

近代韓国仏教の「親日―抗日」の言説^①

——朝鮮仏教における「親日」をめぐる意味的多様性——

諸 点 淑

二二四

1. はじめに

従来、近代における韓国の仏教^②に関連する研究は、主に「親日・抗日」という二つの構図の中で論じられてきた。例えば、韓国の代表的な僧侶であった白龍城^③、韓龍雲^④を、「親日―抗日」構図に代入するならば、「妻帯―比丘」という二項対立の構図を簡単に思い浮かべることができよう。ところで、こうした「親日―抗日」という図式は、近現代の韓国仏教に限らず、今日の韓国、韓国人の「近代」という歴史認識として定着してきた。2009年に韓国で発刊された『親日人名辞典』は、当時の日本帝国主義の残滓、親日派清算という話題を再び浮上させる起爆剤となり、韓国社会における反日感情は、韓国人個々人の意識の中に根深く存在して、誰も疑いえない当然の「韓国の近代史」として位置づけられてきた。では、このような現実とは、なぜ、韓国近代史の大きな歴史の流れとして構築されてきたのだろうか。さらに近代の「親日―抗日」の構図は、いかに成立したのであるうか。何より親日への傾斜をみせた人物のいかなる行動が、どのようにこうした「親日―抗日」という座標に配置されたのか。

本論文は、今日の「親日―抗日」の構図の中で培われた誤った日韓両国の近代歴史認識を批判的に検討するために、当時の時代的な背景を念頭に置いて、「親日」という用語に絡みつく多様な意味について考察す

る。「親日―抗日」という図式は、近代以降、韓国のナショナリズムを生み出すために取り上げられた、一つの歴史認識の産物にすぎない。つまり、今日の韓国人が思う「親日」という用語は、「現在」を基盤とする視点であり、その対象も、「日本（日本帝国）」、あるいは「日本人」を想定している。しかし、当時の時代的な状況を念頭に置くなら、「親日」の意味は、さまざまに解釈しうる可能性を含んでいる。つまり、その当時の「親日」という行為を、親日の主体から捉えるなら、おのおの、それぞれ多様な親日の対象を想定することができるのである。

以下では、「親日―抗日」という歴史認識の議論の有効性をもついい素材になり得る近代における韓国と日本の「仏教」を研究対象に、次のように論を進めたいと思う。まず、従来の研究において見られる「親日仏教」、「親日僧侶」、「親日派」のあり方について検討する。それから、こうした用語について、時代的背景を念頭に置きつつ、朝鮮仏教界の「親日」に内在する多様な意味について考察を行う。最後に、「日本仏教」不在の韓国仏教の「親日」言説について論じるなかで、今日韓国に定着している「親日―抗日」言説の意義を、改めて吟味することとする。

2. 日韓両国の近代という歴史認識と「仏教」

本章では、まず、日韓両国の近代という歴史認識と仏教との関連性について、簡単に考察する。日韓両国の近代の歴史認識については、次の両国の国家記念日から窺うことができる。韓国の場合は、1919年3月1日に発生した独立運動を記念した「三一節」、1945年8月15日、日本帝国から解放されたことを記念した「光復節」である。それから日本においては、終戦を記念した「終戦記念日」、広島や長崎の経験から戦争のない平和を祈願する「平和記念日」であろう。前者に強調されるのは、「民族（主義）」「抗日」「独立（運動）」「親日」「同化」「協力」「転向」といったレッテルであろう。後者においては、戦前の「帝国」「文明」「平和」というアジアの担い手としての役割に、戦後の被害者の立場も加えることができよう。こうした異なる両国歴史認識から読み取れるのは、自国中心で他者不在の歴史認識が、現在に至っても変わらず継承されていることである。

とくに韓国は、こうした自国中心の歴史認識によって、「親日―抗日」の図式が強く定着してきた。いわば、「親日」と関連するすべての歴史について、ネガティブな認識を加え、韓国社会から追い出す「悪」として、深く根を張りながら構築されてきたのである。逆に、「抗日」に関わる歴史については、国家記念日にことさらに強調するなど、ポジティブな歴史認識を与え、韓国という民族を支える重要なレッテルとして、今日まで認識されている。いわゆる、「親日―抗日」の二項対立的な認識は、韓国の近代歴史を論じるうえで、重要なキーワードとなっている。

さて、今日の韓国仏教は、植民地朝鮮の日本仏教と不可分の関係を有しており、こうした理由で、「親日仏教」「倭色仏教」とも呼ばれている。したがって、「親日―抗日」のフレームを理解するためには、韓国の仏教

は重要な素材となりうる。また、「仏教」という宗教的な共通基盤を視野にいたした場合、「親日―抗日」という図式は、韓国仏教のみならず、これを通じて、日本仏教の近代的な側面をも同時に捉えることができる。別の言い方をすれば、日本仏教、韓国仏教が「忘却」してきた歴史的な事実を、互いに「自覚」することによって、日韓両国の仏教の「近代像」を窺うことができるのである。

そして、韓国仏教を「親日仏教」と命名した場合、代表的に言及されるのが、「妻帯肉食」の言説である。前近代の朝鮮僧侶の姿は、「山中仏教」といって、世俗から離れて、山中で座禅をしつつ修行するのが一般的であった。結婚をタブー視したのは無論、肉食、酒を禁じたのも、重要な戒律の一つであった。しかし、植民地時期になってから、日本仏教の影響を受け、韓国僧侶の過半数が結婚し、山中仏教ではなく都会仏教の姿へと、韓国仏教界は変貌した。日本帝国の支配から解放された1945年以降は、「日帝残滓清算」という韓国政府のイデオロギーと合致し、「仏教浄化運動」^⑤という名で、妻帯僧侶は「親日仏教」「親日派」と名付けられるようになる。逆に、未婚で修行中心の韓国仏教の宗派は、「民族仏教」という衣（仏教浄化運動）を纏い、「親日仏教」「倭色仏教」を追い出すために先頭に立った。こうして、韓国仏教界の「親日―抗日」の図式は出発したのである。

では、このような歴史を持つ韓国仏教の、現在の姿はどのようなものであろうか。あいにく、今日の韓国仏教の代表的な宗派である曹溪宗を含む韓国仏教は、日本仏教の色彩を強く残している。韓国仏教の宗団システムをはじめ、今でも一部で行なわれている僧侶の結婚問題など、払拭しようとしてもそれは不可能であることを、韓国仏教界もすでに認識している。仏教界では、「親日」的な姿を保ちながら、外部では「反日」と「抗日」を強調するしかない構造が、今日の韓国仏教の姿である。結

局、旧植民地において、旧植民地宗教として存在するためには、金哲が指摘した「親密なる敵 (intimate enemy)」——ここでは日本仏教——と同居しなければならぬのである。しかし、現在の韓国仏教は、植民地期の日本仏教の影響の中で成立したにもかかわらず、その歴史をなかつたこととしたい、ないしはそれを「忘却」し、「民族仏教」としての姿のみを自明な事実として認識しようとしている。

以上のように、日本仏教は、近代の朝鮮仏教に大きな影響を及ぼしたが、これは当然の歴史的な事実である。そうであれば、日本仏教も同じく、どのような形であれ、朝鮮仏教の影響を受けたことになるであろう。ここで注意を払うべき問題は、同様の時空間の「近代」という経験を、日本仏教であれ、韓国仏教であれ、また支配者であれ、被支配者であれ、相互の緊密な関係を維持しながら、ともに近代化の過程を経験したということである。つまり、韓国仏教に該当しそうな「親日—抗日」という図式は、実は日本仏教と無関係なものではない、共犯関係の中にあるという事実を、喚起する必要があるだろう。

以上、本論文では、こうした問題意識の下で、日韓近代史を認識する共通基盤として有効な「仏教」を対象に、「親日—抗日」という二項対立的な歴史構図について考察する。次章では、「親日仏教」と関連した従来の言説を検討し、そこから近代韓国仏教の「親日—抗日」の構図に接近したいと思う。

3. 韓国の先行研究にみる韓国仏教の親日「像」

では、従来の韓国研究者たちは、どのような歴史的な事実を根拠に、韓国の仏教を「親日仏教」、人物を「親日派」、行為を「親日行為」と規定してきたのか。先行研究を通じて、代表的な事例を時期別に簡単に整

理してみよう。ただし、本論文は、植民地期の日本仏教界の親日行為の真偽・可否を判断するのではなく、先行研究において、彼らのいかなる行為が「親日行為」と見なされているかに重点を置くものである。したがって、朝鮮仏教界の代表的な親日人物の行跡を紹介するにとどまっていることを、あらかじめ断っておく。

韓国の仏教史上、「親日」という用語を付与され、最も早く仏教学界に登場した人物は、李東仁である^⑦。彼は、1878年、日本仏教である真宗大谷派の釜山別院で、奥村円心と出会った。その時、奥村は、各分野の朝鮮人との人間関係を通じて、朝鮮内の開化派を直接・間接的に支援し、朝鮮人を対象に布教活動を行っていた。その中で、李東仁は、奥村の協力により日本へ渡ることとなる。そこで、福沢諭吉といった日本の朝野の政治家と出会ったり、近代文物を経験しながら、近代的文明を開化派の金玉均らに伝え、朝鮮の近代化を図るようになる。

さて、この時期の奥村円心、真宗大谷派に関する研究では、日本仏教を先頭に立て、朝鮮半島植民地化の尖兵の役割を果たしたというのが、一般的な評価である^⑧。こうした使命を持っていた奥村や日本仏教に対して、李東仁が親和的な関係であったこと、また日本に渡り日本の政治家と交流をしていた点などは、李東仁を、朝鮮という国の情報を渡す「スパイ」と評価する基盤となった。李東仁を「開化僧侶」ではなく「親日僧侶」と見る理由も、ここにある^⑨。これを皮切りに、近代の韓国仏教の「親日」の歴史は始まったのである。

1895年、日本仏教である日蓮宗の僧侶である佐野前助は、朝鮮僧侶の都城出入り禁止を解除するため、健白書を金弘集内閣に提出することとする。その後、「僧侶の都城出入り禁止を緩和せよ」という勅令が下され、長く続いた僧侶の漢陽都城への出入り禁止が解禁された。この時、崔就虚という人物が、解禁の直後、佐野に、「尊師が500年来の無念な

事情を解決してくださった」という内容の感謝の手紙を送る。こうした行為は、崔の最初の親日行為と捉えられた。その後、彼の2度目の親日行為は、寺刹令の公布が行われる際に、「日本王の聖徳」と称賛する文章を発表したことである。このような佐野による僧侶の都城出入り禁止の解除をめぐる出来事は、朝鮮仏教の目に日本仏教が、朝鮮政府の抑圧から解放してくれた恩人に映り、朝鮮仏教界が日本化へと展開していく契機となった。^⑩

もう一つの朝鮮仏教界の親日的様相は、1906年に韓国仏教界初の近代式教育機関である明進学校が設立されてからのことである。「仏教研究会」を創設した洪月初は、彼が推進しようとした朝鮮仏教の近代化の一環として、李晦光とともに学校設立を進めた。その際、協力を受けたのが、浄土宗の開教師である井上玄眞であった。また、明進学校の教育課程は、仏教学よりも、修身、読本、算術、歴史、地理といった一般科目に偏っていた。とくに、日本語科目も同時に開設されていたが、井上は当時、日本語教師も務めていた。日本語という教育課程やその科目を、日本人の教員に教えてもらうことで、生徒が自然に親日へと傾いていく基盤となった。また、李晦光が校長を勤めたことや、こうした教育を受けた明進学校の卒業生が、その後、仏教界の中核的な役割を果たすようになった点も、朝鮮仏教が親日的な傾向を帯びる重要な足がかりとなった。^⑪ 仏教研究会と明進学校は、このように、日本仏教の浄土宗と深い関連性を持っており、ここに洪月初が大きく関与していたことは、必然的に彼を親日的人物として評価する理由となった。^⑫

さて、朝鮮仏教界の親日行為は、1933年、「心田開発運動」^⑬を通して本格的に展開される。つまり、皇民化政策の一環として行われた「心田開発運動」が、仏教界を中心に行われたのである。この運動に積極的に参加した僧侶は、朝鮮仏教中央教務院で中核的な役割を果たした本山

住職5名と学僧2名であった。いわゆる、龍珠寺の姜大蓮、奉恩寺の姜性仁、華嚴寺の鄭秉憲、月精寺、梵魚寺の住職などや、『仏教時報』の発行人であった金泰治および中央仏教専門学校教授の權相老であった。とくに、金泰治と權相老は、「心田開発運動」関連の講演と著述で、朝鮮総督府の皇民化政策に積極的に参加し、朝鮮仏教言論界の代表的な親日人物として評価されている。^⑭

親日化の様相が絶頂期を迎えたのは、言うまでもなく、戦時体制期である。1937年の日中戦争以後の戦時体制期に入ると、朝鮮総督府は、「心田開発運動」の次元を超え、積極的な皇民化理念に基づく「国民精神総動員運動」へ、朝鮮仏教界の活動を転換させる。1941年12月に太平洋戦争が勃発して以降、志願兵制と徴兵制が実施されると、朝鮮仏教界では、歓迎の声明を発表した。權相老の場合、青年僧侶らの志願兵参加を激励するとともに、狂的な親日論説を展開するようになる。^⑮ また、僧侶は托鉢を通じて、国防献金の納付を行った。そのほか、軍用機の献納を決議し、太古寺を中心とする朝鮮内の寺院で募った募金を、京城部の海軍に献納、5機の戦闘機を日本帝国の戦争武器として献納したりした。^⑯ これらの行為が、当時の代表的な親日的な様相といえよう。

以上、朝鮮仏教界の親日的様相を、簡略に時期別に述べてみた。最後に、朝鮮仏教界の親日的な様相として、在日朝鮮仏教留学僧侶について言及しておきたい。代表的な人物として、金敬注、金東華、金三道、金映遂、朴允進、張道煥、許永鎬、金泰治などが挙げられるが、彼らは日本の大学に留学した後、朝鮮へ帰国してから、中央仏教専門学校の教師、校長、学監、仏教学校の校長、恵化専門学校の教授になるなど、仏教言論界と学界で持続的な活動を維持してきた。^⑰ 彼らの親日行為は、仏教関連雑誌に親日的な文章（内鮮一体、皇道佛教など）を寄稿し、心田開発講義に積極的に参加するなどして、戦争に参加するよう学兵支援遊説を

行った点である。

また、留学僧侶の代表的な親日行為は、彼らの多くが「妻帯僧侶」だったという点である。「妻帯僧侶」は、はじめに言及したように、親日的様相の代表的な言説として取り上げられている。ここに「親日」と関連づけて言及するならば、日本に留学した僧侶は、先進学問だけでなく日本仏教の「妻帯」文化まで受け入れ、結局は、朝鮮総督府の宗教政策と相まって、今日の韓国仏教の伝統が変質する決定的な契機を提供したということである。これが彼らの親日行為であった。^①

以上のように、朝鮮の仏教、ないしは朝鮮の仏教界に携わっていた人々の「親日」の対象は、広くは「日本帝国」を念頭においていた。これを細分化すれば、韓国併合以前には、朝鮮を植民地化しようとする日本帝国主義に迎合した日本仏教が、韓国併合以後は、日本帝国の植民地支配に協力する朝鮮総督府、日本仏教がその対象であった。だが、それぞれ異なる性格を持つにもかかわらず、(日本帝国)朝鮮総督府(日本仏教)という等式は、韓国近代の歴史認識として深く根付いてきた。当時の時代的背景を考慮するならば、果たして「親日」という意味は、先ほど述べた等式のように、同じ意味として成立するのであろうか。以下では、「親日」の意味とその対象について、さらに詳細に検討してみる。

4. 朝鮮仏教界の「親日」の多様性

朝鮮仏教界の親日行為は、日本仏教の真宗大谷派によって布教が開始された1877年から始まり、僧侶の都城出入り禁止が解除された1895年、そして韓国併合の1910年から戦時体制期である1930年の後半に至るまで、全面的に把握することができる。では、今日の韓国人が考える「親日―抗日」の観点ではなく、その当時の時代的背景を考慮した

「親日」の在り方とは、どのように意味づけられるのであろうか。

マイカー・アワーバック (Micah Auerback) は、「親日仏教、歴史学の再考」という論文で、次のように「親日」の意味に疑問を呈している。

例えば、「親日」において「親近」とはなにか、それは必ずしも肯定的な意味なのか、それとも排斥の意味なのか。また「親日」という言葉において「日本」とは具体的に誰を指すのか。日本本土の人々を意味するのか、それとも総督府を指すのか、それとも植民地時代に存在した日本仏教集団のような、他の日本人団体を意味するのか?^②

上記の内容を参考にするならば、近代朝鮮仏教の歩みを「親日」「親日仏教」「親日派」と認識した際、「親日」に内在している意味、そしてその「親日」の対象が、具体的に何を想定していたのかについて、従来の研究ではほとんど注目されてこなかったことがわかる。このように、これまでの朝鮮仏教界の親日対象は、当然、「日本帝国」「朝鮮総督府」「日本仏教」であった。しかし、これらの用語も、抽象的には「日本帝国に協力／同調」という意味に帰結しうる。「日本」という抽象的な国を思い浮かべ、「親日」に対する論争が今日まで進められてきたのである。

さて、本章では、先行研究で論じられてきた朝鮮仏教界における「親日」の意味について、当時の時代的背景を視野にいれ、親日行為の対象を中心に考察する。ただし、前章で整理したすべての人物・行為を対象にせず、紙面の関係上、代表的な人物を中心に、「親日」の意味について考察することとする。

韓国仏教界における初めての親日的人物は、前述した通り、李東仁である。李東仁は、「なぜ」「どのような必要性」によって奥村円心との出

会いを試み、奥村の協力と開化派の劉鴻基、金玉均、朴泳孝の力で日本にまで渡ったのか。先行研究では李東仁が「開化僧侶」とも呼ばれてきたように、彼は「文明」「近代化」ということに大きな関心を持ち、日本仏教、すなわち奥村に接近したということは、間違いない。いわば、1878年、李東仁は、日本帝国の尖兵としての日本仏教に同調したのではなく、朝鮮、朝鮮仏教界の近代化のために、日本仏教——具体的に言えば奥村円心——に「親日」という行動をみせたといえよう。奥村という「他者」を媒介した接近は、「文明」との出会いとも捉えることができる。そうすれば、李東仁の親日行為の対象は、日本帝国や日本仏教ではなく、近代化という「文明」に近いのではないか。後述するが、何よりこの時期は、朝鮮という国に、さらに李東仁自身においても、「朝鮮仏教」という近代的な宗教概念が定着していなかった時期である。ならば、この時期の「親日」という用語の問題についても、考えなければならぬだろう。つまり、この時期に「日本仏教」が何であり、そして日本の帝国主義が何であったのか、李東仁は知るはずがない。このような見方は、今日の歴史認識にすぎない。そうすると、この時期の李東仁における親日問題は、今後あらためて検討する必要があるだろう。

1895年に断行された僧侶の都城出入り禁止解除に対する韓国仏教学界の解釈は、大きく2つに分けて説明することができる。第一に、日本人僧侶の努力によって解除されたという立場、いわば、解禁が朝鮮仏教の自主的な努力による賜物ではなく、外国勢力によって施行されたという解釈である。第二に、第一のような評価を批判し、都城出入り禁止の解除は、朝鮮仏教の自主的な力で成し遂げたという解釈である。つまり、都城出入りの解禁は、仏教徒の主軸となった開化派らの活動や、朴永孝の申し立てによって解除されたという見解である。²⁴

いずれにせよ、重要なことは、当時の朝鮮仏教界は、それを誰が行っ

たとしても、朝鮮仏教界にとって、都城出入り禁止の解除が切実な状況であったという点である。朝鮮仏教界は、抑仏政策による仏教の衰退と、賤民に転落した僧侶の社会的身分を回復することを切実に望んでおり、その時、当時の不合理な抑圧の鎖を断ち切ったのが、佐野であったのである。朝鮮仏教界にとっては、画期的な事件と言わざるを得ない。そうして、崔就虚は、こうした佐野に感謝の手紙を送るのである。では、その際、崔就虚において親日の対象とは何であったのか。これは、佐野を、日本帝国として対象化するよりも、朝鮮社会における「身分解放」の決定的なきっかけを与えた人物とみることができる。つまり、崔就虚は、日本帝国、日本仏教、日本人に感謝の気持ちを表したというより、都城に出入りさえできなかったその身分を解放させてくれた誰かに、感謝の気持ちを伝えたのである。むしろ、1905年の韓国統監府の設置を前にして、日本帝国の威圧は徐々に近づいていたが、崔就虚を、日本帝国に同調・協力したという一つの見解だけで判断するというのは、朝鮮社会・朝鮮仏教界の時代的な背景を、全く考慮してこなかった結果であるといえよう。

また、当時の朝鮮社会の仏教に対する改革的雰囲気考慮に入れつつ、先述した朝鮮仏教の自主的な力による都城出入り禁止の解除を考えるなら、佐野の活動をそのように過大解釈する必要はないであろう。佐野ではなくても、すでに都城出入り禁止解除のための基盤を朝鮮社会では構築できていたため、佐野はただ建白書を提出したに過ぎず、佐野の行為に大きな意味を置く必要はない。佐野の行為に対して多大に意味を置けば置くほど、朝鮮仏教の自主的な力で達成したという評価は低くなるという結果をもたらすのである。崔就虚の行動に「親日」という意味を強調するのも、結局、朝鮮仏教の自主的な力で達成したという評価をさらに弱めるに至るのみである。いずれにせよ、都城出入り禁止の解除に関

する崔就虚の親日行為に対する評価は、様々な側面から行われなければならないだろう。いわば、今日の親日の意味に絡みついている「附日協力者」「民族反逆者²⁵⁾」といった物差しだけによる評価には、確かに無理がある。

一方、韓国統監府が設置された翌年の1906年、韓国仏教界初の近代学校である明進学校が設立される。周知のように、明進学校をめぐる親日行為の主要人物として、洪月初と李晦光を挙げることができ、李晦光は、韓国仏教界の李完用と呼ばれるほど、仏教界の代表的な親日僧侶と言われている。一方、洪月初に対する評価は、大きく相反する2つに分かれている。第1は、洪月初を中心とする仏教研究会や明進学校が、日本仏教の浄土宗と深い関わりを持っていたことから、「親日派」と評価されている。これは、朝鮮仏教の日本化に洪月初が積極的に加担したこととなるため、「親日」と必然的に繋げられたのである。第2に、朝鮮仏教の後進性を認めながらも朝鮮固有の仏教精神を失わず、日本仏教の教育と布教方式を導入して、朝鮮仏教の復興を図ろうとした愛国主義者であると評価する立場である。このことから、朝鮮仏教の近代化のための親日行為であると解釈できる。

では、洪月初は、なぜ日本の浄土宗と協力しつつ明進学校を設立しようとしたのであろうか。洪月初が追求しようとしたのは、朝鮮仏教の日本化というよりも、金光植が指摘しているように、日本仏教を通じて朝鮮仏教の復興という側面がより強かったと言えよう。洪月初の親日の対象は、日本仏教であったことには間違いないが、より詳しくみれば、その対象は、朝鮮仏教よりも「先進宗教」である日本仏教の近代的な教育方法、教育施設、布教方法などである。しかし、それを媒介したのが日本仏教（浄土宗）であったため、親日行為がさらに強調されたのである。

さらに、1906年当時の洪月初の立場から見た「日本仏教」に対す

る認識と「朝鮮仏教」に対する認識も、「親日」の問題において重要な手がかりを与えてくれる。これは、「朝鮮仏教」というアイデンティティの問題とも直結するが、これを理解するため、「宗教」「仏教」という宗教の概念化の問題をめぐって、少し検討を加える。

「朝鮮仏教」という用語が確認できるのは、1894年の日本の史料からである。だが、それは朝鮮仏教関係者の自発的な言及ではなく、日本仏教をフィルターとして登場した概念であった。日本の場合、1880年代から自己を言及する際に「日本仏教」という用語を頻繁に使っている。²⁶⁾このような状況を念頭に置けば、洪月初が認識した「朝鮮仏教」「日本仏教」という認識は、今日の韓国人の見方とは、全く異なるものになる。つまり、「仏教」という共通の宗教基盤を持っているとはいえ、朝鮮仏教の場合、「朝鮮」というナショナル・アイデンティティとしての宗教概念化は、その時点では展開されていなかったといえよう。しかし、日本仏教と遭遇することで、「朝鮮仏教」という自己認識の経験が可能になったのである。

このような宗教概念化の過程が進められた段階で、洪月初は、浄土宗との合作品として明進学校を設立するようになったのである。親日行為を「日本仏教」という画一的な観点のみで見るとはなく、当時の宗教地形の状況や、行為の主体である洪月初という人物の視線から論じるならば、親日の具体像を見極めることができるであろう。洪月初において親日とは、近代化された日本仏教の浄土宗の力を借りて、朝鮮仏教を、先進仏教であった日本仏教のような先進宗教へと生まれ変わらせる、ないしは、日本仏教より優秀な朝鮮仏教への復興を想定するための親日であったかも知れない。²⁷⁾

一方、1930年代の親日行為については、日本留学僧侶と関連付けて論じたい。多くの在日朝鮮仏教留学僧侶のうち、「先抗日」や「後親

日」に代表される許永鎬を中心に、その親日行為について見てみよう。許永鎬について、林慧峰は、「許永鎬 民族主義者から親日に変身した優れた学僧」という論文で、次のように評価している。

許永鎬は、3・1運動の時、「自由でなければ死を」という檄文を書き、東萊警察署に突進するほどの熱烈な民族主義者であった。だが、彼は民族的な主体意識を最後まで守ることができず、1937年に『仏教』の発行人となり、『仏教』新19輯を銃後報国誌として編集し、親日僧侶へと変節した。そして、朝鮮総督府と親日僧侶が野合して作られた親日宗団の朝鮮仏教曹溪宗の宗正の司書となつて、更なる露骨な親日僧侶になつた。先抗日、後親日を行つた許永鎬が、1990年、大韓民国建国勲章の愛族章に叙勲されたことは、歴史意識に正面から向き合うものである。国家報勲処は見直すべきである。³²⁾

許永鎬の親日行為は、上の内容からもわかるように、1930年代後半～1940年代に顕著である。とくに、許永鎬が『仏教』に寄稿した文章のタイトルだけを見ても、親日的な傾向は強く読み取れる。³³⁾この時期の許永鎬の「時事…決戦祭2年と新しい仏教への構想―不弾を迎えて―」³⁴⁾という寄稿文に関して、趙明済は、許永鎬が大東亜共栄圏の仏教を主導する代表的な仏教を日本仏教と見なしていると指摘し、朝鮮仏教もこれに同調すべきであるという彼の親日言説を鋭く批判している。³⁵⁾

しかし、このような彼の親日的な言説を理解するためには、許永鎬の思想に影響を与えた2度の日本留学を念頭に置かなければならない。彼の最初の留学（1920～1922）は、東洋大学の文化学科であった。許永鎬はそこで、西洋哲学や文学、社会学などの社会問題、社会改革に

関する知識を学んだという。そして、朝鮮へ帰国した後、日本留学で得た知識に基づいて、社会現象や問題に取り組み、中でもとくに民衆の生活について洞察を加えようとした。『平凡』³⁶⁾という雑誌は、そのような彼の苦悩の中で誕生した産物といえる。2度目の日本留学は、大正大学の仏教学科であった。そこで許永鎬は、仏教学、言語学、文献学に関心をもち、それらを朝鮮語に訳して伝える作業を進めた。また、「宗教」「仏教」の社会性と大衆性を含む日常生活との関連性や、その役割の意味について追及していった。結論からいうと、許永鎬は、朝鮮民衆の人生に最も適した宗教を「朝鮮仏教」と見なし、それは特殊性を有するものではなく、あらゆる宗教を統合する、普遍的で統一性を持った概念として捉えたのである。³⁷⁾というのであれば、彼が戦時体制に強調する「大東亜共栄圏を指導する国民として考える仏教」「世界を指導する国民として考える仏教」とは、どのような仏教であろうか。必ずしも日本仏教と断定したとはいえないであろう。それは、むしろ、朝鮮仏教に近いものなのではなかっただろうか。

一方、彼の人生において日本という国は、様々な意味が含まれた対象であった。3・1運動における「民族独立」という近代的な経験からみると、日本は、まさに朝鮮において、「悪」のような存在であった。その後の留学を媒体として考えれば、最初の留学において日本という国は、西洋の学問を経験できる一つの通路であった。2度目の留学での日本は、仏教という宗教を体系的な学問として習得できる道であつて、これにより、特殊性を持った宗教ではない普遍的な宗教としての「朝鮮仏教」を想定することが可能となつた。では、1945年以前の許永鎬の人生において把握できる彼の抗日・親日とは、どのように位置づけられるのか。確かに、彼の人生全般において日本という国は切り離すことができない存在である。しかしながら、彼が歩んできた人生の中には、「親日―抗

「日」のフレームでは説明できない狭間が存在する。それから、彼の「親日」を論じる場合も、先述したように、留学経験を視野に入れた彼の「親日」行為は、日本という対象を超えた「親日」ともいえよう。

朝鮮という国の独立のために3・1運動に参加し、民衆を対象に啓蒙運動を展開した彼の生涯があっても、今日の韓国近代史における「親日—抗日」の構図の中では、結局、許永鎬は、「親日」人物として帰結される。このような評価は、時代的な背景を全く考慮していない、あまりにも画一的かつ一貫的な評価といわざるを得ない。

5. 「日本仏教」不在の韓国仏教の「親日」論争

以上で検討した通り、韓国仏教の「親日—抗日」言説における親日の対象は、時期的に異なる対象を想定したにも関わらず、常に日本仏教をその対象としていた。さらに、従来の韓国仏教の「親日—抗日」における論争には、日本仏教の国内状況や朝鮮へ渡った経緯などが詳細に検討されないまま、日本帝国と同じ概念で表面的に取り上げられている。例えば、先述のように、李東仁と奥村円心との出会いで、日本仏教は朝鮮の植民地化に向けた尖兵の役割としてのみ論じられてきた。いわば、1876年の開港期から植民地時代にかけての日本仏教の姿は——韓国人の近代という歴史認識の中では——日本帝国そのものであった。こうした歴史認識の歪曲は、前述の「他者不在」の歴史認識に起因する。すなわち、他者が置かれている状況、歴史的な経緯などについては無関心のまま、自身が有利な方向へのみ対象を具体化させ、刻印して解釈するのである。つまり、「日本仏教」不在で、韓国仏教の「親日」論争が進められてきたのである。

では、韓国併合以前の日本仏教の日本国内状況を見てみよう。なぜ、

真宗大谷派と日蓮宗は朝鮮に渡り、朝鮮仏教に「親日」という決定的な口実を与えたのだろうか。中西直樹は、『植民地朝鮮と日本仏教』²⁸で、日本仏教が朝鮮に渡った経緯について、関連史料を中心に詳細に説明している。彼は、日本仏教のスパイ活動を前面に出してアジアを植民地化しようとする日本政府の野望と、宗派内の軋轢を外部的に向かわせ、これを解決しようとする真宗大谷派の内部的な要因が相まって、朝鮮に渡った背景となったとみている。さらに、日蓮宗の佐野の朝鮮活動については、次のように論じる。いわゆる、日清戦争直後、日蓮宗の朝鮮布教は、教団改革をめぐる中央政権化を図ろうとする勢力と、これに対抗する勢力の葛藤過程において着手されることになる。一方、佐野より早い時期に朝鮮開教に着手した朝日放と加藤文教の場合は、政府との関係ではなく、居留地の信者からの要請によって新たな末社を獲得しようとする布教を開始した。このような点からは、同一の日蓮宗僧侶の活動であっても、佐野の活動とはその目的が異なることがわかる。とくに、加藤の朝鮮仏教との接触と視察は、日本仏教全体に大きな影響を与え、日清戦争の勃発とともに、日本仏教の「朝鮮仏教救済論」が全面的に台頭するようになった。このような状況の中で、日本政府と連帯して朝鮮仏教を日蓮宗の傘下に置こうと、佐野が登場するようになったのである。その後、朝鮮仏教を傘下に置くために、本願寺派、浄土宗、曹洞宗といった日本仏教の各宗派による布教活動が、本格化し始める。

しかし、このような日本仏教の朝鮮仏教への進出は、朝鮮を植民地化することをもくろむ日本政府（その後、朝鮮総督府）にとっては、肯定的な影響のみが作用したわけではなかった。むしろ厄介なものとなり、その結果、朝鮮総督府は、1911年に「寺刹令」を發布し、直接朝鮮の寺院を管理する体制に移行することになる。このような朝鮮総督府と日本仏教との対立について、中西は次のように述べている。

日本仏教各宗派は、おおむね日本の植民地化政策に協調しつつ、朝鮮における教勢の拡大を期して布教活動に従事したが、日本政府・朝鮮総督府との間には微妙な思惑があったことも事実である。従来、このことはあまり注目されてこなかったが、日本仏教の朝鮮布教の全体像を理解し、そのあり方を再点検する上で重要な視点である。単なる植民地政策の優先機関としての視点だけで朝鮮布教を理解しようとするならば、朝鮮総督府と日本仏教各宗派、そして朝鮮仏教、さらに在留邦人と朝鮮人の思惑と動向が交錯する複雑な関係を多角的に把握することが困難となるからである。^④

このように、〈日本仏教＝朝鮮総督府＝日本帝国〉という一律な観点からは、当時の朝鮮仏教・日本仏教・朝鮮総督府との抵抗・協力・拮抗といった重層的な関係は把握しにくい。いうまでもなく、朝鮮仏教の立場から日本仏教を親日として対象化したため、親日の意味合いも一律な観点の以上は語りにくくなったのである。

次に1906年、明進学校をめぐる当時の状況を、朝鮮仏教の立場ではなく日本仏教である浄土宗の立場から見よう。これについては、先述した通り、宗教概念化の問題を同時に考える必要がある。日本仏教は、1880年代、すでにナショナル・アイデンティティを有した「日本仏教」という用語を使っていた。それ以前の日本仏教は、西欧の宗教概念の自発的な模倣と強要によって日本仏教という宗教の概念化の過程を経験するが、とくに、「天皇制イデオロギー」という日本の状況に相応しいナショナル・アイデンティティを持ち込んで、朝鮮へ渡るようになる。^⑤ こうした二重の宗教概念の近代化を経験した日本仏教は、朝鮮でも、やはり、自ら経験した二重の宗教の概念化作業を試みた。その対象

が朝鮮の仏教であり、その空間が明進学校であったのである。「日本仏教」は、西欧のプロテスタントイズムが、自身の信仰に対する信頼を他者（日本）に強要しながら確認しようとしたのと同じように、「日本仏教」の存在を、他者である朝鮮の仏教を通じて確認しようとしたのである。このような状況の中では、微妙にその主体をどこに設定するかによって、日韓両国相互の「近代仏教」としての近代化過程が窺える。つまり、これまで論じられてきた明進学校を通じた朝鮮仏教の近代化過程のみならず、植民地空間における日本仏教の近代化過程も、同時に捉えられるのである。

そうなると、1906年の明進学校の設立は、朝鮮仏教界の親日への傾斜、ないしは、朝鮮仏教界の近代化といった評価のほかに、日本の浄土宗による植民地を媒介した「近代仏教」としての近代化過程とも説明しうる。植民地における「近代化」という点で、ここに植民地権力という「暴力性」が内在するのは当然である。その「暴力」の対象が、朝鮮仏教であった。このような文脈からみると、明進学校は、日韓仏教の「近代像」を捉えることができる。「植民地的近代」の空間であったと言えらる。結局、朝鮮仏教の親日という行為は、日本仏教と朝鮮仏教とを同時に論究すべき問題なのである。

筆者の力量不足により、韓国併合後の日本仏教の国内動向や朝鮮総督府との関連性については、具体的な議論を展開することができなかった。これについては、今後の課題とするが、この時期に親日の対象とされた日本仏教を、朝鮮総督府と同じ視線で評価することについては、以下のように再考の余地があるであろう。韓国併合以前の日本仏教の朝鮮進出に対する朝鮮総督府の不機嫌な立場については、先ほど述べた通りであるが、次のように、韓国併合以後にもこのような関係は持続したようである。

要するに、植民地空間における朝鮮総督府と日本仏教とのぎこちない関係の中には、常にキリスト教という大きな障害があった。キリスト教を越えることができない日本仏教の活動を、朝鮮総督府は支援しながらも、その失望感は少なくなかった。1920年代に斎藤実総督が宗教政策の中でも特に重視したのは、朝鮮仏教の御用化・日本化であったが、日本仏教の各宗派の直接的な活動はそれほど役立たず、そのため、朝鮮仏教の御用化・日本化を推進する役割として、新しく「朝鮮仏教団」が組織されたりもした。このような側面も、朝鮮総督府と日本仏教のぎこちない関係の一つの事例とみることができる。^④

一方、1930年代の「心田開発運動」と関連して、日本仏教の各宗派の中で最も積極的に参加したのが、真宗大谷派であった。大谷派は、教勢の拡散や朝鮮人の信仰確立のため、本格的な事業推進の必要性を認識していたが、ちょうど朝鮮総督府学務課の心田開発運動と相まって、1935年6月から朝鮮各地を回ることとなる。しかし、このような総督府の支援下で進められた大谷派の心田開発運動は、多くの朝鮮人信者の獲得には至らなかった^⑤。心田開発運動は、朝鮮総督府の朝鮮人皇民化政策の一環として行われたが、その中には、日本仏教の朝鮮人信者の獲得という教団側の宗教的な側面も絡んでいた。このように、植民地朝鮮における朝鮮総督府と日本仏教は、朝鮮人の皇民化政策という同様の目標を目指し様々な事業を推進したが、その中には協力と葛藤をもたらす不都合な関係があったことも見過ごしてはいけない。

以上からわかるように、この時期の朝鮮仏教の親日の対象は、日本仏教、朝鮮総督府であることには間違いがない。だからといって、これを同一な観点から捉え、解釈することにも無理があるであろう。同じ日本帝国臣民として、植民地朝鮮における皇民化政策という同様の目標に向かっていても、場合によっては、日本帝国との拮抗関係の中に存在して

いた。このように「日本仏教」という他者を認識することで、朝鮮仏教の「親日」は、これまでは異なる別の意味も見出されるのである。

6. おわりに

本論文では、日韓両国の「他者不在」の誤った近代歴史認識を批判し、韓国の近代歴史認識が誤ることとなった根源を、「親日―抗日」の言説から検討を行った。その上で、この言説の有効な素材となり得る「仏教」を対象に、韓国近代仏教界の「親日」が持つ様々な意味について、当時の時代的背景に注意を払いながら考察した。

これまで彼らの親日行為のおおむねの対象は、先行研究で論じられてきたように、「日本仏教」「朝鮮総督府」「日本帝国」を念頭に置いて論じることができようであろう。しかし、こうした対象を、「日本(帝国)」という一つの抽象的な概念でまとめることには、注意が必要である。本論文で述べてきた通り、日本仏教と朝鮮総督府の間では、中西が指摘したように「微妙な思惑」があったことも事実であり、一体化させるには多少問題があるのである。これも「日本仏教」という他者をまったく念頭に置いてこなかった韓国の自国中心の歴史観が基底にあり、韓国人に有利な立場から「親日―抗日」構図の歴史認識を作り、その枠組みから「日本仏教」「朝鮮総督府」「日本帝国」を眺めてきたのである。

一方、親日的な人物の時代的背景を考慮し、親日行為の対象を詳しく捉えてみると、同じ「日本仏教」という対象であっても、その中には「文明」があり、「身分解放」があり、「近代教育」があったのが、以上の内容から確認できた。

このように、「親日―抗日」の構図が培った現在という観点からの近代についての歴史認識は、韓国人に多様な近代の歴史を想定できる余裕を

与えてくれない。朴在顕は、白龍城の独立の意味を、従来の抗日独立運動家のイメージから脱した新しい観点から提示している。つまり、「彼が考えた独立は、現在の韓国人たちの考えている抗日意識と比べると、その意味は全面的で本質的なものあり、当時の朝鮮の社会苦を念頭においた包括的なものであったことを指摘する。これも、「親日―抗日」構図から外れた「独立」の意味を、再吟味したものであった。^④

「親日―抗日」から抜け出した場合、そこから、これまで見えてこなかった近代歴史の破片の彫刻らが、一つずつその姿をあらわすことにならざるであらう。また、近代という歴史空間において、他者としての「日本」と向き合った際には、韓国人はそこに投影された韓国人の姿を見ることができるとであらう。今は「親密な敵」である日本を嫌悪し憎悪するのではなく、その憎しみと憎悪の中に包摂されてきた多様な意味について、慎重に考えなければならぬ時である。次の文章は、2001年12月2日、親日人名事典編纂委員会第1次国民公聴会において、親日派の概念と範疇について論じられたものである。

日本帝国主義の主権侵奪や植民地支配および侵略戦争に意識的に協力した者、意識的であれ無意識的であれ、自発的であれ被動的であれ、民族または民族構成員にとって身体的・物質的・精神的に直間接的に相当な被害を与えた行為者、また附日協力者や民族反逆者すべてを総称する用語として親日派という言葉を使用する。^⑤

意識的／無意識的、自発的／避難的、直接的／間接的、相当な被害という用語の使用からもわかるように、どこまでを親日派の範疇にいれるべきか、親日派の意味を規定するにおける、当時の苦悩が窺える。^⑥だが、こうした方法で親日派を定義することは、「親日―抗日」構図をさらに強

化させる結果をもたらすに違いない。親日派の清算、日帝残滓清算など、韓国人の近代史の記憶という記憶装置の中には、彼らは必ず清算すべきものとして、深く根を下ろしてきた。これからはその意味について慎重に考え直さなければならぬし、それが不可能な限り、永遠に「親日―抗日」といった二項対立的な構図の中で、「親密な敵」日本と同居し続けなくてはならないだろう。

注

- ① 本論文は、「근대한국불교의 <친일·항일> 담론·한국불교, 친일·의미의 다양성」(『近代韓国仏教の「親日―抗日」の言説―韓国仏教「親日」意味の多様性』、『比較日本学研究』37輯、2016年に掲載された韓国語の論文を翻訳したものを土台とし、一部内容を修正・加筆した。
- ② 本論文における「韓国」「朝鮮」の使い分けは、植民地期を指す場合には「朝鮮」、現在の状況を指す場合には「韓国」とすることとする。「朝鮮仏教」「韓国仏教」の場合も同様である。
- ③ 朝鮮の僧侶、独立運動家。1919年に発生した3・1運動の際に発表された、33名の民族代表による「独立宣言書」に、朝鮮仏教界を代表して署名したうちの一人である。そのため、刑務所に収監された。
- ④ 朝鮮の詩人、僧侶、独立運動家。1904年に僧侶となり、3・1運動「独立宣言書」に、白龍城と同じく仏教界を代表して署名し、以降、亡くなるまで民族主義者としての意志を曲げなかった。論著に『朝鮮仏教維新論』『仏教大典』『朝鮮独立の書』ほか。
- ⑤ 1954年から1962年にかけて、韓国仏教界における妻帯僧侶(親日仏教・倭色仏教)の退出をはじめ、比丘僧侶(民族仏教)による宗団再建や韓国仏教の伝統樹立のために発生した、仏教近代化運動である。その後、韓国では、現在の曹溪宗が定着し、今日に至っている。
- ⑥ 金哲(2008)、「抵抗と絶望」、韓日連帯21연말, 『韓日歴史認識論争의 메타히스토리』, 뿌리와이파리, p.57
- ⑦ 李東仁については、次の研究がある。李・ソオンゲン(1966)、「奇

- 傑烈던 開化僧 李東仁의 業績과 生涯」『東亞論叢』第3輯・李・گرانリン (1973)、「開化僧 李東仁」、『開化堂研究』、일조각・李・گرانリン (1968)、「開化僧 李東仁에 關한 史料」、『東亞研究』、西江大学校 東亞研究所: Satow Papers (1981)、「開化僧 李東仁의 在日活動」、『新東亞』第5月号・チェ・インテク (2006)、「開港期 奥村円心の 朝鮮布教活動과 李東仁」、『東北亞文化研究』第10輯・朴・ヨンモ (2010)、「開化僧 李東仁에 대한 研究」、『韓國仏敎敎學』第28号など。
- ⑧ チェ・インテク (2006)、「前掲論文」、p.442
- ⑨ 韓石熙は、『日本外交文書』と『朝鮮国布教日誌』を分析することにより、李東仁が日本の主要人物と相当な交流関係があったことを指摘し、こうした側面が、彼のスパイ説の理由であると指摘している。韓哲曦 (1988)、『日本の朝鮮支配と宗教政策』、未来社、p.41
- ⑩ 林慧峰は、崔就虚の3度目の親日行為について、「心田開發運動」に積極的に協力したことを挙げている。林慧峰 (2005)、『親日僧侶108人』、青年社、p.26
- ⑪ リュ・スンジュ (2008)、「日帝の 仏敎政策과 親日 仏敎의 様相」、『仏敎學報』、第48輯、pp.162-163
- ⑫ 金・スウンソク (2003)、「統監府時期 仏敎界의 明進學校設立과 運営」、『韓國獨立運動史研究』第21輯、p.149
- ⑬ ハン・ドンミン (2003)、「近代 仏敎界의 變化와 奉先寺 住持 洪月初」、『中央社論』第18輯、p.30
- ⑭ 金光植 (2006)、「明進學校의 建學精神과 近代 民族 仏敎觀의 形成」、『仏敎學報』第45輯。
- ⑮ 「心田開發運動」政策は、戦時期総動員体制直前に国民統合を図るべく企図された植民地政策の一つで、朝鮮仏敎や日本仏敎団体が多大に参加していた。
- ⑯ 林慧峰 (2011)、「仏敎界의 親日問題」、『基督教思想』通卷 632号、p.57
- ⑰ 林慧峰の調査によると、權相老の親日的な論説は『毎日新報』に1本、『仏敎』に8本、『仏敎時報』に3本など、計12本記されているという。そして、19本の親日論説をまとめた『臨戰의 朝鮮 仏敎』という単行本がある。林慧峰 (2005)、「前掲書」、p.494
- ⑱ 林慧峰 (2011)、「前掲論文」、リュ・スンジュ、前掲論文を参考。
- ⑲ 韓國東国大学校と同じく当時の 仏敎 關連の 高等教育 機關である。
- ⑳ 林慧峰 (2005)、「前掲書」、pp.371-479
- ㉑ ジョン・グアンホ、「韓國近代 仏敎의 妻帯食肉」、『韓國學研究』第3輯、1961、pp.100-101
- ㉒ 마이카 아워백 (2008)、「親日 仏敎、歴史學의 再考—朝鮮 仏敎 團과 1920年代 朝鮮에서의 僧侶結婚에 대한 論争」、『亞細亞研究』51(3)、p.18. 韓國語論文の日本語訳は著者による。以下、同様。
- ㉓ チェ・インテクは、奥村円心の布教活動について、次のように論じる。「円心の朝鮮布教活動が引き起こした副次的な産物として、社会進化的な立場からの新文明導入の窓口の役割という側面も、新たに言及する必要があるだろう。単に日帝の手先、親日という政治的な構図とは異なる立場でのアプローチである。日誌からも見られるように、円心が持ち込んだ新文明、いわゆる、書籍、ランプ、石油、マッチ、葉などの些細な文物が、新しい文明に対する一般人や知識人、僧侶階層の吸引力を刺激する機制として利用されたことも指摘できるだろう。」チェ・インテク、前掲論文、p.443
- ㉔ ソ・ジェヨン (2006)、「僧侶의 入城禁止 解除와 近代 仏敎의 展開」、『仏敎學報』第45輯、p.37
- ㉕ 「親日派」の概念及び定義については、「おわり」の部分参照。
- ㉖ 朝鮮時代末期〜大韓帝國期の政治家。大韓帝國の内閣総理大臣、植民地朝鮮の朝鮮総督府中樞院副議長などを歴任した。当時も、韓国併合反対派からは、併合の元凶と看做され非難されていたが、戦後、朝鮮半島植民地化の元凶の一人としての評価が強まり、憎悪を一身に受けた。そのため今日に至るまで、韓国において李完用の名は、「親日派」「売国奴」の代名詞となっている。
- ㉗ 林慧峰 (1993)、「仏敎界의 李完用」、『反民族問題研究所』、『親日派 99人』、돌베개。
- ㉘ 金・スウンソク (2003)、「前掲論文」。

- 29 金光植(2006)、「明進学校の見学精神과 近代民族仏教觀の形成」、『仏教学報』、第56輯。
- 30 金泰勳(2014)、「朝鮮仏教の成立―帝国仏教論の射程」、末木文美士／林淳／吉永進一／大谷栄一編、『ブッダの変貌・交錯する近代仏教』、法蔵館。
- 31 諸点淑(2013)、「開港期朝鮮日本仏教の宗教活動에 관한 연구」、『比較日本学』第29輯、pp.102-109
- 32 林慧峰(2005)、「前掲書」、pp.450-451
- 33 許永鎬という朝鮮人の名前ではなく「徳光翼」という改名した名前でのように寄稿している。徳光翼(1943)、「時事決戦第二年과 새로운 仏教에의 構想: 佛誕을 맞이면서」、『仏教(新版)』。
- 34 徳光翼(1943)、「前掲論文」、pp.6-7
- 35 趙明濟(2011)、「許永鎬의 戰爭協力の 談論과 近代仏教」、『港都釜山』第27卷、pp.17-18
- 36 許永鎬が編集者及び発行人となった『平凡』は、1926年8月1日付で創刊された文芸誌である。一般民衆を対象にしており、随筆、小説など様々なジャンルで構成されている。1926年10月までの通号3号により、終刊となった。
- 37 諸点淑(2015)、「日帝時代許永鎬의 国内外動向과 現実認識」、『正海学報』第14・15合号。
- 38 徳光翼(1942)、「大東亞戰火의 火祭를 맞이서」、『仏教(新版)』第36卷、p.8
- 39 中西直樹(2013)、「植民地朝鮮と仏教」、三人社(真宗大谷派と日蓮宗の朝鮮布教前の日本国内事情と関連する内容については、「第一章 明治期・真宗大谷派の海外進出とその背景―北海道開拓・欧州視察・アジア布教」を参照)
- 40 中西直樹、「前掲書」、p.107
- 41 近代日本の宗教言説については、磯前順一(2012)、「近代日本の宗教言説とその系譜」、岩波書店を参照。ちなみに同書店で2016年再刊行された。(韓国語版、諸点淑(2016)、『近代日本の宗教談論과系譜』、한글)

近代韓国仏教の「親日―抗日」の言説

- 42 諸点淑(2013)、「前掲論文」、pp.17-18
- 43 朝鮮總督府の寺利令施行による日本仏教と朝鮮總督府との微妙な関係については、今後さらに深い議論が必要である。
- 44 中西直樹、「前掲書」、p.13
- 45 中西直樹、「前掲書」、pp.243-244
- 46 朴在顕(2014)、「日帝強点期、獨立、의 한 意味: 白龍城을 中心으로」、『韓国禅学』第38号、pp.109-110
- 47 李・マンヨル(2001)、「親日派의 概念과 範疇」、親日人名辞典編纂委員会第1次国民公聴会資料集、民族問題研究所、2001、p.7。(林慧峰(2006)、「前掲論文」、p.138から再引用)
- 48 もちろん国民公聴会資料集には、親日派(附日協力者・民族反逆者)校正案が掲載され、そこには計27の項目にわたり、具体的な親日行為者が挙げられている。そのうち、「親日僧侶」に当たる条項を次のようにまとめている。(1. 独立運動から変節し、附日協力した者、2. 学兵、志願兵、徴兵、徴用、供出を勧めたり、強要した者、3. 言論、芸術、学校、宗教、文学のほか、各宗文化機関を通じて植民地統治を賛美し、独立(民族解放)運動を妨害し、内鮮融和、皇民化運動を推進し、日本帝国の戦争に協力したもの、4. 日本帝国の戦争に協調する軍需品を生産し、資源を提供した者および巨額の金品と飛行機などを献納した者、5. 日本政府、日本軍部、朝鮮總督府から褒賞または勲功を受けた者、6. 日帝統治機構の各種外郭団体の幹部と職員) 林慧峰(2005)、「前掲書」、p.10だが、このような仕分けも、「現在」的観点の「親日―抗日」構図をさらに深く浸透させる原因となる。

〈参考文献〉

- 김광식(2006)、「명진학교의 건학정신과 근대 민족불교관의 형성」、『불교학보』、제45집。
- 김순석(2003)、「統監府 시기 仏敎界의 明進學校 설립과 운영」、『한국독립운동사연구』21。
- 김철(2008)、「저항과 절망」、한일연대21위원회、『한일역사인식 논쟁의

- 메타히스토리』, 뿌리와 이파리.
- 류승주 (2008), 「일제의 불교정책과 친일불교의 양상」, 『불교학보』, 제 48집.
- 마이카 아워백, 「친일불교」 역사학의 재고·조선불교단과 1920년대 조선에서의 승려결혼에 대한 논쟁」, 『아세아연구』 51(3), 2008.
- 박용모 (2010), 「開化僧 李東仁에 대한 研究」, 『韓國 佛敎學』, 제 28호.
- 박재현 (2014), 「일제강점기 독립의 한 의미: 백용성을 중심으로」, 『한국사학』, 제 38호.
- Satow Papers (1981), 「開化僧 李東仁의 在日活動」, 『新東亞』, 제 5월호.
- 서재영 (2006), 「승려의 입성금지 해제와 근대불교의 전개」, 『불교학보』, 제 45집.
- 이선근 (1966), 「奇傑했던 開化僧 李東仁의 業績과 生涯」 『東亞論叢』, 제 3집.
- 이광린 (1973), 「개화승 이동인」, 『개화당연구』, 일일조각.
- (1968) 「개화승 이동인에 관한 새사료」, 『동아연구』, 서강대학교 동아연구소.
- 임혜봉 (1993), 「불교계의 이완용」, 반민족문제연구소, 『친일파 99인』, 돌베개.
- (2005), 『친일승려 108인』, 청년사.
- (2011), 「불교계의 친일문제」, 『기독교사상』.
- 정광호 (1991), 「한국 근대불교의 대척식유」, 『한국학연구』, 3집.
- 제점수 (2013), 「개항기 조선 일본불교의 종교 활동에 관한 연구」, 『비교인문학』, 제 29집.
- (2015), 「일제시대 허영호의 국내외 동향과 현실인식」, 『만해학보』, 제 14·15합호.
- 조명제 (2011), 「허영호의 전쟁협력의 담론과 근대불교」, 『향토부산』, 27권.
- 최인택 (2006), 「개항기 輿村田心の 조선포교 활동과 이동인」, 『동북아 문화연구』, 제 10집.
- 한동민 (2003), 「근대 불교계의 변화와 奉先寺 주지 洪月初」, 『중앙사론』, 제 18집.
- 德光翼 (1942), 「대동아 전하의 화제를 맞이서」, 『불교 (신관)』, 36권.
- (1943), 「시사·결전제 2년과 새로운 불교에의 구상·불탄을 맞이면서」, 『불교사 (신관)』.
- (1943) 「決戰第二年과 새로운 佛敎에의 構想」, 『佛誕을 맞이면서』, 『불교』.
- 韓哲曠 (1988), 『日本の朝鮮支配と宗教政策』, 未來社.
- 磯前順一 (2012), 『宗教概念あるいは宗敎學の死』, 東京大學出版會.
- (2012) 『近代日本の宗教言説とその系譜』, 岩波書店.
- 中西直樹 (2013), 『植民地朝鮮と佛敎』, 三人社.
- 金泰勳 (2014), 「朝鮮佛敎の成立・帝國佛敎論の射程」, 末木文美士 / 林淳 / 吉永進 一編, 『ブツダの変貌・交錯する近代佛敎』, 法蔵館.
- 金哲著, 田島哲夫譯 (2015), 『抵抗と絶望・植民地朝鮮の記憶を問う』, 大月書店.
- (韓國東西大學校東アジア學科副敎授)