

## 祭の理論的準拠枠に関する考察

小 松 秀 雄

### 目 次

1. はしがき
2. 象徴操作としての祭
3. 祭における位相変換
4. 祭礼集団と地域社会
5. あとがき

### 1. はしがき

最近は「村おこし」と「町おこし」のために様々なイベント（行事、催し）が各地域で企画され実施されている。イベントが流行するようになったきっかけはいろいろと考えられるが、政府が打ち出した昭和52年の第三次全国総合開発計画が火付け役となったことは否定できない。いわゆる一全総と二全総は国民経済の成長を第一の目標に掲げ、そのために国土を開発、整備して有効に利用しようとしたのに対して、三全総は自然環境および歴史的環境を保全する方針を提示した。三全総の「計画の基本性」のところで次のように表明している。

「国民一人ひとりが長い歴史を通ずる自然と人間の営みの蓄積として国土を保全し、開発して、次の世代へ受け継いでいく主体であり、またその責任を有している。とくに歴史とともに形成されたそれぞれの地域に固有の伝統と風土を維持し発展させつつ、次の世代へ受け継いでいくことは、それぞれの地域を担う一人ひとりの、自主的、創造的活動に期待するほかない。同時に、国および地方公共団体は、国民生活の共通の基盤を整備するため……責務を果たさなければならぬ。」<sup>(1)</sup>

三全総の狙いと意義について論ずることは差し控えて、各地域に固有の伝統を掘り起こし地域社会の活性化を図るように各地方公共団体を通じて指導して来たことは確かであり、その結果、「村おこし」と「町おこし」のためのイベ

ントが盛んになって来たことも確認できる。もちろん、行政指導に対応するような地域住民の「自主的、創造的活動」がなければイベントは成立しない。行政指導のタイミングが良い場合には住民の自発的欲求に支えられて地域に固有の伝統と風土に根差したイベントが生まれるだろう。問題は、イベントがどのような内的構造を備えているのか、既存の祭と構造的に同一である、または類似しているのか、それとも全く異なるのかという点である。もし同一である、または類似しているならば既成の研究に則って処理できるけれども、全く異なるならば新しい研究方針と枠組を考えなければならない。

現代では、まちづくりやむらづくりのためのイベントに限らず各種各様の行事や催しが活発に実施されており、「祭りのなるもの」の花盛りの感が強い。伝統的祭に似ているようにも見える場合もあり、逆に異なっているようにも見える場合もある。一般的に言って既存の祭から全く離れた立場で新しい行事や催しが企画され実行されているケースは少ないように思われる。したがって、今までの祭の研究史を振り返って調査報告と理論的研究を整理すれば最近の「祭りのなるもの」を研究するための準拠枠を構成することも困難ではない。社会の変動に対応して祭の現象形態、内的構造、および社会的意義にも変化が見られたとしても、変化の跡をじっくりと辿って行けば同一性、または類似性を発見できるだろう。

本稿では、今までの祭の研究史に基づいて祭の理論的準拠枠を構成するために欠かせない項目を取り出して検討してみる。その際に文献の研究だけでなく筆者が祭の社会調査で得た知見も手掛りとした。

## 2. 象徴操作としての祭

なぜ人間は祭をするのか。祭が成立する基盤はどこにあるのか。それらの存在論的問題に対しては人間は労働するだけではなく遊ぶ存在（ホモ・ルーデンス）でもある<sup>(2)</sup>、自己の内面を実利とは関係なく表現することに喜びを見出す存在であるなどの答え方も許されよう。ここでは最初に象徴論(symbolism)に依拠しながら存在論の問題に係わる、祭の成立の仕組みを探ってみよう。

E.デュルケームによれば人間の社会生活は大きく分けて二つの位相に区別で

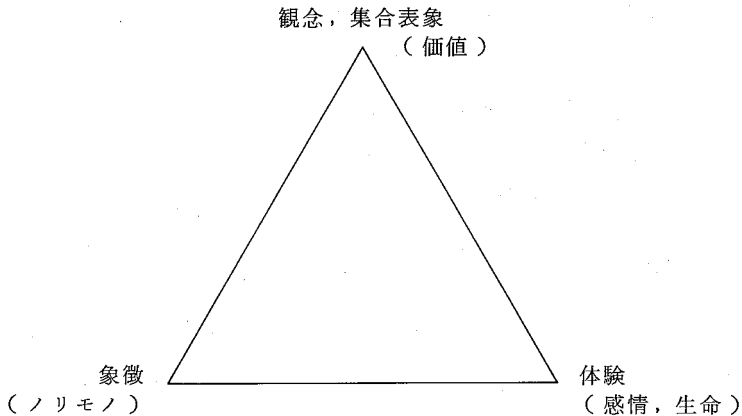
きると言う。一方に家族が分散して狩猟、漁撈、農耕、および牧畜を営む生活の位相があり、それは変化がなく活気に乏しい。ただ家族の成員の身体的生命を維持するためには絶対に欠かせない活動である。それに対して、他方に家族を越える共同体の成員が集まって行われる集合的活動（儀礼）があり、そこにおいては集合的活動より生ずる強烈な興奮状態が現れる。感情の集団的沸騰状態（オルギー）の中で「人は、自分を通常と異なって行動・思考させる一種の外的な力により支配され導かれるのを感じ、もはや自分自身ではないという印象をいただく。彼は新たな存在になってしまったかのように思う」<sup>(3)</sup>。オルギーは人間を、日常生活を越える世界に誘うかもしれないが、果たしてそのような生活の位相は絶対に必要なのかという疑問も出てくる。実利的に考えれば、世俗化された現代のように明確なオルギーの位相を欠いているように見える社会もあるので絶対に不可欠であるとは速断できない。

ただ集合的活動の位相が人間にとって本質的で必然的なものであることは否定できない。というのは、その位相に現れる感情こそ共同体や社会などの集団の生命であり、成員を社会的存在として生かしている集合的生命力であると言えるからである<sup>(4)</sup>。それは成員の集合を通じて合成される彼らの生命力の結晶でもあり、分散して生活する時にも欠かせない活動の源泉になるだろう。デュルケームが名づけたようにまさに聖なるもの（*être sacré*）という特質を内包している。聖なるものを、神、または靈魂と呼んでも別に構わないが、そのような存在の本質を探ればやはり集合体の生命力、ないしは集合力に行き着くのではなからうか。そして、人間はオルギーの中で個人としてはエクスターゼ（忘我、恍惚）を体験するのに応じて集団の生命力＝聖なるものを内化する。

それでは一度現れた集団感情はどうなるのか。その感情は本来、集合的活動の中で一時的に体験できるだけであり、成員が分散すれば消えてしまうために、その感情を昇華し客観化して、さらに特定の対象に物化し固定すれば持続性を保証される。集合 → オルギー → 集団感情の昇華 → 聖なるもの（集合表象）の形成 → 聖なるものの物化、と言う一連の過程が成立することになる。集合してオルギーを体験した人間は内発的欲求に動かされて聖なるものの物化までの過程を進まざるを得なくなるだろう。それらの過程が象徴化（*symboli-*

zation) と呼ばれる形式であり, S.K. ランガーが主張したように人間にとって根源的で内発的な欲求に根差す活動の形式である<sup>(5)</sup>。すなわち, 人間は原初的体験を象徴化し, 作り上げられた象徴を操る存在であると言える。象徴化の形式が最も良く現れる領域は宗教と芸術であり, それらの中でも宗教が最も根底にある象徴化の領域である。

象徴化の形式を, オグデン=リチャーズの有名な三角形を使って表現すれば図1のようになる<sup>(6)</sup>。三角形を体験 → 観念(集合表象) → 象徴(表象ノリモノ)のように読むと, 原初的体験から聖性観念の生成, さらに象徴の形成と言う始源にある過程を象徴形式として設定できる。聖性観念の項をもう少し詳



〔 図 . 1 〕 象徴に関する三角形

しく見ればそこには集合的活動(儀礼)の手続きに関する観念(規範)と 儀礼に表現される究極的価値(宇宙論, コスモス)が含まれているだろう。象徴の項には集合的活動に使われる様々な用具, それに演技や行列の形態が観念のノリモノ(vehicle)として含まれるだろう。やや結論を先取りした形になったが, 少なくとも本稿のテーマからすればそのように考えてもよい。また, オグデン=リチャーズ以外にもいろいろな象徴論と記号論があるけれども, 祭の象徴論的考察にとっては彼らの立場が最も適合的であり, 記号や象徴の体系の内的構造

をどれ程厳密に分析していようと、宗教や社会との関連を中心テーマとしない立場では本稿に必要な視点を示し得ないだろう。

それはともかくとして、いったん象徴形式が出来上がれば象徴 → 観念（集合表象） → 体験と言う逆の方向で象徴操作を通じて体験を再生できる。その点に関してデュルケームは、かつての共同体験と聖なるもの（集合表象）が分散した生活によって次第に記憶から遠ざかっていくことを阻止するために定期的に象徴操作をして原初的体験を想起しなければならないと主張している<sup>(7)</sup>。体験に基づいて生まれた聖なるものと象徴も放置したままであれば、成員の意識から徐々に脱け落ちて行き活動の内的源泉ではなくなってしまう。言い換えれば、集団の生命力を補充されないので個人の生命力も衰えて生活に活気がなくなってくる、あるいは生きる力が弱くなっていく。共同体験が集団の生命を表出し、聖なるものがその生命を結晶化し、さらに象徴がそれらのものを物物化していると考えるならば、集団と個人成員の生命力の更新を図るために定期的に象徴操作をせざるを得ない。そして、更新された生命力に基づいて再び分散した職業労働と家族の生活に向かうわけである。

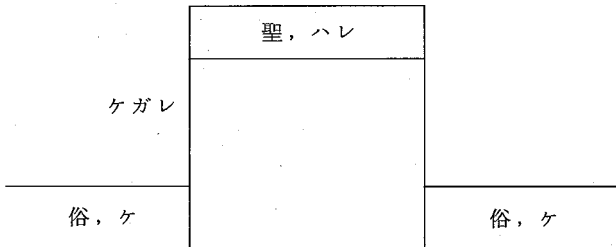
以上のように象徴論の立場では儀礼、または祭と呼ばれる集合的活動の生成の内的必然性は象徴化と言う人間独自の活動形式に求められる。そして、儀礼、または祭とは、定式化された手続き（規範）に従って象徴を取り扱うことを通して集団の究極的価値である聖なるものとの霊的交流（communion）を体験することであり、コミュニオンを通して究極的価値を再確認でき集団の連帯が再強化される。少しばかり要約を急ぎ過ぎた感じであるけれども、祭の理論的準拠枠に必要な不可欠な項目だけを摘出し整理する目的からすれば止むを得ない。象徴論の視点から祭を定義することは、日本においては昭和40年前後までは余り試みられてはいなかった。柳田国男、折口信夫、松平齐光などの秀れた研究者も象徴論の立場に立脚して祭を考察していたとは言い難い。戦後になってようやく蘭田稔が現象学や記号学の方法を取り入れて、それまでの研究者とは異なる視点から祭を定義したと言える。その後は文化人類学の研究者たちがE.リーチ、V.ターナー、M.ダグラスなどの欧米の儀礼論を日本の祭にも応用している。ここで本章のまとめの意味を込めて蘭田稔の定義を引用しておく。

「祭とは一，劇的構成のもとに祭儀（ritual）と祝祭（Festivity）とが相乗的に現出する非日常的な集団の融即状況（communitas）の位相において，集団の依拠する世界観が実在的に表象するものである。そして，その表象された世界像のなかで，集団はその存続の根元的意味を再確認し，成員のエートスが補強される。要すれば，祭は集団の象徴的な再生の現象である。<sup>(8)</sup>」

### 3. 祭における位相変換

さて，象徴操作に基づく集団の象徴的な再生である祭は，どのように構成されているのだろうか，またはどのような構造を持っているのだろうか。その問題に関しては，前述したデュルケームの考え方，つまり社会生活の二つの位相の変換と言う視点が手掛りになる。

二つの位相に限らず，社会生活には日常生活の他に夢，芸術，宗教，狂気のように多元的な次元があることは，最近の社会科学の方法論では自明の原則になっている。祭の研究の分野においても，欧米ではデュルケーム以来，ターナーやリーチ等が聖俗理論を発展させており，日本では柳田国男以後，波平恵美子，宮田登，桜井徳太郎等がケケガレハレの理論を発展させて来た<sup>(9)</sup>。日本と欧米とは研究者が育った文化的世界，および研究対象は異なるので，それらの二つの理論は内容に関して異質な面も多い。例えば聖と俗，ケとハレの中身，関連の仕方，また儀礼の中身は詳細に見ればかなり違う。ただ本章の論点に限って位相変換の形式だけを取り出せば同一であると考えても差し支えない。二つの理論に含まれる位相変換の形式を取り出して対応させると，図2



〔図・2〕 聖-俗=ケ-ハレの位相

のように俗＝ケ、聖＝ハレ、(聖←俗)＝ケガレの関係が成り立つ。そこで図2のような枠組に依拠しながら位相変換の形式をもう少し詳しく考察してみよう。その際にレファラント(referant)は日本の祭に求めることにする。

一般的に言って集合表象が内包する規範に従って象徴操作をすればコミュニケーションを体験できると考えられるが、その操作が踏むべき手続きにはいくつかの段階が存在する。第一に、俗なる生活から聖なる生活へ移行するために実行しなければならないコモリ(籠)、およびそれに付属するミソギ(禊)、ハラエ(祓)の段階がある。ここでは自分の身体に付いている俗性を除いて聖性を覚醒させたり、獲得するための準備作業を行うことが中心になる。普通は俗なる存在、事物、並びに空間から自分の身を遠ざけて隔離された生活を営む、つまりコモリをする。コモリの位相では、衣装、言葉、行動などに関して聖性を有する象徴を操作するけれども、聖なるものとの霊的交流はまだ現れない。

コモリの位相は移行過程として大変に重要な位置を占めているにもかかわらず、近代から現代にかけては職業労働との兼ね合いのために期間が短縮されたり儀礼的所作が省略されて来つつある。実利的観点に立てばそれも致し方がないだろう。コモリを過ぎると次は本格的な聖なる位相に入る。

日本の場合にはコモリの後に神祭り、あるいは神事と呼ばれる段階があり、様々な象徴が登場する。例えば神社、仮屋、縄、道、土地、山、川などが祭場を構成する象徴である。祭場は神祭りの舞台となる重要な象徴空間であり、俗性を払拭されていなければならない。また、象徴空間の内部で用具として使われる榊、玉串、鈴、太鼓、衣装、食物などの象徴もあり、さらに象徴的用具と結びつく、神官が実行する動作、発する言葉、巫女が演ずる歌舞なども象徴である。空間、用具、人間の所作が操作の対象となる象徴の体系を構成しており、それら全ての聖なる象徴を取り扱う場合には功利的で合理的な態度は禁止され、畏敬の念を持って厳粛な態度で臨まなければならない。前述のコモリの位相は態度変換のために存在する。

それでは神祭りの本質は何か。それは、聖なる象徴を規定通り操つることによって神(聖なるもの)と交流し生活の拠り所(究極的価値、集団の生命力)を再確認する、あるいは獲得することであり、そこにおける最も重要な象徴は

神饌であろう<sup>(4)</sup>。日本の社会では古代以来、稲作が生産の基本にあったから稲(米)を神霊、集団の生命力、並びに個人の生命力と見なして神饌の中心に置かれた。稲の他には酒、海産物、あるいは陸の産物などが供物の中に配置されるが、各地域の風土に応じて異なった供物が作られるだろう。欧米の場合には羊、牛、豚などの動物と小麦が社会を維持する生産物の基本にあったので、いわゆる供儀の捧げ物の中心に置かれた。供儀と言う儀礼は、欧米以外でもアフリカ、中南米、東南アジアなどの地域で重要な位置を占めているのに対して、日本には余り見られない。それなりの理由が考えられると思うが、今後の課題にしておこう。話を日本の神祭りに戻すと、神饌を捧げることは、一方では神霊を招き寄せて神饌に宿らせることを意味し、他方では神霊を歓待することにもなった。一般に神饌の供奉には神官や巫女たちの歌舞が伴うケースが多い。歌舞も神饌と同じ様な、神霊の招迎と歓待の意味を持っており、神霊自身が現われたことを象徴化している。つまり、神に対する人間の活動と、人間に対する神の出現と言う二面性を備えている。したがって神饌とそれに伴う歌舞は神祭りの最も重要な要素であり、最も厳格な手続きに従って取り扱わねばならない。神祭りは、祭と言う一連の象徴操作の体系の要に相当し、その体系を祭たらしめている核である。

神祭りの場について考えてみると、象徴空間の中でも最も聖性の高い神社の本殿であり、そこに入入りできる者は原則としてコモリを通過した少数の者に限定される。神社のような聖なる空間にも聖性の度合が異なるいくつかの部分があり、神祭りの中でも秘儀とされる象徴操作は神官以外の者が立ち入りできない空間で進められる。ということは、神祭りにも聖性の度合を異にする複数の象徴操作が含まれるわけである。空間、用具、所作の象徴群は聖性度に関してお互いに適合するように組合わされて位相の体系を構成している。位相の変換は聖性度(裏返せば俗性度)の変化を軸にして進行する。神饌のように高い聖性を備えている象徴を食する者、場所、作法はその聖性を保持し表現する形式に仕上げられるだろう。

神饌を食べることは、一般に聖餐と呼ばれ、神霊から集団の生命力を受け取り個人の生命力の更新を図ることを意味する。問題はどのような場所で、どの



ように食べるかである。神祭りと同じ神前において神霊と同席して会食するのか、それとも場所を社務所に移して他のやや俗っぽい食物を加えて、くつろいだ雰囲気の中で会食するのか。前者のケースでは最も厳粛な神事の一環として行われるのに対して、後者のケースでは神祭りの位相とは異なる直会と呼ばれる位相に移っていることになろう。神事の中で供物を食するケースでは厳格な形式に従って少量の供物を口にするだけの場合が多い。ここで問題としたい位相は直会と呼ばれる会食である。

倉林正次によれば日本の祭には神祭りの次に直会の位相があり、それは象徴空間・用具・所作に関して神祭りよりは俗に近い位置にあり、それだけ聖性が低くなっている<sup>(1)</sup>。言い換えれば厳格な形式は薄らいで自由な雰囲気が出てくる。直会の本義は神人の共食を通して霊的交流を図り、自己の生命力の更新と生活の拠り所の再確認を行うことに求められる。そこでは会食の他に、神霊を歓待するための、より自由で華やかな芸能が披露されるケースが多く、ひょっとすると個人の即興の演技も飛び出すかもしれない。直会には神人交流にとどまらないで人と人との交流に発展する契機が含まれている。倉林は、直会を絶えず拡大、分化する位相と規定し様々な饗宴(宴会)のような位相が新たに生まれると想定する。したがって祭を、基本的には神祭り—直会—饗宴の三部構成から成り立つ位相変換の体系と考えるわけであり<sup>(2)</sup>、倉林の説は祭を動態的過程と認識しているので、現代のように変化の激しい時代には有効な視点を示している枠組と言える。

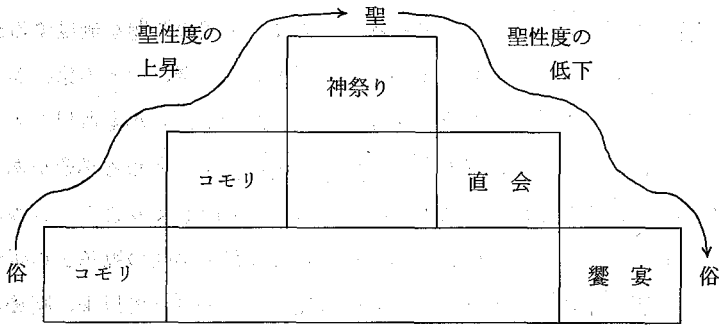
倉林の説と蘭田の前述の定義とを対比させてみると、コモリから神祭りまでが祭儀の範囲であり、それを越えて拡がる直会と饗宴が祝祭のカテゴリーに入る。学者によっては祝祭や祭儀に相当する部分を別の言葉で表現することも多く、例えば、柳田国男の見解では神事を中心とする祭(狭義の)と、風流を中心とする祭事があり、祭と祭事が風流化の方向に沿って祭礼の中に溶け込んでいく。いわゆる「祭の祭礼化」と呼ばれる展開が現われる<sup>(3)</sup>。多少厳密さを欠くが、神事中心の祭が現代に近づくにつれて祭事を加えた祭礼へと変化して来たことは基本原則であり、本稿でも柳田の見解を大切に論述を進めたい。

さて、直会から分化・発展する饗宴のような祝祭の位相は内容から見れば実

に多種多様な要素を含んでおり、しかも絶えず変化する可能性を秘めている。日本の祭に登場する華麗な行列、芸能、山車、太鼓台などは饗宴の位相に出現する象徴であり、時代により、また地域により千差万別の感がする。それ故に見物人の眼を楽しませてくれる。それでは饗宴のような祝祭の意義は何であろうか。基本的には直会の場合と同じであり、神人交流、並びに人と人との交流になり、きらびやかな行列、山車、芸能は本来は見物人を喜ばせるためではなく、神霊を手厚くもてなすために工夫された象徴である。そのために華麗な祝祭の行事は神賑行事とも呼ばれ、その中で演技者も見物人もオルギーへと引き込まれていく。デュルケームが指摘したような異常さ、あるいは新しさを体験する、まさにハレの舞台になる。

しかしながら、饗宴には聖なる（ハレの）位相から俗なる（ケの）位相への移行の契機が含まれている。コモリの特徴とは対照的に、空間、用具、所作の象徴群に俗性が浸透してくる。まず、行列のケースに見られるように祭場が村や町の日常生活の空間に拡大し俗なる空間を取り込まざるを得なくなり、俗化し始める。さらに見物人と言う、コモリを通過していない俗人が加わるために成員の面からも俗化が進んでいく。祭の用具、言葉の面でも日常生活で使われている、俗っぽい生活用品と言葉が入り込んで厳粛な雰囲気は失っていくだろう。そのようにして俗性が浸透して聖性が後退していく過程を進んでいくが、聖と俗とが混じり合っただけでカオス的な様相を呈するところに祝祭の意義があるのではなかろうか。聖性を身にまとっていたのでは日常生活を送れないから、どこかで脱がなければならない。そのための場こそ饗宴と言う祝祭である。ただ饗宴の中にコモリに対応する、明確な俗化の位相があるかどうかは個々の事例を調べてみなければ答えようがない。祭における象徴操作のための仕掛けを解体する活動と、それに続く慰労会（ドウヤブリ）は祝祭の最終段階にあって俗化の位相を表しているかもしれないが、コモリと対比できる程普遍的な移行の形式は理論化されていない。

今まで検討した各位相はどの祭にも現れる可能性を持つ形式で、特定のイベントが祭と命名されるための資格要件であると言えよう。図3のような、コモリ → 神祭り → 直会 → 饗宴の位相変換は、順序と現象形態はともかくも、



〔 図 . 3 〕 聖化と俗化の過程 ( 位相変換 )

祭が内包する普遍的形式ではなかろうか。少しばかり具体的な次元で考えると、日本においては大嘗祭 (オオニヘ) と新嘗祭 (ニヒナヘ) がそれらの普遍的形式を備えた基本型であったと言われている。もちろん祝祭の部分は元来は今ほどには大きくはなかったのかもしれない。現在、ほとんどの神社で行われる新年祭 (トソゴイ)、月次祭 (ツキナミ)、新嘗祭はオオニヘを基本にして作られたもので、各地域の伝統と風土に応じていろいろと装飾を施されており、また、それぞれの地域で独自に実施されている祭も基本型をモデルに出来上がったものが多い<sup>14)</sup>。

最近の基本型に則っていないかのように見える、新しいイベントが多いけれども、祭の資格要件を満たしているかどうか検討しなければならない。神祭りから直会にかけては集団の究極的価値=聖なるものが現れる場面であり、もしそれらの位相が欠けたならばイベントは単なる熱狂 (クレーズ) にとどまり祭の名に値しない<sup>15)</sup>。商業主義の利潤追求、あるいは政治的支配にとっては格好の手段になり得ても、社会の成員にはどれ程の意義があるのだろうかー集団の象徴的再生をもたらさないイベントは核が不在のために消滅する可能性が高い。

#### 4. 祭礼集団と地域社会

祭 (儀礼) が家族を越える集団における集合的活動であるとすれば、集団、または集合の構造を明らかにしなければならない。また、祭において再生する

集団が最も重要な要素であると考えれば、やはり集団の問題を無視するわけには行かない。その場合に日本の祭のほとんどがムラの祭、マチの祭、およびミヤコの祭になるから<sup>(6)</sup> 地域社会を集団の準拠点にして、しかも農村(ムラ)と都市(マチ、ミヤコ)の差異を明らかにしながら作業を進める必要がある。

最初にムラ、または農村と祭との関係について検討してみよう。日本の祭礼研究史においてはムラの祭は長い間、宮座と言う祭礼集団の視角から研究されて来た。大正13年に中山太郎の「宮座の研究」が発表されて以来、肥後和男、豊田武、和歌森太郎、原田敏明、萩原龍夫、安藤精一、高橋統一等によって精力的に調査され、さらに理論的研究も行われ続けた<sup>(7)</sup>。特に宮座の調査研究に費された努力は、報告されたデータを見た時に大変なものだったことがわかる。先人たちの努力に敬意を表したい。彼らの努力のおかげで日本のムラにおける祭礼集団の姿はかなり明確になった。紙幅の都合上ここで宮座の詳細な特徴を論述することは困難なので、福田アジオの一般的な規定を引用して基本的な特徴に関してだけ論述してみよう。

「宮座を規定すれば、特定の地域社会の神仏をその地域の住民の中の一定の資格を有する男子が一座してまつる行事およびその組織ということになる。この地域の住民の中の一定の資格を有する男子とは、家を単位として超世代的に固定した成員権を持つ場合のみをいうのではない。家としては特定の家のみに限定されていないが、一座できる人数は一定数に決まっており、それへの参加は一定の年齢あるいは経験年数に達したとか、一定の儀礼を終えたとかいう特定の資格をそなえた者に限定されている場合もいる。<sup>(8)</sup>」

福田の規定によれば、一定の資格を備えた地域住民だけが祭の担い手となり、その他の住民は象徴操作に参加できない。どのような資格が要求されるのかは地域社会ごとに異なり、また時代によっても変化する。それ故に、地域社会の社会構造と文化を反映する形で宮座が構成されており、地域の文化 — 社会構造の変動に応じて変容するから様々な変化型が現れる。一般に宮座は古代の末期に出現して、中世から近世への転換期である15世紀頃に最盛期を迎え、近世から近代にかけて変形し解体の道を進んだと言われている。中世の末期に最も宮座らしい形態が多く見られたと推定されているが、その原因は強大な政治権

力が欠如していたこと、並びに中世の名主階層が経済力を蓄積していたために自立し易かったことに求められた。宮座の地域分布を見ると、西日本の現在の都市部とその周辺の農村部に多く、やはり、宮座は元来が農村の上層農民を中心に構成されていた特権的集団であって、農村の階層構造を反映し、また維持するものであったと言えよう。ムラの祭に再生した共同体、または集団も宮座を媒介項とする限り、住民全員の共同性を表現したものとは言い難い。

宮座の歴史を眺めると、中世の末期以降、近世の身分制度の内部では上位の政治権力に包摂されて生き続けていたけれども、近代になって次第に地方行政制度とデモクラシーの波に押されて解体へ向かう。そこに拍車をかけたのは明治以後の国家が打ち出した神社政策であり、殊に宗教法人法と氏子制が宮座の基本的特質を否定する格好になった。宮座にはギリシヤのポリスや西欧中世の都市のように限定された成員の間ではあるけれども、自治の原則が貫かれており、官僚制には馴染まない特質があった。万人平等主義と画一主義の下では宮座が成立する基盤は失われてしまう。

前述した偉大な先人たちが実際に調査した宮座の姿は末期の形態であり、かなり形骸化されていた事例もあったと思われる。そうは言っても、千年前後も続いた日本独自の祭祀組織であるから、日本の祭礼集団を考える際には最も基礎的な座標軸になる。筆者が調査した町の祭祀組織は宮座の変化型、あるいは派生型と考えられる事例が大半を占めていた。香川県には農村的体質を持つ町が多いために祭祀組織も宮座型のものが多いと予想できる。もちろん、現在は宗教法人法と氏子制によってどの町の神社の祭祀組織も似通ったものになってしまったから、それらのルーツとなった宮座を文書資料等を通じて復元してみなければならない。そうした上で現今の組織への軌跡を辿って行く必要がある。

ところで、都市の祭礼集団に関しては宮座を準拠枠にできるだろうか。どうも、その問いに対しては否定的に答えざるを得ない。都市には、農村には見られない独自の文化——社会構造があるから、祭礼集団も宮座とは異なった型を持つことになる。それでは、都市独自の祭礼集団の型とは何か。残念ながら現在のところ、宮座と対比される程の理論的モデルはないので、現在の研究段階における視点と仮設モデルを検討しながら、今後の方向を探ってみよう。

都市の祭礼の研究に関しては、昭和40年前後から国学院大学日本文化研究所のグループが始めたのを契機にして、次々と新しい調査研究が実施されている<sup>19)</sup>。調査された代表的な祭を列挙すれば、東京の神田祭、山王祭、神戸まつり、飛騨の高山祭、古川祭、京都の祇園祭、大阪の天神祭、関東の秩父祭、川越まつり、暗闇祭などがある。それらの調査の中で研究テーマとなる側面は、まずムラとは異なる都市の町内（マチウチ）の特徴であり、その場合のマチは、ムラのような農耕定住民の社会ではなくて商工業などの非農業に従事する漂泊民の社会である。そのためにか前述した新嘗祭、祈年祭、月次祭などの、農業を基礎とする祭礼は成立しにくい。農業に係りの深い神を祀って生産の安定と拡大を祈願することも、それに収穫を感謝することも必要ではない。マチの生業は商工業が中心であるけれども、その内容は多種多様で、しかもお互いに競争するので生業における共同はなかなか生まれない。マチの共同性が生まれる基礎は、生業の場よりも消費を中心とする日常生活の場にあり、生産の共同ではなく生活の共同こそマチの共同性の基本ではなからうか。

ムラとマチとでは地域社会の共同性が生まれる基盤を異にすれば、ムラとは異なる、マチ固有の祭礼とそのための集団が現れるだろう。ただ、マチがまだ小さくてムラの延長に過ぎない場合には、ニヒナへ、トソゴイ、ツキナミの農耕型の祭礼がそのまま持ち込まれ、そのための集団も宮座型のものになる。現代の日本においても地方ではムラの体質を残している地域社会が多いから、既存の宮座論に準拠して研究することも難しくはない。ところが、マチが発展してムラとの異質性が拡大するにつれて、生産よりも生活の共同を基本とする都市固有の祭礼が現れてくる。都市における共同生活にとって最も脅威となることは、天災と流行病（はやり病）であり、それらを防ぐために神を招いて祀ることは絶対に必要である。その場合にいったい、どのような神ならば共同生活を守れるのだろうか。具体的な神の名は差し置いて、一般に日本の内外に存在していた、当該のマチにとっては異邦の神を共同体の守護神に変換して祀った。その際選ばれた神は、強大な威力を持ち、人間にとって祟り神（疫神）にもなり守護神（益神）にもなる恐ろしい存在であった。マチの共同生活を破壊する元凶に対しては、その脅威を内に秘めている両義的存在を持って対抗しようと

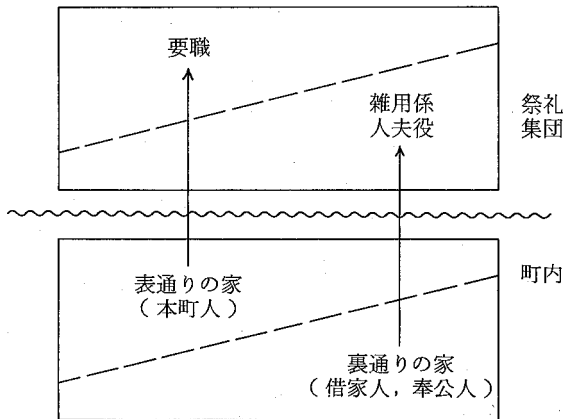
したわけである。もちろん、両義的存在であるから疫神にはならないように工夫しなければならない。そのための文化的仕掛け、または象徴操作の体系が都市の祭礼であり、両義的神を手厚く歓待することによって益神に変え、その神の力を引き出す神賑中心の行事である。

華麗さ、壮かさ、騒々しさと言った基本的特徴を持つ都市の祭礼は、都市それ自体の力と躍動を良く表現している。ムラが比較的固定した伝統的地域社会であるのに対して、大きなマチとも言うべき都市は絶えず変化する、一般には拡大する地域社会であり、都市の祭礼を研究する時には都市の躍動性を前提にして方針を決める必要がある。本章の論点との関連で言えば、祭礼の参加者の人数と構成、集団構造は常に変わるものと考えなければならない。最近の都市の祭礼の研究には参加者と集団の動態をテーマにした報告が多く見られる一例例えば、米山俊直を中心とする京都大学のグループが祇園祭と天神祭における参加者の構成と集団の姿を見事に解明している。詳細な内容は省略して参加者の構成だけを取り出してみると、神職、氏子代表、一般の氏子、講中、神輿や山車などの担い手、芸人、見物人、マスメディア、警察、公共機関である<sup>20</sup>。ムラの祭と比べると、山車などの担い手、見物人の人数はかなり増大するだろう。特に見物人は祭の実際の担当者に対して何十倍から何百倍にもなり、それに依じて自分たちだけの祭から見せる祭礼に変わっていく。その傾向に拍車をかけている要因はマスメディアの活動であり、国民全体を見物人に変えてしまう力を備えている。マスメディアの力が今後、日本の祭をどう変えていくのか、注目したい。それから、警察と公共機関の関与についてもじっくりと検討していきたい。本来はマチウチだけで自治と防衛の機能を充たしていた時代には、外からの統制と指導は余り作用しなかったけれども、地方行政制度の確立に伴って交通、公共施設の保全、あるいは住民の日常生活の確保などの立場から様々な規制が加えられるようになってしまった。筆者が調査した事例においても、祭礼の実際の担当者から何度も嘆きの声を聞いた—外からの統制は祭礼の力と躍動をそいでしまう恐れがある。

参加者の増加と対応する形で祭礼の構成も変わっていく。祇園祭の例では、八坂神社を中心に神事が展開し、山鉾町を中心に祭事が進行する。一般に都市

の祭礼では神社と言う象徴空間と、町内と言う象徴空間が分化してそれぞれ固有の象徴操作を発展させる傾向が強い。その場合に、神社は神事の厳粛さと形式を守るのに対して、町内は神賑しのために華やかで騒々しい仕掛けを次々と作り出す。そのために祝祭の部分は拡大して祭礼の中心を占めるようになるかもしれない。問題は、神事の部分が相対的に縮少して祭礼全体の「求心力」、ないしは「磁力」としての力を失った時である。祭礼の核が消滅し、位相変換のメカニズム、つまり集団の象徴的再生のメカニズムは崩れて単なるイベントに変質する危険性がある。やはり、祭礼システムの要を保持する努力は怠るべきでない。

ところで、祇園祭の山鉾町に代表される、祭事を担う町内の構造をもう少し詳しく考察してみよう。そのテーマに関しては米山俊直よりも松平誠の方が厳密に研究している<sup>21)</sup>。松平の報告によれば、もともと都市の祭礼集団はムラの宮座と類似した階層構造を持つ集団で、日常生活の中で成立するマチの階層構造を反映する形で構成されていた。江戸末期から大正期にかけて日本独自の伝統的都市祭礼集団が現れ、宮座に対比される機能を果たしていた。そのような集団が成立する基盤は、生業における地位と共同生活における地位にあり、家屋と土地を持つ、古い家柄の者（表の本店）とそうでない者（裏店、借家人）とをタテ軸にして町内の階層構造が作られていた。表通りの店々が町内の生活



〔図．4〕 町内と祭礼集団



のリーダーシップを握っており、裏通りの借家人は彼らに従属した。図.4のように祭礼の時にもそれらの二重構造を投影した集団構成が出来上がり、祭礼の重要な役割は全て表通りの店が占め、神輿や山車を動かす人夫の役を裏通りの借家人が担当する形になる。祭において象徴的に再生する集団は日常の町内であり、本質からすれば表通りの店々の共同体であったと言えよう。ムラの場合と同様に必ずしも万人平等の共同体ではなかった。

しかしながら、伝統型の祭礼集団も戦後になって次第に姿を消していく。それは、日本社会全体の民主化と経済成長によって生じた変化である。つまり、巨大な資本と企業集団の進出のために表通りの古い店は没落したり移転せざるを得なくなったり、あるいは職業を変えるなどして古い町内は維持できなくなった。また、仮に表通りの店が残ったとしても、民主主義の波に押されて伝統的権威構造も崩れてしまう。現代では都市と言う地域社会自体が外との明確な境界を持たない上に、内部においても流動的で不安定な構造しか持たない。したがって、そこから生ずる祭礼集団の構造も掴みどころのない、流動的なものになり易い。安定した役割分担、人員の配置が難しくなり、短期間の内に入れ代わり立ち代わりして変容してしまう。伝統型の祭礼集団の崩壊によって祭礼そのものが縮小したり消滅したりするケースが少なくない<sup>2)</sup>。まさに祭は生き物である。

## 5. あとがき

現在、祭の形態と祭礼集団は都市化や情報化などの社会変動の影響を受けて急速に変容しつつある。その中で注目したい点を、戒めの意味を込めて取り上げておこう。

宮座、並びに伝統的都市祭礼集団に代わる、新しい型の担い手として大企業と公共機関が前面に出て来ている。祭を集団の象徴的再生と考えると、再生するだろう集団の中身を吟味しなければなるまい。大企業が企画し実行するイベントに「～祭」の名前が付けられている場合に、再生する集団はその企業自体なのか、それとも参加者が集合して創造した、新たな集団なのか。あるいは熱狂した状態だけが現れ、その結果、企業に利潤がもたらされたただけだろうか。

それらの問題に対しては個々の事例を調査し分析した後に答えが出るだろう。

それでは、地方自治体が「～祭」を企画し実行する場合はどうであろうか。企業に比べて地域社会に根差す部分は拡がり、ひょっとすると下から住民自身の自発的祭礼集団が作られて住民本位の祭になるかもしれない。そのうちに行政機関は手を引いて、「町内」を基盤にした祭礼に変わることもあり得る。そこに聖なるものを中心に位相変換のシステムが加われば、もう真正銘の祭になる。それとは逆のケースも起こり得る。住民から完全に浮き上がって離れてしまう「お上の祭」になれば、再生する集団は見当たらなくなるだろう。祭には集団の生命力が必要であり、また祭を通してその生命力を更新することも祭を活性化するためには欠かせない。集団の生命力が欠けている祭は生き続けることはできない。

現在は地域の祭であっても企業と公共機関が絡んでいるケースがほとんどであって既成の宮座論、あるいは祭礼集団論から見れば、異質な集団が入り込んでいるから、じっくりと全体の姿を把握しながら集団構成を分析する必要がある。恐らく、既成の枠組に準拠すれば、かなりの部分は解明できると思う。もちろん、理解できない部分は、枠組を再検討しながら考察しなければならない。研究対象が常に変化するために、研究の準拠枠を絶えず再考する作業は、人文・社会科学の宿命である。

集団に比較すると、祭を構成する象徴の形態はそれ程、急激には変化しない。神輿、山車、太鼓台、衣装、人間の儀礼的所作などは案外、変わらずに受け継がれていく。新しいイベントが企画される時にも既存の象徴形態は良く使われるから、新旧の象徴が混合されて操作の体系を作ることも多い。ただ、オグデン＝リチャードの三角形の項を形成する集合表象と体験は再生せずに、象徴だけが切り離されて別の三角形のシステムに組み込まれるかもしれない。文字通り物の形態で存在する用具は機能変化や意味変化を起こし易く、用具を操作する人間の態度が畏敬の念を含まない功利的態度に変われば、聖なる象徴空間、ないしは聖なる文脈で使われないから俗なる用具に変質してしまう。象徴にどのような集合表象と体験が与えられるのか、じっくりと調べる必要があるであろう。

最後に、本稿は筆者が祭の調査の中で得た実感を支えにして理論的拠り所を模索した試論であり、脱け落ちてしまった項目も少なからずある。<sup>(2)</sup> それらの中で祭における消費、集合行動としての祭、および祭の国際比較を検討できなかったことは残念である。本稿で論述した理論的準拠枠は、日本の祭をレファラントにしたために、そのままでは日本以外の祭（儀礼）に適用しにくいかもしれない。ただ、祭（儀礼）の象徴論的意義と基本的位相形式は変わらないので、それぞれの社会に適合するように言葉を変換すればどの社会の祭（儀礼）にも適用可能である。注意を要する項目は集団の中身であろう。残された課題は多いが、現段階における理論的準拠点は見えたようである。

## 注

- (1) 白砂剛二「一全総から三全総へ」（『ジュリスト増刊総合特集』1978年8月）
- (2) 祭と遊びとの結びつきに関してはJ. Huizinga, *Homo Ludens*, 1938（高橋英夫訳『ホモ・ルーデンス』中央公論社, 1971年, 35-39頁）を参照。ホイジンガに限らず聖—遊—俗の図式では、聖と俗との接点において聖の方から遊が生ずると仮定する。
- (3) E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*, 1912（古野清人訳『宗教生活の原初形態』岩波書店, 1975年, 上393頁）を参照。
- (4) 集団の生命、あるいは生命力を仮定する考え方はH. ベルグソンやG. ギュルヴィッチなどの思想家にとっては常識のようにになっている。現在の社会科学においても方法論的集合主義の重要な視点である。
- (5) ランガーの象徴の哲学とデュルケームの象徴論との関連については大野道邦「シンボルと社会」（『社会学評論』85号, 1971年）を参照。また、デュルケームの象徴論（シンボリズム）の研究は、丹下隆一「デュルケーム社会学におけるセミオロジ的志向について」（『ソシオロジ』51号, 1970年）以来、数多く見られる。
- (6) C. K. Ogden and I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, 1956を参照。
- (7) 本稿の第2章では、デュルケームの「宗教生活の原初形態」の思考方法に基づいて祭（儀礼）の象徴論的構造を論述している。筆者は以前、別稿でM. ウェーバーの宗教社会学の枠組を再検討したが、ウェーバーの思考方法は本稿のような祭の準拠枠には馴染まないようである。むしろ、マルクスの疎外論と物象化論の方が本稿には適合する視点を持っている。ただし、宗教に対するマルクスの態度を除いての話であるけれども。
- (8) 藤田稔「祭—表象の構造—」（宗教社会学研究会編『現代宗教への視角』雄山閣, 1978年, 264頁）

- (9) 筆者が参考にした重要な文献を挙げれば次の通りである。V. W. Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors*, 1974年(梶原景昭訳『象徴と社会』紀伊國屋書店, 1981年), *The Ritual Process*, 1969年(富倉光雄訳『儀礼の過程』思索社, 1976年), E. Leach, *The Structure of Symbolism in J. La Fontaine (ed.), The Interpretation of Ritual*, 1972, *Culture and Communication*, 1976。並びに、『現代思想』1983年10月号の特集「民俗学の変貌」の諸論文である。
- (10) 神饌,あるいは供物の品目を調べることは,祭の調査では最も基礎的作業である。それだけ神饌が重要な意義を持っているからである。
- (11) 日本の祭の位相構成に関しては倉林正次『祭りの構造』(日本放送出版協会, 1975年)が最も秀れているし,ポピュラーである。
- (12) 倉林正次前掲書を参照。
- (13) 柳田国男の祭の調査研究は彼の著作全体に散在しているが,まとまった理論らしきものは『日本の祭』(角川書店, 1956年)で展開されていると言えよう。
- (14) この点に関しては真弓常忠『神道の世界』(朱鷺書房, 1984年), 同『神と祭りの世界』(同書房, 1985年)が具体的に,かつ体系的に論述している。真弓は神官を永い間,務めた後に大学で祭礼研究をしているので,祭儀の内部事情を知り尽くしている。
- (15) スメルサーの集合行動論,あるいは塩原勉の運動論の立場から祭を考察できる。祭礼には集団や組織の定型化された行動と,そこから逸脱した行動とが相乗的に作用し合って進行する過程が多い。本稿では,そこまでは論述できなかったけれども,重要な検討課題である。
- (16) ムラ,マチ,ミヤコなどの用語については昭和60年前後に刊行された網野善彦編『日本民俗文化大系』(全14巻,小学館)シリーズの,第8巻『村と村人』と第11巻『都市と田舎』を参照。本稿の用語法はそれらの文献に依拠する。
- (17) 筆者が参考にした宮座研究の主な文献は以下の通りである。肥後和男『宮座の研究』(弘文堂, 1941年), 豊田武「中世に於ける神社の祭祀組織について」(『史学雑誌』50-11・12, 1942年), 原田敏明『村祭と座』(中央公論社, 1976年), 安藤精一『近世宮座の史的研究』(吉川弘文館, 1960年), 萩原龍夫『中世祭祀組織の研究』(吉川弘文館, 1962年), 高橋統一『宮座の構造と変化』(未来社, 1978年), 高牧実『宮座と祭』(教育社, 1982年), 以上。
- (18) 福田アジオ「宮座の社会的機能」(五来重他編『民俗宗教と社会』弘文堂, 1980年, 77頁)
- (19) 本稿において参考にした,都市の祭礼の研究の文献は,次の通りである。松平誠『祭の社会学』(講談社, 1980年), 同『祭の文化』(有斐閣, 1983年), 米山俊直『祇園祭』(中央公論社, 1974年), 同『天神祭』(同社, 1979年), 同『都市と祭りの人類学』河出書房新社, 1986年)。また,国学院大学日本文化研究所紀要に発表された園田稔,宇野正人たちの諸論文。松平や米山の研究は確かに素晴らしいが,彼らに先がけて調査研究を積み重ねて来た国学院大学日本文化研究所の方が

貴重な、綿密なデータを持っているようである。社会学や人類学だけでなく、宗教学の専門家が揃っているために深く幅広い祭礼研究が可能なのであろう。羨ましい限りである。

- (20) 前掲の米山俊直『祇園祭』
- (21) 前掲の松平誠『祭の社会学』、『祭の文化』
- (22) 伝統型の都市祭礼集団を肩代わりする各種の機能集団や公共機関が祭礼集団化しつつある。昭和30年代後半から伝統的都市祭礼 → イベント型都市祭の変化も各地で現れている。集団も祭も様変わりしつつあり、社会の変動には抵抗しようがない。
- (23) 柳田の「日本の祭」に列挙されている神主、頭屋、祭場、神態、神幸、神饌等について調査している祭礼研究が多いが、本稿から見ればそれらの項目は基礎的作業の対象であっても最終目的ではない。人間の集団と組織の構成、及び宇宙論の構成が本稿にとっての研究対象の焦点になる。