

先祖の錬金術： 中国農村における国民奉仕のための族譜の儀式

ティム・オークス*

(山崎 孝史**, 植島 裕貴***, 好永 麻美***,
島崎 雄貴***, 尾崎 久美子***, 王 標****訳)

Alchemy of the Ancestors:
Rituals of Genealogy in the Service of the Nation in Rural China
Tim Oakes

(Trans. Takashi Yamazaki, Yuki Ueshima, Asami Yoshinaga,
Yuki Shimazaki, Kumiko Ozaki, and Biao Wang)

はじめに

1984年に、中国南西部の貴州省にある蔡官屯という村の役者の一団が、パリ秋季芸術祭での公演に招待された。その年の祭の主催者は中国の歌劇を芸術祭のプログラムの最大の呼び物にしており、中国各地から三つの歌劇団が来演した。そこには南京からの昆曲の一団、上海からの越劇の一団、そしてこの貴州の村民小楽団が含まれていた。これらの歌劇団のほか、成都からの茶館説書の一団、北京からの人形遣いや音楽家、そして西安、成都、北京、蘇州からの合唱団も来演した。その祭は、伝統的な中国演劇の原則的様式のうち昆曲と越劇の二つを呼び物にした。昆曲は中国の至る所で上演されており、16世紀から18世紀の間の有力な演劇の様式だった。一方で越劇は、紹興の歌劇としても知られているように、浙江省に由来する有名な地方歌劇の様式である¹⁾。これら洗練された様式の歌劇と比較して、貴州の村人はもっと田舎風で古めかしい種類の劇を演じた。

これは地戯として知られており、概して「地面の上の歌劇」と翻訳される。高級な娯楽の形式よりも神秘的な古代の儀式のように思えるので、芸術祭の主催者は「中国歌劇の生きた化石」という肩書を授けた²⁾。

地戯は、一般に「屯堡の人々」が演ずる儀式的な仮面劇の形式を示す比較的最近の用語である。これらの人々は、600年以上前に元朝の残党を征服し、南西部の辺境を守るために、明代初期に中国中心部から派遣された兵士の子孫である。地戯の「地」は記述的である（この劇は舞台ではなく「地面の上で」演じられる）とともに記憶を喚起するところがあり、紛れもなく土着で俗人の演技を暗示している。そして「戯」、すなわち「芝居、演劇」、はより広い中国歌劇地図の中にこの土着の俗人の演劇を位置づける。地戯は地方の民俗的儀式を一つの国民演劇の伝統の傘下に明示的に組み込む。したがって、パリで称賛

* コロラド大学ボルダー校

** 大阪市立大学

*** 大阪市立大学文学部学生

**** 大阪市立大学都市文化研究センター研究員

された「生きた化石」という考えの幾分かをこの用語自体が意味しているのである。

中国での民族誌的・民俗学的研究の興隆、すなわち 1980 年代に中国の知識人と文化プロデューサーを活気づけた広範な「文化熱」や「先祖探し」の一部によって地戯が発見される前は、屯堡の村人は単にそれを跳神、つまり「跳ぶ神」と呼んでいた。跳神は仮面を用いた魔除けの儀式で、新年の祝賀中に数日かけて演じられた³⁾。屯堡のいくつかの村では、跳神は真夏にも演じられた。英雄的な先祖、伝説の戦士、そして守護神を呼び出して、跳神は共同体から悪霊を追い払い、次の年の豊作と幸運への神の恵みを求めた。跳神は、屯堡の男性の間での宗教的慣習の主要な形式であり（屯堡の女性の大部分は仏教を信仰していた）、しばしば地方の学者や役人は先祖崇拜の一形式と言及している⁴⁾。しかし、公式には跳神は中国政府が「迷信」と呼ぶものになった。これによって跳神は違法行為とされた。そして確かに、文化大革命の間はその慣習は貴州中部全域の多くの村で禁止された。

しかし跳神を地戯に変える際に、そしてこの改名によって地戯が国民的文化遺産の一種の「生きた化石」であることを示唆する際に、学者と地方の役人は共謀して跳神を国家にとって理解可能なものにした。1980 年代の中国の至る所で学者たちが発見しつつあったのは、毛沢東時代のイデオロギーの熱意によって撲滅されたと考えられていた地方に残る民俗文化的な伝統であった。学者たちは正統派マルクス主義進化論の訓練を受けていたので、「悠久の」中国農村社会の堆積物の中にちりばめられて残ってきたと思われたあらゆる文化的慣習に対して、相次いで「生きた化石」というラベルをつけた⁵⁾。跳神のような儀式は、(Morgan と Taylor の後) Engels によって理論化された進化論的發展の機会を逸したと考えられ、まるまる一世代の中国のマルクス主義研究によって歴史の一事実としてとらえられた。1980 年代になると、中国農村部の至る所にある「飛び跳ねる」仮面劇は、こうした観点から遠い過去に直接つながる凍りついた標本と見なされた⁶⁾。しかしながら、皮肉なことに「生きた化石」というラベルは、単に一

つの文化的慣習を「時間から外へ」取り出しただけではなく、進化論的社会理論の唯物論的観点からそれが理解されることを可能にした。こうして、跳神のような「生きた化石」の慣習は国家に受け入れられるやり方で説明された。跳神は迷信ではなく国民的古代遺産の一部、つまり原始的な歌劇の前駆形態となり、魔除けの儀式から昆曲や越劇のような洗練された歌劇への重要な進化論的変遷の中に位置付けられた⁷⁾。

その結果、地戯は（疑念をもって見られる）大衆宗教の一形態であると公式には見なされず、（文化遺産として促進されるべき）国民演劇の一形態と見なされている。地戯は、跳神を信仰や信念のダイナミックな表現よりもむしろ凍りついた文化的物事に変える。この傾向を観察した David Holm が記しているのは、中国農村の儀式的演劇の膨大な題目に「生きた化石」というラベルを貼ろうとする慣習の一般化である。「生きた化石」という言い方によって、儀式的な仮面劇の起源は『論語』で言及されるような、そして漢王朝の典故に非常に多彩に記述されるような、古典時代の饗の儀式にさかのぼる。その間の二千年の期間は伝統の途切れることのない線とみなされる⁸⁾。それ故に、跳神という地方の民俗儀式を国民的スケールでの古典的伝統につなぐことによって、地戯という用語がその儀式を近代主義的論理でとらえ、地戯を国家の化石、国民的遺産として硬化させようとする。中国南東部の道教寺院に見られる国家が後援する遺産生産の同様の過程に言及して、Ken Dean と Thomas Lamarre が主張するのは、近代の論理によって中国の儀式的活動が「伝統的、古代的、あるいは前近代の様式の残滓あるいは生き残りとしてとらえられる傾向があり、したがって中国南東部の儀式的活動の現代性を（儀式的慣習の歴史とともに）無視されている」ということである⁹⁾。

大衆宗教としての跳神を文化遺産としての地戯へ変容させることは、単なるラベル貼りの行為以上の意味がある。というのは、現在地戯は文化遺産の一品目として需要に応じて消費されるからである。今や地戯は、悪意ある力から村を浄化するために年に一、二回演じられるのではなく、観光客からの収入

を生み出し「世界へ貴州文化を宣伝するために」短い15分のバージョンで、一日に何度も演じられる。地戯に関する研究もその地域の小産業のようなものになっており、古代中国文化の「研究実験室」として振興をはかる村もある。こうした状況は、国家と市場両方の近代主義的論理によって古代の儀式が捕えられ、そのもともとの効果的な特性が機能不全になった事態のように見える。事実、自からこのように主張する村人がおり、村の日常生活における地戯の重要性が計り知れないものになっても、地戯が無意味になったと不満を述べる。「もはや誰も地戯を理解しない。観光客は地戯を理解しない。村人も地戯を理解しない。役者のうちでさえ、地戯を理解しない者がいる。地戯は今では単なる娯楽になっている」と一人の老役者はため息交じりで私に語った。

しかしながら本章では、儀式を近代的にとらえることについてもっと複雑な解釈、つまり村人とさらに広範な国家と観光産業の力との間の現代的な交渉の場として、儀式の基本的役割を浮き彫りにする解釈を提供したい。DeanとLamarreが指摘するように、現代中国における儀式的慣習は、国家とグローバル資本との間の危険な交差点におかれている¹⁰⁾。こうしたことによって、儀式が外部の力に捕えられる危険に常にさらされる一方で、そうした力が交渉され、危険なやり方でも実際には力を有効なものに変える手段も提供される。ちょうど跳神の役者が神を呼び出して強力な先祖の祝福を呼び覚ます際に、儀式に伴う危険から自らを守るため仮面を被ったように、今日地戯の役者は、政策と金の恩恵を求めるとつれて、観光客や国の役人がもたらす災厄の危険にさらされている。要するに、貴州農村部の儀式の有効性は観光を通して再構成されているのである。

権威の境界と儀式

概して、儀式は日常生活の道具主義的な活動に比して、象徴的で表象的な活動と見られている¹¹⁾。儀式という言葉は、象徴的な行為が深い意味を持ち、行動がいま・ここを超えた世界への信仰や信念と符合する魅惑の世界への一種の郷愁を引き起こしがちである。しかしまた、儀式は近代認識論の強い影響

を受けやすい言葉でもある。言い換えると、儀式を象徴的行為として見ることによって、(「専門家」や訓練された知識人たちによって)それらの象徴が解読されることが必要となる。よって儀式の研究が焦点を据えてきたのは、「儀式の意味を明らかにし、儀式の象徴が文化的言説の体系をコード化し、喚起するやり方を示す研究」であった¹²⁾。このアプローチは儀式を「その真の性質は儀式自体を超えたところにのみ存在するような意味の指示対象」として見てきた¹³⁾。儀式は何らかの深い意味、つまり象徴的慣習の表面的な世界の背後に隠された「他の何か」を伝達する道具にすぎなくなっている。Roy Rappaportの近年の定義によると、儀式的行為の中で展開される象徴は「その演者によって完全にコード化されるとは限らない」のである¹⁴⁾。

しかし、Tatal Asadが指摘したように、儀式の演者にとって重要なのは、意味の何らかの安定した基礎を解釈することではなく、決められたことを行うのに必要な技量である。「言い換えると、適切な上演というものに含まれるのは、解釈されるべき象徴ではなく、権威ある人々によって認可された規則に沿って習得されるべき能力なのである。つまり、[儀式が]前提とするのは、あいまいな意味ではなく、むしろ身体的・言語的能力の組み合わせである」¹⁵⁾。儀式は、意味を伝達することよりも、行うことに関するものであり、意味を全く考慮せずとも起こりうる¹⁶⁾。そしてこうした儀式の見方が含む意味が多様である一方、儀式を解釈よりも行為として考えることの一つの重要な帰結は、儀式的慣習がどのように人と権威との関係を交渉するかに気づくことである。例として、Catharine Bellによる儀式の有効性についての見解を考えてみよう。

儀式は媒介項であり、いま・ここにいる人間とここにはない権力、権威、そして価値の源との間に獲得されると考えられる秩序ある諸関係を呼び起こすために選ばれる。これらの関係を身振りや言葉に関する儀式の語彙の点から定義することが示唆するのは、神学的推測や教義上の定式化とは対照的に、儀式的活動の根本的な有効性は、もっと大きな万物の秩序の中での自分たちの位置に関する想定を、人々に具現化させる能力に存するということである¹⁷⁾。

跳神がこの「もっと大きな万物の秩序」を呼び起こすのは、先祖の守護神の宇宙と村の生活を統治する社会的権力関係の両方を演じることによってである。跳神に関連する最も重要な儀式的慣習の二つ—開箱請神（箱を開け神を招くこと）と開財門（富の扉を開けること）—は共に天の権威というこのもっと大きい秩序とその秩序の中での村人の位置とをはっきりと演じている。開箱請神—実際に仮面を被って演技よりも前に行われる—では、舍利箱が開かれ、そこに収められた仮面が招き出される。そしてその仮面は村を通過して寺院、井戸、池、道、橋、そして門へと行進する。村の全ての有力な家では開財門も行われ、そこでは精霊が村に富をもたらすよう懇願される。仮面が丁重に扱われることや、これらの儀式の中で演じられる天の力と物質的な富の両方が強調されていることから、上記の Bell の見解の中で浮き彫りにされた権力関係の具現化が正確にみてとれる。*Ritual and its Consequences* の著者たちが同様に論じているように、「儀式は、個人の内なる意志を超えた社会のしきたりと権威の世界を創造し、再創造する」¹⁸⁾。さらに彼らはこう付け加えている。「儀式が権威的関係と世界内の人間の存在へのその結果を承認するのは、記述的な意味を伝達する道具主義的な情報のコードとして役立つことによってよりもむしろ、境界づけられた実体の間にある既存の関係を仮定することによってである。儀式は共有された社会のしきたりに依存し、それを支える」¹⁹⁾。

跳神と同様に、地戯も「もっと大きな万物の秩序」を呼び起こし、その秩序の中の村人の位置を演じている。しかし跳神とは違って、地戯が今演じられる世界とは、象徴的行為の根底にあるもっと深い意味についての認識論的想定が形をなし、その存在そのものが儀式として可能になってさえいる世界である。跳神から地戯への変容が示すのは、国家がその権威化する力を「中国文化」の領域に広げたこと、つまり歴史上行われ、今日も行われ続けていることの一例である²⁰⁾。跳神を地戯として理解可能にしていく中で、国家は儀式的慣習を国民形成の事業に組み入れた。国民形成とは、象徴的行為を非常に多く含んでいる。地戯は専門家たちが解釈するのに都合のよい表象的行為となった。近代的認識論の中でとらえ

られるので、地戯が何をするのかは、それが何を意味するのかよりも重要ではない。そういうものとして、地戯は文化を国家の事業として定義し、文化的慣習を「統治術」に転換したのである²¹⁾。地戯が演じるのは国家の文化的権威に関わる社会的しきたりと、村人の役割であるが、その役割とは彼・彼女らによって完全にはコード化されない一つの「文化」を需要に応じて演ずる者として示される。というのは、地戯は広範な権威群によって、「生きた化石」、「国民的遺産」、そして「観光アトラクション」としてコード化されているからである。地戯を演ずることはもはや先祖に対してではなく、国民そして国民を消費する観光客に対しての義務である。したがって、ここで儀式的慣習は日常生活のその他の領域とは異なるカテゴリー—過去の残存物—として見られておらず、ダイナミックで強力な権威が常に現れる日常生活の義務によって引き起こされた一つの表現として見られているのである。

しかし、*Ritual and its Consequences* の著者たちはまた、儀式は権威の境界を補強し、さらにこれらの境界が侵犯されることも可能にすると論ずる。これは、その著者たちが儀式を単に境界を示すものとしてではなく、境界を構成するものとして見ているからである。地戯が何を表象するのかではなく何を行うのかという観点から考えると、もっと複雑なことが起こっているのがわかる。いったん儀式を世界の象徴的表象よりもその上演としてみれば、儀式的慣習を、権力の境界を常に交渉するものとして評価することが可能になる。私はこうした「交渉」の幾分かを地戯の慣習の中に見出した。観光が中国における「西部大開発」プログラムの主要部分となる中で、今日儀式と血統は、村人が辺境における国民形成の支配的な言説に自分たち自身をつなぐ場として作用している²²⁾。屯堡の儀式を観光からとらえることを通して、辺境を文明化するという使いまわされた国家の言説は息を吹き返した。しかし、地戯において、屯堡の村人は、急速に発展する文化経済の中で自分たちの力、自治、権威の境界を積極的に交渉する者としてのみならず、国家による辺境の文化開発戦略の対象としても演技していることがわかる。

文化で統治する

中国国家が文化の生産と儀式的慣習の管理に深く関わっているという主張は驚くべきものではない。しかし、中国には文化統治の長い歴史がある一方で、その統治は今やグローバルな言説によってはっきりと示されている。このグローバルな言説の中では、文化が特定の近代化および開発目的に役立つ資源としてますます見られるようになってきている。世界中で開発の政策と実践における「文化論的転回」が起こっており、文化は経済的価値の連鎖の確立とコミュニティのエンパワーメント、すなわち「良い統治」と「持続可能性」の両方のための資源として評価されてきた。Sarah Radcliffe と Nina Laurie が最近の展望論文で指摘しているように、「ますます開発は資源として、また開発への介入の成功を説明する重要な変数として、文化に目を向けている」²³⁾。

開発に関するグローバルな言説には常に暗示的な規範が負荷されてきており、その規範では、諸標準を分類する仮想ヒエラルキーと進歩の目的論が評価尺度として用いられた。文化を開発の資源に加えると、この規範的な負荷を捨てられなくなるだけでなく、事実別の暗示された規範の組み合わせでもってそれが強化される。Radcliffe と Laurie が記すように、開発政策がしばしば想定するのは、成功する開発とは「経済的かつ社会的に有益な行動や態度のパターンを高めつつ、『不適當』とみなされる文化を格下げする」ことである²⁴⁾。開発そして文化の両者が進歩に関するヒエラルキー的な考えに支持されていることが明らかになっている。そして、この文化開発の規範的な特質こそが統治の目的に非常によく役立つのである。

国家や機関は貧困、薬物乱用、そして例えば暴力団に関係するような犯罪活動と戦う最前線として文化に投資してきた²⁵⁾。この最も明確な例の一つはブラジルの Culture Points 計画にみることができる。そこでは国家がヒップホップを貧しい若者に与えることに投資し、若者を統治可能な市民的主体へと転換しようと期待している。文化大臣である Gilberto Gil の要約によると、Culture Points がもたらしたものは「デザイナーになり、メディアに取り上げられ

ようになり、ますますテレビやサンバ学校からお呼びがかかり、そして衰退した近隣地区を再活性化している若者たちである・・・それは政府の役割に対する異なる見方であり、新しい役割である」²⁶⁾。国連が 1990 年代の大部分にわたって展開した「文化開発の 10 年」を宣言したときに構想されたのは、まさしくこの種類の文化開発である。ユネスコや世界銀行のような多様な機関は文化をそれ自身良いものであり、そして消費しうる製品および社会の秩序づけに不可欠な道具の両方として信奉してきた²⁷⁾。

開発における中国自身の「文化論的転回」は上に記したものと同様のパターンをたどった。1990 年代の全体にわたって、文化ナショナリズム、文化および創造産業の拡張、および農村開発の文化的戦略を目指す傾向が高まった²⁸⁾。この傾向に伴ったのは、中国の一部の人々がつ、中国を世界の工場と大差ないものに変えることに成功した近代化のパラダイムに対してのいくばくかの懸念であった。例えば、ある報告書が記したのは、1990 年代の中国は「手取り早く豊かになる」という持続可能でないメンタリティーで支配されており、近代化は科学と技術を強調しすぎていたことであった。報告書はこう続ける。1980 年代での最大の関心事は快適な生活水準を達成することであったが、1990 年代の最大の関心事は「我々は文化を持っていない」という恐怖になった。国家が文化の開発を支援しなければ、近代化は持続できないとその報告書は結論づけている。「人々が自分の文化についての考えを持たなければ、どのように他の世界に参加し、自分のアイデンティティを維持することができるだろうか」²⁹⁾。

地域や都市が投資資本、観光客、そしてハイテク、娯楽、その他の創造産業への熟練労働者をひきつけるために互いに競争するにつれて、文化は鍵となる資源になってきている。周尚意と孔祥が指摘するように、「地方の文化的シンボルは地方行政の新分野であり、うまく進められれば、経済発展を豊かにし、商業に拍車をかけ、投資を引きつけ、人的資本を呼び込むことができる」³⁰⁾。しかし周と孔の見方がまた示唆しているのは—「地方行政の新分野」としての一文化が「良い統治」という目的のための重要な

資源としても見られるようになったことである。その目的とはコミュニティのエンパワーメント、自己規律、愛国心、および「調和した社会」である。このことはまた有名なフェミニストである馬恵娣が言及している。すなわち「国家の統治と管理が必要とするのは経済的、行政的、科学的、技術的、および法的な手段だけではなく、それにもまして文化的誘導の働きを必要とする」³¹⁾。また、馬はこう指摘している。中国の国の役人が現在余暇についての正しい考え方の普及を必要としているのは「科学的、健康的、そして合理的なやり方で大衆に余暇と文化的生活を計画させる」ためである³²⁾。

上に示されるように、統治の目的で文化を展開することは中国において何も新しいことではない。統治することは、大衆の文化的な信念、慣習、そして儀式を管理するプロジェクトとして長い間見なされてきた。王笛は19世紀末から20世紀初めにかけての成都のストリート文化を管理しようとする自治体政府の努力を分析する中で、このことを実証した³³⁾。エリートや役人は一般人を「下品、愚か、役立たず、そして不正直であり、『カードで遊んで酔っ払うほかすることがない』連中」として見ており、社会秩序と統治術として「文明」を促進しようとした³⁴⁾。国家にとって、大衆の文化と宗教の儀式は中心的な問題およびその解決策の両方であり、したがってそれはエリートによる再創出の対象となった。すなわち祭は改名され、「下品な」儀式は禁止され、新しい儀式が創出され、古い歌劇は検閲され、新しい歌劇が書かれ、そして茶館でのボーリングのように健全な余暇は公共空間で奨励された。

本書でDottも指摘するように、中国国家は何世紀もわたり過剰な信仰の献身行為を管理しようとしており、常に民俗文化および大衆宗教を疑いの目で見てきた。しかし、20世紀までは国家が広大な領土の至る所にある日常的な儀式的慣習の世界の中に干渉することは極めて限られており、国家が認可した文化的秩序の維持が際立っている泰山のような高度に象徴的な場所にのみ注目する傾向があった。それにもかかわらず、帝国中の地方エリートや役人はさまざまな方法で国家の文化的権威の軌道に引き寄せら

れた。成都のストリート文化に関する王の研究は、19世紀後半までに「文明」の言説が展開し国家の文化的権威を正統化したことを明らかにしているが、その権威は他の時代では同じだけ強力な他の方法で明瞭に表された。例えば、地方のエリートはその領域の守護神を中心に集まる地方固有の教団を帝国行政の利害に結びつける役割をしばしば果たした³⁵⁾。

David Faureによる16世紀の広東についての研究が主張するのは、領土の統合とそれ故の社会的管理の推進が、ある文化的変化を通して達成されたことで、この変化の中では地方の利害が皇帝への忠誠の点から表現されたことである³⁶⁾。この表現には、先祖崇拜、葬式、結婚および孝行のための朱熹によって標準化された儀式を地方のエリートが促進することが含まれていた。これらの儀式は皇帝を究極的な家父長とする共通の先祖にしたがって人のアイデンティティを明確に表すことを中心にしていた。したがって地方の忠誠は血統の忠誠として再定義された。具体的には、祖廟を建造することは社会的上昇の手段として、および「国家に受け入れられる言語で共同体の利害を表現する枠組み」として地方のエリートによって促進された³⁷⁾。祖廟は最も重要な儀式スペースとして仏教の僧院に取ってかわった。さらに、Faureによれば、19世紀までに祖廟あるいは書かれた族譜を持たない村人は存在しえなかった。これらすべてが、広東を文化的観点から中国化することによって統治可能とすることに貢献したが、そこで族譜は民族的な区分と地位の目印になったのである。一旦国家に受け入れられやすい用語でとらえなおされると、儀式的慣習は国家の文化的権威を演じることにより統治の要としての役割を果たした。先祖崇拜の儀式は、「国家の権威と地方のコミュニティとを接続する基軸」として役立ったのである³⁸⁾。

しかし、これら血統と族譜の儀式が、その中で村民が主体として定義される権威の境界を構成した一方で、国家に権威づけられた儀式が実際に踏襲された程度はそれほど明らかではない。Donald Sutton, Michael Szonyi ほかによる最近の研究が主張しているのは、文化統治を確立しようとする国家の努力には象徴的、儀式的画一性を裏付ける証拠はほとんど

ないことである³⁹⁾。かわりに、著者たちは「見せかけの品行方正さ」のほうがおそらくあり得たことで、地方のエリートは儀式の標準化を主張はしたが、めったにそれを実行しなかったと主張する⁴⁰⁾。そこから、先に議論したように、儀式は権威の境界の単純な反映ではなく、権威の境界を活発に交渉するものとして見るのが最も良いのである。「見せかけの品行方正さ」とは、おそらくかつて想定されていたよりも「中国文明」の空間を横断する文化的統合性がなかったことを意味していると、Szonyi は主張する。すなわち「中国における統合された文化という概念こそが『社会的、イデオロギー的捏造』であった」⁴¹⁾。

実際には儀式が正統な国家のモデルにほとんど合致していなかったことによって示唆されるのは、国家の境界が標準化された儀式的慣習および文化的権威を確立する特に重要な空間となっていたということである。この点で、文化的権威を確立する上で国家の最も貴重な道具となったのが、中国中心部から境界への漢民族中国人の入植であった。そして、そのような入植者にとって、族譜は—いづれにせよ 16 世紀以降—国家の文化的権威の代表としての入植者の地位を示す決定的な目印であった。以下で議論されるように、族譜の儀式は重要な慣習として続いており、そこでは今日での文化的権威が屯堡の村人の間で演じられ交渉されている。国民形成の言説が「西部大開発」そして境界を文明化する北京のキャンペーンの形で再利用されるにつれ、儀式は文化統治の焦点であり続けている。

「西部大開発」、境界を文明化する

境界での国民や帝国の形成はさまざまなやり方で起こりうる。例えば、地方の文化的慣習は、国家が承認した品行方正のモデルに従い流用され、同化され、そして「標準化された」。もしくは、異端的な地方の文化的慣習は単に征服や根絶の対象になるかもしれない。中国の帝國的拡大は長い間それら両極端のうちの前者に近い方法に従っていたと考えられてきた。しかし、境界、特に中国南西部における植民地化がどの程度本当に「文明化する使命」と呼べるのかについて最近では論争がある⁴²⁾。確かに、儒教の

儀式的慣習の規範を通した文明化の言説は境界の領域を統合する努力を伴っていた。しかし、以下のような証拠もある。つまり、中国中心部からの境界入植者はおそらく先住者との差異と距離を維持するために文化的権威を展開することに関心を示していたが、広東で Faure が記述した種類の儒教的品行方正さへの文化的変化を通して先住者を同化することにはさほど関心を持たなかった⁴³⁾。

確かに、明・清代の境界植民地化の歴史的記述は、帝國的拡大が現地民に対する比較的温和な同化過程であったという考えに疑念を投げかける⁴⁴⁾。例えば、John Herman による明代の貴州植民地化についての最近の研究は野蛮で血なまぐさい境界を描写しており、そこでは現地民を同化することは決して真剣な政策でも実践でもなかった。Wang Zhou が自著 *New Illustrated Gazetteer* の中で嘆いているように、「(1413 年に省が成立して以来) 黔のほとんど至る所で血が流れた。暴力はここでは一つの生活様式となった」⁴⁵⁾。Herman が論ずるように、「境界は度を越えた暴力的な場所になりうるし、一般的にはそうである。そこでは征服者と被征服者の間の共通の基盤は貴重でありかつはかないものである。明代中国の南西部の軍事的併合は、どちらかといえば、国家が後押しする暴力の絶え間なき作戦行動だった・・・16 世紀以前の南西部での明の駐留は決定的に軍事的で、16 世紀に漢民族移民の相当の流入があっても、暴力のレベルは減ずることなく増加した。要するに、明による南西部の植民地化は「文明化する使命」ではなかった」⁴⁶⁾。境界が中国の文化統治の空間としてその力を達成するのは、文明の神話が—層暴力的な現実を覆い隠すために適用された後だけである。そしてまさしくこれら神話的特質こそが中国の今の「西部大開発」キャンペーンに文化の力を貸しているのである。

例えば、2000 年に「西部大開発」キャンペーンが進められるにつれ、Mette Hansen によると、田方や張東亮のような役人や学者が要求し始めたのは、境界地域への組織的な漢民族移住の新ラウンドであった⁴⁷⁾。境界地域の漢民族入植者の間では、文明の言説はアイデンティティと文化的権威の資源として必

須であり続けている、と Hansen は主張する。漢民族入植者が自己同一化したのは「文明化する者あるいは、より正確には、自分の国の国境内のどの少数民族地域にも移住し、自分の収入を支えるいかなる合法的な経済活動にも従事する権利が、少数民族に明白な利点をもたらすという前提によって正当化される人々である」⁴⁸⁾。そうした利点は経済開発の点からだけでなく、「遅れている」文化的慣習を矯正するための模範的モデルを提供するという点からも表現される⁴⁹⁾。中国文化が先住民や他民族による抗いがたく避けがたい同化を引き起こす力を備える点で「模範的である」という信念は、今日中国の国境地帯に沿った国民形成と文化的権威の継続的な構成要素としての**文明の神話**に寄与している。

そうした力は屯堡観光の場所に明確に展示されている。そこでは系譜と先祖崇拜の儀式が辺境を文明化する神話を演じている。しかし、屯堡の村で見られるのは文化的権威のぎこちない展示である。というのは、辺境の文明という支配的言説が屯堡の文化開発のモデル—先住民が（すぐれた）中国的やり方に不可避的に同化するという善意の神話が近代化によって繰り返されるモデル—を提供する一方で、屯堡の儀式的慣習を観光という点からとらえれば、辺境の征服、暴力、そして他の少数民族と異なるものとしてのエスニック（漢民族）アイデンティティという対抗的な物語をも示唆するやり方で文化的権威を表現することが可能となる。これは同化の不可避性がほとんど役割を果たさない対抗的な物語である。言い換えると、権威の境界を儀式が構成する中に、民族的区分と漢民族の文化ナショナリズムの文化的ポリティクスが見出される。村人たち自身にとっては、地戲は暴力的な征服の歴史と屯堡のアイデンティティに対する族譜の中心的役割を儀式として演ずるものになっている。しかし、地戲が「何か他のもの」を象徴するようになったと考える学者、役人、その他の地戲の「専門家」にとって、地戲は文明の象徴的な儀式、つまり辺境で純粋な形態で保存された国民的遺産の表象なのである。そして、事実上観光客はこうして儀式が国民を構成することを決定的に目撃することになる。

屯堡の化石化：辺境の神話を演ずる

多くの屯堡の人々は、14世紀後半に雲南にいた元朝モンゴル人の残党を征服するために派遣された明の兵士の直系の子孫であると主張する。これら兵士らは駐屯地で帰休し、そこで郵便路を警備し、先住民から奪った土地を耕し、そして中国人の帝国の縁辺に数世代もの間とどまったのである⁵⁰⁾。屯堡への学者の関心は1980年までさかのぼる。この時、唐莫堯という名の地元の知識人が貴州中心部の農村の女性について、そして彼女らの服が明朝初期の間に南京の女性が着ていたもののように似ているかについてエッセーを書いた⁵¹⁾。唐は、一般の認識に反しこれらの人々には漢民族であると述べた。初期の地名事典を引用して、彼はこれらの人々を「屯堡」人（この用語は自己識別名ではない、しかしその代わり駐屯地といった駐留部隊の要塞を意味する）と呼んだ。屯堡の文化は過去への窓として学者にとって大きな価値があると唐は主張した。彼のエッセーは屯堡文化への地元学者の関心の波をかき立てた。当時すでに古代歌劇の「生きた化石」として地戲への関心が高まりつつあり、地戲を演じる村々で学者たちがさらに多くの時間を費やし始めた時、学者たちは今まで誰もさほど注目しなかった民俗文化の全く新しい世界に気づき始めた。間もなく「生きた化石」のラベルは単に地戲だけでなく「屯堡の文化」全てにも適用された。

このようにして、文明の辺境で隠されていた、中国下流域にあった明代初期の文化の化石として、屯堡は再創造された⁵²⁾。化石化の物語がそれに続いた。すなわち、辺境を征服し、要塞駐屯地に身を隠してきたので、屯堡の人々は歴史の変転から自らを覆い隠し、明代初期の漢民族中国の豊かな文化的慣習を維持した、と。屯堡の人々は漢民族文化を純粋な形で保存しており、革命、近代化、あるいは西洋化の辛苦に侵されていないと言われた。地戲はこの最も壮観な例であったが、女性の衣服、言語、料理、建築、そして先祖崇拜も全てこうしたやり方で解釈されることが可能であった。屯堡は貴州の一種の学術的産業、つまり文化大革命の破壊を何とか逃れた漢民族の伝統を回復させる資源となった。そして1990年代後半までに、地方政府は遺産に飢えた都会の観

光客に対して屯堡を宣伝する潜在的な経済利益を理解するようになった。

いくつかの村で商業的観光開発が根を下ろすにつれ、屯堡の文化景観は変容し始め、「生きた化石」としての屯堡の地位を反映するようになった。この変容に関わる二つの際立った特徴がある。一方で、村々はますます「石の中に組み込まれる」ことによって化石化した。もともと白い光沢のあるタイルとコンクリートでできていた建物の正面は粗いスレートの板石によっておおわれた。コンクリートで舗装された村の細道は同じ板石で再舗装された。荒廃した木造建築物を石でおきかえ、目障りな「西洋化された」コンクリート家屋は偽装されたので、かつては木の骨組み、コンクリートのタイル、そして石でできた家屋が混在していた村々はますます色彩が単調となった。地元のリーダーたちの中には、この過程を「伝統化」や「屯堡化」と呼ぶ者がおり、その結果、化石化のメタファーを具体化する景観が現れた。しかし、村の景観を石の要塞に変容させることによって、それが辺境の征服という物語を具体化する効果も持っていた。他方では、「文明」という覆いも村の景観の中に組み込まれ、そこで屯堡の村々は中国周辺の文明化された前哨基地、つまり暗黒の荒野に立つ灯台として表象された。例えば一つの村では、村の中心を流れる運河に架かる木の厚板でできた橋は、揚子江デルタにある「水郷」の上品な建築を想起させる小さなアーチ式の橋（拱橋）に置き換えられた。別の村は手の込んだ中庭建築（四合院と三合院）が豊富に存在していることを、浙江、安徽、そして江蘇で見られる「儒教商人」（儒商）の町並みの前哨地として宣伝した。

暴力的な征服の景観としての屯堡と荒野の中にある文明の景観としての屯堡の間にあきらかな緊張が存在することは、屯堡のアイデンティティのポリティクスから明らかである。このポリティクスはこれらの景観が観光への潜在力として地元で評価される際にははっきり表現される。たとえば、中庭のある家屋が卓越する村々はふつうせいぜい清代末にしかさかのぼれず、大部分が商人で兵農民ではない、後に到来した漢民族（客家と呼ばれる）の移民が建てた

ものであった。最初の明代の征服時にまでさかのぼる村の指導者たちはこう主張する。屯堡の人々は兵士であり、豊かな商人ではなかったから、これら後に到来した客家（文字通り「客の家族」）の村は本当の屯堡ではない、と。他方、客家の村の指導者たちは、村の「文明化された」建築やその先祖崇拜や教育の強い儒教的伝統を理由に、もっと真正の屯堡だと主張する。たしかに、共産主義革命以前、客家の村は概して豊かであった。国家の保存事業自体はこれらの景観を区分せず、等しく屯堡的であるとも考えてこず、村人が観光客を求めてお互いに競争して本物らしさを主張するのにかまかせている

化石化の支配的な物語の中心には、過去 600 年にわたって屯堡の文化は変化を経験せず、昔の桃花源記のように、歴史の変転を逃れたという主張があるという事実に照らすと、屯堡の本物らしさをめぐる論争がそれ自身皮肉である⁵⁹。この悠久の物語の究極的な屯堡の象徴はもちろん地戯であり、それは最初の明の兵士によって中国下流域から辺境にもたらされたと言われている。六百年不衰（600 年間衰えない）という物語は、辺境における長期間の変容と文化借用の現実を周辺化する一方で、起源とされる国民遺産を優先する物語である。しかし、地戯の演技には屯堡観光とともに現われてきた景観に見られるのと同じあいまいさが潜んでいる。地戯は観光客に対しては最も原初的な形をした国民的遺産の礎石と解釈されるかもしれないが、村人たち自身にとってその演技は征服者を被征服者から区別し続けている。おそらくこのあいまいさに究極的な皮肉がある。というのは「征服者」は貴州中央部で地戯を演ずる唯一の人々ではないからである。

便宜的な先祖たち—観光経済における族譜のポリティクス

ある人をその同時代そして同世代の人々の中におけば、その人は自分の独自性を失う。しかしながら、その人を先祖の系統に属する最も新しいメンバーとみれば、自動的にその人はある種の地位を獲得する。族譜を語ることは不可避免的にこの最後のメンバーを強調する。先祖の業績が最も新しい子孫のものとなるのみならず、先祖自身がこれから何が起こるのかを示す先駆者のようにも見えるのである・・・族譜の長さは個人に威信を与えるが、

同様に歴史の長さは民族に威信を与える。歴史的な物語は不可避性についての興味深い幻想をつくり出す⁵⁴。

化石化についての物語が持つ力によって、屯堡の人々の間で先祖は高度に政治的なものとなっている。族譜は真正な「屯堡らしさ」の主要な基準とみなされる。そして「屯堡らしさ」は観光開発の利益に対して権利を主張する基礎を形成する。しかし、暴力的な征服あるいは啓蒙化された文明いづれかの遺産としての屯堡がもつあいまいさによって、族譜は複雑なものとなっている。このあいまいさは中国史では辺境の核心に存し、「西部大開発」という現在のキャンペーンの中で繰り返されるあいまいさである。要するに辺境は他者性をもつ異質な空間だったのか、あるいは中国文明の単なる前線で、文明という不可避の変容を受動的に待っていたのか。もちろん、これらは辺境について相互に相反する表象ではない。実際のところ、中国が帝国的に拡張する数千年の間作用してきた歴史的弁証法において、これらは相互に構築しあっている。

明代の大半において、貴州の漢民族入植者はエリートから「土着民」とレッテルを貼られることをかたくなに拒むことにおいて際立っていた。徒歩旅行者の徐霞客が15世紀末にこの地域を旅行した時、この特徴について記しており、例えばある停留地で「上豊寧の経済活動の大部分は江西省出身者が担っており、楊家のように、数世代にわたって貴州南東部に住んできたにもかかわらず、依然として自らを貴州ではなく江西出身の漢民族と主張した」と述べている⁵⁵。貴州省知事の田雯は彼による1690年の省史の中で同様に次のように記している。

貴州の漢民族はそもそも初期に設立された軍の農場、警備隊、そして部隊の出身であった。我々は今はこれらの漢民族を貴州出身者と考えるかもしれないが、彼・彼女らは自分たちの出身の村は貴州ではなく中国中心部にあるというだろう。彼・彼女らは断固として自分たちの非土着（寓客）的地位を伝えようとするだろう⁵⁶。

貴州、そしてより広く中国南西部地域は少なくとも500年の間「移民の土地」と定義されてきた。苗族、布依族、侗族、その他の先住民族と考えられるかもしれない人々でさえ土着的よりも移民的起源を

主張する。明の創始者朱元璋が配下の将軍たちに彼らが征服したばかりの地域の性質について問うたところ、そこは大部分移民が居住する地域だと報告を受けた。「移民が南西部を特徴づけるという考えはそれ以来大衆心理の中に広がった」⁵⁷。

しかし、それに続く移民の波が民族的区分をつくり出す効果も持っていた。つまり後から到来する者がそれ以前の移民に先住民的地位を与えたのである⁵⁸。明代中期までに、貴州の農村に住む漢民族の多くが征服した兵士の子孫であるということが後の到来者によってほとんど忘れられたのである。実際のところ、これら先住者が漢民族であるということさえしばしば忘れられた。明代のエリートのほとんどが単に先住者を土着民（土人）と呼んだ。そして彼・彼女らは変わった習慣をもっていた。女性は纏足をしていなかった。彼・彼女らは古い様式の外套とかぶり物をまとっていた。彼・彼女らは変わった方言を話した。彼・彼女らは変わった食べ物を食べていた。そして、その地域の（先住民族を含む）土着民の多くと同じように、彼・彼女らは特徴ある形式の仮面儀式劇を演じていた。彼・彼女らは辺境を文明化したのか、それともそれに屈服したのか。彼・彼女らはその悪魔払いの儀式を先住民から学んだのか、それともその逆なのか。当時は誰にも答えられなかった。明代中期までに、これらの土着民はより中国人化し始めたばかりの現地民と見られていた。18世紀の辺境の人々をおさめた画集（王朝後期の書齋民族学であるいわゆる「苗族アルバム」の一つ）は貴州の土人を、単に別の好奇心が強く風変わりな集団が文明の縁辺で発見されたと描いている。跳神の上演の絵に添えられた詩的文章は以下のように読める。

ある新年の一日靈魂は歓迎され、悪霊は追い払われる
村々で太鼓が鳴り響き、魂のこもった歌が歌われる
徐々に土人は中国の様式に染まっている—
最近衣服や帽子に現れているが、では次は何だろうか⁵⁹

地方の慣習が「中国の様式」に「染まること」を穏やかに悲しむ中で、この文章は失われた純粋性や真正性の限界を暗示している。そうすることで、この文章は辺境の歴史を特徴づける種類の言説が一征服から文明へと一変化することも記している。そこ

から、征服と文明に沿って純粋さの不可避的な腐敗、楽園の不可避的な略奪が起こる⁶⁰⁾。

そして、屯堡の人々の間で先祖のポリティクスを駆り立てる国民形成のあいまいさには、征服者と文明推進者との間の緊張だけでなく、文明自身に横たわるあいまいさが含まれる。化石化をそこまで強力なメタファーにするのは、換言すれば、それが文化の純粋性の原初的狀態を思い起こさせるからである。そこから、中国文明の不可避性と優越性が、同様に不可避的な無垢性の喪失と真正の道からの逸脱によって、曇らされる。屯堡の文化は、多くの地元の学者によって文化的純粋性の発掘された宝箱とみなされた。James Fenimore Cooper の古典『モヒカン族の最後』を意図的に引用した一冊の本は『屯堡族の最後 [最後の屯堡]』と題され、屯堡の人々を、600年間辺境の純粋性の中で生活し、今になってようやく今日の「中国の様式」、つまり近代化、観光、開発による不可避的な腐敗に直面していると特徴づけた⁶¹⁾。

屯堡を真正な純粋性をもつ文化として創出することを鑑みれば、族譜が屯堡の正真正銘の代表として自己の信用を確立する上で、高く価値づけられた資源となるのも理解できる。家譜は社会的上昇と帝国の官僚機構への参入を求める家にとって重要な信用であった。しかしその内容は一血統と家系分化のパターンをさかのぼると一移住と結びつく。つまり、族譜は概して最初の家族が異なった地域に移住したことを詳述している⁶²⁾。屯堡にとって、族譜はその最初の移住を明代初期に結びつけることで、現在に対する文化的純粋性を保つことを可能とする。そして、明代の征服にさかのぼるオリジナルな族譜が非常に重要なので、村人はこの正統な規範に合致するように一族の歴史を定期的に創出するか書き換える。例えば、これは客家の村の一つで起こっている。その例では、村自体が清代後期あるいは民国初期にしかさかのぼらないにもかかわらず、村長が先祖は明代の最初の征服にさかのぼると主張してきた。屯堡遺産観光のブローカーを自称する者として、文化的正統性についての彼の主張は族譜によって裏付けられなくてはならない。一方、多くの村人は一彼がは

っきりした腐敗の結果として裕福になったことに不満をもちながら一族譜の言葉を用いて彼らの怒りを次のように明言している。「彼は本当の屯堡人ではない。彼の先祖はわずか200年前に—南京ではなく—山西省からやってきた。彼は私たちの村の観光開発に携わるべきではない。彼は書かれた族譜すら持っていない」。

中国では族譜は安定した歴史では全くない。むしろ、族譜は「行動の青写真」である⁶³⁾。歴史的には中国全土で、族譜の記録が失われ何度も書き直されてきたし、屯堡の人々の間で族譜が書き直される時期がこれまで数回あった。屯堡の観光が表すのはその最近の時期にすぎない。そこでは自分の先祖を「演じ」、故に意図的に自分の一族の物語を国民のそれと結びつけることが政治的な戦略になっている。そして、族譜は必ず国民の物語を明言するやり方で書かれなければならない。よって、反乱や混乱の時期には族譜が隠されたり破壊されたりした。貴州における清代中期の咸同反乱の間、屯堡の族譜のほとんどは実際に破壊された。新しい政治体制が形成される間、族譜は再び書き直された。よって、屯堡の族譜は共和制初期と共産制初期の時期に作成の大きな波を経る。族譜は文化大革命の間に再び破壊され、毛沢東後の改革の開始と屯堡観光の興隆に伴ってさらに書き直された。

ちょうど1950年代の多くの族譜が、好ましくない階級的背景をもった一族の歴史を削除するために書き直されたように、屯堡の族譜がかなり最近になって書き直されるようになったのは、最初の明代の征服にはるかにさかのぼる先祖を主張するため、つまり化石化の物語の一部を主張するためである。このことによって、過去に関する様々な主張を整理する作業は地元の学者にとって困難な仕事となってきた。ある学者が私に以下のように説明した。

古い族譜を見つけるのは非常に難しい。新しい族譜の多くは修正されている[好ましくない階級的背景のために]。もし族譜が毛沢東時代以前に書かれていれば、記載は常に正しい。しかし、最近書かれたものは信用できない。今、族譜は屯堡の観光振興のために書かれている最中である。つまり、自分を屯堡出身として特定すること

に利益がある。この二つの族譜〔観光化された村の一つで我々が見つけたもの〕は観光のために書かれた。これらは信用できない。人々は明代初期にやってきたと主張したがっている。それで正統な屯堡人になれるのであるが、多くの人にとってそれは真実ではない。〔族譜は〕証明書のようなものである。

族譜とともに、祖廟も社会的な混乱と安定という予測できない変動によって破壊され再建される。屯堡の村々にある血族の廟は一全て 1990 年代以来再建されているが一起源について混乱した物語を伝えている。ある村では、廟の簡便な紹介板が一族の起源は南京にあると主張しているが、族譜自体は民国期以前に起こったことについて非常にあいまいである。屯堡の族譜の心象地理が南京を中心としているのは、もちろん南京が明代最初の首都だからである⁶⁴。南京との同一化は子孫に文明化された地位を与えるばかりではなく、これら子孫一族の歴史を国民の歴史と結びつける。この結びつきを作り出したいという願望は、しばしば何らかの現実の記録の存在よりも勝る。別の地元の学者が指摘したように、族譜の作成は記録には漠然としか依拠していない。

屯堡の人々は記録がなかったら、でっち上げる。記録があれば、しばしば一族の歴史を粉飾して、実際より誇張しようとする・・・今日、あそこには多くの歴史的記録があるので、新しい族譜を書くのであれば、自分が属する一族の物語の部分部分を他の一族の物語から借用して自分のものとして主張することが簡単にできる。自分の先祖が重要な名前をもっているとか、重要な役人であったとか主張することはやさしい。

Prasenjit Duara が論じているように、国民的遺産は古代のルーツと近代への進歩の両方を逆説的に含んでいなければならない⁶⁵。同様に Frank Pieke が観察したのは、歴史を進歩と文明の不可避性に転換していく際に族譜が果たす役割である。族譜の作成を行為遂行的で政治的な行為にするのはまさしく後者の特質である。

族譜は、中国の他のどこかから居住地区に最初移住した先祖（始遷祖）にさかのぼって、さらには過去の有名な学者、役人、あるいは皇帝といった中国の偉大な伝統に関わる神話的あるいは伝説的人物にまでさかのぼって、家系をたどっていく・・・こうして地方の詳細な事実と

中国史との結びつきを組み合わせることによって、族譜は非常に強力な声明となる。この声明は漢民族中国人の父系優先の親族イデオロギーを用い、漢民族中国人の帝国主義的征服、移住、そして入植という論争含みの事実を文明の不可避的な勝利へと転換する⁶⁶。

今日、始祖の盲目的崇拜が屯堡観光によって可能となっている。先祖が帰休を許された明代の兵士による最初期の集落に由来すると主張することによって地位と権力を獲得できる。こうした始祖を主張できる人々にははるかに高い威信の価値を主張することができる。それで、屯堡での族譜の作成は、辺境における近代性と市民性を国家が構築することの一部、つまり一種の文化統治と今日みなされるかもしれない。というのは、これらの族譜が地方の多様性を、全体を覆う国家の正統性と国民形成のプロジェクトと融合するからである。時に全ての村が、実際には清代後期にしかさかのぼらないかもしれないのに、最初の明代の集落であると主張する。最も観光客の多い屯堡の村の一つで、まさしくこうした主張が地方の役人のみならず村の指導者たちによって繰り返しなされるのを私は聞いたことがある。しかし、その村は最初の明代の集落にさかのぼる族譜の記録を持つ一族によって創設されたものの、地元の学者はその村自体がせいぜい清代中期に起源をもつという報告を公表している⁶⁷。

よって、正統な屯堡の地位を主張するあらゆる村にとって、それ自身の地戯劇団を支援することはほとんど避けられなくなっており、このことは驚くに足りない。というのは地戯が始祖を（化石化された形で）象徴化するのみならず、それ自身が一現実そして伝説上の一先祖を招きだし、村人に「屯堡らしさ」の恵みとこの徹底的に近代的なアイデンティティのマーカールから引き出される利益と地位の全てを与えるよう求める。過去、跳神は全ての村で演じられたわけではなかった。しかし今、跳神がなかった場所で地戯を「復活させている」村長がいる。地戯の復活が、屯堡の遺産観光から利益を得たいと思う村に信用と魅力を与えるように意図されていることは明らかであるが、それはいかに地戯が族譜の象徴的表象となっているかも示している。地戯の存在は屯堡の開発と国民を代表せんとする村人の主張に先

祖の恵みを与える。これは、地戯が跳神という魔除けと兵士の儀式ではもはやなく、国民的遺産と漢民族の文化的純粋性のシンボルとしての屯堡の儀式であるからである。

600年間変化せずが続いたと言われる先祖代々の儀式的慣習（伝統的に父親は儀式遂行の技術を長男に伝えた）として、地戯はおそらく族譜の究極的な演出である。しかし、地戯の歴史自体が著しくあいまいである。明代の記録で跳神を記述、あるいはそれに言及した記録さえないし、明代にさかのぼる跳神の用具も残っていない⁶⁸⁾。何人かの村の長老によると、跳神は元来兵士たちによって出陣前に加護のために演じられた。つまり「最初、演者は仮面を使わなかった。跳神はもっぱら戦闘についての劇であった。それは屋外ではなく屋内で演じられた。最終的に演者は仮面を使い、屋外で上演し始めた」。最終的に、何人かが主張するように、跳神は共同体の行事としての性質を増し、春節の間村に幸福をもたらす目的で演じられるようになった。仮面の使用に関して手の込んだ儀式的慣習が発達した。仮面は強力な霊と先祖を呼び出すので、仮面の取り扱いは最小限に保たれ、(鶏や豚といった)生贄が必要とされた。多くの村が仮面をはずすことができる場所、できない場所についての厳格な(十二年ごとの干支のサイクルの間、仮面が川を渡ることでできる回数に対する制限などの)規則ももっていた。

それで、屯堡の開発のためには、村人が地戯を取り巻く儀式的慣習の本質について再考せねばならなくなった。文化統治のメカニズムとして、そのことは村人が文化的慣習に対して一層近代的な態度をとる一方で、化石化された遺産の象徴としてのその慣習の表象的価値をも学ぶことを必要とした。以下のインタビューでのやり取りは、屯堡の文化統治によって奨励されたこの新しい種類の主体性を示している。

しかし、演ずる時は常に[仮面の箱を開けるために]必要な儀式を行うのですか。

いいえ、それは年に二回しかやりません。それで、観光客、レポーター、あなたたちのような学者が来て私たちが踊るのを見たいときには、毎回生贄をささげるわけではあ

りません。私たちは一年365日踊るかもしれませんが、生贄はささげません。これは正しいことで、良いことです。世界に対して開かれていきますし、[屯堡を]世界に対して宣伝していきます。

では、生贄をささげないでそれほど上演することは先祖にとって問題とはならないのですか。

春節の間、先祖に挨拶をしているとき、ちょっとした贈り物と酒をもって行って、先祖に言います。「ご先祖様ごめんなさい。でも時代は変わったのです」。こうしておけば先祖が私たちに害をなすことはないでしょう。

そして、この種の先祖との妥協策について長老たちの間では評価が定まっていないが、ほとんどの地戯劇団の指導者たちはその再構築された、観光客指向の形態で儀式は重要な役割を演じ続けると感じている。

じゃあ今は生贄を特にささげられないのですか。

いつもというわけではありません。昨年春節のために上海で[上演]しました。私は家に電話して家族に線香と紙を燃やし、別の劇団を招いて[村で地戯を]演ずるよう言いました。私はその劇団に私の家族のために箱を開けてもらいたかったのです。単に別の劇団に来てもらって上演してもらうことはできません。彼らは適切な儀式をおこなわなければならないのです。

時代は変わりましたよね。人々があらゆるところからやってきてあなたがたが今演ずるのを見ようとしています。

観光は村にとっては本当に良いことです。若い人たちに使えるお金がもたらされます。私はかつて生活のために豚を食肉処理していました。今は地戯を演じるだけです。人は私にもっとお金を稼ぐべきだと言いますが、自分に必要なものは賄えています。私は二人の若者にどのように箱を開ける儀式を演じるか、どのように劇団の指導者になるか、どのように村を守るかを教えています。それはどの本にも書かれていません。彼らは私から学ばないといけません。

族譜の儀式として、地戯は Duara のいう国民史の「アポリア(矛盾)」と歴史的不可避性とを橋渡しする。このアポリアにおいて正統な文化的遺産の隔世遺伝が近代的進歩の究極の目的と逆説的に結びつくのである⁶⁹⁾。まさに地戯の歴史のあいまいさによって、地戯は国民へ奉仕するよう適応できるのである。地戯は同時に古代的、不変的、近代的、そして便宜的である。

地戯は特徴的な屯堡の文化的アイデンティティの

核心に位置すると言われるが、屯堡の村人たちは地戲の唯一の上演者ではない。実際のところ、2005年に南昌で開かれた中国の「国際灘文化週間」では、布依族の村人が地戲を代表して演じた。彼らは屯堡の者でないばかりではなく、漢民族ですらなかった！この劇団を派遣した村は屯堡らしさを主張してはいなかったが、地戲を600年の歴史をもつ屯堡の芸術（屯堡芸術）と布依族の文化との組み合わせと称する観光パンフレットを印刷していた。その村の村長が私に言ったのは、彼の地戲の劇団が貴州を代表するものとして選ばれたのは、屯堡の地戲に比べて演出が「更新されている」からであった。上演者たちは様々な明るい色をした新しい様式の「近代的」衣装をまとっていた。そして屯堡の地戲とは異なり、この村は舞台の上で上演した。歌劇を「地面の上で」演ずるのは貧困を示すということをほのめかしながら、彼は自分たちの村が大都市の郊外に位置しているために村人が比較的豊かであることを指摘した。ほとんどの屯堡の村人とは異なり、この村人は舞台を建てるだけの財力があつたのである。

この布依族の村の地戲は、さらに多くの動作と演者からなる芝居がかった踊りを含んでいた。しかし、屯堡の劇団が典型的に演ずる多くの物語よりもむしろ、この劇団はたった一つの物語—「楊家将」—だけを演じた。村長が推測したように、このことが屯堡の劇団よりもこの村の地戲が貴州を代表する劇団として選ばれた理由であったのかもしれない。楊家将—一連の宋・明代の物語と劇—は北宋王朝末期の軍閥、楊家の4世代にわたる偉業を記録としてとどめている。物語は「ひるむことのない忠誠心」と愛国心の価値を例示している⁷⁰。「それは非常に愛国的な物語で、劇団の指導者たちはそれが好きなのだ」と村長は言った。しかし、おそらくタイミングが何よりもそれに関わっていた。2004年に、CCTV（中国中央電視台）はテレビの連続番組「楊門女将」を製作し、2006年に「少年楊家将」が続いた。両番組は中国全土で大人気となった。任天堂が楊家将のビデオゲーム版を販売し始めたのもこのころであった。

このことは、屯堡の地戲の劇団が時代に合わせた適応をしなかったということを示唆していない。

様々な劇団の指導者たちが私に語ったのは、もっと武術スタイルの曲芸を加え、衣装を更新し、そして愛国的な題目を選んで、いかに彼らが観光客用に彼らの演出を近代化しているかということであった。一人は次のようにすら言った。今は観客のため娯楽として演じられているので、地戲は舞台の上ならよく見えるだろう。しかし、布依族の劇団が代表として中国に対して地戲を演じたことの意義は、屯堡の文化開発によって促進された企業家的な主体性についてわれわれに語られること以上のものがある。それはまた、暴力的な征服という辺境の物語から文明への同化という物語への変化の中で重要な契機を特徴づけている。地元の学者の一人が説明するように、

ずっと前には布依族は決して地戲を演じなかった。なぜなら地戲は少数民族の抑圧と漢民族の優越性を祝福しているからであった。それで、無論布依族は地戲に加わることはなかった。しかし、数世代の間に、布依族はそれをすべて忘れてしまった。屯堡の人々はむしろ少数民族のようになって、少数民族は屯堡の人々が征服し自分たちの土地を奪いにやってきたことを忘れてしまった。それで布依族は地戲を演じ始めた。しかし地戲自体は、もちろん屯堡の人々に由来するものである。それは屯堡の軍事的文化の一部である。地戲の精神は少数民族に対する戦いである。地戲は[明朝による植民地化の]名残である。実際の演目は少数民族に対する戦争であり・・・全ての人が劇中の敵は苗族を示していると考えている。それで苗族は、布依族の一部がしたように、地戲を取り入れたことが決してない。もちろん、今日多くの苗族は地戲が演じられるのを見に行き、実際にはそうしたことを考えない。苗族は地戲に対して腹は立てない。そして敵が苗族のことであるとどこにも書きしるされてはいない。

しかしながら、実際には苗族の地戲劇団が少なくとも一つあることも私は知っている。儀式が文化統治の仲立ちをすることは彼・彼女らにとっても抗いがたいものとなっているように思える。そしておそらく地戲はFaureが16世紀の広東省の辺境で生じたと考えたのと同じ「文化的転換」の鍵となる道具となり続けている。それは、自らの文化的儀式が様々なやり方で権威の境界を構成するような統治可能な主体への文化的転換である。貴州の中央部では、地戲の儀式が国家権力の境界を特徴づけるのは、観光客に対して村人と国民を結びつける族譜の主張を演ずることによってである。村人がこれを行うのは、

単に国家の文化的権威の広範な諸権力の中での自分たちの位置を演ずることによってみならず、それら諸権力自体の境界を構築することによってでもある。それらの境界は誰が屯堡人で誰がそうでないか、誰が正統で誰がそうでないか、誰が漢民族で誰がそうでないかを特徴づける。もっとも、もはや明らかのように、こうした境界の構築は絶えざる交渉の政治的過程の中にある。よって、その意味で、地戯を単なる観光客のための非正統的な上演としてではなく、儀式として理解することは依然として有益である。

しかし、さらに理解しておくことが重要なのは、地戯を屯堡の村人にとって今も行われている儀式として活性化しているのは他ならぬ観光だということである。観光は地戯を国民に奉仕するものとして再利用する力をもっており、地戯の儀式的有効性を再構築するのは観光である。それで、明らかに地戯は跳神がかつてそうであったのとは非常に異なる儀式的慣習になっている。しかしそれは、力を持つ権威が常に現れている日常生活の義務によってもたらされる儀式的慣習であり続けている。とはいえ、象徴的な表象としてより世界の上演として見るとき、地儀を常に権威の境界を再交渉するものとして評価することができる。地戯を演じる時、屯堡の村人たちは辺境での国民形成という国家的プロジェクトの対象として、そして同時に急速に進化する文化経済の中での自らの権力、自治、そして権威の境界を活発に交渉する人々として行為する。境界を再構築するこの力の中に、先祖は強力な資源であり続ける。というのは、先祖はその子孫がいま・ここにある気まぐれな世界の中で利益を獲得し、利点をとらえ、それ以外の点で成功することを助けるために必要とされ続けているからである。

付記

本稿は、2009年1月10日に大阪市立大学文化交流センターで開催された「第96回地理思想研究部会」（大阪市立大学地理学教室・人文地理学会地理思想研究部会共催）において Tim Oakes 氏が用いた英文講演原稿を氏の許可を得て翻訳したものである。その際、英語表記された中国語は可能な限り漢字表記に置き換えた。なお、原稿は T. Oakes

and D. Sutton eds., *Faiths on Display: Tourism and Religion in China* (Rowman & Littlefield) の一章として刊行が予定されている。

注

- 1) 昆曲と越劇の一般的背景については、Siu Wang-Ngai, *Chinese Opera: Images and Stories* (Seattle: University of Washington Press, 1997); Catharine Swatek, *Peony Pavilion Onstage: Four Centuries in the Career of a Chinese Drama* (Ann Arbor: University of Michigan Center for Chinese Studies, 2002); および鄭雷『昆曲』（杭州：浙江人民出版社，2005）を参照。
- 2) 蔡官屯の人々が渡襲した話は、1994年3月のインタビューの間に村の指導者たちから聞かされた。
- 3) 跳神は跳新春つまり「新春の跳躍」とも呼ばれた。
- 4) 鄭正強『最後の屯堡』（貴陽：貴州人民出版社，2001）；王秋桂・沈福馨『貴州安順地戯調査報告集』（民俗曲芸叢書 15）（台北：施合鄭民俗文化基金會，1994）。
- 5) 例えば Yan Ruxian (嚴汝嫻), “A living fossil of the family—a study of the family structure of the Naxi nationality in the Lugu Lake region”, *Social Sciences in China* 3(4) (1989): 60-83; および 張紫薇『湖南省永順県和平双豊村土家族毛古斯儀式』（民俗曲芸叢書 47）（台北：施合鄭民俗文化基金會，1996）を参照。
- 6) 周振鶴「地戯起源臆測」、『隨無涯之旅』（上海：三聯書店，1996）335-340頁所収。
- 7) 沈福馨ほか編『安順地戯論文集』（安順：文化芸術出版社，1990）；「迷信」としての大衆宗教と文化遺産との間の矛盾については、Tan Chee-Beng (陳志明), ed., *Southern Fujian: Reproduction of Traditions in Post-Mao China* (Hong Kong: Chinese University Press, 2006)を参照。
- 8) David Holm, “The death of Tiaoxi (the ‘Leaping Play’): ritual theater in the northwest of China.” *Modern Asian Studies* 37:4 (2003), p. 864.
- 9) Kenneth Dean & Thomas Lamarre, “Ritual matters,” in T. Lamarre and N. Kang (eds.), *Impacts of Modernities* (Hong Kong: University of Hong Kong Press, 2003), p. 257.
- 10) Ibid., p. 267.
- 11) Talal Asad, “Toward a genealogy of the concept of ritual,” from *Genealogies of Religion: Discipline & Reasons of Power in Christianity & Islam* (Johns Hopkins University Press, 1993), p. 55.
- 12) Adam Seligman, Robert Weller, Michael Puett, and Bennett Simon. *Ritual and its Consequences: An*

- Essay on the Limits of Sincerity* (Oxford: Oxford University Press, 2008), p. 4.
- 13) Seligman et al., *Ritual and its Consequences*, p. 4.
- 14) Roy Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 24.
- 15) Asad, "Toward a genealogy of the concept of ritual," p. 62.
- 16) Seligman et al., *Ritual and its Consequences*, p. 4.
- 17) Catharine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1997), p. xi.
- 18) Seligman et al., *Ritual and its Consequences*, p. 11.
- 19) *Ibid.*, p. 15.
- 20) 中国の観光開発における文化的権威を維持する国家の努力については、Pal Nyiri's *Scenic Spots: Chinese Tourism, the State and Cultural Authority* (Seattle: University of Washington Press, 2006)を参照。
- 21) 「統治術」については、Nicholas Rose, *The Powers of Freedom: Reframing Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 51-55を参照。統治術としての文化については、Tony Bennett, *Culture: A Reformer's Science* (London: Sage, 1998), George Yúdice, *The Expediency of Culture: Uses of Culture in the Global Era* (Durham and London: Duke University Press, 2003), および Clive Barnett, "Culture, geography, and the arts of government." *Environment and Planning D: Society and Space* 19 (2001), pp. 7-24を参照。
- 22) 「西部大開発」キャンペーンについては、David Goodman, ed., *China's Campaign to Open Up the West: National, Provincial, and Local Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004)を参照。
- 23) Sarah Radcliffe & Nina Laurie, "Culture and development: taking culture seriously in development for Andean indigenous people," *Environment and Planning D: Society and Space* 24, p. 231.
- 24) Radcliffe & Laurie, p. 231.
- 25) Yúdice, *The Expediency of Culture*.
- 26) Larry Rohter, "Brazilian Government Invests in Culture of Hip-Hop" *The New York Times* 14 March, 2007.
- 27) 関連した議論については Robert Shepherd, "UNESCO and the politics of cultural heritage in Tibet," *Journal of Contemporary Asia* 36:2 (2006), 243-257を参照。
- 28) 例えば、Jing Wang, "Culture as leisure and culture as capital." *positions* 9:1 (2001), pp. 69-104; Guo Yingjie (郭英傑), *Cultural Nationalism in Contemporary China: The search for national identity under reform* (London and New York: Routledge, 2004); および Tim Oakes, "Cultural strategies of development: implications for village governance in China," *Pacific Review* 19:1 (2006), pp. 13-37を参照。
- 29) 李元ほか『文化曲江』(2006年8月8日), <http://www.qujiang.com.cn>
- 30) 周尚意・孔祥『文化与地方发展』(北京: 科学出版社, 2000), 21頁。
- 31) 馬恵娣『休閒: 人類美麗的精神家園』(北京: 中国経済出版社, 2004), 170頁。この文献の引用と翻訳は、Pal Nyiri, *Mobility and Cultural Authority in Contemporary China* (Seattle: University of Washington Press, forthcoming)にある。Nyiriによると馬の定式化がなされたのは2004年である。この時に新しい指導層(胡錦濤と温家宝)が興味を示したのは『コミュニティ建設』(社区建設)の目標に集中することによって、つまり『健全で』、道徳的に正しく、品行方正で、教育され、そして政治的に忠誠な『調和社会』(和諧社会)を達成するために相互教育と相互監視に積極的に従事する市民からなる地方コミュニティを創出することによって、中国国家の統治術の中に『文化論的転回』を設計することであった。
- 32) 馬『休閒』, Nyiri, *Mobility and Cultural Authority in Contemporary China*に引用。
- 33) Wang Di (王笛), *Street Culture in Chengdu: Public Space, Urban Commoners, and Local Politics, 1870-1930* (Stanford: Stanford University Press, 2003).
- 34) Wang, *Street Culture*, p. 107.
- 35) 例えば、Susanna Thornton, "Provinces, city gods and salt merchants: provincial identity in Ming and Qing Dynasty Hangzhou," in T.T. Liu and D. Faure (eds.), *Unity and Diversity: Local Cultures and Identities in China* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1996), pp. 15-35を参照。
- 36) David Faure, "Becoming Cantonese, the Ming Dynasty transition," in T.T. Liu and D. Faure (eds.), *Unity and Diversity: Local Cultures and Identities in China* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1996), pp. 37-50.
- 37) David Faure *Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China* (Stanford: Stanford University Press, 2007), p. 7.
- 38) *Ibid.*, p. 10.
- 39) Donald Sutton, "Ritual, cultural standardization, and orthopraxy in China: Reconsidering James L. Watson's ideas." *Modern China* 33:1 (2007), pp. 3-21; Donald Sutton, "Death rites and Chinese culture: standardization and variation in Ming and Qing times." *Modern China* 33:1 (2007), pp. 125-153; Michael Szonyi, "Making claims about

- standardization and orthopraxy in late imperial China: Rituals and cults in the Fuzhou region in light of Watson's theories." *Modern China* 33:1 (2007), pp. 47-71.
- 40) Szonyi, p. 50
- 41) Ibid., p. 63.
- 42) Stevan Harrell (ed.), *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*. Studies on Ethnic Groups in China. (Seattle: University of Washington Press, 1995).
- 43) James Millward, "New perspectives on the Qing frontier," in G. Hershatter, E. Honig, J. Lipman and R. Stross (eds.), *Remapping China: Fissures in Historical Terrain* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996), pp. 113-129; Peter C. Perdue, *China Marches West: The Qing Conquest of Central Eurasia* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005); C. Patterson Giersch, *Asian Borderlands: the transformation of Qing China's Yunnan frontier* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006); Pamela K. Crossley, Helen Siu, and Donald Sutton (eds.), *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*. (Berkeley: University of California Press, 2006).
- 44) 西洋学界におけるこうした見方の古典的な例は Harold Wiens, *Han Chinese Expansion in South China* (Hamden, CT: Shoe String Press, 1967).
- 45) John Herman, *Amid the Clouds and Mist: China's Colonization of Guizhou, 1200-1700* (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2007), p. 118.
- 46) Herman, *Amid the Clouds and Mist*, p. 13.
- 47) Mette Hansen, *Frontier People: Han Settlers in Minority Areas of China* (Vancouver: University of British Columbia Press, 2005), p. 160.
- 48) Hansen, *Frontier People*, pp. 7-8.
- 49) Borge Bakken *The Exemplary Society: human improvement, social control, and the dangers of modernity in China* (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- 50) 屯堡文化の発展と屯堡の人々の先祖に関する研究は豊富である。例えば翁家烈『夜郎故地上的古漢族群落—屯堡文化』(貴陽: 貴州教育出版社, 2001), 孫兆霞『屯堡鄉民社会』(北京: 中国社会科学文献出版社, 2005)を参照。
- 51) 唐莫堯「穿明代古裝的婦女」, 鄭正強編『黔山摘翠錄』(貴陽: 貴州人民出版社, 1996)。
- 52) Tim Oakes・吳曉萍編『屯堡重鑿: 貴州省的文化旅遊与社会変遷』(貴陽: 貴州民族出版社, 2007)。
- 53) 5世紀初頭に陶潛(陶淵明)によって書かれた『桃の花咲く春の物語』(桃花源記)は一人の漁師が偶然楽園を発見した話である。この楽園は山中の洞窟の奥に隠され、初期の戦禍を逃れ、「旧式の」衣服をまとい、調和という悠久の平安に暮らす人々が住んでいた。
- 54) Yi-fu Tuan, "Rootedness versus sense of place," *Landscape* 24:1 (1980), p. 6.
- 55) John Herman, "The cant of conquest: Tusi officials and China's political incorporation of the Southwest frontier," in Crossley et al. (eds.), *Empire at the Margins*, p. 155
- 56) Herman, "The cant of conquest," p. 160
- 57) James Lee, The legacy of immigration in southwest China, 1250-1850, in *Annales de Demographie Historique* (1982), p. 280.
- 58) Ibid., p. 286.
- 59) David Deal and Laura Hostetler, *The Art of Ethnography* (Seattle: University of Washington Press, 2006), pp. 66-67.
- 60) Tim Oakes, "Welcome to paradise! A Sino-American joint venture project," in T. Weston and L. Jenson (eds.), *China's Transformations: The Stories Beyond the Headlines* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2007), pp. 240-264を参照。
- 61) 鄭『最後の屯堡』。また Holm, "The death of Tiaoxi"; and Daniel Overmyer (ed.), *Ethnography in China Today: A Critical Assessment of Methods and Results* (Taipei: Yuan-Liou Publishing, 2002)を参照。
- 62) Kuah Khun Eng, *Rebuilding the Ancestral Village: Singaporeans in China* (Aldershot: Ashgate, 2000).
- 63) Maurice Freedman, "The Chinese in Southeast Asia: a longer view," in *The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman* (Stanford: Stanford University Press, 1979), p. 31.
- 64) 一人の地元の学者によると、「近頃誰もが南京出身だというが、実際古い族譜によると、本当に南京出身の者はほとんどいない。先祖たちは貴州に送られる前に南京に集められたのだが、南京出身ではない・・・しかし南京という考えからが正確にどこから来たのかよくわからない。村人が「屯堡観光を促進する」他の誰かから聞いたのか、単に最初から物語の一部であったのかわからない。」
- 65) Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).
- 66) Frank Pieke, "The genealogical mentality in modern China," *The Journal of Asian Studies* 62:1 (February 2003), pp. 101-129.
- 67) 鄭『最後の屯堡』, 51頁; および安順市文物管理所「雲山屯簡介」, 周道祥編『安順文史資料第15輯: 安順屯堡文化』, 61-62頁参照。
- 68) 鄭『最後の屯堡』, 59頁。
- 69) Duara, *Rescuing History from the Nation*.

70) Louise Edwards, *Men and Women in Qing China: Gender in the Red Chamber Dream* (Leiden: E.J. Brill, 1994), p. 89.