

論文

## 誰が如何に文化を語っているか—文化人類学の文化認識の現在

### Culture to Success or to Invent? Cultural Awareness in Today's Anthropological Study

張 玉玲 (文化人類学)  
ZHANG Yuling (Anthropology)

#### Abstract

Anthropology started in the early 20 century as a study targeting “barbarous people”. Based on a perspective of cultural relativism, anthropology has succeeded in presenting a relative viewpoint and distinctive way to describe the people living in the non-Western world and to criticize the knowledge of the West.

Because of its historical limitation that it developed with the expansion of the Western countries' colonial occupation of the world, particularly colonial occupations collapsed one after another after WW II, anthropology was subjected to harsh criticism from inside and outside academia and driven into an unprecedented introspection. Discussions about the research methods and positions of the anthropologists, as well as reviews of the concept of culture, which has been one of the keywords of anthropology have continued. Anthropology has been required to self-innovate to face these new challenges.

Based on a review of cultural criticisms related to anthropology so far, this paper discusses the stance that anthropologists should take and the concept of culture by analyzing two case studies about the succession and practical use of Chinese culture by ethnic Chinese in Japan.

#### はじめに

20世紀前期、文化人類学は異文化、特に「未開」地域に住む人々を対象とする学問として誕生した。以来、文化相対主義を基本的視座としつつ、非西洋社会の文化に関する独自の知見と方法によって、西洋的知を相対化し、批判する視点や方法を提示することに成功してきたといえる。しかし、西洋諸国が世界各地における植民地支配の展開とともに発展を遂げてきたという歴史を持つその時代的局限性がゆえに、20世紀後半、とりわけ第二次世界大戦終結後植民地支配が次から次と瓦解していくにつれ、文化人類学に対する厳しい批判が学界の内外で盛んとなり、文化人類学は未曾有の自省に追い込まれた。研究方法や研究者のポジションについての熱い議論のみならず、中心概念である文化概念の再検討もなされてきた。大きな時代的変動に伴い、文化人類学は新たな諸課題に直面し、学問としての自己革新を迫られたのである。

21世紀の文化人類学に影響を及ぼす20世紀の時代的变化として、江淵は以下の六点を指摘した。①科学技術の発展、特にコンピューターに代表されるグローバル・テクノロジーの進展により人々の生活が物質的に豊かになるなど、文化のあらゆる面で大きな影響を及ぼす一方、資源の枯渇や環境破壊など人類にとって負の遺産と課題をも残した。②コロニアリズムが世界的に展開し、第二次世界大戦の勃発にもつながるが、戦後、これら植民地の多くが解放され新興国として独立した。しかし、新たに経済的領域で現れた旧宗主国との支配と従属の構図は従来の植民地主義と本質的に変わらないため、ネオコロニアリズム（新植民地主義）の時代になる。③1960年代より世界各地で先住民の権利回復を求める運動が急展開した。これは、植民者ないし支配者の視点から書かれてきた歴史を書き直そうとする運動としても捉えられ、この運動の展開状況や

背景および意義を問うことは人類学の重要課題となる。④20世紀はナショナリズムが高揚する時代であった。前半世紀は経済的資源・利益を求めての植民地争奪・収奪競争のコロニアリズムと領土の拡張と宗主国間における国威の維持・発揚を求めるナショナリズムが膠着した時代であったが、第二次世界大戦後、米ソの軍拡競争による冷戦構造下での局地紛争や、かつての植民地や新興独立国家の諸地域においてコロニアリズムの後遺症として地域紛争・民族紛争が続き、国民国家形成が困難な時代であった。⑤経済のグローバル化の進展により、多国籍企業の増加、金融、資本の国際的移動とともに、主に発展途上国から産業先進国に向かう巨大な労働者群が発生し、各地でディアスポラ・コミュニティを出現させ、地域文化の多様化、モザイク化を促した。⑥経済のグローバル化が外来文化と在来文化の接触・混淆を促し、外来文化が伝統文化の活性化や新しい文化の生成・創造の触媒として働くことも多い。両者の接触は、特に在来文化の担い手である民族や地域集団の自文化に対する意識化を高め、時にはアイデンティティの追求を促すこともある（江渕2002a：11 - 14）。

特に⑥に挙げたグローバル化と連動する文化のダイナミズムについて、江渕は、世界各地に大きな影響を及ぼしている政治、経済と文化のグローバル化が深く関係しているだけに、「人類史上、20世紀ほど文化に対する意識化が進んだ時代はないと言っていい」（江渕2002a：14）と評し、これまで語られる対象とされてきた民族や集団も含め、人々は何んらかの目的で意識的に文化を語る現象へ注目する必要性を強調した。これは裏を返せば、西洋諸国やそれに属している人類学者は、非西洋の文化を語る特権的地位から離れ、文化とそれを担う人々の声により真摯な態度で耳を傾けねばならない時代の到来を意味している。

では、新たな時代に置かれている文化人類学は、今後どのようなスタンスをとって文化を研究していくべきか。また、人類学者はどのような研究姿勢と文化認識をもち、フィールドワークに臨むべきか。本稿ではこれまで文化人類学を巡る主な文化批判を整理した上で、具体的な事例として華人（エスニックチャイニーズ）による文化継承と活用をとりあげてこれらの問題を検討してみる。

## 一. 文化批判と人類学

前述したように、文化人類学は植民地主義と帝国主義の世界的展開とともに誕生し、発達してきた学問であり、人類学者は言葉も文化も異なる対象社会で長期間住み込みをし、「文化的他者」について記述するという、いわゆる「民族誌」の手法を取ってきた。しかし、とりわけ1978年に批評家エドワード・サイードによる『オリエンタリズム』の出版以降、文化人類学に対してさまざまな分野から厳しい批判がなされた。そこで提起された主な問題として、人類学の民族誌的方法と文化認識の二点に要約される。

### 1. オリエンタリズム批判

サイードは1935年にパレスチナに生まれ、アメリカプリントン大学に留学し、1963年よりコロンビア大学で英文学と比較文学を教えていた。1970年代フーコーによる知と権力の相関に関する議論に触発され、18 - 19世紀に西洋で広範に生じた「オリエンタリズム」と呼ばれる東洋研究、東洋趣味をとりあげ、そこに共通して潜む論理を暴いたのが1978年に出版された『オリエンタリズム』である。サイードによれば、これまでオリエンタ（東洋、とりわけ中東地域）に関心を持って書かれた西洋の言説がしばしば共感的で客観的なスタンスをとっていたにもかかわらず、結果として西洋を圧倒的に優越させる視点を生み出してきた。オリエンタリズムは、自己（西洋）と自己に対立する異質な他者（非西洋）を優劣関係の二分法的対立の構図でとらえ、他者（東洋／非西洋）を「見られる客体」として固定化された範疇の中に封じ込めた。また、西洋が「他者」として措定した地理的な実体ではなく文化的な構築物としての東洋に対して、非合理性、後進性、虚偽性、未発達、不誠実など、ステレオタイプ化された負のイメージを作り上げるとともに、東洋の内部の多様性を無視し、それを同一性を持つ一つの全体として捉えている。オリエンタリズムは西洋の東洋に対する「思想の様式」であるとともに、その思考様式によって西洋が東洋を支配し再構成し威圧するための「支配の様式」を示す語でもあり、歴史上、西洋が東洋を植民地化することを正当化するための装置であったとサイードは指摘する（サイード1978（1986））。

こうした客観的・科学的装いをとりつつ「他者研究」を行うことで、実際「他者」の主體的語りを抑圧してきた人類学も「オリエンタリズム」的言説を散種してきたのではないかと、サイドはのちに発表された論文で文化人類学に対して正面から批判した（サイド1989（2006））。

私が試みたことは、人間経験の諸問題を論ずるうえでふさわしい、一連の疑問を提示することであった。我々は異文化をいかにして表象することができるのか。異文化とは何なのか。ひとつのはっきりした文化（人種、宗教、文明）という概念は有益なものであるかどうか。あるいはそれは常に（自己の文化を論ずるさいには）自己賛美か、（「異」文化を論ずるさいには）敵意と攻撃とにまきこまれるものではないのだろうか。文化的・宗教的・人種の差異は、社会＝経済的・政治＝歴史的カテゴリーより重要なものといえるのだろうか。観念とはいかにして権威、「正常性」、あるいは「自明的」心理という地位を獲得するものなのだろうか。知識人の役割とは何であるのか。（サイド1978（1986）：329）

オリエンタリズムのみでなく異文化研究や文化概念そのものが問い直される、サイドのこのオリエンタリズム批判は、人類学も含め歴史学、地域研究、文芸批評、ポストコロニアル理論など様々な分野で大きな反響を呼んだ。以降、特に1980年代に「ポストモダン人類学」が登場し、従来の人類学（コロニアル人類学）の方法論・理論のすべての点について厳しい自己批判を迫った。その代表的な人物は『文化の苦境』（1988）の著者クリフォードと、同じくクリフォードの編著『文化を書く』（1986）の共編著マーカスとその他の執筆者に、ハワイ先住民の伝統文化を「構築主義」の視点から論じたりネキン（Linnekin 1983,1991,1992）らがいる。彼らによって提起された主な論点は、本質主義的文化認識と民族誌的客観主義（民族的リアリズム）に対する批判である。

## 2. 本質主義的文化認識と「民族誌」

サイドが批判するオリエンタリズム的文化認識とはどのようなものか。それまでは人類学者のみでなく、西洋社会の知識人一般が持っていた文化認識とは、非西洋の文化は、純粋で真正なものであり、その本質はほかの文化との接触や浸食により簡単に変化するようなものではないというものである。こうした非西洋文化に対する本質主義（essentialism）理論は、サイドは「西洋の知」の特質であると批判した。文化を本質的に捉えるこうした認識は、コロニアル人類学の主な手法とされる「民族誌」の記述方法にも表れている。すなわち、文化の真正性（authenticity）への信仰を持ち、消滅の危機に瀕している対象社会である植民地の原住民の文化を「客観的に」、「ありのまま」に記録しようとした。原住民と西洋人との混血の実態や文化的混濁が増えている現実に目を背け、もっぱら変化する以前の原住民文化の「本来の姿」と「伝統的な文化」を追求してきたコロニアル人類学者のこうした思考様式は、現代の人類学からサルベージュ人類学（salvage anthropology）と呼ばれ厳しく批判された。サルベージュ人類学者が、目の前で進行している対象社会の文化の変化や多様性を無視し、過去の事柄でも現在形で記述した結果、対象社会は観察の時点に固定され、人類学者が所属する変化しつつある世界の外部とは異なる時間枠を持つ無歴史的存在として描かれた。フェビアンは人類学のこうした独特なレトリックを「民族誌的現在」（ethnographic present）に、そしてこのレトリックによって対象社会を自分たちとは歴史的に無縁的存在として切り離してとらえる傾向を「人類学的他者（anthropological other）の創出」と呼んで批判した（Fabian 1983）。これによって人類学

1 もちろん、オリエンタリズム批判に対して、幅広い批判もなされてきた。例えば、植民地における権力と主体構築の関係を巡る問題に対する代表的な批判は、サイドはもっぱら植民者が強制するステレオタイプ化された言説の次元ばかりを強調し、そうすることで被植民者自体の自己表象や主体構築、あるいは植民地権力に対する被植民者の抵抗や対抗という側面に光を当てることに失敗してしまったという観点がある（Bhabha,1983）。ほかの批判について紹介すると、『オリエンタリズム』のなかの抽象化された西洋と東洋の二項対立があまりにもスタティックかつ図式的であり、古代から現代まで超歴史的に持続する固定的言説であるかのように叙述されている点や、サイドの分析は、過度なテキスト主義（もっぱら西洋のオーソドックスな文学・学術テキストを中心とする表象・言説分析への集中）に陥っており、植民地支配の政治的悲惨と資本主義の世界的展開という過酷な現実に関する十分な歴史的分析が欠落している点なども批判されてきた。



者と異質な他者（対象社会）は二分法的対立の構図の中に置き換えられ、後者はもっぱら「見られる客体」として固定化され、人類学者の属する社会の対極、しいてはそれを映し出す鏡として描かれてきた。

### 3. 構築主義と本質主義

以上のような本質主義的文化認識に対し、「すべての伝統は、象徴的に構築されたものであり、その意味において発明されたものだ」、「本物と偽物の区別は無意味だ」（Linnekin 1992:255）と批判したのはリネキンらに代表される構築主義者である。彼らによれば、文化は多かれ少なかれ意識的なモデルであり、社会的、政治的に利害関係のある人々によって操作され、流用される表象ないし概念である。構築主義者は、あらゆる文化や民族や伝統は、他者との関係の中で人工的に構成された「虚構」だとすらと考えている（江淵2002a:23）。

これらの批判はホブズボウムやキージングらが展開した「発明された伝統」論や「創造された過去」論にもむけられていた。ホブズボウムらは、19世紀から20世紀にかけて近代ヨーロッパでもよく見られた「伝統の発明」は、旧植民地社会が国民国家の形成する過程で、コロニアリズムのもとで破壊された伝統や土着文明は復興・活性化という形で「伝統」として発明されたと指摘されている（Hobsbawm & Ranger 1983）。同じように、太平洋地域における島嶼国の国民国家形成における脱植民地化運動に注目したキージングは、西洋的教育を受けた当該地域の知識人や政治的指導者たちが祖先たちの暮らしのある部分を学問的裏付けなしに集団の固有の「伝統」と同定し、アイデンティティの文化的基盤ないし政治的象徴として利用しようとする、いわゆる「理想化された過去の創造」論を展開している。これに対して、構築主義者は「真正の過去」ないし「本物の伝統」の存在を前提とするこれらの主張は文化を固定的に捉える本質主義的、客観主義的文化認識にはかならないと批判的である。一方、かつての植民地のリーダーたちが、植民地的状況から脱して政治的主体性を確立するために「過去」を活用し、意識的、主体的に文化を創造しようと試みていることを積極的に評価しているようにも思われる。ところが、先住民の主権回復運動を進めようとする土着主義・民族主義の立場からすれば、構築主義者の議論は、伝統文化の真正性を否定し、先住民の主体的民族自決主義を認めようとしない「人種主義」や「ネオコロニアリズム」の思想として捉えられ、先住民の政治的リーダーや知識人から猛烈な反発を買った。先住民のリーダーたちは、構築主義論者を土着の民俗文化に対して無知な外部者だと批判しつつ、被抑圧的立場に置かれてきた先住民による「主体化された本質としての文化」も虚構なのか（Trask1993）と厳しく問い詰めるのである。「本質主義」、「民族主義」とも捉えられる被抑圧集団からのこうした反発に対し、「生成の語り」「創造の語り」を強調する構築主義者はジレンマに直面した（江淵2002a:24）のである。

## 二、文化の諸要素の「役割分担」と文化的多様性

同じく文化を対象とする文化人類学研究にあってなぜ対立する見解が生じているのか。クリフォードが「文化の窮状」と表現した文化人類学が直面する近代的諸課題は文化概念が持つ多義性とパラドックスを改めて表しているからではないかと考えられる（池田 online: ethnomodern.html）。文化概念に関しては、E・タイラーによる文化の定義が最も引用されている。すなわち「文化あるいは文明とは、その広い民族誌学上での意味で理解されているところでは、社会の成員としての人間（man）によって獲得された知識、信条、芸術、法、道徳、慣習やほかのいろいろな能力や習性を含む複雑な総体である」（E.B.Tylor1920(1871):1, vol.1）。文化は多様な要素から構成されており、文化をその総体から捉え理解すべきだというタイラーの視点は、彼以降の人類学者にも受け継がれ、これまでの人類学研究にも反映されてきた。しかし実際のところ「他者」理解を目的とする文化研究は、往々にして文化の総体ではなくその一部に焦点を当てて全体をとらえようとしてきた（あるいはそうせざるを得なかった）。そのため、自文化に対する（または人類学者から見て）特異の部分のみを強調し、そしてその部分をもって当該文化の担い手と思われる集団全体を分析する手がかりとし結論を導き出していくという民族誌的手法を用いてきた。その結果、本来異なる立場や利害関係にある複数のサブ集団による「異民族」（エスニック集団）も、これらのサ

ブ集団に対応する複数のそれぞれ異なる要素を含むはずの集合体としての「異文化」概念も、ここでは均質的なものとして一枚岩のように語られてしまうのである。これは、上記の本質主義と構築主義にも通ずる問題点ではないかと考えられる。構築主義者が主張するように、経済的・政治的利益獲得のために意図的に操作される文化要素もあれば、本質主義者が強調する、生活者としての人々の日常的な営みの中で無意識に実践されている「本物の」文化要素も存在しているのである。サブ集団の置かれた立場や利害関係が異なれば、どの文化要素を取り上げて政治的経済的に利用するか、あるいはしないかなど、文化実践の様相も大きく異なるのである。このように、文化の諸要素はその集団をめぐる内外的諸要素に応じて顕著化したり隠微したり、きわめて可変的で多様性に富んだものなのである。

以下では、生活様式の総称である「文化」は、無数の「文化シンボル」によって構成されるものとして捉えたうえで、各々異なる立場と利害関係にある華人サブ集団による文化実践を例に、今日の文化研究を巡る問題について考えてみる。

## 1. 在日華人コミュニティと「中華文化」の継承

在日中国人登録者数は2016年6月現在67万7571人となっており、そのほとんどが1980年代以降来日した「新華人」である。「新」をつけて呼称されるのは、19世紀の半ば以降日本の開港とともに来日し、その後定住した中国人の子孫いわゆる「老華人」と区別するためなのである。老華人の人数は推定2~3万人いるが、実際のところ、日本人との通婚や日本国籍取得後も華人とアイデンティファイする人も多く、正確な人数は把握できていない。華人コミュニティの中でもマイノリティではあるが、中国の食材や中華料理店がずらりと並ぶチャイナタウンやそこで定期的に開催されている春節祭、獅子舞など、日本人にはすでになじみ深い中国的な景観をつくりだしたのは、実はこれらの老華人である。彼らの居住地も開港場のあった長崎や横浜、神戸及びその周辺地域に集中している。二世、三世と世代交代が進み、日本化している部分も多くあるが、特に日本における中華文化の継承において重要な役割を果たしており、華人コミュニティ今後の在り方に重要な影響を与える存在といえる。

19世紀の半ばから第二次世界大戦が終わる1945年までの間、華人は日本での居住地と彼らの故郷である広東や福建の間を比較的に頻繁に行き来していたため、言語や信仰などをある程度故郷のそれと近い形で維持してきたし、これらの中華文化が彼らの中国（または広東や福建）人としてのアイデンティティを支えてきたと思われる。第二次世界大戦後、特に社会主義中国が成立した後、華人は日本と中国、台湾などを含む東アジアが東西冷戦などの複雑な世界政治構造の中に取り込まれていった。こうした背景の中、日本社会での定住を選択した華人は故郷とのつながりを持たぬまま、1972年の日中国交回復を迎えた。この間、華人の日本社会への同化が進み、彼らの出身地文化も中断または規模の縮小など、変容を余儀なくさせられたのである。

今日外部者によって観察される「中華文化」は、大きく三パターンに分けることができる。まずは獅子舞や春節祭などチャイナタウンで見られる中華文化のほとんどは1972年日中国交回復後とりわけ1980年代チャイナタウンの観光化とともに復興された、あるいは新たに創造されたものである。また、観光地から離れたところで継承されている文化で、中華学校による教育や華僑歴史博物館などコミュニティ全体に関わるようなものと、主に福建出身者が参加する普度（後述）のような出身地限定のものがある。この三つのパターンを「日本」などの他者集団に対する意識の有無によって分類すれば、前二者は経済的・社会的利益を獲得するために「資源化」されたものであり、後者はより華人の日々の生活に密接にかかわり彼らの精神世界を支える類になろう。

## 2. 「他者」を意識した「資源」としての文化シンボル

筆者（張2008）は、華人が他者である「日本社会」にめがけて自らの文化を提示し主張する際に用いられる文化シンボルを、その性質と機能によって四類型に分けて論じた。

まずは、龍や鳳凰などの彫刻があるチャイナタウンの中華門（牌楼）や燕尾式の関帝廟など民族的特徴の

ある建築様式やデザインなどを通して、その民族についてのイメージを一目で獲得できる建築物（概観）は、視覚的シンボルのカテゴリーに入る。視覚的シンボルは直接かつ迅速に観光イメージを作り上げるという利点を持ち、観光開発の際に最も重要視されている文化シンボルである。しかし一方、華人のみでなく日本人商人など他者集団によっても簡単に流用されることも特徴の一つであり、使用権は必ずしも華人に限られていないのも事実である。1990年代、チャイナタウン以外の者による神戸南京町や横浜中華街の名称流用に対する防衛策として、あいついでチャイナタウンの名称商標登録を行ったことは、いわば、横浜中華街と神戸南京町による「文化の所有権」運動として捉えることができよう（張2008：41 - 43）。

第二に、祭祀やそれに伴う芸能などのような、その民族特有の宗教・儀礼・音楽・舞踊など、具体的な内容を吟味することによってその民族の価値観や行動様式を読み取ることができるものは、儀礼的シンボルと分類される。中国の旧正月をチャイナタウン全体で祝う春節祭やランタンフェスティバルなどの年中行事、およびこれらの行事の中国色を一層色濃くする伝統的な音楽、歌劇、獅子舞、龍舞などはそのたぐいであるが、そのほとんどが華僑の信仰や価値観と密にかかわっている。ただそれは元来華人コミュニティの内部でしか機能しなかったものである。1980年代チャイナタウンの観光化が進み、中華文化を求める日本人観光客と中華文化の担い手である華人という、文化の提示される側と提示する側の構図が形成されると、それまで日本社会への同化とともに一度色あせていた祭祀や芸能に含まれる宗教的要素が再び発掘され、または新たに創造されていった。エスニック観光という特殊な舞台において、中華文化の「真正性」や「正統性」を求める日本人観光客の要望に応える形で、華人は先人が伝えてきた伝統や日々の暮らしの中からより「中国文化らしい」要素を選び出し、日本人にも受け入れられやすい形で提示しているのである。視覚的シンボルと比較し、儀礼的シンボルは華人の精神性と深く結びついていると思われ（実際はそうであることも多いが）、簡単に他者によって流用されないばかりでなく、その「正統な」担い手である華人によって演じられてはじめて観光客は中華街の「真正さ」を味わうことができる。また、こうした他者に向けての自文化の提示を通じて、結果として自らの華人アイデンティティをも強化されていったことも、この儀礼的シンボルが果たす機能の一つである（張2008：190）。

第三に、華僑歴史博物館のように、民族（エスニック集団）の歴史や文化に解釈を加えそれを説明することによってその民族（エスニック集団）についての特定の情報を伝える文化施設などは、解釈的シンボルと分類されている。ここでは神戸華僑歴史博物館が事例となるが、チャイナタウンの中に併設され、イベントに合わせて一時的に企画されるような中国文化の展示とは異なり、観光政策などの制約を受けず、華人独自の視点に立つ展示が特徴である。華人の歴史、民俗、および文化などに関連する多くの資料やモノから、最も神戸の華人を象徴的に語ることができるとされるモノが選ばれ、文字などによる解釈、時には華人出身の案内人による解説を加えて、来館者（主に日本人）に特定のメッセージを伝えようとした。すなわち、150年の歴史の中で神戸の（または在日の）華人は中国人としての民族性を維持しながら、新たな故郷となった日本社会にも貢献してきたという、日本社会の一員としてのエスニック・アイデンティティの表明である。<sup>2</sup>

第四に、中国語や中国文化を中心とした民族教育を行う教育機関であり、コミュニティを支えていく華人団体・組織の一つでもある中華学校は育成的シンボルとされている。日本では現在中華学校は五校<sup>3</sup>存在しているが、華人コミュニティの後継者を育成する基地としてだけでなく、華人と地域社会をつなぐ架け橋としての役割も果たしていることは、チャイナタウンなどを舞台とした中華文化の活性化に伴い改めて認識されたのである。つまり、中華学校では華人と日本人を対象に日中両国語による言語、文化の教育活動を行う以外にも、華人を代表して地域社会の各種イベントへの参加や文化祭の主催などを通じて中国文化を紹介したり、近隣の日本の学校との異文化交流を通じて日本文化の要素を積極的に取り入れている。こうした総合的な教育実践によって、華人は集団としての民族性を育成する一方、日本社会に根付いたエスニック集団と

2 神戸華僑歴史博物館に関するこれらの情報は調査が実施された2007年当時のものである。

3 五校とは、東京中華学校、横浜中華学院、横浜山手中華学校、大阪中華学校、神戸中華同文学校である。詳細は（張2008：49-74）をご参照。



しての存在感を主張することも可能となっているのである。

この四種類の文化シンボルは、前二者はチャイナタウンの観光化が背景となっており、そこで取捨選択された文化シンボルは経済的利益の獲得に直接結びつくと考えられるが、実際のところ、一度弱体化した華人アイデンティティも華人の主体的な文化表象を通して再び強化され、より明確としたエスニック・アイデンティティが形成していったのである。また、後二者は観光の文脈から離れたところで操作される文化シンボルであり、これらのシンボルの提示・操作を通じて地域社会との接点を重要視し、華人と日本社会との相互作用を重ねた中で、華人は民族性を保ちながら日本社会に根差してきたことが強調されている。

華人が主体性をもって自文化を創造・操作する動きと彼らのエスニック・アイデンティティとの関連性に関する以上の議論は、実際のところ構築主義が提唱する「発生の語り口」から論じられたものであることは一目瞭然である。というのも、華人の文化・エスニシティ研究においても、中国本土の文化あるいは華人が来日した当初背負っていた文化を「本物の伝統」や「真正な文化」とし、文化の中にある中国的要素がどれほど受け継がれてきたかを量的質的に分析することで、華人の日本社会への同化度がはかられてきた。その結果、かつて存在していた中国の伝統的要素はほとんど見られなくなったことから、華人は日本社会に同化していった（同化していく）とする結論が出されてきた。「不変な」あるいは「変わるべきではない」中国文化と日本文化が参照基準として設定され、在日華人の自文化に対する主体性は否定されたまま、華人はひたすら文化の消極的な担い手として描かれてきた。1980年代以降、華人がチャイナタウンを舞台に活発な文化復興運動を展開し始めると、観光化や世代交代の内外要因によって文化が変容あるいは形骸化していくというような消滅的の語りとそれに基づく分析の枠組みは、その限界を顕在化させた（張2008：9-10）のである。

ここで語られている中華文化（シンボル）とは、ダイナミズムをもち環境の変化に応じて多様な異文化的要素を取り入れながら創造的に自己生成する異種混濁性を持つものであり、またここで語られている華人とは、日本社会において被抑圧的立場に置かれてきたものの中華街の観光化や日本人の中華文化への関心の高まりなどを背景に、経済的利益、社会的利益を獲得するために、自分は何者かを主体的に主張しようとし、そのために自文化の本質を語り始めた日本社会を構成する一エスニック集団なのである。さらに、華人による文化の提示・主張の際、同じ地域にとともに暮らしてきた日本人などほかの文化集団も積極的に参与し重要な役割を果たしてきたことも忘れてはならない。文化提示の場面では、「華人」と「日本人」の二項対立の構図が意図的に設定され、そこにエスニック境界線がつけられているのに対し、日常生活を営む個人レベルにおいては、むしろ共通の記憶や人情あるいは利害関係にもとづいた結びつきが存在し、エスニック境界が意識されていないのが一般的であろう。この意味においては、他者を意識して提示・表象される文化シンボルは、構築主義者が主張するように、「象徴的に構築されたものであり」（Linnekin 1992:255）、社会的、政治的に利害関係のある人々によって操作され流用される表象ないし概念といえるが、特殊な状況における一時的な文化操作なのか日常的な営みなのか、またそれぞれの立場から人々は何のために操作し、操作を通じて何を得たのかなど、ケースバイケースで検討する必要があるのではなかろうか。

### 3. 「身体の一部」としての故郷の文化

一方、文化的「他者」をそれほど意識せず、集団内部で伝承されてきた中華文化もある。ここで華人コミュニティのサブ集団の一つ、福建省北部にある福清地方の出身者と彼らによる普度の継承を事例として、集団に対する文化のもう一つの機能について検討する。

福清出身の華人は、1899年日本明治政府が内地雑居令を發布し、外国人の内地への進出を許可して以来大挙来日し、さらに福清で自然災害が頻繁に起きていた1930年代にそのピークに達した。彼らが行商人として日本に移住し定住する過程において血縁、地縁紐帯を最大限に利用してきたといえる。なぜなら、彼らの来日の際の身元保証人や、来日後一人前の行商人として独立するまでの取引先の紹介や商品である呉服の仕入れなどすべてにおいて、日本ですでに基盤を持つ同郷・同族の者の仲介がなければ不可能であったからである。弱い経済力と居住の分散化がために、福清出身華人による同郷団体の結成は他地域の華人と比べかなり

遅かった。長崎では1899年に福建同郷の今後の増加を予測し、それに対応すべく三山公所が成立した。のちに大阪、東京、京都、横浜、神戸などにも続々と今日の福建同郷会の母体をなす同郷・同業団体が設立された。これらの団体は会員間の相互扶助以外、普度の開催など故郷福清の伝統文化の維持にも大きく寄与した。

普度とは、仏教用語の「衆生を済度する」を意味する「普度衆生」という用語から来ている。本来は、交通事故や異郷で不慮の死を遂げたために往生できないと思われている孤魂や厲鬼が現世の人間に祟らないよう、これらを鎮撫するために衣食を与え、仏教や道教などの供養を行うものである。農業や漁業を主な生業とする福清地方では、多発する虫害や干ばつ、伝染病などが孤魂や厲鬼の祟りによるものと考えられ、その時には一族または村を挙げて盛大に普度を行うことで、祖先や神々の加護を求めるとともに、孤魂や厲鬼を鎮めようとしてきた。仏教と道教によるやり方が異なるが、普度は最低でも4晩3日間行い、期間中多くの供え物や食事（野菜、果物などの素食）が用意され、また数回の演劇が上演されるなど、大勢の人が動員され、多額の金銭が費やされる。筆者が福清地域の複数の村で行った調査によれば、普度は毎年行うものではなく、天災や不幸なことが起こった時だけ村（宗族）の長老が道士などと相談し開催するか否かを定めるのである。開催が決まったら普度に最も多くの寄付金を出す「最高縁首」と普度の世話人である「総理」の生年月日などで開催の日がちが決まる。また、開催が決まったら普度は三年間連続で行わなければならない。普度期間中村の人に限らず通りすがった人は誰でも普度会場に寄り、無料で食事ができる。乞食の場合は食べ物や金銭を渡すこともある（むしろ乞食が災難を持って行ってくれると信じられており、歓迎されるのである）というので、普度はあの世とこの世のすべての「弱者」を救済する機能を持ち合わせていることが伺える。

出稼ぎのつもりで来日した華人が事故や病気などで亡くなった場合はやはり「客死」（異郷での死）、つまり不慮の死と見なされた。長崎や神戸、京都、函館などでは「中華義塚」や「中華義荘」と呼ばれる華人墓地がつくられ、そこで故郷の伝統に倣い、異郷で亡くなった華人を仮埋葬し、数年に一度定期的にその棺を故郷に返送していた。しかし、知らぬ土地で亡くなり往生できない霊による祟りに対する恐れに加え、異郷で他界した家族の霊をすぐにでも供養し、あの世で「楽にさせてあげたい」という遺族の意思と、亡くなった仲間とその家族をみんなの力で助けようという華人の思いから、普度は、祖先供養の意味も付与され、毎年開催されることになったと考えられる。

1899年成立された長崎の三山公所によって普度が福州出身者の菩提寺崇福寺で行われるようになり、毎年普度の開催時期となると福清出身華人は全国から長崎に集まるようになった。1924年大阪天王寺清寿院で大阪と神戸の華人が連合で、1930年に京都の宇治萬福寺で京都華人が、さらに1934年に神戸中華義荘（二回目より閔帝廟に変わる）で神戸の華人が普度を開催し始めた。長崎、神戸と京都の三か所は現在でも毎年のように行っており、全国の福清華人は年に一度これらのいずれの場所に訪れ、普度に参加するのである。

普度の開催準備や進行などを担当する役である「総理」は現地の福建同郷会によって決定される。普度のための募金からしつらえ、中身まですべて総理が責任を持つことになるが、彼らの故郷では、村ごとに普度のやり方が微妙に異なり、また総理が変わるたびに普度のやり方も少し変わってきた。華人の日本人化と世代交代が進み、後継者不足が続く中、様々な折衷案が対策として講じられてきたため、長崎、京都と神戸の三か所のやり方は現在それぞれ異なっている。しかし、少しでも「正しい」やり方で「伝統に近づく」ように、故郷のものを模倣しようとしているのが現在の華人コミュニティのリーダーたちの考え方である。例えば、普度の際に読経する道士や僧侶、あの世で使う家屋（「冥宅」）などを作る紙細工師などは現地の日本人が務めるように変わったが、神戸では1988年より紙細工師W氏を福清から招聘し、冥宅の作成のみでなく普度のしつらえや儀式の流れなどに関しても指導してもらっている。

福清の高山のある村で1950年代初めに生まれたW氏は、10代から伯父に紙細工の技を教わり高山唯一の紙細工の店で職人として働いていた。普度は1949年の「解放」以降中国ではほかの宗教活動同様「迷信」として禁じられていたため、Wが来日直前の1985年に、あるインドネシア華人の要請で高山で解放後初めての普

4 現在神戸に定住しているW氏には2001年より断続的にインタビューを続けてきたが、この項目で用いられている彼に関する情報は2015年2月に行われたインタビューによるものである。



度が行われた。Wにとって、これは彼が見た唯一の普度であるが、伯父や村の長老たちの話しを通じて、普度に関する多くの知識を得てきたという。1988年に神戸の普度を手伝うようになり、故郷のそれとは大きく違うのを見て違和感を覚えた。例えば、故郷では普度の間、孤魂野鬼を供養するのみで、祖先に冥宅を送るのは、葬式や死後二年後以降行う「功德」などにおいてであるが、神戸の(老)華人はむしろ祖先祭祀の方に重きを置いている。また、福清では、足が不自由などの理由で普度の会場に遅れてやってきた霊のために行う「補施」が普度が終了した翌日の朝に行われるものであるが、神戸では最終日の夜に行われる。補施はWの指摘によって普度の儀礼が終了した翌日の朝に変更したが、ほかの点に関してはWは口を出さないことにした。華人が故郷と行き来できなかった間、普度には日本華人独自の要素が多く生まれ、そして定着したからである。

技術者として来日したW以外にも、1980年半ば以降福清から多くの新移民が留学や結婚などの目的で来日した。彼らのほとんどは従来の老華人と血縁的につながっており、寄付や送金などを通じて故郷と緊密なつながりを保ってきた老華人に親しみをもち、そしてロールモデルとして憧れてきた。神戸では、こうした新華人による団体「同人聯誼会」が2012年より普度期間中來場者に提供する料理を担当し、本格的に参与しはじめた。ほかにも親や兄弟を亡くした新華人は普度に参加し、時々老華人のように冥宅を供え、最後に燃やして亡き家族に送る人もいる。Wよりも若い世代にあたるこれらの新華人は、普度が禁止されていた時代に生まれ育ち、普度に関する知識は皆無である。来日後、「福清人としてやるべき」ことを先輩でもある老華人から教わり、彼らが言うとおりにやっているだけなのである<sup>5</sup>。もちろん、彼らの中には老華人が受け継いできた伝統文化は故郷のそれとは異なっていることを認識しているものもいるが、それでも「血のつながった一族である」という同族意識と、他地域出身の華人と異なる独自の言語・信仰を持つという同郷意識が、まだ「中国的」な新華人と「日本人化した」老華人を結びつけることができたと考えられる(張2015)。先述したチャイナタウンで観光客に提示されている中華文化を除き、老華人が受け継いできた多くの伝統が後継者不足で失われつつあるなか、普度への新華人の参入は老華人に明るい希望を持たせ、今後普度以外のより広い範囲にわたる文化継承に影響が出ると予測される。

以上、華人コミュニティのサブグループとしての福清出身華人による故郷の伝統文化の継承を見てきた。普度が一世から途絶えることなく受け継がれてきたのは、福清出身華人の独自の他界観や祖先祭祀に対する深い信仰心によるところが大きい。そして日本全国に点在する同族・同郷者と年に一度集まり、商売や故郷などに関する情報を交換し共有することも重要な目的であった(張2014)。普度の継承過程において文化シンボルの取捨選択があったものの、文化的「他者」をめがけた意図的なものではなく、故郷と時間的にも空間的にも隔離され、様々な制約的要素と折衝をつけた「自然」な結果と言えよう。この場合は、普度という文化シンボルは福清出身者が故郷とつながりを保ち、福清人としてのアイデンティティを保持するのに大いに機能してきたといえる。普度を在日華人「全体」の文化シンボルとして捉えれば、文化的・民族的「他者」との違いに議論が集中し、「中華文化」内部の多様性を見落としてしまいがちであるが、しかし、「中華文化」は多様性と可変性に富んだものであることを前提に、普度はそれを構成する一要素として捉えたならば、以上の議論のように、普度およびそれを担う福清出身者の特質が見えてくるのである。

## おわりに

冒頭で触れた文化人類学に影響を及ぼした20世紀の出来事をもう一度思い出してみたい。ポストコロニアル時代に国民国家構築の課題を抱えている旧植民地諸国においては、国民文化の形成は重要な課題であり、数百の異なる言語・文化集団からなるインドネシアのように、全土にある多様な民族文化を地域文化と位置づけ直し、諸地域文化の精華を糾合して「国民文化」の形成を促した(山下1999: 66-70)。また、多数の先住民や少数民族及び絶えずに流入する移民・外国人を抱えるアメリカやカナダのような国では、1970年代以降少数派の強い自己主張により、それまでの支配的民族への同化を求める同化主義政策から少数派集

5 2014年8月および2015年8月に神戸関帝廟で行われた普度での参与観察と関係者へのインタビューによる。

団の母語・母文化をできるだけ尊重する多文化主義政策に転換した。こうした背景に加え、国際観光旅行やグローバル・マスメディアの発展による異文化接触が日常化し、文化の違いに対する人々の意識が高まった。観光者を呼び込むための経済的資源、そして異なる集団に自らのアイデンティティを主張する政治的・社会的資源として文化は様々な集団によって活用されるようになった。これが江淵の言う「文化の意識化」（江淵2002b）というものである。「他者」との違いを逆手にとって何らかの利益を獲得しようとする文化の実践者は、実際のところ本質主義的文化認識を戦略的に活用しているとも捉えることができる。コロニアル人類学の文化認識と表裏一体となっているのである。文化の一部を通して他者の全体を理解することも、他者集団の一部による文化実践を通してその文化全体を語ることも、その文化や集団（民族）に対する偏った、または固定的言説の再生産につながってしまう危険性ははらんでいる。このことは、本稿で挙げた日本の華人コミュニティによる二パターンの文化継承の事例を通して再確認できたのではないと思われる。

本稿では、自省を追い込まれた文化人類学の諸課題から文化認識の問題に焦点を当てて、事例を加えながら不完全な議論を試みたに過ぎない。今後、文化とそれに関係する様々なレベルの文化集団のダイナミックで多岐にわたる動向を人類学（者）がどの立場から如何に捉えていくべきか、依然として重要な課題として残されている。

## 参考文献

### 【日本語文献・論文】

- 内堀基光・山本真鳥編2016『人類文化の現在：人類学研究』放送大学教育振興会
- 江淵一公1998『トランスカルチュラリズムの研究』明石書店
- 江淵一公ほか編2002『文化人類学研究—環太平洋地域文化のダイナミズム』放送大学教育振興会
- 江淵一公2002a「グローバリズムと文化のダイナミズム」江淵一公ほか編『文化人類学研究—環太平洋地域文化のダイナミズム』放送大学教育振興会、11-28
- 江淵一公2002b「文化政策と教育の人類学～政治的・経済的資源としての文化～」江淵一公ほか編『文化人類学研究—環太平洋地域文化のダイナミズム』放送大学教育振興会、223-246
- 過放1999『在日華僑のアイデンティティの変容—華僑の多元的共生』東信堂
- 茅原圭子・森栗茂一1989「福清華僑の日本での呉服行商について」『地理学報』27、17-44クリフォード、J. / 太田好信他訳2003(1988)『文化の窮状』人文書院
- クリフォード、Jと.&マーカス、G./春日直樹他訳1996(1986)『文化を書く』紀伊国屋書店
- サイド、エドワード.W1978(1986)『オリエンタリズム』板垣雄三他監修、今沢紀子訳、平凡社
- サイド、エドワード.W 1985(1986)「オリエンタリズム再考」サイドエドワード.W 1978(1986)、『オリエンタリズム』板垣雄三他監修、今沢紀子訳、平凡社、337-357
- サイド、エドワード.W 1993(1998-2001)『文化と帝国主義』1・2、大橋洋一訳、みすず書房
- サイド、エドワード.W 2000(2006)『故国喪失についての省察1』大橋洋一他訳、みすず書房
- 曾士才1987「在日華僑と盆行事—移民社会における伝統行事の機能と変容」『民俗学評論』27、40-70
- 竹沢尚一郎2007『人類学的思考の歴史』世界思想社
- 中華会館編2013『落地生根：神戸華僑と神阪中華会館の百年（増訂版）』研文出版
- 張玉玲2008『華僑文化の創出とアイデンティティ—中華学校、獅子舞、関帝廟、歴史博物館』ユニテ
- 張玉玲2015「在日華僑社会の文化的変動と血縁・地縁紐帯の拡大—神戸在住の福清出身華僑の事例を中心に」『21世紀東アジア社会学』第7号、84-99
- 張国楽2006「一九二〇・三〇年代における在日福清呉服行商の実態と動向：福益号を通じて」『歴史研究』4、1-44
- 張国楽2010「日本における福清呉服行商に関する研究」神戸大学大学院総合人間科学研究科博士論文
- 西川長夫1993「国家イデオロギーとしての文明と文化」『思想』827：4-33

西川長夫2001『増補 国境の越え方』平凡社

バリバール, エティエンヌとイマニユエル・ウォーラスティン1988(1995)『人種・国民・階級』若森章  
孝他訳、大村書店

ホブズボウム・E. & レンジャー・T./前川啓治・梶原景昭・他訳1992(1983)『創られた伝統』紀伊国屋  
書店

旅日福建同郷懇親会編集部編1982『旅日福建同郷会 二十年の歩み』

旅日福建同郷懇親会半世紀の歩み編集委員会編2013『旅日福建同郷会 半世紀の歩み』

山下晋司1999『バリ 観光人類学のレッスン』東京大学出版会

### 【中国語論文】

張玉玲2014<在日華僑同郷意識的演變：以福清籍華僑的同郷網絡為例>《華人研究國際學報》第六卷第二期、  
27-52

### 【英語文献・論文】

Bhabha, H. 1983. "Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism." In P. Hume et al.(eds.), *The Politics of Theory*. University of Essex Press.

Clifford, James and George E. Marcus (eds.)1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Clifford, James. 1988. *Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, MS: Harvard University Press.

E. B. Tylor 1920(1871). *Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. London : J. Murray.

Fabian, J.1983. *Times and the Other: How Anthropology Makes its Objects*. New York: Columbia University Press.

Hobsbawm, Eric and Terence Ranger (eds.) 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.

Keesing, Roger M. 1989. "Creating Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific." *Contemporary Pacific* 1 (1&2):19-24.

Kluckhohn, Clyde and Alfred Kroeber. 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, A Division of Random House.

Linnekin, Jocelyn.1983. "Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity." *American Ethnologist* 10:241-252.

Linnekin, Jocelyn.1991. "Cultural Invention and Dilemma of Authenticity." *American Anthropologist* 93: 446-449.

Linnekin, Jocelyn.1992. "On the Theory and Politics of Cultural Construction in the Pacific" In Jolly, M. and N. Thomas (eds.) 1992. *The Politics of Tradition in the Pacific*. [Oceania 62(4)], Special Issue: 249-263.

Roy Wagner, 1981 *The Invention of Culture*. Phoenix Book.

Trask, Haunani-kay. 1993. *From a Native Daughter : Colonialism and Sovereignty in Hawaii*. Honolulu : University of Hawaii press,