
《研究ノート》

民間医療における撫でるしぐさ
—撫でるまじないの論理解明に向けて—

茶圓 直人

はじめに

日本民俗学において、しぐさの重要性はその草創期から主張されてきた。柳田國男は「書いたものだけに依って世の中を知ろうとすると、結局音声や『しぐさ』のどれ位重要であったかを、心づく機会などは無いのである」¹とし、言語によって書かれた資料だけでなく、音声やしぐさに注目する必要性を説いている。それにもかかわらず、研究史の実態としては指差しなどの各論に留まり、しぐさについての体系的な研究は行われなかった。

常光徹は以下のように、従来の研究におけるしぐさの扱われ方を批判し、しぐさに力点を置いた俗信研究の必要性を述べている。

総じていえば、伝承の実態や類似する資料の紹介、語源、信仰的な意味などについて述べたのが多い。しぐさは自明のものとして扱われていて、そこでの関心は、特定のしぐさが表象する民俗的な意味に向けられている。しぐさ自体、あるいはしぐさという視点から伝承との関係を捉える意識は希薄である²

また、倉石忠彦は、信仰に限らず、身体について人々が伝承してきた認識や心意を明ら

かにすることの重要性を主張し、それらを身体伝承と呼称してその一部としてしぐさに注目している³。倉石が社会的存在としての身体に力点を置いたのに対して、常光は信仰的な身体の働きとしてのしぐさに着目したと言えるだろう。

常光による従来の研究の批判はその視野の狭さを主としているが、これは指向性の問題であると考えられる。すなわち、しぐさや身体そのものについて人々が伝承してきた認識や心意を明らかにすることを目的に据えた研究がこれまであまりなされていなかったということである。常光は従来の研究が特定のしぐさに限定されていた点も指摘したが、その問題意識を解決するには、特定のしぐさについての研究を積み上げ、それらを体系的にまとめあげるといふ作業が必要なのではないだろうか。

以上を踏まえて考えると、本稿の位置付けは人々が伝承してきたしぐさや身体についての認識を明らかにするための一研究であると言える。すなわち、「手」という身体を用いて行われる「撫でる」というしぐさを扱い、特に民間医療として用いられる際のしぐさとして注目することで、撫でるしぐさの一側面を明らかにする。

1. 民間医療としての撫でるしぐさ

「撫でるしぐさ」の意味要素は大きく2つであると言える。まずは、言うまでもなく接触である。撫でるしぐさが身体感覚としては触覚に刺激を与えるしぐさであることは否定のしようがないだろう。そして、次に撫でるしぐさには上下や左右、前後への動きが必要であると言える。以下は竹原春泉が描いたイソナデという妖怪の説明書だが、撫でるしぐさの持つ動きという要素が良く表れた事例であると言える。

いそ
磯撫で

さいかい あり その ふ か を ふなびと ひきこみ
西海におほく有。其かたち鱧魚のごとく尾をあげて船人をなで引込てくらふとぞ。⁴

すなわち、海に引き込むためには当然接触だけでは不可能であり、接触と上下や左右、前後への動きという2つの要素がなければならないのである。

民間医療における撫でるしぐさに注目するということは、結局のところ「呪」（まじない）を分析するということである。「呪」とは柳田國男による民俗資料の三部分類のうち、第三部心意現象の1つにあたる⁵。柳田は目に映るものを第一部、耳で聞く言語資料を第二部、心意感覚で訴えて初めて理解できる微妙なものを第三部として、さらにこれを「知識」「生活技術」「生活目的」と分けた。すなわち、「知識」に基づいた「生活技術」（手段と方法）を用いて生きている人々の「生活目的」（何のために生きているのか）を明らかにすることが第三部、ひいては民俗学の目的であるとしている。

そして、「知識」には批判的知識と推理的知識があるとして、推理的知識のなかで「兆」と「応」の2つの分類を設定した。「兆」とは、未来のことを推測する基礎となるものとし、「応」とは、結果があってはじめて原因を求めるものとしている。例えば、「鳥の鳴きが悪いと親が死ぬ」が「兆」で、「親が死んだ。昨日鳥の鳴きが悪かったせいだ」は「応」であるという。そして、「生活技術」は「呪」と「禁」に分類され、「呪」とは、災いの兆候やもしくは、災いが起こってから、これを封じようとするもので、「禁」とは、「～をしてはいけない」という禁止行為であるとしている。また、後に「応」は「兆」に対応する結果であるとして、「応」を「兆」の一部とし、「応」の代わりに「占」を入れて四分類とした。「兆」を消極的なものであるのに対して「占」とは積極的に未来のことを予知しようとするものである⁶。

柳田は再三にわたって第三部の分類を不十分であるとしているが、雑然としたままだった俗信を整理したという点で優れていたと言える⁷。そして、本稿の取り上げる事例は病気の原因を取り除こうとする意図のもとで行われるまじないであり、それは病気の原因への働きかけのしぐさである。

2. まじないの研究史

柳田によってその重要性を強く認められた第三部であるが、妖怪研究が隆盛を誇る一方で、俗信研究は停滞が叫ばれてきた。豊富な事例の蓄積があるにもかかわらず、俗信をその意図ごとに分類した井之口章次⁸などの少数の優れた論考を除き、分析が進んでいるとは言いがたい。福澤昭司はこの原因について、小嶋博巳の論考⁹を引用して以下のように述べている。

この分野の研究はめざましく進展したとはいえず、専門とする研究者の数も少ない。小嶋博巳は研究不振の原因として資料数が膨大な数にのぼること、村落組織や共同祭祀と違って資料と伝承母体の単位的把握が容易でないこと、そして根本的理由として「俗信」概念のあいまいさをあげている。確かに「俗信」の概念規定の相違が研究者間の対話を妨げ、研究を停滞させていることは事実である。そこで、小嶋が「俗信」の指標（メルクマール）として析出した①非体系的性格 ②呪術的性格 ③非権威的性格・周辺的性格は、今後俗信研究者が依拠していかなければならないものと考えられる。¹⁰

これに対して、板橋作美は強く反論している。板橋によると、「資料の膨大さは俗信研究のさまたげになるどころか、逆に分析を容易にする」として、典型例を重要視する従来の

見方を批判する。すなわち、典型例を重要視することは「古いほど正しい形の信仰があり、時間がたつにしたがって、くずれた、誤った形のものが発生する」という思い込みが根底にあると指摘している¹¹。そして、板橋は俗信を多数の変異形を持った1つの集合とみなし、俗信の背後にある前提や含意を含めた全体を考察することの必要性を述べている。また、伝承母体の問題についても、板橋は全国で収集したデータには一様性があるために問題とならないとしている¹²。

このように、板橋は従来の俗信研究を強く批判し、統辞連鎖と範列集合を用いた構造主義的な分析によってその論理構造を明らかにした。その手腕は誠に見事としか言いようがなく、俗信研究を大きく進めることとなった。本稿の立場としては、板橋の方法論は採用しないものの、俗信に対する見方、伝承母体についての考え方を引き継ぎ、俗信の中の、特に民間医療に属する事例に注目し、その中で「撫でる」という要素が果たしていた役割について考察する。なお、俗信に対する板橋の見方に倣って、本稿では「擦る」や「摩る」については撫でるまじないの変異形だとみなした。国際日本文化研究センターの「怪異・妖怪伝承データベース」¹³や国立歴史民俗博物館の「俗信データベース」¹⁴などを用いて本稿で提示した以上に様々な事例を収集したが、それらの中では特に違いが見られなかったためである。

3. 自然物で撫でる

本章では、自然物で撫でるものを中心に分析していく。ここでいう自然物とは人工物である民具と区別するための用いた語である。しかし、本稿における自然物と人工物の役割は同一であり、すなわち、まじないを成立させるための道具として用いられるのである。

3.1. 石で撫でる

五来重が詳細に分析している¹⁵が、石は崇拝対象として用いられることが多い。これは日本に限った話ではなく、世界的にありふれた信仰であり、アニミズムとして語られることが多い。しかし、本稿で扱う石はあくまで道具として用いられている。ここでの石は神仏を背景として、イボを治すために用いられる。以下の2例を見てほしい。

八幡様から石をかりて来てなでる。¹⁶

馬頭観世音、又は蠶神様の上に載せてある石をかりて来ていぼにこすりつけ、治つたら綺麗(ママ)を石を二つかへしておく。¹⁷

馬頭観音、蠶神（蚕の神）、八幡神はそれぞれ効能を同じくして、イボに効くようである。これらの神仏以外にもイボに対抗する神仏は各地で数多く見られ、いぼ神社というのも珍しくはない。ここでの石は神仏の力を宿していると考えて良いだろう。そして、ここでの撫でるしぐさは神仏の力を患部に移していると見る他ない。しかし、以下のように、神仏の力とは解釈できないものも見られる。

いぼを取る方法 石のところへ「いぼいぼうつれ」といってなでながらうつした。（本海野）¹⁸

ここでは、路傍の石を使い、その石にイボを移すということがはっきりと明言されている。撫でるしぐさが果たす役割も明確で、イボを石に移すことであると考えられる。すなわち、石で撫でるという動作においては、石から患部、患部から石という相反する2つの方向の移動が撫でるしぐさに期待されている。

3.2. 植物で撫でる

民間医療において植物が用いられる例を挙げれば限りがない。経験的帰納法によって用いられ、現代科学によってその効能を証明されたものも多い。本稿による調査では、呪術性の高いものが多く見られた。まずは典型例として、菖蒲を用いたものを紹介する。

五月節句の日に菖蒲で鉢巻きをすれば頭痛、患部をなでれば患部の傷みがとれる。菖蒲湯に入れば一年中サカシイ（健康である）。¹⁹

上記によると、菖蒲で患部を撫でると痛み止めになるといった効能があるとされている。その前後で述べられている菖蒲の鉢巻きや菖蒲湯の記述から、菖蒲は体の調子を整える働きを持つ植物であると認識されていたことがわかる。したがって、撫でるしぐさも菖蒲の働きを患部で発揮させるために用いられたと考えられる。

実際、菖蒲は生薬としても有用であり、特に皮膚真菌に対して抑菌作用があるという²⁰。鎮痛作用は、その有用性が敷衍されることによって期待されてきたものであろう。以下の例も同様に、その植物の有用性の敷衍によるものだと考えられる。

七夕につるしたものの葉でイボをなでるとイボはとれる。²¹

「七夕につるしたもの」というのは竹の近縁種の植物であろう。タケ科の植物には解熱

作用が明らかになっているものや抗菌作用があるものがあり、漢方としても古くから用いられている²²。また、竹は常緑樹としても知られている。以上より、竹の薬理作用にあやかるために、撫でるしぐさが用いられていると言えるだろう。

また、日本においては檜も民間薬として用いられていたようだが、その薬効は結石溶解作用だったという²³。しかし、以下のような経緯で麻疹治療の呪物として用いられていたことがあるという。

吉川の氏神は切分^{きりわけのひょうえのかみ}兵衛神と檜葉天大明神^{かしはてんだいみょうじん}との男女二体の神が合祀してある。昔、切分兵衛神が初めて吉川を訪れ、此地を開拓して村づくりをなされた。或る時吉川村の川上から、小さな女神が檜の葉に乗って川を下つておられるのを切分兵衛神が見かけて、これより川下へは下らずに、吉川へ停まつて村の守神になるよう懇願した。そこで小さな女神は、その願いを聞き入れて吉川村の^(ママ)麻疹の神となつた。この女神は檜の葉に乗って川を下つておられたので、檜葉天大明神といい、^{しもみや}下宮神社として村はずれの川下に向かつて小祠が祀られていた。(中略)尚、村に^(ママ)麻疹が流行る時は、吉川神社の右側にある檜の葉に粟粒が出るといい、この檜の葉は戸口に挿して、^(ママ)麻疹予防の呪物となり、且又^(ママ)麻疹に罹つた時はその檜の葉で顔を撫でると癒るともいわれている。²⁴

後に、下宮神社は吉川神社に合祀されることとなるため、檜葉天大明神の力によって檜の葉は力を持つのだと考えられる。また、竹と同様に、檜も常緑樹であり、神との関係性を見込まれる素地は十分にある。したがって、これは神への信仰を背景にしたまじないであると結論づけられる。

以上のように、植物はそれ自身に力を認められた呪物であると言えるだろう。そして、それを撫でることで治療をするということで、撫でるしぐさは植物の呪力を患部へと移していると考えて良いだろう。

3.3. ナスで撫でる

「一富士二鷹三茄子」といって、初夢の縁起物としても広く認知されているナスだが、以下のように、イボにはナスが効くという俗信は全国かなり広い範囲で伝えられていたようである。お盆に供えたナスということで、そこに呪力を求めていると言えるだろう。

盆棚へ供へたナスで七度さすると疣が取れるとも云ふ。²⁵

また、お盆に供えるというステップを踏むことなく、ナス自身にもイボを治療するに足る呪力が認められていたようである。以下の事例ではナスの汁をつけることでイボが消えるということで、ナスの呪力は疑いようがないものであると言えるだろう。

秋茄子の^(ママ)しびたの汁をつけると、疣が消える。²⁶

しかし、ナスを用いるまじないは呪力ということだけでは片付けることができない。以下の3例のようにナスを土中に埋めるという要素が多く見られるからである。

茄子のへたでこすり人の知れぬ處へ埋めておく。²⁷

茄子を切つていぼを撫ぜ畑の隅に埋める。(それが腐る時に癒る)²⁸

茄子のへたでいぼをこすり土中埋めておく。²⁹

ナスを埋めるということは、イボを境界の外に送るということを意味していると考えられる。土中に埋めたナスが腐るときに治るということからもナスが腐ってなくなることとイボがなくなることが同一視されていると考える他ない。すなわち、ナスを撫でて土中に埋めるということはナスにいぼを移し、土中に捨ててしまうことだと考えられる。

以上をまとめると、ナスを用いたイボの治療の方法は大きく2つの方法に分かれると言える。1つはナスで撫でることによってイボが取れるというシンプルなものとナスで撫でてその後、土中に埋める作業を伴うものである。ここに現れる「撫でる」を解釈するためには、ナスの役割を2つ想定するほかなく、撫でるしぐさの意味も分けて考えなければならない。すなわち、1つはナスを一種の呪物とみなし、撫でるしぐさによってその呪力を患部へ移すことでイボを治すということを意味しており、他方で、ナスをイボを入れる入れ物とみなし、撫でるしぐさによって、イボを発生させている「何か」をナスに移し、それを埋めることで異界に送り返すことでイボを治すということを意味しているのだと考えられる。

3.4. 小豆で撫でる

小豆はものもらいの治療のために用いられることが多い。そして、このまじないには井戸に捨てるという要素も見られることが多い。まず、様々な俗信を通して井戸への人々の認識を明らかにした常光徹³⁰やものもらいの治療における井戸の役割を考察した福澤昭

司³¹などによって、井戸については詳細な論考がなされており、井戸が異界の出入り口と認識されていたことは既に明らかである。そして、小豆を井戸に捨てるという行為から、このまじないは鎮送儀礼であるとみなすことができる。それでは、小豆で撫でるという行為にはどのような意味があるのだろうか。まずは以下を見てほしい。

小豆で目疣を擦り乍ら「目疣やと思つたら小豆粒やつた」といつて、小豆を井戸へ入れると、目疣が無くなる。(平)³²

のめ、ものもらいなどといわれる^{まぶた}瞼はれて膿をもつ。(中略)小豆でのめを三回こすって、「小豆粒ほろぐどって、おっとのめほろった」と唱えて、小豆を井戸へこぼすと治る。³³

これらのまじないでは、ものもらいと小豆がどちらも小さな丸状のものであるという点に共通点を見出し、両者を混同するという意識が見られる。そのため、撫でるしぐさはものもらいと小豆を混同させるために用いられていると考えられる。ただし、ここで留意されたいのは、ものもらいと小豆の混同のためには撫でるしぐさは必ずしも必要なわけではないということである。

目イボができたなら一本橋から豆をおとすとなおる。³⁴

<のめが出たとき> (中略)井戸端に行って「小豆落とすどってぼっとのめ落とした」と三回唱えて小豆三粒を井戸に落とすと治る。³⁵

上記のように、撫でるしぐさがなくても、小豆によってものもらいを治すというまじないは成立するのであり、これが意味するところは、撫でるしぐさは確かにものもらいと小豆を混同させるという呪術的な働きを担っているが、それを成立させるための一助となっているに過ぎず、補助的な役割にとどまるということである。そのため、撫でるしぐさはこのまじないにおいては必要不可欠な要素とは言えないと指摘できる。

祈願という文脈において、撫でるしぐさが補助的な役割であることについては以下のような例も見られる。

○眼病全快

大阪 松井 いそ

私の孫シゲ(14)女工として働き中、眼病にかかり医療をうけたれども更に効なく不図

思い肌につけおるお守にて眼をなで朝夕真言をとなえ一心に願申上しに不思議に全快しましたと知らせて参りました。又孫歌子が誤て炉に落ち 腹、足、手等火傷致し一時は生命危篤でしたが、日々身代りのお守にてなで真言を称え一心に願せしに不しぎに火傷全快致しました。あつくおれい申上げます。³⁶

○呑たる針

長野 林 今朝松

私孫広人三才がくけ針二寸許りの物を呑み大に心配し医師に相談すると致方無之様申され止を得ず心配のみ致し居り候処早速心に浮びたる日頃信仰する貴寺の身代様でなで一日二夜只信仰致し居る内二寸以上もある針が何とからまず其俣糞と共に出たり、これ全くおかげと厚く御尊敬、礼拝仕候右事実如何にも不思議なる事と信じ茲に御報告申上候。³⁷

お札は本来、神棚に祀り、祈願するものだが、上記はお札で撫でてしまったという。この身代わりのお守りは、撫でるために作られた物ではなく、持っているだけで怪我や病気の身代わりになってくれるという物である。また、お札であるからには、道具のように使うというよりはお守りのように祈願の対象となると言える。それにもかかわらず、撫でるといふしぐさが用いられたのは、撫でるしぐさによって祈願を補助し、触覚によって少しでも実感を持たせたかったのではないかと思う。この事例も撫でるしぐさの補助的な役割が発揮されたものであると考えられる。

4. 民具で撫でる

本章では、民具で人を撫でることによって治療を目指すまじないに注目していく。ここでいう民具の特徴としては、自然物に対して人工物である点、まじないとして用いられるのは本来の用途ではないという点が挙げられよう。

4.1. 櫛で撫でる

櫛は髪型を整える、もしくは、髪を飾る物であるが、櫛で撫でることでもものもらい（麦粒腫）の治療に役立つという。

ものもらいが下にできた時はホイト、上にできた時はメボという。（中略）またくしの背や腰巻の裾でなでるとなおる。³⁸

郷里に三條及其附近ではモノモラヒをメッパツと云つてゐます。東北のメッパに關

係あるものか、何だか目の罰の様に感ぜられます。つげの櫛を火であぶつて背の方で目をこすると直るとか、(後略)³⁹

メコンジキ(目もらい)は、くしをあぶってこする(後略)⁴⁰

上記のまじないについて、福澤昭司はまず、髪がコントロール可能な身体の中でコントロール不可な部分である点を野沢謙治の論考⁴¹を引用して指摘する。そして、M・ダグラスによって主張された体の周辺部が分類上曖昧であることから危険な力を秘めているという点⁴²について述べ、その2点から髪に呪力を認めている。そして、櫛の呪力の源泉は櫛が髪に触れるものであることに求め、上記のまじないの解釈を行った⁴³。この説を反証することは難しいが、櫛の呪力によって、ものもらいの治療が果たされていると考えている点については再考の余地があるのではないだろうか。たしかに櫛には呪力とも言える力が認められてはいたのだけれど、福澤の説明ではあまりに簡単すぎるのではないか。また、なぜものもらいの治療に有効であるかの説明にもなっていない。

本稿ではこのまじないは櫛で撫でるという動作に注目すべきであると考え。櫛の機能は髪を梳かすことである。それによって、髪についた汚れや埃などを取り、また、絡まった髪を解くのである。ものもらいを櫛で撫でるという動作には髪を梳かすように、目についてしまった異物を取り除くという類推の力に依っているものであると考えられる。また、擦ったり、炙ったりして熱を持たせるという要素は人々の経験知によって獲得されてきたものであるのではないだろうか。実際、現代医療においてもものもらいの対処療法として患部を温めることが推奨されている。人々は経験によって温めることがものもらいの治療に有効であると知っていたと考えるのが妥当であろう。

以下のように、魚の骨が喉に刺さった時のまじないに櫛が使われる理由も同様に考えると解釈に足るものであろう。櫛で髪についたゴミを取り除くように、喉に刺さった異物を取り除くのである。一口に呪力と言っても万能ではなく、櫛の民具としての機能と関係した呪力を持つと言えるだろう。

ノドに魚の骨がささった時、女が使用した櫛でなでるととれる⁴⁴

魚の小骨がノドに刺さった時は、厩の口をのぞいて、モーという。また、クシでノドをなでながら、モーといわせる。⁴⁵

4.2. 箒で撫でる

信仰民具としての箒は民俗学においてかなりの関心を集めている。安産のまじないを民間医療という枠組みに入れてしまうことは多少の問題もあろうが、イボの治療と同様の論理に支えられたまじないであると考えられるため、本稿の対象としたい。

安産をはかるために、出産のとき産婦の枕許に箒を立て、あるいは箒を産の神として産婦に拝ませ、産気づいたときその箒で腹をなでる⁴⁶

山の神もお産を守る神である。四倉浜志津にある山の神さまにはもろこしぼうきがたくさん上がっていて、これを借りてきて腹をなでると安産するという。倍返しも他と同じである。⁴⁷

手足にいぼの出来てある人は雷の鳴つてゐるとき便所の箒でそれを撫でるとなほる⁴⁸

常光徹は安産のために箒で撫でるというまじないに注目して、その「根底には、この道具がもつ「掃き出す」という実用的な働きがあって、ほとんどの俗信はその機能を軸に、払う、落とす、はずす、抜ける、追い出す、といった具合に少しずつ意味をずらしながら類推の輪を広げている。その対象は可視か不可視かを問わず、また、その行為が意図的であるか否かに関係なく、箒の俗信にはある対象を移動させる力が認められる。とりわけ、外に向けて移動させようとする力感が常に働いているとってよい。」⁴⁹と考察している。すなわち、箒の通常の機能を果たす動作を模倣した結果、撫でるというしぐさとなり、安産では「掃き出す」という性格が、イボの治療では「落とす」という性格が意識され、まじないになったと言えるだろう。

4.3. 刃物

民具で撫でる事例の最後として、刃物で撫でる事例を紹介する。刃物は言うまでもなく、攻撃性を持つ民具であると言える。通常の使用は切る、剃るなどで危険性の高い民具である。まじないに用いられる刃物は攻撃性の象徴であると言え、その意図は調伏にあると言える。

まむしの毒気取りは、剃刀で肌をなでて呪文を唱え、黒いぼちぼちが落ちる（山北）⁵⁰

ぶいにさされたときには双物で三べんなでしておく。⁵¹

上記のような民具を用いたまじないを成立させるために用いられたしぐさが「撫でる」であった理由とは、櫛と同様に、通常の機能を果たすために用いられたしぐさを行なった結果、撫でるしぐさとなったのだと考えられる。すなわち、剃刀で剃る、鎌や小刀で切るという動作を模倣する動きをすると、結果的に撫でるしぐさになったということである。

以上のように、民具で撫でるといふまじないはその民具の機能を発揮するための動作の模倣であると言えるだろう。これについて野村雅一は「われわれの日常生活をおおっている機械的な動作の連鎖は、場面の一部として場面を指向する—つまり、身ぶりやしぐさはなにかの「素ぶり」になるのである—というほかは、本来表意作用をもたないのである」⁵²と指摘しており、民具で撫でるといふまじないはこの側面が強く見られたと言えよう。ただし、それ以外に表意作用をもたないという点については賛同しかねる。野村の議論では、主にコミュニケーションの問題としてしぐさを扱っており、俗信におけるしぐさに関心を向けていない点で十分な議論であるとは言えないからである。

5. 着物の端で撫でる

ものもらい（麦粒腫）の治療には、着物の袖や裾などの端の部分で撫でるといふ方法もよく見られるが、このまじないは場所の指定がされていることも多く、便所で行うといふようである。

ものもらいの出はじめには、便所をまたいで着物のつまを目にあててきすりながら「マツタラメにノメができて、こそでのつまになでられた」と三回くり返すと治る⁵³

着物のすそを折つて便所へ行き「あつたら眼玉にめができた」といつてこする。⁵⁴

便所に行き「あつたら目かごに目ができた下目のこづまでかぎおとせ」と三度唱へし着物の裾でこする。⁵⁵

飯島吉晴は、廁を夜の闇に属す空間、異なるものが出会う境界的な領域と解釈し、廁が「時間的空間的に一種の境界に当たっている」と主張している⁵⁶。この考え方に則ると、このまじないは境界上で行われていると解釈できる。これが、このまじないの成立のために重要な要素であるのは間違いない。しかし、以下のように便所という要素は必ずしも必要であるとは言えないようである。

ものもらいが下にできた時はホイト、上にできた時はメボという。人の見ていない所で着物のつまを藁しべで結ぶと治る。またくしの背や腰巻の裾でなでるとなおる。⁵⁷

「物もらひ浅ましや下前の褌でなでられる」と三度唱へて撫でる。⁵⁸

このように、便所という場所でなくても、着物の端という要素さえあれば、このまじないは成立するのである。実際に用いる必要もなく、着物の褌を用いているという宣言だけでも成立することからも、着物の端という要素がこのまじないで担っている役割の大きさが窺えよう。これについても、福澤昭司の研究が参考になる。福澤は小泉凡の論考⁵⁹を引用して着物の末端部である裾や褌が治療に使われたことの原因を考察している。すなわち、身体と身体に接する衣類の末端部を病気の出入り口だと推測した小泉の説を援用して、裾や褌を呪文で唱えたり患部を撫でることを「褌から病を体外へ出して他界へ送り出そうとする行為」だとしている⁶⁰。これについては本稿においても賛同できる。先の便所で行うという要素は二重の意味で境界を意識していると言える。以上を踏まえて考えると、撫でるしぐさは境界の外にもものもらいを移す機能があると言えるだろう。

6. 手で撫でる

最後に、手で撫でるまじないについて分析する。手で撫でるまじないはやはりそれ自体では成立しにくいのか、呪文を唱えながら撫でるというものが多い。まずは、以下を見てほしい。

へちゝんぷい／＼御世（ごよ）のおんたから／＼／＼^(ママ)
 三度となえて痛い所をなでるとすくなおる⁶¹

いたところ
 痛き所をさすりながら云ふ
 ちゝんぷい／＼御世のおん寶^{たから}⁶²

現在でも行われている「痛い痛い飛んでいけ」と類縁関係にあるまじないであることは間違い無いだろう。痛みそのものをどこかに飛ばすという鎮送に近い意図を持ったまじないである。ここでの撫でるしぐさの意味は呪文の対象指定であると言えよう。呪文が痛みに働きかけるように、対象を指定していると考えられる。

一方で、以下のような特別な場合においては、呪文は不要である。

にがて
腹痛の時、「まむしの手」の人になでてもらおうと治る。⁶³

播州の赤穂郡などでは、苦手は呪力のある手で、腹痛を撫でると治り、又魚を捕るにも獲物が得やすいと謂つて居たさうだが（高田十郎氏記録）（後略）⁶⁴

「まむしの手」や「苦手」と呼ばれる特別な呪力を持った手の持ち主は、撫でることによって腹痛を鎮めることができたという。この手については柳田國男が関心を寄せたのが早く、主にはマムシを捕まえる能力に長けた手であるという⁶⁵。また、常光徹は、腹痛は体内でムシが騒ぐために起きることであると認識されていた点から、マムシの動きを止め、捕まえる力と同様の理屈で腹痛治療の力を持つと考察した⁶⁶。常光の説を検証することは難しいが、いずれにせよ、ここでは撫でるしぐさは「苦手」の呪力を発揮したという点に注目したい。すなわち、撫でるしぐさによって患部へと呪力を移したのだと考えられる。

7. 民間医療における撫でるしぐさの意味

本稿では、撫でるしぐさの持つ様々な側面を見ることができた。ここで再度機能ごとに整理し、撫でるしぐさの意味について考察していく。

まずは植物や特定の信仰を背景とした石のように呪力が認められたもので撫でることでその力を発揮するものである。また、「苦手」のように生来の特徴として呪力を認められた手で撫でることで力を発揮するものも同類として見るべきであろう。そして、これらの力の発揮の方向は治療であるため、患部を撫でることはそれらが持つ力の患部への浸透だと考えてよさそうである。身体に根ざして言い換えれば、外部の力を内部へと移す機能を持っていたと言えるだろう。

しかし、撫でるしぐさは上記と全く逆のベクトルで働く可能性もある。すなわち、撫でるしぐさが内部から外部へと働く機能を持っていたということである。これの例として本稿ではナスで撫でることでイボを発生させている原因をナスに移すという意図のまじないを挙げた。また、路傍の石で撫でるというまじないもこの一例として分類することができるだろう。

別のものと混同させる働きをもつとして、ものもらいの治療のために小豆でもものもらいを撫で、その後井戸に捨てるという事例を紹介した。そして、小豆の事例と身代わりお守りの事例を通して、撫でるしぐさの持つ副次性についても指摘した。

民具で撫でるということについては櫛、箒、刃物においてはその機能の敷衍であること

を述べた。すなわち、櫛は詰まりをほぐすこと、箒は掃き出すこと、刃物は切ることを拡大解釈することによってそれぞれの効能を読み解くことができ、撫でるしぐさはそれぞれの民具の機能を発揮するための動きの模倣であると考察した。

また、境界として認識されているもので撫でることで、境界の外に送る機能を持つものとして、着物の裾でもものもらいを撫でるといふ事例を紹介した。この事例から、撫でるしぐさは境界の外にもものを移す機能があると言えるだろう。

最後に、呪文を唱えながら手で撫でる事例として、現代の「痛い痛い飛んでいけ」と類似した事例を提示し、撫でるしぐさは呪文の効能を発揮させる部位を指定する機能を担っていたのだと考察した。

以上を概観すると、まず、民具で撫でるといふこととそれ以外とでは、かなり次元が異なることが指摘できる。民具で撫でる場合の「撫でる」はかなり機械的であり、その表意性はかなり低いものであると言える。

民具を除いて考えると、撫でるしぐさの機能としては大きく、移す機能、混同させる機能、指定する機能があるとまとめることができる。これらは比較的表意性が高いが、まじないの中で補助的な立ち位置であった。そして、これら3つの機能に共通する点としては、まじないの中で撫でるしぐさが「繋ぐ」という意味を持っている点である。物と物を繋いで何かを移したり、物と物とを繋いで同一のものとしたり、呪文と対象を繋いでその効果を正確に発揮したりするという意識が見られるのである。

おわりに

本稿では、民間医療における撫でるしぐさに注目して、その意味について考察してきた。その結果、まず民具で撫でるまじないでは、撫でるしぐさは民具を用いた動作の模倣であり、機械的で表意性が低いと述べた。そして、撫でるしぐさの機能には移す機能、混同させる機能、指定する機能があるとして、共通する要素として「繋ぐ」という意識があることを指摘した。また、移す機能と混同させる機能に注目して、撫でるしぐさが境界に影響を及ぼすということも述べた。さらに、撫でるしぐさが補助的であるとして、民間医療における撫でるしぐさの副次性についても言及した。

本稿に残された課題は多い。まず、本稿において扱いきれなかった事例は数多く残されており、本稿で提示した撫でるしぐさの意味では解釈できない事例がまだ残されているかもしれない。また、既に述べたように、民間医療以外にも撫でるしぐさを用いたまじないや社会的場面における撫でるしぐさなど、撫でるしぐさだけでも多くの課題を残している。さらに、特定のしぐさの意味の範疇をより明確なものにするためには、他のしぐさとの比較も必要になってくるであろう。

注

- 1 柳田國男「涕泣史談」『国民学術協会公開講座 第一輯』中央公論社 1941年 pp.343-369 初版
(ちくま日本文学015「涕泣史談」『柳田國男』筑摩書房 2008年 所収)
- 2 常光徹『しぐさの民俗学－呪術的世界と心性－』ミネルヴァ書房 2006年
- 3 倉石忠彦『身体伝承論－手指と性器の民俗－』岩田書院 2013年
- 4 竹原春泉『絵本百物語』巻一 1841年 東京都立中央図書館特別文庫室所蔵
- 5 柳田國男『現代史学大系 第七巻 民間伝承論』共立書店 1934年初版、同『郷土生活の研究法』
刀江書院 1935年初版(柳田國男『柳田國男全集 第八巻』筑摩書房 1998年所収)
- 6 柳田國男・関敬吾『新編 日本民俗学入門』名著出版 1982年
- 7 柳田は「俗信」という語彙にも疑義を唱えていたが、定義が曖昧だと指摘されつつも語彙として
確立されていると言えるため、本稿ではこのまま用いる。
- 8 井之口章次『日本の俗信』弘文社 1975年
- 9 小嶋博巳「「俗信」覚書－概念の再検討に向けて－」『民俗学評論』23 大塚民俗学会 1983年
pp.38-52
- 10 福澤昭司「病と他界－長野県内の麦粒腫の治療方法の考察から－」『日本民俗学』172 日本民俗
学会 1987年 pp.42-64
- 11 一方で、福澤と板橋は俗信を一見非体系・断片的であるが、深層では体系的であるとしている点
において一致しており、板橋は福澤の研究を高く評価している。
- 12 板橋作美『俗信の論理』東京堂出版 1998年
- 13 国際日本文化研究センター「怪異・妖怪伝承データベース」(<https://www.nichibun.ac.jp/YoukaiDB/>)
- 14 国立歴史民俗博物館「俗信データベース」(<https://www.rekihaku.ac.jp/doc/zoku.html>)
- 15 五来重『石の宗教』講談社 2007年
- 16 佐伯隆治「信州安曇の民間療法」『民間傳承』8巻2號 民間傳承の会 1942年 pp.36-38
- 17 佐伯隆治「民間醫療に關する資料」『民間傳承』7巻5號 民間傳承の会 1942年 pp.4-5
- 18 『長野県史 民俗編 第一巻(三) 東信地方 ことばと伝承』長野県史刊行会 1987年 pp.139
- 19 『白杵石仏地域の民俗』白杵市教育委員会 1978年 pp.132
- 20 難波恒雄『和漢薬百科図鑑 [I]』保育社 1993年 全改訂新版(初版1980年)
- 21 『東津野村史』東津野村教育委員会 1965年 pp.145
- 22 難波恒雄『和漢薬百科図鑑 [II]』保育社 1994年 全改訂新版(初版1980年)
- 23 注22と同
- 24 平瀬拋英「若桜山中より(一) 一鳥取県八頭郡若桜町吉川」『西郊民俗』8 西郊民俗談話会
1959年 pp.16-21
- 25 和田文夫「盆の事から」『民間傳承』8(6)民間傳承の会 1942年 pp.19-20
- 26 『飯館村史 第3巻(民俗)』飯館村史編纂委員会 1976年 pp.455
- 27 注16と同
- 28 山形淳三「郡内のまじない－都留・吉田を中心に－」『甲斐』7号 山梨民俗の会 1957年 pp.30-
31
- 29 注17と同

- ³⁰ 常光徹『魔除けの民俗学 家・道具・災害の俗信』KADOKAWA 2019年
- ³¹ 注10と同
- ³² 田中勝雄「北桑の伝説」『旅と伝説』9巻3号通巻99号 三元社 1936年 pp.20-32, 85
- ³³ 注26と同 pp.614
- ³⁴ 『東津野村史』東津野村教育委員会 1965年 pp.143
- ³⁵ 『桑折町史 第3巻 各論編「民俗・旧町村沿革」』桑折町史編纂委員会 1989年 pp.516
- ³⁶ 山本錠之助「弘法様と岩屋山」『みなみ：郷土文化会誌』15 南知多町郷土研究会 1973年 pp.27-40
- ³⁷ 注36と同
- ³⁸ 國學院大学民俗学研究会「鳥取県岩美郡岩美町旧小田村」『民俗探訪 昭和44年度』1970年 pp.2-60
- ³⁹ 渡邊行一「食物と心臓を讀みて」『民間傳承』6(3) 民間傳承の会 1940年 pp.5-6
- ⁴⁰ 國學院大民俗学研究会「静岡県磐田郡龍山村」『民俗探訪』昭和53年度号 1979年 pp.121-193
- ⁴¹ 野沢謙治「身体のフォークロア－糞尿・ツバ・裸・髪－」『日本民俗学』141 日本民俗学会 1982年 pp.35-43
- ⁴² M・ダグラス『汚穢と禁忌』塚本利明訳 思潮社 1985年
- ⁴³ 注10と同
- ⁴⁴ 『白河市史 第九巻 各論編1 民俗』福島県白河市 1990年 pp.417
- ⁴⁵ 兵庫県民俗調査報告4『千種 西播奥地民俗資料緊急調査報告』兵庫県教育委員会 1972年 pp.161
- ⁴⁶ 『宮城縣史20 民俗Ⅱ』宮城縣史編纂委員会 1960年 pp.230
- ⁴⁷ 『福島県史 第24巻 各論編10 民俗2』福島県 1967年 pp.219
- ⁴⁸ 奥田慶信「射水の俗信(二)(富山縣氷見郡神代村大浦)」『旅と伝説』第十五巻第十號通巻百七十八號 三元社 1942年 pp.35-43
- ⁴⁹ 注30と同
- ⁵⁰ 『金沢市史 資料編 14 民俗』金沢市史編さん委員会 2001年 pp.438
- ⁵¹ 『春日村史』春日村史編さん委員会 1961年 pp.347
- ⁵² 野村雅一『しぐさの世界 身体表現の民族学』日本放送出版協会 1983年
- ⁵³ 「山梨県北巨摩郡旧増富村」『民俗探訪 昭和43年度』國學院大学民俗学研究会 1969年 pp.55-107
- ⁵⁴ 注17と同
- ⁵⁵ 注17と同
- ⁵⁶ 飯島吉晴『竈神と廁神 異界と此の世の境』講談社 2007年
- ⁵⁷ 注40と同
- ⁵⁸ 注17と同
- ⁵⁹ 小泉凡「境界の神－日本人の病理観から－」『日本民俗学』159 日本民俗学会 1985年 pp.35-51
- ⁶⁰ 注10と同
- ⁶¹ 伊藤晴雨『江戸と東京風俗野史』有光書房 1971年(同『いろは引き江戸と東京風俗野史』第五

卷 1931年初版)

⁶² 岡本昆石『あづま流行時代子供歌』1894年(志田延義編『続日本歌謡集成 卷五 近代編』東京堂出版 1962年 pp127-156所収)

⁶³ 赤穂市文化財調査報告書(六)('ふるさと文化'シリーズ第五集)『赤穂の民俗 その2 -坂越編-』赤穂市教育委員会 1985年 pp.141

⁶⁴ 柳田國男「にが手と耳たぶの話」『民間傳承』8卷7號 民間傳承の会1942年pp.5-8

⁶⁵ 注64と同

⁶⁶ 注2と同