

カイラス巡礼——宗教的見地から

黒木 幹夫

はじめに

チベットで伝統的に行われてきたカイラス巡礼は、それがどのようなものであるかを想像することは、とりわけ日本人にとっては極めて困難なことである。日本とはまったく異なった気候風土、異なった文化における出来事がカイラス巡礼にほかならないからである。そのカイラス巡礼について、以下に主として宗教的見地から考察を加える。さらにその考察から、現代の世俗化された社会に生きるわれわれが何を学ぶことができるのか、それを可能な限り示してみたい。

日本人にとっては極めて想像しがたいものであるがゆえに、具体的な考察に入る前に、まずはカイラス巡礼がどのようなものであるのか、その様態を明らかにしておく必要がある。次にその様態に基づいて、カイラス巡礼の構造が図式的に分析される。さらにその分析を通して、カイラス巡礼が巡礼者にとって有する意味が明確になる。これらを踏まえて、ようやくカイラス巡礼の宗教学的な考察に取り組むことができる。

宗教学的な考察から明らかになるのは、カイラス巡礼における巡礼者が宗教的人間としてふるまっている、ということである。しかし宗教的人間として存在していることは、取りも直さず、カイラス巡礼が「人間とは何か」について一定の示唆を与えている、ということにほかならない。その示唆は、現代の世俗化されたわれわれにとっては、学びの対象になりうるものである。要するに、人間の本質をかいま見せてくれるのがカイラス巡礼にほかならない。その意味で言えばカイラス巡礼は、日本人にとってどこか遠い他国の、他人事では済まなくなってくる。

1) カイラス巡礼とは——その様態

日本には古来、山への信仰があった。日本人にとっては、山そのものがカミだったからである。同じような山への信仰がチベットにも存在し、21世紀の今になっても伝統として失われていない。それが聖なる山カイラスへの信仰である。ただしこの山は、日本人が愛するような、山水としての山ではない¹⁾。カイラス巡礼は、信仰の対象としての聖山カイラスへと赴き、そこを巡ることで成立する²⁾。

日本人として初めてチベット入国を果たしたのは河口慧海(1866~1945)である。慧海は1900年(明治33年)7月、みずからシナの僧侶であると偽り、ネパール北西部を經由して単身でヒマラヤを越え、当時は鎖国状態であったチベットに潜入した。その際彼は、聖湖マナサロワールおよび聖山カイラスを巡礼している³⁾。

信仰の対象であるかぎり、聖山カイラスへの登山はタブーとされる⁴⁾。現代において、登山家の征服の対象とはなりえない唯一の高峰が、標高6656m⁵⁾の聖山カイラスである。登山家自身が、宗教上重要であるということから、登頂を控えてきた。実際問題として、登山を拒むような厳しい風貌が聖山カイラスにはある。

過酷な自然において、しかも厳しい修行⁶⁾が課されるのがカイラス巡礼である。聖山カイラスは、ヒマラヤ山脈を北に平行に走る、カイラス山脈の西部にある独立峰である。それが位置するチベットの最西南部は、

北をチャンタン高原（標高4500m以上）さらにはコンロン山脈、南をヒマラヤ山脈に挟まれ、標高が平均4000m以上もある。降水量も極めて少なく、したがって乾燥している。いわば人が住める限界に近く、自然自体が要塞となっている地域である。このように、世界で最も過酷な巡礼地が聖山カイラスにほかならない。巡礼のシーズンは5月頃から10月頃までの間に限られる。

聖山カイラスの南にあるタルチェン（標高4700m）は、乾燥した高地であるにもかかわらず、水に恵まれているため、巡礼の基地とされる。そのタルチェンを起点として、チベット人は聖山カイラスを、右回りに13回コルラ（右繞）する。一週が52kmあまりの巡礼路であるが、チベット人は1日で一周する。巡礼路のなかで最も標高が高く、しかも難所であるのが標高5600mの峠ドルマ・ラである。

聖山カイラスが信仰の対象となるのは、それがヒンドゥー教⁷⁾におけるシヴァ神のリングア、あるいは仏教の須弥山に倣って、宇宙軸ないしは世界の「中心」⁸⁾とされるからである。そもそものその発端は、カイラス山周辺の遊牧民が、彼らの近くに見える、他とは違う異様な形（釣鐘形）をしたその山に対して「畏怖の念」を抱いたことに始まる。人間に対して「畏敬の念」を起こさせるものが、すなわち「聖」にほかならない。チベットでは、過酷な自然が存在することによって、「聖」の観念が昔のままに厳格に保持されている。

「カイラス」とは、ヒンドゥー教におけるその山の呼び名である。意味は「楔の座」すなわち宇宙軸である。宇宙軸（axis mundi）とは天と地と地下（冥界）とを結ぶ軸のことであり、神話では世界の「中心」として表象される。チベット語ではカン・リンボチェ（尊い雪山）と呼ばれる。要するに「カイラス」はチベットに存在する聖なる山であるが、そこはしかし仏教（須弥山）、ヒンドゥー教（シヴァ神のリングア）、ジャイナ教⁹⁾、ボン教¹⁰⁾がかかわる複合的な聖地¹¹⁾である。

このように諸宗教がかかわる複合的な聖地としてのカイラスは、近くにある聖なる湖マナサロワール（標高4588m）と一対のものとして機能している。古来この湖は、アジアを潤す四大河の源¹²⁾であると信じられ、インド文化圏に生きる人々にとっては、聖山カイラスと同様に世界の根源とみなされてきたものである。巡礼者は聖湖で沐浴をし、聖山を巡る。

カイラスは地理的には中国の最南西部に位置し、ネパール西北部あるいはインド北部との国境付近にある。このように地図上は中国に位置するが、しかし巡礼の文化的な位相からすれば、それはインド文化圏の問題である¹³⁾。インド文化圏における四つの宗教（仏教、ヒンドゥー教、ジャイナ教、ボン教）はそれぞれに異なった教理を有する。しかし共通の理念も存在しており、それが「輪廻」¹⁴⁾である。人々は、来世におけるより良き転生を願う。そのために、インド文化圏における人々は、カイラス巡礼をすることによって、より良き来世への功德を積もうとするのである。

2) カイラス巡礼の構造

カイラス巡礼をいわば外側から見て、その様態を浮き彫りにすれば、以上のようなになる。次の課題はそれを内側から見て、その内的な構造と、さらには巡礼者にとっての意味とを明らかにすることである。まずはカイラス巡礼がどのような構造で成り立っているのか、その内的な構造を見てゆこう。

一般的に、巡礼は次のように定義される。すなわちそれは、「居住地である日常空間、俗空間を一時離脱して非日常空間、聖空間に入り、そこで聖なるものに近接・接触し、その後、再びもとの日常空間、俗空間に復帰する行動である」¹⁵⁾。ここには、巡礼の構造が極めて図式的に示されている。それによれば、巡礼の構造とは、日常の俗空間を離れて非日常的な聖空間に入り、聖なるものを体験した後に再びもとの俗空間に戻ってくる、ということになる。

しかしこの構造は、その意味と不可分である。意味とは、なぜそのような構造を有する巡礼が行われるの

か、ということにはほかならない。結論を先取りすれば、俗空間および巡礼者を活性化するためである。聖には、俗を活性化する働きがある。このような巡礼者にとっての意味という視点からも、巡礼の構造は分析される必要がある。

聖山カイラスの周辺は自然自体が要塞として機能し、西洋近代文明が容易に侵入しえない隔絶の地である。西洋近代文明は理性を信仰することによって、これまでもさまざまなかたちで、非合理的な神話的世界をおとしめてきた。近代における登山行為もまた、人間理性による山の征服にはほかならない。その登山がタブーとされ、自然という要塞によって西洋近代文明が力を行使しえないということは、聖山カイラスが現代においても、さまざまな神話¹⁶⁾に彩られたままである、ということの意味している。カイラス巡礼における構造の問題はこの点にかかわる。

土地の人にとって聖山カイラスは、「ヒマラヤの中心であり、世界の中心」¹⁷⁾である。聖山カイラスは、そこが宇宙ないし世界の「中心」であることによって、人々が具体的に神話を生きられる現場である¹⁸⁾。対となる聖湖マナサロワルが、アジアを潤す四大河の源であるということは、「中心」の観念を増強させるものである。言い換えれば、「中心のシンボリズム」¹⁹⁾という神話に彩られた山がカイラスにほかならない。カイラス巡礼の構造はしたがって、世界の「中心」へと赴き、そこを巡ることによって成り立つ。しかしながら、世界の「中心」へと至ることは容易なことではない。

カイラス山が「聖山」として信仰の対象とみなされるのは、それが俗なるレベルからは「聖別」されているからである。登ってはならないというタブーは、このことに起因する。安易に近づいてはならないし、近づけるものでもないわけである。そのことは神話においては、「中心」を取り巻く「迷宮」として描かれる。カイラス巡礼においてこの「迷宮」は、聖山カイラスを巡る厳しい巡礼路に相当する。「中心」に入るには、困難な道を通すなければならないわけである。困難な道を通すことを、通過儀礼すなわちイニシエーションと言う。このように、カイラス巡礼が有する構造はイニシエーションとして機能している。

イニシエーション（通過儀礼）は、一般的に言えば、試練を通過することを通して聖を体験し、そのことによって俗を活性化する儀礼である。図式的には、非日常的な聖に向かうことによって俗なる日常性を離脱し、再びもとの日常性に帰還することを意味する。その際、離脱と帰還とは、死と再生として表象される。したがって俗の活性化とは、日常性が再生されることにほかならない。しかしこのような儀礼は、伝統社会にあっては、社会が構造的に用意してきたものである²⁰⁾。

カイラス巡礼は、物質的には決して豊かではない社会に生きる人々によってなされる。したがって、巡礼のために、十分な蓄えを容易することは不可能である。問題は巡礼の「経済的背景および社会的基盤」²¹⁾であるが、チベットにおいては「喜捨に頼って巡礼ができる社会的ルール」²²⁾が確立されている。巡礼者に施しをすることは功德を積むことになり、その功德は巡礼を支えるもの自体をより良き来世へと導く近道になる。

しかし巡礼を支えることが功德になるのは、そもそもその社会において、巡礼が重要な行為であるということが、社会的に認知されているからである。また社会的に認知されるのは、それがイニシエーションの問題として社会的に構造化しているからである。チベットのような伝統社会は、巡礼を始めとするさまざまなイニシエーションを社会的に構造化することによって、社会全体の活性化を図ってきた。カイラス巡礼は、そのようなイニシエーションの典型的な例にほかならない。

要するにカイラス巡礼は、困難な道を通すこと（すなわち過酷な巡礼路を巡ること）によって宇宙の「中心」に至るといふ、社会的に認知された構造で成り立つ。それでは、そのような構造は、巡礼者にとってはどのような意味を有するものなのであろうか。

3) カイラス巡礼の意味

神話的世界においては、山を含めた自然は、決して人間の征服の対象とはならない。自然と人間とは、有機的な連関において存在している。有機的な連関とは、自然は大宇宙としてとらえられ、そこに包みこまれる人間は小宇宙とみなされる、ということである。要するに、大宇宙（自然）と小宇宙（人間）とは照応しているのである。そうであれば、大宇宙の中心は、直ちに小宇宙の中心ということになる。したがって世界の「中心」への巡礼は、巡礼者にとっては、巡礼者自身の「中心」へと向かうことにほかならない。

このように、大宇宙（自然）と小宇宙（人間）とが照応するという観念に従えば、世界の「中心」は、すなわち巡礼者自身の「中心」にほかならない。みずからの中心を本来的「自己」（セルフ）と呼ぶとすれば、カイラス巡礼は、巡礼者にとっては「中心」としての自己へと赴き、それを巡るという意味になる。言い換えれば、自己を見出し、それを体験するのである。しかしながら、その自己を見出すのは容易ではない。自己はその周囲を自我によって覆われ、それ自体が本質的には隠されているからである。聖と俗の位相に関連づければ、「自己」は聖に、日常的「自我」は俗にそれぞれ対応する。

日常的「自我」はさまざまな欲望にとらえられており、その欲望が本来の自分自身すなわち「自己」を見えなくさせている。またその欲望は、煩悩として身体に染みついてゆく。さらにこの煩悩は罪障となり、いよいよみずからを自己から遠ざけることになる。したがって自己を見出し、それを体験するには、日常的な自我から解放される必要がある。その日常的な「自我」から解放される苦難の道のりが、過酷な巡礼路に投影される。その意味では、「聖山」カイラスを巡る巡礼は、「自己」と一体となる修行と同一視される。

「中心」としての自己は、生きている間にのみ活動する日常的「自我」とは異なって、大宇宙とつながるものである。その存在はしたがって、人間の一生には限定されない。大宇宙が個々の自我を超えて存在し続けるかぎり、「自己」もまた大宇宙が存在するかぎり存在することになる。インド文化圏に共通する輪廻の観念は、ここに基づいている。自己が大宇宙とつながるかぎり、その「自己」は日常的な「自我」の死を超えて存在し続けるからである。

カイラス巡礼の構造は、巡礼路という苦難ないし試練を通過して、すなわちイニシエーションを経て、世界の「中心」へと入りこむことで構成される。巡礼の結果もたらされるのは、大宇宙との合一という体験である。巡礼者にとっての意味は、その構造に基づいて、日常的「自我」から解放されるというイニシエーションを経て、みずからの「中心」である本来的な「自己」と合一することにある。「自我」が「自己」と一体化することによって、真のアイデンティティが確立される。

アイデンティティの確立は、しかし一方で宇宙との一体化によって支えられている。その意味で言えば、アイデンティティの確立は、宇宙におけるみずからの位置が自覚されることにつながる。すなわち、みずからが宇宙の「中心」として存在している、ということの自覚である。そのような自覚は、みずからの存在感の高揚を伴う。言い換えれば、みずからが活性化されるわけである。この活性化はしかし、日常的自我のありように影響を及ぼさずにはおかない。死を超えた存在への願い、すなわちより良き来世への転生の願いがここに生じる。

カイラス巡礼は、巡礼者にとっては多義的な意味を有している。まずそれは、あくまでも巡礼することを通しての、アイデンティティの確立になる。それはまた、功德を積むための修行でもあり、その目的は来世におけるより良き転生である。さらにまた、それは巡礼者にとっては、みずからの人生を活性化させるためのけじめという意味にもなる。

4) カイラス巡礼の宗教学的考察

宗教的見地からカイラス巡礼を考察する場合、エリアーデにおける「聖なる空間」²³⁾ という概念が大いに参考になる。「聖なる空間」とは、エリアーデによれば、ヒエロファニー（聖の顕現）によって変容させられた空間を意味する。それまでは俗的空間であったものが、聖なる空間へと聖別されるわけである。カイラス山が神話化してとらえられるのは、それが聖の顕現によって俗的な空間から聖別されたからである。

聖なるものは人に「畏怖の念」を起こさせる。カイラス山はその異様な形態によって、それを観る人に「畏怖の念」を起こさせ、この「畏怖の念」を通してカイラス山は聖なる山とみなされてきた。これがカイラス山における聖の顕現であり、すなわち「聖山」カイラスの出現である。以来、カイラス山はさまざまに神話化されてきた。さまざまに神話化されるのは、原初の聖の顕現（ヒエロファニー）は繰り返され、その空間が「力と聖の限りない源泉に変えられる」²⁴⁾ からである。

「聖山」カイラスは、土地の人によれば、「ヒマラヤの中心であり、世界の中心」である。この場合「中心」は、宗教的見地からすれば、象徴として宇宙論的に機能している。その機能が、エリアーデによれば、「中心のシンボリズム」として示される。また象徴としての「中心」が宇宙論的に機能するかぎり、その機能は、小宇宙としての人間にとっても大きな意味を有するはずである。

宇宙論において「中心」は二つの面で機能しているが、しかしそれらは表裏一体である。すなわち一方で、世界ないし宇宙の「中心」には「聖山」が存在し、その「聖山」は「世界軸」（宇宙軸）が貫く場所であることによって、天と地、そして地下の冥界とが縦に交差する点となる²⁵⁾。また他方でそのような「中心」は、そこにおいて「世界の創造が開始され得る唯一の空間」でもある。その意味では「中心」は、「一切の实在の源泉であり、したがって生のエネルギーの源泉」にはほかならない²⁶⁾。

「中心」のシンボリズムによって示される、このような宇宙論的な機能は、しかし大宇宙ばかりではなく、小宇宙たる人間にも構造としてはそのまま当てはまる。何となれば、世界の創造は、すなわち人間の創造にほかならないからである。それでは、小宇宙としての人間にあって、宇宙軸が貫く「聖山」は何に相当するのであろうか。端的にそれは、人間の中心としての本来的「自己」以外にはない。「自己」は人間存在の根源であり、かつ人間がそこから生のエネルギーをくみ取る源泉にほかならない。その意味で、大宇宙における「聖山」カイラスは、小宇宙としての人間における「自己」にぴったりと重なり合う。

なぜ、厳しい修行をみずからに課してまで、「聖山」カイラスを巡るのか。それは「聖山」カイラスを巡ることが、心理的には、みずからの根源としての「自己」を求める営みと重なるからである。また厳しい修行をみずからに課するのは、「中心」としての聖山が迷路によって守られているからである。同じように、本来的「自己」は日常的自我によって覆い隠されている。迷いに満ちた日常的自我は、人間にとっては迷路に等しい。要するに本来的「自己」は、簡単に手に入るようなものではないわけである。「聖山」カイラスを巡る苦難の道は、そのことの象徴的な証である。

巡礼者が苦難の道に絶えられるのは、それが「中心」を巡るという、宇宙論的な機能に基礎づけられた行為だからである。そのような行為によってこそ、小宇宙としての人間は大宇宙との照応関係を実感できる。大宇宙の「中心」と合一しようとすることは、小宇宙としての人間にとっては、直ちに本来的「自己」との合一を目指す、ということになる。大宇宙の「中心」はすなわち小宇宙の「中心」にほかならないからである。その意味では、「聖山」巡礼は、小宇宙としての人間にとっては果たすべき努めということにもなる。

5) 巡礼者すなわち宗教的人間

巡礼者が「中心」としての「聖山」カイラスを巡るのは、心理学的に言えば、そこに本来的「自己」のイメージが重なっているからである。その本来的「自己」との合一が、例えばインドの古代宗教思想においては「梵我一如」²⁷⁾と表現される。「自己」との合一は、宗教的人間(homo religiosus)が究極的に目指すものである。したがって、本来的「自己」が「聖山」のイメージに重なり、そこを巡ることが巡礼であるとすれば、巡礼者はまさに宗教的人間としてふるまっていることになる。

宗教的見地からは、「中心」は、「絶対的実在、聖、不死を具現している象徴」²⁸⁾として理解される。そこは「人間がそこに入ってだけで、人間にその力に与らせ、その聖性を伝えてくれる」²⁹⁾場所である。しかしそこには容易に近づきがたい。なぜなら、「この象徴は常によく守られているので、それに到達することは、加入儀礼に相当し、不死を(「英雄的に」か「神秘的に」か)獲得することに等しい」³⁰⁾からである。

「加入儀礼」とは、「中心」を守るものとしての「迷宮」に入ることを意味する。その「迷宮は大体において、語の第一義的で厳密な意味において、『中心』を守ることを使命としていた。すなわち、迷宮は聖、不死、絶対的実在へ加入儀礼的に入ることを表現していたのである」³¹⁾。要するに、加入儀礼の土台をなしているものが「迷宮儀礼」である。迷宮儀礼は「新加入者に、地上において生を送る間に、死の領域に迷わずに入りこむ仕方を教えるのが、まさに目的」³²⁾である。ここにおける「死」とは、「再生」の前提となる精神的な「死」を意味している。加入儀礼とは、すなわち「死と再生」の通過儀礼として理解される。

加入儀礼の舞台としての迷宮は、人間にとっては、「中心」へと至る「試練」として存在する。要するに加入儀礼は、迷宮すなわち試練を通過して「中心」へと至るという意味において、通過儀礼として理解されるのである。そこにおける試練は、「形態論的」には、「容易に近づきがたい、禁止された空間に、首尾よく入りこむことに帰結」するが、「その空間の中には、力と聖と不死の、多少とも明瞭な象徴が存している」³³⁾。

このような試練すなわち「困難な道程」は、カイラス巡礼を典型とする「聖地巡礼」ばかりではなく、「自己自身への道」つまりは自己存在の「中心」への道で苦行している修行者にも認められる。その道程が困難であるのは、至る所で危険が待ち受けているからである。また危険を通過しなければならないのは、それが「束の間のもの、幻影的なもの」としての「俗」から、実在なし永遠としての「聖」への、端的に死から再生(新たな生)への通過儀礼(イニシエーション)にはほかならないからである。「中心」への道は、したがって「聖別式や、加入儀礼に相当する。昨日の俗的で幻影的な実存の次に、今や現実的、永続的で効力ある、新しい実存がやってくるのである」³⁴⁾。

しかしながら「一連の神話、儀礼、象徴」は、「中心」に入りこむことの困難さを強調するだけではない、ということに注意しなければならない。それらは一方で、その「中心」に試練なしに到達できる、ということも確証しているからである。エリアーデはそのことを、中心の弁証法ないしは「聖なる空間の弁証法」³⁵⁾として指摘している。「聖地巡礼は困難である。だが、教会に通うことそれ自体が巡礼なのである」³⁶⁾。要するに、「迷宮に入り、そこから戻ってくる、これこそすぐれて加入儀礼である。ところがほとんど事件の起こらぬ日常生活でさえも、迷宮の中を進んでいくことに同一視される」³⁷⁾わけである。

聖が顕現することによって、永遠に聖の「中心」となりうる場所が存在する。宗教的人間には、聖が顕現するそのような「中心」と直接に交流したい、という本能的な欲求がある。その欲求に答えるかのように、世界には常に、さまざまな形態における「聖との交わり」³⁸⁾を可能にするような空間(場所)が存在してきた。「聖山」カイラスは、そのような空間の典型的な例である。宗教的人間は、本質的に、世界および自

己の聖なる源泉への旅をする「旅する人間 (homo viator)」として規定される。

「聖なる空間」はまた、聖の顕現が繰り返されることによって、永続性を保つようになる。「聖山」カイラスは、そのようにして「世襲財産のように、ある人種集団から他の集団へと、ある宗教から他の宗教へと受け継がれていく」³⁹⁾。「聖山」カイラスがインド、チベット、ネパールと、国境および民族さらには宗教を超えて複合的聖地であることは、そこから説明される。

6) カイラス巡礼の考察が明らかにする「人間とは何か」

「聖山」カイラスを巡礼する人間は、見てきたように、宗教的人間であると同時に「旅する人間」である。このことから、カイラス巡礼を宗教的見地から考察することは、「人間とは何か」についても、独自の視点をもたらさずにはおかない。人間というものは本質的に宗教的である、ということが、そのことから知られるからである。そしてその宗教性は、〈宇宙における人間の位置〉と切り離すことができない。

「中心」の弁証法、言い換えれば「中心」のシンボリズムが日常性へと浸透することは、「聖なる空間」と俗的空間とが、質的にいかに相違していようとも、人間はこの種の聖なる空間においてしか生きることはできない、ということ⁴⁰⁾を証明している。したがって、ヒエロファニーによって「聖なる空間」が人間に啓示されない場合には、「人間は宇宙論や土占いの法則を適用して、みずからそれをつくりだす」⁴¹⁾。

日常的なレベルで人間の家自体において容易に「中心」が構成されうる、ということを示す伝承が存在してきた。そのことは、人間が「中心」にいることが人類全体にとって有意味であり、人類の特質をなすことを示している。言い換えればそれは、「宇宙における人間の一定の状態」、すなわち小宇宙としての人間の基本的なありようを浮き彫りにしているわけである。エリアーデはそれを「楽園のノスタルジー」と呼ぶ。「楽園のノスタルジー」とは「常に、努力せずして、世界の、実在の、聖の中心にいたいという願望」であり、要するに自然な仕方でも人間の俗的条件を超越し、人間の本来のありようを回復したいという願望にほかならない⁴²⁾。

「原始文化に属している民族においてみられる、家の柱と世界軸との同一視」⁴³⁾は、古代社会の枠組においてこそ、それに続く文明社会におけるよりも、「楽園のノスタルジー」すなわち「ごく自然に、いつまでも聖なる空間に位置していたいという人間の願望」⁴⁴⁾が、はるかに容易に満たされていたことを明らかにしている。文明社会にあっては、「英雄」のみが「中心」に入りうるという神話が、その後ますます頻出するようになる。要するに、社会が文明化されるにつれ「楽園のノスタルジー」は充足されがたくなり、「英雄」神話が出現するようになるわけである。「功績、勇気、強い人格、加入儀礼的試練、等々の概念はますます重要な役割を果たすようになり、しかもこれらの概念は、呪術や人格力という概念にいつそう大きな信頼が寄せられるに応じて肥大し、支持されるようになる」⁴⁵⁾。

ところが「楽園のノスタルジー」は、英雄のみが「中心」に入りうる社会となっても、その社会の根底に残り続け、近づきやすい水準における「中心」の「等価物」を生み出してゆく。その意味では「聖なる空間」の弁証法は、常に「楽園のノスタルジー」の表明となる。このことはまた、人間が抱く「楽園のノスタルジー」は人間の本質にかかわるものであり、「人間とは何か」の解明に大きく寄与するものであることも示唆している。したがって、ここにおいてこそ「真正の哲学的人間学」⁴⁶⁾が成立する、ということも可能なわけである。

「聖なる空間」の弁証法は、「中心」というものが、一方で近づきやすいものでありながら他方では近づきにくく、また一方では唯一かつ超越的でありながら他方では意のままに繰り返される、という逆説で成り立つ。この逆説的な弁証法は、実は、「聖の矛盾的並存 (アンビヴァレンス)」と呼ばれるものとかかわって

いる。「聖なるものは魅きつけると同時に、反撥させ、有益であるとともに危険であり、死のみならず不死をも与える」からである⁴⁷⁾。この「聖の矛盾的並存」が、「中心」によって構成される「聖なる空間」の逆説的な位相を基礎づけている。聖なる空間が有する「近づきにくい、危険な、怪物に守られている」などの否定的な性質は、明らかに、聖自体が示すタブー、危険などの畏怖すべき要素に基づいているのである。

そのような「聖なる空間」は、その一連の「等価物」をいよいよ低い水準で、また近づきやすいかたちで作り出してゆく。そのことは「唯一で同一の祖型」が、いよいよ「局地的」かつ「粗雑」になり、その変種を再生してゆく過程とみなされる⁴⁸⁾。このことから、「祖型的な空間」の存在という事実が確認されるのであるが、しかしその事実そのものが重要なのではない。人間にとって有意味であるのは、人間がその最も低い水準における「直接的な」宗教経験においてさえも、その「祖型」に近づき、それを実現しようとしていることである。言い換えれば、人間は常にその「祖型」、すなわち聖なるものと一体化しようとしているわけである。

これらのことが〈宇宙における人間の位置〉について示唆しているのは、小宇宙としての人間には、本質的に「超越」（聖なる空間）へのノスタルジーがある、ということである。聖なるものは、俗なるものに対しては超越として機能する。人間というものは、いかに俗的なありように埋没していても、超越としての聖なるものを何らかのかたちで体験しようとする。それは人間が、俗と聖とのバランスをとることによって、大宇宙における小宇宙としての位置をみずから確保しようとするからにほかならない。

お わ り に

以上のことから、「聖山」カイラスは、中心のシンボリズムが純粋なかたちで機能している「祖型的空間」として理解される。さまざまな神話に彩られたカイラス巡礼は、古代が現代に生きているまれな例である。カイラス巡礼においては、大宇宙は小宇宙と照応している。巡礼者は、小宇宙としての自分自身の「中心」を取り戻そうとして、大宇宙の「中心」としてのカイラスを巡る。しかしながらその巡りは、迷宮をその中心へと至る困難な歩みに等しい。

カイラス巡礼は、現代の世俗化された人間に、「聖」とは何かを想起させてくれる。どんなに世俗化されても、「聖なる空間」へのノスタルジーが人間から消えてなくなることはないからである。そのノスタルジーは、世俗化された社会にあっては「楽園へのノスタルジー」として出現する。現代に至るまでカイラス巡礼を支えているのが、この楽園願望にほかならない。ただし、カイラス巡礼の文化的基盤としてのインド文化圏にあっては、願望される楽園はより良き来世として表象される。

カイラス巡礼を宗教的見地から考察して見えてくるのは、人間の原点、すなわち〈宇宙における人間の位置〉である。具体的に言えば、大宇宙における小宇宙としての人間の位置にほかならない。人間というものは、時代的な流れの中でいかに世俗化しようとも、結局は聖なる「中心」なしには生きられないのである。

注

1) カイラス山は「海拔4700メートルの高地でしかも乾燥地帯の西チベット」（玉村和彦著『チベット・聖山・巡礼者』社会思想社、1995年、73頁）にあり、日本との自然条件の違いということもあって、景色としての山水を構成するような山ではない。河口慧海が指摘するところでは、そもそもチベット人には「景色を愛するという観念は少しもない」（河口慧海著『チベット旅行記』下、白水社、2004年、238頁）。それは「石の川原や禿山の中で生まれた人間が多いから」であり、「絵でもチベット固有の景色を書いたものは一枚もない」のである。したがって、巡礼路における自然によって癒されるというかたちでの巡礼は、

チベットでは不可能である。

- 2) しかし近年の中国における近代化、とりわけ交通手段の整備によって、聖山カイラスへと赴くことと、そこを巡ることが精神的にも分断されつつある。玉村はそのことを「途中の行程が、目的遂行のために手段化することであり、それは巡礼をレジャー化させていく一歩となる。それはまた日本の巡礼がたどった道である」(前掲『チベット・聖山・巡礼者』、152頁)と述べている。要するに文明社会においては、聖地およびそこへの巡礼は観光化せざるをえない、ということである。なお、玉村によるカイラス巡礼者の調査は、1985年にカイラスの麓の村タルチェンおよびカイラスの周りの巡礼路で行われたものである。
- 3) 前掲『チベット旅行記』上、とりわけ「天然のマンダラ回り」の節を参照。なお慧海自身は、巡礼ではなく「参詣」(202頁)という言葉を使用している。
- 4) 幾つもの8000m級の高峰を征服した、世界を代表する登山家ラインホルト・メスナーは、カイラス山が巡礼者にとって真剣な信仰の対象となっていることを知り、その登頂を断念した。その際彼は、この山を征服することは彼らのたましいを制圧するに等しい、と語ったと伝えられる。なお言い伝えでは、聖者ミラレパが登った山とされるが、それは聖者の伝説とかかわらせることによって、カイラス山を他の山から聖別する試みにほかならない。
- 5) 未踏峰であるがゆえに、標高に関しては6714m等、諸説がある。本論では前掲『チベット・聖山・巡礼者』によった。
- 6) チベット仏教徒は、聖山カイラスの周囲の一週約52kmの巡礼路を五体投地礼で巡ろうとする。五体投地礼は礼拝の一方法であり、身・口・意の三業を浄化する行であるが、チベットにおいてはその「反復性」(同上、161頁)が特徴である。要するに、身体を地に投げ、起きあがってから手の届いたところまで進み、さらに身体を投げ打って尺取り虫のように進むのである。
- 7) ヒンドゥー教は「インド教」と呼ばれることがあるように、インドの民族宗教である。しかしそれは、インド人の生活全般を規制する習俗としても機能している。
- 8) 世界の「中心」であるとは、後述するエリアーデの「聖なる空間」の概念によれば、そこを天と地とさらには地下とを結ぶ世界軸が貫いているということであり、そこにおいて創造が開始されたということの意味している。言い換えれば、存在の原点がそこにある、ということである。
- 9) ジャイナ教は紀元前6～5世紀頃、仏教とほぼ同時期に成立した、インドの伝統的な宗教である。成立当時は正統であったバラモン教に反するという意味では、教理面において仏教と重なる部分があるが、その特徴は厳格な禁欲主義にある。
- 10) ボン教(Bon po)はもともとはチベットに土着の自然宗教であり、日本で言えば神道の古い形態である「古神道」に相当する。カイラスの付近はボン教の故郷とされる。チベットに仏教が移入されて以来、いわゆる「神仏習合」の過程を通してボン教は仏教化してゆく。しかし同時に違いも強調される。その代表的な例が、吉祥をあらわす象徴としてのまんじ(卍)である。チベット仏教では右巻(時計回り)が使用されるが、ボン教は左巻を用いる。それに呼応するかのよう、チベット仏教徒はカイラスを右廻り(すなわち右繞)するが、ボン教徒は左廻りする。
- 11) 複合的な聖地とは、聖地において宗教伝統が重複することを意味し、聖地の特色として指摘されることである。聖心女子大学キリスト教文化研究所編『巡礼と文明』(春秋社、1987年)においては、「同一聖地が同時に複数の宗教伝統の聖地として巡礼対象となる場合もある」(15頁)として、その代表例として「チベットのカイラス山」が挙げられている。
- 12) 事実上、聖山カイラスと聖湖マナサロワールを「中心とする聖地周辺に、ブラマプトラ河、インダス川、カルナリ河、サトレジ河という四大河川の源流がある」(前掲『チベット・聖山・巡礼者』、138頁)とい

うことである。

- 13) チベットは現在、チベット自治区として中国の一部となっているが、カイラス巡礼は中国よりもインド文化圏の問題である。その文化の問題は、地理的な条件と深く絡んでいる。カイラスが存在するガーリ地区は「ラサから1300キロも離れており、しかもその間には半砂漠化したさらに標高の高い荒地があるため、西端に隔絶した格好になっている。そこでガーリ地区が、古来チベットの中心地のラサよりも、隣国のカシミール、ラダック、ネパールとヒマラヤ山脈の峡谷や峠を經由して、深いつながりがあったとしても何ら不思議ではない」(同上、20頁)。
- 14) 「輪廻」はウパニシャッドで確立されたインドの古代思想であり、四宗教はその流れを汲む。その輪廻の思想に基づいたより良き来世への転生願望が、カイラス巡礼を伝統として支えている。巡礼をして功徳を積み、その功徳がこれまでの罪障を消し、より良き来世への転生を可能にするわけである。したがって巡礼は、贖罪のために功徳を積むという意味で修行そのものである。それも、望むらくは五体投地礼で巡礼をするという、極めて過酷な修行である。
- 15) 前掲『巡礼と文明』、5頁。ただしこのような巡礼の定義は、基本的には定住者を基本に据えたものであり、遊牧民も含まれる聖山カイラスの巡礼者にそのまま当てはまるとは限らない。
- 16) 神話の具体的な例としては、仏教にかかわるものとしては、聖山カイラスの周囲には四箇所にも仏足跡がある。また、多くが仏教徒であるチベット族にとっては、聖山カイラス自体が釈迦牟尼として中心となり、その周囲に位置する山々が諸仏・諸菩薩となる、自然のマンダラとして表象されている。さらに、巡礼路のタルボチェにおいては、釈迦牟尼生誕の日に、シャカ・ダワという祭りが行われる。
- 17) 前掲『チベット・聖山・巡礼者』、58頁。
- 18) 世界の「中心」は、神話においては、しばしば大地の「へそ」(オンファロス)として表象されてきた。ミルチア・エリアーデ著『聖なる時間と空間』(せりか書房、1981年)、69頁を参照。
- 19) 「中心のシンボリズム」は、エリアーデ宗教学の基本を構成する概念である。ちなみにそれが論じられる『聖なる時間と空間』は、エリアーデの宗教学概論3として位置づけられている。
- 20) 文明社会においては、イニシエーションは形式化してしまっている。何となれば、伝統社会から文明社会に移行するにつれ、世俗化により聖は俗にのみ込まれるようになったからである。そうなれば、社会は聖と俗の儀礼を用意できなくなり、イニシエーションはその実体を失うようになる。
- 21) 前掲『チベット・聖山・巡礼者』、74頁
- 22) 同上、75頁。
- 23) 前掲『聖なる時間と空間』、参照。
- 24) 同上、59頁。
- 25) 同上、68頁。
- 26) 同上、71頁。
- 27) 「梵我一如」もまた「輪廻」と同じく、ウパニシャッドにおいて確立されたインドの古代思想である。大宇宙の根本原理ブラフマン(梵)と小宇宙すなわち個人存在の本体であるアートマン(我)とが同一であることを示している。なお、そのことが体験されることにより「解脱」が達成される。
- 28) 前掲『聖なる時間と空間』、75頁。
- 29) 同上、59頁。
- 30) 同上、76頁。
- 31) 同上。
- 32) 同上、76~7頁。

- 33) 同上、77頁。
- 34) 同上。
- 35) 同上。
- 36) 同上、78頁。
- 37) 同上。
- 38) 同上、59頁。
- 39) 同上、60頁。
- 40) 同上、78頁。
- 41) 同上、79頁。
- 42) 同上、80頁。
- 43) 同上、79頁。
- 44) 同上、参照。
- 45) 同上、80頁。
- 46) 同上。
- 47) エリアーデの「聖なるもの」についての議論は、ルドルフ・オットーの著作『聖なるもの』（山谷省吾訳、岩波書店、1968年）に基づく。
- 48) 前掲『聖なる時間と空間』、82頁参照。

参考文献

- (1) 河口慧海著『チベット旅行記』上・下、白水社、2004年。
- (2) 玉村和彦著『チベット・聖山・巡礼者』社会思想社、1995年。
- (3) 聖心女子大学キリスト教文化研究所編『巡礼と文明』春秋社、1987年。
- (4) ミルチア・エリアーデ著『聖なる時間と空間』せりか書房、1981年。