OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	<研究ノート>寡婦の力 : ドニャ・モデスタ・シンソン・ガイサノとフィリピン・セブのチャイニーズ
Author(s)	宮原, 曉
Citation	華僑華人研究. 2005, 2, p. 108-121
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/100373
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

寡婦の力

－ドニャ・モデスタ・シンソン・ガイサノとフィリピン・セブのチャイニーズ－

The Widow's Power among the Chinese in Cebu, Philippines:
A Story of Doña Modesta Singson Gaisano

宮原　暁
大阪外国語大学　助教授

MIYABARA Gyo

Summary

This essay examines how a Chinese widow can be both a unifying and destructive power to a family's genealogy after the death of its head. While previous studies on overseas Chinese have centered on their assimilation, integration and identity, little has been said about the significant role Chinese women play in these dynamic, immigrant Chinese communities abroad. Undoubtedly, the image of strong-willed Chinese widows can wreak havoc on the oftentimes sentimental, nostalgic and male-oriented picture of the Chinese culture depicted in most studies in this area.

No discussion about the power of widows is possible without the story of Doña Modesta Singson Gaisano of Cebu City. After the death of her husband, Modesta became a powerful matriarch. For well over half a century Modesta's leadership and vision eventually grew businesses into the large empire that is known today as the Gaisano Department Stores Group. The power Modesta wielded extended well over the Gaisano business empire and into the city's local politics, being a daughter of Pedro Gotiaoco, one of the most prominent Chinese in Cebu, and his Italian wife, and also being a half-sister of Sergio Osmeña, two-time vice president of the Philippine commonwealth government (in 1935 and 1941). Her active civic work made her a model Cebuano citizen, and many in the local Chinese community also viewed her as a model of a good Chinese widow.

Modesta's unifying force over her family was expressed in many subtle but powerful ways. The death of a patriarch in a Chinese family would normally mean that the sons assume leadership of the family, and the widow is relegated to the periphery as the sons divide and take over the father's estate. However, in the case of Modesta, since she assumed family leadership immediately after her husband's death, latent conflicts and friction among bereaved sons － a common occurrence in any typical family － were not thrust abruptly to the surface, the sons respectfully deferring to their mother's presence. In this light thus, it is the widow's centripetal

role that actually enhances and maintains smooth patrilineal genealogy as she can oversee the smooth and acceptable division of her husband's estate into the hands of its rightful heirs.

In the same breath though, and quite in contrast to the arguments above, widows may also be a destructive force to patrilineal genealogy. In the strict sense of the word, widows themselves cannot belong to the patrilineal kinship of her husband. The widow is also not part of the ancestral worship performed by her husband's family or the husband's pseudo-lineage. As it was Modesta who introduced cremation to the local Chinese community, it can be seen that a widow may inadvertently disrupt the practice of patrilineal-centered ancestral worship practices. While feng-sui-oriented burials allow living family members to worship deceased ancestors in the hope of getting good fortune, cremation on the other hand connotes the literal cleaning-up of ancestors.

In conclusion, a widow's unifying and destructive power give her an ambiguous role in the patrilineal genealogical relationship of a Chinese family. The representation of the kinship organization and other cultural elements in Cebu can be interpreted as a variation of Chinese culture, which is diversified by the ambiguity of women in the local community. This observation suggests that the movement and the localization (or creolization) of the Chinese population should be reconsidered in the scope of the diversity of Chinese culture.

目次

はじめに
Ⅰ　失われた多様性
Ⅱ　セブのチャイニーズ
Ⅲ　咱人と蕃仔
Ⅳ　セブの寡婦たち
Ⅴ　Doña Modesta Singson Gaisano
結びにかえて

はじめに

セブのチャイニーズ[1]のなかで暮らしていると，ある種の境遇におかれた女性の存在感を感じることがある。チャイニーズの男性と結婚してチャイニーズになった非漢族系の女性，年老いた未婚の女性[2]，そして本稿で記述の対象とする寡婦といった女性たちである。チャイニーズの「家」どうしの関係が女性の婚姻などによって媒介されるとすれば，チャイニーズの現地化プロセスを図式化するうえで，女性に焦点をあててみることは騙し絵に隠された図柄を読みとることに似ている。とりわけ，チャイニーズと通婚した女性，未婚の女性，そして寡婦は，セブの地縁的な社会関係を性格づけるものとして，セブのチャイニーズを漢族社会の多様性のなかにとらえるうえで注目に値する。

従来の華僑・華人研究は，「同化」「国民統合」「アイデンティティの危機」といったイディオムでチャイニーズの現地化をとらえ，空虚な帰属意識としての「華僑」「華人」イメージを

再生産してきた。例えばチャイニーズの男性と非漢族系の女性との通婚の問題も，男性，あるいは父系的系譜関係の不可逆的な同化の指標とされ(3)，通婚によって「チャイニーズになった女性」には焦点があてられなかった。華僑・華人研究にとって，チャイニーズと結婚して「チャイニーズになった女性」や，チャイニーズと結婚しないまま年老いた女性，夫と死別した女性は，「華僑」「華人」のイメージの完結性を脅かす厄介な存在でしかなかったのである。

もとよりチャイニーズの移動と現地化のプロセスを図式化するうえでの重要性は，誰も見たことのない首尾一貫したイメージではなく，断片が語るもののなかにこそある。本稿では，そうした断片の一つとして，セブの寡婦たちが周囲の人間関係に及ぼす力，とりわけドニャ・モデスタ・シンソン・ガイサノの存在感について考察する。そうすることで，膠着した華僑・華人イメージの陰に隠されたリアリティーの一端を明らかにしたいからである。

I　失われた多様性

セブの寡婦たちの話をする前に，本稿が明らかにしようとするリアリティーの一端について，チャイニーズの人口移動をめぐる議論のなかでもう少し確認しておこう。

先に筆者が「膠着したもの」として紹介した華僑・華人のイメージは，華僑・華人研究の前提である単線的な文化観と不可分に結びついている。漢族社会を対象とする膨大な数の人類学的研究は，漢族の文化や社会の単一のモデルではなく，むしろ，あらゆる一般化の企てを拒絶するその多様なあり方を私たちに示している。チャイニーズの海外移住の出発点である東南中国の僑郷に限っても，村落ごとの文化的特異性を強調する報告は枚挙に暇がない(4)。

にもかかわらず華僑・華人研究は，こうした漢族の文化や社会の共時的多様性を議論の枠外に置き，目前に展開するチャイニーズの文化の多様なあり方を，出身地の文化からの通時的な変化としてとらえようとしてきた。

1950年代，60年代のアメリカにおける移民社会論の影響を受け，中国大陸から東南アジア等への人口移動をホスト社会への不可逆的な同化プロセスとみなした同化論や文化変容論(5)も，また中華人民共和国成立後，チャイニーズの人口が比較的多いシンガポールやマレーシアを代替調査地とした漢族研究(6)も，通時的な変化のプロセスにおける対象社会の位置づけこそ違うものの，「漢族文化」の「喪失」，もしくは「残存」といったイディオムでチャイニーズの移動と現地化を性格づけようとする点では，その根底において同じ視点に立っていると言うことができる。

このような人口移動と文化に関する，いわば進化論的な前提は，かたちを変えながらも，今日の華僑・華人研究の底流に受け継がれている。1980年代後半から，東南アジアの華僑・華人社会では，「中国文化」への回帰が見られるようになった。このような現象は，従来の華

僑・華人研究において予測されていた現地社会への不可逆的な同化プロセスを否定するものであった(7)。親族組織や地縁組織，宗教施設の再組織化などの新たな現象を記述することで，文化的アイデンティティの復興をめぐる議論は，一見，華僑・華人研究を新たな段階に導き入れたかに見える。しかし，「文化の復興」といったときの「文化」は，移動の出発点における「文化」に他ならない。「郷愁」という新たな用語を交えながら，文化の多様性は，ここでも移動と文化を関連づける進化論的な図式から離脱し得ていないのである。

こうした図式を背景として，「華僑」「華人」という呼称は，空虚な帰属意識をめぐる膠着したイメージを引き受ける。先に筆者は，変化の出発点としての「出身地の文化」に触れたが，ここで想定されている「出身地の文化」は，必ずしも科学的に検証されたものではない。チャイニーズ自身が抱く理想化された「中国文化」のイメージが，そのまま参照されているにすぎない。文化的アイデンティティをめぐるポリティクスが介在するのは，この地点である。「華人」という語によって，あるいは「チャイニーズ・ダイアスポラ」という語によって，チャイニーズたちは，「華僑」の語が暗示するのとは異なった仕方で，中国や中国文化との連続性を再生産するのである(8)。

重要なことは，こうした文化的アイデンティティのポリティクスによって生み出された膠着したイメージを，リアリティーとない交ぜにしないこと，別言すれば，チャイニーズの移動と現地化をめぐるリアリティーを，単線的な文化の変化というコンテクストではなく，文化の多様性が生み出されるコンテクストでとらえることである。本稿が明らかにしようとするチャイニーズのリアリティーもこうした性質を持つ。

新たな図式の中に描かれるチャイニーズのリアリティーは，帰属意識および社会関係が質的に変化する局面をとらえることを可能にし，ともすれば移動に翻弄される存在として描写されがちであったチャイニーズの像を，主体的に関与する移動に関与する存在としてのチャイニーズの像へと転換させる。また，従来の華僑・華人研究が前提としてきた文化的連続性が相対化され，チャイニーズの現地化や土着化が，同化とは異なる意味でとらえられことをも可能にするのである。

Ⅱ　セブのチャイニーズ

セブ市はフィリピン・ビサヤ諸島の東南部，セブ島東海岸のほぼ中央に位置し，東・中部ビサヤおよびミンダナオ北岸の流通の拠点として繁栄してきた。その繁栄を少なからず担ってきたのが中国系住民である。

今日，セブ市にはおよそ6万人（全人口の10%程度）のチャイニーズが居住していると言われている(9)。フィリピン全体の華人の数は約80万人から90万人（全人口の1.5%前後）なので約7%がセブに居住しているということになる(10)。こうしたチャイニーズの多くはフィリピン国籍を保持しているが，なかには中華民国や中華人民共和国のパスポートを所持

している者や，米国やカナダの市民権や永住権を取得している者もいる。

チャイニーズの多くは，1850年の中国系移民招募政策実施から20世紀前半にかけて中国大陸の福建・広東地域からセブに移ってきた人々の子孫である。移動のピークは1920年－30年代であり，閩南を出身地とするチャイニーズが約9割を占めている。

フィリピンの閩南系の住民には，厦門市およびその近郊を出身地とする厦門系と，泉州・恵安・南安・晋江を出身地とする晋江系の二つのグループがある。両者は，閩南語内部の方言の違いを基本としつつ，商慣行などの点でも異なっている。また一般的な傾向として，晋江系華人の移住年代は厦門系の華人に比べて遅いことも知られている[11]。フィリピン諸島全域におけるチャイニーズの出身地別割合は，晋江系75%，厦門系15%，広東系10%である[12]。セブの場合にも晋江系の割合が多いことには変わりないが，フィリピンの他の地域に比して，やや厦門系の影響力が強い印象がある[13]。

セブのチャイニーズの多くは，なんらかのかたちで商業に従事している。プラリデル，マガリャネス，コロン，ジョーンズといったセブ市の目抜き通りには，チャイニーズの銀行，ホテル，百貨店を含め，亭仔脚と呼ばれる独特の建築様式を持つ大小のチャイニーズの商店が軒を連ねている。こうした商店の大多数は，家長とその子供，孫たちによって経営陣が構成される中小規模の商店である。商店の経営に従事する最上位世代は複数の兄弟や従兄弟によって構成されることもあるが，よりチャイニーズの理想を体現した形態は，ひとりの最上位世代，すなわち家長をトップに戴く形態である。ひとりの最上位世代は，死後も父系的系譜関係の象徴的存在として下位世代の間に求心力をもたらすかも知れない。しかし，多くの場合，息子たちは互いの対等性に基づき，各々の商店を設立する。寡婦の問題は，彼女の夫が亡くなった後の下位世代がいかにして父系的系譜関係の求心力を保つかということに係わっているのである。

ところで，チャイニーズの商店は，1950年代から1960年代前半におけるフィリピノ・ナショナリズムの高揚期に，主として外国籍チャイニーズの経済活動を制限するために相次いで打ち出された経済ナショナリズム政策の打撃を受けた。その後，1975年の中華人民共和国とフィリピン共和国の国交樹立に伴い，フィリピン国籍取得手続きが簡便化され，多くのチャイニーズがフィリピン国民となったが，1990年代後半に入って，北米へ再移民したり台湾に出稼ぎに行ったりするチャイニーズが目立つようになってきている。フィリピンにおけるチャイニーズの現地化プロセスは，依然としてゆらぎのなかにあると言えよう。

Ⅲ　咱人と蕃仔

フィリピンのチャイニーズたちは，漢族系として自他ともに認める人々のことを「咱人」(lán-lâng) と呼んでいる。

「咱人」とは，閩南語で「われわれの人々」を意味している。ある個人が「咱人」であるた

めには，本人の意識とともに，他のチャイニーズがその人物を「咱人」と認識することが必要である。このような「咱人」の認知は，「咱人」－「蕃仔」(hoan-á) という対立図式に基づいている。ここで「咱人」と対立する「蕃仔」とは，「オーストロネシア系フィリピン人」[14]というエスニック・カテゴリーに対応している。原義的に「蕃仔」の語は「野蛮人」を意味し，オーストロネシア系フィリピン人のみならず，チャイニーズにとってのすべての「他者」を含み得る。しかしながら，今日のフィリピンにおいて，「蕃仔」の語で示される「他者」はオーストロネシア系フィリピン人にほぼ限定されており，日本人や米国人にはそれぞれ「日本仔」「美国人」といった異なる呼称が用いられている。この点は，チャイニーズにとっての「他者」が第一義的に「オーストロネシア系フィリピン人」であることを示している。

「咱人」と「蕃仔」の対立図式に基づいて，チャイニーズは，日常接する人々を「チャイニーズ」もしくは「オーストロネシア系フィリピン人」のいずれかのエスニック・カテゴリーに分類する。この分類はかなり厳格であり，調査に際して，インフォーマントに他の人物の帰属を尋ねれば，即座に答えが返ってくる。したがって，チャイニーズの間には「咱人」と「蕃仔」を区別する何らかの基準が存在すると考えられるが，そうした基準は，必ずしも混血の有無や国籍，使用言語といった属性に基づいているわけではない。これらの属性はチャイニーズの人間関係の質と範囲に影響しこそすれ，決定要因とはならない。むしろ「咱人」と「蕃仔」の二項対立は，チャイニーズとオーストロネシア系フィリピン人との間にエスニック・バウンダリーが生成される過程のなかに見いだされると考えられる。

Ⅳ　セブの寡婦たち

Ⅱでも触れたように，セブのチャイニーズの多くは，中小規模の商店の経営に従事している。商店の経営陣は，父系的系譜関係を持つ親族（多くの場合，父親と息子たち）を核として構成されるが，そうした経営陣の組織化には，父系的系譜関係に沿ってできるだけ多くの父系親族を取り込もうとする家長の希望と，自ら経営の頂点に立とうとする息子たちの思惑が交錯する。家長の死は，各自の商店を持とうという息子たちの思惑が顕在化する局面である。寡婦は，こうした局面において，家長に代わって父系的系譜関係に求心力を与える。

セブにおいて，家長の死後，寡婦が父系親族に凝集性を与えている例は多々ある。そのうち，後に示すドニャ・モデスタ・シンソン・ガイサノの例と並んで大規模な父系的系譜関係の中心にいるのが，フィリピンを代表する船会社スルピシオ・ラインの呉玉樹夫人である。

スルピシオ・ライン（樹必壽船務公司 Sulpicio Lines）は，フィリピン第一の海運会社である。創設者の呉玉樹（フィリピン名 Sulpicio Go 1906-1992）は，晋江錫坑出身のチャイニーズで，1940年代から兄とともに同じくセブを代表する船会社ゴートン・ラインを経営してきた。しかし兄の死後，甥たちとの対立を契機として1973年にスルピシオ・ラインを設立した。スルピシオ・ラインを設立する以前，呉玉樹の一族は，セブ市ミッドタウンの兄と同じ敷地

に住んでいたが，独立を契機に，セブ郊外のコンパウンドに移転した。現在，玉樹の6人の息子たちがそれぞれ家を構えて居住している（末の息子は，土地だけを所有し，妻方に居住）。広大な敷地には，それぞれの家を結ぶ道路が敷かれ，空き地には手入れの行き届いた芝生や植木などが植えられている。

呉玉樹の息子たちは，父の生前から船会社の各部門を担当し，その部門ごとに，孫たちも業務を分担している。男性の親族だけでも，50人近くを擁する大所帯である。親族の中には他の企業に就職している者もいるが，いずれ本業への復帰が約束されている。

現在，スルピシオ・ラインの実権を握っているのは，次男の呉身生（フィリピン名 Carlos S. Go）である。しかし，兄弟の間には様々な不満の種があり，争いが耐えない。こうした状況にあって経営陣の分裂をくい止めているのが，既に90歳を越えた寡婦（母）の存在である。

この寡婦は，息子たちの妻に対して特に厳しく，「母にかわりはいないが，嫁にはいくらでもかわりがいる」と言明し，息子の妻たちから恐れられている。先代の呉玉樹自身がゴートン・ラインから独立したように，チャイニーズの家族経営は，常に分裂の火種を内包している。厳格な寡婦の存在は，そうした危機を先延ばしし，父系的系譜関係に求心力を与えているのである。

寡婦の力には，寡婦が父系的系譜関係に対する求心力以外に別の側面もある。

現在台湾に出稼ぎに行っている王垂礼（Alex Wong）の祖父は，友人の誘いで晋江からセブに移民した。当初友人の店で働いていたが，しばらくして比較的後発の貧しいチャイニーズが多く居住する Tabo-an 地区で食堂を開業した。しかし，太平洋戦争の直前に祖父が亡くなると，仏教徒であった祖母は，むやみに殺生をすべきではないとして，食堂の廃業を決意した。このため王垂礼の父は，テント，パラシュート布の販売に転身した。その後，父も亡くなり，同じように寡婦として残された王垂礼の母親は，斜陽であった店は娘の手に預け，息子である王垂礼を工場労働者として台湾へ出稼ぎに出すことにした。

王垂礼の祖母と母親は，ともに夫の死後，寡婦として廃業，転職といった家族の命運を左右するような重大な決定を行っている。彼女たちの決断には，彼女たちの信仰[15]のせいもあって，単なる父系的系譜関係に対する求心力を越えた，寡婦の創造的な力を見て取ることができる。

このような創造性は，同時に，父系出自集団の組織化に対して，破壊的，もしくは否定的でもある。図は，自動車の中古部品を扱うある商店の経営陣の構成を示している。この商店は，父親の死後に，一人息子と姉二人の配偶者によって設立されたものである。従って，厳密には父系的系譜的ではないが，寡婦を媒介として，娘たちの結婚がもたらした新たな社会関係が，核として想定される父系的系譜関係を強化していることが見て取れる。現在，一人息子の息子たちも，この商店の経営に参画している。

寡婦の創造性と表裏一体の関係にある破壊的側面は，とりわけ亡夫方の祖先祭祀に対して顕著である。再び王垂礼の例を参照してみよう。

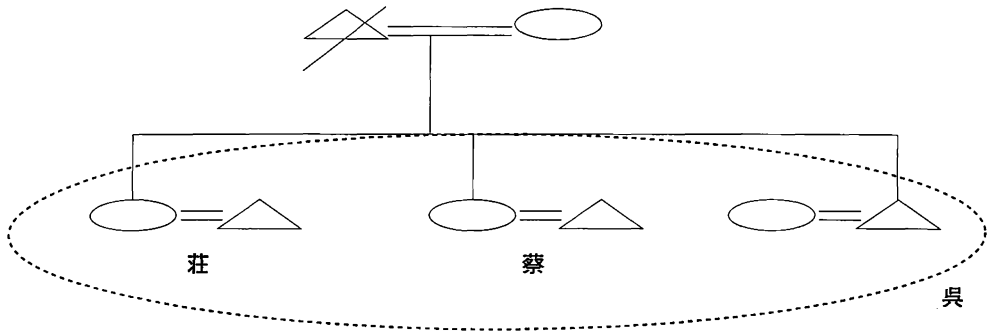

図1

王垂礼の母親は，彼女が信仰する廟が祖先の墓参を推奨していないこともあって，何年もの間，亡夫と祖先の墓参を行っていない。彼女の夫には兄弟が9人おり，わざわざ出向かなくてもよいと考えているのである。また，セブのチャイニーズ向けの墓地は，区画が狭く，よい風水を確保できない，とも考えている。そもそも彼女は，祖先を媒介として何か御利益が得られるとは思っておらず，亡夫の祖先に対しては，家の祭壇で線香をあげれば充分だと考えている。

こうした祖先に対する否定性は，王垂礼の母親の信仰と密接に関連性を持つものの，だからといって特殊なものだというわけではない。王垂礼の母親が信仰している廟はセブのチャイニーズの女性たちの信仰を広く集め，この女性たちのなかには，もちろん寡婦も多く含まれている。そこでの宗教的実践は，寡婦たちの意識をある程度反映したものと考えられる。また，セブの他の宗教施設においても，祖先祭祀の否定を観察することができる。例えば，ある仏教寺院では信者が亡夫や祖先の位牌を持ち込むことを許しているが，その理由は，祖先祭祀を億劫がる信者が多くなってきているからだという。祖先祭祀の変化にはいくつもの要因が関係していると考えられるが，セブのチャイニーズの場合，寡婦の存在感もその要因の一つとなっているのである。

V　Doña Modesta Singson Gaisano

セブの寡婦の力に関しては，4で見てきたようにある程度一般化し得るパタンを描くことが可能である。しかし，そうした一般的なパタンに対する解釈がセブのチャイニーズの間で共有されるうえで，モデルとなった寡婦の存在を忘れるわけにはいかない。ドニャ・モデスタ・シンソン・ガイサノ（Doña Modesta Singson Gaisano，呉莎治）である。

ドニャ・モデスタ・シンソン・ガイサノは，19世紀後半のセブにおいて最も著名なチャイニーズの一人であったペドロ・ゴチャオコ（呉文銚）の第三夫人の娘として生まれた。彼女の母はイタリア人とオーストロネシア系フィリピン人の血をひくとされ，相続問題の発生を

危惧した呉文銚によって，娘は母の姓である「ガイサノ」を名のった。この「ガイサノ」という姓は，後に彼女の息子たちが設立する百貨店の名称にも使われており，息子たちの父方の姓である「施」の代わりに一族を表す名のりとなっている。このため，以下ではドニャ・モデスタ・シンソン・ガイサノを単にガイサノと呼ぶことにする[16]。

ガイサノは，15歳の時に父の故郷である晋江石獅坑東に渡り，その後，施能杞と結婚して晋江衛口に移った彼女は，11人の子どもを設けたが，そのほとんどを子供に恵まれない親族に養子に出したと言われる。その理由は，単に気前がよく，頼まれると断れなかったからだとされている。晋江衛口において夫は人望があり，しばしば紛争の調停役などを務めたが，39歳の若さで死去し，ガイサノは寡婦となった[17]。その後，ガイサノと養子に出されていた息子たちは，セブに結集し，1939年に後のガイサノ・デパートのもととなる白金行を設立する。もっとも店の経営はすべて息子たちに任されており，ガイサノ本人や娘たちは百貨店の設立にはほとんど関与することがなかった。

白金行の経営は，1970年代以降，第2世代から第3世代の手に移る。しかし，1988年にガイサノが100歳で亡くなるまで，さしあたり分裂は回避された。

白金行から名称を変更したガイサノ・デパートが分裂するのは，ガイサノの死後のことである。長男デイビット・ガイサノ，次男ステファン・ガイサノ，三男ヘンリー・ガイサノ，四男ビクター・ガイサノ（五男は銀行家で既に故人）が，それぞれホワイト・ゴールド，ガイサノ・メイン，ガイサノ・サウス，メトロ・ガイサノを経営し，相互に競争しながらビサヤ，ミンダナオ地域に店舗を展開するようになったのである。これら4つのガイサノ・デパート系列は完全に独立しているが，相互に同じ通りには新たな店舗を建てない旨の取り決めがなされている。また，ドニャ・モデスタ・シンソン・ガイサノを記念して建てられたホワイト・ゴールド・レストランのみは，現在も共同経営されている。

ガイサノの五人の息子たちと六人の娘に連なる親族は百人を超えている。ドニャ・モデスタ・シンソン・ガイサノが元気だった頃は，1月2日の祖母の誕生日に一族の皆が集まる機会があったが，死後は，1989年に一族のうち51人が中国に里帰りしたのを除いて，全員が顔を合わせる機会はない。

夫である施能杞の死後，ガイサノによって求心力を与えられた父系的系譜関係は，まさに擬似宗族的と言えよう。しかし，表向き施姓の父系的系譜をたどりながら，彼女の求心力が，セブにおける彼女のローカルな関係に由来していることは特筆すべきである。

ガイサノが19世紀後半の有力チャイニーズの一人ペドロ・ゴチャオコの第三夫人の娘であったことは既に書いた。ペドロ・ゴチャオコの第1夫人（チャイニーズ）からは中華民国名誉総領事呉天為（Manuel Gotianuy）を始めとして，ロビンソン・デパートの呉奕輝（John Gokongwei, Jr.）など数々の有力チャイニーズを輩出している。また，第2夫人（非チャイニーズ）の息子は米自治領時代の副大統領セルヒオ・オスメニア（Sergio Osmeña，呉士敏）であり，その一族は今なお国から市に至るまであらゆるレベルの政治に関与している。ガイ

サノは，同じようにチャイニーズではない母から生まれたということで，特に異母兄であるセルヒオ・オスメニアと親しかった。これに対して，施姓の系譜的つながりは限定的である。ガイサノの子孫は，成員権の面で施氏の父系的系譜をたどるとは言え，セブにおいて「ガイサノ」姓で認知されるガイサノの一族なのである。

ガイサノは，生前，様々な宗教施設や慈善団体に寄附を行う慈善家として夙に知られていながらも，宗教への関心は皆無であったと言われる。その一方で彼女が死の直前に行った事業が火葬場の設置であったことは興味深い。厳密に言うと彼女は施氏の系譜の外に位置づけられる存在であり，祖先祭祀の対象とはならない。火葬が，ある種，祖先祭祀に対する否定性を含むものだとすれば，系譜関係の外にあるガイサノの立場として火葬を支持することはよく理解できる。

こうしてガイサノをモデルとするセブの父系的系譜関係は逆説的なものとなる。そこでの父系的系譜関係は，寡婦の存在を通して，祖先祭祀の否定性といった矛盾を孕みながら，女性の介在によって構成されるローカルな関係（通婚を含む）のなかに具現化する。言ってみれば，父系的系譜関係は原理主義的な系譜の骨組みのみでは存在することができず，姻戚関係などの女性を介した関係によって肉づけされることで親族組織として活性化されるのである。

結びにかえて

本稿では，セブの寡婦たちが，父系出自集団や祖先祭祀に対して創造性と破壊性の両面を備えながら，夫亡き後の家の分裂を回避し，父系的系譜関係に求心力をもたらすことを明らかにした。チャイニーズの女性は寡婦となることである範囲の父系的系譜関係に求心力を与え，なおかつ通婚が一定程度発生し得るセブにおいて婚姻関係が父系的系譜関係に咱人性を付与することで，擬似的な宗族を組織化する。寡婦の存在は，それが祖先祭祀に対する否定性を持とうとも，また地縁的関係に通婚という要素をもたらそうとも，父系的系譜関係と，女性を介して展開されるローカルな関係に一つの均衡点を与えているのである。

とは言え，このような父系的系譜関係の逆説的なあり方がセブのチャイニーズの特徴なのではない。父系社会である漢族社会における女性を介在させた親族関係の重要性については，既に植野が台湾漢族の調査をもとに指摘している通りである[18]。またシーマンは，台湾での女性の葬儀の際に行われる「破血盤」という儀礼を分析し，父系出自集団や祖先祭祀に対して，女性が創造性と破壊性の両面を持つことを指摘している[19]。むしろ，セブの親族組織，および付随する様々な文化要素は，女性を介して展開されるローカルな関係がいかに父系的系譜関係を活性化させ，いかに阻害しているかという点から性格づけることができる。

たとえば地縁化した宗族間での婚姻関係は，宗族が不活性である状況における家どうしの婚姻関係や，セブのように通婚が生じ得る状況での婚姻関係とは自ずと違う。このような女

性を介したローカルな関係の違いは，ある範囲の父系的系譜関係が選ばれて活性される仕方に作用し，親族組織，および付随する様々な文化要素の無数のバリエーションを生み出すのである。

中国大陸東南部から海外への移住は，こうした地縁関係が本質的に変化する局面である。従来の華僑・華人研究は，このような変化を，もっぱら生物学的，もしくは血統主義（父系系譜）的なイディオムによって説明してきた。華僑・華人研究におけるチャイニーズの膠着したイメージは，地縁関係の編成・再編成が中国大陸の外においても親族組織等の多様な組織化を生み出してきたことへの無配慮に起因しているのである。チャイニーズの現地化は不可避な同化プロセスなどではなく，親族組織をめぐる多様性の一表現型ととらえることができる。通婚や寡婦の求心力，年長の独身女性の存在といった事象はセブにおける現地化を性格づける要素のいくつかなのである。こうして，チャイニーズの移民と現地化のプロセスを漢族社会の多様性のなかにとらえることが可能となるのである。

ところで，セブにおける寡婦たちの存在感には，一般化し得るパタンと同時に，歴史的偶然としての側面を見出すことができる。ガイサノが晋江から帰ってこなければ，子どもを11人も設けなければ，成功した百貨店連鎖のオーナー一族でなければ，そして若くして寡婦にならなければ，寡婦の存在感は，セブのチャイニーズに意識されなかっただろうし，研究者の目に留まることもなかったであろう。父系的系譜関係に対する寡婦の求心力や創造性の表現形は，様々である。あるいは，個々の事象によっては，その事象に寡婦が介在していることが容易に見てとれないケースもあるかもしれない。ガイサノの寡婦としての存在感は，そうした断片が人々の間で「文化のパタン」として了解されるためのモデルとなっている。婚姻関係と父系的系譜関係のせめぎあいのなかで生み出される無数のバリエーションは，こうしたモデルによって相互の折り合いをつけていく。そうして結像した文化を「中国的」と呼ぶか「非中国的」と呼ぶかは，多様性の社会学の問題ではなく，空虚な帰属意識をめぐる政治学の問題なのである。

それにしても，老いて人生を謳歌する女性たちがセブには目立って多いように思われる。これに対して男性は，商店の店先に立てなくなると，急に悲観的になって老け込んでしまう。セブにおける寡婦の存在感には，「老い」の問題も関わっている[20]。

謝辞：本稿の執筆にあたっては，慶應義塾大学の吉原和男先生，南山大学の原不二夫先生より，ひとかたならぬ御助言をいただいた。また，フィリピンのイト・ヒメネス氏，ウィリアムご夫妻からは，英文要約の作成と，セブにおける調査において献身的な協力を賜った。ここに記して感謝の意を表したい。

注

（1） マッカーシーによれば，「エスニック・チャイニーズ」[ethnic Chinese] とは，「中国大陸からフィリ

ピン諸島に移住した中国系移民およびその子孫で，自他ともに中国系と呼ぶに充分な中国の言語，文化を維持している人々」と定義される。McCarthy, Charles J. 1974 "The Chinese in the Philippines." In McCarthy, Charles J. (ed.). *Philippine Chinese Profile Essays and Studies.* Manila: Pagkakaisa sa Pagunlad, Inc. pp.1-32. 1頁参照。「中国系と呼ぶに充分な中国の言語，文化」は何をもって「中国の文化」とし，また何をもって「充分」とするか不明である以上，対象を規定する基準から除外せざるを得ない。そこで本稿では，さしあたりこの定義の前半部分を取り出し，「歴史のある段階で中国大陸からフィリピンに移り住んだ中国系移民，およびその系譜上の子孫で，国籍のいかんを問わず，今日，中国系として自他ともに認める人々」を「チャイニーズ」と呼ぶことにする。また「華僑」「華人」という語の区別は，かつて現地国籍の有無に基づく，政治的アイデンティティの問題を論ずるうえで有益であった（戴國煇　1980『華僑――「落葉帰根」から「落地生根」への苦悶と矛盾』研文出版を参照）。しかし，今日では国籍の問題よりも，戴の言う文化的アイデンティティの問題に力点が移っており，両者の区別は，議論の主題ではなくなってきている。むしろ本稿では，「華僑」「華人」の語が喚起するイメージ（男性，中国的，なイメージ）を払拭するために，これら二つの用語は，「華僑・華人研究」に言及する場合を除いて使用しないこととする。

（2）　チャイニーズの通婚の問題については，宮原暁　1998「通婚とエスニック・バウンダリー――フィリピン・セブ市の華人社会の事例から」『アジア経済』第38巻第10号，26-52頁を参照。また高齢の未婚女性の問題については，宮原暁　1998「『未婚』を生きる女性――フィリピン・セブ華人社会の事例から」大胡欽一・加治明・佐々木宏幹・比嘉政夫・宮本勝（編）『村武精一教授古稀記念論文集　社会と象徴――人類学的アプローチ』岩田書店，207-220頁を参照。

（3）　例えば，チャイニーズの男性と非漢族系の女性との通婚の問題は，不可逆的な同化の指標として扱われてきた。チャイニーズではないフィリピン人との通婚を同化の指標とする見方は，例えば，マニラのチャイニーズの文化変容を論じたアムヨの研究（Amyot, Jacques 1973. *The Manila Chinese: Familism in the Philippine Environment.* Quezon City, Philippines: Institute of Philippine Culture, Ateneo de Manila University.）や，イロイロのチャイニーズの通婚を分析したオモフンドロ の研究（Omohundro, John T. 1981 *Chinese Merchant Family in Iloilo: Commerce and Kin in a Central Philippine City.* Quezon City, Philippines: Ateneo de Manila University Press.）においても，前提となっている。

（4）　瀬川は，香港新界において客家アイデンティティがlineage, branch, 個人レベルで多様に変化し得る可能性を明らかにし，エスニックな呼称のレベルではなく，地域社会における個人やlineageのインターラクションのなかに，境界維持のダイナミズムを発見できることを示唆している。瀬川昌久　1986「客家と本地――香港新界農村部におけるエスニシティの一側面」『民族学研究』51（2）：111-140。

（5）　フィリピン華僑・華人研究における同化論のごく初期のものには，例えばFelix, Alfonso, Jr., 1966 "A Bold Answer to the Chinese Problem." *Solidarity,* 1 (1): 27-31. などがある。そこでの「同化」の意味は文化的，社会的，生物学的にフィリピン人化することであるとされる。

（6）　例えばFreedman, M. 1957. *Chinese Family and Marriage in Singapore.* London: Colonial Office.

（7）　例えば，吉原は，タイの宗親団体による大宗祠の建造の問題を論じている。吉原和男　2002「タイ華人社会における文化復興運動――同姓団体による大宗祠建造」吉原和男・鈴木正崇（編）『拡大する中国世界と文化創造』弘文堂　240-264頁参照。

（8）　1970年代における移住先への国民統合というコンテクストのなかで，戴國煇は政治的アイデンティティと文化・社会的アイデンティティを区別することで，「華僑」「華人」の概念を正確に区別したが（戴前掲書），チャイニーズの人口移動をめぐるその後の議論は，むしろ政治的アイデンティティと文化

的，社会的アイデンティティの境界を曖昧にすることで，チャイニーズ・ダイアスポラに対応したアイデンティティをある種戦略的に創造している。

(9) 陳衍徳「漫話宿務華人経済的発展」『商報』1994年1月9日付。

(10) これらの数値は，いずれも1990年代の推計であり，算出方法も必ずしも明確ではない。Ang-See, Teresita 1990 *The Chinese in the Philippines: Problems and Perspectives*, Manila: Kaisa para sa Kaunlaran, Inc. 1頁参照。

(11) Doeppers, D. F. 1986 "Destination, Selection and Turnover among Chinese Migrants to Philippine Cities in the Nineteenth Centurry." *Journal of Historical Geography* 12 (4):381-401. 385頁参照。

(12) See, Chinben 1981 "Chinese Clanship in the Philippine Setting," *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 12, no. 1. 225頁参照。

(13) マニラをはじめとしたフィリピン諸島の他の地域では，厦門系の華人が晋江系の方言を使用するという現象が見られる。これに対して，セブの華人社会では，厦門系の華人が厦門系の方言を使用し，晋江系の華人も厦門系の方言を使用するということがしばしば見られる。

(14) ここでの「オーストロネシア系フィリピン人」とは，漢族系もしくは中国系フィリピン人と対比し得る，オーストロネシア語族系言語を母語とするフィリピン人を指す。

(15) 王垂礼の祖母は仏教の殺生戒を信仰しており，飲食店からの廃業を決定した。また母はセブのチャイニーズの間でよく知られている北斗娘娘の教えにより，死者との接触をできるだけ避け，葬儀への参列や墓参をほとんどしない。

(16) ドニャとは，スペイン期にプリンシパリア層に与えられた女性のための尊称であり，男性の場合の「ドン」に相当する。

(17) ガイサノの子孫が語るガイサノの夫の略歴は，必ずしも一定していない。

(18) 植野弘子 1986「妻の父と母の兄弟——台湾閩族社会における姻戚関係の展開に関する事例分析」『民族学研究』51 (4)：375-409を参照のこと。

(19) Seaman, Gary 1981. "The Sexual Politics of Karmic Retribution." Ahern, E.M. and Hill Gates (eds.). *The Anthropology of Taiwanese Society*. Taipei: SMC Publishing Inc. pp. 381-396.

(20) 台湾において死者が80歳を越えた場合，天寿を全うしたとされ，葬儀の告知が黒い色調のものから赤い色調のものに変わる。セブの場合，高齢の女性がめずらしくないため，100歳を越えて始めて天寿を全うしたと言われる。

文献

Amyot, Jacques 1973. *The Manila Chinese: Familism in the Philippine Environment*. Quezon City, Philippines: Institute of Philippine Culture, Ateneo de Manila University.

Ang-See, Teresita 1990 *The Chinese in the Philippines: Problems and Perspectives*. Manila: Kaisa para sa Kaunlaran, Inc.

Doeppers, D. F. 1986 "Destination, Selection and Turnover among Chinese Migrants to Philippine Cities in the Nineteenth Centurry." *Journal of Historical Geography* 12 (4):381-401.

Felix, Alfonso, Jr., 1966 "A Bold Answer to the Chinese Problem." *Solidarity*, 1 (1): 27-31.

Freedman, M. 1957. *Chinese Family and Marriage in Singapore*. London: Colonial Office.

McCarthy, Charles J. 1974 "The Chinese in the Philippines." In McCarthy, Charles J. (ed.). *Philippine Chinese Profile Essays and Studies*. Manila: Pagkakaisa sa Pag-unlad, Inc.pp.1-32.

宮原　暁　1998「通婚とエスニック・バウンダリー――フィリピン・セブ市の華人社会の事例から」『アジア経済』第38巻第10号，26-52頁。

――――1998「『未婚』を生きる女性――フィリピン・セブ華人社会の事例から」大胡欽一・加治明・佐々木宏幹・比嘉政夫・宮本勝（編）『村武精一教授古稀記念論文集　社会と象徴――人類学的アプローチ』岩田書店，207-220頁。

Omohundro, John T. 1981 *Chinese Merchant Family in Iloilo: Commerce and Kin in a Central Philippine City*. Quezon City, Philippines: Ateneo de Manila University Press.

Seaman, Gary 1981. "The Sexual Politics of Karmic Retribution." Ahern, E.M. and Hill Gates (eds.). *The Anthropology of Taiwanese Society*. Taipei: SMC Publishing Inc. pp. 381-396.

See, Chinben 1981 "Chinese Clanship in the Philippine Setting," *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 12, no. 1. pp.224-247.

瀬川昌久　1986「客家と本地――香港新界農村部におけるエスニシティの一側面」『民族学研究』51（2）：111-140。

戴國煇　1980『華僑――「落葉帰根」から「落地生根」への苦悶と矛盾』研文出版。

植野弘子　1986「妻の父と母の兄弟――台湾閩族社会における姻戚関係の展開に関する事例分析」『民族学研究』51（4）：375-409。

吉原和男　2002「タイ華人社会における文化復興運動――同姓団体による大宗祠建造」吉原和男・鈴木正崇（編）『拡大する中国世界と文化創造』弘文堂　240-264頁。

《新聞》『商報』Jan. 9, 1994.