

《投稿論文》

巡礼と交通

——移動の宗教的形態に関する社会分化論的考察——

田中 大介

0. 問題の所在——巡礼理論と宗教的移動の諸類型——

人類学は、巡礼や参詣といった宗教的移動に関する理論を構築してきた。例えばこれらの宗教的移動は、通過儀礼の図式のなかで解釈される。ファン・ジェネップが提示した〈分離—移行—合一〉のという一連の過程は、「死と再生」、「聖と俗」といった社会的時間と空間の主要分節を具体的に意味付ける境界儀礼である。なかでも境界儀礼のひとつである巡礼は、主体の仮構的な死と再生を通じた世界への参入、あるいは世界の死と再生としての儀礼的再演といえる。ジェネップによれば、俗の世界から〈分離〉し聖の世界へと〈合一〉するため、カトリックの巡礼では、特殊な印や飲食や性に関するタブーによる聖化(sacrificiation)、イスラムの巡礼ではイフラムという特殊な聖なる性格を帯び、仏教でも同様の〈移行〉状態に置かれており、この儀礼過程は、巡礼の普遍的形式とされる[Genep, 1909=1977:200]。

また、象徴人類学を標榜したV・ターナーは、構造主義の人類学理論を踏まえながら、コムニタスという概念を構築し、巡礼理論として展開している。

彼によれば、(レヴィ=ストロースが言うのとは区別された意味での)構造が、地位や身分の配列、法律や慣習等の分類のセット、すなわち「異質性」の秩序であるとする、それとは対照的にコムニタスとは、一時的に差異の分類を一挙に解消することによってあらわれる「同質性」の秩序である⁽¹⁾。要するに、構造とは差異による分類の秩序であり、コムニタスとは同化による溶解の秩序である。

ただし、身分や地位といった差異の秩序をコムニタスという移行状態は解消することによって、高度の平等状態を創り出すが、これが制度化されるとより強力な構造へと転換してしまう。「コムニタスの極大化は構造の極大化を惹起せしめ、構造の極大化は、こんどは、新たなコムニタスを求める革命的な努力をつくり出すのである」[Turner, 1969=1976:177]。

このコムニタスは通過儀礼、千年王国運動、ヒッピー等々に見られる現象であるが、ターナーは、「私の関心はすべて巡礼に収斂していく」[Turner, 1974=1981:122]と述べている。以下は中世イスラムの巡礼に関する記述から解釈されたコムニタス論の巡礼理論への転用である。①まず、信仰という実存的な要請からさまざまな地域のヒト・モノ・コトが共同体の外へ誘い出される、②そして、諸地域に分断されていた儀礼・情報・ネットワークが共約されることによって共通の規範が新しく生まれる。つまり、巡礼という「外部への運動」(=反構造)が発火点となり、全体社会の流動性がうみだされ、新しい交通圏(=構造)を創り出していくのである。ターナーによれば、この構造と反構造の弁証法は、

宗教的な巡礼だけでなく、戦争、ヒッピーの放浪、あるいは観光旅行といったさまざまな移動現象、に適用することができる⁽²⁾。

ターナーの議論には様々な批判もある。巡礼を理論として昇華・純化させすぎており、細部が見逃されるというものが最たるものであろう〔星野, 1981:195; 1987:7〕。さらにこのような批判から予想される困難として、「構造/反構造」という議論の組み立てが非常に大きなものであるために、対象が拡散し、「巡礼・参詣(宗教)/それ以外の移動」の未分化状態や分化過程をうまく対象化できるのかという疑念がある。この「宗教/それ以外」の移動の分化や未分化を対象化させるためには、様々な移動形態を可能にする交通環境(門、関、道、海等)やそれと相関する時間・空間の社会的区分(「内部/外部」、「中心/周縁」、「浄/不浄」等)の社会や時代の種差を考察しなくてはならないのではないだろうか。

すでにターナーは、三つのコミュニティタイプを提示している。ただし、これらのタイプは、こうした交通環境や時間・空間の分節によって構築された世界観による分類であるというよりは、イデオロギー的な分類にみえなくもない。他にも、巡礼理論には「個人型/集団型」、「限定型/開放型」、「激憤型/静寂型」、「国際型/国家型/地方型」といったタイプがある〔星野, 1989:731-733〕。また、より細分化させた十の要素(①日常生活、②決意・動機、③出発、④往路道中、⑤到着、⑥滞在、⑦出発、⑧帰路道中、⑨帰郷、⑩日常生活)からなる統辞的連鎖として巡礼をモデル化させているものもある〔星野, 1987:8〕。

なかでも青木保〔1985a:116-124〕によれば、西欧では往路が重要視され復路が軽視されるような「直線型(往復型)」の巡礼が主要であり、日本では、直線型は「参詣」と呼ぶことが適切であり、様々な聖跡・名跡を回り廻る「曲線型(回遊型)」というタイプが「巡礼」においては主要であると述べている。このタイプは、巡礼の形態を析出するものとして、日本内部での歴史的な交通環境・時空構成のなかで位置付けることもできるだろう。

しかし、ターナーの議論やそこから派生したその他の巡礼タイプは、どれほどバリエーションを増やしたり細分化させたとしても、「構造/反構造」、「聖/俗」といった二項対立に還元され、〈宗教/それ以外〉の移動の区別がうまくできていないのではないか。

近年では、国内の巡礼研究も蓄積が著しい。社会学的な視角を強く持つ系譜でいうならば、前田卓『巡礼の社会学』〔前田, 1971〕を嚆矢として、ターナーの構造論的巡礼理論を先駆的に導入し、日本の巡礼に応用してきた星野英紀の著作〔星野, 2001〕、また早稲田大学道空間研究会による巡礼の〈道空間〉に着目した調査研究〔長田・坂田・関, 2003〕、佐藤久光〔2004〕による四国遍路の実証研究が挙げられる。これらの巡礼研究は、主として四国遍路を扱いながら、それぞれ巡礼の現代的展開に関する実証的で厚重的研究成果を残している。

しかし、どの著作も重要な論点と検証を幾重にも蓄積しつつも、近・現代の巡礼がもつ構造的意味が突き詰められていないのではないか、という疑念が筆者にはある。上記のいくつかの文献では世俗化過程における宗教移動の再活性化という仮説が呈示されているものの、世俗化が何を意味するのかがやや曖昧であるため、巡礼交通は近代交通のなかの一部分でしかない、あるいは一部分であるがゆえに、その強度を保っている、という点についての論及が弱いように見えるからだ。

より社会学的な文脈から敷衍すると以下のような事態への論及である。政治・経済・宗教・文化等が高度に分化したものを現代社会として了解するならば、宗教は全体社会にお

いて部分的機能（あるいは部分的であるがゆえに強い機能）を果たしている⁽³⁾。それゆえ近代以降、あるいは宗教が分化完了以降、交通業もひとつの〈業〉として分化・自立すれば、交通-宗教の関係は、直接的なものではなく、相互に自立した部分機能同士として、間接化していくと考えられる。

反対に、分化以前、すなわち政治・経済・文化が宗教的世界と不可分の関係にある時代を設定してみる。すると、本論でも指摘するように、芸能民、商工民、遊行聖等の漂泊民たちが、宗教的な「聖性」を付与され、そして呪的威力が満ちるとされた〈道〉を移動することを生業としていたことがわかる。つまり、交通-宗教の関係は未分化な状態で結合していたのである。しかし、上記の巡礼研究からみると、現代の巡礼は、そうした宗教性を帯びた交通空間と生産活動的な移動から分化・自立して、「余暇」領域や地域経済・政治、あるいは資本制や国民国家という制度のもとに成立している部分が多々みられる。

それゆえ、ポランニー [Polanyi, 1977=1980:105] の言い方を借りるならば、(a) 社会(の交通)に埋め込まれた (embedded) 宗教的移動 [→生業交通としての移動]、(b) 社会(の交通)から分化された (separated) 宗教的移動 [→余暇交通としての移動] の二種を分けて考えることができる。巡礼の近代性は、この社会分化過程における交通と宗教の連関を位置付けた上で分析されることによって、その意義と射程がより明瞭化するのではないだろうか。

以上、本論は、ターナーに代表される巡礼理論における二つの問題点を指摘した。まず、巡礼理論が「巡礼・参詣/それ以外の移動」を区分し難い状態にあるということ【問題1】。また、宗教と交通が未分化状態であるのか、分化完了状態であるのかについての考察が希薄であるということ【問題2】。前者は巡礼研究の存立意義（「巡礼とは何か？」）に関わる問題であり、後者は巡礼の近代性（「巡礼の近代性とは何か？」）に関わる問題である。

この2点を大きな問題として設定し、本論はさしあたり上記 (a) のみを考察する。すなわち「巡礼・参詣/それ以外の移動」の未分化状態における諸形態を、巡礼や参詣が行なわれた歴史社会的な状況（交通環境・時空構成）から析出し、宗教的移動としての弁別特性を提示する【課題1】。また、その宗教的移動がどのような交通環境において機能的連関をもっていたかを検証する作業も、必要に応じて同時に行っている【課題2】。その際、特に中世交通史、宗教史等の知見を参照しながら、日記・紀行や巡礼記等の素材を検証することになる。それゆえ本論は、現代の巡礼交通へと至る社会分化論的・歴史社会論的な前提条件を、歴史学の研究蓄積を参照しながら検証する一試論にすぎないことを最初にお断りしておきたい。

1. 超越を志向する〈旅〉

1-1. 記紀的世界観から仏教的世界観へ

王の定住によって都城という中心が定着した律令制以後、官僚達が王の権力を代替することで国や郡に派遣される。この間接化された権力としての官人の旅は、母型としての家や大和を中心として方向付けられていた。『古事記』や『万葉集』で表現された古代王権に関わる〈旅〉は、都城中心の律令交通の前後において、天皇神話の次元では超越論的な「原型」への〈回帰〉、律令体制の次元においては中心としての「家郷」への〈回帰〉として構造化されていたのである。

しかし10世紀になると、都城を中心とした中央集権的な律令体制に亀裂が入るようになる。それにともない、旅の表現形式も変わり、特に日記・紀行形式によって表現された旅が飛躍的に増大する⁽⁴⁾。代表的なものは、中古であれば『土佐日記』、『更級日記』、中世であれば『十六夜日記』、『とはずがたり』『海道記』、『東関紀行』等が挙げられる。それらは、日記のなかに紀行が含まれたり、紀行自体が日記形式であるため様々な種類があるが、歴史区分、地理区分、文体（漢文、和文、混交等）、階層（貴族、武士、僧侶、半僧反俗、農民、職能民等）、動機等によって分類できるだろう。しかし、明確に分類付けしてたどるのは難しいとされる〔福田・プルチョウ、1975〕。例えば、旅に出る動機としては、軍事的・政治的な役割をおびた公務による移動から、歌を詠むための遊覧、宗教的な理由による遁世までであるが、ほとんどの場合これらは区別しがたく、いくつもの目的が重なっている〔プルチョウ、1983:117〕。そこで、ここでは中世の紀行で表現されている可能な旅の形態を、交通環境や時間的・空間的形式という条件から考えることにする。

例えば日記文学の最初期を飾る『土佐日記』（935）は、海上の旅における危険を幣や忌によって神仏の力を借りて仮構的に回避し、安全が確保されていれば風光明媚な歌枕の地を觀賞しながら、赴任地の土佐から平安京への帰還をもとにしており古代的な旅の形式に一応のつつた過程を描いている⁽⁵⁾。

しかし、『更級日記』（11世紀中頃）で表現された旅をめぐる状況はより微妙なものである。同日記は、父の赴任地である上総から平安京への帰還について語られる前半部と、平安京での生活を語る後半部に分けられる。前半部は、風情の有る無しで「風景」を切り取りながら、山野河海といった危険な境界領域や周縁を苦労しながら通過し、都城という中心へ（回帰）する物語であるといえる。その意味で、前半部の旅は古代的世界観において構成されている。

しかし、阿弥陀信仰に目覚める老年期から後悔の念をもって、物語に熱中した若い時期を振り返るという形式で描かれていることを考えれば、むしろ前半部は信仰に目覚める後半部への前置きであろう。後半部には、官人の妻となり、夫を失うことで阿弥陀信仰へ目覚める過程、そして平安京から畿内の社寺への繰り返される参詣が描かれている。

そこに古代的旅と中世的旅を対比できる興味深い記述がある。

かうて、つれづれとながむるに、などか物詣もせざりけむ。母いみじかりし古代の人にて、「はつせには、あなおそろし、奈良坂にて人にとられなばいかがせむ。石山関山こえていとおそろし。鞍馬は、さる山、みでいむいとおそろしや、おや上がりて、ともかくも。」と、さしはなちたるひとのやうにわづらはしがりて、わづかに清水にゐてこもりたり〔菅原孝標女、1954:137〕

母は坂・山といった都城から離れた（境界領域）に対する恐れが強くあり、平安京に近い清水寺にしかいけないのだが、菅原孝標の女は、関寺・石山寺・長谷寺・鞍馬寺等の平安京周辺や畿内周辺へと何度も参詣している。作者は、都城から離れること、そして境界領域への恐れを隠さない母を「古代の人」として位置付け、自分自身は、様々な社寺を中心とする聖地への参詣を強く望んでいるのである。無論、参詣道中の苦しみ、（境界領域）への恐れが実際に解消されたわけではないが、そのいわば苦行過程さえも御仏のご利益を

考えれば、嘆くこともないとまで言う（「かやうにたちはなれたる物語をしても、道のほどを、をかしても苦しとも見るに、おのづから心も慰め、さりとて頼もしう、さしあたりて嘆かしなどおぼゆる事どもないままに……」）。

彼女が阿弥陀信仰に目覚める過程は、〈家郷〉を構成する親しき人（姉、乳母、父、夫）の死によって貴族生活における不遇を託つ過程、すなわち〈家郷〉が次第に衰微していく過程とあわせて表明されており、最終的には夢の中で阿弥陀仏が来迎し、死後の世界を約束してくれることになる。

『更級日記』は日記と銘打たれてはいるものの、むしろ晩年からの再構成という形式をとっており、一種の発心説話として読むことができる。旅の内容としても、前半部は都城という中心への困難な〈回帰〉として形象化されているものの、後半部では中心から周辺部への宗教的参詣として形象化されている。

この意味で『更級日記』は、都城を中心とした政治体制、あるいは貴族的〈家郷〉の衰退過程における「中心への回帰／周辺への参詣」という両義的な移動形式を表現しているといえる。そして「古代の人」を否定的媒介とし、道中の苦労や困難を積極的契機へと転換することによって、その衰退過程を反転させるものとして擬制されたのが「阿弥陀浄土」という超越的形象だったのである⁽⁶⁾。

さらに、鎌倉期にあらわれる女性の紀行（阿仏尼『うたたね』『十六夜日記』、後深草院二条『とはずがたり』）は、家郷のみならず、その安定した求心点であった都の崩壊過程をより顕著に表現している。つまり回帰すべき中心＝「安住の都」が、衰微した「住み侘びた都」として表現され、旅は、回帰するあてもなく空転し続ける流浪・漂泊の様相を呈してくるのである〔今関、2004〕。また、家族を捨てて仏道に入ったり、都を捨て漂泊旅に出たりすることをさして当時多く使われた「出家」、「遁世」という言葉は、「家郷」や「世俗」を否定的契機にして移動に出発していることを示しており、古代的な〈回帰〉の旅とくっきりとした対照を示している。

1-2. 仏教的時間・空間——厭離穢土／欣求浄土の世界——

では、その空転し続ける〈回帰〉の受け皿となった仏教的世界観、すなわち都城からその周辺部の社寺への参詣をめぐる時間的・空間的表象は、どのようなものであったのか。

平安期、仏教的世界観を体系的に導入したのは源信の『往生要集』（985）といわれる。良く知られているように、その始まりは「厭離穢土」、「欣求浄土」という二章で始まっている。インドや中国における仏教ではそれほど截然と対照化されていない、穢れた現実世界（＝穢土）と浄われた超越世界（＝浄土）を空間的に区画したうえで、往生するための修行の手段、そしてそれに失敗したときの地獄の諸様相が事細かに記述されている。事細かに描かれた陰惨な地獄の情景によって恐怖を喚起し、清浄なる音、高貴な香を漂わすものとして描かれた浄土へと誘引するという構成である。そして、末世の世における人間の世界も不浄に満ちており、穢土だと認識されていた⁽⁷⁾。

平雅行は、日本の古代と中世をわける宗教的世界観は、記紀神話的黃泉観と仏教的来世観の違いであるという〔平、1992:65〕。すなわち、「現世→来世」が持続的に相互往還可能な黄泉の世界（例えば、『古事記』のイザナギやオオクニヌシの黄泉めぐり）から、不可逆で隔絶的な「現世→来世」、すなわち浄土の世界への転換があったというのである。その後、

現世から来世を祈る（青年や少年のころから来世を祈る）までに来世が現世に侵入してくるのだが、現世から来世へという方向性がより強固に徹底されているといえる。

また、『日本霊異記』等の仏教説話の世界観においては、地獄からの蘇生話は多くあるのだが、浄土や極楽から帰還した話は非常に少ない。地獄は娑婆・世俗の世界に近い往還可能な領域として了解されていたが、逆に極楽は次元の異なる一方通行の世界として了解されていたのである〔佐藤, 1998〕。

民俗学周辺では、他界を、現実の延長にある徒歩で接近可能なもの（Ex 山中他界観）と位置付け、民俗生活の古層として見出す傾向にあった。それは、インドの須弥山、曼荼羅等のインド的形而上学が、原始山岳信仰の場であった熊野等の黄泉・死者の国と結びつき、山中他界・海上他界として結実した、といわれる〔山折, 1995:142〕。とはいえ、仏教的世界の中での浄土は、そのなかでも抽象的・超越的な位置ももっていた。

浄土にはいくつかの種類があり、西方にあるとされる阿弥陀如来の極楽浄土、天空にあるとされる弥勒菩薩の兜卒天、南方にあるとされる観音菩薩の補陀落浄土などである。阿弥陀浄土が彼岸の超越的世界にあり、後のふたつが此岸の世界内にある浄土（=穢土中の浄土）とされた〔佐藤, 1998:292-303〕。特に源信『往生要集』以来、最も広範に受け入れられ、最も清浄だとされたのは阿弥陀浄土であった。

仏教的に区画され、方向付けられた「世俗→超越：穢土→浄土」という分節は、文字の読めない人々には、勧進聖や比丘尼の絵解きによって「参詣曼荼羅」や「六道絵」、「縁起絵」、「垂迹曼荼羅」等のイメージ空間として伝達され、流通した。特に参詣曼荼羅は、那智寺、三井寺、善光寺、清水寺等々の現世の宗教空間を中心として構成され、実際の参詣をイメージとして具象化したといえる〔西山, 1998；岩鼻, 1986〕。

では、このような言説空間を用意した背景にはなにがあったのか。

平安期に流行した思想に末法思想がある。末法とは、正・像・末というように分節された仏教的な預言的な時間観のひとつである。正法は仏陀が入滅したあと、教・行という教義や修行によって信仰の証明が可能な理想的な時代、像法は教義や修行は成立するが、信仰の証明が不可能となった時代、末法は教義だけが残り、仏の真理が失われた時代である。末法思想が流行したのは、10世紀の古代から中世への移行期、あるいは11世紀中頃～12世紀の院政期・中世社会の成立期であるとされ、諸説あるものの1052年に末法に入るといいう説が広がった〔平, 1996:144〕。ただし、何をもち「末法」であるとするかは時期や立場によって大きく異なっており、むしろ様々な「危機」を捻出し、文脈依存的に実定化するための表象が「末法」であったとっていい。古代末・中世初期が、末法の世であるにも関わらず、最も仏教が盛んであったという矛盾は、「現実の危機」から末法が析出されているというのみならず、末法が仏教流布の方便として機能しえたということを鑑みる必要が有ることを示している。

例えば井上光貞は、上流貴族においては古代社会の崩壊の危機や武士階級への恐れ of 表象であり、中下貴族にとっては特定貴族に専横状態の官位の不遇の表象である。つまり、井上説によれば、末法は古代秩序・律令制の崩壊過程の消極的表象であった。また国司や寺社にとっての「危機の時（末法）」とは、互いに荘園領地を奪い合うなかで表象された、「寺社の腐敗」であったり、寺社への「信仰心の荒廃」であったりしたのである〔同上:145-150〕。逆に平雅行によれば、末法は、国司や寺社等の中世的領主の自立のための危機をあらわす

積極的表象だった。浄土教、あるいは浄土という聖なる空間は、寺社から律令貴族、荘園領主にまで多様に展開する末法的時間観念・危機感において、要請され、位置付けられたのである。

では、末法期に位置付けられた聖なる空間はどのようなものであったのか。

現実世界のなかに仏土（浄土）をもとめる「国土即仏土」思想は、社寺が各自の所領を聖地化するために重要な観念を提供している。「国土即仏土」思想には、三つのものがある[佐藤, 1998:17-19]。一つ目は、天台・真言宗の密教によって提起された仏土が国土全体に及ぶというもので、顕密体制と結びつき「王土思想」（王朝の国土が浄土であるとする）を正当化するものである。二つ目は寺社の荘園領を王土のなかの治外法権、結界内の浄土として仏土化したもので、国土の一部を聖地化するための思想である。三つ目は鎌倉新仏教が提起したもので、国土全体が仏土ではあるが、王権とは矛盾するものであった。

この意味でも、末法思想同様、仏国土思想も諸陣営によって解釈が異なる文脈依存的な観念であったといえる。ここで特に重要なのは、二番目の類型であり、これは寺社領、特に寺社内を聖地化するような言説として機能した。

神社の例だが、例えば南北朝期には、伊勢神宮やその他の諸社では、参詣者が増加したため社の清浄性・聖地性が劣化することをおそれ「物忌令」が發布された。典拠となった文献は1300年頃のもので中世当初からあったと目されるが、この「物忌令」は霊場を参詣する際に必要とされる齋戒精進や禁忌を整理し、霊場の清浄性を確保しようとしたのである。それゆえ、「物忌令」や縁起などを知らない「穢れた」参詣者には参詣は認められず、そうした人々に参詣の許可や資格を与えるのが御師や宮仕という社寺によって組織された誘導者であった。寺社勢力は、「穢れ」というスティグマを参詣者に添付し、その「穢れ」を落とす権能を独占的に所有することによって、所領の「聖地性」を確保したのである[野地, 2002]。

1-3. 往復型巡礼 (=「参詣」) の構造

こうした本地垂迹の仏教的時空間のなかで、活発に行なわれた宗教的移動が熊野詣であった。この皇室による熊野詣は、宇多上皇、花山法王らから始まり、白河院、鳥羽院、後白河院、後鳥羽院の院政時代には、年中行事のように頻繁にくりかえされるようになる。この百年の間、97回という高い頻度で行われている[新城, 1960:13]。一般の貴族にも同様の傾向がみられ、「人まねのくまのまうで」とまで称されるような活況であった[新城, 1960:22]。

12世紀になると、熊野でも本地垂迹の神仏習合が起こる。それぞれ別の地域信仰の対象であった家津御子神、結神、速玉神は、それぞれ阿弥陀仏、千手観音、薬師如来となり、本宮は阿弥陀仏の西方浄土、那智は観音菩薩の補陀落浄土、新宮は薬師如来の東方瑠璃浄土とされた[小山, 2000:78; 中村, 1968:8-9]。つまり、熊野という畿内周縁部であった場所は、「熊野三山」として一括され浄土化・聖地化されたのである。

この熊野詣への出立動機には、現世利益を中心として様々なものがある。とはいえ、「御師一先達」という社寺側の組織・ネットワークが参詣の経路・宿を確保し、案内することになっていた。京都を出発する時から彼らの指導による精進潔斎の儀式が極めて多くあり、一定の規則があったのである。参詣途上には、九十九王子とよばれる、参詣者が幣を捧げ

経をよむ場所がいくつもある。参詣者にとって王子とは、参詣者を保護する熊野権現の御子神であった。「熊野参詣の徒は是等の王子々々を巡拝しつつ歩みを運べば、遂には三つの御山の本社に行き渡ることができるのである。言うならば是等の王子は、三山の本社と京師（中略）との中間にあって、両者を緊密に結び付ける飛び石若しくは媒介者としての意義を有するものであった」[西田 1965:196]。

つまり、聖に導かれ参詣経路に多数散在する小さな聖地（＝王子）を辿り、そこで奉幣・読経して、自らの穢れを清めながらそれらの親社である聖地（＝本宮）へ向かうという過程が、熊野詣の基本的儀礼過程であったといえる。

藤原宗忠の『中右記』の参詣記によれば、往路は15日と推定されるが、帰路はわずか9日間であった。というのも、往路は、困難な経路を多くの儀式を含む苦行・修行の功を積むために行くのだが、帰路は特別な儀式もなく、途中から伝馬を利用しているためである[小山, 2000:40]。特に往路の苦行性・修行性については以下の『梁塵秘抄』の文言がよく挙げられる[五来, 1967:124]。

熊野へ参らむと思へども／徒歩より参れば道通し／すぐれて やまきびし／馬にて参れば苦行ならず／空より参らむ／羽たべ若王子

熊野へ参るには／何か苦しき修行者よ／安松姫松五葉松千里の浜

熊野霊験談には、あまりの苦痛や困難に途中で詣でをやめてしまおうとするときに、神仏から励まされたという話もよくのこっており、熊野へ向かう途上の難路・悪路に苦勞すればするほど、功德が大いとされた[五来, 1967:124-125]。

また、『日本往生極楽記』、『拾遺往生伝』、『大日本法華経験記』といった巡礼を内容として含んだ仏教説話には「天空飛翔」というモチーフが多くある[真野, 1986:77-78]。すなわち、霊場への到達が超人的な力による天への飛翔によって達成されるというものであるが、『梁塵秘抄』にも「空より参らむ」と言われているように、霊場への到達は飛翔と表象されることが多かった。

さらに、本宮について参拝したときのことを、「落涙抑えがたく、随喜感悦せり。かくの如き事、定めて宿縁あるか。三種の大願成就するを知る」[小山, 2000:35]と記述されているところを見ると、聖地への到達が儀礼過程の頂点とみなされていることがわかる。

山折哲雄[1986]は、「巡礼の構造」という論文のなかで、巡礼の往路は修行・苦行を通して救済をもとめて聖の世界へと向かうもので、巡礼の還路は、救済以後の遊行として蘇生の過程として俗の世界への帰還を意味するものであった、としている。すなわちそこで巡礼は、「俗地→聖地」の往還として完結するものであった。

巡礼とは、此岸と彼岸、現世と他界との間にあって二つの世界を媒介する空間である巡礼霊場＝「聖なる空間・時間」へと到達することであり、それは天空飛翔という（超越）を表現するようなモチーフのもとで表現されていたのである。

2. 中世交通の編成

2-1. 二元化、あるいは分立する交通統制

・古代では、畿内・都城を中心とした五畿七道が地方の中心として国府を繋ぎとめる律令的交通体系のもと、官吏や農民等による国家への貢納物の運輸が中心であった。それゆえ制度上は、中心—地域間の交通・運輸が主要であり、地域—地域間の交通・運輸は考慮されていなかった。また、直線的に構成された道路は、国家の威容や儒教の礼的秩序が演じられる舞台であった。

しかし平安中期をすぎると、荘園制の進展に伴い律令的交通体系は崩壊し始め、古代末・中世前期には荘園制的交通が主となる。この荘園的交通は、荘園領主と荘園間においてなされる荘園年貢物と荘官等の関係者の往来を指している [新城, 1967:1]。

さらに12世紀末、東国武家政権ができると、鎌倉周辺に多数の重臣・御家人が集住し、東国在住の荘園領主が増加する。そして鎌倉が都市として成立すると、そこを新たな中心として、武士・僧侶を中心とする多くの人や大量の物資が旋回し、また、これまで律令国家が統制していた関所の改廃・管理・運営、過所の発給等の権限の一部も幕府がにぎることになる。鎌倉幕府の出現により、これまで京都・奈良の都城を中心として一元的に旋回していた交通体系に、もうひとつの中心が成立することになったのである。「ここに日本の交通は、京都・奈良と鎌倉とに二元化され、交通圏はいわば円形より楕円形化するにいたった」 [新城, 1967:63]。そのため、京都・奈良—鎌倉間をつなぐ東海道が中世において特権的な位置を占めることになる⁽⁸⁾。

鎌倉後期以降、京都・奈良、鎌倉周辺に在住しながら遠隔の所領を経営していた荘園領主を、在地領主が凌駕し始める。そのため中央への貢納が減り、現地の財物保有量が増え、余剰生産物があらわれた。貨幣の流通も増加したこともあり、この余剰生産物が、商品として様々な都市に輸送され、遠隔商品流通が年貢輸送にとってかわる [新城, 1967:71; 小林, 1992:107-108]。

こうした市場や流通の発達(身体・物財・記号の流動化)を背景に、室町幕府以後、各地に配置された守護(や大名)は、幕府の命令を超えて、領国内の独占的な交通路支配を企図し、新関の濫設のみならず、様々な機会に交通税(率分・河手・関賃)を徴収しようとした [小林, 1992:106]。荘園制的交通体制においては、天皇、将軍、貴族、社寺が道路に沿って関所を乱立し、交通税を徴収し、さらに戦国期になると戦国大名によって、各国間の国境に軍事的・政治的な機能を強くもった関所が設置される。こうして交通路の分国支配体制が現われたのである [福島, 1992:144-145]。

すなわち、二元化され楕円形化した交通圏を主としながら、個々別々に所領化された在地領主(ひいては守護大名・戦国大名)の間に、主要都市を媒介にした商品流通があらわれることで、相互に境界付けられ、分立した交通網がしかれることになった。

例えば、この分立的交通体系は、交通路の性質にも影響している。律令時代の七道を原型とした陸上交通網は都城=中央へと一元的に集約する直線で構成され、海は「国境」という特徴をもつようになっていた。しかし中世の交通網は、陸上交通のみならず、河海の交通路(港湾、津・渡)とも密接に関連することによってそうした原型を変容させ、より柔軟で多元的な交通体系を成立させたのである [網野, 1990:105-106]。

2-2. 宗教的領域としての〈道〉

では、それらの楕円化した多元的交通体系はどのように、あるいはどのようなものとし

て管理・運営されたのか。

陸上交通と海上交通が交差する場に現われる、市・宿、関渡津泊といった交通の要衝は、「無縁」、「公界」、「楽」の一種、すなわち主従関係や親族関係等の世俗の関係、世俗の権力とは切れた「理想的な世界」[網野, 1987:118]とされ、〈道〉は「公界そのもの」[網野, 1987:71]であった⁽⁹⁾。こうした中世における交通の要衝、都市的な場は、それ以後の自治都市を準備することになる。

中世前期から後期まで交通諸施設の管理・運営の主体は幾度も変容したが、幕府や王朝の公認を得ながら、勳進上人等の聖によって申請・施工・運営されたものも多かった。すでに述べたように、分国的な交通体系を形成しつつあった中世では、多くの関所によって交通路は分断されており、そこを通過するためには許可や交通税が必要とされる。特に中世前期における交通税は、〈境界領域〉に現象する神仏への捧げものという性格が濃厚であり、それゆえそれを徴収する人々はやはり世俗から離れた上人や聖である必要があったのである[網野, 1992:96-98; 桜井, 1996]。

ただし、こうした網野善彦らの提示した「無縁の場として交通」には批判もある。例えば宇佐見隆之[1998]は、中世前期の交通路は基本的に国衙の管理であり、交通の最低限の確保のために在地の人々が受益者負担で関を設けたが、中世後期には、そうした交通環境の維持のみならず、収益源として新関が乱立したと論じている。すなわち、交通路は、むしろ世俗的な意図による「有縁」の場であったという。とはいえ、そうした有縁性の原理が無縁性の原理と区別がつきにくい所に、交通路という場の特殊性があったことが網野説の論点ではなかっただろうか。

例えば、勳進上人によって建設された橋は、「因を此の橋に結び、果を彼岸に成ず」といわれたように、橋を作ることは、此岸から彼岸へと橋を渡すこととされた[五来, 1989:102-103]。〈境界領域〉を遍歴する聖たちにとっては、道や橋の交通路を建設・整備するという社会事業が、そのまま往生へつながる「作善」、すなわち〈超越的〉世界へ通じる宗教的行為としてみなされていたのである。この交通路の建設・整備の資金や労働力は、勳進という行為によって集められたのだが、これとても往生への道を勧める／進めるという名目であった。

また、官吏、社寺を含む荘園領主、在地領主らによって多元化されてしまい、一元的な交通体系をうしなってしまった天皇は、特に西国において、供御人・神人制をしき、あるいは商工民（鑄物師・鍛冶等）・芸能民（遊女・傀儡・白拍子等）らの商工芸未分離の寺社等の権門に奉仕する「聖なる」人々に自由交通権（課役・交通税の免除）を与え、検非違使らに〈境界領域〉を「清め」させることによって、交通を管理した[網野, 1984:97-98]。非人と呼ばれた身分の人々も「清め」を職能としてもつ座の共同体を構成し、天皇から自由交通権を保障されている[網野, 1994:42]。また、歓待、宿の提供、伝馬の提供などによって人々を霊場まで誘導するために寺社に組織された御師・先達らは、なかば商人としても行動しており、実際その後商人化している[新城, 1982:180]。これらの神仏・天皇の直属民とされた人々は、神仏に依存する呪術的な「聖なる力」（や聖地のタブー）を身につけ、自然の威力が生起する「聖なる世界」と人間の世界の〈境界〉、すなわち山野河海、道路、市、関渡津泊、等の無所有の場を漂泊して生活する存在であった[網野, 1998:237-239]。天皇は、交通の直接的な一元的支配を諦め、社寺や周縁部に生きる異類異形の人々の呪術

的支配力を利用して、交通路の支配を目論んだのである。例えば後醍醐天皇は、真言密教の僧侶・文観を重用し、非人、悪党をも武力として用い、自分自身も密教的な呪術力を身につけるために僧形たることを厭わなかった〔網野, 1986〕。これまで仏教に守られた鎮護国家として宗教—国家として統治していた律令国家であったが、今度はより直接的に天皇が密教の宗教家になることによってその結びつきは密接化したのである。そして、各地方領主たちもまた、そうした呪的力を媒介にした人々には自国の内部と外部を結ぶ交通路の通行を許すことになる。

律令国家によって一元的に支配されていた交通体系は、多くの領主によって国が分断され、それを分離・結合する交通路が多角的に敷かれることによって変容した。そのため、中世では〈境界領域〉としての交通路が多く現れ、そこを通行しながら生活する人々の一群が出現することになる。

このような〈境界領域〉としての交通路を自由に利用できる人々も神仏に仕える人々であった。網野善彦によれば、中世には、非農業民、すなわち農業以外の生業に携わり、山野河海、市・宿、関渡津泊などを生活の舞台としている人々で、商工民・芸能民等があふれていた〔網野, 1984:27〕。

すでにのべたように、これらの遍歴・漂泊民の集住する場としての交通の要衝は、都市として成立し、こうした都市のネットワークが中世に発展する市場や流通の結節点となったのである。いわば、共同体や国家からは外部的・周縁的な〈境界領域〉が交通の要衝として自立化し、それらが接続することによってあらわれたのが中世の交通世界であったといえる。律令制以後、様々に異なる領地・所属を多角的に接合しつつ・分断するようにして噴出した〈境界領域〉としての交通路を建設・運営するためには、それらの異質性を媒介するような超越的理念や呪術的力が必要とされ、その際に動員されたものが仏教的世界観や神仏の威力だったのである。

古代から中世前期には、〈道〉は穢れの満ちる場所であった。しかし、先に述べた源信の『往生要集』によって、死穢や血穢等、あるいは都城の外部の穢れから、人間の身体・世俗の世界そのものに宿る内部の穢れへと穢れ観が変化したとされる〔横井, 1975〕。そのため、たとえば様々な悪霊や穢れが侵入してくるとされた〈道〉は、そのまま〈道〉そのものが穢れた境界領域として成立する。しかし、人間の世界そのものが穢れているのであれば、道の領域はむしろ、浄土への径路ともなりうる。〈道〉は、古代においてはまつろわぬ悪霊の穢れ（外部・周縁）が都城（内部・中心）に侵入する径路であったが〔前田, 1996〕、中世前期には、穢れた世俗（内在・穢土）から、すでに述べた橋や道の勧進のように、清浄な世界（超越・浄土）への径路になったのである。そのことは、畿内・都城からみて周縁であるはずの熊野・高野等の各所領が、聖地化するという反転の過程にも端的にあらわれているといえよう。

3. 無限遅延化する超越

3-1. 廻国型巡礼の構造

新城常三〔1982〕によれば、中世の社寺参詣の発達要因には、大きく分けて二つの要因がある。一つは、信仰の伝播である。それは社寺が荘園領主として自立し、所領を多く抱え、個々の土地の神々を勧請し末寺を建立し、縁起を説く唱導聖や勧進聖を多く派遣した

ことによる伝播である。二つ目は、交通の発達で、旅宿、貨幣、海上交通の発達、あるいは御師・先達の普及であった。加えて、前節でのべたように、貨幣を媒介にした流通圏の結節点を構成する多元的な都市世界が成立したことも挙げられる。

このような状況を背景にして11世紀末期、畿内とその周辺の観音三十三ヶ所をひとつのまとまりとして構成する西国三十三ヶ所巡礼が形成された。観音信仰は、現世利益を中心とした信仰であるが、特徴的なのは補陀落浄土という他界観をともなっていたことである。

ただし、古代・中世の歴史資料が貴族中心のものでありながら、西国巡礼の関連資料には貴族の姿はみられず、また東国武士にも縁遠いものであった[新城, 1982]。観音信仰は、中世の貴族の信仰の中で大きな比重をもっており、『更級日記』にも表れていたように、清水寺、石山寺、長谷寺等の個々の霊場に対する参詣は続いていた。にもかかわらず、「巡礼」という複数の社寺を廻るという実践にまで至っていなかったのである。それゆえ室町中期以前では、西国巡礼は主として僧侶の修行のためとして実践され、それ以後に西国観音信仰の普及、交通条件の改善、民衆の経済的地位の向上によって一般社会に広がることになった[新城, 1982]。

とりわけ、西国巡礼への参加者として特筆すべきは、「貧困者」、「乞食的巡礼」[新城, 1982]、あるいは「反僧反俗の僧侶」[吉井, 1985]とされる人々であった。これらの人々には、農民のみならず、材木売り・養つくり等の商工民、かねたたき・鉢たたき等の賤民、あるいは種々の女性らで構成されている、網野が指摘したような広義の「職能民」が多く含まれている。

では、なぜ苦行性・困難性の高く、移動に多くの費用がかかる巡礼が、そのような人々に受容されたのか。

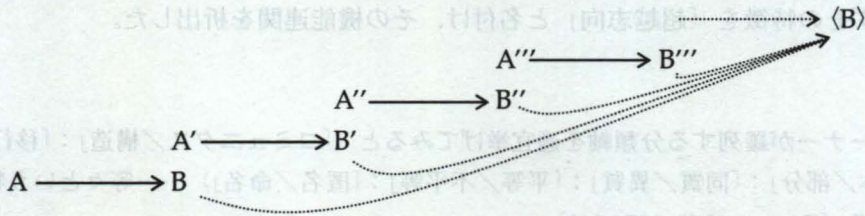
新城常三は、その理由を「世人の巡礼に対する同情、……温情・支援」に求めている[新城, 1982:240-241]。また、このような巡礼に対する受け入れ側の歓待(hospitality)の精神があったことに加えて、巡礼の参加者のなかに移動に生業をもつ人々があったことは注目に値する。すでに述べたように、これらの移動することで生業がなりたっている「職能民」には、自由交通権が与えられており、彼らは天皇領、貴族・武士の荘園領、寺社領、下つては守護・大名領間の〈境界領域〉を遍歴する権利をもっていた。

貴族を中心とした「参詣」の形態は、参詣地を一つの頂点とした往路を重視し復路は重視しない、「世俗→聖地」として完結した形態をもっていた。しかし、「職能民」が参加する「巡礼」は、その移動を生業の主要な条件とする以上、一回きりの「世俗→聖地」で完結させてしまっては成り立たないだろう。つまり、モノや技能の地域的・時期的・文化的差異を価値に変換することによって生業を成立させる商人・職人・芸人にとって、各所領間の境界がもたらす差異は、生業の必要上、引き伸ばされる必要がある。そして、これらの人々が各所領間の〈境界〉を通過する権利は、呪術的威力、仏教的聖性といった〈超越的〉価値によって保障されていた。この巡礼の構造を図式化すると以下のようなになるだろう(図1)。

このような西国三十三ヶ所巡礼や有名な四国霊場を嚆矢としつつ、多くの巡礼霊場が現われた。というのも、鎌倉が新しい政治・経済・文化の中心となったことで、西国巡礼に影響され、東国においても鎌倉期の坂東、室町以降には秩父、出羽、洛陽、遠江等の地に霊場群が現われたのである。これらの複数の霊場は、三十三、四十八、四十九等の仏教的

な象徴性をもつ数で構成・表現されることによって、一体化した仏国土・巡礼空間として成立し、そのネットワークは増殖し続けたのである。それゆえ、純粋に宗教的な目的のみをもった巡礼者と様々な生業と結びついた職能民が移動可能な諸領域もますます拡大する。

図1



A : 出発点・世俗

B : 目的地・聖地

(B) : 理念としての浄土

————→ : 巡礼・参詣

·····→ : 理念の参照・遅延化

3-2. 「宗教-交通」未分化状態における巡礼・参詣の宗教性

これまで中世における参詣史や交通史を参照しながら、宗教的移動の諸形態がどのような交通環境や時間・空間認識によって成立してきたかを整理してきた。

律令制崩壊期における移動は、都城・家郷への〈回帰〉を志向しながら、その拠点が崩壊過程にあるためそれが十全に果たされず空転する。そのため、新しい帰属先として、当時流行し始めた末法思想、浄土仏教を基調にした、「厭離穢土／欣求浄土：世俗否定／超越志向」という世界観があらわれ、都城の周縁に「聖地」が見出された。そして、巡礼は「世俗→聖地」という〈超越〉への志向を構造化していた。

さらに、鎌倉期以後、荘園制が展開して交通統制が分断すると、分立した多元的な交通環境があらわれる。聖地としての霊場は、複数化・系列化・象徴化されることによってひとまとまりの巡礼地となり、分断された交通を自由に交通できた聖別された職能民や半僧反俗の存在が、聖地を生業を兼ねて巡回することになる。これらの人々にとって巡礼は、「世俗→聖地→(世俗)→聖地·····→〈浄土〉」という無限に遅延化された〈超越〉を志向していた。そして、こうした超越志向の交通が、政治・経済や時間・空間を構成する世界観のなかに埋め込まれることによって、宗教-国家が密接に結びついた顕密体制と荘園領主・在地領主等の間の交通秩序は機能していたのである。

無論、ここでとりあげた移動が中世の移動・交通の全てではなく、紙幅の都合上個々の移動を取上げることはできなかったが、より多様な現象形態がありうる。また、巡礼・参詣を「超越志向」によって理解するというのはあまりにも大雑把に過ぎ、巡礼現象の多様性を殺ぎ落としてしまい、実証研究にとって何の役にも立たないという批判もありうるだろう。しかし、巡礼に内在的な研究のみならず、他の移動形態（観光、漂泊、流離等々）との比較へと開いていくということを考えたとき、それは一定の基準になるのではないだろうか。

ターナーは、「構造／反構造（コミュニタス）」という分節によって巡礼理論に大きな枠組みと前進をもたらした。しかし、移動の諸形態が「宗教／それ以外」へと分化しうることを考えると、そのターナーの議論にはあまりにも様々な現象が含まれていることはなる。

本論は、そうしたターナーの「構造／反構造」という枠組みをより巡礼以外の移動へと開くために、「宗教的」とみなされる移動（参詣・巡礼）の構造を純化した形を取り出し、ひとまずその特徴を「超越志向」と名付け、その機能連関を析出した。

〈注〉

- (1) ターナーが羅列する分類軸を適宜挙げてみると〈「コミュニタス／構造」：「移行／状態」：「全体／部分」：「同質／異質」：「平等／不平等」：「匿名／命名」……等々という特徴があげられる [Turner, 1969=1976:143]。
- (2) ターナーはコミュニタスを①実存的コミュニタス、②規範的コミュニタス、③イデオロギイ的コミュニタスという三つの類型として提示している。①はもっとも純粋なコミュニタスとして構造をもおびやかすほどの急進性をもつものであり、千年王国運動、ヒッピー運動や放浪等があげられているが、理念的な〈旅〉はここに分類できるかもしれない。②規範的コミュニタスは構造の中である程度制度化されたものであり、通過儀礼等とならび、巡礼、あるいは近代における観光旅行もまたここに分類されるだろう。③は、実存的コミュニタスがまとまった観念体系として表現されたものとされ、宗教文学、宗教思想、あるいは質の高い旅行文学等もふくまれる。
- (3) 分化が完了した宗教がもつ全体社会に対する複雑かつ広範な部分機能についてはルーマン [Luhmann, 1977=1989] を参照。ルーマンを参照せずとも、高度な社会分化における宗教の機能については、伝統的な社会学理論においても指摘がある。例えば、ジンメルは、社会分化が個人を全体の交換可能な部分にしてしまう差異の秩序であるのとは逆に、宗教は個人を神のまえでは独自で平等な存在として同一の秩序のなかへと救済するという。つまり宗教は、高度な社会分化において部分化された個人の独自性や全一性を補完する機能をもつことがあるということである。また、これとはべつに、現代社会の存立起源そのものに、（組織や部分システムとしての宗教ではない）「宗教的なもの」を見出す宗教観もある。ジンメルの信頼論やデュルケムの社会分化過程における個人崇拜の重要性、あるいはウェーバーの資本主義におけるプロテスタンティズムの役割が挙げられるだろう。このように高度分化社会においては、社会－宗教が未分化状態ではないようなかたちで、宗教や「宗教的なもの」が見出され得るといのが社会学の伝統的な見解だろう。
- (4) 中世紀行の増大の理由は、交通が簡便化したこと、地方文化の愛護者が出現し文化が分散化したこと、旅が美しきものとしてとらえられたことが挙げられる [石田, 1958]。これらの理由はその他の中世の日記・紀行研究でも踏襲されている。また、日記・紀行文学の分類としては①歌人的系統のもの（旧貴族階級・和歌和文）、②公家系統のもの（旧貴族階級・漢文日記）、③中間的階層のもの（僧侶・武士・下層帰属・漢文的なもの）、④連歌師系統のもの（隠者階級・素朴な和漢混交文・自由な俳文的な表現）が挙げられる [石田, 1958]。
- (5) 『土佐日記』は、後期万葉以来の官人の都城（回帰）の旅、あるいは遊興としての旅という伝統に沿っていると考えられるものの、しかしながら、赴任地における子の喪失による悲しみが話の基底にあり、京の家も荒れ果てており亡き子への追想はやむことがない。中心回

帰を志向しながら、到達後もその回帰志向は、〈家郷〉という着地点を見出せず空転し続けるのである。『土佐日記』は、日記という表現形式の達成も考え合わせると、古代的旅からは離脱しているといえる。

(6) また都城衰退期以降の歌人や貴族系統の紀行は、実際の都城への〈回帰〉を志向しているというよりは、華やかかりし頃のミヤコの秩序をヒナにおいて想像的に再現するようなものであった。例えば、すでに読むべきもの、たずねる場所・経路が決められており、実際土地に行かなくても読まれうる歌枕がその典型であろう。スペースの関係上詳述できないが、さしあたっては以下の文言を参照。「異郷を観念の世界で組み立て、作者が自分自身を、山賤や尼との対比の中で自覚するという操作のうえに、紀行文学が成り立っているわけである。貴族文化の担い手たちは、都に集約されている文化的な権威を鄙の世界との対比のなかで、確認しつづける役目を負っていた。都と鄙の対比のために、貴族たちは一定の型を編み出した。歌枕に集約される、鄙の世界の観念化は、和歌の約束事を生み、大和絵の画題につながり、紀行文学の枠組みにもかかわっている」[大隈, 1989:273]。

(7) ただし、『往生要集』が著された当時の浄土教においては、此岸を穢土とするような現世否定の観念はむしろ特殊であり、むしろ欣求浄土に重点があった。この点に、「朝廷に出仕する公人としての立身出世と、私人としての浄土信仰が何の矛盾もなく並存していた」[笹田, 2002:133]、すなわち現世利益と来世往生が両立していた理由がある。そして、「現世否定意識の深まりが浄土信仰を受容させたのではなく、浄土信仰の広がり穢土観や凡夫観を定着させていったのである」[笹田, 2002:139]。後の節でも明らかにするとおり、行者や巡礼者のような徹底した厭離穢土を基調とした現世否定の思想は摂関期以降に広がるといえる。

(8) 東国／西国の分立を、中世を重要な起点として論じた日本社会論としては網野[1982]も参照。

(9) このような場の特徴には、(1)不入権をもつ、(2)地子・諸役を免除される、(3)自由通行権が保障される、(4)平和領域、「平和な」集団であり、(5)私的隷属から「解放」される、(6)賃借関係が消滅する、(7)連座制が否定される、(8)老若の組織をもつ、といったものが挙げられる[網野, 1996:110-119]。もともと「無縁」(＝原因、条件、対象のないこと)、「公界」(＝「世間」、「公衆」を意味すると同時に俗縁を断ち切った場を示す)、「楽」(＝極楽で味わうことが出来る理想の状態)いずれも仏教用語であり、ひとつの理想の境地を指示する語であったという[網野, 1996:120-121]。ただし、網野による無縁、公界、楽という概念の使用は使い始めから、後期に至るまで変遷を重ねている。なかでも重要なのは、それらがアジュール等の場所的な概念であったものが、むしろ人と人、場所と場所との関係的な概念へと重点が変容したことである。

〈文献〉

- 紀 貫之(品川和子訳注) 1983 『土佐日記』講談社学術文庫。
菅原孝標女(安部秋生校注) 1954 『更級日記』学燈文庫。
網野 善彦 1982 『東と西の語る日本の歴史』そしえて。→ 1998 講談社学術文庫。
——— 1984 『日本中世の非農業民と天皇』岩波書店。
——— 1986 『異形の王権』平凡社。→ 1993 平凡社ライブラリー。

- 1987 『増補 無縁・公界・楽』平凡社。→ 1996 平凡社ライブラリー。
- 1992 「中世前期の交通」児玉幸多『日本交通史』吉川弘文館。
- 1994 『中世の非人と遊女』明石書店。→ 2005 講談社学術文庫。
- 1996 『日本中世都市の世界』筑摩書店。→ 2001 ちくま学芸文庫。
- 1998 『日本中世の百姓と職農民』平凡社。→ 2003 平凡社ライブラリー。
- 青木 保 1985a 『境界の時間』岩波書店。
- 1985b 『御岳巡礼』筑摩書房。
- Gennep, Arnold, van 1909 *Les Rites de Passage: Étude systématique des rites*, Émile Nourry. = 1977 秋山さと子・彌永信美訳『通過儀礼』思索社。
- 五来 重 1967 『熊野詣——三山信仰と文化』淡交新社。
- 1989 『日本人の仏教史』角川選書。
- 1975 『増補 高野聖』角川選書。
- 星野 英紀 1981 『巡礼——聖と俗の現象学』講談社現代文庫。
- 1987 「巡礼——その意味と構造」, 聖心女子大学キリスト教文化研究所『宗教文明叢書 1 巡礼と文明』春秋社。
- 1989 「巡礼と聖地」, 金岡秀友・柳川啓一監修『仏教文化辞典』佼成出版社。
- 2001 『四国遍路の宗教学的的研究——その構造と近現代の展開』法蔵館。
- 福田 秀一・プルチョウ編著 1975 『日本紀行文学便覧——紀行文学から見た日本人の旅の足跡』武蔵野書院。
- 福島 正義 1992 「戦国大名の伝馬制度」, 児玉幸多編『日本交通史』吉川弘文館。
- 今関 敏子 2004 『旅する女たち——超越と逸脱の王朝文学』笠間書院。
- 石田 貞吉 1958 『岩波講座日本文学史第四卷中世 中世の日記・紀行文』岩波書店。
- 岩鼻 通明 1986 「西国霊場の参詣曼荼羅に見る空間表現」, 水津一郎先生退官記念事業会編『人文地理学の視園』大明堂。
- 小林 保夫 1992 「中世後期の交通」, 児玉幸多編『日本交通史』吉川弘文館。
- 小山 靖憲 2000 『熊野古道』岩波新書。
- Luhmann, Niklas 1977 *Funktion der Religion*. = 1989 土方昭・三瓶憲彦訳『宗教社会学——宗教の機能』新泉社。
- 前田 晴人 1996 『日本古代の道と衢』吉川弘文館。
- 前田 卓 1971 『巡礼の社会学』ミネルヴァ書房。
- 中村 直勝 1968 「熊野信仰——その歴史と文化」, 倉田蔵編『熊野』講談社。→ 1990 宮家準編『民衆宗教史叢書第二十一卷 熊野信仰』雄山閣。
- 西田 長男 1966 「熊野九十九王子考」『神社の歴史的研究』塙書房。→ 1990 宮家準編『民衆宗教史叢書第二十一卷 熊野信仰』雄山閣所収。
- 西山 克 1998 『聖地の想像力——参詣曼荼羅を読む』法蔵館。
- 野地 秀俊 2002 「中世における寺社参詣と『穢』」, 伊藤唯真編『日本仏教の形成と展開』法蔵館。
- 大隈 和雄 1989 「歴史資料としての紀行文学」『国文学 解釈と鑑賞』54-12, 至文堂。→ 1993 『中世 歴史と文学のあいだ』吉川弘文館。
- 長田攻一・坂田正顕・関三雄 2003 『現代の四国遍路——道の社会学の視点から』学文社。

- Polanyi, Karl 1977 *The Livelihood of Man*, Academic Press. = 1980 玉野井芳郎・栗本慎一郎
 訳『人間の経済Ⅰ——市場社会の虚構性』岩波現代選書.
- ブルジョウ, ヘルベルト 1983 『旅する日本人——日本の中世紀行文学を探る』武蔵野書院.
- 桜井 英治 1996 『日本中世の経済構造』岩波書店.
- 笹田 教彰 2002 「『厭離穢土』考——摂関期浄土教をめぐる諸問題」, 伊藤唯真編『日本仏
 教の形成と展開』法蔵館.
- 佐藤 弘夫 1998 『神・仏・王権の中世』法蔵館.
- 佐藤 久光 2004 『遍路と巡礼の社会学』人文書院.
- 新城 常三 1960 『社寺と交通——熊野詣でと伊勢参り』至文堂.
 ————— 1967 『鎌倉時代の交通』吉川弘文館.
 ————— 1982 『新稿 社寺参詣の社会経済史』塙書房.
- 真野 俊和 1986 「巡礼行者の宗教的達成」, 萩原龍夫・真野俊和編『仏教民俗学大系二 聖
 と民衆』名著出版.
- 平 雅行 1992 『日本中世の社会と仏教』塙書房.
- Turner, Victor 1969 *The Ritual Process: Structure and anti-structure*, Aldine. = 1976 富倉光雄
 『儀礼の過程』思索社.
 ————— 1974 *Drams, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell
 University Press. = 1981 梶原景昭訳『象徴と社会』紀伊国屋書店.
- 宇佐見隆之 1998 『日本中世の流通と商業』吉川弘文館.
- 山折 哲雄 1986 「巡礼の構造」『大系仏教民俗学三 聖地と他界観』名著出版.
 ————— 1995 『日本人と浄土』講談社学術文庫.
- 横井 清 1975 『中世民衆の生活文化』東京大学出版会.
- 吉井 敏幸 1985 「西国巡礼の成立と巡礼寺院の組織化」, 浅井清編『近畿地方を中心とす
 る霊場寺院の総合的研究——建築をとりまく生活信仰空間』元興寺文化財研究所.

(たなか だいすけ/筑波大学大学院)

Transportation and Pilgrimage:

Religious Travel before Social Differentiation

Daisuke TANAKA

University of Tsukuba

This paper's purpose is to analyze social relation between transportation system and religious travel (pilgrimage) in medieval times. Victor Turner proposed important binary concepts, structure/anti-structure (communitus). By using this concept we understand various ritual processes, especially pilgrimages, under persistent and universal perspective. But this concept cannot cover social differentiation between transportation system and religious travel. For example, transportation time-space was religious sphere in middle age Japan. Especially this boundary time-space meant routes for transcendent world (ex. Jodo, Gokuraku) in Buddhist pilgrimage context. This analysis will explain us not to differentiate relation between transportation and religious travels in middle age. And it is so different from modern transportation system. For modern transportation is not religious and magical, but fundamentally functional and efficient facility. So modern pilgrimage using rapid transit will be analyzed as re-integration between modern transportation and religious means after social differentiation between these.