

チ ョ ー サ ー と 巡 礼

柴 田 竹 夫

1 巡礼

「巡礼」は、仏教、キリスト教、イスラム教など世界の多くの宗教に見られる重要な宗教儀礼、習俗である。この「巡礼」¹⁾という言葉は、元は漢語で、遣唐使（838-848）であった天台僧円仁（794-864）が著した『入唐求法巡礼行記』²⁾におけるものが初見とされている。「巡礼」という言葉が現在使われているような使い方になったのは、おそらく花山天皇による西国巡礼の時期を下ってからのことと考えられている。³⁾

キリスト教の巡礼の起源は、イエス再臨にある。初期キリスト教徒にとってイェルサレムがイエスの死の場所であるのみならず、イエス再臨が予想される場所でもあり、その再臨に立ち会いたいという願望が人々をイェルサレムに引きつけたという。⁴⁾ だが初期キリスト教徒にとって「巡礼」を表わす特定の言葉はなかった。

「巡礼」という言葉には英語の “*pilgrimage*” そして「巡礼者」には “*pilgrim*” という言葉を当てる（誰が当てたかはわからないけれども）が、元々はラテン語の “*peregrinatio*”（巡礼）、“*peregrinus*”（巡礼者）に由来する。少し長くなるが、森安達也によるラテン語の説明をみることにする。⁵⁾

Peregrinus は形容詞または名詞として、「外国にいった・来た、外国に関する」、「外国人」の意味である。外国人とはローマ市民権を持たない

居留外国人のことで、*praetor peregrinus* は外国人係法務官を指す。*Peregrinatio* は「外国旅行・滞在」を意味する。これらのことばは語源的には副詞 *peregri, peregre* 「外国へ・から」から出ており、さらにこの副詞の語源は、一般には、*per+ager* (畑を越えて) とされている。(中略) ラテン語 *peregrinus, peregrinatio* には「聖地への巡礼者・巡礼」という新しい意味が加わったが、それが定着するのは六世紀のことと考えられる。

この様に旅の要素を含む巡礼の原点は何かというと、「わたしの後に従いたい者は、自分を捨て、自分の十字架を背負って、わたしに従いなさい」(*Mark8.34*) というキリストの言葉にある。⁶⁾ 救い主キリストの言葉に従い救いを求める、つまり現世における魂と肉体の治癒そして来世での永遠の生命を求める人間にとって、「故郷を捨て血族を捨て神を求める」ことが「巡礼」の原点なのである。⁷⁾

人類学者ターナー (*Victor Turner, 1920-1983*) は、人間関係のあり方には、「構造」(*structure*) と「コムニタス」(*communitas, anti-structure*) の二つがあるといい、巡礼のコムニタス性を分析する。ターナーの言う「構造」とは、次の様である。⁸⁾

The patterned arrangements of role sets, status sets, and status sequences consciously recognized and regularly operative in a given society and closely bound up with legal and political norms and sanctions.

つまり我々の普段の日常生活であり、日常社会のあり方である。そこにおいて個々の人間は社会的な役割を担って生活している。他方「コムニタス」とは次の様である。⁹⁾

A relational quality of full unmediated communication, even communion, between definite and determinate identities, which arises spontaneously in all kinds of groups, situations, and circumstances.... Communitas is an essential and generic human bond.

つまり「構造」と正反対の世界であり、世俗の地位や役割を脱ぎ捨て、人間同士が直接的、自発的に触れ合う世界である。

ターナーは「構造」-「コムニタス」の枠組みによって巡礼を説明する。巡礼はコムニタス性を持ち、コムニタスの象徴的な性格を有すると言う。¹⁰⁾

Pilgrimage, then, has some of the attributes of liminality in passage rites: release from mundane structure; homogenization of status; simplicity of dress and behavior; communitas; ordeal; reflection on the meaning of basic religious and cultural values; ritualized enactment of correspondences between religious paradigms and shared human experiences; emergence of the integral person from multiple personae; movement from a mundane center to a sacred periphery which suddenly, transiently, becomes central for the individual, an axis mundi of his faith; movement itself, a symbol of communitas, which changes with time, as against stasis, which represents structure; individuality posed against the institutionalized milieu; and so forth.

本稿において「故郷を捨て血族を捨て神を求める」という巡礼の原点と共に、ターナーの巡礼のコムニタス性を参照しながら、日本の巡礼とキリスト教の巡礼を比較考察し、チョーサーの『カンタベリ物語』におけるカンタベリ巡礼で、チョーサーは何を伝えようとしているのかを探りたい。

2 日本の巡礼

まずは日本における巡礼の変遷についての概観から始める。

日本において、いつ「巡礼」が始まったのかはよくわからないが、巡礼に関する記述（当時の貴族の日記や文学において）がよく現れるのは平安時代以降のことである。¹¹⁾ 平安時代熊野は山伏(修験者)の修行場となり、平安末期には熊野が「蟻の熊野詣」と呼ばれるほどの隆盛を誇り、多くの上皇や貴族を引きつける。

鎌倉時代になると、僧侶を中心とした修行者と共に武士層が参詣者の中核となり、民衆層も巡礼に参加し始め（特に鎌倉末期）、江戸時代には巡礼の民衆化が進む。¹²⁾ 貨幣経済が農村にも浸透し、交通網が発達したことによる。

江戸時代以前の巡礼は、修行を旨とする巡礼が主であるが、近世の巡礼の特徴は、「信心、観光、遊び、そして乞食」と結びついていることである。¹³⁾ 西国巡礼、四国遍路、善光寺参り、伊勢参宮、諸国一ノ宮巡り、大社巡りなどの近世巡礼がある。特に伊勢神宮は多くの参宮者を集め、民衆層による熱狂的集団巡礼である「お蔭まいり」が、江戸時代に約60年周期で起こる。しかし明治以降衰退する。¹⁴⁾

これら近世の巡礼の中でも、「西国巡礼」（西国三十三ヶ所観音霊場巡礼）¹⁵⁾ と「四国遍路」（四国八十八ヶ所霊場巡礼）¹⁶⁾ は今も人々の心を引きつけ、少なからぬ数の巡礼者の姿を見る。

巡礼という宗教儀式、習俗をその参詣対象によって区分すると、二つの類型が見られる。

一つは本尊をまつる寺院を巡っていく「本尊巡礼」であり、西国巡礼がその代表である。今一つは参詣寺院の歴史的な由緒をもとにして巡礼霊場がつくりだされた「聖蹟巡礼」であるが、これは更に二つのタイプに分けられる。すなわち一つは浄土宗における法然上人二十五ヶ寺巡拝のように、特定の宗派を開創した祖師の偉業を慕ってその聖蹟を巡るもので四国遍路

もそうである。今一つは、特定の宗派教団にも、特定の個人にも結びつかず、ただ歴史上の様々な聖地を巡るもので、六十六部廻国（日本六十六ヶ国の代表的な寺社に法華経を奉納するという巡礼）がその代表である。¹⁷⁾

五来重は、巡礼という宗教現象は、「歩く宗教」と「巡る宗教」の二つの要素から成立したと考える。「歩く宗教」の一つの典型として比叡山の回かい峯行があるが、ここで「行」とは「行道」すなわち歩くことであり、「歩く宗教」は「行力」、「験力」、「呪力」を身に付けることをめざす。つまり「行力」を身に付けるために「行」を行うのである。そして「巡る」とは、一本の柱や木や石を巡るのであるが、これが「歩く」と結合すると、山を巡り、島を巡り、国を巡ることになるわけである。¹⁸⁾

五来重は、行道という岩や木やお堂や本尊を巡ること、これが巡礼の最もプリミティブな形であり、そしてこの「巡る宗教」が四国や西国の霊場を巡る「巡礼」として宗派・宗教の区別を超えた一大宗教的实践になったと言う。¹⁹⁾

また山折哲雄は、日本の巡礼を類型化するにあたり、三つのレベルを持つ巡礼の原体験の面からそれを試みる。²⁰⁾ まず第一に「カミの巡礼」にその原初的な祖型を山折は見出す。天照大神の遊幸、鎮座の神話がその代表例である。²¹⁾

遠い古い時代、季節ごとに山を越え野を渡り、村や部落の境界を突きぬけて巡行し遊幸してさまようものは何よりもまずカミやタマの一群であり、精霊や祖霊たちの一団であった。カミや精霊は具体的な姿をもたずに自由自在に移動し、ある場合は災厄や厄病をもたらす病原体として怖れられ、またある場合はそれらの災厄や疾病を除去する守護霊体として崇拝された。農耕社会の成立とともに、かれらが巡行し遊幸する場所もしだいに特定されるようになり、山頂や峠、河原や森、および石や樹木などがかれらの移動の痕跡を示す聖域とされるようになった。花や香や

食物が供えられ、禁忌と危険を内包する祭祀の対象となったという。

第二に「カミの巡礼」という宗教意識のレベルにおけるカミと出会うための、「聖者の巡礼」という段階である。²²⁾

かれら（聖者）は山中や辺境で修行し、特殊の験力や呪術的な技術を経て超常的な存在者と交渉し、そのことによってカミの降臨や巡幸をするどく感得できる専門家たちであった。みずからカミの憑依を経験した溪谷やホトケの来迎を幻視し幻聴した山の峰などが「聖地」として特定され、心身に異常を経験したり、滝壺での水垢離やわき出る泉の効験によって病患が快癒したりした場所は、「聖痕」や「霊験」の発生する特殊な聖域として結界された。

比叡山の回峰行がその代表例である。

山折哲雄は、こうした「聖者の巡礼」と巡礼路が聖地の中心である本山とが結び付いたことを指摘する。²³⁾

最後に巡礼体験の第三のレベルとは、第二のレベルである「聖者の巡礼」を一時的に模倣する「庶民の巡礼」である。²⁴⁾

遍歴行者や遊行聖によって発見され開拓された聖地および聖地と聖地をつなぐ聖なるルートを、かつての孤独な先達たちの苦難のあとを追体験しつつ歩いていく。人神や聖者にとっては常態であった遊行形式を儀礼的に切断し、その限定された一こま一こまの臨時の模倣によって自己の日常的な心身の昂揚や転換を期待しようとするのである。

こうした五来重のいう「歩く宗教」は、山折哲雄のいう「聖者の巡礼」にあたるものであり、そして山折のいう「庶民の巡礼」は、五来重のいう「巡る宗教」の形をとっているわけである。

五来重の指摘する「歩く宗教と巡る宗教」としての日本の巡礼を念頭に置いて、次に日本の代表的巡礼である聖蹟巡礼としての「四国遍路」の考察を通して、日本の巡礼を考えてみたい。

星野英紀は、世界の多様な巡礼を、その特色によっていくつかのタイプに分類する。

先ず初めに、集団型（集団を組んで聖地に詣でる型）と個人型（個人が個々に詣でる型）である。²⁵⁾ 四国遍路のみならず世界の巡礼は集団型がきわめて盛んなパターンである。巡礼中の言語、風俗、習慣、地理案内、安全などの面から集団型が主要なものとなるのは当然のことであろう。

次に巡礼の目的や巡礼者の資格の範囲から、限定型と解放型がある。²⁶⁾ 巡礼地にどのような範囲の人々が参詣を認められるかを限定しているのが限定型で、例えばイスラム教のメッカ巡礼や日本の回峰行がこれに当たる。それに対して四国遍路などの解放型は、参詣者の目的、資格は一切問われず、²⁷⁾ 社会的地位、身分、性別、宗派等を越えてあらゆる人々が参加できる。

この四国遍路が解放型であることは、星野英紀が四国遍路の構造的特質に関して指摘する「非正統性、アウトサイダー性、無秩序性」²⁸⁾ にもつながるものである。弘法大師が真言宗の開祖であるにも関わらず、八十八ヶ寺の宗派構成をみると、真言宗が八十ヶ寺、天台宗が四ヶ寺、臨済宗二ヶ寺、曹洞宗一ヶ寺そして時宗一ヶ寺であって（時代をさかのぼると真言宗の寺の数は更に減る）、四国遍路は真言宗の祖師巡礼とは言えない²⁹⁾（歴史的には、祖師巡礼は、四国遍路の弘法大師信仰をモデルに形づくられたと考えられる）。また四国八十八ヶ寺には本堂と共に必ず大師堂があり、巡礼者は本堂に続いて大師堂にも巡拝するが、だからといって真言宗の祖師の遺跡を巡っているという意識すなわち既成の正統的宗教伝統としての性格は希薄である。³⁰⁾

こうした非正統性、アウトサイダー性、無秩序性の四国遍路の有する宗教的融通性はどこから来るのであろうか。それは既存の教団の枠組みの中

に入りにくいものが四国遍路にあるからではないかと思われる。すなわち四国遍路が宗派を越えて、僧空海に対するよりも、弘法大師信仰という普遍的な「聖者（聖人）崇敬」の現れと見ることができることである。³¹⁾ 四国遍路に出る時には、巡礼者は菅笠と金剛杖を身につけるが、その各々に「同行二人」という四文字が入っている。たとえ一人巡礼であったとしても同行二人とはすなわち行力を持つ聖者としての弘法大師と共に、大師の加護の下、巡礼者（お遍路さん）が霊場を巡ることなのである。弘法大師の「同行二人」とはとりもなおさずカミやホトケとの同行二人と言えるが、この大師との「同行二人」を通して疾病治癒を願う巡礼者が、奇跡的に治癒したという霊験譚が数多くあることも四国遍路の特徴である。

キリスト教の巡礼者同様、四国遍路の巡礼者も、聖者崇敬による肉体的かつ魂の治癒という奇跡にあずかることを願う。

巡礼の形式からは円周型と直線型³²⁾に分けられる。円周型は複数の霊場を巡回するもので、四国遍路や西国巡礼がその代表的なものであり、ヒンドゥー教など東洋の宗教がそうである。直線型は、単一の聖地を目指す巡礼で、日本では高野山詣、伊勢参宮などがその代表的なものであり、キリスト教やイスラム教の巡礼も直線型である。

先に日本の巡礼の特徴として「巡る宗教」に言及したが、円周型はまさに「歩く宗教」の要素を含んだ「巡る宗教」と言える。他方直線型のキリスト教の巡礼においては、聖地に至る巡礼路は巡礼者を聖地に導く手段であって目的ではない。それに対して「歩く」ことが行道であり、「歩く」こと自体が自己目的化し、罪障消滅（滅罪）と浄化の意味を求めようとするのが、日本の巡礼の際立った特徴と言える。³³⁾ 四国遍路は隔絶された世界における終わりなき円運動³⁴⁾なのであり、罪障消滅と現世利益の祈願がそのプロセス上において終わりなく続くのである。

中村生雄は、日本の巡礼とキリスト教の巡礼を、参詣のプロセスの点から、比較して次の様に言う。³⁵⁾

個々の〔日本の〕霊場そのものは、長大な巡礼路を相応の距離で区切り、そこでしばしの休息をとり次なる霊場へ向けて準備をなすためのベースキャンプなのであり、また、〈歩く〉ことによって徐々に高まりゆく滅罪と自己浄化の感覚が、巡礼路上に配されたそれぞれの霊地でその都度再確認されたのだと言えよう。それゆえ、個々の霊場は、キリスト教の場合のような唯一絶対のものでは決してない。むしろそれは、肉体的な苦しみを甘受して歩き、その苦しみを通じて罪の浄化を願う巡礼者にたいし、その苦難の累積と浄化の高まりを具体的に計測するためにもうけられた里程標の役割をもつものであった。多数の霊場をめぐるということは、結果的にその里程標の数をふやすことなのであり、それがより多くの苦しみをみずからに課し、それゆえにまた、より徹底した浄化と法悦を体験することにつながるというしくみなのであった。西国を初めとする各所の三十三所観音巡礼、四国八十八所遍路の札所はもちろん、六十六回国の納経地、熊野参詣途上の九十九王子など、いずれの霊地もその点で何ら異なるものではなかった。

キリスト教の巡礼も日本の巡礼も共に、滅罪と魂の浄化そして魂の救済の意味を求めることに変わりはないが、巡礼のプロセスを重視する日本の巡礼と聖地の寺院自体を重視するキリスト教の巡礼の違いからは、両者の巡礼の起源の違いが見て取れる。

これまで星野英紀によって巡礼の考察を進めてきたが、ここで巡礼の持つ死のイメージについて論及しておこう。

四国遍路は死の観念と結びついている。巡礼の着用する白衣は死に装束であり、金剛杖は行き倒れた時の墓標となるし、菅笠に書かれた「迷故三界城、悟故十方空、本来無東西、何処有南北」の文言は、真言宗などで葬送にもちいられる喝文でもある。四国遍路は死の習俗と結びつく。³⁶⁾

こうした死のイメージは、キリスト教の巡礼においては「死と再生」のイメージにつながるものである。四国遍路にしる、キリスト教の巡礼にし

ろ、巡礼者は信仰心を通じて現世の自己を巡礼の体験を経ることにより、新しい自己に生まれ変わり、再びもとの生活に戻る。巡礼は滅罪と浄化を通しての「死と再生のメタファー」としてある。山折哲雄は、巡礼とは「死と再生の受難儀礼」と言う。³⁷⁾

私はそれ「巡礼」を、「巡り」と「蘇り」の生命サイクルとしてとらえることができるのではないかと思う。「巡る」ことにおいてエネルギーを消尽し、聖地の奥所に到達することによって生命の活力を「蘇ら」せる、というサイクルがこの巡礼という行為の特質をなしている。それは、神仏の加護を媒介にした、死と再生の受難儀礼といってもいいであろう。

しかしながらキリスト教の巡礼においては確かに巡礼の装束を着る場合はあっても、四国遍路のように巡礼が直接死の観念と結びついているわけではない。

これまで日本の巡礼、特に四国遍路を中心に考察を進めてきたが、日本の巡礼の特徴をまとめておく。先ず江戸時代以前では「修行」の巡礼が主であるが、近世の巡礼は、修行の面のみならず、物見遊山の面という聖と俗の二つの側面を持つことである。次に解放型としての四国遍路に「聖者崇敬」の現れを見ることができるが、これはキリスト教の聖人崇敬に通じるものである。更に四国遍路は「歩く」ことが自己目的化し、聖地へのプロセスそれ自体に意味を置く「巡る宗教」として滅罪と浄化の意味を求める、つまり死と再生のメタファーとしてある。

3 ヨーロッパの巡礼

チョーサー (Geoffrey Chaucer, 1340?-1400) の『カンタベリー物語』 (*The Canterbury Tales*) の「総序の歌」 (“The General Prologue”) に描かれるカンタベリー聖堂への巡礼者の一人にバースの女房 (the Wife

of Bath) がいる。彼女はイエルサレムに三度、ローマ（8世紀末頃巡礼が多くなる）にも参詣に行ったことがある。イエルサレムとローマはサンチャゴ・デ・コンポステラ（10世紀頃巡礼者多し）と並びヨーロッパの三大巡礼地である。なかでも古くは4世紀から巡礼者を集めたイエルサレムはキリスト教徒にとって最大の聖地である。人々は一生に一度はイエルサレムへの巡礼の旅を夢見るが、チョーサーは、遙か遠くイエルサレムに三度も訪れている程信心深い女性としてバースの女房を描く。バースの女房は文学作品中の人物だが、実際14世紀も後半になると聖地巡礼は、普通の事となり、王侯、聖職者、修道士や商人のみならず一般市民や農民の巡礼者が訪れるようになる。³⁸⁾

巡礼ははじめ近隣の聖人が対象であった。聖人の近くで祈る者に対してより大きな反応を示すことは古くから信じられていたことであった。聖人に近いほど人々の祈りの効果も大きい。ここにキリスト教の巡礼の根本的要因がある。ところが12世紀になると三大聖地等遠隔聖地への国際的巡礼が盛んになる。³⁹⁾

三大聖地の中でも最も重要な聖地は棕櫚の小枝を記念に持ち帰るイエルサレムである。イエルサレムのある東方パレスチナは、イエス・キリストの生誕と死、復活と昇天の起きた場所、そして聖墳墓教会のある場所である。キリスト教徒にとっては世界の中心地（11世紀にイスラムによって占領されてしまう）である。⁴⁰⁾

はるかイエルサレムにまで人々を駆り立てたものは何かと言うと、それはキリストの受難と復活の地を目の当たりにしたいという願望や、贖宥（しよくゆう 罪に対する罰を免除するために教会がする執り成しのこと）⁴¹⁾ と救いの願いあるいは俗な物見遊山であろう。何よりも巡礼の行為自体が、冒した罪に対する罰の免除（贖宥）のため命じられた償いとしてあり、⁴²⁾ 教会により制度化される。⁴³⁾ 初期のカトリックの巡礼は自発的なものであったが、中世盛期になると制度化された。⁴⁴⁾

次に8世紀頃から盛んになるローマ巡礼に移る。ローマは、聖ペトロの

墓の上に建てられたサン・ピエトロ寺院のある、第一使徒ペトロの事蹟や奇跡そして多くの殉教物語の場所である。中世盛期において聖ペトロの赦しの力がいっそう強調され、多くの贖宥者がローマに来る。

更に聖ヤコブ（サン＝チャゴ）の墓の上に建てられたサンチャゴ教会、サンチャゴ・デ・コンポステラの巡礼について。12世紀以降ローマを凌ぐ巡礼者を迎える。使徒の一人、聖ヨハネの兄弟聖ヤコブは、イエス・キリストの復活を目撃し回心する。ヘロデ王に斬首され、使徒中最初の殉教者とされる。コンポステラ教会に人々を駆り立てたものは何かと言えば、贖罪（罪滅ぼし）、治癒、ヤコブの墓の神秘的な発見、ヨーロッパの地の涯への想像力などである。⁴⁵⁾ コンポステラの巡礼者を象徴する持ち物は、頭陀袋ずだぶくろと巡礼杖そして帰路には帆立貝の貝殻（聖ヤコブの貝と呼ばれる）であった。⁴⁶⁾ コンポステラーナ（巡礼達成証明書）の交付と共に聖ヤコブの貝がコンポステラ巡礼の証明であった。（四国遍路では白衣、菅笠、金剛杖、輪袈裟、頭陀袋等を身に付ける。そして八十八ヶ寺の札所の納経所で巡礼者持参の納経帳に各札所の朱印と墨書を受ける〔納経料300円〕。この納経帳が巡礼の証明となる。）

キリスト教の巡礼では、教会に詣でて神に祈り、次に各教会の聖人に祈りをささげる。四国遍路では本堂の本尊ほんぐんに般若心経はんにゃしんぎょうを唱え祈願し、ついで大師堂で弘法大師に般若心経を唱え祈願する。それではキリスト教の聖人と弘法大師の位置付けはいかにあるのか。その両者には大きな違いがある。

弘法大師ぎょうは行ぎょうを積み重ね、行力ぎょうりき（験力、呪力）を身に付けることにより大師信仰を集め、人々に病気治癒や清水伝説（大師が金剛杖を突くとそこから清水が湧き、人々を助けた）の奇跡を与える。他方キリスト教の聖人も不思議な力を発揮し、奇跡を起こす。聖人とは基本的に殉教者であり、聖人が神に対する「執り成し」（intercession）⁴⁷⁾により神の恩寵（grace）を人々に伝えた結果である。聖人は神と人の仲介者、媒介者なのである。他方弘法大師も現世と来世、人間と神仏の媒介的存在として聖と俗の間に位置する。⁴⁸⁾

ここでキリスト教の聖人及び神への仲介者としての執り成しについてまとめしておく。そもそも聖人の誕生は、イエスの受難とキリスト教への迫害に始まる。つまり迫害が「殉教者」を生み、殉教者が「聖人」とされたのである。

迫害の犠牲者は、異教からの攻撃にたいし、生命を賭けて神の意思を守り抜いた義しき人、キリストと同じ死をとげた者、みずからの血を代価とした英雄的な死により信仰の正しさを裏付けた「神の証人」、すなわち「殉教者」とされ、信徒から讃えられるべき存在だった。⁴⁹⁾

聖人は殉教死ゆえに神と人との間にあって神への執り成しをなす。そもそもキリスト教は教会共同体としての連帯性（聖人と罪人、生者と死者）の感覚を持つ。従って人間は神に対しては「信仰心」を持ち、他方神の恩寵を求めて、神への執り成し者としての聖人に対しては「崇敬」するわけである。

それでは何故に聖人と神への執り成しが結びつくようになったのか。聖遺物（relics）とは本来、聖人の遺体や遺骨、あるいはそれらの一部のことであるが、次第に聖人が生前身に付けていた遺品、衣類、指輪等に広がり、聖人のみならず聖遺物が大きな力を発揮する。聖人あるいは聖遺物の助けをかりて罪の赦しを得られることで、聖人崇敬及び聖遺物崇敬が起こったのである。⁵⁰⁾

初期キリスト教徒にとって殉教者の遺体は、次の様な意味と機能が付与されるにいたる。

〔殉教者〕は生前では、人間の罪と弱さとを生の中にとどめている。しかし迫害や拷問に屈せず耐えた精神の力は、その壮絶な死（肉体の最終的否定）において絶頂に達し、そこに神との特別な関係と超肉体的な霊力が生ずる。死後かれの肉体は、地上の可視的な遺体としてとどま

りながら、魂は天国で祝福され、最終審判における復活昇天が約束されるにいたる。であるから、彼の遺体は、ほかならぬ人類の最終的救済を触知できる神の保証物である。またそれは、神との内的結合の達成ゆえに、神の摂理を地上にもたらし、敬虔な信徒の願いを神に仲介（執り成し）できる特別な霊力を授けられ、神の超自然の力、疾病の治癒や予言、魔除け、鳥獣への支配等々、奇跡をあらわすことができる、と。⁵¹⁾

殉教聖人の執り成しが、肉体的あるいは魂の「奇跡」つまり「神意」を巡礼者の目前に啓示する。かくして有名な聖遺物を所有する教会は、巡礼の信仰、礼拝の対象となり、奇跡を求めて遥か遠くからも数多くの巡礼者を集める。

4 カンタベリー巡礼

ノルマン系ロンドン商家に生まれたベケット（Thomas a Becket, 1118?-70）は、Henry IIのもと1162年カンタベリー大司教に登用される。しかし聖職裁判権の帰属などをめぐり国王と対立し、1170年12月29日カンタベリー大聖堂で国王の4名の騎士に惨殺される。この事件はキリスト教世界にこのうえない衝撃を与え、国王は非難を受け、結局ベケットの墓前で赦しを乞う結果となる。常ならぬ速さで（おそらくは政治的配慮から）1173年3月彼は殉教者として列聖される。⁵²⁾ そしてカンタベリーは16世紀の宗教改革のときまでイングランドの代表的な巡礼地となる。カンタベリー大聖堂が聖地として人々の耳目を集めることになったのは、聖人崇敬の対象ベケットによる「奇跡」の「治癒」という現世利益による⁵³⁾（彼の奇跡は12世紀後半より10年余り続き、14世紀末までにはほとんど聞かれなくなる）。最初の奇跡は殉教直後に現れる。

死を聞いたカンタベリー市民が間をおかず現場にかけつけ、流血を指につ

けて十字を切り、布にひたして持ち帰った。一人がそれを麻痺に悩む患部につけたところ、たちどころに完治した。⁵⁴⁾

この様にカンタベリー巡礼は、聖トマスの「治癒」(healing)の奇跡⁵⁵⁾を求めて大陸からも数多くの人々を集める。人々が「治癒」を求めるのは、肉体的苦痛を取り除くためばかりではない。中世において病気は単に医学的な問題以上に道徳的なものとしてあり、“a temporal punishment”と考えられ、その治癒は“remission of sin”を示すものと考えられていたからである。従って“plenary indulgence”を得られる聖地巡礼は“a journey to a source of healing”, “a therapeutic trip”とみなされた。⁵⁶⁾

人々はカンタベリー巡礼の土産としてこれを飲むと病気が治るという「聖トマスの水」(カンタベリー・ウオーター、ベケット・ウオーター)(トマスの流血の染みた布を浸して、瓶に入れ商った水)を持ち帰る。⁵⁷⁾この様に聖人崇敬、聖遺物、奇跡の三者ワンセットとしての中世巡礼がある。

チョーサーの巡礼一行は、4月25日にカンタベリーに向けてロンドンのサザクを出立する。ロンドンからカンタベリーまでは約90km、通常三泊四日の行程であった。道中陣羽織亭(the Tabard Inn)のような馬屋もある宿があった。『カンタベリー物語』の「総序の歌」は次の様に始まる。⁵⁸⁾

Whan that Aprille with his shoures soote
The droghte of March hath perced to the roote,
And bathed every veyne in swich licour
Of which vertu engendred is the flour;
Whan Zephirus eek with his sweete breeth
Inspired hath in every holt and heeth
The tendre croppes, and the yonge sonne,
Hath in the Ram his haalf cours yronne,

And smale foweles maken melodye,
That slepen al the nyght with open ye
(So Priketh hem Nature in his corages),
Thanne longen folk to goon on pilgrimages,
And palmeres for to seken straunge strondes,
To ferne halwes, kowethe in sondry londes,
And specially from every shires ende
Of Engelond to Caunterbury they wende,
The hooly blisful matir for to seke,
That hem hath holpern whan that they were seeke.

春の季節の到来と共に人々の心に巡礼に出かけたいという強い気持ちが芽吹く。陣羽織亭にたまたま集まった男女三十人余りの様々な巡礼者が一緒になってカンタベリー巡礼に向かうことになる。彼らは当時の中世英国社会の縮図のようで、職業によって区分される人々である。しかしチョーサーは諸侯 (kings) と枢機卿 (cardinals) など高位の人々を巡礼者に入れていないが、それは社会的・政治的な配慮によるものであろう。

中世ヨーロッパは、基本的に三つの身分 (estates) に分けられる。それは祈る人つまり聖職者、戦う人つまり騎士、そして働く人つまり農民の三つである。中世の身分に対する estates satire という文学ジャンルがある。⁵⁹⁾ その目的は “to give an analysis of society in terms of hierarchy, social function, and morality” であり、チョーサーは「総序の歌」において人物の estates (“the classes or professions of society, with the object of showing how far each falls short of the ideal to which it should conform”)⁶⁰⁾ を個々の人間において描くことにより、現実の人間像が理想の人間像といかに違うものであるかを個々の巡礼者を一人一人非常にリアルな筆運びで見せてくれる。しかしチョーサーの罪深い巡礼者の中にも the Knight, the Ploughman, the Parson, the Clerk という理想的な人物

がいる。

次に『カンタベリー物語』がいわゆる「枠物語」(frame story)⁶¹⁾で、double frameの形式を取ることに注目したい。一つは「巡礼」という枠組みであり、もう一つは「話合戦」の枠組みである。カンタベリー巡礼の行き帰りの途中、巡礼者が各々二つずつ話をして（実際はチャーサーの計画より数は少ないが）、その中で一番面白くてためになる話をした者に、巡礼者の皆が食事をおごるという「話合戦」（判定者は巡礼者でもある宿の亭主）という構造である。チャーサーは、現世の生身の人間、聖なる面と俗なる面の両面を登場人物に応じて、estates satireによる人物の分析とdouble frameの枠組みを通して、中世当時の現実的な人物像を浮かび上がらせる。

『カンタベリー物語』の考察に入るまえに、ここでカンタベリー巡礼の目的に言及しておく。そもそも何が巡礼者を聖地へと駆り立てるのか。元来キリスト教の巡礼は「信仰のため家や財産を捨て神を求めて旅立つ」という宗教的動機が根本にあるが、後に福音回帰の清貧運動、人の代理としての巡礼、贖宥のための贖罪の巡礼や、聖遺物崇敬に伴う罪の赦しと奇跡を求めての巡礼、更には中世末期の物見遊山としての巡礼などがある。⁶²⁾

「総序の歌」にも描かれているように、春になると人々の心に巡礼の心が芽吹くのも、巡礼に適した春の季節を迎えて、巡礼途中の安全を考えて、宿屋でたまたま出会わせた各自なりの信仰心を持ち合わせた人々が、集団で巡礼に出かけるのである。日常生活では出会って口をきくこともないであろう人々が、巡礼という同じ一つの目的に向かって一時の非日常の巡礼世界において、様々な新しい事物や楽しみや様々な人々に接しながら新しい世界を経験する面白み、人間に対する興味を満足させてくれる絶好の機会が巡礼にはある。それは物見遊山の面があるからこそと言える。

『カンタベリー物語』に見られる巡礼はもはや厳密な意味での信心業ではなく、C. K. Zacherのいう遊び (curiositas) の要素が大きく占める。⁶³⁾ 例えばバースの女房は“daliaunce” (flirtation) (Ⅲ, 565) のため

の一つの機会と見、『船長の話』(“The Shipman’s Tale”)の商人(the Merchant)は、“one convenient way of eluding creditors”(VII, 233-34),そして托鉢修道僧(the Friar)は、“game”(III, 1274-75)と見る。Muriel Bowdenは、中世末期の巡礼の特徴として物見遊山(an occasion for pleasure)の巡礼を次の様に言う。⁶⁴⁾

But all the pilgrimages of the later Middle Ages possessed a striking characteristic which was quite apart from religious motive, and which had been entirely lacking in the preceding centuries: the journey itself had become an occasion for pleasure. Even the long expeditions to foreign shrines were thoroughly enjoyed by nearly everyone who made them, no matter how serious and devout was the intent of the undertaking. Two factors had brought about this "excursion" attitude towards pilgrimage. First, the ever increasing number of pilgrims made for better roads and more comfortable inns, and for greater safety along the now no longer lonely ways; and second, when everybody was making a pilgrimage, the vast crowds were turned naturally to mirth and jollity, who relished their food and drink, who enjoyed the company of their fellows, and who found, particularly if they were Englishmen, delight in travel.

しかし巡礼が贖宥として制度化されること自体に、実は巡礼そのものの衰退の原因があったとみるべきである。ターナーは次の様に指摘する。⁶⁵⁾

Conceptual and institutional structuration of penitential pilgrimage prepared the way for the demise of the pilgrimage system in its high medieval form, for it no longer represented *communitas*, social antistructure. Even at the folk level, pilgrimage became encrusted

with customs denying its original spirit. Religious “conmen” like Chaucer’s Pardoner sold indulgences and relics by the bagful.

チョーサー描く the Pardoner (免償説教家) は、自分の説教の題目は悪の根源は金の欲にありということと言いながら、説教の目的はというと金を儲けることであって人の罪を諭すためではないと言い切り、自らの話の終わりになると、それを手にすれば罪が免除される「免償証」(いわゆる免罪符のこと)⁶⁶⁾ を宿の亭主に売りつけようとする。⁶⁷⁾ しかしそれは宿の亭主の大きな怒りを招き、the Pardoner は恐れをなして退散する。

このチョーサー描く the Pardoner の姿は、中世末期にあっては巡礼の本来の姿からはかけ離れたものであるが、よく見られるものである。金の欲に目のくらむ人間とは他人事ではなく普遍的な人間の姿であると、チョーサーは言っているのかもしれない。

『カンタベリー物語』における信心深い巡礼者に教区司祭 (the Parson) がいる。「教区司祭の話」(“The Parson’s Tale”) において彼はおどけ話 (“fable”) ではなく、教訓話 (“moralitee and vertuous mateere”) を語りたいと言って、カンタベリー巡礼への往路の締め括りの話を、宿の亭主に頼まれてする。教区司祭は天のイエルサレムへの巡礼の道の案内役、魂の先導役を務めようと思い、そして宿の亭主は有難い話で (“in som vertuous sentence”) 巡礼の往路の旅を終えたいと思うからである。

「教区司祭の話」が何故にカンタベリー巡礼の締め括りに相応しいのか、それは「教区司祭の話」が「贖罪の手引書」としての性格を有するからである。

1215年の第四ラテラノ公会議において発令された70の教令のうち第21条において、すべてのキリスト教徒は成年に達すると少なくとも年に一度は教区司祭に自らの罪を告白し、悔悛の秘跡をすませ、イースターには聖体拝領すべきであり、さもなければ生涯教会への出入りは差し止められ、更には死後キリスト者としての埋葬は拒まれることがうたわれる。

聴罪司祭として教区司祭は、罪の告白を悔悛者から聴くという信者の罪の分析行為にあたって、「聴罪手引書」を用いるようになる。そうした悔悛がキリスト教徒の義務として定められた後、14世紀になると「教区司祭の話」にみられるように、現実の罪についての手引きにもとずいた「贖罪の解説書」(“a handbook on penance”)⁶⁸⁾として文学にも現れるようになる。

「贖罪の解説書」としての「教区司祭の話」は、贖罪と七大罪源⁶⁹⁾と、魂の罪の赦しについての至極真面目な話、カンタベリー大聖堂を目前に巡礼の旅を終えるに相応しい話なのである。Larry D. Benson も、“The Parson’s Tale is concerned not with literature but with souls, and he (the Parson) ends with an uncompromising call for repentance.”⁷⁰⁾と言う。

『カンタベリー物語』の第一話は「騎士の話」(“The Knight’s Tale”)である。戦うキリスト教徒として戦場から戻るやいなや直接巡礼に加わった騎士を語り手として、二人の若き騎士が一人の若き乙女を巡ってのラブロマンスである。世俗の愛に捕われて神を見ない極めて世俗的な話である。他方『カンタベリー物語』の最後の話は、「教区司祭の話」というそれまでの話すべてを俯瞰した上で、巡礼者すなわち読者(聴衆)に対して新しい自分に生まれ変わる道を示す話である。この一見対照的な二つの話の始めと終わりの配置からは、チョーサーのどのような意図が汲み取れるであろうか。

このような二つの話の配置の仕方からは、『カンタベリー物語』が、聖俗両面が混在すること、人間世界に現れる聖なるものには聖俗両面が含まれていることを聴衆(読者)に知らしめていると言えるだろう。話の配置の仕方のみならず、巡礼自体が聖俗併せ(信心業と物見遊山)持つ。Helen Cooper は、『カンタベリー物語』の聖(sacred)と俗(secular)の両面、清濁併せ持つ特徴を、次の様に論じている。⁷¹⁾

The movement from sickness to health, winter to spring, death to

life, is the movement of both secular romance and Christian belief. Chaucer is here setting up both a tension and an equivalence between the two orders that continue throughout the Tales. The sacred does not stand in any simple relation to the secular; of the four ideal pilgrims, two, the Knight and the Ploughman, are laymen, and the Clerk is a devotee not of theology but of its secular sister, philosophy. The tales similarly refuse to divide into 'good' religious stories and 'bad' worldly ones. The presence of ideal characters among the pilgrims none the less indicates that Chaucer participates in the concern of so much medieval literature with perfectibility. Both the courtly romance and the penitential manual—forms represented in the Tales by the first and last, the Knight's and Parson's—make the issue central, in very different ways: one positively, by showing its heroes' growth from weakness towards perfection; the other negatively, by showing the prevalence of sin. The opening lines of the General Prologue demonstrate that love and penitence, fallibility and the seeking of perfection, the order of nature and the order of the spirit, cannot in practice be disentangled.

チォーサーは、『カンタベリー物語』は往路と復路において巡礼者が二つずつ話をするという設定をしているが、彼ははたして復路における巡礼者の話を本当に考えていたのだろうか。Donald R. Howard は、“the return journey” をチォーサーは考えていなかった強い理由があると言う。⁷²⁾

The one-way “pilgrimage of human life” was a conventional metaphor and topos, and would have been an effective frame for the work.

チョーサーのカンタベリー巡礼は神をめざす人生のメタファーなのであり、往路のみと考える方が落ち着く。

「騎士の話」と「教区司祭の話」の『カンタベリー物語』における位置付け及び Howard の指摘する “the one-way pilgrimage of human life” という見方からすると、チョーサーは『カンタベリー物語』において現実の巡礼をそのまま描くのではなくて（例えばカンタベリーへの巡礼途中チョーサーはまわりの自然、風景を描かず、ただ巡礼者を描く）、それを参照しながら死と再生のメタファーとしての巡礼を描いているのではないかと考えられる。聖俗併せ持つ現実の人間世界、生きることが天のイエルサレムに向かう巡礼としてある世界に基軸を置いて、高く神の世界に想いをさせる立場をチョーサーは取っている。Larry D. Benson は次の様に言う。⁷³⁾

Chaucer, in short, does not describe a real pilgrimage; rather, he uses the idea of the journey as a likely occasion and as a metaphor for the world, in which “we been pilgrymes, passynge to and fro” (KnT I.2848).

カンタベリー巡礼は、様々な身分、職業の巡礼者が集まるという設定からも、四国遍路同様、コムニタスの側面が濃厚と言える。巡礼は既成の宗教体系、社会体系（例えば巡礼における贖宥の制度化）の枠内に存在している。つまりターナーのいう「構造」と切り離されていなくて、「構造」自体を伴った「コムニタス」の側面を持つ。ターナーも “ritualized reenactment of correspondences between a religious paradigm and shared human experiences”⁷⁴⁾ を巡礼の一側面として捉えている。

巡礼は日常の世俗社会における地位、役割から人々を解放し、平等化する。ターナーの言葉を借りると、“release from mundane structure; homogenization of status”⁷⁵⁾ である。

巡礼者は神の前では平等で地位、身分、財産等世俗の枠組みにとらわれず、ただ罪の点で差別化されるわけである。このことは「教区司祭の話」における教区司祭による罪とその救いについての語りをみればわかるだろう。

聖地において巡礼者は、世俗の時間、空間を脱し、聖なる時間、空間の中で聖人の奇跡に与り治癒され、再び現世の元の生活に生まれ変わって帰ることを祈るだけであろう。⁷⁶⁾

5 まとめ

日本の巡礼の第一の特徴は、「歩く宗教そして巡る宗教」として、巡礼者が「歩く」ことが自己目的化していることである。聖地（霊場）に向かって歩くプロセスが重要で、意味があり、それにより罪障消滅(滅罪)と魂の浄化を求める日本の巡礼に対して、キリスト教の巡礼は、聖地に到達することが重要なのである。聖地に到着し、聖人の墓に詣でた巡礼者は、肉体のそして魂の救いを祈願する。中世キリスト教の巡礼にあっては、制度化された「贖宥」の下、聖人（聖者）崇敬・聖遺物崇敬・奇跡（神意の現れ）をワンセットとして、神に罪の赦しを求める。

日本の巡礼においても四国遍路の弘法大師信仰に見られる聖者崇敬がある。行力を持つ聖者に対して崇敬を抱いて、神仏への媒介者としての聖者（そして神仏）と共に奇跡を求めて巡礼者は巡礼路を巡る。他方キリスト教の巡礼においては、巡礼者は、聖人が神への媒介者であるという明確な認識を持って、聖人に対する、特に聖遺物に対する崇敬により「奇跡」を求める。日本の巡礼における聖者崇敬においては、神仏への媒介者としての聖者という明確な認識は薄く、聖遺物崇敬もないし、贖宥の制度もない。

カンタベリー巡礼は、キリスト教の巡礼として、聖人崇敬・聖遺物崇敬・奇跡のワンセットの下、神の赦しをめざす。すなわち殉教聖人トマスの「治癒」(healing)の奇跡を求めて巡礼者は、カンタベリー大聖堂をめざ

す。『カンタベリー物語』にみられるように、巡礼者は、コムニタスとしての巡礼に自発的に参加し、非日常的世界で生身の人間性が顕わになる状況に身を置く。かくして「教区司祭の話」の語りからは、聴衆でもある巡礼者は、事細かに様々な罪と救いの道を眼前に突きつけられる。そして巡礼者は、死と再生のメタファーとしての巡礼において、個々の罪の認識へと導かれ、魂の救いに至る道を提示されるのである。しかし救いを我が物とするかどうかはただ巡礼者自身にゆだねられている。『カンタベリー物語』における巡礼と話合戦という二重の枠組み、そして「騎士の話」-「教区司祭」の枠組みからは、チャーサーのその様な思い、意図が見える。

注

- 1) 「巡礼」に類する言葉として、「参詣」とは巡礼より広い概念で、一ヶ所の遠隔聖地へのお参りも含むものであり、「参宮」は、伊勢神宮への参詣の場合にのみ使われる。
- 2) 円仁著、深谷憲一訳『入唐求法巡礼行記』（東京：中央公論社、1990）
- 3) 今野国雄『巡礼と聖地 キリスト教巡礼における心の探求』（東京：ペヨトル工房、1991）、149-50頁。聖心女子大学キリスト教文化研究所編『宗教文明叢書 1 巡礼と文明』（東京：春秋社、昭和62年）、5頁。
- 4) 『巡礼と文明』、191頁。
- 5) 前掲書、198-9頁。
- 6) 磯見辰典編『彷徨-西洋中世世界』（東京：南窓社、1996）、37頁。Cf. Hebrews 2.13; 1Pet. 2.11; Donald Howard, *The Idea of the Canterbury Tales* (Berkley: Univ. of California Press, 1988), p.71.
- 7) 『巡礼と聖地』、156頁。Cf. 『巡礼と文明』、135-8頁。
- 8) Victor and Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives* (New York: Columbia U.P., 1978), p.252.
- 9) *Ibid.*, p.250.
- 10) *Ibid.*, p.34.
- 11) 『巡礼と文明』、5頁。
- 12) 真野俊和編著『講座日本の巡礼第三巻 巡礼の構造と地方巡礼』（東京：雄山閣出版、平成8年）、10-11頁。

- 13) 山折哲雄『神と仏－日本人の宗教観』(東京：講談社、1994)、156頁； 山折哲雄『巡礼の思想』(東京：弘文堂、平成7年)、62－3頁。(山折哲雄の著作は日本の宗教についての基本的な研究書と言える。)
- 14) 星野英紀『巡礼 聖と俗の現象学』(東京：講談社、昭和56年)、40－7頁。(この本は、巡礼の優れた概説書である。)
- 15) 『巡礼の構造と地方巡礼』、15頁。
- 16) 我等が修行せしようは
にんにくけさ
 忍辱袈裟をば肩に掛け
 又笈を負ひ
 衣はいつとなくしほたれて
へち
 四国の辺路をぞ常に踏む

これは『梁塵秘抄』にある平安末期の今様歌で、「四国遍路」という巡礼形式のたしかな文献である。その内容を示す話が『今昔物語』(巻三十一の第十四話)にあり、海辺を廻るまわ行道であることが察せられる。ただ『今昔物語』は「辺路」と書くべきところを「辺地」と書いている(五来重『遊行と巡礼』〔東京：角川書店、平成元年〕、106－7頁)この「へ辺路」がいつのまにか「へんろ」と読まれるようになり、近世に入ると「遍路」と文字まで変わってしまう(前掲書、117頁)。(五来重の著作は非常に刺激的である。)著者自身妻と共に2年前の3月に徳島(第一番じくわさんいちじょういんりょうぜんじ竺和山一乗院靈山寺)から高知(第三十番とどさんとうめいいんぜんらくじ百々山東明院善楽寺)まで10日間お遍路さんとして遍路道を巡った経験を持つ。

- 17) 真野俊和編著『講座日本の巡礼第二巻 聖蹟巡礼』(東京：雄山閣出版、平成8年)、299－300頁。
- 18) 『遊行と巡礼』、12－18頁。
- 19) 『巡礼の構造と地方巡礼』、10－17頁。
- 20) 『神と仏』、159－68頁。
- 21) 『巡礼の構造と地方巡礼』、10－11頁。
- 22) 前掲書、12頁。
- 23) 前掲書、13頁。
- 24) 前掲書、13－14頁。
- 25) 『巡礼と文明』、9頁。
- 26) 前掲書、10頁。
- 27) 『巡礼の構造と地方巡礼』、25－26頁。
- 28) Cf. 星野英紀は四国遍路がターナーのいうコムニタスの側面が極めて濃厚であ

ることを指摘する（星野英紀「比較巡礼論の試みー巡礼コミュニティ論と四国遍路」『巡礼の構造と地方巡礼』、18－32頁）。

29) 『聖蹟巡礼』、300頁。『巡礼の構造と地方巡礼』、26頁。

30) 四国霊場がいつから弘法大師ゆかりの霊場と考えられるようになったのか。又いつの頃から八十八の札所になったのかということは、実はよくわからない。又八十八ヶ所のうち空海と結びついているのは数ヶ寺にすぎない。

31) 『聖蹟巡礼』、301頁。ここで聖者とは修行者、聖ともいえ、「山中や辺境で修行し、特殊な験力や呪術的な威力をえて超自然的な存在と交渉し、そのことによってカミの降臨や巡幸をすどく感受できる専門家」である（『神と仏』、162頁）。例えば、比叡山の回峯行者は「回峯行において、いわば死への進入と死からの脱却という受難劇を演じていると言えるだろう。そしてこのドラマをみごとに演じ終えた修行者は、俗界の人間から一種の『生き神』として崇拝された。彼らはそれ以降、多くの病める魂たちのみとり手となったのである。」（前掲書、164頁）

32) 『巡礼と文明』、11頁。

33) 前掲書、48頁。

34) 必ずしも一番札所から右回りに（順打ちという）巡らなくてもよい。どこの札所から始めてもよいし、左回り（逆打ちという）でもよい。一周した後更に連続的あるいは断続的に何周してもよい。「通し打ち」といって連続的に巡ってもよいし、「区切り打ち」といって部分的に、時間を置き、巡る札所を区切りながらでもよい。何日かかろうが、何年かけようが構わない。

35) 前掲書、49－50頁。Cf. 日本の巡礼がプロセス重視つまり歩くことが巡礼の本質的なことではあるが、四国遍路においては、巡拝ではなく、ある特定の札所をめざして参拝することがあることも事実である。

36) 『聖蹟巡礼』、318頁。Cf. 熊野的那智に普陀落渡海^{ふだらくとかい}という行者による死と結び付いた行^{ぎょう}があった。それは「臨終を間近に迎えた僧が、小舟に身を託して、海の彼方の観音浄土を目指して乗り出して行く。死を覚悟した往生、観音浄土を目指した最後の巡礼の旅」である（『巡礼の思想』、36頁）。

37) 『神と仏』、154頁。

38) 『巡礼と聖地』、173－283頁。ヨーロッパの巡礼は、4－5世紀に始まり、農業生産の飛躍的な向上と都市の成長の時代でもあった11－13世紀の盛期を迎え、16世紀以降伝統的聖人から聖母マリア崇敬へと民衆信仰は移る。宗教改革で巡礼は衰退してゆき、現在はカトリックの巡礼としてルルドなどの聖地巡礼として残る。

39) 『巡礼の構造と地方巡礼』、9頁；*Image and Pilgrimage in Christian Culture*,

p.17.

- 40) 青山吉信『聖遺物の世界 中世ヨーロッパの心象風景』(東京:山川出版社、1999)、132頁。(この本はキリスト教聖遺物に関するまとまった本である。)
- 41) Cf.前掲書、128頁;『巡礼と文明』、158頁。中世ローマ教会における「悔悛の秘跡」(Sacrament of Penance [Penitence]) について。キリスト教信徒が教区司祭(聴罪司祭)の前で自らの冒した罪を痛悔(Contrition)し、罪を告白(Confession)する。それに対して司祭は信徒の悔い改めの状態を判断し、償罪方法を課す。信徒は罪の償い(Satisfaction)を果たした後、司祭から罪の赦し(赦免)(Absolution)を得る。こうした司祭と信徒の一連の行為が「悔悛の秘跡」である。この悔悛の秘跡において必要とされる罪の償い(Satisfaction)は、信徒の善行、巡礼、祈り、教会への献金などにより免除されることがあり、これが教皇や司祭による「贖宥」(Indulgence)と呼ばれるものである。
- 42)『巡礼と民衆信仰』、119頁。『巡礼と文明』、158-9頁。『聖遺物の世界』、128頁。
- 43) "The Church, too, began to control pilgrimage as the Middle Ages wore on, especially as its penitential system, rooted in the sacrament of Penance, became more clearly defined and organized. When this system became authoritatively and legally structured, pilgrimages were themselves regarded as adequate punishment for certain crimes (thus the four murderers of St. Thomas a Becket, according to tradition, made the pilgrimage to Jerusalem to atone for their crime.)" (*Image and Pilgrimage in Christian Culture*, p. 193)
- 44) *Ibid.*, pp. 232-3.
- 45)『聖遺物の世界』、139頁。
- 46) ピエール・バレ、ジャン・ノエル・ギュルガン著、五十嵐ミドリ訳『巡礼の道 星の道コンポステラへ旅する人々』(東京:平凡社、1986)、44頁。その他サンチャゴ巡礼の日本語の解説書として、イーヴ・ボデイノー著、小佐井伸二、入江和也訳『サンチャゴ巡礼の道』(東京:河出書房新社、1986); 渡邊昌美『巡礼の道 西南ヨーロッパの歴史景観』(東京:中央公論社、昭和55年)等がある。
- 47)『聖遺物の世界』、11頁。
- 48)『巡礼』、62頁。
- 49)『聖遺物の世界』、6頁。
- 50)『巡礼の文明』、203-4頁。
- 51)『聖遺物の世界』、11-2頁。
- 52) 前掲書、144-5頁。

- 53) 前掲書、244頁。
- 54) 前掲書、145頁。
- 55) 奇跡と治癒については、前掲書、189－210頁参照。
- 56) *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, p. 194.
- 57) 『聖遺物の世界』、149－50頁；『巡礼と民衆信仰』、56頁。
- 58) Larry D. Benson (ed.), *The Riverside Chaucer*, 3rd ed.(Boston: Houghton Mifflin, 1987), p. 23. 『カンタベリー物語』の引用は、このテキストによる。
- 59) Jill Mann, *Chaucer and Medieval Estates Satire: The Literature of Social Classes and the General Prologue to the Canterbury Tales* (Cambridge: Cambridge U. P., 1973) この本は、この文学ジャンルの基本書である。
- 60) Helen Cooper, *Oxford Guides to Chaucer: The Canterbury Tales* (Oxford: Clarendon Press, 1989), p. 28.
- 61) 『アラビアン・ナイト』やチョーサーも影響を受けたと考えられる『デカメロン』もこれである。Cf. *The Riverside Chaucer*, pp. 3-4; W. F. Bryan and Germaine Dempster (eds.), *Sources and Analogues of Chaucer's Canterbury Tales* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1958), pp. 1-2; 6-9.
- 62) R. C. Finucaneは、巡礼の動機を次の様に列挙する：“The motives for pilgrimage were very varied: people went simply to express piety; to show opposition to kings by honouring their slain enemies; to have a sight-seeing holiday away from the farmyard drugery; to carry out a penance; to collect free alms and food from monasteries and wealthier travellers, even to rob them; to ask for some special favour from the saints (or to thank them for favours received) such as male heirs, or business success, or overall protection. Many went to shrines to be cured of physical or mental afflictions.” (Ronald C. Finucane, *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval England* [London: J. M. Dent and Sons, 1977], p. 40)
- 63) Christian K. Zacher, *Curiosity and Pilgrimage: The Literature of Discovery in Fourteenth-Century England* (Baltimore: The Johns Hopkins U. P., 1976), p.88.
- 64) Muriel Bowden, *A Commentary on the General Prologue to the Canterbury Tales* (London: Souvenir Press, 1978), pp. 23-4.
- 65) *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, p. 196.
- 66) 悔悛の秘跡において、「免償証」は、教皇あるいは司祭からの罪の赦し（赦免）

の代わりになることができるようになる。

67) “Another reason for pilgrimage was the search for indulgences – remissions of temporal punishment for past sins – offered by popes and local prelates to those who visited specified shrines. Indulgences brought income to the shrine through pilgrim offerings but abuses of the custom of selling them to layman became a standard issue of the Reformation.” (*Miracles and Pilgrims*, p. 67)
Cf. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, p. 196.

68) *The Riverside Chaucer*, p. 956.

69) 七大罪源 (The Seven Deadly Sins) とは、傲慢、憤怒、嫉妬、怠惰、貪欲、貪食、邪淫である。

70) *The Riverside Chaucer*, p. 22.

71) *Oxford Guides to Chaucer*, p. 34.

72) *The Idea of the Canterbury Tales*, p. 28.

73) *The Riverside Chaucer*, p. 4.

74) *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, p. 254.

75) *Ibid.*, p. 253.

76) Cf. 『巡礼の構造と地方巡礼』、24頁。