

宗門史叙述管見

ポール・ヴェーヌの歴史観に立つて

松井日俊

一 歴史叙述にあたつて

約半世紀にわたる日時を経て去る昭和六十三年九月十二日『法華宗門史』が宗門史編纂委員会の手で刊行された。メンパーの一人として参加し、歴史ジャンルの本格的勉強をしたことのない私が叙述編纂する過程において、資料から抜けだし年表の作成、その年表から綜合にむかう段階で、分担部分において先師が意図した宗門史とは、何かを考えていく間における二、三の事象をひろいあげて以下に述べてみたい。

先ず京都大学教授井上清の「日本の歴史」(岩波新書)に「人はだれでも歴史によって作られ、歴史の中に生きており、そして何らかのしかたで歴史をつくっている。然しすべての人がこのことを自覚しているとは限らない。自分をつくり自分の中にも生きている歴史を自覚する時我々は自覚して今日的に歴史創造に参加することが出来る。」と、現代を生きる者の歴史創造への心構えを述べている。

次にフランスの現代歴史家ポール・ヴェーヌ(一九三〇—)の歴史認識論への試論を訴えた『歴史をどう書くか』

の中に

歴史は二度とお目にかかれぬことについて語っているのだと、もう一度主張しても充分ではない。——歴史は主観であり展望である。

と云っている。この二人の歴史についての考えの中で、特にヴェーヌの歴史は主観でありと捉らえる言葉に、宗門史叙述にあたって勇気づけられたのである。更に

それでは歴史とはなにか、資料から抜けだして綜合にむかう段階になると——歴史家たちは実際なにを作っているのか？昔の人間たちのさまざまな活動や、さまざまな創造物について、研究をくりひろげているのだろうか？社会における人間の科学を作っているのだろうか。さまざまな人間社会についての科学を作っているのだろうか？——この問いに対する答は、——人間をその演技者とするような本当にあった出来ごとを物語る。歴史は本当にあったロマンなのだ

と云っている。私はこの論文を読んでいて、歴史家といわれる人達は、歴史を叙述する時その歴史の演出者（ロマンを秘めた演出者）になっているように思う。またそうでなければ読んでもらえるような歴史を叙述できないのではないだろうかと感じたのである。然し過去に本当にあった出来ごとをロマン風に物語るといっても、書誌学的な考察の必要を無視するものであってはならないと思うし、相反する事実を主張する文献についての採否に慎重でなければならぬと思う。特に思うことは、図書の考証的研究においての史的客観性に、客観性の限界の認識を大事にした叙述に心がけねばならないと考えたのである。

二 史的客観性の二つの限界

『法華宗門史』の叙述にあたり、他のメンバーも同一異種の資料を前にその採否に困惑することが多かったと思う。日隆聖人の旧伝記の數篇をふくめて同じ思いをした。それは妙本寺（妙顯寺破却後の寺名）系の旧記のひとつ『日像門家分散之由來記』（以下分散記）との相違である。例えば次の『分散記』の

其後上人様（月明）御上落アル也（同分散記による具覺月明の知見よりの上落は、月明の俗弟といわれる迹本院具円が追放された二十八年七月の頃だと云われている）請文（同分散記にある日存、日純（日道聖人の前の名）兩聖人の敬白起請文之事）ニ條條ノ暴惡と書キタルハ是也。○は私註、以下同

の文の不透明さ不確実さを歴史資料としてどう取り扱つか困惑するのである。また

其ノ後三條坊門（月明の居た妙本寺）破ラレテ（叡山徒に破却された）（月明）上人様丹波ニ御下向有ル也。然ニ若州（若狭）小浜（本当は丹波の知見である）中略此ノ如ク兩人（日存、日道聖人）ハ參レ共、慶林坊（日隆聖人）ハ終ニ參ラズ、（日隆聖人は）其後出家（家は寺の誤写と思う）シテ高辻油小路ト五條坊門トノ間東ノツラ（頬）ニ寺ヲ立テ本應寺ト号ス。ココニテ談義ス

とあって存、道兩聖人は知見まで来て謝罪したが、日隆聖人は謝罪に来ず、五条坊門に本應寺を建てて本迹勝劣の法義を弘通していたと分散記にある。（月明が知見から上落した年次からみて此処の本應寺は、本能寺寺誌にある永享元年京都町端建立の寺のことになる）

当寺（妙本寺）の若衆コレヲ聞テ、正ク昨日今日迄ノ者が御膝元ニテ、カクノ如キ惡義ヲ申ス。∴コノ時上人様（月明）ハ、忠賢千如坊ヲ問答ニ仰セ付ケラル。千如坊仰セテ蒙テ既ニ御輿ヲ下サル。コレニ乗テ彼ノ寺（本應寺）

に行テ、其日問答ノ法門ニ數箇條勝ツ、即チ料簡シテ爾カシカ申サル。上人様御悅ビ益限リナシ。∴三日三夜慶林坊ノ處ニテ問答シ、終ニ伏セサセ同道シテ御目に掛テ起請文ヲ書カサル。其後本應寺ヲ当寺ヘ寄進ス。五條大宮ノ時

ノ御影堂ハ慶林坊ノ本堂也。

等々と分散記にある。即ち存、道両聖人は、仏法の為に遠離於搭寺の法難に遭われた。月明上人に改悔しに行かねば永久に後悔すると、丹波知見にいる月明へ敦賀から出かけて「起請文」を捧げ奉ったことである。

次に月明派遣の忠賢千如坊と本應寺で法論した日隆聖人が、法論に負けて帰伏し、千如坊に同道されて月明の処へ行き「起請文」を書かされたと云っておる。以上の妙本寺側の資料に依れば三聖人の書かれた「起請文」と称するものが数点あることになる。その中から文面は違うが二通とりあげ、両聖人の起請文を「A起請文」「日隆聖人の単名の起請文を」「B起請文」とする。

⑤ A起請文は應永二十二年十月二十五日。署名が「精進坊日存在判」「好學房日純在判」とあり、坊号がこの資料では逆になっている

⑥ B起請文は應永二十五年三月二十八日。署名が慶林坊日隆とある。(この頃は未だ日立でなければならぬ。)

A起請文の提出は、両山歴譜、旧伝記に日存聖人らが十ヶ条の諫状を月明に示し妙本寺を出寺したのは應永十二年頃である。然も十ヶ条の八番目に「堂上(公卿)武門に交り、名利を求め高官に上らんとする事」とあるのに、この諫状を無視した月明が、僧正という極官になったのである。僧階昇叙申請権を持っている叡山を無視した月明が、妙本寺を破壊され追放されたのは当然である。月明が存道両聖人の諫めを聞かないからの報いであるが、律義な両聖人は翌二十一年秋に知見の月明を見舞われたようである。考えるに、見舞だけであるのに「暴悪ノ罪ヲ積ンデ」とか「向後ハ背クベカラズ」などという起請文提出の必要はないと思う。その文体と併せ異種性の強い「A起請文」である。従ってまたこの件の資料の採否についても慎重であらねばならぬと採否について迷ったのである。

B起請文の提出は、分散記に依れば法論の帰伏による起請文である。忠賢千如坊と日隆聖人の問答は應永二十五年

頃である。月明が知見から上落したのは二十八年であり本應寺を香進云云でも二十八年以後である。B起請文を書かされたという二十五年三月二十八日の年次では時間的な差がありすぎる。また「日隆、妙本寺と問答遊ばれし状」(宝徳三年・日隆聖人の直弟本能寺日信の書状)、「妙蓮寺・本能寺両門和合決」(文正元年・常住院日学者、宗門史談四号)などに依れば、起請文の提出理由として、妙本寺の乱れた化儀を肅正するため、また妙本寺へ帰山するために提出したものであると述べられている。然し化儀肅正の帰山目的のため、月明に邪を捨て妙本寺の正義に帰し奉るとか、自分のした十余条の諫鼓を鳴し妙本寺の出寺は後悔千萬でござる」とか、これからは妙本寺月明上人様には絶対背きません、そうして、この起請を守らなければ無間地獄に墮ちてもよい、などと五逆罪を犯した者が云うようなことを書きならべる必要はないと思うのである。誠に不思議なことである。疑問がもうひとつある。それは日隆聖人がその弟子で本能寺の好学院日信上人へ出されたという書状用紙の花押の部分丸く穴があいて、誰かが破り去っており、書体も聖人の宝徳三年頃のものではないように思われる。

この起請文事件を強く否定する一人として、江戸八品講開祖の『日隆大聖人募縁誌』(天保九年・舜龍院日蒼著)がある。この文中舜龍日蒼は「虚妄は彼徒(一致派)の常談であり」後世作の妄説の書なりと云っている。

このように起請文というひとつの事件を前にして、いずれの資料を採りあげればよいか、起請文事件だけでなく他の事件にしても、前後左右相異なる文献や資料がある。それを前に、宗門史の叙述のむつかしさを知って困惑したのである。その時のことである。『歴史をどう書くか』の中に

歴史とはデータと経験を混ぜ合わせたものであり、資料と適及語法を介した穴だらけの認識である。歴史とは推理の往復運動によって組み立てられるが、それは子供が自分の周囲の世界像を徐々に築きあげられる場合に、同じような推理を用いるのと似ている。だとすれば定義上、史的客観性の限界がなんであるかが理解される。それは資料の

状態ならびに経験の多様性と対応するからである。

即ち史的客観性と思われる歴史資料には、自ら限界があるという「資料の限界論」をヴェールが語っているのである。このヴェールの言葉では、客観的な歴史資料だというものは存在しないと云うことであろうかとも思うのである。つまり存、道、隆三聖人が書いたと云われている「起請文」についての色々な資料も、資料として採りあげる限界が自らあると云うことである。従って、江戸八品講開祖舜龍日蒼らが云うように書いた、書かなかったということとは起請文の文献や推理をぶっけ合うだけのものであって、この件に關しての歴史叙述者たちの意見の一致ということとは不可能に近いものがあるように思われる。また史的客観性についての「限界の定義」を論じ合っている、また「意見の一致という定義」を論じ合っても際限がないのではないだろうかと思う。

僅かな記述しかない『日像門家分散之由来記』にしてもヴェールの言を借りれば「歴史とはデータと経験を混ぜ合わせたもの」が多くみられるし「資料と遡及話を介した穴だらけの認識である」との記述が多いし、「推理の往復運動によって組み立てられる」部分が随所に目立つのである。したがって妙本寺月明の代に分散していく寺々の人々の不都合な行為、月明に対しての悪態の行動を論じようとするところの妙本寺系歴史叙述者の筋書き通りの叙述がなされているのが『分散記』であると思うのである。

次に第二の限界である。これは経験の多様性の問題である、これについてヴェーヌは次の如く語っている。

二人の宗教史家がいる。両者は「ローマの葬式における象徴主義」という問題で一致することはない。なぜならば一方は古代の碑銘やブルターニュ地方の巡礼やナポリの信心について経験しているル・ブラを読んだことがあるのに対し、他方は古代のテクストや自分自身の信仰や聖女テレサを出発点にして、宗教哲学を作ったからであり、彼等両者に残された仕事は、宗教的感性の欠如をお互いにののしり合い、許しあうことはむづかしいことである。

と宗教史家の経験の多様性を論じているのである。このことは日蓮聖人門下の本迹一致派の経験をもつ宗門史家と、本迹勝劣派の経験をもつ宗門史家が、その経験の多様性の限界の中で叙述した宗門史の中にもあると思う。顕著な例として勝劣派の富士大石寺系の『百六箇相承』『富士二跡門徒存知事』江戸期の大石寺日精の『家中抄』の中に多くみられる。また一致派の身延山系の六牙日潮の『本化別頭佛祖統紀』やその宗門人の歴史書の中にも多くみられる。これは本迹一致派と勝劣派の両者の経験の多様性の違いからくる叙述の限界を示していると思う。

この客観性があると見られる歴史資料の限界と、宗史叙述者の経験の多様性という二つの限界は、『法華宗宗門史』を叙述する中の資料採択の上にもあらわれてきておるだろうし、これらの可否についての論争が今も昔も結論の出ない論争としておこなわれて来ていてもよいと思うのである。

三 叙述された歴史は芸術作品

宗祖日蓮聖人の「報恩鈔」の中に「弘法大師御伝」を引用し、弘法大師空海が大同元年唐より帰国のための出帆にあたり、空へ向かって日本の方へ三鉾杵を投げたら海上を飛行して紀州高野山に降ちていた。そこで大師は高野山を入定の地と定めた史実を宗祖が採りあげ「師の徳をあげて智慧にかえ我師の邪義を扶けて王臣を誑惑するなり」と、大師御伝のその他の部分と共に難じている。然し人々は「弘法大師御伝」の歴史の魅力だろうと信じて疑わず、大師の徳無量なりと讃歎しているのである。したがって弘法大師の徳が嘘構であっても、その叙述の文学的な価値のなかで大師の徳行が美しく飾られていたのではないだろうか。それが歴史の理論や観念や歴史観の中に無くとも、大師御伝に歴史としての値うちがあるから歴史として輝き、宗祖も「報恩鈔」の中で採りあげるようになったのではないだろうか。それはヴェーヌの二云う

歴史はひとつの芸術だから、それは版画や写真なんかと同じ芸術である。人がどんなものを作っているかは知らないが、とにかく歴史というものは―芸術が裝飾また圧縮できない余裕みtainなもので―客観性にむかおうと努力しているにもかかわらず芸術作品と化してしまうのだ。

という論のとおりかと思う。それについて日隆聖人の旧伝記類の中で叙述されている歴史も、そうではないかと思う事柄がある。例えば應永二十五年秋の像師堂のそばの大成坊での六人（五人説もある）の刺客の襲撃、三井の里での雁行と本嚴寺の創立、日隆聖人の故郷桃井家の内紛への武者重形絵像、尼崎本興寺創立への変生男子の祈祷、如意丸と本嚴寺、東朝西隆の出会い、西国弘通と兵庫、宇多津、牛窓などの伝記を構成する諸資料のひとつひとつを挙げても、文学的な芸術的な作品と考えられるものが多いのではないだろうか。従って日隆聖人の伝記が他の祖師と同じように宗教的感性の高いものとして、広く聖域を守る方向へ進んでいるのではないだろうかと思う。

また宗教史家が、自分の作る歴史の叙述に対しての解釈に根拠を与えようと、現在または歴史上の他の時期の教訓に救いを求め、それを自分の哲学の例証に、思考の証明に用い、随分と文学的な価値のある芸術の香り高き表現で叙述されていく習慣が日隆聖人の旧伝記類のある部分、部分を集構成していったものと考えられるのである。また日隆聖人の歴史を叙述する宗門史家は、自分なりの範疇で自分なりの全人格で叙述したものであるからだと思う。またヴェールが歴史叙述の経験は積み重ねによって得られる。それは研鑽の成果ではなく、習練の賜物である。

とも云っておる。これも歴史の叙述は乏しい資料、採用しにくい資料などに対する研鑽成果としての叙述ではなく、叙述された歴史書は習練によるものがあると云っている。例えば日隆聖人の俗姓や系図などの場合の叙述がそれに相当するのであると思う。また「起請文」をめぐり論争が永く続くとすれば同じであろう。また両山一寺制の「松葉記」にある天和事件、その両輪比翼の重い両山のきずなの事も、また法義や感情のもつれによる分派や独立に視点をあて

てみた場合でもある。宗祖入滅後の南北朝頃の法華教団、江戸初期の不受不施をめぐる法華教団、江戸末期の在家仏教をめぐる法華教団、昭和中期の戦時中の法華教団、戦後の新宗教法人法下の法華教団、その離合史に視点をあて宗門史を叙述するとすれば、これも研鑽の成果より習練の賜物の方に比重をかける必要があるのではないだろうかともう。このことはヴェーヌが

歴史にはその経験を定義、法則、規則の形にまとめあげる力がない

と云っている通りなのだろう。従って歴史の叙述はその経験の積み重ねによって習練された歴史の叙述が、お互いに伝達されるようになって出来てくるものであるように思われる。

四　むすび

宗門史の叙述にあたり歴史学なるものがあり、一定の定義や法則や規則の上に成り立って宗門史の叙述がおこなわれなければ宗門史といわれぬものだと思っていた私に、ポール・ヴェーヌは「歴史学による安易な科学利用が歴史の生き生きとした叙述を殺してしまう」ということを教えてくれた。また本論の頭書に「歴史は主観であり展望である」とヴェールの言葉を借りて述べたが、この主観は客観的なものを無視した勝手気ままな叙述を意味するものでなく、本当にあった出来事を自分のパーソナリティーで書いてもよいと信ずる余裕が必要だということである。また過去にあった出来事の深因と広がりには、無限だということを知ってから歴史の叙述をはじめなければならないということである。フランスの年誌学派の第三世代として歴史ジャンルのしきたりを打破しようとする現代フランス歴史学者ポール・ヴェールの『歴史をどう書くか』を手にして、第三回法華宗教学研究発表大会の基調講演の語りの原稿に加筆訂正したものである。十分な研究論文体になっていないことを悔やむものである。

註

(1) ポール・ヴェーヌは一九三〇年にフランス南部に生れ故郷プロヴァンス大学講師となり、歴史認識論を試論風に論じた論戦書といわれる『歴史をどう書くか』は三九歳から一年四ヵ月をついやして完成をみた。ヴェーヌは「年誌」学派の「第二世代」に属しているが直接的な関係を持っていない、本書の「訳者あとがき」の大津真作氏（フランス社会思想史専攻、甲南大学教授）のヴェーヌおよび本書についてを引用しそのプロフィールにかえることにする。

そこへ突然南仏から「自由の風」がヴェーヌとともに吹いてきた。彼は英米独の関係文献（とくに分析哲学や地理学）を涉猟しながら既にセルジュ・モスコヴィシヤやミシェル・フーコーが口火を切っていた過程、すなわち歴史における、「認識論の覚醒」、R・アロンを止場する作業を完遂したのである。その該博な知識、英米独の文献に精通していること、軽快な論旨と単刀直入なさばきかた（「歴史の方法など存在しない」、「歴史は科学ではない」、「歴史意識または歴史家意識など存在しない」、「語の科学的意味あいにおける歴史的説明は存在しない」、「歴史には粗筋がない」、「歴史家にはアイデアがない」、「歴史の法則は存在しない」、「社会学には対象がない」等々）が本書の学術書として異常な売れゆきと相まって、パリの学界に新鮮な息吹きを与えたことは想像するにたたくない。旧から新へ歴史ジャンルが大きく刷新されようとしている今日、アリストテレスとスコラ哲学に拠るヴェーヌの立場は、古くさいものであるどころか、反対にきわめてラディカルなものである。と彼および本書について述べ、さらにマックス・ウェーバー匹敵する幅広い知識と原資料の厚みにもかかわらず、どの国の読者にも読みやすく、知的好奇心をかきたてるナレーションとしての歴史に昇華している。と云っている。

(2) 日蓮宗宗学全書、第十九卷、史伝旧記部

(3) 應永二十年五月三日に月明が僧正に昇任した。叡山を強く刺戟した。法華宗は叡山の配下だと考えていたのに月明が勝手に勅許で極官になったからである。翌二十一年六月二十五日山徒は四条法華堂すなわち妙本寺を破却した。月明は丹波知見に

避難した。以来應永二十八年七月まで上洛せず、その間俗弟迹本院具円を二十三年には妙本寺再建の寺である四条櫛笥の寺へ自分の代理として住まわせた。京都の檀家の五条坊門西洞院の柳酒屋や小袖屋経意がいくらすすめても月明は二十八年まで知見を離れず、京都の妙本寺衆徒を統括していた。

(4) 日蓮宗宗学全書第十八卷一〇七頁

(5) 右同

この起請文の文面の違うものが三通あり。一は分散記に、二は佛祖統紀に、三は妙蓮寺の記録によるとした『德行講演抄』にある。悉しいことは小西徹龍先生の『日隆聖人略伝』七四、九九頁を参照されたい。

(6) 右同 一一六頁

この起請文の文面の違うものが数種あり、悉しいことは『日隆聖人略伝』九九頁を参照されたい。

(7) 起請文は分散記及び童華秘書(宗学全書十九卷八一頁)等にある。これを出した理由が妙本寺の化儀肅正のためであると云はれている。『両門和合法』のその部分

トキニ賢哲等同ジク彼ノ十余条ノ諫状ヲ惟念スルニ、但タ専ラ化儀ノ乱ヲ嘆クノミニシテ、全ク化法ノ廃ヲ起スニ非ズ、シカシ、本師ノ恩免ヲ望ミテ方ニ我家ノ法灯ヲ挑ケンニハト、コノ故ニ彼ノ誓状ヲ捧ゲテ、師弟再会ノ素志ヲ遂ゲ、然シテ後、具覚ノ俗弟具円大徳ヲ請上ゲテ、本能寺ノ法頭ニ崇重ス。コノ賢臣等ハ謙下シテ未席ニ居シ、盛ンニ求得ノ法味ヲ弘ム。然レバ即チ門下ノ緇素普ネク其ノ弘法ニ皈ス。コレ豈堅ク誓状ノ旨ヲ守ラルニ非ズヤ、ナンゾ押ヘテ胡乱之貶リヲナサン。

とある。従来の説のとおり化儀肅正は諫状提出の理由である。しかし在道隆三聖人が妙本寺帰山の理由は、化法である本迹勝劣の我家の法灯をかかげることが、目的であるようにうかがえる。この文の「門下ノ緇素アマネク其ノ弘法ニ皈ス」とは、妙本寺の僧侶が本迹勝劣の法理を受け入れたことを云うており、再び妙本寺を出ていく理由が「眞首ナラビニ宗徒正道

宗門史叙述管見

ニ背イテ邪路ニ向フ」と本迹一致の化法に向かったことをあげている。

仏が所化の衆生に施し與える布教が化法なら、化儀は所化の衆生を教化する方法であって、この化法と化儀は、別在するものであってはならない。化儀の乱れは化法の乱れでなくてはならないのである。また化法は化儀を以つてするものであるから三聖人の妙本寺への帰山は本迹一致の教理を糺す化法肅正のためであると思う。然し本論は、従来の説に従つて日隆聖人帰山の理由は化儀肅正説をとりあげたのであるとする。