

近世琉球における「疱瘡歌」の世界

—厄神歓待の習俗と王府による種痘—

栗原 健

はじめに

すでに2年余りにわたって猛威を振るっている新型コロナウイルスは、日本国内だけでも501万3071名の感染者を出し、2万3670もの人命が失われる深刻な事態を惹き起こしている(2022年2月28日現在)¹。このような中で注目されつつあるのが、近代以前の日本社会における疫病体験、流行病にまつわる習俗である。かつて日本人はどのように疱瘡(天然痘)や麻疹、コレラといった悪疫に向き合い、治療を行ったのか。いかなる宗教意識を以て神仏を信奉し、危機に対処しようとしたのか。各地に残る「疱瘡神社」や「疱瘡神」の石塔などにも目が向けられるようになって来ている。

こうした動きを受けて、東北大学災害科学国際研究所の「疫病退散プロジェクト」のように、疫病関連の古碑や記録、宗教行事に関する情報を収集する取り組みも登場している²。過去の疫病習俗に関心を抱く研究者も少なくない³。畑中章宏は近著の中で、民衆の間で用いられて来た医療行為とその心性に焦点をあてた「医療民俗学」の確立を提唱しているが、時宜を得た主張と言えるであろう⁴。

近世・近代の沖縄における疫病体験については、どのような研究があるのだろうか。この分野に関する論考は、主として種痘政策など医療面に焦点をあてたものが多い⁵。しかしながら、疫病に関する民俗も忘れられてはいない。一例を挙げれば、集落の入口に注連縄を張って牛や豚の骨を下げる「シマクサラシ」である。疫病が共同体に侵入することを防ぐために古来より行われて来たこの儀礼は、その目的や形態について以前から研究者の関心を惹いていた⁶。コロナウイルス禍の影響により、この風習はメディアの目にもとまるようになり、宮古島・津堅島における儀礼の様子が報じられている⁷。

現役の「シマクサラシ」とは異なり、病の消滅と共に現在は忘れられている習俗もある。琉歌の「疱瘡歌」である。疱瘡の神を迎えて歓待し、罹患者の病が軽症で済むことを祈り求める一連の歌謡は、18世紀後半に歌われていたものと見られている。これらの歌の内容は、琉球人の疫病に対する心性について何を示すのであろうか。果たしてこれは琉球独特の風習なのだろうか。

本論では、現存する疱瘡歌と鹿児島県に伝えられている「疱瘡踊り」の歌詞を比較し、その類似性を検討する。疱瘡神を歓待すること自体は決して琉球に限った習わしではなく、広く日本各地に見られた民俗であることを確認したい。と同時に、琉球の場合、王府の主導により国土の大半において種痘がなされていたという特殊性がある。この事実を念

頭に置いて疱瘡歌を読み直すと、本土における疱瘡踊りとは全く異質な要素が見えて来る。形式的に見える歌の裏側に、人々が直面していた悲痛な現実を読み取ることができるのである。

疱瘡歌を集めた古写本が、琉球大学の伊波普猷文庫に所蔵されている。『疱瘡歌集古名歌集文（以後、疱瘡歌集）』と題されたこのテキストについては、池宮正治による本文紹介と解説が『琉球大学法学部紀要 国文学・哲学論集』第20号（1976年）に掲載されている。本論で取り上げる疱瘡歌は、全て池宮のこのテキストに記載されているものである⁸。

1 近世日本における疱瘡の歴史

疱瘡歌の世界を見る前に、日本における天然痘の歴史を簡単に振り返っておきたい。

一般に、天平7（735）年の大宰府管内における「疫瘡大発」の記述（『続日本紀』）が日本最古の天然痘流行の記録とされている。しかしながら、この疫痢以前にも流行があった可能性も否定できず、最古の事例と呼ぶことができるかは研究者の間でも異論がある⁹。病の起源については定かではないが、以後日本社会は繰り返し疱瘡の流行に悩まされることになる。

疱瘡は一度感染すると免疫ができるため、人口密度が高い地域では成人の多くが免疫を得ることができ、次第に小児が罹患する病、成人するための「通過儀礼」と見做されるようになって行った¹⁰。おおむね病は発熱や下痢を以て始まり、4日目頃に顔に発疹が現れ、やがて全身に広がり顔面は痘の腫れのため肥大する。11-12日目が峠となり、この段階を乗り切れば回復する可能性が高くなる。発疹の皮が落ち始めた13日目頃に「ささ湯」を行う。これは米のとぎ汁などで痘を洗う習わしであり、回復を祝う意味も含んでいた。個人差はあるが、15日程度で病は癒えることになる¹¹。

抵抗力が乏しい小児にとって疱瘡の高熱は危険であり、助かる保証は無かった。回復しても失明することがあり、痛々しい痘痕が顔面に残ることも多かった。「疱瘡はみめ定め」と呼ばれていた所以である。このため、家族にとって最大の関心事は疱瘡自体を避けることではなく、症状が軽症のまま順調に回復することであった。

患者のためには医師が呼ばれて医薬も施されたが、当然ながら薬の効能には限りがある。このため、呪術的なケアが併用されることが普通であった。疱瘡は「疱瘡神」がもたらす病と見做され、病室には「疱瘡棚」を吊り、御幣、護符や魔除けの玩具（張り子の達磨、みみずくなど）を並べて治癒を祈願することが一般的であった。滝沢馬琴の孫2人が感染した際の『馬琴日記』の記述にも、医療と共にこうした対処が親戚一同を巻き込んでなされていたことが詳しく記録されている¹²。また、疱瘡には赤色が効くとされ、病室の中では灯火に至るまで赤色尽くしにされたことは興味深い¹³。

疱瘡神がどのような存在であるかは、統一的なイメージは無かったようである。『甲子

夜話』続編には佐賀の話として、「此病には神あり、少童好女老嫗数種あり、此中少童好女来ることあれば其やまひかろし、嫗来れば痘至て重し」との文が登場する¹⁴。一方、『和漢三才図絵』では、子どもが罹患する時には親が夢に「異人」を見ることがあり、翁や老婆を見る時は「吉」、僧や武士の場合は「中」、「壯女」は「凶」と記されている¹⁵。この曖昧さは、「悪者にも善者にも帰結してしまわない神格の多元性」（佐藤文子）のあらわれと言ってよい¹⁶。疱瘡神は子どもに憑依して病で苦しめる張本人とされる一方、祀り上げられることにより、患者を守護する福神的存在として行動することも期待されていたのである¹⁷。相手の正体が曖昧であるまま、人々はさまざまな呪術的手段を通じて疱瘡神に対処しなくてはならなかった。疱瘡歌もそうした対応の1つに数えられる。

2 『疱瘡歌集』の世界

『疱瘡歌集』テキスト成立の背景は明らかではないが、原表紙に名が記されている「粟国親雲上御供 波真川仁屋」なる者が収集・編集したものであると考えることができる。成立が1805年以前に遡ることは確かである¹⁸。行間に登場する「今年丁酉年」という書き込みの言葉をもとに、池宮は、久米島から琉球本島全体に疱瘡が広がった1777-78年に書き込みが記されたと見る¹⁹。収録されている詩歌は同時期に作られたものとは限らないが、大きく遡ることはないであろう。

写本中の詩歌は琉歌82点、都都逸13点、口説6点など計102点になる。琉歌は8886調で4句30音から成る短詩であり、その様式は1500年前後に確立したと見られている²⁰。三味線の音曲にのせて歌われることが多く、これらの疱瘡歌も楽器の調べと共に歌われたことは、テキスト内に「恩納ふし」「与相納ふし」といった節名が記されていることから読み取れる²¹。

内容については類似したものが多いが、いくつかの歌を例として見てみたい。

- 一 鍛〔緞〕子金蘭〔欄〕のへり取ひの筵る
敷は居らめしやり御疱瘡御神
- 一 歌や三味線に躍り羽しきようて
きよら瘡の御伽遊ふ嬉しや
- 一 世、のよ、と、め大和からこまに
かるく疱瘡のはやる嬉しや
- 一 四方の民迄も今度清瘡や
かるくやす／＼と出る嬉しや
- 一 今度清瘡や上下も軽さ
いつむこのことに三粒たほうり
- 一 願たことかなて今度清瘡や

- 上下ん軽く出る嬉しや
- 一 蘭の匂ひ立て御座にきやらたけは
誇て清瘡の神やいまいさ
- 一 肝揃て互に伽しきやる事に
出る清瘡や軽くたほうれ
- 一 御願しやることに清瘡の御神
下ておみやけにたんた三粒
- 一 たゝ三粒たふうり今度清かさや
上下も仰く神のめこみ
- 一 三日やむて三日に水かみて三日や
金み入揃て引か嬉しや
- 一 かに軽さ出る今度清かさや
金花きちやることに三つ
- 一 清かさの御神をとり数寄てもの
踊て御伽すかろくたはうり
- 一 御願しやることに清御瘡軽く
御水なて御祝遊ふ嬉しや
- 一 今年清らかさや桃のはな色に
金みこかね花引か清らさ
- 一 いてる清らかそ [さ] の御蔭ゆひかるさ
今日や水なて、遊ひ嬉しや²²

同様の言葉が繰り返されているが、歌い手の意図は明らかである。ここから浮かび上がるのは、花を活けて香を炊いた部屋に「をとり数寄（踊り好き）」の瘡瘡神を招き、豪華な敷物の上に座してもらい、三味線や歌による「夜伽」で歓待するイメージである。瘡瘡が流行ることを神の来訪として「嬉しや」と喜ぶ言葉が続く。無論その狙いは、疫神を喜ばせることにより、瘡瘡の症状を軽度にとどめてくれるよう願うためである。その思いは、「軽さ」「軽く出る」との語句の繰り返しにはっきりと表されている。

ほぼ全ての歌に登場する「清瘡（きよらかさ、琉球発音で「チュラガサ）」という言葉は、痘に対する美称である。「きよらさ」は美を言い表す琉球の伝統的表現であり、「『美麗』の世界を示現する代表語」「琉歌の美的形象語の中心」（渡久地政宰）とも言うべき重要なフレーズであった²³。「はちす葉にかかる露のきよらさ」「照る月の霜の上につる影のきよらさ」「千代の色ふくむ松のきよらさ」というように、琉歌の世界では花鳥風月の美を嘆賞する表現として頻繁に登場する²⁴。この美称で痘を呼ぶことにより、「瘡瘡御神」への礼を尽くしているのである。

発疹を「桃の花」にたとえるイメージはその赤色の腫れから、「金花（こがねばな）」にたとえるのは、腫れが引く前の黄色い膿汁がたまった状態から来ているのであろう²⁵。グロテスクではあるが、これも疱瘡神に対する最大級の賛辞なのである。と同時に、当時の医学から見てもこの表現は間違いではないところが興味深い。『和漢三才図絵』によると、痘は「紅潤」であることが望ましく、経過が順調に進めば「膿漿満足黄蠟の色の如く」となるのが患者にとって安全なのである。痘に膿や血が無く乾いた状態になることは、死の危険があるとされた²⁶。「金花」と呼ぶのは、家族の安心をも表しているのであろう。「三日やむて三日に水かみて」との歌も、順調に経過が進むようにとの祈りがこめられている。

「三粒」「三つ」との語が繰り返されるが、これは発疹が3つで済むということであり、軽症の象徴的な言い方である。「御水なて御祝遊ぶ」「水なて、遊び」というのは、「ささ湯」のことを示しているのであろう。軽症のまま回復に向かい、「御水」で痘を拭くに至ったことを喜んでいるのである。「ささ湯」が日本本土だけでなく、琉球でも実践されていたことがうかがえる。

一連の歌を見れば、疱瘡が軽くなるようにという未来形で祈りがなされているわけではないことが分かる。「願たことかなて」とあるように、すでに願いがきかれたものとして祝い喜ぶことにより、「神のめこみ（恵み）」を招来しようとする言霊信仰の上に歌われているのである。嘉手苺千鶴子は、琉歌の雑歌の特徴について、「不安で未知な現実を前にして言葉の効力をたよりに願意をうたう。望ましい状態を予祝し、対象を讃める。讃美的な内容・表現であるほどに切実な心意が感じられる」としているが、まさに疱瘡歌はその「呪禱性・予祝性・祈願性」を体現するものであろう²⁷。

もしも実際にこのような「夜伽」が演じられたとすると、いつ、どのような場で行われたのだろうか。そのことは定かではないが、一連の琉歌に続いて記されている口説には、疱瘡神がこうしたもてなしに満足して幸せな結果を残してくれることが描かれている。

扱ても浮世は にけやかに
歌や三味線 糸竹の
声を揃て 様々に
躍れ勇みて 御伽すは
神やころも やわらけて
なをや目出度や ありかたや／＼
猶や守すあり 〈有かたや〉²⁸

3 薩摩の「疱瘡踊り」との類似性

海の彼方から来る疱瘡神を迎えて歓待するというイメージは、一見すると、宮古島の

パントウのような来訪神を迎える儀式と連なるもののように見える。東喜望は疱瘡歌について、「人と神とが共存的に関係しているのを見ることができる」とし、「恐るべき悪疫に対してさえこのような芸文を拓いたうまの民の、のびやかな心性と歌心は、新たな視点から見なおすべき価値を内包しているように思う」と述べている²⁹。そのように、疱瘡歌を琉球独自の信仰観の表現のように考えたいことは理解できることである。

しかしながら、実際には、疱瘡歌は決して琉球ならではのものとは言えない。琉球と縁が深い薩摩にも、酷似した内容を持つ「疱瘡踊り」の伝統が分布しているからである。

疱瘡から身を守るために踊られた疱瘡踊りについては、江戸時代から文献が存在する。日向国佐渡原の山伏・野田泉光院は、その廻国日記に、「当時此村疱瘡流行にて、賑々敷く疱瘡踊とて老若男女交り合ひ乱拍子にて面白し」（日向国宮の浦、文化9〔1812〕年9月）、「此村折節疱瘡流行して甚だ賑々し、屋敷の廻りに赤紙の幣注連を曳き廻し、庭にも柴木を立て、幣帛を飾り、家の内には赤紙の幣を長々と掛け廻し、三味太鼓にて踊れり」（上総国八木村、文化13〔1816〕年11月）と記し、疱瘡流行時における踊りののにぎわいを書き留めている³⁰。

注目すべきことは、現在でも鹿児島県の一部において、これらの踊りが地域の女性たちによって継承されている事実である。そのうちの1つ、薩摩郡入来町に伝わる疱瘡踊りは、寛政2〔1790〕年にまで遡るとされている由緒ある踊りである。御幣を持った先導役に率いられた女性たちは、三味線と太鼓のしらべに合わせて「トンコチンチン」「様はお伊勢」「今年ゃよい年」など5つの踊りを踊るが、ここで目を惹くのが「今年ゃよい年」の歌詞である。

今年しゃサー、吉い年、ヤハハーレ、お疱瘡がサー、はやる
お疱瘡、サー、神様、ヤハハーレ、踊り好きで、サー、ござる
踊りよ、サー、召せめせ、ヤハハーレ、お疱瘡も、サー、軽し
顔にゃ、サー、三つ四つ、ヤハハーレ、身にゃ、サー、七つ
手足、サー、そろえて、ヤハハーレ、おじよ、サー、ござる
そろた、サーそろたよ、ヤハハーレ、お疱瘡が、そろた
しめを、サー、降ろそや、ヤハハーレ、も祓い、サー申そ³¹

琉歌の疱瘡歌との共通点は明らかであろう。「お疱瘡神様踊り好き」は、「清かさの御神をとり数寄ても」そのものであり、疱瘡神と共に踊ることで症状が「軽し」となることを願うこと、顔の痘を「三つ四つ」とし、少数で「揃った（即ち、これ以上は増えない）」ことを祝うことなどは琉歌とパラレルになっている。

もう1つの例が、川辺郡大浦町に伝わる「大浦町疱瘡踊り」である。この踊りは、「且

那」を馬に乗せて伊勢詣に向かう寸劇風の「馬方踊り」を含んでおり、伊勢信仰の影響が色濃いものであるが、ここにも「今年しゃ佳い年」という踊りが登場する。踊り手の女性たちは、平太鼓の音に合わせてつつ、右手に御幣を付けたシベを持って体を動かす。

今年しゃ（サー）佳い年（ヤーレソリヤ）お疱瘡が流行る
お疱瘡神様、踊り好きでござる
踊りゅ踊れば お疱瘡も軽し
お疱瘡神様、伊達者でござる
髪は島田に、化粧足袋うはいて
赤いシラクに、広幅締めて
シベもおろさず、モ祓いいらず³²。

前半の言葉は入来町のものと同じであるが、疱瘡神のことをいかにも踊り好きそうな「伊達者」と描いている点がユニークである。琉歌と同様、これも最大級のほめ言葉なのであろう。

続いて踊られる「ゴタイマチ」という踊りでは伊勢参りのことが歌われているが、疱瘡のことにも触れられる。

ゴタイマチの千亀ジョ（ハーヨイヨイ）十九や（サ）はたちになあ（ソリヤ）
伊勢参らしよ（ハラヨイヨイ、ショーガオ、ハヨイヨイ）
お伊勢様あ土産（ハーヨイヨイ）お伊勢様（サ）土産になあ（ソリヤ）
お疱瘡三つ貰うた（ハラヨイヨイ、ショーガオ、ハヨイヨイ）³³

ここでも、発疹が3つで済んだことが喜ばれている（疱瘡歌においても、「おみやけにたんた三粒」という言葉が見られることを思い出したい）。ただし、この詞の理解は難しい。伊勢の神の土産に「お疱瘡三つ」を受けたとは、どのような意味になるのであろうか。伊勢神の加護の力により疱瘡が軽症で済んだということであろうか。小野重朗は、「馬方踊り」に登場する「旦那」は踊りの内に来訪した伊勢神であり、同時に疱瘡神自身でもあると見ている³⁴。疱瘡神を迎え入れて送り出す習俗に伊勢信仰の踊りが加わったために、このように混合した形となったと見ることができるからである³⁵。福神と厄神のイメージが儀礼の中で重なり合うことは、各地の来訪神の儀礼においてもしばしば見られる要素であり、疱瘡踊りの中に混合が見られても不自然ではない。

琉球の疱瘡歌は、これら薩摩の疱瘡踊りが伝えられて成立したものなのであろうか。上で見たように疱瘡踊りは伊勢信仰との結びつきが強いものであるが、こうした薩摩の信仰の片鱗は、『疱瘡歌集』中の歌にも登場する。

- 一 軽く清らかさの出ること朝夕
御守やいたはうり虚空蔵仏〔菩〕薩
- 一 いつむ清ら瘡や今年ことかろく
あすひやかなたはうり御伊勢御神³⁶

小野によれば、鹿児島の一部では近年まで疱瘡除けのために虚空蔵菩薩と伊勢神に参ることが習慣となっていたという³⁷。この両者が並んで『疱瘡歌集』に登場するのは、偶然ではないであろう。琉球の歌と薩摩の踊りはつながっていると見るべきである。

実際のところ、疱瘡神を歓待する習俗は必ずしも琉球・薩摩に限ったことではなく、全国各地に散在していたと見られる。紙数の都合により詳述は控えるが、大晦日の夜などに疱瘡神など厄神を家に招いて食膳を供え、翌朝静かに送り出すといった習わしは、少なからぬ地域に存在した。無論その狙いは、厄神に親切にすることで疫病などの難を逃れるためである。例えば、福井県名田庄村の旧家では、毎年節分の夜に赤色の食器に「ホーソーじいさん」と「ホーソーばあさん」のための食事を盛って供えて来たため、疱瘡を患う者が出なかったという³⁸。こうした事例については大島建彦や田中宣一、石垣絵美などの研究に詳しい³⁹。音曲や踊りと共に神と「夜伽」という派手な形ではないにせよ、疫神をやさしく迎え入れることで身を守るという民俗は、かつては広く見られていたことが分かる⁴⁰。疱瘡歌もその流れの中に位置づけられよう。

なお、興味深いことに、『疱瘡歌集』の歌には、日本本土渡来のモチーフであることははっきりしているものの、薩摩由来のものであるか定かではない要素も含まれている。

- 一 すたし親かなしどく御さうすめしやな
さ、らさんすけの御側たもの⁴¹
- 一 大こゑん美さ小座敷んかばしや
さ、らさんすけの御宿めしやさ⁴²

「ささらさんすけ」という謎のような名前が登場するが、これは魔除けの言葉である。江戸期から「ささら三八宿」「ささら三助」と書いた護符を貼れば疱瘡を免れるという俗信が広く存在したことは、大島建彦の「ささら三八考」に詳しい。大島はこの論の中で『疱瘡歌集』内の例にも触れているが、「ささらさんすけ」との呼び方は上方風のものであり、江戸では「ささら三八」が一般的であったと述べている⁴³。この名前の由来については定説が無く、大島は囃子言葉の「ササラ」が転化した可能性を指摘している。ここで気になるのは、「ささらさんすけ」という言葉が薩摩でも知られていたか否かである。もしも薩摩に見られない呼び方であれば、疱瘡歌には薩摩以外の疱瘡習俗も加味されていたこととなる。詳しく調べてみたい点である。

4 王府と種痘

疱瘡歌のユニーク特徴として、もう1つ挙げられる点がある。病の軽さを喜ぶ祝いの言葉が、同時に首里の王府に対する讃美をも兼ねていることである。以下の歌にはその要素がよく現れている。

- 一 今度清瘡のかん軽さあすや
 めこみある御代のしろしさらめ
- 一 めこみ有る御代に時行る清瘡や
 御万人も軽く出る嬉しや
- 一 御慈悲ある御代に時行る清瘡や
 見守やいたほうり神も仏も
- 一 今年清かさや上下もかるさ
 御慈悲ある御主の御代のしるし
- 一 時行清らかさのかにかろさあすや
 恵みある御代のしろしさらめ⁴⁴

類似の歌が、他にもいくつか『疱瘡歌集』に記載されている。いずれも疱瘡の症状が軽症であることが、そのまま「御慈悲ある御主の御代のしるし」と見做され、首里王府の仁政の証明のように描くものである。疱瘡歌が王府の恵みを称揚する頌歌でもあったことがうかがえよう。この点は、疱瘡踊りには見られない特色である。

ただし、これは単純な王権讃美の産物ではなかった可能性もある。ここで忘れてはならないことは、琉球における疱瘡の流行は王府と不可分の関係にあったことであり、それが疱瘡歌にも影を落としていることである。

『球陽』によれば、琉球が初めて疱瘡の大流行を体験したのは1715（尚敬王3）年。「那覇始出痘人多死由是首里各邑令諸僧念經談法晝夜祓禳」とあり、港町である那覇から始まって疱瘡が流行し、多数の死者が出たため僧侶に祈祷や説法をさせたのである⁴⁵。島国である琉球にとって、疱瘡の蔓延は真に憂慮すべき事態であった。恒常的に疱瘡にさらされて来た日本本土の都市とは異なり、流行が不定期である島嶼地域の場合、成人層の多くは疱瘡に対する免疫を持たない。その結果、いったん流行が始まれば大量の成人が感染死し、国を混乱させる可能性があった。事実、徳之島や喜界島で天然痘が流行した際には罹患率が50%前後に及び、多数の死者を出した。与輪島でも、疱瘡流行と同時に飢饉が生じて多くの人々が死亡している。農夫が大量に病死したためであろうか⁴⁶。

このような事態を恐れた首里の王府が関心を示したのが、人痘法である。牛痘による種痘が伝わるより以前、軽症の患者の膿や瘡蓋を細かにして健康な人の鼻孔に吹き入れると

いう人痘法は、すでに大陸においては実践されていた。この形の種痘が日本で初めて行われたのは延享2（1745）年頃、清の李仁山から長崎で技法を学んだ日本人医師たちが行った試みである⁴⁷。この技術はその21年後（1766年、尚穆王15年）に琉球に導入される。長崎において種痘の方法を学んだ上江洲倫完が「善痘（軽症で済んだ疱瘡）の瘡痂」を携えて帰国し、王府の計画のもとに「移痘」が行われ、疱瘡が国中に拡大したのである。以後、琉球では王府の指示により、計画的に種痘を用いて疱瘡の流行がもたらされることとなる⁴⁸。香西豊子が指摘するように、「為政者が種痘を起爆剤として領内に疱瘡をはやらせた事例は、同時代の日本列島はおろか世界においても類例がな」く、住民に免疫を付けさせるための国家的強硬措置であった⁴⁹。無論、領内の混乱や死者が出るリスクを承知の上での荒療治である。

『疱瘡歌集』成立の時期と見られる1778（尚穆王27）年の疱瘡は、当初は自然発生的なものであった。しかしながら、流行が始めると王府はこれを人為的に促進することに決め、全土で種痘を行ったという⁵⁰。疱瘡歌の背景には、国策としての種痘があったのである。

この点を念頭に疱瘡歌を読み返すと、先程とは相当異なるイメージが浮かび上がるのではないだろうか。例えば、『疱瘡歌集』には、疱瘡の流行を描いた下記のような口説が含まれている。

遊び楽しみ 子供連
今度正月 末つかた
思ひかけぬに 清かさの
神の御船の 下り来て
いつか程なく 那覇の辺
時行始も 聞よりも
上や下迄 慶の
心兼に 誰か宿ん
(略)
やかて間もなく 首里最早
弥生始の 此よりは
村々里々 時行きて
見るに見事な 猶軽く
是そ誠の 美瘡と
誰も取りまち 夜伽の
歌や三味線 賑に
出て子供と 諸共に

遊ひ楽 目出度さや
聞に稀なる ためしかな⁵¹

一見すると、船から降り立った来訪神を歓迎する語りのように思えるが、研究者の中にはこの船を、種痘のための瘡蓋を載せて日本本土から到着した船と見る者もいる⁵²。首里から地方の村々に瘡瘡が広がって行くのも、単に港町から流行が拡大して行くことを表すだけでなく、王府の指示で感染が拡大していることを指すのであろう。

現実問題として、実際の感染が「見るに見事な 猶軽く」と言えるものばかりであったとは思えない。栄養状態が万全ではない小児をはじめとして、相当数の死者が出た筈である（後年、宣教師 B・J・ベッテルハイムは、種痘による瘡瘡のために多くの小児が死亡していることを日記に書き留めている⁵³）。「出て子供と 諸共に 遊ひ楽」しむということは、民衆にとって現実からかけ離れた姿であったからこそ声高に祈願されたのであろう。ここで突然「子供連」「子供と」という言葉が登場すること自体、親たちの悲痛な思いが透けて見える。香西が『「清瘡」とは、無数の死が凝縮された、自傷的な祈りの言葉だったのである』と述べているのもうなずける⁵⁴。

瘡瘡の背後に首里の王府が存在することを考えると、軽症の瘡瘡こそ「御慈悲ある御主の御代のしるし」であるという歌にも、二重の意味が感じられよう。確かに、種痘を行って民に免疫を付けさせようとする王府の姿勢は「御慈悲」に見える。と同時に、もしも軽症で済まずに罹患者が数多く死ぬことがあれば、王府は「御慈悲ある御主」ではなく「恵みある御代」でもないと歌っているようなものではないだろうか。遺族にとっては一転、呪詛にもなり得る言葉である。

このように考えると、瘡瘡歌は単に「きよら」な文言を散りばめただけの形式的な儀礼歌ではなく、瘡瘡を広めた王府に対する反感をも浮き彫りにするような多面的なテキストであると見ることができる。ある意味で、王府こそが民の願いと祝福、呪詛を一身に集める真の瘡瘡神であったのかも知れない。民を病から守るために危険な瘡瘡を意図的に広めるというその二面性は、まさしく厄神・福神の性格を併せ持つ瘡瘡神と重なるものであろう。

結語

以上見て来たように、瘡瘡歌は複雑な背景を持つ歌である。一見すると薩摩の瘡瘡踊りや厄神歓待の伝統を発展させた儀礼歌に思えるが、王府主導の種痘と計画的な瘡瘡感染という琉球独特の背景を考えると、歌い手は二重の意味を文言にこめることが可能であったことが分かる。こうした複雑さが、瘡瘡歌が除災の歌謡として長くは伝承されなかったことと関係があるのかも知れない。瘡瘡踊りは今日も継承されてコロナウイルス下で再び注目を浴びているが、瘡瘡歌は忘れ去られている⁵⁵。どのような形で歌われたのかすら、伝

えられていないのである。

冒頭で述べたように、現在も沖縄で実践されている除災儀礼は「シマクサラシ」であるが、これは、共同体の構成員が牛や豚を共食することによって心身の守りを固め、境界の外から近づいて来る疫病を追い返すことを目的としており、人々に無理を強いることが無い。牛の畜殺を好まなかった王府によって禁止されたことも、かえってこの儀礼に対する民衆の愛着を深めさせた可能性がある⁵⁶。疱瘡歌とは対照的な位置づけとなった民間習俗と言えよう。災厄に対する態度や行動には、やはり人々の心の中にあるものが顕れるのである。

最後に、沖永良部島に伝わる1つの俚諺を引用して本論を閉じたい。この言葉には、疱瘡で我が子を失った親たちの悲しみを彷彿させるものがあるからである。

「死ぢやる子の美 [チュ] らさ、逃 [ヒ] んぢゃぢやる魚の大 [ファイ] さ」⁵⁷

「逃した魚は大きい」は滑稽であるが、「死んだ子の顔は美しい」とは、同じ意味合いの諺として読むにはあまりに悲痛である。ましてそれが、疱瘡で痘だらけとなった子どもの顔に向けられた言葉として想像すると、心に刺さるものがある。短い言葉ながら、疫病に苦しんだ人々の痛みが反映されているように思えてならない。

¹ 「日本国内の感染者数」 NHK サイト <https://www3.nhk.or.jp/news/special/coronavirus/data-all/> (2022年2月28日閲覧)

² 「疫病退散プロジェクトについて」 東北大学災害科学国際研究所 災害文化アーカイブ研究分野 災害文化研究サイト <https://www.saigaibunaka.jp/cont7/main.html> (2022年2月27日閲覧)

³ 例を挙げると：朴炳道『「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—』『現代宗教2021』（国際宗教研究所、2021年）、103-125頁；柏木亨介「従来の民俗学定義で測れない疫病差別—人文科学で考える人類と疫病」 國學院大学メディアサイト <https://www.kokugakuin.ac.jp/article/247433> (2022年2月28日閲覧)

⁴ 畑中章宏『医療民俗学序説—日本人は厄災とどう向き合ってきたか』（春秋社、2021年）、4-9頁。

⁵ 小林茂「疾病にみる近世琉球列島」『沖縄県史 各論編4 近世』（財団法人沖縄県文化振興会 公文書管理部史料編集室編、沖縄県教育委員会、2006年）、539-565頁；小林茂「近世の南西諸島における天然痘の流行パターンと人痘法の施行」『歴史地理学』第42巻第1号（2000年）、47-63頁；前田勇樹「『琉球処分』と天然痘：沖縄の近世・近代転換期における病と社会」『文化/批評』第8号（2017年）、71-88頁；香西豊子『種痘という〈衛生〉—近世日本における予防接種の歴史』（東京大学出版会、2019年）、193-205頁、393-396頁；本村育恵「ベッテルハイム日誌中の vaccination と inoculation の使い分けについて：琉球への『牛痘法』導入に関する補足的考察」『沖縄史料編集紀要』第43号（2020年）、13-28頁；金城清松「琉球の種痘」『東京女子医科大学雑誌』第33巻第11号（1963年）、573-594頁；金城清松「琉球に於ける牛

- 痘の始祖仲地紀仁の種痘に就て』『日本医史学雑誌』第13巻第2号(1967年)、54-58頁。
- ⁶ 宮平盛晃『琉球諸島の動物儀礼—シマクサラシ儀礼の民俗学的研究』(勉誠出版、2019年); 原田信男・前城直子・宮平盛晃『捧げられる生命—沖縄の動物供犠』(御茶の水書、2012年); 小野重朗「コトとその周辺」大島建彦編『コト八日—二月八日と十二月八日』(岩崎美術社、1989年)、210-261頁; 小野重朗「呪術と民俗儀礼」『南日本の民俗文化Ⅱ 神々と信仰』(小野重朗、第一書房、1992年)、356-360頁。
- ⁷ 「コロナ侵入防ぐ／島尻で『スマッサリ』」 宮古毎日新聞 2020年10月18日 <https://www.miyakomainichi.com/news/post-133874/> (閲覧:2022年2月12日); 「津堅島のシマクサラシ」 琉球朝日放送 2020年12月4日 <https://www.qab.co.jp/news/20201204131807.html> (閲覧:2022年2月12日)
- ⁸ 池宮正治「『疱瘡歌』解説と本文」『琉球大学法文学部紀要 国文学・哲学論集』第20号(1976年)、67-98頁。なお、『疱瘡歌集』原文の写真は、琉球大学の「琉球・沖縄関係貴重資料デジタルアーカイブ」サイト (<https://shimuchi.lib.u-ryukyuu.ac.jp/collection/iha/ih05001/1>) で閲覧することができる。
- ⁹ 香西、50-54頁。細井浩志も、735年の疫病による死者に若者が多かったことを考慮し、30年前に起きた慶雲2(705)年の疫病が天然痘であった可能性を指摘している。細井浩志「『日本』の誕生と疫病の発生」『天変地異はどう語られてきたか—中国・日本・朝鮮・アジア』(串田久治編、東方書店、2020年)、96頁。
- ¹⁰ イエズス会宣教師の手になる『日葡辞書』(1603年)には、天然痘を患うことを「大人事をする」と呼ぶ言い方が見られる。大人になるための通過儀礼と解されていたことが分かる。香西、63-64頁。
- ¹¹ ハルトムント・O・ローテルムンド『疱瘡神—江戸時代の病をめぐる民間信仰の研究』(岩波書店、1995年)、15-16頁。この経過は、『痘瘡手引草』(安永7[1778]年)に記されているものである。
- ¹² 波平恵美子『病氣と治療の文化人類学』(海鳴社、2刷、1985年)、154-160頁; 香西、84-86頁。同様のケースについては以下を参照: 佐藤文子「近世都市生活における疱瘡神まつり—『田中兼頼日記』を素材として—」『史窓』第57号(2000年)、119-130頁。
- ¹³ 「屏風衣桁に、赤き衣類をかけ、そのちごにも、赤き衣類を著せしめ、看病人も、みな赤き衣類を著るべし、痘の色は、赤きを好[よし]とする故なるべし」(『小児必用養育草』)。ローテルムンド、54頁。ローテルムンドは「発熱によって生じる赤に対し、同じ赤色を以て戦おう、とする呪的な発想」に基づくものとしているが(ローテルムンド、57頁)、「戦う」ためのものか、疱瘡神を迎えるためのものであるかは微妙なところであろう。
- ¹⁴ 大島建彦「疫神と福神」『疫神とその周辺』(大島建彦、岩崎美術社、1985年)、4頁。
- ¹⁵ 香西、69-70頁。
- ¹⁶ 佐藤、127頁。
- ¹⁷ ローテルムンド、166-169頁。
- ¹⁸ 池宮、67-69頁。
- ¹⁹ 同上、70頁。
- ²⁰ 嘉手苺千鶴子「琉歌の諸相」『沖縄国際大学文学部紀要 国文学篇』第22巻第1号(1994年)、40頁。
- ²¹ 池宮、77頁。
- ²² 池宮、81-83、85-87頁。

- ²³ 渡久地政宰『日本文学から見た琉歌概論』より。以下に引用されている：仲程昌徳「新しい美意識の登場：治琉歌の見いだしたもの」『沖縄文化研究』第42号（2015年）、272頁。
- ²⁴ 島袋盛敏・翁長俊郎『標音評釈 琉歌全集』（武蔵野書院、1968年）、312、329、338頁。
- ²⁵ 以下の解釈を参考：嘉手苺、48頁。島袋・翁長、577頁。
- ²⁶ 香西、72-73頁。
- ²⁷ 嘉手苺、48頁。49頁において嘉手苺は2首の疱瘡歌（「吹き出しも清らさ水かめも清らさ きんみいり清らさ引くが清らさ」「歌や三味線に躍りはねしちゆて 清ら瘡のお伽遊ぶうれしや」）を引用している。
- ²⁸ 池宮、89頁
- ²⁹ 東喜望「薩南諸島の疫病と琉歌—疱瘡と呪」『沖縄・奄美の説話と伝承』（東喜望、おうふう、1999年）、65頁。
- ³⁰ ローテルムンド、27-28頁。
- ³¹ 小野重朗「入来町疱瘡踊り」『南日本の民俗文化Ⅳ 祭りと芸能』（小野重朗、第一書房、1993年）、218-219頁。
- ³² 小野重朗「大浦町疱瘡踊り」同上、230頁。なお、囃子として「オホソハ三ツテ軽イト軽イト」という詞もここに入るとされている。三隅治雄・大島暁雄・吉田純子『九州地方の民俗芸能6 鹿児島3・沖縄』（海路書院、2007年）、214頁。
- ³³ 同上、231頁。
- ³⁴ 同上、232頁。
- ³⁵ 小野重朗「疱瘡踊り考—主婦の巫女的性格—」同上、248頁。
- ³⁶ 池宮、86頁。
- ³⁷ 小野「疱瘡踊り考」、236頁。「部落の神仏であれば参るというのが実態である。しかしその中でも虚空蔵様、お伊勢様がある場合にはそこに参るのが普通である。この地方一体ではコクンゾサー、オイセサーはホソカンサー [疱瘡神様] だといわれている。」
- ³⁸ 大島建彦「若狭の疫神祭祀」『疫神と福神』（大島建彦、三弥井書店、2008年）、56-61頁。
- ³⁹ 大島『疫神と福神』；大島『疫神とその周辺』；田中宣一「厄神の祭祀と正月行事」『成城文芸』第161号（1998年）、49-63頁；石垣絵美「正月の疱瘡神祭祀」『東アジア文化研究』第2号（2017年）、145-164頁。
- ⁴⁰ なお、南九州の一部では、かつて疱瘡流行時には仮装をした女性たちが三味線などを鳴らしながら隣の集落まで「ホソ神（疱瘡神）」を送る「疱瘡勧進」という風習が存在した。迎える側では、彼女たちに米や酒を差し出したという。これも疱瘡神を迎えてから送り出す儀礼と見ることができる。ここでも、地域によっては「ホソは三つで軽いと軽いと」という言葉が歌われた。小野「疱瘡踊り考」、238-241頁；小野重朗「呪術と民俗儀礼」『南日本の民俗文化Ⅱ 神々と信仰』（小野重朗、第一書房、1992年）、371-374頁。
- ⁴¹ 池宮、83頁。
- ⁴² 同上、88頁。
- ⁴³ 大島建彦「ささら三八考」『疫神と福神』、198頁。
- ⁴⁴ 池宮、80、82、84-85頁。
- ⁴⁵ 鄭秉哲〔等〕原編・球陽研究会編『球陽 原文篇』（角川書店、1974年）、267頁。
- ⁴⁶ 小林「疾病にみる近世琉球列島」、550-551頁；小林「近世の南西諸島における天然痘」、48-50頁
- ⁴⁷ 香西、180-192頁。

- ⁴⁸ 同上、196-205 頁；小林「近世の南西諸島における天然痘」、55-59 頁。なお、王府主導の種痘は沖縄諸島と宮古諸島で実施されたが、八重山諸島においては検疫停船と隔離を入念に行うことにより、疫痢の侵入を許さない制度が維持された。小林「疾病にみる近世琉球列島」、553-555 頁；小林「近世の南西諸島における天然痘」、52-55 頁。
- ⁴⁹ 香西、198 頁。
- ⁵⁰ 同上、201 頁。
- ⁵¹ 池宮、93-94 頁。
- ⁵² 同上、76 頁。
- ⁵³ 香西、204 頁。
- ⁵⁴ 同上、196 頁。
- ⁵⁵ 入来町では、新型コロナウイルス退散を祈願して2020年3月にも「疱瘡踊り」が踊られた。14名の女性が参加している。「鹿児島）新コロナの終息願い疱瘡踊り、入来麓の女性奮闘」朝日新聞（2020年4月11日）<https://www.asahi.com/articles/ASN4B6TZXN30TLTB005.html>（2022年2月27日閲覧）
- ⁵⁶ 宮平、28-31 頁。
- ⁵⁷ 玉江末駒・安藤佳翠「沖永良部島俚謡集」『奄美の文化—総合的研究』（島尾敏雄編、法政大学出版社、1976年）、483 頁。