

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—

みや 宮 はら 原 ぎょう 暁

導 言

- I セブの華人社会
- II セブにおける華人の通婚状況
- III 通婚をめぐる語り
- IV 通婚とエスニック・バウンダリー
結びにかえて

導 言

フィリピンの華人のように、過去の移民の子孫として移民先社会への統合と独自性の維持の間でゆれる存在にとって、移民先社会のマレー系フィリピン人^(注1)とのエスニック・バウンダリーを越えた通婚は、「華人」としてくられる人間集団の内容、とりわけ次世代のそれを左右するきわめて重要な要件となり得る。このような通婚は、「華人」カテゴリーを危うくし、それを成立させている華人社会の意味システムや世代間の関係、さらには個人のアイデンティティを攪乱する要因となりかねないからである^(注2)。

本稿は、こうしたエスニック・バウンダリーを越える華人とマレー系フィリピン人との通婚が社会のなかでいかに意味づけられているかについて社会システム論的アプローチから分析しようとする^(注3)。そうすることで華人社会のエスニック・バウンダリーが生成されるメカニズ

ムを明らかにし、これまで「同化型」といった紋切り型の理解しかされてこなかった華人とフィリピン社会の関係に、新たな角度から光をあてようというものである。

個々の地域を対象とする研究テーマの主流は、その地域固有の政治状況を反映しがちである。フィリピンの華人社会を対象とする研究の場合、現地に根深く残る反華人感情を克服し、あるいは国民国家への主体的な統合を果たすという政治的な課題に応えるべく、華人のフィリピン社会への同化^(注4)、もしくは国民統合の問題を議論することが、従来から一貫したテーマとなってきた。そうした議論のなかで、華人の同化や国民統合の有力な指標とされてきたのが、華人とマレー系フィリピン人との通婚であった^(注5)。通婚とそれが生み出す混血は、疑いなく華人の移民先への同化をひきおこすと考えられたのである。

1950年代にマニラを調査したアムヨ (J. Am-yot) や、イロコス (Ilocos) 地域を調査したレイノルズ夫妻 (H. R. Reynolds, I. H. Reynolds)、1970年代のイロイロ (Iloilo) の華人社会を調査したオモフンドロ (J. T. Omohundro) らの人類学的研究は、そうした議論のうち代表的なものである。これらの研究によれば、華人とマレー系フィリピン人との通婚は漸次増加していく傾向にあり、

それゆえ華人は不可逆的に同化ないし統合しつつあるという(注6)。

一方、華人社会出身の研究者たちも、通婚が漸増傾向にあるとする外来の研究者の見方に疑いをさしはさみつつ、議論の前提として、やはり通婚が華人の移民先社会への同化の有力な指標となるとする見方に立脚している。彼らは、「華人はマレー系フィリピン人の通婚を忌避しがちである」という一般的な通念に配慮する。そのうえで、こうした通念の解釈レベルでの誤りを指摘する。すなわち、「マレー系フィリピン人との通婚の忌避と目されている現象は、とくにマレー系フィリピン人との間のみに見られるものではなく、広東系華人や客家系華人などの漢族内部の異なる言語集団間にすら見られる、外部者に対するごく一般的な反応の域を出ていない」というのである(注7)。こうした内部の研究者は、国民統合論に通婚以外の指標(例えば居住地など)を持ち込むことで、同化や国民統合の指標としての通婚の意味を軽減しながらも、結局のところ、通婚の多寡が華人の移民先社会への同化の程度を決定するという思考様式を踏襲していると言えるのである。

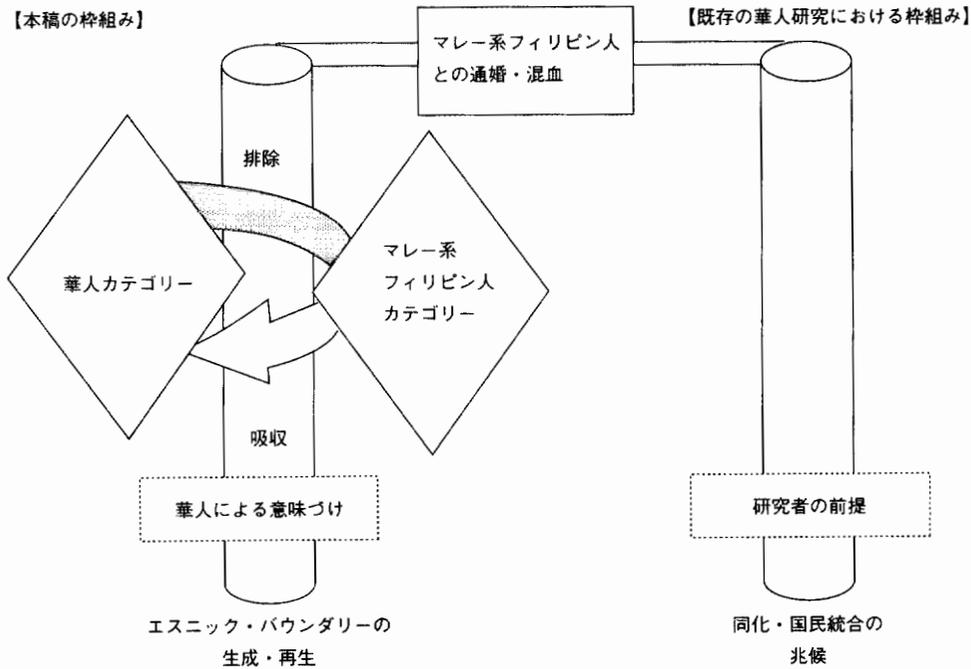
このような華人とマレー系フィリピン人との通婚(およびその結果生み出される混血)を華人のフィリピン社会への同化や国民統合の問題と関連づける視点は、一見、疑念をさしはさむ余地のないもののように見える。しかしながら、(1)マレー系フィリピン人をホスト、華人をゲスト(移民)として、華人からマレー系フィリピン人側への不可逆的な同化・統合が想定されている点、(2)通婚・混血という現象に伴う社会的、政治的意味を、無批判に「同化」や「国民統合」としている点には、疑問なしとは言えない。と

りわけ後者の点に関して、同化や国民統合の判断材料となる華人のアイデンティティや社会的カテゴリー、フィリピン国民としての要件は、あたかも通婚や混血をめぐる遺伝学的な計算の結果として算出されているようであるが、そうである必然性は必ずしも明確ではないのである。

通婚・混血を純粹に遺伝学的に見た場合、それはヒトの生殖として一くりにされる現象のなかにあり、華人とマレー系フィリピン人との通婚・混血を華人と華人の結婚・生殖と区別することはできない。華人どうしの結婚、華人とマレー系フィリピン人との結婚が特別な意味を持つようになるのは、「血」や「血筋」「血統」などの概念によって、ヒトの誕生がとらえられ、その民族、あるいは国民としての帰属が明示化される局面においてである。それぞれの民族集団は、ヒトの生殖にいかなる物質が関与するかといった民俗生殖理論に加えて、そうした物質がどのような経路をたどってエスニック・カテゴリーへの帰属要件となるかといった個々の論理を持っている。こうして諸研究の論ずるように通婚が同化や国民統合と関連づけられるにせよ、そこに至るまでには、通婚やエスニック・カテゴリーに関する華人自身の認識を検討することがまずもって必要となってくるのである。

本稿で、華人が通婚を意味づける仕方に着目するのもこの点による。華人とマレー系フィリピン人との通婚、およびその結果生ずる混血は、その当事者が「華人」に属するのか、あるいは「マレー系フィリピン人」に属するのかというエスニック・カテゴリー上の問題を華人社会につきつける。この問題は、単に当事者個々の帰属をめぐる問題にとどまらず、華人社会を華人社会たらしめるエスニック・バウンダリーの維

図1 華人とマレー系フィリピン人の通婚・混血をめぐる枠組み



(出所) 筆者作成。

持に関わっている。通婚や混血は「華人」でもあり、「マレー系フィリピン人」でもある両義的な存在を華人社会に生み出し、両者を区別する華人の自他認識に混乱をもたらすからである。こうして図1にも示したように、華人社会において、通婚という事象がいかにかに排除、あるいは吸収され、いかにかにその過程を通して、華人社会のエスニック・バウンダリーが生成、再生されるかを明らかにしていくことが、安易な同化論や国民統合論とは異なるレベルでの華人社会の理解に道を開く第一歩となるのである。

(注1) フィリピンの華人の多くはすでにフィリピン国籍を取得している。このため、単に「フィリピン人」といった場合、華人系のフィリピン人もそのなかに含まれる。そこで本稿では「華人系フィリ

ピン人」と対比させる意味で、「マレー系フィリピン人」という語を用い、タガログ (Tagalog) やセブアノ (Cebuano) といった非華人系のフィリピン人を総称することにする。

(注2) 意味システムの攪乱と、意味、秩序、境界の問題に関する人類学的研究としては、北構太郎「社会と秩序性——法人類学の視点より——」(『法社会学』第38巻 1986年) 154~159ページがある。

(注3) 法人類学における社会システム論的アプローチの占める位置については、Jane F. Collier, "Legal Processes," *Annual Review of Anthropology*, vol. 4, 1975, pp. 121-144を参照されたい。

(注4) フィリピン華人研究における同化論のごく初期のものには、例えば Alfonso Felix, Jr., "A Bold Answer to the Chinese Problem," *Solidarity*, vol. 1, no. 1, January-March 1966, pp. 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。

(注5) 同化や統合の指標には通婚の他に国籍や

出生地、言語、文化的価値観、宗教、親族組織のフィリピン化などがある。国籍や出生地に関しては、Bernard C. Go, “The Pinsinos: Facts and Fancies,” in *Philippine-Chinese Profile: Essays & Studies*, ed. Charles J. McCarthy (Manila: Pagkakaisa Sa Pag-unlad, 1974), pp. 230-240 (オリジナルは, “The Chinese in the Philippines: Facts and Fancies,” *Philippine Sociological Review*, vol. 20, no. 4, November 1972, pp. 385-392), および Benito Lim, “The Silent Minority,” *Philippine Sociological Review*, vol. 24, nos. 3-4, January-October 1976, pp. 17-24. 言語や文化的価値観に関しては、Gerald A. McBeath, “Chinese Integration in Contemporary Philippine Society,” *Annals of Philippine Chinese Historical Association*, vol. 1, 1970, pp. 71-89, および Teresita Ang-See, *The Chinese in the Philippines: Problems and Perspectives* (Manila: Kaisa para sa Kaunlaran, 1990), pp. 31-32. 親族組織に関しては、Jacques Amyot, *The Manila Chinese: Familism in the Philippine Environment* (Quezon City: Institute of Philippine Culture, Ateneo de Manila University, 1973), pp. 83-141 を参照のこと。また、Joaquin Sy, *Tamad nga ba si Juan?: At Iba pang Sanaysay at Salin* [ほんとうにホアンは怠け者なのだろうか——ほかエッセーと翻訳——] (Manila: Kaisa para sa Kaunlaran, 1991) には、華人の日常生活における現地社会の言語、文化、価値観との格闘の様子が描かれている。宗教に関しては Amyot, *The Manila Chinese* . . . , pp. 78-82/Ang-See, *The Chinese in the Philippines* . . . , pp. 54-67 をそれぞれ参照されたい。

(注6) 例えばオモフンドロはまず、マレー系フィリピン人女性と結婚する者が華人男性全体に占める割合を、20世紀全般を通じてほぼ25%と算定する。そのうえで「1975年の比中国交回復に伴うフィリピン国籍取得手続きの簡便化以降、政府の経済ナショナリズム政策に対抗する手段としての通婚の意味合いが失われたことで、華人とマレー系フィリピン人の通婚は意識的な選択と見なされ、華人社会からの離脱を自ら宣言していることになる」と述べている。通婚をとりまく状況が過酷なものとなるなかで、一定程度の通婚が見られることは、実質的に主体的意志に基づく通婚の増加を意味するというわけである。

John T. Omohundro, *Chinese Merchant Families in Iloilo: Commerce and Kin in a Central Philippine City* (Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1981), pp. 130, 132. また、Harriet R. Reynolds, “Continuity and Changes in the Chinese Family in the Ilocos Province, Philippines” (Ph. D. diss., Hartford Seminary Foundation, 1964)/Ira Hubert Reynolds, “Chinese Acculturation in Ilocos: Economical, Political, Religious” (Ph. D. diss., Hartford Seminary Foundation, 1964)/Amyot, *The Manila Chinese* . . . もあわせて参照されたい。

(注7) Go, “The Pinsinos . . .,” p. 233. また、Lim, “The Silent Minority,” p. 20 も同様の指摘をおこなっている。

I セブの華人社会

1. 概観

本稿のもととなる現地調査はフィリピン第二の都市であるセブ (Cebu) の華人系住民を対象として、1993年11月から96年1月までの2年余りの間おこなわれた。

セブ市はフィリピン・ビサヤ (Visaya) 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 (Mindanao) 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セブの華人系住民である(注1)。

今日 (1993年現在)、セブ市には約6万1000人 (全市民65万人の約10%) の華人が居住していると言われる。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) と言われているので、約7%がセブに居住しているということになる(注2)。こうした華人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持っていたり、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。

セブの華人を出身地の面から見た場合、福建系が全体の9割を、広東系が残りの1割を占めていると言われる。また、福建系住民のなかでは、晋江県、南安県、惠安県を出身地とする晋江系が4分の3と、廈門市周辺を出身地とする廈門系の華人を数的に圧倒している^(注3)。このようにセブの華人社会は、他の東南アジアの華人社会と比較して、文化的にも、また、生業的にも、かなり似通った人々が暮らす社会であると言える。

2. 咱人と蕃仔

ここまで本稿では、「華人」という語を定義せずに使用してきたが、ここで一応の定義を示しておく必要がある。マッカーシー(C. J. McCarthy)によれば、「華人」(あるいは彼の用語では「エスニック・チャイニーズ」[ethnic Chinese])とは、「中国大陆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十分な中国の言語、文化を維持している人々」と定義される^(注4)。この定義にある「中国系と呼ぶに十分な中国の言語、文化」は何をもって「中国の文化」とし、また何をもって「充分」とするのか不明である以上、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陆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「華人」と呼ぶことにする。

このような漢族系として自他ともに認める人々のことを、フィリピンの華人社会では「咱人」(lán lán)と呼んでいる^(注5)。華人に対する呼称

としては、「咱人」の他にも、「ピンシノ」(Pinsino)や「チノイ」(Tsinoy)といった語が華人社会出身の研究者を中心に提唱されている^(注6)。しかしながら、これらの呼称は予め華人の国民統合を前提としているため、華人自らの意味づけを問う本稿の目的にはそぐわない。「ピンシノ」や「チノイ」という語は、フィリピン語でフィリピン人と中国人を表わす「フィリピノ」と「シノ」、もしくは「ピノイ」と「チノ」をそれぞれ合成したものであり、華人の意識を反映したものというよりは、むしろ、政治的な目標を内包する呼称なのである。本稿ではこの点に鑑み、「華人」の概念を「咱人」という彼らの自己認識によってとらえることとし、「咱人」の語の言い換えとして、便宜上、「華人」の語を使用することにする。

「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、他の華人がその人物を「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、「マレー系フィリピン人」という華人側から見たエスニック・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、マレー系フィリピン人のみならず、華人にとってのすべての「他者」を含み得る。しかしながら、今日、「蕃仔」の語で示される「他者」はマレー系フィリピン人にほぼ限定されており、日本人や米国人はそれぞれ「日本仔」(jít pún-á)、「米国人」(bí kok lán)といった異なる呼称が用いられている^(注7)。この点は、華人にとっての「他者」が第一義的に「マレー系フィリピン人」で

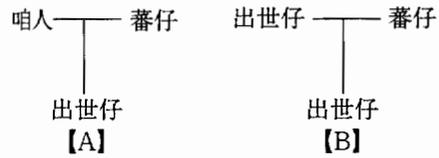
あることを示している。

このような「咱人」と「蕃仔」の対立図式に基づいて、華人は日常接する人々を「華人」、もしくは「マレー系フィリピン人」のいずれかのエスニック・カテゴリーに分類する。この分類はかなり明確になされ、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、華人の間には「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、使用言語といった客観的な属性に基づいているわけではない。これらの要因はある個人が他の華人から距離を置く原因になりこそすれ、その人物の帰属には影響しないのである。こうして「咱人」と「蕃仔」を区別する基準は、個人の属性のなかにではなく、華人がマレー系フィリピン人との間のエスニック・バウンダリーを意味づけするなかに見いだされると考えられる。

「咱人」と「蕃仔」、あるいは「華人」と「マレー系フィリピン人」というエスニック・カテゴリーの対立を、華人の意味づけに基づいて考える場合、「華人」（「咱人」）と「マレー系フィリピン人」（「蕃仔」）との通婚の結果生まれた混血の人々がどちらのカテゴリーに属するかという問題は重要である。

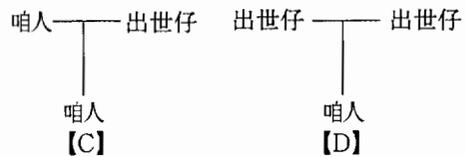
通常、華人社会において、「咱人」と「蕃仔」の間に生まれた子どもは「出世仔」(chhut si-ā)と呼ばれている。この「出世仔」は、一見、「咱人」や「蕃仔」と対立する第三のカテゴリーであるかのように見える。実際、「出世仔」が華人社会の道徳に反する行為をしたり、結婚生活や子どもの教育に失敗したとき、その原因は彼・彼女が「出世仔」であることに求められがち

図2 「出世仔」のカテゴリー



(出所) 筆者作成。

図3 「出世仔」と「咱人」



(出所) 筆者作成。

である。また華人系学校の生徒構成に関しても、例えば「『咱人』3分の1、『出世仔』3分の1、『蕃仔』3分の1」といった説明がなされる(注8)。

にもかかわらず、「出世仔」というカテゴリーは、「咱人」と「蕃仔」を加えた三者の対立図式においてとらえるべきではなく、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。以下、図2、図3を参照しつつ、この点について説明する。

まず「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。図2のA、Bのように、「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図3のC、Dに示したように、「出世仔」とは呼ばれず、「咱人」と呼ばれることが多い。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 категория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」もしくは「出世仔」と「蕃仔」との間で通婚がおこなわれたことを示すものであり、「出世仔」自身が結婚に臨む際には、「咱人」の категория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。

ここで「出世仔」の категорияは、両親の一方が「蕃仔」の categoriaに属することを基本としながらも、常に顕在化しているわけではない。「出世仔」が日常的な会話の場面に出てくるのは、華人社会の道徳に反する行為があったときや学校教育の現状を憂うときなど、華人社会の道徳や理念、家庭でのしつけを題材とした否定的なコンテクストにおいてである。この点は「出世仔」の categoriaが、本人の属性というよりも、上位世代（両親）の行為に基づく categoriaであることと関係している。そこでは華人社会の道徳や理念をどう下位世代に伝えるかということが、「出世仔」への否定的な言及と対比するかたちで示されるのである。

このように「出世仔」の categoriaは、特定のコンテクスト、すなわち「咱人」もしくは「出世仔」と「蕃仔」との通婚から生まれた子

どもが、華人社会の道徳や理念、家庭でのしつけのあり方に反した場合において顕在化する。

「出世仔」のこの顕在化は、「咱人」（「出世仔」を含む）は誰と結婚するのが望ましいかといった「咱人」のあるべき姿を示す。とともに道徳に反する行為が見られなければ、「出世仔」の categoriaは潜在化し、マレー系フィリピン人と通婚した華人、およびその結果生まれた子どもたちは「咱人」の categoriaに取り込まれていくのである。

これらの点から、「咱人」と「蕃仔」、「咱人」と「出世仔」といった categoria間の関係を整理すると、およそ次のようになる。すなわち、「咱人」にとって「蕃仔」は第一義的に通婚が望ましくないとされる categoriaとなっている。一方、「出世仔」は、「咱人」（もしくは「出世仔」）と「蕃仔」の通婚の結果生み出された子どもとして特定のコンテクストにおいて顕在化する。これらの categoriaは、国籍や言語、混血の有無といった客観的な属性によって厳格に区別されているわけではなく、通婚の否定的な意味づけを通して「『咱人』のあるべき姿」が現出されるなかに、相互の関係が規定されるのである。

ところで、上記の「出世仔」は自他ともに中国系と認めている点で、歴史上のいわゆる「中国系メスティソ (mestizo)」と区別する必要がある。今日の華人の祖先がセブにやってきたのは、19世紀半ば以降、とりわけ20世紀の初頭である。一方、19世紀半ば以前のスペイン統治期における中国系商人と現地の人々との接触は、「中国系メスティソ」と呼ばれる中国系の混血を生み出し、彼らの一部は19世紀末のフィリピン・ナショナリズムの主要な担い手ともなった^(註9)。こうした歴史的な意味でのメスティソは、中国

系移民の末裔ながら、すでに中国系としてのアイデンティティを失っており、上記のカテゴリのなかでは「蕃仔」に属している。

次節では、本節で論じた「咱人」「蕃仔」「出世仔」といったカテゴリーを踏まえたうえで、セブ華人社会における通婚の実態について検討してみたいと思う。

(注1) 例えば、セブの大手海運9社のうち7社が華人系である。

(注2) セブの華人人口に関しては、「漫話宿務華人経済的發展」(『商報』1994年1月9日)(陳行徳)による。フィリピンの華人人口に関しては、Ang-See, *The Chinese in the Philippines* . . . , p. 1.

(注3) Chinben See, "Chinese Clanship in the Philippine Setting," *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 12, no. 1, March 1981, p. 225.

(注4) Charles J. McCarthy, "The Chinese in the Philippines," in *Philippine-Chinese Profile* . . . , ed. McCarthy, pp. 1-32 の p. 1 参照。

(注5) 「咱人」の語はフィリピンにおける漢族系住民を表すほとんど唯一の語彙として、華人社会のなかで日常的に使用されている。にもかかわらず、既存の華人研究において、この語は言及されることすらなかった。筆者が知る限り、唯一の言及は、Omohundro, *Chinese Merchant Families* . . . , p. 7 のみである。

なお本稿における閩南語音韻表記は、いわゆる教会ローマ字に従うこととする。

(注6) Goは Go, "The Pinsinos . . . ," p. 234 において、現地生まれということを基準に「ピンシノ」という語を提唱している。また菲律濱華裔青年聯合會は、近年、「ピンシノ」のかわりに、より親しみやすい語感を持つ「チノイ」という言葉を提唱している。

(注7) 一方、フィリピン以外の東南アジア華人や台湾人、中国大陸の中国人に対しては、状況に応じて「咱人」「中国人」「台湾人」、さらに「広東人」「客人」(客家人)などの呼称が用いられる。

(注8) 宿務東方學院・葉淑英校長の説明による。

(注9) Ang-See, *The Chinese in the Philippines* . . . , p. 48 によれば、今日のフィリピン人の10人に1

人は、こうした中国系の血をひくメスティソであると言われる。この事実は、しばしば現在のフィリピン華人社会を性格づける際にも援用されるが、この数値と、今日の華人の数を比べると一目瞭然であるように、歴史的な意味でのメスティソと今日的な華人は混同されるべきではないと考えられる。なお歴史的な意味での中国系メスティソに関しては、Edgar Wickberg, "The Chinese Mestizo in Philippine History," *Journal of Southeast Asian History*, vol. 5, March 1964, pp. 62-100, および Antonio S. Tan, "Chinese Mestizo and the Formation of the Filipino Nationality," in *Chinese in the Philippines*, ed. Theresa Cariño (Manila: China Studies Program, De la Salle University, 1985), pp. 50-63.

II セブにおける華人の通婚状況

華人とマレー系フィリピン人との通婚に対する研究者の認識は、華人社会の政治状況を反映して、ある種の予断を含みがちであることは前にも述べたとおりである。そこで本節では、セブにおける華人の通婚状況を数値的に跡づけて、通婚が歴史的にどのような経緯によって発生し、世代間でどうそのパターンが異なっているか、検討してみることにする。

1. 手続き

本稿で示すセブにおける華人のエスニック・カテゴリー別婚姻数の趨勢は、セブの地方新聞であるサン・スター・デイリー紙(*The Sun Star Daily*)に掲載された葬儀広告記事(1983~90年分)をもとに、インフォーマントの情報などを加味することによって得られた。

セブの地方新聞には葬儀広告をはじめ、事業の開始や創業記念日、子どもの卒業や国家試験合格など、個人の慶弔に関する広告記事が頻繁に掲載される。このなかには、華人関連のものも多数を含まれている。とりわけ葬儀広告には、

亡くなった人の死亡年月日や死亡したときの年齢、生年月日に加えて、遺族の名前と関係が記されていることが多く、個々の家族の構成を知るうえで大変に役立つ。

婚姻数の概算にあたっては、まず記事に基づいて、278家族の家族構成表を作成し、そのなかに含まれる合計724件（1305人）の婚姻について、エスニック・カテゴリーの組み合わせを調べた。エスニック・カテゴリーの組み合わせに関しては、不明なものは、インフォーマントに確認した。セブ華人の間では、誰が「咱人」であり、「出世仔」「蕃仔」であるかといった事柄が共通の知識となっており、記事に記された人物の名前をインフォーマントに示すことで、その人物と配偶者のエスニック・カテゴリーを簡単に知ることができる。エスニック・カテゴリーの組み合わせは、華人（混血を含む）とマレー系フィリピン人のみとし、米国人など外国人

との結婚（3件）は婚姻数の概算から省いた。

婚姻数の年代別の推移に関しては、結婚の年代は特定できないことが多いため、男性（夫）の出生年を基準とし（非華人男性と華人女性の組み合わせでは女性〔妻〕の出生年）、不明な場合はインフォーマントに1995年時点のおよその年齢を確認することで補った。例えば、表1、表2において1970年代とあるのは、70年代生まれの男性（もしくは非華人男性と華人女性の組み合わせでは女性）のエスニック・カテゴリー別婚姻数である。

なおインフォーマントへの確認が1995年の段階でなされているため、サン・スター・デイリー紙のカバーする90年以降になされた結婚も、婚姻数に組み入れられている。

今回の分析では、エスニック・カテゴリー別婚姻数の算出に加えて、華人とマレー系フィリピン人との間に生まれた混血（「出世仔」）がど

表1 エスニック・カテゴリー別婚姻数

出生年代	華人男性—華人女性		華人男性—マレー系女性		マレー系男性—華人女性		計	
	件	%	件	%	件	%	件	%
1880～1900	63	91.3	6	8.7	0	0.0	69	100.0
1910	29	80.6	7	19.4	0	0.0	36	100.0
1920	85	79.4	13	12.1	9	8.4	107	100.0
1930	145	78.4	30	16.2	10	5.4	185	100.0
1940	136	79.5	24	14.0	11	6.4	171	100.0
1950	87	79.8	13	11.9	9	8.3	109	100.0
1960～70	36	76.6	10	21.3	1	2.1	47	100.0
合計	581	80.2	103	14.2	40	5.5	724	100.0

（出所） *The Sun Star Daily*, 1983-1990に掲載された葬儀広告をもとに家族構成表を作成し、インフォーマントに年齢、配偶者のエスニック・カテゴリーを確認することで、筆者が作成。

（注）比率（%）は婚姻タイプの割合。婚姻タイプは男性—女性のエスニック・カテゴリーによって分類。出生年代は男性のおよその出生年代を基準にした。また1880～1900年代出生分、および1960～70年代出生分についてはサンプルが少ないため、合算することとした。

表2 性別による通婚数

出生年代	男性						女性					
	相手が華人		相手が非華人		計		相手が華人		相手が非華人		計	
	人	%	人	%	人	%	人	%	人	%	人	%
1880~1900	63	91.3	6	8.7	69	100.0	63	100.0	0	0.0	63	100.0
1910	29	80.6	7	19.4	36	100.0	29	100.0	0	0.0	29	100.0
1920	85	86.7	13	13.3	98	100.0	85	90.4	9	9.6	94	100.0
1930	145	82.9	30	17.1	175	100.0	145	93.5	10	6.5	155	100.0
1940	136	85.0	24	15.0	160	100.0	136	92.5	11	7.5	147	100.0
1950	87	87.0	13	13.0	100	100.0	87	90.6	9	9.4	96	100.0
1960~70	36	78.3	10	21.7	46	100.0	36	97.3	1	2.7	37	100.0
計	581	84.9	103	15.1	684	100.0	581	93.6	40	6.4	621	100.0

(出所) 表1と同じ。

(注) 比率(%)は各性別婚姻者数に占める、配偶者タイプの割合。また1880~1900年代出生分、および1960~70年代出生分についてはサンプルが少ないため、合算することとした。

のカテゴリーに属する相手と結婚するかを明らかにするために、婚姻におけるエスニック・カテゴリーの組み合わせの世代間における異同についても調べられた。

手続きとしては、婚姻数概算のもととなった278家族の家族構成表から、二世代以上にわたって婚姻関係がはっきりしている166家族をぬきだし、上位世代(両親)と下位世代(子どもたち)の結婚相手のエスニック・カテゴリーの異同を基準に5つの類型に分類し、それぞれの家族数を算出した(表3参照)。

ここでの5類型は、次のとおりである。なお、上位世代が華人とマレー系フィリピン人との通婚で、下位世代の子どものすべてが華人と結婚したものはなかった。

- (1) 上位世代、下位世代ともに家族のすべての成員が華人どうしの結婚をおこなったもの。

表3 世代間における通婚パタンの異同(1880~1970年代*)

下位世代	上位世代				
	華人どうしの結婚		華人とマレー系フィリピン人との結婚		計
	家族数	%	家族数	%	
すべてが華人と結婚	61	50.0			61
過半数が華人と結婚	57	46.7	38	86.4	95
過半数がマレー系と結婚	4	3.3	6	13.6	10
計	122	100.0	44	100.0	166

(出所) 表1と同じ。

(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。「過半数が華人と結婚」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。比率(%)は上位世代の婚姻パターンを基準とした百分率。

* 出生年代。

- (2) 上位世代が華人どうしの結婚で、下位世代にマレー系フィリピン人との通婚が見られるものの、子どもの過半数が華人と結婚しているもの。
- (3) 上位世代が華人どうしの結婚で、下位世代の過半数がマレー系フィリピン人と通婚しているもの。
- (4) 上位世代が華人とマレー系フィリピン人の通婚であり、下位世代の子どもたち(「出世子」)の過半数が華人と結婚しているもの。
- (5) 上位世代が華人とマレー系フィリピン人の通婚であり、下位世代の子どもたち(「出世子」)の過半数がマレー系フィリピン人と結婚しているもの。

こうして得られたデータには、次のようなバイアスを予見することができる。まず第1に、葬儀広告を出す人の問題が指摘できる。筆者が知る限り葬儀広告はかなり一般的であるようだが、経済状況や社会的地位、価値観などによって、すべての華人が広告を出すとは限らない。第2に、記載事項の操作の問題がある。葬儀広告は遺族の依頼で掲載されるため、遺族にとって都合の悪い情報は自由に削除することができる。そこで何が遺族にとって都合が悪い情報かは、個々の家族によって異なっていようが、マレー系フィリピン人と結婚した家族の名前を抹消するという事は十分にあり得る。第3に、本稿の研究対象は「華人」に限定されているため、マレー系フィリピン人と通婚した華人のうち、他の華人との日常的な交渉を絶った人々は、補足しきれない可能性がある。これら3つのバイアスから、セブにおける華人とマレー系フィリピン人との通婚数は、ここで示す数値よりもやや多いと考えられる。この点は、今後、研究

対象の拡大などで補っていく必要があるが、現時点では将来の課題とせざるを得ない。次に、上記の手続きによって得られた具体的な集計結果を見ていくことにしよう。

2. エスニック・カテゴリー別婚姻数の推移と通婚の発生原因

表1はエスニック・カテゴリーの組み合わせ別婚姻数を、華人男性の出生年代(華人女性とマレー系フィリピン人男性の通婚の場合は華人女性の出生年代)ごとに集計したものである。また表2は、同様の年代区分に従って、華人の性別ごとに結婚相手のエスニック・カテゴリー別婚姻数を算出したものである。2つの表からわかるとおり、サンプル数の少ない1900年以前に生まれた場合を除いて、いずれの出生年代においても華人とマレー系フィリピン人の通婚は全婚姻数の20%前後にとどまっている。また男女の通婚数を比較すると、華人の女性がマレー系フィリピン人の男性と結婚するケースが、華人の男性がマレー系フィリピン人の女性と結婚するケースに比べて著しく少ないことがわかる。

今世紀の初頭から1930年代後半までの時期、華人とマレー系フィリピン人の通婚が生み出される主な要因となってきたのは、華人社会における男女比の不均衡であった。1894年のマニラにおける華人の男女比は122人の男性に対して女性1人の割合であり、地方都市ではそれ以上に女性の数が少なかった^(注1)。男女比の不均衡がほぼ解消されるのは、1930年代の後半である。

一方、1930年代後半以降、70年代に至るまで、華人がマレー系フィリピン人と通婚する理由となってきたものは、華人を経済から排除しようとするフィリピン政府の経済ナショナリズム政策であった。1950年代から60年代にかけて、フ

フィリピンでは小売業国民化法や米・トウモロコシ関連業種国民化法など華人の経済力打破をねらったさまざまな経済ナショナリズム政策が相次いで出された^(注2)。これらの政策は外国籍の者の特定業種への従事を当代限りに制限する厳しいものであったが、事業主の名義がフィリピン国籍を持つ者であれば、規制の対象から逃れることができた。このためマレー系フィリピン人との通婚は、経済ナショナリズム政策に対抗する有効な手段として華人社会のなかで容認されていたのである。

しかし、このような通婚理由は、フィリピンが中華人民共和国と国交を樹立する直前の1975年4月に、中国国籍保持者を事実上の対象者としたフィリピン国籍取得手続きの簡便化が実施されたことで根拠を失うことになる^(注3)。それまで煩雑な手続きと多額な費用に阻まれ、フィリピン国籍を取得できずにいた華人たちが、フィリピン国籍を取得し、フィリピン人とほぼ同等の権利を保障されるようになったからである。

フィリピン国籍の取得を通じて、華人とマレー系フィリピン人との通婚は、以前とは異なる意味を持つようになる。オモフンドロは、この時期の通婚に関して、「華人男性がフィリピン系の女性を結婚相手として選ぶことは意識的な選択と見なされ、華人社会からの離脱を自ら宣言していることになる」と述べている^(注4)。華人がマレー系フィリピン人と結婚することは、1975年以降、かえって否定的な意味を強めるのである。

そうしたなかで、なぜ華人とマレー系フィリピン人との通婚は発生し続けるのだろうか。その理由は、華人女性との結婚に伴う高額な婚資と、両親の厳しい監視に求められる。他の多く

の社会と同様に、華人社会においても、結婚は当事者どうしの問題という以上に、生家の社会的信用に関わる問題である。とりわけ女子の場合、男子の場合と異なり、商業活動などを通じて彼女自身の社会的信用を生家の社会的信用に反映させる余地が制限されるため、結婚相手の選択が家の社会的信用に占める比重は相対的に大きくなる。こうして、結婚適齢期にさしかかった娘を持つ両親は、資産や教育、社会的信用の面でより好条件にある人物を娘の結婚相手を選ぶべく、娘の生活全般に干渉し、同時に高額な婚資^(注5)を結婚相手である男性に課すのである。例えば、結婚適齢期にさしかかった女性は、両親によって男性との外出を制限される。また、これは男性の場合にもある程度見られることであるが、子どもが誰と交際しているか知らせてくれるように友人に依頼したり、場合によっては、「子どもにかかってきた電話を取り次がない」、「交際相手から引き離すために、子どもを遠隔地の親戚に預ける」といった強硬手段をとることもある。

このような華人女性の交際・結婚に対する両親の過度の干渉と高額な婚資は、華人の男女が知り合う機会を著しく制限し、とくにあまり裕福ではない華人男性が華人女性と結婚する機会を奪う結果となる。華人社会ではこの影響がさまざまなところに出てきており、適齢期を過ぎた未婚女性の増加や同じ宗親會（同姓組織）に所属する者どうしの結婚（「同姓不婚」の原則に反する）、また華人女性と生家の使用人など身近にいるマレー系フィリピン人とのかけおちが、いずれも華人女性に対する両親の厳しい監視の反動として生じている。華人男性の一部、とりわけあまり裕福ではない華人男性が、マレー系

フィリピン人女性との結婚を選択せざるを得ないのも、このような華人女性との結婚をめぐる煩雑な手続きと高額な婚資のためであると考えられる。

レイノルズはイロコス・ノルテ、イロコス・スル両州における華人の通婚を研究するなかで、通婚した華人の平均結婚年齢が、華人と結婚した華人に比して著しく高いことを指摘している(注6)。セブにおける華人の平均結婚年齢に関して、筆者はデータを持っていないが、もしイロコス両州と同様の傾向が現時点でのセブの華人の間にも見られるとすれば、それはマレー系フィリピン人との通婚が、華人との結婚の困難さに起因していることを暗に示していると言えよう。

このように華人とマレー系フィリピン人との通婚は、華人女性との結婚に伴う高額な婚資と、両親の厳しい監視の結果、華人女性の場合はその反動として、また華人男性の場合は、煩雑な手続きを回避する動きとして生じている。別言すれば、華人とマレー系フィリピン人との通婚は、華人社会のある部分が結婚相手によりよい条件を求める反作用として、社会の別の部分に生じていると言えよう。ここに一つの逆説が見られる。結婚適齢期にある娘を持つ両親は、社会的信用のため娘の結婚相手によりよい条件を求めるが、こうした交際・結婚への干渉には両親が望まない異性との交際を防ぐ意図が含まれている。ここで華人にとって望ましくない結婚相手の範囲には、マレー系フィリピン人も当然のことながら含まれている。この点は、両親の監視の度合いこそ緩やかであるとはいえ、華人男性の結婚に関しても同様である。こうして華人社会全体を見渡したとき、マレー系フィリ

ピン人との通婚を禁忌とする理念そのものが、社会の一部にマレー系フィリピン人との通婚を生み出す原因となっているのである。

セブの華人社会において、マレー系フィリピン人との通婚はこれまでほぼ一定の割合で生じてきた。もとより各時代の通婚率は、華人の同化や統合の程度を示すものではなく、その時代の社会状況の下に、社会的な意味を与えられることで発生している。こうして現在の華人社会を共時的に見た場合、経済ナショナリズム政策に対抗する必要性がもはやない状況で、マレー系フィリピン人との通婚を禁忌とする理念の強化と、両親の過度の干渉の結果、全婚姻数の20%前後で通婚の均衡が見られると理解すべきである。

一方、通時的な観点から、各時代の社会状況の違いにもかかわらず、セブの華人社会における通婚率がほぼ20%で一定してきたのは、なぜなのだろうか。もとよりこの問いに答えるためには、華人社会のすべての構成要素にわたってより詳細な検討が必要である。そのうえで本稿での考察の指針と関連させつつ仮説的に述べれば、20%で一定する通婚率は、セブ華人社会のエスニック・バウンダリーが維持されるのに必要かつ最大限許容し得る率だと思われる。より一般化して言えば、個々の社会にはその社会のかかえる諸条件によって、必要かつ許容し得る最大限の外部性というものがああり、華人社会の場合、一定数の通婚は社会システムがそれなくしては存立できない、また過剰であればシステム自体の存続を危うくする外部性の容量と推測されるのである。

3. 婚姻パタンの世代間における異同

表1、表2ではセブ華人社会におけるエスニ

ック・カテゴリー別婚姻数の推移を見たが、これに対して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が表3である。

それによると上位世代の婚姻が華人どうしの家族において、下位世代の子どもの過半数が華人と結婚する家族が占める割合（すべてが華人と結婚した場合を含む）は96.7%、同様に上位世代の婚姻が華人とマレー系フィリピン人の家族で、子ども（「出世仔」）の過半数が華人と結婚する家族は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。華人社会の多くの家族において、ある世代の華人とマレー系フィリピン人との通婚が、次世代の「出世仔」とマレー系フィリピン人との通婚を促すといった状況にはなっていないのである。

また表には示さなかったものの、上位世代がマレー系フィリピン人との通婚をおこなった家族で、下位世代の過半数がマレー系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、子どものすべてがマレー系フィリピン人と結婚している。この事実は、同じく上位世代の婚姻タイプが華人とマレー系フィリピン人の組み合わせでありながら、下位世代の過半数の者が華人と結婚している家族と好対照をなしている。すなわち、後者において、マレー系フィリピン人と通婚した下位世代の人数は、1家族平均1.2人であり、1家族あたりの下位世代の平均人数6.1人と比べてかなり低い割合にとどまっている。上位世代が同じように華人とマレー系フィリピン人の通婚をおこないながら、ある家族では下位世代のほとんどが華人と結婚し、別のある家族では、逆に下位世代のほとんどがマレー系フィリピン人と通婚するのである。

ちなみに上位世代が華人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、子どもの過半数が華人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）である。マレー系フィリピン人と通婚する子どもの数が1人、ないし2人ととどまるという点で、下位世代の子どもの過半数が華人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、共通した傾向を見だし得る。こうして上位世代の通婚は、同じ家族の下位世代に通婚を生み出す要因とはなっていないと考えられる。

本稿の冒頭で指摘したように、フィリピン華人に関する既存の研究は、華人とマレー系フィリピン人との通婚を、華人のフィリピン社会への不可逆的な同化、統合（あるいはフィリピン人化）の指標としてきた。しかしながら、本節で示した通婚率の推移や世代間の婚姻パターンからも明らかであるように、既存の研究のこの見方は華人社会の実態を反映していない。むしろ、そこには華人とマレー系フィリピン人との通婚を一定程度に抑制し（あるいは発生させ）、その結果生み出された混血（「出世仔」）を華人社会のなかに取り込むある種の力の存在を感じ取ることができる。次節以降では、この点に鑑みて、華人とマレー系フィリピン人との通婚が社会と家族において意味づけされる過程を、通婚をめぐる本人や第三者の語りの事例を通して明らかにしてみたい。

（注1） Daniel F. Doeppers, "Destination, Selection and Turnover among Chinese Migrants to Philippine Cities in the Nineteenth Century," *Journal of Historical Geography*, vol. 12, no. 4, October 1986, p.384.

（注2） 経済ナショナリズム政策には、Retail Trade Nationalization Act [Republic Act 1180]

(1954年), Rice and Corn Nationalization Act [Republic Act 3018] (1961年)がある。また1959年, ガルシア (C. P. Garcia) 大統領はフィリピン第一主義 (Filipino First Policy) を打ち出し, 経済ナショナリズムの包括的な理念を示した。

(注3) Letter of Instruction No. 270 (1975年)。

(注4) Omohundro, *Chinese Merchant Families* ..., p. 132. ただし, オモフンドロの主張は, このような社会的圧力があるにもかかわらず, 一定程度, 通婚が見られることは, フィリピン華人の同化傾向を示すといったものである。

(注5) 1991年当時, 婚資の額は諸経費を含めて, 最低でも50万ペソ (約300万円), 場合によっては1000万ペソ (約6000万円) が必要であると言われていた。

(注6) レイノルズによれば, 同地域で1940年以後に華人女性と結婚した華人の男性の平均年齢は26.4歳, マレー系フィリピン人女性と結婚した者の平均年齢は28.9歳であったという。また華人男性と結婚した華人女性の平均年齢は20.1歳, フィリピン人男性と結婚した女性の平均年齢は22歳であった。Reynolds, "Continuity and Changes in the Chinese Family . . .," p. 232 参照。

III 通婚をめぐる語り

本稿で分析しようとする華人とマレー系フィリピン人の通婚をめぐる語りの事例は, 筆者がセブの華人社会において聞き取り調査をするなかで得られた。これらの事例は, 情報の出所という点で, 通婚した本人からのものと関係者からのものに大別される。以下では, そのそれぞれについて聞き取り状況を明らかにした後に, 事例を提示してみたいと思う。

本稿で示す事例のうち, マレー系フィリピン人と通婚した華人本人から得られたものは, 事例1と事例2の2つである。マレー系フィリピン人との通婚は, かなりデリケートな問題に属

しており, 本人が直接, 通婚の問題を筆者に語るまでには, かなりの期間が必要である。筆者も, その時期が来るまで, 通婚の問題について触れるようなことはしなかった。したがって, 得られた事例の内容は, 聞き取りの時点での筆者への信頼の程度に応じた, 「ここまでは筆者に語ってもよい」という範囲内でのものに過ぎないと言える。なお事例の提示に際しては, 本人を特定し得る情報 (地名, 業種など) を事例の内容が損なわれない程度に操作することとした。また通婚者等の年齢は1994年当時のおよその年齢であり, 職業は結婚時の職業とする。

一方, 通婚をめぐる第三者の語りは, ここでの事例の中心をなしている。本稿の目的は, 華人社会において人々が通婚にいかなる意味を与えているかを解明することであるが, この点に関する知見は, 通婚した華人本人の語りよりも, むしろ, 通婚した華人の知人や友人, 親族といった第三者の語りから得られると考えられる。ここで提示する第三者の語りに基づく事例は, 事例3~10までの8つ (話者の数は6人) である。これらの事例は, 通婚に対する華人の一般的な考え方を尋ねるなかで, 例として挙げてもらったものであり, このため具体性に欠ける傾向が見受けられるが, いずれにしても通婚に対する話者の考え方はそこに反映している。通婚に関する関係者の言及は, マレー系フィリピン人と通婚した華人に対する社会的な意味づけを明らかにするうえで, 十分な価値を持つのである。なお, 事例で言及される通婚華人の個人情報については, 本人による事例と同様の処置をとることとし, 話者については, 通婚した華人との関係を明記することとした。なお表4は, 事例ごとに通婚後の経緯をまとめたものである。

表4 華人とマレー系フィリピン人の通婚事例

事例番号	性別	年齢	職業	親族の反対	否定的サンクション		その後の経緯	備考
					家族関係	社会関係		
1	男	60代	セールスマン	母		信用の失墜	子どもの誕生・成長により信用回復	当初同棲を秘す
2	男	40代	商店経営者	父方伯父	養父による別の養子の受け入れ(父方伯父より)		義弟・伯父との潜在的軋轢	
3	男	50代	レストラン経営者	兄弟・姉妹	非難	信用の失墜	相続問題の発生・孤立	再婚
4	男	50代	貿易商	長兄	結婚式不参加・没交渉	信用の失墜	妻の裏切り・死	
5	女	40代	秘書	長兄	結婚式不参加・没交渉		夫の放蕩	事例4の妹
6	男	20代	学生	両親など	不同意		妻側の抗議により容認	
7	女	40代	無職	両親など	結婚式不参加・絶縁の宣言		子どもの誕生により両親と和解	
8	男	50代	商店経営者	両親など	不同意		妻側親族の依存・国外移住	
9	男	50代	無職	両親など	不同意		相続問題の発生	
10	男	30代	職業不明	両親など			神のお告げにより容認	

(出所) 筆者作成。

(注) 事例1・2は通婚した華人本人からの聞き取り、事例3～10は第三者からの聞き取りによる。

あわせて参照されたい。

1. 通婚者本人の語りによる事例

[事例1 60代男性 セールスマン]

この男性の父親は、まだ彼が幼少のときに不慮の事故で若くして亡くなっている。父親の実家の祖父がその後亡くなった際に、遺産相続が得られなかったこともあって、この男性は20歳代になる頃には、貧困のどん底にあった。当時、彼はマニラに住んでおり、昼間、化学薬品工場で働き、夜は夜間の大学で勉強をしていた。この頃、彼は「出世仔」の女性を含めて、何人かの女性と交際したが、その都度、「華人女性と結婚すべき」とする母親の反対のため、結婚に

は至らなかった。

その後、勤めていた化学工場が火災で焼失したこともあって、男性と家族はセブに移り住み、別の華人系の化学薬品会社でセールスマンとして働くようになった。そこで知りあったのが、現在彼の妻であるマレー系フィリピン人の女性である。やがて二人は同棲をはじめますが、母の反対を恐れたこの男性はこの事実を隠し続け、実家と妻のもとの二重生活を続けた。その間、二人の間には長男と長女が生まれたが、婚姻手続きをとっていなかったため、婚外子扱いとなり、妻の姓の下に出生登録された。

二人は同棲を約3年の間隠し続けたが、やが

て母方の叔父の一人が、この事実を知ることとなる。この叔父は二人を説得し、ある親族が集まるパーティーの会場で、男性の妻子を彼の母親にひき合わせる事となった。

パーティーの会場で、叔父は男性の2歳になる長女を男性の母親の近くに、それとは告げず連れていった。母親は男性の長女（孫娘）を見て、「こんなかわいい子どもは見たことはない」と言って誉めた。ところが、パーティーが進むうちに、この娘は父親である男性とはぐれてしまった。会場を「パパ、パパ」と泣き叫びながら、父親を探し回る少女の姿を目にした男性の母親は、事の次第を悟り、男性の結婚を許した。

結婚が許された後、男性の家族は母親と一緒に住むようになった。母親は男性の妻に家事や華人社会のしきたりなどを教え、男性の妻もその教えを守ってよく働いた。男性の母親も嫁には充分満足していた。しかし、男性がのちに述懐しているように、仕事の面では通婚のため商業的な信用がなかなか得られず、しばしば生活は窮乏した。その頃、男性はセールスマンとしての仕事の他に、夜の時間を利用して妻とともにTシャツのプリントの仕事をはじめていたが、なかなかまとまった注文がとれないでいたのである。

そうした苦しい生活のなかにも、男性と妻は懸命に働き、7人に増えた子どもを華人系の学校（小学校、高校）に進学させた。現在、長女はマレーシアの華人と結婚し、シンガポールに住んでいる。長男はセブの銀行に就職している。また次男はかつて華人の女性と交際していたが、現在はマレー系フィリピン人と結婚している。次男の結婚の際には、両親ともに反対したが、最終的にこの男性が「息子が父親と同じような

運命をたどることを、父親は非難できない」として結婚を許した。次女以下は、現在、学校に通っている。

数年前、夫婦が出席したパーティーの席上、この男性の妻はある華人の有力者によって「華人以上に華人である女性」として会議に集まった人々に紹介された。現在では彼女がマレー系フィリピン人であるということで、彼女を蔑む華人はいない。

[事例2 40代男性 商店経営者]

この男性は華人の父とマレー系フィリピン人の母との間に生まれたが、幼少の頃に購買養子（金銭を代償とした実父母から養父母への監護権の譲渡）として子どものいない華人に引き取られ、以後、華人として教育を受け、現在ではセブを代表する自動車部品卸商の経営者となっている。セブの華人社会には「男の子の養子が実子をもたらず」との観念があり、この男性が華人の養子となった背景にも多分にその意味があったと考えられる。しかし、養父母はその後も実子に恵まれることはなく、かなり後になってから、養父の甥が2人目の養子となっている。

この男性は高校生のときから、将来、結婚することを誓った年上のマレー系フィリピン人の女性と交際しており、大学を卒業すると同時にこの女性と結婚した。養父母はこの結婚に表立って反対しなかったが、親族のなかにはこの結婚を危惧する者がかなりあったという。とりわけ、もともとこの男性の自動車部品卸商を設立し、その後養父に経営を譲った養父の実兄は危機感を強めた。男性の義理の弟となる養父の2人目の養子も、この養父の実兄の申し出によるものである。

結婚後、夫婦は商店併設の倉庫の2階に寝起きし、商店で働きはじめた。同時に、男性は妻の兄弟などの親族を次々と商店に雇い入れることもした。もともと商店には男性の養母の親族も従業員として働いており、姻族の雇用はそれほど不自然なことではなかったが、男性の義弟が華人と結婚したことに伴って、今度は義弟の姻族が商店に雇用されるようになると事態は複雑化していった。もともとこの男性と義弟との間には年が離れていることもあってわだかまりはなく、男性の妻もどちらかというとい内向的な女性だったが、商店に兄弟の姻族が雇われたことと弟の妻が気性の激しい女性であったことで、兄弟間の関係を緊張させたのである。この危機は、兄弟が今後、姻族を雇用しないことを取り決めたことで、一応、回避されるが、それにあわせて兄の妻が商店の仕事から退いたのに対して、弟の妻は仕事を続けるなど、火種を残したかたちとなっている。この男性も、商店の経営が男性と義理の弟の子どもたち、すなわち養父から数えて三代目の世代に委ねられたとき、いどこどうしの間でもめごとが生ずることを危惧している。

先にも述べたように、男性の養父は、表立って息子の通婚に反対しなかった。養父は男性をほぼ全面的に信頼しており、溺愛しているようでもあった。それゆえに、養父は男性の結婚を許しながらも、妻がマレー系フィリピン人であることを心配し、華人女性の妾を持つように息子に働きかけた。この結果、男性が華人女性であるガールフレンドとつきあうようになると、養父はたいそう喜んだという。

かつてこの男性は、この華人女性のガールフレンドをはじめ、妻以外の何人かの女性とつき

あっていたが、現在では、至って家庭を大切にしている父親となっている。彼の現在の住居には、養父がいつでも滞在できるように部屋がしつらえてある。しかし、養父は普段から義弟と暮らしており、めったに男性の家に来ることはない。養父は高齢となって、中国の家庭料理の味を食べたがっている。にもかかわらず、男性の妻も、義弟の妻も、そうした食事を養父に作って食べさせることができないというのが、男性を心苦しくさせているという。

2. 通婚をめぐる第三者の語り

[事例3 50代男性 レストラン経営者] (話者A:友人〔女性〕)

このレストランの経営者は、もともと香港出身の女性と結婚して子どもをもうけていた。レストランのオーナーとなったのも、この妻が香港から料理人を呼び寄せたことによる。

しかし、この男性はレストランの従業員であったマレー系フィリピン人女性と関係を持つようになった。前妻は男性に愛想をつかし、子どもを連れて国外に移住した。その後、この男性はこのマレー系フィリピン人女性と結婚し、子どもをもうけたが、新妻が周囲に対して尊大に振舞ったこともあって、親族や友人から反感を買うことになった。

とりわけ折からこの男性の兄弟・姉妹の間で発生した父親の莫大な遺産をめぐる争いでは、「前妻を捨ててマレー系フィリピン人と結婚したこの男性に遺産相続の権利はない」とされ、男性は窮地に立たされることとなった。また社会的な信用に関しても、マレー系フィリピン人女性と結婚したことで失墜し、大きなレストランの経営者でありながら、誰もお金を貸してくれない状態である。その後、このレストランの

設立にも関わった料理人が相次ぐトラブルに嫌気がさし、レストランを去って独立したこともあって、このレストランは窮地に立たされることとなる。ただし、その後、このレストランは経営を持ち直し、セブ市内に2つの支店を開いている。

〔事例4 50代男性(死亡) 貿易商〕(話者
B:知人〔女性〕)

この男性は、1960年代にマレー系フィリピン人の女性と結婚した。その当時、この男性の両親はすでに亡くなっていたので、両親による反対はなかったが、兄が最後まで結婚に反対した。結婚式(カトリック教会式)には兄は参加せず、妹だけが参加した。

この男性は当初、貿易業を営んでおり、業績もまずまずであったが、マレー系フィリピン人と通婚したということで周囲の信用を失い、経営は次第に悪化していった。一方、男性の妻は「セブアノの伝統では、財産を管理するのは妻の役割である」として、家族の財産を妻名義に漸次書きかえていった。このため、この男性が若くして亡くなる直前には彼名義の財産はなかった。また男性の介護も妻子はほとんどせず、結婚に反対していた兄のみが彼の死を看取った。

話者は、この男性の悲劇に深く同情するとともに、そうした悲劇をもたらしたマレー系フィリピン人の妻と子どもに憤りを覚える。話者は男性に多額のお金を貸していたが、男性の死を悼む家族の気持ちを考え、死後49日たってからお金を返してもらいに行った。しかし、そこで見たものは派手な赤い服に身を包んだ妻で、彼女はあたかも夫の死など忘れたかのようであった。もちろん、話者の貸したお金は返してもら

えなかったという。

また話者によれば、男性の商業が悪化していったのは、マレー系フィリピン人の妻やその親族が商店の経営を食物にしたからであり、夫婦の間に生まれた子どもたちに関しても、妻の影響で「フィリピン人化」しており、華人の伝統は完全に失われているという。

〔事例5 40代女性(事例4の男性の妹) 秘書〕(話者B:知人・元雇用主〔女性〕)

この女性は両親がはやくに亡くなっていたので、話者が親代わりとなり、話者の夫が経営する工場に住み込みで働いていた。

しばらくして、この女性は話者の工場で運転手として働いていたマレー系フィリピン人の男性と恋仲になってしまった。親代わりである話者や彼女の他の友人は、彼女に新たな就職を世話するなど、何とか二人の仲を引き離そうとしたが、男性が彼女の新しい職場に押しかけ、結局、二人は結婚した。この結婚に対して、兄の一人は最後まで反対し、結婚式(カトリック教会式)に参加しなかったばかりでなく、結婚後、10年間、いっさい連絡をとることもなかった。

結婚後、この女性は以前にも増して勤勉に働いたが、夫は彼女の収入をあてにして、運転手の職をやめ、毎日遊び暮らすようになった。この夫は、たくさんの装飾品で身を飾り、妻以外に別の女性と関係を持つなど、その行動は目にあまるという。

〔事例6 20代男性 学生〕(話者B:知人〔女性〕)

この男性は大学に在学中、ある裕福なマレー

系フィリピン人女性と知り合い、関係を持った。しばらくして、女性が妊娠していることがわかり、交際は男性の家族の知るところとなった。男性の家族は両親、祖父母をはじめすべて結婚に反対し、大学生である男性も両親の意志にいったんは従った。これに対して、女性の両親は怒り、「カトリックでは墮胎が禁じられている」として男性側に結婚を激しく迫った。男性側の家族はしぶしぶながら結婚に同意せざるを得なかった。

[事例7 40代女性 無職] (話者C: 知人
[女性])

この女性はマレー系フィリピン人の男性と恋におち、15年前に「私奔」(事実婚)というかたちで結婚した。結婚式はカトリックの教会でおこなわれたが、両親や姉は女性との絶縁を宣言し、結婚式にも参加しなかった。その後、夫婦の間に子どもができたのを機に、両親と娘夫婦は和解した。現在、夫婦の間には男の子が2人いる。

[事例8 50代男性 商店経営者] (話者D:
知人 [男性])

当初、両親はこの男性とマレー系フィリピン人の結婚に「無賛成」(bô chàn sêng)であったが、息子の決意を翻すことはできず、最終的に結婚を許すことになる。しばらくの間は、夫婦だけの順調な結婚生活を営んでいたが、そのうち妻の実家の親戚が、一人また一人と夫婦の家に移り住んできた。「困っている親族を余裕のある親族が面倒見るのは当然である」というのである。結果的に、十数人の妻の親族がこの男性の収入で生活することとなった。これに嫌気

の差した男性は、海外までは追っかけて来られないだろうということで、妻子を連れて国外に移り住んでしまった。話者は、万一この家族が国外に移住しなければ、妻の親族によって家計は逼迫し、商店の信用も失う結果となったに違いないと述べている。

[事例9 50代男性 無職] (話者E: 親族
[女性])

話者の弟は、両親や話者の反対にもかかわらず、マレー系フィリピン人と結婚した。結婚後、この弟は話者や他の兄弟の収入をあてにして、定職にもつかず、遊び暮らしていた。

その後、話者の母親が亡くなった際に、母が話者に残したわずかばかりの遺産をこの弟が無断で拝借するということがあった。話者は弟にお金の返済をせまったが、曖昧な返事をするばかりで、お金は返ってこなかった。弟に対する話者の憎悪は頂点に達している。彼女は「どんな家にも、必ず一人は両親の言いつけに背く『歹子』(pháiⁿ kiáⁿ) (親不孝者の意)がいる」と言っていて、誰に対してもはばかりことなく弟を非難する。

[事例10 30代男性 職業不明] (話者F:
知人 [男性])

ある日、この男性は両親にマレー系フィリピン人女性と結婚する意志があることを伝えた。両親は困惑し、廟の神に相談することにした。神は廟の霊媒の口を借りて、「その女性は性格がよく、むしろ、華人の女性よりも華人的であるぐらいである。この結婚話をすすめると必ずよいことがある」と男性の両親に告げた。両親はこのお告げに従って、息子とマレー系フィリ

ピン人の女性との結婚を認めた。

IV 通婚とエスニック・バウンダリー

通婚をめぐる本人や第三者の語りの事例を通してまず気づくことは、マレー系フィリピン人と通婚した華人が家族関係や社会関係から追放されるなどの過酷なサンクシヨンの対象となると同時に、彼らのために社会復帰の途が用意されていることである。本節では、マレー系フィリピン人と通婚した華人をめぐるこのような意味づけの過程を通じて、いかに華人社会のエスニック・バウンダリーが再生されるか、を論じてみたいと思う。

1. 通婚した華人に対する否定的サンクシヨンの

マレー系フィリピン人と通婚した華人が被る否定的サンクシヨンは、家族関係におけるものと社会関係におけるものの2つに大別できる。

まず家族関係における否定的サンクシヨンに関して、前節で示した事例から、通婚に対する家族の反応は「両親の反対」→「結婚式への不参加」→「絶縁」といったモデルにおいて理解することができる。もちろん、これは理念型であって、現実の通婚がすべてこの経路をたどるというわけではない。しかし、事例7のように、ほぼこの経路に沿って通婚に対する家族の反応が見られる場合もあり、本稿では類似する語りの事例をいちいち記述することはしなかったが、むしろ、第三者が一般論として通婚を語る場合には、この図式に基づくことがはなはだ多い。

子どもにマレー系フィリピン人との交際を告白された両親や家族は、ほとんどの場合、交際

や結婚に反対する。このような家族の反対は、事例5のように実力行使を伴う場合もあれば（この場合は親代わりである話者によってなされた）、事例2の男性に対する養父の場合のように、表面的にはほとんど反対らしい反対がなされない場合もある。両親や家族の実力行使を伴う場合は、事例5のような「職場をかえさせる」といったものの他に、例えば、マレー系フィリピン人の異性から子どもにかかってきた電話を取り次がないとか、遠隔地の親族に子どもを預けるといったものがある^(注1)。こうした両親や家族による干渉は、第II節でも指摘したように、かなり厳しいものとなっており、実際に、子どもがマレー系フィリピン人との通婚を断念することも稀ではない。事例1の男性が、現在の妻と結婚する以前に交際していた女性との結婚を断念したのも、このような両親（ここでは母親）の反対による。

しかしながら、このような両親や家族の強い反対にもかかわらず、華人社会には、マレー系フィリピン人との結婚を望む華人が希望をかなえる方法が用意されている。その方法が「私奔」による結婚の既成事実化である。「私奔」とは「実家からかけおちすること」であるが、日本語の「かけおち」とは異なり、必ずしも遠くに行く必要はない。むしろ、仕事や生活の基盤を居住地に残したまま、結婚相手との同棲や、キリスト教会での結婚式^(注2)によって、結婚の既成事実化を図るのが一般的である。キリスト教会（カトリック・プロテスタント）のなかには、華人系の教会もあるが、多くの場合、華人とマレー系フィリピン人との通婚を差別的には扱わない。このため、キリスト教会での結婚は通婚する華人にとって、通婚を既成事実化するため

の恰好の手段を提供するのである。事例1は同棲によって、また事例4、5、7はカトリック教会での挙式によって通婚の既成事実化が図られた例である。

このように子どもがマレー系フィリピン人との結婚を既成事実化しようとするのに対して、両親や家族は「結婚式に参加しない」^(注3)、あるいはより厳しい場合には「相続財産の分与から除外する」などの処置をとることで、絶縁の宣告をすることもある。子どもの事実上の結婚を受けてなお両親がマレー系フィリピン人との通婚に反対する場合、両親は「不要眯你」(bô beh cháp lí)、すなわち「あなたのことを構ってくれる人はもう誰もいない」と言って、子どもとの絶縁を宣言する。事例4、5、7の通婚当事者と両親、家族との関係は、当初、そうした関係であった。また、事例3や事例9において、通婚した当事者と他の兄弟の間に遺産相続の問題が発生しているのも、こうした「絶縁の宣告」を背景としていられる。

次に示す2つのエピソードは、筆者がセブではなく、マニラで採集したものであるが、通婚した華人が「不要眯你」を宣告されることで、いかに彼・彼女が家での権利を剥奪されているかを如実に物語っている^(注4)。ひとつめの話はインフォーマントがマレー系フィリピン人と結婚した華人の一般的な人生のパターンを語ったものであり、ふたつめの話は、同じインフォーマントが実話として語ったものである。

[エピソード1] 両親の反対をおしてマレー系フィリピン人の女性と結婚をした息子は、まず両親から絶縁を宣告され、家への出入りを禁じられる。息子が結婚式をおこなう場合、両親

は式に参加しない。このことは人々の口伝えに、世間の知るところとなるだろう。それによって、この息子は商売をするのもままならない境遇におかれる。その後も息子に対する出入り禁止が解除されなければ、その息子は相続分与にあずかれないかも知れない。この息子に対する世間の冷遇は、これによって強められ、彼の経済状態は最悪なものとなる。この息子の妻が華人の経済力をあてにしていたとすれば、この時点で妻は夫と離縁するであろう。こうして、この息子は病気になっても、彼を世話してくれる身寄りもなく、晩年を華人の養老院で過ごすことになるのだ。華人の病院の隣には、養老院が建っている。その隣は華人の墓地である。マレー系フィリピン人の女性と結婚した華人の末路は、この並びが示しているのである。

[エピソード2] ある裕福な家に一人の娘がいた。その娘は、家のお抱え運転手をしていたマレー系フィリピン人の男性と恋に落ち、結婚を決意した。娘の父親はこの結婚に反対したが、二人の決意は固く、翻意させることはできなかった。そうしたある日、ついに二人はかけおちした。娘の父は激怒し、翌朝の新聞に「誰それは親不孝者であり、もはや私の娘ではない」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おさまらず、その娘は中華街で日々物乞いをして暮らしている。

これら2つのエピソードは、マレー系フィリピン人と通婚した華人に対する実家の両親、家族の過酷なサンクションのあり方を示している。

とくにエピソード1は、事例4における男性の結末を彷彿とさせるものがあり、このエピソードが現実からさほど遠くないところで語られていることが窺える。

一方、これらのエピソードは、マレー系フィリピン人と通婚した華人に対する家族関係におけるサンクションのみならず、社会関係におけるサンクションのあり方をも示している。

華人社会においてマレー系フィリピン人と通婚した華人は「ブラック・シープ」(black sheep)、あるいは事例9に見られるように「歹子」と呼ばれ、否定的な意味あいが付与される。こうした「ブラック・シープ」や「歹子」といった呼称には、「親に不従順な子ども」あるいは「華人社会の異端児」といった、家族道徳や社会理念からの逸脱者としての意味あいが含まれ、「怠惰」や「浪費癖」といった「蕃仔」に対するイメージが重ねあわされる。事例9での弟に対する話者の語りは、この点をよく示していると考えられる。

通婚した華人が社会関係において遭遇する否定的サンクションは、呼称のみに限ったわけではない。事例1, 3, 4, 8に見られるように、マレー系フィリピン人と通婚した華人はしばしば商業上の信用の面で窮地に立たされる。

華人の商業活動は「スキ関係」(suki. 閩南語では「主客」[chú-kheh])と呼ばれる互酬的な取引関係によって結ばれている^(注5)。一説によるとマレー系フィリピン人と通婚した華人は、こうした「スキ関係」の20%から60%を失うという^(注6)。事例3, 4, 8に典型的に見られるように、華人と結婚したマレー系フィリピン人の配偶者やその親族は華人の収入、資産を浪費するものと、通常、華人は考えており、そうした

浪費は通婚した華人の商業活動に影響する(つまりコストの上昇につながる)と見るからである。もっとも、このような論理自体、マレー系フィリピン人の「蕃仔」としてのステロ・タイプを反映したものであって、純粹に商業上の理由から「スキ関係」の喪失が起こっているとは考えにくい。むしろ、「商業上の理由」を持ち出すことで、「咱人」と「蕃仔」が対照され、そこでの通婚者の「蕃仔」的な属性がより鮮明に描写されると考える方がよいかも知れない。いずれにしても、「スキ関係」の喪失が通婚した華人に対するきわめて重大な否定的サンクションとなっていることは疑いをいれない。

2. 否定的サンクションとエスニック・バウンダリー

このような通婚した華人が家族関係や社会関係において被る否定的なサンクションは、華人社会のエスニック・バウンダリーの再生にとっていかなる意味を持つのだろうか。

通婚をめぐる一連の社会的作用・反作用は、第一義的に家族関係、とりわけ父子関係を基準とした家父長的権威秩序の枠組みのなかで展開している。こうした家父長的権威秩序の枠組みにおいて、親は権威ある者として、子はそれに従順であるべき者としてそれぞれ位置づけられる。「父子に孝あり」という華人社会の家族道徳は、そうした家父長的権威秩序のあり方を如実に物語っているのである。

一方、家父長的権威秩序は社会の理念としては永続し得るものであるが、現実の家族関係に即した場合、それ自体、一つの本質的な矛盾を含んでいる。子どもが成長し、やがて人の子の親となる以上、また親が老化や死を回避できない以上、子どもはいつまでも従順な子どもでい

続けるわけにはいかないからである。この点で子どもの結婚は、家父長的権威秩序が再構成されていく過渡期にあたっていると言える。そこで子どもたちは、彼らがそれまで従順であることを期待されていた家父長的権威から離脱し、新たな家父長的権威を再構成することを突きつけられるのである。

マレー系フィリピン人と華人との通婚がこうした局面で、両親や家族の否定的な評価を含んださまざまな反応を引き起こすことは、華人の家族における家父長的権威のあり方を再確認する意味があると考えられる。子どもの通婚を受けて、両親が「不要眯你」、すなわち「あなたのことを構ってくれる人はもう誰もいない」と言って、子どもとの絶縁を宣言することは先に述べたとおりであるが、この「不要眯你」とは、元々、華人がいたずらをした子どもを叱る際に発する言葉である。こうして、マレー系フィリピン人と通婚に否定的なサンクションを与えることは、子どもの家族において再構成されるべき家父長的秩序のあり方を示すとともに、そうした否定的なサンクションをおこなうこと自体が華人の家族における家父長的権威秩序を体現しているのである。

このように華人がマレー系フィリピン人と通婚することは家父長的秩序を攪乱する要因として、家族内の世代間関係からの通婚した子どもの排除をもたらすが、同様の過程は、華人社会全体の世代間関係においても見られる。

そこで華人とマレー系フィリピン人との通婚は、上位世代の華人のあり方と下位世代の非連続性を生み出し、華人社会を華人社会たらしめている「咱人」と「蕃仔」の差異に混乱を与える。いわば通婚は上位世代の権威への挑戦、さ

らには社会のあり方への挑戦といったニュアンスを持つのである。

このような通婚に伴う社会的な意味秩序の混乱を解消するうえで、「ブラック・シープ」や「歹子」といったレッテルが通婚した華人に与えられることは重要である。先に述べたように、「ブラック・シープ」や「歹子」といった呼称には、「親に不従順な子ども」あるいは「華人社会の異端児」といった、家族道徳や社会理念からの逸脱者としての意味あいや、「怠惰」や「浪費癖」といった「蕃仔」に対するイメージが重ねあわされる。こうして通婚によってもたらされた意味秩序の混乱は、レッテルのなかに切り出され、そうしたレッテルに重ねあわされた「蕃仔」のイメージとの対比において、上位世代にとっての華人社会のあるべき理想像、すなわち「咱人」のエスニック・バウンダリーが姿を現すのである。

家父長的秩序やエスニック・バウンダリーのあるべき姿といった華人社会の秩序は、通婚した華人がその「攪乱者」として意味づけられ、家族や社会から排除されることで明示される。同時に、こうした社会的な意味づけの過程において、通婚した華人に秩序の「攪乱者」ないし規範の「逸脱者」といった意味づけを施す者（上位世代の華人や上記の事例における話者）は、そうした意味づけによって自ら華人社会の理念を体現し得るのである。

3. 通婚した華人の社会への復帰

上記のような華人社会における秩序の再生過程は、そこで華人社会の秩序の「攪乱者」ないし「逸脱者」として排除された通婚華人や配偶者、その子どもである「出世仔」を特定の条件下で再統合していく。通婚した華人が家族や社

会から排除される論理は、家父長的秩序とエスニック・バウンダリーの攪乱要因としての「咱人」の性格によっている。したがって、通婚した華人やマレー系フィリピン人の配偶者、「出世仔」である子どもが、そうした華人社会の理念の体現者となることで、彼らの華人社会への復帰も可能となるのである。

通婚した華人が華人社会に復帰するそのひとつの条件が子どもの誕生である。事例1, 7に典型的に見られるように、マレー系フィリピン人と通婚した華人は子どもの誕生を契機として、結婚に対する両親の許しを得ることが多い。通婚した子どもが男性の場合、通婚した華人の両親にとっては孫となる新たな子どもの誕生は、実家に父系的系譜の継承者をもたらすことを意味する。一方、通婚した華人が女性の場合、厳密には実家の父系的系譜とは無関係であるが、事例7に見られるように、男性の場合と同様に、子どもの誕生が和解の契機となっている。子どもの誕生は、通婚華人がその家族のなかに家父長的権威秩序を実現し、「咱人」としての社会的な意味づけを獲得する前提条件となっているのである。

これに対して、通婚した華人の華人社会への復帰を決定的に左右するのは、配偶者であるマレー系フィリピン人、とくに子どもである「出世仔」がいかに華人としての理念を体現するかという点である。ここで「出世仔」が体現すべき華人としての理念とは、マレー系フィリピン人と通婚した華人を家族や社会から排除する理念、すなわち、「両親に対して従順であること」、「マレー系フィリピン人と通婚しないこと」、そして「怠惰や浪費家でないこと」を中心に構成されていると考えられる。

事例1において、結果的に息子の一人はマレー系フィリピン人と通婚したが、マレー系フィリピン人の妻やその他の子どもたちは、こうした華人の理念をほぼ体現している。一方、事例4, 5では、少なくとも話者の語りから判断する限り、事例1とは対照的に華人の配偶者や子どもへの華人社会の理念の浸透はほとんど見られない。事例4, 5の話者によって語られる華人の配偶者や子どもは、「蕃仔」に対する華人の否定的イメージそのものである。

本稿の第I節では、華人とマレー系フィリピン人との通婚の結果生み出される「出世仔」がエスニック・カテゴリーとしては、華人（「咱人」）のカテゴリーに統合されることを示した。また、第II節の婚姻パタンの世代間の異同に関する部分では、「出世仔」のカテゴリーにある子どもたちの結婚の多くが、「咱人」との間でなされることを数値的に示した。事例4の妻子の存在が示すように、このような「出世仔」の帰属や結婚のあり方は、予め固定された枠組みのなかで生じているのではない。むしろ、「出世仔」のエスニック・バウンダリー内への回帰は、通婚をめぐる社会的な意味づけのなかで、通婚した華人の家族が家父長的権威秩序に再統合されることでなされるのである。

このように通婚した華人、マレー系フィリピン人である配偶者、「出世仔」である子どもの華人社会への帰属が社会的な意味づけの過程を通じてなされることは、「華人」カテゴリーの柔軟性を保証している。例えば、事例10では、神によって通婚相手の「咱人」への帰属が保証されている。こうして華人社会のエスニック・バウンダリーは、マレー系フィリピン人と通婚した華人やその配偶者、子どもなどを幅広く再

統合することで世代を越えて拡大・再生していくのである。

結びにかえて

(注1) 話者Bは、「高校生である自分の息子のところにかかってくるマレー系フィリピン人からの電話は取り次がない」と述べている。また、フォン・ブレイヴァーンはマニラの華人社会において、娘を交際相手から引き離すため、娘を親戚に預けた両親の話を探集している。Marilies von Brevern, "Once a Chinese Always a Chinese?": *The Chinese of Manila: Tradition and Change* (Metro Manila: Marilies von Brevern, 1988), p. 31.

(注2) セブにおける華人どうしの結婚式も、通常、カトリックもしくはプロテスタントの教会でおこなわれる。しかし、華人どうしの結婚の場合には、結婚式の数カ月から1年前に女性側の家で「訂婚」(婚資の受け渡し)がおこなわれることが多い。華人とマレー系フィリピン人の通婚では、このような「訂婚」は見られない。

(注3) このような場合、マレー系フィリピン人との通婚を望む華人は、宗親會聯合會(宗親會の連合組織)主催の合同結婚式に参加することで、結婚式への両親の不参加を目立たないものにもすることもある。宗親會聯合會主催の合同結婚式は、もともと結婚に伴う経費の節減を目的として、フィリピンの各宗親會が年に数回、合同でおこなっているものである。

(注4) 一般に、漢族社会では両親による子どもの権利の剥奪、すなわち日本語の「勘当」にあたるものはないとされるが、中国本土においても「兄の息子を養子縁組したが、怠惰であるとして、のちに財産権を剥奪した」という事例が報告されている。G. Jamieson, *Chinese Family and Commercial Law*. (Shanghai: Kelly and Walsh, 1921), p. 132.

(注5) スキ関係については、拙稿「フィリピン華人社会の『家』と商店——スキ関係・『信用』・『面』をめぐって——」(『社会人類学年報』第19号 1993年)を参照されたい。

(注6) Omohundro, *Chinese Merchant Families* . . . , p. 132.

華人社会のエスニック・バウンダリーは、マレー系フィリピン人と通婚した華人をいったん外部に排除することで、家族道徳や社会規範を劇的に表現しつつも、通婚した華人や配偶者、その子どもたちを華人社会の理念に再統合することで、拡大・再生される。

あるエスニック・バウンダリー、あるいは社会システムが維持されるためには、その外部が内部と明確に区別されなければならない。しかし、そうした外部と内部を客観的な指標によって区別することは、それが分析者の意味づけである限り、あまり意味のあることとは思われない。むしろ、ある社会システムにおける外部と内部の区別は、その区別がどういった場合に混乱し、どのようにその混乱が解消されるかといった点を、その社会の意味づけに沿って分析することで理解可能となると考えられる。

この意味でセブの華人社会におけるマレー系フィリピン人との通婚は、エスニック・バウンダリーの再生にとって不可欠な外部性ということになる。通婚が生ずることで、華人社会にとっての否定的な外部がはじめて姿を現し、内部の何たるかが外部との対比において現れるのである。

本稿の冒頭で述べたように、フィリピンの華人に関する研究は政治的状況を反映して、これまで華人の同化や国民統合に多くの関心を払ってきた。こうした華人の国民統合論と本稿での議論との関連を探れば、フィリピン国民国家を内部、華人というエスニック・グループを外部として両者の関係を論ずるといふ、本稿とは逆

の問題設定も可能である。つまり、フィリピン人から見た華人とのエスニック・バウンダリー（あるいはナショナル・バウンダリー）はどうなっているか、というわけである。こうした問題設定において、華人との通婚がフィリピン人にとって意味のあることか否かは現時点では不明である。あるいは「ネイティブの土地」というファクターが、「血」以上に重要な意味を持つかも知れない。しかし、いずれにしても、その社会の人々がエスニック・グループへの人の帰属をどう考えているか、といったこれまで国民

統合論にあまり見られなかった視点が、こうした問題設定での分析の鍵となると考えられる。

（大阪外国語大学講師）

〔付記〕 本稿の執筆にあたっては東京都立大学の松園万亀雄教授、渡邊欣雄教授、および本誌レフェリーの方から貴重なコメントをいただいた。また、フィリピンにおける資料の収集と現地調査には、菲律濱華裔青年聯合會の洪玉華女史をはじめ、多くの方の協力を得た。とくに記して感謝の意を表したい。