

「門中」研究をめぐる諸問題

——小川徹氏の論考を中心に——

比嘉政夫

研究史の回顧

沖繩の門中についての研究は、その地域的変差が大きいために、これまで共通な地盤に立つ討論がなかったくらいがあったが、最近ようやく討論による研究の深化が可能になったように思われる。それは、門中をめぐる諸慣行・事象の変差がすべて出しつくされたのではないにしても、変差の幅についておおその見通しがついたということと、分析・考察の視点が整理されてきたようにみえるからである。これまでの門中研究のあらましについては、村武精一（村武、一九六六）や中根千枝（中根、一九七三）の記述があるので、ここでは基本的な流れをみてみよう。

首里や南部の門中についての研究は渡辺万寿太郎（渡辺、一九四七）の糸満における分析をはじめとして、

比嘉春潮(比嘉 一九五二・一九五九)の首里、関敬吾(関 一九六二)の兼城村、筆者(比嘉 一九六五)の玉城村からの事例報告がある。これらの報告は、門中の組織を支えるいろいろな観念、慣行の整った事例を足がかりにして、父系血縁の組織原理が厳しく貫かれた親族集団としての門中像を求めようとした。相続や養取慣行にみられる父系血縁の尊重や門中の分節的構造が注目されて、中国の宗族にも比すべきものとして、*agnatus* (婚姻規制のない) *sub*, または *clan*, *lineage* としての規定(村武 一九六六)も定着していった。

しかし、このように強化され整った組織の門中は首里の旧士族層や都市周辺のものであり、国頭や離島の村落では門中という名称はあっても、その実体は極めて稀弱なものであり、社会的機能も強くはないこととの報告が門中調査の地域が拡大するにつれていくつかもたらされた。国頭の農村の事例分析によって門中が農村社会においてそれほど遠い過去にさかのぼらない外来の生活様式ではないかとの疑問を出したのは常見純一である(常見 一九六五)。常見は当社会の民俗慣行の起源を遡求しながら土着・非土着をふるいわけてゆく方法によって国頭村安波部落に門中が移入したのは明治以降であることを論じた(常見 一九六五)。常見のこの見解を大林太良が注目すべきとの評価を与えた(大林 一九六六)ことは、今日の門中論の盛況を予想させている。父系血縁の原理を貫徹させた旧士族層や都市地区周辺の門中にくらべ、農村や周辺離島地域の門中においては、父系原理にこだわらず他系出自の者も養子として組み入れている例が少なからず見出し出されることが研究者たちに注目された。首里・那覇地域の門中をアイデルなものとし、それを模倣しようとして揺れ動く農村の土着的な親族組織を観察分析した報告が、門中研究だけでなく沖縄

の親族論に新しい局面を開いた(山路 一九六七・一九六八、渡辺欣雄 一九七一、松園 一九七〇・一九七二)。

右にのべてきたフィールドワークの事例分析による門中へのアプローチとは別に近世の文献史料の分析をもとに、沖縄史における門中の形成期の解明に精力をかたむけている渡口真清の地味な研究がありそのすぐれた考察のなかにはいくつかの定説化した見解がある(渡口 一九六七・一九六七)。渡口と同じような近世文書の分析と、沖縄北部の真喜屋部落を中心にした実地調査という通時論、共時論の二つの視点を駆使し、きわめてユニークな研究活動をしているのが小川徹である(小川 一九六五・一九六六・一九六六・一九六八・一九七〇・一九七〇・一九七〇・一九七二)。

本稿では、門中研究の今後の深化のために小川徹の論文「沖縄民俗社会における『門中』(仮説的総括)」を中心にいくつかの問題を考えてみたい。

一

小川は近年精力的に沖縄の近世文書の分析を続けており、文書研究の成果をふまえ、これまでの門中研究の総括・批判をまじえ、今後の研究の姿勢についてかなり思いきった発言をしている。

小川はまず「士族門中(制)」と「百姓門中」との明確な区別を提唱している。首里を中心とする旧士族の門中と地方の系満などの門中とは構造的に差異があることはこれまでの報告にも明らかであるが、小川の「士族門中(制)」の概念はやや特異なものである。すなわち、「士族門中(制)」とは、家譜、「球陽」などの近世史料のなかにあらわれた門中(制)の諸観念・諸慣行から帰納したアイデル(理想的)観念的)な

ものであり、今日ではみることのできないものようである。

小川によれば、「士族門中(制)」とは、「一六八九年における系図座の創設以後、琉球国の近世封建制の再編成過程の一環として制度化された(本土の封建武士団に対応する)士族共同体ないしはそれ自身の特有な諸觀念の複合体」であり、「一箇の政治体制に身分制として誕生したものであって本質的に言ってたんなる親族集団ではなかった」としている。近世史的所産のこのような「士族門中(制)」と「現行民俗」の門中Ⅱ「百姓門中」とは明確に区別すべきだと主張し「門中」の親族集団性に疑問を投げかけているのである。現行民俗の門中を「百姓門中」と規定することによって、現在の首里の旧士族の門中も「士族門中(制)」とはかなり隔たりがあると考えているかのようである。

小川は「士族門中(制)」は附随する制度物・觀念を次のように列記している。(1)家譜、(2)門中墓、(3)墓所、(4)位碑、(5)祖先祭祀(Ⅱ清明祭)、(6)父子嫡男相続制、(7)養子同門制、(8)他系混入・兄弟重合の禁忌、(9)門中の称呼、そして、それらのものがほとんど十七世紀初頭の島津の琉球入り後に始まるものであると指摘している。これは、門中制度の始まりを島津の琉球入り後に求める渡口真清の見解に一致するものであり、門中の親族集団性に対する疑問も渡口の「門中」というものは系図や身分に関連して出来たもので、必ずしも先祖を一つにしているとか、祭祀を共にすることから自ら形成されたというものではない(渡口、一九六七)という見解に合致している。

小川による「士族門中(制)」の概念の提示は、方法論の摸索を続けていた門中研究者に暗雲を払うがごとき明快さを印象づけた。小川の掲げた家譜・門中墓などの「士族門中(制)」複合の諸要素はかなりの説

得力をもつものである。確実な史料に基づいて抽出しているだけにコメントを入れる余地はないが、筆者は、それらの要素のいわゆる「百姓門中」における受容、模倣の状態に目をむけつつ卓見をのべてみたい。

二

家譜はいわゆる系図であるが、たんなる系譜の記述だけでなくそのメンバー(現在の子孫からみれば先祖にあたる人びと)の業績なども記載してあるので貴重な史料としての性格をも有する。ゆえに正式の家譜を持つことは、小川や渡口も指摘するように士族としての地位の確認、身分の保証につながるものであったのである。かかる家譜の形式の由来を知りことも文化史上興味あることである。農村地域では、ユレーチ(由来記、オーレーチ(王代記?)など)とよばれ系図をもたない階層の羨望を集め、模倣へとあつたものである。家譜は門外不出的な扱い方をされ、門中のメンバー以外には容易に閲覧を許さないこともある。とくに、屋取集落などの農村地域に都落ちした旧士族の家では自らの身分を証明する証拠であつて一般農民に見せることなどもつてのほかという気風に筆者も接したことがある。無系階層の系図への憧憬の事情もうなずけるといふものであつた。明治初期の農村社会における系図作成をめぐる動きは常見純一が鮮やかに記述している(常見、一九六五)。

門中墓の拡大成長は門中の強化発展に密接な関連があることは多くの事例によつても知れるが、地方の士族や有力な家のあいだで「拝領墓」をめぐる確執があつたことを、筆者も門中の形成にまつわる伝承のなかにみつけたことがある。墓の格式、規模は身分地位のシンボルともなり、一箇の墓を中心として複数

の系統の異なる集団が統合している例を沖繩南部のデータにみる事ができる。門中墓の普及が農村の社会構造に何らかの影響を与えたことは容易に想像できる。

沖繩玉城村において筆者の得た事例に次のごときものがある。

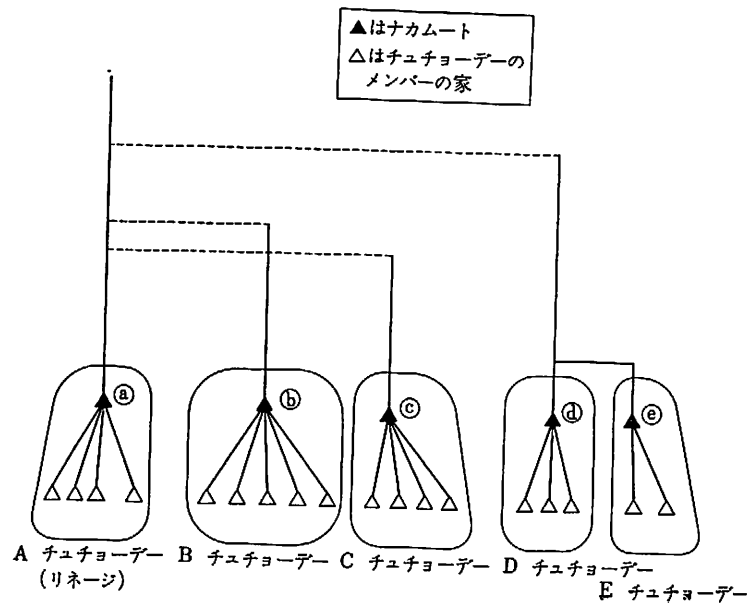
ひとつの共同墓（ユレーバカカ寄合墓）を使用している集団があり、その墓の建っている場所の名「Y」をとってその集団はYヒチ（ヒキ）と呼ばれ、またその集団の中心的位置にある本家の屋号「K」をとってKバラとよばれている。「共同墓地の所在地の名称をとって集団の名称としている例は南部にはまだ見出される。ヒキは、血縁にかぎらない系統やそれにもとづく集団を意味している。（比嘉政夫、一九六七）小川によれば門中以前のなんらかの血縁集団とかかわりあうことばであることが予想されている（小川、一九六五・一九六六）」。そしてその集団は三つの下位集団チュウデー（一兄弟の意であるが社会人類学上の用語でいえばリネージにあたる）A、B、Cにわかれ、この三つのチュウデーはかつて同一の姓を名乗っていたが戦後それぞれ異なる姓に改めている。A、B、Cはそれぞれ独自の出自伝承をもっているが、Aを中心にB、Cがともに一箇の共同墓を使用していることについて理由をたずねると、A、B、Cのあいだにかつて何世代か前に養子のやりとりが頻繁にあつて、村落内の他の集団にくらべて血縁的な親近さがあつたからだということであつた。

右のことから墓と「門中」についての小川の見解と関連させて次のことがうかびあがつてこよう。A首里那覇の旧土族層の門中はともかく、農村地域の門中の組織は共同墓を中心とするヒキまたはハラとよばれるものであるが、その組織の原理として、排他的な父系血縁はおろか、なんらの血縁的紐帯もないこと

がありうる。V

筆者は別の南部の地域でやはりいくつかのチュウデーによって構成されたハラ組織をみた。そのハラの場合、ナカムート（中位の宗家）を頂点にした数箇のチュウデー（リネージ）群によって構成されている。モデル図示を試みると下図のようになろう。

ナカムートのうち、①が特にトリーシュームト（トリーシューとは墓の意か）とよばれハラの共同墓の造成に中心的役割を果たしたという人物の嫡系の子孫である（共同墓造成以前はいくつかの小グループに分かれて小規模の墓をもっていたといわれる）。現在もその家の当主が墓の年忌などハラの祖先祭祀の運営の主導者となる。一方、②はチュウデーAのナカムートであると同時にカムミートとよばれる。ハラでもっとも古い家筋をもち、村落の創設の



神話伝承をになった家であるが、墓を中心とする祭祀や日常の生活のなかでハラの主導的な位置に立つことはなく、上の世とよばれる遠い時代の先祖にまつわる問題を処理するとき、ハラの主だったメンバーがその家に集まって相談する。ハラにおけるトーンシュームートとカミムートの明らかな機能の分担をみるのである。

先にのべたYヒキ（ハラ）の例と同じようにこのハラにおいてもナカムートを中心としたチユチョーデーは父系の血縁原理でかためられており、父系リネージという規定が可能であろう。そして、各チユチョーデーを同祖意識で結合させているのは、各チユチョーデー間で行なわれた過去の養子のやりとりの伝承である。この養取関係の伝承が単なる伝承で共同墓の造成を契機に統合された本来他系であった集団との同系的紐帯を仮構する意識のなから生まれたのか、あるいは真実に養取関係の事実を基礎にして共同墓の形成で血縁集団のいくつかが統合したのかという疑問がわく。事実南部農村におけるハラ成立にまつわる聞き書きのなかに、養子やりとりの伝承が他系集団の組み入れの正当化につかわれたのではないかと疑われるほどの数多くの養子取得の伝承をみるのである。だが疑えばキリのないことであり、問題はどのような伝承が集団内の結合の大きな力になっているということである。

小川の指摘するように、「士族門中（制）」の門中墓を模倣した共同墓の流行が「百姓門中」の形成に大きな動因となったことはあきらみかである。門中墓Ⅱ共同墓を中心に、門中、ハラを考える場合に、その組織のなかに非血縁的なものを含むことがあるのは、粟国島の事例などをまつまでもなく沖縄各地に数多くの例をみい出せそうである。黒川総一の「男系血筋を通じてのハラという集団とは別に、トーンシュー墓を通

じてのある集団（同墓族）とでもいうのか）が出来つつあるのではないだろうか」（黒川、一九七二）という疑問は極めて自然であり、むしろ「出来つつある」のではなく「かつて数多く存在した」とすべきであろう。前述のトーンシュームートというものの存在はある程度それをうなずかせる理由になろう。門中構造、ハラ構造のなかに血縁集団としての性格と同墓共有集団としての性格を同時に持っていることは、渡辺万寿太郎の論考にすでにみえている。筆者の糸満調査の資料からも、ひとつの墓を二つの別系統の血縁集団が使用している現象をイリクと称していることがわかった。

「門中」と門中墓の関係で問題になるのは、小川自身もいっているように、士族門中が最初から門中墓を持っていたかということと、「門中」の組織の拡大——根幹と分枝の分裂、分節化——と墓の分立・創立との関係である。祖霊観念、祖先祭祀の儀礼の変化などと対応させつつ墓制の変遷をたどることが肝要である。墓制は国頭地区に最近までみられた村落単位の共同墓（ムラ墓）から門中墓にいたる種々の型が予想されるが、源武雄は墓制を分類して、ムラ墓、ムエーバカ（知人や近隣など気のあった同士の協同によるもの、血縁とは限らない）、チネーバカ（家族単位）、門中墓の四種をあげているが、その中間的なものを含めるとなおいくつかのタイプがでよう。たとえば、門中墓にしても糸満にみられるように千余のメンバーに支えられるものと、門中の下位集団の十家族単位のものがあり地域的変差も注意すべきである。

三

小川は「士族門中（制）」に附随する祖先祭祀として清明祭をあげている。共同祭祀としての社会的機能

と、比較的新しい文化であり農村のいわゆる「百姓門中」には十分定着していない点に注目してのことであろう。「士族門中(制)」につらなる祖先祭祀として、それ以外に「東廻り」などの先祖の出自伝承にまつわる聖地を巡拝する慣行をあげることではできないだろうか。渡口によれば麻氏門中に特殊な先祖祭祀として、三世の昔から玉城の天頂に参詣する慣行がある。始祖ゆかりの地への巡礼は、門中の年中行事としていくつかのルートをもったものがあるが、門中それぞれに独自の巡礼地をもつものもある。聖地巡礼は、村落内の産井や古い墓地などを祈願してまわる饗礼など土着的なものを基盤にしているかも知れぬが、近世史的所産、政治体制Ⅱ身分制としての「門中」を強調するならば、「東廻り」「今婦仁廻り」の慣行は見落とせないのではなからうか。渡口は東廻りの慣行が百姓階層になく、唐柴でもやっていることから、サツマ入り以後のこととしている(渡口、一九六七)。

さらに小川が掲げた制度物、觀念のなかに祖先祭祀とかわりがあり現行民俗の門中の重要な要素であり門中の神役クデイ(こで)の組織が欠落したのはどういうわけだろうか。

清明祭がアイデアルな「士族門中(制)」にかかわりの深い先祖祭であり「百姓門中」にそれが伝播するのはかなり時代が下ってからのことであるが、クデイの組織は、オナリ(兄弟)、エケリ(姉妹)の靈的呪的関係に根ざした土着のをなり神信仰と強くつながっているものである。小川が「士族門中(制)」に関する民俗史料の分析の結果、クデイの組織が「士族門中(制)」とは直接かかわりのないこととして考えているとすれば、そこには新しい問題提起を含んでいると考える。

小川はクデイの組織が「門中」以前の祭祀に根ざすものであること、いいかえれば、現行の旧士族階層の門中や農村の門中にみられるクデイの組織はより基層的な社会制度が「門中」の祭祀のなかに吸いあげられ組みこまれたものであるとの見方をとるかにみえる。だがしかし、小川は次のように述べている。「百姓門中について一言だけ附言しておく、百姓門中の昇華作用によって士族門中が形成されたか、ないしは影響されたことを示す民俗資料はいまのところ見い出されていないけれども、士族門中が親族集団の擬制の上に形成されていることを考慮すれば、初期の士族門中のなかに当時の、百姓社会の制度・觀念が反映しているであろうことは十分に考えられる。しかし現行門中の「門中」性はすべて後期士族門中制からの下降にもとづくといつてよい」と。(小川、一九七一)。(点筆者)

推測が許されるならば、小川はクデイの組織やその祭祀を「百姓門中」、「士族門中(制)」、いずれの「門中」ともかかわりのない別のシステム(たとえば村落レベルの祭祀体系)に属するものと考えているやにみえる。「清明祭のみが祖先祭でないことはもちろんであるが、祖先祭の系列を探ることは別問題である」と述べているからである(小川、一九七一)。祭祀の体系は別の次元から考察すべきであるとの主張であれば、その視点は、祭祀体系とからませて分析することの多かつた沖繩の社会組織研究の姿勢に対する反省批判を含むものであると考える。しかし、旧士族層の門中にしても農村社会の門中にしても現行民俗における門中とクデイ組織との密接な結びつきはどう考えたらよいだろうか。

沖繩本島南部の農村社会において村落の根神や根人などの神人組織の下位に、各ハラ・ヒキなどのクデイ組織がシステマティックに組みこまれている。筆者の調査した玉城村中山部落の例をとると、各ハラごとにウミナイ(女神)ウミキ(男神)二者がセットになったクデイが幾組かいて、その組の数は部落における

来住歴の古いハラほど多い。ハラの家には神棚があり遠い先祖の神々がまつられている。神棚の香炉は、上の世、中の世と世代の深さによって区分された先祖神に供えられたものであり、具体的には村落内あるいは周辺に散在するアジシーとよばれる古い先祖墓への「お通し」としておかれている。アジシーの数は、古いハラほど多く、そしてその数は宗家の神棚の香炉の数に反映し、またクデイの数に対応する。クデイたちは毎月一日十五日には神棚の香炉に茶湯をあげることが務めとする。五、六月の稲穂まつり(ウマチー)など村落の祭場で共同の儀礼をすましたあと、参加したクデイたちはそれぞれのハラごとに幾人かのハラの有志をともなつて、アジシーを巡拝する。

比嘉春潮によれば、首里士族の門中の「祖先神」や「こで」(クデイ)の組織は右の中山の例に比べるとより抽象的で、技巧化し強化されている。すなわち、分家などによって家を創立して七代目にをなり神、えけり神の男女二神が生まれる。その二神は三三年忌をすませ神に昇華した祖霊たちのシンボルである。それらの神に仕える者としてその家を宗家とする血縁集団「はら」のメンバーから、をなりこで、えけりこでの二人がえられる。こでの勤めについて比嘉は「御祭即ち二月の麦の穂祭・三月の麦の大祭・五月の稲の穂祭・六月の稲の大祭は一番大切な祭で、二人のこでが神衣を着けて宗神を祀る。特に三月と五月の御祭には門中の男女が参拝することになっている。私の門中のように遠い所に離れ離れに住んでいても、この両度の祭には三里や四里の遠いところからも御詣りに来る。まず神棚に酒と米を供え香を焚き、それからこでの酌を頂くのである」と述べている(比嘉、一九五二)。これは、こでが門中の祖神と人々との間に立ち、門中組織の強化に重要な役割を果たしていることを示すものである。

これだけの機能をもつクデイ組織を門中複合の要素として、「百姓門中」とも「士族門中(制)」とも結びつけない小川の意図をもつとはっきり確かめたいと思うのである。ちなみに、渡口は、「門中ごとに見られる『おこで』もそう古いものではないことになる。『おこで』根神を底辺として『のろ』から聞得大君に至る神人組織はサツマ入り以後に調べられたもので、それ以前の聞得大君、君々、祝女は家々の祭りとつながつていず、浮き上がったものではなかっただろうか。もともと『嶽』『火神』といって村々では公共の神として『お嶽』を、家々では『火の神』を信仰するのがサツマ入り以前の姿であり、位碑は用のない時代であった」とし、位碑と祖先祭と門中の成立を結びつけている。たしかに、身分制と密接に結びついていた「門中」が個人の出自を示す証しになる位碑の移入によって成立が促されたことは理解できる。だが、かかる「門中」がクデイなどの神役によって営まれる祭祀によって強化されつつ父系血縁集団としての性格をも持つにいたるのには、位碑の移入や政策的な外部からのオリエンテーションだけでは不十分ではなかったかという疑問はやはり残るのである。祖先祭祀にしても、明確な祖先観と血縁観をもった親族集団によって位碑慣行など洗練強化された方法で行なわれるものから、素朴な祖霊観を背景にした位碑のようなシンボルもない単なる伝承にたよるものまでさまざまなかたちがあるはずである。渡口の論述からは位碑の移入以前は祖先祭祀は全くなかったかのような印象を受ける。

こで(クデイ)という神役も、民俗史料によってどれほど遡源できるか分からないが、流行のごとく突然出現したものではないことはいうまでもない。クデイに対応する沖縄各地の女性神役はハンズナ、ヤジクなどによれば、その役割による神名があったりする。それらの神役が参与する祭祀はその村落・民俗社会

の世界像や神観念を反映した儀礼によって種々の変差を見せているが、おおまかにいって、マーガラ、ヒキなどによばれる血縁集団の祖先祭祀（門中の清明祭とは異なる）と、村落レベルの農耕儀礼の二つのカテゴリーに分けられよう。神役の組織や祭祀の構造は沖縄北部と奄美地域の類似がきわだつて目につき、沖縄南部地域のそれとは若干へだたつてみえる。奄美から先島にわたつて分布する神役組織は、村落のなかの特定の家（草分け節の家とか、お獄などの聖地の起源伝承を背負つた家など）を中心としたいくつかのヒキ集団（父系へのかたよりをもつた血筋、家筋、ヤシキ筋など帰属方式に変差がある）を代表するかたちで選出され、特定の役割を分担し村落やヒキ集団の祭祀の運営の指導的立場に立つ。

ここで、さきの小川のクデイ組織の扱い方に対する疑問にもどうう。門中のクデイ組織は、門中の本来の属性でなく右のような土着的な神役組織を門中が強化される過程で機構のなかに汲みあげていったものであるとすれば、清明祭など純然たる外来要素にくらべるとはるかに門中に適合したものではなかつたのだろうか。

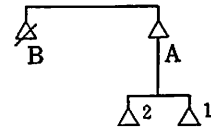
四

父系嫡男相続制、養子同門制の遵守、他系混入の禁忌。これらの観念は門中の父系血縁の原理を貫徹するための必須条件である。これら諸観念についての論述が最近活発になってきたのは、門中の農村への伝播過程に関心が高まってきたことや、門中形成の歴史がそれほど古くないことから門中の組織そのものに対する疑問——すなわち父系原理の不徹底を示すデータの検証——などによるものである。

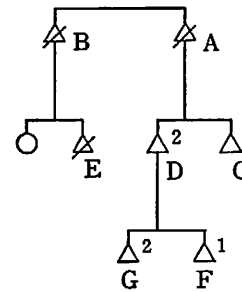
父系嫡男相続制の違反はチャツチヌギ（嫡系あるいは嫡子はすし）またはチャツチウシクミ（嫡系封じ込め）という用語で表現する。いずれも長男優先の原則を犯して次男に相続継承させたりすることをさす。家を継ぐ場合「戸籍上の長男がいても、結婚前に『遊びんグワー』（私生児）があり、それが男であればその子が継承する」という糸満での事例（糸満高等学校郷土研究クラブ「郷土研究」第五巻、一九七二）は嫡子とは社会学の認識のそれではなく生物学的認識によるものをさすことを示している。この認識方法はローカルな特徴なのかまだ確かめていない。養子同門制は、養子は同じ門中のできるだけ近い間柄のものをとるというイデオロギーでしかも婿養子が忌避されることは本土の養子慣行とは著しく異なっている。この理念も土族門中においてさえかつては守られていず他系の養子を取つた例があったという。

他系混入の禁忌は、父系原理が徹底していないルーズな農村や島嶼社会の門中組織を厳格に整備しようとする時、門中イデオロギーの権化たるユタなどが、金科玉条のごとく口にする理念である。他系混入（タチーマジクイ）とは、父系血縁につながらないものが、自己が祀るべき先祖の位碑のなかに混じていることをさし、子孫に不吉なことがおこる要因とされる。ユタなどが他系混入の忌避の理念でもって、祀られる先祖と子孫とのつながりを調べていくことをシジタダシという。父系血縁原理によって筋を正すことをいう。山路勝彦（一九六七）や松園万亀雄（一九七〇）の渡名喜島や座間味島からの報告は、父系血縁にこだわらない養子慣行によって他系混入を許容していた離島村落でシジタダシという排他的な父系原理による門中組織の手なおしによって、家筋から血筋へと門中構造の変革が起こつたことを論じている。このシジタダシの風潮はここ十年間に急速に地方に広まったという印象をうける。筆者が沖縄北部の汀間でシジ

(第一図)



(第二図)



タダシをしたという話をきいたのは一九六三年であった。最近系満でシジタダシによって長い間保持していた屋号を別の血統につながる屋号に改めたという一群の門中下位集団の話をきいた。

兄弟重合(チョーデーカサバイ)の禁忌は、兄弟の位碑がならび立つこと、同じ位碑立てにならび祀られることを忌む慣行である。上の第一図に示すような形で実修される。

死んだBの位碑は現在Aが保持しているが、Aが死ぬと一家に兄弟の位碑が並ぶことになる。それを避けるためにBの位碑は将来Aの二男が持つて分家することになる。その場合、Bの遺産も二男が受ける。兄弟重合の禁忌の延長で従兄弟重合の禁忌がある。いとこ同士の位碑が並び立つことの禁忌である。上の第二図のごときである。

Aの位碑は現在Cが祀り、B、Eの位碑は現在Dがもっているが、Dの死後、イトコ同士のDとEの位碑が並ぶのを避けるため、B、EはGが受けつぐ。

父系嫡男相続制から兄弟重合の禁忌にいたる「士族門中(制)」の制度・觀念はその歴史が浅いのにもかかわらず、門中イデオロギーの尖兵的作用を果たして、農村社会の親族構造の改革原理ともいべき

有様である。社会的趨勢とはいえかかるイデオロギーが跋扈することはある意味において地方文化の破壊現象につながる。だが、かつて士族階層にはじまった門中(制)が平民社会に広まったときもこれに似た状態であったかも知れぬ。門中ということばの起源・由来については小川の指摘するとおり今後いかなる検証がなされるか興味深いことであるが、筆者は、門中(制)成立の時代の農民・平民社会の親族語彙、特に系統・集団、範囲などのカテゴリーを示す語彙の歴史についての小川の蘊蓄がいつか明らかにされる日を待ち望むものである。

なお、士族層の門中には、毛、麻などの姓があり盛、真などの独自の名乗頭(名前の頭には必ずそれをつける)をもっているが、それはまさに士族共同体(傍点筆者)のシンボルではなかったか。姓と名乗頭は家譜と同レベルの「士族門中(制)」の制度物・觀念であると思われる。

五 「門中」は親族集団ではないか?

「門中」の非親族集団性については渡口真清のことばがもつともよく表わしている。「門中というのは系図や身分に関連して出来たもので、必ずしも先祖を一つにしていると、祭祀を共にすることから、自ら形成されたというのではない」(渡口、一九六七)。確かに神祖の近世史的所産としてそのような発芽をしたであろう。けれども、時代をくだり成長するにつれて、親族集団性も二次的屬性としてついてきたのか。家譜が門中(制)誕生の基盤にあることが、親族集団性への布石となったことはたしかである。そ

して祭祀集団としての機能も担っている。複雑な発達をするのも当然である。現行民俗の門中の親族集団性をすら疑う立場があるかも知れない。

「門中」はいくつもの顔をもっているといえる。門中研究の方法はいまようやく多彩な花を咲かせようとしている。小川徹の門中に關する着実な研究の歩みは、民俗史料と絶好の検証資料を得て一層前進するであろう。小川の問題提起は研究者みんなんで考証すべきである。焦眉の急は、「士族門中(制)」にもっとも近い首里旧士族の門中組織との比較研究であろうが筆者自身の関心は農村社会におけるブレ門中基盤へのアプローチである。次の機会にそれを論じることが期すものである。

(参考文献) (順不同)

村武精一、一九六六「琉球奄美の社会人類学」日本民族学会編『日本民族学の回顧と展望』一九四一―二一八。

中根千枝、一九七三「沖繩・本土・中国・朝鮮の同族・門中の比較」日本民族学会編『沖繩の民族学的研究―民俗社会と世界像』二七三―三〇二。

渡辺万寿太郎、一九四七「琉球の同族団構成(門中研究)」柳田國男編『沖繩文化叢説』二五三―二六八、中央公論社。

比嘉春潮、一九五二「首里の門中と祭祀」民間伝承、一六一―一五。一九五九「沖繩の民俗―親族集団」日本民俗学大系、二二卷、八四―八九、平凡社。

関 敬吾、一九六二「琉球村落の親族組織と神人制度―島尻郡兼城を中心として」民族学研究、二七一―。

比嘉政夫、一九六五a「村落の祭祀とヘハラ」の祭祀組織」日本民俗学会報、三九、一九六五b「王城村仲村渠の門中組織」東京都立大学南西諸島研究委員会編『沖繩の社会と宗教』一五七―一七八、平凡社。一九六七「ヘヒキ」の概念と門中」社、一一三―四。

常見純一、一九六五「国頭村安波における門中制度の変遷」東京都立大学南西諸島研究委員会編『沖繩の社会と宗教』二五―五

八、平凡社

大林太良、一九六六「書評」東京都立大学南西諸島研究委員会編『沖繩の社会と宗教』、「橋論叢」五六一―三。

山路勝彦、一九六七「沖繩渡名喜島の門中についての予備的報告」日本民俗学会報、五四、一九六八「沖繩小離島村落における(門中)形成の動機―粟國島における父系親族体系としての(門中)の若干の考察」民族学研究、三三一―。

渡辺欣雄、一九七一「沖繩北部豊村の門中組織―大宜味村字田港の事例」日本民俗学、七四。

松園万亀雄、一九七〇「沖繩座間味島の門中組織」日本民俗学、七一。

渡口真清、一九六七a「系図と門中」沖繩文化、二五。一九六七b「門中の成立」球陽研究会『研究余瀆』四六。

小川徹、一九六五「羽地村真喜屋の社会誌学的研究―沖繩本島の先進的水田農村の場合―」東京都立大学南西諸島研究委員会編『沖繩の社会と宗教』九一―一二、平凡社。一九六六a「沖繩本島羽地村(こひり引詣目帳)におけるひきの分析」日本人類学会・日本民族学会連合大会第20回記事、一九六六b「私の見た沖繩の門中制度」南と北、三九、一九六八「沖繩における若干の墓型とその年代」法政大学文学部紀要、二三、一九七〇a「(藤家家傳)あるいは(四本堂家礼)のこと―その民俗史的位階づけ―」沖繩文化、三〇、一九七〇b「清明祭施行の上限についての一追補」民族学研究、三五一―三、一九七一「沖繩民俗社会における(門中) (仮説的総括)」日本民俗学、七四。

黒川総一、一九七二「葬制と墓制」明治大学社会学関係セミナー報告第八集『沖繩村落社会の祭祀的世界―沖繩本島南部・真栄里の調査から』。

糸満高等学校郷土研究クラブ、一九七一「郷土研究」第五卷。