

# 古代日本語に記録された災害情報としての疫病

～「日本書紀」、「続日本紀」に見る用語運用と災害対処の文化論～

小 林 健 彦

2013年6月

新潟産業大学経済学部紀要 第42号別刷

BULLETIN OF NIIGATA SANGYO UNIVERSITY  
FACULTY OF ECONOMICS

No.42 June 2013

# 古代日本語に記録された災害情報としての疫病

～「日本書紀」、「続日本紀」に見る用語運用と災害対処の文化論～

The Epidemics as Disastrous Information recorded in the Ancient Japanese Documents :

– The Cultural Theory on Words Employment and Disaster Management shown in “Nihonshoki” and “Shokunihongi” –

小林 健彦

Takehiko KOBAYASHI

## 要旨

日本列島の中では、文献史資料に依って確認を取ることが可能な古代以降の時期に限定してみても、幾多の自然災害—気象災害、地震災害や津波、火山噴火、そして伝染病の蔓延等に見舞われ、その度に住民等は苦しめられて来た。しかし、人々はそれらを乗り越えながら、現在に至る日本社会を構築して来たのである。そこで、本稿では、日本古代に編纂された記録（正史）である「日本書紀」や「続日本紀」を中心素材として、これらが編纂された8世紀当時の人々の認識として、人為的な災害である疫病がどのような日本語のスタイルで示されていたのかを検証し、それを以って当時の人々に依る伝染病に拘わる災害観や災害対処の文化論を探って行く作業を試みた。

〔キーワード〕 古代日本語、疫病、鬼と神、日本書紀、続日本紀

## 目次 要旨

キーワード

はじめに

1. 最初の疫病発生
2. 古代の人々に依る疾病観
3. 古代の為政者に於ける疾病観
4. 古代に於ける疾病よりの実体ある人民救済
5. 古代に於ける疾病よりの人民救済～神仏への祈願～
6. 疫を巡る文化論
7. えやみの鬼
8. えやみの神

おわりに

## 註

## 参考文献表

## はじめに

日本（列島）は南北に細長く、又列島部分の幅も狭いことに依り、水面に接する距離も長くなる。その分、大雨、洪水や津波等、「水」に関わる災害の影響を比較的を受け易いと言える。<sup>(1)</sup>それと共に、日本の大部分の地域は環太平洋造山帯（火山帯）に入っており、ほぼ周期的な地震活動や火山噴火の影響をも被る。地球規模に於いても、日本は自然災害の影響を短期的に、そして直接的に受け易い地域なのである。日本では、文献史資料に依る限り、ある事象の確認がなされるのは漢字の使用法が中国大陸、韓半島より伝来した以降に限定される。漢字そのものは倭の五王の頃（5世紀）、中国大陸の東晋や宋より直接的に日本へ齎されたものの他、百済が5世紀に、次いで新羅が6世紀段階に於いて中国式の官僚制度を導入したことに依って漢字文化が拡大したが、<sup>(2)</sup> ほぼ同時期に韓半島を経由して日本人の間にもその使用法が、徐々にではあるが広まって行った可能性も高いものと考えられる。漢字はそれ自体に意味を持たせた為に、殷時代の中国に於いて人間→神への卜占の為の通信手段（甲骨文字）であったものが、纏てそれにとって代わった周時代に一種の契約文書として青銅器に記される様になり、人間→人間、それも異なる発音を持った言語間での互換性を持つに至る経緯を辿り、広域的な普遍性を備えた唯一の文字文化として現代に至る迄発展して来たが故に、古代以前の日本社会の中へも比較的容易に在来の日本語の発音に対応しながら浸透して行ったのである。但し、古代日本語の発音に就いては不明な点も多く、「地蔵十輪経元慶点」等、9世紀末段階に於ける訓点資料も存在はするものの乱雑であり、その解説が容易ではない等の難点もある。<sup>(3)</sup>

自然災害の内、地震災害は日本に人々が定住する遥か以前よりここで発生していた筈であり、古代当時であってもそれ迄に蓄積されていた経験則や自然観測等の手法に依り、一定の規則性の存在も見出されていた可能性はある。又、気象災害には可視的な一面が存在し、その推移を肉眼で確認することが可能ではあるが、地震の場合にはそれが中々困難である分、古代当時の人々にとっては災害として理解不能な側面があったことは否めないであろう。そして本稿で取り上げる疾病の内、疫病に対しては当時の医療水準、科学技術に於いて殆んど対処不可能であり、尚且つ、水害や地震災害の場合とは違い原状回復が中々困難であった点、つまり「死」に至る可能性が高かったと言う点で、何らかの別の事象（自然現象、政治的な事案等）とも連結され、社会不安を一層助長させていたことも考えられる。本稿で主たる素材の一つとして取り上げる「日本書紀」<sup>(4)</sup> は、舎人親王等に依り養老4年（720）5月21日に完成し、奏上された日本初の記録書「日本紀」であるが、完成当時の原典は見付かっておらず（ほぼ現存していないと言えるであろうが）、後世に書写され続けて行った数々の写本等に依ってその内容や一部の発音が今日に伝わるのみである。未だひらがなが出現する以前の段階であり、国語脈や日本語の漢字音表記が入ることは無く、文体は比較的純粋な漢文であるとされる。但し、「日本書紀」自体は、その編纂の直接的な動機付けが推古朝期に隋へ入朝する際の対外交渉の場、中国の都に於ける官憲（遣唐使の場合は東宮監門）よりの自国（日本）情報聴取にあったとされる。つまり、百済国に於ける文字記録の始まりが近肖古王代（347～375年）であり、それは「晋書 簡文帝紀」咸安2年6月条に見られる彼の東晋への

遣使（372年）に際して、漢語漢文知識をもった博士の存在が必須の要件として認識されていたことに鑑み、日本でも同様に遣隋使派遣に当たっては文字記録、自国史の編纂が強く意識される様になったとする見解である。ただ、当時の日本には漢語漢文を駆使して記録書を編纂することの出来得る能力を持った人物は存在しないか、若しくは存在していたとしてもごく少数であった為に、実際の記録編纂作業に当たったのは欽明朝以降の「史（フミヒト、フヒト）」、就中、百済系の渡来人集団出身の書記官を中心として推進せざるを得なかったとされるのである。<sup>(5)</sup>

更に、「日本書紀」巻30（仮名表記や倭習が少なく、下記α群、β群の何れにも属さない）以外の全29巻に見られる歌謡と訓注に於ける仮名表記の性格の相違より、それらをα群（巻14～21、24～27）とβ群（巻1～13、22、23、28、29）とに大別して分析した森博達氏<sup>(6)</sup>が指摘する如く、同氏の分類に依るα群は中国原音（唐代の北方音）に依る仮名表記、正格漢文の使用、倭習の少なさ、といった特徴を持ち、それに対してβ群の方は倭習の多さ、漢語や漢文の誤用、奇用の多さ、和化漢文での著述等の特徴を持つことから、α群は渡来人（中国人）が執筆した部分であり、β群はネイティブな日本人が執筆したとする見解、そうした森氏の指摘を否定的に捉える見解等、書誌学、日本語学（国語学）、日本古代史等の観点よりは、「日本書紀」に関して様々な方向性を帯びた関心が持たれている。ただ、森氏の指摘するα群にしてもβ群にしても、日本紀原案出来の段階に於いて、その両者間で語彙、文法、表記、内容等に対して、何ら文章の摺り合わせ、統一作業を行わずに完成を見たとするにも根拠不足であり、日本に於ける最初の正史編纂事業であるという観点に立つならば、その作成に関して渡来人の力を借りざるを得なかった事情があったにせよ、そうした作業の存在は必要条件となる筈であり、日本書紀の記載内容を以ってする本稿の如き研究にとっては、α群、β群とを区分する研究手法は何ら意味を持たなくなる。本稿に於ける論述の趣旨は飽く迄も当時の日本に在住していた人々（ネイティブな日本人と渡来人）が、当時発生していた災害事象の内、特に人体に関する災害である疫病をどの様に捉えていたのかを追究することにあるという事情を踏まえ、それらの成果を尊重しつつも、「日本書紀」や、それに続く菅野真道等に依る「続日本紀」40巻〔延暦16年（797）成立〕中に記載された内容を素材として、当時の日本に住んでいた人々に依る災害観や災害対処の文化論を探って行く作業をこれから展開して行くものである。「続日本紀」は日本書紀の後継の勅撰史書であって、より記録性が高く、又、詳細な記述でもある。尚、本稿で主な材料として使用した「日本書紀」、「続日本紀」は、国史大系本である事を明らかにしておく。<sup>(7)</sup> この様な経緯を持った「日本書紀」、「続日本紀」中に於いて、理解不能な災害であるところの疾病、取り分け疫病、つまり伝染病がどの様な認識の下に置かれ、又対処の対象とされて行ったのか、これらを古代日本語史、そして「災害対処の文化論」の観点より追及してみたいと考える。<sup>(8)</sup>

## 1. 最初の疫病発生

日本に於ける疫病発生を知らせる初見の記事は、「日本書紀 卷廿 敏達天皇」敏達天皇14年（585）2月辛亥条に記された、「蘇我大臣患疾。問於卜者（ウラヘ）。卜者對言。崇（崇）於父（カソ）時所祭（イハヘシ）佛神之心（ホトケノミココロ）也。大臣即遣子弟（ヤカラ）奏其占狀（ウラカタ）。詔曰。宜依卜者之言。祭祠父神。大臣奉詔禮拜石像。乞（是、非）延（ヲヘ）壽命。是時國行（オ

コリテ) 疫疾 (ネヤミ、エヤミ)。民死者衆 (オホシ)」とする記事である。これは、蘇我稲目の子である嶋大臣蘇我馬子は何らかの病気に罹患した時の様子を記したものであるが、それ自体が疫病であったのかどうかは分からないものの、その後もほぼ通常の行動をとっていることから見て、その可能性は低いのではないかと考えられる。時期的には、欽明朝に於ける仏教公伝 (552年10月・壬申伝説に依る) の直後に該当し、当該記事の前後にも仏教 (導入) を巡る記事が多く記される。そうした状況下に於ける疫病流行の記事であることより、その扱いは政治的な状況の反映を除去する等、幾多の留保も必要となるであろう。日本書紀が国家レベルでの編纂物である以上、そこには当時の人々の実態が反映されているとは言い難い面も確かに存在する。その反面、編集者側、つまり為政者に依る思想を汲み取ることが、或る程度は可能であるとも考えられる。馬子は、外来の宗教である伝来したての仏教を利用して自らの勢力を拡大しようとし、皇室とも姻戚関係の強化を通じて、所謂外戚としての地位を築き上げ、敏達、用明、崇峻、推古天皇といった蘇我氏系の天皇擁立を図って国政運営の主導権を握ろうとしたとされている。日本史の今後に於ける、王権の存在を背景とした日本的支配構造の原型を確立させ実践した人物であるとも言えるのであるが、特にこの敏達天皇14年という年はそうした意味に於いての節目の年とすることが出来るのである。つまり、日本書紀の記述に従えば、前年の9月には百済国より渡来した鹿深臣某が弥勒石像一軀を、佐伯連某が仏像一軀を日本へ齎し、それらを馬子が自邸東方に造営した仏殿に安置したとする出来事である。更に、播磨国にいた高麗恵便 (コモノエビム) を師として、唐よりの渡来人であった鞍部村主司馬達等の11歳になる娘嶋を出家させて善信尼とし、更に漢人夜菩の娘豊女を禅蔵尼、錦織壺の娘石女を恵善尼としてこの三尼を崇敬した。そして、「元興寺縁起」に依れば、同14年2月15日に馬子は豊浦前に塔柱を起てて大会を営み、「日本書紀」同壬寅条では大野丘の北に塔を起て、司馬達等が、恐らくは来日以前より所持していた仏舍利をその塔の柱頭 (ハシラカミ) に蔵めたとしている。司馬達等は和国高市郡坂田原に草堂を営んで本尊を安置し、それに帰依礼拝したとあることから、仏教の日本への拡大事業に、馬子の支配の下に従事した人物であると推測される。つまり、馬子主導で仏教に対する具体的な支援を開始したのが同13年後半～同14年初頭にかけての出来事ということになり、その直後に於ける疫疾の流行という構図である。勿論、疫病流行が事実であった可能性も高いが、それ以上に、先の日本紀の一節にある、崇 (崇) 於父 (カソ) 時所祭 (イハヘシ) 佛神之心 (ホトケノミココロ) 也、という記述に如何なる意味が込められているのかを検討する必要がある。

蘇我馬子はこの時に何らかの病気に罹患したらしいが、それは当時流行した疱瘡ではなかったと推測される。疱瘡、つまり天然痘は致死率～50パーセントに至るとされる感染症であり、<sup>(9)</sup> 無論、種痘開発 (1796年) 以前の医療水準では克服不可能な病気ではあるが、「日本書紀 卷十九 欽明天皇」欽明天皇13年 (552) 10月条に「民致夭 (アカラシマニ) 殘死也。久而愈々多。不能治療 (ヲサマイヤス)」と記されていたことから窺える様に、8世紀段階でも人から人へと感染する (飛沫感染) という認識はあったらしい。そうした状況の中、馬子はト者に自らの疾患に就いて尋ねている。ト者の存在自体は非常に古く、既に紀元前2世紀に淮南 (わいなん) 国の国王であった劉安等に依り作成された「淮南子 (えなんじ)」の「説林訓 第十七」に「ト者操亀」<sup>(10)</sup> とある如く、亀ト (かめうら) の結果を基に吉凶を占う人物として現れる。ただ、こうした中国大陸に於ける系統のト占とは別に、日本で当時実施されていたト占には固有のものが存在していたらしく、記紀、

万葉集等の記述に加えて、実際に神奈川県三浦半島では弥生時代～奈良時代にかけての鹿トの廃骨が出土していることより、熱した鹿骨に現れる亀裂の形状に依り吉凶を判じる鹿ト神事の存在が明らかとなっている。(11) 太占の法である。太占の法自体は、「日本書紀 卷一 神代上(大八洲生成)」に記された、「時天神(アメノカミ)以太占(フトマニ)而ト合(ウラフ)之」とする記述にもある如く、日本に於いては亀トの先駆けとしてのト占法であった可能性もあるが、「まに」を亀とする語義説もあり、古代王権に依るト占法の鹿トより亀トへの変化に於ける、語義への反映を指摘する見解もある。(12) 疾患に際して、問於ト者という行為が、当时には科学的、医学的、政治的な意味合いに於いての病気への対処法の一つであったとすることができるのではないであろうか。それは病気自身の治癒を目指すと言うよりも、その発生理由や意義をト占に依り究明して、その拡散を封じることであった。この手法は民衆に依る疾病対処法というよりも寧ろ、為政者に依って採用された疾病への最も合理的な対処法であろう。無論、当時の疾病への対処法がト占のみに集約される訳ではない。ト占以外にも、祭祀の執行や、祈禱に依る疾病の鎮静化(神仏の力を利用した対処法)、そして疫病発生時に於ける患者の隔離、医と薬の支給(医学的な対処法)と言った手法が採用されることもあったのである。(13) 今回、馬子がト者に行わせたのが鹿ト、亀トの何れなのかは分からないが、その占状には凶象が記されていた。(14) それは、馬子の父稲目の時代に祭った佛神の心に崇れり、というものであった。これは、同記欽明天皇13年10月条(卷十九)にある「有司乃以佛像流弃(ナカシツ)難波堀江。復縱火於伽藍寺也。燒燼更又無餘」という行為を指すものと考えられる。これを受けて馬子は敏達天皇に占状を奏上させ、その詔を受ける形で石像を礼拝していたのである。仏神に対する祭祀のことを王権の下に位置付けていたと言うこともできる。実は同記欽明天皇13年10月条、つまり仏教公伝に際しても「於後國行(ヲコリテ)疫氣(エヤミ)。民致夭(アカラシマニ)殘死也。久而愈々多。不能治療(ヲサメイヤス)」という記事を載せ、蘇我稲目が天皇の許可の下に自宅を寺へと改めた向原家へ、百濟国の聖明王が獻じた釈迦仏金銅像一軀を安置し、礼拝したこととの関連性を示唆する記述をしている。確かにそこには物部大連尾輿、中臣連鎌子等の排仏派と蘇我稲目宿禰等の崇仏派との確執も見て取れるが、「佛神(ホトケ)と疫疾(ネヤミ、エヤミ)」との関係性を、特に排仏派が主張した処の「蕃神(トナリクニノカミ)と國神(クニツカミ)」との対立の構図の中に位置付けても良いのであろうか。

ただ、日本書紀の欽明天皇13年10月条、そして敏達天皇14年2月辛亥条に共通していることが一つある。それは病気の発生が蕃神、仏神と関連付けられ、これに関連する記事の後に続けて、そうであるからこそ病気が民衆に拡散して行ったとする論調であり、尚且つその病気とは疫病であるとすると点である。このことより類推するに、仏教そのものというよりも、その象徴であり、物体である仏像が疫病を日本に齎し、それを拡散させるという観念が当時の社会にあったのではないであろうか。特に「西蕃諸國(トナリクニクニ)」とある様に、日本(の王権)にとっての西という方向性が病気をも含むありとあらゆるものの流入する方角であると認識されていたとするならば、阿弥陀如来の浄土である極楽の所在する方角、つまり現実苦(この場合には疫病)と対置し得る死の世界(極楽無為涅槃界)と西蕃諸國(の存在する方角)とが一致した段階に於いて、初めて排仏派の人々は疫病と仏神とを結び付けて説明することが可能となったと考えられる。後述の様に、実際上でも、日本で疫病が拡散する場合、九州より大発して東進すると言った事例が比較的多かったのは、このことを裏付けているのではないであろうか。又、この時、病と対置し得る概念として、

慶、福があったことが知られる。病と言うよりも、寧ろこの場合に於いては、疫病を日本へ運んで来た仏像そのものであると言っても良いのかもしれない。日本書紀の欽明天皇13年10月条にある「今不遠而復（カヘラバ）。必當有慶。宜早投弃。懇求後福」とする文章は、「國神」への回帰が慶であり、「以佛像流弃」が再び福を齎すと言う構図が、疾病対処という観点に於いては、國神への回帰こそが疫氣を退ける唯一の方法であるとする、疫病流行という災害に乗じた当時の日本社会の潮流を読み取ることが出来ると考える。

## 2. 古代の人々に依る疾病観

抑々、当該テーマを論じるには当時の人々にとっての病（ヤミ）とは如何なる認識の下に存在していたのかを究明しなければならない。元来、やまいだれの部首を持つ漢字の多くは何らかの疾患を意味することが多いが、病気を意味すると考えられる漢字で日本書紀中に主として用いられるのは、「疾」、「病」、「疫」、「瘡」の四文字である。語としての意味合いを見ると、疾<sup>(15)</sup>にはやまい、病む、悩む等の病気としての語義を主体として、そこより派生して、損なうもの、怒る、誇る、悪い、憎む、恨む、争う、妬む等の否定的な意味をも包括する様になり、更に、はやくて激しい、速やかに等の速度を示す用法にも変化し、つとめる、走る、赴く等に見られる如く、中心よりの退避をも指し示す様になる。病気になるという語義と速度を意味する用法とに着目すれば、病気としての疾とは、それまでは健常であった人が急に陥る身体上の障害ということになる。又、3世紀前半に於ける三国魏の何晏に依る最古の論語注釈書である「論語集解」（古注）には「疾甚曰病也」とあり、病より重篤な状態のものを疾としていた。ただ、史書である「國語 魯語上 注」（春秋外伝）には「疾、疫癘也」とあることから、少なく共、紀元前5世紀中葉以前の中国に於いては疫病の意味をも含んでいたことが知られる。病にはやまい、病む、危篤になる、傷等の罹患の語義を主体として、悩む、憂える、恨む、つかれる、辱しめる等の如く、その病気を原因として精神上に現れる障害を意味する様になり、更には枯れる、飢える、損なう、敗れる等の様に、結果として失敗に終わるとか、滅亡すると言った語義に展開して行くのである。ただ、永元12年（100）に成立した後漢の許慎撰に依る中国最古の字典「説文解字」には、「病、疾加也」、更に大同9年（543）に成立した南朝梁の顧野王撰に依る字書「玉篇」には「病、疾加甚也」とあることから、中国に於いては、病>疾という認識であったとするが、これは先の論語集解の説明とは正反対となっている。又、疫には、流行病、悪い病気が流行すると言った病気の伝染を意味する語義を主体として、疫病神、病気を起こす物の怪等に見られる如く、流行病を発生させ、人々の間に拡散させる目に見えない悪いものという意味合いにも展開される。「説文解字」では、「疫、民皆病也」とし、後漢の劉熙撰に依る訓詁書である「釈名」の釈天篇では、「疫、役也、言有鬼行役也」としていることより、既に紀元前後には人から人へ病気が伝染するという認識が存在していたことが推定されるし、そこには鬼の介在が窺えるのである。鬼の思想は、元々中国周代に於ける宮廷行事としての追儻での仮面を着用した方相氏に発しているともされ、それが後に江南等で民間へ伝播して行き、平安時代初期には日本へも伝来して、やはり宮廷行事追儻として取り入れられて行ったのではないかとする見解もある。瘡には、できもの、腫物等の皮膚病の総称としての語義を中心として、傷、傷痕の意味合いにも転化され、（健康を）損なう語義をも包括するに至る。以上、疾と病とは、

病が傷をも含むこと、又両者に於いて疾患の程度の差異が見て取れるものの、どちらも病気の総称としての用法として現れる。瘡は病の内、皮膚に拘わる疾患として認識されており、疫は病気の中でも伝染性のものをその様に称した。病気（の症状）という観点より見れば、疫以外の3つは可視的に認識が可能なものであったとすることができる。これら四字の漢字の実際の運用に関しては、少なく共、日本書紀中に於いては病、瘡は夫々単体で使用されるが、疫、疾の方は「疫氣（エヤミ）」、「患疾（ヤマヒス）」、「疫疾（ネヤミ、エヤミ）」、「疾病（オモリ）」、「痼疾（オモキヤマヒスルヒト、ヤマヒヒト）」等の様に、他の語と連結されて熟語的に用いられているところに特徴がある。

ところで、疫に関しては伝染病一般の呼称として存在していたことを確認したが、癩（ハンセン病等感染症としての皮膚病の当該期に於ける総称）に対しても「令集解 卷九 戸令」<sup>(16)</sup>に「悪疾」として、「能注染於傍人。故不可與人同床也」とある様に、既に発病した患者と接触することで伝染するという認識を持っていたことは十分に窺うことができる。律令政府としても、その感染拡大を阻止しなければならないという考えはあったらしい。但し、人から人へ伝染するかもしれないという見解は、既に発病した病人の外見の症状より判断し医学的な根拠は無いものの、ただ何となくそうした気がする、といった程度のものであったことは容易に類推される。現在でも尚、この疾病については抗酸菌の一種であるらい菌が皮膚の創傷より侵入することにより成立することが判明している程度の知識で、その感染経路に関する正確な情報は分かっていないのである。<sup>(17)</sup> 況してや当時、外見上恐ろしい結果を齎す様な疾病に対しては、邪神の怒りや神の祟りを除く為の精神的な支柱が必要だったのである。仏教の日本伝来後も、後述の如く引き続き神仏に祈り、加持祈祷に依り病気の平癒を願うことは日本の一般的な習俗となって浸透して行ったものと考えられる。それは、何も持たない窮民、病人にとっては、須弥山の東方浄瑠璃世界に住む薬師瑠璃光如来に帰依する事と民間医療を担当した僧医に縋る事だけが救済の手段であったとしても、強ち間違いであるとは言いつけないであろう。

### 3. 古代の為政者に於ける疾病観

更に、為政者側に於ける疾病、取り分け疫病に対する認識であるが、後述の様に平安時代以降と、奈良時代迄の段階とでは大きく異なることがその特徴として指摘されるのである。「續日本紀 卷十二 聖武天皇」では、聖武天皇の災異に対する考え方が示されている部分が散見する。そこには、「勅。朕以寡德臨馭万姓。自暗治機未克寧濟。迺者災異頻興。咎徵仍見。戰々兢兢。責在予矣。思緩死愍窮以存寬恤」〔天平7年（735）5月23日条〕、「詔曰。四月以來。疫旱並行田苗焦萎。由是。祈禱山川。奠祭神祇。未得効驗。至今猶（獨）苦。朕以不德實致茲災。思布寬仁以救民患。宜令國郡審綠冤獄。掩骼埋骸。禁酒斷屠。高年之徒。鰥寡惻獨。及京内僧尼男女。臥疾不能自存者。量加賑給。又普賜文武職事以上物。大赦天下。（中略）官人受財枉法。（中略）強盜竊盜。故殺人。私鑄錢。常赦所不免者不在赦例」（同9年5月19日条）等とある様に、頻発する災異、災変発生自体の責任が聖武天皇個人の不徳に依るとしているのである。ここでは、飽く迄もその発生自体の責在予矣としているのであって、必ずしもその後には齎される民患の責任があると迄は言っていないのである。加えて、同記天平4年7月5日条の詔には「從春亢旱。至夏不雨。百川減水。五穀稍彫。實以朕之不徳所致也。百姓何罪焦萎之甚矣」、同記同6年7月12日条の詔にも「朕撫育黎元。稍



歴年歳。風化尚擁。圉圉未空。通旦忘寐。憂勞在茲。頃者天頻見異。地數震動。良由朕訓導不明。民多入罪。責在（予）一人。非關兆庶」という件があって、特に聖武天皇にあっては一貫して朕撫育黎元と言う意識が強固であり、王朝の主権者としての政権の性格が前面に押し出されているところが特徴的である。幾多の災異に依って多くの人民が被災しているという現状を認め乍ら、そうした天変地異の発生自体は天皇の徳を以ってしても止められないものの、それに依って齎される災害に関しては、全ての責任を天皇自体の不徳や訓導不明であるとしているのは、そうした災害より人民を救済することの出来得る地上で唯一の超越した王権の立場、政権を担当する正当性を鮮明にする意図が強力に示された事例であると判断されるのである。ただ、上記の如く、同じ聖武天皇の治世下にあっても時期に依り微妙な変化は感じ取ることが出来るのである。早い時期には、民患の責任をも自らの責任であると考えていた兆候もある。ただ、實際上数々の災異が頻発する中であって、民患の責任迄をも王権がカバーした結果、その救済がスムーズに運ばなくなって行き、兆庶よりの救済の期待に十分応えられないと言う事態だけは避けたいとの思惑があったものかもしれない。しかし、何れにしても、これらの諸点は、有富純也氏<sup>(18)</sup>が指摘する様に、中国由来の儒教的災異思想の反映であると言っても良いであろう。それは、咎徴の語が示す如く、それ自体が中国古代に於ける書経の一編「洪範篇 九疇」の一つ庶徴に由来する思想であるからである。そこには「庶徴、曰雨、曰暘、曰燠、曰寒、曰風、曰時」とある様に、それは時と共に起こる様々な自然現象を指し、その「疏」には「庶、眾也、徴、驗也」とある如く、庶徴とは、人事の得失に依り天から下される色々な象徴のことである。<sup>(19)</sup> 杉本忠氏<sup>(20)</sup>に依れば、咎徴、災異と瑞祥とは対蹠的な存在であり、咎徴自体は君行の是非に依り、陰陽、調和・不調和に従って風雨、水旱、寒暖が適切に、或いは偏在した形で出現するとした庶徴の思想の内、悪い方の現象が出現する場合であるとする。咎徴は、本来あるべきものが有無両極端な場合の災いであるとし、災異は君主の行ないの悪いことに依る陰陽不調和が原因で起こる災いであるものの、怪異なる異変という意味をも含むことで、良い意味の異変である瑞祥に対置するべきものであるとしている。そうであるとするならば、聖武天皇は「續日本紀」に見られる「天下」とか「國家」と言った認識、つまり外形的には中国からは自立した独自の小宇宙を目指し乍らも、遣唐使・留学生（僧）派遣、総国分寺（東大寺）・国分寺（僧寺・尼寺）創建に依る仏教興隆、宮都造営、東北経営、そして律令を使った法治的、中央集権的な国家体制確立と言った自らの、中国由来の諸政策が儒家思想とは相容れないことに気が付いたということなのかもしれない。7世紀中葉には、孔穎達に依る「五経正義」が撰定され、更に永徽年間に於ける賈公彦の「周礼疏」、「儀礼疏」の撰定を受けて七経の正義が完成し、漢唐訓詁学の成果が遣唐使、留学生、渡来人等に依り日本へも齎されていた可能性はある。聖武天皇がそうした唐代の完成された比較的理解し易い注疏を基に、儒教的災異思想を自らの治世へと導入し、政策的に展開させていたと見ることが出来得る。そうであるからこそ、思緩死愍窮以存寬恤なのであり、思布寬仁以救民患となるのである。それは、日本で起こる災異の原因自体は天皇の不徳、薄徳にあるかもしれないが、その解決法も又、天皇に依る君行を適切に措置、修正し、陰陽を調和させることに依ってのみ図ることが出来得ると人々に説明することが可能となる。民患を救うことができる地上で唯一の存在が天皇であるとし、その為の諸施策が天皇の寬恤、寬仁の名目の下で実施されるのである。この様な思想は、聖武天皇の前代、元正天皇の時代には既に見受けられるものの、<sup>(21)</sup> 聖武天皇のそれとは若干ニュアンスが異なる。「續日本紀 卷八 元正天皇」養老5年（721）2月16日条では、直接

的契機としては前日に起こった「大藏省倉自鳴有聲」という変異、同7日の地震発生を受けて、「詔曰。朕德菲薄。導民不明。夙興以求。夜寐以思。身居紫宮。心在黔首。無委卿等。何化天下。國家之事。有益萬機。必可奏聞。如有不納。重爲極諫。汝無面從退有後言」と記述し、德菲薄という認識自体は聖武天皇と同じであるが、女帝であった元正天皇自身が天下、国家経営に関することは公卿より下級官人に至る迄の官僚の協力が無ければ不可能であると、更に、「有益萬機。必可奏聞」というのは如何にも彼女に国家経営に対する方針が定まっていなかったのかを推測させる表現ではある。正史の記述であるが故に、一定の信憑性を持った話ではある。その官人に対してさえ天皇が必ずしも信頼を置いていなかったことは、「直言盡意。无有所隱。朕將親覽」（同記同17日条）という記載よりも窺うことが出来る。当時、国家的な危機に際しても、官僚組織が適切に機能していなかったらしいことは、直言、所隱、又同日条に於いて続けて記される、「公卿等奉勅詔退。各仰屬司言意見」と言った表現よりも窺えるが、これらは彼女が実際には政治を親覽していなかった事実を反映しているものと類推される。それに加えて同記天平9年5月19日条にある官人受財枉法に依って、官人の不正行為が続日本紀にも登載される程、看過できない状況であったことは、災異に関する正確な情報の奏聞、天皇への事実の伝達すらできてはいなかったことを示唆しているのである。ただ、この年（養老5年）は前年8月に病死した藤原不比等より、正月に従二位右大臣に補任された長屋王への政権移行期に当たり、そうした政治情勢も反映されていた可能性もある。元正天皇が目指したものは「百王不易之道」（同記養老5年3月9日条）であったが、そこにも「聞之舊典。王者政令不便事。天地譴責以示咎徵。或有不善。則致之異乎」（同記同2月17日条）と記される様に、儒教的災異思想が見られる。そこには咎徵の語で示される君行の是非が詔の中でも非常な問題として指摘されていて、天地譴責を避ける法として彼女が参照していたものが舊典、即ち尚書（書経）や五経正義と言った儒家思想の經典であったのである。然も、「亦猶風雲氣色。有違于常。朕心恐懼。日夜不休」（同記同日条）という事態が事実であればこそ、その理由が舊典、就中、中国の古典に求められていたことは、未だ記録蓄積が希薄な当時の日本にあっては極自然な成り行きなのであって、こうした事例が大きな災害が発生した後に於ける中国古典中の該当記事涉獵や、それらを根拠とした未来予想図構築と言った行為に先鞭をつけたことは、この後の日本に於ける災害対処の文化論、日本人の災害観を考究する上で大変意義深い事象である。<sup>(22)</sup>

#### 4. 古代に於ける疾病よりの実体ある人民救済

ところで、当該期に於ける「消除災害。安寧國家」（「續日本紀 卷十二 聖武天皇」天平7年5月24日条）とした施策は、天皇に依る制節謹度と言う政治姿勢と共に「百王不易之道」（同記養老5年3月9日付の詔）を構成する一環であったものと推測する。制節謹度は、十三経の一つである「孝經 諸侯章第三」に見られる「制節謹度、満而不溢」であり、先に指摘した儒教的災異思想とも合致する、王権にとっては実践可能で、尚且つ、誰の目にも分かり易い政策であった。抑々、8世紀段階に於いて災害の範囲に入るものとは一体何であったのであろうか。同記養老5年正月27日条にある「災異消上。休徵叶下。（中略）若有風雷雨震之異」という記載よりは、自然現象に対する無力感や従順的な姿勢を窺うことも可能であるが、そこでは自然現象の内、常とは異なる現象が災害として想定されていたことを確認することが出来る。既に文武天皇期には、「陰陽錯謬」〔同記慶雲

2年（705）4月3日条〕とか「陰陽失度」（同記同8月11日条）と言った表現法にも見られる如く、陰陽不調和に依る水旱、炎旱（災害）発生と言う認識も既に存在していたことが窺われ、**儒教的災異思想の導入が7世紀後半に迄遡る事の出来る可能性もある**。又、同記養老5年正月27日条所載の詔では「文人武士。國家所重。医卜方術。古今斯崇」、同天平2年3月27日条にある太政官奏では「陰陽醫術及七曜頒曆等類。國家要道。不得廢闕」と言う件もあって、医学、卜占、それに方士が行なう天文、曆譜、五行、形法等、専門的な技術（者）やその教授者の育成が重要であるとしている。これらの技術は災異に対応、応用される技術でもあることから、その中に医学が位置付けられていたことは、疾病対策もまた、災害対応策の一環として見ていたとすることが出来る。

そしてこれには、人民救済の実体を伴ったものと、そうでないもの、つまり神仏への祈願の2種類が存在する。但し、この分け方は今日的な評価法であって、当時にとってはその様な区別が実態として認識されていたとは言い難いかもしれない。少なく共、為政者側に於いて、その両者は一体の政策として見られ、どちらも現実的で物理的な効力を持った政策として認識されていたものと考えられる。そうであるからこそ、「詔曰。四月以來。疫旱並行田苗焦萎。由是。祈禱山川。奠祭神祇。未得効驗。至今猶（獨）苦。朕以不德實致茲災」（『續日本紀』卷十二 聖武天皇 天平9年5月19日条）として、神祇への祭祀で効力が十分に発揮されず苦悶する聖武天皇の姿が描写されたのである。

先ず前者では、①として賑恤、賑給の量加がある。「續日本紀」卷十二 聖武天皇 天平7年5月23日条では、その対象を老年鰥寡獨孀篤疾等の事情に依り自存不可能な者とし、100歳以上には穀1石、80歳以上には穀6斗、その他は穀4斗の支給とし、<sup>(23)</sup> 更にその房の徭を免除した上に、田2町を支給して養（資）物とした。「疾之徒」に対する所在官司に依る量加賑恤（給）は、不能自存な者という条件が付されていることよりも、今日の生活保護制度、或いは労働災害、健康保険制度、障害者自立支援制度的な考え方の先駆けとも言うべきものであろう。特に量加する相手が疫民である場合、彼らは事実上農作業に従事不可能な人々であり、放置すれば疫飢之民となって疫死者の拡大にも繋がるという認識の下に濟民命目的で行なわれたものであるが、防疫体制の整っていない当時のあつては、「百官官人患疫（疾）也」（同記同9年6月1日条）という事態は国家経営を危機に陥れる可能性があるという危機感とその根底に存在していたことが窺われるのである。実際、同記同日条では、百官官人患疫（疾）也とする記述に続き、同10日には大宅朝臣大国が死去したのを始めとして、翌日には大宰大式小野朝臣老、同18日には長田王、そして同23日には中納言多治比真人縣守、同7月5日には大野王、同13日には参議兵部卿藤原朝臣麻呂、同17日には百濟王郎虞が死去したとする記事を載せ、朝廷部内に於いても大宰府管内諸国で多発していた疫瘡が長門国、若狭国、大和国、伊賀国と言う様に東進して来た疫氣として捉えられていたことが知られ、量加賑恤（給）を始めとした措置が講じられていたのである。又、これと関連した政策に義倉がある。義倉は「皆取戸粟以爲義倉。是義倉之物。給養窮民（中略）不得他用。若官人私犯一斗以上。即日解官」（同記慶雲3年2月16日条）として、緊急時の窮民救済用の穀物貯蔵、放出の制度であったが、これが疫病の流行時にも機能したものであったのかどうかには就いても検討する必要がある。「類聚符宣抄」第三 疫病<sup>(24)</sup> 所収に依る、天平9年6月26日付の太政官符（東海、東山、北陸、山陰、山陽、南海道等に所在する諸国の国司に充てた命令書）では、「合臥疫之日治身及禁食物等

事深條」として、これら諸国の国司に充て「赤班瘡」流行に関して、それに対処する上でのかなり詳細な指示を与えている。その内容は、「初發」から「病愈」に至る迄の具体的な症状、罹患者への具体的な対処法、罹患者の療養法、罹患者の食事法、罹患者に対する「丸散等薬」の使用禁止と曾熱有る者に対する「人參湯」の処方等、7項目に就いてであった。この年は、4月以来、京や畿内に於いて疫病が流行して多くの死亡者を出したとしているが、上記の様に、「續日本紀 卷十二 聖武天皇」の記述に依れば、同5月に入り大宰府管内より発した疫病が東進し、都にあっても「百官官人患疫（疾）也」と言う深刻な事態へと発展していたのであった。これを受けての、日本の殆んどの地域を対象とした緊急通達であって、都へ被害が齎された段階に於いて、初めて事の重大性に気付いたといったことなのであろう。同太政官符では、続けて「仍條件狀。國傳送之。至宜寫取。即老郡司主帳已上一人充使。早速（達歟）前所。無有留滯。其國司巡行部内。告示百姓。若無粥饘等祈者。國量宜賑給官物」として、国司に依る当該符の書写と、それらを以てした国司より郡司に対する速やかな内容通達を指示すると共に、国司自らが任国内を巡り、直接当該7項目に就いて百姓に告示する様、求めている。これは朝廷が各地に於ける疫病流行に関する正確な現状把握を行なうことと、流行拡大阻止に向けての措置を現場で取らせる目的であったものと考えられる。識字率の著しく低い社会にあつては、国司自身に依る火急で直接的な対応が必要であると判断したものであろう。更に続けて、國量宜賑給官物とあるが、罹患者へ与える粥饘等の食材が無い場合には国に備蓄してある穀物の中より賑給を実施する様に指示しているが、これが義倉に拘わる貯穀物であったであつた可能性もあるかもしれない。

②には「加湯薬」がある。湯薬とは2種類以上の生薬（粗切、中切、細切したもの）を混合調剤し、患者が服用する為に、煎じる量毎に分包したものを指す。一般的に言う煎じ薬のことであるが、3世紀中葉の西晋の政治家李密が司馬炎に充てた上奏文「陳情事表」には、「臣密言。（中略）臣侍湯薬、未嘗廢離」、南北朝時代の官人顔之推に依る家訓「顔氏家訓 教子篇 第二」<sup>(25)</sup>（6世紀）には、「當以疾病爲論、安得不用湯薬針艾救之哉」とあつて、古くは湯治や服薬と言った治療行為全般を指し示す用法もあつた。現在では、煎じ薬としては葛根湯、乙字湯、大黃甘草湯等が知られる。<sup>(26)</sup> 源順撰に拘わる日本最初の分類体百科辞典である「二十卷本 倭名類聚鈔 卷第十二」<sup>(27)</sup>の「香薬部第十八 薬名類第百五十五」（930年代の成立）に依れば、「湯薬」としては「諸家方云」として、皇子湯（王子湯、治下痢）、小豆湯、白石湯、大黃湯、破棺湯、三皮湯、石榴湯（治痢）、杏人湯、犀角湯（治脚病腫）、鯉魚湯、五香湯（治丁腫）、葵根湯（治渴）、大豆湯（大豆紫、治産後中風）、走馬湯（治下痢）、大棗湯（治吐血）、厚朴湯（治霍乱）、理中湯、麻黄湯、梁米湯、竹皮湯（治衄血）、離瘡湯（治瘡）、桂心湯、龍骨湯、青龍湯、玄龍湯、白虎湯、伏苓湯、麻子湯、生薑湯、當歸湯、甘草湯、瞿麥湯（治胞衣不出）、救命湯（治上氣）、遠命湯、還魂湯、九盞湯、馬道湯（治下血）、三沸湯、五木湯等、39種類もの薬名を登載している。これらは10世紀初期段階に於けるものであるが、実際にどれ程の湯薬が人民へ処方されていたのかを知る手掛かりは無い。ただ、「續日本後紀 卷八 仁明天皇」<sup>(28)</sup> 承和6年（839）閏正月23日条には、「勅。如聞。諸國疫疾。百姓夭折。宜令天下國分寺。限七ヶ日。轉讀般若。兼遣僧醫。隨道治養。又令郷邑每季敬祀疫神」という記事があり、湯薬も民衆に対してより身近な存在であつた僧医、医師僧、医僧等と称された医学の知識を持った僧侶の手で民衆の患者へ処方されていたことが考えられる。然も疫疾の発生に際しては、予防措置として僧医が予め該当地域へ派遣されることが天皇の詔に依って命じられてい

る点に注目したい。隨道とあることよりも、漢方に基づいた一定水準の医学知識、又、太政官符等に依る太政官よりの下令、医疾令等の法令に依拠した対処法が、僧医の場合にあっても採用されていたことが類推されるのである。<sup>(29)</sup> 抑々職業としての医師<sup>(30)</sup>の存在は、既に諸官衙、<sup>(31)</sup> 諸国に於いて奈良期～平安初期には見られるものの、官医としての彼らが民間の患者の治療に直接的、積極的に当たっていたとは考え難い。<sup>(32)</sup> 逸文より復元が図られている医疾令に於いても、僧医に関する明確な規定は無く、彼らが民間に於ける医療行為従事者として存在していたことが推測され、政府も医療と宗教行為とが交錯する部分に関しては重大な懸念を持ちながらも、彼らを民衆の治療に積極的に利用せざるを得なかったのである。時期は大分下るが、文政5年(1822)正月に刊行された医師奈須恒徳の「本朝医談」<sup>(33)</sup>に依れば、「醫師の僧綱になる事ハ、醫學に長じ脈經に明なる上、摩訶止觀の病患境<sup>(34)</sup>ハ、病根を世間出世に論決したる教<sup>(35)</sup>なれば、醫師たるもの、叡山にのぼりて、止觀の幽致を知て、法脈をゆるされ、たるよりなりと聞り、只止觀のミならず、道の玄妙ハ、正法眼藏にあるなれば、其徹底を座主より印可されしなるべし、鑑真失明の後、藥物の眞偽を嗅て別ちたりと、正法眼藏を得にあらざれば、此域にいたるべからず」とあって、僧医の条件としては、医学知識だけではなく、法薬としての仏法の理解を深める必要があるとしている他、臨濟宗の大慧宗杲や曹洞宗の道元が説いた正法眼藏を基本としたスタイルが必須の要件であるとしているのである。更に、薬物に関する眞偽判定を行なえるだけの専門的な知識も又、必要であると説いている。奈良時代にその様な人材がどれ程存在していたのかははっきりとしない。僧医の具体的な事例として挙げるならば、「續日本紀」に依ると、僧法蓮(沙門法蓮)は「褒鑿術」、豊後国の野に四十町を支給され〔同記大宝3年(703)9月25日条〕、「賜宇佐君姓」(同養老5年6月3日条)等、評価の高い僧医の一人であったらしいが、「精鑿術。濟治民苦」(同記同日条)とあることから、患者の治療に一定の効果が認められていたものと考えられる。そして来日した鑑真和上も又、聖武天皇の皇后であった光明子の不愈に際しては「所進醫藥有驗」として、大僧正、大和上(都)の位、号と共に、備前国に水田百町を施入されていること、並びに「以諸藥物令名眞偽。和上一々以鼻別之。一無錯(アヤマリ)失」〔同記天平宝字7年(763)5月6日条〕と言った記載より、既に唐の揚州に於いて高度な医学、薬学に関する知識を修めていたことが類推される。聖武天皇崩御直前に於ける同記の記事に於いては、「遣醫師。禪師。官人各一人於左右京四畿内。救療疹疾之徒」〔同記天平勝宝8年(756)4月29日条〕とあるものの、崩御(同記同5月2日条)直後の記事には「奉爲先帝陛下屈請看病禪師一百廿六人者。宜免當戸課役」とあることから、庶民への医療行為の提供に比して、聖武天皇個人の治療に際しては国家的に如何に多くの僧医が動員されていたのが理解されるであろう。彼らが当時の日本に存在した僧医の殆どであったという推測も成り立つかもしれない。ここには、朝廷に奉仕した筈の官医の姿を窺うことができない。その理由には、官医の人員自体が少ないと言う以上のものが存在していたのではなからうか。当時、職種として医師と僧医(禪師)とは区別されていたものの、「禪師法榮。立性清潔。持戒第一。甚能看病。由此。請於邊地。令侍醫藥」(同記同5月23日条)とある如く、医療行為自体に関しては大差が無いことが知られる。ただ、僧医に於ける看病の行為とは、医師の場合とは違い、単なる治療、投薬行為のみを指すものではなく、三聚淨戒、つまり摂律儀戒、撰善法戒、饒益有情戒の実践を通じた、苦悩する衆生の救済でもあるとするならば、看病行為自体が六波羅蜜の一部分を形成するという認識の下に存在した可能性もあろう。それが持戒第一表現の意味するところであったの

かもしれない。

僧侶が医療行為に従事することに関しては、「續日本紀」卷七 元正天皇 養老元年（717）4月23日条に「僧尼依佛道。持神咒以救溺（病）徒。施湯藥而療痼病。於令聽之。方今僧尼輒向病人之（令）家。詐禱幻恠之情。戾執巫術。逆占吉凶。恐脅耄穉。稍致有求。道俗無別。終生紆乱。三也。如有重病應救。請淨行者。經告僧綱。三綱連署。期日令赴。不得因茲逗留延日。實由主司不加嚴斷。致有此弊。自今以後。不得更然。布告村里。勤加禁止」とあって、「置職任能。所以教導愚民。設法立制。由其禁斷紆罪」の書き出しで始まる当日付の詔では、百姓に依る乖違法律行為と「小僧行基。并弟子等」に依る妖惑百姓行為と共に、当該僧尼に依る或る種の行為とが禁止されているのである。その行為とは彼らに依る医療行為自体を禁止したものではなく、それは於令聽之ものであって、寧ろ湯薬を使用した痼病（慢性の病気）に対する治療行為に便乗して病人の家で行なわれた「詐禱幻恠之情。戾執巫術。逆占吉凶」が紆乱を生じさせるとしているのである。僧医に依る治療行為とは、初期段階より湯薬を用いた物理的な医療行為と、禱、巫術、占吉凶と言った、患者の心理的な面を刺激する宗教行為とが併用されたものであった。朝廷はそうした僧医の行なっていた純然たる医療行為以外の宗教行為に関して、僧体のままでの従事には消極的であったことが知られている。つまり、「令義解」卷二所収の「僧尼令 第七」では、「僧尼上觀玄象。假説灾祥。語及國家。妖惑百姓。（中略）科罪」、「僧尼卜相吉凶。及小道。巫術療病者。皆還俗。其依佛法。持咒救疾。不在禁限」として、僧侶が仏教に基づく正当であると認められた宗教行為、純粋な医療行為以外の活動を行なうことに朝廷は否定的な姿勢を示している。ただ、典薬寮に於ける咒禁（じゅごん）師、咒禁博士、咒禁生の設置に見られる如く、朝廷に於ける官僚組織中にも道教に依る方術の技能専門職員が組み入れられていて、僧医に対してもこれ自体を禁止したものではない。<sup>(36)</sup>

次に、㊸としては大赦の実施がある。律の恩赦制度には、常赦、大赦、非常赦の3種があり、「日本書紀」卷廿五 孝徳天皇 大化2年（646）3月辛巳条に「緣造新宮。固不獲已。深感（減）二途大赦（ツミユルス）天下自今以後。國司。郡司。勉之勗（ツトメヨ）之。勿爲放逸（アタメク）。宜遣使者諸國流人及獄（ヒトヤ）中囚一皆放捨（ユルセ）」とする記載があり、新宮造営に際して初めて恩赦が実施されたとする。抑々「日本書紀」には恩赦と思われる行為は多くは記録されていないが、賞罰の内、罰を与えたという記述自体も多くは見られないのである。記録されていないということは、必ずしもそれが実施されていなかったことを意味するものではない。続く「続日本紀」に於いても、持統天皇の不豫に際して実施された〔「續日本紀」卷二 文武天皇 大宝2年（702）12月13日条〕のが早い事例であるが、災害発生に当たって恩赦が実施されたのは、同記慶雲2年（705）8月11日条に記される詔に出て来るものが初見である。そこには、「陰陽失度。炎旱弥旬。百姓飢荒。或陷罪網。宜大赦天下。与民更新。死罪已下。罪無輕重。咸赦除之」と記されている。では、一体何故災害の発生に際して恩赦が必要であったのかに就いては、はっきりとした理由は判明していないのである。犯罪者を放免した処で、被災者が救われる訳ではないのである。ただ、ここには一定の示唆が含まれていると考えられる。それは「百姓飢荒。或陷罪網」とする記載であり、直接的にはこの年の4月より始まる水旱、炎旱に伴う飢饉に依って、百姓が食物を手に入れる目的で窃盜、強盜（傷害）、私鑄錢鑄造、逃亡等を企てた結果、それが罪に問われた場合である。この場合には、その根本原因である災害の発生理由が「朕以不徳實致茲災」であり、それには「思布寛仁以救民患」が必要であるとの結論に達した場合には、天皇に依る恩赦の実施が理論的には整

合性を持つこととなるのである。しかし上述した様に、「續日本紀 卷十二 聖武天皇」天平9年7月23日条では、聖武天皇の詔中に「朕以惻隱。可大赦天下救此病苦」として、大赦の実施が指示されているが、当該事例では「孟子」の「公孫丑章句 上」に含まれる、「惻隱」という思想、つまり、「国家元首としての人民に対する憐憫の情の発現→大赦天下→救此病苦」、という時系列的流れを構成して、これに従えば、上記の如き大赦実施と疾病よりの人民救済と言う理論的な整合性が崩れてしまうことになる。この時には、上記の如く、多数の官僚、高官も疫死し、更に直接的には右大臣藤原武智麻呂の天然痘罹患という非常事態がその背景にはあったらしいことより、他の疫病流行、大赦実施の場合との単純比較は困難であるかもしれない。但し、何れにしても大赦の実施は直接的には一般人民の疫対策とは言い難い面もあり、必ずしも罹患者がその適用対象となることも限らないのであるが、ここでは災異、取り分け疫死者の発生時に行なわれることもあることに依り、暫定的にこの中に位置付けておく。

そして、④としては、貢納の免除措置が指摘される。これは大赦の実施とは異なり、疫病等に罹患した全ての人民が救済対象となる特質を持つ。天平7年8月、大宰府管内諸国に於いて**疫瘡大發**に伴って**百姓悉臥**と言う事態が生じ、それに対して朝廷は大宰府よりの申告に基づいた形で今年に於ける貢調の停止を許可している（「續日本紀 卷十二 聖武天皇」同12、23日条）。元々この年の前半期は**迺者災異頻興**（同記同年5月23日条）と言う状況であった処に、九州に於ける疫病発生であった。疫病が拡大した背景にも「年頗不稔」（同是歳条）があったが、夏から冬にかけての時期に「天下患豌豆瘡俗曰癩瘡」（同）として、都をも含む地域に於ける天然痘の大流行を齎したのである。概して、賑恤、賑給の量加、湯薬や医薬の給療と言った措置に比して、貢納が免除される頻度は極めて少ないと言うことが出来る。それは、疾病、疫病の流行が頻繁な当時において、更に国家歳入に直接的な影響を与える穀物の不稔、蝗害、水害、旱魃、大風、大規模地震等、自然災害の常態化していた環境下で被災者の実質上の救済に繋がる免税措置は、国家財政を揺るがしかねない行為であっただけに、余程の（疫病大流行に拘わる）非常事態であると為政者に依って認識が為されない限り、その実施は無かったと見ることが出来る。この点は、水旱等に依って物理的に穀物の収穫が見込めない場合、納税すべき穀物の現物が農民の手許に無い時の免租とは異なる手続きであろう。<sup>(37)</sup>

最後に、⑤としては、「施薬院」の設置と運営が指摘可能であるかもしれない。指摘可能であるかもしれないとするのは、その内容が尚、判然とはしないからでもあるが、それ以上に、現在の迄の処、それが都以外の地域に積極的に設置されたと言う事例が確認されず、全国規模での人民救済機関とは言えない面を有すると言う事情にも依る。施薬院自体は、仏教興隆に基づく慈悲の考え方に従って、聖徳太子が推古天皇元年（593）、難波の四天王寺創建に際し同寺四箇院（敬田院、施薬院、療病院、悲田院）の一つとして同寺内に設置したのが始めとされ、その後、光明皇后も養老7年（723）、悲田院と共に興福寺内に設けたとされる。続く平安京でも、左京唐橋南町西に設置されたとするのである。天長2年（825）には施薬院別当、施薬院使、施薬院判官、施薬院主典、医師等各1名の職員を規定し、「延喜式」では、京中の路辺で行き倒れた病人を收容することと、彼らに用いる綿等の分量とを定めている。施薬院使は康平2年（1059）以後、丹波氏の世襲となり、他の官職同様、家職としての性格が濃くなって行った。施薬院設置の趣旨は窮民、病民の治療、救済にあったとされる。「續日本紀 卷十 聖武天皇」天平2年4月17日条に記される「始置皇后宮職施薬院。令諸國以職封并大臣家封戸庸物充價買取草藥。毎年進之」とする記事よりは、こ

の時の施薬院設置が光明皇后の皇后宮職に付属したことよりも、彼女の積極的な関与を窺わせるものであるが、その設置や運営に拘わる費用は、大宝令では大納言以上の官人に与えられた食封の一つである職封、及び大臣家に支給された封戸の中から庸物を、全国規模で徴収して、草葉の調達費用とするとしていることから、当然のこと乍ら、反発もあったのではないかと推察されるが、そのことを窺わせる記述は、同記には記されていない。ただ、施薬院自体が、聖徳太子の場合にも、光明皇后の事例にあっても、仏教寺院内に設置されていたことに着目すべきであろう。つまり、それには無論、仏教上の慈悲の思想が色濃く反映されていたことは事実ではあるが、それ以上に、施薬院に配置された官医は平安時代にあっても1名であったが、抑々創立当初の施薬院に官医が配属されていたことすら確証は無い。従って、満足な形で患者の治療を行なおうとすれば、当時、民間医療を事実上担っていた、多くの僧医を動員せざるを得ない状態であったものと推測されるのである。それ故に、彼らが無償で参加し易い環境、寺の中であれば、医療従事者の確保が比較的容易であったという実際上の理由も又、奈良時代迄の施薬院が寺院内に設置、運営されていた大きな契機であつともとの類推される。上述の様に、僧医に依る治療行為とは、初期段階より湯薬を用いた物理的な医療行為と、禱、巫術、占吉凶と言った、患者の心理的な面を刺激する宗教行為とが併用されたものであった。朝廷はそうした僧医の行なっていた純然たる医療行為以外の宗教行為に関して、僧体のままでの従事には消極的であったことが知られているが、施薬院内での僧医に依る治療実施の際には、寺院内であると言う環境もあり、そうした患者の心理的な面を刺激する宗教行為もある程度は容認されていた可能性すらある。

## 5. 古代に於ける疾病よりの人民救済～神仏への祈願～

それでは後者の事例、人民救済の実体を伴わないもの、つまり神仏への祈願の場合はどうであろうか。「續日本紀」卷十二 聖武天皇 天平7年(735)8月12日、23日条では、大宰府管内に於ける疫瘡大發に関する記事が記録される。当時の日本にあっても、伝染病の流行は概して九州より拡散して東進することが多かったことが窺えるが、それは東アジアを交流する使節や商人、僧侶等の往来と深い関係があったのであろう。この時に発生した疫氣では、百姓悉臥という深刻な状況に至り、疫死者も多数発生していた。大宰府も彼らの救済に当たったが、思う様な効果は得られなかったらしい。それらは救療措置、賑給、加湯薬、停貢調と言った(物理的な)対処法である。それと共に試みられたのが、神仏の力を借りた救済措置であった。この事例の場合に見られるのは、「奉幣彼部神祇。爲民禱祈(祈禱)焉」(A)、「府大寺及別國諸寺。讀金剛般若經」(B)、「其長門以還(コノカタ)諸國守若介齋專戒(或)道饗祭祀」(C)の三つである。先ず(A)であるが、これは在地の固有の神力を利用した救済策である。律令制度導入以前の段階に於いて、朝廷や豪族(国造等)に個々に付属した伴部、品部、部曲、田部等は、大化改新以降、基本的には天智天皇の甲子宣や律令制度に基づいた公地公民制の下で消滅したとされることより、<sup>(38)</sup> この場合の彼部神祇とは、地方の農民集団、又、その村落共同体に於ける共通の祖先神を祀る社であるものと推測される。若しそうであるとするならば、この場合、そうした在来の個々の神を活用した奉幣が朝廷に依って個別に行なわれていたことになる。当時の国家レベルに於いても、神道は神社に依り神体や教義も異なること依り、大宰府管内でさえも、一律に纏めた形で祭祀を実施することが困難であったものか



もしれない。同記同9年5月19日条にある聖武天皇の詔には、「疫旱並行田苗燠萎。由是祈禱山川。奠祭神祇。未得効驗。至今猶（獨）苦。朕以不德實致茲災。思布寬仁以救民患」と言う一節があるが、ここで言う祈禱山川。奠祭神祇と（A）にある奉幣彼部神祇。爲民禱祈（祈禱）とが同じ内容を持った祭祀であったのか、否かに関しては確証が無いものの、この両者は共通してそのこと（災害、含疫病）が発生している現地、現場に、より近接した場所に於いて執行されていたと見られる特徴を有する。これは、都に所在する山川や神祇等ではなく、飽く迄も現地で行なわれるという点に於いて、寺院での經典を用いた手法とは全く異質なものであった。同記同4月19日条にある「大宰管内諸國。疫瘡時行。百姓多死。詔奉幣於部内諸社以祈禱焉」と言う記載よりも、奉幣の執行が大宰府管内で命じられていたことを窺うことが出来る。更に、同記同7月23日条所載の聖武天皇詔にも「比來。緣有疫氣多發。祈祭神祇。猶（獨）未得可」とあって、災異にあっては飽く迄も在地の神祇の神力で対処し、それでもどうしてもならないと判断された時になって初めて、僧侶に依る法会を実施させたと見られるのである。仏教寺院を動員した災異への対処法は、当該事例の如く局所的な危機に対応する場合には行なわれず、国家的なレベルでの消除災害を祈願する場合、つまり危機が畿内、京師に迄波及すると判断された場合に至ってから、初めて実行されたとすることができる。災異発生に際して第一義的に現地の神祇が動員されたのは、天皇の存在自体が神話に基づく神の子孫であって、その総攬者である天皇よりの依頼に基づく奉幣、祈禱行為を以ってしても効力が無いと判断された場合に、朕以不德實致茲災と言う天皇の意志が発現され、その時初めて実体のある政策が次々と打ち出されて行ったものと推測されるのである。（B）は仏の力を借りた救済策である。朝廷は大宰府に命じて管内にあった朝廷と縁のある大寺を始めとした諸寺に対して金剛般若經の読経を命じている。金剛般若波羅蜜多經は般若經典の一つで、特に「空」の文字を用いることなく「空」を説く經典である。一方、都では「於宮中及大安。藥師。元興。興福四寺。轉讀大般若經。爲消除災害。安寧國家也」（同記同5月24日条）、「請僧六百人于宮中。令讀大般若經焉」（同記同9年5月1日条）の如く、唐の玄奘訳に依る大般若波羅蜜多經を転読させる事例が見受けられる。大般若波羅蜜多經は六百巻と膨大な分量の為に、儀式用の転読が常であった。この内後者は、「大宰管内諸國。疫瘡時行。百姓多死」（同記同4月19日条）を受けての疫病発生に対する措置である。「續日本紀 卷三 文武天皇」慶雲2年4月3日条では、水旱に伴う年穀不登に際して「宜令五大寺讀金光明經」（天候不順）とあって、四天王、弁財天、諸天善神等に依る国家鎮護の性格を持った金光明最勝王經を読ませている。<sup>(39)</sup>しかし、これらの僧侶を使った事例は全体として見ると非常に異例な対応であった。朝廷の対応としては、余程の国家的な危機意識を抱く様に至らない限り、僧侶を動員した転読等を行なわせることはなく、賑給に依り対処していたのは、上記に於いて指摘した物理的な対応の場合と同様であったと言うことが出来るのである。その実施基準は、都へ疫病が飛び火するか、否かというものであったものと推測することが出来るものの、確認される事例が少ない為、推測の域を出るものではない。（C）は、道饗祭（みちあへのまつり）の執行に依る対処法である。道饗祭（四境祭）は、鬼魅の類のもの、特に後述する「えやみの鬼」が都や宮廷に入り込むのを防ぐ目的の祭儀であって、それらを道上に於いて饗応するものであった。その内容は、「令義解 卷二」所収の「神祇令 第六」に依れば、毎年6月（季夏）と12月（季冬）の吉日に京城の四隅（四方の京極大路）の道上に於いて八衢比古（やちまたひこ）、八衢比売（やちまたひめ）、久那斗（くなど）の三神を祀り、その路上で怪物や妖物を饗応し、それらが都へ侵入するのを防ぐ為

に行なった祭事であって、左右の京職に依って執り行われ、卜部等がそれらを祀った。当該三神は低級な精霊神と評価されるが、八衢比古、八衢比売は道祖神の源流であるとされている。道祖神は「古事記」に見える塞坐黄泉戸大神、及び猿田彦神話、中国に於ける道祖神信仰が起源であり、それらが結合したものであるとも説明されるが、本来は疫病、悪霊の侵入阻止の目的で集落の入り口や道路に祭られたものである。道饗祭は四角祭と合わせて四角四境祭と称したが、疾疫の発生時には、地方に於いても執行されたとする。<sup>(40)</sup>これが道祖神の直接的な契機であったのかもしれない。「續日本紀 卷三十 稱徳天皇」宝亀元年（770）6月23日条には、「祭疫神於京師四隅。畿内十塚」とあって、道饗祭の萌芽とも受け止められる祭儀の記述を行なっているが、これだけからではその実施動機を究明するのが困難である。何故このタイミングで疫神を京、畿と外界との境界領域に於いて祭ったのであろうか。次の光仁天皇の代に入っても、「遣使祭疫神於五畿内」（同記宝亀8年2月28日条）、「大穢。遣使奉幣伊勢大神宮及天下諸神。以皇太子不平也。又於畿内諸界祭疫神」（同記同9年3月27日条）の2回に渡って疫神を畿内とその外界との境界領域に於いて祭るという行為を見ることが出来る。更に、これは国家の積極的な関与に依る「官祭」と見ても、良いのであろうか。桜井龍彦氏<sup>(41)</sup>が指摘する様に、これが疫病の境界域での侵入防御策であるとするならば、同記宝亀元年6月24日条に記される「京師飢疫。賑給之」をどの様に解釈すべきなのであろうか。既に都へ侵入してしまっている疫病を境界領域で防御する意味は全く無いと考えられる。道饗祭自体は境界領域に於ける祭祀であり、これは日本人が古来より異質な者、外来の者に対して行なって来た、悪鬼を水際に於いて防衛しようとした措置の一環であると見られるのである。具体的な事例として挙げられるのは、北陸地方に着岸する高句麗や渤海国よりの使節に対して、王権が都の鬼門に当たる気比神社（福井県敦賀市）や気多神社（石川県羽咋市）の神階を急速に引き上げて、それらに対処しようとしていたことである。<sup>(42)</sup>当該事例では、道饗祭が都ではなく、長門以還諸國守若介とある如く、九州と都との防衛ラインを、本州側最西端に当たる長門国に迄押し広げ、そこを基点とした宮都の防衛認識を有していたことが分かる。しかも、都へ至る重層的な防衛体制を敷いていたとすることができるのである。ここでは更に諸國守若介齋專戒（或）道饗祭祀としている様に、これら諸国の守、介自身が齋專戒した上で祭儀を執行する様に命じており、その意味に於いては嚴重な措置であったとも言えるのである。ただ、これは非常時にあつての都中心の宮都防衛ライン構築以外の何者でもないと考えられ、伊藤信博氏<sup>(43)</sup>の指摘にある如く、当該事例を以つて、朝廷が全国支配を行なっていたことを看取することが出来るとか、況してや結界観念を持っていたとするには材料不足ではある。若し当時、朝廷に明確な結界観念が存在していたとするならば、都へ至る重層的な防衛線の構築と共に、目に見える形での城壁も持たない宮都自身を守るべき結界を設定しなかったのは何故なのであろうか。この点に対する説明、究明が鍵となるであろう。

更にこの後、平安期に入ると、神祇官に依る御卜、陰陽寮に依る占申、と言った占いの手法を用いた疫病発生の予防的措置が講じられる様になって行くのである。「類聚符宣抄 第三 符異」所収の長保4年（1002）10月5日付の東大寺充左弁官下文では、東大寺よりの解式に依って上申された現象「去九月廿一日巳（之）時。大鍾温水如露流。申時。大佛身悉潤濕。自頭如露而降。如水流蓮華座上」を陰陽寮で占った処、「外西方國。非有兵革疾疫事。丑寅未申方有兵革歟」とする結果を得た。この時、疫病の流行は予測されなかったものの、丑寅未申方向よりの戦乱発生の予測が成立し、朝廷はこれを受けて、①東大寺に対し寺中の淨行僧五十口を動員して同22日午二點より

七日間、仁王般若經の転読を大仏の前で行なう様指示し、②供養祈として日（口）別白米一斗を運送する様、大和国へ下知し、③「攘災孽於未萌。期和平於無爲」、つまり災いの芽を事前に摘み取り、無事、無為を祈念したのであった。

次いで、万寿3年（1026）5月に於ける宇佐八幡宮での恠異発生を受けて採用された措置に関し検討をする。この恠異とは、同年3月13日の申時に発見された「宇佐宮西門南外腋御幣殿東方柞木俄枯。件木茂盛大樹也。而俄以枯了。一葉無青」と、同17日の辰時に確認された「鴨一雙集南樓上」とする二件の現象とであった。これを受けて、先ず宇佐八幡宮よりそれらの内容を記した同3月17日付の移式文書〔後掲の（G）に依れば牒式であるとする〕（A）が同宮の所在する豊前国の国司に充てて発給され、同国司はそれを記録して同20日付で大宰府充ての解式文書（B）を発給し、更に大宰府はその内容を認めて同23日付の太政官充て解式文書（C）を作成して官裁を申請し、都へ送信したのであった。何故、宇佐八幡宮よりの報告が同17日付になったのかは分からないが、神木の枯死だけでは上奏の判断とは至らず、寧ろ「鴨一雙集南樓上」の現象の方が、より不吉であり深刻であって、それを関連付ける為に数日前の神木枯死現象を持ち出したものか、又は鴨の方の報告を行なう序に枯死現象も記したのか、その何れかではあろう。（C）自体は同3月下旬か翌4月初旬には京都へ到着したものと推測されるが、それは直ちに神祇官と陰陽寮とに回送され、夫々に於いて卜占を行なう作業が実施された。その結果、同5月9日付で両所に依る卜占の文書が起草されている。神祇官に依る卜文（D）では、「若有崇歟。推之恠也。可有疫癘兵革歟。并依彼宮司等神事違例崇事歟。但兵革從酉未申方可有歟」として、当該恠異発生の原因が宇佐宮の宮司等に依る神事の違例であるとし、現地での現象が祟りを伴う恠であるとの判定結果を出し、更にそれが疫癘兵革を齎すものである可能性を示唆しているのである。一方、陰陽寮に依る同日付占文（E）に於いては、特に神木の突然の枯死現象の原因が宇佐宮の宮司自身にあるとし、それは丑未年生まれ的人物に依る病患を憂うことであると判定している。結局ここでは、「推之。天下非有疾疫之事。坤艮國有兵革之事哉」として、兵乱の発生のみを予測する結果となったが、それは「恠日以後廿日內及六月七月十一月節中庚辛日」には「慎之」ことに依って「無其災哉」となるともしている。これら（D）、（E）を受けて、太政官ではこれを先例の考勘を行なう官内の外記局へ指示し、宇佐八幡宮に於ける恠異に関して以前に祈祷を命じた先例を調査し、同5月9日付で大外記清原真人に依る勘申状（F）が作成された。ここでは、長保5年12月7日の記録として、宇佐八幡宮と石清水八幡宮とで夫々宮司より恠異の報告があり、神祇官での御卜、陰陽寮での占申の結果、やはり兵革疾疫出来の予測が示された結果、同12日より廿一社への奉幣が決定されていた。実際、同日には一条天皇の八省院への出御があつて、伊勢大神宮への奉幣他が実施されたのである。恐らくこの後に開催された仗議では、この先例の存在を受けて諸国の国分寺と定額寺に対して、撰んだ吉日の3日間、仁王般若經転読を命じることとしたのである。これに際して、同年5月13日付で五畿内七道（東海、東山、山陰道）諸国司充太政官符（G）、山陽道諸国司充太政官符（H）、南海道諸国司充太政官符（I）、そして大宰府充太政官符（J）の4通が起草された。「類聚符宣抄 第三 恠異」に所収された、何れも同日付で発給された（G）～（J）であるが、それらの内容は殆んど同じである。そこでは、此の間の経緯を記した上で、「夫消災孽於未兆。莫先佛母之威神。期福祚於方來。豈如經王之妙力」（G）、「夫消災塗於未兆。莫先經王。期福祚於方來。不如佛母」（H）、「夫消災塗於未兆。莫先經王。期福祚於方來。豈（不）如佛母」（I）、「夫消災塗於

未兆。莫先佛力。期福祚於方來。不如神符」(J) と言う様に記載上の微妙な差異があるが、同日付で作成され乍ら、これが何に基づくものであるのかははっきりとしない。(G) の冒頭には、「各別作」とあることより、(G) が正本であって、それ以外の太政官符は夫々の地域特性に鑑みてその内容が一部改変されて行ったものと考えられる。例えば、南海道諸国司充ての(I) は、他の3通に比して著しく内容が簡略化されており、特に仁王般若経を転読させる寺院も指定されていない。それは神祇官に依る從酉未申方、陰陽寮に依る坤艮國とする兵革出来の予測が成された、都から見た方角と南海道とは一致していたものの、疾疫発生の先例とも考慮した結果、元来その発生の可能性の低かったことが、この様に略式の内容を持った太政官符が形式的に発給されていた大きな理由ではあろう。それとは逆に、宇佐八幡宮を擁する豊前国を所管する大宰府に対しての(J) では、他の3通には無い四王院に於ける修善祈禱を命じた上に、「兼令宮司嚴加炳誠。專竭如在之礼。莫致違例之徵。自餘祈禱。濫故勤修者。府宜承知依宣行之」とする指示をも与えているのである。これは、原因を発生させていた宇佐宮を管轄下に置く大宰府としては当然の措置であったとも受け取れる。それと共に、古来より種々の兵乱や疫病が九州を起点として都のある東方へ迫って来たと言う歴史的な経緯も又、その潜在的な理由としては大きかったと考えることも出来得る。然しながら、これら4通の太政官符に共通している思想は、「夫消灾孽(涂)於未兆」と言う一点に尽きるのであり、それは災異の発生を出来る限り「件恠所」(E) に於いて、萌芽の段階に於いて摘み取ることであった。それ故、通常とは異なるちょっとした変化、現象を事前に捉え、それを神祇官と陰陽寮とに依る卜占が予防的措置として重要な役割を演じると言う様に人々の認識が平安期に変化して行った点である。これは、上述した結界意識の極まった姿であって、災異自体の発生を現地(件恠所) で未然に抑え込もうとしていたと言う意味に於いては、それを一歩推し進めた形のものであるとすることができるのである。ただ、大宰府の報告(C) より、実際に太政官符(J) が大宰府に到着し、その官裁を実行に移す迄の時間が丁度2カ月間あり、その間の時間的整合性を、どの様に捉えていたのかを考察してみる必要性もある。

翌万寿4年6月にも、東大寺に於ける恠異が発生し、ここでも恠所に於ける対処を行っていた。これは、同10日辰時に「東大寺御塔上少(小)虫出集恠異」であり、早速陰陽寮に依る占申、吉凶の判定が実施された。それに依ると、「非慎 御國家御藥事。天下有疾疫之憂坎」とこれを推し、「早被祈禱。無其咎坎」と勘申した。これを受けて、翌7月5日付で後一条天皇に依る詔が発せられ、そこには「如此之災平未兆亦拂退給幸古止者。大神乃御助恵仁依へ之止天祭所念行天祭。(中略) 其災殃平未萌亦消除幸志安賜天。海内清肅尔志天」という部分があって、やはり祈禱を実施する事に依って、災異を萌芽の段階に於いて摘み取るという方針を明らかにしているのである。そして、同年8月8日付の東大寺充左弁官下文では、8月11日午尅より7日間、大仏の前に於いて仁王般若経を転読することを命じたのであった。そこにも、「攘灾涂於未兆」という思想が反映されていたのである。加えて、同日付でこれを支援する目的で、大和国に対して所在官物の中より「請僧供祈黒米參拾伍斛」の運送を左弁官下文、並びに太政官符に依り指示した。この様に、平安期に入ると災異の予防的措置やそれに伴う財政出動の方に専ら力点が置かれる様に変化して行くと言う特徴を有するに至る。

## 6. 疫を巡る文化論

日本書紀中に於ける「疫」の語には、マラリアを指すとの見解も存在しているが、<sup>(44)</sup> 一般的な当該語の用法としては悪性の流行病、伝染病を指し示すものと理解されている。「二十卷本 倭名類聚鈔 卷第三」<sup>(45)</sup> の「形體部第八 病類第四十」に依れば、「疫」とは、「説文云疫、音役衣夜美、一云度岐乃介、民皆病也」、とし、又「瘡病」では、「説文云瘡、音虐俗云衣夜美、一云和良波夜美、寒熱並作二日一發之病也」とあって、疫と瘡病とは当時の日本語の発音としては同じものであるとし、後者の場合には特に寒熱（病氣等に依る悪寒や発熱）が特徴であるとしていることに依り、音役の共通する疫に対しても反復性の熱発作を伴う急性感染症としてのマラリアではないかとする根拠となっているものと考えられる。<sup>(46)</sup> 「二十卷本 倭名類聚鈔 卷第三」の「形體部第八 病類第四十～瘡類第四十一」には、合計 115 もの疾病が和漢の出典と共に、その発音や病氣、症状の内容に至る迄が記載されている。平安時代に入ってはいるが、10 世紀初頭の段階に於いて、既にその中には喘息、脚氣、痔、脱肛、淋病、黄疸、風疹等、現代でも尚使用されている病名やその症状が認知されていたことは、強ち当時の医学的知識水準が低く、又、科学的ではないとする見解を否定的に捉えざるを得ないという点で注目すべきであろう。それと同時に、そこでは人体に関しても、同書では頭面類、耳目類、鼻口類、毛髮類、身體類、筋骨類、肌肉類、藏府類、手足類、莖垂類等に分類しており、大腸、小腸の違いや、腎臓、肺、心臓、脳の内容を意識している等、中国大陸や韓半島由来の医学情報や経験則を多分に含んでいたと考えられるにせよ、人体や病氣に関しては実態に即した知識は持っていたことが推測されるのである。ただ、そうかと言って、平安期に入り、疫病の克服が急速に進歩したということの意味するものでもないのである。鎌倉時代前半期に編まれた編者不詳の説話集である「宇治拾遺物語」では、承久 3 年（1221）頃の成立と考えられる「卷四 永超僧都魚食事」<sup>(47)</sup> の中で、「これも今はむかし。南の京の（中略）永超（やうてう）僧都に魚を奉るところなり。（中略）そのとしこのむらの在家ことごとく。ゑやみをしてしぬるものおほかりけり。此魚の主が家ただ一字そのことをまぬかる」として、永超僧都に魚を提供した一軒の家を除いて、その村が疫病で全滅したという記事が現れるのである。更に時期は下るが、俳人小林一茶は文政 3 年（1820）に長女さとの死を記念して、俳諧句文集である「おらが春」を編んだとされる。<sup>(48)</sup> そこには彼の「二葉ばかりの笑ひ盛りなる緑り子を、寝耳に水のおし来るごとき、あらあらしき痘（イモ、天然痘のこと）の神に見込れつつ、今、水濃（膿）のさなかなれば、やをら咲ける初花の泥雨にしほ（を）れたるに等しく、側に見る目さへ、くるしげにぞありける」という春の文が収載されている。<sup>(49)</sup> これは最愛の娘であった、さと女が天然痘に苦しんでいる有様を描写した場面であるが、この文に織り込まれている「泥雨」は強雨の意味で用いられ、天然痘を隠喩している。江戸時代の幕末期に至ってさえも尚、疫病、天然痘の克服が容易ではなかったことが窺える事例である。そして、江戸期の疫病を巡る特徴としては中々天然痘等の伝染病克服が進まなかった為に、それを避ける目的の守札が寺社より配布された点にある。寺社にとっても、守札を出すことに依る直接的な収入確保もあったが、それは布教活動の一環でもあったのであろう。当該期には雷難が、取り分け武家に於いても恐れられていたことに関しては既に別稿に於いて指摘した通りであるが、<sup>(50)</sup> 「疱瘡雷除之札、右國々におゐて、信仰之輩<sub>江</sub>賦候」<sup>(51)</sup> として、延享 4 年

(1747) 9月に白山別当越前国平泉寺玄成院が加賀、能登、越中、越前、若狭、近江、美濃、飛騨、尾張、三河、遠江国等の、北陸、東海地域在住の住民に対する勸化、守札配布を寺社奉行より許可されている事例は、それだけ広範囲に渡って**疱瘡雷除之札**の需要が存在していた、つまり**疱瘡**の危険性が18世紀中葉段階でも尚、潜在的にあったことの証左になるであろう。

『日本国語大辞典』の「えやみ【疫病・瘡】」項の語誌に依れば、疫病の工は、「えち、えつき(役、課役)」に於ける工(役)と同様に、字音語と見られ(広韻、菅隻切)、韻尾Kの脱落した形であるとし、ヤミは「病む」の名詞形とする。又、中古以降には「**えやみの鬼**」、「**えやみの神**」の表現が一般化して行き、「えやみ」の語形自体は残って行ったものの、同時に字音語である「えきびょう」や「やくびょう」も普及したとしているのである。では、一般化したと言われる「**えやみの鬼**」、「**えやみの神**」とは一体如何なるものであろうか。次項に於いて検討を行なう。

## 7. えやみの鬼

えやみの鬼は、疫病を蔓延させる鬼のことであり、それは忌み嫌われ、尚且つ追い払われるべき対象でもあった。元来、鬼<sup>(52)</sup>は日本には存在していなかった外来の思想であり、その中国よりの伝播は紀元前後のことであると推測する。それは、「日本書紀 卷一 神代上 (四神出生)」に記された「此用(由)桃避鬼之縁也」という記事は、伊弉諾尊が追いかけて来る八色雷公(ヤクサノイカツチ)を、中国で百鬼を防ぐとされた**桃の実**を投げて退けたとするものであって、<sup>(53)</sup>その伝承が日本書紀成立以前より存在していたことは確実である。又、「日本書紀 卷十九 欽明天皇」の欽明天皇5年(544)12月条に於いて、「越国言(申サク)。於佐渡嶋北御名部(ミナヘ)之碕岸(サキ)有肅慎(ミシハセ、ミシムセ)人。乘一船舶而淹(ト)留。春夏捕魚(スナドリシテ)充食。彼嶋之人言非人也。亦言**鬼魅(オニナリ)**。不敢近之。嶋東禹武邑人採拾椎子(シヒ)。為欲熟喫(コナシハママ)。著(オイテハ)灰裏炮(イリツ)。其皮甲化成二人。飛騰(トビアカル)火上一尺余許(ヒトサカアマリ)。経時相鬪。邑人深以為異(アヤシトオモヒテ)。取置於庭。亦如前飛相鬪不已。有人占云。是邑人必為**鬼魅(シコモ)**所迷惑。不久如言被其抄掠(ソレニカスミカスマル)。於是肅慎人移就(ユク)瀬波河浦。浦神嚴忌(イチハヤシ)。人不敢近」という記事を載せており、越国の地方官よりの報告に依ると、佐渡国の御名部と呼ばれていた海岸に肅慎(ミシハセ、ミシムセ)人がやって来たとする、越国の人々と外国人との接触の記録がある。当該記事は、新潟県域に於ける海外よりの人々の来訪が伺える文献史料上の初見とすることができる。彼らは一隻の船に乗ってやって来たとするが、時期が旧暦の12月であることや当該記事の内容からも、佐渡が最終目的地ではなく、恐らくは風波に依って漂流し同島へ流れ着いたものであろう。肅慎人は当時の佐渡の住民より見れば**その外見が異様**であったらしく、遂には島を追放されて、瀬波河浦(佐渡島内、或いは新潟県村上市付近か)に移住し、そこで亡くなったとする。当該肅慎人は、紀元前6～5世紀以来、中国大陸の東北地方、黒龍江や松花江流域に居住したとされるツングース系の北方民族であるとされており、中国の古典に表れる夷狄、東夷の一つで、楛矢や石弩を使用することで知られたという。後漢の梟婁(ゆうろう)人、六朝の勿吉(もっきつ)人、隋唐の靺鞨(まっかつ)人等は彼らの末裔であると説明される。<sup>(54)</sup>当該記事に現れる**鬼魅(オニ)**は佐渡へ漂着した肅慎人を指しているが、ここでも疫病との関連性を窺わせる記述は無く、その外見が異様であり生活習慣も異なる見慣れな

い人々の意味で使用されている。彼らは佐渡島民より見れば非人であり、敢えて接近する対象ではない。つまり島民へ何らかの禍を齎す存在と認識され、肅慎人たちが暮らした佐渡の浦神とも相容れない存在として、追い払われる対象として描写されているのである。

更に、天平5年(733)2月30日の年紀を持つ、「出雲國風土記大原郡 阿用郷」<sup>(55)</sup>にも、「古老傳云、昔、或人、此處山田佃而守之、爾時、目一鬼來而、食佃人之男」という記事があり、一目鬼がやって来て農民を食べたとしていることから、少なく共、8世紀初頭の出雲国にも鬼の発想が存在していたことを窺うことができるのである。<sup>(56)</sup>それが何故、日本に於いて疫病と鬼とが結び付けられて行く様になったのかは、判然としていない。ただ、中国に於ける「鬼(き)」は祀られることの無い死霊であり、地上を漂いながら人々に禍をなすものとされた。高い死亡率を持った疫病の拡散と、帰結としての死、そして穢れ感と死霊、取り分け怨霊思想、御霊信仰とが自然の内に結び付いて行ったとしても不思議ではないであろう。しかし、延長5年(927)に完成した「延喜式卷十六 陰陽寮」<sup>(57)</sup>には、儺祭の執行に際して陰陽師が進誦する祭文の詞の中に、「事別氏詔久。穢惡疫鬼能所所村々カ藏里隱カ(カクリカクラ)布留乎浪。千里之外。四方之堺(ホトリ)。東方陸奥。西方遠値嘉。<sup>(58)</sup>南方土佐(左)。北方佐渡與里乎知能所乎。奈牟多知疫鬼之住加登定賜比行(マケ)賜氏。五色寶物。海山能種種味物乎給氏。罷(マケ)賜移賜布所所方方尔。急尔罷往(シリソキイネ)登追給登詔尔。挾(ワキハサム)紆心留里加久良波。大儺公。小儺公。持五兵氏追走刑(ハシリコロ)殺物曾聞食(キキタマ)登詔(ノタマフ)」という文があり、少なく共、10世紀に入った段階の平安前期では既に疫病と鬼との連結が確認される。これが疫氣を齎す疫癘之鬼、癘鬼、疫鬼、疾疫之鬼等と称された鬼の出現である。<sup>(59)</sup>日本の王権が支配する領域(本州、四国、九州)の外へ、既に日本の津々浦々に迄浸透してしまった疫鬼を追い払うとするものであり、その排除が詔、つまり天皇の命に依って執行されるという立場をとっている。穢れ観の蔓延を王権の発動に依って清浄化しようとしていたのかもしれない。更に、当該祭文の詞には、「四方之堺。東方陸奥。西方遠値嘉。南方土佐(左)。北方佐渡與里乎知能所乎。奈牟多知疫鬼之住加登定賜比行賜氏」と言う部分があり、先述の道饗祭(四境祭)の思想を、京師を巡る(防御する)だけではなく、10世紀当時の王権が支配していた(日本の領域であると認識していた)日本の国土全域(国境領域)に迄、結界意識を拡大させていたと見ることが出来得るのである。これには、直接的契機としては当時の日本を巡る国際情勢が反映されていた可能性もある。つまり、韓半島の北部付近にあって、日本とも奈良時代以来の交流を持った渤海国が、同年(927)に遼(契丹)に依って滅亡するという事態が発生していたことである。渤海国は日本が中国大陸と交渉を持つ場合の、新羅国を避けるルートとして非常に重要な地政学的な位置にあり、遣唐使廃絶後に於ける大陸との重要なチャンネルとして存在したのである。従って、当時の朝廷にとっても、渤海国の消滅は少なからざる衝撃を以って受け止められていたに違いないのである。そうした事象に対する、恐らくは漠然とした不安感、又、東アジア情勢に関する伝統的な知識不足がこうした結界意識の急速な拡大に繋がって行ったものと推測する。

平安期に入ると中国の古伝説に基づく追儺が日本の宮廷行事として定着して行ったが、惟宗允亮の「政事要略卷廿九 年中行事十二月下(追儺)」所載の追儺図(11世紀初頭)<sup>(60)</sup>に見られる如き、黄金四目の面を被って玄衣朱裳を著し、左手に戈を執り、右手には盾を執った方相氏役の大舎人が仮子8人<sup>(61)</sup>を従えて疫鬼を追うスタイルの行事が、奈良時代にも既に実施されていたのかどうかについてはっきりとしない。同じく中国より伝播したと見られる、土牛童子像を大寒前夜に立て廻らすという行

事も、大寒の寒気や陰気と共にやって来る瘧鬼を追い出そうとするものであった。「続日本紀 卷三 文武天皇」慶雲3年(706)是年条では、「天下諸國疫疾。百姓多死。始作土牛大儺」として、同2年より全国で継続していた疫病に対して、この年初めて土牛を制作して大いに儺(だ)を実行したとあるが、抑々「儺」の語は疫を駆逐するという語義であって、それ自体が行事としての追儺のみを意味している訳ではない。事実、同記の翌年2月6日条では「曰諸國疫。遣使大穡」として、儺の実行だけでは疫病が一向に収束しなかった為に、直接現地へ使者を派遣して大穡を行なわせていたのである。朝廷も、疫病発生という事態に対して、土牛の制作や大穡の実行だけで対処しようとしていた訳ではなく、諸国の飢疫に際して医、薬の支給、賑恤を行なった記事が同記同2年是年条、同3年閏正月5日条、同2月16日条、同4月29日条、同5月28日条等に散見する。土牛を立てることは中国に於いて既に行われていた習俗であって、「礼記 月令篇」では、土牛を出すことで農耕の早晚を示したとし、「後漢礼儀制」では土牛を季冬に国都郡县城外日地へ立てることに依り寒を送るとしているが、それが日本に至っては、宮廷を疫鬼より謝絶する、一種の結界の役割を果たす様に変化したのである。そうであるから、大寒日には、陽明門(青色)、待賢門(青色)、美福門(赤色)、朱雀門(赤色)、郁芳門(黄色)、皇嘉門(黄色)、殷富門(黄色)、達智門(黄色)、安嘉門(黒色)、偉鑿門(黒色)、談天門(白色)、藻壁門(白色)等の如く、宮廷の出入り口である内裏の12門には内匠寮で制作された青色、赤色、白色、黒色、黄色という陰陽五行説に基づく五行配当色の土偶人(ヒトカタ)12枚(高2尺)、土牛12頭(高2尺、長3尺)とが陰陽師の手に依って配置されたのである。<sup>(62)</sup> 現在の京都御所の建築に於いても、築地塀の北東隅に設けられた鬼門は「猿ヶ辻」と称され、塀の角が切り取られ凹んでいる。上方には日吉大社よりの使者であって、鬼門を守るとされる木彫りの猿が祀られる。その猿は烏帽子を被り御幣を担ぐスタイルである。更に、清涼殿の鬼門も同様に切り取られ、その近くには鬼を封じる意味があるとされる荒海障子が設置されている。そして、清涼殿内西廂の南側二間の部分(応永度~宝永度造営の清涼殿にあっては南廂の東端)、殿上間の北側には「鬼の間」<sup>(63)</sup> と呼ばれる一室があり、その部屋の南側の壁には白沢王の鬼を切る図が描かれている。安政2年(1855)に再建された現在の御所建築に於いても、鬼を遮る結界の意識が濃厚に残存していることは、鬼の思想が宮廷を中心として継承されて来たことの証しであろう。追儺はその後、秋田県のなまはげの様な仮面行事や、神戸市の長田神社追儺祭の如く民衆の間に迄拡散し、又、追儺、節分、豆撒きと結びついて、室町期以降、節分の豆撒き行事として「鬼外福内」の発声<sup>(64)</sup> と共に一般化して行った。<sup>(65)</sup> それに対して、土牛のネットワークに依る門戸シールドを構築することで、疫鬼の侵入を防ぐ事が可能であるとした思想が、宮廷から流出し民衆のレベルに迄浸透したり、畿内近国へ広まったことを窺わせる証拠は管見の限りに於いては見当たらないが、この後、仏教や神道、山岳信仰、芸能、性差、建築等、日本の各所に見られる「結界」という可視化が不可能な境界概念の発端の一部分を形成する契機となっていたことも考えられるのである。鬼は外来の邪物であり、可視化が可能なものであることより、<sup>(66)</sup> 目には見えない疫病と連結され、退治の対象として可視化され現在に至ったものと推察されるのである。



## 8. えやみの神

では、もう一方のえやみの神の場合はどうであろうか。えやみの神は、疫病を司る神であり、疫病を流行させることもあれば、それを鎮静化させることも出来る、二面性を持った（行）疫神である。その点に於いては、日本の鬼も追い払われる対象とされた一方で、疾病や禍の侵入を防ぎ、人間を丈夫にするという信仰が鹿児島県の大隅半島や大分県の国東半島に存在し、秋田県のなまはげも又、鬼の面を被って悪を追放する神の役を演じている<sup>(67)</sup> ことと共通項を持つのである。仁治2年（1241）成立の漢字字書「観智院本名義抄」では、「神」に「カミ、オニ、タマシヒ」の和訓を与えており、発音上ではあるが、鎌倉時代の初期段階では既に、神と鬼との混同、習合現象が見られる。しかし、そうではあるものの、神は日本在来の多様で固有の諸神であって、それらは祭祀を伴ない乍ら礼拝の対象ともされて来た。但し、日本の神社神道に於ける祭神も、そこに於ける教義（dogma）も神社に依って異なり、仏教や鬼の思想に見られる様な一定の共通性、普遍性、そして面的な広がりを持っていない。そうであるからこそ、日本の為政者にとっては、外来の鬼は土牛や土偶人といった可視的なツールを使い乍ら、宮廷に張り巡らした結界に依り防護することは出来ても、疫神の方は神で神を駆逐するスタイルになってしまう懸念、論理的な矛盾が生じたことに依り、宮廷内への侵入を防ぐ手段としては採用され得なかったものと推測されるのである。えやみの神、疫神は、民衆の側より自然と畏怖や礼拝の対象とされ、信仰や鎮め、祭り、除きの対象とは成り得ても、鬼に於ける場合の如く、決して退治の対象とはなり得なかったと言う特質を持ったのである。藤原俊成、定家父子以来の和歌の伝統を継承する京都市上京区今出川通烏丸東入玄武町所在の冷泉家にあっても、年越しの節分時（旧暦の大晦日）には室内の隅に屏風を立て巡らした一面を設え、疱瘡の神を祀り燈明を灯しながら大豆3粒を供える遺習が現存しているのは、その証左であろう。同家でも、節分の行事として「鬼外福内」と唱えつつ、鬼に向けて豆は投げ付けるものの、疱瘡の神に対して豆を撒くことは無いのである。<sup>(68)</sup>

又、「神道名目類聚抄 三 祭部」<sup>(69)</sup> では、鎮疫神ノ守（疫病除守札）の八幡厄神守と祇園社守とを載せるが、両者共に「釋日本紀 卷七 述義三 神世上」<sup>(70)</sup> の「素戔鳴尊乞宿於衆神」に逸文として登載されている「備後国風土記」中の蘇民将来と武塔神（速須佐雄能神）との交流に始まるとしている蘇民信仰に基づく蘇民守として紹介される。これは、同記に祇園社本縁としての疫隅国社（えのくまのくにつやしろ、広島県福山市の素戔鳴神社か）の由来として、「後世に疫氣在者。汝蘇民將來之子孫云天。以茅輪着腰。上詔隨詔令着即夜在人者將免止詔後」とあるのを基とした、この後に於いて広く信仰される災厄祓い、疫病祓いとしての蘇民祭の原型をなした。これに基づいて都の周辺では、石清水八幡宮に正月19日のみ疫神を祀る疫盡堂が設けられ、同15日～19日に疫難を払う祭が実施され、参拝者は蘇民将来の札を土産に買い、それを家に収めて邪鬼の侵入を阻止したのである。<sup>(71)</sup> 古くは「法会」と呼ばれてもいたが、現在では、厄除大祭期間として執行され、期間最終日の同19日には焼納神事が齋行されている。1月18日（平成25年の事例）に執行された青山祭は、近代以前は道饗祭、疫神祭と呼ばれており、男山山麓所在の頓宮殿の前庭に青柴垣を使用した囲いを巡らせて祭場を設え、日没後、篝火を焚いて、道を司る神々を迎えた上で、国家安泰と厄除開運の祈願祭を齋行するものである。



写真：京都府八幡市の男山を神域とする石清水八幡宮（筆者撮影。源氏の氏神でもあった為に武家よりの崇敬が厚かった。8月15日の放生会で知られる。松花堂弁当は当社の社僧であった寛永の三筆の一人、松花堂昭乗の使用した物入れに因む）

祇園社では、正月14日に粥杖蘇民社三科の祓が行なわれ、疫を除く蘇民将来子孫と書かれた木口の四角い札が配られた。<sup>(72)</sup> これら蘇民将来に起因する祭祀は追儺や節分の豆撒き、桃の実を使った疫癘除けとも異なった別系統の疫神祭、民間に於ける習俗であり、それは御霊会や除（鎮）疫祭、<sup>(73)</sup> 大祓式、夏越の祓、（茅の）輪くぐり等の実施時期が実際に疫病が発生する夏季であるのとは違って、年明けの厳冬期に行われたことにも表れている。本来の蘇民祭は、その年の夏に発生するかもしれない疫病に対する**予措置的な役割**を果たし、一方の御霊会の方は実際に流行している疫病に対する**対処療法的役割**を期待されて執行されたものと考えられるのである。その点に於いて、同じ疫神を祀るとは言え、蘇民祭と御霊会とは役割分担をし、棲み分けをしていたとすることも出来得る。



写真：八坂神社内祇園側にある疫神社（筆者撮影。社殿の内部には「蘇民将来」の額を掲げる。当社が平安期以来、疫病封じとの関連性の中で発展して来た経緯を想起させる）



ただ、えやみの神は王権に依って怨霊思想から御霊信仰<sup>(74)</sup>へと誘導されてそれに結び付けられ、元々農村部で実施されていた怨霊を鎮める為の行事を基にして、宮廷外で民衆主体の行事の体裁を採りながらも、一方では貞観5年(863)5月20日に勅命に基づく御霊会として神泉苑でも行なわれる等、<sup>(75)</sup>官祭としての性格をも付加するという経緯を辿り乍ら経過して行くのである。それは、当時の為政者にとっては、その多くが政敵として退けられ死に追いやられた、早良親王等6人(後に8人)の怨霊を六所御霊(八所御霊)として疫病発生と関連付ける行為は、医・薬、湯薬を加え、賑恤や大赦を行ない、貢納免除を実施し、神祇への祈禱、諸寺での經典読経・転読以外の物理的な対処が不可能であり、どの様にしてでもその発生や拡散を阻止できなかった朝廷の立場を正当ならしめる効果を期待したものであったと考えられることである。<sup>(76)</sup>その為、王権にとっては、遡及すれば殆んどの場合、朝廷に起因する事件等で犠牲となった筈の怨霊や御霊信仰が存在していることは正に都合の良いことであり、それは手に負えない疫病の流行を、この世に強い怨念を残して死んだ怨霊の所為に転嫁することが出来たからである。王権は疫疾の流行を見る毎に仁王会、法華会等の法会を催すが、釈尊という、仏教に於ける唯一の信仰対象の下に、一定の普遍性や広域性を持った仏教に依る疫病の鎮静化は、為政者から見た場合、全国一律の基準で以って儀式を制御するのが容易であり、怨霊思想から御霊信仰へと結び付けられた御霊会の方は、王権の手を徐々に離れながら民間に於ける習俗として拡散を遂げて行ったのである。そして、天禄元年(970)6月には初めて八坂神社(祇園社)に於いて御霊会(祇園会)が執行されて以降、これが定例化されて行くことを以って、疫神は王権に依る制御から解放された、或る意味での可視的な制度として確立したと見られるのである。民衆の側では、八坂神社、御霊神社の創建といった要素もあるが、可視化できない疫神に纏る制度化されたよすがを得たという見方もでき、王権にとっては疫神との関係性を希薄にして行く契機でもあったとすることが出来るのである。疫神に対する対処は、王権より分離され、事実上祇園社に委ねられた。つまり、この時点に於いて、疫神は元々の民間習俗としての神道的な背景の下に成立していた御霊会へと帰したと同時に、王権は政府としての疫神に対する国家的な対処義務より解放されたのであった。又、貞観11年(869)実施の御霊会に際しては、国の数と同じ66本の鉾を立てて祭を行なっていることから、この時点に於いて疫病の鎮圧が流行している場所、局所的にはなく、全国的に、一斉に行わなければならない(そうしなければ意味が無い)とした思想、知識が既に確立していた可能性もあるし、加えて、ここが疫神鎮めのセンターとして位置付けられて行くことを意味していたものであるかもしれない。

「二十卷本 倭名類聚鈔 卷第二」の「鬼神部第五 鬼魅類第十七」<sup>(77)</sup>に依れば、「瘧鬼」とは、「蔡邕獨斷云、昔顛頊有三子、亡去而為疫鬼、其一者居江水、是為瘧鬼 和名衣也美乃加美 或 於磨」とあって、後漢の文人蔡邕に依る「獨斷」を基として、瘧鬼はエヤミノカミとも、単にオニとも発音するとしている。これに従えば、10世紀初頭の日本語に於ける発音上ではえやみの神とえやみの鬼との区別は無いことになる。つまり、疫神に対する対処が王権より分離され、事実上、祇園社に委ねられた段階に於いて、本項の冒頭でも指摘した如く、**神と鬼との混同、習合現象**が見られる様になって行ったのかもしれない。但し、これは日本語の発音上に於ける傾向であることを付け加えておく。

## おわりに

以上、本稿では日本古代に於ける災害発生や災害観に関して、古代の日本語に於いて疾病、就中、疫病災害がどの様に表現され、又、対処の対象とされていたのかに就いて検証を試みた。特に、ここでは当該期に国家の手に依って編纂された、正史としての日本書紀、続日本紀と言った記録上に現れる表現方式を主要な手掛かりとして、為政者側、そして被支配者側に於ける人々の疾病観に対して検証を行なった。

先ず、日本に於ける最初の疫病発生がどの様な認識の下に位置付けられていたのかに関しての検証作業を行なった。そこでは、日本への仏教導入を巡る崇仏派と排仏派との確執の中に於ける、最初の疫病発生を知らせる日本書紀中の記事を材料として、日本在来の諸神である「國神」への回帰が慶であり、「以佛像流奔」（排仏）が再び福を齎すと言う構図が、疾病対処という観点に於いては、國神への回帰こそが疫氣を退ける唯一の方法であるとする、疫病流行という災害に乗じた当時の日本社会の政治的な潮流を読み取ることが出来得ると指摘した。

次に、古代当時の人々に依る疾病観を探るのに際して、「疾」、「病」、「疫」、「瘡」の四つの語を取り上げ、夫々の意味合いや用法を、中国古典上に於ける意味用法に迄遡り、検証を行なった。その中で、特に後漢の劉熙撰に依る訓詁書である「釈名」の釈天篇では、「疫、役也、言有鬼行役也」としていることより、既に紀元前後には人から人へ病気が伝染するという認識が存在していたことを推定し、そこには鬼の介在が窺えるとした。鬼の思想は、元々中国周代に於ける宮廷行事としての追儻での仮面を着用した方相氏に発しているともされ、それが後に江南等で民間へ伝播して行き、平安時代初期に至ると日本へも伝来して、やはり宮廷行事追儻として取り入れられて行ったことを指摘した上で、この後の日本での疫病発生との拘わりの中で鬼が重要な役割を果たして行くとした。

又、日本古代に於ける為政者がどの様な疾病観、疫病観を持ち乍らそれに対処しようとしていたのかに就いて、聖武天皇の治世を軸として検証を行なった。彼は、頻発する災異、災変発生自体の責任が天皇個人の不徳に依るとしていたのである。その背景に存在していたものが、咎徴の語が示す如く、中国由来の儒教的災異思想であることを指摘し、7世紀中葉には、「五経正義」が撰定され、更に「周礼疏」、「儀礼疏」の撰定を受けて七経の正義が完成し、漢唐訓詁学の成果が遣唐使、留学生、渡来人等に依り日本へも齎されていた可能性がある中、聖武天皇がそうした唐代の完成された比較的理解し易い注疏を基に、儒教的災異思想を自らの治世へと導入し、政策的に展開させていたと見る事が出来得るとした。そうであるからこそ、思緩死愍窮以存寛恤なのであり、思布寛仁以救民患となるのである。それは、日本で起こる災異の原因自体は天皇の不徳、薄徳にあるかもしれないが、その解決法も又、天皇に依る君行を適切に措置、修正し、陰陽を調和させることに依ってのみ図ることが出来得ると人々に説明することが可能となる。民患を救うことができる地上で唯一の存在が天皇であるとし、その為の諸施策が天皇の寛恤、寛仁の名目の下で実施されるのである。このような思想は、聖武天皇の前代、元正天皇の時代には既に見受けられるものの、聖武天皇のそれとは若干ニュアンスが異なるとも指摘したのである。

更に、そうした儒教的災異思想を以って、為政者がどの様に人民を疫病の苦より救済しようとしていたのかに就いて検討を行なった。本稿では、それを実体を伴うものと、そうではないものに分けて検証した。前者では、①賑恤、賑給の量加、②「加湯薬」、③大赦の実施、④貢納の免除措

置、⑤施薬院の設置と運営、の5点を指摘したが、その内、特に医師、取り分け僧医の活動に着目した。僧医に依る治療行為とは、初期段階より湯薬等を用いた物理的な医療行為と、禱、巫術、占吉凶と言った、患者の心理的な面を刺激する宗教行為とが併用されたものであった。朝廷はそうした僧医の行なっていた純然たる医療行為以外の宗教行為に関して、彼らが僧体のままで従事することには消極的であったことが知られている。ただ、官医が民衆患者の治療に当たることが珍しかった当時においては、實際上、朝廷は僧医を民衆患者への治療行為へ従事させざるを得なかった事情に関しても確認を行なった。又、施薬院の設置と運営に関しても、施薬院自体が仏教寺院の中に設けられた最大の理由を、多くの僧医を確保する為であったと推測した。そして後者では、神仏への祈願を中心とした手法に就いて検討を加えたのであった。換言すれば、それは神仏の力を借りた民衆患者の救済措置であった。ここでは、具体的には天平7年(735)に大宰府管内で発生した**疫瘡大發**に際しての事例を取り上げ、「奉幣彼部神祇。爲民禱祈(祈禱)焉」、「府大寺及別國諸寺。讀金剛般若經」、「其長門以還(コノカタ)諸國守若介齋專戒(或)道饗祭祀」の3つの手段夫々に対して検討を加えた。特に、道饗祭(みちあえのみまつり)の執行に依る対処法に関しては、これ自体が境界領域に於ける祭祀であり、それは日本人が古来より異質な者、外来の者に対して行なってきた、悪鬼、癘鬼を水際に於いて防衛しようとした措置の一環であるとした。その具体的な類例として指摘したのは、北陸地方に着岸する高句麗や渤海国よりの使節に対して、王権が都の鬼門に当たる**気比神社**(福井県敦賀市)や**気多神社**(石川県羽咋市)の神階を急速に引き上げて、それらに対処しようとしていたことである。

疫を巡る文化論として指摘したことは、江戸時代に至っても尚、疫病の克服が容易ではなかったことである。江戸期の疫病を巡る特徴としては中々天然痘等の伝染病克服が進まなかった為に、それを避ける目的の守札が寺社より配布された点にあるとした。寺社にとっても、守札を出すことに依る直接的な収入確保もあったが、それは布教活動の一環でもあった。当該期には雷難が、取り分け上層武家に於いても恐れられていたことに関しては既に別稿に於いて指摘した通りであるが、延享4年(1747)9月に白山別当越前国平泉寺玄成院が北陸、東海地域在住の住民に対する勸化、守札配布を寺社奉行より許可されていた事例は、限られた狭い地域だけではなく、それだけ広範囲に渡って**疫瘡雷除之札**の需要が存在していた、つまり疫瘡の危険性が18世紀中葉段階でも尚、全国規模に於いて潜在的に存在し、この段階に於いてさえ、神仏の力に頼ることが民衆に依る一般的な疫病対処手法の一部分を形成していたからであると指摘した。

最後に、疫病を齎すものに対する概念に関して、**えやみの鬼**と**えやみの神**と言う二面より検討した。前者は、忌み嫌われ、追い払われる対象となる、と言う基本的性格を有することを、先ず確認した。その上で、鬼の思想が宮廷を中心として継承されて来たとし、追儼はその後、秋田県のなまはげの様な仮面行事や、神戸市の長田神社追儼祭の如く民衆の間に迄拡散し、又、追儼、節分、豆撒きとが結びついて、室町期以降、節分の豆撒き行事として「鬼外福内」の発声と共に一般化して行ったとした。それに対して、土牛のネットワークに依る門戸シールドを構築することで、疫鬼の侵入を防ぐ事が可能であるとした思想が、宮廷から流出し民衆のレベルに迄浸透したり、畿内近国へ広まったことを窺わせる証拠は管見の限りに於いては見当たらないが、この後、これが仏教や神道、山岳信仰、芸能、性差、建築等、日本の各所に見られる「結界」という可視化が不可能な境界概念の発端の一部分を形成する契機となっていたことも考えられるとした。鬼は外来の邪物であり、

可視化が可能なものであることより、目には見えない疫病と連結され、**退治の対象として可視化**され現在に至ったものであると指摘したのである。

一方のえやみの神であるが、こちらは、疫病を司る神であり、疫病を流行させることもあれば、それを鎮静化させることも出来得る、二面性を持った（行）疫神であると言う基本的特質を確認した。えやみの神は王権に依って怨霊思想から御霊信仰へと誘導されてそれに結び付けられ、元々農村部で実施されていた怨霊を鎮める為の行事を基にして、宮廷外で民衆主体の行事の体裁を採り乍らも、一方では貞観5年（863）5月20日に勅命に基づく御霊会として神泉苑でも行なわれる等、官祭としての性格をも付加するという経緯を辿り乍ら経過して行った。怨霊思想から御霊信仰へと結び付けられた御霊会の方は、王権の手を徐々に離れ乍ら民間に於ける習俗として拡散を遂げて行ったのである。そして、天祿元年（970）6月には初めて八坂神社（祇園社）に於いて御霊会（祇園会）が執行されて以降、これが定例化されて行くことを以って、疫神は王権に依る制御から解放された、或る意味での**可視的な制度**として確立したと指摘した。この様にして疫神に対する対処が王権より分離され、事実上、祇園社に委ねられた段階に於いて、**神と鬼との混同、習合現象**が見られる様になって行った可能性があることを明らかにしたのである。

## 註

- (1) この点に関しては、皇太子徳仁親王殿下著「水災害とその歴史—日本における地震・津波災害をふりかえって—」〔『東日本大震災 復興を期して—知の交響』（東京書籍株式会社）2012年12月、所収〕の「1. 水と災害について」では、**水と災害を「水循環」に於けるマイナスの側面として捉えるべきであると御指摘**になっている。
- (2) 『国史大辞典』（吉川弘文館）の「漢字」、「漢字音」の項参照。
- (3) 『国史大辞典』の「地蔵十輪経元慶点」の項参照。
- (4) 『国史大辞典』の「日本書紀」、「日本書紀紀年論」の項参照。
- (5) 遠藤慶太氏「古代国家と史書の成立—東アジアと『日本書紀』—」（古代史部会共同研究報告）〔『日本史研究』（日本史研究会）第571号所収、2010年3月、1～24頁〕の「一、編纂史の起点」参照。
- (6) 同氏『日本書紀の謎を解く—述作者は誰か』中公新書1502（中央公論新社）2008年4月、参照。
- (7) 国史大系本『日本書紀 前篇』（株式会社 吉川弘文館）1992年4月、国史大系本『日本書紀 後篇』（株式会社 吉川弘文館）2000年4月、国史大系本『續日本紀 前篇』（株式会社 吉川弘文館）1993年4月、国史大系本『續日本紀 後篇』（株式会社 吉川弘文館）1993年6月、に依る。
- (8) 「災害対処の文化論」の観点より、日本書紀を題材として水に関わる災害、そして地盤に関わる災害に就いて論じた拙稿、「古代日本語に記録された自然災害情報～「日本書紀」に見る災害用語運用と災害対処の文化論～」〔『拓殖大学日本語紀要』（拓殖大学国際部）第22号所収、49～59頁、2012年3月〕、及び「古代日本語に記録された地震災害情報～「日本書紀」に見る用語運用と災害対処の文化論～」〔『拓殖大学日本語紀要』第23号所収、13～28頁、2013年3月〕、等参照。
- (9) 臨床的には、天然痘は致命率が高いvariola major（20～50パーセント）と、致命率が低いvariola minor（1パーセント以下）とに分けられるが、増殖温度を除きウイルス学的性状は区別できないとされる。尚、国立感染症研究所感染症情報センター「感染症発生動向調査週報 2001年第40週—天然痘（痘瘡、smallpox、variola）」参照。
- (10) 戸川芳郎、飯倉照平氏訳『淮南子・説苑（抄）』中国古典文学大系第6巻（株式会社 平凡社）1981年5月、参照。
- (11) 『国史大辞典』の「鹿卜神事」の項参照。
- (12) 『国史大辞典』の「太占」の項参照。
- (13) 当該期に於ける疾病への対処法に関しては、小林健彦「災害の発生とそれへの人々の対処に関する文化史～

- 古代新潟県域に於ける事例の検出と人々の災害観～」〔『新潟産業大学人文学部紀要』（新潟産業大学東アジア経済文化研究所）第19号所収、1～43頁、2008年3月）参照。
- (14) 『日本国語大辞典』第二版（株式会社 小学館）の「うらかた【占形・占方・ト兆】」の項に依れば、占状とは亀卜の結果、表に現れた亀裂の形とする。又、神祇官に奉仕した卜部の行なったト占方は亀卜法であった。尚、『国史大辞典』の「卜部」、「卜部氏」の項参照。
- (15) 以下、『大漢和辞典』修訂第二版（大修館書店）を基とした。
- (16) 国史体系本（第23巻）『令集解 前篇』（吉川弘文館）2000年8月、に依る。
- (17) 『南山堂 医学大辞典』（南山堂）2006年3月、「ハンセン病」の項参照。
- (18) 同氏「疫病と古代国家一國分寺の展開過程を中心に」〔『歴史評論』（歴史科学協議会）通巻728号所収、33～45頁、2010年12月）参照。
- (19) 『大漢和辞典』の「庶徴」の項参照。
- (20) 同氏「讖緯説の起源及び發達（一）」〔『史學』（慶應義塾大學文學部内三田史學會）第十三卷第二號所収、55（233）～103（281）頁、1934年8月）68（246）頁参照。
- (21) 「令陰陽錯謬」という思想は、既に「續日本紀 卷三 文武天皇」の慶雲2年（705）4月3日条には見られる。
- (22) 小林健彦「日本の戦国期に於ける災害対処の文化史—事例の検出と人々の災害観を中心として—」〔『駒沢史学』（駒沢史学会）第76号所収、1～17頁、2011年3月）参照。
- (23) 同年閏11月17日の詔（「續日本紀」同日条）では、「以災變數見。疫癘（瘡）不已」として、100歳以上には殺3石、90歳以上殺2石、80歳以上殺1石に支給額を引き上げている。
- (24) 国史体系本（第27巻）『新抄格勅符抄 法曹類林 類聚符宣抄 續左丞抄 別聚符宣抄』（株式会社 吉川弘文館）1999年4月、に依る。
- (25) 宇野精一氏『顔氏家訓』中国古典新書（株式会社 明德出版社）1993年5月、に依る。
- (26) 小林健彦「災害の発生とそれへの人々の対処に関する文化史～古代新潟県域に於ける事例の検出と人々の災害観～」〔『新潟産業大学人文学部紀要』（新潟産業大学東アジア経済文化研究所）第19号所収、1～16頁、2008年3月）参照。
- (27) 国立国会図書館所蔵本（請求記号WA7-102）に依る。尚、同書の十巻本、二十巻本との相違、本稿で扱った史料としての妥当性の検討に際しては、宮澤俊雅氏「倭名類聚抄の十巻本と二十巻本」〔『北海道大學文學部紀要』（北海道大學文學部）47巻1号（通巻第94号）所収、113～156頁、1998年10月）に依る。同氏は、二十巻本原撰説に対して、源順が当初作成の二十巻本に漢語抄類の集成的形式へ改編したのが十巻本であると指摘する。
- (28) 国史大系本（第3巻）『日本後紀 續日本後紀 日本文徳天皇實錄』（株式会社 吉川弘文館）2000年11月、に依る。
- (29) 奥富敬之氏「中世僧医に関する基礎的研究」〔『日本医科大学基礎科学紀要』（日本医科大学）第4号所収、8\_a～1\_a頁、1984年3月）に依ると、僧侶が医療知識を得た理由の一つに識字率の高さを挙げている。そして、僧医がどの程度の医学的な知識を持ち、どの様な治療法を用いていたのかが殆んど伝来していない大きな理由として、中世中期以降に於ける芸能、医学等の面に於ける秘伝化の傾向を指摘する。特に、和気氏、丹波氏の如き官医系の医家が自家特有のヲコト点を秘点としたり、自家独自の解釈を行なう嚴説を以って自家の家学の權威を守ろうとしたとし、中世前期の僧医の世界への接近には、秘伝、口伝、家伝、師資相承と言った障害があるとしている。更に同氏は、「疾病観が古代的神道的穢れ観から中世的仏教的慈悲観へと転換したことが日本医学史上に於ける重大な意味を持ったとしているが、それは個人としての「病人、患者」の成立を前提としている点に於いて、更なる個別事例の検証が必要であると考えられるのである。
- (30) 橘忠兼の「伊呂波字類抄 久 人倫」（12世紀中葉）には、「醫師（クスシ）」、「二十巻本 倭名類聚抄 卷第二」の「人倫部第六 工商類第廿」には、「醫」として「作醫 和名久氣之 治病工也」とある。
- (31) 「令義解 卷一 職員令」〔国史体系本（第22巻）『律 令義解』（株式会社 吉川弘文館）2000年6月）では、内薬司に侍医4人（職掌は診驗すること）、典薬寮に医師10人（職掌は診候すること）・医博士1人（職掌は医生への教授）・医生40人（職掌は諸医療を学ぶこと）・針師5人（職掌は諸瘡病を治療すること）・針博士1人（職掌は針生等を教えること）・案摩師2人（職掌は諸傷折を治療すること）・案摩博士1人（職掌は案摩生等を教授すること）・案摩生10人（職掌は案摩して傷折を治療する方法を学ぶこと）・咒（呪）禁師（じゅごんし）2人（職掌は呪禁を掌ること）・咒（呪）禁博士1人（職掌は咒禁生を教授すること）・咒（呪）禁生6人（職掌は咒禁を学ぶこと）・薬園師2人（職掌は薬性の色目を知り薬園の諸草を種採すること。薬園生を教授すること）・薬園生6人（職掌は諸薬に関する学識を掌ること）、左右の衛士府に夫々医師2人、左右の兵衛府に夫々医師1人が配置された他に、「類聚三代格 卷四」〔国史体系本（第25巻）『類聚三代格 弘仁格

- 抄』(株式会社 吉川弘文館) 2000年10月) 所載の「加減諸司官員并廢置事」では、中衛府に医師2人とある。
- (32) 『續日本紀 卷三十五 光仁天皇』 宝龜10年(779)閏5月27日条には、「國無大小。每國置史生三人。博士醫師各一人。神龜五年(728)八月九(五)日格。諸國(中略)但博士者惣三四國一人。醫師每國一人。又天平神護二年(766)四月廿六日格云。博士惣國一依前格。醫師兼任。更建新例。其史生者。博士醫師兼任之國。々別格外(永)加置二人。而今望者既多。官員猶少。因茲。國無定准。任用淆乱。臣等商量。隨國大小。增減員數。大國五人。上國四人。中國三人。下國二人。其遷代法。一依天平寶字二年(758)十月廿五日 勅。以四歳爲限。其博士醫師兼國者學生勞於齋粮。病人困於救療。望請。每國各置一人。並以六考遷替」とあり、取り分け地方にあっては教官としての博士と医師の確保が困難であった状況が窺えるものの、その助手としての史生の方はそれとは反対に希望者の方が多く、任用に支障を来していた様である。博士と医師とは兼任される事例もあるとしていることより、博士は医学知識をもった医博士ということになろうが、その職掌の中心は学生に医学を教授し、試課することであった。ただ、地方に於ける実際の運用上はその両者の区別は殆んど無かったのであろう。更に「令義解 卷一 職官令」では「國博士醫師。其學生。大國五十人。上國四十人。中國三十人。下國廿人。醫生各減五分之四」として、国博士医師、及びその下に付属した国学生や国医師の定数を定めているが、博士医師の複数国兼国は学生や病人の迷惑となるので、規定通りに各国へ一人ずつ配置することが望ましいとしているのである。そして「令義解 卷八 醫疾令」所収の医疾令では、国医師の職掌を「國醫師。教授醫方。及生徒課業年限。並准典藥寮教習法」であると規定する。つまり、国医師の職務の中心は国学生、国医師に対する教育であるとしているのであるが、続日本紀の記事にも、博士医師の兼国が病人に対する救療の妨げになるとしていることから見て、国医師が全く民衆の治療に当たっていなかったとも言いきれない。国医師とは別に、上記の如く、中央、地方の官衙にも医師は配置されていた。「類聚三代格 卷四」では、典藥寮医師、針師、諸衛府医師、大宰府医師の相当官位と、陸奥国医師に就いては少目に准じることを確認すると共に、諸衛府医師も含めて(従前より諸衛府医師は判補であった)これらを全て奏任に統一するとした内容が記される。又、「三代實錄 卷七 清和天皇」〔国史大系本(第4巻)『日本三代實錄』(株式会社 吉川弘文館)2000年12月〕貞觀5年(863)9月15日条には「右京人大宰醫師正七位上民首方宗。木工醫師正六位上民首廣宅等賜姓眞野臣」、『續日本後紀 卷五 仁明天皇』 承和3年(836)4月29日条には「遣唐醫師山城國葛野郡人朝原宿禰岡野改本居。貫附左京四條三坊」と言った事例が記されるが、しかし、彼らの医療行為の主たる対象に庶民が含まれていたことを示す証拠は管見の限りに於いては見当たらない。左右の衛士府、左右の兵衛府、中衛府、木工寮、遣唐使一行に医師が配置されたのは、それらの職掌に危険性が付帯したからであろう。
- (33) 国立国会図書館所蔵本、伊勢屋忠右衛門刊(請求記号特1-88)に依る。
- (34) 渡邊幸江氏は、「『摩訶止観』病患境の研究 — 「中薬」考 — 〔駒澤大學佛教學部論集(駒澤大學佛教學部佛教學研究室)第40號所収、93~105頁(460~472頁)、2009年12月〕に於いて、天台大師智顛の講説に見られる中薬は、自らの豊富な薬識の中から、二十種程の中薬のみを選択し講説に用いたとし、智顛の用いる中薬から、その選別の意図を検討する目的で、智顛の「薬」観と、中薬に関する見識を確認した。それに依れば、『摩訶止観』卷八の中で薬と病とを対応させ、病患境に於いても服薬等の説示を見ることから、天台大師智顛の薬に於ける関心は薬本来の性を得ていたと指摘する。
- (35) 渡邊幸江氏前掲論文に依れば、出世間の最上の法薬とは、止観の一法を薬に例えるならば、一法は一実諦、二法は止観、三法は止観と隨道の戒、四法は四念処、五法は五根、六法は六念処、七法は七覺、八法は八正道、九法は九想、十法は十智に相応し、法に種々の相があるように、治にも種々の治があるとす。それは衆生の為に多くの法薬を求め集めるのであると説き、天台宗の開祖智顛は仏法を法薬と捉えていたと指摘する。
- (36) 『国史大辞典』の「呪禁師」、「呪禁博士」の項参照。呪禁師の活動は、次第に厭魅蠱毒(えんみごどく)に傾倒する等して危険視されるに至り、『續日本紀 卷二十八 稱徳天皇』 神護景雲元年(767)8月16日条の神護景雲改元時に、呪禁師未使主望足を外従五位下に叙したとする記事を最後として認められなくなっており、10世紀初頭までの間に官制上からも消滅したとされる。
- (37) 『続日本紀 卷三 文武天皇』 慶雲元年(704)10月5日条にある文武天皇の詔では、「以水旱失時。年穀不稔。免課役并當年田租」とあって、全国一律ではなく、恐らくは水旱に依る被災地に対してのみの貢納免除を実施している事例がある。又、同記同年4月27日条では、備中、備後、安芸、阿波等四ヶ国での苗損被害発生に際しては、その年の貢納免除ではなく、賑恤で対応している。苗損に伴って想定される収穫量の減少を賑恤で賄ったと見ることができるが、当該事例は、貢納免除手続きのハードルの高さを示すものと言えるであろう。つまり、通常の飢饉、疫病発生等では貢納免除手続きが取られることは先ず無く、殆んどの場合には賑恤、賑給で対応しているのである。但し、上記の水旱、霖雨に依る民産の消失(同記天平13年8月15日条)、田の塩害(同天平勝宝5年12月11日条)、大風に依る百姓廬舎の破壊(同天平宝字3年11月2日条)、時雨不



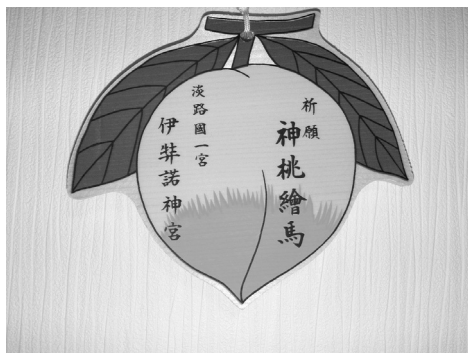
降（同大宝元年6月25日条）、水旱に依る年穀不登（同慶雲2年4月3日条）等、物理的に耕作地、農民の家屋等へ被害が出て、事実上、当該年の収穫が極めて困難な場合に限って、課役、田租、調、庸等の免除措置が取られていたことが推測されるのである。

- (38) 『国史大辞典』の「部」の項参照。
- (39) 『国史大辞典』の「大般若経」、「金光明最勝王経」の項参照。
- (40) 『国史大辞典』の「道饗祭」の項、及び『角川日本史辞典』第二版（株式会社 角川書店）1994年11月、「道祖神」、「道饗祭」の項参照。
- (41) 同氏「災害の民俗的イメージ「記憶」から「記録」へ、そして「表現」へ」〔『京都歴史災害研究』（立命館大学歴史都市防災研究所）第3号所収、2005年3月、1～20頁〕参照。
- (42) 小林健彦「韓半島と越国との文化、政治的交渉～日本語で記録された両者の交流を中心として～」〔『日韓比較言語文化研究』（国際日韓比較言語学会）第3号所収、2012年9月、59～115頁〕参照。
- (43) 同氏「御霊神」の誕生（1）〔『言語文化論集』（名古屋大学言語文化部・国際言語文化研究科）第XXV巻第1号所収、2003年10月、3～22頁〕参照。
- (44) 『日本国語大辞典』の「えやみ【疫病・瘧】」の項参照。
- (45) 国立国会図書館蔵本（請求記号WA7-102）に依る。
- (46) 日本では、昭和35年（1960）以降は媒介蚊に依る自然感染は全く確認されていない。尚、『南山堂 医学大辞典』19版（株式会社 南山堂）2006年3月、「マラリア」、「マラリア原虫」の項参照。
- (47) 国史大系本（第18巻）『宇治拾遺物語 古事談 十訓抄』（株式会社 吉川弘文館）2000年5月、に依る。
- (48) 『日本古典文学大辞典』（岩波書店）の「おらが春」の項参照。
- (49) 「おらが春」〔『燕村集 一茶集』日本古典文学大系58（株式会社 岩波書店）1959年4月、462頁所収〕に依る。
- (50) 小林健彦「慶長年間に於ける謎の災害～文化論としての震災への対処～」〔『新潟産業大学経済学部紀要』（新潟産業大学東アジア経済文化研究所）第41号所収、17～40頁、2013年2月〕参照。
- (51) 『寶曆集成絲綸錄 十八 寺社』〔『古事類苑 神祇部三十六 神符』（『古事類苑 神祇部二』）株式会社 吉川弘文館、1995年10月）所収、に依る。
- (52) 『国史大辞典』の「鬼」の項参照。
- (53) 中国西北部、黄河河流域に近い陝西省～甘肅省に及び高山地帯を原産とする桃は、既に縄文時代の後期には日本へ齎されたらしいが、それは祭祀用、食用の他、後には薬用、観賞用としても使用された。その多子、生命力の強さ、それらより展開した中国大陸での政治、恋愛等の象徴的な意味合いを持った果実としての役割、呪術性、魔除け、長寿、蟠桃の鬼門といった思想は、桃自体が日本へ渡来する以前より日本へ伝播していたとされる。尚、『世界大百科事典』（初版、平凡社）の「モモ 桃」の項参照。

又、奈良県桜井市所在の纏向遺跡大字辻地区に於ける第168次調査〔平成22年（2010）7月1日～同10月18日、調査面積465平方メートル〕に於いて、調査区の中央より東側で南北約4.3m、東西約2.2mに渡る長楕円形の大型土坑が発見された。当該土坑からは稲、粟、そして桃等の栽培植物の種実、花粉といった植物遺存体が出土した。特に桃核は2,765点出土しており、この様に大量に出土したのは食用の他にも、何らかの祭祀行為にも桃が使用されていたからではないかとされている。桃核には、未成熟な個体や、果肉が残存している物もあって、何らかの理由で、大量の桃を集めなければならない事情があったと考えられている。更に特徴的なのは、横槌とヘラ状木製品、底部穿孔を施した小型の直口壺以外の全ての遺物が破壊されており、それらの一部分のみが出土することである。これは、土坑の近隣で何らかの祭祀を行った後に道具類を破壊し、土坑まで運搬してから投棄したのか、或いは意図的にそれらの一部分のみを投棄したものと考えられている。当該遺物の年代観より、この土坑は庄内3式期（3世紀中頃）に掘られたものとされ、土坑の北端が4棟の建物と、柵と考えられている柱列ラインと重なること等から、当該土坑が建物群の廃絶後に掘削され、祭祀が行なわれたのではないかと考えられている。尚、「纏向遺跡第168次調査現地説明会資料」（桜井市教育委員会、平成22年9月19日）参照。以上の事象依り判断し、ここでは、桃（の果実）の持つ呪力で以って、祀られることの無い死霊（鬼）に依る禍を防ぐとする、中国伝来の信仰に基づき、桃を使用した祭祀が既に3世紀の段階で執行されていたのではないかと推測される。

更に、当該「日本書紀 卷一 神代上（四神出生）」に記された、伊弉諾尊が追いかけて来る八色雷公を、桃の実に依って退けたとする伝承は、この後桃の実を使用した除災の慣習として日本に定着して行く。「神祇伯家事傳」（『古事類苑 神祇部三十六 神符』所収）では「桃之守」として、神祇伯家白川氏で5月5日に行われていた「疫瘧ヨケ」の方式を記載するが、これは良く干し固めた桃の若実3つを並べて封じ、その上に意富迦牟都美命と朱書きし

たものを使って神拝を行なったものである。そして「橘家雷除祭式 雷除守封事」(同書所収)では、5月5日午時に東方へ指した枝より採取された桃の実を洗い清めて白い絹布で包み、「伊弉諾尊 意富迦牟都美命 岐神」の神号を記した紙を付し、「雷除守」と記した別紙をも付け、雷除守の祈禱加持を行なった。これらは、必ずしも鬼を追い払う慣習ではないが、当該「日本書紀 卷一 神代上 (四神出生)」の中でも既に神と鬼との混用が見られ、それは後掲の天目一箇神(あまのみひとつのかみ)や雷神の事例にも見て取ることが出来る様に、異様で恐ろしいものが鬼の所為に繋がるという固定化した観念に基づくものであったと考えられるのである。



写真：淡路島の伊弉諾神宮で頒布されている桃型の絵馬(左上)と同神宮(左下、右上)(筆者撮影。兵庫県淡路市多賀所在の伊弉諾神宮で、毎年1月14日宵～15日朝に齋行される最重儀の粥占神事では、桃の小枝の薪で邪気を祓い、粥を炊き上げる。これは稲作等の作物の豊凶を占う神事であって、「日本書紀」に記載された、黄泉国に於ける伊弉諾尊と醜鬼との故事に由来するという。尚、同社発行「幽宮(かくりのみや)」所収の「祓」と桃の実」参照)。

- (54) 『日本国語大辞典』の「しゅくしん【肅慎・稷慎・息慎】」、「みしはせ」の項、及び『国史大辞典』の「肅慎」、「靺鞨」の項参照。
- (55) 『風土記』日本古典文学大系2、株式会社 岩波書店、1958年4月、に依る。
- (56) 前掲『風土記』日本古典文学大系2の頭注(238頁)には、異種族人の身体的な特徴を異様に見たものであるとし、鍛工者の祖先が金工、鍛冶の神である天目一箇神であるとするのと関係があるかもしれない、としている。一眼の神である天目一箇神は、大物主神が高皇産靈尊(タカミムスビノミコト)の勅を受けて帥いた八十萬神の中の一神で、作金者(カナダクミ)としたと「日本書紀 卷二 神代下 天孫降臨」には記される。それは渡来鉄器の使用、鉄鋌や古鉄器を素材とした鉄器製作、加工の段階を経て、鉄鉱石や砂鉄を用いた自力での鉄生産へと至る過程に於ける、鉄器、及び製鉄、金属加工技術の韓半島、中国大陸よりの伝来、それら渡来人技術者(及び韓半島よりの帰還者、倭人の技術者)の存在とを類推させるものである。後に踏鞴が発達したとされる山陰地方はチタン磁鉄鉱帯(真砂砂鉄地帯)を形成しており、古代より山砂鉄を利用した砂鉄製錬や鍛冶が行なわれていて、紀伊国熊野所在の青岸渡寺に於ける「一つ目だたら」の妖怪伝承に見られる様に、鍛冶神が一眼神、一足神であるという思想が鉄器や製鉄、金属加工技術の日本列島内での東進に連れて当地にも広く存在する様になって行き、それが当初に於いては(鉄鉱石採取用の鉄山や鉄生産に拘わる)外見上異様なもの、即ち鬼の思想形成に至っていた可能性を指摘しておく。尚、川口謙二氏編著『日本神祇由来事典』(柏書房株式会社、1993年10月)の「天目一箇神」の項、『神道史大辞典』(株式会社 吉川弘文館、2004年7月)の「天目一箇神」の項、『国史大辞典』の「鉄」、「製鉄」、「鑪(たたら)」の項参照。
- (57) 国史大系本(第26巻)『延暦交替式 貞観交替式 延喜交替式 弘仁式 延喜式』(株式会社 吉川弘文館) 2000年11月、に依る。
- (58) 五島列島福江島の古称とされる。貞観18年(876)3月9日に肥前国より独立して値嘉島が設置された

- ものの、間もなく廃止されて肥前国へ復帰した。尚、『国史大辞典』の「五島列島」の項参照。
- (59) 『古事類苑 天部・歳時部』(株式会社 吉川弘文館) 1981年5月、歳時部十九の追儺の項参照。
- (60) 国史大系本(第28巻)『政事要略』(株式会社 吉川弘文館) 2000年2月、に依る。
- (61) 「政事要略 卷廿九 年中行事十二月下(追儺)」では、「文選東京賦云。(中略) 僂子。僂男僂女也。(中略) 十歳以上二十(昭明太子蕭統の「文選」では十二とする) 以下百二十人」とする。
- (62) 「延喜式 卷十七 内匠寮」に依る。
- (63) 『国史大辞典』の「鬼間」の項参照。
- (64) 相国寺瑞溪周鳳の「臥雲日件録」〔大日本古記録『臥雲日件録抜尤』(株式会社 岩波書店) 1961年3月) 文安4年(1447)12月22日条には、「明日立春、故及昏、景富每室散燉豆、因唱鬼外福内四字、盖此方軀儺之様也」とあって、ほぼ現在と同じスタイルを持った節分行事として、既に生豆ではなく、熬った豆を使用した豆撒きが、立春前日夕刻の臨濟宗相国寺の中で、鬼払い行事として行われていたことを窺うことが出来る。ただ、此方軀儺(だ)之様也としていることから、瑞溪周鳳の意識としては未だ宮廷の追儺の行事に於けるイメージが強かったらしい。「政事要略 卷廿九 年中行事十二月下(追儺)」には「鄭玄云。(中略) 三儺。二是儺陰。一是儺陽。陽陰乃異。俱是天子所命」として、1年に3回やって来る儺の内、2回は陰氣を儺すものであるとしている。しかし、癘鬼自体は陰氣、陽氣のどちらにも随って出行するとしているので、日本に於いて殊更に立春前日に実施される儺のみに散燉豆を行ない、唱鬼外福内四字ことの説明がつかない。同書では続けて「春是一年之始。亦畏灾厲。故命國民家々追儺。八月儺陽。陽是君法。臣民不可儺。君故僂。天下乃儺也」と記述し、8月の儺は陽であるから天子、天下の儺として国民による実施を禁止し、年替わりに於ける儺の実行のみを灾厲を祀るものとして人民へ強制した。癘鬼の退治を天子の儺と国民の儺とに分けて、八月儺陽のみを天子のものとし、それは中国より日本に伝播した段階では夏越の祓、茅の輪の祭として1年前半の身に付いた災厄を払う行事、又怨霊思想と結び付いて虫送りの行事へと変化し、立春前日の儺の方は日本の宮廷行事追儺と結び付き、鬼を追い払う行事として鬼が忌み嫌う豆を投げ付ける年中行事、節分の豆撒きに発展し、寺社等を中心として室町期に定着したものと推測されるのである。
- (65) 『国史大辞典』の「追儺」、「追儺祭」の項参照。
- (66) 但し、「二十巻本 倭名類聚鈔 卷第二」の「鬼神部第五 鬼魅類第十七」所収「鬼」の項には、「四聲字苑云、鬼居倭反和名於爾、或説云、隱字音於余餘也、鬼物隱而不欲顯形故、俗呼曰隱也、人死魂神也、一云、吳人曰鬼、越人曰魑音螭又折反」とある。つまり、その正体を見ることのできない怪しげなる存在が「物(モノ)」であり、それはいつも隠れていることより、その動作を示す「隱」の字音「オン」が訛って「オニ」へと変化したとしているのである。更に(日本に於ける)人間の死霊は「神」となり、オニやモノとは異なるものであるとしている。これに従えば、鬼も元々は目には見えない存在であったことになるが、それが10世紀前半に於ける鬼に対する国語学上の認識ということであろう。しかし、このことと、当時の人々の認識とが一体のものであったとすることにも、尚、留保が必要であろう。又、『日本国語大辞典』の「おに【鬼】」の項の「語誌」、「語源説」参照。
- (67) 『国史大辞典』の「鬼」の項参照。
- (68) 江戸に於いても、神田社では節分に本社左脇に建てられた疫神塚で祝詞を捧げて疫神齋を執行し、後小松院勅筆になる疫神齋の札を参拝者へ与えたとする。尚、「東都歳事記 四 冬」十二月節分(「古事類苑 神祇部三十六 神符」所収)、に依る。
- (69) 「古事類苑 神祇部三十六 神符」所収。
- (70) 国史大系本(第8巻)『日本書紀私記 釋日本紀 日本逸史』(株式会社 吉川弘文館) 1999年7月、に依る。
- (71) 「都名所圖會 五」の石清水八幡宮(「古事類苑 神祇部三十六 神符」所収)、に依る。
- (72) 「諸國圖會 年中行事大成 正月」(「古事類苑 神祇部三十六 神符」所収)、に依る。
- (73) 現在では、除疫祭は神社に於ける祭礼として節分、建国記念日、節分や建国記念日以外の2月、4月、七夕、七夕以外の7月等の機会に実施されているが、大別すると節分時に行なわれる初春の除疫祭と、祇園祭・夏越の祓等として実施される夏季の疫神祭とに分かれている。「神祇伯家行事傳」の「除疫祭札調進」、「除疫祭守調進」に依れば、速素戔鳴尊、大己貴命の二神号と十種神宝とを記した除疫守は上部を剣先に切り、男女の年と、上に本命星とを裏書きして祈願者へ授与した。同家に於ける除疫祭は、速素戔鳴尊、大己貴命の二神に祝詞を奉り、祈願者の息災と延命、つまりは疫病除けを祈願する式であった。
- (74) 『国史大辞典』の「御霊会」、「御霊信仰」、「八所御霊」、「怨霊思想」の項参照。
- (75) 「三代實録 卷七 清和天皇」同日条には、神泉苑で御霊会を修する模様が記されるが、そこにはいくつかのポイントとなるべき事項が見られる。即ち、①律師慧達を講師として金光明教一部と般若心経六巻を演説させた(仏教

に依る法会の体裁をとった)、②「王公卿士赴(起)集共觀」、「此日宣旨。開苑四門。聽郡邑人出入縱觀」とある如く、儀式を朝廷関係者や民衆へ広く開放した(靈座六前の明確化、王権に依る鎮魂の可視化)、③「近代以來。疫病繁發。死亡甚衆。天下以爲。此災。御靈之所生也」として、最近に於ける疫病発生の原因が六所御靈にあると断定した(疫病への国家的な対応の放棄)、④「始自京畿。爰及外國。每至夏天秋節。修御靈會」として、人口も多く人口密度も高い都で最初に疫病が発生し、地方へとそれが拡散(伝染)して行くという認識を持っていた。又、実際にそれが流行する夏季が危険であることから、その時期に御靈会を行なうとしている。この点は、前代の奈良時代に於いては、疫病が西の方角よりやって来るとした認識や、それに対処する結界意識とは大きな変化が見られる、⑤「今茲春初咳逆成疫。百姓多斃。朝廷爲祈。至是乃修此會」という記述より有声無痰、乾咳とも呼ばれる咳逆が疫病の原因と認識されていたことが窺える。つまり、朝廷は疫病が飛沫感染、飛沫核感染するのではないか、という事態の重大性に気付き、御靈会を修する様になった、という5点である。

(76) 有富純也氏は前掲論文に於いて、朝廷は8世紀には「続日本紀」に見られる様な、国家が百姓に対して恩恵を与える撫育政策を行なっていたが、9～10世紀に入ると段階的に撫育政策を行なわなくなり、9世紀後半以降には天皇の不徳が疫病を生じさせたことを以って、民命を救済するという文言も詔勅に見られなくなるとしている。更に進んで、撰閔期の朝廷は疫病発生に際して、国司に指示を出すと言った律令国家のあり方を踏襲する様に変化したと指摘するが、これは国家的危機に際して王権が一時的に律令(制が規定通りに機能していた当時の)天皇・国家の面影を復活させたものであるとしているものの、その理由や社会的な背景に対する分析は提示されていない。ただ、同氏の指摘する9世紀後半以降という時期に着目するならば、それは橘逸勢、菅原道真をも加えて八所御靈が成立しつつあった時期とも合致し、元々民命を救済すべき朝廷の中央、地方に於ける行政機能が低下しつつあったという社会的状況をも背景として、儒教的な災異思想に立脚した天皇の不徳に依る疫病発生というそれ迄の構図を、怨霊の為せる災異と言う様に、発生主体自体をすり替え、朝廷はそれを、怨霊を鎮める目的の御靈会の執行という形で間接的に制御するという手法に出たと指摘することが可能であろう。この時点に於いて、疫病を鎮める有意な政策を実行出来ない朝廷の人民に対する責任や、天皇の不徳と言った王権に付随した理由が消滅し、その代わりに御靈、怨霊が疫病の発生主体となったことに依って、朝廷や天皇は御靈会を通じてそれらを鎮める、つまり民命を救済する立場に再び立つことが出来たのである。

(77) 国立国会図書館所蔵本に依る。

## 参考文献表

④当該表は原則的に著者名(辞典、事典、史料等の場合は発行所)の50音順に依り配列してある。尚、複数の巻がある辞典の場合はその発行年月を省略した。

- 皇太子徳仁親王殿下「水災害とその歴史—日本における地震・津波災害をふりかえって—」〔『東日本大震災復興を期して—知の交響ハ—モ—』東京書籍株式会社、2012年12月、所収〕
- 有富純也氏「疫病と古代国家—国分寺の展開過程を中心に—」〔『歴史評論』通巻728号所収、2010年12月〕
- 伊弉諾神宮「幽宮(かくりのみや)」
- 伊藤信博氏「『御霊神』の誕生(1)」〔『言語文化論集』第XXV巻第1号所収、2003年10月〕
- 『日本古典文学大辞典』岩波書店
- 『日本文化総合年表』岩波書店、1990年3月
- 宇野精一氏『顔氏家訓』中国古典新書、株式会社 明德出版社、1993年5月
- 遠藤慶太氏「古代国家と史書の成立—東アジアと『日本書紀』—」(古代史部会共同研究報告)〔『日本史研究』第571号所収、2010年3月〕
- 奥富敬之氏「中世僧医に関する基礎的研究」〔『日本医科大学基礎科学紀要』第4号所収、1984年3月〕
- 川口謙二氏編著『日本神祇由来事典』柏書房株式会社、1993年10月
- 大日本古記録『臥雲日録抜尤』株式会社 岩波書店、1961年3月
- 『蕪村集 一茶集』日本古典文学大系58、株式会社 岩波書店、1959年4月
- 『風土記』日本古典文学大系2、株式会社 岩波書店、1958年4月
- 『角川日本史辞典』第二版、株式会社 角川書店、1994年11月
- 『日本国語大辞典』第二版、株式会社 小学館

- 『日本語源大辞典』初版第1刷、株式会社 小学館、2005年4月
- 孟慶遠、李敏、鄭一奇、夏松涼氏編著『中国歴史文化事典』株式会社新潮社、1998年2月
- 堀井令以知氏編『語源大辞典』七版、株式会社 東京堂出版、1995年3月
- 『南山堂 医学大辞典』19版、株式会社 南山堂、2006年3月
- 戸川芳郎、飯倉照平氏訳『淮南子・説苑（抄）』中国古典文学大系第6巻、株式会社 平凡社、1981年5月
- 国史大系本（第18巻）『宇治拾遺物語 古事談 十訓抄』株式会社 吉川弘文館、2000年5月
- 国史大系本（第26巻）『延暦交替式 貞観交替式 延喜交替式 弘仁式 延喜式』株式会社 吉川弘文館、2000年11月
- 『古事類苑 神祇部二』株式会社 吉川弘文館、1995年10月
- 『古事類苑 天部・歳時部』株式会社 吉川弘文館、1981年5月
- 『古事類苑 方技部』株式会社 吉川弘文館、1996年5月
- 国史大系本『續日本紀 後篇』株式会社 吉川弘文館、1993年6月
- 国史大系本『續日本紀 前篇』株式会社 吉川弘文館、1993年4月
- 国史体系本（第27巻）『新抄格勅符抄 法曹類林 類聚符宣抄 續左丞抄 別聚符宣抄』株式会社 吉川弘文館、1999年4月
- 『神道史大辞典』株式会社 吉川弘文館、2004年7月
- 国史大系本（第28巻）『政事要略』株式会社 吉川弘文館、2000年2月
- 国史大系本（第3巻）『日本後紀 續日本後紀 日本文徳天皇實錄』株式会社 吉川弘文館、2000年11月
- 国史大系本（第4巻）『日本三代實錄』株式会社 吉川弘文館、2000年12月
- 『日本史総合年表』株式会社 吉川弘文館、2001年7月
- 国史大系本『日本書紀 後篇』株式会社 吉川弘文館、1990年12月
- 国史大系本（第8巻）『日本書紀私記 釋日本紀 日本逸史』株式会社 吉川弘文館、1999年7月
- 国史大系本『日本書紀 前篇』株式会社 吉川弘文館、1992年4月
- 国史体系本（第22巻）『律 令義解』株式会社 吉川弘文館、2000年6月
- 国史体系本（第25巻）『類聚三代格 弘仁格抄』株式会社 吉川弘文館、2000年10月
- 河籐実英氏『有職故実 改訂版』塙選書8、塙書房、1994年4月
- 国立感染症研究所感染症情報センター「感染症発生動向調査週報 2001年第40週—天然痘（痘瘡、smallpox、variola）」
- 「纏向遺跡第168次調査現地説明会資料」桜井市教育委員会、平成22年9月19日
- 桜井龍彦氏「災害の民俗的イメージ—「記憶」から「記録」へ、そして「表現」へ—」（『京都歴史災害研究』第3号所収、2005年3月）
- 『古語大辞典』第一版第一刷、小学館、1983年12月
- 『日本史総覧コンパクト版I』新人物往来社、1991年4月
- 杉本忠氏「讖緯説の起源及び發達（一）」（『史學』第十三巻第二號所収、1934年8月）
- 『大漢和辞典』修訂第二版、大修館書店
- 国立国会図書館所蔵本「二十巻本 倭名類聚鈔」
- 『世界大百科事典』初版、平凡社
- 『理科年表 平成24年 第85冊』丸善株式会社、2011年11月
- 宮澤俊雅氏「倭名類聚抄の十巻本と二十巻本」〔『北海道大學文學部紀要』47巻1号（通巻第94号）所収、1998年10月〕
- 森博達氏『日本書紀の謎を解く 述作者は誰か』中公新書1502、中央公論新社、2008年4月
- 『国史大辞典』吉川弘文館
- 国史大系本（第4巻）『日本三代実録』吉川弘文館、2000年12月
- 国史大系本（第1巻上）『日本書紀 前篇』吉川弘文館、2000年4月
- 国史体系本（第23巻）『令集解 前篇』吉川弘文館、2000年8月
- 神田信夫、山根幸夫氏編『中国史籍解題辞典』初版、燎原書店、1989年9月
- 渡邊幸江氏『『摩訶止観』病患境の研究 —「中藥」考—」（『駒澤大學佛教學部論集』第40號所収、2009年12月）

⑩和暦と西暦との対照は、『日本文化総合年表』（岩波書店、1990年3月）、『日本史総合年表』（株式会社 吉川弘文館、2001年7月）、『日本史総覧コンパクト版I』（新人物往来社、1991年4月）の「天皇一覽」に基づいた。

**The Epidemics as Disastrous Information recorded in the  
Ancient Japanese Documents :  
– The Cultural Theory on Words Employment and Disaster  
Management shown in “Nihonshoki” and “Shokunihongi” –**

Takehiko KOBAYASHI

2013年6月

新潟産業大学経済学部紀要 第42号別刷

BULLETIN OF NIIGATA SANGYO UNIVERSITY  
FACULTY OF ECONOMICS

No.42 June 2013