

理念と現実

—沖縄の出自集団をめぐる諸相から—

渋谷 研

1 問題の所在

本稿は沖縄本島北部の一農村における出自集団（門中＝ムンチュウ）をめぐる諸相を中心に提起し、その分析において出自集団を支える諸規則（規範・norm）と人々がとった現実の選択行為との差異に着目して、知識人類学的視点から考察をすることを目的としている。

人間社会を分類する上で（社会）人類学がよく用いてきた方法のひとつは出自集団の体系による類型化だった。人類学で用いる出自は *Notes and Queries on Anthropology* を引用すると「ある個人とその祖先との間に認められた繋がり」[1951:71] のことをいうが、祖先を共有する集団の成員権の伝達に限定して用いるリヴァースの定義が今日でも広く認められているところである。そして、ある個人が祖先との関係において父方の親子関係を辿って結合していくものを父系 (patrilineal) といい、母方のそれを辿れば母系 (matrilineal) という。こうした出自規則に基づいて成員権が得られる親族集団を出自集団 (descent group) とよんでいる⁽¹⁾。この集団の有り様は社会によって多様な特色をもっているが、人類学における分析の基本は、出自集団の社会的機能、集団としての自律性、規模、居住形態、キンドレッドとの関係等に集約される [蒲生1969:72-76]。人類学はその学問の性格上、比較的小規模な（未開）社会を研究対象としてきた。それは出自集団を含め親族に基づく社会集団がこうした社会の生活の中心として非常に意味をもっていると捉えられていたからに他ならない。それ故多くの人類学者は研究対象とする社会の理解の第一歩として、当該社会の親族を

結びつける規則，体系の発見に努め，個々人の行為もこうした規則に規定されるその鳥瞰図を描くことに腐心してきたのである。父系出自社会，母系出自社会といった類型論的名称は，その社会の一側面を述べたに過ぎないにも関わらず，あたかもその社会の総称とする誤謬を犯してきたといえよう。

これはマリノフスキー，ラドクリフ＝ブラウンに端を発する初期の機能主義人類学が，社会を有機体に例え，平衡状態の静態的モデルの構築に関心を寄せていたことと無関係ではない。すなわち，社会体系のあらゆる構成要素がいかに一定の調和ないし内的一貫性をもって役割を果たしているのか，その機能を考察するのが主目的だった。そこで人類学者は具体的に観察可能な経験的調査によって，当該社会の「一般法則」を発見しなければならず，また個人の行為はそうした法則の範囲内でしか把握されなかったのである。

しかしながら，現実の社会とはそのように平衡状態のままであり続けるものではない。機能的一致を説くラドクリフ＝ブラウンによる機能主義の理論的枠組みの限界は，社会変化の説明が困難な点である。硬直した均衡説に対する批判は，今日では出尽くしたといっても過言ではないが，本論に即して言えば，これら初期の機能主義に向けられた批判の多くもまた初期の機能主義が直面した同様の問題点を抱え込んでいるといえよう。例えば，R. フェースは社会の動態的体系を説明する上で「社会組織」の概念を設定し，個人の行為に関わる選択の働きにも注視した。個人は社会の規範や体系を鵜呑みにするものではなく，その有効性や必要性を評価し選択していくという視点を導入することで，社会変化の考察の道を開いた [Firth 1964:59-63]。同じく均衡説に対する批判の急先鋒である E. リーチもビルマ高地のカチン族の調査から，個人は複数のモデルから自分の利益にとって都合のよいものを選択することを見出し，こうした個人の選択行為が社会構造全体の変化に至る可能性を説いた [リーチ 1974:115-116;318-327]。だが，この両者に共通していえるのは，やはり社会構造の

強い拘束性が前提とされることである。そして個人による行動の選択の自由もそうした社会構造からの所産物ないしは逸脱として捉えられるのである。

一方レヴィ＝ストロースによる構造主義人類学においては、問題とされるのは観察者の眼前に展開される経験的レベルの現実ではなく、その背後にある観念（これをレヴィ＝ストロースは「構造」とよんでいる）である。それ故構造分析においては経験レベルでの個々人の様々な行為（選択、葛藤、偶発性など）には関心が寄せられないのである。

出自を基にして形成された集団が当該社会の基本に据えられ、これがあたかも社会関係全体を覆い尽くしているとの前提は、それが機能主義的に原理・法則性から考察されようと、また構造主義的に象徴体系から説明されようと、いずれにしてもある原理、諸観念が個人を超越したところに据えられる点において、現実の多様な側面は副次的に追いやられてしまう憾みがあるといえよう。そこには、状況的なコンテクストによって様々な役割を使い分け演じる個々人の姿は見えてこない。しばしば我々は調和より葛藤を、規範よりも逸脱を野外調査において目にするが、こうした理念と現実との乖離をどのようにすれば我々が概念的に処理することができるのだろうか²⁾。

そこで、本論で取り上げる門中とよばれる父系出自集団についての研究を振り返ると、ともすれば門中が当該社会のあらゆる社会関係を支配するかのようこれまで論じられてきた。それはこの地域に展開される門中が社会人類学上（主として親族論）の理論的検証の場として、もっぱらその関心の範囲内で研究されてきたことに要因がある。その結果門中の組織原理、機能の解明に関心が集中し、そこから導きだされた法則にどのように人々が適応して生活しているのか（例えば、ヤー（家）の継承、祖先祭祀、位牌祭祀、財産相続など）、その有り様の描写が前面に出されることになったのである。しかし、現実の生活面において人々はしばしば門中を支える原理に反する行為をとることがある。否、反するというよりは、自己

の利益の為にあるときは積極的にこれを利用し、また状況によっては別の原理を優先させて（極端に言えば門中の原理を無視して）生活を営む姿を見出だすのである。これを父系出自集団を支える原理からの逸脱行為として処理することはあまりに短絡的である。というも、体系、原理を作り出し維持しているのは体系、原理そのものではなく、利益、目標達成を追求する個人に他ならないからである。したがってキージングの指摘を引用するまでもなく、個人の行動を体系の産物（ないし逸脱）として説明しようとするならば、我々は事態を逆向きに捉えていることになるろう [Keessing 1975:122]。そしてこのような規範と現実との溝を埋めるために、実際の行動とそれを生み出す動機、方策に等しく目配りすることが要求されなければならぬ。換言すれば、人々が「～べきである」と認識することと、実際の行動とを区別して考察すべきであるといえる。

この区別を考える上でカウズやホリーとストックリックらによるモデル論は本論においても参考になると思われる。カウズは表象モデルと操作モデルを設定し、前者を個人が物事を考える様式に対応したものとし、後者を個人が実際に反応し、または行動する様式に対応したものと定義付けた。そして表象モデルをさらに、個人が物事をどのように考えるのかその様式（これを記述的表象モデルとよんでいる）と、物事がそうあるべきと期待されている様式（規範的表象モデル）とに分類した [Caws 1974:4]。ホリーとストックリックも表象モデルを世界についての知識とし、操作モデルを何をすべきか、またどのように行なうべきかを含む観念（彼らはこれを規範とよぶ）と規定した [Holy and Stuchlik 1983:5-24]。

これらは知識と実際の行動との関係をみる上で重要な指摘であるが、調査者は人々の行動様式を観察する上で実際の行動と、規範ないし理念との差異を考慮しなければならないとの指摘は早くからなされてきた。例えばリーチは行動様式を 1. 個人の実際の行動。2. 個人の全ての行動様式の平均＝規範。3. 原住民自身による原住民及び彼の社会の記述＝理念、の3つに分け次のように述べている。「短期間の調査では、限られた情報提

供者に依存せざるをえないため、調査者は常に2ないし3のレベルを同一視しがちである。規範が理念の影響を強く受けることは明らかであるが、この2つのレベルが全く一致するかどうかは疑わしい。〔リーチ 1974 (1961):69-71〕。リーチもまた社会的事実には行為の領域と知識（あるいは観念といってもよいが）の領域とを認めているが、注目したいのは人類学者が描く法則ないし原理は実は特定の情報提供者の言説によって得られるものであり、そうした規則性への無原則な追従を戒めている点である。では、特定の情報提供者以外の人々（おそらく実数は圧倒的にこういう人たちの方が多いだろう）はどのように規範、理念を保持し、実際の行動に及んでいるのだろうか。

この点に関して言えば、社会学者シュッツによる「知識は同質的ではありえない」〔シュッツ 1980:6〕あるいは「知識は等しくその構成員に配分されているわけではない」〔シュッツ 1980:47-69〕との指摘は傾聴に値する。これを先のカウズ、ホリーとストックリックに照らしてまとめてみると次のようにいえるだろう。表象モデル、操作モデルもその社会の個人に保持されるもので、その有り様は均一的でも同質的でもありえない。そして個人は状況に応じて自己の利益追求にとって都合のよい規範、理念を選択して行動に及ぶ、ということになる。このような観点から理念と行動との不一致をみると、原理原則からの逸脱とする従来の視点よりはその乖離をこれまで以上に減少させることができるのではないだろうか。全体論的視点にたった原理法則の発見から、様々な規範、イデオロギーを操作する個人の行為、知識に焦点をあてることで社会のダイナミズムの把握により接近できるものと思われる。

そこで、本論の手順として、まず門中を支える人々の共通の観念を描き出すことから開始しよう。そこでは門中がどのように形成されまた維持されているのかを見ることにする。次にそうした門中を支える観念に対し現実に人々がどう対応していったのかいくつかの具体例をあげて検討していくことにする。

2 門中を形成する論理

2-1 民俗生殖観

ここでいう民俗生殖観とは無論医学的意味でのそれとは異なるものである。父系出自集団である門中はその成員を男子を通して迎えることは冒頭に述べたが、このような世代を超えた連続性がどのような観念から当地では認識されているのか知る必要がある。筆者の調査地では子供は「苗代(ナーシル)に種(サニ)を播いて稲ができるように、男が女に種(サニ)を播くことでできる」との説明がなされる[渡邊 1986:82]。この種とは精液の比喩表現であるが、興味深いことにこのサニは父親から子へと伝えることができるだけで、母親からは伝えることができないものである⁽³⁾。換言すればサニを共有する者が門中の成員権を得るのである。「サニが違えば門中も違う」というときはこのことを端的に表現しているといえよう。したがって、エゴにとって母親は異なるサニの持ち主である。一方母親が違って父親が同じならばその子供同士はサニを共有しており、よって双方とも父親の所属する門中の成員権を獲得することができる。しかしその逆の場合、父親を異にした子供同士はそれぞれの父親の門中に帰属することになる。

このようにサニは門中を形成する上での重要な観念と捉えられるが、他方チー(血)の概念の存在も見逃せない。チーはサニと異なり両親から半分ずつ受け継がれるものとされる⁽⁴⁾。したがってチーによる関係は両親を通じて広がっていき、この関係がウェーカー(cognaticな親族関係。我々がいう親戚に近い概念である)を基礎付けていく。筆者の調査地のような50~60戸ほどの集落で、しかも集落内婚の多いところでは「村中みなウェーカーだ」という範囲にまで適用される概念である。サニ、チーは出自とキンドレッドを彷彿させる対概念と見ることもできるが、本論では門中に焦点を絞りたいので、両者の問題は別に機会を設けて論じる所存である。

2-2 ヤー(家)と位牌祭祀

門中は特定の男子祖先から同じサニをもった人々によって形成される

が、その基本単位となるのはヤー（家）である。すなわちどの門中にも創設のヤー（これをムートゥーヤと称している）があり、このヤーからヤーワカリ（分家）していった子孫たちでひとつの集団をなすのである。ヤーの存続維持には以下の3つの決まりがある。

1. ヤーを相続するのは長男に限られる。次男以下の男子はヤーワカリし、女子は婚出することになる⁶⁾。
2. 1の原則によって次男以下が長男を差し置いてヤーを相続してはならない。
3. また女子をヤーに残してこれに婿養子を迎えて相続させることはできない。換言すればヤーの系統に異なるサニを混入してはならないのである。

以上の決まりによってヤーには直系家族だけが残し、これが代々続いていくことが望まれている。理論的に言えばこうしてヤーはその枝を次々に輩出し、門中の規模は無限大に広がっていくことになるが、調査地の場合7代を目安にひとつの分節を形成していく。これによって門中内には大宗家、中宗家、分家を中心とした分節のヒエラルキーができ、これが祖先祭祀をはじめとした様々な場面で顕現されるようになる⁶⁾。

門中を考える上で、ヤーの継承規則とともに看過してはならないのは位牌祭祀の規則である。位牌祭祀の規則は先に述べたヤーの継承と密接に関わっているので、ヤーの継承規則の順に沿って記していくことにしよう。

1. 位牌祭祀は1世代1夫婦を原則としている（図1参照）。ヤーの継承は長男と決められているため、次男以下の男子ならびに女子は生家の位牌に祀られることはない。生家の位牌に兄弟を祀ることをチョーデーカサバイ（兄弟重複）とよび、こうした祀り方は禁じられている。

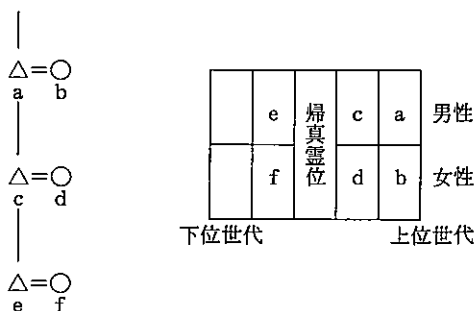


図1 位牌祭祀の理念と位牌の形態

2. 仮に長男を差し置いて次男以下がヤーを継承した場合、これをチャッチウシクミ（嫡子押し込め）とよび、修正を余儀なくされる。
3. 門中はサニを共有する者によって構成されるため、他のサニを持つ者がヤーを継承することは許されない。もしそのようなことがあれば、これをタチマジクイ（他系混交）とよぶ。したがってヤーに女子しかいない場合でも、これに婿養子を迎えてヤーを継承させることはできない。女子は婚出し、そのヤーには同一門中の中から男子を養子にとり継承させていく。したがって生家に女子が残ったり、女子がヤーを創設することはない。これをイナググワンス（女元祖・女位牌）の禁とよぶ。

以上ヤーの継承、位牌祭祀に関する規則について述べてきたが、実際にはヤーに理想通り男子が誕生したり、次男以下がヤーワカリしていくわけではない。例えば夭折した男子の位牌はどうするべきか、といった問題は現実として存在しよう。これにはいくつかの解決方法が用意されている。

まず、次男以下が夭折し、これを祀るべき子供がいない場合、その者の位牌は長男の次男以下の者がヤーワカリの際もって出ることが望ましいとされている（図2）。

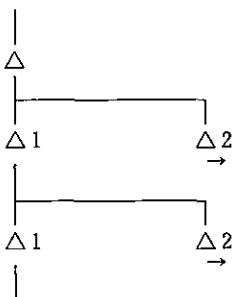


図2 チョーデーカサバイの回避

また、長男が夭折した場合、チャッチウシクミの禁があるため次男以下の者が継承することはできない。この場合の解決策のひとつとして、次男の次男が夭折した長男の養子となってヤーを継承することが行なわれる(図3)。

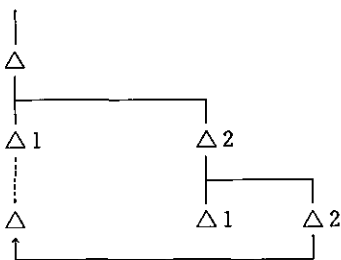


図3 チャッチウシクミの回避

いずれにせよ、長男は親の位牌を祀り、ヤーを継承するという原則を貫くことが理想とされている。

3 門中概観

3-1 理念型としての門中

門中を考える上で留意しなければならないのは、門中自体が近世の士族

によってその理念型が作られたことである。歴史的考察によれば第二尚王朝期の17世紀後半頃から士族の間に広がりだしたとされる〔渡口 1965: 461-472; 小川 1972:49-58〕。元来門中は身分制度の強化にともなって首里を中心とする士族層に浸透していったもので、それが廃藩置県によって身分制度が撤廃されると地方の農民層にも模倣されるようになったとされる。その結果各地で「門中化」が進み、その過程の多様性で各地の門中に偏差が生じているというのが歴史的解釈である。そこで士族による門中を「士族門中」とし、これを倣ってできた農民層による門中を「百姓門中」と命名する論もある〔小川 1971:25-68〕。無論本稿で取り扱うのは後者であるが、それでは首里士族によるイデアルな門中とはどのようなものか、ここで触れておく必要がある。これについてはいくつかの論考があるが、親族組織の面に限って言えば次のように整理することができると思われる。

1. 本家の存在
2. 本分家関係を示す系図の存在
3. 家は長男が残って継承する
4. 女子による家の継承を認めない。また女子を介しての門中の
 成員権の獲得も認めない
 父系出自原理が貫徹される
5. 墓（門中墓）を共有する
6. 祖先祭祀を行なう

門中が波及する以前の農村部ではどのような親族組織ないしは出自形態が存在していたかは門中化を推し量る上で見逃せない視点だが、これについてはかつては父系傾斜はあるものの、より双系的 (cognatic) なものだったというのが大方の研究者の認めるところである。すなわち、門中に見られるような厳格な父系出自は求められず、ヤーの継承においては長男相続が理想とされつつも、次男以下の者が継承したり、あるいは女子のみ

の場合にはこれに婿養子を取るといったことが容認されていたのである。ところがこうした社会に門中が伝来されると、現在はもとより過去に遡って父系出自原理が適用されるため、系譜上の修正が盛んに行なわれるようになる。これをシジタダシ（筋正し）とよんでいる。シジタダシによって宗家を変更したり、ヤーの格付けが逆転したり、あるいは屋敷地を変えられたりするなど様々な動きが今日見られる⁷⁾。

3-2 調査地における門中

本稿で取り上げる門中は、沖縄本島北部における1集落におけるものを中心としている。この集落の規模は戸数にして約60戸、人口200人足らずである⁸⁾。

現在確認できる門中は13あるが、歴史的経過を基にし門中は2つに大別される。ひとつはこの内集落の創設に関わる門中であり、新里・比嘉（チクドウンヤー系）・比嘉（イームイヤー系）・島袋の4門中がそれにあたる（便宜上これを先住門中と称しておく）。いまひとつは創設以後集落に移住してきた門中である（来住門中）。先住門中、来住門中の区別は今日では前者が村落祭祀における祭祀の主導権を掌握しているという点に集約されるが、往時は行政面においても先住門中が実権を握っていたという。

図4は先住門中の概要を示したものである〔渋谷 1987:267〕。この集落の創始者は伝承によれば、三山対立時代の北山系統に属する士族だといわれ、戦乱に北部地域を移動する中で最後の落ち着き先を決めたのがこの地だったという。この者がウフドゥンチ（大殿内）という家を創設し、これがこの集落の発祥の家とされている。今日大殿内の直系子孫は絶えているが、その屋敷地には始祖ならびに上代の先祖を祀る祭壇が設けられており、祖先祭祀、村落祭祀にとって最も重要な祭場のひとつとなっている。また、大殿内の姓が新里だったことからこの門中を総称して「新里門中」と呼ぶこともある。

大殿内がいつごろ絶えたか不明だが、そこからヤーワカリしたとの伝

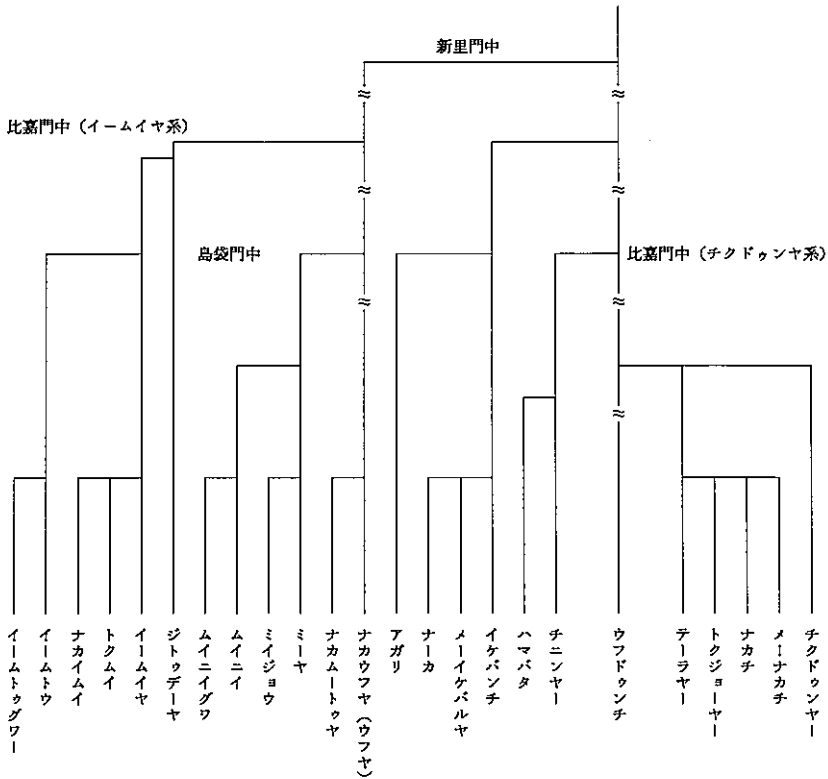


図4 門中概要

承を持つのが先に列記した先住の4門中である。この内最も古くから分家したとされるのがナカウフヤ (中大屋) といわれる。ナカウフヤは大宗家である大殿内に対して、中宗家としての地位が認められている。現存する先住門中の中で、ナカウフヤを中心とする新里門中が先住門中の頂点に立っている。というのもジトウデーヤを宗家とするイームイヤー系比嘉門中、ならびに島袋門中はナカウフヤからの分かれであると認識されているからである。この認識の下に、祖先祭祀ではイームイヤー系比嘉、島袋両門中ともにナカウフヤの祭壇を拝してからそれぞれの門中で儀礼を行なう

のである。

しかしこれら4門中にとってみれば、大殿内との間に明確な系譜関係を示す史的資料があるわけではない。ただ、中宗家としてナカウフヤの地位は集落内では共通の認識となっているが、これ以外の3門中が先住門中とされる理由は史的資料というよりは、伝承や様々な状況証拠に依存しているといえよう。例えば両比嘉門中、島袋門中ともにアジバカ（創設に関わる祖先だけが入っているとされる墓。以前は先住門中の共同墓だった）に祖先の骨が納骨されていること、大殿内の祭壇にナカウフヤとともに拜んできたこと、さらに村落祭祀を司るカミンチュ（女性司祭者。先住門中に所属する女性しか就任できない）を輩出していることなどが先住門中であることの有力な論拠となっている⁹⁹。

4 門中をめぐる様々な動き

4-1 ヤーの再興、帰属変え

絶家状態のヤーを再興しようとする動きの背景は様々である。が、ここで引用する事例は門中との絡みにおいて展開されるものに絞って報告していくことにする¹⁰⁰。

〈事例1〉

図5はある先住門中の概略を示したものである。この門中は現在実質上ニシヤーを宗家として構成されているが、元々はヒガシヤーが宗家であった。ヒガシヤーは現在絶家中でソナヤツチ（空き屋敷。住む人のいない屋敷の意）となっている。

ヒガシヤーとニシヤーの関係は次のように言われている。ニシヤーの初代はヒガシヤーの後妻の子であり、この子の母親は息子を連れてニシヤーを創設した。ヒガシヤーの姓が新里であるのに対し、ニシヤーが比嘉なのはこの後妻の姓が比嘉だったからといわれている。このヒガシヤーの継承をめぐる展開されている葛藤を述べてみよう。

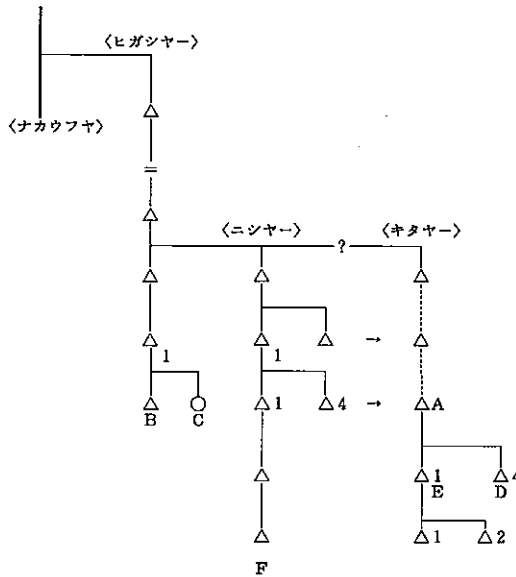


図5 <事例1>

現在ヒガシヤの屋敷を含めた財産を実質上管理しているのはキタヤである。この家はニシヤからの分家との言い伝えがある家で、過去男子がいない度にニシヤから養子を迎えて絶家の危機を凌いできた。キタヤは3代前までは比嘉姓だったが、現当主の祖父Aが首里で生活しているおり又吉姓の人に世話になり、以来又吉に改姓したという。ヒガシヤの後継者Bが死亡した後、この家から婚出したCが離婚して生家に戻ってきた。Cはヒガシヤの後継者にAの四男Dを迎えることに決めた。それはCが当時Eの妻と非常に親しい間柄であったことが一因であったと言われている。この養子の話に関して、当時特に異論が出たかは不明である。しかし、この話は口約束のうちに戸籍の手続きを済ます前にDが戦死してしまったため、後継者問題は振り出しに戻ってしまった。こうした経緯の関係からヒガシヤの管理は今日までキタヤが行なっている。これに対

しニシヤ側からヒガシヤの管理を移譲せよとの主張がなされている。理由は系譜上ヒガシヤに最も近いのはニシヤであるというものである。すなわち戦後この集落で急速に進行中の門中化を背景に、ニシヤは家格を前面にだしてキタヤに要求しているのである。門中の理念から言えば、ニシヤの主張は理念への修正ということができるが、事情は複雑である。⁽¹¹⁾

というのも、ヒガシヤ名義の土地が1960年頃より米軍の関係施設に使用されるようになり、これへの借地料が管理者に入っているのである。こうした事情に輪をかけているのがニシヤ、キタヤ双方の経済的問題である。キタヤの場合、Eの次男が事業に失敗し多額の負債を抱えており、ヒガシヤの借地料は貴重な収入源となっていること。一方ニシヤの方は現当主Fが村議会議員に立候補する上で資金が必要だったことなどがあげられる。ヒガシヤの管理をめぐる対立はそれぞれの思惑を実現するために、一方が人情を盾にすれば、一方は門中の論理を根拠にしている点に集約される。

〈事例2〉

これは別の先住門中の事例で、土地問題が深刻な影を落としているものである。この門中はウイヤを宗家として構成されているが、ウイヤ自体が大殿内からの分家なのか、あるいはナカウフヤからのそれなのか判然としない。ナカウフヤの祭壇にこの門中が拝むべき香炉が伝えられていることからナカウフヤからの分家であるとの説が今日では有力となっている(図6)。

この門中の宗家であるウイヤはブラジルに移住したため、実質上はクシヤが宗家の役を担っている。クシヤからはタマヤが分家したが子供がなく絶家した。タマヤの当主には先妻と後妻があったがいずれも子供を得ることができなかった。彼は先妻の死後後妻と相談して、先妻の姉妹の次男Aにタマヤの継承を遺言したという。その結果今日までタマヤ

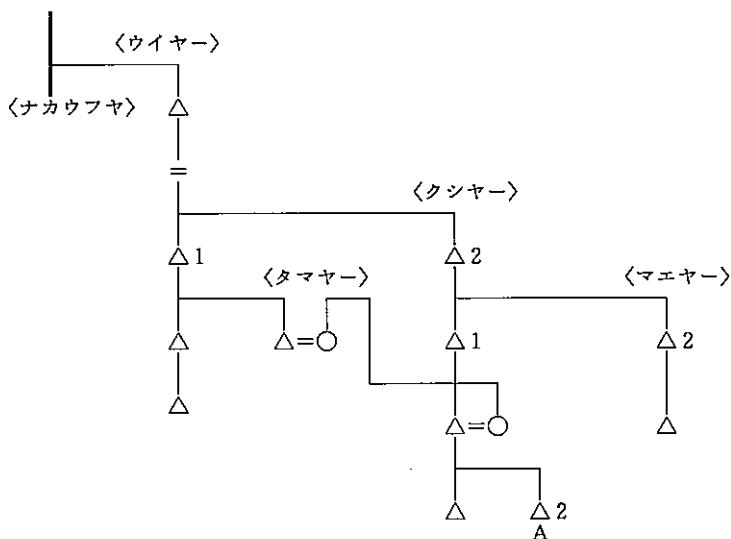


図6 〈事例2〉

一の財産はAが管理している。将来的にはAはタマヤの財産を位牌継承の理念によって次男に継承させようとの意志をもっているが、この次男は知能障害を患っているため門中内の同意は得ていない。場合によっては長男への継承を考えているが、そもそもAにタマヤの管理を任せることに異議を唱える者もいる。マエヤがそれである。

タマヤの管理は系譜上の遠近からいえば本家であるウイヤの子供からその継承者を出すのが望ましいが、ウイヤはブラジルへ移住したためそれは不可能である。マエヤの言い分はタマヤとの世代深度をみた場合、Aは2代下であるのに対し、マエヤは1世代であることを根拠としている。系譜上の遠近ないし世代深度は門中内のヤの格付けに重要な要素となり得るが、マエヤはその論理を用いているのである。実際のところタマヤの土地の一部が米軍施設に借用されているため、その使用料は少なからずある。ここでも双方の経済的事情が背景にある。Aは次男の行く末を考えるとタマヤの財産を残してやりたいと思い、一方マエヤは

事業で失敗した人物の保証人となっているため、その負債に追われている状態である。さらにいえば双方の対立は村の政治的対立にまで結びついていく。というのは現村長とクシヤーとは蜜月の関係にあるが、それに対しマエヤーは反村長の立場であった。元々マエヤーは現村長の後継者と目されていたが、あることをきっかけに現村長と対立、現村長はクシヤーと手を結んだのである。クシヤーは村長の後継者として現在はある。こうした事情が複雑に絡み合いながら、双方はタマヤーの継承を主張する際、それぞれにとって都合のよい原理原則を掲げているのである。

〈事例3〉

この門中も先住門中のひとつに数えられているが、大殿内との関係は他門中に比べて一層曖昧である(図7)。例えば、他の先住門中のようにナカウフヤの祭壇に拝すべき香炉を置いているとか、女性司祭者を輩出するなど大殿内と結びつける有力な手がかりをもっているわけではない。ただ一点スナヤーとハマヤーの遙か昔の祖先が大殿内を拝んでいたとの伝承が先住門中であることの根拠とされているのである。もっともスナヤーの主張に従えば、この屋号こそが先住門中であることの証拠だという(スナヤーの屋号とは村の要職をさす名称で、先住門中からしか就任できなかった)。この集落は北部の生活水準からすると裕福な集落のひとつに数えられるが、中でもこのスナヤーの財力は大きい。この門中は図を見るように、絶家する家が相次ぎその財産はスナヤーの男子が養子にはいる形で、いずれも実質スナヤーの管理下に置かれていく。

ハマヤーとスナヤーはこの門中内では最も古い家とされているが、両家の関係は定かでない。しかし、スナヤー現当主の祖父がハマヤーから養子に入っているが、これはかつて両家には系譜上結びつくと伝承があったためといわれている。ハマヤーからはいくつかの分家がでたり、あるいは養子にいたりするなどこの門中内での地位は宗家格に等しかった。ところが、ハマヤーには男子がなく娘に養子を取って継がしてしまったので

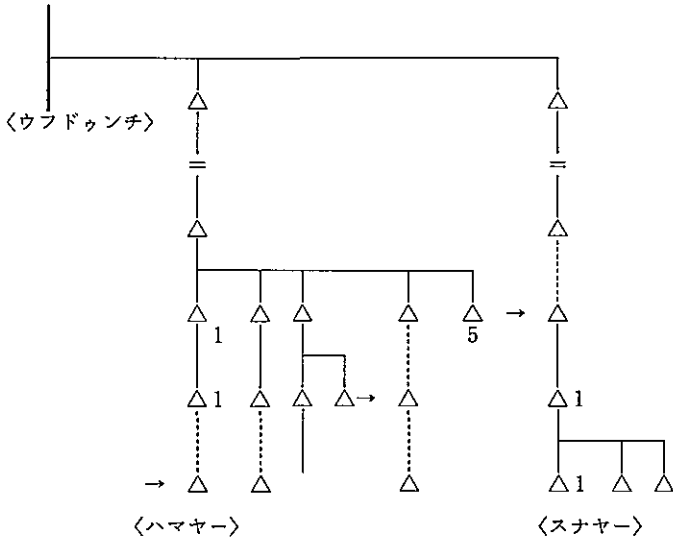


図7 <事例3>

ある。この理由について詳細は不明だが、ハマヤーの当主が娘可愛さにやったとか、兄弟仲が悪かった（特にスナヤーに養子にいった弟とは）とか様々にいわれている。その後、図にあるようにハマヤーからの分家はいずれも絶家してしまった。これらの継承に関してはハマヤーから養子をとるとの意見もあったが、スナヤー側から異議が出された。

スナヤーの主張はハマヤーは入り婿を迎えた時点で、タチマジクイとなりもはや自分等の門中の成員ではないというものだった。入り婿した当初、この一家はハマヤーの屋敷に住んでいたが、こうした主張に従いハマヤーに伝わる財産を放棄して新たに住居を設けた。これによって、実質上この門中の実権はスナヤーが握ることとなった。ハマヤーからの分家群には、スナヤーの男子が養子に入ることでこれらの財産は今日スナヤーがすべて管理している。

この集落ではこうした入り婿は今日ほど厳密に禁じられていたわけではなかった。スナヤーの門中の論理に依拠した主張にハマヤーが抗しきれな

かったのは、スナヤーの集落内での地位の高さに要因があると思われる。入り婿した当人は来住門中に所属する家の五男という立場でもあった。力関係が相当に異なる両者間では一方の主張のみが通ってしまう点先の2例とは異なる。

4-2 非嫡出子の門中帰属をめぐる諸相

門中の成員権は、前章で述べたように始祖とサニを共有していることで得ると述べた。門中が厳格な父系出自の規則によって形成されるならば、サニの共有の有無は成員権獲得にとって明確な基準を示していることになる。これはたとえ庶子であっても、父親が確定できてさえいればその子の門中は自動的に決定されることとなろう。

しかしながら、実際はどうだろうか。非嫡出子の門中帰属に際して、門中を支える理念的な論理に反するような事例がいくつか見られたのでここで取り上げてみることにする。

調査地で非嫡出子の事例は現在過去を含め合計13例を確認できた⁽¹²⁾。サニによる門中帰属の観点から言えば、いずれも父親側の門中となるのが当然と予想されるが、実際はそうではない。表1はその内容を示したものである[米田 1984:57]。この内、父親側に引き取られた6例は全て嫡子同様の扱いを受け、父親の門中の成員権を得ている。問題は母親側に引き取られた場合である。

ここではすべての例にあたることは紙面の都合上できないので、特徴的な事例をいくつかひろってみることにする。

〈事例1〉(図8)

未婚の男女間による非嫡出子の例である。この男女は共に学生で、男の方は師範学校に在席していた。EGOは戸籍の上ではAの子供とされている。EGOはA家に引き取られそこで養育された。現在もA家の姓を名乗り教員として村外に住んでいる。

表1 非嫡出子の引取先

両親の関係	父側引取		母側引取
		男子	女子
未婚男子	5	1	2
未婚女子		0	2
未婚男子	1	0	1
既婚女子		0	0
既婚男子	3	2	0
未婚女子		1	0
既婚男子	4	1	1
既婚女子		1	1
累 計	13	6	7

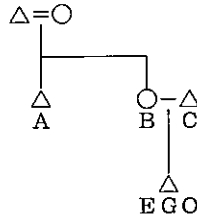


図8 〈事例1〉

〈事例2〉(図9)

既婚女子、未婚男子による非嫡出子の例である。この家は2代に渡って本家から養子を迎えてヤ-継承してきた。Aは夫の間に男子を設けていたが夫が事故死し、その後この集落の土木工事にきていた男性との間にEGOを産んだ。EGOはB家で育てられB姓を名乗り、現在村外で生活している。

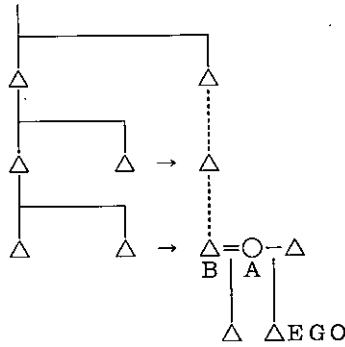


図9 〈事例2〉

〈事例3〉 (図10)

未婚の男女間による非嫡出子の事例。EGO は母親が集落の者で、父親は山原船の船乗りだった。EGO は母親に引き取られたが、母親の生家は男子がなく絶家する。EGO はこの家の後継者とはなり得なかったが、姓は名乗ることができた。そして EGO の子供であるAは現在この集落に住んでいるが、姓を船乗りのものに変えなくてはならないと考えている。

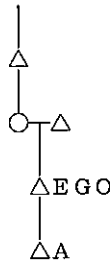


図10 〈事例3〉

〈事例4〉 (図11)

既婚の男女間による非嫡出子の事例。EGO はAの子供として育てられるが未婚のうちに死亡。やがてA家は絶家する。現在 EGO を含めA家の位牌はAの門中関係者が祀っているが、Aの門中関係者はサニが違うことを理由に EGO の位牌をBの関係者が祀るように主張している。

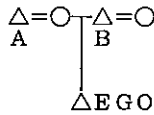


図11 〈事例4〉

サニの共有ということからいえば、異質のサニをヤーに入れることになり結果としてタチーマジクイの禁を犯すことになる。しかし、表と事例から察するに、門中を支える禁を犯すことへの危惧以上に、より現実的な選択がなされた結果であることが伺えよう。つまり、母親が引き取った7例中5例が未婚男性であることは、生まれた子供を男性が引き取る能力の如何で引取先が決められたということが出来る。男性が未婚者、外来者という場合、これらの男性が女性とその子供を引き取ることは男性の経済力などを考慮すると困難であることは十分考えられることである。ただ、母親が引き取った際、母親の兄弟ないしは夫の子供として養育していく傾向が見られることは注目される。つまり、女性を介しての子供は男女に関わらず異質のサニの持ち主であるが、この事実を薄めるかのように操作して母親の門中の成員権を得させるのである。しかし厳密にいえばこれはあくまで偽装である。中にはこれを修正しようと主張する者もいる。改姓の動きもそのひとつといえよう。だが、総じて言えることは、現実の日常生活にとって特に利害が絡まないかぎり、母親側で引き取られた非嫡出子の扱いは柔軟である。門中から取り立てて帰属変更を求めることはない。ただし、非嫡出子当人が（あるいはその子孫が）帰属変えを意識する場面が見られる。それは門中の原則に沿ったというよりも、その時点で父親側の門中が羽振りがよかったことに遠因があるかと思われる。

5 まとめ

以上調査地における門中を支える民俗観念ならびに諸原理を述べ、それと現実の生活とがどのような関わり合いながら展開されているのを見てきた

ところである。ここで言えることは門中が（あるいは門中に関わる諸原理が）、この社会を覆いつくす規範とはなり得ていないということだろう。無論、門中が戦後急速にこの集落に浸透しだしたことは事実である。これによって過去のヤーの継承や位牌祭祀の仕方が修正される場面も見られる。しかし、こうした門中化はただ一方方向に流れるだけではない。これまで「門中化」という場合、中央の文化が地方の文化を駆逐していくとの意味合いを多分に含んでいたように思われるが、実態はそのように地方は単なる受け身ではありえないのである。人によっては（あるいは状況によっては）門中の原則に反する言動をとることもあり、また門中自体に対する受け取り方も多様である。そして、ここで留意しておきたいのは門中の原理に反する言動があったとしても、これを門中の原理に対する「逸脱」と捉えてはならないということである。

例えば、調査地のように土地による利害が絡んだ対立は、一方は門中の論理を押し出し、他方は情実に訴えるというように、両者は異質の論理で争っているのである。これを門中サイドのみに強調点をおいて捉えてよいものだろうか。門中はこの社会の規範の側面ではないはずだ（情実もまた同じである）。換言すれば、情実是对門中の逸脱として発生したのではなく、この社会の規範の支柱として存在するのである。無論情実を主張する側が門中の規範を知らないというわけではない。ただ、利権獲得という状況下において、情実には門中を越えるほどの重要性が彼らにはあったのである。それ故、人は利害の対立に際して、自己の都合に合う規範を選択して言い分を通そうとするのである。同様に非嫡出子が母親側で引き取られた場合をみても、そこでは個々人の特殊な状況が考慮され、門中の規則とは別の規範が現実的な選択としてとられたのである。してみると門中は目的達成のための一手段にすぎないといえるだろう。すなわち、門中が個人を規定するのではなく個人がその目標達成のために、あるいはその手段として門中を形成し利用するのである。門中をあたかも社会の規範の根幹と見なし、門中の存在をもって沖縄社会を父系出自社会と規定するこ

とはあまりに短絡的であるといっても過言ではない。

そこで思い出すのが第一章で言及したモデル論である。そこでは「かくあるべき」ということと実際の行動とは区別して考えることが説かれた。そして「かくあるべき」理念は、様々な個人やレベルにおいて保持されるもので、構成員に同質的かつ均一に配分されているものではないとするシュッツの論も概観した。これを知識の成層性とよぶこともできるだろう〔渡邊 1986:1-36〕。しかし、実際に行動として表れるのは、この様々な「かくあるべき」規範のなかのいくつかが組み合わせり（あるいはひとつだけが）選択されたものの結果である。それはある目的のために個人が状況によって操作していくものといえよう。そこには選択した規範的知識同士の葛藤が生じることとなる（渡邊のいう「知識の拮抗性」である〔渡邊 1986:1-36〕）。門中と情実がまさにその例といえるだろう。

我々は調査中「人はそういうが、自分はこうだ」といった類のことを耳にすることがある。この主張や行動が少数であれば「特殊」「例外」として扱ってきた。また、よく知っているとされるインフォーマントの情報に依存するあまり、部分的な知識の持ち主の、その保持の有り様について関心を寄せることはほとんどなかった。だが、実はこうした人々の知識や行動の縫い合わせこそが社会の真の姿であるとしたならば、縫い目の多重性——すなわち個々をもつ知識や行動の動機の多重性——こそもっと問題とすべきではないだろうか。

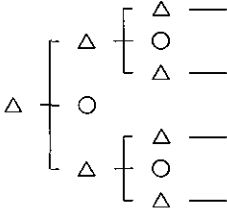
註

- (1) 父系出自規則（あるいは母系出自規則）によって形成される出自集団の成員は、その成員権の獲得がある祖先からの単一（父系、母系）の系統にだけ関わりを持つ者に限定される。こうしてできる出自集団を単系出自集団とよぶ。一方、同一人物が、父方、母方双方の出自集団に所属する例もある。これを双系出自とよぶことができよう。
- (2) 出自集団の型による社会の類型化への疑問は青木恵理子〔1986:168-190〕、清水昭俊〔1985:1-34〕らによる論考を特に参照している。

- (3) サニは父親から子へと伝えることができ、かつこれは代を経ても薄まるものではない。したがって、筆者と同じく沖縄本島北部を調査した田中はサニの伝達について次のような式で表した [Tanaka 1974:31-64]。

$$\text{子供} = 100\% \text{父} + 0\% \text{母}$$

その結果サニを共有する範疇は次のようになる。



兄弟と姉妹は共に同一のサニの共有者であるが、このうち兄弟だけがサニを伝達することができる。

- (4) 父親の視点からみると、チーは次のように伝達される [Tanaka 1974:31-64]。
 子供=1/2, 父=1/4, 祖父=1/8, 曾祖父・・・

しかしながら、田中のこの式はシュナイダーによる *American kinship* (1968) を念頭に置いたものであることを留意しておかなければならないと筆者は考える。というのも、沖縄ではサニ、チーを比率によって類別しているとは必ずしも言えないというのが筆者の見解である。

- (5) これによって次のことも可能となる。
 正妻との間に女子しか産まれず、庶子が男子だった場合その男子にチーの継承資格が与えられる。
- (6) 調査地では7代経るとウタナと称する神棚を設けることができるとされ、これが門中の最小単位となる。
- (7) シジタダンを積極的に勧めるのはユタとよばれる霊的職能者である。門中にとって始祖の決定は最重要な課題だが、元来確たる文献資料を持ち合わせない農民層にとってこれを決めるのは、ユタの霊的判断に負うところが大きい。
- (8) 本稿で提示する調査資料は1982年より開始した共同調査による成果をもとにしている。今日まで同一の資料をもとにしていくつかの論文が発表されているが、本稿に関連したものについては以下のものがある。米田 [1984], 渡邊 [1986], 渋谷 [1987], 喜山 [1987]。
- (9) 村落祭祀を司るのはカミンチュ (神人) とよばれる女性たちであるが、カミンチュになれるのは原則として先住門中の女性だけである。
- (10) 事例1～事例3までの屋号はすべて仮名としてある。
- (11) ニンチャーはヒガシチャーとの系譜関係をより明らかにするためそれまでニンチャーに祀られていた後妻の位牌をヒガシチャーに移した。後妻の位牌をニンチャーで祀ること自体がイナダグタクチとなり、門中の原則から大きく逸脱することになる。そのためニンチャーの後妻の位牌をヒガシチャーに祀られている先妻と共に祀るようにした。

- ⑫ 産みの親と産ませの親が婚姻関係に至らない非嫡出子のことを調査地ではヤマダニングワという。

文 献

青木恵理子

- 1986 「始原の樹幹なる「母」、深淵の樹根なる「父」：中部フローレスにおける親族の
アイデオロジーと集団及び関係の形成」『民族学研究』51-2 168-190

Caws, P

- 1974 Operational, Representational, and Explanatory Models.
American Anthropologist 76:1-10

David M. Schneider

- 1968 *American kinship*. The University of Chicago Press.

Firth, R.

- 1964 *Essays on Social Organization and Values*. The Athlone Press.

蒲生正男

- 1969 「親族組織」『文化人類学』蒲生正雄・祖父江孝夫編，有斐閣 69-79

Holy, L & Stuchlik, M.

- 1983 *Actions, Norms and Representations: Foundations of Anthropological
Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.

Keesing R.M.

- 1975 *Kin groups and social structure*. Holt, Rinehart and Winston.

喜山朝彦

- 1987 「位牌祭祀の操作的側面—沖繩本島東村の事例—」『社会人類学年報』13 151-161

小池 誠

- 1990 「知識の社会人類学」『社会人類学年報』16 193-208

Leach, E. R.

- 1961 *Rethinking Anthropology*, University of London. (『人類学再考』青木保・井上兼
行訳，思索社，1974)

- 1951 *Notes and Queries on Anthropology, 6th edition*, London: Routledge and
Kegan Paul,

小川 徹

- 1971 「沖繩民俗社会における『門中』（仮説的総括)」『日本民俗学』74 10-16

小田 亮

- 1987 「沖繩の「門中化」と知識の不均衡配分—沖繩本島北部・塩屋の事例考察—」『民
族学研究』51-4 344-374

波谷 研

- 1987 「門中とその系譜関係」『東村史』東村教育委員会 266-285

清水昭俊

1985 「出自論の前線」『社会人類学年報』11 1-34

シュッツ, A

1980 『現象学的社会学の応用』(桜井厚訳) 御茶ノ水書房

Tanaka, Masako

1974 Categories of Okinawan "Ancestors" and the Kinship System, *Asian folklore*
Nanzan University. 31-64

渡口真清

1971 「糸図と門中」馬淵東一・小川徹編『沖縄文化論叢』3 平凡社 461-472 (初出
1969 『沖縄文化』25)

渡邊欣雄

1985 『沖縄の社会組織と世界観』 新泉社

1986 「民族的知識の動態的研究—沖縄の象徴的世界再考—」『国立民族学博物館研究
報告別冊』3 国立民族学博物館 1-36

米田昌男

1984 「沖縄・東村慶佐次にみる出自、及び出自集団—特に成員の地位獲得過程について」 武蔵大学人文学部社会学科卒業論文

GAP BETWEEN IDEAL AND ACTUAL: CASE STUDY
OF "MUNCHUU" PATRILINEAL DESCENT GROUP
IN OKINAWA

《Summary》

Ken Shibuya

The purpose of this paper is to analyse the dynamic relation between the kinship ideology (especially of munchuu) and the actual behavior of the people I studied. The data I present in this paper is from the research I conducted in Okinawa, Japan.

In social and cultural anthropology, the study of kinship has been a major concern. The study of descent systems, in particular, has been one of the common methods used to classify human societies. However, I think that it is useful to apply this only to smaller and simpler societies studied by anthropologists, as various institutions are organized as components of the kinship system itself in such societies.

Isolated primitive societies no longer exist and the complex societies anthropologists must study have institutions which are clearly differentiated. Thus, when a person does something, it is not done according to only the rules of the kinship system, but to those which apply to various components of a complex system.

Due to the existence of munchuu, anthropologists and folklorists have tended to regard Okinawan society as a patrilineal society. However, we must make a distinction between a society which has a patrilineal descent system and one which is patrilineal. The fact that Okinawan society has munchuu expresses only one aspect among many. When a person has a problem, he attempts to solve it using not only kinship

rules, but political rules and rules from other social categories, and applies the rule or rules which best suit the situation.

I will describe such some cases in this paper.