

現代に生きる「伝統」

—台灣客家地域の音楽・民居・社区景觀—

活在現在的「傳統」—台灣客家地區的音樂・民居・社區景觀

河合洋尚* 田井みのり** 渡邊泰輔*** 田村あすか****

摘要

2022年9月我們訪問了臺中的新社區、白冷圳、石岡鄉、大茅埔以及屏東的佳冬鄉與新埤鄉、高雄市美濃等客家人居住地。本稿是以南部六堆地區為中心，以及與臺中客家地區作比較，紀錄這期間我們所見客家八音、三合院、社區景觀。雖然本稿只是很短的田野期間部分觀察之紀錄，但我們相信本稿能提供非臺灣人的觀點，同時也與日本和大陸的客家原鄉進行作比較。

這次我們關注的客家八音和三合院算是傳統客家文化，但目前客家八音和三合院已經不再是單純的傳統文化了，開始被納入現代消費社會中。八音的商業化程度比原鄉還高，不少三合院也被活用作為民宿或者觀光景點。可是，在這次田野透過訪談得知，即使客家八音和三合院被捲入現代消費社會之中，部分居民還是重視祖先傳下來的方式。例如，雖然六堆地區部分家族開始在祭拜祖先和婚禮時使用CD播放八音，但葬禮時會按照傳統方式邀請八音樂團演奏。如果想改造三合院，居民可以完全用水泥等新的建材重建，但不少居民選擇花費額外經費使用祖先傳下來的古建材，以便保留歷史意義。他們不會把不再使用的物件、例如樑與牌位等視為垃圾廢棄，而放在別的房間保存。另一方面，臺灣的社區營造看起來是類似日本的地方創生，是新的政策。但是部分居民（當地宗族）在社區營造的過程中還是試圖活用從祖先傳下來的物件或者歷史記憶。從現代的社會人類學的詞語來說，客家居民在現代化過程中仍然重視「場所（place）」的力量。

* 東京都立大学准教授。

** 東京都立大学博士課程。

*** 東京都立大学博士課程。

**** 東京都立大学修士課程。

這次我們發現，部分居民重新看待自己的傳統文化時，「客家文化」這個話語有時扮演重要的作用。一般而言，傳統文化往往被視為是「過時」、「沒必要」的存在，特別是年輕一代不一定重視這些。但是，當「傳統文化」是「客家文化」，就被認為有作為文化遺產的價值，傳統文化的負面意象往往會消失。我們在臺灣客家地區看到以「客家文化」的名義試圖延續傳統文化—例如八音、三合院等的高齡者。最近不少客家研究家指出，客家是自19世紀後期至20世紀前半形成的「新概念」。客家文化也是20世紀80年代之後普及的。可是，我們可以說客家文化已不是一個被塑造的理念，而在臺灣已變成了一個「真實」，今日逐漸地成為推動保存和傳承的資源之一。我們往往把客家文化單純視為一個特色生活方式，但是客家研究者可以把客家文化作為一個社會話語，探討這個話語如何影響客家地區傳統文化的保存與傳承。

はじめに

2022年9月、我々は南天書局と客家文化発展センターの招聘を受け、台湾を訪れた。海外への渡航規制が緩和されはじめたとはいえ、新型コロナウイルスの感染拡大がまだ収束していない状況での訪台である。我々は、この度の渡航では、感染対策に細心の注意を払いつつ、今後の共同研究や成果出版についての打ち合わせをおこなった。また同時に、新たな研究の視野を広げるため、主に客家文化発展センターの協力と案内のもと、台中市の新社区白冷圳、石岡郷、大茅埔、屏東県新埤郷建功村を訪れた。他にも、我々は茄苳文史協会や美濃郷協進会などの協力と案内のもと、屏東県佳冬郷および高雄市美濃区でも見聞を広めることができた。

前回、我々の研究チームの訪台目的は、1970年代から80年代に台湾の客家地域で調査をおこなった日本の人類学者の追跡調査にあった。本誌創刊号に掲載されているように、我々は特に宗教・信仰に焦点を当て、半世紀近くにわたる台湾客家信仰の変化と無変化を検討した（河合・横田・奈良 2021）。それに対して今回は明確なテーマを設定することなく、新たなメンバーを加えてさまざまな角度から台湾客家社会への理解を深めることを重視した。1人の研究者がもつ視野は限られており、単独で調査をするとどうしても各自関心のある事象しかみようとしないからである。

筆者の一人である河合は広東省で長期間のフィールドワークを実施し、その後、中国大陆の各地および環太平洋各地の客家地域でフィールドワークをおこなった経験がある。台湾では長期滞在をしたことがないが、短期のフィールドワークを実施した回数は10回を超える。だが、それでも今回の訪台で初めて得た知見は少なくなく、異なるトピックに関心をもつ研究者と共同調査をすることの重要性を実感した。今回我々は本格的なフィールドワークを実施したわけではなかったが、現地で得たデータを少しでも文字として記録しておくことが情報を提示いただいた方々への返礼であると考え、特に六堆地域を中心に聞き書きした内容の一部を、①八音、②三合院、③社区景觀、の3つのトピックに沿って報告していく。なかでも、今を生きる客家人がいかに伝統に向き合い、それを現代に生かしてきたのかを中心に、我々が見聞きしたフィールド・データを記すことにしたい。

予め断っておきたいのは、下記に記すデータは、あくまでこの度の訪台で我々が見聞いた範疇での事象にすぎないということである。我々は、今回見聞いたデータを台湾の客家地域に全体化する気は毛頭ない。言うまでもなく、台湾の客家地域といっても同じではなく、皆が同じ経験をしているわけではないからである。本稿の目的は、あくまで台湾客家地域の一面を記録として残すことにある。なお、本稿では、田井が八音を、田村が三合院を、

渡邊が社区景観を担当し、河合が「現代に生きる伝統」というトピックに従い全体の整理をおこなった。

1 八音—いまを生きる「伝統」文化

八音とは、嗩呐、直笛、榔胡、胡弦、堂鼓、小鈸、小鈺鑼、大鑼、小鑼などの楽器を使う、合奏音楽である。本来、八音は中国全土でみられるが、台湾と中国大陆では客家伝統文化の主要な構成要素の1つとみなされ、「客家八音」と呼ばれている。現在の台湾では、八音は客家の代表的な伝統文化として、博物館や文物館の展示対象ともなっている（写真1）。同時に、台湾では各地で民間の八音団体が組織されており、今や八音は、代表的な客家文化の1つとして資源化されている。

日本では八音はほとんど知られていない。かくいう筆者の1人である河合も、広東省梅県の春節調査で初めて八音を目にした時、なぜ楽器が必ずしも8つでないのに八音というのか不思議に思ったほどである。『中国音楽史』[蕭興華 1998]によると、八音という名称の由来は、周の時代において、楽器の素材の分類が「金、石、土、革、絲、木、匏、竹」の8つに分かれていたことにある。梅県では、春節など神や祖先への祈りがある年中行事の時、もしくは結婚式や葬式の時に演奏される。少なくとも河合が梅県で聞いてきた限り、特に葬式では、伝統的な八音が選ばれても、近代的なものとされる西洋音楽が流されている場面を聞いたことがない。台湾においても八音は神祇祭祀、祖先祭祀、結婚式、葬式の場面で演奏されることがあるようだ。この点は台湾客家地域とその原郷である梅県とに共通性がみられるが、梅県と比べると、台湾の八音はずいぶん近代化の厳しい波にさらされてきたようである。



写真1 台中市石岡郷の土牛客家文物館における八音の展示（2022年9月、田井撮影）

今回、我々は幸運にも美濃と屏東で八音楽団の演奏を聴く機会に恵まれ、また実際に演奏をしている方々からも話を聞くことができた（石岡郷でも客家伝統音楽の専門家から話を聞いている）。また、人類学の調査では現地の人々による認識や実践を知ること重要であるため、八音演奏者ではない人々にも話を聞いた。彼らの話を総合すると、とりわ

け 20 世紀後半以降、台湾政府が海外文化の導入を推奨したこともあり、八音は「古い」音楽とみなされ、衰退の途を辿ったようである。特に結婚式や葬式では、必ずしも八音の楽団



写真 2 美濃客家文物館における温福仁客家八音の演奏（2022 年 9 月、田井撮影）

を呼ぶことがなくなり、かわりにポピュラー音楽を流す場合もあると聞く。もっとも、世代が経つにつれ人々が伝統的な音楽よりもポピュラー音楽を好むようになることは、台湾に限らず世界的にみられる傾向ではある。

そうした風潮のなか、我々がむしろ関心を抱いたのは、神祇祭祀、祖先祭祀、結婚式、さらには葬式の場面において、伝統音楽である八音の演奏をいまだに重視する家族が、

特に六堆地域では少なくないという事実である。謝宜文 [2017: 52] は、一昔前の美濃地区では葬儀において八音楽団を呼んでいないと長老（長輩）に咎められたという。八音楽団が葬儀に招かれるかどうかは、その家族の経済力を表し、名誉に関わることでもあったそうだ。もっとも、全ての家族が八音を冠婚葬祭などでとりいれてきたとは限らないが、特に儀礼における八音の演奏は、今でも重要視されており、形を変えてでも八音を現代に生かす工夫が現地でみられることは、興味深い。以下、結婚式と葬式に焦点を当て、我々が美濃と屏東・佳冬郷で見聞した事例をあげていくとしよう。

まず、同じ八音でも、結婚式と葬式とでは演奏のパターンも文化的な位置づけも異なっている。結婚式の八音は、音程が高く、テンポが速い。それに対して、葬式時の八音は神祇祭祀や結婚式のそれに比べると、音程は低めでゆったりし、悲しさを喚起するメロディーを奏でると聞く。演奏者の話によると、神祇祭祀の時の八音の演奏は、どちらかというと結婚式のそれに近いそうだ。近年、八音の CD が市場に出回っているが、そこで収録されている曲は主に神祇祭祀や結婚式のそれであることに気づかされる。

それに対して、管見の限り、台湾では葬式時の八音の録音が CD などとして市場に出回っていない。葬式の八音の方は、そもそも文化資源化されていない状況にあると推察される。エリザベス・ジョンソンによると、中国大陆の客家地域では、葬儀の記録・録音や、葬儀以外の時の葬儀の曲の演奏、録音の再生は不運をもたらしうる為、避けられる [ジョンソン 1994]。もしかしたら、台湾の客家地域でも同様のことがいえるのかもしれない。筆者（田井）が屏東で聞いた話によると、葬式時の八音の演奏を録音で代替することはできず、生

演奏であることが重要視される。この語りがどこまで六堆客家地域まで普遍化できるかは今後の調査によるが、こうした背景としては、そもそも録音自体が避けられることに加え、葬儀における三献礼を中心とした特定の儀礼プロセスと八音の演奏が密接に関係していることによる影響が考えられる〔柯佩怡 2005〕。

他方で、六堆地域では、神祇祭祀や結婚式で八音の録音（CD）を流すことがある。六堆客家地域では、結婚式当日だけでなく、その前日に新婦方の祖堂に赴き新婦方の祖先を参拝する「敬外祖」の習俗がある〔洪馨蘭 2015〕。かつては結婚式の時には八音を演奏しながら列を歩く習俗があった。それが、次第に演奏者がトラックの上で演奏しながら移動するようになり、さらに近年では八音の演奏者を呼ぶのはお金がかかるので、トラックにCDプレーヤーを乗せて八音の演奏を流すこともあるのだという。また、鍾兆生〔2015〕は、神祇祭祀、祖先祭祀の際に、演奏者が休息をとるために、数曲ごとにスピーカーを用いて八音の録音を流すこともあると述べる。



写真3 美濃客家文物館での林作長八音団の演奏
(2022年9月、田井撮影)

謝宜文は、このように、八音の生演奏の価値は未だ認められながらも、録音技術が進んだことにより、結婚式や祭り、また一部の儀式においても、八音の演奏が録音に代替され、演奏機会の減少に伴う八音楽団の減少、演奏価格の低下が進んだと述べる〔謝宜文 2017: 63〕。

さらに、近年は台湾の客家地域でも、結婚式や葬式の時にポピュラー音楽を流すことが増えている。例えば、結婚式ではテレサテンなどの明るい曲を流し、葬式では、日本の「蛍の光」と同じ旋律の曲「驪歌」や「慈しみ深き」という西洋由来の音楽を流して悲しい雰囲気演出する、といったようにである。ポピュラー音楽では、フルート、ドラム、サックス、トランペットなど西洋由来の楽器が使われることも多い。この点は、日本と似た風潮にあるといえるかもしれない。たとえば、日本では葬式の時に仏教式のお経や木魚の音を鳴らすのが習慣であるが、近年では西洋音楽やポピュラー音楽を演奏したりCDを流したりする音楽葬も増えている。それに伴い、伝統的な「仏教音楽」とポピュラー音楽を組み合わせようとする努力もみられる〔田井 2020〕。興味深いことに、六堆客家地域でも八音とポピュラー音楽とをいかに組み合わせるかが議論的になることがある。

この点については、柯佩怡の研究が参考になる。柯佩怡によると、美濃では葬儀の時に八音楽団とポピュラー音楽の楽団（西楽隊）の双方を呼ぶことがあるが、その際に八音を使用する比率はまだポピュラー音楽よりはるかに多い。特に棺桶が住宅を離れる時や儀礼を先導する為の音楽は八音である必要があるのに対し、ポピュラー音楽は主に葬儀の雰囲気醸し出すために使われる。このように、美濃では、八音楽団とポピュラー音楽楽団には決められた役割がある〔柯 2005〕。また、我々も今回の美濃訪問において、葬式で最初に「三献礼」をおこなう時に八音を生演奏し、その後は西洋音楽に切り替えるといったケースを耳にした。



写真4 美濃客家文物館での溫福仁客家八音の演奏
(2022年9月、田井撮影)

ただし、八音楽団とポピュラー音楽の楽団（西楽隊）の役割が確たるものではなく、時として両者がトラブルに発展することもある例を、筆者（田井）は屏東で聞いた。2000年に屏東で催されたある結婚式では、八音楽団とポピュラー音楽の楽団（西楽隊）を両方呼んだが、どちらがどの場面で演奏するかをめぐってトラブルになったのだという。もち

ろん、柯佩怡が提示した事例とは場所が異なっており、インタビューをおこなった時期も異なっている。2000年の時点の屏東ではまだ八音楽団とポピュラー音楽の楽団（西楽隊）の役割が明確に定まっておらず、いわゆる過渡期に生じた現象なのかもしれない。しかしながら、「伝統音楽」と「近代音楽」が必ずしも併存してきたわけではないことを、この屏東の事例は示している。

こうした衝突が生じるなか、結婚式の時には八音のCDを流さないという家庭があるのは驚くべきことではない。また、鍾兆生〔2015〕によると、現代の八音楽団の奏者は、八音をより身近に感じてもらうために、あえて台語小調や日本演歌などの親しみやすい大衆音楽を伝統的な楽曲の間に挟み込むこともあるという。だが我々の関心をより惹くのは、こうした状況にあっても、なぜ結婚式や葬式で伝統的な八音を現代に残そうとする人々がいるかである。その回答は同じではないだろう。だが、美濃のある客家の青年が語った一言は大変印象的であった。彼が言うには、「八音は客家文化だから葬式でも結婚式でも続けねばならない」のだという。この語りでは、伝統文化保存と客家文化保存が入り混じっている。

21 世紀に入り、政府が支援することで八音が客家文化として復興しはじめ、学校の音楽の授業などでも学ぶ項目となった。美濃中学校には八音専用の練習室があり、NGO が演奏を支持するための出資をおこなっているのだと聞く。それ以前にも、1995 年から美濃の蝶々祭りで一山歌や沖縄音楽などとともに一八音が創作・演奏されるようになり、現地の客家文化の支柱の 1 つにもなっている。客家文化の復興は、伝統の保持に一定の役割を果たしてきたのである。

日本から来た我々が真っ先に触れる客家八音は、写真 1 にみるように展示されたり、市場にでまわる CD で聞いたりする、それである。ただし、それだけでは現代の客家社会における「生きた」八音の姿を知ることは難しい。八音はいまや、西洋音楽との兼ね合いのもとで理解しなければならない。それと同時に、八音を客家文化として保存しようとする社会的な風潮は、人々の生活習慣にまで影響しはじめている。



写真 5 屏東の楊家での演奏。屏東八音協会の楽団による山歌の演奏の様子（2022 年 9 月、渡邊撮影）

2 三合院—古きを尊び生まれ変わる古民居

八音と同じく、三合院も代表的な客家文化としてイメージされるもののひとつである。これもまた、中国全土の版図から見れば客家地域に固有のものではなく、例えば台湾においては、閩南人の住居もしばしばこの形を取っている。ただし客家と閩南人それぞれの三合院における構造上の区別は台湾各地で語られており、全く同じ特徴を有すわけではない。

三合院は台湾の伝統的な客家文化として資源化されているため、近年では古い三合院を修築し、観光に利用するケースも少なくない。だが、こうした三合院の「再利用」を観光

化や経済収益という視点から切り取ることで見落としてしまう側面もある。そもそも、台湾で三合院を客家文化として資源化するよう促進されたのは、21 世紀に入ってからのことである。それ以前に行われた三合院の修築・保存は、必ずしも観光を目的としたものではなかったと考えられる。

本稿では、三合院の修築・保存におけるインテリア・デザインに焦点を当てる。古くなった三合院を建て直すとき、何を新たに作り替え、また何をそのまま保持しているのか。そうした価値判断の背後にはどのような意識が横たわっているのか。そこには、修築・改造に対する、宗族ごとに固有の見解が反映されているのではないだろうか。このような観点から三合院の修築・保存をみることで、現代の消費社会において伝統が留まりつつ形を変えてゆく、その様相を捉えたい。

今回我々が訪問した屏東県佳冬郷には、大小の三合院が所狭しと並んでおり、その中には改築されているものも少なくない。例えば X 宗族は、1990 年代末に古びた三合院の修築を開始し、2008 年にそれを完成させた。彼らによると、三合院の修築は観光化を目的としたものではなく、祖先から受け継いだ文化を再び蘇らせたかったために実行したのだという。当時のことについて何う中で、三合院に対する彼らのこだわりが浮き彫りになった。例えば、着工に際しまず最初に行ったとして強調されたのが、祖先の位牌の下にあたる地面をコンクリートで覆わないよう、管を通す作業である。曰く、コンクリートで塞ぐと地気の流れが滞ってしまい、位牌の下に座す土地公が呼吸できなくなるのだという。一般に、祖先に地気を通すことは一族の繁栄に大きく影響すると考えられているため、この作業は風水上必要不可欠なのである [cf. 渡邊 2022]。

このように風水を考慮した伝統家屋の修築は、X 氏の祖先のルーツである梅県・蕉嶺地区でも多くみられる。この地区にあるのが、厝龍屋という集合家屋である。ここでも人々は、祖堂内の土地公が座す場所とその裏手にある化胎をコンクリートで舗装しないよう注意している。また、〈水＝財〉という風水の観点から、家屋前方にある半月池の補修作業も行われている。ただし、皆が同じようなやり方で厝龍屋の修築にあたっているわけではない。伝統家屋の建築構造だけ残してコンクリートや鉄で改装した、「伝統家屋の外観を装った近代住宅」に変貌している例も少なくない。これは我々の訪れた佳冬郷においても同様で、村を歩くと、コンクリートや鉄を用いて改築した三合院が複数見られた（コンクリートや鉄で三合院を改修した宗族の見解や価値観について、我々はインタビューをしなかったため、今後の調査課題としたい）。

しかし、先述したX宗族はこれに当てはまらない。彼らは三合院の修築にあたり、コンクリート技師ではなく古蹟技師に依頼し、意図的にコンクリートや鉄の使用を避けていたのだ。古蹟技師は国家資格の取得が必要な職業であり、依頼にかかる費用も決して安くはない。それでもX宗族は大枚をはたいて古蹟技師に依頼した。彼らは凹型を核とする三合院の建築構造を踏襲するのみならず、祖先から受け継いだ素材（彫刻された石や木、屋根を飾る華やかな装飾など）を随所にちりばめて修築を行った。位牌や梁など、新しい素材を用いて作り直した箇所もあるが、それでも古い位牌や梁は捨てずに別の部屋で保管していた。

もし単に伝統家屋を綺麗に作り直して観光化に活かしたいだけならば、祖堂の土地公に地気を通す必要もなければ、わざわざ古蹟技師に依頼して古くから伝わる建築素材を活用した修築をする必要もないだろう。それをするのは一人類学で度々論じられてきたように、お金をかけるという行為自体が文化と分かちがたく結びついているからである。筆者（田村）はX宗族の三合院の管理者に対し、なぜ大金を費やしてまで古蹟技師に依頼したのかと尋ねた。彼は「本来の三合院は豪華で美しいのだから、我々子孫がそれを粗末にしてしまうのは祖先に申し訳ない」「祖先から受け継いだものをより発展させていきたいと思うのは当然だろう」と説明していた。その言葉には、先祖代々の文化の担い手となることへの責任がにじんでいる。また彼は、三合院の修築について、次のようにも語っていた。「お金をかけるだけでも駄目だし、祖先を敬う気持ちがあるだけでも駄目だ。その両方がそろってこそ、美しく立派な三合院が完成する」。すなわち、コンクリートや鉄で改築した三合院は、お金がかかってはいても祖先への畏敬の念が足りず、ゆえに「美しく立派な三合院」たりえないと言うのだ。こうした語りから、X宗族の三合院に対するこだわりの背景には、祖先に対する畏敬の念が強く存在しており、それは伝統的な三合院の形をなるべく損なわず継承することで表現されることが分かった。さらに、彼らの意識は祖先だけに向いているのではなく、そこに住まう人々の存在も含まれるのではないだろうか。位牌、扁額から木製の扉や梁に至るまで、民家には祖先とそこに暮らす人々の記憶や生活の残滓が染みついている。古い建築素材を保持しつつ三合院を改築することは、祖先を尊重するのみならず、そこに住まう人びとの〈場所の記憶〉を守ることにも繋がるのかもしれない〔河合 2013a、2020a〕。



写真6 蕭家の屏。金の彩色は近年施されたもの
(2022年9月、田村撮影)

X宗族のように古きを尊びつつ現代の文脈で刷新していこうとする試みは、佳冬郷で最大級の宗族である蕭家でも伺えた。彼らの三合院もまたコンクリートや鉄といったモダンな材料だけで修築されてはおらず、祖先から受け継いだ建築素材が「再利用」されている。具体的には、透かし彫りにした石の窓や木製の扉などがそれに当たる。ただし、古びた素材をそのまま使用するのではなく、新たに彩色を施したり（写真6）、別の木材に絵を模写して飾るなどして、何らかの形で手を加えている様子が見られた。伝統的なものが現代の文脈に置き換えられ、刷新されて、姿を変えながら存続していることは一つの特徴と言えるだろう。

こうした「古きを尊びつつ」作り替えていく営為の例としてもう一つ挙げたいのが、美濃のとある民宿だ。三合院を模して改造したこの民宿は特に外国人から人気を博しており、中でもドイツ、オランダ、フランスからの観光客が多く訪れる。オーナーによると、この民宿は伝統的な建築様式や素材を残しつつ、現代的な要素を織り交ぜてデザインされているという。例えばリビングには、かつて牛



写真7 インテリアとして用いられる牛耕農具（2022年9月、田村撮影）

耕の際に使用していた農具がインテリアとして壁に飾られており、伝統が姿を変えて新たに用いられている様子が伺える。一方、基本的な建築の様式は伝統的な三合院の原型をとどめている。厨房の奥には竈の神が祀られており、現在も年末年始にはここで儀礼を行っているのだという。また、一般的に三合院の正面には半月型の池が配置されるが、ここでは代わりに水田が広がっており、風水的な側面も意識されている。さらに、三合院の裏手には化胎があるが、ここには部屋を増築することなく椅子やテーブルを置くにとどまっている。別稿で紹介したように、伝統的に化胎は生命力の根源とみなされており—植物などは植えたりモノを置くことはあるが—コンクリートで舗装したり新たに家屋を建てたりしてはならないと考えられてきた〔河合2007〕。現在の六堆地域では梅県ほど化胎のもつ神聖性を重要しているわけではないようだが、それでも伝統的な流儀に沿って化胎が活用されていることは注目に値する。民宿経営は消費経済の原理で成り立つが、実態はそれだけで説明できない。こうした次元においても、伝統から現代にうつる過程で両者の混淆してゆく様相が表れるのである。

3 景観—伝統を活用した社区整備の現在

次に、景観についてみていくことにしよう。本稿では景観を、建物やインフラストラクチャーといった人工環境および水や森林など自然環境の総称と定義しておく。先述した三合院は、現地の景観の構成要素であり、近年の人類学の用語でいえば歴史記憶、人間関係、アイデンティティが埋め込まれた〈場所 place〉である〔オジェ 2002; 河合 2020b〕。近年の客家地域では、三合院だけでなく、その周囲の人文環境や自然環境を総体的に保護しようとする動きが顕著である。本稿の定義でいえば、近年の客家文化保護は、三合院など個々の〈場所〉（点）でなく、それらを包括した景観全体を対象にしはじめている。

こうした注目する動きのなかで注目に値するのが、ここ数年のうちに台湾の客家地域で顕著になったエコミュージアム（中国語では「生態博物館」、または「活的博物館」と呼ばれる；以下、生態博物館と記載する）建設の動きである。生態博物館とは、1971年にフランスのジョルジュ・アンリ・リヴィエールによって提唱された壁をもたない博物館のことである。一般的に博物館というと、各地から収集された文物を配列・展示する、箱型の建物を指す。しかし、もともと文物とは各地域社会の文脈に根付いてこそ価値をもつ。だから、研究者が各地に出かけて文物を持ち去ると、それらの文物は地域の文脈から切り離され「死んだ」ものになってしまう。また、箱型の博物館は、研究者が周辺に行き中央に集めて見世物にするという意味で、中央－周辺の権力構造を内部に孕んでいる。その反省から、生態博物館は、村落など特定のエリアをまるごと博物館として指定することで、地域社会に根付いた「生きた」文物を展示しようとする。具体的には、活動の拠点や資料の保管所であるコアミュージアムを創設するとともに、エリア内のいくつかの地点をサテライトミュージアムとして保護し、看板や地図などでその歴史を示す手法が用いられることが多い。



写真8 山形県朝日町の生態博物館。左がコアミュージアムである創遊館、右がワインの生産・販売・展示をするサテライトミュージアムの1つ（2018年11月、河合撮影）。

生態博物館の理念において最も重要なのは、「住民の手」により文物の保護・管理がなされることである。換言すれば、住民主体型であることが、生態博物館建設の主要な前提となっている。日本では1974年に生態博物館の概念が導入され、1989年に山形県朝日町で最初の生態博物館が建設された。朝日町ではまず住民の手によって生態博物館の建設が着手され、その後、町役場が支援した。朝日町は、「町民全員が学芸員」というフレーズを掲げてさまざまな活動を展開し、日本で最も成功している生態博物館の一つとなっている〔日本エコミュージアム学会編 1997〕。

ただし、世界的にみると、生態博物館の展開は一様ではない。中国大陸では2005年に貴州や広西で生態博物館が建設されたが、それを主導したのは政府と学者であった〔覃 2013; 武内 2014〕。それは2007年に広西の東北部で建設された賀州客家生態博物館も基本的に同様であった〔河合・湯・梁 2020〕。生態博物館はまず住民主体型の理念とともに欧米ではじまったが、このように後に政府－学者主導型のモデルも登場するようになっていく。日本でも完全に住民の手に委ねられている生態博物館は資金や人員のうえで継続が難しいことがあり、朝日町のように成功している生態博物館には行政や企業のサポートがみられることが多い。



写真9 賀州客家生態博物館。村をまるごと博物館にしている。左がコアミュージアム、右がサテライトミュージアムとして保護される伝統集合住宅（2017年6月、河合撮影）

台湾の客家地域における生態博物館建設は、その出発点において政府－学者主導型の性質は強くみられる。だが他方で、台湾では地方エリートを中心とする地域住民が主体的・積極的な参与するケースも認められる。佳冬郷もそうした例の一つである。

写真10にみるように、ここ数年、佳冬郷の六根村では生態学博物館の建設を進めている。エリア内の歴史ある住宅、祖堂、門、歩道などに写真10にあるような看板が立てられ、それらの歴史・文化に関する解説がなされている。



写真10 佳冬郷の活的博物館（2022年9月、渡邊撮影）。

ただし、これらの活動は生態博物館建設という枠組みだけで理解することはできない。一例を挙げると、佳冬生態博物館の主要な「展示」ポイントの一つに、1919年に建てられた楊氏宗祠がある。楊氏宗祠は老朽化したが、楊氏の一族によって1990年代に修築がなされている。楊氏が自身の祖堂を修築しはじめた動機は観光化ではなく、もちろん生態博物館建設のためでもない。筆者（河合）が最初に六根村を訪問した2016年11月、ここでは生態博物館の建設ははじまっておらず、写真10にみるような看板もまだ存在しなかった。こうした例は枚挙に暇がない。むしろ一上述した三合院のように一宗族が各自「伝統」を活かしつつ各建造物を修築・保存してきた社区営造の動きが、後の生態博物館が建設につながっている。

このように、佳冬郷を見る限り、生態博物館の建設は、完全に政府 - 学者主導型とはいえず、その前段階には宗族の自発的な活動がみられることが分かる。その自発的な活動とは、祖先が受け継がれたモノ（建築素材や建築構造など）を随所に残しつつ刷新していく行為でもある。そのうえで、楊氏宗祠などの周囲環境を美化するために、写真10の右にあるような公園を建造したりするのである。目下、生態博物館の建設は客家委員会の助成を申請・獲得することで成り立っているが、ここで考えたいのは、人々がどこにお金をかけようとしているかである。それは現地の宗族が価値ある「伝統」と考える建造物の修築、お

よびその周囲の緑化であり、いわば「伝統」を継承しようとする人々の思考・行為そのものである。さらに注目に値するのは、生態博物館建設の過程により、それらの「展示」ポイントが客家文化であるとも説明されていることである。客家文化保護への意識の高まりが結果的に伝統の保護に結びついている点は、上記の八音とも通底するところがある。

ただし、エリア内にいる全ての人が社区營造に参加し、景観の形成に関わっているわけではない。筆者（渡邊）らは、今回現地を案内していただくなかで、この建物は歴史的価値があるが住民が修復・保存に積極的ではないという話は何度か聞いた。つまり、客家地域の社区營造といった場合でも、そのなかは均質的なものではなく、ムラがあるということだ。今回の調査では、社区營造に参加しない人にどんなことを考えているかを聞くことはできなかったが、そうした人の意見を聞くことでより客家地域の社区營造や景観の形成について理解を深められるだろう。

ここで保護すべきとされる対象とされる「伝統」は、我々が一般的に想像する純粋な漢族文化としての客家文化だけではない。日本統治時代の産物も台湾客家文化の一構成要素として保護・活用の対象となっている点は興味深い。その一つが、日本統治時代に建設された水資源を活用するインフラストラクチャーの整備である。

台中市新社区にある石川県金沢市出身の土木技師・磯田謙雄の手によって1932年に完成した白冷圳は、1999年に起きた九二一地震で壊れたことをきっかけに文化的価値が再発見され、修復・保護が行われた。その結果、現在では佳冬郷の生態博物館のような白冷圳一帯の地域の開拓の歴史に関する展示パネル（写真11）が置かれ、いかに白冷圳とこの土地が結びついているかが積極的に示されていた。展示でも触れられていたが、この地域の開拓には客家の存在も深く関わっているため〔cf. 張聖翎 2006〕、客家文化の一要素としても重視を受けている。この地域の場合、社区營造の中心となったのは地域住民の団体であったが、やはり歴史や文化の探究、そして景観の整備の段階では、学者や地元の政治家との繋がりが重要となった〔林慧真 2015〕。こうした活動を経て、日本統治時代のインフラストラクチャーも「伝統」としてみなされているのである。

白冷圳の建設には様々なアクターが関係しており、景観にはそれらが反映されている。客家は其中で重要なアクターの一つではあるが、今回の調査範囲で目立っていたのはやはり「日本」だった。白冷圳記念公園の中には台湾側が製作した磯田の銅像（写真12）も置かれ、日本との友好的な関係が強調されていた（銅像は金沢市にも送られている）。今回我々は、台中だけでなく屏東県新埤郷建功村でも日本統治時代につくられた用

水路が目に見える形で修築され、現地の文化資源となっている例を見ることができた。実際、このような水路の活用法は日本でもみられなくない。例えば、東京都町田市の古い民宿街・小野路でも古い建築素材を活用して里山交流館にしたり、江戸時代の用水路を補修して見せたりしている。



写真11 新社区開拓史の展示 (2022年9月、渡邊撮影)



写真12 磯田謙雄像 (2022年9月、渡邊撮影)

こうしたインフラストラクチャーを文化資源として「見せる」行為は、人類学の見地からすると当たり前のものではない。私たちは普段、生活を支える水道や電気、インターネットといったインフラストラクチャーを当たり前のものとしてその存在に関心を払わないだろう。つまり、インフラストラクチャーとは日常においては「不可視」なのである [Star and Ruhleder 1996]。生態博物館と同様に、不可視のインフラストラクチャーをあえて見せることは、どこにお金をかけるかという個々の文脈の上で為されている。

確かに台湾客家地域の景観整備活動は日本の地域創生と重なる部分もある。ただし、台湾客家地域の文脈においては、このような古きを保存しようとする動きは、客家文化遺産保護の動きともリンクしている点に違いがみられる。台湾で高まる客家意識は、必然的に彼らが考える「伝統」の保存へとつながっているのである。

おわりに

以上は、今の六堆地域でみられるほんの一部の事象にすぎない。繰り返すと、上述の事象を台湾客家地域に全体化するのは、我々が意図するところのものではない。しかし、我々が今回の訪問で見聞した客家の活動は、いくつかの示唆を我々に与えてくれる。

まず、現代の六堆地域において八音や三合院などの伝統文化は、商品化・文化資源化されている側面が少なからず見受けられる。その意味で、八音や三合院はもはや純粋な伝統文化ではなく、近代資本経済の一部に組み込まれている。しかし、八音や三合院の持続や保存を経済合理性のみから理解することはできない。たとえば、八音はCDに収録して売られることはあるが、その対象になるのは往々にして神祇祭祀や結婚式であり、葬式ではない。六堆地域の一部では葬式の際に八音のCDを流すのではなく、八音を生演奏すべきという観念が残っているようだ。同じ八音であっても、商品化すべき対象に違いがあることが分かる。また、三合院の改造にあたって、もし商品化だけが目的ならば、わざわざ祖先から伝えられた古い建築素材を使わずとも、古きを模倣して新しい建築素材を使えばいいはずである。上記でみたように、六堆客家地域で三合院を保護し、その周囲環境を整備しようと現地の人々が動いたのは、まずもって一族の歴史記憶を守るためであった。観光化や文化遺産の保護はその延長上でなされている。

我々からみて興味深いのは、例えば三合院の修築にあたって、なぜ全く新しい建築素材だけその伝統民居を一新しないのか、なぜわざわざ古い素材を使わねばならないのかである。古い素材を使ったからお金を浮かせられるとはかぎらないし、現地の人々は金を浮かすために古い素材を使ったわけでもない。祖先の記憶がそのモノに宿るから、古い素材を重視するのである。また、X宗族のように、古く使えなくなった梁や位牌を捨てることなく別の部屋に保管するのは、そうした文化をもたない人々からみれば非合理的である。使えなくなったモノ＝「廃棄物」を残しても、邪魔になるだけだからである。

これまで人類学者が主張してきたように、どれだけグローバル資本経済が世界中で蔓延しても、その生産・消費の仕方は同じではない。とりわけ世界は大量生産・大量消費の時代に入ったかのように見えるが、すべてが経済合理性に支配されるわけではなく、たとえば祖先や一族の記憶がこもったところにお金をかけようとする。八音や三合院などを残そうという動きは、経済合理性を考慮したというよりは、彼ら一人一人が祖先の記憶といかに向き合っていくについての態度の表れである。

もちろん、台湾客家地域にかぎらず、現代社会では伝統を「古き」「悪しき」ものと価値判断する風潮は少なからず存在する。八音や三合院など伝統的とみなされる文化は、そうした価値判断と衝突することがある。しかし、今回の訪問から垣間見ることができたのは、最近になって台湾の伝統文化には新たな付加価値が現れていることである。それは民族文化、六堆地域でいえば客家文化という付加価値である。本来、客家文化と伝統文化は同じではない。しかし、前者はしばしば客家の価値ある伝統遺産と解釈されることがある。単に伝統文化というのではなく、客家文化ということで、「古き」「遅れた」ものであるというイメージを払

拭し、価値ある資産として守られねばならないという意識が生じることがある。客家文化という新たな概念の登場が、伝統とされる文化の継承に一躍買っていることは見逃せない。

近年の客家研究では、客家は太古の昔から存在するのではなく、19世紀に出現した新しい民族カテゴリーであるという見解が出現しはじめている。また、確かに客家という概念は19世紀末から20世紀前半にかけて一部の知識人の間で共有されはじめたが、実際に民間に浸透したのは20世紀後半、特に1970～80年代以降であるとする見解もある〔瀬川・飯島 2012; 河合 2013b ほか〕。実際、台湾でも客家という概念が民間社会で徹底的に浸透したのは1970～80年代のことであり、それまで今の客家にあたる人々は「客人」、「粵人」などと称していたのである。だが、だからといって客家の概念が新たにつくられた虚構であり、意味のないものと断言することは生産的ではない。客家は近代化の過程において沸いてきた新たな概念であり、時として生産―消費を支える文化的記号であるかもしれないが、それは今や台湾では「真実」となっており、今や伝統の保護・継承を推進する有力な資源の1つとなっている可能性がある。

したがって、客家文化の言説がいかに伝統文化保護に影響を及ぼしてきたのかについて議論を深めるのも、客家研究が今後注視すべきテーマであるといえるかもしれない。それは、客家文化を単なる生活様式として捉えるのではなく、客家文化そのものの概念形成〔河合 2010、Kawai 2022〕とその社会的影響力を探究する研究でもある。ただしその一方で、客家文化として現地で着目されている事象以外のものにも目配りをしていく必要があるだろう。ポピュラー音楽をみることで現代八音の位置が、コンクリート造りの住宅をみることを現代三合院の位置が、社区營造に参加しない人々をみることで現地の景観のありかたが、さらに理解できるようにである。逆説的ではあるが、客家研究は客家文化だけでなく客家文化と一般的にみなされない事象の研究もますます必要としている。本稿はそうした視点の一端も部分的に示したつもりである。

謝辞

何金樑、徐國峰、洪欽登、馮建彰、張容嘉の各氏をはじめとする客家文化発展センターのスタッフ、台中市石岡区の劉宏基氏、茄苳文史協會の楊景謀氏、楊皓氏、邱靜慧氏ら美濃郷協進会の各スタッフ、高雄師範大学の洪馨蘭教授、竹頭背客家八音團の鍾兆生氏ほか、台湾では多くの方々に大変お世話になった。ここに名を挙げなかった方々を含め、現地でお世話になった全ての方に感謝の意を申し上げる。なお、この度は海域アジア・オセアニア研究プロジェクト経費で訪台し、我々のほか国立民族学博物館の奈良雅史、人間文化研究機構（東京都立大学拠点）の横田浩一、東京都立大学の神宮寺航一の各氏も同行した。

参考文献

日文

- オジェ、マルク，2002，《同時代世界の人類学》（森山工訳）。東京：藤原書店。
- ジョンソン、エリザベス・L.，1994，〈死者のために嘆き、生者のために嘆く—客家の女の哀悼歌〉。ジェイムズ・L・ワトソン、エヴリン・S・ロウスキ（編）《中国の死の儀礼》（西脇常記、長尾 佳代、神田一世訳）。東京：平凡社。
- 河合洋尚，2007，〈客家風水の表象と実践—広東省梅州市における囲龍屋の事例から〉。《社会人類学年報》33: 65-94。
- 河合洋尚，2013，〈空間概念としての客家—『客家の故郷』建設活動をめぐって〉。《国立民族学博物館研究報告》37(2): 199-244。
- 河合洋尚，2020a，〈〈客家空間〉の生産—梅県における「原郷」創出の民族誌〉。東京：風響社。
- 河合洋尚，2020b，《景觀人類学入門》。東京：風響社。
- 瀬川昌久・飯島典子編，2012，《客家の創生と再創生—歴史と空間からの総合的検討》。東京：風響社。
- 田井みのり，2020，《死と音楽—現代日本における「音楽葬」の付置》。東京都立大学修士学位論文。
- 日本エコミュージアム学会編，1997，《エコミュージアム—理念と活動》。京都：牧野出版。
- 武内房司，2014，〈西南中国のエコミュージアム—少数民族の文化保存と文化資源〉。頁 401-420、収録於武内房司・塚田誠之（編）、『中国の民族文化資源—南部地域の分析から』。東京：風響社。
- 覃溥，2013，〈現代社会の発展過程における少数民族文化保護・伝承を担う時代の責任と義務—中国「広西生態博物館建設 1 + 10 プロジェクト」の実践〉（長沼さやか訳）。頁 23-41、収録於塚田誠之（編）《西南中国少数民族の文化資源のいま》。大阪：国立民族学博物館調査報告。

中文

- 河合洋尚、横田浩一、奈良雅史，2021，〈臺灣客家宗教的過去與現在 重返日本人類學家的田野地〉。《客・觀》1: 8-21。
- 河合洋尚、湯紹玲、梁志敏，2020，〈賀州客家生態博物館 從空間論思考「活的博物館」〉。《全球客家研究》15: 105-136。

河合洋尚，2010，〈客家文化重考 從族群空間生產及其景觀化的觀點來看〉。《贛南師範學院學報》31(2): 3-9。

河合洋尚，2013，〈客家建築與文化遺產保護 景觀人類學視野〉。《學術研究》341: 55-60。

洪馨蘭，2015，《敬外祖 臺灣南部客家美濃之姻親關係與地方社會》。桃園：國立中央大學出版社。

林慧真，2015，《災難與社區發展—臺中市白冷圳水流域社區總體營造促進會之研究》。臺南：長榮大學台灣研究所碩士班碩士學位論文。

謝宜文，2017，《美濃地區 客家還神祭典与客家八音運用》。高雄：行政法人高雄市立歷史博物館、晨星出版有限公司。

鍾兆生、李允斐，2015，〈美濃客家八音藝術特色及其演變〉。《美和學報》34(2): 67-82。

張聖翎，2006，《新社河階群的聚落發展與社會空間的塑造》。臺北：國立臺灣師範大學地理學系碩士學位論文。

渡邊欣雄，2022，《風水的社會人類學 中國及其周邊的比較》（劉正愛、周星譯）。臺北：南天書局、客家文化發展中心。

柯佩怡，2005，《台灣南部客家三獻禮之儀式與音樂》。臺北：文津出版社。

蕭興華，1998，《中國音樂史》。臺北：文津出版社。

英文

Kawai, Hironao, 2011, “The Making of the Hakka Culture: The Social Production of Space and Landscape in the Global Era.” *Asian Culture* 35: 50-68.

Star, Susan Leigh and Karen Ruhleder, 1996, “Steps toward an Ecology of Infrastructure: Design and Access for Large Information Spaces.” *Information Systems Research*. 7: 111- 134.