国際社会文化研究所紀要　第13号（2011年）

祭りのオーソプラクシー化と社会変動
―― 曳山祭を事例として ――

田中　滋[*1]　吉田竜司[*2]

Orthopraxy of Festival and Social Change: Cases of Traditional Float Festival in Japan

Shigeru Tanaka[*1] and Ryuji Yoshida[*2]

In developed countries, many traditional festivals have degenerated and been set in danger of extinction in the process of modernization. However, some of them have survived and even prospered through tourism. Tourism anthropology, affected by its concentration on cases in developing countries, has been neglecting such amplification of festivals.

Why have such festivals survived and thrived? The aim of the article is to clarify the reason of such amplification of festivals through reinvestigation into the history of festivals, based on the economic theory of K.Polany and R.Caillois's theory of 'the sacred'.Traditional Float Festivals (Hikiyama Matsuri) in Japan will be mainly referred to as cases of such amplification of festivals. And the investigation will also clarify the significance of the study of festivals for analyzing modern societies.

はじめに

先進諸国においては，多くの祭りが近代化の過程で衰退・消滅していった。しかし，一部の祭りは生き残り，盛大なものとなり，そのいくつかは観光化されていった。人類学は，その研究対象の多くを未開社会の事例としていることも手伝って，先進諸国における祭りの歴史的な展開についての研究をおこなってこなかった。

なぜ特定の祭りは生き残り，盛大なものとなり，また観光化されていったのか。この疑問に答えることが本稿の第一の課題である。本稿では，K・ポランニーの経済理論とR・カイヨワの「聖なるもの」と祭りの理論にもとづいて祭りの歴史を再構成し，さらにそこから日本の曳山祭の歴史を再解釈することによって，この課題には応えていきたい。この作業は，現代社会にとって祭りが有する意義に対して新たな光を当てることにもなるはずである。

本稿のもうひとつの課題は，祭りの歴史的変化という研究素材をとおして，社会学が近代あるいは国民国家という「殻」から抜け出す可能性を探ることにある。社会学は，近代あるいは近代化を理解することをそのひとつの大きな目標とし，そのための分析枠組みを作り上げてきた。その分析枠組みを前近代の社会とその歴史における社会変動をも分析可能な枠組みに鍛え直し，その作業を通して近代あるいは近代化を捉える分析枠組み自身を組み換えるという課題である。

＊1　龍谷大学社会学部教授　＊2　龍谷大学社会学部准教授

祭りを素材としてこうした作業を行なうことを多くの読者は奇異に思うかもしれない。しかし，それは，祭りが数ある社会現象のなかでも好事家的な興味を惹く対象にすぎないという予断にもとづいていると言えよう。祭りは，互酬や再分配の原理（後述）の下にある前近代社会においては，それこそが「社会そのもの」であるとの見方も成り立つほどの社会現象であり，それゆえに，前近代社会の歴史過程を分析しようとする際には，決して無視することのできないものなのである。そして，それはとりもなおさず，近代社会を，そしてまた近代社会へと到る歴史過程を分析する上においても，もっとも重要な社会現象のひとつなのである。

1．祭り・芸能と観光のまなざし

（1）祭り・芸能の観光化をめぐる議論

祭り・芸能などの観光化をめぐる議論においては，伝統と観光化のせめぎ合いがひとつの主要なテーマとなってきた。観光人類学においては，ホスト・ゲスト論［スミス 1989］としてこのテーマが語られてきたが，山下は，このテーマは基本的に同質化（同化）あるいは消滅の物語として語られてきたという［山下 1999：13］。地域文化が観光化によってその本質を失わされ，ときには消滅さえさせられてきたというものである。

これに対して，山下は，失われたはずの伝統や本質が実は観光によって生み出されたものであるというパラドックスがそこにはあると主張する。「文化の本質化」，すなわち，ある文化の本質を措定することは，インターカルチュラルな状況の下で特定の文化要素が選び取られた結果であり，そうした文化の本質化を生み出す上で大きな働きをするのが，クリフォード［1988］のいう「近代芸術・文化システム」である。山下は，インドネシアのバリを事例として取り上げ，「バリはバリらしく」という，近代を生きるヨーロッパの人々のオリエンタリズムによって，「バリのバリ化」［山下 1999：50］，すなわち「芸能のバリ」というイメージが成立したというのである。

（2）祭り・芸能へのまなざし——バリと日本——

フィールドにおいて観光客を忌避し，距離を取ろうとしていたことへの自戒を込めて，山下は，ホスト・ゲスト論が初めから人類学には無自覚的にビルト・インされていたという。言い換えれば，みずからが忌避してきた観光客とまったく同じように，人類学者自身がホスト・ゲスト論において問題とされるような関係を現地の人々との間に作り上げてきたのである。そして，現在では，人類学の文化研究も，未開社会と近代社会との出会いによって未開社会の文化がオリエンタリズムのまなざしの下でどのように変化したのかをも主題とするようになっていったのである。

バリにおいては，ヨーロッパの人々によるバリの「伝統芸能の発見」とその称揚の結果，「バリのバリ化」が起こり，それは，第二次大戦後のインドネシアの独立を経て，「バリのインドネシア化」へと至ることになる。バリの芸能は，国家の文化観光政策の下でインドネシアという国民国家を具現した芸能，つまり「国の華」として位置づけられていく［山下 1999：66-87］。バリの「ナショナリゼーション（国民国家化）」が起こったのである[1)]。

この過程において，ヒンズー教の「オーソプラクシー（実践に忠実であること）」を特徴とするバリの芸能，正しくはバリの宗教儀礼は，国家によってそのオーセンティシティを裏書きされるというかたちで，芸能として「オーソドキシー（教義に忠実であること）」化の道を歩むことになる[2)]。

言い換えれば，インドネシアという国民国家の形成に伴って「伝統の創造」［ホブズボウム＝レンジャー 1992］がなされ，ヒンズー教にもとづくバリの宗教儀礼が，実質上イスラム教国であるはずのインドネシアの伝統的で正統な芸術・文化としての地位を獲得していったのである。

バリにおいて見られたこうした構図は，近代日本においても見られたのか。たしかに日本の国民国家形成期においても「バリのバリ化」ならぬ「日本の日本化」と呼べるような現象が起こった。武道の「創造」と発展には，ジャポニズムがかかわっているし［井上 2004］，美術や能に関しては，お雇い外国人として日本に滞在したA・フェノロサが，「バリのバリ化」においてW・シュピースが戦間期に果たしたのと同様の働きをおこなっている[3]。また彼は，岡倉天心とともに，日本における文化財保護制度の創設（国宝の創設）にもかかわっている。しかし，祭りは，後述するように，明治以降長い間むしろ抑圧の対象ですらあった。

バリの芸能において見られたような構図が，日本の祭りをめぐって生まれるのは，昭和初期の民俗学の誕生を待ってからである。人類学者ならぬ民俗学者たちと出会った祭りや芸能が伝統的でオーセンティックなものとみなされ称揚されると同時に，伝統という名の下に，ある一定の歴史的時間の中に閉じ込められる可能性が生まれた。しかし，祭りや芸能の観光化という大衆的な現象に後押しされ，また「ディスカバージャパン・キャンペーン」に象徴される日本回帰ブームに乗ってその可能性が現実化していったのは，祭りを無形文化財として保護することが可能となった文化財保護法改正（1975年）前後という，戦後もかなり時間が経ってからのことである。

近代化の早期達成を第一の目標としていた明治以降の日本において，祭りが国家の象徴として扱われることはなかった。たとえ国家神道体制の下での神社庇護の結果として，神社の祭りが間接的に援助を受けることがあったにしろ，国家にとってそれらは長い間あくまでも前近代的で因習的な庶民の行事にとどまっていたのである。

（3）曳山祭への注目

祭りや芸能は，観光のまなざしによって初めて変化するものではなく，その歴史においてさまざまな要因の影響の下で変化してきた。祭りや芸能も，決して歴史的な変化から自由であるわけではない。ここで注目したいのは，その変貌・発展の歴史である。

日本の祭りは，中世から近世，そして近代，現代へと到る歴史過程においてさまざまな社会変動の影響を受け変貌を余儀なくされる一方で，みずからもそれ固有の論理の下で発展を遂げてきた。その発展の道筋のうちで最大の画期をなすのが，祭りの「神事から祭礼の分離」［柳田 1956］，すなわち「祭りの脱宗教化」である。そして，本稿で祭りの中心的事例として論じようとしている曳山祭は，そうした発展の道筋を典型的に辿った祭りなのである。

また，日本においては，近代化の過程において，特に戦後の急激な社会変動の下で多くの祭りや芸能が衰退・消滅していったが[4]，一方では，消滅の危機を乗り越えて盛大になっていったものもある。そして，それらのいくつかは観光化されることでより多くの観光客を集め，さらに盛大となっていくという経過を辿っていった。その代表的な事例のひとつが本稿で取り上げる曳山祭である。

なぜ特定の祭りは生き残り，また観光化され，より盛大なものとなっていったのか。観光人類学が注目する「伝統の創造」の様相だけで，この疑問を解き明かすことはできないのは明らかである。そこで本稿では，この疑問に対する答えを，K・ポランニーの経済理論とR・カイヨワの「聖なる

もの」と祭りの理論にもとづいて祭りの歴史を再考察し，さらに日本の曳山祭の歴史を紐解くことによって探る—これが本稿の第一の課題である。

2．祭りの理論——R・カイヨワの考察にもとづいて——

R・カイヨワは，世俗化された現代の祭りではなく，人類の始原的な宗教形態の下での祭り，言い換えれば，聖なるものとの強い関連の下にある祭りを基準点として祭りを分析している。祭りは，＜聖－俗＞や＜浄－不浄＞などの宗教的な二項対立がその意味世界の中核をなす社会において，その本来的な姿である儀礼＝祭りという姿をとる。カイヨワは，「じつに複雑なひとつの総体」［カイヨワ 1994：189］をなすところの祭りに，「聖なるもの」を鍵概念として分析のメスを入れていく。

（1）祭りの本質とメソドロジー

カイヨワの考えでは，祭りの本質は，それが「新しい世界を到来させる」［カイヨワ 1994：154］ことにある。祭りは，「擦り減った時間，過ぎ去った年」を追放し，「経済のあらゆる働きが生み出す廃物，あらゆる権力の行使につきものの穢れ」を除去する［カイヨワ 1994：189］。加入儀礼や豊饒儀礼などをも含めたさまざまな祭りによって，社会や人間の「再生」がなされ，さらには，社会秩序の延長である「自然」の再生もなされる［カイヨワ 1994：166-7］。社会や人間，そして自然の「再生」が祭りの本質なのである。

社会や人間，そして自然を再生させるところの祭りは，「世界の秩序」が「中断」される期間におこなわれる［カイヨワ 1994：173］。そして，この世界の秩序（コスモス）が中断されている期間に，神話時代のカオスが再現される。すなわち，「人間が動物に姿を変えたり，動物が人間に姿を変えたり」，収穫が「おのずから成り，動物は肉をとられても，すぐにまた肉がつく」といったように，「宇宙全体が可塑的で，流動的で，無尽蔵の豊かさ」をもっていた神話の時代の「理想的な転生と奇跡の場」が再現されるのである［カイヨワ 1994：156］。「創造者たる神々あるいは祖先たる英雄たち」は，そこに「秩序と規律，不動性と規則性」をもたらすのであるが，それ以前の「かたちをとらずにたえず動きまわる流動的なカオスの状態」［カイヨワ 1994：30］が，祭りにおいて再現される。すべてのものがそこから生み出された「創造の時代」である神話の時代が「現在化」されるのである［カイヨワ 1994：162］。

祭りの本質規定だけを取り上げるならば，カイヨワの議論は，今では平凡なものかもしれない。しかし，彼の議論は，未開社会から現代に至る祭りの歴史的変化の分析と，聖なるものとの関連で祭りを祭りたらしめているメソドロジー，祭りにおいて神話の時代を現在化させるメソドロジーの体系的な分析において傑出したものであり，今でもその価値を失ってはいない。前者の祭りの歴史的変化については後述することとし，まずはカイヨワが論じる後者の祭りのメソドロジーについて述べよう。

禁止の侵犯

祭りと対照をなす日常生活においては，「あらゆる効能の源泉」としての聖なるものは，ほぼ例

外なく「禁止」によって示される［カイヨワ 1994：150］。「聖別されたもの」は，「畏怖と崇拝の感情」を引き起こし，「禁じられたもの」として立ち現れる。それは，聖なるものを「俗なるものによるあらゆる侵害から守ること」［カイヨワ 1994：25］ことが必要であるからである。もしそうした侵害がおこなわれたならば，侵犯者のみならず，「宇宙全体が変調をきたす」ことにもなりかねない［カイヨワ 1994：31］。それゆえ，この聖なるものと接触することは「危険な行為」となる。聖なるものはつねに多かれ少なかれ「命を失うことなしに接近できないもの」なのである［カイヨワ 1994：25］。

「あらゆる効能の源泉」としての聖なるものは，それゆえに「至上の誘惑」であると同時に「最大の災厄」［カイヨワ 1994：26-7］でもあり，日常生活においては「禁止」によって守られているのであるが，祭りにおける神話時代のカオスの再現は，まさにこの日常生活における「禁止」を侵犯することによって達成される。「創造の時代の現在化」のために「禁止の侵犯」［カイヨワ 1994：177］がなされるのである。たとえば，自分たちの集団が「崇拝する動物種」を殺して食べる，あるいは「外婚の掟」に背くといった「禁止の侵犯」がおこなわれる。「食と性の冒瀆」［カイヨワ 1994：177］が神話時代のカオスの再現をもたらすのである。

過剰としての放埒

次にカイヨワが強調するのが，祭りにおけるさまざまな「過剰」としての「放埒」である。富の浪費がそのひとつである。祭りにおいては，「性的な乱痴気騒ぎ」に加えて，「けた外れの食物と酒」がふるまわれる。「穀倉の残り」のことなどはおかまいなしの「気前のよさ」の「破滅的な競争」が繰り広げられる［カイヨワ 1994：183-4］。

「過剰としての放埒」には，富の浪費だけではなく，「表現や言葉」の放埒が含まれる。「叫び声，揶揄，悪口雑言，野卑でわいせつで冒瀆的なざれ言」の応酬，「嘲弄の応酬」などである。さらに，「身体の運動」もこれらの放埒に遅れをとらない。「エロティックな体の動き，乱暴な身ぶり，偽りの喧嘩や本物の喧嘩」が繰り広げられる。人々は，「疲れ果てるまで踊り狂い，目眩がするまでまわり続ける」のである［カイヨワ 1994：183-4］。

社会関係の逆転・転倒

そして，これらの「禁止された行為」（禁止の侵犯）と「度の過ぎた行為」（過剰としての放埒）の他にも，祭りと日常生活を分かつものがある。それは，「逆向きの行為」である。「狂乱の時間」である祭りにおいて，人々は，平常の行動と「まったく逆のやり方」で行動しようと工夫をこらす。「すべての関係を逆転させることは，カオスへの回帰，流動と混沌の時代への回帰への明白な証拠だ」と思われている。たとえば，祭りにおける「地位の逆転」である。「奴隷たちが主人の食卓で食事をし，主人に命令し，主人を馬鹿にする」一方で，「主人たちは，奴隷に仕え，服従し，侮辱と叱責を耐え忍ぶ」というわけである［カイヨワ 1994：185］。

以上の三つの行為，すなわち「禁止された行為」（禁止の侵犯），「度の過ぎた行為」（過剰としての放埒），そして「逆向きの行為」（社会秩序の逆転・転倒）が，カイヨワが考える祭りのメソドロジーである。これらは，いずれもが，世界の秩序（コスモス）が中断されている期間に，神話時代

のカオスを再現させる働きをしている。そして，カイヨワは，これらの行為と＜聖－俗＞を中心とする宗教的な二項対立との密接な繋がりを強調し，E・デュルケムに対しては，彼がこれらの行為の「明確な儀礼的意味」を認めず，それを「単なる活力の放出」とみなしていると批判している［カイヨワ 1994：150-1］。

しかし，ここで注目すべきことは，これら三者の行為のうちで，「禁止された行為」（禁止の侵犯）と「逆向きの行為」（社会秩序の逆転・転倒）の二つの行為が，＜聖－俗＞や＜浄－不浄＞などの宗教的な二項対立からなる意味世界を絶対不可欠の前提とするのに対して，「度の過ぎた行為」（過剰としての放埒）はそうした宗教的な二項対立を必ずしも前提としなくとも実行可能であるという点である。こうした前二者と後一者との違いに対して，カイヨワは注意を払っていないが，本稿にとっては重要な相違となる。その相違は，後一者の「度の過ぎた行為」（過剰としての放埒），たとえば「気前のよさ」の「破滅的な競争」が，「新年の贈り物の交換」［カイヨワ 1994：183］というかたちで，現代においても変形されつつも残されていることに現れている。この相違の分析上での意義については後述する。

（2）大きな祭りと小さな祭り

現代社会に生きるわれわれにとって，祭りといえば，年に二，三度出会うだけのものか，あるいは祇園祭（京都府），天神祭（大阪府），三社祭（東京都）などの全国的に有名な祭りがそのマスコミ的イメージとともに想起されるだけのものとなっており，またそれを当然のことと思っている。しかし，それは，われわれが，二項対立が意味世界の中心をなしていた時代からはるかに遠いところまできてしまったからに他ならない。

柳田国男は，『日本の祭り』［1956］において，昭和初期の日本に大小さまざまな祭りがあったことを報告しているが，彼は，一方では，「いろいろの工夫を凝らし，新たな催し物」をつけ添えて，「花々しいもの」になった「祭礼」を論じもするし，他方では，「これでもマツリだろうかと思うような，静かな質素な社の祭」［柳田 1956：36］もその考察の対象にしている。彼の考察は，その「比較」という研究手法ゆえに，大小を含め，多様な祭りに目配りをしたものとなっている。

柳田の研究に比べ，カイヨワの祭りの分析は，柳田のいう大きな「祭礼」にその焦点が絞られているが，静かな「小さな祭り」がその分析から漏れ落ちてしまっているわけではない。本稿の分析も，カイヨワの理論に多くを負っていることによって，「大きな祭り」である「祭礼」に偏ったものとなってはいるが，決して「小さな祭り」を軽視しているわけではない。

カイヨワの議論で，この点に関して注目すべきなのは，彼が二項対立関係にある二つの項が出会う，接触するときには，かならず儀礼＝祭りが必要であると考えていることである。対立する二つの項が不用意に接触したり，混ぜ合わされたりするならば，それが世界の破滅に繋がりかねないと人々に考えられているがゆえに，それら二つの項の出会いや接触には儀礼＝祭りが必要となってくるというわけである。

すべての存在が二項対立によって成り立っているような社会においては，それらの二つの項が出会う，接触する機会は決して少なくはない。そうであるならば，儀礼＝祭りはたびたび行なわれなければならないことになる。そして，事実としても，小さな儀礼＝祭りがかつては日常的に行なわれていたのである。言い換えれば，祭りのメソドロジーとして挙げられた「禁止の侵犯」，「過剰と

しての放埒」，そして「社会秩序の逆転・転倒」といった現象がすべての祭りにおいて見られると，カイヨワ自身が考えていたということではない。むしろそれらは，柳田の言葉を使うならば，祭りが「祭礼化」し，「大きな祭り」となっていく歴史的な過程を考察するための概念装置であったと考えられよう。

3．祭りの脱宗教化の歴史

祭りは本来的に聖なるものと不可分なものであるが，近代化への道を歩んだ国々においては，祭りの宗教性が希薄化し，聖なるものとの繋がりを失い，なおかつ世俗的な祭りとして盛んになるという現象が起こった（祭りの脱宗教化）。日本において，「神事からの祭礼の分離」［柳田 1956］と呼ばれる現象である。以下では，K・ポランニーとR・カイヨワの議論に依拠して，まずは大きな人類史の流れのなかで起こったこの「祭りの脱宗教化」過程について考えてみよう。

（1）歴史的な社会組織類型と祭り

ポランニーは，彼の言う「人間の経済」，すなわち貨幣を介した取引関係に限定されない包括的な経済過程という視角からみた「統合の諸形態」として，三つの歴史的な社会組織類型，すなわち互酬，再分配，市場交換を措定している［ポランニー 1980：88-102］。経済学者としてのポランニーがこうした類型を設定し，人間の歴史を捉え直そうとした直接的な意図は，「経済現象」と「市場現象」とを同一視する論理的誤謬，言い換えれば，「経済決定論をあらゆる人間社会に共通の法則とみなす妄想」の上に成り立っている近代の経済学を批判することにあった［ポランニー 1980：42］。しかし，この「人間の経済」の歴史的な社会組織類型のここでの意義は，他の歴史類型，たとえばマルクスのそれと比べて，「聖なるもの」の社会における働きについて考え，また祭りについて考える上で最適の類型となっている点にある。

「市場交換」がドミナントとなる以前は，経済は「非経済的な社会関係」に埋め込まれ，社会は「互酬」や「再分配」を原理として成り立っていたとポランニーは考えている。そして，それら「互酬」や「再分配」を原理とする社会こそが，聖なるものの存在を基盤として，＜聖－俗＞あるいは＜浄－不浄＞などといったさまざまな宗教的な二項対立が意味世界の中心をなす社会，すなわち，カイヨワが祭り研究の基準点とした社会なのである。

ポランニーの議論は，互酬や再分配が原理となっている社会と市場交換が原理となっている社会とを比較し，「実体＝実在的な非市場経済学」を構築することを主眼としており，前者の社会における聖なるものの存在の意味自身を問うことを目標とはしていない。一方，カイヨワの議論は，歴史的な社会組織類型についてそれほど明確な枠組みをもっているとは言い難い。本稿では，聖なるものの存在の意味を通して祭りについて考察しているカイヨワの議論とポランニーの歴史的な社会組織類型の議論の両者に依拠しつつ議論を展開していく。

（2）互酬の原理と対称性

ポランニーによれば，互酬の原理は，「ふたつ，またはそれ以上の対称的に配置された集団の存在」を前提としている［ポランニー 1980：91］。カイヨワの「聖なるもの」についての議論は，ポランニーの言うところのこの互酬の原理の下にある「対称的に配置された集団」を基準点として展

開される。具体的には，地球上に「広範な地理的分布をみせるトーテム社会」[カイヨワ 1994：88]において見られる「胞族（フラトリー）」[カイヨワ 1994：35] を基準点として展開される。

部族社会を構成するふたつの胞族は，相互に「生活のための食料や生殖に必要な女性，供儀にする生贄を提供する」[カイヨワ 1994：108] ことによってそれぞれの経済的な秩序を成り立たせている。「各集団が他の集団にとって不可欠の存在であり，自分たちの集団が受け取るものを同じように他の集団にあたえるという連帯」[カイヨワ 1994：130] がそこには見出される。すなわち，ふたつの胞族のあいだには，「対立によって分離されると同時に結合される」諸要素間の「連帯と協働の関係」[カイヨワ 1994：206] が見られる。さらに，「これらの集団の対立する諸力」は，「不可視なものの領域」において「宇宙の有機的な全体性を構成」しており，この「全体性」こそが，「事物の秩序であると同時に，人間の秩序でもある」[カイヨワ 1994：116] のだ。ちなみにカイヨワ自身は，この相互補完的な「互酬の原理」を「尊敬の原理」とも呼んでいる [カイヨワ 1994：107]。

カイヨワは，「聖なるものと俗なるものとの区別」が胞族のような「諸集団の区別を再生産」するとし [カイヨワ 1994：108]，このような社会においては，＜聖－俗＞や＜浄－不浄＞などの中心的な二項対立が核となった体系が作られ，そこでは二項対立を構成しないものは存在しないという。

そして，これらの二項対立は，さまざまな禁止（タブー）によって守られ，それが宇宙の秩序を維持する働きをしている。「あらゆる変化や刷新は宇宙の安全性を危険にさらす」[カイヨワ 1994：152] とみなされているからである。たとえば，われわれにもなじみ深い「初物（その年の最初の収穫物）」のお供えについて，カイヨワは，次のように説明している。「新しい要素」は，「できるかぎり混乱を起こさずに世界の秩序に組み」こまれねばならず，「危険」な「最初の項」は，「人々の共通の使用に供する」ことはしない。すなわち，「最初の項は，当然の権利として神に属しており，最初のものであるというだけの事実によって聖別される」[カイヨワ 1994：39] のである。

（3）互酬の原理と祭り

世界は，「普遍的な秩序に支配され，規則正しいリズムに律せられるコスモス（宇宙）」として運行されており，「節度と規則」が世界を維持している。しかし，「世界の消滅の目は，まさしく世界の運行の中にある」。なぜなら，「その運行が廃物を堆積させ，メカニズムの衰退を導くからである」[カイヨワ 1994：152]。そして，祭りこそが，カオスによって特徴づけられる「創造の時代を現在化させる」ことによって，「新しい世界」を到来させるのである [カイヨワ 1994：152-162]。

祭りにおいては「世界の秩序」が中断され，そこでは「規則に背いて行動することが重要」であり，「すべてが逆さまに」おこなわれねばならない。「規則が禁止するなら禁止に背き，規則が許可するならどこまでもそれを濫用する」ことによって，「自然と社会のよき配置が徹底的に侵害され」，しかも，それらの「侵犯」は終始一貫して「神聖にして侵すべからざる規則」に対する冒瀆行為としておこなわれる [カイヨワ 1994：173-4]。

これらについてはすでに述べた通りであるが，互酬の原理の下での祭りについて述べておくべきことは，それが，＜聖－俗＞などの宗教的な二項対立の存在によって人々の生活のすべてが覆われた社会における儀礼＝祭りであるということである。そこには，祭りのメソドロジー（禁止の侵犯，

過剰としての放埒，社会秩序の逆転・転倒）が十全なかたちでモデル的に存在している。これは，再分配の原理や市場交換の原理の下での祭りを考える上で重要なポイントとなる。

また，カイヨワは，植民地化の影響で，祭りが「疲労と浪費をもたらす」ものとして廃止され，その結果「絆を失って解体していった」[カイヨワ 1994：191] 社会があったことを紹介しているが，これなどは，互酬の原理の下での儀礼＝祭りの，われわれの想像を越えた重要性を如実に物語っていると言えよう。

（4）再分配の原理と中心性・政治性

再分配の原理の下では，「中心地」に向けた「財の現実的な物理的移動」がおこなわれ，その中心地から再分配される。そのとき，「権利と義務を決定すべき権力」がひとつの確認できる「中心」に位置づけられており，その権利と義務は「物の移動を指示する形式的なルールと権威の枠組み」によって定められる。すなわち，「経済組織の一形態としての再分配の出現は，社会におけるひとつの分化したシステムとしての政治秩序の出現と密接な関連をもっているのである」[ピアソン 1980：59-60]。「政治権力」，言い換えれば「政治秩序」の出現が再分配の原理の下で見られるようになる。

互酬の原理が「対称性」によって特徴づけられるのに対して，再分配の原理は「中心性」によって特徴づけられる。カイヨワは，互酬から再分配の原理へのこの変化を，「尊敬の原理」から「個性化の原理」への移行として捉える [カイヨワ 1994：130]。この移行過程は，カイヨワによれば，胞族の下に包摂されていたそれぞれの氏族（クラン）が，「自分の集団の責任として引き受ける特権や義務」を遂行する「専門化された同業者団体」へと徐々に変化することによって開始される。そして，それらの同業者団体（戦士，祭儀，舞踏家，農民や医師など）が「閉鎖的・世襲的な階層（カースト）を形成し，それらの階層が一定の秩序にもとづく優先順位にしたがって付置される」[カイヨワ 1994：130-132] ようになる。

ここでは，互酬の原理の下での社会のように，「各集団が他の集団にとって不可欠の存在であり，自分たちの集団が受け取るものを同じように他の集団にあたえるという連帯」は見られなくなり，「各集団がそれぞれの統一性を保とうという傾向」だけが残り，「各集団の野心は，みずからの威信を高めてその支配を確立すること」に向けられる [カイヨワ 1994：130]。

そこでは，われわれの時代からは理解しづらいことではあるが，「威信をもってなされる富や食料の分配」において，「気前よさの競い合い」が起こり，ついには，「それに感謝することができるか否かという挑戦」がおこなわれるようになる。このやり方は，「部族内部における氏族の，また氏族内部における個人の優位性を確立する」[カイヨワ 1994：132] ことへと繋がる。

ここに，「財宝を集めたり，祭儀を進行する」ところの「首長」が生まれる。そして，「祭儀においては，財宝の侮蔑的で欲得づくの贈与がおこなわれ」，この贈与を手段として，「贈る者は，贈られる者に対して優越する地位に立ち，支配権を確立すること」を望むのである [カイヨワ 1994：132]。

社会のこうした複雑化によって，相互補完的な二項対立の原理，互酬の原理の優越は減退し，「ヒエラルキーの存在と統治権の行使」[カイヨワ 1994：131] によって特徴づけられる社会が生み出される。

（5）再分配の原理と祭りの変容

この再分配の原理の下での祭りも，互酬の原理の下での祭りと同様に，「禁止の侵犯」，「過剰としての放埒」，そして，「社会関係の逆転・転倒」をそのメソドロジーとしている。

しかし，再分配の原理の下にある社会が「ヒエラルキーの存在と統治権の行使」によって特徴づけられることから，たとえば，祭りにおける逆転・転倒は，「主人と奴隷の地位の逆転」という形をも取るようになる。先にも述べたように，「奴隷たちが主人の食卓で食事をし，主人に命令し，主人を馬鹿にする」一方で，「主人たちは，奴隷に仕え，服従し，侮辱と叱責を耐え忍ぶ」というわけである。また，ローマでは，「一日だけの君主が選ばれ，笛吹き女を肩に担いで家の外を周れといったたぐいの馬鹿げた命令を臣下たちに下した」[カイヨワ 1994：183-6]という。

カイヨワはこれをパロディーとして捉えているのであるが，「もっと古い時代」には，「偽の王は悲劇的な運命をたどった」。偽の王には，「あらゆる放埒，あらゆる破目外しが許された」が，「至上の王サトゥルヌスの化身として振舞った」後に，祭壇で殺害された。あるいは，バビロニアのサカエア祭では，祭りのあいだ王として「王の愛妾たちを意のままにし，王の代わりに命令を下し，民衆に狂宴と贅沢の見本をみせていた奴隷」が，「絞首刑にされるか，十字架に架けられた」[カイヨワ 1994：186]。

こうした古代の祭りにおける「社会関係の逆転・転倒」と比べれば，今日のカーニヴァルのように，浮かれ騒ぎのしめくくりに「滑稽に彩色された巨大な王をかたどった張り子人形が銃殺される」といった祭りには，「宗教的価値は残されていない」とまでカイヨワはいう。すなわち，「人身御供が人形によってとって代られる」と，「過去の穢れを清算するとともに新しい世界を創造する」という祭りの「二側面はともに失われていかざるをえない」からである。そして，こうしたパロディー化は，すでにローマ時代から見られ，中世の阿呆祭りや道化祭りにおいて本質的な役割を果たしているという[カイヨワ 1994：186]。

再分配の原理の下にある社会においては，宗教は再分配をおこなう権力としてすでに政治性を帯びているのであるが，宗教に対して政治が独立の権力を徐々にもつようになると，祭りにおける「社会関係の逆転・転倒」は，カオスの現在化という祭りの本質から離れ，形骸化し，またパロディー化していかざるをえないのであろう。

再分配の原理の下での祭りの変容について，さらにもうひとつの知見をカイヨワの議論から引き出すことができる。先にも述べたように，「財宝を集めたり，祭儀を進行する」ところの「首長」が生まれると，首長は，祭儀において「財宝の侮蔑的で欲得づくの贈与」をおこない，この贈与を手段として，「贈る者は，贈られる者に対して優越する地位に立ち，支配権を確立すること」を望むようになる。たとえば，クワキトル族の祭儀においては，「返礼することができないほどの，これ見よがしの莫大な出費をすることによって，優越する者が自分の地位を認めさせる機会とする」[カイヨワ 1994：132-3]のである。

こうした祭りの変化が意味しているのは，ひとつには，祭りのメソドロジーのひとつでありながらも，宗教的な二項対立を必ずしも絶対不可欠の条件としない「過剰としての放埒」が重要となること，二つには，祭りが，基本的には共同体の祭りであるにしろ，ヒエラルキーの上位に位置する「優越する者」にとっての祭りという性格をももちはじめるということである。そして，「過剰としての放埒」が祭りを特徴づけるメソドロジーとして重要になればなる程，その祭りは，ヒエラルキ

ーの上位に位置し，「優越する者」の人手を動員する力やその富によりいっそう依存するようになる。祭りの「過剰としての放埒」を「優越する者」がパトロンとなって支えるのである。そして，そのことが「優越する者」の地位を強化するがゆえに，「過剰としての放埒」がよりいっそう盛大なものとなる可能性が生まれるのである。これが再分配の下での祭りの変容についてのもうひとつの知見である。

（6）再分配の原理の下での宗教と政治，そして祭り

政治のスペクタクル化と「過剰としての放埒」

互酬の原理の下では，＜聖－俗＞や＜浄－不浄＞などの宗教的な二項対立と緊密に結びついた社会規範が強く人々を規制し，なおかつそれが互酬性の実効性を高めることによって，社会秩序は維持されていた。これに対して，再分配を原理とする社会は，再分配（富の集中と再分配）をコントロールする政治権力を掌握した「優越する者＝支配者」の存在を前提として成り立っている社会である。この社会の秩序は，基本的には＜富の集中と再分配をおこなう再分配システムをうまく機能させる＞こと，すなわち＜政治を機能的に遂行する＞ことによって維持されている。優越する者＝支配者は，まさにこの再分配システムをうまく機能させることによって，その支配の，あるいはその政治の正統性を獲得・保持できるのであるが，他方では，その正統性を強化するために＜政治のスペクタクル化＞をも追求する。

古代の宗教的な階級社会は，それが再分配を原理とする社会であるかぎりにおいて，政治権力がすでに発生している社会であるのだが，それは宗教といまだ一体化したままであり，その政治は，しばしば宗教を基盤とした政治のスペクタクル化に過度に依存する傾向がある。宗教的な儀礼＝祭りをスペクタクル化することを通して，その政治をスペクタクル化するのである。たとえば，支配者の宗教上の優位性を示すために，＜再分配過程＞すなわち＜政治過程＞が宗教儀式化される一方で，支配者の一族の誕生，成人，婚姻，死などに関する宗教的儀礼が盛大に行なわれる。巨大な神殿や墳墓は，そうした支配者たちの聖性を視覚的に提示するものに他ならない。

しかし，支配者が宗教に依存した形で過度に政治のスペクタクル化をおこなうことは，その宗教＝政治権力者がその義務としてコントロールすべき再分配システムを機能不全に陥れ，支配＝政治の正統性が失われ，その支配体制の崩壊を招くことにもなる。支配者の巨大な墳墓の建設が国家を疲弊させてきたことは多くの歴史的事例に示されている通りである。

これに対して，宗教＝政治権力から政治権力が，その独立の度合いを高め，さらには政治権力が宗教権力を圧倒するようになると，儀礼＝祭りという聖なる時空間において支配者がおこなう政治のスペクタクル化は，より世俗的なものとなっていく。そして，そこでは，先に述べたような宗教的な二項対立を必ずしも前提としなくともおこないうる「過剰としての放埒」が，その政治のスペクタクル化を支える大きな要因となるのである。

Y・ベルセは，ヨーロッパで中世から近世への移行期にあたる15世紀に，「社会生活のすべての重要な場面を祭礼化する政治的象徴主義がうみだされた」［ベルセ 1992：94］と指摘しているが，この「政治的象徴主義」こそ，ここで言うところの「政治のスペクタクル化」であり，それは，即位式・戴冠式のような，支配者自身が主宰者となっておこなわれる仰々しい浪費のページェントのかたちをとることもあれば，被支配者に対して放埒する自由そのものを（あくまでも時空間的な限

定つきで)「気前よく」許すという形をとることもあるという。いずれの場合にせよ，これら支配者による政治のスペクタクル化の手段として用いられる「過剰としての放埒」は，いわば<被支配者に対する放埒の「政治性を帯びた贈与」>として，支配者としての度量と宗教的権威に対するみずからの優越を誇示し，また支配－被支配関係の下で蓄積した不満のガス抜きとして作用することで，再分配の秩序原理を支えるのである。

また，「過剰としての放埒」が政治のスペクタクル化を主に支えるようになることの別の理由として，祭りのメソドロジーを構成する「禁止の侵犯」や「社会関係の逆転・転倒」が，ヒエラルキーの頂点に立つ支配者にとって，その支配を揺るがしかねない危険なものとして立ち現れるようになることを挙げることができよう。宗教の原理がいまだに社会を成り立たせている度合いが強い場合には，たとえば，王の死は，「儀礼的放埒を開始させる合図」となり，冒瀆は「王位や位階序列を無化する」かたちをとる。われわれの時代の常識からすれば，支配者は，それを抑制しようとするはずである。しかし，そこには，不思議なことに，「民衆の狂乱」に対する支配者の側の「抵抗など何ひとつ見られない」。「かつて亡き君主への忠誠が要求されていた」のと同じように，「いまは狂乱こそが求められ」ており，君主とても，宗教的な儀礼＝祭りが求める「狂乱」を否定したり，阻止したりすることはできない［カイヨワ 1994：175］。政治権力も，宗教的な世界の中でしか，その権力を保持できないのである。

しかし，政治権力が宗教性を徐々に失い宗教の原理に従わなくてもよいという選択肢を手に入れると，「王位や位階序列を無化する」ような祭りは，政治的な対抗勢力にみずからの権力を譲る機会を与えるだけのものとして支配者には見えるようになるはずである。カイヨワが紹介するフィジー諸島の事例では，王の死を合図に始まるはずの「略奪」を阻止するために，王の遺骸が朽ち果てるまでの期間（＝略奪が許されるカオスの期間），王の死が秘密にされた［カイヨワ 1994：175］。先に述べた，祭りにおける「地位の逆転」のパロディー化，「人身御供が人形によってとって代られる」というパロディー化も，まさに同じ理由からおこなわれるようになったと考えることができよう。

こうして，「過剰としての放埒」を求めることこそが，祭りのメソドロジーのなかでも政治のスペクタクル化にとって有効であり，また支配者にとってももっとも安全なものとなるのである。そして，ここに祭りの脱宗教化も進んでいくことになる。

政治のスペクタクル化と祭りの脱宗教化

祭りは人類の長い歴史のなかで徐々に脱宗教化していった。互酬の原理の下にある社会においては，日常生活は<聖－俗>や<浄－不浄>などといった宗教的な二項対立によって構成される世界において営まれるが，二項対立を媒介するさまざまな儀礼＝祭りは，宗教であり，政治であり，経済であり，そして，教育でもあった。ここでは，儀礼と祭りは未分化であり，デュルケム的に表現すれば，儀礼＝祭りが社会であり，社会が儀礼＝祭りであった。

ところが，社会の複雑化によって，相互補完的な二項対立の原理の優越は減退し，「ヒエラルキーの存在と統治権の行使」［カイヨワ 1994：131］によって特徴づけられる再分配を原理とする社会が生み出される。そこに，富の集中と再分配をコントロールする政治過程が発生すると，その結果として「宗教」というカテゴリーが誕生することになる。言い換えれば，宗教と政治が未分化な

状態から政治が独立することによって，「宗教」というカテゴリーが人々の意識の中に生まれるのである。宗教と政治というカテゴリーは，相互反照的に同時に誕生するのである。

宗教が優勢な時代には，宗教が政治権力を保持し，社会は，祭政一致（宗教＝政治権力による統治）の社会となる。そこでは，宗教はみずからの儀礼＝祭りをスペクタクル化することを通して，その政治をスペクタクル化し，政治を円滑に行なおうとする。そして，それ以後，儀礼＝祭りは，政治のスペクタクル化に大いに利用されるようになるが，宗教からの政治の独立が進むに連れて，儀礼＝祭りという強固な結びつきが解きほぐされ，祭りの脱「儀礼」化，すなわち＜祭りの脱宗教化＞の可能性が生まれるのである。

こうして政治のスペクタクル化と祭りの脱宗教化は手を携えて進行していくのである。そして，祭りのメソドロジーを構成する「過剰としての放埒」が，その宗教性の希薄さと支配者にとっての安全性という二つの理由によって，脱宗教化した祭りにおいてその比重を高めていくことになる。ここに，祭りのメソドロジー内部の分化が始まり，「禁止の侵犯」，「社会秩序の逆転・転倒」，そして「過剰としての放埒」という不可分に結ばれていた祭りのメソドロジーが分離されていく。政治のスペクタクル化を担うところの祭り自身のスペクタクル化が，「過剰としての放埒」をめぐって自己運動的に進み，祭りの脱宗教化がいっそう進むことになる。

（7）市場交換の原理と祭り

市場交換の原理の下では，M・ミードの「土地に帰属する人間」から「人間に帰属する土地」へという言葉に象徴される変化［ポランニー 1980：111］，言い換えるならば，土地という「存在」の「商品化」が起こる。この変化が，労働力の商品化と相俟って，経済を「非経済的な社会関係」から徹底的に「分離」させる。そこでは，これまでその二項対立の原理によって経済を動かしていた「親族体系」のような「非経済的な社会関係」はより単純なものへと変化していくことになる［ポランニー 1980：114］。そして，「聖なるものと俗なるものの分配」，すなわち宗教的な二項対立は，もはや「世界の秩序概念」と結びつきをもたなくなる［カイヨワ 1994：204］。

市場経済が社会の広範囲の領域を覆うようになり，産業化の進展とともに「社会機構の複雑さが際立つ」ようになると，「生の通常の流れの中断」は認められにくくなる。そうした時代においては，「社会の全面的騒乱はもはや不可能」となり，「休暇」が「祭りの後継者」となる［カイヨワ 1994：192］。

「休暇と祭り」とでは，「価値は完全に逆になる」。休暇の場合には，「めいめいが他所に出かける」のに対し，祭りの場合には，「みんなが一ヶ所に集合する」。休暇とは，「心配事を逃れて，『うまく手に入れた』休息を享受する」ことであり，「興奮と歓喜の中で集団と一体となる代わりによりいっそう集団から離れること」である［カイヨワ 1994：192-193］。

観光人類学や観光社会学においては，観光旅行が「聖なる旅」として捉えられることがある［グレーバーン 1991］。たしかに観光旅行のひとつのルーツには，「儀礼的な旅行」としての「巡礼」がある。しかし，巡礼は，たとえば伊勢詣りや大峯詣りなどが地域共同体を基盤とする行事であることに示されているように，巡礼と個人や家族をベースとする観光旅行とのアナロジーにはおのずと限界がある。たしかに巡礼も観光旅行も，「非日常性」という特徴を共有してはいるが，後者には＜聖－俗＞のダイナミックスが明らかに欠如している。

このように考えれば，「休暇」とは，「祭りのような集合生活の水位の上昇ではなく，その水位の下降である」［カイヨワ 1994：193］というカイヨワの主張は説得的である。祭りが，休暇における観光に取って代わられるのである。こうして，現代社会においては，「人間を一個の全体性としてかかわり合わせるものはもはや何もない」［カイヨワ 1994：82］ということになる。

4．祭りのスペクタクル化とオーソプラクシー化

カイヨワの悲観的な時代診断と齟齬する祭りが日本にはある。それが未だに全国で千を超える地域でおこなわれているという曳山祭である[5]。

日本に限らず先進諸国において，その近代化の過程で多くの祭りが衰退・消滅していったなかで，なぜ一部の祭りが生き残り，また観光化され，より盛大なものとなっていったのか。以下では，そうした祭りの代表的な事例として日本の曳山祭を取り上げ，その秘密に迫ってみたい。

この作業は，カイヨワの分析が再分配の原理の下での祭りから一気に現代における祭りへと進んでしまった欠落を埋める作業，すなわち，再分配の原理にもとづく社会における政治権力や経済権力の伸長，さらには市場経済の原理にその基盤をもつ国民国家の形成が祭りに与えた影響の分析ともなるはずである。

（1）政治権力・経済権力の伸長と祭り——曳山祭の成立と発達——

第3節（祭りの脱宗教化の歴史）で論じたように，祭りは，互酬から再分配の原理への移行，そして，再分配の原理の下での宗教から政治への権力移行に伴って，言い換えれば，未開社会から古代文明社会へ，そして，中世，近世・近代へと続く歴史過程において，その性格を変化させてきた。そして，祭りのこの歴史的変化を端的に示しているのが，祭りのスペクタクル化であり，祭りのメソドロジーの「過剰としての放埒」への収斂であり，そして，祭りの脱宗教化であった。

政治権力の伸長と祭りの脱宗教化

日本における祭りの「過剰としての放埒」の突出も，互酬から再分配の原理への移行，そして，再分配の原理の下での宗教から政治への権力移行とともに生じてきた。そして，この祭りの変容過程をもっともよく示しているのが，曳山祭なのである。

現在見られるような曳山祭が，全国的にその華麗で豪華な山車を発達させていったのは，近世城下町の成立が深く関わっている。

16世紀半ばの織豊期以降，宗教権力からほぼ完全な政治的独立を勝ち取った諸大名は，政治的・軍事的拠点としての城と身分別に整然と区画割りされた町場からなる城下町を各地に建設していくが，この城下町における町場の根本的に新しい点は，それが市場経済の特権的解放区としての性格を与えられていたことにある。すなわち，近世大名は，城下町建設とともに税の免除や営業上の特権を保障することで近郷の商工業従事者を城下に集住させ，市場交換的経済過程をその範囲内に制限し，それ以外の農村部においてはそれを抑止するという「商農分離」政策を採った。この政策によって近世封建支配者は，本願寺派仏教をはじめとする宗教勢力の強力な権力基盤であった「政治・経済・宗教が三位一体となったネットワーク」［仁木 1997：135］を解体し，経済過程の城下町への一極集中とその掌握をめざしたのである。それと同時に，この政策は，米経済という再分配

経済をその支配基盤とする政治権力が，（みずからの権力基盤を掘り崩す可能性を秘めている）貨幣流通を基盤とする市場交換経済の発展にも依存せざるを得なかったという「封建的矛盾」［原田 1957：480］への対応策でもあった。

このように，近世城下町は，武士を中心とする政治権力の宗教権力からの独立を象徴するとともに，「封建的矛盾」，すなわち政治権力と経済権力との矛盾を抱え込んだ場所でもあった。そこで城主は，この経済特区へと集められた多様な出自をもつ町衆に対して祭りを与えることで，彼らに町場の特権性を誇示し一体感を確認する機会を与え，そのことで政治的なガス抜き（領民慰撫）とともに，商農分離政策が抱える「封建的矛盾」の緩和を企図したのであった。

事実，曳山祭の創始に関する多くの伝承は，その開町や入封，あるいは代替りの際に領主が，城下の町衆に祭りを下賜し，あるいは奨励したことを伝えている。たとえば，高岡（富山県）の「御車山祭」は，前田利長が高岡城下町の建設の際に城下の町内に与えた鳳輦の車輪をもとに制作された祭礼用の山車を奉曳きしたのが始まりとされており，岸和田（大阪府）の「だんじり祭」についても，藩主から町方への援助が曳山祭発祥の契機となったと伝えられている［吉田 2010：29］。また，七尾（石川県）の「青柏祭」は，畠山氏に代わり七尾城主となった前田利家が新たな城下町を建設した際に，町衆からの祭り復興の願いを聞き入れたことによって，奈良時代より続く山王神社の神事から祭りが分離し，藩主への祝賀行事として三基の山車を城へ曳き揃える行事へと装いが改まったことをその出自としている［勝木・南 1992：6-8］。そしてこのことが，のちにこの祭りの山車を「でか山」と呼ばれるほど巨大化させる契機となったのである。

これらの事例から示されるように，のちに曳山祭として発達していった祭りは，政治権力による政治のスペクタクル化の手段として与えられることで，その脱宗教化が急速に進むこととなった。

経済権力の伸長と「過剰としての放埒」の純化

祭りの脱宗教化は，再分配の原理の下での経済権力の伸長，言い換えれば，商業の担い手であるブルジョアジー（旦那衆）の江戸時代における台頭によっていっそう加速化されることになる。

江戸時代中頃から，農工生産力の急激な成長，参勤交代制の確立，沿岸航路の啓開などに伴う海陸交通の発展によって，市場経済の全国規模化が加速し，その結果，商品流通の結節点として城下町は「質量ともにかつてない繁栄」［原田 1957：485］をみることになる。それに伴って，折から財政危機に陥っていた幕藩支配者層は，城下町の富裕商人（株仲間・問屋）の独占を公許することで市場をギルド的に編成し，彼らに徴税や治安維持などにかかる行政権を（しばしば佩刀苗字御免の特典とともに）委譲していき，そうした彼らの自治的権威の公認への見返りとして，彼らから多額の運上金，冥加金を上納せしめることを企てる［原田 1957：430，489］。

こうした新興ブルジョワジーの勢力伸長をもたらした市場経済の発達は，城下町同士を結ぶ結節点の位置にあった在郷町（宿場町や港町や河津町）においても同時進行していた。すでに17世紀初頭より，近世封建支配者は，企図した「商農分離」政策を徹底することなどとうていできず，商品流通の結節点として茫漠と叢生するかのごとき在郷町の存在を準「町方」として次々と追認していかざるを得ない状況にあった。こうしたなかで，17世紀後半から18世紀前半にかけて（いわゆる元禄・享保期）における市場経済の急速な発達は，城下町における新興ブルジョワジーの台頭と軌を一にして，在郷町の「全国的満開」［原田 1957：485］ともいえる繁栄をもたらし，以後城下町と

在郷町は互いに市場経済拠点としての勢力を競い合うように成長していくこととなる。

こうして，城下町のみを経済特区とする商農分離政策は崩れ始める。在郷町は，「いまや制約の対象とされた農村商品経済の結集点として，都市と対立し，領主的商品統制の一環から離脱しようとするに至る」[原田 1957：490] のである。これに対して幕藩支配者は，「在村商業否定の法令雨下」[原田 1957：490] によってその統制に務めるが，結局は農村における商品流通の展開を抑止しえず，在株制度を設けるなどして在郷町の有力商人を都市ギルドの末端へと「藩屏化」[原田 1957：498] するほかなかった。こうして，城下町に引き続き在郷町の町場は，しだいに有力商人を中心として自治的性格を高めていったのである。

そしてこの頃から，城下町で確立した祭りは在郷町によって模倣され，それぞれが豪華さを競い合いながらさらに発達を遂げていった。富山県砺波地方には，城下町高岡を取り巻くように，周辺部の在郷町において曳山祭が集中して存在している。これら在郷町の祭りは，1610（慶長15）年に創始されたと言われる城下町高岡の御車山祭に追随するかのように，17世紀後半から18世紀にかけて開始されており [城端曳山史編纂委員会 1978：75-78]，後発の在郷町による模倣的展開をよく示していると言えよう。

このように，市場経済の全国規模化とともに繁栄した城下町や在郷町において莫大な財を築いたブルジョアジー（旦那衆）は，彼らが蓄積した富を気前よく差し出し，祭りを支えることになる。彼らは，商業的利益を追求するだけの商人ではない。領主権力と結びつき町場の自治主体の長たることを自認する彼らは，その活動拠点とする城下町や在郷町内部において富を再分配するところの「政治」をも一面において担っており，それゆえに祭りのパトロンともなっていくのである。

そのような，町場の長たる旦那衆の財力と政治力に支えられて，曳山祭は，曳山の大きさや豪華さを競い合ったり斬新なカラクリを導入したり，祭礼期間を延長したりして，華美化を志向して改変されていった。そして，そのことが，楽しさや興奮によって人びとを魅了し，その魅了が同時に町場の特権的・自治的支配の誇示と再確認につながったのである。このようにして，魅了という価値を媒介項とした「旦那衆の自治装置」として発達してきた曳山祭は，「過剰としての放埒」をよりいっそう純化させていったのである。

経済権力は，先に述べた本願寺派のネットワークのように宗教と固く結びつくこともあるが，それ自身が宗教性をもつわけではないし，また宗教との繋がりをその存立の必須要件ともしていない。それゆえに，ブルジョアジーがその富によって「過剰としての放埒」をパトロンとして支えるようになったとき，祭りの脱宗教化をさらに押し進めることになり，さらには祭りのメソドロジーをいっそう「過剰としての放埒」へと収斂させることにもなった。

日本の曳山祭の発達は，最終的に，経済権力によって支えられることによって遂げられてきた。このことは，再分配の原理の下で，政治権力の伸長とともに脱宗教化されスペクタクル化された祭りが，やがて経済権力の伸長とともに「脱領主権力化」され「自治装置化」されることで，「過剰としての放埒」への道筋をいっそう純化していったということを意味している。そして，豪華さの誇示によって富の再分配を直接表現できる山車を主役とする曳山祭は，「過剰としての放埒」の純化にきわめて適した祭りであった。

こうして曳山祭は，いわば「宗教的・政治的な意味からの脱埋め込み」を果たすことによって，

経済的な富のみをその成立の条件とする，「過剰としての放埒」の自己運動的な追求へとよりいっそう純化されていったのである。

現代のような市場交換の原理の下にある社会においては，祭りにおける「過剰としての放埒」は「非経済的」な領分に属するものとしてその価値を貶化され，排除される運命にある。しかし，少なくともそれが，宗教的な領分からも政治的な領分からも距離を置いているという，その一面において，「過剰としての放埒」は，市場交換の原理がドミナントとなった近現代においても祭りがなお生き残るための重要な基盤となっているのである。

（2）＜行為の中心化＞と祭り

近世，近代へと至る過程において祭りは脱宗教化され，「過剰としての放埒」が祭りの中心的なメソドロジーとなっていった。以下では，少々迂遠ではあるが，「存在」と「行為」という対概念の下で，近代あるいは近代化という現象を従来とは異なった視点の下で捉え直すという作業を行う。この作業を通して，「過剰としての放埒」の追求という現象の歴史的な意味を明らかにするための理論的基礎を構築したい。

近代とは，あるいはまた，近代化とは何であったのかという問題は，社会とは，あるいは人間とは何であるのかを問うことにもなる大きな問題である。A・ギデンズ［1993］は近代化を「脱埋め込み」と表現したが，人々は近代化される以前には一体何に埋め込まれていたのか。ギデンズは，「脱埋め込み」を「社会関係を相互作用の局所的な脈絡から引き離し，時空間の無限の広がりのなかに再構築する」［ギデンズ1993：35］ことであると考えているが，彼の分析の焦点は，むしろ後者の，「社会関係」が「時空間の無限の広がりのなかに再構築」されるということがどのような現象として現れるのかを知ることにある。これに対して，本稿の分析の焦点は，人々がかつて「埋め込まれていた」ところの「相互作用の局所的な脈絡」をどう概念化するかにある。本稿では，「脱埋め込み」を端的に「存在」からの分離，引き離しであると考えている。

存在に対する行為の中心化

アニミズムあるいはトーテミズムの世界，そこでは，木や森，岩や川，大地，動植物などのモノ，そして，親族関係，年齢，性別などによってカテゴライズされているヒトなど，まさにさまざまな「存在」がほとんど自動的に人間の「行為」を決定していた。大航海時代のヨーロッパの人々は，当時，まさにそうした世界を生きていたアフリカの人々の生き方，モノの捉え方を「フェティシズム」と呼んだ［ド・ブロス 2008，村上 2009］。モノに物神性を見出す生き方である。ヨーロッパの人々は，これを侮蔑的にフェティシズムと呼んだのであるが，人間は，まさに永きにわたってこれらの「存在」に埋め込まれて生きてきた。これら多種多様な「存在」が人間の「行為」をほとんど自動的に決定する時代が人間の歴史のほとんどすべてを覆い尽くしている。

近代へと至る道は，それらの「存在」を物神（フェティッシュ）としてではなく，「行為」のたんなる対象として，そしてまた条件として人間が対象化・客体化していく過程である。言い換えれば，存在をたんなる道具として扱っていくようになる過程である。「存在と行為の逆転」が起こるのである。これを，M・ハイデッガー［1997］のように，「存在の忘却」と呼んでもいいかもしれない。あるいはまた，先に述べた，M・ミードの「土地に帰属する人間」から「人間に帰属する土

地」へという表現を想起してもよいであろう。

このように考えれば，ギデンズの「脱埋め込み」過程とは，「存在」が，たとえばその聖なる力によって人間の「行為」を自動的に決定・指定することがなくなっていくことを意味していると言い換えることができよう。モノばかりではなくヒトを含めたさまざまな「存在」を，人間がみずからの主体的な「行為」の手段や道具あるいは条件としていくこと，言い換えれば，＜存在に対する行為の優越，中心化＞，これが近代へとわれわれを導いた。

通約メディアと＜行為の中心化＞

「存在」と「行為」という対概念を用いて「近代化」という現象を表現すると，近代化とは，＜存在に対する行為の優越，中心化＞が先鋭化していく過程であるということになる。

では，＜存在に対する行為の優越，中心化＞はなぜ起こったのか。この問いに対する答えも，やはり「存在」と「行為」という対概念と，それに加えて，モノやヒトなどの「存在」をなんらかの基準で「通約」するメディア，すなわち「通約メディア（価値基準）」という概念を用いることによって準備することができる[6]。

通約メディアには，歴史上，宗教や貨幣，科学あるいはイデオロギーなどといったさまざまなものが存在するが，それぞれの通約メディアは，まさにその「通約」という働きによってすべての「存在」をその通約メディアが導き出しまた描き出す秩序＝システムの下に再配置する。たとえば，宗教というメディアであるならば，宗教上の地位・序列の下にあるいはその秩序の外部に人々を再配置し，貨幣というメディアであるならば，人々を身分ではなく，最終的には貧富の格差という序列の下に再配置する。裏返して言うならば，すべての「存在」は，通約メディアの「通約」という働きによって，それらがそれぞれにもっていた固有の意味や価値を剥奪されてしまうのである。

たとえば，キリスト教（＝宗教メディア）への改宗によって，アニミズムの世界の下では崇高な「存在」であり神が宿るとされた岩や山は，たんなるありふれた岩や山という「存在」へと格下げされ，また崇高な儀礼の祭祀者はいかがわしい魔術師として扱われるというかたちで，その意味や価値を矮小化され無化されてしまう。

これが，通約メディアと「存在」との関係であるが，通約メディアと「行為」との関係，そしてその「行為」と「存在」との関係はどのようなものとなるのか。

それぞれの通約メディアは，その通約メディアに即した「行為」を人々に求める。宗教という通約メディアならば，たとえば，神の命令に従うという「行為」であり，貨幣という通約メディアならば，貨幣の蓄積・増殖や使用（消費）を目指した「行為」である。

通約メディアが人々に求める「行為」と「存在」との関係についても，その答えは明確である。すなわち，その「行為」は，すべての「存在」に対して，通約メディアが描き出した秩序の下にそれらが整序され再配置されることを志向したものとなる。宗教という通約メディアの場合には，神の命令に従うという「行為」は，たとえば，みずからを神に捧げるというかたちで自己という「存在」を犠牲にし（手段化），また異端者という「存在」を世界秩序から排除する。また，貨幣という通約メディアの場合には，貨幣の蓄積・増殖や使用（消費）を目指した「行為」は，モノやヒトなどのすべての「存在」を貨幣の獲得や使用（消費）にとって有益かどうかという視点で選別し，利用あるいは排除する。宗教と貨幣のいずれもの例が示しているように，通約メディアの登場によ

って「存在」は，一方では，有益なものとみなされつつも，「行為」の手段や道具あるいは条件へと貶下させられ，他方では，無価値なもの，危険なものとして排除の対象となっていくのである。

なお，通約メディアが求める「行為」と人間そのもの，つまり人間という「存在」との関係をどう捉えるべきかについては，K・マルクスの「人格化」という概念が大きな示唆を与えてくれる。マルクスは，ある一定の社会関係が，その社会関係を構成するモノの固有の性質・性格として現象することを「物象化（Versachlichung）」と呼ぶ。この論理を（ある一定の社会関係の下にある）ヒトに対して適用した場合に用いられる概念が「人格化（Personifizierung）」である。すなわち，資本主義的な社会関係の下での「賃労働」というカテゴリーの「人格化」として「賃労働者」を，「資本」というカテゴリーの「人格化」として「資本家」を捉えるわけである。すなわち，賃労働者と資本家は，「賃労働」という「行為」カテゴリーと「資本」というカテゴリー（＝通約メディアそれ自身）がそれぞれ人格化したものとして捉えられるのである。マルクスは，この人格化概念によって，人間が貨幣という通約メディアの手段や道具となっていること，いわば奴隷となっていることを批判的に表現しているのであるが，通約メディア自身とそれが求める「行為」と人間との関係を範例的ではあるものの，見事に表現していると言えよう[7]。

マルクスは，貨幣という通約メディアが生み出した資本主義的生産関係というシステムをレファレントとして理論を展開しているのであるが，彼のこの論理は，通約メディア（それ自身ならびにそれが生む出すシステム内部のカテゴリー）一般に適用可能である。たとえば，この人格化という概念を宗教という通約メディアに適用するならば，「殉教者」とは，みずからを神に捧げるという「行為」カテゴリーを（もっとも先鋭的なかたちで）「人格化」したものであるということになる。それゆえにこそ，「殉教者」は「信者」たちの崇拝の対象となるのである。

＜存在に対する行為の優越，中心化＞は，宗教や貨幣という通約メディアを例としてあげたことからも推測されるように，モノばかりではなくヒトをも含めたすべての「存在」を一元的に通約する一群の強力な通約メディアの歴史への継起的な登場（宗教，貨幣，科学など）によって進行していくのである。

通約メディア間の相互淘汰と＜行為の中心化＞

しかしながら，一群の強力な通約メディアの歴史への継起的な登場は，通約メディア間で平和裡の交代がおこなわれたということを意味するわけではない。

アメリカの一部の州で今も進化論をどう扱うべきかをめぐって論争があるということが如実に示しているように，宗教と科学という二つの通約メディアは，人間の歴史において長期にわたる争いを展開してきた。このことが示しているように，歴史上に次々と登場したさまざまな通約メディアは，しばしば相互に矛盾し，それゆえに拮抗・対立してきた。比喩的に言うならば，その覇権をめぐって相争い，その交代劇が歴史上繰り返されてきた。＜存在に対する行為の優越，中心化＞は，これらさまざまな通約メディア間の相互淘汰の歴史的展開の結果として進行したのである。

たとえば，キリスト教は，マルクス主義者たちによって，言い換えれば，社会主義イデオロギーという通約メディアによって，人々の世界認識を曇らせるものとして断罪されてきたが，先に述べたヨーロッパの人々によるアフリカの人々の宗教＝迷信に対する侮蔑の意識は，キリスト教が世界を神の意志の現れとして一元的に捉えることによって生まれた意識に他ならない[8]。この意味にお

いて，キリスト教は，すべての存在を絶対神の意志によって「通約」するところの強力な通約メディアなのである。キリスト教の世界観の下では，絶対神という特別な「存在」によって人々の「行為」が決定されてはいるが，木や森や動植物といったさまざまな個々の「存在」によって人々がその「行為」を決定されることはなくなっていくわけである。森は危険な場所ではあり続けても，精霊や悪魔が住むがゆえに恐ろしいといった場所では徐々になくなっていく。

しかしながら，キリスト教によって異教的なるものとして排除されるアニミズムやトーテミズムも，それが，たとえば，＜聖－俗＞や＜浄－不浄＞などといった基準の下に世界のすべて（モノやヒト）を差異化させている限りにおいて，やはり通約メディア（価値基準）として機能している。

世界を一元的に捉える強力な通約メディアとしては，その主要なものとして，他に科学が挙げられるが，科学と貨幣という二つの通約メディアは，それぞれに違った形ではあれ，宗教という通約メディアに，それがキリスト教のような世界宗教であれ，アニミスティックなあるいはトーテミスティックな宗教であれ，決定的な痛手を負わせ，宗教的な世界観の信憑性を破壊してきた（世俗化＝脱宗教化）。地動説を唱えたガリレオに対するするカソリック教会による弾圧は，宗教が科学との覇権争いにおいて敗者となっていく歴史の始まりを象徴する事件である。また，市場交換経済の発展の下で「特定目的」から「全目的」の価値尺度［ポランニー 1980：225］へと進化した貨幣，言い換れば通約作用だけをもつメディアから交換作用をももつメディアへと進化した貨幣は，歴史上もっとも強力な通約メディアとなり，宗教を圧倒していった[9]。

キリスト教がアニミズムやトーテミズムを駆逐し，そのキリスト教を科学や貨幣が駆逐する。その結果，モノやヒトといった「存在」のそれぞれに固有の価値を認めず，それらを「行為」の手段や道具あるいは条件としてのみ捉えるところの＜存在に対する行為の優越，中心化＞がさらに進行したのである。

このように，＜存在に対する行為の優越，中心化＞が進行する過程は，宗教権力と政治権力との，また政治権力と経済権力との拮抗・対立などといったかたちをとる通約メディア間の拮抗・対立，そして相互淘汰の長い歴史過程でもあったのである[10]。

行為の中心化と前近代における社会変動

＜存在に対する行為の優越，中心化＞は，さまざまな通約メディア間の相互淘汰の歴史的展開の結果として進行した。そうであるならば，＜存在に対する行為の優越，中心化＞とそれを促進する通約メディアという考え方を用いれば，前近代から近代へと到る変化，すなわち近代化という社会変動を説明できるばかりではなく，近代以前の歴史，すなわち前近代の歴史内部における社会変動をも説明できることになる。

このことを傍証するひとつの事例として，M・ウェーバーの「脱魔術化」という概念を取り上げてみよう。ウェーバーは，近代化の過程を説明するために，「合理化」と「脱魔術化」という二つの概念を用意した。後者の「脱魔術化」という概念は，前者の「合理化」を裏面から表現した概念であると，通常は認識されている。しかし，＜存在に対する行為の優越，中心化＞とそれを促進する通約メディアという概念枠組みの下で考察するならば，ウェーバーがそのことをどこまで認識していたかどうかは分からないが，この両者の違いが鮮明に見えてくる。

前者の「合理化」は，それが科学や貨幣・資本という通約メディアによる「存在」の通約の結果

起こる現象であると解釈できるという意味において，その射程は近代化に限定される。しかし，後者の「脱魔術化」はそうではない。この「脱魔術化」という概念は，＜存在に対する行為の優越，中心化＞とそれを促進する通約メディアという概念枠組みの下に包摂されることによって，近代化を説明するだけの概念ではなくなる。それは，科学や貨幣による宗教の駆逐を意味するだけの概念ではなくなるのである。すなわち，ヨーロッパの歴史を例に取れば，キリスト教によるアニミズムやトーテミズムの駆逐（迷信の駆逐），さらにはプロテスタントのカソリックに対する批判と対抗（教皇を頂点とするカソリック教会を神の意志の唯一の正統な伝達者＝媒介者として認めることの否定）といった現象をも分析できる概念となる。「脱魔術化」という概念は，前近代内部における社会変動をもその射程に収める概念へと再構成できるのである。

このことは，第3節においてすでに示しておいたとも言えよう。すなわち，ウェーバーが近代を特徴づけるときに用いた「脱魔術化」は，第3節で論じた社会組織類型の変化における脱宗教化の展開（互酬から再分配の原理への移行ならびに再分配の原理の下での宗教から政治への権力移行における脱宗教化の展開）が示しているように，近代への扉を開いただけではなく，＜存在に対する行為の優越，中心化＞が進む長い歴史において重要な役割を担い続けたのである。＜存在に対する行為の優越，中心化＞は，長い歴史的スパンの下で起こった脱魔術化＝脱宗教化によって促進され，近代化への下準備をしたのである。

＜存在に対する行為の優越，中心化＞は，この脱魔術化＝脱宗教化の歴史に示されているように，すべての「存在」を一元的に通約する強力な通約メディアの継起的な登場によって，近代以前の歴史においても進行していたのである。

「道具的世界観の下での目的合理的行為」と祭り

この＜存在に対する行為の優越，中心化＞あるいは端的に＜行為の中心化＞は，その先鋭化された段階，すなわち近代においては「道具的世界観の下での目的合理的行為」の中心化と言い換えることができる。そして，この「道具的世界観の下での目的合理的行為」こそ，＜行為の中心化＞にともなって近代社会において新たにオーソドキシーを獲得した原理なのである。それは，市場交換の世界を生きるわれわれの日常生活における規範ともなり，倫理性を帯び，さらに言えば，聖なるものとなっている。

ウェーバーは，こうした行為の初期の典型的なモデルをプロテスタンティズムの「世俗内的禁欲」に見出したが，それは世俗内の職業においてまさに粛々としておこなわれる行為＝勤勉である。一方，この目的合理的行為は，しばしばその行為に見られる，目的・手段選択における妥当性の欠如を強調すれば，E・デュルケムやR・K・マートンのいうエゴイズムやアノミーへと近づいていく。＜存在に対する行為の優越，中心化＞が生み出した「道具的世界観の下での目的合理的行為」に，ウェーバーは近代化を押し進める行為類型を見出し，デュルケムはエゴイズムやアノミーという近代社会における社会病理を見出したのである。

そして，この「道具的世界観の下での目的合理的行為」は，近代を生きるヨーロッパの人々が未開社会の人々の祭り，すなわち，「禁止の侵犯」や「社会秩序の逆転・転倒」，そして「過剰としての放埒」によって彩られた祭りを「無目的かつ無意味な行動」として侮蔑的に見るまなざしを生み出す。

＜存在に対する行為の優越，中心化＞は，人間の長い歴史過程において徐々に起こったのであるが，その過程は，再確認しておくならば，ありとあらゆる「存在」が，そしてまた，それらの「存在」によって自動的に導き出されてくる「行為」が，それ固有の意味や価値を否定され，また「目的合理的行為」の手段や道具という地位に貶められ，あるいはまた無価値なもの，危険なものとして排除されていく過程なのである[11]。

本来の祭り，つまり儀礼＝祭りは，まさにこうしたさまざまな「存在」やそれに導かれる「行為」によって構成されている。すなわちそれは，「道具的世界観の下での目的合理的行為」が否定する「存在」や「行為」によって構成されている。そうであるならば，祭りの脱宗教化にともなって起こる「過剰としての放埒」の追求という現象は，祭りがどのような「存在」や「行為」によって構成されているのか，そしてそれらが人々にどのように見られているのかを考えることによって，より深く理解することができるはずである。

祭りを構成する「存在」として挙げられるのは，「聖なるもの」それ自身であり，また供儀に供される動物や神輿・山車等々のさまざまなモノ，そして，祭りを遂行する共同体の構成員であるヒトである。そして，祭りを構成する「行為」として挙げられるのが，「禁止の侵犯」や「社会秩序の逆転・転倒」，そして「過剰としての放埒」などの祭りのメソドロジーである。

次項では，これらの「存在」や「行為」が祭りにおける「過剰としての放埒」の追求においてそれぞれにどのような働きをしているのかを曳山祭を事例として検討していく。

（3）祭りのオーソプラクシー化——曳山祭の場合——

近代に到る過程においてすでに起こっていた祭りの脱宗教化は，祭りを聖なる時間，聖なる空間とみなす意識を希薄化させた。祭りは，一方においては，これまで述べてきたようなさまざまな放埒によって特徴づけられるのであるが，本来的には，「儀礼の厳粛さ，祭りに先立つ制約の厳しさ」[カイヨワ 1994：149] によって特徴づけられる。そして，この厳粛さこそ祭りのオーソドキシーを明示するものに他ならないのであるが，祭りの脱宗教化にともなって，祭りにおける儀礼や制約は，無意味で退屈なものあるいは窮屈なものになっていく。祭りはその宗教的なオーソドキシーを失っていく。脱宗教化，すなわち「聖なるもの」という「存在」の後退が祭りの歴史的展開を特徴づけるのである。

しかし，祭りが聖性を失い，脱宗教化されていっても，祭りが日常と対比される非日常的な時空間を構成することに変わりはない。祭りがその活性を保持しまた高めるためには，その非日常性が脱宗教化されたかたちで強化されねばならない。それゆえにこそ，「禁止の侵犯」や「社会秩序の逆転・転倒」と比べて，その宗教性を必ずしも絶対条件とはしない「過剰としての放埒」が，祭りを構成するメソドロジー（＝「行為」）として，よりいっそう追求されていくことになる。そして，祭りの近代へと到る歴史を特徴づけるのは，この「聖なるもの」という「存在」の後退と祭りのメソドロジー（＝「行為」）の「過剰としての放埒」への収斂なのである。

以下では，祭りが宗教的なオーソドキシーを喪失していくのと裏腹に，「過剰としての放埒」が「実践」としてよりいっそう追求されるようになることを，先に述べたオーソプラクシー（実践に忠実であること）という概念を用いて，「祭りのオーソプラクシー化」と呼ぶこととする。

曳山祭のオーソプラクシー化

曳山祭の場合，山車の曳行は，元々は神事の「付け祭り」として神輿の巡行，すなわち＜聖なるもの＝神＞の遊行に付随するかたちでおこなわれていたが，両者は徐々に引き離され，現在では，多くの祭りにおいてまったく切り離されておこなわれている[12]。

それにともなって，付け祭りであった山車の曳行がそれ自身で完結する催事として自立化していくようになる。これは，この催事が神事から切り離される度合いに応じて，山車の曳行に関わるさまざまな要素（存在と行為）が，神事の儀礼的厳粛さや制約から解放され，「過剰としての放埒」を構成する要素となることを意味する。曳山祭のオーソプラクシー化が解き放たれるのである。

パフォーマンス

岸和田（大阪府）の「だんじり祭」がその典型であろうが，山車（地車）は，数十から百名以上もの曳き手たちの有機的な連携によって一糸も乱れずに，すさまじい勢いで街路を走り抜け，しかも町角を巧みに曲がらなければならない。培った技術と勇気が試される命がけの危険がそこにはある。また，伏木（富山県）や気仙（岩手県）の曳山祭のように山車をぶつけ合うケンカ祭りでは，その衝突は空気を揺るがし，相手の山車を破壊するほどまでに激しいものでなければならない。また，多くの場合，山車の曳行は，笛や太鼓で騒々しいと言えるほどまでに賑やかでなければならない。あるいはまったく逆に，高岡や城端（富山県）の曳山がそうであるように，あくまでも優雅でなければならない。また，宵山・後山や試験曳きなどといった名目の下に，曳行の頻度を高めるといったこともおこなわれる。祭りにおける「過剰としての放埒」の実践的な追求，オーソプラクシー化は，そのパフォーマンス（＝「行為」）において，まさにあらゆる方向や基準において展開される。

モノとヒト

これらがパフォーマンスにおける「過剰としての放埒」であるとするならば，それは，曳山祭を構成するさまざまな「存在」（モノやヒト）をめぐっても追求される。

曳山祭の聖なるものからの分離，すなわち神事からの切り離しは，山車という「存在」の価値をいっそう高めていく。山車は舶来のタペストリーやきらびやかな造花などで賑やかに飾られ，また力強いあるいは精巧な彫刻が刻まれ，車輪は漆や金細工で装飾され，まさしく「金碧燦爛たる乗り物」［柳田 1956：37］たるべく，その豪華さが競われる。また，山車に乗せられたカラクリ人形（岐阜県高山祭）は，たとえば，愛くるしい子供が一瞬にしておどろおどろしい姿に変身するその精巧な仕掛けによって見物人を驚かせる。さらには，その山車の高さや強固さが競われ，山車の方向転換用の梃子すらもがその長さと太さを競われる。そして，そのひとつの極みと言えるのが七尾（石川県）の「青柏祭」である。この祭りでは，大人の背丈を越えるほど巨大な車輪をもち，高さ12m，重さ20tにもなる山車（でか山）が，その巨体を誇示するかのように曳行される。

このように山車という「存在」には，その豪華さ，精巧さ，高さ，強さ，長さなどなどといったさまざまな形を取るところの「過剰としての放埒」が刻み込まれるのである。そして，それらに対する感情として，フェティシズムとさえ呼びうるような愛着を祭りに携わる人々に見出すことができる。何トンもある豪華な山車とその歴史をともにしてきたことの，言葉では表現できない悦楽で

ある。

また，祭りを行なう共同体の構成員であるヒトについては，現在でこそ，さまざまな社会的要因によってその曳き手を，中高年の「若者」，女性，子供，さらには外部の人々へと，その門戸を開いていっているが，本来は，共同体の精気のみなぎる若い男性が曳き手となるはずであった。若い男たちの活気が祭りを盛り上げていたのである。「過剰としての放埒」は，まさにこうした若者において顕現するはずのものである。

過剰としての紛争

こうした曳山祭のパフォーマンス（＝「行為」）と「存在」の双方にわたる，あらゆる方向での「過剰としての放埒」の追求は，しばしば紛争を引き起こすほどに加熱する。たとえば岸和田藩が城下のだんじり祭に対して喧嘩の禁制を何度も出していることに示されるように，すでに江戸時代中期以降より，祭りは紛争の危険性を秘めたものとして政治権力による監視対象であった。そして，現代においても，岸和田だんじり祭の関係者がことあるごとに強調する「安全で楽しい祭り」というスローガンは，この祭りが，事故や喧嘩の危険性をつねに孕んだ緊張感のなかでおこなわれていることを逆説的に暗示している。

祭りをめぐる紛争は，単一の祭り内部での紛争に留まらず，さらにはいくつかの町場を巻き込んだ祭り相互の紛争にまで発展することもあった。たとえば，1774（安永３）年，越中すなわち現在の富山県高岡市を中心とする砺波平野では，いくつかの町場を巻き込んで，のちに「安永の曳山騒動」と呼ばれる事件が勃発した。これは，城下町高岡の御車山祭の曳山を周辺部の在郷町（放生津・今石動・城端）が真似たとして，高岡町民が奉行所に訴えたことに端を発し，流血騒ぎにまで発展した一連の騒動である［宇野 1997：176-187］。

このような「過剰としての放埒」をめぐる過当競争に起因する紛争の潜在的可能性は，互酬や再分配の時代における祭りのメソドロジーにみられた秩序転倒の儀礼的暴力とはまったく異なる。すなわちそれは，儀礼的暴力のように，聖性の回復を予定されたそれ自身のシナリオをもたず，その終息には外部の政治権力の介入が最終的には要請される性質のものなのである。このことが示しているのは，聖性を失い，脱宗教化された祭りのオーソプラクシー化には内在的な限界がないということである。

祭りにおける「過剰としての放埒」の追求，つまり祭りのオーソプラクシー化は，ここに見たように，祭りを構成するパフォーマンス，モノ，そしてヒトなどの「行為」と「存在」を介して，まさにあらゆる方向や基準において展開される。しかもそれは，紛争の可能性を潜在させるほどのエネルギーとともに，それ自身としての内在的限界なしに展開されるのである。

5．近代における祭り盛衰の分岐点

祭りのスペクタクル化が祭りのオーソプラクシー化を生み，オーソプラクシー化がスペクタクル化を強化する。しかし，祭りのこのスペクタクル化には条件がある。そのひとつの大きな条件が，祭りに莫大な富を気前よく投じるパトロンの存在であり，それを可能にする社会である。パトロンとなるのは，宗教＝政治権力であり，宗教をその統制下においた政治権力であり，そして，政治権

力を最後には脅かすことになる経済権力である。こうしたパトロンをもたない場合，「過剰としての放埒」の追求は困難となり，祭りの脱宗教化も起こりにくくなる。そして，もうひとつの大きな条件が，祭りの脱宗教化の度合いそのものである。

（1）パトロンの存在と祭りの盛衰

明治以降の国民国家の成立にともなって起こった「経済の全国規模化（ナショナリゼーション）」は，幕藩体制下での市場経済の全国規模化を凌ぐ拡がりと深さをもち，幕藩体制下において相対的に自足的な経済を営んでいた各地方が全国の他地域と経済的な繋がりをさらに強めることによってその経済活動を活発化させるという結果をもたらした。

すでに江戸時代中期以降，各地方の中心地としての地位を確立してきた町場（地方都市）では，（すでに述べたように）旦那衆がその経済力を増大し，曳山祭をはじめとする祭りのパトロンとなり，祭りはより盛大なものとなっていった。その傾向は明治以降も引き続き，曳山祭の場合，明治中葉から大正にかけて，山車自身の著しい華美化と祭りの大規模化はそのピークを迎えた。この時期は，日清・日露戦争と第一次世界大戦による戦争景気とともに，国内産業の重化学工業化が一気に進むなかで，戦争景気の波に乗り，あるいは重化学工業化に適応して富の蓄積基盤の転換に成功した旦那衆が繁栄を謳歌した時期と重なる。意外かもしれないが，今日われわれが「伝統的」とみなす祭りの様式の多くは，歴史的区分でいえば近代にあたるこの時期に開花したオーソプラクシー化の結果として定まった規格が準拠点となっている［吉田 2010：31］。

しかし，戦後は，重化学工業ばかりではなく，さまざまな産業分野において大企業の成長が見られ，地方の中小企業の淘汰が進む。それと同時に，人口も，若年層を中心に，大小の企業が集積する大都市へと流出していった。また，1960年代，70年代には，エネルギー革命（薪・木炭から石炭，石油へ）や原材料革命（皮革・木材などの動植物から化学合成物質へ）が起こり，たとえば，地方の主要産業となっていた林業・木材業や製糸業などを衰退させることによって地方経済を疲弊させ，祭りのパトロンとなってきた旦那衆は没落していくことになる。そして，各地の曳山祭も存亡の危機に立たされることになる。

地域社会が祭りを支える経済力と人口を失ったとき，祭りは，「過剰としての放埒」の追求，すなわちオーソプラクシー化を進めていく財力と活力を失い，オーソプラクシー化の創意工夫どころか，その維持そのものが困難になり，維持すること自身が重要な目標となる。その結果，少ない資源をあえて投入してでも維持すべきもの，すなわち「祭りの本質」が措定されるようになる。「祭りの本質化」がおこなわれ，「祭りの伝統」も措定されるようになる。ここに，その「伝統」を守ることを目的とする祭りが現れることになる。山下［1999］は，伝統や本質が実は観光によって生み出されたものであるというパラドックスを指摘していたが，ここにはまったく違ったかたちでの伝統や本質の形成過程が見出される。

祭りがこうした状況に陥ったとき，無形にしろ有形にしろ，祭りが文化財保護法の指定を受けることを歓迎する素地が生まれる。「補助が頂ける様になり，以前ほど組内部に負担がかかる事も無く維持をしていく事が出来ているのは誠にありがたい事である」というわけである[13]。しかし，祭りが文化財指定を受けることの危険性もある。人類学者や民俗学者たちと出会った祭りや芸能が，伝統という名の下に，ある一定の時空間の中に閉じ込められる可能性については，すでに述べたが，

文化財指定もまったく同じような結果を生み出す危険性がある。文化財指定は，国家によってオーソライズされた「近代芸術・文化システム」によって，それぞれの祭りや芸能が指定対象となるか否かの選別がなされ，その価値を認定され，ある一定の形態の下に固定化されるという結果をもたらす。「祭りの再オーソドキシー化」である。つまり，その祭りは，文化財保護という名の下に，それ以上の「過剰としての放埒」の追求，すなわちオーソプラクシー化を進めることができなくなる。そうなれば，たしかにその祭りが維持される可能性は高まるではあろうが，その生命力を失ってしまうことになる。祭りや芸能への伝統やオーセンティシティの付与とオーソプラクシー化は，基本的に相互に矛盾しているのである。[吉田 2010：32]

(2) 脱宗教化の欠如と祭りの衰退

祭りは，「過剰としての放埒」を追求すること，すなわちオーソプラクシー化することによって，よりスペクタクル化する。しかし，その前提には，祭りの脱宗教化がある。もしも，祭りが脱宗教化が進まないままに儀礼＝祭りとして存続していた場合，その祭りは，近代化という大きな社会変動に曝されたときに，どうなるのであろうか。

たとえば，農山村の祭りである。農山村は，富が集まる町場とは異なり，盛大な祭りを支えるだけの莫大な富をもったパトロンは成長しづらく，「過剰としての放埒」という形を取るオーソプラクシー化は進展しにくい。また，農山村における生業は天候などの環境条件に左右されやすく，聖なるものに豊穣を祈ることをないがしろにはできない。また，互酬の原理がまだ地域社会をその中核的な部分において支えており，その点において儀礼＝祭りが社会であり，社会が儀礼＝祭りであるという側面を色濃く残している。このようないくつかの要因が重なって，農山村においては，祭りの脱宗教化は起こりにくかったのである。

祭りの脱宗教化の欠如，これは祭りが本来の祭りである儀礼＝祭りとして生き残る重要な条件に見える。たしかに祭りが儀礼＝祭りとして存続するのは，＜聖－俗＞などの二項対立，互酬の原理，親族体系，祭りのメソドロジーなどの諸要因が十全に整っているからである。日本の農山村においては，明治維新以後の激しい社会変動にもかかわらず，戦前，そして戦後の一時期まではたしかにそれが変容しながらも残されていたと言えよう。そして，そのことが，事実として，柳田による祭りの比較研究をも可能にもした。

しかし，諸条件が整っていることは，実は儀礼＝祭りの存続にとって必ずしも有利な条件であるとは言えない。農山村の田植え祭りの戦後の急速な衰退・消滅はそのことを物語っている。田植え祭りは，田植え神事とともに行なわれる儀礼＝祭りであるが，ちょうど田植え機の導入を含め，農作業の機械化が進んだ時期にその多くが消滅していった。1960年代には若年労働力の都市への流出もたしかにあった。しかし，農村にとって非常に重要なはずの田植え祭りが消滅していったのは，田植え祭りにおいてオーソプラクシーが発揮される対象となる田植え作業，無心に夢中に，また田植え歌に囃し立てられながら行われる田植え作業が，田植え機の導入によって不要になったこと，これがもっとも大きな要因であると言えるのではなかろうか。

すでに「初物」について述べたように，カイヨワは，新しい要素の社会への導入は，社会を破滅に追いやるほどに危険であるがゆえに，新しい要素を導入する際には儀礼が必要であると論じていた。田植え祭りの消滅が農村の共同体に何をもたらしたのかを今論じることはできないが，田植え

機という新しい要素の導入は，農村共同体そのものの崩壊を招くことはなかったにしろ，儀礼＝祭りとしての田植え祭りを消滅させていった。

田植え祭りは，脱宗教化の遅れた，宗教的な儀礼＝祭りとして毎年々々おこなわれてきた。それが，若年女子労働力の流出があったとは言え，簡単に消滅してしまったのは，田植え祭りが祭りの本来の条件を備えた儀礼＝祭りとして存在し，それゆえにオーソプラクシー化を自己運動的かつ多面的に展開することがなかったからであると考えることができよう。

（3）脱宗教化の進行と祭りの隆盛

これに対して曳山祭では，祭りのオーソプラクシー化は，先に見てきたように，パフォーマンス，モノ，ヒトをめぐる「過剰としての放埒」のエネルギッシュな追求として多面的に展開されてきた。祭りの脱宗教化にともなって始まったオーソプラクシー化こそが曳山祭に社会変動に対する耐性を与えてきたのである。もう少し一般化して言うならば，互酬や再分配の原理にその起源をもつ祭りが現代において存続する条件は，祭りのオーソプラクシー化をいかに柔軟に展開するかに掛かっていたということになろう。

この，祭りのオーソプラクシー化の柔軟な展開をよく示す例が，岸和田（大阪府）のだんじり祭である。この祭りが，今日のように「やりまわし」と呼ばれる山車（地車）の辻回し（町角での急旋回）を曳行のハイライトとするようになったのは，実は大正期以降であるが，これは近代的都市改変による道路の舗装と拡幅によって，より高速での曳行が可能になったからである[14]。また，大正期の岸和田では，日清日露戦争景気を背景として地車の新調ブームが起こり，各町は次々と新しい地車に買い換えるとともに，それまで曳いていた地車が中古として岸和田周辺部の町や村に転売されていくことで，新たにだんじり祭を始める地区が拡がっていった。それ以降，地車の新調は繰り返され，その度毎に地車は巨大化し，現在では重さ5tを超すものまで出現している。そして，これほどまでに巨大化した地車を高速で曳き回すために，外見上は伝統的な総槍造りの地車の足回りには，現在では，精度の高い鋼鉄製シャフト，ベアリング，ブレーキ装置が装備され，ディスクブレーキが採用されたり，F1レース用の潤滑油が用いられたりすることもあるほどである[15]。こうしただんじり祭の近代的展開に示されるように，曳山祭のオーソプラクシー化は，社会環境の近代的改変をむしろ易々と活用し，科学技術の成果すらも貪欲に取り込むほどの柔軟性をもって展開されるのである。

また，現代において新たに生み出された祭りが存続する条件もほとんど同じであると考えられる。行政の仕掛けた祭りが長続きしなかったり，盛り上がりに欠けたりする[16]のは，「過剰としての放埒」の追求，オーソプラクシー化の祭りにとっての意義を行政が理解していない（あるいは受け入れるわけにはいかない）ことがひとつの大きな要因であろう。そこには，まさに「道具的世界観の下での目的合理的行為」に慣れ親しみ，祭りのオーソプラクシー化がもつ魅力を根本のところで理解できない（するわけにはいかない）行政の限界が見出される。

そのなかで，ほんの20年ほど前に，たった一人の大学生のアイデアから生みだされた「YOSAKOIソーラン祭り」は，札幌を起点として今や全国的な拡がりを見せているが，その理由は，その地域的ルーツのハイブリディティ（高知と札幌）にあるというよりも，むしろ，次の点にあると考えるのが妥当であろう。すなわち，「演舞」と呼ばれる集合的創作ダンスの披露を演目の

中心に据えることで，誰にでも開かれており，かつ誰もが手軽に参加できる祭り形式のモジュラー性と，身体を激しく，かつリズミカルに操ることだけに集中するオーソプラクシー性という二つの要素の絶妙なハイブリッドを果たし得た点である。これに加えて，踊りに特化したことによるオーソプラクシー化の身体的限界とともに，審査基準にもとづいて優劣を判定するコンテスト形式を採用している点も見逃すわけにはいかない。これらは，この祭りにおけるオーソプラクシー化を，行政にも理解可能な「健全な熱狂」の枠内に押しとどめることを，すなわち目的合理的行為の世界における許容範囲（＝休暇！）の内側に留まり続けることを保証しているのである。だからこそ，現代においてこの祭りが，若者世代を中心として，地域活性化（まちおこし）とも結びつきながらこれほど広範に受け入れられているのだろう。

（4）オーソプラクシー化のコントロール——オーソドキシーの存在意義——

このように，一面において，祭りのオーソプラクシー化は，それが本質的に内在的な限界のない「過剰としての放埒」の追求であるがゆえに，その展開は慎重にコントロールされなければならない。その上ではじめて，祭りは目的合理的行為の世界の「日常」とのあいだで折り合いをつけることができるのである。その際に，「YOSAKOIソーラン祭り」に見られるようなコンテスト形式は有効な手だてのひとつとなるが，それはコンテストが，審査基準にもとづく祭りの世界の序列化をとおしてオーソプラクシー化をコントロールする制度（オーソドキシー）として機能するからなのである。この祭り以外にも，祭りのオーソプラクシー化を慎重にコントロールしたいという欲求を本質的にもつ行政が仕掛けた祭りがしばしばコンテスト・イベント化するのも，そこから説明できるであろう[17]。

だんじり祭をはじめとする曳山祭においても，事情は同様である。ただし，近年新たに始められた祭りと異なり，地域社会とともに発達してきた曳山祭が根ざしている世界ははるかに多面的で多元的であるため，コンテストという近代的な制度の代わりに，祭りの「伝統」がオーソプラクシー化をコントロールするオーソドキシーの位置を占める。その役割は双方向的である。一方では，「伝統」は祭りにおけるオーソプラクシー化を正統化するが，他方では，それを方向付けもする。たとえば，だんじり祭における地車の「やりまわし（辻回し）」は，本来直進するしかない車両である重い地車を大勢の人間でいわば無理矢理曲げるのであるから，目的合理的な世界における「日常」の価値基準からすれば容認されない危険を伴うが，それは祭りの「伝統」の名において正統なものとして，華麗さと勇壮さをめざして追求される。だが一方で，たとえば，より高速でのやりまわしをおこなうために地車の前輪を旋回可能な構造へと変更することや，地車本体のよりいっそうの華美化を求めて現代アート風の彫刻を施したり煌びやかなネオンで飾ったりすることは，「伝統」からはおよそ想像することすらできない改変なのである。このように，曳山祭において「伝統」は，正統化と制約の両面にわたってオーソプラクシー化をコントロールすることで祭りに歴史的一貫性を保障し，その一貫性を根拠とする既得権益として，目的合理性が支配する社会内にみずからの存在する時空間の「飛び地」を確保するのである。

このように，祭りのオーソプラクシー化は，近代的な目的合理的行為の世界との折り合いをつけるためには，なんらかの制度（オーソドキシー）によってコントロールされる必要がある。けれどもこのことは，逆に言えば，そもそもオーソプラクシー化へのエネルギッシュな推進力が前提とし

て存在しなければ，「伝統」は観光人類学が描く「文化の本質化」に寄与するのみであり，曳山祭といえども容易に目的合理的行為の世界の内部へと包摂されてしまう（祭りの形骸化）ことを意味している。しかしながら，祭りがオーソプラクシーの飽くなき追求に基礎づけられている限り，祭りの「伝統」がたとえ「発明」されたフィクションとしてのオーソドキシーにすぎないとしても，それは祭りと目的合理的行為の世界との対抗的関係の維持に寄与するのである。このような意味において，現代においても，オーソプラクシー化は，それがいかに非宗教的なものであれ，祭り存続の根本条件となっていると言えるだろう。

（5）祭りのオーソプラクシー化と見物人・観光客

しかしながら，オーソプラクシー化を追求し盛大となった曳山祭とて，衰退への道を辿る可能性は決して小さくはない。その最も大きな要因と考えられるのが，先に述べたように，祭りを支えるパトロンの喪失である。今や多くの曳山祭が，パトロンによってではなく，地域社会の個々の世帯からの出費によって維持されている。その負担は決して小さなものではない。加えて，地域社会の衰退による祭り維持主体（ヒト）の減少もある。とりわけ曳山祭は多くの参加者を必要とするため，地域社会の人口流出や少子化は山車の曳行そのものが危機に瀕する事態を意味しており，深刻である。このようななかで，町内として山車を出すのを止めてしまいたいという気持ちは，潜在的ではあれ，どこの曳山祭においても常にあるとも言えよう。

そうした危機的状況を抱えながらも各地の曳山祭を存続させているのは，これまでも述べてきたように，祭りのオーソプラクシー化の魅力なのであるが，もうひとつ指摘しておくべきなのが，祭りに繰り出されてくる人出の多さである。いつもは閑散とした町並みに祭りのときだけは賑わいが戻ってくる。近郷・近在から曳き手となるためにやってくる若者たちや祭りに合わせて帰郷する子供や孫たち，そして，近郷・近在からの見物人であり，全国からやって来る観光客である。

祭りを楽しみにやって来る外部の人々の存在を，太田［1998］のように，地元の人々による「文化の客体化」の契機とみなし，地域社会内部において文化の再発見や再創造が起こり，それが祭りを存続させるエネルギーとなると考えることももちろんできよう。しかし，本稿の立場からすれば，たとえ一時的なものであれ，祭りの参加者や見物人（ヒト）の多さも，祭りのオーソプラクシー化のひとつの重要な要因となるからである，ということになる。

カイヨワは，互酬の原理の下での胞族の儀礼＝祭りにおいては，対となる胞族の人々が見物人となったと述べている［カイヨワ 1994：109］が，祭りはそのルーツにおいてすでに見物人の存在を条件としていたと言えよう。また，再分配の原理の下での社会においても，その規模の大小があるにしろ，必ず見物人が存在したはずである。どんなに小さな地域共同体であったとしても，たとえば，女や子供が，そして，老人たちが，それぞれの思いをもちつつ見物人となることによって成り立っていたのである。

祭りの見物人の多さは，山車を勢いよく走らせることや飾り立てることと同じ，さらに言えば，それ以上に祭りのオーソプラクシー化の重要な要因であったのかもしれない。

祭りは，そのスペクタクル化によって外部の人々をも惹きつけ，ときには岸和田の「だんじり祭」のように膨大な数の見物人を発生させる。そして，その見物人の多さが祭りのオーソプラクシー化の一部を構成し，祭りを維持させ，さらにはより盛んにさせていくのである。

祭りの観光化も，それが祭りのオーソプラクシー化の一助となっている限りにおいては，観光客のまなざしが祭りを固定化させてしまう危険性をそれほどに大きくはもたないと言えるかもしれない。

6．現代の祭りの構図

以上，祭りの脱宗教化，祭りのスペクタクル化やオーソプラクシー化について論じてきたが，最後に，本来の儀礼＝祭りの構図を再確認することをとおして，現代の祭りについて考えてみよう。

芦田［2001］は，現代社会における「エゴイズムとアノミーの制度化」（本稿の枠組みの下で表現するならば，目的合理的行為の聖化の結果としてのエゴイズムとアノミー）を論じ，エゴイズムとアノミーが人々にもたらす意味の喪失や意味への渇望が，人々を祭りの「集合的沸騰」（デュルケム）へと向かわせると考えている。しかし，エゴイズムとアノミーを集合的沸騰と対立させる構図は，現代の祭りの分析をストレートに心理学的な解釈へ導くというアポリアを孕んでいる。

祭りをその総体においてとらえようとするときに，集合的沸騰を鍵概念とすることは適切であろう。しかし，その集合的沸騰が祭りのさまざまなメソドロジーによって可能となっていることに分析のメスを入れなければ，現代の祭りの分析を十全なかたちで展開することはできない。そこで，現代の祭りにおいても，「過剰としての放埒」以外の，「禁止の侵犯」や「社会関係の逆転・転倒」といった祭りのメソドロジーが成り立ちうるのか否かを考えてみよう。

禁止の侵犯

祭りのスペクタクル化が祭りのオーソプラクシー化を生み，オーソプラクシー化がスペクタクル化を強化する。この循環に入ったときに，祭りはその生命力を大きくする。これが，祭りのメソドロジーの分析から得られたひとつの結論である。

しかし，現代人の日常生活（コスモス）を成り立たせている「道具的世界観の下での目的合理的行為」は，祭りの「過剰としての放埒」の追求，オーソプラクシー化を「無意味かつ無駄なもの」として否定的にしか見ない。それは，行政が新たな祭りの創設による町おこしを試みながら，祭りにおける「過剰としての放埒」の追求，オーソプラクシー化を許容できず，それゆえに，焦点のぼやけたイベント群や仮装行列の集合体しか企画できないことや，祭りの担い手たちによる「過剰としての放埒」や見物人たちのそれへの同調を警察が厳しく規制しようとするその姿に如実に現れている[18]。しかし，これは現代の祭りをめぐるひとつのエピソードとしてすませるわけにはいかない。ここには目的合理的行為の世界と「過剰としての放埒」との本質的対立が隠されており，その対立にこそ，現代の祭りを理解する鍵がある。

現代の祭りにも，本来の儀礼＝祭りがもっていた構図が，もちろん本来のものとは異なったかたちではあるものの，成立している。現代においては，すでに述べたように，「存在に対する行為の優越，中心化」の結果として生まれた「道具的世界観の下での目的合理的行為」が「聖なるもの」の地位を占めている。その聖なるものから「恩寵」を得るために，人々は，「快楽と財産とを自発的に断つ」こと，すなわち「禁欲と奉納の原則」［カイヨワ 1994：37］にもとづいて「刻苦勉励」し，「努力」するのである。

そして，この聖なる行為に対する「畏怖と崇拝」の念が人々に内面化されるように，近代教育制度などを通して，さまざまなかたちで「規律訓練」［M・フーコー］が施される。それは，現代社

会が，規律訓練ではなく，「監視」［D・ライアン］によって成り立っているとの指摘にもかかわらず，いまだに重要な価値基準のひとつであり続けている。現代社会は，揺らぎはじめたとはいえ，聖なるものとしての「目的合理的行為」が，社会秩序（コスモス）の中心にいまだ確固として居座り続ける社会なのである。

この「目的合理的行為」という近代の聖なるものへの崇拝があるがゆえに，「過剰としての放埒」を追求するところの祭りのような存在は，無駄なもの，無意味なものとしてしか映らない。祭りに対してはしばしば蔑視のまなざしが向けられ，警察による規制も厳しいものとなる。事実，日本の近代史においては，何度かにわたって祭り廃止の運動が起こっている。たとえば，戦後に繰り広げられた「新生活運動」もそのひとつである。

「新生活運動」とは，高度成長期前夜とも言える昭和30年代前半に，当時の鳩山内閣のもとで設立された「新生活運動協議会」が母体となって，およそ5年間にわたって全国各地に関連団体を生み出しながら精力的に展開された「国民生活改善運動」のことを指すが，その目的は「合理的・民主的な生活慣習の確立」にあった［田中 2003］。この運動がもたらした影響は，社会生活の全方位にわたっていたと言っても過言ではなく，祭りや年中行事もまたそのターゲットとなったのである。その結果，全国各地の祭りは，祭礼期日の統一や行事の簡素化などによる経費・時間・労力の節約からそれら自体の廃止まで，さまざまなかたちで「近代的合理化」の波に曝されることになったのである。たとえば，岸和田市を含む泉州地域一帯の祭りに対して，この運動は大きな打撃を与えた。かつて泉州一帯では，「盆踊りの宝庫」と呼ばれるほど盆踊りが盛んであったが，「迷惑防止」と「冗費節減」を掲げるこの運動によって，そのほとんどが「健全娯楽」化や廃止に追い込まれた。その影響は泉州一帯のだんじり祭にまで及んでおり，「血祭り」「ケンカ祭り」として批判されただんじり祭は，各地で「健全娯楽」化や中止が相次いだ［吉田 2010：38］。

こうした祭りやその「過剰としての放埒」への抑圧に象徴的に示されるのは，祭りにおける「過剰としての放埒」が，聖なる目的合理的行為によって禁じられた「無意味かつ無駄な行為」の遂行，すなわち「禁止の侵犯」となっているということである。「無意味かつ無駄な行為」の遂行は，「神聖にして侵すべからざる規則」となった「道具的世界観の下での目的合理的行為」に対する冒瀆行為としておこなわれるのである。

祭りはすでに神事から分離し，脱宗教化していた。しかし，その祭りが元々は聖なるものとしていたものの代わりに，近代社会においては，〈存在に対する行為の優越，中心化〉の結果，「目的合理的行為」が聖なるものの地位を占めている。そうであるならば，祭りは脱宗教化したのではなく，祭りをとりまく社会の側で聖なるものが交替しただけであると言うことも可能であろう。もちろん，そのことを祭りの当事者たちは知らないし，当然のことながら意識してもいない。

エゴイズムやアノミーと集合的沸騰の対立として現代の祭りを理解しようとする分析に欠けているのは，「目的合理的行為」が現代においては「聖なるもの」であり，それが無意味かつ無駄な「過剰としての放埒」と対立しているという認識である。目的合理的行為こそが，侵犯すべき聖なるものであるという認識である。ここで想起されるべきなのは，ウェーバーが目的合理的行為をプロテスタンティズムの「世俗内的禁欲」という視点から見ていたことである。目的合理的行為は，世俗内での行為であるにもかかわらず，聖なる行為なのである。

デュルケムの理論に依拠した祭り論は，それを現代社会に適用しようとする場合には，何が聖な

るものとして想定されるのかを軸に考える必要がある。デュルケムは，「個人」が近代社会においては崇拝の対象となる聖なるものであると考えているが，この近代的な「個人」こそ，「目的合理的行為」がヒトにおいて体現・具現化されたもの，言い換えれば，「目的合理的行為」の「人格化」したものであると考えることができよう。そうであるならば，本稿が「目的合理的行為」を近現代における「聖なるもの」として捉えて議論を進めていることは，デュルケムの理論とも整合的であると言えよう。聖なる「目的合理的行為」の遂行者として個人が存在している（目的合理的行為の人格化）がゆえに，個人は聖なるものとなるのである。

また，「存在」と「行為」という先に述べた枠組みにもとづいて，目的合理的行為が聖なるものとなった近現代における祭りを考えるならば，「無意味かつ無駄な行為」と見なされる「過剰としての放埒」は，歴史上現れたさまざまな通約メディアによってその固有の意味や価値を奪われてきたさまざまな「存在」やそれらによって導かれた「行為」を構成要素として展開されているということができよう。祭りにおいて，それらの意味や価値を奪われた「存在」や「行為」が復活し，神話の時代のカオスが出現したかのように祭りの時空間の中で主役を演じるのである。近現代において「無意味かつ無駄」な「存在」や「行為」として蔑視の対象となっているものこそ，互酬や再分配の原理の下で生き生きとしてそこにあった「存在」やそれに導かれた「行為」だったのである。

このように考えてくれば，祭りに夢中になる人々に対してよく聞かれる，「何を好き好んでこんな無意味なことに夢中になるのか」という非難は，祭りの当事者からすれば，反発すべき言説であるという以上に，励みになる言説であることが分かる。みずからの行為がそうした「無意味かつ無駄な行為」であり，現代社会のコスモスが禁じることに対する侵犯，「禁止の侵犯」となっていること，すなわち，みずからの行為が本来の儀礼＝祭りの正統なメソドロジーに則ったものであることを他者による非難が証明してくれているというわけである。このことを彼らが自覚しているということではもちろんないが，ここには，非難や蔑視が励みになるというパラドックスがある。

社会関係の逆転

祭り研究が手薄であると芦田［2001］は指摘しているが，それは，ひとつには，「道具的世界観の下での目的合理的行為」の典型とも言える科学的分析を仕事とする研究者が祭りを蔑視し，それを意味のある研究対象であるとはなかなか考えないこと，そして，もうひとつには，祭りというフィールド，特に曳山祭のような祭りには研究者がなかなか入り込めないという事情がある。そこでは，研究者は研究者として遇してもらいにくい。研究者の肩書きが十分には通用しないのである。特に若い男性の研究者の場合には，そうであるのかもしれない。ひとたびフィールドに入り，その調査が参与観察的な性格を少しでも帯びているならば，彼らは，山車の曳き手として相応しいかどうかという，研究者であることとはまったく別の基準でその存在を評価されるからである。

祭りという時空間では，近代の「聖なるもの」である目的合理的行為を基準としてできあがっている社会秩序（コスモス）が逆転され，そこでは研究者に限らず，日常生活における人々の社会的地位が無効となる。もちろん，祭りの担い手たちのあいだにはしっかりとした序列がある。しかし，それは目的合理的行為が支配する日常世界（コスモス）のそれとはまったく別の序列であり，近代の日常において制度化された社会秩序が転倒された秩序なのである。儀礼＝祭りのひとつである通過儀礼の際に見られる「コムニタス的な結合」［ターナー 1996］がそこにあると言ってもいいであ

ろう。

現代の祭りは，それが聖なるものとしての目的合理的行為が禁止する「無意味かつ無駄な行為」をおこなうという点において，「禁止の侵犯」という側面をもっている。また，個々人の目的合理的行為の集積の結果として成り立っている社会秩序（コスモス），メリトクラティックな社会秩序が，祭りにおいては認められないという点において，「社会関係の逆転・転倒」という側面をもっている。その意味において，現代の祭りにも，「過剰としての放埒」ばかりではなく，「禁止の侵犯」や「社会関係の逆転・転倒」という本来の儀礼＝祭りのメソドロジーが見出せるのである。

カイヨワの祭りの本質論にもとづいて，このことの意味を考えるならば，聖なるものである目的合理的行為とそれにもとづいて成り立っている社会秩序（コスモス）は，祭りにおいて繰り広げられる「過剰としての放埒」，「禁止の侵犯」，そして「社会関係の逆転・転倒」などを経由して「再生」されるということになる。

そうであるならば，目的合理的行為という近代的な行為類型が，祭りという非合理的なものによって維持されているということになる。「合理的なるものがその基盤を非合理的なものにもつ」というパラドックス（合理性の非合理的基盤）がそこにはある。しかも，その「非合理的なもの」としての祭りが歩んできたオーソプラクシー化は，まさしく近代的行為類型を生みだしてきたのと同じ歴史的社会変動（互酬・再分配から市場交換へ）とともに生じてきた。そうであるならば，近代という時代は，一方でドミナントな近代的行為類型を生みだしながら，他方でオーソプラクシー化に邁進する曳山祭を生みだしたとも言えるだろう。その意味で，現代の祭りは，近代という時代によって生みだされた「鬼子」であり，しかも近代によって否定されながらも，密かに互いを必要とし合うというパラドキシカルで不可視な相互依存関係に置かれた「鬼子」なのである[19]。

おわりに

以上に述べたことからも明らかなように，現代の祭りも，意外なことではあるが，本来の儀礼＝祭りの構図を保持していた。そうであるならば，その祭りにおいて，社会秩序（コスモス），そして，そこで生きる人間が，祭りを通して「再生」されるはずである。

人間の「再生」について言えば，現代においても，人々は，祭りのなかで，「自分を越えた力によって支えられ，変化させられるのを感じる」［カイヨワ 1994：148］のであろう。そして，それと同時に，祭りの当事者たちは，祭りが終わった瞬間から翌年の祭りを心待ちにする。彼らは，「心の奥底で祭りの追憶と次の祭りへの期待」［カイヨワ 1994：148］のなかで一年を生きていくのである。そして，それが現代社会の社会秩序（コスモス）を生きる力となる。しかし，祭りに携わるこれらの人々は，本当に再生されたのか。それとも，彼らはせいぜい不満のガス抜きをされただけなのであろうか。この問いに対する決定的な解を提示することはできない。しかし，ひとつだけ言えることは，「合理性の非合理的基盤」を＜パラドックス＞と表現してしまう認識枠組みそのものを問い直すことが必要となろうということである。

それでは，地域社会は，さらには社会全体（国民国家社会）は，どうであろうか。それらも「再生」するのであろうか。祭りが行なわれる当該の地域社会は，なんらかの意味／範囲において再生すると言うこともできるであろう。しかし，それとても，祭りには目もくれない人々，聖なる「目的合理的行為」に休むことなくコミットする人々が地域社会には大勢，そして確実にいる。そうし

た状況において，地域社会の再生が祭りによってなされるのかどうかは，それぞれの地域社会において，祭りがどのような位置づけをもっているのかを考えなければならず，一般的に論じることはできないであろう。ましてや社会全体ともなれば，外部の者で一地域の祭りに興味をもつのは観光客くらいのものであり，地域社会の再生をいくら積分しても社会全体の再生を論じる手掛かりは得られそうもない。

儀礼＝祭りという本来の祭りが，共同体全体を挙げての遂行，共同体成員のこぞっての参加をその絶対的な条件としているとするならば，われわれが「近代社会」とだけ呼んで済ませている社会＝国民国家社会のすべてを動員し，すべての構成員を挙げて行われてこそ，祭りは社会秩序とのパラドキシカルな相互依存関係という不可視のヴェールを剥ぎ取られ，その社会秩序にとっての意義を認められた「正統な祭り」となるということになる。そのとき初めて，社会全体やさらに言えばその構成員である人間の「再生」と現代の祭りとの関係を考えることができるようになる。

しかしながら，その祭りがどのようなものであるのかを想像するのはむずかしい。たとえば，日本の場合ならば，盆や正月，それらに先立っておこなわれる中元や歳暮の習慣などが挙げられるのかもしれない。これらの時期には，大量の贈答品や土産物が交換され，大量の人口が国内を移動し，また食の放埒が展開される。しかし，盆や正月の海外旅行が隆盛であることに示されているように，盆や正月は，今では人々が集まる祭りというよりは，人々がバラバラになる大型の「休暇」となってしまっている。カイヨワがまさに指摘しているように，祭りが休暇に取って代られているのである。

またたとえば，100分の1秒を争うような競技がひしめき，各国の選手が運動能力の限界に挑むオリンピックも，そうした祭りのひとつであるのかもしれない。そこには，極限化されたかたちでのオーソプラクシー化が見出される。しかし，そのオリンピックにすらも背を向け，「目的合理的行為」に勤しむ人々がやはり存在する。

このように考えてくれば，国民国家全体を挙げて遂行される近現代の戦争（総力戦），大量殺戮を伴う戦争を，カイヨワが現代における祭りという視点から分析していることのリアリティが俄然クローズアップされてくる。近現代の戦争は，戦争を起こそうとする人々や遂行する人々ばかりではなく，戦争に反対する人々，戦争を望まない人々をも巻き込んでおこなわれる。さらに言えば，戦争賛否の論争をも，戦争という祭りにおける「過剰としての放埒」のひとつとして呑み込んで戦争はおこなわれるのである[20]。祭りが狂乱の時間であるとするならば，近現代の戦争こそ，国民国家の狂乱の祭りなのかもしれない。そして，カイヨワが述べているように，祭りが，「集団の栄光を示すとともに，集団の存在を鍛えなおす」［カイヨワ 1994：190］ものであるとするならば，近現代の祭り研究の延長線上には，国民国家，ナショナリズム，戦争といった研究テーマが，まさにカイヨワ自身が考えたように，存在していると言えよう。

しかし，この結論は，カイヨワが生きた戦間期やグローバリゼーションが深化する以前の戦後期においては，すなわち国民国家がまだ確固とした存在であった時代においては，意味のある結論ではあっても，国民国家という枠組みが溶解しはじめ，グローバリゼーションが生み出すさまざまな矛盾に多くの人々が苦しむ21世紀においては，その有効性を失いかけているとも言えよう。

先に述べたように，現代の祭りにおいては，歴史上現れたさまざまな通約メディアによってそれ固有の意味や価値を奪われた「存在」や「行為」が復活し，神話の時代のカオスが出現したかのよ

うに祭りの時空間の中で主役を演じている。これをもう少し正確に表現するならば，歴史上現れたさまざまな通約メディアによってそれ固有の意味や価値を奪われてきたのは，アニミズムやトーテミズムだけではなく，強力な宗教メディアとしてそれらを駆逐していった世界宗教と呼ばれるキリスト教やイスラム教，そして仏教といった宗教自身でもある。すなわち，「目的合理的行為」を聖なるものとする現代の祭りにおいては，キリスト教やイスラム教，そして仏教といった宗教の下で聖なるものとみなされていた「存在」や「行為」までもが，「無意味かつ無駄な存在や行為」として祭りの「過剰としての放埒」を構成するものとなりうるという状況が生まれているのである。

日本において，キリスト教の信者でもない人々がクリスマスを祝うというのは，パロディー以外の何ものでもないはずであるが，日本に限らず展開される「クリスマス商戦」が象徴しているように，キリスト教という宗教によって聖なるものとみなされている「存在」や「行為」が，まさに現代の祭りにおける「過剰としての放埒」を構成するものとなっているのである。

たしかに互酬や再分配の原理は，市場交換の原理の下での「目的合理的行為」という聖なるものによってその力を奪われてしまった。そして，キリスト教やイスラム教，そして仏教がそれぞれに聖なるものとみなしている「存在」や「行為」が現代の祭りにおける「過剰としての放埒」を構成するものとなるということも起こっている。

しかし，市場交換の原理と相携えて，聖なるものとしての地位を獲得した「目的合理的行為」も，宗教メディアを完全に駆逐してしまったわけではない。再分配の原理の下で生まれたヒエラルキーにおいてその下層を構成する人々の救済をその使命としていったキリスト教やイスラム教，そして仏教などの世界宗教は，グローバリゼーションの深化の下でグローバルに広がる格差を背景に再びその影響力を拡大している。貧困層を取り込みつつ静かに広がるアメリカのキリスト教原理主義，イスラム圏におけるイスラム教原理主義，インドでその力を拡大している仏教原理主義などがその象徴的な存在である。

これらの宗教的原理主義者たちは，市場交換の原理の下で聖なるものの地位を獲得した「目的合理的行為」に対するまさに過激な「侵犯」行為を，長く続く祭りのなかで，「過剰としての放埒」としておこなっているかに見える。

「存在」を手段化し，「存在」に係留された「行為」を蔑視する目的合理的行為の世界において，宗教に許された居場所は（祭りと同じく）ごく限られている。その許された居場所での安住を潔しとしない宗教は，市場交換の原理が支配する目的合理的行為の世界への抵抗運動を始めるほかない。しかしその抵抗は，まさしくグローバル規模の世界を相手に，そこから「廃棄」[バウマン 2007]された者たちをかき集めておこなう絶望的な闘いとならざるをえない。この絶望的に巨大な相手との闘いは，セクト化による孤立的撤退か，抵抗の先鋭化によるテロリズムへの道かの，いずれかのシナリオを辿ることになるだろう。いずれの道を辿るにせよ，宗教による抵抗運動は，皮肉にもそれ自身を現実世界に係留していた存在基盤を忘却していく。そして，とりわけ後者の道を辿るとき，神の名の下に遂行される抵抗から，その神の恩寵に与るはずの信者集団は忘却され，抵抗が対峙すべき敵手は，その圧倒的な規模と力のゆえに明確な輪郭を失い，抵抗の果てに約束されるはずの未来像は霧散し，もはや眼前に立ちはだかるシステムの破壊のみが目指されるようになる。これらが行き着く果てに残されるのは，抵抗という行為のオーソプラクシー化だけである。もはや，彼らの行為は，「無制限な暴力とその最終形態としての殉教・自滅主義を至上価値とする」「全面的抵抗の

倫理」[Wieviorka 1998：12] のみに支えられたものとなる。

彼らの行為は，「経済のあらゆる働きが生み出す廃物，あらゆる権力の行使につきものの穢れ」が除去され［カイヨワ 1994：189]，すべてのものがそこから生み出された「創造の時代」，「神話の時代」の「現在化」を果たさずには終わらない。彼らの祭りのオーソプラクシー化，抵抗のオーソプラクシー化は終わることを知らない。

注

1) ナショナリゼーションという概念は二つの意味を内包している。ひとつは，ヒトやモノなどを，（国民教育や企業・鉄道などの国有化などをとおして）ある国民国家に固有のものとするという意味（国民国家化）であり，もうひとつは，ある状態や制度，政策などが「全国規模化」するという意味である。ここで言う「バリのナショナリゼーション（国民国家化)」は，前者の意味である。国民国家化としてのナショナリゼーションには，企業や鉄道などの「国有化」の他に，ヒトの「国有化」＝「国民化」[モッセ 1994]，特定の宗教の「国有化・国定化」＝「国教化」（日本の国家神道など）がある。国民国家化としてのナショナリゼーションは，このように政治，経済，教育，宗教・文化などの各領域において広くおこなわれる。バリのナショナリゼーション（国民国家化）とは，バリの芸能がインドネシアという国民国家固有の芸能としてオーソライズされる，すなわち「国有化」されるということである。ナショナリゼーション概念については，田中［2004]，田中・水垣［2005]，田中［2008] を参照。

2) オーソプラクシー（orthopraxy）とオーソドキシーという対概念については，Geetrz［1973：177] を参照。山下［1999] も，田中雅一［2005] もこの対概念を鍵概念として用いている。なお，訳書では，両概念は，それぞれ「行為」，「教義」と訳出されている［ギアーツ 1987 吉田禎吾他訳『文化の解釈学（1)』岩波書店]：301]。

3)「バリのバリ化」においてW・シュピースが果たした役割については，山下［1999] を参照。

4) 後述するように，農業の機械化などによって消えていった田植え祭りは衰退・消滅していった祭りのひとつの典型的な事例である。

5) HP「日本の曳山祭」[http://www.sit-tokyo.net/hikiyama.html] より集計。

6) ここで用いる「メディア」という概念は，N・ルーマンの『権力』[1986] などの諸著作に基本的なところでは依拠している。

7)「人格化」ならびに「物象化」概念の詳細については，田中［1981，1984] を参照。

8) キリスト教を基盤として成立したヨーロッパの宗教学は，かつてはアニミズムやトーテミズムを「宗教」というカテゴリーに含めていなかった。

9) 貨幣の価値尺度としての役割の変化については，ポランニー［1980：186-227] を参照。

10) 地球環境問題の時代であると言われる現在，新たに登場したのが＜環境メディア＞である。それは，すべてのヒトやモノ，そして出来事が，生態系や地球環境などの環境にとって善であるのか，悪であるのかによって評価する通約メディアである。この環境メディアは，今や＜存在に対する行為の優越，中心化＞を抑制し，「存在」の価値を再評価する新たな通約メディアとして成長しつつある。しかし，この環境メディアの誕生は，ひとつ間違えば，世界を「再魔術化」させる危険性をももっている。環境メディアの誕生とその意味については，田中・井上［2009] を参照。

11) ある通約メディアによって奪われた存在や行為の「固有の価値や意味」は，実は過去に一定の通約メディア（あるいは複数の通約メディアの複合）によって付与されたものであると言うこともできる。

12) 神輿巡行と山車巡行との複雑な歴史的分離過程については，宇野［2005] を参照。

13) HP「高山祭り·歴史と町衆の心意気」[http://www.geocities.co.jp/HeartLand-Suzuran/2463/maturi1.htm]

14) これとは逆に，東京では，近代的都市改変に伴う電線の敷設と時期を同じくして，それまで祭りの主流であった山車の曳行が廃れ，多くの祭りが神輿の祭りへと変わっていった。東京の有名な祭りのほとんどが神輿祭りであるのはそのためであるとされる。しかしながら，浅草の「三社祭」や深川の「八幡祭」に見られる夥しい数の神輿や，1tを超える巨大神輿の存在は，むしろオーソプラクシー化の展開がいかに多面的で柔軟であるかを示していると言えるであろう。

15) この他にも，山車同士を直接，激しくぶつけ合う伏木（富山県）の「けんか山」では，山車本体の骨格部分は金属製のロールバーでがっちりと組み立てられている。

16) 行政が仕掛けた祭りの脆弱さについては，芦田［2001] を参照。

17) バリでは，バリ州政府が主催する「バリ芸術祭」が1979年からおこなわれているが，このバリの芸能の保存と発展を掲げた国家イベントのなかで，もっとも祭りらしいイベントである「ロンバとフェスティバル」は，「ペンジョール（祭りの竹飾り）から料理の作り方までの，ゴング・クビヤールからポップ・バリまでのさまざまな芸を競い合う」[山下 1999：73] 一大コンテスト・イベントとして開催される。今日の「劇場国家バリ」を代表するナショナルな祭りの中核は，実はコンテストなのである。

18) 祭りに対するさまざまな規制については，芦田 [2001] を参照。彼は，これを，祭りに対する「包囲網」と呼び，「ボシタ祭り」（熊本県）を例にとって論じている。

19) たとえば，ベック [1998] は，市場法則が支配する産業社会が，家事労働という日常業務に従事する家族（およびその中心的担い手としての女性）を身分制的に固定化し，それによる無償の労働再生産機能に依存することで，それ自身の存立を可能としていることを指摘した。この点において，「近代と近代的な反近代」は密かに結びついており，両者は「互いに互いを補い合い，互いに互いを条件とし，そしてかつ互いに矛盾する関係にある」[ベック 1998：218] のである。なお，近代の「鬼子」として群集を分析する議論については，吉田 [2005] を参照。

20) 日本において，昭和から平成へと元号が切り替るときに起こった元号の是非をめぐる激しい論争が，それ自体として人々の意識に元号の切り替りを印象づけ，元号切り替えが本来もつ祭りの機能を強化したことについては，田中 [1989] を参照。

参考文献

芦田徹郎　2001『祭りと宗教の社会学』世界思想社。
バウマン，Z. 2007『廃棄された生―モダニティとその追放者―』昭和堂。
ベック，U. 1998『危険社会』（東廉・伊藤美登里訳）法政大学出版局。
ベルセ，Y. 1992『祭りと叛乱』（井上幸治監訳）藤原書店。
カイヨワ，R. 1994『人間と聖なるもの』（塚原他共訳）せりか書房。
Clifford, J. 1988 *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard Univ. Press.
ド・ブロス，C. 2008『フェティシュ諸神の崇拝』（杉本隆司訳）法政大学出版局。
フーコー，M. 1977『監獄の誕生：監視と処罰』（田村俶訳）新潮社。
ギデンズ，A. 1993『近代とはいかなる時代か？―モダニティの帰結―』（松尾精文・小幡正敏訳）而立書房。
グレーバーン，N. 1991「観光活動―聖なる旅行―」スミス，V.（編）『観光・リゾート開発の人類学―ホスト＆ゲスト論でみる地域文化の対応―』（三村浩史監訳）勁草書房。
Geertz, C. 1973 *The Interpretation of Cultures*, Basic Books.
原田伴彦　1957『日本封建都市研究』東京大学出版会。
ハイデッガー，M. 1997『「ヒューマニズム」について』（渡邊二郎訳）ちくま学芸文庫。
ホブズボウム，E.＝T. レンジャー 1992『創られた伝統』（前川啓治・梶原景昭他訳）紀伊國屋書店。
井上俊　2004『武道の誕生』吉川弘文館。
城端曳山史編纂委員会　1978『城端曳山史』城端町。
勝木菊太郎・南辰雄（監修）1992『ドキュメント青柏祭』青柏祭協賛会。
モッセ，J. 1994『大衆の国民化』（佐藤卓巳・佐藤八寿子訳）柏書房。
村上辰雄　2009「宗教としてのフェティシズム―近代「宗教」概念理解への一つのアプローチ―」田中雅一（編）『フェティシズム論の系譜と展望』（フェティシズム研究第1巻）京都大学学術出版会。
仁木宏　1997『空間・公・共同体―中世都市から近世都市へ―』青木書店。
太田好信　1998『トランスポジションの思想』世界思想社。
ピアソン，H. 1980「編者序文」ポランニー，K.『人間の経済―市場社会の虚構性―』（玉野井芳郎訳）岩波書店。
ポランニー，K. 1980『人間の経済―市場社会の虚構性―』（玉野井芳郎訳）岩波書店。
ライアン，D. 2002『監視社会』（河村一郎訳）青土社。
ルーマン，N. 1986『権力』勁草書房。
スミス，V.（編）1991『観光・リゾート開発の人類学―ホスト＆ゲスト論でみる地域文化の対応―』（三村浩史監訳）勁草書房。
田中雅一　2005「多民族社会における宗教―シンガポールのヒンドゥー教をめぐって―」『人文學報』（京都

大学人文科学研究所）92。
田中滋　1981「マルクスの『人格化』概念の考察」『ソシオロジ』第26巻第1号（社会学研究会）。
田中滋　1984「『他者』の論理構造—物象化論と役割論の対話をめざして—」『社会学評論』第35巻第3号（日本社会学会）。
田中滋　1989「偶然の中立」『法学セミナー増刊／検証・天皇報道』日本評論社。
田中滋　2004「流域社会への視座—ナショナライゼーション論とリスク論を中心として—」『龍谷大学国際社会文化研究所紀要』6。
田中滋　2008「総括：宗教への交錯するまなざし—新自由主義経済体制下の宗教—」洗建・田中滋編『国家と宗教—宗教から見る近現代日本—』法蔵館。
田中滋・水垣源太郎　2005「戦後日本のダム開発とナショナリズム—ナショナリゼーション論にもとづく分析—」『龍谷大学国際社会文化研究所紀要』7。
田中滋・井上真理子　2009「はじめに—環境のメディア化を考える—」（特集『環境メディアの誕生と社会』）『フォーラム現代社会学』8。
田中宣一　2003「新生活運動と新生活運動協議会」『成城文藝』181：16-54。
ターナー, V. 1996『儀礼の過程』（冨倉光雄訳）新思索社。
宇野功一　2005「近代都市祭礼における神輿巡行と山車巡行の分離過程」『国立歴史民俗博物館研究報告』124：101-161。
宇野通　1997『加越能の曳山祭』能登印刷出版部。
Wieviorka, M. 1988 *The Making of Terrorism*. The University of Chicago Press.
山下晋司　1999『バリ—観光人類学のレッスン—』東京大学出版会。
柳田国男　1956『日本の祭』角川文庫。
吉田竜司　2005「馴化される群集—群集コントロールの現代的位相—」宝月誠・進藤雄三（編）『社会的コントロールの現在—新たな社会的世界の構築をめざして—』世界思想社。
吉田竜司　2010「伝統的祭礼の維持問題—岸和田だんじり祭における曳き手の周流と祭礼文化圏—」『龍谷大学社会学部紀要』37。