

現代四国遍路における聖なる経験の持続と変容

長 田 攻 一

巡礼は、一般に宗教現象として扱われ考察されてきた。歴史的な展開を問題にする場合であれ、現代社会における巡礼について考える場合であれ、巡礼を宗教現象と切り離して論じることとはできないであろう。とはいえ、現代社会の急激な変容が巡礼の形態やその宗教的側面にさまざまな変容を強いてきたこともまた事実である。しかし、現代日本における四国遍路事情を見るかぎり、そこに信仰心や宗教意識が薄れてきているというたしかな証拠はない。その一方では、四国遍路は弘法大師信仰を中心としてはいるが、真言宗の教義を背景とした厳格な参加資格があるわけではないし、その宗教的シンボリズムに対する巡礼者のかかわりはきわめて多様であり、一元的に見ることはできないように思われる。

このような現代四国遍路の「宗教的性格」を社会的に考察するに際して、われわれはどのような側面に注目しなければならないのであろうか。本論では、現代四国遍路における聖なる経験について、パースペクティヴの概念を手がかりに、巡礼の構造としての側面、および現代社会のマクロな特質とのかかわりを見ていくための暫定的ないし予備的考察を行うことにしたい。

その順序として、まず現代四国遍路を「宗教」概念でとらえることの妥当性について簡単に述べ、第二に、四国遍路における聖性の問題を社会的視点からとらえる場合に、パースペクティヴ概念の有効性について検討する。第三に、それに関連して巡礼論における「境界性」の概念についての検討を行う。そして最後に、それらの考察を踏まえて、現代社会における四国遍路の聖性再生産メカニズムの分析方法について考えることにしたい。

一．現代四国遍路の宗教性

さて、巡礼が基本的に聖地を巡る（あるいはめぐす）行為であると言われるにしても、聖地をたずねる行為は、そのまま宗教的行為ということができるのであろうか。そこでまず、現代四国遍路を「宗教」というカテゴリーでとらえることの妥当性と限界について少し考えておきたい。ここでは「宗教」を、聖なる力（後述）に対する人々の対処の仕方の制度化されたパターンの一つであると考えておく。宗教現象を問題にする場合、整序され体系化された教義や信念体系と制度化された儀礼、階層化された組織体系を有する創唱宗教（ないし成立宗教）と、人々の生活の

なかで歴史的に形成されてきた民俗的信念や習俗に支えられた民俗宗教（ないし民間信仰）とが一般に区別され、それについてはさまざまな議論が展開されてきた⁽¹⁾。ここではその議論の細部に立ち入ることはしないが、創唱宗教対民俗宗教の対比でいうならば、日本の巡礼は、一般に民俗宗教（ないし民間信仰）により深く関わるとされる⁽²⁾。

すなわち、イスラム巡礼などはそれが信者に義務づけられているという意味で創唱宗教の制度の一部をなしているのに対して、日本の巡礼の場合は、それぞれの霊場は創唱宗教の制度と組織によって運営されてはいるとしても、それらの霊場も巡礼という面からみれば、観音巡礼にしろ、四国遍路にしろ、明瞭に整序された教義が存在するわけではなく、宗派を異にする人でも受け入れられるし巡礼道沿道で巡礼を支えてきた住民たちの信仰も決して明確で一元化されたものではない。たとえば現代の四国遍路は、真言宗各派（高野派、豊山派、智山派、大覚寺派、御室派、醍醐派、善通寺派、東寺、律宗、巢立、石鎚山系）、禅宗（臨済宗、曹洞宗）、天台宗（比叡山派、寺門派、巢立）、時宗など多様な宗派からなる霊場が八十八ヵ所霊場会を構成し、弘法大師信仰を中心に霊場会としての公式教義を作り上げていこうとする動きがある一方では、お接待をする沿道住民のなかには地域の神社や小さなお堂、地藏、観音像、土地に宿る神々への信仰などあらゆる神仏に手を合わせる人々がいるかと思えば、新興宗教の信者もいれば、とくに信仰を持たないことを標榜する人もおり、きわめて多様な信仰の堆積と混合によって支えられている。その実体は同じ四国巡礼を構成していても地域によって多様な様相を見せている。また、巡礼者の側でも、同じ人が四国遍路ばかりでなく観音巡礼、伊勢参り、石鎚山参詣などのすべてを行うことすらありうる。平安末期の巡礼のように皇族や公家たちが回っていた時代があったとしても、一般には行基、空海、空也、一遍などの聖、その後の官の認可をもたない高野聖の活躍にみるように、寺院の活動を基盤とする官僧とは区別される私度僧⁽³⁾によって広められたことを考えると、日本の巡礼は、どちらかといえば庶民の雑多な民間信仰を基礎とした民俗宗教に支えられてきたといつてよいであろう。

しかしながら、現代社会における四国遍路はかなりの変容を遂げつつある。たしかに、四国遍路に見られる巡礼現象の多様化は、創唱宗教と民俗宗教の区別を超えて脱宗教化していく側面を持つ。弘法大師信仰は、地域住民や遍路者の直接的な信仰となっている場合もあれば、四国遍路を支える伝統文化として、観光名所となったり、テレビ番組としてとり上げられたり、研究対象となったりして、さまざまな次元において再生産されている。そのような形で弘法大師信仰への関心がさまざまな次元において高まりを見せているとは言えても、かならずしもそれが信仰の深まりを意味するわけではない。遍路に行く人々が必ずしも信仰心を持っているわけではないことは、遍路自身の口から聞かれるだけでなく、研究者によっても指摘されている⁽⁴⁾。

ところが、それは遍路でない人が増えたとか、四国遍路が観光化したとか単に脱宗教化したという言い方で割り切れる現象ではない。それは、現代四国遍路が、従来の宗教カテゴリーで一括

りにすることができないほどに、多様化、複雑化してきていることを意味するのである。四国遍路においても、既存の宗教的信念や意識にとらわれることなく、あるいはむしろ積極的にそれを拒否しながら、でも何か聖なるものに惹かれて現代の巡礼の旅に出たり、旅の途中から宗教的なあるいは信仰の境地に至る人々が確実にいる。そのような現代巡礼の聖なるものとの関わりは、決して脱宗教化という意味での世俗化として説明しつくせるとは思えない。

グローバリゼーションと呼ばれる現代においては、ボーダーレス化と座標軸の喪失という現実の中であらためて基本に立ち戻って自らの座標軸を見据えようとする動きが活発化⁽⁵⁾したり、あるいは新宗教、新新宗教などと呼ばれる宗教のように、制度化された宗教への疑問や失望から現代社会の現実に適応的な宗教の創出をめざす動きがみられ、これらは、現代の宗教を宗教衰退論の枠組でとらえることの限界を示している。現代の宗教社会学は、むしろ信仰のプライベート化が進み、各宗教団体が消費者を求めて競合しているとする見方のように、一部には宗教衰退論から宗教の市場化論⁽⁶⁾へと視点の転換を図る動きもみられる。その妥当性を判断するだけの準備は本論にはないが、社会構造の変容を背景として、現代の聖なるものが創唱宗教と民俗宗教の関係そのものに変容を迫りながら、現代社会において着実に再生産されているとすれば、四国遍路の宗教的性格は、その聖性再生産の現代的メカニズムをも視野に入れながら再検討される必要があるのではなかろうか。

二. パースペクティブとしての聖なるもの

宗教から非宗教にまで広がりを持つ幅広い側面を包括しながら、遍路を経験する人々を惹きつける現代四国遍路の魅力の中に共有されうる要素を、ここでは暫定的に「聖なるもの」ないし「聖性」と呼んでおくことにしたい。これは必ずしも狭義の宗教性のみを意味するものではなく、いわゆる信仰とか宗教という用語を拒絶する人々にも共有されうるような非日常的かつ神秘性を帯びた経験であると仮定しておきたい。

ここで、「聖なるもの」とは何かという厄介な問題に十分な考察を加える余裕はないが、その形式的特徴を簡単にみておこう。R・オットーは、聖なるものを超自然的なもの一般を指して用いた「ヌミノゼ (das Numinose)」という概念⁽⁷⁾の一側面として扱い、聖なるものを宗教現象と同一視する見方を相対化した。またエリアーデは、聖性を顕現させるものを「ヒエロファニー」と呼び、その聖性顕現のメカニズムや歴史の変容を扱おうとしたのである⁽⁸⁾。R・カイヨワによれば、聖なるものは、人間を超越する力であり、「目に見えず曖昧で移ろいやすい霊験あらたかな力である」⁽⁹⁾。聖なるものは俗なるものとの関係において、慎重にそれから切り離されているとともに、「儀礼は、どうにかこうにかその力を捉え、手なづけ、管理するためのものである」⁽¹⁰⁾。以上から、ここでは「聖なるもの」は宗教現象のみを指す用語ではなく、「俗なるもの」とは異なる人間超越的なリアリティ経験であり、R・カイヨワのいうように、われわれがそれに対処するためには特

有な儀礼が必要とされることを確認しておこう。

井上 俊は、R・ニスベットに示唆を得てデュルケムやウェーバーの宗教への関心から形成されてきたような、聖の概念を広い意味で「パースペクティヴ」としてとらえる宗教社会学の伝統を指すものとしてこの用語を用いている⁽¹¹⁾。そして、デュルケム、ホイジンガ、カイヨワなどの議論を整理しながら、「聖—俗—遊」を人間の構成する世界の三つの異なるパースペクティヴであることに注意を促し、「社会学的分析にとって、『俗』以外に『聖』や『遊』のパースペクティヴを用意することのメリットは疑いえない」⁽¹²⁾としている。

さて、ここでいう「パースペクティヴ」は、G・H・ミードの行為 (act) の時空を指すものとして用いる⁽¹³⁾。ミードの場合、それは具体的状況における「いま」と「ここ」を起点として構成される行為の時空的広がり、すなわち現在を中心に過去と未来を含む知覚のシステムを意味しており、個々の具体的行為から人生全体に至るまでの広範囲の行為を含むものである。そしてG・H・ミードのパースペクティヴ概念で確認しておくべき点⁽¹⁴⁾は、第一に、それが一般化された他者 (generalized other) の態度取得を通じて他者と共有しうるものであること、第二に、人はあるパースペクティヴから他のパースペクティヴへと移行することが可能であること、したがって第三に、その移行に際して人は複数のパースペクティヴに同時に所属することができること（これをミードは「社会性 sociality」と呼ぶ⁽¹⁵⁾）である。こうしてみると、聖、俗、遊は、それぞれ異なったパースペクティヴによって可能になるわれわれのリアリティ経験の相違を表しており、それぞれのリアリティ経験は、パースペクティヴの転換⁽¹⁶⁾によって可能になるといえよう。

ところで、パースペクティヴの転換についてG・H・ミードは、十分に議論を展開するに至っていない。G・H・ミードのパースペクティヴは状況概念であり、これを他者との相互行為によって成り立つ社会的行為 (social conduct)⁽¹⁷⁾に限定して用いるならば、それはE・ゴフマンのフレーム概念⁽¹⁸⁾に近いものとなる。E・ゴフマンは、フレーム概念を「いまここで起こっていることは何か」を定義する「経験の組織化の枠組」という意味で用いたのであり、それは当事者に当の社会的状況にふさわしい自己と他者（社会的アイデンティティ）との関係を演じるよう要求する。このようなE・ゴフマンのフレーム概念に引き付けて考えるならば、ミードのパースペクティヴは、始まりと終わりによって仕切られる時空の広がりを持つ社会的場面を指示し、そのなかで複数の当事者の引き受けるべき役割を定義し、相互にやり取りされる行為パターンに従うことを当事者に要請するものとなる。

フレームの概念はもともと社会的状況の成立と維持ないし変換についての考察を目指すものであり、ゴフマンは、日常的な買い物、職場、仲間や家族との会話であれ、非日常的な、パーティ、劇場演劇、結婚式、葬式などであれ、それらが、時間・空間の境界を設定する制度化された儀礼を通じて成立する社会的状況システムであることを示唆する⁽¹⁹⁾。聖と俗は、パースペクティヴによって、時間・空間的に相互に隔離される。俗が日常であるとすれば、聖と遊は非日常である。

聖、俗、遊がそれぞれパースペクティブであることに注目すると、「日常性から非日常性（またその逆）への移行」は俗から聖（聖から俗）へのパースペクティブの転換である。別の言い方をすれば、聖、俗、遊のパースペクティブの転換はむしろ、同じ人、モノ、出来事に向けられる「まなざし」⁽²⁰⁾の転換である。他方で、聖、俗、遊の「まなざし」は、つねに連続している身体、モノの経験を前提としていることから、そのまなざしの転換には転換儀礼を必要としている。それは巡礼を例にとれば、巡礼者ばかりでなく巡礼を迎える側にも生じる過程であり、それは制度化された儀礼的装置⁽²¹⁾を通して可能となる。

E・ゴフマンのフレーム概念が本論にかかわる文脈において示唆する重要な点は、フレームが多元的リアリティとして構成されることである。たとえば遊び⁽²²⁾は、日常のリアリティの中で起こりうる行動や出来事をモデルとして、これを変換したり再構成する仮想のリアリティにおいて成立する。そこでは、当事者は日常生活の社会的地位や役割とは無関連の、遊びのリアリティで必要とされる地位と役割を引き受けるが、その際、当事者はそれが遊びであることを忘れていない。聖、俗、遊それぞれのパースペクティブにおいて人は、「いま、自分は聖なる空間にいる」、「いま、自分は買い物をしている」、「これは遊びだ」ということを自覚しつつ、それぞれにふさわしい自己を演じ分けるのである。

E・ゴフマンのフレーム分析の特徴は、そのようなフレームによる多元的リアリティ構成が「フレーム変換（transformation）」⁽²³⁾によって可能になっていること、その「変換」は、身体の連続性を前提としてこそ可能になっていることである。人々の身体の連続性⁽²⁴⁾は異なるリアリティを貫くがゆえに、当事者は、それが遊びや神聖な儀式であることを忘れてはいないリアリティをも同時に経験しうるのである。またそれゆえに、個人的アイデンティティ（本人であることの証）、社会的アイデンティティ（社会的役割や地位）を、俗から遊、俗から聖へと相互に分離され無関連なはずのリアリティ次元に変換して持ち込むのである⁽²⁵⁾。このように相互に区別されている聖、遊の領域に俗の要素が浸透することは、身体資源の連続性がある限り避けられない。かくして、E・ゴフマンのフレーム「変換」の概念は、上で見たような聖、俗、遊のパースペクティブ転換の概念と多元的リアリティ構成の両面を含んでいるといえよう。

ゴフマンのフレーム変換の概念から示唆されるもう一つの点は、メディア（「移動、伝達、解釈、実践のために出来事の経験を相対化する手段」と定義しておく）が経験の組織化の仕方を大きく変換する点である。ゴフマンは、舞台演劇、小説、テレビ、写真などの例をあげて、モデルとなる出来事や人物が、演劇の舞台や各種のメディアを媒介として変換されていく様子を分析している⁽²⁶⁾。つまり人、モノ、出来事がメディアを媒介することによって、それらをモデルとするメディア上の人、モノ、出来事に変換されるのである。じつはメディアは一般に固有の「変換」儀礼秩序をもっており、それは多少とも制度化され、人々の解釈フレームを構成している。それは一方で、俗から聖へのこのような転換を含む巡礼儀礼的秩序一般を維持継承していく機能を果た

すのであるが、他方ではつねにその儀礼的秩序の「変換」を必然的にもたらすのである。さらに、新しいメディアの登場はこのようにして、つねに儀礼的秩序自体をさらに相対化する契機をもたらしうると考えられる。

また社会的リアリティ構成は当事者によって維持されるかぎりにおいて脆弱であり、さまざまな攪乱要因によって、あるいはある当事者の意図的な偽装によって、つねに崩壊やさらなるフレーム「変換」の可能性を秘めている。E・ゴフマンは、おびただしい事例の分析によってそれらリアリティ構成フレームの変換メカニズムやフレーム崩壊のメカニズムを説明している⁽²⁷⁾。しかしここでそれら詳細な事例を参照する必要はない。ここで確認しておくべきなのは、「パースペクティブとしての聖」の概念は、少なくとも以上のようなE・ゴフマンのフレーム概念についての考察から次のことを学ぶことができるということである。第一に、パースペクティブの転換は一般に固有の儀礼的秩序によって可能になっているということ、第二に、俗から聖・遊のパースペクティブへの転換（あるいはその逆）は、人々の社会的アイデンティティと社会関係の変換を含むものであること、第三に、聖、俗、遊のパースペクティブもつねに身体の依拠するリアリティに支えられており、基本的に多元的リアリティが構成されていること、そして第四に、多元的リアリティを貫く身体やモノの連続性を通じて、社会的アイデンティティ、個人的アイデンティティなどが聖、俗、遊という異なるリアリティに浸透しうること、第五に、聖、俗、遊のパースペクティブも新たなメディアの介入によってつねに相対化されうることであり、そこにはつねにさらなるフレームの多元化が生じうるという示唆であろう。

三. 現代巡礼における境界性と聖性

パースペクティブとしての聖と俗という経験のフレームの転換の問題を、巡礼に立ち戻ってさらに検討してみよう。

巡礼研究については、巡礼の超歴史的な構造を追求する人類学的アプローチと具体的な巡礼の歴史的変容過程が問題にされてきた歴史学的アプローチがあったことが指摘されている⁽²⁸⁾。超歴史的な構造といっても、それはつねに社会の歴史的諸条件のなかで成り立っているものであり、前者は後者の文脈においてとらえられなければならない。そのことを踏まえた上で、巡礼の構造論と聖、俗、遊のパースペクティブの転換儀礼との関わりについて考えてみよう。

ヴィクター・ターナーは巡礼の構造をとらえようとする人類学的研究者の代表であり、その巡礼論が与えた影響はきわめて大きい。V・ターナーの巡礼論の基本的ポイントは、A・V・ヘネップの通過儀礼論における、分離儀礼、過渡儀礼、統合儀礼の三段階⁽²⁹⁾からヒントをえた「境界性」(liminality)の概念である。分離というのは、日常性からの分離であり、分離された非日常性を「境界性」と表現しているのである。そこで行われる儀礼が過渡儀礼であり、また日常性へ回帰するための儀礼が(再)統合儀礼である。V・ターナーにしたがえば、「境界性」は、①聖なるもの

のコミュニケーション（日常性とは異なる聖なる存在へと人間を含めた存在の意味の転換を可能にするコミュニケーション儀礼）、②遊戯的再構成（日常的文化要素を逆転させたり解体して再構成する過程）、③コミュニタス（日常的社会規範から解放された人間関係）の三つの特徴をもつという⁽³⁰⁾。

この三つは、巡礼がある程度制度化された儀礼システムによって可能になる境界性において成立することを示している。とくに最後のコミュニタスについては、V・ターナーの巡礼論の中でもっともよく知られたものである。巡礼は、日常生活秩序ほどではないがある程度制度化された儀礼的秩序構造をもっているという意味で「規範的コミュニタス」⁽³¹⁾の一つとして位置づけられている。しかし、彼の巡礼論でもっとも批判が集中しているのがこのコミュニタス論である⁽³²⁾。その特徴は日常生活での資格や地位から自由で平等な関係が形成されるというものである。しかし、これをそのまま四国遍路に適用することはできない。われわれの調査からも多様なタイプの巡礼者の存在が明らかになっており、それらのタイプの巡礼者間にはさまざまな対立や競合の契機が見られるのである⁽³³⁾。とはいえ、V・ターナーの議論のすべてをコミュニタス論の非妥当性によって否定することは拙速であるように思う。巡礼の「境界性」の意味とその現代的変容について考える上で、彼の議論からはまだまだ多くのヒントを見出すことができるように思われる。

V・ターナーは、境界性への移行を加入儀礼と季節儀礼の二つによって説明している⁽³⁴⁾が、巡礼の場合は、巡礼者にとって聖なる場所が多くの場合固定して存在することから、加入儀礼的性格が強く季節儀礼的性格は弱いと考えられる。巡礼者にとっては、巡礼地へ出かけていくことが境界領域への移行⁽³⁵⁾を可能にする。したがって、その場所の聖性は恒常的に再生産されていく必要がある。ここで「聖なるもののコミュニケーション」の形態は、展示（それ自体が聖なるものの提示）、行為（聖なるものを体験するための儀礼的な行為）、語り（聖なるものを語り伝える儀礼）の三つに区別されている。展示についていえば、霊場の建築物や本尊がそこに置かれていることが重要となろう。そしてそれらの霊場の展示物に聖性を感じる巡礼者は、それに見合った参拝の儀礼を作法に従って遂行する必要がある。さらに、霊場には聖性があることを伝え、それを経験するために必要な儀礼を人々に伝え、世代を超えて継承していくための語りのシステムが必要である。じつはこの三つの形態は、「聖なるもののコミュニケーション」に特有のものというよりは、あらゆる儀礼の遂行、維持・継承に基本的な要素である。重要なのは、これらのコミュニケーション要素が、聖性の維持と再生産を可能にするために具体的にそれぞれの巡礼においてどのように制度化され、実際に遂行されているか、あるいはそれが社会の変化の中でどのような変貌を遂げているかを記述していくことであろう。

「遊戯的再構成」とは、境界性において聖なるもののコミュニケーションが生じるとき、日常性を逆転させたり解体する行為の中に遊戯的要素が生じることを示すものである。四国遍路の場合でいえば「擬死再生」の儀礼は巡礼者が儀礼的に死の世界を経験するものであり、ここでいう遊

戲的要素の一つとして考えることができるかもしれない。ここではとりあえず、巡礼における遊戯的要素については、それが聖なる要素を前提にしたものであることを確認しておきたい⁽³⁶⁾。ただし、物見遊山や娯楽、観光など、巡礼における遊びの要素の成立は、これとはすこし次元を異にするとと思われる。これについては、後述するように、境界性の成立の中心的要素である聖性付与の儀礼システムの相対化、すなわち境界性そのものの相対化に注目することを通じて考察することができるように思う。

最後の「コミュニタス」であるが、これについてはその理論的妥当性を云々することよりは、V・ターナーが巡礼における社会関係に注目したことの意味のほうが重要であるように思われる。「コミュニタス」は「構造」（日常的社会秩序）と対比されて、平等性、利他性、全体性、同質性、財産の否定、性別の極小化、沈黙、聖、単純などの特徴が指摘されているが、これらに限定された意味での「コミュニタス」概念を巡礼の定義において用いることにはたしかに不都合が多い。ある調査では、境界性における社会関係が日常性における社会関係そのものを映し出している側面があるという⁽³⁷⁾。そのことはゴフマンのいう多層的リアリティ構成が、聖の領域に俗の社会的アイデンティティの浸透を必然化することを考えれば当然ともいえるのである。しかしながら、この概念の重要性はむしろ、境界性における社会関係と日常性における社会関係の転換に注目したことにより、両者がいかなる点で異なり、また相互にいかなる関係にあるかという側面に注意を向けること自体は巡礼研究においていささかも重要性を失ってはいない。

四．現代社会における四国遍路の聖性再生産メカニズムの分析に向けて

境界性としての聖・遊のパースペクティブは「状況的社会システム」として成立する。そしてそれが成立するためにはそれを可能にする制度化された社会・文化的装置が必要とされるのであり、そのような装置は、四国遍路の場合、巡礼儀礼システム、霊場寺院、遍路道、沿道住民、宿泊、移動、用品調達などを支える企業・業者組織、各種のメディア装置、巡礼者などからなる⁽³⁸⁾。

さて、パースペクティブとしての聖、およびV・ターナーの以上のような巡礼のとらえ方を参考にして考察しうるのは、四国遍路において境界性としての「状況的社会システム」を可能にする、社会・文化的装置の持続と変容の過程である。その中でも中心的位置を占めるのは巡礼儀礼システムであり、ここでとくに注目したいのはそこに見られる「聖なるものの再生産メカニズム」である。四国遍路が現代社会においても存続しつづけるためには、それ自身が変容を余儀なくされながらも基本的に「聖なるものの再生産」を可能にする巡礼儀礼システムが維持されていると考えられる。この「聖なるものの再生産」は、分離、過渡、（再）統合の三段階、および「聖なるもののコミュニケーション」における展示、行為、語りの三タイプに対応させてみると、①分離と（再）統合における「展示」と「行為」を中心とする「パースペクティブの転換儀礼」、②過渡儀礼における「展示」と「行為」を中心とする「聖なるものとの交渉儀礼」、そして③分離、過渡、

(再) 統合の儀礼総体の「語り」にかかわる「巡礼儀礼伝達・継承儀礼」の三つからなるといえよう。

四国遍路社会の場合、かなりの程度明瞭に記述できるような儀礼的行動様式が確認できるのであり、そこで中心的位置を占める「基本的巡礼儀礼システム」を想定することはある程度可能であろう。もちろんそれはつねに変化しつつあり、真の「遍路儀礼様式」というべきものがあるとしてもそれはつねにその時点で再構成されるものであるに過ぎない。しかし現時点でのある程度合意を得ているような儀礼様式が確認できるとすれば、それが時代の急激な変化の中で変容を遂げつつ維持される仕組みを解明するきっかけになるにちがいない。平成一三年時点でのそのような遍路儀礼システムを、上で述べた①パースペクティブ転換儀礼、②聖なるものとの交渉儀礼、③儀礼伝達・継承儀礼の三つの側面から、紙幅の都合上基本的な点のみを簡略にまとめるならば以下のようなだろう。

①パースペクティブ転換儀礼

第一番から第八十八番までの寺院が札所として設定され、巡礼の開始と終了が時間・空間的に境界づけられ、その境界へ侵入するための遍路装束が擬死再生を儀礼的に実現するべく「死に装束としての白装束」、「棺桶を連想させる文字を記した菅笠」、「墓標をかたどった杖」などによって構成されている。

②聖なるものとの交渉儀礼

境界内での聖なるものに対する参拝の儀礼。右回りに順番に回るという巡拝儀礼。各霊場での本尊、弘法大師、その他の神仏に対する参拝作法（聖なるものへの挨拶、懺悔と誓い、納経、読経、回向）によって聖なる力による擬死再生を図る儀礼。「同行二人」に象徴される、「弘法大師とともに巡拝する」、「弘法大師の苦行をなぞる」という弘法大師信仰にもとづく行動様式。遍路者を弘法大師として迎える沿道住民の接待習俗など。

③儀礼伝達・継承儀礼

儀礼を伝達するための先達の養成と資格付与、先達による指導、四国八十八ヶ所霊場会や識者による解説書や案内書の出版と流布。

以上は、主として四国遍路社会の聖のパースペクティブを可能にするような儀礼システムの中核をなすものとして、霊場会を含めて、さまざまな講や宗教的団体、沿道住民の接待儀礼などによって、「弘法大師信仰」を中心に形成されてきたものを指す。ただしこれは、その他のさまざまな信仰（熊野、石鎚、英彦山などの修験系山岳信仰、役行者、金毘羅信仰、補陀落渡海信仰、行基、六地藏、道祖神、その他）や伝説と融合したり混在する形で維持・継承・発展してきたものであり、ある程度のバリエーションを含みながらも、巡礼社会の構成員に共有された基本言語として緩やかに体系化されている。それが既存の各派真言宗を中心とする創唱的宗派のもとに確立されてきた寺院を、四国遍路の巡礼社会システムのなかに組み込んできたと言えるかもしれない。

現代社会の四国遍路が、以上のような基本的儀礼システムを維持しているとすれば、それを可能にしている要因はあくまでマクロな社会過程の影響下において変容しつつも、境界性というパースペクティブを成立させる状況的社会システムを可能にする巡礼儀礼システムのメカニズムに求められなければならないであろう。なぜならたとえば現代的に変容しつつあるフィジカルな空間や具体的な人、あるいは行動は、儀礼システムのパースペクティブによって意味を与えられてはじめて遍路道や札所、巡礼者、参拝などとして遍路社会の一部となるからである。そこで、遍路社会の儀礼システムを維持するメカニズムの一端として、パースペクティブが対象を分節化する契機となる次のような二項対立関係に注目してみよう。

まず、巡り方について、①通し打ち／区切り打ち、②順打ち／逆打ち、の二つがよく知られている。前者は、八十八ヶ所を一回で通して回るか何回かに区切って回るかの区別であり、後者は、札所番号の順番に右回りに回るか反対に左回りに回るかの区別である。この二組の二項対立は、一方で、基本的回り方（順打ち、通し打ち）の対立項（逆打ち、区切り打ち）を示すことによって、基本的儀礼システムの輪郭を明瞭にする働きをしているが、他方では、そのベクトルが逆向き（「逆打ち」は修行的意味の強化を意味しているのに対して、「区切り打ち」は修行的意味の簡略化を意味している）であることによって、基本的儀礼システムを強化する作用と世俗化する作用をそれぞれ示しているように思われる。すなわち、「逆打ち」は「順打ち」より辛い修行であることによって「順打ち」を相対化し、「順打ち」以上に強い聖性を帯びるのに対して、「区切り打ち」は基本的儀礼を世俗化する一方、対極にある「通し打ち」の聖性を強化するといえよう。このような二項対立はこれにとどまらず、遍路者について、①歩き遍路／車遍路、②お修行さん／お遍路さん、③遍路／職業遍路、などの区別があり、また霊場に関していえば、①本巡礼／写し巡礼、②奥の院／八十八札所、③八十八札所／番外札所、などがある。これらはいずれも、世俗化するベクトル（車遍路、職業遍路、写し巡礼）を持つ項によって、その対立項（歩き遍路、お修行さん、奥の院、番外札所、本巡礼）の聖性を強化し、その対抗関係によって基本的儀礼システムを明確化し再生産しているように思われる。

このような観点から、根源としての聖なる力を人々に経験させる「基本的な儀礼システム」は、「聖性を強化する条件」となるような儀礼システムと、「脱聖化を促進する条件」となるような儀礼システムの分化と対抗関係の中で再生産されているといえることができる。

「聖性を強化する条件」というのは、慣習的基本条件によって得られる遍路の聖なる経験により強い正当性を与え、その根拠をより深く確信させるような条件（歩くことにこそ本来の遍路の姿があるという言説、霊場会その他の案内書による四国遍路道の曼荼羅道場としての意味づけなど）、慣習的条件によって得られる経験をさらに深いものにするような物理的強化条件（奥の院、旧遍路道の復元）、さらにはそれを社会的に支えるための組織的条件（霊場会による先達昇格組織、番外札所による「別格二十霊場会」の成立）、遍路修行の効用を例証し裏づけるような条件（霊験談

等の語り)などが含まれる。その重要性は、それらの内容であるよりもそれらの条件が、基本的儀礼システムによって経験される聖性よりもさらに深淵な聖性を相対化し生成するメカニズムを果たしていることである。

そして「脱聖化を促進する条件」には、たとえば車の利用やロープウェイの設置、参拝作法の簡略化、区切り打ち等の回り方の簡略化、テレビ番組によるバーチャル遍路や遍路の教養番組化などがあげられよう。これらは四国遍路が現代社会の諸条件の中で維持されているかぎり避けて通れないものではあるが、聖性の再生産の観点からは、基本的レベルの聖なるものの経験を脱聖化の方向へ相対化するものである。さまざまな現代のメディアは、聖なるものを相対化しさまざまに表現し解釈している。それが聖性強化の観点から聖なるものの再生産につながることがないとはいえないが、その視点が脱聖化のベクトルを示している場合には、これはV・ターナーが「リミナリティ」と区別して「リミノイド」という用語で表現しようとしたものに近いといえよう⁽³⁹⁾。

このような分類をしてみてもわかることは、第一に、弘法大師信仰を中心とする四国遍路の聖性を再生産する基本的儀礼を軸として、たとえば「遍路は奥が深い」、「有り難みが増す」などの言い方があり、逆に、「有り難みがなくなる」、「幻滅する」などの言い方があるように、実際に人々の意識のなかに聖性強化と脱聖化の区別が見られ、その区別がつねに新たな変化を評価する基準になっているように思われることである。

また第二に、このような対立項となる条件を分けてみることによって、現代社会のマクロな過程から生じる諸影響要因がどのように遍路社会の聖性再生産メカニズムの変容にかかわってくるかについての仮説的考察が容易になると考えられることである。

第三に、基本的儀礼システムにおける、聖性強化、脱聖化の関係が現代社会に特有のものではなく、いつの時代にも存在したと考えられることである。たとえば脱聖化の条件について、すでに江戸時代に遍路の庶民化に尽力した宥弁真念法師は、自ら出版した『四国遍路道指南』のなかで、遍路に出かける民衆の数が増えるにつれて、「今は劣根、僅に八十八ヵ所の札所計り巡拝し、往還の大道に手を拱く御代なれば、三百有余里の道のりとなりぬ」と回り方が簡略化したことを嘆いている⁽⁴⁰⁾のである。区切り打ちや、一国詣り、写し巡礼は江戸時代以前から広く行われていた。それでも脱聖化はつねに、聖性強化を必然化するメカニズムを伴っていたからこそ、儀礼の簡略化による遍路習俗の普及と基本的儀礼システムの再生産が同時進行したと考えられる。

第四には、これらの条件の内容は、時代とともに大きく変わりうるということである。現代社会における道路整備と車という移動メディアは、車遍路の登場を促し、これが遍路の形態を大きく変容させたことは否めない。しかしながら、歩くことが遍路の本来の姿であるという考え方は、車遍路が主流になってはじめて先鋭化してきたのであり、歩くことが自明であって対象化されない時代には、鉄道や馬車などの新しい交通手段はむしろ積極的に取り入れられたといってもよいのである⁽⁴¹⁾。道標石や寺院建築なども新しいものは、えてして聖性を失わせるものとして批判の対

象となることがあるが、古いものに価値を見出し遍路を伝統として見直そうとする志向や真正性志向は、つねに現代を世俗化とみなすパースペクティブによって再構成されたものであることに注意しなければならない⁽⁴²⁾。

第五に、それぞれの条件の内容は、時代とともに変化するばかりでなく同時代の解釈の違いによっても変化しうる。とくに「脱聖化を促進する条件」のいくつかは、解釈の仕方によって「聖性を強化する条件」に転化しうることに注意を払う必要がある。たとえば、遍路についてのNHKテレビの番組が多くの人々の関心を高めたことについていえば、メディアを通じての疑似体験だけで済ませる人もあろうが、疑似体験を実際の体験へとつなげる人もおり、メディアでの疑似体験が必ず脱聖化を促進するとは言いきれない。

聖性を維持する基本的条件がある程度儀礼として緩やかに制度化され、その仕組みが再生産されていくためには、「まだまだ奥が深い」と感じさせる余地を残す（強化する条件）ことが必要であり、「脱聖化を促進する条件」はむしろある程度まで許容されていくことによって、基本的儀礼の正当性を保証する条件ともなり、全体の仕組みを支える人々の枠を拡大していく条件にもなるのである。「脱聖化を促進する条件」のなかには、霊場会によって公式に正当化されたり、多くの人がそれを利用することによって事実上正当性を獲得していく儀礼も多く含まれている。また、多くの写し巡礼が現代において生成されていることも、それ自体が聖なる巡礼としての地位を獲得するにつれて、それによってオリジナルとされる巡礼の聖性は、その写し巡礼の聖性を強化する条件へと格上げされ、その聖性がより鮮明にクローズアップされてくることになるのである。このように、脱聖化を促進する条件もつねに聖性を再生産するメカニズムの一部をなしていることを見落とすべきではない。

むすび

四国遍路は歴史の中だけにあるのではない。変動の激しい現代社会システムの中で生き続けている。それは、たしかに現代社会を批判する有効な視点を過去の遺産の中に数多く秘めているかもしれない。しかしながら、現代社会を過去の社会に立ち戻らせることはできないのであり、四国遍路社会はその現代社会のさまざまな影響を受けつつ豊かさを保ち、同じ現代社会を構成する部分としての立場から現代社会の批判的視点を確保していかなければならない。そのような意味で、四国遍路の研究において現代社会におけるその存立のメカニズムに眼を向けることは必要であろう。これまでの四国遍路の研究が積み重ねてきた実証的な歴史研究や民俗学的研究成果の蓄積を踏まえながら、現代の四国遍路が存続していく諸条件を現代社会の文脈の中でより精緻に見きわめていく必要があると考える。

本論は、現代四国遍路の聖性についての社会学的とらえ方とそれが現代社会のマクロな過程の中でどのように再生産されているかについての分析を可能にするための仮説的枠組を提示するこ

とをねらいとしてきた。巡礼社会はその中核にある聖性再生産メカニズムが健在であるかぎり、存続しつづけると考えてよいであろう。しかしながら、現代社会のマクロな過程は、このメカニズムを支える条件相互の関係全体を包み込んでいる。われわれの研究課題は、これらの条件が現代日本のマクロな社会的状況の中でいかなる形をとって現われ、いかに変容していくかを明らかにしていくこと、またそれが既存の宗教的カテゴリーによってどこまで説明可能であるか、あるいはいかなる点で限界があるかを見きわめていくことであろう。また、宗教性が巡礼にまったく見られなくなるような状況が生まれるとしたら、それはどのようにして可能になるのかが問われなければならない。そして「聖性を再生産する儀礼システム」における「聖性を強化する条件」と「脱聖化を促進する条件」の対抗関係そのものが消滅するときに、巡礼は消滅するにちがいない。

註

- (1) 日本宗教学会『宗教研究 第74巻 325 特集：「民間信仰」研究の百年』2000年9月には、宗教学、民俗学、社会学などの立場から、「民間信仰」ないしは「民俗宗教」と呼ばれてきた領域についての長年の議論が紹介され検討されている。
- (2) 宮家 準『日本の民俗宗教』講談社学術文庫、1994年、28-29頁。
- (3) 西海 賢二「勧進の聖＜総説＞」、萩原龍夫・真野俊和編『仏教民俗体系 2 聖と民衆』名著出版、1986年、21頁。
- (4) 星野英紀「四国遍路にニューエイジ?」、早稲田社会学会『社会学年誌』第40号所収、1999年、47-64頁。
- (5) 井上順孝『若者と現代宗教』ちくま新書、1999年、162-177頁。
- (6) たとえば、岩井洋「＜民俗／民衆宗教＞への社会学的接近」、日本宗教学会『宗教研究 第74巻 325 特集：「民間信仰」研究の百年』2000年9月、pp.25-47
- (7) R・オットー（山谷省吾訳）『聖なるもの』岩波文庫、1968年、14-17頁。
- (8) M・エリアーデ（堀 一郎監修、久米 博訳）『太陽と天空神 宗教学概論 1』セリカ書房、1974年、21頁、27-80頁。
- (9) R・カイヨワ（小刈米祝訳）『人間と聖なるもの』セリカ書房、1969年、22頁。
- (10) R・カイヨワ、同書、1969年、235頁。
- (11) 井上 俊『遊びの社会学』世界思想社、1977年、113頁。
- (12) 井上 俊、同書、1977年、153頁
- (13) George H. Mead, *The Philosophy of the Act*, The University of Chicago Press, 1938, pp.235-251, pp.606-613.
- (14) George H. Mead, *The Philosophy of the Present*, The University of Chicago Press, 1932, pp.161-175.
- (15) George H. Mead, *ibid*, 1932, p.49. ただし、ここでは sociality の概念は、古い社会から新しい社会へ移行する際の適応の問題を扱っており、本論の扱う問題とはかなり異なるのでこれ以上言及することは差し控えたい。
- (16) George H. Mead, *ibid*, 1932, pp.166-167. G・H・ミードは、ここでパースペクティブの転換には、通常、「変換公式 (transformation formulae)」と呼ばれる解釈 (翻訳) 図式が用いられることを指摘している。
- (17) G・H・ミード（稲葉三千男・滝沢正樹・中野収訳）『精神・自我・社会』青木書房、1973年、275-278頁。
- (18) Erving Goffman, *Frame Analysis*, Haper & Row, 1974
- (19) Erving Goffman, *ibid.*, 1974, pp.1-12 を参照のこと。
- (20) これは J・アーリーが M・フォーコーから引用した概念であり、特定の「ディスコース」(たとえば精神分析学などの学問体系) を背景にして対象に注がれるまなざしを意味している。J・アーリー (加太宏邦訳)『観光のまな

ざしー現代社会におけるレジャーと旅行」法政大学出版局、1995年、1-3頁。

- (21) これは、G・H・ミードの「変換公式」にあたるものといえよう。
- (22) Erving Goffman, *op.cit.*, 1974, p.40、とくに Chapter 3 を参照のこと。
- (23) Erving Goffman, *op.cit.*, 1974, Chapter 2, 3 を参照のこと。
- (24) Erving Goffman, *op.cit.*, 1974, pp.287-300を参照のこと。
- (25) この点については、E・ゴフマンの「ゲームの面白さ」という論文にある「無関連のルール」と「変形（変換）ルール」の概念を参照のこと。E・ゴフマン（佐藤毅・折橋徹彦訳）『出会い』誠信書房、1985年、5-25頁。個人的アイデンティティ、社会的アイデンティティについては、E・ゴフマン（石黒毅訳）『スティグマの社会学』せりか書房、1980年、とくに第1章、第2章を参照のこと。
- (26) Erving Goffman, *op.cit.*, 1974, とくに Chapter 5 を参照のこと。写真メディアの変換儀礼については、Erving Goffman, *Gender Advertisements*, Harper & Row, 1976, pp.10-23. を参照のこと。
- (27) Erving Goffman, *op.cit.*, 1974, Chapter 9, 10などを参照のこと。
- (28) Ian Reader and Paul L., Swanson, Editors Introduction to Japanese Pilgrimage, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol.24/Numbers 3-4, 1997, pp.256-258. を参照のこと。
- (29) A・ヴァン・ジェネップ（秋山さと子・彌永信美訳）『通過儀礼』思索社、1977、16頁。
- (30) V・ターナー、前掲書、1983年、6-15頁。
- (31) V・ターナー（梶原景昭訳）『象徴と社会』紀伊國屋書店、1981年、125-126頁。V. Turner, *ibid.*, 1978, pp.252-255.
- (32) Ian Reader and Paul L., Swanson, *op.cit.*, 1997, pp.256-258. には、近年の比較巡礼論的視点から Victor Turner の巡礼概念枠組への批判的な研究のいくつかが紹介され、基本的ポイントのいくつかがまとめられている。
- (33) とくに車遍路と歩き遍路は、現在四国遍路の相互に異質な類型と考える必要があるように思われる。坂田正顕「現代遍路主体の分化類型としての『徒歩遍路』と『車遍路』」前掲の早稲田社会学会『社会学年誌』第40号所収、1999年、27-45頁を参照のこと。また、早稲田大学道空間研究会編『四国遍路と遍路道についての意識調査』1997年の巻末にある「自由記述」部分を参照のこと。
- (34) V・ターナー、山口昌男編『見世物の人類学』三省堂、1983年、6-15頁。非日常性の特徴としての境界性は、旅、通過儀礼、祭りなどにも共通にみられる。
- (35) 巡礼が非日常的経験であるという点については、巡礼修行を日常としている聖や修行僧のことを考えると必ずしも一般化することはできない。しかしながら、少なくとも巡礼が民衆化し、民衆自体が巡礼の主体となっている江戸時代以降、あるいはさらに現代日本における四国遍路について考える場合には、巡礼が非日常的行為であるという言い方は可能であろう。
- (36) ここでいう遊戯的再構成は、少なくとも遊が聖を前提としている。R・カイヨワ（前掲書、1969年、225-243頁）によれば、聖性の経験は聖なる力への服従であり、俗の経験は聖の直接的支配力からの解放と俗の規範秩序への従属であり、遊戯的経験は逆に俗の日常的規範からの解放を特徴とする。したがって、聖と遊は俗に対して正反対のベクトルを持つ一方、遊は聖と独立に成立するように見えることもある。しかし両者は日常性に対立する限りにおいて共通しており、その関係の中で成り立っているのであってつねに背中合わせない紙一重の関係にあるといえよう。
- (37) 前掲の Ian Reader and Paul L., Swanson, *op.cit.*, 1997, pp.256-258.
- (38) ここでは、パースペクティブとして成立する「状況的社会システム」およびそれを可能にする社会・文化的装置の双方を含めて「巡礼社会」という用語を用いることにする。その場合、構成メンバー、参与資格、カバーする地理的範囲、潜在的関与と顕在的関与の区別、巡礼者と迎える側のパースペクティブなどが重要となる。
- (39) V・ターナーは1978年の著作で、近代のレジャーについて境界性 (liminality) の概念の代わりに「リミノイド (liminoid)」という語をあてている。つまりリミノイドはいわば相対化された境界性である (Victor Turner,

Images and Pilgrimage in Christian Culture, Columbia University Press, 1978, pp.253-254.). これについては、Turner, V., *From Ritual To Theatre: The Human Seriousness of Play*, PAJ Publications, 1982, pp.20-60においてさらに詳細に論じている。また、V・ターナーは、『象徴と社会』（梶原景昭訳、紀伊国屋書店、1981年）においても「リミノイド」について言及しており（339-343頁）、E・ゴフマンの Frame Analysis を引用して「リミノイド」を「フレーム」変換の観点から説明しようと試みている。

- (40) 近藤喜博、『四国遍路研究』三弥井書店、1982年、197頁。
- (41) 星野英紀「近代四国遍路と交通手段—徒歩から乗物利用へのなだかな動き—」、『大正大学大学院研究論集』第24号所収、2000年、326-307（1-20）頁。喜代吉榮徳『遍路の大先達 中司茂兵衛義教』正林書院、2000年、のなかにある「諸日記」の項をみると、茂兵衛は汽車や馬車を利用していたことがわかる（同書には頁番号がないため箇所明記不可）。
- (42) 橋本和也『観光人類学の戦略』世界思想社、1999年、162-172頁。E・ホブスボウム、T・レンジャー編（前川啓治、梶原景昭訳）『創られた伝統』紀伊国屋書店、1992年、9-28頁。