



Title	「番客歌」と「黒い羊」の間：フィリピン華人文学の物語空間
Author(s)	宮原, 暁
Citation	アジア太平洋論叢. 2019, 21, p. 47-76
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/100139
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

「番客歌」と「黒い羊」の間

－フィリピン華人文学の物語空間－

宮 原 曉*

はじめに

今日、フィリピン諸島には、およそ100万人の華僑華人（以下単に華人）が居住している。そのじつに90パーセントが閩南地域の出身者だが、逆に閩南地域側から見た場合も、華人を輩出した村（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。本稿では、こうした閩南とフィリピン諸島の間の人の移動を契機に生み出された文学・伝承の痕跡をたどりつつ、それらが相互に浸透するなかにどの様に「物語」を発見することができるのかを明らかにしようとする。

閩南とフィリピン諸島の間の人の移動を契機に生み出された文学・伝承には、文字によって書かれた文学の他に、いわゆる口承伝承がある。口承伝承は、特定の形式のもとで語りつがれるものもあるが、形式があるのかないのかわからないものもある。そうしたナラティブは、例えばそれを聞き取ろうとするエスノグラファーやフォークロリストが介在することで生み出されるものもあり、従来、自発的に語らえる口承伝承に近似したナラティブとは区別されてきた。こうした区別を合理的に見せかけるのは、ある小さな範囲の空間ないしコンテクストとその空間に結びつく連綿とした時間がナラティブの前提となってきたからだが、もちろん、この前提は正しくない。書かれた文学、口承伝承、ナラティブ（それに基づく民族誌的記述）は、人々の語りが様々なかたちでなされ

* 大阪大学 グローバルインシアティブ・センター

る空間（本稿では物語空間と呼ぶ）のなかで互いの境界を侵食しあうからである。

こうしたフィリピン華人の文学、口承伝承、ナラティブがどのような意味で「物語」であるかを確認するうえで、本稿が、あまたあるナラティブのなかからとりあげるのは、閩南地域の女神信仰に関連した七星媽伝承から、フィリピン・セブの北斗娘娘をめぐる物語へと連なる一群の語り（伝承）と、石獅の番客歌（結婚相手である番客の帰郷を待つ歌）と「黒い羊」（通婚華人）をめぐる語りを結ぶもう一群のナラティブである。これら二群のナラティブは、それぞれ異なった角度から女性の移動に関わっている。女性の移動（あるいは移動しないこと）は、マキシーン・ホン・キングストンの『チャイナタウンの女武者』¹やフエイ・ミエン・インの『骨』²、エイミー・タンの『ジョイ・ラック・クラブ』³など、華人系アメリカ文学のテーマでもあり、その意味で華人文学の核心的なテーマの一つであると言える。こうしたテーマに関わるナラティブと、それとは異なるテーマのナラティブがそれぞれ特定の場所に結びつくコンテクストの範囲を越えて、どのような意味で「物語」となるかを考えてみようというのが本稿の狙いである。

1. 物語空間

フィリピン華人の文学を読む前に、本稿が華人文学に見出そうとする「物語」の意味について、「小さな物語」をめぐるリオタールの議論にもとづいて確認しておこう。

『ポスト・モダンの条件—知・社会・言語ゲーム』において、リオタールは、物語的知と科学的知を対置するとともに、近代において科学的知を正当化してきた「大きな物語」と、それに対する不信にもとづく「小さな物語」を区別している。「大きな物語」とは、小田の要約を用いれば「理性や自由といった普遍的価値にもとづいた『主体の解放』や『精神の弁証法』といった筋のなかに、すべての物事を統合して意味づけるようなメタ物語を指している」。一方、「小さな物語」は、「いかなる全体や体系のなかにも統合されない、回収を拒否した物語であり、空間的に限定されない」⁴。それは、また、インプットとアウトプッ

トの最良の関係という意味での遂行性を目標とする言語ゲームにおける新しい手、あるいはゲームの規則を変更することを意味する⁵。この意味で、マスター・ナラティブに抗する物語として記述されたエスノグラフィのうちのかなりのものが（その科学的知としての意味あいはおくとして）、単純に国家などに比べて空間的に狭い範囲での物語というだけで、「小さな物語」とされがちであったことに気づく。こうした物語は、首尾一貫しない、断片的で、拡散した物語であったはずだが、エスノグラファーによって話の筋道をつけられることで、空間的に限定された、いわば小さな「大きな物語」として作り替えられてきたのである。

もちろん、首尾一貫しない物語をそのままとらえることがいかに困難であるかを考慮すれば、エスノグラファーが「小さな物語」を一貫したストーリーとして理解するのも無理からぬところである。この点で本稿がとりあげようとする閩南とフィリピン諸島の間の人の移動を契機に生み出された文学・伝承は、それを「小さな物語」としてとらえる必要もあり、同時にそれがある程度可能な題材でもある。またフィリピン・セブ市におけるフィールドワークから華僑華人研究を始めた筆者にとっては、これまで違和感を感じながらも、エスノグラフィとして記述してきた小さい「大きな物語」を「小さな物語」に書き直す試みでもある。

空間と場所に関するイーファー・トゥアンの定義に従えば、「小さな物語」が空間的に限定されていないということは、それが「場所」を持たないということであり、開放された「空間」の中にあるということである⁶。空間と場所を区別する英語の用法とは異なり、場所と空間を区別しないドイツ語の用語法に即して、ハイデガーは、意味が立ち現れるところを見出そうとした⁷。「小さな物語」は、そうした意味が現れたり消えたりする局面である。それは特定の場所に限定されず、互いに結びあわされたり、侵食し、干渉しあったりすることで、意味を持つのである。

本稿で取り上げる広義のフィリピン華文学も、明確な現象によって他と区別できない。福建省の華僑を輩出した村において、そうした物語空間は、中国文学、漢語文学とオーバーラップする。一方、フィリピン諸島でも、フィリピ

ン文学や、さらにはアジア系アメリカ文学などとオーバーラップする。仮に言語を基準として文学・伝承を見た場合、フィリピン華人文学の物語空間は、北京官話、普通話、閩南語、フィリピン語、英語、スペイン語で書かれた、フィリピン華人文学からは遠いかもしれない文学とも繋がっている。また作者のルーツを参照するならば、スペイン語で書かれたホセ・リサールの小説、英語で書かれたミゲル・シーフコの小説とも繋がっている。

にもかかわらず、これらの文学は特定の場所と強く結びあわされがちであった。ホセ・リサールの小説もそのように読まれてきた文学の一つである。

ホセ・リサールの祖籍は、晋江羅山上郭村と言われ、リサールの5代前にフィリピンに渡ったとされる⁸。ジャック・アムヨによれば、リサールは当時の税制区分上の分類では「中国人」であったとされるが⁹、19世紀半ば以降の中国系移民の新たな波との対比で言えば、「中国系メスティソ」として自他ともに認めていたはずである。リサールの文学は、フィリピン・ナショナリズムを主題とした文学として読まれることが多いが、その文学をどのような場所との原初的紐帯のなかにとらえるかによって、その主題は変化し得るのである¹⁰。

ナショナリズムの文学に読み込まれる特定の場との原初的紐帯は、ギアツが想定した「主として直接的接触と血縁関係を意味するが、さらには、特定の宗教集団に生まれたということ、特定の言語、場合によってはそのうちの一方言を喋るということ、あるいは特定の社会慣習に従うといったことに由来する所与性」よりもはるかに紐帯の範囲が大きい。こうしたナショナリズムのあり方は、ハウのいう「異なる人間の本質ないし新たな社会秩序を予告するユートピアの概念」、さらにそれを生み出す「過剰 (excess) の概念」にもとづくものと理解することができる。ハウは、過剰の概念を、「ユートピアのビジョンによる自由の概念を複雑化したり、非人間的なもの（国家、カネ、技術など）による人間性の汚染を暴露する」と説明する¹¹。移民（そしてハウの関心に従えば左派）の文学の一部をなす場所を希求するナラティブは、とりもおさずこうした過剰から生み出されるのである。

こうした過剰はアイデンティティと主題の捏造によって生み出される。リオタールは、ナショナリズムに関わるこうした文学的な創作を「大きな物語」と

いう用語では表現していない。ナショナリズムの文学は、それが物語であるとすれば「大きすぎ」、物語を越えた沈黙との境界に位置づけられるからである。

こうして本稿では、ともすれば特定の場所と結びつけられて読まれがちな物語（具体的にはフィリピン華人文学）を、「小さな物語」として、ナショナリズムのいわば強い境界に囚われずに、意味のリゾーム的な繋がりの中にとらえようとする。ドゥールーズ＝ガタリは『カフカ』においてマイナー文学を、「言語やアイデンティティなどの同一性によって定義される文学ではなく、少数民族がマジョリティの言語を用いて創造する文学」ととらえ、境界からのずれを内在化させている¹²。故郷や移住先のマジョリティの言語で表現される移民の文学も、そうしたマイノリティの文学としてとらえることで、連続性と不連続性が不安定に共存する境界領域の辺縁に拡散する文学を、新たな研究領域としてリゾーム的にとらえることが可能となろう。

2. フィリピン華人の物語

閩南とフィリピン諸島間の文学・伝承の痕跡をマイナー文学として読んでいく前に、文学・伝承の概観に代えて、それらが領域的にどのような連続性と不連続性の間に存在するか、まとめてみよう。文学・伝承をそのコンテキストと区別し、アイデンティカルに概観することは、閩南とフィリピン諸島間の文学・伝承の痕跡をマイナー文学として読むという本稿の趣旨に反する。ここでは、のちに文学・伝承の痕跡を紹介するうえで邪魔にならないように注意しながら、マイナー文学を取り巻く連続性と不連続性の不安定な共存を描いておこう。

2-1. 移民

今日に直接結びつく意味での中国系移民が主として福建省からフィリピン諸島に押し寄せるのは、19世紀半ば以降である。移民の流れは、1920-30年代など、いくつかのピークがある。そのなかに、血のつながりや姻戚関係のある誰かが諸島に渡ったり、残されたり、逆にフィリピンから帰ったり、改めて呼び

寄せられたり、様々な移動が含まれている。また1990年代になると、大陸から主に香港を経由してフィリピン諸島にやってくる新たな人の流れや、フィリピン諸島から北米、台湾に再移民する流れが見られるようになる。

このような人の移動は、国民国家間システムのなかを移動することで意味を持たされていく側面と、当の移動によってその意味がずらされていく側面がある。これら二つの側面は、20世紀の東アジアの国家間システムでは並存していた。ジョン・C・トーピーは、『パスポートの発明』において、国家が移住を承認し、規制する権利を独占したことが、国家の建設自体にとって本質的な意味を持つこと、また、国民の共同体という理念が実際に実現されるには、単に想像されるだけではなく、書類として成文化される必要があることを論じているが¹³、東アジアでは、文書による人の移動の管理のされ方が、ヨーロッパ近代における表音文字を基準とした仕方とは異なっていたからである。それは統治という点では中華帝国、およびその後を受けた日本帝国ということになるが、より端的に言えば、表意文字としての漢語による人の移動の管理が、トーピーの議論の前半部分、すなわち移動の管理が国民国家の建設自体に本質的な意味を持つということと、そうした管理からずれる移動の双方を許容し得るということを意味している。この意味でトーピーの議論の後半部分、すなわち「国民の共同体という理念が実際に実現されるには、単に想像されるだけではなく、書類として成文化される必要がある」に関して、国家の管理とはずれる移動がどのように成文化されるのか、という点が問題となる。本稿がとりあげる閩南とフィリピン諸島間の文学・伝承の痕跡は、こうした移動に対応した文学・伝承であり、その意味で小さな物語と言えるのである。

2-2. 呼称

華僑とは、中国籍を有する中国系移民およびその子孫をさし、華人とは現地国籍を有する中国系移民の子孫をさす。中国系移民をめぐる言説は、「華僑華人」という呼称を用いて対象に言及することが多いが、この呼称は、それが今日の中国語普通話の語彙である場合、自称であれ、他称であれ、前章で述べた意味での過剰さを備える¹⁴。中国系フィリピン人 (Chinese-Filipino) (フィリピン国籍

を持つ中国系住民に対する公式の呼称)などの呼称もまた然りである。

これらの呼称に対して、フィリピン諸島には、〈咱人〉(lán lāng) という閩南語の呼称がある。この呼称は、自分に対してのみならず、第3者に言及する際にも用いられるが、呼んでいる本人たちが呼称であると意識していないという意味では、過剰ではない。咱人たちは、様々な呼称を苦心してひねりだし、自ら名のろうとするが、「咱人」とは名のらないのだ。

2-3. 地と血

フィリピンにおける中国系移民の多くは、1975年のマルコス政権下でのフィリピン国籍取得手続きの簡便化により、フィリピン国籍を取得した。ここにおいて定義上、華僑は華人となり、国民国家の問題は政治的なレベルではひとまず解消した。リスク分散の観点から、中華民国籍を家族の誰かが維持する戦略もとられたが、その場合、台湾の身分証を持たないことが多い。また、アメリカやカナダの永住権を持つ者も少なくない。

1975年以前の移動の歴史は、日本軍政期(1942-45年)を挟んで、コスモポリタニズムの時代と、フィリピン・ナショナリズムの時代にわけられる。日本軍政期以前のアメリカ統治期では、コスモポリタニ的な雰囲気の中、華僑は植民地中間層として自由を謳歌してきたが、同時に民衆の嫉視的ともなった。当時、フィリピンでは米穀業を営む華僑が多くいたが、米作農民は、収穫を担保にそうした米穀商から多額の借金をしていることが珍しくなかった¹⁵。

フィリピン共和国の独立後、反華感情はナショナリズムの濁流となった。1950年代のマグサイサイ大統領による反共とないまぜになった反華ナショナリズム政策や、1960年代のガルシア大統領のフィリピン・ファースト・ポリシーは、その代表例である。

こうしたナショナリズムに多元主義的な要素を導入したのが、マルコス大統領である。1973年にファースト・レディの肝いりで始まった中華街美化計画は、ビノンド・オンピン街の商業地区を「中華街」に変え、1975年の大量帰化政策は、中国籍を持つ者がフィリピン国籍を取得する手続きを容易にした。この結果、前段階の経済ナショナリズム政策で業種替えを余儀なくされた華僑たちが、

新興の製造業に転身した。20年にも亘るフェルディナンド・マルコスの独裁は、出口の见えない腐敗と不正、社会不安をもたらしたが、フィリピン国籍を取得し、華人となった華僑にとって、サイレント・マイノリティとして沈黙することを選択できた時代でもあった。

この点は、政権が倒され、また別種の失望がフィリピン政治を包み込む時代になって、営利や怨恨による誘拐、在留資格などの華人の弱みにつけ込む恐喝・詐欺事件が多発するようになったことから窺える。農民と米穀業者、従業員と雇用主などの関係を通して、フィリピンの人たちが、華人に対して負っている負債だけではない。高い教育を受けたり、よい仕事にありついたりするのが、華人に独占されているように感じられるにもかかわらず、彼ら彼女らはフィリピン国民なのだ。このような潜在的な不満は、「血」をめぐるゴシップにも現れる。「ネイティブの女性と結婚する華人は多いのに、華人の女性がネイティブの男性と結婚することは許されない」、「彼らは献血をしようとしなさい」と、フィリピン人は声をひそめて教えてくれる。

2-4. 神話

反華感情が決して過去のものではない今日、華僑華人には、いまだ様々な「神話」を必要としている。それは、「中国人」としての場所を希求するもの、「フィリピン人」としての場所を希求するもの、クレオール性を強調するものが混ざり合って現れる。フィリピン革命に参加した華僑や、フィリピン華僑抗日ゲリラの功績を再評価もその一つである。こうした神話の創造に中心的な枠組みを果たしたのが、菲律濱華裔青年聯合會 [Kaisa para sa Kaunlaran 以下カイサ] である。カイサは華人がフィリピン史の主流に位置してきたことを主張し、フィリピン人を意味するピノイ (Pinoy) をもとに、チノイ (Tsinoy) という呼称を提唱したり、フィリピン政府に対して華人をエスニック・グループの一つとして公式認知するよう要求しようとしてきた。

「華僑」「華人」「Tsinoy」や混血を意味する「メスティソ」、「引叔」(intsik) などの呼称には、ルーツやルートを求めるべき場所に変えることで生ずる政治的、文学的な過剰さが備わっている。これに対して咱人や、この語と対になる〈蕃仔〉

(hoan-á) (華僑華人ではない人たち)は「われわれ」「野蛮人」といった語義を持つものの、ナショナリズムの文脈における過剰は備えていない。混血を意味する〈出世仔〉(chut-si-á)も同様である。前者の過剰性は、大小様々な沈黙を生み出してきた。これに対して咱人、蕃仔、出世仔からなる日常と、それを故郷、あるいはより開かれた再移民先を繋ぐ複雑なルートは、別の新たな文学を生む素地となるのである。次章では、このうち出身地とフィリピンとの繋がりについて、まずはフィリピン・セブの北斗娘娘をめぐる物語と、閩南地域の女神信仰に関連した七星媽伝承をとりあげてみよう。

3. 北斗娘娘と七星媽

セブの興旺寺には北斗娘娘という神が祀られている。この神は、ある日中国大陸からセブに渡ってきた移動する女神である。これまでも筆者は、興旺寺の北斗娘娘と信者たちに関する文章を書いてきた。しかし、そこで筆者は、北斗娘娘を、セブのローカル・ヒストリーを構成する一つの完結した物語としてとらえてきた。北斗娘娘の物語が信仰の断片として、「小さな物語」の性格を備えていたにも関わらず、である。以下では、これまでの筆者が書いたものをもとにしつつ、マイナー文学の観点からの書き換えを試みてみよう。

セブ市のラモス通の裏の奥まった路地に〈興旺寺〉(Heng-ōng Si)という廟はある。廟を主宰するのは、現在90代の女性である。彼女は〈支柱〉(ki-chú)と呼ばれ、北斗娘娘と呼ばれる神格と交信し、信者たちが持ち寄る相談に応じる。この廟の信者(メンバーと呼ばれる)のほとんどは、女性である。また、彼女たちのほとんどはあまり裕福ではなく、貧しい信者も少なくない。

興旺寺の起源は、1978年、当時、セブ市西部のタボアン地区(Tabo-an)に住んでいたのちの支柱のところに、北斗娘娘が現れたことを端緒としている。その物語は、つぎのとおりである¹⁶。

支柱がまだ福建省晋江县(石獅永寧村)に住んでいたときのことである。
彼女が19歳であったとき、北斗娘娘のお告げを聞いた。「人々を助けるため

に北斗娘娘に体をかすように」というのだ。支柱は、そのことを非常に恥ずかしく感じ、「そのようなことはできない」と答えた。やがて彼女は、晋江出身（石獅沙美村）でセブに移住した移民と結婚するが、結婚後も彼女はセブには渡らず、一人香港に移住し、ときどきフィリピンから帰って来る夫を待つという暮らしを続けていた。彼女と香港で生まれた娘二人が夫とともにセブ市タボアン地区に住むようになるのは、1970年代後半からである。

支柱がセブに移ったのち、彼女が56歳の頃、中国の母から〈香煙〉(hiong-ian) (お香) が送られてきた。その直後、彼女が台所で食事の用意をしているとき、彼女は再びお告げを聞く。「私はここにやってきた」というお告げだ。彼女は不思議に思っ、近くにある〈祖師公〉(chó-su kong) の廟に相談することにした。彼女の相談を聞いた廟の人の話では、それは北斗娘娘の再来を意味しており、北斗娘娘はやがて彼女の身体を借りて人々を助けることになるだろうとのことであつた。彼女は香煙を家に持ち帰り、土地公の祭壇にならべて置いておいた。それからしばらくして、彼女は、神が身体に入ってくるのを感じた。憑入は激しいもので、彼女の娘たちはひどく怯えたという。それから幾日かすると、彼女の家、供え物（蠟燭など）を持った人々が訪れるようになった。彼らの夢にも北斗娘娘が現れ、「供物を持って支柱の家を訪ねるように」言われたのである。この女性たちは、セブにある他の廟の信者であつたが、廟の役員たちに不満を抱いていた。女性たちはこのお告げを聞いて、彼女たちがもと居た廟から離れ、支柱を中心とした新しい廟を建設するために献身的に働いた。こうして彼女は、戸惑いを感じながらも、支柱としての任についた。

支柱は、あまり宗教心があるほうではなかつたので、当初はどちらかというと怯えていたが、北斗娘娘の「身体を貸さなければ、家族に災いが起こる」という言葉もあり、寄り主となることを承知した。

北斗娘娘の物語を「小さな物語」として読むためには、二つの背景を知っておく必要がある。一つは、北斗娘娘にせよ、他に興旺寺で祀られている五国夫

人や七国夫人などの神格にせよ、この神格の名を知る人はごく限られた人だということである。北斗娘娘、五国夫人、七国夫人は、例えば『道教事典』や『道教の神々』などにその記載はない¹⁷。また筆者は、閩南地域や台湾、マレーシア、タイなどの廟に赴いては、北斗娘娘、五国夫人、七国夫人をその名前で知っている人を探すのだが、なかなかそうした人には出逢わない。筆者が訪れた廟のなかでは、台南の開隆宮七娘媽廟が唯一、北斗娘娘（ここでは七娘媽、ないし七星娘娘と呼ばれる）を主な祭神とする廟である。

もう一つの背景は、にもかかわらず閩南地区に女神信仰が広く見られるということである。福建省石狮市にある石獅城隍廟の周囲の路地には、陳夫人、王夫人などの小さな廟が並んでいる。閩南師範大学閩南文化研究院（編）『閩南歴史文化概説』によれば、閩南地区には、夫人媽と呼ぶ女性神格を祭祀する習慣が広く見られるという。若くして亡くなった女性や年配の親族は、その位牌を、祖先を祀る祠堂に入れることができないため、「夫人媽」の神名を与えて祭祀するのである。同書には、そのうち最も民衆の生活に大きな影響を与えている神格が七娘媽だと書かれている¹⁸。

ここで私たちが知ることは、北斗娘娘、五国夫人、七国夫人といった個別の神格に対する祭祀は、狭い範囲でしか共有されていないが、祖先祭祀と民俗信仰の間で、多様な神格やそれに対する信仰を生み出しているということである。

台南の開隆宮の七娘媽は、七星が北斗を意味すること、女性と子どもを守る神とされること、16歳の儀礼が重視されることなど興旺寺での儀礼や説明と符合しており、北斗娘娘と同一の神格だとみてもよい。しかし、七娘媽は天帝の7人の娘とされるのに対して、北斗娘娘は、五国夫人、七国夫人を従えているものの少なくとも神像としては一体であること、そして何よりも七娘媽の誕生日が農曆7月7日であるのに対して、北斗娘娘の誕生日は農曆6月15日であるなど、食い違いもある。五国夫人、七国夫人の誕生日は、それぞれ農曆10月13日と農曆4月25日である。

閩南地区に限らず、中国では、その政治的な意味は抜きにし、文化的に正統知識に沿った伝承の書き換えが頻繁に見られる。方志の編纂も、そうした作業の一つの現れである。しかし、その一方で夫人媽信仰の素地に基づいて様々な

物語が生み出され、さらにそうした物語が相互に干渉し合いながらも、個別の要素を取り入れてある程度独立して発展していくという筋書を見て取ることができる。『閩南歴史文化概説』からいくつか例をひいてみよう¹⁹。

虎夫人 別名を五夫人、あるいは陶孝婦といい、泉州西街の魯家に嫁いだ。若くして夫と死別したが、その後も姑によく仕えたため陶孝婦と呼ばれるようになった。伝承によれば、陶孝婦の孝行に感心した金甲神が、泉州で疫病が流行った時に、眠っている陶孝婦を虎の背にのせ、疫病を平癒させたという。陶孝婦の死後、その孝行と疫病駆除の功により、虎夫人宮が建立された。

馬仙姑 唐時代の人で馬五娘ともいい、生没年は不詳。出生地についても諸説がある。民間に伝わっている伝承によれば、馬五娘は、婚約して、さあ結婚という時に夫になる男性が急に亡くなったため、結婚をしない誓いを立て、機織りを生業としながら夫の母親の面倒をみた。生前、干ばつに際して雨乞いをし、霊験があったことから、死後、人々は祠を建てて祀った。

蘇夫人 名を六娘といい、俗に対山蘇夫人ともいう。明代の晋江の人。生まれながらにして霊力を持ち、長じて貞淑にして親孝行、禍福を予知する力があつたとされる。16歳の時に、「山を動かすことはできても、私の志は動かない」として独身で生涯を終えることを誓った。没後、葬列が雷鳴と風雨に見舞われ、参列者が棺を置いて逃げたが、翌日、行ってみると棺はすでに自ら土中に埋まっていた。万暦年間に晋江を倭寇が襲った際、霊力を用いて人々を救ったとされる。なお六娘は、生前、文字の読み書きができなかったとされるが、死の直前、詩を書いたとされる。

これらの物語では、史実と伝承を区別して記述するなど物語のマスター・ナラティブ化が垣間見られるが、その根底には、早くに寡婦となった女性や未婚の女性の死についての祖先祭祀とは異なる小さな物語が、雨乞いや疫病平癒、倭寇の襲撃への抵抗などの要素を取り入れつつ発展していく様子を読むことが

できよう。

この点で林黙娘（媽祖）の物語は、様々な夫人媽の物語が正統性を指向しながら習合した最もポピュラーな物語であると言えよう。林黙娘は、予言能力や水難救助、雨乞い、病気治療といった巫女の要素に、その出身地が湄州島なのか、莆田賢良港なのか、漁師の娘なのか、官僚の娘なのかといった論争も含め²⁰、晏公や高里鬼、近年では澎湖島を大陸に引き寄せる伝説などが付け加えられるかたちで発展してきている。また、母親の胎内に14ヶ月いたとか、生後1ヶ月泣かなかったとか、機織の途中で父親の水難を察知して体を抜け出しとといった伝説もある。

しかし、媽祖信仰の原型となる伝承の根底には、林黙娘が若くして未婚のまま亡くなった、あるいは伝承によっては結婚後も夫と寝所をともにしない結婚であった、といった夫人媽の物語の要素を指摘しておかねばならない。朱天順は、巫女になるためにはそれなりの技術と修行が必要であるとし、数え年28歳で亡くなったとされる林黙娘が優れた巫女として死後祭祀されるには余程特別な理由があったのではないかと推測しているが²¹、その事情は、夭逝した女性に対する祖先祭祀上の処遇であったと考えられるのである。

改めて指摘するまでもなく、北斗娘娘、五国夫人、七国夫人への信仰も、同様の背景の中から生み出された一つの物語であったと言えよう。セブの興旺寺では、五国夫人は女性の出産に関して、七国夫人は女性の死に関して、北斗娘娘が支柱を通して託宣を下す際に助言を与えるのだとされる。また七国夫人は、にぎやかなことが好きで、毎年、興旺寺でキリストの生誕を祝うかどうかを決めるのは、七国夫人だという。両夫人については、この他には何も伝わっておらず、石獅で尋ねてみても知る人はいない。北斗娘娘、五国夫人、七国夫人の物語は、北斗娘娘を信仰対象とするそれ自体一つの独立した信仰なのではなく、夫人媽の原型に近い物語の一つなのである。

しかしながら、北斗娘娘、五国夫人、七国夫人の物語が小さな物語であるのは、これだけが理由ではない。興旺寺においてより重要なのは、この物語が支柱の物語であり、また信者たちの物語に重なるからである。これらの物語は、本稿のもう一つの軸線にも関わっている。次に興旺寺における支柱や信者たち

の物語にも触れつつ、「黒い羊」(通婚華人)をめぐる物語と石獅の番客歌(結婚相手である番客の帰郷を待つ歌)とを結ぶ軸線を検討してみよう。

4. 「黒い羊」の物語と番客歌

フィリピンの華人社会で「黒い羊」というと、フィリピン人と結婚した華人をさす。まずはこの物語の概要について、やはり筆者が以前書いたものをもとに紹介してみよう²²。

ある裕福な家に一人の娘がいた。その娘はお抱え運転手をしていたタガログの男性と恋におちた。娘の父親はあの手この手をつかって結婚に反対したが、二人の決意は硬く翻意させることはできなかった。ある日、ついに二人は駆け落ちした。娘の父親はかんかんになり、翌朝の新聞に「誰それは親不孝者であり、もう私の娘ではない」という旨の広告を出した。この広告によって運転手は期待していた持参金が入らないことを知り、娘のもとを去った。しかし、その後も娘の父の怒りは解けず、今も娘は中華街で日々物乞いをして暮らしているという。

「黒い羊」とは、この娘のように華人の掟に背く者のことをいい、実際上はともかく少なくとも言説のレベルでは社会から葬り去られた華人のことをさしている。父親を裁判所に訴えた息子。怠惰で浪費癖があるといって相続を減らされ、弟と争う兄。そして何よりも非華人系フィリピン人と結婚した子供たち。彼らは両親の訓えに背いたものとして人々の噂にのぼる。「黒い羊」という彼らにはられたレッテルはそのことをよく表している。物語はさらに続く²³。

マニラの華僑義山(墓地)の隣には病院がある。病院のすぐ隣には養老院がある。両親の反対をおしきって結婚した子供の人生はこの逆の経路をたどる。(ある)華人は言う。息子が非華人系フィリピン人と結婚しようとするれば、その両親はまず間違いなく反対する。それでも息子が結婚すれば、両親

は息子を家から追い出すだろう。このことは噂によって、または両親が息子の結婚式に参加しないことによって世間の知るところとなる。その後も息子に対する両親の怒りが解けなければ、遺産の分け前がもらえない道理である。そうでなくても世間が許さない。息子の妻が華人の経済力に惹かれたのだとすれば、夫の経済状態を不満に思う妻の離縁はまぬがれえない。こうして息子は彼の世話をする身寄りもなく、晩年を養老院で過ごすことになるだろう。祖先と子孫の結びつきを大切にする華人にとってこれは最悪である。

このような物語にもかかわらず、実際には、華人ではないフィリピン人と結婚する華人も少なくない。筆者の推計では、華人男性の20%ほどが非華人系と結婚している。これに対して華人女性では、5%未満である。華人男性の場合、結婚によって一時的に商業上の信用を失っても、ビジネスの成功や子孫を残し系譜を継承することで回復することができるが、女性の場合は、それが難しいのだ。

このように見てくると、黒い羊の物語は、華人社会の境界を示す物語であることがわかる。これを華人や非華人といった「過剰な用語」を用いずに表現すれば次のようになる。

すでに紹介したようにフィリピンの華人は、彼ら自身のことを「咱人」と呼ぶ。咱人の子どもは咱人と結婚しなければならない。が、しかし実際には、咱人ではないフィリピン人と結婚することもある。「蕃仔」とは咱人ではないフィリピン人のことを指す。咱人と蕃仔の間にできた混血の子どもは、「出世仔」と呼ばれる。出世仔は、両親が咱人である〈正咱人〉(chià^a lán lán)とは区別されるが、「出世仔咱人」という語の存在が示すように咱人の範疇にとどまっている。出世仔は、父親が咱人である場合、つまり父系系譜が継承される場合のみ意味を持つ。父親が蕃仔である場合、咱人の論理では、子どもは蕃仔の系譜を継承することになるからである。

蕃仔と結婚した咱人が「黒い羊」として蕃仔に擬せられ、いったん咱人のカテゴリーから放逐されることで、潜在化していた咱人のカテゴリーが顕在化する。しかし、その後、父系系譜の継承を通じて、一度、放逐された「黒い羊」

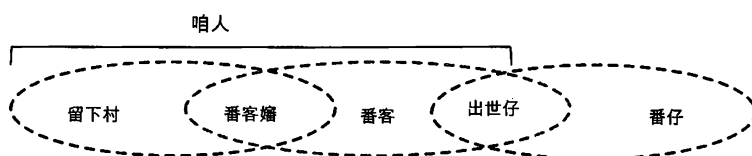
とその子どもたちは咱人のカテゴリーに吸収されるのである。

「黒い羊」の物語は、いくつかの文学作品の主題にもなっている。華人系作家によるスペキュレティブ・フィクションのアンソロジー『ロウリアット』(Lauriat) の序文で、チャールズ・タン (Charles Tan) は、フィリピン系中国人を「子どもが結婚相手にフィリピン人を選ぶと、自分がフィリピン人と結婚していることも忘れてその結婚に反対する、普段は自分のことを中国人だと考えたこともない人たち」と定義している²⁴。『ロウリアット』に収められている小品の一つHo-weにおいて、著者のチュペコは、長女が連れてくるボーイフレンドにいちいちケチをつけ、自分の友人の息子を押し付けようとする父親の話を書いている²⁵。そのなかで父親は、ことあるごとに「蕃仔」と悪態をつくのだが、長女が連れてくるボーイフレンドも奇妙で、なかには死んでいる人や歴史上の英雄などもいる。語り手はそうした姉と父とのやりとりを見ながら、50歳、60歳になっても結婚しないということもあるのかなと思うのだ。

しかしながら、北斗娘娘の物語同様、「黒い羊」の物語もマニラやセブの華人の間で完結してはいない。物語の語り手が誰なのかを追いながら、「黒い羊」に連なる物語に迫ってみよう。

「咱人」の語は「われわれの人々」という意味を持ち、フィリピン人を意味する蕃仔と対比されることで、フィリピン諸島における華人のエスニック・カテゴリーをさし示していた。しかし、「黒い羊」に連なる物語を大陸に求め始めると、この説明では不十分であることにすぐに気づく。

「咱人」は、晋江の村で話を聞くと、村の人たちとフィリピンなどに渡った親戚を含む語として用いられる。もっとも、これは海外から帰ってきた親戚の言葉に合わせているだけかも知れない。村の人たちがフィリピンなどに渡った親戚を呼ぶときには、かつては〈番客〉(huan-kheh) という語が用いられていた。



今日では、公式の用語である華僑、華人が「番客」の代わりに用いられるが、やはり華僑、華人の語には過剰さがつきまとう。

番客の「番」は「蕃」と同じである。番客に嫁いだ女性で、村に残された女性を〈番客嬢〉(huan-kheh tsím)という。「黒い羊」の物語の真の語り手は、この「番客嬢」である。番客嬢の境遇を歌ったのが、次の番客歌である²⁶。

(一)

父母主意嫁番客、番客无来娶
一年一年大、在家中受拖磨
无時通快活、兄弟一大拖
輕重總着我、但得无兜割、
抽籤共卜卦、
下神托仏保庇我君恁着緊来娶。

(二)

暝時愛眠夢、相思病即重、
請先生无采工、愈医愈沈重、
君恁在番邦、要看總无人、
誤伢守空房、不時目箍紅、
勸恁姐妹千万不要嫁着番客翁

(三)

冬天北風寒、暝時又无伴、
愛我君无處看、暝日守孤单、
君恁啥心肝、不肯返唐山、
難得見君見、割吊伢心肝、
何時会得我君返来共我来做伴。

(四)

君愁不返時、誤忤病相思、
請先生无药医、我想敢会死。

閩南語で書かれたこの歌では、両親の意向で番客に嫁ぐことになったが、夫になるはずの番客は海外に行ったきり帰ってこない。何年もの間、一人の部屋で涙に暮れながら、女性は来ぬ人を思い続けざるを得ないのだ。

一方、番客嬢を主題の一つとした小説に曾昆洛の『南洋泪』がある²⁷。この小説は、抗日戦争期の晋江の番客嬢とフィリピンに渡った番客の物語である。ここでは、母親であり、妻である番客嬢と、息子であり夫である番客との人間模様の物語が、日本軍のフィリピンへの侵攻を契機に抗日の物語に変容していく様子が描かれる。多少長くなるが、フィリピンから主人公・阿昭の祖母の元へ祖父からの手紙が届くところから再現してみよう。

抗日戦の勝利の後、御橋村の番客嬢・朱秀娥は、フィリピンに渡り、8年間音信の途絶えていた夫と息子の消息を待っていた。ようやく届いた8年ぶりの手紙には、15歳でフィリピンに渡り、すでに23歳になっていた息子・子鐘の写真が同封されており、結婚相手を見つけて欲しいと認めてあった。媒酌人が、村から西に8里離れた同じく番客の19歳になる娘・楊月珍を見つけ出し、生まれた年月日時刻が書かれた赤い紙に包まれた花嫁候補の写真を持ってきた。閩南の習慣では、この赤い包みを竈の上に貼って7日間茶碗が割れるなどのことがなければ、縁談を進めてもよいとされる。7日の後、朱秀娥は縁談を進めるため、マニラに手紙を送った。ようやく年の暮れになって届いた夫からの返事には、「結衫帶」（訂婚）を進めて欲しい、婚礼の日に息子とともに帰ってくると書かれていた。朱秀娥は結婚の準備を進めながら、姑のことを回想する。姑も番客嬢であり、朱秀娥の夫と義理の妹を産んだが、46歳で亡くなった。義父は、その後、唐山（番客にとっての中国大陆の呼び名）に帰って来ない。

新郎不在の「結衫帶」（訂婚）の後、マニラから手紙があり、夫と息子が農曆2月5日に中国に到着する船で帰ると知らせが来た。朱秀娥は準備に余念がなく、すぐに帰国の日がやって来たが、婚礼が予定された2月7日になっても父

子は帰らなかった。婚礼は日取りを選んで決めているので遅らせるわけにもいかず、花嫁は花轎に乗って朱秀娥の家に着した。姑は嫁に、番客嬢の運命を語り、嫁は夫が帰って来ようが来まいが、姑と一緒にいることを伝える。「結衫帯」の後、新婦は婚家の嫁となる。結婚が決まった夫がフィリピンで亡くなり、木主（位牌）と結婚することもあるのだ。2月も終わりになって、夫と息子はようやく帰郷した。

夫と息子の帰郷を聞いて、夫の妹の仁玉が訪ねて来た。仁玉の夫・朱永明は、朱秀娥の弟で、8年前に子鐘がマニラに行くのに付き添った。しかし、仁和が持って来た知らせは悪い知らせであった。永明は、フィリピンで日本兵に殺されていたのだ。それまで明るく若々しかった仁玉は、その知らせによって生きる気力を失ってしまう。仁玉と結婚してから、永明は二度フィリピンから帰郷していた。仁玉は二度、妊娠し、二度流産をしていた。夫の死を聞き、仁玉は養子を取ることを思いついた。その子供に永明の供養をさせ、大きくなったら夫の仇、国の恨みを彼に語ろうと考えたのだ。それから数日して、親族はフィリピンから持ち帰った永明の遺品を元に永明の「引水魂」（フィリピンから唐山に魂を呼び戻す）をおこなった。これも秀娥たち番客嬢の運命である。永明の遺品には、林仁玉の名前がいくつも刻まれており、その一つは日本兵の銃弾が貫通して読めなくなっていた。

林子鐘は、まだ晋江にいた時、通っていた小学校に盧老師という若い女性の教師がいた。彼女は閩西永定県の出身であったが、彼女の話す国語の発音は、晋江の人たちが話す発音とは違っていた。また彼女は子鐘たちに、中国人としての自覚を促した。フィリピンに渡った後も子鐘は、この先生のことが忘れられず、彼を中国人としての自覚と抗日に駆り立てたのであった。

林仁和と子鐘が唐山に帰って半月が経った。その間、改めて子鐘と月珍の婚礼が盛大に行われた。秀娥はその吉日を選ぶ勇気がなかった。婚礼が終われば、また夫と息子はフィリピンに行ってしまう。今度は、また8年か、23年か。

婚礼の日の夜、林家に賊が入った。金品とフィリピンへ行くパスポートを奪われたが、たまたま置いてあった爆竹が破裂し、爆音に驚いた賊が逃げたため、命は助かった。月珍は、子鐘に南洋にいかないで欲しい、物乞いをしてもいい

から番客になって欲しくないとせがむのだった。しかし、仁和と子鐘はフィリピンに帰っていった。

当時、厦門からマニラまでは機帆船で順調でも15日かかった。折悪しく、仁和と子鐘の乗船した船は台風に逢い、難破してしまう。そのニュースは、晋江にももたらされ、70名の晋江からの他の番客とともに、仁和と子鐘も行方不明とされた。しかし、彼ら二人ともう一人（小学校の同級生曾文宝）は、運よく生き残り、漂流しているところを漁船に救助された。

仁和、子鐘、曾文宝を助けたのは、ホセという名の漁師だった。なんの縁か、ホセは、亡くなった朱永明が親しくしつきあっていた顧客の一人であった。ホセは1942年の冬にアンヘレスで娘のパルラと永明の身の上に起こった惨劇について語った。

朱永明は、ビノンド・オンピン街で小さな雑貨商を営んでいた。ホセは古くからのその店の客で忙しい店を助けるため、娘のパルラを働かせてもいた。17歳のパルラは聡明で永明の手足となって働き、やがて永明に深い愛情を抱くようになる。しかし、永明は、故郷に残してきた妻・仁玉への想いをパルラに伝え、パルラも民族的な道徳の強さを悟る。

同じ時期、マニラは日本軍の侵攻を目前にしていた。中華民国大使館では、華僑たちが故国での抗日に呼応した抗戦の準備を進めていた。しかし、日本軍の勢いを止めることはできず、マニラは陥落し、オンピン街にも日本軍がやってきて、いくつかの商店は彼らの手で焼かれた。仁和、子鐘は、北部ルソンのラ・ウニオンに逃れる。

一方、永明は、パルラの父ホセの病気を見舞うため、アンヘレスに赴く。その帰り道、永明とパルラは、アンヘレスの立人華僑学校に立ち寄る。その学校は、番客の寄付によって建てられた学校だったが、太平洋戦争勃発後、閉校していた。そこには当地で亡くなった番客の木主が並べられてあった。その中には、永明の古い友人の木主があり、その日は彼の命日であった。その友人は、若い頃、晋江で人を殺し、フィリピンに出奔した。友人の一家は村で弱い立場にあり、強大な勢力を誇る一族の長が新婚の妻を陵辱したことが殺人の理由であった。木主に線香を献じて学校の外に出ると日本の憲兵隊がいた。二人は逃

げようとしたが、パルラは憲兵たちに陵辱され、それを救おうとした永明は憲兵に撃たれて絶命する。

ホセがこの物語を語ったのは、抗日戦が終わった後のことであった。しかし、ホセの語りの後、小説は晋江からフィリピンに渡った番客達の抗日戦争へと進んでいく。

番客嬢は、新婚から15日ののち、いつ帰ってくるかもわからない夫を待ち続ける。単に「待つ」のではなく、「待ち続けて、いなければならない」のである。しかし、番客嬢の待つ故郷は、番客のフィリピンでの運命に日本軍の侵攻と抗日戦がさしはさまれることで、帰還すべき祖国というもう一つの要素が加えられる。そこは、妻が待つ故郷であるだけでなく、命を賭けて守る場所であり、日本軍と戦った死者が帰るべき場所となったのだ。

番客が華僑義勇軍に、唐山が祖国へと変化していくのは、小さな物語にとっては、「過剰」と言える。番客嬢の物語は、『南洋泪』後半の物語よりももう少し小さい。

番客嬢は、かつての晋江ではごくありふれた存在だった。もちろん、彼女たちのなかには、混乱期に、香港やフィリピンに移住した女性たちもいた。前章で紹介した北斗娘娘と結縁した支柱も、そうした番客嬢の一人である。

彼女は、1950年代に福建省から香港・北角に逃れる。その後、香港からセブに渡ったのは、前章で紹介したとおりである。彼女の夫は、マスバテでコプラの商売をしており、フィリピンにも支柱の他に妻がいた。

北斗娘娘の託宣を求めて彼女のもとにやってくる女性たちのなかにも番客嬢やその娘たちが多くいる。晋江の番客嬢に関する先駆的な研究で知られる沈恵芬は、番客嬢の間で女神信仰が広まっていることを指摘し、七星媽信仰もその一つであるとしている²⁸。次にあげる二つのエピソードは、番客嬢の物語の断片として読むことができよう²⁹。

興旺寺のある信者は、息子の結婚のことを非常に心配していた。そこで北斗娘娘に託宣を求めたところ、中国大陆に行って結婚相手を探すようにと言わ

れた。彼女はその託宣に従い、息子の配偶者を中国大陆に行って探した。中国大陆から連れ帰った娘について再び北斗娘娘の託宣を求めたところ、息子との相性がたいへんよいことがわかった。

支柱は、娘に2番目の娘が生まれるとき、夢で立派な男の子が生まれる夢を見た。しかし、この男の子は、夢の中ですぐに死んでしまった。支柱は自ら北斗娘娘を憑依させ、女の子でもよいから、生まれてくる子どもの命を助けてくれと頼んだ。その結果、娘は無事次女を出産した。

興旺寺の信者が北斗娘娘に尋ね、北斗娘娘が支柱の体を借りて語る託宣は、セブの女性たちに様々な物語を与える。それは家人の病気やお金の問題であったり、息子や娘の結婚に関する問題であったり、あるいはセブから別の場所への移民の問題であったりする。しかし、そうした物語は、セブの華人社会のなかで完結した物語ではなく、番客嬢の物語や夫人媽として祀られる女性たちの物語、あるいは夫人媽と似通った境遇を生きる女性たちが託宣を通して出逢う無数の物語と繋がっているのである。

むすびにかえて

本稿では、フィリピン華人の物語空間を、閩南地域の女神信仰に関連した七星媽の伝承からフィリピン・セブの北斗娘娘をめぐる物語へと連なるナラティブと、石獅の番客歌（結婚相手である番客の帰郷を待つ歌）と「黒い羊」（通婚華人）をめぐるナラティブをたよりに読み解こうとした。そこで物語は、それぞれ独立した無数の小さな物語と絡み合いながら成立していた。そうした一見、それぞれ無関係に見える物語が生み出される物語空間は、フィリピン諸島と閩南地域をつなぎ（さらに他の東南アジア地域にも延び）、その境界は、華文文学やフィリピン文学、アジア系アメリカ文学と非対称的に侵食し合っている。

しかし、いくつかわかったことがある反面、それによって私たちは、フィリピン華人の物語空間をめぐるより複雑な問題に気づかされたと言えるであろう。

以下、これらの点を列挙して本稿の結びにかえたい。

(1) 沈黙と過剰の間

リオタールによれば、「小さな物語」とは、物語機能の拡散のなかにみいだすことができる³⁰とされる。

それはいまや物語ばかりではなく、表示、規制、記述といった様々な言語要素の雲の中に散乱しているものであり、それらはそれぞれの要素に特有の言語行為論的な原子価を伴って動き回っているのである。われわれの誰もが、このような多くの言語行為の原子価の交差点に立っている。われわれは必ずしも安定した言語の組み合わせを形成してはいないし、われわれが形成する言語の組み合わせの特性は必ずしも疎通可能なものであるわけではない。

本稿で取り上げた番客嬢や夫人嬢をめぐる物語は、それが、リオタールが想定したポスト・モダンの科学的知の条件とならないにせよ、上の意味で「小さな物語」である。

七星嬢や北斗娘娘、夫人嬢の伝承は、語るコトバを持たない番客嬢や未婚の女性、夭折した女性たちが物語を紡ぎ出すための装置である。そこで語られる物語は、新たな夫人嬢を生み出す伝承である場合もあれば、北斗娘娘の託宣のような場合もある。この意味で、七星嬢と北斗娘娘を結ぶナラティブは、女性たちの小さな物語の始まりを示唆している。

こうした物語は、番客嬢や、夫人嬢と似通った境遇を生きる女性たちの無数の物語と繋がっている。番客歌や「黒い羊」の物語、『南洋泪』での番客嬢をめぐる物語は、そうした小さな物語のうちの一つである。

しかし、小さな物語は、突如、過剰さを孕む。「黒い羊」の物語は、もともとは帰らぬ夫を待つ番客嬢の恨歌の異曲であったであろう。しかし、それは、『南洋泪』で夫・永明を日本兵に虐殺された仁玉が引水魂の儀礼に、ナショナルリズム的な意味あいをみいだしているように、フィリピン人と華人の間の境界を顕在化させる物語へと容易に転化する。こうした物語は、それ自体は雄弁である

かもしれないが、ナショナリズムをめぐる今日の言説がそうであるように、他者にも自己にも沈黙を強いる。七星媽や北斗娘娘、夫人媽の伝承が物語の始まりだとすれば、「黒い羊」の物語や『南洋泪』の後半部分は、物語の終わりを示しているのである。

とは言え、こうした「過剰さ」は、程度の問題でもある。「過剰さ」が不遇や差別、悲しみや憎しみの表現であるとするれば、本稿で取り上げた物語にも「過剰さ」を見ないわけにはいかない。そこにはナショナリズムの文学のような熱狂的な場所への希求は、見られないが、それが文学（口承伝承はやや異なるか）として刻印される際には、場所との（過剰な）結びつきを手がかりにせざるを得ないのである。小さな物語とナショナリズムの物語の関係は、沈黙が小さな物語を産みだし、それが過剰さを膨張させてやがてナショナリズムの物語となり、再び沈黙を生み出すといった循環的なものなのか、それとも文学とはそもそも過剰さを備えたもので、小さな物語とは真っ向から対立するものととらえるべきなのか、次なる課題となろう。

（２）主題について

番客嬢や夫人媽をめぐる「小さな物語」は、「祖先祭祀」と「父系的系譜」として私たちが理解している物語に沿って了解されがちだが、本質的には、そうしたまさに樹形図的な物語からずれている。

ここで新たな問題として私たちに意識されるようになるのは、このような「小さな物語」に照らしたときに、「祖先祭祀」や「父系的系譜」といった漢族を理解する上で長らく重要視されてきた概念が別の姿をみせるということであろう。フィリピンの華人が移民社会で出逢う人たちを蕃仔として婚姻に絡めてとらえるのは、キングストンがそうした人たちを「鬼」(ghosts) ととらえていることと対照的である³⁴。前者は、いずれ華人たちの祖先になり得るが、後者は華人の祖先とはなり得ないのだ。このことは、閩南での「祖先祭祀」や「父系的系譜」が番客嬢や夫人媽をめぐる物語の側から解釈されなければならないことを示唆している。

(3) マイナー文学

マイナー文学としてのフィリピン華人文学の物語空間は、言語を媒介としていくつものマイナー文学と結びつく。フィリピンの華人文学は、漢語で書かれたり、閩南語で語られたりするのみならず、英語やタガログ語で書かれる。英語やタガログ語の華人文学は、英文で書かれたアジア系アメリカ文学（その一部にはフィリピン華人の再移民の文学創作も含まれる）、タガログ語で書かれたフィリピン少数民族の文学と接点を持つ。また、漢語で書かれた文学は、話し言葉を異にする様々な創作と隣接している。

とはいえ、表意文字としての漢語を書記言語とする文学の特異性には注意が必要である。マイナー文学の構図は、基本的にドゥールーズ＝ガタリが提唱した表音文字による文学についての定義に即しているが、漢語の文学は、マイノリティの言語とマジョリティの言語を二重読みすることができるという特徴を備えている。マイナー文学とメジャー文学が必ずしもまっこうから対立しないのである。本文中でも指摘したことだが、こうした文学では、オーセンティシティとそこからのずれを同時に表現することができるのだ。

漢語と白話、文字と口承の問題は、先に紹介した「祖先祭祀」や「父系的系譜」についての新たな解釈にも関係している。晋江の多くの女性たちは、文字を読むことができず、番客からの手紙を郵便配達人が音読していた³²。これに対して番客たちの木主、族譜、フィリピンに行くためのパスポートは、文字で書かれることを本質としている。書記と音声、そしてこの両者を結びつける歌—番客歌はその一つである—が散乱する小さな物語、ないし言語ゲームに対して持つ意味が何かしら重要な意味を持ちそうである。

このように見てくると、マイナー文学とは最も遠いところに位置するはずのナショナリズムの文学も、表音文字的に表現されたナショナリズムの文学とは異なり、マイナー文学との接点を備えると言えよう。

(4) 抗日文学

フィリピン華人の物語空間には、様々な物語が含まれ、本稿で取り上げた七星媽と北斗娘娘を結び、番客歌と「黒い羊」を繋ぐナラティブは、その一部を

占めるに過ぎない。

「小さな物語」から見た場合、侵略者に対する抵抗の物語やナショナリズムの物語は、どのような物語となるだろうか。抗日の物語は、私にとって読んでいてコトバを失う重い物語である。それは抗日文学が備える「過剰さ」に関わっている。本稿では、そうした物語を正しく評価する枠組みを本稿での議論と絡むようなかたちでは用意することができなかった。「過剰」の文学、あるいは場所を希求する文学を、その場所や身体を共有しないまま批評するには、また別の種類の言語が必要なのである。

注

- 1 キングストン、マキシーン・ホン 1978(1975) 『チャイナタウンの女武者』(Kingstong, Maxine Hon, *The Woman Warrior: Memoirs of a Girlhood among Ghosts*. 藤本和子訳) 晶文社
- 2 イン、フェイ・ミエン 1997(1993) 『骨一父よ母よ消えた妹よ』(Ng, Fae Myenn, *Bone*. 小川高義訳) 文藝春秋社
- 3 Tan, Amy 1989 *The Joy Luck Club*, New York: Ivy Books.
- 4 小田亮 2011 『日常的抵抗論』ウェブ書籍 (<http://p.booklog.jp/book/40379>) 136 頁(pdfフォーマット)。(2017年9月9日参照)
- 5 リオタール、ジャン＝フランソワ 1986(1979) 『ポスト・モダンの条件—知・社会・言語ゲーム』(Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne*. 小林康夫訳) 水声社、pp. 111, 116.
- 6 トゥアン、イーフー 1993(1977) 『空間の経験—身体から都市へ』(Tuan, Yi-Fu, *Space and Place*.) ちくま学芸文庫。
- 7 四日谷敬子 2004 『建築の哲学—身体と空間の探求』世界思想社、141 頁。
- 8 ホセ・リサールに言及した資料やウェブサイトは複数ある。例えば百度百科 (<https://baike.baidu.com/item/>) には何塞・黎刹の項目がある (2017年9月9日参照)。昆洛 2003 『南洋沼』中国広播電視出版社は、リサールの思想と晋江の祖籍について1章を割いている (97-102 頁)。
- 9 Amyot, Jacques 1973 *The Manila Chinese: Familism in the Philippine Environment*. Quezon City, Philippines. Institute of Philippine Culture, Ateneo de Manila University.

- 10 前掲の昆洛『南洋泪』では、ホセ・リサールの辞世の詩“Mi Ultimo Adios”が引用され、晋江番客の祖国への愛とホセ・リサールのフィリピンへの愛国心が関連づけられている（98-99頁）。
- 11 Hau, Caroline S. 2004. *On the Subject of the Nation : Filipino Writings from the Margins, 1981-2004*. Quezon City, Philippines: Ateneo de Manila University Press. pp.12-13.
- 12 ドゥルーズ、G.・F. ガタリ 1978 『カフカーマイナー文学のため』法政大学出版会、27、28頁。
- 13 トーピー、ジョン・C 2008 『パスポートの発明－監視・シティズンシップ・国家』法政大学出版局、11頁。
- 14 「華僑」の概念は、それが例えば戦前の日本語の語彙として「かきょう」と読まれる場合、中間的な意味合い、ないし本稿の用語で言えばマイノリティとしての色彩がより濃くなる。この意味での「華僑」は、中国大陆と移住先の双方と結びつき、双方と切り離されている。
- 15 Horn, Florence 1941. *Orphans of the Pacific*. New York: Reynal and Hitchcock. 及び Davis, William G. 1973. *Social Relation in a Philippine Market: Self-Interest and Subjectivity*, Berkeley: University of California Press. を参照。
- 16 宮原暁 2012 「漢族の民俗知識と人間の安全保障－セブにおける北斗娘娘信仰をめぐって」田中仁・三好恵真子（編）『共進化する現代中国研究』大阪大学出版会、205-230頁。
- 17 野口鐵郎他（編）1994 『道教事典』平河出版社。窪徳忠 1986 『道教の神々』平河出版社。
- 18 閩南師範大学閩南文化研究院（編）2013 『閩南歴史文化概説』福建人民出版社、117頁。
- 19 同上、119頁。
- 20 朱天順 1996 『媽祖と中国民間信仰』平川出版社、19頁。
- 21 同上、38頁。
- 22 宮原暁 1994 「黒い羊の物語——華人社会の法文化」宮本勝・寺田勇文（編）『アジア読本——フィリピン』河出書房新社、240-246頁。
- 23 同上。
- 24 Tan, Charles A. 2012. “Introduction,” In Tan, Charles A. (ed.) *Lauriat: A Filipino-Chinese Speculative Fiction Anthology*. Maple Shade, NJ: Lethe Press.
- 25 Chupeco, Erin 2012. “Ho-we,” In Tan, Charles A. (ed.) *Lauriat: A Filipino-Chinese Speculative Fiction Anthology*. Maple Shade, NJ: Lethe Press. p.30.

- 26 石獅市民間文学集成編委会 1992 『中国歌謡集成福建卷石獅分巻』石獅市民間文学集成編委会、59頁。この「番客歌」は、舒平（編）1993 『中国歌謡集成福建卷石獅分巻』石獅市民間文学集成編委会では「番客甬来娶」となっており、別の「番客歌」が再録されている。
- 27 昆洛、前掲書。
- 28 Shen, Huifen, 2012. *China's Left-Behind Wives: Families of Migrants from Fujian to Southeast Asia, 1930s-1950s*. University of Hawai'i Press. 111頁。
- 29 宮原曉 2012 「漢族の民俗知識と人間の安全保障—セブにおける北斗娘娘信仰をめぐって」田中仁・三好恵真子（編）『共進化する現代中国研究』大阪大学出版会、205-230頁。
- 30 リオータル、前掲書、9頁。
- 31 キングストン、前掲書。
- 32 昆洛、前掲書、27頁。

引用・参考文献

和文文献

- イン、フェイ・ミエン 1997(1993) 『骨—父よ母よ消えた妹よ』(Ng, Fae Myenn, *Bone*. 小川高義訳) 文藝春秋社
- キングストン、マキシーン・ホン 1978(1975) 『チャイナタウンの女武者』(Kingstong, Maxine Hon, *The Woman Warrior: Memoirs of a Girlhood among Ghosts*. 藤本和子訳) 晶文社
- 窪徳忠 1986 『道教の神々』平河出版社
- 四日谷敬子 2004 『建築の哲学—身体と空間の探求』世界思想社
- 朱天順 1996 『媽祖と中国民間信仰』平川出版社
- トービー、ジョン・C 2008(1999) 『パスポートの発明—監視・シティズンシップ・国家』(Torpey, John C. *The Invention of the Passport: Surveillance, Citizenship and the State*. 藤川隆男訳) 法政大学出版局
- トゥアン、イーフー 1993(1977) 『空間の経験—身体から都市へ』(Tuan, Yi-Fu, *Space and Place*.) ちくま学芸文庫。
- ドゥルーズ、G.・F. ガタリ 1978(1975) 『カフカーマイナー文学のために』(Deleuze, G. and Felix Guattari, *Pour une littérature mineure*. 宇波彰・岩田行一訳) 法政大学出版会
- 野口鐵郎他（編）1994 『道教事典』平河出版社
- 宮原曉 1994 「黒い羊の物語——華人社会の法文化」宮本勝・寺田勇文（編）『アジア読

- 本——フィリピン』河出書房新社、240-246 頁
- 2012 「漢族の民俗知識と人間の安全保障——セブにおける北斗娘娘信仰をめぐる」
田中仁・三好恵真子（編）『共進化する現代中国研究』大阪大学出版会、205-230 頁
- リオタール、ジャン＝フランソワ 1986(1984) 『ポスト・モダンの条件——知・社会・言語 ゲーム』(Lyotard, Jean-François, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.) 水声社

中文文献

- 昆洛 2003 『南洋泪』中国広播電視出版社
- 閩南師範大学閩南文化研究院（編）2013 『閩南歴史文化概説』福建人民出版社
- 石獅市民間文学集成編委会 1992 『中国歌謡集成福建卷石獅分卷』石獅市民間文学集成編委会
- 舒平（編）1993 『中国歌謡集成福建卷石獅分卷』石獅市民間文学集成編委会

英文文献

- Chupeco, Erin 2012. “Ho-we,” In Tan, Charles A. (ed.) *Lauriat: A Filipino-Chinese Speculative Fiction Anthology*. Maple Shade, NJ: Lethe Press.
- Davis, William G. 1973. *Social Relation in a Philippine Market: Self-Interest and Subjectivity*. Berkeley: University of California Press.
- Hau, Caroline S. 2004. *On the Subject of the Nation : Filipino Writings from the Margins, 1981-2004*. Quezon City, Philippines: Ateneo de Manila University Press. pp.12-13.
- Horn, Florence 1941. *Orphans of the Pacific*. New York: Reynal and Hitchcock.
- Shen, Huifen, 2012. *China's Left-Behind Wives: Families of Migrants from Fujian to Southeast Asia, 1930s-1950s*. University of Hawai'i Press.
- Tan, Amy 1989. *The Joy Luck Club*, New York: Ivy Books.
- Tan, Charles A. 2012. “Introduction,” In Tan, Charles A. (ed.) *Lauriat: A Filipino-Chinese Speculative Fiction Anthology*. Maple Shade, NJ: Lethe Press.

ウェブサイト

- 小田亮 2011 『日常的抵抗論』ウェブ書籍 (<http://p.booklog.jp/book/40379>)
- 「何塞・黎利」 百度百科 (<https://baike.baidu.com/item/>)

From “Song of Fan Ke” to “Black Sheep” : On the Narrative Space of Chinese-Filipino

Gyo MIYAHARA*

This essay will illustrate how little narratives can be found in the migration between Min-nan and the Philippines, and discuss how we can define the narrative space with regard to the Chinese-Filipino minor literature. The descriptive strategy in this essay is twofold. After we take a brief look at several concepts such as Jean-François Lyotard’s “little narratives,” Deleuze, Gilles and Félix Guattari’s “minor literature” and Caroline S. Hau’s “Excess,” firstly, we will argue various narratives on “Qi Xing Ma” (七星媽), “Hu Ren Ma” (夫人媽) in Jin Jiang, Fujian and “Bei Dou Niang Niang” (北斗娘娘) in Cebu. Then, secondly, we will associate narratives on “Black Sheep” with narratives on “fan ke” (番客) and “fan ke shen” (番客嬭), via the dichotomy of “zan ren” (咱人) and “fan zai” (蕃仔). These discussions are leading us to more complicated questions on minor Sinophone literatures.

Keywords—Minor Sinophone Literature; 番客嬭; 夫人媽; 閩南; 菲律賓

* Center for Global Initiatives, Osaka University