

「場所の聖性」の変容・再構築と ツーリズムに関する総合的研究

著者	山中 弘
発行年	2006-03
URL	http://hdl.handle.net/2241/00148587

「場所の聖性」の変容・再構築と ツーリズムに関する総合的研究

(研究課題番号 15520057)

平成 15 年度～平成 17 年度科学研究費補助金 (基盤研究 (C))
研究成果報告書

平成 18 年 3 月

研究代表者 山中 弘
(筑波大学大学院人文社会科学研究科哲学・思想専攻)

はじめに

現代社会の急速な変動は当然のことながら、宗教領域においても大きな変化を促している。こうした変動を理論的に捉えようとした一つの試みが宗教社会学における「世俗化論」である。しかし、この理論は欧米の宗教状況を理論的基盤にするという偏向をもっているとともに、宗教の継続的な衰退を語り、宗教の現代社会への適応的変容の側面を一方的に切り捨てているように思われる。「宗教の復讐」が語られるように、今日の諸宗教の動向は様々な領域において依然として大きな影響力をもっており、その姿をめまぐるしく変化させながらも強靱な生命力を示しているのである。

本研究は、宗教の適応的変容と再構築の側面を教会や社寺、自然的景観、迫害や殉教が起こった場所など、様々な「トポス」がもつ「聖性」に焦点を当てながら、その変容を、それを促す大きな要因の一つと考えられる「ツーリズム」との関わりのなかで明らかにしようというものである。そもそも、日本宗教において、高野山、比叡山などの伝統仏教の聖地や民衆的信仰を集めた御嶽山、出羽三山などの聖なる山は、それらがもっている歴史や自然的景観などから、聖性を帯びた「場所」として観念されるとともに、多くの宗教者たちに多様な宗教的イマジネーションを与えてきた。まさに、これらの場所は様々な宗教表象を発信する聖性の源泉であったといえよう。このことは、なにも日本の宗教だけの話ではなく、ここでは扱っていない世界の諸宗教にもあてはまる。エルサレムやメッカといった聖地をもつキリスト教やイスラーム、さらには仏教やヒンドゥー教にもベナレス、アヨーディアなど多くの聖地が存在している。その数多い聖者廟や殉教地もまた、その場所の聖性が信じられ、そこへと向かう多くの巡礼を生み出してきたのである。とりわけ 19 世紀以降、フランス、スペイン、メキシコ、ペルーなど世界各地のカトリック圏で頻発したマリアの出現はその代表的なものであり、ルルドー、ファティマなどマリアが出現した「場所」は現在でもなお多くの巡礼者で賑わっている。

しかし、「場所の聖性」は、特定の場所が実体的に自ら聖性の磁場を形成していることで成り立っているわけでない。その場所がそれを中心にして広い信仰圏を獲得するためには、その力を各地に喧伝して回る媒介者の存在が不可欠であろう。そしてまた、そうした聖性に与ってその力を実感する人々、つまり、それを「消費」する人々を必要としているわけである。実際、日本の場合には、遠隔地にあった聖山が大衆的な人気を集め多くの講組織が普及するのは、近世の消費社会たる江戸や名古屋などの大都市が成長してくることと対応しており、逆にこうした都市の宗教的ニーズは御師たちがお札や暦をもって得意先回りや新規顧客の開拓に歩いたためでもある。大衆の関与は聖地をめぐる物見遊山的なツーリズムの初期的形態を発展させるとともに、その興隆は聖地としての意味を変化させることになる。

近代化はこの動向をいっそう加速させ、交通網の発達、テクノロジーの飛躍的發展は、本来的に「聖なる場所」がもっていた限定性、秘匿性を無意味化し、だれでもがそこにアクセスすることを可能にした。とくに、本研究が取り扱うツーリズムの発展は「場所の聖性」の性格やあり方に容赦ない変更を加え、それを観光の新たな「商品」に仕立て上げようと試みている（松井論文）。観光産業が潤色し膨らませた様々な聖なる場所のイメージは、今日の四国霊場への巡礼に象徴されるように時として巨大な宗教的需要を喚起する一方で、長崎県の外海、平戸、五島列島といった地域において、これまでごく少数の人々にとってしか特別な意味をもっていなかったキリシタンの殉教地や聖地さえも、容赦なく「観光のまなざし」に

曝されることになったのである（木村（勝）論文）。そして、ツーリズムの進展は、教会や社寺、殉教地などの「場所」がもっていた聖性を変容させるとともに、それらをめぐる新たな「語り」や「伝統」を再構築させる契機となっているようにもみえるのである。こうした過程において重要な役割を演じるのが、観光の対象となる場所に愛情と深い造詣をもっている媒介者の存在である。彼らは「ホスト」の側から「ゲスト」に向かって、その場所のコンテキストに埋め込まれていた聖性を、より広い一般的な新たな言葉で置き換えて発信し、観光産業とは別の思惑のなかで「場所の聖性」の新たな語りを構築することになるのである（山中論文）。たとえば、それは、沖縄のように、場所の聖性のもっともアーカイブ形態である「御嶽」を、沖縄の根本的な宗教・伝統文化という「語り」のなかに包摂することで、自らの文化的アイデンティティを積極的に構築していこうとする試みにもつながっていくのである（平良論文）。もちろん、ツーリズムはつねに伝統的な聖地を変化させるわけではなく、ツーリズムに密接に関わる関連産業が聖地のもつ「真正性」、「歴史性」を利用して新たなマーケットの開拓をおこなう場合もある。たとえば、伊勢神宮という聖地のもつ歴史性がその商店街の振興の戦略として巧みに利用されているという事実は、ツーリズムと聖地との関わりが様々な波及効果をもった複合的現象であることを端的に示しているといえよう（寺石論文）。さらにまた、古代神話のふるさとと呼ばれ、その場所固有の伝承が多く残る出雲地域の「神在祭」のように、現代的ツーリズムの影響とは直接関わりなく、祭りとその場所が様々な要因によって歴史的に変化している場合もあり、「場所の聖性」の変容は必ずしも近代的現象でないことは注意する必要がある（木村（武）論文）。いずれせよ、本研究では、ツーリズムという一見宗教とは関わりのないように見える行為を一つの切り口として、宗教、とりわけ、教会、社寺、自然的景観、殉教地などの「場所の聖性」がどのように変容しているのか、さらには様々な地域社会が教会や景観など自らの固有の歴史的・文化的資源を観光資源としてどのように利用し、その過程でいかなる変化が当該地域や宗教の側に起こっているのかを明らかにしたいと考えている。もちろん、このささやかな報告書で論じた事例はいずれもいまだ調査研究の途上にあり、今後の研究のさらなる進展を待たなければならないものばかりである。しかし、三年間という研究期間の制約もあり、本報告書はとりあえずこれまでの研究成果の中間報告という意味をもつものであることを付け加えておきたい。

（山中 弘）

研究組織

研究代表者：山中 弘（筑波大学大学院人文社会科学研究科哲学・思想専攻 教授）
研究分担者：木村勝彦（長崎国際大学人間社会学部 教授）
研究分担者：木村武史（筑波大学大学院人文社会科学研究科哲学・思想専攻 助教授）
研究分担者：笹尾典代（恵泉女子学園大学人文学部 助教授）
研究分担者：寺石悦章（四日市大学総合政策学部 助教授）
研究分担者：松井圭介（筑波大学大学院生命環境科学研究科 講師）
研究分担者：平良 直（八洲学園大学生涯学習学部 講師）

研究経費

平成15年度	600千円
平成16年度	1,200千円
平成17年度	1,200千円
計	3,000千円

目次

はじめに	1
宗教とツーリズムに関する分析視角をめぐって	山中 弘 …… 4
観光資源化される聖地 ―観光商品としてのキリシタン―	松井圭介 …… 11
長崎のカトリック教会群と「観光のまなざし」 ―外海を事例として―	木村勝彦 …… 36
「場所の聖性」の変容をめぐる葛藤 ―五島列島の「教会めぐり」―	山中 弘 …… 45
沖縄の観光のイメージ形成と「聖なる場所」の再構築	平良 直 …… 51
伊勢神宮（内宮）と「おかげ横丁」	寺石悦章 …… 61
History of Religious, Economic and Cultural Competition over Kamis' Gathering	Takeshi Kimura …… 73

宗教とツーリズムに関する分析視角をめぐって

山中 弘

1. はじめに

現在、ツーリズムというテーマは、地域経済論や余暇研究などこれまで主に取り扱われてきた学問領域ばかりでなく、広い意味での文化を研究対象とする諸領域からも研究されるようになってきている。特に人類学では 1970 年代後半あたりから観光の問題を積極的に取り上げ始めたが[山下 1996]、そこには、未開地域とその文化にまで観光化の波が押し寄せ、人類学者たちの研究対象自体が観光資源として地元の人々の大切な生活の糧となっているという背景が存在する。人類学にとって、その文化が観光商品として改変されとなれば、観光という行為をその研究対象に据えるのはそれほど不思議なことではないだろう。こうした研究動向は民俗学領域においても及んでおり[神崎 2004]、人類学的視点から民俗芸能や民俗的伝承をツーリズムとの係わりで論じる研究が数多く発表され[川森 2001、安藤 2001]、伝統文化の「現在」を論じる際に、人類学的観光研究の様々な業績の影響は無視できないものとなっている。

さて、宗教学の領域ではどうだろうか。その隣接諸領域でのツーリズムへの注目に比して、どうも出足が鈍いような印象は否めない。永遠不変の宗教的真理たる聖典や教義書を丹念に研究する者にとって、宗教とツーリズムといった問題群は周辺的で皮相的なものとみえるのかもしれない。あるいは、積極的に布教活動を行うことを通じて数多くの人々の実存的苦悩に解決を与えつつしている新宗教を研究する者にとって、ツーリズムはおよそ縁遠い世界と映るのかもしれない。さらには、京都や奈良などの仏教寺院にとって、観光客に足を運んでもらうための工夫は以前からいろいろと行われており、ここでは「伝統」や「歴史」はとっくの昔から商品化している。つまり、こうした宗教はすでにツーリズムと共生関係を結んでおり、ツーリズムは改めて学問的に取り上げる必要もないほど自明化しているのかもしれない。

しかし、観光の文化的資源として宗教が注目され、一つの商品として様々に加工、改変されるという現実をどのように考えるのかは、人類学や民俗学以上に宗教学にとって大きな問題とならざるをえないだろう。実際、人類学的ツーリズム論にはツーリズムの宗教的次元に関する議論が頻出しており、その延長線上に聖地や巡礼などの宗教学的な対象が数多く取り上げられ、それらを巡ってエリアーズ、ターナーなどの理論が厳しく批判されてもいる。その意味で、宗教学にとってツーリズムやそれらを巡る様々な議論は「聖なるもの」の「現在」という問題に連なっており、宗教学的な視点からこれらの議論にどのように応答できるのかは非常に重要であるように思われる。以上のような問題意識から、この小論では、まず人類学において行なわれてきたツーリズムに関する研究動向の一端を整理し、そこでの論点がどのようなものであるのかを明らかにする。次いで、宗教とツーリズムの議論の接続点として「宗教的ツーリズム」や「巡礼ツーリズム」という概念を紹介する。そして、これを踏まえて、近年の巡礼論の特徴である「競合する聖性」という議論を一瞥しつつ、さらに聖なる空間の形成をめぐるとの今日的議論を紹介し、これらを通じて、どのような視点から「宗教とツーリズム」というテーマを論じることができるのかを模索してみたいと思う。

2. 文化人類学的ツーリズム研究

先に述べたように、人類学的視点からツーリズムが本格的に論じられるようになったのは70年代後半からである。この時期に論じられてきた議論すべてを簡単に整理することはできないものの、筆者の問題意識から二つの論点に注目してみたいと思う。第一は、人類学的ツーリズム研究の基本的枠組みが提出されたということである。その業績として、V・スミスの編著『ホストとゲスト』を取り上げて大過はないように思う[Smith 1977]。スミスの著作では、ヨーロッパのリゾートからエスキモーツーリズムまで、様々な地域で行なわれている多様なツーリズムが論じられているが、スミスは、その中でツーリズムを「ツーリズム=余暇時間+自由になる所得+肯定的な地元の容認」という等式で定義し、さらにツーリズムの類型を(1) エスニック・ツーリズム、(2) 文化的ツーリズム、(3) 歴史的ツーリズム、(4) 環境的ツーリズム、(5) リクレーシヨンのツーリズム、という5つに大別している。また、ツーリストが現地に与える影響を測定するために、主にその規模と現地への適応力を基準としてツーリストを(1) 探検家、(2) エリート、(3) 変わり者(Off-beat)、(4) 普通でない者(Unusual)、(5) 初期大衆、(6) 大衆、(7) チャーター(Charter)の7つに分けている。おそらく、現在の議論は、この類型に即していえば、ツーリズムでは(5)を除く諸類型、ツーリストでは(6)、(7)の類型を焦点に行なわれているように思われる。

また、その編著の理論的な方向性を示唆した第5部「ツーリズムの理論に向けて」において、ヌネツは人類学的視点からするツーリズム研究としてこのホストとゲストの関係性を焦点にして、「文化接触論」による両者の文化的変化、さらには双方の接触面に注目してゴフマン的な「ドラマトルギー的」理論を引き合いに出して、両者の文化的変化に注目している[Nunez 1977]。このように、スミスの著作は、ツーリズムを論じる基本的視点を提供し、ツーリストを受け入れる側(ホスト)とツーリスト(ゲスト)という分析の大きな枠組みを提供したという点で重要な意味をもっており、その後の人類学的な観光研究はこの枠組みを踏襲しているように思われる。

第二点目は、ツーリズムを通じて行なわれる個人的意味の探求に注目することで、ツーリズムそのものも持っている宗教的次元を論じるというものである。N・グラバーンとD・マッカネルがこうした志向に先鞭をつけたように思われる。前者は、デュルケム、モース、リーチなどの社会学・人類学の先行理論を援用して、ツーリズムそのものを日常の決まり切った仕事、つまり俗なる空間から離れて、自分がこれまで経験したことがない非日常的な時間や空間、つまり聖なる時空間に移動するものであるとみなし、ツーリズム自体に含まれている宗教性を明らかにした[Graburn 1977]。一方、マッカネルは、ツーリズムを近代社会の皮相性、不安定性、偽物性から離れることを通じた「真正性」への探求として捉え、日常から離れた真正なものを体験すること通じた意味への探求を強調した[MacCannell 1976]。

さて、これらの議論を踏まえて今日的人类学的ツーリズム研究の一つの大きな焦点は、マッカネルやE・コーエンが論じている「真正性」(authenticity)と「商品化」(commoditization)という問題であるように思われる。後者は従来から観光対象をめぐって否定的に論じられることが多かったが、近年、heritage industryのように、過去そのものを商品化することで、かえって、当該文化や人々を守るといった役割を果たしているという評価もなされている。観光客を当て込んだ博物館の建設によって、地元の人々もそこを訪れ、自らの文化伝統に自信をもつようになるといった事例はこのことを示している。一方、真正性もこの商品化と表裏の関係にあるといってもいい。商品化は、ツーリズムの対象となっている「文化や人間や自然などが、観光商品という経済財としてのモダニゼーションの趨勢に組み込まれる」状況を示すが、その過程で、観光客の目を引くように文化や自然が加工されることになる。ここに「真正性」をめぐる問題が浮上してくるからである。マッカネルのいう「演出された真正性」

(staged authenticity)である。コーエンは、それをアトラクションという視点から、「自然のアトラクション」(Natural Attraction)と「仕組まれたアトラクション」(Contrived Attraction)という二つに区別して、後者の代表としてディズニーランドを挙げている。それは単なる娯楽を目的とした施設という意味ではなく、それ自体がアメリカを代表する文化であり、その深層構造的意味を表現している。つまり、コーエンは、こうした人工的なアトラクションを批判的に取り上げているのではなく、むしろポストモダン的な、真偽にこだわらない、「楽しめればいい」という態度の表現として肯定的に理解している。ここで彼が主張したのは、真正性への欲求と人工的なものとの関係はいつも対立的なわけではなく、人工的なものがかえってある種の真正性を帯びることがあり、両者の境界は曖昧になっているということである。コーエンによれば、かつての近代的旅行者は「真正性を真剣に求めた」のに対して、ポストモダンの旅行者は「陽気に楽しみを求める」存在なのである。要するに、事実とフィクション、リアリティと再構成やファンタジーとの間の異なった意味領域の境界が低くなり、「自然的であれ、歴史的であれ、空想的であれ、どのような環境も、ほとんど完全にどんな場所でも現実のように模倣できる」とすれば、「場所性という意味の消失」が起こるというのである[Cohen 1995]。

3. ツーリズムと宗教研究

1) 宗教的ツーリズム

さて、宗教とツーリズムとの関係を考える場合、既に指摘した、従来の人類学的ツーリズム研究において論じられた、ツーリズムを個人の意味探求の企てとして理解しようとする業績を想起する必要がある。これらの業績は、V・ターナーの「もし巡礼が半分旅人なれば、旅人も半分巡礼なのだ」という言葉がしばしば引用されるように、彼の理論に強く影響を受けている。多くの旅行者が自らを豊かにする何物かを求めて俗なる日常生活から異郷という非日常的な空間に旅立ち、そこから何かを見出して日常に戻ってくるとすれば、この往還を「聖なる旅」と解釈できるのではないかというのである。

こうした議論は、ツーリズム自体を「世俗化された巡礼」と考えることで、直接的に宗教学的議論に接続することになる。この手の議論の代表的なものとして、いわゆる「宗教的巡礼」と一般的ツーリズムとの境界の曖昧さを指摘し、この曖昧さを積極的に考えようとするものがある。トマシは、「旅行者的人間」という論文の中で、中世以来の巡礼が宗教改革、啓蒙主義などの影響によって大きく変化したことを述べ、そのうえで、A・シモニカが指摘する「宗教的ツーリズム」という概念に注目している[Tomasi 2002]。シモニカによれば、それは、「行楽を兼ねていたり、社会的、文化的、政治的事情からの旅を伴った、部分的ないし全面的に宗教的動機に基づくツーリズムの形態」であり、その対象として「聖なる巡礼がなされる寺院、歴史的、文化的行事と関連する宗教的ツーリスト・アトラクション、宗教的祝祭という三つのタイプの場所がある」という。トマシは、カトリックにおいて25年ごとに行われる記念祭の参加者が回を重ねるごとに増加していることを取り上げながら、その機会にローマに行く人びとの動機は実に様々であり、かつてヴァティカンの美術館に巡礼が殺到して、警備が非常に大変だったというエピソードを記している。また、2000年8月20日にローマで行われたカトリックの世界若者大会(World Youth Rally)の参加者が250万人だったことを紹介しながら、こうした若者たちの動機も、行楽や美術鑑賞、歴史的建造物の訪問など、多様な関心に貫かれており、どこまでが行楽でどこまでが宗教的動機なのかを区別することはできない。「これらの若者はツーリストなのか、カトリックなのか、好奇心にあふれたものなのか、行楽者なのか、巡礼なのか。一言で言うことは難しい」というわけである。

同様に、社会学のW・スワトスも、ロンドンの最大の観光スポットであるセントポール大聖堂とウェストミンスターアビーにおける礼拝と観光客に対する対応を比較しながら、宗教的ツーリズムと世俗的なそれとの間の明確な区別をつけることはできないとして、現代における巡礼とツーリズムとの微妙な関係を論じている[Swatos 2002]。彼によれば、ツーリズムとメディアは消費主義的な巡礼を提供しているが、これを世俗的なものであると簡単に退けることは出来ない。というのも、それに参加する人々は何らかの日常を超える価値を求めており、その点で、こうした巡礼は部分的には観光であり、その観光は部分的には巡礼なのである。つまり、彼らは「巡礼ツーリスト(pilgrim tourists)」だということである。

スワトスは、社会学者らしく、こうした状況の出現の理由として、テクノロジーの発達による旅程の短縮と多元主義という二つの要素を指摘している。つまり、彼によれば、テクノロジーや多国籍的資本主義社会と文化という状況において、この二つの組み合わせが聖なる場所への近代的ツーリズムの独自性を生み出しているという。なかでも、スワトスは、「意味コンプレックスの多元性」(the multiplicity of meaning complexes)という多元主義が大きな役割を演じていることに注目しており、中世の宗教的一元主義に対して、近代の宗教的多元主義が、今日の宗教的巡礼と中世のものとの区別する特徴であると述べている。

2) 競合する聖性

スワトスの議論が著名な観光スポットでもある教会の状況を念頭においているとすれば、より一層特別な宗教的磁場を形成している聖地への旅である「巡礼」はどのように考えられるのだろうか。巡礼研究の支配的パラダイムは、ここでもまたターナーのコミュニタス理論であった。しかし、このターナー的パラダイムも近年多くの異論にさらされており、巡礼研究を巡って活発な議論が展開されている。おそらくこれらの議論の火付け役の役割を演じたものがイーデとサルナウの『競合する聖性』であろう[Eade & Sallnow 1991]。彼らの主張は、従来の有力な理論的枠組みだったマルクス主義的な社会・政治構造対応論と、デュルケムやターナー的な統合的、調和的議論の双方を批判することを通じて、巡礼地に対する様々な言説の競合性を強調するというものだといえよう。この観点からは、後に紹介するチデスターらの聖なる空間の議論と同様に、巡礼地にははじめから一義的な聖性が存在するわけではなく、むしろそこは宗教的な空白地帯であり、それに向かって競合する言説が投げ込まれるという解釈を示している。その具体的な例として、ルルドーが挙げられている。そこでは、教会当局の贖罪的言説への移行の意志と実際の病人たちの奇跡的言説へのこだわり、奇跡をめぐる医療関係者と司祭との関係や、巡礼地の周りの存在する様々な商売とそれを管理する当局との衝突など、ルルドーという聖地を巡って多様な競合する語りが存在することが紹介されている。

聖地を巡るこれら多様な語りの存在を指摘する共に、本書では「場所」、「人」、「テキスト」という三つの要素によって「場所の聖性」の構築を考えようという議論が提示されている。このなかで、最もわかりにくいのが「テキスト」という要素だと思われるが、その具体的事例としては聖地エルサレムが言及されており、その空間の聖性は聖書という書かれたテキストを通じて行われていると述べている。スワトスは、別の論文でイデーらの議論を参照しながら、新たな聖地の形成の事例を紹介している[Swatos 2002]。それは、1996年12月17日フロリダのクリアウォーター(Clearwater)で、太陽光線の反射によって鏡張りの建物の窓ガラスにマリアの姿が映ったことに端を発したものである。そのビルは後にオハイオを拠点とするシェファード・オブ・キリスト・ミニストリーズ(Shepherds of Christ Ministries)というカトリックの俗人主体の献身団体が借り、この団体のリタ・リング(Rita Ring)がマリアからのお告げをたびたび聞くようになる。リタのお告げを正当化したのが、シンシナティ・

ジュスイット神学教授で、この団体の創設者であるエドワード・カーター神父(Fr. Edward Carter)であった。この聖母はアワ・レイディ・クリアウォーター(Our Lady of Clearwater)として知られるようになり、この出現の場所は恒常的な礼拝空間となったのである。

スワトスはこの事例についていくつかの点を指摘しているが、それらのうち、ここでの問題意識から興味深いと思われるのは、この事例がまったく「聖なる地理性」を欠いているのもかかわらず、その場所の聖性がリタのカリスマによって強められているという指摘であろう。彼によれば、人と場所とテキストの協同によって、その出現は単なる好奇心の対象から、意味の宗教的構成を備えたものへと変化しているとされるのである。

3) 「聖なる空間」の政治学

イーデたちの聖なる場所の形成を巡る議論とは別に、より宗教学的伝統を意識しながら、それを批判的に継承した近年の重要な議論として、アメリカの聖なる空間を論じたD・チデスターとE・リネンタルの研究が存在する[Chidester & Linenthal 1995]。チデスターらは、「聖なるもの」をめぐる定義として、実体的定義と状況的定義に区別して、前者はオートーの「聖なるもの」、レーウの「力」、エリアーデの「実在」を指し、後者の系譜はデュルクケムまで遡ることができるという。そのうえで、後者に連なるレヴィ・ストロースの所説を紹介する。彼によれば、「聖なるもの」とは「未決定の意味」であって、それ自体としては空っぽのサインであり、いかなる意味に対しても敏感であるという。この意味で、聖なるものは、聖化という作業の結果として生まれてくるいわば副産物にすぎないのであり、その営みに大きく依存しているわけである。聖化の作業とは儀礼、デザイン、記憶、規制の総体であり、その結果として聖なる場所が形成されるというわけである。

チデスターらによれば、エリアーデは聖なる空間を①聖と俗の垂直的な分離、②聖と俗との通路の用意、③ヒエロファニーによる聖なる空間の出現、という三つの点から理解しているという。こうした前提は、聖なる空間の神話的神学の表明であり、それを所与のもの、啓示されたものとして受け取ってしまう。彼らは、こうした実体主義的理解を「聖なる空間の詩学(poetics)」と呼び、それと区別されるものとして状況主義的な定義を「聖なる空間の政治学(politics)」としている。つまり、チデスターらは、「聖なる空間は必然的に起業家的、社会的、政治的力やその他の俗なる力と結びついて」おり、力と純粋性は聖なる空間に内在的なものではない、と批判するのである。

しかし、彼らによれば、実体主義的な立場にも、後者の立場を示唆する議論が存在しているとして、とくにレーウの議論の中から次の4つの点を指摘している。(1)位置の政治学(a politics of position)。聖なる場所としての設定は場所の征服である。(2)所有の政治学(a politics of property)。その所有権を巡るやり取りによって確認され、維持される。(3)排除の政治学(the politics of exclusion)。聖地内部の神聖さはそこから人びとを排除することで維持、強化される。(4)追放の政治学(a politics of exile)。聖なるものの近代的な喪失ないし疎外、あるいは聖なるものへのノスタルジアである。

このように、著者たちは、聖なるものに対する実体主義的な理解を政治学的視点から再考することを踏まえて、次の三つの視点を引き出そうと努めるのである。

- (1) 聖なる空間は、日常性から区別された儀礼的场所であり、この儀礼において身体が重要な役割を果たす。
- (2) 聖なる空間は、人間の分類と、空間と時間のオリエンテーションを与える。(著者たちは、聖なる空間を考える三つの領域として、(1)自然環境、(2)建設された環境(ここには郵便局やショッピングモールまで含まれる)(3)それらを解釈する際の象徴的・神話的オリエンテーション。(そこには解釈の多元性や社会性(民族や階級など)

が絡まる))。

- (3) 聖なる空間は必然的に競合的な空間であり、聖なるシンボルの合法的所有をめぐる交渉の場である。聖なる場所は権力関係が強化され、内部者と外部者、支配者と従属者、男性と女性など、様々な関係が判断されるアリーナである。
- (4) それでは、なぜ、聖なる空間は競合的なのだろうか。一つにはそれが限られた空間であるからである。しかし、さらに大きな理由は、それらが意味に対して開かれているために、様々な競合的な意味がその空間に対して付与されるからであろう。チデスターらは、聖なる空間の生産、再生産において「占有」(appropriation)と「排除」(exclusion)がもっとも代表的な二つの戦略であるとしたうえで、さらに「転倒」(inversion)「混合」(hybridization)を付け加えて次のように書いている。「占有と排除、転倒と混合を通じて、聖なる空間は生産、再生産される。関係的、状況的、競合的に、聖なる場所は必然的に象徴的闘いの闘争的戦略の内部に位置づけられる。」

4. 結びにかえて

最後に、これまで述べてきたことを、この科研の課題に引きつけて以下の5点に整理し、それらを列挙することで小論の暫定的な結びにかえたいと思う。

- (1) ツーリズムそのものもつ宗教的次元を論じる人類学的ツーリズム研究は、ターナーなどの研究を介して広義の巡礼研究と親和性をもっている。
- (2) これは、メッカやルルドなどの代表的巡礼とは位相を異にする、戦没者墓地への旅、アイドルの墓や悲劇的事故の現場への訪問といった、いわば意味の探求に関わる世俗的巡礼論の重要性を示唆している。
- (3) 宗教的であれ、世俗的であれ、現代の巡礼的行為は多義的な意味をはらんでおり、そこには現代社会を特徴づける「意味コンプレックスの多元性」(the multiplicity of meaning complexes)という状況が存在している。
- (4) 「聖なる空間(場所)」をめぐる近年の研究動向は、「競合的」や「政治学」といった言葉の使われ方に示されるように、いわゆる「構築主義的な視点が主流となっており、聖なる空間(場所)をめぐる様々な言説のせめぎ合いの存在が強調されている。
- (5) 上記の理論的動向を踏まえると、「場所の聖性」の構築に関わる「人」と「テキスト」という二つの要素を指摘する議論は一考の価値があるように思われる。

Selected Bibliography

- Badone, Ellen and Roseman, Sharon R. 2004, *Intersecting Journeys The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. University of Illinois Press.
- Boissevain, Jeremy(ed.),1996, *Coping with Tourists: European Reactions to Mass Tourism*. Berhhahn Books.
- Butler, Ricard and Pearce, Douglas(eds.),1995,*Change in tourism: People, Places, Processes*. Routledge.
- Carmichael,David L., Hubert, Jane, Reeves, Brian and Schanche, Audhild (eds.), 1994, *Sacred Sites, Sacred Places*. Routledge.
- Chidester, David and Linenthal, Edward T.(eds.), 1995, *American Sacred Space*. Indiana University Press.
- Cohen,Erik,1995,"Contemporary tourism-trends and challenges: sustainable authenticity or contrived post-modernity? " in *Change in tourism: People, Places, Processes*.
- Eade, John and Sallnow, Michael J. (eds.), 1991, *Contesting the Sacred The Anthropology of Christian Pilgrimage*. University of Illinois Press.
- Graburn, Nelson H.,1977, "Tourism: The Sacred Journey in *Hosts and Guests*.
- MacCannell, Dean.,1976, *The Tourists: A New Theory of the Leisure Class*. New York: Schoken Books.
- Reader, Ian & Walter, Tony (eds.),1993, *Pilgrimage in Popular Culture*. Palgrave.
- Smith, Valene (ed.), 1977, *Hosts and Guests: Anthropology of Tourism*.
- Swatos,William H.Jr. and Tomasi, Luigi(eds.), 2002, *From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism The Social and Cultural Economics of Piety*. Praeger.
-2002, "Our Lady of Clearwater: Postmodern Traditionalism." in *From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism*.
-2002, "New Canterbury Trails: Pilgrimage and Tourism in Anglican London." in *From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism*.
- Tomasi, Luigi, 2002, Homo Viator: "From Pilgrimage to Religious Tourism via the Journey" in *From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism*.

山下晋司、1996年『観光人類学』新曜社

神崎宣武、2004年『江戸の旅文化』岩波新書

橋本和也、2002年『観光人類学の戦略』世界思想社

川森博司、2001年「現代日本における観光と地域社会ーふるさと観光の担い手たち」『民族学研究』66/1

安藤直子、2001年「観光人類学におけるホスト側の「オーセンティシティ」の多様性についてー岩手県盛岡市の「チャグチャグ馬コと「さんさ踊り」を事例として」『民族研究』66/3

観光資源化される聖地－観光商品としてのキリシタン－

松井 圭介

1. はじめに

現代は聖地創造の時代である。我々の身の回りにはおびただしい数の聖地が存在している。現代の聖地はもはや、神社仏閣や山岳の霊地といった宗教空間に限定される言葉ではない。音楽でもスポーツでも趣味の世界でもいい。人間に対して何らかの特別な意味をもった場所、特にそこが起源地であったり、非常に由緒のある場所、よく知られている場所、ナンバーワンの場所、カリスマが降りた場所など理由は多種多様であるが、共通点として何か人を惹きつける魅力を持った場所を総称して聖地と呼ぶことが、一般化しているといえるだろう（松井，2004）。日本のスポーツ界を例にとれば、競技ごとに聖地が存在するといっても過言ではない。高校野球の聖地：甲子園，ラグビーの聖地：秩父宮，サッカーの聖地：国立競技場その他，世代や関心によって意見は分かれるかもしれないが，聖地という言葉は，日常生活のなかでマスメディアが安直に繰り返し使用されるようになり，その結果として非聖化が進み，皮肉なことに特別な場所ではなくなりつつあるともいえる。

聖地がもてはやされる理由は社会の動静と密接にかかわっている。21世紀の現代日本社会を例にとれば，バブル経済崩壊後の長らく続いた景気低迷の時代に，世界標準のグローバリゼーションが進行し，旧来の会社文化の価値観が大きく揺らいでしまった。勤労と儉約を美徳とし生涯雇用を守られてきた人間は旧人類と蔑視される。一億総中流の幻想が崩れ，勝ち組と負け組がはっきりする格差社会の到来は強度なストレスを人間に与える社会である。伝統的な価値観が崩れ，ストレスに悩まされる現代社会のなかで，人は無意識に自分を支えてくれる場所，自分自身を取り戻すことができる場所を探し求めている。現代が聖地創造の時代であるのは，それだけ不安定な時代であることの証左であり，さまざまな種類の聖地が流行することは，それだけ人の価値観も多様化し，自分流の生き方が模索されている時代といってもよいだろう。

オタクの聖地として東京・秋葉原はつとに有名であるが（例えば森川，2003），秋葉原に集うオタクたちの祭典ともいえるコミケ（コミックマーケット）が催される東京国際展示場（ビッグサイト）は，年2回のコミケ開催時には30万とも40万ともいう「信者」が「参拝」し，さながらメッカ巡礼のような様相となる。それではなぜコミケはこれほどまでの人を誘引するのであろうか。一方で本来の宗教的な意味での聖地は果たして人びとの欲求を満たしているのか，満たせないとすればその理由は何なのか。本稿の課題は人がある場所に惹きつけられる理由は何なのかを素朴に問い直す試みの端緒である。こうした大きな問いを小論で議論するのは手に余るが，その手始めとして，ある何らかの場所が特定の意味づけを付与されて，聖地化していく過程をツーリズムとのかかわりから検討する。

そこで研究対象地域として，長崎県およびその一自治体である平戸市を選定し，カトリック教会群やいわゆる「キリシタン文化」と呼ばれる長崎の宗教的な歴史文化が，現代の社会経済的状況，特にツーリズムとのかかわりから，どのように観光資源化されているのかを検討し，宗教的な聖なる空間（例えばカトリック教徒にとっての信仰の場としての教会や儀礼の場としての聖人殉教の地）が新しい意味をもった観光地として構築されていく様態を検証する。地方自治体（長崎県や平戸市）の観光戦略と観光商品の生産過程に着目し，宗教的な場所に新しい意味が付与されて，次第にこうした宗教的な聖地がその宗教世界（ここではカトリック）にコミットしていない人間にとっても意義ある場所になりうるのかみることにする。

本稿の構成は以下の通りである。II章では，長崎県の宗教文化の特徴であるカトリック信仰の歴史と現況について教会側の資料から分析し，長崎県のカトリック教会がなぜ観光の対象となりうるのかについて検討する。続いてIII章では，観光客を受容する長崎県や地元自治体に焦点をあて，現代の観光動態について観光客数や観光消費額といった定量的なデータを通して，観光行政が厳しい環境にあることを

示した上で、観光低迷という課題を克服するために長崎県が現在取り組んでいる事業について概括する。さらにIV章において、平戸市の事例をとりあげてキリシタン文化の歴史物語が観光商品化された過程を商品開発という視点から整理し、「キリシタン」が地域の歴史文化の一つのキーワードとなっている様態を明らかにする。最後にV章において、平戸市や長崎県が実施している「キリシタンツアー」の現況とツアーがもたらしたものは何なのかに触れて、おわりに代えたい。

II. 長崎県におけるカトリック信仰

II-1. カトリック信仰の歴史と分布

わが国におけるカトリックの信者数は緩やかな増加傾向にあるといえる⁽¹⁾。1990年時点で約42万8千人であったが、2004年末には45万人を超えた。もっともこれまでの信者数の伸びは信仰の浸透といった側面よりも日本人の自然人口増加に起因すると考えられ、対人口比でみると約0.35%とほぼ横ばいである。

日本は全体で16の教区に分かれているが⁽²⁾、第1図～第3図は2004年における教区別にみたカトリック信者の分布、教会数および信者率を示したものである。信者数をみると(第1図)、東京教区の9万2千人が最多であり、次いで長崎教区の6万7千人、大阪教区の5万5千人、横浜教区の5万4千人の順となっている。東京、大阪、横浜といった大都市を含む人口稠密地区で信者数が多いのは当然ともいえるが、その中で長崎教区の信者数の多さは特筆される。このことは信者率(第2図)をみると瞭然としており、長崎教区では人口の4.43%がカトリックの信者であるのに対し、東京教区では0.51%、大阪教区と横浜教区では各0.36%と0.35%にとどまっている。カトリック信者率の全国平均が0.36%であることを考えると、長崎教区がいかにカトリック信者を多く抱える地域であるかがわかる。長崎教区の他にも鹿児島教区(0.54%)や那覇教区(0.43%)、福岡教区(0.41%)など大分教区を除く九州各地域でカトリックの信者率が相対的に高く、この地域が日本の他の地域と比較して、カトリックの信仰を容れた地域であることがいえる。

こうした信者率の高さを反映して、教会数でも長崎教区が最多(135)である(第3図)⁽³⁾。以下、横浜教区の99、大阪教区89、東京教区81の順となっている。長崎教区の場合、小教区数(70)に比して、規模の小さい巡回教会(63)が多いことに特徴がある。徳川幕府によるキリスト教禁制が解け、それまでの潜伏キリシタン時代を耐えてきた信者たちが、居住地である人口規模の小さい農山村の集落に教会を建立していったことがその理由である。

第1表は、長崎を中心としたキリスト教教会史を整理したものである⁽⁴⁾。1559年、鹿児島・種子島において聖フランシスコ・ザビエルにより伝来されたキリスト教は、翌1550年にザビエルが平戸に上陸して、本格的な日本布教が開始された。松浦党の有力家臣であった籠手田氏により日本最初の教会が平戸に建てられると、1560年代には南蛮貿易港であった横瀬浦(西彼杵半島)島原、口之津(島原半島)と布教が進み、1562年には大村藩領主・大村純忠が横瀬浦の教会で洗礼を受け、日本初のキリシタン大名となった。1565年には五島での布教が2人のイルマン(伝道士)によって始められ、福江と奥浦に教会が生まれた。その後1567年には、五島布教のイルマンの一人であるアルメイダが長崎に入り、大村純忠の家臣より土地と寺を寄進されて布教が始まった。1569年には長崎で初めての教会(トードス・オス・サントス)が完成した。

このようにザビエルの平戸布教から約20年で、長崎の各地で布教が進み、教会の建立がみられるようになった。1571年、大村純忠は長崎の港を貿易港として開港すると、港の突端部(現長崎県庁)に「被昇天の聖母の教会」を建てた。この教会は次第に信徒を増やし、やがて日本の教会の中心となるまで発展を遂げた。1580年には、大村純忠は内町と茂木の地をイエズス会に寄進し、長崎はキリシタンの町として繁栄していった。1584年、同じくキリシタン大名となった有馬晴信が浦上の地をイエズス会に寄進すると、さらにキリシタンは増加した。伊藤マンショ、千々和ミゲル、原マルチノ、中浦ジュリアンら天正遣欧少年使節がローマ教皇グレゴリオ13世に謁見したのもこの時期である(1585年)。これに先立つ1576年には、京都に木造3階建ての南蛮寺(教会堂)が建立されるなど、国内各地で南

蛮寺やコレジオ（宣教師の養成学校）、セミナリオ（神学校）が宣教師によって作られていった。その結果キリシタンの信仰は急速に普及し、1582年の頃には、肥前、肥後、壱岐などで11万5千人、豊後で1万人、畿内などで2万5千人に達したといわれている。

キリシタンの隆盛は、時の権力者である織田信長による宗教政策によるところが大きい。多年にわたる一向一揆との戦いは、1580年の石山本願寺攻めの成功により信長側の勝利に帰するが、本能寺の変により信長が没すると（1582年）、跡をついだ豊臣秀吉は、次第にキリシタンに対して統制を厳しくすることとなる。キリシタン大名であった高山右近の領地を没収した秀吉は、1587年バテレン追放令を出し、宣教師の国外退去を命じた。一方で南蛮貿易の利益を重視し、豪商らの東南アジア諸国への渡航を奨励したため、キリシタンの取締りには実効性が乏しく、宣教師の取締りも不徹底であった。しかしサン＝フェリペ号事件を契機とし、スペイン系宣教師および信徒の26人を長崎・西坂の地で処刑するなど、キリシタンを取り巻く信仰状況は次第に厳しいものとなっていった（写真1）。1598年に秀吉が没すると、江戸幕府による直轄領への禁教令（1612年）が出されるまでの十数年間は、長崎における教会の黄金時代となった。この間に7人の日本人司祭が叙階し、現長崎市内には次々と教会が設立された。この時代は長崎の町には数多くの教会が林立した時代であり、長崎の宗教文化の中心となっていった。

1614年、宣教師や高山右近らを海外追放処分とする禁教令が発せられると、全国の宣教師らは長崎に集められ、やがてマニラやマカオなど海外へと追放された。長崎でも教会の取り壊しが始まり、有馬、口之津では多数の殉教者が出た。その後長崎でも数度にわたり信徒らによる殉教があった。オランダとの貿易競争に敗れたイギリスは1623年、平戸の商館を閉鎖し日本との交易から撤退すると、翌1624年、スペイン船の来航が禁止された。幕府は1633年に老中奉書を携えた奉書船以外の海外渡航を禁じると、1635年には日本人の海外渡航を全面禁止したうえで、すでに渡航していた在外日本人の帰国も禁止した。1637～8年に起こった島原の乱の影響を受けてキリシタン禁教は徹底され、1639年にポルトガル船の来航禁止、1641年に平戸にあったオランダ商館を長崎・出島に移し、貿易と禁教を幕府の権力において掌握することとなった。その後、約250年にわたり潜伏の時代となる。

潜伏した信徒たちは、西彼杵、浦上、五島、平戸などに逃れて信仰を守り続けたが、その間にも何度も厳しいキリシタン弾圧が繰り返された。1864年に安政の条約により長崎が再び開港されると、外国人居留地である大浦に天主堂が建設されたが、その後も浦上四番崩れと呼ばれる信者の配流などの弾圧は続いていた。キリスト教禁制の高札が廃されたのは、1873年になってのことである。晴れてキリスト教が公認されると、潜伏キリシタンと呼ばれた信者たちは、明治中期から大正期にかけて、五島や平戸、外海などの各地で教会を建立し、信仰の復活を喜んだ。一方で長い潜伏時代の中に、カトリック信仰は在地の仏教や神道と習合し、マリア観音やオラショ⁶⁾といった独自の信仰形態を生み出した（写真2, 3）。そのため、公認後もカトリックに復帰することなく独自の信仰を堅持した人たちもあり、カクレキリシタンと呼ばれた。

第4図は長崎県における現代のカトリック教会分布を示したものである。長崎市内のほか、外海地方、平戸島、五島列島を中心に沿岸部の集落に教会が分布していることがわかる。これらの教会の多くは、弾圧をのがれ、これらの地方に移住していった潜伏キリシタンがキリスト教の解禁後に集落に教会を設立し、信仰の証として受け継いできたものである。

II-2. 教会堂建築の特徴

長崎県の教会堂建築物は、わが国の近代建築史においても重要な意義をもつものも多く、なかでも現存する日本最古の教会堂である大浦天主堂（国宝）（写真4）はよく知られているが、この他にも黒島教会（佐世保市黒島、写真5）、田平教会（平戸市、写真6）青砂ヶ浦教会、頭ヶ島教会（共に新上五島町、写真7, 8, 9）、旧五輪教会（五島市、写真10, 11）が国指定重要文化財となっている。わが国の教会建築物のなかで国指定の重要文化財になっているのは、函館ハリストス教会堂（北海道）や鶴岡カトリック教会天主堂（山形県）やニコライ堂（東京都）などわずかに過ぎず、長崎県に現存する教会堂建築物の建築史的な意義がうかがえる。九州大学工学部の建築学教室を中心に、長崎県の教会堂建築物の悉皆

調査が実施され、その成果は長崎県教育委員会編（1977）として公刊されているが、本節ではその基本的な特徴に関して概括しておきたい。

1) 教会堂建築の時代区分と建築様式⁶⁾

第5図は、建築材料の形態別にみた教会建設設立棟数の推移を5年単位で示したものである。1975年以前に建設された教会堂建築211棟（遺構も含む）のうち、木造が163棟と全体の4分の3強を占めており、以下RC造29棟、煉瓦造17棟、石造2棟となっている。

木造教会堂は各時期に平均して建設されているが、禁教令が廃止された1873（明治6）年から約10年を経過した1881～5年と、第2次世界大戦後の1946年以降に数多く建設されていることがわかる。禁教令撤廃後、信者は教会堂の建設を許されることになるが、教会堂の建設には多額の費用を必要とするうえに、その資金の大部分は信者自身の拠出金によって賄われていたため、信者は教会堂建設のための費用積立を行っていた。禁教令撤廃から教会堂設立までに10年の時間差がみられるのは、こうした理由によると考えられる。旧五輪教会（写真10,11）のような優れた建築物もあるものの、こうした木造の教会堂の多くは民家を改修、改築した小規模のものである。

煉瓦造の教会堂は17棟すべてが1920年以前の建設である。大浦天主堂だけが江戸時代末期の1864年に建てられたが、他の16棟は1881年以降に建設された。特に1906年から1920年の時期に全体の半数以上の煉瓦造教会堂が設立をみている。1920年を最後に1棟も煉瓦造の教会堂が建設されていないのは、1923年に起こった関東大震災で煉瓦造建築の地震に対する脆弱さが明白となったからであると推測される（川上ほか、1985a：113）。先述した国指定文化財の黒島教会や田平教会をはじめ、文化的な価値を有する建造物が多く、教会堂建築は煉瓦造において一つの完成をみたといわれている（川上ほか、1985a：113）。

鉄筋コンクリート造（以下、RC造）は、1929～31年の3年間に6棟が建設されたものの、その後第2次世界大戦下における鉄材などの資材不足を受けしばらく途絶していたが、戦後の1950年代以降の教会堂では一般的な建築材料となり、1966年以降には木造建築を凌駕するに至った（第5図）。ただし第2次世界大戦前期と後期では、同じRC造でもその建築形態は全く異なり、前者が木造および煉瓦造教会堂の形態を踏襲しているのに対して（写真12）、後者は機能的な造形を有している。

2) 鉄川与助と教会堂建築

長崎県をはじめ九州地方の教会堂建築に多大な貢献をした鉄川与助は、1879（明治12）年に上五島で大工の棟梁の家系に生まれ、1976（昭和51）年に97歳で没するまで、九州各地で教会建築や学校、寺院、事業所など多くの建築作品を手がけた。生涯仏教徒であった鉄川与助は、教会建築に関する技術習得において外国人宣教師たちから大きな影響を受けた。フランス人宣教師のペルー神父から明治30年代に曾根教会や鯛ノ浦教会（写真13）、堂崎天主堂（写真14）などの建設にあたり設計指導を受けている（川上、2000：176－185）。その他にも出津教会（写真15）を建設したド・ロ神父、旧浦上教会を建設したフレノ神父、黒島教会（写真5）を設計したマルマン神父などの影響を受け、独創的な建築作品を作り出した。鉄川による教会堂は、強固なイギリス積の組積法による煉瓦造の建築に特徴があるが、木造造（冷水教会）や石造（頭ヶ島教会、写真8、9）の建築も手がけた。

教会堂建築の審美性はその厳粛な外観にとどまらず、コウモリが羽を広げた形からコウモリ天井と呼ばれるリブ・ヴォールト天井（写真11,16）やスタンドグラスを取り入れた厳かな内部空間にも表現されている。教会堂建築の内部は、そこで祈りを捧げる信仰者にとって聖なる空間となるだけでなく、信仰をもたない一般の観光客・訪問者にとっても敬虔な気持ちを引き起こす力を感じることができる。

以上本章では、長崎県におけるカトリック信仰の歴史的側面と現在の分布および教会堂の建築物に焦点をあて、その特徴を検討してきた。その結果、長崎の教会がもつ殉教と復活という歴史的背景に加えて、教会堂のもつ建築的な審美性と教会周辺の立地環境の調和性などさまざまな要素が折り重なって、長崎の教会群が人を惹きつける魅力となっているものと筆者は考える。こうした人を惹きつける長崎の教会は宗教施設であると同時に、地元の自治体にとって、重要な観光資源として認識されるようになっている。

III. ホストの側の観光戦略

カトリックの教会群やこれらの教会を支えるキリシタン文化が観光資源として対象化される要因は何であろうか。本章では、長崎の教会群を観光商品化する主体の一つとして、ホスト側の地域社会における観光動態の検討を通し、キリシタンが観光資源として照射される地域的背景を探る。

III - 1. 九州観光の課題

長崎県の位置する九州地方は国土の最南西部に位置し、首都圏や近畿圏といった日本の核心地域からは隔絶された外縁部にあたるものの、朝鮮半島やアジア大陸、南方諸島と近接し、外来文化の流入に優位な場所であった（青野・尾留川，1979：3-4）。こうした歴史的・文化的な独自性に加えて、温暖な気候と火山や島嶼といった変化に富んだ地形があいまって、九州地方には数多くの有力な観光地域が形成されてきた。その一方で、近年の九州観光の動向をみると、九州地域の観光は相対的に低下していることが指摘されている（九州観光推進機構，2005：10）。

例えば沖縄や北海道といった他の国内観光地と比較したとき、宿泊観光客の推移をみると、1995年を100にした指数で沖縄が147、北海道が106であるのに対して、九州は95と減少している（2002年）。この低落傾向は現在も進行中であり、九州新幹線の部分開業や九州国立博物館など観光インフラが整備されている効果がでていたとは言い難い状況にある。九州経済白書に示された首都圏女性の九州観光に対するイメージをみると、「TVや雑誌でよく見る」「全体的なイメージが良い」「今後、宿泊旅行に行ってみたい」などの項目で、北海道や沖縄に大きく遅れをとっていることがわかる⁹⁾。首都圏でのマスメディアを通じた露出が少なく、地域の観光イメージが定着されない結果、旅行需要が喚起されていないと考えられる。こうした観光地域イメージの弱さは、国土交通省が2003年に実施した東アジアの4地域（韓国、台湾、香港、中国）で日本での訪問希望地に関する調査にも、北海道、東京、大阪と比較して九州は低位であることが示されている。

九州の場合、東アジアとの地理的な近接性が高く優位な位置にあるにもかかわらず、観光の目的地としての認知度が低いことから、九州地方が一体となって観光戦略を築く必要性が提起された。2003年10月には、官民一体となった「九州地域戦略会議」が設立され、「九州観光戦略」が2004年10月に策定された。この九州観光戦略を具現化する実行組織として、2005年4月に「九州観光推進機構」が設立され今日に至っている。九州観光推進機構によると九州観光の課題は、1)九州に行きたくなくなるようなイメージが希薄、2)海外や首都圏からの訪問希望地として低位、3)観光ニーズに応える受け皿づくりの遅れ、4)九州観光の一体的な施策推進体制が脆弱、であるという。こうした課題を踏まえて、九州各地での観光地づくりと国内外から九州に観光客を呼び込む戦略が練られ、民間事業者や各種観光団体、地方自治体、国、大学、研究機関、地域住民などが連携した観光戦略が模索されている。わけても温泉や風致、食、歴史・文化などといった地域資源を活用した観光振興が急務である。

III - 2. 低迷する長崎県の観光動態

第6図は1985年以降における長崎県の観光入込客数の推移を宿泊客と日帰り客に分けて示したものである。長崎県の観光入込客は1976年に年間2,000万人を越え、おおむね順調に増加し1996年には初めて3,000万人を突破した。しかしながらその後観光入込客数は伸び悩んでおり、2000年以降は減少に転じて、2004年には2,913万人と3,000万人の大台を割り込む結果を示している。このように長崎県における観光客は中長期的にみると微増傾向にあるが、近年では頭打ちの傾向を示していることがわかる。さらにその内訳をみると観光行動の日帰り化が進み、宿泊観光客が減少している点に、観光業界の悩みがある。

日帰り客の場合1986年に1,000万人を突破すると、その後もほぼ一貫して増加傾向にあり、2001年に最多の1,872万人の日帰り観光客があった。他方で宿泊客の場合、過去20年間ほぼ横ばい状況にあることがわかる。1985年に1,184万人であった宿泊観光客は、1996年に最多の1,418万人を記録するが、そ

の後低迷し、2004年の統計では1,134万人にとどまっている。こうした日帰り化を反映して、観光消費額も低迷しており（第7図）、3,027億円の消費があった1996年をピークにして消費額は低迷し、2004年は2,535億円と1992年の水準以下にとどまっている。日帰り客・宿泊客別の観光消費額を比較すると、両者とも長期低落傾向にあり、長崎県の観光収入に影響を与えていることがうかがえる。ちなみに1人1日あたりの平均消費額の変化をみると、1990年には日帰り客5,333円、宿泊客15,826円であったが、観光消費額が過去最多であった1996年には日帰り客6,679円、宿泊客19,345円に達し、観光客数が多かったのみならず、1人あたりの消費も多額であったことがわかる。しかし2004年では、日帰り客が6,060円、宿泊客が18,401円であり、いわゆる「財布の紐が厳しく」なっている状況にある。

こうした観光の低迷に拍車をかけているのが、修学旅行の「長崎離れ」である。長崎県は風光明媚であること、雲仙普賢岳の噴火（1990年）の震災を受け、火山学習が可能であるといった自然条件に加えて、江戸時代には海外への唯一の窓口として機能した貿易港であり、その結果中国やオランダの文化が都市に息づいていることや原爆投下を受けた都市として平和学習の格好の教材を提供しうることなどから、九州のみならず西日本の府県から多くの中高生の修学旅行先として選択されてきた。社会科（地歴科）や理科学習テーマの宝庫であり、修学旅行生は長崎県観光にとって重要な顧客であった。1989年には長崎県全体で、94万7千人の修学旅行客数があった⁸⁾。しかし近年では急激に減少しており、2001年に66万2千人であった修学旅行客数は、2002年には55万5千人となり2004年では43万9千人にまで落ち込み、この15年で半分以下になっている。

修学旅行客減少の理由は明確ではないものの、複数の要因を推測することが可能である。第1に修学旅行客の分散である。長崎において重要な学習テーマである平和学習を取り上げても、世界文化遺産に登録された「原爆ドーム」をもつ広島はもちろんのこと、「平和の礎」をはじめ戦跡記念公園の整備を進める沖縄県などとの競合が激しくなり、修学旅行客が分散するようになったことが指摘される。特に私立学校の場合、学校の個性化という点から中国や韓国など海外で修学旅行を実施する学校も増加しており、修学旅行地としての長崎の地位の低下は今後も進む可能性が高い。第2に学校5日制の定着やゆとり教育による授業時間数の減少に伴う学力低下が社会問題化されるようになり、修学旅行が徐々に廃止される傾向にある点である。修学旅行客の場合、宿泊施設の収容定員に近い生徒を1部屋に宿泊させることが可能であるため、客単価は低くても部屋あたりの収益は大きく、観光業界の立場からすると団体客特に修学旅行客の減少は、観光入込客数の減少以上に経済に与える影響が大きい。

このように近年における長崎県の観光動態を概括すると、観光入込客数の低迷に加えて、1人あたりの観光消費額も低下し、加えて修学旅行に代表されるマスツーリズム的な観光が衰退するといった深刻な状況にあり、長崎県の観光は岐路に立っているといえる。

長崎県側でもこうした観光動向に対して、ただ手をこまねている訳ではない。修学旅行客の取り込みという点では、長崎県観光連盟が主体となり「ながさき修学旅行ナビ」というホームページを開設している（資料1）。ここでは長崎における修学旅行のテーマ説明や学習目的に応じたモデルコースの設定、見学施設の紹介はもちろんのこと、教育用教材の配付申し込みもweb上で可能となっている。試みに「長崎とキリスト教」という項目をクリックすると、長崎県におけるキリスト教伝来からかくれキリシタン、信仰の復活と自由といったテーマが紹介され、最後に大浦天主堂や日本26聖人記念館、原城跡など県内にあるキリスト教とのかかわりが学べる主要な施設が紹介されている（資料2）。こうしたインターネットを利用した修学旅行実施校への情報提供は長野県や島根県等でも行われているが、長崎県の試みは先進的なものである。

長崎県が実施した観光動向調査によれば、長崎県を訪れる観光客の動向として以下のような特徴が挙げられる（長崎県地域振興部観光課、2002）。年齢層をみると、宿泊客では「40歳代」（23.1%）、日帰り客では「30歳代」（29.1%）が最多であるが、近年徐々に50代、60代以上の中高齢者の割合が増加している。観光客の発地をみると、宿泊客では九州7県からの観光客が全体の52.3%を占めており、なかでも福岡県が25.3%と最多である。日帰り客では、長崎県内からが56.0%と過半を占めるが、その

割合は前回調査（1995年）と比較して10ポイント以上低下し、代わりに福岡県からが18.1%（前回13.3%）とその比率を高めている。旅行目的としては、「自然風景をみる」が49.2%（同49.7%）、「保養・休養」41.7%（同35.8%）、「温泉浴」37.7%（同30.1%）が三大目的であり、以下僅差で「名所旧跡をみる」34.0%（同40.8%）、「都市見物」27.4%（同21.8%）、「名物料理などの飲食」23.8%（同21.2%）、「遊園地・テーマパーク」23.5%（同31.8%）が続いている。

県外観光客における長崎県への来訪目的は発地や世代、性によって差異がみられる。首都圏や近畿圏を発地とする観光客の場合、「名所旧跡をみる」がそれぞれ46.6%、45.4%と最多であるのに対して、名古屋地区では「遊園地・テーマパーク」の比率が46.0%と高く、近隣の福岡地区からの観光客は「温泉浴」40.1%が卓越している。このような観光目的の発地による地域差は、観光マーケティングを行う際の重要な示唆となる。性別にみると、男性では「名所旧跡をみる」40.3%、「自然風景をみる」36.1%が主要目的であるのに対して、女性では「遊園地・テーマパーク」が40.9%と高い支持をうけている。女性からはハウステンボス（佐世保市）に人気が集まっていることがわかる。年齢別にみると、30歳代以下の若年層ではファミリーを中心に「遊園地・テーマパーク」、40歳代と60歳以上では「名所旧跡」、50歳代と60歳以上では「自然風景」が最も多くなっている。

このような観光動向を踏まえて長崎県としては、観光地としての魅力を高める取り組みの強化を進めている（長崎県地域振興部観光課，2002）。近年の観光入込客の停滞として、ハウステンボスに代表されるテーマパーク型観光地に新鮮さが薄れ、他都市にも新しい観光スポットができて、観光客が他県に流れたことが一因にあり、リピーターを確保するためにも観光資源の新たな創出が必要である。また宿泊客にシめる50歳以上の割合が増加している現在、中高齢者に焦点をあてた観光需要の掘り起こしも急務である。これらの世代では歴史・文化体験に関心が強く、温泉や食と組み合わせた観光商品を開発するとともに、適切なメディアを利用した観光プロモーションが必要とされる。こうした観光資源の創出と誘客宣伝活動にあわせて、交通アクセスなど観光インフラの整備を進めることが観光戦略上重要になると考えられる。長崎県の観光戦略の鍵は、中高年層をターゲットにした歴史・文化体験を活かした観光商品の開発にあるといえよう。

III-3. 歴史と文化を観光に：ながさき歴史発見・発信プロジェクト

長崎県は具体的にどのような取り組みを実施しているのだろうか。本節では長崎県の歴史と文化を活かした観光振興の取り組みの具体例として、2005年度に始まった「ながさき歴史発見・発信プロジェクト」を取り上げる。当プロジェクトは、長崎県長期総合計画（2001～2010年）における後期5か年計画（2006～2010年）内の重点プロジェクトの一つである「文化を活かした地域活力創出プロジェクト」における主要事業である。県内に数多く残る歴史文化遺産にストーリー性をもたせ、人々が訪れてみたくなるような新しい魅力を創出する事業で、長崎県の教育委員会と観光課が共同して進める点に特徴がある。キリシタン文化や大陸との交流など長崎県の特色といえる歴史テーマを選定し、「地域ストーリー」を描き出すことによって場所の魅力を高め、観光振興につなげていこうとする試みである。

資料3は当プロジェクトの概要を模式的に示したものである。県内外の有識者や財界関係者らによって組織される「推進会議」によって設定された歴史テーマに基づき、「ストーリーづくり専門部会（教育委員会）」による歴史文化遺産のストーリー創出がなされ、そこで地域的な意味づけが付与された観光ルート作成や観光商品開発など、歴史文化という地域固有の資源を観光振興と結びつける（「観光専門部会（観光課）」）ことを通して、長崎県の歴史ブランドづくりが意図されている。

当プロジェクトの試みは、歴史的文化財（遺産）の発掘・発見や保全を担う教育委員会と、こうした歴史的文化財を観光に活用したい県観光課とのコラボレーションであり、「長崎県歴史文化遺産」の登録制度を発足し、冊子体やホームページ、映像資料を作成して全国に発信することが目的となる。最初に取り組み歴史テーマとしては、他県にも類がなく、海外にも発信できる理由から「キリシタン文化」が設定されている。

IV. 観光商品としてのキリシタン

IV-1. ローカル化する観光都市・平戸

平戸市の中心をなす平戸島は九州本土西北端に位置し、平戸瀬戸をはさんで九州本土とは有料の平戸大橋（1977年完成）によって結ばれている（第8図）。2005年10月1日より対岸の田平町および生月町、大島村と対等合併して現在の平戸市になった。2006年2月1日現在の平戸市の人口は39,713である。

四方を海に囲まれた平戸市は西海国立公園に属し、恵まれた自然環境と豊富な史跡から観光都市としての性格をもつ。観光業のほか農業・水産業が基幹産業であり、農業ではイチゴ栽培や肉用牛が有名である。平戸牛として知られる黒毛和牛は繁殖牛、肥育牛あわせて約5,000頭が飼育され、九州地方のみならず近畿地方や関東地方にも出荷されている。また平成の大合併以前では全国一の漁港数をもつ自治体であった平戸市は近海に好漁場をもつことから、沿岸漁業基地をして栄え、イカ、イワシ、タイ、ヒラメなどの水揚げで有名である。アゴ（トビウオ）を用いた水産加工業（蒲鉾）でも知られるが、近年では、水産資源のブランド化を図り、高級魚ヒラメと地元のエビを「平戸ひらめ」「うちわえび」として売り出している。

平戸は国土の西端に位置し大陸に近いことから、古代から大陸交流の玄関口として栄え、平安時代には遣唐使の寄港地として、空海や栄西などの留学僧も平戸に立ち寄り、大陸文化をいち早く受容できる土地であった。1550年にポルトガル船が入港すると、戦国時代から江戸時代初期にかけて平戸はわが国の海外交流の窓口として繁栄した。この時代には鉄砲をはじめとする西洋の文物の伝来やキリシタンの信仰も広まるとともに、イギリスやオランダの商館が開設され、「西の都フィランド」と称されるほど殷賑をきわめた。1641年オランダ商館が閉鎖されるまでの90年間にわたり、平戸は日本を代表する国際貿易都市であった。江戸時代には禁教令のもと、キリシタンたちは処刑を含む厳しい弾圧化におかれたが、潜伏キリシタンとして独自のカトリックの信仰が長く保持されるとともに、禁教令廃止後にはカトリックに復帰した信徒による教会が数多く設立され、平戸のキリシタン文化を伝えている。このように平戸は、日本の社会経済史のなかで欠くことのできない重要都市であり、こうした地域の歴史文化の伝統が「大航海時代の城下町」というコピーのもとで観光資源として利用されてきた。

第9図は1986年以降における平戸市の観光入込客の推移を示したものである。1991年の153万人が最多であった。1995～9年にかけて110万人台と低迷が続いたが、2000年以降緩やかであるが、入込客は増加していることがわかる。しかしながら観光客を宿泊・日帰り別にみると、宿泊客の減少が顕著であり、ピークであった1991年の72.7万人に対して、2004年には40%以上減の42.4万人にとどまっている。他方で日帰り客は堅実に増加しており、2004年には最多となる89.7万人が日帰りで平戸を訪れた。このように入込客の総数は現状維持ないし微増傾向にあるものの、宿泊客が大幅に減少しているため、地元観光業界においては宿泊客の回復が重要な課題であり、魅力的な観光商品の開発が要請される状況にあることがわかる。観光入込客の発地を県内外別にみたのが第10図である。県外客の割合が全体の6割強を占めており、この傾向は最近20年ほどほとんど変化していない。

宿泊客に限定して発地の地域別割合を示したのが第11図である。長崎県内と九州地区からの観光客の割合が増加している一方で、関東地区や近畿地区からの観光客の割合が低下していることがわかる。2004年では全体の65%が九州地区（長崎県を含む）からの観光客が占めており、1990年（31%）と比較してその割合は2倍以上になっている。近距離観光客率が高くなる「ローカル観光地化」ともいべき現象の進行は、修学旅行客数の推移にも歴然と現れている（第12図）。歴史の舞台として中学・高校の歴史（日本史）の教科書には必ず記載がある平戸市は、長崎市とともに有力な修学旅行対象地であった。1989年には8万2千人の修学旅行客が平戸を来訪している。しかしながら修学旅行客数は年を経るごとに減少し、2004年では1万8千人となり、この15年間で4分の1以下にまで激減している。

こうした結果を反映して平戸市内における観光消費額も伸び悩んでいる（第13図）。過去最多であった1992年には全体で105億円の観光消費がなされていた。その後の減少を経て2002年に再び100億円台を回復したものの、翌年から再び減少に転じ2004年には88.2億円にとどまっている。この要因は

宿泊客の減少につきるといえよう。日帰り客の増加（第9図）に呼応して、日帰り客による観光消費額は年々増加しており、2004年は過去最高の27.2億円と1989年の1.8倍に達している。一方で宿泊客による観光消費額は、宿泊者数の減少ほど低下はしていないものの、1992年には85.2億円であった観光消費額は、2004年には61.0億円と低迷している。観光が重要な基幹産業である平戸市にとって、宿泊観光客、なかでも修学旅行に代表される団体観光客の減少と観光消費額の低迷は地域経済に与える影響が大きく、宿泊観光客を増やすための新たな観光資源の創出が強く求められていることがわかる。

IV - 2. 新たな観光資源の創出：平戸キリシタン紀行

1) 商品開発の経緯

観光客を誘致するためには、顧客を満足させリピーターを獲得するために、絶えず観光資源のリニューアルを図っていく努力が必要である。前節で検討したように平戸市の観光動向をみると、観光集客圏が狭域化し長崎県内と福岡、佐賀両県からの近隣観光客の割合が増加し「ローカル化」が進行していること、宿泊観光客の停滞にともなう観光収入の低迷が指摘できる。こうした状況に対し、自治体や地元観光業界では、観光客の動向とニーズにあわせたより現実的な対応を模索している。観光プロモーションにおいても、近隣県からの観光客のニーズを意識して、地元の食材を活かした郷土料理と温泉浴をアピールし、50代以上の中高齢者をターゲットとした集客活動を実施している。地元の生産団体と協力して、「平戸ひらめ」や「うちわエビ」、「平戸牛」といった食ブランドを確立し、それを観光資源として平戸観光の核とする試みがなされている。ともすれば市場出荷を重視し平戸市内での消費に関心が薄かった漁協など地元経済団体を包含した「地産地消」による地域経済の活性化の意図がある。

マストツーリズムからポストマストツーリズムへという観光形態の変化や観光客のニーズの多様化を受けて、全国の観光地域はその特色を打ち出すことに腐心しているといつて過言ではない。平戸市では大都市在住の中高年女性をターゲットに「食・癒し・体験」というキーワードで観光需要の拡大を狙っている。こうした現実的な観光努力の成果もあり、平戸市の観光入込客は微増傾向を保っているが（第12図）、「平戸ひらめ」、「うちわエビ」、「平戸牛」といった食ブランドや、癒しの重要コンテンツである「平戸温泉」は全国的あるいは国際的な競争力をもった強力ブランドとは言いがたく、福岡をはじめとする近隣の観光客にはアピールできても、首都圏、近畿圏など遠方からの観光客を平戸に呼び込む観光資源にはなりにくいのが実情である。遠隔地域からの長崎県を含む2～3泊程度の団体旅行のコースをみると、福岡空港をゲートとして福岡県、佐賀県、長崎県、熊本県、大分県などの北部～中部九州地域を周遊するのが通例であり、長崎県内で2泊以上する例は非常に少ない（長崎県地域振興部観光課，2002）。Ⅲ章1節で述べたように、観光地間競争の激しい現代は九州地方全体で観光客の誘致に取り組む時代である。九州地方の各県・各市町村としては、首都圏や近畿圏などからまず九州への来訪を促進し、九州に来た際にはそのうち1泊でも自県・自市町村へと呼び込むことが観光戦略の課題となる。

2) 「平戸キリシタン紀行」の商品化過程

広域から観光客を誘引するためには、それだけ魅力的な観光資源が必要である。首都圏や近畿圏からの観光客を惹きつけることができる平戸の観光資源は何か。平戸が誇ることのできるオンリーワンの観光資源は何か。全国に売り出せるメジャーな観光資源は何か。そこで生み出されたのが「平戸キリシタン紀行」（以下キリシタン紀行）である。

キリシタン紀行は、毎週土・日曜日に催行されるツアー企画旅行である（資料4）。最小催行人員は10名であり、マイクロバス1台で島内の主要なキリシタンゆかりの場所をめぐる。3コースが設定されており、半日日帰りコースが2つ（平戸コース、生月コース）、1泊2日コース（田平コース）が1つである。いずれもウェルカムガイドと呼ばれるボランティアガイドによる案内付きであり、参加費用は日帰りコースが3,000円、1泊2日コースが7,000円（宿泊費別）である。平戸コースは9:00出発で所要時間3時間30分のコースである。聖フランシスコ・ザビエル記念聖堂（平戸教会、写真17）と平戸市中心部の寺院と教会がみえるエリアを散策した後、バスにのり、紐差教会（写真18、19）、平戸切

支丹資料館、カクレキリシタンの聖地・根獅子（写真 20, 21）、宝亀教会（写真 22）、をめぐり、切支丹資料館では、カクレキリシタンの末裔にあたる根獅子集落の子どもたちによる殉教紙芝居が行われる。生月コースは平戸コースの帰還後 13:00 に出発する。所要時間は同じである。バスで出発し生月大橋を渡ると、生月町博物館「島の館」でカクレキリシタンや捕鯨の歴史に関する展示を見学した後、生月大魚藍観音、殉教史跡である聖地ガスパル様（写真 23）、山田教会（写真 16）をめぐり、平戸へと戻る。田平コースは 1 日目の午後に生月コース、2 日目の午前平戸コースをまわり、午後は田平教会（写真 6）と田平焼罪史跡公園をめぐりものである。車中では、ガイドによる説明のほか野外ミサのビデオ放映や平戸観光のビデオ放映がなされている。平戸市内（平戸島、生月島、田平地区）のキリシタン信仰にかかわる聖地、教会、資料館などを見学するとともに、平戸の歴史文化の理解を深めるためのガイドや体験が組み込まれ、参加者の知的好奇心にも応えることを企図している。

キリシタン紀行の商品企画の準備が本格的に始まったのは 2003 年の 2 月である。発起人には観光学を専門とする学識者や、県観光連盟新商品開発室長、平戸観光協会の理事、生月町（当時）振興公社観光コーディネーターといった長崎県や平戸市の観光関連の代表者に加えて、観光資源として対象化されるカトリック教会側の神父や信徒の代表も参加した。

商品企画の会合（正式名称：平戸キリシタン紀行推進協議会）は準備会とあわせて、2003 年 2 月 7 日から 7 月 7 日にかけて 12 回開催された。この協議会において、商品名やコース設定に関する意見交換、見学対象となる教会や司祭会など関係機関への折衝・協力依頼、宣伝用パンフレットの作成・配布などキリシタン紀行の催行にかかわる企画・運営が決定された。キリシタン紀行のツアー観光客がまわるカトリック教会は、歴史的な文化遺産であると同時に信徒によって実際の祈りの場とされる宗教施設である。したがって意見交換の場では、観光客にマナーを徹底させることや根獅子集落における殉教の歴史、カトリックの祭礼に係わる理解を深めてもらうことが要請された。ただ観光客を受け入れることに否定的な教会はなく、歴史や信仰に知識のある同行者（ガイド）が随行するならば、教会所有の資料館（紐差教会）を開放することや参加者が神父や信徒の話を聞かせてもらう場を設けることも検討された。教会側からは同時に「新商品」というような言葉に対する忌避も寄せられた。

キリシタン紀行のコンセプトは、1550 年フランシスコ・ザビエルの伝道により始まった平戸キリシタンの苦難に富んだ歴史を物語化して、観光客にユニークな歴史文化体験を提供することにあるといえよう。単なる名所旧跡巡りに終わらないように地域史に通じたボランティアガイドが案内する。切支丹資料館では、殉教者の末裔にあたる子どもたちによる紙芝居の上演がなされ、キリシタン弾圧とその後のカクレキリシタンの歴史を体感した上で、参加者は殉教者の血でそまった根獅子の浜を案内されることになる。

キリシタン紀行の商品化の重要な担い手である平戸観光協会は地元の有力ホテルの経営者も理事を務めている。したがってキリシタン紀行には、平戸への観光客増加による経済的な期待が込められている。パンフレット中には、平戸城や松浦家の史料館などキリシタン以外の歴史文化遺産の紹介や平戸温泉、平戸の食材などの観光情報も盛り込まれている。キリシタン紀行を契機として平戸を訪れた観光客に対して平戸の魅力をアピールし、願わくばリピーターに成長することが期待されているのである。

V. キリシタンツアーの与えるもの—おわりにかえて

本稿では、宗教的な聖地が地方自治体による観光資源化の取り組みにより、新たな観光商品として消費の対象とされている実態を長崎県平戸市における「平戸キリシタン紀行」を事例に検討してきた。最後にキリシタン紀行の実績と観光商品としてのグローバル化の状況について概括し、聖地が観光商品化される意味を考えてみたい。

第 2 表は 2003 年と 2004 年におけるキリシタン紀行の催行実績を示したものである。キリシタン紀行は 2003 年 5 月 24 日から 6 月 8 日にかけて 4 回、計 200 名によるモニタリングを経て実施された。パンフレットの完成が 7 月 16 日のことであり、かなり急ピッチで商品開発と施行がなされたことがうかがえる。初の催行が同年 8 月 17 日であり、2003 年には平戸コースが 8 回の 133 人、生月コースが 1

回の12人の参加がみられた。2004年の場合、平戸コースが11回の140人、生月コースが6回の107人であった。この数値でみる限りにおいて、キリシタン紀行が観光商品として成功、もしくは定着していると判断することは難しい。土日限定のツアーであるが、年間の催行回数が12回(2004年)にとどまり、参加者も兩年あわせて392名に過ぎない。

キリシタン紀行の催行実績が伸びない要因として、その催行形態にあると考えられる。最小催行人員は一部例外はあるものの10人であり、しかも参加申し込みの締め切りが出発の1週間前となっている。これはマイクロバスを借り上げる必要があるためであるが、参加希望者がいても最少催行人員に到達することが容易ではない。団体客の場合、最初からバスで平戸に来訪するので、わざわざ現地でのツアーパックに申し込む必要性に乏しく、ウェルカムガイドを予約するだけで、ガイドにキリシタンのことも含めた説明を受けることが一般的である。個人客では特に日帰り客の場合、旅程を1週間前に決定していないことが多く、実際に平戸に来訪し、観光案内所等でキリシタン紀行のパンフレットをみて興味を持つことが一般的であり、情報を入手した時点で申し込むことができないキリシタン紀行のツアーへの参加は困難が大きいといえる。実際に申し込みがあったものの最少催行人数に到達せずキャンセルになったツアーは兩年の合計で166件の605人に上っており、この数値は催行実績を大きく上回る結果となっている。そこで主催者の平戸観光協会では、2004年から少人数を対象としたタクシー利用のツアーを実施している。タクシーを利用する場合、事前の予約も必要がなく少人数で対応できるので利便性は高いものの、その分価格にも反映されるので、利用実績は5件(15名)にとどまっている。ただし2005年以降はバスによるツアーは催行されておらず、すべてタクシーによる対応となっている。参加者の発地を記録のあるデータからみると、遠隔地では東京都や大阪府、岡山県、島根県からの参加者があった。観光客の広域化という意味では一定の成果を挙げているともいえるが、量的な増加に直接結びついているとは言いがたいであろう。

しかしながらキリシタン紀行の観光効果が低いとはいえない。旅行代理店によるツアー企画の一部に平戸のキリシタン紀行が取り入れられ、実施されている例もみられる。A社の場合、「美しき九十九島とハウステンボス宿泊 寺院と教会が見える風景 厳かな平戸キリシタン紀行」と題したツアーを2005年12月31日から翌年1月3日にかけての3泊4日で企画した。羽田空港発着で唐津、平戸、九十九島、ハウステンボスをまわるコースであり、旅行代金は23.9万円という高額商品である。2日目に平戸を訪れ、ウェルカムガイド付きでキリシタン紀行めぐりが組み込まれている。

B社の場合には、平戸キリシタン紀行のネーミングで4プランを提供している。平戸と生月の主要な教会群をセットにしたガイド付きマイカープランや小型タクシープランを用意し、各料金も参加人数と催行日によってきめ細かく設定するなど、顧客の側に立った観光商品化を進めている。最も高額な平戸・生月小型タクシープランの場合、通常料金が1名で19,000円、2名では9,500円、3名になると6,400円となっている。こうした旅行代理店によるツアー参加者やウェルカムガイドを利用した個人客による「キリシタン巡礼」は、2004年の夏季(7~9月)には1,340人、秋冬季(10~12月)には962人あった。この数値は着実に伸びており、2005年の4~8月の5か月間では2,328人に達している。

教会めぐりの観光商品化の動きは、平戸市だけのものではない。禁教後多くの信徒たちが移住した五島では数多くの教会が建立され、祈りの島として売出しをはかっている。長崎県観光連盟も「新キリシタン紀行」というパンフレットを作成し(資料5)、「平戸・生月・田平」、「佐世保・上五島」、「五島・福江島」、「長崎市・西彼杵」、「島原・雲仙・天草」と県内を5地区にわけて、教会めぐりのモデルコースを設定している(資料6)。長崎県観光連盟では、カトリック長崎大司教区の協力を得て、教会堂建築の見所の解説パンフレットを作成し、教会めぐりを観光に積極的に取り入れていくと同時に、教会見学時の注意点を示して(資料7)、観光客に対して教会内でのマナー説明も加えている。

また教会めぐりを促進する動きはカトリック教会側からも起こっている。資料8は2005年に刊行されたカトリック長崎大司教区監修による『長崎・天草の教会と巡礼地完全ガイド』である。本書では長崎県内と天草(熊本県)にあるカトリック教会のガイドブックであるが、教会堂建築や教会をめぐる歴史の紹介にとどまらず、教会にナンバーを付し、教会めぐりの巡礼化を図っている。さらに本書後半では、

殉教者を偲ぶ巡礼地ガイドとして、各地の殉教地や記念碑、墓地・墓碑、セミナリオ跡などを紹介し、聖地巡礼として紹介している。このようにカトリック教会側でも観光化に対応し、ミサや冠婚葬祭など信徒の信仰生活に影響のでない範囲で、非信徒へカトリックをアピールしていく手段の一つとして、教会群や殉教の聖地巡礼を打ち出しているといえよう。

聖地の観光地化、聖地の商品化という現象は古くからみられる現象である。聖地は社会経済的、政治的、文化的、あるいは宗教的といったさまざまな目的をもった意味ある主体の思惑によって、創造され、新しい意味を付与されるとともに、絶えずコンフリクトが繰り返されてきた。松井（2005）ではツーリズムの進展にともなう聖地管理の課題として、観光圧力により聖地の雰囲気損なわれ、信徒や聖職者の信仰生活が脅かされるだけでなく、観光客にとっての場所の魅力を喪失する事例について触れた。長崎のカトリック教会は小教区となる集落を単位とした信者の共同体に担われた聖なる空間であり、他地区との教会とは本来は独立した存在である。それが時代の変化に伴い、苦難の信仰の歴史とそのシンボルとしての美しい教会堂建築が観光資源として注目され、あたかも秩序をもった意味ある巡礼地として複数の教会や殉教地が結び付けられている現状は何を意味するのであろうか。これまでの学問が分析の視点として用いてきた、場所の商品化や真正性、場所のアイデンティティと集会的記憶などの諸概念を再考する必要があるだろう。

本稿では紙幅の都合でもあり、観光客のまなざしや教会めぐりによる観光体験に関する議論、あるいは教会が観光対象としてまなざされることに対する信徒側の反応などについて触れることができなかった。次稿ではこうした意味ある主体と聖地とのかかわりを検討する必要がある。

現地調査の際には、平戸市役所観光商工課、平戸観光協会、長崎県地域振興部観光課、長崎県教育委員会をはじめとする多くの皆様方に資料提供のご便宜をいただいた。また製図の一部は筑波大学大学院博士課程生命環境科学研究科の駒木伸比古氏および久保倫子氏のご助力を得た。記して厚く御礼申し上げます。本報告の取りまとめにあたり、平成15～17年度科学研究費補助金 基盤研究(C)「『場所の聖性』の変容・再構築とツーリズムに関する総合的研究」(研究代表者：山中 弘、課題番号：15520057)、平成17年度筑波大学学内プロジェクト研究 助成研究B「聖地の観光資源化に伴う場所の再構築に関する研究」(研究代表者：松井圭介)の研究費の一部を利用した。

【注】

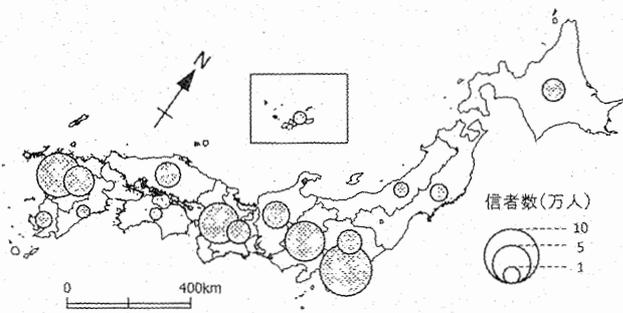
- 1) カトリックの信者数は、当年12月31日現在で小教区別の信徒籍台帳に記載されている信徒数に聖職者、修道者、神学生の数を加えたものである。カトリックの信者になるためには、宗教儀礼(洗礼)を受ける必要があるため、信者数の値は他の宗教と比較すると正確であるとされる。
- 2) カトリックでは47都道府県を16の教区に分割している。教区名と範囲(都道府県)は次の通りである。札幌教区(北海道)、仙台教区(宮城県、青森県、岩手県、福島県)、新潟教区(新潟県、秋田県、山形県)、さいたま教区(埼玉県、栃木県、茨城県、群馬県)、東京教区(東京都、千葉県)、横浜教区(神奈川県、静岡県、山梨県、長野県)、名古屋教区(愛知県、岐阜県、富山県、石川県、福井県)、京都教区(京都府、三重県、滋賀県、奈良県)、大阪教区(大阪府、兵庫県、和歌山県)、広島教区(広島県、山口県、島根県、鳥取県、岡山県)、高松教区(愛媛県、香川県、徳島県、高知県)、福岡教区(福岡県、佐賀県、熊本県)、大分教区(大分県、宮崎県)、長崎教区(長崎県)、鹿児島教区(鹿児島県)、那覇教区(沖縄県)。このうち東京、大阪、長崎の各教区は大司教により司牧されており、大司教区と呼ばれる。
- 3) 教会数とは小教区、準小教区、巡回教会、集会所の総数である。小教区とは教区司教により、小教区として認可された教会を指す。準小教区は、小教区に属し常設の聖堂を持ち、担当司祭に委任されている。巡回教会とは、小教区に属し常設の聖堂を持ち、定期的に司祭が巡回してくる教会を指す。これらに対し、聖堂を持たないものの、定期的に信者が集まり、ミサが捧げられる場所を集会

所という。

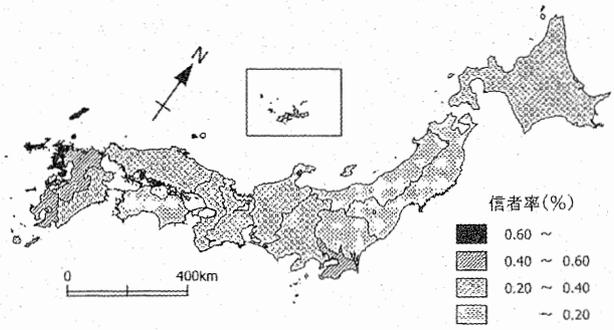
- 4) 教会史に関する記述は、家近（1998）、鶴沼（1992）、片岡（1989）、神田（2005）、長崎文献社編・カトリック長崎大司教区監修（2005）、宮崎（2001）を参考にした。また本稿では、禁教令のもと潜伏時代のキリシタンを潜伏キリシタン、禁教令が廃された後になってもカトリックに復帰せず、信仰を隠し続けたキリシタンをカクレキリシタンと呼称する。
- 5) オラショとはラテン語の Oratio に由来する祈禱を意味する言葉である。潜伏の時代に独自の展開を遂げ、カクレキリシタン独自の言葉として伝承されている。宮崎（1996）には多くの信仰事例が紹介されている。
- 6) 本節では、川上秀人ら九州大学工学部建築学研究室による一連の調査に基づく、川上・土田（1983）、川上・土田・前川（1985a）、川上・土田・前川（1985b）、川上（2000）に依拠している。
- 7) 同上による。首都圏在住の女性 373 人への聞きとり調査の結果、「北海道」「沖縄」「九州」に対してイエスの回答者数が「TV や雑誌でよく見る」がそれぞれ 75, 53, 23, 「全体的なイメージが良い」が 72, 50, 31, 「今後、宿泊旅行に行ってみたい」が 60, 56, 36 であった。
- 8) 長崎県の観光統計では、修学旅行客数は各市町村への聞きとり調査から推計している。数値は長崎市の場合宿泊客と日帰り客の合計、その他の市町村では宿泊客数である。

【参考文献および資料】

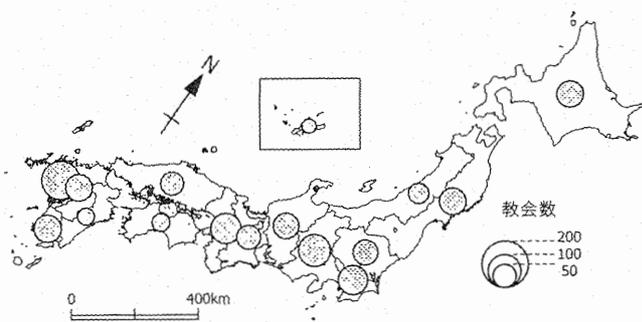
- 青野壽郎・尾留川正平（1979）：『日本地誌 第19巻 九州地方総論・福岡県』二宮書店，3-4.
- 家近良樹（1998）：『浦上キリシタン配流事件』吉川弘文館，211p.
- 鶴沼裕子（1992）：『史料による日本キリスト教史』聖学院大学出版会，200p.
- 片岡弥吉（1989）：『長崎のキリシタン』聖母の騎士社，204p.
- 川上秀人・土田充義（1983）：長崎県を中心とした教会堂建築の発展過程について．日本建築学会論文報告集，331，155 - 163.
- 川上秀人・土田充義・前川道郎（1985a）：長崎県を中心とした教会堂建築の時代区分について．九州大学工学集報，58(3)，111 - 117.
- 川上秀人・土田充義・前川道郎（1985b）：長崎県を中心とした初期教会堂建築の特徴について．九州大学工学集報，58(3)，207 - 213.
- 川上秀人（2000）：長崎県の教会建築史．三沢博昭・川上秀人『三沢博昭写真集 大いなる遺産 長崎の教会』智書房，146 - 199.
- 神田千里（2005）：『島原の乱』中央公論新社，252p.
- 九州観光推進機構（2005）：『九州』九州観光推進機構 p.10.
- 長崎県教育委員会編（1977）：『長崎県のカトリック教会（長崎県文化財調査報告書 第29集 昭和51年度）』長崎県教育委員会，284p.
- 長崎県地域振興部観光課（2002）：『長崎県観光動向調査概要報告書』長崎県，96p.
- 長崎文献社編・カトリック長崎大司教区監修（2005）：『長崎・天草の教会と巡礼地完全ガイド』長崎文献社，148p.
- 松井圭介（2004）：聖地の風景－日本の民衆宗教の場合－．菊地俊夫編著『風景の世界－風景の見方・読み方・考え方－』二宮書店，60－70.
- 松井圭介（2005）：ツーリズムの影響にともなう聖地管理の課題—Shackley, M.: Managing sacred sites を手がかりとして—．人文地理学研究，29，159－169.
- 宮崎賢太郎（1996）：カクレキリシタンの信仰世界．東京大学出版会，287p.
- 宮崎賢太郎（2001）：『カクレキリシタン』長崎新聞新書，295p.
- 森川嘉一郎（2003）：『趣都の誕生』幻冬舎，271p.



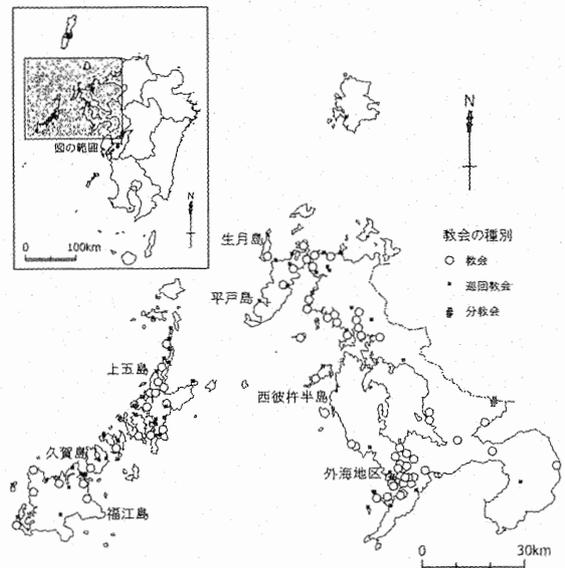
第1図 教区別にみたカトリックの信者数(2004年)
(カトリック中央協議会資料より作成)



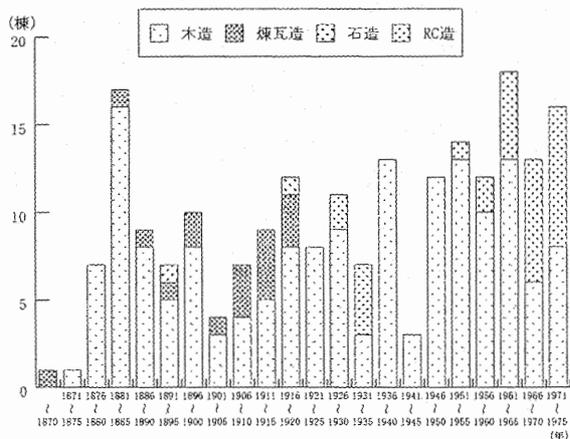
第2図 教区別にみたカトリックの信者率(2004年)
(カトリック中央協議会資料より作成)



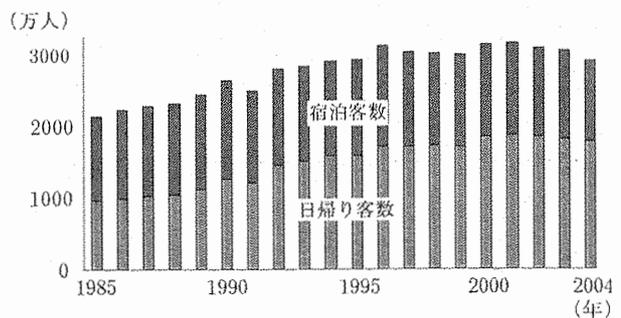
第3図 教区別にみたカトリックの教会数(2004年)
(カトリック中央協議会資料より作成)



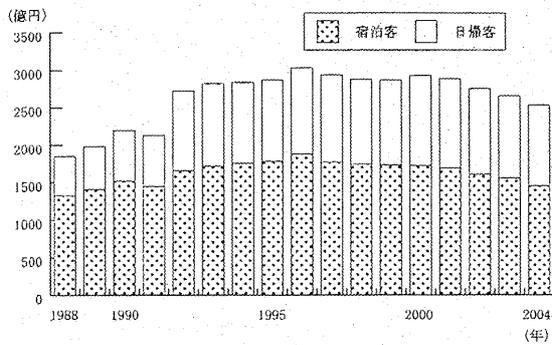
第4図 長崎県におけるカトリック教会の分布(2004年)
(カトリック中央協議会資料より作成)



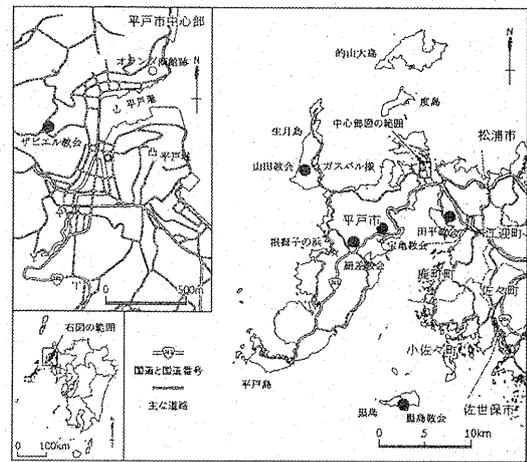
第5図 長崎県における形態別・教会堂設立件数
(川上ほか, 1985a より作成)



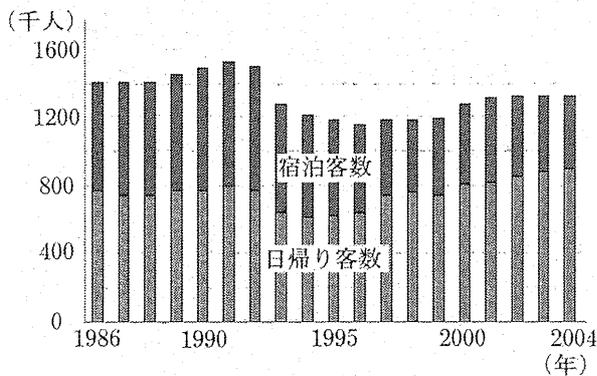
第6図 長崎県における観光入込客の推移
(長崎県観光統計より作成)



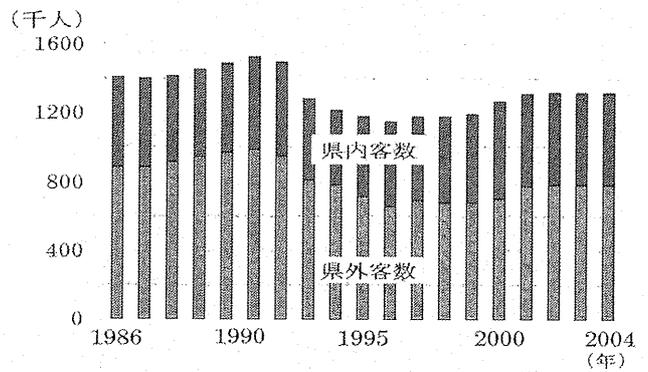
第7図 長崎県における観光消費額の推移
(長崎県観光統計より作成)



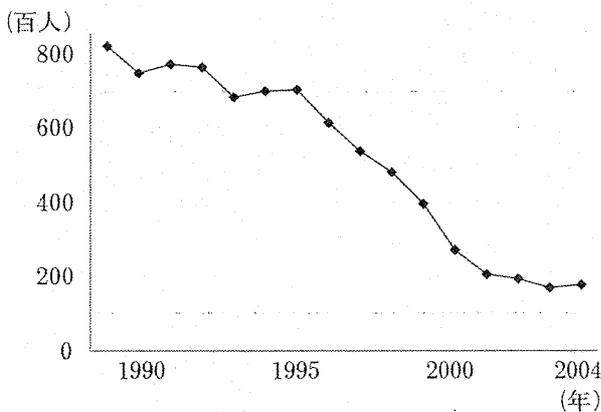
第8図 平戸市の位置と主要施設



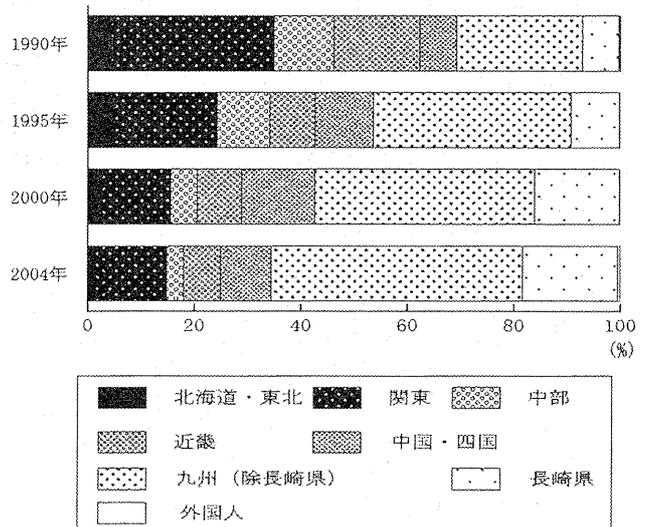
第9図 平戸市における観光入込客の推移
(平戸市観光統計より作成)



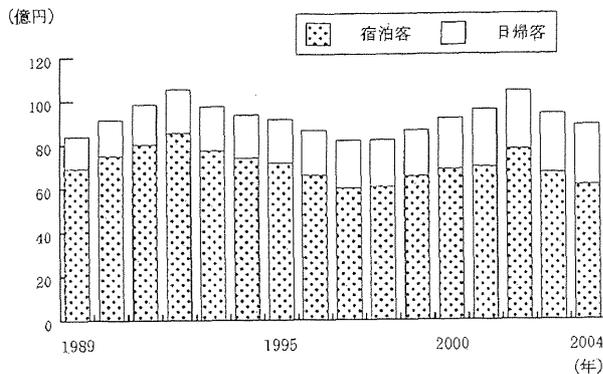
第10図 平戸市における県内外別観光客数
(平戸市観光統計より作成)



第11図 平戸市における宿泊観光者の地域別割合
(平戸市観光統計より作成)



第12図 平戸市における修学旅行客数の推移
(平戸市観光統計より作成)



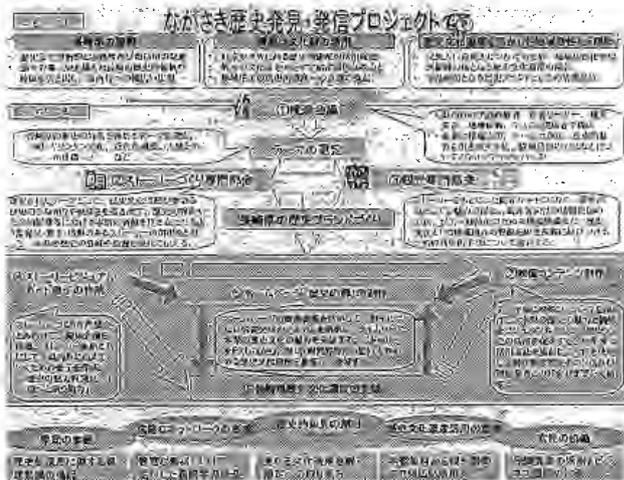
第13図 平戸市における観光消費額の推移 (平戸市観光統計より作成)



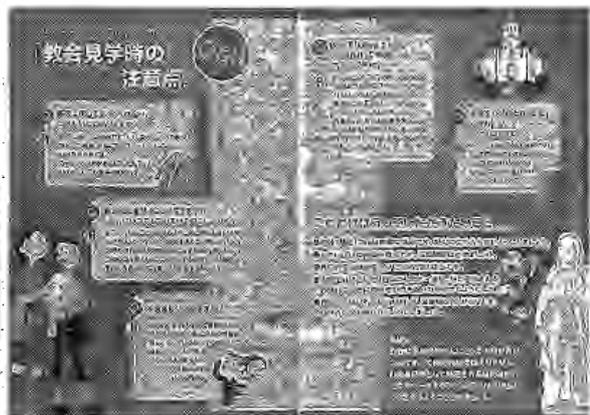
資料1 長崎県観光連盟による修学旅行ナビ (2006年) (<http://www.ngs-kenkanren.com/syuryo/>より引用)



資料2 修学旅行ガイドの例 (長崎のキリスト教) (2006年) (<http://www.ngs-kenkanren.com/syuryo/christianity/index.html>より引用)



資料3 ながさき歴史発見・発信プロジェクトの概要
(長崎県教育委員会資料より引用)



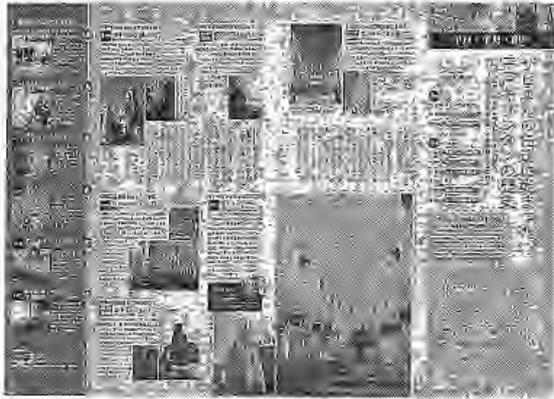
資料7 教会見学時の注意点の説明
(長崎県観光連盟資料より引用)



資料5 長崎・新キリシタン紀行のパンフレット
(長崎県観光連盟資料より引用)



資料4 平戸キリシタン紀行のパンフレット
(平戸観光協会資料より引用)



資料 6 長崎県の新キリシタン紀行パンフレットにおける平戸・生月・田平コースの説明
(長崎県観光連盟資料より引用)



資料 8 カトリック教会による教会めぐりの巡礼地化の動き
(長崎県文献社編, 2005)

	年代	出来事
キリシタン時代	1549年	フランシスコ・ザビエルにより、日本にキリスト教伝来
	1550年	ザビエルが平戸に上陸
	1560年代	横瀬浦、島原、五島、長崎各地で布教が進む
	1571年	長崎開港
	1576年	木造3階建ての南蛮寺が京都において建立
	1582年	天正遣欧少年使節の派遣(1590年に帰国)
	1587年	秀吉の禁教令により京阪地方の教会堂が破壊される
	1597年	長崎において宣教師・信徒26人が殉教(1862年に列聖)
	1614年	江戸幕府の禁教令
	1637年	島原の乱
1644年	マンショ小西神父が殉教(神父が不在になる)	
潜伏時代	1653年	極東などへの宣教を目的としたパリ外国宣教会が設立
	1797年	外海より五島への移住はじまる(約3000人が移住)
	1859年	安政条約により長崎開港
	1864年	フレ神父、プチジャン神父らによって大浦教会完成
	1865年	プチジャン神父が大浦教会で250年の弾圧を経た信徒発見
	1867年	浦上四番崩れはじまる(信徒が3384人配流)
	1868年	キリシタン教禁制の高札、ド・ロ神父来崎
1873年	キリスト教禁制の高札撤廃	
復活時代	1882年	ド・ロ神父により出津協会完成
	1888年	カトリック長崎司教区成立
	1889年	明治憲法で信教の自由を宣言
	1893年	ド・ロ神父により大野教会完成
	1902年	マルマン神父により黒島教会完成
	1910年	青砂ヶ浦教会完成
	1915年	旧浦上教会完成
	1919年	石造の頭ヶ島教会完成
	1959年	長崎大司教区に昇格
	1981年	ローマ教皇ヨハネ・パウロ2世来崎

第1表 長崎における教会の歴史

(長崎の教会群を世界遺産にする会の資料より作成)

年	月	日	コース	人数	年	月	日	コース	人数
2003年	8月	17日	平戸	17	2004年	1月	1日	平戸	14
	8月	22日	平戸	15		2月	16日	平戸	12
	9月	16日	平戸	15		2月	22日	生月	12
	11月	2日	平戸	11		2月	23日	平戸	12
	11月	9日	平戸	12		3月	28日	平戸	5
	11月	29日	生月	12		4月	3日	平戸	7
	11月	30日	平戸	22		4月	4日	平戸	6
	12月	5日	平戸	11		6月	13日	平戸	15
	12月	6日	生月	24		6月	27日	平戸	4
	12月	7日	平戸	6		8月	31日	生月	45
						9月	18日	生月	13
						9月	25日	生月	13
						9月	26日	平戸	15
						9月	30日	生月	12
						10月	28日	平戸	45
						12月	10日	生月	10
						12月	26日	平戸	5

第2表 平戸キリシタン紀行の催行実績

(平戸キリシタン紀行推進協議会資料より作成)

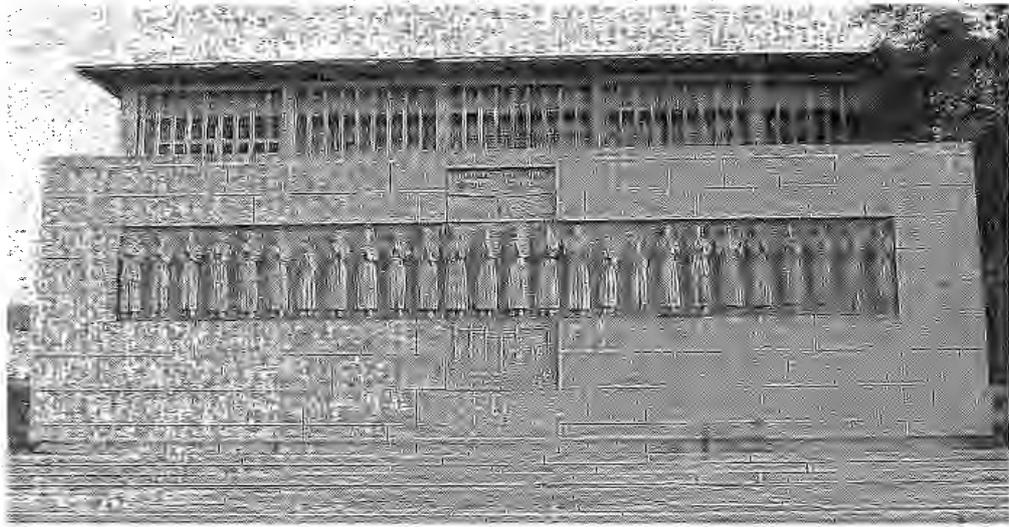


写真1 西坂殉教地に建立された二十六聖人記念碑（2006年1月撮影）

1597年2月5日、京都から連れられた26人のキリシタンが処刑されたのを皮切りに、多くのキリシタンがこの地で殉教した。



写真2 サン・ジワン枯松神社（2006年2月撮影）【左】

外海地区（現長崎市外海）にあるキリシタン神社。日本人伝道師であったサン・ジワン神父を祀る。潜伏時代、この神社で潜伏キリシタンたちがオラショを唱えるとともに、伝承してきた。

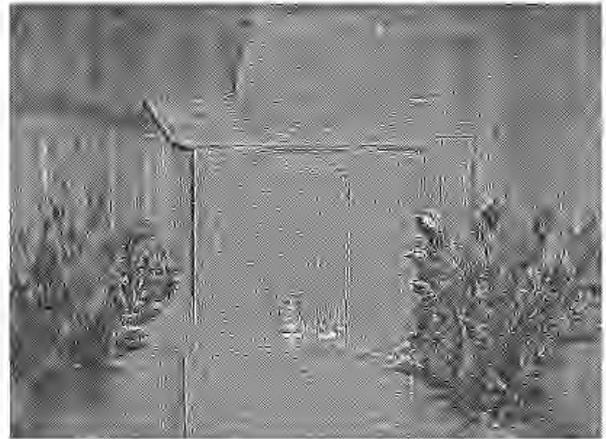


写真3 枯松神社・本殿内の石塔（2006年2月撮影）【右】

キリシタン神社のしるしとして、サン・ジワンの文字が見える。



写真4 大浦天主堂 (2006年2月撮影)【左】

1864年に竣工し、1879年に改築された大浦天主堂は現存する日本最古の教会堂として1933年に国宝指定を受けた。原爆の被害を受けたが1951年に修復され、1953年に再び国宝指定を受けた。



写真5 黒島教会 (2006年2月撮影)【右】

黒島は九十九島の中で最大の島であり、外海、五島、生月などから多くのキリシタンが移住し潜伏していた。フランス人のマルマン神父の設計・指導と信徒の献金および労働奉仕により1902年に完成した。完成された3層構造をもち、大浦天主堂に次いで国宝に指定された。



写真6 田平教会 (2005年7月撮影)【左】

鉄川与助が設計した最後の煉瓦造教会。張り出した特徴的な3層の塔屋をもつ。2003年に国指定の重要文化財指定を受けた。



写真7 青砂ヶ浦教会 (2004年8月撮影)【右】

旧野首教会に次ぐ鉄川与助2作目の煉瓦造教会。信徒たちは海岸から小高い教会建設地まで煉瓦を背負って労働奉仕をして教会の礎を作った。2001年から国指定重要文化財。



写真8 頭ヶ島教会の前景（2004年8月撮影）【左】

幕末まで無人島であった頭ヶ島には迫害を逃れて鯛ノ浦のキリシタンが移住した。信徒たちは対岸の山から石を切り出し積み上げた。2001年から国指定重要文化財。

写真9 頭ヶ島教会の横景（2004年8月撮影）【右】

石積みとステンドグラスと赤瓦を配した教会堂の美しさから観光客の人気も高い。



写真10 旧五輪教会（2004年8月撮影）【左】

久賀島にある五島最古の教会。1931年に浜脇教会（写真11）の改築の際、それまで使用されていた旧聖堂を解体・移築したものである。1985年に県指定有形文化財の指定を受け、ついで1999年国指定重要文化財に指定された。

写真11 旧五輪教会の内部（2004年8月撮影）【右】

リブ・ヴォールト式の天井（写真16）である。港に面しているため潮風や波による老朽化が激しく現在は使用されていない。隣接して教会堂が建てられている。





写真 12 RC 型教会堂（前期）の事例：浜脇教会（2004 年 8 月撮影）【左】

五島で最初の鉄筋コンクリート作り教会。木造時代の外観を残している。1931 年に建造された。



写真 13 鯛ノ浦教会（2004 年 8 月撮影）【右】



写真 14 堂崎天主堂（2004 年 8 月撮影）【左】

1974 年に県指定の重要文化財に指定された。現在この建物は資料館として利用されている。



写真 15 出津教会（2006 年 2 月撮影）【右】

ド・ロ神父は 1879 年出津・黒崎地区の主任司祭として赴任すると、その後の生涯をこの地における布教と貧民救済活動に捧げたとされる。遠藤周作の『沈黙』で知られる外海地区は大村藩におけるキリシタンの拠点であった。周辺にはド・ロ神父がつくったイワシ網工場跡なども復元され、神父の記念館や歴史民俗資料館も建てられている。



写真 16 リブ・ヴォールト式の天井（2004年7月撮影）【左】

コウモリが羽を広げたような形から、コウモリ天井とも呼ばれる。煉瓦造の教会堂に多くみられる。写真は山田教会（平戸市生月地区）。外壁は煉瓦造であるが内部は木造である。

写真 17 平戸ザビエル記念教会（2004年7月撮影）【右】

平戸観光の代表であり、多くの巡礼者や観光客で年間を通してにぎわう。1971年にザビエルの平戸訪問の記念像が建立され、この名称となった。

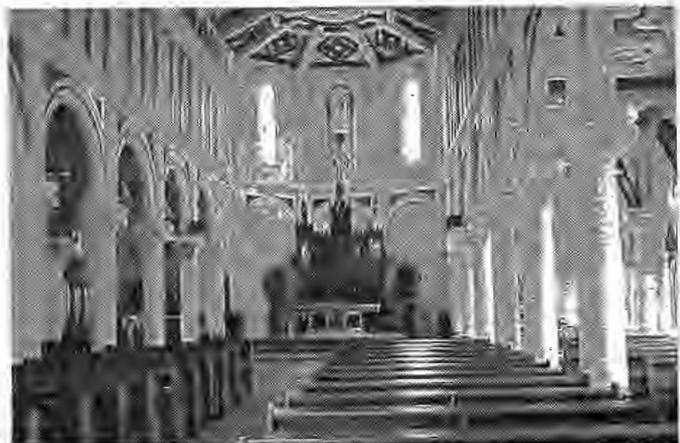


写真 18 紐差教会（2004年7月撮影）【左】

原爆により旧浦上天主堂が破壊された後は、日本最大の天主堂として知られた。アーチ型の天井が美しいロマネスク様式の教会である。

写真 19 紐差教会の内部（2004年7月撮影）【右】

高い空間に折上天井の形式をとる。ステンドグラスも美しい。

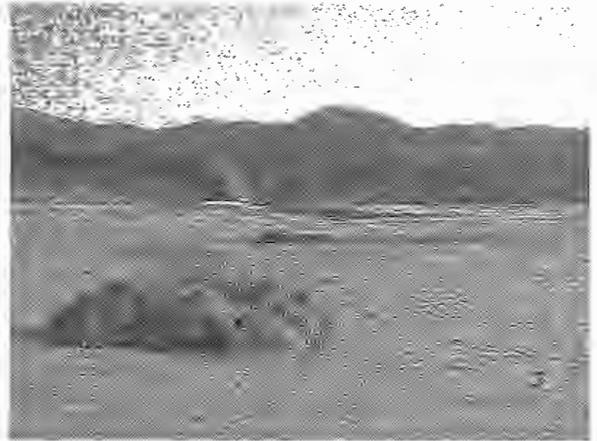
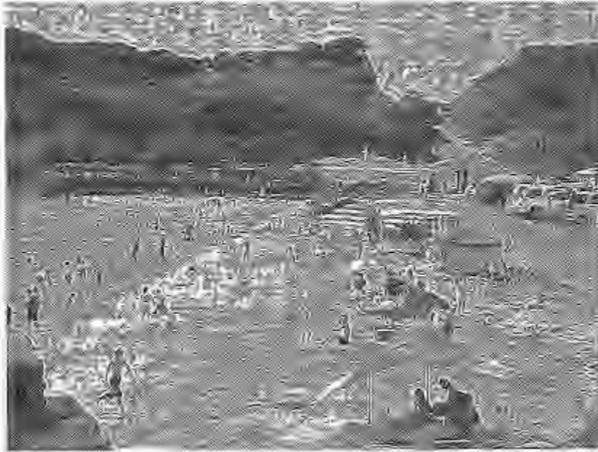


写真 20 聖地・根獅子の浜（2005年7月撮影）【左】

根獅子の集落では近年までカクレキリシタンの信仰が存続していたが、現在では途絶してしまっている。浜に隣接した集落内に切支丹記念館が建てられている。夏は海水浴でにぎわう。

写真 21 昇天石（2005年7月撮影）【右】

根獅子の浜の波打ち際にある写真中央の石は昇天石と呼ばれ、ここで処刑された根獅子のキリシタンが昇天したと伝えられる聖なる石である。潮が満ちてくると海中に没する（写真 20）。

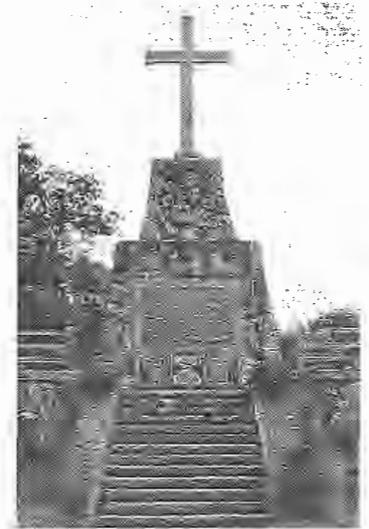


写真 22 宝亀教会（2005年7月撮影）【左】

宝亀地区は外海地区から移住した潜伏キリシタンの子孫が多く、1898年頃建てられた古い教会堂である。聖堂は木造瓦葺で外壁には板張りがなされているが、正面の玄関部分の一部は煉瓦造である。

写真 23 聖地・ガスパル様（2005年7月撮影）【右】

生月島を治めていたキリシタン領主の籠手田氏と一部氏が去った後、島の信徒を指導した西玄可（洗礼名ガスパル）が1609年に処刑された場所として聖地となり、カトリック信徒による記念碑が建てられている。江戸時代生月島は多くの殉教者を出し、潜伏キリシタンの時代がおわりカトリックへの復帰が可能になった時代においても、カクレキリシタンとしての信仰を堅持する人が多かった。

長崎のカトリック教会群と「観光のまなざし」 —外海を事例として—

木村 勝彦

1. はじめに

21世紀は「観光の世紀」だと言われる。交通・情報網の発達と、レジャーや余暇に「生活の力点」をおくという価値観およびライフスタイルの変化とがあいまって、国際観光客数は20世紀後半には飛躍的な増加を見せた。そして、2010年には何らかのかたちで観光をする人々の数は全世界で約10億人に達するという、いわゆる「観光ビッグバン」の発生が予想され、まさにかつてないほどの「大交流時代」が到来しようとしているのである。この潮流は日本においても隅々にまで行き渡り、観光とまったく関わりのない社会的な生活・社会的関係はおおよそ考えられないほどであると言ってよいであろう。日本の西端に位置する長崎のカトリック教会群も、その教会に集う信者たちが好むと好まざるとに関わらず、そうした「観光の世紀」の潮流と直面せざるを得なくなっている。

この小論では、450年にも及ぶ歴史を背景にして存在する長崎のカトリック教会群が、観光との否応のない関係性のなかで、「聖地」としてのその「場所の聖性」をどのように保持しているのか、あるいはどのように変容させているのかについて考察してみようとするものである。事例としては特に、長崎市外海地区（旧西彼杵郡外海町）の教会およびその周辺の「聖地」のみを取り上げるが、基本的な問題構造は長崎県内の他地域の教会や「聖地」についても同様であると思われる。すなわち、キリスト教信者にとっての「聖地」が、信者・非信者を問わない無数の人々の「観光のまなざし(the tourist gaze)」⁽¹⁾にさらされているのである。それは「聖地」の墮落もしくは「聖性喪失」という事態なのであるか。それとも「観光の世紀」が生み出す大衆観光という大きなうねりに対応した、新たな「聖地」のあり方なのであるか。こうした問題を、外海の古く小さな教会をもとに照射してみたい。

2. 長崎観光の現況と教会の意味

ここでまず、「観光の世紀」と言われる21世紀に入って、長崎県の観光がどのような状況にあるのかについて簡単に触れておきたい。端的に言えば、かつては数々の流行歌などの舞台として取り上げられて抜群の知名度を誇り、エキゾチックな魅力や異国情緒で多くの観光客を呼び込んだ長崎市も含めて、長崎県の観光は全般的かつ長期的な不振に落ち込んでいる。長崎県は数多くの史蹟・文化財、さらには雲仙や九十九島に代表される豊かな自然景観によって、全国的にも有数の観光地として認知され、毎年多くの観光客を受け入れていた。また、1995年には「千年都市」をうたった長期滞在型リゾート施設ハウステンボスもオープンして、活況を呈した。しかし、その1995年をピークに長崎県の観光客は減少の一途をたどり、ホテル・旅館などの宿泊業をはじめ観光関連産業は長期の、そして出口の見えない不況に喘いでいる。有名ホテルや旅館の倒産・閉鎖もあり、2004年には「千年都市」の夢も儚くハウステンボスがわずか9年で会社更生法の申請という事態に立ち至ったのである。

近年、長崎県は小泉内閣の「ビジット・ジャパン」キャンペーンや「観光立国」宣言に便乗するかたちで積極的に「観光立県」をうたっており、2005年に出された『長崎県長期総合計画後期5か年計画』でも観光に重点を置いた県政の促進が打ち出されている⁽²⁾。しかし、そうしたことを声高に主張しなければならないこと自体が逆にまた、かつて長崎県

の財政や雇用、流通等を支える基幹産業の一つであった観光が不振であること、そしてそれが直ちにまた長崎県全般の危機を意味するものであることを如実に物語っていよう。こうしたなかで、長期低迷に喘ぐ長崎の観光において、他に類例を見ない長崎独自の観光資源として改めて脚光を浴びはじめたのが、長崎県全体に散在する 140 余りのカトリック教会群だったのである。

とは言え、カトリック教会が長崎の有力な観光資源であるという事態は、ここに至って新しく現出してきたものではない。元来、長崎県の観光全体において最も大きな比重を占めていたのは、言うまでもなく長崎市であった。そして、長崎市の観光資源のなかでも中心的な地位を占め続けているものが、グラバー園と共に長崎のエキゾチックな異国情緒を形成してきた国宝の大浦天主堂であることは間違いない。大浦天主堂は長崎観光の象徴だったと言うこともできよう。一般に、その歴史と場との相関関係によって長崎という街の位相を捉えるとき、長崎には三つの側面があると言われるが、それはまた観光資源としての長崎の魅力を整理することにもつながる。一つは、市街中心部を北東から南西に向けて貫流する中島川流域の「ながさき」、すなわち 1582 年の開港間もなく行われた長崎の「町立て」に由来する古い歴史に彩られた長崎の側面である⁽³⁾。そしてもう一つは、市街南部の大浦川という小さな河川の南北沿岸の丘陵部に江戸時代末期に外国人居留地が形成されたことに端を発する、東山手および南山手地区の「NAGASAKI」であり、その中心が先ほど述べた大浦天主堂と周辺の洋館群である。さらに長崎の第三の側面は、原爆落下中心地を軸とする平和祈念公園や原爆資料館などの「ナガサキ」であって、ここでも祈りの象徴的中心としての浦上天主堂が大きな地位を占めている。東山手および南山手と平和祈念公園とは長崎市内観光の二大エリアであり、その中心的スポットである二つのカトリック教会が主要な観光資源とされてきたのである。

こうした構図は、「教会と寺院の見える風景」を売り物としている平戸市や、青い海の魅力と赤レンガの堂崎天主堂の美しさを前面に打ち出していた五島の福江市（現五島市）等においても同様であり、カトリック教会は長崎の観光の魅力を形成する主要な要素として十分に認識されていたのである。しかし、カトリック教会に対する従来の「観光のまなざし」は飽くまでも、日本の他地域には見られないエキゾチックな情緒とロマンチズムをかき立てる「点景」としての美しさのみ向けられていたと考えられる。すなわち、観光資源として意味を有するのは、有名観光地に建てられた美しい建築物としての教会であって、それが美しい南国の海や山の風景の中で異国情緒を醸し出すところに教会の魅力は求められてきたのである。

そうした点からすると、観光資源として意味を有し、多くの観光客の「観光のまなざし」に耐え得る教会建築はごくわずかだということになるし、実際にまた観光客を呼ぶことの可能なものは主要観光地の幾つかの限られた教会に過ぎなかったのである。そのことは教会の建築学的な意義や文化財としての重要性とは無関係なことであり、たとえ建築学的・美術的見地から見て美しくとも、「観光のまなざし」からはずれた教会は観光資源としてはほとんど注目されることがなかったのである。ましてやこうした状況においては、教会あるいはそれが記念する「聖地」の「聖性」には、観光客の関心はほとんど向けられて来なかったと言ってよいであろう。そして、観光業者は無論として、県や市町村の観光部門担当者あるいは文化財担当者の問題意識もこの点では、観光客と大差がなかったように思われる。実際に、1976 年に長崎県教育委員会によって、長崎県内 145 ヶ所の教会について総合調査が行われ、『長崎県のカトリック教会』という報告書もまとめられたが、この調査の後にも過疎地域にあった幾つかの古く貴重な教会は倒壊するという運命をたどらざるを得なかったのである⁽⁴⁾。

しかし現在、長崎のカトリック教会をめぐる状況には、微妙な変化が現われて来ているように思われる。まず、県や市町等の行政当局や観光業界にも、単に風景の中のアクセントとして教会建築の美しさを強調しようとするのではなく、教会の背景にある歴史や意味について学び直そうという意識が顕著になってきたことが挙げられよう。このことによつて、点としての教会ではなく、点と点を結ぶ線分としての歴史の意味や「聖性」の根拠が注目され、教会がまさに全体の「教会群」として意識されるようになったのである。そして、教会を訪れる観光客の中にも、教会のもつ「聖性」や歴史的意味に関心をもつ人々が増え、あるいはまたそうした「聖性」と照らし合わせて自分自身の人生の意味を観照しようとする人々さえも増えてきているのである。

3. 「聖地」としての教会

まず簡単に、長崎のカトリック教会群がもつ「聖地」としての意味とはどのようなものなのかを概観しておこう。長崎県は近世初頭における日本へのキリスト教伝来の拠点であったことから、宣教師達の布教伝道活動にゆかりの場所、あるいはかつて教会や修道院、セミナリオ、コレジオなどが建てられていたという場所などが数多く存在している。さらにまた、日本キリスト教史のそうした耀かしい側面を示すものばかりではなく、豊臣秀吉の時代から明治初期にまで至る断続的なキリシタン弾圧の過程で生じた数多くの迫害・弾圧事件や殉教、そして信徒潜伏という悲惨であると同時に、日本キリスト教史を世界キリスト教史のなかでも際立ったものとしている事柄に関係する場所も多い。

そうした場所のなかには、迫害・弾圧のなかでも潜伏して信仰を堅持し続けた信者達（潜伏キリシタン）によって密かに粘り強く崇敬を受けることにより、自ずと聖地としての意味を付与されてきたものもある。あるいはまた、多くの潜伏信者たちが明治期以後にカトリックへの復帰（改宗）を果たした後、そうした布教と殉教とに関わる場所が、長い潜伏期にも信仰を失うことのなかった奇跡的な人々の生きた証としてさらに篤い尊崇を集めることによつて、カトリックの側から意識的に「聖地」として認知・昇格させられたものもある。今日では、それらの場所の多くは歴史的遺跡として整備されると共に、布教と殉教との「聖なる歴史」に関わる「聖地」として信仰を集めている。いずれにしても、長崎県にはキリスト教の「聖地」が数多く存在しており、それらは或る一定の物語の中で語られることにより、「聖性」を保障されて信者たちの信仰の拠点となっているのである。その物語とは、「布教」、「弾圧・殉教」、「信仰堅持（潜伏）」、そして「復活」である。

そして、キリスト教に関わる長崎の数多くの「聖地」を意味づける、もう一つの物語として「鎮魂・慰霊」という要素を看過することはできないであろう。代表的な例としては長崎市の「二十六聖人殉教地」や平戸の「根獅子浜」「おろくにん様」、生月の「中江の島」「ガスバル様」など近世初期の殉教にまつわるものとして伝承されている「聖地」もあれば、長崎市浦上の十字架山や五島市久賀島の「牢屋の窄」のように明治期以後の殉教を記念する「聖地」もあるが、そのいずれもが単に殉教の出来事を「信仰の奇跡」として顕彰するためのものではなく、そこで命を落とした人々への鎮魂・慰霊を隠された目的とするものでもあると考えられる。殉教者の霊を慰めるということは、潜伏キリシタンを先祖とするほとんどの信者にとっては同時にまた、殉教することなく、「真のキリスト教信仰」に出会うこともなく死んで行った先祖たちへの慰霊にほかならないのである。ことに「浦上四番崩れ」や久賀島の牢屋で殉教した人々は、現代のキリスト教信者にとっても自分たちの決して遠くない先祖なのであり、顕彰よりもむしろ慰霊の要素の方が強いとさえ考えられるであろう。

このように、長崎県内に数多く存在するキリスト教の「聖地」の「聖性」を根拠づける

ものとしては、①「布教」、「弾圧・殉教」、「信仰堅持（潜伏）」、「復活」という表の物語と、②殉教者および殉教しなかった（殉教できなかった）先祖たちへの慰霊という裏の物語とが考えられるのである。そして、長崎の教会はこうした二つの物語を背景として、「聖地」あるいは「聖地」の近接地に建設されたり、キリスト教信者の集落の中心に建設されたりすることにより、それ自体が「聖地」あるいは「聖なる中心」としての意味をもち続けて来たのである。そうした教会の意味の重さは建築年代の古さや建築物としての価値とは直ちに同一ではなく（ほとんど重なり合う場合も多い）、背景にある歴史・物語の重さにほかならない。

そして、先に述べたように、従来の「観光のまなざし」においてはこうした「聖地」としての教会の意味はほとんど顧慮されることもなく、一般の観光客の関心と呼ぶこともなかった。しかしながら、最近になってこうした歴史や物語に対する理解を深め、「聖地」としての教会の「聖性」を再認識するという動向はさまざまなレベルで顕著になってきていると考えられる。まず、その教会に集う信者たちも自分たちの教会の歴史と物語に対する認識を深め、信仰に基づくコミュニティの中心としての役割を強く意識しはじめている。また、長崎県内の行政や教育に関わる人々がカトリック教会群の意味を再認識し、郷土の貴重な文化財として積極的に評価、広報しはじめるという動きも多く多くの地区で現われてきている⁽⁵⁾。そして、教会を訪れる観光客の「まなざし」にも徐々にではあるが、はっきりとした傾向の変化がみられるようになってきたのである。それを端的に示すものが、「教会巡礼ツアー」という、従来は見られなかった観光商品の出現なのである。

4. 「教会巡礼ツアー」と聖地の「聖性」

先に指摘したように、長崎のカトリック教会群をめぐる最近の観光の顕著な動向の一つとして、「教会巡礼ツアー」という新しい形態の旅行パッケージが販売されていることが挙げられる。長崎県内の主要な旅行会社はもとより、県外の旅行会社も積極的にこの観光商品の開発・販売に乗り出しており、その広告の一部は『カトリック新聞』や『聖母の騎士』というようなカトリック内部の機関誌にも掲載されるほどである。このことは、教会が単に「点景」として関心の対象となっているのではなく、まさに一定の意味づけで結びつけられた「教会群」として認知されるようになってことを意味している。換言するならば、点としての教会と教会とを結びつける線分、すなわち「巡礼ルート」の歴史的解釈が関心の対象となっているのである。こうした「巡礼ルート」は、教会と教会を結びつける「聖性」、あるいはまた教会群の歴史・物語についての共通理解がなければ成立し得ないであろう。したがって、「教会巡礼ツアー」という概念が成立し、それが観光商品として販売されるということ事態が、カトリック教会群に対する「観光のまなざし」に大きな変化が現われていることの証左となる。そして、このような動向のなかで、「点景」としての教会というレベルでは、従来ほとんど観光客の一般的関心の対象となることもなく、素通りされていたような地域とその教会がにわかに脚光を浴び、「巡礼ツアー」のなかでも多大な人気を集めるようになったのである。またそれによって、その地域および教会がもっている「聖性」あるいは物語の重さが再認識されるようになった。その典型が外海地区である。

長崎市外海地区（旧西彼杵郡外海町）は隣接する三重・檜山地区と共に、長崎のキリシタン史を物語る上で極めて重要な地域である。しかし、かつては貧しい漁村に過ぎなかったこの地区は、こと観光という視点から見る限り、いわゆる観光ルートからははずれていたし、そもそも観光の対象として意識されること自体が稀であった。外海地区には、近世のキリシタン弾圧期に活動した殉教者にまつわる聖地が数多く散在し、長崎のキリシタン伝承のなかでも一種シンボリックな格別の場所として語り継がれてきた。しかし、カトリッ

ク教会あるいはカトリック信者という内部世界においては聖地としての特別な意味をもっていたものの、そうでない一般の観光客にとってはさしたる関心を惹起するものではなかったのである。しかし、近年の長崎の教会群を巡る一連の動きと巡礼ツアーという新たな観光形態をみると、外海地区はそこに現存する黒崎・出津・大野という三つの教会のみならず、外海という土地そのものがある種の特別な磁性を帯びて人々を惹きつけていると考えられる。そうした意味では、観光という文脈においても、外海は「教会巡礼ツアー」のシンボリックな場所として語られはじめているのである。

外海という土地を彩り、人々を惹きつけるイメージとしては主として二つのものが挙げられよう。一つは、上に述べたような近世のキリシタン弾圧期にまで遡ってみられる、「キリシタンの原郷」としてのイメージである。そしてこのイメージは、長崎の潜伏キリシタンすべてにとって格別な存在として崇敬され続けた一人の人物バスチャンの伝承と切り離して理解することはできない。元来、外海は長崎や大村などと共に、日本最初のキリシタン大名である大村純忠の領地であった。しかし、純忠の跡を継いだ大村喜前はキリシタンの信仰を捨て、徳川幕府による禁教令を受けて徹底的なキリシタン摘発・弾圧を行なった。大村藩による一連の弾圧は、1657年の「郡崩れ」と言われる大規模なキリシタン検挙と処刑とによって終息した。これ以後大村藩領のキリシタンはほとんどの地域では潰滅し、わずかに残った外海の信徒たちは長い潜伏の期間に入るのである。そして、宣教師もほとんどが殉教して、指導者不在という事態に立ち至ったこの時期に、村々の信者たちを指導した日本人修道士と伝えられるのがバスチャンなのである。

バスチャンとはセバスチャンのことであり、この日本人修道士の洗礼名であろうが、長崎南部の深堀の出身だと言われるこの人物については、詳しい経歴はおろか本名さえも定かではない。三重村の檜山赤岳や外海村の牧山岳の山に隠れ住んでいたが、出津の一信者による密告によって捕らえられて長崎の牢獄につながれ、三年三ヶ月の入牢の間に78回の拷問を受けた後、斬首されたという。このバスチャンは①バスチャンの日繰り（暦）、②バスチャンの十字架、③バスチャンの樁の十字架、そして④バスチャンの予言と称される四つの事柄によって、この地方のキリシタンたちによって神聖視され、また彼らの信仰を強めるために大きな役割を果たした。檜山に残るとされたバスチャンの樁は、信者が死んだときにその一枝が棺のなかに納められるというならわしができるほどであった。そして何よりも、七代後にコンヘソーロ（告白を聞く司祭）が黒船に乗ってやって来るというバスチャンの予言は、困難な状況のなかで潜伏キリシタンたちが先祖伝来の信仰を伝えて行く上で、大きな慰藉と勇気とを与え続けたのである。この予言は浦上など外海以外の信者たちにも伝承され、また後に外海から五島へと逃れていった人々によって五島にも伝承された⁽⁶⁾。現在も、外海・檜山地区にはバスチャンゆかりの「場所」が数多く残っているが、それらはまさに外海を「キリシタンの原郷」とする「聖地」にほかならないのである。

こうしたバスチャンの伝承はまた、外海の黒崎の断崖がキリシタンの殉教の場でもあったということと密接に結びついている。この黒崎については、遠藤周作が小説『沈黙』の舞台として描いたため、文学愛好者に広く知られるところとなり、今では遠藤ファンも多く外海の地を訪れるようになってきている。黒崎の断崖の上に、今は「遠藤周作文学記念館」が建てられており、そこからの眺望は「教会巡礼ツアー」の重要な要素ともなっている。いずれにせよ、こうした「キリシタンの原郷」としての外海の意味と重要性とは、かつては決して一般的に知られているようなものではなかったのだが、外海は現在では「聖地」の「聖性」を最も強く体験し得る場所として多くの観光客を惹きつけているのである。

外海を「教会巡礼ツアー」のシンボリックな「聖地」としている第二のイメージは、ド・ロ(Marc-Marie de Rotz, 1840～1914)神父を中心とするキリスト教コミュニティとしての

ものである。幕末から明治にかけて長崎には、大浦天主堂を建設し、浦上の「信徒発見」の出来事に立ち会ったプチジャン神父をはじめ、フランスのパリ外国宣教会の宣教師たちが多数訪れて、潜伏キリシタンのカトリック復帰（回心）に努めた。ド・ロ神父もそうした宣教師の一人として 1868 年に来日し、長崎・横浜などで宣教に努めた。しかし、ド・ロの名が最も密接に結びついた場所として記憶されているのは外海であり、1879 年に外海地方の主任司祭となつてからは、出津・黒崎・大野という三つの教会を建設した。またド・ロ神父は貧しい寒村であつた外海の殖産事業と福祉事業にも携わり、出津救助院、出津鯛網向上などを建設して、信者の生活向上に努めた⁽⁷⁾。

こうしたド・ロ神父の建設した建物群は現在、出津教会の周辺に出津文化村として整備され、その業績を顕彰している。また、外海にはド・ロの名を冠した建物や物品が多く、外海における神父の存在がいかに大きかつたかを想起させるのである。このように外海の教会には、小さく貧しくともド・ロ神父を精神的紐帯として緊密に結びついた信仰コミュニティのイメージが付随しており、ここを訪れる観光客の多くに格別の感慨を抱かせている。これもまた「聖地」の「聖性」の一つの表現形態として理解することが可能であり、実際に外海を訪れる観光客にとって、出津教会やド・ロ神父の墓は神父ゆかりの他の建物と共に「巡礼」の意味を深く想起させるのである。今はド・ロ神父記念館となつているかつての鯛網工場で、ド・ロ神父が使用していたという古びたオルガンを老修道女が弾いて、賛美歌を歌うのを聞くと、観光客は外海の歴史を思わずにはいられないのであろう。

とは言え、観光客の多くはなおまだ、こうした外海の教会や「聖地」に対しても、傍若無人な「観光のまなざし」を投げかけ、通り一遍の見物を決め込んで通り過ぎて行っているというのが現実であろう。その意味では、「聖地」に対する「観光のまなざし」は、「聖性」を冒瀆する視線に過ぎないという批判も十分にあり得ようし、「聖地」にとって観光は障害であるに過ぎないとする議論もなお有効だと思われる。しかしながら、いかなる「聖地」といへども観光という大きな潮流から無関係であり得ない以上、「聖地」の歴史や物語に関する観光客の理解を促すことによって、「聖地」の「聖性」を十分認識させるという努力もまた必要であろう。そして、実際にそうした歴史・物語という本物との出会いや、「聖地」の「聖性」の体験を求めている観光客も明確に増加しているのである。

観光学者の D.マッカネル(Dean MacCannell)は、観光とは「擬似事象(pseudo-event)」の体験に過ぎないとする D.ブーアスティン(Daniel Boorstin)の見解を批判して、どのような観光客にも本物志向があり、そうした志向は「聖なるものに対する人間の普遍的な関心の現代的な現われ」なのだと主張する。そして、観光を「自分の日常生活から離れた別の<時間>や別の<場所>における現代の一種の巡礼」だと位置づけている⁽⁸⁾。この指摘は、長崎の教会を訪れる観光客の行動、あるいはまた「教会巡礼ツアー」というコンセプトの解明にとって有益な示唆を与えるものであろう。そして、もし教会を訪れる観光客の側に、そうした本物の「聖地」に対する真摯な関心と憧憬があるとすれば、「聖地」の側がそうした観光客の精神的ニーズに応える必要もあるとは言えないであろうか。M.シャックリー(Myra Shackley)は、「聖地」を「聖なるもの」という側面からだけでなく、観光客というそこを「訪れる者の体験(visitor experience)」の側からも考察しなければならないということを主張し、「聖地の管理(Managing Sacred Sites)」という考え方を提唱しているが⁽⁹⁾、「観光の世紀」である現代社会においては、確かにまた「聖地」のマネジメントも必要となつているのである。

5. 「長崎県の教会群を世界遺産にする会」の運動

長崎県の教会群をめぐるこうした一連の動きに明確な方向性を付与し、長崎県の各方面に少なからぬ影響を与えているのが「長崎の教会群を世界遺産にする会」（以下、「世界遺産にする会」）の運動である。この会は当初メンバー15名で2001年9月15日に発足し、現在では会長の林一馬氏（長崎総合科学大学学長）や事務局長の柿森和年氏（長崎市役所職員）をはじめ県内外の有志80名を抱えるまでに至っている。著者自身もこの会の発足時のメンバーに名を連ねており、趣旨や活動の経緯についてはある程度の理解を有しているが、参加者の来歴や関心は多種多様であって、会としての統一性や組織性については疑問の余地なしとしない。しかしまさにそのことによって、この「世界遺産にする会」の運動自体が、現代においては宗教と観光とが不即不離の関係にあることを端的に示しており、「場所の聖性」の変容と観光というテーマにとって興味深い事例となっている。

「世界遺産にする会」はそのパンフレットにうたっている通り、「長崎の教会群を世界遺産に登録することを目指す諸活動を行うため、専門家や教会関係者に限らないさまざまな分野の有志が自主的に」集まって結成されたものである。そしてその活動の目標は、「長い信仰の歴史を背景に生み出された、素晴らしい価値ある教会群が存在すること」を長崎県のみならず、県外やひいては海外の人々に広く「伝達すること」であり、「そのための有効な手段として世界遺産登録」を目指すということである。そしてこうした趣旨に基づき、「世界遺産にする会」では発足以来、月例の研究会や不定期の教会見学会というような日常的活動をはじめ、東京や五島でのシンポジウム開催など、長崎のカトリック教会群の価値を広く一般に啓蒙し、問題意識を喚起することに努めている。

すなわち、「世界遺産にする会」の本来的目標は、あくまでも長崎の教会の意味をその背景にある長い歴史と共に世間に広く知らしめ、維持が困難になってきている状況のなかで教会建築そのものを長く保存していくことに存している。この会ではそうした教会の価値を「歴史的な価値」「建造物としての価値」「文化的景観としての価値」の三点に集約して捉え、それらを総合的にとりまとめることによって、ユネスコが設定している世界遺産登録基準をクリアすることを目指しているのである。これら三点の価値について再度確認しておく、まず「歴史的価値」とは約450年にも及ぶ「キリスト教の伝来・弾圧・復活の歴史」であり、これを世界史的にも稀な出来事として理解することは、先に指摘しておいたように長崎の教会をめぐるさまざまなレベルでの言説に共通してみられる枠組となっている。また「建造物としての価値」とは、外国人宣教師によってもたらされた建築技法と日本古来の大工・左官・石組み等の技術とが結びつき、「東西の文化が融合した結果」として教会があるという考え方であり、それを象徴する人物が明治から昭和にかけて活躍した五島出身の建築家・鉄川与助(1979～1976)である。そして「文化的景観としての価値」とは、人間と自然とが共同で作りに上げた文化的景観として「教会を取り巻く環境」を再評価し、「生活の中に息づく教会」の価値を強調しようとするものである。長崎の教会群が有するこれら三点の価値を広く認識させることによって「世界遺産」への道を切り拓こうとするこの会は、しかし教会を過去の遺物としての文化財とすることを企図するものではない。むしろ逆に、長崎の教会群の価値を「生きた教会」としてありのままの姿の内に見出し、それを保存していくことを狙いとしているのである。

しかしここで注目すべきは、「世界遺産にする会」がこうしたことを自らの目標として掲げると同時に当初から、「観光との調和」を強調していることである。信仰の有無に関わらず、現代人が「心のバランスを取り戻し癒す空間」として教会を位置づけ、「外部からの交流人口に大きく門戸をひらく」ことを明言している。そして、教会とその周辺環境が「観光資源として地域活性化の起爆剤となる可能性」を認め、それを可能性を活かすことを積

極的に容認している。したがって、この「世界遺産にする会」の運動は当初から、①文化財として非常に貴重な価値のある教会を、②信者の生活の中心である「生きた教会」として保存しつつ、同時にまた③「観光資源」として地域活性化のために活かすという、互いに両立の困難な、と言うよりもむしろ常識的に見れば矛盾対立せざるを得ないような課題が同時に掲げられているのである。

このことは、現在の教会が、あるいはおよそ宗教的な「聖地」というものが、「観光のまなざし」と無関係ではいられないということを、率直に言明したものにほかならないであろう。そうであるとするならば、教会およびそれが依拠する「聖地」の歴史や特別な物語を観光客にもできる限り理解させ、「聖地」と観光とが両立する道を選択するしかないのである。それによって、教会および「聖地」の価値が広く認知されて行くなれば、逆にまた「世界遺産への道」も開け、貴重な文化財あるいは生きた信仰の拠点としての教会を、長く後世に残すことも可能となるであろう。多くの矛盾と齟齬を内包しながら、「世界遺産にする会」の運動は、「観光の世紀」と言われる現代社会において、「聖地」がその「聖性」を保ちつつ、いかにしてまた観光客にそのまなざしを「聖性」へと向けさせるかという、「聖地」のマネジメントに関する一つのモデルケースとなっているように思われる。

6. おわりに

この小論では、観光と無関係な社会的関係は現代社会においては不可能ではないかという前提のもとに、従来、観光などという世俗の極みのような営為とは無関係なものとしてきた（ように思われる）「聖地」が、観光からどのような影響を受けるかということの一断面を、長崎のカトリック教会群を事例として考察してみた。そして、観光によって確かに教会の「聖性」が変質するということもあるにせよ、「聖地」の「聖性」を求める観光客の精神的ニーズに「聖地」の側が応えるということもあり得るのではないかと、ということを目指したのである。「教会巡礼ツアー」や「世界遺産にする会」の運動はそうした可能性の一つを示唆するものとして挙げられている。

しかしながら、現実には「教会巡礼ツアー」という美しい名称の観光商品であっても、傍若無人な観光客の社会的マナーを無視した振る舞いによって、教会およびそれを支える関係者や地域住民が眉をひそめ、拒絶反応を起こさざるを得ないような事態が頻発していることも確かである。地元住民としては、教会目あての観光客の増加は地域活性化という観点からは喜ばしいことであるにせよ、自分たちの生活をかき乱されたくないという思いもまた切実であろう。また、かつては「カクレ」として差別されていた信者の側でも、自分たちの教会が注目されて誇らしいという気持ちと裏腹に、差別する側であった人々の経営戦略に乗せられるのは真っ平だという屈折した思いを抱く人々も多い。特に行政当局や観光業界の営利主義に対しては、根深い不信感のあることが、筆者の実施したわずかな聞き取り調査からも強うかがわれるのである。

また長崎のカトリック教会群に関して言えば、カトリックの側で指導的立場にある神父たちの間に、教会と観光との関わりや「世界遺産にする会」の運動に対する拒絶感が強い。前教皇ヨハネ・パウロ2世の「教会はすべての人に対して開かれていなければならない」という教えに共感して、たとえ無信仰の観光客に対しても教会は開かれていなければならないと考える神父もいる⁽¹⁰⁾が、大方は観光客の受け入れに関してネガティブな見解を抱いていることがうかがえる。「聖地」の「聖性」は、観光とは無関係に保持されなければならないというこうした考え方は、今もなお多くの聖職者によって共有されていると言ってよいであろう。

いかなる宗教も社会的存在としてある以上、それを許容するにせよ、拒絶するにせよ、

「観光の世紀」の到来という社会の大きな潮流と無関係ではあり得ない。長崎のカトリック教会群が今後どのように観光と関わり、その「聖地」としての「聖性」を姿容させて行くのか、なお長期にわたって推移を見守り、検討することが必要であろう。

註

- (1) この術語は、言うまでもなく観光学者ジョン・アーリ(John Urry)の著書から援用したものである。アーリは、一定の社会や時代における「社会的行為や社会的記号のシステム(a system of social activities and signs)」を前提とすることによって、何を観光の対象とするかという「まなざし」が成立し、そこから各々の人々による「観光行為(tourist practice)」が導き出されると指摘している。本来、「観光のまなざし」の対象としては考えられてこなかった宗教的な「聖地」も、一定の社会的関係性のなかでは観光対象となり得ることを論じて行く上で、このアーリの指摘は有益であると思われる。Cf. John Urry, *The Tourists Gaze*, 2d. Edition, Sage, 2002, pp.1~2.
- (2) 長崎県政策調整局政策企画課『ながさき夢・元気づくりプラン(長崎県長期総合計画後期5か年計画)』、2005年、11~14頁参照。
- (3) 片寄俊秀『ながさき巡歴』、NHKブックス、1982年、9~11頁参照。
- (4) 実際に、この調査で高い評価をされていた福江島の立谷教会や久賀島の細石流教会などは、過疎によってこれを維持する信者がいなくなったことにより、倒壊して復元されることはなかった。もし、これらの教会に対して、今日のような「観光のまなざし」が向けられていたとすれば、あるいは別の可能性が生れていたかもしれない。長崎県教育委員会『長崎県文化財調査報告書第29集 長崎県のカトリック教会』、1976年、参照。
- (5) たとえば、長崎県では県教育委員会学芸文化課を中心として、2005年から「歴史文化発信事業」に取り組んでいるが、その第一弾として「キリシタン文化」を取り上げることを選択し、各界の有識者から成る分科会を11月に発足させた。
- (6) 片岡弥吉『かくれキリシタン』、NHKブックス、1967年、87~91頁。
- (7) 片岡弥吉『長崎の殉教者』、角川選書、1970年、178~181頁。
- (8) Dean MacCannell, *The Tourist: A new Theory of the Leisure class*, University of California Press, 1999, pp.49 and pp.109.
- (9) Cf. Myra Shackley, *Managing Sacred Sites: Service Provision and Visitor Experience*, 2001, pp.20.
- (10) 結城了悟「長崎の教会」、三沢博昭・川上秀人『大いなる遺産 長崎の教会』、智書房、2002年、131頁~136頁。

「場所の聖性」の変容をめぐる葛藤 —五島列島の「教会めぐり」—

山中 弘

1. はじめに

「隠れキリシタンの島」、「祈りの島」と呼ばれる場所がある。長崎市の西方約 100 km、東シナ海に連なって浮かぶ五つの大きな島からなる五島列島である。ただ、この形容がこの島の実際の宗教状況を正確に表現しているかとなると別問題である。五島列島は五島市と新上五島町の二つの自治体からなっているが、両自治体の宗教分布からすれば仏教徒は明らかに多数派なのである。福江島にある藩主五島家の祈願寺明星院本堂は観光の名所であり、この寺を含めて弘法大師の来島の伝説も数多く聞かれ、ごく最近では五島八十八ヶ所霊場巡拝コースさえ用意されているのである。

しかし、島内には隠れキリシタンの末裔である数多くのカトリックの信徒たちがおり、教会の尖塔が島のいたるところに見え隠れする。キリシタンたちが幕府の役人の目を逃れるために隠れた洞窟、彼らが押込められ殉教した座敷牢のあった跡など、島には数多くのキリシタンの悲劇にまつわる場所が存在している。五島が隠れキリシタンの「祈りの島」だという「語り」は十分に根拠があり、それが観光客を目当てにした誇大な観光用のキャッチコピーではないことは確かである。つまり、隠れキリシタンの歴史は五島固有の文化的資源であり、観光資源でもあるわけである。実際、近年になって、その事跡や教会を訪ねる観光客の数は確実に増えている。教会に置かれているノートには、その空間が与えてくれた安らぎが記されていることが多く、彼らが五島という場所の何に惹かれたのかを窺い知ることができる。

さて、五島列島という場所の帯びる「聖性」の磁場とはどこに由来するのだろうか。そこに隠れキリシタンたちの強靱かつ悲劇的な信仰の歴史を探り当てることはごく自然なことだろう。とりわけ、父祖以来の信仰を守り通してきたカトリックの人々の「祈りの場」である「天主堂」は見る者すべてを惹きつけてやまない聖なる力を感じさせる。しかし、どうもそれだけでないように思う。島のカトリックの人々は、明治以降になっても貧しさと差別のなかに生きてきたのであり、その記憶は彼らの心の中で屈折した澱のように沈殿しているように感じられ、その気持ちは観光という他者のまなざしにさらされる行為とはほど遠い所にあるように思われた。とすれば、現在、観光客を惹きつけている五島という場所のもつ「聖性」は、キリシタンの悲劇的歴史を基盤にしながらも、新たに変容、再編されながらその磁場を形成しているように感じられる。さらにいえば、私には、その「聖性」をめぐるいくつかの力と思惑がせめぎあって五島という場所の聖性を変容させるとともに、さらにそれを新たな聖性へと作り変えていくように思われるのである。以下、この小論では「いくつかの力と思惑」とはどのようなものなのかを検討することを通して、五島列島を事例に、「場所の聖性」の変容と再構築とツーリズム」というテーマを考える手がかりを模索してみたいと思う。

2. 五島キリシタン史

まず、五島という場所の聖性の基盤を形作っている、五島のキリシタンの歴史について簡単に紹介してみよう。この島にキリスト教が入ってきたのは永禄 9 年（1569 年）のことであるとされる。イエズス会宣教師アルメイダと日本人修道士ロレンソ了齋が当時の領主宇久純定に説教を行い、早くもその年に奥浦に最初の教会が建設された。さらに、次の

領主純堯が洗礼を受け、五島のキリスト教は領主の庇護の下に順調に発展するかにみえた。しかし、純堯の死後、20代純玄の代になると迫害が始まり、さらに天正15年(1587年)には豊臣秀吉がキリシタン禁教令を發布し、キリシタンを取り巻く環境は悪化の一途をたどった。慶長2年(1597年)、長崎西坂で、五島福江生まれの19歳の青年ヨハネ五島を含む26人聖人が殉教し、五島でも迫害は強化され、キリシタン五島入島禁止令の高札が立った。五島キリシタンは消滅の危機に立たされたわけである。寛永9年(1797年)、大村藩の外海地域の3000名にも及ぶ隠れキリシタンの農民たちが五島の六方に集団移住してきたが、痩せた土地を開墾して暮らしを立ててゆく彼らの生活は過酷であり、キリシタンへの弾圧も止むことはなかった。迫害と貧困による差別に耐えながらも、彼らはその信仰を守り続ける。むしろ、その信仰が彼らの生活の糧になっていたというほうが正確なのかもしれない。特に、キリシタン解禁が間近だった慶応3年(1867年)の弾圧の嵐は激しく、久賀島、福江島の三井楽、水の浦、楠原などで多くの信徒が捕らえられ殉教した。しかし、明治6年(1873年)、ついに長かった迫害の時代も終わりを告げ、キリシタン禁令が解かれることになった。パリ外国宣教会のフレノー神父、マルマン神父が五島を訪れ、カトリックの宣教が復活したのである。ただ、隠れキリシタンのなかには、江戸時代以来の先祖の信仰形態を現在でもそのまま続けてカトリックに復帰しなかった「元帳」、「古キリシタン」と呼ばれる人々もいる。

2004年現在で、カトリック教会の信等数は合計10,222名、全島の人口比では14パーセントとなっている。ちなみに、それぞれの自治体別に見てみると、五島市は8パーセント、新上五島町は25パーセントとなっており、新上五島町のカトリック人口の高さが目をひく。これは五島市の中心である福江島が江戸時代の領主権力の所在地であり、仏教化政策が浸透していたのに対して、新上五島町がカバーしている地域は辺境の島々からなっており、隠れキリシタンがその信仰を持続するのが比較的容易であったためであるように思われる。

3. ツーリズムという動き

五島のキリシタンを観光資源として積極的に活用し、彼らの悲劇の歴史を歴史的ロマンとして膨らませてイメージ化し、少しでも多くの観光客を呼び込もうと考えているのが県や島の観光課、観光協会、観光産業である。つまり、五島という場所がもつ「聖性」を観光の商品として加工してツーリズムのマーケットのなかで全国の観光客に消費してもらおうというわけである。もちろん、五島の観光はキリシタンの歴史や教会群だけではない。それ以外に「椿」と「海」が大きな柱となっている。特に、島という固有性を生かした「海」は、美しい自然景観を含めて、新鮮な魚介類、海水浴、釣り、クルージングなど五島のこれまでの最大の観光資源だったように思われる。しかし、近年、これらの自然の恵みに多く依存した観光から、島内に50近く存在するカトリック教会群を訪れるツアーが急速にクローズアップされるようになってきている。実際、五島市、新上五島町の両観光協会のHPには、「教会めぐり」のマップが載っており、キリシタンをめぐる文化資源が積極的にツーリズムに転用されていることがわかる。ただ、こうした動向はごく最近のものであるらしく、2004年、当時の福江市観光協会事務局長は、五島の「教会めぐり」をアピールするために、協会としてJTBが発行する有力旅行誌『ルルブ』に五島の教会群の広告企画を掲載したことや、「教会めぐり」を容易にするために、全島の諸教会に通し番号をふり、それらの位置を地図上に記したマップ『祈りの島を旅する』を作成したことを話してくれた。彼によれば、この種の地図はこれまで作られておらず、堂崎天主堂のキリシタン資料館の窓口で販売してもらっているが、それなりに売れているという。おそらく、その前後あた

りから、意識的に五島の教会群を観光戦略に組み込むことを始めたように思われる。実際、そのときに入手した「平成 15 年福江市観光動態について」という資料には「カトリック教会群めぐり」への直接的な言及はなかったが、その翌年、五島市の観光協会会長にお話を伺ったところでは、教会めぐりは「椿」「海」と並ぶ五島の観光戦略の一つであると明言されていた。つまり、この数年で、キリシタン、カトリック教会群が新たな観光の目玉として積極的に取り上げられるようになったことがわかるわけである。

こうした動きの背景には何があるのだろうか。マクロ的にいえば、長崎県全体の観光客数の落ち込みを指摘しなければならないだろう。統計によれば、平成 16 年度の長崎県の観光客数は 29,134,538 人であり、対前年では 4.4% 減となっている。全体として観光客数の下降傾向は止まっておらず、県の観光協会によれば、より多くの観光客を誘致するためには「使えるものは何でも使う」という姿勢であるという。とりわけ、現在、県の教育庁と連携して、「ながさき歴史発見・発信事業」を展開し、県内各地の歴史の再発掘を通じた観光事業の充実を図っているという。その一環として、キリシタンをめぐる様々な歴史的出来事が以前にもまして注目されるようになってきているわけである。

しかし、県の観光協会よりも観光客の呼び込みにさらに積極的なのは、当然のことながら五島市、新上五島町の観光関連の組織であり、それと一心同体といってもいい観光産業である。五島市誕生前の旧福江市観光協会の統計によると、福江島への観光客入込数は 22 万台から 23 万台を前後しており、全般的に上昇しているとはいえず、むしろ停滞しているといえよう。また、五島市観光協会会長によれば、2004 年の島への観光客は 23 万から 20 万に落ち込んでいるということであり、島の観光事業にとってなかなか明るい材料を見出すことは難しいわけである。つまり、島の最も重要な産業である観光事業にとって、新しい観光の目玉をいかに作り出すのかは非常に大きな課題であり、この文脈において、五島の歴史・文化に固有のキリシタンと教会群が貴重な観光資源として改めて注目されたわけである。

そして、観光商品としてこの「教会めぐり」に積極的に関わっているのが、長崎から五島を結ぶ船便を運行する九州商船である。昨年のわれわれの聞き取り調査によれば、この会社では五島へのツアーを年 2、3 回募集しており、現在、そのツアーは必ず教会訪問と「リンク」しているという。この「リンク」は、県民自体が五島の教会群についてあまり知らないということもあって、教会を意識的にみせようという啓蒙的発想もあるという。しかし、実際には東日本からの参加者が多いということで、個人型ツアーでリタイアされた 50 代から 60 代の層に人気があるという。もちろん、五島を訪れる動機には全国的にブームとなっている離島への憧れも介在しているようである。いずれにしても、この会社の観光パンフレットには、「キリシタンの歴史と雄大な自然の島 五島灘の新鮮な海の幸をご賞味」という具合に、従来の新鮮な海の幸と並んで、「キリシタンの歴史」という言葉が挿入されており、「教会めぐりプラン」（福江島教会めぐり 2 日間、五島列島縦断教会めぐり 3 日間）がその中に組み込まれている。「グルメめぐり」を中心とした別のパンフレットでさえも、「教会・歴史探訪」という項目が入っていて、「堂崎」「頭ヶ島」「旧五輪」の三つの教会が紹介されている。担当者によると、こうした企画は 2001 年から始まり、カトリック信徒向けの企画として「祈りの島 五島列島 巡礼団体プラン」（2 日、3 日プラン）というパンフレットが作成されたという。五島を形容する「祈りの島」というポピュラーなキャッチコピーはひょっとしたらこのあたりから現れたのかもしれない。

4. 「長崎の教会群を世界遺産にする会」という動き

観光事業の停滞を打開すべく、2001 年頃から五島固有の文化資源であるキリシタンや教

会が観光の新しい目玉として注目されるようになった。しかし、これらは観光資源としてこれまでも活用されており、それ自体は決して新しい観光戦略を形作る商品ではない。むしろ、古くからある伝統的な観光アイテムといてよい。とすれば、なぜ、この古いアイテムが再び脚光を浴び、新たな観光商品として売り込まれようとしているのだろうか。ここに、「ツーリズムの動き」に大きな影響を与えているもう一つの別の「動き」の存在を指摘できよう。「長崎の教会群を世界遺産にする会」（以下「世界遺産にする会」と略す）である。この会は「長崎の教会群を世界遺産に登録することを目指す諸活動を行うため、専門家や教会関係者に限らない様々な分野の有志が自主的に集まり、平成13年9月15日に発足したもの」である。この会の活動は県や自治体の観光事業とは直接的に関係をもっておらず、むしろ、その出発の端緒が2000年の奈留島での建築修復学会の大会にあるように、長崎県にある数多くのカトリック教会の建造物としての価値を知らしめ、それを後世に残してゆくという学術的かつ文化保存的な動機を持っていたように思われる。少なくとも、私には、この会を実質的に推進している柿森和年事務局長はこの会が観光事業に完全に牛耳られることに非常に警戒的であるように感じられた。隠れキリシタンの末裔であると語る柿森氏は、長崎の、とくに故郷の五島教会群が高齢化や過疎化によって維持できなくなっていくことに強い危機感と憂いをもっており、その発想を支える情熱は観光事業の振興とはかなりの距離があるように思われる。しかし、柿森氏の意図とは別に、世界遺産への指定がもつ経済的効果は計り知れないものがあり、いわばこの自発的に生まれた教会群の世界遺産指定に便乗する形で、古い観光アイテムである「キリシタン」と「教会」が再び観光事業のスポットライトを浴びることになったように思われる。この会の活動によって、もっとも充実した教会群が密集している五島地域のキリシタンの文化資源の観光資源としての価値は高まったと考えてよく、実際、それが積極的に使われているのである。たとえば、先の九州商船のツアー企画として、2004年には秋の特別企画と銘打って「長崎の教会群を世界遺産へ！ 教会コンサート 上五島教会ツアー」が募集されており、観光業界は世界遺産指定の運動を利用して観光キャンペーンをおこなっている。五島の観光戦略に「教会めぐり」が全面的に登場した時期と、「世界遺産にする会」の結成とその活動がほぼ歩調をあわせているようにみえるのは決して偶然とはいえないように思われる。そして、「世界遺産にする会」の意図とは別に、観光産業の力は、教会群の存在が県内外に周知され、この運動が県全体のなかで盛り上がっていくためには不可欠であり、観光が世界遺産の指定に向けた環境作りに貢献しているのは見やすい道理であろう。

5. 「消費者の需要のあり方」という動き

観光事業による「教会めぐり」を軸とした観光戦略の見直し、「世界遺産にする会」の存在は、五島という場所固有の聖性に新しい局面を付け加えたことは確かであろう。しかし、それらはあくまでも制度的外枠ともいえるもので、その根底には、「聖性」に商品価値を見出し、それをツーリズムという形で消費する観光客という消費者の需要のあり方が影響している。つまり、観光客は単に観光商品の供給の受け皿ではなく、どのような商品が自分自身の現在の欲求を満たしてくれるのかにつねに敏感なのであり、五島の「教会めぐり」が観光商品となりうるのも、それが彼らの今日的な需要のあり方に適合しているからに他ならない。とすれば、彼らの需要のあり方とは何だろうか。恐らく、それは「スピリチュアルなものへの願望」と呼んでよいものだろう。ここでスピリチュアルなものとしたのは、その願望がカトリックといった宗派的な宗教性と結びついたものであるよりも、島を訪れる観光客が教会の感想ノートに記す、「癒し」、「心の安らぎ」、「静寂」、「平安」といった言葉に示唆される感情を表現するのに適切だと思ったからである。つまり、五島の教会の空

間は、都会で忙しい生活を送っている観光客に、「癒し」と「心の安らぎ」を与えているのかもしれないということである。「最近、教会の座席に一人腰を下ろしてじっと考えごとをしている人を見かけることが多くなった」と五島の教会のある神父が語ってくれたが、数はまだそれほど多くないものの、教会が表象するスピリチュアルなものに魅力を感じる人々が確実に増えていることは確かであり、こうした消費者の動きが五島を含めた長崎全体のカトリック教会群を観光のマーケットに押し上げた大きな要因であるように思われる。しかし、観光客に消費されるこれらの商品は、当然のことながらあくまでも観光産業によって加工され改変された、非常に漠然としたスピリチュアルなイメージと重ねられており、なんら実体的な宗教性に裏打ちされたものではない。そこで提供されるイメージのほとんどにおいて、キリシタンの歴史のもつ悲劇的側面は背景に退き、多くの犠牲の上に建設された教会は、たとえば「心を癒し温める「花の御堂」」（堂ヶ島教会）といったコピーのように、心の癒しといった今日の消費者のトレンドに沿って加工されている提示されているわけである。

6. カトリック教会の動き

五島という場所の聖性は、この地における隠れキリシタンたちの苦闘という歴史的記憶を基盤にしながらも、観光戦略、「世界遺産にする会」、観光客の需要のあり方など、いくつかの動きの交錯によって変容、再編されている。しかし、こうした動きの中心にあるカトリック教会やその信徒たちはどのような態度、気持ちをもっているのだろうか。最後にこの動きについて簡単に言及してみたい。長崎全体の教区に責任をもっておられる長崎大司教区の高見三明大司教は、教会がすべての人々に門戸を開いていることは重要なことであると考えるようである。つまり、教会を訪れる人々が信徒であれ観光客であれ、彼らに祈りの空間である教会がつねに扉を閉ざしていないことが基本の方針であるということだろう。この考え方は、長崎の代表的観光スポットである日本 26 聖人記念館の館長デ・ルカ・レンゾ神父にも共通している。氏によれば、教会は観光客の存在を排除すべきではなく、その形態も、大浦天主堂のような普段の典礼が別の場所でおこなわれるという分離的あり方がすべてではなく、いろいろな工夫が必要ではないかと話された。この方向性はどの教会でも基本的に守られているようで、われわれが訪れたいずれの教会でも、一般の観光客が決められた時間であればいつでも出入りできるように施錠はされていなかった。ただ、教会関係者は一部の心無い観光客が行う傍若無人の行為には頭を痛めており、教会があくまでも「祈りの場」であって観光施設ではないという至極当然の事実を注意喚起しており、そのために最低限守るべきマナーを明示したパンフレットが観光客の多い教会には用意されている。

しかし、五島の教会をあずかる神父たちの気持ちを伺ってみると、ここ5年ほどの天主堂を中心とした観光動向やそれを間接的に促進している「世界遺産にする会」の動きを手放しで歓迎しているわけではないことがわかる。われわれの聞き取り調査に対して、ある神父は複雑な心境であることを率直に語ってくれた。観光化によって教会が商品化されているように感じることもあり、観光客のニーズが信仰の場としての教会の運営と時として衝突して怒りをおぼえることもあるという。そこにはこれまで静かに自分たちの信仰を守ってきた五島のカトリックの人々の戸惑いと苛立ちが影を落としており、物見遊山気分での教会見学に強い違和感を覚えるという心情が伝わってきた。さらに、別の神父は、観光化によって教会周辺の交通量が増えて交通事故の危険が増したりで迷惑なことも多いと話してくれた。観光客の増加がもたらすこれら様々な問題は、教会を守っている一般信徒たちの間からもよく耳にした不満であった。とくに、トイレなどの設備は教会を実質的に管

理している信徒たちの善意に大きく負っており、トイレの汲み取りや清掃などはすべて彼らの負担を大きくしているようである。われわれが訪れたときに、ボランティアで教会のトイレを作っておられたある信徒は、信徒の負担が大きくなるだけの、教会の観光化への動きを間接的に促進する「世界遺産にする会」の運動に反対であると話された。また、別の信徒の方は、教会が世界遺産に指定されることで、教会の修理、維持がかえって迅速にできなくなるのではないかという懸念を口にされた。しかし、同時に、五島のカトリック人口の減少と高齢化は確実に進んでおり、この傾向が改善されない限り教会そのものが維持できなくなってくることも明らかであり、彼らの信仰の証であった天主堂の維持や修復に世界遺産の指定が少しでも貢献できれば、この運動がそれほど悪いことばかりでないことは間違いないだろう。

7. 結びにかえて

以上、五島という場所の聖性の変容・再構築を促す「いくつかの力と思惑」について、それぞれ簡単に検討してきた。もちろん、ここで指摘した事柄はこれまでの調査によって私が暫定的に考えたものであり、今後の調査によって十分な裏づけを必要としているものが多いことは承知している。この小論を閉じるにあたって、最後に五島という場所の聖性を支える源泉とその性格について以下の二点ほど指摘しておきたい。

① 五島列島の場合には、迫害、殉教、信仰の堅持という歴史的記憶（体感的記憶）が場所の聖性の源泉の背骨を形作っていることは否めないだろう。この場合、場所とは殉教地などといった特定の限定された空間ばかりではなく、墓地、教会堂なども含んだかなり広がりをもったものを想定していいように思う。これらの施設にも歴史的記憶は沈殿しており、迫害や殉教の記憶を強化する媒体となっている。そして、この記憶は、なによりもその悲劇的死に深く関わる島のカトリックの人びとにとって固有のものといっていいたいだろう。また、その場所の記憶は、単に殉教という悲劇的死にかかわっているばかりでなく、当該社会において劣位的地位とおかれてきた人々の集団的アイデンティティにも深く関わっていると考えることができるのである。

② とすれば、なぜ、その記憶がカトリックの人々だけでなく、外部からくる観光客たちにもスピリチュアルなものかを感じさせるのだろうか。恐らく二つの答えが考えられる。実体主義的な言い方をすれば、その一つはその記憶が殉教という人間の悲劇的かつ英雄的（非日常的）死に関わっているからである。そして、今ひとつは、この限定され閉じられた記憶が部外者でもアクセスできるような新しい開かれた意味世界へと変換されているからだといえよう。つまり、島のカトリック住民の懐く固有な記憶が、「教会の美」、「世界遺産」などというより広がりのある言葉によって意味づけられることで、集合的記憶を共有していない観光客も新たな意味の地平に参入することが可能になるわけである。

とするならば、閉じられた記憶を開かれた新たな意味の地平へと変換する媒介（者）の存在というもう一つの別な問題が浮上してくるようになると思われる。つまり、「祈りの島」といった巧みなツーリズムによるキャッチコピー、「世界遺産にする会」の活動、写真家三沢博昭氏の『長崎の教会』という写真集、カトリック教会などの実に様々な媒介（者）を通じて、「場所」に埋め込まれた歴史的記憶がその場所から引きはがされ（「脱埋め込み」）、「祈りの島」、「隠れキリシタンの島」という象徴的・神話的オリエンテーションを与えられて再構成されるわけである。もちろん、これらの媒介（者）はそれぞれの思惑の中で動いており、まさにその思惑のぶつかり合いの中で「場所の聖性」は変容、再編されているように思われるのである。

沖縄の観光のイメージ形成と「聖なる場所」の再構築

平良 直

1. はじめに

本稿の目的は、本科研のテーマである〈「場所の聖性」の変容・再構築とツーリズムに関する総合的研究〉に即して、「観光」を通して沖縄をディスプレイする側がどのように自文化を表象し、文化的アイデンティティを構築したかということ考察しながら、「聖なる場所」として記憶されてきた場所が、沖縄の観光化のなかでどのような意味を担うようになったのかを検討することである。沖縄復帰後の観光産業の隆盛によって生み出された「沖縄イメージ」や、沖縄の文化的アイデンティティの構築によって「場所の聖性」は変容したのか、あるいは従来担われてきた場所の意味と併存するものなのか。これらの問いは本科研に深く関わる問題だと考える。

考察は、まず、沖縄イメージの重層性についてふれ、沖縄の観光イメージの形成に大きなインパクトを与えた海洋博の開催までの状況と、沖縄の観光地化への影響を概観する。そして、海洋博の開催を契機とする沖縄内部からの自文化の再認識と、観光イメージと連動した沖縄の文化イメージの構築がどのようにおこなわれていったのかについてふれるなかで、本科研のテーマ「場所の聖性」の変容・再構築とツーリズムとの関係でどのようなことがいえるのか、いまだ調査の途中でもあり、中間的報告とならざるをえないが、可能な範囲で検討してみたい。

なお、上記の問いの設定でもわかるとおり、本稿では、観光者の眼差しや観光者が沖縄の諸々の文脈のなかでどのように沖縄を表象してきたかということを中心的な問題として扱うことはしない。観光者に提供したイメージやディスプレイされたものが、再帰的に自文化のアイデンティティ形成に大きく影響することはいうまでもないことであり、まったく問題にしないということはいえないと思われるが、筆者の関心はあくまで、観光の眼差しを受ける側がどのように自らの場所をディスプレイしてきたのかということにある¹。

2. 「沖縄」の重層的イメージと文化的アイデンティティ構築の舞台としての「観光」

青い海と空があり、「素朴」で「人情味にあふれた」人々が住み、南国の亜熱帯の「楽園」

¹ 本科研のテーマからすれば、観光者の側がどのように「場所の聖性」を読みとり、解釈し、場所が担ってきた意味を変容・再構築するかという問いの設定も可能だと考えられる。実際、このような観光者の眼差しや、観光者の側の観光対象への意味付けや読み込みを分析対象とすることは、観光人類学や観光社会学の重要なテーマとなってきたが、議論が複雑になるため、ひとまず、観光者の側からの分析を問題の中心に添えることを避けたいと思う。「観光」ということを厳密に定義することによって、錯綜する「観光に」関わる議論を整理することが重要であるとする橋本和也（『観光人類学の戦略』、世界思想社、1999年）によれば、観光とは「（観光者にとっての）異郷において、よく知られているものを、ほんの少し、一時的な楽しみとして、売買すること」であるとしている。このような「観光」者の対象の解釈はまた多義的であると同時に、その様々な対象への読み込みや解釈を、含めた形で本稿の主要な関心にどのようにとりこむかということになると、必然的に「観光」研究において行われてきた込み入った議論が付随せざるを得なくなる。本稿ではこの種の議論をひとまず回避したいと思う。

であり（観光によって形成されたイメージ）、かつまた、日本の在日米軍基地の約7割が現存し、軍事的、地政学的要石となりながら基地被害の苦渋を強いられている（政治的・ジャーナリズム的言説）場所。このように「南島」の「楽園」でありながら忍難の歴史を背負ってきた地であり、そして原日本が残存する場といった重層的イメージによって把握されてきたのが現在の沖縄である。基地被害と基地の島の現状を報じる新聞紙上の下欄にリゾート沖縄へのパック旅行の広告が掲載されていても不思議でないほど沖縄に対する重層的なイメージのそれぞれは他のイメージと隔絶しつつ、メディアを通じて増幅され続けている。さらに、これらのイメージの間隙を埋めるようなかたちで、さまざまなメディアを通じて、音楽、食品、健康、癒し、などが沖縄のブランドイメージのなかで消費されている。

近年、このような重層的な沖縄イメージが形成されていく過程を分析する研究が行われるようになってきた。たとえば、多田治による『沖縄イメージの誕生』は、沖縄が観光リゾート地を代表する場所としてイメージされるようになったプロセスを詳細に記述し、「基地の島」と「観光リゾート沖縄」のイメージの併存を「パラレルワールド」、「リアリティの二重性」として描き出すなかで、「〈青い海〉に代表される沖縄イメージは、基地の現実と観光リゾート化の現実を、別次元のものとして分断する、政治的な機能を果たしてきた」と指摘している²。沖縄がおかれた植民地的被支配の構造や、研究者の言説の政治性に関する研究などはこれまでもあったが、観光が創り出してきた沖縄イメージの生成に関するまとまった分析は少なかったといえる。多田自身も次のように述べている。

「もちろん沖縄研究全般なら、膨大な研究の蓄積があり、すぐれた知の蓄積を積み上げてきている。沖縄研究は大量にあるが、沖縄イメージの研究は少ないのはなぜだろうか。これは、戦争・基地・運動・開発など沖縄固有の現実が、あまりに特異で濃密であったことが大きいのではないか。従来多くの研究が、沖縄の独特な現実には焦点をあててきた」（傍点著者）³

観光化による沖縄イメージの生成に関する研究が少ないのは多田の指摘するとおりだろう。また、現在の沖縄に関する異なったイメージの併存の関係性を読み解く分析は確かなになされてきていないといえる。歴史的問題や基地問題、政治・経済問題に加えて文化研究における沖縄を対象にした様々な記述は個別の領域の問題として、個々の領域の文脈のなかで論じられてきたからだとはいえるかもしれない。多田がさらに指摘するように、これらの沖縄イメージが、虚像／実像、イメージ／現実という二分法を超えて、「現実構築力」をもってくるとしていることは大いに着目すべきことである⁴。

多田が「リアリティの二重性」というとき、基地と観光というイメージを想定しているわけであるが、この重層的イメージの形成には、「沖縄の独特な現実には焦点をあててきた」「沖縄研究」もまた「沖縄イメージ」を創り出す役割を担ってきた側面があるということ

² 多田治『沖縄イメージの誕生』、東洋経済新報社、2004年、4～5頁。同書は、多田の博士論文『沖縄イメージの誕生－沖縄海洋博と観光リゾート化のプロセス－』（2002年）をもとにしたものである。本科研の研究分担テーマとして本稿の主題を設定し、沖縄の重層的イメージと聖地の「変容・再構築」に関する問題意識をもって沖縄公文書館の海洋博資料に当たっている頃、多田の研究成果が出版された。海洋博に関する広範な資料を分析した同書のすぐれた成果は本稿作成にあたって参考にさせていただいたことを明記したい。

³ 多田、前掲書、8頁。

⁴ 同、8頁。

ができる⁵。たとえば、言語や民俗文化のなかに古代的日本の原像を観ようとするアカデミズムによる特殊領域化は、日本の古層が残存する場所、神々の原郷というイメージを生み出してきた。久高島など離島における神女の儀礼や風景を伝える研究者の解説付きフォトグラフなどはその一例である。純然たる学術研究がこのようなイメージが正当なものであるということの裏付けになり、沖縄の文化や観光資源をディスプレイするときの「真正性」や権威付けの源ともなる場合が少なくなかった⁶。

橋本和也は、人類学や社会学の議論をふまえたうえで、観光とは「みな『本来の本格的な』領域を持つものからの寄せ集めである」としたうえで、観光は他領域の本格的なものとの関係の中でのみ成立するものであるとしている⁷。この観点からすれば、「本格的な」学術研究が、「観光」の場に「本来の文脈から離れて」流入するなかで使用され、ときとして消費される形で沖縄イメージの形成に一定の役割を担ってきたということができる。「青い海」や亜熱帯の「楽園」、「基地の島」といった沖縄イメージは、経済的、歴史的、政治的なさまざまな文脈を背景に、「観光」という場で「文化」の「真正性」が問われるような「まがいもの」とも渾然一体となって観光者に消費されてきたということができる。同様に、「本格的な」学術研究の成果も、観光資源の説明や情報提供、場合によっては、観光対象の「真正性」を保証するという形で観光の舞台に登場することがあるということである。

観光の場が、橋本が指摘するように、それ自体、様々な本格的領域をもつものからの「寄せ集め」から成り立つものだとすれば、文化的アイデンティティの構築に影響を与える自文化のディスプレイは、自己／他者、内部／外部の関係性や歴史的、政治的文脈のなかで構築していく営みとして「観光」という場に顕在化しているとみることも可能である。橋本はこの「寄せ集め」としての観光の場について次のように述べている。本稿の問題意識と大きく関係するところである故、そのまま引用しよう。

「観光がなぜ自らの文化に誇りを持つ機会を提供するのか。それが問われなければならない。観光の場は政府の政策が反映し、民族の誇りが確認され、現金収入が可能になる場である。観光業は、本来の仕事ではないと蔑まれることも多い。そのようなさまざまな要素が介入する場が観光である。それは『本来の文脈から離れた』ものであるという観光の特徴に由来する。逆にそうであるからこそさまざまな文脈が入り交じるのである。観光と民俗文化、または民族文化を結びつけ、それを国家が推進する場合には、(中略)、国家内での民族間の生き残りという問題にまで発展する。社会的、政治的、文化的な主張の場として『観光』も使われているのだという事実が明らかになる。文化運動の活動家が効果的なアピールの場として『観光』を使っているのである。観光はその特徴ゆえ、それらの主張が行われる『舞台』を提供しているのである。」⁸

沖縄の重層的イメージと観光、本格的な学術研究が沖縄イメージの形成に与える影響や、自文化をいかにディスプレイし、アイデンティティを再構築するかということを上での引用になぞらえてみていくと興味深いことが見えてくる。それは、沖縄の観光化の流れのなかで、本格的な学術研究が、単に学問的な裏付けを与えるということにとどまらず、沖縄の

⁵ この観点からすれば、多田の指摘する「二重のリアリティ」には、「楽園」「基地」のイメージに加えて、学術研究の言説によって生み出されてきた、「南島」「神の島」「日本の古代の原像」などの特殊領域化されたイメージがあることになる。

⁶ 多田もこのことについて、後にふれるように、海洋博における沖縄側の自文化のディスプレイに「文化人」が重要な役割を果たしていることを指摘している。

⁷ 橋本和也、前掲書、151頁－184頁参照。

⁸ 橋本、同、159頁－160頁。

文化的アイデンティティの再構築の営みに積極的に関わっているという側面があるということである。後にふれるこのような事例は、上野のいう、「主張の場として『観光』」が使われる一例であるといえるだろう。通常は営利的な観光産業が観光資源を売り出すときに、学術的な研究成果が参照され、利用されるわけであるが、研究者自身も「観光」という舞台を利用することもあるということである。次に、文化的アイデンティティを主張する場としてどのように「観光」が利用されたのか、復帰以降の沖縄における観光の「舞台」を概観したい。

3. 海洋博から首里城復元・世界遺産登録まで

1) 海洋博のインパクト

沖縄の観光イメージがどのように構築され、形成されてきたかということは、復帰後の観光に関する出来事を時系列的に追うだけでも知ることができる。先述した多田の研究でも指摘されているように、その形成過程はきわめてシンプルで、沖縄が国内の観光地として重要な場所になっていくのは復帰記念事業としておこなわれた1975年の「沖縄国際海洋博覧会」の開催以降である。なお、海洋博と沖縄イメージの関係については多田の研究においてつぶさに分析されているので、ここでは概要を示すにとどめておきたい。

海洋博⁹は「海—その望ましい未来」のテーマのもと1975年7月20日～76年1月18日の間、開催された。71年に閣議で開催が決定されると、72年2月の復帰まえに沖縄国際海洋博覧会協会が発足、復帰事業の目玉として行われた同博覧会は建設・運営費、関連施設準備、関連公共事業費の総額1000億円以上の予算がつけ込まれる国家プロジェクトであった¹⁰。それまでの沖縄の観光客は戦後建立された各県の慰霊塔への参拝団の来島と、仕事で訪れるものが中心で、年間で20万人程度であった。復帰時の1972年に44万であった観光客は、海洋博の開催された年に156万人の集客のあと、翌年半減し、いわゆる海洋博不況といわれる戦後最大の企業倒産の経済危機を経験するが、それ以降、海洋博で整えられた交通のインフラ整備や1977年から始まった航空会社の沖縄キャンペーンが奏功し、県経済はもろもろ問題を抱えつつも右肩上がりに観光客数は増加していくことになる。1979年には180万人と海洋博での集客を上回り、92年には315万人と増え続け、2003年以降は500万人以上の観光客が沖縄を訪れるまでになっている。現在では、県経済は観光経済なしには成り立たない状況となっている¹¹。

以上が海洋博から現在までの観光の概況であるが、沖縄に対する、「青い海」、「亜熱帯のリゾート（楽園）」イメージは海洋博をもって作られていくことになる¹²。

2) 沖縄の歴史・文化の集約的ディスプレイとしての「沖縄館」

沖縄戦で住民の四人に一人が犠牲になり、県土が壊滅的に傷ついた後、基地を抱えながら苦渋を強いられてきた沖縄にとって、復帰と海洋博は一つの世替わりを示すメルクマー

⁹ 海洋博開催が日本の戦後政治のなかにどのように位置づけられるのかということについては、吉見俊哉『万博幻想—戦後政治の呪縛』が海洋博の前後の状況についても触れていて参考になる。

¹⁰ 『沖縄年鑑1975』、1975年、沖縄タイムス社。

¹¹ 95年には米兵の少女暴行事件に端を発した大規模な反米・反基地運動が起こるなど、社会的には大きな問題を抱えたままであることは周知の通りである。国からはこのような状況をなだめるように、振興策、特別措置が打ち出されてきている。

¹² 多田、前掲書、参照。

ルであった。県側は、なんとしても復帰以後の経済・社会の立て直しのために成功させなければならぬものとして、全県民を動員して観光客を受け入れた。現在では観光客を迎える言葉としてすっかり定着した、「めんそーれー」も「海洋博・県民の合い言葉」としてこのとき決められた¹³。県が発行した『沖縄国際海洋博覧会の概要』（1973年）には、この言葉は「県民の人情」を表し、「守礼の民としての謙虚な態度」、「すべての人をわけへだてなく迎え入れるあたたかさ」と大らかさ」を表すものとしている。

当初、海洋博は多くの万博と同様、期待される経済効果と開催後の沖縄経済の振興を主眼としていたが、同時に「沖縄らしさ」を自文化の伝統をもとにディスプレイするなかでアピールする場となっていく。そのようなアピールの中心的な役割を負ったのが沖縄の文化人・知識人であった。「めんそーれー」の標語を決定したのは当時の沖縄県出展懇談会だが、その座長を勤めたのが、1967年の芥川賞作家の大城立裕であった。大城は沖縄県のパビリオンである「沖縄館」の出展案の作成の中心者でもあった。

1973年の『海洋博のあらまし』の「沖縄県出展計画概要」によると、沖縄館出展は「たんに場所をかすだけでなく、みずからの存在を主張することによって、海洋博の創造に参加すべきである」（傍点筆者）として企画されたのである¹⁴。経済振興の開発のなかで、海洋博を「文化問題」だと理解した大城らは沖縄館出展の意義を「存在を主張する」こととして受け止めていた¹⁵。この沖縄館の展示による「存在の主張」は、いうまでもなく沖縄がおかれた歴史的・政治的苦境を前提としていた。さらに「概要」では、出展の意義として、かつて沖縄は「諸民族の文化交流の交差点」であったが、17世紀以降は「戦争の道」となり、戦後は「軍事基地としてのみ存在意義を認められることが」少なくなかったとし、「われわれは戦後二十数年間、みずからの存在意義をその原点にももどすべく努力をつみかさねてきた」としている。このように、歴史的苦境をふまえて開発と基地の被害にさらされる沖縄の「存在の主張」として沖縄館が計画されたのである。

出展のテーマは「海やかりゆし（海ぞめでたき）一波の声も止まれ 風の声も止まれ」であった¹⁶。大城らは「海やかりゆし」は「沖縄の民族的ロマン」であり、「沖縄の人々の信念であり、祈りであった」とする。そして、「「幸」は海の彼方から訪れる。と信じる信仰が沖縄では今でも生きつづけて」おり、「神々の住む空間」である「ニライカナイ」の信仰と結びつけて語られている。さらに、「ニライカナイの信仰は沖縄の人々の世界観や神観念、日々の生活を支える価値の体系、精神構造を基層から支えるものであったと考えられる」として、当時の民俗（族）学などの沖縄研究の成果をもとに沖縄館のテーマと構想が説明されている¹⁷。「存在の主張」は、沖縄の人々の自己像を規定するかたちで解説されている。

さらにこの「概要」の中から沖縄館での展示がどのように計画されたかについてみてみたい。そこには「展示の展開方法」として次のようなことが記述されている。

「県出展の展示のドラマは、（中略）沖縄館の雄大な赤瓦葺大屋根をとらえたときから始まる。そして、観客が館内の展示を見終わって外に出、眼前にくりひろげられる御嶽の空間で、「海やかりゆし」のこころを反芻するまでを一貫したプロットをもった一つの展示を

¹³ 『沖縄国際海洋博覧会の概要』、沖縄県・沖縄国際海洋博覧会協力局、1973年。

¹⁴ 『海洋博のあらまし』、沖縄県・沖縄国際海洋博覧会協力局、1973年、19頁。

¹⁵ 大城が海洋博を「文化問題」として理解したことに関しては、多田、前掲書参照。

¹⁶ サブテーマの「波の声も止まれ 風の声も止まれ」は琉球古歌などの一節を使ったものである。

¹⁷ 前掲、『海洋博のあらまし』、19頁。

ドラマになるように構成する」¹⁸

館内の展示はテーマにそって「沖縄の民族的ロマン」「歴史」「国際性」など「沖縄的性格」を描き出すものになっている。構想では、建物内に入ると「ニライカナイと御嶽」、「沖縄の人々の海への信仰」、村落共同体の「風景」、「大貿易時代の沖縄」、「戦争及び戦後の生活」、「沖縄の民俗芸能、工芸、産業、生活風俗」など沖縄の歴史・伝統・生活をすべて集約するような計画がなされている。そしてこれらの展示を見終わった観客は、沖縄の村落において祭祀の中心となる「御嶽」に誘われるようになっている。沖縄の人々の歴史、伝統・文化、世界観、そして信仰をドラマタイズしようとするディスプレイの構想である。実際の展示もこの構想にそって行われた。復帰の数年前に発見・発掘された1万8千年前の港川人の骨や古琉球時代のグスクなどが展示され、観光客のみならず、沖縄の人々にも「われわれ」の「存在」を主張するものとして提示された。

多田は、学者や沖縄文化人らによって構想され実行されたこの一大作業は、「沖縄館を制作しただけではなく、沖縄の〈歴史〉そのものを制作し、〈文化〉そのものを構築したのであった」としている¹⁹。そして、海洋博という舞台は、リゾートとしての「海」や「亜熱帯」というイメージが付与され、地域空間のローカリティが抽象化される「脱埋め込み」であり、一方、沖縄館の展示が提示してみせた沖縄の自己像の構築を「再埋め込み」としてとらえ、この沖縄の〈文化〉のディスプレイが以後の沖縄イメージの〈海〉〈亜熱帯〉〈文化〉というイメージとして重要な基本要素をなしていくとしている²⁰。

多田が指摘するように沖縄館が沖縄の自己像や自文化の、ギデンスのいう、「再埋め込み」であったとすれば、海洋博以後の振興計画にそった観光政策にともなう様々な歴史的遺産の復元や保存、もろもろの「沖縄らしい」ものの再現や創出を、沖縄館で行われたディスプレイが沖縄という場所全体に拡大していく過程であったとみることも可能であり、ローカリティを回復しつつグローバル化する空間の拡大のなかに自らを位置づける営みとしてみることもできる。この観点からすれば、沖縄館で表象された沖縄の自己像は、観光という舞台で現在でも構築されつづけているということが出来る。次に、ことについて海洋博以後の出来事を示して検討してみたい。

3) 「沖縄」のディスプレイの担い手としての知識人と中心の再構築

1972年の第1次沖縄振興開発計画にそって実施された沖縄の観光開発は82年の第2次、92年の第3次振興開発計画のなかに引き継がれていった。そのなかで、海洋博後、交通網、観光施設などが整備されるとともに、80年以降、民間のリゾートホテルの建設が相次ぎ、観光客が押し寄せるようになっていく。観光客数の増加については先にふれたとおりである。県の観光開発は沖縄の歴史、伝統、文化を売り出す事業が展開されていくこととなり、現在もそれは進行している。この過程で特に注目したいのは、観光を舞台として「沖縄らしさ」を作り上げていく中で、沖縄館でのコンセプトが引き継がれて展開していくことである。この場合、沖縄の歴史的過去が選び取られる形で沖縄の自己像が再構築されていく²¹。

¹⁸ 同、20頁。

¹⁹ 多田、前掲博士論文、119頁。

²⁰ 多田、同、120頁。

²¹ ジョン・アーリは、近代社会が歴史的「遺産」にむけるノスタルジアについて、ノスタルジアは全面的想起ではなく、社会的に編成された構造であり、「問題はどのような過去を選んでそれを保存するのかということである」(ジョン・アーリ『観光のまなざし』195頁)としている。ここで沖縄のアイデンティティを表象する時代として選択されたのは、薩摩

大城立裕を中心とした沖縄館の展示に関わったメンバーの中に、当時沖縄史料編集所の職員であった高良倉吉（現在：琉球大学教授）がいた。高良は現在の沖縄の歴史研究の牽引者であると同時に、行政の文化事業などにも積極的に関わってきている歴史学者である。86年に首里城の復元が閣議決定され92年に復元が完成するが、彼はその復元作業の中心メンバーの一人でもあった。また、彼は、93年にNHKで放映された「琉球の風」考証・監修者でもあり、琉球ブームの立役者として知られている。

17世紀初頭の島津までの琉球王国の歴史を諸外国との貿易が盛んに行われていた大交易時代としてとらえ、琉球史の見方を一新させたのが高良であった。「沖縄タイムス」新聞の評によれば、高良が海洋博後の1980年に『琉球王国の時代』（筑摩書房）で、琉球の歴史において大交易時代があったことを示すことによって、かつて琉球の人々が「海外雄飛の気概」にあふれ、「主体性の発露」に満ちていた時代があったのだと提示して見せたことは、「戦後の米軍統治から本土へ復帰。希望と失望が相半ばする状況で、いわばヤマトに対しする“後ろ盾”となり、県民の心を虜にしてしまった」としている。そして高良が提唱した「歴史概念」は「流行の言葉“キャッチコピー”でさえ及ばぬ新鮮さをちりばめ、なお沖縄社会に高揚感と勇気を与え続けている」とし、高良へのインタビューをとおして、彼自身「プロパガンダ」「仕掛け人」と称されることにも躊躇しない存在であるとしている²²。

高良は自らの歴史研究で示した「大交易時代」と把握した琉球を観光資源として使うことにも積極的に関わっている。第3次振興開発計画の期限切れを見越して打ち出された99年の「沖縄経済振興21世紀プラン」には政府・県の推し進める事業として「琉球歴史回廊構想」が打ち出されているが、高良はこの推進協議会の会長をつとめている。協議会の席上、高良は「琉球歴史回廊構想とは、（中略）共通の歴史・文化基盤を持つ地域の歴史文化資源を大事にし、さらに魅力を高めながらネットワークを作っていく、そのことによって地域づくり、観光振興、国際交流への寄与に対する志を掲げているものです」としたうえで、奄美を含めアジアとのネットワークづくりを視野にいれた推進が必要だとしている²³。このような観光を舞台とした「沖縄」のディスプレイは2000年に開催された「沖縄サミット」の開催、「琉球王国のグスク及び関連遺産群」が世界遺産に登録されることによってより活況を呈していくことになる。

海洋博の沖縄館から始まる沖縄の「存在の主張」として「沖縄」を表現することは、首里城の復元と世界遺産登録によってほぼ完成した状況になっているとあってよいだろう。行政側にとっても、沖縄の人々にとっても復帰後の復興から首里城の復元・関連遺跡群の世界遺産登録が沖縄アイデンティティを表象するものとして実感され「高揚感」のなか受け止められ、民族の誇りとなり、「勇気」を与えたであろうことは想像に難くない。このことは、一連の過程で創り上げられた意識が、世界のなかの沖縄という意識へと拡大していくことからわかる。首里城の復元が進められるなか、90年には「世界のウチナーンチュ大会」が開催され、沖縄人の紐帯が「世界」という空間のなかに確認されている。2001年の第3回大会の開催方針は「海外の若者に沖縄の歴史、文化、芸能に触れてもらい、ウチナーンチュ・アイデンティティの継承を図る」ことや「九州・沖縄サミットで世界の注目を集めた「沖縄」を世界に一層アピールする機会とする」ことが明記されている。

このような「高揚感」のなか沖縄という場が観光の文脈のなかで祝祭性を帯びた空間と

の支配下にあった時代ではなく、それ以前の交易を主体的に行っていたとされる17世紀初頭以前の「古琉球」の時代であった。

²² 2002年4月11日付「沖縄タイムス」朝刊より引用。

²³ 引用は沖縄総合事務局の「琉球歴史回廊」の広報ウェブページより。

して創り上げられていく。たとえば、首里城をメインに据えた琉球王朝時代を再現する様々な催しや儀礼の創出などは、この祝祭性を創り出す大きな要素になっている。

95年には太田知事による「観光立県宣言」が「大琉球・まつり王国」開催にともなうて行われたが、その内容は、琉球の大交易時代の「交易をもって万国の津梁となした先人に学び」、「観光をもって平和・友好の架け橋となし」、「美ら島おきなわ」を創り上げることを宣言するものとなっている。また、沖縄を「蓬莱島」であるとしたうえで、祝祭に満ちた場所であるとし、「神々の祝福のもとに豊かな自然と文化を育んできた島々」、「ゑげ！ 清ら ゑげ！ 美らさ と讃えられたこの美しい風土」と沖縄を描写し、神話的古琉球時代を想起させながら沖縄の空間を描き出している。これらのことから「国際性」や「世界」ということがある種の「高揚感」のなかで意識されるなかで、当時いかに沖縄が祝祭的雰囲気にもまれていたかがわかる²⁴。しかしながら、米軍兵による少女暴行事件が発生しており、観光振興という舞台において創り上げられる祝祭的イメージとほど遠い、厳しい現実の状況があったことは明記しておかなければならない。

復元された首里城は、しばしば、「沖縄の歴史・文化の象徴」と表現されるが、海洋博の沖縄館で、沖縄の文化人・知識人たちが「存在の主張」のために、沖縄の人々の自己像を規定したものであったように、自文化や民族のアイデンティティを表象する中心的象徴ともなっている。首里城は単なる王の居城としてあったのではなく王朝の祭祀の中心であり、重要な祭祀を執り行う御嶽を内部に包摂する聖なる場所であった。琉球王国の空間はこの聖なる中心にしてオリエンテーションがあたえられ、世界が広がっていた。また神々との交流はこの御嶽を中心として可能になるものであった。このような宗教的世界観は古代から琉球の村落共同体の象徴空間の基本的構造なすものであり、琉球王朝が成立する過程でも反復されてきた構造である。首里城の復元は、単なる文化財の復元というレベルをこえて、沖縄人のアイデンティティを表象する中心の再構築としてとらえることも可能なのである。ここで、沖縄館でのディスプレイ構想を思い起こすならば、沖縄館でのディスプレイの場は、御嶽から始まり、見終わったあとにまた御嶽に誘われるようになっていた。先に、海洋博後の観光振興計画にそった沖縄の観光化が、沖縄館で行われたディスプレイが沖縄という場所全体に拡大していく過程としてみることもできるとしたが、この観点からすれば、首里城の復元（最重要な聖なる御嶽）はこのディスプレイの最終的作業だったと位置づけることができ、沖縄というディスプレイ空間に中心を再構築する作業であったとすることができる。

高良をはじめとした知識人たちは、首里城がもっていた象徴性を熟知しており、首里城の復元が沖縄の民族的アイデンティティに大きな影響を与えることをだれよりも認識していることはいままでもない。観光の舞台で、対象の「真正性」がしばしば問題になるが、沖縄の観光化は、「本格的な」学術研究をになうものが、ディスプレイされた対象の「真正性」（もちろん演出された側面をもつ）を提供する形で行政の施策と協働して行われてきたのである²⁵。

²⁴『沖縄観光ニュース』第468号、1995年10月15日号より引用。

²⁵行政の施策と深く連動し、観光という場でアイデンティティを表象する遺構や建築物の再現が政治性を有する側面があることも確かである。沖縄海洋博の沖縄側の沖縄の文化・歴史をどのようにディスプレイするかということや、海洋博後の観光開発、文化遺産の保護や修復、伝統や文化を背景にした祭りの創発といった事柄は、文字通り、「沖縄」もしくはかつてあった「琉球」という民族のアイデンティティを裏付ける事柄である。このようなアイデンティティや民族の誇りは実は、しばしば指摘されるように、自民族と外部のもの

4. 結びにかえてーリアリティの併存か、それとも場所の聖性の変容か

復帰後の海洋博から現在までの沖縄の観光振興の過程をたどりながら、観光という舞台で、どのように「沖縄」のアイデンティティが創り上げられ、誰がその作業の主要な担い手になってきたか、さらにその過程で聖なる場所がどのような役割をはたしたのかということを見てきた。ラフなスケッチではあったが沖縄の観光振興の過程で行われたアイデンティティの構築が、どのように聖なる場所と関わっているのか、その輪郭を示すことができたかと思われる。これまでの考察をもとに、さらに、観光振興によって再構築された沖縄のアイデンティティを表象するものとしての首里城の中心性が、従来の場所の聖性と異なるものなのか、あるいは、「場所の聖性」が再構築されているかという本科研のテーマにそって考察が展開されるべきところであるが、すでに与えられた紙幅もないゆえ、ここでは、今後さらに検討されるべき点とアプローチの可能性をいくつか記すにとどめたい。

中心が創出（復元）されれば、そこに儀礼が要請されるのはある意味必然でもある。復元された首里城において現在、「首里城祭」というかたちで様々な儀礼が再現されている。その中で特に注目したいのは、琉球王朝時代に新年の若水を献上するために行われていた「お水取り」の儀式を、実際の聖地である本島北部のアスイムイ御嶽で再現していることである。王朝時代の服装に身にまとった役人や、宗教祭祀者が御嶽や拝所で儀礼を再現している。国王はその「霊水」を飲み、王朝と国家の繁栄を祈願したとされるが、国王に献上され、その若水を首里城内で国王が飲むことまでがすべて再現されている²⁶。

このような宗教儀礼の再現は、演出されたものであり、歴史的「文化」の保存・継承のためにおこなわれているのだという位置づけが一般的な理解ということになるだろう。いわば、歴史文化を観光資本として売り出す一連の活動と理解すべきであり、そこには「真正な」「宗教」的なものはないのだとする見方である。このような儀礼の再現は実際の聖地で行われ、実際に神々への祈り（もちろん「再現」という文脈ではあるが）が行われる。

このような「再現」が「世俗的」な現象であり、そこには「宗教」性はないのだとする場合であれ、あるいは、行政に準ずる組織による文化復興ではあるが、そのなかにも「宗教」的な志向性があるのだとする場合であれ、その判断をする場合の「宗教」性の基準は何なのかという問いとなっかけてくる。ここでこの基準について議論するゆとりはないが、すくなくともそれまで聖地とされてきた場所が「再現」を通して、「歴史」「伝統」

との関係性がある初めてなりたつものであることはあらためていうまでもない。高良の自己の歴史観と沖縄の自己像を観光の舞台で模索し、具体化しようとする一種の運動が基地を抱える現実と拮抗しながら政治性を帯びてくるのは避けられない。実際、2000年、2004年に高良ら琉球大学の3人によって提示された「沖縄イニシアチブ」は、観光という枠を大きく踏み超えて、日本のなかの沖縄がおかれた状況をどのように了解しそこから政治的にどのように主導権を回収するかというきわめて政治的な運動論を提示している。観光と聖地、アイデンティティの表象を論じる本稿に無関係ではないが、この点に関しては問題がきわめて複雑になるため、ここでは高良の「政治的」側面や歴史研究と密接に結びつく彼自身の思想形成の背景などについて触れないことにしたい。沖縄の知識人の多くは高良の政治的発言や対して対極にたつものが多いが、この対抗的言説もまた高良のような運動を生み出す状況の一部であったことは確かである。

²⁶ この儀礼は、廃藩置県後、王府が消滅してからは、王家の血縁者が引き継いでいたが、昭和初期に消滅したとされる。99年からこの再現が行われるようになっている。

「文化」「アイデンティティ」など、様々な意味が付与されながら儀礼が再現されていることは確かである。とはいえ、その場所の意味や聖性といった場合、それは誰にとってのものなのかということも問題になる。再現儀礼に参加するものにとってのものか。そのような企画を仕掛けたものにとってのものか。あるいはそのような再現を見守る地元のものにとってのものか。聖なる場所は、多様な意味が読み込まれるフォーカル・ポイントとなる。とくに、本稿でみてきたように、観光振興によって文化的中心を表象するようになった首里城や、関連する聖地を誰が管理し「占有」するかということは重要な問題である。「仕掛け」の主導的役割を演じた知識人の政治性や「宗教性」、対抗的言説を含めた分析が聖地の「変容・再構築」を読み解く重要な要素である。

また、このような再現儀礼がおこなわれる北部の御嶽や首里城の御嶽が、観光の舞台で聖地として認識される場合の場所の聖性について論じる場合、聖地を「実体的な定義」のなかでとらえるか、「状況的な定義」のなかで分析していくかによってその解釈も異なってくると考えられる²⁷。観光の舞台で再現される儀礼の場についてどのようなアプローチが有効なのかは具体的な現象に即してセオリーは援用されるべきだろう。たとえば、首里城が復元される以前から、重要な聖所とされてきた首里城傍にある園比屋武御嶽（スヌヒャンウタキ）は観光とは無縁なかたちで神々に祈願がなされる聖なる場所であった。また、いまや観光の対象となっている斎場御嶽も、観光とは全く関係ない文脈でいまでも重要な巡拝の聖地である。このような聖なる場所は村落の共同体が従来になってきた聖地の特徴をもつものであり、いわゆる「実体的な定義」から解釈することが有効な部分も多いであろう。一方、首里城内の首里森御嶽は、大戦の爆撃によって破壊されたままだったが、97年に一連の首里城再建に少しおくれて復元された。復元以来、この御嶽に御願（祈祷）する人々が来るようになってきている。このような現象には、あるいは「状況主義的」な解釈が有効である側面もあると考える。今後、アプローチの可能性を多角的に検討しつつ、これらの具体的な事例の解釈へと作業を展開していきたいと考えている。

²⁷ David Chidester and Edward Linenthal, ed, *American Sacred Space*, (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press), 1995, see, pp.5-9.

伊勢神宮（内宮）と「おかげ横丁」

寺石 悦章

はじめに

伊勢神宮¹の内宮門前町は「おほらい町²」と呼ばれている。かつて、旅といえば徒歩が当たり前であった時代には、各地からの参拝者がここに立ち寄ってから内宮に参拝し、また参拝した後も、ここに立ち寄ってから各地に帰っていくのが当たり前であった。しかし、やがて鉄道やバス、さらには自家用車の利用者が増加するにつれ、「おほらい町」を通らない（あるいは立ち寄らない）参拝者が増加してゆく³。このところ、内宮の参拝者は年間おおよそ400万人ほどで大きな変動はないが、「おほらい町」を訪れる客は、昭和60年代には20万人ほどであったという。かつては内宮参拝者のほぼ100%が訪れたと推測される「おほらい町」であるが、当時は内宮の参拝者のわずか5%しか訪れていなかったという計算になる。

そのような状態を打破することを一つの目的として、「おほらい町」の一角に「おかげ横丁」が誕生した。平成5年（1993年）7月のことである。この「おかげ横丁」の入丁者数は、その年12月までの半年だけで60万人を超え、翌年の一年間には200万人に達した。その後も入丁者数は順調に増え続け、平成15年（2003年）には300万人を突破している。内宮の参拝者はその後もほぼ400万人で横ばいであるから、参拝者の75%が「おかげ横丁」を訪れているという計算になる⁴。「おかげ横丁」の誕生により、内宮参拝者の流れは

¹ いわゆる「伊勢神宮」は正式には125の神社からなるが、一般には2つの正宮、すなわち皇大神宮（いわゆる内宮）と豊受大神宮（いわゆる外宮）を指して「伊勢神宮」と呼んでいる。なお、この正宮2の他に、別宮14、摂社43、末社24、所管社42がある。

² 本稿において「おほらい町」「おかげ横丁」、および後で言及する「おかげ座」「おかげ参り」などに「」（かぎかっこ）をつけているのは、単純に「読みにくさ」を避けるためである。これらの言葉は平仮名ではじまるため、直前に平仮名がくると平仮名が連続し、言葉の区切りがわかりにくくなるという理由による。

³ 伊勢市への観光客の数は、おおよそ700万人ほどである。年によって異なるが、おおよそ自家用車の利用が7割ほど、鉄道の利用が2割ほどを占める。

自動車の場合、伊勢方面には伊勢自動車道が通っており、東京・名古屋方面から（へ）の東名阪自動車道と、また大阪方面から（へ）の名阪国道と接続している。内宮参拝者の場合、現在は内宮からほど近い駐車場を利用できる。満車の場合でも、徒歩でわずか数分の駐車場があるため、自家用車の利用者にとっては大変便利である。

鉄道の場合、伊勢方面にはJR参宮本線と近鉄大阪線の2路線が通っており、東京・名古屋方面からはJR（一部、伊勢鉄道経由）と近鉄、大阪方面からは近鉄の便が比較的よい。内宮参拝者の場合、JRは伊勢市駅で、近鉄は伊勢市駅または宇治山田駅で降りてバスに乗るのが一般的である。なお近鉄の場合は五十鈴川駅からバスを利用することもできる。

⁴ 内宮参拝者数の戦後の推移を見ると、20年に一度の式年遷宮の前後に参拝者が増加するというパターンが見られる。逆に、それ以外の時期は微減している。「おかげ横丁」の入丁者数は確実に増えているわけであるが、それが内宮参拝者の微「減」する中での成果であるだけに、いっそう注目に値する。

確実に変わったと言ってよいであろう⁵、同時に多くの人にとって、内宮参拝と「おかげ横丁」は切っても切れない関係になりつつあると言ってもよいであろう。このような「おかげ横丁」の魅力はどこにあるのだろうか。この問題を探究するのが本稿の課題である。

1. 「おかげ横丁」と「おかげ」

(1) 「おかげ横丁」の概要⁶

既に述べたように、「おかげ横丁」が誕生したのは平成5年(1993年)7月である。ただしそれは、商店街あるいは伊勢市などの手によるものではない。(もちろんたくさんの協力を得てのことではあろうが)伊勢を代表する餅屋である赤福⁷という一企業が単独で作ったものである⁸。現在、その運営は赤福の子会社である伊勢福が行っている。

場所は内宮門前町である「おはらい町」の脇。もともとは赤福の本社があったが、それを取り壊して土地を「おかげ横丁」のために提供している。「おかげ横丁」という名前の由来は「赤福が約300年間変わらず商いを続けてこられたのもお伊勢さんの“おかげ”」という感謝の気持ち、および江戸時代に伊勢地方などが大いににぎわった「おかげ参り」に由来するとされる。

所在地： 三重県伊勢市宇治中之切町52番地
敷地面積： 約2700坪
事業主体： 株式会社 赤福
運営管理： 有限会社 伊勢福(1992年9月28日設立)
総事業費： 140億円
営業時間： 年中無休 4~9月は9時30分~18時 10~3月は9時30分~17時
(一部飲食店延長あり・繁忙期は特別設定)
入場料： 無料(おかげ座のみ 大人300円 子供100円)
店舗数⁹： 赤福運営3店舗・伊勢福運営24店舗・委託15店舗 合計42店舗
施設構成： 27棟(飲食8店舗 物販30店舗 美術館・資料館・計4館)

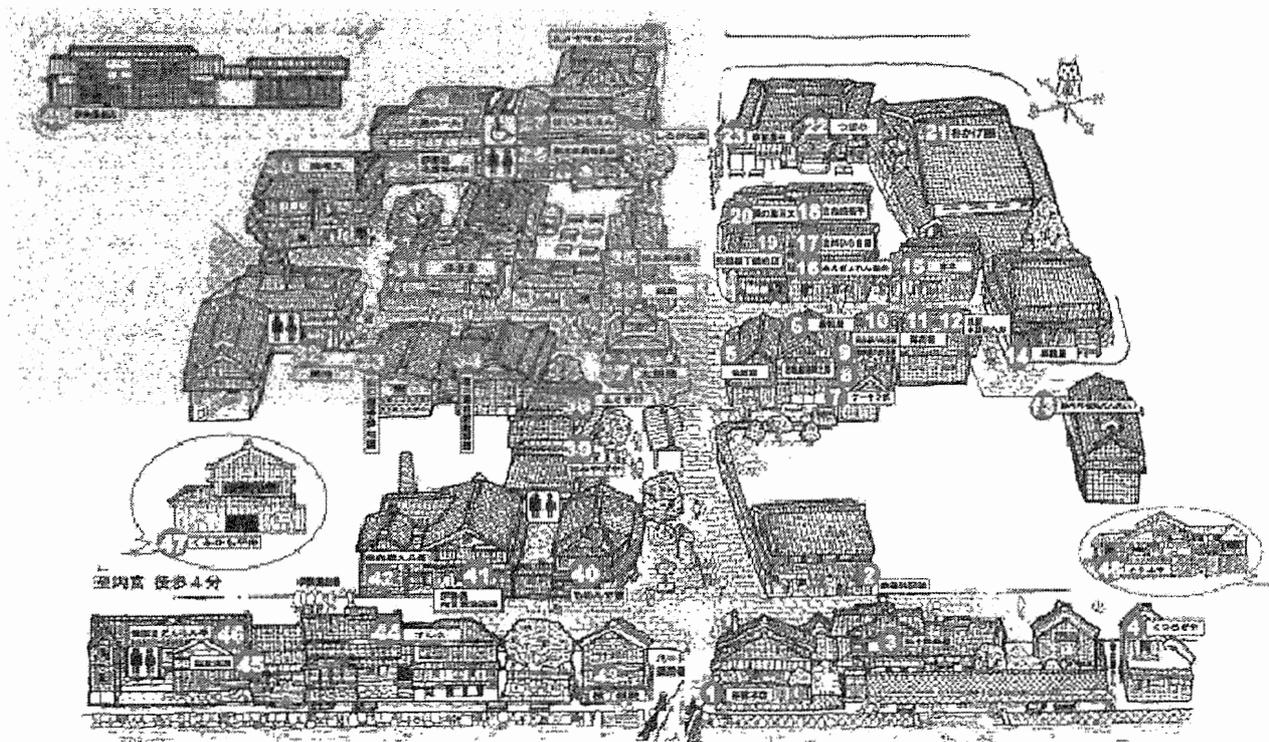
⁵ 厳密には、内宮参拝者の75%が「おかげ横丁」を訪れているとは言い切れない部分がある。たとえば伊勢市駅・宇治山田駅あるいは外宮からバスで内宮を訪ねる一般的なコースの場合、「おかげ横丁」の最寄りのバス停は神宮会館前であり、内宮の最寄りのバス停はもう1つ先(終点)の内宮前となる。筆者はバスを利用して内宮を訪ねることも少なくないが、特に土日や祝日の場合、神宮会館前でバスの客の半分ほどが降りてしまうという事態を何度か経験している。彼らの「とりあえず」の目的は「おかげ横丁」であると考えられるが、「おかげ横丁」を満喫した後で内宮を参拝しているかどうかについては確認できていない。とはいえ、内宮参拝者の流れを確実に変えたこと自体は間違いないといえよう。

⁶ 以下の内容は、主に「おかげ横丁」のホームページによる。

⁷ 創業は宝永4(1707)年。「赤福」という名前は「赤心慶福」という言葉に由来するといふ。伊勢を代表する商品といえる赤福餅の形は五十鈴川の流れる姿。餡に付けた三本の指のかたちはその川のせせらぎを、白いお餅は川底の白石を表すという。赤福餅の原料は小豆・もち米・砂糖。すべて国産原料で添加物などは一切不使用。

⁸ コンセプトが隔々にまで行き渡っている大きな理由は、ここに見出すことができる。

⁹ 多くの訪問者が「おかげ横丁」とみなしている地域から多少離れた店舗がいくつか含まれている。伊勢路裁苑は「おかげ横丁」の一部とみなしても差し支えないが、くみひも平井、とうふやを「おかげ横丁」の一部とみなすのは、一般的な感覚からすればかなり無理があるといえよう。



(2) 「おかげ」ということ

先に「おかげ横丁」の誕生により、内宮参拝者の流れが確実に変わったこと、内宮参拝者の75%もの人々が「おかげ横丁」を訪ねている計算になるということ、などを指摘した。なぜ「おかげ横丁」はこれほど人気があるのだろうか。一般に「おかげ横丁」はテーマパークではないと言われる¹⁰が、ここでは「おかげ横丁」の特殊性を明らかにするために、敢えてテーマパークと比較してみよう。

日本を代表する、そして特に人気のあるテーマパークといえ、ディズニーワールドやユニバーサルスタジオが思い浮かぶ。しかし「おかげ横丁」は、ディズニーワールドやユニバーサルスタジオとは根本的に異なる点がある。それは、ディズニーワールドやユニバーサルスタジオの場合、利用者の大部分がそこを訪れること自体を目的としているのに対し、「おかげ横丁」の場合には、利用者の大部分がそこを訪れること自体を（少なくとも名目上は）目的としていないということである¹¹。

実際には、「おかげ横丁」を目的に来る人も少なからずいることが推測される¹²が、その場合であっても名目上は「内宮参拝」「伊勢神宮参拝」の「ついで」である可能性が高い。仮にこの点に疑問が残るとしても、「おかげ横丁」の人气が内宮の存在なしにはありえないということは、例外なくすべての人が認めることであろう。「おかげ横丁」は、あくまでも内宮の「おかげ」で存在しているのである。

これに対し、ディズニーワールドやユニバーサルスタジオは、そのような立場にはない。

¹⁰ 多くの場合、入場料をとらないことが主な理由としてあげられている。

¹¹ 伊藤正視は「わざわざ遠くからテーマパークを目的として来る」ものを「わざわざパーク」、「何かのついでに時間があれば立ち寄る」テーマパークを「ついでパーク」と呼んでいる。伊藤が扱っているのはテーマパークであり、しかも「わざわざパーク」を中心に論じている。しかし両者を区別する発想は大いに参考になった。伊藤（1994）p.250。

¹² 注5を参照。

ディズニーワールドやユニバーサルスタジオの「おかげ」で人気があるホテルや店は多いようだが、それらの「おかげ」でディズニーワールドやユニバーサルスタジオの人気を保たれているわけではない¹³。

従って「おかげ横丁」の場合、「おかげ横丁」のみを単独で考察するだけでは不十分であり、内宮との関係も視野に含めて考察する必要があるといえる。

(3) 距離

「おかげ横丁」は内宮の「おかげ」を受けている。その要素として、誰もが指摘するのはその距離の近さと交通の至便さであろう。「おかげ横丁」で誰でももらうことのできる「おかげ横丁絵地図」には、内宮との距離（時間）について「徒歩 4 分」と記されている¹⁴。「おかげ横丁」の人気の理由の 1 つは、この内宮との距離（時間）であり、そして交通の（徒歩での）至便さであろう。

自動車という乗り物の便利さについては今さら説明の必要はないであろうが、近年は混雑する駐車場の出入りや、目的地から遠い場所に駐車せざるを得ない場合など、自動車の不便さを感じる機会は少なくない。「おかげ横丁」が内宮に近いとはいっても、一度駐車場から車を出し、新たに駐車しなおさなければならないとなれば、内宮のついでに寄る人は確実に減少するはずである。しかし徒歩 4 分という距離であれば、駐車場の車はそのままにして立ち寄ることができる。

実際、自動車を利用する内宮参拝者の多くは、内宮前駐車場を利用する。これは文字通り内宮の前（宇治橋の前）といってよい場所であり、「おかげ横丁」までは徒歩 4～5 分で行くことができる。内宮参拝のついでに「おかげ横丁」を訪れる場合、その点で不便を感じることはまったくないといえよう。内宮前駐車場が満車であったり、そこに至る道路が込んでいたりする場合には、市営浦田駐車場を利用することになる。これは「おかげ横丁」から見て、内宮と反対側になる。つまり、駐車場から内宮まで往復する際に「おかげ横丁」を通過していく形になるため、必然的に「おかげ横丁」を訪れるような形になる¹⁵。

(4) 共通性と補完性

「おかげ横丁」が内宮の「おかげ」で人気を保っていることは間違いない。また距離等の

¹³ マクロな視点からは、ディズニーワールドは東京という大都市、ユニバーサルスタジオは大阪といった大都市の「おかげ」で存在していると考えerことは可能である。そのように考えた場合でも、「おかげ横丁」の近くには東京や大阪に匹敵する大都市は存在しないことから、いっそう「おかげ横丁」の特殊性が際立つことになる。なお「伊勢にも名古屋という大都市が控えている」という誤解がときどきなされるが、伊勢と名古屋は思いのほか遠い。JRでは、そもそも名古屋から伊勢市に至る特急は存在しない。JR（一部、伊勢鉄道経由）の快速、および近鉄の特急を利用した場合、いずれも名古屋から伊勢市までは直通でおよそ 1 時間半かかる。

¹⁴ 内宮の神域は広大であり、この時間では神殿にたどり着くことすらできない。これはもちろん神殿との距離ではなく、内宮の神域に入る場所、すなわち五十鈴川にかかる宇治橋までの（あるいは宇治橋からの）時間だと推測される。

¹⁵ もう 1 つ、「おかげ横丁駐車場」がある。駐車場自体があまり広くないこともあり、それほど多くの利用者はいないが、場所は「おかげ横丁」に隣接している。言うまでもなく、この駐車場利用者も「おかげ横丁」を訪れることについて何ら不便を感じることはないであろう。

点で大変有利な位置にあることもまた事実である。しかし、内宮の近くにあれば何でも人気が出るかといえば、決してそうではない。もしも近いというだけで人気が出るのであれば、そもそも「おかげ横丁」など作らなくとも、「おほらい町」の活気は続いていただろう。しかし本稿「はじめに」にも記したとおり、昭和 60 年代には、「おほらい町」を訪れる人は内宮参拝者のわずか 5%にまで落ち込んでしまっていた。このことが、単に「近い」だけでは人気が出るとは限らないことの十分過ぎる証明だといえよう。従って「おかげ横丁」の魅力は、内宮との「組み合わせ」という面から考察する必要があるといえる。では、両者はどのような「組み合わせ」だったのであろうか。

少々極端な例だが、内宮のすぐ近くに神社を作った（移転させた）としてみよう。想像でしかないが、その新たな神社にそれほどの参拝者が訪れるとは考えにくい。神社を参拝したいという思いは、内宮の参拝でほとんど満たされてしまっている。その上で、さらに神社を参拝しようとする人は少ないであろう。つまり内宮と絶妙の組み合わせとなるものは、内宮と「同種」のものであってはならないと考えられる。

一方、これまた極端ではあるが、内宮の近くに野球場やサッカー場があり、プロ野球やプロサッカーの試合が行われたとしても、それほど人気が出るとは思えない。仮にそれはそれで人気が出たとしても、内宮参拝者の多くがそのままそれらの試合の観客になるとは考えにくい。その意味で、内宮の近くに存在するとしても、それは内宮とうまく「マッチ」したものでなければならぬはずである。単なる「異種」、単なる「ミスマッチ」でも、これまたうまくいくとは考えにくい。

従って、「おかげ横丁」は内宮の参拝者がそのまま立ち寄るような、何らかの意味での内宮との「共通性」をもっていなければならないと考えられるが、それだけでは不十分である。内宮参拝では満たされないものが、「おかげ横丁」に来れば満たされるという意味での「補完性」ということも同時にもっていなければならない。このような考察を踏まえ、以下では、内宮と「おかげ横丁」の「組み合わせ」を、その共通性および補完性という点から考えてみたい。

2. 内宮と「おかげ横丁」の共通性

内宮と「おかげ横丁」の共通性については、詳細に見ていけば膨大な事実を指摘することが可能である。以下では、その中で筆者が特に注目する 2 点に絞って論じることにする。1 つは両者が「伝統的」「日本的」と感じられる点、もう 1 つは日常性と非日常性の関係についてである。

(1) 伝統的・日本的ということ

内宮が伝統的、日本的と考えられていることは説明するまでもないであろう¹⁶。内宮の

¹⁶ 伊勢神宮を見ていると、この姿がずっと昔から変わらずに存在しているのだという錯覚に陥りがちであるが、それは大きな誤りである。現在は、宇治橋を渡ると内宮の神域に入る。宇治橋あるいはその下を流れる五十鈴川が、いわば俗なる世界と聖なる世界の境界だと考えられがちであるが、江戸時代以前、さらには明治前半の時期でもその状況は異なっていた。宇治橋を渡っても民家が存在したのである。宇治橋の向こう＝神域では決してなかった。それらの民家は明治 20 年になって撤去された。

江戸時代に庶民の伊勢参りをコーディネートした、現代で言えば旅行会社に相当する仕事をした人々を御師（おんし）と呼ぶ。彼らが全国をまわり、伊勢では宿を提供し、案内をした。そのおかげで、伊勢参りは江戸時代に大流行している。ある意味、伊勢神宮の繁

始まりの話は、第10代崇神天皇までさかのぼるとされる¹⁷。その話がそのまま事実かどうかは問わないとしても、非常に古くから続いている神社であることは間違いないと考えられている。また神殿は萱葺で掘立の神明造で作られている。これは弥生時代からの伝統が守られているとされる。それが非常に簡素であることは、建築の知識のない者にも明らかである。とはいえ、参拝者は内宮をたとえば「弥生時代のものだ」といったように、特定の時代のものだと感じているわけではないであろう。時代を特定することなく、漠然と「伝統的」「日本的」と感じているものと推測される。

一方の「おかげ横丁」の建築物は、訪れた誰もが感じるように、全体として時代劇のスタジオセットのような雰囲気がある。具体的には江戸末期から明治の雰囲気に統一することが基本的なコンセプトであり、実際に江戸から明治にかけての伊勢路の代表的な建築物が移築・再現されている。この雰囲気が伝統を感じさせていることは間違いない。

また現在は、テーマパークの多くが「西洋的」な雰囲気を前面に押し出しているのに対し、「おかげ横丁」が極めて日本的であるという点も注目される。

売られている主な食品をあげれば、伊勢銘菓の赤福を筆頭に、和菓子、かまぼこ、こんにゃく、つけもの、しぐれ、海苔、干物、駄菓子等々である¹⁸。筆者は個々の食品の由来を調べたわけではないが、少なくともイメージとして「伝統的」「日本的」であることは間違いない。

しかし考えてみれば、江戸末期から明治にかけては文明開化が叫ばれ、国策として西洋化が積極的に推進された時代である。伊勢国、後の三重県といえども、それと無関係であったとは思えない。

実はその点もよく考えられている。「おかげ横丁」にはケーキを売る店も、洋食を提供する店も存在する。しかし、いずれもが文明開化時の店舗をイメージして作られている。しかもケーキ屋¹⁹は路地を入ったかなり奥まった場所、洋食屋²⁰は二階にあるため、それほど目立つことはない。牛鍋やすき焼きを提供する店もあるが、その店の名は「豚捨」。文明開化時に日本人が初めて牛肉を食べ、そのあまりのうまさに豚肉を捨てたところから来た名前だという。

あれこれ食べれば休憩もしたくなるし、飲物も欲しくなる。しかし街中ならどこでもあのような自動販売機がここにはない。となれば、普通なら「喫茶店」に入るところだが、「お

栄を支えたといえるこの御師制度は明治4年に廃止されている。

伊勢神宮そのものではないが、伊勢参りのいわば「裏の」目的であった古市の遊郭も、明治時代になくなっていく。この他、神職の世襲が廃止されたことなどにより、神職の数も激減し、日常の祭祀に影響が出るほどであったという。伝統をほとんど無視した、さまざまな変革が国家によってなされたのである。我々が見る伊勢神宮は、このような大きな変貌を遂げた後の姿であることを忘れてはならない。(主に西垣(1983)を参考にした。)

とはいえ、そのような事実とは無関係に、多くの参拝者が伊勢神宮を「伝統的」「日本的」なものと考えていることもまた否定することはできない。

¹⁷ 『日本書紀』の記述による。

¹⁸ 扱っている店は順に、赤福(赤福)、五十鈴茶屋(和菓子)、若松屋(かまぼこ)、八知玉屋(こんにゃく)、伝兵衛(つけもの)、貝新(しぐれ)、三重魚連(海苔)、ひらきや(干物)、銭屋(駄菓子)。

¹⁹ 店名は「ケーキラボ」。

²⁰ 店名は「はいからさん」。

かけ横丁」では「茶屋」に入ることになる。「茶屋」を名乗るのは「おかげ横丁」では3店舗²¹だが、他のいくつかの店でも休憩は可能である。茶屋でも和菓子屋でも、和菓子や団子などの軽食の他、季節によってはかき氷などが提供される。

食べ物について述べてきたが、買物についても同様のことが言える。扱われているのは、お香、手ぬぐいなどの和雑貨、伝統工芸、神棚などの神祭具、招き猫、竹とんぼや剣玉などの伝統玩具、きせる、ろうそく、木綿製品、酒器、食器、くみひもなど²²である。これまた筆者は個々の製品の由来を調べたわけではないが、少なくともイメージとしては「伝統的」「日本的」であることは間違いない。

実はここにも西洋的なものが含まれている。とはいえ、シルバーアクセサリを扱う店の名前は「しろがねや」であり、「シルバー」はもちろん「銀」という言葉すら使っていない。この点では徹底して「やまとことば」にこだわっているようである。また、今では花といえば鮮やかな色をした西洋の花が当たり前になっているが、草花をそろえた栽苑²³ですら和花しか扱わないという徹底ぶりである。

さらによく見てみると、日本的というよりも「三重（県）的」あるいは「伊勢的」と感じられるものも多い²⁴。そしてそれらの点はそのまま、三重の伝統あるいは伊勢の伝統ということとつながってくる。

以上述べたような、「伝統的」「日本的」と感じられる部分が、内宮と「おかげ横丁」に共通する極めて重要な部分であると考えられる。

（2）日常性から非日常性へ

内宮を参拝することは、旅行者にとっては明らかに非日常的な行為だと言ってよいであろう。しかしよく考えてみれば、神社に参拝すること自体はことさら非日常的な行為と言うほどのことでもない。ひと昔前ならいざ知らず、神社に参拝することで身も心も清められたと感じる人は、いったいどれほどいるだろうか。神社に参拝することはそれほどの意味をもたないもの、日常的なものになりつつある。

しかし、内宮は特別という意識をもつ人は多い。だからこそ、はるばる遠方から訪れる人もいる。その意味では非日常だといってよいであろうが、それは日常との断絶をとまなわなない非日常だということができるのではないだろうか。

「おかげ横丁」を訪れることも、旅行者にとっては非日常的な行為だと言ってよいであろう。しかし、「おかげ横丁」で売られている物は、伝統的なものが多いとはいえ、他で手に

²¹ 五十鈴茶屋、伴茶屋、団五郎茶屋。

²² 扱っている店は順に、くつろぎや（お香）、粹や（手ぬぐいなどの和雑貨）、神路屋（伝統工芸）、宮忠（神棚などの神祭具）、吉兆（招き猫）、三太（竹とんぼや剣玉などの伝統玩具）、つぼや（たばこ・きせる）、カメヤマローソク（ろうそく）、もめんや藍（木綿製品）、晩酌屋（酒器）、だんらん亭（食器）、くみひも平井（くみひも）。

²³ 伊勢路栽苑。

²⁴ たとえば赤福が扱う赤福は伊勢を代表する名物であるし、貝新が扱う「しぐれ」は三重県桑名の名物である。カメヤマローソクのカメヤマは三重県亀山のこと。もめんや藍で扱う木綿製品は、三重県松阪の松阪木綿が有名。ふくすけの伊勢うどんやすし久のてこねずし、海老丸の漁師料理などはいずれも地元の伝統料理である。真珠アクセサリを扱うミキモトは日本を代表する地元三重県の企業である。三重魚連の海苔、ひらきやの干物が海の幸豊かな三重県に深く関わることは言うまでもない。この他にも、伊勢路名産という店が伊勢路のさまざまな名産を扱っている。

入らない、あるいは代替できないようなものはそれほど多くない。古い商店街に出かければ手に入るようなものが大半である。食べ物にしても、その大半は他では食べられないものではない。その意味では、個々に見ればそこにあるのは日常的なものであり、それを買う、食べるという行為も日常的だといえる。

しかし日常的なものであったとしても、それがこれだけ大規模に集合している場所は、極めて珍しい。つまり「おかげ横丁」は、個々に見ると日常だが、全体としてみると非日常になるという特徴を備えている。その意味では、やはり内宮と同様、日常との断絶をともなわない非日常だということができるのではないだろうか。

これらのことは、先にあげたディズニーワールドやユニバーサルスタジオと比較すれば、「おかげ横丁」の特徴としていっそう明らかになると思われる。ディズニーワールドやユニバーサルスタジオはその全体が非日常の別世界である。そこに日常は存在しないと言えるほど、日常とは断絶している。その意味で、入場者は最初から、かなり気合を入れて訪れることが要求される。しかし内宮と「おかげ横丁」は、肩の力を抜いて訪れることのできる、日常の延長としての場所だといえよう。

3. 内宮に対する「おかげ横丁」の補完性

ここでいう「おかげ横丁」の「補完性」とは、内宮にないものを「おかげ横丁」が補っているということの意味する。ただし、単に内宮にないものが「おかげ横丁」にあるということではない²⁵。「あってほしい」「あるといい」と参拝者が思うものが内宮には欠けており、それが「おかげ横丁」にはある、そのことで参拝者が満足度を高める、そのようなものとしての補完性を考える。

現代人が求めるものといえば、「グルメ²⁶」（食）と「ショッピング」（買）そして「エンターテイメント」と相場が決まっている。ここでもその3つの面から見ていくことにしよう。

内宮に「グルメ」すなわち「食べる」という部分が極端に欠けていることは指摘するまでもないであろう。内宮の神域内に、参拝客が食事をする店は存在しない。休憩所があるので、そこで持参した弁当を広げることは可能であるが、それも一般的ではない²⁷。お茶を飲む人、ジュースを飲む人はいるものの、それがせいぜいである。

また内宮に「ショッピング」すなわち「買う」という部分が極端に欠けていることは、これもまた指摘するまでもないであろう。内宮の神域内にはお守りなどを売る場所は存在するが、これはいわゆる売買、通常の物品の売買とは性格を異にするものと理解されている。

そして「エンターテイメント」である。現在は時々、内宮の神域内でも神楽が奉納されるなどのイベントがなされているが、これも神々に対してなされるものであり、一般的なイベントとは性格を異にするものと理解されている。

一方の「おかげ横丁」は、内宮に大きく欠けている「グルメ」「ショッピング」「エンターテイメント」の要素を十分に備えている。

²⁵ 単に内宮にないものが「おかげ横丁」にあり、また「おかげ横丁」にないものが内宮にあるというのであれば、「異質性」というべきであろう。しかし本稿で論じたいのはそのような事柄ではない。

²⁶ 本来「食通」といった意味であるが、慣用に従い「(おいしいものを)食べる」といった意味で使用する。

²⁷ これまで筆者は、休憩所で食事をしている姿を見たことはない。

(1) グルメ

公式には「飲食 8 店舗」であるが、ゴールデンウィークのような時は、テイクアウトも含めれば 17 店舗が食事・軽食あるいはテイクアウトの提供をしている²⁸。しかもベンチまで用意されており、気軽に食べ歩きができるようになっている。扱われている食べ物の大半が、いずれも伝統的・日本的と感じられるものであることは、既に指摘したとおりである。さらに、各店舗で各々異なるものを提供しており、筆者が確認できた限りでは、重複するのは「みたらし団子²⁹」と「てこねずし³⁰」程度であり、他はまったく重複していなかった。このように扱う商品が徹底して差別化されているため、店がそれほど多くなくても多くの種類の商品が提供できる。そしてこのこともまた人気につながっているものと考えられる。

(2) ショッピング

「おかげ横丁」で最も多いのはショッピング関係の店であり、公式には「物販 30 店舗」とされている。筆者の視点から、扱っているものが食品以外か食品かで分けてみると、食品以外のものを売る店は 15 店舗³¹、食品を売る店が 13 店舗³²、その他にも判断が微妙なものがいくつかあり³³、合計 30 店舗前後存在することになる。そこで扱われている商品の大半が、いずれも伝統的・日本的と感じられるものであることは、既に指摘したとおりである。これについても筆者が確認できた限りでは、商品にまったく重複がなく、徹底した差別化が行われていることが明らかになった。

²⁸ 2005 年 5 月の筆者の調査による。ただし持ち帰り商品か、その場で食べられる商品かは、判断が微妙なものも一部に含まれる。17 店舗とは赤福（赤福など）、五十鈴茶屋（和菓子など）、若松屋（チーズ棒・いか棒など）、ケーキラボ（パンなど）、八知玉屋（おでんなど）、貝新（しぐれ茶漬けなど）、横丁焼（横丁焼……鯛焼風の食べ物）、はいからさん（洋食など）、海老丸（漁師料理）、伴茶屋（かき氷など）、豚捨（牛鍋・すき焼き・コロッケなど）、団五郎茶屋（だんご、そばなど）、銭屋（駄菓子など）、ふくすけ（伊勢うどんなど）、すし久（てこねずしなど）、益屋（だんごなど）、とうふや（豆腐料理など）。

²⁹ 団五郎茶屋と益屋で提供されていた。

³⁰ 海老丸とてこねずしで提供されていた。

³¹ 以前にあげたものと重複するが再掲しておく。くつろぎや（お香）、粋や（手ぬぐいなどの和雑貨）、神路屋（伝統工芸）、宮忠（神棚などの神祭具）、吉兆（招き猫）、三太（竹とんぼや剣玉などの伝統玩具）、つぼや（たばこ・きせる）、カメヤマローソク（ろうそく）、しろがねや（シルバーアクセサリー）、ミキモト（真珠アクセサリー）、おみやげ屋（赤太郎-赤福のキャラクターグッズ）もめんや藍（木綿製品）、晩酌屋（酒器）、だんらん亭（食器）、くみひも平井（くみひも）。

³² 食品を販売する店舗は次のとおり。（ただし、店舗に入って食事をすることを主とする店を除く。）赤福（赤福）、五十鈴茶屋（和菓子）、味匠館（全国逸品）、若松屋（かまぼこ）、ケーキラボ（ケーキ）、八知玉屋（こんにゃく）、伝兵衛（つけもの）、貝新（しぐれ）、三重魚連（海苔など）、ひらきや（干物）、横丁焼（横丁焼……鯛焼風の食べ物）、伊勢路名産（伊勢路の名産）、銭屋（駄菓子など）。

³³ たとえば伊勢路裁苑で和花が売られている。また人手の多い時は臨時の店舗（屋台）が開かれたりもする。直接販売をしているわけではないが、若松屋の工房、八知玉屋の工房、伊勢萬内宮前酒造所などがある。

(3) エンターテインメント

既に述べたとおり、「おかげ横丁」は全体が江戸時代末期から明治時代の雰囲気になっており、そこにいるだけでその時代にタイムスリップしたような気分になる。その意味では、その存在自体がエンターテインメントだということができる。しかも、売られているもの、食べるものも「伝統的」「日本的」なものに統一されており、その部分でも雰囲気にうまくマッチしている。

「おかげ横丁」で唯一の有料施設（入るだけでお金がとられる施設）は「おかげ座」である。この「おかげ座」は「おかげ参り」の資料館であり、主題館と歴史館からなる。主題館では、「おかげ参り」でにぎわう通りの様子、古市の遊郭の様子、内宮の遠景などが再現されている。たとえば通りの様子は、にぎわう一本の通りと、それをはさんで両側に連なる店の様子が本物の二分の一の大きさで示されている。入館者はこの様子を、通りの延長上から通りにいるような視点でながめることもできるし、店の裏側から店にいるような視点で見ることにもできる。店の内部や人々のしぐさもなかり精巧に作られており、当時の店の様子や習慣などをうかがうことができる。そして、これらすべてを館員による案内つき（10分程度）で見て回ることができるようになっている。

「おかげ座」を構成するもう1つの要素である歴史館では、15分程度の映像でおかげ参りの様子などが紹介されている。

エンターテインメントとして忘れてはならないのが神恩太鼓³⁴である。神恩太鼓は平成4年（1992年）4月に、「おかげ横丁」オープンを目指して結成された。結成以来、近藤克次氏が音楽監督（作曲指導・チーム作りなど）に就任し、指導にあたっている。翌年7月の「おかげ横丁」のオープンと同時に、「おかげ横丁」の専属の太鼓グループとして本格的に活動を開始。「おかげ横丁」の中心ともいえる位置には、太鼓魯が用意されている。現在は基本的に土曜・日曜および祝日に「おかげ横丁」で演奏を行っている他、「おかげ横丁」以外の各地でも演奏を行うようになっている。土曜・日曜・祝日は、1時間ごと（たとえば10時、11時、12時……）におよそ5分間ほどの演奏が行われている。メンバーには多少の入れ替わりがあるが、5人ほどである。

以上のような「グルメ」「ショッピング」「エンターテインメント」といった部分が、「おかげ横丁」では極めて充実している。すなわちこの面については、内宮に大きくかけている部分を「おかげ横丁」が補完していると考えてよいであろう。

(4) 伊勢参りと「おかげ横丁」

最後に「おかげ横丁」の補完性を、歴史的な観点から考えてみよう。

徒歩で旅をしていた時代は、伊勢に至るまでに各地の名物と出会うことができたはずである。食べ物はもちろん、食べ物以外の特産物にも出会えたであろう。また旅そのものがエンターテインメントの要素を多分にもっていたと考えられる。また古市の遊郭というものも、エンターテインメントの重要な要素であったともいえる。従って、徒歩で旅をしていた時代には、「グルメ」「ショッピング」「エンターテインメント」といった要素は改めて用意するようなものではなく、伊勢参りそのものに自ずと備わっていたということができる。

しかし内宮（あるいは外宮も同様であったらう）の神域内では、そのような部分が欠落する。そのため、隣接する「おはらい町」やその周辺では、その要素を補う心理が働き、大きな賑わいを見せたと考えることができる。

³⁴ 「神恩太鼓」の名前は、「神に対し今あることを感謝する」という「神恩感謝」の名に由来するという。

ところが現在は旅の日程（あるいは時間）自体が非常に短くなり、また目的地に至るまでに通過する地域とのふれあいは、ほぼ全面的に欠落している。従って、そこで提供されていた「グルメ」「ショッピング」「エンターテイメント」といったものは、目的地において誰かが意図的に用意しなければ、参拝客が十分な満足を得られない状態になっていた。そこに、そのような要素を兼ね備えた「おかげ横丁」が誕生したということができるのではないだろうか。

むすび

本稿では「おかげ横丁」の魅力について論じてきたが、筆者は「おかげ横丁」の魅力のすべてが単純なくつかの事柄に還元できるとは考えていない。地理的条件など、誰が見ても明らかな事柄もあれば、ノスタルジーや働く人々の熱意といった、客観ということからほど遠い事柄まで、さまざまな要素が複雑にからみあっているのが現実である。そのような中から、本稿では筆者が特に関心をもつ部分を中心に論じた次第である。従って、「おかげ横丁」の魅力は本稿で論じた事柄に尽きるというわけではない。そのことを最後にお断わりしておきたい。

主な参考文献

- 石井正己「伊勢参宮における道中食」、神崎宣武編『旅と食』ドメス出版、2002、pp.128-148
伊藤正視『人が集まるテーマパークの秘密』日本経済新聞社、1994
金森敦子『伊勢詣と江戸の旅』文春新書、2004
神崎宣武『江戸の旅文化』岩波新書、2004
今野信雄『江戸の旅』岩波新書、1986
桜井勝之進『伊勢神宮』学生社、1969
旅の文化研究所『絵図に見る伊勢参り』河出書房新社、2002
F. デーヴィス『ノスタルジアの社会学』世界思想社、1990
所功『伊勢神宮』講談社学術文庫、1993
西垣晴次『お伊勢まいり』岩波新書、1983
浜田ます『赤福のこと』株式会社赤福、1971
藤谷俊雄『「おかげまいり」と「ええじゃないか」』岩波書店、1993
藤谷俊雄・直木孝次郎『伊勢神宮』新日本新書、1991
茂木貞純『神道と祭りの伝統』神社新報社、2001
宮本常一『伊勢参宮（旅の民俗と歴史5）』八坂書房、1987

赤福ホームページ <http://www.akafuku.com/>

おかげ横丁ホームページ <http://www.okageyokocho.co.jp/>

History of Religious, Economic and Cultural Competition over Kamis' Gathering

Takeshi Kimura

Introduction

There are several places of tourist destination in Japan which are closely connected with the mythic narratives of Kojiki and Nihonshoki. For example, Takachiho in Kyushu is said to be as a possible location of Ten'son Korin (descent of celestial grandson). This place is also known as the place of mythic performance that includes a scene that Amaterasu hid herself in the cave after Susanoo humiliated her by doing mischievous acts. Takachiho kagura belongs to the line of the Izumo Kagura. It goes without saying that the area of Izumo is also known to many Japanese as the land of myth, not only because several important mythical events took place in Izumo in Kojiki, but also because Izumo is known as the destination of Kamis' gathering from around the nation in the lunar calendar of tenth month of Kan'nazuki (the month of Kamis' absence).

Even today, you may find a newspaper advertisement for a group tour to the Izumo planned by a tourist company. One of the most well-known shrines in this area is the Izumo Taisha, which is nowadays referred to as the shrine of love. Yet, those who have read Kojiki or Nihonshoki may point out that several important mythological episodes occur in the Izumo area. In this sense, the Izumo is the mythological space. Yet, a quick glance of the history of the Kamiari-festival makes us wonder how far we can go back in history to find the solid relationship between the kamiari-festival and the Izumo shrine. We will try to sort out it in this paper.

1. Ritual Forms of the Kamiari-ceremony today

Today, the kamiari-festival is performed at several shrines in the Izumo region. I will refer to two shrines here: the Izumo Taisha Shrine and the Sata Shrine. At the Izumo shrine, since the Kamiari-festival is scheduled from October 10 to 17 according to the old lunar and solar calendar, the date of this festival varies from one year to another. Sometimes, it is held in late October. Sometimes, it is held in late November. At the Sata Shrine, the Kamiari-festival used to be held twice a year, one around the summer and another around the winter. Here, I will write a brief report of the first part of the Kamiari-festival, that is, Kami-mukae festival held at the Izumo Taisha shrine, and the last part of the Kamiari-festival, Kami-okuri festival held at the Sata Shrine.

In the evening of the first day, from seven o'clock, the priests holds the welcoming ceremony, Kami-mukae-sai (神迎祭) on the Inasa (稲佐) beach, which is the stage for the surrender of the land by Okuninushi to Takemikazuchi (国譲り) in the Kojiki. Today, the staffed sea snake is already prepared for this ceremony, though in the old days, this ceremony was held when the fisherman caught the sea snake or after one was washed up on the beach. After the ceremony on the beach is over, the priests walk over to the Izumo Shrine, followed by a number of the people (among them, I saw several people carrying the wooden statue of the Daikoku [大黒]), only to stop at the resting location (Otabisho) on the way. At the Kagura-den (the Dance Hall), the Kamiari-festival is performed before the crowd, people who have journeyed from various parts of Japan. The next morning, the Kamiari-festival is held at the shrine. It lasts one hour or so. During the period from October 10 to 17, two more Kamiari-festival are performed. At the end of the period, the sending-off-gods ceremony (Karasade-sai, 神等去出祭) is performed.

At the Sata shrine, the Kami-ari-sai is performed twice a year, in May and in November according to the solar calendar, but, according to the lunar/solar calendar in the old days. Today, the fall Kami-ari-sai is performed from November 20th to 25th, though used to be performed from 11th to 25th before the Meiji era. This period is known to as "Oimisan (お忌みさん)", since the space of the shrine is especially sacralized, where the people including the priest himself are forbidden to enter, and during the period of the Kami-ari-sai, no sound and no dance is strictly prohibited.

What is interesting is that in the case of the Sata shrine, the people who attend the Kami-ari-sai annually are mostly local residents of the area. In the case of the Izumo Shrine, the local residents rarely go, but people from various parts of Japan come all the way to visit the Izumo Shrine occasionally.

The local priest of the Yamaguchi branch of the Izumo shrine told me that members of the Izumo Taisha Kyo would not attend this ritual, though there attended some representatives of each local branch at the Kamiari-sai following the Kami-mukae-sai. His comment reflects that among more than seventy rituals performed by the Izumo shrine today, the Kami-ari-sai is not regarded as a religiously very important ceremony, but one of the minor ones today. Nevertheless, the Izumo shrine today claims that the emblem of the Izumo shrine is similar to the mark on the tail of the sea snake which used to be washed upon the beach or caught by a fisherman to be taken either to the Sata shrine or the Izumo shrine as the beginning of the Kamiarisai, implying that the Izumo shrine has a close and prestigious connection to the Kamiari-sai. Therefore, the Kan'nazuki and kami-ari-festival is more likely for non-member of the Izumo Taisha

religion, that means, for the people from the other areas of Japan like me.

2. Historical Relationship of the Kokuso-family to the Kamiari-festival

The Kokuso (国造) Family has long been the priestly family of the Izumo shrine. This family claims that they are the descendent of the Ameno-hohiho-no-mikoto (天穗日命), the second son of the Amaterasu, who was sent to the Izumo to pacify the local deities, but instead, was befriended by Okuni-nushi. This claim of direct descendency from Amaterasu was only recognized by the aristocratic families of the capital in the twelfth century.

Furthermore, in terms of the relationship between the location of the Kokuso families' residence and the shrine where they performed the rituals, there was a change after the Nara period. As Ishizuka points out, at the end of the Nara period, the Kokuso family offered the ritual service at the Kumano Shrine (熊野) which is located farther east today, not at the Kizuki shrine, which was located farther west and rather treated as a minor one, as in the case of the "Izumono-kuni-no Miyatsuko Kanyogoto (出雲国造神賀詞)."¹ The ancestors of this Kokuso family used to dwell in the Ou area, the southern area of the Matsue city today, though the building of the Kizuki shrine itself was built in the same location. The medieval location of the Kokuso families is now regarded around the Kamosu (神魂) shrine, and the building of this shrine was thought to be originally part of the Kokuso residential house. The close ties of the Kokuso family to this shrine and the Kumano shrine is seen in the ceremony performed here on the occasion of the succession ritual by the new head priest of the Senge family.

The texts prepared by the Kokuso family, concerning the Kamiari-sai or the Kan'azuki, shows the ambiguous attitude toward this ceremony by the Izumo Shrine. According to the texts made in the Izumo region, there is a reference to the Kamiarisai at the Izumo shrine in 1353, but it was not performed by the Izumo Kokuso priests. The priest of the Hino-misaki (日御碕) shrine claims that it was one of their "traditional duties" at the Kizuki shrine in the tenth month. Only much later in 1584, the document states that the Senge priest attended the ritual performed in the tenth month.

At this point, it is important to remember that, because of a family quarrel, the Kokuso family has been divided into two families, the Senge (千家) and the Kitajima (北島) since 1576. The Senge is in charge of the rituals of the odd numbers of the months while the Kitagajima in charge of those of the even numbers. Therefore, it is not strange to find any reference to the Kamiari-sai in the texts prepared by the Kitajima family. The

¹ Ishizuka, op. cit., p. 51.

annual planning of the ceremonies at the Izumo Taisha in 1679, however, says that from the eleventh to seventeenth day, the Kokuso Kitajima retreats in the Shukuosha (宿廳舎) for purification and performs the ceremony on the seventeenth.² There is no reference to the name of Kamiari-sai.

All these historical information concerning the relationship between the priest family of the Izumo shrine to the ritual of the tenth month requires to the study of the historical development of the kamiari-festival in the Izumo.

3. The Kan'nazuki and Kamis's gathering in History

In this section, I will examine the history of kan'nazuki and kamis' gathering in history. We tend to imagine that the Shinto ceremony has been practiced since the ancient time, but it is required for us to examine the history of any religious practice.

3-1. Manyoshu

The first question to ask is when the name of Kan'na-zuki appeared in history. In the eighth book of Man'yo-shu (万葉集), there is a poem by O-tomono-sukune-ikenushi (大伴宿禰主), that says, "kaminazuki shigureniaheru momichibano hukabachirinamu kazenomanimani (十月 しぐれにあへる 黄葉の 吹かば散りなむ 風のまにまに)." The author was killed in 757 during a revolt, that means, that as early as in the mid eighth century, this term Kaminazuki was known at least to those in the educated class. In Kokin-wakashu, there is the poem by Kino-Tsurayuki (紀貫之、868?-945?), which mentions the name of Kamina-zuki. "kimigasasu mikasanoyamano momidibanoiro kaminatuki sigurenoameno somerunarikeri" (きみがさす みかさの山の もみぢばのいろ かみな月 しぐれの雨の そめるなりけり).

From the early usages of the term of Kamina-zuki, it is known that this name was used as a poetical form for the name of the tenth month, and yet there is no mention of the reason behind the name, Kan'na-zuki, referring to the absence of the kamis who went to Izumo.

3-2. The twelfth century

When did the association of the Kan'na-zuki to the kamis' visitation to the Izumo appear in history? As far as the written documents are concerned, it is in Ougishou (興義抄) compiled by Fujiwara no Kiyosuke (藤原清輔, 1104-1177) that the tenth month is

² "Izumo Taisha Nencho Gyoji, 「出雲大社年中行事」"、『神道体系 神社編 出雲大社』v. 37, 1991, p. 315.

called Kaminashi-zuki because all kamis go to the Izumo no kuni and are absent from their home territories. The same view is found in the Waka-dou-moushou (和歌童蒙抄) compiled by Fujiwara no Norikane (藤原範兼、1107-1165). By these documents, it is known that by the end of the twelfth century, the same reasoning for the name of the tenth month was relatively accepted at least among the educated. A century later, it was recognized that the same tenth month was called by the different name in the Izumo region. In the Yakumo mi shou (『八雲御抄』) compiled by Juntoku-in (順徳院) in 1242, the Kaminazuki is called Chinsai-getsu (『鎮祭月』) in the region of Izumo.³

However, these documents don't state clearly where or at which shrine the kamis would gather at Izumo. It is also important to add that the Izumo Shrine was called the Kizuki-taisha (杵築大社)、not the Izumo Taisha back then. The name of the Izumo Taisha appeared in the historical text in 1062,⁴ but this name was rarely used. Occasionally, it was called the Izumo no miya (出雲の宮), for example, in the poem by Sutokuin (崇徳院) found in the collection of Senzai-waka-shu (千載和歌集, 1187) compiled by Fujiwara no Shunze (藤原俊成、1114-1204).

Last year's archaeological discovery of the bound three big trees of the Shin-no-mihasira (真の御柱), each being wider than one-meter diameter, used as the support of the shrine building, suggests that in the ancient and medieval days, the Kizuki shrine was as tall as forty eight meters, taller than the Todaiji (東大寺) in Nara (奈良). This discovery might offer the solid evidence for the height of the Kizuki shrine alluded to in the section of the Kuniyuzuri or the Surrender of the Land in Kojiki. The well known section of the Kojiki of the Kuniyuzuri states that the Okuninushi requested that a tall and huge building would be built for him to retire to the Other World in return to surrender the land to Amaterasu.

There is also one text which is often referred to when the height of the Kizuki Taisha is discussed. It is the textbook called the Kuchizusami (『口遊』) of 970, which was used for children of the upper class to learn the common knowledge of the day. On one section of the large building is written, "Unta Wani Kyosan (雲太和二京三)," meaning that Un is the Izumo, Wa is the Yamato and Kyo is the Kyoto, and that ta is number one, ni is number two, and san is number three. Furthermore, the historical documents mention that again and again the shrine building of the Kizuki fell down and needed to be rebuilt. It fell down even when there was no wind. Yet, further interdisciplinary studies of the possible height of this shrine have to be done before any more reliable statements can be

³ *Taisha Cho Shi*, 『大社町史』 p. 214.

⁴ *Taisha Cho Shi*, 『大社町史』 p. 135.

made.

Then, the next question to ask is which shrine appeared in relationship to the kamis' visitation to the Izumo area during the month of Kaminashi-zuki? Though the recent studies on this issue often employ the perspective that sees the difference between the texts written by people other than the priests of the shrines and those written by the priests who performed the rituals at the shrines,⁵ I cannot detail the differences so much today due to the limits of time.

3-3. The sixteenth century

According to the *Shirinn saiyou shou* (詞林菜葉抄) of the fourteenth century, the Sata Shrine is where the kamis gather in the month of Kaminashi-zuki.⁶ The name of the Kizuki Taisha as the location of the kamis gathering appeared much later in the *Shigakushu* (下学集) of 1444. In the same document, the word of Kami-ari-zuki appears for first time in the textual history.

Why was the Sata shrine chosen as the location of the kamis visitation and gathering in the Izumo region? The Sata shrine or the Satamikosha (佐太御子社) is locally important since the time of *Izumo Fudoki* (出雲風土記). In the section of the Shimane county, an article details the origin of the Kaga no gou (加賀の郷) and Kaga-no-kamuzaki (加賀の神崎) as the location of the birth of Sada-no-Ohokami (佐太大神). The importance of the Sata shrine was also recognized in the capital area since it was listed as the first shrine of the Akisika county in the *Engi-shiki* of the 967.⁷

In the *Izumo Fudoki*, there was only one deity at the Sata Shrine, but in 1439, there were three shrine buildings, Chusei-den(中生殿), Hoku-den (北殿), and Nan-den (南殿), which the present form of the Sata shrine retains this structure.⁸ It is not possible to

⁵ For example, "Izumo Taisha no Sairei Gyoji: Kamiarisai, Kodan-Shinjosai, Ryodensai," 『出雲大社の祭礼行事一神在祭・古伝新嘗祭・涼殿祭』 島根県古代文化センター調査研究報告書 6(1999).

⁶ 諸神は彼浦の神在の社に集り給ひて大社へは参り給はずと云彼の神在社は不老山と云所に立給ふ神号をは佐太「大」明神と云也是則伝奏の神にて座すとかや大社は杵築明神と云別当をは国造と申「す云々或人」問曰此大社は素鳥尊にて座「とかや」「然るに」日本国の神々御祖神の如く尊崇し奉り参集し給ふ事誠以不審也〇〇〇伊弉諾尊伊弉冉尊の二神こそ天神地祇の御祖にて在座す亦は天照太神をも宗廟の神にて在座せば尤尊敬あるへきに第四の御子にて「在」座すをは何故に祖神の如く成す事や如何。

⁷In this case, the Sata is written as 佐陀.

⁸ This shrine buildings are also categorized as the Taisha zukuri (大社造り) as the Izumo Taisha is. There is another shrine which has the same form of architecture, that is, the Kamosu (神魂) shrine in the Izumo region today.

know what exactly happened to the Sata shrine between the time of the Izumo Fudoki and the fifteenth century. But Ishizuka suspects that the priests from the Kii Kumano (紀伊熊野) were very active in this area and involved in reforming the Sata shrine.⁹ According to the origin story of the Sata shrine (佐太太社縁起) of 1495, it is Amaterasu who was born in the Kaga's cave where, in Izumo Fudoki, the Sata deity was born.¹⁰ The Sata shrines enshrine Izanagi, Izanami, and Amaterasu. Izanagi and Izanami are the main kamis enshrined at the Sata.

For a little while, I would like to focus on the related history of this shrine. According to the local text, in 1580, Koumoto Daihachi (河本大八) wrote in his *Unyo-gun-jikki* (雲陽軍実記): the Sata is the location of the tomb of the Izanami. Since the Izanami passed away in October, and since she is the Mother of all deities, all deities gather on the beach of the Sata. In this month, everybody cleans the house and refrain from doing (物忌み). At the same time, the envoy from the underocean palace visits in the form of the sea snake. In 1678, the Buddhist monk Eku, talking about the Kamiari-sai at the Sata shrine, wrote a very similar description in his *Tsurezuregusa Sankou* (『徒然草参考』). Here, he mentions also the name of the Hino-misaki shrine, where the sea snake was also washed off, and brought into the shrine.

According to this reasoning, two separate explanations were combined: the tenth month was the Kaminashizuki because the Izanami passed away in this month, and the sea snake, regarded as the envoy from the under-ocean, was washed up or caught annually in this month. The above reasoning takes the incident of the death of Izanami rather positively and identifies its location with the area and location of the Sata shrine as the proof of its prominent status.

Though the above-mentioned texts referred to the Sata shrine as the location of kamis' visitation, the notion that Izanami passed away in the tenth month appeared in the early sixteenth century. There are several texts, which mention the Izanami's death in the tenth month as the primary reason for the kamis to gather in the Izumo region.¹¹

In the early sixteenth century, the Sata shrine began to be seen as the head shrine of the Izanagi and Izanami by the Yoshida Shinto. Therefore, it is possible to suspect that there was some influence of the Yoshida's view upon the new interpretation of the location

⁹ Ishizuka, Takatoshi, *Izumokoku Jinjashi no Kenkyu*, 石塚尊俊、『出雲国神社史の研究』岩田書店、p. 465.

¹⁰ "Sata Dainyoujin Engi (佐陀大明神縁起)", 『神道大系 神社編 出雲・石見・隠岐』p. 82.

¹¹ 『兼載雑談』、*Gunsho Ruiju*, 『群書類従』第 16 号、1993, p. 537. 『觸穢問答』、*ZokuGunsho Ruiju*, 『続群書類従』第三号下、p. 730.

and significance of the Sata Shrine. I cannot give documentation now, but there seems to have been some influences of the Urabe Shinto's theology upon the development of the Izumo's specific theology of Okuninushi throughout the Edo era.

As to the deity enshrined at the Izumo shrine, today, it is clearly stated that it is Okuninushi-no-mikoto enshrined at the Izumo Taisha. Yet, historically speaking, the identity of the kami enshrined at the Kizuki shrine was a source of discussion, and quite often the name of Susano-o was mentioned as the one enshrined there throughout the medieval period. In the ancient days, it was Onamuchi who was enshrined there.

After the fifteenth century, there were many references to the Izumo shrine as the location of the kamis' visitation. Yet, even in the seventeenth century, the Kizuki Taisha itself didn't recognize the mid-October rituals as the Kamiari-sai. It is in the "Saiten-shiki Tairyaku (「祭典式大略」)" of 1874 that a reference was made to the name of Kamiari-sai¹². Therefore, Ishizuka's suggestion might be reasonable. Ishizuka argues that due to the economic difficulty of the Izumo shrine since the late seventeenth century, the shrine found it necessary to pursue different means to support itself. Though there is no documentation, the minor priests or Oshi (御師) began to travel afar to disseminate the name of the Izumo shrine, most probably, they took an advantage that the on-yomi (音読み) of Okuninushi was identical to Daikoku (大黒). On the other hand, there was the name of Kumano gods that Oshis disseminated to attract people's attention to the Izumo, too.

4. The Possible Influence of Urabe Shinto upon the shrines in the Izumo region

As the textual history shows, there were direct and indirect influences of the Urabe Shinto's view or theology upon the formations of religious notions of the Kaminashi-zuki. Yet, as the Sata Taisha Engi shows, the strong amalgamation of the Shinto and Buddhism also had an influence in the Izumo region. Occasionally, the Lotus sutra was recited in the Izumo Shrine. What the Urabe Shinto's theology attempted is to overturn the relationship between the Buddhism and the Shinto, by claiming the Shinto deity as the original one and the Buddhist Buddhas as the secondary and phenomenal.

Here I want to draw an attention to the Yuiitsu Shinto Myoho Yoshu (唯一神道名法要集), which was written by Yoshida Kanetomo (吉田兼俱、1435-1511). Though Stuart D. B. Picken writes that "He (Yoshida Kanetomo) argued powerfully for the uniqueness and

¹² "Saiten-shiki Tairyaku (「祭典式大略」)", 『神道体系 神社編 出雲大社』 v. 37, 1991, p. 315

independence of his thought from any form of Buddhist influence,"¹³ it is clear at the same time that he developed his Shinto thought in relationship to the medieval Buddhist ideology. To the question of whether originally the Shinto contains the dual significances of Ken-Mitsu (顯密), he answers positively, by saying that in the second book of the Kamiyo (神代) of the Nihonshoki (日本書記), the imperial descendents would reign over the visible world or Arahani no kotoha (顯事), but Ohoanamuchi would retire to reign over the invisible and other world or Kakuretarukoto (幽事).¹⁴ This published text is supposed to be written by Yoshida Kanetomo himself, therefore in the mid-fifteenth century and early sixteenth century, there was a clear view that Ohonamuchi or Okuninushi was to reign over the invisible and other world. This view seems to have been formed to defend the Shinto theology as equal to the Buddhist Kenmitsu (顯密) ideology.

If we follow the arguments of the Yoshida theology, it is clear that the Yoshida Shinto probably relied upon the content of the Nihonshogi, not upon the Kojiki, when it comes to the issue of death of Izanami, since Yoshida Kanetomo employs the term of In-Yo ni shin (陰陽二神), that is, In-shin is Izanami, and Yo-shin is Izanagi. In Nihonshoki, Izanagi as In-shin would not die unlike the case that she dies in the Kojiki.

In the Edo era, the feudal government promoted the Yoshida Shinto's status. Probably, due to the Yoshida's theological influence, around the mid-seventeenth century, the Senge priest stated in his New Year prayer that the Okuninushi of the Izumo shrine was said to reign over the other world. This Izumo theology of Okuninushi developed farther either independently or in conjunction with the development of Kokugaku (国学), especially in "Shin no Mihashira (真の御柱)" of Hirata Atsutane (平田篤胤). In the Meiji era, when Senge Takatomi initiated dispute among the Shintoist over whether Okuninushi should be added to the enshrinement of Ameno-minaka-nushi, Takami-musubi, and Kami-musub, most local Shinto priests supported Senge's view.¹⁵ Yet, his view was overturned by the name of the imperial order. When the Senge Takatomi insisted that the Shinto priest should continue to practice the funeral, his stance was the inheritance of the Urabe Shinto's funeral practice. The modern construction of the Shinto tradition suppressed and ignored this side of the Shinto view, in a sense, put into oblivion the whole

¹³Stuart D. B. Picken, *Essentials of Shinto: An Analytical Guide to Principal Teachings* (Westport: Greenwood Press, 1994), p. 304.

¹⁴ Yoshida, Kanetomo, 吉田兼俱、"Yuiitsu Shinto Myoho Yoshu", 『唯一神道名法要集』、*Shinto Taikei, Ronsetsuhen, Urabe Shinto (jo)*, 『神道体系 論説編 卜部神道 (上)』 p. 76.

¹⁵For example, Senge, Takatomi, 千家尊福、*Izumo Okami*, 『出雲大神』、大社教東京分祠、1913.

development of the Shinto thought since the ancient time to the end of the Edo period.

Conclusion

Religions have histories. The Kamiari festival has also its own history. The fact that religions have histories does not mean that the religious practice should not claim any authentic relationship to the ancient form of ritual practice. Yet, it is necessary to consider historical transformation brought out by social agencies. In the case of the history of kamiari-festival, our studies show that there have been religious, economic and cultural competitions among the Kizuki Taisha, Sata Shrine and Hinomisaki shrine in the Izumo area over kamiari-festival. As far as the historical documents are concerned, the priests at the Kizuki shrine didn't necessarily acknowledge a ritual of the tenth month as the Kami-ari-sai until quite recent, while at the Sata shrine, the priests recognized a ritual of the tenth month as the Kami-ari-sai quite early. In this sense, it is possible to argue that the Kami-ari-sai originally as the ritual practice at the Sata Shrine.

Though I need to do a little more historical research, in the case of the Izumo shrine, it seems that the Izumo shrine popularized the Kamiari-sai to draw a crowd of people quite recently. At the same time, we can recognize the social role played by oshi who utilized the legend of the capital as the useful alluring story to attract people, and disseminated the Izumo as the place of kamis' gathering. Yet, considering the reasons why the people visit the Izumo Taisha during the time of the Kami-ari-zuki, the popularity of the Izumo Taisha probably depended upon the dissemination of the notion that the kamis gather in the Izumo region to discuss the people's worldly affairs, not to mourn the death of Izanami as in the case of the Sata. Furthermore, people are rarely aware or pay least attention to that Okuninushi at the Izumo Taisha is the kami who reigns over the other world, the life after the death. This means that the Izumo shrine does not intend to emphasize the theological aspect in relation to popularizing the relationship of the Kamiarizuki to the Izumo Taisha.

Yet, as to the religious imagination, the image of the kamis' gathering to mourn the death of the Izanami, Mother of All Kamis, is very powerful, as in the case of the Sata Shrine. It is a religiously imaginative memory of the primordial death of the Mother God. Izanami, one of the most important Amatsukami (天つ神), is buried in the land of the Izumo, whose mythic event was materialized in the specific location of the land. Whatever the theological reason is used, the Izumo is the interesting space and location evoking a mythological imagination in the mind of the visitors.

Bibliography

島根県文化財愛護協会編、『出雲意宇六社文書』、昭和 49 年。

Hayami, Yasutaka, ed., *Izumo no rekisi*, (Tokyo: Kodansha, 1977). 速水保孝編著、『出雲の歴史』、東京、講談社、昭和 52 年。

Ihara, Seiseien, *Izumo no kuni Jinbutsu-shi*, (Izumo; Ihara Hakase kenshokai Jimukyoku, 1957) 井原青々園、『出雲國人物誌』、井原博士顕彰会事務局、昭和 32 年。

Inoue, Masamitsu, *Izumokei Shizoku ko*, (Tokyo: Nihon Tosho Kankokai, 2000), 井上政光、『出雲系氏族考』、東京、日本図書刊行会、2000 年。

Ishizuka, Takatoshi, *Kodai Izumo no Kenkyu: kami to kami wo maturumonono shocho*, (Tokyo: kosei Shuppansha), 石塚尊俊、『古代出雲の研究—神と神を祀るものの消長』、東京、佼成出版会、昭和 61 年。

Sawada Eitaro, *Izumo Taisha wo Chusin toseru Izumo Metori Zue*, (Hirata-cho, Hikawa-Gun, Shimane-ken: Izumo Meisho An'naikai) 澤田栄太郎、『出雲大社を中心とせる出雲名取図絵』、出雲名所案内会、大正 13 年)。

Shimaneken Kodaibunnka Center, ed., *Kanoashi-gun Nichihara-cho Yanagimura, Yanagikagura saihoki*, Shimaneken Kodaibunka Senta Chosa Kennkyu Hokokusho 3, 1998, 島根県古代文化センター、『鹿足郡日原町柳村 柳神楽探訪記』、島根県古代文化センター調査研究報告書 3、1998 年。

Shimaneken Kodaibunnka Center, ed., *Izumo Taisha no Sairei Gyoji-Kamiari-sai/Koden Niiname-sai/Ryoden-sai*, Shimaneken Kodaibunka Senta Chosa Kennkyu Hokokusho 6, 1999, 島根県古代文化センター、『出雲大社の祭礼行事—神在祭・古伝新嘗祭・涼殿祭—』、島根県古代文化センター調査研究報告書 6、1999 年。

Shimaneken Kodaibunnka Center, ed., *Izumono kuni Fudoki no kennkyu II:Shimane-gun Asakumi no sato chosa hokokusho*, Shimaneken Kodaibunka Senta Chosa Kennkyu Hokokusho 7, 2000, 島根県古代文化センター、『出雲国風土記の研究 II 島根郡朝酌郷調査報告書』、島根県古代文化センター調査研究報告書 7、2000 年。

Shimaneken Kodaibunnka Center, ed., *Ohara Shinshoku Kagura*, Shimaneken Kodaibunka Senta Chosa Kennkyu Hokokusho 8, 2000, 島根県古代文化センター、『出雲国大原神職神楽』、島根県古代文化センター調査研究報告書 8、2000 年。

Shimaneken Kodaibunnka Center, ed., *Nukutuki Kagura: Shimaneken Kanoashigun Muikaichi-machi Nukutsuki*, Shimaneken Kodaibunka Senta Chosa Kennkyu Hokokusho 11, 2002, 島根県古代文化センター、『抜月神楽—島根県鹿足郡六日市町抜月』、島根県古代文化センター調査研究報告書 11、2002 年。

Shimizu, Seitaro, Shimane-ken kan'nai Chisi ryaku, (Shimane; Mukoyama Bunko,), 清水清太郎、『島根県管内地誌略』、島根、向山文庫、明治 12 年。

「場所の聖性」の変容・再構築と
ツーリズムに関する総合的研究

課題番号 15520057

平成 15 年度～平成 17 年度

科学研究費補助金（基盤研究（C）） 研究成果報告書

編集・発行 研究代表者 山中 弘
〒 305-8571 茨城県つくば市天王台 1-1-1
筑波大学大学院人文社会科学研究科哲学・思想専攻
電話 029-853-4133

発行日 平成 18 年 3 月

印刷所 有限会社ミキ