

僑郷からの災因論

二一世紀における「古典的な風水事例より

小林 宏至

1 はじめに

本稿は、二〇一〇年に中国福建省で行われた墓地の再建を事例に、とりわけ墓地風水に関する議論から、華僑—僑郷という関係を二つの「現実」のレベルから考察するものである。中国東南部は華僑の故郷とも呼ばれ、華僑とのつながりが強く意識されてきた地であり、実際、政治経済的な面で華僑はこれまで大きな役割を果たしてきた。また近年、僑郷という名のもとに同地を政策的に利用しようとする傾向が見られるようになってきている。⁽¹⁾ 本稿は政治レベルで説明される「華僑」—「僑郷」という関係性と、村落レベルで意識されるそれとを区別して議論を進め、政治レベルにおける「華僑」—「僑郷」関係で見落とされてきた（研究史においては政治レベルと同一視することで見落としてきた）、華僑—僑郷間の動的な「現実性」を問い直すことにある。結論を先に述べれば、本論は墓地風水の事例をもとに、一方の〈現実性 (actuality)〉が他方の「現実性 (reality)」と呼応す

るなかで、華僑―僑郷という関係が構築される過程を描き出すものである。

中国東南部における風水事例というと、同地の民俗文化に関心のある人であれば、すぐに様々な事例を想起されるであろう。これまで香港、台湾、中国東南部を中心に行われてきた多くの漢族研究では、風水にまつわる事例報告が数多く行われてきた。議論を焦点化するためここでは西洋近代との接触以降の「文化人類学」的研究のみを対象としたい。古くは一八七三年における、宣教師エルネスト・アイテルによる香港（澳門）で起きた道路建設事業とその後の事件とを風水で説明しようとする現地社会に関する報告 (*Feng-shui or The Rudiments of Natural Science in China* [Eitel 1873]) にはじまり、近年では歴史資料と実地調査をもとに中国の民衆社会における世界観として風水を再提示したオール・ブルーンの研究 (*Fengshui in China: Geomantic Divination Between State Orthodoxy and Popular Religion* [Brunn 2004]) があげられよう。また日本では、宗族の発展形態と風水言説とを検証した瀬川昌久の『族譜』〔瀬川一九九六〕、大陸中国の風水慣習の事例を集めた『大地は生きている』〔聶二〇〇〇〕、そして漢族のみならず東アジアの風水慣習を網羅的に分析した渡邊欣雄の『風水の社会人類学』〔渡邊二〇〇一〕など枚挙に暇がない。

本論でこれから紹介する事例も、これらの研究で報告されてきたものと基本的に変わらない「古典的」な話となっている。つまり、祖先の墓地風水の良し悪しが子孫の吉凶禍福に影響するという物語である。だがひとつだけこれまでの風水研究とは状況を異にする部分が存在する。それは墓地風水を風水師に依頼するクライアントたち全員が、墓地が存在する中国ではなく、インドネシア、マカオ、台湾といった海外に居住している点である。

すなわち本稿で紹介する墓地風水の事例は、人々の吉凶禍福の原因を祖先の墓に求めるという意味で極めて「古典的」内容となっているが、クライアントである子孫がすべて華僑（華人）であり、祖先の墓地風水をきっかけとして僑郷との関係を構築するという点で、風水研究および華僑と僑郷の研究史において見落とされてきた、風

水による「災因論」の可能性を提示するものである。

東南アジア地域における華人社会の研究は、二〇世紀半ばから本格的に調査、研究が進展し、とりわけチャイニーズ・コミュニティに関しては多くの報告がなされてきた [e.g. Purcell 1948; Freedman 1957]。その後、華人研究の多くは文化変容やアイデンティティに関するものにシフトしていったが、華僑と僑郷をめぐる議論は宗親会や同郷会の活動、族譜や郷刊といった史資料を手がかりに、宗族や同郷結社をひとつの単位として、その関係性を考察することが多かった [e.g. 施振民 一九七六: See 1992; 可児 一九九六]。つまり、僑郷は一族の成員として華僑を送り出し、華僑は一族の一員として利益を僑郷へ還元するという図式が想定されてきたと言えよう。一見すると本稿でとりあげる墓地再建の話も、このような事例として映ってしまうかもしれない。つまり華僑が墓地の再建を通して祖先に礼を尽くし、一族の繁栄を願う過程で僑郷側が経済的な支援を受け、出資者である華僑が一族のなかで名声を獲得するというものである。しかし、本稿でとりあげる華僑たち(クライアント)は決して初めから僑郷を含む一族全体の繁栄を願っていたわけではない。というのも後述する墓地風水の理論にしたがえば、僑郷に居住する(同じ一族の)人たちは、墓地風水の恩恵を受ける範囲から外れてしまうからである。そのため墓地の再建は、少なくとも現在僑郷に居住している人の繁栄を願ったものではなく、あくまでクライアントである華僑自身のためだけのものであった。

本稿では、クライアントである華僑が脱中国的な生活を送る一方で、それでも故郷から離れることができないという状況を、風水の災因論の視点から描き出す。そのなかで華僑による「経済的支援」と僑郷からの「名声の獲得」という関係性だけでは見えてこない華僑と僑郷の関係性を考察する。

2 風水という災因論

華僑華人社会と僑郷との関係、調査地と華僑との具体的な事例を紹介する前に、漢族の民間信仰である風水という概念についてまず確認しておきたい。ここではいくつかの事例を用いて、なぜ祖先を良い風水の地に埋葬することが一族の吉凶禍福を決定づけるかという問題をみていくことにしたい。風水思想に基づけば、祖先の遺骨を風水上良い土地（または悪い土地に）埋葬すると、その影響は父系出自の系譜をたどり子孫にもたらされると考えられている。そのため、人々はそれぞれの社会的状況に合わせてもっとも適切な祖先を、^③最良の風水の地に埋葬することを望んでいとされる。たとえばフリードマンによる以下の事例は、良い風水の地が子孫に良い影響を及ぼすことを示した典型的な例といえよう。

「一人の貧しい家鴨飼いが、ある日風水師の仕事をしているところを盗み見た。この専門家は、家鴨を飼う泥沼の中に一本の竹竿を立て、放置しておいた。すると、夜の間はその竹竿には花が咲いた。家鴨飼いはそれを盗んで、別な竹竿とすり替えておいた。その翌朝、自分の実験の結果を調べに来た風水師は落胆した。彼は再度試みたが、また例の家鴨飼いに裏をかかれ、ついに彼は自分がすばらしい風水だと思った場所を放棄せざるをえなかった。一方、この場所についての知識を盗んだ家鴨飼いは、彼の妻に、自分が死んだら、その場所に埋葬するようにと命じた。そしてその時がきて、妻はその通りにした。あまりに貧しくて棺が買えなかったので、代わりに筵で彼を包んだのであったが。やがて時が経ち、彼らの息子は成人して立派な学者になった」〔フリードマン一九九四：四四五〕。

この事例から、良い風水の地に死者を埋葬すると父系のラインをたどって良い影響が下位世代にもたらされるということがわかる。では反対に祖先の墓を風水が悪い土地に埋葬した場合どのようなことが生じるだろうか。

先の「家鴨飼い」の話には続きがある。今度は先と反対の効果を示す事例をみてみたい。

「家鴨飼いの息子は、学者として大成し、北京に赴くがその途中で乗った船が困難に遭遇する。神の加護のおかげで助かることになったのだが、彼はその神に対して不敬をはたらく。さらに北京から故郷に帰ってくると周囲に横暴な態度をとり続けたため、最終的には偽風水師の姿で現れた神（彼が不敬をはたらいた神）に彼は誤った風水を教えられ、そしてそれを実行したため祖先の墓（家鴨飼いの墓）の環境（風水）を台無しにしてしまい、まだまだたくさん持っていたはずの彼の才能は全て潰えてしまった」「フリードマン一九九四・四四五―四四六」という展開をみせる。

家鴨飼いの父親のお陰で得た学業の才の他にも、彼は実に様々な才能を秘めていたはずであったが、結局、自分自身の過信で自業自得とも言える結末を迎えてしまった。これは実に教訓に満ちた道徳的な説話ともいえるが、そこで当たり前のようにはたらいっているのが、風水というひとつの「術」の機能なのである。「渡邊一九九四」。たとえば、学者になれたのは家鴨飼いの父親が風水上良い土地に埋葬されたからであり、また才能が潰えてしまったのも神から誤った風水を教えられそれを実行したからで、そこには父系のラインをたどって「良い気」がもたらされるといふ観念が存在しているのである。

このように風水は「術」として能動的に用いるという側面がある一方、起こってしまった不幸に対して、事後にある原因の根拠となるといった側面ももつ。以下で示すペイカーが紹介した浙江省温州市での墓地風水の事例は、一族に起こる吉凶と風水実践との関係を端的に示している。温州に居住地が一〇里⁵ほど離れ、互いにまったく面識のない二つの宗族がいた。宗族Yはもともと財があり子孫も繁栄していたが、それは宗族Yの墓地が風水上良い立地にあつたからだと考えられていた。それにあやかるうと（良い風水を盗もうと）したある宗族Mが、宗族Yの墓の近くに自分たちの墓を造った。すると八年目にして宗族Yは衰退し、宗族Mが栄えるようになった。

不思議に思った宗族Yは風水師に頼んで墓の風水をみてもらったところ、宗族Yの良い風水の流れは、そのまま宗族Mに盗まれていることがわかった。そこで宗族Yは宗族Mに復讐することを決めた。宗族Yは秘密裏に自分たち祖先の骨をもともとあった墓から移動し、その墓の遺骨のあった場所には汚物を詰め込んでしまった。その結果、宗族Mの墓は、汚物がつまった宗族Yの墓の影響を受け、宗族Mには「らい病の子どもが次々産まれる」などの不幸が続くことになった [Baker 1979: 219-225]。

ここで注意したいのは、起こってしまった出来事に対し、風水を使った「術」で対処するという能動的な対応と同様に、起こってしまった不幸の原因を風水に求めるという姿勢である。このように中国華南社会では、一族全体に生じた不幸を祖先の墓地風水に求める傾向が強い。その際に重要なのは、一族の栄枯盛衰に対して、風水はどのような社会的、経済的、政治的理由であっても、常に現在の状況に対して説明可能な物語を人々に提供することができるという点である。

3 華僑と僑郷のつながり

中国から東南アジア一帯への移民の広がりは一九世紀半ばから一段と大規模になるが、その背景には中国国内の政情変化と当時の世界情勢とが関係していると言われる。当時中国の政権を担っていた清王朝はアヘン戦争（一八四〇～一八四二年）に敗れることによって、かつての華夷秩序的な政治体制の変革を余儀なくされ、欧米列強の外圧のもと、一八五九年に広東省民の海外渡航を解禁することとなる。これを契機として多数の移民が福建省や広東省から東南アジアへと広がっていくが、その背景に一九世紀半ばにアフリカの黒人奴隷が各国で次々と廃止されたことによる、植民地先での労働力不足があった [可児 一九九五・二〇―二一、苦力（クーリー）と呼

ばれた彼らは、黒人奴隷の代替として移民先で過酷な労働を強いられることとなったが、中国国内においても耕作地に恵まれない山間部は過剰な人口を支えきれずにいたため移民を排出せざるを得ない状況でもあった「可見一九九五・一三七―一三八」。一般的に、華僑とは中国の籍を保持したまま中国国外で生活の基盤を持つ人を指し、華人とは中国の籍を持たずに海外で居住する中華系移民のことを指す。華僑華人社会にはそれぞれを象徴する言葉があり、それが「落葉帰根」と「落地生根」である。「落葉帰根」とは、海外で活躍する華僑がいつかは祖国に戻り、故郷に錦を飾るという意味が込められており、「落地生根」とは華僑がそのまま移住先に根を張り、中華系移民として生活することを意味する。移民初期の段階では「落葉帰根」を目指していた華僑も、時代と世代を追うごとに「落地生根」としての生き方を模索していくようになることが多い。インドネシアにおけるプラナカン・チャイニーズや、マラッカにおけるババ・チャイニーズはその典型的な例であろう。

辛亥革命を成し遂げた孫文が、生命と財産を惜しまず支援を続けた華僑や華人のことを「革命の母」と呼んだように、二〇世紀半ばまで華僑華人社会は中国国内、とりわけ中国東南部において、政治運動や経済政策を大きく左右する影響力をもっていた。たとえば、本稿で調査事例とする福建省西南部は客家と呼ばれるエスニックグループが居住する地域であるが、飯島によれば彼ら自身が客家としてのアイデンティティを意識し始め、「客家ナシヨナリズム」とも取れるような運動をするのは一九二〇年代頃からだという「飯島二〇〇七」。二〇世紀初頭まで客家は自身のアイデンティティを誇示することは、「野蛮な山の民」というネガティブな印象を人々に与えるとして否定的に捉えていた。しかしそのころから広東省嘉応州にて客家という言葉が教科書の中に登場するようになるなど、客家という言葉のアイデンティティをむしろ「正当な漢民族の末裔である」というポジティブな意味でとらえられるようになったという。その背景には香港の客家宗親会の影響があったと飯島は指摘している「飯島二〇〇七・二一八―二二二」。また福建省の廈門大学は著名な華僑の実業家、陳壽庚によって一九二一年に創設

されたものだが、華僑研究に特化した南洋研究所が設立されるなど、華僑華人社会と中国とを結びつける重要な研究機関となっている。

しかし一九六〇年代に入り文化大革命が始まると、華僑華人社会と中国との関係は一変する。「海外に親戚がいるだけで疑われていた」といわれたように、文化大革命時代には、帰国華僑および国外に華僑の親族をもつ者たちは、ブルジョワ階級あるいは知識分子としてスパイの容疑がかけられ迫害を受けることが多々あった。そのためこの時期に中国国内の僑郷と海外華僑との関係は希薄化していくことになる。だが一九八〇年代に入り、改革開放政策が人々の間に広まると、再び華僑と僑郷との関係性は強化され交流が活発に行われるようになる。⁽⁸⁾ そのなかで特に華僑が大きな役割を担ったのが、文化交流による「文化の逆輸入」という現象であった〔潘二〇〇二〕。文化大革命によって中国国内では有形無形の文化財がほとんど失われてしまったため、海外華僑の手によって国内の儀礼、祭祀、民俗が復興するという状況が生じるようになったのである。一九九〇年代から二〇〇〇年代にかけて華僑と僑郷の関係性は、いわゆる「豊かな華僑」が「貧しい僑郷」を支援するという図式が描かれたのであった。この「豊かな華僑」から「貧しい僑郷」への援助のフローで重要なのは、華僑側からの経済的な支援の対象が、一族全体（あるいはある行政単位）に及び、祠堂の再建や始祖の墓地の新設、教育機関の建設やインフラ整備などといった大規模な資金提供を通して、出資者である華僑が名誉を獲得することである。たとえば、香港と同郷会が結成されることによって僑郷への投資が促進され、族譜の編纂や中学校の建設が行われたが、その名誉会長にはすべて国外在住者が就任している、と吉原が指摘したように〔吉原一九九二〕、広東省や福建省を中心とした各僑郷では華僑資本による教育機関、祠堂、博物館などが改革開放以降、次々と建設された。

本稿で調査事例とする福建省永定県もその例に違わない。福建省永定県は上樓と呼ばれる建築物で有名な地域



写真1 虎豹別荘(左)と胡文虎記念館(右)、そして中川小学校(右奥)

であるが、他の地域と異なり教育機関やインフラ整備だけでなく、援助が土楼を通して行われることもあった。土楼とは一族が集住する巨大な集合住宅であり、永定県のごくここに海外華僑の出資によって建設された土楼が点在している。とりわけ下洋鎮は、南洋華僑の資本によって建てられた白壁の土楼が多く見られる。なかでも特に有名なのが下洋鎮中川村にある「虎豹別荘」であろう。同施設は軟膏業のタイガーバームで有名な故胡文虎氏の基金によって作られたもので、別名タイガーバーム・ガーデンとも呼ばれる。

胡文虎はタイガーバームで財を成した後、シンガポール、香港、そして福建省永定県下洋鎮中川村に「虎豹別荘」を建設した。中川村はシンガポールや香港とは比べものにならないほど田舎であるにもかかわらず、彼が同地に「虎豹別荘」を建てたのは理由があった。それは同地が故文虎の祖籍地であったためである。祖籍地とは彼の祖先が居住していた場所であり、胡文虎という華僑にとつての、いわば僑郷にあたる場所である。「虎豹別荘」には三棟の建築物が建っており、前方左の白い土楼が住居と博物館、前方右の緑の屋根の青い建物が胡文虎記念館、そしてその記念館の背後にあるのが中川小学校⁹⁾となっている(写真1)。先の吉原「一九九一」の指摘に違わず、胡文虎もまた族譜の編纂を促し、彼の人生の軌跡を記念館で展示し、教育機関を整備することで、僑郷において揺るぎない名声を獲得することになった。

この「虎豹別荘」を含む三棟から成る建物群からは、「与える側の華僑」と「与えられる側の僑郷」といった関係性がはっきりと見て取れる。つまり華僑側は、大規模投資により名声を得、一族のさらなる繁栄を願う。それに対して僑郷側は、華僑資本による住居や教育施設をもとに新たな有能な成員の輩出を目指すという関係である。たしかに一見するとこのような土楼への出資は、華僑と僑郷との定式化した図式を簡単に描くことができる。だが状況はそれほど単純ではない。

以下で提示する事例は、これまで華僑―僑郷関係で一般的とされた、「与える側としての華僑」と「与えられる側としての僑郷」といった、経済的な支援と名声獲得という「現実」的な関係性を問い直すものである。結論を先に述べてしまえば、本事例で示されるのは、華僑からの出資は決して自身の名声獲得のためや僑郷からの要請によってなされたのではなく、むしろ華僑たちの個別的な事情によるものだったということである。とりわけ重要なのは、その端緒が経済的な支援や雇用の創出ではなく、風水という彼らの〈現実性 (actuality)〉によるものであったという点である。そしてそれは次第に、土楼の改修を通して一族全体への出資という「現実 (real)」へと変換されていく。この部分に関しては後述するとして、まず次節では墓地風水の事例を検証し、これまでの華僑研究ではア・プリオリに議論されることが多かった華僑―僑郷という図式を、そのつながりの契機という視点から問い直していくことにしたい。

4 僑郷からの災因論

本節から福建省永定県K鎮に位置するL村李氏を事例として議論を進めていく。永定県は人口約四八万人の県だが、そのうち約七万人が帰国華僑とされており、現在でも香港、マカオ、台湾などに約五十数万人の親類が居

住しているという「永定県旅遊事業局二〇一〇」。当然し村李氏もこれまで多くの華僑を送り出してきており、東アジアに限らず、東南アジア、アメリカへの移住者も多数いる。ここからし村出身の華僑である李彬波という人物に注目して、「僑郷からの災因論」について詳しく考察していくことにしたい。

李彬波はし村李氏の二四世代目にあたる人物で、五人兄弟の三番目にあたる。図1は李彬波を含むし村李氏の系譜の一部を示したもののだが、本稿では便宜的に李彬波の祖父の世代をA、父の世代をB、李彬波の世代をC、李彬波の下位世代をDとし、長幼の序にしたがって、それぞれ各個人をC1〜C5といったように表記することとする。このなかで李彬波はC3にあたる。彼は中華人民共和国建国（一九四九年）の数年前、一六歳でインドネシアへと渡った。渡航先で同じ福建省永定県の南溪村（し村から約四キロ）出身の華僑を親とする移民二世の女性と結婚し、一男四女をもうけた。李彬波の長兄にあたるC1は一九四九年に国民党の軍隊によって殺害されたとされている。彼は福建省永定県南溪村（し村から約四キロ）出身の女性と結婚し、ひとり息子（D1）がいたが、彼もその事件の数年後に七歳の若さで亡くなったという。李彬波の次兄にあたるC2は李彬波の誘いで一九五〇年代にインドネシアへと渡っており、当地で李彬波と同じように永定県の大溪村（し村から約七キロ）出身の華僑を親とする移民二世の妻を娶った。だがC2は妻に先立たれたため、その後現地の女性を後妻とし、前妻の子と合わせて四男二女をもうけた。李彬波の弟にあたるC4とC5はともにし村で生計を立て、C4は永定県古竹村（し村から約五キロ）出身の女性と結婚し三男三女がおり、C5は永定県高頭村（し村から約五キロ）出身の女性と結婚し四人の息子がいる。C4とC5は改革開放後の一九八〇年代にマカオに移り住むことになるが、その住居を準備したのが李彬波（C3）であった。彼はC4、C5のためにマカオに住居を購入し、彼らに移住するように勧めた。

まとめると次のようになる。Cの世代は五人兄弟であったが、一九五〇年代ごろに大きな転機を迎える。その

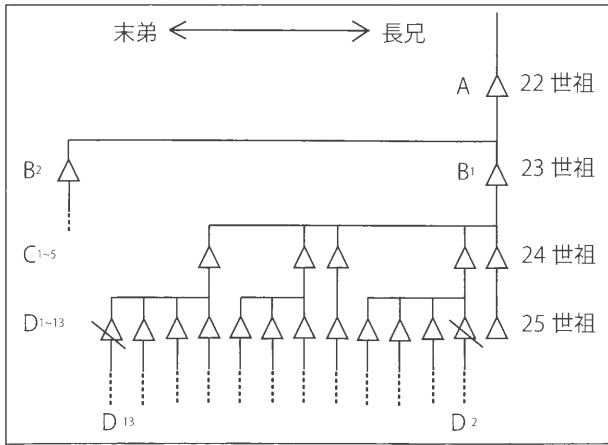


図1 L村李氏、李彬波の系譜

時期にC1は死去し、C2とC3はインドネシアへと移住した。そして一九八〇年代になってC4とC5もマカオへと移住した。そのためB1の下位世代は現在、すべて中国国外へ移住している。またC1〜C5の兄弟はすべて（C2の後妻という例外はあるが）、L村を中心として半径一〇キロ圏内を祖地とする妻を娶っている。この一〇キロ圏内は、定期的に市場が巡回する区域であり、客家語圏のなかでも共通した方言を用いる地域として現地社会では認識されている。

このB1の子孫たちに二〇〇〇年頃、二つの不幸が生じた。C2の息子であるD2、そしてC5の息子であるD13がたて続けに亡くなったのである。とりわけD13はまだ十数歳という年齢であり、彼が突然亡くなってしまったのは非常に不可解な出来事であった。一年が経たずして近い系譜の成員が続けて亡くなるという事態に対し、C2とC5の兄弟は連絡を取り合い、不幸の原因を話し合った。その結果、祖先（上位世代の墓）の風水が悪いのではないかという結論に至った。つまり祖先の墓地の風水が悪いから、父系の系譜をたどって子孫たちに死という不幸がもたらされると考えたわけである。C2とC5の兄弟は、L村の風水先生のところへ赴き祖先の墓の風水を看てもらったところ、果たして風水先生も祖先の墓の風水が悪いと判断したのであった。風水先生の話によれば、原因はCのすぐ上位世代にあたるB1、およびその上位世代であるA1の墓地にあるとのことであった。そこで



写真2 2010年7月16日L村の山腹にて行われた墓の修繕祝賀儀礼



写真3 墓地修繕のクライアントであるB1の子孫

C世代の兄弟らは風水先生にその墓の修繕を依頼し、約十年の歳月をかけ修繕を完了させた。そして二〇一〇年七月一六日、L村の山間部において多くの村人の協力を得て、墓の修繕完了を祝う儀礼を大々的に行った。

写真2および写真3は当日の儀礼の様子を示したものである。写真からも分かる通り、墓地は山の中腹に位置し、後方に山を配し前方の開けた風景が広がるという、いわゆる風水的に良い場所に位置する。墓地には墓碑が二つあり、右側の墓碑にはA1夫妻の名前が、左側の墓碑にはB1夫妻の名前が刻まれている。豚、山羊、鶏な

どが供犠用の動物として用意され、風水先生によって儀礼が執り行われた。L村の人々も供犠用の動物、果物、餅などといった品物、儀礼で使用する線香や爆竹などの運び手として彼らに協力し、儀礼を見守った。また墓地までの移動、儀礼の最中には銅鑼や吹奏楽を演奏するため音楽隊を雇うなど、盛大に儀礼を行った。

写真3はクライアントであるB1の系譜をひく子孫たち

の一部が墓前にて線香を手に礼拝している様子である。写真の手前、墓前の豚の右横の袋の奥に立っているのは、今回の儀礼を中心的に手伝ったL村在住のYである。Yの祖父はAの弟にあたる人物（便宜的に示せばA2）で、Yは二世の世代でC2～C5と系譜を異にしているが、彼らとL村との関係をとりにつ役回りをしている。墓前で線香を手に携え礼拝しているのは、左から順にそれぞれD8（台湾に居住）、Yの妹、D7（マカオに居住）、C5の妻（マカオに居住）、C4（マカオに居住）、C4の妻（マカオに居住）、D6（インドネシアに居住）にあたる。一番右の白いポロシャツの男性はL村の住人である。手伝いに来たL村の人々は、火をおこしたり線香を配るなどの手伝いをするが、完成した墓を拜むことはなく、クライアントである華僑たちが新しくなった墓を拜む様子を遠目で見守るだけであった。というのも、祖先A1および祖先B1の墓は彼らの多くにとって直接の祖先が祀られているわけではないためである。L村の人々は、荷物運びや儀礼の準備、儀礼の進行を手伝うが、基本的に彼らがこの墓を礼拝することはなかった。写真3の後方には、インドネシア、マカオからやってきたD世代の子供たちもおり、彼／彼女らも墓前へ礼拝を行っていたが、儀礼がとり行われている最中も常にカメラやビデオカメラなどで撮影し、「異文化」体験としての墓参を楽しんでいる様子であった。

5 「災い」からはじまる華僑と僑郷の関係性

この事例で興味深いのは、やはり彼らが風水の概念で彼ら自身に起きた不幸の原因を考えたことであろう。ここでいう風水とはもちろん、祖先の墓地風水に關してであり、彼らは祖先に悪い「気」の影響があったため、彼らに不幸が起こったと考えたのであった。墓地風水に基づいて子孫の吉凶禍福を考える際、とりわけ重要なのがその「気」の影響が父系出自をたどって子孫にもたらされるといふことである。C2～C5の兄弟はL村の風水

先生と相談した結果、不幸の原因は過去二世代の祖先の墓地風水にあると結論づけた。ここで注意したいのは、C2とC5の兄弟およびその下位世代たちは皆L村を離れてしまっていること、そして現在L村に居住している人々にはA1およびB1からの父系出自を介した悪い「気」の危害が及ばないということである。

風水の理論に従うならば、彼らがとった行動は、決してL村の人々を含む一族全体の幸福を願って行ったものではない。なぜなら祖先A1、祖先B1に良い風水の影響を与えることで繁栄するのは、一族全体ではなくC2とC5、D2とD12およびその妻子のみだからである。¹⁰そして彼らは現在全員L村に居住していないため、たとえL村で儀礼を行ったところで、L村の居住者として直接その恩恵を受ける者は一人としていないのである。李彬波（C3）を含むクライアントは、彼らの生活基盤を海外にもつ。しかし祖地から発せられた風水という磁力にひきつけられL村に赴き、墓地を改修することとなった。ではクライアントであるこの集団の一連の活動はL村の人々に何の影響も及ぼしていないといえるであろうか。たしかに風水の理論に則れば、L村の人々は直接的な影響を墓地風水から受けることはない。しかし今回の儀礼とそれに伴う準備、打ち合わせを行うにあたってC3たちとL村の人々は密接な関係性を築いていくことになる。華僑たちは今回の儀礼を恙なく行うために僑郷との良好な関係性の構築に努め、僑郷の側は成功した華僑が僑郷を訪れることを歓迎するとともに、その気前のように振る舞いに敬意を払ったのである。

墓地修繕儀礼の半年前にあたる二〇〇九年一二月、クライアントである華僑たちはL村を訪問し、かつて祖先が居住していた土楼（写真4）などを見て回った。筆者はちょうどその時、居住する部屋が近く非常に親しくしていたホーローマ（六十代女性）とその土楼内部で世間話をしていたが、「おいで！ おいで！」というかけ声のもと、土楼やその周辺に住む高齢者が一堂に土楼の入り口付近に集まっていく様子を見た。彼女もその人だかりに入っていく、華僑たちの中にいたD6から「紅包」をもらっていた。「紅包」とは新年や結婚式、子供の誕

生といった祝い事の際に、親類あるいは友人間で送り合う金銭のことで、当時六六歳であったホーローマアもD6と笑顔で挨拶を交わした後、彼から紅包をもらっていた。ホーローマアは筆者のところに戻ると、「百元もらったよ。六〇歳以上の人はみんなもらえるんだって」と言い、突然の臨時収入に顔をほころばせていた。紅包を配るD6の横にはL村の男性が付き添っており、そこには「紅包」を配るためのリスト(六〇

歳以上の高齢者の一覧表)が用意されていた。華僑たちの意図としては福祉的な意味で高齢者に金銭を振る舞ったわけだが、誰が六〇歳以上の高齢者で、誰が紅包を渡す対象者か分からないため、L村に住む協力者がそれをリスト化して準備していたわけである。華僑たちはL村の高齢者に万遍なく金銭が渡ることを望み、L村の人々はその要望に応えるよう協力した。土楼に居住する高齢者らにはあくまで彼らを「お金持ちの華僑」としてしか見ていなかったが、臨時収入の機会を与えてくれる貴重な人物として敬意を払っていた。

L村を訪れた華僑たちの滞在日数は数日間であったが、彼らの帰国後、土楼中心部の中堂が老朽化していることを心苦しく思い、資金を提供して中堂の外壁と地盤を修繕することをL村李氏の人々に申し入れたのであった。二〇〇九年一二月



写真4 土楼内観(工事中)



写真5 土楼内観(完成後)

二四日、インドネシア華僑李彬波の資金提供のもと、L村の一部の有志が発起人となり土樓管理委員会が組織されることになった。L村李氏の人々は土樓内部で会議を開き、土樓管理委員会が発足したこと、およびこれから土樓の中堂の外壁、地盤工事を行うことを会議の参加者⁽¹⁾へと伝えた。李彬波が出資した金額は二万二〇〇〇元⁽²⁾であった。一年で一番賑やかな旧正月の行事の際に、L村李氏全体が支出する金額でさえ例年二千〜三千元ほどであるから、華僑たちが出資した金額はL村の人々からすればいかに莫大かが窺えよう。李一族は会議のなかで、以下のことを発表した。工事の全体を取り仕切る顧問、管理、施工、会計などの責任者に誰が就くか、そして工事に参加するといくら資金が支払われるかなどである。議論が一番活発になったのが、労働賃金の部分であったが、委員会と参加者は大きな対立をみせることなく、会議は一時間程度で解散となった。会議の結果決まった賃金は下記のとおりである。

熟練労働者 一日 一〇〇元

一般労働者 一日 四〇元

労働時間は午前八時から一二時と午後一時から五時まで

(ただし女性是一般労働者としてのみ参加可)⁽³⁾

ここでいう熟練労働者とは、セメントを練りこんで施工することができたり、電気系統の工事ができたりといった特殊な技能を持つ人のことを指し、一般労働者とはそれ以外の仕事、たとえば石や土の移動や清掃など単純作業に従事する人を指す。D6から紅包をもらったホーローマアは一日四〇〇元の現金収入を得るために、中堂の下地を整備する活動には毎日参加していた。ホーローマアは既に六〇歳を超えており、華僑から見れば労働者

としてではなく高齢者として彼らに紅包を配布していたのかもしれないが、彼女を含む多くの高齢女性たちは貴重な現金収入の機会として毎日、土木作業を手伝っていた。

工事開始から約二か月後の二〇一〇年の二月上旬、土楼の中堂は無事修繕され、中堂の外壁内には、「インドネシア華僑である李彬波氏より中堂の基礎とその外壁を修理するために寄付をいただいた二〇一〇年一月（旅印華僑李彬波先生捐資重修樓坪下、下坪、外牆二〇一〇年元月）」と記された（写真6）。

しかしこれはL村李氏の人々、とりわけ土楼に居住する人々にとつてみれば実に「奇妙」な作業であった。理由は二つある。第一に、現在土楼は住居としての魅力を保持しておらず、若者や少しでも生活にゆとりのある者は、土楼の外に住居を構え、そこに住むことを望むようになってきているからである。実際二〇一〇年、それまで土楼内に居住していたホローマアも、息子が土楼の外に建てた「現代的」な家に移り住むことになった。鼠、蛾、蠅、ゴキブリ、家畜と一緒に暮らすことを嫌い、冷暖房が整備された「現代的」な住居に住もうとする人たちは、土楼の保護・保全であればまだしも、生活レベルにおいて土楼の基礎を新たに整備・改修する積極的な理由をそこに見いだせないというわけである。かつては数十世帯数百人が居住していたこの土楼は、二〇一四年現在、十人に満たない人が生活するのみである。

第二に、それが祖先のために行う工事ではないからである。ユネスコは、土楼を二〇〇八年に世界文化遺産に



写真6 完成後の中堂には本文中C3と示した李彬波の名が明示されている

登録するにあたり、土楼内部の中堂を「祖堂」と表記し、そこを祖先を祀るための場所とした。しかし現地社会に目を移せば、中堂は決して祖先祭祀を行う場所ではないということが分かる。もちろん土楼は一族（厳密に言えば一族ではなく、一族のなかの特定の系譜）の象徴である。しかしL村を含む周辺地域（先に指摘した十キロ圏内）のすべての土楼において、中堂にて祖先の位牌が祀られている土楼はなく、そこで祖先祭祀が行われることも年間を通して一度もないのである。祖先を祀る場所は土楼の外にある祖堂であり、土楼内部の中堂で祀られるのは、観音や保生大帝といった神々であって、決して祖先ではない。「小林二〇二二」。そのため、住居の観点から見ても、祖先祭祀の観点から見ても、土楼内部の中堂を整備することは、現地の人々にとつて「奇妙」な作業だったわけである。

6 共有される「存在」、共有されない〈現実〉

これまで提示してきた華僑と僑郷の事例で確認できるのは、いわゆる「豊かな華僑」と「貧しい僑郷」で描かれる図式とは異なり、現地社会と華僑たちとの間に二つのズレが存在するということである。ひとつは、祖先祭祀に関するズレ、もうひとつは経済的な支援の在り方に関するズレである。祖先祭祀に関しては先も述べたように、今回修繕が行われた墓地の風水的作用が働く範囲は、決してL村李氏の一族全体に及ぶわけではない。というのもA1とB1を祭祀して得られる風水的な良い影響というのはすべて直系の子孫である華僑の人々のみにもたらされるからである。経済的なズレは、現地社会において必要な投資の対象と華僑社会からみた投資の対象が一致していない部分にある。華僑たちからみれば、かつて祖先たちが居住していた土楼を修繕すること、とりわけ土楼を象徴する中心部の建物を修繕することは意義ある行為と考えられたであろう。しかし、現地社会および

居住者からみると、これらの活動はまったく金をドブに捨てるに等しいものである。というのも現在土楼に居住している人はほとんどいなければかりか、土楼中心部の建物は彼らの共通祖先を祀る場所でも何でもないのである。しかしこれら二つのズレは華僑と僑郷との関係性に何も影響を及ぼさなかったわけではない。

本報告の事例では、クライアントである華僑らが中国を離れ、それぞれ海外で生活を送る一方で、その災因論においては故郷から離れることができないという状況が顕れた。はじめ李彬波(C3)らは、災いの原因を解明するために僑郷との接触をもったが、次第に土楼の修繕や紅包の配布といった一族全体への福利的活動をも行うようになっていった。現地の人々もまた、これまでほとんど交流をもたなかった華僑が現地を訪れたことに対し、当初こそとりたてて関心を示さなかったが、土楼内部の施工工事によって発生した経済的効果、儀礼や来訪時に配られる紅包によって、一定の敬意を払いながら彼らを「成功した華僑」として迎え入れるようになったのである。

近年の華僑華人研究において特に重点が置かれたのは、「華僑」から「僑郷」への資金や援助のフローであった。そのなかで両者の関係性は、個人レベルであれ集団レベルであれ、出資の内容が一族全体の（あるいはその部分的な）繁栄を願い、祠堂の再建や始祖の墓地の新設、教育機関の建設など大規模な資金提供を行うことにより、「華僑」である出資者が名誉を獲得するという構図のもとに描かれることが多かった。タイガーバームの創始者である胡文虎氏の事例はその典型的なものといつてよいだろう。しかし本報告では、はじめから「豊かな華僑による投資」と「僑郷からの名声の獲得」という単純な構図があるのではなく、両者が個別の利益に即した相互行為のなかで、結果的に華僑と僑郷の関係性が形づくられる様子を描き出した。もちろんL村における華僑と僑郷の関係性はどこまで永続性を持つかは分からないが、少なからずL村李氏において土楼の中堂の壁面に李彬波の名前が残り続ける限り、土楼を訪れる村の人々は一族内に裕福な華僑がいることを（いたことを）想起するだろう。

その意味において李彬波は華僑であり、L村は僑郷なのである。

レヴィーストロースの構造主義を持ち出すまでもなく、華僑と僑郷の関係は両者をつなぐ契機があつてはじめて、華僑—僑郷という関係になるのであり、決してその逆ではない。「華僑」と「僑郷」という構図が定式化してしまっている近年の研究動向を鑑みると、その点は改めて強調しておく必要があるだろう。しかし本当に問題とすべき点は、さらにもう一步踏み込んだ部分にあると思われる。いわゆる学術機関や行政レベルにおいて提示される「華僑」—「僑郷」関係と、村落レベルで生成される華僑—僑郷関係には、細かい部分ではあるが、決して見落とすことのできない明確な相違が存在している。

リーチは構造主義の概説書のなかで、実証主義者（機能主義者）と論理主義者（構造主義者）との相互補完的な関係を説明するために、音楽を例に用いて、これを分かりやすく説明しようとした。つまり前者を実際の演奏における音楽とし、後者を演奏の楽譜として表したのである。少し長くなるがそれを示した部分を参照しておこう。

レヴィーストロースの意味での論理主義者たちは、自分たちのことを「構造主義者」と呼ぶのであるが、ここでいう構造とは観念の構造のことであり、社会の構造のことではない。

客観的事実そのものではなく、それに対応する観念に関心をもつことから、論理主義の立場に立つ人類学者は、何がなされたかということよりも何が言われたかということに、より大きな関心をよせる傾向を示す（中略）言語による表明と観察された行動に違いがある場合に、論理主義者がよく主張するのは、実際に起こったことよりも言語で言われたことのなかに社会的現実が「存在する」のだということだ。

そこで、一つの比喩を使ってこの立場の根拠について説明したい。ベートーベンの交響曲は楽譜として「存在する」のであり、（中略）……ある演奏が特別ますぐくなり、ベートーベンの書いた楽譜からひどくはずれ

てしまう結果になることは大いにありうることだが、その場合、「真の」交響曲はそのまじい演奏の方であり、観念上の存在である楽譜にあるものは交響曲ではない、ということとはできない。

【リーチ 一九八一：一六 (Leach 1976: 5)】

リーチの例に倣おう。学術・行政レベルにおける「華僑」——「僑郷」関係であれ、村落レベルにおける華僑——僑郷関係であれ、両者は「華僑と僑郷」という楽譜をもとにそれを演奏 (Play) していることに変わりはない。たとえそれが素晴らしい演奏であれ、まじい演奏であれ、同じ楽譜を用いているという意味でその「存在」は共有されているのである。しかし注意しなければならないのは、学術・行政レベルにおけるそれは一定の品質で保存された「デジタル」音源のようなものであるのに対し、村落レベルにおけるそれは即興で奏でられる音楽であるということである。とりわけ本稿の事例で演奏されたのは、華僑におとずれた「不幸」に際し、打ち鳴らされる警鐘から始まる音楽であった。ここで両者の違いが意味するところは何であろうか。華僑と僑郷の関係性において我々が見過ごしてはならないのは、村落レベルで生み出される〈現実性 (actuality)〉が、学術・行政レベルでは（あたかも無いものとして）見捨てられてしまっているという事実である。本事例において華僑たちが直面した現実とは、客観的で理性的な視座に基づく「現実 (real)」ではなく、主観的で非理性的な価値を排除しない〈現実 (actual)〉に重きを置く世界の捉え方であった。ここでいう「現実 (real)」と〈現実 (actual)〉という概念は、精神病理学者である木村敏の整理に依拠する。

木村は離人症という精神疾患が、現実をうまくとらえることができないことを、リアリティとアクチュアリテイという分析軸をもとに議論し、客観的に物事をとらえる機能と、それを身体や経験と照らし合わせて現実として理解することを分けて考えている。西洋哲学史において「実在論」と「観念論」は太い系譜をもつが、いずれ

の立場に立つにせよ、事実が事実として在るだけでは世界を現実として把握することはできない。離人症の患者の場合、「客観的」に物事を認知することはできても、それを現実化することができないという。ここでいう「客観的」とは、完全に「科学的」な根拠に基づく事象ということだけでなく、共同体や言語集団、宗教組織における公共的な知の在り方をも含む「客観性」である。つまり離人症の人は、それが科学的に（あるいは社会的に）何であるかは知っていても、それを行為直感的に把握することができないのである。リーチの例に倣えば、交響曲の演奏を特定の周波数の羅列として知覚し楽しむことはできても、その楽しんでる自分を実感することができないということになる。音楽は様々な音の組み合わせで構成されるが、それを知覚的に認識し楽しむことと、行為的にその楽しみを実感することは全く別の意味を持つのである。

すなわちここでいう「現実性 (reality)」とは、公共的な認識によって客観的に対象化され、ある共同体の共有規範としてその構成員の行動や判断に一定の拘束を与えるものであるのに対し、〈現実性 (actuality)〉とは、生の「各自」的で直接的な営みである「生きる」ための実践的行為に全面的に依拠している「木村二〇〇一・三〇五—三〇六」。本事例において華僑二人が続けて亡くなるという出来事を「現実 (real)」としてとらえるか、〈現実 (actual)〉としてとらえるかの違いは、突然鳴り出した「音」を特定の周波数の空気の振動として知覚するか、あるいは自分の身に差し迫った危険を知らせる警鐘として実感するかの違いに等しい。

議論を着地させるため話を再び風水に戻そう。もちろん学術・行政レベルにおいても祖先祭祀や風水、民俗的慣習といった契機を通して「華僑」——「僑郷」の関係性は説明されるだろう。しかしそこで語られる風水は、象徴的価値や戦略的な道具として整理された「現実 (real)」内でのことであり、少なくとも現政権は「非科学的」な次元を含んだ宗教活動を、学術・政治のレベルにおいて認めていない¹⁴。そのため風水がもつ〈現実性 (actuality)〉は排除された形でそこに「存在」するのである。一方、本稿の事例で顕れた村落レベルにおける風水は、一族全

体の幸福を願うということ以上に、華僑たちにまさに迫り来る得体のしれない不幸を、彼らが何とかして対処しようとする〈現実 (actual)〉であり、それもまた彼らの中にまぎれもなく「存在」しているのである。

7 おわりに

本稿はL村李氏における墓地風水の事例を通して、ア・プリオリなものとして語られることが多かった「華僑」―「僑郷」という関係を問い直すなかで、「与える側の華僑」と「与えられる側の僑郷」という図式では見落とされてしまう、彼らの〈現実性 (actuality)〉について議論してきた。本事例において両者の関係性の契機は、華僑からの墓地風水という経路で描かれたが、より本質的で重要なのは「華僑から」でも「風水という説明体系を用いたこと」でもない。たとえば僑郷の側に何か不幸が起こり、それを「鬼」という概念で説明したとしても同じような議論が成り立つだろう。漢族の死生観において人間の肉体を離れ浮遊する靈魂は、「鬼」呼ばれ、靈性的な存在として認識されているが、とりわけ祭祀されることなく、祖先が誰かも分からない「鬼」は、人々に害悪をもたらす危険な存在としてとらえられている [e.g. Wolf 1978: 渡邊一九九一: 志賀二〇二二]。そのため、子孫が皆L村を離れて海外に居住することになってしまった祖先A1とB1は誰からも祭祀されることなく、「鬼」となってL村の人々あるいはその子孫に危害を加える可能性があるといえる。その場合、L村内部にいる「鬼」を恐れ、僑郷の側が華僑を呼び寄せ、祖先祭祀を行うように促すことがあり得るかもしれない。断っておくが、これは実際に起きた話ではなく、あくまで仮の物語である。しかしそうであったとしても、これまでの民族誌的研究を紐解けば、それもまた一つの〈現実 (actual)〉として彼らの社会に十分起こり得ることなのである。

本稿の事例で興味深いのは、華僑側からの風水という経路で結ばれた華僑―僑郷関係が、当初こそ華僑がもつ

〈現実性 (actuality)〉に牽引される形で築かれてきたが、華僑側が僑郷側の協力を必要とし、そのお礼として資金提供や福利的な活動を行うなかで、華僑の〈現実 (actual)〉が両者の「現実 (real)」として姿を現してきたことである。土楼内部で筆者が目にした、高齢者ひとりひとりに紅包を配る様子はまさに「与える側の華僑」としてそこに「現実 (real)」に「存在」するものだった。これまでの華僑と僑郷をめぐる議論は、華僑による「経済的支援」と僑郷からの「名声の獲得」といったように、わたしたちが確認することができる「現実 (real)」レベルでそれを議論することがほとんどであった。しかしより重要なのは当事者たちが状況依存的に「現実 (real)」と〈現実 (actual)〉の間を往還し、動的関係を作り上げていることなのである。

〔注〕

(1) たとえば、本論で登場する著名な華僑、胡文虎の故郷でもある永定県下洋鎮は町中に「美しい僑郷、下洋」というポスターが張られるなど、僑郷としてイメージが作り上げられているが、近年、中国東南部以外でも農村における「僑郷建設」が議論されてきている【夏二〇一〇】。

(2) こゝでいう「現実性」とは、精神病理学者の木村敏が主張する二つの「現実」を含蓄する。本論に則して言えば、それらは「現実 (real)」と〈現実 (actual)〉にあたる。木村も指摘するように、両者は日本語においてはともに「現実」と「翻訳」できるものであり、本稿で議論の対象となる社会においても、両者が概念的に明確に区別されることはない。木村はこの二つの現実を学術的に議論する際、それを（公共的に測定可能な）「実在」と（行為的な感覚に基づく）「現実」とに言い分けて整理する。だが本稿では対象社会において両者が明確に区別されていないことを鑑み、あえてリアリティとアクチユアリティという概念をともに現実という言葉で表記することとする。これは議論をいたずらに分かりにくくするためではなく、両者が（本稿が日本語で書かれているということも含めた）当該社会において明確に区別されていないという状況を、意図的に問題化するために行うものである。

(3) たとえばフリードマンは祖先の存在を、子孫たちによる政治的なゲームで利用される「傀儡」であると言い切っているよ

うに [Freedman 1966: 126]、祖先はそれぞれの時代状況に合わせて子孫によって選択される存在にとらえることができる。本調査地においてもそれは同様であった。詳しくは別稿「小林 2011」を参照。

(4) この話の部分で注意すべきは、死体つまり父親の遺体が良い風水の場所から出てきてしまったこと、そしてそれと同時に八つあったはずの彼の可能性も潰えてしまったことである。つまり、父親の骨から受ける良い風水の影響がなくなると、彼の幸運もなくなってしまうというわけである。

(5) ここでいう一〇里は中国での一〇里なので五キロほど。

(6) 厦門大学の中心にあり、最も高い校舎である建物は、創立者の名前をとって「壽庚楼」(壽庚ビル)と呼ばれている。厦門大学の学生や教職員のなかで陳壽庚を知らない者はおらず、かつての投資による大きな名誉が、現在でも維持されている様うかがえる。

(7) 一九九二年のNHKスペシャル『客家円楼』にて、客家のある女性がテレビインタビューの中で、「華僑との結婚はどうか?」という質問に対し、「返答する場面より。

(8) たとえば国務院は一九八二年第一一〇号、一九八六年第一〇号、一九八九年第一六号の発令にて、華僑華人社会と本国との関係構築、物資援助に関する管理規律を発表している。このような勧告からも八〇年代に入って、華僑と僑郷の人的・物的なやり取りが活発になっている状況がみてとれる。「福建省永定県办公室 一九八九」。

(9) 同小学校の校舎の屋上には、「胡文虎基金会教学大楼」という大きな看板が前面に掲げられており、胡文虎の事業による寄付が一目でわかるようになっている。

(10) より厳密に言えば、もちろん祖先B2の下位世代も影響を受けるわけだが、祖先A1と祖先B1を共に祀るということで、ここでは祖先B2の系譜への影響は限定的なものとして考える。

(11) L村李一族の会議は不定期に開かれる。前もって連絡されることもあるが、当日突然声がかかることもある。会議は基本的に各世帯から一人参加するように求められているが、それは厳しく取り決められているということではない。開始時間や参加形態も比較的自由で、投票や議決が行われることはなく、ただ話し合いがなされるのみである。

(12) 二〇〇九年一二月当時の金額として日本円で約三六万円に相当する。二二〇〇〇元の使用内訳は下記の通りであった。1.

中堂修繕のためのセメントや砂利、砂などの資材や工材の費用として八七・一〇元、2. 中堂に沿って走る側溝などの修繕費として三二・二五元、3. 付随建築物の修繕として、九三・九元、4. 電気工事費として、一六・二四元、5. 廃棄物の処理代金として一九・一〇元、6. 雑費として三二・四・五元、そして残余の五三・六七・五元が人件費となった。

(13) 現地語の表記において熟練労働者は「師傅工」、一般労働者は「小工」と表記されていた。仕事内容は機器の取り扱いなど技能の差で区別していた。

(14) たとえば二〇一四年一月一日付の『環球時報』では、同年九月に行われた中央民族工作会議にて党員の宗教活動禁止を徹底する方針が強調されたと報じられている。

(15) (13)でいう「鬼」は漢族の民俗知識における靈魂を指し、決して日本語の鬼(おに)を指すわけではない。「鬼」が「神」へと変化する詳細なプロセスを追った研究は、志賀「二〇一二」を参照のこと。同書において志賀は、「鬼」を表象する主体をエリート集団と民衆に分けて(エリート集団は主として崇りとして、民衆は主として恵みとして)分析し、それが「標準化」されるなかで最終的に「神」となっていく構図を抱負な事例から描いている。たとえばウルフ [1978] は、漢族社会において「祖先」、「神」、「鬼」というのは非常に状況依存的な存在であり、特に「祖先」であるか「鬼」であるかは立場の違いによって異なって現れてくるとしている。というのもA一族にとっての祖先は、B一族にとっての「鬼」となり、逆にB一族にとっての祖先は、A一族にとっての「鬼」となる可能性をもつからである [Wolf 1978: 146]。

【参考文献】

- Baker, Hugh 1979. *Chinese Family and Kinship*. London: The Macmillan.
- Bruun, Ole 2004. *Fengshui in China: Geomantic Divination Between State Orthodoxy and Popular Religion*. Man & Nature in Asia series, no.8. NIAS Press.
- Etel, Earnest J. 1873. *Feng-shui or the Rudiment of Natural Science in China*. Hong Kong: Lane, Crawford & Co.
- Freedman, Maurice 1957 (1970). *Chinese Family and Marriage in Singapore*. New York: Johnson Co. Reprint.
- フリードマン, M 一九九四「風水と祖先崇拜」(瀬川昌久訳)、渡邊欣雄・三浦國男(編)『環中国海の民俗と文化4 風水論集』

凱風社

福建省永定県政府办公室 一九八九『永定政報』一九八九年五月(第二期)

潘宏立 二〇〇二『現代東南中国の漢族社会——閩南農村の宗族組織とその変容』風響社。

飯島典子 二〇〇七『近代客家社会の形成——「他称」と「自称」のはざままで』風響社。

可児弘明(編) 一九九五『華僑華人——ボーダレスの世紀へ』東方書店。

—— 一九九六『僑郷華南——華僑・華人研究の現在』行路社。

木村敏 二〇〇一『臨床哲学論文集』(木村敏著作集七)、弘文堂。

小林宏至 二〇一〇『テクストとしての族譜——客家社会における記録メディアとしての族譜とそのリテラシー』『社会人類学年報』三七：一二七—一六三。

—— 二〇一二『福建土楼からみる客家文化の再創生——土楼内部における「祖堂」の記述をめぐる学術表象の分析』瀬川昌久・飯島典子(編)『客家の創生と再創生』風響社、九七—一二七頁。

リーチ、エドモンド 一九八一『文化とコミュニケーション——構造人類学入門』青木保・宮坂啓造訳、紀伊国屋書店。(Teach,

Edmund 1976, *Culture and Communication. The Logic by Which Symbols are Connected: An Introduction to the Use of Structuralist*

Analysis in Social Anthropology. London: Cambridge University Press.)

聶莉莉ほか 二〇〇〇『大地は生きている——中国風水の思想と実践』てらいんく。

Purcell, V. 1948, *The Chinese in Malaya*. London: Oxford University Press.

See: Teresita A (ed.) 1992, *The Chinese Immigrants*. Manila: Kaisa Para Sa Kaunlaran Inc.

瀬川昌久 一九九六『族譜』風響社。

志賀市子 二〇一二『〈神〉と〈鬼〉の間——中国東南部における無縁死者の埋葬と祭祀』風響社。

施振民 一九七六『菲律賓華人文化的持续——宗亲与同乡组织在海外的演变』『中央研究院民俗学研究所集刊』四二

渡邊欣雄 一九九一『漢民族の宗教——社会人類学的研究』第一書房。

—— 一九九四『風水——氣の景観地理学』人文書院。

—— 二〇〇一 『風水の社会人類学——中国とその周辺比較』 風響社

Wolf, Arthur P. 1978, "Gods, Ghosts and Ancestors", Arthur. P. Wolf (eds.) *Studies in Chinese Society*, Stanford University Press, pp.131-182.

夏鳳珍 二〇一〇 「華僑村官与僑鄉新農村建設」 『農村經濟』 七、四川農業經濟学会：四二—四五。

永定県旅遊事業局 二〇一〇 『福建土楼・客家永定 講解員培訓教材』（非公開資料）

吉原和男 一九九一 「香港の同僑会と華僑送出村——九七年問題とのかかわり」 可児弘明（編）『香港および香港問題の研究』 東方書店。