍論』の研究に取り組み⁵³、ほとんど判読不可能とされた『十門和諍論』の残巻の第 31 章の全文を復元した。そのことは、彼の遺稿である「十門和諍論 復元을 위한 蒐輯資料（十門和諍論の復元のための蒐輯資料）」に記されている。この論稿は、彼の死後、1987 年の国土統一院の出刊『元暁研究論叢』に収録された⁵⁴。この「十門和諍論 復元을 위한 蒐輯資料（十門和諍論の復元のための蒐輯資料）」に収録された資料と研究は、その後の元暁研究に大きな影響を及ぼした。

崔凡述は「元暁大師般若心経復元疏」で、次のように述べている。

私はこれまで、元暁大師の教学に対する研究の一端として、元暁聖師が撰述した論疏に対する復元を試みてきた。その結果、元暁の百余種の著述のうち、多少の原書が復元され、とりわけ彼の代表的著述である『十門和諍論』とともに『般若心経疏』も復元されて、非常に満足しているところである……⁵⁵

崔凡述の影響で学者たちの関心も高まり、和諍は「総和思想」という名称で、急激に社会に知られるようになった。

2) 現代における「和諍」認識

さて、1945 年以後、「和諍」は文化・民族の「統一」、国論の「統合」、紛争の「和解」など、政治や社会のイデオロギーとして理解される傾向が強くなる。これは、近代時期に「和

を与えてきた」（趙明基「韓国仏教의 伝統的 教学思想」『月刊朝鮮』（1981 年 2 月）。

⁵³ 高栄燮「元暁『十門和諍論』研究의 地形図：趙明基、崔凡述、李鍾益、李晩鎔 復元文 検討（元暁の『十門和諍論』研究の地形図：趙明基、崔凡述、李鍾益、李晩鎔の復元文の検討）」（『文学史学哲学』、韓国仏教史研究所、2007 年）。崔凡述は十門和諍論の残巻の一部の内容を判読しており、それに続いて後学の李鍾益と李晩鎔は十門を再構成した。李鍾益は「元暁의 十門和諍論연구（元暁의 十門和諍論研究）」（『東方思想論叢』、寶蓮閣、1975 年）で、①三乘一乘異執門、②空有異執門、③仏性有無異執門、④我法異執門、⑤三性異義門、⑥五性成仏異義門、⑦二障異義門、⑧涅槃異義門、⑨仏身異義門、⑩仏性異義門の十門を立てた。李鍾益は『元暁의 思想（元暁の思想）』（展望社、1983 年）で、①空有異執門、②無性有性異執門、③人法異執門、④報化二身門、⑤眞俗異執門、⑥三性一異門、⑦仏性異義門、⑧三身異執門、⑨二障異義門、⑩三乘一乘門の十門を立てた。これらの十門が、現在『十門和諍論』の復元本として使われている。

⁵⁴ 崔凡述「十門和諍論 復元을 위한 蒐輯資料（十門和諍論の復元のための蒐輯資料）」（『元暁研究論叢』、国土統一院調査研究、1987 年）。

⁵⁵ 崔凡述「元暁大師般若心経復元疏」（『東方学誌』12、延世大国学研究院、1971 年）281 頁。

諍」の意義が仏教学の範疇を超えて、社会や国家にまで拡張解釈されたことの延長といえる⁵⁶。

(1) 現実理念としての適用

まず、「和諍」が現実問題の解決の理念として適応された例がある。

一。「統一」：統一理念（新羅三国統一・南北統一）

1987年11月1日から2日にかけて国土統一院主催の「聖・元暁・大シンポジウム」が行われ日中米韓の学者が参加した。そこで発表された韓国人学者の論稿の一つには、

今日、この地で生きている哲学者たちは、「元暁の一心和諍思想」が新羅人の心一つに結集させ、偉大な「三国統一」の精神的基盤を定立したことを喝破している⁵⁷。

とあり、さらに「元暁の無碍和諍思想を照明して南北統一原理の哲学的根拠としたい」⁵⁸という記述さえ見える。

このような発言は、1980年代、元暁について語る文章に慣用句のように出てくる。この認識は90年代以後も続き、「(和諍は)南北分断の時代に民族主義の本来的機能を回復させる原動力である」⁵⁹とまで主張される。つまり、「和諍」は、南北分断状況の解決策としての「統一原理」となっているのである。このような「和諍と統一」を結びつけて論じる人はきわめて多く、たとえば、権允赫「和諍論理의 復興과 新民族統一理論의 定立 (和諍論理의 復興と新民族統一理論の定立) 1-5」(『仏教思想』、仏教思想社、1983-1984年)、キムヒョンナム「元暁和諍思想의 現代적 意義 (元暁和諍思想の現代的意義)」(『韓国宗教』16、円光大学宗教問題研究所、1991年)、朴性培「元暁의 和諍思想로 생각해 본 南北統一問題 (元暁の和諍思想を通じて考えてみた南北統一問題)」(『東과 西의 思惟世界 (東と西の思惟世界)』、民族社、1991年)、李箕永「元暁의 和諍思想와 오늘의 統一問題 (元暁の

⁵⁶ 参考までに、日本の袴谷憲昭は「和の反仏教性と仏教の反戦性」(『東洋学術研究』通巻113号、東洋哲学研究所、1987年)で、元暁の和諍は高度に妥協的な折衷主義であり、聖徳太子に影響を与え「大和」精神を作り、日本の全体主義の根底理念となったと主張した。このように「経論をめぐる諸異論を疎通」を目指した元暁の和諍論は、仏教以外の国家・政治と結び付いて理解される場合があり、とりわけ近代からそのような傾向が表面化したといえる。

⁵⁷ 金炯孝「元暁思想의 現代的 意味와 韓国思想史에 있어서의 位置 (元暁思想の現代的意味と韓国思想史における位置)」(『元暁研究論叢』1、国土統一院、1987年)171頁。

⁵⁸ 金知見「海東沙門元暁像素描」(『元暁研究論叢』1、国土統一院、1987年)136頁。

⁵⁹ 崔珉子「元暁의 和諍思想과 會通의 政治理念 (元暁の和諍思想と會通の政治理念)」(『韓国政治学会会報』28、韓国政治学会、1995年)57頁。

和諍思想と今日の統一問題)」（『仏教研究』第11・12、韓国仏教研究院、1995年）、呉亨根「統一을 志向하는 哲学- 民族의 共同体意識과 和諍思想（統一を志向する哲学- 民族の共同体意識と和諍思想）」（『国際高麗学』1、日本国際高麗学会、1994年）など、枚挙にいとまがない。

二. 「和解」：宗団統合と紛争和解

1945年以後の韓国仏教界は帯妻僧と比丘間の対立、宗団内紛、権力争奪など、不安定な状況の中で宗団の統合が模索された⁶⁰。「和諍」もその解決策として「和解」の意味で強調されるようになった。一つの例として、1970年代、曹溪宗の開運寺と曹溪寺の対立の状況で行われた奉祈行事の記事には、仏教界のこのような動きについて「前東国大総長趙明基博士は和諍精神に戻って曹溪宗内分を收拾することが急務である」と述べたとある⁶¹。

三. 「融合」：禅教融合・単一宗派の韓国仏教の伝統

このほか、元暁の「和諍精神」によって新羅の五教九山が教宗と禅宗の両宗派に統合され、結局は一つの曹溪宗になった⁶²という主張は、今日も続いている議論であり、論争のテーマでもある。ところがこのような議論は、近代に通仏教論と総本山創立の気運が盛行した時から活発に論じられていたものである。この主張はその後、事実関係はともあれ、元暁の「和諍」が「禅教融合単一宗派の韓国仏教の伝統」を作ったと理解されるようになった。李晩鎔の『元暁の思想：和諍思想を中心に』（1983年）には、次のように見える。

韓国仏教の主流は曹溪宗である。曹溪宗の特色は「通仏教的円融思想」であり、曹溪宗の始初を教団史的立場から見ると、高麗中期頃の普照国師知訥から始まるが、教理史的立場から見ると、新羅の元暁大師、義湘大師までさかのぼる……元暁大師の思想的立脚地となっているのは三乗即一乗という「通仏教的思想」である。その「通仏

⁶⁰ 1945年の独立直後から、韓国仏教界では比丘僧と妻帯僧の紛糾が始まり、大きな混乱を呼び起こした。僧侶と政府の努力によって1962年3月、曹溪宗再建非常宗会が催されて宗憲が制定公布され、比丘僧と妻帯僧の統合宗団が発足し、1962年12月「仏教財産管理法」によって大韓仏教曹溪宗として団体登録の認可を得た。しかし寺院財産と宗権争奪をめぐる比丘僧と妻帯僧の訴訟は続けており、結局1969年、大法院が曹溪宗の宗権が比丘側にあると判決した。そこで1970年1月、妻帯僧側は別に大韓仏教太古宗を創宗した。このような過程をへて大韓仏教曹溪宗は比丘僧の宗団として独立したのである（『韓国仏教総覧』（大韓仏教振興院、1998年））。

⁶¹ 「曹溪宗内分の 異常祈祭（曹溪宗内分の異常祈祭）」『東亜日報』（1979年4月28日）。

⁶² 呉法眼『元暁의 和諍思想 研究（元暁の和諍思想研究）』（弘法院、1989年）。

教的原則」にもとづいて「通仏教理論」を定立する方法として「和諍論」を展開したのである⁶³。

(2) 元暁研究者の「和諍」認識⁶⁴

1945 年以後、韓国思想界に元暁研究と和諍認識のブームを引き起こした人としては前に挙げた趙明基のほか、朴鍾鴻、李箕永、佐藤繁樹、高翊晋、崔凡述などがあげられる。とりわけ趙明基の「総和仏教」が、元暁思想を含め韓国仏教の特色として盛んに言及されたことは前述したとおりである。

また、注目すべき人として朴鍾鴻 (1903-1976) がいる。彼は『韓国思想史—仏教編』⁶⁵で、元暁思想の哲学的探求を試みて「和諍の論理」という主題を設定し「立破と与奪」「開合と自在」の用語をもって分析した。さらに円測、元暁、僧朗、義天らの思想に和諍精神が受け続けられ韓国思想の流れを形成したと強調したのである⁶⁶。

しかし趙明基や朴鍾鴻ら意図はともあれ、その和諍論は政権の意向と結びつき、70—80年代に全国民のスローガンとなった「国民総和」の理念を提供したという指摘がある⁶⁷。これらの研究者が和諍認識を全国民に広げた役割は高く評価されてきたが、一方で「和諍」の意味を曖昧な総合・統一・平和精神として認識させるという結果も生んだ。そのことは次の章でより詳しく述べることにする。

⁶³ 李晩鎔『元暁의 思想 : 和諍思想을 中心に (元暁の思想 : 和諍思想を中心に)』(展望社、1983年) 7、67 頁。(強調は引用者)

⁶⁴ 関連研究をあげると、趙明基「韓国仏教와 和의 思想 (韓国仏教と和の思想)」(『自由』14、1972年)、趙明基「仏教의 総和性과 元暁의 根本思想 (仏教の総和性と元暁の根本思想)」(『元暁学硏究』3、元暁学硏院、1998年)、趙明基『新羅仏教의 理念과 歴史 (新羅仏教の理念と歴史)』(年)、朴鍾鴻「韓国思想硏究에 關한 序論的 構想 (韓国思想硏究に関する序論的構想)」(『韓国思想』1、1958年)、李箕永の「韓国仏教의 根本思想과 새로운 課題 (韓国仏教の根本思想と新たな課題)」(『韓国仏教硏究』、1982年)・「元暁의 和諍思想과 오늘날의 統一問題 (元暁の和諍思想と今日の統一問題)」(『仏教硏究』1112、韓国仏教硏究院、1995年)、佐藤繁樹『元暁の和諍論理』(民族社、1996年)など、おびただしい数にのぼる。

⁶⁵ 朴鍾鴻は、韓国仏教を哲学という近代学問領域の中に位置づけた最初の人物とされる。1972年に出版された『韓国思想史—仏教編』(書文堂)は、韓国思想界では一時期を画する研究と評価されている。

⁶⁶ これについて具体的には、次の章で述べることにする。

⁶⁷ 趙恩秀「通仏教談論을 中心으로 본 韓国仏教史 認識 (通仏教談論を中心に見た韓国仏教史認識)」(『仏教評論』第6巻、仏教評論社、2004年)。「総和」という言葉は、国民・国家・民族意識を鼓吹する政治性を強く持っていた。『京郷新聞』(1971年12月7日)の記事「仏教 曹溪宗, 総和로 難局 克服 (仏教曹溪宗、総和で難局克服)」には「国民と政府が渾然一体になる総和総力によってこの難局が克服されるべきだ」とある。

また『十門和諍論』の十門復元以後も、和諍は民族特有の思想という理解はそのまま続いた。たとえば、李鍾益は「元暁の十門和諍論研究」で、崔南善の「印度及び西域の序論的仏教・支那の各論的仏教に対して朝鮮では結論的仏教を建立した」という言葉を紹介しつつ、「私はこの文言を次のように修正する……印度の源泉的仏教・支那の分派的仏教に反して、朝鮮は元暁・普照によって最後の会通仏教を実現した」⁶⁸と述べている。

このように、元暁の和諍の方法は、韓国仏教全体を含む、融合志向の性格のみが強調されるようになった。前述したような、元暁が図った諸異説の和諍という側面が後退し、時代状況の中で和諍の持つ意味が拡大適用されていったのである。

小 結

本稿では元暁思想の特徴とされる「和諍」が近現代においてどのように再認識されたかを考察してきた。元暁における「和諍」は「経論をめぐる様々な異説の疎通可能性を提示する」ことであったが、近代になると「和諍」は、当時の社会宗教状況を反映した概念として活用される傾向を見せていく。すなわち通仏教の宗派融合理念、禅教並存の伝統的精神、さらには三国統一と民族団合の原動力としての和諍認識が強調されるようになるのである。この時期の和諍解釈は、主に民族や国家と結びつき「統合・統一・総和」などの全体一元化を重視する傾向に向かった。つまり個人は民族と国家の下位概念とされ、個性の差よりは全体への合致に価値を置く背景の中で「和諍」も論じられるようになったのである。

この問題の重要性については、現代の和諍認識もあわせ考えてみる必要がある。1950年代以後「和諍」は民族統一・国論団合・紛争和解など、政治及び社会の現実的イデオロギーとして理解される傾向がますます強まる。これは近代において「和諍」の意味が伝統仏教学・経典解釈学の範囲を超えて社会国家の領域まで拡大解釈された延長であった。実際に、近代時期の朝鮮知識人らの議論がそのまま続けられるとともに「和諍」はもっぱら「統一・和解・融合」の概念と同一視されたのである。

1960年代以後、韓国思想界の元暁研究のブームを起こした超明基・朴鐘鴻・李箕永・佐藤繁樹・高翊晋らの業績や彼らによって「和諍」概念がクローズアップされたことは重大な意義を持つ。ただし彼らの意図はともあれ、その和諍論が政権体制擁護や民族意識高潮

⁶⁸ 李鍾益「元暁의 十門和諍論 研究（元暁の十門和諍論研究）」（『元暁研究論叢』1、国土統一院、1987年）439頁。

の背景と微妙に結びついていたことは否定できない。

このような政治的・民族主義的思潮にはもちろん理解できる面もあるが、我々はそのような現代的要請のもとに描かれた元曉像は元曉本来の姿とは必ずしも一致しないということに注意しなければならないであろう。本章は「経論をめぐる諸異論を和諍」を目指した元曉の思想が、いつから民族を代弁する統合・和解・宗派融合論として使用されるようになったのか、その過程を近代期の日韓仏教界の交流や国家状況などによる元曉理解の状況から考察したものである。

第7章「通仏教」認識の変化

はじめに

この章では、近代以後の韓国における「通仏教論」認識の変化を考察したい。これは、前章で述べた「和諍」認識とも密接にかかわる問題でもある。今日に至るまで韓国仏教界は、元暁の和諍、知訥の定慧双修、義天の教観兼修、西山の性教一致を取り上げ、韓国の思想的伝統を「会通仏教」「通仏教」と規定してきた。

ところが近年、このような規定に対する疑問が提起されている。とりわけ学会に大きな波紋を投げかけたのは沈在龍の「韓国仏教는 会通仏教인가 (韓国仏教は会通仏教なのか)」¹という論文であり、彼は「韓国仏教の独創的特徴が通仏教であるというのは、民族主義的発想から始まったものであり、後学による無批判的受容から定着した」とした。その後、李逢春はこれに反論し²、趙恩秀やジョン・ヨルゲンソンらもこれに関する見解を披歴してきた³。

さて「通仏教」が韓国仏教の特性を表現するに相応しいか否かはともあれ、彼らが共通して指摘したのは、この用語の韓国学界で定着した経緯と、それに対する自覚の問題である。これに関して崔柄憲は、次のように述べている。

当時（明治期——引用者）日本の学界では、インドは序論仏教、中国は各論仏教、日本は結論仏教であると主張した。韓国仏教は中国仏教の模倣であり延長に過ぎないと、その独自性を否定し歴史的位置を認めなかった。六堂（崔南善——引用者）は、こうした日本側の論理を逆に利用して、「日本は結論仏教」の「日本」の代わりに韓国を入れたのである。1945年の解放以後、六堂崔南善の論理を継承して趙明基、朴鍾鴻、李箕永先生が「元暁」を宣揚した。とりわけ李鐘翌先生は知訥まで含めて韓国仏教は会

¹ 沈在龍「韓国仏教는 会通仏教인가 (韓国仏教は会通仏教であろうか)」(韓国精神文化研究院主催の国際学術大会発表文、1985年)。英語論文は *Korean Buddhism: Tradition and Transformation* (Jimoondang Publishing、1999年) に再録。

² 李逢春は「印度・中国・日本いずれも仏教の普遍的性格を共有してはいるが、それを具現していく論理的方法と実践には明確な差がある……その具体的例を挙げると、元暁の独創的思想と真俗無碍の実践、知訥の卓越した禅教統合論と積極的禅仏教振興運動などに求めることができる」といい、通仏教論を韓国仏教界における肯定的自己認識の努力として見なしている(李逢春「会通仏教論는 虚構의 盲従인가 (会通仏教論は虚構の盲従なのか)」(『仏教評論』5号、仏教評論社、2000年)。

³ 本論文の第3章の注3を参照。

通仏教であると主張し、この議論が定着して今まで引き継がれている。六堂の通仏教論の主張には、日本の学者たちに対抗する民族意識と自らの生存のための苦悩が内包されている。しかし、解放以降は、会通仏教という概念にどのような含意があるかは問題視しないまま、通仏教論は支配的ドグマになって無批判的に守られるようになった。それでむしろ空虚な感すら感じさせている。韓国仏教が会通仏教であるという結論が出るか否やはともあれ、まずその意味を冷静に再検討する必要があるだろう⁴。

このように、1930年の崔南善の発言から韓国において「通仏教」という用語が定着したのは共通した見解である。しかし崔南善の意図を考慮せず、1945年以後韓国において無批判的にこの語が使用されたことを、多くの学者たちが問題視している。これは「元暁をどう理解するか」にもかかわる問題であり、元暁に対する多角的考察を試みたというよりは「一心」「円融」「和合」に限定して元暁像を作り出してきたという側面が強い。ここでは、これらの問題意識を踏まえた上で、韓国近代における通仏教論の様相を検討してみたい。

1 「通仏教」の韓国的理解

前述したとおり、1930年代から韓国において台頭した通仏教論は、一、日本を通しての西洋仏教学の流入、および歴史的研究方法論の受容と変容、二、韓国仏教非独自性論に対する反発、三、仏教進化論に基づく韓国仏教の優越性主張などを背景としている。その中で元暁は「宗派・聖俗超越の実現者」「禅教融合の伝統の創始者」としてイメージ化されたのである。議論の展開のため、通仏教論の主張に見られる共通の特徴をまとめておきたい。

- 一、用語：元暁を通仏教の完成者とし、全仏教・全体仏教・総合仏教などの用語を用いて表現する。
- 二、朝鮮仏教の特徴：超宗派的で、実践と理論を融和させたあものとし、それらが元暁の和諍思想から発展したと主張する。
- 三、仏教進化論的観点：インドに発生した仏教が中国において発展し、朝鮮の元暁に至って統一され最終的に完成したとする。
- 四、朝鮮仏教界の情勢：総本山設立、曹溪宗旨確立、仏教青年運動の統一要請など新改革の気運を背景とする。
- 五、世界仏教界の思潮に言及：宗派統合・超宗派主義を志向する。

⁴ 「20世紀의 韓国仏教、그 思想적 흐름은 무엇이었는가 (20世紀の韓国仏教、その思想的流れは何か)」（『仏教評論』1号、仏教評論社、1999年）。

六、代表的論者たちは、いずれも日本での留学経験があった人物である。

近代において通仏教に言及する論稿はいずれも「朝鮮仏教の優越性と独自的特徴」を強調している。しかし、厳密に見ると、明治仏教界における通仏教論と崔南善以後の韓国仏教徒の通仏教論には「宗派超越」という共通した主張はあるとしても、その背景・目的・方法には、お互いに差異がある。用語自体は同一ではあるが、日本仏教界に盛んであった通仏教論を崔南善がそのまま受け入れたわけではない。彼の「朝鮮仏教、東方文化史上에 있는 그 地位」(1930年)の執筆当時の状況に合わせて再理解・再解釈したというのが相応しい⁵。

次に、村上専精と崔南善それぞれの通仏教論を見てみよう。

近来我が国に欧州の学風を伝うるや、一として歴史的に研究せざるものあることなし、然るに仏教徒にして仏教を研究するものを見るに、歴史眼を有する者あることなし。随いて過去に対しては迷信の淵に陥り、未来に向かいては布教の方針を過つものなしとせず、豈に大なる欠点ならずやと。つらつら現今の仏教界を視るに、仏教は四分五裂せんとする状況を呈すると伝わざるを得ざるものあり……最初インドに於いて大いに分裂し、支那に來たりて開展し、又日本に來たりて發達し來る、各種の仏教は、実に乱糸の如く不秩序極まるもの如く見ゆる。これに依りてこの間に於ける系統線を尋ね得て、乱雑に見ゆる仏教の秩序を正さざるべからず⁶。

朝鮮仏教の真の誇りと特色は、朝鮮仏教の獨創性にあるのである……すなわち、(元暁が) 仏教の救済的機能を十分に發揮して、理論と実践が円満に融和された独特な朝鮮仏教の建設を成就したしことにある。印度及西域の序論的仏教、支那の各論的仏教に対して、朝鮮は、最後の結論的仏教を建立したことにある……暁聖の仏教が、救済を実現することが目的である一方、また「通仏教、全仏教、綜合仏教、統一仏教」の実

⁵ 通仏教という用語は多様な含意と解釈の余地を持つ用語でもあった。ロブレグリオ (LoBreglio) は、John S, *Uniting Buddhism: the varieties of Tsubukkyo in meiji-taisho Japan and the case of Takada Doken* (The Eastern Buddhist, New series37, 2005, pp39-53) で「近代仏教」を語るにあたり必ずといってよいほど登場する「通仏教」という用語は非常に多義的であり、その枠組みには性格のまったく異なるものを位置つけることも可能であるとして、用語の整理を試みている。彼によれば、少なくとも四つのサブカテゴリを挙げることができるという。一. pan-denominational buddhism 全宗派的仏教 二. interde-nomimnationalbuddhism 宗宗相互仏教 三. interdenominational buddhism 宗内通仏教 四. non-denominational buddhism 無宗派的仏教。(オリオン・クラウタウ『近代日本思想としての仏教史学』、法蔵館、2012年) 111-112頁。

⁶ 村上専精『仏教統一論』(書肆心水、2011年) 18-19頁、48頁。

現であることも看過してはいけない⁷。

村上の場合は、西洋学門の流入による刺激と仏教学の方法論に対する省察が仏教統一論主張の主な原因となっている。既存の各宗派ごとの自宗の教理研究に対して、新たな研究方法として宗派を超えた全仏教的な観点、歴史的比較的観点から実証的仏教研究を進めることに重点を置いている。ところが崔南善の発言を見ると、西洋仏教学の方法論に対する自覚よりも、民族意識に基づく朝鮮仏教の位相の宣揚に重きが置かれており、朝鮮仏教の独創性として「理論と実践の融和」「非宗派的特性」を取り上げている。また、韓国仏教は、印度から中国・日本へとつながる仏教史叙述から疎外された面があるが、仏教文化圏内における韓国仏教の地位を再定立していることも指摘できる。

崔南善このような通仏教論が最近、韓国学界において論難を呼び起こしているのは、1945年以後、この用語が韓国の政治社会的要素によって活用されてきたことに対する反省が成されつつあるからである。では次に、近代以後の元暁と通仏教論について見ることにする。

2 近代以後の通仏教論の変容⁸

1) 韓国的思考の原型の模索

1930年の崔南善の発言以後、「通仏教」の語は、韓国社会・学界において「韓国思想」と「元暁」を代表する用語として突出した地位を占めてきた。また1950年代からは「通仏教」の性格は「会通」と同一視され⁹、韓国人の思考類型を現わすほとんど唯一の概念として理解された。「韓国的精神」の模索が要請される中で、多くの学者は「韓国的思想の定立」、「歴史上の思想家の系統造り」に取り組んでいた。そして多くの知識人が「通仏教」という概念に注目した。

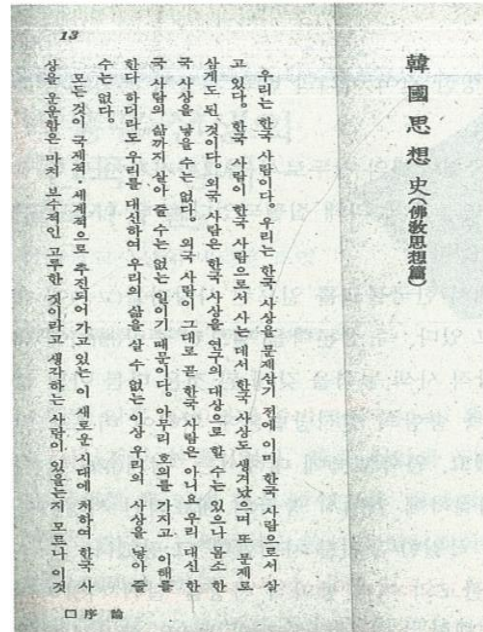
⁷ 崔南善「朝鮮仏教—東方文化史上에 있는 그 地位 (朝鮮仏教—東方文化史上にあるその地位)」(『仏教』74号、仏教社、1930年)

⁸ 高榮燮は「元暁研究의 어제와 오늘 (元暁研究の昨日と今日)」(『오늘의 東洋思想 (今日の東洋思想)』第4号、礼文書院、2000年)の中で、1960年代以後の元暁関連研究を整理している。

⁹ 「「通仏教」と「会通仏教」は厳密には意味上の差異がある。崔南善が言及した「通仏教」が全体性・統一性・総合性の強調する意味が強いのにに対して、会通仏教は思想間の会通性と和会を強調する意味が強い。ここで「通(会通)仏教」と表現したのは、その後多くの研究者が二つの概念の差異を無視して使ってきた傾向があるからである」(石吉岩「近現代 韓국의 大乘起信論疏別記 研究史 (近現代韓国の大乘起信論疏別記研究史)」『仏教学리뷰 (仏教学レビュー)』2、金剛大学 仏教文化研究所、2007年、4頁)。

一. 朴鍾鴻 (1903-1976)¹¹は 1958 年、「韓国思想研究に関する序論的構想」を発表し、1972 年には『韓国思想史』¹²を出版している。『韓国思想史』の「和諍の論理」の章において朴鍾鴻は、元暁思想の特性を「和諍」と規定し、その哲学的究明を試みた。

ここで重要なのは、同書の執筆目的と元暁思想に関心を持つようになった背景である。1945 年以後 1980 年代まで、韓国哲学界には、専ら西洋哲学が人気を集めていた。西洋学問に対する事大主義と呼ばれた時期でもあった。また、韓国の思想界は儒学を主に研究してきたため、仏教は疎外された傾向があった。このような雰囲気の中で、韓国思想史専攻者として初めて韓国仏教思想の価値を高く評価したのが『韓国思想史-仏教編』である。同書の「序論」で朴鍾鴻は、西欧文明を礼賛していた多くの韓国人を強く批判するとともに自己反省を求めている。



〔図 27〕『韓国思想史-仏教編』(1972 年)¹⁰

我々は韓国人である。韓国人が韓国人として生きてきたため、韓国思想も生まれ、問題とされてきたのである。外国人は韓国思想を研究対象にできるかもしれないが、みずから韓国思想を生み出すことはできない。外国人はそのまま韓国人にはならないし、我々の代わりに韓国人の人生まで生きることもできないからである。……我々は、自身をあまりにも忘れてしまっている。自我を忘却した空虚な心は行く先を失ってしまい、新しい思潮に接すると、それを唯一の真理であるかのように受け入れてしまい。それらの思潮を消化して自分のものにせず、そのままそこに留まっているのは空虚な模倣に過ぎない、形骸だけかもしれない。これがいわゆる事大主義の弊害である。自覚を持つことのできない国の人たちが陥りやすい弱点である¹³。

¹⁰ [図 27]は尹暢和『近現代韓仏教名著 58 選』(民族社、2010 年) 226 頁。

¹¹ 朴鍾鴻は、1920 年に平壤普通学校を卒業した後、1929 年に京城帝国大学哲学科に進学し西洋哲学を専攻した。その後ソウル大学の文理大学学長と大学院長を歴任し、成均館大学の儒学大学長、大統領教育文化担当特別補佐官を歴任した。主要著書としては『哲学概説』(1954)、『知性の方向』(1956)、『哲学的模索』(1959)、『知性と模索』(1967)、『韓国思想史』などがある。

¹² 朴鍾鴻『韓国思想史-仏教編』(瑞文堂、1972 年) 86-88 頁。彼が 1950-60 年代に書いた韓国思想に関する論文を集め『韓国思想史』というタイトルで「仏教編」(1972 年)「儒学編」(1983 年)が出版された。この書は韓国思想に関する古典的名著となっている。(尹暢和「朴鍾鴻の『韓国思想史』」、『近現代韓国仏教名著 58 選』、民族社、2010 年、224-229 頁)。

¹³ 朴鍾鴻『韓国思想史-仏教編』(瑞文堂、1972 年) 16 頁。

このように朴鍾鴻は、西洋学問に対する事大主義を激しく批判し、長い歴史の中で「韓国的思惟」として定着している仏教思想に注目した。彼は同書の「序論」で「元暁を初め韓国の高僧の人生と思想に多くの関心を持っていた」と述べており、これはまた儒学一辺倒の韓国思想史探究に対する反省でもあった¹⁴。

この書において注目されるのは、歴史上の思想家の系統（脈）を探ることを強調している点である。彼は、三論の僧朗、唯識の円測、元暁、義湘、道詵¹⁵などの新羅末期、高麗初期の高僧たちと、高麗の義天、知訥に至るまで、韓国仏教の代表的高僧を結びつけ、その共通点として融合性をとりあげ、思想的系統を見出そうとした。

このような叙述は、実は、崔南善が1930年『朝鮮仏教』で述べた語と類似している。崔南善は仏教教理史の展開を論じるに際、中国で活動した韓国出身の僧侶を高く評価し、彼らの思想的繋がりを論じながら、韓国仏教史の中に位置づけようとした¹⁶。朴鍾鴻の主張もその延長線上にあるといえる。

朴鍾鴻はこの書の中で、僧朗の三論学を高く評価し、円測が中国法相宗の間で卓越した人材であったことを誉めている。元暁については「仏教のさまざまな宗派の思想を摂取して我々の日常生活の中に活かした。こうして韓国仏教の新たな画期的発展を成した」と評価した。さらに、元暁の和諍は「僧朗と円測の唯識思想を和合したもの」とし、韓国仏教史上の人々に対する研究を通して、韓国思想の特徴を帰納的に究明することができるとした。このような方法論は後学にも多くの影響を与えており、当時、通時的に一貫する伝統

¹⁴ 韓国思想史の執筆において、儒学編よりも仏教編を先に書いたのもこのような理由からである。

¹⁵ 僧朗は、中国の三論宗学を確立した人物である。遼東（高句麗）で生まれ、中国に行つて僧肇系統の三論学を研究した。さらに敦煌に行つて曇慶に三論学を学び、『華嚴経』にも造詣が深かったと伝えられる。円測（613-696）は、長安の西明寺を中心に唯識学を広く流布した人物である。則天武后時代に三回、訳場で証義として参加している。道詵（827-898）は、新羅末の僧侶であり、風水説の大家とされた。彼の陰陽地理説と風水相地法は朝鮮時代までも影響を及ぼしたといわれる。

¹⁶ 崔南善の「朝鮮仏教—東方文化史上にあるその地位（朝鮮仏教—東方文化史上にあるその地位）」（『仏教』74号、仏教社、1930年、8-12頁）の「第三章、仏教教理の発展と朝鮮」に次のようにある。「僧朗：僧朗の時に至つてようやく初めて三論だけを柱とする純粋な三論宗の真面目を發揮するようになった。したがつて僧朗は、真に三論宗の初祖であり、また東方仏教建設の先駆者ともいえる偉人である。ところで、支那仏教の一大転機を作つた僧朗は、実は高句麗の僧侶であつた。……円測：当時、玄奘の門下には多くの秀才が集まつていたが、玄奘は窺基だけを寵愛し、奥辭と密議を密かに窺基に伝えようとした。ところが、門徒三千人、達人七十人のうちには、優れた学僧として西明寺の円測という人物がおり、唯識の玄理を教えなくてもこれに通達していた。窺基が彼に及ばなかつたのはもちろんであり、円測が因明学にも造詣が深かつたことは、その著述に『因明正理門論』の疏があることから推測できる。ところで円測は、実は新羅人であつた」。

の探究が盛んに行われた¹⁷。元暁に対する理解の仕方も、朴鍾鴻の観点に頼る場合が多かったのは言うまでもない。

次に引用するのは朴鍾鴻の『韓国思想史』に対する評価である。最初の文章は、歴史学者の千寛宇（1925-1991）¹⁸が連載した「人物韓国史古代編-元暁」（1981年）である。

「元暁-新羅通仏教思想の定立、唐華嚴宗にも寄与」：かつて歴史学者の崔南善は、印度と西域の仏教を序論的仏教、中国の仏教を各論的仏教とするならば、韓国の仏教は結論的仏教であるとし、その結論的通仏教（総合仏教という意味）は、まさに元暁によって完成されたと礼賛したことがある。また、哲学界の故朴鍾鴻先生も、元暁は、僧朗の三論と円測の唯識思想を、より根源的、全体的立場から和合させており、このことによって韓国仏教が展開すべき将来の道、全仏教思想の正しい方向を明示したと述べた¹⁹。

次は『韓国日報』に連載された「우리 時代の名著 50-朴鍾鴻의『韓国思想史』（我が時代の名著 50）-朴鍾鴻の『韓国思想史』」での評価である。

もし、この書（『韓国思想史』——引用者）が、歴史上の五人の思想家に関する説明だけで終わったら、人物評伝に過ぎないと見なされたかもしれない。しかし著者は、これらの思想家たちの哲学に一貫して流れている「会通」の精神を探し出した……冽巖（朴鍾鴻——引用者）は、思想史の基本要件である連続性を見逃さなかった……僧朗と円測の思想をより深くて根本的な立場から和合させた元暁、また元暁に対する義天の限りない崇拜、義天とは異なって禪の立場から教を包摂した知訥、このような分析と通察を通じて冽巖は『韓国思想史』において個別的事実の羅列や人物考察を超えた真の意味の思想史を目指したのである²⁰。

¹⁷ 朴鍾鴻先生の韓国哲学に対する再評価は、当時の支配グループが伝統思想を民族的イデオロギーとして変容させようとする意志と結び付けられ、朴正熙政権の新たな民族性創造論理とからみ合っていた。これは朴鍾鴻が意図したというよりは、政治的遊説の戦略を探した当時の政権によって、和諍概念が変質・利用されたといえるし、反対意見を遮断するため政権のイデオロギーとしての「民族和合」「国民総和」の理念に変質されたと見るのがより正確であろう（趙恩秀「通仏教談論을 통해 본 韓国仏教史 認識（通仏教談論を通じてみた韓国仏教史認識）」、『仏教評論』第6巻21号、仏教評論社、2004年）。

¹⁸ 千寛宇（1925-1991）は、民主化運動に努めた韓国の著名な言論人であり、韓国古代史を研究した歴史学者でもあった。1949年にソウル大学史学科を卒業した後、1958年には朝鮮日報編集局長、1963年には東亜日報編集局長、1971年には東亜日報理事を歴任した。主要著書は『韓国史の再発見』『朝鮮近世史研究』『古朝鮮史三韓史研究』『加耶史研究』がある。

¹⁹ 千寛宇「人物韓国史-古代編、元暁」（『京郷新聞』1981年9月28日）。

²⁰ 蘇光熙「우리 時代の名著 50-朴鍾鴻의『韓国思想史』（我が時代の名著 50）-朴鍾鴻の『韓国

両者とも、朴鍾鴻の『韓国思想史』が「韓国思想の原型と連続性」を探ったことを同書の特色としている。このような評価からもわかるように、韓国思想の再定立という目的の中で、元暁の思想と行跡が論じられたのである。僧朗に対する研究は、新たな発掘と紹介であるともいえるが、朴鍾鴻は、一生中国で活動し中国で死んだ僧朗も、韓国思想史の枠組の中で理解しようとした。そして、それらの人物の思想から探した共通の特徴は、元暁から円測らに受け継がれた和合と調和を重視する通仏教的精神であったとする。こうして通仏教は、韓国人の典型的な思惟体系として描き出され、確固とした地位を占めていったのである。

二. 次に、李箕永の発言を見てみよう。ベルギー留学から帰国して1960年代から活動し始めた李箕永は、1967年『元暁思想』を執筆して、韓国の学界に元暁研究ブームを巻き起こした。ここで重要なのは、その『元暁大師』の執筆意図と意義である。

著者自身が持っていたこれまでの夢は、韓国の精神的遺産を残らず渉猟して、それを世界史的見地で位置づけてみることでした。しかし著者は、韓国の仏教遺産一つを理解するのに、この一生が不十分であることに気づきました。そしてその仏教遺産一つを理解することには、他のすべての事に劣らず、きわめて重大な意義があることに気付くようになりました。なぜなら、民族が達成した最も偉大な思想をその中に見つけることできたからです。それは、まさに元暁によって成されていました。また、その元暁の思想の中に、著者は、世界と人生に関する前古未聞の普遍的真理を発見し、その斬新さ、その鋭さ、その現実性に驚きを禁じ得えなかったのです²¹。

李箕永は、前述した朴鍾鴻と同様に「韓国の精神的遺産を探求し、世界史的見地で位置づけること」を使命として、その作業の中で元暁思想に傾倒したと述懐する。また彼は、元暁思想の代表的概念を「会通」「和諍」²²として取りあげており、韓国的思惟として世界が最も羨む伝統であると主張した²³。

元暁は、ある派や教説にとらわれない大我的「通仏教」の道を進む。これが、いわゆる東

思想史』」（『韓国日報』、2007年11月7日）。

²¹ 李箕永『元暁思想』（円音閣、1967年）。

²² 李箕永「元暁의 和諍思想과 오늘의 統一問題（元暁の和諍思想と今日の統一問題）」（『仏教研究』11・12集合本、仏教研究員、1995年）455-456頁。

²³ 李箕永「韓国的思惟의 一伝統（韓国的思惟の一伝統）」（『韓国仏教研究』、韓国仏教研究院、1983年）。

洋人が陥りやすい宗派宗義の論争を正そうとする和諍思想である²⁴。

世界と未来に向う際、優れた韓国思想の伝統は元暁によって完成された「円融無碍の宗教観」である……開国伝説などの古神話から花郎の精神を経て、元暁に至ってピークを迎えたこの傾向は、その後、深淺の違いはあるものの、義湘、義天、知訥、休静、惟政の思想に継承されるほか、崔水雲の東学思想にも現れており、現代の新興宗教にもこれと似たような傾向が見られる²⁵。

このように李箕永もまた、元暁の通仏教と表現される円融無碍の精神が継承されて、近代の東学思想や現代の新興宗教にまで至っており、韓国の伝統的宗教観の一典型をなしたと見なした。また、その通仏教精神を韓国社会の伝統的美徳、すなわち差別の止揚と包容の道徳理論として強調した。彼はまた、1974年には元暁思想実践を目的として、韓国仏教研究院と元暁学堂を創設し、教育と教化活動に尽力しながら、元暁と会通思想、韓国仏教と通仏教と特性を発信するのに努めた。その当時、「韓国人の思考類型」や「韓国思想の根」に関する発言は急激に増え、そこではつねに元暁が統合主義者として登場するようになった。下の例もそうである。

韓国人の精神的思惟の類型を分析して、韓国人の精神的思考世界の明暗を認識することに目的がある。そのような思考類型を認識するため、韓国人の文化の中において重ねて反復的に出てくる再生モチーフをまず探すべきである……統一期前後の新羅は、この妙合による価値統合を失敗せず遂行した。その時の新羅は強かった。花郎徒はその妙合の標本である。一言でいえば、元暁思想のモデルは、お互いに異なる価値を矛盾なしに統合するのに成功した例である。元暁以来、韓国哲学の化身たち、知訥、退溪、栗谷、茶山などは、彼の思惟論理を学び見習い続けたといっても過言ではない²⁶。

私たちはここに元暁の和諍理論が義天の教官兼数、普照の禅教一円へとつながる韓国思想の和諍つまり調和の論理を見ることができる²⁷。

出撃大丈夫、新羅の太陽、大衆仏教建設のための、菩薩蛮行の実践者、通仏教思想の建

²⁴ 李箕永「元暁研究8年」（『京郷新聞』1967年9月11日）。（強調は引用者）

²⁵ 李箕永「伝統的宗教観の一典型（伝統的宗教観の一典型）」（『東亜日報』1971年6月11日）

²⁶ 金炯孝「元暁思想의 現代的 意味와 韓国思想史에서의 位置（元暁思想の現代的意味と韓国思想史における位置）」（『元暁研究論叢』、国土統一院調査研究院、1987年）。

²⁷ 宋錫九「韓国思想의 뿌리 4-普照国師의 禅과 教의 融和（韓国思想の根 4-普照国師の禅と教の融和）」（『東亜日報』1984年1月28日）。

設者。これは、涅槃一千三百周忌、新羅高僧元曉大師に対して、六堂崔南善および趙明基（前東国大学総長）、李英茂（建国大）、金知見（江原大）ら元曉研究者たちが出した結論である²⁸。

次の文は、講院学人の必修参考書とされた李智冠²⁹の『韓国仏教所依經典研究』（1969）であり、ここにも元曉と通仏教に関する発言が見える。

インド仏教は源泉的序論仏教であり、中国仏教は各論的宗派仏教であり、韓国仏教は結論的統合仏教とされる。この通仏教は、元曉が『十門和諍論』を書き、各宗の偏見をまとめて一つに示したものである。したがって韓国仏教の特色はまさにこの統一仏教である。しかし、一面では、布教や教育上において、無主義、無主張のような欠陥が見える。そのため、私は、韓国仏教において過去にはどのような経論を所依經典としてきたかを叙述し、現在と未来において教化に努めている布教師と講師に参考にしてもらおうと思う³⁰。

要するに、崔南善が僧朗、円測、元曉、義湘につながる韓国仏教哲学の脈絡を整理してから、その理想が朴鍾鴻の『韓国思想史』（1972年）³¹や、高翊晋の『韓国古代仏教思想史』（1986年）になど継承されていった³²。そして、その過程の中で、和諍・会通・真俗円融などが、無作為に混じって元曉思想の特徴「通仏教的思想」として理解された側面もあるのである³³。

²⁸ 「元曉는 形式을 超越한 仏教実践者（元曉は形式を超越した仏教実践者）」（『東亜日報』1986年4月10日）。

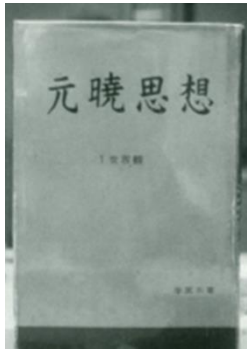
²⁹ 李智冠は、1947年に陝川海印寺に入山し海印講院を卒業した後、雲虚の後を継いで海印講院の講主として後学を養成した。また東国大学の仏教大学長（1980年）と総長を歴任した。このほか、伽山仏教文化研究院を設立し後学指導とともに、新羅以降の歴代高僧の碑文を訳註発刊した。

³⁰ 李智冠「前書き」（『韓国仏教所依經典研究』、慶北印刷所、1969年）。

³¹ 千寛宇「人物韓国史—古代編 元曉」（『京郷新聞』1981年9月28日）。

³² 李丙旭「崔南善의 仏教觀（崔南善の仏教觀）」（『韓国宗教史研究』第13号、韓国宗教史学会、2005年）359頁。

³³ 朴性煥は「元曉思想展開의 問題点—朴鍾鴻博士의 경우（元曉思想展開の問題点—朴鍾鴻博士の場合）」（『韓国思想과 仏教（韓国思想と仏教）』、民族社、2012年）の第4節「元曉가 僧朗과 円測을 和合했다는 데 對하여（元曉が僧朗と円測を和合したという主張に対して）」で、朴鍾鴻の元曉研究の問題点を指摘している。また趙性澤は『仏教と仏教学』（돌베개、2012年）の第7章「奪近代仏教学을 위하여：朴鍾鴻과 金東華의 近代的 研究批判」で、僧朗、元曉、知訥に至る「韓国仏教の通時的特性論について、そこに内包されている強い民族意識を指摘している。



[図 28] 李箕永
『元曉思想』(1967年)



[図 29] 金大隱外
『元曉』(1980年)



[図 30] 元曉學國際學術會議 (1994年)³⁴

2) 社会政治的要因による「元曉と通仏教」適用

一. 国民総和・南北統一をめぐる

1960年代の朴正熙政権期には、愛国先烈委員会によって偉人顕彰事業が行われ元曉の銅像が立てられ、1980年代には民族偉人顕彰事業や先賢遺跡浄化事業などにおいて元曉が顕彰された³⁵。仏教界は民族の「平和と統一」運動に仏教が先頭に立つ趣旨を表明したが³⁶、元曉の通仏教理念だけが三国統一の原動力であり、したがってまた将来の国論統合と国家統一の希望的ビジョンになりうるとして次のように宣言した。

仏教界は常任布教団を全国に派遣して、元曉の「会三帰一思想が三国統一の原動力」になったことを想起させるとともに、仏教の正しい信仰に気づかせようとする。また、国民総和団結³⁷、民族のための自己犠牲の美德を教えようとする³⁸。

のみならず、南北対立の国家情勢、民族性の要求と国民総和精神と関連つけた宣揚の事例もある。次の、新聞記事は金鍾泌(1926-)の発言を記録したものである。

³⁴ [図 28][図 29]は金光植編『韓国仏教 100年(1900-1999)』(民族社、2000年)、[図 30]は李箕永『내 걸음의 끝은 마음에 있나니-李箕永教授의 삶과 사색』(韓国仏教研究院、1997年)参照。

³⁵ 「외면 소홀한 곳 많은 先賢 遺跡 浄化事業(無視疎された先賢遺跡の浄化事業)」(『東亜日報』、1981年6月8日)。

³⁶ 代表的な組織として1992年、「平仏協(祖国平和統一仏教協会)」が結成された。

³⁷ この論理を提供したのは趙明基の「総和思想」であるが、前章で述べたのでここでは省略する。

³⁸ 「仏教、常任布教団、全国에 派遣、元曉思想・大藏經精神 일깨워(仏教、常任布教団、全国に派遣、元曉思想・大藏經精神を悟らせて)」(『京郷新聞』、1972年10月18日)。

(民族固有の伝統文化の神髄を認識することによって)金首相も強調したように、国民総和団結と国家発展へと導く、創造的歴史発展の母胎の役割を果たすことができると言える……まず挙げられるのは「元暁の真俗一如の円融会通思想」であり、栗谷の理気非一非二論であり、崔水雲の人内天思想である。つまりすべてのことを動的に考える思考方式である……時代的使命を深く自覚、実践することによって北朝鮮の反民族的挑戦に対抗し、それを克服する活力素とすべきであろう³⁹。

一方、民主化と統一運動が進んだ1980年代からは政治的にも元暁が国民的英雄として脚光を浴びることになる。政府と地方団体は自発的に元暁に注目した⁴⁰。これに関する代表的事例は、1987年、元暁思想再評価の趣旨で4ヶ国の35名の学者が集まって盛大に行われた国土統一院⁴¹主催の「聖元暁シンポジウム」である。次に引用するのは、国土統一院長官の許文道による趣旨説明の一節である。

法華經の会三帰一に注目した元暁こそ、三国統一のイデオログであったといえる。29歳で仏門に入るまで彼が花郎であったことを考えると、統一を要求する時代状況が彼のような土着的思想家に投影されなかったはずがない……唯心唯識の悟りのため、先進の唐へのコンプレックスを克服し、土着をもって貫徹した元暁の民族主義の中で、世界仏教史に輝く元暁の独創的教學が誕生、構築されたのではないか……今日、また民族統一の課題を前にして、研鑽と探求の道に乗り出している我が若者たちがこの民族の可能性に目を向け、挑戦することを願うことから「聖元暁シンポジウム」は企画されており、ここに提出された論文により『元暁研究論叢』を刊行することになった⁴²。

ここで元暁の法華經注釈の精神「会三帰一」は、三国統一の理念として取り上げられている。許文道は、元暁思想の探究は、当時の民族統一という課題に向けた解決策の模索につながるという。このような見解は、この学会で参加発表した外国学者の論稿と態度を比べて見ると、明らかに相違が見られる。たとえば、横超慧日の「元暁二障義について」、鎌田茂雄の「七世紀東アジア世界における元暁の位置」、木村宣孝の「初期中国華嚴教學と元

³⁹ 「固有한 얼의 文化精神」(『京郷新聞』、1975年10月21日)。(強調は引用者)

⁴⁰ 高榮燮「元暁研究의 어제와 오늘(元暁研究の昨日と今日)」(『오늘의 東洋思想(今日の東洋思想)』第4号、2000年)

⁴¹ 国土統一院は1969年3月設立。国土と民族の統一に関する諸問題を総合的に調査研究し、統一政策と案を樹立し、統一に関する教育・広報・宣伝の業務を遂行するため設置された中央行政機関である。(『政府組織變遷史』(行政自治部、1998年)、韓国民族文化大百科、韓国学中央研究院)。

⁴² 許文道『元暁研究論叢』(国土統一院調査研究院、1987年10月27日)。

暁大師」、中村元の「元暁の思惟構造の一考察」、Robert buswell の *The chronology of wonhyo's life and works* など、彼らは韓国学者の主なテーマであった韓国思想史における元暁の地位に対してではなく、もっぱら思想的探究と仏教史における位置に対して照明に焦点を当てている。

二. 仏教界の宗団統合に対して

元暁の通仏教精神は、あるいは仏教界の宗団統合が要請された時、仏教界の浄化運動、妻帯僧紛争の流血事態⁴³が起こった時にも盛んに提唱された。次の記事は「韓国仏教諸宗統合委員会」の結成を告げる報道である。

19 個の宗団に分かれている我が国の仏教界で統合運動が胎動している。太古宗、総和宗、元暁宗、法相宗の四つの宗団が、18日の午後2時、新文化会館で統合委員会結成大会を開いた。韓国仏教界の統合が望まれているにもかかわらず、各集団の利害関係がからみあって、その実現が難しいとされているが、今回の太古宗などの四つの集団が統合の実現のため動いていることには、曹溪



[図 31] 韓国仏教諸宗統合委員会結成大会 (1975 年)

宗や他の宗団も歓迎の意を現わしている。現今の仏教界を試みると、宗派は乱立して伝統は光を失っており、僧団は紊乱して権威が落ちているとの前提から、「元暁聖師の成就した和諍理念を掲げて総和団結すべきだ」と四つの宗団は同日の統合宣言文で明らかにした⁴⁴。

三. 海外への宣揚

⁴³ 1954年5月23日、李承晩大統領は「妻帯僧は寺刹から立ち去れ」の浄化諭示を発表した。妻帯僧を親日精算の名目で分離しようとしたのである。その後、比丘僧と帯妻僧の間の衝突が本格化した。1950年代以後の韓国仏教界における比丘・妻帯紛争は、1954年の太古寺流血事態を巻き起こしたこともある。仏教界は、公権力の力を借りて一応統合宗団を発足することでこの内部紛争を解決しようとしたが、軍事政権の半強制的仲裁で行われた比丘・妻帯間の和解は、統合宗団発足4カ月後に破局を迎えた。その後、長い法廷争いの末に、妻帯側が1970年に太古宗を設立、ついに分宗を選択することになった。

⁴⁴ 「統合を急ぐ仏教の四つ宗団一分裂から統合へ、仏教中興を成し遂げようというスローガンの下で発足した韓国仏教諸宗統合委員会」（『東亜日報』1975年11月20日）。

海外に韓国仏教を紹介する場合、元暁に始まる韓国思惟の伝統と脈が強調されたのは言うまでもない。アメリカへの布教戦略としても、中国や日本仏教とは異なる特徴として通仏教がとり上げられた。次の例がそうである。

海外布教を始めてから百年も過ぎた日本や中国仏教に比べると、韓国仏教の成長度は目覚ましい。元暁大師の偉大な包容力に根源を置いた韓国仏教は単一宗である「通仏教の特徴」を持っていて、西洋人の東洋に対する興味を満たしながら神秘感を刺激するのに十分なあらゆる要素を揃えている⁴⁵。

このような過去の傾向について沈載寛は次のように指摘したことがあり、政治的次元における通仏教論の特徴を集約していると思われる。

近代韓国仏教の研究史を照明する論稿は、日帝の植民地遺産に対する批判がほとんどである。植民地遺産とは、日本の民族抹殺政策に対する防御的民族主義または抵抗的民族主義の形態を基本とした、さらに、解放後の国家理念を大衆に鼓吹し、体制イデオロギーを固め、それをもって政権維持の基盤を作る粗雑な扇動政策までを、植民地遺産と見なすべきである。冷戦体制下に作られた反共精神は、植民地時代に作られた民族主義よりも軽薄なものであった。ここで共産主義に対抗し、あるいは祖国近代化に向けた総和団結のスローガンは、変容した仏教解釈と会うことになる。もしかしたら、そのスローガンを仏教から持ち去ったのかもしれない。とにかく維新とか総和とか統一という用語は60-70年代の仏教学者たちにも慣れた用語であり、韓国仏教の特定を規定する用語であった⁴⁶。

3) 帰一心と通仏教

元暁の代表的著書『大乘起信論疏』（以下、起信論疏）に対する近現代学者の認識も考慮する必要がある。近代における『起信論疏』の再認識も、元暁思想を代表する用語とされる「帰一心」⁴⁷の台頭も、当時の通仏教論と関わるからである。石井公成の「近代アジア国

⁴⁵ 「世界로 뻗는 韓국의 勢 (27) 韓国仏教의 大美布教拠点 弘法院 (世界に広がる韓国の勢 (27) 韓国仏教の大美布教拠点弘法院)」 (『京郷新聞』1976年9月7日)

⁴⁶ 沈載寛『脱植民地時代の 우리의 仏教学 (脱植民地時代の我々の仏教学)』(책세상, 2001年) 109頁。

⁴⁷ 「帰一心源 饒益衆生」。元暁は『大乘起信論疏』の帰命三宝偈を解説し、帰命三宝がすなわち「帰一心源」であるとした。

における大乘起信論研究の動向」(『仏教学レビュー』1、金剛大学仏教文化研究所、2006年)は、元暁と『大乘起信論』(以下、『起信論』)の関係、近代韓国仏教界の『起信論疏』への注目について、次のように述べている。

『起信論』は、簡略でありながらも多様な教理を包括しているので、中国、韓国、日本の諸国において重視されてきており、仏教の入門書として活用されてきた。この『起信論』を、諸経論の内容を包括しており多様な教理的対立を調和する最高の論書として把握した人は、新羅の「元暁」である。元暁の著作の大部分は『起信論』に対する参究と繋がっている……新羅末期から高麗初期以降、韓国仏教界では、華嚴宗と禪を主要な要素としてきたため、『起信論』は伝統的に重視されており、僧侶の主な学習対象でもあった。ところが、朝鮮時代の数回の復興時期を除けば、仏教に対する抑圧が強かったため、仏教教学も衰退してしまった。それで20世紀になって近代的仏教研究が開始され李能和や権相老らは立派な業績をあげたが、とはいえ、(韓国仏教徒において——引用者) 主要な研究対象は、中国の『起信論』ではなく自国の仏教史であった。日本統治下で日本のさまざまな宗派が活発に韓国内に流入しており、日本人研究者によって韓国仏教に対する研究が開始された。ところが、韓国仏教は中国仏教を受け入れただけで独自性を持っていない、あるいは隠遁的であり呪術的であるという否定的な面だけが日本学者によって強調された。それで、韓国人学者の間に、韓国仏教の意義を明らかにしようとする試みが現れたのである。そのような状況の中で登場したのが、中国でも日本でも尊重されてきた元暁の『起信論』注釈の思想、つまり『起信論』に基づく「元暁の会通思想」であった⁴⁸。

石井は「起信論を多様な教理的対立を調和する最高の論書として把握した人は、新羅の元暁である」と評価したが、実際に、元暁は『起信論』について「諸論之祖宗、群諍之評主」⁴⁹と評しており、彼の『起信論疏』は早くから中国と日本に伝え称賛されていた。

しかし上文にもあるように、元暁死後、韓国内では『起信論疏』に対する認識は弱くなった。少なくとも高麗中期の義天の時期まで『疏』『別記』が国内で広く読まれていたこと

⁴⁸ 石井公成「近代아시아 여러 나라에 있어서 「大乘起信論」 연구의 動向 (近代アジア国における大乘起信論研究の動向)」(『仏教学レビュー』1、金剛大学仏教文化研究所、2006年) 117頁。(強調は引用者)

⁴⁹ 元暁は『起信論別記』で『起信論』は「諸論の祖宗、群諍の評主」と高く評価している。「其為論也。無所不立。無所不破。如中觀論十二門論等。徧破諸執。亦破於破。而不還許能破所破。是謂往而不徧論也。其瑜伽論撰大乘等。通立深淺。判於法門。而不融遣自所立法。是謂与而不奪論也。今此論者。既智既仁。亦玄亦博。無不立而自遣。無不破而還許。而還許者。顯彼往者往極而徧立。而自遣者。明此与者窮与而奪。是謂諸論之祖宗。群諍之評主也。」

は、さまざまな文献に『疏』『別記』が引用されていることから確認できる⁵⁰。新羅時代から10世紀初に至るまでは、元暁の『起信論』に基づく華嚴思想と義湘系の華嚴思想を統合しようとする試みが続けられた⁵¹。

ところが、高麗末以降、『起信論疏』『別記』が流通した事実はまず確認できない。『大正新修大藏經』に入蔵された現存本『起信論疏』（日本大正大学所蔵、元録9年刊本）と『別記』（日本大正大学所蔵、万治2年刊本）も日本で刊行されたものである。また『韓国仏教全書』に収録される『起信論疏』は海印寺所蔵の木版本を底本としているが、これは、清末、中国の金陵刻経処から刊行された活字本を復刻したものである。このように朝鮮時代以後は『疏』『別記』刊行の例はほとんどなかった。柏庵性聡（1631-1700）以後、韓国内で主に流通した『起信論』註釈書は『大乘起信論疏筆削記会編』であったと推測される⁵²。後学も主に中国の法蔵の『義記』に基づいて『起信論』を理解しており、元暁の『疏』『別記』に対する認識はかなり薄くなっていたのである。

ところで、元暁の『起信論疏』が、韓国学界において再び注目され始めたのは、近代になってからである。近代の多くの韓国仏教徒や知識人は、中国と日本で『起信論疏』が尊重されてきたことを改めて自覚し、元暁の『起信論疏』に対する関心も高まった。次に引用する記事は、そのことをよく示している。

元暁聖者の著書はこのとおりである。千二百余年前の著書としてこれほど多種多量であることに驚くのである。しかもこのような著書のほとんどが、朝鮮ではあまり流伝しなかったのに、中国や日本では大きく歓迎され刊行されたのである。とりわけ中国では『海東疏』に対する認識が最も高かった⁵³。

⁵⁰ 元暁が『大乘起信論』に注目して以来、新羅仏教界において『大乘起信論』にへの関心が非常に高まったことは次の文献の存在からわかる。見登の『大乘起信論同異略集』『大乘起信論同玄章』、太賢の『大乘起信論内義略探記』、憬興の『大乘起信論問答』、勝莊の『起信論問答』、著者未詳の『起信論宗要』『大乘起信論会記』などである。これらはおおむね8世紀前半から9世紀初めまでの典籍である（石吉岩「近現代韓国の大乘起信論疏別記研究史」（『仏教学レビュー』2、金剛大学仏教文化研究所、2007年）13頁。

⁵¹ 『釈摩訶衍論』の出現と、10世紀初めの文献と推定されている「健掣標訶一乗修行者秘密義」は、このような傾向の連続性を見せてくれる（石井公成「釈摩訶衍論」の成立事情」（鎌田茂雄博士還暦記念論集『中国の仏教と文化』、東京大出版社、1988年）、崔鉛植「大乘起信論と東アジア仏教思想の展開」（『仏教学レビュー』、金剛大学校仏教文化研究所、2006年）。

⁵² 石吉岩「近現代 韓国の大乘起信論疏別記 研究史（近現代韓国の大乘起信論疏別記研究史）」（『仏教学리뷰（仏教学レビュー）』2、金剛大学仏教文化研究所、2007年）13-15頁。

⁵³ 黄義敦「옛자랑 새해식 元暁의業績（昔の自慢新しい位解釈元暁の業績）」（『東亜日報』1936年1月7日）。

わが半島では研究どころか、知りもしないし、影印もない。しかし他の民族である中国人は、いまだにこれを『海東疏』と称して尊敬し研究している。本当に恥ずかしいことこの上ない。筆者も『海東疏』を母国では得られなかったが、中国の上海に滞在した時に、中国のある友人が所有しているのを借読したことがある⁵⁴。

元暁のような人の学問は三蔵を貫通している。そのため、経疏などの著述がきわめて多いが、その中でも彼の『大華嚴経疏』と『大乘起信論疏』は、唐土に広く流布し、いわゆる暁公疏、海東疏と呼ばれた。これらの書は、華嚴経、起信論の本旨を闡明したものであり、彼の（思想的——引用者）準拠を天下に見せたものである⁵⁵。

とりわけ、崔南善の場合「通仏教」を論じた「朝鮮仏教—東方文化史上에 잇는 그 地位」(1930年)で、法蔵が元暁の『起信論疏』を多く参考したことに触れて、次のように述べている。

とりわけ法蔵が、当時の新興勢力として教界を風靡する法相宗を相手にして善力戦闘して、一種の幟を高く揚げる際には、『起信論』の力に負うところが大きかった。ところで、この法蔵の起信論疏は、元暁の疏の内容を多く引用したものであり、また、弟子に起信論を教える際に暁公の疏を課本にした。このようなことから、一般の華嚴宗の中に浸透している暁公の隠徳を考えることができる⁵⁶。

これ以外にも、近代の仏教雑誌には、新たな『起信論疏』に対する認識とともに、『起信論疏』下巻（『仏教』（新版）8巻、仏教社、1938年）、『起信論疏』上巻（『仏教』（新版）18巻、仏教社、1938年）、「元暁起信論疏科目」（『仏教』（新版）18巻、仏教社、1938年）、趙宗法「大乘起信論講義」（1-4）（『仏教』（新版）94-99、仏教社、1932年）⁵⁷などが掲載された。また、特別な例ではあるが、韓龍雲は、みづから刊行した雑誌『仏教』に親日の論説掲載を要求された時、その反抗の表現として、元暁の『起信論疏』の原文を『仏教』（1938年12月号）の全編にかけて載せたこともある。

ところで、ここに挙げた記事と論文は、『起信論疏』自体に対する思想的分析までは及ん

⁵⁴ 白性郁「大入小의 一理（大入小の一理）」（『東亜日報』1926年1月12日）。

⁵⁵ 金庠基「外方에 끼친 先人의 자취（外方に及ぼした先人の跡）」（『東亜日報』、1934年12月5日）。

⁵⁶ 崔南善「朝鮮仏教—東方文化史上에 잇는 그 地位（朝鮮仏教—東方文化史上におけるその地位）」（『朝鮮仏教』74号、1930年）12頁。

⁵⁷ 近代における『起信論』の講義としては、趙宗法「大乘起信論講義」（1-4）（『仏教』（新版）94-99、仏教社、1932年）。趙哲雲「大乘起信論講義」（『仏教』101-104、仏教社、1932年）。許永鎬（訳）「大乘起信論」（『仏教』（新版）10巻、仏教社、1938年）が挙げられる。

でない。それは『起信論疏』に対する認識の必要性を喚起し、民族の仏教思想の自負心を現わすことが第一の目的だったためであろう。これについて、石吉岩は「近現代韓国の大乘起信論疏別記 研究史（近現代韓国における大乘起信論疏別記の研究史）」において、「国内の『疏』・『別記』研究は、厳密に言って学問的立場から出発したとは考え難い。これは近現代の韓国社会の桎梏ともかかわる」⁵⁸と述べている。

石井氏が指摘したとおり、近代の韓国学者が注目したのは『起信論』でも『起信論疏』でもなく、『起信論』に基づく「元暁の会通思想」であった。このことは、これまで述べた通仏教論の流行とも関係がある。崔南善の通仏教の発言以後、韓国学会では、元暁の『起信論疏』『別記』にいつそう注目し、元暁の思想を「会通」「総合」「和諍」として把握する傾向が強まった。

このように、詳しい分析もないまま元暁の偉大さを現わす著書として『起信論疏』が取り上げられていたが、1960年代以後になって、より具体的な『起信論疏』分析がなされるようになった。1945年以後しばらくの間は、日本仏教と西洋哲学への対応のため韓国思想が模作され、元暁の思想と『起信論疏』は引き続き注目されたが⁵⁹、60年代後半に至り、李箕永が『元暁思想』⁶⁰を執筆することによって『疏』『別記』研究は画期的転機を迎えた。その後70年代から『疏』『別記』研究は本格的に拡大していった。たとえば、高翊晋「元暁의 起信論疏別記를 통해 본 眞俗円融無碍觀과 그 成立理論（元暁の起信論疏別記を通じて見た眞俗円融無碍觀とその成立理論）」（『仏教学報』10、仏教文化研究院、1973年）、朴鍾鴻「元暁의 哲学思想（元暁の哲学思想）」（『韓国思想史—古代編』、日新社、1966年）、殷貞姫「起信論疏別記에 나타난 元暁의 一心思想（起信論疏別記に現れた元暁の一心思想）」（高麗大学博士学位論文、1982年）などが、その代表例として挙げられる。

この過程で元暁思想を現わす用語として、『起信論』の一心二門構造にもとづく「一心」

⁵⁸ 石吉岩は「元暁学研究の全般的傾向がそうであるように、国内の疏・別記研究は、厳密に言って学問的立場から出発したとは考え難い。これは近現代の韓国社会の桎梏ともかかわるが、その奇形的出発が元暁学や疏・別記研究にも少なからぬ歪曲を招いたというのが事実である。ゆえに、多くの研究論文が量産されたにもかかわらず、学問的成果の蓄積という面では遅れた歩みを見せている」と述べた。（石吉岩「近現代 韓国の大乘起信論疏別記研究史（近現代韓国の大乘起信論疏別記研究史）」（『仏教学리뷰（仏教学レビュー）』2、金剛大学仏教文化研究所、2007年）31頁。

⁵⁹ 石吉岩「近現代韓国の大乘起信論疏別記研究史（近現代韓国における大乘起信論疏別記の研究史）」（『仏教学리뷰（仏教学レビュー）』2、金剛大学仏教文化研究所、2007年）11-17頁。

⁶⁰ 拙稿「李箕永の仏教研究と韓国現代仏教学」（『東アジア文化交渉研究』、関西大学大学院東アジア文化研究科、第6号、2013年）を参照されたい。ベルギーのルーベン大学でインド哲学を専攻した李箕永は帰国後、分野を変えて元暁研究に没頭した。彼は中国の清末民国初に金陵刻經処で刊行された元暁の『大乘起信論疏』と『大乘起信論別記』の会本（海印寺・藏經閣復刻本）に基づいて元暁の世界観を論じた『元暁思想 1:世界観』（1967）を刊行し、元暁研究活性化の先頭に立った。

が浮き彫りにされたのである。元暁が「一心」について語る次の語は、名句としてよく取り上げられた。

何為一心。謂染淨諸法其性無二，真妄二門不得有異，故名為一。此無二處，諸法中実，不同虚空，性自神解，故名為心⁶¹。

こうして『起信論疏』に関心を持つ多くの学者は、元暁の思想を「帰一心」思想であると規定した。ところが、この「一心」もまた「通仏教」概念と結びつけられ、本来の元暁が言う「一心之原」⁶²とは異なる意味で理解される場合が多くなった。

元暁は、すべての思想の源泉である一心、その一心論にもとづいて大乘と小乗の主張に見える矛盾を調和させた……そこで、印度の根本仏教と中国の宗派仏教に対して、韓国仏教は「通仏教」というのである⁶³。

ところが、この「帰一心」も、単純に教理問題に限らず、「通仏教」と同様、社会現象や政治理念に活用される傾向も見える。「元暁의 起信論疏別記를 통해 본 真俗円融無碍觀과 그 成立理論 (元暁の起信論疏別記を通じて見た真俗円融無碍觀とその成立理論)」(1973年)⁶⁴を公表した高翊晋は、次のように述べている。

元暁の仏教思想の中で何より注目すべきは、彼の起信論哲学である。インド大乘仏教の時期から、中観・唯識の二つの学派は思想的に激しく対立していた。ところが、元暁は、二門は一心によるという『起信論』の一心説から両者の対立を止揚する合理的な道を発見し、「和諍総和」の哲学を展開した……このような元暁と義湘の仏教思想は、単純に教学的性格の面のみに限られるのであろうか。当時の状況としては、国民の総和団結が要請されていたこと、また、仏教の宗教的目的と国家の政治的理念が、決して相反するものではないということを明らかにする必要があった。このことを考えると、我々は、二人の高僧の仏教思想から、高い次元の国家意識

⁶¹ 元暁『大乘起信論疏記会本』（『韓国仏教全書』巻1、741上）。

⁶² 「自非杜口大士。目撃丈夫。誰能論大乘於誰言。起深信於絶慮者哉。所以馬鳴菩薩。無縁大悲。傷彼無明妄風。動心海而易漂。愍此本覺眞性。睡長夢而難悟。於是同体智力堪造此論。贊述如來深經奥義。欲使為学者暫開一軸。徧探三蔵之旨。為道者永息万境。遂還一心之原。」（元暁『大乘起信論疏記会本』（『韓国仏教全書』巻1、733上）。

⁶³ 吳法眼「元暁의 和諍思想 研究 (元暁の和諍思想研究)」(弘法院、1992年) 22頁。

⁶⁴ 高翊晋「元暁의 起信論疏別記를 통해 본 真俗円融無碍觀과 그 成立理論 (元暁の起信論疏別記を通じて見た真俗円融無碍觀とその成立理論)」(『仏教学報』10、仏教文化研究院、1973年)

を感じとることができる。このように、新羅の三国統一の当時、僧侶たちは直接的現実参与の実例を見せており、そればかり、思想的にも驚くべきほど寄与していた。当時僧侶たちのこのような国家意識は、為政者たちの熱い仏教信仰と結びつけられ、三国統一の精神的原動力になったと思う⁶⁵。

このように「帰一心」は「和諍」と「通仏教」とセットとして登場していた。これには韓国的心性、民族統合、護国仏教の理念の象徴語として使われ、元暁は次第に「統合主義的人物」に変貌する。しかも彼の『法華経宗要』の思想も『法華経』の「会三帰一」と結びつけられて、護国の理念として認識されることになる。次の例にそれが見える。

（元暁は——引用者）三国統一の理念と団結を示すため『法華経宗要』を書いた。『法華経』は会三帰一の思想を盛り込んでいる……元暁はこれを護国仏教思想として変容させた。会三帰一の三人の子供は百済、高句麗、新羅、会三帰一の火事の家は元暁当時の事情、会三帰一の百万長者は、理想的指導者を意味する。この三つが集まって一つに帰するという会三帰一を唱えたのである⁶⁶。

さて、近代韓国における元暁と『起信論疏』への関心と態度は、日本や中国の仏教界と比べると大きな差異がある。近代の中国日本では『起信論』の著者をめぐって、中国撰述説と印度撰述説の間に激論が起こっており、『起信論』自体の成立に関心が注がれていた。日本の場合、原坦山（1819－1891）が東京帝国大学文科大学の和漢文学科で講師として『起信論』を講義したが、西洋の心理学にもとづく「実験仏教学」の立場から『起信論』を解釈し⁶⁷、近代的学問方法の適用を試みた。その後、村上専精や吉谷覚寿が講座を続け、1918年、望月信亨が『起信論』の中国撰述説を主張してから、印度と中国撰述説の激論が起こったのである。

中国の場合も、楊文会（1837－1911）を中心に『起信論』への関心は強かったが、彼は中国に進出した西洋の宗教と日本浄土真宗を意識し、『起信論』を根本とする中国仏教を宣揚しようとした。このほか『起信論』の成立年代について章太炎（1869－1936）は1908年

⁶⁵ 高翊晋「新羅僧의 国家意識（新羅僧の国家意識）」（『東大新聞』1976年5月11日）。

⁶⁶ 「先人教友録－元暁と義湘（下）（先人教友録－元暁と義湘（下）」（『京郷新聞』1983年11月26日）。

⁶⁷ 原坦山の講義は、当時としては近代的立場からのものであった。その講義は、第一回生であった井上哲次郎（1855－1944）などの学生以外に、大学総理であった加藤弘之（1836－1916）などが聴講したという。

「大乘起信論弁」を發表しており⁶⁸、梁啓超（1873－1929）は1922年「大乘起信論考証」を發表した⁶⁹。また『起信論』を中国の偽作と批判した歐陽競無（1871－1943）らと、印度撰述説を信じた武昌仏学院の太虚（1890－1947）らは、激しい論争を続けた。

こうしたことを考えると、韓国だけは『起信論』の成立に対する関心というより、近代東アジアに盛んであった『起信論』の議論に接してその意義を再認識し、やがて元暁の『起信論疏』が持つ意味、国際的位相、独創性に注目し始めたのである。当時の民族意識の中で元暁と『起信論疏』が論じられたのは自然な成り行きであった。また、民族意識にもとづく通仏教論とも結びつけられ、その後の元暁の表象に影響を及ぼしたのである。

以上のように、明治以降の日本仏教界における通仏教論、崔南善を初め韓国の近代仏教徒が主張した通仏教、1945年以降の民族主義ブームの中で韓国学研究者が主張した通仏教、現代の曹溪宗団が提唱している通仏教の伝統⁷⁰は、それぞれ異なる背景があり概念間の差異が認められる。この差異に対する理解なしに、「韓国仏教は通仏教の伝統を維持しており、それは元暁の和諍と帰一心の精神から始まった」とか、「現在の韓国仏教界の通仏教論は、崔南善が明治期の日本仏教徒たちの通仏教論をそのまま受け入れたものである」と考えるのは、あまりにも単純で非歴史的な理解といえよう。

小 結

本章では、近代韓国仏教界における通仏教論の台頭と、その後の変容について考察した。近現代において「通仏教」は元暁の思想のみならず、韓国仏教の特徴を現わす用語として定着してきた。ところが、最近、この用語の意味の曖昧さが議論を呼んでいる。それは、この用語が、各時代の異なる背景と意図のもとに提唱されてきたからである。

まず、崔南善以前、全韓国仏教を一括して通仏教、会通仏教と見なした文章は、1930年

⁶⁸ 章太炎「大乘起信論弁」（『民報』、中国同盟会、1908年）。

⁶⁹ 梁啓超「大乘起信論考証」（『東方雑誌』商務印書館、1922年）。

⁷⁰ 「曹溪宗宗憲」には、第一の精神として「通仏教精神」を挙げている。すなわち「九山禪門が次第に山門を開き、教宗の五つの宗派がともに活動して、参禪の家風と教学の研鑽が、我が国に溢れていた。ところで、高麗王朝後期に至って国運が衰弱すると、国教であった仏教の教勢もまた振るわなくなったが、太古普愚国師があらゆる宗派を一つに合わせて単一の曹溪宗を作ろうと表明した。この通仏教は我が国の仏教の特徴であり世界万邦に誇るべき事実である……」（大韓仏教曹溪宗教育院仏学研究所『曹溪宗法의 理解（曹溪宗法の理解）』曹溪宗出版社、2011年）。つまり、禪仏教の伝統を中心に置きつつ、教学と浄土、密教修行までを包括するのが通仏教の伝統だといえる。

以前の韓国の雑誌や新聞などを検討する限り見当たらない。同様に、明治期から日本で盛んになった通仏教論にも、元暁や韓国仏教を取り上げた例は見えない。これらの事実から、韓国学界において元暁と結びついた通仏教の語が登場したのは、崔南善の1930年の主張が嚆矢であることがわかる。

その後、この語は、韓国内で多様な意味で使われるようになる。まず、1960年代から韓国思想の原型と脈の模索が要請された時に、朴鍾鴻、李箕永ら多くの学者は、僧朗、円測、元暁、義湘、道説、義天、知訥など歴史上の思想家の脈絡をさぐり、そこには「通仏教」の統合・融合の要素が共通して備わっていると主張した。

また、仏教集団の分裂、南北分断などを解決策する理念として「平和と統一」の同義語としても「通仏教」が取り上げられた。この場合、元暁が新羅時代の三国統一の理念として当時から通仏教の用語を提示していたという意見も出された。

さらに『起信論』の注釈者としての元暁の位置づけについても考察したが、これもまた上記の通仏教への関心と関わっていた。高麗時代以降韓国内では注目されなかった『起信論疏』が近代において再び注目を集めるようになる。それは『起信論疏』が東アジアにおいて高く評価されてきたことと、それを誇りとする韓国仏教の自負心があったからである。また「帰一心」の語も、元暁の思想の特色として注意されるようになり、続いて近代以後、統合主義、和解主義、統一原理を象徴する人物として造形されたのである。

本章ではこのように通仏教という用語の認識の変化を見てきたが、明治期以後の日本仏教界における通仏教論、崔南善を初め近代仏教徒が主張した通仏教、1945年以降の民族主義ブームの中で韓国学研究者が主張した通仏教、現代の曹溪宗団が提唱する通仏教の伝統には、それぞれの背景があり概念間に差異が認められる。我々は、この相違についても正しく理解する必要があると思われる。

第8章 元暁論に対する省察

はじめに

これまで述べてきたように、元暁とかかわる「和諍」「通仏教」用語の認識と変化には、近代以降の韓国内の政治的および社会的要素と学界動向が反映されている。言い換えれば韓国的理解による誤解という側面があるわけであり、本章ではそのことについて論じることにはしたい。特に近代日本の元暁認識との差異を把握することによって、近代韓国の元暁に対する特異な理解の特徴が、より明確に読み取れると思う。その際、元暁とともにつねに併論される義湘に対する近代仏教徒の認識をあわせて紹介し、元暁理解を浮き出たせることにしたい。さらには、こうした考察を踏まえた上で、近代における元暁認識が、今日に至るまでどのように存続しているのかについて述べることにする。

1 元暁に対する選択的認識

1) 近代日本における元暁認識との比較

近代日本において元暁認識が窺える資料としては、韓国よりも早く1900年代以前から関連論稿が見られる¹。元暁を主要対象としているわけではないが、『鬼涙談：経世美事』（1887）の「第71章、元暁泓水ヲ飲テ大悟ス」、「仏説孟蘭盆経鼓吹：一名・報恩経亀鑑」（1895）の「第三十中、元暁師縁」²、『対韓仏教』（1895）³、村上専精の『大乘起信論講義』（19

¹ 近代期日本における元暁研究及び関連資料については、梁銀容『新羅元暁研究』（円光大学校出版局、1979年）、福士慈稔「日本における元暁研究の現状と課題」（『韓国宗教史研究』7、韓国宗教史学会、1999年）、福士慈稔『新羅元暁研究』（大東出版社、2004年）、韓国留学生印度学仏教学研究会『日本の韓国仏教研究動向』（臧経閣、2001年）などを参考した。また日本の国会図書館の近代ライブラリー、および明治以後の仏教書や雑誌を参考した。

² 林古芳「第七：元暁泓水ヲ飲テ大悟ス」（『鬼涙談：経世美事』、淡月堂、1887年）。琢了述他「仏説孟蘭盆経鼓吹：一名・報恩経亀鑑、第三十中元暁師縁」（『各宗必携布教文庫』第1編、金尾文淵堂、1895年）。

³ 『対韓仏教』は元暁を主題としているわけではないが、同書の中で古代韓国仏教史を論じて「此朝元暁義湘等ノ碩徳輩出シテ仏法大ニ興ル」とあり、元暁に言及している。この書から当時の日本の韓国仏教に対する認識が窺えるが、日本仏教が古代韓国仏教から受けた影響を「恩恵」と言い「親子の関係」「父母の恩」と表現しながら、その報恩を返すためには、盛行しつつある今日の日本仏教が抑仏のため衰退している韓国仏教を研究し布教すべきだと「第四章、日本仏教家ノ仏教上ヨリ

00) などに元暁に関する論及が見える。これらの題目からもわかるように、この時期の日本では、元暁の悟りにかかわる説話や「神僧」としての姿、さらに「華嚴宗僧侶」⁴のイメージが一般に広がっていたようである。あるいは、村上專精のように『起信論』を論じる際に、『起信論』三疏の一つの著者である元暁に必然的に触れる場合もあり⁵、「起信論注釈家」としてもよく知られていたことがわかる⁶。

その後、1900年代以後の論稿を見ると、元暁に対するより綿密な検討が行われるようになる。しかし、日本の学者の研究には、当時の多くの韓国の学者が行った元暁の表象化・宣揚・修飾・賛仰のようなものは、ほとんど見られない。ただ、教理分析の次元で元暁思想に接近する傾向が強い。また、元暁関連文献や史料の発見、収集、分析が進められ、それらの蓄積は、現在でも元暁研究を行う基礎資料になっている。

このような近代日本における元暁認識の特徴を大きく分けると、(一) 史料の発見による元暁再認識、(二) 華嚴宗内での独自の位相の確保、(三) 華嚴宗以外の側面(唯識・浄土など)へ認識拡大になる。以下、それぞれの側面について述べよう。

(一) 1914年の誓幢和尚碑の発見は、日本仏教界はもちろん、それ以外の歴史学者や知識人らが元暁を再認識する重要なきっかけを提供した。偶然、総督府所属の人によって碑片が発見され関連研究が進められたが、元暁の生没年代、古代日本と朝鮮の関係、元暁の著書や活動とその影響などが明らかになったのである。長い時間忘れ去られたこの碑片の発見について小田幹治郎は「新羅の名僧元暁の碑であることが明らかになった。その名が支那は勿論日本に聞えて居って支那の書籍にも日本の書籍にも見えて居る。かかる名僧の碑が、近頃になって初めて出たということは一つの奇跡であり又朝鮮の歴史の上で大切な資料の発見といわねばならぬ」⁷と述べており、日本の学者たちによって珍重されたことがわかる⁸。下に掲げたのは、小田幹治郎が「新羅名僧元暁の碑」(『朝鮮彙報』、朝鮮総督府、1

朝鮮ニ対スルノ義務」で詳しく述べている。

⁴ 「元暁は海東華嚴の初祖と仰がれ」(見山望洋「新羅の名僧暁・湘二師」、『新仏教』第12巻第6号、新仏教徒同志会、1911年)、「元暁は華嚴宗の祖であり」(小田幹治郎「新羅名僧元暁の碑」、『朝鮮彙報』、朝鮮総督府、1920年)、「本来華嚴の学僧であり……華嚴宗の開祖である」(葛城末治「新羅誓幢和尚塔碑に就いて」『青丘学叢』第五号、青丘学会、1931年)など。

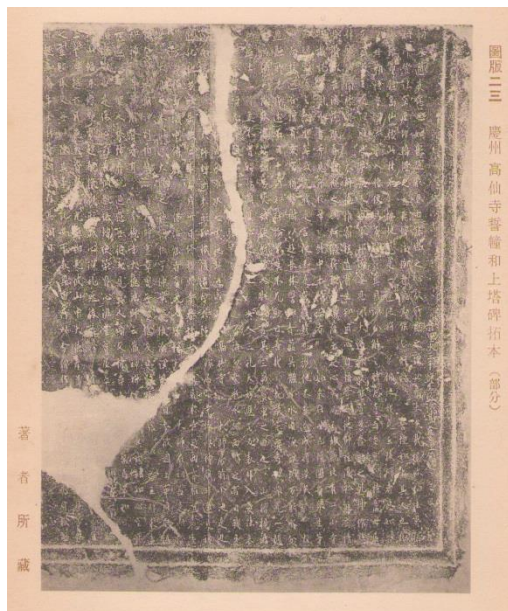
⁵ 村上專精『起信論達意』(哲学書院、1902年)、『大乘起信論(真諦訳)』(丙午出版社、1908年)。

⁶ 「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」(脇谷撫謙「新羅の元暁法師は果たして至相大師の弟子なりしや」(『六條学報』第八三号、任寅会、1908年)。

⁷ 小田幹治郎「新羅名僧元暁の碑」(『朝鮮彙報』、朝鮮総督府、1920年)67頁。

⁸ 葛城末治はこの碑の発見が持つ意義について、誓幢和尚碑の誓幢とは「韓国華嚴宗の開祖の元暁」であること、元暁は新羅十大聖賢「薛聡」の父であること、薛仲業が日本に使臣として来たという記事と『続日本記』の記録が合致すること、これまで未詳とされた元暁の生没年が明らかになったこと、この碑文に古代日本の文字があること、「誓幢」は新羅の軍号であること、碑文が行書であ

920年)で碑片の発見について述べた内容と、葛城末治の『朝鮮金石攷』(大阪屋号書店、1935年)に収録された碑の写真である。



〔図32〕誓幢和尚碑（『朝鮮金石攷』収録）

「京福宮内の本府博物館に「高仙寺誓幢和尚塔碑」と名を付けた石碑がある。今勤政殿の西の廻廊に陣列してあるが、上半部が欠して下半部のみが残って居る。この塔は大正三年の春、本府に於て朝鮮の金石文を集める時に、慶尚北道慶州郡内東面暗谷里の小流の中から偶然発見したもので、書籍でも見たことがなく又世間にも知られて居らなかったのである。文字は多少欠落して居るが、大体読むことが出来るので、誓幢和尚の事跡を勤していることが分かり、それと同時に新羅の名僧元暁の碑であることが分かった。元暁は朝鮮の華嚴宗の祖であり朝鮮には元暁庵、元暁寺、或は元暁院と名を付けた寺が頗る多い。又一代の知識と尊崇された程の人であって著述も少なくないが、その名が支那は勿論日本に聞えて居って支那の書籍にも日本の書籍にも見えて居る。かかる名僧の碑が、近頃になって初めて出たということは一つの奇跡であり又朝鮮の歴史の上で大切な資料の発見といはねばならぬ⁹。」

そればかりか、『金剛三昧経論』¹⁰『二障義』などの板本や写本の発見、『華嚴縁起絵巻』の再評価など、元暁関連資料の再発見が続いた。韓国に残っていない元暁著述の写本が日本で多く発見されたため、それらの情報に直接接することができた韓国人の日本留学生たちの多くは、元暁の存在に改めて目を見はった。そのことを如実に示す例が、第一章に紹

ることなどが確認できたとしており、資料的価値を高く評価している。さらに1968年にはこの碑の上部の碑片が発見され、黄寿永の「新羅誓幢和尚碑の断片」（『考古美術』108、1970年）が発表された。

⁹ 小田幹治郎「新羅名僧元暁の碑」（『朝鮮彙報』、朝鮮総督府、1920年）67頁。

¹⁰ 小野玄妙「元暁の金剛三昧経論」（『新仏教』11-6、新仏教同志会、1911年）。「二、元暁の金剛三昧経論。其中金剛三昧経論（義天録上巻参看）という。新羅元暁の著述として頗る有名なもので、其述作の由来等は、具に宋高僧伝にも書いてあるが、三国史記第四十六薛聡列伝にも「世伝日本国真人贈新羅使薛判官（詩）序云「世伝日本国真人贈新羅使薛判官詩序云嘗覧元暁居士所著金剛三昧論深恨不見其人聞新羅国使薛即是居士之抱孫雖不見其祖而喜遇其孫乃作詩贈之其詩至今存焉但不知其子孫名字耳」と書いてある。この論早く我が国に伝えられたことは、今文並に東域伝燈目録、諸宗章疏録などに依り明瞭であるが、哀哉夙に亡逸して伝はらない。然し朝鮮には引続き流伝されて居たと見えて、東国文献備考、海東釈史等のその釈教目録中に其名を見た。今日は已に右名著の板木の所在が解った以上は、一度は世に紹介せられて欲しい」。小野玄妙（1883-1939）は、浄土宗の僧侶であり仏教文献学者でもあった。彼は『大正新修大蔵経』の編集主任と『仏書解説大辞典』の編集活動を行った。また彼が韓国海印寺で『高麗大蔵経』板本の調査中に禅宗の灯史『祖堂集』を発見したことは有名である。

介した「今津洪嶽老師訪問記」¹¹である。

(二) 一方、近代以前から元暁は、主に日本の華嚴学者によって「海東華嚴宗祖」と称されていた。とはいえ、中国の伝統的華嚴五祖（杜順（557－640）、智儼（602－668）、法藏（645－712）、澄観（738－839）、宗密（780－841））の傍系とされ「傍依」「五祖以外」と分類されたが、独自に論じられる傾向があった¹²。華嚴教学の面から元暁に言及したものとしては、脇谷摺謙の「新羅の元暁法師は果たして至相大師の弟子なりしや」（1908）、脇谷摺謙の「支那に学びし韓国の僧」（1910）、亀谷聖馨・河野法雲の「第 12 章傍依の師を論じる：第 2 節新羅義湘元暁二法師」『華嚴発達史』（1913）、今津洪嶽の「元暁大徳の事跡及び華嚴教義-華嚴経疏の発見」（1915）、湯次了栄の『華嚴大系』「第 3 華嚴五祖以外の講布」（1915）、八百谷孝保の「華嚴縁起絵詞とその錯簡に就いて」（1938）、高峰了州の『華嚴思想史』「元暁及び義湘とその門流」（1942）などが挙げられる。

その代表的な例をみると、湯次了栄は『華嚴大系』（1915 年）の「第 1 篇：教史」・「第 4 章：支那における華嚴の流行」・「第 2 節：唐朝時代の流行」・『第 3 項：華嚴五祖以外の講布』において、義湘、元暁、李通玄、神秀の順で叙述している。湯次は、元暁の悟道説と主要著述、華嚴関連著書、四教判を紹介し、『華嚴宗章疏目録』の註に元暁が法藏の弟子とされている誤謬などを指摘している。ここで注意すべきことは、伝統的華嚴五祖の認識にもとづいて、元暁が五祖の周辺の人物として位置づけられていることである。

ところが、華嚴学通史として高く評価されている高峰了州の『華嚴思想史』（1942 年）を見ると、第 13 章は「元暁及び義湘とその門流」であり、元暁・義湘など韓国の華嚴家を独立した章のもとに論じている。1930 年代になると、元暁は五祖とは相対化され、独立した形で研究されるようになるが、これは日本の伝統的華嚴祖統説が見直され、元暁および韓国華嚴の独自性が論じられるようになったのである¹³。

(三) さらに、元暁の思想に対する理解が広がることによって唯識・浄土などの面から論じられる傾向も出てくる。浄土の側面を論じたものとしては、末次明信「新羅時代の浄土教について」（1930 年）、八百谷孝保「新羅社会と浄土教」（1937）、江田俊雄の「新羅仏教における浄土教」（1939）、望月信亨「義湘・元暁・義寂等の浄土論並びに十念説」（1942）な

¹¹ 獅吼生の「今津洪嶽老師訪問記」（『朝鮮仏教叢報』、三十本山連合事務所、1921 年）では、「筆者は、偶然に神田神保町の古雑誌室で今津洪嶽の論稿「元暁大徳の事跡及び華嚴教義-華嚴経疏の発見」を見つけて、その著者である臨済宗僧侶今津を探し回って自宅を訪ねた」とあり、二人の「元暁著書」「日韓仏教関係」「韓国仏教の現況」に関する対話の内容が載せられている。

¹² 曹允鎬・佐藤篤志「日本の韓国華嚴学 研究動向（日本の韓国華嚴学の研究動向）」（『日本の韓国仏教研究動向（日本の韓国仏教研究動向）』、蔵経閣、2001 年）39 頁。

¹³ 曹允鎬・佐藤篤志「日本の韓国華嚴学 研究動向（日本の韓国華嚴学の研究動向）」（『日本の韓国仏教研究動向（日本の韓国仏教研究動向）』、蔵経閣、2001 年）46 頁。

どがあり、唯識法相の側面を論じたものとしては、富貴原章信「撰論の日本伝来について」(1940)、横超慧日「元暁の二障義について」(1940年)などが挙げられる。

とりわけ脇谷摺謙は「新羅の元暁法師は果たして至相大師弟子なりしや」の中で、元暁の生涯と教学を紹介し、はたして元暁が至相大師(602-668)¹⁴の門で修学したのかについてその真偽を問う。そしてそれは、中国華嚴宗の伝統の中に元暁を属させようとした意図からする記録の間違ひではないかと問題を提起している。また、『諸嗣宗脈記』で至相の弟子5人(賢首、元暁、義湘、慧裕、懷齊)の中に元暁と義湘も記されているが、この記録はいったい何によるのだろうかと言ひ、「義湘の伝と元暁の伝を混合して、元暁までも至相の弟子として、また華嚴の人物として見なしたのではないか」としている。むしろ元暁は入唐して玄奘の下で修学したと見なしている。これは、単純に事実の可否を論じるにとどまらず、元暁を華嚴の宗脈の中に限定して理解することに対する問題提起といえる。

また、元暁を「浄土思想」の側面から論じたものとしては、著名な韓国仏教研究者であった江田俊雄¹⁵の「新羅仏教における浄土教」が挙げられる。その中で江田は、元暁が、嚴壯に錚観法を作った(暁作錚観法誘之)という『三国遺事』「広徳嚴莊条」の記録から、おそらく錚観法は『無量寿経』の十六観の第一である日没観にもとづくものではないかと推測する。なお、この記録は、元暁が念仏に詳しく、念仏大徳として広く知られていた証拠であるという。江田は、元暁の破戒、無碍舞、念仏の行蹟からその浄土思想を把握しようとした。また、元暁の浄土関連著述として『無量寿経宗要』『阿弥陀経疏』『遊心安楽道』『弥勒上生経宗要』を挙げ、とりわけ『遊心安楽道』¹⁶に注目している。このほか、望月信亨も「義湘・元暁・義寂等の浄土論並びに十念説」(1942年)で「元暁は、智儼の説を受け入れて四種の浄土を分け、また迦才らのように通報化の説を主張した」といい、その根拠を『遊

¹⁴ 至相大師とは、唐の僧侶、華嚴宗の二祖とされる智儼(602-668)である。彼は12歳に終南山至相寺の杜順(557-640)の下で出家しており、智正(559-639)から『華嚴経』を学んで、至相寺、雲華寺で華嚴学を定立した。著書には『華嚴経搜玄記』『華嚴経孔目章』『華嚴五十要問答』などがある。

¹⁵ 江田俊雄(1898-1957)は、曹洞宗の僧侶であり、韓国京城仏教専門学校(現東国大)の教授、朝鮮史学会の会員、日本駒沢大学の教授を務めた。彼は、韓国仏教の根本資料の収集に努め、多くの論文を発表しており、特に、権相老とともに『李朝実録』の仏教関連記事を20巻に整理・出版したことは高く評価されている。主要著書としては『講座仏教-朝鮮の仏教』(1958)『朝鮮仏教史の研究』(1977)『仏教考古学講座』(1976)などがある。

¹⁶ 一つ注意されるのは、江田が『遊心安楽道』を元暁の著述と見なしていることである。現在『遊心安楽道』は、元暁の撰述ではないという見方が多い。1960年以後、村地哲明「遊心安楽道の元暁作説への疑問」(『大谷学報』第39巻、大谷学会、1959年)、山田行雄「遊心安楽道の浄土思想」(『宗学院論集』第37号、浄土真宗大谷派宗学院、1965年)らによって偽撰説が提起されており、後代假託説を含め、今でも議論中である。

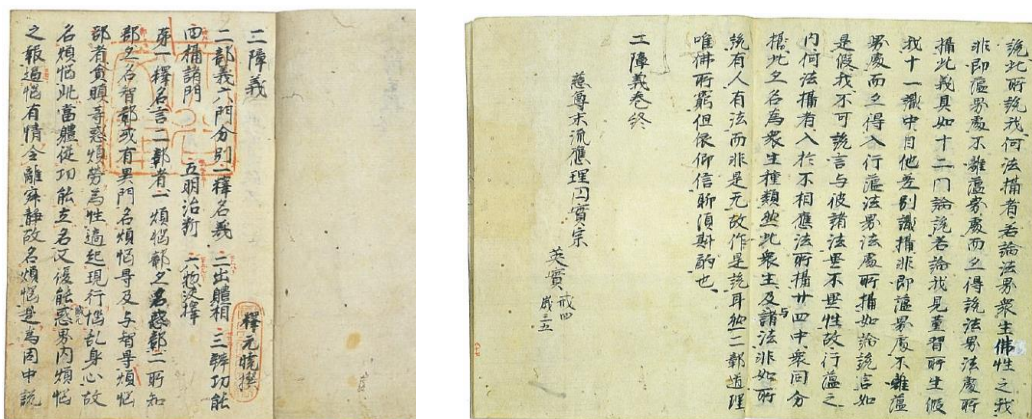
心安樂道』に求めている。

一方、元暁と「唯識法相」の側面に触れるものとしては、富貴原章信の「撰論の日本伝来に対して」（1940年）、横超慧日「元暁の二障義について」（1940年）が挙げられる。富貴原章信は、韓国古代の三国から日本への撰論伝来を述べつつ元暁を紹介している。「撰大乘論（瑜伽仏教）と元暁の関連」「元暁著述に現れた新訳仏教の影響」を中心に論じる中で、元暁の入唐計画と悟道の伝記を紹介し、『撰大乘論』を翻訳した玄奘と法相宗を創始した慈恩を敬慕して元暁が中国留学を試みたという記録を取り上げ、「元暁は、瑜伽仏教の立場、即ち無着と世親を継承したことが十分分かる」と述べた。また元暁が韓半島に新訳仏教（新唯識）をもたらした人物であると紹介した。元暁が四教判（三乗別教・三乗通教・一乗分教・一乗万教）の最上位の一乗万教に『華嚴経』を置いていたことと、中国の華嚴僧法蔵が『起信論義記』において元暁の『起信論疏』を多く引用したことにもとづいて、一般的に元暁も華嚴宗に属すると考える傾向にあるが、富貴原は「元暁は玄奘三蔵に師事しており、元暁の著述の中で、瑜伽、中辺、雑集、撰大乘、成唯識論などの疏があること」から、元暁が当時の新訳仏教の影響を強く受けたと強調した。なお、元暁の因明学に関しては『判比量論』をとり上げている。

また、1940年、横超慧日の「元暁の二障義について」が発表されることで、元暁の思想を華嚴に限定して理解する傾向はいっそう薄まった¹⁷。元暁の『二障義』は、「旧唯識」と「新

¹⁷ 横超慧日「元暁の二障義について」（『東方学報』東京、第11冊、東方文化学院、1940年）。横超慧日は『大日本統蔵経』『大正新修大蔵経』古逸部にも収載されなかった『二障義』が、大谷大学に写本として蔵されているのを紹介しており、その後韓国仏教界にも『二障義』の存在とその価値が再認識された。

〔図33〕大谷大学所蔵『二障義』（江戸時代筆写本）（『元暁大師』、国立慶州博物館、2010年）



「新羅の元暁（617-686）に『二障義』という一卷の著述があったことは、円超の『華嚴宗章疏并因明録』や、凝然（1240-1321）の『華嚴宗經論章疏目錄』や、永超（1014-1096）の『東域伝燈目錄』や、古くは石田茂作氏の『奈良朝現在一切経疏目錄』等に、その名が見えている。また我が国奈良朝の人智憬（?-793）が撰して後に新羅の見登が增補したと言われる『大乘起信論東夷略集』

唯識」の会通を論じる元暁の独自の著書であり、1939年、横超慧日が大谷大学で江戸時代の写本を発見し、これを紹介、解説する論文を発表したのである。ここで横超慧日は、

元暁は通常華嚴宗へ入れられる人であるから、凝然の如き華嚴宗の人によって研究されるのは怪しむに足りぬが、今表紙と奥書によれば、法相宗の人が伝写して研究したことになる。思うに『二障義』が、その内容において法相教学と関連する問題を取扱っているのに由るものであろう……然し彼は嘗て玄奘と窺基の教学が新たに唐に於いて興隆せるを聞き、義湘と共に慕って入唐せんとした程であるから、その企は失敗し、元暁は遂に入唐を果たし得なかつたけれども、この点より見て、彼の教学が玄奘新訳の瑜伽三乗の学を多く取り入れているべきことも当然考えられる所である。果たしてそのことは、この『二障義』の中に明白に現れており、『二障義』は全く新訳系の瑜伽論中心の断惑説と旧訳系の起信論中心の断惑説両者を併せ総合して組織されているのであって、元暁はこの両系を『二障義』の中で、顕了門及び隠密門という範疇を以って批判した¹⁸。

と述べている。

さて、19世紀後半から20世紀初頭の日本における仏教通史類の書を見ると、たとえば『印度支那仏教通史』¹⁹のように、ただ「付録」で「朝鮮」の章を付け短く触れている程度である。元暁も「付録」の中の「新羅統一時代の仏教」で若干紹介されてはいるが、この頃まで日本の学界において韓国仏教の地位は中国仏教史の一部として曖昧に考えられていたことがわかる。当時は、韓国仏教は印度・中国の傍系とされており、凝然（1240-1321）以降固定した「印度、中国、日本」を柱とする仏教三国史観²⁰が普遍的だったからである。この

や、新羅の太賢 (?-?) の作に係る『大乘起信論内義略探記』等に引用せられており、特に凝然（1240-1321）の『五教章通路記』には頻りに引用せられているのを見る。然るにこの『二障義』が何時の頃よりか世間に忘れ去られて、現金では京都の大谷大学に写本として一本蔵せられている外、寡聞なる予は、寫本も刊本も他に現流されているものあるを聞かない。明治以後『大日本続蔵経』と『大正大蔵経』の「古逸部」が刊行せられたが、その際にも不思議に之が収載漏れの運命に逢った。最近の『仏書解説大辞典』にも大谷大学に寫本『二障義』の存在することを認めているに拘らず、内容については全く解説がなされていない。然しこの『二障義』は元暁自身の学説を見る上に重要なものであるばかりでなく、又華嚴宗の法蔵との関係に於て頗る注意すべき意義ありと考えられるから、以下紹介に併せて些か卑見の一端を開陳したいと思う」（横超慧日「元暁の二障義について」（『東方学報』東京、第11冊、東方文化学院、1940年）。

¹⁸ 横超慧日「元暁の二障義について」（『東方学報』東京、第11冊、東方文化学院、1940年）146頁。

¹⁹ 伊藤義賢『印度支那仏教通史』（顕道書院、1910年）。

²⁰ 「日本の伝来したあらゆる宗の歴史を軸にして仏教史を構築し、印度・中国・日本という三国仏法

ことを考えれば、日本で元暁に触れた論稿は少ないだといえる。

このような近代日本における元暁認識において注目すべきことは、当時の韓国における元暁への関心とは異なる傾向を見せていることである。日本の場合、韓国のように国家情勢、仏教復興の雰囲気などを背景として論じるというよりは、自国の仏教史の究明という目的から元暁について論じている²¹。また、新たに発見された元暁関連資料にもとづく元暁著述の分析と生涯の研究も多い。各宗派に属する研究者の場合は、各自の学術的関心と自宗の歴史的伝承経緯に合わせて元暁を理解しようとする傾向が見られる。

1930年代以後、韓国仏教界において、元暁を語る時には「通仏教」「和諍国師」「海東宗」などの用語が頻繁に登場するが、日本の論稿にそのような用語は見当たらない。さらに、韓国に多く見られる民族史観にもとづく元暁理解、民族英雄、改革者などの表象化も見えない。主に、元暁の著書と教学にもとづく分析が行われたと言える。韓国において元暁の学術的研究が本格的に現れたのは1950年代以後のことであるが²²、近代以後になされた日本の研究成果を多く参考にしている。

従来は、同じ対象である「元暁」に対する日本と韓国の見方の差異に対する自覚が欠如していたと思われる。このことは、韓国の民族主義にもとづく偏った元暁理解が当然視され存続する原因にもなったと思う。近代における日韓の元暁関連論稿をざっと列挙するだけでも、近代における日本と韓国の元暁に対する関心の方向がわかるように思われる。代表的論稿を取り上げると〔表4〕のようになる。

〔表4〕 近代日本と韓国の元暁関連論稿²³

年度	日本	韓国
1900年以前	<ul style="list-style-type: none"> ・林古芳『鬼涙談：経世美事一第七：元暁泓水ヲ飲テ大悟ス』（淡月堂、1887年） ・琢了述〔他〕『仏説孟蘭盆経鼓吹：一名・報恩経亀鑑一第三十中 元暁師縁（各宗必携布 	

伝通の図式を確立したのが凝然（1240-1321）である。杜順が創始したと知られる中国華嚴の歴史を三国伝統の図式に基づいて正立したのも凝然であり、澄観と法蔵の教学を折衷することによって伝統的な華嚴教学を形成したのも凝然である。しかし、凝然が、三国伝統の図式から排除した韓半島の僧侶は、実際に仏教伝通に大きな役割を果たしてあり、むしろ中国仏教に逆に影響を及ぼすまでもした。入唐して智儼に師事し後輩である法蔵と親交を重ねた義湘や、新羅にとどまりながら膨大な著作を著した元暁が法蔵に大きな影響を及ぼしたのがその例である」（石井公成『華嚴思想の研究』春秋社、1996年）。

²¹ 曹允鎬・佐藤篤志「日本の韓国華嚴学 研究動向（日本の韓国華嚴学の研究動向）」（『日本の韓国仏教研究動向（日本の韓国仏教研究動向）』、藏経閣、2001年）349-350頁。

²² 福土慈稔『新羅元暁研究』（大東出版、2004年）。

²³ *をつけたものは、元暁を主要対象として論じてはいないが、元暁に触れている原稿である。

	教文庫;第1編)』(金尾文淵堂、1895年)	
1908年	・脇谷攝謙「新羅の元暁法師は果たして至相大師の弟子なりしや」(『六條学報』第83号、任寅会、1908年)	
1911年	・小野玄妙「元暁の金剛三昧経論」(『新仏教』11-6、新仏教同志会、1911年) ・見山望洋「新羅の名僧暁・湘二師」(『新仏教』第12巻第6号、新仏教徒同志会、1911年) ・松本文三郎「弥勒浄土論一附録：古藏懷感元暁三師の二種浄土比較論」(丙午出版社、1911年)	
1913年	・亀谷聖馨・河野法雲『華嚴發達史一第二節新羅の義湘、元暁の二法師』(名教学会、1913年)	
1915年	・(*高橋亨「朝鮮に於ける仏教宗旨の変遷」『朝鮮総督府月報』4巻、朝鮮総督府、1914年) ・今津洪嶽「元暁大徳の事跡及び華嚴教義一華嚴経疏の発見」(『宗教界』11、宗教界雑誌社、1915年) ・湯次了栄『華嚴大系』(国書刊行会、1915年)	
1917年	・桑原楓山『教育宗教趣味講話一ユ唯心(元暁大師の感悟)』(国民精神雑誌社、1917年)	・張道斌『偉人元暁』(新文館、1917年) ・「法華経宗要序：元暁国師遺著」(『朝鮮仏教叢報』第6号、三十本山連合事務所、1917年) ・(*権相老『朝鮮仏教略史』、新文館、1917年)
1918年		・金瑛周「諸書에 現한 元暁華嚴疏教義」(『朝鮮仏教叢報』第12号、三十本山連合事務所、1918年) ・金瑛周「(続) 諸書에 現한 元暁華嚴疏教義」(『朝鮮仏教叢報』第13号、三十本山連合事務所、1918年) ・积元暁(撰) 鄭晃震(記送)「晋訳華嚴経疏序」(『朝鮮仏教叢報』第12号、三十本山連合事務所、1918年) ・鄭晃震「一覽表考編緒言：大聖和静国師元暁著述一覽表」(『朝鮮仏教叢報』第13号、三十本山連合事務所、1918年) ・(*李能和『朝鮮仏教通史』、新文館、1919年)
1919年		・寓林生「仏教青年運動에 对하여」(『朝鮮仏教叢報』第18号、三十本山連合事務所、1919年) ・(*鄭晃震「仏教史学研究」『朝鮮仏教叢報』第14

		号、三十本山連合事務所、1919年)
1920年	<ul style="list-style-type: none"> ・小田幹治郎「新羅の名僧元暁の碑」(『朝鮮彙報』大正9年4月号、朝鮮総督府、1920年) ・岡井慎吾「新羅名僧元暁の碑について」(『朝鮮彙報』大正九年六月号、1920年) 	<ul style="list-style-type: none"> ・(*威音人「滅亡이나 復活이나—朝鮮仏教徒에 對하여(二)」『東亜日報』、1920年5月10日) ・(*是日生「朝鮮仏教青年諸君에게 告함」『東亜日報』、1920年7月6日) ・(* (在東京) 朱檀敞「朝鮮佛敎와 近日의 所感」『東亜日報』1920年7月7日)
1921年		<ul style="list-style-type: none"> ・金鏡峰「道俗의 偉人, 元暁」(『鷲山宝林』5、通度寺鷲山宝林社、1921年) ・獅吼生「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)
1923年		<ul style="list-style-type: none"> ・(*李丙燾「朝鮮史概講」『東亜日報』1923年11月8日)
1924年		<ul style="list-style-type: none"> ・「元暁聖師映画電影」『仏教』1号(未確認)
1925年		<ul style="list-style-type: none"> ・張道彬「朝鮮偉人伝:朝鮮十二大偉人元暁」(高麗館、1925年) ・「朝鮮文化史上으로 본 仏敎의 影響(七)」『東亜日報』(1925年10月19日)
1926年	<ul style="list-style-type: none"> ・帝室博物館編『彩雲慈光—第二十九回 華嚴縁起(元暁伝卷二) 京都高山寺蔵、第三十回華嚴縁起(元暁伝卷三原寸)』(吉田幸三郎、1926年) 	<ul style="list-style-type: none"> ・在日朝鮮仏教留学生「元暁大聖讚仰会宣言」(『仏教』第19卷、仏教社、1926年) ・在日朝鮮仏教留学生「元暁大聖讚仰会宣言会側」(『仏教』第19卷、仏教社、1926年) ・東京朝鮮学生「元暁大聖讚仰会宣言」(『朝鮮仏教』第22号・2月号、朝鮮仏教社、1926年):日本語訳。 ・瓊林居士「朝鮮高僧伝—新羅の碩徳、元暁大聖(上)」『朝鮮仏教』第27号・7月号、京城:朝鮮仏教社、1926年) ・瓊林居士「朝鮮高僧伝—新羅の碩徳、元暁大聖(中)」『朝鮮仏教』第28号・8月号、1926年) ・瓊林居士「朝鮮高僧伝—新羅の碩徳、元暁大聖(下)」『朝鮮仏教』第32号・12月号、1926年)
1927年		<ul style="list-style-type: none"> ・金泰洽「東洋仏敎의 概説:四.朝鮮의 仏敎-朝鮮仏敎史上의 人物」『仏教』第40号、仏教社、1927年)
1928年		<ul style="list-style-type: none"> ・趙宗法「仏敎決疑:第29回問答、朝鮮高僧碩徳의 著述이면 몇 권이나 됴닛가」『仏教』第46号、仏教社、1928年) ・権相老「朝鮮에서 自立한 宗派」(『仏教』第54号、仏教社、1928年)
1929年		<ul style="list-style-type: none"> ・「仏敎彙報 - 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、1929年) ・「祭元暁聖師文」(『仏教』第60号、仏教社、1929年)

		9年)
1930年	<ul style="list-style-type: none"> ・忽滑谷快天「元暁の著述と思想」(『朝鮮禪教史』、名著刊行会、1930年) ・末次明信「新羅時代の浄土教について」(『浄土学』第1号、浄土学研究会、1908年) 	<ul style="list-style-type: none"> ・崔南善「朝鮮仏教、東方文化史上에 잇는 그 地位」(『朝鮮仏教』第74号、仏教社、1930年) ・崔南善「朝鮮歴史講話」(『東亜日報』)(1930年1月21日)²⁴ ・金炳坤「史海、三国時代、元暁와 瑤石公主」(『中外日報』、1930年3月23日)
1931年	<ul style="list-style-type: none"> ・葛城末治「新羅誓幢和尚塔碑に就いて」(『清丘学叢』第5号、清丘学会、1931年) 	
		<ul style="list-style-type: none"> ・「瑤石公主と元暁—上古朝鮮自由愛婚俗考과그史話—十一」(『東亜日報』1932年2月6日)
1933年		<ul style="list-style-type: none"> ・趙素昂「新羅国元暁大師伝並序」、1933年(『趙素昂先生文集』(三均学会刊、1979年)) ・「児童読本：第三課—偉大한元暁聖師」(『東亜日報』(1933年9月3日6面))
1934年		<ul style="list-style-type: none"> ・金敬注「朝鮮文化と仏教(完)—7 仏教는 朝鮮에 서 完成」(『東亜日報』、1934年7月15日) ・金庠基「外方に 기친 先人の 자취 (文化編)」(『東亜日報』(1934年12月5日))
1935年	<ul style="list-style-type: none"> ・江田俊雄「朝鮮仏教と護国思想」(『朝鮮』第239号、1935年) ・江田俊雄「新羅に於ける仏教の受容に就いて」(『朝鮮』第242号、1935年) 	<ul style="list-style-type: none"> ・金敬珠「修道余話元暁大師」(『四海公論』第1巻第6号、四海公論社、1935年10月1日) ・金泰洽「高僧逸話元暁大師」(『三千里』第7巻6号、1935年07月01日) ・(*李能和「朝鮮僧侶와 社会的地位」(『朝鮮仏叢報』第20号、三十本山連合事務所、1935年))
1936年	<ul style="list-style-type: none"> ・葛城末治「朝鮮の金石文より観たる上代の日鮮関係」(『朝鮮の教育研究』、朝鮮初等教育研究会、1936年) 	<ul style="list-style-type: none"> ・黄義敦「옛자랑 새해석 (五) 元暁大師의 業跡」(『東亜日報』(1936年1月7日5面))
1937年	<ul style="list-style-type: none"> ・附普国史研究部「普通学校国史卷一教材解説」(『朝鮮の教育研究』107、朝鮮初等教育研究会、1937年) (「元暁と義湘」項目収録) ・八百谷孝保「新羅社会と浄土教」(『史潮』第7巻第4号、大塚史学会、1937年) 	<ul style="list-style-type: none"> ・趙明基「元暁宗師의 十門和諍論研究」(『金剛杵』第22号、朝鮮仏教東京留学生会、1937年)
1938年	<ul style="list-style-type: none"> ・八百谷孝保「華嚴縁起絵詞とその錯簡に就いて」(『画説』16号、明治美術学会誌、1938年) 	<ul style="list-style-type: none"> ・「寡公主와 元暁師[闍灯史談]」(『東亜日報』、1938年1月22日)
1939年	<ul style="list-style-type: none"> ・富貴原章信「聖徳太子仏教の原流について」(『性相』第8号、法相宗勸学院同窓会、 	

²⁴ この文章はもともと単行本とすべく執筆されたが、東亜日報社の要請によって1930年1月12日から3月15日まで『東亜日報』に連載された。その後、本書は刊行禁止され単行本として刊行されなかったが、1947年『朝鮮歴史』と改題して刊行された。

	1939年) ・江田俊雄「新羅仏教における浄土教」(『支那仏教史学』3巻、法蔵館、1939年)	
1940年	・横超慧日「元暁の二障義について」(『東方学報』東京、第11冊、東方文化学院、1940年) ・富貴原章信「撰論の日本伝来について」(『大谷学報』第21巻2号、大谷大学大谷学会、1940年)	・趙明基「朝鮮仏教의 全体主義」(『仏教』20巻、仏教社、1940年) ・鷄林生「和諍国師의 薛聰의 至誠(芬皇寺)」(『仏教』25巻、仏教社、1940年) ・和幢「元暁의 女性觀六. 元暁の實踐」(『仏教』28巻、仏教社、1940年) ・許永鎬「元暁仏教의 再吟味」(『仏教』第30巻、仏教社、1940年) ・金泰洽「高僧逸話元暁大師」(『三千里』第12巻3号、1940年03月01日)
1941年	鄭珉『元暁』(シナリオ)、浄土文化協会(和田知美の論稿に未確認とされている)	・許永鎬「元暁仏教의 再吟味:伝記及著書」(『仏教』第31号、仏教社、1941年) ・許永鎬「元暁仏教의 再吟味:生涯」(『仏教』第31号、仏教社、1941年) ・権相老「古刹巡礼記(其一)名利梵魚寺」(『三千里』第13巻4号、1941年) ・文東漢「朝鮮文化思想의 仏教」(『金剛杵』第25号、朝鮮仏教東京留学生会、1941年)
1942年	・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」(法蔵館、1942年) ・玉置韜晃「四、阿弥陀経疏・元暁」『阿弥陀経の諸問題』(龍谷大学、龍谷大学出版部、1942年) ・和田博重「新羅撰述仏書書目について」(朝鮮総督府図書館、朝鮮総督府、1942年)	・許永鎬「元暁仏教의 再吟味:教相判釈」(『仏教』第35号、仏教社、1942年) ・李光洙『元暁大師』(『毎日申報』1942年3月1日-10月31日)
1943年	・高峰了州「元暁及び義湘とその門流」(『華嚴思想史』、百華苑、1943年)	
1948年	・梅津次郎「義湘・元暁絵の成立」(『美術研究』15-4、美術研究会、1948年)	

2) 義湘との比較から見た元暁認識

近代における元暁認識の特徴をより明らかに把握するために、海東華嚴祖師として元暁と常に併挙される義湘（625－702）を取り上げ、両者を比較しながら近代仏教徒の認識を考察したい。同時代の新羅出身の人である元暁と義湘は共に入唐を計画したことがあり、高麗時代には肅宗が二師にそれぞれ「和諍国師」「円教国師」の諡号を賜っている²⁵。

義湘は、貴族出身であり、644年に慶州の皇福寺で出家した。650年から元暁とともに唐留に出発し、661年に入唐に成功し、662年から中国華嚴宗の二祖の智儼に師事した。671年に新羅に帰国し、文武王の勅命を受けて浮石寺を建立した。また海印寺・玉泉寺・梵漁寺・華嚴寺などの、いわゆる華嚴十刹を立てて華嚴教学を広め、義湘十哲といわれる悟真・智通・表訓・真定・真蔵・道融・良円・相源・能仁・義寂を含め多くの門弟を輩出した。

朝鮮時代以降、抑仏政策のためこれら高僧に対する認識は薄くなり、元暁と義湘が再び注目され始めるのは近代に入ってからであった。義湘はその『華嚴一乘法界図』²⁶と華嚴哲学が再評価されるようになり、とりわけ日本の学者の多くは日本華嚴との関係究明という目的で義湘の華嚴学を論じた²⁷。

韓国だけではなく東アジア仏教界において、元暁と義湘は海東華嚴初祖として結びつけて認識された²⁸。日本の場合は、元暁と義湘の説話を描いた明恵の『華嚴宗祖師絵伝』がそ

²⁵ 「詔曰、元暁義湘東方聖人也、無碑記諡号厥德不暴朕甚悼之、其贈元暁大聖和静国師義湘大聖円教国師、有司即所住划、立石紀徳以垂無竝」（『高麗史』肅宗六、1101年八月癸巳）。

²⁶ 『華嚴一乘法界図』は668年、義湘の華嚴思想の核心を七言三十句の韻文で表した図である。『華嚴経』の核心内容をもっとも簡潔に要約したと評価されている。

²⁷ 「義湘に関する国内学界の研究は日本植民地時代から始まった。権相老が1924年義湘の法界図を簡単に紹介しており、金泰洽は1929年法界図の内容をもとに義湘の華嚴思想を検討した。彼らは、義湘の代表的著作であり当時の仏教界にも尊重された法界図の内容を通じて義湘の華嚴思想を紹介することに重点を置いた。しかしさまざまな資料を分析し義湘の生涯と思想を総合的に紹介した本格的な研究は、1939年に発表された趙明基の論文が挙げられる。この論文は、当時の日本学界の研究成果を踏まえて、義湘に関する諸問題を様々な側面から整理した」（崔鉛植「義湘研究의 現状과 課題（義湘研究の現状と課題）」『韓国思想史学』第19集、韓国思想史学会、2002年）。関連論文として李能和『朝鮮仏教通史』（新文館、1916年）、権相老「義湘의 海仁図-仏教決疑（義湘の海仁図-仏教決疑）」（『仏教』5巻、仏教社、1924年）、金泰洽「義湘大師와 華嚴哲学（義湘大師と華嚴哲学）」（『仏教』第55号、仏教社、1929年）、趙明基「義湘의 伝記와 著書（義湘の伝記と著書）」（『日光』9、中央仏教専門学校校友会、1939年）、金包光「華嚴宗과 金剛山（華嚴宗と金剛山）」（『金剛山』5巻、金剛山社、1935年）などがある。

²⁸ 「大聖和静国師元暁と円教国師義湘は、我が半島の宗教家の代表的人物である。東西諸家が彼の伝記と彼の事跡に対して熱烈に賛仰し研究している」（金瑛周「諸書에 現한 元暁華嚴疏教義（諸書に現わした元暁の華嚴疏教義）」『朝鮮仏教叢報』第12号、三十本山連合事務所、1918年）。「華嚴宗は新羅の元暁と義湘の両代法師が弘通した以来、現今に至るまできわめて盛んであり」（辟桂生「朝鮮史概講一八十二」『東亜日報』1924年2月19日）。

の例である。ところが、近代に限ってみると、両師の認識における著しい差異は、義湘認識においては、元暁認識に見られるような民族性、独自性、護国性の議論が反映された例が見えないということである。これは、元暁と義湘の行跡と思想の差異が大きな原因となっている。さらに、近代仏教徒が望んだ人物像も反映された。

一. 元暁華嚴の独自性と位相

元暁と義湘はともに唐留学に向かったが、元暁は悟りを得てから義湘と別れ、新羅にもどって独自の教学を樹立した。一方、義湘は、そのまま入唐して智儼の華嚴学を伝授し、帰国後それを新羅の弟子に伝えた。また華嚴三祖の法蔵とも交友関係を維持した²⁹。ここで注目されるのは、このような両師の行跡の差を、近代の仏教徒はどのように解釈したのかという点である。近代の韓国仏教徒は、義湘から伝わった中国伝統の華嚴学の影響よりも、元暁の華嚴学を「韓国独自の華嚴学」として高く評価する傾向が強い。崔南善の次の文章が良い例である。

義湘の多くの著述の中でも『華嚴一乘法界図』は、わずか二・三百言で華嚴哲学の真髓を表現している。後学の模範になるとともに宗教文学の面においても異例の傑作になるのは周知のとおりである。ところで、華嚴宗旨の究明に対する半島仏教の自慢は、実はこれだけではない……元暁は義湘とともに修行しており、博学で仏旨にも通じていた。義湘は支那で智儼の教えを受けたが、これに反して、元暁は直に自心に向かって精進した。そして、ついに仏教の極頂に自己の宗門を独立したのである。暁公の海東宗こそ華嚴宗の真の創立であり、仏教哲学の完成であるといえる。法蔵以来の李通玄（635—730——引用者）や支那の華嚴宗師の著述の中には、有表無表に暁公の説を引用するところが多い。とりわけ法蔵の『起信論』の疏は、元暁の疏の内容を多く引用したものであり、彼は弟子に『起信論』を教える際にも暁公の疏を課本とした³⁰。

このように、崔南善は義湘の『華嚴一乘法界図』と華嚴哲学を高く評価してはいるが、韓国の華嚴、韓国仏教の誇りは元暁の華嚴学にあることを強調している。

また、次の例を見てみよう。金泰洽「義湘大師と華嚴哲学」（1929年）である。

朝鮮に華嚴哲学が流入して以来、朝鮮華嚴の初祖と称された人が二つに分けられた。一人は

²⁹ 「賢首国師寄海東書」（『円宗文類』卷二十二）。中国華嚴宗の第三祖法蔵が新羅の義湘に寄せた書簡「賢首国師寄海東書」（現在、天理図書館蔵）は、義湘と法蔵との交流を示す貴重な資料として義天撰『円宗文類』卷二十二、『三国遺事』卷四に収録されている。

³⁰ 崔南善「朝鮮仏教—東方文化史上에 잇는 그 地位（朝鮮仏教—東方文化史上におけるその地位）」（『仏教』74号、仏教社、1930年）12頁。

元暁大聖であり一人は義湘大師である……元暁大聖と義湘大師は同時代の人物であり、その親しさは兄弟のようであった。さらに両師は、同じ志をもって発憤し、師を選んだ後、仏道を求め支那に向かったが、途中で、一人はある縁に出会って悟りを得、そのまま戻ってきて「朝鮮独立の華嚴初祖」になり、もう一人はそのまま引き続き山を越え海を渡って支那の本法道場まで至り（智儼から中国華嚴学を——引用者）親しく授けられ、それを伝来して「外来華嚴宗の初祖」になった³¹。

この文では元暁は「朝鮮独立の華嚴初祖」、義湘は「外来華嚴宗の初祖」と表現している。義湘は中国華嚴の伝授後帰国し、華嚴教の興盛のため華嚴十刹を創建し、教育と弟子養成に努め教団を形成した。高麗時代に至っても義湘華嚴の法脈を継承した門徒が活躍していた。ところが、近代になると、このような義湘の華嚴学よりも、逆に元暁の華嚴学が注目を引くようになる。門徒も形成せず、韓国華嚴においても傍系とされた元暁が、中国留学を断念したことで中国華嚴とは異なる独自の華嚴学を立てた人物として、韓国仏教さらには民族の独自性を象徴する人物として脚光を浴びるようになったのである。

元暁も義湘も華嚴を重視した人として知られている。華嚴の「一即多、多即一」「円融無碍」は、両師の思想を代表する用語としてもよく取りあげられる。元暁はより実践的側面が、義湘は教学的側面が強調された。『三国遺事』によると、元暁は『華嚴経疏』執筆の時に「十廻向品」³²に至って筆を折り、衆生教化の道に出た。その時に彼が作った無碍舞の「無碍」も『華嚴経』に典拠をもつ³³。つまり華嚴教学を実践として昇華したというのである。一方、義湘は華嚴十刹を立てて華嚴十聖を養成したことで有名である。また、元暁は華嚴以外の仏教諸般に関して膨大な著作を残したが、義湘は小数の著書を残しているがほとんど華嚴に関する著作のみである。

このように彼らの円融的思考と華嚴重視は両者の共通した特徴であったが、近代の後学によって、元暁がより実践的な韓国的華嚴、独自の華嚴の人物として位置づけられた。「他の経もともに崇拝する華嚴宗の真の創立といえる元暁の海東宗」³⁴「海東華嚴疏を独創した元暁聖師の偉業」³⁵などの発言がそのことを語っている。

³¹ 金泰洽「義湘大師와 華嚴哲学（義湘大師と華嚴哲学）」（『仏教』第55号、仏教社、1929年）。（強調は引用者）

³² 「十廻向品」は菩薩が取るべき十個の廻向について述べたものである。

³³ 『華嚴経』「菩薩問明品」「一切無碍人 一道出生死」。

³⁴ 金敬注「朝鮮文化와 仏教（完）-7 仏教는 朝鮮에서 完成（朝鮮文化と仏教（完）-7 仏教は朝鮮で完成）」（『東亜日報』、1934年7月15日）

³⁵ 金相哲「朝鮮文化思想에서 본 仏教의 影響（朝鮮文化思想から見る仏教の影響）」（『東亜日報』、1925年10月19日）

海東華嚴疏を独創した元暁聖師の偉業が、朝鮮仏教の新面目と朝鮮仏教の特色になるわけであり、教門における最大の業績と最大の人物もこの海東華嚴宗から輩出されており……³⁶

実は、歴史的には義湘の門下が韓国華嚴教学の主流を成したのだが、この文に見えるような誇張は、両者の位置をはっきりと逆転させるものである。

二. 元暁思想と行跡の実践性

『宋高僧伝』などの歴史書の記録によると、義湘は真剣に弟子教育に努めとともに、厳肅な気品、温和な性格を持つ人であり、戒律を堅固に守ったと伝える³⁷。これは元暁の「無碍」「不羈」と表現される自在な行動力とは明確に相反する。近代の韓国仏教徒は、義湘を語る時はその教学を中心に言及するが、元暁については、彼が民衆と混じって暮らしたり、既得権層の僧侶を詰難した事実などを取り上げて³⁸、「実践家」「改革家」として強調した。下の文は、義湘の言動に関する近代仏教徒の言及である。

義湘大師の平常の動作を見ると、貴い言行を見せており、講説法門の時以外には、精勤修練しており……。³⁹

在唐の当時、義湘が南山道宣律と交遊したことが『三国遺事』巻三に記されている。また、義浄の洗穢法も行なったと記されている。このように義湘は、戒律の影響を多く受けており、三法衣と瓶鉢以外には持ち物もなかったという。国王が義公の人品を聞いて、田荘と奴僕を賞として施そうとしたが、義湘は「我法平等 高下共均 貴賤同撥 何荘田之有 何奴僕之為 貧道以法界為家 以孟耕待穩」と拒否した……すなわち師は、宗風樹立、道場建立、門弟培

³⁶ 金相哲「朝鮮文化思想에서 본 仏教의 影響(朝鮮文化思想から見る仏教の影響)」(『東亜日報』、1925年10月19日)

³⁷ 『宋高僧伝』第四卷「唐新羅国義湘」によると、義湘は弟子の教育に努めたが「凡弟子請益不敢造次 伺其怡寂而後啓發 湘乃隨疑解滯必無滓核」ある。十大弟子(『三国遺事』に列挙されたが有名である。師弟関係が曖昧であり門徒形成していない自由奔放な性格の元暁とは対照的である。

³⁸ 卍髮之年恵然入法。隨師稟業遊処無恒。勇擊義困雄横文陣。屹屹然桓桓然。進無前却。蓋三学之淹通。彼土謂之万人之敵。精義入神爲若此也……無何發言狂悖示跡乖疎。同居士入酒肆倡家。若誌公持金刀鉄錫。或製疏以講雜華。或撫琴以樂祠宇。或間閭寓宿。或山水坐禪。任意隨機都無定檢。(『宋高僧伝』第四卷「唐新羅国黄龍寺沙門元暁伝」)。

³⁹ 金泰洽「義湘大師와 華嚴哲学(義湘大師と華嚴哲学)」(『仏教』第55号、仏教社、1929年)5頁。

養に力を注ぎつつ活動したのである。⁴⁰

続いて、元暁の行動に対する近代仏教徒の評価を見てみよう。

義湘と元暁は、二人とも統一運動の時期に現れた傑僧である。国事にも多く務めており、さらに仏教教理を明らかにして、その名声が天下に広がっていた。その中でも元暁は、分散した仏教義理を簡明にまとめており、寺院の中に隠されていた仏教修行を一般民衆に広げたので、我が故国だけではなく世界仏教上において初めて現れた唯一の改革者となった⁴¹。

元暁大師は、義湘法師とともに入唐求法に向かう途中、求法行を断念した……その後は失戒して小性居士と自称した。暁公の仏教すなわち宗教の本領は、救済にあった……したがって暁聖は、仏教の実行化、大衆化、救済化のため思弁の獅子床から下りた。山村水廊と酒肆娼楼とを問わず歌舞しながら歩き回った。仏教を山林から閭巷へ、殿堂から街頭へ、学者の頭脳から万人の実生活へと移すため努力した。そのため、一時は、狂人とか邪道だとか、悪口を言われたこともある……暁聖が一生続けて体現しようとした仏教の浄化は、仏教救援の究極的目標として賛仰されるべきである。暁聖は、真に仏教の完成者になりうるのである⁴²。

三. 日本の「元暁・義湘」認識との差異

一方、近代日本の学者における元暁・義湘認識をみると、韓国の様相とは異なる側面がある。近代日本学者の論稿には、元暁だけを切り離して取り上げて賞賛したり、朝鮮の独自性を強調したりする見解はほとんどない。両者は海東華嚴祖師として併挙されており⁴³、上述したように、『華嚴縁起絵巻』の主人公としても両師がともに紹介されていた。要する

⁴⁰ 趙明基「義湘의 伝記와 著書(義湘の伝記と著書)」(『日光』9、中央仏教専門学校校友会、1939年)。

⁴¹ 崔南善「朝鮮歴史講話」(『東亜日報』)(1930年1月21日)。

⁴² 金敬注「朝鮮文化와 仏教(完) -7 仏教는 朝鮮에서 完成(朝鮮文化と仏教(完) -7 仏教は朝鮮で完成)」(『東亜日報』、1934年7月15日)。

⁴³ 見山望洋「新羅の名僧暁・湘二師」(『新仏教』12-6、新仏教徒同志会、1911年)、梅津次郎「義湘・元暁絵の成立」(『美術研究』第4号、美術研究会、1948年)、高峯了州「元暁及び義湘とその門流」(『華嚴思想史』、百華苑、1943年)、八百谷孝保「華嚴縁起絵詞とその錯簡に就いて」(『画説』16号、1939年)、附普国史研究部「普通学校国史巻一教材解説：十五「元暁と義湘」(『朝鮮の教育研究』107、朝鮮初等教育研究会、1937年)、帝室博物館「彩雲慈光—第二十九回華嚴縁起(元暁伝巻二)」京都高山寺蔵、第三十圖、華嚴縁起(元暁伝巻三原寸)京都高山寺蔵、亀谷聖馨・河野法雲「第二節新羅の義湘、元暁の二法師」(『華嚴発達史』、名教学会、年)、今津洪嶽「海東華嚴初祖義湘大徳の事蹟及び教義」(『宗教界』13-3、1917年)、湯次了栄『華嚴大系』(法蔵館、1915年)などが挙げられる。河野法雲「新羅の義湘法師の伝に就て」(『無盡燈』24-2、1919年)。

に韓国的エートスに基づいて理解したのではなく、東アジア仏教思想史の枠内で彼らの思想的教派的立場が論じられ、あるいは日本仏教思想史と華嚴教学との関係を明らかにするレベルで論じられたのである。

下は今津洪嶽の発言⁴⁴、その次は見山望洋の発言である。

（今津老師は——引用者）元暁・義湘は華嚴宗の祖師であるが、大徳の著書が日本仏教に多大な影響を及ぼしたので、二大徳と朝鮮仏教史の研究に興味を持っている。お互いに朝鮮仏教を研究し一般世間に紹介して、昔の三韓仏教のように隆盛させようと言い……⁴⁵。

仏教の朝鮮に入りてより、其初期に於ける名僧としては、三韓を通じて先づ新羅の元暁及び其弟義湘を推さざるべからず。元暁は海東華嚴の初祖と仰がれ義湘と共に東方の聖人と崇めらる。其感化の長遠広大なる、麗末李初の教師を除きては、他に比すべさものなし⁴⁶。

また、高橋亨は、元暁については「宗派不明」というが、その反面、義湘については明確に「海東華嚴の祖師」と述べている。

兎に角、斯の如く元暁大師は、当時の一切宗派を兼学し博覧を極めたり、其の内証は果たして「何宗なりしか不明」なれども……義湘大師は、華嚴宗第二祖智儼和尚に終南山に師事し、悉く其の奥蘊を博へて海東華嚴の祖師となり、爾後華嚴は禅宗と相並て朝鮮の二大宗派となり、大徳名僧相続て排出す⁴⁷。

このような発言は、元暁が宗派超越的であったことにその理由もあるが、決定的な要因としては彼が入唐を断念し、さらに義湘のように華嚴宗内で明確な師承関係を持たなかったからであろう。これは当時の韓国仏教学者たちが元暁の華嚴の独自性に注目したのとは対照的である。このように、近代の仏教徒が求めた人物像が、元暁認識を通じて現われているといえる。韓国の近代仏教徒が義湘よりも元暁に注目したのは、外国を意識した民族・

⁴⁴ 今津洪嶽「海東華嚴初祖義湘大徳の事蹟及び教義」（『宗教界』13 - 3、1917年）。今津洪嶽「元暁大師の事蹟及び華嚴教義」（『宗教界』11、宗教界雑誌社、1915年）。

⁴⁵ 獅吼生「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）。

⁴⁶ 見山望洋「新羅の名僧暁義二師」（『新仏教』12-6、新仏教同志会、1911年）。

⁴⁷ 高橋亨「朝鮮に於ける仏教宗旨の変遷」（『朝鮮総督府月報』第4巻第10号、1914年）19頁。（強調は引用者）

国家意識が根底にあったためであったとみてよいであろう⁴⁸。

2 近代における元暁論の残像

近代における元暁論の影響は、1945 年以後も韓国の学界および社会において存続した。研究面から見ると、1940 年後半からは『元暁大師全集』⁴⁹、『国訳元暁聖師全書』⁵⁰などが刊行され、元暁研究の基礎資料が蓄積・整理された。1970 年代の東国訳経院における經典国訳事業⁵¹も重要である。1970 年代からは趙明基⁵²と崔凡述が著しい活動を見せたが、とりわ

⁴⁸ このような元暁偶像化の傾向は、当時韓国仏教界の特殊な状況を反映している。近代日本においても親鸞論、法然論、道元論が盛んに登場したが、それらは主に日本国内の近代意識とかがかかっていた。しかし、近代韓国における元暁論には日本や中国、西洋に対する意識が強く反映していた。たとえば、親鸞を例として挙げると、鎌倉時代の僧侶親鸞と元暁は、破戒、浄土念仏など非僧非俗の僧侶としてその類似性がよく指摘される人物であり、関連研究としては、YoungsuckMoon, *Neither Monk Nor Layman: Comparative Analysis of Shinran and Wonhyo's Popularized Buddhism* (『日本思想』18 巻、韓国日本思想史学会、2010 年)、和田友美「人物伝としての『元暁大師』—同時代のテキストとの差異化」(『現代文学の研究』15 巻、韓国文学研究学会、2000 年)、藤能成「仏智疑惑を超える道：元暁と親鸞の場合」(『印度学佛教学研究』59 (1)、日本印度学仏教学会、2010 年)がある。さらに、両者はともに、近代仏教界を取り巻く政治的及び社会的背景によって再評価され浮き彫りにされたという面がある。親鸞も近代日本仏教界において脚光を浴びたが、親鸞の場合は、むしろ宗祖的姿と神秘性を取り去ってより人間的な姿を読み取ろうとする傾向が強まった。そこには、アカデミックな考証史学による歴史的実在の探求という当時の思潮が介入していた。辻善之助『親鸞聖人筆跡之研究』(金港堂、1920 年)、藤原猶雪『親鸞聖人真像の研究』(森出版部、1921 年)がその例である(福島和人『近代日本の親鸞』、法蔵館、1973 年)。親鸞がカリスマの宗祖像から苦悩する近代的人間像として描かれ、一般性を帯びるようになったのに反して、それと対照的に元暁は、全朝鮮仏教史を代表する宗祖として、抽象的な表現をもって偶像化されたのである。このような側面は、近代における日本と韓国の仏教認識・研究動向ともかかっている。実は、元暁の場合、鄭晁震らが日本留学経験で接した仏教史学研究という視点から元暁に対して歴史的接近を図っており、元暁の多くの著述を把握し、行蹟を探究するなどの研究を進めた。朝鮮時代の神秘的元暁の印象を顧みず、客観的に元暁という人物の行動・思想を理解しようとしたものである。しかし、その研究の動向は結局、客観的かつ歴史的な接近を標榜した元暁の神秘化や英雄化に帰結している。

⁴⁹ 『元暁大師全集』(東国大学校仏教史学研究室、1949 年)、『元暁全集』(仏教学同人会、1973 年)、『韓国高僧集：新羅時代 1』(仏教学研究会、1974 年)、『元暁大師全集』(宝蓮閣(趙明基編)1978 年)、『韓国仏教全書：新羅時代編 1』(東国大出版部、1979 年)、『国訳元暁聖師全書』(大韓仏教元暁宗、1889 年)などが刊行された。

⁵⁰ 『国訳元暁聖師全書』を刊行した「大韓仏教元暁宗」は、元暁を宗祖として 1963 年 7 月 10 日に慶尚北道慶州で慶潭が「大韓仏教元暁宗布教院」を創り、1963 年 12 月 6 日仏教財産管理法によって文教部に仏教団体登録した。1977 年 12 月 29 日「大韓仏教元暁宗」に名称を変更した。

⁵¹ 「古典国訳号(古典国訳ブーム)」(『東亜日報』1972 年 11 月 30 日)。

⁵² 「韓国仏教와 和의 思想(韓国仏教と和の思想)」(『自由』147 号、1972 年)、「元暁의 現存著

け趙明基は元暁の思想を「総和思想」と規定して宣伝した⁵³。これ以外にも朴鍾鴻の『韓国思想史』(1972年)、李鍾益の「元暁의 十門和諍論研究(元暁の十門和諍論研究)」(1975)⁵⁴、李箕永の『元暁思想』(1967年)⁵⁵、『元暁』(1980年)⁵⁶の刊行など、元暁研究ブームが続いた。1980年代からは、元暁関連の学位論文、西洋哲学との比較⁵⁷、外国人学者たちの研究⁵⁸も増えるようになった。また、1997年には慶州芬皇寺元暁学研究院が開かれ、元暁学会が発足して学会誌『元暁学研究』を刊行する。同年にはまた、東国大学と米国ニューヨーク州立大学が国際元暁学会を創設して元暁著述の英訳を始め、元暁は国際的な人物として脚光を浴びることになった。また、日本で発見された『二障義』『判比量論』『無量寿経宗要』などの写本と「高山寺元暁真影」⁵⁹など元暁資料の展示会が韓国で開かれ、元暁に関する史料が日本で珍重、保管されたことが紹介され⁶⁰、韓国の学界に元暁再認識の必要性を呼び起こした。一方、芸術文化界における「元暁大師」のオペラ公演⁶¹、「元暁大師」の舞踊劇公演⁶²、ドラマ製作などによって元暁は韓国の歴史を代表する人物となった。公演や放送に登場した元暁は、花郎や軍人、民衆のことを考える実践者であった。一方、政治面では、南北統一や統合理念の提供者として注目を集めたのは前述したとおりである。

書에 대하여 (元暁の現存著書に対して)」「元暁의 総和思想 研究 (元暁の総和思想研究)」(『新羅仏教의 理念과 歴史 (新羅仏教の理念と歴史)』、経書院、1960年)、『元暁大師全集』(寶蓮閣、1978年)。

- ⁵³ 趙明基「元暁의 総和思想 研究 (元暁の総和思想研究)」(『新羅仏教の理念と歴史』、1962年)
- ⁵⁴ 李鍾益「元暁의 『十門和諍論』 研究 (元暁の『十門和諍論』 研究)」(『元暁研究論叢』収録、1987年)。
- ⁵⁵ 李箕永『元暁思想』(円音閣、1967年)。
- ⁵⁶ 金大隱・黄永眞・朴允瑚共著『元暁』(三蔵院、1980年)。この書で著者たちは、元暁の通仏教・帰一思想こそが、今日の統一理念として帰納すべき理論である主張する。
- ⁵⁷ 申玉姫『元暁とヤスパースの人間的理解』(『韓国文化研究論叢』29集、韓国文化研究院、1977年)。
- ⁵⁸ 西洋人学者としては Robert Buswell (UCLA)、Charles Muller (東京大学)、Joerg Plassen (Bochum) の個別研究や『元暁全書』英訳作業参加などの活動が挙げられる。日本の学者としては鎌田茂雄(駒沢大)、石井公成(駒沢大)、佐藤茂樹(東国大)、藤能成(龍谷大)などが挙げられる。
- ⁵⁹ これに関し梅津次郎は1948年に「義湘・元暁絵の成立」という論文を発表している。「日本에서 元暁義湘大師崇敬、國際仏教会議参加-金知見博士 確認 (日本で元暁義湘大師崇敬、國際仏教会議参加-金知見博士確認)」(『東亜日報』1980年12月3日)
- ⁶⁰ 1979年11月10日には、1939年に日本で発見された元暁の『二障義』の写本と1967年に発見された『判比量論』の写本が、第2回国際仏教学術会議で韓国学者に公開された。韓国学者がさらに元暁思想に関心を持つきっかけにもなった。
- ⁶¹ 金慈敬オペラ団「元暁大師」公演、ソウル市民会館、1971年4月7日-11日。1984年に再演されたオペラ「元暁大師」では、当時の著名な仏教学者である東国仏教大学教授の徐景洙(1925-1986)が構成を担当した。
- ⁶² 国立舞踊団「元暁大師」公演、国立劇場、1976年6月24日-27日(李箕永諮問の下で企画)。

最近でも元暁研究は続けられており⁶³、多元化社会に必要なものとして元暁の和諍論がとりあげられることがある。しかし、最近、韓国仏教界における議論を見ると、近代に始まる元暁論が深く関わっていることがわかる。最近、多くの僧侶及び学者は、最近、韓国仏教研究の望ましい未来のため、より深く研究すべき分野としては、相互に関連する次の三点を挙げている。第一、韓国仏教の思想的歴史的性格を「通仏教」として見なす視角、第二、韓国仏教の宗派史に対する理解と現代韓国仏教の主流をなしている曹溪宗のアイデンティティーの問題⁶⁴、第三、韓国仏教史における仏教と国家の関係の問題である⁶⁵。ここに挙げられている「通仏教論」「曹溪宗のアイデンティティー」「仏教と国家の関係」の問題は、いずれもこれまで見てきた近代の元暁認識とかかわっている。

何より近代以後、民族精神の象徴として元暁を取り上げた例はおびただしく見受けられる。たとえば、元暁研究論稿を集めた梁銀容の『新羅元暁研究』（1979年）では、「序論」に次のように述べられている。

韓国学に対する学界の関心によって、各分野から我が民族文化の根源性を明らかにして整理するに至った⁶⁶。

前述したように、日本における元暁論は、東アジア仏教教理の面から言及されていたが、韓国における元暁論のほとんどは、民族の枠内に限定して解釈する傾向が著しい。また、通仏教論、曹溪宗の問題とかかわる近代における元暁論の影響は、次の例にもはっきり見

⁶³ 2007年の設問調査によると元暁は、韓国仏教史の中でもっとも尊敬され、影響力の大きな人として選ばれている。（「누가 한국仏教를 움직이는가(誰が韓国仏教を動かしているのか)」『法宝新聞』（2007年1月3日）。

⁶⁴ 東国大学宗学研究所が2012年4月28日に東国大学茶香館で開催した「統合宗団50周年記念学術大会」で海印寺前講主の法真は「大韓仏教曹溪宗50年歴史の回顧と展望」の発表において「曹溪宗は道義国師を宗祖にしているため、それ以前の三国時代と統一新羅時代の韓国仏教史にあった戒律、唯識、華嚴に関する傑出した大徳の伝統を、曹溪宗の宗憲に位置づけるのに失敗している。1941年の朝鮮仏教曹溪宗の設立から1962年3月統合宗団大韓仏教曹溪宗が設立されるまで、三度も宗祖が変わったのも宗祖を取り替える過程において、緻密な検討がなされていないことを示している。したがって……韓国仏教の精神を最もよく代表する人物を選んで宗祖とすべきである」と主張した。

⁶⁵ 金容泰「近代仏教学의 受容과 仏教傳統의 再認識」（『韓国思想と文化』第54集、韓国思想文化研究院、2010年）。金容泰「歴史学에서 본 한국仏教史 研究 100년（歴史学から見た韓国仏教史研究の百年）」『仏教学報』第63集、東国大学仏教文化研究院、2012年）。沈載寛『脱植民地時代の 우리의 仏教学（脱植民地時代における我々の仏教学）』（책세상、2001年）、趙性澤『仏教와 仏教学（仏教と仏教学）』（돌베개、2012年）を参照されたい。

⁶⁶ 梁銀容『新羅元暁研究』（円光大学校出版局、1979年）。

られる。

彼（元暁——引用者）の思想がその後の韓国仏教思想の土台を形成した。数世紀の間に、韓国はただ一つ、唯一の仏教宗派、すなわち宗派を超えた曹溪宗だけが存在する唯一の仏教国になった。この事実は、元暁の会通思想に負うところが多い……元暁の和諍思想は結局、14世紀韓国の李氏王朝の時期に、すべての仏教宗派を一つの宗派、すなわち曹溪宗に統合させた。今日の韓国には、このように統合された仏教である曹溪宗が存続している……元暁の和諍思想のお蔭で、韓国仏教の性格は、中国や日本とは異なって非常に独特である。崔南善が書いた「朝鮮仏教」によると、韓国仏教は「印度の序論的仏教、中国の宗派的仏教とは対照的に「通仏教」あるいは「結論的仏教」の特性を持っている⁶⁷。

この文に見るように、崔南善の通仏教説が、相変わらずそのまま繰り返されており、このような論理の中で元暁は、疑う余地のない「統合主義者」として韓国学会において固定化するに至った。また次は、護国仏教論と元暁の問題にかかわる記述である⁶⁸。

金春秋は、仏教を三国統一を成すための精神的支柱とした。唐に留学中であった慈蔵律師を招待して皇龍寺九層塔を建て、そこで円光法師をして護国理念を固めさせた。百済の頻繁な侵略と高句麗の圧迫の中で統一を実現する道は、仏陀によく仕える国の新羅を守ることにありと国民に教えて悟らせるためであった。そこでついに百済を打ち勝ち、ついで北に向かって高句麗侵攻を図った。その時、新羅の若者と僧侶は、もっと多くの仏法と学問を学ぶために唐に続々と渡っていった……事々に闘達であり何にも拘束されない元暁と、何でも考慮して戒律に徹底していた義湘、この両師は、たとえ性格と品行は異なるとしても、仏法に進む道は同じであった。それで一緒に出発したのであり、祖国の現状について護国理念を持っていたのであった……金春秋は護国仏教思想をこの二人の僧侶の肩に背負わせ、二人の僧侶は、統一への精神的理念を提供することに余念がなかった⁶⁹。

この記述は、元暁と義湘が三国戦争期の人物であることを強調し、護国仏教の理念を実

⁶⁷ 吳法眼「元暁의 和諍思想研究（元暁の和諍思想研究）」（弘法院、1992年）13-15頁。

⁶⁸ 金淳碩「韓国近現代史에 있어서의 護国仏教의 再檢討—歷史的事例와 理論（韓国近現代史における護国仏教の再検討-歴史的事例と理論）」（『大覚思想』第17号、大覚思想研究院、2012年）を参照されたい。

⁶⁹ 「先人交友録、옛 時代의 友情、元暁와 義湘（上）（先人交友録、昔の時代の友情、元暁と義湘（上））」『京郷新聞』（1983年11月19日）。

現するために努力した高僧として描いている。これもまた、韓国仏教の特性を護国仏教と規定し、それにふさわしい象徴的人物として元暁を取り上げてきたものである。

この護国仏教論について、金龍泰は「韓国仏教史の護国事例の検討と護国仏教概念の再考」を發表し、「解放（1945年）以降も、日本植民支配期の残滓を整理せず、植民地時代の概念をそのまま使い続けており、1970年代の国粹的な民族主義と国家主義体制下では護国仏教の伝統がいつそう脚光を浴びることになった」と主張したことがある。これは、古代国家における仏教護国論と、植民地時代の戦争を経る過程での軍国主義擁護の護国論、さらにその延長線上にある1945年以後の軍事政権時代に登場した護国論のすべて結びつけて韓国仏教の伝統・特性として見なしてきたこと、そうした事実を無批判に容認する姿勢に内省を迫る指摘といえる。最近、韓国仏教界ではこの問題に、僧侶の軍入隊をめぐる問題と共に活発に議論されている。近代以降、三国統一戦争に参戦した花郎、僧兵、軍事参謀として元暁を解釈する傾向がさらに強くなったわけであり、この元暁像は、今後の韓国仏教の護国論に対する再検討とともに議論されるべき重要な事項であると思われる。

このように、韓国の政治的および社会的状況に迎合した元暁の偶像化は、外国における元暁認識と異なる点があるのは留意すべきである。このような韓国国内に限られた元暁論について、早くから元暁の著書の英訳を進めていた Robert Buswell は「元暁著述翻訳の諸問題」において「元暁思想を韓国仏教の次元ではなく、東アジア仏教思想の脈絡の中で把握すること」⁷⁰を提唱し、外国語翻訳の先行条件として提示した。そもそも元暁は、生存当時から東アジアにまたがる国際的人物であり、韓国独自の魂を宣揚した人物とは見なされていなかったのである。

これらの問題意識を踏まえた上でさらに検討すべき点は、元暁表象化と固着化の過程で排除されてしまった側面である。韓国ではつねに元暁の会通思想が論じられ、元暁の多くの著述の中で、主に『起信論疏』『華嚴経疏』『涅槃経宗要』『金剛三昧経論』などの一部の著書だけに重きが置かれたため、元暁の他の著述の探索がさほど進められていないという傾向がある。

小 結

本章では、近代における元暁に対する特殊な理解の一端を検討した。そのために近代の

⁷⁰ Robert Buswell 「元暁著書の英訳上の難点（元暁著書の英訳の難点）」1997年5月30日、東国大学の「元暁学国際シンポジウム」)

日本・韓国の仏教界における元曉認識を比較するとともに、また、近代における元曉と義湘の認識を比較した。結論を整理すれば次のようになる。

第一、近代日本において、元曉は華嚴五祖の傍系として論じられていたが、1930年代になると五祖の枠から離れ、独自のものとして論じられる傾向を見せたこと、華嚴以外の浄土・唯識の面からも元曉が論じられるようになったこと、日本仏教との関係究明の側面から元曉が注目されたことが明らかになった。ここで重要なのは、当時の韓国学者の間に盛行した元曉の英雄化や偶像化が見えないことである。また、近代日本における元曉論には「通仏教」という規定も登場しない。

第二、一方、近代における義湘像と比較した場合、元曉の自由自在な生き方と実践的華嚴学が強調されたことがわかる。また、韓国の仏教史においては義湘の華嚴系弟子が主流をなしてきたのであるが、近代仏教徒の発言には、中国留学を断念し新羅で独自の仏教学建てた元曉の思想を正宗として取り上げる例が多い。このような元曉偶像化は、近代韓国仏教界の民族・国家意識を反映した結果といえる。

このように、状況的理解を経て作られた元曉像は、1945年以後も国家、社会、学界の情勢に応じて再生、流布、拡散を繰り返した。そしてそれは、今日の韓国仏教界の主要問題といえる「通仏教論」「曹溪宗の宗旨論」「護国仏教論」の問題とも深くかかわっていることを指摘した。

結 論

本論文では、近代期の韓国における元暁表象化とその再生の様相を考察してきた。まず、その背景として近代日本と韓国の国家情勢と仏教界の交渉を念頭に置き、その時空間の中から描き出された元暁像に注目した。さらに、近代を起点として一変した元暁認識が、今日までどのように続いているのかに対する省察も試みた。

考察に当たっては、従来の研究、すなわち元暁の生涯、註釈書、説話、思想に対する検討ではなく、新たな視座を加えて元暁認識の推移に着目した。特に「近代」という時期に注目したが、それに注目した理由は、高麗末から朝鮮時代までの七百余年と近代期とでは、元暁の認識に多くの差異が生じているからである¹。近代における元暁再生の背景には、1895年の僧尼都城出入解禁のような朝鮮時代の抑仏からの解放、日本仏教の流入と西洋宗教との競争の中で「新しく登場した他者を通じての自己認識」などの複雑な要素が絡み合っており、当時における「仏教とは何か」「韓国史において仏教とは何か」という問題意識から、元暁の存在意義が探求されたのである。以下、本論文の考察を通じて明らかになった点を、各章の内容をまとめつつ述べることにする。

I. 「元暁の近代的再生と表象化」では、元暁の再認識とその表象の過程および特色について検討した。

第1章「民族意識高潮期の「英雄化」」では民族意識高潮期における元暁の「英雄化」に焦点を当てて考察した。20世紀初頭の抑仏解放以後は、「韓国において仏教とは何か」というアイデンティティーを模索するにつれて「元暁」も再発見された。1910年の国権喪失、日本仏教と西洋宗教の活動の拡散、日本学者による朝鮮仏教非独立性論を目の当たりにしながら韓国仏教徒が元暁に求めたのは「朝鮮仏教・文化の独自性と自負心」であった。元暁が唐に行かず新羅で教学を広げたことは、当時の民族主義者によって「中国仏教に頼る必要がなかった」と解釈された。また、唐の華嚴三祖法蔵とその後学に及ぼした元暁の『起信論疏』『華嚴経疏』の影響、日本仏教史上における元暁の位相などが、朝鮮民族の自負心として浮上したのである。ここでは、僧侶以外の知識人の論稿にも注目し、史学者張道斌の『偉人元暁』(1917年)、独立運動家・政治人趙素昂の「新羅国元暁大師伝並序」(1933年)などの内容を考察した。また近代啓蒙雑誌の『開闢』『三千里』で企画連載された「朝

¹ 朝鮮前期の代表的学者であり『東国通鑑』を著述し『経国大典』『新增東国与地勝覧』の編纂に参与した徐居正(1420-1488)は、『筆苑雜記』巻一で「新羅之文傳於今者絶無只有元暁薛聰所著一二篇而已」の記録している。当代の代表的学者の認識がこの程度である以上、一般人の元暁認識はほとんどなかったと思われる(秦星圭「朝鮮時代の元暁認識(朝鮮時代の元暁認識)」(『中央史論』14、中央史学研究所、2000年)。

鮮의 자랑 (朝鮮の誇り)」からは、元暁を登場させる例が多いことも確認できた。これらは、おおむね元暁を英雄化しつつ民族意識を鼓吹する目的が窺えるが、『偉人元暁』の場合は、元暁を勤勉な人、近代人の模範になりうる人として強調し啓蒙意識が窺える。一方、仏教界では「元暁大聖祭典法要」(1929年)の行事を催して歴史の中で忘れられてきた元暁を追慕し再喚起させたり、中国の影響を受けていない独自の宗派として元暁の海東宗を強調するなどの動きがあった。このような過程の中で、近代に世に知られるようになった元暁は、得道した高僧というよりもむしろ民族の英雄像に近いといえよう。この傾向は、近代にとどまらず、1960年代の元暁研究のブームに繋がり、その後も民族の聖人として尊崇されるに至った。

第2章「仏教界革新期の「改革者像」」では仏教界革新運動期の「改革者像」としての元暁表象化について考察した。1910年代から韓国仏教界で始まった改革運動は、社会進化論の影響で自己生存のために変化を図った人々や、日本仏教の社会活動と旧習改革を見て刺激を受けた僧侶を中心に盛んとなり、1920年代以後には多くの組織が国内外で結成された。本章では、主に仏教青年が組織を結成し、巡回講演、機関誌発刊、布教に取り組んだことに注目した。彼らが改革しようとしたのは、1911年総督府の寺刹令発布以後に生じた既得権住職層と総督府の結託および権力の専横であり、仏教界の旧習打破であった。ここでは、1920年に韓国で組織された朝鮮仏教青年会の綱領をまとめた「仏教青年에 대하여 (仏教青年に対して)」(1919年)と、東京留学生を中心に結成された「元暁大聖賛仰会」(1926年)を検討した。青年仏教徒は、元暁を「東方のルター」と表現しつつ改革のモデルとして模倣することを唱えたが、それは、『宋高僧伝』に「勇擊義圍雄横文陣。屹屹然桓桓然。進無前卻。」とあるように、元暁が開豁な気性と自由な性格の持ち主であり、その無碍舞が語っているように誰よりも実践的性格を持っていたからである。とりわけ、住職層の専横を批判する場合は、既得権僧の権威意識を批判した元暁の百高座法会関連記録が、注目を集めたわけである。また、日本留学生の帰国とともに韓国社会に拡散した妻帯僧問題をめぐって仏教界に論難が起こったが、当時の元暁の破戒を論じた新聞記事や論稿を見ると、元暁の破戒を、真俗を超えた真理の実現、仏教改革のための大胆な犠牲と表現している。このように元暁は、次第に現実世界に呼び出され、一般僧侶とは異なる実践的僧侶として仏教青年運動の指標となっていく。

第3章「日韓仏教思潮交流期の「通仏教実現者像」」では、日韓仏教の思想史交流による「通仏教実現者像」について考察した。1868年の明治維新以後、廃仏毀釈と西洋宗教流入の脅威を経験した日本仏教界には、従来の宗派単位の仏教理解から脱して仏教全体を統一的に把握しようとする研究者が現れた。村上专精をはじめ高田道玄や井上政共らは、仏教

の歴史的比較的研究を通じて宗派超えた仏教の根本原理を探求することを唱えていた。この主張は、西洋仏教学の流入、文献学と考古学に基づく仏教史研究と経典解釈の影響を反映していた。一方、韓国仏教界では、権相老と朴漢永によって1910年代にこの思潮が紹介されたが、「通仏教」という用語が盛んに取り上げられるようになるのは1930年の崔南善の発言からであった。本章では、主に崔南善の「朝鮮仏教—東方文化史上에 잇는 그 地位 (朝鮮仏教—東方文化史上におけるその地位)」(1930年)を中心に、金敬朱の「朝鮮文化와 仏教 (朝鮮文化と仏教)」(1934年)などを取り上げた。それらの論稿ではおおむね「通仏教」を実現した人物として元暁に注目し、その教学が諸宗派を網羅していることを四教判と『十門和諍論』によって提示している。また元暁仏教の特性である理論と実践の融和を通仏教・総合仏教という言葉で修飾した。さらに、彼らは、日本仏教界が提示した仏教進化的発想を逆利用して、仏教はインド、中国、朝鮮にという発展過程をたどり、分派主義を超えた通仏教が朝鮮仏教に至って完成したと強調し、これを成就した人物が元暁であると主張した。以来元暁は、常に通仏教という用語とともに論じられ現在に至っている。

第4章「戦時護国仏教期の「救国僧像」」では、戦時期における護国仏教論の台頭と元暁の「救国僧像」について考察した。1930年代後半からの日韓仏教界の動向を見ると、仏教は国家への隷属を強め、軍国主義の擁護理論として変容した。それにともない、当時の韓国仏教界は「内鮮一体」「同祖同根」の論理に基づいて日本とともに戦争に参加することを当然視し、僧軍になることを勧める傾向を見せた。本章では、このような時期に護国的人物として元暁を取り上げた例として、1941年から総督府機関誌『毎日新報』に連載された李光洙の小説『元暁大師』を考察した。そこでの元暁は、高僧よりも国家(新羅)と不可分の人物として描かれており、三国統一戦争に参戦した「花郎」、古神道修練を経験した「神仏習合」的人物として「内鮮一体」の象徴とされている。李光洙の執筆意図をめぐっては、民族主義による新羅の強調、あるいは親日感情による参戦の勧告などが指摘されているが、それはともあれ、李光洙が有名作家であり当時の青年たちに与えた影響を考慮すると、元暁の「花郎」もしくは僧軍としてのイメージを固定化するのに大きな役割を果たしたのは事実である。このほか、元暁の児名「誓幢」を新羅軍職と解釈した日本人学者の論稿、元暁の『金光明経疏』を護国経典の註釈書として注目した江田俊雄の「元暁と護国経典」(1935年)、『三国遺事』「太宗春秋公」にある元暁の軍事暗号解読の記録に基づいて書かれた金泰洽の「高僧逸話元暁大師」(1940年)に、僧軍としての元暁のイメージの発端を知ることができた。さらにこのイメージは、その後の軍事政権においても活用され、1969年の元暁大師銅像の建立もそのような雰囲気の中で造成された。この問題は、現在の韓国仏教界において問題視されている「護国仏教論」とかかわっており、注目すべきものといえよう。

第5章「総本山建立期の「曹溪宗の宗祖像」」では、総本山建立期の「曹溪宗の宗祖像」としての元暁論について考察した。韓国仏教界では、1930年後半から総本山建立が推進され、1941年の曹溪宗設立に至るが、この間、以前から問題視されていた宗名・宗祖・宗旨をめぐる議論が表面化した。総督府が制定した「禅教両宗」の曖昧さを批判しつつ、自らの統一機関の設立を図った韓国仏教界は、1941年「朝鮮仏教曹溪宗総本寺太古寺法」による曹溪宗が発足した。この「曹溪宗」という名称自体が禅宗の伝統を継承する意識を含むものであり、宗祖も主に太古と普照のどちらとするかがもっぱら議論されたのであるが、このような「太古法統説」「普照法統説」間の激論の中で、それとは少し異なる観点から、元暁を宗祖とする意見が提出される。趙明基と許永鎬の場合、真剣に「朝鮮仏教の指標」「朝鮮仏教の進むべき方向」を懸念し、当時規定された曹溪宗が、ある特定の宗派だけを意味し、禅宗の伝統だけを標榜しているように誤解される恐れがあるとし、禅教兼修・宗派融合など、朝鮮仏教の全般を含める性格でなければならないと主張した。そして、このような朝鮮仏教の伝統と性格は元暁に始まるというのである。とりわけ許永鎬は、「元暁仏教の再吟味」を連載し、元暁仏教の再吟味は「朝鮮仏教が曹溪宗に還元するその本意を明らかにする」と主張した。こうして元暁は、全韓国仏教史を代表する宗祖として一時強調されたのである。

このように、前近代まで見られなかった多様な元暁表象化が、近代において多方面から行われた。近代以前までの元暁は「聖人」「高僧」「道僧」時に「神秘僧」としてとらえられたが、「民族英雄」「改革者」「僧軍」「通仏教実現者」「曹溪宗の宗祖」などの認識は見当たらない。つまり、近現代の韓国において元暁という一人の歴史的人物を理解、分析、再生する場合、多様な要因が介入しているのである。東洋と西洋の出会いに加えて、東アジア仏教界の近代的再編成を背景として、元暁が多様な姿で現われているのである。

Ⅱ「近現代における元暁論―「和諍」「通仏教」認識の変化」では、これまで述べた元暁表象化の根底にある議論の核心要素が「和諍」「通仏教」であることに注目し、それらの概念の捉え方と認識の変化について考察した。さらにその考察を踏まえて「元暁議論に対する省察」を総合的に論じた。

第6章「「和諍」概念の再認識」では近代以降における「和諍」概念の認識の変化について考察した。高麗時代の肅宗は元暁に「和諍国師」という諡号を授けたが、それは、元暁が、諸經典における異なる異説の疎通を強調しており、主要著作として『十門和諍論』を残しているからである。このような元暁の和諍論は、20世紀に入ってから急激に注目され始める。そこには、1914年に「誓幢和尚碑」が発見されたこと、碑文判読から『十門和諍論』関連の内容が確認されたこと、1930年代後半に海印寺で『十門和諍論』の残巻が発見

されたことなどがきっかけとなっている。また、宗派統合が強調された当時の仏教界の思潮により、『十門和諍論』が、理想の実現として注目を集めた。元暁の「和諍」を、禅教統合、仏教宗派の統合、理論と実践の融合の理念として解釈し、通仏教と同意語のように用いるようになったのである。とりわけ、日本の東洋大学留学時期に「元暁宗師의 十門和諍論研究（元暁宗師の十門和諍論研究）」を発表した趙明基は元暁の和諍から「総和思想」という概念を作り出したが、この用語は、1945年以後の独裁政権、軍部政権の時代には、国民総和、国論団合、民族団結と結びついた政治的スローガンとして利用されるに至った。つまり元暁の「和諍」は仏教教学を超えた現実向けの論理として適用されるようになり、元暁が強調した多様性の認定と疎通よりも、一つの志向点に向かう統一や和解の面のみが強調されるようになり、元暁も統合主義者として描き出されたのである。

第7章「『通仏教』認識の変化」では、近代以後の韓国における「通仏教論」の変化を考察した。韓国の学界では1950年代以降もなお、1930年の崔南善の記述すなわち「印度は序論仏教、中国は各論仏教、韓国は完成された通仏教」という表現がそのまま通用していた。その背景には、当時に盛んだった韓国思想の主体性の模索、韓国的思考の原型探究の動きがあった。言い換えればそれは植民地からの独立、西洋思想の盛行に対する反作用を意味するものであった。本章では、その例として朴鍾鴻と李箕永らの論稿を取り上げたが、彼らは三論学の僧朗、唯識の円測から、元暁、義湘、道洗、義天、知訥に至る人物に「通仏教」の精神が流れているとする。とりわけ朴鍾鴻は『韓国思想史：仏教編』で「元暁の和諍は、僧朗と円測の唯識思想を和合したもの」とし、元暁が「円融会通的思想」すなわち「通仏教」という韓国的思惟の典型を形成したと主張した。こうした「通仏教論」はのちに政治的面においても適用され、元暁の通仏教思想を三国統一の原動力といい、平和・和解と結びつけて南北統一、妻帯僧と比丘の紛争解決、曹溪宗の紛糾解消の理念として用いられた。さらにこれと関連して、元暁思想を表現する「帰一心」の語も、近代以降における『起信論疏』再評価とかかわりあっていることが明らかになった。

第8章「元暁論に対する省察」では、近代における元暁像の異同について検討した。近代の日本・韓国仏教界における元暁イメージの比較、また、元暁とともに常に併挙される義湘に対する認識の比較を通じて、次のことが明らかになったと思われる。すなわち、近代日本仏教界における元暁認識としては、(一) 中国正統の華嚴五祖の枠から傍系として扱われた元暁を、その枠から切り離して独自の評価を与えるようになったこと、(二) 新たな資料発見による元暁への関心の高潮とともに日本仏教史との関係が究明されたこと、(三) 華嚴以外の浄土・唯識の面からも元暁教学に接近する傾向が増えたことが指摘できる。つまり、主に教学的側面から元暁を論じており、韓国仏教徒の間に盛行した元暁の英雄化、

偶像化の現象は見られないのである。

一方、韓国においては、元暁と義湘二人が持つ性格と行蹟の差異から、元暁を韓国独自の華嚴宗祖として強調している。つまり、二人はともに中国留学に向かったが、元暁だけが途中で新羅に戻り、義湘はそのまま入唐して智儼に師事した事実を取り上げて元暁の独自性を強調し、また、戒を重視するなど厳粛な面があった義湘と比べて元暁が自由自在な性格であったことから、元暁教学の実践性が注目された。とりわけ注目すべきは、韓国の華嚴仏教史においては義湘の弟子が主流をなしてきたにもかかわらず、近代仏教徒の発言には、中国の影響を受けない元暁を韓国華嚴の正宗とする例が多いことである。このような元暁偶像化の傾向は、当時の韓国仏教界の国家・民族意識や自負心を反映したものといえよう。

さて、このように、状況的理解によって作られた元暁像は、現在もなお国家、社会、学界の情勢に応じて再生、流布、拡散している。「和諍」「通仏教」「一心」といった概念が「純粹な元暁思想理解」のように捉えられてきたわけであるが、本論文では、これらの概念も時代的背景にもとづく元暁理解の一部であったことを明らかにすることができたと思われる。

これらの考察を踏まえた上で、今後考えるべき課題のいくつかについて、最後に簡単に触れておきたい。

- 一、「民族」に限られた元暁認識の問題。近代以降、韓国民族の枠内に収められて解釈された元暁を、より広く東アジア仏教史の中で読み直す必要がある。
- 二、元暁認識の画一化の問題。元暁の思想はもっぱら「通仏教」「和諍」と結びつけられ、その根拠として『大乘起信論』『十門和争論』が取り上げられた。しかし、元暁の思想は豊富多彩な内容を含んでおり、これ以外の著述にも目を向け、その特色を考察すべきである。
- 三、韓国仏教界における懸案との関係の問題。現在、韓国仏教界に浮上している問題、すなわち曹溪宗の伝統と宗祖論、護国仏教論、通仏教論などはいずれも元暁と密接に関わっている。しかし、それらは近代における時代状況を背景に提示されたものであり、そのことを自覚した上で議論すべきである。
- 四、元暁認識の根底にある日韓仏教界の相互影響に対する自覚の問題。特に近代という時期の日韓仏教界は不可分の関係にあり、両国の僧侶や知識人の相互交流から元暁のイメージが形成されてきた面が大きい。このことを念頭において、親日と反日の意識を超え、文化史的、学術交流史的側面から「近代」「仏教」「元暁」の問題を再検討する必要がある。

五、近代日韓における元暁関連資料は他にも多数存在すると思われる。韓国の日本留学生が日本で元暁関連資料を収集した経緯についてもなお多くの資料があると予想される。これらについてもいっそう調査を進める必要がある。

本論文では、元暁表象化と再生の様相を、日韓近代仏教の相互交渉に着目しつつ実証的に明らかにしてきた。これは韓国近代仏教史の重要な一面を明らかにするとともに、日本と韓国の仏教交渉史の解明にも資する作業であると思われる。課題はなお多いが、今後、より広範かつ多様な観点から元暁研究を進めていきたい。

付録：鄭眺震「元暁大聖著述一覽表」（1918年）¹

大聖和静国師元暁一覽表				
書名		雜欄	出所	著者
*晋訳華嚴經疏	十卷	本是八卷今開第五卷并宗要均作十卷也	新編諸宗教藏 総録卷第1	高麗大覚国師
*華嚴經綱目	一卷	張道彬氏偉人元暁伝元暁述云按新編諸宗教藏総録有智儼述八法界品鈔一卷次有義湘述法界品鈔記一卷也此非元暁述乃義湘所述無疑也。	諸宗章疏	日本東大寺 円超録
*入法界品鈔記	一卷		偉人元暁	朝鮮 張道彬
*一道章	一卷	按華嚴宗經論章疏目錄一道章章字義字也	新編諸宗教藏 総録卷第1	高麗大覚国師
*大乘觀行	一卷		全	
*大涅槃經宗要	二卷		全	
*法華經宗要	一卷			
*方便品科簡	一卷		全	
法華經綱要集	二卷		東域伝灯目錄	日本興福寺 永超集
*楞伽經疏	七卷	東域上云疑八卷歟見第七卷經九十未了	新編諸宗教藏 総録卷第1	高麗大覚国師
*維摩經宗要	一卷		全	
維摩詰經略贊	七卷	按布教読習録或云暁述今此章疏但列元暁次行而已別無記名也	注進法相宗 章疏	日本権律師蔵俊
*金光明經疏	八卷	接東域云外題金光明經疏内題金鼓經疏	総録卷上	高麗大覚国師
*金剛般若經疏	三卷	按東域上云西瑞録云二卷分為四卷	全	全
*般若心經疏	一卷		全	全
*金剛三昧經論	六卷	或三卷僧伝云造疏五卷後有翻經三蔵改之為論云云○按東域有論三卷論疏五卷記一卷私記三卷也按東域上云二卷分為四卷	全	全
*勝鬘經疏	二卷		全	全
*不増不減經疏	一卷		全	全
*解深密經疏	三卷		全	全

¹ 鄭眺震「一覽表考編緒言：大聖和静国師元暁著述一覽表」（『朝鮮仏教叢報』第13号、三十本山連合事務所、1918年）を整理し、再録した。鄭眺震は日本留学時に、従来、わずか45部ほどしか知られていなかった元暁の著述を83部と把握して総括、整理した。その後、この整理が元暁研究に及ぼした影響は極めて大きい。*を付けたのは、1917年の張道斌『偉人元暁』にある目録にも収録された書名である。張道斌らが、主に『教蔵總録』を参考にしたのに対して、鄭眺震はそれに加えて、国内の『東文選』や日本の『東域伝燈目錄』『華嚴宗章疏』『蓮門類聚經籍』『仏典鈔疏目錄』『浄土依憑經論章疏目錄』『注進法相宗章疏』『華嚴宗經論章疏目錄』『蓮門類聚經籍』などを幅広く用いて漏れていた著述書を追加している。

*大無量壽經疏	一卷 或二卷		全	全
大無量壽經私記	一卷	廿六丁	淨土依憑經論 章疏目錄	日本欣淨沙門長 西錄
*無量壽經宗要	一卷	日本統藏經中編入現行旧丁数廿五紙	東域伝灯目錄	日本永超集
**小阿彌陀經疏	一卷	現行日本縮刷藏經中編入也丁十三紙也	總錄卷上	高麗大覺国師
小阿彌陀經義記	一卷	按新編諸宗教藏總錄義湘述云此伝写時 必誤書也五六年前高橋亨氏發布元曉述 云云、正為似可也（通史参照）	全	全
*彌勒上生經宗要	一卷	按東域云並序並疏三卷日本統藏中宗要 一卷載在也、丁数二十紙也	全	全
*方広經疏	一卷		全	全
*梵網經疏	二卷	按東域云十二紙○按統藏中有元曉述梵 網經菩薩戒本私記上一卷也丁数六十四 枚也	全上卷二	全
*梵網經略疏	一卷		全	全
*梵網經持犯要記	一卷	按東域云或二卷十重戒序附今日本統藏 經中載在十六紙也	全	全
梵網經宗要	一卷		東域伝灯目錄	日本永超
四分羯磨疏	四卷		全	全
四分律疏科	三卷		仏典鈔疏目錄 卷上	日本沙門宝嚴
四分律行宗記	八卷		全	全
四分律濟録記	八卷		全	全
*瓔珞本業經疏	三卷	按東域云写本二卷○統藏中唯存下卷、丁 数七十六紙也	總錄卷二	高麗大覺国師
瓔珞本業經別記	一卷		華嚴宗經論 章疏目錄	日本沙門
*大乘起信論疏	二卷	按諸宗章疏云四十七紙	總錄卷三	高麗大覺国師
*大乘起信論宗要	一卷		全	全
*大乘起信論別記	一卷		全	全
*大乘起信論大記	一卷		全	全
*大乘起信論科簡	一卷	已上六卷日本統藏經中編入現行總丁数 四十四紙、旧本丁数一百七十六紙也	全	全
*成喩識論宗要	一卷		全	全
成唯識論疏	十卷	高橋亨氏新編諸宗教藏總錄出云云、予 按、總錄無也、抑疑何書耶、参考耶		
*因明疏	一卷		全	全
*判比量論	一卷	現行統藏中唯跋文四句	全	全
因明論記	一卷		東域伝灯目錄	永超
*大慧梵云 摩訶般若波羅蜜經 宗要	一卷	依大般若大品般若等統藏中載在丁数三 十紙也	總錄卷三	高麗大覺国師
*般舟三昧經略記	一卷	按淨土宗依憑章疏目錄云十三丁也	東域伝灯目錄	永超

*撰大乘論疏)』	四卷		全	全
*瑜伽論中実	四卷		全	全
雜集論疏	五卷		全	全
*宝性論科簡	一卷	云亦科文	全	全
成実論疏	十六卷	未詳○按李尚玄居士通史有元曉著成実論疏十卷也	全	全
二障章	一卷	按華嚴宗經論章疏目錄二障章章宗義字也、章義互相無妨也	全	全
最勝王經疏	八卷	按具云金光明最勝王經今此題約稱最勝王經無疑或似異名必非異經也	全	全
遊心安樂道	一卷	統藏中編入現行丁数四十紙也	華嚴宗章疏	
梵網經菩薩戒本私記	二卷	統藏中唯存上卷也、丁数六十四紙也、上疏有三卷則疑有此記上中下各分為六卷也、且或上下各分四卷也、今此六十四紙重积第十毀謗三宗戒盡也	蓮門類聚經籍	
六根懺悔法	一卷		華嚴宗章疏	文雄集
事理論宗要	一卷			
安心論	一卷			
清弁護法空有淨論	一卷	已上高橋亨氏発布中転鈔		
法華經宗要序	一卷	仙岩寺蔵板叢報等六号参照	東文選第八十三	朝鮮官撰徐居正等編集
涅槃經宗要序	一卷	外国語学校韓国校友会雜誌参照	全	全
解深密經疏序	一卷		全	全
普訳華嚴經疏序	一卷	李能和先生朝鮮仏教通史参照	全	全
金剛三昧經論序	一卷		全	全
本業經疏序	一卷	已上六序東文選第八十三中発見転録也	全	全
発心章	一卷	現今智異山双溪寺蔵板也、普照国師著初心元曉国師著発心野云祖師著自警三部合編一冊、故板刻文句連続也		
般舟三昧經疏	一卷		新編諸宗教蔵総録卷第一	高麗大覚国師
弥陀經通贊疏	二卷	与上疏義記疑同耶	蓮門經籍録	日本文雄集録
*世親釈論略記	四卷		総録卷三	高麗大覚国師
*中辺分別論疏	四卷	按諸宗章疏云、百七十五紙云云、現今統藏中唯有第三卷一冊也、丁数七十紙	全	全
*掌珍論宗要	一卷		全	全
掌珍論料簡	一卷	六紙	東域目錄	永超
*広百論宗要	一卷		総録	高麗大覚国師
*広百論旨帰	一卷		東域目錄	永超
*三論宗要(中百門是)	一卷	按諸宗章疏云十七紙也	総録三	高麗大覚国師
*十門和諍論	二卷		全	全
*二諦章	一卷	上一道章道字仰為諦字邪、雖道字義通不如諦也、此伝写時必誤書也	全	全
調伏我心論	一卷		全	全

*安身事心論	一卷	按高橋亨氏安心論疑略書身事二字也	全	全
*求道譬喻論	一卷		全	全
*初章	一卷	按東域伝灯目録有元暁述二障章一卷也、然則此处初章章字是障之誤書也、章字文義不通、故予今敢為較正障字也、権退耕略吏有初章觀文抑為此初章耶	全	全
華嚴歌			新羅史	福田芳之助
阿毘曇義章	十五卷	按三国遺事元暁不羈有以華嚴經一切無碍人一道出生死命名曰無碍、仍作歌流于世也福田氏華嚴歌云云必依此等文句擬定也否抑或得華嚴經閱覽耶 按此四種予依上維摩詰經略贊之例擬定也	東域伝灯目録	日本永超
略起阿毘曇心大義	十卷		全	全
雜阿毘曇義疏	七卷			
阿毘曇名教	二卷			
以上総計 八十七部 二百二十三卷也				
<p>一、この一覧表は、高麗大覚国師義天の『新編諸宗教蔵総録』(海東見行録)三巻の中に散在している經疏記録を基にして、支那の数十家の蔵経目録と高麗大蔵目録、日本十三宗教の十家の蔵疏目録と他の普通書数千巻を参照して考編したものである。</p> <p>一、この一覧表を読む人の中で、もし疑問があれば、直接に参照できるように出処を上挙した。</p> <p>一、「卍」字は、現存本の表であり、元暁著述の現存本の数は十四巻である。判比量跋文四句、法華經宗要等六宗序文である。これらは、予の獅吼文庫の中に全部収蔵されているので、この後帰国してから発刊流布する計画である。</p> <p>一、入法界品鈔記、阿弥陀經通贊疎、最勝王經疏、安心論、六種序文等は、二百二重三巻の計算の中に、入れなかった。</p>				

参考文献

一次文献

元曉 『涅槃宗要』
元曉 『無量壽經宗要』
元曉 『起信論別記』
元曉 『起信論疏』
元曉 『十門和諍論』
元曉 『金剛三昧經論』
元曉 『法華宗要』
元曉 『涅槃宗要』
元曉 『無量壽經宗要』
元曉 『菩薩戒本持犯要記』
『三国遺事』
『破閑集』
『三国史記』
『高麗史』
『円宗文類』
『宋高僧傳』
『宗鏡錄』
『大方廣仏華嚴經』
『韓国仏教全書』
法藏 『探玄記』
慧苑 『統華嚴經疏刊定記』
澄觀 『大方廣仏華嚴經疏』
表員 『華嚴經文義要決問答』
見登 『大乘起信論同異略集』
太賢 『大乘起信論内義略探記』
憬興 『大乘起信論問答』、
『高麗大藏經』
『大正新修大藏經』

単行本

崔炳憲 『聖山明鏡』 (東洋書院、1911年)
權相老 『朝鮮仏教略史』 (新文館、1917年)
李能和 『朝鮮仏教通史』 (新文館、1918年)
張道斌 『偉人元曉』 (新文館、1917年)
張道斌 『朝鮮偉人伝:朝鮮十二大偉人-元曉』 (高麗館、1925年)
李英宰 『朝鮮仏教革新論』 (『朝鮮日報』、1922年)
金凡父 『花郎外史』 (海軍本部政訓監室、1954年)

權相老『臨戰의 朝鮮仏教』(卍商会、1943年)
 梁銀容『新羅元曉研究』(円光大学校出版局、1979年)
 国土統一院『元曉研究論叢』(国土統一院調査研究院、1987年10月27日)
 李箕永『元曉思想』(円音閣、1967年)
 李箕永『元曉思想研究』(韓國仏教研究院、1995年)
 李箕永『元曉思想 70 講』(韓國仏教研究院、1992年)
 李箕永『내 걸음의 끝은 마음에 있나니－李箕永教授의 삶과 사색』(韓國仏教研究院、1997年)
 李光洙『元曉大師』(花南、2011年)
 李光洙(金円母・李慶勳訳)『同胞に寄す』(哲学と現実社、1997年)
 李光洙『李光洙全集』6(又新社、1979年)
 李鍾翌『元曉의 根本思想 - 十門和諍論 研究』(東方思想研究院、1977年)
 朴鍾鴻『韓國思想史-仏教編』(瑞文堂、1972年)
 吳法眼『元曉의 和諍思想 研究』(弘法院、1989年)
 李晚鎔『元曉의 思想 : 和諍思想을 中心으로』(展望社、1983年)
 韓國哲学思想研究会『哲学大辞典』(동녘 (ドンニョク)、1989年)
 金東華『韓國仏教思想의 座標』(寶林社、1984年)
 姜昔珠・朴敬勛共著『韓國仏教近世百年』(中央日報社、1980年)
 金善根編著『如意珠』(三和社、1981年)
 趙明基『新羅仏教의 理念과 歷史』(經書院、1962年)
 『六堂・崔南善全集』3(玄岩社、1973年)
 韓龍雲『朝鮮仏教維新論』(『增補韓龍雲全集』2、新旧文化社、1972年)
 韓竜雲『韓竜雲全集』2(新丘文化社、1973年)
 申玉姬『元曉와 야스퍼스의 人間的 理解』(『韓國文化研究論叢』29集、韓國文化研究院、1977年)
 『韓國仏教全書:新羅時代編1』(東国大出版部、1979年)
 『元曉大師全集』(東国大学校仏教史学研究室、1949年)
 『元曉大師全集』(寶蓮閣(趙明基編)1978年)
 『元曉全集』(仏教学同人会、1973年)
 『国訳元曉聖師全書』(大韓仏教元曉宗、1889年)
 林鍾国『親日文学論』(平和出版社、1997年)
 柳東植『風流道와 韓國의 宗教思想』(延世大学出版部、1997年)
 沈在龍『Korean Buddhism: Tradition and Transformation』(Jimoondang Publishing、1999年)
 金光植編『韓國仏教 100年 (1900-1999)』(民族社、2000年)
 韓國留学生印度学仏教学研究會『日本の 韓國仏教研究 動向』(臧經閣、2001年)
 韓勝源『元曉』(비채、2006年)
 李在軒『李能和와 近代仏教学』(知識産業社、2007年)
 高坂史朗(柳生眞・崔在穆・李光來訳)『近代라는 아포리아 (近代という躰き)』(理學社、2007年)
 『元曉大師』(国立慶州博物館、2010年)
 尹暢和『近現代韓國仏教名著 58 選』(民族社、2010年)
 박영의『實用韓英仏教辞典』(홍법、2010年)
 朴喜承『智庵李鍾郁、曹溪宗의 産婆』(曹溪宗出版社、2011年)
 金光植編『韓國仏教 100年 (1900-1999)』(民族社、2000年)
 趙性澤『仏教와 仏教学』(돌베개、2012年)

林古芳『鬼涙談：経世美事一第七：元暁泓水ヲ飲テ大悟ス』（淡月堂、1887年）
 加藤文教『韓国開教論』（福知山関活版所、1900年）
 村上専精『起信論達意』（哲学書院、1902年）
 村上専精『大乘起信論（真諦訳）』（丙午出版社、1908年）
 村上専精『仏教統一論』（書肆心水、2011年）
 高田道見『通仏教安心』（仏教館、1904年）
 井上政共『最新研究通仏教』（有朋館、1905年）
 松浦百英『連座説教普通信条』（仏教団体本部、1908年）
 伊藤義賢『印度支那仏教通史』（顕道書院、1910年）
 青柳南冥『朝鮮宗教史』（朝鮮研究会、1911年）
 古谷清『朝鮮李朝仏教史概説』（仏教史学、1911-1912年）
 亀谷聖馨・河野法雲『華嚴発達史一第二節新羅の義湘、元暁の二法師』（名教学会、1913年）
 湯次了栄『華嚴大系』（国書刊行会、1915年）
 桑原楓山『教育宗教趣味講話』（国民精神雑誌社、1917年）
 葛城末治『朝鮮金石總覽』（朝鮮總督府、1919年）
 高橋亨『朝鮮人』（朝鮮總督府学務局、1920年）
 高橋亨『李朝仏教』（寶文館、1929年）
 辻善之助『親鸞聖人筆跡之の研究』（金港堂、1920年）
 藤原猶雪『親鸞聖人真像の研究』（森出版部、1921年）
 吉川文太郎『朝鮮諸宗教』（朝鮮興文会、1922年）
 『朝鮮開教五十年誌』（大谷派本願寺朝鮮開教監督部、1927年）
 忽滑谷快天『朝鮮禪教史』（春秋社、1930年）
 増谷文雄『近代仏教思想史』（三星堂、1941年）
 福島和人『近代日本の親鸞』（法蔵館、1973年）
 『朝鮮仏教史の研究』（日本国書刊行会、1977年）
 鎌田茂雄『朝鮮仏教史』（東京大学出版会、1987年）
 鎌田茂雄『新羅仏教史序説』（大蔵出版、1988年）
 石井公成『華嚴思想の研究』（春秋社、1996年）
 佐藤繁樹『元暁の和浄論理』（民族社、1996年）
 福士慈稔『新羅元暁研究』（大東出版、2004年）
 末木文美士『明治思想家論』（transview、2004年）
 川瀬貴也『植民地朝鮮の宗教と学知』（青弓社、2009年）
 植木雅俊訳『梵漢和対照・現代語訳 維摩経』（岩波文庫、2011年）
 ジェームス・E・ケテラー（岡田正彦訳）『邪教/殉教の明治』（ペリかん社、2006年）
 オリオン・クラウタウ『近代日本思想としての仏教史学』（法蔵館、2012年）
 Brian Daizen Victoria『Zen War Stories』（London: Routledge, 2003年）

一般論稿

李能和「仏教信仰의 過去時代와 仏教信仰의 現今時代를 論함」（『仏教振興会月報』第4号、1915年6月）。

鄭暁震「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）

鄭暁震「仏教史学研究」（『朝鮮佛教叢報』第14号、三十本山連合事務所、1919年）

鄭昞震「一覽表考編緒言:大聖和靜國師元曉著述一覽表」(『朝鮮仏教叢報』第13号、三十本山連合事務所、1918年)

鄭昞震「朝鮮仏教의 寺法系統」(『仏教』新5集、1937年)

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

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)

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

金泰洽「東洋仏教의 概說」(『仏教』第40号、仏教社、1927年)

金泰洽「朝鮮仏教의 功過論」(『開闢』第1号、1934年11月1日)

金泰洽「高僧逸話元曉大師」(『三千里』第7卷6号、1935年07月01日)

金泰洽「宗名統一과 教政統一」(『仏教時報』29号、1937年)

金泰洽「高僧逸話元曉大師」(『三千里』第12卷3号、1940年03月01日)

金泰洽「義湘大師와 華嚴哲学」(『仏教』第55号、仏教社、1929年)

權相老「朝鮮仏教改革論」(『朝鮮仏教月報』3-18号、朝鮮仏教月報社、1912-1913年)

權相老「朝鮮에서 自立한 宗派」(『仏教』54、仏教社、1928年)

權相老「曹溪宗旨」(『仏教時報』37回、1938年)

權相老「古刹巡礼記(其一) 名刹梵魚寺」(『三千里』第13卷4号、1941年)

韓龍雲「朝鮮仏教維新論」(滙東書館、1913年(1910年執筆))

朴漢永「大夢誰先覺에 대하여」(『朝鮮仏教月報』11、朝鮮仏教月報社、1912年)

李英宰「朝鮮仏教革新論」(『朝鮮日報』、1922年)

姜大蓮「進化は在月報」(『朝鮮仏教月報』1卷、朝鮮仏教月報社、1910年)

寓林生「仏教青年에 對하여」(『朝鮮仏教叢報』第18号、三十本山連合事務所、1919年)

「朝鮮仏教青年諸君에게 告함」(『東亞日報』1920年7月6日)

「朝鮮仏教青年會趣旨書」(『朝鮮仏教叢報』第22号、三十本山連合事務所、1921年)

權德奎「自我를 開闢하라」(『開闢』第1号、1920年6月25日)

權德奎「朝鮮의 생각을 찾을대」(『開闢』第45号、1924年3月1日)

金鏡峰「道俗의 偉人、元曉」(『鷲山寶林』5、通度寺集散寶林社、1921年)

「仏教改宗問題」7(『東亞日報』、1920年7月2日)。

「彙報、日本留學生學友會」(『朝鮮仏教叢報』22号、朝鮮仏教叢報社、1921年)。

金相哲「朝鮮文化思想으로 본 仏教의 影響」7(『東亞日報』、1925年10月19日)

李丙燾「朝鮮史概講」(『東亞日報』1923年11月8日)

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

「仏教彙報 - 元曉大聖第一千二百四十四回祭典法要舉行」(『仏教』第60号、仏教社、1929年)

「祭元曉聖師文」(『仏教』60、仏教社、1929年)

四海山人「朝鮮仏教와 日本文化의 關係」(『仏教』第70号、仏教社、1930年)

金炳坤「史海、三國時代、元曉와 瑤石公主」(『中外日報』、1930年3月23日)

「瑤石公主와 元曉 - 上古朝鮮自由愛婚俗考とその史話 - 十一」(『東亞日報』1932年2月6日)

「寡公主와 元曉師[閨燈史談]」(『東亞日報』、1938年1月22日)

朴允進「金剛杵創刊에 對하여」(『金剛杵』19、1931年11月)

「青年運動의 必然性과 그 價值」(『仏教』、仏教社、1931年)

韓龍雲「朝鮮仏教改革案」(『仏教』88号、仏教社、1931年)

金包光「朝鮮仏教의 特色」(『仏教』第100卷、仏教社、1932年)

姜裕文「東京朝鮮仏教留學生沿革一瞥」(『金剛杵』21号、朝鮮仏教東京留學生會、1933年、12月)

金敬注「朝鮮文化와 仏教 : 仏教는 朝鮮에 이르러 完成」(『東亞日報』、1935年)
 文瑑善「우리의 綱領」(『金剛杵』22、朝鮮仏教東京留学生会、1937年)
 南華「現實社會에 合理的 戒律觀」(『金剛杵』23号、朝鮮仏教東京留学生会、1939年)
 『獨立公論』第3号(獨立公論社、1936年(不明))
 鷄林生「和諍國師와 薛聰의 至誠(芬皇寺)」(『仏教』25卷、仏教社、1940年)
 「內鮮一體와 仏教徒」(『仏教』20卷、仏教社、1940年1月)
 尹得龍「皇道文化와 仏教理想」(『仏教』26卷、仏教社、1940年8月)
 文東韓「朝鮮文化思想과 仏教」(『金剛杵』25卷、朝鮮仏教東京留学生会、1941年)
 李鍾郁「皆兵主義」(『仏教』43卷、仏教社、1942年12月)。
 鶴山憲「大東亞戰爭勃發 - 第2新春을 맞이하여」(『仏教』44卷、仏教社、1943年)
 金映遂「朝鮮仏教宗旨에 대하여」(『仏教』新7・8集、仏教社、1937年)
 金映遂「朝鮮仏教의 宗名과 伝灯 宗旨에 對して」(『仏教時報』29回、1937年)
 金映遂「曹溪禪宗에 대하여」(『震檀學報』9集、震檀學會、1938年)
 許永鎬「朝鮮仏教立教論」(『仏教』9、仏教社、1937年)
 許永鎬「朝鮮仏教와 教旨確立」(『仏教』3、仏教社、1937年)
 許永鎬「元曉仏教의 再吟味」(『仏教』30-35、仏教社、1941-1942年)
 許永鎬「教團統制와 未來」(『仏教』、仏教社、1937年)
 許永鎬「元曉仏教의 再吟味 : 教相判釋」(『仏教』35、仏教社、1942年)
 許永鎬「朝鮮仏教와 教旨確立 - 教團의 未來를 展望하며」(『仏教』3、仏教社、1937年)
 許永鎬(訳)「大乘起信論」(『仏教』(新版)10卷、仏教社、1938年)
 趙明基「元曉宗師의 十門和諍研究」(『金剛杵』22号、朝鮮仏教東京留学生会、1937年)
 趙明基「元曉의 女性觀」(『仏教』新28号、仏教社、1940年)
 趙明基「元曉의 根本思想」(『新羅仏教の理念と歴史』新太陽社、1962年)
 趙明基「朝鮮仏教와 全体主義」(『仏教』20、仏教社、1940年)
 趙明基「義湘의 伝記와 著書」(『日光』9、中央仏教專門學校校友會、1939年)
 趙明基「元曉의 總和思想研究」(『新羅仏教の理念と歴史』、1962年)
 崔凡述「元曉聖師般若心經復元疏」(『東方學誌』12、延世大學校國學研究院、1971年)
 崔凡述「十門和諍論 復元을 위한 募集 資料」(『元曉研究論叢』収録、1987年)
 崔南善「朝鮮仏教 - 東方文化史上에 잇는 그 地位」(『朝鮮仏教』74号、1930年)
 崔南善「朝鮮仏教의 大觀으로부터 朝鮮仏教通史에 及함」(『朝鮮仏教叢報』第11号、三十本山事務所、1918年)
 崔南善「朝鮮歷史講話」(『東亞日報』)(1930年1月21日)
 文瑑善「우리의 綱領」(『金剛杵』22、朝鮮仏教東京留学生会、1937年)
 金包光「朝鮮仏教의 特色」(『仏教』100、仏教社、1932年)
 黃義敦「옛사랑 새해식 元曉의 業績」(『東亞日報』1936年1月7日)
 白性郁「大入小의 一理」(『東亞日報』1926年1月12日)
 金庠基「外方에 及한 先人의 자취」(『東亞日報』、1934年12月5日)。
 趙宗法「大乘起信論講義」(1-4)(『仏教』(新版)94-99、仏教社、1932年)
 金英珠「諸書에 現한 元曉 華嚴疏教義」(『朝鮮仏教叢報』第12号、三十本山連合事務所、1918年)
 積元曉(撰)鄭晃震(記送)「晉訳華嚴經疏序」(『朝鮮仏教叢報』第12号、三十本山連合事務所、1918年)
 寓林生「仏教青年運動에 對하여」(『朝鮮仏教叢報』第18号、三十本山連合事務所、1919年)

- 是日生「朝鮮仏教青年諸君에게 告함」(『東亜日報』1920年7月6日)
- 在日朝鮮仏教留学生「元暁大聖讚仰會宣言」(『仏教』第19卷、仏教社、1926年)
- 在日朝鮮仏教留学生「元暁大聖讚仰會宣言會側」(『仏教』第19卷、仏教社、1926年)
- 鄭珉『元暁』(シナリオ)、浄土文化協會(和田知美の論稿に未確認とされている)
- 「児童讀本：第三課-偉大한 元暁聖師」『東亜日報』(1933年9月3日6面)
- 金敬注「朝鮮文化와 仏教(完) -7 仏教는 朝鮮에서 完成」(『東亜日報』、1934年7月15日)
- 金敬注「修道余話元暁大師」(『四海公論』第1卷第6号、四海公論社、1935年10月1日)
- 文東漢「朝鮮文化思想과 仏教」(『金剛杵』第25号、朝鮮仏教東京留学生會、1941年)
- 李光洙「元暁大師」(『毎日伸保』1942年3月1日-10月31日)
- 辟桂生「朝鮮史概講一八十二」(『東亜日報』1924年2月19日)。
- 鄭寅承「權惠奎論：韓國の民族主義者」(『思潮』1-5、思潮社、1958年)
- 趙素昂(金知見懸吐)「海東沙門元暁象素描」『元暁研究論叢』(国土統一院、1987年)
- 金光植「近代仏教史研究의 省察」(『民族文化研究』第45卷、高麗大民族文化研究院、2006年)
- 金光植「1920年代의 在日仏教留学生團體의 研究」(『韓國近代仏教의 現實意識』、民族社、1994年)
- 金光植「崔南善의 朝鮮仏教와 汎太平洋仏教青年會議」(『새仏教運動의 展開』、到彼岸社、2002年)
- 金光植「曹溪宗宗團의 歷史像」(『大覺思想』19集、大覺思想研究會、2013年)
- 金淳碩「韓國近現代史에 있어서의 護國仏教의 再檢討-歷史的事例와 理論」(『大覺思想』第17号、大覺思想研究院、2012年)
- 金淳碩「中日戰爭以後 朝鮮總督府의 仏教政策과 仏教界의 対応」(『韓國近現代史研究』17、ハンウル、2001年)
- 金淳碩「仏教改革의 先鋒、朝鮮仏教青年會-李晦光의 朝日仏教連合의 阻止・寺刹令撤廢運動의 先鋒」(『法寶新聞』、2007年3月26日)
- 車惠英「1920年代中判의 『開闢』의 「朝鮮의 자랑」을 통해 본 植民地 近代의 內的轉換 研究」(『韓國言語文化』第36集、2008年)
- 趙性澤「近代韓國仏教史記述의 問題：民族主義的 歷史記述에 대한 批判」(『民族文化研究』53卷、高麗大學民族文化研究院、2010年)
- 金鐘仁「韓國文化로서의 仏教」(『宗教研究』第60集、刊行宗教學會、2010年)
- 孫知慧「韓國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、關西大學文化交渉學教育研究拠点、2012年)
- 孫知慧「李箕永の仏教研究と韓國現代仏教學」(『東アジア文化交渉研究』、關西大學大学院東アジア文化研究科、第6号、2013年)
- 孫知慧「崔南善の仏教認識と「通仏教論」構想について」(『東アジア文化交渉研究』開設記念号、關西大學大学院東アジア文化研究科、225-242頁、2012年)
- 白竜城「万日參禪吉社創立記」(韓鐘万編『現代韓國の仏教思想』(ハンギル社、1980年)
- 金敬執「李英宰의 仏教革新思想에 대한 研究」(『韓國仏教學』20、韓國仏教學會、1995年)
- 高榮撰「韓中日三國의 近代仏教學研究方法論」(『東アジア仏教の近代的變容』、東國大・出版部、2010年)
- 朴在軒「近代仏教의 帶妻食肉問題에 관한 倫理的 考察」(『哲學』93号、韓國哲學會、2007年)
- 金英泰「伝記와 說話를 통한 元暁研究」(『仏教學報』17、東國大仏教文化研究所、1980年)
- 尹弘老「李光朱의 文學과 生涯」(韓國研究院、1992年)
- 金在湧「顛倒된 오리엔탈리즘으로서의 親日文學」(『實踐文學』、2002年)
- 金準泰「解説：統一過程時代의 人物-元暁의 現在性：春園李洸朱의 元暁大師再出刊에 즈음하여

부치는 글」(『元曉大師』、花南、2006年)

柳承周「日帝의 仏敎政策과 親日敎의 様相」(『東アジア敎の近代との出会い』、2008年)

円英相「仏敎와 파시즘 및 軍国主義의 相互連関性」(『東西比較文学저널』第24号、2011年)

金相絃「元曉의 諸名小考」(『元曉研究』、民族社、2000年)。

金鐘明「護国仏敎概念의 再檢討」『仏敎研究』17集、韓国仏敎研究員、2000年)

崔在穆「韓国における「武の精神」「武士道」の誕生 -花郎と武士道との結び付きへの批判的省察」(『陽明学』第22号、韓国陽明学会、2009年)。

崔在穆「凡父金鼎高의 東方学形成過程에 대해(1)」『東学学报』22卷、東学学会、2011年)

「元曉大師彫像의 除幕-朴大統領夫妻参席」『每日經濟』(1969年8月16日)。

「元曉聖師映画製作」(『韓国仏敎百年』、民族社、2000年)。

金容泰「近代仏敎教学의 受容과 仏敎傳統의 再認識」(『韓国思想と文化』第54集、韓国思想文化研究院、2010年)

崔柄憲「太古寺과 曹溪宗」『法寶新聞』2010年3月30日)

金相栄「日帝強占期の 仏敎界의 宗名變化와 宗祖・法統認識」曹溪宗仏敎研究所(『仏敎の近代化の展開と性格』曹溪宗出版社、2006年)

李載濤「仏敎教学・仏敎学者8-韓国古代仏敎史:趙明基-元曉「曇」釀成・「通仏敎」歴史認識の拡散、朴海堂「韓国仏敎의 傳統에 대한 反省과 展望:曹溪宗의 法統說에 대한 批判的 考察」、『哲学思想』11卷、ソウル大学哲学思想研究所、2000年。

韓慈卿「雷虛金東華의 仏敎哲学研究」(韓国仏敎史研究所主催、「大韓時代の仏敎学者」學術大会、東国大学、2013年6月8日)。

金容泰「朝鮮後期・近代의 宗名과 宗祖認識의 歴史的考察 -曹溪宗과 太古法統의 結縁」(『禪文化研究』8卷、韓国仏敎禪理研究院、2010年)

朴宰現「元曉의 和諍思想에 대한 再考」(『仏敎評論』2001年・秋号)

石吉岩「元曉二障義의 思想史的 再考」(『韓国仏敎教学』第28輯、韓国仏敎学会、2001年)

石吉岩「吉藏의 三論敎学이 元曉에 끼친 影響」(『仏敎教学研究』第8号、仏敎教学研究會、2004年)

秦星圭「朝鮮時代の 元曉認識」(『中央史論』14、中央史学研究所、2000年)

金煥泰「元曉著書의 바른 理解」(『元曉学研究』第4集、元曉学研究、1999年)

崔柄憲「高麗仏敎界에 있어서의 元曉理解」『元曉研究論叢』(国土統一院、1987年)

崔在穆・孫知慧「日帝強占期(1910~1945)元曉論議에 대한 予備的 考察」(『日本文化研究』、東アジア日本学会、第34輯、2010年)

金炯孝「元曉思想의 現在的意味와 韓国思想史에서의 位置」(『元曉研究論叢』1、国土統一院、1987年)

金知見「海東沙門元曉像素描」(『元曉研究論叢』1、国土統一院、1987年)

崔珉子「元曉의 和諍思想과 會通의 政治理念」(『韓国政治学会會報』28、韓国政治学会、1995年)

朴鐘鴻「韓国思想研究에 관한 序論的 構想」(『韓国思想』1、1958年)

趙恩秀「通仏敎談論을 中心으로 본 韓国仏敎史認識」(『仏敎評論』第6卷、仏敎評論社、2004年)

李鍾益「元曉의 十門和諍論研究」(『元曉研究論叢』1、国土統一院、1987年)

沈在龍「韓国仏敎는 會通仏敎인가」(韓国精神文化研究院主催の國際學術大会發表文、1985年)

李逢春「會通仏敎論은 虛構의 盲從인가」(『仏敎評論』5号、2000年)。

高榮燮「元曉研究의 어제와 오늘」(『今日の東洋思想』第4号、2000年)

石吉岩「近現代韓國의 大乘起信論疏別記研究史」(『仏敎教学レビュー』2、金剛大学仏敎文化研究所、2007年)。

李箕永「韓国仏教의 根本思想과 새 課題」(『韓国仏教研究』、1982年)

李箕永「元暁의 和諍思想과 今日의 統一問題」(『仏教研究』11・12、韓国仏教研究院、1995年)

李箕永「韓国的思维의 一伝統」(『韓国仏教研究』、韓国仏教研究院、1983年)

宋錫九「韓国思想의 뿌리 4-普照国師의 禪과 教의 融和」(『東亞日報』1984年1月28日)

李智冠「前書き」(『韓国仏教所依經典研究』、慶北印刷所、1969年)

千寛宇「人物韓国史—古代編 元暁」(『京郷新聞』1981年9月28日)。

李丙旭「崔南善의 仏教觀」(『韓国宗教史研究』第13号、韓国宗教史学会、2005年)

沈載寬「脱植民地時代의 우리의 仏教学」(책세상、2001年)

崔鉛植「大乘起信論과 東아시아仏教思想의 展開」(『仏教学レビュー』(金剛大学校仏教文化研究所、2006年)。

崔鉛植「義湘研究의 現状と과 課題」(『韓国思想史学』第19集、韓国思想史学会、2002年)

吳法眼「元暁의 和諍思想研究」(弘法院、1992年)

高翊晉「新羅僧의 国家意識」(『東大新聞』1976年5月11日)

大韓仏教曹溪宗教育院仏学研究所『曹溪宗法の理解』(曹溪宗出版社、2011年)。

黄寿永「新羅誓幢和上碑의 新片」(『考古美術』108、1970年)

曹允鎬・佐藤篤志「日本の 韓国華嚴学 研究動向」(『日本の韓国仏教研究動向』、藏經閣、2001年)

李鍾益「元暁의 『十門和諍論』研究」(『元暁研究論叢』収録、1987年)

千寛宇「人物韓国史—古代編、元暁」(『京郷新聞』1981年9月28日)

金任中「新羅僧元暁와 義湘伝—『華嚴緣起』을 中心으로」(『文芸研究』106、明治大学文芸研究会、2008年)

秦星圭「朝鮮時代의 元暁認識」(『中央史論』14、中央史学研究所、2000年)

趙恩秀「通仏教談論을 통해 본 韓国仏教史認識」(『仏教評論』第6卷、仏教評論社、2004年)

吉熙星「韓国仏教特性論과 韓国仏教의 研究方向」(『韓国宗教研究』3集、西江大宗教研究所、2001年)

李逢春「会通仏教論는 虚構의 盲從인가」(『仏教評論』5号、2000年)

崔有珍「最近 韓国仏教研究動向과 通仏教論議」(『宗教文化批評』、青年社、2005年)

金相鉉「高麗時代의 元暁認識」(『精神文化研究』54、韓国学中央研究院、1994年)

John Jorgensen「韓国仏教의 歴史叙述」(『仏教研究』14集、韓国仏教研究院、1997年)

秦星圭「朝鮮時代의 元暁認識」(『中央史論』14、中央史学研究所、2000年)

朴露子「韓国近代民族主義와 仏教」(『仏教評論』、2006年)

朴スンベ「元暁思想展開의 問題点」(『元暁』、礼文書院、2002年)

イビョンス「高亨坤과 朴鍾鴻의 伝統哲学 研究에 对한 批判的考察」(『時代와 哲学』第20卷2号、韓国哲学思想研究会、2009年)

金敬執「近代僧尼都城出入의 解禁과 그 推移」(『韓国仏教学』第24集、1998年)

金種仁「韓国文化로서의 仏教」(『宗教研究』60集、韓国宗教学会、2010年)

一味「仏教的 植民地化:1910年代 韓国 円宗과 日本 曹洞宗 連合에 대한 새로운 解釈의 可能性」(『仏教研究』36、韓国仏教研究院、2012年)

「仏教清徒同志会綱領6か條」(『新仏教』創刊号、仏教清徒同志会、1900年)

葛城末治「新羅誓幢和上塔碑に就いて」(『青丘学叢』5、青丘学機会、1931年)

江田俊雄「元暁と護国經典—朝鮮仏教と護国思想」(『朝鮮』239号、朝鮮総督府、1935年)

江田俊雄「元暁と護国經典—朝鮮仏教と護国思想」(『朝鮮』239号、朝鮮総督府、1935年)

江田俊雄「新羅仏教における浄土教」(『支那仏教史学』、法蔵館、1939年)

松浦百英「通仏教根本義（上中下）」（『連座説教普通信條』、仏教団体本部、1908年）
 福土慈稔「日本の三国統一新羅時代の仏教研究動向」『日本の韓国仏教研究動向』（蔵経閣、2001年）
 村上専精「仏教統一論」（『哲学大辞典』追加、同文館、1926年）
 小田幹治郎「新羅の名僧元暁の碑」（『朝鮮彙報』4月号、朝鮮総督府、1920年）
 岡井慎呉「新羅の名僧元暁の碑を読みて」（『朝鮮彙報』6月号、朝鮮総督府、1920年）
 葛城末治「新羅誓幢和尚塔碑に就いて」（『青丘学叢』大五号、青丘学会、1931年）
 琢了述[他]『仏説孟蘭盆経鼓吹』（金尾文淵堂、1895年）
 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」（『六條学報』第八三号、任寅会、1908年）
 末次明信「新羅時代の浄土教について」（1908年）
 小野玄妙「元暁の金剛三昧経論」（『新仏教』11-6、新仏教同志会、1911年）
 見山望洋「新羅の名僧暁・湘二師」（『新仏教』第12巻第6号、新仏教徒同志会、1911年）
 松本文三郎「弥勒浄土論一附録：古蔵懷感元暁三師の二種浄土比較論」（丙午出版社、1911年）
 高橋亨「朝鮮に於ける仏教宗旨の変遷」（1914年）
 今津洪嶽「元暁大徳の事跡及び華嚴教義-華嚴経疏の発見」（『宗教界』11、宗教界雑誌社、1915年）
 小田幹治郎「新羅の名僧元暁の碑」（『朝鮮彙報』大正九年四月号、朝鮮総督府、1920年）
 岡井慎吾「新羅名僧元暁の碑について」（『朝鮮彙報』大正九年六月号、1920年）
 帝室博物館「彩雲慈光一第二十九図 華嚴縁起（元暁伝巻二）京都高山寺蔵、第三十図 華嚴縁起（元暁伝巻三原寸）」京都 高山寺蔵、吉田幸三郎
 忽滑谷快天「元暁の著述と思想」（『朝鮮禅教史』、名著刊行会、1930年）
 葛城末治「朝鮮の金石文より観たる上代の日鮮関係」（『朝鮮の教育研究』、朝鮮初等教育研究会、1936年）
 葛城末治「新羅誓幢和尚塔碑に就いて」（『清丘学叢』第五号、清丘学会、1931年）
 附普国史研究部「普通学校国史巻一教材解説」（『朝鮮の教育研究』107、朝鮮初等教育研究会、1937年）（「元暁と義湘」項目収録）
 八百谷孝保「新羅社会と浄土教」（『史潮』第七巻第四号、大塚史学会、1937年）
 八百谷孝保「華嚴縁起絵詞とその錯簡に就いて」（『画説』16号、明治美術学会誌、1938年）
 富貴原章信「聖徳太子仏教の原流について」（『性相』第八号、法相宗勸学院同窓会、1939年）
 富貴原章信「撰論の日本伝来について」（『大谷学報』第21巻2号、大谷大学大谷学会、1940年）
 江田俊雄「新羅仏教における浄土教」（『支那仏教史学』通号、法蔵館、1939年）
 横超慧日「元暁の二障義について」（『東方学報』第11冊、東方文化学院、1940年）
 望月信亨「支那浄土教理史一第十七章 義湘・元暁・義寂等の浄土論并に十念説」（法蔵館、1942年）
 玉置韜晃「阿弥陀経の諸問題一四、阿弥陀経疏・元暁」（竜谷大学、1942年）
 和田博重「新羅撰述仏書書目について」（朝鮮総督府図書館、1942年）
 高峰了州「元暁及び義湘とその門流」（『華嚴思想史』、百華苑、1943年）
 梅津次郎「義湘・元暁絵の成立」（『美術研究』15-4、美術研究会、1948年）
 林古芳「第七：元暁泓水ヲ飲テ大悟ス」（『鬼涙談：経世美事』、淡月堂、1887年）
 琢了述他「仏説孟蘭盆経鼓吹」（『各宗必携布教文庫』第1編、金尾文淵堂、1895年）。
 見山望洋「新羅の名僧暁・湘二師」（『新仏教』12-6、新仏教徒同志会、1911年）
 河野法雲「新羅の義湘法師の伝に就て」（『無盡燈』24-2、1919年）
 今津洪嶽「海東華嚴初祖義湘大徳の事蹟及び教義」（『宗教界』13-3、1917年）

- 今津洪嶽「元暁大師の事跡及び華嚴教義」（『宗教界』11、宗教界雑誌社、1915年）
- 高橋亨「朝鮮に於ける仏教宗旨の変遷」（『朝鮮総督府月報』第4巻第10号、1914年）
- YoungsuckMoon, *Neither Monk Nor Layman: Comparative Analysis of Shinran and Wonhyo's Popularized Buddhism*（『日本思想』18巻、韓国日本思想史学会、2010年）
- WadaTomomi「人物伝としての『元暁大師』—同時代のテキストとの差異化」（『現代文学の研究』15巻、韓国文学研究学会、2000年）
- 藤能成「仏智疑惑を超える道：元暁と親鸞の場合」（『印度学佛教学研究』59（1）、日本印度学仏教学会、2010年）
- 佐藤繁樹「元暁の「金剛三昧経論」に於ける論理構造の特色—無二而不守一思想」（『印度学仏教学研究』42（2）、日本印度学仏教学会、1994年）
- 本井信雄「新羅元暁の傳記について」（『大谷学報』41-1、大谷学会、1961年9月）『朝鮮総督府官報』第227号（1911年6月3日）
- 福土慈稔「日本における元暁研究の現状と課題」（『韓国宗教史研究』7、韓国宗教史学会、1999年）
- 今西順吉「井上円了と村上専精—統一的仏教理解への努力」（『印度学仏教学研究』第49巻第2号、印度学仏教学研究会、2001年）
- 吾妻重二・井上克人・丹治昭義「『大乘起信論義記』研究（五）」（『関西大学東西学術研究所紀要』38、関西大学、2005年）
- 鎌田茂雄「朝鮮仏教の特質（朝鮮の社会と思想〈特集〉）」（『朝鮮史研究会論文集』19、朝鮮史研究会、1982年）
- 鎌田茂雄「「十門和諍論」の思想史的意義」（『仏教学』（11）、仏教思想学会、1981年）
- 石井公成「近代アジア国における大乘起信論研究の動向」（『仏教学レビュー』1、金剛大学仏教文化研究所、2006年）
- 石井公成「元暁の和諍思想の源流—『楞伽経』との関連を中心して」（『印度学仏教学研究』51（1）、日本印度学仏教学会、2002年）
- 石井公成「元暁と中国思想」（『印度学仏教学研究』31（2）、日本印度学仏教学、1983年）
- Benedict Anderson, *Imagined Communities* (Verso, 1983年)
- Eric Hobsbawm, *The Invention of Tradition* (Cambridge Univ, 1983年)
- Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford Univ, 1983年)
- Andre Schmid, *Korea Between Empires 1895-1919* (Columbia Univ, 2002)
- Lopez, Donald S, *Modern Buddhism: So New, So Familiar* (Tricycle 45, Fall 2002)
- Robert E. Buswell, *Imagining Korean Buddhism: The Invention of a National Religious Tradition*, In *Hyung il Pai and Timothy R. Tangherlini eds, Nationalism and the Construction of Korean Identity* (Berkeley: Institute of East Asian Studies, 1998)
- Henrik H. Sørensen, *Korean Buddhist Journals during Early Japanese Colonial Rule* (Korea Journal 30, 1990)

その他

- 表忠寺ホームページ (<http://www.pyochungsa.or.kr>)。
- 海印寺ホームページ (<http://www.haeinsa.or.kr/home.html>)
- 大韓仏教曹溪宗ホームページ (<http://www.buddhism.or.kr>)
- 国史編纂委員会ホームページ
 (韓国) 国会図書館ホームページ

(日本) 国会図書館ホームページ