

沖縄社会における祖先祭祀と子育ての近接性に 関する人類学的考察

— 沖縄本島・X区の子をもつ女性に着目して —

吉 田 佳 世

Anthropological Study on the Close Relationship between Ancestral
Rituals and Child-rearing : Focusing on Motherhood in X District of
Okinawa Main Island

Kayo YOSHIDA

要 旨

本稿は、沖縄社会において祖先祭祀を担う女性たちが今なおいるその理由の一端を探ることを目的としている。沖縄の祖先祭祀は伝統文化としての位置づけをもつ一方で、その一部に女性を抑圧する慣習や価値観を内包するものとして批判を受けてきた文化事象である。興味深いことに沖縄に暮らす女性たちの中には、祖先祭祀に対してフェミニズム的な批判が向けられてきたことを知っている人も少なくない。本稿では、沖縄本島・X区の子や孫をもつ女性たちの祖先祭祀での行為や語りを拾い上げながら、彼女たちにとって祖先祭祀がいかなるものであるのかについて考察を行った。その結果、一方では、祖先祭祀は女性たちが当然行うべき役割であり、女性が母になるとともに更に強く期待されるものであった。他方では、祖先祭祀は女性たちが子や孫に対して行う健康祈願であり、また、病を癒すためのケアの一環として行われる行為でもあった。女性たちにとって祖先祭祀は母になることや子育てと極めて密接に結びついた実践なのである。そのうえで、女性たちが祖先祭祀に参加する背景には、祖先祭祀に関わる具体的な実践を通じて当該社会における信頼や子どもを育て上げたという功績を得ていく過程、あるいは、子どもとの結びつきを深めていく過程があることを指摘した。

キーワード：沖縄、祖先祭祀、フェミニズム、母、子育て、主体的選択の再検討

第一章 はじめに：なぜ女性たちは祖先祭祀を担うのか？

沖縄において、位牌や墓などの祖先のシンボルに対して行われる各種祭祀（以下、祖先祭祀と表記する）は、人びとに「祖先崇拜」と称され、沖縄において民俗宗教としての位置づけをもつものである。沖縄では年中行事や年忌行事、長寿祝い、あるいはユタと呼ばれる霊的職能者に依頼して行う特別な祭祀など、様々な祖先祭祀が行われている。本稿は沖縄の祖先祭祀のなかでも、とくに子や孫をもつ女性たちの祖先祭祀をめぐる実践に着目することによって、今日という文脈においても祖先祭祀を担う女性たちがいる、その理由の一端をさぐろうとするものである。

本稿の関心の背景には、沖縄の祖先祭祀が女性を抑圧する価値観を内包するにも関わらず——なおかつ、そのことを女性たちも知っているにも関わらず——なぜ祖先祭祀の担い手となる女性がいるのかという、私が長年抱えている疑問がある。というのも、沖縄の祖先祭祀は、先行研究のなかでもフェミニズム的な観点からたびたび批判が向けられてきた慣行だからである。

例えば、江守五夫は、沖縄の祖先祭祀が長男を優先してヤー（家の意味：以下、家と表記する）やムンチュウ（沖縄の父系出自集団のこと。以下、門中と表記する）の永続性を希求する制度であり、その継承のあり方が遺産相続にも適応されることで、娘の立場にある女性たちを遺産相続から排除することにつながっていることを指摘している（江守, 1980）。若尾典子は、文化・社会人類学（以下、人類学と表記）や民俗学における沖縄の宗教的事象を担う女性たちについての表象が、「沖縄女性は高い地位にある」という短絡的な評価を生み出し、女性が祖先祭祀をはじめとする負担の多い役割を担うこと美化することにつながってきたことを鋭く批判している（若尾, 1986, p179-184）。また、近年では澤田佳世が、祖先祭祀の存在が、沖縄戦後においても伝統的な家制度が根強く機能することにつながり、後継者となる長男を産むまで女性に出産を強要する社会的背景を生みだし、沖縄県の出生率を押し上げてきたことを批判的に論じている（澤田, 2016, p407-408）。とくに美点として語られがちな沖縄県の出生率の高さに対する澤田の指摘は、少子高齢化を急務の課題と考える今日の日本社会に対して、極めて重要な視点を提示しているといえよう。

興味深いのは、私がフィールドワークを集中的に行っていた2007年から2010年当時、およそ50歳を超えている女性たちのなかには、祖先祭祀に対するフェミニズム的な観点からの批判があることを知っている人も少なくなかったという点である。というのも、祖先祭祀に対するフェミニズム的な観点からの批判は、そもそも地元新聞社である琉球新報社が最初に指摘したことだからである。1980年の元旦から連載されていた「ウチナー女（イナグ）・男（イキガ）」という記事のなかで、祖先祭祀のとくに位牌継承のあり方が男女差別にあたることが指摘されたのである（琉球新報社, 1980）。この記事の反響はすさまじかったようで⁽¹⁾、その後、地元婦人団体や弁護士会、人権協会、人類学者、民俗学者などを巻き込んで議論が行われ、「トートーメー（位牌）

は女でも継げる」と題されたキャンペーン活動が行われるまでに至ったという経緯がある。

そのため、私がフィールドワークをしているなかで、かつてこのキャンペーンが行われたことを教えてくれる人もいた。あるいは、大きな行事の最中、男性は座って飲食し、女性たちは立ちっぱなしで準備をする様子を指さしながら、「これは女性差別だと思う」（50代）と語る女性もいた。しかし、そうした場面にでくわした時、私は彼女たちにどう答えてよいのか分からなかった。というのも、そうした語りを私に聞かせてくれる女性たちは、キャンペーンに対して「祖先崇拝に対するひとつの見方だから」（70代）と自らの考え方と必ずしも重ならないことを表明したり、あるいは、祖先祭祀に対して批判を加えながらも、祖先祭祀についての知識を持ち、運営においても欠くべからざる存在だったりしたからだ。女性たちは旧時代的な伝統に対し無批判のまま追従している訳ではなく、さまざまな価値観と照らし合わせながら祖先祭祀を——時にはフェミニズム的な捉え方をも——相対化しながらも、それでも担い手となっているのである（cf. モハンティ, 1993, p.96）。祖先祭祀とは女性たちにとって押し付けられた不条理な仕事に過ぎないのか、あるいは何らかのめぐみをもたらすものなのか。もちろん女性たちの経験を一様に語ることはできないが、ここからは女性たちにとって祖先祭祀がいかなるものであるのかを考える必要があることがみえてくる。

そこで本稿では、祖先祭祀の担い手として関わっている子や孫をもつ女性たちの語りや実際の行為を取り上げ、彼女たちにとって祖先祭祀がいかなる意味をもつものであるのかについて考えてみたい。その際、彼女たちが祖先祭祀を担うという選択がもたらす問題点についても注意を払うことにしたい。というのも、子をもつ女性たちの祖先祭祀を担うという行為を主体的選択とみなし肯定的にのみ描くことは、現実にある女性に対する抑圧を見過ごしかねないと同時に、当該社会にあるジェンダー以外の差異によって生じる抑圧を捨象することにもなるからだ（cf. 川橋・黒木, 2004, pp.33-34）⁽²⁾。本稿の注目する子や孫をもつ女性たちは祖先祭祀制度においては期待されるライフコースを経た、いわば主流派の女性たちである。そうした主流派の女性たちの姿を、安易に沖縄女性の代表としてみなすことはできないはずである。本稿はそうした点にも気を配りながら、女性たちの語りを拾い上げていくことにしたい。

第二章 先行研究：沖縄の祖先祭祀

沖縄の祖先祭祀に関する研究は、これまで人類学や民俗学において行われてきた。とくに研究が積極的に進められたのは1960年代から1980年代であり、親族研究の一環として、祖先祭祀制度とそれ担う親族集団である門中と呼ばれる父系出自集団や、構成単位である家について、その制度的側面の解明が進められてきた。

沖縄の位牌祭祀の禁忌規範に関する研究は、まさにこうした研究の典型例である。まず沖縄の位牌について触れておくと、とくに沖縄本島および周辺離島の位牌⁽³⁾は、ウチナーイフェー



写真1 ウチナーイフェー（沖縄位牌）

（沖縄位牌）とよばれる形状が主流である（喜山, 1989, pp.151-152）。位牌は朱塗りの小さな板であり、それらを位牌たてにはめ込み、並べて祀る。位牌たては一段式のもの、上下二段式のものがある。二段式であれば、上段に男性の位牌が、下段に女性の位牌が祀られ、夫婦は同じ列の上段・下段に祀られる。横に並べられる位牌の数は位牌たての大きさによって異なるが、右から順に上位世代の位牌が祀られ、左に行くにしたがって世代が下っていく。つまり、理想的にはその家の

の代々の当主夫妻の位牌が一覧できるような形状になっているのである（写真1）。

先行研究は特に沖縄本島および周辺離島における位牌祭祀の禁忌規範に関心を注いできた（例えば、竹田, 1976、笠原1989, pp.71-77；波平, 2010, pp.161-188）。研究者によってその説明に若干のずれがあるものの、(1) 必ず長男が位牌の後継者となること、(2) 同一世代の兄弟を同じ位牌たてで祀らないこと、(3) 位牌たてに祀る男性は代々同じシジ（父系血縁）を共有していること、そして(4) 女性の位牌を単独で祀らないこと、という禁忌規範は代表的なものである。とくに(4)は離婚した女性、あるいは未婚のまま生涯を終えた女性の位牌を祀ることの禁忌である⁽⁴⁾。これらの禁忌規範に抵触するような位牌継承のあり方は「間違ったやり方」あるいは「たたりをひき起こす原因」とみなされているのである（小田, 1987）。なお、シジとは父からのみ子どもに伝達できると観念されている、いわゆる民俗的な遺伝物質ともいべきものである。父系血縁という語はとくに人類学のなかで用いられてきたシジの翻訳語である（笠原, 1989, p.71）。

先行研究では位牌祭祀の禁忌規範の存在を明らかにすることを通じて、位牌祭祀ひいてはその祭祀集団である門中や家が、長男一子継承を極めて重視しており、世代を超えて父系血縁を共有することを理想としていることを明らかにしてきた。例えば、家の後継者と目されていた長男（兄）が夭折した場合、代わりに次男（弟）が後を継ぐことはできず、次男の息子を長男の養子として迎えるというやり方が理想とされていること、あるいは、その家の後継世代に娘しかいない場合、娘の配偶者を婿養子として迎えることはせず、娘は婚出させ、父系親族にあたる近親の男性を養子として迎えることが望ましいやり方とされていたことなどが、これまでの研究で報告されてきた（波平, 2010, pp.161-188）。とくに後者の、娘を婚出させて近親の男性を養子に迎えるという家継承のあり方は、本稿の冒頭でも指摘したように、女性にとっては生家における遺産相続からの排除、あるいは、婚家における男児出産の強要に結び付くとして、女性差別の慣行として問題視された点である（琉球新報, 1980）。

沖縄の親族体系における長男一子継承と、世代を超えて父系血縁を共有するという特徴は、個

人の性別や出生順によって異なる集団帰属を生じさせる。男性であれば、出生から死後に至るまで、生家の門中に一生帰属することになるが、長男は生家の後継者として、次男以下の男性は分家し、生家の門中の分枝として帰属することになる。それに対して女性は、出生から結婚までは生家およびその門中に帰属し、結婚後は生家側の集団との紐帯を継続しながら、婚家側にも関わることになる。そして死後は生家側との紐帯が断たれ、婚家側の祖先として祀られることになる。とりわけ、結婚後も女性が生家側の集団との紐帯を維持するという点は、先行研究において「両属的」と表現され注目を集めた点でもある（瀬川, 1969, pp161-162；笠原, 1989, pp.73-77）。

こうした集団帰属における性差を、個人のライフコースという点から捉え返してみると、男性であれ、女性であれ、結婚をすること、後継者となる子ども（特に男子）をもつことが期待されていることが見えてくるが、女性の方がより切実な問題となってくるのが先行研究では指摘されてきた。なぜなら、男性の帰属が出生という生物学的な条件によって自動的に確定されるのに対し、女性の帰属は各々のライフコース選択によって大きく左右されてしまうからである。先行研究のなかでは、子ども（特に後継者となる長男）を生むことができず離婚されたという女性の事例がたびたび報告されてきた（例えば、櫻井1978, pp.5-6；高江洲, 1992, p.351）。このことについて、高江洲洋子は、男性が父－息子のつながりによってのみ集団に帰属できるのに対し、女性は生前においては父－娘のつながり、死後は息子－母という世代を逆行するつながりによって集団に帰属するとしたうえで、「女性は父・夫・息子という媒介となる男性がいなければ、親族構造に組み入れられることはできないのである。そのため、同じ子孫を残さないという事実でも男性と女性では意味が全く異なってくる」と結論付けている（高江洲, 1992, p.351）。

冒頭でも述べたように、1980年の琉球新報社のキャンペーン以降、人類学や民俗学でも祖先祭祀制度の男性中心主義や男女の非対称性が明らかにされるようになった。しかし、女性に目を向けた研究も、家や門中における女性の帰属を明らかにするという、従来の親族研究を補足するにとどまったものであったといえる。祖先祭祀の制度的側面だけではなく、女性たちの実践に目を向け、その欠くべからざる担い手である女性たちの経験を記述するという試みはほとんどなされないまま、祖先祭祀研究は親族研究の後景化とともに研究主題として取り上げられなくなっていった。しかし、祖先祭祀が沖縄を代表する文化事象として、今日においても女性を含む多くの人びとに執り行われているということは、世界各地でみられる伝統的宗教やスピリチュアリティを含む新興宗教が女性たちに対して強力な吸引力を保持していること地続きにある今日的な問題であるといえるだろう（cf.ロザード＝ヌネス, 2002）。

第三章 調査地概要

本稿が事例として取り上げる沖縄本島・X区は、沖縄本島の西海岸と東海岸が一番近づくところにある。現在、X区は沖縄本島のとある市町村の字（行政区）のひとつとなっている。区内は

本集落・新集落・西側住宅地・東側住宅地の4つの居住区に分かれている。そのなかでも本集落は、沖縄語でいうところの伝統的村落共同体であるシマから今日まで発展してきた区域である。民俗方位観に基づけば、本集落の背面を山とし、前方に海を臨む、風光明媚な地区である。

2021年12月現在、X区の人口は2,072名であり、男性は1,050名、女性は1,022名である。世帯数は976世帯である。人口は年々増加している。人口増加の理由としては、隣接する市からの流入者がいること、区内での仕事が農業以外はあまりないという条件にも関わらず、若い世代のらびとの区外への流出が低く抑えられていることがあげられる⁽⁵⁾。また、出生率も極めて高く、厚生労働省の人口動態統計特殊報告によれば、X区が属する市町村の合計特殊出生率（2013年から2017年のベイズ推定値）は2.47であり、全国の1.43はもちろん、沖縄県の1.93よりも大きく上回っている（厚生労働省ウェブサイト）。

若い世代のらびとが暮らしやすい理由としてよく口にするのは、交通の利便性の高さである。X区自体は農村であり、食品や雑貨を扱う小さな商店やコンビニエンスストアを除けば、市役所等の各種公共施設・病院・銀行・大型スーパーマーケット等の生活に必要な施設はない。しかし、自家用車を使えば、隣接する市の各種施設がある商業地に5分から10分ほどでアクセスすることができる。また、沖縄県で二番目に人口の多い都市である沖縄市にも自家用車を使えば30分程度で行くことができる。高速道路を利用すれば那覇市にも1時間程度で行くことができる。こうした交通の利便性を活かし、X区に居住しながら区外での仕事に従事する人も少なくない（吉田, 2021, p164）。

都市的な利便性を享受しつつ、いわゆる伝統的な家族・親族の紐帯を維持しているという特徴は、祖先祭祀にもみることができる。私がフィールドワークを集中して行っていた当時、X区では年間を通して様々な祖先祭祀に関わる年中行事が行われていた。また、年中行事のみならず、葬儀や年忌などの死者供養や、八八歳（トーカー）や九七歳（カジマヤー）などの長寿を祝う生年祝い⁽⁶⁾も執り行われていた。そこでは女性たちは欠くことのできない存在であり、盆や正月はもちろん、年忌行事や長寿祝いなどの大きな行事の時には、女性たちが総出でブツダンに供えるための供物や、参列者にふるまうためのご馳走をつくっている姿をみることができた。

また、X区の自治組織である区事務所も祖先祭祀をはじめとする伝統的な行事の継続に一役買っていた⁽⁷⁾。たとえば、区事務所が掲示・配布する行事予定が書かれた資料には祖先祭祀行事の日時が記されており、らびとは区の示す予定に合わせて祖先祭祀を行っていた。一説によれば、祖先祭祀に関する行事予定の配布は、区で日時を統一することによって行事が盛大になることを避ける生活改善運動の一貫としてはじめられたともいわれるが、今日ではらびとに祖先祭祀を促す役割も果たしているといえるだろう。

その一方で、祖先祭祀行事の簡素化を進める動きも進んでいた。葬儀や四十九日までの法要、年忌供養は故人の自宅で執り行われるのが主流であったが、少しずつではあるものの葬祭場を利用するなどの動きも出ていた。とくに従来は区に住むほとんどの人が祝いのために足を運ぶ盛大

な行事だった長寿祝いは、ホテルを借りて行うことで参列者を絞り、主催者側の人びとの負担を減らすのが主流となりつつあった。また、供物やご馳走を全て手作りしなくても、惣菜店で購入するという選択も可能となっていた。つまり、祖先祭祀にかかる運営的負担を外部化することはある程度可能になっていたのである。また、一部の女性たちのなかでも、個々の判断で一部の祖先祭祀行事を取りやめようとする動きも見られた⁽⁸⁾。しかし、こうした簡素化の動きは声高には行われておらず、とくに年長者の意向を配慮しつつ行われている様子が見て取れた。

第四章 事例：子をもつ女性たちにとっての祖先祭祀

4-1. 女性に期待される運営的な役割とそれに対する意識

第四章では、私が2007年から2010年の間に収集した子や孫をもつ女性たちの祖先祭祀に対する語りや実際の行為を取り上げる。最初に、祖先祭祀において女性たちが担っている運営的な役割と、その役割に対する女性たちの考えを探ってみることにしたい。

私がX区で祖先祭祀をテーマにフィールドワークを始めた時、先行研究でも言及されていたように（例えば、田中1982）、多くの女性たちが祖先祭祀行事の遂行に必要な裏方の役割を担っていた。例えば、大勢の参列者が訪問する年忌行事であれば、参列者への連絡や段取りの確認、供物や参列者にふるまうご馳走、手土産を準備するために数日前から働き、当日も料理を作ったり、参列者をもてなしたりするなど、慌ただしく過ごしていた。もちろん男性たちがこうした裏方の役割に全く関わっていないわけではないが、男性の場合、そうした役割に参与するのが年忌行事を主催する家の当主をはじめとするその家の近親にあたる一部の男性だったのに対し、女性の場合は、当主の妻や娘はもちろん、当主の姉妹や兄弟の配偶者、そしてかれらの娘たちはもちろん、近所の人や親しい友人まで総出で担っていた。私よりもずっと年下の高校生の女の子が、参列者にふるまうジュシー（沖縄の炊き込みご飯）を作るために茶わんの底で包丁を研ぐ姿をみたときは、その手慣れた様子に驚いたものである。

私はというと、もともとこうした共同作業が不得手だったこともあるのだが、女性たちの連携した動きにどのように加わればいいのか分からず、ぼんやりしていることが多かった。そんな私を見かねて、私の面倒をよくみてくれたネエサンが「こっちではこういう行事の時は、女の人たちはシンセキでなくても、頼まれなくても自分から申し出て手伝う、女性であれば当然やるものなのだ」と、教えてくれたことがある。この時、私は自分の世間知らずさに、とても恥ずかしかったことを覚えている。しかし、この経験は、女性たちにとって祖先祭祀の裏方に関わることは、親族関係の有無を超えて、当然おこなうべき女性の役割とみなされていることに改めて気づくという出来事だった（吉田, 2015, p.63）。

その一方で、フィールドワークを進めていくうちに、女性たちの祖先祭祀への関わり方やその深さは、女性たちが置かれた立場によって様々であることもみえてきた。具体的にいえば、「長

男嫁]、「次男嫁」という言葉がよく使われるように、夫の出生順は、女性たちの祖先祭祀への関り方を大きく左右していた。一般的に「長男嫁」の女性たちは、婚家の祖先祭祀を取り仕切る立場にあり、担う行事も多く、深く関わっている。結婚する時に、夫の両親や祖父母から婚家の系譜やブツダンに祀られている位牌、そして行うべき祖先祭祀などについて説明を受けたと語る人もいた。それに対して、継ぐ位牌のない次男以下の男性を夫にもつ女性たちは——もちろん全ての女性たちにあてはまることではないが——、「うちはブツダンモチ⁹⁾じゃないから、ブツダンゴトをやらなくて済んでいる」(50代)と、祖先祭祀の手伝いはするものの、長男嫁に比して気楽な立場であると語る人もいた。これらの語りからは祖先祭祀の運営を担うことに対して女性たちが負担を感じている様子が見て取れる。

しかし、役割を担うことの大変さが語られる一方で、年を重ねる中で祖先祭祀に対する関わり方や意識が変わることを示唆する人もいた。例えば、ある20代の女性が以下のことを語ってくれたことがある。

「いつかは自分に回ってくるのは分かってるけど、今はお母さんにまかせっぱなしで何もやってない。お母さんやおばあちには『今は忙しいからいいよ。来るべき時がきたら自分からやるようになるから』って言われている」

この女性の「何もやっていない」というのは文字通りの意味ではなく、年長の女性たちの手伝いをするぐらいで、自らが祖先祭祀を取り仕切っている訳ではないという意味である。後述するように、ユタのもとに足を運び託宣を得たり、特別な祭祀を依頼したりするような踏み込んだことはしていないという含みもある。たしかに、祖先祭祀行事を観察すると、取り仕切っているのは40代・50代かそれ以上の女性たちであり、20代・30代の女性たちは補佐的な立場にいることが多い(吉田, 2015)。

とはいえこの語りが興味深いのは、年長の女性たちが彼女にいずれは祖先祭祀を自ら行うようになることを予言するかのように語っていることであろう。この変化は、年長の女性たちに自らの経験として語られることもあった。以下の70代の女性の語りはそのひとつである。

「若い頃は、母や姑の手伝いをするぐらいで、ブツダンゴトなんて何の興味もなかった。自営業をしたから、その仕事で手いっぱい。だけど、長男嫁だったからブツダンゴトはやらないといけなさい。目の回るような忙しさだったけど、仕事もブツダンゴトも子どもが居たからやれたのかねーと思う。でも、なんどもミーナリチチナリ(見たり聞いたり)していくうちに、だんだんやり方も分かってくるでしょ。そうしていくうちに、子どもが元気に大きくなってくれたのもウヤファーフジ(祖先)のおかげだなんて思うようにもなった。馴染めないとおもってた夫のシンセキのなかにも、努力を分かってくれる人や助けてくれる人もい

るって分かってきた。そうしたら不思議なもので、最初はあるなになにブツダンゴトが嫌だったのに、今では先頭に立って堂々と大きな声でウートーしたりしている」

この女性の語りでは、祖先祭祀への関わりが年を重ねるごとに深まり、意識が変わってきたこと、そして、その変化の背景に子どもの存在があったことが言及されている。もちろん、全ての女性たちにこのような過程を経るわけではないだろう。しかし、これらの語りからは、祖先祭祀の運営を担うことが必ずしも否定的に捉えられている訳ではないこと、そして子どもの存在を通じて肯定的に捉え返される可能性があることが見て取れる。

4.2. 女性たちが年中行事に参加する理由

本節では、女性たちが祖先祭祀に参加する理由を探るため、年中行事として行われている祖先祭祀であるウマチーと盆のあいさつ回りを取り上げることにする。

(1) ウマチー（御祭）

ウマチーとは門中を単位として行われる祖先祭祀である。X区のウマチーは年3回ある。旧暦5月15日に行われる五月ウマチー（初拝み）と、旧暦6月15日に行われる六月ウマチー、そして旧暦8月10日に行われるトゥカウガミ（終わり神拝み）である。また、ウマチーは村落祭祀を取り仕切るカミンチュ（村落司祭）がウタキ（御嶽）をはじめとする区内にある聖地をまわり祈願を行う日でもある。ウマチーは村落祭祀においては農耕儀礼として位置づけられており、五穀豊穡を祈願する日とされている。

X区が2000年に刊行した『X区誌』には、門中の祖先祭祀としてのウマチーは、各門中のムートゥヤー（本家）に門中の人びとが集まり、子孫繁栄を祈願する儀礼であると説明されている。実際に行われているウマチーに目を向けてみると、区誌の説明の通り、その門中に帰属する人びとが三々五々のかたちで本家に集まり、各自が本家のブツダンに手を合わせるといふ形でおこなわれている。門中の本家⁽¹⁰⁾で行われる行事であるため、とくに若い世代の人びとにとっては、各世帯で行われる年中行事や年忌行事に比して、敷居の高い行事だといえる。そのため参加者の多くは高齢者である。参加者は門中の本家にウサカティ（お酒代の意。年に一度、門中に納める分担金を意味する）を納めるが、祖父母が子どもや孫の分も納めていくことも珍しくない。

とはいえ、いちばん多く人が集まる五月ウマチーには、20代や30代の若い夫婦の姿をみることが出来る。この日は、子どもが生まれた家の人びとが、門中の祖先にその旨を報告し、酒や菓子などを供える日でもあるからだ。若い女性のなかには、子どもが生まれた報告のために初めて婚家の門中に足を運んだという人もいる。若い夫婦は門中の人びとに歓迎され、しばしの時間を過ごす。

しかし、女性たちがこのウマチーについて説明する時、区誌とはまた違った説明がなされるこ

とが多い。というのも、女性たちはウマチーに行く目的を「子どもと孫のハナグミを貰いに行く」ことだと語るのである。ハナグミとは祖先祭祀において供えられる生米のことである（写真2）⁽¹¹⁾。このハナグミは、ウマチーでは必ずブツダンの側に供えられている。女性たちはブツダンに手を合わせた後、供えられているハナグミを少しだけ摘み取り、持ち帰るのである。ハナグミは、頭にのせて祈ることで健康を授かるとされており、ウマチーに参加しなかった子や孫はこのハナグミで健康祈願を行うのである⁽¹²⁾。



写真2 ハナグミ

子どもや孫の健康祈願のためにハナグミを貰うことは、女性たちが婚家の門中の祖先祭祀に足を運ぶ動機のひとつになっている。というのも、とくにX区では、女性は結婚後も生家の門中に帰属すると考えられているからである。それは女性たちが結婚後もウサカティを生家の門中に納めることから見て取れる⁽¹³⁾。この女性の結婚後の門中帰属のあり方は沖縄本島の他の地域とは異なるX区の特徴である。男性が生家の門中のウマチーに参列するだけの人も多いのに対し、女性たちの多くはウマチーの時には生家と婚家双方の門中に足を運ぶのである。もちろん婚家の門中に足を運ぶことへの目的は、夫方のシンセキと顔を合わせるためなどの理由もあるが、子どもや孫の分としてウサカティを納め、大切そうにハナグミを持ち帰る姿からは、子どもや孫の存在が婚家の門中へ足を運ぶ大きな理由の一つになっていることがうかがえる。

また、聞き取りのなかでは、離婚後も子どもや孫のために元夫の門中へ足を運んでいるという70代の女性から話を聞くことがあった。もちろん全ての離婚した女性たちがそうしている訳ではないだろう。しかし、その女性と傍で聞いていた10代の孫とのやり取りは、女性たちが子や孫の健康祈願を目的として祖先祭祀に参加していることがよくわかるので紹介しておきたい。

女性「離婚したけど、元夫のところには息子と孫と一緒にウマチーの時には行っているよ。あまり行きたくないところだから1年に1度だけだけど。ブツダンに手を合わせて帰ってくる」

孫「毎年連れていかれるあの家って、おばあの元旦那さんのところなの。はじめてしったさ」

女性「(笑って) あんと父ちゃんのためだよー。一年健康でありますようにってウートート(祈願)しにいったるわけさ」

(2) 盆のあいさつ回り

沖縄において盆行事は毎年旧暦の7月13日から15日までの期間に行われる。旧暦で行われることから人びとは盆行事のことを「旧盆」呼ぶ。13日はウンケー（お迎え）、14日はナカヌヒーあ

るいはナカビ（中日）、15日はウークイ（お送り）と呼ばれ、それぞれの日の名称からもわかるように、グソー（あの世）から帰ってきた祖先たちを家に迎え、もてなし、またグソーへと送る行事であると考えられている。

盆の間に行われる行事は、大きく3つに区別することができる。ひとつが各家のブツダンで行われる位牌祭祀、夜に青年団によって行われるエイサー、そしてお中元と書かれた熨斗紙をまいた贈答品を携えて親族の家々を回る、あいさつ回りである。

あいさつ回りは、家の代表者が贈答品を携えてシンセキの家々に足を運び、贈答品をブツダンに供え、手を合わせる。特筆しておきたいのは、全てのシンセキの家に行くのではなく「ブツダンのあるシンセキの家に行く」という点である。日頃から付き合いのあるシンセキであっても、その家にブツダンがなければ出向くことはない。ここからは、あいさつ回りが、単にシンセキ付き合いというような生者同士のやりとりではなく、祖先への祈願を目的としていることが見て取れる。

あいさつ回りに行くシンセキの範囲は、家の位置づけや地理的な遠近、日頃の付き合いの頻度によって違いがみられるが、その家の当主となる男性を基点としてみると、世帯を別とする両親、妻方の両親、母方・父方・妻方の祖父母、母方・父方・妻方オジ・オバ、また、門中の本家などが含まれる場合もあるという。家の代表者が全ての家々を回るが、妻方の親族への訪問は、妻本人が出向くこともあるという。門中の本家が含まれる場合もあることから、やや父系への傾斜が認められると捉えることもできるが、基本的には、一組の夫妻を基点として、双方向的（bilateral）に行われているといえる。あいさつ回りは14日に行われることが多く、この日は沖縄県内で道路渋滞が起きることはよく知られているが、近年では、この時期に休暇をとることができない人びとも増えており、盆前に済ませてしまうこともある。

このあいさつ回りは、子どもを授かったことを契機に始める人も多いという。たとえば、ある40代の女性は、以下のようなことを語っている。

「あいさつ回りは、結婚してしばらくは、仕事で忙しかったのもあってやってなかった。（夫の）母が『いいよ』って言ってくれていたのもあって甘えてた。実家の方は、母が申し出てくれたこともあり、母がやってくれていたと思う。自分たちでやるようになったのは、子どもが産まれてから。子どもが産まると周りの目も変わってきて、そろそろ自分たちでやらないと、という感じになった。シンセキも子どもに会いたいから連れておいでっていうしね。連れていくとすごく喜んでもらえる。最近はおじいやおばあがいて今の自分があるんだってという感謝の気持ちが強くなってきて、『ありがとうねー』という気持ちで手を合わせている」

この語りからは、若い世代の人びとが子どもをもつことを契機として親族集団において一人前

としてみなされ、それに見合う祖先祭祀に関するふるまいが期待されるようになることが見て取れるのではないだろうか。同時に、子どもの存在が女性の祖先祭祀への参与を後押ししていることも見えてくるだろう。

なお、私はこれまでの聞き取りのなかで、離婚した女性にあいさつ回りについて尋ねたことがある。こちらはウマチーの例を語ってくれた女性とは違い、離婚後は元夫方のウマチーに参加したり、夫のシンセキのところにあいさつ回りは行ったりすることはないとのことだった。しかし、彼女の実家とブツダンのある父方・母方双方のオジ・オバの家にあいさつ回りを行っているという。つまり、離婚後も生家から出た立場として、生家側の祖先祭祀に参加しているのである。

4-3. 女性たちがユタのもとに足を運ぶ理由

沖縄の祖先祭祀について笠原政治が「祀られる者（祖先）と祀る者（子孫）、そしてそこに介在する職能者（ユタ）という、いわば三角形を構成するような関係」と称したように（笠原, 1989, p.66）、沖縄の祖先祭祀において、年中行事や年忌行事だけでなく、ユタのもとに足を運びハンジ（託宣の意）を受けたり、特別な儀礼を依頼したりすることは、欠かすことのできない要素のひとつである。

ユタとは沖縄の霊的職能者の総称であり、祖先祭祀についての知識を豊富に持ち、自らのもつ霊的能力のもとに、人びとの依頼に応じてハンジを告げたり、特別な祖先祭祀を執り行ったりする人びとのことである。ユタのもとに足を運ぶ行為はユタコーヤーといわれ、いわゆる標準語に訳すと「ユタ買い」である。ハンジは、運勢占いのような場合もあるが、依頼者の身の回りで起きた不幸の原因やその対処法を告げるというかたちもよくとられる。沖縄においてユタにちなんだことわざは豊富にあるが、そのなかでも「医者半分、ユタ半分」ということわざは人びとがよく口にするもののひとつである。これは、病気やケガをしたら、医者のもとにも足を運ぶが、ユタのもとにも足を運ぶという意味で使われる。このことわざからも分かるように、病気やケガに見舞われたときには、人びとはユタのもとに足を運び、その原因を解明するためにハンジを買うのである。ユタの告げるハンジ（不幸の原因やその対処法）は、位牌・墓祭祀あるいは年中行事の不備に関連したものが多くは、人びともよく知られている。この祖先祭祀の不備のことをウガンブスク（祈願不足）と称したりもする。

また、ユタのもとに足を運ぶことに対する考え方は人によって様々である。熱心に足を運び、ユタに依頼して祖先祭祀を行う人もいるが、その一方で「信じない」、「金儲けのために嘘をついている」とユタを嫌う人もいる。そのため全ての人びとがユタのもとに足を運ぶ訳ではない。とはいえ、男性がそこから排除されている訳ではないが、依頼者の多くが中年の女性たちであることはよく指摘されることである（高橋, 1998）。ユタのもとに足を運ぶ女性たちは、自分自身はもちろん、家族をはじめとする親しい人びとに何か不幸なことが起きたとき、原因が何であるのかを明らかにするためにハンジを聞きに行くのである。

こうした女性たちの行動の背景には、不幸な出来事の原因が祖先祭祀の不備に求められるがゆえに、祖先祭祀の遂行を担う立場にある女性に対して、ことさらにその責任を求める価値観があることが指摘できる。例えば、ある70代の女性が、不幸の続いた家に対して「あそこの嫁はボーチャーだったから」と私に語ったのは、こうした価値観を示す典型的な例である。ボーチャーとは、人のアドバイスを聞かない頑固者という意味の沖縄語であり、とりわけ祖先祭祀やユタに無関心な人を揶揄する際に用いられる言葉でもある（吉田, 2009, pp125）。そのため身の回りで不幸なことが起こると、女性たちは「（祖先祭祀を）ちゃんとやってきたのに」と口にすることもある。これらの語りからは、ユタのもとに足を運ぶという行為が、女性に期待される役割の一貫として行われていることが見えてくる。

これは、母と子の関係という点から捉え返せば、ユタのもとに足を運ぶという行為が、母親の子どもに対する世話の一貫として行われていると言い換えることもできよう。それがよく分かる40代の女性の語りを以下に紹介しておきたい。

「兄の子ども（甥）が小さかった時、急にお腹が痛いと言ったことがあった。そのころ（甥は）よく病気をしていたから、お腹が痛くなって泣くことは珍しいことではなかったんだけど、その時、母はいつもとは違う何か感じ取ったんだとおもう。（甥の母親と一緒に）すぐにユタのところに行った。それで甥が痛がったのは、祖先の土地が原因だったことがわかった。沖縄では病気をしたら病院に行くのは当たり前だけど、病気のなかにはブツダンゴトが原因のものもあるから、そういうことを感じ取れない母親だと子どもの病気がいつまでたっても治らなかつたりする。母や私がユタの所に行くことに父はいい顔をしないけど、甥のことがあってから少しは信じるようになったんじゃないかな」

この語りからは、子をもつ女性たちがユタのもとに足を運ぶという行為が、子や孫の病いを治療する行為として、まさにケアとして行われていることがよく分かる語りであるといえるだろう。なお、語りのなかにあった「感じ取る」という表現は、女性たちがたびたび使う表現のひとつであるが、ここには祖先や神などの超自然的存在が子孫に伝えようとしていることを聞き取り、理解するという含意がある。ここからは母の立場にある女性が、とくに子どもに関して、霊的な力を発揮しえると考えられていることが見て取れる。つまり、母親は子どもの健康や安寧に責任をもっていると同時に、祖先祭祀を通して子どもの成長を左右する存在として位置づけられているのである。

第五章 考察：子や孫をもつ女性たちにとっての祖先祭祀の意味

ここでは前章までの内容を踏まえ、子をもつ女性たちにとって祖先祭祀がいかなる意味をもつ

ものであるかを考察していくことにする。

まず確認しておきたいのは、子をもつ女性に限ったことではないが、X区において祖先祭祀を担うという行為は、女性であれば当然行うべきふるまいとみなされているということである。それはネエサンが私に「（祖先祭祀の手伝いをするのは）シンセキでなくても（中略）女性であれば当然やるものなのだ」と教えてくれたことに端的に現れている。

そのうえで本稿の事例からみえてくるのは、祖先祭祀を担うという女性の役割は、子どもを生むことによって更に強く期待され、なによりも歓迎されるようになるということである。それは、旧暦5月15日のウマチー（ハチウガミ）に、子どもが生まれたことを報告するために門中の本家に足を運ぶこと、そして、子どもが生まれたことを契機に旧盆のあいさつ回りを始めることから分かる。「子どもが産まれると周りの目も変わってくる」という語りがあったように、女性たちは母になることによって一人前の存在として歓迎され、同時にそれに見合うふるまいとして祖先祭祀を行うことが求められるようになるのである。

なかでも、子どもや家族に不幸なことがあったときに母親や祖母に向けられる「ボーチラー（祖先祭祀に無関心だ）」という批判や、それに対する女性たちの「（祖先祭祀を）ちゃんとやってきた」という反論からは、祖先祭祀が母親の役割であると考えられていることがはっきりと見て取れる。母親や祖母の祖先祭祀に対する専心が、子や孫の健康や安寧に影響を与えるという観念がそこにはある。ここからは、子をもつ女性たちにとって祖先祭祀をおろそかにしたり辞めてしまったりすることが、それほど容易ではないことが見えてくるだろう。つまり、子をもつ女性たちが祖先祭祀を担うということは、親族関係にある人びとはもちろん、親族関係を越えてX区において円滑な社会生活を営むために必要なふるまいなのである。当然ながら、このことは子をもつ女性たちが当該社会において一人前の存在として信頼を得ることや、母親として「ちゃんとやっている」という評価を得ることにもつながっている。

とはいえ、本稿の語りからは、女性たちは、生家や婚家はもちろん、ひいては当該社会において歓迎され、一定の評価を受ける——そこでうまくやる——ためだけに祖先祭祀を担っている訳ではないことも見えてくる。端的にいえば、女性たちは子や孫の健康や安寧のために祖先祭祀を行っている。それは、女性たちがウマチーについて「ハナグミを貰いに行く」と説明することにも表れているだろう。また、ユタのもとに足を運びハンジを買ったり、特別な祖先祭祀を依頼したりするのも、子どもや孫の病気やケガなどがその背景にあった。「母や私がユタの所に行くことに父はいい顔はしないけど」という語りからもうかがえようように、女性たちにとって、祖先祭祀を担うことは必ずしも押し付けられたものではなく、子どものために自ら進んで行われる行為でもある。

とりわけ興味深いのは、祖先祭祀が子どもや孫の健康祈願——祖先からの健康の恩恵を受けるために祈る——というような表現では十分に説明しえない、子どもに対するケアの一環として行われているということではないだろうか。子どもが病気やケガをした場合、その原因を明らかに

するためにユタのもとに足を運び、必要であれば祖先祭祀を行うという行動からは、祖先祭祀が医療的治療（cure）とはまた違う、しかし病いを癒す行為（care）として行われていることがよく分かる。「病気のなかにはブツダンゴトが原因のものもあるから、そういうことを感じ取れない母親だと子どもの病気がいつまでたっても治らなかつたりする」という語りは、まさにそうした価値観を反映したものであるといえるだろう。同時に、この語りのなかに登場する「感じ取る」という表現からは、子をもつ女性が霊的な力を持ち、祖先祭祀という行為を通じて、子どもや孫の健康を左右しうる影響力をもつ存在として位置づけられていることもみえてくる。ここからは父系血縁との共有という父と子の結びつきとは異なる、祖先祭祀という実際の行為を通して結びつく母と子のつながりが浮かび上がってくるのではないだろうか。

このことを、これまでの祖先祭祀研究が明らかにしてきた、家や門中における女性の帰属と対比させてみると面白い。先行研究においては、子どもの存在は女性の婚家への帰属——とりわけ死後の祀られる者としての位置づけ——を確定させるのに必要不可欠な条件として捉えられてきたからだ（高江洲, 1992, p.351）。もちろん、そうした様子は本稿からも見て取れる。子どもを生んだこと契機に、ウマチーやあいさつ回りをなどの婚家の祖先祭祀に参加するということは、女性たちが婚家における自らの位置づけを確かなものにしていくプロセスの一端として捉えることができるからだ。しかし、本稿からは、女性たちにとって子どもを生むということは、理想的なライフコースを達成したゴールではなく、むしろこれから祖先祭祀を担っていくというスタート地点に立ったにすぎないということが見えてくる。そこから女性たちは、母や祖母が果たすべき役割として、あるいは自らの子や孫のケアの一環として祖先祭祀を日々行いながら、当該社会での信頼や子どもを無事に育て上げたという功績を得たり、あるいは、母と子との結びつきを強めたりしていくのである。

付言しておけば、本稿では離婚した女性の語りを取り上げたが、女性たちにとって祖先祭祀が母親としての責任を果たすこと、子どもを育てることと極めて近接した行為であることに着目すると、彼女たちが祖先祭祀を担っていることにも納得がいくのではないだろうか。これらのことから、家や門中の帰属という議論からはみえてこなかった、女性たちが祖先祭祀を担う理由の一端がみえてくるのではないだろうか。

第六章 結論

以上、祖先祭祀に参加している子や孫をもつ女性たちの語りや行為に注目することによって、彼女たちにとって祖先祭祀がいかなる意味をもつものであるのかについて考察してきた。その結果、彼女たちにとって祖先祭祀とは、祖先に対して行われる儀礼的行為ではありながら、母となること、子どもを育てることと極めて密接に結びついた行為であることが明らかになった。それは、一方では、母親や祖母として当然担うべきものとして当該地域において期待されるものであり、

他方では、子や孫の健康や安寧を動機として、あるいは子どもに対するケアの一環として自ら関わっていくものだった。

ここからは、女性たちが祖先祭祀を担うという行為を、彼女たちの主体的選択としてのみ捉えることができないことが改めて見えてくる。女性たちにとって祖先祭祀とは、一人前の女性として祖先祭祀に参加することを期待され、場合によっては批判されかねないという状況なかで関わらざるを得ないという一面もあるだろうし、反対に当該社会において母となることが、子供とともに歓迎されたり、あるいは、子どもや孫に対して行うケアしたりするなかで、自ら進んで取り組んでいくという一面もあることが推察されるからだ。子をもつ女性たちの祖先祭祀を担うという選択は、押し付けられただけのものでも、自由な意思に基づいて選び取られたものでもなく、日々の暮らしの中で人びととの相互交渉のなかでなされてきたものだといえるだろう。

とはいえ、子をもつ女性たちが祖先祭祀を担うという選択は、必ずしも女性たちの当該社会における位置づけにプラスに働くわけではないようにもみえる。本稿の事例からとくに性役割の再生産という問題が浮かび上がってくる。それは、ひとつに祖先祭祀にかかる運営的な負担は女性たちが担うものであるという性役割を固定化することにつながるということがあるだろう。また、母親や祖母の祖先祭祀への専心が子どもの健康や安寧を左右するという観念が、子どもの成長の責任をことさらに母親に求める価値観を強化するという問題も見えてくる。特に後者の点は、母親の立場にある女性たちに対してのプレッシャーになることはもちろん、母親が子どもをコントロールするという母親の権力にも容易に転じえるものである。

今後、X区に暮らす若い女性たちは祖先祭祀にいかに関わっていくのだろうか。本稿でも取り上げたように「長男嫁」や「ブツダンモチ」という表現が頻繁に使われているということからは、祖先祭祀を担うことの大変さが見て取れる。また、X区に住みながら区外での仕事に従事することが可能になった今日、当該社会のなかでうまくやることの価値は相対的に低下している。そういう意味では、祖先祭祀の簡素化や外部化は進んでいくだろうし、祖先祭祀から距離をとる女性たちも増えていくだろう。とはいえ、そうした動きが一方向的に進んでいくとも私には思えない。祖先祭祀は子どもを生み、母となること、そして子育てをすることを女性の功績として肯定的に評価し、歓迎する民俗宗教である。橋迫瑞樹は2000年代以降の妊娠・出産をめぐるスピリチュアル市場が興隆していることに着目し、その背景に、妊娠・出産が個人的に決定するものとして位置づけられる中で、女性たちが自らの妊娠・出産に対する肯定的な意味や価値を希求せざるを得ないという状況があることを指摘している（橋迫, 2021, p.42）。もちろんこれらの動きと伝統的な文化事象である祖先祭祀を同一に語ることはできないが、祖先祭祀には子をもつ女性たちが肯定される観念が多く含まれている。

本稿で取り上げた、20代の女性に年長の女性たちが語ったという、「来るべき時が来たら自分からやるようになる」という予言めいた語りも、現実のものとなるかは分からない。しかし、女性たちにとって祖先祭祀が、母となること、子どもを育てることと地続きにある実践であることを踏

まえば、祖先祭祀を担っていく女性たちはこれからもいなくならないだろうと私は考えている。

註

- (1) 「ウチナー女・男」に祖先祭祀に関する記事が掲載されると、社会部の直通電話はなりっぱなしになり、多くの手紙やはがきがとどくなど、予想を超えるほどの反響があったという（琉球新報社1980, p.1）。
- (2) 川橋範子と黒木雅子は、文化相対主義に根ざすネイティヴィズムが伝統礼賛を掲げて、女性たちの「主体的選択」や「自由」を過度にロマン化することが、時に土着の家父長制の温存に利用されること（川橋・黒木, 2004, p34）、また、女性たちの置かれた様々な差異に目を向けないまま、特定の女性たちの被抑圧者に対して行う抵抗や交渉を全面的に評価することは、抑圧構造との共犯関係に陥りかねないことなど（川橋・黒木, 2004, pp.26-28）、極めて示唆に富む指摘を行っている。
- (3) 本稿で取り上げる位牌の形態また禁忌規範は沖縄本島および周辺離島によくみられるものであり、奄美諸島、宮古諸島、八重山諸島は異なる。位牌祭祀のみならず祖先祭祀のあり方に地域的な多様性がみられることは先行研究で特に指摘された点である（喜山, 1989）。
- (4) 先行研究ではこれらの禁忌規範はフォークタームとともに説明が行われてきた。女性の位牌を単独で祀らないという禁忌は、先行研究ではイナググランス（女位牌）というフォークタームで指摘されてきた禁忌である。イナググランスはとくに研究者によってその説明にばらつきがみられる禁忌である。本稿は複数の先行研究の指摘を踏まえこの説明としている。
- (5) 2015年の国勢調査の小地区集計をもとに算出した数値では、人口構成比は年少人口（15歳未満人口）が17.7%、生産年齢人口（15歳以上65歳未満人口）が57.8%、老年人口（65歳以上人口）が24.3%である。また、20代から30代の人口に占める割合はおよそ21.9%である。沖縄県全体の人口構成比、年少人口17.4% 生産年齢人口62.9%、老年人口19.6%、そして、20代から30代の人口に占める割合23.5%と比べると、生産年齢人口および20代から30代の人口に占める割合はやや低い数値となっている。しかし、それほど大きな差があるとはいえず、若者の流出が比較的抑えられている地域であるといえる（吉田, 2021, p164）。
- (6) 本稿では八八歳や九七歳の長寿を祝う生年祝いも祖先祭祀に関連する行事として捉えている。というのも、人びとが「祖先崇拝」という場合、この世にいない祖先に対する祈願というだけでなく、祖父母などの年長者を敬うという含意があるからである。X区では八八歳や九七歳の祝いは各家のみならず、区事務所が主催して長寿を祝っている。
- (7) 祖先祭祀や村落祭祀などのいわゆる伝統行事の維持に区事務所が果たす役割は大きい。X区は今日でもニーガミ（根神）と呼ばれる村落司祭（カミンチュ）がおり、年間を通して村落祭祀を執り行っているが、そこでも区事務所の職員が同行し、補佐的な役割を担っている。
- (8) 例えば、盆と正月の年2回行うあいさつ回りを、盆だけにすることをシンセキに伝え、正月のあいさつ回りを取りやめている女性もいた。
- (9) ブツダンモチとは、継ぐ位牌（そして位牌が祀られているブツダン）がある男性のことを意味する言葉である。次男以下の男性でも、両親以外の父系親族の位牌を継ぐことがあり、この言葉がよく使われる。
- (10) 門中によっては本家を継承する後継者がいないことを理由に、門中で位牌だけを祀ったカミヤーと呼ばれる小屋に集まるという形がとられていることもある。
- (11) ハナグミは写真1のように盆に盛られていることもあるが、ビンシーとよばれる酒や塩とともに収納できる小箱に入れられていることもある。
- (12) 聞き取り調査では、県外に住む子どもや孫に送るためにハナグミを持ち帰ると語る女性もいた。
- (13) ただし、生家の門中における女性の立場は、男性と全く同じとは考えられていないようである。例えば、X区のある門中では、男性を正会員、女性を準会員とし、女性のウサカティを男性の半額としていると

ころもある。また、女性が生家の門中に納めるウサカティは、男性とは異なり、あくまで「気持ち次第である」と考えている人もいる。

参考文献

- 江守五夫 1980「沖縄における祭祀継承に関する社会問題：法社会学的＝民族学的レポート」有地亨・江守五夫（編）『青山道夫博士追悼論集：家族と法の歴史』法律文化社, pp.185-289。
- 大橋英寿 1998『沖縄シャーマニズムの社会心理学的研究』弘文堂。
- 小田 亮 1987「沖縄の『門中化』と知識の不均衡配分：沖縄本島北部・塩屋の事例考察」『民族学研究』51 (4), 344-374。
- 川橋範子・黒木雅子 2004『混在するめぐみ：ポストコロニアル時代の宗教とフェミニズム』人文書院。
- 笠原政治 1989「沖縄の祖先祭祀」渡邊欣雄（編）『環中国海の民俗と文化3・祖先祭祀』凱風社, pp.65-94。
- 喜山朝彦 1989「沖縄の位牌祭祀」渡邊欣雄（編）『環中国海の民俗と文化3・祖先祭祀』凱風社, pp.144-171。
- 澤田佳世 2016「出生力と家族にみる沖縄：周辺化された人口・生殖をめぐる政治」『社会学評論』67 (4), 400-414。
- 高江洲洋子 1992「父系出自集団における女性の帰属原理—沖縄県東風平町高良の場合」『民族学研究』56 (4), 343-360。
- 竹田 且 1976「祖先祭祀：とくに位牌祭祀について」九学会連合沖縄調査委員会（編）『沖縄：自然・文化・社会』弘文堂, pp.165-180。
- 田中真砂子 1982「沖縄の女」綾部恒雄（編）『女の文化人類学：世界の女性はどのように生きているか』弘文堂。
- 波平エリ子 2010『トートーメーの民俗学講座：沖縄の門中と位牌祭祀』ボーダーインク。
- 橋迫瑞徳 2021『妊娠・出産をめぐるスピリチュアリティ』集英社新書。
- モハンティ, チャンドラ・タルバード 1993「フェミニズム研究と植民地主義言説：西洋の目」（ホーン川島瑤子・訳）『日米女性ジャーナル』15, 91-120。
- 吉田佳世 2009「門中制度における嫁の力：沖縄本島北部Y地区のシジタダシとその担い手に着目して」『社会人類学年報』37, 113-135。
- 2015「沖縄における嫁（ユミ）と娘（イナグングワ）：祖先祭祀における女性の地位の獲得性に着目して」『文化人類学』80 (1), 59-70。
- 2021「戦後沖縄におけるシマ内婚の変化に関する一考察：沖縄本島Xにおける小学校の同級生の動向に関する聞き取り調査から」『追手門学院大学地域創造学部紀要』6, 157-180。
- 琉球新報社 1980『トートーメー考：女がついでなぜ悪い』琉球新報社。
- ロザード＝ヌネス, マリア＝ホセF「宗教」『読む辞典：女性学』藤原書店, pp.156-162。
- 若尾典子 1986「沖縄女性史研究への基礎視覚：柳田國男と伊波普猷」『沖縄文化研究』12, 179-215。

ウェブサイト

- 厚生労働省「平成25年～平成29年人口動態保健所・市区町村別統計の概況」<https://www.mhlw.go.jp/toukei/saikin/hw/jinkou/other/hoken19/index.html>（最終閲覧日：2022年2月1日）

2022年2月11日受理