

特集 宗教と感染症

「災害」としての近世日本の「疫病」と 宗教的対処

— 疱瘡・麻疹・コレラからコロナまで —

朴 炳道¹

前近代の「疫病」という事態への認識は、ただの感染症という病気への認識というより、「災害」として社会的に対処すべき事態として捉えられるものであった。本稿では近世日本の「疫病」への宗教的認識と対処を、とくに疱瘡・麻疹・コレラを中心に検討し、現在の「コロナ禍」における意味についても考察する。

¹ パク・ビヨンド：日本学術振興会外国人特別研究員（東北大学文学研究科）

1. 「災害」としての感染症： 「コロナ禍」と「疫病」という事態認識

2019年12月に中国で最初にその発生が報告されて以来、中国全域および世界中にコロナウイルス（SARS-CoV-2）による呼吸器感染疾患が広がっていった。病気にかかった人と動物から、病原体が別の個体に移り、また病気を起こすことを、一般的に「伝染病」というが、今回日本の場合、1999年の「感染症の予防及び感染症の患者に対する医療に関する法律」に基づき、「感染症」という言葉が当初からよく使われることとなった。アメリカを含む英語圏では、“Coronavirus disease 2019”が使われ始め、2020年2月11日に世界保健機関（WHO）が“COVID-19”を公式名称と決めて以来¹⁾、この名称が疾病とそれを含む事態を指す言葉としてもっとも広く用いられている。また、世界保健機関が世界的な流行を認めて「パンデミック」宣言をした3月12日からは“COVID-19 Pandemic”と呼ぶ場合もある²⁾。韓国では、正式には「コロナウイルス感染症-19」であるが、一般的には「新種コロナウイルス感染症」と称せられ、ここから省略して「コロナ19」がメディアと人々のあいだでもっともよく使われている。

一方、日本では当初「新型コロナ関連肺炎」と呼ばれていたが、2020年2月3日に横浜港に到着していた「ダイヤモンド・プリンセス号」での感染者増加と世界保健機関での公式名称の決定の影響をうけ、2月16日から厚生労働省は「新型コロナウイルス感染症」という言葉を使い始め³⁾、以降この名称が公式名称になった。ところが日本では英語圏と韓国とは異なる別の言葉も登場する。1月末からツイッターを通して「コロナ禍」という言葉が登場し、2月中旬からはスポーツ紙・夕刊紙を中心に見出しとして使われるようになり、3月後半からはテレビ、4月からは全国紙でも頻繁に用いられている⁴⁾。

「コロナ禍」という用語は、「新型コロナウイルス感染症」の省略名称というより、それを超える意味をもっている。「禍」は「か」と読み「わざわざ・災い」の意味をもつ。つまり「コロナ禍」という語は「コロナ災

害」という意味である。英語圏での“COVID-19”、韓国での「コロナ19」は病名を中心とした名称であるが、日本での「コロナ禍」は、病気が起こした事態への評価、すなわち「新型コロナウイルス感染症による災害事態」というさらに広い意味をもつものである。そこには感染症という疾患自体とともに、それに感染した人々が被る様々なダメージ、そして社会的な事態として認識され、社会的な次元で対処すべき事態であるという意味も含まれている。病名に「禍」をつけた用例として、2015年に韓国で38人の死者を出した中東呼吸器症候群(Middle East Respiratory Syndrome)をめぐる事態を「MERS禍」と日本で報道したことがあり⁵⁾、また歴史学者の高橋敏の著書『幕末狂乱』(2005)や病理史学者の立川昭二の著書『日本人の病歴』(1976)で「コレラ禍」という言葉が用いられたことがある⁶⁾。それ以前の用例として、1959年に西日本新聞で水俣病を「水俣病禍」と報道したことにまで遡ることができる⁷⁾。これらの「病名+禍」という名称は、病気自体というより、その病気が引き起こした幅広い社会的状況・事態という意味で捉えられている。

こうした「コロナ禍」という用語の意味を踏まえると、最初はツイッターや報道上の文字数制限による省略表記として登場した面があるが、その背後には、ただの病名の表記を超えて、それをめぐる事態を総括して表現しようとしたという動機も見出されよう。そしてメディアを起点として流通される「コロナ禍」という語は、また人々にコロナ事態を「災害」として認識させるという効果をもつ。こうした意味で「コロナ禍」は、日本特有の表現といえるのかもしれない。

ところが、前近代東アジアにはすでに「疫病」という表現が存在した。中国をはじめ、朝鮮や日本など漢字文化圏では、感染症をめぐる社会的な事態を「疫病」として認識してきた長い歴史がある。中国古代の後漢の許慎が著した『説文解字』では、「疫」を「民皆疾也」、すなわち「民が皆疾む」事態と説明しており⁸⁾、日本古代の記録で「役病(エヤミ)」や「疾役・疾気(エノヤマヒ)」と記している文脈も、病の原因や症状というより「多くの人が感染症を患う社会的事態」を意味する場合が多い。『古事記』の御真木入日子印恵命みまきいりひこいにえのみこと(崇神天皇)の紀の条に「役病多起、人

民死為尽」、また『日本書紀』の崇神天皇紀五年の条に「国内多疾疫、民有死亡者、且大半矣」と疫病に関する最初の記録がみられるが、ここでの「疫病」は人民が多く死ぬ事態として捉えられている⁹⁾。

社会的に害をもたらし、危機を招来する「災害としての疫病」は、単純に感染症の症状を指すというより、感染者が増え社会的な問題として認識され、対処すべき事態になるという広い意味をもっている。そのため、「疫病」という語にはすでにその事態への認識と対処が前提として含まれている。ならば、前近代日本ではこの「疫病」に人々はどのように対応したのだろうか。本稿では主に病理史学・医史学で部分的に取り上げられてきた問題に関して、とくに江戸時代の代表的な「疫病」である疱瘡・麻疹・コレラに対する人々の宗教的対応を中心に総合的に検討することで、感染症と宗教の関係について考察する。

2. 江戸時代の疫病： 「疱瘡」と「麻疹」の区別、そして宗教的対処

前近代日本における疫病の発生は、『日本書紀』をはじめ、その後の官選・私選歴史書に必ず記録される重要な事態であった。その疫病の中で持続的かつ大きな被害をもたらしたものが「疱瘡」と「麻疹」といえる。他に腸チフス、赤痢、インフルエンザなどの急性感染症と、梅毒、結核などの慢性感染症もあり、19世紀にはコレラという新しい疫病が大きな被害をもたらした。しかし、近代より以前の疫病という事態認識において、さらに具体的な病名を詳細に明らかにすることは当時の医学知識ではなかなか難しかった。そのため、古代から疫病をもたらすとされた怨霊や疫病神に対する祈祷・読経・祭りなどの宗教的な対処が行われたが、具体的な病名やその病気を司る神格への認識は江戸時代以前には明確に現れていなかった。江戸時代に入ってから出版文化の発展に伴う医療知識の蓄積や普及により、いくつかの疫病を区分することが可能になった。その代表的なものが疱瘡と麻疹である。仏教伝来とともに、中東やインドから中国を経て日本に入ったと考えられる疱瘡と麻疹は、

近世以前の文献でも区別して表記する場合があったが、中世の医者 of 記録ではその表記が混在しており、当時は厳密な区分ができていなかった¹⁰⁾。そのため、疫病という認識から具体的な病名を提示し、それに合わせた特別な措置が可能になったのは江戸時代からといえる。

(1) 疱瘡

日本の歴史上、もっとも大きな被害を出した疫病といえば、疱瘡である¹¹⁾。疱瘡とは、医学的には「痘瘡」と呼ばれ、一般的には「天然痘」とも呼ばれてきた発疹性の急性感染症である。痘瘡ウイルスによって発病し、主に空気などによって接触感染するもので、感染力が極めて強大で死亡率も高かった。現在は牛痘種痘の普及により、根絶された。

正史上の最初の流行は天平七年(735)の『続日本紀』の記事「自夏至冬、天下患豌豆瘡、俗曰裳瘡」で確認されるが、それ以前の仏教伝来期である欽明天皇十三年(552)や敏達天皇十四年(585)の『日本書紀』記事の中の「瘡」も疱瘡、あるいは麻疹と推測される¹²⁾。奈良・平安時代から一般には「モガサ」と呼ばれ、20～30年の周期で流行を繰り返したが、江戸時代に入ってから連年絶えず流行するようになり、人々に馴染みのある疫病として認識された。コレラのように短時間に大量の死者が発生することはなく、一度かかると一生免疫ができると認識されていたため、患者のほとんどであった子供にとっては通過儀礼的な側面もあった。しかし、死に至る場合も少なからず、顔に醜い痘痕が残ったり、失明したりする者も多かったため、その恐ろしさ自体は深刻に受け止められていた。

中世末期の文献にも「疱瘡之神」という表現がみられるが、まだ疱瘡と麻疹の区分が曖昧な時期であったため、疱瘡に関してこの時期、「疫病神」から完全に独立した神格が出現したとは言い難い¹³⁾。江戸時代に入り、人々にとって馴染みがある疫病になったため、疫病と関連する信仰の中で、疱瘡は特別に取り扱われた。とくに18世紀ごろから一般的な「疫病神」から独立した「疱瘡神」という存在への認識が日本全域でみられ、またそれに対する独立した信仰も民間に存在していたことが確認

される。医者香月牛山が書いた江戸期の代表的な育児書『小児必用養育草』(1703)には「わが日本の風俗、ことさら神明をたつとぶ国なれば、其家、痘を煩ふ者あれば、神の棚とて、新にこしらへ、御酒・俱物等をそなへ祭る事なり。外よりなす事にして、病者に害をなすことならぬば、いか様にも国の風俗にしたがふべきなり」¹⁴⁾といい、疱瘡の風俗として患者の家に神棚を設けて供物を供えて神を祭ったとしている。また渡充の『痘瘡養育』(1795)には、「痘瘡神を祭るは穢汚不浄を避けるためなり。痘児の居間は、潔くすべし。神を鎮座さしむる事、俗説といへども倣ふてくるしかるまじ」¹⁵⁾といい、疱瘡を患う子供がいる場所を清潔にして疱瘡神を祭った当時の様子が描かれている。当時の知識人である香月牛山や渡充は神棚を設けて疱瘡神を祭ること自体は批判していない。日本の風俗として、また清潔さを保つ行為として捉えていることも興味深い点である。

一方、医者香月牛山は『国字断毒論』(1810)で次のように当時の甲斐の国(現在、山梨県)での疱瘡風俗を詳しく紹介している。

我甲斐の国は近来痘神を祭事別てはなはだしく、痘瘡六日にあたる夜より親族縁者のもとより、夥く人を招、その家の心々に僧、社家、修験者を請じ、赤白の紙を数多きりまぜて神棚に飾、痘瘡重き軽きの差別もなく祭りさざめき、親族知音よりおもひおもひに当世の錦絵、干菓子、餅、酒、或ひは絹布・衣類など我ましに贈きたるを、痘瘡病の寝処のあたり処せくまで飾かけて、其品の多を其家の面目とす。又十二日にあたる日を棚上と称て、前のごとく人を招て饗応し、神棚を屋の上に捧、贈ものを遣し、家々へ残なく強飯を贈つかはず国中の風俗なり¹⁶⁾(後略)

この引用をみると、疱瘡発病の六日目に親族などを集め、宗教者を招いて神棚に赤白の紙を飾り、供物を供え、祭りを行ったこと、またその親族が見舞い品としてもってきた錦絵などを患者の部屋に飾ったこと、そして患者が治った十二日目には棚上げとしてまた親族を招いて饗応し

ていたことが分かる。ここで患者の部屋に飾った錦絵というものは、18世紀後半から疱瘡除けのために製作された「疱瘡絵」を意味し、幕末期の疫病関連の錦絵の登場にも大きな影響を及ぼした。

疱瘡患者の家での信仰以外にも、全国各地の神社の境内や村の入り口にある疱瘡神を祭る小祠や「疱瘡神塔」を通して当時の疱瘡神への信仰が確認できる¹⁷⁾。とくに自然石に「疱瘡神」と刻まれた疱瘡神塔は、石自体が疱瘡神として信仰の対象になっており、村に疱瘡が入らないようにする疱瘡除けの機能ももっていた。

(2) 麻疹

麻疹は、通常「はしか」ともいい、江戸時代以前には「アカモガサ」とも呼ばれた。麻疹ウイルスによる急性感染症で主に空気や接触によって感染し、感染力が非常に強いが、疱瘡と同じく一度かかると終生免疫を得る。疱瘡が現在撲滅されたのに対し、今も世界中には年間数百万人の麻疹の感染者が発生し、数万の死者が出ている。

日本の歴史上、麻疹の最初の発病は長徳四年(998)とされ、疱瘡より遅れるが、これは史料上の問題であり、それ以前に麻疹がなかったとはいえない。古代・中世にはその症状から疱瘡と麻疹が混同されていたため、江戸時代以前の疫病史における疱瘡と麻疹の厳密な区分は難しい。ただし記録上、長徳四年(998)から文久二年(1862)までおよそ38回以上流行したことが文献から確認される¹⁸⁾。江戸時代には14回ほど流行し、とくに宝暦三年(1753)、安永五年(1776)、享和三年(1803)、そして文久二年(1862)の流行が多く死者をもたらし¹⁹⁾。江戸時代に入って毎年流行した疱瘡とは異なり、麻疹の流行は江戸時代にも15～20年ほどの周期性をもって現れていた。そのため、子供だけでなく大人や老人も免疫がなく、感染しやすかった。そして一生に一回・二回しか遭遇しないため、疱瘡とは異なって馴染みがない。また「疱瘡は見目定め、麻疹は命定め」という諺が広くいわれるほど、死亡率が非常に高かったため、大量の死者が短時間に出た²⁰⁾。

疱瘡と比べると麻疹のみに対する信仰は、江戸時代にもそれほどはっ

きり現れていなかった。疱瘡風俗について記した前出『小児必用養育草』でも麻疹については症状を説明しているだけで信仰的な面はふれられていない²¹⁾。それは前出『国字断毒論』でも同じで、疱瘡神とそれに関わる信仰に関しては詳しく描かれているが、麻疹についてはそのような言及はない。疱瘡神塔のように「麻疹神」を刻んだ石塔は今もいくつか確認できるが、疱瘡神塔と比べるとその数は非常に少ない²²⁾。疱瘡神のように「麻疹神」も信仰の対象にはなったものの、江戸時代には麻疹神のためだけの祠や儀礼はあまり存在しなかった。その理由として、先述した通り、麻疹は疱瘡とは異なり、江戸時代にも15～20年の周期で流行し、馴染みがなく特定の神観念が形成されにくかった点などが考えられる。ただ、江戸時代における最大で最後の麻疹流行といえる1862年の文久麻疹大流行では、そのときに製作・流通した「はしか絵」という錦絵を通して、麻疹に特化した麻疹除けの呪術や特定の麻疹神が登場した。

3. 19世紀「コレラ」という新しい疫病の登場： 朝鮮と日本での認識と対応

一方、19世紀に入り日本では新しい疫病が登場し、非常に大きな被害をもたらした。それがコレラである。コレラは、コレラ菌を病原体とする経口急性感染症で、そもそもインドの風土病のひとつであったが、19世紀に入って世界的な伝染病として発展した。今まで7回の世界的大流行があったとみられ、日本における最初のコレラ流行も1817年から始まる第一回の世界的大流行に起因する。中国の北京から朝鮮半島を通して文政五年（1822）8月に対馬に伝わり、それが長門に上陸したと考えられる。この「文政コレラ大流行」は九州や大坂などで大きな被害をもたらしたが、箱根以東の関東・江戸には至らなかった²³⁾。このとき、「コレラ」というヨーロッパで使っていた病名も伝わったが、発病から三日目にころりと死ぬ病気ということで、人々は「三日コロリ」と呼んだ。東アジアの漢方医学では激しい嘔吐や下痢が止まらず、脱水状態になる症状を「霍乱^{かくらん}」と称してきており、これがコレラの症状と非常に似

ているため、「霍乱」あるいは「^{ぼうしゃびょう}暴瀉病」とも呼ばれた。そして、日本での二回目の流行の際に大坂では、あまりにも急激に症状が始まり、さっと終わるということから虎に見立てコレラに「虎列刺」の字を当てた²⁴⁾。

日本での二回目のコレラ流行は、1852年から始まる第三回の世界的大流行の余波による安政五年(1858)の「安政コレラ大流行」である。この年5月、長崎港に入港したアメリカ船ミシシッピ号の船員がコレラを長崎にもってきたとみられる。長崎から九州全土、四国、大坂、京都、そして7月には江戸へと広がり、箱館にまで至った。このときに人口6万の長崎では1583人が発病し、767人が死亡しており、死亡率は約47%に及んだ²⁵⁾。江戸では正確な資料はないが、3~4万の死者が出たと考えられる。このときの大流行は同年の冬になって一応終息したが、その菌が残り、翌年の夏にも関西地方で感染者が出た。また、1862年の文久麻疹大流行の際にも同年7月中盤には江戸でコレラが麻疹と一緒に発病した状況が見出される。以降明治期に入っても地域レベルでは毎年発病が確認され、1868年から1916年の間で10回ほどの全国的な大流行があった。

こうした19世紀コレラの流行は、今日の「コロナ禍」のように、世界中に流行するパンデミックであったのである。そのため、他の文化圏からコレラが広がり、世界がほぼ同じ時期に流行を経験したという特徴がある。とくに近世日本での二回のコレラ流行は隣接文化圏の朝鮮と密接な関係があった。1822年の文政コレラ大流行は、1821年と翌年の朝鮮でのコレラ大流行から直接に影響を受けており、1858年の安政コレラ大流行は朝鮮からの伝染ではないが、朝鮮でもほぼ同時期である1859年と翌年に二回目の大流行を経験している。そのため、以下では朝鮮でのコレラ大流行への認識と対処を簡略にふれた後、日本での認識と対応をみていきたい。

(1) 朝鮮での認識と対応

朝鮮でも疫病は、『三国史記』や『三国遺事』など古代に関する歴史書に「疫」として必ず記録される重要な事態であった。『三国遺事』には新

羅の「処容」という人の姿を描いて門に貼っておいた家には「疫神」が入らないという話がある²⁶⁾。高麗時代(918~1392)には、疫病の発生に仏教と道教儀礼で対処し、とくに『般若心経』を三日間唱える「般若道場」という儀式を行った記録が頻繁に登場する²⁷⁾。一方、朝鮮時代(1392~1910)に入ってからには仏教を抑圧し、儒教国家を目指したため、中国とくに明朝の儒教祭祀体系をもとに、儀礼書の『国朝五礼儀』を編纂し、国家儀礼をすべて儒教化した。それに従い、国家の疫病への基本的な対処は、儒教祭祀の「厲祭」を行い、「厲鬼」を慰めることであった。疫病を起こすと考えられた「厲鬼」という存在は、日本でいう「無縁仏」のようなもので、戦争や災害で死んだため、子孫からの祭祀の対象になれなかった「無祭鬼神」である。中国古代から「厲鬼」が疫病を起こすという観念は存在したが、朝鮮ではその厲鬼のイメージがさらに具体化され、疫病の発生と強く結びつけられたといえる²⁸⁾。疫病発生に伴う「厲祭」の実行は、朝鮮王朝末期の1902年にまで持続された。

1821年、コレラという新しい疫病が中国から朝鮮に入った際にも、それへの対処は基本的に同様であった。『朝鮮王朝実録』や『承政院日記』などの国家公式記録によれば、7月末ごろに平壤から発生したコレラは、10日間で千人以上の死者を出した。当時の薬はひとつも効果がなく、以前には経験したことのない未知の疫病であったため、「怪疾」と呼ばれた。当時中国でのコレラ流行の原因として、白蓮教徒²⁹⁾が井戸やキュウリ畑に毒薬を入れたからだという噂も朝鮮に伝わったが、当時の国王の純祖と大臣は、まず被害地域で「厲祭」を行うように命令した。1859年および翌年のコレラ流行の際にも同様の措置がとられた。事態がある程度収まった10月になると国王は1821年に起きた洪水、飢饉、疫病という災害を自らの不徳によるものとし、おかずを減らす「減膳」を行い、救恤きゅうじゅうと死体埋葬を命じた記録もみられる³⁰⁾。1822年の夏には最南端の済州島までコレラが発病し、この二年間で数十万の死者が発生しており、1859年と翌年の大流行では三十万の死者が出たといわれている。

民間では様々な呪術的な対処が行われ、1821年の流行では百姓たちがコレラ流行の最中に松の木を乱伐したという記録がある。おそらく松

の木のもつ疫病除けの呪術的な力を利用しようとしたものとみられる。また、その後に朝鮮を訪問した神父や宣教師の記録によれば、コレラの症状のひとつである筋肉痙攣が足から上に発展していくことから、コレラを起こすものを「鼠鬼神」と捉え、猫を描いた守り札を家に貼ったり、猫の皮で患者をなでたりしたという。そしてコレラの経験は、新しい宗教教団への入信や新宗教教団の成立にも大きな影響を及ぼした。1821年の流行では、当時国家からの迫害を避けて山奥などに隠れて共同体を維持していたカトリックへの入信者が増加した状況がみられ、1859年と翌年のコレラ流行は、朝鮮時代末期の代表的な新宗教である「東学」の形成の重要な契機となった。とくにコレラによる不安と恐怖、そして大量死者の発生は、終末意識を呼び起こし、多くの人々がカトリックの死後世界論や東学の「後天開闢」という新時代論に魅了されることになったと考えられる。

(2) 日本での認識と対応

1821年と翌年の朝鮮でのコレラ流行で、東萊とんね（現在、釜山）の日本人居留地（倭館）にいた対馬藩の人々も感染し、その後対馬と長門を通して九州・中国・近畿地方まで広がるようになった³¹⁾。文政コレラ大流行に関しては、安芸の医者原田玄庵の『迨孫疫病高考』（1822）や長州の医者小畑良卓の『温疫論發揮』（1837）などに症状や死者発生に関する記録がみられるが³²⁾、他に宗教的認識と対処に関する記録はあまりみられない。ただ、朝鮮から最初にコレラが広がった対馬では、藩の業務日誌『藩庁毎日記』に1821年7月23日から「悪疫流行」という内容がみられ、藩は災害除けの祈祷を巖原八幡宮に命じ、また拝殿で守り札を配るようにした。そして翌年の1822年7月15日にまた「悪疫」が流行し、8月4日には対馬藩の諸寺社に祈祷を命じた。この7～8月には東萊の倭館でも悪疫によって多くの死者が発生したと記されており、朝鮮と対馬で同時にコレラ流行が起こった状況が窺える³³⁾。一方、本州では岩永方房の『医事雑話』によると、播州赤穂（現在、兵庫県）で悪病を防ぐために城主から「年改め」の命令があり、正月年始のように市中の家ごとに門松

を置き、しめ縄を飾ったという³⁴⁾。これには、時間を改めることで災いを早く追い出すか、防ごうとする意味があり、疫病以外に、地震や飢饉災害のときにも行われた措置である。

1858年の安政コレラ大流行は、オランダから来日した軍医ポンペの『日本滞在見聞記』や伝習所教官カッテンディーケの『長崎海軍伝習所の日々』によれば、当初から米艦が中国上海からコレラをもってきたものと認識された³⁵⁾。そのため、開港や外国人に対する反感が強くなり、民間では外国人が毒を流したと噂したり、コレラを「アメリカ狐」と呼んだりもした³⁶⁾。この流行に関してはコレラを経験した人々が残した記録がかなり多く残っている。桑原村（現在、静岡県田方郡函南町）の森家に伝わる『森年代記』や八幡北村（現在、山梨市）の市川喜左衛門という村役人が残した『暴濁病流行日記』（1858）、そして江戸神田の名主で文人の齋藤月岑^{げっしん}が著した江戸地誌『武江年表』の7月から9月までの記事がその例である³⁷⁾。この疫病は感染から1～3日という短い時間に多くの死者を発生させたため、一種のパニック状態をもたらし、狐のような妖怪が体内に侵入して起こした仕業ではないかと考えられた。

こうした未知の災いを祓うために、今まで知られていたすべての処置がとられた。まず鉄砲を打ったり、鉦や太鼓を鳴らしたりして大きな音を立てた。それとともに獅子頭をもって、裸で町村内を巡回する場合もあった。そして疫神払いとして家に門松を立てたり、ハッ手という木の葉を吊るしたりもした。他に周辺の靈験あらたかな寺社や山に参拝し、念仏・祈祷や湯立を行ったり、守り札を求めたりもした。『森年代記』や『暴濁病流行日記』には三峯山や大嶽山へ代参したという記録があり、『武江年表』では江戸で三峯山の小祠を営むところもあったという。江戸はとくに感染症に弱い都市部ということで大量死者が発生したため、府内の寺院や火葬場ですべての死者処理を行うことが混乱な状況であった。金屯道人の『安政項痢流行記』（1858）によると、小塚原の火葬場では8月から600人ほどが火葬を待つ事態になり、ほぼ一ヵ月間の時間を要したという³⁸⁾。それほど急に多くの死者が発生したのである。

以上、朝鮮と日本でのコレラ流行を比較してみると、鼠や狐などの動

物の霊や厲鬼などの存在が起こしたという認識、松や札を利用して家に疫病が入らないようにした対処など、かなり似ている側面がある。国や藩次元での儀礼の実行もそうである。ただ、幕末期の日本では、朝鮮ではみられないもうひとつの対応があった。それは錦絵を通して疫病を認識し、対処しようとしたという点である。1858年のコレラ大流行やその後のコレラ流行の際には、数は少ないが「コレラ絵」という絵画が登場した。

4. 幕末期の疫病と「災害錦絵」

幕末期には今までみてきた疫病の大流行を含めて1855年の安政江戸地震など様々な災害が日本を襲った。そして1853年の黒船来航から始まる欧米列強による開国の圧迫やそれをめぐる国内の政治的な混乱とも相まって、庶民の日常も大きな衝撃をうけた。当時の錦絵出版業者はそれぞれの事態に対する錦絵を制作した。これらは江戸を中心に爆発的な売れ行きを示し、現在も多く残されている。その中でも1855年の安政江戸地震以降に製作された「なますえ鯰絵」、1858年の安政コレラ大流行の際に製作された「コレラ絵」、1862年の文久麻疹大流行の際に製作された「はしか絵」の三つの錦絵群は「災害錦絵」と分類し、他の錦絵と区別して捉える必要があると考えられる³⁹⁾。この「災害錦絵」には他の錦絵と区別できる特徴が多く、災害を起こした存在とそれを防ぐ存在が描かれており、また災害除けの呪術も紹介されている。そして絵自体が守り札として用いられたことも大きな特徴である。すなわち、災害除けの呪術性が非常に強く表れており、こうした観点からみると「災害錦絵」の前史として「疱瘡絵」を位置づけることもできる。ここでは、疫病への宗教的認識と対応との関連から、疱瘡絵、コレラ絵、はしか絵を簡略に紹介しておきたい。

(1) 18世紀後半からの「疱瘡絵」

疱瘡絵は疱瘡との関連で描かれた絵であり、制作時期、版元、絵師な

どに関しては不明のものが多く、現存している疱瘡絵もまだ全体像が把握されていないが、数は50点以上とされる。起源についてもまだ明らかにされていない部分が多いものの、18世紀後半、江戸や大坂などの都市部とその周辺の農村で浮世絵版画を疱瘡見舞いに贈る慣習から成立したという説⁴⁰⁾があり、本稿でも前述の『国字断毒論』の引用からその根拠を確認した通りである。疱瘡絵の中には錦絵と呼べる多色摺りの版画もあるが、多くは紅一色の摺りであり、当時は赤絵・紅絵と呼ばれた。疱瘡治療に赤色が有益であることから、赤一色の疱瘡絵が治療にも役立つと考えられたためである。

疱瘡絵の淵源は赤色で描かれた鍾馗^{しゅうき}⁴¹⁾の図という指摘が多い。除魔逐疫には鍾馗の画像が効果があり、さらに赤の色が中国古代から魔除けに効力があるとされていたため、赤色の鍾馗図が早くから描かれ、掲げられていたのである。日本でも早くから「鍾馗信仰」が移入され、室町時代の「鍾馗図」が現存している。実際、多くの疱瘡絵には図1のように「鍾馗」が描かれていることから、その直接的な影響関係が分かる。鍾馗以外に平安時代末期の武将源為朝も、為朝が流された八丈島には疱瘡が存在しなくなったという伝説をもとに、疱瘡を抑える神として信仰の対象となり、図2のように疱瘡絵によく登場することになった。こうした疱瘡絵は疱瘡見舞い品として贈られ、疱瘡病人の寝床のあたりに飾られ



図1 疱瘡絵 (内藤記念くすり博物館蔵)



図2 疱瘡絵 (内藤記念くすり博物館蔵)

たり、疱瘡神棚に貼られたりした。そして、回復後には海や川に流して廃棄されたため、現存する疱瘡絵は当時の消費量と比べて非常に少ない。疱瘡絵で疱瘡神として登場する鍾馗と源為朝は、はしか絵の中でも多く登場しており、疱瘡絵とはしか絵の影響関係が窺える。

(2) 1858年の安政コレラ大流行と「コレラ絵」

コレラ絵は、1858年の安政コレラ大流行の際に江戸で登場し、1862年の流行やそれ以降の明治期の流行の際にも制作されたものである。コレラ絵は、その存在自体はしばしば指摘されてきたものの、本格的な研究が行われたことはなく、その種類や数に関しても調査がまだ行われていない状況である。筆者は既刊の病の錦絵に関する図録⁴²⁾からコレラ絵17点を確認しており、その中で江戸時代のもは9点であった。

コレラ絵にはコレラを起こす存在として鬼や妖怪などが描かれており、これらを防ぐ存在として「加藤清正」、「大井大明神」、「少彦名命」などが登場する。図3では「疫癘の神」として武將加藤清正が真ん中に描かれており、疫病を起こした悪魔^{えきれい}を退けることをその手形で誓うという内容が書かれている。このコレラ絵はおそらく家の柱に貼っておく守り札として使われたと推測される。図4は「流行金時ころりを除る伝」とい



図3 コレラ絵(片桐棲龍堂蔵)



図4 コレラ絵(内藤記念くすり博物館蔵)
(画像の転載、引用、複製等は禁止)

う題目の絵で、ある商家の奉公人が弘法大師に出会った話と、大師から教わった呪術が紹介されており、「唐からしを取り寄せ 教の通り 病人のまぐらの元にて煙らしければ病人むつくと起き直り」と教えの通りにして病人が治ったと述べられている。この絵は、コレラを治す呪術の情報を提供するものといえる。

(3) 1862年の文久麻疹大流行と「はしか絵」

はしか絵は、文久麻疹大流行のときである1862年の4月から8月頃まで作られたもので、現在91点が報告されている。鯰絵が無許可出版物だったのに対し、はしか絵は幕府の許可を得て改印、版元名、絵師名が擦り込まれているものが多いため、正確な制作時期を推測できる。しかし同時期の文献資料の中では、はしか絵に関する言及はみられず、現在ほとんどのはしか絵が博物館や資料館に所蔵されており、誰が何を目的に購入したのかを判断することは難しい。はしか絵は疱瘡絵と関連から初めて本格的な研究対象になり、その後、風俗画・時事錦絵などとして研究されてきた⁴³⁾。

はしか絵には麻疹を起こす存在として「はしか童子」や麻疹の神、悪霊などが登場する。そして麻疹を制圧・退治する存在として「素戔鳴尊」、「鍾馗」、「日本武尊」、「源為朝」、「大国主命」、「麦殿大明神」などが登



図5 はしか絵 (東京都立中央図書館蔵)



図6 はしか絵 (内藤記念くすり博物館蔵)

場する。図5の「食してよろしきもの」という題目の絵には綱に縛られ、額ずいている「はしか童子」2人がみえる。その前には人々、そして神のような存在がおり、この神の名前は書かれていないが、他のはしか絵での「素戔鳴尊」と非常に似ている。詞書の中では、縛られている者が「おそれいました たいさんいたします」と話しており、この内容から縛られている者が麻疹を象徴し、神や人々に謝っていることが分かる。図6の「麻疹呪之図」では、4つの麻疹除けのまじないを擬人化した動物の動作まで描いて紹介している。すなわち、多羅樹の葉に呪文と病人の名前を書いて川に流すこと、浅草寺の神馬の飼い桶をかぶること、柳を体に擦ること、麩をぬかみそに漬けて食べることである。

こうしたコレラ絵とはしか絵の内容を踏まえると、これらの絵はただの鑑賞や娯楽のために製作・販売されたというより、疫病の原因と対処に関する答えを提供するものであることが分かる。そして疫病を抑える神的存在や呪術的手段が描かれていることから、絵自体が守り札としても機能していたと考えられる。実際、多くの「災害錦絵」には「家の四方にはり置いて日々念し悪病をのかれたまふべし」のような文句が書かれている。

5. 終わりに： 未知の疫病「コロナ」とアマビエ流行

本稿ではここまで、「コロナ禍」という現在の事態についての認識の意味を問うことからはじめ、江戸時代の「疫病」という事態への宗教的認識と対処を、とくに疱瘡・麻疹・コレラを中心にみてきた。本稿では主に江戸時代の疫病についてふれてきたが、それと関連して最後にもう一度現在の「コロナ禍」の問題に戻りたい。今回の「コロナ禍」で、「アマビエ」など江戸時代のかわら版や挿絵の中の妖怪が非常に関心を集めている。いわゆる「アマビエ大流行」ともいえる現象が現れたのである。

「アマビエ」とは、1846年の「肥後国海中の怪」（図7）という刷り物に描かれている三本足の幻獣である。その内容をみると肥後国（現在、



図7 肥後国海中の怪(京都大学附属図書館蔵)

熊本県)の海中に毎夜光るものが出たため、視察したところ、図のものが現れて「私ハ海中ニ住アマビエト申者也 當年より六ヶ年之間 諸国豊作也 併病流行 早々私ヲ写シ人々ニ見セ候得」と言って海中へ入ったという。すなわち、「アマビエ」とは6年間の豊作とその後の疫病を予言したものだ。このアマビエは、2020年2月末ごろから妖怪掛け軸専門店のツイッターを通して紹介され、その後に漫画家の水木しげるが描いた「アマビエ」も話題になり、4月7日には厚生労働省のウェブサイトにて若者への感染防止キャンペーンのロゴとして紹介され、政府認定の「コロナの象徴」となった。そして寺社などで護符や朱印の印判にも使われたり、和菓子・日本酒・ビールなどのキャラクターとしても用いられたりして商品化されていく。ツイッターやインスタグラムを媒介に、遊びや疫病退散の祈願として自ら製作した「アマビエ」の絵や人形を紹介するなどのブームもあった。

それに合わせて、アマビエの原型ともいえる「アマビコ」や、前述の『暴瀉病流行日記』(1858)の中の挿絵(図8)も話題になった。図8の二頭の鳥は、安政コレラ大流行の前年12月に加賀国(現在、石川県)に現れ、「今年年八・九月の比、世の人九分通死ル難有、依テ我等か姿ヲ朝夕共ニ仰、信心者ハかならず其難の(が)るべし」と、翌年の災害(コレラ流行)を予言し、そのときにその難から逃れる方法を教えている。そ



図8 ヨゲンノトリ (山梨県立博物館蔵)

の方法とは、図の鳥を描いた紙を貼り、それを朝夕に仰ぎ、信心することである。このような災害を予言する刷り物は、他にも多くあり、前章でふれた「災害錦絵」とも同じく、疫病除けの呪術的機能を果たしたと考えられる。

21世紀の「コロナ禍」において日本の多くの人々は、なぜ疫病を予言し、疫病退散信仰の対象にもなった江戸時代の幻獣に熱く反応しているのだろうか。この問題は別の研究テーマとして扱うべきだが、ここでは19世紀に初めて「コレラ」という未知の疫病を経験した人々の心情を想像することでその理由を考えてみたい。今回の「コロナ禍」は、その原因はコロナウイルスによる感染症だという医学的な原因を知っているものの、無症状感染者がウイルスを伝播することも可能で、その症状や後遺症もまだ不明なところが多い。そして死亡率も若者は低いが60代以上は非常に高く、年齢差が明確である。また一度収まったと思いきや、また第二波、第三波の感染が起こっている。そのため、この未知の疫病から逃れるために、我々は他人との距離を置き、孤立した状態で不安と恐怖に陥り、様々な情報や噂に振り回され、日常が破壊されるという深刻な精神的・肉体的・社会的打撃を受けている。今の事態を打開できる方法は、ワクチンと治療薬の開発しかなく、製薬会社が流す新薬の情報に一喜一憂し、まるで「コロナ禍」を抑えられる製薬会社という21世紀

の疫病神を待っているかのような印象を受ける。

ここで起きている「アマビエ」などの昔の「疫病神」の復活には様々な動機・思惑が働いており、娯楽の側面、商品化の側面、不安解消の側面などが指摘できるだろう。ところが、アマビエ関連のツイッターやインスタグラムには、江戸時代の「災害錦絵」にもよく書かれていた「#疫病退散」というハッシュタグが必ずと言ってよいほど付けられている。これをみていると、コレラという未知の疫病を経験した江戸時代の人々の無力感とともに、そこから逃れるためにあらゆる手段を使わざるを得なかった切実さが再び現れているかのようにも思われる。かかる現象には呪術的・信仰的動機も当然作用していると考えられ、このような動機は娯楽化や商品化の背景にも深く潜んでいるだろう。

このようにみると、本稿でふれてきた日本疫病史の中の疱瘡・麻疹・コレラと、今回の「コロナ」への日本人の対応には、依然として共通するところが多くみられる。古代から存在した疱瘡と麻疹であるが、江戸時代に入り、毎年流行する疫病になった疱瘡のみ、そのイメージが形成され、特定の神観念や対処が現れ始めた。一方、麻疹は疱瘡ほど歴史が長いが、20年の流行の周期性が維持されたため、それほど明確なイメージが形成されなかった。19世紀に新しく登場したコレラはいうまでもない。そのため、幕末期に登場したはしか絵とコレラ絵では、疱瘡の神観念を用いながら、新しい神々を「麻疹の神」や「コレラの神」として登場させた。未知であればあるほど、既に存在しているものに依拠して、それを活用し、また新しい意味を付与する。今回の「コロナ禍」も病気と死を伴い、日常を揺さぶる災害だが、まだどのような病気なのか、どう対応すべきかなど不明な点が多い。このため、偶然ともいえることが契機になり、過去の疫病の神を用いて、また「予言」の機能を「守護」の機能へ変化させ、新しいコロナの神観念が形成されたと理解することもできるだろう。今後、アマビエの流行はどのような道を歩むか、また未来に新しく登場する疫病にはどのような事態が起こるか、それを予想することは難しいが、未知であればあるほど、我々の想像力と宗教的感受性を刺激するという事は間違いないだろう。

付記

本稿は、JSPS特別研究員奨励費（課題番号：19F19303）による研究成果の一部である。

注

- 1) <https://www.who.int/dg/speeches/detail/who-director-general-s-remarks-at-the-media-briefing-on-2019-ncov-on-11-february-2020>（最終アクセス：2020年8月11日）
- 2) 世界保健機関（WHO）による「パンデミック」宣言は、1968年の香港インフルエンザ、2009年の新型インフルエンザを含めて今回が3回目になる。
- 3) 厚生労働省2月16日報道発表資料“横浜港で検疫中のクルーズ船内で確認された新型コロナウイルス感染症について（第10報）”（https://www.mhlw.go.jp/stf/newpage_09547.html）（最終アクセス：2020年8月11日）
- 4) 筆者の調査によると、1月26日のツイッターで「コロナ禍」という言葉が初めてみられる。2月中旬からスポーツ紙・夕刊紙の見出しとして、「佐々木朗希に“新型コロナ禍”直撃…ロッテ、握手やサインなどファンサービス自粛」（『サンケイスポーツ』2020年2月16日）、「野球もコロナ禍 OP戦無観客か きょうセバ臨時会議 巨人いち早く決定 29日、3月1日無観客」（『デイリースポーツ』2020年2月26日）などが検索される。
- 5) 「朴政権を“MERS禍”が直撃 お粗末対応で支持率急落」（『夕刊フジ』2015年6月6日）。
- 6) 高橋敏『幕末狂乱——コレラがやって来た』朝日新聞社、2005年、44頁；立川昭二『日本人の病歴』中央公論社、1976年、154頁。
- 7) 「〈いつまでつづく4.〉水俣病禍」（『西日本新聞』1959年12月22日）。
- 8) 許慎撰・段玉裁注『説文解字注』「第七篇下」の「疫」（尾崎雄二郎編『訓読説文解字注』竹冊、東海大学出版会、1991年、450頁）。
- 9) 富士川游・松田道雄解説『日本疾病史』平凡社、1962年（初版1912年）、5-6頁。
- 10) 同書、96頁。
- 11) 立川昭二、前掲、125頁。
- 12) 同書、15-19頁；川村純一『病いの克服——日本瘡瘡史』思文閣出版、1999年、35-42頁；富士川游・松田道雄解説、前掲、176頁。
- 13) 室町後期の公家甘露寺親長の日記『親長卿記』の文明三年（1471年）八月六日条の「称送瘡瘡之神 処々有雑物毎日事也」という記録をみると、「瘡瘡之神」という存在への

- 認識とその神を送り出す儀式があったようである（川村純一、前掲、276-277頁）。
- 14) 香月牛山、中村節子翻刻・訳注『小児必用養育草』農山漁村文化協会、2016年、154頁。
 - 15) 渡充『豈瘡養育』（1795年）、京都大学附属図書館蔵、請求記号：ト/166。
 - 16) 橋本伯壽「國字斷毒論」（1810年）森嘉兵衛・谷川健一編『日本庶民生活史資料集成』第七卷、三一書房、1970年、107頁。
 - 17) 川村純一、前掲、303-306頁；同『石のカルテ——房総の病気を治す石造物』書房局出版、1993年、86-160頁。
 - 18) 富士川游・松田道雄解説、前掲、177頁。
 - 19) 鈴木則子「江戸時代の麻疹と医療」（『日本医学史雑誌』50（4）、2004年）、501-546頁。
 - 20) 鈴木則子『江戸の流行り病——麻疹騒動はなぜ起こったのか』吉川弘文館、2012年、3-5頁。
 - 21) 香月牛山、中村節子翻刻・訳注、前掲、210-215頁。
 - 22) 川村純一、前掲、161頁。
 - 23) 酒井シヅ「近世社会とコレラ」（酒井シヅ編『疫病の時代』大修館書店、1999年）、65-77頁。
 - 24) 「虎列刺」以外に「虎烈刺」・「虎列拉」・「虎狼痢」・「古呂利」・「頃痢」もあり、また憑きものの仕業と考えられて「狐狼狸」という当て字も使われた。
 - 25) 酒井シヅ、前掲、78-83頁；立川昭二『近世病草紙——江戸時代の病気と医療』平凡社、1979年、191-205頁。
 - 26) 一然『三國遺事』（1281～1283年頃成立）卷第二、紀異第二 処容郎望海寺。
 - 27) 『高麗史』卷十四、世家十四、睿宗十五年（1120年）八月三日。
 - 28) 李ウク『朝鮮時代の災難と国家儀礼』チャンピ、2009年、299-385頁。（韓国語）
 - 29) 白蓮教とは、中国の南宋代から清代まで存在した弥勒信仰を基盤とする民衆宗教である。清代の1796年から1804年にかけて、白蓮教徒は反乱を起こしており、その影響でコレラも白蓮教と関係があるという噂が生じたと考えられる。
 - 30) 『朝鮮王朝実録』純祖実録二十四卷、純祖二十一年（1821年）十月十八日。
 - 31) 荒野泰典「コレラが伝わった道——中国・朝鮮ルートの検証」（『島嶼文化』20、国立木浦大学校島嶼文化研究院、2002年）、263-282頁。（韓国語）
 - 32) 山本俊一『日本コレラ史』東京大学出版会、1982年、3-13頁。
 - 33) 荒野泰典、前掲、274-276頁。『藩庁毎日記』は長崎県立対馬歴史民俗資料館所蔵宗家文庫所収。
 - 34) 山本俊一、前掲、11-12頁。『医事雑話』（慶応義塾大学蔵、富士川文庫）は、慶応義塾大学メディアセンターデジタルコレクションで閲覧可能。

- 35) ボンペ、沼田次郎・荒瀬進共訳『ボンペ日本滞に見聞記——日本における五年間』雄松堂書店、1968年、288-289頁；ファン・カッテンディーケ、水田信利訳『長崎海軍伝習所の日々』平凡社、1964年、122頁。
- 36) 勝海舟「第三十三条 虎烈拉病流行」『海軍歴史』1巻、講談社、1973年、228頁；高橋敏、前掲、42-45頁。
- 37) 高橋敏、前掲、42-49頁；市川喜左衛門著『暴濁病流行日記』（1858年）山梨市役所編『山梨市史』史料編近世、山梨市、2004年、428-437頁；斎藤月峯著、今井金吾校訂『定本武江年表』下巻、筑摩書房、2004年、103-107頁。
- 38) 金屯道人『安政項痢流行記』（1858年）、早稲田大学図書館蔵、請求記号：文庫08 C0383。
- 39) 朴炳道『近世日本の災害と宗教——呪術・終末・慰霊・象徴』吉川弘文館、2021年（近刊）。
- 40) 川部裕幸「疱瘡絵の文献的研究」（『日本研究：国際日本文化研究センター紀要』21、2000年）、133-134頁。
- 41) 「鍾馗」は中国民間信仰における道教系の神であり、疫病を払う神として信仰されてきた。その鍾馗への信仰は鍾馗の姿を絵にして護符とする形を取り、日本でも室町時代以降、多くの鍾馗絵が描かれ、護符として用いられた（窪徳忠『道教の神々』講談社、1996年、273-275頁）。
- 42) 町田市立博物館編『（展示図録）錦絵に見る病と祈り』町田市立博物館、1996年；伊藤恭子編『くすりの博物館収蔵資料集④ はやり病の錦絵』内藤記念くすり博物館、2001年。
- 43) ハルトムート・オ・ローテルムンド『疱瘡神——江戸時代の病いをめぐる民間信仰の研究』岩波書店、1995年（フランス語初版1991年）；南和男「文久の「はしか絵」と世相」（『日本歴史』512、1991年）、88-106頁；富沢達三「はしか絵の情報世界」（『関東近世史研究』51、2002年）、26-50頁；加藤光男「文久2（1862）年の麻疹流行に伴う麻疹絵の出版とその位置づけ」（『文書館紀要』15、2002年）、55-70頁。