

「術」(手段)としての宗教

——中国民俗宗教のシステム理解のために——

渡邊欣雄

(首都大学東京)

要 旨

シャーマニズムから風水まで現代中国においてなお、民俗宗教、すなわち人びとの日常に根ざした宗教現象が中国各地にみられる。この宗教現象を实践主体である主語としての「人」から理解するのではなく、述語としての宗教行為のシステムから理解することで、古くは中国思想に根ざした宗教の特徴がみえてくるのではないか。それは中国で言う「術」である。行為のシステムとしての「術」において、あらゆる中国宗教の特徴がわかるのではないか。本発表は「前近代」「近代」を通じ、一貫したシステムとして受け継がれているであろう「術」について解説した。

キーワード 民俗宗教、風水、シャーマニズム、陰陽合一、社会人類学的研究

第 I 章 問題の所在：シャーマニズム研究の限界

「風水とシャーマニズム」に関する1999年度の科研費調査報告で¹⁾、中国東南部の調査例を中心に、わたくしは一見相異なるかに見える風水判断とシャーマニズム²⁾の活動とが類型上相補的な関係をなしていることを報告した [渡邊 1999: 63–68]。相補的な関係は、いくつかの類型化が可能である。

第1に、シャーマンそのものが風水判断するタイプ。このタイプは、シャーマンが風水師同様に羅盤や風水書その他の道具を用いて、風水を判断する点の特徴だった。第2に、シャーマンの託宣内容が風水と深くかかわっているというタイプ。第1のタイプとの違いは、シャーマンはあくまでもシャーマンであり、託宣内容そのものに風水判断が含まれている点だった。託宣内容と風水判断との必然性はないが、託宣内容に風水判断が含まれているということそのものが、このタイプの特

徴だった。そして第3にシャーマンの託宣や指示により、風水そのものは風水師が看るというタイプ。この例は、シャーマンと風水師との間に「分業」が成立しているような例だった。第2のタイプとの違いはあきらかたで、特徴はその「分業」にあった。

以上のような中国を中心とした風水とシャーマニズムの密接な関係の存在から議論はさらに発展して、これからの研究課題として、中国で考えられる「民俗宗教」、さらには思想的特徴の理解が、風水とシャーマニズムとの密接な関係の理解に不可欠であることを指摘したつもりである [渡邊 2002]。

本稿の目的はこれまでの中国調査の経験を踏まえて、「これからの課題」としておいた、その内容と試論の提案を行うことにある。そこであらかじめ、1999年度の報告で「課題」として残しておいた、その内容をここで若干紹介することにした。

われわれは、中国をフィールドとして「シャーマ

マニズム研究」を行うと、シャーマニズムとそれ以外の民俗宗教との差が分からなくなることが少なくない。1999年度の報告に挙げた事例のなかで台湾南部の「扶鸞」の例は（写真1）、神の意志が人ではなくモノに憑くという意味で、宗教者を中心に定義されてきた「シャーマニズム」とは言い難い例などがそれである〔以下渡邊 2002参照〕。また福建省北部の「找亡霊＝卜卦」の判断例もまた、決して「シャーマニズム」の典型ではなかった。「找亡霊」（祖先探しのシャーマン）は、決して祖先が憑依しての判断と、「卜卦」、すなわち占い道具を用いての判断を使い分けているのではなく、その双方または一方の手段でクライアントの相談に応じているだけなのである。したがっ

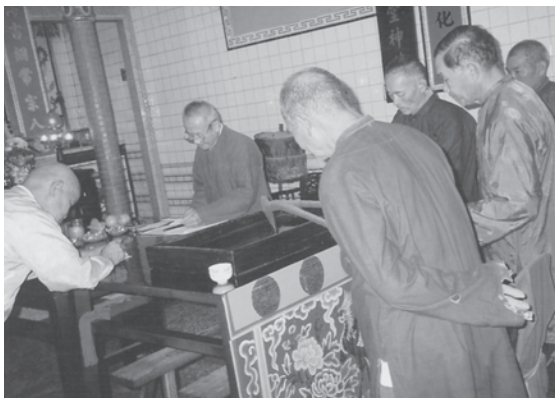


写真1 台湾南部で行われている扶鸞



写真2 福建省北部のシャーマン＝占い師

てかれはシャーマンであると同時に占い師でもあるわけである（写真2）。

福建省北部A市では、道士と巫覡との差がさほど顕著ではない。ここでは一般に道士は道術を、巫覡は巫術を操るとされるが、神の憑く道士の道術は信用が高いとされる。むしろ当地ではだからこそ道士たる者は神を看ることができ神懸かりできる者なのであり、また道教教団の開く教室に巫覡が参加し、巫覡は道教の布教に一役かっていた。これらの例もまた道士はまたシャーマンであり、シャーマンは道士だともいえる例であった。さらにわれわれは福建省南部のある寺廟で、神が神前でクライアントの脈をとって、クライアントがどんな種類の病をもっているのか「診断」する例も認めており（写真3）、かような例は「シャーマニズム」研究の対象外とされてきた。この例は神が人に憑依するわけでも人が神を「感じる」わけでもなく、神の意志はおみくじの結果に現れるのであり、日常、「杯（パイ）」〔閩南語〕、「聖筭（シンカウ）」〔客家語〕などという占いの道具で神の意志を質す、寺廟一般で行われている人びとの宗教行為と、さほどの区別はなかったのである。

このようにみてくると、中国南方の人と神との交渉に関する民俗宗教研究は、「シャーマニズム」



写真3 神の脈診風景（福建省南部）

を越えたさらに上位次元の概念を必要とするというのが、わたくしの1999年度の報告の結論だった。これらの諸例はシャーマニズムとその他の宗教とのシンクレティズムの例かという、決してそうではない。かれらには、諸宗教を混ぜこぜにしているという意識はない。ある宗教研究の立場から見れば、そのように見えるだけのことである。外部からみて異質な宗教手段の併存に見えるかれらの行為は、かれら自身にとっては一貫している判断方法なのであって、かれらの行為を宗教的シンクレティズムと見なすことは、現地の意識との乖離(かいり)を生じさせることになる[渡邊1991]。

異質な宗教手段の併存に見えるかれらの行為を、一貫した原則で行われていると説いたのは、台湾の宗教人類学者・李亦園であろう。かれは、中国の異質なあらゆる民俗宗教は、ひとつの原則によって成り立っていることを以下のように説いている[Li 1992]。

第Ⅱ章 李亦園の「中和位育」論

李は最近の論文で儒教思想の「中和位育」の概念に注目し、この概念が中国人のあらゆる理想を表現したものであると、つぎのように指摘している[Li 1992]。「中和位育」の「中和」とは、『中庸』のなかでこう謳われているという。

「喜怒哀楽の未だ発せざる、これを中と謂う。

発して皆節に中る、これを和と謂う。中は天下の大本なり。和は天下の達道なり。中和を致して、天地位し、万物育す」。

「中」とはいわば極端に偏らず両極の中間状態をいい、「和」とは異質な諸要素を統合して調和することをいう。「中」と「和」の状態が保たれているとき、好ましき秩序は宇宙に広がり(位)、万物は生え栄えていく(育)。このような状態を通して、最終的には「天人合一」(天と人との一体化)が達成される。「中和」の概念はたんに古典や上流階級だけの観念ではなく、民俗宗教においてもいっそう広汎である。中国民俗宗教における陰陽の調和と五行の結合は、人が従うべき未知の可能性を示すさまざまな変換群を創出している。李は人びとの行為や儀礼の観察から理想状態に至る実際のプロセスを分析し、「中和」の概念による3つの価値体系を図示している(図1)。李によれば、これらはひろく「中国の伝統的な宇宙認識モデル」として考えられる。これらは、人びとが意識すると否とにかかわらず行動規範として作用する「規範的モデル」なのである[呂1990]。

図1(A)の典型例は「八字」である。「八字」とは、人間の生年月日と時刻を干支八つの文字によって定められた運命(命)をいう。「八字」は宇宙(天/自然界)の時間と相関しており、時間の変動とともに「八字」に託された命運(運)もまた変化する。したがって個人の命運が時間と調

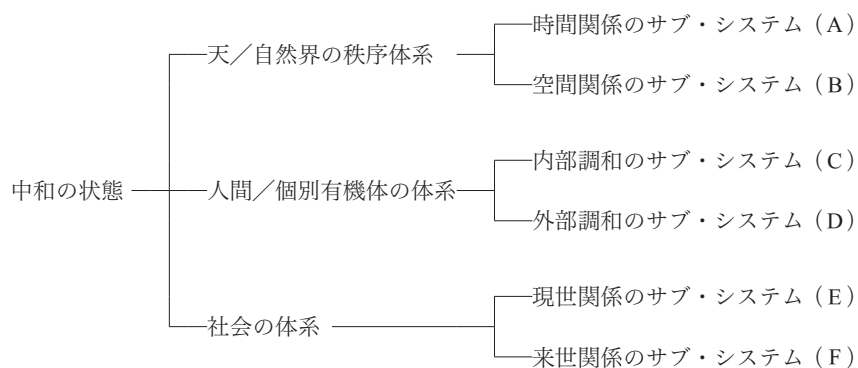


図1 「中和」の秩序体系

和しているかどうかによって、不運となり幸運ともなる。人びとが運勢を気にするのは、時間との不調和によって不運に見舞われぬよう両者の調和を心掛けようとするからである。結婚・埋葬・新築・改築その他時間の折目に、吉日・吉辰を選ぶとする民間の儀礼は、こうした「中和」の理想を実現しようとする行為である。

同様に、空間との調和（B）を図ろうとする認知・行為の体系が「風水」である。李によれば風水術は、造営物と自然環境とを調和させ均衡を保つことに向けられているという。その形法によれば、環境は生命力を象徴する各種の霊獣に譬えられ、霊獣は「五行」ほか各種の空間構成要素に読み替えられ、造営物をそれら構成要素にもとづく空間の規則に調和させねばならない。風水術の理法もまた同様に、理法では空間体系に時間体系を組み合わせ、時＝空からなる宇宙秩序に造営物を調和させることによって、自然界と造営物との空間的均衡を保とうとする。このように風水術は、「中和」理論の「天／自然界の秩序体系」であり、中和状態達成のための空間関係のサブ・システムを構成している。

さらに「人間／個別有機体の体系」のなかでサブ・システムCを構成するのが、漢族に顕著な「食物の陰陽・冷熱観」や「漢方医術」である。食物は「陰陽」と「冷熱」の2種があり、健康は食物のこれら2要素間の均衡を保つことによって維持されると考えられている。「漢方医術」もまた、人体の構成要素の均衡を保つために診断・治療・投薬を行う。サブ・システムDは、漢族の「命名法」にみられる。漢族の間では名前とは、個人に与えられた記号というより人体の一部である。個人が不健康や不幸な状態にあるとき、名前の漢字に修正を加える。字を修正することにより、宇宙と人体の調和を保とうとする。

最後の「社会の体系」とは、人間関係（サブ・システムE）と神霊（神・祖・鬼）相互の関係（サブ・システムF）からなっている。現世の人間関

係で「中和」を強調するのがまさに儒教道德であり、先の「中和位育」は現世の人間関係の理想を表している。「中庸」をわきまえた人間は徳の高い人間であり、「和を以て貴しと為す」ことを理想としている。中国をはじめ東洋諸国にある「天下」という高次元の社会概念は、「天」（自然）の下すべての秩序あるハイアラーキーを言った。だからとくに「天下」を治め構成員の調和と安定を図る統治者にこそ、「中和」の道德が求められた。来世の諸関係および人間の神霊との関係にもまた、同様の「中和」の維持が認められる。

大別して神・祖・鬼からなる来世は、極論すれば現世との関係において人間が祀るか祀らないかによってその存在が変化する。祀れば「神」か「祖」だが、祀らなければ「鬼」（幽霊）となる。子孫が祖先を祀るのは、けっきょくのところで、みずから「鬼」にならぬためであり、来世との諸関係を調和させるための手段なのである。と同時に「鬼」も「鬼」のまま放置されるのではなく、「鬼」が及ぼす人間界への災いを最小限に食い止めるため定期的に施餓鬼を行い、あるいは「神」へと昇華させるよう「鬼」を祀る〔渡邊 1991〕。こうして人びとは、いまなお来世と現世との調和を図っているのである。

第三章 風水研究から民俗宗教研究への提言

以上が、李の唱えた中国人の宇宙観の骨子である。中国の全宗教体系を「中和」というひとつの原則で捉えた李の試みは、すでにわたくしは何度も紹介したが〔渡邊 1994、1996、1997など〕、新たな中国宗教理解への道を示したものといえよう。しかし李の理論にはいくつかの不足があり、それを補うかたちでここに再解釈してみたい。

李は「天人合一」の思想についてさほど触れていないが、「中和」理論と同時に「天人合一」という「自然・人間一体の原則」、すなわち宇宙の分類にもとづく諸存在は相対的な存在でしか

く、宇宙の諸存在すべては同一の原則、風水でいうなら「気」というエネルギーによって貫かれているという思想もまた東洋理論の特徴だということは、これまで何人かの研究者によって指摘されてきた[坂出 1991、呂 1991、周・趙 1994、張 1995など]。風水思想が説くように、「天人合一」の宇宙秩序のなかで地と人との「所応・感応」の相互作用によって「天人感応」状態を実現すること、それは宇宙調和をめざす「中和」の原則と同義であろう。風水師が土地条件(所応)としての「地気」を探索し、それとの調和が保たれる人体(人氣)に感知(感応)しうる造営物の形状と位置を定めること、それこそ「天人合一」達成のための「中和位育」の具体的行為であり表現なのではなからうか。

「天人合一」というかぎり東洋でも概念に二元の分別があり、対概念として「天」と「人」とは区別されている。これをあえて訳すなら「天」という「自然」と、「人」という「人為」が対置されているといえる。しかし重要な点は、二元分類と概念の対立なのではない。それら2つの概念をつなぐものこそ重要なのである。これを関係概念と呼ぶなら、李の指摘にみるかぎり関係概念、すなわち「中和」は中国人の思想に一貫しているが、対になる概念は異質なものの構成なら、いかようにでも変化しうるといえる。すなわち個人の命運と時間との調和が「八字」であり、人間の造営物と自然環境とを調和と均衡が「風水」である。食物の陰陽2要素間の均衡が食事のバランスであり、異質な薬物の調合が漢方薬となる。さらに宇宙と人体の調和が「命名」であり、社会内部の異質な構成員間の調和と安定が「治国平天下」(国家統治の理念)である。そして来世と現世との調和が、「平安」(調和と均衡)を希求する漢族の特徴ある宗教となっている。

問題は、対概念がなぜ調和し均衡を得るのかだ。それは対概念に同じ性質をもつ因子があるからである。対概念は意味が複合しており、複数の意味

をもつ概念として用意されているが、対概念に共通する意味素が、そこに存在しているのである。風水でいうなら、意味素は「気」である。「地気」(天)と「人氣」(人)とを媒介する「気」が調和(感応)してはじめて、風水上の好地を得ることができる。調和しうるのは気の性質が同じだからであり、同じにならなければ調和と均衡を得ることはできない。陰陽師や風水師が「相地」を行うのは、気の波動の同一性のある場所を探索するためである。自然と人間との「同気」が探索できれば、自然と人間は同意味素を通じて調和することになる。だから東洋的思考は、陰陽二元論に見えて、実は「気一元論」だといえるわけである[戸川 1990]。

中国の民俗宗教に共通しているのは、このように「天人合一」(世界の一体化)に向けての「中」と「和」、つまり「天」と「人」その他とのあいだの均衡と調和があるからである。しかし李の指摘では、なぜ宇宙が「均衡と調和」を得るのかがはっきりしていない。そこに客体の条件としての「所応」と人やモノの側の「感応」がなければ、「中」への運動も「和」の状態も生じない。「感応」とは、人およびモノが持っている「霊」や「命」や「気」その他の〈遺伝子〉(substance)に対して、同質の〈遺伝子〉を持つ人およびモノがそれによって同調することをいう。「霊」や「命」や「気」その他の〈遺伝子〉は波動であり、その波動が同じ波長を持つ人およびモノに同調することをいうのである。

中国の生活思想は、「陰陽合一」の実現をめざすことをもって成り立っている思想である。その下位次元に「天人合一」があるが、「天」に対して「人」が一体になることをめざして、民俗宗教が成り立っているのも「陰陽合一」の一種である。この「天」がシャーマンにとっては「神・霊」その他であろうし、卜卦師にとっては「命星」になるだろうし、風水師にとっては環境の「気」になるだろう。それら所与の条件を「所応」というが、

「所応」に対する「人」の「霊」・「気」その他の同調しうる〈遺伝子〉があって、それが同調しようとするを「感応」というのである。

シャーマンや風水師をはじめ中国の宗教者に共通するのは、こうした「天」「人」の環境条件と「感応」による「天」との一体化である。「合一」しようとするときシャーマンはトランスに入り、卜卦師は卦を占う道具を用い、降筆術者は「柳筆」を用い、そして風水師は羅盤で気の波長を読み取ろうとすることになる。だから宗教者ごとに異なるのは「手段」にすぎない。シャーマニズム現象もまた「手段」なのである。そうでなければシャーマンが風水師を兼ねるような事例があるはずはないし、シャーマンが道士・僧侶、あるいは古い師を兼ねるはずがない。

人の行為や状態によって定義づけられてきたシャーマニズム。しかしこと東アジアの民俗宗教は、決して宗教者そのものに特徴があるのではない。宗教者と宗教対象との関係こそ重要であり、関係の内容をかたちづくる思想と〈動的な行為〉こそ宗教の内容を決めている。言い換えるなら、東アジアでは「トランス状態」があるかないかは、手段や方法の差にすぎないのである。それよりもかれら現地の人びとが行う宗教的目的は「天人合一」にあり、そのため所与の宗教対象に対して「感応」すること、そのことがわれわれに宗教行為と

して見えるにすぎないのである。

第IV章 試論：中国民俗宗教のモデル

中国といっても漢族だが、そのあらゆる思想・宗教の理想とされてきたのは「陰陽合一」であり、図2は、陰陽合一のうち「天人合一」がなされるメカニズムを説こうとするモデルである。すでに述べたように漢族の宗教行為は「所応」と「感応」の運動によっていて、「天人合一」に至ることをその目的としている。図にいう「専門家」は、シャーマンや風水師などの宗教者である。かれらは人びとから「很霊（ヘンリン）」（霊験あらたか）などと評価されており、それは「感応」（霊験）の高さを表している。「顧客」としてのクライアントにも「感応」はあるが、好風水地（すなわち「穴」地）の発見能力や神を感じ交信する能力に至るほどの「感応」力がない者たちである。だから能力不足を補う意味で、「専門家」の能力に頼ろうとする。かような意味で、「専門家」と「顧客」とは能力や信心において相対的なのである。「専門家」が感応して下す託宣に納得せねば、「顧客」にはならない。「専門家」は、感応して接近できた「天」（神・祖先・霊・地気など）の状態ないしは「天」の情報（声など）を「顧客」に告げる。これをわれわれはシャーマニズムや憑霊論で「憑依」などという

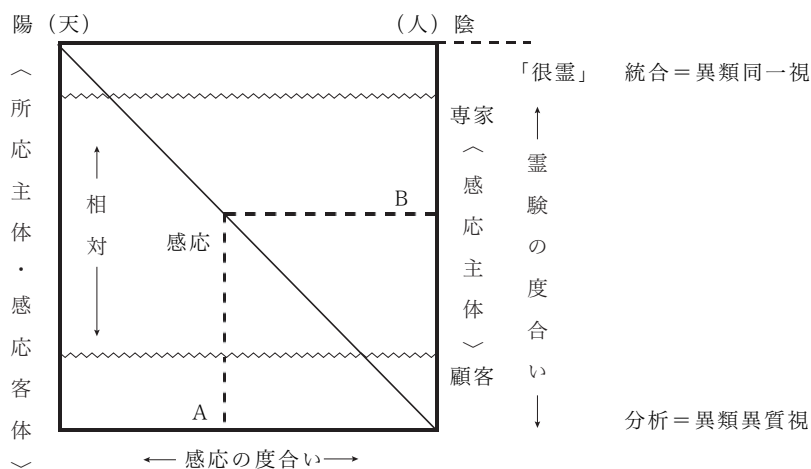


図2 天人合一モデル

が、風水では「尋穴」であり仏教その他では「悟り」であろう。感応度の高い者は、ときどき「看見鬼」などと称して、見たくもない「鬼」(幽霊)を見てしまうこともある。「天人合一」とは字義どおり主客一体化を意味したり、天気と人気などの気と同調そのものを意味している。「看見鬼」

の経験は、まさにその同調にあたる。

このように見てくると、あらゆる中国の宗教者は、みな同じモデルのなかで手段を違えた宗教行為を行っていることに気づくであろう。すなわちわれわれや現地人が分類する宗教者とは、じっさいは方法論の異なる者たちの分類にすぎないこと

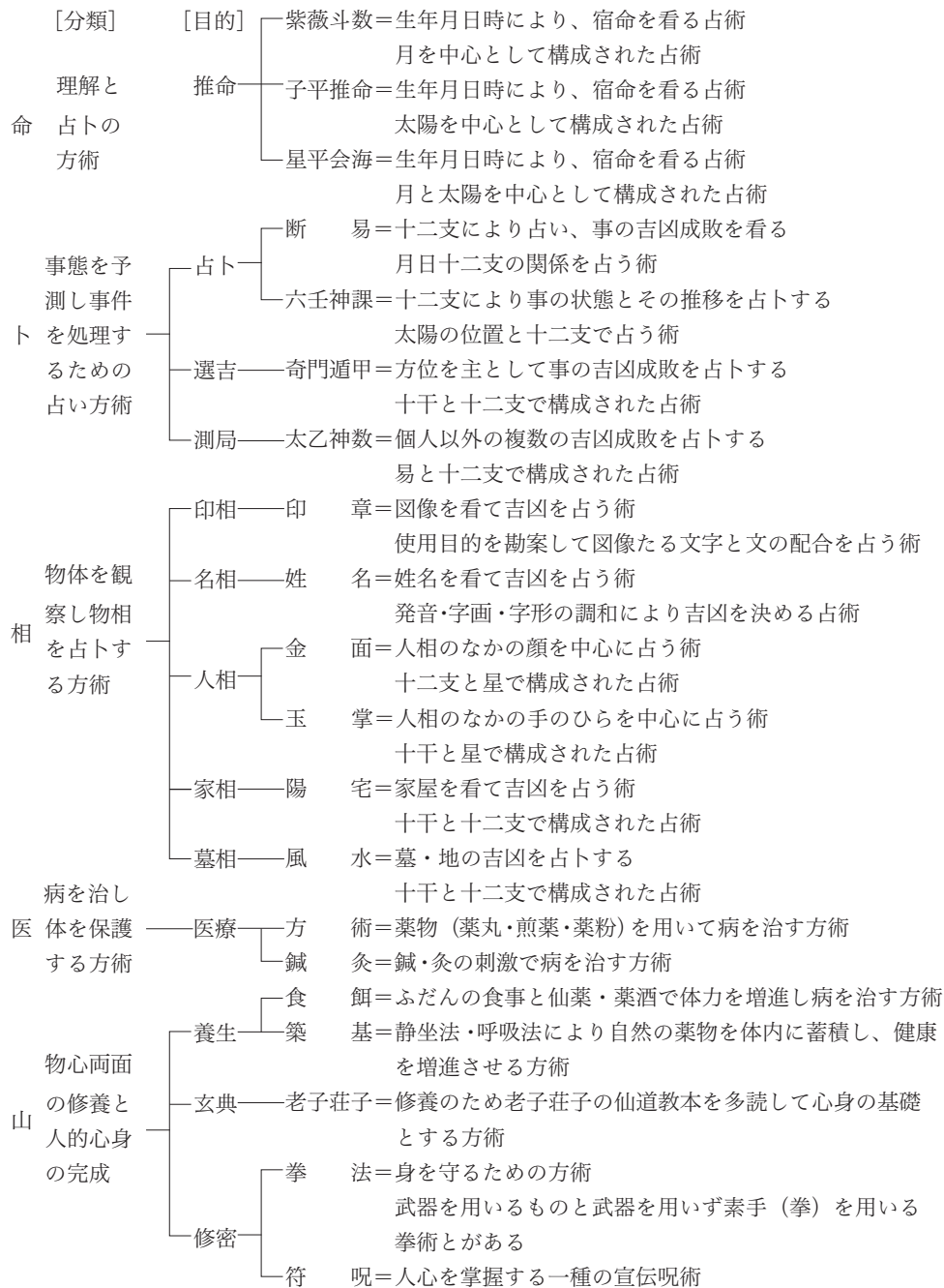


図3 五術体系表

[陳瑞隆 1988: 1]

が分かるのである。

この方法論を中国では「術」と称している。まだわたくし自身は、われわれ外部の者としてどう表象化しうるか十分ではない。しかし中国の民間の一つの分類として、図3を掲げておくことにしよう。「五術体系表」である。

この表には、広義の宗教的方法論である「術」の分類がなされている。すなわち「命」、「卜」、「相」、「医」、「山」である。「命」とはすでに述べた人の「八字」（相性）により人の命運を読み取ろうとする術、「卜」とは易書や占い具を用いて人の将来を予言しようとする術、「相」とは観察を通して人やモノの兆し・現象を判断しようとする術、「医」とは薬物や治療具を用いて人の不調和を調整しようとする術、そして「山」とは技術の修得や体の鍛練を通じて、心身の修養に至ろうとする術である。

われわれが中国調査体験を通じてほぼ理解するのは、たとえば「算命」や「択日」は「命」術であろうし、「卜卦」や「問鳥」、「問米」などは「卜」術、「看風水」やさまざまな「看相」は「相」術、寺廟の薬物提供や医療診察は「医」術、そして道・仏教の修行は「山」術であろう。しかしわれわれが関心を寄せてきた「巫覡」に関しては、適当な方法論がここには載っていない。ここでは「巫覡」の術を仮に「巫」術とするなら、「五術」どころか、さらに多数の宗教的方法論があつてよいことになるし、中国各地の現実を決して「五術」に収まらないであろうことを意味している。

より妥当な宗教的方法論の分類は将来の課題にすることにするが、ここで理解したいのは、民俗宗教とは中国では方法論、すなわち「術」の一種として考えられているということの一点である。福建省西部でわたくしは、定期的に家庭で行われる「醮」祭を見たことがあるが、主として道教の神を祀るために住民は僧侶を招いていた。別に宗教的シンクレティズムなのではない。かれらにとって目的が「平安」（天の運行に従った生活の安定）

なら、あらゆる手段＝方法論のセットに頼っているという好例なのである。われわれの宗教分類で、相手を誤解してはならないということだ。

注

- 1) 初回の調査は、佐々木宏幹を代表とする「東アジアにおけるシャーマニズム文化の構造と変容に関する文化人類学的研究」と題する文部省科研費により調査を実施した。本報告は佐々木宏幹を代表として2回目に申請した文部省科研費により調査を実施した成果の一部である〔渡邊 2001〕。
- 2) 「シャーマニズム」を、原則として佐々木宏幹の定義にもとづいて用いることにしたい〔佐々木 1999: 797〕。すなわちシャーマニズムとは「変性意識状態 (trance) において霊的存在と直接に接触・交渉することにより、託宣・予言・卜占・治病・祭儀などを行う人物 (シャーマン) を中心とする呪術・宗教的形態」をいう。シャーマニズムの定義はあくまでも変性意識状態に立ち入る人物をして定義されたものであり、したがって佐々木は「物 [物体] はトランスに入らない」とする〔佐々木 1983: vii〕。したがって「扶乩」はシャーマニズムの概念で捉えられない。また廈門の例のように、神の脈取りは腕に作用があるわけだが、これを「憑感」型に入れてしまうと、すなわち人が物に霊の憑いたことを感じると解釈してしまうと、風水師は環境という客体の気を「感じる」例が多く——これを「感応」という——、風水師の大部分がシャーマニズム現象に含み入れられてしまう。これはシャーマニズム原理主義 (シャーマニズムですべての現象を解釈しようとするイズム) に陥る危険性があるし、現地の解釈を重視する社会人類学研究の立場とも相いれなくなる。本稿では人に限定されたトランス状態を経て、脱魂と憑霊に至る者が上記の佐々木の定義ような行為を行う場合、分析的に「シャーマン」と呼ぶことにする。

参考文献

- 坂出祥伸 1991 『中国古代の占法——技術と呪術の周辺』、研文出版
- 佐々木宏幹 1983 『憑霊とシャーマン——宗教人類学ノート』、東京大学出版会
- 1999 「シャーマニズム」、福田アジオ・新谷尚紀・湯川洋司・神田より子・中込睦子・渡邊欣雄編 『日本民俗大辞典』上巻、797-799頁
- 周尚意・趙世瑜 1994 『天生地民——中国古代关于人与

- 自然関係認識』、浙江人民出版社
- 張雲飛 1995 『天人合一——儒学与生態環境』、四川人民出版社
- 陳瑞隆 1988 『新編命理万年經』、台湾・鳳山市・裕文堂
- 戸川芳郎 1990 「気一元論」『東京大学公開講座・氣の世界』、東京大学出版会、3-34頁
- Li, Yi-yuan (李亦園) 1992 "In Search of Equilibrium and Harmony: On the Basic Value Orientations of Traditional Chinese Peasants", in Nakane, C. & C. Chiao eds., *Home Bound: Studies in East Asian Society*, The Centre for East Asian Cultural Studies.
- 呂理政 1990 『天・人・社会——試論中国伝統的宇宙認知模型』、中央研究院民族学研究所
- 渡邊欣雄 1991 『漢民族の宗教——社会人類学的研究』、第一書房
- 1994 「墓地風水・解説」、渡邊欣雄・三浦國雄編『風水論集』、凱風社、427-437頁
- 1996 「東洋理論としての風水思想——社会人類学的研究成果と試論」『iichiko』38号、99-120頁
- 1997 「思想がはぐくまれる環境認識」『環境の人類誌』、岩波書店、15-40頁
- 1999 「風水とシャーマニズム——中国東南部の事例」、『東アジアにおけるシャーマニズム文化の構造と変容に関する文化人類学的研究』、科研費報告書、63-68頁
- 2001 「漢族的民俗宗教把握と理解の試み」、『アジア漢文化地域の民俗宗教に関する宗教人類学的研究』、文部科学省科研費報告書、1-9頁
- 2002 「風水とシャーマニズム——中国東南部の事例」、『民俗文化研究』3号、28-49頁