

## 旅と聖なる時間・空間—旅の宗教学的考察に向けて—

The Significance of Travel as Experience of Sacred Time and Space  
—— For the Study of Travel from the Viewpoint of History of Religions ——

木村 勝彦  
Katsuhiko KIMURA

### 要旨

観光は近代になって成立した旅の形態であり、現代における特徴的な知の一形式として、それを研究することには重要な意味がある。しかし、そのためにはまず、人間の存在様式に関わる本質的な問題として、旅とは人間にとってそもそもどのようなものであるのかが問われなければならない。本論文は、宗教学の視点からそうした問いに迫ろうとするものであり、主にエリアーデの学説を手がかりとしつつ、「本来の意味での人間」になってゆくためのイニシエーションこそが、旅の原初的な意味および形態であることを指摘した。

Tourism is a new form of travel that has emerged in the modern, and it's very significant to study the tourism as one of the most characteristic forms of modern ideas. And for the study of tourism, first we have to ask, as the essential problem that concerns mode of being, what is properly the travel for human beings. The purpose of this paper is to consider the religious meaning of travel from the viewpoint of history of religions, especially based on the approach by Mircea Eliade.

### はじめに

現代社会はさまざまな旅に溢れている。いまや現代人にとって、旅はありふれた行動の一つであり、その意味では日常的な出来事の範疇に属するものになったと言うこともできよう。そして、そうであるからこそ逆に、自分の旅を他の誰とも異なる自分だけの旅として差別化したという欲求が起り、そうした「消費者としての旅人」の強い欲求に促されて、新しい旅の商品が次々に産み出され続けるのであろう。まさに、現代社会において、旅は最も有力で魅力的な商品の一つなのである。「旅の歴史学」の構築を目指すエリック・リードが的確に指摘してみせているように、ある意味において「旅は現代の文明社会においては常態であり、規範の基準」なのである<sup>1)</sup>。

そして、こうした現代的な旅の様相を、最も典型的に示しているのがツーリズム(tourism)、すなわち観光あるいは観光旅行にほかならない。観光という行動もしくは社会現象を、快適で大衆的な旅の実現として肯定的に評価するにせよ、あるいは逆に旅の墮落した形態として否定的にみるにせよ、現代的な旅のあり方を代表するものが観光であることは紛れもない事実である。仕事や用事のためのものを除けば、現代人のほとんどは観光としての旅しか体験しないとさえ言うてよいであろう。そして、そこには確かに、現代的な知のあり方が反映しているのだと考えられる。それゆえ観光は、「旅人社会としての現代の特徴的な知の諸形式」の一つとして理解されなければならないのである<sup>2)</sup>。観光というきわめて現代的な旅の形態を考察することを通して、現代的な知そのものの問題が問い直され得ることになるのだ。

ところで、現代社会における観光の問題について鋭敏な分析を示しているジョン・アーリの指摘するところによると、「大衆観光(マスツーリズム)が広範に広まった」のは19世紀以降であり、観光旅行者すなわち「ツーリストである、ということは<近代的>な経験の特徴の一つ」である<sup>3)</sup>。17・18世紀にかけて貴族や紳士階級(ジェントリー)の子弟、さらには中産階級の子弟によって行われたグランドツアーを先駆的な形態として、近代的な旅行のあり方が登場してくる。そして、それが19世紀になると、産業革命による交通の発達や生活様式の変化を背景として、一部の特権階級の専有物という旅行形態から大衆観光へと展開していったのである。このように西欧近代社会において成立した大衆観光という旅の新たな形態は、使うことのできる「自由時間」を手に入れた「あらゆる年齢層の大衆が基本的に労働と関係のない動機でどこかへ出かけ、何かにまなざしを向け、そこに滞在するということ」を大きな特徴とするものであった<sup>4)</sup>。現代社会においては、そうした大衆観光がさらに広くまた多様に普及・浸透したばかりではなく、「ステータスの指標」という意味をも付加されるに至っている。すなわち、アーリによれば、「旅行や休暇が必要であると感じること、これは現代社会では決定的なポイント」となっているのであって、先に言及したリードもまたこのことを指して「価値の基準」と表現したのである<sup>5)</sup>。

しかし、このように観光が近代以降の社会に特有の——あるいは、西欧的な意味で近代化した社会に特有の、と述べる方がより適切であろう——旅の形態であるとするならば、当然のことながら「前近代」における旅とはどのようなものであったのか、ということが問われてこざるを得ない。そして、より根源的な問いとして、そもそも人間にとって旅とは何なのであり、いかなる意味をもっているのか、ということが浮かび上がってこざるを得ないであろう。観光という旅の形態、行動、社会現象は、まさに現代そのものを問い直す契機として重要である。しかし、観光を学問的対象とするとき、それと同時にあるいはむしろそれに先立って、旅そのものが人間存在にとっていかなる意味をもっているのかが問われなければならない。この小論は、宗教学の立場から、人間存在にとっての旅の意味を考察し、あわせて現代的な旅としての観光に対する学問的アプローチの基盤の一つを提示しようとするものである。

### 旅の宗教的問題性、あるいはホモ・ヴィアートルとホモ・レリギオース

旅は広がってゆく。なぜなら、旅に対する人間の情熱は果てしがないからである。遙か遠くに対する癒しがたい憧憬が、あるいは未知の景観や文化に対する激しい好奇心が、そして何よりも人生の意味とこの世界の秘密とに対する内奥からの探求心が、人間をつねに新たな旅へと誘ってやまない。一つの旅の終わりは、次の新しい旅のはじまりなのであり、旅が旅を生むのだ、と言うこともできよう。そして、旅に対する人間の思いは、人生そのものがしばしば旅になぞらえられるほどに深いのである。すべての人間はそれぞれの人生において、いつも何らかの旅の途上を歩き続けているのだと言われる。まさに人間の生は「人生行路」であり、死というその終焉は新たな「永遠の旅路」への移行あるいはそのはじまりなのだと考えられてきた。古来いみじくも言われてきたように、人間とは「ホモ・ヴィアートル」(homo viator)すなわち「旅をする人」のことにほかならないのである。あるいは、むしろこのように言い換えた方が、人間と旅との関わりの本質を突いているのかも知れない。すなわち、旅をすることによってわたしたちは、本来の意味での人間になってゆくのだ、と。

悠久の昔から人類はいつも、何かを求めて場所を移動し、さまざまな境界を越え、未知の異

人たちと出会い、新たな事物を発見するという旅の体験を無数に重ねてきた。人間だけが旅という名の移動を行うのであり、その意味ではまた人間は長い旅の歴史を刻み続けてきたのであるとも言えよう。地上に二本の足で立ち、進化への道を歩みはじめたときから人類は、移動や遍歴を宿命づけられていた。しかし、はじめはおそらく生存のためのやむにやまれぬ必要に駆られたものであったとは言え、人間の時間的かつ空間的な移動は、他のいかなる生物のそれとも本質的に異なる位相をもつものとなった。人間の旅は単に生活必要上の営為ということを超え、人間そのものの存在様式に関わるものとして特別な意味を付与されてゆくようになったのである。つまり旅は、単に身体的时间的・空間的移動を意味するに留まらず、それを体験することによって魂あるいは精神が変容、上昇するというような意味を含むものとしても理解されてきた。人間は空間的な広がりの中なかで絶えず自己の外に向かって旅をしながら、実はもう一方において同時に、自己の奥深い内面へと向かって旅をしているのだとも考えられてきたのである。

それゆえ、旅は人間にとって、魂の面でも身体的面でも、それを通して何ものかに生まれ変わるという決定的な体験なのであった。リードが指摘しているように、旅とは本来、それを「体験する人を変容させる直接的かつ純粋な体験の原型」であり、「人間の宿命と必然性とを解明するもの」であり続けてきたのである<sup>6)</sup>。こうした変容が人間の成長として理解される限り、人間はまさに旅によって本来の人間になってゆくのだという先に示した見解は、決して旅に対する外的な規定でもなければ、過大な評価でもないであろう。旅とは、世界を体験することによる自己発見の営みなのであり、そこで発見された自己が本来的な自己として再生してゆく過程にほかならないのである。

そして、本来の意味での人間になってゆく、あるいは新たな自己を発見してゆくというこの重要かつ決定的な一点において、旅の問題は、人間をめぐる宗教学的な問いと切り結ぶことになる。宗教とは、世界と自己との関係を聖なるものによって意味づけようとする営みの全体だと、言うことができるからである。たとえば、人間を「宗教的人間」すなわち「ホモ・レリギオオース」(homo religiosus)として統合的に理解しようとするミルチャ・エリアーデの宗教学は、旅の理解にとってもきわめて豊饒な問いの地平を切り拓いてみせてくれる。エリアーデによれば、宗教的人間とは「世界は神々によって創造されたがゆえに存在する」のだということ自体を自明のこととして受け取り、「世界が現に存在すること自体が既に<何ごとかを意味>し、<何ごとかを語ろう>としている」のだという生き生きとした感覚をもって世界に向かい合うことのできる人間のことであり<sup>7)</sup>。宗教的人間にとっては、世界(宇宙)は決して無生命、無目的、無意味なものとして存在しているのではなく、人間自身もその一部として実感されるようなものであり、人間に対して語りかけてくるものなのである。そして、その語りかけに耳を傾けることによって、人間は世界の内に見出した神聖性を自己の内にも再発見することができ、さらにはまた自らの生命と世界の生命とを緊密な同調関係(homology)にあるものとして捉えることができる。そうした同調関係は単なる思想(idea)ではなく体験(experience)なのであって、この体験によって宗教的人間は、「ただ単に人間である(human)というだけではなく、同時に宇宙的(cosmic)でもある」という、生活の一つ多くの「次元」(dimension)を有することになるのである。宗教的人間はこのように、世界に対して「開かれた実存」(an open existence)とも呼ばれるべき生活の「超人間的な構造」(a transhuman structure)を手に入れる。そして、このようにまさに世界に対して「開かれていること」こそが、「世界を知ることによって自分自

身を知ってゆくという能力」を宗教的人間に与えるのである<sup>8)</sup>。

それゆえ、宗教的人間は「宇宙的な体験を果てしなく続けてゆくことができる」のであり、その体験はつねに宗教的なのだと、エリアーデは指摘する。なぜならば、宗教的人間にとって世界(宇宙)は神聖だからである<sup>9)</sup>。この神聖性と出会うとき、すべての人間的体験はそれまでとは「まったく異なる超人間的な地平において生きること」へと全面的かつ根源的に転化する<sup>10)</sup>。そしてそれは、「一つの存在様式から他の存在様式への、また一つの実存的状況から他の実存的状況への移行(passage)」にほかならず、そうした「移行」の内にこそ宗教的人間としての「人間存在についての或るまったく特殊な把握」が表わされているのである。エリアーデは次のように述べている。「人間はただ生まれてきたというだけでは、未だ完全ではない。人間は再度しかも精神的に生まれなければならないのである。人間は胎児としての不完全な状態から、完全に成熟した状態へと移行することによってはじめて完全な人間となるのである」<sup>11)</sup>。すなわち、人間はただ「自然的な実存の段階に<置かれた>というだけでは未だ完成していない」のであり、「本来の意味での人間になるためには、この最初の(自然的な)生においては死に、宗教的であると同時に文化的でもあるようなより高次の生へと生まれ変わらなければならない」のである。人間は「自然的な人間」であることを自ら克服し、そこから脱却することによってはじめて本来の意味での「完全な人間」になってゆくのであって、そのときそうした人間の理想は先に指摘したような「超人間的地平」において求められる<sup>12)</sup>。そして、こうした人間の「存在論的かつ社会的な地位の根本的変化(a radical change in ontological and social status)」を、エリアーデはイニシエーション(initiation)と呼ぶのである<sup>13)</sup>。

### イニシエーションとしての旅

イニシエーションの本質は、それが「死と再生との逆説的で超自然的な体験」であるという点に存する<sup>14)</sup>。すなわちイニシエーションとは、人間が象徴的な意味で、古い人間としては死に、新しい人間として再生するという体験なのである。そして、こうしたイニシエーションを時間・空間という視点から捉えるならば、その基本的構造は、或る人間が①いったん日常的な時間・空間(俗なる時間・空間)を離れて、②非日常的で特別な時間・空間に移行し、③そこで非日常的で特別な体験をした後に、④再び日常的な時間・空間に帰還する、ということになるであろう。その際、非日常的で特別な時間・空間は聖なる時間・空間として認識される。なぜならば、先に指摘しておいたように、死と再生の宗教的体験は神聖性あるいは聖なるものとの出会いとして理解されるべきものであり、したがってそのような体験が可能となるのは、ただ聖なる時間(sacred time)および聖なる空間(sacred space)においてにほかならないからである。イニシエーションを経る者は、非日常的な聖なる時間・空間において、精神的かつ身体的に決定的な出来事(試練)を体験することにより、それまでには所有していなかった力や知恵などを獲得する。そうして再び日常の俗なる時間・空間に帰還するときには、まったく新しい人間としてかつてとは異なる「存在論的かつ社会的」な地位に到達するのである。

しかし、そもそも聖なる時間・空間とはどのようなものなのであろうか。旅が時間的・空間的移動でありつつも、ただそれだけではなく、人間の存在様式そのものに根差すものだとする論点に、イニシエーションをめぐるこの聖なる時間・空間の問題は深く関わっている。再びエリアーデの言説を手がかりにして、このことを考察してみよう。「宗教的人間にとって空間は等質なのではない。宗教的人間は空間への突入突破を経験するのであり、空間の或る部分は他の

部分と異なるのである」と、エリアーデは述べている<sup>15)</sup>。聖なるものが顕現すること、つまりヒエロファニー(hierophany)によって生み出される聖なる空間は「力のある、意味深い空間」であり、「構造も一貫性もなく、曖昧不明瞭な空間」である「俗なる空間」(profane space)とは厳格に区別されている。そして、聖なるものの顕現によって等質な空間が突破されるという、こうした「空間の非等質性」(the nonhomogeneity of space)についての宗教的体験は、「世界の基礎づけ」にも相当するような根源的な体験なのである。なぜならば、「何の指標もなく、いかなるオリエンテーションも成り立たないような等質で無限定な空間」のなかに、聖なるものの顕現によって「一つの絶対的な固定点」(an absolutely fixed point)、「一つの中心」(a center)がもたらされることになるからである。こうした「固定点」「中心」が定められることによって初めてオリエンテーションが可能となるのであり、そこからすべてがはじまる。そのような「固定点」こそが「世界の中心」なのであって、宗教的人間はそこに住まおうとするのである。そして、宗教的人間にとっては、こうした「聖なる空間のみが現実の、そして現実存在する空間(the only real and really existing space)」なのである<sup>16)</sup>。

聖なる空間をめぐるエリアーデのこうした説明は、そのまま聖なる時間についても当てはまる。すなわち、聖なる時間は、聖なるものの顕現による「非連続性」や「非等質性」の体験において問題とされるのである。一方には、周期的に反復される祭りの時(the time of festival)としての聖なる時間があり、他方には、宗教的な意味のない出来事が起こる通常的时间持続としての俗なる時間がある。宗教的人間はこれら二種類の断絶した時間のなかを逆説的に生きるのであるが、「通常的时间持続から聖なる時間への移行」を助けるのは儀礼(rites)である。そして、すべての儀礼、宗教的な祭りは「<始源>の神話的な過去に起こった聖なる出来事の再現」であって、それによってもたらされる聖なる時間は本質的に可逆的(reversible)な「再現された神話の根源的な時間」なのである。人間は祭り・儀礼において、「はじめに(ab origine)、そしてかのときに(in illo tempore)起こった聖なる時間の最初の出現」へと立ち返る。祭り・儀礼に参加するということは、通常的时间持続から脱け出して、そこに再現される神話の時間へと立ち返ることにほかならないのであって、それゆえ聖なる時間は可逆的で、際限なく反復可能なものとなるのである<sup>17)</sup>。聖なる時間は「回転的、可逆的、回復可能」だという逆説的な相を示し、「一種の神話的な永遠の現在」(a sort of eternal mythical present)を表わす<sup>18)</sup>。人間は古びて生命力を枯渇させた日常の俗なる時間を廃棄し、祭り・儀礼の時間のなかで神々による原初的な創造の行為を模倣することにより、生命力と意味に溢れた時間を回復させるのである。

およそ聖なる時間・空間についてのこうした説明を通してエリアーデは、宗教的人間にとっての時間・空間の逆説的なあり方、さらには時間・空間の等質性を突破して顕現してくる聖なるものの両義的な性質を強調している。だがさらに、聖なるものおよび聖なる時間・空間のそうしたあり方は、先にみたようなイニシエーションの基本的構造を示すと同時に、その意味深さと困難さとも表現していると言うことができるであろう。そして、人間にとって旅とは本来、こうした聖なる時間・空間の体験であり、イニシエーションにほかならなかつたと思われるのである。日常的で俗なる時間・空間を脱出して、非日常的で聖なる時間・空間のなかに身をおき、「固定点」——聖なる中心すなわち聖地と言ってよいであろう——や「かのとき」という「神話的な永遠の現在」と出会うことによって、生の確固たるオリエンテーションを手に入れるという過程が、旅であった。イニシエーションにおける若者たちの試練が、しばしば「旅

の比喩で語られることは、エリアーデはもとより多くの宗教学者や人類学者たちが豊富な事例で示している通りであり、そのことは逆に旅そのものがイニシエーションの試練にほかならないことを意味している<sup>19)</sup>。

こうしたイニシエーションの構造そのものをより明確に描き出し、それを巡礼(pilgrimage)という旅の形態に適用してみせたのがヴィクター・ターナーである。ターナーはアルノルト・ファン・ヘネップによる「分離」(separation)「周縁」(margin)「再統合」(aggregation)という通過儀礼の三段階説を基本的に踏襲しながら、さらに「リミナリティ(境界状態)」(liminality)と「コムニタス(共同態)」(communitas)という概念を用いてイニシエーションを説明する<sup>20)</sup>。それによると、人間は通常的生活においては社会的・空間的な構造(structure)のなかにいるが、或る状態から別の状態へと移行するための通過儀礼においては、そうした構造からいったん分離され、法や伝統そして慣習などによって定められた地位からはみ出してどっちつかずの(betwixt and between)境界上すなわちリミナリティの内に置かれる。これは安定した構造に対する反構造(anti-structure)とも言うべき状態であり、通常の社会的な絆あるいは序列や身分などの世俗的な区別意識は宙に浮いたものとなり、逆転され、消え去ってしまうのである。そうしたなかで、通過儀礼を経る者の中には「平等な個人で構成される仲間集団」であるコムニタスが形成され、強固な結合力が生じる。まさにこのコムニタスにおいて、聖なるものとの出会いという宗教的体験が実現し、新しい人間への再生がなされるのである<sup>21)</sup>。そして、ターナーはこうしたコムニタスにおけるイニシエーションの典型的な例を、安定した俗なる時間・空間からあえて苦難に満ちた旅へと出ることによって、聖なるものとの出会いを求め、古い人間から新しい人間への生まれ変わりを果たそうとする巡礼に見出したのである<sup>22)</sup>。

本来の意味での人間になるため、日常的で俗なる時間・空間から聖なる時間・空間へと突破してゆくイニシエーションこそ、人間の存在様式に関わる旅の原初的な姿であった。エリアーデやターナーによる宗教学的な議論をふまえて、さしあたりこのように述べるができるように思われる。すなわち、旅とは何よりもまず人生の試練であり、再生の祈りに満ちた行為だったのである<sup>23)</sup>。旅の原初的な形態と意味とを示す実例をギルガメシュ叙事詩の内に求めつつ、リードは次のように述べている。「試練としての旅、つまり成熟と自我の揺るぎなさを結果的にもたらす喪失としての旅・・・によってもたらされる人格の変化が、旅人の個性への何か新しいものの導入というよりは、根深く現存しているもの・・・勇氣、忍耐力、苦痛に対する耐久力・・・の現われであることを暗示している。ここにおける通過による変容は行動による自己確認の一種である」<sup>24)</sup>。この指摘は、人間の存在様式に関わるものであるがゆえに宗教的な旅の意味を、的確に突いていると言ってよいであろう。

### おわりに——観光への展望——

これまで、主にエリアーデの宗教学を手がかりとして、人間にとってそもそも旅がどのような意味を有するものであるのかを素描してみた。すなわち、旅は宗教的人間にとっての試練に満ちたイニシエーション、聖なる時間・空間への突破にほかならないのである。ところで、エリアーデが人間の本来的なあり方を宗教的人間として描くとき、彼のそうした宗教学的苦闘の根底には、非宗教的人間が西欧近代において優勢となり現代世界に蔓延しつつあることへの危機感が存していた。そして、彼は次のように述べている。すなわち「本来の意味では、もはや<世界>は存在しない。あるのはただ粉々になった宇宙の断片であり、人間が工業社会に組み

込まれた生存の義務によって動き、支配され操られるような、無限に多数の、しかも多かれ少なかれ中性的な場所の曖昧な集まりに過ぎない」のであると<sup>25)</sup>。これは人間が非宗教的人間としては、聖なる空間と出会うことができず、もはや生き生きとした世界には生き得ないことを意味している。「俗なる人間にとって、空間は等質であり、中性的なのである」<sup>26)</sup>。とすればまた、時間についても同様の事態が起こっていることは言うまでもないであろう。このことは何を意味するのであろうか。「近代世界の特色の一つは、深い意義をもつイニシエーション儀礼が消滅し去ったこと」だというエリアーデの言葉は、きわめて重大な問題を示唆しているのだと思われる<sup>27)</sup>。

近代になって確立された観光という旅の新しい形態は、エリアーデが指摘している聖なる時間・空間の喪失という問題と関わりがないのであろうか。決してそうとは思われぬ。旅が試練であるような「真のまぎれもない旅人(traveler)」から、旅を楽しみとする観光の「旅行者」(tourist)へという変化は、近代および現代の社会における時間・空間が等質で中性的なものでしかないという事態と通底しているのである<sup>28)</sup>。近代以降における等質な時間・空間の支配、そして生き生きとした全体ではなく断片化されたものとなった世界のありようは、もはやそもそもイニシエーションそのものが意味を見失われてしまいがちだということの意味している。そしてそれはまさに、イニシエーションとしての旅というものが、俗なる体験の世界からは隔たった、だが今なお何がしかの憧憬を呼び起こす懐かしい営為として、日常生活の遠景に退いてしまうということにほかならなかったのである<sup>29)</sup>。

しかし、観光という旅において、現代人は何を求め、何を見出してゆくのであろうか。大衆観光の普及によって、人類史上かつてないほど、多様で頻繁な観光旅行が(商品として)溢れている。観光旅行者であるという体験はありふれたものであり、現代人は旅人・旅行者であるよりも、文字通り多くの場合、観光旅行の「客」であるのだ。しかもそこには、「本当の旅——外に向かう、過酷で危険な、個性を際立たせる旅——はもはや不可能であるという広く行きわたっている感情によって引き起こされる深い喪失感」が、伴われていることが多いようにも思われる<sup>30)</sup>。だが、それでも多くの人が観光という旅に参加し、大いなる期待を抱き続けるのはなぜなのであろうか。

そして、やはり問題は、人間にとって旅がいかなるものであるのか、という問いに回帰するのであり、何が聖なる時間・空間をもたらすのかという宗教的人間としての根源的な地平から照射されなければならないのである。しかし、既に紙数は尽きた。更なる考察は他日を期し、再びエリアーデの示唆に富んだ言葉を引いて本論文を締めくくりたい。「だがそれでもなお、こうした俗なる空間の体験の内に、あの宗教的な空間の体験に固有な非等質性を思い起こさせるような価値が浮かび出ることがある。・・・故郷、初恋の景色、あるいは若い頃に訪れたはじめての外国の街の或る特定の場所がそれである。これらの場所はすべて、まったく非宗教的な人間にとってさえも、或る特別で<独自の>意味をもっている。つまり、それらはその人の個人的宇宙の<聖地>(holy places)なのである」<sup>31)</sup>。新たな自分探しの旅、そして新たな自分の聖地探しの旅！

## 註

- 1) エリック・リード(伊藤誓訳)『旅の思想史——ギルガメシュ叙事詩から世界観光旅行へ——』法政大学出版局、1993 (Eric J. Leed, *The Mind of the Traveler: From Gilgamesh to Global Tourism*, 1991)、5頁。
- 2) 前掲書、同頁。
- 3) ジョン・アーリ(加太宏邦訳)『観光のまなざし——現代社会におけるレジャーと観光——』法政大学出版局、1995 (John Urry, *The Tourist Gaze; Leisure and Travel in Contemporary Societies*, 1990)、7頁。ただし、このような指摘は欧米近代をモデルとする考え方であることに、留意をしておく必要があることは言うまでもない。たとえば、近代以前の日本を考慮するだけでも、信仰の一表現としての巡礼や寺社詣でに多くの民衆が参加していたし、湯治や物見遊山はまさに大衆観光の形態を示していると思われるからである。神埼宣武『物見遊山と日本人』講談社、1991、参照。しかしながら、ジョン・アーリがここで指摘していることは、少なくとも西欧近代を模範として近代化=欧米化を推進し、生活様式を変化させてきた現代日本の社会については基本的に妥当していると、みることができよう。
- 4) 前掲書、9頁。
- 5) 同上。
- 6) リード、前掲書、9頁。
- 7) Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane; The Nature of Religion*, 1987 (*Das Heilige und das Profane; Das Wesen des Religiösen*, 1957), p. 165. 本文中で指摘したように、エリアーデの宗教学的著作のすべては、人間を「宗教的人間」すなわち「ホモ・レリギオースス」として統合的に理解するという確固たる目的に貫かれている。しかし、ここで留意すべきことは、「宗教的人間」というあり方を、エリアーデは決して特殊なものとして理解しているのではなく、西欧近代において優勢となった人間のあり方である「非宗教的人間」(nonreligious man)に対比させて論じているという点である。つまり、エリアーデによれば、「宗教的人間」こそが人間の本来的なあり方なのであり、西欧近代を特徴づける世界そのものの「非聖化」(desacralization)や「非宗教的人間」はそうした本来的なあり方の喪失なのである。「聖と俗」(the sacred and the profane)そして「宗教的人間と非宗教的人間」という問題を軸に、(西欧)近代と(非西欧)前近代とを対比させるというエリアーデの基本的視座は、観光という旅の形態が近代の産物であるという本論文のテーマにとってもきわめて示唆に富んでいる。なお、「宗教的人間」に関するエリアーデの重要な論考の一つに次のものがある。ミルチャ・エリアーデ(木村勝彦訳)「黎明を待ちつつ——ホモ・ファールベルとホモ・レリギオースス——」、『ユリイカ』第18巻9号、青土社、1986 (Mircea Eliade, *Homo Faber and Homo Religiosus*, in *The History of Religions; Retrospect and Prospect*, 1985)、246頁-258頁。
- 8) *Ibid.*, pp. 166-167.
- 9) *Ibid.*, pp. 169-170.
- 10) *Ibid.*, p. 171.
- 11) *Ibid.*, pp. 180-181.
- 12) *Ibid.*, p. 187.
- 13) *Ibid.*, p. 184. より包括的な概念で言い換えるならば、イニシエーション(加入式)とは「通過儀礼」(rites of passage)のことであり、内容的にはすべての少年・少女が受けなければならない年



年齢階級 (age group) の加入式すなわち成人式 (puberty initiations) と、一部の成人のみが秘密結社 (secret society) に加入する際の入会式 (ceremonies for entrance) とに区分される。しかし、ここではいずれの場合においても共通する本質的な構造に注目し、なおかつただ「通過する」だけでなく、それによって「生まれ変わる」という体験が重要な意味をもつことを強調するために、イニシエーションという言葉を用いておきたい。Cf., *Ibid.*, p. 187.

- 14) *Ibid.*, p. 187.
- 15) *Ibid.*, p. 20.
- 16) *Ibid.*, pp. 20-22. 聖なる空間をめぐるエリアーデの考察は、「中心のシンボリズム」や「世界軸」(axis mundi)の問題と結びついて、彼の宗教学的の重要な論点となっているが、ここではそれについての全体的な検討は割愛せざるを得ない。聖なる時間についても同様である。
- 17) これがエリアーデの言う「永遠回帰の神話」(the myth of the eternal return)にほかならないが、それについてのさらに詳細な検討も他日を期したい。
- 18) *Ibid.*, pp. 68-70.
- 19) たとえばエリアーデは、イニシエーションがしばしば「橋」や「門」といった象徴によって語られることを指摘した上で、次のように述べている。「宗教的人間の体験へと変容するのは、その人の日常的な生活である。そして、いたるところに表徴が見出される。きわめてありふれた振る舞いでさえ、何らかの霊的な行為を意味し得るのである。道や歩みは宗教的価値をもつものへと変容させられ得る。なぜなら、すべての道は<生命の道>を象徴し、すべての歩みは<巡礼>(pilgrimage)すなわち世界の中心への遍歴を象徴することができるからである。「巡礼」を聖なる空間の「固定点」である「世界の中心への遍歴」だとするエリアーデの指摘は、次に取り上げるヴィクター・ターナーの言説と共に、旅の起源をめぐる議論にとってきわめて意義深いものであると言えよう。Cf., *Ibid.*, p. 183.
- 20) アルノルト・ファン・ヘネップは通過儀礼の先駆的研究者であり、ターナーはもとより、エリアーデによるイニシエーションの研究もその影響下にある。およそ総じて、旅をイニシエーションとして理解しようとする本論文の観点にとって、ファン・ヘネップの通過儀礼研究に関するさらに詳細な検討が不可欠であるが、この点も機会を改めておこないたい。アルノルト・ファン・ヘネップ(綾部恒雄・綾部裕子訳)『通過儀礼』弘文堂、1995年(Arnold van Gennep, *Les Rites de Passage; Étude systématique des ceremonies*, 1909)参照。
- 21) Victor Turner, *The Ritual Process ; Structure and Anti-Structure*, 1969, pp. 94-97.
- 22) Cf., Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors; Symbolic Action in Human Society*, 1974. Victor Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, 1978.
- 23) 旅が苦痛を伴うものだという事は、たとえば travel という語の原義をめぐっても指摘されている。山下晋司「観光の時間、観光の空間——新しい地球の認識——」、『時間と空間の社会学』岩波講座・現代社会学6、1996年、99-100頁、参照。
- 24) リード、前掲書、11頁。
- 25) Eliade, *Ibid.*, pp. 23-24.
- 26) *Ibid.*, p. 22.
- 27) ミルチャ・エリアーデ(堀一郎訳)『生と再生——イニシエーションの宗教的意義——』東京大学出版会、1971年(Mircea Eliade, *Birth and Rebirth*, 1958)、3頁。
- 28) リード、前掲書、13頁。

- 29) ヴォルフガング・シヴェルブシュは「時間と空間の抹殺」を「共通表現」とした鉄道が、時間および空間の把握の仕方を大きく変えてしまったと論じているが、その指摘は有益であろう。さらに彼は、鉄道旅行が切り取ってみせる風景を基準として、「パノラマ風の旅行」が普及してゆく過程を描いてみせており、観光という旅行形態の定着という視点からすると興味深い問題提起となっている。ヴォルフガング・シヴェルブシュ（加藤二郎訳）『鉄道旅行の歴史——19世紀における空間と時間の工業化——』法政大学出版局、1982年(Wolfgang Schivelbusch, *The Railway Journey. Trains and Travel in the 19th Century*, 1979)、69頁以下。
- 30) リード、前掲書、372頁。
- 31) Eliade, *The Sacred and the Profane*, p. 24.