

# 「宗教」の資源化・商品化・再日常化

## 巡礼ツーリズム, 及びその地域的展開からみた 「生活」論としての宗教研究試論

Commodification of Folk Religion and its Re-Embedding in Everyday Life :  
An Experimental Ethnography on Pilgrimage Tourism in Contemporary Japan

門田岳久

KADOTA Takehisa

- ①はじめに：生活論としての民俗学的宗教研究
- ②ポスト世俗化論としての宗教商品化論
- ③ナショナルコンテキスト：モダニティの中の四国遍路
- ④ローカルコンテキスト：巡礼産業の地域的展開
- ⑤日常への宗教的経験の再埋め込み
- ⑥結論：「現代」の外延

### 【論文要旨】

本論の目的は、第一に、「文化資源化」「宗教の商品化」といった概念を用いて、現代日本における巡礼ツーリズム（半ば産業化された巡礼）の成立と地域的展開の民族誌的記述を行うことであり、第二に、市場経済や消費社会の文脈上に生成される「宗教的なもの」を記述していく作業が、日常生活の全体を描こうとする現代民俗学的な宗教研究において、いかなる理論的貢献をなすものなのか明らかにすることである。

本論はマクロからミクロへとスコープを絞っていく記述方式を採る。まず、20世紀初頭以降の日本において、「観光」という行為形式が人々に広まっていくマクロな状況を背景に、巡礼が生活世界における慣習的習俗から脱埋め込みをなされ、文化産業によって、人々が自由選択可能な「商品」としての巡礼ツーリズムへと転化するプロセスを描く。次に、宗教的習俗の商品化が、よりローカルな社会空間において具体化していく姿を示すために、新潟佐渡地方における調査事例から、地元巡礼産業の営業活動と、そこに参与する巡礼者たちの日常実践を記述していく。ここに観察されるのは、資源化＝脱埋め込みによってもとの文脈を離れた諸要素が、巡礼産業の地域活動と巡礼経験者の諸実践を媒介することで、再び日常の文脈に再埋め込みされていくプロセスである。

一見「信仰」が盛んであるように見える佐渡の巡礼ではあるが、人々の宗教的経験を可能としているのは地域的伝統であるというよりも、このように巡礼諸産業に下支えされた市場経済的構造である。従って生活論としての現代民俗学は、空間的に境界付けられた小地域（村）を記述の外延として設定し、その内部の出来事をただ描くだけでは不十分である。「文化資源化」は、観察対象が「全体」においていかなる布置を見せているのかという、ミクロとマクロの相互反照性を常に考慮すべきことを、我々に要求する概念なのである。

【キーワード】文化産業, 現代民俗学, 日常, 佐渡, 脱埋め込み

## ①……………はじめに：生活論としての民俗学的宗教研究

本論は、現代日本における宗教的習俗の一例として巡礼および関連する諸実践を取り上げ、それを「文化資源化」概念、あるいは類似する「観光化」「商品化」概念を用いて分析することで、市場経済や消費社会の文脈上に生成される「宗教的なもの」の現在の側面を、現代民俗学的観点に基づいて明らかにすることである。より具体的な作業としては、20世紀後半の日本において「観光」という行為形式が人々に広まっていくマクロな状況を背景に、巡礼をひとつの旅行商品として取り扱うツーリズム産業が現れ始め、ローカル（ここでは新潟佐渡地方）な営業活動を通じて顧客＝巡礼者を獲得していくプロセスを記述するものである。そうしたツーリズム産業の諸活動は、一面では単なる企業活動であるため民俗学的宗教研究の議論対象として不的確だと映るかもしれない。しかし別の側面からみれば、ツーリズム産業に取り込まれた巡礼（以下、巡礼ツーリズムと称する）の仕組みは、巡礼者たちの「信仰」や「宗教的経験」を構成する土台あるいは社会文化的文脈となっていると表現することも可能であり、筆者は産業側のメカニズムと巡礼者たちの諸実践という両面を相互反照的なものとして描いていくことが、現代社会の実相に即した宗教研究になるのではないかと仮説を持っているのである。

生活世界の外部的現象ともいえる観光やツーリズム産業を重視する背景的問題意識として、ここでは近年の民俗学における「信仰」等の概念に関する議論を想定している。「信仰」という言葉は今も昔も民俗学において頻繁に使われる言葉であるが、これが概念と言いうるほど議論を重ねられてきた言葉かと問われると心許なく、多くの場合明確な規定を経ない一般語彙として用いられることが多かった。しかし近年主に宗教学（宗教民俗学）で行われた議論を反照する形で、民俗学においても「信仰」「民間信仰」「民俗宗教」等の語彙の検討が行われるようになりつつある。民俗学は「信仰」をどのような視座に据えてきたのかに関して、小池淳一と島村恭則による近年の類似した指摘を二つ引用したい（上段小池，下段島村）。

広義の「宗教」に包含されるであろうものの、狭義のそれからは抜け落ちかねない伝承的な行動や概念、心性などを取り上げるために「信仰」という語は有効である。「信仰」は個々の人間の内面にも関わりつつ、集団単位あるいは成立宗教との関連を意識しない状況での発現の可能性を帯びたものといえる。（中略）民俗信仰とは特定の宗教の教義や組織を指すものではなく、生活の中に浸透し、機能している宗教要素とその相互連関の状態を指すと考えておきたい。そのように緩やかに定義したとき、生活の中の伝承的な宗教要素を捕捉し、その意味を考えることが可能になる。（傍点筆者）<sup>(2)</sup>

民俗学とは、「宗教」の研究ではない。と同時に、「世俗的」な日常生活における個々の場面の単純な記述でもない。民俗学の本旨は、人々の生活の総体を描ききろうとするところにある。生活上の個々の局面は、生活の総体の中で、どのような意味を持っているか、という視点で捉えないと、民俗学にはならない。「民俗宗教」を扱う場合にも、このことがいえるのである。

民俗学における民俗宗教研究とは、生活の総体の中で、「民俗宗教」を捉えるものであるべきであり、この特性が存分に発揮されることが、民俗宗教研究全体への大きな貢献になるといえるだろう。<sup>(3)</sup> (傍点筆者)

ここで小池は教団組織など宗教学的な対象領域との距離を意識的に図りつつ、観察対象としての宗教要素を「生活の中」に求める点に民俗学的な視点の独自性があることを強調している。他方島村の議論では「生活」がより重視され、信仰や宗教要素を生活の中に見出すのみならず、「信仰」が拠って立つ「生活の総体」を包括的に捉えることに民俗学的視点の独自性が主張されている。両者の指摘は民俗学の対象としての「信仰」は人々の生活の中にあるという主張だと読むことができるが、この主張は島村が民俗学研究全般に対して述べた次の指摘に裏付けられていると考えられる。

島村はこれまでの民俗学が「民俗資料」を集積し、分類・分析をしたり民俗学辞典や民俗語彙集の項目に定式化を行ったりする過程では、「広範な生活世界から、ある事象を取り出して、そこに『民俗』『民間伝承』『習俗』というレッテルを貼り付け、これを一種の『標本』とする」<sup>(4)</sup>傾向が強かったとし、「標本」としての「民俗」の変遷や起源、機能などの探求が自己目的化した結果、それらを「資源の一つとして運用することで日々暮らしをしている人々そのものの実態については明らかにされることがほとんどない」と述べている。<sup>(5)</sup>この種の批判は島村に限らずとも民俗学では常に自己批判的議論としてなされているものではあるが、<sup>(6)</sup>逆に言うとそれだけ民俗学では「民俗の標本化作業」が研究目的として自明視されてきたことを意味しており、この点を鑑みるに、小池や島村による「信仰」概念規定は、宗教研究を通じた生活論としての民俗学を展開させようとする意思であるとして評価することができる。

しかし「生活」と「信仰」の相関については以下の二点の留保が必要である。まず、「信仰が生活に浸透している状態」とはどのようなことを意味するのだろうか。小池のいう「民俗信仰」は、新宗教教団など一部の組織に関与する一部の人々の実践ではなく、対象社会（地域）の普通の人々の日常生活に存在の土台があるとする概念規定である。この規定は、「信仰」があらかじめ地域社会に埋め込まれ、当地の人々に共有されているというニュアンスを強く帯びている。更に「伝承的な宗教要素」との表現には、「信仰」が対象社会の人々の生活の中にかかなりの時間的スパンをもって伝えられ、昨日今日に生じた現象ではないということを窺わせる。一般に民俗学では、しばしば「〇〇ムラの人々は△△を信仰している」式の記述様式を採ることで、「信仰」があたかも客観的かつ無時間的にあまり姿を変化させることなく存在しているかのような捉え方を行いがちだが、前提としての「信仰」の存在を想定することは生活論として必ずしも妥当性があるわけではない。なぜなら、人の内的経験の一種としての「信仰」は、人々が何かを経験したということ、例えば奇蹟をみた、回心した、憑依に遭った、参詣をしたなどの経験を通じて形成されるものであり、同時に、そうした経験を日常生活において語ったり記述したりする行為、つまり他者に向け経験を提示するコミュニケーション行為を通じて、徐々に変化を見せるものでもあるからだ。

語りや対話、記述などの表象行為が「信仰」の現実化に強く作用するものであるにも関わらず、多くの民俗学者にとって「信仰」が不変的・客観的事実かのように映ってしまうこともまた確かだ

ある。それはしばしば、語りや実践といった社会的相互行為において「信仰」が形成される場面を捨象し、専ら表象されたものや物象化されたものの観察に民俗調査を終始させた場合に起こる弊害である。この弊害は、人が行動し、思考し、表現するというまさに「生活」の場面を捉えようとする方法的態度によって解決していかなければならないが、その際に重要なのは、「生活」のあり方に影響を及ぼす歴史的・社会的・政治的状況にも相応の注意を払う必要があるということだ。

「生活」と「信仰」の相関に関する第二の留保点はこの点、つまり、小池や島村の言う「生活」の意味内容に関わる点である。小池の言う「生活の中に浸透し、機能している宗教要素とその相互連関の状態」とは、どのような状態を指すのか。また島村の言う「人々の生活の総体」とはどこまでを指すのだろうか。仮にその範囲を、インテンシブなコミュニティ調査を常としてきた従来の民俗学的理論を踏襲し、空間的に境界付けられた「村」や「共同体」といった小地域に限定すれば、そこから導き出される「生活」の実相、およびそれをベースに成り立つ人々の宗教的経験の実相は著しくリアリティー（現実味）に欠けるものとなろう。文化の資源化という語彙が示唆するのは、「生活」の領域に対する外部システムの影響を無視できない状況を、いかにして考慮に入れるかという問題である。言い換えると、従来の民俗学があまり対象とすることの無かった、「生活」を外から遠隔操作的に規定し左右する力学を考慮に入れることが、現代社会における「宗教的なるもの」のあり方を記述するためには必要である、ということである。

文化の資源化とは、マクロなレベルでの動態を非常に大雑把に述べてしまうと、生活世界の植民地化<sup>(7)</sup>である。植民地化の主体は多くの場合、国家や市場、法、科学など近代社会の仕組みに由来するシステムの論理に基づくものとなる。この議論が宗教研究に意義ある視点を提供すると思われるのは、民俗学において半ば常識化している、「信仰」や「宗教」なるものが予め地域社会（生活世界）に埋め込まれ、変わることなく人々に共有されているという考え方を覆す可能性があるからだ。すなわち、従来地域社会（生活世界）内部の伝統や歴史に基づく論理に規定されていた「信仰」が、外部システムとの接続によって別の論理に意味付けられ、再編されることを捉えるためには、その接触領域<sup>コンタクトゾーン</sup>を包括的に記述するだけの鳥瞰的かつ動態的な視点が求められる。筆者が本論で巡礼ツーリズムを記述対象としたのも、それが単なる個人的祈願の形式や、昔から変わらない伝統的な宗教的習俗などではなく、様々な外部的力学との強い結びつきのもとにある点で、極めて現代的な事象だと考えたためである。

次章ではまず、文化資源化概念の意味内容、及び文化を資源として捉えることで何が見えてくるのかについて示すことから始めたい。概念の精査やその理論的射程については、近年の資源人類学と総称される取り組みの中でなされた議論を踏襲し、次に宗教をめぐる議論に文化資源化論を接続させることで、本論の視座を明確にしておきたい。

## ②……………ポスト世俗化論としての宗教商品化論

### (1) 文化資源化と資源人類学

石油や人材と同じように何らかの目的に役立つ資源として活用される文化、それをすなわち「文



化資源」と表現するとすれば、その言葉自体には大した意味が含まれていないというのが、資源人類学<sup>(8)</sup>における文化資源概念検討の初歩であった。なぜなら人間が生きるために自然を分節化した様式を文化と名付ける人類学においては、世界のほとんど全ての事象が文化であり、同時に、利用価値のあるものとして用いられる事象を資源というならば、全ての文化は資源ということになり（「空気は人間が生きるための資源である」のように）、結果として、文化資源という言葉は人間の関わるあらゆる事象が含まれ、概念としての意味をなさなくなるからである。従って要諦は「何らかの文化が資源となっている」常態を指摘することにあるのではなく、文化が資源となっていく際の社会的構図や主体間の競合、戦略をめぐる駆け引き等、つまり動態において確保されるべきであるとされる。森山工は文化資源を P. Bourdieu の文化資本概念と対比的に捉え、文化資本を「構造志向的」な概念とする一方、文化資源は「行為志向的」な概念であるとした上で、次のように述べる。

「資源である」ということは、そのものを「資源」として利用することが、常態として、つねにすでに反省以前の生活化している状態における「資源」のあり方である。これに対して、高次の「資源にする」ということで指示されているのは、そのものに対してある距離を取り、それを反省的に対象化することによって、それが新たな意味なり価値なりのもとに「資源」として立ち現れる場合の「資源」である。動員され、利用される「資源」から見るなら、つねにすでに「資源である」というのとは異なり、個々にはそのものが新たに「資源になる」というあり方がある。「資源にする」といい、「資源になる」といい、個々で問題になるのは「資源化」ともいべきある動的な契機にほかならない。あえて「資源」という語彙を用いて「文化資源」というのは、「文化」が「資源化」される、この動的な契機をこそ主題化するためである<sup>(9)</sup>。

ここでいわれている「生活化している資源」とは、「人が生きるための資源としての空気」のように、意識的かどうかに関わらず主体によって対象化されているあらゆる事象であり、他方「高次の『資源にする』」ということで指示されている」ものとは、森山が比喩的に述べている、酸素バーで取引されるようになった空気のように「新たな意味なり価値なりを付与され、新たな使用の文脈に差し挟まれ」たものにほかならない。こうした「動的な契機」としての「資源化」は近現代に限らず歴史上常に起こっている出来事のはずであるから、何々が資源となっているという常態を指摘すること自体には特段目新しさがあるわけではなく、資源化現場において見られる複数行為者の働きかけを焦点化することにこそ人類学的意義がある、という議論である。それは「文化」が常に一定不変の全体性を有しているという古典的人類学理論とは逆に、「文化」とは常に新たな意味と価値が付与されているのだということ、人類学者に改めて自覚させる議論だった。一方、意味付けにおいて「文化」が「新たな使用の文脈」に転化されるという点は、実は近代社会に顕著な現象である点で、今後の人類学的発想に不可欠な視点となっていくだろう。では文化が資源化の「動的な契機」において、ある文脈から別の文脈へと移るとはどのような状況を指すのか。

二例挙げたい。岩本通弥は、日本の文化政策・文化遺産政策の動向と地域的展開を述べる中で、ローカルな「民俗文化」や農村の景観が文化政策を執り行う政治機構の論理に回収されていく様相

を記述している。「ふるさと文化再興事業」など、近年みられる「ふるさと」イメージを喚起する要素を利用した文化活用型の観光開発や街づくり事業は、結果として観光客や外部の都市民の求める「文化」のみを前景化することに繋がり、開発の行われる当の地域の人々の生活上なんらの利益ももたらさないものであるとし、そのような「民俗文化を過去憧憬的に政治資源化」する動向を批判的な見地から明らかにしている。また筆者も以前に、世界文化遺産に指定された沖縄の聖地である御嶽<sup>(10)</sup>を舞台に、聖地の意味付けをめぐるローカルな論理とグローバルな論理が軋轢を生んでいる事例を分析したことがある。御嶽の世界遺産化とは、従来地元の人々の信仰や慣習的規範によって意味付けられていた御嶽が、世界遺産を登録審査する国際機関ユネスコの論理に基づき外部から価値付けられていくことを意味しており、ここに御嶽にまつわる「価値」がローカル／グローバルにおいて二重化していくとともに、力関係的に上位に位置する後者が前者を凌駕していく様が見て取れるのである。<sup>(11)</sup>

こうした事例からわかることは、文化の資源化局面において新たな意味付けがなされる際には、その文化が常態として埋め込まれていた文脈から他の文脈へと、移転が伴う可能性が高いということである。それは岩本の例でいうと、地元の人々の生活としてあった「民俗文化」が政治的アリーナへと半強制的に引き出される点に認められるし、また筆者の例でいうと、庶民の慣習的な宗教の文脈に埋め込まれていた場所への意味付けを定める基準が、世界遺産化に伴ってユネスコや地元行政の主導する文脈へと移転した点に例証される。こうした例から文化の資源化とは「文脈移転」がキーワードとなることが明らかであろう。

山下晋司はゴードン・マッシューズに依拠しながら、文化の資源化を規定する場として「市場」「国家」を挙げつつ、更に「ミクロな日常的な文化実践の場」をそこに加えている。<sup>(12)</sup>しかし日常の実践の場と、市場、国家とでは、それぞれ力関係に大きな差があり、山下のいうように三つの場を対等に考えることは不適切である。現代社会ではむしろ、岩本らの例にもあるように、日常の実践の場における文化が国家や市場の論理によって新たな意味付けを見出され、経済や政治の文脈へと移転させられている（と同時にもとの文化の担い手からは引き離されている）傾向にあると考える方が適切である。かつての民族誌学が想定していた「生活の場」が外部社会からの自律性を保った割地であり、村なり共同体なりの地理的・社会集团的範疇が全体として一つの「文化」を保持していると想定される限りにおいて、外部としての市場や国家の論理による影響を考慮しないことも許容されようが、そのような自律的生活世界の存在をたとえ理念型としてでさえも想定し得ない現在、「文化」は常に外部によって意味付けられ、内部が望むと望まないに関わらず、文脈移転させられることが日常化しているものとして認識する必要があるだろう。

## (2) 世俗化・私事化・資源化：「宗教的なるもの」の現在をめぐる議論

こうした議論を宗教研究において示すのが近年の「文化資源としての宗教」をめぐる一連の議論である。これらの議論はいわゆる世俗化論やその反転としての再生論の延長線上にあり、「宗教」が公共空間から退潮していく近代以降の社会において、旧来の「宗教」概念では処理しきれない—しかし「宗教的なるもの」という一諸現象をいかにして捉えるかという議論である。

実感レベルにおける人々の「宗教離れ」に対し、1960年代より欧米の宗教社会学者は「世俗化」

(secularization) 概念によって解釈しようとしてきた。世俗化の特徴は多義にわたるが、まとめると①全体社会から宗教の影響力が後退していく「非聖化」、②伝統的宗教教団や教義の変動、③教会出席率の低下など個人レベルでの宗教的関与の変化の3点に分類して考えることができる。<sup>(13)</sup>この中で特に、社会変動と宗教の関連に関心を持つ社会学者・人類学者が重視したのは①である。<sup>(14)</sup>非聖化の考えの背後には、「近代化」とは全体の社会システムが法・政治・教育・経済などいくつもの下位システムへと複雑に機能的分化していく社会過程であるとするデュルケーム社会学由来の社会分化論や、それを継いだパーソンズの社会システム論があるが、ここでは従来社会全体への影響力を持っていた宗教が「政教分離」などの形で公共空間から後退するとともに、人々の私的領域の価値観レベルへと沈潜（宗教の私事化）するなど、いずれにせよ「宗教」が社会の局所領域に後退していくものとして認識されている。

こうした世俗化論に一定の再考を迫ったのは、1980年代以降世界的に見られた宗教の復興・再生現象、およびそれに起因する宗教再生論である。周知の通り宗教の再生論においてはイスラーム復興運動やヒンドゥーナショナリズム、新霊性運動まで多岐に亘る事例が用いられるが、注意されるべきは、議論対象となる地域の政治的・経済的・文化的状況によって「再生」のあり方に大きな違いが見られる点である。再生を論じる多くの人類学者が宗教を通じた国民再統合といったマクロな社会変動に言及するように、<sup>(15)</sup>近代世界システムの周縁部における再生現象は政治・国家への再適応を通じた宗教の公共化への欲求が顕著である一方、宗教社会学者たちがしばしばフィールドとする先進諸国における宗教の再生現象は、公共空間での展開よりも、社会の個人化(individualization)を背景にした「宗教的なもの」への個別的・消費的な関わりが中心だとする見方が主流である。<sup>(16)</sup>「文化資源としての宗教」といった議論はこの点、宗教との関わりにおけるユニットが個人レベルに細分化されてきているとの観点から生まれてきたものなのである。

高度に産業化された社会における宗教の展開に関する、ポスト世俗化論の議論においては、旧来のように「宗教」を教団・教義・信者の三点セット（＝制度宗教、成立宗教）を必須要件として規定するのではなく、社会の諸領域に断片化・拡散・浸透したものと規定する傾向がある。制度宗教から解き放たれたこの宗教形態は、人々にとっては陳列棚に並んだ商品のような存在で、必要に応じて利用される多数の選択肢のうちの一つでしかない。世俗化論の中において取るに足りないものと目されることもあった個人レベルの意識や社会の下位システムに多元化・拡散した宗教的要素が近年再び注目されるようになってきているのも、断片化した宗教形態が宗教再生の顕著な例と目されるようになったからである。例えば島藺進は、現代日本において人々がかつての伝統的宗教への接し方とは違った形で宗教的なものを能動的に求めている事態を「再聖化」と呼び、具体例としてこの20年ほどの間の「死生のケアに関わるスピリチュアルケアの興隆」と「セルフヘルプ的なネットワークの拡充」を挙げている。<sup>(17)</sup>前者は近代医療が捨象してきた、死生の危機に立った人の精神的・宗教的ケアの広がりであり、後者はアルコール依存症などの嗜癖や精神疾患に悩む人々の自助グループにおいてスピリチュアルな経験が重要要素となっている状況である。これらの運動は参加者に対して制度宗教のような集団的規範を求めないため、諸個人を繋ぐゆるやかなネットワーク形態になる。同時にそこで供給される信念や価値観も決して特定宗派のものではなく、当事者たちは宗教を摂取しているとは自覚していない。島藺はかつてなら伝統的制度宗教から供給されていた「実

存の支え」が、それに代わって諸個人を繋ぐネットワークから供給されていると論じる<sup>(18)</sup>。

以上のように宗教的要素が何らかの目的に添って活用される構図を描き出す議論は宗教人類学者の用法でも増加しつつあり、たとえば菊田悠は「宗教的シンボルや言説はかつての特定の社会基盤との結びつきを弱め、自由に使える資源＝リソースとして諸領域へ拡散してきたが、その使用によっては個人の自己顕示から政治的な社会を動かす運動にまで、発展しうる潜在力を持っている」と述べ、国家政策によるイスラーム知識の活用を論じており、また福島真人も「宗教的伝統とは、その全体の教義体系が社会の隅に追いやられようとも、それなりのリサイクル可能な部分的リソースを備えた収蔵庫のようなもの<sup>(19)</sup>」と同様な指摘を行っている。世俗化によって一度は全体社会の前景から後退した宗教が、再び医療や政治といった特定アクターの目的に添って要素ごとに摂取される様相を、伊藤雅之は(1)断片化した宗教が社会諸制度に拡散・浸透し、(2)宗教が文化資源の集合体として理解でき、(3)その集合体に個人が直接的・能動的・選択的にアクセス可能、とまとめている<sup>(21)</sup>。伊藤は「文化資源の集合体」を「道具箱」とも呼んでいるが、道具箱に蓄積された文化資源としての宗教にアクセスする単位が個人で、かつその行動が極めて選択的(＝合目的的)である点に、先に述べた宗教への個別的・消費者的な関わりを見出すことができるし、更に宗教が伝統的な宗教組織や共同体から離れ医療や政治などへと引き寄せられていくとする見方に「文化の資源化」と同様の「文脈移転」を見出すことは容易である。つまり「文化資源としての宗教」の議論と、「文化の資源化」の議論はほとんど同じ論法を採っていると見て良いだろう。

ではこれら、資源化された宗教を対象とするには、どのような視点が必要とされるのか。それが資源化の主体を問う議論である。島藺らの議論に明らかなように、宗教が資源化される際には、医療ネットワークや国家のような行為主体が必ず存在する。つまり社会科学的に「資源化」という視角で現象を分析していくには、〈誰が・何の目的で・何を〉資源化しているのか、そのポリティクスを動的的に把握することがまず必要とされる。資源人類学においても、文化の資源化をめぐる「誰が」の問いは重要な問いかけであった。なぜなら森山が言うように、「誰が」を問うことは「『資源化』のただなかでさまざまな行為者がどのように関係し合うのかという関係性の問題を論じ入れることができる<sup>(22)</sup>」からである。森山は続けて、「資源化」という動的な契機を議論する際にはこれを含んだ次の4つの主題(「『誰』をめぐる四重の問いの機制」)を明らかにすべきであると述べている<sup>(23)</sup>。それは、文化の資源化とは、①誰が、②誰の「文化」を、③誰の「文化」として(あるいは誰の「文化」へと)、④誰を目がけて資源化するのかという問いである。

「宗教の資源化」という命題は、第一段階として、近代化に伴う変動により旧来の社会基盤から遊離した「宗教」的なシンボル・言説・知識・信念等が社会の諸領域に拡散し、第二段階として、特定の目的達成のために様々な主体によって価値化・活用される動態を問うための視角である。その主体間の動態を、上記4つの機制への着目によって記述していこうとするのが「宗教の資源化」をめぐる社会科学的な方法だと言えよう。ここで「旧来の社会基盤」は主に二つが想定される。まず一つには教団や特定宗派など伝統的宗教制度、二つには共同体や生活世界である。前者を基盤としてきた「宗教」とは宗教学・宗教社会学の対象としての制度宗教・成立宗教で、後者を基盤としてきた「宗教」は人類学・民俗学の対象となってきた、人々の生活世界に埋め込まれた民俗宗教・民間信仰であると区分でき、つまり民俗宗教の資源化とは、生活世界からの脱埋め込みの動態なの



である。

### (3) 宗教と産業

「宗教の資源化」論の視点は、伝統的宗教制度や共同体に埋め込まれていた宗教的シンボルや言説のうち「使えるモノ」が再利用されていくという構図であり、人々の宗教資源へのアクセスも利用価値に基づく選択的行動に近づく。こうした議論を突き詰めたものが、宗教の合理的選択理論と呼ばれる宗教経済学理論である。Stark と Iannaccone は経済学モデルに基づき、宗教組織による宗教資源の独占が宗教市場の停滞を生み出し、逆に供給側（サプライサイド）の多元化によって市場が開放されれば、宗教市場全体が活性化し、人々はより豊かな宗教生活を送れるという理論を提出した<sup>(24)</sup>。つまりある国の宗教の活発さの度合いは、そこに存在する宗教市場のあり方に呼応しており、伝統的な教会組織などが資源を独占しているよりも、宗教“サービス”供給者の分散こそが宗教の活力を増大させるというのである。この理論の基底には、宗教資源（サービス）を実際に選ぶ人々は彼らの自由な意思に基づいて商品としての宗教を選択することができるのだという、合理的選択を行える主体としての消費者的人間観がある。私事化論を極限まで高めたこの理論は、ネオリベラリズム（新自由主義）の宗教理論との評価がなされているが、多かれ少なかれ、<sup>(25)</sup>「宗教の資源化」論、また「文化の資源化」論全般にこうした行為者の合目的的人間観が織り込まれていることも確かであり、この点については本論の最後で検討を試みたい。

さて「宗教の資源化」論では、宗教資源を人々へ再分配するアクター、つまり森山の4つの問いの「①誰が」に相当する部分としてしばしば医療ネットワークが挙げられているが、その部分に産業を当てはめることは可能であろうか。産業社会学で言う産業（industry）とは一般に、経済活動全般の中でも特に機械制工業という近代以降に出現した大規模な生産機構を指す。しかし20世紀後半の先進諸国におけるポストフォードイズム体制への移行、つまり生産中心から消費中心への経済構造の変化を鑑みれば、サービス産業等いわゆる第三次産業を「産業」概念から排除することは、現状を分析する上で得策ではない。従ってここでは生産手段によって「産業」とそうでないものを区分するのではなく、市場原理で動く機構を「産業」の範疇に囲い入れておこう。こうした意味での産業を、資源化の主体として位置付ける議論は、実はこれまでの資源人類学でもほとんどなかったと述べて良く、議論は専ら国家や政治機構による資源化（それはほとんどの場合「公共事業」である）に集中してきた。一般に人類学や社会学において市場のロジックに基づく資源化、つまり「商品化」は、貨幣経済による損得勘定という二元論的世界観が生活世界の秩序を乱すものであると<sup>(26)</sup>か、「労働力の商品化」「性の商品化」のように基本的に好ましくない出来事とみなされることで、価値中立的な見方がなされることが少なかった。

しかし産業と宗教との関わりは、近代社会における一つの重要な側面である。観光人類学研究では、ヨーロッパにおける観光（tourism）の原初形態が聖地や宗教施設への巡礼に求められてきたように、巡礼と観光は不可分な位置づけであった。グレイバーンら観光人類学者の議論では、巡礼と観光の結びつきは近世以前のものに限定されているが、<sup>(27)</sup>巡礼が移動を必然的に伴う宗教的实践であったことは、近代以降に発達した交通形態と巡礼がごく自然の流れによって結びついていくことを意味している。例えば関一敏は19世紀フランス・ルルドにおける聖母マリア巡礼の誕生の背景

には、鉄道網・食糧供給システム・複製技術（写真）など時代性を帯びた発達が不可欠だったと述べている。<sup>(28)</sup> またマルタのギルゲンティで聖母マリア巡礼の調査を行った藤原久仁子も、販売される写真や模写絵画などの流通がマリア崇敬の拡大を後押ししただけでなく、聖写真（holy picture）という、物そのものへの信仰形態を創出していると論じている。<sup>(29)</sup> 産業社会における宗教現象は移動技術や複製技術が後押ししていることは明らかであり、これらの産業—宗教の関係状況は、「宗教の資源化（商品化）」の構図から更に掘り下げていくことが可能である。以上の問題を背景に、以下では筆者の調査事例に基づき、産業による包括的な宗教へのアクセスがどのような形で可能になっているのか、宗教資源を活用する巡礼産業というアクターが、いかにして顧客（巡礼者）獲得をしているのか考察していく。

### ③……………ナショナルコンテキスト：モダニティの中の四国遍路

#### (1) 観光の誕生と巡礼の意味的变化

本章では日本において宗教的習俗としての巡礼が文化資源化していくプロセスを概観的に描いていくが、特に日本に数ある巡礼の形態の一種である、四国88カ所巡礼（通称四国遍路）を取り上げる。四国遍路とは「札所」と呼ばれる四国内88の寺院を順に参詣していく宗教現象であり、各札所は仏教僧・弘法大師と縁の深い寺院とされている。四国遍路は本来、弘法大師への崇敬の念（大師信仰）を持つ僧侶が修養目的で巡っていたものだが、17世紀末以降になれば徐々に庶民も88ヶ寺の巡拝活動を行うようになり、19世紀半ばには広く庶民階層に人気を博すようになったとされる。<sup>(30)</sup> 現代における巡礼形態は多様だが、元は徒歩で4、50日間かけて全行程をめぐるものであったため、身体的・精神的な苦痛を伴う修行が第一義であった。また宗教的職能者の修行だけではなく様々な苦悩を抱えた一般民衆の巡礼や、観光色彩の強い物見遊山、あるいは地域社会における通過儀礼として成人前の若者が集団巡礼することも近世以来の現象だった。

ヨーロッパやイスラーム圏の巡礼のように、一つの聖地への参詣を目指す単線的なルートではなく、四国遍路は弘法大師が建立したり訪れたりしたとされる複数の寺院および縁起のある土地が「聖地」とされており、回遊性を必要とする面的な地理的配置は、移動・宿泊の点において旅行産業の入りやすい形態であったといえる。現在日本各地の主要巡礼地では大方なにがしかのツアーが旅行会社あるいは鉄道等交通関係会社から売り出されており、旅行商品さえ見つければ容易に巡礼を行うことが可能となっている。ツーリズム産業の参入は巡礼を行うことが経済活動・消費となっていることを意味し、逆に言えば巡礼が商品たりうる価値を有していることを意味している。四国遍路が商品として流通しはじめる端緒は1950年代このことであり、以降のプロセスは巡礼の商品化と巡礼に関わる諸アクターの産業組織化と言っても良いが、前段階として、近代社会の社会制度に由来するインフラ整備や価値規範の変化があったことを述べておく必要がある。

近世後期に庶民階層へ広がりを見せ活況を呈した四国遍路だが、明治に入り廃仏毀釈の影響でダメージを負う。寺院は荒廃して一般の巡礼者が減少する一方、近世より存在していたいわゆる「乞食遍路」<sup>(31)</sup>が相対的に増えた結果、もともと為政者や沿道住民に少なからず感じ取られていた遍路の

ネガティブイメージが前景化し、治安維持のため警察による「遍路狩り」が頻発するようになる<sup>(32)</sup>。治安を侵すリスクとして「乞食遍路」が警察の取り締まり対象になることもあった巡礼が、ポジティブなイメージへと転換していくのは、幹線鉄道網やバス・汽船などの国内主要交通基盤の整備によって空間移動の利便性が上昇し、可処分所得の増大により一般市民や知識人階層が巡礼者として流入し始める、大正末～昭和初期（1920～30年代）になってからである。当時の時代背景は、新婚旅行や修学旅行、「外地」への旅行などといった交通機関を利用したマスツーリズムの初期形態が生まれ、国策としても外国人観光客誘致が行われ始めた、日本における近代観光の勃興期にあたる<sup>(33)</sup>。それまで庶民の遊興的旅と例えば伊勢や鎌倉などへの徒歩での物見遊山にほとんど限定されていたところに、新たな産業構造と、労働／余暇を分離する新たな生活様式の誕生を背景とした消費<sup>(34)</sup>としての観光が生まれた時代だったのである。

近代化の遅れた四国でも、1927（昭和2）年には沿線に四国遍路札所の連なる鉄道路線「予讃本線」が高松から松山まで延伸し、関西を中心とした都市部から観光目的で訪れる巡礼者が増えていった。近代の四国遍路に関する文化地理学的研究を行った森正人は、1930年代に登場した鉄道と乗合自動車を乗り継いで素早く巡拝をこなしていく巡礼者たちは「モダン遍路」と呼ばれていたと述べている<sup>(35)</sup>。「モダン遍路」は森の報告による限り、現代広く見られる民俗的・農村的な要素を志向した「フォークロリズム」に基づく都市生活者のスロー・トラベルというよりも、あくまでレジャー志向の強い旅であったと考えられる。古典的な宗教学では人が宗教へコミットする理由を「貧・病・争」に求めてきたが、背景として特にそうした生い立ちを持たず、また服装や移動手段においても旧来の巡礼とは異なって、案内書を手交通機関を利用して効率的な巡礼を行う都市中間層の出現は、四国遍路が徐々に信仰と観光の混淆状態に移行しつつあることを意味しており、その結果「死」の見え隠れするそれまでの暗いイメージを変質させつつあった。そうした過渡期的な雰囲気は当時の遍路案内書にも窺うことができ、東京の僧侶・安田寛明の記したガイドブック『四国遍路のすゝめ本』（1931年）は次のように述べている。

実に四国地の旅は一種趣味も異なっておって心配どころか呑気です。沿道は海に河に山に風向極めて明媚でありまして殊に人情も亦淳厚であるのです。加うるに道中は年が年中四国参りの諸国の人で賑やかで美（うるわ）しく真に気楽の旅ができるのであります。（中略）今日の四国まわりの旅は昔と違い種々の階級者が出掛けるようになりました。皆さんが思われるような人の嫌う病人ばかりとか、亦物貫いの修行者ばかりとか、若しくは一般下級の人ばかりが行くところと極まって中流以上の階級者は詣るべき所ではないようお考えなさる方々もあるようですが、それは大なるお考え違いであります<sup>(36)</sup>。

交通機関の発達によってこのように巡礼者の階層や巡礼自体への意味付けが変化してきたことを述べつつ、安田は「今日は昔と違い旅の道伴は何んと云っても金が一番であります<sup>(37)</sup>」と、現実的な面を強調する。この記述は都市部の中流層に向けた勧誘メッセージであるがゆえに、消費文化に基づく世俗的価値観をあえて強調した表現であることを斟酌しなければならない。安田は、宿泊所・食事などを必要以上に儉約する風習を「迷信」であると退け、「唯だ自分の思い通りにしてよいの

であります」と、僧侶の執筆ながら巡礼の世俗的側面を肯定的に捉えている。彼の本意は貨幣的価値でもって旧来の宗教的価値を押さえ込もうというのではなく、あくまでより多くの都市住民に四国遍路への参入を期待するものであり、そのためには少々金を使おうとも安全で清潔なスタイルを採ることを倫理的に肯定する必要があったかと思われる。こうした案内書の記述スタイルは、交通基盤の整備と共に都市で生まれた消費社会の論理が観光という行為の形式を生み出し、従来四国とその周辺諸地域における宗教的習俗・通過儀礼であった四国遍路を、観光旅行の一つのバリエーションに加えつつあった空気を伝えていると言えよう。

以上のように1930年代後半までには近代交通システムの整備と観光旅行の一般化という巡礼ツーリズムの基礎的要件が揃うが、ここで一旦、戦中戦後の混乱期の中で人々は我が身の安全と明日の食糧確保に奔走し、四国遍路は低調となる。

## (2) 巡礼ツーリズムの誕生

低迷していた四国遍路に大きな変革をもたらしたのが戦後のバスによる巡礼（巡拝）ツアーの誕生である。大正から昭和初期にかけての巡礼ブームで利用される交通機関はもっぱら鉄道で、同時代の巡礼地図にも鉄道路線が明確に描かれるようになるほど鉄道網の整備が巡礼スタイルに及ぼした影響は大きいものの、正規の巡礼ルートと鉄道網とは距離的にかげ離れた場所も四国には多いために対応の徒歩（＝修行的側面）を残し、抜本的なツーリズム化という点では鉄道よりもバスのもたらした意味のほうが大きいと思われる。戦前にもバスツアーが実施されたという記録は残っており、1934（昭和9）年には大阪府の阿南自動車大阪出張所が四国遍路ツアーの広告を出し、1935（昭和10）年には香川県の小豆島バスが小豆島内にある「写し霊場」（いわゆる「島四国」）の巡拝バスを運行開始したとの記録はあるが、<sup>(38)</sup>両者とも具体的内容を示す資料に乏しく、阿南自動車に至っては実施されたかどうか定かではないようだ。そのため一般的にバスツアーの端緒は、1953（昭和28）年4月26日に愛媛県松山市の鉄道会社、伊予鉄道株式会社が行った、商品名「弘法大師巡錫四国八十八カ所巡り」<sup>(40)</sup>であるとされている。

1953年という戦後色の残る時期に伊予鉄道が通称「巡（順）拝バス」を始めた背景には次の三点が挙げられる。①改正道路交通法施行（1951年）、旅行斡旋業法制定（1952年）により、交通会社が貸切自動車を用いた旅行業務を行うことが法的に可能になったこと。②観光事業を立ち上げようとする同社の経営戦略面において、在地の慣習であった四国遍路を観光資源として見いだしたこと。③のちに同社社長になる、当時の巡拝バス担当者が弘法大師信仰に篤かったこと。第一回目のツアーは、日数14泊15日をかけて全札所を回る予定で（実際には旅程がうまくいかず一日多く要した）、総人員32名（乗客28名、運転士・添乗員各2名）、32人乗り大型ボンネットバス利用、旅行代金1万3600円、当時の食糧事情を勘案して乗客が各自米を持ち込むという形式で行われた。ツアー商品の売り出しは、地元新聞への広告掲載と、真言宗高野山派総本山である高野山金剛峯寺から提供を受けた真言宗信徒名簿を利用し、今で言うダイレクトメールの送信であった。ダイレクトメールは国内各地だけでなく、ハワイや南米に住む日系移民にも送信され、第一回目こそ愛媛県内出身者が全員だったものの、その後のツアーにはハワイからの巡拝団が定期的に訪れるようになるなど、海外顧客も重要な位置を占めるようになった。



昭和中期ころのバスツアーに、どういった顧客が何を求めて集まったのか、それを当時の記録から概観してみたい。1960年代に71才男性・松田富太郎が記した巡礼バスツアー日記<sup>(42)</sup>によると、乗り合わせた客30名の年齢は20歳以下が4名（うち3名は松田の孫）、20代1名、30代2名、40代1名、50代6名、70代5名、80代3名で、やはり中高年が多い。出身地は「各地方からの集まり」としか書かれていないので不明だが、別の資料によれば、

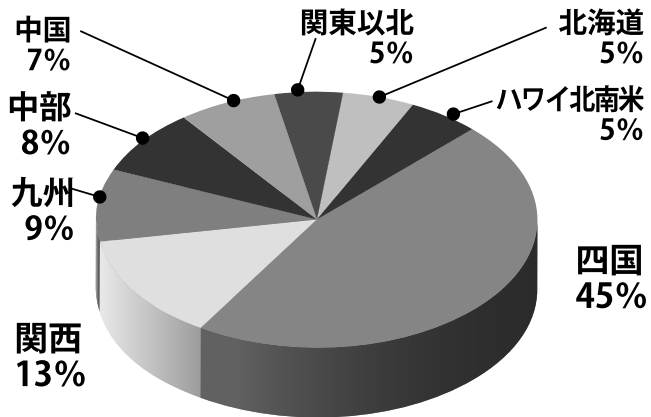


図1 1958年度伊予鉄道巡拝バスツアー出身者割合<sup>(41)</sup>

1958（昭和33）年度伊予鉄道巡拝ツアー参加者の出身地は図1の通りとなっており、この時代はまだ地元四国居住者が多く、現在のバスツアーと比べて関東地方居住者の少ないことが見て取れる。松田が四国遍路を行ったきっかけは娘婿の病死だったとするが、一方では「兼ねてからお四国詣りがしたいと思うていた矢先であった」と述べている。このようにバスツアー草創期においては、機会があれば遍路に出てみたいといった程度の気持ちがありつつも、体力等の面で自信がなく断念していた高齢者が、「速さ」と「楽さ」を売りにするツアー会社の宣伝に背中を押される形で、多く申し込みをしたのである。

巡礼も観光（物見遊山）も前近代には原則徒歩で行われていた行為であり、本来はツーリズム産業と関係のない状況においても成立可能な現象である。しかしツーリズム産業の勃興に伴う巡礼の商品化は、「修行」や「救い」の色の強かった宗教的習俗としての巡礼に観光的要素を取り込みつつ、旅程の調整をツーリズム産業側が負担することによって移動や宿泊に伴うリスク（予測不可能性）をヘッジし、それによって、以前には決して巡礼者となり得なかった層や埋もれたままになっていた潜在的需要を掘り起こし「巡礼者＝顧客」として仕立て上げることに成功した。すなわちツーリズム産業の行った活動は、もともと別個の存在であった巡礼と観光を組み合わせ、全く新しい行為の様態としての「巡礼ツーリズム」を生み出したのだと言える。

だがツアーとはいえ、現在と比較にならないほど低いインフラ整備状況もあって、予想ほどは楽ではなかったという感想を多々見受けるのも、この時代の特徴である。ツアーが開始された当時（1955年）の四国内国道の舗装率はわずか4.2%<sup>(43)</sup>で、国道でさえこの状況なので、札所へ向かう県市町村道は更に悪路だったことは想像に難くない。しかも大型バスの進入にそれほど準備のない札所が多い時代、山門（寺院入り口）近くにバスを停車できる大規模駐車場も極めて少なかったため、停車位置から巡礼者たちは歩かざるをえない。先の松田富太郎の巡礼日記にも道路の悪さと身体の苦痛に関する記述が頻出し、15日間の行程中、5日目までの日記には巡礼のことよりもむしろ足腰の痛みにはばかり触れている。日記巻末には四国遍路がいかに「ありがたい」ものだったかを述べる一方で、「『バス』の巡拝でも、平素より身体を鍛錬して居らぬ私共には仲々の難行であった。真面目に札所を悉く巡拝することは、怠け者には到底できる筋合いのものではない<sup>(44)</sup>」と、やや後悔

の念を吐露している。快速安楽に遍路ができるという期待が少々裏切られるというのはこの時代のバスツアーの一面を表している。

伊予鉄道の事業開始に引きずられるように1961（昭和36）年頃までには在四国の主要バス会社がツアー事業に揃って参入し、<sup>(45)</sup>開始当初は緩やかな伸びだった伊予鉄道の巡拝バスも、1970年代の国内旅行ブーム、弘法大師1150年遠忌（1984年）、四国遍路を四県分ごとに分割して巡拝するツアー形式である「一国詣り」や、週末日帰りツアーなど多様な商品開発、他社参入による相乗効果、本州・四国間の橋「瀬戸大橋」の開通（1988年）などの影響で、1970年代以降には急激な台数増加を見せた。同社が年間どれだけの数のツアー客を運んだか公表された正確な資料はないが、1984（昭和59）年の段階でバスツアー全体に占める同社のシェアは3割、同じく3割を占める「せとうちバス」（愛媛県）と合計して年間約5万4000人を運んだとされているので、その年の単年度で2万7千人を運んだと推定される。また2000（平成12）年頃以降の巡礼ブームの先端部分に当たる1999（平成11）年には年間約4万人を運んだとされる。<sup>(46)</sup>この数には多くの「区切り打ち」を<sup>(47)</sup>含むことから、四国遍路を行う年間総数の何割が同社のバスツアーを利用しているのか正確な割合をはじき出すことはできないが、佐藤久光の統計データで年間約10万人が訪れるとされた四国遍路の中では、同社が巡礼ツアーの老舗として確固たるシェアを獲得していることだけは確かだ。<sup>(48)</sup>

1960年代末には四国巡礼者全体の約8割がいずれかの会社のバスツアーを利用していたという調査データもあり、<sup>(49)</sup>そのデータの真偽は定かではないものの、一時期には多くがバスツアーを利用していたこと自体は確かであり、それだけ巡礼ツアーの持ったインパクトが大きかったものと想定せざるを得ない。しかしその後自家用車など移動手段の多様化によって、バスツアー利用者が四国巡礼者総数に占める割合は徐々に低下していった。「明石海峡大橋」の開通（1998年）によって四国東部が関西から日帰り可能な交通圏域に組み込まれ、関西系旅行会社の格安ツアーが増加したことで、在四国老舗の事業も伸び悩みつつあるのが現状である。だが逆に各社は多様化するニーズに対応することで他の移動手段で得られない巡礼経験を提供すると共に、同業他社のツアーとの商品<sup>(50)</sup>差異化を図るようになる。

近代における巡礼習俗と観光の邂逅に関する見取り図から指摘できることは、巡礼ツーリズムの誕生とは決して宗教組織側が主体的に観光産業への脱皮を試みたものではなく、むしろ本来巡礼や宗教的習俗とは縁がなかったツーリズム産業の側が、大衆観光やオルタナティブツーリズムの誕生を背景に、旅行商品の新たな一形態として経営資源化を行ったということである。通常のバックツアーに巡礼を加えた商品開発は、すなわち、産業による宗教的習俗の商品化なのである。「宗教の文化資源化」とよく似た議論に「聖の商業化」という概念があるが、<sup>(51)</sup>これは「聖」（宗教的要素）の供給側である宗教教団自体が商業組織化していく動態を指しており、伝統的に宗教を担ってきた機構が時代に即した宗教とは何かを自己言及的に問い直す中で生まれた再帰的運動であるのに対し、巡礼ツーリズムにみる商品化は巡礼習俗の知識と規範を保持していた寺院組織や地域組織による働きかけではなく、それらの「外部」からやってきた産業の主導による動態、つまり文脈移転を伴う資源化であったと述べることができる。

次章では、以上に描き出した社会的構図を前提として可能になってくる、よりローカルな「宗教の資源化」の実相を示すために2つの事例を出したい。ここでいう「ローカル」とは筆者が2002

年から2008年までの間に社会調査を行ってきた新潟県佐渡地方であり、その調査を元に、①当地域において活動する巡礼専門旅行会社を事例に、この会社が成り立った経緯、巡礼者を輩出し地域社会の宗教資源産出の様相について述べる。②視点を更にマイクロなレベル、つまり個人の実践レベルに絞り、巡礼ツーリズムという行為の形式が人々の生活に浸透していくことで可能になる、現代における「巡礼への入り方」を述べていきたい。

## ④……………ローカルコンテキスト:巡礼産業の地域的展開

### (1) 移動研究の観点からみた巡礼ツーリズム

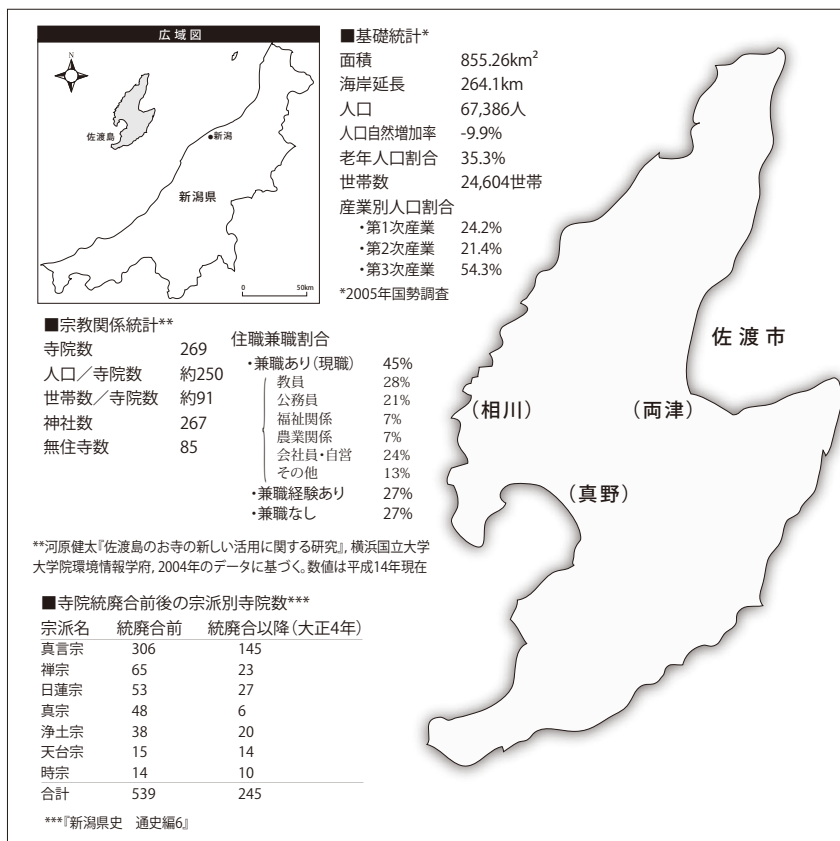


図2 調査地の民俗誌的・宗教誌的概要

前章で述べてきた観光とツーリズム産業の勃興は、いわば宗教的習俗としての巡礼の文化資源化を取り巻く外的要因であった。本章ではそうしたマクロなレベルでの産業化が、よりローカルなレベル、つまり生活の場における宗教的实践にいかなる影響を及ぼしたのかを検討するために、巡礼地四国への巡礼者を多々送り出してきた新潟県・佐渡地方の調査事例を検討する。巡礼を居住地からの一時的な離脱と帰還から成る移動経験と捉えた場合、前章で論じた目的地としての巡礼地をめぐるマクロな社会経済的变化の側面は、移動者を引きつけるという意味でのプル要因にあたる一方、

本章で示す巡礼者たちの日常生活環境における民族誌的背景は、人々を移動者に仕立て上げ送り出すという意味でのプッシュ要因を見て取るための素材であるといえる。

民俗学的移動研究では、近年特に出稼ぎ研究の文脈において、移動者の元の居住地内での生業形態や生計維持システムに人間の移動を生起させる要因を見出す視点が提起されて<sup>(52)</sup>おり、本論はそうした視点を宗教研究の文脈にも応用できるものと考え、巡礼習俗の商品化というナショナルなコンテキストと、巡礼を行う諸個人の創発的行為というマイクロなコンテキストを繋ぐ中間的なローカルコンテキストとして、巡礼者たちの暮らす生活世界の宗教誌的構造を明らかにしていく。

さて佐渡における巡礼習俗は、第1段階としては生活世界に内在化された習俗としての宗教的実践の体系の一つとして存在していた時期があり、第2段階として、佐渡島内の巡礼地が全国的な巡礼ツーリズムの誕生を背景に開発されていった時期がある。第3段階としては佐渡の人々もかなり容易に四国遍路等島外巡礼地へ行くことが可能になった段階があり、第4段階として、それを背景に、佐渡島内の巡礼地が代替物から「お礼参り」の土地へと意味付けを変遷させつつ、観光地として再開発されていく段階がある。本章では通時の変化にあたる(1)～(3)を順に概観し、次章において、現在の姿である(4)を検討する。

## (2) 第1段階：村落生活に埋め込まれた宗教的实践

佐渡島は本州から直線距離で約50km離れた孤島であり、近代以前において島外へ出掛けること、現地の言葉でいうと「旅へ行く<sup>(53)</sup>」ことは容易ではなかった。罪人を多く雇用していた佐渡金銀山労働者の逃亡を防止する目的もあり、庶民の出国には寺院を通して出判と呼ばれる出国許可証の発行を願ひ出ることが必要で、これが完全に廃止される1882(明治15)年までは、他国と比べても交通の往来が厳しく制限されていた土地であった<sup>(54)</sup>。だが厳しさの反面、幕府直轄の天領であったこの地域は中央からの役人や北前船での商人などが多数出入りしており、必ずしも人口の流動性と開放的雰囲気に乏しかったわけではない。事実近世後期になると庶民の物見遊山的出国の欲求が高まりをみせ、「上方参り」と称される金比羅・伊勢への寺社参詣や、2～3ヶ月に及ぶ秩父・西国などへの巡礼の旅に関して、多くの旅日記が残されている<sup>(55)</sup>。

そのような歴史を背景に島内には本州の巡礼地に出向くことを非常に肯定的に捉える言説が流通しており、この地方の宗教的習俗を描く民族誌的報告においても「信仰の表現手段として遍路が盛んに行われたことは、島民の信仰生活の際立った特色<sup>(57)</sup>」などと記述されてきた。巡礼としてこの地域では、図2の通り真言宗系寺院が多いことも関係し、同派の開祖弘法大師に関連する四国遍路が中心となっている。現在でも筆者の調査中に、例えば「この辺では昔からできたら一回はお四国へ行きたいというのがあった」「一生に一度ぐらい四国には行きてえってそれを聞いてるから」「どんな貧乏な家でも四国、高野山、お伊勢参りをする」などという文言を聞くことはしばしばである。とは言うものの、実際近代以前において島外の著名巡礼地に行くことが常態化していたわけでもない。巡礼者数の実数としての記録はないが、残された旅日記を見ても西日本への参拝旅行は3ヶ月に及ぶ一大事業であり<sup>(58)</sup>、それはごく一部の者にのみ可能だったことであるがゆえ、「一生に一度は四国遍路へ」といった一般的言説と実態との間には、それなりの乖離があったと考えて良いだろう。

一方、容易でない巡礼旅行を代替する仕掛けが庶民の生活の中に埋め込まれていた。庶民生活に



において、巡礼経験とは必ずしも著名巡礼地へ直接で向く必要があったわけではないのである。その仕掛けとしてまず「地方巡礼」が挙げられる。これは著名巡礼地の形態を別のエリアへコピーした模造巡礼地であり、「写し」の巡礼地等と称されることが多く<sup>(59)</sup>、佐渡でも1815年に四国遍路から砂を持ち帰った僧侶が佐渡島内88ヶ寺に奉納し、これを「佐渡四国遍路」として開創している<sup>(60)</sup>。他にも「海府遍路」「国仲遍路」「小木三崎遍路」「前浜遍路」「七浦遍路」などと呼ばれる明治期の一行政村規模の地理的広がりをもつ小さな「写し」が、僧侶や篤志家個人によって複数設置されており、現在ではほとんどが廃れているものの、著名巡礼地へ出向けない庶民の日常的宗教実践の場として、当時は代替的な巡礼経験を生み出していたと考えられる<sup>(61)</sup>。

巡礼地に出向かない巡礼経験を可能とする仕掛けとして、もうひとつは伝統的な村落生活の年中行事に埋め込まれた巡礼関係行事を挙げられる。例えばこの地方には「居遍路」「いざり遍路」「ねまり遍路」等と称される<sup>(62)</sup>、「いながらにして四国八十八カ所の御詠歌を唱えることによって遍路の御利益を願う行事」<sup>(63)</sup>が、かつて多くの集落にあったとされる。これは堂や寺院に集まり、女性が中心となって般若心経や四国八十八カ所の御詠歌を唱和する儀礼で、歩行による修行的要素を一切省略し、足腰が弱い者でも部屋に座り読経を行うという口頭技法だけで巡礼経験を可能とする年中行事であった。現地の表現で「遍路をする」と言った場合はこの「ねまり遍路」を行うことを意味し、一方「遍路に出る」と言った場合は実際の巡礼地に出向くことを意味するとされ<sup>(64)</sup>、このニュアンスの違いからも、巡礼の多様な経験のされ方が窺える。

この儀礼は当初単なる代替的巡礼だったと考えられるが、近代になると日清日露戦争の戦没者祭祀と習合し始める。旧両津市の寺院・安照寺には、日露戦争を記念した施設「偲異堂」が明治41年に建設されているが、その施設内には四国88カ所礼所の1から88番までの寺院の本尊額が掲げられ、ここで戦没者を供養するために「ねまり遍路」を行っていたことが記録に残っている<sup>(65)</sup>。そして施設の設立趣意書には次のように記されている。

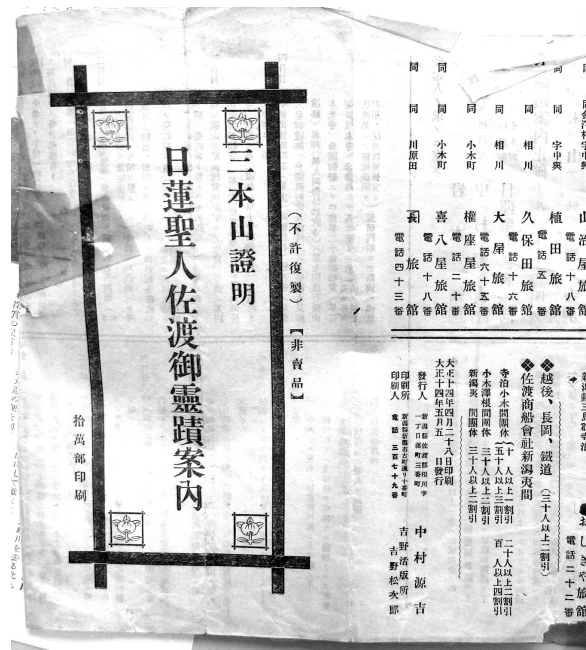
戦争紀念の爲め一堂を建立し將軍地藏・波切不動尊及び遍路大師<sup>(66)</sup>の三体の尊蔵を安置し八十八カ霊仏の宝額を掲げ其間此戦役に於ける戦死病歿者在世時の写真及其霊牌を併列して四時之を祭り以て各英霊の冥福を祈り以て其英名を後世に伝え信徒遍路修行の簡便を計らんと欲し<sup>(67)</sup>（以下略）

この文言からは戦時の社会的風潮において宗教もその文脈に回収されていく様相を見て取れるが、戦没者の冥福への祈りを目的として「ねまり遍路」を行うことは、前提として真言宗系の信徒の中に巡礼習俗が根付いていたことを意味しており、伝統的な村落に埋め込まれた宗教的習俗としての巡礼は、移動よりも読経技法や知識に軸を置きながら、人々の生活とともに存在していたことを読み取ることができる。

### (3) 第2段階：観光の萌芽と聖地開発

近代において佐渡と本州とのあいだで交通の往来が盛んになったのは、金銀山関係労働者の往来を除けば、1925年に端緒を見た「日蓮聖人霊蹟巡拝団」による日蓮宗団体旅行がきっかけとなっ

(68) たとされている。島内には日蓮が中央から流刑された関係による旧蹟が多数あるため、交通の発達を背景に、佐渡島内や本州の日蓮宗信徒が大正末期より多数訪れていたと考えらる。1925（大正14）年には佐渡島内の複数の旅館が共同で案内パンフレットを作成し（写真1）、20名以上の団体客には島内案内をする旨を掲げており、ここに佐渡島版巡礼ツーリズムの原型をみることができる。



(69) 写真1 「日蓮聖人佐渡御霊蹟案内」

これより前、1902（明治34）年には『佐渡名勝』という観光ガイドブックが佐渡新聞社から発行され、以後同様の案内書が多数出るようになる一方、1913（大正2）年には島内に客馬車が走り始め、日本の離島としては地理的規模の大きい佐渡島の内交通が徐々に利便化されていく。大正10年に旧相川町で最初の定期路線を持った乗合自動車会社が設立され、昭和の初期にかけ公共交通網が徐々に整備され始めた。(70) 一方1930（昭和5）年には佐渡観光協会が設立され、また1934（昭和9）年には佐渡海府海岸の海岸段丘の自然美が小木海岸とともに名勝天然記念物に指定されることになり、これが一大契機となって佐渡地方行政では観光地化を地域開発政策の根幹に据える方向性が決定的となっていった。こうして昭和初期には佐渡も近代観光というナショナルなコンテクストに組み込まれることとなり、地元の人々は都市部など「外」からやってくる観光客の存在を日常において知ることとなったのである。(71)

観光を目的とした短期的移動が社会生活の様式として日本の庶民に浸透していくこの時期において、佐渡の人々も巡礼ツーリズム目的で佐渡島外の著名巡礼地に多く出向くことが可能になったかと言えば、未だ日常化していたとは言い難い。例えばフィールド調査の中で、この時代に生きていた数代前の親族が四国遍路を行う途中で客死したといった伝承的語りを拾うことは可能だが、(72) 「気軽な」形での巡礼経験を記した日記などは管見の限り見ることができない。このことは当時、森が紹介していた「モダン遍路」のような観光感覚で巡礼を行うことのできたのは、あくまで関西(73)

など四国近辺の都市住民に限られていたということであり、佐渡から四国に行くには、たとえ交通網がそれなりに発達していた時期とはいえども時間的・体力的・金銭的に厳しく、相応の理由がある者に限られていたということである。当時の雰囲気を知ることができる記録として、1979（昭和54）年に筑波大学民俗学グループが旧相川町で行った社会調査報告書があり、その中の一説を引用しよう。

現在 80 才位の人の親の頃（今から 5, 60 年前, 大正年間）には遍路盛りで、徒歩で札所をかけてきたものだった。正月から彼岸にかけて、ちょうど四国で彼岸になるように計画を立てて出かけた。彼岸には、夏みかんなどたくさんの接待が出るからである。5, 6 人連れで行き、50 日位の道程だった。（中略）ネコグルマに乗って遍路に行き、途中で必要が無くなっておいで帰った人や、松葉杖がいなくなった人がいて、それらの物が札所にはたくさん置いてあった。目の開いた人もいる。北狄に生まれて今は 50 位になるという人は、若い頃ぜんそく持ちだったのが四国に行ってきれいに治った。その人はそれ以来観音様やお大師様の前では自然に手が上がると言う<sup>(74)</sup>。

一見巡礼がブームで誰もが四国遍路に発っていたかのような記述だが、すぐ後には「お四国は真言宗の念願だが、なかなか誰もが行けるものではない」とも述べられており、実際に行動に移せる者は限定されていたことを同時に伝えている。とはいえ関西で「モダン遍路」が登場した時期に相当する大正年間に「遍路盛り」だったという当時の空気を伝える聞き書き情報には、佐渡の人々の間にも都市部の流行との連動があったと読み取ることができよう。

こうした中、1931（昭和 6）年に佐渡には「佐渡四国霊場」なるミニ巡礼地が建設された。上述したように島内にはいくつもの「写し」が存在していたが、外周 260km を超える広い佐渡島を網羅した本格的な巡礼地は、これが最初のものであったようだ。これも佐渡の僧侶が四国遍路から各札所の砂を持ち帰り佐渡の寺院に奉納したものであり、同年 4 月、信心深い高齢女性で本間雅晴陸軍



写真2 佐渡四国遍路の巡礼者写真<sup>(75)</sup>



中将の母である本間マツ宅で、仏像開眼供養が盛大に執り行われたと伝えられている<sup>(76)</sup>。図2にあるように、佐渡の寺院は大正初期に大幅に減少している。上述の「写し」の巡礼地も小規模エリア内で88の札所を揃えることが困難になり、ほとんどが衰退したことを契機に、佐渡全体を覆う巡礼地へと再編成・再統合したものと考えられる。

しかしこの佐渡一周の巡礼地も、当時の交通事情を考慮すれば未だ信心深い人々の歩き巡礼に限られ、バス等を利用した巡礼ツーリズムと化していたわけではない。佐渡の交通網は、とりわけ急峻な山が日本海の際までせり出す外海府と呼ばれるエリアでは難所が非常に多く、昭和の初期まで貨物運輸や急ぎの移動には専ら海路中心だった<sup>(77)</sup>。交通の悪さは現在の高齢者の記憶にも残存しており、例えば旧相川町北片辺集落の人の情報によると、願<sup>ねが</sup>いという佐渡北部の集落に行くためには海岸端の小径を波が小さい頃合いを見計らいながら、小走りで一気に駆け抜けるということを繰り返してたどり着いていたという。北片辺集落から南方向約12kmに位置する旧相川町中心部へは定期的な小舟が出ており、現在なら自家用車で片道15分ほどの距離を、当時は「一日がかりの大仕事」で行き帰りしていた。この状況に少なからず変化をもたらされるのは、1934（昭和9）年4月に郡道海府線「鹿野浦トンネル」が開通し、バスが旧相川町から北片辺方面にまで通じて以降のことである。一貫交通の整備以前には前述の小舟や乗り合い馬車が断続的に設けられていた。

つまり昭和の初期に鉄道・バス網が既に最低限揃っていた巡礼地四国と異なり、佐渡の交通事情はかくも未整備な状態であり、島を一周する巡礼路が開創されたとしても交通機関を利用した巡礼は多くなかったことが予想され、写真2にあるように、巡礼者は地元の熱心な人々に限られ旅行気分で「モダン」な巡礼を行うような状況ではなかった。つまりこの段階では佐渡の人々にとって、巡礼は文化資源化された商品としての巡礼ツーリズムではなく、「佐渡四国霊場」も四国遍路に行けない人々の代替的巡礼地になっていたと考えられ、巡礼は未だ慣習と信仰に裏打ちされた宗教的習俗の段階にあったと言えるだろう。

#### (4) 第3段階：聖地再開発と巡礼の商品化

その後太平洋戦争と戦後の農地解放を経て、寺院の更なる統廃合や無住化の流れにより「佐渡四国霊場」は荒れ果て、四国遍路ともども、佐渡の巡礼地も衰退していった。人々の記憶から消えつつあった佐渡の巡礼地が再発見され再開発されていく契機は、旧両津市の観光会社S社が1962年に「佐渡四国霊場」関係のガイドブック<sup>(78)</sup>を出版し、「眠っていた佐渡四国に灯をともした」<sup>(79)</sup>ことによる。S社の経営者T氏は、1967（昭和42）年に同行者30数名を率いて「佐渡四国霊場」の巡礼を行い、札所の再調査と検討を行い、8ヶ寺ほどを入れ替えて再編成を行った<sup>(80)</sup>。こういった一個人を中心とした行動によって現在の佐渡四国がある程度まで復元されたと言ってもよい。

T氏は1918（大正7）年に旧両津市の農家に生まれ、静岡・掛川の大日本報徳社で二宮尊徳の報徳仕法を学び、地元佐渡の農協勤務ののち、1963（昭和38）年に同社を設立し、観光ツアーの催行と観光ホテル経営・不動産業を行っていた。旅行業としての中心は佐渡島内の顧客を本州へ引率するほか、本州からの観光客に佐渡島内の観光施設案内を行っており、当初は巡礼と無縁の営業活動が主だった。T氏が巡礼に関わるようになったのも観光による佐渡地域振興という観点からである。彼は廃れていた「佐渡四国霊場」を観光地化し、地域活性化と佐渡への観光客を年100万人誘



致すること経営目標に、ガイドブック出版や札所選定、道案内板の設置を行った。1962（昭和37）年にS社から発行された案内本『佐渡四国遍路』には次のように述べられている。

「遍路さん」というと何だか年寄りくさい感じを抱くかも知れないが、それであつたら巡礼さんでもよからう。このガイドブックはけっして老人を対象に書いたものではない。むしろ、若い学生さんや、アベックの若人たちの歩くコースとしても推奨できるように思う。誰の干渉もなく、汚れなき大自然の景観と、古い伝統の歴史が仲良く織りなされているこのコースは恐らく2、3年後の観光に一大エポックを画することであろう<sup>(81)</sup>。

この記述に、先述の昭和初期に安田寛明が記した四国遍路案内本における新しい形の巡礼スタイル推薦文を重ね合わせることは容易である。そのことは1960年代にきてようやく、佐渡においても旧来の生活世界に埋め込まれた宗教的習俗としての巡礼から、観光と組み合わさった巡礼ツーリズムへと変化しつつあることを示している。ツーリズム産業としてのS社は「売り」となるツアー商品に巡礼ツアーを据えて、以降、四国のみならず西国巡礼・板東巡礼・秩父巡礼といった国内有名巡礼地に、佐渡島内を中心とした顧客を牽引し、一方、佐渡島外からの顧客を「佐渡四国霊場」のツアーに引率するようになった。佐渡島内住民に巡礼への需要喚起を目論み、1964（昭和39）年から行われ始めた四国への巡礼ツアーは、初回には30数名の参加者を得た。佐渡から本州に行くツアーを率い、また逆に本州から佐渡にやってくるツアーを率いる同社は、国内大衆観光の隆盛を背景に、佐渡地方の人々がそれまでの時代に比べて圧倒的な容易さで自由に余暇移動をすることが可能になっている時代状況を顕著に示している。

佐渡の巡礼がこのように巡礼ツーリズムへと変化しつつあった1960年代から1970年代は、高度経済成長期からその後の安定成長期にあたり、日本国内全般の動勢としては国内旅行ブームが起き、それまでの都市近郊への慰安旅行を中心とした観光から、「地方」の発見を通して農村部へ観光のまなざしが向けられつつあった時期に相当する<sup>(82)</sup>。それと並行するように、佐渡においても大衆

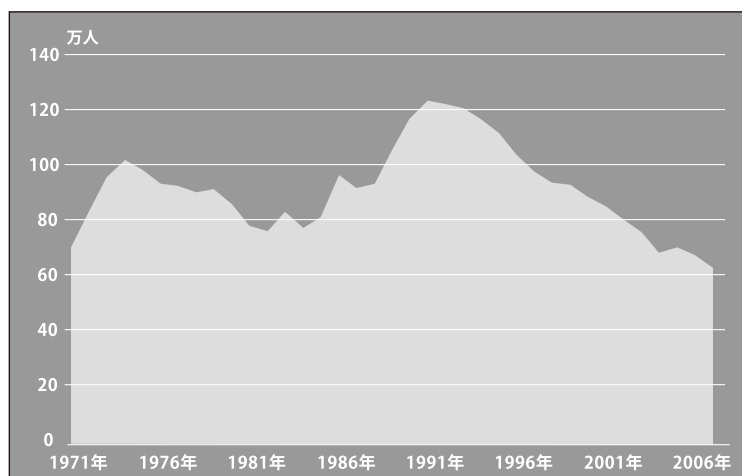


図3 佐渡島への観光客推移<sup>(83)</sup>

観光(マストゥリズム)を主軸として本州から観光客が多数訪れるようになったのもこの時代で(図3)、主産業がそれまでの農漁業からサービス産業に移りつつあった<sup>(84)</sup>。前章で述べたように四国遍路の巡礼ツアーが拡大したのもこの時期であり、全国的な観光旅行の一般化、大規模巡礼地での巡礼ツアーの拡大、そして巡礼者送り先である地方での巡礼ツーリズムの地域的展開は、それぞれが連動した動きを見せていたのである。

T氏は生前、巡礼ツアーの添乗員として104回の四国遍路を行った(四国以外の巡礼地へのツアーは別途行っている)。彼の本来の目的は、佐渡巡礼地の整備と観光客としての巡礼者の増加を見込んだ地域開発・観光資源開発にあるが、上記からもわかるように、徐々にその経営活動は観光業とも信仰集団の育成とも判別できないものへと変化していくことになり、彼も単なる添乗員としてだけではなく、四国八十八カ所霊場会の公認する「大先達」の資格を有した巡礼者として、ツアー引率を行うようになっていった。現在佐渡地方の高齢者の中で四国巡礼を行った経験があると語る人のうち、最初のきっかけがT氏率いるS社の巡礼ツアーだった人は多い。それを示すようにT氏が四国巡礼に引率して88回目となるツアー(1993年)には、96歳の常連女性2名を含む125名の巡礼団が応募に集まっており、ツアー参加者がT氏のツアーコンダクターとしての役割に期待するよりも、むしろ巡礼者としての見識や宗教的威信に触れるために参加していたとすら言える。かつてT氏が率いた四国巡礼ツアーへ4回の参加経験を持つ80歳代の女性は、「Tさん自身がありがたいというか、おがみたいような人」だったと筆者に語り、ツアー期間中T氏に貰った金や錦の「納札」を現在でも大事に保存している<sup>(88)</sup>。同社の巡礼ツアーはツアー中に巡礼地だけではなく通常の観光地の訪問も併せて行うが、巡礼者として崇敬を集める人物との同行が付加価値となる同社の巡礼ツアー商品は、佐渡という狭いエリアでの巡礼ツーリズムの普及に大きな力を持っていた。

このようにして佐渡では、T氏の活動を発端に巡礼が観光業態と結びつくことで、それまで生活世界の中でのみ実践されてきた人々の営みから脱し、より多くの巡礼ツアー参加者を獲得することになった。同時に、人々が容易に四国へ巡礼に行くことができるようになった結果、地元の「佐渡四国霊場」はかつてのように四国巡礼に出向けない人々の代替的な巡礼経験提供地としての役割から、四国巡礼を終えた人々が「お礼参り」として巡礼を行う場所へと意味付けが変化していった。また、S社や、触発された地元交通会社の主催により、「佐渡四国霊場」のツアー商品も生み出され、巡礼ツーリズムへと本州から客が増えつつあることから、1983(昭和58)年には地元寺社の集まりであるところの佐渡四国八十八カ所霊場会が発足し、札所の札や御朱印を設置したり、ガイドブックを出版したりする活動を行っている<sup>(89)</sup>。

ここまで見たように、佐渡の伝統的村落生活に埋め込まれていた宗教的習俗としての巡礼は、全国的な初期ツーリズムの勃興を背景に巡礼地の開発が行われた。戦争による荒廃を経て、戦後に大衆観光が一般化する情勢に乘じ、その後は庶民にまで観光的色彩の混ざった巡礼ツアーに行くことが可能となったが、こうした流れが、前章で見た四国遍路を取り巻く状況と極めてパラレルなものであることがわかるだろう。佐渡は地理的には日本の周辺部にあり、当地の巡礼習俗も独自の発展を遂げたように思えるかも知れないが、その前提として四国遍路の商品化というより大きな文脈あり、その文脈下において、佐渡における巡礼の商品化がなされたことを強調しておきたい。こうし

た二重構造の中で、生活世界に埋め込まれていた宗教的習俗も掘り起こされ、S社をはじめとした巡礼諸産業の媒介を経て、人々の選択可能な行為形式として顕在化している。次章では第4段階、つまり現在の状況に焦点をあてるため、現在の佐渡の人々がいかにして巡礼ツーリズムに参与する回路を見つけ得るのか、人々の巡礼への現在の入り方を記述していく。

## ⑤……………日常への宗教的経験の再埋め込み

以上の歴史的・社会的背景をうけた生活環境としての宗教的習俗は現在、どのような構図の元にあるのだろうか。それは現在の佐渡において、文化資源としての宗教的習俗／巡礼に、人々はどのようにしてアクセス可能かを問うことである。ここでは2点に絞って記述していく。第一にS社の現在までの活動を更に詳しく跡づけることによって、旅行産業が巡礼という民俗宗教を資源化し、巡礼者たらんとする人々と巡礼地との媒介になっていることを、全体的構造とともに明らかにする。第二に、巡礼ツアーへの参加経験のある人々が、彼らの日常生活においてその経験を還元していく様相について、年中行事への再埋め込み、及び日常的語りの両面から検討する。

### (1) S社の活動

#### 1. 歴史

佐渡地方に巡礼ツーリズムを根付かせたのは、1970年代のフォークロリズムの国内観光ブームという社会文化的流れと同調できたS社の活動であったし、S社は今現在の佐渡でも、人々が巡礼を認知し最初の入り口とすることに強い影響力を有している。四国遍路に限れば、1964年以来毎年2～4回の巡拝を続け、2004年11月現在累計120回の四国遍路ツアー催行実績を持つ同社は、当初は第二種旅行業の有限会社として、①佐渡島民を主たる顧客とした島外（本州）へのツアー商品の販売と催行、②佐渡島民を主たる顧客として島外へのツアー商品（お参りや巡礼を目的としたもの）の販売と催行、③佐渡島民以外を主たる顧客として佐渡島内の一般観光商品の販売と催行、④佐渡島民と島民以外を主たる顧客として佐渡島内巡礼ツアーの販売と催行、⑤佐渡島内における観光ホテル経営と、観光・旅行業務全般を手がけていた。しかし催行するツアーの中では徐々に巡礼ツアーの占める割合が大きくなり、ホテルも1983年に閉鎖し、その後は②と④に絞って巡礼ツアー専門の旅行会社として企業活動を行っている。

S社の旅行業務の大部分が巡礼ツアーで占められていくに従い、先代社長T氏の佐渡での日常活動も巡礼ツアー事業に染まっていく。「佐渡四国霊場」を復興させたのち、1982（昭和57）年には西国三十三番観音巡礼の「写し」である「佐渡西国三十三番」という巡礼地を、全く新しく設立した。これはT氏が発起人となって、佐渡島内各集落に呼びかけ、33カ所の観音堂を霊場に指定し、看板や御詠歌の整備を行ったものであり、のちにS社の巡礼ツアー商品の一つとして、佐渡内外からの巡礼者に売り出すこととなる。

#### 2. 現在の巡礼ツアー形態

2004年度のS社の年間募集ツアーは図4の通りだが、このうち2、5、11月の3度、四国88カ

所巡拝（四国遍路）のツアーを行っており、年間平均60名の巡礼者を引率する。経営規模として最小単位（つまり家族経営、現在はT氏の息子であるH氏が2代目社長）となった同社の全てのツアーは、H氏自らが添乗員とドライバーを兼務し、自社所有の30人乗りバスで巡礼を行う。毎回の参加者は50代後半から80代前半を中心とした20名前後で、仮に応募人数がバスの収容人数を超過した場合は現地の交通会社に運転手付き大型バスをチャーターする。最少施行人数は設定せず、図4の予定はフィックスしておき「どんなに少なくとも、行きたいという人がいればお参りはする」と、H氏は語る。彼は「お参りなので経費の問題ではない」とはいうものの、営利組織ではあるために最低限の判断は行い、バスを小型車に代える等の手段で赤字回避は行っている。

大まかなルートは、佐渡島内のカーフェリーで出た後は陸路兵庫まで向かい、明石大橋経由で1番札所のある徳島へ直行する。正味11日間の巡拝期間中、88ヶ寺に加えて12ヶ寺の番外札所、金刀比羅宮や道後温泉など主要観光施設・寺社仏閣への参詣並びに観光、最後に高野山金剛峰寺

月	目的地（日数）
2	四国 88ヶ所巡拝（13）
3	佐渡四国 33番巡拝（3） 佐渡新四国 88ヶ所巡拝（5）
5	四国 88ヶ所巡拝（13）
6	板東 33番と秩父 34観音（9）
8	北海道 33観音霊場（12）
10	佐渡西国 33番巡拝（3） 佐渡新四国 88ヶ所巡拝（5）
11	西国 33番観音霊場と伊勢（10） 四国 88ヶ所巡拝（13）
12	会津ころり3観音とスパリゾートハワイアン（3）

図4 2004年度S社催行巡礼ツアー一覧

（和歌山県）への「お礼参り」を経て帰島する。料金はオプションによって異なるものの期間中の交通・宿泊・食費を合わせ約25万円である。これに加えて納経料金が1ヶ寺あたり300円かかり、服装や任意の寄付などその他諸々の経費を合わせると、1回の巡礼で1人30万円ほどかかることもある。また、S社では基本的な服装（白衣、金剛杖）、札、経・御詠歌・巡礼作法の記された教本などの販売も行っている。四国遍路53回を数えるH氏は四国霊場会公認の中先達であり、初心者へのサポートも整っている。

### 3. 顧客の傾向

S社は佐渡島内のみ宣伝活動を行っているため、ツアーに応募してくるのもほぼ全員が佐渡島内の住民であるが、まれに佐渡島外在住の知人や親戚が誘われて同行することもある。参加者の多くは夫婦・知人関係・親戚関係といった2、3人のグループで、初巡礼の者を中心に回数2、3回までの者がほとんどだが、かつては巡拝回数20数回を数える「常連」もいたという。かつての集落レベルの小エリアを基盤とする伝統的巡礼集団（講）と違い、参加者は自らのグループ以外基本的に見ず知らずの者同士である点も、他地域の巡礼ツアーと同様である。

巡礼ツアーが一般の観光ツアーに比べて特徴的なことは、参加者に一人客が多いことである。このことは巡礼ツアーが完全な観光というわけではなく、具体的には供養や慰霊のための参加が多いとされているように、個人史的背景を伴った宗教的实践であることを意味している。一人客は申込み時に躊躇することが多く、同業他社でも最も多い事前問い合わせの一つであるがゆえに、一人客への対処は業者側にとって困難なことではない。その対処としてなされることの一つは、巡礼ツアー中の宿泊の際に、個人客同士を同部屋にすることである。また、添乗員などが過剰に一人客へ



干渉しないことである。そうすることで13日間の巡礼ツアー期間を経る中、一人客は極めて自然に個人的感情を出すようになり、周囲と関係性を保つようになる。

#### 4. 組織構造

S社の巡礼ツアー活動は「れんげ会」と称される巡礼者OB・OGネットワークから成る。これは同社ツアーを終えた人々から成る同好組織で、年2回（春秋）の経典・御詠歌の練習会ならびにコンクール、米寿会員の祝い、会報の発刊を行っている。同会はS社から独立した運営形態を持つものではなく、会員同士のサークル名でもあり同時に、旅行会社のいわばブランド名であるため、「れんげ会」の活動はS社の活動と同義である。会を立ち上げた理由の一つには、S社の行う巡礼関連事業を「れんげ会主催」と銘打つことによって、外見上の企業色を弱めて宗教色を強めることであった。これは同社の巡礼ツアー知名度が高まるにつれて、一部で「金儲け主義ではないか」と囁かれ始めたことに対し、あくまで宗教活動が本義の巡礼ツアーであることをアピールする狙いがあったという（H氏）。

ところで巡礼ツアーの旅行会社が企業色を弱め、宗教色を取って表に出すことは同社に限ったものではない。もちろん企業によってその傾向の強弱は様々ではあり、巡礼ツーリズム市場全体の成熟を背景に巡礼ツアー商品の多様性は近年増しており、低価格でツアーを提供する代わりに宗教色が弱まる会社もあれば、S社のように、極力企業色を弱めて「お参り」であることを強調する会社もある。ただ国内大手の旅行会社が行う巡礼ツアーと異なり、中小規模の会社提供の巡礼ツアーでは宗教色を強調し、専門性を売りにするところが多い。筆者が以前別のところで述べたように、宗教色を強調する巡礼ツアーにおいては添乗員の役割が強く、通常の旅行業務に加えて先達としてツアー現場で知識・作法の教育を行ったり、法話を通してツアー参加者の「信仰」の高まりを促す役割と果たしたりする。先達有資格者をアウトソーシングし現地雇用する会社もあるが、私見では宗教色を強調する巡礼ツアー会社はS社のように従業員みずから先達資格を獲得し、添乗員との兼務を行う傾向にある。

「れんげ会」に戻すと、同会は原則的に巡礼ツアー参加経験のある人々から成るが、メンバーシップは厳密ではなく、ゆるやかな共同性を持つ集団である。よって巡礼ツアー未経験ながらも巡礼に関心のある者にも門戸が開かれており、既に会員である者のコネクションを辿って同会の御詠歌練習会に参加した人が共同性の中へのコミットメントを経てツアー参加者となるなど、この会の性格はS社にとって結果的な顧客獲得に繋がっているといえる。

同会の主たる活動である御詠歌練習会は、毎年1月22日と6月15日（弘法大師誕生日）、T氏が1981年に私費で建設した寺院「れんげ寺」（新潟県旧両津市）で開かれている。出席案内は厳密に行うものではなく会誌を通じた告知のみであるが、毎回100名前後の出席者を確保する。実際に行うことは「練習会」といえど後述する「ねまり遍路」と殆ど同様の読経行事と懇親会的会合である。この場合は次の3つの機能を持っていると指摘できる。第1に、練習会は巡礼ツアーに関心を持ちつつも知識と作法がないために申込みを躊躇している人に参加を促すことで、読経の学習をさせ、更に巡礼者のネットワークに加えることで、巡礼ツアーへの「仲間」を増やす機会である。第2に、巡礼ツアーを終えた人々が、ツアー中に形成した人的関係性を維持する機会を提供すること

で、その後の交流を促進する一方、結果的に次回ツアー客としての定着を狙ったものである。第3に、かつては巡礼ツアーに参加していながらも既に高齢となって参加できない人々に、かつての同好の士とともに疑似巡礼経験を可能にさせることである。

一方、会報は年4回ほど、全島へ地方新聞への折り込み広告の形での配布（約15,000部）と、会員への直接郵送（約300部）を行っており、同社が行う広報活動といえはこの会報の発刊だけであるとも言える。口コミと広告に限定する理由は、新規顧客獲得は「自ずとお参りしていきたいという人を願う他ない」スタンスから、それ以上の積極的営業活動は取って行わないためである。とはいえ世帯数約24,000<sup>(91)</sup>戸の佐渡で15,000部の定期的配布はインパクトがあり、S社や「れんげ会」の認知度を高めるには十分であり、巡礼といえまずS社が人々の入り口となっているのも、以上のような活動に拠るものである。

## (2) 他社ツアー

もちろん佐渡島民が巡礼ツアーを欲した場合つねにS社ツアーを利用するわけではなく、あくまでS社は重要な入り口となっており、巡礼の認知度を高めているというに過ぎない。それ以外の手段を講じるとなれば、日本全域で展開する大手旅行社の新聞広告掲載の巡礼ツアーに申し込むことなど、複数の手段がある。しかしそれには若干の制約を伴うことから、決してメジャーな選択肢ではない。というのも、大手旅行社のツアーは東京や新潟市の始発が多いためであり、それは佐渡市から単に交通の便が悪いと言うだけでなく、ツアー担当者と顧客との心的距離が遠くなることを意味している。通常の観光旅行を目的としたパックツアーと異なり、巡礼ツアーは特別の作法や知識の習得が必要で、服装や装備面でも準備すべきことが多々あるため、担当者との綿密な打ち合わせが行いにくいと顧客が感じるツアー商品は、購入へのハードルが想像以上に高くなってしまふ。この傾向は初心者ほど顕著である。一方巡礼に関しては初心者であっても、家庭や地域での供養などを通して、読経や御詠歌の作法が身に付いている人もいる。しかし、しばしば佐渡の人々が言うように、佐渡の四国遍路御詠歌は他の地域の人々が唱える御詠歌とリズムが異なっており、他地域出身者との混成ツアーになると唱和し難いため、佐渡島住民同士で組まれる巡礼ツアーを望む人が多い。以上の理由から、島唯一の巡礼ツアー専門業者であるS社は、団体ツアーを望む顧客を包括的に抱えている。

一方巡礼ツアーを経験し、巡礼者として熟練とは言わずとも多少の慣れが生まれつつある人の中には、ツアー以外での巡礼を望む人がおり、中でも近年は巡礼地の現地会社に直接常連客となっている人が多くなってきている。一例を挙げると、旧相川町L集落のA氏夫妻は、1992年から現在までに5回の巡礼ツアー経験を持つ。彼らは初回をS社のツアーを利用して、最初のノウハウを学ぶとともに必要な装具一式の揃えを行った。巡礼ツアーリズムに限らず、S社を始めいわゆるバスツアーにおいては、観光客の自由度が低く集団行動による規制が大きいことも確かである。入り口として、あるいは費用面においては優れていても、金銭的にゆとりがあり同行する数名の仲間がある場合、個人旅行に移行していく傾向があり、A夫妻も2回目以降は在四国のタクシー会社主催ツアーを毎回おなじ運転手を指名して利用している。

では自由にカスタマイズできる柔軟性と個性に優れたツアーだからと言って、彼らが利用する

ようなタクシー会社巡礼ツアーが玄人向けかと言えば決してそうではない。2004年にA氏らとともに別の夫妻（O夫妻としよう）2名が同行している。夫婦はA氏との長年の知人であるが、巡礼ツアー参加は初めてであり、A氏が熱心な活動を行っていることに興味を持ち、同行を依頼したという。ただしツアーに先達が必ず同行し、巡礼の作法や知識を細かく現場指導することの確実なバスツアーと異なり、タクシーツアーの添乗員（運転手）は必ずしも先達資格を有するとは限らず、その点に初心者であったO夫妻は不安を感じていた。A夫妻からそのことを伝え聞いた、利用予定のタクシー会社運転手は、初めての巡礼ツアーとなるO夫妻に対して巡礼の「しおり」を作成し事前郵送した。四国遍路の縁起や歴史から、弘法大師伝説、札所案内、準備品一覧、作法の図解、必要な装具入手方法まであらゆることを、まるで修学旅行手引きのように記した手引き書は、O夫妻の不安を解消させるに十分だった。このような手引き書は必ずしも旅行会社自作である必要はなく、市販の巡礼案内本で代替することも可能だが、O夫妻にとって必要だったのは「情報」ではなく、ツアー会社が個別顧客に対応するという姿勢を見せることそれ自体、つまりいわゆるホスピタリティーにあったのであり、この点からもタクシー巡礼ツアーが玄人のみならず初心者への対応も柔軟に行えることを示している。

### (3) 日常における巡礼経験, 再び

#### 1. 疑似巡礼儀礼の再興

先に筆者は、佐渡では巡礼経験というと必ずしも移動を伴わなくとも達成できたと述べ、その具体例として、生活世界に埋め込まれた儀礼的な疑似巡礼行事「ねまり遍路」を紹介した。「ねまり遍路」はいわゆる年中行事ではあるが、多くの集落で衰退がみられた。しかし巡礼ツーリズムの浸透以降、新たに島外で巡礼経験を行った者がその意義を再認識し、行事を復活させる動きが見られることも確かである。旧相川町L集落では、1992（平成4）年に最初の巡礼を終えて四国から帰島した先述のA夫妻が、まず巡礼時に般若心経や御詠歌を上手く唱和できなかった経験を元に、関心のある者を誘い練習会を始め、次に同地区で長らく途絶えていた「ねまり遍路」を復活させる。同集落では1994（平成6）年頃、夫のA氏が中心となってこの儀礼を復活させるべく、集落の年長者に聞き書きをしながらマニュアル本を作成し、無住となっていた寺院を会場に再開を果たした。筆者が調査した中からその様子を以下に示す。写真3はその際の様子である。

2004年のL集落の「ねまり遍路」は、2月29日に約50名の地区住民を集めて行われた。参加者は9割が女性であり、平均年齢は概観で65才程度である。午前9時に開始。会場となった寺院本堂の前方演台に「堂取り」と呼ばれる司会者が立ち、マイク越しに四国八十八カ所御詠歌を唱え、司会者に続けて参加者一堂が唱和する。御詠歌とは巡礼歌とも呼ばれ、和歌形式の仏教歌であり、四国88カ所の各寺院あたり一つの御詠歌が存在し、通常の巡礼において巡礼者は寺院本堂の前に立ち、御詠歌や回向文などを読経する。「ねまり遍路」は、本来88の寺院をめぐりながらすべきことを、読経のみで一気に済ませているのである。司会者は一人あたり5つの御詠歌の唱道を担当し、それが終われば次の者に交替しながら、88番が終わるまで続けられる。その間、休憩・昼食を挟み、13時40分に御詠歌唱和が終了した。その後、「先祖を入れる」と称される、各檀家の先祖供養が始まる。「先祖を入れる」儀礼は、司会者が家名とその家の死者名（俗名）・命日を読み上げ、



写真3 「ねまり遍路」写真

続けて参加者が「南無大師遍照金剛」と唱和することの延々たる繰り返しである。なお名前を呼ばれる死者一人あたり1000円が、各家から寺院に寄贈されている。それが終わると、続いて15時から「英霊供養」と称し、同様に家ごとの戦没者名の読み上げが行われる。対象となるのは明治以降の日清・日露・日中・太平洋の各戦争での従軍死者である。これを以て、全体は16時に終了した。

男性出席者が少ないわけではないが女性中心の儀礼のため、この日に集落の決め事が審議されることはない。つまり「ねまり遍路」は集落政治においては重要性が低く、ジェンダー的には女性化された「楽しみの場」程度の意味付けがなされており、公共的というよりは私事的な場であるといえる。「英霊供養」までを含めた6、7時間の儀礼全体を「ねまり遍路」または「遍路供養」と称しており、なぜ先祖戦没者供養が併せて行われるかについて筆者が問うと、現地認識によれば「お四国の御詠歌はありがたい」から先祖や戦没者の供養に最適だ、と説明される。従って、確かに「ねまり遍路」は政治的重要性においては低いかもしれないが、死者への追憶を契機とした集落の歴史性に接続している点にはこの儀礼の歴史-社会的重要性を認めることができる。巡礼ツーリズムからの帰還者が掘り起こし復活させたこの儀礼は、集落の人々を巻き込んで行われた「伝統」の再帰的な採択活動の結果である。職業生活や購買・消費活動など生活のあらゆる局面が旧来の地理的範囲を超えて空間的に拡張していき、儀礼や宗教的实践を支えていた「伝承母体」としての集落や村の自明的存在感が人々の暮らしの中から薄まりつつあった集落において、この儀礼の復活は生活環境への習俗としての巡礼の再埋め込みを通じて、集落の実体性を意識化させることになったひとつの象徴的出来事だったといえる。

## 2. 個人的経験の次元

では最もミクロな次元、つまり個人個人の経験の次元において、巡礼ツーリズムを通じた宗教的経験はいかに反映されているのだろうか。上述までの議論が、巡礼ツーリズムが生まれたことで生じた地域社会(佐渡)への影響に関するものだったとすれば、本項の問いは、ツーリズムの人間に対する影響に焦点をあてるものである<sup>(92)</sup>。この点について筆者は以前に詳しく論じたことがあるので<sup>(93)</sup>、



ここでは詳述しないが、日常的な生活の中で巡礼経験が登場する契機は、一言でいうと人々の語りを通してである。ここでいう語りとは、儀礼場面において定められた文言を述べる意味での「儀礼的語り」ではなく、個々人の経験した出来事とそれに関する個人的感情の表明としての「経験的語り」<sup>(94)</sup>を指しており、通常で言うところの経験談、体験談、思い出話の類である。宗教的経験を論ずることにおいて、語りほど重要な素材はない。なぜなら「宗教」が経験されることで生じる意味や象徴、更には主体の変化といった現象は多くの場合、それを経験した当人や周囲の人間による言語行為によってのみ表現しうるからである。例えば佐渡にはトンチボと呼ばれるタヌキがおり、人々を騙したり憑依したりする存在とされているが<sup>(95)</sup>、「騙された」とか「幻影を見た」といった出来事を、経験した（と信じている）当人が他者に伝えるには、言葉によって表現するしかなく、仮に語らなければその経験は当人の内面だけに留まることで、社会的には存在し得えない。つまり「あとき・あそこ」で生じた出来事を「いま・ここ」で再演することによってしか、宗教的経験なるものが実体性を帯びて人々に認知されることはないのである。日常生活においては「いま・ここ」ではなく過去の出来事ではない巡礼もこれと同様であり、巡礼ツーリズムから帰還した人々がその経験をしばしば語りたがるのは、決して佐渡の人々が多弁だからというわけではない。<sup>(97)</sup>

調査地において巡礼にまつわる個々の語りは、様々な機会、例えば上述の「ねまり遍路」など、少なからず四国遍路に関連する儀礼的行為が行われる仏教的行事の休憩中や、葬儀・年忌供養の場、盆行事の場、更には同年齢の人々が集まっただけの場においてすらも、自ら巡礼に参加したことについての経験的語り<sup>(96)</sup>が極めて自然な形で発現し、対話相手である側もまた「良くある話」として通常の態度で受け止める。

旅から戻った人が自分の経験を周りに語り継いでいくことについての、ごくシンプルな事例をひとつあげたい。2007（平成19）年8月、旧相川町L集落での夏の盆行事の準備後、茶飲み話の際、D氏（70代・女性）が次のような話を始めた。彼女は、2000（平成12）年11月に12日間の四国八十八カ所遍路を、上記A夫妻に同行するかたちで行ったことがある。佐渡の多くの人が言うように「一回は丈夫なうちに行きたいと前から思っていた」のだが、作法の心得もないので、知人であり巡礼経験豊富なA夫妻に対し、次回行く際は同行を願えないかと前もって依頼していた。念願叶って四国遍路に行けた彼女は、次のような経験をしたと語る。<sup>(98)</sup>

私も母親から、アレして、3歳の時に36で亡くなって、顔も何も知らない。覚えてないというか。昔だから写真もない。そういう関係で行けば会えるかな、と思って行った。お参りのときは、毎日しんどくて、余裕もなかったけど、不思議なのが、（四国から）高野山に渡ってから、下の元寺。そこへ皆で拝みに行ったの。私の母親、顔は知らんけど、こんなイメージというのがあった。[...] どういうんだや、仏さんがおったの。その仏さんが、女だった。母親にそっくりで、仏さんが出てくれた。仏さん、見ると、（私は）涙が出て涙が出て。お母さんが出てきてくれたかやちゅうて。よその人の話きいても、私の母親、頑丈な顔しとるて。仏さんは穏やかな顔で、似ても似つかんのに、私ほんとに会うたんだかなって気持ちになりました。あんな涙が出たちゅうの初めて。

高野山（和歌山県）の寺院とは通常四国遍路を終えたのちに参拝する場所である。女性は巡礼の最後で出会った仏像に、幼い頃に亡くした母親の顔を重ね見たと語っている。「頑丈な顔」のイメージだった母親と似ても似つかない仏像が「そっくり」だったと述べてはいるが、そもそもこの種の語りにおいて論理整合性を問うことは不必要であり、奇跡を見たと語る当人のコンテクストを丸ごと理解していく必要がある。桜井厚は、自己について語られるに相応しい出来事や経験として、「自分の人生にとって記念となる出来事、危機的な体験など、忘れがたい刻印となっている個人的な経験」が挙げられるとしている。こうした経験は「転機」とか「エピファニー」と呼ばれるが、これらの概念は「個人の人生についての意味構造が大きく変わる人生の危機を照らし出す概念」であるという<sup>(99)</sup>。

D氏の事例のように、人々は巡礼経験を他者に向けて語り合うことを通じて、一見不可思議な経験を租借して理解しやすい形に変換したり（物語化）、個々の経験を自分史へと文脈化したり（自己の構築）、あるいは対話を通じて物語を共有したりといった（社会空間の構築）、コミュニケーションの上に宗教的経験を構成している。言い換えると、巡礼を通じた宗教的経験とは、当人達の心の中にはなく他者との関係性の中に、物語として顕在化しているのである。現代のツーリズム化された巡礼は、回心をもたらすような強烈な経験を得る行為ではないが、巡礼を終えた者が事後的に経験を振り返って語りたくなるような様々な出来事を得ることは確かである。それは十数日間の巡礼中に起こった「事実」だけでなく、意識の変化や超常現象の類をも含むものであり、事後の想起的語りにおいてそうした経験は、当人のライフストーリーという数十年スパンの物語の一端に位置づけられ、語り手個人の感慨を投影しながら人生史の回顧の契機となるのである。

こうした語りは先に述べたように佐渡の暮らしにおいてそれほど珍しいものではない。無論必ずしもライフヒストリーに位置付けられうるエピファニーの語りであるわけではないが、D氏の語りのように、心身に生じた不可思議な出来事の記憶として語られることが多い。別の事例を挙げると、1931年生まれの女性E氏は90年代末に知人に誘われる形で一度四国遍路ツアーに行った経験があるが、彼女は出発当初、車酔いや巡礼路のきつさに体力的苦痛を感じ、「私はなんで来たんかと思ったけど、帰るわけにはいかんし、泣いてた」のだという。ところが旅程中、休憩をした売店で偶然見かけた「草餅」を買って食べて以降、体調に変化があったのだと語る<sup>(100)</sup>。

草餅を売ってる。店で。こーんな大きな草餅がねえ。三つ入りのを全部買って、みんなで食べたの。私は二つ食べたんだけど、それからなあんとなくなつた。なんともねえ。体が良くなった。それから楽しくなってね、服を白装束に着替えてさ。何番のお寺だったか、蛇が通ったって岩の穴をくぐるところで、曲がりくねった道なんだけど、そこをととこととこ歩けた。（その穴は）人の物を盗ったり悪いことをする人は出られんちゅうけど、私らは気にせんでととこ歩いて出られた。そいで、不思議だのーって。草餅を食べてから気分も悪くないしなんともねえ。ありがたい、って。

このE氏の語りの焦点は「餅」を食べたことと身体快癒との関連づけであるが、巡礼ツアーでの身体変容が題材となった経験的語りでは、このように日常感覚に基づく論理や合理性では説明し

づらい内容が多い。この種の語りが巡礼中の出来事ではなく普段の日常生活の出来事から生み出されることは、かつてのトンチボ憑依がほぼ消滅した今となっては稀であるといつてよい。しかし先の筑波大学民俗学グループの調査でも巡礼中に松葉杖が不要になったとか喘息が治ったなどといった治癒の語りを取り上げられていたように、日常ではなく巡礼中の経験を元にした語りとなればごく一般的なものであり、聞き手側も巡礼経験とは「そういうものだ」と踏まえているために理解可能な範疇の語りとして受け止めるのである。この種の経験譚、奇跡譚のような巡礼経験の語りはある種のパターンを持っていて、語り手によって大差があるわけではないのだが、聞き手の側はその分、物語の形式に慣れていくことになり、結果として、この地方において巡礼を通じた超常的経験が別段奇異でないものとして認識され、日常化していくこととなるのである。

ところでここでいう「日常」を、筆者はドイツ系の民俗学や社会史において用いられる概念を踏襲したものとして使用している。日常 (*alltag* ≡ *everyday*) とは、社会史学者 H. Dehne の説明を借りると、行為者にとって身近で慣習的な世界であり、自明であるがゆえに通常は当事者にとっても意識されることのない「当たり前」の状態を意味しており<sup>(101)</sup>、行為者視点（主観）を基点として広がる「現実」を指し示す概念である。従って「日常化」とは、人々の現実構成的作業（ここでは語りやコミュニケーション）を経ることによってものごとが「当たり前」化していく時間的プロセスを意味している。文化の資源化が「当たり前」であったものごとを掘り起こし、市場なり国家なりの文脈に位置付け直す力学であるとすれば、「再日常化」は逆の力学であり、市場なり国家なりの文脈に一度切り離された「文化」が、生活世界における「当たり前」のものへと再び埋め込まれることを意味している。本節の事例から見て取れるのは、巡礼ツーリズムおよびそれに参与した人々による儀礼復興運動、個人の経験的語り、生活領域に再び巡礼にまつわる価値観や知識、作法、経験のあり方のフォーマットを位置付け直していく局面である。「一生に一度は四国遍路へ」という言説が現在リアリティーを以て人々に語られているのも、D 氏のような語り手による個別の経験的語り、断続的に供給され、この種の言説のリアリティーを補強しているからにほかならない。

#### (4) 本章のまとめ

1970 年代より佐渡地方において地元巡礼地の再開発と、四国等巡礼地への観光客＝巡礼者の引率を行ってきた S 社の起業活動は、巡礼習俗を同社の経営資源として活用しつつ人々に対しては選択可能な文化資源としての宗教として認識可能なまでに掘り起こし、同社の存在自体の広報を通じて巡礼ツーリズムの認知度を広め、人々に巡礼習俗への関心と呼ぶことにおいて成功した。当初目的の一つであった佐渡巡礼地の再開発を通して佐渡に観光客を集めるという目標が、巡礼地再開発によって達成されたかという点と疑わしいと言わざるを得ないが、のちになって地元寺院が S 社の活動を後追いつる形で霊場整備に取り掛かり、霊場会組織の結成や巡礼者へのホスピタリティー、案内の対策を講じつつある点、またごく近年になって観光地化への初歩を踏み出している点を鑑みると、S 社の企業活動が佐渡における巡礼習俗の定着に影響を及ぼしたことは否めない。

更に S 社の巡礼ツーリズム事業が、人々の生活世界に埋め込まれていた宗教的習俗としての巡礼から、金銭との対価によって巡礼と信仰を誰でも気軽にハードル低く獲得できる巡礼ツーリズム

へと転化させた二次的産物は、徐々に廃れつつあった集落活動における伝承的習俗の復活をもたらしたり、あるいは従前ならば巡礼と無縁であったような人々に巡礼地での宗教経験を達成させることを可能にしたり、また更には、そこから育った巡礼経験者たちが彼らの知識や技術を個人的ネットワークを通じて広範囲に広めていくための契機を用意することにもなった。

柳田国男は「新交通と文化輸送者」という文章において、近代における「郷土」とは、都市や外部から流入してくる人や、一旦外部に出て「郷土」へ戻ってくる人々によって持ち込まれる物質財や技術、新たな文化的価値観によって常に変化させられる存在であると述べている。<sup>(102)</sup>これは、村落内部での「伝承」を重視する議論と対比的な、「文化」の伝播に関する議論である。柳田は「郷土」へ新たな要素が入ってくることを「文化輸送」と述べ、その主体としての移動者のことを「文化輸送者」と表現している。柳田のいう「文化輸送」は、近代の交通機関発達によって飛躍的に増加した現象ではあるが、近代に限らず、地域社会は歴史を通して常に外部との「交通」を存立要件にしていたことをも示唆するものである。日本の民俗学には柳田から北見俊夫、胡桃沢勘内に至る「交通・交易研究」の蓄積があるが、そのエッセンスは、このように地域社会が常に外部との接続状態にあったことを基本的認識とする点にある。<sup>(103)</sup>これは「交通」の意味を狭く交通システム(traffic system)に限定せず、マルクスらが『ドイツ・イデオロギー』で用いた「交通 *verkehr*」概念のように、人・物質・情報・文化の往来を含んだ広い意味に設定することで可能となる認識だった。<sup>(104)</sup>

この意味で、佐渡のモダニティにおける巡礼ツーリズムの構築は、外部との「交通」としての役割を果たしていたといえる。いかに孤島とはいえ、佐渡という地域社会は外部から入ってくる人、外部から戻る人、そして彼らが持ち込む新たな文化的価値観を内在化することにより、常に変動し続けてきたのである。戦後日本の民俗学では、研究対象を空間的に分けられた狭域圏に限り、その内部における「民俗」の機能的連関の様相を記述することが主流になってきたが、<sup>(105)</sup>こうした地域構造の類型論的な視角が、人の移動よりも定住、そして地域社会の変化よりも定常(全体の状態が一定であること、つまり変化のないこと)を描く志向を生み出す背景要因になってきたことも確かである。20世紀の初頭よりナショナルなレベルで勃興しつつあった、観光産業による巡礼習俗の文化資源化及び巡礼のツーリズム化という大局的な動勢は、佐渡のツーリズム産業を媒介にしてよりローカルな局面でも相似的な展開をみせ、いちど脱埋め込み的に商品化された巡礼習俗が、そこに参与した巡礼経験者＝顧客の実践を通じて生活世界に環流し、彼らの日常的宗教実践の背景的知识としてふたたび定着しているという流れをみるのが可能である。

## ⑥……………結論：「現代」の外延

### (1) 資源化再論

第2章において森山工の議論を参照に、文化の資源化という動的な契機をめぐっては、「『誰』をめぐる四重の問いの機制」に答える必要があると述べた。すなわち文化の資源化とは、①誰が、②誰の「文化」を、③誰の「文化」として(あるいは誰の「文化」へと)、④誰を目標として資源化するのか、という問いである。結論ではまず、その問いへの回答を示すことで本論全体のまとめに代



えたい。

近現代日本における巡礼ツーリズムの動態、つまり、宗教的習俗としての巡礼のツーリズム化は、①巡礼諸産業が、②各地域社会の生活世界に埋め込まれていた宗教的習俗・民間信仰としての巡礼習俗を、③ひとつにはツーリズム産業の経営的資源として、ふたつには何らかの宗教的経験を欲する現代社会の人々が容易にアクセス可能な宗教的資源として、④伝統的生活環境との接続から切り離された現代の人々、および彼らの生活世界に目がけて、新たに生成された巡礼ツーリズムを投擲する動態であった、とまとめることができる。以下、それぞれをみていこう。

①でいう巡礼諸産業とは広義のものであり、単にS社のような旅行会社に限るわけではなく、それを中心としつつも、巡礼ツーリズムに関わる全てのステイクホルダーを含ませている。本論では詳しく論じることはなかったが、巡礼諸産業には例えば巡礼装具や小道具を作成し巡礼者たちに販売するメーカー（多くは仏具店とその類例である）や、活字や映像などにおいて巡礼を表象し、時代的意味付けを以て大衆へ公布するメディア産業、あるいは必ずしも営利組織ではなくとも、巡礼を文化資源として転用することで巡礼地周辺地域の観光化、文化遺産化、地域アイデンティフィケーションを計ろうとする行政、大学等研究機関、地域住民など、多岐に亘る。そのいずれもが巡礼を「商品」に転化することで、自ら欲する利益を最大化せしめようとするための明確な意図を有しており、それら文化産業の交錯する地点においてのみ、われわれは現代社会における巡礼なる現象を見て取ることができるのである。

上記の④、「誰を目がけて」の問いに関しては、本論の事例に関する限り次のa・bの2つに分けて考えることができる。

#### (a) 何らかの精神的経験を欲する人に向けて

多くの巡礼研究者は、現代の巡礼はかつてのような通過儀礼や供養としての目的、あるいは既存の宗教的伝統を踏襲する目的をもって行われるのではなく、個々人の精神的欲求の次元において行われていると考えている。例えば四国遍路を調査した宗教学者イアン・リーダーは、現代社会の「合理化」された特質が個人の不安定感や不確実感を高めており、近年巡礼が隆盛しているのも「個人のレベルで、霊的、奇跡的なものに出会う可能性など、巡礼が常に変わることなく巡礼者に提供し続けてきたものが、この現代という時代に特別な共鳴を集めてきた」からであると述べ、今日の人々にとって巡礼は「現代社会における自己にふさわしい、直接的で無媒介で、個人化された霊的体験を得るための手段を提供する」<sup>(106)</sup>としている。ここでの「直接的で無媒介」とは、村落共同体の機制に縛られたものでも、伝統的宗教教団に導かれたものでもない個人的実践との意味であろう。つまり現代の巡礼は、私事化（個人化）された宗教の典型例として認識されているのである。

そして巡礼諸産業は、精神的で「ライトな」宗教的経験やスピリチュアリズムに関心のある人々に対して、知識や情報、移動・宿泊手段を提供することによって、彼らの欲求の達成を可能としている。その意味で巡礼ツーリズムは、他の文化資源化された「宗教的なるもの」の一群——例えば占い、自己啓発運動、人格改造セミナー、チャネリング、ヨーガ、修養運動、新宗教教団など、いわゆる「新霊性文化」<sup>(107)</sup>的なもの——と並び、精神的経験を求める人にとって有用かつ選びやすい選択肢となっていると言える。宗教の合理的選択理論としての宗教市場論や宗教商品論が示していたよ

うに、市場に自由選択可能な商品＝資源化された宗教が多数陳列されていることが、より宗教市場全体の活性度の高まりへと帰結するならば、現代社会は、宗教の文化資源化が生じる以前の時代よりも、むしろ「宗教的」な時代であるといえよう。

しかし、ここで一定の留保をしなくてはならない。宗教商品化論が前提としていたのは、消費者・購買者としての行為者が自由意思に基づき（何ものにも制限されることなく）欲求に応じて陳列棚から宗教商品を取捨選択・購買・消費するというモデルであった。マーケティングにおいて「文化」が制約でしかないのと同様、旧来の教団の組織や地域の事情など、宗教商品のサプライサイドの事情は、行為者の自律的選択を疎外する要因であると言える。確かに現在、巡礼に関心があった場合ネットを調べると簡単に旅行会社が検索でき、初心者でも可能な巡礼ツアー商品がいくらかでも入手可能である。だが本論の事例からは、地域の事情なるものが、宗教的経験を欲する人々の活動を疎外するよりむしろ促進するエージェンシーとして機能していることを読み取ることができないだろうか。

#### (b) 巡礼習俗がもともと埋め込まれていた地域社会に向けて

岡本亮輔は宗教社会学における「私事化論」を再検討する中で、「ある信念が意味体系として機能するためには何らかの共同性に基づく妥当性が必要であり、それには地域の社会文化的文脈との一定の親和が必要<sup>(108)</sup>」であると述べている。これは宗教の合理的選択理論に対する批判となりえる意見である。宗教の合理的選択理論やその根底にある宗教の私事化論は、基本的に個人主義をモデルとしており、諸個人の判断を他者の意見や見方に委ねず本人の自律的意思に基づいた選択によって、自らの宗教的需要を満たすという、経済学的な人間観に基づく考え方を持っている。しかし文化資源化された巡礼ツーリズムが、その資源化の動的な契機において、「もともと埋め込まれていた地域社会」に向けて投擲され、生活世界や社会的相互行為の中に再び埋め込まれていくとき、それは宗教的資源を選択しようとする諸個人の意図を拘束し、構造化する「共同性」や「社会文化的文脈」にもなる。その意味で、宗教の資源化＝諸個人の自律的選択を可能とする、とは言い難い。

いまいちど巡礼の資源化と再埋め込みプロセスを確認する。巡礼諸産業によって商品化された巡礼習俗は、その習俗が埋め込まれていた村落社会的な生活世界から脱埋め込みされ、新たな要素<sup>(109)</sup>を加えられつつ巡礼ツーリズムへと転化したが、巡礼産業の地域的な展開や巡礼ツーリズム経験者の地域活動を通じ、もとのローカルな生活世界に習俗の形を装って再び埋め込まれるに到った。

現在、佐渡の人々が思い立って巡礼に向こうとすると、また帰島後に他者に向けて巡礼経験を語る時、その主体は決して何ものにも拘束されない自由な出向き方や語り方をなせるものではない。巡礼ツアー出立前から既に地域特有の口頭技法を身体化していた場合には、いくら多くの選択肢があろうとも限られた巡礼ツアーを選ばざるを得ない。そもそも「何らかの宗教的経験」への欲求があった際、別に巡礼でなくとも構わないにもかかわらず佐渡の人々がしばしば巡礼を選ぶ背景にも、彼らを取り巻く民族誌的状况が既に大きく影響を及ぼしている。これらは岡本の言う「地域の社会文化的文脈」に相当する。

また帰島した人々は巡礼経験を誰かに語ることを欲し、聞き手である人々も、本人の語りを決して「あり得ない」話と片付けることなく意味内容を「承認」する。個人的経験の次元で言うと、巡

礼ツーリズムとはそうした経験的語り<sup>(110)</sup>が日常において「リアリティーを持つこと」を保証するための装置となっており、巡礼ツーリズムの存立は、何らかの宗教的経験を“話のネタ”に他者との対話を誘発させていくような「言説空間」によって基礎付けられている。ある人が巡礼経験を誰かに語ったとき、その語り<sup>(110)</sup>が「あり得そうな話」である理由、つまりリアリティーを持つ理由は、同様の類型化された語り口（言説）が当の地域社会に前もって流通し、個々の語りの信憑性を保証することで、他者にとっても理解可能な語りとして受容されるためである。すなわち語りのリアリティーを保証する土台もまた「地域の社会文化的文脈」の一つである。仮にその文脈がなければ、熱心に巡礼を行っている人々は「奇特な人」であり、彼らの語りが他者に理解されることもないだろう。

宗教的経験とは個人の実存に完結できる類の経験ではなく、それを位置付けるだけのより大きな物語的文脈を必要とするし、そうした文脈こそが、次の新たな行為者を生み出す回路ともなっているのである。本論での民族誌的データを背景として言えることは、宗教商品化論における消費者モデルのような自律的で自由な選択を行える行為者を想定することは（理念型としてならともかく）困難だということであり、実際には岡本の言う文脈性や共同性が、諸個人の宗教的経験を（疎外するどころか）可能にするために不可欠な土台であると言える。松田素二は、フィールドでの「個人」の創造的行為を描く際、その創造性は100%のものではなく、社会構造の規制や影響に拘束されながらも発揮される限定的な創造性<sup>(111)</sup>だとしている。本論がみてきた事例からも、行為者としての巡礼者はその限定的な創造性を発揮することがあっても、新自由主義的な宗教商品論が言うような合理的選択のできる主体だと言いうほどの証しは提出できない。本論が明らかにしてきた巡礼産業の地域的展開は、諸個人の行為を文脈付け、回路を敷いていくような外的メカニズムにほかならないのである。

## (2) 「生活」の外延と全体論

本論冒頭で、民俗学的宗教研究においては「生活の総体」の中で「信仰」なり「宗教」なりを描いていく必要があるとの島村らの提言を受け、現代巡礼ツーリズムを事例としてそのための試論を行ってきた。結局のところこの問いは、「生活の総体」とは何かという問いへ収斂される。島村の提言を咀嚼すると、「生活論としての宗教研究」は、生活の総体をまず想定し、その全体像の中で意味をなす宗教的実践を生活者＝行為者視点に立って記述せよとの要求であったと思う。この問いへの一つの回答は、「生活の総体」を「村」とか「共同体」といった空間的領域に限定していた旧来の民俗学的発想を排することに尽きる。旧来の発想においては、何らかの文化的現象の説明付けを、その現象が生起する土地の内部でのみ行うことが常識化していたため、外部からの影響を考慮せずには生活の実態が描けないような状況（たとえば近代化や都市化）を説明することが困難であった。文化資源化の概念がこの点において一定の理論的意義を持っているとすれば、国家や市場という「村」の外部からやってくるアクターが、内部が占有していたはずの「文化」を遠隔操作的に規定し意味付けることで、文化的現象の説明付けにおいても外部の存在を無視できなくなり、「生活の総体」の記述を目指す民俗学が村落伝承研究から現代社会研究へと転化しうる点に求められる。ただし文化的現象への外的影響を考慮せよとの論点は決して目新しいものではない。例えば柳田国

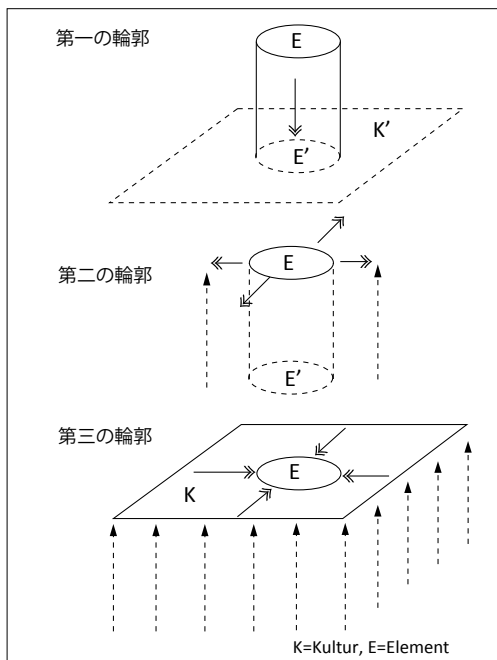


図5 バウジンガーにおける「現代民俗学の三つの輪郭」<sup>(113)</sup>

男の農村生活論が既にそうであったし、戦後ドイツ民俗学でも以下のように示されていた。<sup>(112)</sup>

ヘルマン・バウジンガーは、現代民俗学における「文化」の捉え方には以下の3つの方法的輪郭があるとする(図5)。第1の輪郭は、現在の文化要素(E)は過去の文化的階梯(K')に起源を持つとするモデルである。現在の文化要素は過去の文化の中に今と同じ形(E')で存在していたと仮定するもので、19世紀ロマン主義的な残存文化研究である。第2の輪郭は、文化要素(E)が現在果たしている機能を問うモデルである。文化要素は過去の文化要素(E')からの規定を受けているが、同じ形で残存しているわけではなく、現代のコンテクストからも影響を受けており、その現代的意味を明らかにするものであって、日本で言うなら、現代民俗の機能主義的研究に相当する。第3の輪郭は、文化要素(E)は現代文化(K)全体の枠組み内で規定され、分析

されるモデルである。現代文化は歴史性を有するが、関心の枠組みは現代文化総体であり、問題にされるのは共時態(Synchronie)そのものである。これはポスト構造主義時代の文化人類学的な分析視角に近い。

文化資源化概念を組み込んだ「生活の総体」を研究する民俗学的視点が、上記第3の輪郭に相当することは明白である。ここでは、過去との連続性の認められた文化要素(民俗)の変遷と機能のみを対象としてきた第2の輪郭からは視野がかなり拡大しており、議論の対象を「文化的階梯」全体へと広げている。ここでバウジンガーは、現代の文化的要素を規定する具体例として文化産業を挙げており、具体的にはメディア、商品化を行う資本、映画などを示し、これら「現代社会のエージェンシー」を含めて「現代文化を包括的に見る」ことが、「日常の文化と生活様式を把握する」民俗学への要求だと述べている。「文化」概念の濫用とも思える議論に関しては、現在から見て違和感がないでもないが、大筋でバウジンガーの指摘は正しい。彼も言うように、仮に文化産業やメディアの影響といった全体性への視点を欠き、「過去の文化的階梯」に規定された部分文化に限定してしまえば、それはたいていのばあい現実には「日常から遊離する」<sup>(114)</sup>からである。本論の事例で言うと、佐渡における巡礼者たちは日常的なコミュニケーションや年中行事において巡礼と接する機会を持っているが、そのことだけを民族誌としてまとめることにはほとんど意味がない。なぜなら彼らの実践やローカルな宗教的習俗の展開は、それらを包括し、規定するよりマクロな文脈、つまり近代以降の日本における観光の勃興とツーリズム産業の地域的展開、更にはモダニティの反動としての「宗教的なもの」への人々の関心の高まり、交通システムの発達などといった諸現象を全体的文脈とすることによって、ようやくその「現代性」を理解しうるからであり、そうした全体的文脈を「民俗ではないもの」として除外するならば、バウジンガーの言うように「日常」の理



解には到らない。

島村の言う「生活の総体」の外延も、この意味で考えていく必要があるだろう。現代民俗学がその理論に文化資源化の概念を組み入れるならば、「生活の総体」を描く試みとは、行為者の実践を規定しうる外部的文脈、「文化」の資源化を試みるあらゆる外部的要因を考慮に入れる必要がある、ということの意味している。言い換えるとある種の全体論 (holism) 的発想への回帰を促すものだが、もちろんそれはかつての共同体研究のように全体社会の機能統合を前提にした発想ではなく、ノルウェーの人類学者トーマス・ヒランド・エリクセンの表現を借りるなら「すべての現象は他の現象との動的関係性への視点において理解されるべき」だと考える「文脈化／脈絡づけ<sup>(115)</sup>」の発想を指すものである。従って我々は「全体」や「総体」の外延を自治体や国や圏域などの地理的空間に限定する必要はなく、本論で巡礼経験者の日常的コミュニケーションというミクロな場を巡礼ツーリズムというマクロな商業的フォークロリズムのマクロな文脈に位置付けたように、地理的空間とは無関係に日常生活に介入し、生活を条件付ける産業、法、医療、教育、科学、福祉…など多岐に亘る様々なシステムと自らの研究主題との脈絡を見つけ出さなければならない。我々はあくまで日常への微視的視点を捨ててはならないが、これらの「文脈」との「脈絡づけ」を欠いた民族（俗）誌はいかに弁明したとしても「民俗の標本集」の域を出ず、観察対象が「全体」においていかなる布置を見せているのかという視点を併せ持つことなしに現代民俗学が真に「現代的」となることはないだろう。

〔付記〕

本論は日本学術振興会特別研究員奨励費、松下国際財団研究助成、澁澤民族学振興基金研究助成によって行われた調査・研究の成果を含むものである。

註

- (1)——議論は主に「民間信仰／民俗宗教」をめぐる動態性と民間性をどのように評価するかというものであり、民俗学者も行ってはいるが（例えば谷口貢「カミとホトケ—民俗宗教論の展開—」『現代民俗学入門』佐野賢治・中込睦子・谷口貢・古家信平（編），吉川弘文館，1996年），主体は宗教学における議論である（池上良正『民間巫者信仰の研究—宗教学の視点から』未来社，1999年。池上良正「宗教学の方法としての民間信仰・民俗宗教論」『宗教研究』325，2000年。楠正弘『宗教現象の地平』岩田書院，1995年など）。これらの議論には，宗教学と民俗学の入会地である民俗的宗教現象をめぐる，陣地戦的性格があったと筆者は捉えている。「宗教」概念の系譜学的検証（磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜—宗教・国家・神道』岩波書店，2003年）など，自らのタームへの反省的思考を強く有する宗教学・宗教史学と比べ，民俗学は従来「概念」に対してやや甘さがあったと思われる。
- (2)——小池淳一「民俗信仰の領域」『日本民俗学』247，2006年，pp.121-122。
- (3)——島村恭則「民俗宗教」『新しい民俗学へ 野の学問のためのレッスン26』小松和彦・関一敏（編），せりか書房，2002年，pp.240。
- (4)——島村恭則「〈生きる方法〉の民俗学へ 民俗学のパラダイム転換に向けての一考察」『国立歴史民俗博物館研究報告』132，2006年，pp.8。
- (5)——島村恭則「〈生きる方法〉の民俗学へ 民俗学のパラダイム転換に向けての一考察」『国立歴史民俗博物館研究報告』132，2006年，pp.8。
- (6)——例えば岩本通弥「『民俗』を対象とするから民俗学なのか—なぜ民俗学は『近代』を扱えなくなってしまうのか」『日本民俗学』215，1998年など。「標本」収集の自己目的化批判は，突き詰めて言えば岩本論考のタイトル通り，民俗学の研究対象は「民俗」ではなく人間あるいは生活であるべきだ，との批判である。
- (7)——ユルゲン・ハーバーマス『コミュニケーション的行為の理論（下）』丸山高司・厚東洋輔（訳），未来社，1987（= Jürgen Habermas *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981）。
- (8)——ここでいう資源人類学とは，資源の分配と共有の意味と意義を問う人類学的研究一般を指すというよりも，2002～2007年に行われた「文部科学省科学研究費補助金特定領域研究 資源の配分と共有に関する人類学的統合領域の構築」（代表：内堀基光）を指す。
- (9)——森山工「文化資源 使用法 植民地マダガスカルにおける「文化」の「資源化」」『資源人類学02 資源化する文化』山下晋司編，東京外国語大学アジアアフリカ言語文化研究所（のち弘文堂から刊行），2007年，pp.67。
- (10)——岩本通弥「現代日本の文化政策とその政治資源化—「ふるさと資源」化とフォークロリズム」『資源人類学02 資源化する文化』山下晋司編，東京外国語大学アジアアフリカ言語文化研究所（のち弘文堂から刊行），2007年。
- (11)——門田岳久「『信仰』の価値—聖地の遺産化と審美の力学—」『文化人類学』73(2)，2008。
- (12)——山下晋司「資源化する文化」『資源人類学02 資源化する文化』山下晋司編，東京外国語大学アジアアフリカ言語文化研究所（のち弘文堂から刊行），2007年。
- (13)——Karel Dobbelaere “Secularization: a multi-dimensional concept”, in *Current Sociology*. Vol.29 (2), Sage, 1985.
- (14)——たとえば Clifford Geertz *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, New York: Yale University Press, 1968.
- (15)——田辺繁治編著『アジアにおける宗教の再生—宗教的経験のポリティクス』，京都大学学術出版会，1995年。
- (16)——島蘭進「現代宗教と軸の時代」『岩波講座現代社会学7 〈聖なるもの／呪われたもの〉の社会学』井上俊・上野千鶴子・大澤真幸・見田宗介・吉見俊哉（編），岩波書店，1996年。
- (17)——島蘭進「社会の個人化と個人の宗教化—ポストモダン（第2の近代）における再聖化」『社会学評論』54(4)，2004年。
- (18)——島蘭進「社会の個人化と個人の宗教化—ポストモダン（第2の近代）における再聖化」『社会学評論』54(4)，2004年，pp.440。
- (19)——菊田悠「宗教のリソース化と多元的活用モデル—「宗教の再生」や「イスラーム復興」を捉えるひとつの試み—」『超域文化科学紀要』7，2002年，pp.30。
- (20)——福島真人「宗教3へのプログラム—境界化・リサイクル・翻訳」『岩波講座宗教1 宗教とは何か』鶴岡賀雄・池上良正・島蘭進・関一敏・小田淑子・末木文美士（編），岩波書店，2004年，pp.237。

- (21)——伊藤雅之「宗教・宗教性・霊性—文化資源と当事者性に着目して」『現代宗教 2001』東京堂出版, 2001年, pp.54。
- (22)——森山工「文化資源 使用法 植民地マダガスカルにおける「文化」の「資源化」」『資源人類学 02 資源化する文化』山下晋司編, 東京外国語大学アジアアフリカ言語文化研究所 (のち弘文堂から刊行), 2007年, pp.86。
- (23)——森山工「文化資源 使用法 植民地マダガスカルにおける「文化」の「資源化」」『資源人類学 02 資源化する文化』山下晋司編, 東京外国語大学アジアアフリカ言語文化研究所 (のち弘文堂から刊行), 2007年, pp.84-87。
- (24)——Rodney Stark & Laurence Iannaccone “A Supply-Side Reinterpretation of the Secularization”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33 (3), 1994.
- (25)——沼尻正之「宗教市場理論の射程—世俗化論争の新たな一局面—」『社会学評論』52 (2), 2002。
- (26)——Michael Taussig *The devil and commodity fetishism in South America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.
- (27)——バレーン・L・スミス編『観光・リゾート開発の人類学—ホスト & ゲスト論でみる地域文化の対応』三村浩史訳, 勁草書房, 1991。
- (28)——関一敏『聖母の出現 近代フォーク・カトリシズム考』日本エディターズスクール出版部, 1993年, pp.216-237。
- (29)——藤原久仁子『「奇跡」の物象化—マルタにおけるマリア崇敬と巡礼地の現在—』『宗教と社会』9, 2003年, pp.67-90。
- (30)——佐藤久光『遍路と巡礼の社会学』人文書院, 2004年。
- (31)——巡礼者に施しを行う「接待」目当てで旅を行う者をこう称する。
- (32)——頼富本宏・白木利幸『四国遍路の研究』国際日本文化研究センター, 2001年。
- (33)——白幡洋三郎『旅行ノスス—昭和が生んだ庶民の「新文化」』中央公論社, 1996年。
- (34)——ジョン・アーリ『観光のまなざし 現代社会におけるレジャーと旅行』加太宏邦訳, 法政大学出版局, 1995年, pp.47-48 (=John Urry *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: Sage, 1990.)。
- (35)——森正人「近代における空間の編成と四国遍路の変容—両大戦間期を中心に—」『人文地理』54 (6), 2002年。
- (36)——安田寛明『四国遍路のすゝめ本』東京宗教書院, 1931年, pp.22-24。引用にあたって歴史的仮名遣いを現代的仮名遣いに直した。
- (37)——安田寛明『四国遍路のすゝめ本』東京宗教書院, 1931年, pp.51。
- (38)——頼富本宏・白木利幸『四国遍路の研究』国際日本文化研究センター, 2001年。
- (39)——小豆島バス株式会社社史編集委員会『世界の視野に小豆島を—小豆島バス半世紀の展開』小豆島バス, 1981年。
- (40)——『伊予鉄巡拝バス 50年史』, 伊予鉄道株式会社, 2003年。『へんろ』第37~42号, 伊予鉄観光開発, 1987年。道空間研究会編『現代社会と四国遍路道』早稲田大学道空間研究会, 1994年。
- (41)——『伊予鉄巡拝バス 50年史』, 伊予鉄道株式会社, 2003年, pp.55。
- (42)——松田富太郎『四国八十八カ所 霊場巡拝記』私家版, 1963年 (愛媛県立図書館所蔵)。
- (43)——四国地方建設局『四国地方建設局二十年史』四国建設弘済会, 1978年。
- (44)——松田富太郎『四国八十八カ所 霊場巡拝記』私家版, 1963年, pp.26 (愛媛県立図書館所蔵)。
- (45)——長田巧一・坂田正顕・関雄三『現代の四国遍路—道の社会学の視点から』法蔵館, 2003年。
- (46)——『ひめぎん情報』64, 愛媛相互銀行, 1984年。
- (47)——『遍路のこころ』愛媛県生涯学習センター, 2003年。
- (48)——八十八カ所を一気に巡拝する「通し打ち」に対し, 細切れの巡拝を重ねていくことを言う。
- (49)——金子則昭編『遊子』5, 明治学院大学旅行研究会, 1968年。
- (50)——巡礼ツアーシステムの細部については門田岳久「都市民の信心—新巡礼ブーム」『都市の暮らしの民俗学 ①都市とふるさと』新谷尚紀・岩本通弥 (編), 吉川弘文館, 2006年の後半部分を参照。
- (51)——島藺進・石井研士編『消費される「宗教」』, 春秋社, 1996年。
- (52)——葉山茂「生業活動における資源配分の構造と出かせぎ 青森県内の二つの漁業集落を事例として」『国立歴史民俗博物館研究報告』123, 2005年, および松田陸彦「瀬戸内海島嶼部の生業におけるタビの位置 愛媛

県越智諸島の事例から」『国立歴史民俗博物館研究報告』136, 2007年。

(53)——佐渡に限られた表現ではないが、ここでいう「旅」とは島外全般の地理的領域を指す。同様に、島外から来た人間を「旅の者」という。

(54)——『両津市誌(上)』両津市誌編纂委員会編、両津市役所、1987年、pp.751。

(55)——「上方参り」については小熊誠「年齢集団」『佐渡相川の歴史 資料編八 相川の民俗 I』, 相川町史編纂委員会編、相川町、1986年および佐藤利夫『佐渡びとの旅 昔話 地域学習双書Ⅶ』両津地区公民館、2007年に詳しい。

(56)——佐藤利夫『佐渡びとの旅 昔話 地域学習双書Ⅶ』両津地区公民館、2007年。

(57)——『新潟県史 資料編23 民俗・文化財2 民俗編Ⅱ』新潟県編、1984年、pp.698。

(58)——『両津市誌(上)』両津市誌編纂委員会編、両津市役所、1987年、pp.754。

(59)——模造巡礼地としての「写し」(移し)の霊場とは、小嶋によると、大霊場(基本的には西国・秩父・坂東・四国)をモデルとしてその聖地構造とシンボルを模して勧請したものである(小嶋博巳「地方巡礼と聖地」『仏教民俗学大系3 聖地と他界観』桜井徳太郎編、1987年、pp.251)。

(60)——佐渡四国八十八カ所霊場会『佐渡四国札所 霊場案内』, 2000年、序文。

(61)——大正9年6月、佐渡旅行に出ている民俗学者柳田国男は旧両津市鷺崎で旧両津市赤玉から来ていた5人の巡礼者と道連れになり、旧相川町までの行程2日間を同行したと記されている(本間雅彦『赤玉部落誌』赤玉部落誌編纂委員会、1995年、pp.4-6)。

(62)——「いざり」は座ることの古語、「ねまり」もその意味の佐渡方言。

(63)——『新潟県史 資料編23 民俗・文化財2 民俗編Ⅱ』新潟県編、1984年、pp.710。

(64)——弘本真理子「佐渡相川町夏期調査報告」『相川町民俗調査報告』筑波大学人文学部、1979年(旧相川町所蔵)。

(65)——梶井照雄「偲巽堂の設立事情」『第20回全国天領ゼミナール記録集』, 2005年、pp.67。

(66)——弘法大師を指していると思われる。

(67)——梶井照雄「偲巽堂の設立事情」, 『第20回全国天領ゼミナール記録集』, 2005年、pp.74。

(68)——「揺籃期の観光」『佐渡相川の歴史 通史編 近・

現代』相川町史編纂委員会、相川町、1971年、pp.584。

(69)——財団法人佐渡博物館所蔵。

(70)——岩木擴『佐渡名勝』佐渡新聞社、1910年(複製本を旧相川町所蔵)。

(71)——代表的なものとしては、佐渡水産組合編『佐渡水産組合編纂 佐渡案内』, 1909年や浅香寛『佐渡案内 順徳天皇御遺跡案内』佐渡日報社、1923年が挙げられる(いずれも複製本を旧相川町所蔵)。当時のガイドブックは佐渡島内各自治体の名所旧跡、産物、宿泊の案内のみならず、気候や歴史、風俗習慣、言語、産業、宗教にまで及ぶ広い記述を行っており、さながら民族誌の様相を呈している。

(72)——新潟交通二十年史編纂室編『新潟交通二十年史』新潟交通株式会社、1966年。

(73)——たとえば旧相川町・大浦集落のN家では、5代前の人が「体が弱いんでお四国へ行った」のだが、縁があって香川県の家に婿に入り、当地で亡くなった。婿に入ったのは巡礼を二ヶ月あまり行った後のことであるという。その関係で、N家は婿入り先の子孫と「つい先年」まで交流があったということだ(2002年9月聞き取り)。また同集落の別の家でも「今生きとったら150才ではきかん」程の親族が、体が悪かったため四国巡礼を行ったのだが、現地で死亡したのでそちらに墓を建てた、という話が伝わっているという(同年同月聞き取り)。

(74)——弘本真理子「佐渡相川町下記調査報告」『相川町民俗調査報告』筑波大学人文学部、1979年(旧相川町所蔵)。

(75)——「小田末吉写真集」より(旧相川町所蔵)。撮影年代は不明だが昭和初期頃と予想される。

(76)——佐渡四国八十八カ所霊場会『佐渡四国札所 霊場案内』, 2000年、序文。

(77)——北見俊夫「陸の道と海の道」『佐渡相川の歴史 資料編八 相川の民俗 I』相川町史編纂委員会編、相川町、pp.372-373、1986年。

(78)——田中茂『佐渡新四国遍路』佐渡観光社、1962年。

(79)——『れんげ会報』175号。

(80)——現在「佐渡四国霊場」は「佐渡八十八ヶ所霊場」と名称を変え、近年再び札所の整備を行っている。

(81)——田中茂『佐渡新四国遍路 新版』電録参詣 佐渡観光案内書』, 小松辰蔵編、佐渡観光社、1967年、あとがき。

(82)——森田真也「行楽からふるさと観光へ」『都市の暮らしの民俗学①都市とふるさと』新谷尚紀・岩本通弥(編)、吉川弘文館、2006年。



(83)——以下の資料掲載データを総合してグラフ化した。『佐渡観光の入込み予測調査結果』佐渡汽船株式会社・立教大学社会学部溝尾研究室, 1993年。『佐渡観光基本構想計画』財団法人日本交通公社, 1982年。『佐渡観光における増減要因に関する分析—佐渡観光の再生に向けて』佐渡汽船株式会社, 1998年。佐渡市『統計資料: 観光 [佐渡市ホームページ]』(http://www.city.sado.niigata.jp/admin/stat/kankou/index.shtml 最終アクセス: 2008.11.10)。

(84)——佐渡の庶民生活にも「観光」は浸透していき、例えば戸数約90戸の旧相川町L集落では最盛期に11軒の民宿が並ぶようになっていた。今で言うと「民泊」とほとんど大差のない宿泊施設であったにもかかわらず、当時は客がひけを切らず、繁忙期には寺の本堂までを臨時宿泊所にしての迎えたと言われている。そうした盛況は過去の記憶となり2008年現在集落には1軒の民宿しか残っていないが、国内観光のブームが寒村にまで実体的影響を及ぼし、「観光」が人々の生活意識の中にポジションを占めるに到ったことは確かである。

(85)——先達とは一般に巡礼の道案内や知識・作法の手ほどきを行う者の総称。西日本・瀬戸内海周辺を中心した地域ではかつて一定年齢になると一人前になるための通過儀礼として遍路行が行われており、経験のある土地の年長者が先達として若者を連れ立っていた(武田明『巡礼の民俗』岩崎美術社, 1969年)。だがバスツアーの誕生によって、地域社会で「伝承」されてきた知識・作法を知らない、全国から集まった数十人単位の未経験者中心の巡礼団が増加した。これに対し寺院側「霊場会」は1958年、一定要件をパスした者を認可する「公認先達」制度を発足させた。「先達」は巡拝4回以上で遍路先導経験豊富な者が礼所寺院の推薦によって認可される。「大先達」とは位階の最上位である。

(86)——「新穂に遍路一筋のおばあちゃん『今弘法』と慕われる」『佐渡新報』, 1985年9月7日付。

(87)——旧両津市において, 2004年8月。

(88)——四国八十八カ所霊場会では巡礼者の巡礼回数に応じた札の色を定めている。金は50回以上, 錦は100回以上。いずれにせよ極めて稀少な札である。

(89)——新潟交通佐渡では2006年現在, 年間10回の佐渡四国霊場ツアーを行っており, 30人乗りのバスに平均15.6人の客を確保しているという(同社談)。四国遍路ツアーのように添乗員が御朱印(参拝のしるしに寺院に置かれた朱印を各自の帳面(納経帳)に捺印する)を押す作業を代行する。同社ツアーは佐渡博物館と共催し,

地元の歴史学者が同行することで解説を行う。信仰色の強いS社のツアーに比べると歴史学習色が強く, 島外客が多いのも特色であり, 両社が棲み分けを行っていることが分かる。

(90)——門田岳久「都市民の信心—新巡礼ブーム」『都市の暮らしの民俗学①都市とふるさと』新谷尚紀・岩本通弥(編), 吉川弘文館, 2006年。

(91)——佐渡市『統計資料: 世帯数の変遷 [佐渡市ホームページ]』(http://www.city.sado.niigata.jp/admin/stat/setai/index.shtml 最終アクセス: 2008.11.10)

(92)——ツーリズムの地域へのインパクトのみに視点が傾斜していた観光人類学においても, 近年は人の経験に生じたインパクトを注目する論考が見られるようになってきている(Amanda Stronza “Anthropology of Tourism: Forging New Ground for Ecotourism and Other Alternatives”, *Annual Review of Anthropology* 30, 2001)。

(93)——門田岳久「対話と信心—巡礼経験者の語り」にみる自己・他者・社会」『日本民俗学』251, 2007年。

(94)——桜井厚「被差別の伝承から経験的語りへ—被差別部落のライフヒストリー研究から」『日本民俗学』252, 2007年, pp.124。

(95)——門田岳久「宗教研究におけるナラティブ・アプローチ—『宗教経験』の構築から社会空間を見据えるために」『超域文化科学紀要』10, 2005年。

(96)——梅屋潔・浦野茂・中西裕二『憑依と呪いのエスノグラフィー』岩田書院, 2001年。

(97)——門田岳久「旅をしていた日々の記憶」『月刊みんぱく』32(2), 国立民族学博物館, 2008年。

(98)——この語りは筆者フィールドノートからの転記であり, 録音の書き起こしではないため, 厳密な口語表現にはなっていない。

(99)——桜井厚『インタビューの社会学 ライフヒストリーの聞き方』せりか書房, 2002年, pp.212。

(100)——2004年8月, 旧佐渡郡相川町でのインタビューより。

(101)——Herald Dehne “Have we come any closer to Alltag?” in Alf Lüdtke ed. *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, 1985. Translated by William TEMPLER, 1985.

(102)——柳田国男「新交通と文化輸送者」『明治大正史世相編』中央公論新社, 2001年。

(103)——たとえば北見俊夫は, 交通とは「人体・財物及び意思の所在を変更せしめる行為, またはこれらのも

のの場所的移動の現象を指す」と述べている(北見俊夫「民俗学における交通部門の取扱いについて」『民間伝承』16(8), 1947年)。

(104)——マルクスとエンゲルスは、「交通」を①生産された商品(物・労働力)の場所が変更される相互交渉＝「物質的交通」と、②人間の表象作用、思考作用が言語表現によって交換される「精神的交通」の二つに分類している(マルクス/エンゲルス『[新訳]ドイツ・イデオロギー』服部文男訳、新日本出版社、1996年、pp.26-28)。

(105)——わかりやすく言えば民俗学版・構造機能主義的村落研究であり、その前提となっている地域主義を岩本通弥は「割地主義」と呼んでいる(岩本通弥「戦後民俗学の認識論的変質と基層文化論—柳田葬制論の解釈を事例にして」『国立歴史民俗博物館研究報告』132, 2006年、pp.27)。

(106)——イアン・リーダー「現代世界における巡礼の興隆—その意味するもの」『現代宗教2005』東京堂出版、2005年、pp.293-300。また星野英紀『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、2001年も同様の見方をしている。

(107)——島菌進『スピリチュアリティの興隆—新霊性文化とその周辺』岩波書店、2007年。

(108)——岡本亮輔「私事化論再考—個人主義モデルから文脈依存モデルへ」『宗教研究』352, 2007年、pp.35。

(109)——たとえば、徒歩から自動車移動に変化することで修行的要素が減少し、「道中」が有していた価値が低下し、結果的として巡礼の重点が礼所へ移動したこと。死と病に直面した人物でなくとも「それなりの宗教的経験」を獲得することが可能になったことなど。

(110)——浜本満『秩序の方法—ケニア海岸地方の日常生活における儀礼的实践と語り』弘文堂、2001年、pp.42-45。

(111)——松田素二・古川彰「観光と環境の社会理論—新コミュニティへ」『シリーズ環境社会学④観光と環境の社会学』古川彰・松田素二(編)、新曜社、2003年。

(112)——川田稔が指摘するように、柳田国男の民俗学は「農村の生産と消費を含めた生活全体」とそれを規定する宗教や意識、思考を対象とし、「農民生活の総体把握」を目指したものである(川田稔『柳田国男の思想史的研

究』未来社、1985年、pp.251)。

(113)——ヘルマン・バウジンガー「現代民俗学の輪郭」『一般教育論集(愛知大学教養部)』創刊号、河野真訳、1988年、pp.80(= Hermann Bausinger “Konzepte der Gegenwartsvolkskunde”. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*. NS.38, 1984.)より。図に一部修正を施した。

(114)——ヘルマン・バウジンガー「現代民俗学の輪郭」『一般教育論集(愛知大学教養部)』創刊号、河野真訳、1988年、pp.90(= Hermann Bausinger “Konzepte der Gegenwartsvolkskunde”. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*. NS.38, 1984.)。

(115)——トーマス・ヒランド・エリクセン『人類学とは何か』世界思想社、鈴木清史訳、2008年、pp.53(= Thomas Hylland Eriksen *What is Anthropology?*, Pluto Press, 2004)。

(116)——社会の「全体」をめぐる問いは、社会人類学における一つのアポリアである(浜本満「村の中のテント—マリノフスキーと機能主義」『メイキング文化人類学』太田好信・浜本満(編)、世界思想社、2005年および渡邊日日「全体論・機能主義・批判理論—現代社会に於ける人類学的思考の為に」『社会人類学年報』30, 弘文堂、2004年を参照)。ボーダレスな時代の社会科学において唯一の単位は「世界社会」という人類学者の指摘(福島真人「文化からシステムへ—人類学的実践についての観察—」『社会人類学年報』24, 弘文堂、1998年)も踏まえ、民俗学においても民俗学版「社会」概念の再考を行っていく必要があるだろう。とりわけ民俗学では「民俗」概念をはじめ多くの概念が土地(地理的空間)との直接的な繋がりのもとに意味付けられているが、割地主義的発想は現代的状況との間にズレをもたらしかねない。Pieterseは文化概念を「territorial culture」と「translocal culture」に分け、交通システムが発達し空間移動の容易になった複雑社会では「文化」も地理的制約を負わないとし、本質主義を誘う「土地に根付いた文化」から、「地域を越える文化」の記述へ移行するよう主張しているが(Jan N. Pieterse “Globalization as Hybridization”, *International Sociology*, Vol.9, No.2, 1994.), こうした概念的弁別も一つの方途だろう。

(東京大学大学院、国立歴史民俗博物館共同研究協力者)

(2009年5月28日受付、2009年9月25日審査終了)

---

## **Commodification of Folk Religion and its Re-Embedding in Everyday Life: An Experimental Ethnography on Pilgrimage Tourism in Contemporary Japan**

KADOTA Takehisa

This paper is to describe the formation and the expansion of the pilgrimage tourism in modern Japan by using concepts such as “becoming cultural resource” or “commodification of religion.” Besides, it is to clarify how to make a theoretical contribution to the contemporary folklore studies by describing “the religious,” which is generated within the contexts of market economy or consuming society.

I will gradually focus the scope for this description from macro level to micro level. First, the process of “disembedding” pilgrimage from the life-world will be described. The pilgrimage as a conventional folklore has been transformed to Pilgrimage tourism, which is an user-selectable “commodity” by cultural industries. Second sketch is about the commodification of the religious convention at more local social space. I will take an example from the activities of the local pilgrimage industry and the participation to the industry of pilgrimage experiencers in Sado area of Niigata prefecture. Here we can observe that some factors which had been detached from original contexts by becoming a cultural resource (=disembedded) is now “re-embedded” to the alltag context again.

The pilgrimage of Sado is very popular at first glance. However, what allows local people to have religious experience is not the local tradition, but this kind of market economical structure supported by pilgrimage industries described in this paper. Accordingly, describing internal events of small area (=a village) delimited by a spatial border and eliminating outside of that border from their description is not at all enough for contemporary folklore studies as an everyday life study. “The process of becoming cultural resource” is an idea, which demand us to consider the mutual reflection of micro and macro factors. Ultimately, that is a question to ask how the observation objects are constellated in the “total.”

Key words: Cultural industry, contemporary folklore studies, alltag, Sado, disembedding