

The Architecture of Chinese Dwellings and Feng-shui [風水] Knowledge : Some Anthropological Problems on Understanding the Feng-shui [風水] Systems and Geomancy of the House

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-26 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 渡邊, 欣雄 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00003619

漢族の風水知識と居住空間

——とくに住宅風水と風水理解に関する

知識人類学的諸問題について——

渡 邊 欣 雄*

- | | |
|------------------------|-----------------------|
| I. はじめに：知識とリアリティ | V. 住宅とく風水：台湾省の事例瞥見 |
| II. 〈風水〉と「三合院」住宅との無関連？ | VI. 住宅とく風水：福建省の事例瞥見 |
| III. 研究者の〈風水知識〉 | VII. 結論：人類学的知識の研究に向けて |
| IV. 住宅とく風水：「陽宅」の理念 | |

——われわれの概念にはすべて限界がある。〔概念が指示するものが〕リアリティであると思いがちだが、じつは知性の創造物である——F. カプラ [CAPRA 1975: 181]。

I. はじめに：知識とリアリティ

東洋の哲学や思想を知って、物理学者カプラは、リアリティが人間外的な自然の本質を表現したものだというヨーロッパ的思考を疑った。リアリティはそれをリアリティであるとみなす人間の知性=知識に宿っていることを、いまわれわれ人類学者に再認識させようとしても、さほど感動しないだろう。人類学者がこのような認識に到達して久しいからである。このような認識に到達して久しいが、しかし、リアリティをリアリティであるとする人類学者の〈知識〉を、人類学者自身今日までどれほど問題視できたであろうか。なおまだ、とうてい十分であるとは言いきれない。すなわち、われわれがリアリティに対し、それが含むコードであるとして、ア・プリオリにこれまで適用してきた、〈自然〉対〈文化〉、〈男性〉対〈女性〉、〈聖〉対〈俗〉などの概念が、われわれの「知性の創造物」にすぎないことを、どれほど今日認識できているかということである。

議論の出だしとしては、あまりにも大きな認識論から出発しているが、本稿ではまずかような前提を前提とせねばならないのである。カプラが言うように、人間の精神

* 東京都立大学人文学部

には2種類の知識がありうることは、古くから認められてきた [CAPRA 1975: 30]。1つは合理的知識であり、もう1つは直観的知識である。とくにヨーロッパではそれぞれの知識の特質が、〈科学〉と〈宗教〉とに区分され、後者の直観的・宗教的知識のほうが前者の合理的・科学的知識より低く評価されてきたのである。しかし東洋では、かつては逆であった。リアリティを合理や言語を超えたものとみなす知識こそ、すぐれて会得せねばならぬものとされていた。そのほかに「東洋的」な知識の産物の1つこそ、本稿で対象とし、あるいはそれを通じて世界を観ようとする〈風水知識〉にほかならない。かつて東洋では合理的・言語的知識よりも優れた知識であるとされてきた直観的知識は、いまは東洋（東アジア）でも顧みられなくなってしまっている。そしていまは逆に、カプラをはじめとするヨーロッパの研究者たちのほうが、東洋的知識の重要性をすぐれてよく理解しているのである。東洋の学者たちは、この100～200年のあいだにヨーロッパの合理的知識を優れたものとみなし、みずからの知識伝統を棄て去ってまでその知識を吸収し、「知識の正当性」 [BERGER & LUCKMANN 1966] の根拠としてきたのである。至上至高の知識は、ヨーロッパと同様にここ東洋でも「科学」の名のもとに体系づけられ、限定された知識となってきた。だから〈風水知識〉を東洋人みずからが顧みようとするときに、低位の知識としてこれを「宗教」視し、あるいは「科学的宗教」の立場からこれを「迷信」視してきたのである。

本稿で論じたいのは主題にあるように、異文化対象としての漢族の〈風水知識〉であり、その応用分野の1つとしての居住空間（主として住宅）に関する問題である。しかしこの主題に至るためには、大きな前提条件があり、あるいはもう1つ別の主題があると称してもよい。それは相手の〈知識〉の問題ではなく、われわれ研究者の〈知識〉の問題なのである¹⁾。すなわちカプラの言うように、われわれがリアリティを扱うかぎり、リアリティの根源となっている話者=相手の〈知識〉の理解を必然とすることはもちろんだが、これを理解し解釈しようとする研究者の〈知識〉もまた、いやその知識こそ問題視せねばならない。〈風水〉を漢族のリアリティだと述べる主体の知識こそ、リアリティそのものだからである。漢族に発し、東アジア・東南アジアにひろく流布してきた〈風水知識〉は、いままでわたくしがなんども紹介を試みてきたように [渡邊 1978, 1988a, 1988b, 1989a, 1990a, 1990b], 〈風水〉鑑定の特権者を中心として所持する高潔な智術だったものである。その知識はふつうの人のすべての人が所持する知識ではなく、多くの学習と訓練と直観とをもって、はじめて具備・応用できる知識である。知識は高度に体系化されており、また限定されている。し

1) 本稿はわたくしの沖繩の民俗的知識の研究 [渡邊 1986: 1-36] 以降の、一連の知識人類学的研究の一部である。民俗的知識の研究でも、研究者の知識の問題に触れておいた。

かし一度応用されると、個人および社会への影響力は大きく、個人の一生を左右し社会の興亡を決定づける。それは世界の未来を予知するとともに、いまある世界の存在の因果をも人びとの得心のいくように解釈することができる。かような知識だから、時代を通じてときの政府を巻き込み、奨励され、排斥され、あるいは反政府運動の根拠を与え、人びとの政治差別の思想的背景ともなってきた [cf. WEBER 1947; FREEDMAN 1966; FEUCHTWANG 1972; 島尻 1983; WATSON 1988; 金 1988 など]。したがって、東洋に保存されているこのように実用的で体系的な知識の理解のためには、研究者側に相当程度の知識の慣熟性をもとめられる。〈風水知識〉なくしては相手の〈風水知識〉が理解できない。このあまりにも当然の反復運動が、学問としての〈風水論〉のリアリティなのだが、ヨーロッパ合理主義に心酔してしまった東洋人学者たちが、はたしてどれくらい自分たちの過去を理解できるのか、これこそ大きな問題としていまちはだかっているのである。

Ⅱ. 〈風水〉と「三合院」住宅との無関連?

わたくしの場合、漢族研究の課題はたいいてい沖縄研究からもたらされる。日本本土から沖縄がみえないにもかかわらず、沖縄からは日本本土・日本文化の特質がよくわかるように [高沢 1987]、漢族の中心部からでは漢文化がよく理解できない、あるいは問題視できないのと同じである。

1988年は沖縄にとって画期的な年だった。沖縄文化を理解するために、沖縄と中国の双方で共同討議や共同研究を行なうという、このあまりにも当然のできごとが実施されたのである。沖縄は日本本土より以上に中国からの文化的影響を強く受けており、それは沖縄への閩人渡来から琉中双方の交通交易が盛んとなる、14~17世紀の歴史と文化の復原のために実施されたのである。1988年の琉中双方の学术交流は、まず沖縄県浦添市と福建省泉州市とが姉妹都市協定を締結したことを記念して実施された、「文化討論会」のかたちとなってあらわれた [浦添市教育委員会 [編] 1988]。そして同じ年に今度は、同じ目的で台湾の研究者と主として沖縄の研究者が一堂に会して、双方の「歴史関係」を認識すべく「学会会議」を実施したのである [琉中歴史関係国際学会実行委員会 [編] 1989]。わたくしは後者の「学会会議」で研究発表を行なうことができ、琉中双方が共有している知識やイデオロギーの異同をあきらかにしたが [渡邊 1989]、本稿にかかわるのはむしろ前者の、「文化討論会」での若干の討論内容である。討論会のメイン・テーマは「琉球—中国交流史をさぐる」であったが、

うち分科会があり、なかでも「民俗と文化」の分科会の討論内容が、本稿の課題提起の動機づけになっている。この分科会では中国側出席者である陳泗東・元泉州市文物管理委員会主任（現泉州市歴史研究会会長）と、劉蕙孫・福建師範大学教授への質疑応答のかたちで討論が進行した。この討論のなかで、沖縄側から〈風水〉に関する質問が出され、両者がそれに応えている。ここでは本稿の課題提起に必要な部分のみ、若干討論内容を復原してみよう。なお質問者は、渡名喜明（琉球大学助教授）である。

渡名喜：わたくし〔は〕泉州に行ったことがあります。台湾でもそうですが、家の作り方は真ん中に位牌を祀って、コの字形になっていますね。あの作りは、風水と関係ありますか。

陳：関係ありません。両方ありまして、1つは風水をきちっと見る場合、もう1つは土地の形を見る場合です。ご先祖様の位牌は、必ず真ん中に置く、という考え方で作っているところがあります。

渡名喜：その考え方は風水なんですか。

陳：それは違います。なぜなら道路の側に家を作らなければいけませんから、道路の向いている方に向いています。しかし家を作るときに門は非常に重要です。それに前が広びろとしているかということも重要です。（以上の質疑応答は〔浦添市教育委員会〔編〕 1988: 155〕による。）

わたくし自身はこの「文化討論会」に出席していないので、上記の討論内容でさらに言外にあるものが、いろいろと想像できてしまう。この討論で渡名喜は、中庭を囲って三方に建物を配置するコの字形の、いわゆる「三合院」住宅というその建築様式と、〈風水〉とが関係していないかどうかを尋ねたのである。それに対して陳は、「三合院」住宅がかならずしも〈風水〉判断によって建設されるものではないことを説いている。のちほど述べるように、「三合院」住宅と〈風水〉とが因果関係をもって必然的に結びついているわけではないことは、確かであろう。だからここは、「三合院」住宅が〈風水〉と関係しない理由を理解することがむしろ重要だ。陳の指摘によれば、〈風水〉によって建築しない場合は、家屋の建築にあたって「土地の形」をみるという。それはいったい、どういうことなのだろうか。「土地の形」をみる観法こそ〈風水〉に深く関係しているのではなかろうか。また〈風水〉によらないのなら、なぜ祖先の位牌を建物の中央に置くのだろうか。つづけて渡名喜が問い尋ねると、〈風水〉によらないから家屋は道路に向けて建てるといい、とくに門の位置が非常に重要で、かつまた家屋の前面が広びろとしていることが重要だという。この討論を読んで、わたくしがますますわからなくなるのは、陳が〈風水〉によらないから重要だとした、

道路と家屋との関係、門の位置方向、家屋前面の広さなどはすべてみな、じつは〈風水〉判断の重要な視点のはずだからである。それはことさら〈理念上の風水〉とわたくしが呼んだ[渡邊 1989a: 23]、〈風水〉文献の知識において、最も極端に重要視されている、いわば〈風水〉判断のキイ・ワードである[ie. 周 1979; 文山 1983; 鐘 1986; 董 1988 など]。もっとも、地形判断・門路判断など一連の判断が〈風水〉判断と酷似していても、居住者本人が〈風水〉を意識せずして住宅を建てる場合は、まったく別問題である。そうであるなら、住民は〈風水知識〉をもたず、あるいはそれによらず家を建てていると説明すべきで、そうでないかぎり陳の答えは混乱していると言わざるをえない。〈風水〉観法には、陳の答えにあるような総じて地勢判断を重要視するより、方位判断重視の学派があって、〈羅盤〉重視の学派の観法を「風水」判断とみれば、陳の答えにも得心がゆく。が、しかし同書の別の討論内容を読んでみても、陳の〈風水知識〉はあきらかに地勢判断によっているのである[浦添市教育委員会〔編〕 1988: 152-155]。陳は〈風水〉に関し、十分な知識をもちあわせていないのではないかと失礼を省みずわたくしは結局そう感じた次第である。劉にしても同様で、かれははじめから「わたくしは風水のことはあまり信じませんし、よくわかりませんので……」[浦添市教育委員会〔編〕 1988: 154]と断わっている。このように、〈風水〉を「信心」の対象にしている点については、のちほどくわしく議論したい。

少なくとも渡名喜の質問に対して、泉州市の特殊事情はわから⁹ないが、陳の答えは答えになっていないと思われる。わたくしの知識からすれば、「三合院」住宅と〈風水〉とは、深い関連をもっているのである。ただあくまでもその関連性の前提条件は、〈風水知識〉をして住宅の立地や形態を、人びとに説かしめようとする社会環境のあることが前提で[渡邊 1990a]、そうでなければ本稿を著わした意義はない。すなわち、「三合院」住宅と〈風水知識〉の起源はたとえ別々でも、「三合院」(もちろん「四合院」住宅でも同様である)住宅がいかにか〈風水〉に適しているかと説くその論理こそが、両者を相関せしめる鍵なのである。その点は台湾の事例から述べて、大陸中国の事例もみることにはしたいが、わたくしにとって気がかりなのは、まずは研究者側の知識であり、その点をまず解決しておかなければならない。

Ⅲ. 研究者の〈風水知識〉

いったい中国の研究者は、自分たちの過去の文化遺産を、今日どのように認識して

いるのであろうか。個々の中国人研究者の知識に差のあることは、もとより否めない。そこで数ある知識のうち、当該研究者の知識の公準を、最も判断しやすいのは辞典である。辞典はそれぞれ専門的知識をもっている研究者たちが分担しあって、時代に応じた知識を集めたコンパクトな知識資料集であるといえる。ここでは最近入手できた辞典2典に限って、その例としておきたい。辞典は〈風水〉および〈風水〉判断を、いかように解説しているであろうか。

看風水：またの名を「相宅」という。迷信活動である。住宅（俗に「陽宅」という）、建設基準地あるいは墓地（俗に「陰宅」という）を判断するに、周囲の風向き水流などの「形勢」（環境）を観て、災禍を避け福を得ようとする判断である。伝えるところによれば、晋時代の郭璞が考え出したと言われている。その著『葬書』は、「葬者生氣に乗ずるなり。経に曰く。気は風に乗じて即ち散じ、水に界されて即ち止む。古人これを集めて散ぜしめず、これを行ないて止あらしむ。ゆえにこれを風水という」と説いている。のちの世に専門家が現われて、その業を担当するのを「風水先生」と称した。宅を相するときは、向盤（またの名を「羅盤」という）を手持した。その盤上は、東南西北の四方に分かれ、また寅卯辰、巳午未、申酉戌、亥子丑と十二刻に区切られていた。盤上の指針の向きを判断して、地の吉凶を判別したのである。また「気散風冲」すなわち、気が散じ風の流量の多い地を凶とし、場所が広大で障害物のない地を吉とした。さらに陰陽五行説を混合して、つとめて「冲犯」（気の衝突）を避けようとした。建設基準地が「貫気」（十分な気的作用状態）であると、子孫は官吏となり財運が好転して早くから安寧を得ることができ、かならずあるだろう奇異な災いや予期せぬ災いを防ぐことができる。往時は漢族や多くの少数民族のなかで、このような考えかたがひとしく流行していたが、今日でもなおまだ残っているのである[鄭・張〔主編〕1987: 384]。

看風水：漢族の古代から伝承されている迷信風俗である。往時は家を建てる時、墓に葬るときはみな、ひとを頼んで地勢・山水を観察・判断してもらい、いわゆる「好風水」、「好地脈」を得て一家の繁栄・富貴を達成しようとした。これを俗に「看風水」といい、これを行なう専門家を「風水先生」ないしは「堪輿先生」と言った。この風俗が興ったのは非常に早く、晋時代の『葬書』からである。すなわち「葬者生氣に乗ずるなり。経に曰く。気は風に乗じて即ち散じ、水に界されて即ち止む。古人これを集めて散ぜしめず、これを行ないて止あらしむ。ゆえにこれを風水という」とある。『中国風俗史・魏晋南北朝隋』には、「風水説は、

宋の時代になってはじめて盛んになった。したがって宋時代以来、その誤謬をうち消そうとしてもまた復すること少なくなかった」とある。往時は、親縁な民族どおしそれぞれ似たような風俗がひとしく存在したが、いまはこの風俗はすでに盛んではない。ただ、風水の観念はいまだに存在している[唐・彭[主編] 1988: 575]。

現在入手しうるでごろな辞典2典の〈風水〉定義を紹介したが、ただ1点をのぞき十分参考になる内容である。古来中国では、「地霊人傑」とか「福地福人居、福人居福地」などと称して、土地・環境と人間生活の吉凶的因果関係が観念されてきた。これを〈地人相関論〉だといえば、リッター (K. Ritter) のみならずヨーロッパ地理学にも久しく観念されてきたものと、きわめてよく似ている[渡邊 1978]。が、しかし、中国〈風水〉論は、それがヨーロッパ地理学とはちがって、〈動態地理学〉から発しているという特徴をもつのみならず[村山 1931]、人間生活の福・吉・財・寿・幸などの維持獲得のために〈実践〉されてきたものであり、今日でいういわば環境アセスメントの具だったのである。その発想が郭璞の『葬書(葬経)』に発することは、今日の通説である。この書は晋朝期にあっても、大衆書ではなく専門書であり、書の内容を識って〈風水〉鑑定に識眼を有する専門家が必要だった。以来、その鑑定をもちばらとする專家があらわれ、かれらを「風水先生」とか「堪輿先生」と称した。かれらの判断は辞典が教えるように、地勢判断や方位判断により「好風水」、「好地脈」を探求して、人間生活の〈平安〉をもたらしようとするものだった。以下、辞典の内容はおおかた納得のできるものであるが、さきにも述べたようにただ1点だけが、本章の内容にかかわってくる。それは、辞典のいずれもが「看風水」(風水判断)をして、「迷信」と定義づけている点である。

「迷信」とはいうまでもなく、正統宗教や科学的知識からみて、道理に合わない知識、とくに信仰をいう。ある理性的判断から考えて、不合理な盲目的な信仰をいうのである。だから「看風水」を執筆した研究者やそれぞれの辞典の主編者の立場はもはや明確で、少なくとも〈風水知識〉をもつ者の側にはおらず、むしろこれを「非科学的」、「不合理」、「無理性」、「邪教」とみていることは確かであろう。上記の辞典の言葉を借りていえば、現在〈風水〉観念がなおまだ存在しているのではなく、今日相手の知識をしてなおまだこれを「迷信」視する知識の所有者がいる、のである。人類学にとって、あまりにも馬鹿げた現実がここにあるのだが、しかし東洋的知識を論ずるにあたって東洋的知識とは異なる知識が、ここ東洋にあることを、問題視せねばならない。結論を先取りしていえば、〈風水〉を迷信視するかぎり、〈風水知識〉はとうて

い理解できない、ということである。

〈風水〉を「迷信」視することの問題が問題であるとして、早くから「宗教と迷信」に関して論じてきたのは、李亦園（清華大学教授）であった。とかくわれわれ人類学者は、相手の知識をして迷信視する書物を、問題外のものとしてかえって排斥する傾向があるが、李はこれを宗教人類学的課題として、真正面から取りあげてきた[李 1978: 37-67]。すなわち、李はつぎのように言う。

「台湾では、行政機関で迷信めいた心理状態が充満していると、よくわれわれは聴く。たとえば官僚が新規任官してくると、自分の部屋の向きを最も適宜な方向に向けるべく、机を『靠山面水』つまり山を背にして水に面するように配置しなおそうとする。このような状態にすることが好風水にすることであり、このようにして官位昇格＝立身出世ができるというのである。また、ある市長が任官したおり、市庁舎の前面にある噴水池の方向を少し変えて、不運を回避しようとしたこともある」[李 1978: 38]。

このような観念を他者からみて、人をだまし人に害する不合理な「迷信」だと人はいう。しからは合理的宗教と不合理な迷信との差はどこにあるのだろうか。李はつけて言う。

高名な学者たちは「迷信」と「正信」・「理信」とを区別して、後者は至上の理論的基礎と至上の目標とをもっており、厳格な理性・知性と修行とを経たものであるといい、あるいは英知にもとづく「完美目標」（りっぱな目標）を具備したものであるという。たしかに「理信」や「完美目標」を備えることは宗教存在の重要な要素だが、それらはあくまでも一要素でしかない。人類社会における宗教の存在にはおおかた3種あって、第1は個人がいかにして生きるかという「生存機能」、第2は社会にどう適合してゆくかという「整合機能」、そして第3には、世界をどう認識するかという「認知機能」がある、というのが一般的な説である。高名な学者たちの唱える宗教存在の重要性は、「認知機能」の一部であって、かえって偏った見方になってしまっている。科学技術が発展すれば、人生問題や社会問題が解決されるのではなく、かえって新たな宗教的難題をかかえこむことにもなる。むしろ現代の宗教存在にとって重要となっているのは「生存機能」や「整合機能」であり、このような機能を併せもつ歴史的所産としての宗教を、「迷信」とどうして認定できるだろうか。目のまえの宗教現象は、まさに文化史や社会生態の観点にたつて、考えるべきなのである[李 1978: 43-44]。

いわゆる成立宗教がもっているところの世界観や知識も、1つの知識でしかないとい

みているわたくしにとって、「理信」や「正信」と自認する宗教を、李ほど容認することはできないが、目のまえにある宗教問題に敢然と答えようとする李の姿勢そのものに賛意を評したいと思う。まさにわれわれは、歴史的に形成されてきたあらゆる知識と、現在社会が共有しているところのあらゆる知識を是認し、これを民俗知識として理解しようとしているからである。

ところが最近、大陸中国において1つの知識革命が生じている。カプラの枠組において、人類精神に合理的・科学的知識と直観的・宗教的知識があるとすれば、近代以来、〈風水知識〉は後者に属するものとして、研究者の「知識界」からも「迷信」視されたきたわけだが、逆に〈風水知識〉は前者の知識に属するものとして、再認識する傾向があるのである。それはヨーロッパや日本における中国医学の再認識と、おそらく軌を一にするものであろう。その知識革命が、大陸中国の政府広報紙にもひとしい『人民日報（海外版）』に転載された記事によっているから、わたくしの驚きはなおさらであった。その記事は「〈風水〉と新興の環境地理学」と題して、ほぼ以下のような内容を紹介している。

〈風水〉というこの言葉は、長年のあいだ迷信の色彩を塗り重ねられてきたが、最近北京で行なわれた中国気功科学研究会理事・張恵民の講演を聴いてみると、中国古代文化がじつは豊富な科学的内容を蓄え含んでいたものだったことがわかった。〈風水〉もまたその1つである。いわゆる〈風水〉が良いとか悪いとかいうのは、実際には人間と経済に与える地理的環境の影響の良し悪しのことを言っているのである。いま各地でおきている生活上の不可解なできごと、たとえば一定の場所での交通事故の多発とか、ある深夜時間帯での子供の夜泣きの多発であるとか、熱発患者が引越すると自然に熱がとれてしまうとか、方形建築を円形に建て直すと財運が好転したとか、各地のそれらの因果のわからぬできごとは、よく調べてみるとみな、地理的環境の人間の生理や心理に対するただならぬ影響だったのである。中国古来の〈風水学〉によれば『山環水抱』の環境にはかならず気が作用しており、気が作用すれば万物の旺盛な発達をうながすことを説いている。考えてみれば『山環』の地形は防風防砂の役目を果たし、それは作物の生育に有益である。また『水抱』の地形は陸上交通が未発達な時代には、舟運や灌漑の悩みを解決していたのである。こうした〈風水〉観法の再認識による新興の環境地理学研究は、すでに国外で盛んに研究されているが、中国では延々と続いた封建時代に、すでにこのような素養を流布し蓄えていたのである。この〈風水〉を現代科学でとらえなおし、その本質を究めることこそいま重要である… [張 1988: 8]。

大陸中国で、今度は〈風水〉を科学的に再認識する、あるいは科学として再興させるといふ動きが始まったかのようである²⁾。しかし、〈風水〉を科学としてみる、いな「科学らしきもの」としてみるというとらえかたは、いまに始まったものではない [ie. EITEL 1883; DE GROOT 1897; NEEDHAM & WANG 1956; FEUCHTWANG 1972; ROSSBACH 1983; Ho 1985 など]。〈風水〉を学問的対象として早期からこの独特の思想を、世界に紹介してきたのはむしろヨーロッパ人たちだった [渡邊 1988b]。なぜなら〈風水〉の論理が、ヨーロッパの〈科学〉(science)に酷似していたからである。したがって〈風水〉をしてかれらは、「中国科学」だとか「疑似科学」などと称してきた。ひろい意味で〈風水〉を「科学」として理解してきたことは、これを「迷信」視するよりはるかにその内容の理解に役立った。いまでは大陸中国は別として、なるほど中国科学技術史の正当な1項目に、〈風水〉の名があげられている [ex. NEEDHAM & WANG 1956]。〈風水知識〉をヨーロッパ科学の基準にそって再分析し再評価することも、また今後も継続してみれば、有益な知識交流となるかもしれないが、わたくしは、〈風水〉をヨーロッパ科学に照らして「科学」だとする傾向にも、あまり賛成できない。たしかに〈風水〉判断は、「科学的」に証明しうる多くの因果論を含んでいる。造形空間の立地論から治山治水事業のプランにいたるまで、きわめて合理的論的であり、ヨーロッパ科学と結果を同じくしうる³⁾。しかし〈風水〉固有の観法、すなわちたとえば吉地を「金鶏抱卵形」、「飛鳳帰巢形」などと判断したり、住宅居住者の生年や建立日時を勘案して、吉方を「辛巳辛亥分金・水納陽火・丁亥丁巳分金」などと判断することそのものは、ヨーロッパ起源の「科学」とはおおよそ無縁であるか原則を異にしている。〈景観のゲシュタルト〉を観ようとする〈風水〉観法は、「科学」のように〈分析的〉であるよりむしろ〈統合的〉判断によっており、所応・感応にもとづく〈風水〉判断は、またはるかに〈直観的〉でありかつ〈審美的〉なのである [cf. NEEDHAM & WANG 1956: 403; 郭・堀込 1980: 219]。

以上のように考えると、〈風水〉を「科学」であると認定することは、その結果として「科学」と共有しうる〈風水〉の部分的知識しか理解できないことになり、その理解は結局のところ〈風水知識〉の体系を分断し、それを「迷信」視することと同様

2) 〈風水〉をして「科学」だと規定しているのは、なにも研究者だけではない。その点で興味深いのは、韓国農村である。多くの老人たちは、〈風水〉は「真の科学」であるといい、一般人びとも〈風水〉は「迷信」ではない、と考えていると言われる [BRANDT 1971: 84, 179]。ただし韓国のこの例の場合、ヨーロッパでいう〈科学〉とは意味がちがっていて、〈風水知識〉の別名としての「科学」と考えてよいであろう。

3) 東洋に合理的知識があるなら、またヨーロッパにも直観的知識のあることを、カブラは認めている。本文中ではヨーロッパ的知識＝合理的知識、東洋的知識＝直観的知識としているが、それは環境認識に対する主たる傾向にすぎない。

に、みずからの価値基準をもって理解するに終わるのである。たとえば、中国科学に比類なき洞察をほどこして世に知られたニーダム (J. Needham) でさえ、〈風水〉は中国人に対してはなほだしい「科学的」利点をもたらしたが、他の点ではなほだしく「迷信的」な体系に発展した、と述べている [NEEDHAM 1986: 403]。〈風水〉を「科学」視することも「迷信」視することも、同等の視点にあることの証左であろう。〈風水〉を理解するには、〈風水〉から考えはじめねばならない。〈風水〉は〈風水〉であって、それ以外のなにものでもない [渡邊 1988b]。いいかえれば、われわれが〈風水〉を理解するには、〈風水知識〉をもつ相手と、その知識を共有せねばならない、ということである。すなわち、沖縄における「文化討論会」で、陳が『三合院』住宅と〈風水〉は関係ありません」としたのは、陳自身のもっている知識が両者の関係を否定しているのであって、泉州市付近の人びとがもっているであろう知識とは、おそらく別のものだったであろうということである。

IV. 住宅と〈風水〉：「陽宅」の理念

〈風水説〉では人間の住まいである住宅を「陽宅」といい、祖先の棲家としての墳墓を「陰宅」という。これについてわたくしはすでに紹介済みであり [渡邊 1988b, 1989a], 本稿では重複解説することをさけることにする。福建省や台湾省など、〈風水〉では内外でつとに知られた地域で、〈風水〉観法がなぜ、どのように一般住宅の建築工程や日々の生活に応用されているのか、理解することはきわめて容易である。陳の説明にあったように、〈風水〉によらないから家屋建築は土地の形や道路や門の位置が重要な判断材料となり、「三合院」住宅は〈風水〉と無関係なのかどうか、この地域の〈風水〉理念とその実際を知ることによって、十分検証することができるであろう。そこで以下では、まず〈住宅風水〉の基本理念を知り、あわせて次章以降で事例を掲げて、〈住宅風水〉のありようを理解することにしたい。

前章で触れた『辞典』類にも掲げてあったように、〈風水〉は生者のみならず死者もまた、現世・来世でいかにして安寧な生活が送れるかという目的のもとに、考察された郭璞の『葬書 (葬経)』以来の思想であると、一般にいわれている。気 (生氣) に乗れば祖先は安んじ子孫は栄えるというこの〈風水之法〉を、「陽宅」に焦点をあてて理解しようとするがために〈陽宅論〉の研究書、関華山の研究 [関 1981: 186-191] と董芳苑の研究 [董 1988: 56-61] を主に参考にしながら、その理念をまず紹介しておくことにしたい。

〈風水〉の原則は幽明（あの世とこの世）を分かたず、また現世の都市から個人の命運まで、そのレベルを分かたず、あらゆる現象を一元的に説こうとする点で、いかなる〈風水説〉といえども大原則として同じである〔渡邊 1988b: 89〕。大原則は同じなのだが、その下位レベルでは、たとえば〈墓地風水〉は山岡に「穴」を求めのに対し、〈住宅風水〉では平地にその多くを求めねばならないなど、双方の〈風水〉観法はおのずからその判断の重点がちがってくる。山間に多くの吉地を求める〈墓地風水〉では、したがって第1の重要な判断は山脈の形態であり、地質・水流そして方位などへと及ぶ。が、〈住宅風水〉では住宅建築の多くが平地でなされるわけであるから、水流はあっても山脈はないので、方位判断を第1に考えざるをえない。平地では一般にまず方位を判断してから、地質・水流・周囲の建物、そして遠方の山脈の影響を含めた天地の生気の集結状態を判断していくのである。生気の集結地点（穴）や集結状態がわかれば、生気を貯える方法として、家屋の位置・塀や壁・樹木・屋根型・門の向きや形態・それぞれの造営物の寸法・道路と建物との関係などが判断・立案されていくことになる。〈風水〉判断には大別して、地勢判断重視のいわゆる「形勢学派」（別名「江西学派」とも「贛州法」ともいう）と、「原理学派」（別名「福建学派」とも「福州法」ともいう）とがあるとされてきたわけであるが〔FEUCHTWANG 1972: 16-18; FREEDMAN 1979: 322-323; デ・ホロート 1986: 102-104; 都築 1986: 38-39; WELLER 1987: 174-177; 渡邊 1988a: 590-591〕、双方の学派は判断に有利な地形や地域を違えて、たがいに共存するということになる。

住宅建築のどこで、〈風水〉判断が必要になるのか。建築工程は概して「動土」（整地）→「起基定樁」（定礎定向）→「豎柱上樑」（柱立て梁上げ）→「安門」（門造り）→「作灶」（竈造り）→「入宅」（入家）というプロセスを踏むが、このなかで〈風水〉判断は整地・梁上げ・竈造り・入家のおりに、儀礼とともに実施されるのである。とくに家屋が建築されるまえの判断は重要で、「向法」つまり方位判断によって建設基準地が決まるから、「風水先生」、「地理先生」、「堪輿先生」などの〈風水〉専家は、「羅盤」（方位盤）を用いて気脈を測定し、盤上に最適の方向を記すために一線を引き、建築を指導するのである。住宅の方位判断の対象で最も重要とされる対象は、狭義には水の流出口で広義には気一般の流出口である「水口」である。気の流出口がどこであるか、地形変化がほとんどない場合には、「五行」・「七政」（貪・巨・祿・文・廉・武・破）・「九星」など、方位盤上の各方位基準を勘案して、方向を判断せざるをえない。気の判断には、地流の気すなわち「地気」はむしろ重要で家屋の中央で判断されるが、住宅全体からして「水口」にあたる門にある気、すなわち「門気」もまた重要な判断

対象になっている。家屋の「地気」同様に「門気」もまた、改めて日を選び方位を判断するなどして設定される。だから門は〈風水〉上きわめて重要で、生活上タブーの集中するところの1つとなっている [cf. 林 1981: 206-207]。門に深くかかわる〈風水〉上の判断対象は、なんと言っても道路の走る方向である。道路が門構えと平行して門前を横切っているか、それとも門前と直角に伸びているかなどで吉凶が左右されるし、凶となれば防護策として遮蔽物や呪符を設けねばならない。方位判断のなかでも「東南西北」の方位基準ほどよく知られ、東アジアにひろく行きわたって観念されているものはなかろう。中国における都市や住宅の最も理想的方位配分といえ、
「坐北向南」（北を背にして南を向く）であり、これに「靠山面水」（山にもたれて水に面する）という地形が得られれば、それは桃源郷にも等しい。すなわち図1にあるような、前=朱雀=南、後=玄武=北、左=青龍=東、右=白虎=西の方位配分のシンボリズムである。これに「靠山面水」の地形配分によるシンボリズムを加えたものが、俗にいう「東辺有河流，西辺有大道，東方有平地，北方有小山」の理想郷であり、
〈地靈人傑〉の吉地である [cf. 洪 1986: 306; 三浦 1988: 175]。

いわゆる「四神相応」の地としての理想郷の説明にたち入ると、〈住宅風水〉の次元をはるかに超えて議論が拡大してしまうので、ふたたび議論を〈住宅風水〉の理念追求にもどす。図2をみていただきたい。図2は関華山の作図によったものであるが [関 1988: 189]、この図は「陰宅」すなわち墳墓の理想的〈風水〉環境を、簡略化して表現したものであるという。図2に示されるように、「穴」を中心として正方位の軸線があり、地形は軸線に沿ってほぼ対称である。山岡から「龍脈」が貫通し、「左龍」（青龍）、「右虎」（白虎）の山脈を配している。「穴」前には「明堂」（平地）がひ

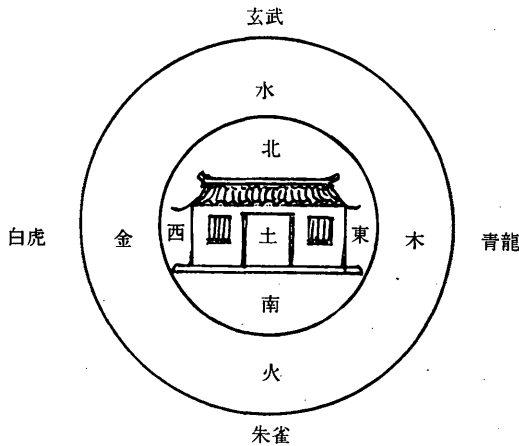


図1 理想的な住宅の方位配分 [董 1988: 59]

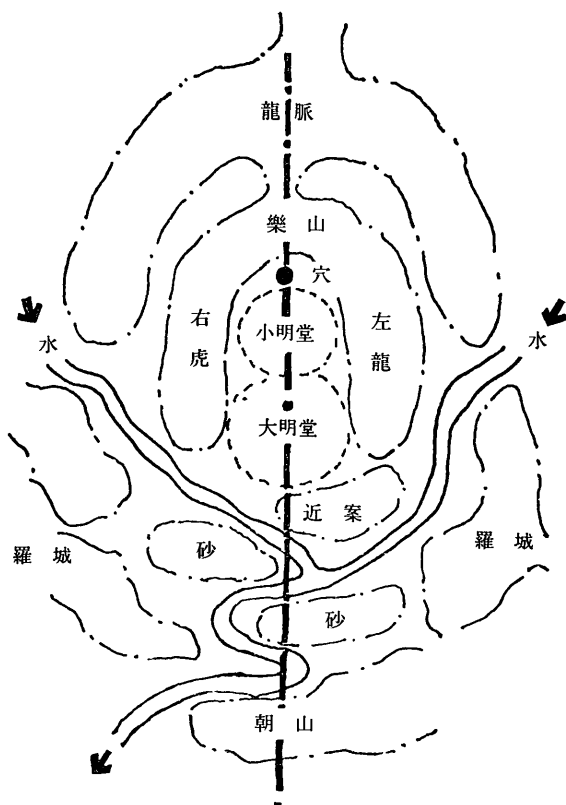
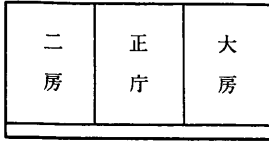
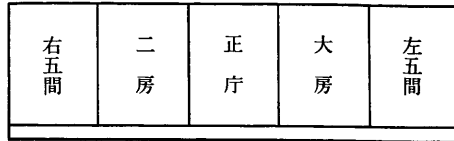


図2 理想的な陰宅環境の簡略図 [関 1981: 189]

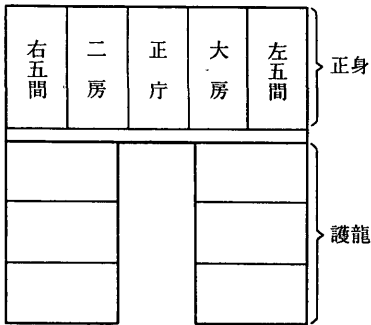
らけ、「穴」後には「樂山」(小山)を擁している。水流は平地を囲って、「明堂」のつきるところで結んで流出している。これが「山環水抱」の地なのである。この「山環水抱」の地は、興味深いことに住宅・公共建築などの、いわゆる「陽宅」と相似形をなしている、と関は指摘する[関 1981: 189]。関の作図が不鮮明なので、住宅配置図はわたくしの図[渡邊 1976: 72]を用いて比較したい。図3-cの「五間起二条龍」すなわち「三合院」住宅において、図2の「樂山」は「正身」である。「左龍」・「右虎」はそれぞれ左右の「護龍」である。「明堂」は中庭(これを「院子」と称する)である。気の流出するところ、すなわち「水口」は門である。また「三合院」住宅は、左右に腕を伸ばして「左龍」・「右虎」同様に、幾層にも「護龍」を設けることができる(だからこれを別名「伸手」ともいう)。関の指摘に言藉りていえば、「台湾の伝統的な民家は、『正背』(前後)対称、層々相抱の原則が、陰宅の理念に合うようにして表わされうる」[関 1981: 189-190]のである。図3-cに代表される「三合院」住宅は、図2とまったく同様に生氣を集結させ、風の吹きぬけを防ぎ、風を貯える構造に



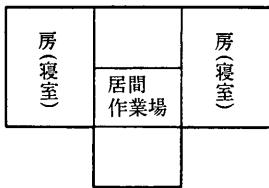
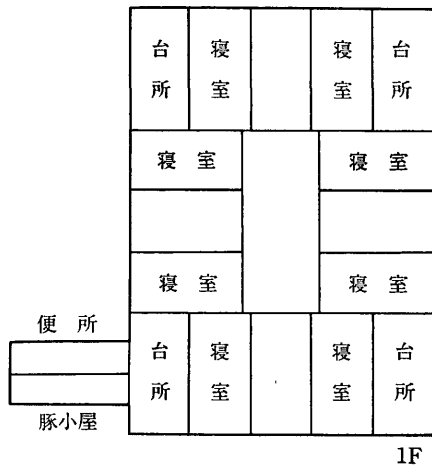
a. 基本型(三間起)



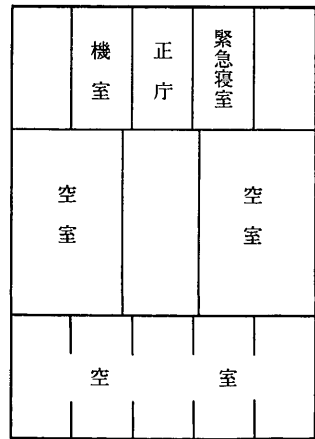
b. 五間起



c. 五間起二条龍



d. 貧農の館



e. 富農の館

2F

図3 館内の部屋配置のヴァリエーション [渡邊 1976: 72]

なっているのである。生気を集める「穴」は、住宅の場合、「正庁」にある。陰宅の場合は墓墳内にあって、祖先の骨が生気に感応することにより、子孫の繁栄を保証し守護している。この原理は住宅の場合も、まったく同じである。「正庁」には位牌が祀られ、それが祖霊の象徴になっている。すなわち「正庁」（仏間）の位牌の祖霊は、子孫を繁栄させ守護しているわけである。台湾の民家で、「護龍」というのは〈風水〉上の意味がある。それをまた「左龍右虎」ともいう。「正庁」の「穴」に貯えられた生気は、「護龍」を伝い中庭に流れて、子孫は生気を浴びるのである。「文化討論会」で陳は、「位牌は家の真ん中に置く」と称した。〈風水〉のこのような原則論を離れて、〈風水〉の論理と同等にその理由を説きうる論理がどこにあるだろうか。

関の空間観念の考察は、まだつづく。なぜ陰宅と陽宅とが、かくも同じ原則を共有しあうのか。〈風水〉の原典釈義によらず、ヤオ族の「国見」（風水判断）を紹介した常見純一の報告 [常見 1980: 202] によりつつ、それを応用して住宅空間の理念を関は表現しようとする。〈風水説〉が一種の〈身体論〉であることは、墓を女陰にたとえたり、地形を人体にたとえたりする東アジア各地の世界観であきらかなことだ [村山 1931: 219; 仲松 1968; フライ 1969; 宮城 1972; 三浦 1988: 167-168 など]。その原則を、関は老子の『道德経』にいう「道生一、一生二、二生三、三生万物、万物負陰抱陽、沖氣為和」（第42章）にもとめているが、それはたしかに大原則中の大原則で、かような原典にまでさかのぼって説く必要もないであろう。そもそも中国では、身体宇宙と大空間の宇宙とは〈入れ子〉的であり、気によって関係づけら

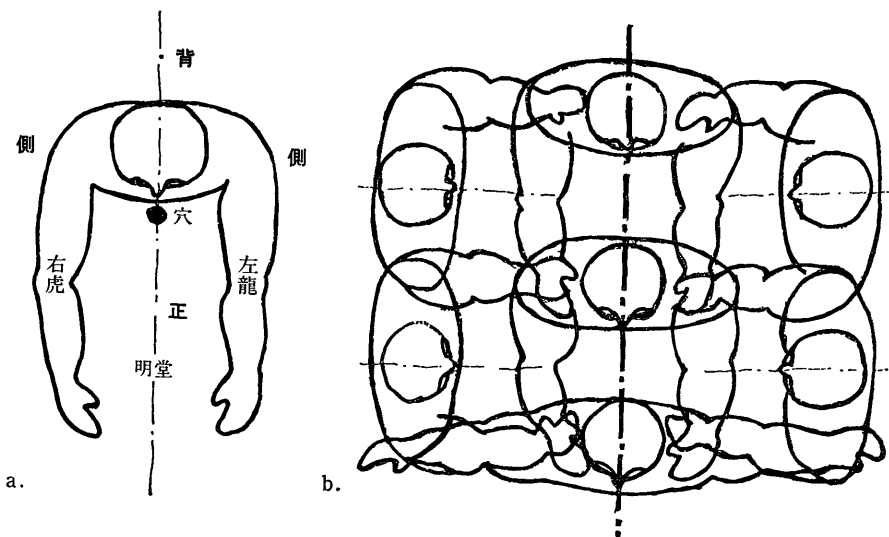


図4 陰陽両宅の身体宇宙 [関 1981: 191]

れた同じ原則が、地の宇宙としての〈風水〉と身体宇宙の双方に宿るのである。だから大地は身体なのであり、住宅もまた身体なのである [石田 1987: 158]。したがって関の作図した図4は、原典の理念であると同時に民間の理念としても聴取しうる、見近なたとえである。図4-aは、それは住宅の「三合院」であり、また図2にいう陰宅環境である。すなわち陰と陽は身体の背と正であり、「楽山」と「明堂」である。左腕・右腕は「左龍右虎」である。〈風水〉を理解することは、同時に中国の〈身体論〉的宇宙観を理解することにも連なる。その類同視は「漢族の最も基本的な信仰」 [竹田 1983: 242] であるともいえる。むしろ、住宅の構造を陳のいうように〈風水〉以外から説きうることを、たとえばフォーチヴァン (S. D. R. Feuchtwang) や関、およびわたくしが唱えたように [FEUCHTWANG 1974; 関 1981; 渡邊 1982, 1988c], 神明一祖先一鬼魂の棲み分けの理解によっても、その構造が理解しうる。しかし、このような〈宇宙三界〉の漢族の宗教的世界観もまた、〈風水〉とその大原則を共有している体系だ。すなわち〈靈魂〉の変化か〈気〉の流れか、漢族の知識は万物を動態的に捉えることで同一であり、かくして〈住宅風水〉があるのであって、それを見失なっているのは、泉州市の歴史的建造物のなにもものも理解できないであろうと、わたくしは思うのである。かくして「三合院」・「四合院」住宅と、〈風水〉の相関図が成立する [郭・堀込 1980: 226; 渡邊 1988b: 89]。

V. 住宅と〈風水〉：台湾省の事例瞥見

本稿は一貫して、沖縄県浦添市で行なわれた「文化討論会」での討論者に対する応えのために用意されている。なんにしても陳が、「三合院」住宅と〈風水〉とが無関係であるとしたうえで、〈風水〉判断で重要な住宅建設のキイ・ワードを説明していたものだから、たいへんなショックを受けたことは確かである。あたかも自分の家は住宅ではありませんと否定しておいて、家にある居間や仏間や台所や寝室を説明してくれたようなもので、それでは住宅という以外なんと説明されるべきなのか、読者に疑問を残しておいて討論が終了したようなものである。わたくしはそれを住宅とよぶ原則論と知識を紹介しつつづけているのであるが、原則論（理念）だけでも十分な説得力があったであろうことは、前章のすべてが陳の説明をなぞっていることでおわかりであろう。しかしわたくしの議論はさらに進んで、その具体例へと及ぶ。

〈陽宅風水〉の事例に関しては、わたくしはすでに台湾省屏東県の事例を示しながらくわしく解説したことがある [渡邊 1988b: 91-93]。わたくしが解説した事例は、

もとより「風水先生」から聴いたものではない。〈風水知識〉の専門家から聴いたものではなくても、建築工程から住宅建築の配置・形態、さらには住宅内の一家の棲み分けまで、一般人といえども〈風水〉の原則を熟知していて、われわれにその原則と実際とを解説してくれるのである。その知識の出所こそ、話者の住宅建設にたち会った「地理先生」のものだったが、「地理先生」が語ったことを積極的にわれわれに解説してくれるほど、住宅の形態は人びとの将来の生活の吉凶を左右するがゆえに、記憶にとどめておかねばならない原則だったのである。一般の農家に深い影響を及ぼしている〈住宅風水〉の実例を紹介するにあたり、ふたたび屏東県の事例を述べることは避けることにし、その類例を他の報告書からもとめて紹介することにしよう。台湾の住宅と〈風水〉との関係を、比較的くわしく報告しているのは、国分直一の報告[国分 1968]と潮地悦三郎の報告[潮地 1987]である。両者は閩南系農家の構造について、1944年～45年の戦中期に調べたものでありながら、〈風水〉を過大視することなくまた文献知識によることなく、帰納的に〈風水〉が住宅にいかに関係しているか調査報告しており、いまもって貴重な報告となっている。なお両報告書はそれぞれ別々の刊行物であるが、両者は共同調査によって同じ報告を載せている。2人が調べた地域は台北盆地一帯であり、この地域はとくに強調しておくとして康熙47年(1708年)、泉州人により開拓がはじめられたところである[潮地 1987: 106]。したがって住宅建設を行なうその建築技術も、それにとまなう〈風水知識〉も、福建省泉州からもたらされたものであろうことは想像にかたくない。以下、両者の解説を追いつつ、〈住宅風水〉の実際を簡述してみたい。

民家の材料・構造・様式が、地理的社会的環境に制約されることは、台湾の民家にも十分あてはまることだという。台北盆地ならことさら台北市を中心とした都市建築の影響があってもおかしくはない地域だが、いまから40数年前にあっても、その建築プランは過去そのままを伝えており、とくに〈風水思想〉から永く脱することはできず、その影響が根強く工匠の技術を支配してきたことを、両者は認めている[国分 1968: 169; 潮地 1987: 116]。ただその〈風水知識〉は、わたくし自身が聴取した現代台湾の例とほぼ同様に、農家の人びとと自身の体系的知識であるというより、「建築をなす場合に地理師(堪輿師ともいう)に依頼して地脈を選んでもらい、工匠が古い習俗に従ってこれを建造してゆく」[国分 1968: 196-197; 潮地 1987: 140]、という知識の分業下で生かされている。いちばん〈風水知識〉が生かされて、かたちとして温存されている家屋の部分といえ、それは屋根の形態と間取りの配置であろう。それは〈風水説〉のなかでも「龍脈思想」による。

まず屋根の形態に関してであるが、この「龍脈思想」が反映して、「正身」(以下図3参照)のなかの部屋1庁2房の棟を最も高くし、その左右は1段低くし、さらに「護龍」を左右から前方に伸ばすときには(図3-c参照)、「正身」から最も遠い最端の部屋の屋根を最も低くする。この「護龍」の棟を「厝龍」と呼ぶ⁴⁾。一般に〈風水説〉では「龍」は「山」にたとえられるが、この場合は「気」および気の流れるところにたとえられているとよい。「正身」は別名「龍身」というし、腕のようにして「正身」から前面に伸びる棟を「護龍」とか「伸手」と称しているわけだが、それぞれ「龍身」(気のあるところ)、「護龍」(気を護るところ)と解していけば、〈風水〉用語がなにを実際に指示しているかが、わかるであろう。「厝龍」とはすなわち、家屋で気の流れるところの意である。〈風水〉観法からみると、「正身」から発した気(龍脈)は、「護龍」を流れていくことがわかる。なぜ「正身」の屋根が高く、「護龍」に至ってしだいに屋根を低くする構造を取るのか、それはあたかも水が高きから低きに流れていくように、気流の流れの秩序を表現しているからである(写真1参照)。

間取りの形態もまた同様である。「農家の間取りは常に正庁を中心としてその左右に房間があり、向かって正庁の右隣が大房で、左隣が二房である」[国分 1968: 192;



写真1 台湾民家の屋根

写真左側が「正身」で、右側が「右護龍」。「正身」に近い房ほど屋根が高く、遠ざかるにしたがって低くする。

[台湾省屏東県 渡邊欣雄撮影]

4) ルビその他の発音表記で、■印は閩南語、△印は韓国語の発音であることを示す。なお発音表記をカタカナ表記で記す理由については、既発表の拙稿[渡邊 1980: 8-9]を参照のこと。

潮地 1987: 136] (図 3-a 参照)。以下、国分・潮地両者の間取りの説明をそのまま引用しておこう。

「この3室は同一の高さの棟を有し、一家中のもっとも高い棟である。さらにその両端に落敷と称し、左右各1室を有する場合には、上述の3室よりも棟を一段低く造る。その左右の室は大房の右を左五間、二房の左を右五間とする。かかる1庁4房の形式を五間起という(注: 図 3-b)。これらの左右の片流れの屋根を持つ座仔(注: 左五間・右五間の位置)を接続させた間取をそれぞれ、三間起落座起と称する。こういう正身(■チアシヌ、主屋)だけの建てかたも、家族の増加を予想してその準備が最初から用意されているのである。……護龍を設ける用意が、建築当初からなされている。護龍を正身の両端から前方に出すと凹形になる。正身の間取は結局部屋を1列に並べたものであり、護龍は正身をさらに延長すべきを、地面の関係でそれを曲げて四角の面積のなかにまとめたものと考えてよい。正身を折曲げたと考える根拠は、護龍の各房が中庭に面し、間口が狭く奥行が深いことである。つまり台湾の農家の間取は、もっとも簡単な基本型の延長にすぎないことが判明する。護龍がさらに建増されて、左右におのおの3棟並行することがある。こうなるとそれぞれの内側から、内護、外護、第三護、または三条龍と呼ばれる。間取と家族の配置との間にも、長幼の別が明らかに表われている。すなわち大房には家長夫婦と子どもが、次房には家長に次ぐ者の夫婦と子ども、それ以下順次に各房を占めていく。であるから房は家族の単位をなし、一つの家とも見られるが、子どもは少し成長すれば、祖父母の房や他の部屋に移されて、実際は夫婦の寝室なのである。祖父母などの房は隠居部屋として、多くは護龍の端などにあてがわれる。こういう龐大な大家族を生活面において統一するものは、炊事場である。炊事場は一家の中心であって、各房の主婦が輪番に炊事に当たることになっている。財産を分割して分家することは、一家内においても行なわれるが、そのときは経済を異にするから、炊事場も別に設けられる。それで炊事場の数によって、その家族の数がわかるわけである」[国分 1968: 192-194; 潮地 1987: 136-138]。

屋根の高低から家屋配置、家屋配置から部屋配分、さらに部屋配分から家族の棲み分け、家族の棲み分けからその動態に至るまで、原理・原則を同じくして生活に深い影響を与えているのが〈陽宅風水〉であり、気の流れは屋根の高低のみならず部屋配置上の優劣、家族の長幼の序にまでも及んでいる⁵⁾。むろん現実には、かならずしもこ

5) 館内の親族関係を秩序づけるのは、一般に〈儒教思想〉の影響だとするのが常である。たしかに〈風水思想〉と〈儒教思想〉とは別個にまずは考えるべきであり、その成立年代もはるかにちがう。しかし両思想はまったく影響しあわなかったわけではない。とくに思想としては新しい〈風水思想〉に、〈儒教〉の与えた影響は少なくなかった。とくに宋期以降の〈風水書〉に、

の原則どおりに生かされているとはかぎらず、そのヴァリエーションは豊かだが [渡邊 1988b], 国分や潮地の報告が、かれらの分析を純粹に載せたものではなく、話者の知識を反映したものであることに意義を認めておきたいのである。話者の知識が家屋配置・部屋配置の〈風水〉から、親族関係の秩序へと及ぶなら、従来とかくそれらの配置と親族関係との相関に主眼を置いて終わりがちだった社会研究 [ex. FREEDMAN 1958: 46-50; Hsu 1971: 50-53; WANG 1974: 184-185] も、〈風水〉の原則理解を媒介にして、さらに地的宇宙全体との関係において、再考されるようになるであろう。

台湾の農家住宅と〈風水〉との関係をまとめるため、その図面を紹介すると図5、図6、図7の諸例を得る。図5は潮地の解説では [潮地 1987: 140], 「龍脈」の上に農家建築がなされた例であるという。まさに山を背にして平地に面し、住宅は「正庁」を中央にして左右に「護龍」を伸ばしている。図6と図7は郭中端と堀込憲二の調査によっている [郭・堀込 1980]。図6は図5の平面図にはほぼ匹敵するであろう。両者の解説によると、「住居の周囲は風水思想や防禦のために、建物の後方は刺竹林や山で囲われ、前方には〈風水〉池を配している」 [郭・堀込 1980: 178] のである。図7は今度は概念図ながら、図6の側面図に匹敵するものである。〈風水〉の理想は「……南方有平地，北方有小山」でもよいが、できれば「靠山面水」にしたい。人工的に民家の〈背〉・〈北〉に小山を築くか、〈正〉・〈南〉に風水池を設ける例も数多い。このような具体例は、台湾にいたって豊富であるが、さて大陸中国ではどうだ

農 家

背後は山で元は果樹を植えていたが、現在は木材供出の命によって
すべて伐り払われた。

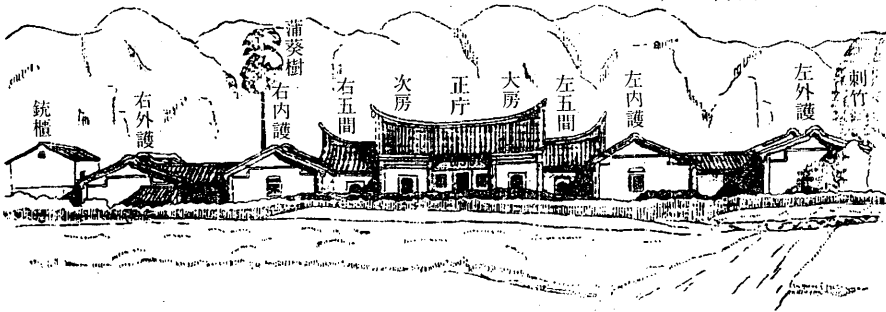


図5 台北市下内埔陳財旺氏住居正面図 [潮地 1987: 140]

- はなはだしい。まさにそのころの再刊本であろう『葬經箋註』には、孔子の言葉から〈風水〉が説かれている [郭 1987: 1]。親族関係における〈輩行の序〉・〈長幼の序〉を掲げている現代書は、ましてやはなはだしい。また、部屋の配置から親族関係の秩序を説く話者の話からは、両思想の分別など思いもよらぬことである。

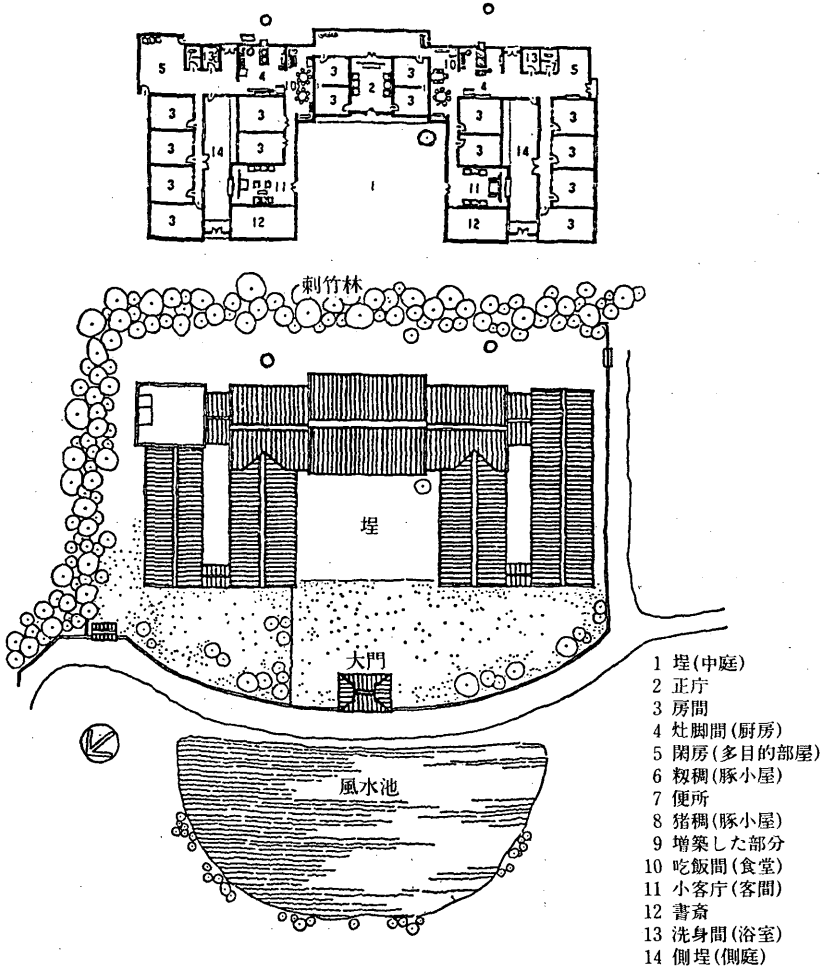


図6 大溪の農家 平面図(上)と配置図(下) [郭・堀込 1980: 177]

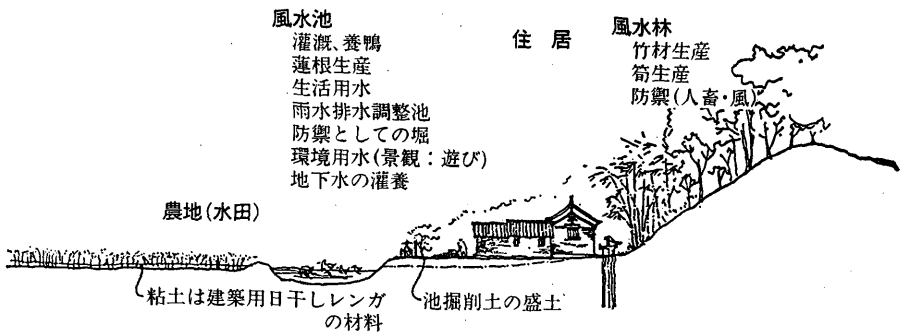


図7 風水からみた台湾農家の環境構成 [郭・堀込 1980: 214]

ろうか。

Ⅵ. 住宅と〈風水〉：福建省の事例瞥見

主として福建・広東両省からの移住者たちで占められている台湾のその漢族の〈風水知識〉は、その淵源が大陸中国に発していることは言うまでもない。だから〈風水知識〉の住宅への応用の具体例を、香港は別として福建省・広東省などの東南中国にもとめたいわけであるが、現時点ではなおまだその困難さはなかなか解消しない。第三章で少し触れたように、大陸中国では公式見解としては、〈風水〉はいまだに「迷信」だからである。が、逆に〈風水〉を「科学」視するという動きもあることはすでに紹介したとおりであり、『人民日報』の最近の新聞記事は、〈風水〉を学問の対象にしようとする点では、われわれの期待に一步近づいたものであり、大陸中国における〈風水〉研究の今後の発展を示唆するものである。かようなおり、みずからの調査研究は不足しているが主として東南中国を視野に置きつつ、〈風水〉の理念的特徴を実際に適用して解釈しようとする何曉昕の研究[何 1988: 116-133]などが出てきており、それだけで沖縄県浦添市における「文化討論会」の、あのあいまいな発言内容を払拭するだけの期待と効果をもっているように思われる。何の〈住宅風水論〉の一部はのちほど借用することにして、福建省全体の〈住宅風水〉の特徴に関して、高明、王乃香、陳瑜の3者の指摘からその概略をつかんでおくことにしたい。

「かつて住宅建設地を選定する場合、福建省ではいまだに〈風水〉という迷信の影響を受けていた。その土地を選定し住宅を建てる時には、まず人に依頼して地を相し、〈風水〉を判断して陰陽五行を定めたのである。説によれば、『門前に水があれば、財源は豊かになる』という。『正門に水を迎えて開け、河の上流に向いておれば、財力を与える源が招来することを意味する』。だから、家の前に水のない多くの民家は、土を穿って池をつくり吉兆獲得の手段としたのである。また正門が大路に面することもまた、『吉利生財』（吉兆財を生む）を意味した。家屋が真南に向かっておれば、『人丁興旺』（人材[男子]輩出旺盛）も可能だった。ゆえに多くの住宅建築はみな、北を背にして南に向く様式で、これはまさに人びとが日当りの良い方向に面したいとする需要に合致するものだった。山地に建てた住宅は、『山口』のあるところに向かって門を設ければ、『風水が好い』とされ、通風にも利便であった。棟を連ねる家屋の向き、家屋の寸法、家屋の高さや棟の数、方位や位置、庭の囲みかたなどみな、『風水先生』に聴いて決めるという習慣が、いくつかの地域ではなはだしかった。自分の家

のために好風水をえらぶこと以外にも、自分の住居が原因で他人宅の〈風水〉を破壊しないよう配慮することも重要で、争議をひき起こして械闘にいたらしめないよう配慮することも必要だった。だから、自分所有の住宅がみなすべて、〈風水〉の好条件にあっている、というわけにはいかなかった。だから、さまざまな理由で、〈風水〉の好条件にみあう住宅が造れないときは、自説をうまくこじつけて救済策を講じ、自在に吉兆を得ようとしてきたことも事実である。だから、〈風水〉・〈相地〉の考えかたは、はっきりと迷信の色彩を持っていた。いわゆる〈吉〉の条件は、たえず取水に便で交通が利便で通風が良く、向きが良好であるところなどであり、したがって、人びとの要求に条件が合う好地をもとめての争奪を許してきた。しかし、何千何百年来の経験を積んで、代々伝えてきた福建省内の民家の土地選定・住宅建築については、非常に高い実績を成就してきた。その成功例を挙げるにいとまがないほどである。かれらが方位盤を用いて方位を定め、地形を判断し山水を押し風向を測り水勢を観察するなど、一系列の鑑定を行なった後は、選んだ地形の数多くがすぐれた自然条件をもち、かつまた環境にほどよく調和していたのである。民家建築の大部分が、北に位置して南に面し、風を背にして陽に向かい、山に依りかかって水に面し、路に沿いました橋頭をあたりに建てている。地形に限られ面積が狭いところでも、工夫をこらして以上のような要求を達成しているのである」〔高・王・陳 1987: 11〕。

ほぼ福建省内各地の民家の特色を、以上のように紹介した高・王・陳の民家調査では、残念ながら個々の民家採取例に〈風水〉に関する民意を聴いて、その実例を紹介したものはない。が、われわれ素人がかれらの採取図面を判断しても、関が指摘した台湾〈風水〉民家の特徴である「正背・対称・層々相抱」の原則〔関 1981: 189-190〕は、福建民家のどれ1つをとっても具備していないものはないように思われるのである。高・王・陳の3者が福建民家の代表例とするものを、ここに採録して解説をくわえてみよう。〈風水〉の説明こそないが、内容を台湾〈風水〉民家と比べてみると、ほぼ同じだ、ということがわかろうかと思う。現在福建省では、人びとから〈風水〉の説明がなされないとすれば——いや実は後述するように、〈風水〉観念は健在なのだが、そこは研究者側の知識による——、これを〈風水〉判断後の住宅設計プランとするわけにはいかないが、さきの3者の〈風水〉解説を紹介しておいたように、〈風水〉の影響は存在したのであり、現在の社会主義思想下の「科学」的解釈ではなく、民家理解にとって重要なのは、住宅建設当時の過去の設計プランであろう。この点を念頭におきながら、具体例を瞥見してみたい。

「図8は、福建省古田の、ある民家の平面図と外観である。図にみるごとく、この

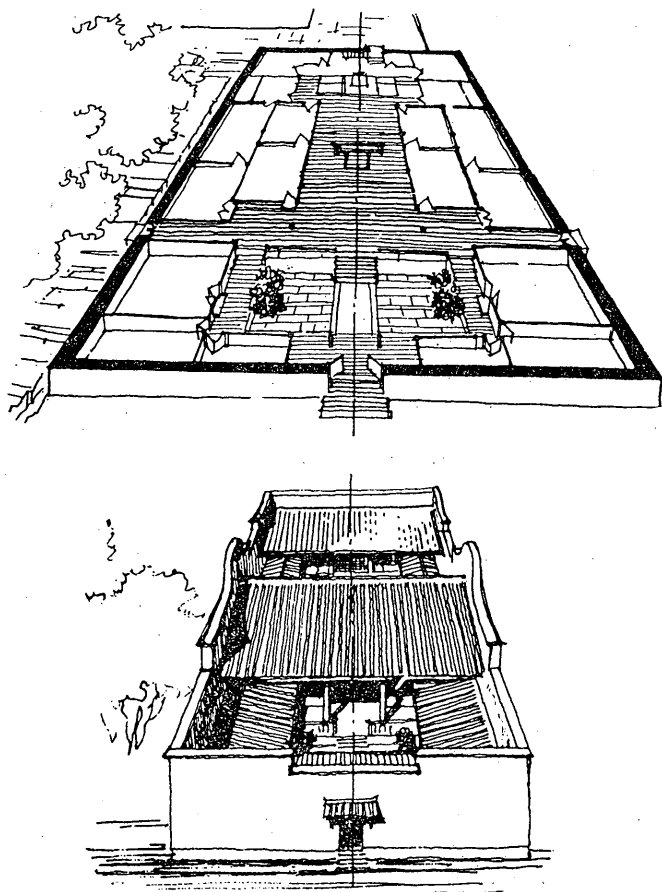


図8 福建省古田の民家平面図と外観 [高・王・陳 1987: 27]

民家の軸線（そもそも軸線とはなにかについては図2および図4を参照のこと）にそって、大門（正門）、主庭院（前庭）、主厅堂（中央正堂）、后庭院（後庭）、后庭堂（後部の堂）が、一直線に並んでいる。なかでもひととき高く大きい建物が『主厅堂』で、この館の中心である。『正厅』を対称軸としてその両側には、年輩の人びとの居住部分『大房』がある。以下、上下両層に分かれている。『主庭院』は『主厅堂』の前にあり、その両側には一般居住用の『房』がある。それらの『房』のある家屋は『主厅堂』に比して小さく、装飾も簡単である。『主厅堂』をぬけて奥に入ると『后庭院』があり、その正面には2階建ての『后楼』がある。1階は『后厅堂』でその左右には貯蔵および雑用のための『房』がある。2階は居室であり、また『后庭院』の両側は『厨房』（台所）となっている。『主厅堂』は〈敬神祭祖〉の場であり、また賓客をもてなし婚礼葬儀などを行なう場である。だから比較的高く大きく、装飾も豊かなので

ある。以下、房舎は『長幼の序』『男尊女卑』の原則にもとづく習俗が付帯している。また家屋配置には〈中軸対称〉・〈主従分明〉の伝統的原則があり、福建の民家建築の特徴を十分に表わしている」[高・王・陳 1987: 27]。

上記の説明は、台湾の「伝統民家」とされるものの諸原則と、寸分異なることはない。福建省北部のこの古田の民家もまた、「正背・対称・層々相抱」の原則にもとづく民家で、あわせて家屋および親族関係の〈主従〉〈長幼〉などを表現している。もっと〈風水〉判断の結果であろうことを芬々とさせているのが、図9の民家であろう。これは広東省に近い福建省南部永定の民家（土楼）の例である。この家屋もまた、〈中軸対称〉・〈主従分明〉などの原則により成りたっているが、とくにこの館の場合、館の背後に「弧状形の囲み塀」と館の前面に「半円形の魚池」のあることが特徴である[高・王・陳 1987: 28]。図9を台湾の民家例図5・図6・図7と対照させれば、〈風水〉プランのなにを象徴したものであるかがわかるであろう。しかしもっと的確なのは、図9の平面図にほぼそっくりの図が『陽宅会心集』という〈風水書〉にあるという指摘だ[何 1988: 118]。わたくしはこの書を入手していないので、くわしい

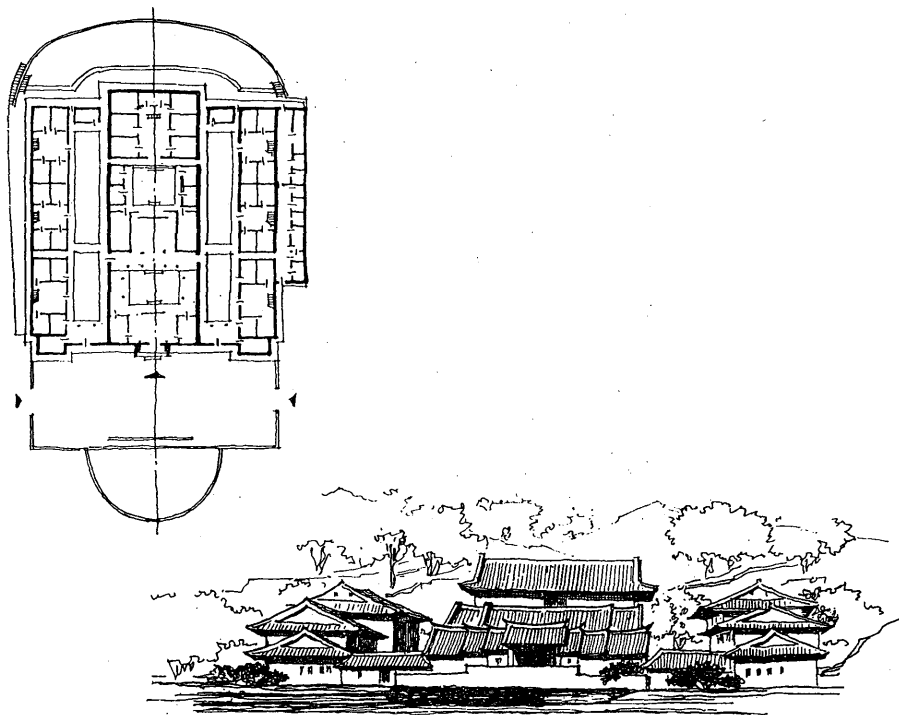


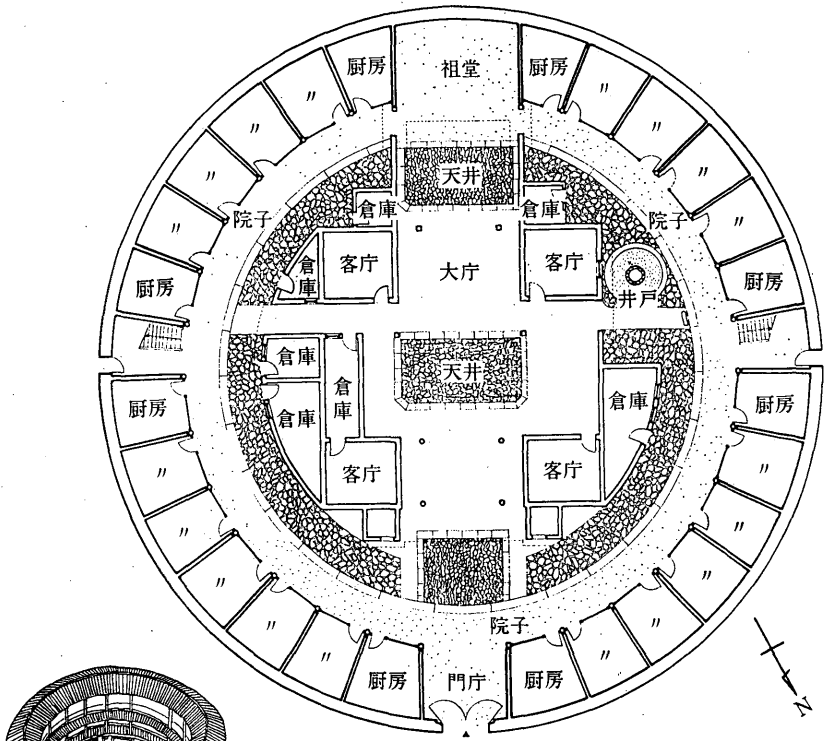
図9 福建省永定地区のある「土楼」の平面図と外観 [高・王・陳 1987: 28]

ことはわからないが、ならば図9が〈風水〉プランによるものであることは確かである。『陽宅会心集』に記載された住宅図と、主として福建省内の民家平面図とを比較考察した前出の何の説くところによると、目下のところ、自分（何）が掲げた平面図が、〈風水〉によることを明らかにできないが、〈風水〉が福建各地にあるような民家の構造と形式を、普遍的に採用することを促進させたであろうことは、想像可能だとしている。というのは、東南地区の農村住宅は、家屋配置・植樹に対する配慮という、住宅環境整備を一致して実施しており、住宅の位置・方向・寸法・土地条件などもまた、慎重な配慮を行なってきたからである [何 1988: 122-123]。

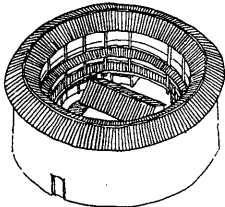
何の予測を裏づける有力な資料が、ここにある。茂木計一郎ら東京芸術大学中国住居研究グループによる、福建省民家の詳細な調査報告がそれである。調査報告は主として「環形土楼」(図10参照)に関するものであるが、〈住宅風水〉に関する資料としては注目に価する。中国の民家を一般に〈方形住居〉と考えてきた研究者たちにとって、この〈環形住居〉は茂木のいうように、「なぜこんなに大きくて、なぜ丸いのか」という疑問を当然よび起こす。はなはだ興味深いのは、その答えのキイ・ワードは、〈客家〉・〈風水〉・〈生土〉だったということだ [茂木 1987: 24-25]。もちろんわたくしが注目したいのは、〈現地で聴くことのできた風水知識〉の1点にある。茂木はこの点を指摘して、こういう。

「……答えは〈風水〉だという。そして紙を三回折って45度をつくる。それに円を描いて円周上の八つの点に門と控え壁と階段を記号のように入れる。その間を割って部屋を描き入れる。これがこの家で、風水によって作ったのだ。だから建物ははじめから丸いのだという、大らかな答えをもって説明してくれる。……」 [茂木 1987: 27]。

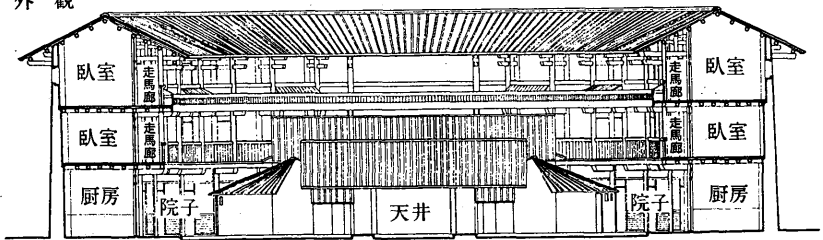
なぜ環形住居が〈風水〉によってつくられたのか。このような疑問は、あるいは愚問かもしれない。もともと〈風水〉の理念図は、図2に示されていたように、むしろかえって〈環形〉なのだ。中国の住宅は、〈天円地方説〉によっていて、だから地的造営物は方形なのだ、という固定観念が、われわれにありすぎたのではなからうか。茂木の指摘を受けるようにして、環形土楼が、いかに〈風水〉にかかわるのかを解説しているのが、片山和俊の報告である [片山 1987b: 70-75]。この報告のなかで片山はまず、環形土楼の多い龍岩市付近の農村が、「環抱」の地にあることを発見している。すなわち、かれはつぎのよういう。「方・環形土楼の立地する位置も、川が蛇行してできた広がりや、平地が山地に移る地形の変わり目に多い。……その風景は龍穴や生氣という言葉のイメージを彷彿とさせる地景であった」 [片山 1987b: 73] としている。そこで問題は、住宅を円形としたプランである。その点でまず重要な



1階平面図



外観



断面図

図10 福建省永定県の環形土楼の1例 [片山 1987a: 50]

は、片山が中国の住宅プランはさまざまに分類され類型づけられているけれども、基本的には〈環形土楼〉といえども、中国の伝統住宅であるところの「四合院」住宅プランに通じる特徴をもっていると指摘していることである [片山 1987b: 73]。つま

り、環形土楼も「四合院」住宅も、わたくしのいままでの指摘を用いれば、「正背・対称・層々相抱」の住宅設計の原則に違わない、ということの意味する。それでは具体的に、どういうことなのか、それを片山が指摘している環形土楼の特徴を追いつつ、述べてみよう。まず第1に、環形土楼は〈囲む〉という特徴があるという。これはまさに〈風水〉にいう「囲繞環抱」であり「相抱」である。だからむしろ「四合院」ともちがいはない。第2に環形土楼は〈中軸線〉がある、ということである。〈中軸線〉の設定については、すでに関の指摘を藉りて述べたところで、中軸線は〈風水方位盤〉上の軸線である。第3に環形土楼には「天井」がある、という。この「天井」とは、「四合院」住宅でいう「院子」(中庭)のことである。これはいうまでもなく、〈風水〉上の「明堂」である⁶⁾。第4に環形土楼には〈ヒエラルキー〉がある、という。片山の説明にしたがえば、環形土楼はちょうど子宮のように最内円に袋状の公的空間をもち、その周囲を半公的、さらに外円に私的空間をもつという。まさに〈風水〉でいう「層々相抱」の空間となっている、ということである。報告のなかでは十分にわからないが、円形空間内部における〈主従分明〉、すなわちなに主たる家屋でどこが従たる家屋かの秩序があることだろう。親族関係が〈風水〉の体系にしたがって、〈長幼の序〉たるハイアラキーを成しているかもしれない。第5に環形土楼には、2つの素材と構造があるという。外部の壁は土塼であり内部の構造物は木造で、防禦に適した土壁と日当りや通風を配慮した木造に使い分けられているという。これは〈風水〉にいう〈背風向陽〉そのものではないか。すなわち風を防ぎ日当りを考慮しているのである。第6に環形土楼は、単純な幾何形態をもち、簡単な比例をもつという。茂木が聴いた「折り紙プラン」をはじめとする、幾何学的な建造物の寸法である。これもまた〈風水〉による。〈風水〉によって判断される建造物は、〈風水尺〉によって測られ吉凶が判断される。国分や何らが〈風水〉判断の項目の1つとして指摘していたのは、すなわち〈風水〉上の寸法である。最後に環形土楼には、視界の三角形があるという。いままで指摘しなかったが、〈風水〉に準拠するのであれば、なるべく外界に開けた門口や窓を少なくするのが〈風水〉の建てまえである [BAKER 1979: 13-16] ことをつけ加えておかねばならない。それはやはり〈背風向陽〉の判断の1つで、寒気(煞)が進入するのを防ぐ第1の目的がある [cf. FEUCHTWANG 1972; デ・ホロート 1986; BAKER 1979]。門から入ってみた視界がどうであるかの〈風水〉判断をわたくし自身は知らないが、とにかく大建造物にしては門口が狭く、外界に開けら

6) 本文中では独特の〈風水〉用語について、くわしく説明していない。くわしくは渡邊 [1988b] を参照すると便利だが、さらにくわしくは村山 [1931], 梁 [1982], 洪 [1986] などを参照のこと。

れた窓の数も少ないはずである。片山は触れていないが、環形土楼が〈風水〉プランによる建造物であるなら、そのプランには最も重要な「正背」の大原則があるはずである。すなわち〈坐北向南〉でも〈靠山面水〉でもよいのだが、住宅にはすべて〈前〉と〈後〉があるはずである。片山は、環形土楼がかならずしも南面していない点が、「四合院」住宅と異なるとしている[片山 1987b: 70]。しかし、これには2種の答えがある。1つは地勢判断重視の〈風水〉によるのであれば、北向き住居でも〈風水〉には適うということ、もう1つは方位重視の〈風水〉判断でも、〈南〉は方位盤上の南とはかぎらない、ということである[BAKER 1979: 14]。われわれが判断しうる磁針計の真南と、〈風水〉上の真南とは異なるのである。沖縄研究ではだから、前者をして〈自然方位〉、後者をして〈民俗方位〉と一般に呼んで区別してきた[渡邊 1985: 335]。住居研究グループの報告では、それらのうちいずれであるかがはっきりしない。住宅の「正背」とは、すなわち家屋の正面と背面との区別で、たとえば前には門口を設け、後は土塀で囲んだり風水樹を植えたり小山を築いたりすることである。環形土楼の正面門口の対極線上に、はたして裏口があるだろうか。これに関連して、〈風水〉上、門口は特別な意味をもっている。だから家屋を〈風水〉判断すれば、また門口に対しても別個に判断しようとする。門口と道路との関係はどうなっているのか、門口と水流との関係はどうなっているのか、門口の前にどれくらいの広さの空間があるのか、その方向を含めて、なべて門口を基点とした〈風水〉判断についてらびとに問いただすべきだった。複数の門口があれば〈主従分明〉の原則にもとづいて、門の正副があるはずであり、またそれぞれの門ごとの〈風水〉の意味づけがあるはずである。

以上のわたくしの指摘を容易にするのは、片山の有力な指摘が備わっているからであって、決してわたくし自身の勝手な推理・推測によるのではない。民家の構造論や立地論には、現地でも聴きうるさまざまな理由づけがある。片山は当然さまざまな説を、住民に聴いたわけだが、環形土楼の成り立ちに関する説明のうち、〈風水〉だけが得心のゆくものだった。その点について、片山はつぎのように説明している。

「環形土楼が生まれた理由として、外敵を防禦するために人力を集中しやすい円形とすると共に、夏・秋に多く襲来する台風の影響を避けるためとも言われる。高く四角い建物は、風災を招き易いので風当りをかわす円形ということらしい。しかし実際には、環形土楼の隣に方形土楼が建っている例も多い。そういうことから類推すると、方形・環形の選択は合理的な理由によるのではなく、専ら〈風水先生〉により決定されて来たと見る方が良さそうである」[片山 1987b: 73-74]。

まさにそう考えたほうが良さそうである。わたくしも台湾屏東県の「圉龍屋」（前方円型住居）を訪れたとき、やはり似たような説明をうけたことがある。しかしまわりの集合住宅はみな、方形住居だったのである。冷静に考えてみれば、なるほど合理的知識だけでは、環形土楼の説明がつかないはずである。だから、〈風水〉がはたして「迷信」なのか「科学」なのか、その評価・再解釈をめぐるいま揺れ動いている中国で、このような調査報告が突如として出されたことは、あまりにも新鮮な視点の出現のようにわたくしの目に映る。それはとりもなおさず、わたくしが序章で述べたような知識人類学的命題にかかわってくるからである。リアリティはカプラの唱えたように、客観的事実やヨーロッパ的な〈自然〉の本質に根ざして存在しているのではなく、われわれの知識の創造物なのであって、だからリアリティは合理的知識のみに宿っているわけではないのである。

Ⅶ. 結論：人類学的知識の研究に向けて

以上、長々とわたくしが議論してきたことで、〈住宅風水〉に関する知識の問題が、なぜ問題となってくるのか、おわかりいただけたであろう⁷⁾。〈風水〉を「迷信」視することも「科学」視することも、結局はそれを合理的知識でのみ理解することによって、そこに〈風水〉の理解を困難にする落とし穴がひそんでいたのである。つまり〈風水〉を「迷信」視するならば相手の知識はとうてい理解できず、逆に「科学」視したとしても、結局は〈風水知識〉の体系を分断して理解してしまうことになる。この点に関してまた、片山らは有力なコメントを提供してくれている。すなわち、大陸中国の福建省で有力な〈住宅風水〉に関するデータを提供してくれた片山は、前章で紹介した〈環形土楼〉の調査を通じて、さらにこう語っているのである。

「風水は現在の中国では、昔の迷信とされている。しかしわれわれの何故円形プランなのか等の質問に対して、風水によること、風水先生の判断に依るとの答えが聞かれた。また数多くの土楼のすまいを訪ねる間に、徐々にわれわれ自身も普段行っている計画の考え方では理解できない、一種のブラック・ボックスがあるように感じられてきた。それは、見えない部分や測り知れない世界を含めた秩序体系や判断の強い投

7) 本稿は、その主題を〈居住空間〉としながら、極力〈住宅〉に関してのみ述べようとしてきた。〈陽宅風水〉といえば代表は住居だが、〈風水知識〉はそもそも対象をこのように限定するものではなく、居住空間としての村落—郷村—都市、あるいは国家にも広がりを有するものである。しかし居住空間全体に関して、事例をあげて述べつくす課題は、おそらくわたくしのライフ・ワークに属することになるであろう。

影を認めないことには、埋め切れない溝であった。今でも実際の運用や詳細はわからないが、それがどうも風水が与えた結果のようである」[片山 1987b: 70]。

片山のこのような述懐は、わたくしがなぜ翻訳困難な〈風水知識論〉を手がけ、いまなおその研究をしつづけているのか、に対する答えを与えてくれているように思う。中国では〈風水〉を「迷信」だと言っている。中国の政府や学者たちは、その理由の1つとして、〈風水〉を信奉することによって、人民がどれくらいその生活被害をこうむってきたかはかり知れない、というかもしれない。しかし、それは行政レベルの問題である。行政レベルの社会問題に対しては、簡単にこう反論できる。〈風水〉は人びとの福・禄・寿の獲得、生活の現在および将来の平安を希って発生し、人びとの生活不安や生活苦を解消せんがために、維持されてきた知識である。はたしてときの政府や学者たちは、それでは人民の意を汲んで人民の生活の安寧と幸福とを、これまで保証できたのかどうなのか。前出の李がいみじくも唱えていたように [李 1978]、科学技術の発展が〈風水思想〉にかわって、人びとの希いを今後も保証するわけでは決してない。〈風水〉は〈風水〉として、今後も人びとに被害をもたらそうがそうでなかろうが、人びとの幸福観を満たし災厄観を除去する重要な手段として、維持されていくはずである。なぜなら、人びとの幸福観や災厄観は、合理的知識ではとうてい理解できず、対応できないからである。

片山は一般通念としての「風水迷信説」を、結局は疑った。いいかえれば人びとの知識の側に立ったのである。人びとの知識の側に立つと、そこにはいままで自分がもったこともなかった〈風水知識〉が存在した。それはわれわれの知識、これを「科学的知識」と称してもよいし、「合理的知識」と称してもよいが、それらの知識のブラック・ボックスに存在していた。われわれに〈風水知識〉は存在しなかったわけである。われわれの知識ではわからない部分としてのX、そのXを認めないかぎり「埋め切れない溝」がそこにあった。何度もいうように、そのXとは〈風水〉のことである。Xさえわかれば、〈環形土楼〉の〈環形土楼〉たる理由が解けたわけである。その点を、片山と同じ研究グループの茂木もこう述べている。「〔環形土楼は風水によって作られたのだ。〕われわれは何か余りにもこまかく詮索しすぎて考える習慣があり過ぎて、当り前の大事なことを大らかに発想することを忘れていてのではないか、と思い知らされ」[茂木 1987: 27] (傍点渡邊) たというのである。わたくしも、それが実感である。〈風水知識〉を人びとと共有してみると、見えないものが見えてくる。今度はそれが当然のように思えてくる。そうするとわれわれの知識の習慣がじゃまになってくる。そして〈風水知識〉が〈風水〉の専門家もしくは住宅の居住者と共有できる

と、中国の伝統建築のすべてが見えるようになる。片山や茂木らと同じ建築学者に属する前出の郭と堀込は、「風水をぬきにして中国伝統建築の真の理解はできないといってもよい」[郭・堀込 1980: 202]と述べている。

わたくしの身に備えられた地理学や社会人類学からでは、まだとうてい〈風水知識〉に対する理解が、郭や堀込のレベルにまで到達していないが、われわれの知識の間隙に〈風水知識〉という、漢文化理解の重要なキイ・ワードがひそんでいたことは、わたくしの実感でありまた発見であった。なんともいうように、〈風水〉は〈風水〉からでしか理解できない、ということの発見である。

人類学者の異文化理解とは、このように自分とは異なる知識の発見と獲得にある。自分に従来から兼ね備えられていなかった知識が獲得できると、今度はわれわれの知識、すなわち人類学者の場合は人類学的知識への疑問とその相対視へと向かうことになるはずである。いいかえれば合理的知識があるなら、それとは別の直観的知識があり、両者の存在を認めて一方だけの知識にくみしないという姿勢が形成されることになる。たとえば直観的知識を起点にして成立している〈風水知識〉からみると、人類学がもっている知識の枠組に疑問が生じてくる。その枠組の1つである〈自然〉対〈文化〉の対立概念を例にあげてみよう。

たしかに人類学、なかでもとりわけ文化人類学の成立と発展は、ピーコック (J. L. Peacock) の言うように、文化概念の自然概念からの離脱と独立の歴史の流れのなかにあった [PEACOCK 1986]。19世紀にいたるまでのヨーロッパの学界では、非西洋諸民族を自分たちと異なる「人種」であると認識し、かれらの生活習慣の一部までそれを〈遺伝的特質〉とみなしてきた。男女のジェンダーのちがいを、これを〈先天的〉なものと認識していた。人類の生活習慣のちがいは、かような〈自然〉とは独立した〈文化〉の差であり、ジェンダーの差は〈後天的〉なものであるとの認識が支配的となったのは、長大な西洋思想史からみればむしろ近年に属することである。いいかえれば、ギリシア哲学成立以来の、〈自然たるもの〉と〈自然でないもの〉との概念上の区別の伝統を、〈文化〉概念の洗練化・抽象化を経由して、〈自然〉概念とは明確に区別され対峙しうるものとして、認識しなおしたのがヨーロッパ近代だったと称してもよい。このヨーロッパ近代に、文化人類学がその文化概念をかかげて成立したわけである。以来、ヨーロッパでは、この世のあらゆる現象を分別するための〈自然〉と〈文化〉の2分法が、日常生活の無意識な民俗分類にも深く浸透し、その2分法的カテゴリーが今日の学問的分類基準にも及んでいる [PEACOCK 1986: 62-78]。この分類基準は、〈脱亜入欧〉の時代以来、しだいに日本でも支配的な分類基準になってい

った。それはたしかに日本人の伝統より以上の、合理主義のもとに成りたっていたし、そのかぎりで有効な概念だった。たとえば日本語の〈自然〉概念は、英語の〈nature〉の概念に由来するとまで考えるくらい、概念論争を通して普及していったのである[柳父 1982: 127-148]。英語の〈nature〉を、もともとは漢語である〈自然〉という言葉に訳す理由はあった。つまり〈nature〉も〈自然〉も、人為によらぬありのままの客体を意味することにおいて、同じであったからである。しかし〈nature〉はあくまでも客体であり、人間の精神活動とは対立する概念として、すでに洗練されていた。ところが漢語の〈自然〉概念は、主体がもつところの精神の1つの道徳的・倫理的な理想、すなわち精神的活動の至上価値をも表わしていたのである。すなわち漢語でいう〈自然〉とは、人為の加わらぬ客体と一体になった精神であり、したがって精神は客体の側にある自然活動を充分に感知することができ、またせねばならないものだった⁸⁾。

結論を手短かに述べるなら、〈風水知識〉は〈nature〉としての自然ではなく、〈自然〉としての自然を相手にし、測定し判断し人為をそれにしたがわせる知識体系の1つである。だから、こと〈風水〉理解にあたっては、ヨーロッパ的〈自然〉概念がじゃまになるのである。いや漢文化理解にあたっては、あらゆる部分でそのように言うであろう。漢族の精神からすれば、宗教は〈超自然的〉(super-natural)でもなければ、〈風水〉観法は〈形而上学的〉(meta-physical)なものでもない。それらはすべて〈自然の精神〉のなかの現象なのである。わたくしはここで、ヨーロッパ的〈自然〉や〈文化〉の概念を否定しているのではない。リアリティはわれわれの知識の創造物なのだということを言いたいがために、両者の知識を相対視することをもとめているのである。いいかえれば、ヨーロッパ的知識をア・プリオリに漢族の知識に適用

8) 〈風水〉の奥義を知ったヨーロッパの研究者のだれもがそうだが、彼我の〈自然〉認識のちがいでについて思い知らされる。その1つとして、人類学者フリードマン(M. Freedman)の指摘を要約紹介して、本文のわたくしの主張の一助としておきたい。「人間と自然とを厳格に区別する伝統のなかで育った者にとって、一度に〈風水〉の根本的な前提を把握することは困難である。部外者、たとえばヨーロッパ人が中国人と同じように景観を眺めるとすれば、景観のすばらしさに対してヨーロッパ人の喜びは審美的なものであり『客観的』である。すなわち景観は外在している。しかし中国人の感じかたは宇宙論的である。かれにとって眺めるものと眺められる者とは互いに働きかけあい、両者はより大きな体系の部分となっている。宇宙は天・地・人からなり、人は宇宙のなかの一部である。景観に対してヨーロッパ人は美しいとつぶやくのに対して、中国人は満足や落ち着き(舒服)を感じとる。景観はかれに直接影響し、理想的な影響ならかれをゆったりと落ち着いた気持ちにさせる。中国人は〈風水〉の効果を『心理学的』だというのが、それは宇宙に働く作用に対して人間が感応することなのだ」[FREEDMAN 1966: 158]。このフリードマンの指摘を別の言葉に置きかえれば、〈風水〉は日常生活の「天人合一」を達成しようとすることである。〈風水〉観法で重要なのは、このように人と自然との調和であって、主客のへだてなき一体化にある。すなわち〈自然〉と〈文化〉が対立しては理解できぬゆえんである [cf. ROSSBACH 1983: 20]。

しても、合理的知識同様に漢族の知識を分断して終わるだけである、ということだ。だから〈風水〉は〈風水知識〉をもってのみ理解ができる。それは「迷信」でもなければ「科学」でもない。「文化討論会」における陳の答えの混乱は、すべてが〈風水知識〉の不足にあったこと、そのような具体例を通して、われわれの知識を疑ってみる。それを指摘してみたかったわけである。

謝 辞

わたくしはここ数年、世界各地の〈風水〉研究の現状を把握するため、「風水関係文献」の収集と一覧表作成に努めてきた。その結果、現段階で、文献数はもはや600を越えるほどまでになった。上記の目的達成のため、この間、すすんで文献情報ないしは文献資料そのものを提供してくれた、山下欣一・鹿児島経済大学教授、三浦國雄・大阪市立大学教授、浦山隆一・香川職業訓練短期大学校教官、目崎茂和・三重大学教授、喜山朝彦・宇都宮文星短期大学専任講師、西沢治彦・武蔵大学助教授、朝倉敏夫・国立民族学博物館助手、吉川博也・筑波大学専任講師、植野弘子・茨城大学助教授、中生勝美・日本学術振興会特別研究員、玉木順彦・北谷町役場囑託らの諸氏には、この場を借りて深甚なる謝意を表する次第である。

なお本稿は、国立民族学博物館共同研究(昭和62～平成元年度)「漢族の地域性とアイデンティティ——中国南部を中心とした整理と分析——」(研究代表者:竹村卓二)の研究成果であると同時に、わたくしを研究代表者とする《平成元年度文部省科学研究費補助金・総合研究A》「風水説の変遷・受容過程と近現代的应用実態に関する学際的基礎研究」の研究成果の一部でもある。

文 献

I. 邦文・華文(華文はウェード式による)

張 愛学

1988 「“風水” 与新興的環境地理学」『人民日報(海外版)』1988年5月25日号, p. 8。

鄭 伝寅・張 健〔主編〕

1987 『中国民俗辞典』湖北辞書出版社。

周 継

1979 『陽宅大全』台北:大方出版社。

鐘 友聯〔編〕

1986 『陽宅図説集成』台北:金剛出版。

デ・ホロート〔原著〕・牧尾良海〔編訳〕

1986 『中国の風水思想—古代地相術のパラドール—』東京:第一書房。

フライ・D.〔原著〕・吉田健二郎〔訳〕

1969 「古代中国の寺院建築空間」山口昌男〔編〕『未開と文明』(《現代人の思想》15) 東京:平凡社, pp. 333-356。

何 曉昕

1988 「東南風水初探(中・下篇)——風水影響下的東南傳統建築——」『東南文化』69: 116-133。

洪 惟仁

1986 『台湾礼俗語辞典』自立晚報社。

石田秀実

1987 『氣——流れる身体——』東京:平河出版社。

- 高 鈇明・王 乃香・陳 瑜
1987 『福建民居』 北京：中国建築工業出版社。
- 片山和俊
1987a 「住居調査の概要と構成」『住宅建築』 1987(3)：28-69。
1987b 「客家民居の空間構成」『住宅建築』 1987(3)：70-75。
- 金 両基
1988 「全羅道に対する地域差別と風水地理説——高麗王建の訓要を中心に——」辻村明・金両基〔共編〕『異文化との出会い』北樹出版，pp. 30-52。
- 郭 璞
1987 『葬経箋註付図説』〔復刻本〕台北：新文豊出版公司。
- 郭 中端・堀込憲二
1980 『中国人の街づくり』東京：相模書房。
- 国分直一
1968 『台湾の民俗』（《民俗民芸双書》31）東京：岩崎美術社。
- 関 華山
1981 「台湾伝統民宅所表現的空間観念」『中央研究院民族学研究所集刊』49：175-215。
- 梁 湘潤〔編〕
1982 『堪輿辞典』台北：行卯出版社。
- 林 明裕
1981 『台湾民間禁忌』台北：聯亜出版社。
- 李 亦園
1978 『信仰与文化』台北：巨流図書公司。
- 三浦國雄
1988 『中国人のトポス——洞窟・風水・壺中天——』東京：平凡社。
- 宮城 文
1972 『八重山生活誌』石垣：城野印刷所。
- 茂木計一郎
1987 「『閩』の国々——客家・風水・土楼への旅——」『住宅建築』1987(3)：22-27。
- 村山智順
1931 『朝鮮の風水』（復刻 1972）東京：国書刊行会。
- 仲松弥秀
1968 『神と村』那覇：琉球大学沖縄文化研究所。
- 琉中歴史関係国際学術会議実行委員会〔編〕
1989 『第2回琉中歴史関係国際学術会議・琉中歴史関係論文集』同実行委員会。
- 島尻勝太郎
1983 「沖縄の風水思想」窪徳忠〔編〕『わが国華人社会の宗教文化に関する調査研究』（文部省科学研究費報告書），pp. 31-41。
- 潮地悦三郎
1987 『台湾民俗探訪記』東京：三彌井書店。
- 高沢皓司
1987 『沖縄——琉球弧への旅——』東京：社会評論社。
- 竹田 旦
1983 『木の雁——韓国の人と家——』東京：サイエンス社。
- 唐 析・彭 維金〔主編〕
1988 『中華民族風俗辞典』江西教育出版社。
- 董 芳苑
1988 『台湾民宅楣八卦牌守護功用的研究』台北：稻郷出版社。
- 常見純一
1980 「ヤオ族の移住と村落の形成——マーン=ラーン=トン（「国見」）を中心として——」山本達郎博士古稀記念論叢編集委員会〔編〕『東南アジア・インドの社会と文化(下)』東京：山川出版社，pp. 185-211。

都築晶子

- 1986 「沖縄の『風水』試論——沖縄における 中国文化受容について——」『沖縄と東アジア・東南アジア間の国際交流の歴史と展望に関する学際的研究』（文部省科学研究費報告書）pp. 31-58。

浦添市教育委員会〔編〕

- 1988 『琉球—中国交流史をさぐる』 浦添市教育委員会。

渡邊欣雄

- 1976 「中国東南部の親族組織概観」『国際基督教大学・社会科学ジャーナル』 14: 67-94。
1978 「地理学の目途——文化地理学からの再構成——」『跡見学園女子大学紀要』 11: 1-35。
1980 「客家人の正月習俗覚書：記述篇——台湾屏東県竹田郷頭崙村を中心として——」『南島史学』 15: 1-31。
1982 「玉皇上帝誕辰の祭俗に関する比較研究」『武蔵大学人文学会雑誌』 14(1): 47-112。
1985 『沖縄の社会組織と世界観』 東京：新泉社。
1986 「民俗的知識の動態的研究——沖縄の象徴的世界再考——」伊藤幹治〔編〕『奄美・沖縄の宗教的世界』（国立民族学博物館研究報告・別冊3）国立民族学博物館，pp. 1-36。
1988a 「風水の比較文化誌——東アジアのなかの沖縄風水知識考——」窪徳忠先生沖縄調査20年記念論文集刊行委員会〔編〕『沖縄の宗教と民俗』 東京：第一書房，pp. 587-610。
1988b 「風水思想の世界観研究・序説——象徴空間と神秘力の測定法簡介——」小川正恭・渡邊欣雄・小松和彦〔共編〕『象徴と権力』（《社会人類学の可能性》II） 東京：弘文堂，pp. 77-101。
1988c 「台湾鬼魂考——漢族における民俗宗教理解のための試論——」『社会人類学年報』 14 東京：弘文堂，pp. 43-71。
1989a 「漢族の風水知識と世界観——墓地風水に関する議論をめぐって——」『南島史学』 33: 20-43。
1989b 「沖縄の民俗的親族体系について——知識人類学的琉中比較研究の試み——」琉中歴史関係国際学術会議実行委員会〔編〕『第2回琉中歴史関係国際学術会議・琉中歴史関係論文集』 同実行委員会，pp. 431-455。
1990a 「南西諸島の Geomantik——対話形式による風水論の展望——」『住谷一彦先生退職記念論文集』（近刊）。
1990b 「風水・祖先・出自——対話形式による東アジア風水論の展望——」『日本民俗社会論叢』（近刊）。

渡邊欣雄・竹村真一

- 1987 「対談・『風水』思想と東アジア」『アジアフォーラム』 秋の号 アジアカラブ，pp. 4-8。

文山道人〔訳〕

- 1983 『風水屋相的鑑定』 台北：世一書局。

柳父 章

- 1982 『翻訳語成立事情』（岩波新書） 東京：岩波書店。

II. 欧 文

BAKER, Hugh, D. R.

- 1979 *Ancestral Images: A Hong Kong Album*, Hong Kong: South China Morning Post.

BERGER, Peter L. & Thomas LUCKMANN

- 1966 *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York: Doubleday & Co. (山口節郎〔訳〕『日常世界の構成—アイデンティティと社会の弁証法—』 新曜社 1977)

BRANDT, Vincent S. R.

- 1971 *A Korean Village: Between Farm and Sea*, Massachusetts: Harvard University Press.

- CAPRA, Fritjof
 1975 *The Tao of Physics: An Explorations of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*, Berkeley: Shambhala. (吉福伸逸・田中三彦・島田裕巳・中山直子〔共訳〕『タオ自然学』東京：工作舎 1979)
- DE GROOT, Jan J. M.
 1897 *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*, Vol. 3, Taipei: Southern Material Center. (rep. 1982)
- EITEL, Earnest J.
 1873 *Feng-shui or, the Rudiment of Natural Science in China*, Hong Kong: South China Morning Post.
- FEUCHTWANG, Stephan D. R.
 1972 *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy*, Taipei: Southern Material Center.
 1974 *Domestic and Communal Worship in Taiwan*, In A. P. Wolf (ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press, pp. 105-129.
- FREEDMAN, Maurice
 1958 *Lineage Organization in Southeastern China*, London: Athlone Press.
 1966 *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, London: Athlone Press. (田村克己・瀬川昌久〔共訳〕『中国の宗族と社会』東京：弘文堂 1987)
 1979 *The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedeman*, (selected and introduced by G. William Skinner) Stanford: Stanford University Press.
- Ho Peng Yoke
 1985 *Li, Qi and Shu: Introduction to Science and Civilization in China*, Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Hsu, Francis L. K.
 1971 *Under the Ancestors' Shadow: Kinship, Personality and Social Change in China*, (revised ed.) Stanford: Stanford University Press.
- NEEDHAM, Josef & Ling WANG
 1956 *Science and Civilization in China. History of Scientific Thought*, Vol. 2, Part 2, Cambridge: Cambridge University Press.
- PEACOCK, James L.
 1986 *Anthropological Lens: Harsh Light, Soft Focus*, Cambridge: Cambridge University Press. (今福龍太〔訳〕『人類学と人類学者』東京：岩波書店 1988)
- ROSSBACH, Sarah
 1983 *Feng Shui: the Chinese Art of Placement*, New York: Dutton. (李煥明〔訳〕『風水——中国的方位術』台北：明文書局 1987)
- WANG, Sung-Hsing
 1974 *Taiwanese Architecture and Supernatural*, In A. P. Wolf (ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press, pp. 183-192.
- WATSON, Rubie S.
 1988 *Remembering the Dead: Graves and Politics in Southeastern China*, In J. L. Watson & E. S. Rawski (eds.), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, California: University of California Press.
- WEBER, Max
 1947 *Gesammelte Aufsätze zur Religions-soziologie*, I, Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr. (木全徳雄〔訳〕『儒教と道教』東京：創文社 1971)
- WELLER, Robert P.
 1987 *Unities and Diversities in Chinese Religion*, Seattle: University of Washington Press.

〔1989年9月7日撰筆〕

コメント (1)

中 生 勝 美

漢族社会でフィールドワークをすれば、墓地の選択や家屋を新築するときには必ず風水知識に出会う。人類学的な社会構造の分析では、墓と風水との関連での研究が多い。しかし風水知識は、「陰宅」としての墓地と同時に、「陽宅」としての住宅建築においても重要な設計原理である。渡邊論文にも指摘されているように、風水知識による伝統的中国建築の理解は、地理学や社会人類学では建築学のレベルまでには到達していないというのも、学問の性格と研究対象の設定に関係がある。

風水知識は、墓地と家屋に共通する理念である。さらに民家と大型建築、都市部と農村部に共通する。さらに古代と現代¹⁾の共通項として、その研究領域は広い。著者は、最近続々と風水研究を公表しており、今回の論文も一連の研究を発展させたものである。風水知識は、漢族文化を理解するうえでのキーワードとなることは疑いなく、この問題に取り組む著者の研究を今後とも注目していきたい。

また渡邊論文は、風水知識の視点から、無意識に学問の分類基準となっている〈自然〉と〈文化〉の対立観念が、きわめてヨーロッパ的知識であることを強調している。その成果を比喩的に表現すれば、ぜんまい仕掛けのおもちゃの、ぜんまいのほうを手で持ち上げることによって、おもちゃ自体が回転するように、風水知識を起点として社会科学の分析概念自体を再検討して相対化しようとする試みである。これらの着眼点から、渡邊論文は風水研究のエミックな研究の積み重ねによって、包括的な文化体系のエティックな研究を目指す方向性がうかがえる。

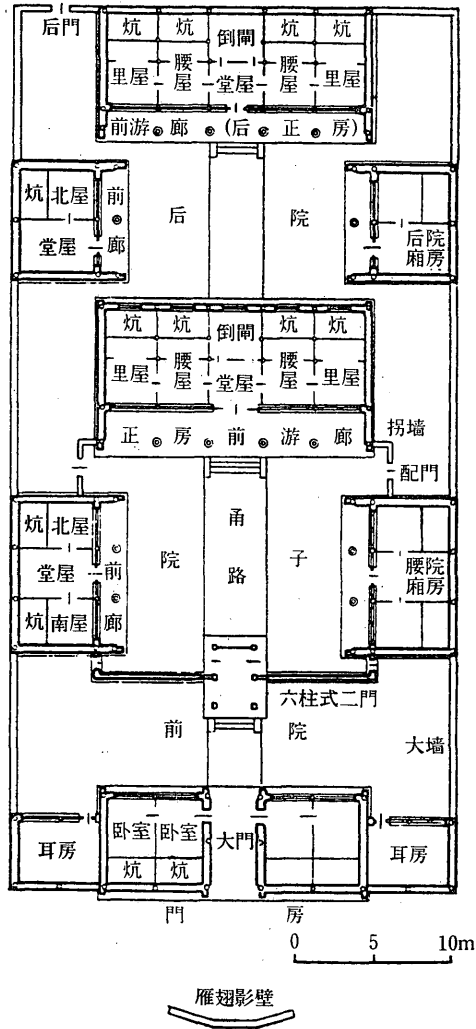
渡邊論文の方向性を高く評価するが、エミックな研究の積み重ねの部分で、次の2点で意見を述べたい。1つは漢族の地域性であり、もう1つは都市風水の問題である。

(1) 漢族の地域性

著者は、沖縄研究から人類学を開始している。そして沖縄文化の中にある中国的要素の分析のために台湾・香港・マレーシア華人社会へとフィールドを拡げていった。そこで渡邊論文にも、「沖縄から日本が見えるように、漢族中心部からは漢族文化が理解できない(本文201頁)」として、沖縄の風水から問題を設定している。そして建築の事例を台湾と福建に求めている。しかし評者(中生——以下同じ)が中国大陸で見聞きするかぎり、三合院は台湾と福建に独特のものである。例えば三合院とは異なる民家の形態として、湖北省の民家は、渡邊論文中の「図3-a. 基本型(三間起)」に類似している。そして湖南省の民家は湖北省と大体同じ作りであるが、両脇から部屋が拡張されており、渡邊論文中の「図3-c. 五間起二条龍」と類似している。しかしその双方の民家形態は、1つの民家が非常に大きな2階建て三合院とは居住形態を異にする。

また華北・東北地方では、三合院に類似した四合院である。しかし評者は、評者自身による山東省での調査から推定して、四合院の構造は三合院のそれとは異なるのではないかと考えている。渡邊論文は、〈風水説〉が〈身体論〉で捉えられ、住宅や墓地も身体論で解釈できるとしている。四合院については図4にある身体宇宙のモデルとは異なる空間観念の説明方法がある。四合院ということで、吉林省の民家の事例を挙げよう。ここに掲げた参考図1は、四合院を2つ重ね合わせた構造になっている。これをモデル化すれば参考図2および参考図3のようになるが、あくまで家屋の4極構造が積み重なってできている。これを三合院との比較で見ると、三合院がコの字型累積であるのに対して、四合院はロの字型累積である。

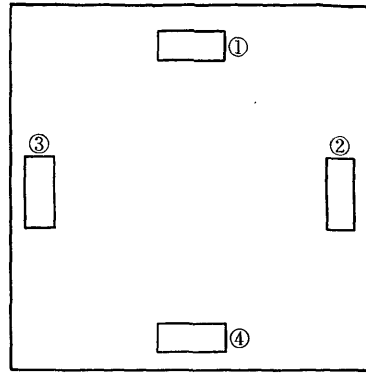
渡邊論文では、民家の形態と家屋の気流の流れとの関係を次のように分析している。『正身』から気がでるので、屋根を高くし、『護龍』にいたって次第に屋根を低くするのは、



参考図1 吉林市三道碼頭牛宅総平面図 [張 1985: 79]

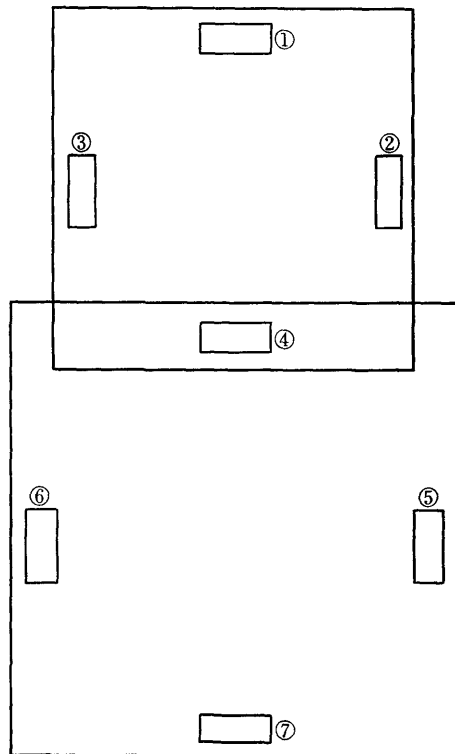
水の流れの如き秩序を表現する (本文217頁)」と説明している。これは「正身」から両腕のように延びた「護龍」である三合院の解釈としては妥当であるが、4極構造で構成されている四合院の説明には適さない。しかし四合院にも、三合院のような身体論的な説明の仕方がある可能性も否定できない。

漢族の地域性は、言語・社会構造・儀礼・宗教にあるように、民家の形態、さらに風水知識にもある。そこで渡邊論文



参考図2 四合院家屋ハイラキー・モデル (A)

備考：①～④は家屋のハイラキー（序列）を示す



参考図3 四合院家屋ハイラキー・モデル (B)

備考：参考図2が拡張され、旧屋の④が新屋の①と重複してハイラキー（序列）が決定される

で扱う漢族研究の射程距離として、沖縄研究との関連がある台湾・福建社会に限られる。その点で、「漢族中心部からは漢族文化が理解できない」とする見解は、漢族全体の比較をした後に、帰納的に下されるべきではないだろうか。

(2) 都市の風水

渡邊論文では、台北盆地の民家の事例から、住宅風水を風水師と工匠の知識分業であると捉えている。この分析は、香港都市部の高層ビルにもあてはまる。そこで香港の都市部の風水知識について、比較しておこう。香港都市部の不動産は、風水の善し悪しで売れ行きに影響する。つまり売買・賃貸価格に差ができるので、新築の高層ビルを設計する段階で、風水先生を招いて各部屋の風水を見てもらう（「住宅楼宇訂價法風水好售價提高」『文匯報』1988年3月21日第19版）。一般の住宅ばかりではない。銀行の用地選択も、風水先生に依頼している。また香港立法局の政務担当議員は机の方向を風水師に見てもらう（東叔「重陽談風水」『文匯報』1988年10月25日第8版）。前者の銀行の例であるが、香港ドルを発行する香港上海銀行は、香港島のオフィス街の中心にありながら、他のインテリジェントビルとは異なったデザインで人目につく。それは銀行を設計したノーマン・フォスターが最終プランを立案する前に、香港を訪れて風水師の意見を取り入れ、デザインを変更しているからである [荒俣 1989: 41]。

香港人が多数移民として居住しているカナダでは、香港の著名な風水師がバンクーバーに赴いて現地の風水を見ている（徐詠旋「宋韶光看国風水」『明報』1988年10月10日第17版）。風水師は渡邊論文の結論を実践して、すでに漢族の知識によってヨーロッパ的知識を分析している。そこで住宅風水を論じるのであれば、民家に限らず現代建築をも視野に入れる必要があるのではないだろうか。

- 1) 天津大学建築学部の王其亨は、紀元前4世紀以来都市・村鎮・住宅の風水術にほとんど変化がないという研究を公表している。とくに古代建築の空間・環境・自然景観などを総合的に理解するうえで、風水術は満足できる解答を与えてくれるという（『大公報』1988年9月27日）。

文 献

荒俣 浩

1989 「香港風水戦争」『03』2号 新潮社, pp. 37-47。

張 馭寰

1985 『吉林民居』 北京：中国建築工業出版社。

リプライ (1)

渡 邊 欣 雄

はじめに、今後の漢族研究において、〈風水〉がその重要なキーワードとなりうることを認めていただいた評者には、謝意を表したい。今後もわたくしは、人類学的な知識論の一環として、複雑な知識体系でなかなか理解しがたい研究対象ではあるが、コンパクトにとらえうる漢族の1つの民俗知識を対象として、〈風水〉研究を継続したいと思っている。

さて、評者のわたくしの論文に対するコメントだが、評者は問題が2種あるという。結論的に言えば、たいへん失礼ではあるが、いずれのコメントもコメントになっていないと思われる。いずれもわたくしのエミックな、すなわち話者の知識に関する研究に対してであるというが、はたしてどうだろうか。評者はわたくしが台湾・福建両省のみにしかない(?)「三合院」住宅をとりあげて〈風水〉を論じていることに、漢文化の地域性を無視して論じた、と考えたようである。「三合院」住宅の〈風水〉について、なぜわたくしが論じたのか、いま一度第Ⅱ章を読んでいただきたい。そして、評者が多く問題とした第Ⅳ章は文脈でご理解いただけるように、両省に限定した第Ⅱ章の議論の延長であることを、確認していただきたい。したがって、わたくしは「三合院」住宅が漢族の普遍的住宅プランであると述べたわけではない。すなわち「三合院」住宅は、〈風水〉に関する沖縄側と福建省側との討論で出てきた題材であるにすぎないことを、あらかじめ念頭に置いておかねばならない。だからむしろのこと、「四合院」住宅についても同様だとしたわけである。このようなわたくしの議論の限定があるにもかかわらず、わたくしの

〈風水論〉が台湾・福建両省にしかあてはまらないはずだ、という〈先入主〉を評者に与えているのは、おそらく後述するような評者の脳裏にある、「地域性研究」という人類学的知識が災いしているからであろう。

わたくしが問題としているのは、評者のいうようにまさに〈風水〉のエミックである。だからわたくしは本文に触れたように(本文203頁)、人びとが語る住宅風水がなければ、そもそも本稿を著わした意義はないとした。たんなる「民家構造論」を展開したつもりはないわけである。したがって民家構造のちがいについて、わたくしとやかくりプライする必要はないであろう。そこでわたくしはむしろ、評者が反証例として出した事例に、当然のこと、同様の〈風水〉上のエミックを期待するのである。評者があげている反証例は、はたしてだれのエミックなのだろうか。期待しているのは何度も言うように、話者のものである。あげられた解釈は吉林省のだれの風水知識なのか、と反問したい。「四合院の説明には適さない」とは、だれの〈風水知識〉なのだろうか。それが評者自身の〈風水知識〉であるとするならば、評者はいったい漢族の〈風水〉について、どのような知識をもって、わが論文に接しているのだろうか。それを明らかにしなければ、およそわが知識論に関するコメントにはならず、漢文化の地域性を例証したことにともならないはずである。〈風水論〉を〈民家構造論〉にすりかえてしまっただけは、はなはだ迷惑である。

またおなじコメントの文脈のなかで、わたくしの沖縄研究からの発問にも疑義を抱かれているようである。沖縄からでは台湾・福建両省以外の漢文化はわからないと。かような人類学的知識があるから、わたくしは依然として沖縄研究から漢族研究を問うのである。地域性研究は恣意的類型論におちいりやすいことを、沖縄研究はずでに示している[渡邊 1985: 45-47]。すなわち沖縄研究は20年以上も前に、評者の知識にあるような「地域性研究」を否定しているのである。だからわたくしはとかく恣意的になりがちな〈地域論〉に陥

らず〈知識論〉を展開していること、一地域に複数の知識が存在したならば[渡邊 1986: 1-36], もはや地域性という知識前提がくつつがえってしまうこと, それらを沖縄研究は教えてきたのである。いま一度言っておきたい。漢族の中心部からでは漢族文化は理解しがたいと。漢族研究にとって沖縄研究は, 多くのことをすでに教えている。たんに沖縄は中国東海の1小島だなどと, ゆめゆめ考えてはならない。

第2のコメントもまた, わたくしのエミック研究に対するコメントにはほど遠い。香港の事例は事例として, 拝聴すべきものであり有力なデータを提供していただいたと思っている。しかし, 風水師がわたくしの結論を実践しているとするのは, 好意的な憶測であろうが, それはおそらくまちがいであろう。もちろんわたくしは, かようなことをまったく期待してはいない。また, すでに漢族の知識により, ヨーロッパ的知識を分析しているという現実のあること, いいかえればロスバックのように[ROSSBACH 1983], 欧米の都市を風水判断している現実のあることを, わたくしも知っている。だから, それはまた逆の意味で, 欧米的知識の風土を無視した, エスノセントリズムであると思うのである[cf. 渡邊 1988b: 95]。欧米には欧米の都市計画プランがあって, 都市建設をしてきた経緯がある。相手の知識を無視して勝手に風水判断するような, かような〈風水〉の実用主義には, わたくしは立っていない。また評者の言うように, 現代建築を視野に入れるべきこと, そのとおりだと思うが, わたくしはそれを無視してきたわけではない。本文中に李亦園の指摘を引用していること, その他現代建築にかぎらずさまざまな〈風水〉に関する意見の引用は, 現代の知識に属するものだということを十分了解すべきである。

文 献 (前掲「渡邊論文」末尾の〈文献〉と共通)

コメント (2)

瀬川 昌久

風水説は東洋学者や M. フリードマンなどの人類学者によってもしばしば取り上げられてきた興味深い題材である。渡邊論文は、この風水説について、従来の研究者（欧米人並びに西洋化された知識を持つ東洋人を含む）が、ともすると西洋的な合理主義による解釈に終始する傾向があったことを批判している。すなわち、風水説を「不合理」な迷信として片付ける考え方も、またその中に経験科学的にみて、妥当性を持つ要素を拾い読みして礼賛する考え方も、西洋的合理主義の側からの一方的解釈の押し付けであるという点では同罪であるとしており、これは我々人類学者が非西洋近代的思考を扱う場合に陥りやすい「中途半端な理解」を戒めるきわめて重要な指摘だと思う。ただ、結局「風水は風水によってしか理解できない」のだとしたら、いったい我々には何ができることになるのだろうか？ 風水を学ぶことはできても、研究することはできないのだろうか？ 評者（瀬川——以下同じ）も老人学級などで講演を頼まれて風水説について話したりすると、家相や墓相の信奉者から本気で相談を持ち掛けられることがあって当惑することがある。我々ははたして風水の分析者であるべきなのか、それとも見習い人であるべきなのか、はたまた応用・実践者であるべきなのか？ また、それとは別に、中国人自身の中の「懐疑主義者」については、いま少し詮索してみる必要があるようにも思う。評者のフィールドの人々を含め、中国人の中にも風水説に懐疑的な人はたくさんおり、それも必ずしも近代教育による西洋的合理主義の普及のせいだけとは考えられない。はるか昔から懐疑主義者はいたようである。だから、風水説の思考とは別の思考様式（西洋的合理主義と同質のものである必要はない）が中国人の中に併存していて、両者の相克または補完作用のようなものがあつた、というようなことは考えてみる必要はなからうか？ 特に風水知識に精通していない一般人にとって、風水

は事物の認識や思考における選択的な諸様式の中の1つであった可能性はないだろうか？

リプライ (2)

渡 邊 欣 雄

評者へ応答するまえに、話者の知識の多様性については、これまでわたくしはさまざまな議論を展開してきたこと、これをあらかじめ知っておいていただきたい [渡邊 1989a]。すなわち評者が「風水説に懐疑的な中国人のいることも認識する必要がある」などと指摘していることは、本文の第Ⅱ章および第Ⅲ章に例をあげた陳泗東や劉蕙孫らの言述および辞典類の主張で十分理解できるはずだし、むしろ風水に対する研究者側の懐疑がいかなる学問的結末を招くかについて、わたくしは議論したつもりである。くわえてわたくしは知識の整合性・正当性・拮抗性、およびその動態についてこれまで慎重に議論をしてきたつもりであるし [cf. 渡邊 1986]、このたびの論文はその延長上にある (本文《注1》参照)。だから逆に評者が風水説への懐疑だけを反証例にあげても、すでにわたくしが述べてきたように [渡邊 1989a]、その先の人々の風水説への無関心や嫌悪、風水師や学派間、さらには一般人の風水知識のちがひ・異説などにも議論が及んでいくはずであって、知識の多様性に関しここでコメントすることは本論の論旨を逸脱させるであろう。だからここでは、拙論を読んでいただくだけで、十分としたい。それから本文《注3》にあるように、西洋思想=合理的知識、東洋思想=直観的知識としている議論の枠組は、要は問題設定にかかわることであるから、これまた他の拙論をもって応えとしたい。

問題は、わたくしが述べた「風水は風水によってしか理解できない」という主張に、評者が疑義をもたれた点だ。なぜわたくしがそう述べたのか、いまさら本論の内容をくりかえし述べる必要もなからう。一言で言えば、漢族の知識のなかでも独特で体系だてられたこの風水知識は、これを“geo-

mancy' と訳すに訳しがたいほど類似の知識が西洋にはないのである [ie. FEUCHTWANG 1972; BAKER 1979]。だから西洋の人類学者たちでさえ、わざわざ“Feng-shui”などと表記し紹介・分析してきたわけである。かくして日本人による村山智順の先駆的業績 [村山 1931] はともかく、ヨーロッパ人による風水の〈記録〉として知られるデ・フロートの報告 [DE GROOT 1897] や、風水の人類学的〈分析〉として知られるフォーチヴァンの試み [FEUCHTWANG 1972] を、わたくしは高く評価した [渡邊 1988b]。かれらにとって、風水知識はわれわれよりはるかに「異文化」的知識として推し量りがたかっただろうからである。わたくしの指摘には、もとよりかような先駆的モデルがある。さて評者によれば、かような先駆的業績を、わざわざ傍点をほどこしてまでして、それは風水に関する「学び」であって、「研究」ではないとした。これらの業績を例にあげるのがまちがっているなら、わたくしのこれまでの業績を例としてもよい。わたくしのこれまでの論文は、「風水の学習」であって「研究」ではないと。わたくしは評者の区別する「学習」と「研究」との差が、もとより理解できないでいる。評者が講演した際、家相・墓相の信奉者から相談を受けて答えに窮したことを例にあげているが、それでもわたくしにはその区別が理解できないままである。フォーチヴァンの『漢族風水の人類学的分析』 [FEUCHTWANG 1972] は、いかに漢族の風水知識の理解が、われわれの風水知識を必要とするかを理解するうえで好例である。評者はフォーチヴァンの本のタイトルさえまちがっていると言いたいのだろうか。この著作には、およそ西洋の合理的知識を超えた知識体系の《分析》がなされていると、わたくしは思う。人類学研究は、相手の知識を知らずしてできぬ証左である。

逆に評者の指摘にしたがえば、風水の知識を学習しさえすれば、かの信奉者に答えることができる、と言いたいようにも受けとれる。はたしてわれわれは自分の人類学的知識や生

活知識を捨てて、風水師と「まったく同じ知識が習得できる」のかどうか。ちなみにわたくしは論文で相手と知識を「共有」すべしとは言ってきたが、人類学的知識や自分の生活経験上の知識を捨てよ、とはもちろん言っていない。むしろはじめから相手の知識と異なることが、人類学の前提になっていると思うからである。われわれが異文化のかような知識を吸収しようとするときには一定の特徴があって、それは「原理主義」とでもよぶべき理解に終わるのではないかと思っている。だから「共有」できるのは、おそらく「原理主義」的な知識であろう。すなわち風水師がもつ実目的のための「実用主義」的な知識の吸収は、われわれの人類学的目的にはないし、またなかなかできないのではなからうか。風水判断にこそ、われわれがなかなかもちえない直観的知識が生かされるからである。評者はかの信奉者への答えに窮したらしいが、評者は人類学と風水術とを混同してはいないだろうか。だから信奉者からの「相談」に窮するような評者の人類学研究の目的や、講演内容をぜひ聞きただきたいものである。評者の人類学的知識とはいかなるものなのか、そう問いただすことこそ、おわかりのように本論文の主要目的の1つだからだ。

ともかく評者のような「学習」と「研究」との区別がわからないままなので、以下のような格言をもちだすのは答えにならないとは思いつつ、いま頭に浮かぶのは、つぎのような『論語』の1節である。子曰「学而不思則罔。思而不学則殆」

(ただ事を学ぶだけで、その理屈を思索〔研究〕してみなければ、その知識は確かなものにならない。また理屈を思索〔研究〕するだけで、その事を学び疑問視しなければ、知識があやふやで独断におちいる危険性がある)『論語』為政第二。評者はもっぱら「風水の分析者」でありたいと思っているのだろうが、孔子先生はそれを諫めていっている。「それは勝手気ままな『分析』に終始し、独断におちいる危険性がある」と……。

文 献 (前掲「渡邊論文」末尾の〈文献〉と共通)