

枯松神社と祭礼

——地域社会の宗教観をめぐって——

ムンシ, ロジェ ヴァンジラ

キーワード

サン・ジワン枯松神社、祭礼、地域社会の宗教観、かくれキリシタン、宗教的調和

1. はじめに

1-1. 枯松神社について

長崎市下黒崎町の山中にある枯松神社は日本でキリスト教が禁止されていた時代、黒崎地域のかくれキリシタンが密かに集い祈りを捧げてきた神社である¹。弾圧のなかで、「神社」としてカモフラージュしながら、信仰の対象となるサン・ジワンさまを祀った場所である。この神社は神道ではなく、いわゆる「キリシタン神社（キリシタンを祀っている神社）」の一つである（片岡 1997; 宮崎 2001）。「キリシタン神社」は日本におけるキリシタン伝来地の足跡を表す、日本独特の宗教施設である。

キリシタン神社の状況は地域により異なる。キリシタン神社を通じて、どのように地域社会の宗教観をめぐらせているのか、解明されるべき課題である。したがって、黒崎地域に現存する枯松神社の重要性に照らし、その歴史と現状を考察していることは、現在きわめて興味を起させる学問研究対象となり得る。実際、そのような関心から黒崎地域を訪問し、枯松神社の実態を観察する機会をもつことができた。そうした現地の状況と筆者のフ

¹ 「かくれキリシタン」の表記法と名称について、次のように定義または自称されている。そもそもかくれキリシタンは迫害されたキリシタンとして成立した宗教集団であるが、その根底には特定の信仰形態や生活様式などに象徴される「かくれキリシタン社会の特質」がある。言い換えれば、「かくれキリシタン」とは、日本の「キリシタン時代にキリスト教に改宗した者の子孫であり、1873年に禁教令が解かれて信仰の自由が認められた後もカトリックとは一線を画し、潜伏時代から伝承されてきた信仰形態の組織下にあって維持し続けている人々を指す。」以前は「離れキリシタン」と呼ぶこともあったが、この言葉は、正統なカトリックから離れてしまったという認識でかくれキリシタンを異端と見る差別的なものであり、用いるべきでないとされている。現地では、「古キリシタン」、「旧キリシタン」、「元帳」などと呼んでいるが、学術的には、これを「かくれキリシタン」、「カクレキリシタン」、「隠れキリシタン」と呼ぶ。（宮崎 2001:21-22）。彼らについては、片岡（1997）、宮崎（1996, 2001）、古野（1959, 1973）、皆川（1981, 2004）、小岸（2001）、松尾（2008）、Harrington（1993）、Turnbull（1998）、Filus（2003）その他で取り上げられている。ここで特筆すべきは、近年かくれキリシタンの人口は次第に減少しつつあり、「少数派・マイノリティ」として、深刻なアイデンティティや適応の危機を迎えている。彼らは2004年に約3000人、2012年現在、約1500人いるが、2050年には50%を割ると予想され、宗教活動しているグループを中心に地域社会の変化に大きな影響を与えている。

フィールド観察の下、本研究の基盤的な部分についての議論を展開した。なお2005年1月平成の市町村合併により、旧外海黒崎地方は長崎市上黒崎町、下黒崎町、永田町の三町に町名変更された。以後本稿の中で「黒崎地域」と表記する。

1-2. 本研究の目的と視点

本研究は、黒崎地域の枯松神社と大祭礼の歴史と現状を記した上で、地域社会の宗教観を考察することを目的としている。そのため第一に、黒崎地域の基礎資料や文献にもとづいて、枯松神社の形式と展開過程について史的な考察を加える。第二に、枯松神社の実態を、黒崎地域でのフィールド調査にもとづいて記述する。第三に、枯松神社が黒崎地域でどのように受け止められているかを検討する。

1-3. 先行研究と本研究の意義

現在、黒崎の地域的な特性を検討する上で、かくれキリシタンの実態だけでなく、枯松神社の実態を考慮に入れることは重要である。従来のかくれキリシタン研究において枯松神社について言及箇所はみられるものの、田北(1978)、片岡(1997)、正木(1973: 200)、宮崎(2001)、およびTurnbull(1998)など、いずれも地域社会との関連で分析しているものはほとんどない。

今日では、メディアを通して枯松神社と大祭礼に関する情報に触れることができる。しかし、多くの場合枯松神社の存在を紹介するだけで、同神社の歴史と地域社会との関連についてはほとんど取り上げられていない。黒崎地域においては、かくれキリシタン、カトリック信徒、仏教徒(檜山の天福寺に籍を置きながら枯松神社を守っていた人々、いわゆる枯松神社を守る会のグループ)からなる地域住民が合同で枯松神社祭という年次大祭礼が行われている²。本論文では、枯松神社の実態を地域社会との関連の中で把握し、年次祭礼の意義について考察をおこなう。

1-4. 調査方法の概要

本研究は、2004年(平成16年)から2012年(平成24年)にかけて実施した現地調査(フィールドワーク)の結果、および文献基楚資料の分析に基づいている。具体的には、筆者はまず黒崎地域を調査対象地域とし、キリシタン関係重要史料を蔵する図書館や歴史民俗資料館などで文献調査をおこない、枯松神社に関する資料を収集した。ここでは、特にM・R氏(枯松神社を守る会の会長)、迫地区のかくれキリシタンの帳方・故高野公一の孫M・K氏とM・N氏(二人は枯松神社を守る会の会員)、および枯松神社祭の創始者N・S神父、および生前のかくれキリシタン六代目帳方・村上茂を主なインフォーマントとした。また、その他に、少数の人(特に現地の人々12名=男8名、女4名)を対象に、個人の歩んできた歴史などを丹念に聞きとり調査した。ただし、研究計画の確認は基本的に自らが行ったが、現地の諸問題(方言、地名、人名など)を解明するため、三名の方(長崎

² 天福寺は、キリシタンの監視と詮索のため1624年(寛永元年)檜山に建立された曹洞宗の寺院である。徳川幕府は寺請制度を設けて、領民はいずれかの寺の檀徒にならなければならなかった。現在の塩屋秀見住職は第十一代目である。1982年(昭和57年)6月、寺は全面改築された。

出身) にアシスタントを願った。

2012年(平成24年)11月2日～7日、また黒崎地域に行きインタビュー調査を通して得られた「語り」と対照しつつ再調査して、有益な情報と資料を手に入れ、その成果を本論文にまとめた。そこで、本稿で論究する重点は大きな検討モデルや理論よりも、民族誌学的、歴史民俗資料学的細部にある。以下に紹介するのは、筆者の調査地の状況についての大雑把なスケッチである。

2. 黒崎地域の概況

2-1. 地理・交通・地名の変革

黒崎地域は禁教時代多くのカトリック信者が潜伏した地域とされ、現在、かくれキリシタンの組織が残存する数少ない地域の一つである(片岡1997; 宮崎2001; 小岸2001; 正木2003)。遠藤周作の小説『沈黙』の舞台になり、キリシタン迫害の歴史で有名なところである(遠藤1966, 1982)。当地域の海を臨む山中に枯松神社がひっそりと鎮座している。

黒崎地域はJR長崎駅から約30km余りのところにあり、交通は自動車による移動が主であるが、定期バスも運行されている。しかし、戦前や戦中の交通手段は海路が一般的で、昭和30年代までは小型連絡船が利用されていた。

当地域には平坦な土地が少なく、やせ地の水田と海に面した急傾斜の丘陵に地理的な特徴がある。海に近くても船着場になるような入り江がなく、住民は、農業も漁業も自家消費が精一杯の貧しい生活を余儀なくされてきた。藩政時代には、黒崎地域は立地条件の悪さに加え、人口密度がかなり高かったようで、農民は貧困化し、貧困化は租税の減少を招いて藩の財政を悪化させたため、すでに皆様のご存じのように大村藩は非人道的な人口抑制策をとった。キリシタン弾圧の時代に入ったのである。殊に当時のこの地方は大村、佐賀の両藩に分かれていたために何かにつけ相互関係が複雑であった。

行政上では、黒崎は三重村に、神浦は瀬戸村に属していた。明治の町村制実施で両村は黒崎村、神浦村となった。その後、1955年(昭和30年)2月11日、黒崎村と神浦村が合併して外海村が発足した。また1960年(昭和35年)5月には外海村が外海町と変更された(図1-1)。さらに2005年(平成17年)1月4日、いわゆる平成の市町村大合併で、6町(外海町、三和町、野母崎町、伊王島、香焼町、高島町)が長崎市に編入され現在、外海町は長崎市上黒崎町と下黒崎町に町名が変更された(図1-2)。



図1-1 外海町全図



図1-2 長崎市上黒崎町・下黒崎町

①カトリック黒崎教会 ②枯松神社(長崎市下黒崎町)

これら黒崎地域の継続的な度々の変革がかくれキリシタンの組織にかなりの影響を及ぼしていると推測される。これは黒崎地域に限らず、檜山、平戸、生月、五島（新上五島町）に現存するかくれキリシタン社会に一般的に共通することでもある。この地域自体の内部に生じた変化としての影響は、当時のかくれキリシタンの生活様式から考えて、今日以上に大きな影響力をもっていたといわなければならない。黒崎地域のキリスト教開発史を見れば明らかなように、特に今日、信教の自由が保障され熱心な布教活動がされているにもかかわらず、当地のカトリック信徒やかくれキリシタンの信徒数は伸び悩んでいる。

2-2. キリスト教の黒崎伝来とキリシタン迫害

現在の長崎市上黒崎町と下黒崎町（旧西彼杵郡外海町）は江戸時代には大村領であったが、当地の一部には佐賀鍋島領の飛び地が点在していた。1563年（永禄6年）西彼杵半島の北端にある横瀬浦で大村領主・大村純忠がイエズス会のコスメ・デ・トルレス（Cosme de Torres）神父（在日期間 1549～1570年）から洗礼を受け（洗礼名ドン・バルトロメウ）、日本で最初のキリシタン大名となった。そして、大村領内のほとんどの領民が藩主の勧めでキリシタンになった。よく知られているように、純忠は、横瀬浦や長崎に港を開いて南蛮貿易を広め、日本の文化、社会の近代化に一役をになうとともに、領内のキリスト教布教を熱心に勧め、領内のほとんどをキリシタン化した。天正年間には、大友宗麟、有馬晴信の両キリシタン大名とともに、少年使節団をローマに派遣するなどして、大村のキリシタンは全盛時代を迎えた。しかし、1606年（慶長11年）純忠の息子サンチヨ^{よしあき}喜前が日蓮宗に改宗し、キリシタンの迫害者となった（片岡 1970, 1997, 2005; 五野井 1990; 田北 1978; フィルス 1997; Filus 2003）。

特によく知られているのは、第4代藩主・純長時代の1657年（明暦3年）城下北部の郡村3村から多数の隠れキリシタンが発覚し逮捕されるに至ったことである（外山 1993）。「郡崩れ」と呼ばれるこの事件は、キリスト教禁教令より45年を経過した後のことであり藩の存亡を揺るがす重大事件となった³。ここで、注目すべきことが一つある。大村純忠の時代、ほとんど全領民がキリシタンであった大村藩では、弾圧の中で多くのキリシタンたちがひそかに信仰を守っていたが、前述の「郡崩れ」の後、大村城下などのキリシタンはほとんど消滅したばかりでなく、その後のキリシタン詮索は非常に厳しくなった。その結果、絵踏、神仏の信心、五人組による相互監視などが励行され、キリシタン風の墓はこわされてしまった。黒崎地域にこの時代のキリシタン墓碑が残っていないのはこのためである。大村藩は、全領民がキリシタン化したことは全国随一というほどであった。それだけに禁制後の吟味は全領内に行きわたっている。キリシタン詮索の方法のうち、もっとも非道だったのが踏み絵である。しかし、外海地方と大村領・西浦上木場村（現、長崎市三ツ山町）には、なおキリシタンが多数潜伏していたのである。三重地区の三重町（旧三重村・三重郷）にも外海町にも、旧佐賀領の飛び地が散在しており、そこにもキリシタンがいた⁴。い

³ 1657年（明暦3年）の「郡崩れ」と呼ばれる潜伏キリシタン大発覚事件が起き、603人が捕まり、406人が処刑された。市内には、この「郡崩れ」に関する史料が多く残されている。「郡崩れ」をきっかけとして、事件のあった一帯からは、キリシタンの姿はまったく消えてしまった（あわせて片岡 1967を参照されたい）。

⁴ 長崎市三ツ山町は江戸時代、西浦上村木場郷といい大村領であった。さらに長崎開港後

いずれも大村純忠の時代にキリシタンになった人々の子孫である (Nosco 1993)。

明治時代のフランス人宣教師マルコ・マリ・ド・ロ神父の活躍とあわせて、キリスト教の歴史は黒崎地域の文化的特質の一つになっている。ところが、「1873 (明治6年) 信仰の自由が認められ、数多くの潜伏キリシタンがカトリック教会に復帰するが半数近くの人々はそのまま古い組織を維持し続けた」という記録がある (松川 2005: 3)。また、歴史の皮肉で、信仰の自由を得た後も潜伏を続けたキリシタンたちは、やがて二派に分かれてしまった。以下にその感情的対立の経緯を次に簡略に記述する。

2-3. かくれキリシタン社会の内部分裂

黒崎地域キリシタン史の中で、見逃せない事件といえば「野中騒動」である⁵。片岡 (1997) とフィルス (1997) の書では、野中騒動の概略が記されているので、ここで本論文に関連する箇所のみを引用することにしたい。1867年 (慶応3年) に起きた野中騒動を契機に、潜伏キリシタンたちはカトリックへの復帰と、従来通りの形で信仰を守る道を選んだ二派に分裂した。後者をかくれキリシタンと現地の人々は呼んだ。

弾圧下のかくれキリシタンは1873年 (明治6年) に信教の自由が与えられた後もローマ・カトリックへの復帰を望まず、潜伏キリシタン当時の組織を継承し、かくれキリシタンとして現在も活動を続けているグループである。一方、1879年 (明治12年) フランス人宣教師マルコ・マリ・ド・ロ神父が出津に着任してからは、かくれキリシタンは徐々にカトリックに復帰したようであるが、残る戸の内50戸くらいのかくれキリシタンは長崎市東樫山にある曹洞宗天福寺の名目的な檀家となっていた。すなわち「寺付き派」と呼ばれる人たちであった。

それからおよそ100年後、1972年 (昭和47年) 1月かくれキリシタンの総会で「寺付き派」の木村源一 (かくれキリシタンの指導者) と木下伝吉の縁者10戸が、今後は天福寺への維持分担金を納めないと述べ、「寺離れ」を宣言した。フィルスはその理由について主旨は「憲法で信教の自由は保障されているので、もう仏教徒として身を隠す必要はないと結論づけた」と述べている (フィルス 1997: 110-111)。それに対して「寺付き派」の指導者・中山七蔵は、1972年 (昭和47年) 2月28日に会合を開き、寺離れした者たちを村八分にすることを決定した。この結果、3月1日「寺離れ派」の木下伝吉の母の法事に、中山派からは誰も出席しなかった。このようにして、黒崎地域のかくれキリシタンは「寺離れ派」と「寺付き派」とに分裂したのである。野中騒動に続くこの2度目の分裂は、大きな社会的混乱をもたらし、人々の心に深い痛みを残した。

そして、さらに1985年 (昭和60年) の1月、新年の会合で3度目の分裂が起きた。中

の1580年 (天正8年) 浦上は長崎とともにイエズス会領として寄進された地域で木場郷もその範囲であった。伊達政宗の遣欧使節団だった支倉六右衛門と同じ団員だった黒川市之丞らに移り住んでいたと伝えられている。なお、三重地区は、長崎市の鳴見町、鳴見台、豊洋台、多以良町、畝刈町、京泊、三京町、さくらの里、三重町、松崎町、畦町、樫山町、三重田町で構成されている。

⁵ 「野中騒動」とはこの外海の地で、かくれキリシタンが復活する時に、宝物の聖画の所有権を巡り起こった事件である。かくれキリシタンは、禁教が解かれた後、カトリックに復帰した (戻った) 者とかくれの信仰を続けた者とは分かれたが、忘れてはならないのは、表面上檀徒となった天福寺にそのまま檀家となった人々がいることである。

出津の 7 家族がかくれキリシタン社会から離れ、天福寺に籍を置き、ごく普通の仏教徒となる決意を表明したのである。この時に離れていった者と残った者との間の姻戚関係はそれほど近くなかったため、前回（1972 年）のような大きな混乱は起きなかった。筆者がインタビューの結果知ったことは、この 7 家族がかくれキリシタン社会から退会した理由は、バスチャン暦（＝1634 年の大陰暦）に定められた戒律を守ることを嫌ったためだったことである⁶。その後、1987 年（昭和 62 年）1 月に一家族、さらに 1988 年（昭和 63 年）1 月に一家族が仏教徒（曹洞宗天福寺の名目的な檀家）になったため、寺付き派は合計九家族を失ったことになる。

1989 年（平成 1 年）12 月の時点では、出津の「寺付き派」は 27 家族だった。そのうち二十家族は天福寺の檀家であった。残り 7 家族も、若干の金銭を「寺の維持分担金」として「寺付き派」に納入している。さらに現在も出津から離れた土地に住んでいるが、自らをキリシタンと考え、その帰属を維持するために出津のキリシタンを財政的に支援している家族が五家族ある。2004 年（平成 16 年）1 月、帳方・村上春義が逝去した。84 歳であった。後継者がいないため同年 3 月 3 日、グループは解散した。一人を除き全員が天福寺の檀家となった。

その後、2000 年（平成 12 年）に黒崎地域のかくれキリシタン、カトリック黒崎教会の信徒、仏教徒（天福寺に籍を置きながら枯松神社を守っていた人々、いわゆる枯松神社を守る会のグループ）の三者が参列してサン・ジワン枯松神社で、神社祭が開催された。この大祭礼によって、これら三者の関係は徐々に改善された。次節では、枯松神社の実態を把握するとともに、地域社会の変化の中で、地元の人々が枯松神社を、どのように敬愛し、振舞っているか。また、枯松神社祭は、地域社会において、どのような役割があるのか、検討・考察する。

3. サン・ジワン枯松神社

枯松神社は黒崎地域の枯松山頂にある（図 2）。この神社は、幕府による弾圧の中で黒崎地域（旧外海地方のキリシタンの信仰を支え、迫害にくじけない勇気と希望を与え続けた外国人宣教師サン・ジワン様を祀るキリシタン神社として知られている⁷。ただし、「神社」

⁶ 「バスチャン暦」のバスチャンとは、サン・ジワンの弟子で潜伏キリシタンに言い伝えを残したと言われる伝道師であった。佐賀領深堀の平山郷布巻きの生まれで、名は治兵衛と言う。バスチャンの伝承はいくつか残されているが、中でも有名なのは大浦天主堂での信徒発見に関わる「三つの伝承」である。「七代経ったらパードレ様がローマから船でやってくる。パードレ様は独身である。サンタ・マリアのご像をもってやってくる。」と宣教師であることを見分ける条件が伝えられていた。当時のキリシタンは「バスチャン暦」または「日繰り」と呼ばれる独自の「教会暦」（カトリック教会の典礼や聖人の祝日を示す暦）を持っていた。これは当時の日本文化が陰暦であったため、太陽暦（グレゴリア暦）のカトリック教会暦と陰暦の日取りを合わせるため、それを変換する工夫をした暦である。かくれキリシタン社会には日常生活の規範となるいくつかの戒律があった。たとえば小斎とは、肉食をしてはいけない日をさし週に三日（火曜日、水曜日、金曜日）に設けられていた。⁷ 片岡弥吉（1997）によれば、松本の帳方松川伊三郎さんから「サン・ジワン・ハッパ・コンヘソーロというのがほんとうじやのに、石工がハッパ・コンヘソーロを刻むのを忘れた」と聞いたことがある。ハッパ・コンヘソーロの意味は、証聖者たる教皇であるが、ジワン

といっても、氏神でも郷社でもない。また鳥居もない⁸。サン・ジワン様という宣教師の墓であり、黒崎地域のかくれキリシタンは今でも「枯松様」と呼んで大事にしている。同神社はすでに巡礼コースに組み込まれている。



図 2 枯松神社(社の大きさは約15平方メートル)

枯松神社保存会撮影 2003年11月12日、この拝殿には線香立てがあり、線香とロウソクが置いてある。かくれキリシタンは灯明を灯して、仏教徒と同じように線香を供えて拝む習慣になっている。長い弾圧と迫害の苦難のうちに偽装するための方便だったものが習慣化されたのであろう。

3-1. サン・ジワンに関する記録

枯松神社と祭礼の歴史を考えると、誰でも心に思い浮かべるのは、外国人宣教師であるサン・ジワン様を祀っているということであろう。筆者の知る限り、日本ではそういう「場所や神社」があまり存在せず、非常に珍しい。サン・ジワンについて、一般的にはかくれキリシタンの聖者の墓としてよく知られている。しかし、長い地域社会の歴史においては、かくれキリシタンの伝承の貢献するところも大きく、先行研究があるにせよ、改めて紹介することに意味があると考え。筆者は、特に枯松神社を対象とした理由は、ジワン様の時期が黒崎地域におけるかくれキリシタン社会史の転換点であるばかりでなく、当該地域のカトリック教会史としても大きくジワン様の指導・宣教姿勢（キリシタン時代から迫害を受けていた信徒の保護）に関する伝説や記録が残るものだからである。

さて、M・R氏（枯松神社を守る会の会長）によれば、「ジワン様はどのような人物か定かではないが、一説では、黒崎地域で身を隠し転々と住居を変え、潜伏キリシタンたちを指導した偉大な指導者だったと伝えられている。その最期は枯松山の裏の隠れ家オエン岩で亡くなったと伝えられている」。ジワン様がいつ来日したかは、これまで不明とされていたが、この度の調査で長崎市下黒崎町のかくれキリシタン前帳方・村上茂（故人）が、少年の頃、元老たちから聞いた枯松様にまつわる話を思い出しながら記述したという貴重な資料を、当地のかくれキリシタン現帳方・M・S氏（村上茂の息子）から提供された。その内容は、次のとおりである。

と名のつくローマ教皇は、サン（聖）の尊称をもって呼ばれるのは聖ヨハネ（サン・ジワン）一世だけである。枯松神社のサン・ジワンはバスチャンの師ジワンに対する崇敬からサンと呼び、さらにハッパ・コンヘソーロの意味を知らないままにつけたものと考えられる。信仰形態から見ると、カトリックは基本的に神と人とのあいだに、司祭や僧侶といった仲介者を置かない教えをもつ。しかし、カトリック社会にも神に選ばれし彼ら「聖人」が存在する。このような聖人は、神と信徒とのあいだを「とりなす」存在として一般の信徒たちの尊崇を享受する。加えて聖人に賦与される神の恩寵は、聖人の生前のみならず、死後もまた同様の効果をもって聖人の遺体や身につけていたものに宿りつづける。そのため、聖人の墓や廟は、恩寵を授かる場として、カトリック社会で広く信徒たちの参詣地としてにぎわいを見せてきた。

⁸ 現在枯松神社には鳥居がないが、かつては存在していたという報告がある（正木 2003: 148）。

サン・ジュワン師⁹は、1609年6月26日アンドレア・ベッソア率いる貿易船ノッサ・セニョウラ・ダ・グラサ号（通称マアドレ・デウス号）に乗船して、長崎港へ入港したのであるが、長崎奉行長谷川左兵衛藤広、代官村山等安はなぜかこの船を冷遇したのである（アンドレア・ベッソア率いる貿易船ノッサ・セニョウラ・ダ・グラサ号の事件は、日本の歴史上でも「大八事件」として知られている）。貿易品の取引はおろか船の接岸も禁じられ、乗組員の上陸も認められず、ベッソアは、上陸許可を願ったが受け付けられず、奉行の悪計と大御所（家康）との連絡外交上の駆け引き、オランダ、イギリスの中傷があって、入港後6ヶ月経過した1609年12月29日有馬軍勢の攻撃へと発展し、遂に1610年11月3日神の島の沖で爆沈した事件に巻き込まれるのである。

ジュワン師は海に飛び込み泳いで深堀の教会に難をのがれ、ここで初めてバスチャン（日本名不詳）と知り合いになりしばらく当地にて活躍したという。1614年家康の全国的禁教令と宣教師追放令により神父はじめ修道者は長崎へ集められ、当時神父だけで89名だったのがそのうち38名が追放を避け潜伏した。ジュワン師もその中の一人で、師はバスチャンを通訳として、西彼杵半島一円を布教して回り数々の遺品、遺跡、遺物等を残しその足跡は歴然としている。

しかしながら、病弱の体で無理がたたったのかこれ以上の布教をあきらめ、神の浦の落人の水という所まで行き、バスチャンに事情を話し水杯をさして別れ、永田の石舟までたどり着き洞穴で養生し、近くのマルバの水を飲んでいたようであるが、余りに道のそばで通行人の目に止まりやすいので上黒崎のおエン婆さん（黒崎村当時の助役・平野末次郎の先祖ではないか？）のすすめで、第二の隠れ家を枯松の裏の谷に移動し養生に専念するようになったが、人目は避けることができ、きれいな川も流れてはいるものの日照不足と寒さが病弱の体を悩ました。

死を覚悟したジュワン師はおエン婆さんに、「私が死んだら高い見晴らしの良い所に葬ってくれるか。私の目の届く範囲内の村人達をお守りしてあげましょう」と遺言を残し、大雪のため三日後に行ったら死を遂げていた。日本のキリシタンに永遠の幸福を与えたいと言う師の切なる愛情が志なかばで達成することができず殉教されたことはさぞかし無念であったとおもわれる。

おエンさんは早速上黒崎へ急報し、村の若者衆の応援を得て谷間から現在地まで担ぎ手厚く葬った。枯松は土地名で、松本の人達の氏神とし、神社をカクレミノとしてジュワン師の徳望だけが村人の心に残り、四百年の間護り続けてきた。

明治、大正時代には三重、樫山、畝刈、大野、式見、福田、その他県外の参拝者が多かったようである。特に、漁師たちが遠洋出漁の折は親子連れで航海の安全と大漁を願って参拝し、枯松さんの御加護にあやかるため老若男女お参りに集まったようだ。戦前は季節の出漁と言って、春、秋、イカ漁に対馬、壱岐、平戸、生月、馬渡島方面に約二ヶ月位の予定で出漁していた。当時のイカ釣り船は無動力で帆と櫓で航海していた。対馬まで風向き次第で早くても七日から十日位かかっ

⁹ 本稿においては、サン・ジワンと統一して表記しているが、この資料に関しては、手書きによる貴重な資料であるため、原稿のままサン・ジュワンと表記した。

たという。

大野の人で兄弟二人一隻ずつ小船を新造し、兄貴が「弟よ、イカ漁に行く前に新造した船から枯松さんに参りに行こうや」「いや、おりゃ忙しかけん兄貴一人で行かんね」と言って出漁前にも行かずじまい。其の結果は対馬に行ってから雲泥の差となってあらわれた。兄貴は大漁して予定より早く帰港した。弟の方は不漁で船で怪我するし予定を過ぎても帰港せず心配した家族が警察に調査を願うやら大変な騒ぎとなった。数日後無事に帰港したものの道具を降ろし黒崎へと向かい枯松さんへお参りし正座してコンチリサンの祈りを捧げ、罪の許しを求めて帰宅したという。其の後弟さんは旧キリシタンの指導者となり立派に立ち直ったとのことである。

昭和時代になると満州事変、支那事変へと発展し、遂に第二次世界大戦へとつきすすみ、若い人達は皆召集され戦場へと送り出された。昭和15年(1940年)からは参拝者も増え家族揃って武運長久祈願に参拝したようだ。境内に供えている(白い小石)をお守りとして千人針に巻き込み、身につけて出陣した。出津、神浦、三重、畝刈方面の人が多かったようだ。

中年以上の漁師さん達は今でも、港口で船を止め枯松神社の方へ向かって脱帽し航海の安全を祈願して出港している人もあるとのこと。終戦以前は、皆が励行していた。

(村上茂資料より、アクセス2008年11月3日)

さらに加えれば、サン・ジワン様は弟子バスチャンを育て、バスチャンはサン・ジワンの指導により1634年の教会暦をもとに、日本語による初めての教会祝日表を編纂した。これが後にバスチャン暦と呼ばれ、キリシタン迫害のもとで潜伏を余儀なくされたキリシタンたちの信仰生活の規範となったものである。今日なお、かくれキリシタンの中で、長崎地方特に黒崎地域をはじめ五島で継承されている(脚注7参照)。

3-2. 枯松神社の由来と歴史的変遷

枯松神社は黒崎地域の文化的景観、文化遺産の一つであると言われている。昔語りによれば、最初は大黒崎郷松本集落から登りつめた小高い山の上に松の木が三本あった。その松の木の一本が枯れて、誰いうとなく「枯れ松」と呼んだ。枯松はその後、この辺りの地名になったという。そして、この地方で宣教していたジワンが死んだ後、村人たちによって丁重に枯松山頂に埋葬されてから、「ジワンさん」または「枯れ松さん」と親しみをもって呼ばれるようになった。この「枯れ松」の根っこが、約70年後に老朽化した神社の解体工事が始まった2003年(平成15年)9月、掘り起こされた。大きな根っこであった。山崎敏郎らは、それをきれいに洗い、磨き上げて、新しい社殿の祭壇の前に奉納した(図3-1、図3-2)。



図 3-1 枯松神社の祭壇（復元された神社の祭壇）

祭壇の扉を閉めると、月・陽・雲・十字架の絵が現れる。右側の木の根は山崎敏郎作（筆者撮影 2004 年 8 月 19 日）



図 3-2 枯松神社の祭壇前に置いている枯松さんの発掘された「根っこ」

枯松神社の祭壇前に枯松さんの発掘された「根っこ」が奉納されている。（筆者撮影 2009 年 11 月 3 日）

なお、「枯れ松さん」について、片岡弥吉は著書『かくれキリシタン』で次のように記述している。「キリシタンの共同墓地の上手に小さな拝殿があり、中に「サン・ジワンさま」と刻まれた石の祠柱がある。1914 年（大正 3 年）8 月、下出津の浜崎清造という人が、日独戦争凱旋御礼に上げたものという」（片岡 1997: 265）。

また、宮崎の著書には「1916 年（大正 5 年）出征の時にお参りにきて願立てをし、無事に帰ってきた人が願成就の記念として石の祠と、灯籠を献納した。石の祠には「サン・ジワン枯松神社」と刻まれている」（宮崎 2001: 280）。

このように、「サン・ジワン枯松神社」と刻まれた石の祠が枯れ松さんと呼ばれる山中にひっそりと置かれていた。「サン・ジワン枯松神社」の石の祠がある土地は、この地区に住んでいたかくれキリシタン（松川隆治の先祖）が所有していた。この石の祠「サン・ジワン枯松神社」の刻印について M・R 氏は、次のように語っている。

「昭和のはじめごろ大陸から凱旋した出津郷の浜崎清造氏がお礼に石祠を造り奉納した折、「サン・ジワン枯松神社」と刻印された。これは当時、松本に来ていた三重村の吉野藤太郎の発案によるものと考えられる。地元では「神社」と呼ぶことに違和感を持っていたようでもあったが、そのまま黙認され現在に至っている。」

最初は大きな松の木の中に墓石がありその上に小さな祠があるのみだったが、1938 年（昭和 13 年）に現在の形の正式な社殿が建設されている。周辺の土地が松川近市から地元に寄贈された。地元住民は、資材、労働力を提供し、また、地元黒崎をはじめ長崎市や檜山、三重田、大野地区のかくれキリシタンたちが寄付を得て大きな社殿を完成させ、盛大に落慶祭が行われたという。

その後の経緯は不明だが、当時活動していた下黒崎・迫地区の（寺付き派）かくれキリシタングループである帳方・高野公一が 1979 年（昭和 54 年）に亡くなるまで管理していたという。かくれキリシタンでは、帳方が死亡して後継者がいない場合は、そのグループ

は解散もしくは消滅する。高野公一の死後、迫地区のかくれキリシタンは、高野の孫・M・K氏の一人を除き全員（約 100 戸）が檜山の曹洞宗天福寺の檀家となった。こうして、高野グループは消滅した。この後、一人残っていたM・K氏も天福寺の門徒になったが、サン・ジワン様の墓である「枯松神社」を守っていた。高野グループのかくれキリシタンのみでなく、この地域の人々も枯松神社を崇敬しており、「枯松神社」は地域のすべての人々にとって心の拠り所なのである。それに関して、M・K氏は次のように語った。

「私たちの先祖の一人はサン・ジワン様である。かくれキリシタンは松本地区が一番多かった。サン・ジワン様が松本地区で宣教されたからだろう。サン・ジワン様は亡くなる前に「私が死んだら海に見える高いところに葬ってください。私に見える範囲で守る」と言われたため、遠くまで見える山の高い所に葬ったのが、この枯松神社である。

漁師たちは漁に出るときは必ず枯松神社に参ったり港の船上から枯松に向かって大漁と無事を祈った。ところが、よい漁場を先取りしようと、サン・ジワン様には目もくれず我先に漁場に向かった船は時化に合ったり転覆したり、不漁だったりする。祈って出た人は大漁で帰ってきた。戦時中の出征兵士は、必ず枯松神社に参拝し日の丸を奉納し、武運長久を願った。昔は奉納された大漁ののぼりや出征兵士の日の丸や盃などがぎっしりだった。」

黒崎地域の歴史的状況の中で、サン・ジワン様の存在はひととき興味深い。周知のように、サン・ジワン様の略歴などは不明であるが、各地に残された『バスチャンの暦』を検討してみると、かくれキリシタンと関わった可能性が高い。伝承の真否はともかく、かくれキリシタンの間で伝承になってきたことを彷彿とさせられる話である。

1938年（昭和13）に建築された枯松神社は、1991年（平成3年）2月16日外海町の文化財に指定された。そして枯松神社を保存するため、1999年に「枯松神社を守る会」が結成された。同会の意義に関して会長のM・R氏は次のように語った。

「近年はかくれキリシタンとして信仰を守る人が少なくなり、建物の腐食も進み崩壊の危機にさらされていた。しかし、『サン・ジワン枯松神社』の歴史を踏まえ、先人たちが信仰を伝えるため迫害と苦難に耐え守り伝えた文化遺産を子孫に伝承することは、今に生きる者の責任であることを確認しあい『枯松神社を守る会』を結成した。」

その後、サン・ジワンさまを祀っている「枯松神社」は、2005年（平成17年）1月4日外海町が長崎市に編入されたので、長崎市文化財となった。枯松神社の実態に対して、こうした未曾有の変化と上記の名称「枯松神社を守る会の結成」が両者を結びつける役割を果たしている。実のところ、これらの二つの重要な要素を機に「枯松神社の歴史上の一大転換点」であるといい、黒崎地域においても住民文化や宗教の歴史的達成の一つであると広く認められるようになった。それでは、サン・ジワン枯松神社と「枯松神社を守る会」との関係は何であろうか。精神文化の観点から見れば、サン・ジワン枯松神社と「枯松神

社を守る会」の間には緊密な関係が強調され、黒崎地域でも、両者は社会的に適合した変種として宗教集団の記録が認められる。幸いなことに、同神社の関係者で名称「枯松神社を守る会」が「枯松神社をよりよくしたい」という強い想いを持つことだけでなく、会報に文化財の保護を図りながら、長崎市下黒崎町内の歴史的、文化的遺産の一つになった枯松神社の精神風景を参列者に紹介・説明している。その精神風景について、次の「集団墓地」と「祈りの岩」という二点を検証してみよう。

3-3. 枯松神社の精神風景

3-3-1. 集団墓地

枯松神社から細道を下った右側に墓地がある。そこには、この地方特有の「温石（結晶片岩）」を積み上げた塚がならんでいる。共同墓地とも言われていたのは、枯松神社の周辺にはサン・ジワンを慕って、「私が死んだらジワンさまの墓の近くに葬ってくれ」と遺言する人が多かったようで、かくれキリシタンたちの墓がたくさんあったからであろう。黒崎地域の伝説によると、サン・ジワン様の死後、地元の人々は山の谷間に埋葬しようとしたが、サン・ジワン様は生前から、「自分が死んでも頼むものがあつたら目の届く限り怪我、過まちはさせない」と言ったので、人々の生活を最も広く見渡せる枯松山に埋葬したそう。その後、地元の人々は「枯松様」、「サン・ジワン様」と慕い、ことある毎にお参りした。そして自分たちの墓もその周辺に造った。かくれキリシタンの聖地とも言えるだろう。漁民は港を出るときは枯松様の方向へ手を合わせ安全と豊漁を願い、出兵の時は無事の凱旋を願い参詣したそう。墓は、黒崎地域に多い結晶片岩を積み上げ、その上に平たい自然石を置いたものであった。これらの墓石は、明治以降の禁教令解除後に造れたものと推測される。

旧社殿の近くにあったたくさんのかくれキリシタンの墓は、2002年（平成14年）、枯松神社再建の際に、天福寺の塩屋秀見住職によって米や塩を撒いて清められ、骨を集めて、神社の下の方に移転された共同墓地に新しく造られた納骨堂に納められた(図4-1)。古い墓地だった所には、現在は、石塔が一つと平たい石の無縁仏の墓が二つあるだけである。また、下方の参道左手にも集団の墓地がある。また、新しい共同墓地の近くの芝生の中にぼつんと一つの墓が、石を三つくらい寄せて造られているが、これは、かくれキリシタンの墓のモデルとして造られたもので空墓である(図4-2)。しかし、下の写真(図4-2)を撮ったときは別として、いつもはお花一つ供えてなく、先祖の墓を粗末にしているように見えるので、訪れた人たちに誤解されそうである。「モデルである旨を書いた掲示板が欲しいと思う」と、地元の女性(M・N氏)が語っていた。

以上のような意味において、かくれキリシタン社会の中にも墓と宗教集団の文化的意味が多く含まれている。こうした「墳墓」たちは、黒崎地域史の中で、たえずその存在感を誇示していたといえる。共同墓地の傍そばに大きな岩が土地を占有している。その具体的な状況を次に述べる。



図 4-1 枯松神社移転墓地
(筆者撮影 2004 年 8 月 19 日)



図 4-2 枯松神社下にあるかくれキリシタン
共同墓地の近くにある墓のモデル (空墓)
(筆者撮影 2005 年 11 月 6 日)

3-3-2. 祈りの岩—枯松神社とオラシヨの関係—

黒崎地域のキリシタンにとっては、枯松神社とオラシヨ（祈り）は切っても切れない深い縁がある¹⁰。枯松神社への参道中腹の左側に軒先のように突き出た巨岩「祈りの岩」がある（図 5）。黒崎地域のキリシタンたちが、この岩陰に夜ひそかにやってきてオラシヨを伝習したという。つまり、キリシタン禁制の二百数十年間、キリシタンたちは 2 月から 3 月にかけて行われる「悲しみ節」の夜、ここに来て、厳冬の寒さをしのぎながらオラシヨ（祈り）を伝承したという。「悲しみ節（カトリック教会でいう「四旬節」）」の 46 日間だけに限ってオラシヨの口伝が許されていたのである。冬の夜の寒空にドンザ（綿入れの着物または半纏）を引っかぶり、小さな物音にもおびえながら、ポルトガル語やラテン語の混じったオラシヨを意味もわからぬまま伝習したのであった。この 46 日間で覚えられなかったら、翌年再び伝習するのであった。この習慣もいつ頃からか家の中でするようになったという。それでも年々オラシヨを学ぶ後継者はいなくなっていくた。

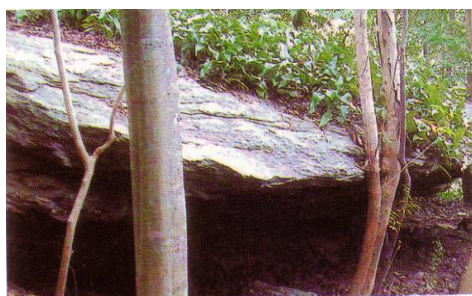


図 5 オラシヨ（祈り）の岩
(筆者撮影 2004 年 8 月 19 日)

上述のとおり、黒崎地域にある枯松神社は、江戸時代、当地方に布教した宣教師「サン・ジワン様」を祀っている。さて、枯松神社は枯松神社祭の始まりによって大きな転換期を迎えることになった。この大祭礼によって人々は黒崎地域かくれキリシタンの宗教的、お

¹⁰ もともとラテン語の *Oratio*（祈り）を語源としているかくれキリシタン特有の文化である「オラシヨ」（祈祷の文句）は、カトリックのラテン語の祈祷文が、口伝で受け継がれているうちに元の意味がしだいに見失われていき、もはやラテン語とも日本語ともつかない音の連なりとして、いまでもかくれキリシタンの帳方・リーダーたちによって暗唱されているれっきとした〈ことば〉である。意味も分からないまま 300 年以上も形式を重視して口伝されてきたのだという。原音は訛りに訛って、現在では意味不明な呪文のようになったカ所もあるという。

よび社会的な側面に触れる機会を得た。その参加者の行為と思考を決定する諸相は以下のとおりである。

4. 枯松神社祭

枯松神社祭とは、2000年から枯松神社で行われている祭りであり、サン・ジワンと、その信仰を守り続けた祖先たちの霊を慰める祈りの行事である。本節では、この例年大祭礼が、どのようにして始まり、どのように人々や諸宗教団の関係が変わってきたかを文献と聞き取り調査によって明らかにする。

4-1. 枯松神社祭が始まった経緯

枯松神社祭は「サン・ジワン様を始め厳しい弾圧の中で信仰を守り通した共通の指導者や祖先に感謝し、枯松神社を黒崎地域の精神的なよりどころにしよう」と、N・S神父（黒崎カトリック教会の元主任司祭、現在、長崎カトリックセンター内）の呼びかけで始まった。彼が枯松神社祭を始めたきっかけは次のような状況の中にあった。そもそも曹洞宗天福寺の檀家となったM・K氏は父親の遺言で長い間枯松神社を一人で守ってきた。だが、1938年（昭和13年）に建設された拝殿が老朽化したとき、これを維持するのが困難になったため、M・R氏と元・迫地区の仲間たちに相談し、援助を頼んだ。しかし、うまくいかなかった。

1998年（平成10年）7月、N・S神父が黒崎カトリック教会着任後、黒崎地域の議会にも関わった結果、諸事情が彼の耳に入り、彼を代表として枯松神社の再建の気運が高まった。その後、N・S神父が、この地域に住む人々の間にある野中騒動以後続いているかくれキリシタンの人々と、カトリックに復帰した人々と、仏教徒たち（元かくれキリシタン・高野グループのメンバー）との感情的不仲な関係の溝をなんとかかしたいと思った。そして、彼はイニシアティブを持って、2000年の大聖年を迎えるにあたってのヨハネ・パウロⅡ世教皇の勧告である「同じキリスト教を信じながら、袂を分かった兄弟との一致」を図りたいとの思いから、黒崎地域の三者、皆と一緒に先祖たちの供養をしようと働きかけて、始められたものである。

同時に、離れた兄弟たちの融合は、そう簡単にはいかなかったようであるが、ともかく彼らの理解と協力があった。2002年（平成14年）、第三回枯松神社祭が終わった時、約70年前に建てられた枯松神社の老朽化が激しくなり、神社が姿を消すかもしれないと心配し、また、祖先たちの信仰の証しを後世に伝えなければならないと思ったN・S神父は、三者合同で全面改築に取り組むことを呼びかけたのであった。それによって、黒崎地域の市役所も協力しようということになり、枯松神社が再建され、同神社で三者合同が納得して参加できるような合同慰霊である枯松神社祭を開催することを企画するに至った。

4-2. 枯松神社祭の定義と意義

例年11月3日（文化の日）の午後に行われる枯松神社祭は黒崎地域に見られる宗教現象、宗教儀礼の一つであり、当地の集団性と深く結びついている。この大祭礼は、基本的に「日本人伝道士・バスチャン（Sebastian）の師であるサン・ジワン様と先祖への感謝と慰霊の

祈り」を捧げることを定義している。

第一回枯松神社祭は2000年(平成12年)11月5日午後2時～4時まで、キリスト生誕二千年の記念式典であった。そして次のようにかくれキリシタンと、仏教徒になった元かくれキリシタンたちに呼びかけられたのであった。

- 1) 迫害時代あらゆる苦難をしのぎ信仰の指導をしてくださった、黒崎地域キリシタン共通の指導者サン・ジワン様の偉業をたたえ、感謝し、その冥福を祈る。
- 2) 弾圧にもめげず、私たちに信仰を伝えるため、あらゆる迫害と苦難を耐え忍んだ先祖たちへ感謝し、その冥福を祈る。
- 3) キリスト生誕2000年にあたり、かくれキリシタンおよび諸宗教の人たちと、宗派を超え、互いに尊重し、対話と地域交流を通して、現在に失われつつある精神的な価値を回復し、郷土の発展と平和に寄与する。

では、なぜ枯松神社祭に熱心に関われるのか。2004年(平成16年)8月、筆者が枯松神社祭の創始者・N・S神父とインタビューした時、彼は着任当時を思い起こし、黒崎地域のキリシタンの状況を次のように語った。

枯松神社は、キリシタン以外の人々にも心のよりどころなのである。枯松神社は、社殿が老朽化して崩壊寸前になったため、その地域に住む人々が皆心を痛めていた。しかし、かくれキリシタンたちは、野中騒動以後にカトリックへ復帰した人と、かくれキリシタン(村上グループ)、仏教徒(元かくれキリシタンで寺請け制度のため檜山の天福寺の門徒になった人たち)とに分裂しているが、潜伏時代には皆サン・ジワン様、バスチャン様の指導を受けた仲間である。明治以降に続いている感情的に不仲な関係の溝を、埋めたいと思った。

そして、枯松神社祭の意義は黒崎地域の中核となりつつある。枯松神社祭は、キリシタン弾圧への深い反省と、諸宗教の相互理解・共存を促進するため、開催されているのである。だから、11月3日を枯松神社祭日とし、枯松神社祭実行委員会主催で、例祭を続けられることに定着した。次に、同祭祀の流れと現在を概観し、その特徴と構造、および性格と機能を説明する。

4-3. 枯松神社祭の流れ

4-3-1. 式典の主催者と合議事項

毎年定められた日に黒崎地域の枯松神社祭の式典が、かくれキリシタン、仏教徒(天福寺に属しながら枯松神社を守る会)、カトリック黒崎教会の三者共催で、神社の境内において執り行われる。筆者が観察した限りでは、この大祭礼は非常に独特の精神世界を連綿と表すとともに、次の1～5の重点によって、サン・ジワン様と先祖たちへの慰霊であり、「文法儀式」という黒崎地域の文化的景観が見出される。

- 1) 枯松神社祭実行委員会、枯松神社祭のプログラム〈第1部「感謝と慰霊のミサ」、第2

部かくれキリシタンのオラシヨ（祈り）の奉納、第3部「講演」、第4部「宗教的コンサート」。）カトリック信徒のみなさんによって捧げられた「(信徒発見の歌) 殉教の血潮に」という聖歌の歌詞が心に響く。たとえば、2007年第8回枯松神社祭のとき、次の聖歌のテーマがあった。(1)「殉教の血潮に養われて茨の道の三百年真の教え守りつぎし遠つみ先祖の裔ぞわれらは...」、(2) 聖歌が林にこだまし、潜伏しながら信仰を守りとおした先祖たちを称えた。これは宗教的实践、聖徒の交わり、およびグループのアイデンティティを示している。また同例大祭をとおして参列者は自分自身に神性を感じ、神の望み、教え、導きを経験する、という宗教的人格が見られる。

- 2) 枯松神社祭の司会の存在、赤いマットを使用すること。赤いマットならびに司式者の神父が祭服の上に赤いストラを着用するのは、愛徳の炎・殉教者の流された血のしるしである。
- 3) カトリックとかくれキリシタン、および仏教徒のお供え物に関する奉納プロセッション。つまり、ミサの一部をなす「奉納」においては、カトリック信者およびその他参列者の献金、かくれキリシタンのオラシヨ（祈り）、枯松神社を守る会（元かくれキリシタンで現在は天福寺の檀徒）の供物（お神酒、生花、果物）が捧げられる。これは宗教的調和だけでなく、黒崎地域において各宗教集団の信仰や実践はどのように枯松神社そのものと関連するのかを表している。枯松神社祭は歴史的に三者（かくれキリシタン、カトリック、仏教徒の信者）に、道具、墓、精神的景観・枯松神社によって、一致をもたらしたのである。
- 4) 枯松神社関係者と地域以外の参列者（新聞記者やテレビのスタッフなど）の交流。ここで、枯松神社祭がどのように文化、社会と政治的アイデンティティのレベルでインパクトをもたらしたかが見られ、またどのように枯松神社祭がその共存にも基づいているかがわかる。
- 5) 枯松神社祭後コミュニティセンターで行う会食は、こうした状況（共同体の相互作用と宗教的实践と社会環境）下で、どのように異なる宗教のアイデンティティを持っている人々でも一致できることが見えてくる。

実際、いずれの場合も、すなわちかくれキリシタンの集いであっても、枯松神社祭の例年大祭であっても、かくれキリシタンには同じ関心、あるいは同じ祈る順序「まずサン・ジワン、殉教者、および先祖に語り、神にいたる」を持っている。これについて、かくれキリシタンの帳方・K・Y氏は次のように語った。

「祈った恵みは神から来るのか先祖の取次ぎなのかそれはわからない。しかし、体験として死者のために祈ってあげると、自分では考えられないようなことが起こりえる。例えば明日、雨が降ってくれるとよいがと思っていると雨が降り、そのほか死者のために祈ってあげると自分の思いが叶っていると感じることが多い。これは祈りの効果と思うし、いつでも何事にも真面目に生活しなければならないと思う」と。

ここで、毎年枯松神社祭は参列者がほとんど耳を傾けるという事実を指摘しておくことは意味があると考えられる。その中で見えてきたのは、コミュニティーを考えると、その

「異なる宗教集団同士の相互関係」に焦点をあわせることである。これについてのもう少し詳細な論考は本稿の第5-2を参照されたい。

4-3-2 . 枯松神社全面改築委員会の結成と社殿の改築

2000年に第一回枯松神社祭が終わったとき、築70年の神社老朽化が進み倒壊寸前であった(図6)。だから2002年中に「倒壊寸前の神社を何とかしよう」とN・S神父は再び呼びかけた。その結果、同年第三回枯松神社祭直後の11月9日(土)黒崎教会において「枯松神社祭実行委員会」で協議し、合同で全面改築に取り組むことになった。全面改築委員会が結成され、実行委員長にN・S神父が選出された。「この神社祭は、サン・ジワン様をはじめ厳しい弾圧の中で、信仰を守り通した共通の指導者や、先祖に感謝し、枯松神社を黒崎地域の精神的な拠り所にしよう。そして、三者共通の信仰の遺産であり、黒崎地域の文化財でもあるので存続させよう」と、町内外に募金活動を展開した。三者による募金活動は、何の抵抗もなく順調に進み、僅か3ヵ月のうちに予算額に達し、全面改築が可能となった。また、黒崎地域からも助成金が交付された。



図6 築70年の倒壊寸前の枯松神社
(深潟 1983:5)

2003年(平成15年)9月21日午前9時から、枯松神社の解体工事が始まった。まず、瓦はぎ、柱の除去、社殿を覆っていた大木の伐採が行われた。本殿の石の祠から月(三日月)と太陽と×字の十字架を刻んだ石板が、また、松の木株付近から同様の石板が出てきた。木の伐採により、日照もよくなった。九日後の9月30日、枯松神社の地鎮祭と棟上げ式が行われた。改築委員会実行委員長であるN・S神父はじめ、関係者、地区住民70名が参加した。餅撒きをして祝った。

この改築の募金の呼びかけに対し、かくれキリシタンの帳方・村上茂(2005年没)は、グループ全員に趣旨を伝えた。彼自身も多くの犠牲をはらい、カトリック教会に次ぐ多額の寄付をしたという。こうして、三者合同の募金運動は大きな成果を上げ、2003年(平成15年)枯松神社は全面改築された。同神社の設計パラメータは、単純に証言によって設定されていたのである。同年11月3日午後2時から、旧神社(15㎡)を忠実に復元した枯松神社において、第四回枯松神社祭が改築落成記念式典と併せて行われた。長崎教区高見三明大司教と4人の司祭の共同司式で祝別式を行った。ミサの中で三グループの代表者による献花、御神酒、オラシヨの奉納が行われた。その後祝賀演奏「枯松の森コンサート」があり、東京芸大在学中のオグニック・ブラス・アンサンブル東京の奏でる管楽五重奏が森にこだまして枯松神社祭に花を添えた。約300年におよぶ苦難の迫害時代に、命をかけて信仰を守り通した先祖たちの遺徳をたたえ、感謝を捧げた。記念コンサート終了後、最後にN・S神父の指揮のもと、天に届けとばかり“あめのきさき”を皆で大合唱した。「あめ

のきさき」とは、ルルドにおける聖母マリアを称える賛美歌のことで「カトリック聖歌集の322番」である。

5. 枯松神社と大祭礼の特性に関する考察

本稿は、枯松神社の計画的建設に関わる思想の流れを歴史的に概観し、同神社空間の形成過程と形態的特質が同神社景観とどのように関係するかを論じるとともに、そのような枯松神社祭の文化関心と宗教的調和を生じるに至る社会的、宗教的背景並びに思想的基盤を民族誌学的に整理することを試みたものである。枯松神社は、特定の側面（祈りの雰囲気）とより広範なコンテキスト（宗教、かくれキリシタン、地域社会）に設定されている。本節では、これまでの調査結果を基に、枯松神社の感性価値提供の効果とその地域社会の宗教観を明らかにすることに焦点を当て考察を試みたい。さらに同神社場面で、年次祭礼の過程が地元住民にどのように強く影響を与えているかを考察し触れたい。この取組は、地域社会の変化の中で、枯松神社と地域住民が、どのような位置付けで機能することが有効であるかを検討する。最後に、枯松神社祭が文化財とされる意義「地域社会の宗教観、および宗教的、社会的共同体」について考慮しながら若干の洞察を加えたい。

5-1. 枯松神社の感性価値提供の効果

サン・ジワン枯松神社は江戸時代の潜伏キリシタンたちが、弾圧が終わってもカトリックに戻らずかくれキリシタンとして独自の信仰を守り続けてきた聖地である。同神社を一事例とし、多様な要素を総体的にみるべきである。本研究結果から改めてわかったことは、枯松神社は先人の信仰をしのぶ神社（別名「キリシタン神社」）である。すなわち、同神社は厳しさと向かい合って生きてきた先人の崇敬の場所であり、心の支えとして日本の精神文化的価値観、倫理観なども育んできたのである。さらに枯松神社が、かくれキリシタンの聖地として、地域環境（あるいは地域住民が作り上げた文化財であるという基本的な思想）と交流することを明らかにした。これについて、以下の4つの点に従って考察する。

第一に、枯松神社の本質を歴史、宗教の観点から見ると、カモフラージュの戦略を正当化し、新しい環境でかくれキリシタンと他の宗教団の共存を確認した。この点では、長崎県南松浦郡新上五島町桐古里のかくれキリシタンが祭祀する山神神社と呼ばれる神社でも同じような現象がみられる。すでに述べたとおり、枯松神社は1938年（昭和13年）に建てられ、キリシタン神社と呼ばれ、黒崎地域の歴史と文化を記録している施設の一つである。最初は「サン・ジワン様」「枯松さん」と言っていた。「枯松さんに行く」とは「隠れてお祈りをする」ということだったのである。この聖地は祈りの場であり、サン・ジワン様と黒崎地域のかくれキリシタン（他の地域住民を含む）の交流の場であった。大正後期から昭和初期に「神社」という言葉が出た。その時、三重村の吉野藤太郎が「神社」と命名した。ただし、日本の神社には登録しておらず、神社とは名ばかりでいずれにも属さない独特の存在である。ここで、カモフラージュの戦略の一つになる。そうした状況の定義説明に寄与したのは、昭和時代のはじめに、キリシタン研究者として知られる田北耕也の以下の論考であったのではないだろうか。田北耕也著書『昭和時代の潜伏キリシタン』に次のような記述がある。

(略) 即ち黒崎の枯松神社も東樫山の大神宮も、次に述べんとする生月の古城神社も、祭礼はキリシタンたちが我流にやるのであり、ただ神社という名を借用しただけである。仏寺との関係が年貢の上納を要することと比較して、神社関係には負担がない。宣教師の墓や、殉教の遺跡や教会の焼跡などを、そのまま放任するに忍びないので、今なら公然と記念碑を建てるべき所に、こっそり祠を建てたのであろう。そこには、カモフラージュの気持ちも、はたらいていたのであろう。この祠という形式が神社へ発展していく一つの過程であった(田北 1978: 534)。

ゆえに、枯松神社の形式と利用から見ると、枯松神社の実際の建物は、カトリック教会のイメージとかけ離れ、むしろ神道の神社に似ているように思える。しかし、ここでいう枯松神社の「神社」の定義は、神道の一般的な意味での「神社」とは一致していない。また、カトリック教会の聖堂とも一致していない。キリスト教会の場合には、人々は建物の中に入って祈る(典礼式を行う)。しかし、枯松神社と呼ばれる「キリシタン神社」の場合には、人々は外に立って、神社に向かって祈り、「野外ミサ」をし、また、キリシタン神社に寄付したいと思う人々のための献金箱(賽銭箱のようなもの)がある。この点では、建物の形式の類似同様、日本の神社仏閣のようでもある。ここで結局、森(1995)が論じている「かくれキリシタンの信仰に見られる神道的要素」の一例であるといえる。実際、枯松神社というのは、カトリックの教えを伝えるための場所である。にもかかわらず、形式上は、西洋的カトリック教会の面影を少しも出さず、あたかも日本の神社仏閣のような様式を今日まで維持してきたのは、枯松神社そのものの価値だけでなく、黒崎地域の象徴(シンボル)や歴史的、文化的景観の構成要素としても大変重要である。これは際立った特徴である。

第二に、枯松神社で行われる年次祭礼を通じて、かくれキリシタンの人々が儀式の中で神と人とのつながりを見出したと思える。このような新鮮な出会いが、かもし出す雰囲気も、儀式(枯松神社祭)もプロセスの一部になっている。そこには、枯松神社の置かれた環境と彼らが守り続けたサン・ジワン様への畏敬が含まれる。筆者は、ここに、見える社会と見えない社会とをつなぐ枯松神社の自然観および宗教観が根っこにあると思う。日本の農耕文化(日本的な信仰基盤)の中で「先祖崇拜」がきわめて重要なのは多くの人々が指摘している。ところが、黒崎地域でのかくれキリシタン信仰がカトリック性を保持し、また、枯松神社と例大祭で土俗信仰として継承したのは「先祖崇拜」ではなく、むしろ「先祖崇敬」文化と固く結合している。

第三に、枯松神社は、歴史的に地域社会、集団的アイデンティティの記憶場所であると言える。そこで、枯松神社を通して、黒崎地域の文化資質としての象徴というイメージが見えてくる。そのような継承感覚(sense of heritage)は、結果としての都市景観が好意的に受容されることにより初めて保証される。長い歴史のなかで、枯松神社は、黒崎地域の寺院や神社と同じように、神霊が祀られている場所に建てられている。そして、よく知られている「社会的記録と歴史」(Climo & Cattell 2002)、および「キリシタンの神話的世界」(紙谷 1986)という諸相を再考すれば、黒崎地域の枯松神社と諸宗教集団的記憶はサン・ジワン様の神話の誕生に基づいているように見える。もちろん考古学がサン・ジワン様を含む人々または彼らの過去の活動を見つけるのに適しなかった、それどころかむしろ考古学

の記録においてキリスト教の存在を認めることに関心がある。実のところ、黒崎地域のかくれキリシタンは、長い歴史的背景を持っている。単に歴史的に長いだけではなく、その歴史は複雑で、地域的にも大きな広がりを持っている。その結果、非常に多様な形で存在している。ただし、かくれキリシタンの信仰文化によって一つに結ばれているということは、極めて重要であり、その重要性は今後も変わらないであろうが、黒崎地域のかくれキリシタンをすべて同じ基準ではかるべきではない。彼らは、黒崎地域の歴史に様々な貢献（枯松神社はそのひとつの例）をしてきたが、役割を終えて過去のものとして消え去る存在ではない。現に枯松神社祭によって当該地域の社会に極めて言わば小さな影響力を持つ少数宗教団である。

さらには、枯松神社と地理的領域の関係は、同神社とそれに付属する石造物などで具体化している。地元住民を含むかくれキリシタンはこの場所を聖地としている。日本のキリシタン文献によると、キリスト教は豊臣秀吉のバテレン追放令（1587年）で禁止され、江戸幕府も1612年に禁教令を出し、宣教師やキリシタン大名の国外追放などを実施し、信者も迫害した（片岡 1970, 2005; 五野井 1990; ルイス 2003; 安丸 2004, 2007）。当時のキリシタンは目立つことを避けるため（発見されることを恐れて）隠れられる場所（岩の下など）に入り、オラショを覚えた。しかし、明治憲法で信教の自由が保障されてからもなお、かくれキリシタンの子孫は潜伏キリシタンの信仰形態を守り続けた。ひとこと加えるなら、彼らは環境として人が住んでいることが解らない場所を選んでいて、墓は四角い石を 50～60cm 積み上げた。それは他人に墓だと解らせないためである。

また、枯松神社は黒崎地域の東山道の御坂峠にあり、この峠には当時、かくれキリシタンにとって安全を祈願したと思われる遺物が多数出土している。特に、枯松神社の脇にある墓地を見ると、墓石に洗礼名と戒名が一緒に刻まれているものが見受けられる。宗派をこえた集落の人々の結びつきによって、各個人の精神を尊重し守ることを可能にしてきた歴史を学ぶことができる。また黒崎地域はじめいくつかのキリシタンの共同墓地は、「信仰の場」から「観光地」へ、すなわち多くの内外の観光客が訪れる世俗的なスポットへと変貌を遂げた。さらに近年顕在化している地域社会の変化は、伝統的な参詣行為や巡礼にも、それに制限を加える形で影響を及ぼしているといわれる。こうした急速な変化が今後果たしてどこへ「着地」するのか、黒崎地域のキリシタン共同墓地と信仰をめぐる問題は、いままさに興味深い転換点に立っているのである。

周知のように、「墓」そのものを観察してみれば、死者への追悼の場として存在するばかりか、その形態の流行は日本の家族の変容や社会の状況をよく反映しているようにみえる。これらのことを踏まえて、さらに枯松神社の精神風景を観察・検討する上で、かくれキリシタンの共同墓地と祈りの岩という自然物の魅力、権勢や価値観、地域住民がモノと自然を共有する培う文化、モノと人々・信者の関係は地域社会の中長期的変化の中にもどのように位置づけることができるか。この点から考えて、そのようなアプローチによって、同神社のある場所、あるいは森と墓、モノと自然を共有する培う文化が黒崎地域に関する考古学の研究対象の一つである。このような事象も、興味深い宗教考古学の研究課題である（あわせて Wesler 2012 を参照されたい）。また、最近公刊された最良の歴史研究『日本キリシタン墓碑総覧』にまとめられたと思しき黒崎地域・垣内かきうちの文書史料にとって、個別のキリシタン墓地と地域社会との歴史的関係を理解する上でも有益な史料である（あわせて大石

2012を参照されたい)。そして、このリアリティへの参与によって、事物も「存在」を確立することができるということが明らかにされた。今後はこうした文書史料の利用と現地調査の実施により、同地のキリシタン共同墓地をめぐる事情がより明らかになっていくことと思われる。

第四に、黒崎地域の住民が必要とする枯松神社が、自然、歴史、社会的環境としての風土こそ人間の形成にかかわるといっているのであれば、その意味で現存する枯松神社は自然的な価値だけでなく、黒崎地域の歴史的な資産、文化的景観の構成要素としても重要である。本稿は、今後の枯松神社の存在を予測する場ではない。しかし、同神社の存在が、現在以上に大きな意味を持つ可能性のあることは、同神社関係者の歴史が物語るところであると言えるであろう。ここでは、上記(第3節)に少し言及した森田家は長年において枯松神社を守っただけではなく、サン・ジワン様に関する伝承(信仰のストーリー)を精神的に受け止めたのである。実際、黒崎地域の人々はとても枯松神社への関心が強く、それは、彼らの先祖が厳しい自然の中で生活を築き上げてきた人々であり、またかくれキリシタンのグループの苦しみを長い歴史の中で味わってきた人々だから、当然のことかもしれない。その意味で今日の現実、地元住民を含む枯松神社の関係者(枯松神社を守る会)にとって、枯松神社は建物そのものではなく、精神的拠り所である。以上の点を一言でまとめれば、枯松神社は祖先の霊の存在する場所、あるいは象徴的表象としての場所であり、黒崎地域社会の中でもきわめてユニークな存在であるといわなければならない。同神社は、まさにその典型である。

以上の特徴から、Vozikas(2012: 69)の事例分析から着想を得てみれば、次のような点に向けられる。枯松神社はあくまでも黒崎地域と象徴のシステムに中心的な位置を占めている。また、本稿の第3節に特筆したように、地域社会を含む同神社の関係者で名称「枯松神社を守る会」は、本当に同神社の建物の世話をする。これは、彼らの神聖に関連する懸念や興味を示している。こうして彼らは、枯松神社の建物の形而上学的性質を強調し、同神社とその周辺地域の尊厳を維持するために最大限の努力を行う。しかし、枯松神社とサン・ジワン様の役割は、地域住民の精神的な側面で制限されていない。そうではなく、それは補完社会的なパラメータが含まれる。それは密接にコミュニティ(ローカル・エンティティ)の存在とエリアに属する感覚の栽培が接続されている。同神社の建設工事をサポートする必要性は、地域社会の発展に貢献した。これは、宗教団体を代表して集団的な努力のようなものだった。枯松神社を構築し、再構築するには、多くのローカル建設者がその建設のためにサービスを提供した。他の地域住民も、N・S神父(当時のカトリック黒崎教会の主任司祭)が主催された様々なアピールによって、財政的に貢献した。以上のことを確実に行うことで、枯松神社の役割は果たせられるだろうと考える。

5-2. 枯松神社祭—先人に感謝と慰霊—

以下に枯松神社祭における象徴と伝承の関連を分析・総合化し、その性格、特徴、および機能を考察し、この礼祭の宗教性、あるいは地域社会の宗教観について探ることを注視したい。

まず、第一に、2000年から行われている枯松神社祭は、実際に、サン・ジワン様の偉業を称え、冥福を祈るための祭儀である。ただし、この大祭礼は、そもそもかくれキリシタ

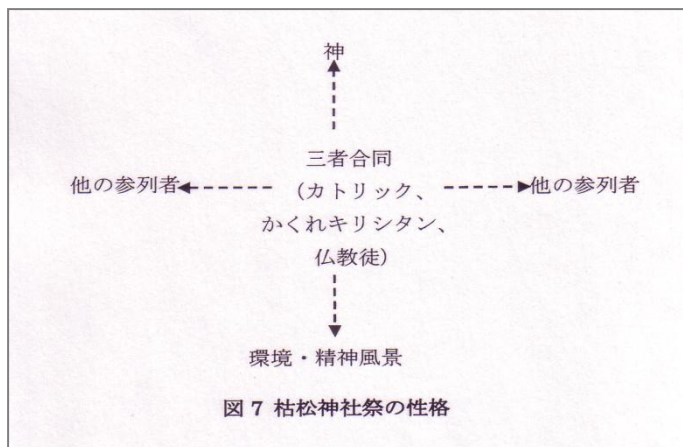
ンのイニシアティブではなく、「サン・ジワン様をはじめ厳しい弾圧の中で信仰を守り通した共通の指導者や祖先に感謝し、枯松神社を黒崎地域の精神的なよりどころにしよう」と N・S 神父の呼びかけで始まったものである。枯松神社祭は黒崎地域・長崎市の文化財の取り組みが実を結ぶには長い時間がかかると予想されるが、ひとたび、関係者が現れば、急に市場が勢いづく可能性はある。また、この合同祭祀を通して、参加者は実際にサン・ジワン様（先祖たち、殉教者を含む）が信じたことは、「この世の栄華を求めるのではなく、死後の世界、パライズ（天国）での永福を望むこと」であったことを思い出して、黒崎地域のキリシタンの歴史と文化を継承し、地域の平和と発展を祈るのである、ということを確認にした。これは、三者合同（かくれキリシタン、カトリック、仏教徒）と枯松神社祭の一般参列者にとって、彼らに託された世界に対しての一つの責任である。他方では、彼らは神の意志を形にして、行うことが引き続き必要である（詳細は Munsu 2008, 2011, 2012 を参照）。

さらにいえば、筆者は、物質文化と儀礼行為で、枯松神社祭に関わる遺物のコンテクスト、特に物品、精神や物質的な構成要素（エンティティ）の間の特殊な象徴的關係には十分な注意を払うことにした。実のところ、同祭礼をとおして、よく用いられている文化財、儀式・儀礼、祝祭に関する主な構成要素（コンポネント・エンティティ）、「すなわち(1) 特定的一场とその周辺に着目すること、(2) 人間世界と非人間世界の中間的（境界的）位置を占めること、(3) 神、霊・精霊の存在（超自然的存在の参照、明示的な象徴性、聖画）、(4) 人々の参加度と奉納、(5) パフォーマンスなどが見られる（あわせて Renfrew & Bahn 2004: 416-417 を参照ください）。

第二に、枯松神社祭の特性を観察した上で、宗教間の対話についての話し合いが膠着状態にある中、144 年以上にわたって宗教集団の感情的対立（カトリック、かくれキリシタン、寺離れなど何かと対立関係）を続けてきた黒崎地域の現状が、どのように社会、宗教的交流へと導く希望の灯としての役割を果たしてきたのかを明らかにした。現代の黒崎地域ぐるみの共同体は、野中騒動の時代に繰り返してきた過去の争いとは、多分に変化してきているのではないかと思われる。たとえば、この記念祭を行う目的の一つは、参加者がそれぞれの家庭、地域において他人との出会い、社会的交流の関わりを大切に、明るい平和的な関係を築いていくことを目標としている。毎年長崎市内のメディアはまたこれらの宗教団の一層密接な連携と結合に貢献している。意外に知られていないのが、枯松神社祭によって構築されている宗教的調和であり、自然に異宗教間の対話の代替意味、あるいは特性（おもてなし・ホスピタリティ、寛容と平和、信仰と平和への取り組み、歌を響かせ合い、祈りの結び合いなど）を示唆している。ここで言うまでもなく 3 つのグループの關係に少しずつ変化が見られるようになった。この中心の体験こそ、黒崎地域の歴史を経ながらも地域住民との平和的な共生を実現している興味深い例である。松川（2005:5）が論じているように、「これまでカトリック、かくれキリシタン、寺離れ等何かと対立関係のあったものが、この神社祭を通して徐々に協力關係が確立しつつあることは、地域にとっても良いことである。」こうした出来事はまるで黒崎地域における宗教宣教史の一つの「転換点期」であり、「救いの手を差し伸べる」のであるといえよう。

第三に、第二の考察でとりあげてきた枯松神社祭の特性を指摘したうえで、もう少し具体的に、進むべき方向を予測してみる。上記の枯松神社祭の性格は、事例的に多様な伝承

と側面を持つが、それらの諸要素を観察、検討してみれば、主に二つの側面が出てくる(図7)。それは、まず一つは、下から上に見ると祖先との交わりという(上下関係・縦の線 vertical aspect・relationships)を重視するものである。



つまり、枯松神社祭の参列者はサン・ジワンを中心としながら自分たちの家族や黒崎地域の祖先を崇敬している。周知のように、カトリック教会では聖徒の交わりという概念があり、信者たちは聖母マリアや聖人を通してイエス・キリスト、神への取り次ぎを祈っている。厳しい迫害の間、潜伏キリシタンも同じようにしていた。現在、黒崎地域のかくれキリシタンを含む他の参列者もサン・ジワンを通してイエス・キリスト、神へ取り次ぎを願っているようである。もちろん、かくれキリシタンは祈り・「オラショ奉納」にも聖母マリアへの取り次ぎによって神様に祈っている。よく知られているように、聖母マリアの象徴は、神と人間との間に仲介を求める要請から成立した。聖母マリアは、カトリック教会にとっては、イエス・キリストの傍らに立つ協力救済者(Savior)であることによって、神性の中へ取り込まれる。

ここにおいて、枯松神社祭は人間世界と非人間世界の間間的(境界的)位置を占める。筆者は、この「あらゆる種類の関係性(人々、祖先、神、死者の関係)」という宗教行為が地域社会の宗教観に特に適すると考える。なぜなら、これまでの研究情報において、「日本人は人間と自然との調和を尊重する。建築や庭園の様式でも、日本では自然と超自然をそのまま生かして素材としていこうと努める」という事実を論じているからである(詳細は Florence Kluckhohn 1953; Kluckhohn & Strodtbeck 1961; および Verhoeven 2004 を参照)。

これらに付け加えるべきものは、枯松神社祭の典礼である。同祭礼の典礼にはカトリック、かくれキリシタン、および仏教の礼法の影響があり、これがまた日本の伝統的な礼儀作法に強い影響を与えた。またこれは奇異なことではない、日本人の宗教の典型的な形態である。彼らは、それ自身の独特な宗教的感情を確かに持ち、シンクレティズム的な(習合的な)宗教感情を持っている。結局、枯松神社の典礼において、参列者は宗教を概念や論理や教義で捉えるのではなく、宗教的感情で感受する、と筆者は思う。

次に、枯松神社祭において、共同体の絆という横の線・関係 horizontal aspect vertical aspect・relationshipsが見られる。これは、日本、黒崎地域のキリスト教史の流れを踏まえて、次の三つの点が挙げられる。枯松神社祭関係者の三者は①初代のキリスト教共同体、②400年前(キリシタン時代)のミゼリコルディア(コンフラリア)、③潜伏キリシタン時代

の 250 年の間、共同体の中(秘密組織) で信仰伝承を行ってきた姿である。また、Vozikas (2012) の事例分析から着想を得てみれば、次のような点に向けられる。枯松神社祭は、地域住民の集団的記憶に発現している社会的、文化的に定義された過去のようなものを示している。また、このコンテキストでは、サン・ジワン枯松神社祭は単に一般的な祭礼に限定されるものではない。逆に、サン・ジワン様は、「ローカの神霊」にされる。この要因によって、同祭礼は、地域社会の参照を取得することができる。その意味で、サン・ジワン様と一緒に、全体の地域社会が祝われている。そこで、枯松神社祭は宗教人類学で知られている儀式の主な特徴、すなわち反復 Repetitive、様式化 Stylized、順次 Sequential、非普通 Nonordinary、強力 Potent (Womack 2005:91) を表しているのだろう。

要約すると、枯松神社祭の参列者は縦の線で神に感謝を捧げ、賛美し、悪行について神に詫言をする行いを表す。一方、横の線では参列者は、日常生活の中で信仰を実践していくことを表している。彼らは毎年「枯松神社祭を行う」ことによって、互いに祈りの言葉(オラショ)を体験し、また精神的に表現されるのではないかと思う。その限りでは、現実の認識である。だから、同祭礼の参列者は祈りと生活の中での実践が必要であることを表現している。それは、二つの側面、すなわち<縦の線と横の線・上下関係と横の関係>を併せて、ちょうどキリスト教の神学に出てくる「十字架」の姿、すなわち宗教的象徴・シンボルである。こうした状況において、信者は一つの神聖な場所で団結し、一体化している。彼らは一つの主目的を共有している。ここで、彼らは Bevans と Tahaafe-Williams(2011:122)が論じている「信仰間の対話から異教徒間の協力まで」という重要な動きを自然に示しているだろう。結局、救い主であるイエス・キリストが「身をもって」教えたことである、と筆者は思う。枯松神社祭の参列者の宗教観には、まさに以上のことが含まれていたと思われる。

ゆえに、枯松神社祭終了後、黒崎地域のコミュニティセンターで行われる懇親会の目的は、参加者がそれぞれの家庭、地域において他人との出会い、社会的交流の関わりを大切にし、明るい平和な関係を築いていくことを目指している。全体としての結果は、ポジティブである。日本にキリスト教が伝来してから約 470 年。仏教もキリスト教も時代の流れに翻弄されながら、その歩みにはいろいろなことがあったと思われる。こうした状況の中で、枯松神社祭とその後の会食をとおして、同じ地域に住む人たち同志の思いやりや絆、結束を改めて思い起こすことができるのであろう。結局、宗教は先祖供養ばかりでなく生きた人間の幸せのためにもあるという。これは、筆者が既に文化や社会統合の観点から検討している側面であり (Munsi 2008, 2011, 2012)、ここで、これらの論点を開発し続けている。

要するに、黒崎地域のかくれキリシタン同志、または、かくれキリシタンと仏教、およびカトリック信者との友好的ではなかった関係が徐々に改善され、地域の人々相互のこれまで以上に親しい関係が樹立されていけば理想的である。そうなれば、歴史もさることながら、宗派をこえて集い、先祖たちに感謝する枯松神社祭を近代文化活動としてとらえることができるだろう。そうした点を含めて、人々が宗教・文化的な結びつきによって一体的な意識を深め、その文化のアイデンティティを形成していくのである。宗教集団と社会関係に関して言えば、それでも時として枯松神社祭の持つ力が見られる。

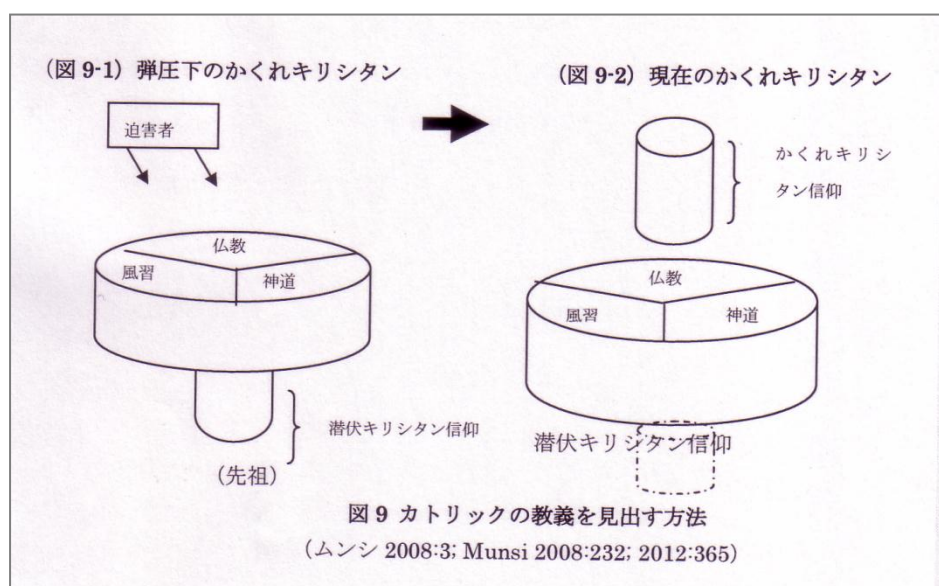
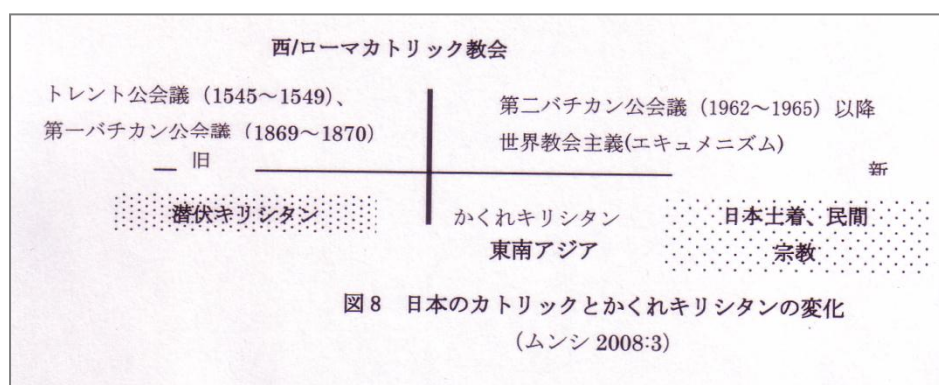
このように、決定的に重要なのは、前述の「三者」が宗教的調和、あるいは宗教間の対話(Chia 2012)の上で考え、討議し枯松神社祭を行うようになって明らかにされた事実なの

である。また他の参列者と観察者の経験とも符合している点において興味深いものであるが、同祭礼後、すなわち日常生活の中で、地域住民と参列者はどのように「社会的ネットワークと組織」を構築し、見出すのかを確認すべきではないだろうか。今後の研究課題と思われる。

6. 総括

前述の枯松神社と大祭礼の特性を総合的に考えてみると、次のことが見られる。戦後日本の各地域社会の変動や社会共同体がもたらした信仰活動への影響を踏まえ、信仰の内にかくれキリシタン信仰（カトリックの教義に基づいている信仰）を見出す方法を（図9）の形で示してみた。予め断っておくが、数世紀の時空を隔てている関係上、彼らの信仰は実際のカトリック信仰（通常のカトリック教徒が持つ信仰）から大きく乖離した部分があることは否めない。しかし、元を辿れば同じカトリックの信仰を有していた彼らに敬意を表し、ここではカトリックの教義と呼ぶことにする。

まずは下の（図8）に示しているように、カトリックにおいても、かくれキリシタンにおいても、近、現代の社会において大きな変化があった。これは現代社会の変化の影響を受けていることは否めない。



上述した図9-1は、次の事実を示すものである。迫害時代の潜伏キリシタンは、自分たち

の信仰を守るために、仏教、神道の儀式を前面に押し出し、カモフラージュしたカトリック信仰の形態をとっていたが、それが次第に地域風習のパターンと混合し、カトリックの教義だけを切り離れた。『カトリック新聞第 3839 号 12 月 4 日、2005』の記事にはこう書かれている。

1600 年代当初にはイエズス会宣教師が播磨で五百人の信徒がいたと報告。キリシタン禁教令の度重なる布告で迫害が激化するにつれ、庶民（キリシタン）は、檀那寺と表向き依存関係を強め、寺への積極的な参画で「かくれキリシタン」を維持したとされる。こうしたことから「背面十字架地蔵」のように、仏教への信心に見せかけてキリシタンの信仰を守るという偽装化が活発になったと考えられている。

かつて、このカモフラージュが原因で、かくれキリシタンは混交宗教（syncretism）の信奉者に規定されたことがある（古野 1956）。しかし、このことに対し、「それをもって雑炊のような信仰を思い浮かべることは、彼らの信仰の本質をみあやまることになる」（中城・谷川 1999:16）と混交宗教としての見方に疑問を投げかける向きもある。

現在、迫害の時代はとうに過ぎ信教の自由が訪れた。彼らはもはや「かくれる」必要がない。それにもかかわらず、かくれキリシタンは現在においても潜伏キリシタンの信仰形態を寸分変わらない形で伝承し続け、実践している。彼らは、これがいずれ消滅するであろう信仰形態であることを承知の上で、自分たちの命の続く限り、その時間が少しでも長く続くことを願いながら宗教活動をしているかのようなのである。そして、この信仰形態が消滅した後も自分たちの精神文化、信仰の誇りを子孫に伝えたいという情熱がみなぎっているようにも見える。

ところで、(図 9-2) が示すように、現代のかくれキリシタンは、以前の形態と比べると、逆に、仏教、神道、地域風習の儀式を土台として、その上にかくれキリシタンの信仰形態を乗せている。しかし、隠れる必要性がない現代においても、かくれキリシタンの信仰形態が維持されていることは何か別の要素があることを意味するものと考えられる。

また、興味をそそられるのは、「忍耐力」というかくれキリシタンの私的思想である。この「忍耐力」はどこから来るのか。21 世紀の現在にも続いているかくれキリシタン社会は居心地が良く、カトリック教やその他の宗教にも移りたくないのは、伝統の祈りである「オラショ」に独特の言葉や物語があり、長い潜伏によって神秘が増進されたからであろう。行事や信仰伝承、あるいはアーバンコンテクストにおける宗教的伝統の中に神秘性を感じて共鳴するものがあるのではないかと思われる。それほどに居心地がよいならば、自分が信じている宗教のままでよいと思うのも肯ける。以上のような意味で、かくれキリシタンは主に「少数派・マイノリティ」としての生き方を堅持することや「外面の宗教団」という状況下で、現代的な精神、すなわち彼らの生きてきた経験、生き延びられたこと、信仰形態、宗教的な実践、および人々の物質的文化を示している。枯松神社と大祭礼の諸要素にも同じかくれキリシタンの宗教行動の基本的パターンが見られる。筆者は、この事象が黒崎地域における都市的文脈での宗教的伝統（religious traditions in urban contexts）に特に適すると考える。なぜなら、Pinxten と Dikomiti (2012) の論点から見れば、黒崎地域の「公共圏」や「市民社会」、および「都市生活与文化」に関するいかなる議論であれ、

宗教活動の重要性を無視すべきではないことを意味しているからである。

こういった宗教的な経験において、枯松神社祭の参列者が社会的な領域 (social sphere) と神聖な場所 (sacred space) との併置の体験をしているのではないかと思う。これらすべての要素は枯松神社祭の集団的記録を形成するために共謀する。その目的は「すべての参列者の宗教感情を保護する」という。だから、参列者にとって非常に主観的な課題である。その結果、多くの社会的エネルギーが吸収されたり放出されたりするが、人と人とのつながりが大きく変わるときも多くの精神的エネルギーが出入りするのである。結局のところ、枯松神社祭の期間中、宗教感情的な体制はどのように自己、社会、シンボル間のバランスのとれた弁証法的な接続に特徴付けられるかが観察できる。まさにその意味で、まさにその限りにおいて、上記の重点は Riis と Woodhead (2012: 121) の供述の信憑性を与えるのだろう。彼らは弁証法的関係を宗教社会的に考えるとき、とりわけ次のような宗教感情の側面を指摘している。

「宗教感情的な文脈において」個人・エージェント、共同体とシンボルの関係は相互的構成になる。また感情的なシンボル、地域社会の感情的なプログラム、および個々の感情の対応関係がある。もちろん、これらの部分を分けるのは不自然なこと (わざとらしい) である。なぜならそういった状況において、これらのシンボルは、共同体が何を集合的に感じているか、またメンバーが何を個別に経験するかを表現している。それぞれの部分が他の部分に確認し、増幅し、力を与える。共同体はこれらのシンボルを崇敬し、参加者 (個人) はそれらを主観的に解釈するため、シンボルの力が強化される。メンバーを動かす共同体の力は、共同体がシンボルを受け入れると言及する時、また、メンバーが共同体の中に参加する時、高められる。すなわち、共同体の仲間を感動させる力は、シンボルを受け入れることに関し、彼らが共同の儀式に参加することやそのシンボルの設立に関与すること、またそのメンバーとして参加することで宗教的動機付けがさらに強められることによって高められる。【筆者の訳】

おわりに

本研究では、かくれキリシタンが信仰を持ち続けた「キリシタン神社」として知られる長崎市下黒崎町の枯松神社を対象とし、主に、2000年から行われている枯松神社祭 (同実行委員会主催) が提示する地域社会の宗教観について述べた。こうした観点から同祭礼を支える社会組織、行事の式次第、祭の宗教的位置、人々の一生や連帯、美的・感情的生活、コスモロジー、アイデンティティなどについて記述しながら、祭が人間とその社会に対して何をなしているかを考えてみた。

これまで確認した枯松神社は、明治時代初期の長崎地域の発展過程とともに設立された。同神社はキリシタン弾圧時代に黒崎地域のキリシタンを指導したと伝えられるサン・ジワンを祀っている。サン・ジワンは黒崎地域で信仰を守った人たちの「心の伝道師」だった。同神社が、現在なお黒崎地域社会とのつながりを強くもち、地元住民の心の支えとなっていること、さまざまな形で地域社会に貢献していること、そして地域統合のシンボル

として機能している実態を確認することができた。枯松神社の重要性は、特定の精神的拠り所であるだけでなく、地域社会と信仰と空間の融合点でもある。宗教や文化の中心の一つとして、歴史的に形成されたその都市と、都市を包含する長崎市下黒崎町の姿は、まさに枯松神社に相応しい、よく整備された都市と農村の伝統的景観を今日に伝えているであろう。結局、枯松神社の中にある「信仰のストーリー」を前面に出せれば世界遺産的価値がある信仰の証になれるであろう。世界遺産の重点は建築物よりも、そのストーリーであると見直しを迫られているようである。ゆえに、黒崎地域に多数存在するキリシタンの集団墓地は、かくれキリシタンを含む地域住民の信仰の拠点として、あるいは地域を跨いだ広域的な人的交流の場として、重要な役割を果たしてきた。

現在、黒崎地域のカトリック、かくれキリシタン、仏教徒（天福寺に属しながら枯松神社を守る会）の組織では、地域社会の変化の中、サン・ジワン枯松神社祭という聖なるものとの交流が開かれ、黒崎地域の歴史と文化を継承しようと毎年行っている。日本国内を見れば、この数年間、サン・ジワン枯松神社祭はニュースとして公表され、同祭礼の未来はあると期待されている。この合同祭礼が持つ力によって「新しい地域共同体づくりの信仰」が始まっている。これは、迫害と野中騒動という信徒間の緊迫した関係を過去にもちながらも、教派を超える宗教的、社会的和合という理念に裏打ちされた祭儀なのである。こうした新たな精神的環境の中で、キリスト教を禁じられ迫害されていたカトリック教会だけでなく、自分たちの地域の殉教者や祖先を思い起こす日でもある。今後も、「黒崎地域住民が協力し合い」、「人々の本来持つ心と思いやりの絆」、理解を深めるために、枯松神社祭が重要な宗教と社会的役割を担うことになったといえる。それゆえ本稿の意義は、このような枯松神社と祭礼の特性全体を理解していくための重要な視点を提示したことにあると考える。そして、その視点から得られた枯松神社と祭礼の宗教的伝統の中心的構造の提示は、中心から方向づけが起こるのにも似て、他の宗教現象の意味のより深い理解を得るための視点を方向づけることになると思う。

結局のところ、現代黒崎地域のかくれキリシタンは祖先、歴史、伝統、そしてなによりも信仰を同じくする仲間同士の連帯を一層深め、互助会的組織を発展させつつ、従来にはなかったオープンマインドの精神で地域共同体とも溶け合い、宗教的団結を現代社会がもたらした諸問題解決の手段にまでしている。そこで、枯松神社と大祭礼は、あくまでも当地やかくれキリシタン会の伝統や信仰文化を保持し、さらに地域社会の宗教観を満たさせる。ここで興味深い対比は、枯松神社祭という文化的実践に内在する地域社会的エネルギー（権力、カリスマ、性的興奮、集団的夢、宗教的畏怖など）がいかに交渉され交換されるのかが見られることである。これらの特性を考察していく必要があることは本研究に適している。

参考文献

遠藤 周作

1966 『沈黙』、新潮社。

1982 『切支丹時代殉教者と棄教の歴史』、小学館ライブラリー。

大石 一久 (編)

2012 『日本キリシタン墓碑総覧』、企画 南島原市教育委員会 (世界遺産登録維准室)、長崎文献社。

太田 淑子・H.チースリク (監修)

1999 『日本史小百科』、東京堂出版。

紙谷 威広

1986 『キリシタンの神話的世界』、東京堂出版。

片岡 弥吉

1970 『長崎の殉教者』、角川書店。

1997 (1967) 『かくれキリシタン——歴史と民俗』、日本放送出版協会。

2005 『長崎のキリシタン』、聖母の騎士社。

外山 幹夫

1993 『もう一つの維新史 長崎・大村藩の場合』、新潮選書。

外海町役場

1974 『外海町誌』、外海町役場。

小岸 昭

2001 『隠れユダヤ教徒とかくれキリシタン』、人文書院。

五野井 隆史

1990 『日本キリスト教史』、吉川弘文館。

田北 耕也

1978 『昭和時代の潜伏キリシタン』、日本学術振興会。

中城 忠・谷川 健一 (編)

1999 『かくれキリシタンの聖画』、小学館。

古野 清人

1959 『隠れキリシタン』、至文堂。

深潟 久

1983 『外海——キリシタンの里』、外海町役場。

ドロティア, フィルス

1997 「隠れキリシタンと経済的、社会的剥奪」、脇本平也・田丸徳善 (編) 『日本の宗教と精神文化』、pp.99-121、広田崇夫訳、新曜社。

正木 慶文

1973 「隠れキリシタンと枯松神社」、『長崎談』、第55輯、1長崎史談会。

2003 『長崎隠れキリシタン記』、株式会社新潮社。

松川 隆治

2005 「外海のカクレキリシタン」、『長崎県地方史だより』第64号:1-5。

丸山 孝一

1980 『カトリック土着 キリシタンの末裔たち』、日本放送出版協会。

皆川 達夫

1981 『オラショ紀行 対談と随想』、日本基督教団出版局。

2004 『洋学渡来考——キリシタン音楽の栄光と挫折』、日本キリスト教団出版局。

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。

2001 『カクレキリシタン オラショー魂の通奏低音』、株式会社長崎新聞社。

森 浩明

1995 「カクレキリシタンの信仰に見られる神道的要素について」『長崎談叢』、長崎談会第48輯。

ムンシ, ロジェヴァンジラ

2008 「かくれキリシタンの宗教活動とその社会的機能——価値観と都市文化との相互的關係』、博士論文、神奈川大学歴史民俗資料学研究学科。

2012 『村上茂の伝記——カトリックに復帰した外海・黒崎かくれキリシタンの指導者』、聖母の騎士社。

安丸 良夫

2004 『神々の明治維新』、株式会社岩波書店。

2007 『文明化の経験』、岩波書店。

フロイス, ルイス

2003 (1963) 「日本史 1——キリシタン伝来のころ」『ウイド版東洋文庫 4』、柳谷武夫訳、平凡社。

Bevans, S.B.&Tahaafe-Williams, K.(eds).

2011 *Contextual Theology for the Twenty-First Century*. Eugen, Oregon: Pickwick Publications.

Bloch, M.

1989 *Ritual, History and Power. Selected papers in Anthropology*. London and Antlatic, 90highlands: The Athlone Press.

Chia, E.K-F.

2012 *Schillbeeckx and Interreligious Dialogue. Perspectives from Asian Theology*. Eugen, Oregon: Pickwick Publications.

Climo, J.J.&Cattell, M.G.(eds).

2012 *Social Memory and History. Anthropological Perspectives*. New York: AltaMira Press.

Filus, D.

2003 “Secrecy and Kakure Kirishitan”. *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa (7): 93-113.

Harrington, A.M.

1993 *Japan's Hidden Christians*. Chicago: The Loyola University Press.

Munsi, R.V.

2008 “Kakure Kirishitan in the new Urbanized Context of Kurosaki.” *The Japan Mission Journal* (62/4):225-246.

2011 “Conversion Experiences among the Kakure Kirishitan”. *The Japan Mission Journal* (65:3):162-183

2012 “Japanese Hidden Christians in Contemporary Settings”. *SMT-Swedish*

Missiological Themes (100/4) :351-390.

Nosco, P.

1993 “Secrecy and Transmission of Tradition: Issues in the Study of the Underground Christians”. *Japanese Journal of Religious Studies* 20:3-29.

Pinxten, R. & Dikomitis, L. (eds).

2012 *When God Comes to Town. Religious Traditions in Urban Contexts. [Culture and Politics/Politics and Culture Vol. 4.]*. New York: Berghahn Books.

Renfrew, C., Bahn, P.,

2004 *Archaeology: theories, Methods and Practice*. London: Thames & Hudson.

Riis, O. & Woodhead, L.

2012 *A Sociology of Religious Emotion*. Oxford: Oxford University Press.

Russell, B.H.

2006 *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. Fourth Edition. New York: Altamira Press.

Turnbull, S.

1998 *The Kakure Kirishitan of Japan. A Study of their Development, Beliefs and Rituals to the Present Day*. Tokyo: Japan Library.

Verhoeven, M.

2004 “Beyond boundaries: nature, culture and a holistic approach to domestication in the Levant”. *Journal of World Prehistory* 18 (3):179-282.

Wesler, K.W.

2012 *An Archeology of Religion*. New York: University Press of America.

Womack, M.

2005 *Symbols and Meaning. A Concise Introduction*. New York: AltaMira Press.