

江蘇省南通地方の童子と童子戯

志賀 市子[※]

はじめに

- 1 江蘇省南通地方の童子と童子戯
シャーマニズムとしての童子
芸能としての童子戯

- 2 江北地方の巫俗と芸能
- 3 解放後の変遷
- 4 童子の地位と役割——結び
にかえて——

はじめに

南通は江蘇省長江以北、いわゆる江北地方の沿海部に位置し、かつては塩業で栄えた地方である。江北農村は経済の先進地域であった江南農村に比べて、土質が水稻耕作に適さず気候も厳しいため一般的に貧しかった¹。南通も今でこそ対外貿易の拠点、南通港を擁する沿海工業都市のひとつとして経済発展を遂げたが、解放前、特に19世紀末、民族資本家張謇による近代的紡績工場の生産開始までは零細経営の副業に頼るしかなく、しかも水害や干魃、蝗害にしばしば悩まされる貧しい地方であった²。そうした要因とも関連するのだろうか、昔から淫祝、巫俗の盛んな土地柄であったといわれる。

この南通地方に、現在でも巫俗が民衆の間に根強く生きていることを知ったのは、88年5月、南京大学が手配した民話採集の実習旅行でこの地を初めて訪れた時のことである。

南通には“童子戯”という地方劇がある。童子戯は解放前、南通に広く活動していた巫師——南通の言葉で“童子”(t'ung-tzu, あるいは南通の方言でt'ung-chuともいう)——の迎神賽会の儀礼に由来するといわれる、この地方独特の説唱、芝居の要素を含む民間芸能である。

一方、この地方で一般に童子といえば、病人の出た家に呼ばれて治病儀礼を行う巫師のことをさす。この場合の童子は、中華人民共和国刑法第165条「迷信を利用してデマをとばしたり、財物を搾取する」に相当する、れっきとした犯罪分子であるが、公安当局の再三の取締にもかかわらず、童子のもとを訪れる人は後を絶たない。南通出身の友人の話によれば、彼女の祖母と母親は大変熱心な童子の信者で、彼女自身、3年ほど前神経症の発作を起こしたとき、母親らの勧めで童子に見てもらったという。

“童子”の治病儀礼の方法は、男性シャーマンが神懸かりの状態になって、病気の原因となっている鬼を追い払うというもので、漢族のシャーマニズムの一形態と考えてよいだろう。漢族のシャーマニズムと言えはすぐに思い出されるのが、台湾でさかんな“童乩”である。劉枝萬氏は台湾の事例から、道教の道士、法師以外の民間の宗教的職能者として、男性シャーマンの童乩、女性シャーマンの尪姨、お筆先としての扶鸞の三者に大別している。南通の童子も台湾の童乩と同系統のものと考えられよう。この童子系統の巫俗は華中から華南にかけて非常に盛んかつ多彩であって、他にも各地で降童、童子、童身などさまざまな名称がある⁴。

※筑波大学大学院地域研究科

実習旅行では、県、郷の文化局に所属する多くの民間文芸家たちと会う機会を得た。彼等に童子のことを尋ねると、まず返って来るのは「現在没有了（今はもうありません）」の決まり文句だが、個人的に親しくなってくると、「いや実は今でもさかんなんですよ」と声をひそめて話し始める。中華人民共和国憲法に宗教の自由はうたわれているが、民衆の宗教は依然としてタブーである。従って外国人が童子の儀礼を見ることは、偶然その様な機会に遭わないかぎり大変難しい。私も、かつて童子だったという老人にあってインタビューすることはできたが、童子が実際に儀礼を行っているところを見る機会には残念ながら恵まれなかった。

現地調査による豊富なデータを持つ台湾・香港等に比べ、大陸における漢族シャーマニズムの研究は非常に少ない。その理由は、こうした大陸の政治的状況から、民間信仰の現地調査が事実上途絶しているためである。しかし現代中国において巫俗は弱体化させられているとはいえ、すっかり消滅してしまったわけではない。その活動は治病儀礼を主として民衆の間に脈々と受け継がれ、ここ数年その勢いを増してきているという報告もある⁵。

小稿では、華中地方の漢族シャーマニズムの一例として、南通の童子と童子戯を紹介し、その中からいくつかの興味深い問題点を指摘してみたい。

1 南通地方の童子と童子戯について

童子は、娯楽的な民間芸能の側面と、治病儀礼や村落共同体の迎神賽会の儀礼に関わるシャーマニスティックな側面という二つの顔を持っている。現代中国においては、童子の民間芸能の側面を陽とすれば、シャーマニスティックな側面は迷信、つまり陰の面といってもよい。芸能としての童子戯は、対外的な“民間芸術祭”においてはなばなく上演されるが、そこにシャーマニズムとしての童子の面影はなく、まして現在も郊外の農村地

区で密かに活動を続けている“童子”たちに言及することは全くない。

両者はかつては同一の起源をもつものだったのだろうか。演劇がもともと祭祀儀礼から分化、発展してきたものであるとすれば、両者は同一の起源を持ち、ある時期までは重なり合うものだったとも考えられるが、そのように断定するにはなお多くの問題をはらんでいる。

芸能としての童子戯

童子戯は板や太鼓、銅鑼などの打楽器のみを伴奏に用い、哀切と荒涼感を併せ持つ独特な歌唱法を特徴とする。大木康氏の研究では、山歌の変容過程における一形態として、童子戯がとりあげられている。氏は童子戯を、「農村の山歌に発し、小鎮を舞台に初歩的な芸能——説唱と演劇の中間——である対子戯にまで発展してきた段階⁶とみる。

『中国戯曲曲芸辞典』（上海辞書出版社、1981）によれば、「もともと南通一帯の巫師（当地の言葉で“童子”）が迎神賽会で行う舞踏と説唱に由来する。乾隆年間には揚州に童子会という組織があり、その後徽劇と花鼓戯の表現形態を吸収し、…1930年前後、戯曲に発展した」という。

この童子会は一種の興行団体であつたらしく、年に一度か二度開かれる寺廟の廟会に舞台をしつらえ、芝居の運営に当たった。童子会の会首には、多額の酬州を支払うことの出来る地域の有力者が任じられた。さらにこうした有力者の誕生日、あるいは宗族祭祀に童子戯の芸人が呼ばれて芸を披露することもあったという⁷。

シャーマニズムとしての童子

童子はいったいいつどのような時に儀礼をおこなったのだろうか。

最も一般的には、家に病人が出たとき、子供がひきつけを起こしたときなどに、童子は家に招かれ病気治しの呪術を施す。医者にかかる金を持たない貧しい農民たちが、巫師を頼るのは至極当然のことであった。南通県の隣、如東県栟茶鎮の民

国時代の郷土志『枅茶史料』によれば、かつてこの地方には僅かに漢方医しかおらず、病人は診察してもらうのに、たくさんの謝礼を積まなければならなかったが、近年西洋医学を修めた医者も増え、私立病院も開設された。しかし衛生観念を持たず、医薬の効果も知らない大多数の迷信深い民衆は、鬼神を信じたり、神に願をかけたり、あるいは仙方に頼り、巫人を招いて祈祷を行うなど悪い習慣に染まっていると嘆く⁸。

童子の治病儀礼は必ず夜行われなければならない。病家に呼ばれた童子は帽子をかぶり赤いスカートを着て、まるで若い娘のような格好であったという。手には聖刀を持ち、銅羅、太鼓、鈴を打ち鳴らしながら次第に憑霊状態に入る。歌い踊りながら病人の周りを回ったり、飛んだり跳ねたりといったいわゆる“跳神”の状態になることもある。昔童子だったという86歳の老人⁹の話によれば、自分に乗移るのは閻帝である。菩薩（菩薩は仏教とは関係なく、もっと広い概念で使われる。ここでの意味は、一般的な「神」に最も近い）“見鬼”（鬼を見る）の力を持つので、菩薩に頼んで病人に取り付いている鬼を駆ってもらい、病人の魂を呼び戻してやるのだと言う。

彼の家は先祖代々童子の家柄であった。彼も小さいときから祖父や父について学んだ。家には先祖代々伝わってきた家書があったが、文化大革命のときに焼かれてしまった。童子には学問がないとなれないため、童子は皆読み書きができた。彼自身は小学校には行っていないが、私塾に通ったという。

童子会と関わりはあったかという質問に対しては、童子会は“唱戲”（芝居を演じる）のもので、自分とは関係ないと答えた。

治療儀礼のほかに童子が呼ばれるもう一つの機会は、村落共同体が行う祭祀の場である。共同体祭祀は①市場圏を形成する地域社会が中心市場町の寺廟で行う比較的大きな廟会、②近隣の村落が共同で行う祭祀、③一つの村落が村の小廟で行う祭祀に大別できるとすれば¹⁰、童子が行う祭祀は、一般的に②③であったらしい。たとえば春秋の農

耕儀礼の他、牛の病気が流行った時、牛の無事を願ってとりおこなわれる牛王会、干魃の際、近隣村落が共同で行う雨乞いなどが童子の活躍の場であったようである¹¹。前出の『枅茶史料』の礼俗の項には、「郷では…巫覡を招いて芝居や説唱を上演することもある。舞台を組み立て、提灯をかざり、夜が明けるまで（芝居は）つづく。…」¹²とある。

しかし童子の関わる祭祀は、地方のエリートたちには“邪”、“淫”と映ったらしく、「不良習俗は極力指導し、時期をみて少しずつ変え改めていかなければならない」¹³という記述のほか、「最近20年間の枅茶」の公安の項には“禁娼”に並んで“演戲亦禁絶”¹⁴という記述が見える。

2 江北地方の巫俗と芸能

童子戯が男女の掛け合い歌である山歌から発展したものなのか、それとも巫師が神迎えの儀礼を行う際の歌、ないしは呪文に起源を發するものなのか、つまりシャーマニズムとしての童子と民間芸能としての童子戯は起源を同じくするものなのかどうか、現在のところ私はこの疑問に答える手段をもたない。しかし中国側の資料では、童子戯は、揚州の香火戯、安徽省の天長及び江蘇省六合一帯で盛んであった洪山戯と系統を同じくする説¹⁵がある。

これについては興味深い話がある。揚州の香火戯は別名童子戯といった。香火戯は唐代に既にその萌芽がみられ、その発展時期は花鼓戯よりも早かった。しかし香火戯は長い間低迷を強いられた。その大きな原因は清朝政府による迫害である。太平天国が金陵（南京）に都をおいたとき、英王陳玉成は兵を率いて東へ侵攻した。揚州の芸人汪某はこれに対し数十人を率いて陳玉成の軍に投降し革命に参加した。彼等は六合県の太山の保壘で芝居を演じて援護し、とうとう六合城を占領してしまった。この時が、香火戯が最も盛んに演じられた時期であった。しかし太平天国が終結すると、清朝政府は芸人に対し弾圧を加え、香火戯の上演

を禁止した。革命に参加した汪某も殺され、仲間の芸人はちりちりばらばらになって江蘇と安徽の境界に逃れた。彼らは荒れ地を開墾し、神堂を立て、洪山と名付けた。また多くの香火戯の芸人は蘇北一帯の農村に散り、民間の山歌等を吸収し地域ごとに多彩な特色を持つようになったという¹⁶。

南通の童子は自分の灯籠に洪山堂という堂名を入れていたという¹⁷。ここでいう童子が芸人をさしているのか、巫師をさしているのか、それとも両者の性格を合せ持つ“童子”をさしているのかはわからない。

この安徽省を含む淮河以南、長江以北一帯の民間芸能と巫俗の関わりという問題については、もっと一次資料にあたり（といってもどれほどの資料があるのかはわからないが）、検討して見る必要があると考える。とはいえ、この地方一帯の民俗が、シャーマニスティックな性格を強く持ち、またそれが民間芸能の発展にも影響を及ぼしたということは少なくともいえるのではないだろうか。

3 解放後の変遷

中華人民共和国成立後、村廟の迎神賽会や宗族の祭祀はすべて迷信的、封建的であると否定された。シャーマンとしての童子も、迷信で民衆を騙す者として公安の厳しい取締を受けた。特に文化大革命の時期の迫害は甚だしかったようである。一方、芸能としての童子戯は党の文化部門の指導のもとに、迷信的色彩が取り除かれ、同時に南通地方の民歌、山歌などを吸収して再編成された。童子戯という統一名称が使われるようになったのは、1958年南通市童子戯実験劇団が発足してからである。1960年には南通市実験通劇団と改名して、京劇や越劇の衣装、舞台装置がとり入れられるようになる。またこの頃から農村を巡回し、「白毛女」等の現代劇を演じるようになった。私は1988年7月、地元の農民たちによる、アマチュア劇団の演じる童子戯を見る機会を得た。村はずれの空き地に盛り土し、自家発電の薄暗い照明を掲げただけ

の粗末な舞台であったが、農民たちは皆熱心に観劇していた。夜11時頃から芝居は始まり、夜中の3時頃ようやく終わるまで、帰る者はほとんど無かった。演出形式は、伴奏に打楽器のみを用い、二胡等の弦楽器を使わない、童子戯独特の節回しといった点を除けば、衣装、臉譜などは京劇や越劇とほとんど変わらないという印象を受けた。

このように童子戯は現在でも南通地方の大衆娯楽の一つとして根強い人気を誇っている。

4 童子の地位と役割 —— 結びにかえて ——

童子を、芸能の担い手であり、芸能を通じて神と交感する者と見るとすれば、いったい彼らは、旧中国の農村社会においてどのような地位を占め、どのような役割を果たしていたのだろうか。

日本の民間芸能についての、民俗学、歴史学からの様々な研究は、この点について多くの示唆をあたえてくれる。

たとえば芸能民は「神ごとを演じることを職業とした人々」でありながら、一般の常民たちに「乞食」と呼ばれる両義的性格をもっていた¹⁸。また網野善彦氏は中世において、芸能の営まれる場は市、河原、寺社、辻などの「境界領域」——無縁・公界で、そこは自治の原理に支えられていたと述べる¹⁹。日本の中世の市についての記述はまるで、中国農村の廟会をおもわせる。

「市の特質について、主として古代の市を中心に、西郷信綱が、それは単に交易の場というだけでなく集会の場であったこと、そこには共同体をこえた人々が集まり、歌垣などが行われ、それは空也から一遍にいたる聖、上人たちの『踊念仏』にまでつながっていくという、的確な指摘をしているが、小林茂文はさらにこれに加えて、市では邪霊の祓除、処刑、祈雨などの行われた事実に注目し、市が境界にあり、神木や自然石によって示される聖域として『平和領

域』であったことを強調している。」²⁰

芸能の担い手と賤民との関わりについて、中国に目を転じてみれば、木山英雄氏が浙江省の“墮民”に関する研究の中で、“墮民”の主な職業として、婚葬儀礼のとき演唱を行う芸人や、紹興の地方劇“乱弾”の俳優をあげ、“墮民”の郷土雑芸能の担い手としての一面は紛れのないところであると述べている²¹。

また徽州府の庄僕制に関する研究によれば、庄僕の徭役として、喪送儀礼のとき祖宗の霊前で呪文を唱える役にあたる“道士庄”、演劇の際、舞台を設置する“戲台庄”などがあり²²、ここにも賤民—被差別民と芸能の関わりをみることができる。

上田信氏によれば、婚礼や葬送といった村の儀礼は、住廟、「送娘子」など儀礼の担い手を必要とした。彼等は儀礼を行う上で、不可欠な存在であったにもかかわらず、あるいは儀礼と関わるがゆえに、一般の村民から差別されたという²³。

“童子”に、“僮僕”の“僮”の字が当てられていることが、なにか意味をもつのかどうかは知る由もない。童子は庄僕のような家内奴隸的な存在ではなかったし、漢民族ではないとみなされた墮民とも異なる。だが一般的に芸能民の地位は総じて低かったため、儀礼と芸能に関わる童子についてもやはり、人々がその地位を落として見なしていたことは十分考えられよう。

しかし童子の地位は、人々が他界と関わる非日常的な時間と場において一変する。鬼を払う治病儀礼において、疫病や干魘などの災禍から村を守る醜の儀礼において、童子は天界と俗界を媒介する能力をもつが故に、村になくてはならない存在であった。境界領域の儀礼的時間において、童子は蔑視される存在から一転して、指導的存在へと変わるのである。

さらに言えば、民衆の非日常的時間が年中行事のサイクルを越え、噴出したエネルギーが破壊的な民衆運動に発展するような時も、童子などの巫師が大きく関わっていたらしい。たとえば1928年

から1929年にかけて、江蘇、浙江、安徽等の各地で国民党・南京政権の推進した「迷信打破運動」に対して、反発した民衆による暴動が相次いだ。暴動の指導的役割を担ったのが小刀会などの秘密結社であり、「これらの結社は巫覡、算命、医師、旅芸人、魔術師等の人々を媒介にして、村落内の下層民衆の中に浸透していった」²⁴という。中国共産党がこうした鬼神を操る者たちを、反革命分子とみなして弾圧したのも、彼らが、民衆のエネルギーを爆発させる火種となりうる危険な存在であることを熟知していたからであろう。

解放後、民間芸術保存、伝統文化振興の美名の元に、再編成された“通劇”に“童子”の姿は消えた。しかし私が見た、あの村はずれの、土の舞台で演じられた農民たちの童子戯は、神と人間の交感の場であった本来の芸能、言い換えれば奔放な民衆の力とも言うべきものを秘めていたように思われる。その秘められた力にこそ、私が童子に魅かれる所以がある。

引用文献

1. 石田浩「中国伝統村落の変遷と実態——江北農村調査の記録——」、『中国農村変革再考——伝統農村と変革』、小林弘二編、アジア経済研究所、1987所収、p. 302
2. 藤岡喜久男『張謇と辛亥革命』、北海道大学図書刊行会、1985。
3. 劉枝萬「台湾のシャーマニズム」、『シャーマニズムの世界』、桜井徳太郎編、春秋社、1978所収、pp. 81-89。
4. 劉枝萬氏は大陸における巫俗の分布を概観して次のように述べている。
「最も表立つ存在はいうまでもなく童乩であり、名称から分類すれば『童』と『馬』の二系統が認められる。前者の例としては、福建と広東において、占童と神童が常用されているほかに、童子・童子・僮魁・銅身などの同音異字があてられることもある。広西でも僮となし、浙江では童身、江

西では仙童、安徽では童子・大仙などと称されている。後者の例としては、河北の馬子、四川・雲南・貴州一帯の馬脚などが挙げられ、湖北の禡角も馬脚と同音である。従ってその所業は、降童という通称の他に広西の降鐘、福建の打童、広東の迷童子、安徽の捨童子もしくは捨大仙などがある。総じて華北より奥地にかけて『馬』の地帯であり、華中・華南は『童』の分布圏に属する。劉枝萬、前掲論文、p. 115。

5. 別冊宝島105『中国危機の読み方——今中国はどうなっているのか』、JICC 出版局、1990参照。また人民日報にも民衆の迷信活動の復活を示す記事が見られる。割合最近のものでは、6・4天安門事件の記憶もまだ生々しい1989年7月5日、人民日報の片隅に、次のような記事が載っている。「近年、我県の農村では、祈祷師・巫婆たちの活動が再び活発になって来ている。今年の清明節の前頃から、彼等の家には仙気を求めて訪れる者が後を絶たない。このような鬼神を操る者たちは、人々を信用させるために、神仙が身体に乗り移ったと称して、ぶつぶつと呪文を唱え、わざと不可解な事を言って人々を惑わす。厄払いや縁結び、将来の運命、もめごとの解決法などについて言葉巧みに騙り、金品を騙しとる。記者の行った実態調査によれば、神漢や巫婆たちは一日に少なくとも10人以上もの信者を相手にし、ある時には一日5,60人に昇ることもある。一回の占い料としては、少なくとも2元、多いときには10元以上も支払う。つまり一人の祈祷師あるいは巫婆が一日3,40元もの金をいかがわしい手段で稼いでいるのである。3月30日、記者は三妙郷三妙村というところで、ある40がらみの巫婆に会った。彼女はある農民の妻に“仙方”を処方すると称して、香灰を浮かべた“仙水”を病人に飲ませ、100枚の陰紙を焼き、お茶の葉と米の酒を混ぜ合わせたものを墓饅頭の上に置いた。この農民は帰る時礼金として8元払っていった。——安徽省潜山県人民委員会宣

伝部 余 迅

6. 大木康「馮夢龍『山歌』の研究」、『東洋文化研究所紀要』105, 1988, pp. 117-119。
7. 1987年5月、南通県騎岸鎮在住の民間文芸家、W氏からの聞き書による。
8. 『楫茶史料』民国25年 p. 27。
9. 1987年5月、南通県新店郷在住、H氏からの聞き書きによる。H氏とのインタビューには、郷政府、文化局の役人が同席した。
10. 田仲一成「中国地方劇の発展構造」、『東洋文化』58, 1978参照。
11. W氏とその家族からの聞き書きによる。
12. 『楫茶史料』p. 27。
13. 『楫茶史料』p. 27。
14. 『楫茶史料』p. 76。
15. 『中国大百科全書』戯曲曲芸編。
16. 『江蘇文史資料選輯』第14輯、江蘇人民出版社、1984 pp. 23-26。
17. 聞き書きによる。
18. 日本民俗文化体系7、『演者と観宮』、小学館、1984、第三章「芸能の担い手と享受の場より」、守谷毅「芸能を演じる人たち」pp. 237-240。
19. 同書、網野善彦「中世『芸能』の場と特質」参照。
20. 同論文、p. 213。
21. 木村英雄「浙東“墮民”考」、『社会史研究』4, 1984。
22. 小山正明「文書史料からみた明・清時代徽州府下の奴婢・庄僕制」、『東アジア史における国家と農民』、1984、山川出版社所収、(葉顯思「明代徽州佃僕制試探」『中山大学学報(哲学社会科学版)』1979-2期を参照した部分) pp. 379-380。
23. 上田信「村に作用する磁力について」、『中国研究月報』455/456, 1986。
24. 三谷孝「江北民衆暴動(1929)について」、『一橋論叢』、1983-3 pp. 429-432。