

## 第1号

## 国立ハンセン病資料館

## 研究紀要

## 目次

## [総説] 癩、ハンセン病をめぐる偏見と差別

成田 稔…………… 1

## 「太古の遺法」と「翁さび」

—古代老人をめぐる共同体の禁忌と自由—

田中 禎昭…………… 11

## 慰廃園と「政患」

—元・入園者Aさんの「語り」をとおして再構成し、そして想像をめぐらす—

平井雄一郎…………… 30

## 楽生療養院入所者の転居問題—ハンセン病患者の人生経験から語る

潘 佩君…………… 44

## 国際保健機関(WHO)とわが国の多剤併用療法(MDT)

儀同 政…………… 66

## 【以下縦組】

## 山本暁雨の人と書

金 貴粉…………… 1

2010年3月

国立ハンセン病資料館

National Hansen's Disease Museum



# 目 次

## CONTENTS

### [総説] 癩、ハンセン病をめぐる偏見と差別

[Review paper] Prejudice and discrimination surrounding Hansen's disease/leprosy

成田 稔 (Minoru NARITA) ..... 1

### [太古の遺法] と [翁さび]

—古代老人をめぐる共同体の禁忌と自由—

Ancient teachings & the elderly man:

community taboos and liberties surrounding elderly persons in ancient times

田中 禎昭 (Sadaaki TANAKA) ..... 11

### 慰廃園と「政患」

—元・入園者Aさんの「語り」をとおして再構成し、そして想像をめぐらす—

The Ihaien and “Seikan”

reconstructed and re-imagined through the story of ex-patient A

平井雄一郎 (Yuichiro HIRAI) ..... 30

### 楽生療養院入所者の転居問題—ハンセン病患者の人生経験から語る

Problems of resettlement for patients at Losheng Sanatorium:

told through the life stories of Hansen's disease sufferers

潘 佩君 (Pey-Chun PAN) ..... 44

### 国際保健機関 (WHO) とわが国の多剤併用療法 (MDT)

The World Health Organization (WHO) and Japan's multiple drug therapy (MDT)

儀同 政一 (Masaichi GIDO) ..... 66

### 【以下縦組 Below: vertical typeset】

### 山本暁雨の人と書

The life and calligraphy of Gyou Yamamoto

金 貴粉 (Kwi-Boon KIM) ..... 1



# 〔総説〕 らい、癩、ハンセン病をめぐる偏見と差別

成田 稔

## はじめに

1996年に「らい予防法の廃止に関する法律」が施行され、〈らい〉の病名は正式に〈ハンセン病〉と改まった。この法律の附帯決議の四には、〈一般市民に対して、また学校教育の中でハンセン病に関する正しい知識の普及啓発に努め、ハンセン病に対する差別や偏見の解消について、さらに一層の努力をすること〉とある。これを受けて、厚生労働省、法務省及び各地方自治体の人権擁護関係部局などによる啓発活動は一段と活発になった。一つの病気に限れば、これほど広範かつ精力的に啓発活動が行われたことは未だかつてなかっただろう。

ところで、ある病気についての社会啓発とは、予防の方法や、どうすれば良好な予後が期待できるか、などといったことになるだろう。しかしハンセン病について言えば、少なくとも日本における現状の新発生患者はゼロに近く、リファンピシン600mg (1カプセル) の1回内服で菌は感染源ではなくなるから、患者とそれ以外の人びととの共存・共生の可能性を強調するまでもないはずである。にも関わらず、省庁や諸機関がハンセン病に関する人権啓発として同じような文面のパンフレットなどを延々と出し続ける理由は何だろうか。

ここでは、ハンセン病に対する偏見や差別がうまれ根付いてきた過程を探りながら、その解消のために現在行いようの啓発のあり方を（現行では不満という意味で）考えてみたい。

なお本論では、引用文献等によって、癩、白癩、癘、かったい、かたみなどの古い病名や俗称、乞食等の語も用いる。

## 日本における癩の起源

「日本」という国名は、7世紀後半から8世紀初頭にかけて、現在の東北と南九州を除いた本州、四国、九州を支配下においた国家が、「倭」を「日本」に改め、王の称号を天皇とし統一者にしたことにはじまる<sup>(1)</sup>。

538年（他説には552年）に百済の聖明王から日本の欽明天皇へ仏像、天蓋、経論数巻が贈られた。いわゆる仏教公伝である。仏典はそれ以前に、すでに渡来人によって日本に伝えられていた（私伝）ともいうが<sup>(2)</sup>、いずれにしても、聖徳太子が記したという

『三経義疏』（『法華経』、『維摩経』、『勝鬘経』の注釈書）はよく知られている。この中の『法華経』には〈此人現世。得白癩病〉という部分がある<sup>(3)</sup>。

医学方面に関しては、414年に允恭天皇の治療に朝鮮から金武が来朝し、459年にやはり朝鮮から徳来（のちに帰化して難波薬師）、562年に呉の知聡が薬方書164巻を携えて帰化した。これらを介して『黄帝内経』や『本草綱目』などが伝えられたことは十分予想される<sup>(4)</sup>。

このあと『日本書紀』には、612年（推古天皇20年）に〈是歳、自百済国有化来者。其面身皆斑白。若有白癩者乎。〉とあって、百済から白癩の患者が渡来した記事がある<sup>(5)</sup>。そこでは白癩に〈しらはた〉とルビを付しているが、同部分の上欄注には『和名類聚抄』と『法華経』の白癩をあげているから、少なくとも校注者らは尋常性白斑のようには考えなかったらしい。また、『令義解』（833年成立）<sup>(6)</sup>と『令集解』（9世紀後半成立）<sup>(7)</sup>のどちらも、白癩を悪疫であるとして、癩、癘ともいうとあ

(1) 網野善彦『日本の歴史をよみなおす（全）』（ちくま学芸文庫 筑摩書房 2009年）「〈日本国〉の誕生」295頁。

(2) 末木文美士『日本仏教史・思想史としてのアプローチ』（新潮文庫 新潮社 2004年）「仏教公伝」19頁、「〈三経義疏〉真撰説と在家思想」38頁。

(3) 坂本幸男・岩本裕訳注『法華経』（岩波文庫 岩波書店 2003年）「妙法蓮華経普賢菩薩勸発品第二十八」316頁。

(4) 小川鼎三『医学の歴史』（中公新書 中央公論社 1998年）「大陸の医学が日本に伝わる」29頁。

(5) 坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注『日本古典文学大系 68 日本書紀 下』（岩波書店 1975年）「推古天皇十九年五月一二十年是歳」197頁。

(6) 黒板勝美・国史大系編集会『令義解』（吉川弘文館 1968年）「戸令第八」91頁。

(7) 黒板勝美・国史大系編集会『令集解』（吉川弘文館 1974年）「巻第九戸令一」259頁。

り、さらにこれらは、その病因と病態について『病源候論』(610年)に準拠している<sup>(8)</sup>。

このように見てくると、はっきりはしないが、日本において「白癩」が慣用されたのは、多分に『法華経』や『病源候論』などに影響されたのではないと思われる。

ところで世界の癩の起源は、古代インドというのが通説(アフリカのソマリランドのあたりという説も)であり、『スシュルタ・サンヒター sushruta samhita』(紀元前600年頃)には「クシュタ kushuta」という癩を意味する記載がある<sup>(9)</sup>。

インドから蔓延したかどうかはわからないが、中国の癩の起源も恐らく同様に古い。有名な、孔子(紀元前551年から479年)による『論語』の中に「伯牛有病、子問之。自牖執其手。曰。亡之。命矣夫。斯人也。而有斯疾也。斯人也。而有斯疾也。」とあり、この病状描写から、伯牛は癩を病んでいたと考えられる<sup>(10)</sup>。また『史記』(紀元前91年頃)における刺客予譲の故事<sup>(11)</sup>もよく知られているが、『源平盛衰記』の西條坊信教<sup>(12)</sup>、『南総里見八犬伝』の金碗八郎孝吉<sup>(13)</sup>の変装は、どちらも予譲にならっての発想である。

このように中国の癩の歴史は極めて古く、しかも人びとから忌避されていたらしいから、新天地を求めて海を越えた患者がいても不思議ではない。渡来していった先は朝鮮か北九州あたり、あるいは朝鮮からさらに北九州へ渡ったとも考えられる。ちなみに網野善彦は、人類学者の埴原和郎の説をひいて、紀元前3世紀から紀元6世紀までの約1000年の間には、朝鮮半島、中国大陆から日本列島への渡来人は、少なくみて数十万、多くみると100万ないし150万人にも及んだとしている<sup>(14)</sup>。インドから中国か、中国から朝鮮経由かはともかく、すでに癩が

あった地域からの20万、30万の渡来人の中に、何人かの癩患者、何組かの癩患者を含む家族(癩家族)が混じっていてもおかしくはない<sup>(15)</sup>。

日本に渡ったこれらの人びとの中に、癩患者または癩家族がいたとすると、時代の違いはいったんおくとして、太田正雄らの宮城県下における集落の癩の疫学的調査が示唆に富む<sup>(16)</sup>。同調査によれば、1集落平均81戸、544人ほどの規模の集落21カ所のうち、最も古いものは1868年にはじまり、最も新しいものは1897年にはじまる。その多くでは、癩が発生してから20ないし30年の増長期を経て、10年ないし20年の旺盛期を持続し、その後に衰退期に移行するという。この旺盛期を中心点として、30年ほどで癩は次の集落に移動することになる。

もし弥生時代に癩がこのように風土病的に存在したとすれば、集落間の住民移動の影響などによって、発生の中心点が九州北部から本州、四国へと東進しただろう。もっとも東西日本の間での人口の動きは、全体としては極めて少なかったとされるから<sup>(17)</sup>、癩の中心点の東進も中部地方あたりからは鈍化していったかもしれない。

話が戻るが、日本における癩に関する記述は、『日本書紀』の612年が初とされる。これに関連して、当時の日本にはすでに白癩の患者が存在しており、それを見知っていた水夫が、白癩の百濟人を島に置き去りにしようとしたとの推測もある<sup>(18)</sup>。

もしこの推測が不当でなければ、前述の渡来系弥生人の中に癩患者または癩家族が存在して風土病的に散在しており、その中心点が九州北部から本州、四国に東進していったという上記の仮説もあながち否定できまい。さらに、欽明天皇13年(552年)と敏達天

(8) 巢元方(牟田光一郎訳)『校釈諸病源候論』(緑書房 1996年)「諸癩候」36頁、「烏癩候」40頁、「白癩の証候」41頁、「癩候」710頁、「諸癩候」969頁。

(9) 犀川一夫『沖縄のハンセン病疫病史 時代と疫学』(沖縄県ハンセン病予防協会 1993年)「印度の古文書」6頁。

(10) 犀川一夫『中国の古文書に見られるハンセン病』(沖縄県ハンセン病予防協会 1998年)「論語」8頁。

(11) 敵の目をかいくぐるために衆人が嫌う癩患者に変装したという記述。

(12) 土屋勉『昔の癩のこぼれ話』(癩予防協会 1950年)「癩に化けた西條坊」55頁。

(13) 曲亭馬琴(小池藤五郎校訂)『南総里見八犬伝(一)』(岩波文庫 岩波書店 1975年)「第四回小湊に義実義を聚む笹内に孝吉警を逐ふ」53頁。

(14) 網野善彦『歴史を考えるヒント』(新潮新書 新潮社 2004年)「日本は孤立した島国ではない」31頁。

(15) 埴原和郎『歴史文化ライブラリー1 日本人の誕生』(吉川弘文館、1996年)「弥生人の故郷」155頁～156頁には、男性のみではなく女性も共に渡来した可能性の高さについて言及している。

(16) 太田正雄・浅海脩蔵・土田哲太郎「宮城県下に於ける癩の疫学的研究」(日本癩学会『レブラ 4』1933年) 355頁。

(17) 網野善彦『東と西の語る日本の歴史』(講談社学術文庫 講談社 2009年)「人口の移動」37頁。

(18) 小林広『治癩新論』(島村利助 1884年)、引用箇所は24頁。

皇14年(585年)の疫病(天然痘か)の流行(流行地は西日本か)<sup>(19)</sup>によって、人びとが抵抗力を弱め、それを契機に風土病的な存在であった癩が広範な地域、主に西日本で爆発的に流行した可能性がある。

その時期は不明としても、大宝元年(701年)に施行された大宝律令の全貌が推定される養老律令(養老2年、718年施行)の注釈書『令義解』及び『令集解』中「悪疾」(癩)の項には、〈亦能注染於傍人。故不可與人同床也。〉とあり、経験的に癩の伝染性を認めている。

なお日本の事例ではないが、近代においては、疫学的な癩の爆発的流行としてナウル島の状況がよく知られている<sup>(20)</sup>。すなわち、1920年にスペイン風邪によって島民2500人の30%が死亡し、当時在島した4人の癩患者もやはり3人がスペイン風邪で死亡したが、4年後の1925年には、残る島民の1/3が癩に罹患したとされるものである。この半数以上が15歳未満で発病し、90%以上が斑紋、麻痺型<sup>(21)</sup>だったという。

これまでに述べた日本の癩の起源は、いくつかの記録や推論を配列してみただけだが、この全体にかかわるかもしれない論説が一つある。それは大野晋の日本語の起源についてのもので、言語学に無知な私には論評はできないが、何気無く読んでいるときに衝撃的な文章が目にとまった。

〈タミル語の辞典にはkott-aiがある。これは日本語のカッタイに対応する。タミル語のoは日本語のaに当たる。意味も日本のカッタイと同じである〉<sup>(22)</sup>

大野によると、タミル人はタミル語とともに水稻耕作、鉄器、機織などを日本(弥生時代)に伝えたというが、「kott-ai」というタミル語は気になる。日

本に渡来したタミル人の中に癩患者がいたか、さなければ弥生人の中にいたかして、「kott-ai」の病名が人びとに口伝され、その後も癩自体が継続的に伝染しない限り、「kott-ai」は死語として消滅したに違いないからである。

辞書を引くと、「かったい」には「乞丐(キッカイ)」の漢字を当てているが<sup>(23)</sup>、「乞丐」に癩や癘の意味はなく、「ものもらい」、「乞人(乞食)」としかない<sup>(24)</sup>。また「かったい(カッタキ)」は「かたみ(傍居、片居、偏居)」の促音便で、「かたみ」はもと乞食の意だが、その中に癩患者も多くいたことから癩の異称になったとされる。癩の方言として「かったい」を用いる地方は、富山県、愛知県、滋賀県、奈良県、上方(畿内)、徳島県、香川県、高知県、長崎県、伊豆大島などといわれ、癩が九州北部から本州、四国へと蔓延した証拠かもしれない。

どちらにしても大野の論は、言葉の背景にある人(癩患者を含む)の流れを考えると、ただ読み流して一笑に付してよいものだろうか。

## 癩をめぐる偏見・差別の成り立ち

縄文人は豊かな食生活を営んでいたようだが、自然災害などによる食糧不足も少なくなかったろうし<sup>(25)</sup>、生活環境もよいはずはなく、乳幼児の死亡率は著しく高い上に、たとえ15歳くらいまで成長しても、平均して31歳あたりには死亡したという<sup>(26)</sup>。これでは、「生きる」ということ自体に必死であっただろうから、現に「生きている人」を差別するゆとりなど持ちようがない<sup>(27)</sup>。

ちなみに弥生時代よりあとの日本には、犯罪の包括的概念である天津罪<sup>(28)</sup>や国津罪<sup>(29)</sup>があり、それら

(19) 富士川游『日本疫病史』(東洋文庫 平凡社 1969年)「年表」11頁、「病理学」66頁。

(20) 林文雄『熱帯癩(ナウル島癩疫病史)』『臨床医学』28 1940年、1295頁。

(21) 斑紋、神経型は現在のI、TT、BT、主に少菌型。結節型は現在のBB、BL、LL、主に多菌型。

(22) 大野晋『日本語の源流を求めて』(岩波新書 岩波書店 2007年)「病氣」76頁。

(23) 日本大辞典刊行会『日本国語大辞典 第四巻』(小学館 1973年)「かたい」613頁、「かったい」704頁。

(24) 諸橋轍次『大漢和辞典巻一』(大修館書店 2001年)「乞」388頁。

(25) 吉村武彦『日本社会の誕生』(岩波ジュニア新書 岩波書店 2008年)「四季の暮らしと食料」42頁。

(26) 鬼頭宏『人口から読む日本の歴史』(講談社学術文庫 講談社 2001年)「短命な社会」42頁。

(27) 1に同じ「古代の差別」81頁。

(28) 25に同じ『第四巻』(2004年)「あまつつみ」294頁。天津罪とは、生活共同体への侵害行為を意味する。それに対する刑罰の一例として、素戔鳴尊の追放(坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注『日本書紀 上』(日本古典文学大系67 岩波書店 1974年)「此神、有勇悍以安忍。云々」89頁)がある(25に同じ『第一巻』1973年「あまつつみ」410頁)。

(29) 25に同じ『第六巻』(1973年)「くにつ罪」558頁。国津罪とは、主に性的禁忌などの神法への違反行為である。「白人、胡久美」はこれを重い病気として、神々の怒りの結果の表現ともされるが、白人は生みの児の顔に紙片を当てて白くすること(つまり嬰兒殺、25に同じ『第十一巻』1974年「しらひと」50頁)であり、胡久美は間引きで口べらしをするためための嬰兒殺や墮胎(25に同じ『第八巻』1974年「こくみ」36頁)とすると、生殖の罪となろう。

に対する刑罰もあった。現在の認識からみて罪と罰の軽重のつりあいがとれていたかどうかはともかく、不釣合だからといって同時代においても差別であるとはいえないだろう。7世紀後半に律令国家が成立したときも、すべての人を戸籍に記載し、障害者は介護されると定めたことからして、実態はどうであろうと、少なくとも建前としては差別的な様相は認められない<sup>(30)</sup>。

網野善彦は癩患者の差別も、律令時代あたりまではなかったとしているが、その頃は癩そのものに対する認識も現在とはかなり隔たっていた可能性がある<sup>(31)</sup>。例えば、7世紀あたりには癩が日本列島において広域な（畿内か中部以西であろう）流行状態にあったとすると、先述のナウル島の事例から考えても恐らく圧倒的に少菌型が多く、しかも若年者に多発していただろう。多菌型は少数であり、しかも合併症によって多くが早世し、従って〈癩は死病〉であるかのように認識されたに違いない。それであれば、患者は差別されるよりはむしろ同情を引いたのではないだろうか。

こう考えると、律令時代には癩患者への差別は認められなかったとも思われるが、ではいつ頃からはじまったのだろうか。断言はできないが、殊に『法華経』の「妙法蓮華経普賢菩薩勸発品第二十八」にみられる仏罰や、『大智度論』の「卷五十九」における業病といった認識との絡みで考えると、因果応報という仏教の教理の一部として癩への差別的な見方を人びとが受け入れたとすれば、差別のはじまりは律令時代をすぎて間もなく、と考えてよいだろう。そしてそこに、『日本霊異記』（810年から824年頃成立した異聞集）、『今昔物語集』（12世紀はじめ頃成立の説話集）なども深く滲透していった。

こうして9世紀あたりには、癩は業病であり、その上

に病そのものが生涯の穢れであるとして、浄め（浄まはるの意）の対極に位置付けられるようになったのだろう。12世紀頃に整ったとされる起請文の神文は、神罰・冥罰として癩（白癩・黒癩）を最も重いものの一つにあげている。しかも起請文は、階層や地域を超えて中世人に共有されていた<sup>(32)</sup>。問題は、癩患者自身もそれを受容させられていたことであり、自ずから差別は当然のことであるかのように現代に続いた。

このような過酷な病観を、患者自身までが受容させられていた理由は、業病、悪報とされてきたが故に〈不治の病〉（実際には少菌型に自然治癒の傾向もある）という呪縛が解けなかったからである。それが解けたのは、プロミンにはじまる化学療法の普及によるが、それ以前の近代の癩治療の主流は大風子油だった<sup>(33)</sup>。大風子油は、細網内皮系の食菌作用を賦活するとされるが、その効果が自然な軽快ないしは治癒を超えたかどうかは疑わしい。

また近代以前から18世紀後半あたりにおいては、悪血、毒血の病理に基づく瀉血<sup>(34)</sup>も行われていた。病状がやや軽症なら、腫上、四肢、指間、顔面などの経験的、主観的病巣から鍼（刺針）によって大量の瀉血を行い、重症なら病巣内を焼針をもってあますところなく刺した（これだと出血量は少ない）。どちらにしてもこの瀉血法は残酷を極め、医療といえるような行為ではない。

余談になるが、小川鼎三<sup>(35)</sup>は『素問』（紀元前350年頃成立か）の中の「砭（いしばりの意）石術」は瀉血<sup>(36)</sup>ではないかとし、それが東の国から伝わったということと、『日本書紀』の允恭天皇の条に「我之不天、久離篤病、不能歩行、且我既欲除病、独非奏言、而密破身治病、猶勿差。」<sup>(37)</sup>とある

(30) 29に同じ。

(31) 日本における癩は、爆発的な蔓延から減衰、消滅に至るまで幾世紀もかけて漸進的にすんだが、その間に人びとは癩に対する抵抗（免役）力を自然に獲得していった。それは自然の軽快ないし治癒力の増強でもあり、少菌型ではその傾向を一層強めたと思われる。これに対して、病変の進行が一方的に陥りやすい多菌型は相対的に増加した。癩の減衰期に多菌型が増加するゆえんである。当然多菌型が目立ってくるから、結節や潰瘍によって崩壊する惨状が癩の印象になった。

(32) 佐藤弘夫『起請文の精神史 中世世界の神と仏』（講談社選書メチエ 講談社 2006年）「起請文の受容者たち」19頁。

(33) 中村昌弘『癩菌と鼠らい菌』（東海大学出版会 1985年）「癩の化学療法」172頁。

(34) 小林茂文「古代・中世の「癩者」と宗教」（藤野豊編『歴史のなかの癩者』ゆみる出版 1996年）、「瀉血治療の台頭」100頁。熊野一雄「文献に現れた癩病」（『医事公論 1390』1939年）795頁も参照。

(35) 5に同じ。

(36) 瀉血は長崎出島のオランダ商館（1641年）から伝わったというのが通説。福田真人『結核という文化 病の比較文化史』（中公新書 中央公論社 2001年）「瀉血という治療法」51頁。

(37) 坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋『日本書紀 上』（日本古典文学大系67 岩波書店 1974年）「允恭天皇即位前記」432頁。



のを関連づけて考えている。皮膚を切る、もしくは刺す道具としては、黒曜石、安山岩、頁岩を素材として4万年から3万年前にも以前に、ナイフ型、細石刃、有舌尖頭器といった狩猟具等があるが<sup>(38)</sup>、これらのどれで砒石術が行われたにせよ、瀉血よりも膿瘍の穿刺、切開による排膿のほうが实际的ではなかったろうか。

前に戻って、癩は不治という認識があまねく知れ渡り、爆発的な流行が沈静化して減衰期に移行した、恐らく9～10世紀あたりからは、人目を引く癩結節や潰瘍などの病変が相対的に増加しはじめたろう<sup>(39)</sup>。ここに当時の世情、例えば水稲耕作の普及、動物性蛋白質の不足、律令体制の崩壊、小温暖期など生活環境の変化<sup>(40)</sup>や穢れに対する畏怖<sup>(41)</sup>などといったことが絡んだのではないか。私にはこのあたりを詳述するほどの知識はないが、(依然として高率だったであろう乳幼児死亡率は別として) 平均余命が延長し人びとの健康状態もそれなりに好転はしたろうから、不治の癩病変(殊に癩結節や潰瘍)を抱えた患者本人にとっては、より苦痛が長びく結果になったかもしれない。いずれは非人の中に身を置くか、あるいは放浪するかして果てた<sup>(42)</sup>ものも少なくなかったろう。

ところで中世日本の癩患者は、〈穢れた存在〉として家を追われたと、まるでそれがすべてでもあったかのように論じられがちであるが、そのあたりは再考を要すると思われる。実際に、日本が絶対隔離を強力に推進した時代(1931年から1955年頃まで)であっても、太田正雄らによる1931年の宮城県下での学術的調査では、癩患者が居住する44戸のうち、健康者の家族によって生計をたてている家が18戸、患者と健康者との共働きの家が16戸、癩患者だけによって生計

を立てているところが10戸あったという<sup>(43)</sup>。浅海脩蔵らによる同様の調査(1934年、兵庫県下)にしても、癩患者は29例中、農業14例、製炭業2例、下男1例、日傭4例に従事しており、残る無職8例は重症者、重度身体障害者、及び高齢者が占めていた<sup>(44)</sup>。また太田正雄らは1939年にも東京市内に在住する癩患者について調査し<sup>(45)</sup>、男子42名、女子28名の計70名のうち、無職が男子11名、女子3名の計14名、家事が女子18名、内職は男子2名、女子4名の計6名、学生は男女各1名の計2名、それ以外は何らかの外部の職場で働いていたとしている。太田はその調査報告の終わりで〈特殊のあるものを除き大部分が経済的に恵まれない下層階級のもので、病軀を押して生活戦線に立って居る〉としている。「病軀を押して生活戦線に立」つというこの記述は、たぶん癩患者の生活実態として、中世から近世、そして近代へと変わらずに存在した様相であろう。恐らく中世にあっても、顔や手などの変形が人目につく仕事、屈曲や拘縮を伴う手では困難な手先の器用さを必要とする仕事、体力を非常に消耗するような歩き走り回る仕事などについていた患者の場合は、転職もままならないままに非人や放浪の身になるしかなかったかもしれないが、それを除けば、決して少なくないものが働き手として家にとどまったと思われる。自らの暮らしを守るための必死の望み(病状の軽快と若干の経済力維持)に便乗するかのように、瀉血といった残酷な治療が施されたというのは、いかに治療法のない時代とはいえあまりにも痛ましい。

ところで、穢れについて網野は、他説を引いて「人間と自然とのそれなりに均衡のとれた状態に、欠損が生じたり、均衡が崩れたりしたとき、それに

(38) 27に同じ。「最古の旧石器を求めて」24頁。

(39) 癩が減衰期(新発症患者の減少)に向かう頃には、人びとは癩に抵抗力を持ちはじめ、少菌型だと、自然軽快ないしは治癒、不顕性感染が増加する。これに対して自然治癒力の乏しい多菌型は、相対的に増加するということ。

(40) 28に同じ。「稲作農耕文化」62頁、「環境の変化」63頁、「人口成長の限界」65頁。

(41) 1に同じ。「ケガレの問題」89頁。

(42) 金井清光『中世の癩者と差別』(岩田書店 2003年)の中の「中世癩者の実態」37頁はわかりやすい。

(43) 18に同じ。

(44) 浅海脩蔵・桜井方策・大橋謙二・居村茂徳「兵庫県に於ける癩部落の疫学的調査」(日本癩学会『レブラ 6』1935年) 611頁。

(45) 太田正雄・山口正「東京市内に於ける癩患者の生活状況に就て」(日本癩学会『レブラ 10』1939年) 169頁。

よって人間社会の内部におこる畏れ、不安と結び付く」と考えられるのではないかという<sup>(46)</sup>。しかし、このように抽象的な思考はわかりにくい。従ってここでは、人の死、出産や月経などの血にまつわること、あるいは醜い病や不義といったような、穢れや罪と同一視され人に憎み嫌われていたさまざまな事象について一特にここでは〈汚い〉〈不潔〉〈よごれ〉といった部分一に絞って考えてみたい。

そもそも〈汚い〉とは、触りたくない、見たくない、息をつめて通り過ぎたい感じだろうが、金田一秀穂は、汚さの感覚は生理的かつ不変なものではなく、後天的、すなわち文化的概念であり、それだとすると、汚いと思うものが文化によって異なってくるという<sup>(47)</sup>。

他方〈清浄〉という感覚について、日本人は入浴好きで綺麗好きだとよくいわれる。しかし平安時代(8世紀末から12世紀)には、上流階層の公家であつても入浴(沐浴)は1ヵ月に4、5回で、ほかは小浴(行水の類)であり、両方を合わせても2、3日おきくらいにしかならない。ちなみに小浴は公家の場合、朝廷の儀式や法会に参列するための潔斎浴であつて、形式的に湯や水を掛けるだけの掛かり湯だつた<sup>(48)</sup>。入浴回数が増えたのは、16世紀末あたりからの銭湯の繁盛によるが<sup>(49)</sup>、これは綺麗好きになつたというより、遊び好きになつたというのが当たつていよう。

清潔に関連する排泄についても、白鳳時代(646年から710年)末期だと庶民社会に便所はなく、空き地であればどこでも、誰でも大小便をしていたらしい。そしてそのあたりには、紙片や糞べら(木や竹を短冊状に薄く割つたもの、排便後を拭く)が散らばつていた<sup>(50)</sup>。もっとも貴族社会では、住居の一定の場所で便器(清箱)を用いたらしいが、『古

事記伝』(『古事記』の注釈書、『古事記』は712年成立)には、古厠は清流の上に造つた構え、河屋ともいうとあり、『和名類聚抄』(931年～938年頃成立)には「厠」と記載されている<sup>(51)</sup>。

他方服装についてみれば、平安末期の『律大納言絵詞』では、女子と子どもを除いて着物の着ながしはごく少なく、男子の多くは指貫(袴)を穿いており、女子の中には褶を当てているものもある。普段は裸足で、多くは家に入るときに洗うでもなかつた。もっとも家といつても土間と板敷(敷きものは筵や薦)の居間だけだつたという<sup>(52)</sup>。

こうして書き並べても、現代の日本の平均的な生活に比べればいかにも汚い暮らし向きである。ただし、明治の時代に入つても、都市から遠い農漁村や都会の貧民層のくらしは同じようなものだららしい。

明治時代の日本の「汚さ」について、イザベラ・バードが、かなり遠慮がちではあるが記述している。「道路は馬車が二台通れるほど広がつたが、よくはなかつた。両側の溝はきれいでもなく、臭いもよくないことが多かつた。こんなことは書いてよいものかどうか分からないが、家々はみすぼらしく貧弱で、ごみごみして汚いものが多かつた。悪臭が漂い、人びとは醜く、汚らしく貧しい姿であつたが、何かみな仕事にはげんでいた」<sup>(53)</sup>。また同時代の新聞記事には「ここを通過する人は、その汚らわしき衣類食物の臭気は粉々として鼻を衝き、麦、粟、粉米、蕎麦下粉の類および大根人参などの末端雑然として牛馬の餌に等しきものを一家三、四人ないし六、七人も両々相對してムサムサ飲食しつつあるを見るべし。」とある。<sup>(54)</sup>

このように、古代、中世、近世から近代初期に至る下層の庶民生活の状況をなぞってみると、次のよ

(46) 42に同じ。

(47) 金田一秀穂『「汚い」日本語講座』(新潮新書 新潮社 2008年)「アジアのトイレ」18頁。

(48) 武田勝蔵『風呂と湯の話』(塙新書 塙書店 1990年)「入浴回数」51頁。

(49) 48に同じ。『銭湯の起原』98頁、「湯女と三助」112頁、「男湯の二階」228頁。

(50) 宮本常一『絵巻物に見る日本庶民生活誌』(中公新書 中央公論社 1999年)「平安末期の使用法」44頁。

(51) 神宮司庁蔵版『古事類苑(居処部)』(吉川弘文館 1983年)「家作 四 厠」706頁。

(52) 51に同じ。『烏帽子・袴』178頁、「はだし・わらじ」181頁。

(53) イザベラ・バード(高梨健吉訳注)『日本奥地紀行』(平凡社ライブラリー 平凡社 2006年)「第六信(の中の茶屋)」67頁(1878年の著作)。

(54) 中川清編『明治東京下層生活誌』(岩波文庫 岩波書店 2001年)「窮民叢文」31頁『国民新聞』1890年6月15、16、18、20日の記事。

うにも考えられる。例えば、癩という疾病のある種の病変(特に結節や潰瘍など)の汚穢、悪臭をめぐる次のような記述―「(たぶん中世人の上流有産層であり知識層でもある人びとの…筆者註)身体的清浄感と嗅覚は、その対極に罰を受けて「白癩・黒癩」の病に侵され、身体的な穢れを帯びた人々を位置付けた。癩者に対するいわれない差別の本格的な展開が始まったのである。現世において罰を受けた人々とされた癩者はイエから追われた。……そのような人々は清水坂の非人宿に行く以外に術がなかったが、そこでも憎まれて悲惨な最後を遂げている。」<sup>(55)</sup>。これを誤りとはいわないが、それがすべてであったかどうかは疑問である。

患者が一家にとつての稼ぎ手であり、しかも病状を何とか隠しておけるか、あるいは人目に曝しても苦にならない程度のものなら、貧しい家族が労働をこなす患者を家から追い払うことのほうがむしろ不自然だろう。それに、汚いとか臭いとかいった感覚は、それが常時だといつか慣れてしまうものである。まして近世、もっといえば明治以前の生活環境からすると、かなりの患者が在宅のままで家計を担っていたとしても不思議はなく、前述の太田正雄らのいう「病軀を押して生活戦線に立つ」ものはむしろ多かったかもしれない。

1860年頃の刊とされる説経節『信徳丸』<sup>(56)</sup>などは乞丐人(乞食)の芸能だったし、乞丐人と癩患者は同義語のようにもいわれるから、巷に癩患者が集っていたのは確かだろう。しかし、その頃の日本の患者総数を3万人ほどと推定しても、巷に集まる患者の数は何千とはならないだろう。

また『信徳丸』には、主人公が患った癩について〈しんから起こりし異例でなし〉という言葉があり、異例(癩)は近親者から伝わるものと認識されていたことをうかがわせる。しかし家や地域から排

除され追放されるような災いは患者一人にとどまっていた、つまり家族に累を及ぼすことはなかったらしい。

時代を前に戻そう。癩の新発生患者がわずかなりとも減衰傾向を示し、同時に人びとが癩に対する相応な抵抗(免疫)力を持ちはじめると、患者との濃厚な接触が繰り返されない限り、伝染発病することは稀になったろうから、7、8世紀の爆発的な流行はいつか忘れられ、同一家系(特に家族)内の伝染が目立ちはじめたはずである。このような状況の中で当時の医学者である梶原性全は、陳言の著『三因方』(450年頃か)<sup>(57)</sup>による癩(大風、癘風)の病理である〈気血〉を引用し、自身の著『万安方』(1327年校了)に〈然亦有伝染者、又非自致、此則不謹之故、気血相伝、豈宿業縁会之所為也。〉と記している<sup>(58)</sup>。富士川游はこれをいわゆる遺伝説のはじまり<sup>(59)</sup>としたが<sup>(60)</sup>、この所説は、梶原性全の新しい知見によるものではなく、同一家系に多発するという一般の経験的な世上の評判に、当時の医学的な論拠を重ねたものと思われる。また小林茂文によると、仏教説話『沙石集』(1280年頃)には、癩患者の子どもは同じ患者の子どもとしか結婚できないことを〈鼠の婿取り〉にたとえた話があるといい<sup>(61)</sup>、ここには嫌われもの同士ということのほか、やはり家系も考えられていたらしい。

同一家系での癩の多発は、患者一人ではなく、その家族にまで排除を及ぼしはじめたろう。そこに、江戸時代前期(17世紀)あたりから喧しくいわれた〈血筋〉という考え方が重なり<sup>(62)</sup>、浄瑠璃(室町時代末期)や『浮世草子』(1682年初刊)などによって〈癩の血筋〉という偏見(考え方)はより広く、より根強くはびこっていったと考えられる。

このように、患者一人に止どまらず、家族すなわちつながりを持つものすべてが、癩という病の宿主

(55) 黒田日出男『境界の中世、象徴の中世』(東京大学出版会 1993年)「聖なるものへ触れる」268頁。

(56) 荒木繁、山本吉左右編注『説経節』(東洋文庫 平凡社 1973年)「信徳丸」115頁。

(57) 11に同じ 『三因方』102頁。

(58) 梶原性全『万安方(全)』(科学書院 1986年)。「気血相伝」は116頁。

(59) 富士川游『日本医学史 決定版』(日新書院 1941年)「癩病」133頁。

(60) 福沢諭吉は、1882年3月25日の『時事新報』に肺病、癩病などは遺伝病と述べている。

(61) 36に同じ 「おわりに」78頁。

(62) 西田知己『血筋はそこからはじまった』(研成社 2002年)「日本人と血筋」9頁。

でもあるかのような思いは、早くも13世紀あたりに根差しはじめ、16世紀ともなるとたぶん一般的な通念になった。ここまでになると、一家は患者をかくまうか、家から追いやるか、それとも一家もろとも住む場を変えるかしかなくなる。一家もろとも住む場を離れるとすれば、中心的な働き手が患者である農家だと、どこかに点在している癩集落<sup>(63)</sup>を目指したろうが、村としての組織的統合の強い農村社会ではこれは〈当然な〉傾向かもしれない。なお、日本は漁業が盛んな国でもあり、漁師らの中に癩患者は少なくなかったろうが<sup>(64)</sup>、その患者が漁場を知悉する重要な存在であれば、もともと船上での操業は人目につかないだけに、家に止どまっても、農家ほどに排除される立場を意識しないですんだように思われる。

そのように考えると、家から追いやられたものの多くは、商人や職人といったところではなかったろうか。同じように人目につくという意味で、大正時代の療養所収容患者の中に、教員や僧侶らが少なくないのも、わかるような気がする。

ともかくも、血筋の病という考え方は、明治時代になると遺伝病と名を変えて、あたかも科学性を帯びてでもいるかのように信じられることになった。1897年、第1回国際癩会議において癩は伝染病であると確認されたあとも、人びとは遺伝病であるという認識を消そうとはしなかった。そして政府による〈おそろしい伝染病〉との宣伝ともあいまって、癩は〈遺伝する伝染病〉であるかのような歪んだ二重病観を持ってしまった。最近では、ほとんどの人が遺伝という言葉自体は捨てたろうが、心の奥には〈スジ〉のような非科学的・非言語的な思いがたぶん未だに淀んでいる。

なお、これまでに〈偏見・差別〉と一括してきたが、少なくとも明治以前は、経験的な伝承による単なる無知に過ぎず、現在の偏見からすると、〈無知・差別〉と〈偏見・差別〉とは分けたほうがよい。

## 建前と本音

今、「ハンセン病を差別してはいないか?」と問われれば、かなりの人が「差別していない」と答えるような気がする。それらの人の多くは、ハンセン病という病気について、おおよその知識は持っており、差別はしていないという思いの中に嘘はないだろう。しかし、その知識の多少はともかく、誰かと、ごく普通にありうるような〈結婚を前提とした付き合い〉がうまれたとして、その相手に〈ハンセン病を隠す必要はない〉と思えるだろうか。

—ある被差別部落出身の女性が嫁いだ先の家を追われ、そのために実家の父の生来の酒乱が一層はげしくなり、耐えかねた女性は納屋で自殺した。その兄に知人が「死ぬほど辛かったのですね」と、月並みの、しかし精一杯の声をかけたとき、彼は答えた。「いや、死ぬほど辛かったのです。妹は本当は生きたかったのです」<sup>(65)</sup>

結婚となると、ハンセン病への差別は被差別部落へのそれよりも厳しいかもしれない。ともかく、ハンセン病患者あるいは回復者との結婚のような話になると、〈差別はしていない〉といいながら、その言葉の裏にある〈本当はしている差別〉がのぞく。建前と本音の共存である。

土居健郎は、「要するに建前は、常にその背後に建前において合意する集団が存在することを暗示する。これに対して本音の方は、集団に属する個人が、建前に合意はするものの、それとは別に、建前の背後で持っている思惑のことである。」という<sup>(66)</sup>。すなわち、建前があってはじめて本音があり、本音によっては建前が操作されともいえる。故に建前と本音は相互規定的ないし相互補完的であって、一方なくして他方が存在することはあり得ない。いいかえると、日常の生活の中では建前と本音を、要領よく使い分けているということでもある。

(63) 内務省衛生局調査課『各地方ニ於ケル癩部落、癩集合地ニ関スル概況』1920年。

(64) 内務省衛生局『癩患者統計1919年』〔第六 職業別〕14頁、最多が農業など、次が漁業など。

(65) 野中広務、辛淑玉『差別と日本人』（角川oneテーマ21 角川書店 2009年）「結婚と部落差別」71頁。

(66) 土居健郎『裏と表』（弘文堂 1985年）「建前と本音」25頁。

## 社会と世間

阿部謹也は、「日本の現状からすると、それぞれ自分の〈世間〉を持って社会をつくり、社会をつくるそれぞれが〈世間〉をひきずっている」という<sup>(67)</sup>。さらに、〈世間〉においては個人ではなく、家全体が連帯責任を問われるのであり、そこには江戸時代の連座制が生き残っているとしている<sup>(68)</sup>。また、私たちの互いの間には、様々な形で個の位置付けに制約があり、対等になれないということも重要だとしている<sup>(69)</sup>。

もちろん阿部は、ハンセン病を念頭に置いてはいなかったろうが、〈病〉に違いはあっても、それを〈病む〉人は特定されるわけではないとする<sup>(70)</sup>。しかし、癪についていえば、それを病んだ人は悪業の応報と特定され、医学的無知と相まって差別を正当化されたばかりか、血筋を重くみる思いも加わって、縁者までもが排除される憂き目にあってきた。そして、これはたとえ病名がハンセン病と改められても、人びとの心の奥に前述の〈スジ〉のような思惑として生きている。

いうまでもなく、〈社会〉は1877年頃にsocietyから訳され、社会を構成する個人は遅れて1884年頃にindividualから訳された。故に、社会も個人も本来は日本語ではなく、やはり欧州並みに、社会を定着させる前に世間を捨て、個人としての意識を高めなくてはならなかった。そして問題は、個人が世間に従属し埋没して個人としての自覚を乏しくしてしまうと、それに伴って、それぞれの人が人として大切にされるべきであるという人権意識まで薄れることである。

国立ハンセン病資料館でのことだが、学芸員が席を外していたりすると、高校生あたりから、隔離の時代の患者の人権について質問を受けたりする。どのような答えを期待しているのか知らないが、「その前に、あなたはあなたの人権を、どのよ

うに考えているか?」と尋ねると大抵は言葉につまる。中には〈法のもとに、生まれながらに平等であり自由である。私にとっての充実した人生の実現は、個人として尊重される私の権利である〉というようなことをいう学生もいる。

自分の人権について返事のないときは、『日本国憲法』の第11、12、13、14、18、19、22、23、24、25、27条あたりに丸印をつけたものと、北條民雄の『外に出た友』<sup>(71)</sup>（部分）とのコピーを渡し、まず憲法、次に北條の小説、終わりにもう一度憲法を、この場で読むようにいう。そのあとで時間があれば、憲法第13条の「公共の福祉に反しない限り」という文言に関連して、過去の隔離対策の是非を説明する。こうすると、個人の権利を少しは理解するようである。

もちろんこの高校生に、人権についての一般的な知識はあろうが、それを言葉としての確に自覚してはいない。これでは、社会の進歩と改革とを、政治と行政という〈他者〉に委ねてしまい、そもそも両者の基本は私たち個人の意志の結集であるということをおぼえていることになる。つまり〈一票の重み〉という言葉を知っていてその意味を知らないのと同じである。

『黒川温泉ホテル宿泊拒否事件に関する差別文書綴り』<sup>(72)</sup>という冊子が出ている。その中のいくつかは、社会のハンセン病についての正しい（これも中身は怪しいものだが）知識（つまり建前）を逆手に取って、治っているならなぜ自分の家に戻らないのかと責める記述がある。それを書いたものは、恐らく無意識的に、世間の本音を表出させ、未だに〈建前は建前〉であることをつきつけている。

## ハンセン病をめぐる世間の偏見・差別と闘う

国立ハンセン病資料館は、世間にはびこる偏見を一掃しようと意気込んでいるわけではない。それでも今、

(67) 阿部謹也『日本社会で生きるということ』（朝日文庫 朝日新聞社 2003年）「社会との関係」101頁。

(68) 阿部謹也『日本人の歴史意識 「世間」という視点から』（岩波新書 岩波書店 2004年）「世間における評価」137頁。

(69) 67に同じ 「日本は平等社会だったか」165頁。

(70) 将来免疫遺伝学の進歩によっては、特定化される可能性もないではないだろう。大山秀樹「ハンセン病の免疫遺伝学」（大谷藤郎監修『総説現代ハンセン病医学』東海大学出版会 2007年）72頁。

(71) 北條民雄『定本 北條民雄全集 下巻』（東京創元社 1980年）「外に出た友」70頁。

(72) 菊池恵楓園入所者自治会編『黒川温泉ホテル宿泊拒否事件に関する差別文書綴り』（2003年、私家版）。

一つの手がかりが見つかったような気もしている。

この語り部の一人は、主に小学校の児童を対象として、自分の罹病体験をもとに〈人生に絶望はない〉というような話をしているらしい。語り部によると、3、4年生あたりであれば、話して〈手応え〉のようなものを感じるという。心理学的には、役割取得という共感性の一面は、7、8歳くらいからのびはじめ、11、12歳で大人に近づくとされる<sup>(73)</sup>。一人の教師が、語り部の話を聞いたあとの感想文に、「ボクもやる」とあったと涙を浮かべて語った。

同じ語り部から次のような話も聞いた。語り部の話に深く感じた児童が、後日、両親を誘って国立ハンセン病資料館を再度訪れたという。

語り部の話をしっかりと受けとめて自分を変えようとする児童、語りを聴いた感動をためらわず親に伝える児童、〈ボク〉自身の意欲を意識しはじめた児童らは、20年、30年後にリーダーとして、建前と本音を使い分ける不誠実な世間に、敢然として個人の意志を伝えてくれるだろう。これは世間を壊してほしいということではなく、世間の中に埋没されている〈個人〉と〈人権〉との浮上を願う期待である。そのとき、ハンセン病の偏見や差別はたぶん消滅するだろう。

## おわりに

これは研究論文ではないし、そのように考えてもいない。日頃、癩(らい)、ハンセン病をめぐる偏見や差別について、持っている疑問(研究者によっては、この疑問も疑問ではないかもしれないが)を解くかのうちに、諸事象を並べてみただけのことである。

最近の科学的社会啓発は、確かに建前として遺伝という認識を駆逐したが、人びとの心の底を占める本音の中には、依然として〈スジ〉のような拘りを残している。当然なことだが、それが表面に出ることとはなくとも、結婚のように〈縁〉が絡むと本音をあらわにする。

社会啓発ではなく、このように歪んだ本音を砕く〈世間啓発〉を、どのようにするかが今後の課題である。いうまでもないが、自分には偏見はない、差別もしていないと思うからといって、世間の本音に無関心であってはならない。

そのためには、今一度自分の心の深奥をのぞいてみることであろう。一例えば1997年にハンセン病と診断された90歳の女性が、多剤併用療法によって病状は著しく好転していたにもかかわらず、恐らく、世間のハンセン病に対する偏見に過剰に反応したであろう家人の言葉にいたく心を悩ませたあげく、自ら首をくくって果てた<sup>(74)</sup>。余命いくばくもない高齢のこの婦人が、死にたくて自死を選んだはずはない。生きたいという思いをどれほど苦しみがら抑えたことか。遺書はなかったという。誰にも言えなかったのであろうことが、なおさら胸をえぐる。一このような事例からうかがえる、偏見にさらされ立ちすくむ人の姿、その偏見への憎しみに、自分がどれだけ、どのように共感できているかを探ってみよう。

もし共感できれば、この高齢な婦人が自ら首をくくりながら、心から憎んだであろう、ハンセン病に対する世間(社会ではない)の偏見を、たぶんあなたは正さずにはいられないに違いない。しかし仮にも、この老婦人の自死を、いたしかたないことのように思うなら、それは加害意識の欠如であり、自らを責めるのが先である。

「石をもて追はるるごとく

ふるさとを出でしかなし

消ゆる時なし」

(石川啄木)

啄木がこの短歌を詠んだ理由は別として、癩(今のハンセン病も含めて)の患者もたぶん、同じ思いを強いられてきた。世間、あるいは身内の目に見えない自己保身の網の目の中で、排除され続けてきた患者の悲しみにみちた心を救えるのは、誰でもない、私をも含めた私たち自身である。

(なりた みのる)

(73) 菊池章夫『思いやりを科学する 向社会的行動の心理とスキル』(川島書店 1988年)「思いやりの心」78頁。

(74) 宮内礼嗣、島田洋子、川畑久、神崎保、吉井慶子「ハンセン病は終わったか—ある悲しい報告—」(日本ハンセン病学会『日本ハンセン病学会雑誌』(69巻 2000年) 44頁。



# 「太古の遺法」と「翁さび」

## —古代老人をめぐる共同体の禁忌と自由—

田中 禎昭

### はじめに

「癪者」差別の起源に関わる日本古代の身体観とケガレをめぐる諸問題については、『延喜式』に体系化された大祓儀とその由来を説明する『古事記』

『日本書紀』（以下『古事記』を『記』、『日本書紀』を『紀』と呼称）のスサノヲ神話の評価をめぐり、膨大な研究が蓄積されている。そのおもな議論のひとつとして、いわゆる天津罪・国津罪に関わらせながら、古代の固有法をいかに認識するか、という論点があることは周知の事実であろう<sup>(1)</sup>。この課題は、神道史・古代祭祀研究・神話学・古代法史の結節点にあり、古代の罪意識をどうとらえるかという思想史上の重大な論点とも関わり、容易には決着しがたい困難な問題をはらんでいる。

本論は、こうした古代の罪と法意識に関わる先学の研究成果を踏まえ、『紀』スサノヲ神話に「太古の遺法」として登場する法慣行に論点を絞り、その新たな解釈を通して、上記課題に取り組むための一つの検討材料を提示することを目的とする。

分析視角として、衣装の社会的機能を検討する表象論的視点から、古代社会の禁忌に接近するという方法を重視したい。それは、後述するように、

「太古の遺法」の内容が蓑・笠という特定の装束を題材にとり、それをめぐる禁忌の問題として記述されているからにはかならない。表象としての蓑・笠研究は、民俗学、中・近世史においてすでに豊富な研究蓄積があるが、古代史の分野で、蓑・笠という表象をめぐる禁忌習俗の問題として「太古の遺法」の法的性格を扱った専論はほとんどない<sup>(2)</sup>。また蓑・笠は、後述のように、後世の「癪者」や非人の表象の一つに位置づけられており、非人差別の

思想的源泉を古代社会にいかに見定めていくのかという深刻な課題に取り組む上でも、それは重要な検討課題となるはずである。

一方、蓑・笠論には、来訪神（マレビト神）とそれを仮装した神人のいでたちと見る、折口信夫以来の民俗学・芸能史研究の系列がある。折口は、歳神祭・新嘗祭等の農業祭事に来訪するマレビトが「翁」の姿で現れるという民俗的コンテクストが、古代には「翁さび」と表現された「翁舞」の神事歌舞に反映し、それが中世猿楽そして能「翁」に昇華していくという考えを提起し、「翁」に関する文化史・芸能史研究の基礎を構築した<sup>(3)</sup>。この見解の前提には、古代の「翁さび」という史料用語を「翁舞」の範疇でとらえる認識があることは疑いがな。本論では「翁さび」の概念について、改めて史料に即して厳密に把握することをもう一つの目的としている。結論を先取りして言えば、古代の「翁さび」は「翁舞」と直接結びついた用語ではなく、老人をめぐる古代の共同体と家族の禁忌に関わる概念であり、本論を通じて、むしろ「太古の遺法」という古代慣習法の世界の中に位相を見定めるべき言葉であることを明らかにしたいと考えている。

「太古の遺法」と「翁さび」を手がかりに、古代共同体における禁忌の構造の一端を明らかにし、それを通じて古代社会固有の異人観の諸相を探り出してみたい。

### 1. 「太古の遺法」と古代の蓑・笠

#### (1) 「太古の遺法」の施行時期

「太古の遺法」とは何か。まず、その言葉が登場する『紀』の該当箇所を提示する。

- 
- (1) 研究概況については、とりあえず大津透「律令法と固有法的秩序—日唐の比較を中心に」（『新体系日本史2法社会史』山川出版社、2001年）を参照。
- (2) 後述のように、「太古の遺法」はおもに国の大祓に関わる祭祀研究、あるいは律令法以前の固有法研究のなかで議論されている。その内容を禁忌との関わりで論及した研究としては、岡田重精「古代の齋忌—日本人の基層信仰」（国書刊行会、1982年）が注目されるが、岡田は註(10)のような仮説提示の後、最終的にその禁忌の「理由は明らかでない」と述べている（同著書19頁）。
- (3) 折口信夫「国文学の発生（第三稿）まればとの意義」（『折口信夫全集 第一巻古代研究（国文学篇）』中央公論社、1975年、初出は昭和4年）、同「翁の発生」（『同 第二巻古代研究（民俗学篇1）』同）。以下折口説の引用は上記論文による。

史料1 『紀』神代上第七段一書第三

一書曰。(略)既而諸神、噴素戔鳴尊曰、汝所行甚無賴。故不可住於天上。亦不可居於葦原中國。宜急適於底根之國、乃共逐降去。于時、霖也。素戔鳴尊、結束青草、以為笠蓑、而乞宿於衆神。衆神曰、汝是躬行濁惡、而見逐謫者。如何乞宿於我、遂同距之。是以、風雨雖甚、不得留休、而辛苦降矣。自爾以來、世諱著笠蓑、以入他人屋內。又諱負束草、以入他人家內。有犯此者、必債解除。此太古之遺法也。

史料1は、罪を犯したスサノヲが高天原を追われる、いわゆる「神はらい」（あるいは「神やらい」）神話の一段であり、「太古の遺法」は下線部（筆者）に記述されている。スサノヲは、天上での罪のため諸神により高天原から「逐」われ、長雨のなか「青草を結び束ねて、もって笠蓑となして、衆神に宿を乞う」。しかし衆神は、スサノヲが「逐い謫め」られた「濁惡」の身であるゆえに宿りを拒絶し、そのため風雨のなか辛苦することとなる。その時以来、世では①「笠蓑を着て他人の屋内に入ること」、②「束草を負いて他人の家内に入ること」を「諱」むようになり、これを犯した場合は「必ず解除を債す」ようになったとし、『紀』はこのならわしを「太古の遺法」と定義する（以下、①を「蓑・笠の禁忌」と呼称）。

当該史料は、下線部の後段とその前の前段でふたつに分けられ、前段は罪を負ったスサノヲに関する神話的記述、後段は『紀』編纂時代に認識されていた「世」の法（「太古の遺法」）の概要を述べ、それが前段の神話に由来することの説明的記述となっている。したがって「太古の遺法」とは、神話ではなく、それを踏まえた古代の法の一つである。

これまで「太古の遺法」は、天武朝に原型が形成され、その後付加・修正が加えられて『延喜式』大祓祝詞として定着した「国の大祓」儀の一部として検討されてきた。祓除の対象となる天津罪・国津罪について前者を外部的刑罰、後者を内部的刑罰に区別する石尾芳久の説<sup>(4)</sup>に対し、石母田正は、それは神代史の影響を受けた後次の区別にすぎず、元来は、5世紀の族長法段階で共同体の宗教的贖罪手続きとして現実に機能した固有法が、6世紀の国造法に組み込まれ、7世紀の天武期に「国の大祓」として儀礼化したと位置づけた<sup>(5)</sup>。その後の研究では、『延喜式』大祓祝詞の原型的部分・付加部分が分類され<sup>(6)</sup>、また固有法段階の財産刑なのか追放刑なのか、スサノヲ神話における『記』の「神やらい」と『紀』の「神逐（はらい）」とは性格を異にするのか<sup>(7)</sup>、などといった点をめぐり論争が展開されている。一方、「太古の遺法」の内容自体については、蓑・笠、束草を祓の「藁霊」の象徴とみなす説<sup>(8)</sup>や、新嘗等の祭祀で来訪神を待つ習俗に関わるとする説<sup>(9)</sup>、「家の内外を分離する境界を冒すことの忌避と結びつく」とする説<sup>(10)</sup>が提起されているが、未だ定見を見ない。

つまり議論が深められてきたのは、スサノヲ神話および大祓の性格をめぐる諸問題についてであり、「太古の遺法」自体の内容と法的性格についての研究は比較的乏しいのが現状である。その内容の検討は本稿全体の課題となるので、ここでは、まず「太古の遺法」の法的性格に関わる石母田説の検討を試みる。

石母田は、「遺法」という表現が「大化前代においてすでに、かれらの時代に先行する一段階前の法の時代が存在していたこと」を意味するとし<sup>(11)</sup>、「太古の遺法」が生ける法として機能したのは、5

(4) 石尾芳久『日本古代法の研究』（法律文化社、1959年）、同『日本古代法史』塙書房、1964年。

(5) ①石母田正「古代法」（『石母田正著作集 第八巻』岩波書店、1989年、初出は1962年）、②同「古代法の成立について」（前掲著作集所収、初出は1959年）。以下、石母田説の引用は上記論文による。

(6) 青木紀元「大祓の詞の構造と成立過程」（『現代神道研究集成（一）』神社新報社、1998年）等。

(7) 水林彪『記紀神話と王権の祭り』（岩波書店、1991年）、矢野建一「天下（四方）大祓の成立と公民意識」（『歴史学研究』620、1991年）、神野清一『日本古代奴婢の研究』（名古屋大学出版会、1993年）など。

(8) 石尾芳久「あまつみ 天津罪」（『国史大辞典 第一巻』吉川弘文館、1979年）。

(9) 折口信夫前掲註(3)論文。なお矢野建一「大嘗祭試論—菅蓋儀の再検討」（『古代史研究』10号、1990年）は、蓑・笠と大嘗祭の関わりについて指摘する。また萩原秀三郎『鬼の復権』（吉川弘文館、2004年）は、蓑・笠の原型を神の依代としてのチガヤとし、「招福」「除災」の二重の役割を持つ来訪神としての鬼の「宿借り」習俗と関わらせて「太古の遺法」ととらえている。

(10) 岡田重精前掲(2)著書。岡田はこれを家の境界を冒すことの禁忌と結びつけ、蓑・笠、束草が「異形で、超自然性を帯びるため」忌みとしたと推察している。

(11) 石母田前掲註著作集、172頁。



世紀以前の族長法段階であったとした。石母田のこの見解については、これまでほとんど検証されていないように思われるが、本当にそうだろうか。そこで『紀』から「太古の遺法」に類似した用語法を抽出し、検討してみたい。

史料2 『紀』神武天皇即位前紀・戊午年八月乙未条（略）已而弟狛大設牛酒、以勞饗皇師焉。天皇以其酒穴、班賜軍卒。乃為御謠之曰、謠、此云宇哆預瀾。（中略）。是謂來目歌。今樂府奏此歌者、猶有手量大小、及音声巨細。此古之遺式也。（中略部分に歌謠が記載）

史料3 『紀』応神天皇十九年冬十月戊戌朔条幸吉野宮。時国樛人來朝之。因以醴酒、獻于天皇、而歌之曰、（中略）。歌之既訖、則打口以仰咲。今国樛獻土毛之日、歌訖即擊口仰咲者、蓋上古之遺則也。夫国樛者、其為人甚淳朴也。每取山菓食。亦煮蝦蟇為上味。名曰毛瀾。其土自京東南之、隔山而居于吉野河上。峯嶮谷深、道路狹巖。故雖不遠於京、本希朝來。然自此之後、屢參赴以獻土毛。其土毛者、栗・菌及年魚之類焉。（中略部分に歌謠が記載）

岩波日本古典文学大系本『日本書紀』は、「太古之遺法」（史料1）・「古之遺式」（史料2）をいずれも「いにしへののこれるのり」、「上古之遺則」（史料3）を「いにしへののり」と訓むが、史料3の「遺」のみ「のこる」の和訓をはずして訓む理由はなく、「太古之遺法」「古之遺式」「上古之遺則」の和訓はいずれも「いにしへののこれるのり」であろう。

史料2は、神武天皇による大和・宇陀地方の平定説話の一部であるが、菟田氏の豪族・兄狛を誅殺した後、その兄弟の弟狛が設けた皇軍をねぎらう酒宴の席で天皇が歌謠を歌い、それが「來目歌」（久米歌・久米舞）の起源であるとする伝承を記している。ここに見える「古之遺式」とは、「今」（『紀』成立・編纂時）の「樂府」（持統朝の「樂官」あるいは令制の雅樂寮）<sup>(12)</sup>に伝わる久米歌・舞の具体的な上演規則（手の広げ方の大小、歌声の巨細）を表すものである。それは、神武天皇の時代から『紀』成立・編纂時まで継承されてきた、「今」に遺る「いにしへ」の法という意味でとらえられる。

史料3は、吉野川上流に居住した国樛が、大嘗祭や諸節会において御贄（土毛）を献上する折に歌笛を奏上する儀礼（国樛奏）の起源伝承である。応神天皇が吉野宮に行幸した時に來朝した国樛が醴酒を獻じ、歌を歌った後に「口を打って仰いで笑った」といい、この伝に則って同様の所作が、「今」（『紀』成立・編纂時）も国樛による土毛（御贄）献上儀に行われるとし、これを「上古之遺則」と位置づけている。

したがって史料2、3の「いにしへののこれるのり」は、「過去の法」の意味ではまったくなく、『紀』成立・編纂時に神話・伝承に仮託され、現行に執り行われている「昔から遺る法」の意味なのである。こうした『紀』の語法に従えば、「太古之遺法」＝「いにしへののこれるのり」を「過去」の族長法ととらえる石母田の見解は妥当ではなく、それは律令施行下に在地社会に生きていた慣習法ととらえる必要がでてくるであろう。

では法が生きていたのが7・8世紀段階とすると、当時それがいかなる機能を担っていたのかが問題になる。そこで次に、「太古の遺法」の内容をなす「蓑・笠の禁忌」を検討し、この問題を考察する。

## (2) 古代蓑・笠着用者の位相と機能

蓑・笠をめぐる議論の出発点が折口信夫のマレビト論にあることは、周知の事実であろう。折口によると、古来、大晦日・節分・小正月・立春などに農村の家を訪れる様々なマレビトは蓑・笠を着ており、スサノヲ神話は、古代の新嘗など祭事の夜の神（マレビト）來訪の民俗を神話化したものである。またそれは鬼の装束でもあった。時代が下るにつれ、蓑・笠を着る者が神格を得るという習俗は次第に忘れられ、一方では妖怪に、一方では祝言職から乞食の装いへと変貌を遂げていったという。折口以後、蓑・笠に関わる民俗事例は、小正月の仮面來訪者行事、春の田祭り、婚姻・葬送・雨乞い・虫送りなど多様かつ膨大な量が集積され、さまざまな解釈がなされている。

歴史学の分野では、近世の百姓が一揆のいでたちとして、蓑・笠を非人・乞食の衣装とみなして着用し、幕藩領主に境遇の改善を訴えたとする研究が

(12) 『日本古典文学大系 日本書紀 上』（岩波書店、1967年）、198頁頭注。

ある<sup>(13)</sup>。蓑・笠は古代以来、「人ならぬ者・聖なる者」や旅する人々の衣装であり、中世において、柿色の衣・杖（六尺棒）・裏頭と並び、無縁の場を舞台に活動した非人・乞食・「癪者」のいでたちになったという<sup>(14)</sup>。また絵巻や昔話に見える「隠れ蓑・笠」が変身・隠身の呪具とされた事例から、蓑・笠で身をつつみ隠すことは、自らがこの世のものでないことを暗示する所作・衣装を示すとされている<sup>(15)</sup>。

以上のように、民俗学、中・近世史研究における蓑・笠論の成果は非常に豊かで多岐にわたるが、現時点では、それはこの世と异界との中間的・境界的秩序に属する者を表象する装束であり、旅人・異人（「異類異形」）・マレビトを象徴する記号と位置づけるのが、妥当であろうと思われる<sup>(16)</sup>。

一方、古代史においては、史料の少なさにも起因して、研究はきわめて乏しい<sup>(17)</sup>。そのなかで『紀』神武天皇即位前紀戊午年九月戊辰条は、古代の蓑・笠着用者の位相・機能を示唆する数少ない事例として、早くから注目されてきた史料といえる。

伝承の内容は次のとおりである。神武天皇は、大和国を平定するため、「天香山の埴を取り、もって天平瓮を造りて天社・国社の神を祭れ」という宇陀県主の祖・弟猾の助言に従い、大倭国造（倭直）の祖・椎根津彦に「弊しき衣服及蓑笠を著せて」、「老父の貌」につくり、一方、弟猾に「箕を被せて」、「老嫗の貌」につくって天香山の嶺の土を取りにいかせる。路を塞ぐ賊兵は、「大醜の老父老嫗なる」と言って大いに笑い、道を開き二人を天香山に通行させた。二人は無事に山の土を取り戻り、それを用いて八十平瓮・天手扶八十枚・嚴瓮を造作して、丹

生川上で天神地祇を祭ることができたという。

ここに見える「蓑・笠を著」た椎根津彦は、神武即位前紀の甲寅年十月辛酉条では、名を「珍彦」といい自ら「国神」と称し、神武の「海導者」となっていると記されている。山折哲雄<sup>(18)</sup>は、「国神」を自称する椎根津彦の「蓑・笠」の扮装は、神人のいでたちであると同時に「大醜」と嘲笑されているごとく蔑みの対象でもあり、史料1のササノヲの姿態と酷似すると指摘している。

また『今昔物語集』巻第十五「比叡山僧長増往生語第十五」に見える、「ヒタ黒ナル田笠」をかぶり「蓑」を着、「杖」をつく「門乞匄」の老法師が実は仏の化身であったという説話に注目し、中世初期の蓑・笠着用者は門付けや乞食という零落した翁形であると同時に、仏の化身としての翁（「化翁」）という両義性を有し、その点にササノヲや椎根津彦の両義的スタイルとの共通性を見出している。

一方、金賢旭<sup>(19)</sup>は、天平期に編纂された『住吉大社神代記』に椎根津彦伝承の類話が収載されている点に注目し、住吉明神の教示を受けた神功皇后が「古海人老父に田の蓑・笠・簀を着せ、醜き者として遣して土を取り、斯を以て大神を奉斎祀」ったと記されていることを踏まえ、霊力をもつ埴土を取りに行く蓑・笠姿の翁は、呪力を保持するマージナルな神人であったと指摘する。また老父老嫗が「大いに咲」われた点に注目し、『記』『紀』に見える「笑うことをめぐる神話伝承」が、邪霊や災いを追い払う呪的パワーの発散を意味し、中世芸能の発生にも深く関わるとした。

以上の先行研究の成果は、椎根津彦や古海人老父に仮託された蓑・笠姿の「翁」が、蔑みの対象とな

(13) 斎藤洋一「武州世直し一揆の考察（続）——一揆勢の「いでたち」をめぐって」（『近世史叢』二号、1977年）、勝俣鎮夫『一揆』（岩波書店、1982年）、網野善彦「蓑笠と柿帷——一揆の衣装」（同『異形の王権』平凡社、1993年、初出は1982年）。なお保坂智「百姓一揆の作法——徒党の形成と一揆の有様」（同『百姓一揆と義民の研究』吉川弘文館、2006年、初出は1987年）は、蓑・笠着用で「百姓身分を一次的にせよ、自ら解放させる」とした勝俣説を批判し、百姓身分を幕藩領主にみとめさせる百姓らしい「いでたち」とした。確かに蓑・笠は近世百姓の代表的雨具＝野良着であるが、雨中の農作業という百姓の困苦の象徴でもあり、破れた蓑・笠を着用するなど、その困窮した状況を領主に訴えるために一揆で装備されたとも考えられる。それは百姓としての最低限の生活水準を表すいでたちであり、だからこそ「非人の拵」（美濃「非人騒動」——網野著書参照）とも通底するのではないか。したがって「百姓身分からの解放」を示すものではないが、蓑・笠を雨風をしのげない非人・乞食が常用する（百姓の場合は雨具であり常用服ではない）いでたちとする説自体は崩れないと考える。

(14) 網野前掲註(13) 著書、河田光夫「中世被差別民の装い」（『河田光夫著作集第二巻』明石書店、1995年、初出は1984年）。

(15) 黒田日出男「「隠れ蓑」・「隠れ笠」——絵画史料の読解から」（歴史科学協議会編『歴史を学ぶ人々のために 第3集』三省堂、1988年）。

(16) 小松和彦「蓑笠をめぐるフォークロア 通過儀礼を中心に」（同『異人論 民俗社会の心性』青土社、1985年、初出は1983年）。

(17) 古代史研究における蓑・笠論の一端は、矢野前掲註(9) 著書に示されている。

(18) 山折哲雄『神と翁の民俗学』（講談社、1991年、初出は1984年）。以下山折説の引用は同著書による。

(19) 金賢旭「古代の翁」（同『翁の生成 渡来文化と中世の神々』思文閣出版、2008年）。以下金論文の引用は同著書による。

る「醜き者」としてのマイナスの側面と、「国神」の化身・呪力をもつ神人としてのプラスの側面の両義性を有していたことを明確に明らかにしたといえる。

ではこうした古代の蓑・笠着用者＝翁の両義性は、何を意味するのだろうか。ところで蓑・笠に関わる古代史料は、こうした周知の文献史料だけではない。実は人面墨書土器のなかに、蓑・笠の図像らしき神（あるいは人）を描いたものが存在している。それらについてはこれまでほとんど留意されなかったことがないが、次に人面墨書土器を用いた祭祀を通して、蓑・笠着用者の醜（穢）・聖の両義性が何に由来するものなのかについて考察する。

### (3) 人面墨書土器と「太古の遺法」

図1は、秋田城跡第39次調査において、秋田城東外郭線外側（秋田城東門下方）の隣接地に所在する沼沢跡より出土した、古代の人面墨書土器（甕）である。当該遺物が出た沼沢跡北側からは、人面墨書土器甕が5個体のほか、多量の土器、木製品が出土し、そのほとんどが斎串・刺串・人形・馬形であることから、城柵内で執り行われた祭祀遺物の廃棄場、もしくは本沼沢自体での水辺の祭祀遺物と考えられている。図1の甕は、小ぶりのもので、人面は胴部全体に3面にわたって描いている。3面の人面は、いずれも頭部に山形の笠らしきものをいただき、顎から下に縦のラフなラインを各7本程度描きこんでいることが留意される。従来、顔面下の縦ラインは、髭の図像ととらえられることが多い。そこで、髭を表現した人面墨書土器の代表的図像数例との比較・検討を試みてみたい<sup>(20)</sup>。

図3・4・5は、図1と同じ秋田城跡39次調査で、やはり沼沢地跡から出土した人面墨書土器である。髭の図像表現に留意してみると、次の4つの特徴が指摘できよう。まず図3・4・5は、①鼻の両脇の口髭らしき表現とともに、②密度濃く稠密なラインを重ねて顎髭を描いていることがわかる。また図3・4は、③顔下部の輪郭を描かずに顎髭を描き、また

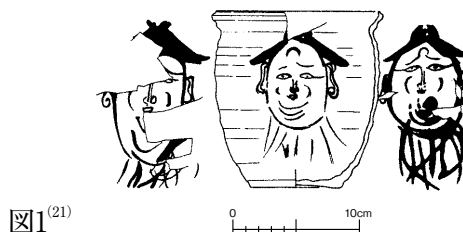


図1<sup>(21)</sup>



図2<sup>(22)</sup>

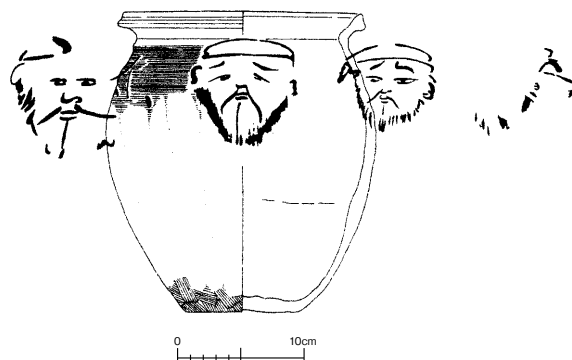


図3

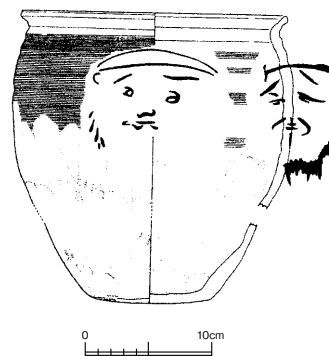


図4

(20) 人面墨書土器の事例・研究は多い。それら図像の本格的な比較検討は今後の課題としたい。なお東国地域に限られるが、『シンポジウム古代の祈り 人面墨書土器からみた東国の祭祀』（盤古堂、2004年）は、近年までの研究動向が知られ有益である。

(21) 『秋田城跡 昭和59年度秋田城跡発掘調査概報』（秋田市教育委員会ほか 1984年）。以下図3・4・5の引用も同書による。

(22) 『八千代市白幡前遺跡』（財団法人千葉県文化財センター、1991年）。

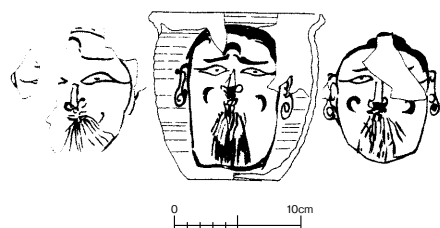


図5

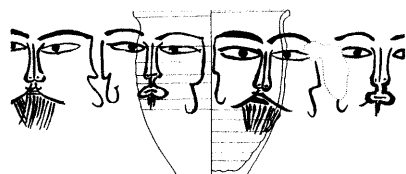


図6<sup>(23)</sup>



図7<sup>(24)</sup>

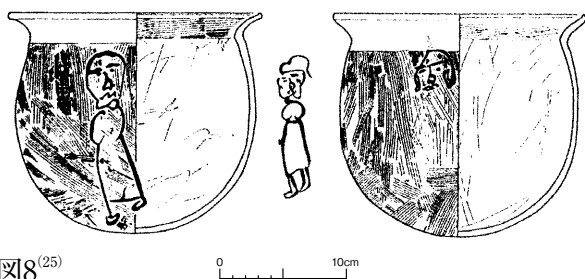


図8<sup>(25)</sup>

図5は、④顔全体の輪郭線を描くが顎髭は輪郭内の口の直下に描いている。

それに対して図1は、(1) 顔の輪郭をはっきりと描いているが、(2) 縦ラインは顔の輪郭外で、しかも(3) 本数も圧倒的に少なくまばらに記されているという点で、上記①～④の特徴とまったく合致しない。なお①～④の特徴は、全国から出土した人面墨書土器に数多く共通して見られるもので、紙幅の都合上、2例をあげるにとどめるが、たとえば図6(宮城県市川橋遺跡出土)や図7(大阪府今橋4丁目遺跡出土)は、①②③の類例に該当する。したがって私は、この複数の縦線は、顎髭の表現ではなく、細長い繊維状の物質で首から下をすっぽり覆っている装束の表現とみる。頭にかぶる笠状の表現との対応から、これを縦に細長い稲藁や茅などの茎を束ねて編む、蓑とみるのが妥当ではないだろうか。なお人面墨書土器に首から下の図像が描かれている事例は少ないが、秋田城跡ほか、大阪南花田遺跡(図8)や群馬県柳久保遺跡にも報告例もあり、したがって土器図像のなかに首下の装束表現を見いだす上記の検討視角はけっして不自然ではない。

ところで頭部にやはり山形の墨線をいただき、顔の輪郭線をはっきりと描き、その下にやはり五本程度のラフな縦ラインを描く人面墨書土器が、千葉県八千代市白幡前遺跡からも出土している(図2)。白幡前遺跡は、八世紀前半、および八世紀中葉から十世紀初頭に及ぶ範囲の時期の集落遺跡で、竪穴住居跡279軒、掘立柱建物跡150棟、井戸跡5基などが出土しており、当該土器は、2群A遺構に属する258号住居跡の西コーナー近く壁際から出た土師器甕である。人面は胴部外面に描き、脇に「丈部人足召代」の文字が墨書されている。この図像について、報告書では、縦ラインを「長い口髭」とし、頭部山形の図像表現を「中央から左右に分けた髪」としている<sup>(26)</sup>。しかし、口髭の表現としては上記した①～④の特徴と適合しない点が不自然であり、むしろ図1に見られる(1)～(3)の特徴との合致が指摘でき

(23) 加藤孝「東北地方出土の人面墨画土師器」(『山形史学研究』第5号、1967年)。

(24) 辻合喜代太郎「大阪出土の墨書人面土器」(『史迹と美術』31-3、1961年)。

(25) 『南花田遺跡発掘調査概要Ⅰ』(大阪府教育委員会、1986年)。

(26) 前掲註(22)報告書(本文編)335頁。

よう。また頭髪を中央から左右に分けた図像は珍しい事例といえ<sup>(27)</sup>、図1の特徴との類似性から笠のデフォルメ表現とみることはできないか。したがって私は、図2も蓑・笠(?)をイメージした図像表現の稀少な事例と推測する。ちなみに、図2の人物右肩からT字型をした棒状のものが飛び出しているが、これを『伴大納言絵詞』等に描かれた「鹿杖」<sup>(28)</sup>（『和名抄』では「横首杖」）の表現とみれば、蓑・笠・杖のセットを描写しているとみることができよう。

図2の人面墨書土器は、平川南<sup>(29)</sup>により先鞭をつけられ、高島英之<sup>(30)</sup>により検討されている「人名+「召代」」型人面土器の代表例のひとつでもある。平川は、「召代」を「国神」の饗応に用いられた「招代」、あるいは丈部人足なる人物が冥界に「召」される代わりの供献物と理解する。一方、高島は、当該例について、「形代」=「召代」として人面墨書土器を神霊に供献し、土器自体に神霊を降して祭祀を行ったケースととらえる。

ところで折口が指摘する通り、笠が古代の鬼の着用物であったことは、『紀』斉明天皇七年八月朔条に斉明天皇の「喪儀」を「大笠を着」た「鬼」が「朝倉山上」で見っていたという記述があることから間違いない。また『常陸国風土記』久慈郡条の「疾鬼」のように、奈良時代初期から疫神が鬼ととらえられていることは明らかである。図1・2が蓑・笠姿を現しているとする、図像と疫神=鬼との関係は検討すべき課題となろう<sup>(31)</sup>。

なお『躬恒集』には、延喜十八年(918)の作として、「おにすらもみやのうちとてみのかさをぬぎてやこよひ人に見ゆらん」という、十二月大晦日の「追儼」の場での歌が収められている。十世紀には、追

儼儀礼で招き払われる鬼は、確かに蓑・笠を着用すると認識されていたのである。

ここで、『備後国風土記』逸文に載せる蘇民将来伝承に注目したい。これは、備後国の「疫隈社」という「国社」（国神を祀る神社）に伝わる伝承で、「北海に座」せる武塔神が、蘇民将来兄弟のもとに「宿処」を借りに訪れたが、豊かな弟の将来は「惜しみて借さず」、一方、貧しい兄の蘇民将来は「宿処」を「借」し、武塔神に「粟柄を以ちて座と為し、粟飯等を以ちて饗へ奉」ったという話である。後日、武塔神は、その報復として、蘇民将来の女子一人を残しすべての人々を殺戮し、自らの正体を「速須佐雄の神」と明かした上で、疫病が流行った場合には、『蘇民将来の子孫』と唱えて「茅の輪」を腰につけることで病気を免れることができる、という呪法を授けたと記されている<sup>(32)</sup>。

民俗学では、「厄神の宿」「鬼の宿」行事と呼ばれる、大晦日や正月、節分に各地で営まれていた疫神鎮送の年中行事が注目されている。それは疫神をわざわざ家まで迎え丁重にもてなした上で改めてこれを送り出す行事で、それにより疫神が疫病・災厄から村を守る守護神に変わると考えられ、また疫神を迎える家は村の中で特定の一軒にあらかじめ定められ、それ以外の家ではこうした行事を行わないケースが多いことが指摘されている<sup>(33)</sup>。また関東地方各地に、旧家の主人が蓑・笠姿でイロリに足を踏み入れ（普段は荒神様の罰が当たるといって忌まれた）、里芋など餅以外のものを泣きながら焼いて食べる「ドタバイリ」という行事が伝承されていた<sup>(34)</sup>。餅無し正月の一種であるが、スサノヲが泣きいさちる神であることを考えると、旧家の

(27) 拙稿「「ヨチ」について—日本古代の年齢集団」（『古代史研究』13、1995年）では8～9世紀の在地社会の髪型について検討したが、こうした類例は史料上確認できない。

(28) 網野善彦「童形・鹿杖・門前一再刊『絵引』によせて」（同『異形の王権』平凡社、1993年。初出は1984年）。

(29) 平川南『墨書土器の研究』（吉川弘文館、2000年）。以下平川説の引用は同著書による。

(30) 高島英之『古代出土文字資料の研究』（東京堂出版、2000年）。以下高島説の引用は同著書による。

(31) 荒井秀規「鬼の墨書土器」（『帝京大学山梨文化財研究所所報』47、2003年）は鬼の墨書を有する墨書土器を集成し、文献史料との関係で課題を提示されている。

(32) 当該説話の構造については、関和彦「蘇民将来考」（同『日本古代社会生活史の研究』校倉書房、1994年）が詳しく検討している。

(33) 大島建彦『疫神と福神』（三弥井書店、2008年）。

(34) 坪井洋文「民俗学—一つの視点の仮説」（大場磐雄編『神道考古学講座』六巻、雄山閣出版、1973年）、飯島吉晴『電神と厠神』（人文書院、1986年）。なお石垣島の川平には、マユンガナシという正月行事がある。きたない格好の旅の老人が家々に宿を断られたが、南風野家だけが宿を貸したので、以後、同家が豊作になったとする伝承を伝え、それを記念して村の若者がクバの葉で作った蓑笠を着て家々をまわり、祝詞を述べる行事が続いていたという。谷川健一はスサノヲ伝承との関係を指摘している（同『賤民の異神と芸能—山人・浮浪人・非人』河出書房、2009年、298頁）。

主人が蓑・笠姿で疫神に扮装し宿（イロリ）で饗応を受ける擬態を行う、「厄神の宿」行事のバリエーションであろう。ここで、あえて病気・災厄をもたらす疫神を「宿」に招き寄せるのは、蘇民将来伝承が端的に示すように、作法に則った招魂・饗応祭祀により疫神を鎮め、神の性格を共同体を守る「国神」（「国社」の祭神）へと転換できると考えられたからといえる。『備後国風土記』逸文における蘇民将来の「家」は、まさに民俗の「厄神の宿」に近い存在のように見える。

以上の検討を踏まえ、改めて図2の人面墨書土器の出土状況に注目したい。まず白幡前遺跡の50点余の墨書土器のうち、人面墨書土器は、一軒の堅穴住居（遺構D258）の壁際からのみ出土している点が注意される。つまり、人面墨書土器を用いた祭祀は、村落全体のすべての「家々」で行われているわけではなく、ごく限られた特定の「屋内」で祭祀が行われている、という事実が重要である。すなわち「厄神の宿」のように、共同体内の疫神祭祀の資格を有する特定の「家」のみが疫神を「召」しよせ「宿」を提供し、一定の作法に基づき食事を饗応するのである。図2の人面墨書土器は、それが出土した疫神を「屋内」に招く資格を有する特定の「家」に「召」し寄せるための「依代」であり、疫神が「他人」の「家」に入らないよう、蓑・笠(?)を着た神の姿に似せて描いた土器を用意して神を寄りつかせ、招いた神を鎮送したと考えられないだろうか<sup>(35)</sup>。「丈部人足」の記名は先学の指摘のとおり神霊を招いた主の姓名であろうが、それは「厄神の宿」の主であるからこそ、「蘇民将来の子孫」のように神霊に正体(名)を明らかにしなければならないのである。そして饗応を受け立ち去った蓑・笠の神は、武塔神が「国社」に祀られた「国神」となったように、共同体を疫病・災厄から守る神(国神・歳神)<sup>(36)</sup>に転化したと推察される。

以上の点から、蓑・笠の人面墨書土器から推

察した疫神鎮送の儀礼は、「太古の遺法」に見る「蓑・笠の禁忌」の内容と酷似していることが理解される。すなわち蓑・笠を着た疫神が祭祀の資格を有しない「家」に入り饗応される（「蓑・笠を着て他人の屋内に入る」）のは共同体にとって禁忌なのであり、この事態が発生した時には、「太古の遺法」のとおり、共同体全体に解除が科されたと想定されるのである。そして蓑・笠姿の聖・醜(穢)の両義性の認識には、穢れた疫神が正しい「鎮送」の儀礼により聖なる神に転化する、そうした両義的神觀念の反映をみてとれるのではないだろうか。

## 2. 古代の「翁さび」－翁舞始原説批判

### (1) 古代史料に見える「さび」

本章では、折口が蓑・笠というマレビト神と共通する装いをもつ古代・翁について論じた、いわゆる「翁さび」論を検証し、「太古の遺法」との関係性を考察する。

史料4 『万葉集』卷十八 四一三三番歌

波里夫久路 己礼波多婆利奴 須理夫久路 伊麻波衣天之可 於吉奈佐備勢牟

(針袋これは賜りぬすり袋今は得てしか翁さびせむ)

史料5 『続日本後紀』卷十五 承和十二年(八四五)正月乙卯(八日)条

(略) 於大極殿修最勝會之初也。是日。外從五位下尾張連濱主、於龍尾道上、舞和風長壽樂。觀者以千數。初謂。鮐背之老。不能起居。及于垂袖赴曲。宛如少年。四座僉曰。近代未有如此者。濱主本是伶人也。時年一百十三。自作此舞。上表請舞長壽樂。表中載和歌。其詞曰。那々都義乃。美與尔萬和倍留。毛々知萬利。止遠乃於支奈能。萬飛多天萬川流(七代の御代に遭へる百余十の翁の舞ひたてまつる)。

史料6 『続日本後紀』卷十五 承和十二年(八四五)正月丁巳(十日)条

天皇召尾張連濱主於清涼殿前。令舞長壽樂。舞

(35) 疫神ではないが、『常陸国風土記』筑波郡条および『万葉集』卷十四(3386、3460番歌)には東国の新嘗祭の夜の神の来訪と饗応に関わる伝承が収載されている。平川氏が説くように、来訪神は疫神に限定されず、歳神・国神・祖神(『常陸国風土記』)など多様であるのは、民俗的事例からみても自然である。なお『万葉集』収載歌のうち3386番歌は、下総国葛飾郡の真間(現市川市)に関わる3首の歌に挟まれた「葛飾早稲」の「にへ」を歌ったもので、真間の手児奈という当地域の伝説的女性の祭祀に関わる可能性がある。このことも来訪神の饗応が共同体内の限定された「家」で行われた可能性を示唆する。

(36) 「国神」の語法は『記』『紀』『風土記』等テキストによる違いがあり、難しい問題を孕むが、ここでは『風土記』と墨書土器が「在地神」として共通する用いられ方をしているという平川前掲註(29)の指摘に従っている。なお平川は、人面墨書土器の祭祀は、疫神だけでなく、歳神・国神をも祭祀対象としていたと指摘している。

畢。濱主即奏和歌曰。於岐那度天。和飛夜波遠良无。久左母支毛。散可由留登岐尔。伊天弓萬毗天牟（翁とてわびやは居らむ草も木も栄ゆる時に出でて舞ひてむ）。天皇賞歎。左右垂涙。賜御衣一襲。令罷退。

史料7 『伊勢物語』第百十四段

むかし、仁和の帝、芹川に行幸し給ひける時、いまはさること似げなく思ひけれど、もとつきにける事なれば、大鷹の鷹飼にてさぶらはせ給ひける、摺狩衣の袂に、書きつける。

翁さび人な咎めそ狩衣

けふばかりとぞ鶴も鳴くなる

おほやけの御けしきあしかりけり。おのがよはひを思ひけれど、若からぬ人は聞きおひけりとや。

以上が、折口の「翁の発生」論以来、翁舞の起源を古代の「翁さび」に関連づける根拠とされてきた史料である。「翁舞」＝「翁さび」論は、室町時代の能「翁」に昇華する中世猿楽の「翁」（式三番）の起源を古代に求める問題意識から派生してきたもので、平安後期の『新猿楽記』に見える「目舞之翁体」を翁猿楽の初源形態とし<sup>(37)</sup>、史料5・6の承和十二年に元伶人・尾張連濱主が作ったとされる「長寿楽」をその淵源とみて、それを『万葉集』（史料4）、『伊勢物語』（史料7）に描写された古代の「翁さび」（芸態の翁らしさ・翁形）と結びつける学説である<sup>(38)</sup>。

私は、古代の「翁さび」の語を「翁舞」に直接結びつける説には、史料解釈上、従うことができない。現在の芸能史の通説では、翁猿楽の史料上の初見は弘安六年（1283）で、その成立の場は平安末～鎌倉初期の修正会・修二会の「呪師走り」であるとされており、平安初期までその起源を遡らせる史料的根拠は明確ではない<sup>(39)</sup>。また史料5・6の尾張濱主の歌には、「わび」という詞はあっても、「翁さび」という詞はどこにも出てこない。しかも古代に「さび」と「わび」の概念を結びつける確実な史料

はなく、また舞自体を「翁さび」と位置づける根拠もない。したがって問題は、「翁さび」の言葉が登場する史料の解釈にあるといえる。

「翁さび」を翁舞と位置づける学説の主要な根拠のひとつは、「さび」（「さぶ」）の語の解釈にある。折口は、「おきなさぶ」の語を、「をとめさぶ」や「神さぶ」とともに、「神事演舞の扮装演出の適合」を示すものであったとし、それに基づいて上記史料の「翁さび」を翁舞という芸態における「翁らしさ」と理解した。

一方、白川静は、「さび」とは、「ひたすらにその状態に赴きゆくこと。それを接尾語化して『神さぶ』『山さぶ』『男さぶ』のようにいう」と解釈する<sup>(40)</sup>。そこで、「さび」を接尾語として使用している事例をみてみたい。まずもっとも多いのは、「神さび」であり、『万葉集』中に21首の用例がある。

「神さび」は、それが指示する対象が「神らしく、神々しくある状態」を表現しており、その対象は「大君」（天皇）（36、45番歌）、「耳成山」（52番歌）、「筑紫・葦北の水島」（245番歌）、「香具山」（259番歌）、「富士山」（317番歌）、「伊豫温泉」（322番歌）のように、天皇や神奈備山としての霊峰など、神格化された人（天皇）と神のいます場所の「神々しさ」を形容する言葉として使用されている。「山さび」の語も、これと同様の用例で、天皇の宮北部にそびえ立つ神奈備山・畝傍山をたたえる表現である（51番歌）。したがって『万葉集』の「神さび」「山さび」の用例に、「神事演舞の扮装」との関わりはまったく見出せない。

次に、「翁さび」など、ある特定の人格を表す言葉に「さび」がつく用例を見ていく。『万葉集』では、「ウマヒト（貴人）さび」（96番歌）、「ヲトコさび」（804番歌）、「ヲトメさび」（同右）の用例がある。「ウマヒト（貴人）」は、豪族・貴族層を表す身分呼称で、96番歌は、男性（久米禪師）が「信濃の真弓」を引いている姿を女性（石川郎女）から「貴

(37) 高野辰之『日本歌謡史』（春秋社、1927年）。

(38) 折口信夫前掲註（3）論文、山折前掲註（18）著書。

(39) 天野文雄「翁猿楽」（『講座日本の演劇3 中世の演劇』勉誠社、1998年）。天野は能「翁」の別名「稻経翁」が大嘗祭の「稲実翁」をモデルとする説も、大嘗祭が修正会・修二会と関わりがないことから批判している。一方、萩原秀三郎（前掲註（9）著書）は、翁舞は「呪師走り」を起源とせず、むしろ神事神楽との関わりを指摘する。

(40) 白川静『字訓』（平凡社、1987年）。

人ぶっている」(ウマヒトさび)と見られるのではないか、と躊躇する心中を歌っており、「ウマヒトさび」とは、こうした特定のスタイル・所作を「貴人らしい」と形容する詞として使用されている。

804番歌に見える「ヲトコさび」「ヲトメさび」も、同様にスタイル・所作に関わる用例である。しかしこれらは単なる男性らしさ、女性らしさを表す言葉ではない。

「ヲトコ」「ヲトメ」が、単なる性別ではなく、一定の年齢層を表示する言葉であることは、すでに関口裕子<sup>(41)</sup>や服藤早苗<sup>(42)</sup>、拙稿<sup>(43)</sup>により解明が進んでいる。まず自説では、髪型の違いにより古代の年齢層が可視的に表示され、それが男性はワラハ(子ども)－ヲトコ(青年)－ヲトコ(壮年)－オキナ(老年)、女性は(メノ)ワラハ(子供)－ヲトメ(青年)－ヲミナ(壮年)－オウナ(老年)として段階的に区分されるとした。一方、服藤は、放髪・結髪の変態(ヲトメ)から結髪(ヲミナ)へ移行するという、髪型の違いにより年齢層を区分した拙稿を批判し、ヲトメ(青・壮年)－オキナ・ヲミナ(老年)の新たな年齢層区分を提示した。服藤の説は、対偶婚段階の恋愛・結婚の曖昧さを説く古代婚姻史論を背景にもち、老いの開始年齢を算賀儀の対象となる40歳以上に求めたことと深く関わっている。確かに、男性も青年・壮年層はともにヲトコで違いはなく、この呼称をヲトメと対照できる年齢層ととらえるならば、ヲトコ・ヲトメが、それぞれ性的交渉が可能になり、老人(オキナ・オウナ)に到達するまでの青・壮年層の年齢呼称を示す可能性は高い。したがってこの点については、服藤の批判を踏まえ、一部、自説を修正したいと思う<sup>(44)</sup>。

以上を踏まえ、次に「ヲトコさび」「ヲトメさび」の登場する『万葉集』巻五・804番歌－筑前国司・山上億良の嘉摩郡三部作の一首を見てみよう(長歌の一部分を提示)。

・ヲトメさび・・・ヲトメらが ヲトメさびすと 唐玉

を 手本に纏かし或いはこの句 白袴の 袖振り交わし 紅の 赤裳裾引きといへるあり ヨチコラと 手携りて遊びけむ

・ヲトコさび・・・ますらをの ヲトコさびすと 剣太刀 腰に取り佩き 狩弓を 手握り持ちて 赤駒に倭文鞍うち置き 匍ひ乗りて 遊び歩きし 世間や常にありける ヲトメらが さ寝す板戸を 押し開き い辿りよりて 真玉手の 玉手さし交へ

まず当該歌謡のヲトメさびの歌は、実は『琴歌譜』短埴安扶理や『政事要略』巻二十七・五節舞歌謡に類句があり、短埴安扶理という持統朝の天香具山の麓・埴安での神事歌舞に起源する歌句を億良が模倣して作ったものであることが、すでに明らかにされている<sup>(45)</sup>。しかし、「ヨチコラと手携りて遊びけむ」の歌句は、短埴安扶理には見えず億良の創作であり、それが筑前国嘉摩郡という在地社会における歌垣儀礼を踏まえていた可能性は、すでに拙稿で指摘した通りである。またヲトメらと遊ぶ「ヨチコラ」とは、古代の年齢集団(同輩集団)を表す言葉であり、したがって「ヲトメさび」の内容は、ヲトメがヲトメらしく、唐玉を手元にまき(あるいは白袴の袖を振り交わし、赤裳の裾を引いて)、ヨチコラという男性の同輩集団と手を携え、歌垣の場で遊ぶことを意味していた。一方、「ヲトコさび」は、在地のマスラヲ(大夫)、すなわち豪族層に属する青・壮年の男性(ヲトコ)が、剣・太刀を腰に佩用し、狩猟用の弓をもち、乗馬して狩に遊び、ある時は女性(ヲトメ)と寝る「マスラヲぶり」を表現したものである。共通するのは、対象を在地豪族層(郡司層レベル)に設定し、性的交遊・狩猟という青・壮年層に可能な年齢層固有のスタイル・所作を、「ヲトコさび」「ヲトメさび」と表していることである<sup>(46)</sup>。短埴安扶理・五節舞はかかる言葉を歌句に取り入れ、歌舞に昇華させたものにすぎない。また「ヲトメさび」が宴の場の歌舞を背景にした歌語

(41) 関口裕子『日本古代婚姻史の研究』上、下(塙書房、1993年)、同『処女墓伝説歌考』(吉川弘文館、1996年)。

(42) 服藤早苗『古代女性の髪型と成人式』(塙書房、2005年)。以下服藤説の引用は同論文による。

(43) 拙稿前掲註(27)論文。

(44) なお、服藤は『万葉集』の歌句の分析から8歳以後を性的交渉が可能なヲトメであるとするが、このヲトメの開始年齢については歌の解釈に検討の余地があると思われる。この点の私見は別の機会に論じたい。

(45) 賀古明『琴歌譜新論』(風間書房、1985年)。

(46) 拙稿前掲註(27)論文、同『日本古代における在地社会の「集団」と秩序』(『歴史学研究』677号、1995年)。



ではないことは、次の史料からも明らかになる。

『日本霊異記』上巻第二話は、「ヲトコ(壮)」のもとに通う妻の姿を「彼妻、著紅欄染裳、今桃花云裳也。而窈窕裳欄引逝也」と表しているが、平安中・後期に写された興福寺本『霊異記』説話末尾の訓釈は、女性のなまかしい美しさを表す「窈窕」の語を「佐備」と訓む。「紅の欄染の裳」の「裳欄」を引いて「ヲトコ」と会う『霊異記』にみる女性のスタイルは、上記・億良の歌句にみる「紅の赤裳裾引き」姿の「ヲトメさび」とまったく同じであり、「窈窕」＝「佐備」は、「ヲトメさび」の表現とみて間違いない。『霊異記』の説話には、神事歌舞の要素はまったくなく、ここにみえる「さび」は、あくまでも、ヲトコと通交する女性固有のスタイル・所作としての「ヲトメさび」を表している。

以上、古代の「ヲトコさび」とは青・壮年男性という年齢層に対応する固有のスタイル・所作、「ヲトメさび」は同じく青・壮年女性らしいスタイル・所作を表す言葉であり、歌舞との関係は二次的に派生したものにはすぎないことがわかる。そして「ヲトコさび」「ヲトメさび」が、「ヲトコ」「ヲトメ」という世代区分に対応し、その固有の属性を形容する表現であるならば、「オキナさび」も古代の老人男性世代の属性概念であった可能性が出てくるのである。次に、『伊勢物語』『万葉集』に見える「翁さび」の用例を検討し、この問題を追及してみたい。

## (2) 『伊勢物語』の「翁さび」

史料7『伊勢物語』の「翁さび」は、翁舞を意味しているといえるだろうか。折口は、当該史料に見える「翁さび人な咎めそ狩衣けふばかりとぞ鶴も鳴くなる」の歌意を「自分が「翁さび」しているのに、誰も目をつけてくれるな」、つまり「自分は一生の思い出に舞うのだが、若い人々からすれば、さぞ年寄の冷水よりもみじめに映るだろう、と恥じている」翁の哀しい物言いとしてとらえ、また「狩衣」が翁舞の舞人が着る衣装であることから、歌を在原業平の兄・

行平が仁和二年の野行幸のおりに詠んだ「翁舞の芸謡」と見る。しかし果たしてそうだろうか。

まず『伊勢物語』編纂の時点で、「狩衣」が翁舞の舞人の衣装であったことを傍証する史料は確認されていない。<sup>(47)</sup>したがって争点は、歌の解釈になる。歌を直訳すると、「私が老人風(翁さび)なのを、人々おとがめなさるなよ。狩のお供の狩衣を着るのも今日かぎり、狩場の鶴も今日かぎり鳴いているようだ」(岩波新日本古典文学大系本)となるので、ここでいう「翁さび」(老人らしさ)とは、直接的には、翁が「狩衣」を着ていること自体を指す。ところで「狩衣」は、本文によると、仁和の帝(光孝天皇)の芹川での野行幸で、当時、六十九歳の在原行平が大鷹狩の鷹飼として供奉した折に着用した「摺狩衣」のことであり、そのたもとに当該歌を書き付けたと記されている。つまり「狩衣」とは鷹飼の「摺狩衣」のことであり、その風体を「翁さび」と言い、今日限りなので「とがめるな」というのである。鷹飼と「摺狩衣」の関係については、次の史料が注目される。

史料8『政事要略』所引 彈正台式

凡摺染成文衣袴者。並不得着用。但縁公事所着。并婦女衣裾。不在禁限。

「摺染成文衣袴」とは、江馬務<sup>(48)</sup>のいう、木版の上に裂を貼り、山藍の葉を以て摺って文様にした「摺衣」のことである。網野善彦<sup>(49)</sup>は、中世初期において「摺衣」の着用は、通常、「禁忌」とされており、非人やそれに出自をもつ放免にのみ許容された衣装であったと指摘し、彈正台式もそうした「禁忌」に関わるとした。彈正台式では、特定の「公事」に関わる者に着用を許しているが、史料8に続く箇所には、天長二年(八二五)二月四日、仁和二年(八八六)九月十七日、延長四年(九二六)十一月四日の宣旨が引用され、「行幸の時、鷹を執り供奉」する鷹飼が摺衣の着用を認められたことが伺える。また『日本三代実録』仁和二年(八八六)十二月十四日条には、光孝天皇が「芹川野に行幸」

(47) 榎崎久美子は、十二世紀半ばの『満佐須計装束抄』に「舞人の装束」として「摺り」の狩衣が見えることを指摘する(「古代の祈りのかたち—『万葉集』の祈りの歌と摺衣について」『古代服飾の諸相』東方出版、2009年)。しかし平安初期の状況は確認されていない。

(48) 江馬務「摺染と摺衣の史的研究」(『風俗研究』、1921年)。

(49) 網野善彦「摺衣と婆娑羅—『標注 洛中洛外屏風 上杉本』によせて」(同前掲註(13)著書、初出は1984年)。

した折に参議以上に「摺布衫」と「行騰（行滕）」の着用を許した、という記述がある。なお「翁さび」の歌は、『後撰和歌集』巻十五（雑一）にも収載され、光孝天皇が「芹河に行幸したまひける日」に行平が詠んだと明示されており、仁和二年十二月十四日の作であることは確実である<sup>(50)</sup>。以上の史料から、天長二年宣旨に始まる行幸時の鷹飼への「摺衣」着用許可制は、仁和二年の芹川野行幸にも適用されていたことが確かめられる。

私は、「摺衣」着用の禁忌と行幸に供奉する鷹飼への許可という問題が、『伊勢物語』当該段の本文と作歌の背景にあると考える。まず「翁さび」の歌は、野行幸に鷹飼として供奉した老齢の行平の「摺狩衣の袂」に書き付けられ、天皇はそれを見て「御気色悪し」になったというのであるから、翁舞などではなく、翁の「摺狩衣」とそこに記された歌をめぐって問題が生じているにすぎない。そして歌で問題にされている禁忌に対する許可（「人な咎めそ」とは、第一に、通常は禁止されている「摺狩衣」の着用を、「今日」の野行幸で特別に鷹飼のみ着用することを許す、という意味で理解できる。第二に、通常は「似げなく」（似つかわしくなく）思われる翁の供奉を「今日」のみ許す、という意味で解釈されよう。つまり、当時問題になっていた「摺狩衣」着用の禁忌と、老醜の翁が天皇そば近くに供奉することの禁忌を、行平は二重に解除されていたことになり、それが野行幸時だけ（今日限り）の特権であるにも拘わらず、「すり狩衣」に「翁さび」歌を書き付けるといった行為を行ったために、穢らわしい開き直りとして天皇を刺激したと考えられるのである。

### (3) 『万葉集』の「翁さび」

『伊勢物語』の「翁さび」は、以上のように、翁舞ではなく、翁の服装・風体・所作に関わる禁忌と許可の両面から把握できることが理解できた。そして同様の観点から、『万葉集』の「翁さび」も把握することができる。

「翁さび」が登場する史料4の歌は、大伴池主が大伴家持に送った六首の戯歌の一首である。歌は、家持が「表と裏が違っている」変わった作りの

「針袋」を池主に送ったことから、それをめぐる戯れのやりとりのなかで往来されたもので、作歌の背景・場の両面において翁舞とは関係がない。そこでさらに、六首のうち「翁さび」歌と関連する翁に関わる二首の歌を掲出し、検討する。

史料9『万葉集』巻十八 四一二八番歌

久佐麻久良 多比乃於伎奈等 於母保之天 波里  
曾多麻敝流 奴波牟物能毛賀

（草枕旅の翁と思ほして針ぞ賜へる縫はむ物もが）

史料10『万葉集』巻十八 四一三〇番歌

波利夫久路 應婢都々氣奈我良 佐刀其等迹 天  
良佐比安流氣騰 比等毛登賀米授

（針袋帯び続けながら里ごとにてらさひ歩けど人もとがめず）

これらの歌は、大伴池主が、越前国司（掾）として国内を巡行する姿を自ら「旅の翁」に擬して歌った戯歌である。したがって、歌自体は技巧を凝らした創作歌である。しかし、創作歌自体が現実を踏まえたものではないとはいえない。むしろ池主と家持両者が、当時の「翁さび」＝「翁らしさ」に関わる社会的通念を共有しており、そうした当時の常識的な認識を背景にして、はじめて歌の比喻や技巧のおもしろさをお互いに楽しむことができる、という事実こそが重要である。技巧をこらした戯れの前提として存在する「常識」を問題にすることで、創作された歌から、むしろ逆に「翁さび」の社会的・実態的観念が浮かび上がると考えられる。こうした観点を前提に、以下、史料を検討してみたい。

史料4は戯歌六首の最後に位置し、「翁さび」の語は前に位置する史料9、10を受けているので、これら三首はいずれも「翁さび」（翁らしさ）を謡った歌と考えられる。まず史料4では、すでに得た「針袋」に加えて「すり袋」を備えれば「翁さび」が完成する、と謡っている。次に史料9では、「旅の翁」は「針」（「針袋」の中身）と「縫はむ物」を携帯する存在である。また史料10では、「旅の翁」は「針袋」を腰に帯びて「里ごとにてらさひ歩く」人を指す。以上三首から、「翁さび」すなわち「翁らしさ」とは、「針」と「縫物」を入れた「針袋」と「すり袋」を携帯して、「里ごと」に「旅」することと考えられているようである。

(50) 『新日本古典文学大系 後撰和歌集』（岩波書店、1990年）318頁・註。

「すり袋」とは何か。『和名類聚抄』（行旅具）は、「籠」という語について、「籠子」の和訓を「須利」とする『楊子漢語抄』を踏まえ、「すり」を「竹筐」（竹の小箱）と注釈する。この点について、保立道久<sup>(51)</sup>は、古代・中世における腰袋を詳細に検討し、「すり」（籠・籠子）とは『大和物語』一六八話に「蓑一つ着たる法師の腰にひうちげなどゆひつけたるなん」と見え、『梁塵秘抄』（巻二、三〇六）に「聖の好む物」とする「簀笥」とある、腰に下げる小籠のこととし、また「すり袋」が、中世絵巻に多く描かれた、腰に下げる革製の火打ち袋を指すことを明らかにした。また『兼盛集』に「旅人は、すりもはたご（旅籠）もむなしきをはやもていましね山のとねたち」とあることから、「すり」「すり袋」には火打道具だけでなく、小物や貴重品も入れられていた可能性を指摘している。

ここで注目したいのは、その着用者の位相である。『和名抄』が「籠」を「行旅具」の編目に入れ、『大和物語』『梁塵秘抄』が「旅」する法師や聖の所持物として、『兼盛集』が「旅人」の持ち物として、いることから分かるように、十世紀以後、それらはまさに旅のいでたちを構成するものとなっている。またここには、旅装として「蓑」（『大和物語』）、「旅籠」（飼馬籠のこと）（『兼盛集』）が登場していることにも留意したい。実は、『和名抄』は、「蓑」「笠」「波太古」（笥＝旅籠）をいずれも「行旅具」の編目に入れ、すべて旅の道具と位置づけている。火打ち石・小物・貴重品などを入れる「すり」「すり袋」、および針・縫物を入れる「針袋」をもつことが「翁さび」＝「翁らしさ」を表すとされているのは、火打ち石が飲食の自炊の火の、針・縫物が衣服の自製・修繕のために必要な品物であり、それらこそまさに「家」を離れた「旅の翁」という、衣・食を自弁する者の象徴とみなされたためではないか。また『紀』に、塩土老翁という「国神」の翁が「囊の中の玄櫛を取りて土に投げしかば、五百箇竹林に化成りぬ」と記し、この竹林から「目無堅間の籠」を作ったという記述がある（神代下第十段一書第一）。八世紀の神話では、腰に下げる櫛を入れ

た囊や竹籠は、神人たる翁の所持物とみなされており、『万葉集』における「針袋」「すり袋」を携帯する「翁さび」との関わりが注目される。

『万葉集』にみえる「翁さび」は、ヲトコ（青・壮年）－オキナ（老年）、ヲトメ（青・壮年）－オウナ（老年）という八世紀の実態的年齢層区分と関わり、「ヲトコさび」「ヲトメさび」に対比し得る、「オキナ」世代固有の属性を表す用語であった。それは「旅の翁」の語に端的に示され、また「すり袋」「針袋」が衣食自弁の旅姿を象徴するように、村里を超えてさまよう、旅を基本的属性とするものであった。それは、蓑・笠を着て「翁の貌」をつくり、村々・家々を来訪する疫神・国神の姿とまさに重なり合うものといえるのである。

#### (4) 姫のスタイルと「さび」

「翁さび」に対して、「姫さび」のごとき、老人女性固有のスタイル・所作はあったのだろうか。

『紀』の椎根津彦伝承には、「老父の貌」としての「弊衣服及蓑笠」が登場するだけでなく、「箕」を被ることを「老姫の貌」と記している。一方『神代記』は、『紀』と異なり、「老父」と「老姫」を区別せず、蓑・笠・簀をすべて「老父」の着用物としている。両書の成立はいずれも八世紀前葉で時代差はないので、蓑・笠・箕・簀は、老父・老姫を問わず、老醜の老人すべてに通用する着用物とみなされていた可能性が高い。

箕に関する古代史料はきわめて少ないが、『播磨国風土記』飾磨郡伊和里条の地名伝承の中に箕が登場する。伝承は、大汝命が、子の火明命を因達の神山に置き去りにして船で逃れる途中、火明命の起こした波風により難破し、大汝命の所持物が落ちた場所が丘の地名起源になったとするもので、琴丘の琴のほか、篁、梳匣、箕、甕、稻、胃、沈石、藤、鹿、犬、蚕の名を付した丘が紹介されている。三谷栄一<sup>(52)</sup>は、この中に見られる箕・稻・甕などは、大汝命にふさわしい「農祭」と関係する一方、鹿と犬と藤があるのは、「この話を伝えた人々が丘阜にわけ入っていた職業の人々ではなかった

(51) 保立道久「腰袋と『桃太郎』」（同『物語の中世 神話・説話・民話の歴史学』東京大学出版会、1998年、初出は1989年）。

(52) 三谷栄一「竹取物語」（同『物語史の研究』有精堂、1967年）。

かと思われる」と指摘する。三谷は、柳田国男の説を踏まえ、『竹取物語』に見える「野山にまじりて竹を取り」とある竹取とは「本来、村居を定めず、野山にまじっていた」存在であり、「鍛冶屋、くぐつなどと同様、聚落から聚落へと股にかけて歩く特殊な職業の団体であった」とし、その実態は「箕作り、箕直し、箆作り」であると指摘している。史料が乏しく詳細は不明だが、後述する『万葉集』巻十六・「竹取翁」伝承歌謡との関係を考えて、「野山にまじる竹取」と翁・姫の関係を箕を介して理解しようとするその見解は魅力的である。蓑・笠・箕・すり袋という「旅具」を着用して、「野山」という「無縁」の場にまじり遍歴（「旅」）する翁・姫のイメージ。それは「太古の遺法」にみる疫神・国神の村々・家々への遍歴とも重なる。こうした遍歴する神の姿と重ね合わせた、神人としての老人観こそが、八世紀における「翁」「姫」の「さび」なのである。

さらに、七・八世紀の共同体における姫のスタイルとその意味を伺わせる、興味深い史料がある。史料11『日本書紀』天武十三年（六八四）閏四月丙戌条

又詔曰、(略) 女年卅以上、髪之結不結、及乗馬縦横、並任意也。別巫祝之類、不在結髪之例。

史料12『続日本紀』慶雲二年（七〇五）十二月乙丑（十九日）条

令天下婦女、自非神部齋宮々人及老嫗、皆髻髮。語在前紀。至是重制也。

これらは、七世紀末から八世紀にかけて出された女性の頭髪に関する統制法令である。永島朋子<sup>(53)</sup>や服藤早苗<sup>(54)</sup>の研究を踏まえ、政策の推移を追うと、まず天武十一年四月乙酉（『紀』）に、「男女悉く結髪」することが命じられ、ついで天武十三年（史料11）に、二年前の結髪令を緩和し、女の四十歳以上は「髪之結う結わぬ」は自由とし、また「巫祝の類」は結髪之例から外されることになった。さらに朱鳥元年（六八六）七月庚子（『紀』）には、元のごとく婦女は「背に垂髪」することとされ

た。ところが慶雲二年（七〇五）（史料12）になると、神部・齋宮・宮人と老嫗を除くすべての婦女に対して、再び結髪（髻髮）が義務づけられることになる。これら国家による女性の結髪奨励策にもかかわらず、朝廷や宮人の一部を除いて、地域社会には結髪之習慣は定着せず、平安時代には垂髪が主流になっていったことが明らかにされている。

拙稿で指摘したとおり、女性の年齢層に関わる可視的表象としての髪型は、ヲトメ（青・壮年層）の場合、放髪・結髪の変態に特徴づけられる<sup>(55)</sup>。ではオウナはどうか。史料12には、老嫗は、神部・齋宮の宮人とともに結髪之対象から外されているから、ヲトメ以上に放髪が基本であったのだろう。四十歳を古代における実態的な老の開始年齢とみなす服藤説に従えば、史料11で結髪・放髪を「任意」とされた「女年四十以上」とは、オウナ世代に属する年齢層であったと考えられる。史料12に「語在前紀。至是重制」と指示された前の法令とは、史料11の詔以外には考えられないので、二つの史料は対応関係にある。つまり史料12の老嫗が史料11の女年四十以上に照応し、史料12の神部・齋宮の宮人が史料11の巫祝の類に照応しているのである。

つまり姫は、神祇祭祀に関わる巫祝の類と同一視される一方、天下婦女、言い換えれば他のすべての女性と区別され、放髪（垂髪）を基本とした自由な髪型が許されていたのである。巫祝の類が垂髪であったことについては、結髪は神人の職掌にふさわしくなく、魂招きを行う神人は長髪でなければならなかったとみる説がある。神事に関わる者は、死後の風俗として想定されていた乱髪を職掌のしるしとし、神事神楽の神々、八瀬童子らの長髪もこうしたことと関わるという<sup>(56)</sup>。年四十以上の女＝姫が、神事に携わる老女に限定されず、すべての老女を指していることは史料に限定句がついていないことから明らかである。したがって七・八世紀において、地域社会の姫と巫祝の類との同質性が国家により認識されていたと考えるほかはない。ところで、放髪のヲトメが結髪

(53) 永島朋子「女性服制に関する一考察—衣服令頭部装飾を中心として」（『専修史学』27号、1995年）。

(54) 服藤前掲註(42)論文。

(55) 拙稿前掲註(27)論文。

(56) 馬場あき子『鬼の研究』（三一書房、1971年）、志田諄一「被髪・八握鬚と古代信仰—茨城県金砂郷村猫淵横穴壁画の問題」（『茨城キリスト教大学紀要』13号、1979年）。

するのは、対偶婚段階の家族関係を構築するにあたり、一人の男性との一对の対偶関係を表示する必要があったためである（歌垣の場で男性の求婚を避けたい場合など）<sup>(57)</sup>。しかしオウナの髪型の任意性は、こうした流動的な対偶関係を表示する規制すら、オウナには及ばなかったことを示唆している。髪型スタイル（の自由）から、オトメの帰属する共同体の規制から解放された、巫祝に通じるオウナの神人としての外部性を読み取ることができるであろう。

### 3. 「太古の遺法」の社会的基礎

#### －翁と姫をめぐる共同体の禁忌と自由

以上述べてきた、蓑・笠・箕・すり袋・針袋・すり狩衣という、山野で活動し、また旅する者のスタイルにまつわる伝承・記録は、一貫して装束に関する禁忌と許可が問題にされている点で共通していた。それは、整理すると以下のとおりとなる。

- ①疫神のスタイルである蓑・笠を着た者が「他人の屋内」に入ることを禁止する一方、定められた特定の「家」に入り饗応を受けることを許す（『紀』「太古の遺法」）
- ②蓑・笠と箕を身につけた翁・姫が神山に入山することを許す（『紀』椎根津彦伝承等）
- ③「すり袋」などの旅姿の翁が里ごとに訪れ歩くことを咎めず許す（『万葉集』「翁さび」）
- ④「すり狩衣」という禁忌の衣装を行幸時の鷹狩りで鷹飼のみ着用を許す（『伊勢物語』）

ここでは、こうした禁忌と許可に関する古代の習俗を手がかりに、「翁さび」（「姫さび」）と「太古の遺法」の関係を探っていきたい。まず古代に、一般的な旅と禁忌の関わりを示すとされてきた史料を検討する。

史料13『紀』大化二年三月甲申条

甲申、詔曰、（中略）、復有被役之民、路頭炊飯。於是、路頭之家、乃謂之曰、何故任情炊飯余路、強使祓除。復有百姓、就他借甑炊飯。其甑触物而覆。於是、甑主乃使祓除。如此等類、愚俗所染。今悉除断、勿使復為。（後略）

いわゆる大化二年（646）の風俗矯正詔と呼ばれる詔である。当該詔についての研究は多岐にわたるが、とりあえず関口裕子<sup>(58)</sup>の詳細な分析を参照されたい。引用箇所は、関口によれば、「権力により徴収された役民が、往還途上で経験する種々の習俗に関する指摘」ととらえられる。役民が「路頭」で「炊飯」すると、「路頭之家」が「何の故か人をして余路に炊き飯む」と言って祓除を科すとし、また百姓が他人に甑を借りて「炊飯」し、甑が物に触れて覆ると「甑の主」が祓除を科すとする、炊飯に関わる二つの祓除の習俗の記述である。柳田国男<sup>(59)</sup>は、竈に「出来るだけ素性のわからぬ人を寄せ付けまい」とする習俗が山間部を中心に伝承されており、それが「火の穢れを防ぎ」、神や先祖に供える食物の清浄を防衛しようとした習わしに起源すると指摘し、家永三郎<sup>(60)</sup>は、当該詔で役民＝旅人の炊飯に祓除を科すのは、竈の「火の穢れ」を防ごうとする習俗と関わるとしている。借りた甑を覆すという行為が祓除の対象となるのも、甑が覆するという異常が他「家」で「火の穢れ」を発生させ、返却時に、穢れた火を受けた甑を通じて穢れが甑の主「家」に伝染することを恐れたものであろう。ここに見える旅人の「炊飯」の禁忌は、いわゆる「別火の禁忌」を意味することは間違いない<sup>(61)</sup>。したがって旅人を「咎める」習俗が、旅先での炊飯の火により他「家」の竈の火を穢すという、共同体の閉鎖性に根ざした未開的思惟に関わって存在していたことが伺われる。

しかし問題がある。「翁さび」では、「すり袋」（＝火打ち袋）を所持する「旅の翁」は里ごとにさまよい歩いて人も人は「咎めない」（忌まれない）とされているからである。甲申詔の習俗から見れば、「すり袋」を持参する「旅の翁」は、彼がもたらす炊飯の火の穢れにより、旅先の里・家で「咎められる」と考える方が自然である。しかし彼らは「咎められない」。一見、矛盾に見えるこうした事態を、どう理解すればよいのだろうか。

史料14『万葉集』巻二 126番歌

石川女郎贈大伴宿祢田主歌一首 即佐保大納言大伴

(57) 小林茂文『周縁の古代史 王権と性・子ども・境界』（有精堂、1994年）、拙稿前掲註（27）論文、服藤前掲註（42）論文。

(58) 関口裕子「大化二年三月甲申詔での対偶婚の様相」（同前掲註（41）著書）。

(59) 柳田国男「火の昔」（『新編柳田国男集 第10巻』筑摩書房、1979年、初出は1944年）。

(60) 家永三郎「孝徳紀の史料学的研究」（同『古代史研究から教科書裁判まで』名著刊行会、1995年、初出は1962年）。

(61) 岡田重精前掲註（2）著書、354頁。

卿之第二子 母曰巨勢朝臣也

遊士跡 吾者聞流乎 屋戸不借 吾乎還利 於曾  
能風流士（風流士と我れは聞けるをやど貸さず我  
れを帰せりおその風流士）

大伴田主字曰仲郎 容姿佳艶風流秀絶 見人間  
者靡不歎息也 時有石川女郎 自成雙栖之感 恒悲  
獨守之難 意欲寄書未逢良信 爰作方便而似賤  
嫗 已提鍋子而到寢側 哽音躋足叩戸諮曰 東  
隣貧女將取火來矣 於是仲郎 暗裏非識冒隱之  
形 慮外不堪拘接之計 任念取火就路歸去也 明  
後 女郎既恥自媒之可愧 復恨心契之弗果 因  
作斯歌以贈謔戲焉

上記は、『万葉集』巻二に収載する相聞歌のう  
ち、石川郎女と大伴田主との間に贈答された相聞  
歌である。大伴田主に想いを寄せる石川郎女があ  
る晩、田主と交わるための計略を立て、「賤しき嫗  
に似せて、己れ鍋子を提げて、寢の側に到りて哽  
音躋足（老女らしいむせび声とたどたどしい足取  
り）して戸を叩き」、「東隣の貧女將に火を取らむと  
して来れり」と言い、田主の屋内に入れてもらった  
が、田主は暗闇の中、それが郎女と気づかず、火を  
取らせて帰らせてしまったという。

まさに貴族層男女による遊戯的な相聞の戯歌にす  
ぎないが、しかし石川郎女が田主の「家」に入る計略  
として、夜、「哽音躋足」の姿で、火を取るために「己  
れの鍋子」（自分用の携帯鍋）をさげ他家内に入ると  
いう所作自体は、作歌者および巻二編者に「賤しき嫗  
に似せ」た姿として疑問なく受け取られている点が重  
要である。つまり、こうしたスタイル・所作は嫗の風体  
であるという認識が、歌の前提にあることが容易に  
想像できる。貧しい老女が、田主のような貴族層（首  
長層）の「家」を訪れて竈の火をもらい受けても咎め  
立てされない（通常は咎められる）、そうした意識・習  
慣の存在が伺えるのだ。それは『紀』に見るような通  
常は祓除の対象行為とされた、他「家」の竈へのよそ  
者の接近について、「己れの鍋子」をもつ貧しい別火  
の老人の場合、貴族層（首長層）の「家」では特別に

許されていたことを示している。これは都の首長層の  
「家」のケースだが、在地の首長層の「家」でも同様  
の慣行があったことが、次の史料から伺える。

史料15 『日本霊異記』中巻十六縁

依不布施与放生而現得善惡報縁 第十六聖武天  
皇御代、讃岐国香川郡坂田里、有一富人。夫妻  
同姓、綾君也。隣有耆嫗、各居鰥寡、曾无子息、  
極窮裸衣、不能活命。綾君之家、為所乞食、日々  
不闕、舖時而逢。主將試之、而每夜半窃起爨、令  
食於家口、猶来相之。合家怪之。家室告家長曰。  
「此二者嫗、驅使非便、我慈悲故、入家兒数」  
（後略）

説話に登場する綾君は、その姓から首長層と考  
えられている。本史料は古代の「家」における家  
長・家室の分担機能や老人扶養の実態について  
様々な論及がなされているが<sup>(62)</sup>、ここでは綾君の  
家の隣に住む二人の独居老人（鰥寡の耆・嫗）が  
綾君の「家」を乞食するところとしていたこと、また  
食事時だけでなく、夜半にひそかに飯を炊いても  
かならずやって来た、という記述に留意したい。服  
藤早苗<sup>(63)</sup>は、『古事記』顕宗天皇段に見える、置目  
なる老嫗が天皇の宮内で扶養されたという伝承を  
参照し、説話から、奈良時代以前から続く共同体  
首長層による老人扶養の慈悲の慣行の存在がお  
ぼろげながらうかがえるとする。服藤の指摘を踏ま  
えるならば、貧しい独居老人達が首長層の「家」  
の炊飯の火（「起爨」）に交わるかたちで、共同体  
による老人扶養が実現し、史料14の「賤しき嫗」  
が貴族層の「家」の竈の火を取る所作も、こうした  
在地の慣行を前提に成立していた可能性が高くな  
る。さらにここで留意すべき点は、貧しい老人達が  
竈の火と炊飯の提供を受けていたのが、いずれも  
首長層（首長・貴族・天皇）の「家」からであり、共  
同体成員個々の「家」ではなかったという点であろ  
う。鰥寡の耆・嫗は、他の共同体成員の「家」から  
みれば相互扶助を受けられず、「別火」の状態で  
貧窮化していたと考えられ（「極窮裸衣、不能活

(62) 河音能平「日本令における戸主と家長」（同『中世封建制成立史論』東京大学出版会、1971年）、関口裕子「日本古代の家族形態と女性の地位」（『家族史研究』2、1980年）、服藤早苗「古代の母と子」（『日本の古代12 女性の力』中央公論社、1987年）、義江明子「古代の村の生活と女性」（総合女性史研究会編『日本女性生活史1原始古代』東京大学出版会、1990年）、拙稿「古代老者の棄（棄）と「養」」（『歴史評論』565、1997年）、服藤早苗『平安朝に老いを学ぶ』（朝日選書、2001年）など。

(63) 服藤前掲註(62) 著書。

命))、それゆえに「綾君」という首長の「家」に乞食していた、という状況がうかびあがってくる<sup>(64)</sup>。

首長層の「家」とは別に、老人への炊飯の火の提供がどのような場で行われたのかという点について、次の史料は考察の貴重な素材を提供してくれる。

史料16『万葉集』卷十六 3791番歌題詞(歌略)  
昔有老翁 号曰竹取翁也 此翁季春之月登丘遠望 忽值煮羹之九箇女子也 百嬌無儔花容無止 于時娘子等呼老翁喟曰 叔父來乎 吹此燭火也 於是翁曰唯々 漸趨徐行着接座上 良久娘子等皆共含咲相推譲之曰 阿誰呼此翁哉 尔乃竹取翁謝之曰 非慮之外偶逢神仙 迷惑之心無敢所禁 近狎之罪希贖以歌 即作歌一首并短歌(歌略)

当該歌謡は、中国の神仙淹流譚の影響を色濃く受けた、八世紀初頭の官人層により「創作」された物語歌ではあるが、「登丘遠望」という春の国見と「娘子等」による菜摘み・共食儀礼、「ヨチ」と呼ばれる年齢集団という素材の選択、また娘子等の輪唱形式の歌の様式などの点で、日本古代の地域社会の伝統に即応する素材と型式を踏まえていることについて、かつて指摘したことがある<sup>(65)</sup>。ここではとりあえず、「竹取の翁」と九人の娘子等の「燭火」をめぐるやりとりが注目される。土橋寛が指摘するように、春山入りに伴うヲメたちによる共食儀礼の場<sup>(66)</sup>で、春菜粥を煮る火を吹こうとして座に交わった翁をヲメらが嫌い、それを受け翁は「近く狎れし罪」を謝罪し、「贖い」の歌を作る。ヲメらはそれを聞き、翁を許す歌で応答する。翁のヲメらとの接触がなぜ「罪」とされたのかについては、彼女達が「神仙」(神女)であったためと見られているが<sup>(67)</sup>、そうした要素とともに、このやりとりが直接にはヲメらの煮炊きする「燭火」への接触をめぐる展開したことに留意すべきである。上述の別火の習俗から見れば、春菜粥

という神聖な儀礼の火に対する部外者の接触は、到底許されないに違いない。炊事の火への、よそ者のまじわり自体が「罪」なのである。しかし「竹取の翁」は、その「罪」を贖われる。そこには、「竹取」という山野で活動する翁が、別火の禁忌を犯しても咎められない、という意識が見え隠れしている。こうした意識は、別火の象徴である「すり袋」「己れの鍋子」を所持する翁・姫に対して、禁忌を解除し同火を容認する習俗と間違いなく通底している。ただし竹取の翁伝承歌謡の場合、翁の同火を容認するのは、神女の役割を演じるヲメたちである。土橋寛が指摘するように国見と春菜粥の共食儀礼は春の共同体祭祀の場であるから、翁の同火を容認する主体は、ヲメたちの背後にある共同体全体とみることができよう。

「太古の遺法」では、蓑・笠を着た者が饗応の火(竈)に交わることが許されるのは、共同体により定められた「家」・「場」に限定されていた。蓑・笠は古代老人の「貌」でもあり、「太古の遺法」に見る禁忌と許可の習俗は、古代老人の同火・別火の慣行とも深く関わっていると考えられる。上述のとおり、八世紀の翁・姫は、一般共同体成員の「家」から見れば「別火」の存在=旅や山野で活動する外部の存在<sup>(68)</sup>と見られていたと同時に、神に近くおり、そしてそれ故にこそ、国見・春菜粥のような共同体祭祀の「場」や、共同体を代表して祭祀を執り行う首長層の「家」において、同火=饗応=扶養される存在としてみなされたのではないだろうか。

## おわりに

以上、本論で述べてきたことをまとめ、見通しを含めて整理する。

『紀』神代上第七段一書第三に見える「太古の遺法」は、石母田正説のように、7・8世紀に過去法となっていた

(64) 服藤は前掲註(62)著書のなかで、古代老人遺棄論を展開した拙稿(註(62)論文)を批判し、ここから老人の遺棄を読みとることはできないとされた。しかし拙論は、これを共同体からの積極的「遺棄」ではなく「放置」に関わる史料として位置づけ、9世紀の富豪的「家」の登場により新たな扶養の段階に入ったという趣旨で論じたものである。ただ文脈上、誤解を招く史料引用の仕方があったことは認めなければならない。なお当該史料を含め、古代に共同体首長層による老人扶養の段階を想定する服藤の見解は適切であると考え、その前提として本論は、小家族的「家」(子一孫二世代)からの親世代の別居が、親世代の範疇に入る老人を、子の「家」ではなく、共同体全体を代表する首長層に扶養させざるを得なくさせた、という条件を想定している。共同体成員の「家」相互の関係の中で古代老人が外部に置かれた、という意味で、前稿の指摘に付加・修正を加えたい。

(65) 拙稿「日本古代の友について」(野田嶺志編『村のなかの古代史』岩田書院、2000年)。

(66) 土橋寛『古代歌謡の世界』(塙書房、1968年)。

(67) 斎藤英喜「古老一語り手・伝承者論のために」(『古代文学』26、1987年)。

(68) ここで言う「外部」とは、共同体の境界「外」に住むという居住地の意味では用いておらず、斎藤前掲註(67)論文のように「外部的性格」の意味である。古代の村・里に境界があったことはそもそも確認されていない。また、集村と異なり小家族の散居・孤立荘宅を基本とし、田・荒廃田・原野が「家」と交錯する古代村落では、老人たちの独居は際立った光景にはならないはずである。同心円的な村落イメージを前提としてはならない。



国造法・族長法を意味するのではなく、奈良時代・『紀』編纂時に現実に機能していた在地の慣習法であった。

「太古の遺法」に登場する蓑・笠を着た者は、第一義的には、共同体の外部から訪れる神（鬼）の旅のいでたちであった。それは、災厄・疫病をもたらす疫神＝鬼の姿を意味したが、饗応・祭祀を受けた後は、共同体を守護する国神（在地神）の意味に転化した。「蓑・笠を着た者が他人の屋内に入ることを忌み、それを犯した場合には祓除を科す」という習俗は、疫神を招魂し饗応する祭祀手続き上の禁忌を具体的に規定したものである。すなわち、蓑・笠姿に象徴される疫神は共同体内の特定の「家」および祭祀の「場」にのみ入り饗応を受けるべきとされ、それ以外の共同体成員の「家」や「場」で饗応されることを嚴重に忌み、違反した祭祀＝饗応があった時には、共同体に祓除を科す、という規範である。なお蓑・笠姿の疫神・国神は、人面墨書土器に描かれた事例があり、それらは「太古の遺法」に基づく饗応祭祀に用いられた招代であった可能性がある。

蓑・笠姿は、箕や簞とともに、古代の老人のいでたちでもあった。また古代老人固有のスタイルを認識する上では、『万葉集』や『伊勢物語』に見える「翁さび」（翁らしさ）の用例が手がかりとなる。折口信夫以来の通説では、古代の「翁さび」は翁舞という神事歌舞における所作・ふるまいの意味で理解されてきたが、それを裏付ける古代史料はない。「さび」は、「ヲトコさび」「ヲトメさび」「翁さび」のごとく、男性のヲトコ（青壮年）－オキナ（老年）、女性のオトメ（青・壮年）－オウナ（老年）という年齢区分に対応し、それぞれの世代固有の属性を表現する言葉として用いられた。「翁さび」の場合は、「針袋」「すり袋」（『万葉集』）や「すり狩衣」（『伊勢物語』）等、旅や山野でのいでたちを翁の属性とする観念を意味した。一方、嫗は、山人の象徴物である箕を装備し、男女の対偶関係の表示を内容とする共同体的な頭髪（放髪－結髪）規制の適用外（放髪の自由）とされた。これらの点は、翁・嫗がともに共同体（村）の外部的存在であったことを示唆する。

また古代には「翁（嫗）さび」の旅姿で村里を遍歴しても咎めない、という慣習が存在したと思われる。それは、よそ者＝旅人（役民）の別火を強いる閉

鎖的共同体の禁忌（『紀』）と関係している。古代の翁・嫗は、「旅」そして「神」に通じるいでたちから、共同体成員の各「家々」から見れば「別火」の存在＝外部かつ神近くある存在と認識されていたことが分かるが、逆に、共同体を代表して外部に接し神を祀る首長層の「家」や共同体祭祀の場においては、同火＝饗応・歓待の対象とみなされた。したがって、老人達の旅姿が旅人一般の禁忌に反して見とがめられないのは、その訪れが、首長の「家」および共同体祭祀の場という、外部＝神の世界に開かれた特定の場所に限定されていたためであろう。

以上の検討から、「太古の遺法」は、翁・嫗の「さび」（世代固有の属性）と密接に関わっていたことが推察される。すなわちそれは、神を饗応する場所に関わる禁忌を規定した呪術的規範にとどまらず、神人・異人とみなされた翁・嫗を饗応する場所を首長の「家」と共同体祭祀の「場」に限定し、個々の共同体成員の「家」と老人の別火を定めた慣行の違反を戒める世俗的規範としても機能したと考えられるのである。

ところで火が竈・炊飯の火を意味する以上、別火－同火の呪術的な饗応・歓待法は、同時に扶養に関わる実態的な社会構造とも関係していたのではなかろうか。古代の家族は、流動的な母－子＋夫の小家族が一般的で、三世代同居は未だ成立していなかったとされている<sup>(69)</sup>。こうした家族構造のもとでは、子－孫をもつ老人男女は、翁－嫗夫婦の同居か、翁・嫗の独居が増え、二世代を核とし、しかも離別の容易な小家族的「家」による老人の扶養は、きわめて困難な課題となっただろう。こうした状況を背景に、古代老人は共同体成員の「家」にとって外部的な存在となり、共同体全体およびそれを代表する首長層に養われるという構造が成立したのではないか。「太古の遺法」に見る「蓑・笠の禁忌」は、神の饗応・祭祀の習俗であるとともに、翁・嫗の社会的実存形態を背景に成立した規範としてもとらえられるのである。

最後に、残された3つの研究課題を提示し、結びにかえたい。

第一に、共同体における古代老人の居住形態の実態解明が不可欠である。研究史をひもとくだけでも、おもに古代文学の立場から論及され、神人・

(69) 吉田孝「貧窮問答歌の事実と虚構」（『大系日本の歴史3 古代国家の歩み』（小学館、1988年）。



異人論のなかで指摘される古代老人の「外部性」論<sup>(70)</sup>と、古代史研究の中で指摘される共同体および国家において賢者として大切に扱われたという老人扶養論<sup>(71)</sup>をどう整合させるのか、という問題が浮かび上がる。本論では、禁忌の問題を切り口に、古代老人の「外部性」論を発展させ、対偶婚段階の古代家族形態論との整合を図ったが、それを検証するためには、古代的共同体の中に占める男女老人の位置を正確に見定めていく作業<sup>(72)</sup>が必要であろう。

第二に、「太古の遺法」を、吉田晶<sup>(73)</sup>が提起した古代法の二つの原理・「のり」と「ことわり」の連関構造のいかなる段階に指定するか、という問題がある。自然法的な民間習俗としての「ことわり」が人為的命を属性とする「のり」としての王法・国造法・族長法に包摂される首長制的法構造のなかに、「太古の遺法」はいかに位置づけるのか。それが「過去の族長法」ではなく、7世紀以後の王法と同段階の「のり」であるならば、それ以前の民間習俗＝「ことわり」は「遺れるのり」というかたちで7世紀の王法を部分的に制約する存在として在地社会に生き続けた可能性があるだろう。吉田は、本論でも検討した大化二年三月甲申詔が、「ことわり」に制約された「のり」（族長法・国造法）を打破する新しい「のり」（王法）を樹立する画期となったとしたが、関口裕子<sup>(74)</sup>は、原始社会以来の「ことわり」は大化以後も常に「のり」に包摂され続けたと主張する。私は、古い「ことわり」の克服を図る新しい「法」（のり）と、「ことわり」を残存させた「遺法」（のこれるのり）の重層的法構造を想定しているが、その究明は別稿に期したい。

第三は、古代老人をめぐる共同体の禁忌は、中世以後の「異類異形」と呼ばれた「癡者」・非人・山人・漂泊民に対する差別の構造といかにつながっていくのか、という問題である。たとえば、古代老人の表象物であった蓑・笠・杖・すり狩衣（すり衣）は後世の「癡者」を含む非人の、箕は「山窩」等山人の、すり袋は聖・法師等旅人のそれへと受け継がれていく。それらは、みな漂泊・移動を属性とする中世以

後の異人たちの表象だが、ではなぜ古代では、「翁さび」のごとく、老人の属性を示すことになるのだろうか。私は、この問題のなかに、ハンセン病患者、そして非人差別の思想的起源を読み解く鍵が潜んでいるように思われてならない。本論は、古代史研究の立場からその回答を模索する試論でもあるが、紙幅も尽きたので、さらなる究明は今後の課題として稿を閉じ、諸賢の御叱正を待ちたいと思う。

（追記1）脱稿後、藤原茂樹「奴と翁さび－大伴池主の戯歌」（『青木周平先生追悼古代文芸論叢』、2009年11月）に触れた。「すり袋」「針袋」の実態と機能について詳細に検討されているほか、大伴池主が自らを「奴」に擬した4132番歌と「翁さび」の歌の関係が論じられている。家持と池主の戯れの技巧の意味を踏まえた上で、「若者が若者盛りの時期を象徴する品具を身につけ晴れ姿をもって「をとめさび・をとこさび」するように、翁が老いを象徴する品具を身につけ晴れ姿をもって「おきなさび」する」のであり、その姿とは「すり袋」を持ち、「奴」の振る舞いをなすこととする点は、「奴」に関わる論点を除けば、拙稿の指摘と重なる部分があり、学ぶべき点が多い。しかしそれを尾張濱主による翁舞と関連づけ、「奈良時代の民間の翁芸の一端が潜在している」とする点には従うことができない。藤原は、『伊勢物語』の「翁さび」を検討されておらず、「旅の翁」「山野（鷹飼）の翁」の装束に関わる「禁忌」・「許可」（人な咎めそ）に対する評価が低いように思われる。舞とのつながりは二次的に派生したものであり、その一次的意味は、本論で指摘したように、古代共同体により定められた、「翁」の表象（装束・所作）に関わる禁忌習俗・規制（年齢秩序）にあったと考える。

（追記2）拙稿に発表の機会を与えてくださった、国立ハンセン病資料館学芸員の黒尾和久氏に、末筆ながら厚く御礼申し上げます。

（たなか さだあき）

(70) 斎藤英喜前掲註(67)論文など。

(71) 服藤前掲註(62)著書など。

(72) 儀制令に見える春時祭田は、古代の「村」に居住する老人を敬う「養老」の場と考えられているが、拙稿（前掲註(62)）で触れたように、解釈に問題があり、老人たちの所屬を「村」に限定することはできないと考える。この点については別の機会に詳論したい。

(73) 吉田晶「古代における法と規範意識」（『日本の社会史』第五巻、岩波書店、1987年）。

(74) 関口前掲註(58)論文、271～273頁。

# 慰廃園と「政患」

## 一元・入園者Aさんの「語り」をとおして再構成し、そして想像をめぐらす

平井 雄一郎

### はじめに

旧東京府荏原郡目黒村～目黒町、そして東京市目黒区に存在した私立のプロテスタント系ハンセン病者療養所・慰廃園の約半世紀にわたる歴史（1894年開園、1942年閉園）について私たちは、慰廃園の経営母体であった社団法人・好善社の団体史『ある群像』（※以下、本文・注ともに『群像』と略す）と題された書物<sup>(1)</sup>の一部としてその詳細を知ることができる。同書は編纂者の苦心のあとをたしかに感じ取れる労作であり、また実際、近現代日本のハンセン病史に関心のある者ならば誰でも一度は目を通すべき価値を有している。しかし同書の内容にかんして一つ残念なのは、約30年前の編纂当時にはまだ数多く存命であったはずの元・入園者達に直接取材した形跡がほとんど認められないことである。つまり、「彼ら」がその記憶を語る声を拾い上げ、そしてそれらを叙述に組み込むことによって、往事の療養所の姿をより活き活きと再現するというような試みは一見して企図されていない。もちろん同書のそうしたコンセプトと構成は、当時の元・入園者＝元・病者をめぐるデリケートな状況への配慮ということに加えて、口述の資料というものが帯びている特殊な性質、すなわち、それを記録として得ることの困難さが増すのに反比例して、それを記録として残していかなければならないとする義務感が私たちに重くのしかかってくるという、資料としてのいわば宿命的な性格（たとえば昨今の「戦争の記憶」をめぐるオーラル・ヒストリーの大流行を思い起こされたい）に由来することであろう。したがって筆者はここで編纂者の怠慢を責める気など毛頭ない。

さて、太平洋戦争下にその歴史の幕を閉じたこの私立療養所についての記憶を直接語れる人は

当然のことながら今ではわずかしが残っておられない。そのような中、筆者は幸運にも、慰廃園の最後の数年間を知る元・入園者の方にお目にかかる機会を得た。その方をここでは仮に「Aさん」としよう。Aさんは現在80歳代後半の女性で、慰廃園で過ごした時期は1938年1月から1942年8月5日の閉園までの約4年半。つまり当時は10代後半の少女であった。以下、そのAさんが筆者の問いに応じて語ってくれたことの記録を中心にすえて、往事の慰廃園、とりわけ『群像』その他文献<sup>(2)</sup>・文字資料だけでは知ることのできないそのありようを掘り起こしていきたいと思うのだが、ただし本稿では、Aさんご自身の生涯の一部を構成するものとしてそれを行うといういわゆる広義のライフストーリー的アプローチはあえて取らないことを先にお断りしておきたい。Aさんと筆者との応答によって「慰廃園」という過去が〈物語世界〉なるものとして構築されていくわけだが、その〈物語世界〉において主役を演じていただこうと筆者が企図するのはAさんではなく、当時園内で「政患（セイカン）」と呼ばれていた人達である。すなわちAさんには基本的に第三者的な目撃証人の地位にとどまっていた。

Aさんご自身ではなく「政患」に焦点を当てる理由は二つある。まず、このインタビューとしてのAさんとの会見はすでに数度に及んでいるが、始めてから日は未だ浅いため、Aさんのプライバシーの問題が十分クリアされているとは言えず、したがって現時点ではAさんについての個人情報が必要最低限しか開示できないということがある。しかしこうした消極的理由にもまして重要なのは、慰廃園における「政患」という存在が帯びていた「意味」である。すなわち、受洗者であることを条件として正規に入園を許されていた病者達がいて、かつまた

(1) 好善社『ある群像—好善社100年の歩み—』（日本基督教団出版局、1978年）。

(2) 慰廃園の歴史を考察した文献は『群像』の他に、関正二『癩療養所慰廃園史』『郷土目黒』第4輯、1960年、田丸太郎『ホスピス・慰廃園』『郷土目黒』第37輯、1993年、拙稿「私立癩療養所「慰廃園」考」『歴史評論』656号、2004年12月などがあり、それぞれ『群像』では言及のない細かい史実に光をあてている。

通称「政患」、略さずに呼べば「政府委託（託）患者」（後論で詳述するが、これも厳密には正しい名称ではない）という、信仰とは無縁でありながら、政策上の矛盾に起因して例外的に入園＝収容措置が施されていた病者達がいて、両者がごくあたりまえのように同居していた点こそ、他の（特にキリスト教系）私立ハンセン病療養所と比較した時に際立つ慰廃園の特異な個性なのである。おそらく慰廃園に特別な関心を持つ者のみの間で辛うじてその存在が知られてきた「政患」をここであえて現在に呼び返し、その生活者としての具体的な姿かたちについて、彼らと暮らしを直接共にされた方のナマの記憶に拠りながら再現するという。それは、慰廃園だけにとどまらず、ハンセン病をめぐる歴史一般にもあらたな一頁を付け加える可能性があるだろう。

もっとも「姿かたち」とは言っても、唯一の史実としてそれを追い求めようとするものではないことも付け加えておきたい。そもそも、インタビュー＝オーラル・ヒストリーと言い換えてもよいだろう。この場で語り手は聞き手に対し、過去そのものについての情報群を自己の外部（あの時-あそこ）にあるものとして語るとともに、それらについての評価・意義付けをも自己の内部（いま-ここ）から語る。前者が先述の〈物語世界taleworld〉であるのに対し、後者は〈ストーリー領域storyrealm〉なるものであって、これら二つの位相を合わせた全体が狭義のライフストーリーである<sup>(3)</sup>。筆者は、公的な文字資料も適宜参照していくが、それでも上記のごとき「狭義のライフヒストリー」を叙述の主たる資源とするかぎりにおいて、「姿かたち」とは言ってもそれは、語り手＝Aさんによって主体的な評価・意義付けがなされているがゆえに、その心の内奥にあくまで私的な記憶として刻み続けられてきたものの範囲を大きく超え出ることはないであろう。つまり

筆者が再構成を試みるのは究極的には、「政患」のことを直接見聞いた人の数だけ無数に存在するその主観的意味世界の中から一つだけ選びとられた、Aさんだけによる主観的意味世界である<sup>(4)</sup>。その意味において本稿はまぎれもなく「政患」という反射板を通しての、やや屈折したかたちではあるが一ひとりの元・ハンセン病者、Aさん自身の「ライフストーリー」である。

## 1. 「政患」とは何か―忘却された〈起源〉\*

「政患」って一言で説明すると何ですか？

（※―\*は以下、本稿では聞き手＝筆者のこと）

Aさん：「政府患者」って意味なんだけど、「セイカンセイカン」ってあたしら入った時言ってたから。

（略）政患ってたって、結局こういうところみたいな委託患者が入ってたんだよって。結局、政府の、温情で生活してる人達。

\*：温情。

Aさん：結局、政府の方からの温情でね、みんな何もかも渡されて、税金で生かされてる人達のことを言ってるんだよね。

まず注釈を加えておくと、Aさんの会話の中に出てくる「こういうところ」「ここ」「こっち」という表現は原則、現在Aさんが暮らしている国立療養所多磨全生園を指している。つまりインタビューを行っている「この場所」のことである。だから、失礼は十分承知ながら、このAさんの説明に対して自然と「でもそう言っちゃうと、ここの療養所も政府のお金、昔だったら都道府県のお金ですよ」という言葉の聞き手は投げ返してしまう。

Aさん：そうそう。（略）ほらまだ、府県立の時はね、予算も出ないし、結局そういう患者さんしかいな

(3) この〈物語世界taleworld〉／〈ストーリー領域storyrealm〉に関連づけたライフストーリーの定義は、『インタビューの社会学―ライフストーリーの聞き方―』（せりか書房、2002年）126-127頁、「ライフストーリーから見た社会」山田富秋編『ライフストーリーの社会学』（北樹出版、2005年）15-16頁、「ライフストーリー・インタビューをはじめ」桜井厚・小林多寿子編著『ライフストーリー・インタビュー 質的研究入門』（せりか書房、2005年）43-44頁など、桜井厚氏の一連の論稿に拠っている。

(4) したがって必然的に本稿では「政患」とは言っても人員・財政などの統計的エビデンスも含めた制度的実態についての記述は最小限にとどめられる。またそもそもそうした視角からの考察には、慰廃園（好善社）だけでなく、警視庁、東京市、そして全生病院などに関する資料の精査が必須であるが、時間的な制約からそれは現時点では果たせていない。本稿で触れることのできない「政患」のいくつかの側面も含め、詳細な制度的実態については別の機会に改めて論じるつもりである。

かったんでしょ？山梨とか神奈川とか、そっちの方の人達ぐらいしか、六県か五県ぐらいの人達しか入ってなかったみたい。他県は入れなかった。それで、目黒を教えてください。それで目黒行くと、政府患者いるけれど、ここが空けば、向こうからこう連れてきてもらえたんだね。(・・・) そういうかたちになってみたいだよ。(※—(・・・)は以下、数秒の沈黙を意味する)

聞き手の不躰さにも一向無頓着なAさんの発言を整理すると、収容定員の関係で公立療養所に入りたくても入れない者達がいた、そこで公立療養所に空きができるまでの期間、慰廃園が公費支給を条件に彼らを「政患」として受け入れ、その食・住の提供を代行していた、ということである。しかし私立の施設に公費負担の一Aさんの言葉を借りれば「温情で」一病者が入所しているとは一体どういう由来を有する制度なのだろうか。

話は1909(明治42)年に遡る。近代日本のハンセン病政策の起点とされる法律、いわゆる「法律第十一号」=「癩予防ニ関スル件」が施行され、それを含めた一連の諸法令に基づき、全国五カ所に道府県連合立による療養所が設置された年である。五カ所のうち、東京府郡部に設置が予定されていた第1区(関東を中心に東京府と十県による管轄)の療養所は各地で住民の激しい設置反対運動に遭って候補地選定が大幅に遅れ、結局、法律に定められた同年4月の開園には間に合わなかった。第1区療養所が府下北多摩郡東村山村で全生病院として実質的にその活動を開始したのはようやく10月になってのことであり、それまでの半年間、たとえば東京市内で病者が保護されてもその行き場は確保されえなかったのである。この時、急場を凌ぐために「全生病院建築落成ニ至ルマデ」「患者共仮り収容所ニ充ツル」<sup>(5)</sup>として白羽の矢が立ったのが慰廃園であった。

慰廃園は、郡部とはいえ東京の市街地に近接しており、またその隣接地は第1区療養所の最初の設置候補地であった。加えて、数年来、東京市養育院一光田健輔が管理する「回春病室」<sup>(6)</sup>が付設されていた公的施設である一から、収容定員超過の病者数名を預かり受けているという「実績」も有していた<sup>(7)</sup>。そうした背景から慰廃園がピンチヒッターに指名されたのは自然な成り行きと言えよう。そして、「全生病院建築落成ニ至ルマデ」という当初は暫定的措置であったものが、全生病院開院後においても、保護されてもさまざまな事情ですぐには入院させられない病者を一時的に預かり、待機させることとなって、事実上継続し、恒久的な制度へと発展したのである。Aさんの言葉を借りれば、「ここ(全生病院・全生園)が空けば、向こう(慰廃園)からこう連れてきてもらえたんだね」というようなシステムとしての「政患」はこうして誕生した。

しかし、この制度に関しては一つ注意すべき点がある。「政患」をめぐる慰廃園が外部、すなわち行政サイドや全生病院と交わした文書は大量に残されているが、筆者が確認しえたかぎり、それらの中に「政府委託患者」なる名称を見出すことはできない。「政府委託患者」は慰廃園内部で処理された文書の中にのみ一それとかなり不規則・不定期に一登場する表現であり、では外部との公文書類において「彼ら」はなんと呼ばれていたかという、通常は「一時救護(癩)患者」ないしは「警視庁委託(癩)患者」、この二つである。病者の保護業務を直接現場で担う窓口となるのは巡查→警察署であり、また保護後の事務所管は東京市役所である。当然、財源負担を含めて行政手続きの諸体系は最大限東京府内のレベルで完結しており、それは制度の終焉まで、すなわち慰廃園が閉園する昭和戦中期まで一貫して変わらなかった。したがって本来、その呼称に地方の一行政機関である

(5) 『群像』96頁所載の、慰廃園から東京府庁にあてた「承諾書」より(『好善社史資料』No4に収録)。

(6) 光田健輔と回春病室の詳細については拙稿「東京市養育院「回春病室」設置時期の再検討―「1899年」説は正しいか―」『日本医学雑誌』55巻4号、2009年12月および「光田健輔と「回春病室」という記憶―設置時期はなぜ明言されえなかったのか?―」『日本医学雑誌』同を参照。

(7) 本稿では詳述を避けるが、この、1904年に養育院から10名の病者を委託された件が、「政患」制度の真の淵源ではないかと筆者は推測している。この委託一件が遂行されることとなった背景についてはかつて拙稿「養育院から慰廃園へ―ハンセン病「政策」前夜の一挿話―」『渋沢研究』13号、2000年、で詳しく論じておいた。なお、10名の中からは死亡者・逃走者が相次ぎ、1909年4月の時点では1名しか残っていなかった。その1名は3月31日付で「明治四十年法律第十一号」に基づき養育院からは「出院者」扱いとなり、代わって「其筋ヨリ貴園へ委託可相成」と東京市から通知を受けている。『好善社史資料』No4より。「其筋」とはおそらく警視庁のことであり、つまり「政患」扱いになった、ということである。

「警視庁」が冠せられることはあっても、大仰に国家的施策を意味すべく「政府」まで冠せられる謂われのないことは理解されうるであろう。つまり、公的な名称として「政府委託患者」なるものが存在したことはないのである。

遅くとも昭和期、1930年代になると慰廃園内部の文書においても「政府委託患者」は消え、「警視庁一時委託救護患者」という呼称で統一されることとなったようである<sup>(8)</sup>。それでもAさんが語るように、入園者の間では依然として「政患」という言葉、そして「政府の」「温情で生かされてる人達」という感覚は通用していた。あるいはむしろ、後者の方はこの時期にいたって芽生えてきたものかもしれない。そこでこの点をめぐる意味のうちの一つについて少し想像をめぐらしてみたい。

日本のハンセン病政策は1931（昭和6）年に新しい段階に入ったと言われる。すなわちこの年、内務省が中心となつての癩予防協会の設立（1月）、最初の国立療養所・長島愛生園への患者収容の開始（3月）、そして旧「癩予防ニ関スル件」の改正による「癩予防法」の施行（8月）などといった象徴的な出来事に示されるように、浮浪患者対策にとどまっていた従来の政策が、在宅患者をも標的として全患者の療養所収容を目指す方向、いわゆる「絶対隔離」の方向へと旋回を遂げた<sup>(9)</sup>。そしてこの動きの背景として、総力戦という一大国家プロジェクトの基礎をなすものとしての優生政策へのイデオロギ一的傾斜があったこともつとに指摘される<sup>(10)</sup>。しかし、これら一連の動向を病者の側からみると、それは日常的な生活の場に国家という存在が大きく立ちはだかるようになったことを意味していたと言える。いわば「生活実感」としてのハンセン病政策の国策化である（またそれは、いわゆる総力戦体制論の文脈に置き換えれば「日本ファシズム」下におけるハンセン病者の「国民化」という事態であろう）。そのような状況下であれば、入園費用は原

則自己負担となっていたAさんら一般の入園者の目に、「おまわりさん」や「役所の人」の厄介になって送り込まれてくる病者の姿はどのように映るか。たとえ保護費用の負担先が地方公共団体であろうとも、また最終的な受け入れ先である全生病院はじめ公立療養所の多くが依然道府県立のままであろうとも（※道府県立療養所の国立移管は1941年）、「彼ら」は皆すべからく、国から無媒介に保護という恩恵を与えられし者、すなわち「政府の」「温情で生活してる人達」、と映ったとしても一向に不思議ではない。「政患」という、理屈で考えれば何とも奇妙な、矛盾した呼称が通用していたのは、そうした感覚に起因するのではないだろうか。

しかし一つ断っておきたいが、何も筆者はここでAさんらの認識の誤りを指摘することによって、実証的な歴史家としてその手柄を誇示したいわけではない。色々お話をしてみるとAさんは、慰廃園と養育院との関係、全生病院開院遅延の件など、「政患」の誕生に関わる史実はご存知ではなかった（ついでに付け加えると、Aさんにとってのあの光田健輔とは「昔全生病院にいたこともあるらしいなんとなく偉い先生」だが、その光田が養育院出身であったこと、そして光田が連れてきた患者達が草創期全生病院の「開拓者」であったこともご存じではなかった）。つまりAさん、そしておそらく他の一般入園者達にとり「政患」とは、そのような制度が存在することについての確実な来歴を欠いた存在、いわば大仰な表現をすれば〈起源〉が忘却された神話的な存在であって、それは、たとえば社会からの隔離が強られるような病いに共に犯された身としては共属意識を持ちえたとしても、その一方で、どうしても一線を越えることのできない隔たり、絶対に共有しえない何かを強く感じさせる点で「他者」としてのハンセン病患者だったということである。筆者がここで注意を喚起しておきたいのは「政患」が帯びていたであろうそうした神話的で屈折

(8) 昭和期になると、慰廃園内部の公的な書類と言えもので現在閲覧可能なのは、当時の園の事実上の実務責任者であった好善社理事・藤原鈞次郎による『好善社記録』（別名『藤原鈞次郎日記』）のみである。

(9) ハンセン病問題に関する検証会議編『ハンセン病問題に関する検証会議「最終報告書」』（財団法人日弁連法務研究財団、2005年）。発行元である日弁連法務研究財団のサイト[http://www.jlfr.or.jp/work/hansen\\_report.shtml](http://www.jlfr.or.jp/work/hansen_report.shtml) で公開されているPDFファイルより、73-74頁。

(10) この点については『日本ファシズムと医療』（岩波書店、1993年）、『日本ファシズムと優生思想』（かもがわ出版、1998年）、『「いのち」の近代史』（かもがわ出版、2001年）など藤野豊氏の一連の著作を参照。

した他者性である。そのことをよく考慮に入れることなくしては、以下、Aさんが語る「政患」にまつわる様々なエピソードの様々な意味について、その深部にまで理解を届かせることは難しいだろう。

いずれにせよ、本稿はAさんの「主観的意味世界」を再現するのが目的であるから、呼称はあくまで「政患」にしたがうこととする（なお『群像』も一貫して「政府委託患者」と記述しており、それは「政患」が慰廃園内部では事実上制度的呼称として定着していたことをうかがわせる）。

## 2. 「政患」という「他者」、「私立」という「自己」

さて数回に及んだAさんへのインタビューだが、第一回目の時、「政患」とならんでもう一つ大事な、慰廃園生活史の核心にふれる用語について、慣れぬ筆者は聞き間違えてしまった。その結果、二回目の時、以下のようなちぐはぐなやりとりが生じた。

＊：「政患」ではなくて、一般の入園者の方を「シリツ」と呼ぶのはいったいどういうわけなのでしょう？

Aさん：「シリツ」の方へ入って、「シリツ」の病院で、あのお、あれなところ、こう区切られてね。

＊：「シュジュツ」？

Aさん：（大きな声で）シ・リ・ツ！わたくしの。あれの。

＊：ああやっぱり「わたくしりつ」の。

Aさん：うん、そうそう。

＊：正規の入園者の方をやっぱり「シリツ」って呼んでたんですか。

Aさん：私立病院で言ってただね。

＊：だから「私立」。

Aさん：うん。「政患」は「セイカン」。

Aさんは故郷を離れて70年以上になるが、今でもその地方の訛りを微かに残している。だから、最初「シリツ」と聞いたような気がしても、前後の文脈から判断してもしかしたら「手術シュジュツ」と

おっしゃっているつもりだったのではないかとも思い、恐る恐る再確認してみたのである。やはり筆者の勘違いで「私立シリツ」であった。Aさん言うところの「税金で生かされてる人達」＝「政患」とは違い、私立の療養所に私費で、すなわち費用を自己負担で入所しているから「私立」。これが正規の入園者達によるいわば自己措定的な名乗りであり、また実際に園内で通用する俗称であつたらしい。

その「私立」と「政患」の関係だが、「数」について簡単に触れておこう。「癩予防ニ関スル件」施行前の数年間、慰廃園の在園者数は50人を少し超えるぐらいでほぼ安定していた。それが施行翌月の1909年5月—この月、「委託」患者の記録がはじめて現れ、在園者数にも含まれるようになる—、前月の55人から66人へと急増する。以後、73人（6月）、75人（7月）、75人（8月）、90人（9月）と推移し、10月には103人にまで膨れ上がった。その後、全生病院への「政患」移送がようやく実現の運びとなったのであろう、11月には61人へと激減する。この時点で「委託」はうち9人との記録が見える<sup>(11)</sup>。

差し引いて50人余りとなる一般入園者＝「私立」は以後、閉園に至るまでおおよそこのレベルで安定的に推移している<sup>(12)</sup>。一方「委託」＝「政患」というと、大正期以降になると断片的にしか記録が残されていないため、正確な数を時系列に沿って把握することはできない。大正期に毎年目黒村役場へ提出していた「救済事業調査表」の中には「警視庁委託患者（略）大正四年末現在数二十一名（略）費用ハ警視庁ヨリ支払ヲ受ク此分全然慰廃園救済費トハ別途ナルヲ以テ本表ニ記入セザルモノトス」<sup>(13)</sup>と記した付箋がわざわざ挿入されているものもあり、「政患」は正規には在園しないものとして扱われて関連するデータは日常的にはカウントされていなかった可能性も推測される。とりあえず断片的な記録を拾ってみると、たとえば1912年12月31日現在で「一時救護癩患者」は28名<sup>(14)</sup>、1919年同21名<sup>(15)</sup>とある。それ

(11) 「自明治四十二年至大正二年諸支払明細書」『好善社史資料』No.3。

(12) 『好善社史資料』No.3、No.7、No.9など、および『好善社記録』より。

(13) 『好善社史資料』No.9。

(14) 『好善社史資料』No.3。

(15) 『好善社史資料』No.9。



から一挙に時代は下るが、Aさんの記憶では「10人から20人近くいたのかねえ」とのことであり、これで大凡の趨勢は把握できるのではないだろうか。

史料上では時に透明人間のような扱いを受けていた「政患」だが、現場では実際どのように受け入れられていたのだろうか。

Aさん：ほら、園だって政患が出入りが激しいから、お布団がね、たいがい、園の方は渡れば渡ったまんまでね、自分達で始末すんだけど。政患が来るとすぐわかんだよ、小林さんが歩くから。「お布団出してくれえー」なんて言って来てたのを聞いたから。と、今度はそれがいなくなれば、またそれを洗い張りして、布団作りやったんだわ。政患の。そういう手伝ってもらって、村井さん達とかね、大人の人達がやったんだよね。

\*：政患の方達はちゃんと規則なんかは守ってたんですか？

Aさん：政患のほうもおんなしよ。先生が、こう、あの具合が悪いから来てもらいたいとかってというのは、代表がいてね、政府患者に一人代表がいるんだよ。元気な人でね。その人が事務所へ行って、頼んでおけば一、明くる日来るかどうだかね。（以下略）

Aさんによれば、慰廃園には当時、在園期間が30～40年以上に及ぶ高齢の男性患者が3名おり、合わせて「三元老」と称されていた（Aさんご自身は「すぐに治って出られる」と聞かされて慰廃園に連れてこられたのだが、いざ入園してみると、「何十年も入ってるおじいさん達がいるんだもん。もうびっくりしたよー（大笑い）」とのことであった）。ここに出てきた小林（三之助）さんは「三元老」の一人であり、「政患」新入園者の世話係を担当していたのである。このことからわかるように、慰廃園は専門的な医療や事務に関わること以外全般は患者による自治で成り立っており、しかもそれは「政患」においても平等であった。「政患」の代表者がいて、また「政患」専用に用意されていた三つの寮舎の寮長もまた「政患」自身であったという。

\*：政患の人は作業とか労働はしてなかったんですか？

Aさん：作業はしてないんじゃない？

\*：全然？

Aさん：うん。園の人達のやったのは覚えてるけどね。政患の人がやったの、いちいち見てるわけじゃなかったけど、大体の人は園の人だったね。洗濯やったり、けっか場(?)で働いたりっていうのはみんな園の人だったねえ。（略）そういう状態で、いやあー、政患なんか、そんな、仕事させられたってやるわけないよ。

\*：何もしないと昼間とか暇で仕方なかったんじゃないですかね？

Aさん：昼間、どうしてたのかなあ。

\*：あの、もしかすると・・・。

Aさん：やってたかも。陰で。わたしらよく知らないけど。

\*：園の人達と将棋指したりとか、そんなことやってなかったんですか？

Aさん：やってたんだろうねえ、うん。男の人達はよく政患とは交流してたよねえ。女はいなかったから、政患の方は。ご夫婦の人がいるくらいで。夫婦舎ではね、こっから行って、いくらか腰掛けで住んでるような人達はいたけどね。独身の政患はいなかったね。女の方はね。

自主性を尊重されてはいたが、さすがに園内作業にまでは従事しない。もちろんいついなくなるかわからない者達をルーティンワークとしての作業に組み込むことは難しかったのかもしれない。だが、「園の人達」と労働面では接点がなかったとしても、娯楽面においては確かな交流がなされていた。将棋だけにとどまらない。「男の人達はお互い仲よかったんですか？」という問いに対して、「うん、結構やってたよ。麻雀やって遊んだり。そんなに広い所じゃいから、野球なんかは」「テニスはよくやってたね。（・・・）ピンポンとかな」とAさんは教えてくれた。

園内でのこうした自由闊達な雰囲気に加えて、「外出も比較的大目に見られていて、園外に散歩や買物、娯楽に出掛けることもできたようである」<sup>(16)</sup>。実際、Aさん自身は夕食後に五反田の映画館に行

(16) 『群像』156頁。

くのが楽しみの一つであったそうであり、また浅草・上野・渋谷・新宿などにもよく足を運んでいて、あの時代の東京市内盛り場の雰囲気懐かしそうに、かつ活き活きと語ってくれた。そのAさんによれば「政患」というと、「園の方よりは自由に歩きするんだよ。ね。注意するとどうのこうの言って、嫌がらせ言って、結構出入りする人いたらしかった！政患はね」。

市街地に隣接した立地もあってか、一般の入園者だけでなく、本来は公立療養所に収容されるべき患者までも、ほとんど一般市民と変わらないような日常生活を謳歌できたハンセン病療養所。これが慰廃園の、公立療養所はもちろん、他の私立療養所と較べても際立つ一つの個性だったと言ってよいであろう。

### 3. モルヒネの誘惑―「政患」のもう一つの「顔」

このように描き出してくると、「政患」を取り巻く状況はいかにも無事平穏だったように見えるが、しかし「彼ら」にはもう一つ、けっして忘れるべきでない「顔」があった。

「政患」の最終的な行き先として一応定められていた全生病院・全生園の歴史を綴った書物『俱会一処』の中に次のような一連の記述がある。「麻薬モルヒネが全生病院に入ってきたのは昭和の初期らしく」、その「モルヒネは、目黒にあった私立病院慰廃園に仮収容中の者からほとんど入手していた」。そして「昭和13年、慰廃園であまりの乱脈ぶりに正義派の男が警察に実情を密告し、それが逆にばれて、中毒者たちにつるし上げられた。(略)多分この事件に関係があったのであろう。中毒者が礼拝堂の前に次つぎと呼び出されお巡りに青竹がばらばらになるまで打ちすえられ、その悲鳴は遠くまで聞こえ、おとなしい園患者を脅えさせた」<sup>(17)</sup>。前述ののどかで牧歌的な雰囲気とは打って違ってあまりにも凄惨な世界であり、とにかくこれを読むかぎりでは慰廃園がまるで禁止薬物中毒者の巣窟であったかのような印象を受けてしまうのだが、

当時まだ少女だったAさんはこの大人達の世界をどのように見聞していたのだろうか。

※：(『俱会一処』の該当箇所を読みながら) モルヒネが全生病院に流行ったんだけど、それはやっぱり慰廃園の政患の人が持ち込んでくるって書いてありますね。

Aさん：そうよ、そうよ、あっちからこっちへ来たでね、アレしたりして。それで、向こうはほら、警察行かないと貰えないでしょ。ほれだからね、あんまり、少人数だとアレだからね、昼寝してるとこ行ってアレして、それで、友達増やしたアレだなんて言う人もいたけど、路傍で死んだ人もいたらしかったよ。うん。

昼寝などをしている他の患者に対し、頼まれもしないのに勝手にモルヒネを注射してしまう「政患」の狙いは、中毒者＝買い手を増やすことであった(Aさんいわく、「(打たれると) いー気持ちになるんだって!」)。当時、仲買人ルートにおけるモルヒネ価格は、正式ルートのその3倍以上であったという<sup>(18)</sup>。その差額から生じる儲けはハンセン病患者ならずとも魅力的であったろう。だがこの通称「モヒ患」「モヒ中」達に対するAさんの眼差しはけっして冷ややかでも、また怖れに満ちたものでもなかった。

※：見た目の雰囲気わかるんですか？あれは「政患」だなんて。

Aさん：なーんとなく。(・・・) 打ったりしてる人はすぐわかる。(聞き取れず)、こう。なんて言うの、体に活気がないね。顔に活気がないね。青っ白い顔になっちゃってね。だからすぐわかるんだよ。「アレ、中毒だよ、アレ」なんて言って、すぐわかるような感じの人はいたね。

※：じゃあ、ガラが悪いとか、怖そうとか、そういう感じではないんですね？

Aさん：そういうアレは、悪さするっていうことはなかったね。

※：政患の人の方がむしろ弱々しい感じ？

(17) 多磨全生園患者自治会編『俱会一処―一患者が綴る全生園の七十年―』(一光社、1979年) 112-113頁。

(18) 同上、113頁。



Aさん：フッフ（笑）、そういう点もあるかもわかんないけどね。そういうあれはなかった。ただ、モヒ患者っていうだけで、あの一、なんだ、敬遠してたんだね、あたしらはね。どうってことないんだろうけども。（以下略）

薬物中毒者と聞いて私達が一般に思い浮かべるような暴力的なイメージをAさんはけっして持ち合わせていなかった。だから、筆者が調子に乗って「政患には刺青入ってる人とかいなかったんですか」という多少偏見の入り混じった質問をぶつけても、「刺青？刺青してたなんて、裸の見たことないからわかんないけど（笑）、そういう人はいないんじゃないの、うん。刺青とかそういうやくざっぽい人はいなかったよね」と一笑に付されてしまった。

筆者はかつて光田健輔関係の文献の中に出てくるハンセン病者の「博徒」の名前を複数、「政患」時代の初期、すなわち明治末から大正期にかけての在園者名簿の中に見出し、そこから短絡的に慰廃園に対し社会的〈アウトロー〉達の「巢窟」というレッテルを貼ってしまったことがある<sup>(19)</sup>。だが、そうしたイメージをAさんの時代にまで安易に投影することは慎むべきであり、それどころか古びたレッテルも一旦剥がしてみるべきであるように思えてきた。また『俱会一処』の中の先の記述も冷静に読み直し、再検討してみる必要があるだろう。

そして、筆者の粗雑な旧稿と『俱会一処』に加えて、慰廃園の正史『群像』の中に現れる、以下のような一見衝撃的な記述についても再確認しておかなければならない。すなわち同書は「ほとんどの患者は、らいを知らない者には想像を絶する苦しさの渦中に置かれ、自暴自棄に陥る者もあった。療養所からの逃亡者、いわゆる「モヒ患」と言われるモルヒネやマトロヒネ等の中毒患者、自殺者、傷害事件を起こす者、その他、さまざまである」と述べた上で、好善社理事・藤原鉤次郎の「日記」の中から、以下のような「トラブル」「事件」を次々と列挙

する。1928年4月「一時救護者中一名」「剪刀にて自殺」／1928年10月「委託患者〇〇ナル者〇〇〇〇〇〇婦人患者ヲ刺シタル」／1929年5月「園内患者七八名自己注射器を使用シマトロヒネ モルヒネ等の危険薬物を身に射す者あるを発見 直ちに右器具薬物は没収したる」／1930年2月「在園者〇〇〇〇 〇〇〇〇二名逃走（略）昨年〇〇〇〇走り 今日又此ノ不始末アリ」／1935年5月「園内に発狂者二名（略）一名ハ已ニ逃走 コレハ凶器ヲ以テ傷害」／1935年6月「〇〇〇〇ト云フ最近来リシ患者 凶暴性ノ発狂者ニシテ短刀ヲ揮ヒ手モ着ラズ（略）警察官ヲ立逢ハセ 短刀ハ之ヲ取アゲタリ」<sup>(20)</sup>。

これらの事例のうち1928年の婦人患者を刺した某はおそらく慰廃園閉園の際に寄せた文章の中で光田健輔がどことなく愛おしさを滲ませながら懐かしんでいた山田案山子—「案山子」という仮名に身体的ハンディキャップの状況がうかがえる—のことであろう。山田は「政患」としての例に洩れず、「慰廃園に出入りする常連で何度出入したか分からぬ」者で、しかも「東京熊本北海道奥羽恐らくは内地全国に足跡至らぬ処なしと云うしたたか者」であった。慰廃園での事件で「警視庁でも、普通人なら謀殺未遂で告発すべきであるが癪なるが故に告発すること事もせず全生園に送致」「其後愛生園に来たり（略）逃亡し、昭和十一年から姿を消したが恐らくは故郷の土とはならずして他郷の青山に眠ったであろう」<sup>(21)</sup>という。全生病院時代にも、モルヒネが切れた時に光田の眼前で看護士を殴ったという武勇伝を残している<sup>(22)</sup>。

\*：でも慰廃園でも色々大変なことがあったみたいですね（と、『群像』の中から上記の「トラブル」「事件」についての記述を逐一読み上げる）。

Aさん：あたしらいた時点ではそういうの聞いたことがなかったね。質がよくなってきたのかな。浮浪者が多かったんだろうね、昔は、うん。（略）園の方はそん

(19) 前掲拙稿「私立癪療養所「慰廃園」考」53-54頁。

(20) 以上、『群像』156-158頁より。

(21) 以上、光田健輔「慰廃園五十年」『愛生』1942年9月号、藤楓協会編「光田健輔と日本のらい予防事業」（藤楓協会、1958年）に収録、498-499頁より。

(22) 青柳緑『癪に捧げた八十年』（新潮社、1965年）60-61頁。

な話は聞いたことないけどね。政患でもそんなことあってもあんまりあたしら聞かされないからね。

文章の中で過去の出来事を配置する作法、いわゆる〈プロット〉の構成法にかかわることであるが、『群像』の該当箇所には一書き手が意図したか否かは別として一叙述の「マジック」「トリック」とも言うべきものが働いているように思われる。よく読み返してみると、「トラブル」「事件」の類は7年余りの間に（これが全てだとすれば）たかが6件、つまり1年に1回あるかないかのことなのであって、したがって普段倦むほど頻繁に生起していた出来事であったとはおよそ言い難い。しかし上記のごとく、あるネガティブでかつ本質主義的なコメントが予め付された上で、それに対応するショッキングでスキャンダラスな一連の出来事群が年代記風に羅列されてしまうと、まるで暴力沙汰が園内の日常茶飯事であったかのように読む者をして時に錯覚に至らせてしまうのではあるまいか—かくのごときことをよく念頭に置いた上で『群像』の該当箇所は冷静に行間が読まれるべきである。つまり、Aさんは「あたしらいた時点では」と限定付きで「そんな話は聞いたことないけどね」と印象的に回顧するが、同様の認識が実は、Aさんの入園以前、上記の「トラブル」「事件」と同居していた時代の在園者達にも抱かれていた可能性は十分ありえる。なぜなら、「モヒ患」「モヒ中」の人達がたまに少々乱暴な振る舞いに出ることがあったとしても、それらは突発的な、いつしか自ずと忘れられるような些事にすぎず、したがって「時」は何事も無かったかのように安穏と移り過ぎていく、それが慰廃園という「空間」の実感的日常であったろうと筆者は想像するからである。

なお、Aさんは当時少女であったにもかかわらず、警察などからの入手法、本来の用途・効用、注射の仕方など、モルヒネについての知識がやたらと豊富で具体的であるのだが、これはおそらく全生園に移り大人になってから事後的に習得したものと思われる。Aさんが「モヒ患」「モヒ中」についての記憶を語っていると、その舞台がいつのまにか

「あそこ」から「ここ」、すなわち慰廃園から全生園にすり替わってしまうことがしばしばであった。全生園でも戦後のある時期までは薬物の誘惑に抗しきれない者達の姿がたまに見かけられたようである<sup>(23)</sup>。「モルヒネ」およびその「中毒者」は社会通念的には好ましからざる記号ではあるだろう。それでもこの記号群は、二つの療養所の生活世界の裏面を確実に媒介し、かつ貫通的に表徴している—たとえばAさんの「あそこ」から「ここ」へと至る流転の自己物語りを成り立たせる上でも重要な脈絡だ一点において、無視し難い「意味」を発信している。

#### 4. 「おこもさん」という幻影、「政患」という幻影

Aさん：（前略）あの頃、外にいっぱい、何、おこもさんいたじゃないの。座ってね、神社とかね、なんだ、靖国神社とかね、ああいう所にいるんだわね。で、こういう病気の人もいたんじゃないかなと思うんだね。（以下略）

\*：おこもさんの中に本当に「病気」の方がいたんですかねえ？

Aさん：知らない。そりゃわかんない。わかんないけどお、可哀想だから（笑）、やっておいで、なんて言って。（・・・）うちの方は来たことあるわよ、おこもさん。

\*：田舎の方に？

Aさん：田舎の方。手が曲がったりね。顔はきれいなんだよ。手が曲がって、それ、小児麻痺とかそういうの知らないから。

\*：それ、やっぱり病気？

Aさん：病院に入ってから、あの人も病気だったのかなあ、と思う時あるけどね。（以下略）

Aさんに当時足を運んだ市内各地の盛り場の話をうかがっている時、かならず出てくるのがこの「おこもさん」である。文脈から理解されたとおり、「おこもさん」とは当時のいわゆる「乞食」のことであり、Aさんいわく「どうして「おこもさん」て言ったのかね？」とのことであるが、もちろんこの俗称は、その風体に由来して近世期以来通用して

(23) 前掲『俱会一処』114頁によれば、モルヒネ中毒流行は一応「太平洋戦争突入とともに終末を迎えた」とされている。

いた「薦（菰）かぶり」<sup>(24)</sup>が庶民的な親しみと敬いの感覚を込められることによって転化したものであろう。

Aさんは、「（慰廃園には）そういうおこもさんやって、行き倒れなって来たって人はあんま聞かなかったねえ」と語るが、しかしその一方で「ここに一人ね、来たような話言ってたよなあ。だけど、その子もまたきれいな子でねえ、乞食、おこもさんやってるようには見えなかったの。きれいな子でねえ。あれ、そーおう？なんて人が色々教えてくれた。あんな子が、ほら小っちゃいうちから、小っちゃいうちだから、ほれで、何かに乗せて連れて歩かれたんだろうね。ほれでお貰いに行く時はその女の子が行くんですって！そうして、ひいたら全然他人みたいだったけどね。連れて歩いたお婆さんの人がけっこう病氣いってたんだわ」と、全生園で保護された「おこもさん」親子（？）の思い出についても愛おしさを込めて披露してくれた（その女の子は早く亡くなったそうである）。

ところでAさんの時代の慰廃園にはいわば「おこもさん上がり」はほとんどいなかったとのことであるが、公立療養所設置が事実上の浮浪患者対策から始まったとすれば、ある時期までの「政患」には、「おこもさん」と呼ばれ、あるいはそのように眼差されていた人達が多数含まれていたのではないかと推し測ることは許容されるであろう。Aさんも、直接には見聞していなかったとしても、次のように「歴史」を伝えることにより、筆者の推測を補強してくれる。

＊：政患の人達は園に入る前は何してたんでしょうね？

Aさん：何してたかねえ。そりゃ知らないなあ。

（・・・）。やっぱり病氣なってアレされた人もいるんだろうからねえ。昔は狩り込みみたいにして入れられた場合もあるんだからねえ。（以下略）

当時のAさんは（療養所で生活する）「病者」だった。いや、言い方を変えれば、「病者」ではない者によって「病者」として一律に眼差され、その

表象を支配される存在であった。しかしAさんの内面の意味世界に目を向ければ、その「病者」としてのアイデンティティが、他の「病者」の誰とでも共約可能な単一の物語に回収されるものであることはもちろんない。同じ「病者」でも、たとえば一方に「税金で生かされ」ながら、時に「モヒ患」「モヒ中」であったりした「政患」がいて、また他方に小さい女の子に「お貰い」をさせて日々の暮らしを立てている「おこもさん」がいた。Aさんの語りの中では、そのようにして「彼ら」は「自己＝Aさん」とは明白に峻別されるところの「他者」であり、またおそらくは両者がお互い対極に位置づけられるものとして取り扱われている。しかしここで先ほどの推測に立ち返ってみれば、この二つの対照的な「他者」が重なり合い、溶け合っていた姿かたち、それこそが、当時一ハンセン病政策が「絶対隔離」段階に突入してから以降一はすでに遠い過去のものとなりつつあった、「政患」の「原イメージ」ともいうべきものではなかったか。Aさんの「昔は狩り込みみたいにして入れられた場合もあるんだからねえ」という、伝え聞かされてきたものというよりも、あたかも前世の記憶がその身体の中に刻み込まれているかのもののごとく筆者の耳に響いてくる述懐は、そうした「原イメージ」を臚げながら脳裏に浮かび上がらせてくれる。そしてこの、「政患」の中に「おこもさん」の幻影を見出し、あるいは「おこもさん」の中に「政患」の幻影を見出すという、交換可能な倒錯したイメージはAさんにおいても時に生起することがあったであろう。ただしそれは、「病者」でない者に較べればより暖かな眼差しをとめないながら一そう筆者は感じ取った。

## 5. 屋根裏の隠し部屋の謎

### —「政患」は何処から来て何処へ行くのか

話は一挙に慰廃園最後の日へと飛ぶ。太平洋戦争を前にしての日米関係悪化以来、財政難・運営難に陥っていた慰廃園はついに1942年8月5日をもって閉園、その時点での入園者は原則として全員

(24) 「乞食」を意味する「薦（菰）かぶり」の近世期の用例については、たとえば山折哲雄『乞食の精神誌』（弘文堂、1987年）165-166頁での、芭蕉の句の解釈を参照。

全生園に移送されることとなった<sup>(25)</sup>。さてここでわざわざ「原則として」と史実に留保をつけたのは、以下に紹介するようなやや不可思議な逸話が残されているからである。

まず藤原鉤次郎の日記の記述に拠ろう。この日、園の内外を多数の警官が嚴重に警護する中、入園者達は朝から引越しの準備に追われていたが、「其ウチニ病者第一班ノ迎ヒノ自動車来ル。之レハ凡テ一時救ゴ者ナリ。此ノ中二名戸棚ニ隠レタル者アリシガ見付ケラレテ車中ノモノトナル。外一名、X某ト云フ同ジク一時収容ノモノ何レヘカ逃走シタル由ナリ」（なお、一般の入園者用にさらに「自動車＝バス」二台、トラック二台が手配され、最後の者達の送り出しが完了したのは結局夕方であったという<sup>(26)</sup>。「戸棚」に隠れ潜んでいて結局見つかってしまったのが2名、どさくさにまぎれてまんまと行方をくらましたのが1名、と全生園送致に対して抵抗した「政患」が計3名いたことになる。

ところが、Aさんの記憶は少々違っている。

※：（『群像』中の「藤原日記」を読みながら）えーと、戸棚に隠れてたのが2名？

Aさん：ハハハ（笑）。天井裏に隠れてたよ。

※：戸棚じゃなくて天井？戸棚と書いてありますよ。

Aさん：ああそう？天井にね、ちゃんと寝床作ってね、隠れてた人がいたらしいよ。ここで怒られたりなんかするの嫌がって、政患の。

※：天井というか、屋根裏ですか。屋根裏ってそんなに広いんですか？

Aさん：うん、結局なんか住んでたって。壊しに行った時にね、住んでたとこあったなんていう話聞いたけどね。

「壊しに行った時」というのは、閉園後少し経ってから、軽症の元・入園者達が、全生園に移築するために旧寮舎のいくつかを取り壊しに行った時のことである<sup>(27)</sup>が、Aさんによれば「戸棚」ではなく「屋根裏」で、そして発覚したのは閉園の「当日」

ではなく「後日」なのだという。この点についての真偽はとりあえず措く。それよりもまず問題とすべきは、施設の側が与り知らぬところで、一部の「政患」達が隠れ潜む、いや寝起きするためのスペースを勝手にこしらえていたという事実である。もう少し詳しくうかがってみた。

※：屋根裏に寝床って、何のためですかね？

Aさん：結局、ここへほら、送られてきたりなんか嫌だから、屋根裏のどこへ。いなきゃ連れてこれないんだから、あれなんだ、そういうとこ作っていたんじゃないの、政患の人は。

※：そこに隠れて住んでた？

Aさん：隠れてて。で、食べる時は出てきたって、職員が見てるわけじゃないから。職員が、見てるような職員いないんだから、あの場に。人数が少ないんだから。わかりゃしないわね。

※：隠れてたってというのは本当に園の方では全然知らなかったんですか？

Aさん：園は知らない。政患はグルになっているのは知ってる。グループはな。

※：それは入った時も勝手に入ってきたということなんですか？

Aさん：いや、一応政患で入ってて、それでそういうところを作って隠れ場所に作ってったんじゃないの？

（略）だけど名前が載ってるからね。そこは上手く、うーん、網をくぐったのか、どういう風なのかなあ。

※：結局、浴光寮や誓挺寮（※—この二つは「政患」専用の寮舎）の寮長もグルってことですか？

Aさん：そうそう、結局そういう、同じ患者だから。言わないよ。うん。そういうとこはもう患者どうしは堅いから。

※：人の数を数えたりしないんですかね？

Aさん：いやあー、点呼しないよ。だって後藤さん（※—事務職員の男性のこと）ひとりで、代表は患者だもの。

※：「現在、政患は何名」とか。

Aさん：だからそりゃあ、代表がいるから。「何名い

(25) 以上、慰廃園閉園の背景と過程については『群像』160-164頁より。

(26) 『群像』165-166頁。

(27) 前掲『俱会一処』巻末年表48頁には、9月3日に21名の患者が作業のため現地に向かったとある。

ます」って言って出せばすむことだもんな。

「政患」についてのデータが体系的に残されていないことにはすでに触れたが、ここでのAさんの話からまずうかがえるのは、そもそもリアルタイムでもその入・出園状況が確実に把握されていなかったらしいということである。実を言うと、「最後の日」でさえその人員は文献によって異同がある。先の「藤原日記」には「今朝現在ノ患者五十八名」とある<sup>(28)</sup>（この数字が正確かどうか一応疑ってみる必要がある）が、そのうち何名が最終的にバス、トラックの車中の人になったかという、現在公表されている好善社側の記録では56名であるのに対し<sup>(29)</sup>、全生園側の記録では55名あるいは54名となっている<sup>(30)</sup>。消えたのは差し引き一体何名であったのか？これでは「屋根裏＝戸棚」事件にも関連して、逃走者の一件もまた真相は「藪の中」である。

もう一つ留意すべき点は、こうした人別把握すらままならなかったことのいわば構造的な要因が「代表」や「寮長」以下、「政患」が皆「グル」、言葉は悪いが「共犯者」であったという状況である。そして、「共犯」とは一種の屈折した「連帯」であって、つまりそうした状況は、入園者の自治体制が「政患」にもまったく平等に貫徹していたことの裏返しの結果だということである。この自治体制に必然的に随伴して、外出の自由などの諸権利も十分すぎるほどに保証されていたのであれば、光田健輔が想起したあの山田案山子のごとく「慰廃園に出入りする常連で何度出入したか分からぬ」というような「政患」が珍しいものではなかったとしても一向に不思議ではない。そのことは断片的ながらも、退園者の3割強から4割が「逃走者」であったという驚くべきデータ<sup>(31)</sup>が十分証しているのであって、その

データを詩的に具象化することによって私達は「恐らくは故郷の土とはならずして他郷の青山に眠ったであろう」（山田案山子／光田）あるいは「（モルヒネ中毒で逃走したあげく）路傍で死んだ人もいたよ」（Aさん）という、どこかペシミスティックな情景を思い浮かべることができる。そしてそうした悲しさは慰廃園の自由闊達で開放的な環境の代償としてある。

話を元に戻すと、Aさんの意味世界に定位するかぎりでは、実は「屋根裏」／「戸棚」いずれが正しいのかということとはもはやさしたる問題ではない。というのはAさん自身「そりゃまた別だね」と語るかと思えば「おんなしじゃいないか」とも語り、結局この場においては史実が決定不能な状態に陥っているからである。しかしそれでもこの「屋根裏の隠し部屋」の話自体はより重要で本質的な問いを喚起しているのであって、やはり簡単に通り過ぎるわけにはいかない。問いとは、「政患」および慰廃園という存在の根本的意味づけにかかわることである。すなわち、本来「政患」の存在の根拠は、「一時救護患者」という正規の名称に示されるように、「公立療養所に入ってもよい・入りたい」という「容認」「希望」の「意志」を持ちながらも、収容定員などの物理的事情によって「意志」が宙ぶりにされてしまい、そのためやむなく私立療養所に「一時的」にその身を預けるに至っている、という隔離政策上の「矛盾」の物語に置かれていたはずであった<sup>(32)</sup>。またそのことはAさんの「ここ（全生病院・全生園）が空けば、向こう（慰廃園）からこう連れてきてもらえたんだね」という言明によっていったんは裏付けられていた。ところがそれに反して、この「屋根裏」およびそれにリンクする一連の逸話群によって示唆されるのは、むしろ「政患」

(28) 『群像』165頁。

(29) 好善社の公式インターネットサイト<http://www.kt.rim.or.jp/~kozensha/CONTENTS/rekishu.htm>中、「好善社の活動年表」のページより。

(30) 前掲『俱会一処』は本文142頁では54名、巻末「年表」48頁では55名、とそれぞれ記されている。なお光田の前掲文、496頁では55名となっているが、同エッセーは閉園直後に執筆されたものであり、林芳信全生園園長から聞いたとしているので、信憑性はこの数字が一番高いだろう。

(31) 1912年は全退園者88人中、逃走者は29人、1919年は全退園者130人中、逃走者は52人となっている。前掲注(14)および(15)の資料より。

(32) 入所「希望」の「意志」を持っていた「政患」の個別事例として、同郷であったためにAさんと親しかったBさんという男性患者のことについて触れておく。Aさんより少し年上のBさんは少年時代に単身上京し、全生病院を直接訪ねたが、「収容定員一杯だから」という理由で文字通り門前払いをくらった。しかしそこで「目黒の警察署へ行きなさい」と教えられ、そのとおりにして保護され、「政患」として慰廃園に入園することができた。ただし、Bさんはその後受洗し、結局「私立」すなわち正規の入園者に転じたという。Bさんのようなケースがけっして珍しいものではなかったのか、それとも特殊なものであったのかはAさんのお話によるかぎりではあきらかでない。

は、「結局、ここへほら、送られてきたりなんか嫌だから」という、公立療養所入所を「拒絶」「忌避」する「意志」の所有者達の方がマジョリティを占めていたかもしれない可能性なのである。はたして「政患」は公立療養所に入ってもよい・入りたかった／入りたくなかった、いずれの人達であったと考えるべきなのか。その点を明確にしておきたく、最後に念を押すように訊いてみたやりとりが以下である。

Aさん：いや、入りたい入りたくないのはそりゃあ、あたしらわかんない。(略) 個人差があるからね。個人のあれが。

\*：入りたくなかった人もいるだろうし・・・

Aさん：あー、そりゃわかんない。

\*：入りたかった人もいる？

Aさん：そりゃわかんない。(以下略)

### おわりに一個別性・多様性としての「政患」

慰廃園と運命を共にするかたちで「政患」という制度も終焉を迎えたわけだが、結局、肝心要の「政患」が「政患」で「ある」ことの動機自体は一般化することができず、したがって中が空っぽの「屋根裏の隠し部屋」という光景とともに解けえぬ大きな問いが取り残されてしまった。いや、「入りたかったのか」も「わかんない」、「入りたくなかったのか」も「わかんない」—Aさんのこのような率直な反応がおそらくはすべてをそのまま語りつくしているのであって、つまり相対立する動機を持つ者達がお互い混在していたのだ、というのが大雑把に正しい答えなのだろう。さらにおそらくは—ここからは想像力を飛翔させざるをえないが—個々の病者のうちにおいても諸動機が複雑に交錯し、行きつ戻りつしたりしていたはずであり、たとえば希望して入所した者が療養所の現実に失望して、結局は「逃走者」へと転じることもあれば、逆に頑強に抵抗を示しながら嫌々入所させられた者が、その後思いもかけず暮らしの喜びや自己実現の機会を得ることによって、従順で模範的な「療養所生活者」へと転生することもあっただろう(いや、そもそも最初の「入

る」という重い決断に至らしめた各々の諸「事情」にも深く思いをいたさないわけにいかない)。

つまり問題は「入りたい／入りたくない」という単純な二者択一に収束するものではない。Aさんの主観的意味世界にこだわるかぎりでは、「政患」はあくまで「他者」のままであったが、しかしこの「他者」は、「個人差があるからね。個人のあれが」というAさんの評価にしたがって、その内面を、すなわちその病者としての身の処し方の選択というものを—「政患」には「政患」の数だけその者固有の「生」の「物語」がありえたはずであろうという前提に立って—かぎりない個性と多様性において慎重にとらえかえす作業が求められるということだ(さらに一歩踏み出せば、ここでの「政患」を「ハンセン病者」一般に置き換えることも許されるはずだろう)。「彼ら」が「その時・そこにいた」根拠にかかわる無数の物語群かなる豊穡な世界を色彩の乏しい退屈な世界に丸ごと塗り潰してしまうことなく、その個性と多様性をベンヤミンの「歴史の天使」のごとく過去の廢墟の中から救い出す<sup>(33)</sup> 作業が、「彼ら」について語ってくれたナマの声を聞き取り、書きとめた者に責務として課せられているように感じられたのである。

Aさんの「記憶」＝「語り」の中で再現された「セイカン」とは、たとえば一般の入園者とも普通に交流し、また薬物中毒であったとしても(あるいはそれゆえに)周囲から憐れみを受け、そして施設の管理体制にあからさまに抵抗するよりは、むしろ怖れを抱いて隠れ場所をひそかにしつらえ、そこに引き籠もったりするという、そうしたつつましかでいじましい人達であった。そうした「姿かたち」は、これまで一部の文献によって付与されてきた「暴力的」「自堕落」といった反社会的でネガティブなイメージをかなり相対化してくれるだろう。とはいっても、病者としてはやや過剰で逸脱的なそのキャラクターによって良くも悪くもこの私立療養所の象徴的存在であったことは確かな事実だったようであり、これまですでに何度か引用してきた、光田健輔が閉園を惜しんだエッセーの大部分が「政患」をめぐ

(33) ヴァルター・ベンヤミン／野村修訳「歴史哲学テーゼ(歴史の概念について)」今村仁司『ベンヤミン「歴史哲学テーゼ」精読』(岩波現代文庫、2000年) 64-65頁。

るエピソードの記述に割かれていることはそれをよく示している。光田はこう記す。「或時私は慰廃園は変圧所であると感じた。恐ろしく社会を呪詛する人も、悲観絶望の癪者も慰められて死を断念し、余生を平穏裡に過ごしたる多数の人々を知る故である」<sup>(34)</sup>。この論評それ自体はきわめて的確であると思う。しかしその発話の主体の立ち位置をよく視野に収めてみると、すなわち「言説」として読み直してみると、多少奇妙な感に打たれる。というのは光田と言えば、懲戒検束権の獲得や重監房の設置などへ異様な執念を燃やし続けたことを今さらあげつらうまでもなく、近現代日本のハンセン病政策における思想としての、実践としての「絶対隔離」をまさに体現する人物であるのだが、この引用部分の前で山田案山子その他、慰廃園を思う存分自由に闊歩した「政患」達について言及している文脈からあきらかなように、「絶対隔離」の規範を喰い飛ばしてしまうような作法がこの施設では露骨に横行していたことを十分承知の上で、かくのごと

き肯定的な評価を下しているのである<sup>(35)</sup>。もしこうした認識が光田だけにとどまらず、公立療養所関係者一般に広く共有されていたのであれば、私達は、この時代を覆っていたとして提示される「絶対隔離」という「大きな物語」の中で戸惑い、出口の見えない迷宮にはまりこんでしまう。「政患」の個別性と多様性を示唆するAさんの小さな「語り」＝「主観的意味世界」は、そのようにして「大きな物語」を微かにではあるが揺るがすのである。

#### 【付記】

Aさんをご紹介頂いた社団法人好善社理事長の棟居勇さん、好善社所蔵資料閲覧の際に色々ご教示頂いた同社社員の棟居洋さん、Aさんからの聞き取りの場をセッティングして下さり、かつ本稿作成に関連して詳細なご意見を頂戴した国立ハンセン病資料館の西浦直子さん、そして何よりも筆者に快く何度もお付き合い下さったAさん、これらの皆様方に厚くお礼を申し上げます。

(ひらい ゆういちろう)

---

(34) 光田、前掲文、500頁。

(35) この文章における光田の第一の真意は、最終的には公立療養所へ収容されることを前提に、精神的に荒廃した病者を癒し、さらに可能ならば訓育善導（「洗脳」といってもよいか？）を施してくれる場所としての慰廃園への期待であろう。その意味ではあくまでも絶対隔離政策の枠内における肯定的評価である。しかし一方で、山田案山子のようにおよそ公立療養所では「過剰で逸脱的」すぎて手に負えない病者の最後の「身元引受所」としての存在価値もあきらかに認めている。だからこそ、本文で述べるように慰廃園をめぐる語りは「光田イズムとしての絶対隔離」という物語の中に収まりきらないのである。



# 樂生療養院入所者の転居問題—ハンセン病患者の人生経験から語る

※

潘佩君  
訳：陳麗新

## 1. 樂生療養院の歴史および移転政策の概要

台湾のハンセン病療養所である樂生療養院の建造物保存運動が一種の社会運動であるなら、この保存運動の核心的な意義は入所者がいかに自分自身の社会的地位（「公民身分」）を再認識したかにあると考えられる。そのため、この考察にあたり、我々はまず樂生療養院の歴史、および樂生院と国家との関係を知っておく必要がある。それによって初めて、入所者が自分と国家との関係をどのように認識してきたか、すなわち自分の社会的存在（「公民」）としての再認識過程を理解できる。

樂生療養院<sup>(1)</sup>の前身は「台湾総督府癩病療養院樂生院」であり、台湾総督府が慢性伝染病「ハンセン病」<sup>(2)</sup>の療養機関として台北州新莊郡新莊街頂坡角（現地）に設置した施設である。1930年10月に竣工した樂生院は、同年12月から患者を収容しはじめた。1934年10月、日本政府は「癩予防施行規則」を台湾に施行し、国家が法のもとに癩病患者を隔離する根拠にした。以来総督府は、患者を発見すると、一様に同院に強制的に収容した。日本統治時代に建てられた病舎や事務本館等の建造物は、当時の総督府が同時代の公衆衛生政策の下にハンセン病患者を強制的に隔離収容してきた歴史を物語っている。樂生院は「日本統治時代、総督府が行っていた伝染病予防政策の一環であるだけでなく、植民地統治の産物そのもの」である。

1945年、第二次世界大戦終了後、台湾に撤退してきた国民党政府は、同年12月、樂生院を「台湾省立樂生療養院」と名称変更し、賴尚和博士が院長代行に就任した。しかし「癩予防施行規則」の隔離措置は随伴してなくなったわけではなく、1962年まで継続的に実施

された。1965年の入所者は1,118名にも達した。1990年代以降は新発生患者を入所させておらず、1998年に行われた行政機構の再編により、翌1999年樂生院は行政院衛生署の管轄下に置かれることになった<sup>(3)</sup>。しかし長年の隔離政策によって、1962年に隔離法が廃止されてからも、一部の入所者は社会の偏見や樂生院への依存のために樂生院を離れるすべもなく、樂生院を自らの家として暮らしてきた。樂生療養院の約30ヘクタールの山腹には、今も約300人の患者が在住している。

だが、入所者が終の棲家として住んできた樂生療養院が、台北市の地下鉄MRT新莊線駐機場建設のために行政措置により他所へ移転されることになり、入所者は家を失うのではないかという不安状態に陥れることになった。1990年代、台北市地下鉄の新莊-蘆洲線は、樂生療養院の敷地を地下鉄の車両機械保守点検工場にする計画を立てた。2002年からは敷地内の大半のエリアが掘削された。残り10数ヘクタールのうち、入所者の住居には僅か3ヘクタールしか充てられず、一部の入所者は2年もの間仮設住宅へ移住を余儀なくされた。2005年の行政院衛生署廻龍地区病院の設立計画に合わせて、すべての入所者が、新たに建てられた病院ビルに移住する予定となっている。

地下鉄工事が開始した後、樂生療養院の行方が社会の様々な団体から注目され、それぞれ院内の自然の生態、歴史、遺産、人権などの観点から樂生療養院の保存および入所者の尊厳を確保する運動を展開してきた。その背景には、入所者が積極的に自身の権利を守る運動に参加してきた経緯があった。本論の発端は、その中で筆者が学生として樂生院の保存活動に参加したことにある。

※ 本稿は、2009年6月11日・12日に開催された「東亞近代漢生病政策與醫療人權國際學術研討會」（於：國立臺灣師範大學）における報告原稿に加筆・修正したものである。

(1) 本論では、文章構成上および歴史的状況を示すため、樂生療養院、樂生院や樂生等いくつかの表現を使用する。

(2) 以下、本論では4つの用語で樂生療養院入所者が罹った病気を表現する。よく使われる「癩瘋病」と医学研究や衛生署など正式書類に使われる「癩」もしくは「らい病」。そして、台湾語発音の「苔疙病（タイコペエンと読む。“汚い”の意）」。らい菌を発見したハンセン博士の名前が使われる国際医学用語の「ハンセン病」、である。

(3) 潘佩君,2004,「醫療文化的珍貴資產—新莊市署立樂生療養院」（『文化視窗』70）。



## 2. 入所者の樂生院保存運動への参加契機

らい患者は長期間樂生院に暮らしてきたため、入所者特有の気質、社会関係、そして文化を形成してきた。しかし、開院以来70年を経て入所者が作り上げてきた安定した状態は、新たな試練、それも樂生院の全体を揺るがすような試練に直面した。この試練は、樂生院の外観や構造物の撤去、建て直し、日常生活の変化にとどまらず、入所者の人間としての尊厳にまで及んだ。

本節では、転居政策が入所者に与えた影響、すなわち入所者が外来団体を通して行った社会への自己主張、同時に外部から誘発された療養所内部への影響すなわち入所者の社会化過程、そして入所者が外部からもたらされたさまざまな刺激を主体的に消化して新たな様相を生み出したことについて触れていきたい。

## (1) 外来団体と社会資源の集中

2002年から今日まで、樂生院の転居及び地下鉄の施工で樂生院に入ってきた社会団体は相当数にのぼる。そのうちの多くは入所者への関心を持って関わった、個人を代表とする社会各界の人々である。筆者は2004年の青年樂生連盟から参加したので、2004年の記録は主に青年樂生連盟の活動についてである。2005年以降については、筆者は個人的に各団体の活動を観察・検討してきたので、資料もより多種にわたっている。以下、各団体の成立時期、樂生院の動きへの参加時期、主要メンバー、そして各団体の消長および変化を追ってみる。

＜表1＞外来団体の成立時期、主なメンバーと主張

成立時期	団体	主なメンバー	要求・目標	樂生院の転居の動向、主な地下鉄施工関連記事
2002年4月	新莊樂生老樹聯盟	新莊社会大学	樂生院樹木の調査および管理	2002年7月、地下鉄工事正式に始まる。2002年12月、新医療ビル建設着工。
2003年年末	なし（個人参加）	翁隨華（新莊文史工作会）、陳林頌（北投文史工作室）、范燕秋（台湾科技大学）	文化主管部門に樂生院遺産審査会議の開催を陳情	2003年6月、地下鉄工事で1回目の入所者転居
2004年2月～9月	青年樂生聯盟（旧）成立	同上のメンバーの外、紀容達（滬尾文史工作室）、廖秀春（新莊社会大学）、長庚大学・陽明大学・台湾大学等の学生約30名	同上の内容の他、ハンセン病の正しい認識の普及、回復者の社会参加の拡大、樂生院建造物の遺産指定に関する署名運動	
2004年9月以降	日本弁護士団	日本弁護士団	戦前からの入所者へのインタビュー、日本東京地方裁判所に戦前の台湾樂生院入所者の人権侵害訴訟を提訴	2004年12月、弁護士団が台湾樂生院および韓国小島病院の入所者が被った強制隔離政策による被害についての訴訟を日本東京地方裁判所に提訴
2004年9月以降	台湾人権促進会（以下“台権会”と略）	台権会	樂生院入所者の人権保護の政府への請願・陳情、転居政策における人権尊重を政府に陳情	2004年9月、地下鉄工事請負業者、樂生院の樹木を秘密裡に切断
2004年9月以降	青年樂生聯盟（新）	長庚大学医学部のメンバー撤退。新たに城郷所（台湾大学）、輔仁大学の黒水溝社学生等が加入。その他の社団と個人は支援団体となり、聯盟に入れなくなったので、純粋な学生団体となった（人数は約15名）。	歴史的建造物等の遺産と地下鉄の共存を中心に議論	2004年10月と12月、約30名の入所者が行政院と立法院への陳情に参加。2005年3月、「樂生保存入所者自救会」成立、入所者代表7名選出。9月、自救会代表から会長と副会長選出。
2004年11月	ハンセン病患者人権弁護士団	台北市弁護士組合所属の約10名の弁護士	入所者の住所所有権・居住権を要求。戦後の入居者の人権侵害調査、ハンセン病患者の人権弁償法制定を主張	2005年2月から、個別に入所者へのインタビュー。2005年4月、板橋地方裁判所に転居に関する仮処分を請願。
2005年6月から7月	樂生院安置政策建議書討論チーム	老人聯盟、障害者聯盟、自由空間教育基金会、崔媽媽基金会、台権会、ハンセン病患者人権弁護士団等の代表者、その他の個人約10名（筆者もその一員）	院内（旧地域、仮設住宅と新空間教育基金会を含む）のバリアフリー環境、入所者の日常生活のニーズや転居希望の調査。全入所者の将来にわたる住居と安静環境対策建議書を衛生署に提出。	2005年7月、樂生院の新医療ビル竣工。8月、約161名の患者、新ビルに転居。残る約80名の入所者は移転を拒否。

上記の表が示すように、2002年から樂生院に入ってきた団体は、少なくとも6つあり、樂生院の問題に関心を寄せるこれらの団体の人数は、100人以上にのぼった。だが、全ての人が長期的に参加したわけではない。また一部の団体は、成立後の会員の流動が激しいため、名称の変更はなくとも運営状況は違っていた。後者の例として青年樂生聯盟とハンセン病患者弁護士団が挙げられる。一方、新莊樂生老樹聯盟や樂生院安置政策建議書討論チームなどのように短期間の運動の後に解散してしまう団体もあった。これらは全て樂生院のために成立した組織や団体であるが、目標の達成後、あるいは団体の都合で目標が達成できないうちに解散してしまった。実際に長期的に参加したのは、むしろ個人的な参加者、例えば台湾科技大学の范燕秋氏や滬尾文史工作室の紀容達氏等であった。台湾人権促進会のように、既存の団体が持続的に樂生院の問題への関心を維持してきた例もあった。

以上のように、樂生院をめぐる問題の重要性は人々の関心を引き起こしたが、樂生院のために結成された団体は内部の人事異動や解散、あるいは長期的なエネルギーを必要とするために消耗するなどした結果、今日のように青年樂生聯盟が樂生院入所者の対外的スポークスマンの役割を担うようになった。樂生院入所者の転居問題は相当な難題であり、時間的な制約もあって体力と時間とを同時に必要とした。そのため2005年現在まで残っている台権会、ハンセン病患者弁護士団および青年樂生聯盟の三つの団体が2004年より樂生院の問題に係わってから、常時メンバーの変更が起っていた。

## (2) 生態、遺産、人権の要求、 および入所者の運動への参加

こうした長期にわたる活動について入所者が公に参加したのは、2004年8月末からである。それ以前は、入所者はただ転居への不安を募らせるばかりであった。入所者の運動への参加開始はすなわち、入所者が自覚的に樂生院の問題を社会に訴え、同時に外来の諸団体が様々な要求を人権問題として課題に組み込む時期ともなった。各団体の要求の展開を振り返ると、樂生院の古木（「老樹」）

から建造物の保存に至るまでに2年かかり、さらに1年を要する、つまり前後合わせて3年もの期間を経て、ようやく入所者の人権問題への要求に焦点が当てられることになった。入所者にとっては、あまりに長い時間を待たされた思いであっただろう。

2002年、現地に近い新莊社区大学は、樂生院敷地内の生態系保護の視点から、「保護新莊老樹樂生聯盟」を発起して樂生院内にある100本以上の樹木を調査し、古木の「里親」募集までこぎ着けたが、この運動は入所者や社会の共鳴を喚起できなかった。樹木の調査・保存運動が起きた理由は、これらの樹木が近隣に暮らす人々の生活の一部であり樂生院の空気を清浄に保ち環境も美化していること、そして入所者が自ら植え、その思いが込められた樹木も存在すると考えたことであった。同聯盟はこうした認識から、調査と古木の保護運動によって地下鉄工事にかかる樹木の移動を阻止しようとしたが、2003年6月の工事開始と工事のための第1回目の入所者の移転は止められなかった。

その主たる理由は、入所者が短い期間に移転の諾否を迫られてやむを得ず転居を受け入れたこと、加えて古木の保護運動は入所者の住居移転自体を問題の中心にしておらず、入所者の共鳴を呼ぶことができなかったことである。こうして、樂生院の樹木の「里親」募集事業が完成した後、「保護新莊老樹樂生聯盟」は解散した。他方、公共交通事業と都市建設を第一とする価値観のもと、地下鉄と新医療ビルの建設工事が進められていった。同時期、入所者の人権問題は「老樹」の背後に追いやられていたのである。

2003年末、外来団体の焦点はようやく、生態系の保存から地下鉄工事と入所者の転居政策に移った。台湾科技大学の范燕秋氏、北投生態文史工作室の陳林頌氏と新莊文史工作会の翁隨華氏を中心とした樂生院の歴史遺産保存運動である。彼らがその専門である歴史学等の経験と知識に基づいて、専門家としての立場から樂生院の歴史や建造物の価値を論じたことは、遺産保存の関連分野から注目を集めた。しかし各政策の分析には多岐にわたる専門知識が必要であり、例えば法令や

行政手続などに関する資料の閲覧と分析は、小さな団体が政府と対話しようとする時に最も困難な関門となった。従って情報の収集・分析能力と同時にコミュニケーション能力を有することが、これら外来の研究者や団体が樂生院の問題に取り組む際の重要な要因となった。

「樂生院」イコール「遺産」の言い方は、入所者の立場に寄り添った考え方ではなく、外来団体が持ち込んだ観点であり、研究者はその専門知識の範疇において樂生院の状況を見ていた。入所者にとっては、普段自分が「家」とみなす集落が、いきなり外来者によって国家レベルの保護遺産に引き上げられたことになる。このとき初めて、入所者は樂生院の建造物の外来者にとっての重要性や、「樂生院」の社会における価値を感じたかもしれない。しかし、入所者の社会的な位置付け自体は、外来団体の関心を引いていなかった。それに入所者と樂生院の行政機関との親密さについても、「遺産」保護の名目では関連性を見い出すことができなかった。

樂生院を遺産とする視点と人権問題としての把握との結びつきは、2004年4月に樂生青年聯盟が企画した国際研修会に遡ることができる。研修会は樂生院内の中山堂で行うとされ、目的は参加した政府の官僚と他の参加者に樂生院の保存価値を理解してもらうことであつた。聯盟の学生を動員し、それに台湾科技大学の范燕秋氏を通じて日本の関係者の講演が行われた。その研究者は日本での隔離法令が撤廃されるまでの状況を語り、これによって、樂生院と国際交流の機会、および入所者の人権重視の観点が拓かれた。その研修会の成果として、より多くの社会団体が聯盟の行動に加盟し、その後聯盟の顧問団となった。例えば、中華民國専門者都市改革組織（OURS）、新莊社区大学、滬尾文史工作室の紀容達氏、草山生態聯盟等である。研修会では新莊市長のスピーチもあり、また当時の衛生署署長陳建仁氏に司会を担当して頂いた。彼らは学生や各団体の樂生院を重視する姿勢を肯定的に捉えていたが、当時の現職としての立場から、過去の政策に対する言及ができなかつ

たので、現況では各団体の期待を合わせるしかない述べた。これらの発言から、樂生院の環境変化が既に入所者に与えた損害やこれから与える影響を政府はまだ認識していないとわかつた。2日間の研修会で、入所者は静かに会場の玄関ホールを行き来していたが、何かが行われている様子を覗き見てただけで、関知しないことと考えて去ってしまったので、対話する機会は無かつた。この会は研究者や専門家の知識交流会といえるが、日本で成功したハンセン病患者隔離政策撤廃の経験が、その後の国際的な支援のきっかけとなり、台湾におけるハンセン病患者弁護士団の成立につながつた。

この研修会で明らかになった問題は、当時はそれほど重視されなかつた。むしろ新たに加入した団体が持つ情報やネットワークの影響によって、より多くの視線が樂生院の遺跡問題に集まつた。すでに地下鉄工事が樂生院を撤去するまで2ヶ月しか残されていなかったこともあり、その後の数ヶ月、運動は地下鉄工事及び史跡保存の問題に集中した。この時期には未だ、入所者が関与する場は無かつた。その大きな要因として、外来団体が、転居の主体は入所者であること、衛生署が計画した転居政策が入所者に与える損害の切迫性を認識していなかつたことが挙げられる。入所者は傍観せざるを得ず、転居の到来を待つしかなかつたのである。この時期にはまだ、入所者の期待と外来団体の要求は接点を持たなかつたといえる。

その間、外来団体の活動が隘路にぶつかつたこと、加えて地下鉄工事が遅延したことにより、樂生院の移転計画は、2004年末まで延期された。これが社会の団体に半年の猶予期間を与えた。同時に、范燕秋氏は日本の研究者と提携し、入所者自身が自分の「家」を守る行動を喚起するという結論を得た。これが、樂生院内での運動が再起するきっかけとなつた。

入所者は樂生院に長く居住しており、保有する社会資源は限られ、人的ネットワークも樂生院住民間の関係が主であるため、同年の隔離法令撤廃及び1回目の地下鉄工事に関する樂生院撤去反対運動と同様に短期間の抵抗を試みたが、結局宥め

られて終結した。2004年8月滬尾文史工作室の紀容達氏、台湾科技大学の范燕秋氏及び日本の研究者が樂生院に入って、入所者の転居に対する意見、要望についてヒアリングを行った。また樂生院の貞徳舎で転居の危機について数名の入所者代表と転居反対に熱心な入所者とが話し合いの場を持った。これがきっかけとなり、入所者は樂生院をめぐる社会運動に参加し始めた。

これらの研究者は、入所者と、その未来について話し合い、入所者の希望はそれによって再び呼び覚まされた。一部の入所者は地下鉄工事のために転居を経験し、2年もの間仮設住宅での生活を余儀なくされていた。当初の慌ただしい転居とそこでの生活が十分に準備・計画されていなかったことがまだ記憶に新しい中で、再び新棟竣工後に転居を迫られることになっていたのである。これらの状況から入所者は強い不安にかられており、そこに研究者の専門知識が彼らの生活権を守る強大な後ろ盾になった。それまで施設側に操られてきた樂生院の入所者たちは、自分たちこそ樂生院の主人であること、だからこそ権利を勝ち取ることは当然であることを意識しはじめた。そして数名の入所者は、院内での討論を自ら開くようになった。

その後、院内に頻繁に通っていた研究者の推薦で3名の入所者の代表が、青年樂生聯盟と政府との対話の優れた仲介者となった。入所者は樂生院の直接の関係者であるのだから、自ら樂生院のスポークスマンとして請願を行うことがもっとも望ましい。こうした背景もあり、過去に疑問視された聯盟がスポークスマンとなることの是非も、名分が得られた。入所者の参加のもと、聯盟と政府との対話が改めて始まった。入所者の出席が、政府の態度を変化させる画期になったことによって、聯盟の支援も功を奏し、入所者は観察者から参加者に転じるようになったのである。入所者代表も自身の重要性を自覚し始め、積極的に参与することになった。入所者は自らのエネルギーの増大を経験していった。

ただし、この段階では入所者の活動全体における役割は、未だ補助的なものに過ぎなかった。彼ら自身の認識はまだ、聯盟の「遺産保護」の要求に協

力するというスタンスであったためである。確かに入所者の協力を得たことで聯盟はマンパワーの不足を乗り越え政府との対話を再開することができたが、残念なのは聯盟が、入所者自身の要求の伝達者として、政府関係部局との架け橋となり得なかったことである。むしろ連盟は、入所者を利用して遺跡保存の陳情運動を進めていたともいえる。

こうして外来団体の焦点は徐々に、樂生院の建物から入所者自身に転じてきたが、入所者を陳情時の手段としてしか使わなかった。諸団体の運動方針が入所者自身の人権要求に転じ始めたのは2004年9月からであり、それは日本の研究者と弁護団が樂生院に入り、日本による植民地時代からの入所者にインタビューした時からである。これにより、入所者の人権課題が研究者の関心を集めた。入所者の人権を核とした討論は、2004年11月のハンセン病患者を原告とする訴訟の弁護団の成立後であり、その間の4ヶ月間は、台権会がバトンの引継ぎ役を受け持った。

台権会は、2004年9月から聯盟の応援団体の一つとなって、樂生院入所者の人権の法律概念を強調した。台権会は聯盟が毎週主催する入所者の座談会で、憲法が保障する基本的人権や居住権などの法文を引用しながら、入所者が樂生院を「自宅」とみなすことができるという私的な領域概念と、法律の「居住権と所有権」という公的な領域概念をリンクさせて説明し、樂生院が入所者にとって持っている意義を理解できるようにさせた。これは入所者が外部に自らの権利を主張する際の論理となった。一方、法律という論拠は入所者と政府の関係をも変えた。それまでのように、入所者が政府の「世話」に対して単純に感謝するだけという状況は一変した。人権という視点からみれば、入所者の晩年の生活を政府が保証するのは入所者にとって当然の権利である。公的領域と私的領域の「言語」への転換は、台権会による入所者への最大の寄与であった。このようにして台権会が入所者を樂生院というフェンスの外に連れ出したことで、入所者は社会の公民になった。法律というフィルターを通して、入所者は今までのように樂生院の管理

人と対話するだけでなく、国家と対話することが可能になり、政策を受け入れるか否かを示す手だてを有することになった。法律に基づけば、入所者は国家の承認を受けた樂生院の主人であり、国家の政策施行も入所者の同意を得なければならない。長い間社会の辺縁に追いやられてきた入所者にとって、これはかつて無い主体性獲得の体験であった。

台権会が新しい思考回路をもたらしたとはほぼ同時期の2004年末、日本の弁護団が日本から来て、1945年以前の日本統治時代以前に入所した入所者のために補償を求める裁判を起こそうとしていた。補償の根拠は、日本統治時代に実施した隔離政策がハンセン病患者に与えた人権侵害であり、その被害者に該当する入所者数は25名であった。この訴訟では、台権会と台湾の弁護士代表が日本の弁護士と一緒に日本での行動に参加した。当初、日本の厚生労働省は日本の補償法は海外の患者には適用しないという理由で拒絶したが、日本の弁護団のきめ細かで真摯な態度に、台北市弁護士組合の馬弁護士が感動し、台湾において「ハンセン病患者人権弁護団」を発足させた。同弁護士団は入所者が受けた人権侵害の状況の調査を行い、日本国内の補償方式で賠償請求する可能性を検討した。2005年3月までには入所者へのインタビューがほぼ終了し、入所者の人権及び樂生院の歴史的遺産としての性格という二つの要求方針もより鮮明になった。

入所者にとって、遺産としての要求より人権の要求は身近に感じるものである。従って人権問題を訴える団体は、より多くの入所者の反響を得た。人権は人間としての基本的な権利の保障及び尊重であり、入所者もこれを要求の出発点として取り上げることで、自分たちが政策制定の過程で重視されなければならない一員であると説明しやすくなった。他方で、樂生院を歴史的遺産に指定することも、入所者の人権保障の一つとしてみなされるようになった。すなわち樂生院を歴史的遺産に指定することで、入所者は暮らし慣れた環境に引き続き居住することが可能となり、移転をめぐる適応の問題に憂慮せずにすむようになるからである。

### (3) 入所者と外来団体との提携

外来団体の性格が多元化し、その要求も遺産指定から入所者の人権の尊重に変化した。なかでも、台権会及びその後参入した弁護団は、主に人権問題に焦点をあわせたため、それまでのように3名の入所者のみを代表として取り上げるのではなく、より多くの入所者の参加と発言が得られるようになった。しかし入所者の人間関係は複雑であったうえ、聯盟とその他の団体はまだ十分にそうした入所者の関係を把握できなかったため、聯盟は3名の入所者代表にこうした活動について知らせ、それを代表者が他の入所者に伝える形を取った。通常、入所者は陳情活動に任意で申し込み、聯盟の要求に協力して参加者を動員した。入所者が自身の組織をまだ作っていなかったため、動員人員は流動的で、運動の計画も依然として聯盟が中心であった。そのうち、人権問題が中心である場合だけ、台権会が計画を担当した。

外来団体にとっては樂生院の歴史遺産としての指定が重要かもしれないが、表現方式はどうあれ、入所者にとっては「家」としての意義の存続が最も緊急性が高い。入所者と外来団体との不一致から、入所者の陳情活動に参加する自主性の多寡が伺われるが、入所者が適宜意見表明することには、「遺産派」団体のプレッシャーのもとで自らの存在価値を求めているという面もあった。入所者は外来団体の関心と支持に感謝しながら、実は自分たちの生存危機をアピールしていたのである。そうした意味で入所者と外来団体は、互恵的な共生関係にあった。

そしてこの互恵的な共生関係も、外来団体の間の力関係に直面していた。人権問題の展開は、聯盟が最初に呼びかけた歴史的遺産保存としての運動路線と違っていたので、人権問題を主題とする台権会の関わり方は、当初の聯盟の応援団体から活動の一主体に変わっていった。2004年11月頃、馬弁護士は、戦前からの入所者のために日本政府に補償請求訴訟を起こした日本の弁護団への参加に触発され、戦後以降の入所者への人権侵害も同様に取り上げるべきだと考え、台北市弁護士組合の弁護士を集めて『ハンセン病患者の人権弁護士

団』を発足させた。同弁護士団は、入所者に対して全面的な訪問調査を積極的に企画し、特に入所者の隔離経験や医療、人権に関する侵害などの事実を調査した。なおこの時点で、弁護士団と聯盟には運動方式の相違があった。弁護士団は入所者と直接意見交流を行い、移転政策に対する入所者の考え方の違いを聞き込んだ。弁護士団が、移転を望まない入所者にも法的な所有権と住居権を求める権利があることを説明したので、入所者は直接弁護士に委託して、裁判所に旧居住地区の建物仮押さえの申請をした。

このように入所者が直接弁護士団に訴訟及び調査を委託したことから、それまでの聯盟と入所者との関係に変化が起こり始めた。このため、後には聯盟と弁護士団との間に衝突や誤解が生じ、間接的には入所者の参加の位置づけにまで影響することになった。聯盟と弁護士団のやり方の差異を比較したうえで陳情に参加する入所者は、自分達が聯盟と弁護士団とでそれぞれ異なって位置づけられていることを認識し、これまでのように聯盟に付属するのではなく自らの組織を立ち上げようとした。弁護士団は、入所者が運動に自主的に参与する意欲、入所者の心声を導き出す役割を担ったのである。

2005年初頭、弁護士団は三回にわたって全入所者にインタビューを行うと同時に、入所者組織の発足を呼びかけた。入所者はかねてより行っていた独自の方法で意見の収集・交換を行なった。これで、これまでのように自分達と違う要求の活動にあえて出席する必要はなくなり、高齢の入所者の体力的・経済的節約が可能となった。また、入所者は自主的に外部への声明を発表できるようになり、入所者が最も関心を寄せる点、例えば入所者の施設建設要求、樂生院の管理部門や政府の関連部署との連絡も、外来団体を通さず直接行えるようになった。この組織は、過去に院長が主導した自治会とは違い、全て入所者自らの力からなる組織であり、代替団体は必要なくなったのである。

しかし、弁護士団と台権会が呼びかけた入所者の自主性という方針については、引き続き聯盟から

の影響を受けざるを得なかった。弁護士団と台権会は、新しく生まれたばかりの団体による運動にはインテリの協力が必要であることを見落としていたのである。2005年3月19日、弁護士団と入所者が自主組織の設立に関するオープンフォーラムを行った翌週、聯盟は樂生院で院内世論の公開投票を行った。目的は「樂生保留入所者自救会」（以下「自救会」）の成立・役員選出であった。聯盟は投票用紙を配り、投票場所はあえて栄民<sup>(4)</sup>患者の居住地域に設置した。その結果、163名の入所者が投票し、7名の自救会委員及び2名の補欠委員が選ばれた。入所者にとってこの公開選挙は、非常に意義が大きい。かつて無い入所者組織における公開選挙であり、また投票場所を栄民患者の居住地としたことは、それまで入所者自身による運動にほとんど参加して来なかった栄民患者の参与を促す最適な方法であった。聯盟は過去栄民患者へ参加を呼びかけたことは無く、全ての活動は一般住民のエリアで行っていたのである。

ただしこの一見公開で民主的な選挙と思われた出来事は、その後自救会の運営上の困難の源にもなった。なぜならば、代表者の候補者名簿は聯盟が示したものであり、立候補者は聯盟との関係が深い者であったからである。栄民患者代表の候補者は皆無であった。自救会内規の草案も聯盟が起稿したもので、第一回の代表大会で、「樂生保留自救会秘書処」を設立して自救会に付属させ、そのメンバーを聯盟の人物に担当させた。自救会運営及び計画の執行部は、実際には聯盟のものであった。この点は、後の自救会の自主性に大きく影響している。

しかし、このように組織の成立経緯及び運営形式に潜在的な危機を有していても、自救会の委員に当選した入所者にとっては光栄なことであった。およそ半数の入所者が推薦した代表という立場が持つ意味は、それまでの個人的な入所者代表とは違っていた。現在では、代表が外部へ発言する際に、入所者「全員」の福祉のための発言であると堂々と言えるようになった。加えて自救会の組織名

(4) 1945年の政局変動を経て、樂生院では、入所者の出身地・経歴によって、「軍人身分」の「栄民患者」（以下「栄患」と称す）と「老百姓」（一般人民）とに分けられており、身分及び生活エリアを区別している。

も、誰憚ることなく全ての陳情書や新聞に署名できる。自教会の活動は入所者全員を代表する行動として扱われ、それまでのように外来団体の活動に付属することはなくなった。

もうひとつ、入所者の代表制が整ったことで、定期的な入所者座談会も行われなくなった。陳情は量ではなく質で判断されるものであり、自教会の委員が出席すれば、入所者全員の意見を代表できるからである。しかし前述のように、代表制をめぐる潜在的な問題はやはり存在していた。また定期座談会がなくなったことで、一部の入所者は聯盟や自教会の活動内容について理解が不十分となり、入所者間に認識の差異が生まれてしまった。こうした運営方法及び組織の成立過程によって、他の入所者の意見が外来団体から見過ごされやすくなったことは否めない。対話の焦点が、自教会委員に集中したためである。

また、前述のように自教会の成立と同時に聯盟メンバーで構成する秘書処も設置されたので、他の団体は入所者と接触する場合、必ず秘書処を通さ

なければならなくなった。よってそれまでの融通性がなくなり、外来団体との間で緊張関係が生じてしまった。自教会が成立した後、外来団体と入所者とのコミュニケーション方法が変わり、自教会と秘書処との共同体が核となり、他の入所者は無視されやすくなった。相対的にはあるが、他の入所者は意見表明や活動への参加にも制限が加えられるようになった。

以下は、入所者が公的な事務に参加している組織の成立経緯、入所者代表の選抜方法、コミュニケーションの特性に関する対照表である。そのうち、入所者自治会は樂生院の院長が院内事務をこなすために設置したものであり、入所者座談会は聯盟が入所者と接するために持ってきた新たな形である。座談会の当初の目的は聯盟の活動の宣伝・伝達及び入所者の意見収集にあったが、この形式の到達点は入所者自教会の成立及び入所者代表の選出である。

＜表2＞入所者が公共事務に参与する形式の経過

組織と形式（時期）	入所者代表の選出経過	特殊性	経過
入所者自治会 （2002年から2004年）	樂生院院長が提案、住居地を5ブロックに分け、各2名及び三大教会各2名代表者の計16名を選出。	各ブロックの代表者は院内及び教会事務を兼任できるが、会議は院長が主催の為、入所者の自主権がない。	院長と入所者とのコミュニケーションルートであり、議題は主に院内事務、過去と同じ上下の主従関係を維持する。
入所者座談会 （2004年9月から2005年3月）	聯盟が企画した会議、3名の熱心な入所者代表を中心とし、他の入所者は自由参加。	毎週1回の入所者座談会において入所者は容易に意見を主張できるが、企画及び議長は常に聯盟会員。	外来団体が主催するもので、入所者と聯盟とのコミュニケーションの場。院長との打ち合わせには、個別の入所者あるいは聯盟メンバーを経由する。議題は聯盟の活動内容や入所者の関心事項に絞り、関心がある入所者は誰でも参加できるが、一般身分の入所者の方が多く「栄患」や教会を取り込んでいなかった。
樂生保留入所者自教会 （2005年から現在）	代表立候補者や会則は聯盟が作成。入所者の投票で7名の委員が選出され、連盟メンバーからなる秘書処が設置されている。	聯盟メンバーが担当する秘書と7名の委員との合議事項が中心となる。入所者談話が不定期になり、会議の結論の伝達場所となった。	聯盟が成立に重要な役割を果たした入所者組織かつ入所者が初めての選挙で創出した組織。7名の代表者が過半数の代表性を有する。但し、これによって聯盟と入所者間の議論の機会が減り、自教会委員が主体となり、非委員らの意見は無視される傾向が出てきた。

移転政策の実施により、入所者は外来団体と接する機会を得た。対話の対象は、院長から外部の社会もしくは政府になった。対話形式が変わった主因は、聯盟の参加である。聯盟の目標が、聯盟の

主催する入所者座談会及び入所者自教会の目的となり、地下鉄と遺産を共存させ、陳情活動の動員に関するマンパワーとなった。



#### (4) 「弱者」イメージの表現と創出

入所者の活動場所が樂生院に限らなくなった時、どんな外部の者との接触も入所者にとって自己の立場を見直す機会である。そこでは主体と客体が同時に出来し、入所者は他者の観点を通して自分を認知し直すことになる。その最たるものは、入所者が外部との接触の中で得た、「弱者」にして政策制定の「辺縁者」としての感触である。

入所者は毎回の陳情活動を通して、徐々に政府の樂生院に対する認識を理解してきた。政策の直接的存在であるにもかかわらず、入所者は政策決定の辺縁に追いやられ、やがて完全に蚊帳の外におかれた。入所者は政府の政策策定過程に鋭意参加してきたが、しばしば挫折の憂き目に遭った。入所者がすでに「患者」から「住民」になったことを政府が無視し、政府が認定した政策決定過程においては、尊重される主体でないことに気づいた。

しかし、入所者が自覚した「弱者」という内実には、確かに一部には政策決定過程の辺縁者という意味合いもあるが、その反面、社会が「弱者」と認めた位置から発言することになり、かえってもっとも力強い発言が出来た。このように、両者は相互に影響しながらも循環回路を形成した。たとえば、入所者が発言する場合、後遺症で変形して折り曲がった両手を挙げる。この動作は、一方で自分が弱者であることを訴えると同時に、外見と人生のストーリーがドラマ性に富むという意味を有しており、社会的弱者としての入所者イメージをより強く伝えている。

マスメディアは入所者の弱者としてのイメージを伝えた。2004年9月19日の中国時報は、「不自由な体にもかかわらず、ハンセン病老人は決意を見せる為、大声で日本語の樂生院歌を歌っている」と報道した。同記事は、台権会事務所主任である呉佳臻氏が「最弱者の人権が保障されて、初めて他の人の人権が保障される」と指摘していることにも触れた。同年10月1日の中国時報夕刊は、義肢を外した入所者の大腿切断写真を載せ、「5人なら、元来足は10本あるはず。しかし、彼ら5人は7本の足しかありません」という見出しをつけ、「ハンセン病に感染したため足を切断され、台北県新莊の樂生療養院に隔離されてきた入所者」と報道した(図1)。入所者の「病、老、残」(患者、高齢者、障害者)という

弱者を代表する三つの特徴を十分に報道した。

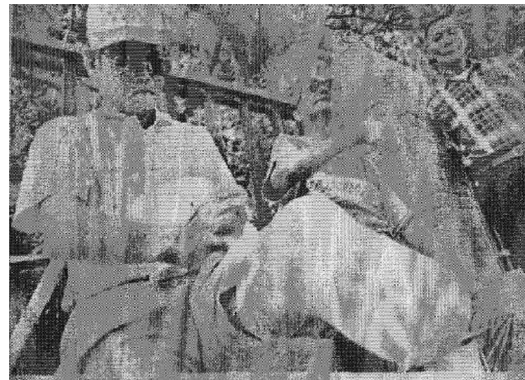


図1 報道写真

入所者は樂生院の歴史を背景にして、活動の主役を演じた。一方、社会一般は入所者の人生経験から樂生院の歴史を学び、共同の社会文化文脈、たとえば「家」という概念を見いだし共感を得た。入所者の弱者としての特性及び樂生院の生活ストーリーは、従来外来団体の活動企画の考慮対象であったが、メディアの注目ばかりでなく社会の同情や支持も得て活動の重要要素となった。入所者が活動に参加したあと、弱者としての立場や、知られてこなかった悲惨な人生のストーリーによって、知らず知らずのうちに、メディアの注目度や反応も増えた。聯盟もこれを利用して、強制的に隔離された入所者の気持ちを必ず宣伝に取り上げた。切断した足の代わりに使う補助バイクも、活動の小道具に使われた。

2004年からの積極的な参加により、社会は長期にわたって入所者に捺されてきた汚名や烙印を理解できるようになった。以下、これらの年老いた入所者が、なぜこの時期に社会に姿を現したのか、抗争の場にどうして特定の入所者が出現したのか、声を発しない入所者はどんな人か、過去の予防政策が社会意識を持った入所者にどういうふうにとらえられているのかなどを取りあげたい。

### 3. ハンセン病政策の変遷及び患者の成長と老化

入所者の声にもっと近づくために、樂生院の歴史背景及び発展経過に入所者の生活及び社会的位置を対置させることで、入所者の人生経験への理解を深め、ひいては樂生院の変遷経過が入所者の人生に与えた衝撃を把握してみる。



## (1) ハンセン病の汚名と樂生院の成立

ハンセン病患者の社会的位置を探る前に、ハンセン病の疾患特性と汚名の関連性から理解しておかなければならない。

日本統治時代、台湾人にもハンセン病に対する軽蔑と汚名が存在した。特に離島である澎湖島は「ハンセン病島」と看做されていた。患者を発見したら、患者を部屋に閉じ込めるか、そのほかの遠い島に建物而建て、ハンセン病患者を隔離していた。台湾本島では、新竹地方にハンセン病患者の体に蠅に似た羽があってとても小さい虫があるとの言い伝えがあった。この虫は煙を大変好むが、濃厚な緑の葉っぱを嫌う。患者が亡くなったあと、その虫は体を離れ、煙のある方向に飛んでゆき、また人間の体に侵入すると伝えられている。一旦、村でハンセン病患者が死亡した場合、近辺ではガジュマルの枝と葉を摘んで、玄関の両脇に差込んで窓を閉め、家の中でタバコを吸わないし料理もしないようにした<sup>(5)</sup>。

清時代の台湾、ハンセン病患者の世話には、地方政府が設立する救済院及び教会病院の二大系統がある<sup>(6)</sup>。清の救済院は、社会事業を目的に造られた。ここは地方有力者の寄付によって運営し、ハンセン病の患者を含む独居の貧しい人を収容する場所である。1895年、日本政府が台湾を統治し、救済院システムを廃止した。元来の救済院を貧困者しか収容しない機構にしたので、今まで救済院に住んでいたハンセン病患者はホームレスになった。例えば、彰化救済院は、16名のハンセン病患者を収容していたが、その患者はホームレスになって乞食になった<sup>(7)</sup>。樂生院が設置される1930年まで、ハンセン病患者は主として教会病院が治療や世話を担い、一部の人は民間の有力者が世話していたことが推測できる。

范燕秋によると、1900年代の台湾に於けるハンセン病の予防機構は、教会病院からスタートした。1901年設立の台南新樓病院、1919年設立の彰化キリスト教会病院、及び1925年設立の馬偕病院などで、ハンセン病を治療する外来専門部門が設置さ

れ、医療サービスを提供していた<sup>(8)</sup>。

興味深いのは、教会病院は外来診察を提供したが、台湾全島におけるハンセン病患者の医療以外の問題を解決できなかったことである。1924年10月、ウィリアムス (Rev. George Williams) は、トロントで開かれたハンセン病救済会成立記念大会でのスピーチで、台湾ハンセン病患者の状況を報告した。ハンセン病患者の生活条件はとても悪く、隠されたか追い払われて乞食になったり餓死したりしていた。当時は世界的に隔離の方法を取っていたが、台湾には患者の苦痛を少しでも軽減させる方法あるいは隔離方法で一般大衆を保護する措置も全くなかった<sup>(9)</sup>。

一方、日本政府が台湾で実施したハンセン病予防政策と日本本土で実施している予防政策を照らしあわせると、明らかに違いがあることがわかる。陳威彬によると、1907年、日本政府は第23回の帝国議会で「癩予防ニ関スル件」を定め、同年7-9月に公告した。植民地を含む全国を東北地域、関東中部地域、近畿地域、中国四国地域及び九州地域の5区域に分け、いくつかのハンセン病療養所の設置を決めた。これらの療養所は、隔離措置を取った。当時は日本本土しか療養所を設置していなかったが、台湾では、1930年にハンセン病患者を収容する専門機構である樂生療養院が設置された。

このように20年ほどのブランクがあったため、日本政府は台湾のハンセン病患者に対して特別な措置を取っていないことが、1924年の記念大会で教会関係者により明るみにされたかもしれない。その原因は、日本本土及び植民地を同時に管理できないことによると考えられる。1926年、ティラー (Gushue Taylor) とダンナー (Danner) の2人が示した台湾ハンセン病救済協会 Taiwan Leprosy Relief Association (TLPAと称す) の成果報告によれば、当時の台湾では一般の公共衛生措置が良好で、日本政府も台湾に三箇所的大型ハンセン病患者の住居地を検討したが、予算確保が難しくハンセン病予防計画が行き詰まった<sup>(10)</sup>。

(5) Y.I. 生, 1908, <台湾の漢人に見らるゝ癩病に対する迷信>。《東京人類学会雑誌》250

(6) 陳威彬, 2001, <近代台灣的癩病與療養—以樂生療養院為主軸>。清華大學歷史研究所碩士論文。

(7) 上川豊, 1952, <台湾總督府の救癩事業回顧> 21 (5)。レブラ。

(8) 范燕秋, 2001, <日本帝國發展下殖民地台灣的人種衛生>。國立政治大學歷史學系博士論文。

(9) 王文基, 2004, <癩瘋與近代台灣公衛史：以日據時期的樂山園與樂生院為例>。回首癩瘋百年—樂生院歷史與空間國際研討會會議資料。

(10) 注 (9) に同じ。

しかし、予算の困難にもかかわらず、樂生療養院は1930年に設置された。今回は政府の社会救済の一環としてではなく、ハンセン病患者専門の予防機構として設置した。なぜ日本政府が植民地でのハンセン病患者に経費と人力を投入したのか、背後にはもっと大きな理由があると推測される。教会病院の系統は、樂生院の成立に影響されずに並立していた。その原因は、おそらく、最初の樂生院は100名ぐらしか収容できず、日本政府は予算困難で即時に完全な措置を取れなかったからかもしれない。そのため、1932年馬偕病院のティラー医師が、淡水八里山腹に第二のハンセン病患者収容機構「樂山園」を設立した。1930年代の教会病院は個別治療をメインにして自主隔離の施策を取った<sup>(11)</sup>。これは日本政府が取った強制的な隔離政策と全く違っている。樂生療養院は、日本政府の強制隔離政策のもとに建てられた施設である。日本政府は日本本土で実施した「癩予防法」を1934年に台湾にも施行して、地方から中央までの通報システムを作り、台湾全島のハンセン病患者を収容するために樂生院施設を拡張させた。台湾のハンセン病患者の生活はこれで変わり、民間の慈善救済から国家の強制収容になった。さらに、強制隔離の根拠となる法令をも制定したので、ハンセン病患者はこの時に自由な患者から刑務所の囚人のような患者となった。患者は台湾各地から樂生院に送られてきた。

## (2) 尊厳無きハンセン病患者

現在、樂生院にはまだ三十数名の、日本統治時代に入所した患者がいる。隔離政策のため、樂生院で生活し今日に至っている。日本時代の台湾社会は、激しくハンセン病患者を排斥した。患者の一人である75歳の阿珠さんは、一般の人はハンセン病に対する誤解が大きく、とても怖がっていたと語った。

当時、今のSARSのように、皆とてもハンセン病を怖がっていた。...例えば、炭屋さんのご主人が罹ったら、炭を買いに行かない、...澎湖にはたくさん

の患者が行ったといわれた。村にこの病気で亡くなった人がいれば、皆は怖くて料理さえもしないようにする。火を付けるとハンセン病がうつされると言われたので、7日が過ぎるのを待つ。その家（喪家）が先に火を付けるのを待って、はじめて料理をする。その間の食事は、他の村に住む親戚からの届け物で間に合わせた。（阿珠、2005年11月13日）

当時のハンセン病への誤解は、民間におけるハンセン病の伝染ルートに対する理解不足を現している。火を付けると伝染されるといいう言い方は、周碧瑟が調べた民間でのハンセン病伝染ルートの理解と合致している<sup>(12)</sup>。また、村にハンセン病患者が一人出たので、全村が引越したといわれた所もあった。ハンセン病の発病原因が、長く理解されなかったために取った行動であろう。

阿珠さんもそのような時代に生まれ、一家は父親の働きに頼り、良い生活環境に恵まれていた。兄弟姉妹五番目の阿珠さんは、皆仲良く台南で良い暮らしを送っていた。

ところが1931年、阿珠さんが12歳の時、足がちょっと歩きにくいのに気づき、医者診察を受けた。そしてみんな怖がっているハンセン病と診断された。思いもよらないことであり、当時この病気を人にも言えないので、家族はこっそりと台北新莊にある樂生院に彼女を送った。

当時12歳、足の病気があって、保甲<sup>(13)</sup>に樂生院へいく道を教わり、自ら辿り着いてきた。警察に捕まると近所に知られてしまう。一人で行くと、人に知られなくて済むから。（阿珠、2005年11月13日）

社会の偏見や汚名を避けるため、阿珠さんは樂生院での隔離を選んだ。当時、ハンセン病に罹った人は、こっそり身を隠すか社会から有罪者と見られるか、といった屈辱感に身をうちひしがれた。家の貧富に関係

(11) 注(9)に同じ。

(12) 蔡寶鳳、周碧瑟、1988、〈麻瘋病的文獻回顧〉，《公共衛生》15(3)。

(13) 清朝中葉以後、台湾への転居人口及び農村部落の繁栄を見て、住民優劣を区別する為、政府側は保甲組織を作り出して相互監督させた。保甲組織とは、10世帯を一甲として甲長を設ける。10個の甲を一保にして保正がいる。日本統治になると、清朝の制度を持続させた外、西洋の警察制度をも導入した。両方を上手く維持しながら、台湾庶民の社会運動を制御し、政令を行った。（董惠文、2003、〈政院監控與醫療規訓：談日治初期傳染病的防治〉。南華大學社會學研究所碩士論文。）

なく、ハンセン病に罹った人は、一様に呪われ唾棄すべき対象となる。しかも、当時ハンセン病治療の医薬は進んでおらず、患者は兎眼、鞍鼻、眉毛の脱毛、手の変形、それに体や顔面に赤い斑状や結節ができるなど、外見に症状が表れるので、家族に捨てられ、ホームレスになり、全身は膿瘍による悪臭があり、身寄りのない人となった。戦前の日本政府は、ハンセン病を不潔や不文明の象徴と見ていて、国家の面子を守る為、ハンセン病を撲滅しなければいけないと考えた。患者が出次第、樂生院に隔離対策を取らせていた。

日本政府は公共衛生システムを通じて全面的な検査を行ったため、ハンセン病患者の家族さえも汚名のマークがつけられた。ハンセン病を根絶するという目的で、患者本人だけが差別の扱いを受けただけではなく、家族全体も差別の扱いを受けた。

一人でも感染すると、一家全員が検査される対象となる。全員がお寺で先生の診察を受けるように命じられる。背中に紋班の有無（症状の一つ）を確認する為、女性もパンツを脱がなくてはいけないので、とても恥ずかしかった。（阿珠、2005年11月13日）

当時の政府は、家族内感染の可能性が高いと見ていた。青木大勇の指摘の通り、当時らい菌はすでに発見されていたが、遺伝のおそれはまだありと思われた<sup>(14)</sup>。一人感染すれば、家族全員が検査を余儀なくされ、検査を受ける場所は住民がよく集まるお寺<sup>(15)</sup>とされたことで家族の尊厳が失われた。検査方法も女性に屈辱感を覚えさせる方法をとった。家族までがこのような侮辱に遭うのは、すべてひとりのハンセン病患者が出たためという。患者であるため、家族がどれほどの差別や侮辱の言葉に曝され、各種の隔離生活が生み出されたかは想像に余りある。ハンセン病患者は、自宅でも社会でも尊厳ある生活ができなかった。患者は不潔、恐ろしい、恥ずかしいなどの汚名を背負わされた。

自宅に戻ると、病院はすぐ交番に電話し、自宅へ帰宅しているのか、他の所に逃げて他人にう

つさないかと恐れられた。自宅での食事や睡眠も、家族と一緒にさせてもらえない…。電車も患者専用の車輛が作られている。およそ年に一度あるいは二年か三年に一度、患者は樂生院に送られてきた。（阿珠、2005年11月13日）

政府がハンセン病の根絶を国家のための重要な政策として取り上げたとき、社会全員が動員される。医療機関をはじめ、警察、交通、人口調査機関等社会の至る所は、全てハンセン病患者を他の人たちから隔離しようとした。社会の人たちは疾病の特性を十分に理解していないので、伝染されるのを恐れ、すべてのハンセン病患者を社会の外に排除せねばならないと考えた。樂生療養院の設置は、このような社会恐慌の心理反応を満足させた。こうして樂生療養院は、ハンセン病患者の終の棲家となった。

### (3) ハンセン病患者唯一の収容所となった樂生院

このようなハンセン病恐慌の社会的雰囲気の中で、樂生院が台湾唯一のハンセン病患者収容所となった。隔離のもう一つの原因は、当時医薬が発達しておらず、らい菌を根絶する他の方法がなかったことにもあった。日本政府は「台湾癩予防法」という強制隔離法を制定した。これが蔓延防止および隔離治療の根拠となり、ハンセン病患者は唯々諾々として樂生院に行かざるを得なかった。患者にとって、強制隔離の対象にされたことには無念の思いがあるが、樂生院で治療を受けるということは社会の偏見や侮辱から逃れる方法にもなった。

樂生院初代院長である上川豊は、「樂生院の使命」の一文で、樂生院設置には以下のような三つの意義があると書いた。その一、ハンセン病蔓延の予防として隔離は主要な方法であり、ペストの解決方法として各国に採用されている。またインド、米領フィリピンとブラジルなどの強制収容案件を例に挙げ、台湾でもその理想を実現できると強調した。全島に点在しているハンセン病患者を収容できるようにするため、官民一体で療養所の建設に力を入れなくて

(14) 青木大勇、1901、〈癩院設置の必要を論ず〉、《台湾医事雑誌》3（6、7）。

(15) 当時のお寺は、学校以外の唯一の公共の場であり、植民政府が行う各種調査や権力を示す重要な場所であった。1935年（昭和10年）、樂生療養院の初任院長上川豊及び医官頼尚和らが、台湾近海の部落にらいの流行疫学に対する調査を警察同行で地方のお寺で行った（上川豊、頼尚和等1932、〈樂生院の使命〉。《台湾時報》136）。

はいけない。その二、ハンセン病療養機構を中心に、法律の制定を始め、地方政府を全員動員して民衆と共に患者の発見に努め、樂生院に入所させる完全な通報システムを設ける。その三、ハンセン病への反感や誤解を変えねばならない。社会全員が正確な認識を持ち、患者への偏見を無くせば、患者の受診への恐怖もなくなり初めて根治が可能となる<sup>(16)</sup>。

ハンセン病予防政策の核心ともいえる、この記述から、中央から地方まで社会が全面的にハンセン病患者を敵として扱っていたことがわかる。「総動員」という用語も、当時ハンセン病患者の置かれた立場をよく表している。ハンセン病が一旦発見されると、必ず樂生療養院に送られた。この政策は第二次大戦後まで続いた。

戦争直後の1945年、「台湾総督府癩療養所樂生院」は「台湾省立樂生療養院」に改名し、前台湾省衛生局がこれを接收した<sup>(17)</sup>。しかし、ハンセン病予防政策は、日本植民地時代の「台湾癩予防法」がそのまま使用された。1949年「台湾省癩瘋病防治規則」が公布され<sup>(18)</sup>、ハンセン病患者を発見すると、依然として樂生院に送り隔離した。

樂生院所在地である新莊付近の住民は、未だにハンセン病患者に対し一貫して恐怖や不安を抱いている。仮設住宅に住む73歳の阿明さんは、当時の状況を「休暇を取って自宅へ戻ることが認められた場合、自分がハンセン病患者であることを近所に知られないようにこっそりと帰宅している。それは家族に迷惑をかけないためである」と語った。

新莊住民はハンセン病や患者を怖がっている。  
近所の人に知られないようにこっそりと帰宅する。  
戻ってくる時も同じだ。(阿明、2004年12月10日)

前記のように、ハンセン病への知識としての理解が進んだにもかかわらず、社会の偏見は減っていない。阿明さんは、自分のことで家族までがマークされるのを恐れた。樂生院の外では、こっそりと身を隠さねばならない。樂生院にいただけ少し自在にらせると思っている。

阿明さんは、賢く文学が好きで、絵を描くことも上

手な青年であった。父親が亡くなったので、母親は兄と自分を連れて新莊から離れたアパートを借りた。母親は養豚や雑工の仕事で阿明さんたち兄弟二人を育てた。17歳で建国高校に受かり、高校2年生の時にハンセン病に罹ったと診断された。母親は学校に卒業まで残れるように頼んでくれたが、法律規定で相手にされず、衛生局のスタッフに連れられて樂生院に送られた。以来、阿明さんの人生が、大きく変わった。大学進学は、かなえられない夢となった。

大同舎に住む阿玉さんは、1967年の入所で、僅か21歳だった。最初体が変わったと思って、医師に診てもらうことにした。薬を飲んだ後、皮膚に斑点が出た。台北市内の病院を歩きまわったが、最終的に馬偕病院でハンセン病と診断され、樂生院に送られてきた。

国民党政府が台湾に移ってきた後、樂生院に榮民の患者が入ってきた。阿祥さんは、そのうちの一人である。軍隊でハンセン病患者と診断され、1966年に入所、とても楽観的な人だ。阿玉さん、阿明さん、阿珠さん達と違うのは、戦争のために、親族と離れ離れとなって一人で台湾にいることだ。

以前、部隊と一緒に台湾にやってきた。台湾数カ所で兵隊を勤めた。ここには家族がいない。  
皆は全て中国にいるし、連絡も付かない。(阿祥、2005年1月29日)

樂生院入所者の構成も、台湾の歴史の歩みにつれ、多元のエスニシティを含む小さい社会となった。阿珠さんは日本時代に入所し、日本語と台湾語が話せる。日本統治時代と戦争を経験した人である。阿明さんと阿玉さんは、戦後入所した台湾人で、台湾語と北京語が話せる。阿祥さんは榮民で、一生国家の為に尽くした人で、戦争のために一人で台湾に移ってきた。そして北京語しか話せない。従って彼は樂生院で台湾人患者との間にギャップがある。

しかし、彼らの共通点は、共にハンセン病患者であって、樂生院に入所したことである。戦前であれ戦後であれ、大部分のハンセン病患者は、一旦ハン

(16) 劉集成、2004、《台北縣機關誌：樂生療養院志》。台北縣板橋市：北縣文化局。

(17) 行政院衛生署樂生療養院、2003、《樂生最後的巡禮》p.64。行政院衛生署樂生療養院。

(18) 注(13)に同じ、p.243。

セン病と診断されると、樂生院に隔離され治療を受けている。このような政策がハンセン病患者に与える最大の影響は、今までの社会関係を完全に切断して、生活をやり直さなければならないことである。

#### 4. 鉄条網の中の異世界

樂生院の玄関に入ると憲兵と歩哨がいて、鉄条網で患者活動エリアと一般行政エリアを仕切っていた。鉄条網は1954年まで存在し、陳宗鏐院長が就任後、ようやくこのような不適切なバリアを撤廃させた。それ以前、ハンセン病患者は鉄条網に囲まれて外部と隔離されていた。

当時、樂生院の周りは、患者が逃れられないように鉄条網で囲まれていた。患者エリアにある公会堂の辺りも、保安警察が見張っていて入れない。中には軍隊の歩哨が駐在していて、制止を聞かないと拳銃で撃たれた。(阿明、2004年12月12日)

強制隔離のため、逃げた患者は犯人のように扱われる。国家はこのような監視方法を採用し、患者はやむを得ず鉄条網内の生活に慣れるしかなく、逃亡を控えた。鉄条網は、まさに社会のハンセン病患者に対する偏見や汚名の証である。

##### (1) 戸籍の住所変更、社会身分変更の宣告

個人の夢が叶えられないだけでなく、樂生院に入所すると、戸籍も樂生院の住所に変更せねばならなかった。台湾のどんな所から来ても、戸籍を「台北県新莊鎮中正路145号」に変更させられた。これが、自由人からハンセン病患者、そして樂生院の入所者になる経緯である。身分証明書の使用拒否は、入所者が社会の汚名に対して抵抗する方法の一つだ。

その時、一部の入所者は身分証明書をもらいたくなかった。なぜなのか？住所欄を見ると、樂生院に住んでいることが知られてしまう。しかし、当時は入所者は皆戸籍をここに移さないとはいけなかった。(阿明、2004年12月12日)

入所時の戸籍変更の経験を思い起こし、1945年以後に入所した阿明さんは、以下のように語った。当時、樂生

院のスタッフは生年月日をいいかげんに記入していたので、戸籍原本さえも残っていない患者もあった。幼い頃から入ってきた人は、家に帰る道筋さえも辿れなくなった。

日本時代には人口動向を管理するため、戸籍登録システムが導入され、しっかりした戸籍管理制度を作った。戦後の台湾もこれを襲用した。日本時代の戸籍は、警察部門が執行管理し、人口調査も行った。戸籍登録のあり方は、人民と国家の関係を表しており、人口の流動性は国家によって把握される。国家にとり、樂生院入所者は危険性を有する患者であるので、一般の百姓と混ぜないようにせねばならなかった。

戸籍の変更により、樂生院の入所者は汚名のマークを付けられただけでなく、社会と乖離してしまった。戸籍システムが使われた1945年以後の台湾では、身分証明書が身分の認識や管理に使われた。身分証明書がない入所者もあったが、これは公民権の喪失を意味した。身分証明書がないと、当然投票権もない。ハンセン病に罹ったら、当たり前のようにその社会から消されてゆくかのようなのである。行動能力がない人のように看做され、社会的行為に参加できない。1956年、陳宗鏐院長の努力のもとで、入所者はやっと身分証明書を回復して樂生院内で投票を行なうようになった。

しかし、戸籍の変更は形式の変更に過ぎず、ハンセン病患者が樂生院の入所者になるためには、生活上の様々な適応過程を経なければならなかった。これで始めて、ハンセン病患者が樂生院と一体化して樂生院住民になるのであった。

##### (2) 院所を家庭として暮らす新生活

樂生院には「以院作家(院を以って家となす)」という石碑がある。入所者は、樂生院に入ると短期的でなく長期的に住まなければならない。入所者は退院という期待を諦めなければならない。上記の石碑にある言葉は、特に1962年政策が変更される前に入院した患者へのメッセージだ。現在60歳の阿玉さんも、そのような過程を経て一生樂生院を離れられないことが少しずつ分かってきた。

当時1-2年ぐらい治療を受ければ退院できると聞いて入所したが、あの「以院作家」の石碑を見た途端、それが嘘でもう帰れないと思った。(阿玉、2005年1月29日)

樂生院生活の最大の特徴は、医療と老後にわたる生活が緊密に結び付けられていて、治療を受けるだけではなく、生活の面も最初から慣れておかねばならないということである。実家の経済状態が良かった阿珠さんは、入院当日から生活の落差が大きかったことを語った。

以前の生活がよかった。ここに来た当初、一部屋六人の住まい。大部屋で、一人に毛布二枚茶碗二個と箸二本を配られ、乞食同然の待遇。  
(阿珠、2005年11月13日)

阿珠さんにとっては、樂生院の生活は最初から皆同じ患者同士、互いに励ましながら、やっと簡素で貧乏な生活に慣れてきた。施設から基本的な援助はもらったが、衣食が十分でなく、よく言ったとしても自給自足の生活を送らなければならない。しかし、現実には自生自滅同然の生活であった。腹いっぱいになりたかったら、働かなければならない。軽症患者が重症患者の世話をし、退屈と思うなら院内で散歩したり、ペットを飼ったり、花を植えたりして生活に潤いを与えることを工夫した。入所者がここまで生きてこられたのは、患者同士の意志や互助のおかげであった。

当時の生活はそうだったのよ。隔離なので、私は病棟の周りを散歩する。院内は広くて綺麗に管理されているので、たくさん植木や芝生があって散歩で心をまぎらわした。... 患者の多くは、養鶏や家鴨をして満腹感の足しにした。そういえば、養豚する入所者もいた。(阿明、2004年12月12日)

ほとんどの患者は、生活に多少の意義をもたらす、あるいはよりいい生活をするため、自己流の方法を考えた。給付された生活費はとても少ないので、飼った家畜を外部に売って少しの生活費を稼いだ。樂生院付近の廻龍地域の住民は、ものを入所者に売りがらなかった。樂生院から流れてき

た汚水に接すると感染させられるうわさをも流した。仕方がないので、入所者が協同組合のようなものを作って、タバコや日用雑貨品を売ったりした。院内スタッフや外来部門が不足していたので、阿玉さんも他の患者を外の病院につれていって受診させる手伝いをした。このほか、入所者個人の財務問題の解決をも手伝った。このような助け合いによって、患者同士の関係が緊密になり生き甲斐も見つかった<sup>(19)</sup>。

こうした助け合いで院内生活時間が流れていったが、病気の進行で体が不便になる入所者が少しずつ増えた。特に特効薬DDSやプロミンが導入される1952年より前に入所した患者は、大風子で治療するしか無く、根治することはできなかった。患者の体質によっては症状が再発した。例えば、両足麻痺、嘔吐の副作用、手足の知覚麻痺による火傷やナイフの切り傷、釘に刺されたりする怪我もしやすく、傷が潰瘍になって最終的に切断せざるを得なくなった。火傷にならない様にするため、樂生院内で使っている調理器具、やかん、ポットや急須などの物には、全て熱が伝わらないようにする補助の板がつけられていた<sup>(20)</sup>。一部の患者は、視覚障害になった。手足が変形したりするため、特殊な生活方法を考え出したが、取り返しのつかない障害も多々あった。例えば、阿明さんはもう絵を描くことができなくなった。

以前は自分で洗濯したが、10数年前から指が変形し始め、今は洗濯機で洗っている。描きたい絵も描かなくなった、いやむしろ描けなくなった。(阿明、2004年12月10日)

このような生活上の細かな適応問題については、たとえば洗濯、食事、トイレ等の不便を自分なりに工夫をしていくしかない。それに障害の進行につれて、自ら補助器具を作らないといけない。我々健常者にとっては簡単なことかもしれないが、入所者にしてみれば大変なことである。病院側は患者のニーズに即したきめ細やかな対応をしておらず、理解していなかったと阿明さんが語った。

(19) 翁台生,1980,《癲癲病院の世界》p.44。台北市:皇冠出版社。

(20) 胡舜之,1981,《公共衛生Hansen's disease》p.123。台北:樂生療養院。

手が変形している人は、口でお菓子の包装紙を取らねばならない。その仕草が恥ずかしいので、僕は甘い物をわざと食べないようにしている。汪中江という患者がいた。彼は4本の棒で武骨な腰掛台を作った。いくら見ても何に使うかは分からないので、彼に尋ねたら、トイレの補助器と分かった。何で洋式のトイレを使わないのかを聞くと、しゃがめないと。...あるひとは、親指と人差し指が少ししか残ってなく、前腕の切断端をも使って食事する。箸やスプーンを使うのではなく、バーベキューで使う竹棒で食事している。院長先生は患者のニーズを全然分かっていない。(阿明、2004年12月12月)

入所者は肢体の変形によって生活が不便となり、院内スタッフは患者個別のニーズを理解していないので、自分たちで唯一の補助器具をたくさん作った。入所者にとり、このような生活動作は常に自分がハンセン病患者、特殊で普通の健康者ではないことを思い起こさせた。外来者は入所者のことについて知らないで、知らないうちに彼らを傷つけてしまう。だから入所者は、人の前でなるべく恥を見せないように努めた。

### (3) 樂生院内のいろいろな人生

入所者は、一般の人と同じように年齢によってニーズが違う。日本時代からあった樂生学園は、入所者の日本語学習の場所であった。戦後になって、若い患者への教育はキリスト教会が担った。入所者が最も感謝している牧師の妻、リリアン・ディクソン (Lilian Dickson) は、1952年に入所者のコンサルタントとして樂生院に来了。最初のうち、院内牧師は入所者の自殺願望を無くさせるために招いたが、その後、リリアン・ディクソンの努力で「セントホープ」教会堂の建築経費を取得し、院内に児童を保育する先例を作った。元来、ハンセン病の児童達は、二重埔にある「安樂之家」と「慈愛之家」に住んでいたが、院内に「聖光児童舎」が建てられ、宿舍も学校も造られた。

大人になった患者は、やはり愛情や婚姻への憧れがあるが、院内では制限が多い。出産に関して、日本時代の規定では、男女が結婚するなら、先ず

男性の輸精管の結紮を行うとの規定があった。1945年以後も結紮の規定がまだ生きていたが、陳宗鏐院長が就任後、特効薬が出たとのことでこの規定を廃止した。ただし、規定は廃止されたものの、管理上実際に行われたかどうかは分からない。産婦人科の業務は、院内の二名の看護婦と二名の外国人助産婦が担当した。赤ちゃんが生まれたら、すぐ親から隔離された。教会が経営する保育園で育て、成年後親の所に戻った<sup>(21)</sup>。阿玉さんも、入所者が出産すると、赤ちゃんはすぐ教会のスタッフに外に連れて行かれ、月に一回しか子供と会えなかったと語った。ある入所者は、病院側に内緒で外でアパートを借りて子を産んで育てた。

以前、院内で赤ちゃんを産むと怒られるので、ある人は外にアパートを借りて子を産んで育てた。例えば、ある人は、三重の葉寮というところで子供を育てた。(阿玉、2005年1月29日)

しかし、多くの入所者は、結婚する考えも無かった。特に男性の入所者は、自分がハンセン病患者であって、貯金も無いし、相手の面倒を見ることがどうしてできようと考えた。その上、法令上も結婚や生殖を勧めていなかったのだから、榮民を含む入所者同士は、大半親密な友達という形でお付き合いをした。交際相手も入所者同士であったが、それは、外の人間はハンセン病を怖がっていると思っていたからである。

結婚といえば、たくさんの榮民患者は、樂生院入所イコール生涯独身の宿命と諦めていた。榮民患者はいったい誰がハンセン病患者の私達と結婚してくれるかと語っていた。榮民患者たちが入所した時には、入所前に既に治療薬が出回っていたため、身体障害も他の入所者より軽く、外観上ハンセン病患者には見えない。生活上の影響は少ないが、樂生院に暮らしているので、結婚する考えも無かった。

相手に迷惑をかけたくないし、家族を養わなければならないことを考えるとできない。それに、樂生院では結婚する人は極めて少数。(阿祥、2005年1月29日)

(21) 注 (6) に同じ、p.118。



このような心情をもっているのです、樂生院で暮らしている榮民患者の日々は、親族は全て中国にいることもあってより孤独である。ほんのわずかの榮民患者は、最近やっと中国人の妻をもらってきた。樂生院に入所している限り、結婚と入所者の間には距離がある。

生育、教育や結婚だけでなく人生の最後の旅も、入所者は樂生院で完成させた。亡くなられた患者は、院内で火葬していると阿珠さんが言った。なぜ土葬をしないかというと、ハンセン病が広がる虞があると思われるためだ。病院側はうつされるのを怖がっているから、火葬は入所者同士で簡素な儀式で済ませた。

以前は棺も無いし、入所者が遺体を裏山に担いで行って、布袋で覆い、二人と一緒に焼く。途中、手が落ちてくる場合もあった。(阿珠、2005年11月13日)

このような火葬様式を見た入所者は、自分の死後も大事にされることなくそのようにされるのだ、ただまだ生きているだけなのだとその思いに駆られた。病気に悩まされ、乞食のような暮らしをして、医療スタッフにも軽蔑され、未来に対して期待もない不安の日々。しかし患者は生きるため、ゆっくりとそれに適応するほかすべがなかった。患者同士、疾患の進展をよく理解しあい、協力しながらここまで生きてきたので、お互いの信頼関係が強い。生活上のトラブルも、他人に頼らず自ら解決してきた。

樂生院のスタッフと医療関係者は、入所者と最も関係が深い人々であるが、前任院長とのインタビューで、医療にかかる人材は長期的に不足していることが分かった。台湾はハンセン病専門医の養成をしておらず、医療関係者も樂生院への勤務をしたがらない。このため、医療の質の向上はなかなか進まない。反面、樂生院のスタッフの勤務はかなり厳しい。入所者が1000人ほどいた時には、毎日診察と塗り薬の処置だけでも精一杯であり、病気以外のニーズを考慮する余地は無かった。

行政スタッフは、樂生院を管理し、経費があれば修繕したり、新住居を建てたり、アスファルト道路を

敷設したりして、生活の質の向上、維持確保に努めた。又、榮民患者が入ってきた後には紀律<sup>(22)</sup>を管理もしたが、このようなことは実は入所者にとって重要ではない。入所者が期待するのは、スタッフが入所者の心の声に近づけるかどうかであった。

入所者は生活に慣れながらも、医療関係者やスタッフ達が感染させられないという名目の措置に直面しなければならない。このような措置は、入所者に軽蔑された思いを深くさせた。日本統治時代、医療関係者も皆怖がって、予防衣を着て眼だけが露出する格好をしていた。

院内スタッフはマスクして全身白衣だった。膝まで届く雨靴を履いて患者を見に来た。病棟から事務棟に戻るのに、約5センチもある消毒溝に靴を入れ足を消毒する。... 現在、スタッフは私たちと話してくれるが、以前はうつされない様にといて話しさえしてくれなかった。(阿珠、2005年11月13日)

戦後、医学的知識が進んできたにもかかわらず、患者への態度は少しも変わらなかった。阿明さんと阿玉さんは、当時受けた軽蔑を思い出すたび、尊重されず受け入れられなかったことをいまでも憤慨している。

看護婦とは距離があった。医療サービスや服薬説明を積極的にしてくれなかったのも、長く入院している患者が教えてくれた。... 当時、看護婦は入所者を軽蔑して、患者を医務室に入らせてくれないし、追い出しまでするし... 台北の繁華街でスタッフに会った際に、公共場所に出るなと怒鳴られた場合もあった。(阿玉、2005年1月29日)

以前のスタッフはドアを蹴ってあけた。身体を触れないようにしていた。(阿明、2004年12月10日)

樂生院で一番ハンセン病について知っているスタッフさえも、そのような態度を取ったので、患者はより深く傷ついた。誰も心を開いて接してくれないと思った。こうした状況は数名の院長を経て、少

(22) 1954年(民国43年)、樂生院長は総司令と軍紀問題を話し合った。(台湾省立樂生療養院機関誌、1995、P65)

しずつ改善された。阿明さんが語った経験に、「ある院長先生は入所者が作った蓮霧（フルーツの一種）や水餃子をスタッフ達に食べさせ、とても美味しいと褒めた後、入所者が作ったものと話したら、一部の職員は怖くて吐き出そうとしたがもう遅かった」ということもあった。樂生院内では、このような方法で、スタッフの恐怖感を少しずつ減らしてきた。院外の一般住民にハンセン病への偏見を無くさせるには、もっと長期的な努力が欠かせない。

#### (4) 出身地問題

病院側と入所者との対談内容から見ると、病院側は入所者の住居環境や医療の質を良くするために一生懸命に努力はしているが、入所者には伝わっていない。最大の原因は、病院側の軽蔑が入所者に与えた思いが強かったからかもしれない。もう一つは、戦後榮民患者が入所した後、管理上の差別がより深く感じられるようになったからである。

国民党政府と共に台湾に撤退してきた榮民達は、院内管理に出身地問題をもたらしした。1954年、軍医署が樂生院に「寄医軍患病舎」を建て、ハンセン病に罹った軍人に院内治療の住居を提供した。これによって、樂生院内の人間関係が変わった。「寄医軍患病舎」の名称からも、官民の差異が分かる。榮民患者（榮患）は、元來の入所者を老百姓（一般人民）と呼んでいた。両者は国家との関係も違う。また戦後の院長も中国人であったため、一般の入所者と病院側との関係は、増悪する一方であった。

1951年あたり、軍人が送られてきた。最初は仲良かったが、そのうち軍人の勢力が大きくなった。台湾人患者は病気が重くなり、高齢化した。いつも、中国人が優勢に立ったので、段々と対立するようになった。（阿明、2004年12月10日）

戦後の院長は、すべて中国人の見方だ。お互いが争う場合、全て中国人が勝つ。一方、日本時代の院長なら、必ず両方を呼んで話を聞いてから判断する。それだけではなく、中国人は全て優勢でないと気がすまなくて人数も多い。例えば、外来受診時、私達は先に行って列に並んでも無駄

だ。彼らに割り込まれる。また、給付金も同じで、彼らは一万元なのに対し、私達は七千元ぐらしか貰えない。同じ病気の患者なのに、どうして待遇が違うの？（阿珠、2005年11月13日）

阿祥さんは榮患。入所した当時、老百姓との付き合いで発生したトラブルを語ってくれた。それによると、お互い使っている言語が違うので、色々な誤解が発生したという。例えば、榮患が一般の台湾人から鶏肉を買おうとした場合、台湾人は台湾語の「ゲー」と言うのに対して、榮患は「ジー」と呼ぶ。聞き取れないので、段々と声を張り上げ喧嘩になってしまう。この他、お互い納得できない習慣も双方に絶えずトラブルを引き起こした。

台湾人患者にギャンブルなど良くない習慣があった。一緒に住みたくないで引越してきた。（阿祥、2005年1月29日）

お互いは付き合いながらも誤解が重なってきた。そうして、現在のように、明白に二つのグループとなった。院内生活ではあまり接触はなく、住居のエリアも別で、生活も別々である。

#### (5) 破れた退院の夢

1954年11月から、根治した患者の退院が始まった<sup>(23)</sup>。入所者たちは、ハンセン病と強制隔離政策のため、止むをえず樂生院に住み込んで、失望、無念、憤慨の中で生きてきた。政策改定で強制隔離を取り消したとしても、軽蔑されながら生きねばならないという影は消えていない。その主たる原因は、政策の宣伝や執行にある。阿玉さんは、毎回この話題になると涙が止まらなくなり、樂生院だけが彼女の家だと話してくれた。かつては一番離れて生きたい場所だったが、今となっては唯一安心してすごすことができる所となってしまった。

当時は完治して自宅に戻ったが、その後医者が樂生院の巡回宣伝車に乗って、実家にいるかを確認しにきた。当時、私は村長や医者に賄賂を

(23) 注(16)に同じ、p.65。

送るすべも知らず、彼等はあちこちで私がハンセン病患者であることを流した。私は完治していたとしても、近所はそうした宣伝で私を怖がるようになってしまった。家では継母がいるし、ストレスが溜まってしまって、行く先もないので、再度樂生院に戻った。(阿玉、2005年7月27日)

陳宗鏐院長は、社会復帰に向けて入所者を励ましたが、多くの患者は仕事の面接に断られたと相次いで報告した。法律が修正される前、1962年にはハンセン病患者の就職拒絶は合法的であった。法律が変わっても、実際就職できた患者はごく少数の人に限られた。身分証明書の戸籍欄を見れば、樂生院の入所者であったことがすぐ分かって断られてしまうのであった。

澎湖島の馬公から来た趙さんは、入所後早く完治したいと思って、DDSを大量服用、唇はチアノーゼになり腹痛で昏睡状態となり、あわや一命を失うところだった。回復後、趙さんは退役軍人から教師になろうと一念発起して、参考書を買込み塾にも通った。試験の申込書を出すと、そのつど「健康状態」を理由に拒絶された。趙さんは榮民総病院の健康証明を付けて再度申し込んでみたが、結局断られた。係員には「かつて樂生院で治療を受けたので、試験は受けられない」と言われた。趙さんは、完治証明をもらって退院したので、就学就職できると思ったが、なぜ至る所で拒絶されるのか理解できなかった。趙さんはその後一生樂生院を離れないと決心した。そして仏門に入り、桃園県三峡にあるお寺でお経を読むお坊さんとなった。樂生院を、毎日早く出て遅く帰る<sup>(24)</sup>。

退院後住所を変更して、運良く農場の仕事を見つけた人もいたが、結局、体に残る小さなハンセン病の瘢痕が見つかり解雇された。このようなやりきれない状況が相次いで発生したので、退院後社会から排斥され生活しにくくならないようにするため、当時の陳宗鏐院長は、特別に「就職活動」の名義で6ヶ月の試験退院を認めた<sup>(25)</sup>。

また、うまく就職できても、樂生院の前のバス停でバスに乗って出勤しようとする時に、運転手はしばしば停車しないので、歩いて前のあるいは次のバス停まで歩かねばならない。あるいは樹林駅まで行って電車に乗るしかない。通勤できる入所者は、ハンセン病の後遺症を隠すため、眉毛や眼をサングラスで隠したり、変形した手をポケットに入れたりした。それでも、一旦運転手に発見されると、下車させられたりチケットの受け取りを拒否されたりした。入所者の切符が窓の外に投げられたこともあった。

退院、帰宅や就職は、本来ならば祝うべきことである。入所者もこれを鶴首して期待した。しかし、上記のような状況は、ますます入所者の樂生院への依存を強めた。うまく退院できた人は、極めて少なく、いわゆる出戻りの入所者の方がはるかに多い。社会の偏見が少しも変わっていないという現実が、入所者と樂生院の関係をより緊密にしている。

## 5. 絶望的反抗と宗教信仰

外部各団体が参入する前、入所者は上記の様々な絶望や汚名に面すると、二種類の対応方法を取ってきた。一つは消極的な自己解決、もう一つは積極的な宗教信仰である。宗教団体は入所者にとって対外援助を求める唯一の窓口であった。

### (1) 自殺と自傷行為

ハンセン病患者は、医療と物資が非常に不足した生活環境で生きてきた。初期は、隔離政策に制限されていたので、慣れなければ生活のしようもなかった。阿明さんは、当時医療設備の不足具合を以下のように話した。例えば、傷口を包むガーゼは、シーツで平状かロール状かに作ったもので、洗って再使用する。ハンセン病専門医もおらず、治療できる人はいない。医師は、鎮痛剤や消炎剤を与えたり、直接に切開して患部を切断したりした。樂生院に入っても有効な治療は受けられず、死を待つのみのようなもの。このような生気のない環境で、多数の患者は脱

(24) 注(16)に同じ、p.126。

(25) 同前、p.143。

走の意に駆られたものであった。しかし一旦発見されると、捕まえられて監禁される。食事は男性はなし、女性にしか与えられなかった。このような処分を見て、入所者の多くは脱走を断念した。患者は実家を偲ぶ思いには何とか耐えられるが、不定期の神経痛発作には我慢できない。ハンセン病の神経痛発作は、多くの患者を自殺の道に向かわせた。一旦自殺が発生すると連鎖反応が見られた。

当時、多くの患者は首を吊って自殺した。それも伝染病みたいに、次から次へと発生する。思いつめた拳句の結果。帰れないし、痛みは耐えられない。一生ここで暮らすと思うと、人生、生きる希望はないと思う。あの神経痛発作はとても痛い。  
(阿珠、2005年11月13日)

私が入所した時、既に状況の改善がなされた。最初、食事もうまくないので、栄養不良は神経痛の発作の引き金にもなった。耐え切れず、痛みのために自殺するものもあった。(阿玉、2005年1月29日)

病気に罹ったことの無念さと、未来への絶望のため、阿明さんはわざと手足に潰瘍をつくり、切断してもらおうという自傷行為もしたし、睡眠薬を飲んで自殺しようとした。このような方法は、当時の樂生院ではごく普通であった。

以前の私は、あえて治さないようにした。花や野菜を植えるときに、手指や足指への注意もしなかった。... あの時の私は死にたかった。病院で睡眠薬をもらえると聞いたので、毎晩、眠れないと訴えると、施設は一個の睡眠薬をくれた。七錠を一気に飲めば死ぬと聞いた。ところが、七錠も集まらないうちに、病院側が同様の手口に気づき、これ以上の薬をくれなくなった。これで私は死ななかった。(阿明、2004年12月10日)

自殺した患者は、簡単な火葬で済まされた。これもある種の解脱かもしれない。まだ生きている患

者は、生きていくことを支えてくれる手立てを見つけなければならなかった。それは信仰であった。

## (2) 三大宗教の支える力

なぜ今日まで入所者が生き生きとして生命力に満ち溢れているのか？それは、入所者には宗教、信仰心があったからである。入所者は毎週の礼拝や毎日の宗教的な集まりの話になると、生き生きとして嬉しそうな顔になる。宗教で心身の苦痛を忘れるかのようなようだ。樂生院での宗教活動はとても活発で、日本統治時代から続いてきた。

日本時代、患者が外部の教会活動に参加しにくいため、院内に礼拝堂（現在の老人病棟）を建てた。院内には仏教、キリスト教及びカトリックの三大宗教があり、普段は平和に暮らしていたが、同一の礼拝堂に奉げものを置くことが互いの争いの種になった。そこで、各自専用の集会場を作ろうと考えたが、義捐金の募金が必要であったため、戦後になってやっと建てられた。最初は1952年の、キリスト教の「聖望礼拝堂」が成立、次いで1954年の仏教「棲蓮精舎」、最後は1965年にカトリック教「聖威廉堂」が成立した。以下、各教会が果たした役割と入所者の生活との関係について述べる。

キリスト教（新教）は、1930年に樂生院が成立した当時から存在した。教会の活動も絶え間なかった。中には、医者が牧師を兼任した場合もあった。例えばジェームス・ディクソン（James Dickson）医師とグッシュ・ティラー（Gushue Taylor）医師の二人である。キリスト教は樂生院で重要な役割を担った。牧師の妻リリアン・ディクソンは、児童の収容及び教育を行うだけでなく、院内に盲人病棟と工芸所を作り、募金の形式で入所者の工芸品を海外へ販売した。ささやかな達成感は、入所者の生き甲斐となり、教会の寄付金も樂生院の財政難を補った。

キリスト教の活躍に対し、仏教は静かな存在である。棲蓮精舎が建った時の出来事は、信者の一番深い思い出である。阿明さんはこう言った。棲蓮精舎を建てるために、金義禎会長<sup>(26)</sup>の呼びかけのもと、信者は貯金を抛出した。設計から地均しそして建築まで、不自由な手でレン

(26) 金義禎はかつての少佐参謀官で樂生院の栄患。精舎を建つのに病院側に土地の借用書を出さなければならなかったが、入所者は北京語が話せず、また書けないので、彼が担当となった。

ガを運びコンクリートを攪拌して、全て入所者の手で作った。辛いという入所者は一人もいなかった。棲蓮精舎が信者にとってどれほど大切な存在であるかが分かる。

カトリックは遅く入ってきた宗教である。教会活動は、同じ新莊にあるカトリックの輔仁大学と密接な関係がある。外部と接する機会を作るため、カトリック教徒は院内で園遊会を開いたこともあった。ヴァレティン (Sr. Elvira Valentin, F.I.) シスターは、修道僧と修道女を連れて、毎週定期的に入所者を訪れたり、入所者の病室を清掃したり、風呂に入れたり、着替えさせたりした。その後、輔仁大学のプレマティス (Rev. Albert Poulet-Mathis, SJ) 聖職者は、醒新社樂生サービス隊を発足させ、1962年から院内で入所者の子供達に宿題を教えたり、入所者の話の相手になったりして、今日に至っている。これらの行動により、入所者の孤独感や絶望的な態度が徐々に変わった<sup>(27)</sup>。

三大宗教は入所者の暮らしと密接に関わり、入所者に信頼されているので、病院側もそれらを重視し、政府も解決困難と考える業務を入所者や教会に依頼する。院内教会の長老は、基本的に入所者の代表である。外来の聖職者や牧師、僧侶が来ると、長老は入所者のスポークスマンとなった。病院の代わりに、教会が入所者の事務を管理することもあった。例えば、炊き出し当番や売店業務は交替でやる。あるいは死亡者が出たら、病院側は補助金の給付や手続きを担当するが、葬儀は一切教会に委託する。キリスト教は、1954年院内で「キリスト教箴言職業治療室」<sup>(28)</sup>を開設し、院内医療業務をサポートする先例を作った<sup>(29)</sup>。

病院側の助けに頼ってきたのではなく、自分達の適応力や助け合い、そして教会による心霊上での支持と生活上の実質的な補助で、入所者は今日まで生きてきた。病院側は、経営や入所者の生活面のケア、それに病院業務の推進において、全て教会の援助が必要なので、何らかの事業を行う際は三大教会の代表と討論してから実施することになっている。

## 結 論

以上の樂生院入所者の物語から、ハンセン病患者に共通の生命の履歴が伺われる。入所者は屈辱から始まり、無念、逃避そして再生した自己認識、自己の受け入れ、最後には生命の意義を見出した。それぞれ違う家庭背景から集まってきた入所者は、同じ疾病という理由で一緒に樂生院に暮らしている。暗い日々や辛い環境を共同で乗り越え、努力して影から脱け出して、新しい人生を歩んできた歴史は、われわれに今日の樂生院の新しい面貌を見せてくれた。宿舎と行政病棟の外、雑貨店、教会堂、大衆浴場、食堂、市場、池とグランド等々のスペースは、生き生きとしたコミュニティ<sup>(30)</sup>となった。

阿珠さん、阿明さん、阿玉さんと阿祥さんの人生経験は、四名の人生に共同の経験がありつつも個別的な差異があることを見せてくれた。樂生院の複雑な歴史背景と人間関係、たとえば、入院時期や入院当時の特効薬DDSの使用具合、出身地問題や宗教信仰などは、体の老化及び障害の問題に影響している。入所者は、ハンセン病患者、樂生院の入所者、そして徐々に老化する高齢者、という三つの側面を持っている。高齢化するにつれ、入所者には一般の老人と同様、晩年のケア及び介護の問題も出てくる。これも現在進めている樂生院保存運動の歴史背景及び入所者の人生経験の一部である。

入所者の人生経験にはいくつかの転機があり、それによっていくつかのありようを呈してきた。

第一に、強制隔離政策により、自分の住み慣れた家から樂生院に入所し、一生住み込んだ樂生院は離れられない家となった。日常生活や人間関係のネットワークも全て樂生院に依存している。後には自由に出入りができるようになったが、多くの入所者が樂生院に残ることを選んだ。「患者」から「入所者」、そして「住民」への身分転換。こうした入所者の変化には、長い道のりが必要だった。この間、心の支えになったのは宗教である。入

(27) 注 (16) に同じ、p.192-p.198。

(28) 職業治療はハンセン病患者のリハビリの一環であり、患者の心身を正常に戻して、社会に復帰し、生活できるようにするという目的を持つ。外科手術や物理療法を通じて肢体を矯正すると同時に職能技術を訓練し、退院後にも就学や就職できるようにする為である。ハンセン病のリハビリ内容は主として物理治療と肢体の矯正、職業治療と生活補導の三部門に分けている。職業治療は園芸、畜牧、刺繍、土木、彫刻、絵描き、ペンキ、散髪、炊事などがあり、そして看護、検査や清掃などの補助作業。1954年キリスト教の「キリスト教箴言職業治療室」、1958年台北国際婦女会の「慈光職業治療室」、それに1960年米国援助金で建てた樂生職業治療室がある。(樂生療養院編,1995,《台灣省立樂生療養院機關誌》p.32。台北:樂生療養院。P104、105、180)

(29) 注 (15) に同じ、p.221。

(30) 樂生療養院病舎は増改築して、2002年に竣工。

所者は三大宗教の信徒になった。

第二に、治療薬の無い時代から特効薬のある時代への変化である。入所者は完治できるようになった。しかし、早い時期に感染した患者には、身体の変形などの後遺症も多い。これは台湾人入所者が、中国人入所者より容貌や四肢の変形者が多い一因である。

第三には、政権交替に伴った言語生活の変化がある。例えば日本時代には、日本語を勉強しなければならなかった。国民党政府の時代になると中国人を収容する軍人区域が設けられ、北京語も学ばなければならなくなった。未だに台湾人一般入所者と中国人退役軍人の生活区域は、はっきりと分けられている。

第四に、1952年当時、樂生院入所者には身分証明書が配られ、公民投票権をも有することになった。国家が入所者に社会身分を賦与し、もはや陰に隠れる必要もない入所者の存在を明確にした。これは一種の国家権力の行使でもあったが、一部の入所者にとって身分証明書はありがたくないものであった。なぜなら、住所欄から樂生院の患者であることがすぐ知られてしまうからである。国家は戸籍管理システムで社会からハンセン病患者を割り出したのであった。

第五に、他者への感染のおそれのない患者の院外勤務や帰宅を許可したこと。これは入所者の基本的人権を尊重した処置と言える。犯罪経歴もなく、又正常な判断力を失っていない入所者にとっては、疑いもなく大きな励ましになった。国家は伝染性の有無を入所者の社会復帰決定に使用した。入所者はいつでも国家の監視下に置かれ、「安全」な社会活動を行っているが、一方で後に、入所者が樂生院生活への依頼度を決定することにもなった。

最後に、近年の樂生院移転に伴い、学識経験者の政策決定過程への参加によって、計画性のある

移転政策が施行されつつあるが、政府側も医療の質の向上及び都市建設の一環としてとらえるようになった。その過程で、入所者は旧地域入所者と仮設住宅入所者のほか、新医療ビルへの移転についても賛成者と反対者に別れた。しかしいずれにしても、院内の住まいはどこであれ、皆すべて「樂生院の入所者」であることに違い無い。移転に伴い入所者の資格が失われることはない。樂生院は、移転前も移転後も、「家」そのものには変わりはない。病院と国家の管理システムは、未来も絶え間なく、入所者の生活に代わりようもなく関与するのである。

本文は、入所者の人生経験及び樂生院の歴史という観点から樂生院の重要性を探ってきた。筆者は、外来者と入所者の観念の相違に改めて気づいた。入所者の経験は歴史的社会的な脈絡で理解せねばならない。現象の観察だけでは、移転政策に対する入所者の思いを理解できないと実感した。

また入所者の個別経験の他、外来の団体や資源の介入が入所者の集結を促したことも改めて考えるべき点である。樂生院の陳情開始から今まで既に5年の歳月が経ち、メンバーの共感や連帯は行動継続のエネルギーの源である。これには、道徳性のある弱者の人権主張、感性及び物語性に加え、豊かな陳情活動、及び自救会委員選出後の緊密な集会の開催を含む。何明修が指摘するように、社会動員には実施可能な方針を提示するだけでなく、参加実感を引き出すため、元来の感覚の方向性、あり方をも変えねばならない。入所者の経験は、弱者の主体性は必ずしも外界と同様な主体性は持っていないが、入所者の意識の変化を誘発ないし維持するには、外来者の介入が必要であったことをわれわれに示唆している。入所者は意識の転換過程を経て、立場と団体活動を選んできたのだ。

(ばん ぺいちゅん)

## 参考文献 (注記の文献を除く)

- 趙彦寧  
2005 <社福資源分配的戸籍邏輯與國境管理的限制：由大陸配偶的出入境管控機制談起>。《台灣社會研究季刊》59。
- 賴尚和  
1952 《中國癩病史》。台北：東方印刷。
- 上川豊、賴尚和等  
1936 <近海部落ノ癩調査成績>，《台灣醫學學會雜誌》207。
- 西浦直子  
2004 <高松宮記念韓生病資料館の設立與活動>。回首癩瘋百年—樂生院 歷史與空間國際研討會會議資料。
- 著者不詳  
1935 《台灣癩根絕策に就て》，台灣癩予防協會。  
1930 《樂生院案内》。台灣總督府樂生院。

- 樂生院年報。  
1930-1935、1938-1941。台灣總督府樂生院。
- 2004年9月19日中国時報北市新聞C4。
- 2004年10月1日中時晚報焦點話題第九版。
- 2005年11月23日聯合報文化C6。
- 行政院衛生署樂生療養院  
<http://www.lslp.doh.gov.tw/indexc.php>
- 青年樂生聯盟  
<http://losheng.pbwiki.com/>



# 国際保健機関 (WHO) とわが国の多剤併用療法 (MDT)

儀同 政一

ハンセン病は、1981年以降、多剤併用療法 (Multidrug therapy,MDT)<sup>(1)</sup> の導入と普及によって、その有病率は急速に低下してきたが、インドを除き新患発生は依然として減少傾向を示さず、今なお熱帯・亜熱帯地域における重要な慢性感染症の一つである。

化学療法薬が登場する前に使用されていた大風子油の効果には疑問も多く、1943年にFagetらによるプロミン (promin) がハンセン病の治療に用いられ、その効果は「カービルの奇跡」と言われた。しかし、プロミンの有効成分はダプソン (dapsone,DDS) であること、その濃度では低用量であることから現在はDDS<sup>(2)</sup> そのものが用いられている。

その後、強い抗炎症作用と抗らい菌活性を持つクロファジミン (clofazimine,B663)<sup>(3)</sup> と強い殺菌作用を持つリファンピシン (rifampicin,RFP)<sup>(4)</sup> が開発され、ハンセン病治療の選択肢が広がった。

このRFPを含む2剤または3剤併用の相加・相乗効果による抗らい菌活性の増強、治療期間の短縮、副作用の軽減、耐性化防止または遅延のため多剤併用療法が導入された。

## 1. ハンセン病の診断<sup>(5) (6)</sup>

WHOのガイドラインでは、明らかな知覚脱失を伴う脱色素あるいは紅色皮疹、末梢神経障害で知覚脱失を伴う明らかな末梢神経肥厚がある、皮膚からの抗酸菌塗抹検査の陽性の3項目中1つ以上の所見が認められ、治療を完了していないものをハンセン病と定義している。

またWHOは、1981年～1996年までは菌陽性者を多菌型 (multibacillary,MB)、菌陰性者を少菌型 (paucibacillary,PB) と定義してきたが、皮膚スミア及び顕微鏡検査の精度の低さ、また皮膚の切開による肝炎、HIV感染の拡大の危険性から1997年に皮膚病変の個数でMBとPBを分類することになった。

わが国では、知覚障害を伴う皮疹、末梢神経の肥厚や運動障害、らい菌の検出、病理組織検査の4項目の所見を総合判断して診断する。

## 2. WHOとわが国のMDT

### (1) WHOの多剤併用療法 (MDT)<sup>(7)</sup>

WHOは、治療法が簡便で殺菌効果が強く、再発率が低い、らい反応が少ないなどの理由から1981年にMDTを採用し、有病率の飛躍的な低下に貢献した。

1981年、LL (lepromatous type,らい腫型)、BL,BB (borderline type,境界型) でBI (bacterial index,菌指数)  $\geq 2$ であれば多菌型 (MB) で、最低2年間3剤併用療法 (リファンピシンRFP 600mgとクロファジミンB663 300mgを月1回面前服用、ダプソンDDS 100mg毎日とB663 50mg毎日を自己服用) を、可能なら菌陰性化まで治療を継続する。TT,BTでBI $<2$ であれば少菌型 (PB) で6ヶ月間2剤併用療法 (リファンピシンRFP 600mg月1回面前服用とダプソンDDS 100mg毎日自己服用) を行う。

1987年、LL,BL,BBで菌陽性であればMBで、最低2年間3剤併用療法を、可能なら菌陰性化まで治療を継続する。TT (tuberculoid type,類結核

(1) Chemotherapy of leprosy for control programmes. WHO Technical report series 675,WHO, Geneva (1982) .

(2) Cochrane RG, Ramanujam K, Paul H ,Ressell D : Two-and a-half year's experimental work on the group of drugs. Lepr Rev 20:4-64 (1949) .

(3) Barry VC, Belton JG, Conalty ML, Denney JM, Edward DW, O'Sullivan JF, Twomey D and Winder F : A new series of phenazines (rimino compounds) with high antituberculosis activity. Nature 179:1013-1015 (1957) .

(4) Rees RJM, Pearson JMH, Waters MFR : Experimental and clinical studies on rifampicin in treatment of leprosy. Brit Med J 1:89-92 (1970) .

(5) 中島 弘、長尾榮治、尾崎元昭、石井則久：ハンセン病診断・治療指針、厚生省・財団法人藤楓協会 (1997) .

(6) 後藤正道、野上玲子、畑野研太郎、岡野美子、石井則久、儀同政一、石田 裕、尾崎元昭：ハンセン病治療指針 (第2版)、日本ハンセン病学会雑誌 75, 191-226 (2006) .

(7) 前掲 (6) 文献



型) ,BTで菌陰性であればPBで6ヶ月間2剤併用療法を行う。

1993年、菌陽性であればMBで、2年間3剤併用療法を行う。菌陰性であればPBで6ヶ月間2剤併用療法を行う。

1997年<sup>(8)</sup>、皮疹が6個以上または菌陽性であればMBで、1年間3剤併用療法を行う。皮疹2～5個で菌陰性であればPBで6ヶ月間2剤併用療法を行う。皮疹が1個で菌陰性の場合、ROM3剤併用(リファンピシンRFP 600mg+オフロキサシンOFLX 400mg+ミノサイクリンMINO 100mg)を1回面前服用で患者登録から外す。

## (2) 厚生省・藤楓協会が作成した

### 「ハンセン病診断・治療指針」<sup>(9)</sup>

この治療指針では、「WHO/MDT」、「MDT変法例」、「わが国でこれまで用いられてきたMDT」を示し、これから初めて治療する医師には、WHO/MDTまたはMDT変法を推薦している。

「MDTの変法例」では、WHO分類に従って菌検査が陽性であればMBとし、陰性ならばPBとする。MBでは、RFP 600mgとB663 300mgを月1回服用、B663 50mgとDDS 100mgを毎日服用する。治療期間は原則として菌陰性になるまでとするのが望ましく、その後は定期的に経過をフォローする。MBかPBか不明のときにはMBとして治療する。PBでは、RFP 600mgを月1回服用、DDS 100mgを毎日服用し、6ヶ月で終了とする。治療期間は原則として皮疹が消失するまで(1～2年)とし、その後は定期的にフォローする。

## (3) 日本ハンセン病学会・医療問題委員会・治療指針と治癒判定基準に関する小委員会で作成した「ハンセン病治療指針(第2版)」<sup>(10)</sup>

この治療指針の標準的薬学療法では、MBで、

治療前でBIが3+以上の場合、WHOの3剤併用を2年間服用する。治療終了時点で菌陰性であれば、治療は終了し1年間の経過観察を行う。治療終了時点で菌陽性であれば更に1年間WHOの3剤併用を服用し、菌陰性で活動性病変がなくなるまでDDS+B663など2剤併用以上の薬剤で維持療法を行う。MBで、治療前でBIが3+未満の場合、または治療前にBIが3+以上であるが発症が極めて早い(6ヶ月以内)場合は、WHOの3剤を1年間服用し、治療終了時点で菌陰性ならば1年間の経過観察を行う。治療終了時点で菌陽性であれば更に1年間WHOの3剤併用を服用し、菌陰性で活動性病変がなければ治療を終了する。

PBは、WHOの2剤併用を6ヶ月間服用する。治療終了時点で活動性病変がなければ治療を終了し、活動性病変があれば消失するまでDDSまたはB663を活動性病変が消失するまで維持療法を行う。皮疹が1個で菌陰性の場合であってもROM3剤併用は適用せずWHOのPB2剤併用を6ヶ月間服用することを推奨する。

## 3. WHOとわが国の治療期間と

### 治癒判定基準<sup>(11) (12)</sup>

WHOでは、簡便に治療法を決定するため、1981年からMBは3剤を2年間、PBは2剤を6ヶ月間治療の2種類、1997年からMBは3剤を1年間、PBは2剤を6ヶ月間、SLPBはROMの1回治療の3種類に分類している。

日本ではWHOのMDTを基本に、BIの高いMBは再発率が高いとの報告<sup>(13)</sup>があることから、BI3+以上は3剤で2年間、BI3+未満は3剤で1年間治療、PBはWHO/MDTと同じ2剤で6ヶ月間治療の3種類に分類している。皮疹が1個で菌陰性の場合であってもROM3剤併用は適用せずWHOのPB2剤併用を6ヶ月間服用することを推奨している。

またWHO/MDTは、WHOが決めた規定の治

(8) WHO expert committee on leprosy, seventh report series 874, WHO, Geneva (1998) .

(9) 前掲 (5) 文献

(10) 前掲 (6) 文献

(11) 前掲 (6) 文献

(12) 前掲 (8) 文献

(13) Jamet P, Baohong Ji and the Marchoux Chemotherapy Study Group: Relapse after long-term follow up of multibacillary patients treated by WHO multidrug regimen. Int J Lepr 63:195-201 (1995) .

療期間が終了すれば、活動性病変や菌検査とは無関係に治癒とみなして患者登録から外すことにしているが、治療期間が終了すれば治癒と判定して治療を打ち切ることに疑問も多い。

わが国では標準的化学療法を受け、治療指針の維持療法を終えた時点で、皮膚や末梢神経に活動性病変を認めず、菌検査も陰性の場合に治癒と判定する。BI>0の場合は、菌陰性で活動性病変がなくなるまで治療を継続することを提唱している。

#### 4. ハンセン病治療薬の特徴<sup>(14)</sup>

ハンセン病治療薬は、服用後速やかに感染組織に移行し、らい菌に対し殺菌的または静菌的に作用する濃度に達し、かつその濃度が一定期間持続することが重要である。そのためハンセン病治療薬は、脂溶性薬剤で血中半減期が長い、代謝安定性が高い、腸肝循環を行う、組織移行性が高い、後抗生物質効果が長い、抗炎症作用を持つなどの特徴を持っている。

#### 5. 多剤併用療法 (MDT) の今後の課題

現在のWHO/MDTは、MBで1年、PBで6ヶ月と治療期間が長く、服薬方法も複雑であることから患者の身体的負担が大きい。患者の身体的負担軽減のため、簡便な併用療法の開発、治療期間を短縮するため新しく開発された強い抗らい菌活性を持つ抗菌薬モキシフロキサシン (moxifloxacin, MFLX)<sup>(15)</sup>、またはリファブチン (rifabutin, RFB)<sup>(16)</sup> などを含めた多剤併用療法

の開発、月1回～週1回の服用でも治療効果の変わらない間欠併用療法の開発、薬剤耐性化を防止するため数ヶ月毎に多剤併用の薬剤の組み合わせを変えるサイクリング療法の開発、らい反応（菌に対する宿主の免疫反応で急激な炎症性反応）の防止ため免疫療法薬と化学療法薬の併用療法の開発などがハンセン病の制圧のため重要な課題と考える。

#### 6. 要 旨

ハンセン病の治療は、殺菌作用が強く、再発率が低く、らい反応が少ないなどの理由からDDS、クロファジミン、リファンピシンを用いた多剤併用療法 (MDT) を採用し、その有病率は飛躍的に低下した。

しかし国際保健機関 (WHO) のMDTと日本のMDTは、治療期間と治癒判定基準に相違がある。多菌型 (MB) では、WHOは3剤併用で1年間治療するのに対し、日本は治療前に菌指数BI (3+) 以上の場合は、3剤併用を2年間、BI (3+) 未満の場合は3剤併用を1年間治療としている。

またWHOは、WHOが決めた治療期間が終了すれば治癒とみなして患者登録から外すことにしているが、日本では標準的化学療法を受け、治療指針の維持療法を終えた時点で、皮膚や末梢神経に活動性病変を認めず、菌検査も陰性の場合に治癒と判定することになっている。

今後、患者の身体的負担軽減のため治療期間の短縮、多剤耐性菌対策、簡便な治療法の開発などがハンセン病の制圧に必要な課題と考える。

(ぎどう まさいち)

(14) 大谷藤郎監修：総説現代ハンセン病医学（第17章ハンセン病の治療薬）東海大学出版会（2007）。

(15) 儀同政一：Moxifloxacinとgarenoxacinの抗らい菌活性、日本ハンセン病学会雑誌76,11-17（2007）。

(16) Yoder LJ, Jacobson RR, Hastings RC : The activity of rifabutin against *Mycobacterium leprae*. *Lepr Rev* 62:280-287（1991）。

# 国立ハンセン病資料館研究紀要・執筆要項

1. 内 容 本紀要は、当館職員が事業に伴う調査・研究等の成果を報告・公開する場とする。または当館の事業の目的に即した内容を有する研究論文等を掲載する場とする。原則として他出版物に未掲載のものとする。
2. 種 別 当館の事業目的に即している限り、掲載文章の種類・分量にとくに制限はもたない。  
が、目安として下記のとおりとする。  
①研究論文：400字詰め原稿用紙40枚～80枚程度  
②研究ノート：400字詰め原稿用紙20枚～40枚程度  
③書 評：400字詰め原稿用紙20枚～40枚程度  
④資料紹介・研究動向：400字詰め原稿用紙10枚～30枚程度  
⑤評伝・聞き書：400字詰め原稿用紙10枚～30枚程度
3. 構 成 原稿に最低限必要な構成要素は以下のとおりとする。  
①研究論文：題名、著者名、本文、脚注、引用・参考文献  
②研究ノート：題名、著者名、本文、脚注  
③研究動向：題名、著者名、本文、脚注  
④資料紹介・研究動向：題名、著者名、本文、脚注  
なお日本語以外の言語で全文訳文を付す場合は著者名と共に訳者名を明記すること。
4. 提出論文書式  
本 文…A4用紙縦、横書き、1段組、40字×30行  
脚 注…参考文献と共に文末一括記載すること（掲載時は該当箇所ページ末とする）。  
原則として以下の例に倣う。  
a. 脚 注…本文該当箇所に■■■■<sup>(1)</sup> 当箇所と示し、脚注欄に以下の書式で記載。  
(1) ■■■■■■■■、■■■■■■■■■。  
b. 引用文献・参考文献…原則として下記の例に従う。  
単行書 著者もしくは編者『書名』（出版社もしくは発行者、発行年）  
論 文 著者「論文名」（編者『書名』もしくは雑誌名）出版社もしくは発行者、発行年  
なお引用の場合は該当ページを記載すること。  
引用・参考文献を脚注内に記載する場合は、別途記載する必要はない。  
図表・写真…図・表・写真等は本文と別に作成し、挿入希望箇所および掲載にあたっての留意事項を、本文中に指示（プリントアウトした原稿等）に記載する。  
図・表・写真等の題名は本文と別途作成し、挿入箇所と共にプリントアウトした原稿に記載する。  
図・表・写真等は加工せずに製版可能なもの（完全版下）とする。  
図・表・写真等の大きさは版組時に各原稿種別の相当ページ範囲内に収まるように設定する。
5. 投 稿 言 語：日本語。ただし全文日本語訳・訳者名を添付し提出する場合は他の言語でも可。  
送 付：①メール添付ファイルにて送付（ワード、一太郎、テキスト形式のいずれか）  
②郵送の場合は、CD-ROM等のデジタル媒体にワード、一太郎、テキスト形式のいずれかで保存したものを1点提出。  
原稿は、国立ハンセン病資料館内 研究紀要編集担当宛に、メール添付送付ないし郵送する。  
原稿の返却：投稿された原稿は返却しない。  
投稿者：原則として当館職員に限る。  
但し研究紀要編集担当が、依頼した場合は、この限りでない。
6. 校 正 著者校正は、原則として初校のみとする。
7. 採否と審査 論文の採否にかかる審査は、必要に応じて当館運営委員が査読を行い、体裁については研究紀要編集担当（学芸課）が決定する。
8. 著作権の所在 掲載された著作物の著作権（財産権）は国立ハンセン病資料館に帰属する。
9. その他 上記の内容以外の事項については、研究紀要編集担当（学芸課）が決定する。

# 山本暁雨の人と書

金 貴粉

## はじめに

悴<sup>かじ</sup>みし手に執念の筆握り<sup>(1)</sup>

これは山本暁雨<sup>ぎょうう</sup>（本名・熊一）によって晩年に詠まれた句である。

一八九九年に生まれ、十六才の時に父親と共に全生病院（現 多磨全生園）に入所した少年は、一九七三年に亡くなるまでの約六十年間、この療養所の中で人生を送った。その中でも俳句や歌舞伎、書に情熱を燃やし、生き抜いた。指が曲がった「悴みし手」で「執念」の筆を挟み込んで書く。まるで合掌しているようなその姿は、晩年に至るまで書への情熱が消えなかった姿勢を鮮明に刻みつける。

現在国立ハンセン病資料館（以下資料館）には九点の作品が所蔵されている。<sup>(2)</sup>療養所という閉ざされた場所で生きる中、晩年を迎えてもなお「悴みし手」に「執念」の筆を持たせたものは果たして何であったのだろうか。そして何を表現したかったのだろうか。

現在、日本全国に十五カ所（国立十三、私立二）のハンセン病療養所

がある。そこに暮らしているのは平均年齢八一才（二〇〇九年調査）のハンセン病回復者<sup>(3)</sup>たちである。

一九九六年四月に「らい予防法」<sup>(4)</sup>が廃止され、二〇〇一年五月には、熊本地裁におけるハンセン病違憲国家賠償請求訴訟で原告勝訴の判決が出された。判決を受け、政府は長年にわたる隔離政策の誤りを認め、多くの患者・回復者が人権上の制限や差別などで受けた苦痛と苦難に対し、正式に謝罪した。

国による日本のハンセン病政策は一九〇七年に公布され、その二年後から施行された明治四〇年法律第十一号「癩<sup>らい</sup>予防ニ関スル件」に始まる。それにより全国五ヶ所に連合府県立の療養所が設置され、患者収容が行われるようになった。その後、一九三一年に「癩<sup>らい</sup>予防法」に改定され、一九五三年には「らい予防法」と名を改めて施行された。戦後に制定された「らい予防法」は、それまでの「癩<sup>らい</sup>予防法」の内容と重なる部分を多く残し、国際的な潮流にもそぐわない形で出発したのである。<sup>(5)</sup>

資料館には、ハンセン病に関わる様々な資料が収集・保存・展示されているが、その中にはハンセン病患者・回復者がかつて使っていた生活

(1) 『多磨』四七巻四号、一九六六年四月

(2) 山本は資料館所蔵の作品以外に六点、多磨全生園入園者である西谷和枝氏の元に残している。すべて半紙ほどの大きさの紙に書かれ、裏打ちされていない状態であった。これらの作品については、別稿を期したい。

(3) 現在、ハンセン病の病歴者を指す時に、「回復者」、「元患者」などという用語が用いられているが、本稿では時代に合わせた呼称を用いることにする。ただし、戦後になり特効薬が登場し、実際は治癒した入所者が多かった時代においても運動の側面において当事者が自らを「患者」と呼んでいる点から、本稿でも史実を表すときに的確であると判断した場合にこの用語を用いることをここでこわりたい。

(4) 過去、「癩」、「らい」、「ライ」という用語は様々な偏見をもって用いられてきたことをふまえ、現在は「ハンセン病」という用語が用いられているが、本稿では過去の歴史的資料の引用など、歴史的事実を示すために用いることをここでこわりたい。

(5) 根拠のない社会的隔離を見直し、伝染性患者に限り隔離するという議論は、一九二三年の第三回国際癩会議（ストラスブルグ）においてすでになされていた。

用具や作品も保存されており、当時の療養所内の生活がうかがえる。それらの資料は、一九六九年、多磨全生園入所者自治会の図書室内へのハンセン病文庫設置以来、収集されてきたものも含まれる。

一九九三年六月に設立された高松宮記念ハンセン病資料館は、ハンセン病回復者である当事者自身が自らの歴史を後世に残し、同じ過ちを二度と起こさないように広く伝えるためとしてその歴史をスタートさせた。多磨全生園、長島愛生園など数カ所の園ではすでに入所者によって、後世に歴史を伝えるための資料収集活動が行われていたが、ほとんどの園ではまだそのような兆しがなかった。その中で、多磨全生園の入所者が中心となり、資料館設立のための資料収集活動を行った。そして、各園から多くの資料を収集することができ、展示室が完成したのであった。<sup>(6)</sup> 資料館設立運動の成果は、単に展示室を完成させるということだけでなく、各園の入所者自身が、自分たちが持っている資料に価値を見出すきっかけとなったことだといえる。<sup>(7)</sup>

この資料館に収蔵されている山本暁雨作品九点の内八点は、資料館の前身である多磨全生園自治会図書室へ一九八〇年代に山本の妻、みつによって寄贈されたものである。山本の作品もまた前述した通り、入所者によって大切に守られてきたものの一つである。

療養所における文化活動は、すでに当館の前身である高松宮記念ハンセン病資料館の展示室内でも「生きがいを創る」というテーマで展示されていた。苦しい状況があったからこそ、その中を生き抜く意味を自ら

見出すことが必要であったのだ。作品や文化活動はその結果である。国立ハンセン病資料館として二〇〇七年四月のリニューアルオープン後も「生きがいづくり」というテーマで引き継がれ、二〇〇七年秋季企画展では「こころのつくりー隔離の中での創作活動ー」を開催。その後も展示を中心に療養所における文化活動の意味を問うてきた。

また、各園の機関誌や毎年開催される文化祭などの発表の場で、文芸作品や絵画・写真・盆栽など多種多様な作品の存在は一部には知られていた。近年、美術館においても入所者の作品展を行うところが出てきている。<sup>(8)</sup> 中でも「ハンセン病文学」という名称が付くほど日本以外ではほとんど見ることでできない文芸作品群は高く評価されてきた。<sup>(9)</sup> しかし、書の作品についてはハンセン病療養所内における患者・回復者の趣味やリハビリテーションの一環として見られていたこと、またこうした作品が一般社会に広く公開される機会がほとんど無いことなどから、その芸術性において正面から評価された経緯は乏しいのが実状であったといわざるをえない。

多くのハンセン病患者と違わず、山本の人物像や書作品の制作過程について追うことは、残された資料がごくわずかなため、明確に把握することはできない。しかし、山本は人間らしく生きるためのあらゆる選択肢を奪われた療養所内で、俳句や歌舞伎、そして晩年に至るまで書活動を行うなど、一貫して文化活動を行い続けた。

以上の点を踏まえ、本稿では、山本が行った文化活動の意味を書作品

(6) 稲葉上道「高松宮記念ハンセン病資料館の大切さ」『ふれあい福祉だより』第三号、二〇〇五年五月二十日、十二頁。資料館設立の経緯については、稲葉上道「ハンセン病の記憶を残す取り組みーハンセン病文庫からハンセン病資料館へ」『多磨のあゆみ』二〇〇五年に詳しい。

(7) 資料収集のために全国をまわった一人である大竹章は、収集する過程で提供を求めた時の各園の対応を次のように述べている。「……こういうふうにとにかくいいたきたいと提供を求め、調査から収集のほうへ話を移していくと、価値があるんだっただけ提供してしまうのは惜しい、という気持ちがあったけども沸いてくるみたいなんです。実際、喉から手が出るほど欲しいものでも、提供していただけなかった物もかなりあります。」「座談会資料館オープンまで」における大竹章の発言『多磨』八三二号、二二頁

(8) 熊本市現代美術館では定期的に同県の菊池恵楓園入所者の絵画展を行う他二〇〇七年には、LATITUDE 人間の家 真に歓喜に値するもの」展において日本国内と韓国、台湾を合わせた入所者の作品を大規模に展示した。また、国際芸術センター青森においても同県の松丘保養園入所者の作品を所蔵し、作品展を開催した。

(9) ハンセン病患者・回復者の文芸作品の発表の場としては、各園の自治会誌の他、『藤楓文芸』藤楓協会編（一九六八年）二〇〇三年、以後『ふれあい文芸』等があった。また、皓星社より『ハンセン病文学全集』が刊行されている。

を中心に考察し、その人物像に迫りたい。そのため、第一章では、山本の俳句・歌舞伎活動への取り組み方、姿勢を考察する。続く第二章では資料館所蔵の書作品を主に筆の用法から分析し、山本の持つ芸術観を明らかにする。

## 一・歌舞伎、俳句への取り組みから見る山本暁雨像

山本暁雨は書活動の他にも様々な文化活動に取り組んでいた。特に歌舞伎や俳句は入所直後から長年に渡り熱心に打ち込んできたものであった。本章では、山本の歌舞伎、俳句への取り組みから人物像や、それらの活動に何を求めていたのかという点について考察する。

## (一) 全生座歌舞伎と山本暁雨

多磨全生園の前身である全生病院には、かつて患者だけで行われた歌舞伎が存在していた。娯楽がほとんどない療養所内で患者達に許されたわずかな楽しみの一つであった。山本はその全生座で座長を務めるほどに誰よりも打ち込み、その中心を担っていた。

全生病院では、開園して三ヶ月も経たない十二月二十日にすでに芝居を行っていた。その後、「収容患者は、無教育なるをもつて風俗善良なりと言うべからず、常に矯正に努めつつあり」と、病院側は入所者の「矯正」に役立つとみて、一九一〇年、八十坪もの作業場兼娯楽室を建て、それを全生座と命名した。<sup>(10)</sup>

また、患者による歌舞伎公演は近隣の住人たちに農産物品評会への出品を求め、そのお礼として全生座の招待券を配るなど、療養所に対して

理解を得るためにも利用された。<sup>(11)</sup> 当時、療養所内だけではなく娯楽が乏しかったこと、そして無料で見られるということで患者歌舞伎は人気を博した。

衣装や小道具などは新聞紙や竹、布などの手近な材料で作らあげた。演目は義経千本桜、鎌倉三代記、忠臣蔵など四四種もの演目を上演していた。役者にもそれぞれ持ち役があり、荒事、立役、女形などに別れていた。<sup>(12)</sup>

このように療養所内ではあっても一般社会と変わらない歌舞伎の演目を行っていた。一九四九年七月二九日夜に全生会事務所で開かれた「全生園草創期を回顧して」という座談会において山本は、歌舞伎を始めた年が大正四年であると答えている。<sup>(13)</sup>

それでは、山本は歌舞伎をどのような思いで取り組んでいたのだろうか。一九二九年には『山桜』の中で、患者歌舞伎について次のように語っている。

たしか大正五年頃と記憶しますが、ある高貴なとく志家の御骨折りで、東京の新富座から小道具数十点を頂戴し、そこで従来用いていた新聞紙製の冠や、絵帽子または竹の端に銀紙を貼った大小とか、そうしたあやしげな手製道具一切を廃する事が出来たのでした。<sup>(14)</sup>

ここから、道具一つについても「あやしげな手製道具」ではなく、一般社会で通用する新富座同様の仕様のものを使用したいと考えていたことがわかる。

(10) 『俱会一処』多磨全生園患者自治会編、一光社、一九七九年八月三日、一〇三頁  
『桂鈴人』『望郷の丘』多磨盲人会、一九七九年五月三日、一三九頁  
『俱会一処』多磨全生園患者自治会編、一光社、一九七九年八月三日、一〇四頁

(13) 「座談会 全生園草創期を回顧して」『山桜』三十巻九号、一九四九年十一月 一九四九年七月二九日に開催。『山桜』二十頁～三二頁 開所当時から入所者である中村太邑、長谷川タケを始め、在園二八年から四十年までの八名が語り手として参加し、全生会長の天津哲緒と司会に文化部長の桂麗人、速記係として光岡良二が参加した。

(14) 山本暁雨「全生座の芝居」『山桜』十一巻九号、一九二九年九月、三九頁

また、次の文章からも山本の歌舞伎に対する考え方が見られる。

・・・我が全生座の観客もシバヤ（ママ）を見ると云う時代は遠い過去となつて、見物或は観劇と云う時代に移っていると思う。そして観客は既に進歩して、鋭い観劇眼を光らしている今日、吾々役者は依然として、シバヤ（ママ）を演っているのではあるまいか？否芝居といわれ劇と呼ばれて恥ない芸術境の開拓に腐心しているのである。

此全生座の芝居を真の舞台芸術として保存してゆくには、役者の自覚と反省の必要は勿論、良き二三の劇評家をほしいと思う。<sup>(15)</sup>

この「劇評家を求む」という文章に見られるように山本は三五才の頃にはすでに療養所内の患者だけで行われた歌舞伎において中心を担い、たとえ療養所内での活動であつたとしても、「真の舞台芸術」として完成させようとしていた。また、患者であつても役者としての自覚を促し、自己研鑽の必要を訴えた。

それは、小道具一つに対しても強いこだわりを見せ、患者歌舞伎を単なる余暇と考えずにそのレベルを向上させようと厳しい意識で取り組んでいたことが見える。同様に歌舞伎のレベルの向上ということについては、続く次の言葉からもうかがえる。

・・・折角将来伸びて行くべき素質を備えた役者があつても、見物の方々に只訳もなく『上出来々々々』を八方からあびせかけられるといふそれに、気をよくして胸を反らして、自ら一簾の舞台芸術家になりすまして仕舞う、そうした例が今日まで少なくない。甘い言

葉は決して芸を伸ばす葉にはならぬ。良葉は口に苦しで劇評家の苦い言葉ほど役者をして、反省させ研究熱をもあおるのはあるまいと思う。・・・<sup>(16)</sup>

以上のように、役者にとって厳しい言葉ほど重要であるとの発言は、より良い演技を行うため、自らをも厳しく律し、たゆまない努力を続けている様子が伺えるのである。

また山本は、外部から移動公演で来園した山本安英が率いる新築地劇団の公演についても次のように文章をよせている。

・・・私は茲に劇評めいたものを書く目的ではないし、又、書く程の鑑賞眼もないから、そうした方面には筆を触れるよしもないが、唯一言、此種の演劇は、大衆的な人斬り狂言や、華やかな歌舞伎物などと違って、鳴り物や音楽の援助がなく、殆ど感じ一方でゆく、しわぶき一つしても其場の雰囲気壊してしまうというような、ほんのりとした味を持つむずかしい芝居である。<sup>(17)</sup>

このように山本は、「私は茲に劇評めいたものを書く目的ではないし、又、書く程の鑑賞眼もないから、そうした方面には筆を触れるよしもない」と断っているが、その後には続く評論では、この演劇の特殊性を役者の演技のみに終始して述べるのではなく、音楽など演出面にも触れながら、総合芸術としての評価を行っている。そして、山本自身が謙遜しているのとは異なり、実際には高い鑑賞眼を持っていたと考えられるのである。

果たして山本はどこでこのような鑑賞眼を持つことになったのだろうか。

(15) 山本晩雨「劇評家を求む」『山桜』十五卷三号、一九三三年三月、十六頁

(16) 山本晩雨「劇評家を求む」『山桜』十五卷三号、一九三三年三月、十七頁

(17) 山本晩雨「新築地劇団の印象」『山桜』二十二卷二号、一九四〇年二月、八頁



この点について、幼少時に山本の世話になった苅雄二氏は、幼い時に直接山本になぜ歌舞伎についてそんなに詳しいのかということをつたねている。それに対し山本は、外に見に行ったことがあるからだと言ったという。<sup>(18)</sup> 当然ながら、山本が入所した当時は「癪予防ニ関スル件」において隔離政策がとられていたため、外出は「逃走」という形で実現させるしかなかった。苅氏が全生園に入所する前に「外に見に行った」ということなので、それ以前に山本は「逃走」したことになる。

その点について山本は、前述した一九四九年に行われた「全生園草創期を回顧して」という座談会において全生園草創期について発言している。<sup>(19)</sup> 収容された場面についての話の中で、患者専用の車両に乗せられ、東村山駅で降りた後に待合所で待たされた話が出ると山本は、「逃走してつかまって二度目に収容される時は駅を下りて其の待合所で叩いたものだ。」<sup>(20)</sup> という発言をしている。ここから山本は入所後、一度逃走したことがわかる。<sup>(21)</sup>

山本が「逃走」したことについて、大竹章氏は自著『無菌地帯』で、全生病院の『見張り所勤務日誌』に山本が記載されていることを指摘している。<sup>(22)</sup> 『見張り所勤務日誌』や『逃走者名簿』は施設側によって作成されたものである。一九一六年、退所規程がないため、「逃走」が耐えなかった患者達を押し込めるために各園の所長には患者を処罰できる権利である懲戒検束権が与えられた。さらに『逃走患者名簿』をつくり、施設側では「逃走患者」をリストアップし、各園で交換していた。<sup>(23)</sup>

入所者の中には高齢の親を残して入所した者、まだ幼い子どもをおいて入所せざるをえなかった若い母親など、「逃走」する理由の無い者の方が少なかった。<sup>(24)</sup> 十六才という夢のある人生を歩み始めた矢先に収容されることになった山本もまた、例外ではなかった。

園の規則を犯してまで、園外に出てプロの歌舞伎芝居を見たいというとは、一般社会の中で活躍することはできなくとも、一流レベルに近付きたいと思う気持ちの強さが想像される。同時に、本物の美を追求しようとする山本の一途な姿勢を見ることができる。

自身の無限の可能性を全てあきらめなければならなかった山本が、患者歌舞伎という、それでも生きるための生きがいを見つけた。この生きがいを見つけることこそが療養所で生き抜くために必要なものであったに違いない。

## (二) 俳句と山本暁雨

次に山本暁雨の俳句への取り組みを通して人物像について見ていきたい。療養所ではすでに大正時代から俳句活動を始めとする文芸活動が盛んであった。それはたとえ不自由な体であっても取り組めたため、多くの人を取り込んだ。さらに行事文芸、追悼文芸という形でしばしば俳句や短歌の募集があり、それらの優秀者にはハガキや石けんなどの賞品を出していたため、ますます多くの人が熱心に文芸活動に取り組むようになっていった。<sup>(25)</sup>

(18) 苅雄二氏は現在栗生楽泉園に入所している。幼少時に山本と交流があった。苅氏の話は二〇〇八年五月二二日に筆者が聞き取りした。

(19) 前掲「座談会 全生園草創期を回顧して」二十頁～三十一頁

(20) 前掲「座談会 全生園草創期を回顧して」二二頁

(21) また、後半の話の中で、聞き手の桂が宇田川に逃走者などについての懲罰を聞くと、巡査が患者を叩いたと発言していることから、山本もまた「逃走」という「罪状」で叩かれたことが伺える。(前掲「座談会 全生園草創期を回顧して」二九頁)

(22) 大竹章『無菌地帯』草土文化、一九九六年、三七四頁

(23) 高松宮記念ハンセン病資料館『高松宮記念ハンセン病資料館十周年記念誌』二〇〇四年十月、一〇二頁

(24) 多磨全生園入所者であった宇田川涙光は次のように証言している。「・・・親、兄弟、子供が危篤とか、亡くなったとか言う場合でも、帰省の許可と言うものがなかったから、そのため止むなく逃走という手段に訴えた、と言う人も相当ありましたよ。」(多磨盲人会『望郷の丘』) また、光明園では一九三九年に完成した監禁室に入れられた者として親の死目に会いたく帰省を願ったものの、どうしても許されず、遂に瀕溝を泳いで渡り逃走し、やがて園に立ち帰ってきた者がいたとある。(邑久光明園入園者自治会『風と海のなか』一九八九年、一六七頁)

(25) 『俱会一処』多磨全生園患者自治会編、一光社、一九七九年八月三十一日、一〇九頁

当時、『ホトトギス』、『山茶花』、『アヲミ』、『草』などの俳誌に投稿する者もいた。療養所内では一九二七年初秋に「芽生会」というグループが結成され、会員一五〇人に及んだ。一九二八年一月には俳誌『芽生』が創刊された。『芽生』は俳句の同人誌ではあったが、同時に入所者の熊倉双葉が述べているように「懐かしい故郷を余儀なく離れ、隔世の地に、ひそかに余生を送る病者の止むに止まれぬ心の叫びを、ろくして行く」<sup>(26)</sup>という重要な意味を持っていた。

主な同人には当時の園内の有力患者が名を連ねている。それほど当時、俳句の上級者は園内において一目おかれる存在であった。その中で山本もまた同人であり、俳句の実力者として園内で高く評価されていた。それは芽生会同人の熊倉双葉も山本の實力について、山本の「茶にたちて長き煙草や菊根分」という句を「作者の俳句的技巧の姿を彷彿とさせる句」であると批評しているところからもうかがえる。<sup>(27)</sup>

また『芽生』創刊の初期において選者としても活躍した。<sup>(28)</sup>『芽生』百号記念号において、入所者であり、園内の實力者であった平松百合男が創刊以前の療養所内の俳句界について想起している。それを見ると、「双葉系とか、暁雨系とかいったような工合（ママ）の閥があったものが、かすか乍らもあった風に記憶する」<sup>(29)</sup>とあり、当時、療養所で熊倉双葉と同様山本も俳句の實力者であったことがわかる。

園内の機関誌である『山桜』第九卷十二号に載せられた一九二七年十一月の俳句成績番付では山本は唯一、九点を獲得した大関として掲載

されている。

以上のように山本は俳句の實力者としてその名を馳せた。一九三五年十一月三日に高浜虚子が来園した時にも代表で挨拶を行っている。<sup>(30)</sup>一九四四年には「山桜」賞を俳句部門で受賞している。<sup>(31)</sup>これは川端康成を始めとする篤志家からの基金によって一九四二年に設立された『山桜』内で一年を通し「最も精進の認められる者」に贈られる賞である。<sup>(32)</sup>また、同年九月には、常会の会長に就任しており、園内の人望が篤かったといえる。<sup>(33)</sup>

しかし、決して自ら前へ出て行くタイプではなかったという。多磨全生園入所者であり、亡くなった夫が山本と深い親交を結んでいた西谷和枝氏は山本夫妻を物静かな人達であったと回想する。山本は部屋で猫を飼っていたというが、西谷氏自身が一度山本の部屋で大声をあげて話した際、飼猫にひっかかれた。それを見て山本は「うるさいからだ。静かにしなさい。」と言ったという。<sup>(34)</sup>このエピソードからも山本は常に穏やかで物静かな人柄であったと伺える。

同様に苺雄二氏も一九四三年頃、療養所には会長格の人が三人ほどいたが、その中で山本は他の二人が積極的に活動していたのと違い、非常に静かで落ち着いていたという。<sup>(35)</sup>これらの証言から山本は非常に思慮深く、物静かな人柄であったことがわかる。

それでは山本の俳句に対する思いはいかなるものであったのだろうか。そのことについて高浜虚子が来園したことについて述べた次の文章

(26) 芽生会『芽生』二巻五号、一九二九年六月十五日発行、二十頁  
(27) 芽生会『芽生』七巻九号、一九三四年九月一日発行、十二頁  
(28) 芽生会『芽生』二巻四号、一九二九年五月十五日発行、第二巻十号（一九二九年十二月十五日）に至るまで継続して行った。  
(29) 平松百合男「案内の灯火」芽生会『芽生』第十巻四号、一九三七年四月一日発行  
(30) 芽生会『芽生』八巻十二号、一九三五年十二月一日発行、三頁  
(31) 山本の挨拶内容についての記録は無いが、高浜虚子と来園した池内たけしは山本の挨拶を聞いて「胸が迫ってええませんでした」と感想を述べている。

(32) 『山桜』二六巻二号、一九四四年二月、八頁  
(33) 『山桜賞』設定に就いて『山桜』二四巻一号、一九四二年一月、二四頁  
(34) 多磨全生園患者自治会『俱会一処』、一九七九年八月三十一日、年表五二頁  
(35) 西谷和枝氏からの聞き取りによる。（二〇〇八年四月二八日）  
(36) 苺雄二氏からの聞き取りによる。（二〇〇八年五月二日）

から見る事ができる。

月々ホトトギスに投句することを許されて、一般作者と何等分け隔てなく、懇切丁寧なる御指導を給わっておるだけでも、私共にとつて過分の事と、芸術の有難さを痛感致しおる次第である。<sup>(36)</sup>

このように常日頃から療養所内にとどまらず、一般の社会の中で自らの力を試し、伸ばしたいという思いが伝わる。そして次のように高浜虚子が来園したことに對し、喜びを素直に表している。

・・・私共の如き隔離療養を受けている者に至っては、レコードに依るか或は又マイクを通して先生の御声を拝聴する外道はないのである。況して先生の臨まる句会などに出る、というような事は夢以外には許されぬ儚い望みであつた。<sup>(37)</sup>

山本にとって「夢以外には許されぬ儚い望みであつた」高浜虚子の来園は叶えられ、「何たる幸福ぞ」と、普段は物静かな山本を非常に感激させている。療養所内で文芸活動を行うことは可能であつた。しかし、あくまで療養所内で行うことに限られており、一般社会に出て研鑽を積むことは欲しても許されなかつた。それゆえ、高浜虚子の来園はことさらに山本を始めとする人所者に大きな励ましとなつただろう。

山本のこうした欲求は「初夢」<sup>(38)</sup>と題された文章にも表れる。これは山本が療養所の外に出て、心を浮かせながら歌舞伎座に向かい、そこ

で見た演目について臨場感溢れる筆致で描いた労作である。結末は夢であつたというものであるが、歌舞伎を見終わり、療養所に戻る場面を描いている中で「彼の掟厳しい門を乗り越えて無断外出の罪を犯した事」に對し、「心を暗くする」と描いた。そして夢だと気付いた時、「寮舎の薄暗い灯の下に白い布団に包まっている」自分に気付いたのである。次ページに載せられた「年頭所感」<sup>(39)</sup>の中でも「芸術修行の旅路ははるけく遠い・・・。」とその心境を述べている。

あらゆる選択肢を奪われ、社会との繋がりもほとんど断たれてしまつた中でもなお燃え続ける自己研鑽への強い欲求は、特筆すべきである。

ただし、『ホトトギス』への投稿は経済状況にも左右された。それは一九五五年に『山桜』の後身である『多磨』の中で桂麗人が、「戦後十年をかえりみて」と題し、発表の場の減少の背景として指摘している。

戦争の激化に伴い、機関誌『山桜』も一九四四年八月号をもって休刊に追い込まれた。桂麗人は療養所内で俳句を発表する場が減ることに対し「非常な痛手」であるとし、「われわれ療養人の俳句を一般人に発表できるのはあと鳴野（俳誌）だけである。」と嘆いている。続けて俳誌『ホトトギス』に投句し、一般に発表している者はわずか二三名にすぎず、その理由について「ホトトギスは自由投句でなく俳誌を購読せねば御指導いただけないのは、療養者の乏しい財政では投句を続けるのが困難であるため」<sup>(40)</sup>と述べている。

当時の療養所における経済状況の貧しさは、すでに指摘されるころではあるが、<sup>(41)</sup>その中でもわずかな愉しみを持ち、作句に多くの人が励んでいたことがわかる。また、指導者を真に求めていることから、療養

(36) 山本晩雨「榮えの日に逢ひて」『芽生』芽生会、八巻十二号、一九三五年十二月一日発行、九頁  
山本晩雨「榮えの日に逢ひて」『芽生』芽生会、八巻十二号、一九三五年十二月一日発行、九頁  
山本晩雨「初夢」『芽生』芽生会、一九三七年一月一日、六頁  
「年頭所感」『芽生』芽生会、一九三七年一月一日、七頁

(41) 桂麗人「戦後十年をかえりみて」『多磨』三六巻九号、一九五五年九月、六八頁  
一九四八年から国立ハンセン病療養所の全人所者に対し、「療養慰安金」として月額一五〇円が支給されるようになったが、徐々に支給金額が上がった後も、支出が収入を上回る状況は続き、日用品費などが足りず、「最低限度の文化的な生活」を営む余裕はなかつた。（『全患協運動史』一光社、一九七七年、一一二頁）

所内でのみとどまるのではなく、一般社会のレベルにも劣らない満足に行く作品を作ろうと努力していたことが伺えるのである。

山本は戦後においてもそれまで選者であった齊藤俳小星に代わり、選者となる時もあった。<sup>(42)</sup> 山本は、戦後においてもそれまでと変わらず、俳句の実力の高さに一目置かれていたのである。

そしてその実力の高さはどんな状況におかれても努力を続ける姿勢に裏付けされたものであった。

## 二、山本暁雨の作品と制作について

現在、資料館には山本暁雨による書道作品が九点ある。これらの作品の収蔵経緯は、「鬼手仏心」以外は多磨全生園自治会図書室へ一九八〇年代に山本の妻、みつによって寄贈されたものである。全て条幅作品で、二点以外は仮表具の状態であった。これらの作品は園内での文化祭などで展示されていたと思われる。

## (一) 作品制作の時期

山本はいっ頃から、書の作品制作を行っていたのだろうか。山本は歌舞伎、俳句を熱心に行っていたことは前述したが、絵も得意とし、歌舞伎の舞台背景画<sup>(43)</sup>や俳句誌『芽生』の表紙絵を描いていた。<sup>(44)</sup> さらに数多

(42) 桂麗人「戦後十年をかえりみて」『多磨』三六巻九号、一九五五年九月、六九頁

「……二十二年、俳小星先生は御子息の戦死の痛手があるいは御多忙のためか「山桜」の選をお休みになつた。かわつて山本暁雨さんに二月号よりお願いをした。」

(43) 大竹章氏からの聞き取りによると、山本暁雨は青年期に花札を自分でつくったり、歌舞伎の舞台背景を描くこともしていたという。(二〇〇八年六月五日)

(44) また、『望郷の丘』(多磨盲人会、一九七九年五月三日)一〇二頁に元全生病院院長であった光田健輔が古くからの入所者に宛てた手紙が掲載されており、その中に山本に対して宛てた文章がある。「山本暁雨君、君は、全生座の重鎮であつて、また、俳句の宗匠として儕輩から推重させられた。私は、お父さんと君を少年のころから知っているが、絵もうまく書く」と、山本は絵が得意であることが記されている。

『芽生』百号記念として開催された編集部座談会において、中本梯梧と丘多藻都による次のような発言がある。中本梯梧「活版になつて初めての表紙に尼さんの落ち葉掃きの絵がありますが、暁雨さんが画いたのだけれどとてもうまいんだ」丘多藻都「暁雨さんの絵心得は相当のものだね。」

くある歌舞伎写真から山本が描いた背景画を特定することはできないが、その中には書もあり、この時期から山本が筆を握っていたと推測される。

しかし、書の作品制作を中心に行うことになったのは、それよりも後の時代であると推測される。それは、歌舞伎の練習を行うにあたり、座長である山本と共に二、三人の座員が園内の作業を休まなければならなかったとの証言があり、<sup>(45)</sup> それだけ歌舞伎の練習が忙しかったことがわかるからである。

それでは書の作品制作を中心に行うようになったのはいつ頃からであったのだろうか。

山本は全生病院に入所後、十九才の時に一度園外へ「逃走」<sup>(46)</sup>している。その後、再び入所し、園内の俳句会である「芽生会」や全生座歌舞伎で活躍していた。そして一九三八年七月、三九才の時、再び「退院処置」として園外に出た。これはモルヒネ中毒のため、草津にある栗生楽泉園へ一年いたことが証言などで明らかになっている。<sup>(47)</sup> モルヒネを使用する患者は当時、後を絶たなかったとあるが、その理由としては、ハンセン病によつて現れた神経痛の痛みを紛らわすためであったことがあげられる。「奥歯ががたがたにゆるむほど噛みしめて耐え、鉈で痛む手足を切り落としたくなるくらいの苦痛」が「わずかなモルヒネで痛みは消え、鼻歌のひとつも出てこようという効き目があった」<sup>(48)</sup> という。山

(45) 聞き書き「全生座の役者たち」西敏郎、船城稔美、永井とし子『多磨』一九九九年十月号、八二頁

(46) ハンセン病療養所では入所者の不満に対し、療養所の質的向上を図るのではなく、懲戒検束権を療養所所長に与える(一九一六年)ことによつて、患者取締りを行った。(全国ハンセン氏病患者協議会編『全患協運動史』一光社、一九七七年、十六頁)

(47) 羽雄二氏からの聞き取りによる。(二〇〇八年五月二日)

(48) 大竹章『無菌地帯』草土文化、一九九六年、三七四頁には、山本は「モルヒネ中毒と入手ルートを自ら断つため、栗生楽泉園へ逃避したり、全生園きつての有名な人になつていく」とある。

(49) 『俱会一処』多磨全生園患者自治会編、一光社、一九七九年八月三十一日、一一三頁

本も神経痛に苦しんだ。それは彼の病型は末梢神経炎を併発することが多いI型（類結核型）であったからである。モルヒネ中毒者は当時、歌舞伎を行っていた患者の中に多くいた。<sup>(49)</sup>それは、連日、深夜に及ぶ練習を重ね、神経痛に悩む者が多かったからだと考えられる。山本も歌舞伎座座長として、その中でモルヒネを使う頻度が高かったと予想されるのである。

山本がいつ療養所に戻ってきたのかという記録はないが、一九四〇年二月号の『山桜』に「新築地劇団の印象」という文章を山本は寄せているので、遅くとも一九三九年末頃には全生病院に戻ってきたのではないかと推測される。<sup>(50)</sup>

また、苒雄二氏の証言では、苒氏が入所した一九四三年以前から書の内容制作を行っていたことを聞いているため、山本が書の作品を園内で本格的に行うようになったのは、栗生楽泉園から戻った一九三九年頃からはではないかと予想できる。

## (二) 身体障がいと作品制作

次に山本の身体面での状況についてふれておきたい。

前述した苒氏は、入所して間もなく、山本夫妻の元に頻繁に訪れるようになり、山本の作品制作の手伝いも行っていた。山本はいつも机に半切の紙を広げ、速筆で書いていた（写真一）。手が不自由な山本は、いつもタイピング良く紙を引いてもらうのであった。また、墨を磨ることも苒氏や妻のみつに任せ、その墨色にもこだわっていた。<sup>(51)</sup>

書の内容制作を写したこの写真は、山本の揮毫の様子を視覚的によく示している。そしてこれはカルテに載っている以外に現存する唯一のものである。

写真の撮影時期は一九五五年頃であり、苒氏が山本の手伝いをしていた一九四三年頃のちょうど十年後である。この頃には山本の視力はすでにゼロに近かった。

この写真を撮った資料館館長である成田稔氏は、一九五五年頃、謝礼ということで多磨全生園に医師として勤務していた時に「鬼手仏心」という作品を直接本人から寄贈されている。<sup>(52)</sup>

その後、成田氏は山本に作品制作の様子を写真に撮らせてほしいと依頼した。山本は当初その依頼を拒んだというが、氏は山本から信頼を得ていたこともあり、撮影することができたのであった。<sup>(53)</sup>

ハンセン病は慢性の感染症であり、末梢神経がおかされるため、ほとんどの患者に知覚麻痺が起きた。山本が生きた時代には、視器のらい腫性病変によって盲人になる人も少なくなかった。

また、運動障がいもおこし、筋肉の動きが弱くなる、なくなることがあった。そのため、手の指が曲がって伸ばせない（わし手変形）、足のつま先があげられない（下垂足）、目をしっかり閉じられず（鬼眼）口がすぼめられない（口唇麻痺）、手が手首のところであつたようになる（下垂手）ことがあった。<sup>(54)</sup>

山本の作品制作についてもハンセン病による運動障がいをふまえて考えなければならない。

(49) 前掲書『俱会一処』、一一三頁

(50) 苒雄二氏からの聞き取りによる。(二〇〇八年五月二日)

(51) 苒雄二氏からの聞き取りによる。(二〇〇八年五月二日)

(52) 成田稔「ハンセン病資料館のあり方を考える（続）」『多磨』九九一号、二〇〇四年八月、十五頁

成田は寄贈をされたことについて次のように述べている。「実を言うとこの横額は私がもらったもので、一寸したかわりの謝礼ということだったが、鬼手仏心の（外科医による手術はいかにもむごく見えるが、病をいやそうという仏のような心で行っている）意とは関係がない。」

成田稔「ハンセン病資料館のあり方を考える（続）」『多磨』二〇〇四年八月、十五頁

(53) 『介護基礎講座』「介護員の教育」に関する共同研究班、二二頁、一九八五年三月三日  
現在は、早期発見早期治療により、後遺症を残さずに治すことができる。

山本自身も笹氏の証言によると、一九四三年頃、指はあったが、握った形をしており、足も片足が下垂していたという。<sup>(55)</sup>その姿はまさに一九五五年頃に成田氏によって撮影された写真の姿に重なる。

筆を掌屈する右手指に挟み、下垂する右手を、同じく指が屈曲して握りこぶしのような左手で筆尖が紙面と垂直になるように支えている。そしてその筆鋒にはちょうど三分の二ほどの墨が含まれており、筆尖の先は鋭くまっすぐに整えられている。写真にある揮毫する山本の身体機能について成田氏は、医師という立場から次のように述べている。

・・・写真の中の白髪の老人の視力は、一級障害で大書した文字がようやく見えるか見えないかの程度であり、両垂手で両前腕筋群の筋力も0と言ってよかった。身体障害者障害程度等級表に従えば、両上肢は機能の著しい障害として二級に相当する。筆の軸を、両手掌根部で包み込むようにして持ち、両手関節とその末梢の関節覚は脱失しているから、運筆には肘関節や肩関節の関節覚を動員するのだから、視力が盲に近いことを思うとまさに〈心眼〉で書くと言ってよい。<sup>(56)</sup>

以上の証言によると、氏が山本と関わりをもったのは、医師として多磨全生園に赴任した直後である一九五五年頃であった。この頃にはすでに視力がほとんどなく、両手だけではなく、その手首の感覚もゼロに近かったと考えられる。五四才の時に書かれた俳句作品「書初やのこる視力の微かにも」<sup>(57)</sup>からも、山本の身体状態が伺える。

山本の詳細な症状については、成田氏によると末梢神経障がいが主

で、両側尺骨正中併合低位麻痺と両側橈骨神経麻痺があり、両手は垂手の状態であった。さらに目は顔面神経麻痺による兔眼があり、その後白内障を合併したため、ほとんど盲に近かったという。

この頃書かれた「鬼手仏心」は、驚くことに以上のような身体能力の状態の下で二十数枚を一気に書き上げ、その内の満足のいった作品一点を指示し、成田氏へ渡したものであったのだ。

それでは、多磨全生園内の書活動はどのように行われていたのだろうか。戦後、他の文化団体と同様に書道会もつくられた。多磨全生園の入所者であり、書に長けていた高橋溪石は、入所者による書道活動の様子を次のように語る。

私も療養人は書道の如く、ひたむきな努力と技術を要するものには長期のプランと精魂を傾注することは所詮不可能かも知れない。また用筆についてもある者は合掌して書き、ある者は曲がった指で握り、又はゴム様のもので筆をおさえて書くという、奇妙な用筆ではあるが、書道が用筆において決定されるものでなく、例えば用筆においてハンディキャップがあっても一途に努力を払うことが、高慢なる書道的精神を養い、堂々と社会（療養所内と区別している）の健康な方々と競書ができ、一日一日を意義あらしめ、一時的とも無我の境でいそしむことができるのは趣味を持つ者の生甲斐であり喜びであろう。<sup>(58)</sup>

書道会の会員は当初二五名であったが、その後人数が増え、一般社会の競書雑誌に投稿するなど、自己研鑽をはかろうとした者がいた一方、書道の基礎や用筆が拙いため、入会当初の成績は思わしくなく、

(56)(55)

笹雄二氏からの聞き取りによる。(二〇〇八年五月二日)  
成田稔「ハンセン病資料館のあり方を考える(続)」『多磨』八五巻八号、二〇〇四年八月、十五頁

(58)(57)

『多磨』三五巻三号、一九五四年三月  
高橋溪石「全生園の書道フロスベクト」『多磨』三六巻九号、一九五五年九月、四八～四九頁

肉体的、精神的負担から書道をやめる人も少なくなかったという。<sup>(59)</sup>  
筆の用法は主に執筆法・腕法・用筆法の三つに大別されるが、その中で腕法は腕ではなく、手首の位置とその動きを説いたものである。

これまで見てきたように山本は両手だけではなく、その手首の感覚もゼロに近い中で筆を掌屈する右手指に挟み、下垂する右手を左手で筆尖が紙面と垂直になるように支え、筆尖が紙面と垂直になるように書いている。この腕法は、健常者を中心としたものとは異なる。しかし、懸腕法（手首も肘も空中に浮かして書く方法）の利点である、持つ筆の可動範囲を広くとることができることと重なるのである。

ここから山本は、自分の身体能力の中で可能な限り、基本の用法に忠実であろうとし、創意工夫を重ねる中で作品制作を行っていたことがわかる。

高橋が記述しているように山本もまた「合掌して」書いている「奇妙な用筆」である者の一人であろう。しかし、山本が「一途に努力を払い、一日一日を意義あるものとして生きようとした姿勢はここからもうかえる。

次に国立ハンセン病資料館の収蔵作品における書の特徴と作品制作に向かう姿勢について考察していきたい。

### (三) 国立ハンセン病資料館所蔵作品について

#### 一・孟浩然「春曉」<sup>(60)</sup>

春眠不覺曉 処々聞啼鳥

夜來風雨声 花落事多少

(59) 高橋溪石「全生園の書道プロスペクト」『多磨』三六巻九号、一九五五年九月、四八〜四九頁

療養所内の書道活動について次のような記述もある。「一九五一年、当時東村山中学校の校長であった泉海耀氏の援助により会員二十五名をもって書道会が発足した。それにより日本書道教育連盟に入会し、書道誌月刊『学書』を入手し、書道の技術錬成に斬進した」

孟浩然詩「春曉」を草書で書いた作品である。草書で書いているということもあり、一字目の「春」から最終字の「少」まで一定の流れに乗った爽やかな作品である。潤渇においても「春」、「曉」、「啼」、「来」、「雨」、「少」については特にたっぷりと墨をのせて潤筆で書かれているのに対し、「覺」、「処」、「々」、「聞」、「風」、「花」は筆に残った僅かな墨を使っただけで書かれ、その線が作品に奥行きを与えている。

さらに山本は文字の大小についても大胆に表現している。特に「曉」「啼」「声」についてはその前後の文字を小さくまとめる、渴筆を使うことによって強調され、結果的に作品全体が引き締まる効果が得られている。後半部分に書かれた「声」については最終画の起筆は筆尖のみで入っているが、収筆に向かうにつれ筆を開き、大胆に下方まで進めている。これは作品全体の見せ場として気持ちが高まっていることがうかがえる。また、最終字であるにも関わらず「少」が潤筆で書かれていることによって、それまでの一字一字の文字の様々な動きによる表現がまとまりを生み出し、完成度を高めた。

#### 二・李白「早発白帝城」

朝辞白帝彩云间 千里江陵一日還

两岸猿声啼不尽 轻舟已过萬重山

李白詩「早発白帝城」を隸書で書いた作品である。

朝早く、朝焼けの雲がたなびく白帝城を去り、千里先の江陵まで一日で行く。兩岸の猿の声が啼き終わらないうちに、小舟は幾重にも重なる山々を過ぎていったことを讀んだ詩である。

山本はこの詩を文字の大小を付けず、均一に書くことによって、隸書

(60) 図版番号に同じ。



一、孟浩然「春曉」



【釈文】春眠不覺曉 処々聞啼鳥

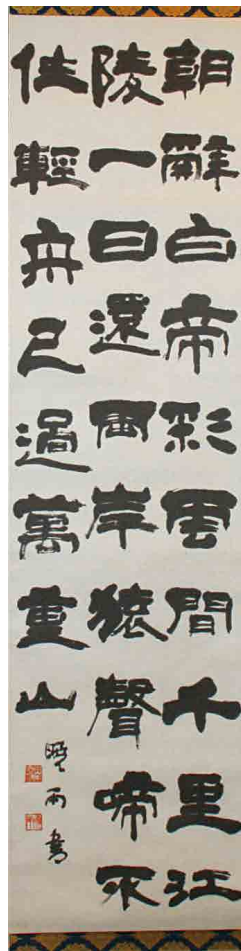
夜來風雨聲 花落事多少

和楽

山本熊一 曉雨



二、李白「早發白帝城」

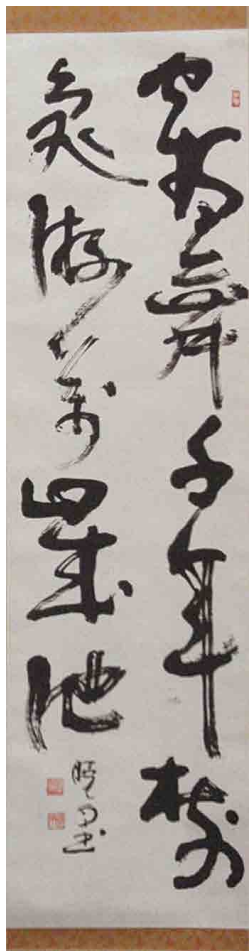


【釈文】朝辭白帝彩雲間 千里江陵一日還

兩岸猿聲啼不盡 輕舟已過萬重山



三、五言二句



【釈文】鶴舞千年樹 龜遊萬歲池



写真一



一九五五年頃

の重厚感をさらに表している。また、横画に比べ、縦画を筆尖のみで書くことにより、文字間の余白を効果的に表現し、全体的に重くなりすぎずにまとめた。一字一字の用筆を見ると、起筆を逆筆で入り、隸書であるが篆書を書く際に多く用いられる円筆で書かれている。そのため、隸書でありながらも丸みを帯びた穏やかな印象を与えている。

### 三・五言二句

鶴舞千年樹 亀遊万歳池

鶴は舞う千年の樹、亀は遊ぶ萬歳の池と詠った句である。

行書、草書で書かれた破体書作品である。山本が一字目の吉祥を示す動物「鶴」を大きく大胆に潤筆で表現していることから、作品全体で伝えたことがこの表現に込められていると考えられる。また起筆が逆筆のため、隸書が持つ重厚感をも感じさせる。「舞」、「万」は渴筆であっても存在感を放ち、作品全体に一定のリズムを刻む。三字目の「千」においては四字目の「年」の表現を際立たせるかのように小さく表し、抑揚をつけている。そしてその終画は「年」の一画目へと気持ちが続ぎ、二画目、三画目への筆の先割れを利用した破筆の表現となっていく。筆の先割れを直すことなく使うことによって、奥行きと立体感が表れていく。特に三画目については、大胆に伸ばすことにより、全体的に動きに富んだ表現となっているのである。破筆の表現は十字目の「池」にも表れている。起筆を逆筆で入り、そのまま筆の弾力を生かし、二画目、三画目へと破筆で進んでいる。それにより立体感が生み出され、紙にしっかりと打ち付けられた最終画によって作品全体がしまっている効果が見えられている。

### 四・釈靈一「題僧院」

無限青山行欲盡 白雲深處老僧多

七言律詩「題僧院」を書いている。作品で書かれている部分は後半の二句。終わりのない青山でもやがて尽きようとしている。白雲は深く老僧が多いという内容である。

山本はこの詩を行、草書で書いている。墨色は比較的薄く、六字目の「欲」までは変わらないことから一気に書き上げている様子がわかる。

墨色については、常に妻のみつに磨らせ、他人が磨るよりもその墨を好み、作品制作を行っていたことから強いこだわりを持っていたといえる。書く時もみつが筆に墨をつけ、一気に書き上げたという。<sup>(61)</sup>

また全体的に速筆で書かれ、勢いに乗っている。渴筆は「雲」に表れているだけであるが、墨色と文字の大小の変化によって、全体として重すぎず、余白が生きた仕上がりとなっている。特に三字目の「青」と六字目の「欲」が小さく、間に書かれた「山」、「行」が伸びやかに大胆に紙面を占めているため、余白が美しく生かされている。また文字の構成以外に、用筆においても「盡」や「白」、「多」に見られるような筆圧をかけずに筆尖のみを用いた軽やかな動きが作品全体を明るくしている。

### 五―一・李白詩「望天門山」

天門中斷楚江開 碧水東流至北迴

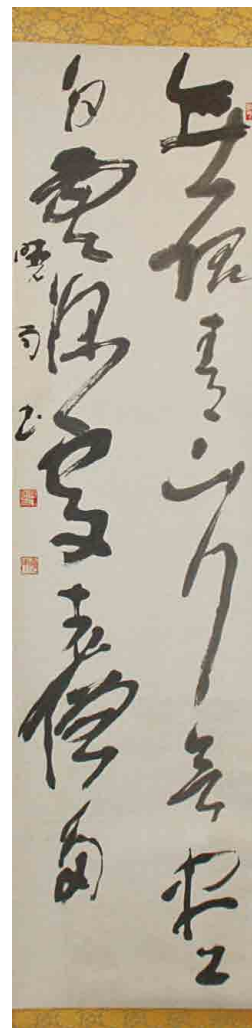
### 五―二・李白詩「望天門山」

兩岸青山相對出 孤帆一片日邊來

(61) 西谷和枝氏からの聞き取り(二〇〇八年四月二八日)

「朝、昼二回、奥さんであるみつさんが墨を硯いっぱいにつけていた。墨汁は使わなく、西谷さんの夫がすったものよりも、奥さんの方が良いと言っていた。」

四、积靈一「題僧院」



【釈文】無限青山行欲盡 白雲深處老僧多



五十一、李白「望天門山」  
五十二、李白「望天門山」



【釈文】天門中斷楚江開 碧水東流至北迴  
兩岸青山相對出 孤帆一片日邇來



李白の「望天門山」を書いた作品である。天門山を中央から切り裂いたように楚江が開き、その青い水は東から北に向きを変えて流れている。兩岸には青い山が相対して出ている。一つの小さな帆船が一艘はるか長安の都からやってきたという意である。

これらの作品は、それぞれ半切に書かれ、別に仮表具された状態であった。しかし、文字の構成や作品の流れ、落款から一度に書かれたものであると推測できる。

作品は楷、行、草書の各体で書かれている。二字目の「門」からすでに破筆の表現が所々に入り、十一字目の「流」においては、わずかに墨が残った筆で紙面へと向かい、その弾力を生かして渴筆ながらも最終画である点に至るまで印象深い線を生み出している。それに対し、続く「至」については大きく大胆に表現し、筆の弾力を感じながらしっかりと紙面に打ち付けている。続く「北」、「廻」についても筆に墨のついている状態であるが、文字の大小に変化が付けられているため、決して重すぎず、明るい印象を残す。

続いて二枚目の「両」であるが、これは新たに墨をつがずに書かれたため、筆の先割れを起こした破筆の表現が見られる。破筆は「岸」、「青」にも見られ、特に「青」においては二画目の縦線が伸び伸びと書かれることで生み出された余白の白が美しい。続く「山」においては筆鋒の向きを代えながら書くことで破筆ではない引き締まった線を出し、「山」同様、「相」、「出」も小さく書くことによって、「対」の動勢が際立った。

最終行においても、墨の潤渇、用筆、文字の大小という変化が多く見られた。特に筆尖のみを使った「帆」、「日」という表現がある一方で、「孤」や「片」、「辺」のように藏鋒を用いた表現があるため、全体を見た時、軽やかで明るい印象と共に、深い重厚感をも感じさせるのである。

## 六、七言二句

雲布長天龍勢逸 風高秋月雁行齋

隸書、行書、草書で書かれた破体書作品である。

第一字目、二字目と隸書が続く、重厚感を表現した後、三字目の「長」を筆尖のみで草書で表現し、変化を付けている。四字目の「天」においては、再び隸書で書かれているが、四画目の収筆において「磔」が見られ、堅剛さが表現されている。同様の表現は十字目の「秋」の九画目にも表れている。

五字目の「龍」において「」は、藏鋒で書かれ、素朴感が出ているが、「」においては、筆尖のみを用いて軽やかな動きを出しており、文字全体が生きて動きが明らくなった。「龍」と同様に「逸」においても、同じ一字の中に行草の表現がある一方、隸書の体をなす用筆も用いられ、筆の弾力を巧みに用いて動勢を表現している。

文字単体における動きの面では、八字目「風」の最終画、十三字目「行」の最終画は大胆に表現し、作品全体においてもそれらの動勢が効果的に示されている。また、文字一つ一つの動きだけではなく、文字の大きさも意識し、各書体が混在しているにもかかわらずバランスを欠かずに全体のまとまりがとれた作品となっている。

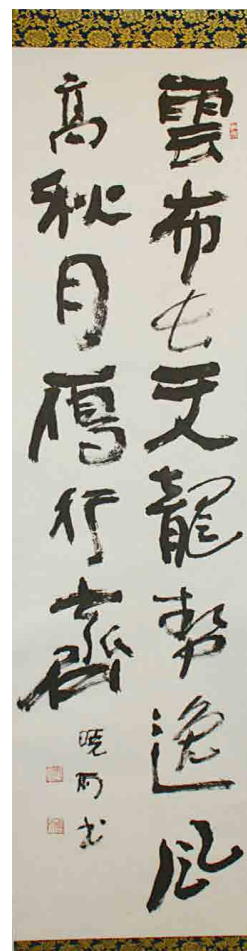
## 七、和漢朗詠集・菅原道真「聞新蟬」

今年異例腸先断 不是蟬悲客意悲

隸・行・草書の各体で書かれた作品である。「今年の蟬の声は例年と異なり、腸が断ち切られるほどに悲しく感じられる。これは蟬が悲しげに鳴くからなのではなく、都を離れている私の心が悲しいからなのである。」という意である。

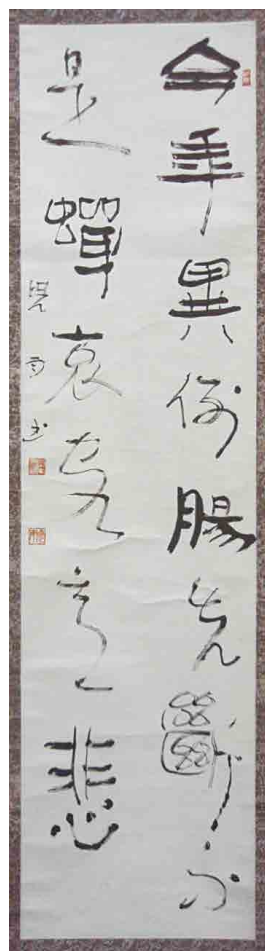
行書や草書においても主に隸書の用法を用いている。そのため、軽さだけではなく、線の印象も明確に残す。ただし全体的に筆尖を使った線

六. 七言二句

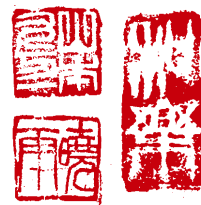


【釈文】雲布長天龍勢逸風 高秋月雁行齋

七. 和漢朗詠集 菅原道真「聞新蟬」



【釈文】今年異例腸先斷 不是蟬悲客意悲



八. 「鬼手仏心」



【釈文】鬼手仏心





が多いことと、「例」、「先」、「是」、「客」、「意」に見られるような渴筆の表現とが重なり、明るい印象を強く与える。その中で「今」、「年」、「異」、「腸」、「蟬」、「悲」は潤筆で表現されており、立体感を作品に与え、奥行きを出す。特に十四字目の「悲」については、他の字よりものびのびと大きく書かれ、横線に藏鋒が表れることで印象を強くしている。さらに「心」の点部分においては一点一点確認するように丁寧な筆が置かれているように見受けられる。「年」については木簡の雰囲気も出している。

また、字形においては「年」や「断」の最終画を丁寧やや長く延ばすことによって、文字単体に見られる変化がその流れの中で作品全体のものとして写し出される効果を得ている。

本作品は、落款が「鬼手仏心」とほぼ同じであることから、同時期に書かれたものであると推測される。この時期、山本の視力はほとんどゼロであるにも関わらず、墨色や潤渇、文字の大小、用筆の変化が見られ、作品として完成していることから、視覚や腕、手首の感覚を除いた部分で筆の用法を体得していたことがわかる。

#### 八. 「鬼手仏心」

本作品は、行書で書かれた扁額作品である。また前述したように成田稔氏が山本本人から寄贈されたものであり、視力がほとんど無い状態で書かれたものであった。

そうした状態にも関わらず、勢いがありバランスがよい完成度の高い作品になっている。「鬼」の起筆はまず逆筆で入り、その流れにのって、三画目、四画目まで一気に書き上げている様子がうかがえる。続く「手」については、勢いはそのままやや小ぶりに仕上げている。「佛」については人偏を筆尖で鋭利な線とし、三画目以降の表現と変化を付けている。三画目以降、最終画に至るまで筆圧をかけて勢い良く書き上げている。大胆に力強く縦に引いた最終画によって、「佛」が作品の中心として生き、作品全体を安定させている。また、

「心」に至っては、一画目から最終画の点に至るまで一切墨をつがずに、紙に筆を力強く押しつけ、筆鋒の持つ弾力のみを使っている。それにより、渴筆であるが力強さが生み出され、起承転結の結として作品全体が引き締められた。

以上、資料館所蔵の山本暁雨書作品について分析を行った。

書の作品制作を行う際、その要素としてあげられる作品の構成や形式、用筆、運筆と線質、墨色などを意識する。そしてこれら視覚的な表現だけではなく、感興や意図などが書かれている内容とともに作品の中に包含されていく。

山本の作品を通して見ると、決して書風は一定ではないが、山本が作品制作の表現面において求めていた価値観、特徴を見ることができた。

その一点目としては、作品全体のバランスと動勢を同時に兼ね備えている点である。そして二点目として、その用法を行書や草書においても、基本を隷書においていた点である。三点目としては、墨色へのこだわりである。常に妻のみつに磨らせ、他人が磨るよりもその墨を好み、作品制作を行っていたのである。

これらの特徴は三点とも、用筆法は元より、筆鋒の機能を充分に把握していなければできない表現である。両手だけではなく、その手首や肘の感覚もゼロに近い身体能力の中で、用筆法を体にたたきこみ、墨色にまで強いこだわりを示している。この姿勢に山本の妥協を許さない作品制作への強い思いが表れているのである。

#### (四) 学書過程について

それでは山本はどのように学書を行い、書作品を制作するに至ったのだろうか。

明治期において、日本書道界は大きく変化した。それまで師弟間の相伝による学書法が主流をなしていたが、次第に法帖を中心とする学書法がとり入れられるようになり、その後、楊守敬らの来日で中国から拓本

が舶載され、碑学中心の学書法が定着していった。<sup>(62)</sup> 清朝では金石学が発展し、帖学派から碑学派への展開を見せていた。

明治以降、日本の書道界もまた近代的なあり方を模索する中で、体系的な学書法が行われるようになっていった。そしてこれまでの行草体の流行から、隸・楷の雄偉剛健な書風へと転換することになった。<sup>(63)</sup>

山本もまた、当時のこうした書道界の隆盛に何かしらの影響を受けていたのだろうか。

筈雄二氏の証言によると、山本は、薄い書道雑誌を見ていたといい、無数に出版された書道会の競書雑誌の一つではないかと考えられる。また、制作風景について同じく筈氏は、目がまだ見えていたので、日向で半日ほど一つの作品を食い入るように見つめ、覚えてから作品を書いていたと話す。<sup>(64)</sup>

一九四〇年頃の日本の書道界では、書道雑誌が次々と作られていた。

その中で書道の雑誌は、大きく古典の紹介など学術的な側面の強い専門誌と、競書雑誌という一人の書家を中心とした書壇の機関誌の二つに分けられると考えられる。競書雑誌の手本は、どれも古典を直接習うのではなく、初心者から上級者まで主幹の肉筆を印刷して手本とし、その清書を集めて成績を審査し段級をつけ、発表したものである。<sup>(65)</sup>

一九四〇年代に入ると、書道も時局の流れからその活動を自粛せざるを得なくなるが、それ以前まで刊行されていた当時「学術誌的」であると思えられていた雑誌には『書苑』、『談書会誌』、『書藝』、『書苑』があった。これらは古典の紹介と学術的研究に専念した専門誌であった。<sup>(66)</sup>

当時、学術雑誌として名高いこれらの雑誌を見ても、碑版法帖を重視し、その写真や研究が多く示されていることから、師法の伝授のみに限らない、古典から直接学ぶという学書法の変化がわかる。

山本が作品制作や学書の際、どのような雑誌を見ていたかということについては実物資料が残っていないため推測の域を出ないが、たとえば競書雑誌であったとしても、当時の隆盛から考えると、新資料の紹介や古典の臨書作品を競書雑誌で取り上げていたのではないかと考えられる。

前述した作品の特徴を振り返ると、それまで取り上げられてこなかった隸書が作品として生み出される傾向が多く見られた。そして行・草書など他の書体においても隸書の用筆法がとられている作品が多かった。

当然、江戸時代にも篆書体や隸書体は書かれていたが、あくまで特異な見知らぬ書体として見られ、書かれたにすぎなかった。近代に入ってから六朝書はこれらとは異なり、拓本や実際の石碑に触れ、石刻の鋭さと刻りの深さをもった強靱な書体としてこれに目をとめ、日本に根づかせようとしたものであった。<sup>(67)</sup>

以上の点からたとえ療養所の中であろうと、山本は一般社会における書の隆盛を可能な限り取り入れ、より高い境地に達しようとした姿勢がわかる。そればかりではなく、漢魏六朝の碑こそが鑿刻を重ねずに真蹟をそのまま伝えるものであるとして重きを置く碑学派の思想に傾倒しており、山本の美意識に重なっていたのではないかと考えられるのである。

(62) 野中浩俊『書の基本資料⑤現代の書道（日本）』中教出版、一九九二年八月二〇日、十頁  
(63) 石橋屋水『近代の美術第四号明治・大正の書』至文堂、一九七八年一月一日、五頁  
(64) 筈雄二氏からの聞き取りによる。（二〇〇八年五月二二日）  
(65) 小野寺啓治『近代書道雑誌考』『近代日本の書 現代書の源流をたずねて』芸術新聞社、一九八四年四月二二日、一二三頁

(66) 小野寺啓治『近代書道雑誌考』『近代日本の書 現代書の源流をたずねて』芸術新聞社、一九八四年四月二二日、一二三頁  
この中で『書苑』（法書会）は、一九一一年に創刊され、黒木欽堂が行った。中国および日本の書、篆刻を扱い、古典作品の写真に加え、解説と論文を付した学術的側面の強いものであった。また『書苑』（三省堂）は、藤原楚水が編集を行い、一九三七年に創刊した学術雑誌で古典作品などを多く取り上げ、書道研究に供した。  
(67) 石川九楊『新たな段階への扉』石川九楊編『書の宇宙24』二玄社、二〇〇〇年、十二頁



## 結びに代えて―山本暁雨の人と書

本稿を終えるにあたり、これまでの記述を踏まえて、山本暁雨の人と書について、彼の芸術観を中心にまとめておくことにしたい。

第一に、彼の美意識についてである。前述した一九四〇年に書かれた「新築地劇団の印象」に山本自身の美意識が感じられる箇所がある。

「火の番の老爺役」の役者に関する次のような批評がある。

本庄氏の火の番の老爺、彼のとぎれとぎれの台詞のうちに醸し出す或る微妙な感じ、芝居をしない動作、氏の傑れた演技は確かに現代人の胸に触れるものがあつたろうと思う。

然し人工を施した豪壮な庭園に咲き出た桜は華やかで人目につき易い。何の手入れもしない、塵に埋れた農家の庭に咲き出た梅の花の清楚な姿を愛賞する人は少ない。<sup>(68)</sup>

このように山本は、華やかに咲き誇る桜よりも、ささやかな日常の場、その中で静かに咲く梅に心を引かれている。同様に、演劇の世界においても、「とぎれとぎれとぎれの台詞のうちに醸し出す或る微妙な感じ」、「芝居をしない動作」にこそ美を見出していた。山本は、派手ではなくとも、生活に根ざしたささやかな美、作為を排した静にこそ美を見出している。このような美意識は、彼の人生に一貫したものであったのではなからうか。

山本のこうした美意識は、一九四一年に『多磨』誌上で発表された「老松」という文章中にも垣間見られる。

山本は、医務局の患者控室北側の窓に面した庭に昔からある老松について述べている。およそ二抱えもある老松は、高野槇と、十分な手入れ

もなされていない楓、栢榴など数本の庭木にまじって植えられていた。

此の二本の松は、以前、患者収容門や収容患者の風呂場など、広々ととりこめ黒板塀を繞らせた医務局地域のうち庭にあつたもので、此二本の老松をほどよくとり入れた天然さながらの庭の風致は、さすがに眺め飽かぬものがあつた。<sup>(69)</sup>

山本の美意識は、自然や歌舞伎に対してと同様に、作為的でない自然の美に通じており、書にも通ずるものであつた。

山本の書を見ると、隸書作品が多く見られ、行・草書など他の書体においても隸書の用筆法がとられている作品が多かつた。

前述した通り、書道雑誌を通して山本は、碑版法帖による古典研究を熱心に行っていた。そして漢魏六朝の碑こそが漢魏六朝の碑こそが顰刻を重ねずに真蹟をそのまま伝えるものであるとして重きを置く碑学派の思想に傾倒しており、山本の美意識に重なっていたのではないかと考えられた。

それでは山本はどのような思いをもって療養所で制作を行っていたのだろうか。

李白「望天門山」には落款に「暁雨山人」とある。「山人」は山中に隠居した人を示す言葉である。落款に多く用いられる語として他にも道人（道を得た人）、学人（真理を追究する人）、隠者（世間から隠遁して假地に暮らす人）等があるが、山本は「山人」を用いていた。このことから、山本は療養所を山中として捉え、隠居した身に自身を重ねていたのではないだろうか。

そしてもう一点、山本の姿勢が垣間見られる点について指摘したい。それは作品に用いられている落款印についてである。全部で三種類の印

(68) 山本暁雨「新築地劇団の印象」『山桜』二十二巻一号 一九四〇年二月、八頁

(69) 山本暁雨「老松」『山桜』二十三巻八号 一九四一年八月、三六頁

を用いており、「山本熊二」という姓名印と「暁雨」という雅号印、そして引首印として「和楽」という成語印が用いられている。これらの印は、山本の身体能力を考えると、山本以外の人物が刻したと考えられるが、ここで注目したいことは、引首印である。引首印は書幅や扁額などの右肩に押す印のことであるが、必ず押さなければならぬものではない。しかし、山本は「和楽」という成語印を二作品を除いて使用している。ここで用いられている成語印を見ると、山本自身の思いや願いが垣間見られるのである。この「和楽」という成語印を山本は「和やかに楽しむ」という願いやそうありたいとする思いを込めて、作品に用いていたのではないだろうか。たとえ療養所の中で一生を終えるとしても、人間らしく、毎日を過ごしていきたいという思いをこの二文字に示したのではないかと考えられるのである。

山本は故郷への想いを前掲の「老松」に重ねて記している。療養所に収容された日のこと、そして療養所でのくらしを静かに見つめ、古くからある二本の老松に自身を重ねている。

曾ては広い武蔵野のただ中に誰れ憚からぬ枝をひろげ、快い松籟を奏でておったものが、いつか療院の囲いの内にとりこめられ、更にまたこうした甕の間に押しこめられてしまった。こうして日に月に、あたりのさまの変わりつつある中にひとり超然として相對し、雪に堪えあらしに屈せず、大空高く枝を交えて医務局の屋根へ、手術室の甕へ、その古葉をこほ（ママ）しつつ、静かによわいを重ねているのである。<sup>(70)</sup>

そして、山本は控え室の椅子に座りながら、「控室の椅子に凭れて窓外の青葉を濡らす幽かな雨の音に聴き入っていた私は、遠き日、病を得て家郷を離れ、若葉に包まれた此医務局に一夜の汽車の旅の疲れを寛いだ往時が偲ばれるのである。」<sup>(71)</sup>と多くは語らない中にも遠い昔に恋しい故郷から離れ、療養所に収容された日を静かに思い起こしている。

かつては「広い武蔵野のただ中に誰れ憚からぬ枝をひろげ、快い松籟を奏でて」いたが、「療院の囲いの内にとりこめられ」てしまった。しかし、その中でも「ひとり超然として相對し、雪に堪えあらしに屈せず、大空高く枝を交えて医務局の屋根へ、手術室の甕へ、その古葉をこほしつつ、静かによわいを重ねている」老松はまさに隔絶された療養所で生き抜いてきた山本の姿であったのだろう。

晩年は、物静かに佇む印象を強く示した山本ではあった。しかし、生涯を通して文化活動に打ち込み、邁進するその姿には、彼独自の美意識に対する強靱かつ一途な姿勢が貫かれている。まるで、それを欠いては、療養所で生き抜いていくこと自体が不可能であったとさえ主張するかのようであった。

山本の美意識の根底には、森羅万象に対する静観の構えがある。そしてその言葉通り、彼は、心静かに物事に対峙するという姿勢を貫いた。静観の構えで美の極みを追求しようとするその一途さは、彼の悴みし手に執念の筆を握らせた。生き方を極端に制約された中でも「人間らしく生きる」とは何かを私たちに静かに伝えているのである。

（きんきぶん）

(70) 山本暁雨「老松」「山桜」二十三巻八号 一九四一年八月、三六―三七頁

(71) 山本暁雨「老松」「山桜」二十三巻八号 一九四一年八月、三七頁

## ● 付 記

---

本稿の執筆にあたり、次の方々にご協力、ご助言をいただきました。  
ここに記して、厚く感謝申し上げます。

銚雄二氏、西谷和枝氏、大竹章氏、成田稔氏  
平沢保治氏、佐川修氏、神美知宏氏、儀同政一氏

## 執筆者

---

成田 稔 (国立ハンセン病資料館館長)  
Minoru NARITA

田中 禎昭 (すみだ郷土文化資料館学芸員)  
Sadaaki TANAKA

平井雄一郎 (渋谷研究会)  
Yūichirō HIRAI

潘 佩君 (台湾国立中正大学社会福利研究所博士課程)  
Pey-Chun PAN

儀同 政一 (国立ハンセン病資料館運営委員)  
Masaichi GIDO

金 貴粉 (国立ハンセン病資料館学芸員)  
Kwi-Boon KIM

---

## 国立ハンセン病資料館 研究紀要 第1号

---

発 行 日 2010年3月31日

編 集 国立ハンセン病資料館  
〒189-0002 東京都東村山市青葉町4-1-13  
TEL 042-396-2909 FAX 042-396-2981

発 行 財団法人 日本科学技術振興財団

印刷・製本 株式会社 博秀工芸

©2010 国立ハンセン病資料館

---



No. *1*

National Hansen's Disease Museum

# Research bulletin

## CONTENTS

[Review paper] Prejudice and discrimination surrounding Hansen's disease/leprosy Minoru NARITA .....	1
Ancient teachings & the elderly man: community taboos and liberties surrounding elderly persons in ancient times Sadaaki TANAKA .....	11
The Ihaïen and The Ihaïen and "Seikan" reconstructed and re-imagined through the story of ex-patient A Yuichiro HIRAI .....	30
Problems of resettlement for patients at Losheng Sanatorium: told through the life stories of Hansen's disease sufferers Pey-Chun PAN .....	44
The World Health Organization (WHO) and Japan's multiple drug therapy (MDT) Masaichi GIDO .....	66
[Below: vertical typeset]	
The life and calligraphy of Gyou Yamamoto Kwi-Boon KIM .....	1