

比較巡礼研究の観点から見た四国遍路 —その示唆するものと今後のゆくえ—

イアン・リーダー

はじめに

私の巡礼に関する学術的研究は主に日本を対象としているが、これに限定しているというわけではない。私はこの数年、一般教養のコースで巡礼に関する講義を行っている。これは一般に巡礼と呼ばれる現象を研究したもので、様々な宗教的伝統や地理的状况から巡礼を考察できるような普遍的テーマと理論的枠組みを明らかにすることを目的とし、同時に、特定の宗教に見られる特定の巡礼現象、つまり巡礼の特殊性についても注目している。私は、異なる文化・歴史・宗教的背景における巡礼活動の比較に特に興味を持っており、様々な出版物の中で、巡礼は文化あるいは宗教固有の現象としてでなく、概して普遍的に見られる人間の特性であり、したがって文化を超えて分析可能な現象として理解できるのではないかと提案してきた¹。

私個人の研究を特徴付けると同時に、巡礼研究一般に不可欠と思われる重要な要素がある。それは、巡礼は世界共通の現象であり地球上に存在するあらゆる文化・宗教的伝統において見られるものである、という考えである。言い換えると、巡礼は特定の伝統にのみ限定されるものでもなければ、特定の文化・伝統においてしか適切に分析できないものでもないという見方である。このような考え方は巡礼の研究において一般的な見解ではない。例をあげると、学者の中には、英語における（フランス語においても同様であるが）pilgrimageという単語は英仏ともにラテン語から派生したもので、「神聖な旅」というキリスト教的概念に由来することからキリスト教的背景と直接関わりがあるものであり、故にキリスト教の枠内においてのみ研究あるいは考察可能であると主張する者もいる²。しかしながら、私はそういった限定的なアプローチは建設的でないと思う。確かに、英語のpilgrimageは初期キリスト教に起源を持つが、その言及するところは（聖地にまつわる旅・参拝・さらにはその他多くの意味を含んでおり）文化や宗教上の伝統を超えて共通して見られるものである。これはジル・ドゥビッシュ（Jill Dubisch）が特に強調している点であり、彼はギリシアにおける巡礼研究の中で、ギリシア語には（日本語と同様）英語のpilgrimageに近い意味を持つ語、あるいはそのように訳される語は沢山あると述べている。ドゥビッシュは、pilgrimageという語自体をキリスト的世界においてだけでなく、それ以外の活動に使っても全く問題のない適切な言葉であると論じている³。私もこれに同じ考えであり、pilgrimageは元来、ある特定の文化的・宗教的文脈において使われていた語句であるとの認識は持ちながらも、何らかの普遍的なものを表しており、したがってキリスト教の枠を超えて使用可能な言葉であると思う。

pilgrimageという語（または、日本語でこれに相当する「巡礼」のような語）は関連した様々な意味合いを持つが、一般的には、自分たちにとって特別な意味（それは必ずしも宗教やそれにまつわる慣行に限ったものではない）を持つ場所を訪れる人々（つまり巡礼者）が行う慣行について述べたものと私は考える。また、彼らが訪れる場所とルートをとりまく広範囲に及ぶ活動の繋がりとネットワークについても言及したものであると考える。したがって、巡礼者の訪れる参拝地や聖地を管理する人々の活動、そのような場を支え巡礼者にサービスを供給するインフラ、その場に宗教的意義を持たせるために使われる物語・伝説・その他の語り、それらの場を作り上げ維持する手助けとなる原動力、これらすべてが巡礼という範疇に該当する。したがって、巡礼を一現象として研究するのであれば、これらの点を（歴史的にもまた現在も）考慮する必要がある、またこの研究ではよくみられることだが、「巡礼者」と呼ばれる人々の行動と意見だけに研究を限定すべきではない。実際、巡礼者の旅や活動が起こる背景を知ることなしに、彼らの旅や活動、また彼らを動機付けるものを真に理解することはできないと私は考える。例えば、巡礼地やそれを作り支えることに関与する人々が、どのようにして巡礼者をひきつけようとしてきたのか、巡礼活動を支え維持するためにどのようにインフラが発達してきたのかなどの点を認識する必要がある。この点については、後に詳しく論じる。

巡礼には普遍的な特徴があると論ずるにあたり、私はいかなる状況における巡礼の研究も、比較研究を行い文化の枠を超えて適用できる理論的枠組みを構築することによって充実したものになると考える。したがって、どのような巡礼も、それが世界のどこにおける巡礼であっても、私たちがより広範な現象として理解を深める上で価値があるといえる。そういうわけで、概して巡礼の研究をある特定の伝統（キリスト教）に絞りその伝統と状況に基づいて大部分の理論的枠組みを構築し、他の世界にはほとんど注意を払わない西洋の巡礼研究者にありがちな傾向に対して、私は批判的な姿勢をとってきた⁴。このように、私の日本における（特に四国遍

路に関する) 巡礼研究の目的の一つは、より広域的な巡礼研究を紹介し発展させ、巡礼研究に異議を申し立てるとまではいかないにせよ、少なくとも国際的な深みを加えることにある。なぜなら、日本の巡礼研究に携わる欧米人研究者として、日本の巡礼に関する日本人の研究の深さは認識しており、巡礼研究をさらに奥行き深いものにするために日本における研究が提供できるものは沢山あると考えると同時に、もっと世に知られるべきであると思うからである。しかしながら、欧米の巡礼研究は欧米中心的姿勢を取る傾向にあり、巡礼研究を広め高めるために欧米以外のコンテクストにおける巡礼の事例やその可能性に注目することがないと感じると同時に、日本人による日本巡礼研究もまた、ごく最近まで、概して日本にのみ焦点を当てたもので、より広範な理論展開や他の地域との比較研究がなされていないという印象も否定できない。そういう意味で、世界中の巡礼を踏まえて四国遍路を研究している愛媛大学の試みは、四国巡礼の理解を深める手段としても、同時に遍路研究が一般的な巡礼研究を深める方法を展開させる手段にもなるという点で、特に歓迎されるものである。

四国遍路と比較巡礼論

このような経緯で、私の四国遍路研究の中からいくつかの点について概略を述べていきたい。これらの点は、私により広範囲な巡礼論について再考させ、同時に、これまで巡礼研究において浸透していたいくつかの仮説に異議申し立てをするものであると考える。書面の都合で、私が四国シンポジウムで述べた問題のうちここで焦点を当てることができるのはごくわずかである。この遍路研究によって、一般的な現象としての巡礼が普遍的な要素を持ちうる一方で、ある特定の巡礼と状況にも通じる固有の特別な性質を合わせ持つことが明らかになったことを強調したい。換言すれば、巡礼はすべてそれぞれ特殊な性質を持っているとはいえ、そのような固有の側面でさえ、より広範囲な現象について私たちに何かを示唆しているといえるのではないだろうか。

四国遍路に関して特に強調すべき重要なことの一つは、四国遍路は日本国中ではもとより、海外からも年々多くの巡礼者をひきつけている日本の巡礼である一方、地方的な側面を色濃く持つ巡礼でもあるということである。つまり四国遍路は単に地元四国文化の一部というだけでなく、その大部分が地元の信仰・慣習・背景によって形成されたものである。さらには、遍路は四国の文化的・社会的・宗教的環境の発展と性質を形成する要素でもあったわけで、あるレベルにおいては実際、遍路は地元の聖人に焦点を当てた地元の巡礼であるということができる。空海は日本の仏教において主要な人物で、仏教宗派の開祖である一方、弘法大師は日本の仏教と民間伝承において普遍的な要素と人格を持つ人物である。彼にまつわる話は日本全国に見られるが、地元四国に端を発しているということは言うまでもない。空海は四国に生まれ、その仏道修業を四国で始めた。四国巡礼の最も古い起源は、現在わかっている限りでは空海の霊地である高野山に関係した人々の巡礼旅行に関わっているといわれている。一方、弘法大師の伝説は四国の民間伝承・伝統に深く結びついている。これに関し金子暁は、四国の地域・宗教生活の特徴として、地元の弘法大師信仰と巡礼に対する民間信仰の深さについて素晴らしい研究を発表している。金子の研究の中心は、浄土教に属しその菩提寺が浄土真宗寺である四国の住民に置かれている。浄土真宗の教義によると、浄土真宗檀家は阿弥陀仏への信心と祈り以外の宗教的活動に従事することは許されていないが、金子の研究によれば、四国の浄土真宗檀家はこれを無視し、阿弥陀仏への信仰を支持する一方で、弘法大師と四国遍路の実施や支援に深い傾倒を示している。実際、大師信仰と遍路に対する献身は、住民の宗教生活において阿弥陀仏への信心以上に重要であったようである⁵。遍路における地元に関するその他の研究も同様に、遍路が地元及び地域の文化・社会機構の形成においていかに重要であったかを示している。このことは、ナタリー・クワメ (Natalie Kouamé) の四国における接待の習慣に関する研究でもみられ、接待がいかに四国の社会経済構造に深く根付いていたのかを明らかにしている⁶。私自身の遍路に関する研究においても、巡礼の習慣や伝統を確立・維持し、次の世代へと伝承する上で四国の住民がいかに重要な役割を果たしてきたのかを示している⁷。

四国巡礼に最も積極的に参加しているのは、他ならぬ四国住民であることも重要である。前田卓氏による徳川時代の四国遍路に関する社会学的研究によると、この時代の遍路参加者の大多数は四国住民であった⁸。20世紀前半においても同様に、巡礼者の多くが四国内から参加していることを「遍路日記」が示している。松山に在住し自らも遍路を行った最も古い西洋人の一人であるドイツ人のアルフレッド・ボーナー (Alfred Bohner) もまた、1927年の遍路報告の中で、出会った三分の一の人々が四国外からの巡礼者であったと述べているが、これはつまり残りの三分の二は四国内からの参加者であったということになる⁹。星野英紀の1930年代から1940年代初期にかけての巡礼宿帳に関する研究でも同様なことが明らかになっており、この時代の巡礼者のほぼ56%が四国からの参加者であったことが分かっている¹⁰。1980年代に行われた佐藤久光による調査では、四国からの参加者が占める割合は、この時代までに約40%に下がった¹¹。最近ではこの数字はさらに落ち込み、1996年に早

稲田大学の研究者が実施した調査では、1990年代の巡礼者における四国住民の占める割合は20%を若干超えるのみとなっている¹²。しかしながら、年々その比重が落ち込みをみせているからといって、必ずしも四国からの巡礼者の数自体が落ち込んでいるわけではないと思われる。数々の研究が示しているように、遍路巡礼者の総数は過去何十年かの間に大幅な増加をみせている。つまり比率が落ち込んでいるのは、主に四国外からの巡礼者数が大きく増加したからであって、四国内の参加者が遍路を行わなくなったわけではないということである。

遍路は全国的に、また世界的にも意義深い巡礼であるが、上の記述が示すように、地元四国の文化と伝統に根を下ろした現象であるともいえる。巡礼研究及び理論において優勢を占めがちな、巡礼とは「遠いところ」へ旅することを中心としたものであるとの見解を相対化するものとして、この点は大変重要である。例えばリチャード・バーバー（Richard Barber）は、巡礼は「遠方の目的地へ向かって旅すること」である¹³としている。また、辞書の定義にも「巡礼」についてしばしば同様の記述がみられる。巡礼とは主に遠方への旅を意味するという見解が一部の巡礼研究において批判を受けることがあっても、そのような批判を裏付ける証拠が明示されることはほとんどなかった。例えば、巡礼理論家のジョン・イードとマイケル・サルナウは、人は巡礼に出る場合、自分の地域にある巡礼地を訪れるよりも遠くにある場所へ巡礼に行くことを好みがちであるという巡礼研究論文によく見られる見解について触れ、これらの見解を表面的だとして批判しているが、反論するためのデータを提供してはいない。したがって、巡礼とは自分の暮らすところから遠く離れた場所を参拝することであり遠方にのみ関連するものである¹⁴とするバーバーその他の意見と同様、イードとサルナウの批判も仮定と推測に基づくものであると思われる。

この観点からみて、遍路研究が提供するデータは大変貴重な意味を持つといえる。遍路は日本国内の「遠方」からの巡礼者を長い間ひきつけ、全国的にもそして国際的にも年々注目されてきている一方で、地元文化にしっかりと根ざし、地元住民がその存在と発展の中核となっている重要な巡礼慣行の実例を提供しているからである。実際、遍路は地元の巡礼であると同時に全国的・国際的な巡礼でもある。そういうものとして遍路は、巡礼の地元的要素を無視し、巡礼は本来遠方にのみ関係したものであると仮定する巡礼研究の傾向（聖地パレスチナやローマといった長距離移動を要する主要なキリスト教中心地に焦点を置いたこれまでの欧米の巡礼研究がベースになっている、と私は確信している）を修正するものである。これまでの巡礼研究の傾向は誤りである。遍路は、巡礼とはきわめて地元的なものとしても理解されなければならないことを研究者に物語っている。実際、遍路における地元の支援と参加の重要性を考えれば、このように強力な地元の関わりがなくては巡礼が栄えるのはほぼ不可能であるといえる。

巡礼は本来長距離の旅を伴うという説と関連して、通常は生涯に一度しか行われぬものであり、日常的俗世と巡礼の「非日常的」世界との間の隔絶を必然的に伴うという考えがある。この考えは、一つには前述の考え方、つまり巡礼とは遠く離れた場所へ向かって行われるものであり、したがって非常に時間がかかる異例の活動で、近代以前はおそらく生涯に二度以上行うことは難しかったであろうという考えからきている。確かに、中世ヨーロッパにおけるキリスト教の聖地エルサレム巡礼や中東から遠く離れて住んでいるムスリム（イスラム教徒）のメッカ巡礼は、大変な距離を伴い、したがって非常に多大な時間がかかることから、生涯に二度以上巡礼を行うことができたのはごくわずかな人々だったと考えられる。同様に徳川時代の日本においても、遠方から来る巡礼者にとっては四国遍路は大変なことであり、遍路道を歩く期間のみならず、四国へ入るまであるいは四国を出て帰り着くまでに非常な日数を要したことであろう。

巡礼は日常生活から完全に切り離された「一回限り」の出来事である、という見方のもう一つの重要な要素としてリミナリティー（境界）という概念があるが、これはこの研究分野に多大な影響を与えているヴィクター・ターナー（Victor Turner）の研究の中核をなす概念である¹⁵。ターナーは、アーノルド・ファン・ヘネップ（Arnold Van Gennep）による祭儀に関する初期の理論分析¹⁶からリミナリティーの概念を採用し、巡礼とは通常の世俗的な世界を実際に離れることで社会的地位や身分のはっきりしない一過性の「外の」世界に入ることであるとしている。この世界をターナーはリミナル（境界的）な領域とよんでいる。彼は巡礼について、巡礼者が脱出したいと願っている日々の世俗的領域とは対照的な領域、つまり非日常へ到達することに関係した習慣及び過程であると強調している。この並列かつ一見対極にある日常と非日常の関係は、故郷を出てリミナルな領域に入る過程であると巡礼を見做すように、故郷と遠方という二分化されたものとして繰り返し表現されている。このような二分法はまた、巡礼とは聖と俗との表面上対照的な二領域間の移動であり、また特に聖なるものと故郷の日常世界からの脱出とに関わるものであると捉えていることを反映している。

この分析は巡礼研究において多大な影響を与えており、この種のリミナリティーが巡礼にかかわる基準であるとの前提に立って進められる研究が一般的である。実際、ありふれた日常生活の拘束から脱出して自分の日常的存在と遍路上の生活における自己存在の間に距離をおきたい、という思いに駆り立てられて巡礼が行われ

ることを示した事例はたくさん見られる¹⁷。(よくあることだが)人口の過密した場所から離れて、ドラマティックな景色の場所(ヒマラヤ山脈におけるヒンドゥー教の聖地バドリナス(Badrinath)やケダーナス(Kedarnath)参拝、あるいはヒンドゥー教徒や仏教徒によるチベットのカイラス山参拝など)へ巡礼が行われる場合、日常の世界から隔絶されるという要素を含んでいるのは明らかである¹⁸。四国遍路に関する研究においても、巡礼の領域とは非日常性と繋がったものであるという意識をいかに景色や地理的な要素が高めているのかということが示されている¹⁹。

しかしながら、これらの要素——つまり非日常と日常との対比や、日常生活の枠から出てリミナルな領域へ入るという概念、巡礼とは普通は生涯にただ一度だけ行われる非日常的な活動を伴うものという概念——は、確かに多くの巡礼において見られるものかもしれないが、だからといって、巡礼は必然的に常にこれらの要素を伴うと考えるのは間違っているのではないだろうか。ここでもまた私は、ターナーの研究から生じた巡礼に関するこれらの規範となっている考えに異議を呈するための証拠を四国遍路が与えてくれるものとする。さらには、遍路は巡礼論に関する新しい捉え方を提供し、巡礼研究においてしばしば優勢を占める日常対非日常という標準的かつ対照的な分類について再考する機会を与えてくれる。

すでにふれたように、かなりの数の巡礼者が現在においてもまた過去においても四国内から参加しており、巡礼とその崇拝対象である弘法大師は地元四国の文化に深く根付き、またその一部となっている。このような状況においては、四国からの参加者は故郷を離れてリミナルな領域に入るというわけではなく、むしろ真の意味で自らの故郷の精神的文化の中へと入っていくといえる。自己の所属する文化の境界線の外側に出てリミナルな領域に入るというより、これらの参加者はある意味では自分たちの文化のルーツへ回帰している。このことは、もともと四国出身で四国を離れたが、遍路を行うために「故郷に帰ってきた」人々に特に当てはまる²⁰。そういった意味では、巡礼の非日常性は同時に四国文化の日常性でもある。

四国を巡礼する者は一度だけでなく、多くの場合繰り返し巡礼を行う傾向にある。これは遍路において重要な点であり、長距離巡礼は原則としてただ一度だけ行うものであるという巡礼の比較研究に広く行き渡っている見解とは大きく異なる視点を提供するものである。この見解とは対照的に、四国遍路研究は、遍路が一般に何度も繰り返し行われるという証拠を提供しているが、これは四国遍路の最も際立った特徴のひとつであると私は考える。1984年に初めて四国を訪れた時、私はこの点に気づいたのである。妻のドロシーと遍路道を歩いていたその道中で、ある巡礼者に出会った。彼は僧侶の服に身を包み、所持品をすべて手押し車に入れて引いていた。彼は私たちに、自分は56回目の巡拝をしており、ほぼ19年間中断することなく遍路を続けていると告げた。彼は高野山と関係があり、時折そこにお参りするものの、大方の時間を四国遍路道を繰り返し回ることに費やしているということだった。冬には暖かな高知県をゆっくりと歩き、春になると再び北へ向かう。彼はこれだけ長い間巡礼を続けているので四国中の人々を知っており、多くの場所でそれらの人々の家に泊めてもらえるという。さらに彼は、このパターンを変えるつもりはなく、生涯、永遠の巡礼者として遍路道を回り続けることに満足しているようだった。この巡礼者との出会いによって、私は、遍路道を永遠に旅して生きる人々が実際にいるということを痛感した。それ以来、何人も同じような人々に出会った。その中には所持品をすべて手押し車に入れて歩きながら巡礼していたが、最後には巡礼地の寺の一つの近くに小屋を建てて住み始めた夫婦がいた。また、家を出たまま戻らず巡拝を続けて一生を過ごす人など、様々な巡礼者がいた²¹。

このような現代の巡礼者たちは、四国において時代を超えた長い歴史を持つ慣行を実践している。その慣行は遍路の根底に深く刻まれているといえよう。遍路にまつわる多くの伝説が、永遠の遍路のイメージと継続的实践としての巡礼のイメージを生みだした。弘法大師は遍路道をさすらいながら出会う人々に奇跡を起こし、功德を与える永遠の巡礼者であったという考えは、巡礼伝説と信仰における重要な要素となっており、1690年に真念が書いた『四国遍路功德記』など様々な奇跡の話の中で強調されている。実際、弘法大師は永遠の巡礼者であり、常に巡礼者と共に旅をし彼らを守るという考えは巡礼信仰固有のものであり、巡礼者の衣服に見られる巡礼伝説において非常に重要な意味を持つ漢字「同行二人」に象徴されている。衛門三郎の伝説も、彼が現実の家を捨て、四国を果てしなく放浪することを中心に展開しているが、最後には弘法大師に会い、救いを得て死ぬ。確かに衛門三郎は家を捨てたが、結果として、遍路道上に自分自身の新たな真の住処を作り出したわけである。遍路の構造こそが、この継続と永遠という概念をさらに高めているといえる。巡礼者は、「お礼参り」をする際、スタート地点に戻って巡礼を終える。これは更なる一巡を続けるための再スタート地点に来たということである。つまり、この巡礼には終わりと始まりの間に真の境界はないのである。

永続性と反復的实践という概念を生んだのは、四国の伝説ばかりではない。歴史的にみても、人生の大部分を遍路に費やし、弘法大師や衛門三郎の伝説的な足跡を巡った巡礼者は数多い。徳川時代の行者である真念雄弁は、17世紀後半に最も古い遍路案内書を書き、遍路の価値を物語っている奇跡についての話を集めることで、遍

路の促進と発展に多大な貢献をした。彼は四国巡礼をおよそ20回行ったと信じられている。同様に、多田衛門のような江戸時代後半の巡礼者たちも何度も遍路を行っている。多田は136回目の遍路の後1862年に遍路上で死去しており、真念同様、遍路道に墓が立てられている。幕末にも、中塚茂平が巡礼者として四国遍路巡拝を始めているが、初めて四国入りした1865年から遍路道上で亡くなる1922年までに282回の遍路を行い、この間、四国を離れたのはただ一度だけであった。

ここに挙げた中塚をはじめとする巡礼者のように永遠に巡礼を行う者はまれであるとはいえ、彼らは、四国の巡礼者が彼らの生活における「故郷」と「遠方」の間の境界、日常性と非日常性の間の境界を取り払うことで、いかにして遍路との継続した関係を保つことができるのかを示す代表的な例となっている。実際、四国遍路は私がこれまで世界中の巡礼研究において出会った事例の中で、最も印象深いものの一つを提供してくれた。そこでは、巡礼をリミナルな行為とするわれわれ研究者の慣習的な理解を打ち壊すかのように、参加者は繰り返し巡礼を行うのである。

この複数回にわたって行われる巡礼の様式は、巡礼者が携帯して人に名刺のように手渡す納札と呼ばれるものにも表われている。私はこれまでに数多くの銀・金・錦の納札を受け取っている。これらの納札は差し出した人が遍路を行った回数、25回以上（銀）、50回以上（金）、100回以上（錦）を示すものである。また、四国霊場会の「先達」制度の下、多くの者が先達（少なくとも4回は遍路を行った巡礼者に与えられる地位）として登録しており、この事実がさらに繰り返し行われる遍路の傾向を明示している²²。私はこれまで、先達の地位を得て数十回あるいは数百回も遍路を行ってきた数多くの巡礼者に聞き取り調査をしてきた。その中で例を挙げると、1991年に会った先達の一人はそれまでに110回遍路を行っており、初めて巡礼したのは60年以上前になると話してくれた。以前は何度も歩いて巡拝をしていたが、年をとってからは企画された遍路バスツアーで回り始めたということだった。巡礼者として相当な経験があるため、バスツアーの案内役を務めるようしばしば依頼されるそうで、私が会った頃は年に5回から6回、案内をしていた。その時すでに彼は80歳代になっていたが、1年のうち60日を巡礼者として遍路上で過ごしていた。遍路を終えて次の遍路に出るまでの間は先達会の運営する活動に従事したり、次の巡礼の計画を立てたり、ツアーの企画を手助けするなどして時間を過ごしているということだった。彼の家での日々の生活は、実際に遍路に出ているときと同じくらい遍路を中心に回っているようだった。彼と同じ別の先達にも聞き取り調査したが、この人は彼よりももっと巡礼活動に没頭していて、30回以上の四国巡礼に加え、西国三十三所巡礼を数回、御岳参りを約200回実施しており、さらには、中国及びインドの重要な仏教の土地へ巡礼した経験もある。そればかりか、アッシジやルルドをはじめとするヨーロッパの有名なキリスト教の巡礼地も訪ねていた。

この何度も行われる遍路の様式は、四国遍路ツアーの企画に携わる人々にも広く知られている。様々な交通会社の社員が、巡礼者のうちリピーターがかなりの数を占めており、ビジネス上の重要な鍵となっていると教えてくれた。この件について2000年に話を聞いた伊予鉄道株式会社の社員によると、リピーターは実に50%を超えるとのことだった。遍路を繰り返し行う傾向は「四国病」という言葉を生み出している。これは「中毒」(addiction)を表す言葉だと多くの巡礼者が私に説明してくれた。遍路「中毒」が存在することは明らかで、複数回遍路を行う者の多くが遍路支援に関連した活動に従事するようになる。例えば先に述べた男性のように、彼らは先達として登録し、(四国霊場会が実施する先達会の年次会に参加するなどの)先達対象の活動に参加したり、遍路の促進を目的とした宣伝活動に従事したり、巡礼ツアーの企画を手伝ったりしている。近年でも、巡礼を終えた後も遍路と密接な関係を保つという傾向は顕著にみられる。巡礼者たちは遍路に関する情報提供を目的としたウェブサイトを作成し、お互いの巡礼体験を共有する。こういったウェブサイトが年々増加していることが先の傾向を裏付けている²³。

この点については他にも枚挙に暇がない。ここで指摘したいのは、四国遍路が、主要な巡礼は生涯にわずか一度しか行われ不得という仮説に反論すべき十分な証拠を提供しているということである。この繰り返し巡礼を行うことは近代及び大量輸送システムの産物であり、それによって四国への出入りが速く容易になり、また快適に複数回何度でも行えるようになった、との議論は成り立たない。近代化により(他の多くの巡礼と同様に)巡礼活動が容易になったのは確かである。しかし、先に触れた真念を始めとする徳川時代の巡礼者たちの例でわかるように、四国における複数回に渡り巡礼活動を繰り返す様式は、近代以前にすでに遍路に根付いていたのである。この傾向は、はじめから遍路の中心の特徴であったといえる。現代では確実に我々は、巡礼活動が頻繁に繰り返し行われる証拠だけでなく、遍路に繰り返し関わるのが故郷と遠方の間、日常性と非日常性の間の概念的な障壁をいかに打ち壊しているかという証拠をも目にする。先に述べた、1年に60日あるいはそれ以上の日々を実際に巡礼に費やし、次の巡礼までの時間を次の旅の準備や巡礼に関する活動に従事して過ごす先達のような人々にとって、家での生活と巡礼での生活の間にはほとんど、あるいは全く区別がないようにみえ

る。家は遍路の準備をするための場所であり、遍路道はもう一つの家同然となっている。そういう意味では、通常、巡礼に関して存在すると仮定されている境界線と、日常性と非日常性の二分法及び対比は消滅する。さらには、巡礼はリミナルな過程あるいは体験ではなくなり、ますます日常生活の一部となっていくのである。

これがすべての巡礼について当てはまると言うつもりはないし、また巡礼には非日常性が全くないと主張するつもりもない。私の主張は、例えば、巡礼は家という日常性とそこから離れてリミナルな状態に身を置く非日常性との間の対照性を提示しているという概念のような、距離と非日常に関する仮説や、しばしば巡礼研究において使われるカテゴリーは、遍路研究を通じて得られた証拠から考えて非常に問題をはらんでいるということである。

このような考え方は、他の巡礼研究でも現れ始めている。サイモン・コールマン（Simon Coleman）によるイギリスの巡礼地ウォルシンガムに関する研究では、多くの人がここを定期的に訪れており、彼らにとってそこはほとんど第二の家といってよい存在になっていると記されている²⁴。一方、クリスティーン・キング（Christine King）は、8月毎にグレースランドにあるエルビス・プレスリーの家に（ファンにいわせると）毎年の巡礼を行なう人々は、「来年もグレースランドで」再会することについて話す傾向があると述べている²⁵。同様に、ナンシー・フレイの現代におけるサンティアゴ巡礼の研究でも、巡礼者の中には帰宅した後、巡礼との関わりを持ち続ける必要性を感じて、自国のサンティアゴ巡礼協会（Santiago pilgrimage societies）に加入する人々がいることが示されている²⁶。しかしながらこれらすべての場合、研究者たちは、故郷と遠方の間、あるいは巡礼と日常生活の間の境界が消滅することについて論じるよりもむしろ、（毎年グレースランドへ行くことや、ウォルシンガムへ毎年の巡礼をするといったような）参加者が巡礼を繰り返す過程についてもっと論じている。これについて私は、さらに一步議論を深めることができると主張したい。四国遍路は、巡礼という状況において故郷と遠方の間の境界がいかに消滅しているかの例を提示し、また、欧米の巡礼研究において明白とされていた論議をさらに深める可能性を提供している。巡礼研究者は四国遍路のこの実例を大いに心に留め、この分野で主流となってきた見解、つまり巡礼はリミナリティーという概念や、故郷と遠方あるいは日常性と非日常性の間の明白な隔絶という概念に基いて成り立っているという見解には、もっと微妙で洗練された再検討が必要であると認識すべきなのではないか。繰り返し巡拝することや「四国病」の概念は遍路の特徴であるが、同時にそれらは、巡礼とは一つの生き方であるということを参加者らに教え込む可能性を示唆している。その生き方には、巡礼本来の要素であると一般に考えられている構造的なテーマはもはや当てはまらないのである。そういう意味で遍路は、我々が巡礼におけるカテゴリーや要素を再考する手段となり、また一部の巡礼者にとって、巡礼は自分たちの日常生活から全く離れた正反対のものではなく、いかに彼らの日常生活に適合し、時としていかに日常生活の延長たりうるのか、ということを理解する手段となる、と私は考える。

このように、四国遍路を巡礼研究の幅広い枠組みの中に位置づけて、比較事例や既存の理論を用いることで四国遍路をより深く理解することが重要である一方、遍路自体がこれまで巡礼研究に不可欠と考えられてきた既存の理論や考えに異論を呈するものであると理解することも重要である。四国遍路（及びその他日本の巡礼）研究者にとって既存の巡礼理論を考慮することは重要であり、それゆえに、この研究分野を進められるように、遍路の事例を既存の理論の批判と強化のために活用することも重要なのではないだろうか。

巡礼研究の新しい方向性

上述の点に加えて、四国遍路をはじめとする日本の巡礼に関する研究が巡礼研究の検討事項をさらに展開させる一助となり、比較巡礼研究が日本の巡礼に関する研究に新たな示唆を提示できる分野がある。特に私は、巡礼がどのように市場化され、どのように商業世界の力学と関わるかに注目したい。この分野は、巡礼がどのように生産され、消費され、商品化されるかに関わる領域であり、巡礼地と巡礼ルートの開発及び何年にも渡って顧客をひきつけ維持する能力にとって欠くことができない分野であると私は考える。同様に、巡礼の商業的インフラも巡礼の振興に必要な不可欠である。巡礼の中心地を訪れるとき、巡礼者を支え彼らの旅を可能にする様々なビジネス・ネットワークや施設の中に巡礼が深く組み込まれていることに気づかずにはいられない。

はじめて巡礼に出た時に、私は実際にこのことに気づいた。北インドのカシミールにあるアマーナスというヒンドゥー教の聖地を訪れた時のことである。これは高い山中にある洞穴でヒンドゥー教の神シバを祭った場所であるが、洞穴にはリンガ（シバ神の表象である男根像）、つまりシバ神の聖なるシンボルを表す石筍がある。夏に雪が溶けて洞窟に入れるようになると、巡礼者が年に一度の巡礼に集まってくる。1971年にこの地区を旅した時、私は山中のハイキングに興味を持ち、アマーナスまで歩こうと決めた。アマーナスは山岳地帯にあり、徒歩での山越えがそこへ辿り着ける唯一の方法だった。一旦山中に入ると町はなく、食べ物、宿泊など

の設備もない。私は三日を要する巡礼コースを歩いた。巡礼の季節が始まるとすぐに出発したのだが、驚いたことに、様々なヒンドゥー教の巡礼者や修行者がこのルート歩いているだけでなく、多くの商人が動物の一群にテントやその他の備品や食べ物を乗せて同じ方角へ向かって旅しているのがあった。彼らは巡礼者としてではなく、巡礼者のニーズに応じて利益を得ようとするこのルートを旅しており、路上に露店を出してお茶や食べ物を売り、簡易宿泊設備を提供していたのである。道中の未開拓の土地や低地は徐々に、巡礼者に食料や避難所を提供するにわか仕立ての村となっていく。私が同行したヒンドゥー教巡礼者たちは、これらの茶店が高いたばき、巡礼者から儲けを得ようとしてやってきた商人たちの欲得ずくの態度に不満を漏らしていた一方で、食料を提供し雨風をしのぐ避難所を提供してくれる彼らを頼りにもしていたのだ。前述の通り、アマナスは山岳地帯にあるので夜は冷え込み、食料を得られる場所も宿泊所もない。商人たちの急ごしらえの村はサービスを提供し、巡礼者の旅を可能にしたのである。巡礼は、このようなインフラ、つまり宿泊所や食料、そしてそれらを提供して利益を得る商人たちの商業活動なくしては、忍耐強く恐い者知らずでなければ達成することは不可能であったろう。

商業的領域は（アマナスでの筆者の体験が示すように）、巡礼に本来備わっている不可欠な部分であるにもかかわらず、無視され、巡礼とは関係のない要素として扱われる傾向にある。一般的に、ある場所がなぜ、またいかにして聖なるものと考えられ、礼拝と巡礼の中心と見なされるようになるのかという問題をめぐっては、奇跡や聖なるものの出現などが着目される傾向にある。ヴィクター及びエディス・ターナーが主張しているように、聖なるものの出現や「奇跡の噂」によって生まれた巡礼地に一般の人々が押し寄せ、その結果、巡礼中心地の形成を導く力が創出されたとの理論に焦点が当てられがちである²⁷。こういった理論は、聖地巡礼がむしろ自然に発生し、聖なるものの出現と認知を巡ってもっぱら展開していると提案し、また主張している。同様に、多くの巡礼研究がミルチャ・エリアーデ（Mircea Eliade）のような宗教歴史学者の研究に見られる認識に沿っている。エリアーデはすべての聖地はほぼ同じであると見なし、それぞれが彼の言うところの「ヒエロファニー（hierophany）」、つまり超常的あるいは神的な力が現れ、物理的な領域が神聖な領域へとつながる接点を形成する場を表していると主張した。これは、聖なるヒエロファニー的力は人間が創造し作ったものではなく、その場に内在していたものを、最終的に人間が発見したとする考え方である。世界を聖なる領域と世俗的な領域という二つの相反する領域に分割するこの考え方は、ある場はとりわけ「神聖」であり、そのような場の出現は、一般的に既存の現実を認識する過程である、との想定を導くものである。これは近年、ある特定の場所は「霊的磁力」を備えているとするジェームス・プレストン（James Preston）による主張によって、さらなる弾みが得られた。これは、巡礼地の聖性と魅力を説明するものとして広く用いられる概念である²⁸。

この概念から、巡礼研究者は、ある場所が聖地として勃興するきっかけとなった明らかな奇跡譚を報告すること以外には、その場所が巡礼地として出現する過程についてはほとんど注意を払わなくなった。このため、巡礼地研究やその記述において、その聖地に関わるいかなる商業の現れも宣伝活動も、神聖なる領域を侵害する粗野な物質主義で世俗的なものであるとみなす傾向がある。これは一般的な文献における巡礼地に関する記述の仕方にも影響を与えており、巡礼地の土産物や巡礼に関する小物の販売など商業的な側面は、巡礼の「真の」性質と大きく相反するものであり、聖なる領域へのお粗末な商業的侵入であると指摘されている²⁹。

これらの点は再考を要すると私は確信する。私の考えではその問題点とは、（奇跡と聖なるものについての）そのようなイメージは幾つかの巡礼地の起源を理解する手助けにはなろうが、その巡礼地がなぜ毎年のように巡礼者をひきつけるのか、あるいは、なぜある巡礼地が人気を集める一方、他の巡礼地はそうではないのかなどについては十分な説明がなされていないということである。また、なぜある場所が聖なるイメージを持って出現したのかを本当に理解する助けにもならない。しかしながら我々は、巡礼地として名乗りを上げ、奇跡の物語や逸話を生み出した場所のすべてが、必ずしも長期間にわたって人々を引きつけ続ける巡礼地へと発展するわけではないことも認識している。中世イングランドの巡礼地研究は、奇跡の物語や逸話によって様々な巡礼地参拝が生まれ、束の間繁栄したが、長く存在し続けたものはほとんどなかったことを示している³⁰。繁栄する巡礼地には、巡礼者が訪れ続けるために何か別のことが求められている。（私のアマナスの例が示すように）これらの巡礼地も、巡礼者の旅を支えるのに必要な援助を与えてくれる商業の世界を必要としている。

同様に、ある巡礼地がどういうわけかはじめから神聖であったという考えも再考を要する。そして、ここで私はヨーロッパの巡礼地とその発展について行われた最近の興味深い研究に注意を向けてみたい。一例はマルト・ボックス（Mart Bax）による聖母マリアに捧げられたメジュゴリエ（メジュゴージェイ）のカトリック巡礼地についての研究である。この聖地は1980年代にクロアチアで最初に発展し、それ以来、世界的にカトリックの信者を集めている。ボックスは自身の研究の中で、従来の巡礼研究が、巡礼地は元々聖なる場所であるとい

う前提で始まり、どのような過程を経て巡礼中心地となったのかについてほとんど関心を払っていないという巡礼研究における共通の傾向を批判している。ボックスが示すように、クロアチアで1980年代初期（この地域が政治・社会・文化的に混迷した時期）に聖母マリアの出現が地元の人々によって確認され始めたのは、メジュゴリエだけではなく。しかしながらメジュゴリエでは、影響力を持つ地元の司祭やカトリック修道会が、信仰や自らの政治的目的、地域経済を促進する手段として聖母マリアの出現を巧みに捉え、様々な利益団体もこれを支えたのである。これによってメジュゴリエは国民的巡礼地となり、他の巡礼地は競争に負けたのである。ボックスの研究は、地元の政治や司祭の活動、民間企業など様々な要因によって、メジュゴリエがどのようにして他の多くの場所を差し置いて、この地域の名高い巡礼地として出現したかを示す上で重要である。同研究はまた、同地域の他の巡礼地がなぜ成功しなかったのかについて示している点でも重要である³¹。

同様に、スザンヌ・カウフマン（Suzanne Kaufmann）もフランスのカトリック聖地ルルドの研究において、（クロアチアの例と同様に）当時この地域の中で聖母マリアが現れたのはルルドだけではなくことを示している。実際、19世紀半ばは聖母マリアの出現が頻繁に起こった時代であった。またフランスのカトリック教会が、フランスのカトリック信者の信仰復興の手段として大々的にこのマリア出現を宣伝した時代でもあった。当時、フランスは政教分離の政策を推し進め、この傾向のためカトリック教会は急速に支持を失っていた。なぜルルドがフランスの教会復興の焦点となったのか、さらには、いかにその他の様々な要因がルルドを当時の最も有名なフランスの巡礼地に押し上げたのか（そして、聖母マリアはなぜその他の近隣地区にも出現したのにその多くは無視されたのか）が、カウフマンの研究の焦点である。カウフマンは、その推進力となったのは、（当時マリアを見た多くの若い娘の中で、ルルドで聖母マリアを見たというベルナデットを最も従順で信頼の置ける人物とみなした）カトリック教会だけでなく、長い間農業だけに依存し続けて当時深刻な危機に陥っていた地元経済を発展させようと新しい方法を模索していた地元の政治家や商業代理店、商人であったことを明らかにしている。さらにルルドは、当時フランスの鉄道網においてその地区を通過する新しい鉄道路線が開通するなど、新しい輸送システムの発展にも助けられた。鉄道は当時の新しい発明であり、新たに発足したフランス国鉄は、人々にこれを使いたいと思わせる戦略が必要だった。巡礼はその戦略の一つであり、鉄道会社はここにルルドと新しい巡礼地の出現の構想を即座に描いた。ルルドの奇跡を巡礼の目的地として（しばしばカトリックの利益団体と連係して）宣伝促進し、またパリの遠くから列車を走らせることによって乗客を増加させただけでなく、ルルドをフランス中に知られる行きやすい巡礼地として首尾よく変貌させた。これらの要因は、ルルドが当時の有名な聖地となるために不可欠であった³²。

ここではこの点に関してこれ以上触れないが、上記の最近のヨーロッパ巡礼研究が巡礼地の出現と発展における現実的かつ商業的要素の重要性に注目していることは述べておきたい。私は、巡礼は常に宣伝や商業界と関係があり、日本の寺社は奇跡の逸話を広めることで参拝客を集め、巡礼地としての発展に成功してきた、と主張したい。サラ・タール（Sarah Thal）は近年、神道巡礼の中心地である金毘羅がどのようにして何世紀にも渡りその人気を維持してきたかについて研究しているが、その中で、長年多くの参拝客を維持し、他の競争相手の神社より魅力的な目的地にするために、神官がたえず流行に注目し、常に様々な催しを行い、神社周辺の商業的発展をいかに奨励してきたかが述べられている³³。伊勢参りの研究も同様に、何世紀にも渡り参拝客を維持する上で神社の商業宣伝活動がいかに重要な役割を果たしてきたかを示している。寺院や巡礼の中心地も同様である。例えば開帳は、徳川時代さらに近年においても、秩父観音巡礼〔秩父三十三所巡礼〕のような参詣道によって、巡礼者を上手くひきつけるために一般的に使われている。佐藤久光が述べているように、この開帳のような行事は秩父寺院で大変な成功を収めていることがわかっている³⁴。

これは更なる議論を要する分野であるが、私は四国遍路の研究が、商業世界や宣伝、また巡礼地を維持する神官や僧侶による宣伝活動の重要性をさらに理解する一助となると考える。四国遍路は実際、（以前の著書の中で幾分述べてきたが）近代において繁栄している巡礼として興味深い事例研究を提供している。しかしながら、1945年の太平洋戦争終了直後の四国を知る人との聞き取り調査により、この当時遍路や寺社は風前の灯といった状態であったことがわかった。巡礼者は全くといっていいほど存在せず、また多くの寺社には僧侶がおらず、寺社の多くは荒廃した状態であった。この頃の経済は壊滅状態で、人々は巡礼者に接待をする余裕もなかった。私が話を聞いた人々によれば、巡礼が存続するかどうかは全くわからなかったということである。

しかしその後数十年の間に、言うまでもなく遍路は人気を盛り返した。これを可能にした要因は、とりわけ地元の交通会社・商業企業の関与や、広く人気を得ることとなった巡礼のイメージを盛り上げ発展させた四国霊場会の設立と活動、そして何年にも渡り多くの遍路に関するドキュメンタリーや旅行番組を放映してきたマスメディア（特にNHK）であろう。これらを詳細に議論する時間はないが（私はこれに関して以前の出版物でも述べているし、森正人は20世紀の遍路発展におけるメディアの役割と現代性について検証している³⁵）ただ、

遍路の現在の地位は、広告宣伝・促進活動さらに地域の交通関連会社をはじめとする利害団体の関わりと切り離して考えることはできないと申し上げておきたい。これら企業の狙いはビジネスを行い商業的利益を得ることであるが、結果として遍路を強力に推進することに関わってきたといえる³⁶。

巡礼を宣伝する過程において、四国の寺院だけでなく、その他の参詣道の寺院による全国的美術館やデパートでの様々な巡礼の展示会などが開催されるようになった。遍路に関してはごく最近、これをユネスコ世界遺産に登録しようという動きがある。これはスペインのサンティアゴ巡礼ルートでもみられた動きであり、これによってサンティアゴ巡礼ルートへの巡礼者の数は相当押し上げられた。（2008年に筆者の実施した利害団体との聞き取り調査によれば）四国のユネスコ登録の活動も同様のことを期待しての動きであることは明らかである。

巡礼は、様々な商業的あるいはメディアに関連した宣伝の課題と密接な関係があり、またこれらが巡礼存続と成功にとって極めて重要な要素であることも明白である。しかし、これはほとんど手のつけられていない、あるいは少なくともまだ巡礼に不可欠な要素としては研究されていない分野である。先に述べたように、研究者などの中には巡礼に関する商業的宣伝的要素を無視したり、聖の概念や聖と俗の分離という前提に基づいた「本質」から離れ、逸脱するものであるとみなす傾向がある。しかしここで示したように、そのような前提や概念化は、巡礼地とはそれ自体維持される必要があり、また商業世界に本来組み込まれているという現実実に実にそぐわない。これは将来さらに注目すべき論点であるが、巡礼も競争社会の中にあり、神聖とみなされたり、あるいは奇跡が起こったと語られている場所のすべてが巡礼地として成功を収められるわけではない。巡礼者の数はどの時代においても無限ではなく、その結果、巡礼地間では常に競争が存在する。参拝客が他より多く訪れる所もあれば、そうでない所もある。私が先に述べたように、メジュゴリエやルルドのような場所は、他の場所も巡礼地として名乗りを上げた時代に出現した。この二つの成功は、他の競争地が多数の信奉者をひきつけるのに失敗し消えてしまったか、人気のない地元の巡礼地となってしまったことを意味している。フィナケイン（Finucane）の中世イギリス巡礼地と奇跡の逸話に関する研究でも同様のことが明らかになっているように、出現に成功して長期に渡って巡礼者をひきつける場所もあれば、急速に人気が衰えた場所もある。私の考えでは（これは更なる研究が必要ではあるが）、近年の四国遍路の成功は国内のほかの参詣道に影響を与え、参拝客を奪ってしまったようである。国内の様々な地域の巡礼ルートに関わった僧侶の話によると、これらの参詣道は参拝者数の低迷に直面し、四国の成功例にあやかろうと宣伝活動に従事したり、美術館をはじめとする公共施設などで巡礼の展示を行うなどの活動を行っているという³⁷。

これらの分野は、巡礼研究において重要な分野であるとは私は考える。特にメディアが支配し消費主義に焦点がおかれている現代、つまりマスメディアや宣伝・消費主義が私たちの生活において支配的な要素となっている中で、これらの要素がいかにして巡礼の分野に影響を与えているかについて注意を払う必要がある。同様にカウフマンやバックスが示したように、巡礼は日常の活動から切り離して考えることができず、またいかに深く世俗的商業的な世界に根差しているかについての研究にもっと焦点を当てる必要がある。すでに触れたように、巡礼研究は、巡礼と「聖なるもの」を生活の他の要素から切り離して考えることをやめるべきである。商業的領域に関わっていると看做しても、巡礼を活気付け推進する役割を担っている利害団体の存在にもっと注目すべきである。これらの点を巡礼の「本質」に対するアンチテーゼ（対極）と表現しようとするのは適切ではない。事実、そのような姿勢では、巡礼のダイナミクスと現実性を正しく研究して十分に理解することは困難となる。

これが巡礼研究において将来の検討課題の中心となるべきと私が考える領域である。四国巡礼をはじめとし、とりわけその近代の発展や、メディアでの描写、また現在では世界遺産の構想と関連した巡礼研究が、さらにこの分野の研究を深めるのに貢献するものと思われる。四国遍路の研究および日本国内の巡礼の研究は、この分野についてさらに深い研究が必要であり、これらの研究はまた、比較巡礼研究の分野にとってその価値を今後一層高めていくと私は確信している。

1 これに関しては、Ian Reader and Tony Walter (eds), *Pilgrimage in Popular Culture* (Basingstoke, UK, 1993), and Ian Reader, *Making Pilgrimages: Meaning and Practice in Shikoku* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005)、特に32～33頁を参照のこと。

2 これはフリッツ・グラフ（Fritz Graf）が、*History of Religions*, 2002, Vol. 42:2, pp. 193-196の中で、古代（つまりキリスト教布教以前）のギリシア巡礼に関する本の批評の中で主張している点である。グラフは、*pilgrimage* という語は基本的にキリスト教以前の文化には適用できない（また暗に、キリスト教的文脈以外にも適用できない）と論じている。

3 Jill Dubisch, *In a Different Place: Pilgrimage, gender and practice in a Greek island shrine* (Princeton, NJ: Princeton

University Press, 1995), p. 46.

- 4 Thus the work by Victor and Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (Oxford: Blackwell, 1978) and by John Eade and Michael Sallnow (eds.), *Contesting the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage* (London: Routledge, 1991). 両書の研究はどちらもキリスト教巡礼に焦点をおき、これを巡礼の普遍的モデルを展開するための背景として扱っている。ポール・スワンソン (Paul Swanson) と筆者は日本の巡礼研究の紹介において、この西洋中心主義的傾向についてコメントし批判している。Reader and Paul L. Swanson, "Editors' Introduction: Pilgrimage in the Japanese religious tradition", *Japanese Journal of Religious Studies*, 1997, Vol. 24, Nos. 3-4, pp. 225-270.
- 5 金子暁『真宗信仰と民俗信仰』(京都: 長田文昌堂 1991)
- 6 Kouame, Nathalie, *Pelerinage et Societe dans le Japon des Tokugawa: Le Pelerinage de Shikoku entre 1598 et 1868*, Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient, 2001.
- 7 Reader, *Making Pilgrimages* (above, Note 1) pp 58-59 参照のこと。この中で筆者は、巡礼者が宿に入る際に杖の先を洗うことを例に挙げ、巡礼の習慣が地元の人々によって現在の巡礼者にまで受け継がれていることを示している。
- 8 前田卓『巡礼の社会学』(ミネルヴァ書房、1971年)、160～161頁。
- 9 ディビット・モートン (David Moreton) のアルフレッド・ボナー (Alfred Bohner) に関する発表 (松山、2009年11月1日) が、この点を指摘している。
- 10 星野英紀『四国遍路の宗教学的研究』(法蔵館、2001年)、264頁。
- 11 佐藤久光「納め札に見る四国遍路」(中尾俊博先生古希記念会(編)『仏教と社会』長田文昌堂、1990年)、437～459頁に掲載。
- 12 早稲田大学道空間研究会 (編)『四国遍路と遍路道に関する意識調査』早稲田大学同空間研究会、1997年、17頁。
- 13 Richard Barber, *Pilgrimages* (Woodbridge, UK: The Boydell Press, 1991), p 1.
- 14 Eade and Sallnow (eds), *Contesting the Sacred* (Note. 4 above) p. 12.
- 15 例として、Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1969).
- 16 Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage* (Chicago: University of Chicago Press, 1960). (もとはフランス語で *Les Rites de Passage* として1909年に出版されたもの)
- 17 例として、ジョナサン・サンプションは、Jonathan Sumption, *Pilgrimage: An image of medieval religion* (London: Faber and Faber, 1973) の中で、制限的な家の環境からの脱出とその過程を通して自己を浄化したいという願いを、中世キリスト教巡礼の重要な要素として指摘している。ターナーの研究でも、巡礼が窮屈に制限された社会の拘束から一時的に脱出する手段として機能した証拠を豊富にあげている。
- 18 Simon Coleman and John Elsner, *Pilgrimage: Past and Present in the world's religions* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995). 特に190～192頁を参照のこと
- 19 著者はこの点について、Reader, *Making Pilgrimages*, の注1、特に39～74頁において詳細に述べている。
- 20 私は、四国巡礼者が残した「納札」に関する研究の中で、相当数の巡礼者は四国に家族がおり、国内の他の土地に引っ越したが、遍路を行うために四国に戻ってきたという証拠を見出した。その中には、まだ四国に住んでいた家族と共に遍路を行った者もいた。
- 21 この件と人々についての詳細な検討については、Reader, *Making Pilgrimage* (Note 1 above), pp. 255-266 を参照のこと。
- 22 新たに先達になった者の数は1990年代は年間およそ400名だったものが、2000年には7000名を超えている。
- 23 例として、次のウェブサイトを参照のこと。www.kushima.com/henro
- 24 Simon Coleman, 'Meanings of movement, place and home at Walsingham', *Culture and Religion*, 2000, Vol. 1:2, pp. 153-170.
- 25 Christine King, 'His truth goes marching on: Elvis Presley and the pilgrimage to Gracela', in Ian Reader and Tony Walter (eds.), *Pilgrimage in popular culture* (Basingstoke: Macmillans), pp. 92-104.
- 26 Nancy Frey *Pilgrim Stories: On and Off the Road to Santiago* (Berkeley, Cal, University of California Press, 1998), pp. 211-214.
- 27 Turner and Turner, *Image and Pilgrimage* (Note 4 above) p 25
- 28 James Preston, 'Spiritual magnetism: An organizing principle for the study of pilgrimage,' in Alan Morinis (ed) *Sacred Journeys* (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1992), pp. 31-46.
- 29 このように、例えば、アイルランド巡礼中心地のノックへ参拝客を運んでいる格安航空会社 bmibaby のウェブサイトでは、この地の商業的要素を否定的に記述され、真の巡礼の意味に相反するものであるとしている。ウェブサイト: http://travelguides.bmibaby.com/sisp/index.htm?fx=event&event_id=104834

- 30 Ronald Finucane, *Miracles and pilgrims: Popular beliefs in medieval England* (London: J.M. Dent 1977).
- 31 Mart Bax, *Medjugorje: religion, politics, and violence in rural Bosnia* (Amsterdam: VU University Press 1995)
- 32 Suzanne K. Kaufman, *Consuming Visions: Mass Culture and the Lourdes Shrine* (Cornell University Press, Ithaca, 2004).
- 33 Sarah Thal, *Rearranging the landscape of the gods: The Politics of a Pilgrimage Site in Japan, 1573-1912* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).
- 34 佐藤久光『遍路と巡礼の社会学』（人文書院2004）特にpp. 98-99.
- 35 森正人『四国遍路の近現代化：モダン遍路から癒しの旅まで』（大阪：創元社2005）。
- 36 Reader, *Making Pilgrimages* (Note 1 above), pp. 150-186 と Ian Reader, 'Positively promoting pilgrimages: Media representations of pilgrimage in Japan', *Nova Religio*, 2007, Vol. 10/3, pp.13-31 を参照のこと。
- 37 例えば、2008年8月、小豆島・篠栗・知多半島の巡礼霊場会は、近年落ち込みをみせている参拝客を参詣道に引き戻すため、協力して中部国際航空で巡礼展示会を行った。

THE SHIKOKU HENRO IN THE CONTEXT OF COMPARATIVE STUDIES OF PILGRIMAGE; LESSONS AND FUTURE DIRECTIONS

Introduction

While my academic research on pilgrimages has mainly focused on Japan, it has not done so exclusively. In recent years I have taught general courses on pilgrimage which examine the phenomenon of pilgrimage in general terms, seeking to identify common themes and theoretical frameworks through which one can view pilgrimage across a number of religious traditions and geographical contexts, while also drawing attention to the particularities of pilgrimage as it is manifest in specific religious contexts. I have been especially interested in the extent to which one is able to make comparisons between pilgrimage practices in different cultural, historical and religious contexts, and have tried in various publications to suggest the potential for understanding pilgrimage not as a culturally or religious specific phenomenon but as something that is by and large a universal human characteristic- and one that, therefore, can be analysed in cross-cultural ways.¹

A key element that characterises my research and that is integral to studies of pilgrimage in general is the notion that pilgrimage is a universal phenomenon, something that is found in cultures and religious traditions across the globe; it is not something that is restricted to a particular tradition or that can be properly analysed only in terms of one culture or tradition. This view has not been universally held in studies of pilgrimage. Some scholars have, for example, argued that **'pilgrimage'** as a term in English (and also French) is directly linked to Christian contexts (since the term **'pilgrimage'** in English and French derives from Latin and originated in Christian concepts of sacred travel) and hence they claim that the term **'pilgrimage'** can only be studied or considered within the contexts of Christianity.² However, I find such a narrow approach to be unhelpful. Although the English term **'pilgrimage'** does have initial Christian origins, the issues it refers to (which include notions of a journey associated with sacred places, worship, and much else) are commonly found across cultures and religious traditions. Such points have been emphasised by Jill Dubisch, whose work on pilgrimages in Greece indicates that the Greek language (like Japanese) has a number of different terms that approximate to and can be translated by the English word **'pilgrimage'**. Dubisch argues that the term **'pilgrimage'** itself is a highly appropriate term to use for practices that can be found not just within the Christian sphere but beyond it as well.³ In my view, too, while recognising that the term **'pilgrimage'** initially was associated with one cultural and religious context, I see it as representing something universal and hence consider it to be usable in contexts beyond Christianity.

The term **'pilgrimage'** (and Japanese equivalents such as 巡礼) has a variety of related meanings, but in general I regard it as referring to the practices of people (pilgrims) visiting places of special significance to them (a significance that commonly but not always relates to religion and religious practices) and also to the wider array and network of activities that surround the places they visit and the routes they take. Thus the activities of those who oversee the places and sacred sites that are visited, the infrastructures that support such places and that provide services for pilgrims, the stories, legends and other narratives that are used to endow such places with religious significance, and the dynamics that help create and sustain such places, all come under the rubric of pilgrimage. Thus, any study of pilgrimage as a phenomenon needs to incorporate these issues (both historically and in the present) and not be limited just- as is often the case in pilgrimage studies- to the acts and views of those whom we term **'pilgrims'** 巡礼者. Indeed, in my view one cannot really understand the journeys and activities of pilgrims or what motivates them, without knowing the context in which their travels and activities occur- and this requires being aware, for example, of how pilgrimage sites, and those involved with creating and supporting pilgrimage centres, have sought to attract pilgrims, and how infrastructures have developed to support and sustain pilgrimage activities. These are issues I will discuss further later in this article.

In arguing that pilgrimage has universal dimensions, I thus consider that studies of pilgrimage in any context can be enhanced by comparative studies and the development of theoretical frameworks that go across cultures. Thus any pilgrimage, in any part of the world, can be valuable in enhancing our understandings of the wider phenomenon. To that degree, I have been critical of the tendency among Western scholars of pilgrimage, who have by and large centred their work on one particular tradition (Christianity) and who have largely developed theoretical frameworks based in that tradition and context, while paying scant attention to other parts of the world.⁴ Thus one aim of my studies of

pilgrimages in Japan (and particularly of the Shikoku henro) has been to inform and develop wider studies of pilgrimage and to challenge or at least add a more fully international dimension to pilgrimage studies. This has been especially the case also because, as a Western scholar working on pilgrimage in Japan, I am aware of the great depth of Japanese scholarship on pilgrimage in Japan and think that it has a lot to offer to wider studies of pilgrimage and that it should reach wider audiences. However, just as I feel that Western studies of pilgrimage have tended to operate with a Western-centric focus, without taking note of examples and the potential of non-Western contexts to broaden and enhance pilgrimage studies, so, too, do I feel that Japanese studies of Japanese pilgrimages have, until recently, generally been too focused on Japan without taking note of wider theories and comparative examples from elsewhere. As such, projects such as the study of the Shikoku henro in the context of world pilgrimages at Ehime University are especially welcome, both as a means through which to enhance understandings of pilgrimage in Shikoku, and to develop ways in which the study of the henro can enrich general studies of pilgrimage.

Shikoku and comparative pilgrimage theories

In such contexts I would like to outline some aspects of my research on the Shikoku henro which have caused me to think again about wider theories of pilgrimage, and which I consider offer challenges to some of the assumptions that have been prevalent in pilgrimage studies thus far. Because of space limitations, I will focus on just a small number of such issues that I have noted in Shikoku- while also emphasising that my studies of the henro have also shown me that, while pilgrimage as a general phenomenon may have universal dimensions, it can also have particular and special characteristics that are specially relevant to a particular pilgrimage and context. In other words, every pilgrimage has special characteristics that may be specific to it alone- yet even so, I would argue that even such particular aspects can tell us something about the broader phenomenon.

One issue that I find very important to emphasise with regard to the Shikoku henro is that, while it is a Japanese pilgrimage attracting pilgrims from all over Japan and increasingly also from abroad, it is also an intensely *local* pilgrimage. By that I mean that the henro is not just part of local Shikoku culture, but that it has been shaped and formed to a great degree by local beliefs, practices and contexts. Moreover, the henro has been a formative element in the development and nature of Shikoku's cultural, social and religious milieu. On one level, indeed, one could call the henro a *local* pilgrimage centred on a *local* sacred figure: while Kūkai is a major figure and sect founder in Japanese Buddhism and while Kôbô Daishi is, in Japanese Buddhist and folklore, a figure with universal dimensions and characteristics, about whom stories appear all over Japan, they of course, have local Shikoku orientations. Kūkai was born in Shikoku and began his path of ascetic training in Shikoku. Moreover, the earliest origins of the pilgrimage, as far as we can tell, relate to the journeys of people connected with Kūkai's holy centre of Kôyasan, while the legends of Kôbô Daishi have become deeply associated with Shikoku's folklore and traditions. In this context, Kaneko Satoru 金子暁 has produced a striking study of the depth of local belief in Kôbô Daishi and in the pilgrimage as a feature of Shikoku's regional and local religious life. Kaneko's study focuses on people in Shikoku who are affiliated with Pure Land Buddhism and whose bodaiji 菩提寺 is a Jôdo Shin temple, Jôdo Shin members are, according to Shinshû doctrines, not supposed to engage in other religious practices beyond devotion to and trust in Amida, but the Shikoku Jôdo Shinshû members (浄土真宗檀家), whom Kaneko studied, appeared to ignore this and, while affirming faith in Amida, also expressed high levels of devotion to Kôbô Daishi and to the performance and support of the Shikoku henro. Indeed, it appears that 大師信仰 and devotion to the henro were more important than faith in Amida devotion in their religious lives.⁵ Other studies of the local dimensions of the henro have similarly shown how important it is and has been in the formation of local and regional culture and social structure; this has been shown in Natalie Kouamé's study of the custom of settai in Shikoku, which demonstrates how settai was deeply rooted in the social and economic structures of the island.⁶ My own studies of the henro have also indicated how important Shikoku residents have been in establishing, maintaining and passing on pilgrimage customs and traditions to subsequent generations.⁷

Significantly, too, Shikoku residents have proved to be among the most active pilgrims in Shikoku. Maeda Takashi's sociological study of pilgrimage in the Tokugawa period 前田卓氏の徳川時代の四国遍路の社会学的な研究

indicates that the majority of those doing the henro in that period were from Shikoku.⁸ In the first half of the twentieth century, too, the journals of Shikoku pilgrims also have indicated that many of the pilgrims have come from Shikoku. Thus, Alfred Bohner, the German who lived in Matsuyama and who was one of the earliest Western pilgrims to do the henro, reported, in his account of his 1927 pilgrimage, that one-third of the pilgrims he met came from outside Shikoku- indicating thereby that two-thirds of the pilgrims were from within the island.⁹ Hoshino Eiki's study of pilgrim lodge records during the 1930s and early 1940s also indicates something similar, with around 56% of the pilgrims of that era being from Shikoku.¹⁰ The surveys done by Satô Hisamitsu in the 1980s show that by this period the figure was around 40%¹¹ - a figure that has fallen further more recently, as is shown by the survey carried out by researchers from Waseda University in 1996, which indicates that that Shikoku residents accounted for just over 20% of the pilgrims in the 1990s.¹² However, this gradual fall in percentage terms over the years may not mean that the numbers of pilgrims from Shikoku have declined; since, as numerous studies have shown, pilgrim numbers have grown significantly on the henro in the past decades, the decline in percentage terms has occurred primarily because the overall number of pilgrims coming from outside of Shikoku has increased substantially, rather than because Shikoku residents have stopped doing the henro.

The henro is a nationally and internationally significant pilgrimage- but, as the above comments show, it is also a local phenomenon grounded in the island's local culture and tradition. This point is important as a counterweight to an assumption that frequently pervades pilgrimage discussions and theories, in which it is commonly considered that pilgrimage is centred on travels to 'far places'. Richard Barber, for example, has stated that pilgrimage is a 'journey to a distant goal',¹³ while dictionary definitions of the term 'pilgrimage' often make similar comments. Even if this assumption about pilgrimage as being predominantly about journeys to distant places may have been criticised in some studies of pilgrimage, little evidence has been brought forward to underpin such criticisms. Thus, for example, the pilgrimage theorists John Eade and Michael Sallnow have spoken about the common assumption in pilgrimage literature, that people tend not to do pilgrimages in their own area but prefer to go to more distant places if they go on pilgrimage. While Eade and Sallnow have criticised this perspective as being superficial, they do not provide any empirical data to challenge it, so that their criticism appears as based in assumption and speculation as are the views of Barber and others who perceive pilgrimage as being distant from the local and associated only with far places.¹⁴

It is in such contexts that the data provided by studies of the henro are so valuable, providing an actual example of a significant pilgrimage that has for long attracted pilgrims from 'far places' within Japan and that has a national and, recently, an increasingly international, focus, but that also is very much grounded in a local culture and with a local clientele that has been central to its existence and development. The henro is, in effect, a local pilgrimage that is simultaneously national and international. As such it provides a corrective to the tendency in pilgrimage studies (based, I believe, in earlier Western studies of pilgrimage that centred on major Christian centres such as the Holy Land and Rome, that did require extensive travel) to neglect the local dimensions of pilgrimage and to assume that pilgrimage is innately associated only with distant places. It is not; the henro tells scholars that pilgrimage must be understood also as a very local matter. Indeed, given the depth of local support for and participation in the henro, one could argue that without such a local dimension, pilgrimages would rarely flourish at all.

Linked to the assumption that pilgrimage is essentially concerned with long-distance travel, is the notion that it is something that is normally only accomplished once in a lifetime, and that it invariably involves a distinct separation between the mundane world of everyday life, and the 'extraordinary' world of pilgrimage. The roots of this way of thinking about pilgrimage derive in part from the notion mentioned above, that pilgrimage is something done to far places, and that hence it was a very time-consuming and exceptional activity that was unlikely to be manageable, in pre-modern times, more than once. It certainly is the case that long-distance pilgrimages such as the journey to the Christian Holy Land in medieval Europe or the pilgrimage to Mecca for Muslims who lived far from the Middle East, did take so long that few were likely to do them more than once in a lifetime. Likewise, in Tokugawa Japan, for pilgrims coming from distant parts of Japan, the henro would have been an immense undertaking, requiring not just the period to walk the henromichi but the extended period to get to and from Shikoku as well.

Another key element in the assumption that pilgrimage is a 'once-off' event distinctly set apart from ordinary, everyday life, is the concept of liminality, which was central to the studies by Victor Turner that have been so influential in pilgrimage studies.¹⁵ Turner, who drew the notion of liminality from earlier theoretical analyses of rituals by Arnold van Gennep,¹⁶ argued that pilgrims in effect left the ordinary, mundane world and in so doing entered into a temporary 'outside' realm in which their status was unsure, and which he termed the liminal realm. As such, Turner emphasised pilgrimage as a practice and process connected with accessing the extraordinary, a realm that stood in contrast to the mundane everyday realm from which pilgrims were seeking to escape. This juxtaposition and seeming opposition of the everyday and the extraordinary is often iterated as a dichotomy of home and away, with pilgrimage a process of leaving the home and entering the realms of the liminal. Such a dichotomy reflects the image also of pilgrimage as a movement between the seemingly opposing realms of the sacred and the profane, and of pilgrimage as being concerned especially with the sacred and with escape from the everyday world of home.

This analysis has been immensely influential in studies of pilgrimage, and it is common to find studies that begin from the assumption that this pattern of liminality is the norm in pilgrimage contexts. Indeed, there is plentiful evidence to show that pilgrims are often motivated by the drive to escape from the confines of their ordinary lives and to put a space between their ordinary existence and that of life on the road.¹⁷ When pilgrimages occur (as they often do) to places with dramatic scenery that are obviously set apart from more heavily populated areas (such as pilgrimages to sacred Hindu sites in the Himalayas such as Badrinath and Kedarnath, and Hindu and Buddhist pilgrimages to Mount Kailas in Tibet), they clearly encompass this dimension of being set apart from the ordinary world.¹⁸ Studies of Shikoku, too, indicate how landscape and geography can enhance this sense of the pilgrimage realm as being connected with the extraordinary.¹⁹

However, although these factors- the contrast of the extraordinary and the everyday, the notion of stepping outside the borders of normal life and entering into a liminal arenas, and the concept that pilgrimage involves extraordinary activities that are usually done just once in a lifetime- may well be present in many pilgrimage contexts, I would argue that it is wrong to view them as necessarily always present in pilgrimages. Here again I consider that the Shikoku henro provides us with evidence that challenges these normative views of pilgrimage that have emerged out of Turner's work. It also offers us new ways to think about pilgrimage theories, and provides scope for us to rethink the standard and contrasting categories of the everyday and the extraordinary that so frequently dominate pilgrimage studies.

As I have already mentioned, a sizeable number of the pilgrims are and have traditionally been, from Shikoku, while the pilgrimage and its main focus of veneration, Kôbô Daishi, have been closely embedded in and part of local Shikoku culture. In such contexts, pilgrims from Shikoku are not leaving home to step into a liminal realm but are in a real sense entering into the spiritual culture of their homeland. Rather than stepping outside their cultural boundaries into a liminal realm, the pilgrim who comes from Shikoku is in a sense returning to the roots of his/her culture; this is especially true of people who were originally from Shikoku who have moved away from the island but who 'come home' to do the henro.²⁰ In such terms, the extraordinary nature of pilgrimage is simultaneously the ordinary nature of Shikoku culture.

Pilgrims in Shikoku have a tendency to perform the pilgrimage more than once, and often do it many times. This is an important point about the henro- and it offers a very different perspective to the view widely found in comparative studies of pilgrimage, that long-distance pilgrimages are done only once as a rule. By contrast, studies of the Shikoku henro provide evidence of a widespread tendency to perform the henro many times, and this I would consider to be one of its most distinctive and special characteristics. I became aware of this characteristic on my first visit to Shikoku in 1984, when I walked the 道遍路道 with my wife Dorothy ドロシー; on the way we met a pilgrim, dressed in monk's clothing who was pushing a handcart with all his worldly possessions in it. He informed us that he was on his 56th circuit and that he had been doing the henro almost continuously for 19 years. He had connections with Kôyasan and occasionally visited there, but for the most part spent his time continually circuiting the pilgrimage route. In winter he walked very slowly through Kôchi, because it was warmer there, and in spring he headed north

again. Because he had been on the pilgrimage route for such a long time he knew people all around Shikoku, and was able to stay with people in many parts of the island. Moreover, he had no intention of changing this pattern; he appeared content to remain on the pilgrimage route as a permanent pilgrim for the rest of his life. Meeting this pilgrim brought home to me the reality of people who lived as permanent pilgrims on the henromichi 遍路道 - and I have come across several examples since then, from a couple whom I met who placed all their possessions in a handcart to walk around the pilgrimage and who ended up by building a small hut and living in the precincts of one of the pilgrimage temples, to various other pilgrims who had left their homes for good and who were spending their lives on the pilgrimage route.²¹

Such pilgrims in the present day are doing something that has a long and enduring history in Shikoku - and that may be embedded in the very foundations of the henro. Many of the legends associated with the henro have created an image of permanent itinerancy and of pilgrimage as a continuing rather practice. The idea of Kôbô Daishi as a permanent pilgrim wandering the henromichi and dispensing miracles and benefits to those he encounters, has been a key element in the pilgrimage's legends and beliefs, and is emphasised in various miracle texts, such as Shinnen's 1690 text *Shikoku henro kudokuki*. Indeed, the notion of Kôbô Daishi as a permanent pilgrim always travelling with and guarding over pilgrims is intrinsic to pilgrimage beliefs, symbolised by the ideograms 同行二人 that are found on pilgrims' clothing and that feature so prominently in pilgrimage lore. The legend of Emon Saburô, too, centres around his abandonment of his physical home and his perpetual walking around the island until he meets Kôbô Daishi, attains salvation and dies. Certainly Emon Saburô leaves his home - but in effect he makes a new home for himself on the henromichi. The very structure of the henro facilitates this notion of continuity and permanency. Pilgrims end their pilgrimages, if they perform oreimairi, back where they started and hence are in a position to continue onwards on another circuit; as such there is no real separation between the end and beginning of the pilgrimage.

It is not only the legends of Shikoku that create an idea of permanency and of recurrent performance. Historically, too, there are numerous examples of pilgrims who have spent much of their lives doing the henro, thereby following in the legendary footsteps of Kôbô Daishi and Emon Saburo. Thus the Tokugawa era ascetic 行者 Shinnen Yûben, who did so much to promote and help develop the henro in the late 17th century, by writing the earliest guidebooks to the henro and collecting miracle tales that spoke of its worth, is believed to have made 20 or so pilgrimages in Shikoku. Likewise, later Tokugawa era pilgrims such as Tada Emon, also performed the henro many times. Tada, in fact, died on the henromichi in 1862 after making 136 henro circuits, and he, like Shinnen, has his grave on the route. At the end of the Tokugawa era, too, Nakatsuka Mohei began to circumambulate the island as a pilgrim. Between 1865, when he first came to Shikoku, and 1922 when he died on the route, Nakatsuka did 282 circuits of the henromichi and only once left the island during that period.

Pilgrims such as Nakatsuka and the others mentioned here who became permanent pilgrim are rare, but they are an example of how pilgrims in Shikoku can engage in a continuing relationship with the henro in ways that break down the barriers between 'home' and 'away' and between the 'everyday' and the 'extraordinary' (日常性 - 非日常性) in their lives. Indeed, Shikoku provides us with one of the most striking examples I have ever come across in the study of pilgrimages worldwide, of a pilgrimage whose participants repeatedly engage with the pilgrimage in ways that erode our customary understandings of pilgrimage as a liminal enterprise.

This pattern of performing the pilgrimage multiple times is indicated also by the osamefuda that pilgrims carry with them and which they pass to those they meet as a form of calling card; I have been given numerous silver, gold and brocade 錦 osamefuda that indicate that the person concerned has done the henro at least 25 (silver), 50 (gold) or 100 (錦) times. Likewise, the large numbers of people who have become registered as sendatsu (a status that requires pilgrims to do the henro at least four times) under the Shikoku Reijôkai's sendatsu system 四国霊場会の先達制度 is a further indication of this tendency.²² I have interviewed numerous pilgrims who have acquired the rank of sendatsu and who had performed the henro dozens and even hundreds of times. One such sendatsu whom I met in 1991, for example, told me that he had done the henro 110 times; his first pilgrimage had been over 60 years earlier, and he had made numerous circuits by foot before, as he grew older, starting to go by organised bus tours. His

experience as a pilgrim was such that he was often asked to lead pilgrimage bus tours, and at the time I met him he was doing this around five or six times a year. By then he was in his eighties, and was spending around 60 days a year on the road as a pilgrim. In between these circuits, he said, he spent his time engaged in activities organised by the sendatsukai 先達会、 in planning his next pilgrimage and in helping organise tours. In effect, his daily life at home revolved around the henro as much as his activities while actually on the henro did. A colleague of his whom I also interviewed, had taken this engagement in pilgrimage even further; besides over 30 circuits of Shikoku, he had done the Saikoku junrei 西国三十三箇所巡礼 several times had done the Mount Ontake pilgrimage (御岳参り) around 200 times, had been on pilgrimages to important Buddhist sites in China and India and had even visited famous Christian pilgrimage sites in Europe such as Assisi and Lourdes.

This pattern of multiple performances of the henro, has been widely noted by those who are involved in organising pilgrimage tours of Shikoku. Officials of various transport companies have informed me that repeat pilgrims form a sizeable part of the pilgrimage community and are a key part of their business - over 50% according to officials from the Iyo Testu company with whom I discussed the matter with in 2000. The tendency for pilgrims to repeat the journey again and again has given rise to terms such as 'Shikoku byô' 四国病 to illustrate what a number of pilgrims have described to me as the 'addiction' of the henro. This 'addiction' to the henro is evident, too, in the fact that many who do the henro several times, also become involved in activities connected to the support of the henro: like the man I have just described, they become registered sendatsu, take part in activities for sendatsu (such as the annual sendatsu meetings organised by the Shikoku Reijôkai) and in publicity campaigns that aim promote the henro further, and help organise pilgrimage tours. In recent times, too, the tendency to maintain a close connection with the henro even after one has finished one's pilgrimage, is evident in the growing number of websites that have been set up by pilgrims to provide information about the henro and that enable pilgrims to share their pilgrimage experiences with each other.²³

One could cite numerous other examples here. The point I want to make is that the Shikoku henro provides plentiful evidence to counter the assumption that major pilgrimages are done only once in a lifetime. One cannot use the argument that this pattern of repetition is a product of modernity and of mass transport systems that have made getting to and from Shikoku quicker and easier and that have made it possible to do the pilgrimage quickly and in comfort many times. Certainly modernity has made it (as with many other pilgrimages) easier to do, but the examples of Tokugawa pilgrims such as Shinnen that I have cited earlier show that the pattern of making multiple pilgrimages in Shikoku was embedded in the henro prior to the modern age. Indeed, I would argue that this tendency has been a central aspect of henro from the outset. And certainly in the modern day we see not only evidence of multiple performances, but also of how repeated engagement with the henro breaks down any notional barriers between home and away, and between the everyday and extraordinary. For people such as the sendatsu mentioned earlier, who spent 60 or so days a year actually on the pilgrimage, and the rest of his time in between pilgrimages preparing for the next journey and engaged in pilgrimage-related activities, there appears to be little or no separation of home life from pilgrimage life. His home has become a setting for preparing for the henro, while the henromichi appears to have become akin to another home for him. In such terms, the boundaries so often assumed to exist in pilgrimage terms, and the dichotomy and contrast of the 日常性 and the 非日常性 disappear. In such terms, too, pilgrimage ceases to be a liminal process or experience, and becomes increasingly part of everyday existence.

I do not mean to say that this is so for all pilgrims and I am not claiming that pilgrimage is wholly devoid of notions of the extraordinary. My point here is that the assumptions relating to distance and to separation from the everyday, and categories so often used in pilgrimage studies, such as the notion that pilgrimage provides a contrast between the normality of home and extraordinary nature of being apart from one's home and in a liminal state, are themselves shown to be highly problematic by the evidence found via studies of the henro.

Such understandings are beginning to appear elsewhere in pilgrimage studies. Simon Coleman's study at the English pilgrimage site of Walsingham noted that many people visited there regularly so that the place became akin to a second home for them,²⁴ while Christine King has commented on the tendency of those who made the annual

pilgrimage (as it is viewed by his fans) to Elvis Presley's home of Graceland each August, to speak about seeing each other 'next year at Graceland'.²⁵ Likewise, Nancy Frey's study of pilgrims to Santiago in the modern day has shown that some pilgrims, on returning home, feel the need to maintain a connection to the pilgrimage, and do this via joining Santiago pilgrimage societies in their home countries.²⁶ Yet in all these cases, the scholars concerned have largely talked about processes of recurrence (going to Graceland again every year, making annual pilgrimages to Walsingham) rather than of the collapsing of barriers between home and away and between pilgrimage and everyday life. I would argue that we can go a stage further than this. The Shikoku henro provides examples of how such distinctions of home and away can collapse in the context of pilgrimage, and as such it offers the potential of taking the discussions further than has been evident thus far in studies of Western pilgrimage. Scholars of pilgrimage should take greater note of the Shikoku evidence and realise that some of the major notions that have guided their field- such as the notion that pilgrimage is grounded in notions of liminality and of distinct separation between ideas of home and away and of the everyday and extraordinary - require more subtle and sophisticated reconsideration. While repeated performances of the pilgrimage and the notion of 四国病 may be special features of the henro, they also indicate the potential for pilgrimage to inculcate such practices in its performers that it becomes a way of life in which normally perceived structural themes that are commonly considered to be innate aspects of pilgrimage, are no longer valid. In such terms I consider the henro offers us a means through which we can rethink categories and aspects of pilgrimage and come to an understanding about how pilgrimage fits into and may at times be an extension of everyday life for some of its participants, rather than something that is almost wholly set apart from and antithetical to their everyday existences.

As such, while it is important to locate the Shikoku henro within the wider context of pilgrimage studies and to use comparative examples and existing theories as a way to help us to further develop our understandings of the Shikoku henro, it is also important to understand that the henro itself can present challenges to existing theories and notions that have thus far been seen as integral to the study of pilgrimage. While it is important for scholars studying the Shikoku henro (and other Japanese pilgrimages) to take note of existing pilgrimage theories, therefore, it is also important for them to use the example of the henro to critique and enhance those theories in ways that can move the field forward.

New directions in the study of pilgrimage

Besides the issues I have outlined above, there are other areas in which studies of Japanese pilgrimages such as the Shikoku henro can help us move forward the agenda of pilgrimage studies, and where the field of comparative pilgrimage studies can offer new suggestions for studies of Japanese pilgrimages. In particular I want to draw attention to the ways in which pilgrimages are marketed, and in which they intersect with the dynamics of the commercial world. This area- which also relates to the ways in which pilgrimages are produced, consumed and made into commodities- is one that in my view has been essential to the development and ability of pilgrimage sites and routes to attract and maintain clienteles over the ages. Likewise, the commercial infrastructures of pilgrimages are critical to their development; when one visits pilgrimage centres, one cannot help but note the extent to which they are normally embedded in a network of businesses and facilities that provide support to pilgrims and make their journeys possible.

I became aware of this in practical terms when I went on my first-ever pilgrimage, to the Hindu pilgrimage centre of Amarnath アマーナス in Kashmir カシミール, northern India. This is a cave high in the mountains, sacred to the Hindu deity Shiva; the cave contains a stalagmite that represents the lingam or sacred symbol of Shiva. In summer, when the snows have melted and the cave becomes accessible, pilgrims flock there for an annual pilgrimage. In 1971 I was travelling in the region and, interested in hiking in the mountains, decided to walk to Amarnath. Amarnath was in the mountains and the only way to reach it was by foot across mountain passes; there were no towns and no facilities such as food, shelter and so on, once one entered the mountains. I walked the pilgrimage trail- a journey of three days- right at the start of the pilgrimage season and what struck me was that, along with the various Hindu pilgrims and ascetics walking the route, there were also numerous merchants with pack animals laden with tents and other equipment and food, who were going the same way. They were on their route not as pilgrims but in order to benefit from the needs of the pilgrims; along the way they set up temporary shops selling tea, food and basic overnight accommodation. Gradually the open spaces and valleys along the route were turned into temporary villages

that provided food and shelter for the pilgrims. And although the Hindu pilgrims I was with, grumbled about the price that these tea shops were charging, and complained about the mercenary nature of those who had come to benefit financially from the pilgrims, they also depended on those merchants to keep them fed and sheltered from the elements. As noted, the area around Amarnath was in the mountains; it was cold at night and there was nowhere to get food or shelter. The transient villages of the merchants thus provided a service; more than that, they made the pilgrimage possible for the pilgrims. Without such infrastructures, without lodgings, food and the commercial activities of the merchants who provided the food and shelter and who benefited financially from it, the pilgrimage would have been impossible for all but the most hardy and fearless.

Yet, although (as my experience in Amarnath showed me) the commercial realm is an intrinsic and essential part of pilgrimage, it tends to be neglected or treated as a disjunctive aspect of pilgrimage. In general terms, questions of why and how places come to be viewed as sacred and as centres of worship and pilgrimage cults, have tended to focus around issues such as miracles and sacred apparitions. They have tended to focus on theories such as those posited by Victor and Edith Turner, who argued that pilgrimage sites emerge because of apparitions and the 'rumour of miracles' which cause ordinary people to flock to such places, thereby creating a dynamic that leads to the formation of pilgrimage centres.²⁷ Such theories either suggest or assume that pilgrimage is something that emerges rather spontaneously and that it is centred wholly around the manifestations or perceptions of the sacred. Similarly, many studies of pilgrimage have followed a perception found in the works of historians of religion such as Mircea Eliade, who viewed all sacred places as similar, with each representing what Eliade called a 'hierophany' ヒエロファニー or place where supernatural or holy power was manifest and where the physical realm formed a conduit into the sacred realms. Such conceptualisations suggest that such sacred, hierophanic, power was not created or manufactured by people but was implicit in a place, to be ultimately discovered by human beings. This notion - which divides the world into two contrasting spheres, the sacred and the profane - has often led to the assumption that certain places are especially 'sacred' and that their emergence as such is largely a process of recognition of an existing reality. This notion has been given added impetus in recent times by the argument put forward by James Preston that certain places possess 'spiritual magnetism', - a concept that has been widely used as an explanation for the sanctity and attraction of pilgrimage places.²⁸

Such views have led scholars of pilgrimage to pay little attention to the processes whereby places emerge as pilgrimage centres, except via reporting the apparent miracles that give rise to their emergence as sacred places. In such terms, there has been a frequent tendency in studies and portrayals of pilgrimage sites, to consider any manifestation of commerce or any act of publicity relating to a site, to be a gross materialistic and profane intrusion into the realms of the sacred. This has also affected the ways in which pilgrimage sites are described in popular literature, with the commercial dimensions of such places — including the sales of souvenirs and pilgrimage trinkets - being widely antithetical to the 'true' nature of pilgrimage, and as gross commercial intrusions into the realms of the sacred.²⁹

These are issues that I believe need to be rethought. The problem in my mind is that while such images (of miracles and the sacred) help us understand the possible origins of some pilgrimage sites, they do not fully explain either why pilgrimage sites are able to continue to attract pilgrims year after year, nor why it is that some places become popular as pilgrimage centres, while others do not. Nor do they help us really understand why certain places emerge with the image of the sacred attached to them. Yet we are aware that not every place that lays claim to being a pilgrimage site, or that gives rise to stories or rumours of miracle, develops into a pilgrimage centre that continues to attract people over an extended period of time. Thus, studies of medieval English pilgrimage sites have shown that miraculous stories and rumours of miracles may have helped give rise to various pilgrimage cults that flourished briefly - but that few of them survived for very long.³⁰ Those that do so, require something else to maintain the flow of pilgrims - and they also (as my example of Amarnath illustrates) need the world of commerce to provide the succour that pilgrims need to support their journeys.

Likewise the notion that somehow certain places are innately 'sacred' is another notion that requires reconsideration, and here I wish to draw attention to some interesting recent works that have been produced about European pilgrimage

sites and their development. One is by Mart Bax マルト・バックス on the Catholic pilgrimage shrine of Medjugorje メジュゴージェイ, sacred to the Virgin Mary, that first developed in Croatia in the 1980s and that has since attracted a worldwide Catholic following. In his study Bax criticises the common tendency in pilgrimage studies to commence with the assumption that a place is somehow inherently sacred and hence to pay little attention to the processes through which it might emerge as a centre of pilgrimage. As Bax shows, Medjugorje was not the only place in Croatia where apparitions of Mary began to be seen by local people in the early 1980s (a period of fraught political, social and cultural turmoil in the region). However, it was Medjugorje- where influential local priests and Catholic orders seized on the apparitions as a means of promoting faith, their own political cause and the local economy, and were supported in this by various local interest groups- that emerged as the national pilgrimage centre, while rival sites lost out. Bax's study is important in showing how a variety of factors, including local politics, the actions of priests and commercial enterprises- provided the stimulus which helped Medjugorje emerge, from among a number of sites, as the prominent pilgrimage centre of the region, and for also indicating why other pilgrimage sites in the region, did not manage to do this.³¹

Similarly Suzanne Kaufmann スサンア・カウフマン has produced a study of the French Catholic shrine of Lourdes ルルド, showing that (as with Croatia) the apparitions of Mary at Lourdes were by no means the only ones in the region at the time. Indeed, the mid-19th century was a period in which Marian apparitions were common - and it was a time when the French Catholic church was keen to promote such apparitions as a way of revitalising faith among French Catholics in an era in which the state was advancing policies that were highly secular in nature and in which the Catholic Church was rapidly losing support because of the secularising tendencies of the time. Why Lourdes became the main focus of their efforts, and how a variety of other factors helped turn Lourdes into the most prominent French pilgrimage site of the age (and why other nearby places with apparitions were largely ignored) is the focus of Kaufman's work. She shows that the impetus came not just from the Catholic Church (which saw Bernadette, the young girl who claimed she had seen visions of Mary at Lourdes, as the most malleable and credible of the various young girls who had had visions of Mary at the time) but also from local politicians and commercial agencies and merchants who were seeking new ways to develop a local economy that had been dependent on agriculture and that was in severe decline. Moreover, Lourdes was aided also by the development of new transport systems, with a new railway line in the recently developed French railway network passing through the area. The railways were a novel invention of the era and strategies were needed by the newly formed French National railway company to persuade people to use this invention. Pilgrimage was one such strategy, and the railway company quickly latched onto visions of Lourdes and the emerging pilgrimage site there to this end. By promoting (often in conjunction with Catholic interest groups) the wonders of Lourdes as a pilgrimage destination and by running trains from distant places such as Paris, it not only increased its own custom but helped transform Lourdes into a pilgrimage site known and accessible throughout France. These factors were key to Lourdes becoming the prominent site of its age.³¹

I will not go further into this issue here, save to say that these recent studies of European pilgrimage sites have drawn attention to the importance of practical and commercial elements in the emergence and development of pilgrimage. Here I would argue that pilgrimage has always had links to the worlds of publicity and commerce; temples and shrines in Japan have been successful in promoting themselves as pilgrimage sites through publicising miracle stories that draw visitors to them. Sarah Thal's サラ・タール recent study of how the Shinto pilgrimage centre of Konpira 金比羅 maintained its popularity over the centuries, shows how that shrine's priests repeatedly had an eye on new popular trends and consistently put on various acts of entertainment and encouraged commercial development around the shrine in order to sustain high numbers of pilgrims over the ages- and to make the shrine more attractive as a destination than its rivals.³³ Studies of the pilgrimage to Ise 伊勢まいり likewise show how the commercial and promotional activities of shrine agents were important in maintaining a flow of pilgrims there over the centuries. Buddhist temples and pilgrimage centres, too, operated in similar ways; practices such as kaicho, 開帳 for example, were commonly used by regional pilgrimage routes such as the Chichibu Kannon pilgrimage 秩父三十四箇所巡礼 very successfully to draw in pilgrims both in the Tokugawa and in more recent times as well. As Satô Hisamitsu has shown, too, such enterprises as 開帳 have proved very successful for the Chichibu temples.³⁴

This is an area that needs further discussion, and here I consider that studies of the Shikoku henro can help us further understand the importance of the commercial world, or publicity and of the promotional activities of priests who run pilgrimage centres. The Shikoku henro, indeed, offers an interesting case study (which I have described to some degree in earlier writings) of a pilgrimage that has flourished in the very modern era. However, it is also clear, from my interviews with people who knew Shikoku in the period immediately after the end of the Pacific War in 1945, that at that time, the henro and its temples were in a very precarious state. There were almost no pilgrims; many of the temples had no priests and many were in a state of disrepair. The economy was shattered, so that people could not afford to give settai to pilgrims. It was by no means certain, at that time, according to some people I have spoken to, if the pilgrimage would survive.

However, over subsequent decades, of course, the henro has flourished- and among the factors that have brought this about have been the engagement of local transport and commercial firms, the formation and activities of the Shikoku Reijokai, which has helped promote and develop an image of the pilgrimage which has become widely popular, and also the engagement of the mass media (notably NHK) which has produced many documentaries and travel programmes about the henro over the years. Here is not the time to discuss these issues in detail (and I have written about them in previous publications, while Mori Masato 森正人 has examined the role of media and modernity in the development of the henro in the twentieth century³⁵) except to say that in my view the contemporary position of the henro cannot be dissociated from such things as publicity campaigns, promotional activities, and the involvement of interest groups such as regional transport and similar companies, whose main focus is on conducting business and making commercial gains, and which have become heavily involved in promoting the henro as a result.³⁶

This process of publicizing pilgrimages has also led to various exhibitions of pilgrimages at museums and department stores around the country- not just by the Shikoku temples but by other pilgrimage routes as well. In the case of the henro, most recently there has also been the campaign to have the henro declared a UNESCO World Heritage site - something that has happened also with the pilgrimage route to Santiago in Spain and that helped boost pilgrim numbers there and that clearly (according to interviews I conducted with interested parties in Shikoku in 2008) is an aim of the current Shikoku World Heritage campaign.

Although there are clear indications that pilgrimages can be bound up with various commercial, media-related and promotional issues- and that these are often vital to their continuity and success- this is an area that has been barely researched - or at least that has not been researched as an integral aspect of pilgrimage. The tendency, as I have said earlier, has been for scholars and others to dismiss or regard the commercial and promotional issues associated with pilgrimage, as distractions and departures from its "true nature" as something grounded wholly in concepts of the sacred, and in assumptions about a separation of the worldly and profane from the sacred. Yet, as I have suggested here, such assumptions and conceptualisations do not really fit with the reality, which is that pilgrimage sites need to sustain themselves and that they are innately embedded in the realms of the commercial. Indeed, and this is another issue that requires greater attention in future, pilgrimages are also grounded in the world of competition, in which not every site that is seen or portrayed as sacred or about which a rumour of miracle occurs, can succeed as a pilgrimage site. The numbers of pilgrims at any era are not infinite, and there is always going to be competition between different sites as a result, in which some will get more pilgrims and some will not. I have already indicated that sites such as Medjugorje and Lourdes emerged at times when there were other places with claims to being sacred pilgrimage centres. The success of Medjugorje and Lourdes meant that these rivals failed to attract a major following and either disappeared or were reduced to being minor and local rather than major pilgrimage centres. Finucane's study of medieval English pilgrimage sites and miracle stories indicates a similar pattern of some places emerging as successful and able to attract pilgrims over a long period while others quickly faded in popularity. It is likely, in my view (although this is an issue that needs more research) that the success of the Shikoku henro over recent years, has impacted on other pilgrimage routes in Japan and taken custom away from them; indeed, conversations with priests involved with a number of regional pilgrimage routes in Japan indicate that many such routes are facing a decline in pilgrim numbers- and leading to these routes following the example of Shikoku, by engaging in publicity activities and putting on pilgrimage exhibitions at museums and in other public places.³⁷

These are areas that I consider are critical to the field of pilgrimage studies. Especially in a modern media-dominated age, focused as it is on consumerism, in which it is clear that issues such as the mass media, advertising and consumerism are dominant factors in our lives, we need to pay attention to how these themes impact on areas such as pilgrimage. Likewise, we need to pay more attention to studies such as those by Kaufman and Bax, that show how pilgrimage cannot be dissociated from the workings of the everyday world and that indicate how deeply grounded in the world of the mundane and commercial pilgrimage is. As I have said here, studies of pilgrimage should not continue to set pilgrimage and the 'sacred' apart from other aspects of life. More attention needs to be paid to those interest groups that play a role in stimulating and promoting pilgrimage, even as they are associated with the realms of the commercial. Seeking to portray such issues as antithetical to the 'true nature' of pilgrimage is not appropriate. Indeed, such an attitude makes it hard for us to properly study and gain a full understanding of the dynamics and realities of pilgrimage.

This is an area that I believe has to be central to the future agenda of pilgrimage studies. It is here that studies of pilgrimages such as Shikoku, especially in its modern developments, in its public portrayals in the media, and now in its associations with images of World Heritage, can be of benefit to the wider field. This I believe is an area in which studies of the Shikoku henro - and of pilgrimages in Japan in general- need to develop and in which studies of Shikoku and of Japanese pilgrimages, can further increase their value to the wider field of the study of pilgrimage in comparative contexts.

1 See, for example, Ian Reader and Tony Walter (eds) *Pilgrimage in Popular Culture* (Basingstoke, UK, 1993), and Ian Reader *Making Pilgrimages: Meaning and Practice in Shikoku* (Honolulu: University of Hawaii Press 2005), especially pp. 32-33.

2 This was the argument made by Fritz Graf in a review of a book on ancient (i.e. pre-Christian) Greek pilgrimage, in the journal *History of Religions*, 2002, Vol. 42:2, pp. 193-196; Graf essentially argued that the term 'pilgrimage' was not applicable to a pre-Christian culture (or, by implication, to any other than a Christian context).

3 Jill Dubisch *In a Different Place: Pilgrimage, gender and practice in a Greek island shrine* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995), p. 46.

4 Thus the work by Victor and Edith Turner *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (Oxford: Blackwell, 1978) and by John Eade and Michael Sallnow (eds.). *Contesting the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage*, (London: Routledge, 1991)

both focus on Christian pilgrimage yet treat them as settings for the development of a universal model of pilgrimage. Paul Swanson and I commented on and criticised this Western-centric tendency in our Introduction to the study of Japanese pilgrimages: Ian Reader and Paul L. Swanson Editors' Introduction: Pilgrimage in the Japanese religious tradition. *Japanese Journal of Religious Studies* 1997 Vol. 24, Nos. 3-4, pp. 225-270.

5 金子暁『真宗信仰と民俗信仰』(京都:長田文昌堂 1991)

6 Kouamé, Nathalie *Pèlerinage et Société dans le Japon des Tokugawa: Le Pèlerinage de Shikoku entre 1598 et 1868* (Paris: École Française d' Extrême-Orient, 2001).

7 See Reader *Making Pilgrimages* (above, Note 1) pp 58-59 where I show how customs such as the practice of washing the base of the pilgrim's staff 杖 on entering pilgrim lodges, gets passed on to contemporary pilgrims by local residents.

8 前田卓『巡礼の社会学』(京都:ミネルヴァ書房、1971), pp. 160-161.

9 David Moreton's presentation on Alfred Bohner (Matsuyama November 1 2009) made this point.

10 星野英紀『四国遍路の宗教学的的研究』(京都:法蔵館 2001), p 264.

11 佐藤久光「納め札に見る四国遍路」In 中尾俊博先生古希記念会(編)『仏教と社会』(京都:長田文昌堂, 1990, pp.437-459.

12 早稲田大学道空間研究会編『四国遍路と遍路道に関する意識調査』(東京:早稲田大学同空間研究会、1997), p. 17.

13 Richard Barber *Pilgrimages* (Woodbridge, UK: The Boydell Press, 1991) 1991 p 1.

14 Eade and Sallnow (eds) *Contesting the Sacred* (Note 4 above) p. 12.

- 15 See, for example, Victor Turner *The Ritual Process: Structure and Anti-structure* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1969).
- 16 Arnold Van Gennep *The Rites of Passage* (Chicago: University of Chicago Press, 1960) (originally published in French as *Les Rites de Passage*, in 1909)
- 17 See, for example Jonathan Sumption *Pilgrimage: An image of medieval religion* (London: Faber and Faber, 1973), who identifies escape from restrictive home environments and the desire to purify oneself through this process of escape, as a key factor in medieval Christian pilgrimages. Turner's studies, too, show ample evidence of how pilgrimage provides a means for people to temporarily escape from the confines of closely restricted societies.
- 18 See Simon Coleman and John Elsner *Pilgrimage: Past and Present in the world's religions* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), esp. pp. 190-192
- 19 I discuss this issue at length in *Reader Making Pilgrimages*, (Note 1 above) esp. pp 39-74.
- 20 In my study of *osamefuda* left by Shikoku pilgrims, I found evidence that a fair number of pilgrims had families in Shikoku but had moved away to other parts of Japan, but had returned to do the henro, often with family members still living in Shikoku.
- 21 See *Reader Making Pilgrimages* (Note 1 above) pp. 255-266 for fuller discussion of such issues and people.
- 22 During the 1990s the number of new sendatsu went up by around 400 a year and stood at over 7000 in 2000.
- 23 See, for example, www.kushima.com/henro
- 24 Simon Coleman 'Meanings of movement, place and home at Walsingham' *Culture and Religion*, 2000, Vol. 1:2 pp. 153-170.
- 25 Christine King 'His truth goes marching on: Elvis Presley and the pilgrimage to Graceland' In Ian Reader and Tony Walter (eds.). *Pilgrimage in popular culture* (Basingstoke: Macmillans), pp.92-104.
- 26 Nancy Frey *Pilgrim Stories: On and Off the Road to Santiago* (Berkeley, Cal, University of California Press, 1998), pp. 211-214.
- 27 Turner and Turner *Image and Pilgrimage*, (Note 4 above) p 25
- 28 James Preston 'Spiritual magnetism: An organizing principle for the study of pilgrimage.' In Alan Morinis (ed) *Sacred Journeys* (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1992), pp. 31-46.
- 29 Thus, for example, the website of the budget airline bmibaby, which flies pilgrims to the Irish pilgrimage centre of Knock ノック, describes the commercial aspects of this site in negative terms and suggests this is antithetical to the true meanings of pilgrimage; see http://travelguides.bmibaby.com/sisp/index.htm?fx=event&event_id=104834
- 30 See Ronald Finucane *Miracles and pilgrims: Popular beliefs in medieval England* (London: J.M. Dent 1977).
- 31 Mart Bax *Medjugorje: religion, politics, and violence in rural Bosnia* (Amsterdam: VU University Press 1995)
- 32 Suzanne K. Kaufman *Consuming Visions: Mass Culture and the Lourdes Shrine* (Cornell University Press, Ithaca, 2004).
- 33 Sarah Thal *Rearranging the landscape of the gods: The Politics of a Pilgrimage Site in Japan, 1573-1912* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).
- 34 佐藤久光『遍路と巡礼の社会学』（人文書院2004）, esp. pp. 98-99.
- 35 森 正人『四国遍路の近現代化：モダン遍路から癒しの旅まで』（大阪：創元社、2004）.
- 36 see *Reader Making Pilgrimages*, Note 1 above, pp 150-186, and Ian Reader Positively promoting pilgrimages: Media representations of pilgrimage in Japan *Nova Religio* 2007, Vol. 10/3, pp.13-31.
- 37 In August 2008, for example, the Reijōkai of the Shōdoshima, Sasaguri and Chita Hantō pilgrimages have together put on a pilgrimage exhibition at the Chūbu International Airport, as a means of attracting pilgrims to their routes, because of falling pilgrim numbers in recent years.