



札幌国際大学地域総合研究センター TECHNICAL REPORT

No.0042 MAY.2001

ISSN 1345-7586

民俗としての性別文化考

Folkloric Gender Differences

林 美枝子

Mieko HAYASHI

民俗としての性別文化考

Folkloric Gender Differences

序章

第2章 性別の民俗と女性性の両義的性別役割

第1節 身体と性別文化

第2節 育て分けの民俗

第3節 柳田民俗学における主婦

第3章 「姉の力」と〈妹の力〉による家の維持・継承

第1節 主婦権の公的性格

第2節 婚出した女性の役割

第3節 家の継承に関する「姉の力」と〈妹の力〉

第4節 非婚、不妊の女性性の排除

第4章 人と神とのセクシュアリティとジェンダー関係

第1節 神の性別とセクシュアリティ

第2節 性器の呪力と「対になる力」

第3節 女性であることの根源的な靈力

終章

注釈

参考文献

専門用語は< >にいれた。

「 」は、本論文において留意を要する場合につけている。

ムラのように、カタカナで表記されている場合、一般的な意味では使っていないことを示す。

序論

生物学的な人としての再生産能力を考える時、女性の寄与分は、男性の寄与分に劣るものではない。しかし、物そのものの再生産能力を考える時、より多くのものが男性性の寄与による結果として評価され、財産の所有等の経済力は、多くが男性性に集中している。社会文化的な性差（ジェンダー gender）で言うなら、両性のものや命における総体としての生産性に優劣はなくとも、その評価において、やはり差異はあると言えよう。

しかしながら、この女性の社会文化的な生産性の評価における劣位性には、再検討も進められてきた。

歴史学では脇田晴子が、これまでの歴史は男性の視点しか入れない半分の歴史に過ぎず、女性の視点を入れていくことで新たな半分が見えてくるのだと説いている。その意図のもとに、女性史やジェンダー史の進展に尽くした研究の経緯は、『思想』紙上で総括されている。（脇田 1999）見てこなかったものを見るようにする試みは、女性は劣位であるとしてきた歴史的評価に、まさに変更を迫る多くの成果を挙げてきた。

例えば、古代日本では、家屋周辺域の農耕や採集、沿岸域の漁労の一部は女性による分業領域であったろうと言われてきた。しかし、服藤早苗は、専用の男性手工業生産者が登場するまで、あるいは女性の不淨観が成立するまで、酒づくり、土器づくり、織物に関しても、女性が独自の労働の分野で生業を持ち、生産物の管理・分配権を有していたのではないかと論じた。（服藤 1982）また、関口祐子は、継承財産の出拠例から、女性の財産権やその管理運営権の存在を述べ、財産の所有主体としての自己を保持しながら、夫とペアによる経営下での生活共同体の所在を明らかにしている。（関口 1989）両者ともに、古代では成立していたと思われるそうした自律的な女性領域が、8世紀の終わりから9世紀にかけて、男性の指導、管理下に移行していったのではないかと推論している。

あるいは、商行為における女性の自律性についても研究は進められてきた。

11世紀後半の、交通税を免除された特権化での〈女供御人〉の商行為に関して、現在の近郊農家の主婦による都市部へのショイ売りや、デパートなどの女性販売員にも該当する視点で、藤井せい子は以下のように言及している。

「未知の人にむかって関係性を作りだし新しい社会的交渉をうみだしていく、ものと買い手をとりもつ存在として売り手があるんだということ、これらのこととは商いに女性が関わる本質というものを十分に説明できるように思います。女性のメディア性、メディアとして女性をとらえる視点というものを強調しておきたいと思います。（中略）自分と他者、過去と現在、既知のもの・すでに知っているものと未知のもの、こうしたものをとり結ぶ存在として女性は生きていると言えるのではないでしょうか。」（藤井 1994：28）

藤井がここで語っている商行為に主体的に関わりうる女性性の特性は、産み、自らの乳で子を育むことを意味する女性性のセクスに全てが起因するものではない。指摘された「女性をメディアとしてとらえらえる視線」や、「取り結ぶ」存在と考えている主体は、女性商人本人ではない。買い手である世間一般が、女性という記号に託した、というより期待したジェンダーである。

あるいは、家内領域に関する再生産労働を分業していた女性達が、代々継承してきた養蚕、製糸や織物の技術こそが、日本の近代化を支えてきたことを網野善彦は明確に述べている。(網野 1999 : 61) これは、公的な社会関係に個人としては組み込まれることのなかった女性たちが、それでも個人として分断されることなく、技術やそれをめぐる価値観の継承関係に常に当事者として立ち会い合ってきたことを意味している。女性たちの、他者を横の関係性に「取り結ぶ」能力ではなく、縦の関係に「引き結ぶ」能力がここでは語られていると言えよう。

後述するように、男性直系親族によって独占的に継承されている家のアイデンティティや家産は、婚入した他者である嫁や婚出した娘の下支え的な役割によって、維持、管理されている傾向が強い。家の継承には、女性性の横の関係を「取り結び」、縦の関係を「引き結ぶ」能力が必要不可欠なのである。しかし、先述したように媒介としてのこれらの役割は、外からの、あるいは ^{おおやけ} 公 の視線には見えにくい。結果を引き受けることになる父や夫や息子のみが、^{おおやけ} 公 の視線にとって見えるものとなり、その業績が評価され、記録され、歴史の史料となって行く。媒介的役割でしかない女性の寄与分は、まさに影の領域を形造ることになるのである。

あるいは、網野は、公的な世界での地位が低下していても、実質的な生活面での実力を女性たちは充分に持っていたのではないかと考察する。きわめて古い時代だけではなく、江戸時代、明治以降も女性は一貫して生産に関与し、その産物を自ら商いし、その利益で金融行為すらも行っていたのではないかと言うのである。(網野 1999 : 12、57-58) 商行為への女性の進出理由は、藤井同様に、律令制下で調庸の負担者ではなくなった女性たちが公的な田畠の世界から外れ、商行為の場に活路を見出したのではないかと述べている。しかし、藤井のように女性と商行為との関係性を、女性性の媒介役割というジェンダーに求めることはしていない。むしろ、商業・金融へと手を伸ばしたのは、女性に計算能力やリテラシー能力、つまりは実際的な商いに必要な職能が培われていたからである。女性は自らの動産や嫁入り道具を資産として管理、運用する能力を充分に有していたのではないかと考察しているのである。

ここには、藤井の言う、人とものを結ぶメディア性といった、世間一般から期待される媒介項目でしかない女性性のジェンダーは見えてこない。網野が言う、かけひきや利益の追求といった能力は、能動的、攻撃的で、単なる「取り結ぶ」存在としての女性性のジェンダーとは異なるものが語られているのが理解できる。

網野は、さらに技術の継承や商行為に見られる、人としての女性のたくましさをあるが

民俗としての性別文化の研究

ままに認識していたようである。記録された歴史の視線が男性のみのものであるなら、そこにかいま見えてくる女性の姿は、男性や世間一般が期待、あるいは忌避する女性性の記録でしかない。脇田も史料の示す女性の姿は果たして実態なのかと危ぶみ、彼女たちの立前ではなく現実の本音の世界が知りたいと述べていた。（脇田 1999：202）その点、網野が娘や妻や母ではない、人一人のたくましさを女性に見たと言うことは、影の領域に潜んでいた女性性の存在を、正当な評価が可能な場、見える場へと置き換える作業であったとも考えられよう。

「取り結び」、「引き結ぶ」媒介的女性役割とともに、自律的な女性の営為をも再認識することが、劣位であったとされる女性の歴史的評価の再考に繋がって行くのではないだろうか。

一方、史料ではなく同時代の人々の体験や継承された生活文化を資料とする民俗学においては、女性は決して見えない領域ではない。何より日々の暮らしを立てることや衣食住の維持・管理に女性の存在は不可欠であり、産育や看護、介護、女性が神役を担う祭祀や信仰の場などは、むしろ女性専有の領域であった。彼女たちの営みが記録されたり、歴史的な評価を高く受けることはないが、営みそのものは、民俗学の対象であり、聞き取りでは、調査対象者である彼女たち自身が自らを語ることになる。女性は、語られる者ではなく、語る者なのである。

では、女性によって語られた女性の民俗を、民俗学は、等身大のものとして評価することに成功してきたと言えるだろうか。

柳田國男は、後述するように、女性に関する膨大な研究を行ってきた。その門下には女性研究者も多い。彼女たちの研究は、柳田民俗学が手をつけていない女性関連領域の研究を、みごとに補完したものであるが、それゆえに、柳田民俗学の文脈なくしては、本来の意義を放つことのできない研究でもあった。

柳田やそれ以降の多くの研究者、宮田登等によって論述されてきたのは、男性の視点から見た他者としての女性、あるいは男性から見た不可解な女性性の分析である。女性研究者の視点も、やはり男性の視線を経由しての女性へのまなざしであった。男性領域の研究を補完する、残された女性領域の資料化といった枠組みから、出ることは困難であったよう思う。文化人類学領域において、現在ほどジェンダー研究が進展する以前に、田中真砂子が、既に同様の男性研究者を補完する役割を科せられた、女性研究者の問題点を指摘していたが（田中 1989）、民俗学においても、研究者そのものが性別役割分業を行ってきたようなものである。しかもその分業の成果は男性性が創り上げた枠組みを下支えするものであり、等価ではない。女性の役割の大切さを説くことにはなっても、それは、「女性の役割も」大切であったことを説くだけで、「女性の役割は」大切であり、では「男性は」、と問い合わせるなどの創発性には欠けていたと言えよう。

前述したように、歴史学領域で、これまでの歴史を男性史と捉え直し、その補完として創造した女性史を、次には単なる補完ではない自立的なジェンダー史に再構築した脇田等

の研究と同様の道筋は、残念なことに民俗学には明確には見えてこない。

本論文は、男女の性別役割の評価に関する再検討を、民俗学の領域で、単なる男性領域の女性領域からの補完研究ではない、自律的なジェンダー研究として行う試みの一つである。女性の育み、維持継承する常成る力、本論文ではこれを「姉の力」と呼んでいるが、この「姉の力」と、靈的力による常成らぬ力、つまりは<妹の力>の両義性について先ず論述している。しかし、それらのジェンダーの多くは、男性や世間一般から女性性に仮託されたものでしかない。女性の自己自身のための自律的、能動的な嘗為の表出ではない。生得的な妊娠、出産、授乳能力は、それを選択した女性自身にとっては極めて自然なことでしかない上、血縁者あるいは大切な異性を守りたいという思いは、社会から要請されるまでもなく、自然な感情である場合が多い。にもかかわらず肥大する、女性性への過度な性別役割期待はなぜ起こるのであろうか。この過度の期待を生む文脈として、性別文化の構造を明らかにして行くことが本論文の目的である。

以下で先ず、資料や筆者の調査からの事例を提示しつつ、男女の性別の民俗、女性性のジェンダーに仮託された家の継承における非靈的な側面である「姉の力」と、靈的な側面である<妹の力>の両義性について言及してみよう。さらに、具体的な祭りや家内祭祀の場で、神と人とのセクシュアリティやジェンダー関係の民俗を探り、神をも含めた他者と人との、異性愛セクシュアリティがもたらす「対になる力」による豊穣性や秩序への希求について述べて行く。さらに、これらがなぜ、過度な女性性への性別役割の期待に結びつくのかを考察してみたい。

第2章 性別の民俗と女性性における両義的性別役割

第1節 身体と性別文化

人を類別する要件は、年齢と性別である。もちろんここで言うのは、生物学的な年齢や性別のことではなく、社会・文化的に合意されている老若観や、民俗としてのセクス、民俗としてのジェンダーのことである。(林 1994、1998)

身体そのものの生物学的年齢や性別は分かり易く、全ての身体は平等に評価されるが、社会・文化的な老若観や性別、性差は、人を他の分脈や要件に照らして、流動的、選択的に評価される。例えば、「一人前であっても嫁をもらうには若すぎる身体」という評価は、一人前の定義や、妥当な婚姻年齢、夫と言う性別役割の在り方などの合意事項を前提として成り立っている。しかも、特に性別、性差が人々を規定するのは、生きて、性的成熟が適った後のことだけではない。生まれる前も、未成熟なうちも、死んだ後も、これらの性別は人を規定している。つまり、身体が示す事実とは必ずしも連動することなく、あるいは

民俗としての性別文化の研究

は肉体の有無をも問わず、社会・文化的に人への類別は、常に行われているのである。

身体の象徴性や老若観に関しては別稿の課題とし、民俗としてのセクスに関しては、既に拙稿『文化人類学から見たセクス・セクシュアリティ』(林 1998)で論じているので、本論文では、民俗としてのセクシュアリティ・ジェンダーについて、主に考察を行う。

生まれる以前の性別へのこだわりは、男児、女児を産み分けるための様々な呪術的行為や祈願、妊娠前の特異な食習慣や性的交渉の時期、あるいは方法などに如実に現れている。沖縄県糸満市では、既に生まれている女の子に男の子の着物を着せて育てると、次は男の子が生まれるという呪法がある。(沖縄県教育委員会 1974: 78) 妊娠中は、妊婦の顔つきや母体の変化の様子による、胎児の性の判別法も民俗知識として知られている。しかもそれらは単なる産み分けだけではなく、「色の白い女の子が生まれる」、「きっと頭の良い男の子だよ」と言った、かなり個別具体的なジェンダーへの期待が明確に語られる場合が多い。

子供が、生まれて初めて袖を通す産着の色に関する性別の民俗も、良く知られている。男児に青、女児に赤の麻の葉模様の産着を着せる群馬県の事例について、近藤直也は「本来の産着は男女各々色を違えることはなかったと思われる。儒教的思想が導入されることによって色の区別がなされたのであろう」と述べている。(近藤 1982: 113) また、奈良県から三重県にかけて、男児に黄・青、女児に赤や桃色などのカニトリと称する産着の伝承が分布している。この事例では、性別にこだわらない地域もあって、「古くは男女ともに赤であったものが、男女の区別を意識する傾向が発生したために、伝承と立前の食い違いが生まれ」たのであろうと述べている。(近藤 1982: 16) 性別へのこだわりが、どのような経緯で認識されるに至ったのかは別にして、その身体が最初に袖を通すものは、その身体への最初の意味付けの一つである。性別された着物の民俗が広く生きられてきたことは事実であり、現在も、産着の色の性別は強調されたものとなっている。

また、死後の行き先も仏教では明らかに性別がある。女性は不浄で、五障三従の存在であるから、死ぬと血の池地獄に墮ちると言われている。この原罪意識から救われるため、女性達は念佛講を行い、血盆経を唱えてきた。あるいは、沖縄では未婚の女性や離婚後の女性の死後の処遇に、かなり差別的なものがあることが知られている。祖先を夫婦一組で祀る風習があるため、女性は単独では祖靈となれないからである。

この、性別や性差は、個々の人生儀礼や祭りなどの行事を通して、社会全体の文脈にそった、整合性のあるものとして再生産されて行く。もちろん、個人として特定の性を生きることはできる。しかし、性別文化を継承するためには、両性が補完的な関係で性差を生き続けなければならず、かつ、その補完された関係が、同時多発的に束となって生きられていなければならないのである。

つまり、性差は、集団的に生きられていることで、民俗として有効なものになると言えよう。

例えば、その社会の多くの未婚の男女が参考する年中行事は、同時に個人による嫁選び

民俗としての性別文化考

婿選びの場でもあった。一見無定型にも思われるこうした男女の出会いの場は、実は、地縁、血縁に基づく、補完可能な性別文化を、共に共有し合った男女の群れの出会いでもあることに気が付く。蛮行とも思われた嫁盗みや夜這いの慣行も、作法と、ある一定のルールに則った嫁取りの一プロセスであった。特に嫁盗みを実行するためには、多くの同輩、先輩の協力者を必要とし、また盗まれる相手の家にとっても、安く済む婚姻の一形態として受け入れられていた面もある。無秩序で暴力的なみかけの裏にあるものは、補完的な独特的の性差を身につけた男女を、間違なく出合わせるための、社会・文化的工夫や演出であった。

一方、既に再生産の単位として男女が揃った後の夫婦に関しては、その性別文化を再生産する儀礼や行事をあまり聞くことはない。古稀や米寿、沖縄の生年祝^{トシピー}(¹)、カジマヤーのように祝老儀礼は多く存在しているが、これらは全て個人に対する祝い事で夫婦を単位としてはいない。婚姻後の夫婦の日常は、性別役割分担の繰り返しであり、儀礼や行事によって、外から性別文化を再確認する必要がないとされていたのかもしれない。

性別文化にとって、それが最も厳密に再生産される時期は、性的交渉や婚姻に向けて男女が出会う前後である。生殖能力の完成する時期でもあり、それまでに身につけたジェンダーを異性と出会う道具として、まさにセクスに連動するセクシュアリティを、いかに特定の男女が実現するかという問題に連なっている。

しかし、論点をセクシュアリティに絞る前に、性別文化を再生産するための前提は何かということを、確認しておかねばならないだろう。それは、出会いを必然的なもの、不可欠なものとするための、男女の育て分けの民俗についてである。

第2節 育て分けの民俗

ある特定の社会における性別や性差、つまりは民俗としてのセクス、セクシュアリティ、ジェンダーは、互いに整合性を持ち、それぞれが相互に再生産しあう関係であると考えられる。男女をどのように育て分けるかということは、理想とする男女関係や性規範、生殖行為のあり方を規定しているのである。

では、男女のありうべき育て分けの在り方、つまりは性別文化を、産育の儀礼を通して見て行こう。表1は大藤ゆきの『児やらい』に記述された、生後一年間の養育儀礼における性別の民俗を抽出したものである。

ここには明確な性別文化が見て取れるが、しかし、一方の性を優位な性と見立てているのではなく、単に性別にのっとった扱いが現れているだけである。民俗の在り方の記述は、ものそのものの記録でしかないため、このことからだけでは、育て分けに対する意味の付与は見えてこない。着物の色の赤や青の選択は、それ自体は等価なものでしかないからである。左右、上下、前後といった空間の分割も、それぞれへの意味付けを読み解かない限

民俗としての性別文化の研究

りは、やはり単なる等価な選択でしかないことになる。

名付けの日時の設定から、この意味付けを読み解いてみよう。

表1では女児の日時が、男児のそれよりも前である岡山の事例が挙げてある。同様に和歌山や静岡も、女児の名付けが男児よりも早く行なわれる。この地域では、子にとって名付けの日は、産神様が旅立つ産のケガレが晴れる日であり、この日から「神力に頼らずに生きていかれるということを意味している」と言う。(繁原 1999: 65-66) つまり、男児のほうが、神力をより長く頼らなければならない性であるという意味付けが、ここには明確に示されているのである。

あるいは、柳田は、男児の命名の日が女児より早い設定が一般的であるとして、その理由を名を付けずにおく危険が男児の方に多かったからであろうと説いている。なぜ男児にそうした危険性が高いと考えられていたのかについては語っていない。(柳田 12巻: 307) 何れにしても、男女児の名付けの時期に差があったということは、子供と神との関係における性別による違いを、人々は生まれた直後から認識し、それ故に男女児に対して

儀礼の時期	性別の内容
出産時	* ¹ 花垣を男児なら戸首に女児なら戸尾に立てる(広島県三津町)
エナの処理	男児は内(台所)、女児は外(軒下)に埋める(埼玉県深谷市) 男児なら筆・墨・紙・末広、女児なら糸・針・紅白粉と一緒に埋める地方が一般的
産褥期	別火 男児21日 女児18日(山梨県四尾連)
産後の儀礼	命名式 女児3日目 男児7日夜(岡山県二川) 女児なら叔母、男児なら叔父に名前をもらう(長崎県福江島)
初歩き	セッチンマイリ 男児青衿の着物 女児赤衿の着物(埼玉県小川町、戸川村)
宮まいり	男児29日 女児30日(群馬県東村) 男児50日 女児51日(新潟県粟島)
食初め	男児110日目 女児100日目(宮城県女川町)
初正月	男児は弓祝い 女児は手まり祝い(佐賀県鎮西町)
三月初節句	男児には小さな船、女児には木のハチ(鹿児島県三島村)
初誕生	男児の前には筆・硯・ソロバン、女児の前には機織具・紡車などをならべてとらせ、将来の職業を占う(島根県簸川郡)

表1 *1 花垣 戸外に二尺ほどの杭木をはさみ、椿の枝を注連縄でむすびつけたもの

民俗としての性別文化考

何らかの扱いの違いが設定されていたことが理解できる。しかも、早くするか遅くするかの何れにしても、男児の生命力を女児のそれよりも弱いものと見ていたことや、それ故の男児の養育に関する慎重な姿勢や特別な配慮が等しく窺えるのである。

あるいは、群馬県六合村入山における筆者の調査事例では、産毛を剃り鎮守様に詣るオボヤキは女児 20 日目、男児 21 日目、小石が添えられた初膳からご飯を 3 粒食べさせるクイズメは女児が 110 日目、男児が 120 日目であった。しかし、調査地での説明は、上述してきたような概念的なものではなかった。女児は男児に較べて「ワセで意地がムサイ」、つまりは女児は早熟で、食欲が男児よりあるからだと言うのである。(林 1994 : 352-353) このことは、古くから当該村域が、女子の子守り奉公の供給地として県下に広く知られていたことと無関係ではない。食欲が早くから高まる女子を、口減らしの対象として行くことは民俗知識に照らして、妥当な選択ということになるからである。こうした女性性に対する評価は、その後の娘や嫁、妻となっていく女性性の評価にも連動している。村内に嫁として望まれるのは「セッコウの良い」娘であり、このセッコウの良さは、働き者を意味し、通常の農作業だけではなく馬方による賃稼ぎや馬の飼育能力をも意味していた。

ここに見る女性性のジェンダーは、丈夫で頑強な身体であり、精神力であることが分かる。成熟を祝う時期の設定よりも、こうしたジェンダーへの期待の差が、より具体的に理解できるのは、そうした儀礼における種々の道具そのものを通してであろう。表 1 の節句の祝いには、男女児の好みの違いを、既に、贈り物を性別することによって誘導している様子が見て取れる。性差に適した興味を喚起するような贈り物の他に、性別役割への期待をこめた象徴的な品物も、行事の道具として種々に使われている。

例えば、かつて関東の北半分や山梨、長野、新潟にかけて、名付けの日には雪隠参りが行われていた。この内新潟では、赤子を連れて行く産婆は、男の子なら鉈、女の子なら杓子を腰に挿して行く。(柳田 前掲書 : 307) 男子に屋外での生産労働を期待し、女子に屋内での主婦労働を期待していたからであろう。沖縄の石垣島川平では命名の時、男児なら弓矢、女児ならイビラ（しゃもじ）かカブシ（頭上運搬具）を軒下につるした。(名嘉真 1999 : 16) この場合、女子を表象するカブシは、単に家事労働を示すのではなく、商行為、つまりは外の労働に通じる意味も持っていたと考えられる。波照間島では生まれて二日目に産婆が母屋の前の石垣を廻る時、村の子供達が男児は弓、女児は鎌を持って後ろから付き従うと言う。(住谷、クライナー 1977 : 267) 性的役割分担への期待が、鉈と杓子といった生産労働と家事の一対で分割されているのではなく、生産労働自体がさらに郊外と家屋内、およびその周辺域に分けられ、その性差による分担が表象されていることが分かる。男児に対する生産労働のみへの單なる定義づけと較べて、女児に対する家事労働及び生産労働への二重の定義付けがここでは成されているのである。

民俗としての女性性のジェンダーのあり方は、もちろん地域によって多様であるが、育て分けの過程において、男子へのそれとは社会的な期待という点で大きく異なっているように思われる。

民俗としての性別文化の研究

『児やらい』を再び見てみよう。男児が生まれた時のみ行う儀礼として、福井県遠敷郡では初正月や山の口講の時、村へ酒二升を「仲間入り」として出す。あるいは、静岡県浜松では長男が生まれた時のみ親戚や知人、村の若衆から凧が贈られ、五月の節句の時にハツアゲが行われると言う。また、長野県では長男が生まれた家が、村の翌年の神事に頭屋をつとめる。(大藤 1968: 178、179、173-174) 女児では聞かれないこれらの習俗は、村社会における公的な役割期待が、その個人の能力によってではなく、男性と言う性別のもとに、明確に示されていることが理解できる。

その一方で、沖縄における最初の生年祝いである 13 才の祝いは、女子のみに対して行われる。「女子が実家で祝われるのはこれが最後だから、にぎやかに祝ってやった」(沖縄県教育委員会 1974: 80) と言う、糸満での 13 ユーエー(祝い)の説明には、次のトシビーを迎える満 25 才までに女性は婚出するものである、と言う合意事項が明らかに窺える。

その誕生が、地域共同体にとっての祝い事として公的にも祝われる男性性と、家の私的な祝いですら、婚出するまでの限定的なものでしかない女性性との違いは大きい。この性差は、両性のどちらが、何を維持し、何の継承に寄与する性なのかが、計られている結果であると言えよう。男性性は地域共同体の構造を維持、継承する性であり、女性性はそれを補完する性として捉えられているのである。同じ家にかかる種々の継承も男性性によるものは「^{おおやけ}」の関心事であるが、女性性によるものは私的な領域に収まる傾向にあるとも言えよう。

そこで、次には、この私的継承の場における女性性のジェンダーのあり方を、整理しつつ分析して行こう。

第3節 柳田民俗学における主婦

継承という問題を考える時、女性性に期待されるジェンダーはセクシュアリティと連動するジェンダーと、セクスと連動するジェンダーとに先ず分けることができる。あるいは、男性に対する性的ジェンダーと、娘性・母性に関するジェンダーとにも分類できるかもしれない。つまり女性性のジェンダーは女性の一生を通じて多様な展開をしているのである。何れのジェンダーの比重が高まるかは、時々の年齢や役割、あるいは社会的な状況によって異なる。また、個人の恣意的な選択によっても変化していく。しかし、ジェンダーの変容を概観する上で、家族は重要な文脈となる。

女性性も娘性・母性も、かつての日本型拡大家族においては、未婚の姉妹や嫁、姑や未婚の伯母や叔母、擬似母子関係にある親戚や乳母によって集団的に担われていたものである。近代家族化する過程で、これら集団で担われていた役割が、唯一人の妻や娘や母に担われざるを得なくなり、正反対とも思われる女性性の性的ジェンダーと娘・母性に関する

民俗としての性別文化考

ジェンダーの個人への並存が見え易くなったと言えよう。従来から、男性との横の関係を補完するためのジェンダーと、家の継承に資する縦の関係を補完するためのジェンダーは、女性にとって共に求められたものであった。かつてはそれが集団的に担われ、現在の家族では代替のない個人に担われるようになっただけである。

これら二種類のジェンダーは、また別の分類も可能である。序論の最後に述べた、常成る力に関わるジェンダーと常成らぬ靈的な力に関わるジェンダーである。

倉石あつ子は「柳田国男女性関連論文・講演等目録」を作成して、目録に現れた柳田の生涯に渡る女性に対する視点を、女性論の立場から、前期＝女性の特殊な能力に関する視点と、後期＝主婦としての女性に関する視点とに分類している。しかし、これらを、今述べた常成らぬ靈的力に関わる女性性のジェンダーへの視点と、常成る力に関わる女性性のジェンダーへの視点とに、単純に言い換えることは出来ない。前期は〈妹の力〉や巫女、オナリ神⁽²⁾への視点であるから、まさに常成らぬ靈的力に関する視点であると言えようが、後期の主婦についての視点は、かならずしも等身大の女性性を捉えたものとは言いえないからである。

柳田が説く主婦は、主婦権の機能として食物の分配権や祭祀権、財布の管理権、火の管理権などを擁した、まさに家風を伝承し家を束ねる存在であった。こうした能力を完成させた女性存在への憧憬が、柳田主婦論の骨子である。柳田の家における女性役割への確乎たる評価がここには見て取れる。

しかし福田アジオは、柳田は主婦を高く評価しているに過ぎないと論じている。その主婦権も、「家の外にむかって一定の権限を主張するものではない。戸主権とは大きく異なる」とし、「家のために、家の内部にあって、家の継承に努力することを理想として、それを女性のあるべき姿として描きだした」(福田 1992:182)にすぎないと述べている。つまり、戸主権と、^{おおやけ}公には何の権限も主張し得ない主婦権とは、客観的に見て等価なものではなかったと言える。

先の倉石も、「女の力の働きが大きかったことを説いているが、その思考の底辺には家・家族・婚姻といった家制度の中における女の働きという視点が一貫しておかれており」と指摘している。(倉石 1995:76-90) 家の外での女性の在り方に関して、つまりは主婦以外での女性存在に関して、柳田の発想はあまり豊かなものではなかったようだ。柳田は1934年実践女学校での講演で、女子の就業を家にとっては損であると明言している。あるいは、「多数の婦女の意識せぬ頭脳の中には、昔ながらの波動をする纖維がある」にもかかわらず、こうした「社会にもっていた強い力を抽象的に説明して、実はこれを他のけちなる力と取り替えようとしている」として婦人教育を非難してもいる。(柳田 1972:10卷 582-583)

「完成した家刀自の任務」を、「頭を働かせまた判断才能を耀かさなければならぬ任務」とし(柳田 1972:14 卷 211)、主婦権への評価が高い反面、怠慢な主婦に対しては、「ただ家に居て主人の養ひを受ける者が、ごろごろと昼寝をして居たり、金棒を曳いて近所を

民俗としての性別文化の研究

まはつてあるいて、日を送って居て」よいものか、と手厳しい。(柳田 1972:14 卷 186) 柳田にとって、主婦権を完遂する能力のない主婦は、むしろ主婦権を貶める存在でしかなかったと言えよう。結局、柳田が高く評価していたのは、主婦権そのものであって、主婦役割を担う生身の女性一般ではない。その意味で、柳田民俗学が捉えた家における主婦とは、理想とする主婦権の完遂者を具象化した女性像であり、ジェンダーであったと言えよう。

さらに一見、常成る力による家政の完遂者を意味しているようにも思われる柳田の主婦は、男性性の補完に際して、また別の側面を期待されるものとなる。

柳田は、主婦権を行使する主婦の肝要な役目として、「迷うて居る男たちを頓悟させ啓発せしめた事跡」を挙げている。しかも、その役目に足る男たちへの助言は、彼女たちの人生経験だから發せられたものではなく、「先例の確かな記憶」と「神秘なる神の告げ」に基づくものであるとしているのである。(柳田 1972:14 卷 218)

柳田の主婦は、常成る力と常成らぬ力を駆使して、家の継承に尽くす女性として描かれていることになる。つまり、家を継承する主体である男性性を、〈妹の力〉によって精神的に補完しつつ、「姉の力」によって実際上の補完をすると言う、二重負担に答えうる主婦が、ここには描かれているのである。柳田の描く女性性は前期であれ後期であれ、男性性を補完するものとしてのプロトタイプの女性像であり、集団で分担することは可能であっても、個人で担うにはあまりにも過度の、肥大した性別役割であったと思われる。

では、家の継承における、女性性へのこの過度の役割期待は、実際どのように個々の女性たちによって担われているのであろうか。沖縄の事例から、この「姉の力」と〈妹の力〉の二重負担を考察して行こう。

第3章 「姉の力」と〈妹の力〉による家の維持・継承

第1節 主婦権の公的性格

沖縄社会には、台所に、火の神の依りしろである「御三つ物」といわれる三個の石がおかれていた。一家の守り神であり、姉妹の守り神である火の神の祭祀者は、図1のように継承されて行く。姉妹から嫁にその祭祀権が継承されることは、嫁であった主婦の座が安定したことを意味していたと言う。(宮城 1979: 41)しかし、古家信平は家計は次世代に渡したが、火の神の祭祀権は保持し続けたため、嫁

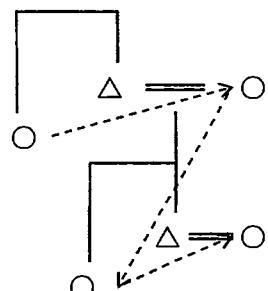


図1 各家における火の神の祭祀権の継承

民俗としての性別文化考

は姑の死後、やっとその祭祀権を継承することができた事例を報告している。(古家 1994) 家政権の継承とはまた別の、女性から女性への継承の形がここには見受けられる。つまり、祭祀権は必ずしも家政権に包摂されて継承されるとは限らない事が理解できる。

神奈川県三浦市三崎町の漁民社会には、小正月になると、母親が歌い、その娘が舞う「ちやっきらこ」という行事がある。豊凶に関する年占いや、防火、災難除けの祈願を目的としたものであるが、家族内の夫や息子、兄弟の健康や豊漁を妻や娘や姉妹が願うのである。歌い踊る場所は海南宮本宮、海南神社、地区の祠の後、町内の主な家々を祝儀をもらいながら回るのである。(内海 1998 : 19) 神宮での「ちやっきらこ」の踊りに遅れると、その家は不幸、不漁になると信じられていると言う。男性を守護する祭祀が、このような形で母親から娘に継承されているのである。

女性による継承関係も多様であることが理解できる。論点を火と女性の関わりに戻して考察を続けてみよう。

かつて、日本の民俗では火種を切らして他家から火をもらうことは、主婦の恥とされていたり、一方では隣からの火貰いという交際が家の中に分断されがちな主婦を互いに結びあつたりと、火の管理に関する民俗における主婦の役割は、祭祀役割だけではなく、実際の生活上も極めて重要であった。波平恵美子によると「かまどやいろいろ、あるいはそこで焚かれる火は文化」であり、自然の中に生じる野火のような制御されない火とは異なる、制御された火であると述べている。(波平 1985 : 181-182) 「火は家の象徴であり、絶えない火種は家の永続、盛んに燃える火は家の繁栄を象徴」するものであり、魔除け、あるいは浄化の手段として火は用いられていた。「生家の女性から婚家の女性へと変化する時、また、生者が死者となりこの世からあの世へと移行する時、火は強力な移行や通過の媒介手段であり、異質のものをつなぎ合わせる媒介となる」。(波平 1985 : 167-168) 火が中間項として働くからこそ、不淨とされた火との合火を忌む習俗が生まれたのである。

出産や婚姻、葬送儀礼において忌避される産火、祝儀火、死火を考えた時、そこには常に女性性が存在していることに気が付く。序論で引用した藤井は、女性に対して「ものとものとを結ぶメディア性」と、その中間項としての役割に言及していた。媒介物である火と女性性に、文化的な同質性を見ることが可能ではないだろうか。さらに波平は、媒介物ゆえに中間項として働くための配慮、すなわち異質のものを媒介しないように火は切り離しておかねばならなかつたと説明している。切り離された、制御された火こそ文化であるなら、同じ性質を持つと思われた女性性に対しても、同様の留意が払われてきたのかかもしれない。つまり、中間項としての役割を期待しない時期の女性性、所属が安定している時期の娘や嫁、姑を、最も制御された火の傍らに分断された存在としておいておくことは、異質なものを媒介させないための、集団にとってのリスク管理と言うことになる。このことから、日常の火の管理権や火の神の祭祀者が、安定的に家に居る女性である理由の一端が理解できるのではないだろうか。図 1 における火の神の祭祀権の継承は、主婦の座の安定によるものであると同時に、各家にとって媒介項となる危険性の無い時期の女性、

民俗としての性別文化の研究

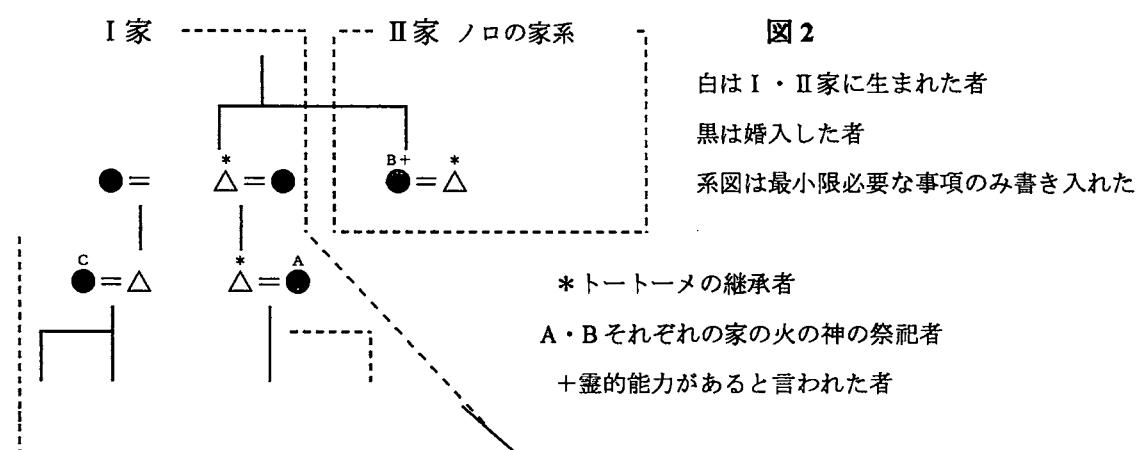
特定の家への帰属が安定している時期の女性による継承であることが分かる。

渡邊欣雄は、屋敷神と火の神の対比を、祭祀者の性別によって説明している。（渡邊 1971）女性が祀り、火をつけた線香をあげる火の神は、家族員の移動に伴って移動する。男性が祀り、火を付けない線香をあげる屋敷神は、不動の男性原理の領分である。女性が婚出入によって移動せざるをえない存在であることを考えると、火の神と女性はやはり同質の原理で結びついていることが理解できるのである。

沖縄における火の神は、戦前の 1920 年代には、一般家庭の台所の北側、あるいは西側の竈の後ろの壁に三本石を並べ、その頭頂部に塩、米などを盛った状態で祀られていた。家全体を守護するものと考えられ、結婚や離別、家族の健康や旅行等の安全祈願、出産や進学など、火の神への報告事項は多岐に渡る。火の神は、分家の創設や婚姻、葬式を契機に移灰され、作り直される。古家は分家や婚姻の移灰は、「母親の管轄であり、娘の世代に具体的な諸相を伝えることが少ないので、伝承が遡及できにくい」と述べている。しかも現状の移灰のやり方は、「状況によっておこり得る可能性の中から選択がなされる」と言う。（古家 1994：132-133）火の神はどの家にもあるとしても、その維持・継承は個々の家の中での事柄であり、各家のやり方は多様である。トートーメ⁽³⁾や墓の維持・管理に関しては集団における暗黙の合意が文化的圧力となっているが、火の神に関してはそうした圧力はあまり感じられなかった。

こうした火の神は家々で祀るだけでは無く、より上位レベルの、集落や地域社会における拝所（ウガンジョ）や祝女殿内（ノロドンチ）にも祀られている。調査事例から具体的に見て行こう。

調査地沖縄県読谷村字 S⁽⁴⁾では、現在、各家の火の神は台所のガス台の横に、高炉などを置いて依りしろとしている家が多い。しかし、写真で見るようトゥンチャー（字の火の神）や、字の創始家の拝所であるマガダオオグスクの火の神、ノロ⁽⁵⁾の家系にあたる家の拝所の火の神などには、「御三つ物」がそのまま依りしろになっている。これら公的な性格をもつ火の神を日々祀っているのも、特定の個人としての女性たちである。



トウンチャーは、現在アメリカ軍の基地であるトライ・ステーションの中に位置するため、日々の維持・管理は行われていない。旧暦の1月吉日にハチウグワン（初拝み）と称して、神人を先頭に、字の役員が基地内に散在している他の6つの御獄⁽⁶⁾とともに、この火の神も拝みに行く。事例は、字の創始家として、ウカミヤーを維持管理しているI家と、ノロの家系にあたるII家の祭祀者についてのものである。図2は両家の関係を示す大まかな系図であるが、現在それぞれの家の火の神を実際に祀っているのは、両家のトートーメを継承した者の妻AとBである。

沖縄では親から子へ家計の責任が委譲されることをステーワタシと言うが、Aは婚入した時点から、既にI家の長男の嫁としての重責を担っていた。義父が既に別居して屋敷地を出ていたため、義父や義母が守っていたウカミヤーの維持・管理が、彼女に任されるようになったからである。家にある仏壇や火の神の祭祀は年間を通じて行われ、地縁を超えた門中⁽⁷⁾や地縁組織である字へと拡大する多くの祭祀や行事の際は、裏方として働く地域の女性たちを、図2の義理の妹にあたるCの助力を借りながら、指揮している。図3は現在I家にある4つのトートーメである。これらトートーメやウカミヤーを継承しているのは義父、夫であるが、実際上の管理は全てAの日常的な役割となっている。火の神とともに旧暦の毎月1日と15日、および出産、婚姻、葬儀などの儀礼や行事のたびに供物を作り、拝まねばならない。

写真1 火の神とトートーメ

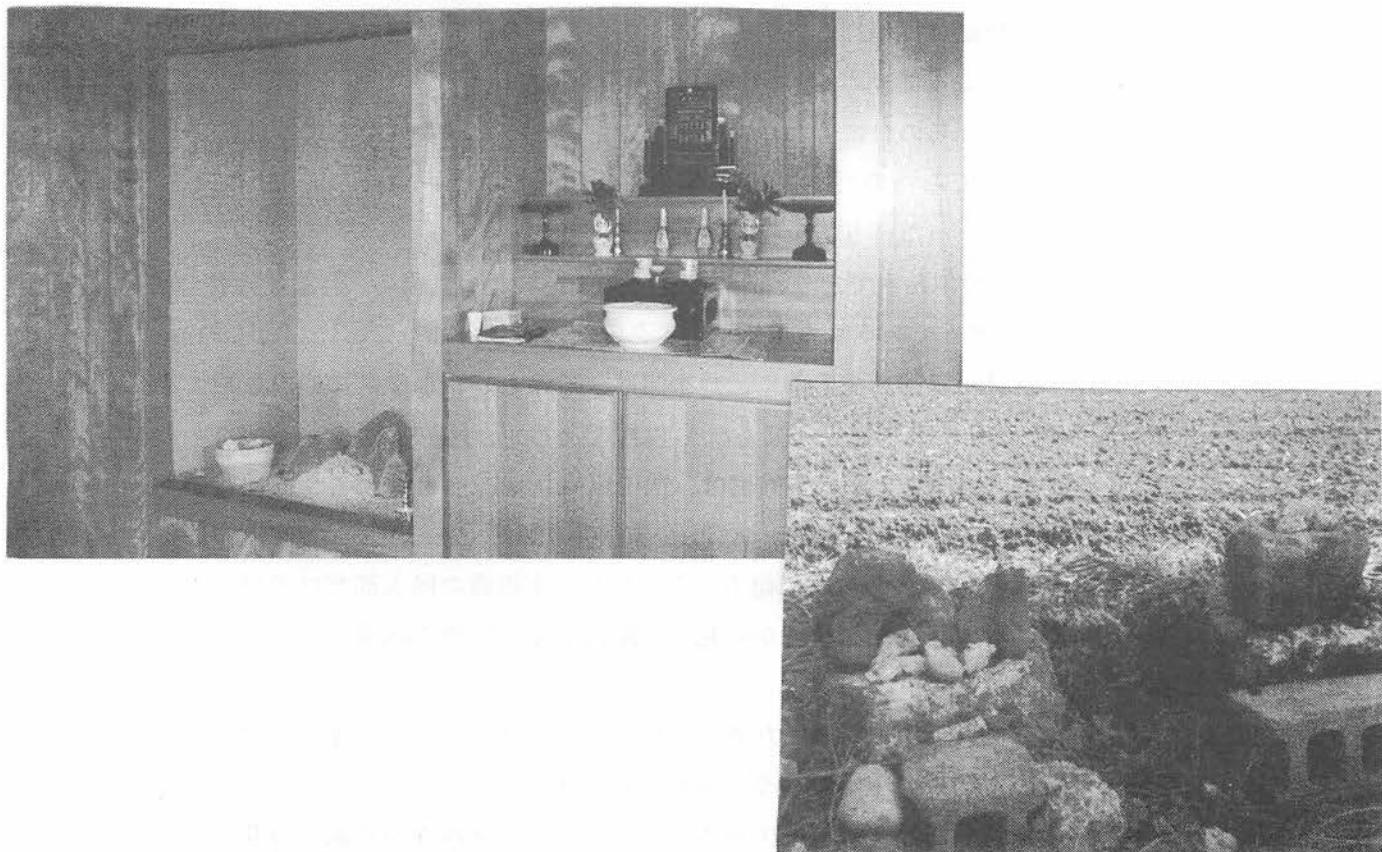
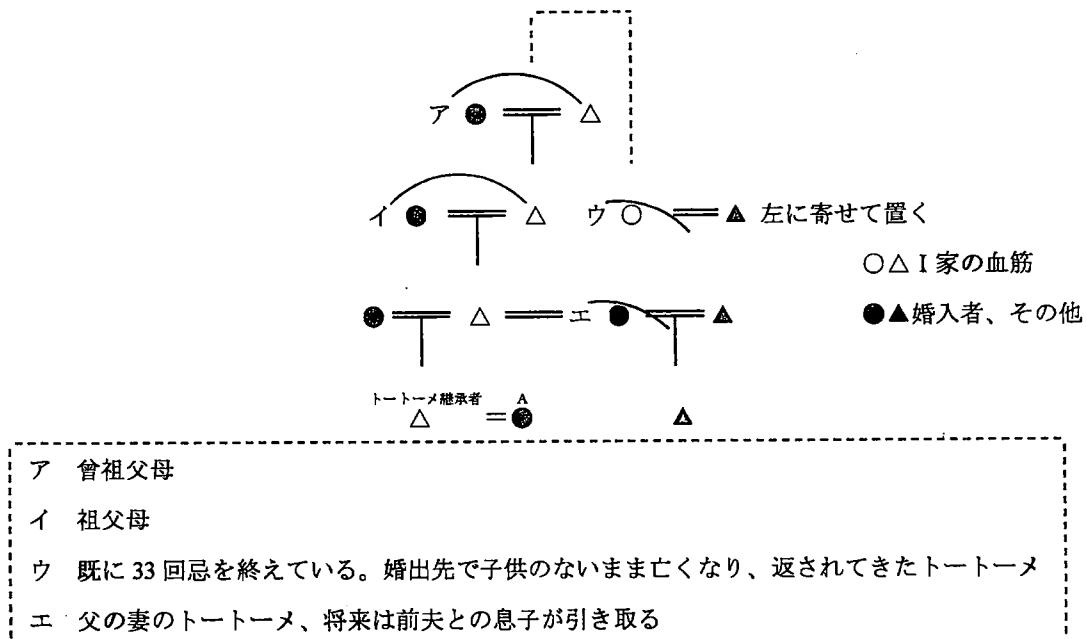


写真2 S字の火の神トウンチャー

図3 I家のトートーメ



特に旧暦5月15日のウチマー（本来は稻穂祀りだが、この場合は祖先祭祀）は、一年を通じて最も盛大な行事であると言う。毎年、門中150人ほどが一同に介し、ウカミヤーの前に張ったテントで祭祀が行われる。祭祀の式次第からその日の料理にいたるまで、各家の戸主達が話し合いによってきめる。この日は豚一頭を全て使うチージルを作るのだが、ここ数年、これが若い人たちの口に合わないと言うことになった。女性たちで、汁の中身に大根などの野菜を入れてみたのだが、2000年のウチマーでは、戸主たちによってそれを禁止され、伝統にのっとった作り方を指示されたと言う。

また、I家は当該村落の創始家であり、旧盆のウークイが終わった後の「御願エーサー」は、先ずこの家のウカミヤーであるマガダオオグスクの前で演じられることになっている。当日の朝、区長以下役員が参拝をする前に、戸を開け、掃除をし、水や供物の用意をするのもAである。字を超えた門中にとっても、Aは嫁であるが、地縁集団である字にとってもAは嫁であった。つまりI家の主婦権は、門中組織、地縁へと拡大される性質のものである。それだけにこの継承は重要で、Aは、習い事の師匠であったノロ家のBに見初められ、その甥の嫁としてBの生家に婚入した。現在、字組織の婦人部だけではなく、村の婦人会の仕事もこなす活動的な状況から見て、Bの生家のための嫁選びの目は確かにあったと思われる。

トートーメを継承している家に婚入した者に期待される「姉の力」は、家の内側だけで完結する期待ではない。門中の主婦集団や、地域の婦人部と言う「姉の力」によって補完されている字からの期待もあり、重層的であることが分かる。女性性が各家に分断されていたとしても、その一つ一つの在り方が同質であれば、主婦権はけして内向きなものでは

終わらない。末端であっても同じ性質のものが役割られる「姉の力」は、共同幻想によつて、家を超えて、地域を超えてひとくくりにすることが可能である。確かに前章で述べた柳田が描いた家刀自は、多様な女性存在、主婦存在の真実とは遠いものであった。しかし、こうしたステロタイプの主婦役割を模索することで、個別具体的ではあっても一人切り離された孤独な主婦業から、集合表象としての象徴的な主婦業を自ら体現することが可能となり、女性たちは家政権や祭祀役割をめぐって一種の野心を持つようになるのではないだろうか。家を維持・継承する「姉の力」の完遂者となる野心である。

夫の家の継承にかかわる補完的な「姉の力」ではなく、女性性のみが継承して行くノロについて少し考察してみよう。2図のII家はS字にあって、明治初期まで代々ノロを継承して来た母系の血筋に連なる家である。最後のノロの夫の家系にあたる。ノロは前ノロの女性親族が継承するのであるが、その継承のルートは母から娘、姉から妹などがある。母から娘の例が当該地域の継承である。II家の系図によると、記録に残るノロ7人は婿取り婚であり、生まれた男児はそれぞれの夫の家を継承させるか、夫の生家の分家として独立させたと言う。女児のみをノロ家に残し、ノロが亡くなるとノロ職は娘の1人が継承し、夫は息子が継承している生家へ、妻の位牌とともに戻ったと説明された。屋敷や土地は、全てノロ職とともに、女性の系統を辿って継承されたのであるが、明治になってノロの制度が廃止され、明治民法によって財産の継承権が長男子に規定されると、それらノロにかかわる不動産の権利は7代目のノロの、まだ家に残っていた男子が全て継承することになったのだと言う。

写真3 「御願エーサー」はI家の拝所マガダオオゲスクで先ず踊る



写真4 次にノロの家系II家の前から出発し、
字中を一定ルートで踊りながら移動する

民俗としての性別文化の研究

ノロの継承が失われた長い時間を経た現在も、II家が字にとって特別の家であることは変わりがない。このことは「御願エイサー」後、字内を一定の経路で廻るエイサーの出発点が、写真4のようにII家の庭先であることからも理解できる。現在、図2のII家の嫁であるBは、幼い時からセジ（靈力）が高く、親族の行く儀礼や行事などに、なぜか同行させられた記憶があると言う。靈的力があると言うことは、その力に頼る人を呼び寄せるようで、人に相談を持ちかけられることが多かったと話してくれた。音楽的才能にも秀で、II家の嫁であるということだけではなく、個人的資質からも地域の尊敬を集めている女性である。こうしたセジの高さは、彼女の生家の維持に対しても依然として發揮されている。先述したように、I家の嫁探しにおける彼女の役割は重要であった。さらに婚出した娘の生家の維持・継承への関わりについて、事例を使って見て行こう。

第2節 婚出した女性の役割

比嘉政夫は沖縄の家をヤーと呼び、ヤーと<家>との違いを以下のように述べている。

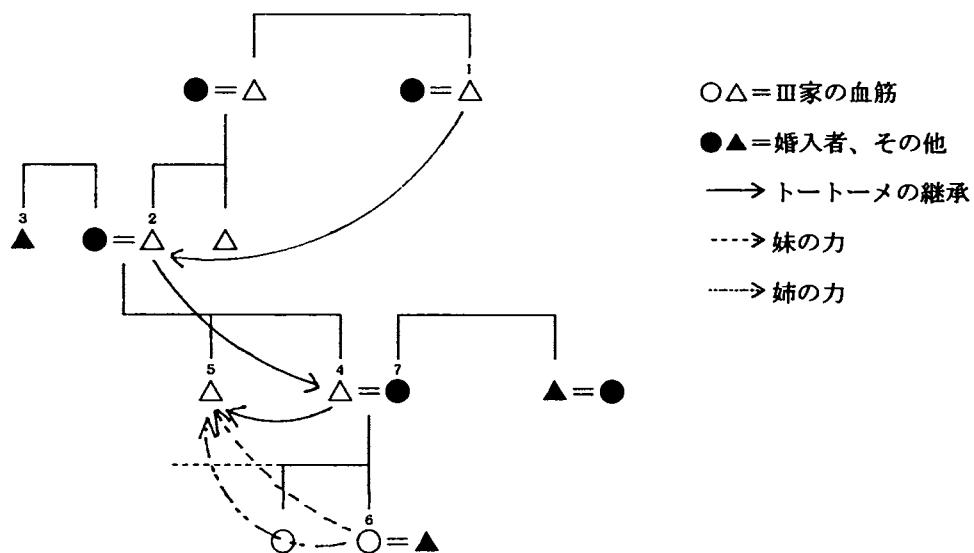
「女性の地位をめぐっては、『をなり神』としての役割から生家との結びつきを持つ続できるヤーの原理と、『家』という枠に組み入れられた成員が『運命共同体』的結びつきを強くすることを原理とする本土の『家』の原理とを比較するとき、ヤーの自由さ、ゆるやかさ、しまりのなさに対して、『家』の束縛性、厳しさ、秩序が目立ってくる。」（比嘉 1987：32）

このことは、沖縄社会がヤーに関する女性の媒介性を、高く評価しているとも言えよう。ヤーに婚入した女性の在りうべき姿は前節の事例で見てきた通りであるが、ではヤーから婚出した女性とその生家との在りうべき関わりとはいかなるものであろうか。図4は読谷村O字III家の簡単な系図である。この家のトートーメの継承には、以下のような経緯があった。

- 長男家1に子供がなく、次男の家の次男2が継承
- 2の長男4が継承
- 2の妻の弟3が死亡し、葬儀後ユタに見てもらうと、ユタからシジタダシ⁽⁸⁾として、この家のトートーメは次男の5が継ぐべきものであると言われる
- 4は家を出てトートーメと家、土地は全て5に継承させる
- 5は嫁を貰うことを思案し、現在も独身である

調査当時（2000年）、III家の種々の祭祀は、婚出した6が行っていた。6は公務員をしている。年間10回以上は、4の妻7（実母）に請われて、叔父である5の家に種々の祭祀のために帰らなければならない。4がトートーメを継承していた間は、嫁である7が行っていた「姉の力」は、もう7には行う権利がない。そのため、7はこの家の血を引いている6にのみこの権利があると考え、6に対して自分が行っていた役割の継承を求めている。

図4 読谷村0字Ⅲ家



しかも、生家の男性親族に対してオナリの立場にある者として、6は婚出したとは言え、Ⅲ家に対して〈妹の力〉を發揮し祭祀を行う義務があるのは自分である、と本人も考えているようである。「めんどうだ」と思いながらも、変則的な「姉の力」と〈妹の力〉の双方を、何とかこれまで一人でこなしてきた。彼女の婚出先の親族や夫、職場の人たちも彼女の生家への役割に関しては十分に認知、かつ支持しており、生家の祭祀を優先するよう種々の配慮をしてくれていると言う。彼女には妹がいるのであるが、妹も6が長女なのだから、という理由で代替はしてくれない。「この先、このような状態で仕事を続けていくことができるのだろうか」、「5がお嫁さんをもらってくれると、責任は半分ですむようになるのに」と言うのが、6の正直な現在の気持ちである。

これは、生家に対する「姉の力」と〈妹の力〉の二重負担の事例である。しかし、通常は、婚出することで母が行っていた「姉の力」はその家の嫁が継承するため、自分が継承するのは婚家先の「姉の力」である。既に婚出している6は三重負担に苦しむことになるわけであるが、幸いにも夫は長男ではなく、婚家先には継承すべきトトーメはない。夫のヤーにおける儀礼とⅢ家の儀礼が重なる時は、「あなたは自分のほうに帰りなさい」と夫の母親からいつも言われると話してくれた。先述したⅠ家の例も同様であるが、トトーメを継承している家の祭祀や、門中、あるいは字の祭祀が重複する場面では、婚出入った女性達が「姉の力」と〈妹の力〉を時には交換し、時には補完し合いながらも、その役割の分担に、暗黙の優先順位をつけて当たっている様子が理解できる。では、何が何に優先するのであろうか。

第3節 家の継承に関する「姉の力」と〈妹の力〉

民俗としての性別文化の研究

柳田國男主催の「女性民俗会」の会員で、柳田に進められて出身地奄美の民俗や方言を記録した長田須磨子は、その著書の中で「私というヲナリ神」の弟（長田の文章ではエケリではなくエヘリ）への祈りの足り無さを恥じたり、彼女への第三者からの好意を「ヲナリ神の痛ましさを見るにしのびなかったのだろう」と記している。自らをオナリ神と称した文章が綴られていくのである。（長田 1973：10）

一般的に1879年（明治12年）の琉球王国の廃止、沖縄県の設置まで、沖縄社会は国も村落社会も祭政一致であった。祭祀権はそうした資格を有する家に生まれた女性がそれぞれのレベルで現人神となり、単独あるいは祭祀組織に参画して、祭祀役割を担っていた。また、個人レベルにおいても、姉妹は兄弟（エケリ）にとっての現人神であった。

これら各レベルに共通して見られる基本的な信仰が、オナリ神信仰である。父系的な血縁関係にある女性（姉妹や父の姉妹）には、父系的な血縁関係にある男性（兄弟や兄弟の息子）を守護する靈力が期待され、こうした靈力を持つ女性親族はオナリと呼ばれて、現人の女神として尊重されるのである。エケリに対するオナリは個人的な関係であるが、守護する男性の政治的・社会的な立場に伴って、1人の男性の幸福と安寧から、村落、国レベルの幸福と安寧を保護するものへと、その靈力は拡大して行くことになる。宮城はこれを社会の政治化について、より上位レベルの集団支配の具に、血縁共同体の神が利用されたのだと述べている。（宮城 1979：109）さらに、比嘉は、「女性神役は、祭祀行事のときは、夫や嫁ぎ先に対する義務より『をなり神』としての生家への祭祀上の義務を優先した」と述べている。なぜなら、女性たちは「生家や生家の属する門中や祭祀集団に対する呪術・宗教的役割を結婚後も保持する」故に、婚出後も生家との強い結びつきを維持するからである。よって、「女性神役は、祭祀行事のときは、夫や嫁ぎ先に対する義務より『をなり神』としての生家への祭祀上の義務を優先」することになる。（比嘉 1987：64）これが個人の意志を超え、家族、親族、地域といった文脈の意志でもある状況は図3、4の事例からも見て取れた。

また、「沖縄の女性は一般女性の性格を具有したまま神女となり得た」（宮城 1979：414）と言う宮城の言葉にも、主体を神女としての性格に求め、そこに付随するものとして的一般女性の性格が語られている。しかしこのことは、沖縄の女性が神女であると同時に妻であることの困難をも意味していると言えよう。神事を第一とし、祭りの前の性的な面での精進潔斎は、性欲が男性にあり、妻は性的に受け身であると考える社会においては、夫婦間の性的関係においてリスクをもたらす状況である。祭りに参加する前の男性の精進潔斎が、以後の妻との性的関係に危機的状況をもたらさないことと、これは逆の相関関係にあると言えよう。

理念型では生家や共同体への靈的守護役割が優先されることが理解できるのであるが、一方では、大胡欽一は、戦後、守護役割への期待が姉妹から妻に移行する傾向が高まっているとも指摘している。（大胡 1966）通婚圏の拡大が生家と婚出者との物理的距離を広

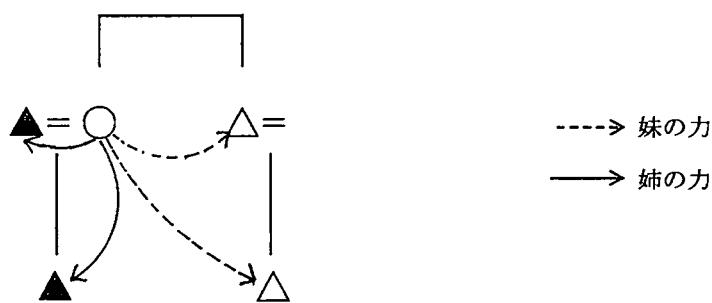


図5 沖縄社会における女性の男性への守護の方向

げたと同時に、嫁あるいは妻と言う身近な女性性の有意性が高まったからであろう。図5は、家を維持するための、女性性の両義的補完役割を示したものである。女性を中心として考えるとその役割の方向性は、オナリによる〈妹の力〉によるものと、「姉の力」によるものとが全く別の方向を示していることが理解できる。しかし、男性を中心として考えるなら、二種類の力の合力によって、二重に支えられていることも理解できるのである。

オナリのセジは生まれた家の維持継承に資するものであり、一般的な女性の家政能力は、むしろ兄弟ではなく婚家の夫や子供、つまりは生家以外の家の継承に資するものである。祭祀能力は、オナリの場合、備わっているものであり、血による継承であるが、「姉の力」による家政能力は、学び、渡されるものである。当事者の意思といったものがあまり反映されないオナリと比較して、「姉の力」による主婦役割の一部である家の祭祀権は、当事者の意思によっても左右される要素が強い。S字の、婚入した後にキリスト教に改宗したある主婦は、家にあった4つのトートメ29人分の位牌を、近所、親戚の反対を押し切って、全て死後洗礼させた。種々の祭祀や行事から開放され、ウークイの夜や翌日のエイサーなどの字をあげての盆行事の日は、故人を偲び、単に親戚が集まる日としていた。自らの祭祀的な「姉の力」への拒否だけではなく、婚出者が〈妹の力〉をこの家に持ち帰ることもきっぱりと拒否していた。こうした選択は、少なくともこの主婦と、この家から婚出した女性達との関係を、極めて希薄なものとしたことは確かである。

森田は久高島の神人の中でも比較的下位にある神役ウムリンガーを通じて、女性たちが各家の男性達を守護する姿を報告している。(森田 1999) ウムリンガーは家の神の祭祀者たる女性たちに靈威を仲介する役割を担い、各家と一種の契約関係にある神役のことである。具体的な役割を見てみよう。旧暦2月の御願立てにおいて巡拝先のイシキ浜で、女性たちは婚家先の16才以上の男性の人数分×3つの丸い石をひろう。それらをウムリンガーに祈願してもらった後に、男性たちのお守りとして床の間におき、年の終わりに浜にもどすのだと言う。自らには婚家の男性を守護する靈威のない女性たちが、神役の靈威を借りて婚家先の夫や息子たちを守護する姿である。しかし、ウムリンガーには担当する家があり、森田は、彼女たちが担当するのは、理念的には生家の門中に連なる家々であることを探している。⁽⁹⁾ 家を守護する女性という視点から見た時、このことは「兄弟への靈的守護はむしろ象徴的で潜在的なもの」(森田 1999:22)と分析されているが、見方を

民俗としての性別文化の研究

変えれば、生家の父系に連なる男性たちを守護する靈威を、女性たちが交換することで、理念型では互いの男性親族を間接的に守護し合う構造も見えてくるのである。

この構造は、〈妹の力〉が集団化した神女組織や「姉の力」が集団化した自治体や字の婦人会、婦人部による、互いの男性集団や、それが象徴する制度や組織や信仰を守護し、下支えし合うものへと連動している。家や親族、地域の凝集性を確保するための、重要ではあるが公ではない見えない契機となっていることに気が付く。

第4節 非婚、不妊の女性性の排除

男性に多くの権力や富、意志決定が集中していると言うことは、守護される主体としての男性性の意志が、守護する女性性の行動の指標となる比重も高いと言うことになる。女性が単独で願う自らに関する希望や夢は、男性性の意志が希薄な場でのみ有効であり、美しく育ちたい、よい伴侶をえたいと言う個人的な願い、あるいは自らの安産や育児に関するものばかりである。これらを女性は神頼みするのであるが、自らの靈力によってそれらを叶えるということはない。女性が守るものは男性そのものではなく、男性が表象している女性との特定の関係性であり、家や家族、地域社会の安定や秩序である。それらを守護する力は女性性に内発的に現れたものではなく、むしろ男性性の意志を反映するものとして社会・文化的に付与されたものではないだろうか。なぜなら、オナリの靈力も「姉の力」も、特定の家筋の男性性を守護する役割として見るなら、女性性がその通過地点になってはいても、女性性の守護する力の範囲は父系の枠から出ることはないからである。

女性が父系の枠から出ることがないなら、女性は、常に特定の男性によって意味づけられる存在でなければならないことが理解できる。序論で述べた女性の再生産性への評価の低さは、こうした地位、身分における相対性ゆえに、女性が評価対象の主体者足りえないことに、多くは起因していると言えよう。

しかし、この女性の相対性は、特定の男性や男性達が管理する家族、親族、地域などの境界を越えて、女性が移動可能な存在であることをも意味している。女性は「姉の力」を自ら役割るためにも、あるいは生家に兄弟の妻という「姉の力」を呼び込むためにも、特定の男性の領域から、別の男性の領域へと移動しなければならないからである。1つの父系継承の枠から、別の父系継承の枠へと女性が移動することで生じる境界の一瞬の消失は、あいまいで危険な状態である。そのため、父系継承の集団間における女性性の管理された移動は、この危険性を最小限に食い止める手段であったと考えられよう。

結局、女性性は家を維持する2種類の豊穣性に奉仕することになる。一つは靈的な力によって成り立つ豊穣性であり、一つは実際的な労働や生殖機能によって成り立つ豊穣性である。2種類の豊穣性は、生家、婚家という文脈によって初めて実現するため、多様な女性存在から見ると、いくつかの重要な疑問に直面することになる。独身のまま死亡し

た女性がいたとしたらどうなるのか、あるいは、子を生まない女性はどうなるのか。

村武によると、独身女性の墓は屋敷の劣位の方位である西のはずれの豚小屋の近くに祀られるのだという。「徹底的に男系の原理から排除」され「劣位からさらに劣位の方位」(村武 1997 : 78-79) に追いやられるのだと言う。

女性性が前述した二つの豊穣性に寄与し得ると言うことは、2 つの継承ルートの当事者たりえることである。それは、女性と女性の関係性を互換的なものにすると同時に、家と家との関係性を、女性性がもたらす多様な絆で結び合う可能性をも秘めていることになる。すると、独身のまま死亡した女性は、単に父系親族の再生産に寄与することがなかったと言うだけではなく、女性に期待されている豊穣性の多様性を実現することのできない、閉じた豊穣性である。こうした解釈は、不妊の女性にも当てはまると考えられる。

図 3 にあった I 家の 4 つのトートーメの一つ、子供を産まないまま死に、婚家から返ってきたという位牌は、仏壇の左の方に置かれると A は言っていた。「右が優位」な社会にあって、左は劣位を意味している。

南西諸島の波照間では、イングミクマルと言う習慣が大正初期まであった。島に未婚の男性を残さないために、夜なべに集まる宿で、20 才を過ぎても縁組みの定まらない男性に対して、皆で強制的に思慕する娘の名を明かさせたと言う。さらに未婚の女性に対しては、既婚の男性との間で子供を産む機会が公に認められ、未婚であっても母になることは喜ばしいこととされていたと言う。(住谷、クライナー 1977 : 250) これは、一対の神が安産や豊穣を示すように、男女が揃っていることは均衡や秩序、さらには豊穣を生むが、未婚者はあいまいで危険な状態であると言う感覚があったからではないかと推測される。性的に対になるものを設定することで、平衡を獲得するとともに、社会からあいまいな存在を払拭するのである。そのため、誰であれ、他者との後天的な補完関係からはずれることが、忌避されていたのかもしれない。子を産むことのできない男性は女性と、女性は少なくとも産んだ子どもの補完が社会的に計られていたのであろう。

次章では、こうした対になる力の民俗を、神と人との聖婚や祭祀者と神との関係における民俗事例から考察してみよう。

第4章 人と神とのセクシュアリティとジェンダー関係

第1節 神の性別とセクシュアリティ

沖縄久高島では靈魂が頭につくことで女性は成女になる。その靈魂は名づけによって子供の肉体に宿る靈魂であるマブイ⁽¹⁰⁾とはまた別のもので、シジ、チジと呼ばれ、イザイホーの祭りで授けられる。カミの名を頂く魂替え（タマガエーウプティシジ）の儀式がそれである。彼女たちは、まさにこの儀式によってウプ（大）なシジを得るといわれている

のである。

高橋六二はこの二つの靈魂の違いを「マブイは人間的・個人的、シジは宗教的・共同体的」と説明している。(高橋 1981: 171) 共同体の祭祀に関わる靈的な力が、イザイホーから女神の役を退くテーヤク(70才)までの期間限定で、一定の条件を満たした女性達に付与されることになるのである。⁽¹¹⁾ シジの宿った女神は、イザイホーの時にイザイヤーに籠もるのだが、ここで、神との聖婚が行われると言わわれている。模擬的な生殖儀礼としての神との聖婚は、靈威を身に受ける契機でもあった。

久高島では離別して昼夜を分った太陽神は男、月の神は女である。『古事記』では性が逆で、イザナギが産んだ太陽の神は女で月の神は男であった。神の性別はその後の祭祀者との関係に影響を与える。関東では十二様と呼ばれる山の神は女性であるが、狩猟のおりに妻が出産したばかりの者は山入りができないことがある。これは同じ女性である山の神が狩人の妻を妬み、猟がうまくいかなくなるからとされている。イノシシ狩で知られる宮崎県椎葉村では、狩の後に神を喜ばせるために狩人が裸になってみせるという民俗が伝えられている。山の恵みへの感謝を、神を性的に興奮させることで表すのである。

古代の日本では、山の神の神格として蛇を挙んでいたが、蛇は男性性器を象徴するものであることから、山の神は男性として認識されていたことが理解できる。しかし山の神を命やものの豊穣性をもたらす神と考えるなら、むしろその産能から女性性を見る地方もあった。先述した群馬県六合村では、山の神=十二様の使いは山犬であり、その多産性が命とものとの豊穣性に象徴的な意味を担っていた。⁽¹²⁾

一方、両性が揃っている神格もある。宮城県の農家の火所に祀られている竈神は、竈は女性で竈神は男性、クドで炊れた米は子であるとされている。神楽で知られる椎葉村の尾前では、「火の神神楽」を台所の火の神の前から踊りだすのであるが、その際、木で作った男女2体の人形を依りしろとして持つて出る。あるいは船を新たに造った時、船大工は、守護神となる船玉様を船に収めるが、伊豆の漁村ではこの船玉様は男女一対の人形である。

(芳賀 下 1997: 88)

ものの再生産における両性の神のセクシュアリティは、稻作を巡るものが多く伝えられている。奥能登では田の神はオガソ、メガソという男女二体の神々であるとされ、アエノコトという神々への饗應を旧暦11月5日の収穫感謝祭、正月9日の仕事始めに分けて行なっていると言う。これは鎮まっていた田から家に神々をお迎えし、婚姻の儀によって稻魂を胚胎させる行事であった。(萩原 1988: 16) この時肩衣^{かたぎ}で祭祀を行うのは各家の主人(男性)である。能都町では田に田の神を迎えにいくのは女性や子供の役割であり、田の神をお迎えしたことを、先祖の神棚や台所の荒神様に報告するのは、その家の主婦の役割であった。(芳賀 上 1997: 140-146) 彼女は田の神の依りしろとなっている二股大根に神の神格を見て、風呂に入れたり、用意した膳の御馳走について説明を申し述べる。

神を性別し、両性の神格を揃え、生殖機能を象徴させるわけであるが、こうした直接的な依りしろにこそ、逆に切なる豊穣、実りへの祭祀者の願いが窺えると言えよう。

民俗としての性別文化考

両性の神格を揃えることのない祭りにおいては、それを補完する祭祀者の性や属性が厳しく限定される場合がある。波平は壱岐の勝本浦の聖母神社の祭典では、未婚の男子のみがこの祭りに関わることが許されていると報告している。またこの地域では、船魂様が女性であるゆえに漁船には女性が乗っては行けないという禁忌も伝えられている。（波平 1976：361）波平はこれらを女性の血の＜ケガレ＞を避けるためのものとして説明している。

一方、福島県田島町の祇園祭における七行器の神事では、未婚女性の進献行事が重要な役割を占めている。田島町の祇園祭（天王様の祭り）の大祭は、かつては 33 軒を一組としたと伝えられる党屋組⁽¹³⁾の＜党屋本＞の戸主夫婦を中心に、氏子が行っている。＜党屋本＞の家を本陣として神を迎える、神事全般を党屋共同で行うのであるが、多くの神事の中で、当該年度の党屋組が、前年の「渡し」の党屋や翌年の「受け取り」の党屋の助力を受けずに行う行事が、七行器の進献である。現在では濁酒、赤飯、鯖を入れた 10 個の行器を、男 6 人女 4 人で奉持する。七行器に奉仕する者として文政 8 年の「式目之次第」文書には、「忌服無之両親繁昌之男女」、元文 3 年は「服忌ハ不申ニ及、両親持たる女房共」、あるいは、宝永 6 年の文書には「両親繁昌の女房共」（田島町教育委員会 1986：189、198、202）と書かれている。もともとは男女ともに、「両親持たる」、あるいは「両親繁昌」というように奉持者となるのは未成年の未婚の男女であったようである。次第に未だ親の庇護のもとにいる未婚の処女である女子が奉持者として強調されてきたと推察される。現在でも、奉持者及び党屋組の未婚の女子は、その身仕度が高島田に角隠し、江戸縢という嫁入り衣装そのものの出で立ちで進献の行列に加わっているため、沿道の見物者にとってはこの日が一種の嫁選びの機会にもなっていた。

七行器の衣装は行列に先立ち、炉や竈の火、祭り用の道具とともに神棚つりの後に祓い清められている。つまり、奉持する身体は、その衣装共々最も穢れの祓われた身体であることが求められるわけで、嫁入り支度の女性はそうした穢れのない身体の象徴となっていることが理解できる。もちろん「月の障り」の者は参加することができない。女性そのものに対してではなく、女性のある状態に対してのみ、波平の言う＜ケガレ＞への忌避がおこることが理解できる。何れにしてもこうして最も清浄な、神に近づく事の出来る身体で献じられた七行器はすぐに下げられ、祭りに参加した者やその家族によって食べられるのであるが、目出度く神のものとなったものを党屋組で共食することは、神との縁を結び直すことでもあり党屋の結束を固くすることでもあった。

また、田の神を男性と見て、早乙女とのセクシュアリティを田植え行事として行ったり、豊穣祈願の神事として行う地方は多い。

1978 年に、神戸大学の慣行田植法研究会が行った日本全国の田植法の実態を見てみよう。民俗調査ではなく、自然的な環境や社会経済的条件下での田植え作業における地域の特徴と、その分布を明らかにした研究である。結果は、植え付け作業に、明らかな性別分業が見て取れた。「女性のみ」と「男女」の割合は半々であるが、「男性のみ」はきわめ

民俗としての性別文化の研究

て稀で、多い回答の得られた東北地方でも1割であったという。その理由を見てみると、「女ののみ」の地域では女性の辛抱強さというジェンダーを挙げ、女性に適した労働であるからと説明している。「男女」の地域は、能率のために手の空いた男性が女性を助力するといった様子が見て取れ、本来はこれらの地域でも田植えは女性の役割であったように思われる。また山形や沖縄に多い「男性のみ」の理由を研究会では、田が湿田で、植付けは重労働、効率を考えてのことであろうと説いている。(慣行田植法研究会 1978:13)

「ものそのもの」、「ことそのこと」の論述に限るなら、田植作業の性別は以上の通りなのであるが、これに文化的な意味を読み取ってみよう。地縁・血縁の希薄化した1970年代にあっても、多くの地域で田植え作業を行う在りうべき性は、女性性であると認識されていたことがまず理解できる。しかし農村においても村内婚はほとんどなくなり、核家族化が進行していた状況では、女性のネットワークによる共同労働の確保は困難になったであろうと思われ、自家労力で作業全般を賄うためには性別を問うことはできなくなる。男性が助力したり、男性のみで作業を行う地域では、「能率」や「重労働」といった一見分かりやすい説明が付されるのであるが、文化的には単に男性性のジェンダーで説明原理を置き換えているにすぎない。女性は常に軽労働の分担ですませてきたかというと必ずしもそうではないからである。かつての群馬県六合村入山では馬の飼育、扱いが上手であることは女性性の在りうべきジェンダーであったが、北海道の赤井川村では純然たる男性性のジェンダーであった。もちろん馬を使っての生産性の文脈は一方は馬方、一方は木材の運搬であるため、全体として労働の軽重はあるのかもしれないが、馬を飼育し、かつ扱うことがもう一方の性のジェンダーとなって生きられているのである。

一方、田の神を女性と見た事例を、小牧市の田縣神社の3月15日に行われる豊年祭から見てみよう。祭りの当日神輿に乗せられているのは檜で作った巨大な男性性器であり、その後ろに榊を奉納するために行列を作るのは青年たちである。祭りそのものは、神社の祭神である田の女神と男性性器に象徴された男神との、年に一度の出会いを祝福するためのものであると言う。(市川 1997:180)

市川茂孝は、こうした男女の擬似的な性交渉が日本の神事に多い理由を、以下のように分析している。先ずその所作によって神々に多産を祈願したから、次にこうした豊穰祈願が農民の娯楽として発展したから、最後に農民と縁のあった仏教が性に対して寛大であったから。(市川 1997:181-184)しかし、両性の神格による擬制的性交渉の想定にしても、神に欠落した一方の性を補う形での祭祀者の性別へのこだわりや聖婚儀礼にしても、市川の説明に以下のような補足が可能ではないだろうか。つまり、神と人とのセクシュアリティの効用という視点である。

両性の揃った神のセクシュアリティに立ち会う者として人がかかわるとき、人の性別はさほど問われることはなかった。その一方で、神が特定の性別であった場合、神事に関わる者の性別は、厳密に規定されていた。そこには、神に欠落している性を、人の性で補完することによって、神との安定した関係を招来せしめようとする意図が窺える。人が神と

民俗としての性別文化考

セクシュアルな関係を擬制的であっても結ぶと言うことは、靈的な能力やその結果としての豊穣を、自らの身体性を通じて人の暮らしの中に、あるいは家や地域にもたらすことができるからである。これは日本民俗における「靈結び」の思想であり、性別された両性の「対になる力」への一種の信仰であると言えよう。

第2節 性器の呪力と「対になる力」

「靈結び」の思想は、異性愛の信仰である。神と人とのセクシュアルな関係による結びつきは、異性愛信仰がその文脈としては欠かせないことが理解できる。神を無性のものとしては捉えられない民俗がここには在るのである。波平は、前掲論文で日本の通過儀礼は、その当事者を *liminal* な存在として見る傾向が、さほど強くないと言っている。(波平 1976 : 365) しかし儀礼をめぐる習俗の意味を一層明らかにするためには、むしろ *liminal* な存在と考えたほうがよいのではないかと提言しているのであるが、神事とかかわる時の人々の性別はジェンダー・フリーなものではない。男児や青年を女装させるという事例を、女性は「ケガレ」としているからと説明することも可能であるが、しかし、ではなぜ男児や青年のままではいけないのかと言えば、やはり特定の性別を装ってでもある特定の性別された身体であることが求められていたからである。ではなぜ性別されていることが重要なのかと言えば、性別された身体が「対になる力」を呼ぶからである。椎葉村における、山の神を喜ばせるために漁師が服を脱いでみせる行為からは、性的な興奮は是であり、人間の性と神の性が対等なものとして認識されていることも理解できた。

性別された身体性による神と人とのセクシュアリティは、しかし抽象的な議論になり易い。ここでは性器そのものが象徴している力から具体的に議論を進めて行こう。

自らをオナリ神と称した先の長田は、次のような民俗を報告している。

火事の時、女が屋根の上に立って「ホーハイホーハイ」(火事、火事)と叫びながら、着物の前を開けたり閉じたりして陰部を見せると、火の神さまは恥ずかしがって火が消える、という風習が、昔、奄美にはあった。(長田 1978 : 166)

長田はこれを女性性器のもつ呪力として説明している。しかし、火伏せの呪力を女性性器そのもののみに固定した視点だけで理解するのは妥当なものではないように思われる。女性性器を見て、恥ずかしがると言われる火の神の捉え方の中には、この神の視線が女性性器を見て、恥ずかしがると言われる火の神の捉え方の中には、この神の視線が女性性器を補完するものではないことが見てとれる。女性性器に性的な関心を持たない神、あるいは自らがそうした性器を有している「女性の神」である可能性が考えられる。一方、椎葉における、男性の裸を見て喜ぶという山の神の視線には男性性器への恥じらいは全く感じられない。むしろ男性性器に性的な関心をよせる存在としての女性の神、しかも恥じらいを感じるのではなく、性的に興奮を与えられる、成熟した女性の神の存在がそこには期待されていることが分かる。女性の性器に恥じらう火の神と男性の性器に性的に興奮する

表3

		見る者	
		火の神	山の神
見 せ る も の	女性性の性器 (生殖能力)	恥ずかしい 火伏せ効果	嫉妬、怒り 不穢をもたらす
	男性性の性器 (生殖能力)		性的に興奮する 豊穣をもたらす
ジェンダー		性的なことへの恥じらい 未成熟 感情的ではない(大人しい)	性的なことにおおらか 母性的 成熟 感情的

山の神は、女性性を設定されていたとしてもそのジェンダーには表3のように違いがあることが理解できる。

同様の具体的な事例を野本寛一の『焼畑民俗文化論』から探ってみよう。野本は女神山神論、つまりは「山の神は女」であるという説に関して、次のように述べている。

「神や信仰の問題と言えども、原初的には抽象的なものではなく、形而上のなものではなかつたはずだ。具体的なもの、実感的なもの、身近な者によって神観念を形成してきたはずなのである。その意味では、女性か男性かが不明であつたり、天土に坐したり、海の彼方に坐したりする神々よりは、女であり、母であることを明確にし、山がその座所であるとした『女神山神』は古層の神であり、山の神信仰の中でも、古いタイプだと言えよう。」(野本 1984:389)

つまり、古層の神も、性別された神で、性別役割やジェンダーが明確であったことになる。しかし、なぜ女性に性別され、性的に関心の高い、母的な性格付けがなされた神になったのであろうか。「豊穣」「植生を育む」「実りを与える」といった山の恵みへの祈りや願いが、「産む性」であることや「母である性」をこの神に仮託させたのであろうことは十分に理解できる。野本はその淵源を「縄文時代に陽石を祭った地母神的山の神信仰」であるとし、これが狩猟者の男性器の露出の民俗に流入し、継承されたと述べている。(野本 1984:401)

一般的な陰陽石信仰、性器崇拜には図6のように、次第に矮小化される重層的な意図がある。人間の性器を露出するという手段で行う、神との関わりの意図は、これらのどのようない層に属しているのだろうか。野本が挙げている日本各地の事例の中から対照的な2カ所について見てみよう。

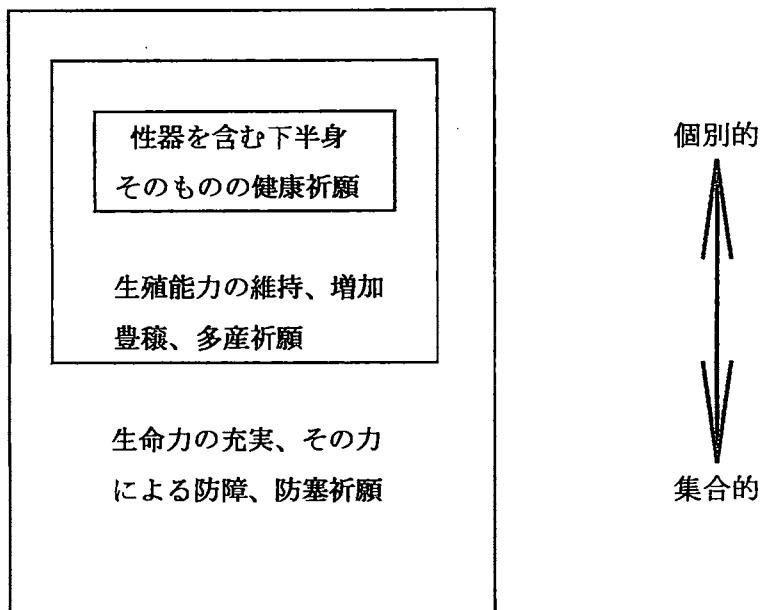
1・猪狩りに先だって、猪をたくさんとらせて下さいと言う祈りをこめて、手に芝(柳)

を持ち、真っ裸になって山の神に祈る。(宮崎県西都市銀鏡)

2・山の神は唄や男根が好き。山でみだりに唄ったり、男根を見せたりすると、山の神はこれらに夢中になり人を雪崩や危難から救うことを忘れてしまう。(山形県西村郡西川町大井沢) (野本 1984:389-391 抜粋)

これらは、明らかに図6における下半身や性器の健康祈願を意図した行為ではない。また、生命力の充実やその生命力によって、我が身やムラ社会の守りを固めるといった意図とも異なっている。むしろ、2の事例においては、そうした守護する力を失わせてしまう危険な行為として語られている。

図6



確かに1の事例は豊穣祈願ではある。しかし、子授けや安産を願って行う祈願と根本的に異なるのは、客体としての性器崇拜ではなく、両方の事例がともにものそのものの自らの性器を祈願の道具として使用している点であろう。先述した女陰をあらわにする火伏せの事例とともに、これらは呪力の主体者として人の存在をきわだたせるものである。性は力であり、性別された身体をもつということは、対になる性から何らかの作用を引き出す力があることを意味しているのである。人と人との和合であるなら、それは結果としての豊穣でしかないが、対神ということは豊穣、多産はすでに祈願する対象に内在しているものとなる。祈願をする側の人の性器は、既に神の中にあるそれらの豊かさや靈威を引き出したり、コントロールするための道具でしかないことが理解できる。その意味で、人が所有する等身大の性器は、性器そのものに呪力があるとは言えない。むしろ留意すべきことは、性器に期待されたい「対が呼び込む力」ではないだろうか。

「対になる力」とは、一方がその対になるもう一方を招き寄せる力でもあると同時に、補完される力でもある。すると、それは何によって補完されうるものなのかが、その「呪力」の威力として認識されることになるはずである。男性器そのものはただの男性器でし

かないが、それがある文脈において権力のある何かや、靈的な存在、あるいは神に補完されるとするなら、その性器そのものも崇拜の対象となることであろう。各地に見られる巨大な陰石信仰はまさにその巨大な男性器を覆う女性器の文脈が想定されていると考えるなら、そこには強大な女性性の靈的力や女神の登場が期待されている場なのだとと言えよう。

もちろん、この「対になる力」は性器そのものだけではなく、性別されているものには全てに程度の差こそあれ認めることができる力である。大籐は、体の弱い子供に男子には女子の、女子には男子の名をつける習俗をあげて、これを魔除けのためであると述べている。（大藤 1968：138）また南九州から沖縄諸島にかけて行われる、名付けの時に生まれた子供の性を実際とは逆に告げる風習も、そうした意味があるのかもしれない。奄美では初乳には毒があると考えられていて、女児ならば男児の乳、男児ならば女児の乳を貰って飲ませると言う。男女が揃うことの目出度さ、安定感は男女の育て分けが明確な社会では現在でもよく見られることである。足りないほうの性をこのようない形で補うとするなら、これも一種の「対になる力」による魔除け、防災行為なのかもしれない。

第3節 女性であることの根源的な靈力

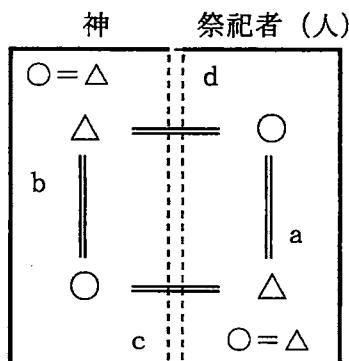
では、男女双方にあったはずの「対になる力」のうち、男性性のそれは性器そのものに集中しているように思われ、一方の女性性のそれは、女性という存在の全てに拡散していくように思われる。このことは、常ならぬ力が、なぜ日本民俗においては一般的に女性にのみ期待されてきたのかを、考察する上で重要な視点になっている。

女性がセクスがメスで妊娠、出産、授乳能力があり、その身体そのものが性と生殖観の舞台であり装置であったからと説明することができると思われる。男と女が結ばれ、命が再生産される場で、事が恙無く成就されるためには、数々の靈的な力の創造やその力と人との関係や、力の源への解釈などが、性と生殖のからだそのものである成熟した女性性をめぐって、果てることなくなされたであろうことも理解できる。

一方で、日本の民俗においては、不可解な“自然”とのチャンネルとして、男女の性的な関係性を、神と人との関係性にも応用してきたことを第3章で見た。神が女性性であった場合、祭祀者が男性性であるならその関係性は実際的、間接的であるが、神が男性性で、祭祀者が女性性である場合は、靈的、直接的な性的関係が儀礼化されている。つまり神と人との男女別立てのジェンダー関係の在り方がここには見えてくるのである。靈力が女性性に期待される理由の一つがここにあるのではないだろうか。

図7は、神と人とのジェンダー関係を図示したものである。aの性的関係から生まれるもののは人の命の再生産である。bの性的関係から生まれるものは、イザナギやイザナミの〈みとのまぐわい〉からも分かるように、創造された自然界の万物である。⁽¹⁴⁾ cの性的関係から生まれるものは、漁労、狩猟、農耕などの生産物や獲物、つまりは食物であり衣食

図 7



住の材料であり、ひいては富や財と言った人間以外の物の再生産である。では、dの性的関係からは、何がもたらされるのであろうか。もちろん、靈的な力ということになる。神と人との種々の「対になる力」が、この世の再生産の全てを支えていくことになるのである。男性性と女性性が性的に対置することで、ものごとが生み出されて行くことになる。

終章

先述した藤井は、女性性の「取り持つ」力にたいして男性性は「時に便利に思うと同時に危険性も感じた」とし、その危険性ゆえに男性が女性をコントロールできる方向に囲い込んできたのではないか、「女性の作り出す関係を独占し遮断する存在として男性があつたのではないか」と述べている。(藤井 1994: 29) その豊穣性ゆえに女性は生殖や育児、家政領域を担って家庭内に閉じ込められ、不浄観を唱えられることによって社会的生産活動から分離されると言う図式を描いている。逆にその豊穣性を提供することのなかつた女性性の扱われ方の事例が、先述した沖縄本島の門中墓における独身女性の墓のあつかわれ方に見てとれる。

ネリー・ナウマン Nelly Naumann は、四季折々に目に見える森の生命力の背後に山の神を日本人は見たと言っている。枯死したとも思われる冬景色の後の春の芽吹きに、「なんと途方もない力が現象の背後にあるのか」と、古代の信仰の厳肅さと深淵とを表現している。山の神の出産という現象の背後にある〈魂よばい〉の力をさして、山の神は「助産神」であるとも説いている。(ネリー・ナウマン 1994: 76-78)

民俗社会を創りあげているものは、縦横に張り巡らされた差異の連鎖である。加齢の差、男性と女性の差、それらのありうべき関係性は、人間と人間の関係だけではなく人間と神との関係、靈的存在との関係にまで張り巡らされている。こうした老若観、ジェンダーの立体的な構造が、国造りの神話や死生観、コスモロジーをも包摂するように、文化の隅々に行き渡っているのである。まさに、森羅万象に仕掛けられている民俗としての性別文化が、人の暮らしの再生産、自然や世界の再生産を支えてきた前提の一つであることが理解できる。

民俗としての女性性のジェンダーも、明らかにそこに内属するものであり、全体の構造から逃れるものではありえない。女性史が明らかにしようとした女性性のジェンダーの歴

民俗としての性別文化考

史的な変化は、そこに伴うものとしての男性性の変化を語ることを常に必要としていたはずである。女性性と男性性の性の分配は、通時的に見て、例え流動的であったとしても、両性が関係性の束の中に内属している限り、補完し合う常なる一定量である。

まさに、性別文化である日本民俗における〈魂結び〉の概念は、半ば信仰にも似ている。女性性の「取り結び」「引き結ぶ」力、「姉の力」や〈妹の力〉の前提として、民俗としての性別文化、「対になる力」への信仰を、種々の事例からより詳細に明らかにしていくことが、今後の課題である。

注釈

(1) 12 支の生まれ年がめぐってくると祝う祭。13, 25, 37, 49, 61, 73, 85, 97 才であるが、97 才の祝いはカジマヤーと言う。

(2) オナリはオナリ、ウナイ、ヲナリ、おなりと文献によって表記が多様である。引用個所はそれぞれの筆者の表記をそのまま記した。本論文ではオナリに便宜的に統一する。

(3) 祖先のこと、位牌のこと。女子は例え実子であってもトートーメを継承することはできない。比嘉は沖縄の家の特徴は、この位牌継承に象徴されるといつても過言ではないと述べている。(比嘉 1987 : 43) しかし歴史は浅く、民俗社会にこうしたトートーメの継承が定着したのは士族層で 17 世紀、農民層では 18 ~ 19 世紀と言われている。『沖縄大百科事典』沖縄タイムス 1983

(4) 字は行政上の区割りではない。かつてのシマで、独立した自治組織を有している。読谷村にはこの字が 23 あるが、その閉鎖性をよく示す事例が、村民運動会の時の各字の寄留民への扱いである。彼らは住所は各字に所属しているにもかかわらず、各字の自治組織に入っていない場合がある。すると村役場は、彼らを「行政区未加入の方」と呼び、「その他組」と俗称される架空の集団にひとくくりして、競技に参加させる。

(5) 国家レベルの祭祀組織に構造化される祭祀職の一つ。村落連合での祀りを公的に担当した女性祭祀者であったが、制度としては衰退した。

(6) 沖縄には多くの拝所があるが、中でも村落にとって聖域となる拝所を御獄と言う。S 字には基地に接收された旧村落地に 7 御獄あり、拝む順番が決まっている。

(7) 始祖を共通とし、父系の血縁によって結びついている集団。主な機能は祖先崇拝である。位牌は長男子が排他的に継承する。日本の同族が地縁的な繋がりであるのに較べ、門中は地縁を超えた系譜意識によって繋がっている。

(8) 筋を正すこと。正しい父系出自による継承か、養子は同門で行われたか、他系は混入していないか、兄弟の位牌が同じ位牌立てに並立していないか、などを見極め、もし間

民俗としての性別文化考

違った継承が行われている場合は、それを廃除し、原理に整合させて行くこと。

(9) 実際は生家の門中と関わりのない家を担当しているウムリンガーもいた。森田はその理由としてウムリンガーの数の少なさを挙げている。80 軒あまりの家に対してウムリンガーは5人しかいない。

(10) 沖縄のマブイは、死に御靈と生き御靈がある。盆行事には目上の人や親戚に、そうめんや酒を贈答する習わしであるが、これは先祖への供えではなく、生き御靈=生きている人間に贈るものである。

(11) テーヤクに特別な祝いはしない。また一定の条件とは、島で生まれ育った30才から41才までの既婚女性で、夫以外の男性と性的交渉の経験がないことなどである。(北村 1981 参照)

(12) 吉野は山の神の本性は複雑多岐にわたるとし、その信仰を原始蛇信仰によるものと易・五行導入後の信仰によるものとに対象を分類し、山の神を捉えなおしている。(吉野 1989)

(13) 一般的な民俗用語では<頭屋>や<当屋>の文字が使われているが、田島町では古文書に当てられている党屋の文字で言い慣らされている。

(14) 神代5代目は大きな女性器と大きな男性器という名前の神が現れ、6代目は互いのジェンダー関係が、男性は女性の風貌を褒め、女性は褒められたことに畏れ入ると言う声かけの形式で表現される。7代目は性別とそのジェンダー関係が明確になった男女2柱の神のみとのまぐあい=生殖による国造りの神話となっている。

参考文献

- 赤田光男,小松和彦編 『カミと靈魂の民俗』講座日本の民俗学7 1997 雄山閣
網野善彦 『女性の社会的地位再考』神奈川大学評論ブックレット1 1999 御茶ノ水書房
市川茂孝 『日本人は性をどう考えてきたか』1997 農山漁村文化協会
植野弘子 「個人・家族・社会」『文化人類学』1993 医学書院
内海延吉 『ちやっkiraco風土記』三浦市民俗シリーズVI 1989 三浦市 教育委員会
Edwin Ardener "Belief and the Problem of Women" THE INTERNATIONAL OF RITUAL 1972 Tavistock Publications Ltd. 「信仰と『女性問題』」山崎カヲル監訳『男が文化で女は自然か』1987 昌文社
大胡欽一 「北部沖縄の家族組織」『明治大学政経論叢』34巻5号 1966 明治大学
大藤ゆき 『児やらい』1968 岩崎美術社
長田須磨 『奄美女性史』 1978 社団法人農山漁村文化協会
沖縄県教育委員会 『沖縄県文化財調査報告書 糸満の民俗』1974 那覇出版社
慣行田植法研究会編 『慣行田植法』 1978 神戸大学農学部慣行田植法研究会

民俗としての性別文化考

- 北村茂 『神と女の民俗学』 1981 講談社
- 倉石あつ子 『柳田国男と女性観』 1995 三一書房
- 崎山理 「オセアニア・琉球・日本の国生み神話と不完全な子」 国立民族学博物館『国立民族学博物館研究報告』 18巻1号 1993 千里文化財団
- 繁原幸子 「名付けの民俗—その意味と力—」 大藤ゆき編『母たちの民俗誌』 1999 岩田書店
- ジュディス・バトラー 『ジェンダー・トラブル フェミニズムとアイデンティティの攪乱』 1999 竹村和子訳 青土社
- 住谷一彦、クライナー・ヨーゼフ 『南西諸島の神観念』 1977 未来社
- 関口裕子他 『日本家族史』 1989 梓出版社
- 高橋六二 『沖縄県久高島の民族』 古典と民俗学叢書VIII 1984 白帝社
- 田島町教育委員会 『田島祇園祭のおとうや行事』 1986 歴史春秋出版
- 田中真砂子 「文化人類学における性差（ジェンダー）研究」『家と女性』 1989 三省堂
- 中西正幸 「伊勢神宮と女性奉仕者」『フォークロア』第3号 1994 本阿弥書店
- 名嘉真宜勝 『沖縄の人生儀礼と墓』 1999 沖縄文化社
- 永松敦 『狩猟民俗と修驗道』 1993 白水社
- 那覇市総務部女性室那覇女性史編集委員会編 『なは・女のあしあと』 1998 ドメス出版
- 波平恵美子 「通過儀礼における『ハレ』と『ケガレ』の概念の分析」『民族學研究』 40巻4号 1976
- 日本民族学会
『ケガレ』 1985 東京出版堂
『暮らしの中の文化人類学』 平成版 1999 出窓社
- ナンシー・チョドロウ 『母親業の再生産 性差別の心理・社会的基盤』 大塚光子、大内菅子訳 1982 新曜社
- ネリー・ナウマン 『山の神』 1994 野村伸一、檜枝陽一郎訳 言叢社
- 野村純一他編集 『柳田国男事典』 1998 勉誠出版
- 野本寛一 『焼烟民俗文化論』 1984 雄山閣
- 萩原秀三郎 『豊穣の神と家の神』 1988 東京美術服藤早苗「古代の女性労働」『日本女性史 I』 1982 東京大学出版会
- 林美枝子 『文化人類学から見たセクス・セクシュアリティ』 共著 1998 札幌国際大学北海道環境文化研究センター
「比較民俗研究のための民俗としてのジェンダーの考察—山村にみる性差研究の事例から—」『日本民俗学』 200号 1994 日本民俗学会
- 比嘉政夫 『女性優位と男系原理—沖縄の民俗社会構造』 1987 凱風社
- 福田アジオ 『柳田国男の民俗学』 1992 吉川弘文館
- 藤井せい子 「女性の商活動の社会的意味」『日本民俗学』 第198号 1994 日本民俗学会
- 古家信平 『火と水の民族文化誌』 1994 吉川弘文館
- 芳賀日出男 『日本の民俗』 上下 1997 株式会社クレオ

民俗としての性別文化考

宮城栄昌 『沖縄のノロの研究』1997 吉川弘文館

宮田登 「家のフォークロア」 大江健三郎他編 『叢書 文化の現在 3 見える家と見えない家』1981 岩波書店

『ヒメの民俗学』1987 青土社

村武精一 『アニミズムの世界』1997 吉川弘文館

森田真也 「家を守護する女性たちー沖縄久高島の神役と家祭祀をめぐってー」『日本民俗学』第 217 号
1999 日本民俗学会

柳田國男 『定本 柳田國男集』第 12 卷、第 15 卷、第 17 卷、第 30 卷 1970 筑摩書房

柳田國男、山川菊江 「主婦の歴史」『新女苑』4-11 1940

吉野裕子 『山の神ー易・五行と日本の原始蛇信仰』 1989 人文書院

脇田晴子 「日本女性史の軌跡とジェンダー史の課題ー中性研究から現代を見るー」『思想』No. 898 1994
岩波書店

渡邊欣雄 「沖縄北部ー農村の社会組織と世界観ー大宜味村宇田港の事例ー」『民族學研究』第 36 卷第 2
号 1971 日本民族学会

『沖縄の社会組織と世界観』 1985 新泉社

[執筆者紹介]

○ 林 美枝子(はやし みえこ)
札幌国際大学人文・社会学部助教授 文化人類学

2001年5月31日刊行

編 集：札幌国際大学地域総合研究センター
発 行：学校法人 札幌国際大学 和野内 崇弘

〒004-8602 札幌市清田区清田4条1丁目4-1 TEL (011) 881-8844 FAX (011) 885-3370
