

東アジアの端午 — 「薬物」を中心に—¹⁾

Dragon Boat Festival in East Asia: Taking “Medicine” as an Example

周 星

Zhou Xing

神奈川県国際日本学部歴史民俗学科

Department of History and Folklore Studies

Faculty of Cross-Culture and Japanese Studies, Kanagawa University

E-mail: ft102067pg@kanagawa-u.ac.jp

根敦阿斯尔（訳）

GENDUNASIER

敦煌研究院仏教研究センター

Center for Buddhist Studies of Dunhuang Academy

E-mail: gendunasier@hotmail.com

Abstract

When describing the Dragon Boat Festival, scholars from the Academic world of folklore studies of China, Japan and South Korea have always held their own perspective of “National folklore studies”, that is

1) 本稿は著者の中国語論文「東亜的端午：以『薬物』为中心」（『中原文化研究』2014年第5期、第68-75頁）の邦訳である。

to say, they all try to summarize the Dragon Boat Festival by put it into the framework of Folklore Studies of their countries, and regard it as an important part in the system of their national festivals. Through the systematization of the Dragon Boat Festival, they form the basic rhythm and context of the livelihood culture of the ordinary people in their country, which consist the main axis of the traditional culture of each country. This paper puts forward another new perspective to describe the Dragon Boat Festival, namely the perspective of “Comparative folklore studies”. “Comparative folklore studies” requires folklorists of China, Japan, and South Korea to try to rethink about the Dragon Boat Festival within the framework of “East Asia”, a “folk culture circle”. This paper points out that with the new paradigm and perspective of “Comparative Folklore Studies”, those folklore phenomena that used to be covered or despised under the paradigm of “National Folklore Studies” will become possible to be highlighted. And that, from the perspective of comparative folklore studies, it is not difficult to find that the three East Asian countries once shared the cosmology with the traditional calendar as the main content. Through a detailed description of the diversity of “the custom of medicine” of the Dragon Boat Festival, this paper tries to explore and verify the possibility of “Comparative Folklore Studies” (which beyond the limitations of “National Folklore Studies”) and “East-Asian folklore studies” (which is based on the “Comparative Folklore Studies”).

Key words: the Dragon Boat Festival, Medicine, Medicines created or developed with people’s outlook on the Universe, “National folklore studies”, “Comparative folklore studies”

韓国は2005年に「江陵端午祭」を「人類非物質文化遺産の代表作」として申請登録することに成功した。これは喜ぶべきことだったが、意外にも中国民衆の文化ナショナリズムの情緒を刺激するものとなった。言うところによれば、ある1人の中国民俗学者がこれを口実とすることにより、文化部に中国政府が祖国の無形文化遺産を重視するように意見書を提出したという。実際、インターネット世論の中では確かに、ある程度の「嫌韓」情緒が現れているが、これとともに、より多くの不満が中国政府及びその文化政策に向けられたのである。ある意味では、まさに中国政府は国民公衆により日増しに高まる文化ナショナリズムの思潮の影響や圧力の下で、文化政策に対する改革や調整を加速して行うようになっていた。

2006年5月、中国政府は「端午節」を第一回「国家無形文化遺産代表作リスト」へ公式に登録した。2008年になると、端午は中国の法定した祝日となった。さらに2009年9月、中国政府はユネスコに端午を「人類無形文化遺産の代表作」として申請登録することもできた。中韓の民俗学者は、端午をめぐる両国の民衆の間で深刻な誤解や誤読が醸成されている現実にとどのように直面すればいいか。このような問題意識から考えていきたい。本稿では「一国民俗学」の限界を超えた「比較民俗学」及びその基礎の上にある「東アジア民俗学」を可能な限り初歩的に検討し、各方専門家の指教を期待する。

東アジアの端午を述べ表す二つの視角

古くから端午は、中国で「端午節」、韓国で「端午祭」、日本で「端午節供」あるいは

「端午節句」²⁾と呼ばれてきた。それは基本的に東アジア三か国の民俗学者たちがそれぞれ各国の内部的な民俗学の枠組みのなかで帰納的に表現したものである。ここでは、「一国民俗学」を端午の叙述する第一の視点と見なす。端午は東アジア各三か国の年節歳時の体系の重要な一環を構成しており、この体系化された年節歳時は、各国の人々の生活文化の基本的なリズムと文脈となっており、そして、各国の伝統文化の主軸と見なすことができる。東アジア三か国の民俗学には、それぞれ独自の歴史や特徴、発達の度合いなどの違いがあるが、基本的にはそれぞれの国民国家の学問として位置づけられている。特に各国の国民文化の構築に歴史的根拠と民族的伝統の基礎を与える任務を背負っている。したがって、民俗学はそれぞれの国家の文化的ナショナリズムと密接に関係している。言い換えれば、各国では常に「一国民俗学」という体系の中において端午が述べられ、端午は東アジア三か国にとって各自の文化ナショナリズムの「資源」となっていることは特段不思議ではない。それは「一国民俗学」の基本理念により、各自の国家の伝統的な生活文化が体系化されるからであり、そして、それを各国の現代的な国民文化の構築の重要な根拠にするよう努めるのが民俗学の目的である。

このように見ると、中国と韓国が互いに端午をめぐる形成された「異文化」間の誤読や誤解に対して、それに関わっている各国の民俗学と民俗学者が実際に一定の責任を負うべきである。長い間、「一国民俗学」に拘ってきた民俗学者たちは、こうした新たな問題にまだ無為無策な状態である。

中国民俗学者は部分的に韓国の江陵端午祭の独自性を理解しているが、それをより広く中国の知識界に説明することができず、あるいは、国内のメディア及び大衆の文化ナショナリズム世論を導かないまま、無力、無作為であった。長い間、中国民俗学は自国の端午を述べ表すとき、基本的に韓国、日本、ベトナムなどの東アジア国家の端午に注目することなく、端午を異文化間の通文化的研究対象にしてこなかった。あるいは、端午をもって中国の伝統文化の魅力と影響力を論証し、中華文化の卓越性、中華文化の優越感を構築するときには、東アジア諸国の端午を簡単に紹介してこなかった。

このような東アジアにおける他の国や地域への言及が限られている端午に関する議論は、一般的に中国起源説を強調し、諸国や地域の端午事象は中国の端午との一致、あるいは同質性を強調している。そして、各国の端午の「土着化」と「本土化」の特徴に関しては、端午の多様性に対して無知のままであるか、無視され、漠然としか描写されない。つまり、近隣諸国への興味が欠如しているため、中国民俗学は端午のような事例に対して民俗事象の国境を越えたところでの比較研究には基礎的な能力をまだ欠いている。

2) 「節供」とは、別の名称で「節句」と呼ばれる。日本語では、特定の節祭(祭り)を行う際に諸神に供える食物を主とする供物のことを指す。その後、この用語は節祭自体を指す意味になった。いわば、端午はかつて日本古代に中国から受け入れた「五節供」(人日、上巳、端午、七夕、重陽)の一つである。

中国民俗学は国内の端午を述べ表すときにも多くの問題を残している。中国民俗学では通常、端午民俗の地域的な独特性と端午文化の全体性との関係をうまく処理できない場合がある。例えば、有る地域（汨羅などが例としてあげられる）の端午事象の特徴がしばしば全国性へ拡大解釈され、甚だ「中華」として語られる。このような一面的な観点から全国性や中華性を語る時、常に具体的な地域背景やコミュニティの調査についての説明が欠如している。

さらに、国家のイデオロギー、あるいは文化ナショナリズムの影響により、屈原の物語と華やかなドラゴン・ボートレース、粽を食べることとの関係が強く強調され、時には過剰に強調されている。このように屈原の物語が重視される理由には、古代においては明らかに朝廷が提唱した「忠君（皇帝への忠誠）」のイデオロギーが関連している。近現代においても国家が提唱する「愛国主義」との関係がある³⁾。そのうえ、往々にして「文人氣質」を持つ民俗学者たちは、屈原の文学者や詩人としての才能を偏愛しており、共感に基づいて、屈原に関する端午民俗の事象を多く書いており、さらに端午を「詩人節」にまで書き替えたこともある。

聞一多はずいぶん前にかつて端午の竜舟競渡（ドラゴンボート競漕）を龍の崇拜に起源していることを強調し、伝統的な祭りの中から民族文化の精神的基盤を見つけようとした⁴⁾。もう一つ明確な傾向は、「竜舟競渡」のような大規模でゴージャスな活動の場面がより注目されがちであり、しかも往々にして政府や地方官僚たちが参加している「与民同楽」と呼ばれる活動に殊更関心をもつことである。

近年、中国での全国的な非物質文化遺産の保護運動における端午の記述は、屈原の愛国主義精神を進んで強調するとともに、端午の民俗事象の「非物質」的屬性やそのプラスの価値を強調している。そのうえ、「迷信」にかかわる数多くの魔除けおよびそれに関連する事象の比重を意図的に弱める描写を行っている。端午の間に頻繁に出現する「薬物」や「鎮物」などの「物質文化」は、故意に無視される傾向にある。程度の違いこそあるものの、これらすべての描写には偏りがあり、誤解や理解の欠如を引き起こす要因である。政府的色彩をもつ端午活動と比べてみれば、庶民・草根の端午習俗、いわば、本稿で焦点にするような「薬俗」、「薬事」などは多少無視されるようになっている。

例えば、南中国の各地域で普遍的に存在している「端午薬市」の伝統は、中国民俗学における文献の中では殆ど取り上げられることがない。また、隣国との比較研究は殆ど行わ

3) 劉曉峰：「端午節的文化边界—在東亞文化框架與非物質文化遺產之間」、中国民俗学会等編：『尋覓中国端午文化魂脈——中国端午習俗國際學術研討會（嘉興）論文選』、浙江大学出版社、2011年5月、p166-175頁。

4) 蕭放：「端午節俗及意義」、陶立璠（主編）：『亞細亞民俗研究』（第六輯）、学苑出版社、2006年10月、第90-96頁。

れていない。さらに、端午の「薬俗」に関するいくつか専門的な論述の中には、部分的に「科学」と「迷信」といった二元論のイデオロギーに影響され、端午の「薬俗」を「科学化」する傾向がある。

日本民俗学と韓国民俗学での端午に関する諸論述は、一般的に端午の中にある一部の現象が中国から由来することを認めている。つまり、中国のインターネットユーザーによって批判されているように端午の中国起源を完全に否定していない。しかし、日韓の民俗学は、本国における端午と中国の端午の間に顕著な差異性、あるいは根本的な違いをより明らかなものにし、いわば独自性を強く強調している。つまり、「一国民俗学」式的な整理の中では、端午の本土化の部分と、中国端午の間に区別できる端午事象の特徴を強調することが顕著である。

韓国民俗学者の一部は、端午祭の歴史的な起源について、常に本土の起源説の観点をもつうえ、それは非常に古い時代に溯ることを表している。例えば、『三國志』の「東夷伝」を援引して、5月の田植え後の祭りおよび会合の歌や踊りに関係していたことを述べている。著名な江陵端午祭に対しては、山神祭と城隍祭を主とし、韓国独特の伝統的な祭りと、韓民族の「巫祭」の古代の形態を保持したことを主張している。このような描写は「一国民俗学」の枠内では大きな問題はないが、韓国が「山神祭」などの名前を使用せず、なぜただ「端午」と呼称するのかということについては、あまり検討されていないようである。江陵端午祭には、あるいは韓国各地の歴史や現実に存在した、目下依然として存在している多くの中国端午との相似、あるいは似たような端午事象を回避したり、軽く扱ったりする傾向にあるか、あまり注目されていない。ある韓国学者によれば、江陵端午祭は実際に「洞祭」（村祭り）と端午祭の混合的な形態と考えられるという。

近年、賞賛されるべきことに、韓国民俗学者は中国の公衆とメディアに向けて江陵端午祭を解説したことが注目されている。これは、江陵端午祭と中国端午は全く違うものであるが、しかし、東アジアには確かに「端午の文化圏」が存在すると同時に、「夏の季節の風習によって端午節になる祭祀は東アジア諸国の多様な伝統の一つである」と指摘している⁵⁾。

日本民俗学の端午に関する論述については、端午に関する中国の起源説と日本の端午風習の中にある中国の文化要素を公に言うとともに、常に端午に供えるものの中でその日本の独自の起源の要素を強調している⁶⁾。一方、日本の端午に供える各種な事象の簡潔な描写

5) 張正龍「韓・中端午文化的文化資産の相生論」、江陵端午祭委員会：『韓・中端午文化的“差異”和“不同”』（発表概要集）、2009年6月。[韓]李昌植：「江陵端午祭和三陟端午巫術的伝統和烏金簪——韓国端午文化圏和端午祭的正体性問題」、中国民俗学会等編：『尋覓中国端午文化魂脈——中国端午習俗国際學術検討会（嘉興）論文選』、浙江大学出版社、2011年5月、p239-243頁からの引用。

6) 財団法人民俗学研究所編：『民俗学辞典』、東京堂出版、1980年6月、p200頁。

について、一般に子供の日の鯉のぼりと、武士人形などが多く集まることが注目されている⁷⁾。潜在的には本土の伝統が端午の供える事象の基本的な形態を形作る観念であり、あるいは日本の端午は中国から伝来した端午の中にある厄祓い儀礼と日本本土の伝統的な農耕儀礼を融合させた独自の特徴があると考えられている⁸⁾。実際、3月3日の「女の子の日」に対して「男の子の日」に向かう仕組みが構成される傾向であることが、確かに日本端午の最大の特徴である。1948年に制定された節日に関する法律の中で、「子供の日」の定義に関しては端午の形跡が何もない。とはいえ、各地の具体的な節日活動の中にも端午文化の要素が依然として残っている⁹⁾。

日本民俗学の成果の一つは、民俗地図の方法で詳細な整理を通して、「五月節」の各主要な要素の地理的分布を明らかにした点である¹⁰⁾。これに関連する議論は中国民俗学における端午の描写と比較しながら、さらに深く具体的にし、今後のための「比較民俗学」の良い基礎を提供することが可能である。日本民俗学者である直江広治や桜井龍彦らは日中の端午について、厳格な比較研究を行っている。この日本の厳格な比較研究を中国民俗学の端午研究は参考にする必要がある。

何れにしても、東アジア三国各自の「一国民俗学」パラダイムの下では、あるものは無視され、ある端午の民俗事象は過剰に強調されたり、あるいは端的に述べられたりする可能性がある。つまり、このパラダイムの下では、ある民俗事象が覆い隠されたり、軽視されたりしている。もし視点を変えるならば、「比較民俗学」の視野から見ると、新たな認識や研究の意義などを得ることができるかもしれない。つまり、「比較民俗学」のパラダイムにより新たな「発見」が見出される可能性がある。よって、三か国の民俗学者は「比較民俗学」の視点より、中日韓の端午を「東アジア」という「民俗文化圏」の枠組みの中に置いて考えることを試みる必要がある。

近代以前、東アジア諸国と地域が共有していた「東アジア文明圏」があったものの、近代以来の国民国家の相次ぐ確立によってそれは既に挽回不能なほど破綻した。しかし、儒教や漢字、律令制度などに執着することのない限り、様々な民俗事象や生活方式、暦などのレベルも考慮に入れると、その「遺産」は今でもさまざまな形で受け継がれており、しばしば、民俗事象といった形式として各国で伝承、あるいは温存されている。これらに対

7) 小川直之：「日本の端午節供」、中国民俗学会等編：『尋覓中国端午文化魂脈—中国端午習俗国際学術検討会（嘉興）論文選』、浙江大学出版社、2011年5月、p194-200頁。

8) [日] 桜井龍彦「中国和日本の民俗活動の比較研究——以端午節為例」（陳志勤訳）、『民俗学刊』（第五輯）、澳門出版社、2003年11月。

9) 謝荔：「日本社会端午節俗の当代伝承」、中国民俗学会等編『尋覓中国端午文化魂脈—中国端午習俗国際学術検討会（嘉興）論文選』、浙江大学出版社、2011年5月、p201-213頁。

10) 何彬：「一个有効記録、保存文化遺產的方法」、中国民俗学会等編：『尋覓中国端午文化魂脈—中国端午習俗国際学術検討会（嘉興）論文選』、浙江大学出版社、2011年5月、p214-231頁。

して、「民俗文化圏」の存在とすることができる。

「比較民俗学」の視点から東アジアの「民俗文化圏」における端午の実態を明らかにし、中日韓三国の相似あるいは類似的な民俗事象、およびこれらの事象の基層において三か国が共に共有する宇宙論の観念を発見することができる。それとともに、異文化との比較という方法で、最も各国の端午の特殊性を際立たせることができる。つまり、相互の比較研究の過程の中にそれぞれの特徴をさらに明確化することができる。そのため、かつて「一国民俗学」の下に、端午の民俗事象が特に強調されるどころなども、無視される心配はないだろう。

比較民俗学から見る東アジアの端午— 共享的宇宙観

最初に中国で発祥した端午は、さまざまな名称がある。しかし、その節が行われる時期は基本的に一致している。これは東アジア三か国がかつて長期に共有していた伝統的な暦から由来していた。中国と韓国は現在でも旧暦5月5日の端午伝承を依然として維持している。しかし、日本では明治政府の暦改革により、端午の節供は西暦の5月5日に決められ、現在、西暦5月5日に行われている。伝統的な暦の長期的な共有は、東アジア三か国がかつて同じ時間制度、天時の観念と相当近い季節感を持っていたことを意味する。日中韓の三国では同じ、または近い伝統的な暦を通じて、各自の日常生活と農耕生産を行っていた。ここにおいて相当な点で類似する年中行事の共通性を持っている。つまり、約千年以上に渡る歴史の中で、かつて東アジア三国が共有した「陰暦」が深く心に染みため¹¹⁾、共同または近似する生活構造を構成されたと言えるだろう。この意義により端午の焦点は季節の交替であり、夏が近づくと、民衆はさまざまな準備と対応に追われる季節性の儀式を行っている¹²⁾。

中国の上古の暦法を基準として、いわゆる夏暦の建寅は、孟春の月を歳首し、五月は午月と称す、つまり仲夏の月を指す。中国の古人は、端午と夏至の前後が、ちょうど天候（天気）や、季節に大きな変化が生じる時期と考えていた。早くは戦国や秦漢の時代から、ずっと五月は「悪月」、「毒月」と言われていた。このような観念は古人が端午前後の天候や、季節の変化に対して深く感じることに直接関係がある。その後、中国民間の端午に関する解説は、主に端午をめぐる「時間の特異性」について展開された。具体的には、端午を「夏節」「天中節」とし、ちょうど春末夏初に当たる「陰陽争、死生分」（『礼記・月令』）と考えられた。端午・夏至の前後は、陽気が盛んになるため、逆に陰気も起こるという意

11) [韓] 崔吉城：『韓国民俗縦横談』（張愛花訳）、遼寧民族出版社、2003年12月、p46-52頁。

12) 李亦園：『宗教与神話論集』、立緒文化事業有限公司、1998年1月、p322-346頁。

味である。そして、相互に争いになり、不協和的な情勢を形成する。この時期から天候は夏季に入って、昼はだんだん長くなり、太陽がだんだん「天中」になり、天気は日増しに暑くなり、猛暑に伴って、毒虫などが発生し、疫病が流行しやすくなる。

古人は現代的な防疫の知識がなかったため、暑い日のさまざまな疾病を「邪気」「毒気」（中国における一部の地域では、その具体的な「物象化 (reification)」は、「五毒」という蛇・蟾蜍・蠍・蜈蚣・トカゲの5種な小動物に例えられる。これらの小動物は毒虫であり、人々に危害や不吉などをもたらす可能性がある)、「悪気」「病気」などの邪魔のせいと見なした。よって、端午に数多くの魔除けや防疫保健の方法を発明した。邪気に対抗するために、主に「陽気」「薬気」と「神気」（例えば、鍾馗、薬王など）が使われた。端午の風習の中の各種の「薬物」の大部分は、刺激や芳香の匂いを散らしている。甚だしいものに至ってはただ青草の匂いがし、「薬気」「薬味」にも相当している。それによって、「邪気」「病気」に対抗することができて、生活世界を「邪気」に汚染されない状況にコントロールすることが可能になると考えられている。日本と韓国の端午の時節についての解釈は、もちろん情勢への順応性がある。日本では、端午の時節は稲作の田植え作業の前になり、各地でこの時期になると、昔から何らかの伝統的な祭儀が行われた。

日本民俗学では、端午と日本古代の斎戒浄身の伝統との「習合」が認められる。田植えの季節が来る前に、ある地域の田植えの女性は別の小屋(屋根に苦をかけたり、菖蒲 (*Acorus calamus*) や艾 (*Asiatic Wormwood*) などのものを挿したりする)を建てる。この小屋の中で体の神聖的な浄化儀礼を行う。これは田に植えた苗が豊作になることを祈願するため、女性分娩の象徴的な意味をもつという¹³⁾。

しかし、もう一つの普遍的な解釈は、やはり季節が切り替わるということで、夏の酷暑が来るうえに、しばしば梅雨の季節になって湿気が増すため、蒸し暑い天気は蚊・虫の繁殖が激しいだけでなく、人も病気になりやすい。この季節は、ちょうど菖蒲など防疫や魔除けに使われる植物が繁茂し、容易に採れる季節でもある。韓国においても、既に稲作農耕の田植え作業が終わったばかりで、田舎の住民たちは節祭を通して祝うという説があるうえ、端午は一年の中で陽気が最も旺盛な一日の観念としても存在していた。つまり、端午が境界となり、夏が近づいて来る。この季節交替の時に、多くの地域では村落を単位として、昔から山神や地神の祭祀と、悪鬼を祓い、豊作儀式を祈願する伝統があるというものである。それとともに、家庭を単位とした各種の防疫や体の浄化を目的とした儀式などが行われる。

東アジア三か国は、かつて共有した伝統的な暦が主だった内容の宇宙観である。これに

13) [日] 直江広治:「日本儿童日与中国端午風俗」(蘇敏訳)、王汝瀾等編訳:『域外民俗学鑒要』、寧夏人民出版社、2005年3月、p.220-227頁。

よって、端午は宇宙論の解釈を通じて三国各自の年中行事の中に引き受けられ、あるいは包容し許されやすいのである。年中四季折々の宇宙運行の中で、周期的に「悪気」、「邪気」、「毒気」、「病気」などが天下を汚染する危険性が繰り返すことがある。そのため、端午の最も基本的な内容は、一連の複雑な「浄化」儀式と防疫措置を採用して、生活世界で遭遇しうる危険に対応する。まさにこのため、各国の端午民俗の基礎の部分には、多くの「薬物」と「鎮物」を主とし、防疫や魔除けという二つの主要なルートを考慮している。まさに東アジアで端午文化の深層は共有した宇宙観が存在しているため、相似、あるいは類似する宇宙観に基づいて形成された各種の「薬俗」事象、およびその原理は、東アジア各国の端午文化の間に相互の参照や理解を融通することができると思われる。

端午における「薬俗」の多様性

(1) 薬草の採集と製薬

中国では端午の時に薬草を採集する習俗がもっとも普及している。そこで、ある学者は、中国の「薬草節」に設定することができると考えた¹⁴⁾。端午は「採薬日〔薬草を採集する日〕」の起源として、およそ夏暦の起源と同期している。だから早くも「夏小正」に「此日蓄薬，以蠲除毒氣〔この日は薬を蓄えて、毒気を蠲除する〕」という言い方がある。その後も、歴代の文献には端午で薬草を採集する習俗の記録が多く残っている。気になるのは、中国各地の民間には現在まで端午に採集した薬草が最も霊験的な治療効果を持つという信仰が存在している。このような民間信仰（俗信）を支える原理は、本来、宇宙論的な解説に基づいている。端午当日の午の刻には、季節の変化によって陽気がとても盛んになり、同時に各種の薬草の生長が最も繁茂になる時期である。そのため、この端午に採集した薬草は最も霊験あらたかな、有効な薬であると言える。

清時代の顧禄『清嘉録』は「採百草之可療疾者，留以供薬餌，俗称草頭方〔約百種の薬草を採集して病気の治療ができるものは、薬餌になるために残して、俗称は草頭方である〕」と述べている。現代中国の多くの地方の諺によれば、「端午節前都是草，到了端午便成薬〔端午節の前まですべて草であり、端午になるとすべて薬となる〕」や、「五月初六艾——過時〔(旧暦)五月六日の艾は遅くなるものである〕」などの諸説がある。一般に、端午の際に採集された薬草は、常に艾と菖蒲がよく見られる。艾は揮発性の「薬気」があり、古代中国では「医草」「灸草」「病草」¹⁵⁾などと呼ばれ、さらには「歳多病，則病草先生〔疫病が多い歳に、病草＝艾が先に茂る〕」(『師曠占』)という説がある。現在では、湖北や浙江な

14) 林美容：「台湾『五日節』民俗及其意義的流变—兼呼定端午節『薬草節』」、陶立璠主編：『亜細亜民俗研究』（第六輯）、学苑出版社、2006年10月。

15) 李建民：『生命史学——从医療看中国歴史』、復旦大学出版社、2008年4月、p17-62頁。

どの地域の民間には「家有三年艾，郎中不用来〔家は三年分の艾があれば、医者も用らない〕」などの諺が伝わっている。

菖蒲は水生草本植物で、「薬気」の揮発性もあるため、邪気を払う霊物と見なされている。実は、中国各地で端午に採集された薬草は、地域の状況によって適切な特徴があるため、しばしば艾と菖蒲に限ったものではない。このような薬草は漢方薬の立場から見れば、大多数は庶民がよく知る「涼薬」¹⁶⁾というものであり、炎熱な天候の時に服用するのに適している。また、それらの涼薬の共通性は、嗅がれやすい「薬気」を備えている。

相同的な原理に基づいて、端午の時は製薬に最適な時間である。陳元靚『歳時広記』（巻二十二）「合諸薬」は『瑣碎録』の文章を引用して、「五月上辰及端午日、臘日、除日前三日合薬，可久不歇気味」と述べている。つまり、端午の時に作られた薬の効果は長い時期を維持することができるという。また、端午に作られた薬には、菖蒲酒、艾酒、雄黄酒などがよく普及している。明、清時代の以降、雄黄酒が漸次全国で広く利用されているようになったのは、おおよそ道教では雄黄で丹薬を練ることに影響を受けたため、民間ではそれに消毒と魔除けの二重効果があると思われたためである。

端午に作られる薬の中には、かなり特異な「蟾酥 (dried toad venom)」というものがある。蟾酥は中国語で「癩蛤蟆」、日本語では「蟾蜍 (ヒキガエル)」と呼ばれ、もともとは蛇・蠍・蜈蚣・トカゲとともに「五毒」の一つと呼ばれていた。蟾蜍を取って薬を作るのは、「汚穢」を取り除いて「力量」に転化させることであり、俗称では「以毒攻毒〔毒を持って毒を制する〕」などといった民俗知識の理念に基づいて成立した俗信である。『清嘉録』によると「薬市取癩蝦蟆，刺取其沫，謂之‘蟾酥’，為修合丹丸之用，率以万計〔薬市から蟾蜍 (ヒキガエル) を買収し、その泡を刺で取ったものは、「蟾酥」と呼ばれ、丹丸を調合するために利用され、この状況はたくさんがある〕」と述べている。このような「蟾酥」の製法は、現在に至るまで江蘇などの地域の民間で伝承されている。実は、中国古代の『本草』など薬学の著述に、端午に薬を収穫すること、あるいは薬草を合製することが要求されている。そのため、端午に薬を作ることは、すでに伝統的な「常識」にまで発展している。端午で採集された薬草、および当日採集した薬草が靈験を持つという観念は、その後も次第に東アジア諸国や地域に共有されることになる。

日本の飛鳥時代、『日本書紀』によれば、西暦611年、即ち推古十九年五月五日に、宮廷では「薬狩」という行事があった。つまり、野原で薬草を採集し、同時に鹿茸などを取って「薬」にしていた。この採集した薬草には、一般に菖蒲と艾を含むと言われている。日本は、ある地域の民間で端午の日を「薬の日」と読んだり、雨が降れば「薬の雨」とも読

16) 「涼薬」とは、一般的に体内の熱や毒気を取り去ると言われる漢方薬を指す。

んだりして、吉祥の意味を持つと考えられる¹⁷⁾。

韓国と北朝鮮における端午の日では、とりわけ真昼の時に採集された艾やヤクモソウ(益母草)などの薬草を乾燥させて薬にすると非常に効果があるという¹⁸⁾。人々は端午の夜明け時に野外で青草の露を集めて化粧に使用するのである。また、端午の午の刻に邪を退けるため、艾を玄関に安置している。あるいは、特に端午の昼に風呂に入ることがある。洪錫謨『東国歳時記』によると、端午はこの当日の午時に、官吏の家で「天中赤符」を貼って魔除けとする。宮内(皇室)の病院は「醍醐湯」を作って献上する。いわゆる「醍醐湯」は烏梅、白檀などを煮る「韓薬」になり、苦味が爽やかで、消化と暑さを防ぐのに役立つという。これ以外に、端午の当日には「玉枢丹」を作って献上し、国王から近臣に与えられ、災難を排除するために佩帯される。

また、ベトナムの人々は、端午の正午時分に薬草を採集して乾燥させた後、一年を通して使用できるよう貯蔵する。正午に採集された薬草は、陽気が最も盛んなため、炎熱の際に生じる病気を治療する薬の効果も一番良いと言われている。しかし、端午の午時には、陽気説のほかに、仙人が薬草に仙法を施したという一つの解釈がある¹⁹⁾。

(2) 端午の薬を使う基本的な形態

1 「薬」・「薬気」・「薬味」をもって防疫と魔よけ

端午の魔除けは、「薬物」と「鎮物」を使用することにほかならない。また、薬草の材料を直接鎮物として使用する場合も多い。顧禄『清嘉録』によれば、「男女佩帯辟瘟丹、或焚于室中、益以蒼術、白芷、大黃、芸香之属、皆以辟疫祛毒〔男女は防疫丹を佩用し、あるいは部屋の中で燃やし、オケラ、ビヤクシ(鎧草)、大黃、ルチン(芸香)などを加え、皆、辟疫で毒を取り除く〕」という。これは鎮物と薬物を同時に挙げた例証である。端午に用いられる薬は、常に「薬」と「薬気」で邪・毒の気を抑制する。『歳時広記』(卷二十二)「焚故薬」は「歳時雜記」の文章を引用して、「端五日午時聚先所蓄時薬、悉当庭焚之、辟疫気」という。現在は広西のチワン族の地区で、人々は門の上に艾草や風葉を挿し込むだけでなく、しばしば庭の内で酢液を煮て、柚子の皮を焼き、蒸発や燃焼による薬気で空

17) 中国のある地方は、逆であり、宋陳元靚『歳時広記』(卷二十二)「曝人薬」は『提要録』の文章を引用して、「五月五日晴、人曝薬、歳無灾。雨則鬼曝薬、人多病。此閩中諺語」という。近世の民間は端午の日に雨が降ることを観測する古う習俗があり、端午に雨が降るならば、不吉であり、逆に降らない場合は吉祥である。

18) [日]直江広治:「日本儿童日与中国端午風俗」(蘇敏訳)、王汝瀾等編訳:『域外民俗学鑒要』、寧夏人民出版社、2005年3月、p.220-227頁。

19) [ベトナム]阮翠鸞:「越南的端午節」、陶立璠主編:『亞細亞民俗研究』(第六輯)、学苑出版社、2006年10月、p82-89頁。

気を浄化する²⁰⁾。

浙江省蘭溪一帯の民間には「熏葉渣」の習俗がある。具体的には、端午の正午時分に艾の葉と葉の渣滓を燃やすと、殺菌、驅瘟の効果を持つ役割があると信じられている。そのため、ある住宅は葉の渣滓を貯蔵し、端午の当日にそれを燃やすのである。嘉興一帯の地域は、端午の時に、多くの人々が漢方薬の店に行って若干の蒼術とビャクシ（白芷）を買って、服用に用いるのではなく、煙を燻す。具体的な方法は、午時に戸や窓を閉じて、買ってきた漢方薬を燃やし、但し、炎を出さず、煙を燻すだけであり、煙を室内に充満させるのである。その目的は虫よけと魔除けと防疫の保健にはかならない²¹⁾。嘉興一帯の地域では、艾、菖蒲、大蒜などを門の上方に掛けたり、あるいは窓に挿したりして、葉の臭いを発散させる方法を指して、「三草」と呼ばれている。このような方式は中国各地で非常に普遍的である。その艾や菖蒲は「呪術と薬用的な二重の価値」と言われている²²⁾。艾と菖蒲は、葱や大蒜などと同じように揮発性のある香りや辛い味をもつ「葷菜」であるため、「薬気」と「薬力」がある。膠東の地域などでは端午の朝、人々は採集した艾を赤い縄で結んで門口に置いている。その後、翌年度の端午になると、古い艾を新しい艾に換える。

また、端午の香包（香袋・匂い袋）は中国各地でさまざまな種類や造形が極めて豊富であり、この香包は中にいくつかの生薬を入れるものである（図1）。例えば、一般にビャクシ、細辛、川芎、^{せんきゅう}芩草、排草、山奈、甘松、藁本、蒼術、菖蒲、牛黄、辛夷、艾草などの多くは芳香をもつ「薬気」の生薬であり、あるいは氷片、樟脳、麝香、沈香、チョウジ（丁香）、雄黄、朱砂などの香料類の生薬の粉を加えるようである。そのため、「薬囊」、「香袋」、「容臭」などとも呼ばれている。

香包の主な役割は飾りではなく、「薬気」を発散させて虫を駆除したり、疫病を避けたりして病気を予防するものである。甘肅正寧の地域などにおいて、人々が香包を作る場合、ある時に香り味のある生薬（雄黄、艾葉の粉末、氷片、カワミドリ、蒼術など）の粉を香包の外側に振りかけることがある。このように殺菌、汗臭、魔除け、気持ちが晴れるなど多くの効果があると言われている²³⁾。現在では上海の漢方薬の店では端午になると、チョウジ、ビャクシ、甘松、雄黄などの生薬がよく売れている。先年「SARS」が流行したときに、香袋で予防する方法も紹介されている。特に現在では漢方薬の店が直接香袋を売っているところも珍しくないと見える。

民俗学者の謝荔は毎年五月五日に鎌倉の鶴岡八幡宮で行われる「菖蒲祭」と奈良の春日

20) 宋穎：「文化涵化与文化誤読—「少数民族過端午」的文化現象」、邢莉主編：『民族民間文化研究与保護』、世界図書出版西安公司、2010年4月、p124-133頁。

21) 金天麟、朱瑜東：「中国端午文化的嘉興特征」、中国民俗学会等編：『尋覓中国端午文化魂脈—中国端午習俗国際學術研討会（嘉興）論文選』、浙江大学出版社、2011年5月、p330-339頁。

22) 高丙中：「端午節の源流与意義」、『民間文化論壇』、2004年第5期。

23) 曹煥榮：『正寧香包』、作家出版社、2003年6月、p19頁

大社で行われる「菖蒲祭」を紹介している。「菖蒲祭」の目的は「この神社の氏神を信仰する人々のために厄除けと延命を祈ります」とされ、この神社の氏神を信仰する人々のために災厄・病気を払うことと、延年益寿を祈願することが述べられている。祭壇には菖蒲、ヨモギ、粽、餅などを組み合わせて作った「古式神飯事」が供えられる²⁴⁾。

日本民俗学者の繁原史は「日本民俗地図」の中で端午の習俗に関する分布資料を利用して、日本端午の主要な要素を分析し、明らかにした²⁵⁾。彼が分析した日本端午は、沖縄を除けば、全国の習俗では菖蒲や艾を屋根などに挿したり、菖蒲を浴槽に浸けたりすることが見られる。また、このような習俗は、全国の各地域で菖蒲酒などの近い習俗をもつとともに、青森、新潟、秋田、福島などの地域は菖蒲で地面を打つ習俗がある。さらに、石川、福井、京、鳥取、島根、広島などの地域では菖蒲で女の尻を打つ風俗がある。また、菖蒲の使い方は、仏壇や神に供えたり、頭や農具、家畜の体に挿したりする。つまり、それは疫病を追い払う呪術などのために使うことがあるという。日本の端午に使われている「薬物」は、菖蒲を重要な一環として普遍的に使用されているようである。故に、日本では端午に対する「菖蒲祭」という称呼がある。

このような習俗は奈良時代と平安時代に遡ることができる。その後、宮廷から各地の民間に拡散され、そして次第に地域的な変化が発生した。その普及は暦法知識の普及と密接に関係しているといえる。奈良時代には、菖蒲の頭飾りを「菖蒲鬘」と呼び、ある地域では、中国端午の「鬪草」という習俗と類似した「菖蒲合」²⁶⁾や「菖蒲打ち」²⁷⁾がある。さらに、中国と似ている習俗に、「菖蒲酒」や「軒菖蒲」、「菖蒲湯」などがある。しかし、中国と差異があることは、「菖蒲枕」や「菖蒲鉢巻」のほか、菖蒲が「尚武」や「勝負」など日本語の発言と同じような言葉の寓意から、魔除けの記号として使われたり、男子の武勇の象徴として使われたりする点でわかる。鎌倉時代以来、端午の節句は次第に、男子の日となり、人々は家の中に鎧を飾る「菖蒲兜」として、武士の姿をした「五月人形」を飾り始めた。その後も庭に鯉のぼりを立て、男子の未来を祝うようになり、鎧や兵器で男子を庇うとともに、鯉のぼりで男子を祝う習俗が江戸時代にかけて普及し、現在でも行われている。

中国では菖蒲の形が剣に似ている「蒲剣」があるため、魔除けと考えられて使われたと

24) 謝荔：「日本社会端午節俗的当代伝承」、中国民俗学会等編『尋覓中国端午文化魂脈—中国端午習俗国際学術研討会（嘉興）論文選』、浙江大学出版社、2011年5月、p201-233頁。

25) [日] 繁原史：「端午節的比較民俗」（牛承彪訳）、苑利主編：『亜細亜民俗研究』（第七輯）、学苑出版社、2009年5月、p180-188頁。

26) 菖蒲合せとは、「根合せ」とも呼ばれ、平安時代の遊戯である。端午の節句に、人々は採集された菖蒲の根の長短を比べあい、和歌を詠み添えて勝負を競った。

27) 菖蒲打ちとは、「菖蒲叩き」とも呼ばれ、端午の節句に行われた菖蒲の葉を編んで縄状にし、地面にたたきつけて大きな音の出たものを勝ち、または切れたほうを負けとした遊戯である。

というような説がある。しかし、日本だけがこの蒲剣の基礎の上で尚武、男子に対する期待の意味を賦与したと考えられる。菖蒲が人気になったのは、実際に薬の匂いがする「薬気」をもつことが要因であり、近づく夏季や酷暑の季節にふさわしいとされているからである。また、日本の民間では確かに菖蒲を伝統的な民間薬物と見なす。例えば、菖蒲を乾燥させたあと、衣類から害虫などを予防する用途で使われる。

日本端午の「薬玉」は、中国の香包と似ているとともに、いくつかの違いもある。平安時代に、貴族たちの間で相互に「薬玉」を贈呈することが流行したという²⁸⁾。いわゆる薬玉は、ツツジ（躑躅）、センダン（梅檀）、みかんの花、艾、菖蒲など5つの植物を中間に包んだ麝香、沈香、丁子、甘松などの種々の薬の匂い袋を入れ、五色の糸で飾り、造花に菖蒲や艾・蓬などを添えて結びつけ、五色の糸を長く垂らした形状であり、あるいは芳香のある植物を使って球状にすることもある。薬玉の基本的な意味は「薬気」を散らさせることであり、人々が身につけたり、室内に掛けたりして、魔除けと防疫ができるとされている。薬玉は当たり前精巧な作りを持つ贈り物として、日本の一の特殊な風情が現れている。小川直之によれば、19世紀末から20世紀前半にかけて、日本では民間は端午の当日に採集した艾の草で艾の絨を作り、あるいは端午の明け方の露をつけた艾の草で作られた艾の絨は最も薬効があるという俗信がある。また、「薬玉」という言葉の字面からも、端午に薬物を使う意識は確かに存在すると指摘されている²⁹⁾。

韓国古代の端午では、朝廷は官吏に艾虎（艾の葉で虎の形を作り頭に挿したもの）と扇子を授与して、すべて夏季に対応するため、魔除けや納涼に用いられた。男女の子供たちは「菖蒲湯」で顔を洗って、紅緑の新衣を着て、或いは菖蒲の根でかんざしを作り、魔除けとして頭に髻を挿す。それは菖蒲化粧や端午の化粧として、魔除けと頭痛を治療することができると言われている。民俗学者である蕭放はいくつかの具体的な節や習俗には一定の違いが存在しているものの、中韓両国の端午は疫病や災難を排除する根本的な属性上一致するものであり、すべて夏至のときにかけて陰陽二気が争うことと関係があると指摘している³⁰⁾。

2 端午の薬市場—吸引の「薬気」

中国華南の多くの都市では、市民が城外へ出て薬草を採取することが不便なため、田舎の住民たちは城内へ行って荷造られた「端午薬」を押し売りすることがある。次第に、多く

28) [日] 櫻井龍彦：「中国和日本的民俗活動的比較研究—以端午節為例」（陳志勤訳）、「民俗学刊」（第五輯）、澳門出版社、2003年11月。

29) 小川直之：「日本の端午節供」、中国民俗学会等編『尋覓中国端午文化魂脈—中国端午習俗國際學術研討會（嘉興）論文選』、浙江大学出版社、2011年5月、p194-200頁。

30) 蕭放：「18-19世紀中韓「歳時記」及歳時民俗比較」、苑利編『亞細亞民俗研究』（第七輯）、学苑出版社、2009年5月、p188-206頁。

の地方は端午の期限になると、生薬の草や製薬原料を主な商品とした取引商品の定期市、あるいは村や田舎町で開かれる定期市の活動日となる。いわゆる「端午薬市」である。

広西のチワン族の郷村では端午の時、「赶薬市」と呼ばれる定期市が伝統的な風習の一つとしてある。赶薬市では、薬草（生薬原料）を売買するうえに、薬草を見たり、薬の匂いを嗅いだり、薬草の弁別などを見分けることがある。人々は毎年旧暦五月五日の薬草が繁茂になり、薬の力が高くなり、治療効果も良いとした。そのため、皆薬市場に行って「百薬」というさまざまな薬の「気」を十分に嗅ぐと、一年のうちに病気がよくなる、あるいは病気にならないと普遍的に信じたのである。

有名な靖西薬市は、靖西県の周辺的那坂、徳保、大新、さらには雲南省の富寧などの地区における草医、薬農、あるいは一般の郷民たちに注目されている。端午の当日になると、彼らは靖西県城の街頭や横丁の突当りで薬草を陳列して販売するのである。端午の正午のクライマックスになると、わざわざ薬市に来る数万人の人たちは、生薬を売買したり、薬草を見たり、薬草の知識を交流したり、あるいは各種の民間処方（中国語では「偏方」と呼ばれる）を探したり、また「薬気」を嗅ぐためだけに来るものもいる。このような端午の薬市は、ベトナムの北部の地域でも行われている。

3 薬浴

中国端午の薬浴には、蘭湯、あるいは採集した青草で湯を沸かして入浴する習俗がある。この習俗は、戦国時代まで遡ることができる。『歳時広記』（卷二十一）の『瑣碎録』によると、「五月五日午時、取井花水沐浴、一年疫氣不侵。俗采艾柳桃蒲、揉水以浴〔五月五日の午の刻、華水^{かすい}を取って入浴すると、一年疫病にならない。民間の人々は採集した艾・柳・桃・菖蒲で水を揉んで風呂に入る〕」と述べている。

また、嘉靖『仙游県志』によると、「至午時采百草為湯、浴体以去百病〔午の刻に至ると、百病を治すため、採集した百種の薬草を湯とし、体を浴する〕」とある。福建省の長汀一帯では端午の前日に、田舎の住民たちは町に行って「薬把」（薬草を手で掴んだ分量に束ねる、いわゆるひと掴みの薬草を意味する）を販売する。その内薬草は艾の葉、菖蒲、ニンジンボク（布驚草蚊驚子、布驚籽；*Vitex negundo* L）、ツワブキ（大呉風草）、桃枝（桃の木の枝）、銀花藤（金銀藤）などが見られ、大部分に解毒、解熱、風邪、煩雑気分（燥）などを治す効能が現れている。そのため、町の人々は悪魔や疫病などを退けるため、その薬草を買って門の上方にある横木の両側に挿し、あるいは購入した薬草を煮出した「薬把水」を利用して、端午の午の刻に入浴する。

湖南省では「端午に風呂に入ると、一年体が良い」という説があり、端午に煎じた薬草の水で入浴することは「端午浴に入る」と呼ばれている。湖南省永州市の道県では端午の時には「洗風薬」と言って、この日の午後、子供を含む家族全員が薬草の風呂に入り、大

人は純粋な水の中に数瓢の薬湯をいくらか入れて冷水を浴びると同時に、子供は湯船で薬湯を浴びる。台湾の端午には「苦草の浴」という習俗があり、セキショウモ（苦草）、菖蒲、艾の蕊などを利用して、この薬草を煮た薬湯で子供を風呂に入れると、百病を治すことができると言われている。また、ある地方は「午時の水」で入浴し、あるいは端午の当日にはハマビシ（蒺藜；*Tribulus terrestris* L.）などの薬草の枝や蔓を採集し、薬湯を煮て入浴することによって、病気を治すとされている³¹⁾。

端午の節句には入浴によって心身を清め、邪気を祓い、疫病を避け、病気を祓うことなどを目的とした伝統がある。東アジア諸国や地域では、現在に至るまでに様々な変化に適応した形態で存続している。そのため、日本では全国で普遍的に「菖蒲湯」の風呂に入る習俗があり³²⁾、特に多くの人に「菖蒲湯」を浴びたら、皮膚が良くなるとされている。北朝鮮と韓国では、五月五日になると、女性たちが菖蒲湯を利用して髪を洗う習俗がある。

例えば、江陵端午祭は中国端午の意義と多くの違いがあるが、江陵端午祭の期間には、伝統によって女性たちは菖蒲水を使って髪を洗ったり、菖蒲露で化粧したりする。また、ベトナムでは端午に採集した百草の葉で薬湯を煮て、子供を入浴させてさまざまな病気を祓う。更にある地方では人々が疾病や風邪などを予防する目的を達成するため、コエンドロ（香菜、芫荽；*Coriandrum sativum* L.）で薬湯を煮て入浴する。これらにより、端午の入浴は東アジア諸国と地域が共有する衛生伝統であることがわかる³³⁾。

4 端午の薬膳・端午茶

中国各地における端午の飲食も「薬」と関わる。『歳時広記』の「歳時雑記」によると「端五因古人筒米而以菰葉裏粘米，名曰角黍，相遺，俗作粽。或加之以棗、或以糖。近年又加松、栗、胡桃、姜、桂、麝香之類。近代多烧艾灰淋汁煮之，其色如金〔古人は端午の時、菰葉でもち米を包んだ食べ物をつくる。その名は「角黍」や「相遺」、或いは「粽」と言う。普段は棗、或いは糖をその中に入れるが、近年では松、栗、胡桃、姜、桂、麝香なども入れるようになった。多くの場合は焼いた艾の灰をかけて煮る。その色は金色である〕」と述べている。

粽を食べることは「薬食同源」の原理に関係があり、例えば、漢方薬である益智仁（別名称は、益智子）を入れた粽は「益智粽」と呼ばれる。浙江省嘉興市嘉善県の丁柵鎮では、

31) 林美容：「台湾『五日節』民俗及其意義の流変—兼吁定端午節『葉草節』」、陶立璠主編：『亜細亞民俗研究』（第六輯）、学苑出版社、2006年10月。

32) 〔日〕直江広治：「日本児童日与中国端午風俗」（蘇敏訳）、王汝瀾等編訳：『域外民俗学要』、寧夏人民出版社、2005年3月、p220-227頁。〔日〕繁原史：「端午節の比較民俗」（牛承彪訳）、苑利主編：『亜細亞民俗研究』（第七輯）、学苑出版社、2009年5月、p180-188頁。

33) 〔日〕繁原史：「韓国端午祭祀の構造」（陶雪迎訳）、陶立璠主編：『亜細亞民俗研究』（第六輯）、学苑出版社、2006年10月。p97-107頁。

端午の時に「箬粽」を食べる。湖水の中にある箬の葉 (*Artemisia leaf*) でもち米を包んだ「箬粽」は夏の間あせも (暑疹) にならないと同時に、清涼解毒の効用を持っている。山東省では、現在に至るまである地方で端午に「艾葉煮卵」を食べる習俗があり、特に端午の朝、新鮮な艾の葉を入れた水で茹でたたまごは、たまごの皮が淡い緑色になるうえに、薄い艾の葉の香りも持つ。福建省西部の長汀県の住民たちは、鶏卵やアヒルの卵を「薬把」と一緒に煮て、子供が「薬把卵」というたまごを食べたら、ひぜんやあせもなどができないとされている。

西部の寧夏自治区では、端午の時に「蒸艾」という艾を蒸した郷土の特色的な料理を食べる習俗がある。さらに、四川省の会理などの地域では、端午の薬膳を俗称で「吃薬根根児」という。この端午の薬膳はハム、骨ダシスープ、肉の皮 (豚の生皮で料理を作る) やゴボウの根、牛口刺 (*Cirsium shansiense* Petrak)、ツリガネニンジン (沙参; *Adenophora stricta*) などの薬草を使って煮込んだ料理である。この地域の庶民には「冬病夏治」という説があり、夏の時に薬膳を食べて、冬季になりやすい病気を予防することができる。こうして端午の時に新鮮な薬草で煮込んだ肉を食べると、一年健康でいられると信じられている。雲南省の寧洱県 (旧名は普洱県)、普洱市 (旧名は思茅市)、および周辺の村落は、端午の期間に「食根」という地域的な飲食文化の伝統もある。地元の人々は食べられる植物の根茎に対して豊富な薬草的な知識を持っている。さらに、地元の民間の漢方医者たちの間では、端午の前後は雲南省の南部で一年の中で最も自然環境と気候が交替し、また季節が変化するため、人々が病気になりやすいとされる。そのため、地元の人々は薬膳を食べると、一年間で沈殿した体内の「濁気」と呼ばれる異物を排出し、食欲や免疫力などを高めることができる。また、このような薬膳は「補益正気」の効果があるとされて、体内の異物を排出するとともに、節気の変化により持ちこまれた疫病を予防するとされている。2011年6月21日に、南京市で端午の「薬食文化節」が行われた。多くの漢服に興味を持つ者が漢服を着て、祭祀と「飲艾酒」の儀式を行った。その艾酒は「薬酒」ともいわれる。

また、浙江省松陽県の端午では「端午茶」という茶を飲む習俗がある。民間では、端午の茶を飲むと魔除けや清涼・解毒、熱中症予防、体内の湿気を取る、渴きをいやす、元気を回復させる、消化不良を治すことができるとされる。こうした効能を持つため、「百病茶」「万能茶」とも呼ばれている。この端午茶に主に用いられる決まった薬草には、リトセア (山蒼柴; *Litsea cubeba* (Lour) Pers.)、石昌蒲 (*Acorus tatarinowii*)、オカレンス (小葉榕; *Ficus concinna* Miq)、銀花藤、山当帰 (*Angelica forrestii*)、野丹参 (*Salvia miltiorrhiza*) などが調剤されている。このような調剤は、特に処方箋が決まっておらず、通常各自の家庭で個人の好みと経験で作られている。一般的な方法では、まず新鮮な漢方薬を乾かして、その後乾かした物を1-2センチほどに短く切り、鍋に入れて軽く炒める、あるいは薬草を

短く切って乾かし、飲む時に熱い湯でこの葉草を入れるだけでよいとされている。

北朝鮮や韓国各地において、端午の時に「艾餅」「艾子糕」という食物を食べる習俗がある。採集した艾の葉と粳米の粉（上新粉）などを合わせて作った「車輪餅」は、江陵端午祭の節気の変化に対応する食物である。また、この端午の当日は山牛蒡(*Synurus deltooides*)で作られた餅を食べるとともに、ヨクイニンの汁や菖蒲水を飲むこともある。つまり、こうした端午の飲食は、おおよそ葉草の匂いを少しつけるという状況である。日本で端午の時に食べる粽や柏餅は、一般に「葉」という話とはあまり関わらないが、柏餅の葉は、端午と粽が日本に伝来する前に、初夏に殺菌の効用をもつ柏餅の葉で食べ物を包んで保存するのに用いられる伝統があったと言われている。

横浜中華街では、端午の時に商店がよく「葉膳粽」という粽を販売する。この粽はもち米に松の実、干貝、松茸、鳩麦、山芋、棗、木耳、枸杞などを混ぜて作ったものである。また、ベトナムの端午には「殺虫節」（殺虫彘節）という別の名称がある。端午の日に腹の内の虫を駆除するために、人々は米酒や酸味、あるいは渋味のある果物を食べる。人々は端午にその果物を食べることを、一種類の「葉」として認めている。

「薬物」「鎮物」とその他

東アジアの端午は、豊富な「葉俗」があり、各国の端午には各々違う形態をもつ「薬物」が見られる。民俗学の「物質文化研究」は、長い期間、食べ物や衣類、道具、民具などに集中し、「葉」に対する研究は多くないようである。

しかし、上述したような現象の説明から見れば、東亜の端午にしばしば登場する「葉草」は漢方薬や民間医療の範疇に完全に含めることができないと考える。この原因は、多くの場面において、端午の「薬物」が具体的な病気に対して使うものではなく、「対症下薬（対症に投与する処方薬）」の「葉」というよりは、むしろ宇宙運行の中から出現した「汚染」に対応するための、浄化の機能を有する「薬物」であることに因る。端午の「薬物」には多くの具体的な物質の形態が現れているが、その内には「陰陽二気」や「歳時天候」などの古代的な宇宙論に基づく抽象的な力量があることがわかる。これによって、端午の薬物は一種の「宇宙薬」のロジックに基づいて不可思議な霊験があると思われる。いわゆる「宇宙薬」とは、主に上述した薬物の不可思議な効用や霊験などの原理を指す意味であり、基本的に宇宙の理論によって端午の薬物を支持している。こうした薬物は、天地宇宙の精華を凝縮、あるいは凝集したものと考えられる。そのため、それは病気や疫病などを治すことができると思われる。なぜならば、それらは宇宙の自然法則や規則などに沿ったものだと

いえるからである³⁴⁾。

東アジアにおける端午の「薬俗」には、広く普及した一種の民俗観念が含まれ、その内には端午の日、および「午時」という時間の神聖性、特異性、危険性などが現れている。端午の「薬俗」は自然宇宙が運行する間の「天地相遇（天と地が出会うこと）」、「陰陽会遇（陰陽が偶然出会うこと）」、「陽復陰昇（陰の気が退く、陽の気がほるること）」の節点にある。ゆえに、端午は陽気が漸次に極盛期になり、端点に達して、天気が増しに炎熱になり、百毒共に生まれ、悪暑の気と陰気が始まり、氾濫する。しかし、この時間の神聖な節点にて各種の薬草は成長・繁茂して、まさに天地日月の精華を汲み取ったため、「薬気」や「薬力」と宇宙の自然的正気を蓄え、旺盛な時になっている。よって、「薬気」を用いて毒邪的な気の汚染に抵抗し、小宇宙の自然、および人体のバランスや調和を維持することは、端午の「薬俗」が特別に「午日」や「午時」の根本的ロジックを構成した。

東アジアの端午に用いられている「薬物」は、また一つの特徴がある。それは往々にして「薬物」と「鎮物」とは相互に通用し得るため、「薬物」と「鎮物」の関係を一層具体的に検討する価値があると考えられる。東アジア諸国の端午には、同時に多種多様な「鎮物」が現れている。例えば、中国では五毒衣、鍾馗図、虎頭の帽子、長命縷、丹符、雄黄、辰砂などがある。また、日本では鎧、武士の人形、鯉幟、鍾馗像などがある。韓国では「午時符」などがある。こうした「鎮物」は、主に魔除けとして、「薬物」を用いる「薬気」で防疫するうえに、直接に「鎮物」として悪魔を払う効用が発揮されるのである。例えば、艾、菖蒲、ニンニクなどを掛けて「鎮物」としたり、艾で虎形や、人形、十二干支の動物の形に作られた香袋が「鎮物」となったり、菖蒲で剣の形を作って「鎮物」とすることがみられる。このように「薬物」であるとともに、「鎮物」とも呼ばれ、往々にしてこの両者は明確には区別しにくいのである。そのため、こうした縁由で端午の「薬物」が漢方薬や民間医療などの研究分野で重視されることは確かに難しくなっている。さらに重要なのは、端午の「薬俗」と端午の薬物の中に「気」が反映されることである。このような「気」については、天気、地気、人氣、および邪気、毒の気、悪気、陰気、それに対抗できる正気、薬気、陽気、および東アジア民俗文化圏で共有する民俗知識、あるいは伝統的な概念である「気」が現れている。つまり、端午節を端午の「薬俗」や「薬物」「鎮物」といったキーワードから理解できると考えられる。

東アジアにおける端午の「薬物」の特徴は、薬草の「気」を絶えず揮発することである。端午の「薬物」と「薬気」の視点から見ると、「非物質文化遺産」あるいは「無形文化遺産」の理念だけでは、東アジアの端午の真相に深く入り込んだ研究は難しい。端午の「薬物」は当然有形であり、具体的な物質文化である。しかし、その「薬力」、「薬効」、「薬気」、

34) 周星：「中国古代神話里的『宇宙薬』」、『青海社会科学』2010年第4期。

およびその中に含まれている宇宙論は逆に無形であり、言い換えれば抽象的な非物質文化である。そうであれば、端午では追求された薬の「気」が物質ではないだろうか。そのため、文化財や文化遺産保護の専門分野の「有形」、「無形」、あるいは「物質」、「非物質」などの概念は、東アジアの端午の複雑性を明らかにすることにはあまり適していない。

民族国家のイデオロギーを背景にした東アジアの「一国民俗学」は、文化ナショナリズムの影響下で、各国が各自の「端午祭」や「端午節」などを申請して「人類非物質文化遺産の代表作」に登録してきた。そして、その具体的な取り扱いについては、隣国同士の民衆の間で相互的な誤解が引き起こされている。これに対して、東アジア各国の民俗学では反省や批判なしに民族国家を枠組みにした「非物質文化遺産」の論述を絶えず推し進めている。

ユネスコの民族国家を枠組みにした「人類非物質文化遺産の代表作」の登録メカニズムによって、文化遺産に関係している「文化」のいわゆる発明権、解釈権、主権、分割権などは民俗学の中でさほど意味のない悩みを引き起こしやすいのである。加えて、歴史上ですでに形成された東アジア共有の民俗文化遺産、およびその文化的な価値に深刻な誤解を醸成する。東アジアの民俗学者たちはこうした問題の重要性をはっきり認識すべきである。もしこのように問題のある方向に沿って進み続けるなら、「世界文化遺産」の主張、つまり全人類が共有する文化遺産の基本的な理念と背離してしまい、さらに、東アジア各国の民俗学は隣国民衆間の相互理解を促進する役割を担うのに適していないと認識すべきだと考える。

「一国民俗学」の価値や成果・業績や貢献は確かに存在し、それらは否定されるべきではない。しかし、共有の民俗文化遺産を大切にするという重要な責任をもつ三か国の民俗学者にとって、「一国民俗学」を基礎にして、東アジアの日・中・韓三国の間の「比較民俗学」がさらに広い未来へ進めるよう、私たちは隣国の民俗文化を相互に尊重し合うべきであり、隣国の民俗学者の研究成果に関心を持つべきである。もし可能であれば、隣国で民俗学のフィールド調査の作業をするべきである。そのうえで、各国の研究者たちは責任をもって自国の公衆に向かって、確実に詳細な資料に基づいて隣国の民俗文化を相互に解説し合うことが必要である。多角間の交差と相互の比較民俗学研究によってのみ、東アジアにおいて「ヨーロッパ民族学」のような「東アジア民俗学」が次第に形成される可能性が生まれるのである。