

当報告の内容は、それぞれの著者の著作物です。
Copyrighted materials of the authors.

タイトル：「インターフェイスとしての女性と中国系移民のディアスポリック空間」
(平成 28 年度第 1 回研究会)

日時：平成 28 年 10 月 23 日（日）14:30-19:00

場所：AA 研 8 階企画作業室(805)

発表者：宮原 暁 (AA 研共同研究員、大阪大学)

片岡 樹 (AA 研共同研究員、京都大学)

河合洋尚 (AA 研共同研究員、国立民族学博物館)

三尾裕子 (AA 研共同研究員、慶応大学)

木村 自 (AA 研共同研究員、人間文化研究機構)

共同研究員のうち 5 人が出席して、研究成果の取りまとめに向けた検討を行った。

木村は、これまでの研究会における報告内容を概括するとともに、華僑華人を対象とした人類学の動向について報告し、成果の取りまとめに向けた方針案を提示して議論のたたき台とした。

続いて、参加メンバーが各自の研究成果の執筆案を発表した。

宮原は、フィリピンと福建の間における華人人口移動の歴史的特徴に基づき、華僑華人研究の移住プロセスにおける福建・フィリピンモデルを提示して広東・北米モデルと対比することで、**Chinese Culture** における包摂性と排他性という重層的二重性を議論した。

片岡は、バンコク、プーケットにおけるババの墓碑分析について報告し、タイにおけるババが、華人男性と現地人女性との混血者ではなく、元来混血であった海峡華人移民によって形成された集団であることを示した。

河合は、これまで調査が不足していたベトナム北部について報告し、ベトナムと北部ベトナム華人の移住先である中国とでの調査に基づき、ベトナムと中国との間で構築されるディアスポリック空間について議論した。

三尾は、ベトナムにおけるクレオール華人「明郷」について報告し、土地契約文書に基づき「明郷」の空間領域の歴史的構築過程と華人女性による土地購入の歴史動態を分析することで、文化の創造性を明らかにする可能性についての構想を示した。

木村は、ミャンマーの地方都市に居住する華人の移動動態と華人による今日の慈善活動について報告し、移動の動態が慈善活動を通じた華人と非華人との関係を規定していることを示した。

以上の報告を踏まえて、研究成果の取りまとめ方針を議論し、総合テーマを「移動と空間」として序論を作成して各自の研究報告を調整することを決定した。また、当日参加できなかった共同研究員については、別途日を確保して報告を行うこととした。

Multilayered Dualism in the formation of “Chinese Culture”: A Min Nan – the Philippines Model

Gyo Miyabara

(報告の概要)

本報告の目的は、“Chinese Culture”の形成に見られる重層的二重性の役割について、閩南地域からフィリピンへの移民の事例を参照しつつ、明らかにすることにある。

“Chinese Culture”は、中国が近代国民国家として自画像を描く過程で発明された想像の産物である。そうした“Chinese Culture”の性格を理解するためには、“Chinese Culture”がどのような socio-logics を背景に生成されるかを明らかにする必要がある。そのための作業として本報告ではまず19世紀後半から20世紀の初頭にかけての“Chinese Culture”が、広東の地域的背景、ないし広東—北米への移民ルートを背景に登場してきたことを明らかにしたのち、閩南地域からフィリピンへの移民の事例を取り上げ、海外移民と故郷に残された者、移住先で現地の非中国系住民と婚姻とした男性と、そうした結婚をしなかった女性との二重性との関わりあいのなかに、広東—北米モデルとは異なる“Chinese Culture”の生成を捉えようとする。

こうした広東—北米モデルと閩南—フィリピン・モデルを対比させることで、それぞれの地域や移民ルートの socio-logics に付随して、それぞれの“Chinese Culture”が生成されることを示すとともに、包摂性と排他性という相反する特徴の間に、“Chinese Culture”を担う明確な境界を持った地理的なカテゴリーが想起されることを示唆しようというのである。

20世紀初頭の近代国民国家としての「中国」は、広東—北米モデルの“Chinese Culture”が多様な担い手に流通し、消費されることで生み出された。Sinicization のコンテクストで現れる今日の「中華帝国」は、シンボルのシステムとしての“Chinese Culture”が消費、流通されるなかで、常に margin の外を包摂しつつ、その内に多様な担い手を生み出すことで、生成されているのである。

(章立て)

1. 「中国文化」の広東モデル
2. 閩南人にとっての故郷と中国
3. 華僑送金のパラドクス
4. 通婚と left behind wives
5. 「中国文化」の閩南モデル (dualism model)

Multilayered Dualism in the formation of “Chinese Culture.”

Gyo Miyabara

本報告の目的は、“Chinese Culture”の形成に見られる重層的二重性の役割について、閩南地域からフィリピンへの移民の事例を参照しつつ、明らかにすることにある。

“Chinese Culture”は、中国が近代国民国家として自画像を描く過程で発明された想像の産物である。そうした“Chinese Culture”の性格を理解するためには、“Chinese Culture”がどのような socio-logics を背景に生成されるかを明らかにする必要がある。そのための作業として本報告ではまず19世紀後半から20世紀の初頭にかけての“Chinese Culture”が、広東の地域的背景、ないし広東—北米への移民ルートを背景に登場してきたことを明らかにしたのち、閩南地域からフィリピンへの移民の事例を取り上げ、海外移民と故郷に残された者、移住先で現地の非中国系住民と婚姻とした男性と、そうした結婚をしなかった女性との二重性との関わりあいのなかに、広東—北米モデルとは異なる“Chinese Culture”の生成を捉えようとする。

こうした広東—北米モデルと閩南—フィリピン・モデルを対比させることで、それぞれの地域や移民ルートの socio-logics に付随して、それぞれの“Chinese Culture”が生成されることを示すとともに、包摂性と排他性という相反する特徴の間に、“Chinese Culture”を担う明確な境界を持った地理的なカテゴリーが想起されることを示唆しようというのである。

20世紀初頭の近代国民国家としての「中国」は、広東—北米モデルの“Chinese Culture”が多様な担い手に流通し、消費されることで生み出された。Sinicization のコンテクストで現れる今日の「中華帝国」は、シンボルのシステムとしての“Chinese Culture”が消費、流通されるなかで、常に margin の外を包摂しつつ、その内に多様な担い手を生み出すことで、生成されているのである。

1. “Chinese Culture”

“Chinese Culture”について議論する前に、文化という語が持つ異なる含意について述べておくことは、有益であろう。

本報告では、Sangren にならって「文化」を a socio-logical system ととらえる。そうすることで、文化の語の二つの含意、a system of symbols and meanings とそれに付随して想起される文化の担い手として明確な境界をカテゴリー、あるいは symbol と category、local な socio-logics の nexus のなかに、“Chinese Culture”をとらえたいと考えるからである。

「習得した行動や思考に関する特定の伝統」(Schultz and Lavenda, 2001)として、あるいは「あらゆる能力や習慣の複合総体」(E.B. Tayler, 1962)、歴史的に伝えられる意味のパタン」、「意味の網の目」「シンボルの体系」[Geertz, 1973]として、ある「文化」が議論される場合、それを「社会を構成するメンバーとして獲得した」集団やカテゴリーも、同時に想起される。これまで「中国文化」と言えば、「漢籍の古典に表された大伝統的共通項目が道德や規範として取り上げられることが多かった」が(瀬川, 1994: 205)、このことは、そうした「大伝統」の担い手としての「中国人」の存在を示唆している。

このような「中国文化」に対する理解は、「中国」ないし「中華」を政治的な entity を超えて広がる民族的、文化的な entity ととらえる議論を生み出す。かつて戴は、華僑・華人の政治的アイデンティティと社会・文化的アイデンティティを区別し、その後で個人的に統合することを提唱したが(Tai, 1980: 23)、後者は、国籍や血統を超えた中国系アイデンティティの広がりを示唆している。また杜維明は、「文化中国」(cultural China)の概念を用いて、法的、政治的なつながりとは異なる次元のアイデンティティのあり方を論じている(Tu, Wei-ming, 1991; 陳天璽 2001: 72)。

一方、サングレンは、「中国」とは何かを問う論考の中で、文化を社会の側から見ようとする。彼の議論において、Chinese Culture is conceived as a Socio-logical system in the sense that its institutional and ideological elements or parts are best comprehended with reference to social life considered as a whole. 彼の書籍の中で、彼は、cultural production cum-social action のアリーナとして家族、多様なレベルのローカル・コミュニティ、国家(帝国)をあげ、これら3つが、私たちが「中国文化」ととらえるものを構成していることを明らかにしている。In his book, he argues that “three particularly significant arenas of cultural production-cum-social action – the patrilineal, virilocal family; local communities at various levels of organization; and the state or Imperium –together constitute what we conceived of as Chinese culture” (Sangren, 2000: 2-3).

local なレベルでの socio-logics に焦点を当てるという点では、サングレンの議論に従いながらも、本報告は2つの点でサングレンの研究とは異っている。本報告では、閩南からフィリピンへの移民に焦点をあてるが、そこでの locality は閩南移民の移住先と故郷をまたぎ、また家族関係は、移民の通婚を含む。この点で、本報告が明らかにしようとする socio-logics は、文化の概念が含意する架空の担い手からより遠いところで作用する。

もう一つの違いは、「中国文化」とその架空の担い手としての「中国人」の概念の流通と消費に関する積極的な評価である。サングレンが主張するように「中国文化」は、local な socio-logics から生みだされるのかもしれないが、一度、生産された「中国文化」や「中国人」の概念は、多様なユーザーによって二次利用、三次利用される。(華南の概念)。特定の socio-logics は、「中

国文化」や「中国人」の概念の流通や消費を支えるであろうし、逆に、「中国文化」や「中国人」の概念が local な socio-logics を生み出す条件となることもあろう。文化の3つの含意——シンボルのシステム、それに付随する文化の担い手、そしてローカルな socio-logics は、互いに交錯し合いながら、中国文化をめぐるリアリティを織りなしていく。この点からの本報告の課題を言い換えるならば、「中国文化」とその担い手たる「中国人」が、オリエンタリズムと愛国主義の妥協の産物としてイメージされ、他方、それを支える socio-logics が、symbol としての文化がデザインしたプランに沿って社会を生み出すといった図式を描くことにあると言えよう。その第1のステップとして、次に19世紀の終わりに、いかに「中国文化」と「中国」が想像されたのかを簡単に振り返ってみよう。

2. “Chinese Culture”の登場

中国の近代化の過程で想像された“Chinese Culture”は、政治秩序の正当性をどこに求めるかという問題に関わっている。この点について、吉澤の論考に依拠しつつ、清朝の政治的正当性と近代中国における政治的正当性を対比させてみよう。吉澤は、清の政治秩序について次のように述べている。

「清は、広大な領域を統治するために、様々な論理を駆使した。モンゴル帝国から継承した君主県の正当性、チベット仏教との関わりに加え、明朝を受け継いで天下を統治するという論理も持っていた。また八旗と呼ばれる軍事組織の維持を通して統治の中核としての女真族の統治という意識も紡ぎだしていた。」（吉澤、2003: 11-12）。

20世紀初頭の10年間は、こうした政治秩序の正当性の根拠が大きく転換する時期に当たっている。「政治環境の変化に伴い国家の正当性の根拠を、天命を確認する儀礼などではなく、具体的な民の支持に求める発想」（吉澤、2003: 21）が登場したのである。こうした政治秩序の正当性を確保するためには、「中国」および“Chinese Culture”とそれに付随する「国民」の概念、という概念が発明されなければならない。こうした中国人の創造に一役買ったのが、アメリカにおける移民排斥とそれに対する反発であった。移民排斥に対する抗議行動を通じて、「中国人」というコトバが流行するようになったのである（48）。

こうした移民排斥に対する抗議行動は、三邑人や四邑人といった特定の地域集団によって担われていたが、彼ら運動の担い手が移民排斥に抗議する主体を「広東人」、さらには「中国人」として自らを表現する着想を持ち得たのは、彼らが三邑や四邑の出身であったことと無関係ではない。ローカルなアイデンティティは、必ずしもナショナルなアイデンティティと直結しているわけではない。三邑や四邑、広東人、中国人といった重層的なアイデンティティの表現が矛盾

なく配列されるのは、広東人の北米移民をめぐる **socio-logics** がそれを可能にしたのだと考えられるのである。

こうして「中国文化」を理解するためには、「中国人像」を生み出す、それぞれの地域、あるいは地理的移動の **socio-logics** を明らかにする必要があるが、本報告では、おそらく広東-北米モデルの「中国文化」の対極にあるであろう閩南人のフィリピン移民に根ざした「中国文化」を明らかにしてみよう。

3. 閩南人のフィリピン移民と「中国文化」

福建省南部の閩南地域は、古くからフィリピン諸島と深い関係を持ってきた。今日、フィリピン諸島に居住する **中国系** 住民のじつに九〇パーセントが閩南人だが、逆に閩南側から見た場合も、華僑を輩出した村（僑郷）のほとんどが主な移民先をフィリピン諸島としている。

フィリピンの中国系住民の故郷である僑郷は、晋江地方（泉州、晋江、石獅、惠安、南安、安溪、永春）、漳州地方（廈門、漳州、同安、龍海、金門）の二つに大別される。南安、安溪、永春は、別の地域として認識される場合もある。これらの僑郷は、その地域出身の移民の数が、人口の二十パーセント以上を占める（福建省地方志編纂委員会, 1992）。またこのうち金門は、台湾に属している。

中国系移民のフィリピン諸島での最も古い痕跡は、唐代にまで遡ることができる。南レイテ州マアシン（Maasin）で、661 年に建てられた鄭國希という中国人の墓碑が発見されている（福建省志華僑志: 6, 79）。

しかし、諸島と閩南の往来が本格化するのは明代後半以降である。この時期、1509 年にポルトガルがマラッカに進出したのに続き、1565 年にはスペインがフィリピン諸島に到達した。これに伴い、メキシコ、ヨーロッパ、日本から東南アジアに銀が流入し、マニラは、一躍、閩南商人にとって重要な港の一つとなった。閩南からフィリピン諸島にもたらされたものには、麵食や製糖技術など枚挙に暇がないが、サツマイモやタバコ、トウモロコシ、パイナップルなどの農産物のように、フィリピン諸島から閩南にもたらされ、閩南地域の生態環境や人口に大きな影響を及ぼしたものもある。

閩南とフィリピン諸島との濃密な関係は、閩南から海外の移民の規模が拡張し、行き先が多様化した19世紀以降も継続していく。この時期、1841 年から 1875 年に福建省から出国した移民の数は、52 万 53000 人（年平均約 1 万 5000 人）に及び、目的地も海峡植民地や英領ビルマなどに多様化する。

閩南とフィリピン諸島との関係が続くといった場合、閩南からの移民が出身地ないし故郷（僑郷）として思い描いてきたのは、村レベルの故郷である。福建省の村は、県、鎮の下に位置する地理的な単位であり、泉州地域の場合、概ね大きな道から入っていったところに自然集落として形成されている。村は、地理的に他の僑郷と区別することができ、住民は、すべて顔なじみである。

こうした Home の意識は、社会組織のあり方を背景として、幾つかの村が集まった鎮を単位とする同郷意識や、あるいは廈門、泉州、晋江、南安といった移民年代の違いを背景とした出身地意識、さらに閩南人や福建人、あるいは中国人といったアイデンティティを生み出す。

以下では、sociologics がアイデンティティと「中国文化」を生み出すメカニズムについて、故郷と移住先における閩南系移民の人間関係、とりわけ移民と故郷に残された人、および移民先で現地の非中国系女性と婚姻した男性とそうした結婚をしなかった女性の関係に焦点を当てて考えてみよう。

19 世紀以降の閩南からフィリピンへの移民は、その時期によって出身地を異にする。1850 年にマニラ政庁が中国系商人の召募に転じたことを受け、いち早くフィリピン諸島に渡った移民の中には、廈門（禾山、鼓浪嶼など）の出身者（もちろん男性が中心）が多かった。彼らの中には、鼓浪嶼など西欧の影響を強く受けた都市部の裕福な商人もあり、コブラなどの輸出農産物の売買をめぐる商業に従事することが多かった（契約移民は少なかった）。彼らは 19 世紀の段階ですでに諸島に居住していたため、国籍を取得する段階でフィリピン国籍を獲得することもできた。

こうした廈門周辺を出身地とする比較的早い段階の移民は、諸島の全体に居住しているが、現在では少数派にとどまっている。閩南から海外への移民の波は、20 世紀に入るとさらに顕著になる。そのピークは、1926 年から 1930 年で、この間、70 万人以上（年平均 14 万人）が海を越えた。フィリピン諸島の場合、その主流は、晋江、石獅、南安を出身地とする閩南人であった。こうした後発の移民の出身地の多くは、近年までサツマイモと漁業以外にこれといった産業がなく、文字どおり、移民からの送金に支えられていた。

福建省志華僑志によれば、1890 年から 1949 年のフィリピンから福建省への投資額は、人民元換算（1985）で 3500 万元を越えており、海外諸地域からの投資の中でシンガポールやマレーシアをはるかに超える一位である。閩南のインフラ整備にも、海外からの送金は不可欠であった。フィリピンへの移民が多い晋江では、1949 年から 1987 年までに、全域の 18 鎮 163 村が海外移民から 1711 万元の寄付を集め、橋梁や道路建築にあてている。金井鎮溜江では、1990 年に海外から 100 万元の寄付を集め、金井から溜江にいたる道路を整備した。

華僑送金によるインフラ整備は、移民にとっての僑郷が、市や県、鎮といった大きな単位ではなく、村レベルの出身地をさすことを改めて示している。彼らにとって故郷に錦を飾るということは、出身村に大きな家と祖先を祀る祠堂を建てることであり、出身村の学校や道路の修理に多額の献金をすることである。

故郷に残された人たちにとって、移民がもたらす送金はなくはないものである。しかし、フィリピンに移民した人たちの華々しい活躍を刻む家屋や道路、学校の陰に、彼らが残してきた僑郷の経済がある。移民たちは家や祠堂を建てるお金を送っても、そこに住んだり、継続的に祭祀をするわけではない。家や祠堂を維持し、祭祀を行う親戚がいなければ、建物は、中国内陸部からの

労働者に賃貸されるか、さもなくば荒れ果てた状態になる。移民たちの成功の陰で、僑郷に残った親戚は、僑郷の経済に縛りつけられる。

(エピソード1) TZZ は、幼少期のごく一時期と結婚後の数ヶ月、故郷の L 村で過ごただけで、ほとんど故郷に住んだことはなかった。TZZ の父もそうであった。TZZ は、母の 80 歳の誕生日に誕生祝いとして L 村の自身が所有する敷地に家を建てた。その家は誕生日の祝いをするための家であって、香港に住む彼の母親も、もちろん彼自身も、その家に住むわけではなかった。TZZ は、母親の誕生日の宴会をその家で催し、翌日にはフィリピンに帰った。新築した家には親戚が住み、祖堂の管理をしている。近年、祖堂は老朽化し、修理が必要な状態となっているが、その費用をどちらが負担するかという点で、TZZ の息子と親戚はもめている。

(エピソード2) 移民を輩出した村の経済には、一方で村から出た人からの送金に依存するとともに、他方、村人の突出を許さない因襲的な経済がある。このため、フィリピンなどの海外に移住するのではないにしても、face to face の人間関係を嫌う村人や、ビジネスで成功した村人が都市部に移住することも、少なくない。

(エピソード3) フィリピンに住む華人たちの間には、移民をめぐる典型的な語りがある。それは、彼らが故郷を出てフィリピンに出発する直前に、兄弟や親戚が彼らの荷物を奪ってそのままフィリピンに行ってしまった、あるいは逆に兄弟や親戚がフィリピンに渡航しようとしているときに、荷物を奪ってフィリピンに自分が渡った、というものである。このマスター・ナラティブから、私たちは閩南の人たちがいかに海外への移民を希求しているか、また兄弟や親戚、知人が先に海外に渡ることがどれだけ悔しいことか、うかがい知ることができる。

(エピソード4) 移民を望む村人

近年、マニラのチャイナタウンには「168 広場」と書かれたショッピングセンターができた。そこで働く店員さんたちのなかには、閩南の僑郷出身の女性たちが数多くいる。僑郷に残った人もまたフィリピンをめざす。閩南とフィリピンの間では、こうした村から出て行く人と残された人との関係のなかで、連綿と移民を輩出してきたのである。

閩南からフィリピン諸島への人口移動は、政治的な正当性が近代国民国家に担われてはいなかった時代から続いてきた。それは、閩南からの移民をどう呼ぶかといった呼称にも現れている。

19世紀以前のフィリピンの閩南人は、サンレイ(Sangley)と呼ばれた。「サンレイ」の語源については、諸説あるが、閩南語で商業を意味する「生理」から来していると考えられる。今日の閩南商人は、自分たち

のビジネスのことを「生理」と呼んでいる。

一方、今日の閩南人は、lan lang と自称し、華僑、華人、中国人といった語彙が用いられるのは、特殊な政治的な文脈に限られる。lan lang とは閩南語で「我々」を意味する語であるが、閩南語という代わりに lan lang oe と言うなど、民族名称に擬することができる。

今日、中国とフィリピンの間には、領土問題などの問題もあるが、それとは全く異なる次元で、閩南からフィリピン諸島への人の移動は、連綿と続いてきたのである。

とは言え、閩南移民が「中国人」としてのアイデンティティや中国文化と全く関係しないかと言えばそうではない。スペイン人は、彼らを「中国人」(Sino)と認識した上で、sangley と呼んでいたし、フィリピン諸島の非中国人も intsik といった呼称を用いて集合的に呼んでいた。また、特殊政治的なコンテキストでは、彼ら自身、「華僑」、「華人」、「中国人」と名のすることもあった。ただし「華僑」、「華人」、「中国人」という呼称が含意するものと、彼らの自己イメージとの間には、ギャップがあるだろうし、19世紀以前に、フィリピン諸島に定着し、早い段階からフィリピン国籍を保持していた廈門出身者と、1920年代に来島した晉江出身者、南安出身者の間には、同じ「中国人」という呼称で自らを表現したとしても、異なるニュアンスがあったと考えられる。

この点をさらに明らかにするために、次に、移民先で現地の非中国系女性と婚姻した男性とそうした結婚をしなかった女性の関係のなかに、中国人としての呼称やアイデンティティ、中国文化を生み出すもう一つに dualism を見出してみよう。

セブにおける「中国系住民とフィリピン人の通婚」は、一部の例外を除いて、いずれの出生年代においても男性 10~20%、女性 3~8% の水準で推移している。

1930年代後半までの通婚は、移民男女比の不均衡によるとされる。これに対して 1930年代後半以降、1970年代半ばまでの通婚は、フィリピン政府による排華的ナショナリズム政策への対抗手段としての意味合いが濃いとされる。

しかし、フィリピンが中華人民共和国と国交を樹立する直前、1975年4月に中国籍保持者を事実上の対象とした国籍取得手続きの簡便化が実施されたことで、経済ナショナリズムへの対抗手段としての通婚はその意味を失った。にもかかわらず通婚は、1980年代においても一定程度生じてきた。このことは、通婚率を同化や統合の指標としたり、外部の政治的要因に基づいて説明したりするだけでは不十分であることを示唆している。

表1は、一家族内の上下世代における婚姻パタンの異同を示したものである。上位世代の婚姻が中国系住民どうしの家族において、下位世代の子どもの過半数が中国系住民と結婚する家族が占める割合は 96.7%、同様に上位世代の婚姻が中国系住民とフィリピン人の家族で、子ども(〈出世仔〉)の過半数が中国系住民と結婚する家族は 86.4%であり、両者の間に婚姻パタンの著しい違いは見られない。多くの家族において、上位世代の通婚パターンが次世代に反映される状況にはなっていない。

また表には示さなかったものの、上位世代がフィリピン人との通婚を行った家族で、下位世代の過半

数がフィリピン人との通婚をおこなった6家族のうち5家族は、子どものすべてがフィリピン人と結婚している。これは上位世代の婚姻が中国系住民とフィリピン人との通婚でありながら、子どもの過半数が中国系住民と結婚している家族において、全体の兄弟・姉妹数に占める通婚した兄弟・姉妹数の平均が 1.2 人(兄弟・姉妹数の平均は 6.1 人)であることと好対照をなしている。

上位世代が中国系住民どうしの婚姻をおこない下位世代に通婚が見られるものの、子どもの過半数が中国系住民と結婚している家族における通婚数の平均は、1.6 人(兄弟・姉妹数の平均 8.1 人)であり、フィリピン人と通婚する子どもの数が1人、ないし2人とどまるという点で、下位世代の子どもたちの過半数が中国系住民と結婚する家族には、上位世代の婚姻パターンがどうであれ、共通した傾向を見出し得る。

各時代の社会状況の違いにもかかわらず、通婚率がほぼ一定してきたことに着目すると、通婚を一定程度に抑制し(あるいは発生させ)、通婚によって生まれた混血と純血の閩南人を結びつける力が働いていることがわかる。

閩南からフィリピン諸島への移民は、こうした純血と混血(通婚)との関係を、〈咱人〉と〈蕃仔〉の二項対立のなかにとらえる。

表1 世代間における通婚パタンの異同(単位: 家族数)

上位世代 下位世代	中国系住民どうしの結婚	フィリピン人と中国系住民の結婚
すべてが中国系住民と結婚	61(50.0)	—
過半数が中国系住民と結婚	57(46.7)	38(86.4)
過半数がフィリピン人と結婚	4(3.3)	6(13.6)
合計	122(100.0)	44(100)

(出所) The Sun Star Daily (1983～1990 年)の葬儀広告をもとに筆者が作成。

(注) 個々の家族における上下両世代の通婚パターンによって分類。「過半数が中国系住民と結婚」とあるものは、マレー系フィリピン人との通婚が生じていることを前提とする。()内は上位世代の婚姻パターンを基準とした百分率。

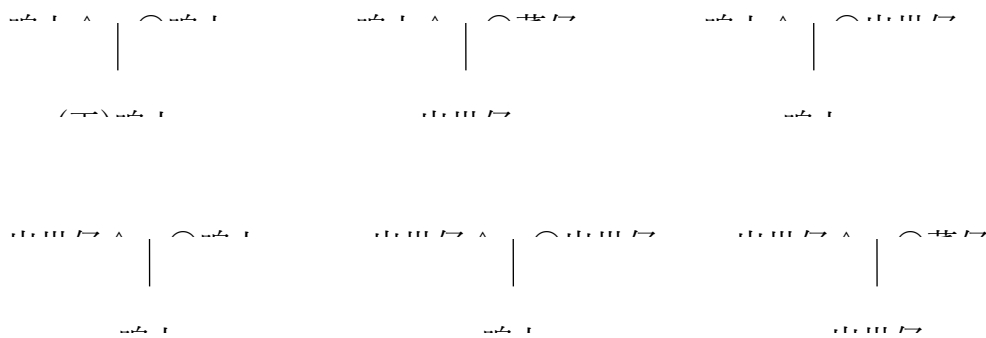
〈咱人〉とは、閩南人のことを指し、〈蕃仔〉とはフィリピン諸島の住民をさす。〈咱人〉と〈蕃仔〉の間に生まれた子どもは、〈出世仔〉(chhut-si-á)と呼ばれる(文語では「僑生子」という語が用いられている)。〈出世仔〉は、一見、〈咱人〉や〈蕃仔〉と対立する第3のカテゴリーであるかのように見える。しかし、〈咱人〉には、〈正咱人〉(chiáⁿ lán lāng), 〈出世仔咱人〉(chhut-si-á lán lāng)という下位区分がある。〈正咱人〉は、〈出世仔〉ではない〈咱人〉をさしている。このため、むしろ〈出世仔〉は、特定のコンテキストにお

いて現れる〈咱人〉の下位カテゴリーとして解すべき性質のものである。

〈出世仔〉というカテゴリーは、一世代上の世代の〈咱人〉と〈蕃仔〉の通婚に基づくことを基本としている。〈出世仔〉のカテゴリーには、すでに述べた〈咱人〉と〈蕃仔〉の間に生まれた子どもに加えて、〈出世仔〉と〈蕃仔〉の間に生まれた子どもが含まれる。

一方、〈咱人〉と〈出世仔〉や〈出世仔〉と〈出世仔〉の間に生まれた子どもは、〈出世仔〉とは呼ばれず、〈咱人〉と呼ばれることが多い(但し〈正咱人〉と呼ばれることは少なく、〈出世仔咱人〉と呼ばれる場合もある)。つまり、〈咱人〉と〈出世仔〉、および〈出世仔〉どうしの結婚は、〈咱人〉どうしの結婚と区別されておらず、その結婚の結果生まれた子どもも〈出世仔〉とは呼ばれない。子どもが〈出世仔〉と呼ばれるのは、両親の一方が〈蕃仔〉のカテゴリーに属する場合のみ(両親のもう一方は〈咱人〉でも〈出世仔〉でもよい)である。こうして〈出世仔〉というカテゴリーは、一世代上の世代において、〈咱人〉／〈出世仔〉を一くくりとするカテゴリーと、〈蕃仔〉のカテゴリーとの間の通婚がおこなわれたことを示すカテゴリーであり、〈出世仔〉自身が結婚に臨む際には、〈咱人〉のカテゴリーに属する者として結婚し、彼らの子どもの帰属に作用すると考えられる。

図1 〈咱人〉と出世仔のカテゴリー



* 蕃仔の男性と咱人、出世仔、蕃仔の女性の結婚は、図式の枠外に置かれる。

〈咱人〉と〈蕃仔〉、〈咱人〉と〈出世仔〉といったカテゴリー間の関係を、中国系男性の結婚相手という観点から整理すると、およそ図1のようになる。閩南人の男性にとって望ましい結婚相手は、〈咱人〉のカテゴリーに属する女性であり、〈蕃仔〉のカテゴリーの属する女性は望ましくないとされる。

一方、閩南人の女性の観点に立つと、これらのカテゴリーは、幾分、違った見え方をする。閩南人の男性にとって彼女たちこそが〈咱人〉のカテゴリーに属する女性であり、次世代に〈咱人〉のカテゴリーを与え得る唯一の存在である。〈出世仔〉をサブカテゴリーとして含む〈咱人〉のカテゴリーに属する閩南人

の女性たちだけが、〈咱人〉のカテゴリーの再生産に関与できるのである。

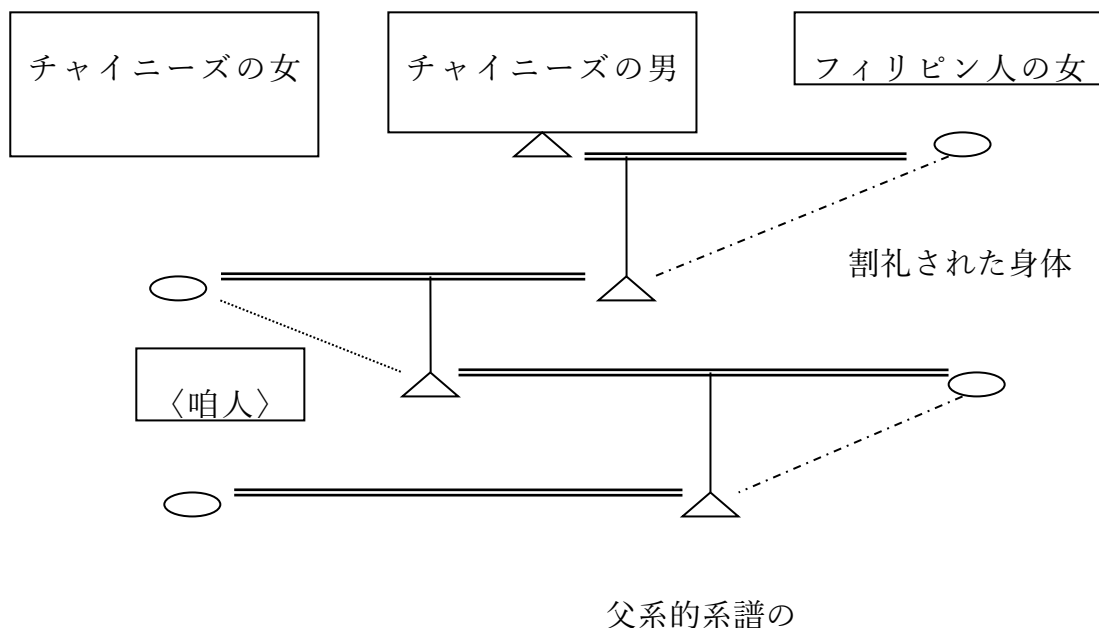
もちろん、閩南人の女性たちが〈蕃仔〉のカテゴリーにあるフィリピン人男性と通婚することも起こらないではないが、そうした通婚は、父系的系譜の継承にも、また〈咱人〉のカテゴリーの再生産にも関係しない。

男性の子孫が〈咱人〉であるか、〈出世仔〉であるかは、父親の結婚相手が〈咱人〉であるか、〈蕃仔〉であるかによっている。「中国人」のアイデンティティや「中国文化」は、このような〈咱人〉と〈蕃仔〉が対立する図式のなかに現れるのである。

ここで〈咱人〉と〈蕃仔〉の対立を通して表現される「中国人」のアイデンティティや「中国文化」が、本質主義的な「中国人像」であると考えるのは誤りである。そこでの中国人像や中国文化は、あくまでも〈咱人〉と〈蕃仔〉の対立図式を前提とするものであり、〈咱人〉の要素のみならず、〈蕃仔〉の要素も包摂している。

閩南人とフィリピン人の通婚が一定程度発生する過程で、閩南人の女性は、父系的系譜に〈咱人〉性を供給し、通婚によって生みだされた混血を〈咱人〉のカテゴリーに包摂する。これに対して、フィリピン人の女性は、通婚を通して、閩南人との関係を持つ、あるいはフィリピン低地民の親族カテゴリーの双方性に即して言えば、双方的キンドレッドの一部に、閩南人を含む人たちを生みだす。このことは、別の言葉で表現すれば、閩南人の社会関係に基づく「中国文化」は、常にマージンの外側に「中国文化」を担う人口を生み出すことによって再生産され続ける、ということになる。

図2 bilateral kindred



こうして私たちは、閩南からフィリピン諸島への移民という socio-logics に、二つの dualism を発見する。それは、移民と残留との dualism であり、混血と純潔の dualism であった。閩南移民が思い描く中国文化は、こうした dualism に照らして理解すべきであるが、それは「中国文化」を相反する二つの要素の間に描くことである。このことは、境界を顕在化させることによるカテゴリーの活性化とはやや趣を異にする。閩南の移民は、境界の内外、どちらかのカテゴリーに合流することがないからである。

こうした中国文化を想像する様式は、本報告の前半で広東人の想像の様式として紹介された様式とは異なっている。広東人が想像する中国文化は、地域アイデンティティに立脚しながらも、それを延長していった先に想像されるものであった。閩南人が想像する中国文化は、それとは異なり、dualism を根底に潜ませているのである。(クレオール性)

結語：ポストモダンの中国文化

本報告を通して明らかになったような Chinese Culture の生成過程は、現段階では、カテゴリー生成プロセスと理解しておいた方がよいだろう。

このプロセスの特徴は、それが socio-logics としてあらかじめ備えている dualism を作動させることで、きわめて包摂的な振る舞いをするということである。その結果、生み出される複数のカテゴリーは、異なるカテゴリーでありながら、相互に関連性を持つのである。

こうしたカテゴリーの生成過程を閩南—フィリピン・モデルと呼ぶならば、本報告の前半で論じたより排外的な「中国文化」の生成過程は、広東—北米モデルと呼び得る。

片山は、15 世紀、新たに明の支配を受けることとなった広東において、明朝の支配に従わず、反乱を起こす人たちと、明朝の支配に服し、積極的に反乱者の鎮圧に力を貸した人たちがいたことを指摘し、こうしたプロセスを通じて、後者のなかから、「漢族文化」に価値を置く広府人のカテゴリーが生成されてきたことを明らかにしている（片山、2013: 11）。広東—北米モデルによる「中国文化」の生成が排除の論理に基づき、したがって本質主義的であるのも、こうした広府人の特質によると考えられる。

ところで片山によると、元代までの珠江デルタ地域には、王朝と全く関係を持たない「化外の民」、中国王朝によって戸籍に記載され、納税、賦役を正規に負担する「齊民」、王朝と関係を持っているが「齊民」ではない中間的存在の 3 種類の人たちが居住していたとされる（片山、2013: 10；2006:38,41）。このことは、珠江デルタにおいても、広府人の登場以前には、閩南—フィリピン・モデルに類するカテゴリー生成が見られたことを示している。

こうした本報告から得られた知見は、Sinicization をめぐる今日の議論に何を付け加えるであろうか。Sinicization をめぐる議論には、漢族との接触による周辺民族の漢族化（言語的、文化的）をめぐる議論と、中国大陆からの人口移動に伴う世界の変容をめぐる議論の二つの種類がある。こうした議論を行う上で、閩南—フィリピン・モデルと広東—北米モデルの区別は二つの意味で示唆的である。すなわち、Sinicization の実態を明らかにするためには、それぞれの地域や移民ルートに付随するカテゴリー生成のメカニズム (socio-logics) を明らかにする必要があるとともに、閩南—フィリピン・モデルの示唆する包摂性と広東—北米モデルの示唆する排他性のせめぎ合いに着目する必要があるのである。

（残された問題）広東—北米モデルの示唆する「中国文化」に関して、本報告では、それがどのように流通し、他の地域や移民ルートに付随するカテゴリー生成のメカニズム (socio-logics) に合流していくかについては、可能性を示すにとどめざるをえなかった。閩南—フィリピン・モデルが生み出すこれらのカテゴリーのひとつを「中国文化」と呼ぶか否かは、「中国文化」の生産されるプロセスではなく、「中国文化」の流通と消費に関わっている。今後、この点に関して考察を進める必要があろう。

20世紀初頭の近代国民国家としての「中国」は、広東—北米モデルの“Chinese Culture”が多様な担い手に流通し、消費されることで生み出された。Sinicization のコンテキストで現れる今日の「中華帝国」は、シンボルのシステムとしての“Chinese Culture”が消費、流通されるなかで、常に margin の外を包摂しつつ、その内に多様な担い手を生み出すことで、生成されているのである。

閩南モデルと呼ぶとするならば、それは、近代に至る中国史、および今日の「中国」のコンテキストにおいてどのように評価できるだろうか。

片岡樹の計画

仮題目：タイ国プーケットのババ墓地

概要：

ババというのは、旧海峡植民地を中心に分布する、土着化した中国系移民の子孫をさす。彼らの土着化は一般に、移民男子と現地女子との通婚により、母親を通じて土着文化が持ちこまれたものと見なされている。こうしたババ社会はタイ国南部にも存在し、彼らとその周辺では、ババの条件として「お父さんが中国人、お母さんがタイ人、地元の言葉を話す」というステレオタイプが共有されている。このステレオタイプを素直に解釈するならば、タイ国のババというのは中国からの男性移民とタイ人女性との通婚によって成立し、その子供たちは母親を通じてタイ語化したということになる。

では実際にタイ国南部のババたちは、どのようにして現地化・土着化したのか。それを知る上では、墓碑というのが一つの重要な資料を提供する。なぜなら墓碑は、埋葬者の民族的属性（漢姓の有無）、タイ語化の進展度などさまざまな情報を含んでいるからである。そのほか、墓の形態からは、タイ仏教式の火葬と中国の風水式土葬のどちらを選択するかによる、タイ仏教への同化の度合いも推察可能である。

筆者が行ったプーケット市公共墓地での悉皆調査からは、以下のような事実が明らかになった。

- 1) 埋葬者の大部分が福建に祖籍をもつ。
- 2) 埋葬されている女性のうち、墓碑が漢文表記による者はそのほとんどが（配偶者とは異なる）漢姓を有している。
- 3) 墓の形態については、19 世紀末からタイ仏教式の仏塔型火葬墓の存在を認めることができる。
- 4) 墓碑の使用言語は 1980 年代よりタイ語が漢文を上回るようになる。

これらの事実からは、プーケットのババ社会が必ずしも族際婚を前提とせずに維持されてきたことがわかる。また、墓碑の言語が漢文主体からタイ語主体に置き換わるのが 1980 年代であることを見ると、当地のババは長期にわたり中国語（福建語）が用いられてきており、タイ語化は通婚の結果ではなく 1950 年代以降の政府による強制的同化政策の効果として生じている。

墓碑の悉皆調査結果の集計は現時点でまだ終わっていない。以上の論点のほか、女性のタイ語式漢姓表記のありかたや、墓を建てた者の名前から排行の慣習の所在などについても論点を提出できるかもしれない。

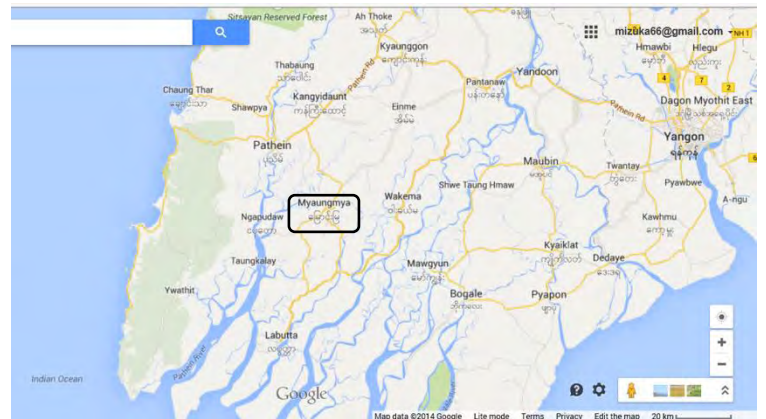
木村の論文構成

ミャンマー華人社会の慈善活動が取り結ぶ華人と非華人との関係

——ボランティア・アソシエーションからボランティア・アソシエーションへ

ミャンマーの地方都市（エーヤワディー管区ミャウンミヤ）における華人の移住経験と、2000年代に入って同地域で始まった慈善活動の分析を通して、ミャンマーにおける華人と非華人との関係を論じる。

エーヤワディー川流域のデルタ地帯に位置するミャウンミヤは、稲作生産を中心とした人口約28万人の中規模都市である。そのうち約2万人が華人と呼ばれる人々であり、主に精米など農業製品の加工と交易に従事している。華人へのインタビュー調査から得られた彼らの移住史と慈善活動に関する特徴はつぎのとおりである。



（１）現在ミャウンミヤに居住する華人は福建人（閩南と客家）であり、広東人はほとんどいない。1960年代以降の排華運動と経済政策により、広東人の大半はミャウンミヤを離れ、ヤンゴンへ、さらに香港へ移住した。

（２）ミャウンミヤに居住する福建人の移住史の特徴は、村落部（「山巴」）に個人として移住して小商いに従事し、その後都市部へ再移住して精米業などを開始している。そのため、村落出身の現地女性との結婚が多くみられ、また都市移住後も村落部とのつながりを維持している。

（３）2000年代に入ってミャウンミヤの華人が中心に始めた慈善活動（診療所や養老院の運営）は、個人レベルのもの、政府組織と関係するもの、華人団体を母体とするものなどいくつかのレベルがあるが、その対象は当該地域の貧困層、とくに近郊村落の貧困層を対象とする活動である。

以上を踏まえ、次の結論に導く。

（１）ミャウンミヤにおいて「華人性」が現出する現場は、華人が歩んだ物理的経路と「山巴」における居住の経験及び「山巴」との親族的・地理的關係に結びつくこと。

（２）他方でそうして現出する華人性は、「山巴」における福祉環境の改善というより大きな動きと一体であること。