

祭りの原理と組織構成（序論）
——現代日本の祭りの解明のために——

小 松 秀 雄

Summary

A Paradigm of the Traditional Festival in Modern Society

Hideo Komatsu

In present-day Japan a number of festivals are held every year, for example the Gion Matsuri in Kyoto, the Kobe Festival in May, and the Tenjin Matsuri in Osaka. The matsuri or Shinto festival is a cultural and social phenomenon (phénomènes sociaux totaux) characteristic of local communities in Japan. Most Shinto festivals in present-day Japan are based on the Ritsuryosaishi system and prewar Kokka Shinto system. Giving careful consideration to that point, this paper attempts to make clear a paradigm of the traditional festival in modern society. That paradigm is formulated by reexamining the theories of ritual in sociology, anthropology, folklore and the science of religion. The essential motif of the traditional festival is the renewal of life-power among the sacred, community and human beings. This renewal occurs through a set of symbolic actions which can be considered as made up of two contrasting but complementary processes: ritual (Shinji) and festivity (Saiji). Ritual is ceremonial action carried out according to prescribed forms in decorous fashion in an atmosphere of solemnity. Festivity is defined as symbolic action carried out with spontaneity, confusion and great excitement.

はじめに

最近の新聞、雑誌、チラシには祭りイベントに関する、実に多くの情報が掲載されているだけでなく、テレビとラジオでもその種の番組が頻繁に放送されている。神社の祭りや地域の祭りはもちろんのこと、学園祭からスーパーやデパートの記念感謝祭まで出てくる。行事と催しならば中身に関係なく、何でもかんでも祭りにしているように見受けられるけれども、祭りの社会調査をしている者にとってはどうも気になる「祭り情報過剰の社会現象」であり、気分的に落ち着かない。さらに、いろいろなイベントに関する情報が加わると、もう収拾がつかなくなってしまうようである。そこで、情報と行事の過剰とも言える社会現象を考慮して、今後の祭りの調査研究のために用語や概念、並びに理論や視点に関わる基本的問題について再検討してみたい。

最初に、予め留意すべき重要な点を五つほど指摘しておく。まず第一に、人類の歴史を眺めると農業社会から工業社会へ、そして情報産業社会（または高度情報化社会）へと社会の構成が変動してきたのに対応して、祭りイベントはどのように変わったのかという点が問題になる。昔の狩猟と農耕の儀礼の中には社会的基盤の変化に伴い、消滅したものも数多くあるけれども、形態が多少変わりながらも現在に至るまで伝承されているものもある。日本の場合には稲作の儀礼が今でも祭祀の基本になっているように思われるが、その点については第1章以下で随時再検討していきたい。第二に、マルセル・モースが強調したように祭りは全体的社会的事実であり、宗教性、政治性、経済性、饗宴性、芸能性、象徴性などの多様な性格を内包する複合現象であるということを、絶えず念頭に置かなければならない¹⁾。本稿では祭りが全体的社会的事実であることを考慮して、それぞれの側面を解明する理論的視点を設定していくつもりである。それらのいくつかの視点を結合していけば、祭りの全体像を描き出すことができるのではなかろうか。

第三に、冒頭で述べたように祭りには実に多くの、しかも異なった形態と内容があるから、予め軸となる型を仮説の形で設定していかなければ収拾がつかなくなる。本稿では日本の神社の祭祀を中心に据えて、その全体的社会的事実の構造的特性を一つ一つ解明しながら、日本の祭りの「基本型」のようなものを描き出すつもりで論述していきたい。その「基本型」に準拠すれば、日本における他の多種多様な祭りイベントの特性を考察することができると同時に、外国における祭り、儀礼、イベントの仕組みを調査研究する道が開けてくるだろう。恐らく、マルセル・モースが実行したような、ヒンドゥー教のヴェーダ聖典（特にサンヒターとブラーフマナ）・祭式綱要書（カルパ・ストラ）・法典（ダルマ・シャーストラ）等の文献とキリスト教の新旧約聖書に基づいて供儀の基本構造を記述する方向もあり得るけれども²⁾、ここでは便宜上、筆者の当面の調査研究対象に基づいて論述する。第四に、全体的社会的事実というモースの用語をくり返し使ったけれども、モースの方法論に全面的に依存するつもりはなく、むしろ他のいくつかの方法論——例えば現象学と弁証法——にも理論的観点を探求するよ

うに心がけたい。構造主義、理解社会学、弁証法、社会史などのいろいろな方法論を試行錯誤する中から、祭りの総合的枠組みを築く道が開けてくれば幸いである。第五に、二番目と四番目の点と関連することで、筆者は以前オグデン＝リチャーズの象徴論 symbolism の観点に基づいて祭りの理論的準拠枠を検討してみたが³⁾、今回は他の諸学説にも準拠枠の可能性を求め形で論述していく。したがって、本稿では象徴論の学説には余り言及しないことにする。

なお、本稿は枠組み構成に関する序論であるために、多様な方法論から基本的なアイデアを引き出す準備作業にとどまるだろう。

1. 祭りの本質と構成——祭りの用語と学説をめぐって——

祭りという社会的事実の仕組みを探求しようとする、どうしても祭りという言葉の語源、並びに人間、社会、文化の根本を問題にしないわけにはいかない。ただし、哲学や宗教の根本問題にもなるので、ここで正面から論じることはできない。折口信夫、柳田国男、倉林正次、藺田稔、J. ホイジンガ、R. カイヨワ、G. バタイユ、A. シュッツ、W. リップ等の既存の重要な学説を手がかりにしながら、祭りの本質に関わる諸問題を再検討してみよう。

(1) 祭りという言葉について

新聞、雑誌、チラシには祭り（まつり）という文字が頻繁に出てくるが、いったいどのような意味や気持ちを込めて使用されているのだろうか。また、フェスティバルやイベントという言葉がしばしば併用されているようであり、外国語からの転用があると何かしら目新しい、面白い行事のように思えてくる。外来語の併用も盛んに行われているので、最初に漢字の祭は何を意味しているのか検討しておこう。漢和辞典の類を調べてみると、「肉を手でもって祭壇に捧げ清めている」様子を表現しているということから、人が神にイケニエを供え農作や安全を祈願し感謝することが祭りの基本的な意味になるだろう。それでは、漢字の祭に対して日本語のマツリ（まつり）という呼び方は、漢字の表意内容にふさわしいのだろうか。折口信夫によれば日本語のマツリ（まつり）には、複数の意味内容が層を織りなすような形で含まれている⁴⁾。まつろふ（服ふ・順ふ）、まつる（祭る・祀る・奉る）、まつりごと（政・祀）などの関連する用語も併せて整理すれば、次のような語義変化が認められる。

「神の祝言ホギコト・御言ミコトを代宣する」→「神に従い服従し、神のミコトを実現する」→「神に作物を奉り献上し、祈願する」→「神をお迎えし、魂タマ＝生命力を授けてもらう」→「タタル怨霊を鎮め、安楽の地に流してやる」。以上のマツリ（まつり）の語義の構成を見る限り、漢字の祭に概ね照応していると言えよう。柳田国男も『日本の祭』において「マツルは——御側にいる——思召のままに勤仕しようという態度に他ならぬ」、「酒食をもって神をおもてなし申す間、一同が御前に侍座することがマツリであった」と指摘しているから⁵⁾、祭りという漢字の表意内容と日本語のマツリ（まつり）の語義の基本は、酒食をもって神をもてなし神に奉仕することに求められるだろう。ここで留意すべきことは、祭（マツリ）には神に対する服従と奉仕の関係が重要な要素として含まれていた点であり、そこから宗教性だけでなく政治性

と経済性が祭りの中で発展していくことになる。それらの問題に関しては後で取り上げたい。

ところで、祭り（マツリ）に相当する英語、ドイツ語、フランス語などの外国語の場合についても語源と本義を解明すれば、それぞれの祭り文化の特質が見えてくるかもしれない。言葉の問題だけに終始することは余り好ましくはないけれども、日本でも盛んに使用されているフェスティバル festival について少しだけ考察しておこう。これも外国語の辞典類の他に『ことばコンセプト事典』やホイジンガ『ホモ・ルーデンス』を参考にすれば、祭りに相当する英語 festival は教会ラテン語 *festivus*（神聖な）に由来する言葉であり、今では宗教以外の学園祭や音楽祭を含む祝祭全般を表すために用いられている⁶⁾。教会と宗教関係の祭りに対しては、festival よりも feast——ラテン語 *festus*（祝祭の）に由来する——と呼ぶ方が多いようである。藺田稔は祭りを構成する原理として祭儀と祝祭を取り出しているが、祝祭 = festivity (*festivus*) に対して祭儀 = ritual という形に区別して、厳粛な神事や儀式的部分を ritual と呼んでいる⁷⁾。祭りの原理と構成に関しては次節以降で問題にしたいが、祭り（マツリ）の本義を表現するためには festival よりも ritualの方がふさわしいのかもしれない。その反対に、神の観念と儀式的厳粛さが後退している世俗的な現代社会の祭りには、festivalの方がふさわしい言葉である。

死語になった言葉と語義よりも、現代の生きている言葉と意味を中心に据えることが社会学研究の正道であるとは言え、文化と社会の伝承性を考えると言葉の語源と語義変化を探ることは重要な作業になる。今後、外国の祭りを比較調査する際には、対象となる国の関連する言葉を詳しく調べなければならない。

(2) 多元的現実と祭り

祭り（マツリ）という言葉が指示する社会的事実が、酒食をもって神をもてなし神に奉仕することを基本的特質とするにしても、人間と社会にとって如何なる存在意義を有するのだろうか。労働や遊びと同様に、祭りも人間と社会の両方に対して非常に重要な本質的意義を持つからこそ、現在のように祭りが盛んになっているものと推測できる。そのような根本問題に関しては、既述のように筆者はオグデン＝リチャーズの象徴論の観点から論述したことがあり、その際には「祭りは象徴操作という人間の根源的活動の一つである」と規定した。そのような見方は現在も変わっていないけれども、ここではその時に取り上げなかった重要な側面について、シュッツの多元的現実論と、ホイジンガとカイヨワの遊びの思想に基づいて考察してみよう。

ホイジンガは、人間の活動に対する遊戯（遊び）の根源性、および遊戯と祭祀の関係について次のように述べている。「かつては表現の言葉すら持たなかった遊戯が、こうして詩的形式を帯びようになる——祭祀が遊戯の上に接ぎ木されたのだ——しかし、あくまでも遊戯するというそのことが根源にあるのだ」。「美と神聖の遊戯である——こうして、祭式的形式をもったものと遊戯のさまざまな形式とのあいだに、大きな同質性があることが明るい光で照らし出されるであろう」⁸⁾。ホイジンガは、遊戯と祭祀の同質性を指摘するとともに、遊戯なるもの

が根源にあり、そこに神聖の遊戯である祭祀が生成し接ぎ木されたことを主張している。労働あるいは仕事と名づけられた重要な活動も、遊戯のような根源的活動から、対立する形式を備えた活動として派生してきたのだろう。「遊」から「聖—俗—遊」が生成分化するという図式がしばしば提示されるけれども、そのような図式の妥当性は論議しないことにして、遊戯（遊び）と祭祀の同質性の問題をもう少し考えていこう。

ホイジンガのホモ・ルーデンス論はカイヨワに継承されて、遊びの社会学へと発展させられる。カイヨワの思想でもホイジンガと同様に、近代産業社会における仕事中心の文化＝世俗内禁欲思想を批判するために遊び論を展開しており、遊びと仕事が議論の焦点になっている。そのために、祭り＝祭祀なるものの特質と位置づけが余り明確にされていない。そこで遊びの基本特性を下敷きにして、祭りの特質を探ってみることにする。まず、カイヨワによれば遊びは以下のような特性を持つ活動である。

a. 自由である、b. 隔離されている、c. 未確定である、d. 非生産的である、e. 規則がある、f. 虚構である、以上の六点（より詳しい規定は省略する）⁹⁾。a～fはホイジンガの遊戯の定義を厳密な形に再構成したものであり、ほぼ遊びの概念の内容を言い尽くしていると思われるので、それらに準拠していくことにする。仕事に対するアンチテーゼとして、a～fの特性が設定されているから、仕事の特性は大体のところ、a～fを否定した形になるだろう。bとeについては、仕事の世界もある意味では別の隔離された、規則を有する活動の世界であるから、否定形になるのではなく、「異なる、別のもう一つの隔離された、規則を持つ活動」という形で規定できる。それでは祭りの場合には、どのような特性が考えられるのか。仕事と祭り遊びの三者を比較した場合には、少なくともa～fは仕事よりも祭りの方に当てはまりそうである。その限りではホイジンガが主張した通り、祭式的形式と遊戯の形式との間には大きな同質性が見られると言えるだろう。ただ、神聖なるものに対する活動が祭りの本義であるから、aの自由さには限定が必要であるし、神聖性という要素をb、e、fの規定に盛り込む、言い換えれば遊びの上に聖なるものの形式を接ぎ木しなければならない。いずれにせよ、祭りは仕事とは対立しやすい特性を有する活動であるけれども、遊びには欠けている神聖性という重要な要素を持っているので、遊びと呼ばれる活動と完全に重なり合うこともない。

微妙に関連し合いながらも、どうやら祭り、労働、遊びはそれぞれ固有の特性を有する活動領域を形作っていると言えそうである。そこで、それらの複数の活動領域の関連について、シュッツが提示した多元的現実論の視点から考えてみると、まず至高の現実である日常生活世界＝仕事に依拠する世界とは異なる現実として、遊びと祭りの世界が存在する。シュッツの現象学的社会学では、人間にとって最も重要な現実は日常生活世界であり、次のような特有の認知様式に基づいて構成されている。

イ. 十分に目覚めている（意識の覚醒）、ロ. 疑念を停止すること（特有のエポケー）、ハ. 労働という自発的生の形態、ニ. 労働する自己としての自己体験、ホ. 社会性の特有の形態（日常の相互作用と集団の様式）、ヘ. 特有の時間パースペクティブ（時計に現れるような標準時間の形態）、以上（より詳しい論述と規定は省略する）¹⁰⁾。紛らわしい、わかりにくい表現が多いけ

れども、至高の現実を構成する基軸は労働という名の、自然的態度と実際主義的動機に基づく固有の活動である。シュッツの六つの規定を総括すれば、ハとニの労働を軸にして、イとロのような意識とエポケーに基づいて、ホとヘのような社会的空間と時間を構成することによって成り立っている現実こそ、人間にとって最も大切な日常生活世界になると言えよう。

シュッツは至高の現実を基準にして他の現実の規定を試みているけれども、祭りの世界に関する明確な論述がほとんど見当たらないために、シュッツが祭りをどのような現実と考えていたのか不明である。夢と空想的想像物の世界に関する記述を参考にすれば、自然的態度、実際主義的動機、労働、日常の相互作用、標準時間等の特徴が祭りの現実には現れない。恐らく、イ〜への規定に対するアンチテーゼを構成すれば、祭りの現実が現れると推測される。シュッツの至高の現実論よりも、カイヨワの遊びの定義の方が祭りの現実に適用できそうなので、カイヨワの規定に沿って祭りの現実を想定していこう。

以上、ホイジンガ、カイヨワ、シュッツの思想を参考にしながら祭りの世界＝現実の特質を再検討してみた。ホイジンガとカイヨワの思想では、遊びを人間や社会にとって根源的で最も重要な活動と見なして、その展開型のような形で祭りが想定された。少なくとも仕事＝労働よりも遊びに近い活動が祭りになる。それに対してシュッツの思想では、祭りに関する記述は欠けているように見えるとは言え、労働の世界を至高の現実と考える視点から、その世界とは全く異質な世界として遊びや祭りの世界を想定していたように思われる。根源的な至高の活動に関して、ホイジンガとシュッツは正反対の立場に立っているが、祭りの特質に関しては類似した考えを持っていたのではなからうか。近代社会の冷たい禁欲思想、産業主義、合理主義に対しては、シュッツも現象学的社会学の立場に立つことによって批判的研究態度を採用していたと見なされよう。

(3) 祭りの構成——様々な仮説をめぐって——

前節では遊びと労働と祭りを対照させながら、人間と社会にとっての祭りの根本的存在意義を考察したが、ここでは祭りの仕組み、ないしは構造について、日本と欧米の学説を取り上げて検討してみる。

①日本における祭りの研究の再検討——位相構成の仮説を中心に——

既述の折口信夫や柳田国男を始めとする数多くの学者が、いろいろな視点に立って日本の祭りの調査研究に携わってきた。それらの研究の成果もおびただしい量になり、全てを跡づけることはとてもできないので、祭りの構成に関連する重要だと思われる学説だけを取り上げることにしたい。

まず、倉林正次は大嘗祭を日本の祭りの基本型と見なし、特に踐祚大嘗祭の構造を詳細に解明して、「神祭り—直会—饗宴」の位相構成の仮説を提示した¹¹⁾。柳田や折口たちも位相構成の視点を暗黙のうちに採用しており、また「ケーケガレーハレ」という日本民俗学の基本図式も位相構成の仮説と同型のものである。それらの偉大な先人たちの学説を踏まえながら、倉林は踐祚大嘗祭のより綿密な事例分析に基づいて位相構成の体系的図式を構築した。その図式に関

する論述は差し控えて、重要なポイントだけを取り出してみると、最初の神祭りは神社の本殿における神事を中心とする位相であり、かなり厳粛な雰囲気を持つ、しかも秘儀に近い、閉鎖的で神聖な位相である。したがって、その神事に参列するためには、厳しい物忌み＝忌み籠もりに耐えなければならない。

神祭りの部分は日常＝俗世界から神聖なる世界へ上昇する聖化の過程を前提としており、「物忌み→神祭りの神事」の構成となる点に注意しなければならない。物忌みを通じて蓄積され、高められた活動のエネルギーが頂点に達するのが、神祭りの神事の位相であり、そこから直会→饗宴へとエネルギーが解放され、次第に普通の状態に下降していく。最初の聖化とは逆の脱聖化、あるいは俗化がエネルギーの解放に並行して進む。倉林の仮説図式は、祭りを構成する多種多様な要素（空間、時間、エネルギー、道具、行為、集団など）を適切に体系化しているので、かなり応用範囲が広い。

しかし、大嘗祭という日本固有の祭りから導き出した構造仮説を他の祭りに適用する際には注意が必要である。踐祚大嘗祭は古代律令制国家における天皇の就任儀礼として成立したものであるから、他の時代や社会の儀式、さらに農民や職人のような他の階層の儀式とも比較して、共通性と異質性を調べてみなければならない。大嘗祭は日本の祭りの基本型であるとか、祭りの普遍的形式を備えているとか断定するまでには、まだまだ数多くの比較調査研究を積み重ねていかなければならないだろう。モースは『供儀論』において供儀の一般図式を記述する際に、用意周到な条件を付けながら、ヒンドゥー教とキリスト教の聖典や祭式書に準拠して供儀の図式の体系化を試みている。倉林の位相構成の図式に関しても、日本における有望な体系化の試みの一つと評価しておこう。

大嘗祭から祭りの構造図式を導き出す方法は、日本独自の祭り研究として高く評価できるのに対して、外国の理論を下敷きにして日本の祭りを研究する方針も比較研究への道を切り開くものとして積極的に評価されるべきであろう。後者の方向を代表するのが藺田稔の業績である。藺田は『祭りの現象学』において欧米の学説を引用しながら、祭りの理論を構築しようと模索している。藺田によれば祭りとは、「劇的構成のもとに祭儀と祝祭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——要すれば、祭りは集団の象徴的な再生の現象である」¹²⁾。この定義を読むとシュッツの現象学的社会学、デュルケームの社会学主義、オグデン＝リチャーズの象徴論、ホイジンガとカイヨワの遊び論、およびV. ターナーのコムニタス論を思い浮かべてしまう。現代思想のトレンドを考慮しつつ、必要な要素を巧妙に組み合わせ、しかもバランスにも配慮し定義しているので、現代の新しい祭りにも十分に応用できるだろう。ただ、柳川啓一も指摘している通り実に難解な、誤解を生みやすい定義であり、使う時には自分の問題意識に合わせて適当にアレンジしなければならない。一応その定義における重要な概念を取り出してみると、祭儀 ritual、祝祭 festivity、非日常的な集団の融即状況 communitas の部分になる。

藺田が指摘している祭儀と祝祭は祭りの二つの基本原理であり、しかもそこには人間と社会の根源に関連する究極の力が潜んでいるように思われる。もう一度遊び論に戻るが、カイヨワ

は遊びに含まれる相反する二つの力について次のように述べている。「自由とはくつろぎの必要であり、気晴らしでもあれば同時に気まぐれでもある——この自由が遊びにおいて不可欠の原動力である——即興と歓喜とのこうした原初的な力を私はパイディアと名づける——このパイディアが、無償の困難を求める嗜好、すなわちルドゥスと呼ぶものと結びついた場合、はじめて、誇張でなしに文明の一偉力と認めうるさまざまな遊びを生み出すのである」¹⁹⁾。遊びの中にパイディアとルドゥスという相反する原理を仮定すると、どうしても人間の活動と社会諸領域の全体にも、それらの背反する二つの原理が存在するものと考えたくなる。そのような方針は安易な感じがするけれども、危険を承知で祭りの中にもパイディアとルドゥスの原理が貫徹するものと仮定してみよう。

そうすると、ルドゥスが非常に強くなる地点と、その反対にパイディアが強くなる地点を基準にして祭りは二つの大きな山に分かれる。すなわち、祭りという社会的事実を規則を創造する、あるいは規則が非常に厳しい位相（祭儀）と、規則が欠落した、あるいは規則を破壊する位相（祝祭）に区別されるだろう。藪田によれば、それらの相反する祭儀と祝祭とが相乗的に作用し合うと、非日常的コムニタスの状況が現れるという。日常生活世界を越えたコムニタスの位相を生み出す力が、祭儀と祝祭に潜んでいる、強烈なルドゥスとパイディアである。コムニタスはそれ自身一つの独自の社会結合であり、ルドゥスとパイディアの微妙なバランスの上に存立していると考えられる。パイディアが強くなり過ぎると結合が壊れ、カオスと呼ばれる混沌とした状況に変わるし、逆にルドゥスが強くなり過ぎるとコムニタスの自由さが失われ、別の結合組織か位相に移行するかもしれない。

前述のようにルドゥスとパイディアという用語は大変に重宝なものであるが、遊びや祭りに限らず人間の活動と社会の全領域にそれらの背反原理を想定すると、少し面倒な問題が出てくる。例えば、祭りに固有の規則や形式を生み出すルドゥスは、日常生活の規則や秩序を生み出す力でもあるのだろうか。あるいはまた、パイディアは祭りに限らず日常生活の規則や秩序を破壊する力なのだろうか。そのような原理上の問題に関しては今のところ明確な解答を出せないで、今後の課題としたい。

藪田が日本の祭り研究に欧米の学説と用語を積極的に導入したことにより、日本の祭り研究の射程はかなり広がったと言えよう。また、欧米の祭り研究との相互交流がしやすくなったことも確かである。ただし、欧米の学説によって日本独自の祭り研究が損なわれないように気をつけなければならない。特定の祭りに関わる言葉や表象は、それぞれ固有の文化と社会の歴史を背負っているから、異質な社会の理論を体質的に受けつけないこともあり得る。

②欧米における祭りの研究の再検討——カリスマ論とバタイユの宗教論を中心に——

これまでも多少言及しているが、欧米には日本の祭り研究が準拠している理論的仮説は多い。例えば、デュルケームの宗教社会学、オグデン＝リチャーズの象徴論、モーアの贈与論と供儀論、ファン・ヘネップの通過儀礼論、ターナーのコムニタス論、レヴィ＝ストロースの構造人類学、エリアーデの宗教学、バタイユのエロティシズム論などがあり、それらはいずれも学際的な学説として応用範囲が広い。ここでは個々の学説の内容について詳しく検討すること

は差し控え、その代わりにカリスマ論の三極的思考モデルとバタイユの宗教論を軸にしなが
ら、祭りの全体的構成のモデルを描いてみる。

カリスマ論と言えば、ほとんどの場合にマックス・ウェーバーの社会学が引き合いに出さ
れ、カリスマ支配やカリスマの日常化の問題が議論の焦点になる¹⁴⁾。カリスマの概念とカリ
スマ論の基本的発想に関してはウェーバーの社会学に従いたいけれども、カリスマ現象のダイナ
ミズムに関する説明が彼のカリスマ論には欠けているので、リップの三極的思考モデルを参考
にしていきたい¹⁵⁾。そこで問題となるのは、カリスマと祭りの間には如何なる関連があるのか、
またはカリスマ論から祭りという社会的事実にどのようにアプローチできるのかという点であ
る。紙幅の都合上、基本的な重要なポイントだけに論述を限定するが、最初にカリスマを聖な
るもの——非日常的・超自然的・神秘的・異常な力能や存在を指示する一般的表現（象徴＝シ
ンボル）——と見なすと、カリスマの発現（聖なる象徴化）は非日常的で異常な現象になり、
戦争や革命、災害や混乱、および儀礼の時などに起こるだろう。さらに儀礼の過程ではなく、
日常生活を営んでいる時にも突然神がかり（憑依）を体験することがあるが、その場合にはカ
リスマの発現が見られるかもしれない。カリスマ＝聖なるものが現れる場合に、前提となる背
景や条件、および進行の状況や結果に関しては個々のケースごとにかなり相違点が見られると
は言え、共通性も存在するのではなからうか。

リップ等の三極的思考モデルでは、カリスマの発現、すなわちカリスマ化の動的過程は「社
会的起点→象徴的超越的位相→社会的到達点」という基本形式を備えている。その基本形式を
もう少し詳しく記述するために、カリスマ化（聖なる象徴化）を、仮に真正カリスマ化と既存
のカリスマの活性化と命名できる二つのパターンに分けて考えると、前者のカリスマ化は次の
ようなプロセスになる。日常生活への強烈な衝撃→生活の混乱→日常的処理の困難→カオスの
状況の出現→偉大な力への渴望→カリスマとスティグマの顕現→新しい聖なる象徴の創造→カ
リスマ的ゲマインシャフトの形成→カリスマの日常化、以上。戦争や災害などの異常な衝撃に
対しては様々な対処の仕方があり得るが、既存の方法では混乱を解消できない場合には超越的
な力に訴えて、新しい方法を発見していく道がとられるだろう。そこにおいてはカリスマへの
期待が高まる中で、超自然的な異常な能力を有する人格が現れ、神との対話を通じて新しい価
値や規範を発見するケースも起こるかもしれない。カリスマ的に発見された価値や規範が、カ
リスマ的帰依を媒介にしながら混乱を解消するようになれば、共同体が形成され、新しい社会
秩序が成立するだろう。カリスマの顕現からカリスマ的ゲマインシャフトの形成に至るまでの
プロセスには、いろいろな価値観をめぐる争い（いわゆる神々の闘争）と権力闘争が含まれて
いる。平和な状況の下でスムーズに事が運ぶことは稀れであり、ほとんどの場合に激しい争い
と試行錯誤がくり返されるだろう。

さて、祭りとか儀礼におけるカリスマ化（聖なる象徴化）は真正カリスマ化ではなく、二番
目の既存のカリスマの活性化というパターンになる。一般に次のようなプロセスをたどること
が多い。日常生活→聖化の儀式→カリスマ＝聖なるものの顕現→カリスマ＝聖なるものとの交
流→感情の集散的沸騰状態とカオスの状況→コムニタスの生成→社会と成員の生の更新→聖化

の解除の儀式→日常生活への回帰、以上。このカリスマ化では呪術師、僧侶、神官等の聖職者が制度化されたカリスマを所有しているものと見なされ、彼らによってカリスマの発現がコントロールされる。社会制度を支えるカリスマ的職能者にとって、祭りはカリスマの活性化の儀式であり、既成の制度を根源から破壊したり、新しい制度を創造するような「制度外の真正カリスマ」は承認できない存在である。もちろん、カリスマの活性化の儀式から意図せざる破壊が生まれ、さらに新しい社会秩序の創造に向かって進む可能性がないわけではない。

祭りから生まれる集合的熱狂状態が価値志向運動へと発展し、価値と制度の変革に到達する可能性に関しては、N. スメルサーの集合行動論の枠組みに基づいて分析することができるだろう¹⁶⁾。細かい点は省略するが、日常生活における普通の社会的行為ではない行動のプロセスを対象とするのが集合行動論であるから、その枠組みに含まれるパニック、クレーズ、価値志向運動などの集合行動は、祭りと呼ばれる普通ではない現象にもしばしば現れるだろう。祭りがカリスマ的職能者の統制から離脱していくプロセスは、規範志向や価値志向の運動への転化のプロセスと重なるので、価値付加アプローチに従って該当する集合行動の因果連関を解析すれば、儀礼制度外への離脱の原因を突き止めることができる。

いずれにせよ、祭り（聖なる象徴の操作）は基本的には既存のカリスマの活性化に相当するパターンであり、そこにカリスマ的職能者が十分な統制力を行使している限り、例えば参加者の集合的興奮状態が現れるにしても、徐々に日常生活へ回帰し、制度の変革に到達することはほとんどないだろう。むしろ、カリスマの活性化を媒介にして、既成の社会秩序と成員の精神構造を強化する結果に至るケースが多い。祭りの学説の大半は、「祭りによる既成の社会結合と生命力の強化の仮説」を含んでいるように思われる。しかし、そのような仮説に固執することは望ましいことではなく、やはり根源的な破壊と創造の可能性、ないしは文字通りの両義的可能性——プラスの効果からゼロを経てマイナスの効果まで——を想定しておくべきである。カリスマ論の三極的思考モデルでは、真正カリスマ化のプロセスを基本型にしながら、既存のカリスマの活性化を別の型として位置づけることが可能であり、「結合と生命力の強化の仮説」を相対化できる。

ところで、破壊と創造という視点から祭りを把握する学説としてバタイユの思想がしばしば引用される。バタイユの学説では聖なる侵犯の概念が軸になっており、図式化すれば以下のようになるだろう¹⁷⁾。所与の自然性＝動物性の否定→禁止＝タブーの形成→禁止に基づく日常の社会生活→禁止を破壊する聖なる侵犯→カオスと集合的交流→より高い次元での自然性と禁止の回復、以上。この図式は、全体的人間性＝エロティシズムの弁証法的運動の仮説と呼べるものであり、ヘーゲルの精神の弁証法運動のように低い次元の存在を否定→止揚しつつ、より高い次元の存在へと上昇していくプロセスを理論化している。デュルケムに見られるような「俗—聖—俗の反復」のパターンではなく、破壊をバネとして飛躍する弁証法的運動として祭りを把握しようとする点が重要である。三極的思考モデルの基本にも、世界構成の弁証法としてのカリスマ化という視点があるので、バタイユのエロティシズムの弁証法的運動論と接合できるだろう。真正カリスマ化と既存のカリスマの活性化を併せ持つような両義的弁証法の運動に

なっている。聖なる侵犯をタブーの破壊と見なして、カオスの出現を説く場合に注意すべき点は、真正カリスマ化のように根源的破壊と変革に向かうのか、それとも既存のカリスマの活性化を媒介とする既成の宇宙秩序の更新と維持に向かうのか、じっくりと見極めなければならないということである。

バタイユのエロティシズム論は、近代産業社会の禁欲倫理と生産中心主義に対する厳しい批判を狙いとしており、遊びと労働の価値の逆転を構想したホイジンガやカイヨワの思想と共通の視点を備えている。ただ、バタイユの場合には遊びではなく祭りなるものが、近代主義批判の戦略的概念になっているのではないだろうか。そう考えると、壮大な近代批判という高みから、聖なる侵犯を位置づけるべきであり、祭りの経験的調査の狭い枠に閉じ込めないように気をつけなければならない。祭り＝聖なる侵犯の図式が安易に使用されている故に。

以上、日本と欧米の祭りの研究における重要な理論仮説を再検討してみたが、位相構成の視点——象徴論では象徴化のプロセスの視点到照応する——が両者に共有されていることが明らかになった。共通性を前提とした上で相違点を考えておくと、位相を表現する用語にはいろいろな言葉が使われているけれども、用語の違いそれ自体は大した問題ではない。むしろ、構成の形式を把握する視点の中に重要な相違がありそうである。日本の伝統的学説の中には弁証法という言葉が見当たらないのに対して、欧米の学説では弁証法を戦略的視点として採用しているケースが多かった。なぜそのような違いが現れたのだろうか。恐らく、日本の歴史と比較した場合に17世紀前後から西欧では進歩と発展の思想が現れ、市民革命と産業革命があり、ヘーゲルやマルクスの弁証法が現れたというように、社会そのものがダイナミックに変動しただけでなく、その変動に関連する思想も次々と現れたことに原因が求められるかもしれない。すなわち、進歩と発展を理論化するために弁証法的発想が生まれ、その弁証法理論に基づいて社会変革が推進されていったわけである。それに対して、日本には発展の弁証法と社会革命を求める強烈なエートスが欠けていたように思われる。

祭りはダイナミックな現象であるから、否定—対立—止揚—総合—否定という弁証法的視点は欠かせない。ただし、近代化と産業主義が生み出したマイナス面の重さと大きさを想うと、進歩と発展の哲学には固執しない方がよい。

2. 祭り和社会——社会秩序と権力の問題——

祭りは神聖な行事であり、晴れやかな楽しい祝祭でもある反面、支配とか権力などの忌まわしい政治的要素も祭りには付きまとう。前章で論述した通り、日本語のマツリという言葉には神に服従し命令を実践するという意味合いがあったけれども、語義変化と同じ様に「神と人間の命令と服従の本来の関係」は、「神の代理人と奉仕者たる民衆の支配関係」に容易に転換した。また、カリスマ化のプロセスにおいても制度や権力をめぐる闘争が重要なエレメントになっていた。さらに、祭りの軸をなす聖なる侵犯は禁止やタブーの破壊を表わす概念であり、激しい闘争を含意している弁証法的運動のエレメントであった。

前章の学説においても指摘されている点であるが、一般に昔は不可知の脅威は神や霊の中に

表象され、その神的存在に対して様々な奉仕と強制を図りながら、社会生活を守っていくことが最も重要な事と見なされたから、祭り事は社会の基本行動となり、政治や法律の事と重なるようになった。マツリゴトは「政事」、「祭事」、「祀事」であり、政治権力と社会秩序の生成と維持の集合行為であったと考えられる。以上の点を踏まえて、本章では祭りの政治性に関して、もう少し具体的に再検討してみたい。論述の方針としては、日本の祭りを主な対象に想定しつつ理論的準拠枠を構想することが本稿の狙いであるから、祭りの政治性についても日本の祭祀制度を事例にして考察を進めていく。

(1) 国家の祭祀と民衆の祭祀——日本の律令祭祀制度と近代の国家神道体制をめぐって——

日本の祭りの基軸をなす神社の祭りの大半は、百年を単位とする長い歴史を背負っており、恐らく遅くとも7世紀頃から整備された律令制国家の公的祭祀制度の下で発展してきた。そのため、国家の秩序や権力と切り離せない存在となり、いろいろな政治的役割を果たしてきたと推測される。ただ、ここで注意すべき点は、支配者が自己の地位と権力を正当化するために行う儀礼、例えば踐祚大嘗祭と、民衆が自分たちの生活を守るために行う神への祈願と感謝の祭りを区別すべきであるということである。

最初に国家の公的祭祀制度の形成について概観すると、8世紀初めに制定された大宝律令と養老律令には神祇と祭祀に関わる規定も多く、それらは神祇令と呼ばれて後の祭祀制度の原型の一つになった。律令制国家の変質の過程で神祇令には様々な変更と追加が施され、10世紀の『延喜式』において一応の完成をみた¹⁸⁾。『巻一・神祇一・四時祭式上』から始まり『巻十・神祇十・神名帳下』まで、かなりの量の規定が掲載されており、そこから現在の神社に関わる制度の基礎を読み取ることは難しくはない。例えば四時祭式と踐祚大嘗祭式は、明らかに現在の神社祭式の基本の一つになっている。また、神名帳などに見られる神社の位階制度は、近代の国家神道体制下における社格制度のモデルにもなった教権制度である。『延喜式』の神祇式の内容に関する詳細な考察は、ここではとてもできる作業ではないので、主に社会学の比較研究の視点に依拠して古代の公的祭祀制の基本的特質だけを簡単に取り出しておくにとどめる。

ウェーバーが近代以前の中国社会の中に君主と司祭の一致という関係を指摘しているように¹⁹⁾、中国のかつての律令国家をモデルにして作られた日本の律令制国家の場合にも天皇と司祭の一致の関係を想定できるだろう。ちなみに『巻十一・太政官式』以下の何十巻もの規定は、古代の天皇制国家における家産官僚制に関する規範であり、それらの前に置かれた神祇式は国家と家産官僚制を支える祭祀制度になるから、確かに祭政一致の原則が読み取れる。また、前にも多少触れたようにウェーバーのカリスマ論にはカリスマの制度化、官職カリスマ、教権制権力、カリスマ支配などの概念があるが、日本の神社制度には官職カリスマが内包されており、それらの官職カリスマの制度の統制下で祭祀が実施される。すなわち、官職カリスマの専有者である神職たちによって、国家のためにいろいろなレベルの祭祀が営まれ、特に最高の官職カリスマの保持者である天皇によって踐祚大嘗祭が盛大に実施されることを通じて、国家共同体の更新と維持が図られていく。神祇式に規定されている祭式に則って祭りが行われなければ、

天皇制の家産官僚制国家は持続しえない。

踐祚大嘗祭は支配者である天皇の就任儀礼であるけれども、民衆の側から見れば服属（帰順）儀礼になるだろう。大嘗祭に使用される財とサービスの多くは民衆から調達されるが、その奉仕や勤仕を通して民衆は就任儀礼を支えると同時に、国家と支配者に服属する。それでは、民衆自身による民衆のための祭りは存在しないのか。多分、律令制祭祀が社会全体に拡大する以前は、民衆の生活を守るために民衆自身が行う神への祈願と感謝の祭りが数多く存在していたものと想像される。官職カリスマを保持する神職ではなく、民衆の中から選ばれた神主や祭主によって共同体の儀礼が営まれていたのだろう。『延喜式』の神名帳に掲載された神社の中には、元来は民衆共同体の祭りの神座であったものも多いかもかもしれない。もちろん、『延喜式』の枠外に置かれた神社と祭りもかなり存在していたはずであり、むしろ非公式の神と祭りの方が公的祭祀を支えていたのではなかろうか。個々の家と氏族の神と儀礼を含めれば、非公式の部分は無限に近い広がりを持っていたものと想像される。また、近代以前の行政技術と交通手段では、全国の信仰と儀礼の全てを統制することは難しかったのではなかろうか。カリスマにしても特定の氏族や家に世襲されたカリスマ、並びに官職カリスマの他に、制度化されなかったシャーマニックな真正カリスマや個人のカリスマが基層の儀礼に発現したものと思われる²⁰⁾。

国家の祭祀と民衆の共同体の祭祀を区別してみたけれども、実際にはいずれかに分類できない祭祀も少なくないから、その区別は調査研究の戦略上必要な複眼的視座と考えた方がよい。公的祭祀には民衆も参加し楽しむことも多いから、支配者の就任儀礼の特質は、苦痛を伴う強制的な側面だけに限られるわけではない。公的祭祀からは民俗芸能や風流のような、万人が楽しめる文化も生まれるので、祭りの政治性ばかりでなく、芸能性や祝祭性も忘れてはならない。

さて、古代の律令祭祀制度は、武家政権の成立による天皇と公家の「無力化」に伴って次第に崩壊し、戦国時代には『延喜式』に規定されている踐祚大嘗祭すら、ほとんどまともに実施されなくなってしまった。公的祭祀の中には形骸化したものも少なくなかったと推測されるが、その隙間を補充しながら新しい祭り文化を発展させたのは民衆と武士たちであった。中世においては宮座と呼ばれる日本独自の祭祀組織が各地域社会や荘園等に生まれ、民衆自身によって「公的な祭祀」が運営されるようになる。形骸化しつつあった古代の祭祀文化に新たに生命を吹き込んだ宮座に関しては、次節で触れることにしたい。

宮座には地域共同体の支配装置としての側面もあるとは言え、家産官僚制と武士に対抗する民衆の祭祀共同体として民衆の信仰と習俗を支えた側面も無視できない。後者の面を持っていたために、近世の徳川幕藩体制の下で次第に衰退することになってしまう。そして、明治維新を境に近代天皇制国家が成立する過程で、再び古代律令祭祀制に基づいて新しい国家祭祀制度が形成されるにつれて、宮座という自律性を持った特権組織は崩壊していく。国家神道体制と呼ばれる近代の国家祭祀制度に関しては、『延喜式』の制定過程と同様に数多くの法令が制定されているので、それらの法令を見れば神社祭式と神職制の詳細は明らかになる。しかし、本稿では法令の内容を逐一説明する作業は差し控え、重要な関係法令を以下の通り列举し、それら

の基本的特徴だけを総括することにした。なお、法令の名称や題目等は紙幅の都合もあり、適当に整理した。

明治元年法令第153号「祭政一致の制に復し、天下の諸神社を神祇官に所属せしむべき件」、同元年太政官第196号「神仏分離の令」、明治4年太政官布告第234号「神社は国家の宗祀につき、神宮以下神社の世襲神職を廃し、精選補任の件」、同年同布告第235号「官社以下定額、神官職制等に関する件」、同年同布告第321号「郷社定則」、同322号「大小神社氏子取調規則」、明治8年式部寮達「神社祭式制定」、同年教部省達書第34号「府県社以下祭式は官国幣社祭式に準ずべき件」、同年太政官達第159号「神社古来の制式を保存せしむる件」、以上²¹⁾。

上記の法令は、国家神道＝祭祀制の確立に向けての初期における政治と宗教の姿を表すものであり、古代の律令祭祀制に準拠することを宣言しているものが多い。ただ、時代の流れに合わせるための試行錯誤がくり返されており、明治から大正に至るまで神官職制と神社祭式等に関する法令が何回も制定公布され、変更と追加が行われた。神官職制に関しては明治35年の勅令第27号、28号、30号と内務省令第1号、4号により、また神社祭式に関しては大正3年の勅令第9号、10号、内務省令第3号、4号、5号、17号、および内務省訓令第2号、4号によって、ほぼ制度の完成をみた²²⁾。民衆との関わりで注意すべき点は、国家の宗祀にふさわしくない信仰と祭祀が「淫祀邪宗の習俗」のラベルが貼られ、排除されたことである。その結果、民衆の生活の中から生まれた、生き生きとした喜びに満ちた祝祭の多くは実施されなくなり、祭り文化の豊かさは損なわれることになった。確かに支配者が自己の地位と権力を飾り維持するために行う儀礼も、祭りの豊かさを持っているけれども、民衆が心の底から神に祈願し感謝して行う儀礼の方がより人間味あふれる祭りと言えよう。そのような心から望み祝う祭りを、国家の都合でつぶした時には、文化と社会は荒廃するだろう。近代の国家神道体制が日本の祭り文化に対して、如何なる影響を与えたかに関する詳細な考察は、今後の重要な研究課題としたい。

素朴な民衆の多くの習俗を破壊しながら、かなり強引に押し進められた国家神道体制も、第二次世界大戦における日本の敗北により欧米の民主主義の価値観の立場から改革されることになる。すなわち、昭和20年連合国最高司令部発日本政府宛覚書、いわゆる神道指令により「国家神道、神社神道に対する政府の保証、支援、保全、監督並に弘布の廃止」が命じられ、さらに勅令第719号宗教法人令以後のいくつかの宗教法人令により神社は、国家とは全く別の宗教法人の一つになった²³⁾。昭和21年に入っても次々と勅令や内務省令が出され、以前の国家神道関係の法令は一つずつ廃止されていき、法制度上の国家神道は完全に解体された。新しい制度の下では神社と祭祀の問題は、国家から自律した神社本庁と個々の神社、および地域社会の氏子と住民の意志に委任された。ただ、氏子や住民の意志が尊重されるとは言っても、戦後の祭祀制度の細かい規定や実施の仕方に関しては、神社本庁が制定した次のような規則が基準となり、祭りの現場においては神職の専門的知識と権限は低下しなかったように思われる。昭和23年神社祭式制定要項、同年神社祭式行事作法制定要項、昭和46年神社祭祀規定改正要項、同年神社祭式行事作法改正要項など²⁴⁾。

律令祭祀制と国家神道体制の基本的特質を明らかにしてみたが、ウェーバー流の比較研究の

視座から見れば日本の公的祭祀制にはユニークな面が少なくない。キリスト教文化圏では、キリスト教の教会、教義、儀礼の体系が祭りの基軸をなしており、かつて中世の頃に皇帝教皇主義の観念があったとは言うものの、日本のように国家と結合して政事＝祭事の体制を作ったことは余りない。インド社会でも、ヒンドゥー教の祭司、教義、儀礼が非常に強い力を持っていたけれども、政治権力が不安定だったために、国家と癒着した教権体制は確立されなかった。中国の場合には日本の律令制のモデルとなっただけに、主に儒教や道教を宗教的基盤としながら、皇帝を最高の司祭とする国家の儀礼体制が成立した。儒教と道教は日本の神道にも重大な影響を及ぼしており、皇帝＝司祭や政事＝祭事の体制を生み出す特有の要素を含んでいるのかもしれない。ただし、中国の国家祭祀体制は、インドと同様に国土の広大さと民族の多様性などのために、日本ほどには安定した形にはならなかった。

文化には固有性とか独自性がないと、価値がないように考えられている向きもあり、その意味では日本の神道と公的祭祀制は、世界の祭り文化の中ではユニークな存在であり、価値ある文化的型の一つと言えよう。もちろん、軍国主義と結びつくようなことは絶対に許されるものではないが。

(2) 祭りにおける社会組織

これまで論述した国家＝支配者と民衆＝被支配者という視点を踏まえて、地域社会のレベルにおいて祭りの際に現れる集団や組織を取り上げてみよう。デュルケーム、ファン・ヘネップ、ターナー等も、未開の部族社会において日常生活の組織とは異なる固有の組織が儀礼の場に現れることを述べているが、ここでは最初に日本の宮座研究を基礎にして地域社会の伝統的祭祀組織を再検討し、続いて正教分離と民主主義の原則に依拠する現代の祭祀組織の実情を考えていくことにする。

①宮座と頭屋制をめぐる

宮座の歴史的研究によれば、武家の権力が強くなるのに反比例する形で律令制国家と公家の権力が後退して、強大な国家権力が不在になった中世（11世紀から16世紀頃）において宮座が台頭した²⁵⁾。座の宗教的型である宮座は祭祀を担当する組織であり、その限りでは一つの機能集団に過ぎないように見えるけれども、多くの事例において地域社会を支配する権力組織でもあった。律令祭祀制の文化体系の下では、祭祀を主催するということは、宇宙と社会、および人間の運命を左右する力を専有することにもなり、政治権力の重要な要因の一つになった。それは、いわゆるカリスマを保持することを意味しており、律令祭祀制国家には強大なカリスマ——真正カリスマではなく官職カリスマと氏族カリスマの形である——が付着していたと考えられる。そのような国家が崩壊する過程でカリスマは国家から分離され、特定の氏族、神職の家、寺院、および宮座の中に継承された。したがって、宮座は制度化されたカリスマの担い手であり、そのカリスマをめぐる神職の家、寺院、氏族と競合関係に立つこともあった。宮座の権力はその独自のカリスマ性のために、国家権力、武士や公家の権力ばかりでなく、他のカリスマ保持者の権力によっても規定されていたと推測される。

さらに、元々は民衆の共同体の中から、特に財とサービスを多く保有する一部の成員が集まり祭祀を主催する特権組織を形成した時に、宮座と呼ばれる形象が出来上がったと考えられるので、宮座外の一般民衆とも対抗関係に立っていたものと思われる。国家権力対民衆の対抗関係は、地域社会のレベルにおいて宮座＝地域権力の担い手対宮座外の一般民衆の対抗関係へとスライドしていたと言えよう。個々の事例を取り上げる余裕はないので総括して述べるが、律令制国家、公家、武家、神職の家（社家など）、寺院、座外の一般民衆などが宮座を規定する存在であり、それらの布置関係によって宮座の形態と力は左右された。歴史的研究によると、荘園の鎮守の宮座、中世の惣村や近世の村の宮座、仏神事の宮座等のように、時代や全体社会、並びに所在地の違いによって宮座のあり方はいろいろと変化したようである。

そのような地域の特権組織であった宮座の内部には、祭祀の主権者（神主や祭主）を決める頭屋制のシステムが存在していた。祭祀主権者の共同所有者である頭屋たちは、通常はお互いに対等の権利を持っていたから、順番に主催者の役割を担当した。頭屋は名誉な存在ではあったが、祭祀に必要な財とサービスの大半を調達しなければならず、それらの負担に耐えられなくなると宮座から脱落していかざるを得ない。特権には必ず重い義務と責任が伴っていたのである。ここで問題となる点は、頭屋が神主や祭主として祭祀を主催する形態がどのような社会的背景の中で生まれるのかということであり、神職の家が大きな力を持つような状況では、頭屋が祭祀を統制したり主催することは難しい。祭祀主権者の基礎となるカリスマを世襲する社家と官職カリスマの担い手の力が強いところでは、宮座は成立しにくいし、また成立するにしても頭屋には祭祀主権者は余りないかもしれない。要するに、偶然に財力とか出自の関係で選ばれた少数の俗人が、聖化や脱聖化の儀式を実施するシステムが宮座と頭屋の制度であり、カリスマ的職能者のような制度上の機能的専門家と真正カリスマの保有者である宗教的達人たちの脅威に絶えずさらされている。

宮座から排除された一般の民衆は、祭祀を主催する権利を持たないけれども、芸能と風流の演技者か、あるいは見物人の役割で祭祀に関与していた。頭屋の特権を持たない代わりに重い義務と負担を背負うこともなかったもので、祭祀を気軽に楽しむことはできたのではなかろうか。そのような宮座と民衆の対抗関係も、明治以後大きな変貌を遂げる。既述のように、近代の国家神道体制が形成され、国家が祭祀主権者の最終的所有者の地位を要求したために、宮座は独自の宗教的地位を奪われると同時に、他方では四民平等の原則により特権的地位を失ってしまう。近世に入って国家レベルで武士の権力が確立するにつれて、既に宮座の権力と地位は少なからず形骸化していたが、明治以降の宗教と政治の制度によって決定的なダメージを受けたと言える。

②流動型社会における氏子と祭祀組織

前述の通り、第二次大戦後は神社と祭祀の運営は国家から切り離され、原則として個々の神社の関係者と地域社会の住民の意志に任されることになった。また、宮座のような特権組織もほとんど姿を消したために、全体に万人の自由と平等の原則に立脚する運営組織へと変化しつつあるように思われる。

まず、神社の管理と運営に関して考えてみると、国家とは全く別の宗教法人の一つである神社本庁が基本的な方向を示しながらも、各神社の神職と氏子総代などの役員によって個々の神社の管理と運営が行われるようになってきている。戦後になって神社本庁から公布された規則では、専門の神職以外に氏子＝住民から選ばれた総代や責任役員が、いろいろなレベルの会議を開催しながら、神社を管理するように規定されている。実際には、それぞれの神社と地域には固有の歴史と習俗があるために、過去の伝統的遺産を何らかの形で継承して、独自の神社組織を作っているケースが多い。かつて官幣国幣社だった格の高い、大きな神社では、専門の神職の数が多く、しかも氏子区域も広いので、どうしても一般の氏子＝住民から遊離し、神職と一部の役員だけで神社の事を処理するようになってしまいがちである。それはそれで、神社が繁栄し、また住民の生活が豊かで平穏であれば問題はない。

現代の日本のように社会移動——地域間移動と階層間移動、あるいは世代間と職業間の移動を含む——が激しいと、同じ場所に一生住む人は次第に減少し、氏子という宗教的存在様式も多様なものになるだろう。氏子の形態と意識に関する調査もいくつか実施されているが、例えば森岡清美によれば中核氏子・一般氏子・周辺氏子・休眠氏子・非氏子の五つのグループに分類できるという。恐らく、今後も社会移動の激しさが弱くならないとすれば、当然中核氏子と一般氏子は減少し、その反対に周辺氏子、休眠氏子、非氏子が増加して、全く氏子とは自覚していない住民が多数を占めるようになるかもしれない。正月、七五三、受験、祭りの時に神社に行って、賽銭を上げ拍手を打つ者でも、住む場所が何回も変わるならば特定の神社との絆を捨てなくなるだろう。別に不信仰とか非信仰ではなく、地元の感覚が育ちにくいために、特定の神社の氏子であるという意識が希薄になるだけかもしれない。流動型社会の住民に対して、地元意識はもちろんのこと、氏子意識を期待することも難しい²⁶⁾。

周辺氏子や休眠氏子が増え続ける流動型社会では、神社の祭りはどのように営まれるのだろうか。もし中核氏子と一般氏子から構成される氏子集団がしっかりしていれば、神職と役員に指導され、氏子集団だけで十分に神事から祝祭に至るまで運営できる。そのようなケースでは、頭組制と名づけられた輪番制システムが採用されることが多く、大体は氏子区域がいくつかのグループに分割され、それらのグループが交代で祭りの財とサービスの調達（奉仕）を引き受ける。頭組制になっている地域には、かつて宮座と頭屋制が存在していたところが多く、民主主義化の流れに合わせて閉鎖的祭祀組織を全ての氏子に開放した。頭組制にすると当番地区の全員で義務と責任を負うので、個々の氏子の負担は軽くなるから、ふだん神社の仕事に余り熱心でない周辺氏子でも気軽に参加できるだろう。

住民の移動が激しい都市部では、氏子集団の凝集力が弱くなったり氏子の数が減少したりして、氏子集団だけで祭祀を引き受けることが難しくなる。その場合には町内会や自治会、PTA や婦人会、あるいは商工会が協力したり、独自に祭祀組織を結成することもある。筆者が調査した祭りでは、自治会とPTA が積極的に協力していたケースが多く、その中には氏子集団に代わって祭りに必要な財とサービスをほとんど調達し、祭儀と祝祭を運営しているケースも稀ではなかった。ただし、自治会が住民の大部分を構成メンバーとし、PTA が小学校という

強固な組織を基礎とするにしても、神社の祭りは神道という日本固有の宗教性を備えているために、信仰の自由と政教分離の法律に触れるトラブルが起こりやすい。神社の祭りのために学校を休みにすること、あるいは勝手に自治会の予算を使うことは法律上難しい。

新たに生まれたニュータウンでは、神社がないから、祭りを行う時には神道色のない、町の親睦と活性化の祝祭になるようである。「宗教色のない祝祭」の場合には、自治会とPTAも協力しやすい。最近ではニュータウンの祭りにも「～みこし」と名づけられた屋台が出ているけれども、神様のいない祝祭であれば神輿なるものは出るはずがない。やはり神様が欲しい、ないしは恋しいのだろうか。別に神道の神様を欲しがっているわけではなく、多分何でもいから神様みたいなもの（町の大切な象徴）を自分たちで祭りたいのだろう。そうすることによって、多種多様な新住民から成る地域集合体が、名実ともに地域社会としての町に再生していくかもしれない。もし神道の神様のような存在を望んでいる時には、近くの神社の神職の勧誘に誘い込まれ、氏子になって神祭りをするようになるかもしれない。そうなれば「神様のいない祝祭」に神事が付け加えられ、「神祭り—直会—饗宴」の伝統的位相構成に変化するだろう。既述の通り、神祭りから直会と饗宴が派生する形が神道だけでなく宗教的儀礼固有の基本形式であったのに対して、饗宴に神事が付加される逆の形が起こったことになる。すなわち、祭りの脱聖化や世俗化ではなく、祭りの聖化や宗教化が起きたわけである。その問題に関しては機会を改めて検討してみたい。

日本の祭祀組織を論述してきたが、宮座と頭屋制という言葉はもちろん日本の祭祀文化に特有の要素を指示している。しかし、祭祀主催権を専有する閉鎖的団体と見なせば、他の国や民族の祭祀組織の中にも類似した団体が存在するはずである。それぞれの祭祀文化に固有の言葉を、絶えず比較研究のための共通語に翻訳すれば、それらの祭祀文化の普遍性と独自性が明らかになるだろう。

おわりに——残された問題——

本稿では、祭りに関連すると思われる重要な理論的学説を取り上げ、祭りの原理と組織構成の問題を再検討してみた。祭りなる社会的事実の事例は無限に存在するので、本稿で論述した原理と組織構成の基本形式が実際にどこまで適用できるのか確定できないけれども、多種多様な祭りを把握するための準拠枠にはなると思う。そのような展望を抱きながら、残された重要な問題を整理し、今後の課題として提示しておく。

筆者の調査研究の便宜上、主に日本の神社制度と祭祀を事例に据えたが、日本の寺院の祭りや外国の祭り等の事例に関しても、できる限り応用研究を進めなければならない。その過程で、より厳密で詳細な理論的準拠枠を構築できる可能性が高くなるだろう。また、広い意味では祭り（象徴操作としての祭り）のカテゴリーに入る現代のイベントの場合には、脱宗教化と世俗化の特徴が目につくとは言え、「神祭り—直会—饗宴」の位相構成の仮説を応用すれば、かなりの点まで解明できると考えられる。もし神様のような存在がイベントに付加されれば、もう立派な神祭りが出来上がり、三位相構成に転化する。実際に、聖職者や呪術師などのカリスマ的

職能者がイベントに関わり、儀式を実行することが少なくはないし、そうなれば聖なるもの(象徴=シンボル)がイベントの大切な力の一つになる。既述の「宗教色のない祭り」の聖化と宗教化のパターンが、イベントにも現れる可能性が高い。

ただし、そのような視点は決してパーフェクトなものではなく、現代社会では資本主義と情報メディアの視点からも、祭りやイベントを研究しなければならない。冒頭で指摘したように、祭りなるもの(象徴操作による集団の再生)には宗教性や政治性だけでなく、経済性も含まれており、特に現代は経済的なものが異常に突出した時代であるから、祭りなるものは経済と重要な関連を持つようになってきている。イベントという祭りの現代的形態を解明するためにも、祭りと経済の関連について稿を改めて論述する予定である。さらに、華やかな行列と山車、並びに歌舞伎と様々な舞踊なども祭りを構成する大切な要素である。それらの芸能や風流と呼ばれるものに関しては、個々の祭りの事例研究において取り上げられようになってきている。経済の問題とは異なり、理論的考察には馴染みにくい分野であり、軽率に理論的一般化を試みることは差し控えた方がよいかもしれない。個々の事例の研究を積み重ねていく過程で、事例と一般性の高い仮説との往復をくり返し行えば、理論的準拠枠への道も開けてくるだろう。

[本稿は神戸女学院大学研究所1992年度研究助成金による研究成果である。当初は、現代の日本の都市における地域集団と生活習俗の関連を取り上げる予定であったけれども、調査研究の過程で習俗の中でも祭りを中心に論述することになった。]

注

1. マルセル・モース『社会学と人類学 I』(有地亨他訳、弘文堂、昭和48年)に所収の「第二部贈与論」を参照のこと
2. マルセル・モース他『供儀』(小関藤一郎訳、法政大学出版局、1983年)に所収の「供儀の本質と機能についての試論」を参照のこと
3. 拙稿「祭の理論的準拠枠に関する考察」(『香川大学一般教育研究』第30号、1986年)。そこでの祭の定義:象徴操作による集団の再生である
4. 折口信夫の祭りの論稿は、『折口信夫全集』(中央公論社、昭和30年)のいくつかの巻に分散しているが、本稿では主に以下の著作を参考にした。『第二巻古代研究』、『第十五巻民俗学篇 1』、『第十七巻芸能史篇 1』、『第二十巻神道宗教篇』
5. 柳田国男『日本の祭』(角川文庫、昭和55年)43頁、87頁。折口に比べると柳田には、直接祭りを取り上げた著作は多くはないし、方法や視点に関しても折口の方が祭りには関係の深い立場を採用していたと言えそうである。ただし、そのことは二人の学説の優劣を判断する材料にはならない。
6. 渡部昇一編集代表『ことばコンセプト事典』(第一法規出版、平成4年)676~683頁
7. 藪田稔は、祭りに関する理論と調査を同時併行の形で進めており、既にかかなりの論稿があるが、ここでは主に『祭りの現象学』(弘文堂、平成2年)の「第二章祭り」を参考にした。
8. ヨハン・ホイジンガ『ホモ・ルーデンス』(高橋英夫訳、中央公論社、昭和46年)39頁と42頁
9. ロジェ・カイヨワ『遊びと人間』(多田道太郎他訳、講談社学術文庫、1990年)40頁
10. 本稿では、主にシュッツの次の文献を参考にした。Collected Papers I: The Problem of Social Reality, edited and introduced by M. Natanson (Phaenomenologica Vol. 11), Martinus

Nijhoff, The Hague, 1962.

11. 倉林正次の著書には大嘗祭に関する論稿も多いが、本稿では主に『祭りの構造』（日本放送出版協会、昭和50年）を参考にした。
12. 藺田稔前掲書64頁
13. ロジェ・カイヨワ前掲書67頁
14. カリスマ論に関しては、拙稿「世界構成の弁証法としてのカリスマ化」（『ソシオロジ』第26巻第2号、1981年）を参照してもらいたい。
15. W. Lipp, Charisma-Social Deviation, Leadership and cultural change, the Annual Review of the Social Science of Religion, Vol. 1, 1977.
16. スメルサーの集合行動論に関しては、Neil. Smelser, Theory of Collective Behavior, New York, Free Press, 1963. また、集合行動論を含む運動論の新しいパラダイムについては、塩原勉編『資源動員と組織戦略』（新曜社、1989年）が文献リスト付きで、参考になる。
17. 本稿で参考にしたジョルジュ・パタイユの文献は以下の通りである。『エロティシズムの歴史』（湯浅博雄他訳、哲学書房、1987年）、『呪われた部分』（生田耕作訳、二見書房、1973年）、『至高性』（湯浅博雄他訳、人文書院、1990年）、『宗教の理論』（湯浅博雄訳、人文書院、1985年）
18. 延喜式に関しては『新訂増補国史大系26交替式弘仁式延喜式』（吉川弘文館、昭和40年）。また、延喜式の研究書は数多くあるが、宮城栄昌『延喜式の研究史料篇』（大修館書店、昭和30年）、『延喜式論述篇』（同書店、昭和32年）などを参考にした。
19. ウェーバーの中国社会論については、Max. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Vierte, photomechanisch gedruckte Auflage, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1947.
20. シャーマニズムは神道の宗教的基盤の一つであると考えられる。世界各地にシャーマニズムは分布していたし、現在も残っているが、日本のシャーマニズムの特徴の一つは脱魂型ではなく、憑依型カリスマにあると言われる。神職はシャーマンの制度化の中から現れた職能者であろう。
21. 神社関係の法令については以下の資料を参照してもらいたい。文部省文化局宗務課監修『明治以後宗教関係法令類纂』（第一法規出版、昭和43年）、阪本健一編『明治以降神社関係法令史料』（神社本庁、昭和43年）、長谷川晴男『神社祭祀関係法令規定類纂』（国書刊行会、1986年）、長谷川晴男『神社祭式同行事作法教本』（神社新報社、1992年）
22. 前掲の注21を参照のこと。その他に平岡好文『典故考証現行実例雑祭式典範』（第一書房、昭和61年）、平岡好道『雑祭式実例類纂』（第一書房、昭和61年）などが規格外の祭式の参考文献である。
23. 前掲注21を参照のこと
24. 戦後の祭式行事作法に関しては、神社本庁編の教本、要綱、解説などが神社新報社から多数出版されているので、それらを参照してもらいたい。
25. 宮座については拙稿「祭の理論的準拠枠に関する考察」において言及したので、その本文と注を参照してもらいたい。
26. 流動型社会の理論と調査事例については、三浦典子『流動型社会の研究』（恒星社厚生閣、1991年）を参照のこと

（原稿受理 1993年9月13日）