

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館 学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

客家風水の表象と実践知： 広東省梅州市における囲龍屋の事例から

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2015-03-23 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 河合, 洋尚 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10502/5596

客家風水の表象と実践知

— 広東省梅州市における圍龍屋の事例から —

河合 洋尚

一 はじめに

十三億以上の人口を抱える中国において、漢民族は九二パーセントもの割合を占めるマジョリティである。しかし、同じ漢民族といっても、民族の言語や慣習は必ずしも同じではない。漢民族には異なった言語や慣習をもつサブ・エスニック・グループが多数存在する。本稿で扱う客家はまさにそのような漢民族の一つである。客家は、主に中国南部に居住し、漢民族でも独特の言語や慣習をもつといわれる。なかでも客家に特に顕著であるのは、彼らの根源意識であろう。大多数の客家は、自らのルーツが「中原」と呼ばれる古代王朝の所在地（現在の河南省・陝西省一帯）にあるとする意識を強く抱いている。

筆者は、かような客家の集住地として知られる広東省梅州市にて、二〇〇四年十一月から二〇〇六年二月まで、客家風水に関する現地調査をおこなってきた¹⁾。中国における客家民俗の研究において、風水は現在、最も研究蓄積のある分野の一つである。早くは一九三〇年代に客家風水へ言及がなされているほか、一九九〇年代後半以降は、客家の風水をテーマ

とした論考が中国で大量に公表されている。

本稿の目的は、これらの先行研究を整理したうえで、梅州市における事例研究から、客家風水の表象と実践知について考察することにある。とりわけ本稿では、客家古建築である囲龍屋(へいりゅうおく)の風水に着目していきたい。理論的には、ポストモダンイズムの影響を受けて人類学でも注目を集めつつある「空間(space)-場所(places)」論を参考にしつつ、議論を展開していくことにする。

二 客家風水に関する研究史とその政治表象

1 調査地域の概況

梅州市は、広東省の東北部に位置する行政単位であり、梅江区(都市部)、梅県、蕉嶺県、大埔県、豊順県、五華県、平遙県、興寧市という八つの地区を管轄している。西北部は江西省贛州市と、東北部は福建省龍岩市と、そして南部は潮州市、西部は河源市と接している(図1参照)。梅州市の人口は約四九〇万人であり、その九九パーセント以上は客家で占められているとされる「梅州統計年鑑 二〇〇四・二九」。そのため、梅州市は中国では数少ない「純客家地区」として知られている。また梅州市は、香港、マカオ、台湾、および世界六三カ国に華僑を輩出しており、そのうち、香港には約二六三万人、マカオには約二万人、インドネシアには約六五万人、タイには約六三万人、マレーシアには約三八万人の梅州籍華僑がいる「梅州市華僑志編輯委員会 二〇〇一・二三」。

梅州市は、地理的には山岳地帯に位置しており、交通の不便さなどの要因から貧困な地区であり続けた。それゆえ、清の時代には客家の女性が纏足をせず体力労働に従事してきたことは、あまりにも有名である。改革・開放政策が実施された直後の一九八〇年代においても、梅州市は広東省で突出して貧困な地区であった「ヴォーゲル 一九九一・三二六―三二一」。一九八四年に中央政府が山間地域援助計画を推進してから梅州市の生活水準は向上したものの、今でも梅州市は広東省において最も経済力の低い地区の一つとなっている「広東統計年鑑 二〇〇六・一一九」。こうした事情により、梅州市は、開発において香港や東南アジアなどの華僑の投資に依存せざるを得ない状況となっている。

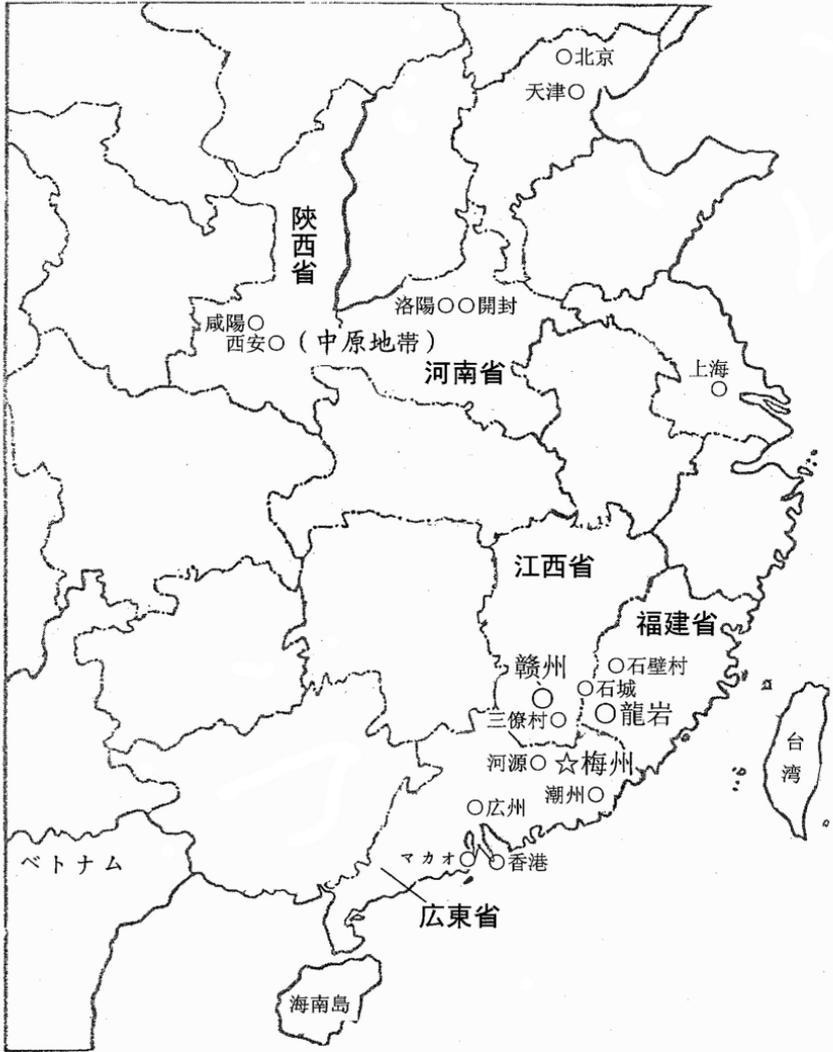


図1 中国地図

さらに、梅州市政府は近年、隣接する江西省贛州市、福建省龍岩市と技術的・文化的な交流を促進している。一般的な歴史においては、客家は中原からの南下にあたって、まずは贛州市に、次に石壁村を經由してから龍岩市に辿り着き、最後に梅州市に到着したとされている。それゆえ中国政府は近年、贛州市を「客家のゆりかご」、龍岩市を「客家の生育地」、梅州市を「客家の形成地」と規定しており、これら三つの市を結んだ山岳の三角地帯を「客家の故郷」として宣伝している。

2 客家学による客家風水の先行研究

風水とは、「堪輿術」とも呼ばれる環境選択の術である。まず、風水の基本的思考は、環境の良し悪しが人間の命運を左右するとする、「自然」と「文化」を不可分に考える環境観にある。すなわち、ある者を取りまく自然環境および人工環境（たとえば墓、住宅、村落）の配置や形状が良ければ彼／彼女の命運は良くなるし、悪ければ彼／彼女の命運は悪くなるというのが風水の一般的な基本思考である。

中国では、かような適切な環境を選ぶための術法は、紀元前より中原地帯において編み出されてきたとされる。風水の術は、紀元前から唐代に至るまでは中原において官僚のみが使う王朝の秘術であったが、唐代の末期（九世紀）になると、戦火を逃れて南遷した一人の官僚によって風水術が民間に伝えられることになった。この官僚の名は楊筠松（ほういんしょう）という。彼は、南遷先の江西省にて、形勢学派と呼ばれる風水術の流派を切り開いた人物として知られる。その後、南宋期（一二世紀）に、王伋（おうきゆう）という人物が福建省にて理気学派を切り開き、それに伴って両者は時には結びつきながら中国の民間に流布していったとされる [Brunn 2003: 279]。

客家の風水については今まで、一部の例外を除けば、日本や欧米の研究者だけでなく、中国の風水研究者ですら、着目することが少なかった。その研究の大多数は、むしろ客家学と呼ばれる学問領域によって、特に中国大陸の客家学者（以下「中国客家研究者」と簡称する）によって担われてきた。

では、なぜ中国客家学者が客家風水の研究に積極的であるのか。この問題の詳細は後述するが、中国客家学は、客家風

水の歴史、哲学論理、生態のみならず、現代の実践に至るまで幅広く研究してきた⁽⁸⁾。だが、客家風水に関する研究テーマが多様であるにもかかわらず、これらの先行研究の多くには「決して全てではないが」特定の共通認識がある。すなわち、「風水術は古代中原の先進文化であるから、中原から南遷した客家は当然それを受け継いでいるはずである」といった認識である。この認識は、具体的には次の三点に集約される。

第一に、中原から風水術を民間にもたらした先述の楊筠松は客家人である、と中国客家学の先行研究は述べている。たとえば、中国客家学の始祖として知られる羅香林（へらこうりん）は「楊筠松：が虔州（今の贛州市寧都県）に南遷した時代は、客家の第二次南遷運動と完全に合致している」「一九九二・一七四」と述べているが、一九九〇年代以降、楊筠松が客家人であるとする論は、頻繁に論壇に登場するようになっていく。「羅勇 一九九七・一一五、胡 二〇〇一、李・柳 二〇〇四・一四九、李・温 二〇〇七・一〇九」。中国客家学は、このような歴史像の構築を通して、客家が中原の風水術を継承・発展させた支族であることを強調している。⁽⁹⁾

第二に、形勢学派の始祖でもある楊筠松が客家であるという前提に基づき、先行の諸研究は、客家地域では形勢学派が盛行していると主張してきた。形勢学派の風水術は具体的には、「龍」（山脈の流れ）、「局」（人工環境を直接とりまく草木）、「水」（人工環境の前方にある川や池）、「穴」（山方から流れてきた「気」が集中する地点）などの形状や配置を判断する術に長けている。それゆえ中国客家学者は、これら形勢学派の術が客家地域でどのように用いられているかに着目してきた。「羅香林 一九九二・一七五、謝 二〇〇六、周 二〇〇六・六七ほか」。

第三に、客家の古建築には、中原から継承されてきた風水の哲学論理が豊富にみられることを強調してきた。その例としてよく挙げられているのが、客家古建築である囲籠屋、土楼、厝楼のなかに、古代中原の文化的記号である「天人合一」「陰陽五行説」「伝統中軸線」などが表れているとする論である。「陳 一九七八・三四三、房 二〇〇一・二四―二五、程 二〇〇二・七七、江 二〇〇四・一一六―一二六」。こうした記号論的アプローチは、客家学による客家風水研究の一大傾向となっている。

以上のような、中国客家学の先行研究の基本的考え方は、梅州市の古建築である厝籠屋の解釈についても展開されてき

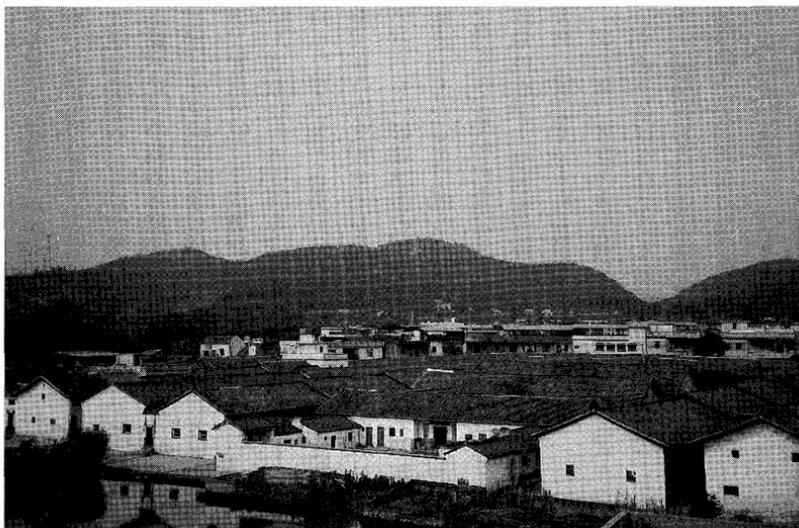


写真1 侬龍屋の全体写真

た。では、その説を紹介する前に、侬龍屋の一般的特徴について説明するでしょう。

3 客家学による侬龍屋風水の諸研究

① 侬龍屋の建築構造

侬龍屋は、北京の合院式、陝西省のヤオトン（窑洞）式、広西チワン族自治区のガンラン（杆欄）式、雲南省の一類印式と並ぶ、中国五大民居の一つである「葉二〇〇〇：一一三」。また、土楼（円楼）や囲楼とともに並び称される、代表的な客家古建築の一つでもある（写真1参照）。侬龍屋は、その絶対的多数が梅州市の管轄内に分布しており、梅州市の管轄外では河源市、龍岩市、潮州市にわずかに分布しているにすぎない。

図2を見れば分かるように、侬龍屋の内部には複数の部屋があり、全体的に楕円状になっている。中堂間（ソントンギャン）、横屋間（ワンウーギャン）、侬龍間（ウィロンギャン）には、伝統的には同じ宗族の者が居住する。侬龍屋は、規模が大きければ三〇〇余名、規模が小さくても数十名の者が住める構造になっている。

侬龍屋の中央部にある上庁（ソントン）、中庁（ソントン）、下庁（ハータン）は、居住者たちの公共の場である。上庁には

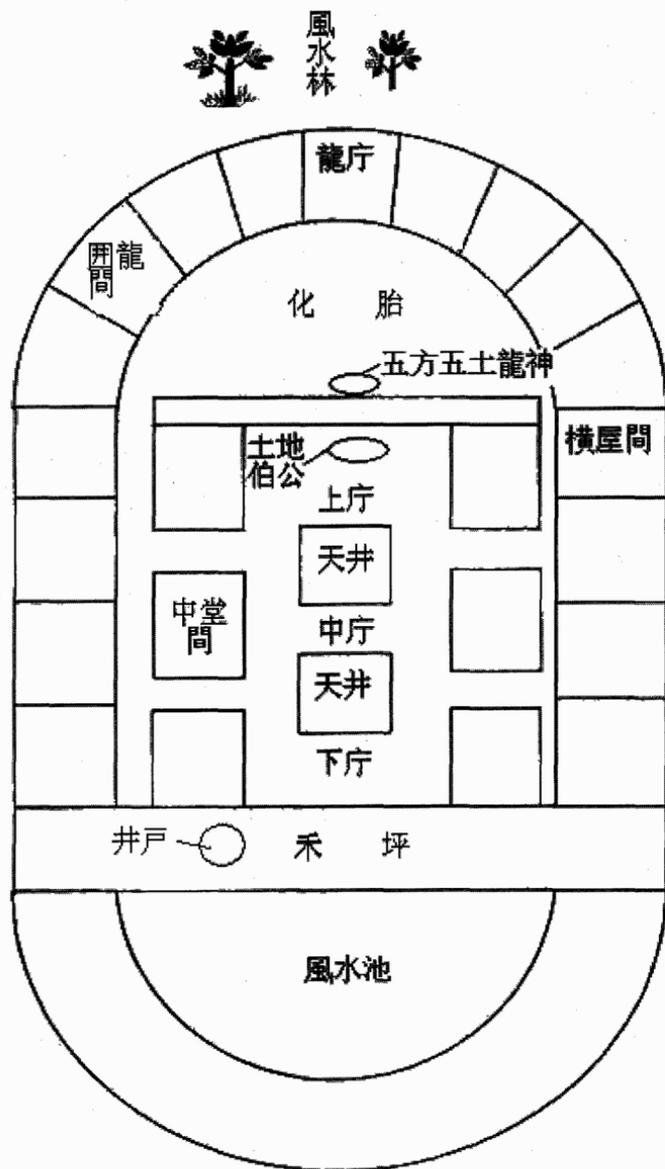


図2 困龍屋の建築構造

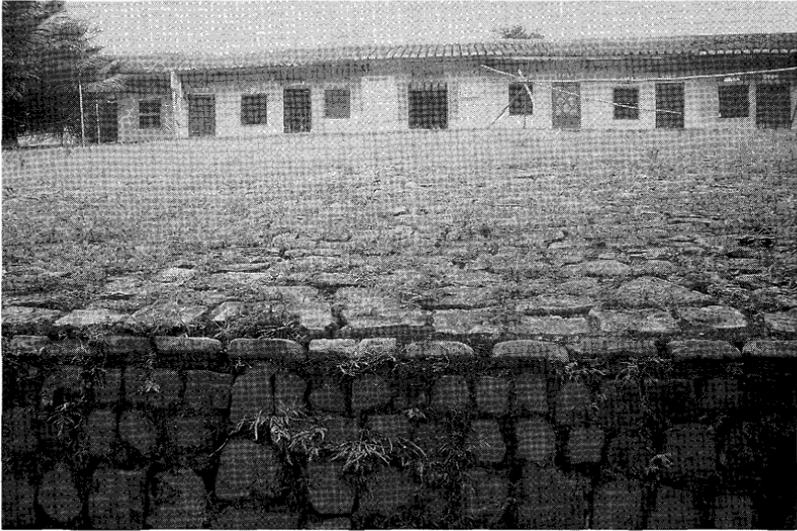


写真2 化胎。奥方の中間の部屋は龍庁。見えないが写真の下方には五方五土龍神が置かれている。

祖先の位牌が設置してあり、ゆえに別名を祖堂【ズートン】という。また、上庁と中庁、中庁と下庁の間には天井【テイエンジアン】…上方に屋根がなく下方に長方形の浅い堀がある【があり、採光と水はけに優れた箇所となっている。さらに、ほとんどの囲龍屋の前には半月型の池があり、防火などに利用される。この池は、風水上重要であるという理由から風水池【フォンスイチー】とも呼ばれる。

囲龍屋が中国五大民居の一つに数えられるほど特色をもっているのは、その後方部の形状である。囲龍屋の後方には、半月型に隆起する化胎【ファートイ】と呼ばれる部分がある（写真2参照）。化胎は通常、コンクリートではなく、鵝卵石【オーロンサツ】という楕円形の石が敷き詰められており、それゆえ化胎は亀の甲羅の形に見える。また、化胎の前側面には、五つの異なった形の図案が刻まれている。これを五方五土龍神【シーフォンソートウロンサン】という。

さらに、化胎の周りには、囲龍間が取り囲んでいる。囲龍間は、囲龍屋の規模が大きければ、二重にも三重にもなる。ただし、そのうち一列目の真ん中の部屋だけが神聖視されており、人が住むことが許されていない。この部屋は龍庁【ロンタン】と呼ばれる。

現地調査で聞いた話では、化胎は「龍」であり、それを取り囲む一連の部屋があるから囲龍屋（すなわち「龍を取り囲む家」と呼ぶのだという。ただし、囲龍間がなくても化胎さえあれば、それを囲龍屋と呼ぶことは梅州市では日常茶飯事である。

② 囲龍屋の風水をめぐる客家学の表象

さて、以上のような囲龍屋について、中国客家学は、そこに風水の文化的記号を読み取ってきた。彼らの論点を筆者なりにまとめると、以下の五つの方向性で議論が展開されている。

第一は、客家の風水は形勢学派が主流であるとする立場から、「龍」や「水」などの原則に基づいて囲龍屋の風水を解釈するものである。数名の中国客家学者は、客家人は囲龍屋の風水を看るにあたり、まず「龍」（山の形状）を見て、そこに「氣」が通っているかどうかを判断するという。そして、山から降りてくる「氣」は、最初に龍庁を通り、続いて化胎に、そして化胎の前側面にある五方五土龍神、祖堂、天井を通ってから、最終的には池（すなわち「水」）に辿り着くと主張する。これらの論で主張されているのは、囲龍屋で神聖視されている龍庁、化胎、五方五土龍神、祖堂、池は、みな囲龍屋の中軸線上にあるということである。それゆえ、中国客家学者は、囲龍屋の風水には古代中原の文化的記号である「伝統中軸線」が表されていると論じる〔陳 一九八三：三四三、中国人民政府協商會議梅江区委員会 二〇〇五：一六三、房二〇〇六：一三一、ほか〕。

第二に、中国客家学は、化胎が中原の伝統文化である「胎息」の概念と関係があると論じる。この論は、前出の羅香林が、「化胎とは 龍庁の下方、祖堂の上方にて傾斜状になっており、地勢がここまで来て胎息に化けている所である」〔一九九二：一八〇〕と述べた一文に始まっている。「胎息」とは、古代中原において編まれた『黄帝内経』に起源する、呼吸法の一つである。したがって、ある中国客家学者が、「客家が風水を重視するのは、彼らが中原の伝統文化を継承しているからである。『化胎』『胎息』の二字は、中国道教の『黄帝内経』にまで遡る」〔馮 二〇〇三：一〇一〕と述べているように、化胎の風水それ自身が、囲龍屋における中原文化の表れであると捉えられている。

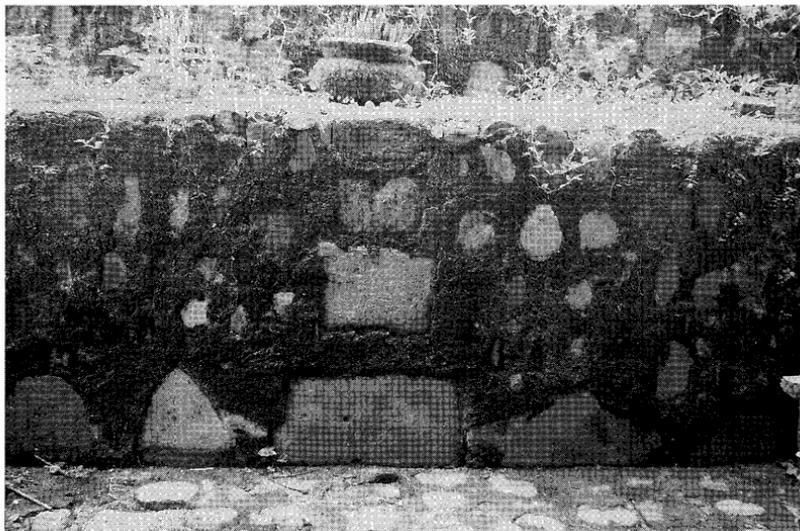


写真3 横方向が五方五土龍神。左から木→火→土→水→金と「誤った」並べ順となっている。縦方向は五穀であり、上から麻(香炉)→麦→米→豆→糧と数えられる。

第三は、囲龍屋の風水には、古代中原の文化的記号である「陰陽五行説」が内包されているとする説である。この主張は大きく二つに分かれる。一つは、囲龍屋の後方に位置する化胎と前方に位置する池とが、「陰陽」の原理で成り立っているとする論である。すでに述べたように、化胎と池は、ともに半月の形をしており、両者が組み合わされば円形となる。また、化胎は陰城【イムサン】と呼ばれることから、中国客家学者は、化胎を「陰」、池を「陽」とみなしてきた。そして、両者は合わさって太極図をなすのだと主張する【房 二〇〇一：二四、譚 二〇〇三：一七四ほか】。

もう一つは、五方五土龍神にて刻まれた五つの図案が、五行の原理を表しているという論である。写真3に見るように、五方五土龍神の図案は、それぞれ異なった五つの形をしている。中国客家学者は、図案の形状から判断して、それぞれは左から右に向かって木↓水↓土↓火↓金の順に並べてあるのだと説いている【張・謝 一九九五：四五一四六、江 二〇〇四：一二三ほか】。

第四は、客家人は風水をとりわけ篤く信仰するので、彼らには自然との調和を好む「天人合一」の思想が備

わっていると論じるものである。たとえば、ある客家学者は「中原から来た客家には強烈な『天人合一』の観念があり、たとえば風水や風水林はこの観念を表している」〔譚 二〇〇三・一七四〕と述べている。囲龍屋では、その周囲に風水林や池など人工的な自然が配置されることがある。こうした側面から、客家の精神のなかに「自然」と「文化」の協調関係を愛する古代中原の思想が組み込まれているという論は、中国客家学においては繰り返し主張されてきている〔張・謝 一九九五・四七―四八、譚 二〇〇四ほか〕。

第五は、風水の技術に関するもので、人工環境の方位や尺度を測る手法のなかに、古代中原文化の技術が表れているとする議論である。まず方位に関しては、客家は囲龍屋の建設にあたって羅盤を使い、囲龍屋の中軸線を南北子午線に合わせるのを好むという〔中国人民政府協商會議梅江区委員会 二〇〇五・一六三、謝 二〇〇六・二二〕。次に、尺度の測定法については、魯班尺（ルーバンチー）という吉凶の刻まれた物差しを使うとされている〔謝 二〇〇六・二二〕。魯班尺とは漢民族地域では普遍的に使われているメジャーのことを指す。ちなみに、魯班とは、古代中原の伝説の大王と考えられている人物である。

以上のように、中国客家学者による囲龍屋の風水研究は、風水のなかに古代中原の文化的記号を読み取ることに重点が置かれてきたのである。

4 学術研究から政治表象へ

今まで、中国客家学による客家風水の描き方について、囲龍屋を中心に整理してきた。しかし、このように筆者が整理したことに対し、「中国客家学にも多様性があり、彼らがみな同じような描き方をしているとは一概には言えないのではないか」という、読者からの反応があることは十分に考えられる。実際に、筆者の知る範囲内でも、中国客家学界には、先に示したような中原モデルの客家風水論に対し、疑問を抱いている人がいるし、距離を置いている人も確かに存在する。だが、にもかかわらず、特に辞典類や著名な雑誌にて公表されている客家風水像は、やはり中原モデルのそれとなっている。なぜだろうか。

このことについて、中国客家学界の権威であるJ教授のジレンマについて取り上げることが無駄な作業ではなからう。J教授は、客家が中原から南遷したという「客家中原起源説」が学問的な通説となつていゝるなか、客家の源流は土着の原住民であるとする「客家土着起源説」を支持している学者である。彼はまた、客家地域における現地調査を頻繁におこなうことで、客家民俗に関するデータを収集している。それゆゑ、厝龍屋の風水をはじめとする客家の民俗に古代中原の文化的記号を継承していない要素が多分に含まれていることに、彼はよく気づいている。しかし、彼はこと宣伝広告や公の雑誌においては、やはり通説通りの「客家中原起源説」に即した論を展開している。¹⁰⁾

では、なぜJ教授は、彼の真意に添わない内容を発表せざるをえないのだろうか。それは、前述の「客家の故郷」建設をめぐる政治イデオロギーと深く関係している。

すでに述べた通り、梅州市は経済的に豊かではなく、地区の経済発展のためには客家華僑の投資を招く必要がある。それゆゑ、梅州市は似たような境遇にある贛州市や龍岩市と提携をし、これらの地区を「客家の故郷」として宣伝する戦略を近年になつて提示している。この政策過程において現地政府が重視しているのは、正統な中原文化を継承する客家文化の源が「客家の故郷」にあると中国国内外に宣伝する政策である。¹¹⁾それゆゑ中国政府は、「客家の故郷」において中原の文化的符号を「発掘」し、この地の求心力を強める必要性に迫られているのである。「譚二〇〇六・二二五—一三三」。そして、政府は、この「発掘」作業の一端を中国客家学が担うことを期待している。

筆者が別稿で述べたように、中国の学界は、学術研究を政治に貢献させることを目標の一つとしている。「河合二〇〇七」。中国客家学は一九九〇年代後期より積極的に「客家の故郷」建設の政策に貢献してきたし、それが一九九〇年代以降の中国客家学が発展する原動力ともなつている。¹²⁾同時に、こうしたイデオロギー的な動機は、客家文化が中原文化を継承しているとする中原イデオロギーを学界の前提とさせ、それに反した研究を押し込める結果を招いている。¹³⁾

客家風水の研究が中国客家学によつて積極的に取り組まれていること、その研究成果のほとんどが中原モデルの風水論に基づいていることは、以上のような政治イデオロギーと関係している。J教授のように本来は異なつた意見をもつ者でも、「客家の故郷」発展のために政治イデオロギーに則した論を公表せざるをえないこともある。あるいは、ある若手の

中国客家研究者がそうであるように、あまりにも中原起源イデオロギーから反した意見は故意に発表しない。こうして、本来は多様性があるはずの学術研究は、公表の段階では政治イデオロギーの伴った政治表象へと収斂されていくのである。

この政治表象へと収斂された学術研究はさらに、政治的な認識となり、メディア、学校教育、博物館、観光地などで表象され、流布されるようになっていく。その事例をいくつか挙げると、次の通りである。

まず、中原モデルの客家風水像は、メディアを通して政治表象として流布されている。たとえば広東省政府の公式ホームページ（二〇〇七年五月現在）では、囲龍屋が「伝統中軸線」「陰陽説」「天人合一」の観点から解説されている。

次に、中原モデルの客家風水像は、梅州市のいくつかの観光地で展示されるようになっていく。なかでも梅県で開放されている囲龍屋や興寧市内の孔子廟では、五方五土龍神と五行説との関係性が明確に記されている。

さらに、贛州市政府は近年、中国客家学が楊筠松を客家人と規定した学術成果に基づいて、楊筠松の南遷先である三傑村を「風水第一村」として宣伝する政策を推進している。

このように学術研究は政治的に世間に流布されるに至っているが、これらの客家風水像は、客家風水に古代中原の文化的記号が内包される点を強調するあまり、その観点から零れ落ちる風水のあり方を見落としてしまっている。換言すれば、「客家の故郷」として政治的に境界づけられた空間において、中原の文化的記号をもつ客家風水があたかも均質に広がっているかのように描写されてきたのである。

しかし、次節に挙げる事例が示すように、同じ「客家の故郷」にあっても各地における風水のあり方は一様ではない。時には、現地の地域社会に生きるアニミズム信仰、性器信仰、または数字観念と結びついていた事例も存在する。場合によっては、中国客家学が提示してきた客家風水のあり方は、梅州市の地域社会では否定されることすらあった。

社会学者マニユアル・カステルは、空間における記号論分析のイデオロギー性を批判している。彼は、記号論分析はあたかも特定の空間に均質的な文化的記号（イメージ）が覆っているかのように描くが、実はそれは政治イデオロギーによって特定の文化的記号が全体化されているにすぎないのだという「カステル 一九八四・二〇五一―二〇五一、ルフェーブ 二

〇〇二も参照」。

カステルの空間論は同様に、客家風水の事例にも該当する。中国客家学は、「客家の故郷」という政治的に境界づけられた空間内にある風水は、中原の文化的記号を本質的に備えているかのように描いてきた。しかし、こうした議論は、政治イデオロギーに則した文化的記号を特定の空間内で代表し表象させる、表象 (representation) の風水でしかない。

しかし、次節に示す具体的事例からも明らかのように、「客家の故郷」として政治的に境界づけられた空間において、風水の知識や実践は一樣ではない。梅州市だけ見ても、各地域の歴史的、経済的条件によって客家風水には多様性がある。こうした各地域における身体的な空間を、人類学者は「空間」に対して「場所」(place) という言葉で表現してきた [ANGE 1992, RODMAN 1992, Low and LAWRENCE 2003]。

それでは次に、「場所」における風水の実践に関する知識体系 (以下、「実践知」と呼ぶ) について、囲龍屋の事例から検討していくとしよう。¹⁴⁾

三 多様な客家風水の実践知

1 X 社区における風水の実践知

それでは、まず、筆者が梅州市にてはじめて現地調査をおこなった都市コミュニティの事例から取りあげてみよう。中国では都市コミュニティは「社区」と呼ばれるので、本稿では、このコミュニティをX社区と称する。

梅州市では都市部であろうと村落部であろうと、現地宗族の成員は、古建築である囲龍屋に住まなくなっている。囲龍屋の附近にコンクリート造りの近代建築を建て、そこに住む者が多数派になってきている。梅江区の場合、囲龍屋に住んでいる者の多くは、学生、出稼ぎ労働者、田舎の親戚であり、宗族の者が囲龍屋を使うのは現在、年中行事や冠婚葬祭などハレの日となっている。

X 社区のL宗族は、梅江区でも比較的規模が大きく、また経済力もある宗族である。それゆえ、一九四九年の共産党政権樹立以前にも、L宗族の成員は、風水師 (風水を見る専門家) を呼んで囲龍屋の風水を見てきたという。L宗族の大部

分の成員は近年、他の社区と同じく厝龍屋の側に近代的建築を建てて住んでいる。ゆえに、L宗族の若い世代は厝龍屋と接触することが少なく、厝龍屋の風水についてはほとんど説明できなかった。X社区では、厝龍屋の風水について系統的に語ることのできる者は、六〇歳以上の男性に限られていた。そこで筆者は、彼らにX社区における厝龍屋の風水について話を聞いたところ、彼らは、ほぼ同じような次の三通りの説明をしてくれた。

第一は、厝龍屋における「氣」の流れ（これを風水学では「龍脈」という）の説明についてである。X宗族の厝龍屋の裏手にある山は動物の形をしており、そこから流れてきた「氣」は、まず龍厅に降りてきてから、化胎↓五方五土龍神↓祠堂↓天井↓池という中軸線を通る。彼らの説明によると、天井から池に至るまでには配水管があるが、この配水管は風水を見て曲がりくねった形にしている。というのも、直線の配水管だと水、すなわち財が逃げてしまうからである。さらに、風水池の横幅は、厝龍屋に流れてきた「氣」を受け止めるために、厝龍屋の横幅より長くなくてはならないという。

第二に、化胎と五方五土龍神に関して、L宗族の者は、これらを「風水宝地」とあると考えており、特に化胎は風水学的にも「氣」が蓄積する箇所であるという。それゆえ、化胎に植物を植えると成長がひととき早くなると考えられている。また、五方五土龍神は五行を表していて、五つの凶案は左から木↓水↓土↓火↓金の順に並ばなければならないと述べていた。

第三は、厝龍屋は「氣」の流れるルートでもある中軸線によって左右対称に分かれているが、その中軸線は、羅盤を使って南北子午線の方向を向くように方角をみなければならないという説明であった。

これらの話者は、以上のような風水の実践知のほとんどを、風水師もしくは風水師の話を聞いた宗族の者から学んだのだという。また、L宗族の女性や若者はほとんど厝龍屋の風水に関する実践知を備えていないものの、部分的には先に述べたX社区における風水の実践知を有していることがあった。

2 Y社区とZ村における風水の実践知

このように、X社区で調査した限りにおいては、梅州現地人の厝龍屋に対する風水の実践知は、中国客家学による客家

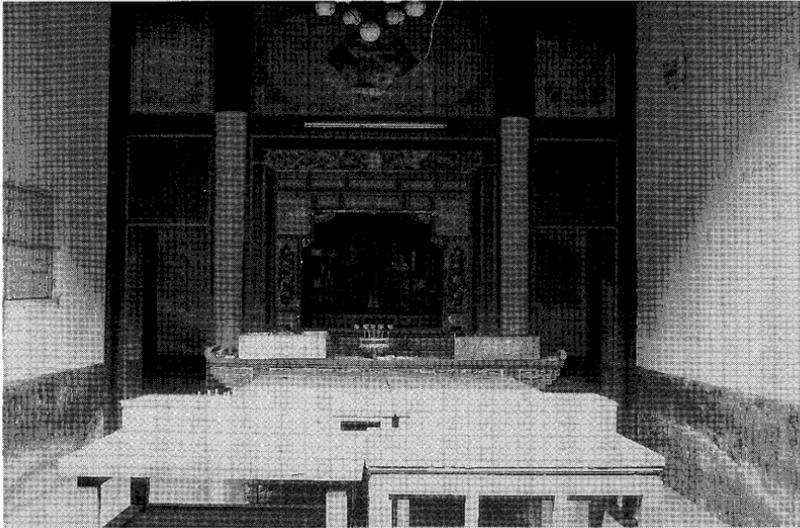


写真4 上庁（祖堂）。位牌の下方に土地伯公が置かれる

風水の表象と、さしてかけ離れたものには見えなかった。しかし、筆者が梅江区の他の地区、さらには梅県、蕉嶺県の農村部へと調査の手を広げるにつれ、それまでの客家風水像は通用しなくなった。「陰陽五行説」や「伝統中軸線」など中原モデルに基づく風水は、確かにどの客家地域でも耳にすることはできた。しかし、これらは必ずしも全ての客家地域で一枚岩的に存在するモデルではなかったし、また、大部分のコミュニティにおいては最も重要視される要素ではなかったのである。

このことを例証するために、まずは梅江区のY社区と梅県のZ村における祖堂の風水について見ていくことにしよう。Y社区で比較的規模が大きいM宗族の年配者たちは、囲龍屋のなかで最も重要なのは祖堂の風水、特に位牌とその容器である神龕【サンカム】、神龕の下方にある土地伯公【トゥテイバツゴン】、神龕の前方に設置してある龍卓【ロンゾツ】、天井、および五方五土龍神の五点の位置関係であると述べる（写真四）。

なかでも、土地伯公の位置は最も重要で、この位置は厳密に測られねばならない。M宗族では、もし土地伯公を設置する位置を間違えれば、一族全員に災いがふりかかると考えられている。こうした見解は、何もM宗族にとどまら

ず、Y 社区にて比較的規模が小さい N 宗族（M 宗族とは別系統の Y 社区内の宗族の一つ）、および Z 村の各宗族にも存在していた。M 宗族の場合、土地伯公は、風水師を雇って風水学的に「穴」と呼ばれる地点に設置していた。ただし、Z 村では、変った土の色や変った石がある箇所土地伯公を置いていた。M 宗族の A 氏（七〇歳代、男性）によると、風水師は必ずしも土地伯公の位置を重視しないので、梅州現地人と外地の風水師との間に解釈のズレが生じ、トラブルを引き起こすこともあるという。それゆえ、M 宗族では、土地伯公の風水を見られる風水師を故意に探さずようにしているという。

M 宗族の年配者たちの話では、土地伯公は土地を重視しており、土地から生まれる豊穰なくして祖先は存在しない。すなわち、土地伯公は、祖先および今生きている者にとっては生命力の根源であると見なされている。だから、祖先の位牌およびその容器である神龕は、必ず土地伯公の上方に置かれねばならない。こうすることで、土地を基盤としてはじめて祖先が存在していることを意味する。また、神龕の前方には必ず天井がなければならぬ。なぜなら、土地伯公は「地」を、祖先は「人」を、天井は「天」を意味しており、これらが組み合わさってはじめて祖堂の風水が成り立つからだという。さらに、神龕の前方にある龍卓は祖先が子孫に審判を下す机であり、もし龍卓がなければ子孫は祖先からの恩恵を授かることができない。また、後方の五方五土龍神は祖が座る腰掛である。こう設置することで祖先は「気持ちいい」と感じるようになり、子孫に恩恵をもたらす。

次に、M 宗族の年配者たちは、化胎と五方五土龍神の風水も重視している。彼らの話では、化胎は女性の子宮を象徴しており、それゆえ生命力に満ち溢れているという。化胎の表面に敷き詰められている鶯卵石は、子孫がたくさんいることを意味している。また、Z 村では、化胎は生命力が充滿している箇所であるから、ここに植えた花や植物の成長は早いといわれている。それゆえ、化胎は Z 村では「花胎」（客家語の発音は化胎と同じ）と呼ばれているとともに、この草木は伐採してはならないとされている。

他方で、五方五土龍神について、M 宗族の年配者たちは、これが祖先の腰掛であるとともに、五行を指すという。M 宗族の五方五土龍神がそうであるように、五つの図案は左から右に木↓水↓土↓火↓金と並べねばならない。ただし、Y 社区のなかでも、五つの図案は必ずしも左から右に木↓水↓土↓火↓金の順に並んでいるわけではない。たとえば、N 宗族

寸法	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
意味	生	老	病	死	苦	生	老	病	死	苦

↑ ↑
「合生老」

寸法	11	12	13	14	15	16	17	18	19	…
意味	生	老	病	死	苦	生	老	病	死	…

↑ ↑
「合生老」

↑ ↑
「合生老」

図3 「合生老」

の五方五土龍神は左から右へ木↓火↓土↓土↓金の順に並んでいる。このことについて、M宗族の者はN宗族の五方五土龍神の並べ方は誤りであるという。しかし、N宗族の者に言わせてみれば「これら五行の並べ方はたいした問題ではない。重要なのは、ここに生命力があることだ」という。

実際に、Y社区において五方五土龍神の使われ方を観察すると、確かに生命力の回復や繁栄と関わっている。第一に、M宗族であろうとN宗族であろうと、日頃何かの病気になる、老若男女を問わずに五方五土龍神をお参りする。また、子宝に恵まれない女性がここに来てお参りすることもある。第二に、Y社区では春節の行事の一環として囲龍屋で龍舞の演技が催されるが、この時に龍舞の龍はまず五方五土龍神の前に来て踊り、それから囲龍屋全体をまわる。こうすることで囲龍屋に生命力が充滿し、囲龍屋を所有する一族の一年の命運がよくなるのだという。第三に、正統な五方五土龍神は、横五列に図案が並んでいるだけでなく、縦五列にも図案が並んでいなければならない(写真3参照)。この縦並びの図案は五穀【ソゴツ】を表していて、上から下に向かって麻↓麦↓米↓豆↓糧となっている。すなわち、正式な五方五土龍神は生命の維持に関わる穀物と関係している。

さらに特筆すべきは、梅州市の農村部においては、五方五土龍神は五行ではなく、性器信仰と結びつけて考えられていることがあることである。たとえばZ村では、五つの図案のうち真ん中のそれは女性を、両側四つの図案は女性の生殖器を表している。だから、子供が生まれない時に、婦女は五方五土龍神を参るのである。ちなみにZ村では、五つの図案ではなく五つの石を置き、それらを五方五

土龍神ではなく五星石伯公〔シーセンサツバツゴン〕とだけ呼んでいる宗族もある。

最後に、囲龍屋の方角と寸法の測定法について、Y 社区における実践知のあり方を見てみよう。すでに述べたように、中国客家学の政治表象によると、客家は、囲龍屋の中軸線を南北に向けるのを好むという。確かに梅州市では、南向きの建築が望ましく西向きの建築は望ましくないと、観念的には考えられている。ただし、梅江区の囲龍屋をくまなく観察していけば分かるように、梅江区では中軸線を南北子午線に合わせた囲龍屋はむしろ少数派である。たとえば、N 宗族の囲龍屋は西向きであるが、彼らはこのことを全く気にはしていない。Y 社区でも Z 村でも、中軸線が南北子午線を向く必要性よりも、周囲の地形を見て囲龍屋の向きを決める必要性の方を重視している。また、前出の A 氏は二〇〇四年十一月の時点で、「龍脈という概念は墓に適用されるものである。囲龍屋の中軸線に龍脈が流れるはずがない」と主張していたが、彼と同様の意見は、Z 村でもしばしば耳にするものであった。

他方で、囲龍屋の寸法を測る際に魯班尺が使われるとする説も、Y 社区では必ずしも該当しなかった。確かに、X 社区では、魯班尺を使って囲龍屋の寸法を測るべきと考えられていた。しかし、Y 社区では、魯班尺ではなく、合生老〔ハツサンラウ〕と呼ばれる手法から囲龍屋の寸法を測るべきとされている。

では、合生老の手法とは何であるのか。それは、「生」「老」「病」「死」「苦」という五つの基準から、建築の吉凶を測る手法である。図 3 に示したように、合生老の原理では、一尺目は「生」、二尺目は「老」、三尺目は「病」とされ、六尺目で再び「生」に戻る。このうち第二周目以降の「生」と「老」こそが、合生老である。合生老は全ての尺度のなかで最も良い。というのも、合生老の寸法に合わせたならば、来世においても生きて老いるというライフサイクルを送ることができると思われているからである。逆に、もし「病」「死」「苦」の寸法に合わせたならば、一家に不幸が起きるとされる。

Y 宗族の年配者たちの話に基づくと、合生老は生命の循環を意味する。それゆえ、祖先も含めた人間が使用する住居や墓は、合生老の原理から尺度が測られねばならない。そのうち囲龍屋において最も重要なのは、門とベッドの寸法である。というのも、門は「気」が出入りする箇所であるし、ベッドは女性の出産、すなわち生命の誕生と関わっているから

である。逆に、五方五土龍神は合生老の原理から測ることができない。というのも、これは神であり生命は盛衰しないからである。

加えて、Y宗族では、尺度の第一桁が八または九であれば、風水が良いと考えている。八は「発」【パツ、発財を意味する】、九は「久」【ギウ、永久の幸福を意味する】と客家語で同音であり、縁起がいいからである。それゆえ、囲龍屋の最も理想的な正門の高さは、一メートル九八であるとされている。これら囲龍屋の寸法に関する実践知は、Y社区でもZ村でも共通して存在していた。

四 客家風水の成層性と現在の變動

1 風水実践知の多様性と成層性

以上に挙げてきた事例から、中国客家学が政治的に表象してきた客家風水像は、必ずしも客家地域における風水を代表してはいないことが明らかである。確かにX社区および他共同体の一部の風水は、政治的に表象されてきた客家風水像を重ねている。しかし、梅州市という一つの地区内においてですら、客家地域における風水の実践知に多様性があることは、一目瞭然である。前節で提示してきた風水の実践知は、囲龍屋の井戸、梁から墓や近代建築に至るまで広範に見出すことができる、むしろ生命倫理や地域の数字観念などと密接に結びついたものであった¹⁶。

それでは、なぜ同じ客家地域でありながら風水の実践知に差異が生じてくるのであろうか。このことについて、それぞれの宗族の歴史を調べると理解が可能になる。たとえば、L宗族は、すでに述べたとおり比較的規模が大きく経済力もあつたので、六〇年以上も前から風水師を雇って囲龍屋の風水を看ることができた。そして、風水師の知識を早くから学ぶことで、江西学派かそれに準ずる風水の実践知を習得してきた。だから、L宗族においては、羅盤や魯班尺が早くから使われてきたのである。だが、L宗族のこの状況は、彼らに経済力があつたことと不可分である。

イギリスの社会人類学者・フリードマンがかつて述べたように、風水をどれだけ看るかは宗族の経済力とかかわっている【フリードマン 一九八七：一五六】。つまり、風水師を雇って風水を看るには莫大な金がかかるので、それなりに経済

力がなければ、風水師を雇って風水を見ることはできなかったのである。中国客家学は、風水師によって看られた風水ばかりに着眼点をおき、それがあたかも客家風水の全てであるかのようにイデオロギー的に表象してきた。しかし、広東省でも最も貧しい地区のひとつであった梅州市において、どこに風水師を雇う金があったのだろうか。L宗族など一部の宗族を除けば、梅州市の宗族の大部分は、専門の風水師によってではなく、宗族もしくは共同体で最も民俗に詳しいと目されている人間によって、風水が看られてきたのである。

渡邊によると、ある特定の場所における知識には成層性が存在する。すなわち、ある特定の場所には、そこで正当とされる全ての知識をもつ「全知」の者、部分的な知識しかもたない「部分知」の者、全く知識をもたない「無知」の者、そして「全知」からすれば間違った知識をもつ「偽知」の者がいる〔渡邊 一九九〇：二〇〕。このような図式からみると、M宗族では「全知」の部類に属するのは、A氏をはじめとする七〇歳以上の男性数名である。M宗族では、風水師を呼ぶようになったのは、生活水準が向上してきたここ数十年にすぎない。それゆえ、彼らは基本的には宗族の間で「祖先から代々伝えられてきた」と彼らが言う身体化された実践知、つまり前節で述べてきた生命倫理や地域の数字観念と結びついた風水の知識を、M宗族における正当な風水知識としてきた。

この種の風水の知識はまた、M宗族の中青年女性によって、時には暗黙の実践知として共有されていることがある。少なくとも梅州市では、風水は男性の知識とされ、女性に系統的に伝えられることはない。しかし、インフォーマルな形で義父や夫から風水に関する話を聞くことがある。また、本人は風水であると感じなくとも、子供の頃から周囲の舞いを見て病気になるれば五方五土龍神を拜みにいくなど、暗黙のうちに風水の実践知を習得していることがある。だが、他方で、男女を問わず四〇歳以下の大部分の若者は風水の実践知をほとんどもちあわせていない。というのも、第一に、彼らは囲籠屋で育つたことがなく、囲籠屋とはほとんど接触がない。また第二に、彼らは、風水を封建時代の「迷信」と否定的にとらえる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。風水を環境保護思想として再解釈して肯定的に捉えている若い世代の者はいだが、彼らは、M宗族の実践知として伝えられてきた風水に関してはほとんど無知に近かった。

このようにM宗族では、一部の「全知」である年配者を除けば、M宗族における大部分の者は、「祖先から伝えられてきた」風水の実践知に対して「部分知」もしくは「無知」である。同様の状況は、N宗族にも該当していた。

2 表象の風水への統合

しかし、ここ数年間、それまでであった知識の成層性が変化し始めている。

第一に、「全知」の者たちが、それまで有してきた風水の正当性について疑いはじめている。彼らは「祖先から伝えられてきた」と彼らが考える風水について筆者に語った後、しばしばこう言うのである。「ただし、こうした考えは、今では時代遅れなのだよ。われわれ老人たちの頭の中にあるだけだ。われわれは、祖先から伝えられたこの知識を子供や孫には教えていない」と。つまり、土着の風水知識の正当性が彼ら自身によって疑われはじめている。

というのも、第二に、中国客家学が表象してきた客家風水、つまり中原の文化的記号をもつ風水のイメージが民間にまで浸透するようになってきているからである。

この政治イデオロギーによって表象された客家風水像が民間に浸透する重要なルートの一つは、メディアと学校教育である。政治的に表象された客家風水は、インターネット、新聞、そして書籍にて描かれている。梅州市の客家はもともと自らの根拠が中原にあると考えており、さらにこの言説は学校教育においても再度強調されている。こうしたわけで最近では、Y地区の大学生や高校生が囲龍屋に表れる「陰陽五行説」にしばしば言及するといった現象もあらわれてきている。さらに、政治的に表象された客家風水像は、同じく祖先が中原から来たと思えるY地区の「全知」の老人たちの心を揺り動かしている。

筆者の記憶に新しいのは、すでに述べたように「囲龍屋には龍脈は存在しない」と二〇〇四年十一月の時点で述べていたA氏が、二〇〇六年一月には囲龍屋の中軸線を通る龍脈について誇らしげに語っていたことである。話を聞いた当初は聞き間違いかと思ったが、ゆくゆく聞いていくと「孫の世代の話を聞いて本を読んだところ、囲龍屋に龍脈が通るのは正しいと思うようになった」という。

中原の文化的記号をもつとして表象された客家風水像は、以前のM宗族における知識体系からすれば、「偽知」にあたるのかもしれない。しかし、現在では「偽知」が「無知」もしくは「部分知」であった者の知識を塗り替え、さらには「全知」の正当性まで揺り動かすに至っている。前節で述べたような風水の実践知は、中国の社会主義的発展段階論からすれば「未開」の要素をもつ。それゆえ、客家が中原から南遷した漢民族であるとする言説（近代知）と、対立することすらある。

前出のJ教授は、かつて中国中央テレビ局にて、「五方五土龍神は女性と女性の性器を表しており、客家の性器信仰に關係する」とうっかり解説したことがある。彼のこの解説は、すぐに社会の反響を呼ぶこととなった。たとえば中国で最も大衆的なあるネット網では、「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の民であり、客家は漢民族の先進文化を中国南部にもたらしてきた。五方五土龍神はまぎれもなく五行を表してる」という反論が書かれている。同様の意見は、Y社区においても聞かれるようになっている。

このように、客家地域において本来、それぞれの生活に根ざし、多様性をもつて存在していた実践知としての風水は、近年、ゆっくりと表象の客家風水に統一されつつある。そのことは、Y社区の事例において読みとることができる。

五 結語

本稿では、梅州市の囲籠屋を事例として取りあげ、客家風水の表象と実践知について論じてきた。そこから明らかになつたことは、次の三点に要約できる。

第一に、中国客家学者たちの客家風水をめぐる先行研究は、政治イデオロギーと呼応して、中原モデルの風水を「空間」において一枚岩的に表象しているということである。

第二に、梅州市の囲籠屋をめぐる風水の実践知には多様性があり、中原モデルの客家風水は、客家地域の全ての「場所」に必ずしも該当しないことが証明された。

第三に、梅州市における一共同体の事例をとりあげ、現地において多様性をもっていたはずの風水が、イデオロギー的な中原モデルの風水に取り込まれていく事例を見出すことができた。

以上のような結論から、従来の人類学的風水研究に対して何が言えるかを指摘することで、稿を閉じることにしたい。本稿が取り扱った客家風水の事例から見えてくるのは、中国において風水は現在、政治的に表象され利用される対象となっていることである。客家風水の場合、それは「客家中原起源説」を確認し、「客家の故郷」の求心力を強める政策に活用されている。それゆえ中国政府は、「客家の故郷」には、あたかも客家しか存在しておらず、そこにはまとまりのある文化（精神的基盤）があるかのように宣伝してきた。つまり、政治的に境界づけられた範囲において均質かつ純粋な文化が存在するという「（社会）空間」が想定されてきたのである。こうした「空間」は、ルフェーブル「三〇〇二」の言葉をもちだすまでもなく、政治的に生産されている。

そして、このような「空間」の生産様式は風水の歴史的事実まで修正しうる。たとえば中国客家学において楊筠松が客人であり、客家風水の祖とされてきたことはすでに述べた。しかし、中国客家学が楊筠松を客人人としている根拠は、彼が唐代末期に中原から贛州市に落ち延びてきたという理由ただ一つである。ところが、贛州市には今でも客人人だけが住んでいるわけではないし、ましてや当時に客家というエスニック集団が形成されてきたかすら疑問である。明らかにこうした歴史像の構築には、贛州市に客家文化地区というア・プリオリな「空間」的前提がある。

政治イデオロギーに基づく「空間」の生産は、同時に、本来あるはずの多様性を暴力的に排除する作業からはじまる。それゆえ、風水の「空間化」に着目する一方で、排除されてきた各地点の多様な風水の実践知にも目を向ける必要がある。本稿で見てきたように、各地点では、それぞれの歴史的、経済的条件によって育まれた複数形の風水、つまり「場所」における風水が存在するのである。さらにこの「場所」における風水が、「空間」的に一元化されてゆく過程があるのも、本稿で示した通りである。

現在、人類学者による風水研究は、筆者の沖縄における研究「二〇〇二」も含めて、そのほとんどが「場所」における微視的な風水の実践知を研究するにとどまっている。既存の風水研究においては、政治イデオロギーを加味して「空間」

の生産に基づく視野から風水を分析することは極めて稀である。ましてや「空間」と「場所」の相互作用の観点から風水論に取り組まれることはまずない。

本稿では、客家風水の事例を通して、風水論における「空間」と「場所」の問題設定を提示してきた。この問題をどのように突き詰めていくは、今度の課題であるといえるだろう。

注

(1) 二〇〇四年十一月に渡邊欣雄教授（東京都立大学）、蔡文高博士（秋国際大学）とともに始めて梅州市を訪れ、その後、二〇〇五年六月から梅江区の囲龍屋に住み込むなどして現地調査をおこなった。

(2) ルビに関して、中国共通語は〔 〕、客家語は【 】, 日本語はへくの括弧で表した。

(3) 「空間」と「場所」をめぐる問題設定は、カステル「一九八四」、ハーヴェイ「一九九九」、ソジャ「二〇〇五」ら地理学者、社会学者によって提唱されたポストモダンの空間論的転回を出発点としている。特に一九九〇年代の欧米人類学界では、イデオロギー的に形成される「空間」に対して、人類の経験的行為、日常の実践を問う「場所」のあり方が問われるようになった。セサ・ロウらは「空間の生産 (the production of space)」と「空間の構成 (the construction of space)」の概念を対比させているが〔河合 二〇〇三参照〕、これも「空間―場所」論の一種である。ここ数年、日本の人類学においても、「空間」と「場所」をめぐる論考が

とりあげられるようになっていく。「西井・田辺 二〇〇六参照」。

(4) 中国では、市がいくつかの区や県を管轄している。区は都市建設区である。県はさらに県の都市部である県城、およびいくつかの鎮や郷を管轄している。鎮や郷の下にはいくつかの村がある。

(5) 梅州市の外資利用は、その圧倒的多数が香港となっている。「梅州市統計年鑑 二〇〇四・二三」。梅州市出身者には、曾憲梓（へそうけんし）氏や田家炳（てんかへい）氏などの香港で成功した人士が多数いる。梅州市では、インフラ施設、学校、寺廟などの建設において、香港や東南アジアの華僑が多大な投資をなしている。

(6) 中国の風水学および客家学において風水は中原に起源するという説は盛んに語られているが、それでは「中原」が具体的にどの範囲を指すのかについて、意見にまとまりがみられない。中原が古代王朝の所在地であった河南省南部や陝西省を中心とする地帯であることは大多数の研究者が認めるところであるが、研究者によっては山西省、山東省、時には安

徽省や湖北省の北部まで中原の範圍に含めることがある。厳密に言えば、風水は、山西省や山東省までを含めた広い意味での中原にて編み出されてきた。

(7) ただし、日本では客家の風水について若干の研究が存在する。建築学では客家古建築の風水が触れられてきたし、また「民俗文化研究」七号には客家風水をめぐる人類学者の研究が二本掲載されている。「渡邊 二〇〇六、小林 二〇〇六」。だが、これらはいずれも客家地域における風水の研究であつて、客家風水についての研究ではない。

(8) ここ三年間、中国大陸では、論考だけではなくシンポジウムでも客家風水を議題として取り上げるようになってきている。たとえば二〇〇四年十一月に贛州市で開催された第十九回世界客家大会や、二〇〇六年一月に梅州市嘉応学院で開かれた「比較視野の下の客家民俗文化」と題うつシンポジウムでは、客家の風水に関する議題が集中的に述べられている。また、二〇〇七年十一月に贛州市贛南師範大学で開催される「客家民間信仰と地域社会」と題うつ国際シンポジウムでは、風水をめぐるセッションと風水第一村への見学が予定されている。中国のシンポジウムには学者以外に、政府関係者や各界の人士が出席することが多く、この場を通して政治家象が学術に浸透している。

(9) さらに、数名の客家学者は、理気学派の開祖である王叔も客家人であると主張しており、客家の風水は形勢学派と理気学派の統合型であると考えられる者もいる。「羅勇 一九九七・

一一〇、江 二〇〇四・一一六」。

(10) J教授のプライベート保護のために文献の記載は控える。ご了承願いたい。

(11) なぜ中国政府が「客家中原起源説」を政治イデオロギ―とするかについて、世界中に散住する客家が「中原起源説」をエスニシティ団結の精神的柱としていること〔中川 一九七九・三一七〕と少なからず関係していること筆者は考える。

(12) 中国客家学は、その成立当初から政治的であつた。二〇世紀前半、客家は漢民族と見なされないこともあつた。特に一九〇五年に出版された「広東郷土歴史」には「広東の種族には客家と福佬系があり、広東種族でもなければ漢族でもない」という一文は、客家の人士を怒らせた。このとき客家の人士たちが、自らが中原から南遷した漢民族であることを証明させるために結成した「客家源流研究会」こそが、中国客家学の先駆けである。後に羅香林らの功績により客家が漢民族として政治的に認められるにつれ、一九五〇年代から約三〇年間、中国客家学は衰退した。しかし一九九〇年代から、「客家の故郷」建設の政策にもなつて、再び中国において客家学が興隆しはじめた〔陳勝麒 一九九四、胡希張ほか 一九九七・九一—一〇〕。

(13) 全ての客家学者が、政治的イデオロギ―を意識して中原モデルの風水論を提示しているわけではない。筆者が観察する限りでは、少なからずの中国客家学者は、「同じ客家地域だから民俗は共通している」という前提のもとで研究してお

り、この暗黙の前提が一地域における風水、もしくは風水師の言う風水の事例を、客家地域にまで無意識のうちに「全体化」している。

(14) 実践知とは、「場所」において身体的に獲得されてきた知識を指し、政治経済システムが空間において提供する近代知とは概念的に対置される。

(15) 兼重は、著名な風水の經典の理論を演繹する風水觀念と、現地人のもっている風水觀念の区別を提起している。「兼重二〇〇三・六六」。梅州市においても、現地人の言う風水觀念は必ずしも風水の經典では読み解くことはできないし、また、研究者によってはこれを風水として捉えないこともある。しかし、本稿では、人間の命運と環境の条件とが不可分であるとする思考および術を、全てを風水とする本稿の定義に従い、双方をともに風水として扱っている。

(16) 本稿でとりあげることのできなかつた囲籠屋の風水、および墓、近代建築の風水に関しては、別稿（「梅州地区的風水と環境観——以囲籠屋、現代住宅、墳墓為例」『客家研究輯刊』、投稿中）を参照された。

(17) 近年、風水は、古代生態保護思想など環境言説の文脈で捉えられつつある。この言説は、少なくとも香港では、一九九〇年代に「風水ブーム」が起きる前から存在していると考えられる（ROSSBACH 1984 参照）。梅州市では、若者世代はこうした香港の風水の影響を受けるようになっており、今の中国では風水の中心は香港にあるという言説が若者世代を中

心に広まっている。この言説について、ある者は次のように述べる。「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。三僚村の風水第一村は知っているだろう。数年前、香港の風水師が三僚村に行つて、あそこの風水が風水的にあまり良くないことを証明した。これによつて、中国大陸における風水の権威が失墜していることが証明された」。香港の風水は常に「中国伝統」の名をかかっている。これは、古代王朝（中原）の伝統を継承しているとする表象の客家風水と、共通する点がある。

(18) 「客家の故郷」に属する贛州市と龍岩市には、非客家人が少なからず居住している。たとえば、贛州市の都市部には非客家系の漢民族の方がむしろ多い。また、龍岩市の武平県や永定県には、客家語ではない漢語系の言語を操る地帯、「方言島」と呼ばれる地帯がある（「胡希張ほか 一九九七・二七一—二八」。また、客家の起源について、少なくとも客家が石壁に移住した時点では、客家というエスニシティは存在していなかったと主張する者もいる（「林嘉書 一九八七」）。

(19) 渡邊が編集した論集「二〇〇三」に代表されるように、風水を観光やエスニシティ団結の道具として捉える風水論は、ここ数年のうちに増加している。また、ブルーンなど、グローバルな言説の観点から風水を考察する論考もある（「Bruun 2003: 231-253」）。ただし、これらは「空間の生産」という理論的観点から系統的には論じていないし、ましてや「空間」と「場所」の相互作用という本稿の視点は皆無であ

参考文献

日本語文献

ヴォーゲル、E・F一九九一『中国の実験——改革下の広東』

(中島嶺雄訳) タイヤモンド社 (VOGEL, E.F. 1989

One Step Ahead China: Guangdong Under Reform.

m. Cambridge: Harvard University Press.)。

カステル、M 一九八四『都市問題』(山田操訳) 恒星社厚生

閣 (CASTELLS, M. 1984 *La Question Urbaine*. Paris:

La ecouverte.)。

兼重 努 二〇〇三『鼓楼・風雨橋からみたトン族の風水民

俗』『アジア遊学』四七:六五—七五。

河合洋尚 二〇〇二『沖繩久米島の陽宅』『風水』『民俗文化

研究』三:五〇—七〇。

二〇〇三『人為的構築環境の社会人類学的研究』

(東京都立大学修士学位論文、未刊行)。

二〇〇四『場所』創出の重層性』『民俗文化研究』

五:九三—一一一。

二〇〇七『中国人類学における『本土化』の動向』

『唯物論研究』一〇〇:一〇七—一二四。

小林宏至 二〇〇六『円い空の下で暮らす人々』『民俗文化研

究』七:二二—四—二二五。

瀬川昌久 一九九三『客家——華南漢族のエスニシティとそ

の境界』風響社。

ソジャ、E・W 二〇〇五『第三空間』(加藤政洋訳) 青土社

(SOJA, E.W. 1996 *Third space: Journeys to Los*

Angeles and Other Real-and-Imagined Places.

Cambridge: Blackwell.)。

中川 学 一九七九『客家論の現代的構図』アジア政経学会。

西井涼子・田辺繁治(編)『社会空間の人類学——マテリアリ

ティ・主体・モダニティ』世界思想社。

ハーヴェイ、D 一九九九『ポストモダニティの条件』(吉原

直樹訳) 青土社 (HARVEY, D. 1990 *The Condition of*

Postmodernity. Oxford: Blackwell.)。

フリードマン、M 一九八七『中国の宗族と社会』(田村克

己・瀬川昌久訳) 弘文堂 (FRIEDMAN, M. 1966

Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwang-

tung. London: The Athlone Press of the Univer-

sity of London.)。

ルフェーブル、H 二〇〇一『空間の生産』(斉藤日出男訳)

青木書店 (LEFEBVRE, H. 1974 *La Production de L'*

espace. Paris. Edition of Anthropos.)。

渡邊欣雄 一九九〇『民俗知識論の課題——沖繩の知識人類

学』凱風社。

二〇〇一『風水の社会人類学』風響社。

(編) 二〇〇三『アジア遊学——風水の歴史と現在』

四七。

——二〇〇六「風水師と「裏」の市場経済」『民俗文化研究』七・二二—二六。

中国語文献(ピンイン順)

陳 勝麒 一九九四「客家研究在中国大陸復興之展望」謝

劍・陳赤琰(編)『中国客家学研討會論文集』香港：香港中文大學亞太研究所、八八七—八九三。

陳 文紅 二〇〇五「風水実践与客家伝統社会的結構与運作」『江西社会科学』一、一三九—一四一。

陳 運棟 一九八三(一九七八)『客家人』台北：聯亞出版社。

曾 存令 二〇〇五「客家文化——走出困龍屋」『南方週末』十月一三日D三六面。

程 愛勤 二〇〇二「論『風水学説』对客家土樓的影響」『广西民族大学学报』二四—三・七六—八二。

房 学嘉 一九九五(一九九四)『客家源流探奧』香港：中流出版有限公司。

——二〇〇一「論客家困龍屋建構的生態意義」『客家研究輯刊』(嘉应学院客家研究所)一、二〇—三〇。

——二〇〇二「困不住的困龍屋——粵東古鎮松口的社會變遷」廣州：花城出版社。

——二〇〇六「從困龍屋的文化功能看其歷史文化積澱」『客家研究輯刊』(嘉应学院客家研究所)二、一二八—一三九。

馮 秀珍 二〇〇三「客家文化大觀(上)」經濟日報出版社。
胡希張・莫日芬・董勵・張維耿 一九九七『客家風華』廣東人民出版社。

胡 玉春 二〇〇一「楊救貧与贛南客家風水文化的起源和傳播」『南方文物』四、六七—七〇。

江金波・司徒尚紀 二〇〇三「以文化生態学解讀困龍屋建築的風水觀」『福建地理』一八一—二六一—三〇。

江 金波 二〇〇四「客家風物——粵東客家文化生態系統研究」華南理工大学出版社。

李薰嵐・柳雲 二〇〇四「客家風水民俗芻議」『江西社会科学』一、一四九—一五三。

李曉方・温小興 二〇〇七「明清時期贛南客家地区的風水信仰与政府控制」『社会科学』一・一〇八—一四。

林忠礼・羅勇 一九九七「客家与風水術」『贛南師範学院学报』四・五六—六二。

羅 香林 一九九二(一九三三)『客家研究導論』上海文芸出版社。

羅 勇 一九九七「客家与風水術」『客家研究輯刊』(嘉应学院客家研究所)二・二〇八—二二八。

梅州市華僑志編輯委員會(編) 二〇〇一「梅州市華僑志」深圳：星光印刷有限公司。

梅州市教育局教研室(編) 一九八九「梅州市鄉土歷史」梅州：梅州市教育局。

譚 元嘖 二〇〇三「客家与華夏文明」廣州：華南理工大学

出版社。

—— 二〇〇四 「風水」「客家聖典」海天出版社、三四四—三四六。

—— 二〇〇六 「梅州——世界客都論」華南理工大学。

肖文評 二〇〇二 「粵東客家地区竜俗考察」『嘉应大学学报』二〇一四：二〇七—二一〇。

謝梅興 二〇〇六 「淺談田龍屋及其開發利用」『比較視野下的客家民俗文化學術研討會論文』（嘉应学院客家研究所）。

葉春生 二〇〇〇 「嶺南民俗文化」廣州：廣東高等教育出版社。

張応斌・謝癸卯 一九九五 「客家田龍屋的宗教与哲学」『客家研究輯刊』（嘉应学院客家研究所）一：四〇—四五。

周建新 二〇〇六 「動蕩的田龍屋——一個客家宗族的城市化遭遇与文化抗争」北京：中国社会科学出版社。

鐘家新 二〇〇四 「客家人風水信仰的社会学分析」『客家多元文化』（香港：亜州文化綜合研究所出版会）創刊号

・八三—九二。

中国人民政府協商會議梅州市梅江区委員会（編）二〇〇五

「梅江史話」梅鼎程彩色印刷有限公司。

英仏語文献

AUGE, M. 1992 *Non-lieux : Introduction a une Anthropologie de la Surmodernité*. Paris: Seuil.

BRUN, O. 2003 *Fengshui in China*. Honolulu: NIAS Press.

HIRST, E. and M. O'HANLON (eds.) 1994 *The Anthropology of Landscape : Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press.

LOW, S. and D. LAWRENCE (eds.) 2003 *Anthropology of Space and Place : Locating Culture*. Blackwell.

RODMAN, M. G. 1992 "Empowering Place: Multilocality and Multivocality" *American Anthropologist* 94-3: 640-656.

ROSSBACH, S. 1984 *Feng Shui : Ancient Chinese Wisdom on Arranging a Harmonious Living Environment*. London: Rider.

（かわい・ひろなお 東京都立大学大学院）