

巡礼とは何か

——カイルラス巡礼と四国遍路——

黒木幹夫

はじめに

巡礼とは何か。そもそもそれは、どのような構造と位相とで成り立ち、また人間にとってどのような意義を有しているのか、これらを考察するのが本論の趣旨である。なぜ人間は、あえて巡礼という非日常的な営みにかかわろうとするのか。巡礼がどのように行われてきたのかを踏まえつつ、つまりは巡礼の本質を突き止めてみたい。その巡礼はさしあたりは宗教につきものの現象であって、その現象形態は宗教によってさまざまである。ところが、「巡礼とは何か」というその本質については、必ずしも宗教はそれを説明しつくすことができない。何となれば、巡礼の原点をふまえるとき、それは「歩く」^①という人間の原初的なふるまいに還元されてしまうからである。

第一章 神話と宗教

歩くとはまさに大地の上を歩くのであり、巡礼とは何かを考えると、この大地とのかかわりを抜きにすることは

できない。しかし大地とは、そもそもいかなる働きとして了解されてきたのであろうか。「三才」という概念がおのずから示しているごとく、宇宙は三つの働きで構成されており、その三つとはすなわち天と地と人であると理解された。それによれば、「地」すなわち大地は、「天」と「人」と相並ぶかたちで宇宙を形作っていることになる。このように大地が天と人との間に位置し、また一方で歩くことが人と大地との有機的なつながりを示すとすれば、他方でその歩くこと自体が、大地と天との有機的なつながりにも関係してくるはずである。

天と大地との有機的なつながりは、これまで大宇宙と小宇宙との照応としてとらえられてきた。照応とは具体的に、小宇宙（大地）の中心が大宇宙（天）の中心にはかならない、ということを示している。古来、その中心は聖なる山であると理解されてきた。一方で、大地の上に人が存在するかぎり、その人もまた小宇宙ということになる。そうであれば、人が大地の上を歩くことは、みずからを大宇宙と有機的につながる小宇宙として自覚することにはかならない。歩くこと自体が、小宇宙としての自覚という意義を有しているわけである。このような大宇宙と小宇宙との関係が、古代人としての素朴な感覚から物語として構成されたものが神話にほかならない。

この神話から宗教は発し、大宇宙と小宇宙との照応関係を維持しつつも、両者の間を聖と俗として分離し、かつ俗に対する聖の価値的な優位を強調する。宗教はしたがって人間と聖、すなわち「聖なるもの」とのかかわりとして理解される。この聖なるものは具体的には、それぞれの宗教において神とか仏とか、あるいはその他の名称で呼ばれる。聖なるものとは、基本的には、日常性を示す「俗」に対抗する非日常的なものにほかならない。それゆえ聖なるものとかかわるには、その俗をいったんは離れる必要がある。日常性からの離脱である。この離脱の原初的な形態がまさに「出る」という行為であって、空間的な移動がその最も簡便な手だてとなる。その空間的な移動は、具体的には歩くことによってなされる。古来、「旅」が非日常性を体験する容易な手段とみなされてきたのは、正しくこのためで

ある。

このように歩くことが宗教の基本にはあり、しかもそれが同時に巡礼の原点にはかならないとすれば、「巡礼とは何か」という巡礼の本質は、決して宗教からは明かされえない。むしろその逆であり、巡礼こそが宗教の本質を解明するのである。言い換えれば、歴史的には、宗教の前に巡礼が存在するということになる。宗教とは人間と聖なるものとのかわりを意味するが、そもそもそのかわりが成り立つためには、聖と俗との間の明確な分離が必要とされる。しかし分離されるには、それ以前に、聖と俗との融合の段階が前提とされる。この融合の段階を担ってきたものが、すなわち宗教に残存する神話の部分にはかならない。そうであれば、巡礼が宗教以前の存在であるかぎり、巡礼と有機的に結合するものはこの神話ということになる。巡礼が特定の神話伝承と結び付いているのは、こういういきさつがあるからである。

第二章 巡礼とは何か

宗教を分類するにはいろいろな視点が可能であるが、一神教と多神教との区別はその一つである。キリスト教をその典型とする、西洋の宗教が一神教に分類されるのに対し、仏教をその代表とする、東洋の宗教はほぼ多神教である。一神教は、聖と俗とが明確に分離されるなかで、聖なるものの絶対性をその唯一性においてとらえようとする。したがって一神教は、唯一なる神を信仰するゆえに、他の宗教に対しきわめて排他的である。それに比べ多神教は、聖と俗との融合という神話の部分を多く残し、神話における神々を取り入れるどころか、他の宗教に対しても寛容である。ところで、「歩く」ということを考えるとき、一方で（大地の）どこへ向かって歩くのかが問題になる。しかし他

方で、歩くこと自体が目指される場合には、(大地の)どこを歩くのかが問われる。巡礼の原点が歩くことにあるかぎり、この歩くことの両面性は巡礼においても保たれることになる。巡礼の場合、「どこへ向かって」と「どこを」における「どこ」は、前者は特定の聖なる場所すなわち聖地として、後者は聖なる空間として規定される。その意味で、巡礼とはさしあたり、人間が俗なる世界を離れて、聖なる場所ないしは聖なる空間にかかわろうとする、非日常的ではあるが基本的な営みとして理解される。

その上でさらに巡礼には、聖地へ向かって歩く巡礼と、聖なる空間を歩く(巡る)巡礼との二つがあることになる。前者は俗から分離された聖への方向性を示し、これが一神教に一般的な類型である。それに対して、多神教に典型的なとらえ方が後者における聖なる空間ということになるが、これは聖と俗とが融合した神話世界をみずからの内に包みこんでいる。

巡礼には、このように二つの類型がある。一つは聖地への方向性で成り立つ巡礼であり、今一つは聖なる空間における神話世界を巡る巡礼である。前者が直線的な空間移動であるのに対して、後者は円環的な空間移動である。この類型化はしかし、巡礼についての常識的な理解と矛盾しない。常識的な理解の例として、事典の記述を参考にすれば、前者の直線的な空間移動は〈往復運動〉、後者の円環的な空間移動は〈円運動〉として理解される。すなわち「キリスト教徒やイスラム教徒にとっての聖地巡礼は、世界の中心に向かっての〈往復運動〉を意味するが、これはいかにも一神教にふさわしい行動類型である」³⁾。また「これに対して、インドのような多神教的な文化風土では、〈円運動〉をとるのが普通である」⁴⁾。

聖と俗との関係で言えば、人間は現実には俗のなかでしか生きられない。聖なる場所ないし空間を体験するのはあくまでも非日常的な次元における事がらであって、したがって巡礼ののちには再び日常的世界へと戻ってこなければ

ばならない。俗を離れて聖へ移行することは、俗の「死」とみなされる。また、その聖から再び俗へと戻るとは、死からの「再生」ととらえられる。聖なる場所ないし空間にかかわる巡礼は、体験としてはこのような「死と再生」の図式をはらんでいる。ここにおける再生は、俗にまみれ汚れた自分が、まさに聖なる本来的自己として生まれ変わることを意味している。その意味において巡礼は、あえて日常的な言い方をするならば、ほんとうの自分を求める旅とすることができる。

特定の聖地がなぜ聖なる場所であるのか、また特定の空間がなぜ聖なる空間であるのか、その聖性を保証するものが、いわゆる「中心のシンボルズム」⁵⁾にはかならない。空間的な位相が聖性を帯びるのは、そこが宇宙の「中心」として機能しているからである。マクロコスモス（大宇宙）と呼ばれる天文学的な宇宙のその中心は、それ自身が象徴論的にひとつの全体的な宇宙を、しかも大宇宙と価値的に等しい宇宙を構成している。そのような宇宙は、マクロコスモスに対してミクロコスモス（小宇宙）と呼ばれる。

古来、人間そのものが、小宇宙とみなされてきた歴史がある。小宇宙としての人間は、したがっておのずから聖性を備えた存在であった。ところが一方で、人間は俗のなかでしか生きられないゆえに、しばしばその俗にまみれ汚れるをええない。そうであれば、そのような人間が、みずからが本来備えていた聖性を回復するには、宇宙の中心に立つしかない。しかし宇宙の中心に立つには、当然そこまで歩いてゆかなければならない。それが巡礼の原点であり、「歩く」こと自体が俗を「出る」ことを意味していた。ここにおいて巡礼は、小宇宙としての人間の活性化という意味を有することになる。本来的自己としての再生とは、みずからがすなわち小宇宙として活性化されることにはかならない。

第三章 巡礼の構造

巡礼の原点は、端的に歩くことにある。歩くことを空間移動と解すれば、その空間移動には二つの可能性が考えられる。二つとはすなわち、直線的な空間移動と円環的な空間移動である。さらにその空間移動の性格に基づき、巡礼は二つの類型に分類される。一つは聖なる場所への方向性において成り立つ巡礼であり、今一つは聖なる空間を巡ることで成立する巡礼である。前者は一神教に一般的であり、後者は多神教に典型的である。巡礼の構造として整理すれば、前者は聖なる場所への直線的な方向性として、また後者は聖なる空間における円環的な循環性として特徴づけられる。この構造はさしあたり空間的に表象されたものであるが、空間の問題は常に時間の問題と連動している。以下、そのことに着目しつつ、しばらくは巡礼の構造にこだわってみたい。

1. 直線的な空間移動

一神教的な巡礼に見られる直線的な空間移動が、聖地という目的へと方向づけられた直線的な時間の流れと符合することは、分かりやすい道理である。日常的な経験からすれば、時間の流れは、空間的には直線として表象されるからである。ところが、この直線的な時間の流れという観念を浸透させ、かつ日常的なものにしたのは、実は同じ一神教にほかならない。

もとよりギリシアにも直線的に流れる時間という観念はあり、それは神話的な表象においてクロノスと呼ばれていた。ただしクロノスは、もう一つの時間すなわちカイロスと対で存在していたものであって、対になるカイロスのほうはクロノスとは逆のあり方として特徴づけられるものであった。その特徴をさしあたり言えば、カイロスはそもそも流れない時間を意味していた。しかしキリスト教という一神教は、「無からの創造」というイデオロギーを通して、

他方のクロノスに対して宗教的基盤を与え、それを実体化した。実体化されたクロノスとは、時計によって日常的に計測される時間の流れにほかならない。

「無からの創造」(creatio nihilo)は、中世のキリスト教神学が神の絶対性を基礎づけるために、創世記に記された神の「天地創造」という神話に基づいて産出した、宗教的なイデオロギーとして理解される。神がまったくの無からこの天地を創造したならば、その始まりの時点が必ず設定され、またいったん始まったものは必ず終末を迎える。このようにして終末論が、「無からの創造」と並んでキリスト教神学の大きな柱となる。時間ということ言えば、始まりは必ず終末を迎え、始まりと終末との間には時間的な経過が存在することになり、要するに終末という目的に向かって時間が流れることになる。その際の終末すなわち目的とは、つまりは神の国の建設にほかならない。ここにおいて、神話におけるクロノスは、一方的に目的に向かう宗教的な時間としてまさに実体化されることになる。

しかるにこの実体化は、精神史的にはその後の世俗化の動向によって、さらにその傾向に拍車がかかる。その世俗化を象徴的に示しているのが、「神の死」という観念である。中世においては、神はまったくの無からこの天地(すなわち宇宙)を創造したと理解されていた。創造された宇宙は、したがって始まりと終わりとを有し、その間を時間が流れた。また、それに対応する宇宙のイメージとして、地球を中心として同心円的に天体が配置される、天球的宇宙像が形成された。ここでは神は、この天球的宇宙像における外縁に位置し、この宇宙を外から守る存在として表象されていた。

その神が死んだのである。ということとは、宇宙の始まりと終わりとを固定するものがなくなり、したがって無限かつ無機的に流れる時間のみがそこに残されることになる。天球的宇宙像とは天動説に基づくものであり、この「神の死」はその点で、地動説の出現と決して無縁なものではない。一方で、無機的に流れる時間に対しては、近代におけ

る機械仕掛けの時計の出現がそれに対応してゆくことになる。

このようにして神話的なクロノスは、まずは中世において、終末に向かう宗教的な時間として実体化される。さらに近代において、それは、始めと終わりとを有しない無機的に流れる時間に変貌する。機械仕掛けの時計によって計測されるものとして、科学的な意味で実体化されたわけである。ところが、この実体化の動きは、決してクロノスのみにとどまるものではなかった。それというのも、時間の問題は決して空間の問題と切り離すことができず、クロノスの実体化自体が、実は天動説から地動説へという宇宙像の変化に伴うものであったからにはかならない。クロノスの実体化は要するに、宇宙が無限に広がる無機的な空間として実体化される動きと深く連動していたのである。

天動説における天球的宇宙像は、神によって守られた宇宙を表象していた。守られているとは、言い換えれば、神によって秩序立てられているということを示す。その秩序を、ギリシア語ではコスモスと言う。神に守られた宇宙はしたがって、秩序そのものであるがゆえに、まさにコスモスと呼ばれた。ところが、その秩序すなわちコスモスが、まさに地動説の出現によって破壊されたわけである。守りを外された宇宙は、そのことによって有機的な秩序を失い、単なる無機的な宇宙空間へと変貌せざるをえなくなった。

そうなれば、そのような無機的な宇宙は、もはやコスモスとは呼ばれなくなる。代わりに登場してきたのが、近代におけるスペースという概念である。この段階になって、宇宙は天球的宇宙像という神話的な表象を離れ、まさに無機的な宇宙空間として、科学的に検証が可能なものとして実体化されることになった。このような過程を経て、われわれ現代の人間は、無機的な宇宙空間のまっただ中で、しかも無機的な時間を生きること余儀なくされるようになったのである。

以上、直線的な空間移動に関し、直線的に流れる時間のことを考えてきて、しかし問題が一つ残っている。それは、

神話的なクロノスが宗教的に実体化されると同時に、そのことと反比例的に、クロノスと対になる神話的なカイロスの影が薄くなっていった、ということである。この傾向は、近代における宗教の世俗化によってさらに拍車がかかり、時間と言え、機械としての時計が計測する時間がすべてになってしまふ。ここでは、カイロスは完全にクロノスに取り込まれ、時間の流れにおける「今」という瞬間として、単なる時間の単位を表象するものにすぎなくなる。したがって現代のわれわれは、カイロスが示す神話的な意義をもちやとらえることができない。

それでは、現代の人間が失ってしまった神話的なカイロスとはいったい何なのか。答えを先取りすれば、失ってしまったそれを回復する試みが、まさに円環的な空間移動としての巡礼にはかならない。そのことを以下に基礎づけてみたい。

2. 円環的な空間移動

神話的な時間（クロノス）が、無機的かつ直線的な時間の流れとして実体化された経緯については、すでに見てきた。またその経緯は、神話的な宇宙（コスモス）が無機的な宇宙空間（スペース）に変貌する過程と結びついていた。そうであれば、クロノスの実体化を通して、それと対になる神話的なカイロスの影が薄くなったという事態も、神話的な宇宙（コスモス）が失われたことと関連しているに違いない。ここで「違う」というような言い方をしたのは、現代のわれわれにとっては、すべての基盤に流れる時間としてのクロノスが存在し、カイロスについてはそれを想像することしかできないからである。コスモスについても、事情は同じである。

時間の問題が常に空間の問題と連動する限りで言えば、クロノスはスペースと結びつき、そのクロノスと対になるカイロスは、スペース以前のコスモスとつながっている。そのことを巡礼の二類型に即して言えば、クロノスは聖地への方向性において成り立つ巡礼を構成し、それに対してカイロスは、聖なる空間において神話世界を巡る巡礼を支

えている。それでは、カイロスを基盤とする巡礼にあっては、いったい何が体験されるのであろうか。体験されるのは端的にコスモスであり、具体的には大地においてまさに天とつながっている自分自身の本来のありようである。

哲学者の坂部恵は、その著書『和辻哲郎』の第四章「巡礼の時間」において、「和辻の有名な『古寺巡礼』について考えてみるための一つの手がかりとして」であるが、「四国霊場めぐりに例をとって巡礼の一つの原像についてごく暫定的な分析をこころみ^⑦」ている。そこには、巡礼と時間の関係について興味深い見解が展開されている。

坂部はまず、巡礼の時間形式を二種類に分ける。^⑧一つは「お伊勢まいりやまたエルサレムやメッカを目指す聖地巡礼にみとめられる時間形式」であり、「直線的な〈目的論的時間〉のそれである」。今一つは「四国巡拝に見られる時間形式」であり、それは「直線的目的論的時間の対極としての特定の中心をもたない典型的な円環的時間にほかならない」。ただし後者の「円環的時間」については、「それだけでは、おそらく、たんなるその類の特徴をおさえたにとどまって、いまだ肝腎のその特殊なるゆえんに言い及ぶにはいたっていない」とし、「では、この種の巡礼に固有の時間形式の種としての特徴はどこにみとめられるのだろうか^⑨」と改めて問題提起を行っている。

問題が改めて提起されるのは、「直線的な〈目的論的時間〉」は現代のわれわれがなじんでいる時間形式であるのに対して、「円環的時間」を時間形式とする巡礼の様式は複雑で分かりにくいものだからである。後者の時間形式については、「見えるものと見えないもの、現実と現実よりも強い存在をもったものを媒介する形式としての時間のあり方^⑩」と説明される。また「この世と他界——といっても、外延的空間においてこちらに対するあちらというように截然と区別される他界ではなくて、むしろ空間的にはこの世とある種の相互浸透の関係においてある他界——とを媒介する形式としての時間のあり方^⑪」とも述べられる。要するに、一方の「見えるもの」すなわち「現実」あるいは「この世」と、他方の「見えないもの」すなわち「現実よりも強い存在」あるいは「他界」とを媒介する時間形式が、

つまりは「円環的時間」である。

そのような「円環的時間」がクロノスでないことは、一目瞭然である。現代のわれわれにとっては、時間とはすなわち直線的に流れる時間、つまりはクロノスにはかならないゆえに、「円環的時間」という表現そのものが分かりにくい印象を与える。しかしながら、直線的に流れる時間としてクロノスが実体化されたのは近代以降であって、もともとクロノスは神話的な表象として、カイロスと対で存在するものであった。円環的時間という言い方は、基本的には、クロノスと対になるカイロスを表現している。神話的なカイロスのなかで巡礼者は、天とつながる大地における本来の自分自身を自覚する。

その意味では、クロノスと対になるカイロスを、時空一体もしくは「時空複合体」と言い換えることもできる。したがって「円環的時間」とは、本来は見えない他界をも包括する神話的な表象であって、それを坂部のように「直線的・目的論的時間の対極として」位置づけることはそもそも不可能である。そのことを指摘せざるをえないにもかかわらず、しかし以下に引用する記述は、四国遍路の本質を的確に言い当てている。

「ここでは時間（というよりも時空複合体といったほうが正確かもしれないが）は順逆二回りがたがいに交錯し合う二重構造をもち、そこを行き交う巡礼もまた分身をしたがえた（あるいはみずからがその分身にかなならぬ当の神人にしたがった）、見えるもの―見えないものの二重構造をもつ。しかも、この、見えるもの―見えないものあるいは分身―自身の二重構造は、順回りと逆回りでその関係を逆転する。すなわち、順回りでは、現実よりも強い存在をもった大師は、現身のわたしの不可視の隨身となり、逆回りでは、反対に、大師がいわば可視性の仮面の下にひとり姿をあらわす……」¹³

もともと時空一体もしくは時空複合体であったものが、対であることを保ちつつカイロスとクロノスとに分節化さ

れ、最終的にはクロノスがそこから独立し、かつ実体化される。そのことに沿って、巡礼も同じ経過をたどる。円環的な空間移動は、時空複合体という原初的な形態を保ち、もともとはコスモスを体験するものであった。直線的な空間移動はそれに対し、クロノスが独立した段階において現れた形態とみなすことができる。そうであれば、「四国霊場めぐりにみとめられるような巡礼のあり方が、どこまで特殊日本的ないし特殊東アジア的であるのか、それともそれが共時的にも通時的にも基層ないし古層として汎人類的な普遍性をもちうるものであるのか」という問いに対しては、答えはおのずから明らかであろう。答えは、言うまでもなく後者のほうである。

第四章 巡礼の位相

巡礼とは何かに関して、巡礼の根源は、その原初形態を探ることを通して可視的なものとなる。述べてきたように、聖なる場所への方向性において成り立つ巡礼は、聖なる空間（コスモス）を巡ることに成り立つ巡礼から派生したものである。そうであれば、円環的な構造をその本質とする巡礼こそが、主たる考察の対象とされるべきであろう。典型的に円環的な構造を示す例として、本章ではカイラス巡礼¹⁴と四国遍路とを取り上げ、それらを比較対照することで、巡礼がどのように位置づけられるか、その位相を突き止めてみたい。しかし比較するには、まず共通の場を設定されなければならない。その場としては、円環的な構造および円環的な空間移動を挙げることができる。ところが、共通の構造を有していても、両者の間には風土の相違、文化の違い等により、異なる点も指摘される。以下にそれらについて、構造に対する位相の問題として考えてみたい。

1. 共通点と相違点

カイラス巡礼と四国遍路における共通点として、まずもって指摘せざるをえないのは、それらが円環的な構造において形成されていることである。カイラス巡礼の場合、それがカイラス山（標高六六五メートル）を巡る巡礼であることから明らかなように、円環的な構造の中心として聖なる山が存在している。ところが四国遍路の場合は、四国最高峰の石鎚山に関して「石鎚山修行も辺路修行の一部であった」¹⁵ことが指摘されるにしても、基本的には「特定の中心をもたない」構造で成り立っている。そこでは円環的な構造が、中心ではなく、いわば円周としての外縁によって形成されているのである。外縁とは、すなわち四国を取り囲む海である。同じく円環的な構造であるにしても、違いはカイラス巡礼が聖なる山を中心とし、それに対して四国遍路は外縁としての聖なる海を円周とし、したがって特定の中心を有しない点にある。

この点に関して、「空海の四国修行は辺路修行であったと断定せざるをえない」¹⁶とする五来重は、その辺路修行を海との関係でとらえ、注目すべき見解を提示している。「辺路修行をささえる信仰は海の信仰であった。山岳宗教をささえるのが山であったのおなじである。したがって四国遍路のもとをなす辺路は、海洋宗教であるが、その修行形態は山岳宗教ときわめてよく似ているので、これを修験道の二面としてとらえることができる。すなわち『山の修験道』と『海の修験道』である。たとえば熊野三山の修験道も、本宮は『山の修験』であり、那智、新宮は『海の修験』である」¹⁷。これによれば、カイラス巡礼を山の宗教、四国遍路を海の宗教として比較対照することも可能である。

このことも関連するが、カイラス巡礼と四国遍路に共通なのは、両者とも隔絶された地域における巡礼であるという点である。人間が生活できる限界の高度に位置するカイラス巡礼は、カイラス山の周辺自体が自然の要塞であり、

四国遍路もまた回りを海に囲まれることによって、本土からは隔絶されている。「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である。本土に対する『島』という地理的環境によって喚起される意識は、周囲をとりまく海によって閉ざされているというイメージから成り立っている」¹⁸⁾。他から隔絶されているというのは、聖と俗との関係で言えば、俗からは分離されていることを意味する。その意味でカイラス巡礼と四国遍路とは共に、地理的な状況においても聖なる空間であることが保証されているわけである。

次に挙げるべき共通点は、両者が特定の宗教には限定されない、「宗教の複合的聖地」¹⁹⁾を示しているということである。両者の特質としての円環的な構造が、コスモスにかかわるものとして、宗教以前の神話的な世界によって象徴されていることをふまえれば、それはむしろ当然のことである。ところが、固有信仰と外来宗教という視点からとらえれば、カイラス巡礼の主流が固有信仰としてのボン教から外来宗教としての仏教へと移行しているのに対して、四国遍路は弘法大師信仰という点からしても、神道的な神話世界を色濃く残している。

また円環的な構造自体に着目すれば、その円環をどのように巡るかということが問題になる。要するに右回りか左回りかということであるが、カイラス巡礼および四国遍路において、その違いは重要な意義を有している。カイラス巡礼にあつては、右か左かはそこにかかわる宗教に分配され、仏教徒が右回りをするのに対して、ボン教徒は左回りをする。また四国遍路にあつては、違いは「同行二人」に関係し、右回りにおいては弘法大師が分身となるのに対して、左回りすなわち「逆打ち」においてははその関係が逆転し、弘法大師がまさに本身となる。

2. 構造と位相

カイラス巡礼と四国遍路が、構造を同じくしながらも異なった位相を呈するのは、共通する円環的な構造において、一方が円の中心を基点とするのに対し、他方が円の円周に重心をおくからである。そのことがまた、一つは風土の違

い、今一つは文化の差異にも関係してくる。巡礼という人間の営為は、特定の風土ないし文化においてしか現実化されえないからである。同一の構造が、力点がどこに置かれるかによって、異なった位相を呈するわけであるが、そのことは風土の違いあるいは文化の差異と決して無関係ではない。まずは風土の問題から見てゆこう。

風土に関して基本的なところを整理しておけば、一方のカイラス巡礼は、高度が形作る厳しい自然の要塞に守られた聖なる山を中心としている。そこはそもそも樹木が育つようなところではなく、無機物たる石を中心とした灰色の世界であり、したがって巡礼には過酷さがつきまとう。他方の四国遍路はそれに対して、海に抱かれ、森や林に満ちあふれた緑の世界であり、はやりの言葉で言えば癒しがそこには伴う。そのことを、一方が死を疑似体験するのに対し、他方は生のあるべき姿を実感すると言い換えてもよい。ところで一方は、なぜあえて死を疑似体験しようとするのか。それは、その巡礼者には根強い「来世」の観念があり、ひとえによりよき来世を願うからである。その来世は、巡礼において、聖なる山であるカイラス山と合一することを通して約束される。

カイラス巡礼は、歴史的にはインド文化圏の所産である。そのインド文化圏に共通するのが「輪廻」、すなわち生まれ変わりの観念である。カイラス山はもともと、チベットの固有信仰であるボン教の聖地であった。その聖地を巡る巡礼において、外来宗教である仏教とりわけ密教が主導権を掌握しえたのは、まさに密教がボン教を取り込むと共に、壮大な死の哲学²⁰を整備していたからにはかならない。よりよき来世を保証してくれるものは密教であるということが、一般に浸透していったわけである。それでも、チベットの風土的な状況から、密教が伝播しえない地域には、相変わらずボン教が昔のままに残ることになる。円環的な構造において、密教が右回りをとればボン教はその逆というのは、そのような歴史が反映されたことである。

ところが四国遍路にあっては、神仏習合によって仏教的な色彩が目立つにしても、輪廻や来世の観念は基本的には

その主流ではない。ここでは、巡礼者が生きているこの現世があくまでも主体である。また円環的な構造においても、特定の中心がないゆえに、合一すべき対象も存在しない。したがって、現世を離れて約束されるものなど、何もないわけである。そもそも、そこにおいて主たる役割を果たしてきた固有信仰は、現世をカミとともに暮らすことしか念頭になかった。また右回りか左回りかにおいても、そのことを強調するかのようには、「同行二人」において人が主となるか、あるいはカミが主となるか、そういうことでしかなかった。見えないカミやホトけに見守られた遍路は、言い換えればカミやホトけによって支えられた、まさに生のあるべき姿を実感することにほかならなかったのである。

第五章 巡礼の意義

「巡礼とは何か」と問いかけるなかで、その構造と位相とについて考察してきた。残る問題は、そのように考察される巡礼が、さて人間にとってどのような意義を有するのか、それを示すことである。巡礼とは何かを考察することから見えてくる、人間にとっての意義について、最後に述べておかなければならない。その意義に関しては、クロノスなしいはコスモスについて考察した時と同じように、近代以降の世俗化の動向を基点として、それ以前と以後に分けて考えるべきであろう。まずは世俗化以前の段階における巡礼の意義についてである。

1. 世俗化以前

世俗化以前とは、すなわち巡礼が、人間にとってその本来の意味を有していた時代と規定することができる。言い換えれば、巡礼が正しく巡礼として、その本来の機能が果たされていた時代を指す。その本来の機能とは、第一義的には、巡礼がもともと神話的な世界という基盤に支えられて生み出されたものであることにかかわる。しかし第二義

的には、神話に基づいて宗教が発生するかぎり、巡礼が特定の宗教に取り込まれる段階も無視するわけにはゆかない。要するに、世俗化以前の段階は大きく二つに分けられ、宗教化という現象がその境目になる。もちろん宗教化といっても、一神教と多神教とはその性格を大きく異にするわけであるから、その差異が当然ふまえられなくてはならない。しかし図式的に整理するかぎり、多神教のほうが、神話的な世界をより多く残存させていたことは明白である。神話的な世界においては、聖と俗とが融合し、目に見える世界（現実界）と目に見えない世界（他界）とは表裏一体である。二つの世界がつながっていることは、呪術という営みによって確認されていた。巡礼の本質的な意義はしたがって、日常性（俗）を離れることで、その他界と積極的につながるところに認められる。神話的な世界では、他界とのつながりはもともと、いわゆるシャーマン（ないし呪術師）が職能として行っていたものである。そうであれば、巡礼者は「巡る」ことによって、意識的にか無意識的にかシャーマニズムの世界に入り込んでいたことになる。ここでは、むしろ目に見えない世界が、目に見える世界を支えていた。その目に見えない世界は、一方で時間的にはクロノスと対になるカイロスとして、また他方で空間的にはコスモスとして体験されるものであった。

このようにして、目に見えない世界とのつながりを体験しようとするのは、他界からのちを与えられて生かされていることを実感ないし確認するためにほかならない。巡礼の意義は、まさにこの点に認められる。ここでは、巡ること自体が意味であり、また価値でもあり、さらには目的でもある。多神教に特徴的な円環的構造は、まさにそのことにふさわしい場を提供している。ところが一神教とえば、いのちを与えるものを人格神とみなし、その人格神に到達する手段として歩くことをとらえる。一神教に特徴的な直線的構造はそのことを如実に示している。しかしながら、歩くことの意義が目的から手段へと変化するということは、実は巡礼が世俗化へと近づく初発の一步にはほかならなかった。

2. 世俗化以後

世俗化以後とは、神話的なクロノスが時計によって計測される時間に変貌し、その結果クロノスと対になるカイロスが忘れ去られ、コスモスが秩序を失ってスペースへと移行する段階を指す。この段階においては、巡礼もまた当然のこととして世俗化の対象とならざるをえない。巡礼が世俗化した場合、いったいどうなるのか。要点だけを述べれば、俗を離れ、聖に入り込むところにこそその意義が認められるべき巡礼が、その場合は逆に、聖を離れた世俗の現象となってしまうのである。その分かりやすい例が、大衆化に伴う巡礼の観光化である。巡礼の世俗化は、このように巡礼の観光化として位置づけることができる。

しかし世俗化の動向自体については、それが歴史の趨勢であるゆえに、その当否をあげつらうことはできない。しかも一方で人間は、同じことが繰り返される日常性、つまりは俗のなかでしか現実的には生きてゆけない存在である。しかし他方でその日常性は、同じことが繰り返されるなかで、単調かつ機械的なものにならざるをえない。問題はしたがって、その日常性を活性化させるいわば装置として、聖を体験する機会が人間にはさまざまに用意されているという事実を、どうとらえるべきかということになる。

その装置はイニシエーション(通過儀礼)として理解されるが、世俗化された社会ではそのイニシエーションが形式化し、単なるイベント(催し)と区別がつかないものになる。四国遍路を例にとれば、歩くこと自体が目的ではなくなり、札所へ至る手段とみなされることになれば、そこへの道のりをマイカーないしは観光バスで移動することも可能になるわけである。その結果、手軽な移動手段が確保されることによって、巡礼はどんどん観光化しかつ大衆化してゆくことになる。しかしながら、そのような大衆化を伴う観光化のなかで、あるべき生の姿を体験するという巡礼の意義は、どのように保証されることになるのであろうか。「札所巡り」と言われるが、本質的なのは「札所」で

はなく、「巡り」のほうではないのか。

その点を考えれば、カイラス巡礼に関しては、カイラス山を巡る地点までは交通の便を利用することができても、聖なる山を巡ること自体は、自然の要塞という風土的条件のもとで決して世俗化されえない。現代の巡礼者にとってそこがあの地の地であるのは、カイラス巡礼がまさに巡礼の原初的な形態を今にとどめているからにはほかならない。さらに言えば、同じ円環的構造を示す四国遍路も、さらには一神教の直線的構造でさえも、巡礼における「巡る」(ないし「歩く」)ことの意義が十分に了解されているかぎりには、巡礼の原初的な形態から遠く隔たつてはいない。巡ることの意義は、目的のための手段ではなく、それ自体が目的であり、意味であり、価値であるということにある。

おわりに

「巡礼とは何か」という問いに十全なかたちで答えるには、少なくとも二つの条件を満たす必要がある。二つの条件とは、一つは巡礼が「どのように」存在してきたのか、その構造と位相とを明確にすることである。今一つは巡礼が「なぜ」存在するのか、その理由をはっきりさせることである。巡礼の構造と位相に関して、まず巡礼の構造を探るのは、ひとえに巡礼の原初的な形態を突き止めるためである。また位相にこだわるのは、その原初的な形態が風土ないし文化における差異によって、どのように変化してきたのかを特徴づけるためである。さて、巡礼が存在する理由については、人間にとっての巡礼の意義ということすでに個々にふれてきたところであるが、最後にそれを整理することで本論の締めくくりとしたい。

巡礼の原初的な形態は、類的には神話的世界に対応する同じ円環的な構造として示されるが、種的には固有信仰と

の具体的なかわりによって差異化される。この原初的な形態は、しかし風土ないし文化の影響をこうむることによって、さまざまな様相を呈しながら変化してゆく。その変化の大筋となるのが、まずは神話から宗教への展開、さらには宗教の世俗化という動向である。この大筋に従えば、巡礼の意義は、それが人間の基本的な営みである限りは、原初的な段階における意義と、世俗化された段階におけるそれとに区別されて考えられるべきである。

詳しいことはすでに述べてあるので要点のみを記せば、人間はカイロスのなかでコスモスとかかわることなしには、決して人間らしくあるいは自分らしく生きてはゆけない。巡礼という行為が存在するのは、まさに巡礼がそのかわりをいわば担保してくれているからである。神話が宗教化される段階になっても、基本的にはその図式そのものは変わらない。問題は世俗化された段階になっても、その担保がまだそれとして機能しているのかどうか、ということである。

残念ながら、みずからが世俗化された人間には、カイロスとの接点を失ったクロノスのみが存在し、時計によって計測される時間に流される生き方しできない。彼自身にとっては、自分らしく生きるどころか、自分の人生の主人公はあくまでも無機的なクロノスであって、自分は脇役としてその上に乗っかっているにすぎない。自分自身が自分の人生の脇役にすぎないとすれば、自分が生きていくという実感はどこで得られるのであろうか。現代の巡礼は、追いかけてくるクロノスから逃れ、歩くことで天地と直接に触れ合い、そのことを通して身体感覚だけは取り戻し、コスモスのいくばくかを感じ取ろうとしているかのようである。

注

(1) 例えば五来重は「巡礼という宗教現象は『歩く宗教』と『巡る宗教』の二つの要素から成立したものとおもいますが、このいずれもきわめ

て原始的な宗教の実践的表出である」と述べている。五来重著『遊行と巡礼』角川書店、一九八九年、二二頁。

(2) 「聖なるもの」については、オットー著『聖なるもの』(山谷省吾訳、岩波書店、一九六八年)を参照。

(3) 『世界大百科事典』(平凡社)の「巡礼」の項目における山折哲雄による記述。詳しくは山折哲雄著『巡礼の思想』(弘文堂、一九九五
年)における「巡礼の往復運動と円運動」と題された節を参照。なお、巡礼の構造については、同じく山折哲雄による「巡礼の構造」
(真野俊和編『講座日本の巡礼』第三巻「巡礼の構造と地方巡礼」、雄山閣、一九九六年、所収)をも参照。

(4) 同右。

(5) 拙論「カイラス巡礼——宗教的見地から」(平成十七年度愛媛大学研究開発支援経費「特別推進研究」四国遍路と世界の巡礼—アジア
の巡礼—公開シンポジウム・プロシードイングズ、二〇〇七年、所収)、参照。本論は多くの点で、この拙論を踏まえて議論が展開さ
れている。なおカイラス巡礼に関しては、上記拙論に挙げた参考文献のほかに、宮本久義著『ヒンドゥー聖地 思索の旅』(山川出版社、
二〇〇三年)をも参照。

(6) 真野俊和は「巡礼の構造および地方巡礼の研究成果と課題」(前掲『巡礼の構造と地方巡礼』、所収)において、「巡礼の霊場とは、宇
宙の中心というよりじつはむしろ宇宙そのものではないか」と述べ、「宇宙をただよう人間の肉体と精神のありようを」突き詰める
必要性を説いている(三二七頁)。また「霊場そのものの考察にあたって、従来それはたとえは地域的な構造とか歴史的な性格といった
方向からなされることはあっても、そのコスモロジカルな特性に着目することはあまりなかった」(三二八頁)ことを指摘し、「時空を超
えた認識の神話論的文脈から巡礼を考へてみることは、その通文化的考察のために不可欠であろう」(三二九頁)とも述べている。

(7) 坂部恵著『和辻哲郎』岩波書店、二〇〇〇年、一三三頁。なお、第四章「巡礼の時間」は、哲学者としての眼から、巡礼の「コスモロ
ジカルな特性に着目」したものにほかならない。

(8) 同右、一三〇頁、参照。

(9) 同右、一三〇—一頁。

(10) 同右、一三〇頁。

(11) 同右。

巡礼とは何か

- (12) 同右、一三一頁。
- (13) 同右、一三一―一三二頁。
- (14) カイラス巡礼については、注(4)に掲げた拙論において、宗教的見地からその本質を明らかにしてある。
- (15) 五来重「空海の真言密教と行的世界」(道の手帖『空海』河出書房新社、二〇〇六年、所収)、一一五頁。「辺路」は遍路に通じるものであるが、「へじ」と読まれる。なお同論文は、「宗教民俗学の立場から、空海の真言密教の成立する根底に、山岳宗教と海洋宗教の行的世界が存在すること」(二〇頁)が述べられたものである。
- (16) 同右、一一六頁。
- (17) 前掲『遊行と巡礼』、一〇九頁。なお引用に際しては、ルビは省略してある。
- (18) 前掲「巡礼の構造」、一五六頁。
- (19) 前掲『ヒンドゥー聖地 思索の旅』、二二四頁。
- (20) チベットにおける死の哲学の例としては、『チベットの死者の書』を挙げる事ができる。原典訳『チベットの死者の書』(川崎信定訳、筑摩書房、一九九三年)を参照。