

2020年度
博士学位論文

寺院売薬の民俗学的研究

中部大学大学院
国際人間学研究科 言語文化専攻

越川 次郎

目次

序章 本研究の目的と内容	1
第1節 本研究の目的	1
第2節 本研究の内容	3
第1章 本研究における方法論	9
第1節 柳田國男による民俗学の目的と方法論	9
第2節 柳田國男以後の民俗学の展開とその課題	11
第3節 売薬の歴史と先行研究	14
第4節 民俗学における売薬研究の意義	17
第2章 本研究における視座および課題の設定	18
第1節 家伝薬の危機と変容	18
第2節 存続している寺院売薬とその機能	19
第3節 寺院売薬の研究における「心意現象」と「リアリティ」の視点	20
第3章 眼病信仰と寺院で売られる目薬	26
第1節 「日朝さん」の信仰と目薬	26
(1) 僧日朝と眼病信仰	26
(2) 覚林房における眼病治療信仰	27
(3) 目薬「日朝水」の誕生にみる信仰の売薬化	28
(4) 現代の「日朝さん」信仰成立をめぐって	30
第2節 「めがね弘法」の目薬	32
(1) 「めがね弘法」大智院とその伝説	32
(2) 大智院の目薬誕生をめぐって	34
(3) 大智院における信仰リアリティの再編と目薬	38
第4章 日蓮宗寺院の信仰と薬	43
第1節 上澤寺の薬について	43
(1) 上澤寺にまつわる護符と薬の起源伝承	43
(2) 薬事規制による上澤寺の薬の変容	47
第2節 日蓮宗における薬の宗教的位置づけ	50
(1) 日蓮宗における治病信仰	51

(2) 日蓮宗における薬の伝説と信仰	52
第3節 上澤寺の薬と信仰リアリティ	54
(1) I会（仮称）における上澤寺の薬	54
(2) 上澤寺の薬と妙力神社	60
第4節 日蓮宗の護符	70
(1) 日蓮宗における護符の位置づけ	70
(2) 徳栄山妙法寺 「消毒符」	71
(3) 上澤寺の護符	73
(4) 日蓮宗の護符を根拠付ける信仰の「リアルさ」について	74
第5章 大雄山最乗寺の道了尊信仰と売薬	79
第1節 大雄山最乗寺の道了尊信仰	79
(1) 最乗寺の由来と信仰の成立	79
(2) 御供式について	81
(3) 参詣講について	82
第2節 「大雄丸について」	82
(1) 「大雄丸」の由来と歴史	82
(2) 効能と成分にみる「大雄丸」	84
(3) 「大雄丸」の販売と製造	85
第3節 道了尊信仰のなかの薬～『大雄新聞』の検討を中心に～	88
(1) 『大雄新聞』「御利益欄」の分類	88
(2) 道了尊信仰の思想的背景	89
(3) 道了尊のリアリティ	91
(4) 道了尊信仰を媒介する先達と信仰アイテム	94
(5) 道了尊信仰における病とアイテム	97
(6) 道了尊信仰における病と薬	100
終章 寺院売薬の信仰的意味とリアリティ	106
第1節 臨床リアリティと信仰リアリティ	106
第2節 信仰リアリティと薬の位置付け	107
(1) 覚林房の信仰アイテムをめぐる信仰リアリティ	107

(2) 「めがね弘法」大智院の信仰再編とリアリティ	107
(3) 上澤寺の信仰リアリティと薬	107
(4) 妙法寺および上澤寺の護符と信仰リアリティ	110
(5) 道了尊の信仰リアリティと薬	111

第3節 寺院売薬を支えるもの	112
----------------	-----

第4節 今後の課題	114
-----------	-----

註	115
---	-----

参考文献一覧

序章 本研究の目的と内容

第1節 本研究の目的

本研究では、寺院売薬について民俗学の視座から検討を行う。寺院で薬が売られる例は奈良時代からあり、享保期に隆盛を迎えた。その後、紆余曲折を経て近代以降も多くの寺院で薬が販売されていた。しかし、昭和54年（1979）に全面実施されたGMP（医薬品の製造及び品質管理に関する基準）規制により、ほとんどの寺院は売薬の製造、販売を取りやめた。しかし僅かながら現在でも売薬を続けている寺院がある。さらに、薬事規制を契機に新たに誕生した売薬もある。このような薬はなぜ、現在でも存続し一定の支持を得られているのであろうか。そして、寺院売薬をめぐる信仰は、このような売薬の変化を経て変容しているのであろうか。本研究は以上の問題意識をもとに、寺院売薬に対する人々の心意を寺院売薬の信仰的位置づけや寺院売薬をめぐるリアリティを検討することで明らかにしようとするものである。

売薬の歴史学的な研究は、昭和初期刊行の『日本薬業史』〔池田 1929〕をはじめとした通史、また『近世日本薬業史研究』〔吉岡 1989〕などの時代史、『愛知県薬業史』などの地域史、さらに富山売薬や毒消し売りなどの個別の売薬史など、多岐にわたって数多くの業績がある。しかし、民俗学では断片的な資料の報告はみられるものの、売薬についての研究は進んでいない。そのことは、日本民俗学の中心的機関である日本民俗学会の機関誌『日本民俗学』およびその前身である『日本民俗学会報』に、薬を扱った論文や調査報告が見いだせなかったことから明らかである¹。しかし、病気や怪我の治療の第一選択として用いられ、人々の生活に身近にあった売薬に関わる事象を研究することは、生活文化を研究する民俗学にとってその意義は大きいと考える。

筆者はこれまで、寺院売薬に関心を持って研究を行ってきた。例えば、大雄山最乗寺（曹洞宗 神奈川県南足柄市）で販売されていた「大雄丸」に関しては、この薬が途絶した原因について検討を行った〔越川 1999〕。GMP規制に伴い求められた製薬販売の変更が、寺院売薬にとっていかに困難であったかを、「大雄丸」を製造販売していた中村家の事例を検討することで具体的に明らかにした。

また、筆者の修士論文〔越川 1998〕においては、現在寺院で販売されている薬をとりあげ、それらの諸相と歴史的過程を資料として、医療としての薬と信仰との関係を考察した。修士論文では、本研究でも引き続き検討している上澤寺の薬や覚林房の「日朝水」

なども取り扱っている。

ここで注目したのは、信仰的医療のツールとして、現代医学による物理的医療手段である医薬品が用いられていることである。これを、従来指摘されてきた信仰と医学の相互補完的併存と捉えてよいのだろうか。たとえば、波平恵美子は、「現代医学に基づいた医療体系はそれが入ってくる以前に存在していた伝統的な医療体系と併存している」とし〔波平 1994 14〕、蛸島直は、「民間医療と近代医学は相互補完的な関係にある」と述べている〔蛸島 1998 149〕。しかし、修士論文では、上澤寺の薬や覚林房の「日朝水」、また「眼病護符」などの事例は、「併存」「相互補完」等の表現では捉えきれないと考察した。そもそも、「併存」「相互補完的な関係を持つ」という表現は、それぞれが本来別のものだという前提のもとでなされるものである。しかし、たとえば「日朝水」は、物理的医療手段である医薬品を、そのまま信仰的医療手段として用いることによって成立している目薬である。「日朝水」が現状のまま存在するには、医薬品は不可欠である。つまり、「日朝水」は医学が内在することによってはじめて一つの独立した医療手段として存在できる。つまり、「日朝水」のように信仰と医学が一体化したものが医療手段として存在するという状態は、さきのこれらが別個のものという前提は成立しない。したがって、このような事例が存在することは、従来の二元論的発想では処理しきれない問題があるということ、修士論文では指摘した。

修士論文の課題としては、次の点があげられる。それは個々の薬において、信仰的要素や医学的要素がどのように位置づけられているか、どのようなものとして認識されているのかという問題が十分に検討されなかった点である。これは、民俗学における「心意現象」の問題として位置づけることができる。

ところで、歴史学と民俗学とは近接した学問であるが、民俗学草創期に両者の違いを際立たせていたのは、資料選択の相違である。民俗学は、当時文献を主な資料にして研究を行っていた歴史学に異を唱え、文字だけではなく、不可視的な文化をも資料として用いることを主張していた。それが、民俗学で有名な資料の三部分類である。第一部は、物質文化、第二部は言語芸術、そして第三部が心意現象である。現在の民俗学では、それぞれ民具、口頭伝承、民間信仰などの諸分野に再編され研究が行われている。

柳田國男が提示した心意現象は、その語が表すように人の心理がもたらす文化現象を指していた。そしてそれは、地域で共有される感覚や意識を意味していた。この地域を柳田は「郷土」とした。柳田は、全国に無数にある「郷土」資料を比較することによって、資

料の歴史を明らかにしようとした。そして柳田は、心意現象の歴史を明らかにすることを民俗学の究極の目標であるとした²。

しかし、柳田の提示した比較研究法は、個々の資料が有する歴史的文脈を考慮していないと批判を受け、民俗学の方法論は比較研究法から個別の地域研究へと移りかわっていった。その過程において、心意現象の研究は宗教現象のひとつである「民間信仰」の研究が主流なものとなっていった。現在民間信仰の研究は、その成果が膨大に蓄積されている。そこでは民間信仰の歴史的展開や社会的機能などに関心が向けられてきた。

筆者は、人々の間で共有されている意識や心理という視点から、心意現象にアプローチを試みる。寺院売薬の信仰的な位置づけを明らかにし、薬に関わっていた人々が薬をどのようなものとして認識していたのかを明らかにする。

第2節 本研究の内容

この節では、本研究の概要を論文構成に沿って述べることとする。

第1章では、民俗学における方法論の歴史的展開と現状を整理した上で、筆者の方法を示す。

まず、民俗学を確立した柳田國男の方法論についてその概略を述べる。柳田は、支配者や知識人ではないごく一般の人々が意図せずを選び取ってきた事象こそが、「民族の自然と最もよく調和した」将来を作っていくと考えていた〔柳田 1998b 9〕。そのためには、一般の人々の積み重ねてきた「常識」の歴史を明らかにし、残しておくことが必要だと考えた。このような意図のもとで、柳田は人々の間で「文字以外の力」で伝えられてきた資料群に着目した。それが後に「民間伝承」とされる資料群である。

柳田は、多くの研究資料を比較し、資料間の異同から歴史的関連性を見出していった。しかし、このような比較研究法は、後の福田アジオを中心とした研究者らに批判され衰退していった。その後は、福田の提唱した個別分析法や地域研究法が大勢となり、現在でもそれが主流となっている。本研究では寺院売薬を研究対象とする。それぞれの寺院売薬を成立させる歴史的展開や環境的な要因などを個別に検討していき、それらを踏まえて現在の寺院売薬の信仰的位置づけをあきらかにする。その際に、社会的リアリティの概念を援用し、寺院売薬を支える人々の心意にもアプローチする。したがって、本研究は民俗学における個別分析の手法を採用することとする³。

第2章では、「研究における視座および課題の設定」について論じる。寺院売薬は、販売

形態や製薬方法などに着目すると「家伝薬」に分類される。家伝薬は、代々その家で伝えられていた薬が売薬化したものである。家伝薬は享保期に隆盛を迎え、戦後まで盛んに販売されていたが、昭和54年（1979）に実施されたGMP（医薬品の製造及び品質管理に関する基準）により、壊滅的打撃を被った。GMPは、事実上製薬工場で製薬することを求めたので、家内制手工業的な製薬を続けてきた家伝薬はそれに対応できず、大部分が廃業することとなった。残ったのは資金的に余裕があり自前で工場を建てられたものと、他社に委託して製造を続けたというものである。そのいずれにしても、GMPの厳しい基準をクリアしなければならない点は同じで、それまでの数百年続いてきた家伝薬の製造という伝承文化はここで消滅することとなった。つまりGMPを境に、家伝薬の材料や製薬方法は一新されたのである。家伝薬の販売方法も薬事法が改正され、大幅な変更を強いられることになった。

寺院売薬も、これとほぼ同じ運命をたどることになるが、寺院売薬が家伝薬と異なる点は、そこに信仰的要素が濃厚にあったという点である。寺院売薬は、その由来はもちろん薬の材料や製法も、寺院の信仰や伝説に規定されていた。GMPに従って寺院売薬を製造していく場合、薬は医学的根拠に基づいて工場で製造されることになる。したがって、寺院売薬から、それを根拠付ける材料や製法が失われ、ドラッグストアで売られている薬と内容的には全く変わらないものが売られることになる。それにもかかわらず、そこに信仰的なものを見出して薬を買っていく人々がいるのはなぜなのか。現在の寺院売薬に感じられる信仰的な要素とはどのようなものなのか。GMP以前の寺院売薬とどのような感覚の違いがあるのだろうか。これらの問題について、具体的な寺院売薬を検討し、考察を加える。

以上の問題を検討するにあたり、「社会的リアリティ」および、クラインマンが提示した「臨床リアリティ」〔クラインマン 1980〕というモデルを援用してみたい。社会的リアリティは、「時間的に空間的に人と人とのさまざまな対応や相互行為を通じて体験しているパースペクティブとしての社会」であり、「人々の生活史や日常生活の場面で理解されたり解釈されたりする意味づけられた現実」のことである〔山岸 1993 647〕。臨床リアリティは、社会的リアリティにおける病いとその対処にかかわるリアリティである。クラインマンによれば、臨床リアリティは「病気についての態度や規範、臨床の場面での人間関係、治療活動」をさしている〔クラインマン 1980 41〕。つまり、病気になったときに病者に立ち現れ、病者を取り巻いていくさまざまな現実である。

臨床リアリティは、病者自身が身につけている信念や慣習など、すなわち病者の所属する文化により、病気を病者自身がどう認識しているかという問題が出発点である。たとえば、病者の持つ信念や慣習に信仰的な要素が強いものがあれば、その影響を受け、病気は何か霊的な存在によって引き起こされたと理解する。それが、病気の原因にリアリティを感じさせるものである。病者の所属する文化は多元的である。民族、組織、地域社会、家族もそれぞれの文化を所有し、それぞれが社会的リアリティを構築している。そして、人々はめいめいが、このような様々な社会的リアリティを出入りしながら日常を生活している。そして、病気になったとき、彼は自身のアイデンティティと複数の社会的リアリティを素材にして臨床リアリティを形成していくのである。そして、ヘルス・ケア・システム〔クライマン1980〕における民間セクター・民俗セクター・専門職セクターの各セクターを行き来して、そこで構築されている臨床リアリティを取り入れたり排除したりしながら、病気の対処を行っていく。

本研究の場合は、寺院売薬を頒布している寺院が形成している、いわば信仰的なリアリティを病者が自分自身の臨床リアリティにどのように位置付けていくのかを検討する。その際に、留意しなければならないことがある。病者は、所属する集団や地域社会などにおいてさまざまな社会的リアリティを有しているが、彼自身のアイデンティティには、上位文化の社会的リアリティが決定的な影響を与えていることである。以上の観点から、先にあげた問題について、第3章以降で具体的に検討することとする。

第3章「眼病信仰と寺院で売られる目薬」では、寺院で売られている目薬について、その信仰との関わりから論じる。行学院覚林房（山梨県南巨摩郡）という日蓮宗寺院では、「日朝水」という目薬が販売されている。「日朝水」は、製造過程や成分はドラッグストアで販売されている目薬と変わらない。しかし、この目薬には先行形態がある。それは、覚林房でかつて行われていた眼病治しの「お水」信仰である。覚林房境内には、現在使われていない古井戸がある。かつては、多くの眼病に苦しむ人が覚林房を訪れ、堂宇にお籠りしながらこの井戸の水で目を洗い眼病治癒を祈願していた。覚林房の開基は日朝という僧で、身延山久遠寺の中興の祖として知られる人物である。また、学問に非常に秀でており学問の神として信仰されている。日朝はあるとき、これまでの学問や苦勞がたったのか失明し、それを法華経への篤い信仰で克服したとされる。このような逸話をきっかけに、日朝は眼病治癒の神として信仰されていた。このような信仰が、「お水」の祈願を成立させていたのである。しかし、覚林房によれば、昭和30年代のある時期に法律的に問題があ

るとの懸念から「お水」の井戸の使用ができなくなった。このことを惜しむ信徒が非常に多かったため、「お水」の代わりとして製薬会社に委託して目薬を製造・販売することとなった。現在では、身延山参拝の信徒を中心に年間2万本を売り上げるほどであるが、かつての「お水」を知っている信徒は既になくという。すなわち現在の日朝水は、「お水」の代替ではなく「日朝水」自体が覚林房の日朝の眼病信仰を媒体するアイテムとなっていることに着目し、これが何を意味しているのかについて明らかにする。

大智院（愛知県知多市）という真言宗寺院でも目薬が頒布されている。この寺院には、本堂にサングラスのような眼鏡をかけた弘法大師像が安置されている。大智院本堂の弘法大師像は、弘法大師が知多半島巡錫の際に自ら残していったものとされ、「身代大師」として信仰されていた。江戸時代末の安政7年（1860）に、盲目の男性が訪れ「身代大師」に祈願したところ目が見えるようになったという。その男性は自分の眼鏡を大師像に掛けて去り、その眼鏡が現在でも大師像に掛かっている。このできごとをきっかけに、眼病治療の弘法大師として、信仰されるようになっていった。また、この寺院には八百比丘尼伝承があり、八百比丘尼お手植えとされるクスノキの大木が境内の外れにある。この付近に、かつて井戸があり、この井戸で眼を洗うと眼病が治るという信仰があった。この信仰は井戸が台風で埋まってしまったのと、行政からの指導が入ったのをきっかけに消滅の危機にさらされた。しかし、多くの信徒からの要望で近隣薬局の協力を得て、製薬工場に委託して製造した目薬を頒布することになり、現在でも存続している。水の信仰が先行形態としてあり、その後代わりとして目薬が登場したという経緯は、さきの「日朝水」と同じである。大智院の目薬も、その成分はドラッグストアで販売されているものと変わらない。つまり、「めがね弘法」の大智院からでる水という、もともとの眼病信仰を支える重要な条件が失われている。しかし、現在でも多くの信徒からこの目薬は支持されている。これはなぜなのか。そしてこの目薬に寄せられる心意は何なのか。これらの問題について、大智院で現在展開されている信仰の諸相を検討することで明らかにする。

第4章では、「日蓮宗寺院の信仰と薬」について検討を行う。上澤寺（山梨県南巨摩郡身延町）という日蓮宗寺院では、7種類の薬と4種類の「妙符」（護符）が頒布されている。かつてこれらはすべて、境内にある銀杏の巨木の葉や実を用いていた。上澤寺の薬や「妙符」には、日蓮が毒殺されそうになったという法難の伝説が付随している。日蓮の身代わりになった白犬の墓標として立てた銀杏の木の杖が成長して、その葉や実が毒消しの効き目を持つようになったと言われている。この木は「毒消し銀杏」と呼ばれている。

日蓮宗の信仰は、日蓮や日蓮宗の高僧たちがこうむった法難に特色がある。彼らが生命の危機を超克していく姿に霊力を感じ、それに期待を寄せる現世利益信仰が特徴的である。上澤寺の場合は、毒を盛られるという法難によって「毒消し」の現世利益が伝承されてきた。

上澤寺では、日蓮の毒殺未遂という法難を由来として薬と「妙符」が伝承されてきたが、歴史的には、「妙符」が先行して存在した。住職によれば、薬の存在が確認できるのは大正時代からである。いずれにしても、「妙符」・薬ともに、日蓮の毒難伝説に根拠付けられた銀杏の葉や実を材料としていた。日蓮が毒難を超克したその霊力を、体内に取り込むものであったと考えてよい。製薬方法は、寺院の境内で採取してきた銀杏の葉や実を熱湯消毒して乾かし、その間に本堂で題目をあげ、その後粉末にして薬種商から入手した漢方薬と混合するというものであった。寺院の建物と寺院内の調理用具を用いて、住職をはじめ家族総出で製薬にあたった。しかし、先述のGMPの実施によりこのような製薬法は不可能になり、製薬会社に委託して薬を製造するようになった。これにより、上澤寺の薬は寺院内で製薬されるということはなくなり、境内の「毒消し銀杏」の葉や実が薬に用いられることもなくなった。つまり、薬の材料や製薬場所から、日蓮の霊力を感じさせるものが失われたことになる。しかし、それにもかかわらず上澤寺の薬は、毎日電話やファックスで注文が入り、休日には大型バスが来て大勢の客が薬や「妙符」を買い求めていく。現在、上澤寺の薬を買って用いる人は薬にどのような心意を寄せているのか。この点について、実際に薬や妙符を用いている人々から聞き書きを実施して検討する。

第5章では、「大雄山最乗寺の道了尊信仰と売薬」について検討を行う。大雄山最乗寺（神奈川県南足柄市）という曹洞宗の巨刹がある。この寺院は、「道了尊」「道了さん」という名で親しまれている。「道了」とは、最乗寺開基である了庵慧明の弟子であり、最乗寺の伽藍建造の際に人力を超えた能力を発揮したと伝えられる。師の了庵が亡くなった後に、天狗の姿に変化して姿を隠し、現在でも大雄山を守護しているとされている。最乗寺の信仰は、この「道了尊」信仰に特徴づけられた現世利益の信仰が展開されてきた。「道了尊」信仰は、時代的には享保期に隆盛を迎え、その後昭和5年（1930）に東京巡錫を行い信徒や講の数が急増したといわれる。

かつて、最乗寺では「大雄丸」をはじめとする様々な薬が頒布されていた。本研究では、「大雄丸」をはじめとする最乗寺にかかわる薬の信仰的位置付けや薬に対する利用者の心意を検討する。まず最乗寺門前で販売されていた「大雄丸」についてその由来や製造販売

の様子とGMPによる製薬廃止について述べる。次に昭和6年（1931）から昭和15年（1940）まで刊行されていた『大雄新聞』という機関誌の読者投稿欄の分析から、道了尊信仰におけるリアリティを明らかにし、薬を利用する人々のリアリティがどのようなものであったかを検討する。これにより、最乗寺の薬の信仰的位置づけや、どのようなところに薬の有効性を感じていたのかという問題を明らかにする。

終章では、以上の寺院売薬の検討から明らかになったことを整理しながら、寺院売薬が現在でも支持される理由について考察を行う。

第1章 本研究における方法論

第1節 柳田國男による民俗学の目的と方法論

日本民俗学を確立した柳田國男は、その方法論について説いた『民間伝承論』(昭和9年)において、「我々の学問が歴史の一部を担当することを否むことはできない」〔柳田 1998a 54〕、「史学を中心として言ふと、我々の学問は所謂補充の学である」と述べ〔柳田 1998a 11〕、民俗学は歴史学の一つであるという認識を示している。また、「学問が實際生活の疑惑に出発するものであり、論断が事実の認識を基礎とすべきものである限り、国の前代の経過を無視したる文化論は有り得ない。」〔柳田 1998a 10〕と述べている。柳田は民俗学を歴史学ではあるが、特に文化史として位置づけていた。柳田は民俗学を「補充の学」というものの、一方で、「在来の史学が企て得なかった書契以外の一切の歴史が、行く行く之によつて総て問ひ明らめられるものであるとすれば、此の實驗は当然に第二第三の隣国、もしくは不幸にして国をなさない或種族の集団にも、順次に応用することができるばかりでなく、更に練習を積重ねて、末には此複雑を極めた世界全体を一つとして、是を現在の如くならしめた力と法則とを、尋ね出すことも亦決して他の学問の領分ではない筈である。」〔柳田 1998a 34〕と述べている。将来的にはこの方法によって、世界の現在の文化を歴史的に明らかにできる、そしてそれは民俗学に他ならないと考えていたのである。

柳田は、また次のように述べる〔柳田 1998a 20〕。「民間即ち有識階級の外に於て(もしくは彼等の有識ぶらざる境涯に於て)、文字以外の力によって保留せられて居る従来の生き方、又は働き方考へ方を、弘く人生を学び知る手段として観察して見たいのである。」つまり、柳田は文字を残さない一般の人々(柳田はこれを「常民」と呼んだ)の歴史を明らかにしようとした。

現在、民俗学は民間伝承(=民俗)を研究対象とする規定が一般的である。後述するが、ここには民間伝承を実体概念とする立場と抽象概念とする立場とがある。いずれにせよ共通するのは、研究初手において「民間伝承」というものが所与のものとしてあるという前提である。しかし、柳田自身はそのような前提はとっていなかった。神島二郎は、これに関して次のような指摘をしている〔神島 1961 788〕。「事實は孤立してあるだけでは民俗学的にはなんの意味もなく、それらが全国的な比較に持ちきたされ、または古い文献のそれと対比されるとき、はじめて有意味となるというのである。このように民俗学的に有意味な事實、これが民俗学の第一次的な対象である。私はこれを民俗学上の『所与』

とよびたい。」この「所与」に関しては、「柳田國男の学問」と題する講演会において「社会科学のデータとして使えるものを用意するのが所与の問題である。民俗学のデータとして使うものが民俗です。」と述べている〔神島 1985 7〕。

つまり、資料を比較した結果、資料間に歴史的な関連性が見いだせた場合にそれを研究対象として扱うことができる。研究対象化された歴史的関連性を「民間伝承」としている。その意味で、「民間伝承」は関係概念である。従って、はじめの段階では「民間伝承」というものは存在せず、眼前にあるのは実体としての資料そのものである⁴。要するに、研究組上に載せるための審査を経てはじめて、資料は研究対象として意味を持つのである。このことに関して柳田は、『民間伝承論』で次のように述べている〔柳田 1998 a 60〕。

「我々の眼前に毎日現はれては消え、消えては現はれる事実、即ち自分の謂ふ現在生活の横断面の事象は、各其起原を異にして居る。此点より考へて、全事象はそのまま縦の歴史の資料を横に並べたのと同じに見ることができる。自分はこの横断面の資料によつても立派に歴史は書けるものだと思つて居る。」また、研究に際しては「十分以上の資料の集積と、その精密な比較とが最も必要である」と述べている〔柳田 1998 a 62〕。このような、比較研究法を柳田は「重出立証法」と呼んだ〔柳田 1998 a 62〕。

柳田が意図した民俗学の目的は、二層になっている。まず抽象化された上位目的ともいふべきもので、「人間生活の未来を幸福に導くため」〔柳田 1998 b 216〕である⁵。そして、具体的な下位目的として、日本が直面している様々な問題や課題の解決があげられる。これについては、戦後以降の柳田の著作に明確に認められるものである。

柳田は昭和21年(1946)、『先祖の話』の「自序」で次のように述べている〔柳田 1998 c 9〕。ここには、家と先祖の問題とを絡めて、上述した民俗学の目的と方法とがはっきりと示されている。

家の問題は自分の見るところ、死後の計画と関聯し、又靈魂の觀念とも深い交渉をもつて居て、国毎にそれぞれの常識の歴史がある。理論は是から何とでも立てられるか知らぬが、民族の年久しい慣習を無視したのでは、よかれ悪しかれ多数の同胞を、安んじて追従せしめることができない。家はどうなるか、又どうなっていくべきであるか。もしくは少なくとも現在に於て、どうなるのがこの人たちの心の願ひであるか。それを決する為にもまづ若干の事実を知つて居なければならぬ。明治以来の公人はその準備作業を煩はしがつて、努めてこの大きな問題を考へまいとして居たのである。文化の如何なる段

階に在るを問はず、凡そ是くらゐ空漠不徹底な独断を以て、未来に対処して居た国民は珍らしいと謂つてよい。斯ういふ時代が暫らくでも続くならば、常識の世界には記録の証拠などは無いから、忽ちにして大きな忘却が始まり、以前はどうだつたかを知る途が絶えて行くのである。もとより以前とても次々の変化は有つた。人の行為と信仰とは時と共に改まつて居る。どこをつかまへて以前の状態といふかと、思ふ者も有るか知らぬが、ともかくも変らぬ前の姿を、尋ね出すことが今ならできるのである。是には幸ひにして都鄙遠近のこまごまとした差等が、各地の生活相の新旧を段階づけて居る。その多くの事実の観測と比較とによって、もし伝はつてさへ居てくれるならば、大体に変化の道程を跡付け得られるのである。日本民俗学の提供せんとするものは結論では無い。人を誤つたる速断に陥れないやうに、できる限り確実なる予備知識を、集めて保存して置きたいといふだけである。歴史の経験といふものは、寧ろ失敗の側に於て印象の特に痛切なるものが多い。従つて審かにその顛末を知るといふことが、愈々復古を不利不得策とするやうな推論を、誘導することにならぬとは限らない。しかし其為に強ひて現実に眼を掩ひ、乃至は最初から之を見くびつてかゝり、たゞ外国の事例などに準拠せんとしたのが、今まで一つとして成功して居ないことも、亦我々は体験して居るのである。今度といふ今度は十分に確実な、又しても反動の犠牲となつてしまはぬやうな、民族の自然と最もよく調和した、新たな社会組織が考へ出されなければならぬ。

柳田は自身の構想した民俗学によって、当時の日本が置かれていた問題に対し、将来への道筋をつけるための材料とすべく、歴史を明らかにしようとした。そしてその歴史とは、政治的な意図により歪曲されるようなものではなく、一般の人々が何気ない生活の中で選びとってきた歴史である。

第2節 柳田國男以後の民俗学の展開とその課題

前節で述べたように、柳田國男が提示した民俗学は民間伝承を資料とした歴史学であり、その研究目的は、当時の社会における諸問題に対峙し思考していくための材料の提示であった。しかし、柳田以降の民俗学者は民俗学の研究目的や方法、方向性をいくつにも分化させてきた。本節と次節で、現在に至るまでの民俗学の研究方法や目的の展開を概観したうえで、筆者の民俗学における立ち位置を明示することにする。

柳田以降の民俗学方法論について、新谷尚紀は特に戦後以降において5つのタイプに分

類し、時代順に要領よく纏めている〔新谷 2005 63〕。ここでは、この新谷の分類を参照しながら論を進める。

まず、1つ目は柳田國男の民俗学である。新谷はそれを『民俗』『常民』『基層文化』などの独自の概念を設定して日本人の民俗文化の歴史、生活の中に伝承されてきた慣習、技能、観念の歴史の変遷を明らかにしようとしたもの」と規定している〔新谷 2006 63〕⁶。

次に、和歌森太郎や桜井徳太郎たちが主張した日本人の心性、民族性・エトノス、生活文化の特質を明らかにするというものである〔新谷 2005 63〕。

第3のタイプは、福田アジオが中心となって主張してきたものである。それは、柳田が確立した比較研究法自体を破棄すべきだという主張である〔新谷 2006 63〕。その方法の特徴は、それぞれの地域社会における民俗事象を断片化された文化要素として伝承母体から切り離すのではなく、それぞれの地域社会において民俗は相互連関的な存在として個別に歴史的展開過程を蓄積してきているものであるととらえた点にある。この分析法は地域研究法と呼ばれ、民俗学を地域社会史として歴史学の一分野であると位置づけた点にその特徴があった〔新谷 2005 64〕。

近年まで、最も大きな影響を与えていたのはこの第3のタイプであろう。これは、一言で言えば地域の生活文化を地域の文脈で歴史的に明らかにするというものである。福田は民俗学の目的を次のように述べる〔福田 1974 37〕。「民俗をそれが伝承されている地域において調査分析し、民俗の存在する意味とその歴史的な性格を伝承母体および伝承地域において明らかにすることを民俗学の目的とすべきである。」そして、これを彼は「個別分析法」とよぶ。これは、柳田の「重出立証法」をほぼ全面的に否定するものであった。宮田登の「地域民俗学」もこれに類するものと位置づけられる。

この「個別分析法」の登場とその隆盛は、当時の時代背景と合わせて理解する必要がある。1930年代の生活様式の大規模な変化と急激な「民俗」の消失を受けて文化財保護委員会により民俗緊急調査が全国的に実施された。また、これに続き1960年代以降、県史や市町村史が相次いで編纂された。福田によると、これらに伴う民俗調査は、さきの民俗緊急調査と類似しており、福田が批判する「重出立証法」に基づく調査と質的に変わらないものだという〔福田 2014 34〕。このような自治体史編纂の傾向が問題視された。日本民俗学会では、1979年の年会シンポジウムにおいて、民俗調査と研究のあり方が議論された〔福田2014 34〕。福田によると、それを受けるかたちで地域民俗

学的方法による自治体史の民俗編が作られるようになっていったという。このように自治体史編纂が盛んに行われる中で、学会において従来の調査方法が批判され、地域民俗学的な調査や研究のあり方に方向転換していった。それが、後の自治体史に反映され、また学会の主流として位置づけられていった。

第4のタイプは、現在を起点として民俗の歴史と変遷をあとづけ、過去と現在との関係性を解明する。それと同時に、一方では伝承され現存する民俗の機能や意味などについて、その変遷過程も含めて当該社会において解明しようとするもので、新谷尚紀が中心となって主張している〔新谷 2005 64〕。このタイプは、いわば柳田の研究方法論を部分的に継承しつつ第3のタイプも取り入れるというものである。

第5のタイプは、大都市圏などの流動性の高い社会における新しい民俗文化の生成と変容に対応しようとするもので〔新谷 2005 66〕、新谷はこれまでの4タイプとは質的に異なるものだと見ているようだ。村落社会、家族・親族、個々人の生活が、それぞれ流動化している現在、この分析方法は、動態的な視点に立つものだとする。ただし新谷は、この第5の方法論においても、「過去との対話」〔新谷 2005 66〕すなわち歴史的視点が重要だとしている。このタイプにおいて、新谷は具体的な研究を示していないが、多く見られるものとしては、文化人類学や社会学と接続した文化の客体化論の影響を受け、フォークロリズムや観光、地域再生論、文化財行政との連携を模索したものなどがある。これは簡単に述べると、「民俗」を文化資源として積極的に活用していくことに、民俗学が果たしていく役割があるとする立場である。そして、このタイプには、「過去との対話」がほぼ見受けられないことを新谷は示唆している。

このことを自覚していたかどうかは判然としないが、特に第5と第3のタイプに顕著な傾向として、次のようなものがある。自分が採用する研究方法以前のもの、特に批判の矛先を向けた方法を全面否定し、それらの研究を認めようとしなないというものである⁷。これは、後の時代に登場したものほどその傾向が強い。特に第3のタイプが主流であり、第5のタイプが台頭しつつある現在、柳田の研究方法が用いられることはほとんどない。しかし、近年民俗学の内外から柳田の研究方法を積極的に再評価する動きが出てきている。民俗学の外からは、柄谷行人〔2014〕や三浦佑之〔2014〕、佐藤健二〔2015〕、内からは先述の新谷尚紀が代表的である。

筆者は、民俗学はこれらの動きを踏まえ、柳田の研究方法を再検討しつつ、これまで開拓してきた新たな研究方法を排除せずに、互いを補いつつ共存していくのが最良でないか

と考える。その最も大きな理由としては、長らく主流であった個別分析法の研究成果の蓄積がなされてきたことがあげられる。福田をはじめとする柳田の比較研究法の批判に対する要点は、比較研究のための資料の妥当性である。簡単にいうと、全国的に広く収集した資料に、歴史のおよび地域的文脈が欠落しているというものであった。そのため、福田は比較研究法に用いる資料の無効を訴え、地域に密着した個別分析法の重要性を問いたのである。しかし、個別分析法による精緻な研究が膨大なものとなり、比較研究法の欠点を補うに十分なものとなっている。ここにいたり、これまでの研究法が相互補完的なものになったといえる。

このように、現在の民俗学は、多数派と少数派があるが、様々な研究方法や目的が混在して存続している。筆者は、民俗学を一つの方法と目的に集約させてほかを排除するという姿勢はとらない。むしろ、従来展開されてきた民俗学の方法を検討し、それらを踏まえたうえで、周辺諸科学も参照しながら、研究者自身の問題意識と研究対象に最適な研究枠組みを提示すればよいと考える。筆者は、以上の研究姿勢から日本における文化事象を検討する。

第3節 売薬の歴史と先行研究

売薬史研究の先駆的存在である池田松五郎によると、日本で売薬が始まったのは奈良時代であり、それは都の市によって始められたとしている。都に市店が設けられ「總テノ物品ノ賣買ガ盛ニ行ハレタルベキハ勿論ナレバ、藥品亦タ市場ニ販賣セラレタルヲ疑ワズ」と推測している〔池田 1929 19〕。

清水藤太郎の『日本薬学史』〔清水 1949〕は、売薬に限った研究ではないが、薬の歴史の基本文献とされている。清水は、売薬が具体的にいつから始まったかについては判然としないとするものの、「売薬は昔は医師、神官、僧侶の如き社会上地位のあるものが創製し、家伝秘法、神仏の託宣等と称して世人の信用を得るにつとめた。従って多くは寺院等から販売された。」と述べ、売薬初期は、寺社などがそれを行っていたとしている〔清水 1949 171〕。これに関して、宗田一はその時期を中世以降とし、荘園制解体に伴う経済基盤圧迫への対応策として寺院が始めたとしている〔宗田 1993 25〕。近年の杉山茂の論考においても同様の見解が取られており、寺院の経済的圧迫の回避のため祈祷や施薬が有料化したとしている〔杉山 2006 41〕。これが売薬起源の定説となっている。

売薬が隆盛を極めたのは享保期頃とされている〔清水 1949 193〕。その形態は、富山売薬に見られるような藩が関与していたものから、香具師が売るもの、山伏など宗教者が売るものや、家伝薬など多様であった。明治時代にはいると「売薬取締規則」により宗教的要素を持つ売薬は禁止されたが、事実上は黙認状態であった〔清水 1949 200〕。家伝薬や売薬に決定的な影響を与えたのは、昭和54年（1979）のGMP（医薬品の製造管理および品質管理に関する基準）制定である〔越川 1999 67〕。GMPは、それに明記はしていないものの、実質的に製薬工場での製造を義務付けており、これにより売薬の多くが消滅していった〔越川 1999 70〕。

次に売薬研究については、通史的研究、富山売薬や毒消し売りなどの個別研究、そして社会史的研究の3つに大別できる。まず、通史の先駆として、昭和4年（1929）に出版された池田松五郎（嘯風）の『日本薬業史』〔池田 1929〕がある。これは古代から大正期までの通史であるが、特に江戸時代以降の記述に重点が置かれている。次に代表的な存在として、清水藤太郎の『日本薬学史』〔清水 1949〕がある。これは、まず概説として「薬物の時代相」を記述する。その上で、「方剤 家庭薬」「薬効論の変遷」「薬学の発達」というトピックごとに論じられている。『日本薬学史』というタイトルが示す通り、「薬効論の変遷」「薬学の発達」にページが多く割かれてはいるものの、売薬についても「方剤 家庭薬」の章において、その起源から記述がなされている。後の売薬の研究は、この2点の見解を踏まえて展開されており、売薬史の研究基盤となっている。

近年の通史としては、岡崎寛蔵による『くすりの歴史』〔岡崎 1976〕がある。これは、薬学生の教科書的な位置づけを意図して書かれたものであるが、『日本書紀』に薬が記述された時代から戦後までを医学史や薬学史を堅実に踏まえてコンパクトに執筆されており、売薬研究の基礎的文献として有効である。

個別研究は数が多いが、本研究にかかわるものとしては次の2点があげられる。まず、玉川信明（しんめい）『反魂丹の文化史』〔玉川 1979〕である。これは富山売薬に関するものである。特筆すべきは、売薬行商人の生活や商売の具体的なありように注目し、聞き書きを重ねて近代における売薬行商人の生き様を描き出したことである。また、それまで注目されていなかった、中国大陸における彼らの活動が記録されており、それ自体が貴重な資料である。

次にあげるのは、吉岡信による『日本近世薬業史研究』である〔吉岡 1989〕。薬は病気や怪我を治すために用いられるもので、いわば医療手段であるが、吉岡は、近世の売

薬業者にはそのような意識が希薄であったことを指摘する。吉岡は、近世の売薬に従事するものを「きぐすりや」という概念でカテゴライズした。「きぐすりや」の本質は「あきんど」すなわち商売人である。「きぐすりや」は薬を商品としてのみしか見ていないので、薬による利益の追求が最大の関心であったという。そのため、薬の物理的な効能の追求には関心がなく、代わりに幕府の権威や宗教的なものを利用していったという。吉岡は、「きぐすりや」の「あきんど」としてのエートス（生活意識）を検討し、それが他の商人と大きな違いが見られないことを指摘している。また、このような江戸時代の「あきんど」としての売薬が、現在の薬販売業が持つ両義性（医療と商品）へと連なっていることを吉岡は示唆している。

以上の2点は、民俗学による研究ではないものの、フィールドワークによる聞き書き資料および有形文化に対する関心と現在に繋がる視点とが、民俗学の問題関心に近いものである。それでは、民俗学からアプローチしたものはどのようなものがあるであろうか。民俗学においては、薬に関する研究はこれまで活発であったとは言い難い。そのことは、日本民俗学の中心的機関である日本民俗学会の機関誌『日本民俗学』およびその前身である『日本民俗学会報』に、薬を扱った論文や調査報告などが筆者のもの〔越川 2000〕以外存在しないことから明らかである。民俗学では、薬の分野は「民間薬」として一括してあつかわれ、「民間療法」「民間医療」の一部として取り扱われがちであったために、薬単独としての研究があまり出てこなかったということは指摘できる。

そのような中でも、家伝薬および富山の薬売りなどの配置売薬の研究が散見される。家伝薬について、蛸島直は「特定の家に代々秘伝の製法が伝えられた薬」とし、「特定の社寺が伝える秘薬も広義での家伝薬に含めてもよい」と述べている〔蛸島 1998 113～114〕。また蛸島は、伝説や伝承を伴う製法の由来別に家伝薬を分類している。それによると、第一に神仏のお告げにより創製したとされるもの、第二に、旅僧や六部から製法を伝授されたもの、第三に河童等の想像上の動物から伝授されたもの、第四は各藩の秘薬が公許により家伝薬に転じたもの、となっている〔蛸島 1998 113～114〕。家伝薬研究については、このような伝説などの検討に関心が向けられており、薬の業態であるとか時代の変遷という問題については注目されてこなかった。家伝薬は、戦後以降さまざまな規制でかなりの数が消滅した。しかし、わずかながらに形を変えて、現在でも製薬・販売して人気を博しているものが存在する。上記の事情は、寺院に伝えられた売薬も同様である。

筆者はこれまで、寺院売薬に関心を持って研究を行ってきた。例えば、大雄山最乗寺（曹洞宗）で販売されていた「大雄丸」に関しては、この薬が途絶した原因について検討を行った〔越川 1999〕。先述のGMP規制に伴い求められた製薬販売の変更が、寺院売薬にとっていかに困難であったかを、「大雄丸」を製薬販売していた中村家の事例を検討することで具体的に明らかにした。

第4節 民俗学における売薬研究の意義

先述のように、民俗学における薬の研究はあまり多くないが、それは研究意義が存在しないということの意味しているわけではない。むしろ、売薬研究を民俗学で行っていく意義は大きいと考える。吉岡が指摘したように、江戸期の売薬は商品としての性格が強く、それを扱うのも「きぐすりや」という「あきんど」であった〔吉岡 1989〕。このような商売としての薬屋のありようについては、玉川が富山売薬の行商人からの聞き書きによって詳しく書き記している〔玉川 1979〕。つまり、売薬は民俗学の重要な研究対象である経済伝承を豊かに持っているといえるのである。また、組織の方に目を移せば、薬屋は他の商家と同じように奉公人を抱え、暖簾分けなどもあった。徒弟制度も存在していたから、社会伝承のフィールドも提供してくれるのである。さらに、売薬業者は薬祖神として神農や大己貴命や少彦名命を信仰し、講を結成して祭りを行ったりしている。例えば大阪市の道修町は江戸時代から薬業の街として栄えていたが、少彦名命を信仰して現在でも講があり祭りを行っている。民間信仰や年中行事の研究対象としても適しているのである。このように、民俗学における様々な研究分野からのアプローチが可能であり、売薬研究を進めていくことは学史的に大きな意義がある。

心意現象からのアプローチは、民間信仰の研究として可能であるが、民俗学草創期に柳田國男が規定した意味での心意現象についてはどうであろうか。すなわち、集団によって共有されたメンタリティの研究である。筆者は、これら両者の視点から研究を行う。本研究では、現在でも寺院で頒布される薬が一定の支持を得ているのはなぜか。寺院で展開される信仰において薬がどのように位置づけられているのか。また、何が薬の効き目にリアリティを感じさせているのか。以上の問題を解明していく。

第2章 本研究における視座および課題の設定

第1節 家伝薬の危機と変容

寺院売薬は、かつては数多く存在したが、現在は数えるほどしか残っていない。その最大の原因は、昭和54年（1979）に全面実施されたGMP（医薬品の製造及び品質管理に関する基準）である。これにより、寺院売薬に限らず日本国内のすべての家伝薬が大打撃を受けた。

石黒成治はGMPの実施により、富山売薬が受けた影響についてレポートしている〔石黒 1979〕。それによると、それまで102社あったメーカーは58社にまで減ったという。また、GMPを完了できたメーカーでも、自己資金でまかなったというのは1社しかなく、ほとんどが中小企業金融公庫や銀行からの借入金に頼ったため、資金回収に追われ、卸値の値上げを余儀なくされた〔石黒 1979 1181〕。また、その当時、多品目少量生産の富山の製薬業者は平均26品目も製造しており、そもそも採算に合わなかった品目も多かった。それが、GMP実施による経営圧迫から、多すぎる品目を整理する必要に迫られたのであるが、配置業者との永年の関係から、簡単に品目数を減らすことができなかったという〔石黒 1979 1181〕。このことは、GMP実施が、単に売薬業者の経営を圧迫したというばかりでなく、多品目少量生産により、採算の合わない薬が出て、他に少しでも採算の取れる薬が多くあればカバーできるという富山売薬の経営形態を破壊してしまうものであったことを示唆している。

なお石黒は、廃業した家伝薬から簡単な聞き取りもしている〔石黒 1979 〕。それによると、かつて富山市に所在していた「平野賢仁堂」は、戦前から続く薬店であったが、GMPが要求する施設を作れなかったために昭和54年（1979）年に廃業した。仮に施設を作れたとしても、人件費など設備を用いて薬を製造するための費用が捻出できなかったであろうという。このことは、先のような経営形態の変化以前に設備の問題が売薬業者にとって致命的であったことを示している。

鈴木昶は、GMPに対する膏薬職人の声をすくい上げている〔鈴木 1999 315 〕。「膏薬をつくるのに最も大事なものは練りと煮込みだという。寒中の井戸水で薬草を練り合わせ、これを松の根でじっくりと煮る。水道水とボイラーでは膏薬特有の粘りが出ないから、すぐはがれるし、梅雨にはカビが生えてしまうそう。カビを防ぐためには余計な添加物を入れるしかない。するとかぶれる。GMPに従えば、結局は満足な膏薬をつくれなくなってしまう」このように、それまでの家伝薬とGMPとは薬の製造技術や薬の

背景にある思想が全く異なっていたのである。

第2節 存続している寺院売薬とその機能

筆者は、先行研究や報告書などから寺院売薬の一覧を作成した（表1 章末に添付）。表1に見るように、寺院売薬は現在数えるほどしか存在していない。それは先述のようにGMPが最大の原因であるが、この問題をクリアして存続している家伝薬や寺院売薬があるのも事実である。後述するように、GMPに対応するためには、莫大な設備投資とそれに伴う維持費や人件費が必要となる。例えば、江戸時代から200年の歴史を持つ「烏犀円」を製薬販売している野中萬太郎製薬所（現ウサイエン製薬）は、昭和55年（1980）に400平米の製薬工場を設立している〔鈴木1999 130〕。「烏犀円」は、佐賀藩の支援を受け、幕末にはパリ万国博覧会に出展した有名薬である。戦前には、中国、満州、台湾などにも輸出し、各地に売弘所や取次店を設け手広く商売していた〔鈴木1999 129〕。明治末期には偽薬がでて訴訟にもなったという〔鈴木1999 130〕。野中萬太郎製薬所が工場を設立できたのは、「烏犀円」による資金力があればこそであった。そして細々と家庭内工業的に製薬していた家伝薬や、そもそも副収入的な位置付けであった寺院薬の場合は、製薬工場を建てるということは非現実的であった。ほかにGMPに対応する手段としては、製薬会社に製薬を委託してその薬を卸売販売するというものがあつた。現在残っている寺院売薬は、ほぼすべてがこの方法を採用している。これなら工場設立と比べれば費用は掛からないが、現存の寺院売薬がごく少数にかぎられたところを見ると、これでも存続は困難だったのであろう。いずれにせよ、残った寺院売薬は製薬工場で作られていることになる。

薬は身体を治療するものであるので、売薬も一義的には病気やけがを治すために作られて販売される。これは自明のことであるので、従来の研究でも薬の機能については注目されていない。しかし、本研究の目的は、寺院売薬が現存している理由の検討から、寺院売薬の心意現象にアプローチすることである。そのためには、寺院売薬、そして売薬一般の文化的機能を検討する必要がある。

寺院で販売されている薬は、信仰的な起源伝承が付随し、それに基づいた材料が製薬に使用されることが多い。例えば第4章で扱う日蓮宗寺院上澤寺では、日蓮毒殺未遂伝承に由来するイチョウの葉や実が薬の材料として用いられている。この場合、売薬は寺院で伝承されている信仰に根拠づけられて成立しているため、薬と寺院における信仰とは不可分

である。

しかし、現存している寺院売薬は、製薬工場で作られたものであり、ドラッグストアで販売される薬と物理的には同じものである。したがって、身体を治療するという一義的な機能のみが求められているなら、寺院売薬の需要は消滅することになる。しかし、そうならない事例が現存しており、そこには現在でも信仰的な機能を有していることがうかがわれる。

第3節 寺院売薬の研究における「心意現象」と「リアリティ」の視点

民俗学が重視してきた研究に、「心意現象」がある。これは柳田國男が提示した資料分類の第三部にあたるものである。柳田はこれを、文献史学がフォローしきれない資料群として最重要視していた。柳田後の民俗学においてもこれは継承されており、民俗学の主要な研究対象となっている。

『民間伝承論』には、「心意現象」は次のように述べられている。「生活意識、心の採集又は同郷人の採集とも名くべきもの」〔柳田1998 14〕。「同郷人の採集」については、「同郷人同国人でなければ理解のできぬ部分」と述べている〔柳田1998 99〕。また、別の部分では「郷人ノ感覺」〔柳田1998 100〕、「常民の感覺」〔柳田1998 192〕とも述べている。つまり、地域的な文化を共有した人々の心理や感覺ということになる。これは具体的にどのようなものを指すのか。同じく『民間伝承論』を参照すると、俗信（兆・占・禁・呪）、靈魂、幽霊・妖怪などがあげられ、他にも道德観や笑い、また恥辱の觀念などもあげている〔柳田1998 192〕。

後の民俗学ではこれらを「民間信仰」もしくは「民俗宗教」としてとらえ直し、膨大な研究を蓄積してきた。柳田の提示した「心意現象」が、「民間信仰」や「民俗宗教」に読み替えられていったのは、「地域民俗学」との関わりによる所が大きいと筆者は考える。地域民俗学は、市町村史・誌編纂の方法的基盤とされ、かつては民俗学界を席卷した大潮流であった。そしてそれは、現在も一定の影響力をもち続けている。地域民俗学は、地域における「民間信仰」や「民俗宗教」の研究対象を固定化したという側面を持つ。その結果成立した「民俗」の個別研究は、研究対象の実態調査をはじめ、現代に至るまでの変化とその原因、社会的意義や文化的意味、文化の客体化論における観光資源化など、その関心は多岐にわたり、研究成果も膨大な数に上っている。これらは、研究対象を検討することにより、それらを圍繞する社会や文化を照射しようという問題意識にもとづいている。

一方、もともとの「心意現象」が意味していた、文字では表しにくい集団で共有している感覚や意識などの研究についても、多くの成果が見られる。この分野に多くの業績を残した代表的な研究者としては、宮田登と常光徹をあげることができる。常光は、口承文芸の研究者として知られるが、俗信にも優れた業績を残している。『しぐさの民俗学』では、呪術的なしぐさや子どもの遊びにおけるしぐさを検討し、そこに古くからのメンタリティを見出している〔常光 2006〕。例えば、霊柩車を見ると思わず親指を隠すという、現在でも見られるしぐさについて、かつては親指から霊的存在が侵入すると考えられていたことを、文献や絵画、民俗資料などから明らかにし、邪悪な霊的存在からの防御のために親指を隠すのだとした〔常光 2006 53-93〕。

宮田の研究は多岐にわたるが、心意現象に関しては、都市におけるメンタリティに民間伝承的な要素を見出すなどの業績がある。それは、次の点に特色が認められる。すなわち、現代社会においても前時代的なものとみなされがちな精神文化が潜在化して存在し、都市社会に暮らす人々の不安感の表明としてそれらが浮上するというものである〔宮田 1993〕。

宮田と常光に共通している心意現象に向けられた視点として、残存文化の指摘という点があげられる。つまり、社会や環境が大きく変容しても、人々の中に変わらずに伝承される心意があるということである。これを踏まえたうえで筆者は、心意現象におけるもう一つの視点から検討をおこなう。それは、人々の間で共有されている意識という点である。筆者は、寺院や薬を利用する人々が、寺院売薬をどのようなものとして捉えられていたのか、即ち寺院売薬の信仰的な位置づけを明らかにし、薬に関わっていた人々が薬をどのようなものとして認識していたのかを明らかにする。寺院で売られている売薬は、必ずその寺院の信仰の中に存在している。寺院とその信徒とが構築して、彼らが共有している信仰世界と薬とをどのように捉えたらよいのか。この問題に関しては、柳田の比較研究では対応できない。それは以下の理由による。柳田は、「郷土」で共有された心意を比較することで、それらの歴史を明らかにしようとした。しかしあくまでも柳田は、比較資料の条件として「郷土」で共有された心意を設定したのであり、したがって、この場合個別の研究対象への視点を保持していなかった。そこで筆者は、以上の問題の検討にあたって、社会的リアリティの概念を援用して、薬をめぐる宗教的リアリティがどのようなものかという視点からアプローチする。寺院で売られている売薬は、必ずその寺院の信仰の中に存在している。寺院とその信徒とが構築して、彼らが共有している信仰世界と薬とをどのように捉

えたらよいのか。この問題に関して筆者は、次の理由から社会的リアリティの概念を援用して、薬をめぐる宗教的リアリティがどのようなものかという視点からアプローチする。

社会的リアリティは、アルフレッド・シュッツやピーター・L・バーガーらの現象学的社会学のアプローチにおいてクローズアップされてきた概念で、人々の生活史に即して構築され続け、他者達と共有されている現実である〔山岸 1993 647〕。

シュッツは、ウィリアム・ジェームズが定義した物理的事物の世界をさす「至高の現実」を「日常生活の現実」を指すものと考えた〔シュッツ 1980 268〕。シュッツは、この「至高の現実」以外に、例えば芸術の現実、宗教的経験の現実、科学的思考の現実、子供の遊びの現実、狂人の現実などの様々な現実があるとした〔シュッツ 1980 271〕。これらの現実は「限定された意味領域」であり、それぞれが「固有の現実」であるとする〔シュッツ 1980 271〕。このような世界のとらえ方は一般に「多元的現実」と呼ばれている。

バーガーとルックマンは、このような現実が社会的に構成されているとしている〔バーガー・ルックマン 2003 1〕。バーガーとルックマンは、「日常生活の現実」は、経験の限定された意味と様式によって特徴づけられ、それ以外の現実は、「至上の現実⁸内における飛び地」としてあらわれるとした。そして、「至上の現実⁸はこれらの飛び地をいわばそのすべての面において含んでおり、意識は常に彷徨から舞い戻るように至上の現実へと帰っていく」と述べている〔バーガー・ルックマン 2003 37〕。バーガーとルックマンは、現実を共有される「客観的現実」と個人的な「主観的現実」とに分けている。主観的現実については、個人の社会化の過程で、自身が所属する<下位世界>を内在化することで獲得される〔バーガー・ルックマン 2003 210〕。

クラインマンは、社会的リアリティが社会、集団、職業などにより多種多様に存在するとしている〔クラインマン 1980 40〕。クラインマンは、「家族間や個人間で異なることさえめずらしくない」と述べるが〔クラインマン 1980 40〕⁹、これはバーガーとルックマンの「主観的現実」論を踏まえていると考えられる。

以上をまとめると、社会的リアリティは、人々によって共有される現実であり、それが多数の人間が共有する「客観的現実」から、個人レベルのものまで多々ある。特に、「客観的現実」における<下位世界>を内在化して成立する個人レベルの社会的リアリティは、人間の数だけ存在するといっても良い。逆の見方をすれば、個々人の社会的リアリティの一部分を他人同士がそれぞれ共有することで集団のリアリティが作られる。人々は、これ

らの無数の社会的リアリティを出入りしながら日常生活を送っている。また、集団の社会的リアリティは、新宗教のようにあらかじめ用意されているものもあるが、それをどの程度内在化しているかは個人によって異なるということが指摘できる。

先に、もともと「心意現象」は、外部の者からはとらえにくい、人々が共有する感覚や意識、認識であると述べた。柳田は、共有する「心意」を把握する単位として「郷土」を設定した。柳田は、共有心意の単位を「郷土」という「地域」に限定した。しかし、心意が共有できる場は、地域に限らず人間のあらゆる集団に見られる。集団で共有される意識や感覚は、社会的に構築されたものである。例えば、目に見えるある事象が、生理学的には同じ画像であっても、所属する集団で共有する文化によってまるで違ったものに見える。目に映る画像を認識するのは脳であるが、文化の解釈枠組がそれに大きな影響を与えているのである。この意味で、「心意現象」は、社会的リアリティの検討からアプローチできると考える。

寺院で販売される薬がなぜ支持されるのか。その理由は明白で、薬の効き目を信仰に関連付けて信じる人々がいるからである。また、そのように明確に意識せずとも、なんとなく効くのではないかと思う人々がいるからであろう。それでは、その信仰に身をおく人々は世の中がどのように見えているのか、薬は信仰の中でどのように位置づけられているのか。そしてそれをどうとらえているのか。たとえば、篤い信仰の持ち主でも信仰の世界の中のみで生きているわけではない。社会的役割に応じて存在する多様な社会的リアリティを出入りしながら日々を生きている。その際、それぞれの社会的リアリティに存在する文化や価値観を、その都度切り替えているわけではなく、すべての文化や価値観などを自身に内包させつつ、その時に身を置いている社会的リアリティの文化や価値観を優先させて活動している。このような観点から寺院売薬を検討していく場合、信仰によって構築されたりリアリティの問題が重要なものとなる。

そこで、本研究の分析において筆者が参考にするのは、クラインマンが提示した臨床リアリティという枠組である。クライ

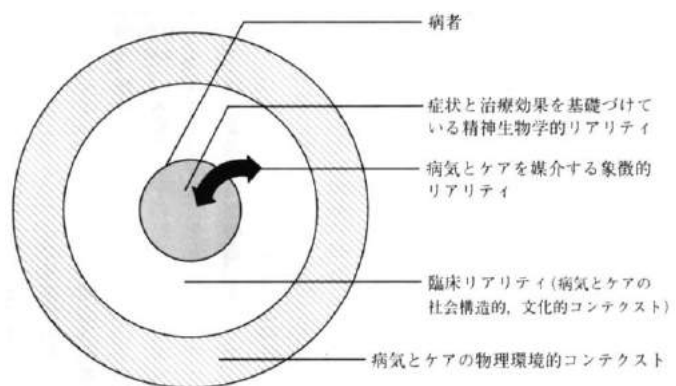


図1 臨床リアリティ [クラインマン 1980 29]

ンマンは、無数に構築される社会的リアリティの一つとしてそれを設定している。臨床リアリティは、病気とケアの社会的構造、文化的コンテキストで、病気、ヘルス・ケア希求、治療者・患者関係、治療行為、治療結果の評価に関連する情念、期待、規範、行動、相互作用をさす〔クラインマン 1980 29〕。

このモデルを可視化したものが図（1）である。中央の円が病者を表している。それを2重の円が取り巻いており、最も外周の円が「病気とケアの物理環境的コンテキスト」である〔クラインマン 1980 29〕。つまり、病者をとりまく物理的環境である。それと病者の間に挟まれている円が臨床リアリティで、「病気とケアの社会構造的、文化的コンテキスト」である。つまり、物理的環境は病者にはそのままでは知覚されない。知覚されるのは、文化によって構築された臨床リアリティである。それは、いわば病気をめぐる文化によって構築された病者の「現実」である。

たとえば、ある男性が何らかの重大な病気になったとする。彼の持つ信念や慣習に信仰的な要素が強くあれば、その影響を受けて病気は何か霊的な存在によって引き起こされたと彼は理解するかもしれない。その時彼にとっては、霊的な存在によって自身が病気になってしまったという現実が起きているのである。しかし、病者の所属する文化は多元的である。民族、組織、地域社会、家族もそれぞれのローカルな文化を所有している。それらの文化が、それぞれ社会的リアリティを構築している。そして、人々はめいめいが、このような様々な社会的リアリティを出入りしながら日常を生活している。そのため、病気になったときは、「病気かどうか」の判断も含め、その時々で自分が所属する様々な集団の社会的リアリティの影響を受けながら、病気の原因を認知し、対処を選択する。このようにして、彼は自身のアイデンティティと複数の社会的リアリティを素材にして臨床リアリティを形成していくのである。そして、ヘルス・ケア・システム〔クラインマン1980〕における民俗セクターや専門職セクターを行き来して、各セクターで構築されている臨床リアリティを取り入れたり排除したりしながら、病気の対処を行っていく。

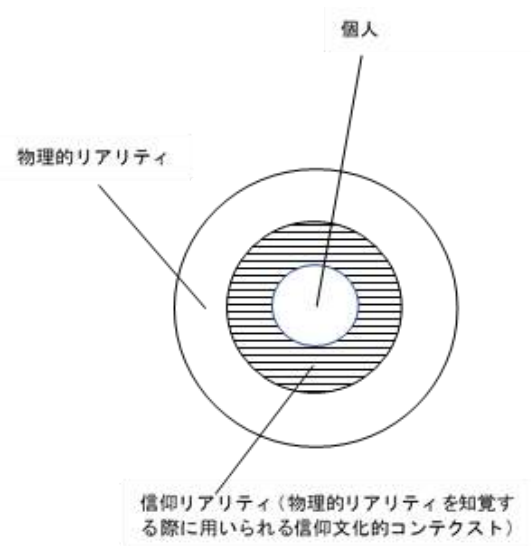


図2 個人における信仰リアリティ

これとおなじように、人の信仰にかかわるリアリティも設定できる（図2）。信仰リアリティは、信仰に関わる集団や個人によって形成される社会的リアリティである。個々人が形成する信仰リアリティは、もともと信仰が持っている世界観を部分的に内面化させて、それを通して外部の世界をどのように知覚するかを表している。従って、同じ信徒でも個人によってリアリティにはズレが見られるし、共有しているものもある。大多数の信徒が共有しているリアリティは、その信仰の一般的なリアリティである。また、ある成立宗教の教義により用意された信仰リアリティも存在する。しかしその場合、同じ教団の信者であっても教団との距離や他の集団との距離や個人のアイデンティティのありようによってリアルに感じられる現実は異なる。また、その時々¹の社会的立場や役割によってもリアリティは可変する。これらのことはあらゆる社会的リアリティに言えることである。

以上を踏まえて、本研究の事例を検討していくにあたっては、薬と信仰をめぐって成立する複数の社会的リアリティを分析することで、民俗学でいう薬と信仰における「心意現象」をとらえることができるのではないかと考えている。

表1 寺院売薬一覧

No.	寺院・頒布所名	薬名・種類	効能	都道府県	所在地	有無	関連する信仰対象	備考
1	鈴木家	「石原かん虫のくすり」	疳の虫	宮城	大郷町粕川石原	×	薬師	薬師堂の傍にある井戸の盥水で練ったもの
2	一貫堂	「蚕紅華湯」	「産婦の妙薬」	宮城	塩竈市	×		
3	去手呂の寺	疳の虫の薬	疳の虫	山形	山形市	×	薬師	
4	青竜寺	「河童の膏薬」	火傷	山形	鶴岡市	×		
5	浄安寺	「おらんだ膏」	切傷・吹出物・化膿性腫物・打身など	茨城	水戸市緑町一丁	×		
6	東華堂薬局	「北斗香」	眼病一般	茨城	水戸市泉町岩間	○		
7	知足院中禪寺(いまの筑波神社)	「陣中膏・一名蝦蟇の油」	傷薬	茨城	茨城県つくば市	○		
8	大雄山最乗寺	「大雄丸」	本論文参照	神奈川	相州小田原大雄山最乗	×	道了尊	
9	善養寺	「五香散」	諸病	神奈川	川崎市川崎区	×		
10	津久井郡三澤村名手の薬師	御夢想トゲヌキの薬	とげ抜き	神奈川	津久井郡三澤村名手	×	薬師	
11	東光院	「安産薬粒」	安産	神奈川	川崎市麻生区	×	馬鳴菩薩	
12	布田薬王寺	「布田眼薬」「布田血の薬」	目薬	千葉	東金市上布田	○		目薬のみ現存
13	成田山新勝寺	「御夢想一粒丸」	暑気あたり 切り傷	千葉	千葉県成田市	○		丸薬は暑気あたり、粉薬は切り傷
14	太好庵	「伽羅の油」		東京	芝神明前	×		
15	くはんかくや大助	「錦袋圓」		東京	浅草観音表門	×		
16	越中屋宗五郎	「五麻湯」	淋病	東京	浅草雷門内数珠店	×		
17	西覺寺	「五香湯」		東京	馬喰町	×		
18	高橋梅朔女	「手足ゆびの妙薬」		東京	本所弥勒寺門前	×		
19	太中庵	「一粒金生丹」	大人しやく婦人産前産後	東京	中央区日本橋本町	×		
20	光明寺	「鶯ノ木五香」		東京	大田区	×		
21	心教院	「奇應丸」		東京	柳原同朋町	×		
22	金輪寺	「五香湯」		東京	北区	×		
23	東光院	「目くすり」		東京	浅草	×		
24	内船寺	「半鐘薬」		山梨	山梨県南巨摩郡南部町内船	×		
25	上澤寺	「銀杏錠」ほか	本論文参照	山梨	山梨県南巨摩郡身延町	○	日蓮	
26	覚林坊	「日朝水」	本論文参照	山梨	山梨県南巨摩郡身延町	○	日朝	
27	岸之坊	「やけど膏」	火傷	山梨	山梨県南巨摩郡身延町	○	日親	
28	大林坊	「身延赤膏」「妙法湯」 「身延目薬」		山梨	山梨県南巨摩郡身延町	×		
29	久遠寺	「久遠水」「朝光水」	目薬	山梨	山梨県南巨摩郡身延町	○	商店街薬局	
30	敬慎院	「七面目薬」		山梨	山梨県南巨摩郡身延町	×	筆者聞き取り	
31	妙法寺	「夢想膏」		山梨	傷、やけど他	×	門前の民家	
32	善光寺本坊大勧進	「百草錠」 「錠剤の百草」	下痢 食あたり など	長野	長野県長野市	○		
33	金蔵寺境内御面足社	目薬	眼病	愛知	津島市高台寺町	×	オメンサマ	
34	法雲山金剛寺	「保童圓」		愛知	名古屋市中区栄	×	薬師	
35	大光院	せんきせんしやく大妙薬		愛知	名古屋市中区大須	×		
36	大光院	「兄花錠」		愛知	名古屋市中区大須	×		
37	大光院	じの薬 やけどの薬 りんびやうの薬		愛知	名古屋市中区大須	×		
38	氏長山真広寺	「保童圓」	疳の虫	愛知	名古屋市中区新栄	×	地藏	
39	福聚山海音寺	瘡毒の霊薬		愛知	常滑市大野3-11	×	薬師	
40	太陽庵	「保童丸」		愛知		×		

No.	寺院・頒布所名	薬名・種類	効能	都道府県	所在地	有無	関連する信仰対象	備考
41	本遠寺通所玄収庵	眼疾を洗ふ霊符		愛知	名古屋市熱田区白鳥		日澄上人 大黒天	
42	桂昌山久法寺	「保童円」		愛知	名古屋市東区	×	薬師 痘瘡神石	
43	祥景山普蔵寺	産後の薬		愛知		×		
44	総見寺(大嶋)	「保童円」		愛知	若宮の半町計下	×		
45	久法寺	小児薬		愛知	長柄陪善光寺筋の西南隅	×	薬師	
46	勝々菴 今枝老人	「王政膏」	痔疾	愛知	萬屋町	×		
47	芙蓉山蓮華寺	「霊薬五香湯」		愛知	岡崎市西本郷町和志九三	×	薬師	
48	金照山清水寺大智院	目薬	本論文参照	愛知	知多市南粕谷本町	○	弘法大師	
49	医王山 密蔵院	「九竜膏」	目薬	愛知	春日井市熊野町	×		
50	道仁寺	「中気の薬」	中気	愛知	名古屋市西区山田町平中		真宗大谷派	
51	薬師堂	目薬		愛知	名古屋市西区山田町上小田井	×	薬師	
52	渭信寺(衣文観音)	「帰誓散」	食あたりなど	愛知	岡崎市長衣文町	×	観音	
53	高棚の薬師	万病除けの薬湯		愛知	高棚	×		
54	等覚坊	「宝寿丹」	虫薬	愛知	碧南市新川町	×		
55	正念寺	「翁丸」「翁膏」	目の傷(翁膏)	愛知	西尾市一色町佐久島	×	弁財天	
56	称讃寺	「霊亀散」	血の道	愛知	西尾市吉良町友国	×		
57	西覚寺	「疝気五香湯」		岐阜	美濃国岐阜南口加納	×		
58	清見寺	「御夢想膏」		静岡	静岡市清水区	×	薬師	
59	東方寺	「東方寺目薬」		静岡	沼津市浅間町	×		
60	戸田家	「徳兵衛目薬」		石川	能美郡寺井町粟生	×	粟生少彦名神社 薬師	
61	石動山	「伊須流岐の一本薬」		石川	石動山	×	修験	
62	等覚寺円養坊	「五香湯」		富山	野尻村(現福野町)	×		
63	鞍馬寺	薬草三種混合の薬	蝮の歯を抜く	富山	高岡市福岡町	×		
64	法蓮寺	「薬王」	健胃	富山	高岡市福岡町	×		
65	神妙寺	痔の薬	痔疾	富山	高岡市金屋町			
66	専福寺	「五整湯」		富山	高岡市利屋町	×		
67	善休寺	「安産湯」		富山	新湊市野村	×	聖徳太子	
68	善久寺	安産薬		富山	小杉町鷺塚	×		
69	宝蔵寺	万病に効く丸薬		富山	富山市浜黒崎	×		
70	寛順寺	「ぎりんこ」	傷薬	富山	富山市道正	×		
71	聞名寺	「振出即応湯」	疲労 万病	富山	婦負郡八尾町	×		
72	正源寺	やいとの薬		富山	富山市東岩瀬	×		
73	安養寺	「神保散」	子供の疳下し 腹痛	富山	上中新郡上市町幸町	×		
74	常願寺	「加減四物湯」	四時の邪気を払う	富山	南砺市院林	×		
75	竹山家	「真珠散」	眼薬	新潟	西蒲原郡分水町	×	三河国の薬師 如来	
76	順行寺	「ばか薬」	精神病	新潟	加茂市鶴ノ森	×		
77	小山儀兵衛	「一文じ」		大阪	天満天神前	×		
78	西升屋千太郎	「延命真珠散」		大阪	北御堂表御門筋	×		
79	西村屋弥右衛門	「龍虎園」	小児万病	大阪	西御堂裏本町	×		
80	樹屋伊八	「金剛丸」		京都	京都・四条寺町道場境内	×		
81	安養寺浄誉	「痔之薬」		京都	京都西塩小路	×		
82	丹羽長政	「保壽丸」		京都	大宮東寺東門前	×		
83	寂楽坊	「命仙散」	婦人の血眩暈	滋賀	大津三井寺	×		
84	栄照寺	栄照寺の家電薬	癩病と底マメ瘰癧	滋賀	滋賀県高島郡西庄村	×		
85	西大寺	「豊心丹」		奈良	奈良市西大寺芝町	×		
86	当麻寺	「陀羅尼助丸」「中将湯」		奈良		○		
87	南法華寺(壺阪寺)	「壺阪沢市晴明水」	目薬	奈良	奈良県高市郡高取町	○		
88	感状山光専寺	「三竜丸子」「子どもの疳の薬」「溜飲の薬」「苦い胃腸薬」「薑の薬」		兵庫	相生市矢野町森	×		
89	小谷山法林寺	「鎮痛膏」	肩こり、頭痛、 歯痛、打ち身ほか	兵庫	相生市矢野町榎	×		
90	松湊山教順寺	「真珠散」 「五霊膏」	眼病	兵庫	相生市矢野町菅谷	×		

No.	寺院・頒布所名	薬名・種類	効能	都道府県	所在地	有無	関連する信仰対象	備考
91	和歌浦養泉寺 井本薬房	「保命散」	暑気あたりで腹の調子が悪い時	和歌山	和歌山市和歌浦中	○		
92	金剛峯寺製薬工場	大師陀羅尼助	胃痛、腹痛他	和歌山	和歌山県伊都郡高野町高野山	○		
93	門前堂薬舗	打身丸薬		鳥取	鳥取県鳥取市	○	摩尼山・摩尼寺(天台宗)	
94	玄昌寺	玄昌寺家伝薬	腎臓・脚気・心臓病	大分	杵築市南杵築	×		
95	大慈寺	漢方薬		熊本	熊本市川尻町	×		
96	安国寺	「阿伽陀園」	諸病・血の道	福岡		×		
97	妙楽寺	「透頂香」		福岡		×		
98	林松寺	肥まけ 虫の薬	肥まけ 虫	福岡	粕屋郡須恵町	×		
99	善正寺	「小児治癖丸」「小児明元丸」				×		
100	法輪院	「小児胎毒薬」	胎毒・疱瘡・腫物		南西之京	×		
101	来福寺	「正元丹」				×		非売薬
102	仙通菴	「地藏丸」		東京	芝大門寺	×		非売薬
103	夕貌観世音	「夢想の薬」		東京	葛西飯塚村村長の家	×	観音	

参考文献

愛知県医師会	1971	『愛知県医事風土記』	愛知県医師会
上野勇ほか	1976	『関東の民間療法』	明玄書房
岡上民俗文化財緊急調査団 編	1982	『岡上の民俗』	川崎市教育委員会
倉田正邦ほか	1977	『近畿の民間療法』	明玄書房
桑山好之	1963	『金鱗九十九之塵』下巻	名古屋市教育委員会
桑山好之	1960	『金鱗九十九之塵』中巻	名古屋市教育委員会
桑山好之	1959	『金鱗九十九之塵』上巻	名古屋市教育委員会
越川次郎	2000	『日本民俗学』222号	日本民俗学会
酒井シヅ監修・日本医師会編集	1994	『医界風土記』	思文閣
佐々木哲哉 ほか	1976	『九州・沖縄の民間療法』	明玄書房
渋谷道夫ほか	1977	『北海道・東北の民間療法』	明玄書房
杉原丈夫ほか	1976	『中部の民間療法』	明玄書房
鈴木昶	1999	『伝承薬の事典』	
全日本仏教会(編)	1973	『全国寺院名鑑』中部編	寺院名鑑刊行会
知多四国霊場会 監修	2008	『遍路知多めぐり』	樹林舎
中部四十九薬師霊場会	1999	『中部四十九薬師巡礼』	朱鷺書房
富永航平	2000	『東海四十九薬師巡礼』	朱鷺書房
林英夫(編)	1984	『日本名陽図会』(『日本名所風俗図会』6 東海の巻)	角川書店
原田幹 校訂	1919	『尾張名所図会』中巻	日本名所図会刊行会
樋口好古	1963	『那古野府城志』	名古屋市教育委員会
山崎光夫	2000	『日本の名薬』	東洋経済新報社
吉岡信	1989	『近世日本薬業史研究』	薬事日報社
	1935	『旅と伝説』第16巻(復刻)	岩崎美術社
	1981	『新編武蔵国風土記稿』3巻(復刻)	千秋社
一般財団法人日本医薬情報センター	2020.4.25	医薬品情報データベース 閲覧	https://database.jpnic.or.jp/is/top/index.jsp

第3章 眼病信仰と寺院で売られる目薬

本章では、寺院によって提示される信仰リアリティとそこから誕生する寺院売薬について、寺院で販売されている目薬の事例から検討を行う。本章で扱うのは、行学院覚林房（山梨県南巨摩郡身延町）および金照山大智院（愛知県知多市）である。両寺院とも、眼病治癒の信仰から目薬が誕生しており、その過程に伴う信仰の変化と再編についても合わせて見ていきたい。

第1節 「日朝さん」の信仰と目薬

行学院覚林房（日蓮宗）では、「日朝水」という目薬が販売されている¹⁰。覚林房には、開基である僧日朝にまつわる眼病治癒の伝説があり、それに由来した信仰が存在している。現在も護符やお茶なども頒布されている。目薬「日朝水」も、この眼病治癒信仰のなかに存在している。まず、日朝と覚林房について概略を述べ、次にそれらの信仰と目薬について検討する。

(1) 僧日朝と眼病信仰

日蓮宗の僧日朝は、応永29年（1422）1月5日に伊豆宇佐美村（現静岡県伊東市宇佐美）で生まれた。現在、この地の高台に建つ朝善寺が日朝生誕の地であると伝えられる。寛正3年（1462）、日朝は身延山第11世として晋山する。日朝の身延山における事績に関して、室住一妙は文明13年（1481）を境に前半を経営時代、晩年の後半は補施集時代と区分している〔室住1951 14-18〕。経営時代は①信行制度の樹立、②教学の総合研究、③本院の移転拡張事業、④祖書の蒐集謹写と注釈の4つの事業が中心であり、補施集時代は述作に専念した。具体的には、御廟所の整備、宗門の統一、御遺文の保管整理、学生教育の確立、身延山の整備拡張、関東一帯の新寺建立、500巻に及ぶ著述等々が日朝の業績としてあげられる。これらにより身延山中興の祖として現在でも篤い崇敬を受けている¹¹。日朝は、文明14年（1482）に両目を失明したとされる。そのとき彼は、「法華経を修行するものには必ず御加護がある、宗祖四ヶ度の御大難も法華経を信じていたために御無事であられた。私が今祈ってこの眼病が治らなかったなら、私の行いが法華経の御教えに叶っていないのである。そのような身ならば、死すとも葬ってはならない」と強い決意で述べ、以来、4年にして眼病は全快したと伝えられる¹²。

日朝は、臨終の際に自らの眼病が「宗祖大聖人（日蓮、筆者注）の大慈悲のおん涙」に

よって平癒し、「この功德また、末代の眼の病者へ頒ってあげたいもの」と遺言したとされる〔室住 1951 136〕。また、死後3日に棺を開けその際両目が開いていたら、眼病守護の請願の空しからざる証であると遺言し、果たしてそのとおりであった、という逸話も伝わっている〔杉原ほか 1976 363〕。これらのことから、日朝は眼病平癒の神「日朝さん」として信仰を集めてきた。

静岡県伊東市宇佐美に所在する朝善寺は、日朝生誕の霊地として知られる寺院である。朝善寺では、例年10月24日に御会式が行われる。かつては大勢の信者がお参りをした。またお籠りをして滝行をした〔静岡県 1989 1132〕。本堂の隣にお籠り堂があり、煮炊きをし、一晚中賑わったという〔静岡県 1989 1132〕。以前は、朝善寺の本堂に朱塗りの樽が置いてあり、そこに「お水」が入っていた。それをいただいて眼につければ効験があるとされていた〔杉原ほか 1976 303〕。樽の置いてあった茅葺き屋根の本堂は建て直され、「お水」は本堂の前に湧き水を引いて碑を建てるなどして整備されている。お籠りをした堂は残っていない。

山梨県甲府市若松町の信立寺は、身延隠居所または身延別院といわれる古刹である。この寺院には、朝師堂という「日朝さん」のお堂があり、目を患うものがお参りしている。願掛けの御札に共同で直径2mに及ぶ丸い大提灯が奉納されている〔杉原ほか 1976 201〕。また、山梨県南巨摩郡中富町の円明寺でも「日朝さん」がまつられており、眼の悪い人の参詣があるという〔杉原ほか 1976 251〕。

神奈川県鎌倉市小町の本覚寺は、永享8年（1436）に創建された寺院である。日朝が久遠寺11世であった時、日蓮の分骨を本覚寺にたいして行ったことより、東身延とも呼ばれ日朝とは縁の深い寺院である。本覚寺では、毎月24日に「日朝上人題目会」が行われ、眼病・学業増進の特別祈禱が行われている。かつてはここでも「日朝水」が販売されていた。

(2) 覚林房における眼病治療信仰

覚林房の境内には、瑞門、本堂、日朝堂、日朝上人廟堂、覚林房庭園、休憩所などがある。ほかの多くの房同様、覚林房も宿坊施設を兼ねている。収容人数150名、客室20部屋、冷暖房完備であり、浴室はワイン風呂であるなど、旅館なみの設備となっている。冬期以外は常に満室に近い状態である。宿泊客は身延参詣の団体が大半であるが、家族連れなどの観光客も多い。覚林房では「日朝水」のほかに、護符「眼病護符」・「目洗符」、メ

グスリノキのお茶「日朝茶ん」などが頒布されている。

「日朝水」は医薬品であり、製薬会社で製造されている（写真1）。価格は1個500円。覚林房の住職によれば、販売数は年間2万本以上にのぼっているという。

この目薬の効能は説明書によると次の通りである。「目の疲れ、結膜充血、眼病予防（水泳のあと、ほこりや汗が目に入ったときなど）、紫外線その他の光線による眼炎（雪目など）、眼瞼炎（まぶたのただれ）、ハードコンタクトレンズを装着しているときの不快感、目のかゆみ、目のかすみ（目やにの多いときなど）」

また、説明書によると目薬「日朝水」の成分・分量は次の通りである。（分量は1ml中）「塩酸ピロキシシン1.0mg、硫酸亜鉛1.5mg、マレイン酸クロルフェニラミン0.15mg、コンドロイチン硫酸ナトリウム3.0mg、添加物としてクロロブタノール、パラベン、プロピレングリコール、ホウ酸を含有する。」説明書の冒頭には次の文句が記されている。「目は身体の中で大切な部分で、精密でデリケートな器官です。毎日の生活の中で、現代人は、テレビ、排気ガス、車の運転、細菌や紫外線などさまざまな刺激に酷使されています。目を酷使すると目が疲れたり、目に炎症がおこると赤く充血したり、目のかすみなどの症状があらわれます。このようなとき、日朝水は目の疲れや目の充血をとりのぞき症状を改善します。」

日朝水は、寺院で販売されてはいるが外見や成分、効能など目薬そのものの性質は、普通の目薬と変わるところはない。しかし、この目薬が他の目薬と決定的に異なるのは、「日朝水」であるためのさまざまな条件とそれに基づいた価値が付加されているという点である。「日朝水」は、日朝堂で題目をあげられてはじめて販売できることなどはその一例であるし、日朝にまつわる伝説や信仰、「日朝水」誕生の理由と経過も同様である。

(3) 目薬「日朝水」の誕生にみる信仰の売薬化

覚林房によると、眼病祈願に訪れる人は年間に100人を超える。祈願にくる人は、白内障や近眼などの他に、原因不明の医者に見放された難病の人や、全盲の人も付き添われて訪れる。最近では、視神経からくる病気の人も来る。覚林房の住職によれば、医学の発展によってはっきり祈願者が減ったという実感はないという。また、諸々の事情によりなかなか祈願にくることができない人のために、平成9年（1997）から毎年1月15日



写真1 日朝水（覚林房HPより）

に「新春大祈禱祭」が執り行われている。このほかに覚林房の主な年中行事は、6月24日の「日朝上人祭」がある。日朝は、覚林房の開基であるとともに久遠寺の中興の祖とされている人物であるので、この大祭には久遠寺をあげて法要が営まれ、その偉業を偲ぶ。



写真2 覚林房 「お水」の「井戸」

覚林房では、年間100人を超える眼病治癒の祈願者が訪れていると先に述べたが、それらは日朝堂に参拝するか、もしくは事前に

申し込みして眼病治癒の祈禱を受けるか、「新春大祈禱祭」に参加するという形態をとる。これらのほかに、第2次世界大戦後までは、何日も覚林房におこもりをし、祈願をしていた人も多かった。彼らの間で信仰されていたのが、覚林房境内の湧き水であった。それは、日朝堂から50メートルほど離れたところに井戸のようなものがあり、湧き水をそこまで引いていた(写真2)。人々は、この水を頭からかぶり、そして目を洗って眼病治癒を祈願したという。同様の信仰が静岡県伊東市宇佐美の朝善寺にもある。「お水」の存在が現時点で判明しているのはこの2寺のみである。

さて、覚林房の「お水」についての信仰がいつからあったのかは詳らかではないが、水を引いていたのは戦前までで、現在ではこの井戸は埋めてしまい、その跡しか見ることができない。従って、ここの水は現在使われておらず、目を洗うことなどが目的で来る人もいない。水が涸れたというわけではなく水の使用を信徒の人たちに遠慮してもらうため、寺院側で水を止めたのである。その理由は具体的には判然としないが、お籠りをしつつ水で目を洗うなどして眼病の治癒を願うという行為が病院のような医療的機能を持ってしまうと理解される恐れがあったと思われる。覚林房によれば、そのような指摘が行政側からあったことはなく、寺院側で自主的に取りやめたとのことである。眼病治癒の祈願は現在でも行われているので、このことにより消滅したのは何日もお籠りをして「お水」で目を洗うという信仰の様相であり、「お水」の信仰そのものがこの時点で全く消滅してしまっただけではない。湧き水の使用をやめたときに、信徒の人々が非常に残念がり、その声に応える形で昭和34年(1959)に登場したのがこの目薬である(その当時の名称は「朝光水」)。つまり、「お水」が時代の変化に対応し、目薬として新たに誕生したといえる。

(4) 現代の「日朝さん」信仰成立をめぐって

先にも触れたが、日朝水は薬事法が定める医薬品の目薬である。現在の医薬品はすべて薬事法規の規制を受けている。医薬品に該当しないものも、薬事法制定時に医薬品に当たらないように形態を変化させたものが多い。現在の薬をめぐる文化は薬事法以前と以後で大きく変化していることは、研究における前提として認識しておく必要がある。「日朝水」の場合は、その先行形態が薬であったわけではない。しかし先に述べたように、法の間接的な規制によって「お水」が消滅し、薬事法に適応する形で「日朝水」が生まれたという事実は、「日朝さん」信仰の具体的一側面に法的規制が積極的に関与していることを示している。

本研究との関係で注目すべきは、信仰をみつめていた「お水」の代りとして目薬「日朝水」が登場したことである。それは、「お水」そのものは消滅したが、眼病平癒の「お水」の信仰はあらたに「日朝水」という「お水」を獲得して再生したということの意味している。そこで問題になるのは、新たに登場した目薬「日朝水」が薬事法にもとづいて製薬工場で作られた医薬品であり、医学に基づいた有効成分が含有されていることである。

そもそも「お水」に期待されていたのは、物理的効果よりもむしろ眼病治癒をもたらす現世利益である。「お水」は、各地で見られるような病気直しの霊水信仰に属するものである。そしてここでの霊水は、眼病信仰の対象となっている日朝が開基である覚林房の境内にある井戸という場所に規定されて生まれたものである。そして繰り返すが、それは眼の神様日朝が開いた覚林房の湧き水であるという条件があつてこそ生まれたものであつた。しかし、「お水」に代り登場した目薬「日朝水」は、製薬工場で作られたものであり、始めからその条件を欠いている。また、これは医薬品であるので先に述べたように様々な有効成分が含まれている。つまり、ここに眼病を治す手段として現代医学による「薬」が持ち込まれたことになる。生体医学・薬学的根拠を有している目薬に、消滅してしまった「お水」に対する眼病治癒の信仰をそのまま平行移動させることによって「日朝水」が成立している。製薬会社から目薬を入荷した後、販売する前に日朝堂において「日朝水」に題目をあげているという事実が、このことを端的にあらわしている。

覚林房の樋口是亮氏によると「お水」を止めてしまった時期は、第2次世界大戦以後ということ以外、はっきりとしない。だが、「日朝水」が登場したのは昭和34年(1959)ということなので、その空白期間は最長でも14年である。実際には、樋口氏によれば「お

水」がなくなってから短期間の間に目薬を出したとのことである。そもそも信徒の要望に応える形で目薬を造ったのであるから、「日朝水」は、まさに「お水」の代替として登場した。その後しばらくは信徒のなかに「お水」の記憶があった者もいたはずである。しかし、その記憶は時とともに薄れ、現在はかつての「お水」の存在を知っている者はほとんどいない。つまり、現在は「お水」の代りとして「日朝水」を購入するものは存在しない。それにもかかわらず、現在「日朝水」は月に1500本から2000本、年間2万から3万本も売れており、お礼の手紙や電話も多い。このことは、「日朝水」における薬と信仰との関係が変化したことを示している。

現在この目薬の購入者は、「お水」の存在を知らない、つまり以前と異なり、「日朝水」そのものに信仰的要素を見いだしているのである。たとえば、身延町でいわゆる大衆食堂を営むA氏（仮名）は、かつて眼が白く曇って見えにくくなってしまったために、覚林房に行き「日朝水」を大量に買い込み、「日朝さん」にお願いしながら毎日目薬をさしたという。A氏は、かつて覚林房に「お水」があったことは全く知らなかった。このように、「日朝水」の購入者にとっては、かつて覚林房境内に存在した「お水」を介在させずに日朝に対する信仰と目薬が直接結びついているのであろう。すなわち、ここで「日朝水」というあらたな「お水」が誕生したことになり、この目薬が覚林房における「日朝さん」信仰を媒介するアイテムとなったのである。そして、それが現在年間2万本以上も売り上げているほどに人びとに受け入れられている。

それとは対照的に、覚林房の「目洗符」は、近年になって、年間で数えるほどしか出なくなってしまう¹³。覚林房によると¹⁴、「目洗符」は江戸時代からあったと伝えられている。「目洗符」は、約1.5センチ四方の赤い紙状の護符である。これは、「神水」¹⁵に食紅を溶かして紙に塗り、それを細かく切ったものである。覚林房では、ほかに「眼病護符」というものも出している。この中身は、メグスリノキ（カエデ科）のティーパックである。これを、麦茶を作る要領で煮出して飲用する。覚林房では、このお茶を「日朝茶ん」という名称で販売もしている。「日朝茶ん」は護符ではなく、法的には食品の扱いとなっているが、この袋の裏の説明書きに「このお茶は行学院日朝堂にて眼病平癒の御祈禱を致しております」とある。「眼病護符」や「日朝茶ん」は、日朝水ほどではないが、それなりに売れているという。

これらは、「日朝さん」信仰の信仰リアリティを形成するアイテムである。歴史的には、「目洗符」が最も古い。その後、「お水」に代わって登場した「日朝水」そして「眼病護符」

や「日朝茶ん」が販売された。江戸時代から100年以上の歴史を持つ「目洗苺」がほとんど出なくなってしまったのは、日朝の眼病治癒の信仰にリアリティが失われたからではない。それならば、他のアイテムも売れなくなるはずである。このことはつまり、「目洗苺」自身にリアリティが感じられなくなったことを示している。覚林房において眼病治癒信仰を担うアイテムが、「目洗苺」から「日朝水」を始めとする他のものに替わっていったということである。

以上のことは、覚林房における信仰アイテムは「医薬品」であったり、薬用茶であったりという物理的な要素を包含させることによってリアリティを確保しているということを表している。言い換えれば、現在の一般社会で共有されている「物理的に効きそうだという」リアリティを持てる成分を含有させたアイテムが、覚林房の信仰リアリティの再編に強く関与しているといえる。

第2節 「めがね弘法」の目薬

(1) 「めがね弘法」大智院とその伝説

金照山大智院(愛知県知多市南粕谷本町)は、聖徳太子開創と伝わる(開創年代は不明)、真言宗智山派の寺院である。正式名称は「金照山清水寺大智院」である¹⁶。寺号と院号の変遷については、不明な点が多い。尾張藩の官撰地誌で宝暦2年(1752)成立の『張州府志』を参照すると次のように記されている〔花見・川上(校訂) 1974 757〕。

「清水寺 南粕谷村に在り。金照山大恩院と號す。眞言宗。蜂須賀村蓮華寺に屬す。(原文は漢文)」。また、『張州府志』に続く尾張藩官撰地誌で、嘉永元年(1848)成立の『尾張志』には「清水寺 南粕谷村にありて金照山大智院と号し蜂須賀村蓮華寺の末なり」とある〔深田 1969 827〕。『張州府志』では「大恩院」という院号であったが、『尾張志』では「大智院」となっている。両者の成立年の間に、院号は現在の「大智院」に改められたようである。いずれにせよ、両史料とも「清水寺」で項目がたてられている。このことから、当時は山号・寺号・院号のうち、公称としては寺号「清水寺」を用いていたことがわかる。しかし現在、主に用いられているのは寺号よりも「大智院」の院号であり、その変遷の詳細は不明である¹⁷。

本尊は聖観音菩薩、前立は馬頭観世音菩薩である。文明年間には、中興開山とされる紹長が寺内の興隆をはかり、七坊社があったといわれる〔知多市誌編さん委員会 1981 816〕。明応7年(1498)、僧紹長が住持の際に、大野城(愛知県常滑市)城主であ

った佐治為永の祈願所となった〔大智院リーフレット〕。

かつては「楊柳山」という山号であった。しかし、天正12年（1584）に起きた大野城（宮山城）戦乱において兵火にかからなかったことから、元禄5年（1692）に現在の「金照山」に山号を改めている〔知多市誌編さん委員会 1981 816〕。現住職は、長谷川実彰氏（1948年生）である（2020年現在）。



写真3 大智院 めがね弘法像

大智院の弘法大師像は、「身代り大師」と呼ばれ、人の苦難を代わりに受けてくれるという。特徴的であるのは、この像はサングラスのように黒く煤けた眼鏡をかけていることで、「めがね弘法」とも呼ばれている。この「めがね弘法」は、後述の由来により現在でも眼病平癒の信仰を受けており、現在ではこの名称が広く知られている。

眼に関する信仰以外では、次のものがある。本尊前立の馬頭観音菩薩には、子供の虫封じのご利益があるとされ、毎年2月18日に「馬頭観音大祭」が举行される。境内納経所の東に「護国大師」および「二十一修行大師」がある。「開運成就」「交通安全」などを祈願し、この周りを3度回るといふものである。また境内の本堂西南には、「かばん石」と呼ばれるものがある。これには、昔、泥棒が盗んだ鞆をここにおいたところ、石に変わってしまったという由来がある。祈願したことが成就するなら、この石は軽く感じられ、叶わないなら重く感じられるという。「めがね弘法」像の賽銭箱のところには、20cmから30cmほどの木で作成された手形や足形がある。これらは、かなり摩滅しており、角が取れ丸くなっている。「めがね弘法」にお参りする際に、自分の悪い箇所と同じ部分をさすって、その治癒を祈願する。また大智院では、様々な祈祷も行っている。具体的な祈祷内容は、眼病平癒、視力増強、家内安全、開運招福、身体健全、交通安全、試験合格、安産、虫封じである。

参拝者用駐車場の北側には、樹齢1300年以上を経たクスノキの大木がある。現地では「やおびくさん」「やおひめさん」と呼ばれ親しまれている。この木には、八百比丘尼伝承が付随している。それは、八百比丘尼が諸国巡礼の途中に大智院に立ち寄り、クスノキを自らの手で植えたというものである。そして、自分が亡くなった後はこの木の精になる

と言ひ残して若狭に帰り、その地で入定したという。このクスノキは女性からの信仰が篤く、今でもクスノキの保存会が結成されているが、その会員は女性のみである。また、かつては女の子が生まれると、このクスノキの葉を持って行って産湯に入れてつからせるといふ信仰があった¹⁸。また、近年クスノキの東側に「慈母観音」という5mほどの像が立てられた。ちなみに、このクスノキの古木には、深く大きな裂け目が認められるが、これは船の舳先と接触してできたものだという伝承もある。

大智院には「めがね弘法」とよばれる弘法大師像が安置され、眼病平癒の仏として信仰を集めている。その由来は、住職長谷川氏の談話および大智院のリーフレットによると、次の通りである。弘法大師が知多巡錫のとき、「我を帰依する者、一切の罪を消滅し、諸々の有情を安楽ならしめ、業病難病を解脱す、福力常具足し、穀麦財宝ことごとく皆の意の如く得せしめ、悪業煩惱の心を開眼せしむべし」と述べ、自身の像を残した。いつからか、その弘法大師像は、人々の様々な苦しみを代わりに引き受けてくれるというご利益が信じられるようになり、「身代わり大師」の名で近隣に知られるようになった。

安政7年（1860）旧暦3月21日の弘法大師正御影供法要の際に、盲目の老人が立ち寄り、弘法大師に祈願した。その後、当時の住職の夢に弘法大師が現れ、老人の眼鏡を自分の像にかけるように言ったという。言われたとおりに弘法大師像に眼鏡をかけようとしたところ像の左目が傷ついており、老人は目が見えるようになった。老人は感謝して、この眼鏡を残して去った。それ以来、弘法大師像は老人の眼鏡をかけたままで、眼病平癒の「めがね弘法」として現在でも信仰されている。

「めがね弘法」に関わる行事は次の通りである。まず、毎月第4日曜日に「めがね弘法縁日」が行われている。これは、月詣りの縁日で光明真言曼陀羅の朱印布を手にして参詣する。次に、毎年10月第4日曜日に「めがね弘法大祭」が行われる。眼病平癒・健眼長寿の加持祈祷が行われる。また、「めがね供養」と称するお焚きあげが行われ、この際に先がよく見え心眼を開くといわれる「先見粥」やメグスリノキ茶がふるまわれる¹⁹。

（2）大智院の目薬誕生をめぐって

大智院の境内西端に、金照堂薬房という薬店がある。ここでは、「ワコーリス40EX」という目薬が販売されている。パッケージには、眼鏡をかけた弘法大師、すなわち「めがね弘法」の絵がある。つまりこの目薬は、大智院のブランド製品であるが、寺院がそれを作っているわけではなく、製薬会社に依頼して工場で作ったものを納品している。いわゆる受託生産品である²⁰。パッケージ背面には、次の効能が記載されている。「目のかすみ（目やにの多いときなど）、目の疲れ、結膜充血、目のかゆみ、眼瞼炎（まぶたのただれ）、紫外線その他の光線による眼炎（雪目など）、眼病予防（水泳のあと、ほこりや汗が目に入ったときなど）、ハードコンタクトレンズを装着しているときの不快感」。成分は、酢酸d- α -トコフェロール（ビタミンE）、ピリドキシン塩酸塩（ビタミンB6）などのビタミンをはじめ、効能に沿ったものが含有されている²¹。価格は700円（税込み）である。

なお、かつては「ビタオキソール内服液」という名称のドリンク剤も販売していた²²。これも受託生産であったが、生産していた企業の都合により販売中止となった。効能は、薬瓶背面の説明書によると「神経痛・筋肉痛・関節痛（腰痛、肩こり、五十肩など）、手足のしびれ、便秘、眼精疲労 脚気」となっている。

この目薬は、製品そのものは、ドラッグストアで販売されている目薬と同類のものである。しかし、「めがね弘法」の目薬は、先行形態となる眼病治癒信仰が付随している点で、一般の目薬とは異なっている。

先述の八百比丘尼お手植えのクスノキの根元の東側に、清水が湧いており、そこには井戸が設けられていた²³。かつては、この井戸で眼病治癒を祈願し、目を洗うという信仰があった。大智院の住職である長谷川氏によると、その信仰は、「めがね弘法」の信仰が成立する安政7年（1860）以前から存在していたという。

大智院には、江戸時代においてこの寺院で用いられていた「清水寺」という寺号に関連づけたと思われる水の信仰が存在していた。境内にある梵鐘の近くに、「清水」の文字が側面に彫られている古い手水鉢がある。現在、この手水鉢は使用されておらず、緑色の水が溜まっている。しかし、これをよく見てみると縁の所々に人為的に穴を穿った

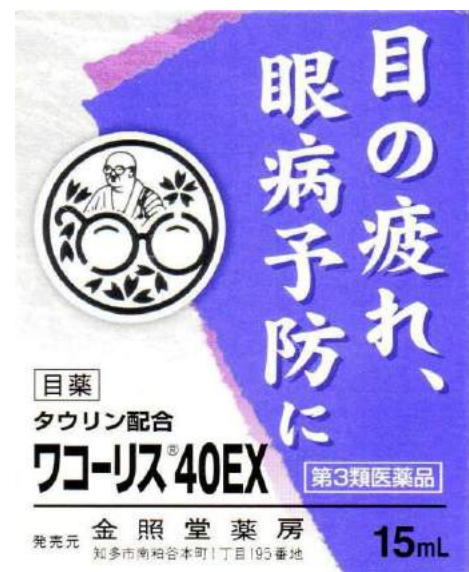


写真4 大智院の目薬

形跡がある²⁴。これは、いわゆる「盃状穴」である。「盃状穴」は、石造物に人為的にあけられた穴で、寺社に多く見られる。特に手水鉢にこの穴が多いことがわかっている。「盃状穴」は、歴史的に2系統に別れるとされる。一つは、古代に朝鮮半島から伝播したもので、祭祀的な目的で掘られたもの〔野村 1998 58〕。もう一つは、江戸時代に盛んに掘られたもので、民間信仰のために掘られたものである〔野村 1998 2〕。寺社の手水鉢に多く見られるものは、明らかに後者である。大智院の場合は、庫裡の中庭に移動させた手水鉢にも同様の穴が認められ、寺院内の他の石造物には見られない。これらのことから、大智院の「清水」の信仰が手水鉢の「盃状穴」と結びついていたことがわかる。

このように、大智院には、「清水」の信仰が存在しており、その一つに、クスノキの井戸水で眼を洗う信仰があった。そして、幕末の安政7年に先述の「めがね弘法」のできごとが起こり、大智院の眼病信仰は近隣に広まっていった。井戸水の信仰もそれまで以上に、名が知られるようになっていった。すなわち、「清水」信仰を新たに誕生した「めがね弘法」信仰が補強したことになる。住職の長谷川氏によれば、井戸水を「金剛清水」「お大師様の水」と呼び、毎朝汲んできて本堂で祈禱を行い、それを瓶に入れて眼病治癒を期待する人々に配っていたという。はじめは、それによって治ったと信じる人々が、様々なお礼の品を持ってきていた。いつからか判然としないが、そのうちに金額がついて金銭と引き換えに水の瓶を渡すようになった。水を買いに來る人々は、それを「目薬」と呼んでいた。大容量の容器を持参して、水を汲んでいく信徒も多かったという。

この「目薬」と呼ばれていた水が、医薬品の目薬に変わっていったのには二つの契機があった。まず、昭和28年(1953)の台風13号による被害である。9月18日にグアム島の南東海上で発生した台風13号は、25日17時に三重県志摩半島を横断し、伊勢湾を経て18時半頃、愛知県知多半島に上陸した²⁵。大智院の所在する愛知県では、死者72名、行方不明者3名、負傷者1711名、家屋全壊1477戸、床上浸水31801戸、という甚大な被害を出した²⁶。大智院では、この台風により、クスノキの井戸が埋まってしまった。

そして次が決定的なできごとであった。昭和30年代に井戸の水を販売してそれで目を洗うという行為は、薬事法に抵触するのではないかということが問題となった²⁷。当時、具体的に薬事法のどの条項に関してどの程度問題視されたのか、今となっては判然としない。しかし、井戸の水が「医薬品」に該当するとされたのであれば、薬事法第2条が問題となったのだろう。それは、「医薬品」の定義に関する条項である。

第二条 この法律で『医薬品』とは、次に掲げる物をいう。

- (一) 日本薬局方に収められている物
- (二) 人又は動物の疾病の診断、治療又は予防に使用されることが目的とされている物であつて、機械器具、歯科材料、医療用品及び衛生用品（以下『機械器具等』という。）でないもの（医薬部外品を除く。）
- (三) 人又は動物の身体の構造又は機能に影響を及ぼすことが目的とされている物であつて、機械器具等でないもの（医薬部外品及び化粧品を除く。）

この場合、問題となるのは（二）および（三）である。大智院の水は、信仰における形態のひとつと考えれば、これはあくまで信仰物であり、お守りやお札と同じ扱いであるという寺院側からの反論もできる。しかし、その現象のみを端的に見るなら、それは「医薬品」に該当するという行政の判断があつたと考えられる。

これに類する議論は、改正薬事法施行以前から存在していた。例えば、昭和30年（1955）7月19日付の徳島県衛生部長より、厚生省薬事課長宛の「薬事法上の疑義について」と題する照会文書に次のものがある（薬事第728号）。

つぎのとおり、疑義がありますから、おたずねします。最近覚せい剤違反事件にともなつて覚せい剤と称しアンプル入の贋品（無標示）—（内容は、常水、蒸溜水、食塩水等がある。）を売買している事実があるが、これらは無登録業者として薬事法第四十四条第三号、第八号に該当するものとみなしてよいかどうか。即ち覚せい剤売買ルートに係した一特定人について警察が調査した場合、売買したものが前記アンプルで覚せい剤を検出せず内容が食塩水、常水、蒸溜水等の場合これを医薬品とみなすかどうか。

これに対して、厚生省薬事課長から、次のような回答があつた（昭和30年10月12日 薬事第296号）。

標記について昭和三十年七月十九日薬第七二八号をもつて照会があつたが、照会にかかるものは、薬事法第三条第四項第二号に掲げる医薬品として取り扱うべきであり、該品を医薬品販売業の登録を受けずに販売する場合は、薬事法第二十九条第一項に違反する

か、又は同法第四十四条第八号に該当し、また同法第四十四条第三号に該当する。

ここでは、単なる水や食塩水を「覚せい剤」と称して販売していた事案について、この水を医薬品とするか、という疑義に対し、厚生省は「医薬品」とみなすべきという判断を示している。販売者が効能を謳ったり、名称に効能を表したりした場合は、たとえ販売物自体に効能がなくても、それは「医薬品」とみなすとしている。この判断に従えば、大智院の水は「医薬品」ということになる。また、先述のようにこの水が「目薬」と呼ばれていたことをも合わせて考慮すれば、薬事法による規制は不可避的だったといえる。

上記のような諸事情から、大智院のクスノキの根元にあった井戸水を目によい「目薬」として頒布することは不可能となった。しかし、檀家や信徒の人々から、それを惜しむ声があがり、ある檀家の薬店店主が富山県の製薬会社を紹介してくれたという。そして、製薬会社で作られた「医薬品」の目薬が誕生し、販売が開始された。販売開始時の目薬は、筒状のガラスに入っており、底部のゴムを押すことにより点眼するものであった。はじめは境内に目薬を置いて販売していたが、その後、境内に設置した「金照堂薬房」で販売する形態を取るようになった。これも、薬事規制への対応である。

目薬の売り上げは、多い時は、年間1万本を超えていたという。購入者としては、近隣の檀家の人々をはじめ、知多四国八十八箇所第71番ということもあり、札所めぐりの信徒も多い。それに加え参詣講の人々があげられる。長谷川氏によれば、参詣講は最盛期で800講を数えたという²⁸。合わせて、最も多い時期で12万人の参詣者があった。昭和30-40年代の頃のことである。このような人々が、大智院の目薬を購入していった。

(3) 大智院における信仰リアリティの再編と目薬

先述のように「めがね弘法」大智院には、クスノキの大木があり、これには八百比丘尼伝説が伴っている。その根元にあった井戸の水を、大智院では「金剛清水」と呼んでいた。この水が、目に良いとして頒布されていた。檀信徒はこの水を「目薬」と呼び、大きな容器を持参して大量に持ち帰る者もいた。台風被害と薬事法との関わりで、この井戸水の頒布はされなくなった。しかし、それを惜しむ檀信徒の強い要望により、製薬工場により作られた医薬品の目薬が発売された。目薬は容器やパッケージ、名称などの変更を経つつも、境内の薬店で現在も販売されている。

この経緯は、覚林房の「日朝さん」の目薬「日朝水」とほぼ同じである。クスノキの井

戸水の代替となった目薬は工場製造の医薬品であり、それ自体には信仰的要素を持たない。従って、目薬における信仰的要素は、製薬工場から出荷されて大智院に納品された後に付加される。すなわち、目薬の需要者側によって信仰的要素を持たされたことになる。つまり、寺院にかかわる物質（寺院の井戸水）は、目薬を成立させる必須の条件ではなく、信仰のアイテムとして認められれば信仰とは何ら関係のない「医薬品」の液体でも問題なかったことになる。

「めがね弘法」大智院は、眼病治癒の信仰で知られるが、先に見たように眼病以外の信仰もある。それらは眼病信仰と同様に形を変えて存続しているものもあれば、消滅しかかっているものもある。例えば、大智院には養鶏・養蚕守護の信仰があるが、現在は年間1－2名がお札を求めに来る程度にまで衰退している。かつては、大智院周辺の地域では養鶏や養蚕が盛んに行なわれていた。住職の長谷川氏によれば、養蚕の最盛期には、年間数百枚も蚕のお札を出していたという。また、本尊前立の馬頭観音には、農耕馬や軍馬、荷役馬の信仰があり、祈禱を行っていたが、それらは現在失われている。このようなことがなぜ起きるのか。

大智院の信仰は、その多くが現世利益的な信仰である。現世利益は、「仏や菩薩の慈悲、また修行などによりこの世で得られる幸福や利益」で、「一般には祈願や呪術的な行為により得られる直接的利益」であるが〔福田ほか 1999 580〕、それらの祈願や呪術的な行為をする際、神仏に具体的な願い事を託すのが特徴である。その内容は、人々の今現在の人生に直接関わっている。それは、例えば目が霞んでよく見えないとか、手が痛くて仕事にならない、または蚕の虫害や病気を防いで繭の生産を増やしたいなどの、当事者にとっては、現在又は近い将来の生活に直結する問題である。それらへの対処の一つが、神仏への祈願である。

そして祈願が行われるには、共有できる信仰リアリティが必要である。例えば、身代わりに手を痛めてくれる弘法大師という存在に、人々の間で現実感が共有されていなければ、この信仰は成立しない。大智院で養蚕や養鶏のお札が数百枚出していたという事実は、養蚕や養鶏が生業として盛んに行われていたという事実を物語るが、それだけではもちろん養蚕や養鶏の信仰は成立しない。そこには、養蚕や養鶏を守護してくれるという、神仏の存在が人々の間に実感のあるものとして共有されていなければならない。

従って、信仰が消滅していく理由は、その信仰内容が人々の生活に関わりがなくなってしまったか、その信仰自体に対するリアリティがなくなってしまったかのいずれかである

²⁹。養蚕や養鶏の信仰がほぼ消滅してしまったのは、前者によるのであろう。つまり、人々の生業として養蚕や養鶏が成立しなくなり、彼等の生活と関わりがなくなってしまったのである。

同様に、馬頭観音の信仰も農耕馬や軍馬、荷役馬の消滅とともになくなっていった。しかし馬頭観音自体に対する信仰は、毎年2月28日に馬頭観音大祭が挙行され子どもの虫封じが行なわれるなど、現在でも存在している。馬に関する信仰は、人々の生活に馬が関わらなくなったためにその必然性が失われ消滅していったが、馬頭観音における馬以外の信仰は現在でもリアリティが失われずに存続している。ところが、近年馬に関する信仰も意外な形で復活している。馬から採取されるいわゆる「馬油」が境内で販売され人気を得ている。これは、ある信徒が「“馬頭さん”があるから馬の油置いたら」と提案し、試みに販売してみたところかなり売れたのである。馬油自体は、問屋から仕入れているもので、何の信仰的要素もない。しかし、信徒は、馬頭観音が祀られている大智院で馬油を買うことにより、そこに信仰的なものを感じている。それは、馬頭観音の「馬」の文字や像容から連想されて形成された、かすかな馬頭観音の信仰リアリティといえるだろう。大智院信仰において、馬頭観音にたいするリアリティは、希薄化することはあっても、消滅することなく現代に適応しながら存続している。希薄化した信仰リアリティのなかで、外部から馬油のような現代に存在するものを素材にして馬頭観音信仰を再編しているのである。

大智院は近年、学業の仏として知られるようになってきた。これは、大智院側から働きかけたものではなく、自然発生的なものである。住職の長谷川氏が、若い学生の参拝が多くなったことに疑問を感じ、訪れた学生に聞いてみたところ次のように答えたという。愛“知”県の“知”多半島にある大“智”院は、「ち」が3つもあるお寺だから、知恵がいっぱいつく。このようなことから、入学試験を受ける高校生がロコミで来るようになったのである。「知」という文字が重なるという大智院の属性と学力アップとを関連付け、そこにリアリティを感じている。それが多くの受験生に共有され、大智院を参拝する契機となっている。話として聞くことはできなかったが、弘法大師が眼鏡をかけているという像容も、受験生には勉強ができる弘法大師のように見え、この信仰のリアリティを増すのに一役買っているかもしれない。ともあれ、これは受験という特定の状況下に置かれた学生たちが共有するリアリティによって成立した、大智院の新たな信仰である。

このように大智院の信仰は、現代の人々をとりまく環境にあわせて変容している。それは、信仰する側の人々が自分たちが持っている多元的なリアリティを重ねあわせて、大智

院の信仰を改変しつつ新たな要素を付加しているといってもよい。

大智院の眼病信仰と目薬も、このような大智院の信仰の中に存在している。もともと、眼病平癒の信仰であったものが、「目が治る」から「芽が出る」さらに「視界がひらける」に転じて仕事が行うまく行くように、またリストラに合わないように、という祈願が近年は多くなっている。また、次のように信仰が展開している例もある。眼病は医学的には、白内障や緑内障、黄斑変性症など様々な種類がある。それは、医学的には他の病気が関与している場合もあるため、例えば糖尿病平癒などの祈願に来る人もいる。テレビの見過ぎやゲームのやり過ぎで、仮性近視になってしまった子供のために祈願に来る人もいる。なお目薬は、現在も先述のように形態を変えながら存続しているが、さらには、メグスリノキのお茶を境内で販売し、取りやめていたドリンクの販売を別商品にかえて再開している。目薬周辺の信仰としていくつかの要素が付加されている。このように、大智院の眼病信仰も、現在を生きる人々を圍繞する現実に対応するかたちで再編や付加を繰り返しながら、信仰リアリティを維持している。

そもそも大智院の「目薬」と呼ばれた水は、人々との関わりが希薄になったわけでもなく、リアリティが失われたわけでもない。法的規制との関連で、寺院や檀信徒らの意志とは関係なく、事実上強制的に消滅させられたものである。そして、眼病治癒の水信仰の存続を求める檀信徒によって誕生した信仰アイテムが大智院の目薬である。寺院と檀信徒が共同で、一時消滅した信仰の残滓から、制限された状況で利用できる素材を用いて、眼病信仰を再編したのである。このことは、目薬が誕生した当時、大智院の水の信仰においては、液体の変更など問題にはならないほどの強いリアリティが檀信徒の間で共有されていたことを示唆している。そして、目薬が少なくとも50年以上存続しているという事実は、目薬を使う人々の信仰の中に目薬が位置付けられていることを意味している。しかし近年は、目薬における信仰的なリアリティは希薄化していつているらしい。

住職の妻であり、檀信徒と接する機会の多い長谷川美佐子氏は、大智院信仰の変化と目薬に関して次のように語る（括弧内は筆者による補足）。

「講のかたも真剣な方々だけで、講長さんがみえても10－15人くらい。」「(以前は)八十八ヶ所のお参りの方がバスで50人昔は(来ていた)。今はマイカーやタクシーで、さっと来てさっと帰る。」「先達も信仰の仕方が違う。1人先達という人が多い。友達とくるとか。」

「気持ちの問題で、(目薬を買っていく人は)めがね弘法さんを信仰している、手を合わ

せる人が多い。そういう人にはご利益があると思う。」「手を合わせているよ、とか、これで一年頑張るねという声も聞く。一年分まとめて10本という人もいる。治ると思ってやらないと、効かない。」「目薬を40年近くも使っていて医者に行っていない、という人もいる」

「この霊場（大智院）で一番貢献度の高い愛岐大錫講（という講）がある。（講元の）中島さんは平成17年に亡くなった。（中島さんは）先々代と仲がよかった。講はまだ残っている。婿さんが跡継いで、バスで昨日来た」。

「観光バスに乗ってきて、『めがね弘法』の由来や目薬の話を聞いて、ほんとに効くのかという人がいるけど、そういう人には、もう絶対無理ですという。その人の気持ちがないと、何も効かないから。」

彼女は、「信仰心」を「気持ちの問題」と言い換えている。これは、一般的には「信仰」に説明が必要になるほど、リアリティが希薄化しているともいえる。それは、講の参詣の人数や参詣の手段の違いとなって現れていると、彼女は感じている。そして、信仰心のより強い人が目薬を買っていき、そのような人に効き目があると考えている。「めがね弘法」の存在にリアリティを感じられる人が、目薬の存在を支えているのである。

大智院における様々な信仰は、その時代に対応しながら生きる人々によって、消滅や誕生、再編を繰り返している。信仰が消滅する原因は先に述べたが、信仰が存続していく原因はその裏返しである。どのように形や内容が変わっても、その根底には神仏の存在が意識されて共有されていなければならない。本研究で用いている概念でいえば、大智院の信仰リアリティが共有されているかどうかによる。大智院における様々な信仰は、その時代に対応しながら生きる人々によって、消滅や誕生、再編を繰り返している。大智院の眼病信仰や目薬も同様である。眼病治癒の「めがね弘法」がリアリティのあるものとして共有できる人々がいる限り、この信仰はそれらの人々に対応する形で変容しながら存続していくであろう。

第4章 日蓮宗寺院の信仰と薬

日蓮宗は、僧日蓮が鎌倉時代に開いた法華経を基本経典とする仏教の宗派である。日蓮宗においては、薬の存在と役割が教義に規定されている。しかしそれらを踏まえつつも、日蓮宗諸寺院には、日蓮やその他の僧に関わる伝説に根拠付けられた薬が伝承されてきた。しかし、寺院売薬は、昭和50年（1975）のGMPにより壊滅的な打撃を受けた。日蓮宗寺院の売薬も例外ではないが、それにもかかわらず現在でも存続し、利用者に支持されているものがある。それはなぜか。本章では以上の問題意識を踏まえて寺院売薬の信仰的心意にアプローチしてみたい。具体的には法喜山上澤寺（山梨県南巨摩郡下山）の薬および、徳栄山妙法寺（山梨県南巨摩郡富士川町小室）で頒布されている護符について検討を行う。日蓮宗における薬の位置づけを踏まえた上で、薬と護符の歴史や作り方などを見る。上澤寺や妙法寺で形成され、共有される信仰リアリティはどのようなものなのか。また、人はそれらを受け入れつつ、自分の信仰リアリティをどのように構築し、薬や護符をどのようなものとして認識しているのか。以上について検討する。

第1節 上澤寺の薬について

（1）上澤寺にまつわる護符と薬の起源伝承

法喜山上澤寺(写真5)は³⁰、身延山久遠寺から東北へ約9kmの身延町下山に位置する。現住職は、第47世の上田本昌氏（1930年生）である。上澤寺は国道52号線に面しており、駐車場には観光バスが頻繁に出入りしている。上澤寺の境内には、イチョウの老木がある。このイチョウには毒消しの効能があるとされ、「毒消し銀杏」とよばれている（写真6）。また、この木は「オハツキイチョウ」という薬の上に結実する全国的に希少なもので、昭和15年（1940）に国の天然記念物に指定されている。さらに、上澤寺の「オハツキイチョウ」（写真7）は、実が犬の牙の形をしているのが特徴的である。さらに加えて、枝がすべて逆さまに垂れ下がっているので「逆さいちょう」とも呼ばれている。上澤寺は、この希少なイチョウと後述の伝説とによって「いちょう寺」「犬のお寺」と呼ばれ、また、それらにちなんださまざまな薬が販売されている。



写真5 法喜山上澤寺

次の資料は、昭和初期に当時の住職が

書き記した「毒難銀杏霊木ノ由来」である。

宗祖毒難銀杏霊木ノ由来

茲ニ高祖日蓮大菩薩毒難ノ霊場タル甲州下山法喜山上澤寺ニ於テ恭シテ開帳ヲ修シ奉ルニ際シ謹而ソノ由来ヲ叙ブ抑モ高祖ガ御年五十有三歳ニシテ身延へ御入山アリシ時小室山ニハ恵朝阿闍梨トテ真言宗ノ棟梁トシテ関東八州ニ威勢ヲ張ル一日高祖ト法論セシガ敵スル事能ハズ表面宗祖ノ弟子トナリシガ折リアラバ宗祖ヲ亡キ者ニセント弟子トナル下山上澤寺法喜阿闍梨ト相謀リ宗祖エ毒餅ヲ奉ル宗祖大菩薩悟リ玉ヒテ庭前ニタハムル白犬ニ毒餅ヲ供へ玉フ白犬忽チ毒血ヲ吐キ苦悶シテ遂ニ斃ル恵朝ト法喜ハコノ有様ヲ見真ニ法華経ノ利生ヲ悟リ共ニ懺悔シ宗祖ノ直弟子トナル即チ恵朝ハ日伝ト名ヲ頂キ小室山ノ開祖トナル宗祖ハ斃レシ白犬ヲ懇ニ弔ヒ法味ヲ供エラレ身延入山ノ時ヨリ御手ニセル銀杏ノ杖ヲ塚ノ上ニ墓^マ粟トシテ樹ヲ給フテ去ル不思議ヤソノ杖根ヲ張り芽ノ出シテ今日ノ大木トナル宗祖白犬ノ供養ヲ遊サレシ時認メラレタル塔婆ハ現ニ身延山宝苑ニ犬ノ塔婆トシテ保存セラル不思議ナル哉ソノ霊木ニハ葉に実ヲ結ブ御^マはつき銀杏^マの名天下ニ轟ケリ即チ安産妙符之ナリ幾万ノ葉モ亦毒消妙符トシテ霊能顕著ナリ

(上澤寺蔵 なお原文には後世の加筆・修正が朱で入っているが、ここでは原文のママとした。)

大意は次の通りである。

「ここに日蓮毒難の霊場である甲州下山法喜山上澤寺において、開帳をするに際しその由来を述べる。日蓮が53歳のとき、身延山へ入ったが、その折、小室山には恵朝阿闍梨といって真言宗の棟梁として関東八州に威勢を張っている者がいた。ある日、日蓮と宗教論争を行ったがかなわなかった。表面上は日蓮の弟子となったが、折りあらば日蓮を亡き者にしようと思ひ、弟子になったのであった。下山上澤寺の法喜阿闍梨と共謀して、日蓮に毒入りの餅を献上した。日蓮はそれを見抜き庭で



写真6 上澤寺の「毒消し銀杏」

遊んでいた白い犬にその餅を与えた。すると犬は、たちまち毒のために血を吐いて苦悶して死んでしまった。恵朝と法喜は、この様子を見てまことに法華經の利生を悟り、懺悔して日蓮の直弟子となった。恵朝は日伝という名を日蓮より賜り、小室山の開祖となった。日蓮は、死んだ白犬を丁寧に弔い法味を供え、身延入山のときから手にしていた銀杏の杖を墓の上に墓標としてたてて去った。不思議なことにその杖は根を張り、芽が出て今日に見る大木となった。日蓮が白犬の供養をしたときに建立した塔婆は、現在身延山宝苑に犬の塔婆として保存されている。不思議なことであるが、その霊木は葉に実を結ぶ『御はつき銀杏』で



写真7 オハツキイチョウ

表二 上澤寺諸薬一覧

名称	効能又は効果	成分及び分量	薬の形態	容量	価格	法的扱い
薬王丸 (旧名「銀杏錠」)	食欲不振(食欲減退)・胃部、腹部膨満感・消化不良・胃弱・食べ過ぎ(過食)・飲み過ぎ(過飲)・胸やけ・もたれ(胃もたれ)・胸つかえ・はきけ(むかつき)・胃のむかつき・二日酔、悪酔のむかつき・嘔気・悪心)・嘔吐・整腸(便通を調える)・軟便・便秘	(一日量<90丸>中) オウバク末(1800mg)、ゲンノショウコ末(1500mg)、ケイヒ末(300mg)、水酸化アルミナマグネシウム(230mg)、センブリエキス(90mg、原生薬換算450mg)、リン酸水素カルシウム(230mg) 添加物として寒梅粉、タルク、ヒドロキシプロピルセルロース、デヒドロ酢酸Na、三二酸化鉄、赤色102号	丸薬	(一袋) 90丸	750円	第2類医薬品
銀杏精	健康維持	(分量記載なし) L-アスパラギン酸ナトリウム、チア ミン硝酸塩、リポフラビン、ピリドキシン塩酸塩、D-ソ ルピット液、クエン酸、dl-リンゴ酸、保存料(安息香酸 ナトリウム)	ドリンク	(一瓶) 100ml	200円	清涼飲料水
えんざんごう	切傷・すり傷・さし傷・かき傷・くずれ・創傷面の殺菌・消毒	(100g中) アクリノール水和物(200mg)、酸化亜鉛(2000mg)、アラントイン(200mg) 添加物として精製ラノリン、ワセリン、サラシミツロウ、ゴマ油	軟膏	(一缶) 20g	900円	第3類医薬品
首よりの薬	便秘・便秘に伴う次の症状の緩和: 頭重・のぼせ・肌あれ・吹出物・食欲減退・腹部膨満・腸内異常醗酵・痔	(30丸中) センナ末(1000mg)、ダイオウ末(830mg)、ケンゴシ末(200mg)、シャクヤク末(200mg)、センキュウ末(150mg)	丸薬	(一袋) 30粒 入8包	950円	第2類医薬品
順血五香湯 (旧名「生産湯」)	産前産後・血の道・月経不順・頭痛・逆上・眩暈(めまい) つわり・ヒステリー・妊娠浮腫・手足腰冷込・感冒	(1貼12g中) トウキ(1.0g)、センキュウ(1.5g)、シャクヤク(1.0g)、モッコウ(1.0g)、ボタンビ(0.6g)、カンゾウ(0.3g)、ケイヒ(1.0g)、ブクリョウ(1.0g)、コウブシ(1.0g)、チョウジ(0.2g)、ソウ ジュツ(1.0g)、シユクシヤ(0.4g)、チンビ(2.0g)	振り出し薬	(一袋) 3貼	1250円	第2類医薬品
セデリン・K(旧名「法喜堂一服薬」)	関節痛・神経痛	(1日量2包中) アセトアミノフェン(600mg)、エテンザミド(1000mg)、カンゾウエキス末(100mg カンゾウ700mgに相当)、シャクヤク乾燥エキス(80mg シャクヤク560mgに相当)、ケイヒ末(350mg)、アリルインプロピルアセチル尿素(120mg)、無水カフェイン(120mg) 添加物として カルメロースカルシウムCa、ヒドロキシプロピルセルロース、メタケイ酸アルミン酸マグネシウム、アスパルテーム(L-フェニルアラニン化合物)、還元麦芽糖水アメ	顆粒	(一袋) 10包	890円	第2類医薬品
法喜堂浴剤	冷え症・疲労回復・神経痛・リウマチ・肩のこり・腰痛 くじき・うちみ・痔・あせも・荒れ性・しもやけ・ひびあかざれ・しっしん・産前産後の冷え症	(分量記載なし) ショウブコン、マツフジ、サンジシ、コウボク、センキュウ、チンビ	振り出し入浴剤	(一袋) 50g X5袋	1300円	医薬部外品

あり、その名は全国に知られている。安産の妙符はこの実であり、無数にある薬もまた、毒消妙符としてその霊能は顕著である。(敬称、敬語略)」

上澤寺はこの由来から、日蓮毒難の霊場、毒消根本道場として、また日蓮の生涯最後の法難の地として知られている。

上澤寺の薬は日蓮の法難伝説に根拠付け

られて、現在も多数の薬が販売されている(表2)が、現在「医薬品」として薬を販売するには、薬事法の規制をクリアしなくてはならない。上澤寺では、7品目が販売されているが、法律上ではそのうち5品目が医薬品として販売され、ほかの2品目は、清涼飲料水・医薬部外品として販売されている³¹。また、上澤寺ではこれらの薬などを販売するために寺院内に「薬坊・法喜堂」という店舗を設けている(写真8)。法律の上では参拝客は、「法喜堂」で薬を購入することになっている。上澤寺の案内パンフレットにも、「法喜堂」で販売されていることが明記され、通信販売の宛先も上澤寺内「法喜堂」となっている。

通信販売の注文は現金書留のほか、電話・ファックス、電子メールなどで受け、毎日小包で郵送している。全国から注文は来るが、東日本大震災の影響により、2011年以降は東北地方からの注文が大幅に減ったという。注文者がどのような人たちであるかという点については、寺院ではとくに把握していない。だが、上澤寺住職の上田氏によれば、寺院の住職からの注文が多く、この場合は檀家の注文をまとめてしているのではないだろうかという。また、上澤寺の薬は全く知らなかったが、ある時「お土産でもらったがよく効くので注文しました。」という手紙での注文もあるとのことである。

店頭販売は、通信販売より売り上げがはるかに多い。観光客が立ち寄り、そのついでに買って行くこともあるが、多くは身延山参拝の信徒である。彼らは、総本山久遠寺や久遠寺周辺の寺院に参拝する際にバスや乗用車で上澤寺を訪れる。通信販売同様、寺院の住職が檀家の人たちの分をまとめて買いに来たり、講の人びとが30人から40人分ほど買っ



写真8 上澤寺法喜堂 薬販売風景



写真9 银杏精

ていく場合も多い。愛知県の「I会（仮名）」という団体がドリンク「銀杏精」（写真9）を毎月100本注文していたこともあった（後述）。また年に一度必ず上澤寺へ来て、1年分の薬をまとめ買いしていく人もいる。上澤寺の薬の中で、通年でよく売れるのは、えんざんこう、銀杏錠であり、また冬期に順血五香湯・法喜堂浴剤・セデリン・K、夏期にえんざんこう・首より上の薬・薬王丸が売れるという季節的な傾向がある。

上澤寺の薬をつくる手順については、かつては、どの薬でもだいたい同じであった。例えば、「真如湯」（現在では売られていない）という振り出し薬の製造方法は、薬種問屋から漢方生薬を購入して目方を量って大きな樽に入れ、それに銀杏の葉と実の粉末を加え、しゃもじで攪拌するというものであった。その漢方薬は、ある檀家の知人である千葉県の薬種問屋から直接購入していた。これら薬の製造自体は寺院内ですべて行われ、上澤寺の薬にはすべて「毒消いちょう」の葉や実が調合されていた。

しかし、今は薬に銀杏の葉や実を使用しておらず、寺院内で製薬もしていない。現在、上澤寺で販売されている薬は「医薬品」「医薬部外品」「清涼飲料水」に分類され、製薬会社の工場で製造されている。そこで、寺院で製薬がされなくなった背景について述べる。

（2） 薬事規制による上澤寺の薬の変容

近代以降、売薬は「売薬取締規則」をはじめとする薬事諸法規により様々な規制を受けてきた。現在では、薬事法を中心とするさまざまな法的規制が存在している。それらは、現在の薬をめぐる文化に必ず何らかの形でかかわり、大なり小なり影響を与えている。特に、薬そのものの材質・形状や薬の製造過程・販売形態には決定的な影響を与えている。つまり、明治期以降から現在の売薬のあり方を検討して行く際には、薬に対する法的規制という視点は不可欠である。したがって、ここでは現在の売薬に影響を及ぼしている薬事法（現薬機法³²）とはどのような法律なのか、その歴史と性格について概観する。そのうえで、薬に対する法的規制が上澤寺の薬にどのような変容をもたらしたのかを明らかにする。

薬事法（昭和35年法律145号）は、昭和23年（1948）に制定された薬事法を当時の実情に合うべく改善し、昭和35年（1960）にあらたに制定された薬事関係法規の中核をなす法律である³³。その目的は、以下に挙げる薬事法第一条に明記されている³⁴。

（目的）

第一条 この法律は、医薬品、医薬部外品、化粧品及び医療用具の品質、有効性及び

安全性の確保のために必要な規制を行うとともに、医療上特にその必要性が高い医薬品及び医療用具の研究開発の促進のために必要な措置を講ずることにより、保健衛生の向上を図ることを目的とする。

すなわち、薬事法は「保健衛生の向上を図ること」を目的としているわけである。その為の手段として、「医薬品、医薬部外品、化粧品及び医療用具の品質、有効性及び安全性の確保のために必要な規制を行う」ことと、「医療上特にその必要性が高い医薬品及び医療用具の研究開発の促進のために必要な措置を講ずる」ことの二つをあげているのである。

薬事法は、昭和35年（1960）制定以来、平成25年（2013）までに10回改正されている。そのなかで、本研究ともかかわるのが昭和54年（1979）の改正である。この改正のきっかけとなったのは、サリドマイド事件・スモン事件などの医薬品の副作用被害の多発であった〔厚生省薬務局編 1995 63〕。薬事法制定の趣旨は、戦後いち早く占領下において制定された旧薬事法の不備を補い、当時の実情に合わせるというものであったが、医薬品に対する基本的認識という点では、旧薬事法の認識を越えるものではなかった〔厚生省薬務局編 1995 63〕。すなわち、その中心になるのは、贗薬、不良医薬品の取り締まりにあった〔厚生省薬務局編 1995 63〕。そのような認識を改める必要性を感じせしめたのが、昭和36年（1961）に欧米や日本で発生した睡眠薬の副作用被害であるサリドマイド事件だった。この事件は世界に大きな衝撃を与え、医薬品の安全性の確保が各国薬務行政の最重要課題として深く認識され、その対応に迫られることになった〔厚生省薬務局編 1995 63〕。日本においては、医薬品の製造承認等に関する基本方針の策定、医薬品の副作用情報収集体制の整備、医薬品の再評価の実施、GMP（医薬品の製造及び品質管理に関する基準）の策定などの行政指導によってこの問題に対処し、それらは昭和54年（1979）の薬事法改正によって結実することとなった〔厚生省薬務局編 1995 64〕。現在の医薬品³⁵はすべてこのような薬事法規の規制を受けている。現在医薬品にあたらぬものも、薬事法制定時に医薬品に該当しないように形態を変化させたものが多い。したがって、現在の売薬に関わる文化は薬事諸法規の規制をいろいろな形で受けながら成立している。それは、本研究の諸事例もすべて例外ではない。つまり、現在の売薬をめぐる文化は薬事法制以前と以後で大きく変化していることは、研究における前提として認識しておく必要がある。

さて、上澤寺で薬が販売されるようになったのは、明確な時期は不明であるが上澤寺住

職の上田氏によれば、江戸時代中期である。そして、先述のイチョウの葉や実と漢方薬とをしゃもじで混合するという製薬方法が上澤寺で伝承されてきた。現在、この方法で製薬し、それを境内で販売すれば、それらは医薬品として認定され、製薬および医薬品販売の点において違法性が問われることとなる。上澤寺はそのような事態を避けて、薬事法の規制内で薬を販売できるように、製薬方法や薬の販売方法を変更した。

戦後以降の一連の薬事諸法規の整備の中で、上澤寺のような家伝薬・寺院売薬のありかたに決定的な方向性を与えたのは、昭和54年（1979）の薬事法改正に伴って全面実施された「医薬品の製造及び品質管理に関する基準」（以下、GMP）である。

GMPは、その名のとおり「医薬品の品質の確保」を目的としている（第1条）³⁶。そのために、GMPでは少なくとも次の三つの要件を満たすことが求められている。第一に、「人為的な誤りを最小限にする」こと、第二に「医薬品に対する汚染及び品質変化を防止する」こと、第三に「高度な品質を保証するシステムを設定する」ことである。そしてGMPは内容が「製造管理」「品質管理」「構造設備」の3部門に分けられ、それぞれに子細な指示がなされている。

例えば、「製造管理」「品質管理」は、それぞれを独立させることにより、組織としてのクロスチェック体制を確立させ、また各々に管理責任者を設け責任体制を明確にしている。また、すべての作業条件・作業内容などを網羅して標準化した基準書類（製品標準書・製造管理基準書・製造衛生管理基準書及び品質管理基準書）と、それに基づいて具体的な作業を行う際に必要な書類（製造指図図書・試験検査実施計画書）、さらに、すべての作業を実施した結果の記録（製造に関する記録・製造衛生管理に関する記録・試験検査に関する記録等）、保管出納に関する記録等の整備を要求している。医薬品製造所における作業は、すべてこれらの書類に基づいて管理される。

更に加えて、「製造管理」と「構造設備」、特に後者には、「医薬品製造所の技術的改善指針」や「医薬品の製造及び品質管理に関する基準実施細則」等により厳密な規定がなされている。例えば、「医薬品製造所の技術的改善指針」では、注射剤・内服固形剤・軟膏剤・内用液剤・点眼剤・外用液剤の各剤製造所における概況とロット構成について詳細に規定されている。ここでは一例として、内服固形剤の「製造所の概況」について、上澤寺とのかかわりにおいてみることにする。

「製造所の概況」は、「立地条件」「建物の種類」「各作業室の配置及び広さ」「作業員の配置」「製造管理者の適格性」の5項目についての指針が示されている。例えば、「立地条

件」では、「環境汚染の著しい地域は製造所として不適當」であるとされている。また、「建物の種類」では、「各作業室は室外から製剤に影響を与えるような汚染された空気が流入しないような密閉構造が保持できる建物であることが必要である」と定めている。「各作業室の配置及び広さ」では、「秤量から重点が完了するまでの作業工程は同じ建物内で行い製造工程の順序に沿って隣接して設置されていることが必要である」と規定されている。

つまりGMPにおいては、製造所が一つの建物として存在するか、同一建物内でも製薬施設として独立して存在すること。そして、「各作業室」という表現に見るように、工程ごとに作業室が別個にあることが規制の前提となっている。

上澤寺では、製薬は本堂その他の寺院内の建物で行われ、各工程に作業室が別個にあることなどはあり得ない状況であり、このようなGMPで指示する製薬の条件とは全く相いれないものであった。そもそも、以上で定められた人事組織化および製造管理・構造設備に関する規定は、いわば企業的なものである。加えて「各作業室は室外から製剤に影響を与えるような汚染された空気が流入しないような密閉構造が保持できる建物であることが必要である」という規定に見るように、GMPは、製薬会社の製薬工場で医薬品が製薬されることを前提としたものである。その姿勢は、薬事諸法規全体に一貫している。つまりこれらは、上澤寺に代表される家伝薬・寺伝薬の類における、いわば家庭内製薬ともいえる製薬方法を事実上禁ずるものであった。したがって、GMPを含めた薬事に関する諸法規のもとでは、家庭内製薬のような製薬システムを持った薬の製造は、完全に不可能となってしまった。この時点で、家伝薬の製造をめぐる諸々の文化は、消滅して行くことになった。

上澤寺も、江戸時代から続いた寺院内での製薬を断念せざるをえなかった。そこで、上澤寺はそのかわりに法的規制をすべてクリアした製薬会社に薬の製造を委託したのである。そのため、以前の薬の形態や成分・内容物は変更された。とくに、上澤寺の薬であるための重要な要素のはずであった银杏の葉の粉末が含有されなくなったのは大きな変化である³⁷。

第2節 日蓮宗における薬の宗教的位置づけ

以上が上澤寺の薬のあらましであるが、これらの薬に関する信仰とはどのようなものであろうか。そして、この薬を用いる人々は、薬のどこにどのような効き目を感じるのであろうか。この問題については、まず日蓮宗における宗教的特徴についてみなければならな

としてあり、「守護」や「供養」はそれによって必然的に派生するものがあるから、「即身成仏」を軽視し、諸天の「守護」によった病氣治しに重きを置きがちな新宗教に対して批判の目を向けている〔上田 1982 233・242-243〕。この上田の批判は、日蓮の思想や日蓮宗の教学的立場から発せられるもので、その意味ではまっとうなものである。ただし、「守護」の重視は「流行神」の例に見るように、神仏の加護を求める現世利益思想が江戸時代に流行し、それが定着して現在に引き継がれていったということを考慮すれば、民間信仰や旧来の諸宗教を成立基盤とする新宗教にそれが求められたのは、自然の成り行きだった。

さて上記を踏まえて、日蓮宗と薬について述べることにする。日蓮宗において法華経は、釈迦仏の心に背き、身も心も煩惱の毒に犯されて苦悩に沈んでいる衆生を救うための「良薬」とされるとされる〔石川・河村編、1988、355〕。日蓮は、「佛使の自覚に立って、この法華経の良薬を授け、あらゆる災難や苦悩をとり除き、とりわけ諦法という重病を治癒し佛になる道を歩むよう教示した」とされる〔石川・河村編、1988、355〕。法華経薬王品にも「此経則為・閻浮提人・病之良薬・不老不死」とあるが、日蓮は法華経を「良薬」になぞらえ、人々の様々な災難や苦悩・煩惱という「病」からの、法華経による救済を志した。同時に日蓮は、法華経を信仰することによって、災難や苦悩の現実的なあらわれである病気の治癒や延命の願いなどが叶うことをも教示したとされる〔石川・河村編、1988、363〕。

すなわち、日蓮宗では「法華経」を「病氣治癒」という具体的な現世利益をもたらすものと位置づけていた。これは、先の上田が批判した現世利益と同様にとらえられるかもしれないが、そうではない。上田の批判の眼目は、「即身成仏」を軽視し「諸天守護」が主であるかのような現世利益のとらえ方にある。法華経が薬であるという定義が、「法華経の題目を受持することにより現世を離れず人々の当体に即して仏果を得る」という「即身成仏」の具体的な現れであると考えれば、それは日蓮の本来の教えに即している。すなわち、「良薬」による「病氣治癒」は、「法華経」の題目受持による「即身成仏」のメタファーである。

(2) 日蓮宗における薬の伝説と信仰

日蓮宗の信仰を特徴づけるものとして、法難がある。これは、日蓮や彼の弟子また後世の日蓮宗の僧侶が、彼らの敵対者によって身の危険を伴う害を加えられるというものである。日蓮本人や日蓮宗の高僧は、この法難を法華経の行者として己の信仰を高めるものと

して位置づけ、教団や信徒たちは、法難を強固な結束の契機とした。そして、日蓮や日蓮宗の高僧そして教団が受けた法難の物語が、教団や信徒を介して地域に受容されていくと、様々な事物の由来と結びついていわゆる法難伝承が形成されていった。

一般に、全国に分布している日蓮の伝説には、いわゆる「弘法清水」や「杖立伝説」などにみる大師伝説との類似性が指摘できる。しかし日蓮宗に関する伝説は、彼らが敵対者により蒙った多くの法難が、それらと異なる要素を持たせている。中尾堯によると、各地に分布する日蓮伝説における日蓮のイメージは、行基や空海らの他の宗教的英雄と同様、旅行く聖者の姿であり、そこには来訪神的な性格が認められる〔中尾 1980 344〕。しかも、日蓮においては、法難を背に旅に行くという悲壮感も手伝って、このような性格はなおいっそう強調されて物語られる〔中尾 1980 344〕。

例えば、最も有名なものとされる龍口（たつのくち）法難という事件がある。文永8年（1271）、日蓮が幕府に捕縛されて龍口で処刑されることになった。そのとき、海上から発光物が現れるという不思議な現象が起きたとされ、処刑は急遽中止されている。この事件を由来として、神奈川県藤沢市の龍口（りゅうこう）寺には、日蓮が座らされた敷皮石という皮を敷いた断頭石がある。また、敷皮堂という堂が建てられ、堂内にその石が安置されている。また、日蓮が龍口に引かれるときに尼僧が牡丹餅を差し出したという逸話から、この尼僧の住居跡に建てられた常栄寺は「牡丹餅寺」として親しまれている。龍口寺では、毎年9月12日に龍口法難会が行われ、日蓮が首を斬られようとした子丑の時刻に、牡丹餅を播いて参詣人に拾わせる行事がある。このように、龍口法難は複数の様々な事物に結びつけられ伝承されている。

法難伝説は、日蓮のみならず後世の日蓮宗における高僧にも数多く存在している。室町幕府6代将軍足利義教に焼けた鍋をかぶせられたとされる日親はその最たるもので、彼にまつわる霊蹟は全国に存在している。祖師信仰（日蓮信仰）を中心とする日蓮宗の信仰は、このような法難を超克する姿に人力を超えた霊力を感じ、その霊力に期待して現世利益の効験を得ようと願ったもので、江戸時代から隆盛をきわめるようになった〔中尾 1980 196－197〕。それは、法華経の実践者としての教義上の受難伝承が、庶民のもつ除厄思想に合致したことによって庶民信仰化したものである〔北村 1992 397〕。

前節で見たように上澤寺の薬も、上記で示した日蓮宗の伝説や信仰の特徴を備えている。上澤寺は、対立する真言宗の僧法喜に毒殺されそうになったという法難を由来として持っている。しかし、それを見ぬいた日蓮はさしだされた毒の入った餅を白犬に与え、白犬は

身代わりとなって悶死した。その有様を見た法喜は改宗して、上澤寺も日蓮宗となった。この物語を由来として、上澤寺では様々な事物が現在に伝えられている。上澤寺の境内にある大銀杏は、身代わりになった白犬の墓に墓標として日蓮が立てた杖が成長したものであるとされている。日蓮の「毒難」に根拠付けられて、銀杏の木の葉や実は毒消しの効能があるとされて、毒消しの護符が頒布されている。そしてそれを原料とした各種の薬が上澤寺では販売されていた³⁸。

以上のことから、上澤寺の薬は、日蓮宗の教義的な法難と薬および現世利益の位置づけを基盤として、庶民信仰としての現世利益の広まりを背景として成立したとみてよい。その時期は、上澤寺に史料が残されていないため正確には分からないが、毒難の事件があった文永11年（1274）以降、現世利益信仰が隆盛を極めた享保期には遅くとも成立していたと考えられる。

第3節 上澤寺の薬と信仰リアリティ

(1) I会（仮称）における上澤寺の薬

上澤寺の駐車場には大型バスが頻繁に出入りし、特に休日には大勢の信徒が来訪して薬や護符を購入していく。上澤寺では通信販売も行っており、全国から注文が殺到している。個人の注文が多いが、寺院など団体ごとの注文もある。そのなかに、護符や薬を定期的に大量に注文していたI会（仮称）という信仰団体があった³⁹。I会において上澤寺の護符や薬は、その団体が持つ世界観とリアリティのなかに位置付けられ、そのために、信仰の実践活動の上で重要なアイテムとなっていた。ここでは、I会を事例として、その信仰リアリティとそれによって上澤寺の薬がどのように認識され、どのような役割が期待されていたのかを考察する。

I会は、山梨県南巨摩郡身延町の上澤寺（日蓮宗）で頒布される護符を、「妙薬」として病気治療に用いていた信仰団体で、霊媒のI氏（女性：1937年生まれ、仮名）が中心となって昭和59年（1984）に結成された。愛知県A市（仮名）に所在していた団体である⁴⁰。I氏は、自分は千手観音であり、人間の肉体を借りた姿で現れているのだという。彼女がこのように考えるようになったのは、次のような契機による。

それは、嫁ぎ先の姑が亡くなったときのことである。この姑も霊媒で、自分を千手観音の化身であるとしていた。彼女の葬儀後のある日に、I氏は、「何か『ストッ』と入って『ガン』というショックを受けて倒れ」た。それ以来、彼女には死者の霊魂が見えるよ

うになる。I氏はこの体験について、姑が肉体を失ったので彼女の霊が自分を頼って身体に頼って入ってきたのだと理解している。その後、I氏は霊媒としての活動を開始するとともにI会を結成することになる。

なお、I氏が筆者に見せた霊媒としての能力は、憑依・霊視・予知の3点である。例えば、筆者と会話している途中で、突如霊がI氏に憑依する。その際彼女の人格は背後に隠れ、憑依霊のそれが全面に出てきて会話を開始する。憑依した霊は、早逝した筆者の友人とのことである。また、I氏が急に話を止めて筆者の肩をじっと見ながら、「いま、薄紫色の着物を着た穏やかそうな女性があなたにずっと入っていきましたね、この人があなたを守ってくれています。」などと話す⁴¹。予知については、筆者の来訪する時刻と来訪そのものを事前に知ったとのことである。

I会は、はじめはI氏の自宅で活動していたが、昭和63年（1988）に古い家を購入して改装し、会の施設とした。この施設は会員に開放され、いつでも出入り自由である。会員は、約300名、20歳から40歳台のサラリーマン層がその中心であるが、中高年の男女も多く見られた。I氏によれば、宣伝活動や勧誘活動は展開しておらず、会員の肉親など血縁者のネットワークによる入会が主である。

以上がI会の概要であるが、この会で共有されている世界観は次のようなものである。世界は現在我々が生きている世界だけではない。もう一つ「裏の世界」（霊の世界）が重なり合って存在している。表の世界（生の世界）は、裏の世界の強い影響を受けている。人は死ぬと「裏の世界」へ行くが、その入口には「光華の門」という門があり、I会の会員だとその門への道がついている。そして、魂はいずれ次の肉体に宿らねばならない。

I会の世界観は決して奇異なものではなく、むしろ世界的に見られる一般的な他界観を踏襲している。しかし、現在社会ではリアリティが感じられずに潜在化している他界観念を意図的に顕在化させ、そこにI会独自のリアリティを構築させている点や、「光華の門」が会員のみ到達できる特別な「裏の世界」の存在を示唆している点などに、会員にとってのI会の存在意義がある。

上記の世界観を背景にして、会員に共有されているI会の基本となる思想は、人生の上で起こるさまざまなできごとは「因縁」による、というものである。「因縁」はこの会における基礎概念といってよい。この概念に媒介されて、I会のリアリティが形成されている。

「因縁」は大きく3つにわけられる。まず、自分自身と先祖が過去や現在に行ったことによるとする因果応報的なもの。たとえば、耳が痛いときは、「見ざる・言わざる・聞かざ

る」の「因縁」によるものだと説明される。それは自覚の有無にかかわらず、目耳口で人を見下げていることがその原因だとする考え方である。次に、先祖に起きたできごとが現在の自分にも形を変えて起きているというものがある。頭痛やたちくらみで苦しいときは、先祖に脳梗塞や脳溢血などで死んだ人がいるためであるという。最後に、先祖の意思や希望というものがある。病気や怪我をしたときは、「裏の世界」からの何らかのメッセージであるとともに、「裏の世界の」霊的存在も病気や怪我をしており、霊に頼られている状態と解釈するのである。「因縁」は仏教の基本的な概念でもあるが、I会の場合はそれが先祖霊との関連に特化されている点に特色が認められる。

I会では人生に起きる多くのできごとが、先祖との因縁によるものと理解されている。そのため、先祖霊はI会独自の概念化が複数にまたがってなされ、特別視される。I会では、先祖霊を「おこころさん」と呼ぶ。「ちょっとわからないので、おこころさんにおたずねします」という会員の合言葉がある。これは、判断に苦しむことは先祖霊にお伺いをたてるということで、先祖霊の指示に従えば解決すると考えられている。またI会の概念に、「意」というものがある。「意」は「全部の理由」「方程式」を知っているとされ、それは「こころ」であるという。「こころ」は、「おこころさん」と同じく先祖霊を指している。

I会の一日の活動スケジュールは次の通りである。まず、朝の御勤めとして、「御霊示あわせ」というものがある。これはA氏が「御霊示のしくみ」と称するI会の教えをプリントにして参加者に配布し⁴²、それを全員で読み合わせるというものである。それが終わると、I氏の挨拶があり、続いて「リハビリ」が行われる。

施設の2階には「スターホール」と呼ばれるダンスホールがあり、ここで「リハビリ」と称した社交ダンスが行われる。「リハビリ」は、般若心経の経文をダンスの動きで表現しているとされている。これにより、足の不自由な人が歩けるようになったり、神経痛や腰痛などが治った人もいるという。I氏の霊媒としての能力は、このようなときでも随時発揮される。例えば、リハビリ途中で不意に、「腰を切られて死んだ武士の霊が、お経が欲しくて来ていたので、リハビリ中に腰がしびれていた人がいるはずですよ」と発言し何人かが頷いていた。

13時に、1階の大広間で昼食。1時間の休憩をはさみ、15時から必要のある会員は個別にA氏と面談を行う。19時から22時までふたたび「リハビリ」を行い、それとともに卓球が行われる。卓球も「リハビリ」と同様に足の動きが般若心経をなぞっていることになるという。リハビリや卓球は、肉体の運動と般若心経の実践とによって、心身両面

のケアがなされていると説明される。ここで言う「心」とは、靈的存在である「魂」のことであり、本人の魂と先祖の魂を指している。身体の状態は、基本的にはこれら靈魂に支配されていると考えられている。したがって先に述べたように、体調不良や病気になった場合、それは不具合のある先祖の魂がその対処をもとめているので、病院で身体のみ治療を施しても根本的な解決にはなっていないと考えられている。

I会の教義は「御靈示のしくみ」という不定期で配布される印刷物の他に、I氏から口頭で伝えられる。その内容は極めて生活道徳的なものである。以下は筆者が聞いたものである。

- ① 腹八分目、相手に二分ささげる。自分は腹八分目にして二分は引き、相手を尊敬して慈愛をもって接すべき。最小限、腹八分目で辛抱できるはかりを持つ。
- ② 「さがって、ひかえて、こらえて、チャックのチャック」
- ③ 相手より長けているとみんな思っているのが人間界の仕組み。
- ④ 人間界の4原則 「妬み・やっかみ・恨み・のろい」という原理が人を虫けらのようにしてしまう。
- ⑤ 人生最小の満足と最小限の常識が大事。
- ⑥ 自分の先祖がおはたらきをするので、悩む必要なし。魂に委ねればよい。
- ⑦ 会員には裏側の魂に御心配かけて申し訳ございませんでしたという「あわせの言葉」がある。

たとえば、①「腹八分目で辛抱せよ」とは、自分の欲望や主張を8割方で我慢して、残りの2割を相手の靈魂にささげよと解説している。そうすることにより、裏の世界の靈同士が通じ合えるようになり、その結果、表の世界の人間同士もうまくつきあえるという。

⑥「自分の先祖がおはたらきをする」とは、裏の世界の先祖靈が、表の世界の自分をよりよく導いてくれるということで、先祖靈の導きに従っていれば間違いないので悩む必要はないということである。ここには、裏の世界に表の世界が実質的には支配されているという思想を窺うことができる。また、I会では、自己主張しすぎないこと、何事にも控えめになることが重要視されている。そこには、④「人間界の4原則」や、③「相手より長けているとみんな思っている」からも看取できる、現代社会の人間が望ましくない状態にあるという認識がある。そこに、この会のやや現世否定的なニュアンスが認められる。さき

のスケジュールの所で触れた、「御霊示あわせ」で配布されるプリントには、大半がこの望ましくない人間界の仕組みとそれに対する心の持ち方、振るまいかたでしめられており、それがこの会の教えの中心であることが理解できる。先にも述べた通り、I会の教義による行動指針自体は、一般社会でもよく言われる教訓に類するものである。しかしそれを、自分たちの共有するリアリティによって説得力をもたせようとしている点に特徴がある。対人関係に悩んでいる人、社会にうまく適応できずに悩んでいる人が、I会のリアリティを共有できれば、それ以前には聞き流していたありふれた言葉を自分の人生の指針とするであろう。

このようなI会では、病気を癒す「妙薬」の実在が考えられていた。I会では薬を次のようなものとしてとらえている。薬は、大きくわけて2種類ある。それは身体を治す薬と「心」を治す薬である。前者は、病院や薬局で入手する薬を指しており、後者は、霊的存在である「魂」に働きかける薬である。I会ではこれを「妙薬」と称していた。はじめは、「妙薬」そのものが実体として存在するのではなく、既存の食物の中で、体内に取り込まれた段階になって「妙薬」の働きをするものがある、と考えられていたので、健康食品などに関心が向けられていた。ところが、平成5年（1993）に身延への参拝旅行をしているときに、ガイドブックに上澤寺と毒消し銀杏の護符や薬が紹介されているのを見て、「因縁」によって「妙薬」の存在が知らされたのだと確信したという。それ以来、上澤寺の護符や薬はI会において「心」の「妙薬」と位置づけられ、冷え性で長年苦しんでいた人が完治するなど、様々な病気やけがの治療に役立ってきたという。

次に霊媒I氏の「妙薬」についての発言を列挙する（括弧内は筆者の補足）。

- (1) 「心にやさしいお薬、ご先祖様の要求しているのは。素朴で科学もいらなんですよ。いいものは現代ではなかなか認めてもらえないんですよ。悪いところはすぐに目立ちますけどね。」
- (2) 「文明のはかりで、お薬ははかりしれないところがあります。そのなかに自分に適した（薬があつて）、そしてそれを飲んだら自分のお体が治るといふか、変遷があると約束されるものはありません。」
- (3) 「無害といふか、自分にいちばん合った妙薬、妙薬といふのは、心をたてなおすといふことなんです。」
- (4) 「一般のお薬をいただいて色々考えるよりも、とにかく自分に心のやしないって

「うか、先祖様を慈しむ（ための）人畜無害の心の薬を優先して、まずは先祖様が（心の薬で治り、後に自分自身が治る）。」

以上からは、「妙薬」が現代医学の薬に対置されていることがわかる。「妙薬」が素朴で無害であると強調されるのは、現代医学による薬が有害であると I 会では認識されているからである。(1) の「いいもの」が、この場合「科学もいない」「妙薬」を指し、「すぐに目立」つ「悪いところ」というのが現代医学による薬を表していることからそれは明白である。つまり、「人畜無害」であることが重要視されるのは、身体に無害であることだけで、薬として有効性をもつという認識があるからである。そしてその認識は、現代医学の化学的成分が身体に有害さをもたらすという信念によって支えられている。また、無害であることが相対的に薬になってしまうほど、食品には身体に悪影響を与える化学物質が混入されているという認識も背景にある。前述のように、かつて I 会が「妙薬」として自然食品に関心が向けられていたことからそのことは明らかである。I 会においては、身体は「表」の世界にあり、身体のみを治療するなら現代医学的手段でも構わない。ただ、薬は有害な場合が多く、しかも他の医学的手段を用いても、治療されるのは「表」のみであることが問題とされる。つまり、I 会においては「表」の身体が傷ついたり病気になったときは、「裏」の靈魂も同様に傷ついたり病気になるので「表」のみ治療しても根本治療にはならないとしている。「裏」の靈魂を治すのが妙薬と考えられていたのである。これが、I 会において構築されている臨床リアリティの中核部分である。

このように、I 会は現代医学に対しては批判的であるが、その一方で、現代医学を受容しているという一般的には一見矛盾した面を有している。I 会が「妙薬」と位置づける上澤寺の薬は、I 会が使用し始めたころはすでに、医薬品及び医薬部外品だった。それらは、現代医学的製薬方法を指定した薬事法などの薬事諸法規に基づいて製薬会社で製造されたものである。また I 氏は、病気の原因が「裏」の世界の因縁によることを示すために、現代医学による説明をもちいることもあった。I 氏は筆者との会食の後、主治医の処方による薬（医薬品）を数種類服用していた。

これらに関しては、一般社会では矛盾に見えても、I 会では問題視されることなく承認されているということに目を向けるべきであろう。I 会の世界観や信仰リアリティは、いわば下位文化である。I 会の臨床リアリティの形成には、I 会のそとに大枠として存在している、現代医学が絶対的に優勢という現代日本社会で共有されている医療的価値観が重

視された臨床リアリティが強い影響を与えている。それはI会が、必然的に現代日本社会に内包されて成立しているためである。したがって、現代医学に基づいた病気や健康に関して現代日本社会が有する価値観や思考様式自体は、排除されることがない。したがって、I会の病因論や治療論には現代医学的思考が無意識的に反映されている。I会の「リハビリ」の実践もそうであるし、「妙薬」として上澤寺の薬や護符に注目した理由にも端的に現われている。I会はおもてむき現代文明的事象に批判的な立場をとっている。特に、化学的な食品添加物は「魂」によくないと嫌う。したがって「妙薬」の条件として、化学物質が無添加であることを重視していたとI氏は語る。であるから、当初は自然食品に関心が向けられていたのである。しかし、無添加という条件から自然食品を探すという発想は、まさに現代文明的発想にほかならない。霊界と人間界という二元的世界観を持つ信仰団体が、現代文明を批判する立場をとるとともに、このような現代文明的視線を持って上澤寺の護符を見たとき、それに強いインパクトを受けたことは想像に難くない。上澤寺の護符は「自然の素朴なお薬」で、「無害」あることをI氏は強調する。銀杏の葉や実で作られた薬や護符は、化学的に「無添加」であり「無害」である。それに加えて、日蓮の霊力が付加されているのであれば、まさしくI会の「妙薬」としての役割が期待できる。このようにして、上澤寺の薬や護符はI会においてその宗教的意味を与えられ、まさにI会の信仰的医療の一側面を担っていたのである。

(2) 上澤寺の薬と妙力神社

群馬県桐生市に妙力神社がある(写真10)。この神社の氏子によって結成され、現在でも活動している妙力講がある⁴³。この講員の人々は、代々上澤寺の薬や護符を用いており、現在でも身延山参拝の折に薬を購入し日常的に用いているという。ここでは、妙力講で共有されている信仰リアリティを検討した上で、上澤寺の薬がどのようなものとして認識されているかを明らかにする。

妙力神社は、群馬県桐生市菱一丁目に所在する。この神社の歴史はよくわかっておらず、もともとは地域の山の神を祀っていた祠のようなものであったらしい。このことに関して『菱の郷土史』には、次のような短い記述がある。根津権現や矢彦明神などの山の神々を土地の人々が祭祀して願い事など申し上げたところ、その願い事が聞き届けられた事が度々あった。そのため、これは妙力であるとのことで「妙力様」と称して附近の人々の信心を集めているという〔園田ほか 1970 961〕。

つまり、「山の神」として信仰を集めていたいくつかの祠をある時期に「妙力大権現」として合祀したようである。現在は「妙力神社」という名称になっている。しかし明確な年代は不明であるが、近年まで「権現」と呼称されていたらしい。

『桐生市史』別巻は、昭和43年（1968）と昭和45年（1970）の『群馬県宗教法人名簿』を参照し、仏教系の教会講社として「妙力大権現」をあげている〔桐生市史別巻編集委員会（編） 1971 963〕。宗派は「日蓮宗系統」となっている。この件に関しては、さきの『菱の郷土史』に記述がある〔園田ほか 1970 961〕。平憲院日浄という僧が、妙力大権現を信心し社殿も建てて妙力講をつくった。明治初年以後盛んであり、例年4月25日を大祭としている。『桐生市史』にみられる宗教法人「妙力大権現」と『菱の郷土史』にある「妙力講」、そして現在の妙力講が同一の組織かどうかはこれらの資料からは明確にはならないが、ここからは、ある時期に日蓮宗に関連する人物がこの地域の山の神信仰から発展した妙力大権現の信徒を組織化していたことがうかがえよう。

上記と関連して、妙力神社で配布される神社由来には、次の記述がある。

今から100年くらい前のことです。その頃「妙力神社」のあるところは栃木県足利郡菱村大字黒川字細田と呼ばれていました。村の人達は「山の神様」として毎年春と秋にお祭りをして村の安全や 五穀豊穰を願い、また病気の人達は病魔退散を祈り信仰の神様としていました。その後明治40年ごろ、日浄法師というお坊さんがこの土地にやってきて「日蓮上人」の教えを説くこととなります。その頃村の周りでは、多くの病気が発生し腰の痛みを訴える人が多くいました。そして不思議なことにこの神様に祈った人は病気がなおってしまいました。村の人達は「ありがたいことだ」と山の神様の力とお坊さんに感謝し、他の人達にもこの話を口々に伝えました。そして誰が言うまでもなく「妙力を持つ山の神様」として「妙力大権現」と呼ぶようになり、春と秋のお祭りを長い間続けてきているのです。



このように、上記の由来は、『菱の郷土史』の記述に

写真 10 妙力神社

具体性をもたせた内容となっている。『菱の郷土史』と異なるのは、「妙力」の名称が日浄法師の事績に関連付けられていることで、日蓮宗の題目「南無妙法蓮華経」の「妙法」が意識されているのかもしれない。

上記の由来によく似た話が法経寺（日蓮宗）に伝えられている。それは、開山日徳の伝記である〔桐生市史別巻編集委員会（編） 1971 558-559〕。

開山信行院日徳上人明治初年武士を捨て得度し修行の後赤城山滝沢に修行道場三宝堂を作り、そこの大滝に打たれ精進日夜法華経を讀誦感得し、山深く御堂を尋める人を指導教化し多くの人を助けたり。桐生六丁目の大火の折り、信徒の家の屋上に登り大曼荼羅をかかげ、御題目を唱へその家の火難を救うとの話あり。又コレラ流行の折人命を救助したること言い伝えあり。明治廿三年四月遷化六十四歳。現在赤城山滝沢三宝堂は東山の奥の院として毎日各方面より信徒の参詣絶えぬなり。

赤城山の三宝堂での修行やコレラや腰の病を治したという事績の要素が類似しており、時代的に先行する法経寺開山日徳の伝記の影響下に妙力神社の由来があるとみてよい。いずれにせよ、妙力神社の信仰が明治時代に日蓮宗の強い影響下に入ったということは間違いがないだろう。

妙力神社の境内をみると、写真11や12のように日蓮宗の要素が強く認められるが、であるからといって妙力神社が寺院になるわけでもなく、また境内に寺院が建立されているわけでもない。また、かつての山の神の信仰の残滓も認められる。妙力講の人々によると、かつては天狗信仰があったという。現在では、行事や信仰対象として顕在化しているわけではないが、写真13のように天狗の団扇が認められる。このように、現在の妙力神社は、かつての山の神信仰の要素を残しつつ、日蓮宗との神仏混淆



写真11 「矢彦明神」碑

神の石碑だが「南無妙法蓮華経」の題目も刻まれる

的な信仰形態を有している。

以上を踏まえて、現在の妙力講と上澤寺の薬について検討する。まず講について概略を述べ、続いて講員で上澤寺の薬がどのようなものとして認識されているのかを明らかにする。そのうえで、妙力講で共有されている信仰リアリティと薬について検討を行う。なお以下の妙力講に関する情報は、すべて講員の方々からお聞きしたものである。

現在の妙力講は、妙力神社の氏子によって組織されている。妙力神社の年中行事を、講が中心となって執り行う。例えば月に一度、4日に「お講」と称して講の代表の家で祭祀を行っている。講の代表は代々女性であったが、現在は氏子総代の男性が兼任で代表をつとめる。しかし、実質的にはA氏（仮名）という講の女性を中心として、講の女性たちが活動を行っている。他の年間行事は、おおまかには次のようなものがある。1月の寒の入から1月31日まで寒行を毎日行う。また、初午の行事や馬頭観音、稲荷、弁天など境内社の祭祀を行う。4月25、26日と10月25、26日に行われる春季大祭と秋季大祭のさいの参拝者へのふるまいなども、講が中心となって行われる。バスを出して講で参拝することも多い。例えば、6月第2日曜日に赤城山大滝にある弁財天へ参拝に行く。そして、身延山や七面山にも年に一



写真 12 妙力講代表の石碑



写真 13 境内社

上部に天狗の団扇の幕が見える



写真 14 川供養

度参拝し、このときに上澤寺を訪れて薬を購入していく。

また、秋彼岸にあわせて「川供養」（写真14）という行事も行う。この行事は先祖供養で、紙の卒塔婆を500枚あまり作成して、それらに「南無妙法蓮華経」の題目と個人の氏名などを筆で書く。そして、先祖供養のための団子を108個各家庭で作し、あわせておはぎやうどん、ほかには水子供養のためのミルクやお菓子なども持ち寄る。そのさい「四足」（犬や猫、家畜など）を供養するための卒塔婆や団子も作る。また、無縁仏のためのものも作って供養を行う。ちなみに、この行事の供養のために寺院から僧侶を呼び題目をあげてもらふことなどはせず、講員が中心になって題目をあげる。他の行事も同様に講員で題目をあげるが、春秋の例大祭のときに限り寺院から僧侶を招き題目をあげてもらっている。そして、これらの卒塔婆や団子などを川に流す。この「川供養」は秋彼岸の先祖供養の行事であるが、同じ先祖供養である盆行事には講がかかわることなく各家で行う。

なお、現在の妙力講に伝わる由来では、講の代表の先祖が前出の法経寺にかかわる日蓮宗の僧であり、この人物が赤城山で修行して「妙力大権現」の名称を頂いたという。ここでは、妙力講の成立と「妙力大権現」の成立とが深く関連付けられ、両者の成立が日蓮宗の僧侶によるものだとされている。この信仰における日蓮宗の関与と優位性が強く示されている。

妙力講は、先述のように妙力神社の氏子によって構成される。したがって、講員の各家の檀家が日蓮宗に限らないのは、他の一般的なムラにおいて氏神の氏子の寺檀関係がそれぞれの家で異なっていることと事情は同じである。そのため、仏教的な先祖供養行事である盆を各家で行い、宗派の異なる檀那寺の僧侶を家に招き供養してもらうことは一般的なことである。しかし、妙力講によれば、妙力神社で行う彼岸の供養行事については、「妙力講」で行う先祖供養行事と位置づけられている。そのため、この行事は、日蓮宗で行っている。前出の講のリーダー的存在であるA氏は、次のように述べる（括弧部分は筆者の補足）。「（講員に）それぞれのお寺さんがあるから、（それぞれで）ご先祖様（の供養）をやって、ここは1年間の自分たち（妙力講）で供養するために、ご先祖様についていうんで、9月のだいたいお彼岸にお寺さん関係なくやる。」ここには、妙力神社の彼岸行事と各家の盆行事を等位に置いている意識が看取でき、先祖祭祀における二元的な信仰形態が形成されているさまがうかがえる。

以上が、妙力講の概要である。それでは、この講における上澤寺の薬について見ていきたい。

妙力講では、上澤寺の薬が親子何代にわたって使われているという例が多い。先述のように、身延山に参拝に行った際に上澤寺に立ち寄る。その際に、親や子、孫、親戚や隣人の分の薬をまとめて購入していく。上澤寺の薬を購入するようになったのは、50年以上前からということはあるが、正確にいつからというのはわからない。数年に一度、法経寺が身延山久遠寺大祭のときにバスで行っていたので、それに便乗していた。その際に上澤寺で購入していたが、法経寺の久遠寺参拝が行われなくなったので、自分達で行くことにしたという。その際に久遠寺近くの宿坊を探していたところ、奇縁で麓坊という宿坊が快く応じてくれた。麓坊のご住職の人柄に惹かれ、2004年頃から毎年行くことになり、上澤寺にも毎年寄るようになった。ちなみに、覚林坊の目薬「日朝水」も、1人あたり10-20個と購入していく人が多い。また、七面山に登拝するときは、山頂近くの敬慎院で頒布される「七面目薬」（現在は販売していない）も購入していた。

講員や家族などのあいだで最も使われているのは、「えんざんこう」である。この薬は、皮膚が荒れた状態に著効があると認識されている。講員の人々からは「えんざんこう」に関して次のような話が聞けた。姑の大腸がんの手術の傷がただれて、赤くなってしまったときに10日間ほど「えんざんこう」をつけていたらなおった。寝たきりの祖父が床ずれになり大きな穴が空いた。病院で処置しても治らなかったところへ、ガーゼを切って「えんざんこう」をまめに塗っていたら、それ以上悪化しなくなり、痛がることもなくなった。病院の医者も驚いたという。床ずれは予防にもなる。入院している祖母の背中が赤くなったら「えんざんこう」を塗ってあげていた。そのおかげでなくなるまでの三年間床ずれが起きなかったという。どの家でも、乳児のおむつに「えんざんこう」を使っていたという。乳児に限らず、子供には今でもよく使うという。転んだときの擦り傷や切り傷などをつくって帰ってくると、家においてある「えんざんこう」を自分でつけて治すので、「医者いらず」だという。

たまに、若い嫁に「こんなもんつけて」と、怒られることもある。そのようなとき、「だまされたとおもってつけてみな」と逆にすすめることもある。そうすると、後になって「お母さん、それありますか」と言ってくる。このような経験は、多くの講員がしていて、子供夫婦の家にも「えんざんこう」が置いてあることが多いという。ある講員は、外反母趾のために巻き爪であるという。そのために、家具などの角に爪をぶつけると炎症を起こしてしまって非常に痛くて眠れないほどである。そのようなときに「えんざんこう」を塗り、ガーゼや絆創膏で保護しておく、2-3日で痛みが取れてしまう。このような炎症の類に

は「えんざんこう」は非常に効くとのことである。次のような体験談もある。圧力鍋で調理をしていた際に、鍋の蒸気をかぶってしまい、手をやけどしてしまった。洗面器で3時間くらい冷やしたが火ぶくれになってしまった。そこで「えんざんこう」をたっぷりと毎日塗っていたら、黒いかさぶたができて、それが乾いて取れたら通常は痕が残るが、きれいに治ってしまったという。子供が転んで顔の皮がむけてしまった。医者に行ってもぬるま湯で洗って薬を塗るくらいしかしてくれず、子供がいたがって泣くので「えんざんこう」をまめにつけてあげていたら、きれいに治った。

切り傷にもよく効く。ある講員の娘の夫は、ガラス関係の仕事をしているので、切り傷が非常に多い。医者に行く暇もないというので、「えんざんこう」を塗って絆創膏を貼っておく。そうすると、そのうちに傷口が塞がって治ってしまう。化膿の予防にもなる。化膿しそうだと思われるところに塗っておくと、そのまま何ごともなくすんでしまうという。

「えんざんこう」は皮膚のトラブルによく効き、水虫やかぶれ、ただれ、しもやけにもよく効くという。冬になり手がガサガサすると、毎晩つける。あかぎれにもよい。ヒビが入ったところに夜つけると痛みが取れ、朝になると塞がっている。また、乳幼児には最高で、「皆これで育った」という。

「えんざんこう」は使用する機会が非常に多いので、どの家でもかならずどこかに2-3個ほどおいてある。皆が欲しがるので、身延山へ参拝した際には必ず上澤寺に寄って大量に購入する。

「銀杏錠」(現「薬王丸」)もよく使われる。この薬は胸焼けによくきく。「飲むと一発で」治るといふ。おかげで「医者には行ったことがない」という人もいる。「銀杏錠」は大きな粒状の薬で、赤い袋に入っていた。しかし、ある時期からその形態が変わり、小さな薬になったという。前の形態の「銀杏錠」の方が効いたという人も多い。便秘や下痢にも効くという。便秘で一週間通じがないときは、一日10錠を飲むとよい。下痢のときに飲めば通常の状態に戻るという。体調が「ちょっとおかしいな」と感じたときには「銀杏錠」を飲むことにしている人もいる。そうすれば、次の日には全く順調になっているという。入浴剤の「法喜堂浴剤」も必ず買うし、「首から上の薬」も常備薬として置いている人が多い。

上澤寺の「妙符」(護符)については、現在の講の人々の親の世代ではよく使われていたが、現在では使う家と使わない家とに別れている。例えば、銀杏の葉の「妙符」は、買ってはあるが飲んでいないという人が数人いた。飲まないという人は、子供のときに母親に飲めと言われて飲んでも、銀杏の葉が張り付く、または引っかかるような感じがして飲め

なかったという。同じように、母親に飲めと言われたのがきっかけで飲むようになり、今でも愛用しているという人もいる。講の人々の間で「熱ざまし」と呼ばれる「妙符」も同様に子供にも飲ませている人もいれば、買ってはあるが飲んだことがない人もいる。しかし、各「妙符」とも、現在こそ飲む、飲まないに別れるが、子供のときは母親に飲まされたという点は共通している。特に、「毒消秘妙符」は多くの人が、子供の頃飲まされた経験を持つ。例えば、今は飲まないという「毒消秘妙符」も、子供のときは食あたりなどで気持ち悪さを親に訴えるとすぐに飲まされた。

護符にかぎらず、子供のときは上記で紹介したもの以外の上澤寺の薬を色々と飲まされた。しかし、現在それらを飲まなくなったのは、子供のときに飲まされたおかげで現在はそれらが必要のない体になっているからだと理解している。

このように、上澤寺の薬は「えんざんこう」と「銀杏錠」を中心に、講の人々とその家族や親族などによって、現在でもさかんに用いられている。それは、先に見たように講の人々が身延山や七面山の参拝に行く際に、上澤寺へ寄って、多くの家族などから頼まれた分の薬を大量に購入することからもわかる。そして、それらに期待される効能は、皮膚のかぶれ、やけど、胸焼けなど日常生活のなかで経験するありふれたものである。例えば、医者も見放した不治の病からの回復などという奇跡はそこには求められていない。また、上澤寺の薬を愛用している理由は、親子代々使ってきたからというもの、使ってみて実際によく効くからであるというものが多い。ここで見られるのは、ヘルス・ケア・システム〔クラインマン 1980〕における「民間セクター」での処置である。すなわち、体調不良や怪我が発生してすぐに、家庭内で行う自己治療に上澤寺の薬が用いられている。先に見た、何かあった時にすぐ使えるように、各家のどこかに大抵2-3個常備している旨の発言は、このことを端的にあらわしている。また、専門職セクターにある、医者の治療と併用して用いられることもある。例えば入院中に発生する床ずれなど、(上記の事例では)医者がフォローしない事柄に薬が用いられている。いずれにせよ、ここで見られる臨床リアリティには、信仰的な要素がほぼ認められない。例えば、あかぎれや便秘、火傷などの原因に信仰的なものを求めていないし、治療において儀礼的行為が行われているわけでもない。このことは別に不自然なことではない。講員の所属するそれぞれの家庭において、治療が施されるのであるから、それぞれの家で共有される臨床リアリティが優先されることになる。すなわち、ある家の臨床リアリティにおいて信仰的な要素が恒常的に見られるのなら、家ぐるみで何らかの信仰を持っているであるとか、家において強い影響力を持つ人

物の信仰によるとかなどの事情が反映されているということになるだろう。

以上からは、「妙力講」において、上澤寺の薬は、信仰的な要素が希薄であるようにみえるがそうではない。以下、「妙力講」で共有される信仰リアリティを検討しながら、この問題について考察する。

妙力神社の歴史と「妙力講」の概要については先述したが、確認のため整理して述べておく。妙力神社・「妙力講」ともに正確な歴史はよくわかっていないが、いくつかの文献や伝承などを検討すると、少なくとも次のようなことは指摘できるだろう。もともと群馬県桐生市菱地区で信仰されていた山の神が、明治時代初期に周辺の小祠とあわせて合祀され「妙力大権現」となった。時を前後して、赤城山で修行したという日蓮宗の僧日浄がこの地を訪れ、この神を信仰するとともに信徒を組織化して「妙力講」が成立した。「妙力大権現」の成立はこの時であるという言い伝えもある。

このような歴史的経緯から、現在においても妙力神社・「妙力講」ともに、日蓮宗の要素が濃厚に認められる。妙力神社の春季秋季の例大祭には、法経寺（日蓮宗）から僧侶を招いて題目があげられる。9月には、彼岸の行事として「川供養」なる先祖供養の行事が行われる。卒塔婆に題目が記され、団子やおはぎなどの食物や色とりどりの花が供えられ、唱題ののち川へ流される。その様子は、日蓮宗における秋彼岸の行事と同じである。そして、年に一度「妙力講」は、日蓮宗総本山である身延山久遠寺や法華経を守護するとされる七面天女が祀られている七面山へ参拝している。

「妙力講」は妙力神社の氏子によって構成される、妙力神社のための講である。講員はそれぞれ異なる宗派の檀那寺がある一方で、「妙力講」では日蓮宗を信仰している。すなわち、講員の信仰リアリティは、少なくとも檀那寺における宗派と妙力講における日蓮宗という二元的なものとなっている⁴⁴。講員の持つリアリティは、自分達のその時々にいる場所によって、その場に合うリアリティが優勢となるが、「妙力講」での活動においては、そこで共有されるリアリティが最も優勢になる。

「妙力講」で形成される信仰リアリティは、日蓮宗に基づいているが、それを講独自のものにしてしているのは、講のリーダー的存在であるA氏が持つとされる力と多くの講員が体験したという神秘・不思議体験である。以下、これについて述べる。

A氏は、「^{せいしんりき}精神力」があるとされる。これは、一般的には霊能力といえるかもしれない。例えば、具体的には次のようなものがある。

A氏には人の前世を見る力があり、講員の人々は皆、前世を教えてもらっている。他に

も、何らかのトラブルがあると、その原因を前世の因縁から指摘する。これを「調べる」と呼んでいる。ちなみにA氏の祖母も「調べる人」だったという。例えば、次のようなことがあった。相談者の孫が、春先になると精神的におかしくなるという。何年も続くので、A氏のもとを訪ねてきた。それで、A氏が「調べて」みたところ、その人は、前世で赤城山の滝で行をしている人に上から石を投げて、その石が当たって死なせてしまったのだということがわかった。さらに、その人の前世をつぶさに「調べ」て「もう大丈夫ですから、絶対大丈夫ですから、自信を持ってやりなさい」と言ったら、それから問題は起きなくなったという。ほかにも、出産後の女性がいきなり包丁を振り回すようになって、夫がつれてきた。彼女の前世で起きた具体的な内容は話せないが、「調べ」たあと帰る際の女性の顔は穏やかになっていて、それ以来起きなくなったという連絡が来たという。

これらのことについて、A氏は次のように説明する。例えば、何か大変な問題が起きたときに、それは現在の自分の行いに起因するのではなく、前世で起きたことによる場合がある。そのような場合、前世で自分が行ったできごとに対して、現在の自分が「本当に申し訳ない」という気持ちで詫びると、その気持ちはスムーズに相手に伝わる。その結果、そのトラブルは速やかに解決していくという。

講の人々も、いくどとなく不思議な体験をしている。2004年頃、講でバスを仕立てて身延山に参拝したときのことである。このときは、夜中にバスで桐生市を出発して、早朝4時頃に身延山に到着するという行程であった。その途中、バスは富士の樹海のそばを通過するが、そのときに幽霊を見た。女性で、手ぬぐいをかぶって窓の外にいたという。バスは走行中であるので、他の窓外の景色が変わっていく中、彼女の姿だけがずっと見えたのが印象的だったという。埼玉県秩父郡長瀬町にある宝登山神社に、講で参拝に行ったときには、参加者全員が雲の上に真っ白な鳥居が浮き上がっているのを見た。神社へ向かう途中は通り過ぎ、帰りに寄っていくつもりであったが、二度と見ることはできなかったという。

このように、現在の「妙力講」では、A氏の霊能力を始めとして、霊的世界や霊的存在がリアルなものとして認識されている。A氏は、他人の前世と前世における行いを「調べる」ことによって知ることができる能力を持つとされる。現世で被る自己の深刻な問題は、前世における自分のエゴイスティックな行動によって他人に与えた被害が転写されているのだと考えられている。そこには、現世と前世とは相互に強い因果関係で結ばれているとする観念が認められる。そしてもちろん、この観念には、生まれ変わりと靈魂の存在、お

よび靈魂不滅の思想が前提として存在しなくてはならない。「妙力講」では、これらをリアルなものとして共有しているからこそ、他の講員も幽霊や雲に浮かぶ真白な鳥居が知覚できるのである。

上澤寺の薬は、「妙力講」の身延山や七面山への参拝旅行の途中で購入される。つまり、「妙力講」で共有される信仰リアリティにおいて上澤寺の薬が購入されている点に注意しなければならない。七面山の目薬や上澤寺の「妙符」も同様で、「妙力講」における日蓮宗の信仰活動のなかで入手されているものである。自覚的に日蓮宗寺院で売られている薬や護符を購入しているのである。その意味では、信仰的要素が非常に強いといえるだろう。

しかし、先にも触れたが、実際に上澤寺の薬や「妙符」が用いられる場面は、「妙力講」の女性たちが帰宅した各家庭である。この場合、家族全員が「妙力講」の講員でないかぎり⁴⁵、「妙力講」の信仰リアリティが全面に出ることはない。つまり、帰宅先の各家庭においては、上澤寺の薬は、夫や子供や祖父母などの家族によって共有される臨床リアリティの枠組みの中で使用される薬ということになる。そこでは上澤寺の薬は、「お母さんが買ってきていつも置いてある傷や火傷の薬」である。つまり、購入される時とは異なるリアリティにおいて、上澤寺の薬が利用されている。先述の上澤寺の薬の語りにおいて信仰的要素が見られないのはこのためである⁴⁶。

第4節 日蓮宗の護符

(1) 日蓮宗における護符の位置づけ

まず、民俗学における護符の概要を述べる。護符とは、「崇拝対象の名・経の要文・神呪等を記し、身につけたり、柱などに貼りつけたり、服させたりするもの」をいい、「所持することによって邪神邪霊の障碍守護（防御）する働きを果す」ものである〔宮家 1971 262～263〕。

護符の様相はきわめて多様であり、日蓮宗に限らず他宗の仏教寺院や神社また、修験道などでさまざまな形態のものが見られる。護符は日本の固有信仰の一樣態であったが、仏教や陰陽道など外来宗教の影響によって次第に形式化し、取り込まれ、それらの中に形を変えて残存している。それが、現在のさまざまな信仰に見られる多種多様な護符である〔民俗学研究所編 1951 211～212〕。奥野義雄は同様のことを、呪文・呪符の民俗伝承を概観しその系譜を検討したうえで、「日本固有の神観念にもとづく土俗的信仰を受け皿として、道教つまり民衆宗教のもつ呪術的宗教を受け入れることによって、〈神〉を

母体として呪符・呪文が流布していった」と述べている〔奥野 1992 97〕。以上を踏まえながら、次に日蓮宗における護符について述べる。

日蓮宗は、法華経を基本経典としている。繰り返しになるが、日蓮は法華経を「良薬」になぞらえ、様々な契機によってもたらされる苦悩や煩惱という「病」からの救済をめざした。それと同時に日蓮は、実際の病気も災難や苦悩の現実化だとし、その治癒や延命などが叶うことをも教示したとされる〔石川・河村編 1988 363〕。日蓮宗における護符は、このような法華経の功德を飲むことによって具現化させるものであると位置づけられる。現在でも、日蓮宗の寺院ではさまざまな護符が頒布されている。『日蓮宗事典』によれば、乳の出る符・安産の符・虫歯の符・万病の符等、その他さまざまなものがある〔日蓮宗事典刊行委員会編 1981 914〕。

(2) 徳栄山妙法寺 「消毒符」

徳栄山妙法寺は、身延町の北に隣接する増穂町小室にある古刹である。開創年代は持統天皇2年(688)で、開基は役行者とされている⁴⁷。もとは真言宗の大寺であったが、文永11年(1274)日蓮の身延入りとともに改宗した。

その改宗のさいに起こった法難が、妙法寺の護符の由来ともなる伝説として伝えられている。それは、日蓮との法論に敗れた妙法寺の恵朝が、上澤寺の法喜と謀り、日蓮を毒殺しようとした事件である。毒の入った栗餅を献上された日蓮は、それを見破り、庭で遊んでいた白犬に栗餅を与えた。その犬は悶死したが、日蓮は死んだ白犬に毒消しの護符をしたため飲ませたところ、白犬は生き返った。その有り様を見ていた恵朝と法喜は、懺悔して日蓮の直弟子になったという⁴⁸。

現在でも妙法寺には、上記の伝説を由来とした「消毒符」が伝えられている。「消毒符」は、黒い粒状で1包に3粒入っており、5包1セットで販売されている。妙法寺では、境内の裏手にある「御符水の井戸」の水を用いて墨をおろし、この護符をしたためている(写真15)。その後、これを紙縫りにして粒状に細かく切る(写真16)。妙法寺でかつて働いていたT氏(仮名)によれば



写真 15

妙法寺「消毒符」

49、この護符は様々なことに効き目があるという。例えば、静岡県在住のある人物が、徘徊をするようになってしまった。困った家人が、この護符を飲ませたところ、1時間後に正気に戻ったという。また、昭和の初めのころ、ある人が、誤って毒を飲んでしまった。そのときに、「小室さん」（妙法寺は増穂町小室にあるため、こう呼ばれることが多い）にお願いして、この「消毒符」を飲んだところ、毒を吐き出して一命をとりとめた。带状疱疹というウイルス性疾患が、護符を飲んだら治ってしまった人もいたとT氏は語っている。また、頭を染める染料が目に入って腫れてしまったが、護符を飲んで助けてくださいとお願いしたら効いた、あるいは乗り物に乗る前には必ず飲む、などという人があったという。さらには、病院の医師に販売場所を聞かれたという話もある。T氏は自分の体験として、巨大なムカデに右手の指を刺されたときに護符を2包み飲んで「小室さん」に頼んだところ、大事には至らなかったという話をして、右手をひらいてその跡を筆者に見せてくれた。

また、T氏の後に妙法寺に入ったY氏（仮名）も護符を飲んでいて、胃が弱くて、痛くなる時があるが、護符を飲んで、5分くらいたつと落ち着くという。Y氏も信徒の方から効いたという話を聞いている。京都の人が、旅行が終わって家に帰ったら飼い犬の具合が非常に悪くなっていた。そこで、いただいていた護符を犬の脇に挟んでおいた。翌月になってもよくならなかったため、今度は犬に飲ませてみたら間もなくよくなったという。大阪の人の話で、癌がかなり進行していた人の妻が妙法寺の噂を聞いて、電話で護符を取り寄せ夫に飲ませた。そうすると、しばらくして癌の進行が止まったという。「完全には治らないけど、進行が止まって元気です」という電話が入った。今でも、金額にして1万円分くらいの護符を送っている。どのくらいの間隔で、どのようにして飲んでいるのかはわからない。だいたい1年に1回のペースで送っている、とのことである。北海道の90歳くらいの方は、護符を飲みだしたのが87、8歳の時だという。それまでは、熱がでると尿が出なくなり、入院を繰り返していた。しかし護符を飲みだしたら、そのようなこともなくなり「おかげさまで助かっています」という電話が来たとのことである。なお、「御符水の井戸」の水自体にも効き目が認識されている。たとえば、茨城県の「お上人さん」（日蓮宗における僧侶の呼称）が、身体を悪くして池の水を飲みたいので送ってほ



写真 16

妙法寺「消毒符」2

しいと言ってくる。また関東地方の人で、占ってもらったら西の方角にこういうお寺さんがあって、井戸水があるからそれをもって飲むようにと言われて来たという。噂を聞いてきたという人は多い。水を売って欲しいという人もいる。そのような時は生水であるので、何回も濾してペットボトルに詰めて手渡したり、郵送したりしている。

(3) 上澤寺の護符

現在上澤寺では、「寿量秘妙符」・「毒消秘妙符」・「解熱秘妙符」・「安産秘妙符」の4種類が頒布されている(写真17)。この護符の由来は、先述の上澤寺の薬と全く同様であり、妙法寺の護符とも共通している。上澤寺は真言宗寺院であったが、鎌倉時代に法喜という僧が住職のときに日蓮宗に改宗している。この法喜は、さきの妙法寺の伝説に登場した、恵朝と謀って日蓮を毒殺しようとした人物である。上澤寺と妙法寺の改宗は、毒殺未遂という日蓮の法難にともなったものである。そしてそれぞれの寺院に、共通の法難伝説を有した様々な事物が伝承されている。例えば妙法寺の場合は、さきの「毒消し護符」である。そして、上澤寺の場合は「毒消し銀杏」であり、その葉や実を用いて造った護符や薬となっている。この「毒消し銀杏」は、日蓮の身替わりとなり毒餅を食べて死んだ白犬の墓に、日蓮がたてた墓標が成長したものであると伝えられている。

これら4種の護符は、すべて「毒消し銀杏」の木の葉や実を用いたものである。「寿量秘妙符」・「解熱秘妙符」は、銀杏の葉を粉末状にしたもので、顆粒薬の要領で飲む。「毒消秘妙符」は銀杏の葉に三宝(仏・法・僧)をあらわす経文の印が押してあるもので、それが包紙に6枚入っている(写真18)。「毒消秘妙符」は、裏表を火にあぶってから手で揉み、粉にして飲用する。「安産秘妙符」は、銀杏の実そのものである。

各護符は、現在でも上澤寺で毎年造られているが、その方法は以下の通りである。11



写真 17 上澤寺 妙符販売風景



写真 18 上澤寺 毒消妙符

月中旬から下旬にかけて、自然に落葉した銀杏の葉を拾う。数本をまとめて束ねて、本堂の天井につるし日陰干をする。本堂では、朝夕の御勤めで題目をあげるため、日陰干しをしている間は、銀杏の葉にも題目をあげていることになるという。その後、大ナベにお湯を沸かしてくぐらせる。これは、消毒とともにお清めの意味がある。次に1月から2月にかけて、再度日陰干しをする。それが済んだものは葉のしをする。葉のしは、押し花の要領で重しを乗せてしわを伸ばす。次に葉の真中にある筋を抜き、三宝の印をおす。5枚ずつ束ねて箱に入れ、題目をあげる。「解熱秘妙符」や「壽量秘妙符」はさらにミキサーにかけて粉にする。ミキサーを用いる以前は、大きなすり鉢とすりこ木を用いて粉にして、絹で濾していた。

上澤寺の護符は、上澤寺諸薬の材料として用いられていた。護符としておなじ由来を持つ妙法寺の伝承の存在を考慮すれば、上澤寺は護符が先行しており、後に護符を用いて薬が作られるようになったと理解してよいだろう。

(4) 妙法寺および上澤寺の護符を根拠付ける信仰の「リアルさ」について

妙法寺や上澤寺の護符を用いる人々に話を聞いていくと、そこには、非常にリアルな信仰世界が垣間見える。つまり、濃厚な信仰リアリティを有している人々の存在がある。例えば、栃木県宇都宮市で整骨院を開業しているS氏（仮名）は、上澤寺の「壽量秘妙符」を飲むようになってから、狭心症の発作が起きなくなったという。次に、S氏からの話を整理してまとめたものを記述する⁵⁰。

S氏は、もともと高血圧であったが、狭心症の発作を起こしてから、何度も救急車を呼んで入退院を繰り返していた。病院で渡される薬は十数種に及び、大きな袋をいくつも抱えて病院から帰宅する時の様子は、まるでスーパーの買い物帰りのようであった。それほど多くの薬を服用しても、狭心症はよくなり、相変わらず発作が起きるので、医者には不信感があった。

祖父母の代から、日蓮宗を信仰しており、自身も篤い信仰者である。1年に1度、七面山⁵¹に「唱題行」⁵²のため登拝している。ある年の「唱題行」の際、小豆島から来たという看護師の男性に自身の狭心症の話をしていたら、「いいところを知っているよ」と、上澤寺を紹介してくれた。七面山を下山したのち、さっそく上澤寺を訪れてそこで勧められたのが「壽量秘妙符」だった。朝昼晩の1日3回小さじにとって粉末薬の要領で飲んでいたら、気がついたら発作が出なくなっていた。これ以外にあらためて始めたものはないの

で、「寿量秘妙符」が効いていたのだと思う。発作が出なくなったので、医者薬を徐々に減らし、現在は薬を全く飲んでいない。現在は「寿量秘妙符」のみ1日1回飲んでいる。他には、健康維持のために上澤寺の「銀杏精」を1日1本飲んでいる。かつてはアレルギーもひどかったが、上澤寺の「えんざんこう」を塗っていたらアレルギーが出なくなった。現在は血圧も安定しているという。

S氏の家が日蓮宗になったのは先々代からである。家族に襲いかかった院内感染や結核などの病気を、知人の日蓮宗の女性僧侶に救われたというできごとを契機としている。S氏は、他にもこの僧侶のおかげで、家族の問題をはじめ様々な問題が解決されたと考えており、今でも感謝の念を込めて題目を唱えている。

S氏の家では居間に大きな祭壇が設置され、そこに日蓮像を中心として様々な仏像や御札が祀られている。S氏は毎日、朝昼晩に祭壇で題目を唱え、写経を欠かさない。また、檀那寺の日蓮宗寺院の行事に欠かさず参加している。檀那寺で举行される年に1回の身延山への参拝も欠かさない。個人では、年に3回から4回身延山へ参拝するという。年に1回は七面山へ登拝して「唱題行」も行っている。七面山では、滝行をすることもあるという。S氏自身も、信仰中心の生活を送っていると自覚している。

このように、S氏は敬虔な日蓮宗の信徒であり、信仰とともに日常の生活を送っている。S氏の信仰世界は、彼が行う日常の宗教的活動によって形成され続ける。このような生活において、S氏の信仰リアリティは、信仰生活上に起きたいわば奇跡と結びつけることによって構築されている。例えば、筆者が見せてもらった滝行の写真には、オーブという霊的発光体が写っていた。また七面山からご来光を撮った写真には、朝日の中央部に弁財天と思しき人影が写っていた。携帯電話の待ち受け画面を、日蓮直筆の法華経にしたら、それ以来不審な電話がかかってこなくなったという。

医者にかかっても治せなかった狭心症の発作が、上澤寺の護符でとまったというできごととも、この文脈から理解できる。S氏によると、彼の狭心症の症状は、呼吸もできず「心臓が止まる」感じのする壮絶なものである。このような発作が不意に起こるので、それに怯えながら暮らしていたという。小豆島の看護師から、上澤寺の存在を教えられた時は、「日蓮宗だから、間違いはないだろうという気持ちはあった、いい話きいたと。思し召しかな」と思ったという⁵³。そして、「ニトロの依存のようになっていた。あんなに飲んでも駄目だったのに」、上澤寺の護符で治ってしまったというのだから、それはまさに奇跡であろう。そしてそれは、S氏の日常的な信仰生活において、不断に信仰リアリティを形成し

ていく過程で起きた必然的な奇跡だったのである。

次に、徳栄山妙法寺の消毒符の事例について検討してみたい。この護符は貫主を始めとする妙法寺の人々の手により作成される。先述のように、貫主が「護符水の井戸」から汲んできた神水で墨をおろして紙に題目を書く。それを紙縫りにして粒状にする。作成の全過程が妙法寺の境内で行われる。この消毒符が作られる妙法寺は信仰の場であるが、数多の幽霊が出る場でもある。これが、妙法寺の信仰リアリティを強く規制している。

以下は、現在妙法寺に日勤で来ているY氏（仮名）からお伺いした話を、整理してまとめたものである。Y氏は先代貫主のときから、妙法寺に来ているが、幽霊の体験は先代のときのものである。現貫主になってからは、事態は沈静化しているという。なお、Y氏は門前の集落の人で、現在は1人で妙法寺の作事や事務などをこなしているが、この話の当時は、同じ村の人が数人手伝いに来ており、全員幽霊を目撃しているという。

幽霊は、音や声だけ聞こえるというものが最も多い。人がいないはずのところから、お題目が聞こえたり、足音や話し声、太鼓の音が聞こえたりするのはしょっちゅうだった。

地震のように揺れることもあった。毎朝5時前後に妙法寺へ来て仏様に挨拶をする。その時、お腹に響くようなズシーンという音がした。同じ頃、村の方で木を切っていた。その音かなと思ったら2回目のズシーンという音がした。これは違うと思って飛び出したら、階段のところで3回目のズシーンという音がした。仁王様が足で踏むかのようなお腹に響くような音であった。

2階のトイレの電気が消えているから取り替えてくれといわれた。ハイと返事したけれども忘れていて、夕方になってから思い出した。すでに暗くなっていたから、1人で行くのは嫌だから近所の男性に頼んで一緒に来てもらった。その男性が電球の取り替え作業をしていて、そばで見ていると、「どうしたの」と女性の声で話しかけられた。男性が、「おめえ、なんか言ったか」と言うから、「早くして」と言って飛び出して逃げてきた。

朝顔が枯れてきたから全部種を取って捨てに行く途中、お勝手に大きな足音がバタバタ聞こえる。その時Iさんという人がいたから、「Iさん、Iさん」と声をかけても返事がない。種を捨てて戻ってきたら、まだ足音が聞こえる。「Iさん！」と、かなり大きな声を出したけど返事がなくてまだバタバタ音がしている。「いたら返事してよ！」と言って怒りながらお勝手を開けたら誰もいなくて静かになった。

お勝手を直すことになり、大工を呼んで作業してもらった。お勝手が使えないので、お寺の人たちは2階にあるお勝手を使い、大工は1人で1階のお勝手に作業していた。ある

とき「こんにちはー」という声が聞こえた。2階の人たちが「はい」と言って、「Mさんがいま来たんだね」って みんなで言っていたけれども、なかなか上がってこない。それでIさんが下に見に行ったら誰もいない。1階の大工も、2回その声を聞いている。この大工は、そんなことを信じない人であったが、その後は信じないとは言わなくなってしまった。

声を聞くというのは、非常に多い。男性も女性の声も聞こえるが、題目は男性の声で聞こえる。複数人で、何かを喋っている男の人の声も聞こえる。「われ」だか「あれ」とかいつている。「われ」は自分のことも相手のこともさす言葉で、「われは何をしている」というように使う。この地方では、昔は使ったけれども、今の老人たちは使わない言い方。Y氏が子供の頃の年寄りが、このような使い方をしていたのを覚えている。

名前を呼ばれたこともあった。2階の階段を登りきったところで背後から「Oちゃん」（話者の名前）と呼ばれて、振り向いたが誰もいなかった。近くにいた人たちに「誰か呼んだ」と聞いても、誰も呼んでいないという。

音だけではなく、姿も見ることがある。お堂の大部屋の前を通り過ぎたときに、気配がするのでふと部屋の方を見ると、3人のお上人さんが、大きな火鉢を囲んで正座で話をしている。1人横顔だけ見えたが、細面なやや色黒の年配の人であった。話をしている様子であったが、声は聞こえていない。この3人は、かなり昔の格好をしていた。衣を着ていたが、今のようすっきりした色ではなくて、昔ふうの感じの色。草色が腐りかけたような感じの、灰色と草色を混ぜたような色の衣を着ていた。火鉢は昔の大きな瀬戸物で、水色っぽい模様をしており、口が太いものだった。火鉢は、実際にはその場所には置いていないのだが、それも見えた。

また、お寺の大門を、衣を着た若いお上人さんたちが20人位、続々と入ってくるのを見た。

屏風の下の間隙のところから歩いている足が見えた。誰かいるなと思って、屏風の方へ行っても誰の姿も見えない。そもそも、足の見えた位置には火鉢などが置いてあって人が歩けるほどの隙間がなかった。

首筋を触られたこともあった。上のお勝手を使っているときのことで、お勝手は蛍光灯を使っているので、最初は蛍光灯のスイッチの紐が当たったのかと思った。しかし、蛍光灯は離れたところにあり、その紐は届かない。後ろに誰かいるのかと思ってもだれもいなかった。近くで作業していた人から、さっきから何をキョロキョロしているのと聞かれた。

このようなできごとは、前の貫主様のときに多発していたが、今の貫主様になってからはあまりない。今の貫首様は一生懸命題目をしてくれて、それからは収まった。お寺の人たちは、「昔の人達が、お題目が欲しくて出てきていたのかね」などと話しあっていた。だから、次に来る貫主様になったときどうなるか。お題目を一生懸命やったださる方でない、せっかく収まったのにまた出てきてしまう。

以上の幽霊譚は、話者から自身の体験として語られたものであり、誠にリアルなものである。この話は、日蓮宗の信仰と明確に関わっている。それは、最終段にある、題目を現在の貫首が一生懸命唱えるようになったら幽霊が出なくなった、という部分によく表れている。唱題によって、幽霊を封じ込めることができるという認識がそこにはある。そして、唱題がなくなるとまた幽霊が現れるかもしれないという。つまり、幽霊の存在によって、題目の必要性が暗黙裡に表明されている。それとともに、幽霊を抑制できるという強力な題目のご利益が、眼前で展開されている寺院であるということが、暗に示されている。そして、これら幽霊は妙法寺の門の外には出ない。Y氏にうかがったところ、幽霊は妙法寺の門前の家々では目撃されないということである。つまりこの幽霊譚は、妙法寺の存在という条件に強く規定されたもので、現在の妙法寺の信仰リアリティの大きな構成要素となっている。ここで、妙法寺の「消毒符」が、貫首がしたための題目で作成されるということに留意しなければならない。この護符は、このような妙法寺のリアリティの中で成立しているのである。妙法寺でうかがった、「消毒符」の様々な話は、このような生々しくて圧倒的なリアリティに支えられて、妙法寺の信仰リアリティをさらに構築していつているのである。

第5章 大雄山最乗寺の道了尊信仰と売薬

大雄山最乗寺は、神奈川県南足柄市にある曹洞宗寺院で、現在一般には「道了尊」として知られる。「道了」という人物は、最乗寺開基了庵慧明の弟子の修験者で、最乗寺開創時に活躍したと伝えられる。了庵の死後は天狗に化身し、現在でも最乗寺を守護していると信じられている。道了に対する信仰が盛んとなったのは近世以降で、当初は神号で「道了権現」といわれたが、神仏分離以降は「道了大薩埵」と呼ばれた。現在では、親しみを込めて「道了さん」とも呼ばれ、商売繁昌、家内安全などに御利益があるとされて広く信仰を集めた。最乗寺の門前では1970年代まで、「大雄丸」をはじめ、さまざまな薬が売られていた。

筆者は、「大雄丸」の販売に携わっていた女性と、「大雄丸」を製していた薬店の女性から、「大雄丸」の販売や製造について聞き取りを行った。加えて、昭和初期に発行されていた『大雄』『大雄新聞』という最乗寺の機関紙に連載されていた「御利益欄」の分析を行った。これらから、道了尊の信仰における薬の位置づけを明らかにする。なお本研究では、信仰対象としての道了をさす際に、現在一般的に多く用いられる「道了尊」の呼称を用いることとし、歴史上の人物として扱う際は「道了」を用いることとする。

第1節 大雄山最乗寺の道了尊信仰

(1) 最乗寺の由来と信仰の成立

大雄山最乗寺は、神奈川県西部、丹沢山と箱根山に挟まれた南足柄市にある。境内は鬱蒼とした杉林に囲まれ、堂塔は30余棟を数える。開山は了庵慧明（1337～1411）である。その由緒については、元文2年（1736）の「大雄山最乗寺御開山縁起」に詳しいので次に引用する（原文は変体漢文、筆者が当用漢字の読み下し文にあらためた）〔南足柄市（編） 1990 285-287〕。

了庵和尚は弘明天王の末孫なり。郷州より当国へ下向有りて、曾寝の竺土庵に御住みの内に希なる告ありと云々。或時当山山中に端気有り。之に加え了庵和尚の御袈裟、鷲飛来し撮りて逃げ行く。和尚不思議に思召し跡を見送り給ふに、鷲撮り来たりて松樹の枝に掛け置く。和尚則ち此の山に住庵の御志有り」と云々。

『新編相模國風土記稿』には、道了について次のような記述がある〔蘆田（編集校訂） 1

972 258]。

道了は舊了庵の徒弟たり、寺伝に據に無隻の大力にして、當山を開く時、師に力を合せ、1人にて大木大石を除き、其功少からず、又師の為に、當山守護の誓願を發起し應永一八年、遂に天狗となりて、山中に住せり、【上曾我村竺土庵記】曰、師遷化他邦之後、道了俄頃變色、謂衆云、因縁終茲、然盡未來際、恒在此山、守護於伽藍、言了而忽化雲上去、實應永一八夏五月二十八日也、云々、

道了が変身したとされる場所が現在の御真殿であり、姿を隠したところが奥の院である。御真殿には、天狗の姿をした道了大薩埵の木造が安置されている。また、奥の院には十一面観音が本尊として安置されているが、十一面観音は天狗の道了大薩埵の本地であると見なされている〔三沢 1982 48〕。

また同じ『新編相模国風土記稿』には、北条氏康が最乗寺に参詣した際に起きた不思議な出来事が述べられている〔蘆田（編集校訂）1972 259〕。

八月氏康關本最乗寺へ御参詣あり、當寺七堂伽藍の建立なり、開山の弟子道流云、大力の僧ありしが、生ながら天狗となり、此山を守護せんと云、大誓願を起し、則天狗となり、山中に住み、悪知識の住を為せば、必ず來りて障碍をなす事疑ひなしなどと、寺僧事々しく語りければ、御供の面々大ひに疑ひて末世の不思議なりなどと、ささやきけるに、大風悉く吹落、寺のやね皆吹とりて去、眞に風もなく、晴たる天氣に如此のこと、天狗の所為無疑と、御信仰あり、則普請被仰付、如本脩造あり、かかる生天狗も今もありし、相州の不思議是なるべし

このように、道了は大雄山を守護する「生天狗」とされ信仰を受けている。現在でも道了尊を訪れると、天狗姿の道了尊像（写真19）や夫婦和合を祈念して奉納された天狗の下駄をあちこちで見ることができるが、このような道了尊の信仰はいつから発生したのであろうか。

このことに関しては熊本英人が、道了尊信仰の成立時



写真 19

最乗寺境内の道了尊像

期についての検討を行っている〔熊本 1989 306-308〕。熊本によれば、年代が確実な史料で道了の名が最も早く見えるのは寛文12年（1672）の足柄上郡飯沢村明細帳で、その最乗寺の項に「道了ほくら」の名が見えるが、その形状以外の記述はなく、この時期の「道了」の実態は不明であるとしている。享保年間（1716-1736）の最乗寺の記録によれば道了宮で道了祭がすでに行われていたが、道了を天狗とする記述は見られないという。熊本は、天狗としての道了の起源と道了信仰の確立は18世紀初頭前後と仮定しており、天狗としての道了が多く文書に登場する19世紀以降の江戸時代後期にその信仰が発展したのではないかとしている。なお、杉山茂は、享保年間に最乗寺で本研究でも扱う「大雄丸」という薬が参詣者に頒布されており、また、享保19年（1935）には日本橋でも売られていたことを明らかにしている〔杉山 1995 153-154〕。これらのことから、江戸期の寺社参詣の流行を背景として享保年間には大雄山最乗寺が江戸の人々に認知されていたと考えられる。そして、天明4年（1784）と文政2年（1819）に本所の回向院において「道了権現」の出開帳が行われたというから〔伊藤・三沢・渡部 1981 88〕、18世紀後半から19世紀初頭にかけて江戸において道了尊の信仰が広まったといえよう。

（2）御供式について

御供式は、毎月27日夜に御供橋の上で道了尊に小豆飯を供える行事である。特に正月・5月・9月は「道了尊大祭」として両日大祈祷が行われ、28日朝には御真殿の道了尊の厨子が開扉される。最乗寺の参詣講の多くは、この御供式、特に大祭に合わせて上山する。御供式は、最乗寺と講にとって最も重視されている行事である。講によっては、27日と28日以外に上山するため、例年臨時の御供式を依頼するほどである。よって、道了尊信仰を論ずる場合、御供式について触れておかなければならない。

御供式の起源については詳らかではないが、渡部正英が、文政元年（1818）年の『最乗輪住大日鑑』の御供式の記録を現代語訳して紹介している〔渡部 1982 54-55〕。この資料から、少なくとも文政期には、御供式の基本的な次第が整備されていたことがわかる。御供式大祭の様子についても、渡辺が以下のように詳しく報告しているので〔渡部 1982 55-56〕、それを紹介しつつ補足できることを付け加える。

- 1 一番御供僧による振鈴が鳴る。一番御供僧は、法堂から御供堂まで廻る。
- 2 大衆は、法堂前に集まり、東西に列する。

- 3 法螺貝が鳴り、山伏に守られた山主が、列の正面に来て揖して行列をし、法螺貝などを鳴らしながら式場に進む。橋前の式台に山主が着くと読経が始まる。
- 4 山伏と典座が御供堂まで行き、三人の御供僧を1人ずつ案内し、御供僧は白衣白覆面に素足に草履、頭の頂上に赤飯を入れた御供櫃をのせる。櫃の蓋には三枚の栴葉が貼りつけられている。
- 5 御供僧は山主の前に進み金剛水の洒水をうけ、御供橋を典座に案内されて進み、結界門を開けて石段まで行く。それから先は1人で進み戻ってくる。他の二人も同様にする。
- 6 御供橋には注連縄が張られ、この注連縄は三人の御供僧が渡り、帰ると講員が奪い合うように頂いて持ち帰る。
- 7 回向があげられて御供式が終了する。そのまま行列を作り、法堂内に進む。大衆は『大悲呪』で開山諷経を行い、後に山主は講中に説教する。

2の、「大衆」には、一般の参拝者もいるが、大半は道了尊を信仰する講中である。3の、「山伏」は、現在白衣会という団体の会員がその役を勤める。5、「金剛水」とは、最乗寺開創の際に道了大薩埵が掘り当てた湧き水で、現在でも霊水として信仰を集める。御供式に用いる小豆飯は金剛水の水で炊いたものである。6、このときの注連縄は、筆者が聞いたところによると、たとえ一片でも持ち帰り、神棚に祀るとのことである。無病息災・商売繁盛の御利益がある。

(3) 参詣講について

次に、「道了尊」信仰の主要な要素のひとつである参詣講について概略を述べる。大雄山最乗寺における講が結成されたのは江戸時代からであり、富士山・大山・大雄山（道了尊）をセットで参詣する三山講が盛んに行われるようになった〔阿部 1982 38〕。そして、天明4年（1784）と文政2年（1819）に本所の回向院において「道了権現」の出開帳が行われたというから〔伊藤・三沢・渡部 1981 88〕、18世紀後半から19世紀初頭にかけて江戸において、道了尊の信仰が広まったといえよう。昭和5年（1930）には、道了尊の東京巡錫が行われたが、巡錫の次の年から講が増加して400講になったといわれる〔渡部 1989 306〕。

第2節 「大雄丸」について

(1) 「大雄丸」の由来と歴史

「大雄丸」は、最乗寺の現在バスターミナルとなっているところの端にある土産物店でかつて販売されていた。「大雄丸」を製造していたのはふもとの関本から南に3キロほどの塚原にある中村家である。中村家には、「大雄丸」の由来を記した文書が残っている⁵⁴。

「大雄丸」之由来

祖師了庵和尚、大雄山最乗寺を御建立被遊、大小便之用所に水を通し、御山不浄の氣、不留様に、御建立被遊候故、御山には清浄水と不浄水と両様有り、その二水合し、飯沢に下る也。

里人朝夕の用水も彼不浄水のすえ也。飯沢の明神に御供奉るも彼の流れ汲みて御供え炊き奉るなり。

或時神主思ひけるは、不浄水の流れを以て神に奉る事、不宜ずとて、別の水を汲、御供え炊き奉り候に、里之人も不浄をいとふこちして、不用るもの多かりき、其年、神主は不及申、大いに疫病をやめり。

其時に道了権現、里人の夢につげ給ふは、「此度当郷の悩みは、最乗寺の不浄を用ひざる事を飯沢の明神とがめ給ふ也。今より後は、前々のごとく不浄水を用水にせよ。又、我、諸病を救ふべき薬方を伝へん。」と給ふ候いて此五味の薬方を教え給ふ也。其告に任せて彼の水にて御供うをたき、湯の花をあげ神慮をいさめ奉り、此御薬を服用いたし候へ者、里の人の病、不残平癒せり。

此御薬は、大雄山道了権現の御つげ、殊に大雄山の金剛水を以、丸くするが故に、其名を「大雄丸」登申すなり。

相州関本大雄山最乗寺麓

塚原

後見 天王院

応永元龍集

甲戌桂聲 (中村家蔵)

現代語の要約を次に示す。最乗寺から流れ出る水が不浄であるとして、ふもとの里で用いなくなったところ、疫病が流行した。里の人々の夢に道了権現が現れ、もとのように最乗寺から流れ出る水を用いよと告げ、同時に諸病を救う薬方を伝えた。

これが「大雄丸」だとされている。このように、「大雄丸」は「道了権現」(道了尊)に

より授けられた薬であると、中村家では伝承されている。

実際の「大雄丸」の起こりについては、杉山茂が調査報告している。それによると、享保年間に中村家の先祖に当たる家栄居士という人物が最乗寺の境内で販売を始めたらしい〔杉山 1995 153-154〕。「大雄丸」は、この家栄居士が「道了大権現」のお告げによって生まれた妙薬であった〔杉山 1995 153〕。杉山は、家栄居士を江戸日本橋出身の作右衛門という人物に比定している。そして、彼が大雄山に残る処方を受け継いだのではなく、当時最乗寺と関係のあった中村家に入った彼が、かつて薬屋であった知識を生かして薬を処方し、最乗寺の許しを得て「大雄丸」として販売を始めたのだろう、との論を展開している〔杉山 1995 153〕。いずれにせよ「大雄丸」は江戸でも販売されるなど、好評を博し有名売薬の仲間入りをしていた⁵⁵。杉山は、近世末期の「大雄丸」の収益を試算している。それによると、年間の収入は39両にのぼる〔杉山 1995 155〕。また、幕末の中村家の収入は、「大雄丸」以外の薬の収益も含めると年間100両はくだらないとしている〔杉山 1995 155〕。中村家には、1日の薬の売り上げの金を俵に詰めて馬で運んだという逸話が伝わっている〔杉山 1995 154〕。

(2) 効能と成分にみる「大雄丸」

筆者が中村家で見せていただいた薬袋(写真20)の裏には、次の効能と成分が記載されていた⁵⁶。

〈主治効用〉 下痢一般、はら痛み、小児五疳、船車の酔い 〈成分〉 白朮四、九%
黄柏四、九% 琥珀四、九% 木香四、九% 川芎四、九% 黄耆 四、九% 芍薬四、
九% 縮砂四、九% 桂皮九、九% 沈香二、二% 熊胆一、六% 茯苓二九、〇% 甘
草一、一% 人参一、一% 香附子九、九% 薄荷腦一、一%

近世に江戸で売られていた「大雄丸」は、効能として「魔除け」・「気付け」・「中風」・「血の道」・「つかえ」などをあげていた〔杉山 1995 155〕。処方については、室町～江戸初期に普及した薬の処方書『和剂局方』の「五積散」と類似しているらしい〔杉山 1995 154〕。『和剂局方』とは、室町時代から江戸初期に普及した中国宋代の書物であり、多数の方剤の処方、調製法ならびに適応症が列記されていたのであまり専門知識がなくても活用できた〔杉山 1995 154〕。吉岡信によると、江戸期の売薬に『和剂局方』がかなり利用されていた〔吉岡 1989 239〕。それは、「大雄丸」にも同じことがいえる。



写真 20 「大雄丸」薬袋

(3) 「大雄丸」の販売と製造

「道了尊」バス停付近は、バスターミナルがあり、両側に土産物店が立ち並んでいる。その端にお守りや御札などを中心に売っている小さなお店がかつてあった。この店の主人、虻川越子氏（故人）は、40年以上ここで店を営んでいた⁵⁷。虻川氏の店舗では1970年代半ばまで「大雄丸」を販売していたという。ここでは、虻川氏と大雄丸薬局店主の中村都世子氏からうかがった話を軸に「大雄丸」の販売・製造の諸相を述べる。「大雄丸」がこの場所で販売されるようになったのは、大正時代末期からのようである。中村家の本店は大雄山のふもとから少しはなれているが、毎日行李を背負ってここまで歩いてきたという。戦後、虻川氏夫妻が代わりに住み込みで販売するようになってからは、中村家は主に薬の製造に携わるようになる。以下は、虻川氏の話をもとにした「大雄丸」販売の素描である。

虻川氏によると、ここでは「大雄丸」以外にさまざまな薬が販売されていた。それは、「大雄膏」「大雄散」「安気湯」「神効水」であった。「大雄膏」は、黒褐色の固形状の膏薬で、富士帰りの参詣者によく売れたという。筆者が見せてもらったものは直径38ミリ・高さ9ミリの鉄製の円筒の中に入っていたが、戦前まではハマグリの殻に入っていたという。使用法は、焼け火ばしで柔らかくして少量をとり、添付の和紙にのぼして患部に貼り付ける。袋の効能書きには「腫物、あかざれ」となっているが、何にでもよく効いた、と虻川氏は語る。「大雄散」は、粉末の胃腸薬で、二日酔いによく効いたそうである。虻川氏は、いざというときのために、この薬を数袋大事にとっていた。「安気湯」は、薬を販売し

ていた場所の、向かって左隣の安気地藏尊にちなんだ薬で、血の道やノイローゼにきく振り出し薬であった。振り出し薬とは、薬草を細かく刻み布袋に包んで熱湯で浸出して使う薬のことである。「神効水」は目薬である。数が少なく、すぐに無くなってしまったのであまり記憶にない、と虻川氏は話していた。本店の中村氏によると、「神効水」は、最乗寺境内にある霊水として信仰を集めている「金剛水」を用いた目薬であった。「大雄丸」は、子どもの腹痛によく効いたという。これらの中でよく売れたのは、「大雄丸」と「大雄散」であった。

大雄山最乗寺も、現在は道路が整備されてターミナルや大駐車場があり、バスや自動車での参詣ができるが、かつてはふもとの関本から山道を歩いて上ってきた。虻川氏によると、講の人々が白装束で鈴をならしながら店まで上ってきたそうである。薬は、本人が使うほかに土産にもしたので、まとめ買いする人も多かった。そうになると、大量に仕入れていてもすぐに無くなってしまうので、できるだけ多くの人に行き渡るように1人に大量に売ることはしなかった。しかし、そのような例外を除けば、1年のうちどの月にどの講が来てどの薬がどれくらい売れるか、というのはおおまかには把握できていた。最乗寺から1ヶ月ごとの予定表が来るからである。それには、何月何日にどの団体や講が何名来るかが記されている。その表に当日、どの薬がどれだけ売れたかを記入しておく。団体や講によって売れる薬の傾向がはっきりしていたという。講は、年に1度ないしは2度毎年同じ時期に上山してくるので、前年記入した数字を参考にして仕入れておけばよい。それでも、予想以上に薬が売れて全く無くなったり、大量に余ったりしたこともあった。参詣者が多い時期は、正月と大祭のある5月、9月である。薬の仕入れについては、虻川氏がふもとの中村家本店まで仕入れに行くわけではなかった。薬が少なくなってくると電話して持ってきてもらっていた。その時に売り上げも渡していた。

「大雄丸」を製造していた本店の中村家は、現在でも同じ場所で大雄丸薬局という名称の店舗を営んでいる。今では、「大雄丸」は製造も販売もしていないが、当時の商標などが店内や店頭に掲かっている。

「大雄丸」の製薬は、現在の製薬会社のような専用の設備があるわけではなく、家屋全体を利用した家内工業的製薬だった。次に述べるのは、昭和25年（1950）頃の中村家の製薬所の様子である。玄関を入ると8畳ほどの板敷きの小さな製薬所があった。そのすぐ隣は勝手になっていて、居住空間のなかの一角に製薬所として区切られた場所があった。板敷きの上には机と棚があり簡単な作業ができるようになっていた。しかし、この場

所で製薬の全工程が行われたわけではない。そこで次に具体的な「大雄丸」の製造過程について述べる。

「大雄丸」を1粒口に入れてかんでみると、煎餅に近い歯ごたえがある。これは、薬のベースとしてもち米が使われているからである。「大雄丸」の製造はこのもち米の処理から始まる。寒中の時期にもち米をよく洗って干す、すなわち寒晒しにする。2-3週間寒晒しにしたもち



写真21 「大雄丸」に朱をかける道具

米を石臼で引き、いわゆる寒晒し粉にする。それを賦形剤（つなぎ）と生薬とで練り合わせる。この工程における具体的な方法は、中村家一子相伝の秘方である。つぎに、練り合わせたものを丸棒を使い平らにし、真鍮の細長い板にのせる。この板には縦長に5mm間隔で溝が掘ってあり、その溝に専用の小さな包丁をあてて、3mmくらいの長さに切り取っていく。次に、それらを長方形の木盆のうえにひとつひとつ並べる。そして、日当たりのよい日に畳み1畳ほどの円台を3、4台ならべ、その上に木盆を並べて数日間かりかりになるまで干す。この作業は、できるだけ風の無い日を選んで行う。「大雄丸」は1粒が非常に小さくて軽く、微風で飛ばされてしまうためである。乾燥させた薬は、専用の器具(写真21)を用いて朱をかける⁵⁸。朱をかけるのは、カビがでるのを防ぐためだという。このようにして「大雄丸」ができ上がるが、出荷前に選別を行わなくてはならない。曲がったものやヒビの入ったものを取り除いていくのである。そして、70粒ずつ袋に詰めて出荷される。ちなみに、写真22は、選別の結果取り除かれた「大雄丸」である。出荷できないものなので、保管して自家用としていた。



写真22 「大雄丸」

つぎに、振り出し薬の「安気湯」の製造について簡単に述べる。まず、原料の生薬を細かく刻んで煎る。その際に日本酒をかけながら煎った。この煎る作業も台所で行

った。そうして煎った生薬を天日で干す。煎る際に酒をかけることによって、生薬の効き目が増すとのことである。また、「安気湯」で用いられてい

る生薬は、そのまま振り出すと味がかなりきつくなるので、酒をかけることによって生薬の味を和らげる。以上で述べたこれらの作業を1人や2人ですることは無理であるので、家族総出で製薬に当たったという。

第3節 道了尊信仰のなかの薬～『大雄新聞』の検討を中心に～

昭和6年(1931)から昭和15年(1940)2月まで発刊された、『大雄新聞』⁵⁹という大雄山最乗寺の機関紙がある(通算109号)。この新聞には、当時の最乗寺や講の動向とともに、道了尊のご利益を主に読者投稿によって紹介する「御利益欄」というものがある。そこには、道了尊への信仰により、商売繁盛や社会的成功をおさめたという投稿がみられる。しかし最も多いのは、道了尊へ信仰によって病気が治ったというもので、そこにしばしば「大雄丸」を始めとする薬が登場する。ここでは、それらの記事を検討することにより、

道了尊はどのようなリアリティを持って信仰されていたのかを明らかにした上で、道了尊信仰において薬がどのようなものとして位置づけられていたのかを考察する。

(1) 『大雄新聞』「御利益欄」の分類

『大雄新聞』は昭和6年(1931)1月から発行された月刊新聞で、昭和15年(1940)2月まで9年間発行された。この間、「御利益欄」が掲載されなかったのは2回のみである。「御利益欄」は、第1面の山主の垂示に次いで第2面に掲載されており⁶⁰、その内容はすべての号において道了尊に関わるものであるから、大雄山最乗寺において道了尊信仰がいかに重視されていたかが、そこからはうかがえる。

表3は、『大雄新聞』「御利益欄」で述べられた道了尊の「御利益」を分類したものである。これを参照すると、病気に関する記述が67件(全体の約4割)と突出して多く、病氣治しに関わる信仰が道了尊信仰の中核をなしていたことがわかる。次いで多いのは、家業繁栄や商売繁盛に関するもので、31件である。前身である『大雄』も含め、この新聞

表3 『大雄新聞』ご利益一覧

ご利益	件数
病	67
商売家業	31
地震	12
健康	7
火事	5
事故	5
祟 バチ	5
冤罪	4
子宝	4
日常生活	4
ケガ	4
盗難	3
武運	3
就職	2
他	2
安産	1
自殺	1
暴風雨	1
自然災害	1
心願	1
洪水	1
安楽死	1
手術	1
縁談	1
入試	1
選挙	1
合計	169

が発行されていたのは日中戦争から、太平洋戦争へと向かう時期であったため、紙面にも戦時ナショナリズム色が強く出ている。しかし、「御利益欄」には「武運長久」のようなご利益の投稿は2件しかない。この背景については、いくつかの解釈ができるが、いずれにせよ当時の信徒が道了尊に求めたご利益は、そのようなものではなかったということは指摘できる。次に、具体的に「御利益欄」を検討する。

(2) 道了尊信仰の思想的背景

『大雄新聞』の「御利益欄」は、読者である信徒の投稿から構成されている。したがって、そこからは、当時の信徒の間で道了尊とその信仰が、どのようなものとしてとらえられていたかを知ることができる（旧字体は新字体に改めた）。

私は今から二十八年前より小田原の道了様へ毎月一回の月参りを致して居ります。其の理由は子供が病気の時、本所区の小梅町保明元講の先達石井円朗氏に尋ねたら小田原の道了様を信仰すれば子供は皆無事に成長するし家業は益々繁盛するし体は健全になると云はれたので、それが源で、未だに月詣りを致して居ります。其の御利益で子供は皆無事で成長致しましたし、私は可成無理な業務を致して居りますが、其れ以来一日として病気もせず加ふるに事業も予期以上の成績を挙げて居ります。考ふるに何れの神様でも病気の時に医者に行きて注射をする様に直ぐには御利益は表はれません。

殊に道了様の御利益は家業を休まずに其の家業に従事して其の余暇の時間を利用して而してゆるまず熱心に信仰をするのが何よりの徳であると、信仰は家業を休んで信仰をしても其の御利益はうすい。家業を熱心にし信仰すれば何事も成就すると思ひます。

私の例を申し上げては失礼ですが私は道了様を信仰して以来二十八年間四足は絶対に食しません。為に多大の御利益を受けて居ります。(後略) (第98号 昭和14年2月10日付)

道了尊信仰では、日常的な信仰が重視される。この投稿では、月に1度の参詣を欠かさないと述べており、日常的に道了尊を信仰していることで家業繁栄や身体健全がもたらされるとしている。また、ご利益は信仰とともに家業を熱心に行うことで得られるとしている。

次の投稿も熱心に道了尊を信仰し、参詣している様子が綴られている。また、日々の仕

事や日常生活を安心して過ごせることが、道了尊のご利益であるとしている。

私の父は熱心な道了様信者で、もと大井町に居た頃指徳和合会を組織して自分で講元をやって居りましたが、私ももともと信心好きで、十一才の時に石屋の親方の所に奉公に入り十二の年から二十一才まで毎年寒詣りなどして居りましたが、此の親方は品川の北馬場の中島吉蔵といふ方で、御嶽様の信者で非常な信心家でしたので、私も十六の年には九字の法を授けられました。

二十五才までの間に両親と妻に死に別れ、その上二度目の妻にも死なれるなど不幸続きで家運も衰へ、止むなく現在の所に移って商売を初めましたがその時から今日まで二十二年の間毎年七、八回づゝ御山に参詣して居ります。一昨年迄は横須賀から御山まで往復自転車で参詣して居りました。

商売の事で真鶴や小田原へは度々出張するのですが、仕事の序のお詣りでは気がすまないの御詣りの時には必ず家から出て、途中は何処へも寄らずに真直に戻ることにして居ります。

こんな風で月に二回も三回も御詣りすることもあります。と申しますのは仕事が面倒な時とか、不安に思ふ時には先づ道了様へ御詣りしてから取り掛かることにして居りますから、どうでも御詣りしてからでないと安神がつかえません。又仕事の暇な時に一日掛りでゆっくり御詣りして来やうと思つて参詣してきますと、不思議の様に新しい仕事が来ますので、年中閑で困る様なことも無く、現在では顧客の方々も私の信心好きやら、頑固振りを信用して下さつて御蔭様で気楽に暮して居ります。

永い年月の間には随分危険な工事もやつたり、大勢の人を使つた仕事もありましたが、ありがたいことに怪我人など1人も出したことがありません。

信心の御利益は目で見ることができないかも知れませんが、毎日毎日のことが無事に行はれ、不安なく過されることがほんとの御利益だと信じて居ます。ですから本尊様に授けられた仕事をやる以上、悪く儲けたり、仕事の手を抜いたりしたくないと何時も心掛けて居ります。その実行の第一として、仕事場は申す迄もなく仕事の交渉にはどんな懇意な顧客先でも、同業の間でも絶対に酒を飲まないことにして居ます。石屋の仕事は仕上った当座は、ほんとうの仕事をしたものも、手を抜いてやったものも、素人目では仲々判断がつかないものですが、三年四年と経つに従つて段々判つて来るものですから、あとで人に笑はれたくないし、道了様の御利益に叛かない様に心掛けて商売大事にやつ

て居ります。

(第93号 昭和13年9月10日付)

家人の不幸が続き、それが直接のきっかけとなっているかは分らないが、道了尊に22年間参詣を続けている。年に2-3回参詣することもある。参詣後に仕事が舞い込むこともあり、それは道了尊のご利益であると理解している。家業は石材業のようであるが、従業員にケガ人が出たことがなく、それも道了尊のご利益であると考えている。投稿者は、「悪く儲けたり、仕事の手を抜いたり」しない、「ほんとうの仕事」をするように心がけている。彼にとって、仕事は道了尊のご利益によりもたらされたものであるからである。

これらから、道了尊は信者の日常生活を守護する神として位置づけられていることがわかる。そして、それは彼らの毎日の仕事に対する道德意識にも強く反映されている。この意識と一意専心的な信仰、そして日常生活の守護が、道了尊信仰の基本となっている⁶¹。

『大雄新聞』の「御利益欄」は、道了尊のご利益を読者に伝えるのが目的であるから、道了尊の基本的前提であるこれら上記に加えて、投稿者に起きた特記すべきご利益が語られることになる。病気平癒が突出して多いのは、このような道了尊信仰と『大雄』「御利益欄」の性格によるものである。したがって、数はそれほど多くないが、冤罪をはらすというご利益も語られている。冤罪は、病気と同じく日常生活を不意に侵害するものである。冤罪をはらし、生活の平穏さを取り戻すべく道了尊に祈願するのは、道了尊が日常生活守護の神と信じられているからこそであろう。

(3) 道了尊のリアリティ

先述のように、道了尊は、信徒が日常的に信仰を継続することにより、彼らの平穏な日常生活を守護するという信仰が基本にある。そして彼らの日常生活がおびやかされるような事態においても、信徒からの熱心な働きかけにより、その守護力を発揮すると考えられていた。

道了尊は、最乗寺開基である了庵慧明の死後、天狗に化身して現在まで大雄山を守護して続けてきたとされている。そのため、『大雄新聞』における「御利益欄」でも、道了尊はリアルなものとしてイメージされている場合が多い。具体的には道了尊から御利益を得る際に、直接その姿を見たり触れたりしたというものと、先達のお告げやおみくじにより間接的に感じるものとに大別される。まずは、前者の直接的なものを見てみたい。

次にあげる投稿は、自殺をはかった投稿者が道了尊により救出されたというものである。

大正七年八月下谷に住居しておりました頃、父の代より世話になつて居る御出入先で、只今も下谷七間町にある旧家であります、自分の不始末より其の家に非常なる御迷惑をかけ、それを心配した結果、ひどい神経衰弱にかかり、遂には厭世観をいだくようになりまして、或る日下谷坂本町一丁目の第二の踏切にさしかかった際発作的に自殺の考へを起し、自ら自動車に衝突しましたが、はつと気がついた時には巡査に引出されて居りました。早速取調べられて家内を呼び出し何彼と聞きただして居たが、家内と巡査との話を夢幻の様にきいて居りました所へ、轟然と上り列車が参りました。其のとき私は充分に見当を付けてボギー車の下に身をおどらせましたが、其の一刹那何者とも知れず自分の襟髪をムズとつかんで後へ引戻された様で、はつとしたら日頃信仰して居る道了大薩埵の御顔が、頭に閃き一瞬間に私は三間許後にモンドリ打つてドウと許りに倒されました。所が何の加減か少しも目が見えぬ様になり、家内に手をひかれて上根岸の医院にて手当を受けました。そのとき赤蛙の様にむけた肩へ、薬をぬられて痛み身に沁み自分に販つたが、頭の傷も一針にて済み医院を出た所が見物が黒山の様にたかつて居るのを確かに見たが、又目が見えなくなつて終ひました。然るに五六町歩いて自宅に帰る途中、一丁目の元の家の所を目も見えぬにズンズン家内に先立つて帰宅しました。

二三日の後交番の巡査が参り、坂本一丁目の踏切は人引き場で、あそこで身を投げたものは今まで助かつた例がないといふことをきかされ、もうそのときは死神が離れて居たと見えて、慄然として驚いたわけでした。

さて私が御山と御縁を結んだのは宮内省に勤めて居た頃で、大正三年頃でしたがそれ以来道了様の御恩徳を沁みじみと感じまして、しばしば御礼参りに参上し、大正十二年よりは月参りを続けて居ります。又昭和三年四月には亡くなられた杉本禅師の得度を受けまして以来今日に及んでいるので御座います。(第2号 昭和6年2月1日付)

この記事の場合、自殺を図った投稿者は、何者かに襟首をつかまれて引き戻されるという体験をしている。それが、道了尊であるということは、投稿者が直後に「日頃信仰して居る道了大薩埵の御顔が、頭に閃」いた事からも明らかである。投稿者は、日常的に道了尊を信仰しているが、この場合、神経衰弱による発作的な自殺、つまり彼が置かれていた特異な状況を道了尊が救ったということになる。しかも、日常的にも道了尊の守護を受け

ているということも最終段落で示唆している。

次にあげるのは、道了尊と会話を交わしたという事例である。

私は東京信龍講の一員でございます。毎月の大雄新聞に同信の方々の御利益欄を拝見致し、実際有難い信仰生活の喜びに人ごとならざるうれしさに溢れてをります。早速でございますが、去る七月十八日午前二時頃のことでした。私は数日前から、お腹の具合悪く卑陋なことでありますが、其の夜便所に幾回となく出入し、健康な体でさへ暑くて眠られぬ酷熱の夜、自分の体をもてあましてゐましたが、そのうちいつか眠つてしまつたやうでした。するとポツカリ私の目の前に日頃信仰いたして居ります道了様が観音様と御一緒に御立ちになつてあらつしやるではありませんか。私はたゞたゞ有難さに合掌して拝んで居りますと、道了様は静かな御声で、御前の家の便所の土堀の中に古釘が打込んであるからそれを抜取らぬと一家の者に障りとなるから、早速抜きとれと申されました。私は箒をかける釘ですか、または樟脳をかけてある釘ですか、その外には釘はありませんと恐る恐る御答へすると道了様はそのやうな釘ではない、探して見よ、若し見当たらなかつたら手の届く限り手探りして見よ、又若しそれでも見つからぬ時は壁紙を剥がしてみよ、必ずあるぞと御告げになり、そのまゝ薩埵のお姿も観音様も見えなくなりました。その途端にハツとして目が醒て見ると体は汗でビツシヨリ。夢にしてはあまりに不可思議なので、たしかに正夢には違ひないとお告げのとほり早速探して見やうとしましたが、其の時はトテモ体が疲れて歩くこともできない有様でしたから、娘に探させましたがどうしても見付からぬとの話です。それで今度は手の届くだけのところを限なく探させますと矢張り御告げのとほり、壁紙の中にたしかに釘らしい手応へがあり、壁紙を剥がしてみますとそれはそれは古い四寸釘が打込んであるではありませんか。まあその時の私の驚きと嬉しさ、有難さ、靈感のあらたかさはなんと申し上げてよいか筆にも、口にもつくされません。娘と一緒に道了様と観音様に只々合掌して御礼を申し上げますばかりでした。又不思議と申しませうかその翌日から私の病も薄紙をはがす如く日増に快方に向かひ日ならずして全快し、今では一家揃つて健康に、朗らかに道了様の御加護に有難く感謝の生活を送つて居ります。甚だ拙ない文でございますが何卒御判読下さい。 (第81号 昭和12年9月10日付)

投稿者の夢の中に道了尊が現れ、便所に隠れている釘を抜取らないと家族に障りがある

と予言している。その予言にしたがい便所の壁を探すと、壁に打ち込まれた古釘を発見した。それを抜き取ると、夢を見る前に悪くしていた投稿者の身体は徐々によくなっていったという話である。夢の中とはいえ、道了尊と直接会話を交わすというリアルな体験をしている。この場合、投稿者とその家族の平穏な生活を破壊する原因を道了尊が知らせ、その対処を指示している。ここでは、道了尊は信徒とその家族の人生を常に見守っているということが示唆され、また必要に応じて信徒に接触するという道了尊の姿が記述されている。

(4) 道了尊信仰を媒介する先達と信仰アイテム

先述のように、一般の信徒も直接道了尊に関わる場合もあった。しかし、それらはさほど頻繁に起きるケースではなく、多くは信徒に起きた望ましいできごとに道了尊の存在を見出しているという間接的なものである。例えば、子宝を授かるように祈願していた人が実際に妊娠し、それを道了尊のご利益であると解釈するという類のものである。これは、一般的な民俗宗教にも多く見られるものである。それに加えて、道了尊信仰においては、先達などの宗教者が、神籤などのアイテムを用いて道了尊と関わるというものが多く見られる。次の投稿記事は、芝永代講という講の先達によるものである。この記事からは、道了尊をリアルなものとして信徒に伝えている先達の姿が見られる。

私の講中に三浦金次郎と言ふ、本年八十四歳になる老人が居りますが、旧は有名な新門辰五郎の子分で、後に小金井小次郎の子分で、後に小金井小次郎の子分となり、芝愛宕の三島町に仕事師を稼業に、傍ら金杉浜町の塩湯の会計をやつて居りました。時世も段々と遷り変わりましたが、当人も段々と歳をとつて兎に角相当に狭気をうたわれたものでした。

非常に達者な親父でしたが、寄る歳の為めか一昨年あたりから何となく元氣も衰え、昨年五月ごろから床についたまゝ快復の模様もありませんでしたが、その秋には病勢も急に進み脳が狂ったのかと思われる様なことさえあるやうになりました。八十余歳の老人が毎日樽柿を十五六づゝも食べたり、夜中の一時から二時ごろまでの間暴れ通したりして、手のつけやうもなく家族の者も全く閉口して、私のところへ参り何とかに道了様に御願ひして鎮まる様にとの事でしたから、私は道了様の御掛図と金毘羅様の御掛図とを持つて三浦の家にまいり御掛図を祭り一心に祈願をして居りますと、金毘羅様の御掛

図に黒い丸い玉の様なものが現れたかと思うと、その黒い丸い玉がクルクル廻り出しました。尚も一心に祈願をして居りますと、そのクルクル廻って居る玉の中から左の手が出て来ました。指と爪とが非常に長くて、その色艶と言つたら何とも言へませんでした。段々と手の甲から肘のあたりまで出て来たかと思ふと、咄嗟に其の手が私の口を厭へてしまつて、私に祈願をさせません。斯くの事で其の手を逃れて尚も祈願をいたして居りますと、「此れは無縁仏の障りだ」と云ふ道了様の御霊告がありました。私は色々と調べて見ますと、三浦の病室はコンクリートの囲いを境に、七面様の墓地になつて居り西向きに寝ておりました。私は三浦の娘で五十四歳になるのを呼んで、床の向きをかへ東向に寝かせて、また一心に心経を上げ祈願しました。するとその夜からは、今まで手におへなかつた乱暴もやみ大變に静かになりました。その後三浦の娘が私のところへ来て申しますのに、旧と三浦の家と隣り合つて住んでいた母娘二人きりの者があつたが、何でも大震災の頃に二人とも死んだということを知りましたが、無縁仏といふのはその母娘ではあるまいかと申して居りました。その後三浦の娘も丹精してその親子の菩提所を漸く探し当て、懇ろに回向をしてもらつたという事でありましたが、一方熱心に道了様に信心しております。只今では八十四歳の老人も静かに余生を送っております。不思議な御利益と思つて、皆様にご披露を申し上げました。

(第27号 昭和8年3月10日付)

この記事は、ある老人の精神的な異常が、道了尊のお告げにより治つたというものである。お告げの内容は、「此れは無縁仏の障りだ」というものである。それは、先達が道了尊と直接関わることによつてもたらされている。先達が述べる体験は、黒く回転する玉から手が出てきて口をふさぐというものである。それが無縁仏であると道了尊のお告げがあり、それをきっかけに、無縁仏の正体を突き止めて供養したところ、老人の精神状態がおさまつたとしている。この記事からは、先達のシャーマン的な性格がうかがえる。道了尊のお告げに基づく先達の指示により、問題を解決しようとしている。つまり、道了尊の意志を先達が媒介して信徒に伝えている。信徒は先達の体験談を聞き、問題解決に向けた先達の指示を通して道了尊の意思を知る。ある出来事を解釈してそれを道了尊のご利益と解釈するものよりも、道了尊をリアルに感じられる。このことは、道了尊と直接コミュニケーションをとる先達が、信徒の道了尊のリアリティ形成に大きく関わっていることを示している。

道了尊の意思やご利益を示すものとして、神籤をはじめ、様々な信仰物が用いられている。これら为先達が用いることにより、道了尊の存在を感じさせるアイテムとして機能している。次の投稿は、胃癌の信徒が道了尊の神籤の指示により手術を受けて助かったというものである。

道了大薩埵の神力無限の御加護ある事は今更申上げるまでもありません。私は数十年来御信仰致しておりまして、其間御恩徳に浴した事は数々御座みますが、今回は私の家内の重病を御助けしていただいて、一層恩徳の廣大無辺なる事を切に切に感泣して居ります。昨年八月頃より妻のやす子五十二歳が健康勝れず食欲も減じ日増しに痩せてくるので非常に心配しまして、主治医及び慶大病院などで診療を受け、服薬を続けつつありましたが、病は増進するばかりで十月になりました、胃癌の兆候があるとの事で、南胃腸病院長の来診を受けました所、胃癌に相違なく然かも病勢が大分進んで居る故、此儘では本年中くらいしか命はないと云われ、今の所で手術を試みるより外に手段が無いとの事で、一家中は驚きとかなしみのなかに閉され、諸所の占ひ等で見て貰いますと、何れも一命は助からぬ手術をしてもだめだと云はられるので、親戚の中でもどうせ助からぬものなら手術などして、苦しませるより此儘家で充分看護してやるのがせめての慰めだと、云うものもあり全く死の海に突落とされた様なありさまでした。私は此上は日頃信ずる道了大薩埵の御力にすぎる外道がない、総ては本尊様次第と早速佐久間町の御堂に参詣して、先達さんと共にお伺いを立つて貰いますと、御告げは手術をせよ必ず救われるとの御神籤で、大いに力づき早速南病院に入院いたしましたのが、十月二十日であります。この時先達さんの御話で先達会の先達方が、病妻のために御千巻奉読の大祈祷を奉修して下さるとのことで、私も非常に力強く且つ嬉しくて感謝して御願い申しました。十月二十六日の夜佐久間町の御堂で先達会の方、及び信者方大勢で御千巻奉修も無事に終りまして、救われたような気分になり、其後も先達と共に毎夜般若心境一百巻を奉読して娘も御百度を上げて只管御祈り致しました。廿八日の夜愈塩田博士の手術を受け、胃の三分ノ二位を切取りました後で御伺いすると、手術中二三度も脈も止り真に危険状態であつたにも拘はらず薩埵様の御加護の威大なる事は、其後の経過宜しく翌日は小水も通じ熱も出ず、総てが順調に進んで、院長始め看護婦長等も 此様に経過のよい患者は珍しい。真に奇跡であると云はれました。引続き好結果で十二月三日退院、只今では体重も増し、一家中当時の心配を笑い話にする様になりました。これも全く道了

大薩埵御加護の賜物と深く深く肝に銘じ、御礼申上げて居ります。未だ薩埵に御縁のない方は一日も早く威徳神通廣大無辺の御救いを蒙る様、御信仰なさることをお勧め申し上げます。(昭和7年3月10日付)

表4 『大雄新聞』にあらわれる信仰アイテム

	病	家業	身代わり	災害守護	怪我守護	合計
薬	10					10
御籤	1	6				7
御金印	5					5
お守り	1		4			5
金剛水	2					2
檜	2					2
お札				1	1	2
神符	1					1
御供	1					1
御神水	1					1
鎮火祭の灰				1		1
合計	24	6	4	2	1	37

先達とともに、道了尊のお堂を訪れ、胃癌の手術を行うか否かを道了尊を訪ねている。その際に、神籤を引き手術を行うべきであるという道了尊の意思を得たという。『大雄新聞』「御利益欄」において、この投稿のように具体的場面における判断を尋ねるといえるものはよく見られ、そのさいに神籤がしばしば登場する。神籤が具体的にどのようなものであったかは、今となってはわからない。しかし、『大雄新聞』の記事を参照する限りでは、神籤のタイプは二つに大別できる。まず、現在の日本の寺社のおみくじでも部分的に見ることができるといえるような、抽象的な文言を解釈するというもの⁶²、もうひとつはこの記事のように、具体的な問いに答えるものである。前者もそうであるが、後者の場合は特に、現在の日本の寺社で見られる「おみくじ」のあり方では対応できない。「手術をせよ」という聞き手の状態に即応した神籤の内容は、それを事前に知っていなければありえないもので、そこに先達の存在を見出すことができる。

(5) 道了尊信仰における病とアイテム

前項では、道了尊信仰を媒介するアイテムとして神籤があったが、それ以外にも『大雄新聞』には様々な信仰アイテムが登場する。『大雄新聞』にあらわれた信仰アイテムを機能別に分類、整理したのが表4である。これを参照すると、37例中、病気に対して用いられているのは24例である。病気以外については、「御神籤」の「家業」が6例、「お札」の「身代わり」が4例、他が2例、1例となっており、病気がきわめて多いことがわかる。病気に用いられるのは、「御金印」、「金剛水」、御供式に用いられた檜や御供、そして「大雄丸」などの薬である。これらは具体的にはどのように用いられていたのか。例えば次の

『大雄新聞』の投稿では、「御金印」でお腹を撫でることで、小児の腹痛が抑えられていることが述べられている。

(前略) 其の子が小学校に入学した年の梅雨の頃、腰を痛めて長らく学校も休んでみましたので、車で医者連れて行き診察して頂きますと、医者は大変悪いから安静にしておく様にと云はれ、帰つて床に就かせて居りますと、兄の方が学校で弁当代りに買った食パンに蜜の付いたのを持ち帰つて食はせました。其れが病気に障つたのでせうか、間もなく腹が痛み出し熱も高くなり大変な苦しみで、のゝ様を拝んで拝んでと云ひます、家内が道了様のお金印で腹を撫でゝやると痛みが治まると見えてスヤスヤと眠り手を休めると又苦しがります。そうして居る中に便を漏らしましたが段々激しく桃色に色付いたのが出る様になりました。私は驚いて医者電話をかけたのですが、他家の電話なので余り詳しい事も云へず便が桃色だからと申しますと、医者は薬の加減だらうと別に気にもとめないで、私は只是非来診して下さいと云つただけでした。間もなく医者が来て診察の結果「大変なことになった赤痢です」と云はれた家内一同は、余りの驚きに如何してよいか分らず只医者に委せる外にないと思ひ、直ぐ入院させて下さいと頼みましたが、医師は「この病人では入院しても受け合ふ事はできない」と殆んど見込みのない様な返事でしたが、万一の事があつても入院させておけば心残りはないからと妻とおふくろとを付けて直ぐ入院させました。私は保明元講の先の先達にお加持を受け、本郷追分の大雄山出張所に廻り御祈祷をお願いして帰りました。其の晩は熱も高く下痢も甚だしく、終ひには血の塊さへ下りました。余程烈しかったと見え一夜で見違える程痩せ顔の相等も変わりましたが翌日は下痢はずつかりとまり、熱も下り気分も大変よくなりました。医者はこの病気がこんなに早く治るとは不思議だ不思議だと申して居りましたが、私は家内一同と共にこれは日頃信仰して居る道了様の御利益だ、道了様がお助け下されたのだと沁みじみ有難く感じました。其の後の養生も順調に進みあの病気からは家内一同病氣らしい病氣もせず、皆揃つて丈夫で道了様の御守護の下に暮らして居ります。(第4号 昭和6年4月1日付)

医者の診察によって病気が赤痢とわかってのち、「保明元講」という講の先達に加持を依頼している。また、本郷の大雄山出張所に赴き祈祷も受けている。このように、医者と宗教者の祈祷、そして信仰アイテムが併用されている。ここでは、先達と御金印との直接

の関わりは記されていない。しかし、先達が御金印やその他のアイテムによって道了尊のご利益を媒介していたことが、次の資料からうかがえる。

(前略) 私が二度目の産後のことでした。三日も四日も三十八度から四十度の熱がつゞき、幾人もの博士方にも診て戴きましたが、何方からも産褥熱との診断を下されました。たまたま訪ねて下さった先達さんにこのことを申し上げますと、先達さんは早速御山へ代参して下さいまして、其の日の中に御金印を受けて来て下さいましたので、すぐに御金印を頂きました。さうしますと翌日は蛔虫が六匹も出て、見る見る中に平熱に復し、以来産後の肥立も順調に回復しましたが、御医者様も此の事実には大層驚いて居られました。(中略)

日頃から余り丈夫でない私は時々御医者様の御世話になるのですが、どうしても熱が下がらぬとか、思ふ様に快方に向かはないといふ様な時には、何時も御金印と金剛水を頂きますと、不思議によい方に向かひました。(中略)

私の父は生前常に申して居りました。御金印と金剛水は実に験かなものだから、いよいよ死ぬか生きるかといふ様な大事な場合に頂くもので、滅多に頂くものではないと申し聞かされてゐました私は十数年来今日に至る迄何時も御金印と金剛水は手鞆の中に入れて、離れたことはありません。(後略)

(第47号 昭和9年11月10日付)

資料中、医者が診断した「産褥熱」とは、分娩中または産褥中に、分娩時にできた性器の傷から細菌が侵入して高熱を出す病気のことである(『日本国語大辞典』)。しかし「御金印」を飲むと、翌日回虫が出てきて回復したとあるから、あわせて医者の誤診が示唆されている。御金印は、病気を知った先達から与えられたもので、道了尊のご利益が先達を通じてもたらされたことになる。

次は、「金剛水」によって眼病が治ったというものである。

(前略) 当時、私は根岸に住んで菓子屋をいたして居りましたが、其の後坂本にも道了さまがあるときいて出かけるやうになりました。其処の先達は八百屋が商売で、一度腰が抜けた時に道了さまに癒していたゞいたのが縁で先達をしてゐるとかきいてゐました。其処へ私はこれこそ一生懸命に日参致しまして、金剛水をいたゞきましては眼の治

療に専念致しました。其の間約三年と云ふものは真の精進で、臭いものその他肉類一切を断つてお願い致しました。で、最初の一年は何うしても仕事はできず弱りましたが何うでせう、二年目からは仕事をしながら精進日参ができたではありませんか。何しろ病人が砂糖俵を平気で肩にする事ができるのには人々も不思議に見てゐました。かくして三年、あれ程迄に医者にも見離された眼病がすっかり治つた許りではなく、余病もできずすっかり健康な丈夫な身体に立ち直つてしまひました。(後略)

(第71号 昭和11年11月10日付)

投稿者は、引用部分の前段で、「ソコヒ」⁶³という眼病にかかり、片端から眼科に行ったが治らずに道了尊の先達を訪れたと述べている。そこで、引用部分のように先達から「金剛水」をいただき祈願を続けていたところ、3年後には眼病がすっかり治ってしまったという。飲用したのか目薬のように点眼していたのかはこの記事からは分からないが、「金剛水をいただきましては眼の治療に専念致しました」とあるので、いずれにせよ眼病治療の薬として用いていたとみてよい。それに加えて3年間、精進生活を送っていたというから、「金剛水」をいただきつつ、道了尊へ祈願をしていたわけである。

先述のように、道了尊は「生天狗」として最乗寺を現在でも守護しているとされていたのであるから、そのリアルさを信徒が求めていたのは当然である。したがって、先達は、シャーマンとして道了尊をリアルなものとして感じさせる役割を担っていた。先達は道了尊の媒介者として、道了尊のお告げを伝え、また神籤などのアイテムを用いて道了尊の意思を伝えた。病気の際は道了尊に祈願をするとともに、道了尊のご利益をもたらすアイテムとして道了尊と直接深く関わる「金剛水」や「檜」、「御金印」などを信徒に与えたのである。信徒はこれらを所持し、時には身体に取り入れることにより、道了尊を身近に感じるばかりか、そのご利益にもリアリティを持つことができるのである。

(6) 道了尊信仰における病と薬

道了尊信仰における薬も、前項の諸アイテムと同じ文脈に位置づけることができる。『大雄新聞』「御利益欄」の薬関連の記事では、10例中8例において先達に関わっており、前項の諸アイテム以上に、彼らが道了尊の薬に積極的に関与していることがわかる。『大雄新聞』第28号(昭和8年4月10日付)に、次の投稿記事がある。

父は長い間神経痛を病み、医療の手を尽しましたが、何の効果もありません、五十日余も薬を服用しても少しも験がありません。それから温泉にも行きましたが病気は段々重くなるばかりです。遂々寝たきりで動く事もできない様になりました。それでどうしても神様の御助を願ふより他ないと思ったので、其の頃松影町にあった、道了様の御堂に御百度を踏むで御願してくれる様にと申しますので、母が代わって御参詣に参り子供を背負ふて御百度を踏み一心に御願して居ますと、その御堂に居られた先達さんが、その御願を聞かれましたから、すっかり御話致しました所が、それなら薬を上げましようと言ふて、早速道了様の丸薬を下されて毎日三度づつ飲む様に申され、又御神麩と檜の葉を煎じて飲む様にと言ふて下さいましたので大切に持ち帰ってその通りに致しましたので、四日目からはどうにか起きて居られる様になりました。その日東京から尋ねてきた知人に勧められて酒を杯に二杯飲んでみました。それからは一日一日と良くなって、間もなく御礼参りに行かれる様になったので、その後は毎月道了様に御参詣致しました。(『大雄新聞』第28号 昭和8年4月10日付)

投稿者の父は神経痛に長年苦しめられていたが、道了尊のご利益で治ったという体験談である。投稿者の母が父のため「道了様の御堂」に「御百度」を踏み、事情を知った先達から「それなら薬を上げましよう」と「道了様の丸薬」をもらいうけている。先達は、丸薬とあわせて「御神麩(御神符か)」と「檜の葉」を煎じて飲むことを指示している。医学をはじめ様々な治療を試みたが効果なく、最後に道了尊を頼った結果治癒している。この事例では、信徒自身による「御百度」祈願とあわせて、先達が与えた薬、信仰アイテムが併用されている。アイテムの「御神麩」と「檜の葉」は煎じて飲むように指示されていることから、薬に近い位置づけがされているとみてよい。このことは、次の記事では更に明確に示されている。

(前略) 然し不幸にも其の二日前に私は四十度の高熱に侵され、水は愚か何一つのどを通らぬ様な有様となり苦しみました。余りの痛さに自分で鏡の前に立ち、のどを照らして見ますと、こめ粒大の腫物が沢山できてをるのに驚きました。早速講員である大木博士の宅を尋ね、診て貰うとヂフテリヤ菌、他多数の双球菌、及び極少の挿菌を認むとの顕微鏡検査証を示し、あなたの現在の熱は右の菌がヘント一線にからんで発熱してをる故、一週間位は到底熱も降らぬし、また場合に依つては手術をもせねばならぬと云はれ、

私は全く悲感しあたかも失心状態になつて宅に帰りましたのが十三日夕暮、併し私は一生一度の御慶事に奉仕できぬ事を考えますと、残念でどうしても其の夜は寝ることもできず、夜中に御神殿に参りまして一心に道了様に御無理な御願いではありますが、何卒御守護をいたゞき御供の叶ひます様と記念をしてをりますと、フト自分の胸に浮かびました事は、大雄山で御供式の時に山主自から金剛水を櫛におつけになり、御加持をなされたのを、今年の五月戴いて参り講中の方々に御分ちし、残りを御神前に御供へせし事に気が付きました。昔から云ふ燈台下暗しの通り、私共が熱病に苦しむでおらるる方々には、早速せんじてあがりなさい等申して、御進めをなすありがたい薬があり乍ら、気の付かないでいたのを、道了様に一心におすがりをした御陰様に、御指図を得て其の夜早速一本いたゞきまして、数回せんじてのみますと、其の翌朝不思議にも四十度の高熱も三十七度迄に降りるではありませんか。其の時の私の気持、到底此の紙面を通じて皆様に御話の半分もできぬのを聊か物たりなく感じます。只私は薩埵様の顕著な御利益にありがたく感涙にむせび泣きました。(後略) (『大雄新聞』第58号 昭和10年10月10日付)

これは、「東京信龍講」という講の副先達による投稿である。自身の扁桃炎による高熱が、御供式の際に山主が金剛水をつけて加持をした櫛を煎じて飲んだ所、翌朝には熱が下がったというものである。注目すべきは、「私共が熱病に苦しむでおらるる方々には、早速せんじてあがりなさい等申して、御進めをなすありがたい薬があり乍ら、気の付かないでいた」の部分である。この信仰アイテムは、熱が出た時に煎じて飲用するという利用方法で、まさに薬と同じであり、投稿者自身も「薬」と述べている。先達は、この櫛を信徒に授け、薬として利用することを指示している。このように、病気における信仰アイテムは、その使用方法もふくめて、薬とほぼ同等の扱いがされているが、その効能の本体は道了尊によってもたらされる信仰的な力である。

このような信仰アイテムと、「大雄丸」をはじめとする薬とは若干の差異がある。表5を参照すると、薬の場合は10例中8例とほぼ先達が関わっている。ところが、その他の信仰アイテムは14例中5例と先達がかかわらない例が多くなる(表6参照)。この相違はどこから来るのか。

信仰アイテムも薬も、ともに道了尊のご利益を具現化させるものという点では同じであるが、それら自身が持つ道了尊との関連性の強さに相違がみられる。病気に用いられる信

表5 『大雄新聞』に登場する薬

日付	薬の名称、種類	病名	医学	先達	他のアイテム	結果	その他
S6.5.1	「神薬」	慢性神経痛	数十年効き目なし	「神明講の道了様」に行き祈禱や加持を受ける		快復	
S6.10.1	「大雄膏」	魚骨の踏み込み				約半年後に、本人が気づかなかった骨が抜ける	
S7.6.10	「大雄膏」	頭の腫物	医師の手当、半年治らず	先達の指示		半月で全快	
S7.7.10	「御膏薬」	骨髄炎	診断は医師	「北千住の不動様」の行者のすすめ		2年で全快	
S8.4.10	「丸薬」	神経痛	50日余り効果なし	薬の授与	「御神麩」、密	4日目で起きられるようになる	
S9.9.10	「浅草門跡の薬」「御膏薬」	湿性肋膜炎、縫い針を腹部へ差し込む	一週間の命という宣告	道了尊のお告げによる薬の指示		1月で完治に近くなる 3週間で針が出る	
S11.9.10	「御神薬」	胃腸重く喉から顔面にかけての痛み		病氣平癒の祈願、薬の授与		3週間で完治	
S11.12.10	「膏薬」「散薬」「丸薬」	梅毒	7年間患う 効果なし	応急手当及び薬授与		2週間で効果	
S12.1.1	「道了様のお膏薬」	腹がふくらむ	原因不明の病氣	薬を指示		元通りになる	
S14.6.10	「道了様の御薬」「道了様の薬」	目の腫れと痛み、肋膜炎に胎毒がたまる	見放される			全快	家の近くに道了尊のお堂があり熱心に信仰

仰アイテムは、具体的には「金剛水」、「御供」、「御金印」、「密」である。そのうち「金剛水」や「御金印」は、大雄山最乗寺の開創時の修験者道了の活躍に関連付けられている。道了が掘った井戸の水であったり、井戸から道了が発見した金印であったりと、道了が直接接触したと感じさせるアイテムである。また「御供」と「密」は、道了尊の秘祭「御供式」で用いられたものである。これら信仰アイテムは、それ自身が道了尊と接触しているので、強いリアリティが感じられるとともに、その効果に感染呪術的な説得力を与えている。それに比べて、薬は先述の「大雄丸」の事例のように伝説が付随している場合もあるが、そうであったとしても、薬そのものに道了尊が直接関わるようなものは含まれていない。そのため、薬が持つ道了尊のリアリティは、相対的に希薄なものとなる。それらの希薄な道了尊のリアリティを先達が補っていると考えれば、ほとんどの薬の事例に先達が関与していることが理解されるのである。逆に先達の側からすれば、薬がそれ自身で病気への有効性を確保しているため、薬の授与で道了尊のご利益がある程度は保証できるという事情もそこにはあるだろう。

「金剛水」や「御金印」などの信仰アイテムは、それ自身が道了尊の信仰的要素を有しているため、薬ほど先達の宗教性に依存する必要性がない。したがって、他の信仰アイテムが薬より優位かという点、そうとは言い切れない。先述のように、先達の用いるアイテムは薬が突出して多いからである。このことを考えるためには、道了尊信仰における医学

の位置付けを検討する必要があるだろう。

まず、表5の「医学」の項目を参照すると、それらの記述にはある一定の型が見いだせる。医師に関する記述のない2例を除いて、すべて医師の治療に効果がなかったことが述べられている。そして、信徒や先達に進められるかたちで道了尊の薬を試してみたところ、完治したというものである。例えば次の記事がある。

私は二十六歳の年に妙な病気に罹つて、胃腸は重苦しく、咽喉のあたりから顔面にかけて鋸で引かれる様な痛みを起しました。二人も三人もの医師に診察投薬して頂きましたが、どの医師もほんとの病因が判らぬと言はれて居りました。痛みは毎日正午頃から初^{ママ}まつて止みませんので、夕方から按摩を呼び毎晩治療を受けて漸く睡む様な有様で十月の間苦しみ通しでした。其の頃観全講の先代の先達さんが大変熱心に道了様を信心なされて居ることを聞きましたので、先達さんに御願ひして道了様へ病氣平癒の祈願をしていただき、御山の御神薬を毎日頂戴して居りますと三週間の満願の頃には忘れた様に痛みもとれ、全く旧の健康体になりました。(後略) (第69号 昭和11年9月10付)

10ヶ月にわたって苦しめられた腹部不快感と喉から顔面にかけての痛みが、道了尊の「御神薬」と先達の祈願とにより3週間で平癒したというものである。医者や民間療法を渡り歩いて治らなかったものが、最終的に信仰で治癒したというパターンは、医療に対する信仰の優位性を示すのに用いられる基本的なものといつてよい。

しかし、これらの投稿で特徴的であるのが、医学を排除せず、場合によっては併用している例が多く見られることである⁶⁴。この観点からも、治療手段として医者がまず選択されていることが注視されなければならない。加えて、「御利益欄」の病氣に関する記事において、病氣の原因についての信仰的説明が見られない点も看過できない。それらのことは、病氣自体は道了尊信仰と関連付けがされていないことを示している。つまり、信徒たちが普段共有している臨床リアリティは、医学的知識を中心にして構築されているのである。信徒はまず、病氣治療の手段としてまず医学を選択し、それが思うように効果が出なかった場合になってはじめて、道了尊に頼っていく。すなわち、最初に医者に行つて病氣が治つてしまえばそのまま日常生活に戻り、道了尊に頼るべき問題とならず、記事にも表面化しない。道了尊は、医学的手段が尽きた後、最後の手段として位置づけられていることに

表6『大雄新聞』『御利益欄』にあらわれる病気

No.	日付	病気の内容	医学	先達	アイテム	結果	その他
1	S6.1.1	難産			「お金印」	安産	
2	S6.1.1	風邪		医師を呼ぶ 祈祷		半年で治癒	
3	S6.2.1	気絶			「御供」	正気づく	
4	S6.3.1	大病	見放される			一ヶ月足らずで全快	
5	S6.4.1	赤痢	診断後、見放される	保名元講の先の先達に加持を受け	「お金印」	一日で熱が下る	本郷追分の大雄山出張所で祈祷を受ける
6	S6.4.1	白癩	「丹毒病院」に通うも効果なし			7, 8回の加持で全快	「天真講の道了様」へ参詣し、祈願と加持を受ける
7	S6.5.1	癩癧	慶應病院で診察を受け薬をもらうが効果なし	芝永代講の先達に加持祈祷を受ける		約2年で全快	大雄山に月詣り
8	S6.6.1	気管支カタル	診察、診断 見放される	祈祷		4週間で全快	小松川平井にある道了尊へ参詣
9	S6.7.1	脊髄病または過労	レントゲン検査 診断が医者により変わる	芝永代講の先達に加持祈祷を受ける		一ヶ月で快復	道了尊のお告げは「過労の結果脊柱が重悪の状態」というもの 信心と薬療の指示有
10	S6.7.1	消化不良		加持祈祷		全快	9と同記事
11	S6.7.1	病弱で思うように働けず	死の宣告を受ける			良好に赴き、仕事ができるようになる	
12	S6.8.1	腹膜炎、盲腸炎併発 腎臓が悪い	医者により診断が異なる			全快	「きっと良くなる」という道了尊のお告げ 直接姿を見る
13	S6.11.1	「大病」	見放される			三週間目に全快	「神様のような方」を見る
14	S6.12.1	「大病」	入院、死の宣告を受ける			快方に向かい退院、大雄山新道の開通式に参列	
15	S7.1.1	急性肋膜炎	入院			手術前に回復し手術不要に	「小梅の道了様」に日参
16	S7.2.10	脳脊髄膜炎	入院 死の宣告			2年後に全快	巡錫途中の山主に頼み込み 祈祷を受ける
17	S7.3.10	胃癌	手術	御神籤をうける「手術せよ必ず救われる」		2ヶ月後に退院	「佐久間町のお堂」に参詣
18	S7.4.10	「病気」	入院	「本郷駒込の道了様出張所」にて祈		全快 退院	
19	S7.11.10	リウマチ	診断	「奥の院の行者」にお告げを伺う		快復	道了尊の姿を見て大雄山に10日間籠る
20	S7.12.10	肺結核	診断 治療効果なし			2週間後快復	大雄山に2週間籠もり祈願
21	S8.3.10	「元氣も衰え」「脳が狂ったのではないか」		お告げを受ける		乱暴も止み静かになる	「無縁仏の障り」
22	S8.5.10	「病気」	回復は不可能	「今度は回復させてやる」とのお告げを受ける		快方に向かう	「講中の御堂」で「御千巻」をする
23	S8.6.10	40度の発熱		英特講大森支部先達 お守りを授	お守り	快復	
24	S8.8.10	胃腸病、肝臓病、肺炎の併発	手当を受けて快復	医者を変える助言 祈祷		一年余りに全快	
25	S8.10.10	チフス	5人の医者の診断を受ける 死の宣告を受ける			薬が効く用になり、回復する	投稿者の知人が大雄山へ祈祷に行く
26	S8.11.10	肺結核	できる限りの医療を施す			50日余で全快	日夜祈願
27	S9.4.10	喉頭炎の一種	3人の医者とも同じ診断	お伺い「手術しては助からない」というお告げ 一週間の特別祈祷		1月弱で全快	
28	S9.10.10	脳震盪で人事不省	医者に見放される		「御神水」	蘇生	
29	S9.11.10	産褥熱	数名の医者から診断	大雄山で御金印を受けてくる	「御金印」	回虫が6匹出て全快	
30	S9.11.10	肺炎	診断			全快	大雄山で祈祷 29と同一投稿
31	S9.11.10	腹膜炎	手術		「御金印」「金剛水」	無事に手術が終わる	29と同一投稿
32	S9.12.10	不妊				大雄山参詣後妊娠	
33	S10.1.1	産後の肥立ちが悪い				日一日と良くなる	
34	S10.1.1	「駄目になった」全身の身震い	2人の意思は手遅れと判断	祈祷		快復	33と同一投稿
35	S10.6.10	精神錯乱	入院	回向院側の観音堂の先達 祈祷		快復	病人の夢枕に道了尊が立つ
36	S10.7.10	中耳炎	入院	お告げ 方角による病院の指示			
37	S10.9.10	腎臓と大腸を患う	入院	「駒込の出張所」で三週間の祈祷	「御金印」	快復	その後大腸や萎縮腎、神経痛、腎臓を患うも御金印で回

38	S10.9.10	消化不良	医師が付ききりで治療	「駒込の出張所」で御神籤をだす	「御神籤」 「御金印の御水」	全快	37と同一記事
39	S10.9.10	40度の発熱	診察		「御金印の御水」	3日で全快	「御金印の御水」を体中にさする 37と同一記事
40	S10.10.10	急性扁桃炎	診察		御供式の際に金剛水をつけて加持を行った密	翌朝熱が下る	
41	S10.12.10	肺炎	助からないと言われ			快復	一週間水垢離をして祈願
42	S11.2.10	慢性頭痛	医者を変えても効き目なし		御神籤	灸をすえてから一週間で回復	医者薬が効くように祈願 灸をすれば治るといふ道了尊のお告げ 実際に姿を見る 御神籤には直ちに全治するという内容の文句
43	S11.7.10	肋骨の痛み	確かな診断出ず			3日で全快	前の山主が夢で「エキホス」といふ薬を指示
44	S11.10.10	脳梅毒	診察 手がつけられない状態 回復後松沢病院に入院			快復	夢で道了尊のお告げ「必ずなほしてみせる」
45	S11.11.10	眼病		神田一心講先達が神がかり「命を懸けて我にすが	金剛水	3年で完治	
46	S12.3.10	眼病による失明	片端から医者に当たるも効果なし			不自由ながらも見えるように	20年間祈念を続ける
47	S12.4.10	動脈硬化症	数人の医者から死の宣告	死後のことを相談する		半年後に歩けるまでに快復	夢で道了尊のお告げ「汝の命は助けてやるぞ」
48	S12.5.10	急性肺炎	天命と諦めよと宣告 回復後治療に当たる			一週間で起き上がれるようになる	大雄山の方向へ掛け軸を吊るし祈禱札をかけ、お供えをして一週間記念する
49	S12.6.10	血のぼせが原因の眼病により失明	診断 治療のかいなし			3ヶ月あまりで見えるようになる	一心不乱に毎日祈願
50	S12.9.10	腹部不調				全快	夢にて便所の古釘を抜くようにいふ道了尊のお告げ
51	S12.12.10	気分悪い			御金印	「ケロリ」と治る	
52	S13.8.10	慢性盲腸炎の悪化	手術 医者「君は信仰の博士」「全く信仰の力だ」と言われ			全快	
53	S13.11.10	発熱	診断確定できず 先達指定の医者のおおりにすると快復	芝永代講先達 方角のよい「読売診療所」の医者を受診するよう指示		快復	病気ではなく子供の欲しがるものを与えれば治るといふ「読売診療所」医者の見立て
54	S13.12.10	「腸を害ねて」重体	診察			1ヶ月後には外出できるまで快復	「御山の二十丁目」に住む「下山さん」に祈禱してもらう
55	S14.1.1	「大病」				2ヶ月後全快	寝たままに一心に祈願
56	S14.2.10	「病氣」	保命元講先達に道了尊を信仰するよう進められる			全快	
57	S14.3.10	肝臓が悪い	大雄山病院で治療			二ヶ月で食事療法ができるまで快復	夢で大雄山で一緒になった信徒に灸を勧められる
58	S14.4.10	婦人病	治療効果なし	千葉県八幡の元 艦栄講の行者から冷えから起こった病だと指摘される		全快	「八幡の道了様」へ毎日お詣りし、剃髪して水行をする
59	S14.7.10	急性肋膜炎	治療効果なし その後鍼医の元へ			全快	鍼医治療 施術される際に一鍼ごとに道了尊の真言を唱え
60	S14.8.10	神経痛				徐々に快復	月詣りを欠かさず
61	S14.10.10	腸チフス	入院			退院後順調に回復	夢で道了尊にあの世から引き戻される
62	S15.1.1	足痛				大雄山参詣後回復	お礼詣りを怠った罰であると解釈

注意しなければならない。このときに、道了尊の信仰リアリティを基盤にした臨床リアリティが立ち現れてくるのである。そして、その段階にいたっても、医学と併用したり、治療自体は医学に委ねている場合もある。つまり、『大雄新聞』「御利益欄」は、道了尊信仰の医学への優位性を示そうとしているが、皮肉にも潜在的に医学が優位性を保持していることを表してしまっている。この状況は、さきの I 会や妙力講の事例に類似している。

道了尊の薬は、生体医学ではなく漢方に近い類の売薬であるが、有効成分を含有する物理的な治療をその基礎においているという点では医学と同じである。道了尊の信徒は、病気治療の初期段階では一般社会の臨床リアリティに身を置き、医学を利用する。しかし、医学が功を奏さない場合になって、日常生活の守護神として信仰する道了尊の存在がクローズアップされ、先達が媒介して信仰に基づく病気対処が展開される。ただし、信徒の病気に対するリアリティには、医学的知識が強く影響を及ぼしており、この段階になっても物理的な治療の意識が治療に影響を与える。道了尊の薬は、このような医学と信仰が錯綜した臨床リアリティにマッチしているものであるから、信仰アイテムの中で突出して用いられたのであろう。

終章 寺院売薬の信仰的意味とリアリティ

本章では、以上の寺院売薬の検討から明らかになったことを整理しながら、寺院売薬が現在でも支持される理由について考察する。その際、前章同様に社会的リアリティの視点を導入しながら、薬を利用する人々の心意からこの問題を検討する。最後に今後の課題についての指摘を行って結びとする。

第1節 臨床リアリティと信仰リアリティ

臨床リアリティは、クラインマンが社会的リアリティから導き出した病気や治療に関するリアリティである。社会的リアリティは、社会構築主義や多元的リアリティ（「多元的現実」）と深く関連している概念である。社会構築主義とは、『『普遍』や『本質』や『実在』とされている物事が、人びとの認識や活動によって、社会的・文化的・歴史的に『構築』されたものである』という考え方である〔赤川2001 64〕。多元的リアリティは、社会や文化によって構築された現実が、集団から個人レベルにいたるまで多数に存在していることを指し示す概念である。クラインマンは、このような多元的に存在する社会的リアリティの一つとして、「臨床リアリティ」を設定した。臨床リアリティは、病気とケアの社会的構造、文化的コンテクストで、病気、ヘルス・ケア希求、治療者・患者関係、治療行為、治療結果の評価に関連する情念、期待、規範、行動、相互作用をさす〔クラインマン1980 29〕。これは、病者に立ち現れ、取り巻いていくさまざまな現実で、病気や怪我に関わる集団や組織、個人に多元的に形成されている。個人は、外部の集団や組織を出入りしながら臨床リアリティを検討し、時には取り入れるなどして、自身の臨床リアリティを改編していく。

本研究では、信仰に関わる事例を検討していくので、臨床リアリティに加えて信仰リアリティを設定した。これは、宗教団体などの組織や個人に形成される社会的リアリティである。例えば、個人が形成する信仰リアリティは、もともと信仰が持っている世界観を部分的に内面化させて、それを通して外部の世界をどのように知覚するかを表している。従って、ある宗教団体の熱心な信者なら、その団体がもつ信仰リアリティの大部分を現実として見て感じることになる。このような信者なら、臨床リアリティもその信仰に沿ったものとなるだろう。例えば、ある病気は悪魔が憑依したと考えるのである。ただ、社会で生活している以上、出家して外界との接触を一切断っている場合でもない限り、様々な社会的リアリティを出入りすることになるので、場合によっては病院を訪れることにもなる。

その時は、医学によって強固に構築された臨床リアリティに入ることになる。レントゲンや顕微鏡写真などで病気の原因を提示されるという、別の現実と接触するのである。

本研究では、上記の視点から寺院で売られている薬を検討する。すなわち、薬が販売する側の寺院とそれを利用する人々にどのようなものとして捉えられているのか、どのような心意を持っているのかを、信仰リアリティや臨床リアリティという概念を用いて検討することで明らかにする。

第2節 信仰リアリティと薬の位置付け

(1) 覚林房の信仰アイテムをめぐる信仰リアリティ

覚林房には、開基日朝にまつわる眼病治癒の伝説を由来とした眼病信仰がある。かつては境内の湧き水を引いた井戸の水で眼を洗い、眼病治癒を祈願していた。しかし、昭和30年(1955)前後に井戸の水を使用することを取りやめ、代わりに昭和34年(1959)目薬「朝光水」を販売した(現在は「日朝水」)。失われてしまった「お水」に対する眼病治癒の信仰をそのままスライドさせることによって「日朝水」が成立している。「お水」の信仰は、水の内容が「日朝さん」と直接縁がなくなっても衰退しなかったどころか、代替となった目薬「日朝水」が年間2万本以上売れているほど隆盛している。対照的に、覚林房で江戸時代から伝承されている「目洗符」は、年間で数えるほどしか出なくなってしまった。しかし、メグスリノキのお茶である「眼病護符」や眼病平癒の御祈禱濟という「日朝茶ん」というお茶は、「日朝水」ほどではないが、それなりに売れている。

これらからは、「日朝さん」信仰の信仰リアリティの一要素を形成するアイテムであるが、「目洗符」には眼病治癒の信仰リアリティが失われつつあることがわかる。そして、覚林房において眼病治癒信仰を担うアイテムが、「目洗符」から「日朝水」を始めとする他のものに替わっていったことが看取できる。それに伴い、覚林房において信仰アイテムは「医薬品」のような物理的な要素の存在なしにはリアリティが確保できないということも物語っている。したがって物理的に「効きそうだ」というリアリティを持てる成分を含有させたアイテムが、覚林房の信仰リアリティの再編に強く関与している。

(2) 「めがね弘法」大智院の信仰再編とリアリティ

この寺院にも、覚林房と同様の眼病治癒の信仰があった。大智院には、樹齢1300年以上を経たクスノキの大木があり、これには八百比丘尼伝承が伴っている。この木の根元

に、かつて井戸があった。この水で目を洗うと眼病によいという信仰があり、水を頒布するようになっていった。そして、おそらくは薬事法規との関連で水の頒布を取りやめ、代わりに目薬を販売するようになった。大智院には、井戸の信仰以前から寺号「清水寺」の「清水」と関連付けられた水の信仰の形跡が看取できる。遅くとも江戸時代から、水の信仰があったと考えられる。井戸は現在埋められてしまい、現在残っている水の信仰は、目薬のみである。この目薬が、現在の大智院の眼病治癒信仰の中心となる信仰アイテムであるが、大智院では現代社会に適応する形で様々な信仰が変容、再編されており、それに連動して様々な信仰アイテムも誕生している。例えば、眼病信仰に関しては、「目が治る」から「芽が出る」さらに「視界がひらける」に転じて仕事が行うまく行くように、またリストラに合わないように、という祈願が近年は多くなっている。また、テレビの見過ぎなどで、仮性近視になってしまった子供のために祈願に来る人もいる。さらには、メグスリノキのお茶やドリンク剤を境内で販売している。このように、大智院の眼病信仰も、現在を生きる人々を囲繞する現実に対応するかたちで再編や付加を繰り返しながら、信仰リアリティを維持している。大智院の水信仰も、一時消滅した信仰の残滓から、制限された状況で利用できる素材を用いて、眼病信仰を再編した結果生まれたのが目薬であるといえる。

(3) 上澤寺の信仰リアリティと薬

上澤寺における信仰は、上澤寺で起きたとされる日蓮の法難伝承と結びついているところに特色がある。日蓮の毒殺の危機を救って死んだ白犬のために日蓮が墓標として立てた杖がイチョウの大木となった。そのイチョウの葉や実に毒消しの効き目があるとして、毒消しの「妙符」として頒布され、それを材料の一部とした薬が江戸時代に売られるようになった。

上澤寺の信仰リアリティは、上記の法難伝承を中心に形成されている。上澤寺の境内に毒消しのイチョウの木は現存し、葉や実で作られた「妙符」は現在も頒布されている。薬は製薬会社に委託製造されたものが境内で販売されている。寺院の入口には、「日蓮大聖人毒難の霊場 上沢寺」という大きな看板があり、寺院で配布されるリーフレットにも「銀杏靈蹟 上澤寺案内」とあり、日蓮の法難とイチョウの由来が記述されている。法喜堂内には、日蓮の毒難を描いた古い額が掛けられ、「妙符」や薬が並べられ販売されている。薬のパッケージには、毒消しイチョウの葉と白犬が描かれている。はじめて法喜堂に来た参拝客は、ここで住職から「妙符」や薬の由来を聞く。このようにして、上澤寺の信仰リアリティが

来寺した人々に提示される。上澤寺の信仰は、日蓮宗における治病と薬に対する思想に上澤寺の伝承が加わることによって再編されたものであるが、現在は日蓮の毒難伝承に直接関連するイチョウという信仰アイテムを中心にリアリティが成立している。

第4章第3節(1)で検討したI会の信仰リアリティは、設立者であり霊媒のI氏の説く教義と霊能力の発現を信徒が共有することで成立している。I会は「表の世界」(生者の世界)と「裏の世界」(死者、主に先祖が意識されている)との二元的世界観を有しており、「裏の世界」に「表の世界」が強く規制されていると考えられている。I会では人生に起きる多くのできごとが、先祖との因縁によるものと理解されている。そのため、先祖霊は「おこころさん」「意」など、I会独自の概念化が複数にまたがってなされ、特別視されている。

I会では、自らの宗教実践により病気や怪我の対処を行うが、加えて「妙薬」の実在も考えられていた。「妙薬」は、物理的な治療に用いるのではなく、「心」を治すのに用いる薬である。はじめは、食物が体内で「妙薬」になると考えられていたため、健康食品などに関心が向けられていた。しかし、上澤寺の毒消し銀杏の「妙符」や薬を知り、それらを「因縁」によって導かれた「妙薬」であるとした。

I会における臨床リアリティは、病気や怪我は「裏の世界」と連動しているというものである。「表」の身体の病気や怪我は、「裏」の霊魂にも反映されるので「表」ばかり治療しても根治しない。そして「裏」の霊魂を癒やすのが「妙薬」とされた。「妙薬」の条件は、霊媒I氏によると、科学的なものが関与しない自然で素朴なものであり、身体に無害なものである。上澤寺のイチョウの葉や実で作られた薬や護符は、「無添加」であり「無害」である。それに加えて、日蓮の霊力が付加されることによって、I会の「妙薬」とみなされた。このようにして、上澤寺の薬や「妙符」は、I会の信仰的医療の一側面を担っていた。

第4章第3節(2)で扱った妙力神社の氏子で結成される妙力講における信仰リアリティは、以下の通りである。妙力神社における信仰は、もともと存在した山の神信仰などに日蓮宗の信仰が混淆しているが、現在の妙力講では日蓮宗を中心とした信仰が形成されている。そして妙力講においては、強い「精神力」^{せいしんりき}を持つとされるA氏の霊能的な力の発現と、講員がそれを共有することで信仰リアリティが構築されている。A氏は、他人の前世と前世における行いを「調べる」ことができるという。前世において、自分のエゴイステイックな行動によって他人に被害を与えた場合、それが現世の自分に返ってくるとする。そこには、現世と前世とは相互に強い因果関係で結ばれているとする観念が認められる。

そしてもちろん、この観念には、生まれ変わりと霊魂の存在、および霊魂不滅の思想が前提として存在しなくてはならない。「妙力講」では、これらをリアルなものとして共有し、他の講員も幽霊や雲に浮かぶ真白な鳥居を見るなどの体験をしている。上澤寺の薬は、このような「妙力講」で共有される信仰リアリティにおいて、身延山や七面山への参拝途中で購入される。「妙力講」における日蓮宗の信仰活動のなかで入手されており、その意味で日蓮宗の信仰アイテムと位置付けることができる。

しかし、「妙力講」の場合、実際に薬が使われる場面は帰宅先の各家庭であるため、各家庭の臨床リアリティにおいてこれらの薬が使用される。購入時と使用時で薬の位置付けが異なっているのである。

(4) 妙法寺および上澤寺の護符と信仰リアリティ

第4章第3節(4)で取り扱った妙法寺と上澤寺の護符は、共通する内容の伝承から誕生している。これらに関わるリアリティについて、栃木県宇都宮市で整骨院を開業しているS氏(仮名)と、妙法寺で働くY氏(仮名)の事例から検討した。

S氏の家は、先々代からの日蓮宗の信徒である。家族の病気や諸問題が日蓮宗の女性僧侶によって解決されたとされている。S氏自身も日蓮宗の信仰とともに日常生活を送っている。S氏の信仰世界は、彼が行う日常の宗教的活動によって形成され続ける。このような生活において、S氏の信仰リアリティは、信仰生活上に起きたいわば奇跡と結びつけることによって構築されている。上澤寺の「寿量秘妙符」により、医者にかかっても治せなかった狭心症の発作が抑えられたというエピソードもこの文脈上に位置付けられる。

S氏をめぐる社会的リアリティを整理すると、次のようになる。S氏は、妻と2人暮らしであるが、ふたりとも日蓮宗を篤く信仰している。朝昼晩の3階仏壇に向かい30-40分ほど題目をあげている。そして夜には写経をしている。神社に初詣をすることもなく、年間の行事は日蓮宗に沿ったものを行っている。S家では、日蓮宗を中心にした信仰リアリティが構築されている。

S氏は、整骨院を営んでいるが診療中の患者に日蓮宗の護符をすすめることはしない。整骨院では、柔道整復師としての臨床リアリティをS氏は構築しており、S氏の信仰リアリティとは交差していない。しかしS氏自身の治療活動に関しては、医学的な臨床リアリティと信仰的な臨床リアリティを出入りしながら自身の臨床リアリティを構築している。もともと医者には不信感を有しているが、狭心症を発症した際は、救急車で病院に運ばれ、

検査と投薬を受けている。しかし、狭心症が快方に向かない中、日常の信仰リアリティにおいて上澤寺の「寿量秘妙符」が提示された。それが効いたので徐々に医者薬を減らしていき、最終的に回復した。すなわち、この狭心症の事例に関しては、まず医学的臨床リアリティを経たのちに自身と信徒とで共有する信仰リアリティにおいて上澤寺の護符を取り入れて、自身の信仰的な臨床リアリティを作り上げていることになる。

S氏の狭心症をめぐる臨床リアリティはこのとおりであるが、それは彼に関わる臨床リアリティの一部である。S氏は、上澤寺の「銀杏精」を50本まとめ買いして、健康維持のために毎日1本飲んでいる。また、全身に発疹が出た際は、「えんざんこう」を購入し塗布したところ出なくなったという。このように、上澤寺の護符や薬が用いられる機会は多いが、クリニックにも通院している。このクリニックの医者は、西洋医学とともに漢方も取り入れている。脈診を行うとともに、顔色や舌を見て漢方薬を処方する。S氏の妻は、ここで花粉症が治ったという。整骨院の患者にもこのクリニックを紹介している。

このように、S氏は医学、信仰、漢方と西洋医学の折衷など様々な臨床リアリティを出入りしながら、自分の信条や信仰を参照しつつ、病気の治療経験などを加味して、自身オリジナルの臨床リアリティを構築しているのである。

妙法寺の護符とその信仰は、上澤寺と同じ内容の日蓮毒殺の伝説を基盤にしている。それを踏まえて本研究では、妙法寺で働くT氏とY氏の語りから、「消毒符」が生み出されている場で構築されている信仰リアリティについて検討した。T氏とY氏の消毒符に関する語りは、彼女らが聞いた利用者の体験談を内面化して彼女らの信仰リアリティとして再構成されたものである。ただY氏が体験した妙法寺内における幽霊譚は、Y氏とともに体験したものも多く、妙法寺という場で現在構築され、また共有されているリアリティと言って良いだろう。そこには、法華経が霊的存在を抑制するという力が暗に示され、その感覚が共有されている。「消毒符」は、このような信仰リアリティを構築している妙法寺で作成される。「消毒符」は、法華経をしたための薄紙を紙縫りにしたものである。つまり、「消毒符」を飲むものは、幽霊譚に見るような法華経の力を体内に入れることになる。「消毒符」の体験談は、このような信仰リアリティにおいて受容されるのである。

(5) 道了尊の信仰リアリティと薬

大雄山最乗寺の開創時に活躍したとされる道了は、現在でも最乗寺を守護しているとされている。「道了尊」の名で親しまれ、天狗姿の像が山内で多く見られる。そして、現在で

も最乗寺では「監寺」という役職に「道了和尚」の名が見える。また、月に一度御供式という道了尊に供え物をする祭祀が行われている。第5章では、大雄山最乗寺で販売されていた「大雄丸」の由来や製薬について述べたあと、「大雄丸」が販売されていた昭和初期の最乗寺の機関紙『大雄新聞』の記事を検討し、道了尊の信仰リアリティと薬の位置付けについて明らかにした。

道了尊は、天狗の姿に変化して大雄山を守護しているとされてきた。そのため、『大雄新聞』における「御利益欄」でも、道了尊はリアルなものとしてイメージされている。具体的には道了尊から御利益を得る際に、直接その姿を見たり触れたりしたというものと、先達のお告げやおみくじにより間接的に感じるものとの大別される。後者には先達が深く関わっている。先達は、シャーマンとして道了尊をリアルなものとして感じさせる役割を担っていた。先達は、道了尊の媒介者としてそのお告げを伝え、また神籤などのアイテムを用いて道了尊の意思を伝えた。病気の際は、道了尊に祈願を行うとともに、道了尊と直接深く関わる「金剛水」や「榕」、「御金印」などを信徒に与えた。信徒はこれらを所持し、時には身体に取り入れることにより、道了尊を身近に感じるばかりか、そのご利益にもリアリティを持つことができるのである。

道了尊信仰における薬も同じ文脈に位置づけられ、先達は道了尊の薬に積極的に関与している。薬は、他の信仰アイテムと同様に道了尊のご利益を具現化させる。しかし薬が持つ道了尊のリアリティは、直接道了尊と関連性を持たないために、相対的に希薄なものにならざるをえず、その希薄さを先達が補っていると理解される。

道了尊の信徒は、病気治療の初期段階では一般社会の臨床リアリティに身を置き医学を利用する。しかし、医学が功を奏さない場合になって、日常生活の守護神として信仰する道了尊の存在がクローズアップされ、先達が媒介して信仰に基づく病気対処が展開される。ただし、信徒の臨床リアリティには、医学的知識が強く影響を及ぼしており、この段階になっても物理的な治療の意識が治療に影響を与える。道了尊の薬は、このような医学と信仰が錯綜した臨床リアリティにマッチしているので、道了尊の信仰アイテムの中で突出していたのである。

第3節 寺院売薬を支えるもの

第1章第3節に見たとおり、売薬は寺院や神社から始まっている。その後各家で傳承されていた家伝薬が商品化されて販売されるようになる。また、受け売りという形で、町の

薬舗で多くの薬が販売された。家伝薬や売薬は享保期に隆盛を迎えたが、その後様々な規制を経てそれらの多くが姿を消している。これらは系譜的には現在のドラッグストアで販売されるOTC薬へと連なっているが、現在ではGMP規制を受け、生体医学・薬学を基盤とした臨床リアリティのもとで成立している。

しかし、寺院売薬が他と異なるのは、寺院が構築している信仰リアリティのなかで成立、存在しているという点である。本研究で検討した寺院売薬は、いずれも信徒や購入者の非常に強い信仰心によって支えられていた。日蓮宗の場合、上田が指摘したように、法華経と薬とが「即身成仏」につらなる現世利益と強固に結びついているという教義上の条件も作用している。しかし、本研究で見出されたのは、薬を用いている人々が有している信仰リアリティである。特に、具体的にパーソナリスティックな信仰対象が強烈にその中心に存在することによって作られるリアリティである。本研究の事例を再掲すれば、日蓮宗の熱心な信者である接骨医のS氏は、日蓮をリアルに身近に感じる様々な奇跡を体験している。また、I会や妙力講の事例は、とくにI会にいえることであるが、それら自身で強固な信仰リアリティを構築し、その中に薬を位置づけている。また、I会も妙力講も強い霊能を持つとされる信仰的なリーダーが中心となっている点では、パーソナリスティックな強いリアリティを構築している信仰であるといえるだろう。

パーソナリスティックな信仰対象の存在については、他宗派の場合も同様である。最乗寺も、天狗の道了尊を中心とした信仰リアリティが構築されているのは前章で見てきたとおりである。大智院も、「めがね弘法」の存在を中心にして成立した信仰である。

現存している寺院売薬は、上記のような明確で具体的なしかもパーソナリスティックな信仰対象が存在し、それがリアルに感じられることが必要条件といえる。寺院売薬が成立したときの薬の材料や成分はその多くが、信仰リアリティによって保証されたものである。本研究で取り扱った上澤寺の銀杏の葉や実がその好例である。それを失った場合、薬のもつリアリティは必然的に希薄なものとなる。

つまり、現在残っている寺院売薬は、そのような状況においても十分に突破できるくらい強力な信仰リアリティに守られていたのである。対照的にGMPによって消えていった多くの寺院売薬については、その時すでに法的規制とそれに伴う経済的負担を乗り越えるだけの強力な信仰とそれによるリアリティを保持していなかったということがいえるだろう。

そして、現存する寺院売薬が現在でも支持され続けている背景には、大智院に見られる

ような信仰リアリティの再編がある。さらには、上位文化というべき生体医学的な臨床リアリティとの関わりが重視される。現代では生体医学の圧倒的な制度的医療化により、あらゆる場面において医学的な臨床リアリティが支配的となっている。寺院売薬を購入する人々も社会生活を送るうえでは様々な社会的リアリティを出入りしているから、現代日本社会で支配的な生体医学的な臨床リアリティも自身の臨床リアリティの形成にかかわるのは当然であるといえる。そのため、医学・薬学的要素のみによって成立している現在の寺院売薬も違和感なく受容され、また支持されているのである。ただし、生体医学の思想は、それによって有効性が保証されないものを排除する。したがって、そこでは信仰的な要素は単なるノイズに過ぎない。そのため、寺院売薬を積極的に支持するのは、信仰リアリティを有する限られた人間や組織に限られることとなる。例えば、先述のように上澤寺の薬を利用しているI会や妙力講はそれぞれが独特な信仰リアリティと臨床リアリティを構築しており、信者はさらに彼ら自身で様々な社会的リアリティを出入りしながら自分たちのリアリティを構築・再編させている。それらのリアリティに上澤寺の薬が有意味な位置付けがされた場合に薬が利用されていくのである。

第4節 今後の課題

寺院で薬が売られている光景は、現在あまり見ることができない。昭和54年（1979）年にGMPが全面実施される以前は、多くの寺院で薬が頒布されていた。筆者は、文献資料から寺院で販売されている薬の事例を集めて一覧にしたが、もちろんこれですべてが網羅できたわけではない。本研究で整理した寺院売薬以外にも相当数の寺院売薬が存在していたことは確実である。例えば、先日（平成29年8月31日）も、別件で訪れた寺院で、何気に薬販売の歴史があったかどうか聞いてみたところ、終戦前後まで乳のどる薬を住職の母が作って販売していたとの話を聞くことができた。これについては、寺院に記録や製薬道具も既に存在しておらず、現状では住職の記憶に留められているのみである。このように、記録もなく人々の記憶からも消えていこうとする売薬も多数あると考える。丹念に少しずつ資料を蓄積していかなければならない。

本研究では、民俗学で重視される心意現象を捉えるための概念枠組みとして、臨床リアリティおよび、それを援用した信仰リアリティという概念を用いた。ところが、信仰リアリティと臨床リアリティが内容的にほぼ同じ場合があるために、それらの区別が曖昧になることがあった。今後これらの概念枠組みの精緻化が求められる。それとともに、そも

そも、これらは心意現象にアプローチするために設定したもののなので、心意現象を捉えるためのさらなる有効な手段の模索も続けていきたい。

民俗学は、その歴史とともに研究対象や方法が拡大してきた。寺院売薬の研究は今まで等閑視されてきたが、心意現象の新たな研究対象として有効であることを本研究では示すことができたと考える。したがって、本研究を出発点として更に心意現象としての寺院売薬の研究を深化させたい。また、先述のように有形文化としても、経済伝承、社会伝承の研究としても寺院売薬の分野は未開拓である。あわせて研究を進めていきたいと考えている。

¹ 2017年現在では、筆者による論文〔越川 2000〕のみである。

² 柳田は『郷土生活の研究法』で「第三部」「心意現象」について、「実はこれこそ我々の学問の目的であつて、あとの『一部』と『二部』の二つは、謂はばこれに達するための、途中の階段のやうに考へてゐるのである」と述べている〔柳田 1998a 347〕。

³ そもそも比較研究と個別研究や研究目的の相違によって選択される研究手段の違いに過ぎず、どちらかを否定する類の問題ではないと考える。

⁴ 民俗学では非常に有名な「三部分類」というものがある。これは、民俗学の資料を「有形文化」「言語芸術」「心意現象」の三部に分けたものである。これも「資料」を分類したものであって、柳田は「民間伝承」を分類したものとは言っていない。

⁵ この文の全体は次のとおりである〔柳田 1998b 216〕。「人間生活の未来を幸福に導くための現在の知識であり、現代の不思議を疑ってみて、それを解決させるために過去の知識を必要とするのである。」

⁶ 新谷はこのように規定するが、筆者は先述のように、この新谷の規定を用いて、現在の諸問題に対峙する材料を提供するのが柳田の立ち位置であると考えている。

⁷ 新谷は、自らの体験として、1960年代後半から70年代前半にかけての大学院生の間には、柳田に強い拒否反応があったことを告白し、民俗学は新しい方法論の登場とともにそれまでの方法論を切り捨ててしまう傾向があったのではないかと指摘している〔新谷 2005 67〕。

⁸ これは先述のシュッツが述べる「至高の現実」と同義である。

⁹ クラインマンはさらに、個人における社会的リアリティの内在化過程で個人のアイデンティティも形成されるとし、これらが外部世界の社会的リアリティと内容的に一致するために、社会的リアリティの個人に対する規制力は強力であることを指摘している〔クラインマン 1980 39〕。

¹⁰ 覚林房へは、平成10年（1998）8月27日、平成27年（2015）10月27日に聞き取り調査を行い、他にも電話や手紙でご教示いただいた。

¹¹ 覚林房で配布している『行学院日朝上人略縁起』による。

¹² 覚林房で配布している『行学院日朝上人略縁起』による。

¹³ 覚林房には「目洗符」「眼病護符」「解熱符」「消毒符」「虫切符」がある。

¹⁴ 覚林房の護符に関する情報は、特に断りが無い限り覚林房の樋口是亮氏からの話による。

¹⁵ 「神水」とは、大寒の丑三つ時に丑年生まれの人々が水行をして汲んだ水である。それは、絶対腐らない神の水とされてき

た。

- ¹⁶ 大智院には、平成 28 年（2016）2 月 5 日、同年 2 月 27 日、3 月 27 日、平成 29 年（2017）4 月 24 日に聞き取り調査を行っている。
- ¹⁷ 現住職、長谷川美彰氏は、もともと「清水寺」という寺院が近くに存在し、大智院はその支院ではなかったかと推測している。その傍証として、大智院には火災などの災害の過去がないにもかかわらず、古文書が極めて少ないことをあげている。
- ¹⁸ いつまでこの信仰があったかは、定かでないが、大智院住職の長谷川氏によれば昭和 30 年代ごろまではあったとのことである。
- ¹⁹ 境内には、「めがね塚」があり、眼鏡やコンタクトレンズが供養され、そこに納められている。
- ²⁰ そのため、パッケージデザインを変えた同名の目薬が、生産している製薬会社から販売されている。
- ²¹ 他に、パンテノール、ネオスチグミンメチル硫酸塩、コンドロイチン硫酸エステルナトリウム、タウリン、クロルフェニラミンマレイン酸塩、イブシロン-アミノカプロン酸、ホウ酸、塩化ナトリウム、l-メントール、d-ボルネオール、ゲラニオール、ポリオキシエチレン硬化ヒマシ油、エデト酸ナトリウム、クロロブタノール、塩化ベンザルコニウムを含有している。
- ²² 住職の妻である長谷川美佐子氏によると、このドリンク剤は、味は甘く「リポビタン」や「チオピタ」よりもよく効いたとのことである。
- ²³ 今は完全に埋めてしまい、残された空気穴だけがその存在を窺わせている。
- ²⁴ 大智院住職、長谷川美彰氏のご教示による。
- ²⁵ 気象庁 HP (<http://www.data.jma.go.jp/obd/stats/data/bosai/report/1953/19530922/19530922.html>) 2016 年 3 月 4 日閲覧
- ²⁶ 愛知県 HP (<http://www.pref.aichi.jp/soshiki/saigaitaisaku/0000013241.html>) 2016 年 3 月 4 日閲覧
- ²⁷ 大智院住職長谷川氏によると、どのような契機でこの件が問題視されたのかは不明である。ただ、行政から直接指導は来なかったとのことである。信徒や檀家の人から指摘されたのではないかと長谷川氏は述べている。
- ²⁸ なお、参詣講については、現在 60 講程度まで減少しているという。
- ²⁹ 共同祈願であれば、なおわかりやすい。現在は、文化財保護という目的によって行なわれることもある「虫送り」は、もともとは稲作の被害をもたらすウンカという虫を村の外へ送り出す共同祈願である。その虫は、怨霊などの超自然的存在と捉えられていた。例えば、源平合戦により戦死した斎藤美盛の怨霊を稲の害虫とする事例は、愛知県をはじめ全国に分布している。そこには、害虫により自分達が育てた稲が駄目に成ってしまうという、眼前の現実がある。そしてその虫の正体は怨霊であるというリアリティが共有されていた。この共同祈願は、強力な殺虫剤の普及により急速に衰え、消滅していった。この場合は、その信仰内容が人々の生活と関わりが持たなくなってしまったからである。
- ³⁰ 上澤寺には、平成 10 年（1998）2 月 28 日、同年 8 月 3 日、9 月 8 日、9 月 9 日、平成 27 年（2015）9 月 26 日、平成 28 年（2016）11 月 13 日に聞き取り調査を行っている。その他、手紙や FAX、電話で補足聞き取りを行っている。
- ³¹ 2015 年 12 月 1 日現在。
- ³² 薬事法は、2014 年に薬機法（「医薬品、医療機器等の品質、有効性及び安全性の確保等に関する法律」）に名称を改めた。
- ³³ 薬事法制定の経過については、厚生省薬務局編〔1995 38-43〕に詳述されている。
- ³⁴ 以下における薬事法（昭和三十五年法律一四五号）の条文はすべて、日本公定書協会（編）1998 『薬事衛生六法』薬事日報社 からの引用である。
- ³⁵ 薬事法第二条によって、「医薬品」とは次のように定義されている。

第二条 この法律で「医薬品」とは、次の各号に掲げる物をいう。

-
- 一 日本薬局方に収められている物
 - 二 人又は動物の疾病の診断、治療又は予防に使用されることが目的とされるものであって、器具器械（歯科材料、医療用品及び衛生用品を含む。以下同じ。）でないもの（医薬部外品を除く。）
 - 三 人又は動物の身体の構造又は機能に影響を及ぼすことが目的とされている物であって、器具器械でないもの（医薬部外品及び化粧品を除く。）

まず、第一号で「日本薬局方に収められている物」は医薬品であると定められている。「日本薬局方」とは、わが国において繁用され、又は、重要な医薬品について、現代の薬学医学の知識を総合してその性状品質を定めた基準書のことである〔厚生省薬務局編 一九九五 一四七〕。ここに収められている具体的な例としては、アスピリン、ニトログリセリン錠、インスリン注射液などがある〔厚生省薬務局編 一九九五 一四七〕。したがって、ここに収載されているものはすべて医薬品であるが、その使用目的が食品用、化学工業用などに限定される場合には、解釈上医薬品から除外される〔厚生省薬務局編 1995 147〕。

第二号、第三号は、使用目的によって医薬品の概念を定めている〔厚生省薬務局編 1995 149〕。ある物が、第二号、第三号に規定されている目的を有しているかどうかは、成分本質、形状及びその物に表示された使用目的、効能効果、用法用量並びに販売方法、販売の際の演述などを総合的に判断して、通常人が二号又は三号に掲げる目的を有する物であるという認識を得るかどうかによって判断される〔厚生省薬務局編 一九九五 一四九〕。

³⁶ 「医薬品の製造及び品質管理に関する基準」（GMP）の条文は、厚生省薬務局（監修）・日本製薬団体連合会（編）1975 『GMP 医薬品の製造及び品質管理に関する基準』薬業時報社 からの引用である。

³⁷ 医薬品の販売においても様々な規制がある。設備および器具などに関する許可の詳細な基準のほか、販売高に応じた人数の薬剤師をおく必要もある（「薬局及び一般販売業の薬剤師の員数を定める省令〔昭和三十九年二月三日厚生省令第三号〕」第二条）。しかし、上澤寺では「特例販売業」の許可を取得して販売している。これは「当該地域における薬局及び医薬品販売業の普及が十分でない場合その他特に必要がある場合」（薬事法第三十五条）に「店舗ごと」に許可が出るもので、寺院で販売される薬はこの許可を得て、寺院内に店舗を設置して販売している場合が多い。

³⁸ なお、先述のように現在でも薬は販売されているが、銀杏の葉や実は用いられていない。

³⁹ I会には、平成11年（1999）4月17日、5月16日に聞き取り調査を行っている。

⁴⁰ 現在は連絡が取れなくなっており、従前どおり活動しているかは不明である。ここに記述する情報は、筆者の論文とかつてI会を訪れた際の調査メモによるものである。

⁴¹ また、近い親戚で、最近おそらく肝硬変で死亡した人がいるという話もあった。なお、これらは通常、会員のみに見せる能力であるが、今回は特別だとのことである。

⁴² 「御霊示のしくみ」は随時更新され、更新後はそれ以前の「御霊示のしくみ」は破棄される。

⁴³ 妙力講へは、平成28年（2016）に聞き取り調査を行っている。

⁴⁴ 妙力神社には、日蓮宗が関与する以前の山の神をはじめとする様々な神が現在でも鎮座し、講で祭祀を行っているから、ウエイトは少ないもののこれらの信仰的要素も存在している。

⁴⁵ そもそも「妙力講」は妙力神社子孫の女性が中心になって構成される講であるから、そのようなことはありえない。

⁴⁶ また、上澤寺の薬を親から代々使っているという語りもあったが、代々伝えているのは母親である。母親は、「妙力講」の身延参拝で買ってきた薬を家庭に持ち帰る。妙力講と家庭という異なるリアリティを出入りした結果、信仰的要素が払拭されていき、「親から代々使っている」という表現が残ったのである。

-
- ⁴⁷ 妙法寺で頒布されている「甲州小室山縁起」(1997年)による。
- ⁴⁸ 妙法寺で頒布されている「甲州小室山縁起」(1997年)による。
- ⁴⁹ 妙法寺へは平成10年(1998)8月23日、同年9月9日、平成27年(2015)9月27日、同年10月4日に聞き取り調査を行っている。
- ⁵⁰ S氏へは、平成28年(2016)9月10日に聞き取り調査を行っている。
- ⁵¹ 日蓮宗の基本経典である法華経を守護するとされる七面天女が祀られる日蓮宗の聖地。標高1982m。山梨県南巨摩郡に位置する。
- ⁵² 日蓮宗で、「南無妙法蓮華経」の題目を唱える行のことをさす。
- ⁵³ しかし、「半信半疑」という気持ちもあったという。そこに、外枠にある一般社会の生体医学的思考の影響が認められる。
- ⁵⁴ 中村家には、平成10年(1998)9月5日、平成20年(2008)8月7日に聞き取り調査を行っている。
- ⁵⁵ 吉岡信 1989『近世日本薬業史研究』薬事日報社の「付表江戸売薬」によると「大雄丸」は、奥村玉華子1751(寛永4)『江戸組鹿子名所大全』および、菊岡活涼1735(享保20)『続江戸砂子』に記載されている。
- ⁵⁶ この薬袋は1960年代の販売をやめるころのものだそうだが、成分自体は昔から全く変わっていないそうである。
- ⁵⁷ 虻川越子氏には、平成10年(1998)8月6日、平成11年(1999)6月19日に聞き取り調査を行っている。
- ⁵⁸ この朱をかけるための道具は、現在でも中村家で大切に保管されている。近くに住んでいた家具職人に造ってもらったそうである。
- ⁵⁹ 21号までは『大雄』という名称であるが、便宜上以下『大雄新聞』と表記する。
- ⁶⁰ 第1面以外に掲載されたのは、全109号中第1号、第3号、第22号、第40号、第41号、第51号、第52号、第53号、第55号、第56号である。
- ⁶¹ この基本的な道了尊信仰を裏返した形で、「罰」が語られることがある。
- ⁶² 次の記事が、この事例といえるだろう。失職の状態から、神籤に方向性を与えられ工場主となり、事業が好転していったというものである。

私は麻布の或工場に二十年も一生懸命に勤めましたが、一度不況の風が吹き出して以来、工場の内容も好景気時代のような訳に行きません。工場主の心境が種々に乱れて仕事の上にも彼れ此れ迷うようになりました。迷い初めると仕方のないもので手を出す事みな左前にばかり行き、損失の上に損失を重ねた挙句、相場で損失を帳消し仕様と手を出したのがかえって失敗となり、借金に借金を重ね終に工場は閉鎖せねばならなくなりました。随って私もはみな解傭のやむなきにたち至りました。

そんな事情でありましたから解職手当などは少しも有りません。家内なぞは相当解職手当をもらってゐながらかくしてでもゐる様に思つてゐたらしいのですが、実際賃はなかつたのです。自分としても明日から非常に困ることはわかつていますが、そんな事情で何とも仕方がありません。又一面相当に工場の仕事が忙しくて金になつた時代は、特別預金という様な考えも無かつた為に、さあ今日から工場を首になつたと云つたときには非常に困りました。

ところが不思議なことに、私の頭に一寸浮かんだことが有りましたから早速本郷の出張所へ行つておみくじを頂きました所、自分の思う通りのおみくじで、然も進んで励めと云ふ御指図です。私はすぐ其の足で或御方をお訪ねし、現在の窮情をお話いたしました所、非情にご同情下さいまして特別の御援助をいただきました。それで私はバラツク工場を大森に建てました。それが七月完成しましたが、許可も下がらず、仕事もなし、是れは又困つたことになつたと思ひましたが、一面道了様の御指図によってやることだ、今にきつと何んとかないと固い確信を持つていました。九月十六日になると、交番のお巡りさんが来られて、明日警察へ許可の指令を貰いに行けといわれましてから、是れはまあ、善かつたと思つてゐる所へ、以前の御知り合いの方が見えて、此処へ来たそうだな、こんな仕事があるが安いけれどもやらないか。と思ひ掛けない仕事を下さいました。工場の許可は来るし仕事は来るし非常に喜んで道了様へ御礼を申しました。(後略)

(昭和 10 年 4 月 10 日付)

⁶³ 「底翳」のことか。「底翳」は、『日本国語大辞典』によると眼球内の疾病、黒内障、白内障、緑内障などの総称である。

⁶⁴ 医学を併用している例として、次の記事をあげておきたい。

(前略) 長女が大正十年の五月消化不良で非常に衰弱し、宍戸先生の紹介で東片町の宇津野病院に入院させました。それは五月五日のことでしたが、入院後は毎日駒込の出張所に御詣りして、一生懸命に道了様の御救ひを祈願しました。九日の日に出張所で御神鬮を頂きますと、その御神鬮の中の御言葉にどうも腑に落ちないことがありましたので、その足で富士前の占者に見て貰いますと、所を変えればまだ望みがあると言ふ御告げだと教へてくれましたので、宍戸先生や、宇津野先生とも争つたのですが、結局自宅へ無理矢理に連れ戻り、御金印の御水で頭を冷してやり、また少量づゝ御水を頂かせました。宍戸先生も殆んど付きつきりで御手下さいました。この時は重態の病人を連れ戻つたりなど無理をしましたが、常識では判断のできない御告げを守つて、それで全快することができました。(後略) (昭和 10 年 9 月 10 日付)

参考文献一覧

序章

池田松五郎(嘯風) 1929 『日本薬業史』 薬業時論社

クラインマン,アーサー(大橋英寿、遠山宜哉、作道信介、川村邦光 訳)
1980 『臨床人類学－文化のなかの病者と治療者－』弘文堂

越川次郎 1998 『薬と信仰－寺院が関与する事例を中心に－』(修士論文)

越川次郎 1999 「家伝薬の諸相とその変容－大雄山最乗寺の「大雄丸」を事例として－」『民俗学論叢』 第14号

越川次郎 2000「薬と信仰－身延日蓮宗寺院の諸薬とその法的規制をめぐって－」『日本民俗学』第222号

蛸島直 1998 「病気と死」『身体と心性の民俗』(小松和彦、香月洋一郎編『講座日本の民俗学』2) 雄山閣

常光徹 2006 『しぐさの民俗学－呪術的世界と心性－』

波平恵美子 1994 『医療人類学入門』 朝日新聞社

宮田登 1993 『「心なおし」はなぜ流行る』 小学館

柳田國男 1998a 『郷土生活の研究法』(『柳田國男全集』8) 筑摩書房

柳田國男 1998b 『先祖の話』(『柳田國男全集』15) 筑摩書房

山岸健 1993 「社会的リアリティ」 森岡清美ほか(編)『新社会学辞典』 有斐閣

吉岡信 1989 『近世日本薬業史研究』 薬事日報社

第1章

池田松五郎(嘯風) 1929 『日本薬業史』薬業時論社

岡崎寛蔵 1976 『くすりの歴史』 講談社

- 神島二郎 1961「民俗学の方法論的基礎－認識対象の問題－」『文学』29
- 神島二郎 1985 「柳田國男の学問と思想」『民俗学研究所紀要』9
- 柄谷行人 2014 『遊動論－柳田国男と山人－』文藝春秋
- 越川次郎 1999 「家伝薬の諸相とその変容－大雄山最乗寺の「大雄丸」を事例として－」『民俗学論叢』14
- 越川次郎 2000 「薬と信仰－身延日蓮宗寺院の諸薬とその法的規制をめぐって－」『日本民俗学』第222号
- 佐藤健二 2015 『柳田国男の歴史社会学－続・読書空間の近代』せりか書房
- 清水藤太郎 1949 『日本薬学史』南山堂
- 新谷尚紀 2005 『柳田民俗学の継承と発展－その視点と方法－』吉川弘文館
- 杉山茂 2006 「伝承売薬」『薬史学雑誌』41-1
- 宗田一 1993 『日本の名薬』八坂書房
- 蛸島直 1998 「家伝薬」佐々木宏幹ほか(監修)『日本民俗宗教辞典』東京堂出版
- 玉川信明(しんめい) 1979 『反魂丹の文化史－越中富山の薬売り－』晶文社
- 福田アジオ 1974 「民俗学における比較の役割」『日本民俗学』91
- 福田アジオ 2014 『民俗学のこれまでとこれから』岩田書院
- 三浦三郎 1980 『くすりの民俗学』健友館
- 三浦佑之 2014 『村落伝承論－「遠野物語」から－』青土社

山岸健 1993 「社会的リアリティ」 森岡清美ほか(編) 『新社会学辞典』 有斐閣

柳田國男 1998a 『民間伝承論』(『柳田國男全集』8) 筑摩書房

柳田國男 1998b 『郷土生活の研究法』(『柳田國男全集』8) 筑摩書房

柳田國男 1998c 『先祖の話』(『柳田國男全集』15) 筑摩書房

吉岡信 1989 『近世日本薬業史研究』 薬事日報社

第2章

石黒成治 1979 「富山のくすり」 『ファルマシア』 15-12

クラインマン,アーサー(大橋英寿、遠山宜哉、作道信介、川村邦光 訳)
1980 『臨床人類学－文化のなかの病者と治療者－』弘文堂

シュッツ,アルフレッド (森川眞規雄、浜日出夫 訳) 1980 『現象学的社会学』 紀伊国屋書店

鈴木昶 1999 『伝承薬の事典－ガマの油から薬用酒まで』 東京堂出版

常光徹 2006 『しぐさの民俗学』

バーガー,ピーター.L・ルックマン,トーマス 2003 『現実の社会的構成－知識社会学論考－』 新曜社

宮田登 1993 『「心なおし」はなぜ流行る』 小学館

柳田國男 1998 『民間伝承論』(『柳田國男全集』8) 筑摩書房

山岸健 1993 「社会的リアリティ」 森岡清美ほか(編) 『新社会学辞典』 有斐閣

第3章

静岡県 1989 『静岡県史』資料編 23 民俗 1

杉原丈夫、他(編)1976『中部の民間療法』明玄書房

知多市誌編さん委員会 1981 『知多市誌』本文編 知多市役所

野村龍雄 1998 『盃状穴－山口県東部の分布と穿穴対象－』(私家版)

花見朔巳、川上多助(校訂) 1974 『張州府志』愛知県郷土資料刊行会

深田正韶 1969 『尾張志』(上) 歴史図書社

福田アジオほか(編) 1999『日本民俗大辞典』上 吉川弘文館

室住一妙 1951『行学院日朝上人』行学院覚林房

第4章

上田本昌 1982 『日蓮聖人における法華仏教の展開』平楽寺書店

石川教張、河村孝照(編) 1988 『普及版 日蓮聖人大事典』国書刊行会

奥野義雄 1992 「呪文と呪符～呪い、その信仰の世界と系譜～」宮田登・坂本要(編)『俗信と宗教』名著出版

北村敏 1992 「日蓮・日親伝説と民俗信仰 宮田登・坂本要(編)『俗信と仏教』名著出版

桐生市史別巻編集委員会(編) 1971 『桐生市史』別巻 桐生市役所

クラインマン,アーサー(大橋英寿、遠山宜哉、作道信介、川村邦光 訳) 1980 『臨床人類学－文化のなかの病者と治療者－』弘文堂

厚生省薬務局(編)1995『逐条解説薬事法<改訂版>』ぎょうせい

厚生省薬務局(監修) 日本製薬団体連合会(編)1975 『GMP』薬業時報社

園田芳雄ほか 1970 『菱の郷土史』菱町郷土史編纂委員会

中尾堯 1980 「日蓮宗の民俗」 五来重・桜井徳太郎・大島建彦・宮

田登(編)『仏教民俗学』(『講座日本の民俗宗教』2) 弘文堂

日蓮宗事典刊行委員会(編) 1981 『復刻版 日蓮宗事典』 東京堂

宮家準 1971「護符」大塚民俗学会(編)『日本民俗事典』弘文堂

民俗学研究所(編) 1951 『民俗学辞典』 東京堂

第5章

蘆田伊人(編集校訂) 1972 『新編相模國風土記稿』1 雄山閣

阿部顕瑞 1982 「道了尊と庶民信仰」『宗教と現代』4-5

伊藤道学・三沢智証・渡部正英 1981 『道了尊帝都御巡錫記』 大雄山最乗寺

熊本英人 1989 「道了尊と大雄山最乗寺に関する歴史的考察」『宗教研究』62-279

杉山茂 1995 「大雄山最乗寺に伝わる売薬(大雄丸・散)について」『薬史学雑誌』30-2

南足柄市編 1990 『南足柄市史』8 別編寺社文化財

三沢智証 1982 「大雄山最乗寺の文化財」『宗教と現代』4-5

渡部正英 1982 「最乗寺年中行事の一視点」『宗教と現代』11 月号
鎌倉新書

渡部正英 1989 「禅宗寺院の祈祷と講元について」『宗教研究』62-279

吉岡信 1989 『近世日本薬業史研究』 薬事日報社

終章

赤川学 2001 「言説分析と構築主義」 上野千鶴子(編) 『構築主義とは何か』 勁草書房

クラインマン,アーサー(大橋英寿、遠山宜哉、作道信介、川村邦光 訳)
1980 『臨床人類学—文化のなかの病者と治療者—』弘文堂