

「朝鮮寺」から「在日コリアン寺院」へ

——コロニアル/ポストコロニアル状況における在日コリアンの宗教的实践——

宮下良子*

1. はじめに

日本においては戦前から、古代朝鮮シャーマニズムと仏教が習合した特異な宗教的観念・儀礼が展開されるようになっており、その独自な実践の場を指示する呼称として「朝鮮寺」が用いられてきた。これらの「朝鮮寺」は、スニム（僧侶）やボサル（菩薩＝女性のシャーマン）、そして、それを支えた在日一世の女性信者たちによって形成されてきた。しかし、筆者は、近年における関西の大都市圏近郊の生駒山地の「山の寺」と大阪市内の「街の寺」の間に見られるネットワーク化について指摘し、「朝鮮寺」を「在日コリアン寺院」と改称した〔宮下2012a〕¹⁾。

上記の「山の寺」とは、生駒山地の西側の山頂へとつながる谷筋に位置する辻子谷、額田谷、鳴川谷、服部川地区、高安山直下の黒谷と、東側の奈良の宝山寺周辺の寺を指し、「街の寺」とは主に生野区を中心とする大阪市内に展開されている寺を指す（図1）。

また、「山の寺」のほとんどは、中腹以下の山側の谷筋または谷口に立地するという特徴を有しており、戦後の宅地化の波が生駒山地のふもとまで押し寄せ、1980年代以降には中腹にまで都市の近代的空間が侵食、拡散しているので、現在、その境界線は極めて接近している。つまり、「山の寺」の多くの民俗信仰、あるいは仏教を中心とする各寺院は、そのような都市的、近代的空間に隣接し、同時に「聖地」としての生駒という非都市的、非近代的空間の役割をも担っているのである。

この「在日コリアン寺院」の宗教者たちの多くは世代交代をし、ほとんどがニューカマーであり、かつての「朝鮮寺」とは異なる新たな宗教活動を展開している。また、日韓を往復するライフスタイルを体現していることから、彼らを取り巻く状況はトランスナショナルな動向の

*みやしたりょうこ 大阪市立大学



出典：宗教社会学の会 [2012: 4] から引用，筆者加工。

図1 生駒山地

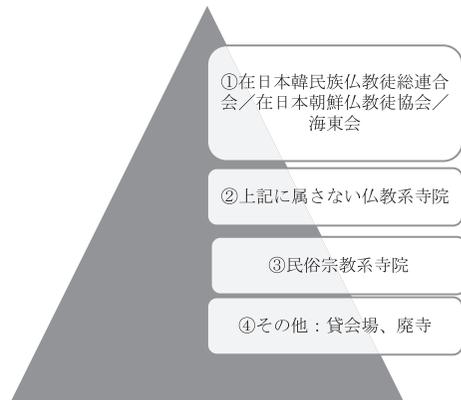
中にあるといえる。

本稿では、戦前の在日コリアン一世によって形成されてきた「朝鮮寺」から、現在の「在日コリアン寺院」への移行過程で、つまり、コロニアル/ポストコロニアル状況において、在日コリアンとその周辺ではどのような宗教的実践が展開されてきたのか、あるいは展開されているのか、ということを明らかにする。それにより、「帝国」を浮かび上がらせるアプローチが可能であるのかどうかを問うてみたい。

2. 在日コリアン寺院のネットワーク

在日コリアン寺院のネットワークは図2で示す4つのカテゴリーである。ここでいうネットワークとは、第二次世界大戦後の近代化において合理的で制度化された公式組織のセクターに対して、「その欠陥や矛盾を補完し下支えし、さらに革新しようとする非公式・非組織セクター」[塩原 1995: i] として位置づけられる。したがって、その文脈からは、図2が示す公式組織の階層構造は在日コリアン寺院のネットワークには当てはまらない。しかし、ピラミッドの階層の上位になるほど民俗宗教との関係性は薄くなる。つまり、その関係性の希薄さは特に曹溪宗（朝鮮の禅系仏教宗派。僧侶は不妻帯）を中心とする仏教系僧侶たちの意識にある下位階層としての巫俗への認識につながっていることから、階層構造のピラミッド型の図を用いたのである。

ただし、実際には仏教系僧侶が巫俗的宗教者であるポサルたちと協同で巫儀を遂行する者が少なくない。その背景には、韓国における仏教および巫俗の歴史的変遷がある。それについての詳細は後述し、次に、在日コリアン寺院の4つのカテゴリーについての沿革および概略についてまとめた²⁾。



2-1. 在日本朝鮮仏教徒協会（朝仏協）

朝仏協の前身である在日本朝鮮仏教徒連盟は、柳宗黙氏、金星海氏などが発起人となり、1948年8月1日に結成された。初代会長である柳宗黙氏は慶尚南道の海印寺を経て、1937年に渡日した朝鮮の高僧であり、花園大学を卒業し、妙心寺で修行をした後、1940年ごろから京都の万寿寺の敷地内で寺を開いていた。そこは、来日した若い曹溪宗の僧侶たちに朝鮮式の儀式や教義を教える場であると同時に、苦学する留学生を擁護する柳氏の態度に、精神的経済的の支柱を見出した若者が多く集まった場でもあった。後述する国平寺住職である尹碧巖氏の父の尹一山氏、ならびに韓仏連に属する宝巖寺住職である金光徳氏の父の金慧輪氏はともに柳氏のもとで学んでいる。当時の万寿寺は、禅宗京都五山の一つであったが、本堂もなく鐘撞堂があるだけの廃寺であり、重要文化財の大仏（阿弥陀如来坐像）は国立博物館に所蔵され、寺は東福寺の管理下にあった。柳氏は留守番として万寿寺の堂守りとなったのである。日本における韓国仏教の発祥の寺は万寿寺であるといっても過言ではない。その後、柳氏は万寿寺を尹一山氏に任せ、東京都東村山市に国平寺を設立する。そして、現在、無縁仏300柱を含めた1500柱（万寿寺では1300柱）の遺骨を預かっている（写真1）。

1955年に朝鮮総連（大日本朝鮮人総連合会）が組織され、在日本朝鮮仏教徒連盟はその傘下団体となり現在に至っている。現行に改称されたのは1989年9月1日である。その系譜の仏教寺院としては統国寺（大阪・天王寺）（写真2）、大乘寺（神戸）、万寿寺（京都）、国平寺（東京）、妙巖寺（東京）等があるが、統国寺および大乘寺の初

図2 在日コリアン寺院のネットワーク



写真1 国平寺の本堂（筆者撮影）

代住職は先述の金星海氏である。また、現在これらの寺の住職はすべて在日コリアン二世であり、全員が民族教育を受けている。そして、ほとんどの寺は次世代への継承の問題が解決されている。なお、現在の六代目の会長は、妙巖寺の洪宝月氏であるが、病気療養中のため寺の活動は休止中である。

2-2. 在日本韓民族仏教徒総連合会（韓仏連）

韓仏連の前身は1963年に創設された「在日韓国仏教会」であり、1969年に「在日大韓仏教会」となり、1991年に現在の韓仏連となる。そして、「在日韓国仏教会」の初代会長は宝徳寺の先代住職の趙南錫氏である。二代目会長となった宝巖寺の先代住職である金慧輪氏は、現在の韓仏連の初代および三代目の会長であるが、金氏はそれ以前、朝仏協の総務部長をしていた。しかし、政治色の強いことを理由に脱退し、1965年の日韓基本条約締結に伴い、在日の韓国籍のみに協定永住が認められるようになったことで韓国籍を取得することとなる。そのことがきっかけとなり、大阪韓国領事館の文化広報部の勧めで「在日韓国仏教会」に関わったのである。そして、韓仏連の二代目、四代目は1968年に「日韓仏教交流使節団」として来日し、普賢寺、高麗寺の管長を兼ねる積泰然氏である。その後、五代目、六代目は金慧輪氏の子息である宝巖寺住職の金光徳氏が会長となり、現在の七代目会長は後述する弥陀寺住職の成慧光氏である。韓仏連に属している主な仏教寺院は、高麗寺（京都）、普賢寺（大阪・生野区）、天龍寺（神戸）、民衆仏教観音寺（生野区）³⁾、宝巖寺（大阪・東成区）（写真3）、弥陀寺（生野区）、元暁寺（八尾）、平和山不動院（八尾）、誠願寺（生野区）、一心寺（生野区）、宝塚不動院（宝塚市）、誓願寺（四日市）、慈悲院（生野区）、慈眼寺（丹波市）、松江寺（生野区、尼僧）等が挙げられる。

1991年設立当時の曹溪宗にこだわる僧侶たちと、それ以外の太古宗などの宗派をも容認しようとする僧侶たちの考え方の違いから、2003年以降は後者の僧侶たちが韓仏連の中心となって活動している。その中でも、在日コリアン二世の金光徳氏以外の住職はすべてコリアン・ニューカマーである。



写真2 統国寺（筆者撮影）



写真3 宝巖寺（筆者撮影）

2-3. 海東会

朝仏協の統国寺住職、崔無碍氏と韓仏連の弥陀寺（写真4）住職、成慧光氏が発起人となって結成された組織が海東会である。1994年に発足した会の趣旨は、南北を越えて、民族を越えて、在日、ニューカマーを越えて、一つの和を作ろうというものである。「宗教は本来、和ということに重きを置いているが、異なるものが協力し合うことが和であり、同じものが協力し合うことは同である」と崔氏は言う。中国から見ると朝鮮は海の東に位置しており、中国の僧侶たちが尊敬を込めて新羅の元暎（617-686年）を海東の僧と呼んだということから、会の名称を「海東会」にしたのだそうだが、彼らの多くが尊敬する元暎に由来する名前をつけることで、宗派等にこだわらない会の趣旨を共有しようとする意識があったのだろうと推測する。会の活動としては、月に一度、学習会、法儀研修会、各種懇談会などが統国寺で開かれており、朝仏協、韓仏連双方のメンバーの中から数人が加わっている。



写真4 弥陀寺本堂（筆者撮影）

2-4. 仏教系寺院（朝仏協、韓仏連に属さない）

図2の①に属さない韓国仏教系寺院としては、妙覚寺（東大阪）、陽明寺（八尾）、参尊寺（生野区）等がある。生駒山系にある妙覚寺、陽明寺の住職を兼務している金法満氏は韓国で曹溪宗に入門した後、1984年に来日した。現在、妙覚寺は実質的には信者の女性に委ね、修行する場として陽明寺を使用している。後述する民俗宗教系寺院である大心寺は、金氏が所有していたが、康ボサルに間接的に売却した。このように、金氏は生駒山系にいくつかの寺を所有し、その都度、売買を重ねてきた。山の寺の住職として韓仏連、海東会に入っている元暎寺、平和山不動産を兼務している住職の池異山氏と並び、数少ない仏教寺院の僧侶の一人ではあるが、韓仏連には2013年2月から参加している [宮下 2013: 463]。また、参尊寺の住職である高真晃氏は1988年に来日し、ハップサンダルの職工、整体師を経て、1993年には金峯山修験本宗で得度している。そして、2001年に寺院兼仏具店の旧参尊寺を生野区に設立し、その後、同地域に新参尊寺を建立する。宗教活動を通して高齢者福祉や日韓文化交流を促進するNPOを立ち上げ、某大学院に進学し、社会福祉を専攻した。高氏にとっては、他の仏教寺院との連帯という選択肢はなかったようだ（写真5）。

2-5. 民俗宗教系寺院

生駒山系の在日コリアン寺院の総数は減少し、2009年8月に行った生駒山系の追跡調査でも、廃寺となった在日コリアン寺院が目立った。しかし、数は減少していても、クライアントの苦悩や病気、商売不振等の解決に対処するクツ（巫儀）⁴⁾への依頼が未だ絶えることがないのは、形式を重んじる既成宗教では対応しきれない部分を補完する役割をもつと考えられる。また、在日の巫儀の性質上、太鼓や鉦の音が近隣の迷惑になることが多く、儀礼の規模によっては人数や時間を要するため、街の寺を巫儀の会場とすることは難しい。その点、山の寺は会場としてふさわしく、近年では山と街の寺のそれぞれの立地や施設、あるいは儀礼の機能面を使い分ける宗教者が増えている。

先述したように、民俗宗教系寺院を運営する巫俗的宗教者たちは、巫儀を遂行するにあたり相互に代替性・補完性があるシンバン（済州島の男巫）、ポサル、スニムが協同でチームをつくることもある。しかし、巫俗的宗教者たちの中には、潜在的に競争関係があり、彼らの横のつながりは希薄である。

貸会場である龍王宮での巫儀をもっとも頻繁に行っていた大心寺の康ポサルは、仏教寺院の僧侶たちともネットワークがあり、現在も協同で巫儀を活発に展開している。また、在日二世、三世や日本人からも紹介や口コミで巫儀の依頼があり、日本人の場合は不動明のお経と般若心経では物足りないと言ってくるのだそうだ。これに関しては、韓国のクツは見守る人たちの意向の反映である「演戲的な部分」を構造的に持っているという野村の解釈が相当すると思われる〔野村 1987: 197〕。そして、康ポサルの巫儀の言語は朝鮮語だが、カミが降りてきたら日本語で説明するという柔軟性は注目に値する。

上記の文脈から、民俗宗教系寺院として、修法寺（八尾）、清谷寺（東大阪）、大心寺（八尾）（写真6）、清光寺（東大阪）、霊岩寺（東大阪）がそれに該当するといえる。



写真5 参尊寺の放生・水陸祭（筆者撮影）



写真6 大心寺本堂（筆者撮影）



写真7 龍王宮のクッ堂（筆者撮影）



写真8 龍王宮におけるクッ堂（筆者撮影）

2-6. その他

貸会場…龍王宮⁵⁾（写真7, 8, 9）。その他、信院寺（八尾市），神徳院（八尾市）等。

活動停止または廃寺…白雲寺（東大阪）
栄光寺（東大阪），天主寺（東大阪）。その他、宝光寺（東大阪），七面の滝（東大阪）等。



写真9 龍王宮での葬送儀礼（筆者撮影）

3. 韓国仏教および民俗宗教の変遷

韓国社会における主な宗教は、伝統的エリート層である両班を基盤とする社会規範を成してきた儒教、本質的な基層文化の脈絡で民俗宗教と見なされてきた巫俗、近代以降に都市部を中心に信者層が増加していったキリスト教、そして、華嚴経と禪宗に基礎を置き衆生救済を重んじる大乘仏教に属する仏教がある。その中でも仏教は元来、中国から伝来した外来宗教であるが、朝鮮半島に受容され、特に高麗時代には従来からあった巫俗に対し、ヘゲモニーを確立していった。また、同時代には禪宗の曹溪宗が成立している。しかし、李氏朝鮮時代には崇儒排仏政策によって仏教は弾圧され、支配階級であった両班ではなく被支配階級の民衆に仏教が浸透し、祖先祭祀（チェサ）などの儒教的な儀礼の主体ではない女性の間では巫俗とともに仏教が信仰生活の中心を占めるようになっていった。巫俗は、セマウル運動（農村の近代化運動）で

否定されるが復活し、ムーダン（女巫）が「人間国宝」になるなど、韓国民族の国民文化とされるような動きもあるが〔宮下 2005: 57〕、韓国伝統社会の儒教的価値観に属する祖先儀礼に対し、超自然的存在を認め父系の祖先以外の死者祭祀も補完するものとして巫俗がある〔秋葉 1954: 137, ジャネリ, 任 1993: 244〕という言説が主流を成してきた。これは、いわゆる大伝統と小伝統の相互補完とも言い換えられるが、小伝統に当たる巫俗は迷信視され蔑視され下級文化に位置付けられてきた。この秋葉の儒教とシャーマニズムの二重構造論から韓国仏教は、大伝統、小伝統の境界に位置づけられる「隙間」的存在であるという岡田の指摘は興味深い〔2001: 59-62〕。つまり、民族誌における仏教は、韓国文化全体を概観するときには大伝統として扱われ、個別の記述では巫俗との習合を強調されて小伝統として位置づけられる。しかし、それぞれの伝統に焦点を当てた場合にはそのカテゴリーからは除外されてしまう。このことは、仏教が両伝統の境界にあるという認識の上に成立しているというものだ〔岡田 2001: 62〕。このような背景には、李氏朝鮮時代の仏教弾圧の中で、理判僧と事判僧という階層が生じたことが挙げられる。前者は山中に隠棲し、参禅、講経、修行などに専念する宗教的エリート層であり、この理判僧の系譜は植民地解放後の不妻帯僧たちに受け継がれる。彼らによって、仏教の教義、戒律、儀礼が維持された。一方、後者は僧侶の地位が承認される「度牒」をもたず、下位階級に置かれ、教義や儀礼などの専門的知識をもたず寺務に従事した。しかし、この事判僧によって民衆への仏教の布教がなされ、さらには民衆が求める信仰や儀礼に直接対応する過程で、山神信仰や七星信仰などの民俗宗教的要素を取り込むことになるのである〔鎌田 1987, 岡田 2001, 2002〕。この事判僧の系譜が後述する妻帯僧である。

近代に入り、日本帝国の植民地統治期に日本仏教の布教が韓国で開始されたことで、韓国仏教が見直され、その結果、僧侶の身分を公的に認めた「寺刹令」の施行（1911年）により、仏教の地位は上昇する。ただ、日本の僧侶のように妻帯する僧侶が現れ、曹溪宗の戒律は破られることになる。第二次世界大戦後、日本仏教の支配から韓国仏教の復興に向かう中、妻帯僧の追放と寺院の生活を正す仏教浄化運動が始まる（1950年代後半）。なかでも妻帯僧は日本の植民地支配によってもたらされた日本仏教の不純な要素と見なされ、不妻帯僧の妻帯僧への排斥運動が高まっていく。最終的には、法廷闘争を経て、1970年に妻帯僧派が不妻帯僧派の曹溪宗から独立し、ソウル市内の奉元寺を総本山とした太古宗を創立する。そして、李氏朝鮮時代に混入した民俗宗教的要素と結びついた「民俗仏教」を受け継いだのは妻帯僧派の太古宗であり、植民地期からポストコロニアル状況である現在に至っているのである〔岡田 2002: 532〕。

一方、韓国における基層文化の脈絡と見なされてきた巫俗は、先述のように民衆の生活に根付き受容されてきた信仰や儀礼ではあるが、近代的価値や規範が支配する植民地期においては「古い慣習と思想」であり、内鮮一体化を進める日本に、「迷信」打破という格好のスローガンを与えた。そのような時代背景のもと、植民地期を代表する研究者である村山智順（朝鮮総督

府囑託）は『朝鮮巫覡』（1932年）の中で、民衆の間では巫覡が歓喜の世界と連なっているとしながらも、巫覡の信仰は、「民衆を生活苦のどん底に押し込み、呻吟せしめむとする傾向」があるとする見解を持っていた〔野村 2001: 74-75〕。しかし、1936年、宗教人類学的方法に根差した韓国巫俗への理解を持つとされる赤松智城は、「迷信」の「撲滅」によって民心の荒廃を危惧し、その撲滅の不可能性を主張する。そして、巫俗と仏教の混淆、あるいは巫俗における仏教的要素を指摘することで、宗教に対する植民地権力の介入、弾圧を回避したと解されている〔菊地 2007: 15〕。このことから、儒教的価値観から排除された韓国民衆（特に女性たち）に受容されてきた巫俗と、太古宗に受け継がれる仏教の混淆がコロニアル/ポストコロニアル状況を経て韓国本土で醸成されていたということが推察できる。

以上の韓国仏教および民俗宗教の変遷が、在日コリアン寺院の僧侶たちにも受け継がれ、特に曹溪宗派僧侶たちの階層意識に内包するヘゲモニーは容易には解消されない。しかし、在日社会においては、太古宗派および曹溪宗派の一部の僧侶にも巫俗との協同による宗教活動が見られる。すでにその基盤は韓国本土において形成されていたのである。

4. ニューカマーの宗教者たちのトランスナショナルな状況

在日コリアン寺院に属する寺の住職は現在、在日コリアン二世およびコリアン・ニューカマーあるいは日韓を往復する宗教者たちで構成されている。ニューカマーと称される人々は、主に1980年ごろから日本に入国し、定住コリアンたちがたどってきたような時間的、歴史的背景を持たないトランスナショナルな人々である。第二次世界大戦後、特に1955年から1973年に至る高度経済成長期を経た日本へは、バブル崩壊後、韓国以外にも中国、東南アジアからの多数の外国人労働者が流入し、1990年の入管法（出入国管理および難民認定法）の改正を経てからは、在日ブラジル人が急増するなど、特に、首都圏、名古屋、大阪などの都心部を中心にトランスナショナルな様相を強めてきた。その中でも現在、コリアンたちが集住している地域は、大阪市生野区、東京都荒川区、川崎市川崎区などである。

本稿のニューカマーの宗教者たちのほとんどは1980年以降に大阪へ来日している。先述したように、済州島出身者が多いとされる生野区および大阪市内に拠点を置いているが、彼らの出身地域は多様である。彼らの多くは、日韓を往復するライフスタイルをもち、これからも日本に定住するかどうかかわからない人々である。今日の日本にそのようなニューカマー、あるいはトランスマイグラントが流入してきた背景には、1980年代以降の経済のグローバル化があげられる。特に海外直接投資に対する日本の貢献度は急速に高まり、1986年の南アジア、東南アジア、東アジア向け直接投資ストック——自動車やエレクトロニクス産業を中心とした輸出志向のビジネス投資——はアメリカの160億ドルを超える221億ドルであった。同時に

1988年には、世界最大の海外開発援助国となっている [サッセン 2004: 116-118]。このような経済の国際化がカネ、資本、文化を循環させる超国家的な空間を創出しているのである。つまり、「トランスナショナリズム」の発達は、新しいレベルで資本がポストコロニアルな第三世界の経済へと浸透したこと、資本の主要な経済戦力としての輸出プロセスの発展、第三世界の人々が資本主義の中心地へ移住すること等のプロセスにおいてなされてきたのである [ウォーラステイン 1981]。そして、サイドは、このような現在の完全にグローバル化した世界の礎を築いたのは、統治と所有というパターンを最初に確立した近代の「帝国」であり [1998: 35]、帝国主義は、「これまであったところに、特定の政治的・イデオロギー的・経済的・社会的慣習実践のみならず文化一般にかかわる領域に、消えずにとどまっている」と言及している [1998: 41]。つまり、先述の韓国仏教および民俗宗教の変遷からもわかるように、近代以降の植民地統治期に移植された日本仏教の影響が少なからず、今日の民俗宗教的要素と結びついた太古宗に及び、在日社会へと受け継がれているのである。

6. ま と め

二、三世のアイデンティティの多様化やニューカマーの往来が顕著な今日では、次世代の信者獲得は容易ではないと思われる。したがって、在日コリアン寺院は継承や存続をめぐって信者獲得のために、その方法を絶えず模索している。たとえば、朝仏協や韓仏連の内部から「海東会」のような親睦会が結成され、南北や宗派や民族の境界を越えようと努力している。それを具体的に示しているのが、2010年4月3日の王仁博士の記念報恩石碑建立を祝う大阪市生野区の御幸森天神宮の花礼式への参加であり、2010年7月15日の黄檗宗大本山萬福寺（中国系寺院）の中元法要への参加である（写真10）。このような宗教者同士の共通の目的意識をもった対外的な宗教活動は、従来の在日社会においては実践されてこなかったものである。

他方、大心寺の康ポサルや参尊寺住職、宝巖寺住職などは民族の境界を越えた宗教活動を信者との関係から実践している。それは、生、老、病、死、悩みという問題こそ、民族の違いに関わらず人間に共通する根源的な問いであるからだ。そのような生きる上での苦悩を介した宗教者と信者の心のつながりは、仏教、巫俗を問わず、民族を越えたところで機能している。換言すれ



写真10 萬福寺（中国系）の中元法要に参加する在日コリアン寺院の僧侶たち（筆者撮影）

ば、塩原の言う「対抗的相補性」⁶⁾ という解釈には収まりきれない、対抗する枠組みそのものからの脱却という新たな現象といえるかもしれない。そのような現象を促進する起動力となるのが、コリアン・ニューカマー、あるいは日韓を往復する宗教者たちの存在だろう。筆者はこれまで、コリアン・ニューカマー、あるいは日韓を往復するライフスタイルはグローバル、あるいはトランスナショナルな動向の中にあるということを述べてきたが、換言すると、生駒あるいは大阪市内に展開されるローカルな民俗宗教や仏教がグローバルな世界状況と接続しているということになる。今日、ローカルとされているカテゴリーのものは、外国で別のローカルとされているカテゴリーのものと直接相互作用することが可能となっている。また、これまでグローバルであると認知されてきたものが、グローバルなものを説明するにはもはや十分ではなく、ローカルなものつながりや接続にグローバルな現象が見出されるという現在の傾向がある[宮下 2012c: 112-113]。

その概念に当てはまる具体例として、2014年からソウルの太古宗寺院において、宝巖寺住職が臨済宗の教義を教えるために定期的に韓国を訪れるということがあります。筆者も奉元寺および太古宗総務院に同行調査している（写真 11, 12, 13, 14,



写真 11 韓国仏教太古宗総本山 奉元寺（筆者撮影）



写真 12 韓国仏教太古宗総本山 奉元寺本堂（筆者撮影）



写真 13 韓国仏教太古宗総本山 奉元寺の七星閣（筆者撮影）

15)。それは、太古宗派である弥陀寺住職の仲介によって、国際禅寺での指導の経験もある宝巖寺住職が日本の禅というものを、ソウルの太古宗の僧侶たちに教えるというものだ。また、1972年に積泰然氏によって創設された韓仏連の高麗寺は、京都府の山中の五万坪の敷地に建立されており、日本における対外的な韓国仏教寺院として位置付ける計画が進んでいるという。実現すれば、約百名を収容可能な寺院になり、韓国からの僧侶たちを招聘することができるし、在日、日本人に関わらず、あらゆる僧侶たちが修行できる寺としても機能することができる。つまり、これらの例は、生駒あるいは大阪市内に展開されているローカルな禅が、韓国の別のローカルなもの——ソウルの太古宗寺院で繰り広げられている仏教——とその関係性を切り結ぶことができるということであり、韓国本土で実践されているローカルな仏教活動が京都の高麗寺を拠点としたローカルな在日コリアン仏教と交差するということである。そして、そのローカルなものつながりや接続にこそ、地域を広げ拡大し続けようとするグローバルな現象が見出されるということなのである。

ただ、忘れてはならないのは、現在のグローバル化した世界の礎を築いたのは、近代の「帝国」であるということだ。さらに、ここで問題になるのは、この「帝国」の存在をある特定の歴史段階に結び付けて考えるのか、あるいは人類の歴史に通時的に適用しうる「帝国」の概念あるいは「帝国性」の特質を考えようとするのか、である [山本 2003: 5]。本稿における在日コリアンの宗教的実践が体现しているものは、単純に両者を切断するのではなく、コロニアル/ポストコロニアル状況を生きる主体、つまり在日コリアンたちのアイデンティティ・ポリティクスを含む、生き抜くための方法や選択こそが両者を接続させ、連続させているという逆説的な見方を可能にしている。それは、コロニアル/ポストコロニアル状況に関わらず、彼ら/彼女らの日常生活に根差した宗教的実践が、変容しながらも、ダイナミックに展開していると



写真 14 韓国仏教太古宗総本山 奉元寺の冥府殿 (筆者撮影)



写真 15 韓国仏教太古宗総務院 (筆者撮影)

いうことではないだろうか。

注

- 1) 日本においては戦前から、古代朝鮮シャーマニズムと日本仏教とが習合した特異な宗教的観念・儀礼が展開されるようになっており、その独自の実践の場を指示する呼称として「朝鮮寺」が用いられてきた。しかし、本稿の中心的仏教系寺院の中にはシャーマニズムとの混淆がないことなどから、在日コリアン社会における仏教寺院や巫俗寺院、および貸し寺等を包含するすべての寺院の新たな総称として、筆者は「朝鮮寺」に代わる「在日コリアン寺院」という名称を採用した〔宮下 2012a, 2012c〕。
- 2) 在日コリアン寺院の各寺院については〔宮下 2012b〕を、また、信者の語りについては〔宮下 2015〕を参照されたい。
- 3) 2013年4月から、永代供養用の納骨堂に一万基が入る本寺院の六階に、韓仏連事務所を開設している。
- 4) 朝鮮半島固有の民族的儀礼で、シャーマンが太鼓や鉦のリズムに合わせて踊りながら、先祖の霊を自らの身体に憑依させ、その言葉をクライアントへ伝えるもの。
- 5) 龍王宮は巫俗信仰のクッ堂（巫儀の場）である。大川（旧淀川）沿いでは、すでに1923～24年頃、巫者たちが筵（むしろ）を敷いてクッを行っていた。戦後になって、JR大阪環状線桜ノ宮駅近くの河川敷に拝み屋がバラックを建てて住み始める。シンパンが二代目となるが、前管理人の高田氏の父が寄せ場にするために土地とバラックの権利を買い取り、その人物を継いで三代目となった。その後、三代目が死去した1982年に高田氏がこれを継承した。1974年以降、この地には再生資源集荷業である高田商店とその従業員の宿舎、そして祈祷専門の貸会場が並ぶようになった。高田氏の父は済州島出身者で、このことからここは、遅くとも戦後以降、済州島出身者のゆかりの地となっていたようだ。しかし、2010年8月、不法占拠居住地にあった龍王宮の建物は、行政側の立ち退き要求に応じ、撤去された〔宮下 2010: 1-6, 2012b: 207-208〕。時代に取り残され形骸化しつつある、主にな日コリアンにとってのクッ堂という側面と、再生資源集荷業の管理・販売の場であり、それに携わる従業員宿舎であるという側面の両義性があった。また、龍王神については野村の論考を参照されたい〔1987: 169-197〕。
- 6) 近代化達成期の宗教進化から宗教回帰、脱呪術化から再呪術化へという反転は、複層構造における差別的分業の関係が対抗的分業へ転換したことを意味し、これらは対抗しつつ相互に補完しあえる状態であるということ〔塩原 1994〕。

参考文献

- 秋葉 隆 1954 『朝鮮民俗誌』六三書院
飯田剛史 2002 『在日コリアンの宗教と祭り——民族と宗教の社会学』世界思想社
ウォーラーステイン, I (川北 稔訳) 1981 『近代世界システム I』岩波現代選書
岡田浩樹 2001 「沈黙する多数派——韓国仏教の「過去」に関する試論——」(三尾裕子・本田洋編)『東アジアにおける文化の多中心性』風響社

- 岡田浩樹 2002 「韓国仏教の屈折と蛇行——妻帯僧問題に見いだせるポスト・コロニアル状況」
山路勝彦・田中雅一編『植民地主義と人類学』関西学院大学出版会
- 鎌田茂雄 1987 『朝鮮仏教史』東京大学出版会
- サイド, E. W. (大橋洋一訳) 1998 『文化と帝国主義 1』みすず書房
- サッセン, サスキア (田淵太一, 原田太津男, 尹春志訳) 2004 『グローバル空間の政治経済学——都市・移民・情報化』岩波書店
- 菊地 暁 2007 「赤松智城論ノオト——徳応寺所蔵資料を中心に——」『人文学報』94
- 塩原 勉 1994 『転換する日本社会—対抗的相補性の視角から』新曜社
- 塩原 勉 1995 「なぜいまネットワークか」『宗教ネットワーク』行路社
- 宗教社会学の会編 2012 『聖地再訪 生駒の神々——変わりゆく大都市近郊の民俗宗教』創元社
- 野村伸一 1987 『韓国の民俗戯——遊びと巫の世界へ』平凡社
- 野村伸一 2001 「特集：村山智順が見た朝鮮民俗」『自然と文化』66
- 文化庁文化部宗務課 2014 「第2部 各国編 韓国」『在留外国人の宗教事情に関する資料集——東アジア・中南アメリカ編——』文化庁
- 宮下良子 2005 「越境するシャーマニズム」『韓国朝鮮の文化と社会』4
- 宮下良子 2009 「済州スニム(僧侶)のトランスナショナリティ——大阪市生野区を中心に——」『白山人類学』12
- 宮下良子 2010 「龍王宮の空間が語るもの」『コリアンコミュニティ研究』1
- 宮下良子 2012a 「第2章 6 在日コリアン寺院」宗教社会学の会編『聖地再訪 生駒の神々——変わりゆく大都市近郊の民俗宗教』創元社
- 宮下良子 2012b 「第3章 1 在日コリアン寺院の新たなアクション——その先へ」宗教社会学の会編『聖地再訪 生駒の神々—変わりゆく大都市近郊の民俗宗教』創元社
- 宮下良子 2012c 「第1部 地域社会と切り結ぶ宗教 第3章 在日コリアン寺院——ローカリティ/トランスナショナリティの視座から」大谷栄一, 藤本頼生編『叢書 宗教とソーシャル・キャピタル 第2巻 地域社会を作る宗教』明石書店
- 宮下良子 2013 「付録 23 在日アジア系住民の宗教団体・組織一覧」吉原和男他編『人の移動辞典——日本からアジアへ・アジアから日本へ』丸善出版
- 宮下良子 2014 「第2部 各国編 韓国の仏教」文化庁文化部宗務課編『在留外国人の宗教事情に関する資料集——東アジア・南アメリカ編』文化庁
- 宮下良子 2015 「接続するローカリティ/トランスナショナリティ——『在日コリアン寺院』の信者の語りを中心として」野村伸一編『東アジア海域文化の生成と展開——〈東方地中海〉としての理解』風響社
- 山本有造 2003 「『帝国』とはなにか」山本有造編『帝国の研究』名古屋出版会

要 旨

日本においては戦前から、古代朝鮮シャーマニズムと仏教が習合した特異な宗教的観念・儀礼が展開されるようになっており、その独自の実践の場を指示する呼称として「朝鮮寺」が用いられてきた。これらの「朝鮮寺」は、スニム（僧侶）やボサル（菩薩＝女性のシャーマン）、そして、それを支えた在日一世の女性信者たちによって形成されてきた。しかし、筆者は、近年における関西の大都市圏近郊の生駒山地の「山の寺」と大阪市内の「街の寺」の間に見られるネットワーク化について指摘し、「朝鮮寺」を「在日コリアン寺院」と改称した〔宮下 2012a〕。上記の「山の寺」とは、生駒山地の西側の山頂へとつながる谷筋に位置する辻子谷、額田谷、鳴川谷、服部川地区、高安山直下の黒谷と、東側の奈良の宝山寺周辺の寺を指し、「街の寺」とは主に生野区を中心とする大阪市内に展開されている寺を指す。

この「在日コリアン寺院」の宗教者たちの多くは世代交代をし、ほとんどがニューカマーであり、かつての「朝鮮寺」とは異なる新たな宗教活動をも展開している。また、日韓を往復するライフスタイルを体現していることから、彼らを取り巻く状況はトランスナショナルな動向の中にあるといえる。

本稿では、戦前の在日コリアン一世によって形成されてきた「朝鮮寺」から、現在の「在日コリアン寺院」への移行過程で、つまり、コロニアル/ポストコロニアル状況において、在日コリアンとその周辺ではどのような宗教的实践が展開されてきたのか、あるいは展開されているのか、ということを明らかにする。それにより、「帝国」の影響を指摘することができるのかも検討する。

キーワード：朝鮮寺、在日コリアン寺院、ネットワーク化、ニューカマー、トランスナショナル

Summary

Since before World War II in Japan, unique religious ideas and rituals that combine ancient Korean Shamanism and Buddhism have developed. The sites of this practice have been called “Korean Temples.” They are comprised of bosaru (“Bodhisattva,” female shamans), sunim (Buddhist monks), and the first-generation Korean women living in Japan that support them.

However, as I pointed out in my 2012 study, the existence of a network between “City Temples” in Osaka and “Mountain Temples” in the Ikoma Mountains near the Kansai urban area has led me to begin calling them “Temples for Koreans living in Japan.”

Many “Temples for Koreans living in Japan” are experiencing a generational change; now most practitioners are Koreans who came to Japan from the 1980s onwards. They have developed new religious activities that differ from those of “Korean Temples.” In addition, in light of their lifestyles of going back and forth between Korea and Japan, we could say that the circumstances surrounding them are part of the general shift towards transnationality.

The purpose of this paper is to clarify the development of the religious practices of Koreans in colonial and postcolonial times, and the transition from “Korean Temples” before World War II to the current “Temples for Koreans living in Japan.” Accordingly, it will also consider whether or not it is possible to point out the “Empire.”

Keywords : Korean temples, temples for Koreans living in Japan, networking, newcomers, transnational