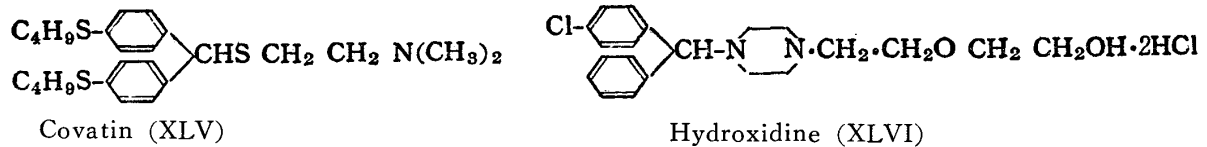
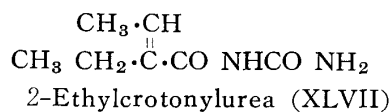


また Wiedmann 等はベナドリル系抗ヒスタミン剤の副作用である鎮静作用を追求して Covatin (*p*-Butylmercaptobenzhydryl- β -dimethylamino-ethylsulfide)³³⁾ を、またベルギーの Union Chimique Belge (UCB)の化学者達は Hydroxidine (1-(*p*-Chlorobenzhydryl)-4-[2-(2-hydroxyethoxy)ethyl] diethylene-diamine dihydrochloride)³⁴⁾ をそれぞれ発見した。



またブロムワレリル尿素, Meprobamate と構造的に類似した 2-エチルクロトニル尿素³⁵⁾も強力なトランキライザー作用がある。古い化合物であるがトランキライザー作用は新しく発見された。



これらの神経安定作用を示すトランキライザーは確かに多くの神経病, 精神病に良果を示すが, おそらくは対症的なもので病因的なものではないと考えられる。それ故記載も簡単にした。

3. 結 語 分裂症の原因物質は依然として癌の原因物質と共に謎にまつまれている。生化学的, 薬理的な研究がこの方面の主流となつて来たのは, やはり必然的なコースを辿つているのかも知れない。病因の不明な疾病に対し原因療法は不可能である。しかし Reserpine, Chlorpromazine, Frenquel のような脳幹に抑制を及ぼす薬物が分裂症のショック療法の補助として有力になつて来たことは一進歩である。病因および原因療法に対する飛躍を期待して擲筆する。

小瀬洋喜: 薬史学研究への民俗学的方法論の導入*

Yōki Ose: In trodruction of the Folkloric Method for the Study of the History of Pharmacy.

1. 緒 言	[3] 呪術動植物	3. 結 語
2. 本 論	[4] 薬物基源	4. 文 献
[1] 病 名	[5] 製 薬	
[2] 病 因	[6] 薬物使用法	

1. 緒 言

常民の医療行為を支える三大支柱として呪術, 祈禱, 草根本皮があることは民俗学の研究によつて既に認められたことである。したがつて薬物の使用を中心対象とする薬史学の研究においても, この見地から隣接二大行為たる呪術, 祈禱についての考究が必要であり, 薬物自体についても常民の医療観, 疾病観に基づく研究が必要で

33) Wiedmann & Peterson: J. Pharm. Exp. Therap. **108**, 201 (1953); Arnold: Wien. med. Wschr. **106**, 510 (1956).

34) Robinson: J. Am. Med. Soc. **161**, 604 (1956). 35) F. Newbery: J. Chem. Soc., 295 (1925).

*第 10 回日本薬学大会で要旨講演 (1957)

あると考えられる。ところが従来薬史学研究に方法論として民俗学的方法を導入した者はなく、宮木高明氏が著書“薬学”に有史以前の薬学として民俗学への関心を示し、高橋真太郎氏が東洋医学研究において触れ、清水藤太郎氏が“日本薬学史”で述べているにすぎず、しかもこれらも民俗学的な意識に立つてなされたものではない。もつとも柳田国男氏は“ものもらいの話”で民俗学の立場から病名研究のあり方を示し、堀井度氏の“民間医術概論”には医学的見地から民俗学の導入を試みているが、薬史的な面に及ぶことは少ない。

民俗学は民間伝承 *Folklore* を通じて生活変遷のあとを尋ね、民族文化を明らかにしようとする学問であるが、各国においてその扱い方を異にしている。我が国ではドイツの *Volkskunde* と同じく広範囲の対象をもち、これは柳田国男氏によつて行われた民俗資料の3部分類に具体的に示されている。即ち、第1部有形文化（有形伝承、生業伝承、制度伝承、行事伝承、芸能伝承）、第2部言語芸術（言語伝承、歌謡伝承、口碑伝承）、第3部生活意識（信仰伝承、呪術伝承、規範伝承、民間叢智）がこれで、それぞれは更に細目に分けられ、その内容を示している。もつともこの分類は内容と云うよりも民間伝承を採集する場合の手順を目安にしたものであつて、民俗学的方法とはある一定の範囲の中に属する特定の一群を云うのではなく、取扱う資料の民間的 *populaire* なものを指しているのである。従つて問題になるのは範囲ではなくて対象の取上げ方なのである。問題の研究において記録に止められた一つの史実に頼る史学とは異つて、記録によらないで受けつがれた民間伝承を資料とし、その資料を地域調査によつて集積し、それによつて生活の変化段階を求めようとするのである。そして更に第1部、第2部の資料によつて第3部の解明を行おうとの指向をもっているのである。

薬史学研究においては一般の歴史学と同じように記録された史実に基いた変遷過程の追求と、その変遷をもたらした自然科学発展のあとづけが重要な目標になつている。しかしそれとともにそれらの表層の事実だけでなく、死あるいは病につながる人間内部の問題も解明されなければ薬学のあゆみを正しくとらえることはできない。

原始社会の人々は生霊、死霊、自然霊などさまざまな精霊に脅かされていた。疾病、天災、禍福など人間社会をめぐる凡ての現象がこれらの精霊によつてなされるものであつた。そうした大きな力に対してなすべき力をもたぬ人間が考えついたのは人間以上のものに頼ること——呪術、祈禱であつた。そしてこれは宗教と必然的に結合していつた。中世のカトリック教のもつ呪術的要素を清算したはずのプロテスタンティズムにさえも呪術の痕跡を否定することはできない。ましてそうした反省をもたない社会での宗教においては呪術の演ずる役割は極めて大きい。日本人の宗教生活では、古代原始神道、神社神道、陰陽道に仏教的要素が加わり、呪術の複雑な組合せが発達して今日に及んでいる。

呪術、祈禱、草根木皮という民間医療の三大支柱は今日の人間の医療観でもある。しかし呪術、祈禱という宗教的行為と、草根木皮の使用という自然科学的行為とは大きな断層によつて分けられるべき筈のものである。それが併立的に存在して来、また存在している今日の姿は、従来の如き薬史学研究の態度によつては解き得るものではない。この隣接二大行為との関連を保ちつつ薬学史を展開するためには当然の事ながら民俗学的方法が取られねばならぬのである。言語、名称、風俗、唱えごと、歌謡、伝説などの民俗学研究の資料を使用することにより、常民の薬物に対する観念の本質とその変遷を知ることができるのみならず、薬物使用起源についてのアプローチ、和方としての民間薬の実態解明なども行い得るであろう。薬史学研究への民俗学的方法の導入はこの面からも極めて重要なことであると考えられる。

いうまでもないことであるが民俗学的方法論を行うためにはその基礎となるべき資料が採集されていなければ何一つということができない。薬史学研究への民俗学的方法の導入は従つて先ず資料採集から初まることであり、そ

の資料が集積されてから次の展開が初めて期待される。所が従来の民俗学にはこの目的に直接資するための採集項目が掲げられず、わずかに俗信の中で扱われていたにすぎなかつたので、私は薬物の面を中心として次の項目を提示したい。もつともこれは民間医術をいわれる堀井氏と触れる面もあるが、医薬学の性格上当然のことであるので、あえて重複をいとわないこととし薬学的な立場からの提示を行う。

- (1) 病名 (病気の名, 病気になること, 治ることを何というか)
- (2) 病因 (病気をもたらすものは何か, その好むもの嫌うもの, 防ぐための呪い, 唱えごと, 行事, 食物)
- (3) 呪術動植物 (病気を防ぎ, または治すために用いる動植物, その効果の原因, それの用い方, 有効にしまった無効にするもの)
- (4) 薬物基源 (薬を教えたもの, 見つけたもの, 教えられ見つけられた薬とその対称となる病気についての伝説, 民話など)
- (5) 製薬 (薬を採る場所と時期, 採薬についての禁忌, 村ぎめ, 製薬技術の伝承者, 有効にし無効にするもの)
- (6) 薬物使用法 (薬を取扱う家柄, 販売方法と流通経路)

これらの採集項目についての資材が豊富になつた時初めて私のいう民俗学の面から樹てられた薬史学が場をもつに至ろう。ここでは今後のために採集項目の具体的な意味および採集資料の整理などを、先人の業績を基礎としながら今後発展すべき方向を指示しておこうと思う。その作業がやがてこの面からの薬史学解明への試論となることを信ずるからである。

2. 本論

[1] 病名 (病気の名, 病気になること, 治ることを何というか) 病名知見については民間医術の立場においての堀井氏のすぐれた採集と基礎的研究があり、これらはその方法及び方向を示す基礎的業績として認められるべきものである。しかしながら堀井氏も述べているごとく、病名採集は多少とも医学的知識がないと正確な採集は困難で成果を挙げ難い。そのため病名採集は民俗学徒によつては殆んど行われておらず、今後の採集にまたれているものが少ない。

堀井氏は四百四病と称せられる病気の中で最も普通に誰でも経験している病であるカゼは、ガイキ (伯耆, 岡山, 淡路島, 三重, 和歌山, 京都, 愛知, 岐阜, 長野, 北陸), ガイケ (静岡, 徳島, 長崎, 鳥取), ガエケ (久留米), ゲーキ (新潟, 愛知) などと呼ばれているがガイキは咳気であるからカゼそのものを重視すべきであろうとし、然もこれがあらゆる疾病に汎つて名づけられていることから、柳田氏の言われるクサと共に病気を意味する古語ではなかつたかと思うと述べている。

いま、カゼの付いた疾病を上げてみると次のように多数のものがある。ツメカゼ (爪の間の離れる病) (会津), ハラカゼ (下痢) (土佐幡多郡), トリカゼ, ニワトリカゼ (百日咳) (会津), クチメキカゼ (百日咳) (神奈川県津久井郡), ホートクカゼ (オタフクカゼ) (米子), オツブレカゼ (オタフクカゼ) (会津), ホツカカゼ (オタフクカゼ) (岩手県釜石), タチアイノカゼ, イキアイノカゼ (イキアイ) (大分県北海部郡), アナカゼ (産褥熱) (丹波氷上郡), スソカゼ (産褥熱) (会津河沼郡, 津軽, 秋田郡北秋田郡, 岩手県釜石), カザウルシ (蕁麻疹) (埼玉県幸手, 神奈川県津久井郡), シモカゼ (辜丸炎, 疝気) (長崎, 出雲, 伯耆), ヒフカゼ (ジフテリア) (会津), マカゼ (流行性感冒) (出雲, 伯耆), ハカゼ (原因不明の病気) (岩手県山形村), スキマカゼ (急に気持が悪くなる病気) (鹿児島県口ノ島), ワルカゼ (道の曲角などで夜中に生温い風が吹いて病気になる) (鹿児島県大川内), トオリカゼ (ワルカゼに同じ) (長崎県久賀島村), ホカゼ (ワルカゼと同じ) (愛

媛県御嶺), オソキカゼ (風邪の一種) (和歌山県上山路), ハツシヨノカゼ (破傷風) (兵庫県川辺郡).

この多数の例からも堀井氏の提言は受取るのに適当だと思われるが, 最近筆者は鼠によつて媒介される発疹チフス様の病気をアカガイキと称する例を採集した (岐阜県加茂郡東白川村越原), 堀井氏の指摘されるようにガイキが咳気であつても, カゼが病気を意味すると同じようにガイキも元来の咳気を離れて咳をともなう病気を意味するものに転用された一例として興味あるものといわなければならない.

所謂カゼには風邪と感冒の区別がなされて来たが, 風邪は風が吹くときに何ものかがとりつくと考えられたものであり感冒は寒さなどに感じて冒されるものである. 今日的に云うならば外因的疾病と内因的疾病とでも云うべきであろう. カゼにかかるということはこの二種の場合を含めて言われていたことを考えると症候としてのガイキが病気そのものを云う様になつた過程は重要であると思う.

柳田国男氏の「モノモライの話」は病名採集のあり方を示す典型として忘れることのできないものであらうと思うので以下に要約しておく.

モノモライの各地の呼び方にはいろいろある. モノモライ (東京), メモラヒ (能登鹿島郡), メモリヤー (長崎飯香浦), メモラ (播州中部), メボ (播州中部), メイボ (山口県), メボイト (岡山県), ホエド (秋田県雄勝郡), メコジキ (信州更級郡, 岐阜県武儀郡), メツコジキ (信州北安曇, 諏訪), メコンジキ (信州下伊那, 駿河庵原郡) など乞食に関係のある語 (ホイトは乞食の意味) が大部分を占め, その他にもなお幾つかのものがある. これは治すための手段として他人の家で物を貰つて食べる習慣があつたため, この習しはかなり広く分布している. 近所の家のお茶をもらつて飲むとよい (岐阜県洞戸), 夫婦揃つた家の仏さんの飯を貰つて食べる (長崎市外) 3軒から物を貰う (秋田県雄勝郡), 3軒もらい又は7軒もらい (信州諏訪), 7軒の家を廻つて米を貰い集める (岡山市), 橋を渡らずに3軒の食物を貰つて食べる (同), 橋を渡らずに7軒の家の米を貰い集めてそれを炊いて食べる (信州下伊那), 他人の家に行つて障子の穴から手をさし入れて握飯をもらつて食べる (長野県諏訪更級), 障子の穴から菓子も貰つて食う (信州北安曇), 乞食から米を乞い受けて食べる (同), 路で乞食を見つけて御辞儀をし, または「こらえてツカアサイ」と謂う (同), 握飯を4つこしらえて乞食にやる (同). これらの例を通じて知り得る事は平生食をともしない人と一緒に何かを食うということが必要であつたということで, 一つ鍋のものを食うことによつて親子兄弟眷属の結合条件を満たそうという目的をもつたのであつた. 貧に基いたさまざまな病いに悩んだのをただ結合の力がたらぬためと推理して行われた治病法なのであつた. つまり病因は結合力の欠除と考えていたというのである.

こうした考察を更に推し進めるためには各疾病の呼称, その各病気の治ること, なることなどを採集することも必要である. 堀井氏はそれらについての採集を提案しているが, 有益な提言といわねばなるまい. 堀井氏は病気になることにツク (憑く) とするもの, およびタカルとするものが多いことを指摘し, また治るのをニゲル, ヌケル, オチル, デル, イヌルなどと称して病気になることと表裏をなしていることを重視し, これから病因考察への発展を行つている. フルイコトをオトス (出雲広瀬), イヌガミをオトス (飛騨) 頭痛がホーログ (磐城石城) など採集を進めることによつて今まで気がつかなくつた各疾病の群別, 疾病に対する常民の考え方が見出せるようになるであらうと期待されるのである.

[2] 病因 (病気をもたらすものは何か, その好むもの嫌うもの, 防ぐための呪い, 唱えごと, 行事, 食物)

原始社会の入々がすべての人力外のできごとを精霊の仕業と考えていたことは, 病気の場合にツクと云う語の多いことから知られる. またモツケガタリ (恐怖症) (宮城県石巻), カンシヨタカリ, 肺病タカリ (以上会津河

辺郡), 神経タカリ, 中気タカリ, 肺病タカリ (以上相馬地方) のように慢性の病気にタカルという語が用いられるのは食物などに蠅がタカルように何時までもつきまとつて離れぬものをいうのだと堀井氏は指摘している。

このように殆んどが外部からの憑依によつて起る病気は, いろいろな精霊, 病神によつて起されている。ヒダル神, ジキトリ (伊予), イザリ神 (大和), ヒムシ (筑前), コーケ神 (宍岐) (以上何れも空腹を起させる病神で餓死した行路病者の霊), ボーガミ (厄病神) (宮城), オコトの神 (甲州), 目一つ小僧 (伊豆), アンバ神 (瘡瘡神), ヤクジン, ヤクの神, カゼノ神, 瘡瘡神, オコリの神 (以上下総), ハシカ神さん, 厄病神 (以上伯耆), 通り神 (大分) などがそれである。もつとも病因となるものとして憑依とともに祟りも重大な原因と考えられた。祟りは病気としてばかりでなく, 火事, 零落, 出水などとしても現われ, 何れも死に至ることが多い。これは病神が憑くのに対してその精霊の怒りを享けた故であろう。屋敷, 田畑, 山, 山中の場所などでの怨霊, 神仏の地, 神木なども祟るものであつたが, これは禁忌を守れば防ぐことはできた。しかし病神は思いがけぬときにやつてくる。それから免れるためには病神の性格を知っている必要があつた。殆んどすべての神は祟るが田の神様だけは祟らぬ神の僅かな一例とされている。

知里真志保氏はアイヌ人が伝染性, 流行性, 発熱性などを有する神は凡て瘡瘡神の一族であると考えていたことを報告して, 病神の系譜を詳しく書くとともに, 瘡瘡神が美しく善なるものを好み, これにとりつくと考えていることを指摘している。これはアイヌーオタシユツの説話にも人間の村における最も美しい娘と瘡瘡神とがオタシユツ人を生んだことになつていたり, 瘡瘡神が善なるものの味方となつてこれを助けるものがしばしばあることにも見られる。善にして美なるものの極致が嬰兒と考えられるが故に瘡瘡神はこれに近づこうとする。アイヌの子守歌に瘡瘡神に取材するものが多いのもこの所以である。そして反面瘡瘡神は醜なるもの, 悪なるものを好まない。このように瘡瘡神の性格を設定したアイヌ人は瘡瘡神から逃がれるための方策を考える。瘡瘡神の好む「赤ん坊」という呼び名をせずに「ポイシ」「セタシ」「シタクタク」「テンネプ」などと呼ぶが, これは小さな糞, 犬の糞, 糞のかたまり, ベとベとのものの意味で, こう呼ぶことによつて赤ん坊を瘡瘡神から守ろうとしたのである。また, 赤ん坊がくしやみをするのは風邪の神が忍びよつた証拠であるから, 赤ん坊がくしやみをしたら (胆振幌別) 傍にいた人がすかさず「シ・コ・パツチエ, シ・コンチ・コル」(糞が赤ん坊にはねた, 赤ん坊が糞の帽子を冠つた) と呼ぶと, アイヌの諺にある通り「魔というものは言われた通りに信ずるものだ」から赤ん坊が本当に頭から糞だらけになつたものと思つて, きたながつて近づかぬと信じていた。こういう呪言によつて瘡瘡神一族を防ぐとともに, 針河豚とかチロシ, チェツポのようなその形態が醜悪を極めた動物, ギョウジヤニンク, エゾノウワズミザクラのような悪臭を有する植物も瘡瘡神を退却せしめる力をもつものと考えられた。

厄病神の一つと考えられているオコトの神の性格は民俗学によつて詳細に解明されている。オコトの神は2月8日に家々を順々に訪れてのぞいて廻り, 不潔な家には大病をさせる疫神と考えられていた。そこで2月8日は朝から線香を焚いて忌み慎しみ, 仕事も何もせずに休んだ。大声で話をしてはいけない程でごく静かに過し, 晩は早くから戸を閉じて平素よりも早目に寝についた (甲州忍野)。この神は一つ目小僧だと考えられており (伊豆・甲州忍野), また三つ目小僧だとも考えられていた (甲州鳴沢)。従つてなるべく目の数の多い品物を外へ出しておいてこんなに目の多いものがあるぞとおどすための行事が行われた。目籠を竿の先にかけて家の出入口や庭先に立てることが各地で行われるが, この目籠をダイマナコ, デーマナク (大眼) と呼び, また柎の葉を添えてその下に米をといだ白水を桶にはつて出しておく桶の白水を飲もうとした一つ目小僧が上に掲げてある目籠

が水に映るのを見ておどろいて逃げ去る（伊豆）と考えた。

このように病神の性格を知ることによつて、それに対抗してなされる手段としての呪術も理解されるのである。

外来の病神は村境の道路から入り、家々の屋根を廻つて軒から家の内部をのぞくと考えられていたので、その侵入防止または追出しのための方策が立てられた。その最も特長的なものは村の入口に注連を張ることであつた。これは定められた時期に定期的になすものと、周囲に疾病が発生したとき随時に行われたものがあつた。

定期的に注連を張る例は極めて多い。正月14日道祖神祭礼のとき部落の上下の入口に厄神除けの注連を張る（群馬県中里村）、ヒトノー（又は一番ノー）を片づけた農業休みにコーチ境にハツチヨノジメを張り、これに片草鞋、片草履、輪注連、ゴハイなどをぶらさげて外部からの災害を防ぐ（栃木県野上）、盆直後20日頃神主が鎮主でニカサンニチの悪病除の祈禱をして3日目に村人達は鎮守に集り、それで村境に注連を立てる（茨城県高岡）、村の最南端の家で太縄をつくり、これにサイカチ、コシヨウ、紙製のサイコロを下げ北端の村境に張る（長野県洗馬）、旧2月8日と6月15日の2回、寺で大念仏を行い、12の注連を張り、村の四方に立てたシメギに張り、念仏の木札をこれにつけて疫病除とする（山梨県中芦川）、4、5月頃村境に縄を張り、一方の木に草履片方か馬の草鞋を下げて魔除けとする（愛媛県御嶺）、11月頃注連と御幣を張つて悪病除けとする（長崎郡久賀島）、田植後部落内一同が集りトキと称してハラヒモノと注連をつくり、部落内に張る。注連にはハツ手と南天の枝葉を下げる、流行病のときも同様（鹿児島県大川内）、この他にもお札や人形を立てるところも少くない。

一時的なものにも村の入口に注連を張るものが多いが、いろいろな例をまとめてみる。注連を張り、幣を切つて挿み神主や組長がハレノをする（神奈川県青根）、注連を張り、祈禱をする（静岡県気多）、村端へ火を焚き注連を張り、シンギョーを唱え祈禱を行い、百万遍をやり、村の老若総出で珠数をつまぐり、後でこれを観音様に上げる（三重県森）、シヨーガン（チフス）が流行するとココトーサンとて9、10、3の掬い残しの注連を張る。天主様に村祈禱をし、当屋で作つたセキ札を持って川下に到り、道路に注連を張る（岡山県土刑部）、注連と同時に大きな人形を立てる（青森県赤石、秋田県荒瀬、岩手県山形）、注連と一緒に大草履を張る（群馬県赤城根）信州更級、大分県玖珠愛媛県御嶺）、チフス流行のときイズコの小さなものを作り、その中に小豆飯、御幣、銭2、3銭を入れ、3辻など辻のあるところにおく（宮城県筆甫）、風邪流行のとき、箆に綿を巻いたシノマキ、ナンバン、ミミジロ銭を篠竹に結び、三叉路、または辻の曲り角の家へ札を立てた（茨城県高岡）、小正月に造るといふ長さ1尺幅5寸位の百足のようにヒゲのある草履や藁製の蛇、チヨボイチのサイ、アゲカゴサイカチなどを吊して眼の多いことを示す（信州美和）、コノシロを5尾、村の入口の道に埋める（大阪府東信達）、悪疫流行のときは峠に番小屋をたて、通行を厳にする（佐賀県巖木）、入口に垣を作り、番人が出て橋には綱を張る（鹿児島県徳の島）、風邪流行の時門口に「鎮西八郎為朝の宿」「源義経の宿」など強い武将の名を書いて張る（美濃）

このような行事も民俗学の対称から疾病予防という見地に移しての再編成を行うことによつて、常民の医療観を明確化する為の重要なポイントになるのである。

〔3〕 呪術動植物（病気を防ぎ、または治すために用いる動植物、その効果の原因、その用い方、有効に した無効にするもの）

前項のようにして病因が明確化され、病神の性格が知られると、それを防ぐための呪術も理由あることとして理解され、それに用いられた動植物も意味をもつ事となつてくる。筆者は先に岡本正敏氏とともにアイヌの民間薬を分類し、それが瘡癩神についてアイヌが考えている性格によつて用いられるようになっていったのだろうと

の推論を行つた。例えばギョウジャニンニク *Allium Victorialis* L. var. *Platyphyllum* Makino はアイヌ語でフラルイキナ [hura (臭) ruy (烈しい) kina (草)] と称するが、この語の示すようにこの植物は猛烈な臭気を有するので、病魔が近づかぬと信じ、家の戸口や窓口に吊したり、枕の中に詰めたりした。そしてまた彼等自身でもそれを食べることによつて病魔を防ごうと考えた。彼等はこれを伝染病、風邪、下痢、痔、食傷、脚気凍傷、子宮病、打身などにその伝承的な方法に従つて用いたのであるが、その中には今日の薬学的知識からも首肯できるものが見出される。またタラノキ *Arabialata* Seem はアイヌ語でアユシニ [ay (とげ) us (多くある) ni (木)] と称するが、この木の莖面には鋭い刺が密生している。この刺によつて彼等は屢々耐え難い痛みを味わされたが、その経験は病魔もこれを恐れるとの信仰を生み悪疫流行の際はこの木の枝を戸口や窓口や分れ路に立てて病魔の侵入を防ごうとした。またこの木の病魔撃退能を更に木それ自身にまで求め、その若芽や根を人間の体内にむかえる方法として食用し、煎用した経験が胃痛薬としての常用にまで及んだと考えられるのではないだろうか。一つの考え方として提示したい。

こうした例を我が国の呪術動植物にも広く求めたいものである。2月8日の朝地区の入口にある道祖神の前で頭毛をはじめコシヨウ、サイカチなど悪臭のするものを持ちよつて焼き悪魔を追放する例(松山市里山辺)などは前述のアイヌの考え方と全く共通的なものであろう。またニンニクを袂に入れておくとかぜにかからぬ(米子市)、ニンニクを着物の衿にぬいてむ(岩手)、戸口にニンニクをぶらさげ、また病気の流行時に腰に吊るす(岐阜市)などの例は、この臭いを嫌う病神を追い出すために戸口に吊るし、身辺にもち歩き、そして次の服用への段階を必然的に招来することになるのである。これは宗教の一性格としての呪術を代表する護符が、身につけるのみでなくのむという行為にまで発展するのとも通じている。

従来、人類の薬物使用基源についての定説は殆んど全くなかつた。そして僅かに定説化されたものとしては人類の治病要求のためにつづけられた試行錯誤の成果だとか、長い間に知らず知らずに得た経験の集積だとかの説である。だがそれらはあまりにも人間の自然科学的叡智を信じすぎたものではないだろうか。その自然科学的現実の前段階にある呪術、祈禱を無視することは正しい考え方とは認め難い。呪術、祈禱に用いられた動植物が実際に治病の効果を示すことによつてそれが薬物としての地位を獲得してゆく過程を究めることこそ今後の課題であらうと思う。

動植物が呪術に用いられるには、前述のような神の性格の設定によつてなされるものとともに禁忌によるものも大きな地位をもっている。社会の諸所に存在する神は極めて喜怒哀楽に富み、その感情を一々目に見える形で示され、神の嫌われることをすればその制裁が加えられた。制裁として与えられたのは死、短命、病気、不幸、火事、天災、親の死目に会えぬ、片輪の子を生む、家の没落などであつた。従つて神々の嫌われる行為は皆が知つていなければならなかつた。神に関係した動植物の禁忌としては次のものがある。

- (1) 神使又は神の乗物であるとせられている動物を殺したり、食べたりすること。
- (2) 神が目を傷つけた植物を栽培すること。
- (3) 神が嫌うもの(理由の分らぬ場合が多い)。
- (4) 神像の材料になつているもの。

井之口章次氏は禁忌の崩壊過程として

- (I) 神霊がそこをめぐり降臨する。それによつて神霊をむかえる。
- (II) 神霊が占めたまう神霊のものである。それを神霊に差上げる。

(Ⅲ) 神が嫌う、憎む、それによつて邪悪なものを防ぐ、魔除にする。

の3段階を挙げているが、前述の(4)は(Ⅰ)、(1)は(Ⅱ)、(2)、(3)は(Ⅲ)のそれぞれ具体的な内容をなすものであろう。この崩壊過程の何れをも所有しているのが依代であり、依代は用いられるものによつてさまざまに性格づけられる。

南天は神の依代で憑依をさける霊力があるとされ、この木で作つた箸を使えば食当りせぬ(全国)、百日咳の流行時に白南天を腰に下げているとうつらぬ(千葉県)、厠の側に南天を植えておくとイキアイで卒倒しても南天に着物の端でも触れると死なないですむ(横浜)、麻疹の流行時に南天で瓢箪を指にくくりつける(伯耆庄内村)、流行病の時部落境に張る注連にハツ手と南天の枝葉を下げる(鹿児島県大河内)など魔除けとして用いられる反面、よくないとして嫌う地方もあるなどはその例である。文献にも南天の効について記したものは少ない。例えば“倭名類聚抄”には「植之庭中可避火災甚驗亦可下入糖蜜供食」とあり、“和漢三才図絵”には「凡用南燭葉布於饋飯以檜葉布於饅頭之皆以無毒也」と記れさせている。しかしこの様な霊力が信じられていたとしても、何故南天が依代と考えられるに至つたかが問題となるので、そのためには前述(1)~(4)の理由、(Ⅰ)~(Ⅲ)の過程を探らねばならないし、そうした信仰の発生についても考察しなければならない。南天は我国固有のものとは考えられず、万葉集の中にはその名を見出すことはできない。前述の倭名抄(934年)に初めて見出され、それ以後明月記(1230年)、大和本草(1708年)和漢三才図絵(1713年)などにその名を認めることができるのであるが、牧野博士は中国で烏飯(シャシャンボ葉の汁をまぜて炊いた飯で、色黒く、陽気を助け、顔色をよくし、筋肉を健にし、不断に用いれば白髪でも黒くなり老を知らぬという)に色をつける南燭(シャシャンボ)と南天との誤説であろうとしている。こうした植物渡来についての考察も背景としての時代、仏教、民間信仰などの関係を解きほぐすための作業として重要なものである。

禁忌植物として扱われている植物の種類は極めて多い。椿、茗荷、無花果、白百合、山椒、楠、枇杷、棕櫚、竹、桐、茶、芭蕉、山吹、榎、ヒモロ、草楨、クルミ、木蓮、竜舌蘭、柳、ガヂマルなどそれぞれの俗信を背負いながら禁忌とされている。そしてそれが何れもそれらの樹木を単なる植物として考えないで、精霊を宿す人格的な存在として見ることから発生している。この考えは、例えばオコリとかフルイとか称せられるマラリヤはその病因であるオコリ神をおとせば治療できると考え、そのためには茗荷の葉と葉を括り、或は桑を地面に着く程曲げて括り、オコリを落したらほどいてやるというたり、万年青に針を刺して治したら抜いてやるというような呪いをする事となつた。これはそれらの植物の生える暗い場所に蚊の多い事実を考えると、そこにオコリ神が存在し、それらの植物を依代としていたと考えた根拠をも推察することが出来る。

このような例の採集を重ねることによつて、何故その動植物が依代として考えられるに至つたかの根本も解明されてゆくであろう。類感呪術としての解明もその点を明確化するための別の一つの方法であろう。

[4] 薬物基源(薬を教えたもの、見つけたもの、教えられ見つけられた薬とその対称となる病気についての伝説、民話など)

呪術、祈禱、草根木皮という常民の三重大行為のうち、前二者の宗教的行為と草根木皮の使用という自然科学的行為との間にはかなり大きな断層があると考えられてきたが、筆者はその間に呪術動植物をおくことによつて両者間の断層を埋め、そこに薬物基源を求めべきことを述べてきた。このことは従来の経験の集積による発見を基源とする立場とかなり質的な相違がある。自然科学的の探究としての直接的経験と、呪術を媒介とする婉曲的経験との質である。それを明らかにするためには薬物基源に関する伝説の整理を行うことも重要な作業である。

薬物基源伝説はその性格から二つの群に分けねばならぬと思う。その第1は呪術を媒介とする（神の性格に基づく）動植物の使用という薬物基源そのものを伝えたものである。第2は薬物を教授した者を設定し、その設定者によつて教えられることにより、薬物の使用が初まるとしたものであるが、この設定された教授者が如何にしてそれを知つたかについては触れていないものが多い。従つて系譜としては第1群につづいて第2群が現われるとすべきであろう。詳言するならば、呪術を媒介とする経験によつて発見され、知られた薬物についての知識の所有者が、それを伝達するという系譜なのである。以下にそれらの代表的なものを各群1例づつ記そう。

第I群

パコロ・カムイ退治の話（アイヌ伝説）：ある闇夜に疱瘡神（パコロ・カムイ）が一家眷族をひきつれて人間の村に船をつけて村の中央に歩いてゆくと、真夜中だというのに家の中から焚火の光があかあかと洩れている一軒の家がある。不思議に思つて忍び足で窓からうかがうと炉端にねむそうに眼をこすつている老婆と二人の息子、それに一人の娘を前にして老翁が何かただならぬ様子で語つている。はてと聞き耳をたてると老翁が

「息子たちに娘よ、それに婆さんや、わしは今夜背中を何物かに狙われているかのような不安な感じがして気が落ちつかず、少しも眠ることができないのでお前達を揺り起したのだ。というのは年廻りが悪くて疱瘡神が往来するときにはいつもそうなのだが、今夜もそのように不安で特別眠れないから、きつとまた奴等がこの村をねらつてに違いないと思うのだ。早速に疱瘡神の大嫌いなキキンニ（エゾハミヅザクラ）やアタネ（センダイカブ）の煮汁を作つて奴等を退治しなけりやならん。娘よ、お前はキキンニやアタネをすぐに煮にかかれ。息子達よ、お前達は村人を集めてその煮汁をそこら辺り中にぶちまけるのだ。さあ、一刻も早く」

疱瘡神の眷族はこれが大変と逃げ出そうとし、船に乗ろうとするまもなく、村中は大騒ぎを初め、あの大嫌いな悪臭が一ぱいに立ちこめて呼吸はつまり、はきけはひどく、腹の底をひつくり返しかきませたような苦しみ、疱瘡神はそれでもほうほうの態で逃げ出したが、一族の大部分はとうとう斃れてしまった。

第II群

河童伝説（熊ヶ谷傷の妙薬の由来）：河童妙薬の本舗が河童から妙薬伝受を受けた時分は主人公が世を去つて間もない頃であつた。その女房がある夜小用に起きて便所にしやがむと尻を撫でるものがある。あつと驚いたが考えごとをしていた気のせいでもあろうかと暫く便所を覗きこんで見たが何も無い。変だとは思つたがそのまま寝床に入り誰にも話さなかつた。翌日夜半にまた小用に立つとまた同じように尻を撫でるものがある。更にその次の日にも夜半に小用に立ちたくなつたが今度は2日間のことがあるので短刀を懐中に忍ばせて立つた。小用を足しながら下をのぞいていると何物かが肥汲口から忍び込んだ。そこで懐中のものを手にして待つてると黒い細い手が飛出して尻を撫でる。こらえていると更に上方に出てきた、素早くその手をとらえて短刀で切り取ると叫び声と血潮がほどばしつた。切取つたものは厭らしい毛むくじやらの怪しい獣の足らしいものである。そつとあたりの始末をして帰りひそかに足を隠しておいた。翌日の夕方一人の老人が女房に是非会いたいと訪ねた。会つてみると異様な悲しみもちしかも右の腕がない。はて怪しいと思ひ乍ら話をすすめるうちに、老人が河童であること、そして昨夜のいたずらの主であることが分り、大層後悔して詫びるとともに失つた腕を返して欲しいと頼みにきたことが分つた。

「然しお返しても元のように継がれる訳でもないでしょうに」

という女房に、不思議な傷薬の作り方を知つているからそれを用いれば日数を経た後の足でも膝でも元のよう

前で薬を使つて腕を接ぎ、お礼にと薬の作り方を教えて立ち去つた。

この二話は勿論その一つづつの例話にすぎないが、仙鶴の傷を治して薬を教えられた話、弘法大師に薬を教えられた話、また神農、小名彦名命、大己貴命などの説話、各地の温泉発見譚もこれに入るものである。これらを整理することが薬物基源についての考察をする上の新しい資料となつて薬史学研究はこの面から更に一步の前進をするのではないだろうか。

もつともここで注意しなければならぬのは江戸時代からの戯作者には道具屋か薬屋を兼業して生活を維持し、これが明治初期までつづいたということである。馬琴の神女湯、京伝の読書丸、岸田吟香の精綺水などの存在は、当然それらの売薬の効能由来書の作家としてこれらの戯作者が背景にあつたことを考えねばならぬし、それが同好異曲の筋書をもつ由来書の汎濫ともなつていつたのである。新しい薬が教授者を設定しているのも当然のことを言わなければならない。これらの篩過集成の後にこそ民間薬のなかから和方を探る途も拓けるのではなからうか。

〔5〕 製薬（薬を採る場所と時期、採薬についての禁忌、村ぎめ、製薬技術の伝承者、有効にし無効にするもの）

ここにいう製薬は極めて広い意味をもたせたもので、薬を作るに至るまでの採集からの凡てを含ませたつもりである。

わが国の医学が中国医学に支配され、薬物が中国依存となつたため中国薬草の国産詮索が主な採集上の仕事となつていたことは薬園発達の上の根源力でもあつた。推古天皇が19年5月5日（612年）兎田野に薬獵したという日本書記の記載を最古とし、大宝令（701年）の薬草園、採薬師など官衙としての採集はかなり詳細に知られ、清水藤太郎氏の“日本薬学史”にも詳しい。しかしこうした官製とも云うべき漢方医薬に対して、常民は固有の和方を用い、それは民間薬として何時の時代にも広く深く命をもち今日にまで至つている。

遠藤元理氏は「本草弁疑」に和薬として次の15種を掲げている。小人参（薩摩人参）、マクリ、山薄荷（延命草、ヒキオコシ）、当薬（センブリ）、蛇骨、ソクズ（陸英、蒟蒻）、クヌギ、菊銘石、仙人草（クチ草）、ヲトギリ草、五八霜（マムシの黒焼）、イシミカワ、石ノワタ、^{おんじやく}温石、^{しやうもうこう}青木香。

その他にも多くの考証があるがその薬物使用の根源については、勿論のことながら全く分つていない。そしてまた、これらのものの採取の際に全く呪術から独立して行われていたものか、呪術による協力効果を期待していたかの検討の余地があると思う。鎌倉時代に梶原性全が“万安方”中で「古は草薬を採るに多く2、8月を用いる。これは殊に未だ当らぬ。凡そ花を用いる者は花の初め敷る時に取り、葉を採り用いる者は葉の初め長足の時に取り、実を採り用いる者は実の実を成す時に採り、採るに皆時月をもつ限るべからず、土気に縁り早晚あり、時を失すれば愆あり、伏して平地は三月に花着くるも、深山中は4月を須つて花咲くが如し。」と採薬栽培について論じているが、このことは逆にその当時かなり2、8月採取という伝承的な規制が強かつたことを示すものである。

このような2、8月採取という規制はどのようにして決められたのであろうか。また元来が依代や禁忌呪術などを母体としたものだけに採薬時の忌み、禁呪がなかつたとは考えられない。その忌みは何に対してなされたのであろうか。薬の効力が採取期、保存法で優劣のあることは知られていることであるが、その変異をどう解釈していただろうか。更に自然科学的物質として扱われるようになってもその大事な薬草を守るために村ぎめがなか

つたとも考えることはできない。秘法である製薬技術、処方伝承する資格は誰がもつたのか、製薬時の失敗を神の怒りと考えることはなかつたか、などこの分野での先人の業績は殆んど全くない。今後の研究をまつべき項目である。

〔6〕 薬物使用法（薬を取扱う家柄、販売方法と流通経路）

わが国の医薬分業が常に大きな抵抗を受けているのは、その歴史的背景として西欧のそれとの間に質的な差があることがその根本的な原因である。漢方医学を正統としたわが国の医学は症候治療主義をとつて所謂さじ加減が重んぜられた。その一方家庭薬、売薬は香具師、行商人の商品として扱われ、正統な薬物供給者は常民と接触する機会の少い場におかれていた。そして密教者は信仰獲得の具としての治療に薬物を呪術的に保存し、民衆は口伝的に民間薬を伝えてきた。この複雑な日本的な薬物の系譜は今日もなお流れ、薬剤師をして本来の職務から遠ざけている。

薬物を扱つた人々の系譜と、その薬物の性格を知ることは呪術から科学までの推移を別の面から明らかにすることでもある。そしてまた利益にむすびついた商品としての薬物の流通経路を知ることはこの系譜を探るための手段ともなる。薬学史、薬業経済史に集積されているこれらに関する研究資料を、もう一度民間的な面から扱うことも今後の課題となるのではないだろうか。そしてこの面からの解明によつて薬剤師、医薬品に対する現代の常民の意識を探ぐるといふ今日的な意義も生まれてくるのである。

3. 結 語

わが国の薬物を研究するに当つて困難なことの一つは漢方薬と民間薬との混同であり、その二は民間薬の古記録が消滅していることである。そして中国の民間医術がわが国にあたかも古来のものの如くに根をおろしていることもその困難を増加している。

漢方薬についてはその由来についての幾多の研究があるが、中でも高橋真太郎氏がその症候学の源流となる傷寒論は素問よりも印度西域の医学と伝承に注目すべきであるとしてペーダの民間伝承を取り上げるべきを指摘しておられるのは薬物基源を探る上での有力な示唆であつたと思う。もつとも同氏も指摘されるようにこの際にはサンスクリットやパーリ語、タミル語などの難解語によつて文献解読を行わねばならないし、その上界も紀元前3世紀を越えることができないので極めて困難な問題である。

一方わが国の民間薬は漢方薬のために正統からはずされながらも、今日なおその姿を常民の中に残している。口碑伝承という民俗学的な研究方法を使用することによつて、長い間に夾雑し、または消失した民間薬についての常民の考えを整理することは薬史学研究のために用うべき方法論の一つではあるまいか。

勿論呪術、祈禱という隣接二大行為はわが国宗教史上の問題としてかなりの難題であるが、堀一郎氏を初めとする宗教民俗学者の研究によつて我國民間信仰の実態が次第に明らかにされ、固有信仰と仏教との配合諸点も明らかになりつつある。その背景の下に薬物についても民俗学的な方法論をとることが、薬学史研究にとつて重要なことであろうとの考えの下に、その方法試論を述べてみた。勿論これは研究法についてのメモであつて、問題はこれから提出され、解決は更にその後に来るべきものである。従つて提起した問題それ自身が検討されねばならぬものばかりである。先輩同学諸氏の御叱正を得て体系化に近づく日を祈つて止まない。

本稿を草するに当り、御激励御鞭撻を賜つた学長宮道悦男博士に心から御礼申し上げる。また北海道大学学生岡本正敏氏には種々調査上の御協力を賜り、本学の嶋野武教授、吉田甚吉助教授からはともに有益な助言と示唆を戴いた。厚く御礼申し上げます。東北大学教授堀一郎博士、民俗学研究所同人堀井度、早川昇の諸先生から折に触

れて賜った御激励御助言は本稿推進のためのこよない力であつた。ここに改めて御礼申し上げる。

4. 文 献

著 書

- 1) 清水藤太郎：日本薬学史（南山堂）（昭24）。
- 2) 柳田国男編：山村生活の研究（岩波書店）（昭12）。
- 3) 柳田国男：食物と心臓（創元社）（昭15）。
- 4) 藤沢衛彦：伝説をたづねて（博文館）（昭2）。
- 5) 堀井度：民間医術概論（プリント）（昭30）。
- 6) 牧田茂：生活の古典（角川新書）（昭27）。
- 7) 智里真志保：アイヌ文学（元々社）（昭30）。
- 8) 渡辺照定：日本の仏教（岩波新書）（昭33）。
- 9) 高木敏雄：日本伝説集（武蔵野書院）（大2）。
- 10) 智里真志保：分類アイヌ語辞典植物篇（日本常民文化研究所）（昭29）。
- 11) 東条操：全国方言辞典（東京堂）（昭26）。
- 12) 堀 一郎：我が国民間信仰史の研究（創元社）（昭28）。
- 13) 白井光太郎：植物渡来考（岡書院）（昭4）。

雑 誌

民間伝承，日本民俗学，越美文化，北方文化，飛驒春秋の所載報告資料。

著者の関係報告資料。

- 1) 小瀬：「飛驒白川村の食生活」岐阜短大刊（昭27.1）。
- 2) 小瀬：「民俗のもつ自然科学的必然性」第4回日本民俗学会年会（昭27.10）。
- 3) 小瀬：「オクボはおばけ」民間伝承18巻7号（昭29.7）。
- 4) 小瀬：「瘡瘡ながし」民間伝承18巻12号（昭29.12）。
- 5) 小瀬：「分らない草の名」民間伝承20巻6号（昭31.6）。
- 6) 小瀬：「不吉なクシャミ」民間伝承20巻10号（昭31.10）。
- 7) 小瀬：「飛驒白川村の民間薬」越美文化6号（昭33.2）。
- 8) 小瀬：「民俗学の問題の研究に際しての薬学的考察の必要性（第1報）」第6回関西薬学生連盟学術大会講演（昭27.9）。
- 9) 小瀬，岡本：「同上（第2報）」アイヌの民間薬に関する研究 岐阜大学術講演部誌 自由10号（昭28）。
- 10) 岡本：「同上（第3報）」第8回関西薬学生連盟学術大会講演（昭29.7）。
- 11) 小瀬，岩田：「岐阜県の迷信実態調査報告（その1）」岐阜大学術講演部誌 自由13号（昭31）。
- 12) 小瀬：「明日を拓く学としての民俗学」濃飛民俗，創刊号（昭34）。