

## 2. 「スポーツの近代化」と「民俗舞踊の近代化」

岡本 純也

### I. はじめに

本小論では、スポーツと民俗舞踊という二つの身体文化の「近代化」について考えていく。従来、これらの身体文化は、前者は競争を一番の特徴とし、一方は表現の領域に属するとされ、並列的には扱われてこなかった。しかしながら、これらのカテゴリー自体、近代の産物であり、いわゆる前近代という時代においては、両者は分かちがたくそれぞれの地域の文化として、あるものは収穫の祭りの中で、あるものは子どもの集団の中で、「する者」「みる者」を引きつけてきたものである。はたして、それが、いかにして現在の状況で楽しめるようになったのか。それを、ここでは問いたいのである。

あまりにも大きなテーマのため、詳細に論じるには紙幅が足りないが、まずは、手がかりとして、それらに共通する点を検討するために、もはや古典となったホイジンガ、カイヨワなどのプレイ論に着目したい。彼らが強調するように、「遊び」は、独自の秩序をその内側に形成する。したがって、それは、その秩序を理解しない者にとっては、奇妙な不可解な行為に映ることもある。同様に、スポーツ、民俗舞踊ともに、それを初めて見るものにとってはすぐには理解しがたい、複雑な身体の動きからなる。そのような意味で、これらは集団を内側（理解する者）と外側（理解できない者）に分ける「遊び」の範疇に入る文化であると考えられる。スポーツと民俗舞踊の近代化を考えていく場合、この、プレイの内と外の関係に着目することが重要であろう。というのは、通信・交通網の発達、人や金、情報の流通を速やかにして地域の境界を無化する方向へと発展し、プレイの内と外の境界—それはかつて地域間の境界に等しかった—も変化させたと考えられるからである。

### II. 「遊び」の秘儀性：内と外を分ける文化

スポーツと舞踊ともに「遊び」の範疇にある<sup>1)</sup>と捉えるホイジンガは、「遊び」の定義を以下のように示している。

「その外形から観察した時、われわれは遊戯を総括して、それはく本気でそうしている>のではないもの、日常生活の外にあると感じられているものだが、それにもかかわらず、遊戯者を心の底ですっかり捉えてしまうことも可能な一つの自由な活動である、と呼ぶことができる。この行為はどんな物質的な利害関係とも結びつかず、それから何の利得を齎されることはない。それは規定された時間と空間の中で決められた規則に従い、秩序正しく進行する。またそれは、秘密に取り囲まれていることを好み、ややもすると日常世界とは異なるものである点を、変装の手段でことさら強調したりする社会集団を生み出すのである。（下線引用者）<sup>2)</sup>

上に引用したのは彼の有名な「遊び」の定義であるが、この定義に対して、ホイジンガ同様、プレイ論で有名なカイヨワは以下のような批判を展開している。

「こうした定義は、使われている言葉がみな念入りで、十分な意味を担ってはいるものの、あまりに広く、同時にあまりに狭すぎる。遊びと秘密や神秘との間にある親近性を指摘したのは賞賛に価する、稔りの多いことであるが、しかし、こうした結びつきを遊びの定義の中に入れることは適当とは言えない。遊びは、見せびらかしとまでは言わずとも、ほとんど常に見せるものだからである。なるほど、秘密や神秘や仮装は、遊びの活動にふ

さわしいものを持っている。しかし、この活動が行われるには、秘密や神秘を犠牲にしなければならない、ということも同時につけ加えておこう。それは秘密をあばき、公表し、いわば消費する。一言でいえば、秘密の性質を変えようとするのだ。これに反して、秘密や仮面や衣服が秘蹟としての役割を果たすとき、これが遊びではなく、制度であることはまず間違いない。神秘や模擬〔仮装〕を本性とするものは、すべて遊びと近い関係にある。ただし、遊びは虚構と気晴らしの役割が優越している必要がある。すなわち、その神秘は尊敬されてはならないし、その模擬は変身や憑依のための第一歩、あるいは兆候であってはならないのだ。(下線引用者)<sup>3)</sup>

以上のような、ホイジンガの見解の批判的検討の上で、カイヨワは自らの「遊び」の定義を行うのであるが、ここでのホイジンガの定義の解釈には、一つの大きな誤解が存在するように考えられる。

カイヨワによるホイジンガ批判の中心的論点は、「遊び」が何か「秘密」めいた行為であるとのホイジンガの見解に対して、常にそれは公開されて行われるものであるから、そのように定義するのはおかしいのではないかというものである。なるほど、「遊び」を「する」者の周りには、常に「みるもの」が存在してきたであろうし、「みるもの」を排除するのであるならば、それはもう既に「遊び」ではないと言えるかも知れない。しかしながら、はたしてホイジンガの指摘する「遊び」が「秘密」と親和性を持つという特徴は、その公開性と両立しないものなのだろうか。ホイジンガが、「遊び」は何か秘密をもった行為であるといった場合、公開性とは別の問題を指摘しているのではないだろうか。

ホイジンガが「遊戯という特殊世界」という表題を掲げた部分に、この「遊び」の定義を記しているということが、ここでは重要である。表題に続く文章は、以下のとおりである。

「遊戯の例外的な立場と特殊な位置は、それが何か秘密の雰囲気に取り巻かれていることを好むという、特色あるあり方の中に明らかにしている。幼児でさえもう、彼らの遊びをささやかな秘めごとにしては、遊戯の魅力を高めている。それは、自分たちだけのためにあるので、他人のためにあるのではない。他の連中がむこうの方で何かやっても、それは今のところ、われわれとは何の関係もない。遊戯の領域の中では、日常生活の掟や慣習は、もはや何の効力も持っていない。われわれは<別の存在になっている>のだし、<別のやり方でやっている>のだ。この<日常世界>が一時的に消えてしまうのは、子供の生活の中でも、すでにはっきりそれと分かるほどだが、一方、祭祀と繋がりがあがる未開民族の大規模な遊戯でも、同じように明瞭に認めることができる。<sup>4)</sup>

ホイジンガが指摘する「遊び」の特徴で一番重要な要素は、その「非日常性」である。「遊び」の時空間が日常の秩序とは切り離された、別の秩序に支配された世界を構築するというのである。したがって、「遊び」の世界に耽る子どもは、「常識 common sense」の世界の住人である「他の連中がむこうの方で何かやっても」「われわれとは何の関係もない」ととらえるのである。「遊び」の世界には明確な「内」と「外」があり、それぞれの支配する秩序は異なるのである。それゆえ、内側の住人にとって意味あるモノや行為が、外側の住人には無意味な、もしくは理解不能なものとなるのである。この意味で、「遊び」は、「秘密に取り囲まれていることを好み、ややもすると日常世界とは異なるものである点を、変装の手段でことさら強調したりする社会集団を生み出す」のである。

以上のように、ホイジンガの記述を検討していくと、カイヨワが解するように、「遊び」とは、「常に見せる」ものであるから、「秘密や神秘を犠牲にしなければならない」という見解が、何か的をはずしているように思われる。ホイジンガの立場に立てば、「遊び」は、たとえ「見せびらか」さ

れていようが、その秘儀性が奪われるものではないのである。問題となる「遊び」の秩序は、それを理解しない者にとって、それがいくら目の前で展開されていようが、神秘的にも、何か秘密をもった行為のようにも映ってしまうというある種のコード（意味体系）である。逆に、「遊び」の秩序を理解する者であれば、それが実際にプレイの輪に参加していない観客であっても、「遊び」の中の住人であり、秘密を共有する「われわれ」の一部であるといえるであろう。こうして「遊び」の秩序を共有する集団をホイジンガは「遊戯共同体」と呼んでいる。ある種のコードを共有する集団を指して、「共同体」とみなし、「遊び」が集団の内と外を形成するという点を言い当てたホイジンガの見解は、実にわれわれにとって多くのものをもたらすことになったと思われる。後に述べるように、「スポーツの近代化」と「民俗舞踊の近代化」を考える上で、「共同体」というメタファーは、その中心的概念になると考えられるからである。というのは、「共同体」という概念は、その「内」と「外」を隔てる境界を前提としたものだからである。

ところで、カイヨワは、上記のように、ホイジンガが指摘する「遊び」の秘儀性を誤解しているように考えられるが、先の引用箇所において「儀礼・祭祀」と「遊び」について見逃してはならない非常に重要な指摘を行っている。「秘密や仮面や衣服が秘蹟としての役割を果たすとき」それは、「遊び」ではなく、「制度」、すなわちそれは日常の秩序に支配された行為であるというのである。

カイヨワが指摘するとおり、ホイジンガは、「遊び」と「祭儀」（儀礼的行為）を厳密な意味で区別していない<sup>9)</sup>。非日常性という両者の共通点を指摘し、また、祭儀の執行者自身も、「これはく本当のものではないのだ」という意識が部分的には働いており、それらは「遊び」であるというのである<sup>10)</sup>。ただ、「未開人は存在と遊戯を区別できない。つまり、その存在であることと、その存在を演ずることとの間に何ら概念上の差別を知らない」ので、それらは「われわれの遊戯の概念」

に含まれるというのだ<sup>11)</sup>。

ホイジンガは、「祭儀」や「祭祀」という言葉で、儀礼的行為を一括りにしてとらえているが、そこには、われわれの「日常の秩序」と同じように存在する「儀礼的秩序」を維持するための儀礼的行為と、そこから遊離した、その秩序とは異なる秩序に支配されたという意味で「非日常的」な儀礼的行為が存在するように考えられる。カイヨワが指摘する儀礼的行為＝制度という考え方は、儀礼的行為の中でも、前者についての見解であり、「遊び」が行われるためには「秘密や神秘を犠牲にしなければならない」という指摘は、その意味で正しいと言える。一方、ホイジンガは儀礼的行為を、後者のみで捉えていると考えられる。要するに、両者の間には、儀礼的行為を「日常」を維持する行為として把握するか、「非日常」の行為としてとらえるかの差異が存在するのである。このような見解の差異を理解するためには、儀礼的行為についてやや詳細に検討しなければならないであろう。

### Ⅲ. 儀礼と「遊び」

人類学者福島真人は、儀礼について一つの譬え話を用いてそれがどのような行為であるか、非常に巧みに説明を行っている。彼は、儀礼とは、酸素が存在しないと語られている惑星上の、とある宇宙基地に伝えられた、先祖伝来の酸素発生装置のようであるという。

「儀礼というのはたいていの場合、先祖から受け継がれた膨大な形式的な慣習行為の体系であり、それは生活の枠組みを全体的に覆っている。その形式的な手続きの手順は、伝統的に引き継がれたという事態によって、基本的にその執行者によって改変することはできない仕掛けになっている。だが勿論こうした形式的特徴のかなりの部分は、現在我々が目にするセレモニーのそれと同様であるようにみえる。それらの式次第もまた、前任者から引き継がれたものであり、『前例』ないしは

伝統として、そのように引き継がれる傾向があるからである。

しかし儀礼の執行に関する、感覚秩序的な性質は、そうした前例、ないしは慣習といった言葉では十全に捉えられない特質を持っている。それが『酸素』の生成を維持している（筈だ）という感覚なのである。ここでいう酸素というのは勿論象徴的な意味であるが、実際的には、社会的、自然的なそれを全体的に含んだ、ある種の『秩序』という事である。秩序という抽象概念は、ある意味で酸素がそうであるように、目に見る事はできない。秩序とは、ここでは、様々な具体的な、常に我々の生活を潜在・顕在的に脅かす可能性のある様々な困難の顕著な不在を意味する。例えばそれは災害、飢饉、突然の病気や事故といった我々の生活に常に潜在する障害であり、生活そのものに直接に関係するある種の不確実性の制限である。<sup>9)</sup>

前工業化社会においては、生活体系の大半が、「操作不能の自然界に深く依存せざるを得ない農業や漁業といった、常にある種の不確実性と背中合わせの生活をしており、更に医療技術その他の水準によって、その生存に関して常に我々の社会よりもある種の切迫した感覚を持っている<sup>9)</sup>」。そして、儀礼とは、「我々の生存そのものを直接的に脅かすような様々な不確実性」を遁滅させ、「ある種の秩序を生成する筈と暗黙の内に承認されてきた装置」のことでであると福島は説明する<sup>10)</sup>。

福島が指摘する儀礼の重要な点は、それがその社会が保持するある種の「秩序」と結びついた行為であるということであろう。それは、コスモロジーや宇宙観と呼ばれる、自然・社会に対する人々の体系的な態度と深く関与する行為である。われわれのように、産業化された社会に生活する者にとっては奇異に見え、迷信の固まりのようにみえる儀礼的行為は、それが執行されている社会の中では、自然界の因果律と結びついた実用的行為であると理解できるのである。

この点で、ホイジンガの儀礼的行為に関する考

えは、自然界の不確実性からある程度身を引き離して生活できる者の視点を免れていないといえる。「切迫した生存感覚」に生きる者にとって、儀礼という行為は、その有効性への問いや、<これは本当のことではない>などの懐疑的精神は許容しない。もし仮に、ある者がそのような懐疑的精神のもとに、それまでの儀礼を改変したり止めてしまうというような、冒険的な行為を試みようとしても、そのようなことによって災厄がもたらされると信じる者によって制止されてしまうであろう<sup>11)</sup>。このような社会の中では、儀礼的行為は実利的な「日常」の行為であり、決して「遊び」ではないのである。

当然のことながら、そのような「切迫した生存感覚」をもった、儀礼的秩序と結びついた社会に生きる者にとっても「遊び」は存在するであろう。ただし、それは、われわれの「遊び」が、普段の日常的秩序から隔離された時空間を形成するように、日常を支配する儀礼的秩序から隔離された飛び地として存在すると考えられる。

また、ホイジンガがいうように、日常と離れた秩序に支配された、いわゆる「お祭り騒ぎ」を行うような「祭儀」も、「切迫した生存感覚」をもった社会であっても保持することは確かであろう。しかし、それは「遊び」と同様に、儀礼的秩序感覚からひととき解放されるという意味で「非日常的」であると考えられるのである。したがって、このような「祭儀」と「遊び」は、ホイジンガが指摘するように多くの共通点をもっている。ここで重要なのは、生存に深く関与する秩序とは隔たった感覚、いわば余裕やゆとりが、これらの行為には必要であるということである。

福島は、「切迫した生存感覚」と結びついた儀礼的秩序を維持するための儀礼も、新たな秩序の感覚がもたらされることによって、ホイジンガのいうような「祭儀」に転換すると論じる<sup>12)</sup>。それは、操作不能な自然的秩序から身を引き離して生活できるような社会の到来、儀礼的行為によってもたらされる効力を代替するような技術の開発によって可能となる。すなわち、産業や科学技術

は「切迫した生存感覚」を軽減することに貢献し、生活に必須であった儀礼的行為を、それまでとは異なった視点で捉えられるようにするのである。このことにより、儀礼は過去の無用の長物として捨て去られたり、また、あるものは別の意味になって「演じられる」ものになりうるのである。産業化や科学技術の進歩によって特徴づけられる「近代化」がそれ以前の儀礼的行為に大きな変化をもたらすのは、こうした理由によると考えられる。

#### IV. 儀礼からスポーツ・芸能へ

儀礼的行為とスポーツの関係に着目し、しかしながら、近代化以前の社会においてすべての身体的活動が宗教と結びつけられていたのではないと指摘したのはグットマンであった。

「儀式から記録へ From Ritual to Record」という論文の中でカール・ディームの「肉体を使うすべての運動は、元来祭儀的なものであった」という言葉に対して疑義を投げかけている<sup>13)</sup>。「原始社会が宗教的儀式や式典に、投げることや格闘すること、そして球技までも頻繁に加えていたという主張には、多くの証拠がある」と、いくつかの事例を示した後、「原始的な人々の間では、スポーツは常に宗教の一部だろうか、それともスポーツが単に世俗生活の一部であるような独立した領域も存在するのだろうか<sup>14)</sup>」という疑問を提示する。そして、「仮にスポーツが原始的な人々の間にあっては常に聖なるものであり、儀式の一部であるとするならば、彼らは私たちの使う意味でのスポーツは持っていなかったという、いささか奇妙な結論を強いられることになる<sup>15)</sup>」とし、その理由を、「性質上宗教的な」「肉体を使う競技は」、「その行為自身の純粋な喜びのためというよりは」裏に隠された宗教的な目的で行われるものであり、「広い意味では実用的なものになる」からであると説明している<sup>16)</sup>。グットマンは、スポーツと宗教的儀式との深い結びつきを認めつつも、そのような行為が重視された時代にさえ、「世俗的

なスポーツ」が存在したであろうと指摘する<sup>17)</sup>。

宗教的で行われる「肉体的競技」は「実用的」であり、スポーツの範疇には含まれないというグットマンの指摘には、「秘密や仮面や衣服が秘蹟としての役割を果たすとき」それは、「遊び」ではなく、「制度」であるというカイヨワの見解との共通性が見いだされる。福島が、周りを真空の空間で取り囲まれている（と信じられている）宇宙基地の譬えで表現したような「切迫した生存感覚」をもつ社会の中では、いかに第三者から見て奇妙に映る儀礼も、実用的行為であり、「自己目的的」特徴を第一の存在意義とされる「遊び」やスポーツではないと解釈できるのである。

グットマンは、宗教と結びつけられる行為を「聖」とし、日常の中で楽しまれる行為を「俗」とする二分法を採用する<sup>18)</sup>。そして、現代スポーツの一番大きな特徴を「世俗化」とであると指摘する<sup>19)</sup>。それは、世界観と結びついた社会的秩序を維持し、生きるために必要な行為としての身体活動が、手段としてではなく、それ自身を楽しむために行えるようになることを意味するであろう。グットマンが強調するように、これらの活動は、原始社会にも存在はしていたであろうが、その世俗化が急速に進展するのが「近代」と呼ばれる時代なのである。これは、先に見たように、産業化や科学技術の進歩によって、「切迫した生存感覚」が減少していったためであると考えられる。

それでは、そのような「近代」という時代において、スポーツや民俗舞踊は、かつてそれが包含されていた「聖なる行為」からどのように変化をしたのであろうか。両者ともに、儀礼的タブーから解放され、自己目的的な活動となったことは確かであろう。そして、近代に特徴的な、人々の大規模な移動、情報の交流の中で、かつて地域的な共同体が保持していた独自の世界観は相対化され、それと強く結びついていたこれらの身体活動も相対化の「まなざし」や「感覚」にさらされるようになったことも事実であろう。しかしながらその過程で、両者はそれぞれ別の論理で展開することになる。それは、スポーツをプレイする身体

や民俗舞踊を踊る身体のライン（軌跡）がどのような力学によって決定づけられているかを考えれば理解されよう。すなわち、前者は、ルールという原則的な規制の中で、いかに合理的な動きを創り上げるかということに主眼がおかれ、一方、後者は、多くの「観客」の賞賛・支持を得ることに多大なるエネルギーが注がれる。当然のことながら、「みる」者の力がスポーツのルール改正を導くという事例が多くみられ、また、「観客」の支持よりも、自分たちが踊って楽しいかということ優先する舞踊が存在する現在、両者を上記のような差異だけによって分類することはいささか単純すぎるであろうことも理解できる。しかし、これらの身体文化のこれまでの展開を考えた場合、何が優先された論理かということ、大枠では、上記のような力学の差異を想定することは妥当であろう。以下にそれぞれの「近代化」について、考えていく。

## V. スポーツの近代化

スポーツの「近代」を考える場合、一地域に生まれたこの身体文化が世界へ普及していくという特徴を抜きにしては考えられない。近代スポーツと呼ばれる多くのスポーツ種目は、なぜ、世界中へ広まることが可能であったのだろうか。

エリアスは、議会制民主主義の成立とスポーツの発生が同時期に進行したことを偶然ではなく、この時代のイギリスにおいて「文明化の過程」がそれぞれの制度を造りあげるほどまでに達していたと説明する<sup>20)</sup>。非暴力的に政治を運営していくという形態と非暴力的に「興奮を探求する」形態の源泉を、暴力を忌避するという、感性の歴史的变化の現れとして説明するエリアスの視点は大きな説得力をもつ。

スポーツの歴史を紐解けば、それぞれの種目の初期の段階では、ルールの調整が頻繁に行われていることが分かる。特に、それぞれの地域が独自のルールで楽しんでいたという背景をもつ、フット・ボールが統一ルールをもって普及していく過

程においては、何度もその改変が行われている<sup>21)</sup>。当初のルール調整の過程は、地域間のコードの違い、ズレを調停していく過程である。その中で、それまで暗黙の内に共有されていた地域独自のルールが新たに多くの者が受け入れ可能なものに書き換えられ、成文化されていくわけであるが、共同体間の身体的コードを言説化し、冷静に共通の基盤を築きあげていこうという姿勢は、まさに「文明化」の一つの現れといえよう。

先述したように、「遊び」とは独自の秩序に支配された時空間を形成し、その秩序を理解しない者からは、秘儀的にみえるという性格を持つ。したがって、ルールというコードを共有しない者、異なるコードをもつ者どうしは同一のプレイ空間は造りあげることはいくつかのコードである言語だったのである。ルールの成文化とは、暗黙知である身体的コードを、形式知である言語コードに変換し、より多くの者に共有可能とする過程で生じたのである。そして、そのような必要性が生じるのが、「近代」という時代であるといえる。

「近代」において、スポーツの世界規模の普及を支えたのはイギリス人であったといわれている。言語、宗教、生活習慣などを、拡大する植民地へ持ち込んだイギリス人は、同時に自分たちの楽しみであるスポーツをも、世界の各地へと運んでいったのである。このような事実を指して、それを「文化帝国主義」であるとする従来の多くの見解に対して、グットマンは、いくつかの近代スポーツ種目の歴史を検討しながら疑義を投げかける<sup>22)</sup>。彼は、「政治的・経済的領域だけでなく、集合体が自らの活力を自覚できる活動全般に関する……支配の一形態」という、トムリンソンによる文化帝国主義の定義を示し、スポーツの世界各地への伝播は、はたして文化帝国主義の一形態であろうかという問いをたてる<sup>23)</sup>。

グットマンは、文化帝国主義的スポーツの普及の解釈に対抗して、グラムシが主唱した「ヘゲモニー」の概念を採用する。彼は言う。

「ヘゲモニーという概念は、使われすぎていささかくたびれた感もあるが、スポーツの伝播の過程におけるイギリスとアメリカの優越を説明するうえで、たぶん最も確かな術語である。というのも、近代スポーツは常に『紛争地帯』であったからだ。アントニオ・グラムシは（彼のスポーツへの関心はゼロに近かったが）、支配者と被支配者の政治的関係は前者による絶対的支配と後者の絶対的服従の結果だと単純に規定されるものではないという事実を強調するために、ギリシャ語のエゲモニア (egemonia) という語を彼の『獄中ノート』のなかに蘇らせた。最も安定的な支配の形態とは、強者（けっして全権力を有しているわけではない）は、弱者（けっしてまったく無力というわけではない）の言い分を聞いたのちに初めて自分たちの主張を実行に移す、というものなのである<sup>21)</sup>」

「ヘゲモニー」という概念を用いて彼が説明するのは、スポーツの伝播が、絶大な支配的権力を有した文化帝国主義によるジンゴイズムの支配によって達成されたのではなく、被支配者の賛同の調達が巧みになされた結果であるということである。そこには、支配される側の主体性の余地は残される。また、このような視点は、文化による支配を、一国もしくは数国の文化帝国を中心にした支配ととらえる見方から免れる選択肢をも用意している。グットマンが例示する、近代スポーツに対抗する身体文化である伝統スポーツや民族スポーツの復活・普及にさえ、その支配の形態は散見できるのである。すなわち、これらの文化帝国主義に抗して「生き残ってきた」とされ、それぞれの地域が独自の表現をそこでは展開できるとされる身体文化も、その普及の過程、すなわち、より多くの者がプレイを共有するということが目指された場合、統一ルールが必要となるし、それを統括する中心的組織が下部組織をとりまとめるという形態を採用せざるを得ないであろう。さらに、加えて言うならば、その種目が一定程度多くの地域の代表者を一つの大会に輩出するようになれば、それぞれの参加者、またそれを取り巻く観客

が納得のいくような、厳密な審判が必要になるだろうし、記録の数値化は避けられないであろう。伝統主義者や文化多元論者によって、近代スポーツとの対抗・決別、独自の文化表現などを意図して復活・普及が促進される民族スポーツも、非常に皮肉なことではあるが、グットマンが近代スポーツの特徴として掲げた「官僚化」、「合理化」、「数量化」という道をたどらねばならないのである。そして、重要なことは、そのような過程のなかで、ある中心的集団によって支持される一定のスタンダードが周辺の集団のスタンダードを駆逐するという支配／被支配の関係が成立するという事実である。グットマンは、彼のいう「ルーディック・ディフュージョン rudic diffusion」が本質的にもつ、この支配／被支配の関係を冷静にみつめ、それらに気づいてか、もしくは気づかずに、伝統・民族スポーツの普及を提唱する伝統主義者や、文化帝国主義批判者の抱えている矛盾を指摘するのである。彼は明言はしていないが、安易な文化帝国主義批判は、プレイの普及の過程に生じる支配／被支配の関係を隠蔽し、促進するものともなりうるのである。

あるプレイ共同体が、自分たちのプレイの境界を超え、他の共同体の者とプレイ空間を共有しようとしたとき、そこに差し出される選択肢は、自分たちのルールを他者に理解させるか、他者のルールを理解しようと努力するか、また、新たにルールを創り出し、それを他者と一緒に受け入れるかといったものである。後二者を選択した場合、それまで楽しんでいた自分たち独自のルールは、いかにそれがプレイヤーの身体に馴染んだものであっても、捨て去られることになる。たとえ、それが伝統・民族スポーツといわれる種目であろうと、近代スポーツと呼ばれる種目であろうと同様のことである。そして、それはその「遊技共同体」が大きくなればなるほど、新たに加わる者に対して後二者の選択を迫る力をもつようになる。ルーディック・ディフュージョンの過程とは、そのような過程で進行する。自らの楽しみのスタンダードを捨て去らねばならない共同体の者、また、主

たるスタンダードを受け入れつつも、その下位のルールとして位置づけられた独自のルールを保持し続ける者にとって、この過程の中では被支配的な立場を余儀なくされてしまうのである。具体例としては、国際化を果たした柔道において、カラー柔道着や階級制をいやいやながら受け入れなければならなかった我が国の柔道連盟を思い浮かべていただければ充分であろう。

自らを被支配的な立場においてでも当該共同体に参入する者が後を絶たないというルーディック・ディフュージョンの過程をみると、グラムシの「ヘゲモニー」という概念を用いてそれを説明しようとするグットマンの洞察力は、文化帝国主義が一方的に周辺諸国に対して自らのスタンダードを押しつけるとみる見方よりも鋭いと言わざるを得ない。「文化帝国主義」批判はマルクス主義史観の立場の研究者によって展開されたのであるが、グットマンはそこに、イデオロギー的な価値判断によっては把握されない「遊び」の伝播・普及の論理を読みとっているのである。いずれにせよ、「スポーツの近代化」とは、「遊び」が内包する論理によって、その種目がもつ「遊技共同体」が拡大されていく過程と考えられるのではないだろうか。

## VI. 民俗舞踊の近代化

それでは、かつて地域の儀礼に包含され、それが遊戯化されるという、一見してスポーツと類似する要素の多い民俗舞踊の近代化とは、いったいどのような過程であったと考えられるだろう。先述したように、福島は「切迫した生存感覚」が薄らぐ過程で、儀礼的行為は、それが形成する秩序を維持するという行為とは別の視線でとらえられるようになる」と説明する<sup>29)</sup>。あるものは、「無用の長物」として、そして、あるものは別の意味を付加されて新たな生命力をもつようになる。福島が指摘するように、儀礼的行為に埋め込まれた民俗芸能や民俗舞踊は、第三者から眺めた場合、非常に奇妙な行為としてとらえられることが多

く、潜在的に観光などの対象になる要素をもって<sup>26)</sup>いる。しかしながら、それらの行為に纏わる「逼迫した秩序感覚」が払拭されなければ、いくらそれが第三者からみて芸術的に見えようが、また物珍しく見えようが、執行者にとっては改変は許されない行為である。恣意的な改変は、災厄の原因に繋がるかも知れないのであるから。

ところが、そのような秩序維持感覚がうすらぐと、そこには執行者と観客が相互的に作用し合う新たなシステムが形成される。すなわち、「観客の喝采と不平の関数<sup>27)</sup>」によって執行者の身体の動きが左右されるような「芸能」のシステムである。福島は、観る者が不特定多数となった場合、演技をする者もその行き着く先が読めない「芸能の市場」にこれらの身体は投げ出され、急激な変化を呈するというが、わが国の民俗舞踊に関して言えば、それは、観客の一定の指向性によって方向付けられていたようである。

現在、「民俗芸能」「民俗舞踊」という言葉を目にする者、また、実際にそれが演じられる身体を目にする者は、一般的に、ある種の感慨にとらわれる。「古代」、「古風」、「前近代的」といった、これらの身体文化に向けられるわれわれの懐古的な「まなざし」は、明らかに、われわれの身体が近代、もしくは民俗芸能研究者橋本のいう、括弧付きの「現在」に条件づけられてしまっていることを物語っていると考えられる<sup>28)</sup>。すなわち、それは、かつてそれらの身体文化が置かれていた生活様式とは異なる、近代的、もしくは都会的といわれるような生活様式にである。橋本は、「民俗芸能における『現在』」と題した論文の中で「現在」を以下のように語る。

「ところで、ここで言う括弧付きの『現在』とは、たとえば『現代』に置換可能であるような、包括的な時代区分を意味しない。それは、あたかも自明のことがらであるようにして、われわれを規定する実践の日常的な様式を指している。したがって、いささか奇を衒った言い方をすれば、この括弧のなかを『近代』や『市場経済』と呼びか

えることも可能だろうし、より広く『資本主義的構造』としてもかまわない。これよりの確な表現が見つからないのだが、われわれのありようを等しく根底から規定しながら、われわれの身体スケールをはるかに超えているために、もはや手の届かない領域に属しつつある何ものかを、いまかりに『現在』という用語によって言い表してみたいと思う<sup>31)</sup>。

橋本が、この論文の中で大きな主題としているのは、「現在」においてわれわれが「民俗芸能」や「民俗舞踊」に向ける「まなざし」と、それに規定されてあるこれらの身体文化の相対化である。いいかえるならば、われわれは、それらの身体文化が演じられる姿を目にする時、なぜ、あのような懐古的な感慨にとらわれてしまうのか。また、それを観る者と同様に、「現在」に規定されてある演技をする身体が、なぜ、日常の生活とは乖離した、過去の生活様式を体現するような支度や身体の動きを呈しているのか、といった問いになるであろう。そこには、明らかに何らかの力学が働いていると考えられるのである。

まず、橋本は、民俗芸能研究者が、これまで自明のこととして前提としてきた「まなざし」の相対化を試みる。彼は雑誌『民俗芸術』の創刊号に寄せられている柳田国男の巻頭言を引いて<sup>30)</sup>、そこに、後の民俗芸能研究の方向性を決定づける「まなざし」を読み取っている。

「……ここに引用した冒頭の一節からは、今日に言うところの民俗芸能に対する、ある一定の入射角を測定することが可能だろう。すなわち、昭和3年の時点における基本的な前提として、民俗芸能を、いまだ『近代』に規定されない『古風』かつ『始源的』な身体技術とみなすまなざしが作用しているように思われるのである(マ)。

こうした視座は、民俗芸能の向こう側に『古代』を透かし見る折口信夫をへて、民俗芸能の『美』を強調する本田安次に継承されるにしたがい、やがて民俗芸能研究の主流を占めるようになった。

それとともに、民俗芸能研究者と呼ばれる人々が採るべき基本的な姿勢へと定着するまでにいったのである。<sup>31)</sup>

橋本は、民俗芸能に纏わる「始源」「古風」「素朴」といったイメージを、「イデオロギー」、「神話」とも呼ぶ<sup>32)</sup>。確かに、都会に暮らす者にとって、民俗芸能の身体との出会いは、見知らぬ身体との出会いでありながら、それは、自らが捨て去ってしまった過去の身体との出会いのような感覚を想起させるものである。そのような「まなざし」で民俗芸能をとらえてしまうことを、橋本は「イデオロギー」「神話」の作用であるというのである。そして、それらの「イデオロギー」、「神話」を創出し、普及させた民俗芸能研究者の功罪をとらえ直すことを試みるのである<sup>33)</sup>。

彼が指摘するような「イデオロギー」、「神話」にとらえられた研究者の「まなざし」は、まず、これらの身体文化が置かれている「現在」をとらえるという、根気のいる作業の障害となる。たとえば、現在、多くの民俗芸能が観光や地域興しの目玉に据えられ、時には、従来それらが演じられるであろう文脈と遠く隔たった演技の場が与えられたりする。そのために、衣装が作り替えられ、演技の中の身体所作も、観客向けするような演出を目的に変更されるかもしれない。従来民俗芸能研究者の視点に立てば、それらは、致し方なくもたらされた不測の事態であり、土地で演じられるのが「本当の姿」であって、「仮の姿」として外に持ち出されたものであると解釈されるであろう。しかしながら、当事者は、外で、大観衆を目の前にして演じるということの方に喜びを感じているかも知れないのである<sup>34)</sup>。こうした、現在の民俗芸能にありがちな動向を、従来の視点ではとらえきれないとして、橋本は批判するのである。当該地域の信仰や祭祀の持つコスモロジーと関連づけられて説明するような方法では、観光の中の芸能の身体は、取り逃がされてしまうのである。

さらに、芸能を演じる身体に影響する、研究者自身の影響力をも含めた力学を描き出すという手

法は従来の「まなざし」のなかには用意されていない。あくまでも、その土地の秩序の中に演技する身体は位置づけられ、研究者はその外側から観察し、記述する存在でしかないとされる。しかしながら、芸能の身体が観る者によって規定されるという性質をもっているゆえに、当然のことながら研究者とて、そこへ影響を及ぼさずにはいられない存在としてある。ことに、文化財行政とのかかわりを強く持ってきた民俗芸能研究者は、他の観客以上にこれまで影響力をもってきたといえる。民俗芸能の保存、保護を主題とした我が国の戦後の文化財行政は、まさに、橋本が指摘するような「イデオロギー」、「神話」が実権力として具現化されたものといえるであろう<sup>39)</sup>。

当然のことながら、そのような権力が強行的に作用して、各地の保存会が設立され、多くの芸能の「保存」が現在の状態までに達成されたとみるのは、明らかなあやまりであろう。芸能を演じる当事者の側からの要請、同意もそこにはあったといえる。残念ながら、当事者側の「保存」への論理を主題とした研究は、これまでなされてこなかったもので、その詳細については想像の域を脱することはできないが、地域の産業構造の変化、都市への芸能の担い手の流出など、いわゆる地域共同体の崩壊のなかで、かつて自分たちの胸を躍らせた芸能が失われるという事態に直面した当事者たちが、何にすがってもいいから、その「保存」を希求したということは間違いとは言えないであろう。そのような当事者の「まなざし」は、芸能研究者の視線とは質が微妙に異なるが、同様に懐古／回顧的なのである。すなわち、その前提は、橋本のいう「現在」にどうしようもなく規定してしまった身体であるといえる。そして、学術的に、「日本の正統なる文化」として当該芸能を位置づける研究者の「まなざし」と、それをいつまでも演じていたいという当事者の「まなざし」の出会い、その後、互いに影響しあい、強化しあって民俗芸能の「保存」に結実したと考えられる。

さて、以上のように民俗舞踊・民俗芸能をとらえるならば、その「近代化」とはどのようにとら

えられるであろうか。

「切迫した生存感覚」から解放されたこれらの身体文化は、儀礼的秩序よりも「観る者／観られる者」の関係性に規定される「芸能のシステム」に投げ出される。そこでは、自然界をも含めた秩序を維持するという目的ではなく、観られる者の身体がいかに観る者の「まなざし」を獲得するかが主題化される。このことにより、より優れた演者にとって、観られる者の「まなざし」がどのように自らの身体に向けられるかを自覚化することが重要な要素となる。上にみたように、民俗芸能に向けられた「まなざし」とは、圧倒的に「近代」、または「現在」によって規定された、懐古／回顧的な「まなざし」であった。そのような「まなざし」はまた、その土地の身体文化の独自性、正統性をも強化する視線である。民俗舞踊の「近代化」とは、それらを踊る身体が、そのような他者の「まなざし」と出会い、それを内面化する過程であるにとらえられるのではないだろうか。

## Ⅶ. おわりに

ここで述べてきたように、儀礼的行為にかつて包含されていたスポーツ、民俗舞踊は、儀礼的秩序を代替する科学・技術によって編み上げられる、近代特有の新たな秩序の中で、行為自体を目的とした遊戯的行為に変節していったとみることができる。そこでは、自然と深く関与した生活に起因する「切迫した生存感覚」が薄まり、また、そのことによってもたらされた余裕やゆとりが、それまでその身体文化をとらえていた「まなざし」に変化を生じさせる。それは、儀礼、遊戯を共有する共同体を外側からとらえる、第三者の「まなざし」との出会いによって方向付けられた。それぞれの遊戯は特有の秩序をもっており、それを共有しているか否かによって本質的に内と外を隔てる機能をもつ行為であるが、近代化の中で、スポーツは、統一ルールの調整、組織化、合理化、客観主義を採ることによって、外側の集団を中側へ引きずり込み、いっぽう、民俗舞踊は、外側から

の「まなざし」を自覚化、内面化することによって、その要請—たとえば、「古風」「素朴」「お国がら」といった懐古的な感慨の提供—に応える形で、外側の人々の目を一心に惹きつける存在となった。そして、スポーツの「遊戯共同体」は世界規模に拡大し、そのシステムの中で、われわれは、自己の属する集団への帰属を強く意識するようになった。また、民俗舞踊の「遊戯共同体」は、地域の文化を代表・表象する存在として、観光というシステムの中で自文化のアイデンティティを強化する。このような、現在進行する、グローバリゼーションとローカリゼーションの中で、われわれは、あらためて「遊戯」「儀礼」「スポーツ」「民俗舞踊」の関係性を問い直さなければならないのではないか。

福島がいうように、儀礼は、当該集団が描くコスモス、世界の秩序を維持する行為であった。近代化はそのようなコスモロジー、宇宙観を相対化し、上記のようにスポーツ、民俗舞踊を自己目的的な活動へと変化させた。しかしながら、はたして、スポーツと民俗舞踊は、儀礼的行為から完全に解放されたのであろうか。すなわち、これらの身体文化の近代化をこのように考えられないか。すなわち、かつて儀礼によって維持されていた世界秩序にとって代わった、科学や技術、資本主義経済によって作り上げられる世界秩序を、スポーツや民俗舞踊が、なおも維持するために機能していると。ワールドカップやオリンピックによって自国民であることを、プレイヤーやそれを応援する者が強く、身体レベルで感じたり、また、観光の場で踊りを踊る者が、自文化を表象することに誇りを感じたりすることを思うと、このような観点からの身体文化の問い直しが必要ではないかと考えられるのである。

#### 【注】

- 1) ホイジンは、舞踊について「どれを取り上げてみても、どの時代、どの民族の場合にも、われわれは、言葉の最も完全な意味において、舞踊は遊戯そのものであり、およそこの世に
- 存在する最も純粹、完璧な遊戯の形式を形作っている、ということが出来る」と述べている。一方、スポーツについては、「現代社会では、スポーツが次第に純粹な遊戯領域から遠ざかって」ゆく、とプロ化の傾向を嘆いている。
- ヨハン・ホイジンガ、高橋英夫訳、『ホモ・ルーデンス—人類文化と遊戯—』中央公論社、1971年、270ページおよび328ページ
- 2) 同上書、32ページ
- 3) ロジェ・カイヨワ、多田道太郎・塚崎幹夫訳、『遊びと人間—増補改訂版—』講談社、1971年、33ページ
- 4) ホイジンガ前掲書、31ページ
- 5) それは、舞踊について「未開民族の神聖な呪術的舞踊であれ、ギリシアの祭祀舞踊であれ、契約の匱のまえでのダビデ王の舞踊であれ、または単なる祭の余興としての舞踊であれ、どれを取り上げてみても、……言葉の最も完全な意味において、舞踊は遊戯そのものであり、およそこの世に存在する最も純粹、完璧な遊戯の形式を形作っている、ということが出来る」と述べていることから分かる。後にみるように、儀礼はその執行において厳密性が求められるものであり、また、当該集団のもつ日常的秩序を維持するために必要な行為であるので、第三者には遊戯のように目に映っても、決してそうではない。「未開民族の神聖な呪術的舞踊」と「単なる祭の余興」は、異なるのである。
- 同上書、280ページ
- 6) 同上書、35～54ページ
- 7) 同上
- 8) 福島真人、「儀礼から芸能へ—あるいは見られる身体の構築」、福島真人編、『身体の構築学—社会的学習過程としての身体技法』、ひつじ書房、1995年、77～78ページ
- 9) 同上論文、78ページ
- 10) 同上論文、78～79ページ
- 11) 同上論文、79～80ページ

- 12) 同上論文、82～87 ページ
- 13) アレン・グートマン、清水哲男訳、『スポーツと現代アメリカ』、TBSブリタニカ、1981年、33～38 ページ
- 14) 同上論文、38 ページ
- 15) 同上論文、37 ページ
- 16) 同上
- 17) 同上論文、38 ページ
- 18) 同上論文
- 19) 同上
- 20) ノルベルト・エリアス、「序論」、ノルベルト・エリアス・エリック・ダニング、大平章訳、『スポーツと文明化－興奮の探求』、法政大学出版局、1995年、27～88 ページ
- 21) 中村敏雄、『スポーツルールの社会学』、朝日新聞社、1991年、51～59 ページ
- 22) アレン・グットマン、谷川稔・石井昌幸・池田恵子・石井芳枝訳、『スポーツと帝国－近代スポーツと文化帝国主義』、昭和堂、1997年
- 23) 同上書、8 ページ
- 24) 同上書、7 ページ
- 25) 福島前掲論文、88 ページ
- 26) 同上論文、87 ページ
- 27) 同上論文、88 ページ
- 28) 橋本裕之、「民俗芸能研究における『現在』」、『国立歴史民俗博物館研究報告』、No. 27、1990年
- 29) 同上論文、364 ページ
- 30) ここで引用された柳田の文章は以下のものである。

「四百年ばかり前までは、江戸は水鳥の群れて舞ふ、大蘆原でありました。岡の松懸萩尾花の中を、赤黒色々の野馬が散歩してをりました。時運は方に熟して人煙漸く滋く、伎藝は鬱然として其間に起こり且つ栄えましたけれども、土地の主が遠近の田舎者であった如く、是にも貴紳上流の趣味はめったに干渉せず、況や外国の感化などは殆ど其痕跡を見出さぬのであります。近代のあらゆる文化事相の中

で、是ほど完全に自力一つを以て、晴れやかに成長し展開したものは、他に先づ無いと言つてよろしいのであります。」

同上論文、368 ページ

- 31) 同上論文、369 ページ
- 32) 橋本裕之、「序論」、民俗芸能研究会／第一民俗芸能学会編、『課題としての民俗芸能研究』、ひつじ書房、1993年
- 33) 同上論文、7 ページ
- 34) 橋本は、国指定の重要無形民俗文化財に指定され、当事者が、旧来の形を維持することに苦心しながらも、地元以外の観光の場の方により多くの喜びを見いだしている「壬生の花田植」の事例を報告している。橋本裕之、「保存と観光のはざまで－民俗芸能の現在」、山下晋司編、『観光人類学』、新曜社、1996年
- 35) 橋本裕之、「民俗芸能の再創造と再想像－民俗芸能に係る行政の多様化を通して－」、民俗芸能学会平成8年度大会資料