

移りゆく香港の風水言説（後）： 広東省梅州市における風水知識構造の変革を例に

著者	河合 洋尚
雑誌名	季報唯物論研究
巻	109
ページ	110-123
発行年	2009-08-01
URL	http://hdl.handle.net/10502/00005879

移りゆく香港の風水言説（後）

——広東省梅州市における風水知識構造の変革を例に

河合洋尚

（中国嘉応大学客家研究院専任講師）

一 はじめに

本誌一〇三号にて筆者は、風水がただの占いや環境選択術ではなく、環境保護の言説として、香港で立ち現れてきた経緯を論じてきた。続いて、本稿では、その香港に由来する風水の言説が、大陸中国（以下、単に「中国」と称す）においていかなる影響力を及ぼしてきたのか考察する。ただし、中国と一言で言っても多様であるので、本稿では、香港住民の主要な祖籍地（祖先の出身地）の一つである広東省梅州市の事例を中心に検討していくことにしたい。

梅州市（旧称嘉応州）は、広東省の東北部に位置する行政地区であり、客家と呼ばれるエスニック集団の故郷として知られる。客家は、中国のマジョリティ集団である漢民族の一系統で、香港および広東省では、広府系、潮州系とともに、主要なエスニック集団の一つを構成している。

梅州市は、山岳地帯にある交通の不便さなどから、一九八〇年代になるまで広東省で最も貧困な地区の一つであり続けた〔①〕。ところが、一九八〇年後半より、地元政府が客家文化を前面に押し出し民族意識を高揚させると、たちまち香港をはじめとする多くの海外華僑および同胞からの経済投資を受けるようになった〔②〕。その後、香港で成功した客家人資

産家が梅州市のインフラ施設や学校の建設に貢献するようになる、梅州市の経済は好転しはじめ、同時に香港・梅州市との経済的、文化的交流が加速した。

かような社会経済的な状況のもとで、風水をめぐる梅州市の言説と実践も確かに変化しはじめている。筆者は、二〇〇四年度から二〇〇六年度まで梅州市にて短期のフィールドワーク(実地調査)を繰り返し、さらに二〇〇八年三月からは梅州市にて生活を営むことで、現地の風水に関する理解を深めてきた。そのなかで、筆者がフィールドワークの初期から度々耳にしていた次の話は、印象的であった。すなわち、「今の梅州市に風水はほとんど残されていない。今の風水の中心は香港にある。かつては三僚村(江西省贛州市)が中国の風水の中心であったが、その風水が悪いことが香港の風水師によって証明されたのだ」と。

筆者は、「今の中国に風水はない、香港にこそある」とする類似の話を、梅州市のみならず、広州市など他の華南地方の諸地域でもしばしば耳にしてきた。この種の話は、もちろん華南地方に流布する言説の一つであり、必ずしも正確に現実を反映しているわけではない。なぜなら、筆者は同時に、広東省の各地にて「祖先から伝えられた」という風水の実践知

を発見してきたからである〔③〕。

ところが、現代において風水の中心はもはや中国(より具体的に三僚村を指すことがある)にはなくて香港にあるという意識は、筆者が梅州市でインタビュをおこなった少なからずの人々に存在していた。そして、その意識は、世代を超えて、現地における風水の実践知を徐々に変化させていた一側面も、確かに垣間見ることができた。

したがって、本稿では、香港風水をめぐる言説がいかに梅州市に浸透し、当地の慣習的な風水を変化させているのか論じていくことにする。それにより、江西省を中心とする風水知識構造が、香港を中心とする風水知識構造へと転換しはじめている側面を指摘することを、本稿の主要な課題としたい。

二 梅州市における慣習的な「風水」知識構造

中国では、客家の居住地は、中国で風水が最も盛行する地域の一つであると主張されることがある〔④〕。その真偽はともかく、筆者が梅州市でフィールドワークをおこなった際、そこで風水をめぐる少なからずの説話や実践知を聞くことができた。

なかでも、梅州市で風水をめぐる話題の対象とされがちであったのが、墳墓と古建築であった。そこで、本稿では、囲龍屋（いりゅうおく）と呼ばれる古建築を主な考察の対象とすることで、梅州市における慣習的な「風水」をまず紹介していくことにしたい。

（1） 囲龍屋の建築構造

囲龍屋は、北京の合院式、陝西省のヤオトン式、広西チワン族自治州のガンラン式、雲南省の一類印式と並ぶ、中国五大伝統民居の一つである。また、二〇〇八年七年に世界遺産に認定された福建省の土楼（円楼）、および江西省の囲屋と並び、客家の代表的な古建築とみなされている。 囲龍屋は、その絶対的多数が梅州市の管轄内に分布しており、その管轄外では、梅州市に隣接する広東省の河源市と潮州市、福建省龍岩市にわずかに分布しているにすぎない。それでは、囲龍屋はどのような建築構造であり、どの点が中国五大伝統民居に数えられるほど特色があるのだろうか〔5〕。

まず、第一に、囲龍屋はそれ自体が楕円形型に囲い込まれた屋敷となっており、敷地内に、複数の家屋、祠堂（祖先を祭る部屋）、井戸、池などがある。それゆえ、囲龍屋は、客家

語で、およそ敷地を意味する「屋場（ウーチョン）」と呼ばれる。また、かつて囲龍屋は同じ一族の者が居住し、規模の大きい囲龍屋は三〇〇余名の一族が居住することも可能であった。

第二に、囲龍屋の敷地中央部は、一族の者が共同で使用する公共のスペースとなっている。その公共のスペースを「庁」と呼ぶ。一般的に、囲龍屋の「庁」の奥には祠堂があり、祖先の位牌などが置かれている。さらに、梅州市の囲龍屋の場合、祖先の位牌の下側には土地伯公と呼ばれる土地の神様が、手前には机が、左手には観音の像が置かれているパターンが多い。また、「庁」の外側には、井戸と、半月型の池がある。

第三に、中国五大伝統民居の一つに数えられるほど囲龍屋の特色ある建築構造となっているのは、屋敷の奥側（すなわち中央部に位置する「庁」のさらに奥側）である。一般的に、「庁」の奥側には隆起した半月型の小さい丘があり、それを「化胎（ファートイ）」という。「化胎」の周りは住居が並んでおり、ちょうど「化胎」が後方の住居と前方の「庁」によって囲まれるようになっていいる。梅州市の民間では「化胎」は龍と考えられることがあるので、「化胎」を囲む建築様式をしていいるこの建築様式を、俗に囲龍屋と呼ぶとする説話がある。

さらに、「化胎」の前には、「五方龍神」という5つの異なった図が刻まれた神位がある。

もちろん、囲龍屋は必ずしも一様ではなく、以上の説明はすべての囲龍屋に該当させることができない〔⑥〕。ただし、少なくとも梅州市では、屋敷の前方に半月型の池があり、中央部に祖先を崇拝する「庁」があり、後方に半月型の「化胎」がある前述の建築スタイルは、囲龍屋の理念型モデルとなっている。

（2） 囲龍屋をめぐる「風水」の実践知

それでは、このような建築構造をもつ囲龍屋に対して、梅州市の民間では、一体どのように風水を看てきたのであろうか。筆者が別稿で詳述したように、民間社会において祖先から伝えられたとされる風水の実践知は、梅州市という一つの行政地区においてすら一様ではない〔⑦〕。本稿では紙幅の関係でその全てに言及することは不可能であるので、梅州市の都市部に位置するコミュニティA（中国語の呼び方に合わせて、以下、A社区と略称する）における事例を中心に紹介していくとしよう。

A社区には主に四つの囲龍屋が存在するが、それぞれの一族の成員は、日常の対話を通して、慣習的な風水判断の知識と技法（これを実践知と呼ぶ）をある程度共有している。ただし、祖先から伝えられた風水の実践知を明確に説明できるのは、おおかた六〇歳以上の男性に偏る傾向があり、女性や若者は、その知識を部分的・盲目的に身につけるか、もしくは全く知らない傾向にある。こうした知識の偏りの理由については後述するとして、さしあたりA社区の高齢者男性によって語られる慣習的な風水の実践知を概観していく。

まず、A社区（のなかでも比較的規模が大きい一族）の高齢者男性は、囲龍屋のなかでも最も重要なのは祖堂の風水であるという。なかでも、①祖先の位牌、②その下方にある土地伯公、③手前にある机の位置は最も重要である。特に、囲龍屋を建築する際には土地伯公をどこに置くかが最優先される。というのも、土地伯公は生命の根源であり、土地伯公がなければ祖先は存在していないと考えられるからである。また、土地伯公の前には机があるが、それは天井の近くに置かれる。そうすることで、子孫にとっての三つの生命の源である天井（天）、祖先（人）、土地伯公（地）が揃う。加えて、同じ祖堂に置かれる観音像は、生命を司る神だと考えられている。

次に、「化胎」とその前方にある「五方龍神」の風水もまた、
囲龍屋の生命観とかかわっている。というのも、A 地区の高
齢者男性の話によると、「化胎」とは女性の子宮を表しており、
生命の根源であるときみなされているからである。また、「五方
龍神」はまた女性の性器と結びつけて解釈されることがあり、
生命の誕生と根源を意味している〔⑧〕。だから、女性たちは、
その意味をたとえ知らなくても、病氣や子宝に恵まれなかつ
た時に、「五方龍神」に線香を捧げて祈るのである。

そして、囲龍屋は、その形状だけでなく方位と寸法も、祖
先から伝えられたやり方で看なければならぬと考えられて
いる。方位については、南向きが理想とされているが、たい
ていは羅盤と呼ばれる風水コンパスを使わず、地勢に合わせ
て、おおよそ南を向いていれば良い。だから、A 地区に限ら
ず、梅州市の都市部では、西向きは望ましくないと言われな
がらも、コンパスで正確に方位を測ればむしろ西向きの囲龍
屋が多い〔⑨〕。

他方で、囲龍屋の尺度については、「合生老（ハッサンラウ）」
と現地では呼ばれる手法で慣習的に看るべきとされていた。「合
生老」とは、「生」「老」「病」「死」「苦」という5つの基準か
ら尺度を図る手法である。すなわち、一尺目を「生」、二尺目

を「老」、三尺目を「病」、四尺目を「死」、五尺目を「苦」と
し、六尺目で「生」に戻って再び数えていく。そのなかで最
もいい尺度は二巡目以降の「生」と「老」で、これを「合生
老」という。だが、逆に、「病」「死」「苦」の目盛りに合わせ
ると災いがふりかかるとされる〔⑩〕

以上のように、A 地区にて慣習的に看るべきであるとされ
ていた風水は、現地の生命観と大きくかかわっていた。そも
そも、これらの見方は、A 地区では「看屋場」もしくは「做
屋」（いずれも屋場を見る／つくるという意味）と呼ばれるこ
とがあり、これを風水とみなすか否かは現地でも曖昧で一定
しない。それゆえ、本稿では、以上の慣習的な「屋場」の判
断を、カッコつきで「風水」と表すことにする。

（3）「風水」をめぐる江西省中心の知識構造

繰り返し述べる、A 地区には、祖先から伝えられる囲龍
屋の見方があり、それは慣習的には「看屋場」もしくは「做
屋」と呼ばれてきた。この「屋場」をめぐる実践知が本場に
風水術の影響を受けてきたのか、もしくは建築をめぐる現地
民間社会の慣習的な環境観もしくは生命観なのか、これらの
問題は歴史資料の制限により明らかにするのは容易ではない。

しかし、ここで注意したいのは、言説のうえで、しばしば「看屋場」の習俗は、風水術と結びつけて現地の民間社会で語られることがあるということである。

その要因の一つは、ここ数十年の傾向であり、学術やマス・メディアの表象行為と関係している。近年、中国客家学においては、囲龍屋を客家の代表的な建築物と位置づけ、そのなかに見られる「看屋場」の習俗を、風水として説明する傾向が現れてきている。その説明においては、陰陽五行説や「氣」の論理などがしばしば論じられているだけではなく（ただし、これらは「看屋場」の習俗には必ずしも出現しない）、香港の風水言説と同じく、生態環境科学の見地から説明が加えられている〔11〕。こうした解釈は近年、マス・メディアを通して流布されるようになっており、現地の民間社会に一定の影響を与えている。さらに、「看屋場」という客家語は、普通語では表現しにくいので、風水の二文字を代替させて説明するという言語面の理由もある。そういうわけで、「看屋場」は近年、風水として再解釈されはじめていたのである。

ただし、筆者の調査経験に基づくと、梅州市の民間社会で、祖先から伝えられた「看屋場」の習俗を風水術と結び付けたがる理由は別にある。それは、民間社会における「正統化」

の問題と関わっており、おそらく歴史的に一定の長さを有している。

筆者がフィールドワークの過程で気づいたのは、梅州市のいくつかの囲龍屋では、その風水の良さを誇示するため、少なくとも二つの手段から彼らの囲龍屋を三僚村と結びつけていたことである。

三僚村とは、江西省贛州市に位置する一つの村落で、唐宋の官僚であった楊筠松（よういんしょう）が戦火を逃れて落ち延びたとされる地である。唐代以前、風水術は国家の環境選定術であり、民間社会には伝えられていなかった。だが、楊筠松は、三僚村で江西学派を開発し、それを民間社会で流布したことにより、人民を救ったという逸話が残されている（それゆえ楊筠松は「救貧公」と民間で称されることがある）。その逸話が真実であるかは不明だが、実際に現在の三僚村には、楊筠松の弟子とされる廖氏と曾氏がおり、いずれも風水師を生業に生活している〔12〕。

すなわち、三僚村は、中国民間社会における風水の本家本元とみなされており、梅州市の囲龍屋にも、三僚村と関係する逸話などが残されている。

その一つが、廖炳（りょうへい）と呼ばれる人物が風水を看たとする逸話である。廖炳は、三僚村の廖氏の一族であり、明代初期（一五世紀）に生きたと言われる人物である。廖炳は、廖氏の一族においても優れた伝説の風水師と考えられており、梅州市の各地で廖炳が囲龍屋を看たという伝承が語り継がれている。これらの伝承をもつ囲龍屋は、筑後三〇〇年に満たないものが多く、実際のところ一五世紀の人物である廖炳が風水を看たとする伝承には矛盾がみられる。ただし、こうした伝承をもつ囲龍屋の人々にとって、廖炳の伝説は、自らの囲龍屋の風水の良さを正統づける、重要な糧となっている〔13〕。

こうした風水上の正統性を獲得するもう一つの手段が、楊筠松の像を囲龍屋に置くことである。この像は、民間社会では俗に「楊公像」と呼ばれている。前述の通り、楊筠松は、民間において風水を普及させ、貧困な人々を救ったと言われている。それゆえ、一部の住民は、楊筠松がその囲龍屋を看たことを根拠づけるため、「楊公像」を置いている。そして、この像は時として、一九四九年の中華人民共和国建設以前に遡ることができる。

以上のような、廖炳の逸話、および「楊公像」の設置は、

何も梅州市だけに存在するわけではない。しかし、少なくとも梅州市においては、囲龍屋をみる慣習的な手法がどうであれ、それは三僚村の風水術と結び付けられ正統化されることがある。本稿の冒頭でみたように、梅州市には「三僚村が中国風水の中心であった」という言説が存在していた。この言説は、囲龍屋の風水における理念上の中心地として江西省の三僚村が存在していた片鱗をみせてくれる。

三 梅州市における風水知識構造の転換

（1）梅州市における「風水」知識構造

これまで概観してきたように、「今の梅州（もしくは中国）には風水はない」という本稿冒頭の言説とは異なり、梅州市には、祖先から伝えられてきた「風水」の実践知が存在していた。それらは、しばしば現地民間社会における生命観と関係していたが、他方で、理念的には楊筠松や廖炳といった江西省三僚村の風水師と結びつけられることがあった。

ただし、近年、祖先から語り継がれてきた以上の「風水」は、現地の高齢者男性によってすら疑問視されるか、あるいは「迷信」であると捉えられはじめている。このことについて言及

する前に、まずはA社区を例として慣習的な知識構造をみていくことにする。

知識人類学の議論にてしばしば言及されるように、ある特定の民俗知識は、一つのコミュニティにおいて成層性と依存性がある。すなわち、風水という民俗知識を例にあげると、風水の知識はコミュニティの成員がみな同じように共有しているわけではなく、風水に詳しい層から知らない層まで幅がある。こうした認識を前提に、知識人類学では知識を、コミュニティにおいて正当とされる全ての知識をもつ〈全知〉、部分的な知識しかもたない〈部分知〉、全く知識をもたない〈無知〉、そして〈全知〉からすれば誤った知識をもつ〈偽知〉とに区分する〔14〕。このような図式からすると、A社区における風水知識は慣習的には、祖先から語り継がれた「風水」を系統的に語りうる一部の高齢者男性が〈全知〉の者として存在してきた。

A社区では、〈全知〉の者は七〇歳以上の高齢者男性に偏る傾向があるが、それは、「風水」の知識が慣習的に男性の知識だと考えられてきたことによる。梅州市でよく耳にしてきたように、「風水のように福を司る知識は男性によって共有されねばならない」と考えられてきたのである。だから、「風水」

の実践知は、女性に系統的に伝えられることはなかった。

しかし、かといって女性が全く「風水」をめぐる知識をもっていないかと言えば、必ずしもそうではなかった。なぜなら、女性もまたインフォーマルな形で、義父や夫から「風水」をめぐる実践知の一部を知ることができたからである。また、前述したように、女性は子供の頃から母や祖母らの行為を見聞して、病気になったり子宝に恵まれなかったりした時には「五方龍神」に参拝にいくことを、暗黙のうちに知っている。それゆえ、〈全知〉でない高齢者男性、中年層男性（四〇〜五〇歳代）だけでなく、高中年層の女性も、「風水」の〈部分知〉を構成することがある。

ところが、A社区においては、絶対的多数の青少年層（四〇歳未満）、および少なからずの中年層男女は、「風水」の実践知を全くといていいほど共有していなかった。というのも、第一に、彼らは囲籠屋の外の近代的住宅で育っており、儀礼の時を除いて囲籠屋との接触がほとんどない。第二に、彼らは、風水を「迷信」として否定する社会主義の国家教育を受けてきているので、風水それ自体を忌避すべき対象として捉えている。そして、第三に、「風水」の知識構造における〈全知〉の者である高齢者男性自身もまた、それまで自分たち

が有してきた「風水」の正当性を疑いはじめているのである。

(2) 梅州市における「風水」技術／解釈の変革

筆者が梅州市の〈全知〉者に「風水」の実践知を聞くと、彼らはしばしばこう言っていた。「ただし、こうした考えは、今では時代遅れなのだよ。われわれ老人の頭のなかにあるだけだ。われわれは祖先から伝えられてきたこの知識を子供や孫には教えていない」と。

それでは、なぜ〈全知〉の高齢者男性までもが、祖先から伝えられてきた「風水」の実践知を疑いはじめているのだろうか。その理由はさまざま挙げられるであろうが、A 地区の事例を見る限り、マス・メディア、および風水師の流動性は見逃すことができない。

たとえば、A 地区の「風水先生」である L 氏の事例を取り上げてみるとしよう。「風水先生」とは専門の風水師ではなく、コミュニティにおいて別の仕事をしながら必要に応じて一族の風水を見る、いわばアマチュアの風水師である。「風水先生」はしばしば祖先から伝えられてきた「風水」の手法を使い建築物を見るが、L 氏もその例に漏れず、慣習的な「風水」を

重視してきた。しかし、L 氏が香港や深圳（香港に隣接する中国の経済特区）の親戚の家にまで風水を看にいき、現地の風水師と交流するようになると、A 地区で歴代続けられてきたとする「風水」といささか異なることが判明した。さらに、彼が入手した香港の風水書、羅盤、魯班尺（風水メジャー）は、むしろ陰陽五行説、二十八宿など「易」の要素が強く、しかも方位や尺度も別の基準から精確に図らねばならなかった。それに対して、A 地区の「風水」は前節で見てきたように生命観の要素が強く、しかも「合生老」などの基準と異なっていた。

こうした風水上の技術の違いから、L 氏は、それまで自分が正しいと思ってきた A 地区の（彼の言によれば客家地区の）「風水」は正しくないのではないかと疑いはじめるようになったという。しかし、少なくとも A 地区では、「風水」の原理も一定の影響力をもっているのだ。L 氏は、退職後に香港の風水書を学び直すとともに、祖先から伝えられてきた「風水」の実践知と噛み合わせる努力をおこなってきた。たとえば、「風水」上最も重要とされる土地伯公の位置を香港風水書の理論と一致させるというようにである。L 氏によれば、両者の風水は大部分が矛盾することなく一致させることが可能であるという。

現在、香港で出版・販売された風水書、羅盤、魯班尺は、梅州市の路上でも購入できるようになり、梅州市の「風水」知識も変容しはじめている。ただし、囲龍屋の風水解釈においては、こうした香港を経由して流通しはじめた風水用品の他に、学術表象も無視できない影響力をもっている。

ここ数十年、東アジアにおける風水ブームの爆りを受けて、中国の学界は、客家建築のなかに風水の要素を発見する努力をおこなってきた。その表象の詳細については別稿に譲るが〔15〕、たとえば囲龍屋を陰陽五行説に、土楼を八卦に見立てて解説する学術表象が近年現れ、それがマス・メディアによって流布され始めた。囲龍屋の例では、次のような解釈がなされている。

A 囲龍屋の陰陽説：囲龍屋の前方には半月型の池が、後方には半月型の「化胎」がある。前者は陽を、後者は陰を示しており、両者は組み合わさって陰陽太極図を構成する。

B 囲龍屋の五行説：囲龍屋の「五方龍神」は、五つの異なった図案があるが、それぞれ金・木・水・火・土（すなわち「五行」の原理）を示している。

こうした学術表象は、必ずしも直接的に香港の影響を受けているわけではないが、梅州市における囲龍屋の風水解釈を変革する重要な要素になっている。

すでに見てきたように、A 社区ではもともと、「化胎」は女性の子宮であり、「五方龍神」は女性性器であると解釈されてきた。ところが、A 社区では次第に、以前の解釈が誤りであり、学術表象の唱える陰陽五行説が正しいとする風潮が現れ始めている。なぜなら、現地においても客家人とは「文明」の段階にある漢民族であり、性器信仰などという「未開」の習俗はすでにこの地区にはないと考えられはじめたからである。この変化がA 社区を超えた範囲で生じていることは、ある中国の大衆的なネット網で書かれた次の内容にも顕著にみとれるであろう。

「性器信仰は確かに中国の少数民族には残されているが、漢民族では紀元前に消滅している、ましてやわれわれ客家の祖先は中原（古代中国王朝の所在地）であり、客家は中国の先進文化を中国南方にもたらしてきた。五方龍神はまぎれもなく五行を表している」。

同様の意見は、A 社区でも聞かれるようになっていく。

(3) 香港を中心とする風水知識の言説構造へ

今一度整理すると、A 社区にはもともと、祖先から伝えられてきた「風水」(客家語では「看屋場」)があり、〈全知〉の高齢者男性から〈無知〉の青少年層に至る知識構造を確立していた。しかし、香港の風水商品および理論が浸透し、また客家建築をめぐる学術表象がマス・メディアを通して流布されると、こうした慣習的な知識構造は徐々に変革することになった。

知識人類学の議論によると、コミュニティにおける知識構造を変容させる鍵となるのが、〈偽知〉である。〈偽知〉は、〈全知〉に対して「誤った」知識として規定されるが、異なった知識をもつがゆえにコミュニティ社会を変革することができる〔14〕。本稿の例で言い直すと、祖先から伝えられた「風水」の実践知に対して、香港に由来する風水の知識と道具、および学術表象は〈偽知〉であったと言えるだろう。しかし、今はこの〈偽知〉は、それまで〈無知〉であった青少年層を〈偽知〉に塗り替え、さらに〈全知〉の知識体系まで揺り動かすに至っている。

筆者は、A 社区において「風水」の実践知を〈全知〉の高

齢者から聞き出した後、その知識の伝達の度合いを確かめるために、同社区の青少年層に「風水」にまつわる事項を質問した。すると、ある者は風水は「迷信」であるから今の梅州市では重要視されなくなっていると答え、またある者は、風水は環境を選定し保護する伝統「科学」であるから重視されなければならないと述べていた。いずれにせよ、彼/女らは、具体的な「風水」の実践知を全くといっていいほど知らず、逆に、風水を「迷信」として否定するか、もしくは「科学」として評価するかに偏る傾向があった。還元すれば、それまでの「風水」知識体系において〈無知〉であった層は、そのまま〈無知〉で居続けるか、もしくは香港に見られた生態環境言説としての風水を支持する〈偽知〉になっていたのである。

繰り返し論ずると、〈全知〉であった高齢者男性もまた、「風水」が正当ではないと疑い始め、その知識体系を後統の世代に系統的に教えることをためらっている。すなわち、〈無知〉を〈偽知〉に転換させ、〈全知〉の権威を揺り動かす背景には、少なくとも2つの社会政治的背景が見え隠れしているといえる。その一つは、風水を「迷信」として捉える社会主義思想、もう一つは、風水を環境生態科学と認識しなおす香港に由来する風水言説である。

先述した通り、梅州市における風水の実践と解釈は、香港の影響を受けて確かに変化している。ただし、実践面だけに限定して述べるならば、学術表象を含め必ずしも香港のみだけが梅州市の風水を変えてきたわけではない。ところが、意識の上では、中国にて慣習的に語り継がれてきた「風水」は「古い」「迷信的」「遅れた」ものであると民間社会においても判断され始めており、替わりに生態科学としての風水が現れはじめている。

こうした転換の最中、かつての「風水」知識構造の頂点に位置していた三僚村にて、ある事件が起きた。香港の有名な風水師が三僚村を訪れたところ、この香港の風水師は三僚村の村落風水が悪いことを証明してしまったのである。このユースは、梅州市の一部の民間社会に広まり、当地の「風水」をめぐる知識構造に動揺を走らせた。三僚村を頂点とする風水はもはや時代遅れとなり、香港の風水がそれにとつてかわったという言説が、梅州市にて流布されはじめたのである。

四 結論

以上、本稿では、香港風水の言説と実践が、中国の大陸部に位置する梅州市の「風水」知識を変革してきた側面を見て

きた。もちろん、本稿は、香港を中心とする風水の言説と実践が梅州市の慣習的な「風水」に完全に取って代わったと論じているわけではない。しかし、第一に、梅州市の慣習的な「風水」の知識体系が変動の時期にあること、第二に、香港の風水理論や風水用品が――決して全てではないが――一定の影響力を及ぼしていたこと、第三に、言説のうえで香港は江西省に替わって風水の中心になりつつあること、は指摘できたかと思う。

よく知られているように、アルチュセールやフーコーらが提示してきたこの「言説」という概念は、背後のある政治経済的なイデオロギーと切り離して考えることができない。本稿の事例でも明らかにしたように、風水知識の権力構造において中国（より具体的には三僚村）ではなく香港が台頭してきた背景にも、風水を「迷信」とする大陸の政治空間体制と、風水を「環境科学」とする香港との経済交流が無視できない役割を果たしていると考えられる。

本稿では、広東省梅州市の事例から、風水知識構造変動の実際を垣間見てきた。その結果、特に言説のうえで、贛州市三僚村を中心とする旧型の「風水」知識構造から、香港を中心とする新型の風水知識構造へと転換しつつある側面を考察

してきた。ただし、ここでさらに注目する必要があるのは、こうした風水知識構造のパラダイム転換は、梅州市だけでなく、中国風水の本拠地として理念化されてきた赣州市でも生じているということである。

江西省赣州市では二一世紀に投入以降、風水リゾート地を二箇所つくる計画を始動しはじめている。1ヶ所は本稿でも度々挙げてきた三僚村、そしてもう1ヶ所は赣州市郊外にある楊仙嶺（ようせんれい）である。そして、開発業者、学者、風水師、現地の「風水先生」らが、リゾート開発の行方をめぐって議論しはじめている。そのなかで興味深いのは、彼らの間で風水をめぐる見解の違いから対立を引き起こしてきたことである。なぜなら、開発商、学者、香港の風水師らは生態環境科学の見地から風水を唱えており、それが赣州市における「風水」の実践知と異なっていたからである。

以上のように、香港の風水言説は言説と実践のうえで大陸中国にも拡大し、地元の慣習的な「風水」知識構造を变革させる一つの動力となりつつある。本稿で見てきた香港を中心とする風水知識構造は、すでに言説のレベルで一定の影響をもっている。その香港の風水言説が今後どれほどまで中国全土の「風水」実践を変えていくことになるのか、あるいは

一時的な影響力をもつにすぎない言説の域に終わるのか。これらが今後探求されるべき課題として残されているといえよう。

注

〔①〕ウズラ・ヴォーゲル「中国の実験——改革下の広東」（中島嶺雄訳、ダイアモンド社）一九九一年、三一六～三二二頁。

〔②〕『梅州統計年鑑』（二〇〇四年、二九頁）や『梅州市華僑志編輯委員会』（二〇〇一年、二三頁）によると、梅州市の人口は約四九〇万人で、さらに世界三六ヶ国に華僑・同胞を輩出している。その華僑・同胞のなかで最も多いのが香港居住者であり、約二六三万人いると想定されている。実際、梅州市のインフラ建設、学校建設においては、曾憲梓、田家炳らの香港で活躍する梅州市出身者が最も大きな貢献をなしてきた。

〔③〕河合洋尚「客家風水の表象と実践知——広東省梅州市における困籠屋の事例から」（『社会人類学年報』（引文堂）三三三号、二〇〇七年）河合洋尚「梅州地区的風水と環境観——以困籠屋、現代住宅、墳墓為例」（『客家研究輯刊』（嘉応大学客家研究所）三三二号、二〇〇八年）。

〔④〕周建新「風水——伝統社会中宗族的生存戦略——粵東地区的実証分析」（『客家研究輯刊』（嘉応大学客家研究所）一五号、一

九九九年。

〔5〕 囲籠屋の建築構造や写真に関しては、河合洋尚「二〇〇七、前掲、七〇～七三頁」や茂木計一郎・片山和俊「客家民居の世界」、風土社、二〇〇八年、一六四頁を参照のこと。

〔6〕 河合洋尚「走向囲籠屋の多元分析——河源伝統民居初探」『客家研究輯刊』（嘉応大学客家研究所）三四号、二〇〇九年。

〔7〕 河合洋尚「二〇〇七、前掲」。

〔8〕 興味深いことに、同様の解釈は沖縄の亀甲墓にも見られる。詳しくは、劉正愛「久米島の墓地風水と手抄文書に見られる墓地祭祀について」『民俗文化研究』（民俗文化研究所）三号、二〇〇二年、および、河合洋尚「日本沖縄の民俗風水」金澤・陳進国（編）『宗教人類学（1）』民族出版社、二〇〇九年、を参照されたい。

〔9〕 李春泰「客家伝統民居朝南与中原的差別及成因探析」『客家研究輯刊』（嘉応大学客家研究所）十八号、二〇〇一年。

〔10〕 ちなみに、この実践知は、梅州市のみならず、隣接する広東省の潮州市や汕尾でも、祖先から伝えられた「風水」として説明されることがあった。

〔11〕 房学嘉・謝劍「囲不住的囲籠屋」花城出版社、二〇〇一年。

〔12〕 渡邊欣雄「風水師と「裏」の市場経済（1）——市場経済の文化人類学的理論」佐々木伸一（編）『中国東南部における宗教の市場経済化に関する調査研究——コンテクスト分析による』（平成一五～十八年度文部省科学補助金成果報告書）、二〇〇八年、二三頁。

〔13〕 廖炳をめぐる逸話の一例として、囲籠屋の前方にある半月型の池も、廖炳が風水の原理によりつくったと言われている。

〔14〕 渡邊欣雄「民俗知識論の課題——沖縄の知識人類学」凱風社、一九九〇年

〔15〕 河合「二〇〇七、前掲」