

論文

遍路認識論あるいは健全なる巡礼精神：

汎＝反遍路のあり方をめぐりいくつかの問題

The problematic of Henro epistemology or Sound Mind of
Pilgrims: Some Problems with pan-anti Henro Pilgrimage

関 三雄*

Mitsuo Seki

キーワード：ツーリズム、乗り物、修行、世俗

Key Words: tourism, vehicle, ascetic practices, profane

I

言うまでもなく、遍路は巡礼である。この現実を否定する人はそう多くはあるまい。但し、遍路はみずからの足を使用して、即ち徒歩で実行するのが望ましい姿であると断言するならば、異論は多方面から提起されるのではあるまいか。あるいは逆に、遍路が巡礼であるのは自明の事柄に属し、弘法大師空海の事跡を辿る行為が遍路であるから、徒歩で札所を巡ることは当然の帰結である、との意見もあるかも知れない。つまり、遍路に限らず巡礼という社会現象を捉える際に意識下に澱むようなアモルフな感情が、実践する遍路者だけではなくそれを研究する者の中にもあるのではなかろうか。この「常識」が私には不思議でもあり、また自然でもあった。確かに、遍路巡礼は「修行」であるとの抗いにくい根本テーゼがあつて、そこから現象として認識するにはいくつかの困難が派生する。最大の矛盾点は、容易く想像できる。「移動手段」が遍路行為の価値を左右するという抜き難い「^{こだわり}拘り」あるいは「^{わだかま}偏見」が、あえて挑発的に言えば、行為者はもちろんのこと研究者にすら意識の底に「^{わだかま}蟠っている」のである。従つて、「お遍路」と聞けば、多くの人びとは「歩き遍路」をイメージする、あるいはそれが当然の事として話が展開される。ところが現実に遍路に出掛けることになれば、移動手段は大きな検討事項になるのであり、結果としては殆どの場合「乗り物遍路」になるのである¹。一国の首相が政治的パフォーマンスよろしく歩き遍路を実践して見せても、それは飽くまで政治的表現として某かの価値を有するのであつて、いかにも遍路は歩いてこそ意味があるとするイデオロギーに悪乗りした態のものであろう。ただ、実際の社会現象として学問

* 山陽学園大学総合人間学部言語文化学科

的な認識を施せば、理念型は現実のほんの一部に過ぎないのであって、それを精確に見つめる作業が研究者にも要請されるのでないか²。

問題の所在を明確にしてみよう。遍路が修行であるならば、それは宗教的活動であろう。それでは、宗教的活動であるならば、世俗の人でも世俗の流儀を一旦離れる必要がある。つまり、ある種の「難行・苦行」のイメージである。特に、遍路は高僧である空海の若き日の修行地に縁の深いといわれる札所を巡る巡礼なのだ。楽をしてその功德に肖るなどあり得ないではないか。このような遍路認識論があったとしても驚くに当たらない。少なくとも誤っているとする根拠が見つかりそうもないからである。少しでも空海弘法大師の人徳に近づきたいと思うならば、そのために遍路という修行行為が用意されている。事実、四国の札所巡りは宗教修行者によって維持されてきたのであったであろう。しかし、それでは現代の社会に存続している形態として論ずることはできない。これも当然のことではなからうか。ある社会慣行が栄枯盛衰を経験しながら長く存続するには、社会全体の変化に対応してきた経緯がある筈である。

実は、学問的な研究対象としてはある種の胡散臭さを孕んでいる遍路現象は、しかし学問的アプローチが貧困だったといえれば必ずしもそうではなかった。確かに歴史資料が豊富であるとは言えないものの、それはこの種の非事件史の領域にあっては当然のことであり、民間伝承の記録文書等いわゆる民俗学系の資料に頼らざるを得ない。長く持続した慣行としてその記録を留めるには文字を活用できる社会的環境に住んでいた者でなくてはならぬ。勢い遍路研究も「民間伝承」そのものを資料として援用しない訳にはいかないものであって、当然のことながら、この資料には常に時間確定の困難さが付き纏う。

遍路の開始時期とても大凡の見当でしかあり得ない筈である。勿論、このことは歴史的文書の欠如の故だけではない。例えば、愛媛県松山市に本社を構える伊予鉄バスが「順(巡)拝バス」を何時始めたか、は記録が残されているので画定できる。ただそれが日本で最初の巡拝バスであったと即答可能かと言え、必ずしもそうではない。蓋然性は極めて高いとしても、老舗のバス会社も古くからこのプロジェクトを開始しており、ただ運行記録が残されていないため時期が明確ではないからである。尤も、この「遍路バス」が運行可能になるのは法律改正が前提であるから、ある程度時期は絞られるのではあるが。兎も角、このように遍路の歴史全体を見渡したと仮定しても、ごく最近の出来事、それもこれほど遍路主体が明確な場合ですら、「始まり」を決定できないのだ。

修行者たちが空海の衣鉢を継いで四国の「辺地」を巡り始めたとすれば、まさしく仏教的修行であったろう。そうであれば、いわゆる老若男女が遍路に出掛ける現象とのあいだにはある種の懸隔あるいは移行形態があったに違いあるまい。ところが、「辺地」の巡りは弘法大師信仰が成立する以前からあった。補墮落信仰である³。よく引き合いに出される『今昔物語集』は平安末期に成立した説話集ではあるが、極めて限定された記述に過ぎない。そこでも、古くから修行として「辺地」を歩く宗教家たちがいた証左にはなるであろうが、社会習俗の具体相の記録とまでは言えないものである。ここに遍路慣行の「起源」を見たとは断言できない。つまり、現代的眼差しから敷衍しうような遍路巡礼の姿を描くことはむづかしい。

ところで、修行や苦行が遍路という制度化した行動パターンに「本質的」に内在する価値として付与される限り、宗教的起源の幻影を遍路は抱き続けることになる。実は、遍路も「心身一如」の観点からすれば、少なくとも仏への帰依を表現する行為の連続と捉えることは可能であり、従って「歩く」ことが身体表現ばかりでなく「心」をも表すことになる。しかし、心身一如は必ずしも「聖」(sacred)の領域で発揮されるわけではない。「俗」(profane)の世界であっても、事態は変わらない

であろう。ところが次のような定義にぶつかったらどうだろうか。言うまでもなく、行間に潜む隠れた意図を探り出さなければならない。

弘法大師空海の四国での修行にまつわる寺々や霊場がいつしか四国八十八か所として結実し、それらの霊場を巡ることによって弘法大師と出会い、そのさとの風光に浴したい、と願う庶民の心が行動となり「遍路」という形になってきた。「遍照金剛と出会う旅路」こそ遍路の原点である、……

(小峰 2001:263)

これは何とも率直な住職の言ではある。僧侶の言説であるから読み取る方も左程の心構えも要らないかも知れない。遍路をこのように把握するのは特段偏頗なことではあるまい。成る程、遍路に出る者の中には弘法大師に出会う旅として臆げに感じている者もあろう。しかし、「遍照金剛」という灌頂名を師である恵果から授与された周知の事実があるとはいえ、「同行二人」の錫杖を持ちながら敢えて弘法大師の姿を求めて旅立つ者はどれくらいいるのだろうか。論理的に考えるならば、菅笠にせよ錫杖にせよ同行二人、即ち一人歩きの遍路であっても、常に「お大師さま」が一緒に居るといふ顕示があるのだから、大師との出会いを求める必要はない。但し、この世界はそう単純な論理で動く訳ではない。二重三重に「ご利益」に叶うのであれば少々の矛盾は問題にならないであろう。いわゆる「逆打ち」が始まったのも常に修行のため遍路を続けているという弘法大師に出会えるから、という信仰もある⁴。

それにしても、象徴的な表現としては認めるとして實際上そのような信念から世俗の人びとが「聖」を強く意識するとは考えにくい。事態は逆説的なものではなかろうか。大きな世俗化の潮流はこの国に於いても明確なのであって、多くの老若男女にとって日常＝褻(ケ)の中に取り込まれながらも非日常＝晴れ(ハレ)という特別な時空を実感できた時代から、徐々に実感する能力は減退し続け、一方で「聖」を演出する装置は豊富になった。例えば、現代の遍路装束に見られる「制服化現象」もその一端ではあるまいか。先ず形(form;forme)からということだろう。白衣に菅笠そして錫杖といった今日見慣れた遍路姿も、勿論江戸時代から持続したような習俗ではあり得ない。庶民の生活水準や暮らし振りを想起すれば、仮令白衣・笈摺を身に纏った者がどれ程の割合だったろうか。実際のところ、「三点セット」の印象の強い白衣・菅笠・錫杖に「同行二人」が定型として刻印されているが、その歴史も深くはないようだ⁵。文字の記号性を重視するのは故なきことではなかろうが、身に矢鱈にそのことに依存するのは聖の世界への感受力の減衰を表示することになる。しかし、これを嘆くのは烏滸がましい。なぜならば、それは社会の発展(この語を避けたいなら進展)に抗う行為となってしまう、社会の多数派はそのような行為や態度をとらないからこそ多数派であるからだ。例えば、大阪から遍路に向かう旅人であっても、「歩き遍路」をするからといって、大阪から歩いて四国入りする者があるだろうか。通常は乗り物(手段は種々あり得るとは思うが)に乗って這入って来る筈である。普段の日常がそのようであるからこの「快適さ」を捨てる人はあるまい。

ところで、「同行二人」の意義は、常に一人＝独りであっても弘法大師が同行していることであった。遍路巡礼を単独で行うことも少なくないであろうが、その心細さを内面から支える象徴的言葉であったであろう。修行という位相からすれば、この反芻すべき「道中語録」は心中で唱えるべきものであろう。従って敢えて文字として視覚的固定化する必要はない。文字の象徴作用をいか

に援用しようとも、この「濫用」はありふれた現象とはいえ、いかにもこの国のある種の「心性」を表示していると言えなくもない。いや、かくの如き現象は人間共通に見られる一般的なものだ、との反論も聞こえてきそうである。但し、視覚のシンボル能力は遍く知られていようが、ここでは立ち入らないで置く。既に触れたように、世俗化という大きな流れは澱むことなく進展して行く。そこでは記号や象徴の力が何重にも利用されるのであって、確かに多くの文化圏で見出される現象である。経済発展や技術革新といった要素が社会の駆動力として突出してくれば、自ずと逆に「聖なる力」（仏も含んで）が及ばないあるいは必要を感じない人間社会の領域が拡大してゆく。ところが、どのような社会であっても諸個人が納得できる日々の生活は保障されない。当然人智を超えた災厄が生じるのが現実であろう。

世俗化現象は「近代」(modernization)の抱えた1つの重大な側面には違いないが、その発現の仕方は個々の社会や文化によって異なる。しかし、依然として意識下には漠然とした不安が底流しており、何某かのきっかけによって意識の表層に上ってくる。そのきっかけも多様であろうが、今日のような時代であっても不安の材料は却って増加しているのではなからうか。他方世俗化の波は確実に進展するとすれば、例えば江戸時代の人びと以上にカミダノミの心性は、非日常の価値の相対的下落による「聖」の感受力の低下が逆に過剰なシンボルの力を必要とすることになる。その結果、ご利益を得るためには大師の法力を大いに活用する筈である。「同行二人」は金剛杖ばかりに書き込むのではないのも当然の帰結であろう。この習俗も先行する巡礼慣行であった「西国三十三か所観音霊場巡り」から借用したようである⁶。しかも、「同行二人」と定型化するのとはごく新しい現象らしい。実際には「同行三人」もあり得る訳であるし、存在するのである。遍路に何人でも出掛けようとも、大師は常に遍路者に付き添っている、当然のことながらそのグループよりも同行人数は1多くなるのだ。

この「同行何人」という巡拝(順拝とも書く)の行動形態の定型化は何を意味するのだろうか。かつて柳田國男が指摘したように⁷、巡礼などには友人同士が三々五々連れ立って出掛けた時代があった。その時点で修行感覚とは異なる巡礼行が見られた。そこでは「同行何人」で済むが、団体が10人を超えるような規模に遍路巡拝に膨れ上がったらどうだろうか。巡拝バスの出現は遍路シーンを塗り替えただけでなく、大型バスという公共共有空間自体の移動によって、そのバス全体を一個の遍路者に変換したかのようだ。成る程、巡拝バスの参加者は様々なグループが含まれるのであり、一人での参加者もいるであろう。「同行二人」は固定化する運命だった。一つには、日常生活のイデオロギーがそのまま非日常の聖性を帯びた空間である筈の場合であっても、一種の必然として這入り込む。

つまり、「同行二人」はあらゆる人数の遍路団体に対応できるのであって、遍路用品取扱い業者はプリントして販売できる。誰にでも一人独りに「お大師さま」は連れ添ってくれるのは、誠にありがたいことだろう。多くの老若男女はこのサービスを受け容れる。簡単且つ楽であるからだ。遍路に出るたびに「同行何人」と書き込まなくて済むのである。果たしてこれは個人化現象と呼ぶべきものであろうか。シンボルの多用は、主体と対象との関係が弱体化しつつある経過を示している。既に述べたように、大師との出会いを求める行為が遍路であるならば、「同行二人」は論理的ではない。いや、「同行何人」でもそれは変わらない。勿論のこと、観音霊場を巡る「本尊巡礼」であっても事態は同様である。ただ繰り返しておくが、世俗化の進展とともに「便利は快適と同義語である」とする思想が歩調を合わせ、これらのイデオロギーはこの国の細部にまで浸透し続けている。一方では心の豊かさが虚しく喧伝され、しかし現実にはこの豊饒性はモノの豊かさを前提としてお

り、過去の段階に生活水準を下げるなどあり得ない。即ち「心身一如」とは、「身」は身体以上の物質的装置を取り込んだ概念にとっくに拡大しているのだ。

ここで誤解を受けないようにしておこう。私が論じようとしているのは、社会の進展変化に応じて遍路という巡礼の非日常性も変転しており、それは、例えば明治以降あるいは昭和の戦後以降のような「今」(our times)に近い時代に限定されない、ということである。進歩(progress)という手垢の着いた言葉より「進化」(evolution)といった得体の知れない用語が商業主義に乗って一人歩きをする。それに批判的な眼差しを向けるのは必要であっても、巨きな社会=文化的潮流に抗するのは現実的ではないだろう。聖/俗の関係構造は成立した時点から風化は始まるのであって、聖性は常に再強化しなくては俗の勢力に押し流されるのである。ある種の矛盾を覚悟して言述するならば、聖/俗の区分差異化は俗そのものの中から誕生したからである。それは世界のテキスト化という一連の作業過程で生まれたのである。

II

さて、遍路に纏わる面妖な事態、行為類型としては明快であるにも拘わらず、その「本質的」理解となると厄介な位相がこの遍路にはある。但し、物事の「本質論」は簡単には俎上に載せにくい知的状況がこの国にもあると言わなければならないだろう。しかし、「本質主義」(essentialism)に陥らなければ、操作概念として認識論にも適用できる。事態の認識は関係によって、即ちコンテキストによって決まるのは確かであるが、本質という語を忌避するのも脱構築が足りないと言ふべきであろう。ところで、遍路が巡礼であることには異論はない筈だ。巡礼は英語や仏語では pilgrimage:pèlerinage という。pilgrim;pèlerin から派生したとされる。言うまでもなく、キリスト教世界でも巡礼の歴史は長い。例えばこの例はどうだろうか。この国でも近年注目されているサンチャゴ・デ・コンポステーラ Santiago de compostela (以下サンチャゴと略記)への巡礼である。この巡礼は目的地が明瞭である。この地にある大聖堂なのである。即ち「巡る」のではない。日本で云えば「参詣」に当たる。「お伊勢参り」と同格であろう。これも pilgrimage なのだろうか？

当然のことながら、「サンチャゴ詣で」は最も長い歴史を刻んだ巡礼である。ローマやエルサレムに匹敵するキリスト教の聖地であるサンチャゴは、いわゆる聖ヤコブ(イエスの12使徒の1人)を祀った伝説の地である。この場で詳細に触れるのは適切ではなからうが、遍路の巡礼形態との比較をする利点があると思われるので、少々引き合いに出してみたい。但し、エティモロジカルな詮索は慎んでおかなければならない。「参詣」や「巡礼」の語としての歴史は古いものであり、その古さは中国(現代の時点での国名表記)から受容・運用の変遷を意味するものであろうが、ここでは「参詣」と「巡礼」という用語に対応する行為形態の差異に目を注ぐ。何故ならば、聖地を「巡ること」は聖地に「詣でること」とは根源的に異なるベクトルを内在させ、単に円環型/直線型の行動パターンとして構造化するといった認識では不十分と判断するからである。ただ明確にしておかなければならないのは、巡礼慣行は広く様々な宗教に見られる現象であるが、本稿では比較事例をサンチャゴ巡礼に限定する。それは遍路巡礼の特性を際立たせる意図があるからに過ぎない。

ヨーロッパ中世からサンチャゴへの巡礼は始まった⁸とされるが、ヨーロッパ各地から主に現在はフランス国内を通る4つのルートが整備されており、ピレネー山脈越えで2つの峠のどちらかを經由してフランス-スペイン両国を接続する「サンチャゴ巡礼路」を体験するのが一般的である。例えば、その内の1つ、ル・ピュイ(Le Puy)からコンク(Conques)そしてモワサク(Moisac)を通り、オスタバ(Ostabad)へ至る、このルートは通称「ル・ピュイの道」。巡礼者は町の聖堂には立ち寄るのが通例であり、その意味ではただ目的地のサンチャゴ大聖堂だけが「霊場」ではない。つまり、参詣

の連続には違いなく「霊場巡り」と言えなくもないのだ。では、この pilgrimage は「巡る」行為として捉えて破綻ないであろうか。巡るは「廻る」であって、即ち回る(廻る)のでなければならぬ。確かに『今昔物語集』にもそうあった。「・・・四國の邊地と云ふは伊豫、讃岐、阿波、土佐の海邊の廻りなり。」(佐藤 1955:299)として、遍路が巡礼としてメグルという目的地指向ではない、円環あるいは循環するモメントが十分に読み取れよう。

そもそも巡礼には、回国修行としての「^{ピルグリミジ}遊行」と物見遊山としての「^{ツーリズム}観光」という二つの契機が重層的に含まれている。・・・(中略)参詣客にとって、聖地の社殿や本堂の門前にのきをつらねる門前町は巡礼という受難の路を完成させる最終の道行きの場面であるが、しかし聖地の中心に到達してしまったあとは、そこはたちまち巡礼客の欲望を吸収する歓楽の舞台へと変ずるのである。

(山折 1996[1979]:4)

ここに引用した文章は宗教学者の明解過ぎる巡礼解釈である。ところが、この魅力的な巡礼往還論には、単純化という歯切れの良さに付き纏う陥穽が待ち受ける。つまり、山折の言う巡礼を遍路に置き換えると、その立論の脆さが出てしまう。この場合の「巡礼」はほぼ「参詣」の意味で語られる。参詣型の巡礼では、巡礼者は2つのセイチ:聖地と性地を体験することになって、日本語の語呂合わせとしては出来過ぎてしまうが、「往」と「還」で巡礼の一見正反対の位相を示す解釈は注目されるだろう。ただ根本的な疑義として、「二つの契機の重層的・・・」との指摘は妥当としても、私には「ピルグリミジ」と「ツーリズム」の重層化とはかくの如くに理解されるべきではないとの見解を持っている。まさしく、そもそも彼が理論的に依拠するイギリスの人類学者ターナー夫妻(Turner, V.&E.)の巡礼論(1978)の論理構成が山折と焦点が異なっているのだ。そこでは<非日常性>が要点であった。それはこういうものである。が、性急な結論を引き出すべきでもない。少しターナー夫妻の発言を見てみよう。

「観光者(tourist)は半ば巡礼者(pilgrim)である。もし巡礼者が半ば観光者であるならば」⁹、とターナー夫妻は述べた。少なくとも、引用された文は山折のコンテクストとは直接関連しない。さてここで少々厄介な問題が生じる。例えば、英語では休日を holiday と称するが、言うまでもなく holiday は holy day から派生した。その逆ではない。そして、日本語でも祝祭日と訳す。即ち、holiday は(祝)祭日であり休日である。彼我の地で世俗化は加速度的に進展し、それは日常/非日常の区別が曖昧になることを意味するのであって、宗教観の違いがあるとしてもその方向には共通性がある。ただし、「休日」には holiday のような沿革の残滓がない点は留意しておく必要がある。確かに、今日「休」日から、「聖」日を連想するのは日本語からはむずかしいだろう。一方これとは逆に、ツーリズムの人類学者グレイバーン(Graburn, N.H.H.)が注目したように、全く逆のアプローチすら可能となる。つまり、ツーリストからのパースペクティブで巡礼者を観るのである。勿論、遍路も射程の裡にある。「この[ターナー夫妻の]アプローチは、ツーリストの動機づけとその見返りを強調している。それは、宗教的儀礼—祭日(holy days)—がより宗教的な文化におけるが如くに、ツーリズムも休日(holidays)もある種の日常生活からの儀礼的休憩(time-out)と見做すことである」(Graburn 1996:1316)と、その核心部分に触れている。

グレイバーンが tour;tourism に重大な学問的意義を見出したのは特記してよい。日常生活に根差した生活圏の諸活動を対象としてきた人類学が、一時的にもその生活圏＝世界を離脱して旅

に出掛ける行動に関心を抱いたのである。成る程、聖なる時間や空間へ眼差しを人類学は丹念に調査してきたには違いない。呪術・宗教・儀礼研究は人類学の際立った分野の一つだったからである。いわゆる「聖なる時間」を宗教儀礼が創出するのは、当該社会にとって頗る価値のある慣行であり、文化の構成要素としての位置を占めていた筈である。しかし、それは基本的には「生活圏」をはみ出す行動ではなかった。人類学が生み出したと思われる「未開社会」(primitive society)の概念には従って、呪術や宗教研究からツーリズムへの照射が這入る込む余地はなかったであろう。「ツーリズムという概念は、しかしながら、彼ら自身ツーリズムを利用する諸社会、殊に大規模な近代社会の研究にもっとも有効に適用されるものである」(グレイバーン 1996:1316)と、グレイバーンはかつての人類学の「得意領域」であった「未開社会」ではなく、大規模近代社会の研究への親和性を説く。即ちそれが、仕事(work)や余暇(leisure)などの「普遍的な概念」とは異なると、彼は考える。

III

ところで、私が少々遠回りをしたのは遍路認識論を混沌とした情況に追いやるためではない。その逆なのである。遍路を巡礼としてその十全たる認識に至るにはいくつかの手続きが必要なものであって、サンチャゴやツーリズムを引き合いに出すのもその一環である。そこで、何故にグレイバーンが tourism と pilgrimage を比較して、tourism 研究の可能性を素述したかに戻ろう。ターナー夫妻とは異なっているのも当然だった。それは日本にも当て嵌まるのではなからうか。宗教的儀礼慣行としての巡礼であれば、「修行」(ターナー夫妻では devotion という用語が見合っているか)の要素は不可欠となるが、これが観光となってしまうと心身一如の視点からも墮落した、精神性の欠如した見せかけの慣行に過ぎない。こうした観念は、西欧においても強く見られる。実際、サンチャゴ巡礼では今日目的地の大聖堂まで徒歩(100km 以上)と自転車(200km 以上)でその道程を実践しなければならない。その「巡礼証明書」(Compostela)が巡礼を完遂した証しに他ならず、「乗り物巡礼」は別種の証明書になるとのことである¹⁰。ここには明らかにある種の苦行が付随しなければ巡礼とは言えない、という認識がある。即ち、観光旅行的な巡礼は価値が低いことを物語っている。翻って日本の巡礼はどうか。観音巡礼にも遍路にもそのような区別はない。「お伊勢参り」あるいは「熊野詣で」のような目的地指向の参詣は、そもそもいわゆる巡礼ではなからう。いや、それも早計だ。

ここで山折の所説を評価しながらも疑義を呈示する宗教学者真野俊和はこう論評した。彼はそれを「かすかなためらい」と遠慮がちに表現した。

ふたつのことば[参詣と巡礼]はともに英語に訳してしまえば pilgrimage であろうが、日本語としてのそれらには若干のニュアンスがあり、その違いは山折氏の最初の論点[巡礼における往路と復路の違い]についてみるならば、けっして小さい問題には思えないからである。巡礼における霊場とは参詣のそれとちがって、一千キロメートル以上にもわたるミチにほかならない。・・・(中略)。この周回する霊場にはどこからとりついてもよいし、一周がおわったところが終着点になる。だから伊勢の古市のような俗にかえっていくための起点となるマチも形成されなかった。

(真野 1996:326-327)

真野の微妙な評言は山折の遍路解釈論に対するものではあるが、それに留まるものではない。その意味では注目していい。英語 pilgrimage が「参詣」、「巡礼」双方を意味するとの理解は妥当

であるが、山折の巡礼往還論の記号論的解釈はターナー夫妻の援用であって、その pilgrimage はほぼ参詣に当たり、「巡る道」とは言えない。サンチャゴ巡礼でも最終目的地は明白であつたのではないか。「還り」になれば、確かに「巡礼者の態度はいまや信者(devotee)というよりもツーリストのそれである」(Turner,V.&E 1978:22)とターナー夫妻も述べるように、どの巡礼者も家路を急ぐ。「家庭での暖かな、称賛の溢れる歓迎の言葉」(Turner,V.&E.)も期待するかもしれない。しかし、事態は逆ではないだろうか。ツーリストだから家路を急ぐのではなく、目的を成就した巡礼者だからこそ早く家に帰って報告したいのではないか。但し、それも程度の問題であろう。物見遊山のツアーであっても体験は話したいものである。更に山折も指摘した如く、「共同体との別離と生命の軽視とにおいて象徴的な死への関門をくぐること」(山折 1996[1979]:4)は当該の時代環境に依るものの、巡礼や参詣に限らず一般庶民の物見遊山＝ツアーに於いても程度の差こそあれ言えることであつたらう。生活圏としての共同体を一時的に離れることは、不安と解放の混じり合った心情を生出す筈である。

実は真野の呈示した山折への疑問は、「楕円論」が日本の巡礼・遍路分析には適合しない点であつた。更に言えば、眼目となる批判点が山折の解釈論はそもそも「参詣」に向けられたもので、「巡礼・遍路」にはうまく適合しないといった日本型の pilgrimage 事情があつた。つまり、「中心-周縁」理論の応用は、例えば遍路のような中心点往還の空間構造を持たない巡礼には成功しないのである。真野も触れているが、山折自身日本の巡礼研究はターナー流の「概念枠組」で済ませられる程単純ではないと言ってこの問題を回避している(山折 1996[1979]:10 参照)。遍路の移動空間構造は参詣型ではなく、メグル周回型であれば、中心点、即ち伊勢神宮あるいはサンチャゴ大聖堂の「往還」に適用される理論を援用する訳には行かぬ。勿論のこと、このアポリア(?)を解決する方法はただ一つ、遍路空間を内蔵した四国自体を聖地化するほかあるまい。即ち、四国は「辺地」であつたのだからだ。「西国三十三ヶ所観音霊場巡り」という巡礼には機能不全に陥るターナー解釈理論も、遍路には強引に適用することができる、と考えていいのだろうか？

実際に山折は巡礼の「楕円往還論」を、四国遍路にはうまく活用しえないと悟って、四国霊場を別格に扱おうとした。いみじくも真野はこう指摘する。「巡礼の霊場とは、宇宙の中心というよりむしろ宇宙そのものではないか」(真野 1996:327)と山折の所論に疑義を挟み、巡礼往還論へのアセスメントを行い、しかも真野は山折もそのことには気付いており、次の一節を引用した。「四国の遍路は一つの隔絶した世界において演ぜられる終りのない円運動なのである」(山折 1996[1979]:15)。つまり、ここにきて「遍路」はただの巡礼形態ではないことになる。おそらく遍路が日本の巡礼の中で特殊な位置を与えられている事情がここに隠されているのではあるまいか。遍路は参詣でもなければただの巡礼でもない。とはいえ、遍路も巡礼の一種である。円が楕円に包摂されるが如く遍路も巡礼一般に包含され、しかし参詣と同型とは言えない。果たしてそうだろうか？ 確かに西欧キリスト教世界に於けるサンチャゴ巡礼に見られるのは、一見参詣型の pilgrimage であつた。これをターナー夫妻の美しい解釈論から、聖と俗の二項対立的楕円構造へと還元する魅力的方法論として一般化する途がないわけではない。少なくとも、四国そのものを聖化すれば、山折は「楕円往還論」を捨て去る必要はなかつたのである。それには既に触れておいた。その意味では四国は世界でも類を見ない巨大な「聖地」と言えるかも知れない。

ところが、他方で四国内での移動軌跡はトポロジカルな意味で円環的と言わざるを得ない。四国霊場は四国外から訪れる遍路ばかりではない。何よりも遍路が一般化する江戸時代にあつて、初めての遍路ガイドブックと言われる『四国遍路道指南』(1687)を著した真(眞)念は土佐高知出

身とされているのではないか。つまり、「地元」の篤志家の僧侶が当時盛んになりつつあった遍路者に必須の情報を提供しようとしたのである。勿論、遍路巡礼の根拠となる弘法大師がこの地で修行したのは遍く知られていた。尤も空海が円環的な行のための移動をした訳でもあるまいし、また『梁塵秘抄』や『今昔物語集』に記述された「邊地」がそのまま現在に到る遍路巡礼として成立したとも考えにくい。「平安時代後期以来、四国のミチを歩く人物は、^へ辺路信仰にもとづく修行者だった。彼らは、常世の国に至ることを望んで、四国の辺路を巡っていた」(白木 2001:256)。この言述は、補墮落浄土信仰と常世の国観念の習合を通じて発展してきた^へ辺(邊)地あるいは^へ辺(邊)路巡りという、大師信仰以前の修行者の姿を彷彿とさせよう。白木に依れば、大師信仰が成立すると修行者の他に「^{ざいけ}在家のすがた」が見られ始め、「江戸時代初期の宥辨真念の業績によって、四国遍路は庶民に開放された」(白木 2001:257)。まさしく庶民が遍路に出る環境が整って来たと言うべきである。現実の遍路に関する資料＝テキストは極めて少ない。それは「書く」という行為がどのような社会的意味をもつのか、を示唆するものであろう。記録がないことは対象となる現象がないことと同等ではない。それは兎も角も、この遍路研究者は続けて至極当然の時代認識を示す。それを確認しておこう。

寛政十二年(一八〇〇)に遍路した^{きゅうこうしゅじん}九皋主人は、『^{しこくへんろめいしよずえ}四国遍礼名所図会』五巻という日記を著した。日記ではあるが、札所や途中の名所旧跡についてのガイドを記すとともに、境内の詳細な^{ちやうかんず}鳥瞰図を描く。この絵のなかには厳しさは感じられず、むしろ遍路を楽しんでいるようで、生き生きとしている。写生しながらの^{ぎよう}余裕がある遍路は、すでに「^{ぎよう}行」ではなく、^{ものみゆきん}物見遊山の色彩が濃いものである。

(白木 2001:257、傍点関)

ここには既に庶民の中に遍路が浸透しており、しかも修行とは言い難いツーリズム的遍路と認定しうる形態が見られる。江戸時代前期には真念によるガイドブックが出版される時代の要請があった。確かに現代の遍路から過去の状況を推し量るのは容易ではない。ましてや資料というテキストが決定的に欠けているのだ。更には、人間が社会的存在である以上そのマンタリテもそれに規定されよう。であれば、記録文書があるからといって単純に過去を現代に翻訳可能とするのも控えねばならない。しかるに一方では、歴史や時間の懸隔を超えて人間の共通性を前提としなければ学問的営為は成り立つまい。遍路という宗教慣行がどのように始まり、どのような変遷を経てきたか、あるいは人びとは如何なる意識や感情を抱いていたかなど、このような疑問に正確に答えるのは困難である。否、「われわれ」ができるとすれば「翻訳」だけではなからうか。

例えば、遍路の始祖として衛門三郎の名が挙がろうとも、このような集団的慣行は特定の個人にその名誉を帰する性質のものではない。せいぜい換喩的象徴性を付与するに止まるであろう。従って、いつだれが始めたか、は遍路認識論のプロブレマティックには関わってこない。枢要な点は、修行者ではなく、在家の即ち一般の老若男女が遍路に出ることによって、日常生活の時空を離れて旅する現象が発生したことだ。四国に今日僧侶に類するいわゆる専門の修行者たちが訪れることは少ない。それは「乗り物遍路」が圧倒的多数派を形成しており、もはや遍路という巡礼は修行には値しないと判断したためであろうか。乗り物遍路の主役としてツーリズムのある種の典型と考えられてきた巡拝バスに、僧侶が「先達」となって参加する場合は少なくない。しかし、それは修行の一環としてバス参加者一行に同行しているのではあるまい。あくまでもその行為は案内

役のそれである。成る程、仏の道の導き手となって遍路者に同行するのも僧侶の仕事の一部であろう。僧侶は特殊な価値体系が背後に存在するとはいえ、職業の一つである。一般社会に寄り添ってあるいは深く関わりながら宗教者の世界は進行してきたのである。ただ世俗化の進展した社会であればこそ、修行者は一般社会の営みと一線を画さなければならない。要するに、遍路・巡礼は本来世俗者に属す宗教慣行であったのだ。とすれば、世俗者の原理が優先するのは必然ではないか。物見遊山は自然の成り行きであった。というよりも、「物見遊山」の動機と行為そのものの中に聖化される非日常性の喚起力が胚胎しているのである。

IV

前出の衛門三郎も伊豫(愛媛県)の人であったように、近畿＝中心から海を越えて四国遍路に発つ者にとっては確かに四国霊場が辺路＝周縁の記号性を帯びるとしても、四国内から多くの遍路が巡礼に出るとすれば、ターナー理論の適用はどうしてもムリが生ずる。それは「参詣」と「巡礼」を対比させて、サンチャゴ巡礼やお伊勢参りを参詣型に分類するのは可能であって、他方四国遍路に見られる如く四国内部での行動軌跡は往還論ではない円環構造であると断ぜざるを得ない、ということである。但し、「マレビット論」としていわゆる「お接待」習俗を措定するならば、何処から来ようとも遍路道周辺の人びとには「他国」の来訪者であって、遍路が盛んになった江戸時代には讃岐も伊豫も「国」であったのは遍路者も認知していた筈である。要するに、pilgrimage を「参詣」あるいは「巡礼」と認識しようとも、日常の生活圏を離れて旅に出るのはある種の覚悟は必要だったのではあるまいか。不思議なことに、山折も真野も両者ともこの「移動」という道空間体験そのものに触れることが少ない。行程が 100 km であろうと 1000 km であろうと、歩く旅程は容易ではない。その意味で遠出する覚悟の移動はそれなりの「行」ではなかったろうか。修行者が行う負担の大きい修行と異なるとはいえ。時代の懸隔が存在する重大性を考慮しても、バスに揺られて巡る巡拝とは違いを認めるのは当然である。

ところが一方ではそれとは異なる解釈視点もあり得るのである。私は巡礼とは世俗者のものだ、と言った。その意味するところは、巡礼が即ち世俗の日常を送っている人びとの生活原理や「思想」が色濃く反映する種類の社会慣行であるということである。出家した宗教者が必ずしも修行者でないことは、今日誰の眼にも明らかであろう。大きな世俗化の潮流は彼我の国に於いて同様である。ただし、例えば「在家」仏教者といえども僧侶は専門家であって、あくまでも主役の巡礼者は一般の庶民には違いない。四国霊場への旅は、観音霊場へのそれと些か異なるのは「本尊巡礼」ではなく、具体的な実在した「聖人」への信仰であって、この実際に生きた人物の伝承は抽象的な観音信仰よりも親近性に於いて勝る。そこから遍路する弘法大師に出会えるかもしれないといった観念も生まれよう。その点では遍路＝弘法大師の関係は、サンチャゴ巡礼に似る。言うまでもなく、キリスト教の唯一絶対神と仏教の仏とは決定的に異なるが、「日本人」には仏は新たなカミと感得された。少々乱暴な理解との諍りを受けようとも、アニミズム的汎神世界に住んでいる人びとには、キリスト教の聖人が担った諸機能を西欧の民衆の受容するメカニズムと同じように、仏を精霊 spirit の一種と見做す心性を否定しえないのではなかろうか。ましてや、弘法大師は伝説的とはいえ歴史的人物であるから身体性を具えた仏として立ち現れたとしても不思議ではない。

そうであるならば、世俗の日常を様々な困難を抱えつつ暮らす老若男女にとって、遍路は故地を離れて一時的な非日常の世界を体験する、という意味では他の巡礼と何ら変わるところはないのであって、逆に観音霊場巡り以上に世俗の者には親近性の高い求め易い札所であったろう。しかるに、今日遍路には他の巡礼にはない「修行」を尊しとするイデオロギーが纏わり付く。観光あ

るいは物見遊山ではどうしていけないのであろうか。巡拝バスやマイカー遍路ではご利益がないのだらうか。弘法大師空海が修行した縁^{ゆかり}の故なのか。しかし現実にはスタンプラリーの様相を呈しているではないか。即ち、遍路や巡礼が移動であり、この慣行が世俗者のものであるならば、移動手段が多様化し、発展するならばそれを否定するのは時代錯誤とは言えないだらうか。人間は厄介な動物である。あれほど社会が挙って便利や効率を追い求めながら、一方ではジョギングやマラソン・ブームが生じる。「楽の思想」を唱道しながら「苦の体験」も喜ぶ。ただ圧倒的多数は楽＝快適を捨て去ろうとはしない。それが世俗の原理なのだ。翻って、伝統とはどのような種類のものであっても、過去の記憶の上に成り立つ社会的継続であり、伝統の核心部分は保持されながら全体としてデフォルメしながら進んで行くのである。近年増えつつある外国人遍路には「歩かない」巡礼形態が奇異に映るかも知れない。それは最終目的地の到達とともに移動する歩行旅程に大きな価値を置いているからであらう。それでも、「歩き」と「自転車」を認めている。自転車は自力でこぐから歩きに準じることなのだらうか。サンチャゴ巡礼も時代の潮流に抗しながら「伝統」を守っていく。「証明書」を無料(手数料のみ)で発行するといった制度上の相違もあるが、そこには巡礼に対する関係者の態度差も感じ取れようか。尤も、遍路巡礼には証明書はないが、それに代わる「納経帳」への押印等が存在する。勿論、遍路の手段を問われることはない。つまり、遍路という伝統習俗にとって、移動手段の変容は核心部分ではないのであって、少しばかりの大師信仰と功德を積む心構えをもって旅行に出発するならば、道中の苦楽は一般の「観光旅行」tourism と大差ないのであろう。この旅行が何某かの精神的安寧とご利益願望に応じているならば人びとは遍路に向かう。

『遍路の社会学』(1971)を上梓した前田卓に依れば、遍路が盛んになってきたのは江戸時代でも真念や寂本の時代というよりも、更に下った「宝暦・明和・安永の時期は、四国遍路の一つの盛行期であった」(前田 1996[1971]:69)としており、その調査法が札所寺院の過去帳を基礎とするものであることは措くとして、宝暦元年は西暦 1751 年であるからそこから安永 10 年(1781)までが一つのピークをなしていると了解しうる。前田は江戸時代の最盛期を文化文政時期と見ている。そしてこう述べる。「十九世紀の初期から約三十年間は、四国以外の国、たとえば瀬戸内海を渡った対岸の備中、備後、安芸などから、遍路が多数入り込んでいる」とし、更には対岸の備中や紀州などから「遍路に接待品を与えるために、はるばるやって来た接待講の歴史を見る時、その起源の殆どが文化・文政の時代であった」(前田 1996[1971]:73)と言う。先に引いた白木の一文の記述を想起させる指摘ではないか。ただ前田は一方で、遍路を西国巡礼と比較して巡礼者の社会的属性に触れる。ここに何故四国遍路に纏わる潜在し続ける修行意識のヒントの一端が垣間見える。「西国巡礼は観光をかねてのいわば大名旅行といった人々が多いのに対し、四国遍路の場合には、(中略)一般には、下層農民や女性を含めた人々で、これは止むにやまれぬ信仰心から遍路に出た者と、生活をかけたいいわゆる口減らしを目的とした乞食遍路が多かった」(前田 1996[1971]:79)と、まさしく今日でも「いずれは歩き遍路をやってみたい」と修行としての遍路を渴望する遍路体験者が少なくない事情を説明してくれる。だが本当にそうなのだらうか？

前田の解釈を否定する根拠は余りないであらう。どちらにしても当時の遍路像を復元するには文献資料が潤沢ではないからである。前田の難点は観光＝ツーリズムと遍路・巡礼を対峙させる極端な二分法にある。「観光をかねた大名旅行」の表現に見て取れる如く、観光という語の理解が余りに狭いと言わざるを得ない。確かに観光は一般に余裕のあるレクリエーションの一環と考えられている。しかし、「止むにやまれぬ信仰心」からでなくとも遍路に出ることはあり得るのであって、

観光を一時的に生活場所から離脱してリクリエイトを試みると理解するならば、困窮の状況下であればこそ却って信仰心に繋がる動力になりうるのではあるまいか。実際、経済的停滞期に却って「初詣で」のような欲求が高まるのである。少なくとも、江戸時代のある時期から生活圏を離れて遍路に赴く人びとが増えだしたのであり、それは時代の進展とともに修行一辺倒とは言い得ない遍路者が発生していたことを意味する。彼らは世俗の住人であり、世俗の原理の推進者たちである。従って、経済的困窮者であっても、それが緩和される時代の便利な道具類が使えれば、当然のことながらわざわざ難行苦行の方法は採らない筈である。つまり、「信仰心」からであっても「乗り物」を利用できるのなら、より楽をして「移動手段」として用いるのは大いにあり得ることだ。

V

ところで、既に述べてきた如く、遍路認識論とも言うべき視点から巡礼特に四国遍路を眺めた場合、「修行 vs 観光」とする二項対立的認識図に多くの関係者が引き摺られているのは奇妙に思われる。何故ならば、第一に「当為」としての修行はタテマエであって、「現実」としての観光がホンネであること。このホンネが機能しなければ、遍路巡礼はこれほど持続する慣行即ち、多数の老若男女に支持されるものとはならなかった。第二に、現象として圧倒的多数が今日「乗り物遍路」であるにも拘らず、「歩き遍路」が真の遍路とする默契がどこかにあるならば歪んだ遍路像である。第三に、前二者とも連関するが、楽をしてご利益に与ろうとする心は、恐らくは自然な欲望の発露である。一方で苦勞・苦行を実践してこそ得るものがあるのだ、という信念も絶えることはなかろう。それはある種の伝統に寄り添った見解である。ただ、「歩く」という移動手段に換喩的に現われるとすれば、そのことを深慮すべきであろう。案外大きな問題が横たわっているのではあるまいか。移動するには歩かなければならない。例えば、ほ乳類に限定しても大半は歩いて移動する(走りは歩きの特殊形態)。つまり、生物学的には移動するために「足」を使用すること自体に大した意味はない。しかし、乗り物が発明され社会に浸透して行き、それが人類の生活を決定的に変革し始めて「歩き」の意義が変わった。実は pilgrimage も tourism も当然のことながら「移動」には違いなかった筈である。

一時的に生活圏を離脱して移動するプロセスがまさしく巡礼であり遍路であろう。そしてそのことは観光にも当て嵌まる。しかも「労働」work;labour ではない点が肝要だ。従って、このような時空にあつては pilgrimage を「巡礼」あるいは「参詣」と捉える宗教的慣行制度としてばかりではなく、「一時的且つ非日常的移動」、しかも今日敢えて「共同体」など幻想でしかない社会単位に拘泥せず、「日常生活圏」を離れる tourism として認識する学問的態度が必要ではあるまいか。世俗化が進展した社会では、地元を離れて観光地を巡ることそれ自体が解放と不安、そして「新たな充電体験」として観光者に齎される。これはある種の「宗教的儀礼」にも通じる「聖なるもの」(the sacred)の再生と言えなくもない。まさしく tour とはメグルことであり、殊に日本の商品化された海外ツアーなどに見られるのは、多数の都市の名所旧跡を忙しく巡るツアーである。移動手段は勿論多様な「乗り物」である。少なくともツーリズムの精神には修行の意義は付与されない。しかるにグレイバーンも認めた<非日常性>に内在する re-fresh; re-create の力は文化的分節化した日常から脱して混沌に導くのである。リフレッシュ(再び新しくなる)とは、必ずしも難行・苦行は要らないとする態度はありうるであろう。

遍路が商業化して観光化したと言われて久しい。「現世利益」あるいは「罪障消滅」を望む遍路者も成る程多数いるであろう。また、宗教的あるいは精神的充実感を求める行動の一環として遍路のような巡礼に臨む者もあろう。生／死の問題は医療技術の発展や普及に関係なく、人間の

頭を悩ませて来た永遠のテーマであるから、遍路に旅立つ者は生き方あるいは死に方に想いを廻らすのは当然である。しかし、そのような遍路像は広く共有されていると思われるが、現実の具体的動機となると遍路者によって様々である。ここではこの問題に踏み込むことはできないが、ただ見て来た如く遍路(巡礼)はいわゆる宗教家ではない世俗の日常生活者の「宗教的行為」の制度であった。であればこそ歴史的には紆余曲折を経ながら存続してきた点を見逃してはならない。このことも再三注意を促して来た。そこで、その世俗の生活者が移動と不慣れな旅程に不安を感じながらも旅に出発する時、より便利な手段=ツールを利用したいと思うには殆ど必然と言ったら言い過ぎであろうか。遍路のような巡礼でも例外ではない。いや、遍路であればこそ大師の功德に肖りたい心情は余程強い筈であり、札所巡拝に価値を見出すことになる。従って、その社会の時代に見合った移動手段を使うのは何の不思議もなからう。「歩き遍路」しかあり得ない時代はともかくも、電車や路線バスが普及すればそれを活用する。「乗り物遍路」が誕生する。それでも歩く距離は短くはない。決定的な乗り物遍路は「巡(順)拝バス」の運行に始まると言ってよからう。勿論、このバス運行が可能となるにはいくつかの条件が整備されることが前提となる。

巡拝バスはいつどの事業者が始めたかには確たる証拠があるとは言えない。ただ記録としてはっきり提示しうるのは伊予鉄バスの事例である。実際、第一回の順拝(伊予鉄ではこうある時期から表記する)バスの立案から運行まで携わった添乗員による詳細な記録(巡拝日記)がある¹¹。それには当時の時代相が色濃く反映しており、「貸切観光バス」の始まりとともに四国霊場巡りのモータリゼーションの波が押し寄せるとはいえ、先駆者には常に起こりうる不慮の出来事の連続に触れると今日の「安逸な」バス遍路とは随分と違った印象である。しかし、それも当時としては便利な新しい遍路形態であった筈であり、一種の冒険性を帯びていたとは言えるであろうが、15泊16日の行程で完遂できたのは大変な時間短縮には違いない。私はかつてこの記念すべき伊予鉄の順拝バスにまつわる報告に就いては発表してきた¹²。そこで注目すべき点はこうであった。(1)貸切観光バスの運行を可能にした法律改正がまず挙げられる。即ち、道路運送法の1951年の改正で「一般貸切旅客自動車運送事業」ができるようになった。(2)観光バスを走らせるのは夢であったから、この商機に四国霊場を活用したい。四国地元のバス会社であれば、遍路慣行に注目するのはある種の必然的帰結であろう。そして遍路の移動手段として大型バスが利用される意味は甚大であって、その後の遍路自体のあり方に遍路バスは大きく作用したのである。眼目は時間の短縮であった。

実際には、当時の最新型ボンネットバスによる遍路行は手探り状態で始まり、今日の感覚からすれば快適には程遠いものだったのであろうが、それでも時代の日常に即応した「便利さ」を「乗客」は感じた筈である。但し、最初の添乗員だった橋本氏の回想では不安の連続だったようである。それも至極当然だろう。1953年に巡(順)拝バスは松山を出発した。昭和28年。まだ道路は少なくともバスが通行するには整備が極めて不十分であったのは想像に難くない。14泊15日の予定が、1泊日程が延びたという。単純に言えば、道路幅も不確かな状況下で出発したのであるから想定外の障碍は多々生じるであろう。まさしく「巡礼は半ばツアーリストであり、ツアーリストは半ば巡礼である」のだ。但し、余りに現在(2011年)のパースペクティヴからその苦労を推し測って感情移入してはならないであろう。というのも、当時の日常生活とイマとでは経済や消費の次元がまるで異なるからである。普段も日常が豊かになり、益々便利になってくれば、おのずと遍路の世界にもそれが反映する。であればこそ生き延びてきた制度であった。この現実を無視する訳には行かない。

遍路=巡礼は身体移動を根幹とする活動である。移動の手段が多様化すれば、そのまま遍路

が多様化する。「空中参拝」というアイデアが頓挫した理由も諸々考えられようが、「究極の乗り物遍路」と見做しうるかどうか、という一点も検討を要するかも知れない。つまり、余りに身体の移動感覚がなさ過ぎるのであって、この欠落感も重要ではなかろうか。大きい原因は他に求められようが。ともあれ、伊予鉄の巡拝バスは10日間程の時間短縮を企図して始まったのであった。四国の企業であるからには「巡拝バス」は画期となるビジネスチャンスだったであろう。今日疾うにその運行量はピークを過ぎ、乗り物遍路は変貌を遂げつつあり、巡り方も様々である。遍路認識論にとっても移動手段というプロブレマティックの意義は小さいものではない。

この小論を一応の区切りを付けるために、結願の寺51番札所石手寺へ向かう際に、添乗員橋本氏による「お遍路旅日記」の記述には「車中一同感涙する」、といった箇所が見られることを指摘して締め括りたいと思う。

註

- ¹ 近年増加しつつある外国人遍路の場合はここでは考慮していない。
- ² ここで現代の遍路という社会現象に多角的に「道空間」を通じて学問的産出を行ってきた長田攻一、坂田正顕両氏を中心とした早稲田大学道空間研究会(後に道空間研究所に発展する)の活動に注目しておきたい。歴史学・民俗学の知見に配慮しつつ、社会学的見地から現代にも活き続ける四国遍路調査・研究は1991年夏から始まったのである。尚、早稲田大学道空間編(1994)参照。
- ³ 補墮落信仰・補墮落渡海と四国遍路との連関は定かではない。その可能性を論じたものとして近藤(1996)が詳しい。
- ⁴ 遍路の開祖といわれる伝説上の人物・伊予国(愛媛県)衛門三郎が始めたとされる。
- ⁵ この極めて画定が困難な習俗に関しては浅井(2004)が参考になる。
- ⁶ 浅井(2004)第五章参照。
- ⁷ 柳田の炯眼には恐れ入る。「明治に入っても巡礼は決して衰微していな。四国には哀れな遍路は大いに減じたけれども、その代わりには春のよい時候などに、盛りの男女の群が楽しげに歩をはこんでいる」(柳田 1976:207)と「新交通」の威力を述べる。
- ⁸ 小林(1992)参照。
- ⁹ (Turner&Turner 1978:20)。これを後出のグレイバーンは引用して注意を喚起する。
- ¹⁰ 実際に2003年7,8月をかけて完遂された経験のある坂田正顕氏の教示に依る。坂田氏によると、歩いてきた行程を細かに説明しなければならないとのことである。
- ¹¹ この日記という体裁の記録は非公開のものであるが、私が直接執筆者H氏ご本人からその活用の承諾を得てコピーを入手した。
- ¹² 関(1994;1999)参照。

参照文献

- 浅井證善 2004.『へんろ功德記と巡拝習俗』、朱鷺書房。
- 大法輪閣編集部編 2001.『空海密教と四国遍路：マンダラの風光』、大法輪閣。
- Graburn,N.H.H. 1989[1977]. *Tourism:The Sacred Journey*. In *Hosts and Guest* (2nd ed.) V.L.Smith. Philadelphia:University of Pennsylvania Press.
- _____ 1996. *Tourism*. In *Encyclopedia of Cultural Anthropology vol.4* (eds.) D.Levinson&M.Ember. New York:A Henry Holt Reference Book.
- 橋本 衛 1991.「お遍路旅日記(四国霊場八十八ヶ所順拝バス 第一回)」(未公刊)
- 伊予鉄道 1987.『伊予鉄道百年史』。
- 寂本 1987.『四国徧礼霊場記』(村上護訳)、教育社。原著 1689.
- 小林一宏 1992.「サンチャゴ・デ・コンポステラ」『スペイン・ポルトガルを知る事典』、平凡社。

- 小峰一充 2001.「四国遍路の実際」『空海密教と四国遍路:マンダラの風光』。
- 近藤喜博 1996.「四国辺地から四国遍路へ」『聖蹟巡礼』(「講座 日本の巡礼」第2巻)、雄山閣出版。初出1971。
- 前田 卓 1996.「江戸時代の巡礼の動き—四国遍路の動き—」『聖蹟巡礼』。初出1971。
- 三好昭一郎 1996.「四国遍路史研究序説—遍路の民衆化と諸藩の遍路政策—」『聖蹟巡礼』。初出1982。
- 村岡 空 2001.「大師信仰と入定信仰」『空海密教と四国遍路:マンダラの風光』。
- 長田攻一・坂田正顕・関 三雄編 2003.『現代の四国遍路:道の社会学の視点から』、学文社。
- 佐々木信綱校訂 1941[1933].『新訂 梁塵秘抄』、岩波文庫。
- 佐藤謙三校注 1955.『今昔物語集 本朝世俗部 下巻』、角川ソフィア文庫。
- 関 三雄 1994.「四国遍路における移動メディアの変容:歩く遍路と乗る遍路」『現代社会と四国遍路道』、早稲田大学道空間研究会。
- _____ 1999.「四国遍路と移動メディアの多様化:遍路再考」。『社会学年誌』,65-80。
- 真野俊和編 1996a.『聖蹟巡礼』(「講座 日本の巡礼」第2巻)、雄山閣出版。
- _____ 1996b.『巡礼の構造と地方巡礼』(「講座 日本の巡礼」第3巻)、雄山閣出版。
- 真野俊和 1996a.「巡礼の行者—その宗教的達成—」『巡礼の構造と地方巡礼』。
- _____ 1996b.「巡礼の構造および地方巡礼の研究結果と課題」『巡礼の構造と地方巡礼』。初出1986。
- 白木利幸 2001.「四国遍路の歴史」『空海密教と四国遍路:マンダラの風光』。
- Turner,V. & E.Turner. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.
- 早稲田大学道空間研究会編 1994.『現代社会と四国遍路道』、早稲田大学道空間研究会。
- 山折哲雄 1996.「巡礼の構造」『巡礼の構造と地方巡礼』(「講座 日本の巡礼」第3巻)。
- 柳田國男 1976.「新交通と文化輸送者」『明治大正史 世相篇』(上)、講談社学術文庫。初出1930。

サンチャゴ・デ・コンポステーラの巡礼路 <http://jp.wikipedia.org/wiki/>

Pèlerinage de Saint-Jacques-de-Compostelle <http://fr.wikipedia.org/wiki/>

Camino de Santiago <http://es.wikipedia.org/wiki/>