

北総地域における文化の再発見と観光

東 美晴

はじめに

本稿は2007年11月28日に成田市商工会議所・会議室において行われた千葉県観光セミナーの講演をもとに改稿したものである。セミナーにおいては、北総地域の観光を考えるヒントとなることを語ることを念頭に、北総地域の、文化の再発見を試みることを中心に内容を構成した。それは、利根川をはさんだ常陸、下総の両地域がいわば武士の発祥の地と呼べる地域であり、その後も独自の武の文化を蓄積、展開していったことを示すものであった。これは本稿の後半にて論じる。なお、もちろん、この武士の誕生を中心に北総文化の再発見はあくまで一つの試論であり、他にも多くのアプローチがあり得るであろう。

ところで、セミナーにおいて文化の再発見をテーマとしたもう一つの理由は、ポストモダンの立場から観光を考えてみようという意図のためであった。正確には、状況としてのポストモダンと、思想としてのポストモダニズムは異なる。ここでは、状況としてのポストモダンから始める。ポストモダンとは、リオタールによれば「高度に発展した先進社会における知の現在の状況」であり、「十九世紀末から始まって、科学や文学、芸術のゲーム規則に大幅な変更を迫った一連の変化を経た後の文化の状況」を指す(Lyotard, 1979=1986: 7)。その特質についてリオタールは以下のように記述する。

科学と物語とは、元来、絶えざる葛藤にある。科学の側の判断基準に照らせば、物語の大部分は単なる寓話に過ぎないことになる。ところが、科学が単に有用な規則性を現表することにとどまらず、真なるものを探求するものである限りは、科学はみずからのゲームを正当化しなければならない。すなわち、科学はみずからのステータスを正当化する言説を必要とし、その言説は哲学という名前と呼ばれてきた。このメタ言説がはっきりした仕方でなんらかの大きな物語—《精神》の弁証法、意味の解釈学、理性的人間

あるいは労働者としての主体の解放、富の発展—に依拠しているとすれば、みずからの正当化のためにそうした物語に準拠する科学を、われわれは《モダン》と呼ぶことにする。…。極度の単純化を懼れずに言えば、《ポスト・モダン》とは、まず何よりも、こうしたメタ物語に対する不信感だと言えるだろう (Lyotard, 1979=1986: 8)。

リオタールの言説に照らしあわせて日本を考えるならば、やはり近代に至るその歴史、文化についても、正当化された知として提供される「大きな物語」があった。この「大きな物語」において、シンボル性を帯びる地域、都市は京都、鎌倉、東京など限定的に固定されている。これに対して、異なる歴史の物語、異なる文化の物語を語ることもまた、ひとつのポストモダンの試みであろう。「文化の再発見」のテーマは、これを通し、近代の「大きな物語」において剥奪されたシンボル性を回復し、地域の復権に繋げる試みを考えてみようと思案したものであった。あくまで一つの試みとして提起したものであるため、資料面の収集、歴史事実の検証等に関して不十分な点も多々ある。

なお、ポストモダンの立場から観光を考えることは何も新しいことではない。ポスト観光の概念は既にアーリによって提起されており、日本における脱近代の観光の模索もアレックス・カーのプロジェクト等によって実践されている。さらに言えば、異なる歴史の物語を語ることも石見銀山の世界遺産登録等の実践を通し、既に行われていることであろう。本稿では、1章において思想・運動としてのポストモダニズムと現代社会の文化状況としてのポストモダンを整理し、2章ではジョン・アーリとアレックス・カーを通して観光におけるポストモダン状況とポストモダニズムを示す。その上で、3章において観光におけるポストモダニズムの一つの実践を念頭においた試論として、北総文化の再発見に関する議論を行う。

1. 観光とポストモダン

(1) モダニズムとポストモダニズム

ここでは、ハーヴェイの『ポストモダニティの条件』から、簡単に19世紀末、どのような状況においてポストモダニズムの先駆が現れたのかを示しておく。

18世紀、啓蒙思想家の努力、すなわちハーバーマスがモダニティのプロジェクトと呼ぶものが注目されるようになる。これに対して、20世紀初頭までに二つの全く異なった批判が現れた。これらがポストモダニズム思想の中心となっていく。その一つの代表はマックス・ウェーバーであり、さらにはニーチェである。ウェーバーとニーチェは啓蒙の理性に対する批判者であった。もう一方の批判は、啓蒙主義の絶対的な永続性を疑問視し、異なる表現様式を探求しようとする芸術家たち、ボードレー、フローベール、

マネなどであった (Harvey, 1990=1999: 27-47)。

なお、ハーヴェイはモダニティにとって、ニーチェが示した「創造的破壊」のイメージが重要であることを指摘している。それは以下の通りである。

「創造的破壊」のイメージは、モダニティの理解にとって非常に重要である。というのも、「創造的破壊」のイメージは、モダニズム的プロジェクトの遂行の際に直面する実際上のディレンマから派生したものであるからだ。そもそも、以前の状態をほとんど破壊せずに、どのようにして新しい世界が創造され得るというのであろうか。毛沢東に至るあらゆるモダニズム的思想家が述べているように、卵を割らずにオムレツを作るなどといったことはできっこない (Harvey, 1990=1999: 31)。

「創造的破壊」あるいは「破壊的創造」を平たく言うならば、建造物に即するならば、古い街を取り壊し、更地にし、新しい近代的建造物（ビル）を作っていく過程である。もちろん、これは制度や文化にもあてはまる。実際、ヨーロッパにおいて近代都市が作られていく過程は都市計画のような視覚的な側面においても、制度・文化等の側面においても、創造的破壊と破壊的創造の繰り返しであっただろう。ウェーバーにしてもニーチェにしても、このような現実に直面していたのであろう。

なお、現代の思想・芸術としてのポストモダニズムは1960年代の反モダニズム運動を経て、1968年から72年にかけて現れてくるのが認められるという (Harvey, 1990=1999: 61)。ポストモダニズムがもともとモダニズムに対する批判としての側面をもっていたことを鑑みると、フーコーに代表されるような現代のポストモダニズム思想が近代批判を内在させていることも必然であるし、さらにはモダンの進展の結果として生じた文化変容としてのポストモダンに対する批判に結びついていくことも当然であろう。

(2) モダンとポストモダン

思想・運動としてのポストモダニズムは、その背景をなす社会の文化的状況と区別される。これをポストモダンとしておく。ポストモダンとは、脱工業化、高度情報化などによって推し進められる文化変容、すなわち「脱近代」的状況である。これについても多くの議論があるが、ここでは観光に集約していくために、アーリの議論を提示するに留めたい。

アーリは基本的にはスコット・ラッシュの議論を下敷きに、モダンを〈構造的分化〉であり、その過程であるとする。また、ポストモダンはこれに対して、〈脱分化〉であるとする。〈構造的分化〉とは制度上、規範上、いくつもの領域が区分され、それぞれが発展していく過程である。またそれぞれの領域が発展する過程において、さらに内部での分化が同時進行する。それは、文化領域の内部において、ハイカルチャーとローカ

ルチャーが区分されたり、消費という領域の内部において、エリート的消費と大衆的消費の形態区分が派生したりするような現象である (Urry, 1990=1995: 149-150)。

一方、ポストモダンの脱分化は、各領域の区分にあるほころびを通して、それぞれが他の領域へ噴出していく現象である。たとえば、テレビメディアによって生産される情報はもともと分類し難く、領域設定が難しい。そこで流布される文化はリビングやダイニングで機械的、電子的に再生されるものであり、コンサートや美術館へ行くといった行為は必要ない。この意味で日常生活と文化・芸術の次元の境界が溶解する。同時に、コンサートや美術館へ行くといった行為は審美眼を備えたエリートによって担われるものであり、そこで接するものがハイカルチャーとされてきた。しかし、テレビメディアではそれが直接多くの観衆に提示されることになり、ハイカルチャー、ローカルチャーの区分が壊されていく。この他に、テレビの視聴者参加番組に見られるような文化の生産者と消費者の境界の溶解、売りたい音楽をまずCMソングとして使用することに見られるような文化の生産と商業の結びつきなど、様々な形で、境界の溶解を引きおこしていく (Urry, 1990=1995: 151)。

この結果として、現れた現代社会を特徴づける傾向は以下のような状況であるという。

ポストモダンは表象と現実の区分に疑問符をつけるのだ。これは多くの変化作用が原因となっている。意味表示がますます図像的または視覚的になり、したがって、意味表示が言葉あるいは音楽 (フィルム、テレビ、ビデオ、音楽ビデオ等は別として) を通して行われている場合より、ずっと表象と現実に関係が緊密で親密な関係が存在するのである。さらに、意味の指示対象 (つまり「現実」) の度合いが増加し、これがそれ自身対象になっているのである。あるいはボードリヤールの有名な所説のように、私たちが消費しているのは、ますます記号あるいは表象なのである。社会的アイデンティティは記号=価値の交換を通して構成されていく。しかし、その記号=価値は、見世物的精神の中で受け入れられているのだ。人々は知っているのだ、たとえばメディアは一つのシミュレーションだと。そして自分たちもその代わりにメディアをシミュレートするのだ。記号と見世物の世界は、本当の意味でのどんなオリジナリティもない世界で、あるものと言え、ウンベルト・エーコが名づけた「ハイパーリアリティへの旅」の世界なのだ。一切がコピー、あるいはテキストの上書きテキストで、偽物が本物よりもっと本物らしく見えるのだ。これは深さのない世界、あるいはスコット・ラッシュが述べたように、そこにあるのは「薄い新現実」だ (Urry, 1990=1995: 152)。

2. 観光のポストモダン

(1) アーリと観光のポストモダン

ジョン・アーリの『観光のまなざし』は、その後半部分が観光のポストモダン状況に関する記述に割かれている。

アーリはまず、観光におけるポストモダンの影響として、田舎への志向、ポストツーリストの登場、グループとグリッドの溶解を通しての観光行動および観光地の変化を整理し、その上で通俗的ポストモダニズムとでも言うべき保存の欲求の上に成り立つ遺産産業としての観光、ポストモダン状況そのものとでも言うべきコピー化された記号、表象の消費としてのテーマパークやモール街について言及している。

ここでは田舎への志向、ポストツーリストの登場、グループとグリッドの溶解による観光への影響についての記述をまとめておく。

アーリは（加太の訳では）、敢えてポストモダニズムとポストモダンとを区別していない。田舎への志向は、通俗的ポストモダニズムと理解できる現象であろう。それは以下のように記述されている。

（ポストモダンの建築には多くの要素があり、その中には建築の動静の中のモダンに対するのと、遊戯的ポストモダンに対するのと両方への反動が見られる⁽¹⁾）これと同じ要素が、最近の田舎所有にも見られる。それは、世に言う「グリーン観光」というレッテルが貼れるようなものだ。人びとがだんだん欲しがってきているのは、その行った先にマイナスにならないだけでなく、プラスになるような、そういう田舎の所有なのだ。ウェールズ地方で行われた調査では、多くの人びとが好んでいるのは、自然状態からかけ離れたその地ならではの田舎の魅力ではなく、「普通の」、比較的よく保存された田舎へ行きたい、というものだ。グリーン観光は、次世代のための地域確保と、それと併せて野生生物の保護を確保する積極的な機能を持っている。このような新規の観光の発達は、近代生活の諸形態、とくに、交通、エネルギー、工業製品、農業製品のモダンな形態にたいする拒否から発生している。とりわけ、敵意が生まれたのは、針葉樹を（とくに〈森林委員会〉だけでなく、地主たちが）いたるところに植えたことだ。この針葉樹は、環境上も、社会的にも有害な影響をもたらすと考えられているからだ。土地固有の猛禽類を含めて、よそにいない野生生物が滅亡し、観光によって支えられる筈の雇用水準を低下させ、未開の、手つかずの、「ロマン主義」的（というような魅力で捉えられている）荒野をなくしてしまうのだ。たしかにツーリストによる大きな影響があったからこそ手つかずの荒野は、ますます整然と植えられていく針葉樹林の近代化された植林から、おそらく守られると言うこともあった筈だ。このように、田舎の観光のいささか大きな形態上の特質は、この二、三十年の環境政策の広い展開からと、ある地域、場

所を「近代化」する大々的企てに対する抵抗から出ているのである（Urry, 1990=1995: 178-179）。

これに対し、グループとグリッドの溶解による観光への影響はポストモダンの現状を示すものであろう。また、ポストツーリストの登場は、ポストモダン状況では遊戯的に記号を消費することを通して生きることを当然とする現代の我々の生の特質を体現した人々の登場を示していると言えるであろう。

まず、グループとグリッドの溶解は、イギリスの海浜リゾートが被った影響を通して説明される。それは以下の通りである。

海浜リゾートは強力なるグループ性と〈グリッド〉を基盤としていたのである。グループという点では、リゾートは、ほぼ類似の階級と類似の地域からの人々のための、家族という単位に制約を受けた行楽であった。しかし、ポストモダンの社会的アイデンティティ崩壊と共に、一定の空間内にある時間を超越したようなグループ類縁性のこういう形態の多くは消失し、これが、そういうリゾート地の誘因力を減少させていったのである。そのリゾートは特定の階級に関連した様式内の娯楽編成を構造化する目的で作られていたものだったからだ。ツーリストの単位の多様性にはめざましいものがあり、その多くはもう家族単位ではなくなっているのだ。〈グリッド〉もまた変化してきた。こういうリゾート地は、快感と苦痛の間の特殊な線引きに依拠しているからだ。快感は、労働の場（とくに工場生産の場）から逃れ、退屈で単調な労働の苦痛から離れることと結びついていたのだ。しかし、今はこういう区分の境界線がほとんど明確でなくなってきた。娯楽はたいそう多くの場で享受できるようになっているし、海浜とは限らないのだ。まなごしを向けるべき対象も山とある。その中にはメディアもある。今日の観光というものや、もっと一般的にいう文化とが以前に比べて不明確になっているのだ。快も不快もどこにでも存在し、特定の場に空間的に措定できなくなっているのだ（Urry, 1990=1995: 183-184）。

このような状況の上に現れてきたポストツーリストは、「自分たちがツーリストであり、観光はゲームだということ、いやむしろ、唯一とか正統な観光体験など一切なく、多種多様なテキストを伴ったゲームの繋がり全体だと知っている」存在であるという。それは敢えてバスガイド付きの観光バス旅行に参加し、自分たちが「ツーリストごっこをしていること」を承知の上で、子ども扱いされることを楽しむなどの行動として表れる。まさに、ポストモダンの遊戯性、ゲーム性を知り尽くし、観光という記号を消費する人たちである（Urry, 1990=1995: 180-183）。

アーリが描くような観光のポストモダン状況、ポストツーリストの登場、ポストモダニズムは、日本においても既に十分見られることである。ポストモダン状況の進展については、たとえば日本の海水浴場においても、かつて夏に大量の家族連れの海水浴客を受け入れてきた民宿は既に激減している⁽²⁾。かつて大量の団体客を受け入れていた温泉観光地の多くが変化を余儀なくされてきたことも、よく知られている。一方、ポストツーリストの登場とそれに対する対応という意味での、遊戯性・ゲーム性の高さに関しては、日本はイギリス以上であるかも知れない。京都観光における変身舞妓のようなアトラクション、どこの観光地にも見られる、顔の部分が削りぬかれた写真撮影用のイラスト看板など、観光がゲームであることを前提にしたアトラクションや設備が夥しく準備されている。また、『るるぶ』や『マップル』のような夥しい観光情報誌、テレビの多くの旅行番組などが、ポストツーリストたちにシミュレートすべき記号や表象を与え続けている。これに対し、近年登場してきたニューツーリズムとして一括りにされるもの、すなわちエコツーリズム、フラワーツーリズム、グリーンツーリズムなどは、当初はポストモダニズムの影響を受けたものであっただろう。しかし、これらもまた観光情報を通してシミュレートされ、消費されるべき記号に変換され、ポストモダン状況の中に取り込まれているのが日本の現状であろう。

(2) アレックス・カーと日本

一方で、現在の日本の観光におけるポストモダニズムを考える場合、アレックス・カーの観点は興味深い。アレックス・カーは在日40年のアメリカ人東洋文化研究者である。その著書として『美しき日本の残像』『犬と鬼』がある。また、カーは京都町屋の再生プロジェクト、徳島県の祖谷を中心とした「ちいおりプロジェクト」を通して、「日本文化の再生」「日本の田舎の保存、文化と自然の活性化」をはかる活動を行っており、国内外から高い評価を得ている。カーのこれら一連の活動自体が観光にけるポストモダニズムの実践である。

実際、カーはその著書『犬と鬼』において、日本の景観のあり方に対して痛烈な批判を展開している。その立脚点として、現代文化史を前工業化時代、工業化時代、脱工業化時代の三段階に区分する。これはダニエル・ベルの枠組みに依拠したものであろう⁽³⁾。そして、その上で、日本は脱工業化の準備が整えられているにもかかわらず、その移行が阻止された結果、他の近代国家とは比較にならないほど、国土を醜くしてしまった国であるというものである。それは、以下のような論調である。

日本を語る時、今日では金融や貿易産業が話題の中心になる。しかし大きな目を見た場合、GDPが二、三パーセント下がろうと、数年銀行に元気がなかろうと、日本にとってそれが最重要課題なのだろうか。唐の詩人杜甫は「国破れて山河あり」と詠んだ。銀

行ができるはるか昔から、敷島の国には緑為す千々の島々が存在し、清水は苔むす岩を流れ落ち、奇岩の並ぶ神秘的な海岸を波が洗っていた。俳句や盆栽、生け花、また屏風絵や茶の湯や禅でも、伝統日本文化を形成するものすべてに、自然は大切なテーマだった。日本古来の神道では、国土を崇める心を信仰の根幹とし、山川草木は神々の住まいとして敬われてきた。その意味で、経済問題はしばらくおいて、国土そのものの現状を見ていくことにしよう。そこに見えてくるものは、ひょっとすれば世界で最も醜いかもしれない国土である。京の名勝や富士山の美しい景色を夢見ている読者には、かなりショッキングなセリフかもしれない。しかし、百聞は一見に如かず、素直になれば見えてくる。たとえば山では、自然林が伐採され建材用の杉植林、川にはダム、丘は切り崩され海岸を埋め立てる土砂に化け、海岸はコンクリートで塗りつぶされる。山村には無用とも思える林道が網の目のように走り、ひなびた孤島は産業廃棄物の墓場と化す。もちろん、多くの近代国家でも多少似たようなことが言えるかもしれないが、日本で起きている事態は、どう見ても他の国とは比較にならない。ここには信じがたい異質なものが出現している。国は栄えても、山河は瀕死の状態だ (kerr. 2002: 21)。

カーは現状における日本の醜さをただ批判するばかりではなく、その原因となる日本人が囚われている考え方を指摘する。カーの以下の記述は非常に端的に、それを示している。

何もかも強欲な役人や政治家が元凶だと考えれば楽だが、あいにく日本の環境問題の根はもっと深いところにある。つまり、日本の現代文化そのものに潜んでいるわけだ。それには考えさせられるものがある。発展途上国が国土の開発に乗り出し、いつまで経っても「発展途上」のまま進歩しつづければ、地球にはいったどんなことが起こるだろう。日本はその一例で、いまだに「埋める・建てる」という宿命感をわずらっている。「埋める・建てる」とは、巨大で金のかかる人工物は無条件に素晴らしいという考え方だ。自然のままの地表をならし、コンクリートで覆うのは「豊かさ」のあらわれであり、「進歩的」で「近代的」な行為だと思われる。たとえば(どの地方自治体にでもありうる発言だが) 富山県知事・中沖豊の言葉に「埋める・建てる」の本音が現れている。一九九六年九月、造っても何の得もなさそうな農村地域への線路建設を進めて、中沖知事はこう述べた。「インフラを整えば住民は豊かさを実感できる」。つまり、生活の便利さより、線路の存在そのものが「豊かさ」ということだ (kerr, 2002: 37)。

以上のカーの記述に見られるように、日本の病とは、創造的破壊あるいは破壊的創造に対する盲目的なまでの信仰であり、あらゆる場所をコンクリートで覆い尽くすことである。これに対するカーの批判は、ハーヴェイが指摘する70年代に現れた建築における

ポストモダニズムの状況を思い起こさせる⁽⁴⁾。これは同時に、文化と自然の調和を重んじてきた日本の伝統に対する賛美と郷愁を通して、近代化批判にもなっている。この文脈では、アーリが指摘する観光のポストモダニズムすなわち田舎への志向、あるいは自然への志向と同質のものでもあろう。

さらに言えば、上記の記述を通し、建築等の分野において、欧米ではいかにポストモダニズムが浸透しているか、また日本では浸透していないかに気付かされる。

なお、カーはテレビ番組『情熱大陸』に出演した際に、自身の観光への取り組みを語っている。その内容は、「日本は世界遺産になるような大観光地の整備はよく行われているが、何気ない普通の町や村が見事に汚されてしまっている」「マス・ツーリズムはもう古い形態であり、大型観光バスが入れないような場所での観光地づくりを行いたい」などである⁽⁵⁾。カーがめざす観光地づくりが、創造的破壊によって現出されるようなものではなく、むしろ創造的破壊を免れた場所を探しだし、維持・保存するものであることは明らかである。このように、カーにおいてはここでもそこでもやはり、近代化批判としてのポストモダニズム思想が語られている。

3. 北総の再発見—サムライの国として

(1) サムライと日本イメージ

講演においては、利根川流域の歴史を「サムライ」という文脈から読み直すという試みを行った。

これは、一つには地域に積み重ねられてきた歴史は、必ずしも千葉県、茨城県といった現行の行政区分で分割できるものではない。そこで利根川を中心に一つのブロックで考えてみようと思ったことによる。異なる物語を導き出すためには、先入観として持っている枠を外し、別の枠を与えることが必要である。その第一の操作として、これを行った。第二には、非常にシンプルに、「サムライ」は、日本の伝統的文化イメージにおいて、重要なものの一つであることに着目した。安直ではあるが、うまく抽出できるならば、観光イメージを構成していく上で、極めて有効なものになりうると考えた。

海外に対し、日本文化として「サムライ」像を発信してきた最も重要な書物は新渡戸の「武士道」であろう。もちろん、映画「七人の侍」をはじめとする、現代の多くのメディアコンテンツの果たす役割も大きい。一方、観光客（特に海外からの）に対し「サムライ」イメージを喚起する場所としては、鎌倉や東京（江戸）があげられるであろう。これは当然、鎌倉・江戸が武家政権の中心地であったことによる。しかし、異なる枠を与えることによって、従来とは別の「サムライ」の物語を導き出す可能性がある。実際、下総、常陸において平将門、鹿島・香取両神宮など、武士あるいは「武」にゆかりのあるものが少なくない。そこで、「武」にまつわる歴史の重層性をもの語り、これによっ

て利根川流域の地域をリンクすることを通して、地域の文化的伝統の再構築を図ることを念頭においた。

以下に利根側流域における「武」にまつわる歴史の重層性を示していくつもりであるが、これはあくまで方法論的可能性を探ることに重点をおいたものである。本格的な実証とはほど遠いものであることは了解いただきたい。

(2) 軍神から武士の精神的支柱へ—鹿島神宮と香取神宮

利根川をはさみ、茨城県側に鹿島神宮が、千葉県側に香取神宮がある。資料1、2には、それぞれの創建に関する『千葉県の歴史』『茨城県の歴史』の記述を示している。

資料1 香取神宮の創建に関して

ところで、下総国と常陸国の国境地帯に水郷の「香取の海」がある。下総側に香取神社、常陸側に鹿島神社が鎮座する。小見川町には、五世紀半ばの築造で長持型石棺をもつ三之分目（豊浦）大塚山古墳があり、また七世紀初頭築造の城山（じょうやま）一号墳からは三角縁神獣鏡が出土している。五世紀代から大和政権との密接な関係が読みとれる。そして律令時代において、所属郡は神郡として扱われた。香取の神は、『日本書紀』一書において葦原中国（あしはらなかつくに）の平定に先立って天の悪神（天津甕星：あまつみかほし）を誅する神「斎主神：いわいのかみ」（『古語拾遺』には経津主神（ふつぬしのかみ））とされている。鎮座地は香取の海の重要地点であったが、地名は「楫取（かとり）」と表記されている。そのため、語源を船の「かじとり」ととらえ、船人の信仰を指摘する説もある。もともと在地の神であったが、のちに日本列島の平定に活躍した刀剣の靈威を示す神とされるようになった。平城京の時代、藤原氏が春日神社に鹿島・香取の神を勧請して祭神とし、氏神をして権威付けに利用した。そのため、香取神は重要な神格の地位を得た。なお、藤原氏の旧姓は神職に携わる中臣であるが、中臣鎌足を常陸出身とする説（『大鏡』）もある。説の是非は別にして、中臣氏と常陸の鹿島神との関係は強かった（石井, 2000: 35-36）。

資料2 鹿島神宮の創建に関して

『常陸国風土記』によると、大化五（649）年、海上国（うなかみのくに・千葉県）の一部と那賀国（なかのくに・茨城県）の一部とをさいて「神郡」をおき、郡内の天大神社・坂戸社・沼尾社をあわせて「香島天大社」と称したという。これがやがて鹿島社とよばれる香島社の創建であり、神郡も神社名にちなんで香島郡（のちに鹿島郡）と名づけられた。この鹿島社は古代から現代の鹿嶋市宮中の位置にある。『常陸の国風土記』に、その昔の神域についてつぎのように描写してある。……。鹿島社の祭神は武甕槌神（たけみかづちのかみ）である。この神は『古事記』や『日本書紀』のなかの神話で、

天孫降臨や神武天皇の東征にからんで活躍したとされ、国土平定の武神として知られている。そして八世紀から九世紀にかけて盛んになる朝廷の蝦夷鎮圧政策のなかで、武神である鹿島神の加護が強く意識されるようになった。また『続日本記』宝亀八（777）年七月十六日条に「内大臣藤原朝臣良嗣病し、其の氏神鹿島社を正三位に叙す」とあるように、藤原氏の氏神であったことも、鹿島社の権威が発展する大きな要因となった。嘉祥三（850）年、鹿島社は正一位の神階を与えられている（長谷川, 1997: 99）。

これらの記述から、①七世紀・律令時代には、両者はともに、下総と常陸の境界領域に設定された神郡におかれたこと、②香取は「日本列島の平定に活躍した刀剣の靈威を示す神」、鹿島は祭神・武甕槌神（たけみかづちのかみ）が国土平定の武神とされたこと、③八、九世紀にあっては朝廷の蝦夷鎮圧政策の中でその加護が強く意識されたこと（これは鹿島のみ記述であるが、香取も同様であろう）、④両者ともに藤原氏の氏神とされたことによって、その神格・位階が高められたことが理解できる。

ここで注目しておきたいことは、鹿島・香取両神宮が、中央（畿内）に対し東国の蝦夷討伐の最前線にあったこと、これによって朝廷にとって最も重要な武神・軍神として意識されたであろう、ということである。

現実の歴史はそれほど簡単なものではないが、鹿島・香取はともに藤原氏の氏神であり、御船祭（みふねさい：十二年ごとの午年に行われる。香取神宮の神輿を御座船に乗せ、これに1,000人が供奉して、津の宮の鳥居のあたりから利根川をさかのぼり、佐原牛が鼻の小御門神社で鹿島神宮の御迎祭を受ける。一方、鹿島神宮でも御船祭と称する祭礼を九月二日に行う。大船津から神輿と2,000人の供奉が乗った50隻の船が渡御し、香取神宮の御迎祭を受ける（三橋, 2007: 169））に象徴されるように、信仰上はワンセットで取り扱われることが多い。また、鹿島は鎌倉時代には源頼朝の尊崇を受け、その支配体制に組み込まれることになる。これは、後の武家政権においても踏襲され、重要な軍神・武神の地位を守り続ける。この点については香取も同様であろう。なお、武士にとって軍神・武神がその性格上、格別の地位を持つものであることは言うまでもない。

(3) サムライ発祥の地—平将門と成田山信勝寺

①平将門とサムライの誕生

鎌倉、江戸は武家政権の中核の地として広く認知されている場所である。これに対し、常総はそのルーツ、「サムライ発祥の地」として位置付けられるべき場所であろう。

『茨城県の歴史』は平将門の乱（935-940）の歴史上における意味を以下のように記述する。

律令なる輸入法をもって列島の統一をはかろうとしたいわゆる政都中心の政府（皇

族・貴族)の構想は、平将門の乱に代表されるような民族的反抗に遭遇した。これは政権の崩壊には至らなかったものの、国内平均にあらたな階級の登場を促すことになった。このあらたな階級こそ「武士」とよばれ、以後1000年におよび国政の主導的立場となる人びとである。事実、『将門記』には東国社会の最大の特徴として「武士」と同義の「兵(つわもの)」の用語が多く見られる。……兵であるか否かがこの時期のあらたな階級の試金石であった(長谷川, 1997: 44)。

すなわち、10世紀の日本は、律令制によって設置され、管理されてきた荘園のあり方が形骸化し、地方豪族が地方の支配権を確立し、中央政権に対する反乱を起こしていく時期であった。武士団とは武装化した地方豪族であり、中央に対する反乱を通し、その存在を顕在化させてきた階級であった。平将門はその象徴的存在である。

将門の家系は桓武天皇氏族である平氏に属しており、常陸国司、下総国司、東北部鎮圧使(鎮守府将軍)を兼ねることによって北下総一帯に私領を拡大してきた。将門の乱は、氏族内の内紛に始まり、中央政権に対する東国国家樹立を目指した反乱となり、将門自身が東国の天皇として即位するが、平貞盛・藤原秀郷らによって討伐されるという経緯を辿ったものである。

②将門の乱と成田山新勝寺

資料3には成田山新勝寺の縁起を示している。ここに示すように、成田山新勝寺は将門の乱鎮圧のための祈祷を目的に、京都から神護寺の不動明王を捧持して寛朝僧正がやってきたことが、その創建の由来となっている。この点で、鎮圧側ではあるが、平将門に象徴されるサムライの誕生と結びついたものである。

資料3 成田山縁起略説

成田山明王院神護新勝寺は天皇の、朱雀天慶三年(940)、寛朝大僧正の草創に係り、擾乱折伏の靈験に因んで寺号を勅賜せられた関東無二の靈場である。御本尊は、嵯峨天皇の勅願により、宗祖弘法大師一刀三礼敬刻開眼の不動明王にして、国土安穩・万民豊樂の護摩法奉修の尊像である。

今其の由来を繹ぬるに、……。

それより降って凡そ一三〇年、朱雀天皇の天慶二年、平将門関東の地に叛し、下総国猿島岩井郷に城砦を築いて皇居に擬え、自ら僭して新皇と号し、帝都を傾け皇位を篡わんとす。天皇大いに逆鱗し給い、直ちに討伐の師を出さると共に、広沢遍照寺の寛朝僧正に天国(あまくに)の宝剑を授け、朝敵降伏の護摩奉修の密勅を下し賜うた畏。僧正大命をみ、前記高雄山奉安の不動尊像と恩賜の宝剑とを捧持して海路遙かに東国に下り、上総国尾垂ヶ浜より上陸、更に進んで公津ヶ浜(現成田市内)に地を選び、此処に

尊像を安置して三七日間朝敵降伏の祈祷を修す。靈験顕著にして兇敵忽ち退散し、恰も護摩結願の天慶三年二月一四日将門誅に伏す。兵乱既に治まりしを以って、僧正再び尊像を捧持して都に還らんとせしに、重きこと磐石の如く、僧正未曾有の想をなし、合掌瞑目至心に黙禱せしに明王髣髴として告げ給わく、「夫れ衆生は無辺にして、我が願も亦尽くることなし。もし深信機熟の者あらば、処として応ぜざるなし、我復び京都に還るを願わず、永く此の地に留まりて東国の逆徒を鎮押し渴仰の輩を利益せん」と。僧正感泣措く能わず、弟子を留めてこれを守らしめ、単身帰洛具に事の由を奏聞す。

天皇深く叡感ましまし、国司に命じ、浄地を相して御堂を建立せしめ且つ供田を賜り、縁を故高雄山に取りて神護と号し、新戦剋勝に因みて新勝寺と名つけ以って東国鎮護の靈場と為し給うた（神崎, 1968: 14-15）。

(4) 鹿島・香取と劍豪たち

①鹿島の太刀と関東七流

サムライに欠かせないのが劍術である。その源流、日本最古の劍術は「常陸国（茨城県）鹿島神宮の祝部（ほふりべ）、すなわち神官の国摩真人（くにずなのまひと）が編み出した“鹿島の太刀”」とされている（牧, 2002: 15）。牧は、国摩真人は1600年前（5世紀）の人物であり、この人物が編み出した技を鹿島の神官七家が継承することによって関東七流（鹿島七流）が誕生したとしている（牧, 2002: 15）。国摩真人については五世紀という時代を考慮すると、実在の人物というよりも、むしろ伝承か後代に作られた伝説と考えた方がよいのであろう。しかし、鹿島がサムライの精神とも言うべき「劍」と古くから強く結び付けられていることには着目しておきたい。

②天真正伝香取神道流（てんしんしょうでんかとりしんとうりゅう）

劍術の流派が本格的に登場するのは室町時代となる。天真正伝香取神道流は飯篠長威斎家直（いいざさちょういさいいえなお, 1387～不明）によって創始されたものである。長威斎は下総国飯篠村の生まれであり、仕官し足利家等に仕えたが、六十歳の年に香取神宮境内の梅林に籠もり修行を行い、劍の悟りを得たという。また天真正とは鹿島・香取の両神のことを指すという（牧, 2002: 16）。

なお、天真正伝香取神道流は後年には香取神道流、あるいは香取神刀流と称され、今日においても第二十代当主がその流儀を継承し、県の無形文化財に指定されている（千野原, 2007: 16）。

③塚原朴伝

鹿島ゆかりの著名な劍豪といえば塚原朴伝（1489-1571）の名があげられる。塚原朴伝の出自には二説がある。一つは父・塚原土佐守は飯篠長威斎家直の門弟の一人であり、

天真正伝香取神道流の刀槍術を伝授されていた。これを嫡子・新左衛門に伝えたが、新左衛門が夭折したために、弟である朴伝が家督を継いだというもの、もう一つは、朴伝は鹿島の神官・卜部吉川覚賢（あきかた）の次男であり、塚原土佐守の養子となり、天真正伝香取神道流を伝授されたというものである（千野原, 2007: 33）。

朴伝は兵法修行のための諸国遊歴を経て、鹿島新当流を創始する。朴伝の門弟には、室町13代将軍足利義輝、伊勢国司北畠具教（きたばたけともりのり）など室町期からの名家から、細川藤孝（細川忠興の父）のような戦国武将、松岡兵庫助則方（徳川家康に褒賞された剣豪）や齊藤伝鬼坊（「天流」の創始者であり、京都で判官に叙される）などの当時の剣豪まで、多岐に渡っている（千野原, 2007: 37-42）。これは、朴伝の名声が当時、如何に高いものであったかを物語るとともに、新当流が広く流布し、後の諸流派の形成に影響を与えたことを示すものでもあろう。

④ 剣豪たちと香取・鹿島

武芸者の交流の中で、実際、天真正伝香取神道流は鹿島新当流に受け継がれたばかりではなく、後続の諸流派の形成に大きな影響を与えている。

まず、その直系のものとして「自源流」があげられる。「自源流（示現流）」創始者の、薩摩の瀬戸口備前守は天真正伝香取神道流三代、飯篠若狭守盛近の門弟とされている（千野原, 2007: 71）。

また、一刀流は現代の時代劇においても多く登場するものである。一刀流は伊藤一刀斎によって開かれ、江戸期に小野派一刀流、中西一刀流、北辰一刀流等、多くの分派を形成する。この一刀流においても、天真正伝香取神道流の奥義が刀とともに伝えられてきた。それは「瓶割刀」と呼ばれるものである。「瓶割刀」は飯篠長威斎家直が「棒術を廃して剣術を学び、専心練磨して三年の後にその技が玄妙の域に達し、鹿島神宮に宝蔵されていた無銘の古刀をもって、一声のもとに水瓶を両断し、「芒刃鈍磨せず、又屈曲せず」といわれるその古刀のこと」という（千野原, 2007: 81）。この古刀「瓶割刀」とその奥義は、飯篠長威斎家直から中条流の富田家へ、そしてその弟子の鐘捲自斎へ、鐘捲自斎からその弟子であり一刀流の創始者となる伊藤一刀斎へ、伊藤一刀斎から小野派一刀流創始者の小野（御子神）典膳へ伝授されたとされている（千野原, 2007: 80, 91-92）。このように「瓶割刀」の伝授は、直系の流派を越えた、剣聖伝説とでも言うべき趣をもつものであり、剣の世界における飯篠長威斎家直の名はそれほど重いものであったことがうかがわれる。

なお、小野（御子神）典膳（?-1628）は徳川家の旗本として、1601年に下総国埴生郡（ハブゲン、現千葉県成田市、印旛郡栄町）二百石を賜り、後には上総国山辺等を加え六百石を知行地とするに至っている（千野原, 2007: 88）。

(5) まとめ

以上、「サムライ」という文脈で、利根川を挟んだ千葉県・茨城県の歴史を簡単に読み直してきた。

エピソードの一つ一つは特に目新しいものではなく、むしろよく周知されているものであろう。しかし、エピソードを重ね、周辺全体をリンクすることによって、常陸・下総が「サムライ」の精神文化を醸成し伝承してきた、日本の中でも特異な地位を占める場所であるように見えてくる。

このように、文化の再発見あるいは再構築とは、極めてレトリカルな行為であり、遊戯的、ゲーム的な性格を持つものであろう。矢に触れたように、地域における観光の再構築においては、歴史や伝統文化、自然環境やそれに付随して構築されてきた生活文化を読み直し、近代の大きな物語を代替するものを生産していくことが一つの有用な手段である。実際、近年の世界遺産登録への運動がまさに、これを具現するものである。そこでの結果の成否、出現する観光地の規模は、新しく語られる物語の精緻さやスケールによるのであろう。

おわりに

厚東洋輔は『モダニティの社会学』において、ポストモダン論の隆盛は1980年代前半であり、その後退の後、90年代にはむしろグローバリゼーション論が盛んになっていくことを示している(厚東, 2006: 23-24)。しかし、日本におけるポストモダン論は、むしろ端緒についたばかりのように思われる。というのも、一般論レベルでの近代批判、ポストモダン批判としてのポストモダニズム論等が、最近になって刊行されるようになってきている。それはたとえば齊藤環の『思春期ポストモダン』(幻冬社新書, 2007年11月30日)、橋本治の『日本の行く道』(集英社新書, 2007年12月19日)などである。この傾向は、ポストモダン状況としての日本の現実が、ようやく認識されるようになってきたことに起因するのであろう。

観光においても、先に示したようにポストモダン状況にあることは、既に日本の現実である。現状分析としてのポストモダン論と、方向性を考えるためのポストモダニズム論とは分けて考える必要があるが、いずれにしても今後の観光を考える上で重要な議論となるであろう。本論は、異なる物語の可能性を提唱することを通して、近代のための大きな物語を脱構築する試みを模索するという点で、ポストモダニズムの立場にあるものなのであろう。

注

- (1) 筆者による補足。
- (2) たとえば、千葉県九十九里中央部の片貝の場合、民宿の数は69年に70軒、80年代半ばには100軒を越えるが、92年には50軒を割るところまで減少する（唐木, 1993: 30, 113）。
- (3) ダニエル・ベルについては千石好郎『モダンとポストモダン』を参照した（千石, 1994: 15）。
- (4) パリから東京、リオからモントリオールへとあらゆる都市の風景をすっかり覆い尽くしそうに見えたガラスの塔、コンクリートのブロック、鋼鉄は、すべての装飾を罪とし、すべての個人主義を感傷とし、すべてのロマンティシズムをキッチュとして非難してきたが、それらはより「満足のいく」都市環境を獲得するという名目で、次第に装飾を施した高層ビルや中世風の模倣広場、漁村、注文仕立てもしくはヴァナキュラーな住居、修復された工場や倉庫、そしてあらゆる種類の修景された風景に道を譲っていった（Harvey, 1990=1999: 63）。
- (5) 情熱大陸ホームページ（http://www.mbs.jp/jounetsu/images/back_imag02.jpg, 2007年10月30日接続）参照。

参考文献

- Harvey David 1990 *The Condition of Postmodernity* (デヴィッド・ハーヴェイ, 1999『ポストモダニティの条件』吉原直樹訳, 青木書店)
- 長谷川伸三他編 1997『茨城県の歴史』山川出版社
- 橋本 治 2007『日本の行く道』集英社新書
- 石井進一他編 2000『千葉県の歴史』山川出版社
- 唐木専爾 1993『海と人生 房総沿岸23年』崙書房
- 神崎照恵編 1968『新修成田山史』大本堂建立記念開帳奉修事務局
- Kerr Alex 2001 *Dogs and Demons* (アレックス・カー, 2002『犬と鬼』講談社)
- 厚東洋輔 2006『モダニティの社会学』ミネルヴァ書房
- Lyotard Jean-François 1979 *La condition postmoderne* (ジャン＝フランソワ・リオタール, 1986『ポスト・モダンの条件』小林康夫訳, 水声社)
- 牧 秀彦 2002『剣豪 その流派と名刀』光文社文庫
- 三橋 健 2007『神社の由来がわかる小事典』PHP新書
- 齊籐 環 2007『思春期ポストモダン』幻冬社新書
- 千石好郎 1994『モダンとポストモダン』法律文化社
- 千野原靖方 2007『一刀流皆伝史』崙書房
- Urry Jhon 1990 *The Tourist Gaze : Leisure and Travel in Contemporary Societies* (ジョン・アーリ, 1995『観光のまなざし』加太宏邦訳 法政大学出版局)