

## 『太平記』における天罰・天譴・天災

長谷川 雄 高

### はじめに

二〇一一年三月一日、東日本大震災が発生した。その四日後、「日本人のアイデンティティーは我欲。この津波をうまく利用して我欲を一回洗い落とす必要がある。やっばり天罰だと思え」〔朝日新聞〕二〇一一年三月一日五朝刊〕との、元都知事の発言が報道された。この発言は批判を浴びるに至ったが、震災を「天罰」や「超越的な存在（天・神・自然など）からの警告」とする主張・感想はこの外にも様々に見られたことは記憶に新しい。このような説が、いわゆる「天譴説」であり、災害を〈国、民、一般人の道徳的問題に対する天の譴責・罰〉とする考え方である。

しかしながら、右の様な「天譴説」は本来の思想内容と大きく異なる。

そもそも、天譴説は古代中国を源流とする。これを大成した前漢の儒者董仲舒（前二七九？～前一〇四？）は、自然災害や異変現象を〈為政者の道徳的資質や失政に対する、天の譴責・警告〉として位置付けた。もともと、董仲舒の説でも、どのような災異が発生するのかという点では、人間界・人々の状態（≠陰陽二気の消長）が問題となる。ただし、それはあくまで為政者の不徳・失政の結果としてであり、一般の人々に原因・責任を求めるものではない。他方、日本における「天譴説」は、国民全体や一般の人々に原因・責任を求める点で、根本的な相違が認められる。要するに〈災害は人間界の状態と相関

する」という一点を除いて、本来の天譴説とは正反対の内容へ転化しているのである。<sup>(1)</sup>

このような「天譴説」は近世において既に通俗的なレベルでの広がりが見られるが、現在知られる最古のものは明応地震（一四九八年）に際し、曹洞宗の僧侶松堂高盛<sup>せいか</sup>が行った説法である。<sup>(2)</sup>この事実は「天譴説」の起源が中世後期までさかのぼり得ることを示唆しており、当時の「天」やそれが下す災厄についての思想を検討することは、現代まで続く日本の「天譴説」の思想史的解明に通じるように思われる。

以上のような観点から、本稿では『太平記』を取り上げることとしたい。その理由の一つは、それが中世後期を代表する文芸であり、儒教の影響が指摘されているためである。そしてもう一つの理由は、『太平記』特有の思想的・政治的影響力のためである。室町期の『太平記』生成段階から後世に至るまで、本書は単なる軍記物語の域を越え、上下を問わぬ広範な人々の常識や世界像に関わるもの、つまり「世界の成り立ちや社会の来歴について、人々が解釈・認識する際の共通基盤」として重視された。また特に近世においては、講釈を通じて民衆の意識・思想へ大きな影響を与えたとの指摘がある。<sup>(3)</sup>近

世の通俗的な言説領域において、「天譴説」が成立して行くことを考慮すれば、中世とその後の思想的展開をたどる上でも、『太平記』の検討は重要であろう。

もつとも、『太平記』には様々な「天」とその複合語が登場する。つまり、一方には「天下」・「共に天を戴かず」（＝天空・蒼穹）、「天運循環」（＝自然・天然）、「天帝」・「天魔」（＝仏教の天部）、「天恩」（＝天皇・朝廷）といった、語義の明かなものがある。他方には、「天道（天の道）」、「天命」、「天誅」、「天慮」、「運を天に任す」・「運命天にあり」、「天の時」、「天の生せる麗質」、そして「天罰（天の罰）」、「天譴（天の譴め）」、「天災（天の災ひ）」といった、解釈の余地を残すものもまた存するのである。

しかしながら、これら種々の語の中で、「天譴説」の検討という本稿の目的に最も適合するのは、「天罰」・「天譴」・「天災」の三つであろうと思われる。

そこで以下、『太平記』における「天罰」・「天譴」・「天災」の語に注目し、考察する。

検討に際しては日本古典文学大系『太平記』（後藤丹治他校注、岩波書店、一九六一～二年）を底本とした。ただし、本稿では中世期の思想に注目する観点から、『神宮

徴古館 太平記（長谷川端他編、和泉書院、一九九四年）

を参照し、古本系諸本（神宮徴古館本・玄玖本・松井本）の欠落部は取り上げなかった。なお、引用に際し、文字遣いや句読点などの表記に関しては私意により改めたところがある。なお各種傍線は引用者（長谷川）による。

## 一 天罰

先に見たように、日本の「天譴説」においては「天譴」に代わって、しばしば「天罰」が用いられており、両者は代替可能な語となっている。

では、『太平記』においてはどうかであろうか。

はじめに「天罰」について、災厄の原因、対象範囲、そしてそれらを下す「天」の観念を見てみたい。『太平記』において、直接に「天罰」・「天の罰」ないしは（天が罰する）という形で述べられる事例は、全体で一四例である。このうち、中国故事の三例はひとまず置き、先に日本の事蹟である一一例を取り上げる。

まず天罰の原因として挙げられるのは、

錦の御旗を先に進め竹下へ押し寄せて、敵いまだ一矢も射ざる先に、「一天の君に向かひ奉て弓を曳き矢を放つ者、天罰を蒙らざらんや。命惜しくば甲かぶと

を脱ぎ降人に参れ」と声々にぞ呼ばはりける<sup>(4)</sup>

（巻十四 箱根・竹下合戦の事）

というように、八例が主従関係の違乱、特に天皇・朝廷への反逆や不敬行為である。

また鎌倉幕府滅亡時、塩田家恩顧の家人である狩野重光が、敵の襲来を偽って主の父子を自害させたばかりか、「屋形に火懸けて、敵に頸取らすな」との遺命にもかかわらず、

主二人の鎧・太刀・刀剃ぎ、家中の財宝、中間・下部しもべに取り持たせて、円覚寺の蔵主寮にぞ隠れ居たりける。……（中略）……天罰にや懸かりけん。舟田入道これを聞き付けて推し寄せ、是非なく召し捕とらつて、つひに頸を刎ねて、由井の浜にぞ掛けられける<sup>(5)</sup>（巻十 塩田父子自害の事）

という、武家一般での主従関係の違乱もこの類例と言えよう。

また、これ以外に述べられる二つの原因がある。一つは、足利直冬が父の尊氏と敵対した折に、高師直が尊氏の親征を主張する際、

天下の人の案に相違して、直じきよに御退治の御合戦候はば、誰か父子の確執に天の罰を顧みぬ者候べき

(巻二十八 直冬朝臣蜂起の事 付將軍御進発の事)

と述べるように、子が親に敵対することである。

そしてもう一つは、南朝方の畑六郎左衛門が手傷を負って悶死する場面に現れる、神仏不敬や仏法侵犯などの悪業である。

およそこの畑は悪逆無道にして、罪障を恐れざるのみならず、無用なるに僧・法師を殺し、仏閣社壇を焼き壊<sup>壊ち</sup>ち、修善の心は露ばかりもなく、悪業を作すは山の如く重なりしかば、勇士知謀のその芸有りしかども、つひに天のためにや罰せられけん、流矢に侵されて死にけるこそ無慙なれ。<sup>6)</sup>

(巻二十二 畑六郎左衛門が事)

このように見れば、君主や主君、あるいは親や神仏など(本来敬うべきものに対して敵対すること)に対して下されるのが、日本の事例における「天罰」であると言える。

これは巻二十八「慧源禅巷南方合体の事 付漢楚合戦の事」の、中国故事の場合においても当てはまる。例えば、一騎打ちを呼びかける項羽に対し、漢高祖(劉邦)は、「それ項王みずから義無くして天罰を招く事一に非ず」、「大逆無道の甚だしき事、天あに公を誡め刑せざ

らんや。」(神宮本「天あにこれを罰せざらんや」と返す。ここで項羽の九つの罪として列挙されるのは、要するに彼が主君の楚王の命にことごとく背き、遂には弑したことであった。かくて項羽は「天我を亡ぼせり」との述懐を残し、その最後を迎える。

ここから次に問題となるのは、天罰の対象範囲である。中国の天譴説にせよ、日本の「天譴説」にせよ、災害という災厄(天譴・天罰)を直接蒙るのは人民一般であり、災厄の対象範囲は国・地域のレベルが想定されていた。

他方、『太平記』の「天罰」は、項羽、あるいは狩野重光や畑六郎左衛門におけるように、基本的には個人を対象とする。もともと、個人に限らぬ形で「天罰」が述べられる場合もある。例えば、

宝剣は、武家の輩もし天罰を顧みずして、玉体に近づき奉る事あらば、みずからその刃の上に伏させ給はんずるために、しばらくも御身を放たる事あるまじきなり。(巻三 主上笠置を御没落の事)

あるいは既に見た「一天の君に向かひ奉て弓を曳き矢を放つ者、天罰を蒙らざらんや」(巻十四「箱根・竹下合戦の事」といった事例は、集団や不特定の複数を天罰の対象とする。

しかし、これらも「玉体に近づき奉ることあらば」、

「弓を曳き矢を放つ者」という限定が見られる点には注意したい。つまり、天罰を受けるのは「玉体に近づき奉」ったり、「弓を曳き矢を放つ者」一人一人であり、集団や不特定の複数が対象となるのはその結果であると解釈できる。この解釈を補強するのが、正中の変に際し、後醍醐天皇が北条高時へ下した御告文をめぐる場面であろう。高時の命により、この告文を読み上げた佐藤(斎藤)利行は「叡心偽らざる処、天の照覧に任ず」の個所で鼻血を出し、直後「喉の下に悪瘡出て、七日が中に血を吐いて死にけり」と、天罰としか言い様のない形で死ぬ(巻一「資朝・俊基関東下向の事 付御告文の事」)。しかし、これを読み上げを命じた北条高時は「さすが天慮そのはばかりありけるにや」と恐れるものの、いまだつつがない。つまり、原因となる行為と直接関わる者、個人にのみ、天罰は下るのである。

ここで、右の場面をもう少し見ておきたい。この「天の照覧」、天罰というべき死を記した後、『太平記』は次のように述べる。

時澆季に及んで、道塗炭に落ちぬと云へども、君臣上下の礼違ふときは、さすが仏神の罰もありけりと、

これを聞きける人ごとに、おじ恐れぬはなかりけり。

(巻一 資朝・俊基関東下向の事 付御告文の事)

ちなみに、女玖本が同様、神宮本は「仏神の冥罰」となっている。だが、いずれの場合も「天」が「仏神」を指していることは明白である。換言すれば、中国の天譴説が想定する儒教的な「天」、つまり〈宇宙を主宰・支配する超越的・絶対的な存在〉である上帝や天理ではなく、日本の神や仏がここでの「天」なのであった。

とはいえ、これは「天罰」と明言されていない事例である。改めて「天罰」の例に立ち返り、そこでの「天」の観念を確認することとしたい。

まず、明らかに「天」＝神仏と措定されるのは、前出の畑六郎左衛門の事例である。神仏不敬にして悪業をなすこと山の如き男を罰するのは、当然神仏以外にあり得ない。

他の二つは主従関係の違乱と、親への子の反逆である。

説明の都合上から、子の反逆に関する事例を先に述べることとしたい。既に示した高師直の言のみでは、その「天」を理解するのは困難である。だが、天罰の対象である直冬の記事をたどれば、卷三十三「八幡御託宣の事」に解答が見出されよう。父に勝てぬ直冬が男山八幡

宮に奉幣し託宣を請うたとき、「たらちねの親を守りの神なればこの手向けをば受くる物かは」との神歌を下された。彼と与党の望みが絶たれ、天罰の成就したことを、「子として父を攻めんに、天あに許す事あらんや」との評で念押しする章段である。父たる尊氏を擁護し、反逆児たる直冬へ罰を降す「天」が神仏、八幡大菩薩であることは論を俟たない。ただしこれは「源家累葉の族」（巻九「足利殿御上洛の事」と「当家尊崇の霊神」（巻九「高氏願書を篠村八幡宮に籠めらるる事」の關係に基づくものであり、尊氏と直冬との確執のみに関わる例ではないか、という疑問は残る。

ここで、主従關係の違乱の事例と、親子の問題をあわせて述べる事例を検討したい。二代將軍足利義詮軍の攻勢に、南朝の行く末をはかなんだ上北面の武士某が、後醍醐天皇廟へ参じ、「泣く泣く天に訴へ」る場面である。

いはんや君すでに十善の戒力によりて、四海の尊位に居し給ひし御事なれば、玉骨はたとひ郊原の土と朽ちさせ給ふとも、神靈は定めて天地に留まりて、その苗裔をも守り、逆臣の威をも亡ぼさんずらんとこそ存ずるに、臣君を犯せども天罰もなし、子父を殺せども神の怒りをもいまだ見ず。こはいかに成り

行く世の中ぞや。(巻三十四 吉野御廟神靈の事 付諸国軍勢京都に還る事)

ここに「世の中」とあるところからも、不孝の子を罰する「天」は神仏の解釈は当時の通念として理解し得る。残るは、主従關係の違乱、「臣君を犯せども天罰もなし」である。この引用部のみを見れば、後醍醐帝の怨霊「天」と読めなくもない。

しかし、ここで引用部の前後を見直してみよう。すると、この直前に「百王を守らんと誓ひ給ひし神約も皆誠ならず」の一文があることに気付かされる。

『平家物語』に、

昔天照大神、百王をまもらんと御ちかひありける、その御ちかひいまだあらたまらずして、石清水の御ながれいまだつきざるうへに、天照大神の日輪の光いまだ地におちさせ給はず。末代澆季なりとも、帝運のきはまる程の御事はあらじかし

(日本古典文学大系『平家物語』下・巻十一 剣)

とするように、これは皇祖皇宗たる天照大神と八幡大菩薩、つまり神仏による天皇守護の誓約である。『太平記』においても、伊勢大神宮の託宣に「百王鎮護の崇廟の神」(巻二十五「伊勢より宝剣を進る事 付黄梁夢の事」、また

「八幡大菩薩と申すは、応神天皇の応化、百王鎮護の御誓ひ新らたなれば」(巻四「先帝遷幸の事」)などの言が見られる。

ここに至れば、主従関係の違乱、君を犯す臣を罰する「天」が、神仏を想定したものであることは明かである。つまり、後醍醐帝の場合にしても単純な怨霊・祟り神としてではなく、神を超える「十善の戒力」を有した「神霊」であればこそ、「苗裔をも守り、逆臣の威をも亡ぼさんずらん」と考えられたのであった。

そしてこれは中国故事の「天」にも当てはまる。巻二十八「慧源禅巷南方合体の事 付漢楚合戦の事」、鴻門の会の場面に注目してみよう。ここで「義帝の御前にして血をすすりて約せし時」の血盟を破るならば、「みずから天の罰を招く者なり」と樊噲は項羽へ言う。ちなみに、このような血盟については『太平記』の別の個所に解説がある。「異国より吾朝に至るまで、世の乱れたる時は、霸王諸侯を集めて、牲を殺し血を啜って、貳る無からん事を盟ふ。今の世の起請文これなり」(巻九「足利殿御上洛の事」)である。梵天・帝釈以下日本国中大小神祇といった、神仏への起請と血盟を等号で結ぶ以上、『太平記』においては、中国故事であつても「天」が神仏を指すと

言わざるを得ない。

以上を整理すれば、次の三つにまとめることが出来る。まず「天罰」をもたらすのは主君・親・神仏などの敬うべきものへの敵対行為である。また「天罰」は直接そうした行為を行った個人へのみ下る。そして罰を下す「天」とは一義的に神仏を指すのである。

## 二 天譴

続いて「天譴」についても同様に見て行きたい。『太平記』において、「天譴」ないし「天の譴め(責め)」の形で現れる用例は五つ、全て日本の事蹟である。

その主要な原因として挙げられるのは、「天罰」と同じく主従関係の違乱である。その一例を、足利直義に対するクーデターに際し、彼の逃げこんだ將軍御所を高師直勢が包囲した場面に見てみよう。ここで尊氏は人を介し、師直へ次のように告げる。

汝が累祖、当家累代の家僕として、いまだかつて一日も主従の礼儀を乱らず。しかるに一旦の忿りを以て身に余る恩を忘れ、穏やかに子細を展べず、大軍を起して東西に囲みを成す。これたとひ尊氏を賤しとすとも、天の譴めをば通るべからず。

こうした下剋上以外では、北朝方の細川繁氏が九州討伐のため、讃岐国で兵船・軍勢を準備をしていたところ、にはかに病付て物狂ひに成りたりけるが、みずから口走って、「我崇徳院の御領を落して、軍勢の兵糧料所に充て行ひしによりて重病を受けたり。天の譴め八万四千の毛孔けのあなに入りて五臟六腑に余る間、冷しき風に向かへども盛んなる炎の如く、ひややかなる水を飲めども沸き返る湯の如し。あらあつや堪へ難や、これ助けてくれよ」と悲しみ叫びて、悶絶僻びやく地ちしければ、医師・陰陽師の看病の者ども近付かんとするに、あたり四、五間の中は猛火の盛りに燃えたる様に熱して、更に近付く人も無かりけり

(巻三十三 崇徳院の御事)

という、神仏不敬・悪業の事例がある。

これらを見る限り、「天罰」と同様、主君や神仏など〈本来敬うべきものに対して敵対すること〉が「天譴」・「天の譴め」の原因であると言えよう。

「天譴」の原因が「天罰」と同様であるならば、対象範囲はどうであろうか。

最初に次の例を見てみよう。観応の擾乱以後、南朝が

毎度北朝からの脱走者を大将とすることに對し、『太平記』編者は中国故事を引いて批判した上で、

まづ高倉左兵衛督入道慧源(長谷川注、直義)に、大将の号を授けて、兄の尊氏卿を討たせんとし給ひしかども叶はず。次に右兵衛佐直冬に、大将の号をゆるされて、父の將軍を討たせんと給ひしかども叶はず。また仁木右京大夫義長に大将を授けて、世を覆へさんとせられしも叶はず。今また細川相模守清氏を大将として、代々の主君宰相中將殿を亡ぼさんとし給ふも叶はず。これただその理に当らず大将を立て、あるひは主従の義を背くゆゑに、天の譴めあるに非ずや

(巻三十七 大将を立つべき事 付漢楚義帝を立つる事)

と述べる。これなどは「天譴」が個人を対象とする事例にも思われる。

ただし、若干気になる例もある。先の細川繁氏の場面の続きを見てみよう。繁氏の発病から七日後、突如、白峰(崇徳院廟)の方から変化の兵が襲来し、

大将細川伊予守が頸と家人行吉掃部助が頸とを取て鋒きりばしに貫き、「悪にくしと思ふ者をば皆打ち取りたるぞ。

これ看よや兵ども」とて、二つの頸を差し上げたれ

ば、……(中略)……しばらくあれば、伊予守も行くも同時に墓無く成りにけり。

(卷三十三 崇徳院の御事)

自覚していた繁氏はともかく、それまで言及すらされぬ家人行吉掃部助までが「天の譴め」の対象に含まれている。とすれば、「天罰」とは異なり、「天譴」は直接に行為をなした個人にとどまらない可能性があろう。もっとも、この「悪しと思ふ者をば皆打ち取りたるぞ」の言を考慮すれば、「天の責め」は個人にのみ下るとする解釈は排除しがたい。

では、次の例を検討してみよう。小清水合戦で大敗し、直義勢(南朝方)に降参した師直と弟師泰、そして師夏(師直子息)を含む高一族が誅滅されたことに對する評である。

一人も敵に太刀を打ち著<sup>つ</sup>たる者なくして、切ては落され押へては頸を搔<sup>か</sup>かれ、無代<sup>むたひ</sup>に皆討たれつる事、天の責めとは知りながら、うたてかりける不覚かな。<sup>(10)</sup>

(卷二十九 師直以下誅せらるる事 付仁義血気勇者の事)

振り返れば、この数段前から高一族の滅亡は二つの前兆によって示されていた。

一つは合戦以前、師直の陣へ、「反古を二、三十枚統<sup>と</sup>

集めて、裏に二首の歌」を書いた不気味なものが天降った事件である。その歌は次の通り。

吉野山峯の嵐のはげしさに高き梢の花ぞ散り行く

限りあれば秋も暮れぬと武蔵野の

草はみながら霜枯れにけり<sup>(11)</sup>

(卷二十九 光明寺合戦の事 付師直怪異の事)

一首目は、師直が先年吉野の社寺を焼き払った罪により「高家の人亡ぶべき事」を告げるもの。二首目も、悪事にも限りがあるので武蔵守師直の一族はことごとく亡びると述べるものであり、周囲にいた者はただちに「不吉なる歌と、忌々しく」思ったと語られる。

もう一つは合戦前夜、高一族の河津左衛門と高師夏が見る夢である。それは、高家の人々が吉野の金剛蔵王権現らと天王寺の聖徳太子らと合戦し、一族ごとごとく神矢に討たれるという夢であった(卷二十九「小清水合戦の事 付瑞夢の事」)。

この場面に至るまで、師直兄弟を筆頭に高家の人々の奢侈・傲慢や悪業は種々に描かれ、批判されて来た。だが、これらの示現から、特に「天の責め」の直接の原因が吉野の社寺を焼き払った師直の行為であること、そしてその対象範囲は師直を含めた高家・高一族の人々に及

んでいることが了解されよう。それは殊に、吉野攻めには加わっておらず、「年いまだ十五に満たず」して、「二条前関白大臣の御妹、止ん事無き御腹に生まれたりしかば、貌容人に勝れ心様優にやさしかりき」、師夏さえもが「天の責め」に含まれることで明らかである。このように見れば、「天譴」は個人というよりも、むしろ家や一族が対象範囲であるという見解が成立する。

この視座から、卷三十七「大将を立つべき事 付漢楚義帝を立つる事」の事例をもう一度見てみよう。先の引用部を見れば、「天の譴め」は直義以下の個人を対象とするようにも見える。しかし、この章段全体の論旨からを振り返って見れば、別の解釈も可能である。すなわち、冒頭で宣言されるのは「それ大将を立つるに道あり」ということである。しかるに「南方祇候の諸卿誰か存知し給はざるに」、直義以下、ことごとくその道に背いている。そしてこのように「降参不義の人を以て大将とせられば、吉野の主上天下を召さるる事、千に一つも有るべからず」と結論付けるのである。要するに、ここでの「天譴」は直義らの各大将を標的とするものではない。

むしろ、彼らを大将に任じた「吉野の主上」（後村上天皇）と「南方祇候の諸卿」、換言すれば南朝、吉野朝廷

という家こそが真の「天譴」の対象なのであった。

つまり、「天譴」は原因と関わる者の一族・家の人々を対象とするのである。

そしてこれまでの検討を踏まえれば、これらの「譴め」・「責め」を下す「天」が神仏を指すことは明瞭である。師直と高一族の場合は疑うまでも無い。また死せる後醍醐天皇が「十善の戒力」を背景として「神霊」と見なされていることは前に見た通りである。この条件は当然崇徳院についても該当する。

以上の「天譴」についての内容を整理すれば、次の三点が指摘出来よう。まず「天譴」の原因となるのは本来敬うべきもの（主君・親・神仏など）への敵対行為である。これは「天罰」と共通する点である。また譴めを下す「天」＝神仏であるのは、これまた「天罰」と同じ点である。異なるのは対象範囲の点であった。「天罰」は個人へ下る。しかしながら、「天譴」は原因に関わる者の一族・家の人々までを対象とする。このように中世、少なくとも『太平記』においては、「天罰」と「天譴」に明確な違いが存在するのである。

このように見れば、『太平記』における「天罰」・「天譴」の内容は、いずれも中国の天譴説と大きく異なっ

いることも了解されよう。

まず以て「天」の觀念が大きく食い違っていたことはこれまで述べてきた通りである。

また、自ら一線を越えて「天罰」を受けた狩野重光や畑六郎左衛門、あるいは「天の譴め」を受けた細川繁氏の家人行吉掃部助など、『太平記』の「天罰」・「天譴」はいずれも〈敬うべきものへの敵対行為〉を原因として、直接の行為者やその一党へ下る災厄であった。換言すれば、原因と対象は行為の倫理性と応報の面で直結している。他方、中国の天譴説では世人の行為と災厄は直接に関係しない。災異の原因は個々人の悪事ではなく、それを結果させるに至った天子の不徳や失政にこそ求められるのである。その意味で言えば、原因と対象はあくまで支配者の政治行為と倫理性の問題へ抽象化される。同時に、天譴説では異変や災厄は天子・為政者に対する譴責・警告、すなわち滅亡や危機の前兆であって、『太平記』の「天罰」・「天譴」に見られるような悪事に対する応報ではないのである。

ここで従来の災厄の原因、対象範囲、それらを下す「天」の觀念に加え、災厄を応報とするか前兆・警告とするかという、災厄の意味付けが新たな検討項目として

浮上する。『太平記』の「天罰」・「天譴」に関して言えば、繰り返すが災厄は応報であって、警告や前兆は「天罰」・「天譴」が下る前に託宣や神歌、夢告などの形で示されていた。

しかし、『太平記』においても災厄が何らかの前兆・警告として語られる場合があり、それは時に「天災」・「天の災ひ」などと呼ばれる。

### 三 天災

『太平記』において、「天災」・「天の災ひ」の形で現れる用例は八つを数える。これらの中には災厄を何らかの前兆・警告として見る場合がある。一例を挙げれば、中先代（北条時行）討伐へ下る尊氏軍に対し、中先代軍が、

鎌倉を立たんとしける夜、にはかに大風吹きて、家々を吹き破りける間、天災を逃れんとて大仏殿の中へ逃げ入り、おのおの身を縮めて居たりけるに、大仏殿の棟梁、微塵に折れて倒れける間、その内にあつまり居たる軍兵ども五百余人、一人も残らず壓にうてて死にけり。「戰場に趣く門出にかかる天災に逢ふ。この軍はかばかしからじ」と、ささやき

けれども<sup>(12)</sup>

(卷十三 足利殿東国下向の事 付時行滅亡の事)

という場面である。

説明の都合上、これまでとは異なり、原因と災いをもたらす「天」、そして災厄の意味付けを合わせて見る形で、検討を始めた。これこそが「天災」の本質に直結する難問だからであり、またこうした処理が必要となるのも、「天災」の原因がしばしば不明であることに起因する。例えば、右の引用前後を見ても、この災厄の原因は明確に語られない。五百余人の軍兵が押し潰された大惨事であるのみならず、大仏殿の倒壊という事件である。このただならぬ災厄に対し、その原因が直接的、間接的にも示されることは遂にない。つまり、「天災」は「天罰」・「天譴」と異なる、独特な語として理解できよう。

もつとも、原因が明らか場合もある。例えば、桓武天皇の面前で弘法大師(空海)との法力合戦に敗れた守敏僧都は、帝を恨み、世界中の龍神を水瓶の中に取り籠める。

これによって孟夏三月の間、雨降る事無くして、農民耕作を勤めず。天下の愁へ一人の罪にぞ帰しける。君遙かに天災の民に害ある事を愁へ思召して、弘法

大師を召し請じて、雨の祈りをぞ仰せ付けける。

(卷十一 神泉苑の事)

原因は明らかに守敏僧都である。しかしながら、この「天災」は桓武帝の認識であることに注意しなければならない。帝が「天災」の真相を知るはこの直後、天眼通を以て全てを解明した弘法大師が事のよしを奏上した時であった。つまり、この「天災」は帝にとって、原因不明の災厄なのである。またそうであればこそ、弘法大師が七日の禪定に入って天眼通を発揮しようとしたのかも理解されよう。それは災いを下した「天」と原因が不明だったからという理由以外にあり得ない。

ここで別の例を見てみよう。建武の中興が成り、後醍醐帝が大内裏再建を号令する場面で、かつての壮麗な様を述べた後、『太平記』は、

さしもいみじく造り双べたりし大内裏、天災消すに  
便り無く、回祿度々に及んで、今は昔の礎のみ残れり  
(卷十一 大内裏造営の事 付聖廟の事)

として、大内裏を襲った「天災」について語る。

まず最初の炎上は「大権の聖者」たる高野大師(空海)が「未来を鑑み」ての処置であったとされる。つまり、そもそも大内裏は日本に不相応な宮殿であり、これ

がために「無徳の後王」が国の財力を蕩尽しかねない。

これを懸念した大師は大極殿の額を「火極殿」と書いた。

「凡俗」の小野道風はこれを難じて「罰」を受けたが、果たして後に大極殿より出火し大内裏は全焼した。また再建された大内裏は「北野天神の御眷族火雷気毒神、清涼殿の坤の柱に落ち掛かり給ひし時焼け」、その後も三度炎上する。これらが北野天神（菅原道真）の祟りであったことは、柱へ虫食い跡で神歌（神宮本「造るとも又もやけなん菅原や棟の板間のあらむ限りは」）が記されたことにより判明した。そして最後に安元年間に「日吉山王の御崇りによつて」焼失し、以後再建されなかったと『太平記』は記す。

この大内裏への「天災」の事例から、ひとまずは次の三点を指摘できよう。

第一点は、災いを下す「天」として神仏が挙げられることである。生き仏である「大権の聖者」（空海）の処置か、神の祟りかはともかく、「天災」には神仏の意思があるという大前提を見て取れる。これは「天罰」・「天譴」とも共通する。

そして第二点は、このように神仏が災厄を下す主体とされるにもかかわらず、やはりその原因が凡俗の徒には

不明であることである。なるほど大内裏炎上にはすべて

原因・理由があり、災厄は彼らの意思（将来への懸念や怒り・不満）の表明でもあった。しかしながら、それは神仏にとつてのみ明白であつて、「凡俗」には理解不能、原因不明である。神歌や神通力などの特別な方法によつて開示されなければ、原因、即ち災厄に込められたメッセージの真の意味は尋常の者には理解できない。

そして第三の点は、「天災」の意味付けが流動的なことである。先の中先代軍への「天災」は前兆・警告と見なし得るものであり、「火極殿」の場合も強いて言えば「無徳の後王」への警告という面がある。しかし、北野天神の祟りの場合は単に前兆・警告というだけではなく、道真への扱いに対する応報の側面を含んでいる。

ここでまた別の例も見ておきたい。元弘の変で流罪となる円観の事例である。彼について『太平記』では、「時の天災をば、大権の聖者も遁れ給はざるにや」（卷二「三人の僧徒関東下向の事」として、天竺波羅奈国の聖者が横死を遂げた説話を述べる。そしてこの説話では、阿羅漢の神通力によつて聖者の横死が「前生の宿業」によるものであったことが明かされ、最後に「さればこの上人もいかなる修因感果の理によつてか、かかる不慮の

罪に沈み給ひぬらん」と評して章段は終わる。

さて、この事例から問題となるのは、先の三点のうち、第一点と第三点についてである。まず第一点では「天災」を下す主体が神仏であり、災厄には何らかの意思が込められていることを見た。しかしながら、この「天災」は神仏の意思表明ではなく、「前生の宿業」による応報としての災厄以外にあり得ない。従って、第三点の災厄の意味付けに関しても、「天災」が前兆・警告だけではなく、応報を含むことは確実である。

要するに、「天災」は単に神仏とその意思表明としての災厄のみならず、「前世の宿業」・「修因感果」による応報という、二つの説明原理を包括する概念なのであった。

以上を総合すれば、「天災」の原因とそれを下す「天」は次のように整理されよう。

まず「天災」の根本原因は、神仏の意思や前生の宿業といった（人間各個では如何ともしがたいもの）にあるとせざるを得ない。これが大前提である。そして小前提として、それらの根本原因は常人にはうかがい知れず、理解できぬと考えられている。それを知るためには特別な方法（神通力や神歌など）が必要なのである。従って、

凡俗の徒にとって、「天災」とはまず以て原因不明の災厄である。そして、根本原因が曖昧であることから、「天災」ごとに種々の解釈や異なった説明原理が持ち出される。その結果、災厄の意味付けや具体的な原因については神仏冥慮とされる場合もあり、因果応報とされる場合もある。その意味で、「天災」とは極めて不定形な概念であるとも言えよう。

こうした「天災」の不定形性は対象範囲とも結び付いている。まず極小の範囲では個人のレベルがある。これは円観の事例から了解されよう。そして中先代軍の事例から、その上にながしかの集団のレベルが想定される。そして極大の範囲では天下万民というレベルになる。これは既に見た守敏僧都の起した旱魃や、夢窓疎石が直義へ（神宮本では、ある人が尊氏へ）、天竜寺の建立を説く際、の、

近年天下の様を見候に、人力を以ていかでか天災を除くべく候。いかさまこれは吉野の先帝崩御の時、様々の悪を現じ御座候ひけると、その神靈御憤り深くして、国土に災ひを下し、禍を成され候と存じ候

（巻二十四 天龍寺建立の事）

といった例に見ることが出来る。

一見して明らかかなように、「天罰」や「天譴」の場合と異なり、その対象範囲はとりとめがない。しかし、一体に災厄の具体的な原因が明確でない以上、災いを受けべき対象を明示しうるであろうか。先に見た「天災」の不定形性から言えば当然の結果であろう。

そして災厄を受けるべき対象範囲を確定し得ないということは、論者が対象のレベルや災厄の説明原理を恣意的に選択し得るということでもある。右の天龍寺建立を説く例も、天下万民のレベルであればこそ、死せる帝王の「神霊の御憤り」という解釈がなされるが、仮に「天災」で死んだ個人について問われた場合はどうであろうか。恐らく、その者の宿業や応報という解釈がなされたことであろう。あるいは逆に多数の者への「天災」が因果として解釈される場合もあり得よう。釈氏の滅亡を「皆これ過去の因果なり」とした釈迦のように（巻三十五「北野通夜物語の事 付青砥左衛門が事」）。言い換えれば、「天災」には隠された意味や原因があるにも関わらず、それを通常は知り得ない。そのことが必然的に災厄の解釈・意味付けを誘発し、同時に論者・話題の関心によって様々な解釈・説明がなされるのである。

これまで、『太平記』の「天災」が非常に複雑なもの

であることを確認した。その上で、これを整理すれば、次のようになろう。

まず「天災」の根本原因は、神仏の意思や前生の宿業といった（人間各個では如何ともしがたいもの）にあると言えよう。そしてこれらの具体的な原因は神通力や神歌などの特別な方法を以てのみ開示され、それまで凡俗の徒には原因不明の災厄として認識されることとなる。つまり、原因と結果（災厄）の対応が明確な「天罰」や「天譴」とは異なり、結果に釣り合う原因が見えない不条理な災厄こそが「天災」なのである。

このように、極めて不定型かつ原因不明であることが「天災」の本質である。原因が明確でない以上、災いを受けるべき対象も確定しようがない。従って、「天災」の対象範囲は、大は天下国家から小は個人に至るまで、話題となる状況によってとめどなく拡大・縮小する。また凡俗には原因が分からないとしても、そうした災厄が神仏の意思や因果に起因すると見れば、災厄の原因・意味についての解釈を誘発するのは必然であろう。従って、災厄のたびごとに神仏の意思あるいは応報として解釈が展開される。この二つの説明原理とそれに基づく種々の解釈がなされるため、「天災」を一括して見た場合、一

貫した解釈・説明原理を見出し得ないこととなるのであった。

#### 四 結

以上、『太平記』における「天罰」・「天譴」・「天災」を取り上げ検討した。その結論は次の二点である。

第一に、『太平記』中の「天罰」・「天譴」・「天災」の用法には明確な使い分けが見られるという点である。つまり、「天罰」や「天譴」は、神仏という「天」が、神仏・主君・親など（本来敬うべきものへの敵対行為）を原因として、応報として下す災厄であり、両者の区分は対象範囲にある。原因となる行為をなした個人を対象とする場合が「天罰」であり、彼を含む家・一族までを対象とするのが「天譴」であった。「天災」はこれらとまた異なる。「天」に該当するのは神仏の意思や因果の理といった（人間の運命を左右する、各個の力では如何ともしがたい超越的なもの）であり、災厄の原因・理由は常人には不可知のベールに隠されている。そのため災厄の解釈や範囲の妥当性はその都度設定されることとなり、前兆・警告・崇りといった神仏の意思あるいは応報として災厄の意味は流動的であり、対象範囲は個人から天下

万民にまで及ぶ。こうした相違はそれぞれの概念が区別されていたことを示しており、これらをしばしば類義語として扱う現代と中世の意識が大きく異なることが見て取れよう。

もう一つは、これらが中国の天譴説および日本の「天譴説」のいずれとも合致しないという点である。

まず中国の天譴説との相違を確認しよう。すでに述べたように、この天譴説では、災厄の原因は為政者の不徳・失政、対象は為政者（被害は無辜の民）、災厄を下す「天」は上帝・天理であり、災厄自体は前兆・警告であるとされる。これに対し、「天罰」・「天譴」では、原因は個人の悪事、対象は悪事の張本人（天罰）ないしその家・一族（天譴）、「天」は神仏、災厄は応報である。また「天災」では、原因は不可知、対象は個人から天下万民、「天」は神仏・宿業、災厄は前兆・警告・崇りないし応報であった。つまり、「天罰」・「天譴」・「天災」は中国の天譴説と全面的に異なっている。

次に日本の「天譴説」と比較してみたい。この「天譴説」では、災厄の原因は国民・一般人の道徳的問題・精神的退廃、対象は国民全体、「天」は神仏や自然、災厄自体は応報とされる。これに対し「天罰」・「天譴」は

「天」の性格と応報性の面は共通性を有するものの、他の面では明確に相違する<sup>(14)</sup>。また「天災」は範圍として天下万民を含み、応報性を有しているものの、それが唯一の解釈でない点を考慮すれば、共通と判定するのはためらわれよう。とすれば、「天災」は共通する面を持たない。つまり、「天罰」・「天譴」・「天災」は日本の「天譴説」と大きく異なっている。

したがって、『太平記』における「天罰」・「天譴」・「天災」という三つの語と概念を見る限り、中世日本の災厄に関する意識・思想は中国の天譴説と異なる独特なものである。

また同時に、日本の「天譴説」の起源が中世後期までさかのぼり得るとしても、それは室町期において一般的なものではなく、また当時の社会通念から生じたものとは見なし難いと言わざるを得ない。

このように見れば、次の課題もまた明らかとなるろう。

一つは、「天道（天の道）」・「天命」・「天誅」、あるいは「災変」など、本稿では検討から除外した語や災厄もまた検討を加え、『太平記』における「天」と災厄の全体像を解明することである。

いま一つは、「天譴説」について、最古の事例たる明

応地震（一四九八年）における松堂高盛の説法を含め、その起源と展開を追求することである。

これに残された課題については、稿を改め検討することとしたい。

（文中敬称略）

#### 註

(1) 以上の議論に関しての詳細は、拙稿『災害宗教社会史序説―近代日本の地震と宗教―』（博士論文、二〇一三年）を参照されたい。

(2) 矢田俊文「明応地震」北原糸子他編『日本歴史災害事典』吉川弘文館、二〇一二年、一八二頁。

(3) 新田一郎『日本の歴史―太平記の時代』講談社、二〇〇一年。兵藤裕己『太平記（よみ）の可能性』講談社学術文庫、二〇一一年（原著、講談社、一九九五年）。若尾政希『太平記読み』の時代―近世政治思想史の構想―平凡社ライブラリー、二〇一二年（原著、平凡社、一九九九年）など。

(4) 神宮徴古館本（以下、神宮本と略記）では「天罰を蒙すや」、玄玖本「天の伐を蒙さらんや」。

(5) 神宮本では巻十が欠巻のため、『神宮徴古館 太平記』では松井本を用いて「天罰にてや有らん」と翻刻してある。

(6) 神宮本「悪を致す業は山の如くに重なりしかは、遂に

天の為に罰せられて、流矢の疵に死ににけり」。

(7) 神宮本「子を大将として父をせめむに、天あに許すことと有むや」。

(8) 永祿六(一五六三)年の上演記録を持つ幸若舞「烏帽子折」に「王は十膳、神は九善、九善の神の神事を、十膳の御身として勤めさせ給へば、いよいよ五衰重うなり候」(新日本古典文学大系『舞の本』「烏帽子折」とあるように、十善の王は神を超える存在とされる。

(9) 神宮本「これたとひ尊氏を賤すといふとも、あに天譴を遁べきや」。亥玖本「天道の責通る処あらんや」。

(10) 神宮本「天譴」。

(11) 神宮本「限あれば秋も暮れぬと武蔵野の草は子ながら霜枯れにけり」。

(12) 神宮本「災を遁むとて」、「門出に此る天災あり」。亥玖本「天災に逢ふ」。

(13) 神宮本「ある人將軍の前きたりて申けるは、近年天下の様をみるに、人力をもて天災を治つべしとも覚候はず、これはいかさま先帝の御神靈、御憤り深くて、国土に災をくだし、禍をなされ候かと覚え候」。

(14) もっとも例えば「我欲」といったものを(本来敬うべきものへの敵対行為)とすれば原因の面も共通する。しかし、その場合は対象範囲が「天譴説」自体の矛盾として露呈することとなる。関東大震災の例では次のようなものがある。「生存者ことごとくが善人ではなく、罹災者ことごとくが悪人ではない。……(中略)……虚業家洪沢栄一が天譴説を唱えたに對し、文士菊池寛が『天

譴ならば栄一その人が生存するはずがない」と喝破したのは近來の痛快事であった」(宮武外骨『震災画報』ちくま学芸文庫、二〇一三年。なお原著は『震災画報』第三冊、半狂堂、一九二三年一月五日発行)。

(本学任期制助教)