

《投稿論文》

## 古代交通における〈旅〉の意味

### ——原型への回帰／家郷への回帰——

田中大介

#### 0. 旅の比較社会学にむけて

ダニエル・ブーアスティンの疑似イベント論からジョン・アーリのツーリズム論まで、社会学の領域においても観光研究というものがすでにある程度受容されてきているし、観光についての具体的研究には蓄積も多くある。しかし、レヴィ＝ストロースが「本当の旅の時代の終わり」[Lévi-Strauss, 1955=2001:57]を宣言し、「船」を住む場所と言ったことを考えたとき、主として近代に照準する観光研究と、それが対象とする現象とのあいだには奇妙な振れがはさまれている<sup>①</sup>。すなわち近代の観光研究は、〈旅〉(travel / journey)とは異なる「観光」(sight-seeing)の生成・誕生・変容を対象としつつ、どこかで失われた〈旅〉(への志向)の残余をどこかに含みもっているのである。このことは、観光をブーアスティン流の疑似イベントとみなすことに警鐘をならすジョン・アーリにさえ見られる。もっとも彼にとっては、旅どころか、現代にいたっては観光でさえ過去の遺物になりつつあるという主張、すなわち「観光のリストラ」[Urry, 1990=1995]、さらには「ツーリズムの終焉」[Urry, 1995=2003:243]といった言葉さえ見える<sup>②</sup>。

詳しく述べるスペースはないが、旅が大衆化し、さまざまな場所に出かけていくことが日常的に珍しくなくなったことはもとより、脱文脈化・再文脈化・典型化された多くの事物の表層を記号論者よろしくガイドブックに従って読み取っていく観光客[Culler, 1981]の所作は、すでに観光客だけに特徴的なものではないのである。ディーン・マッカネルが鋭く看破していたように、近代人は、さまざまな差異を創り出すことで資本を回転させる資本制下において、記号の差異を消費することでシステムを起動させており、「観光客的touristic」なのである[MacCannel, 1999]。自発／強制を問わず、空間的な差異を移行することはモダニティというシステムを稼働させるためのタスクでさえあるし、その意味での限り、「観光客／近代人」の差異は言説論理の上で失効寸前とさえいえる。

先のレヴィ＝ストロースの言葉は、グローバルな規模で展開する近代化の波が「文明／未開」の境界を溶かしつつあることを受けてのものであったが、こうした世界の異郷性・異型性、すなわち空間認識の「外部」が見出しにくくなっているとの認識もある。そのことは、交通装置の高速化によって、様々な境界がやすやすと克服されてしまうこととも関

係があるだろう。とすると、近代における言説論理—空間配置—交通装置の複雑な編成のなかで、「旅は日常的で、平凡さのみなもと」[Leed, 1991=1993:5]なのであり、逆説的にいうならば近代の〈旅〉は、もはや終わっているのである。

では、〈旅〉が旅らしかつた……、すなわち非日常的な性格をもち、平凡化していないといえるのはいかなる場合、いかなる時代であるのか。こうした「真の旅」といったロマン主義的言説の暴力性や近代性を分析するという方向性もありうるし、興味深い仕事になるだろう<sup>9)</sup>。しかし、ここではそうした視点に立つのではなく、どのような社会体制・交通環境において、いかなる志向性や形態をもって旅が現れうるのか、を問うことにする。ここでいう交通環境とは、ある社会秩序の内部と外部を結合しつつ分離する〈境界〉等としてあらわれる交流技術の体系をいう。そして、本論でいう〈旅〉とは、交流技術として現れる内部と外部の境界における様々な移動の現象形態である。それゆえ交通環境の変化、すなわち当該社会内部からの「外部」、「非日常」の位置付けが変容することによって、旅の現象の仕方は異なる、と推定される。本論では、日本の律令国家以前・以後の交通環境とそこにおける〈旅〉の現象形態を分析する。本論は、以後の超越志向の移動(=巡礼)や、自己目的としての移動(=物見遊山)、そして近代における旅の溶解へと連なる比較分析の一部として構想されている。

## 1. 原型への回帰

### 1) 〈世界の始まり〉を告げる旅

古代において〈旅〉とはどのようなものであったのか<sup>10)</sup>。折口信夫は、日本の古代文学は旅によって始まるという[折口, 1934→1976:74]。「さうして、「非文学」が次第に、文学と成って行って居る間にも、一方絶えず、旅行が文学となっていた。其ほど文学は、旅行そのものであった」<sup>11)</sup>。これは、マレピトが「他界」から寄り来る際に述べる祝詞から文学が発生したという、言語行為としての文学の呪的起源のことである。マレピトから拡大するこうした折口学説の正否を問う力は筆者にはない。しかし、このマレピトの呪詞を発する行為によって発生した文学は、その内容においても他界、異人、そして〈旅〉の様相が書き込まれている。例えば、古代文学者・中西進は、漂泊という現象は日本の「古代の中核に座っている」「原質世界」[中西, 1978:12]であり、定住と漂泊、原郷と異郷という二つの側面からそれらの性格を解きほぐさねばならないと述べた。また、佐佐木幸綱は『古事記』を読んだ後に「旅の話ばかりではないか、という印象」[佐佐木, 1999:29]さえもっている。これら先行研究者らの直観が正しいとしても、古代の〈旅〉の形態を析出するために、なぜ『古事記』という書物が旅の話で埋め尽くされねば成らなかったのか、そしてそこで語られる旅がどのようなものであったかが分析されねばならない。古代文学

(古代神話)においてさまざまな形態で現れる〈旅〉は、どのような位置にあり、どのような形式を持っていたのか、本章ではこのことを『古事記』を用いて解説する<sup>6)</sup>。

『古事記』は、原初の神々が生まれ、さらに独身の神々からイザナギ・イザナミの兄妹二神が天上(高天原)から地上(葦原国)へと降臨するところから始まる。二人は、二つの世界をつなぐ「天の浮橋」に立ち、水に浮いた油のような混沌としたところから島を作り、さらに二人が交わること(インセスト・タブーの侵犯と隠蔽の工作)によってさまざまな島々を生む。地上の始まりが、「天の浮橋」を〈境界〉とした異界＝「高天原」からの降臨によって説明されているのである。

そして、イザナミの死をきっかけとしたイザナギの黄泉の国(根堅国)への冒険とそこから逃避によって、イザナミの二神もまた地上と黄泉へと分かたれる。イザナミの死を認められないイザナギは黄泉の国へと赴くが、見ないと約束したイザナミの腐乱した死体を見てしまう。それを恥じたイザナミがイザナギを死の世界へ取り込もうとし、追いかける。イザナギはそこから逃げ帰るのだが、地上へと出る段になって、地上と黄泉を隔てる境界である「黄泉津比良坂」に石を置き、なぜ人に生と死があるのかの起源を述べあうことによって二人は別れを告げることになる。「生と死」の始まりは、「黄泉津比良坂」を〈境界〉とした異界＝「根堅国」の画定とそこへの移動によって説明されている。

黄泉の国から帰ってきて、命から大神と尊称が代わったイザナギは、これら神代の国生み神話(イザナギ・イザナミの移動)によって画定され、互いに異郷となった「高天原／葦原国／根堅国」にアマテラス・ツクヨミ・スサノヲという自分の子供たちをそれぞれ配置する。しかし、根堅国へ派遣されたスサノヲは天上界へと戻りたがり、泣き叫びながら天井へと向かうことで世界を揺籃させてしまう。アマテラスはそれを避けるために天岩戸へと籠ってしまい、世界は闇に包まれる。しかし、アメノウズメの活躍によってアマテラスはそこから連れ出され、世界は光を取り戻し、スサノヲは黄泉へと追い出される。ここにおいて、それぞれの国(「高天原／根堅国」)が「光と闇」という特性を付されるだけでなく、スサノヲは荒々しい生成の混沌として性格付けられ、アマテラスはそれを調伏する天上の秩序の正当性を代表するものとして性格付けられる。

イザナギ・イザナミの国生みは、インセスト・タブーを侵犯するところにはじまり、アマテラスとは至高の秩序を体現し、スサノヲはその固定した秩序を侵犯するような無秩序なエネルギーであった<sup>7)</sup>。『古事記』のイザナギ・イザナミ神話、そしてアマテラス・スサノヲ神話を神話構造論的に分析すると、イザナギ・アマテラスに「+」の性格を、イザナミ・スサノヲに「-」の性格を付すことで、混沌から自然的秩序、さらにそこから文化的秩序が形成される日本における世界創世の様子がみてとれる[大林, 1975]。

ただし、ここでの分析にとって、神話の構造分析が問題の中核なのではない。問題は、神話の構造において〈旅〉がどのような役割をもっていたかにある。つまり『古事記』の国生みの神話において、「天と地の始まり」、「生と死の始まり」、「光と闇の始まり」といっ

た時間的起源、さらに「高天原／葦原国／根堅国」と、そのあいだにある「天の浮橋」、「黄泉津比良坂」といった空間的境界を画定する作業、つまり〈世界の始まり〉が神々の分離と〈旅〉によって表象された、ということがここでは重要なのである。〈旅〉、もっとニュートラルにいて移動とは、時間・空間的な〈境界〉が存在することによって現象するのであるが、逆にいえば時間・空間的な〈境界〉とは、神話物語の進行上（事後的であるかもしれないが）、神々の移動なくしては画定されえない。強く言うならば、神話の時空は〈旅〉によって開拓されなければならないのである。

基本的な神話の時空間の配置が確定された後、地上の神話は、この天上と黄泉という二つの世界の間として展開される。地上世界の神（国つ神）の一人であるオオクニヌシ（←アシハラシコオ←オオナムチ）は、兄弟たちに殺され、根堅国へと逃亡することになる。そこでスサノヲが課す困難を、女神の助けをかりながら次々に乗り越え、スサノヲの太刀と弓矢を獲得して地上へと帰還する。そもそもオオナムチはスサノヲの子孫なのであるが、ともあれ「黄泉比良坂」においてスサノヲに地上の支配を任されたオオクニヌシは、自分を殺した兄弟たちを、そのスサノヲの太刀と弓矢を用い、山の麓、坂、川の瀬といった地上の国々の〈境界〉において打ち破り、地上の支配権を獲得することになる。

しかし、天上のアマテラスら「天つ神」にとって、スサノヲの力をかりてオオクニヌシが支配した地上の世界は、荒ぶる「国つ神」らが跋扈する乱れた国であった。そのため、アマテラスは自らの子孫や部下を地上に送ることによって、地上を支配しようとする。しばらくは「ごねる」ものの、オオクニヌシはいささかあっさりと国を譲り、勾玉・鏡・剣をアマテラスからさずかったニニギノミコトは、さまざまな職業をもつ天つ神々を連れ、雲をかきわけ、さまざまな神との出会いを経て「天の浮橋」から高千穂の山へと降臨する。その際、高千穂の山とその周辺は、朝日の射す国、夕日の照る国としてよき国として名指された。太陽神であるアマテラスの国として表明されたといえよう。

神話構造論的というならば、イザナギ・イザナミから連なるアマテラスとスサノヲという対立する力の交渉過程、すなわち「生と死」、「光と闇」、「秩序と無秩序」という「十一構造」の対立を媒介として地上の王権が成立したといえる。とはいえ、このオオクニヌシの冒険と天孫降臨の神話における移動の形式は、次のように言えるだろう。まず王の候補者の一人であるオオナムチという王子が、兄弟に殺され、黄泉の国へと流離し、困難の末に「外部」の大きな力（黄泉のスサノヲの力）を獲得し、地上へと帰還し、地上の〈境界〉を言向けることで、オオクニヌシという王になる。つまり、王子が流離し、帰還することで王になるという通過儀礼的な旅である。さらに、地上が天上の神々によって作られたという、より起源の正当性へと回帰するならば、地上の国は、天上の秩序が再現されるべき場所である。それゆえ、天上界から神々がわざわざ移動して来ることによって、地上の王権の正当性は確保されなければならないため、天孫降臨という移動が付け加わる<sup>9)</sup>。つまり、この「王子の流離／王の帰還」という王権を生む〈旅〉の形式に、さらに天上からの

「降臨」という起源を再演することによって、『古事記』における〈旅〉は、天上の秩序を地上へと再現するものとして表現されているのである。

神代最後の神話として海幸山幸神話がある。魚等の海の幸をとりあつかう海彦と獸等の山の幸をとりあつかう山彦の兄弟が、互いの狩猟道具を交換するところから始まる話である。しかし、山彦は兄の狩猟道具である釣り針を海で失ってしまう。兄・海彦からその釣り針を返すように強く責められ、とまどう山彦は、海辺で出会った神に連れられ、海の彼方の異郷を訪れる。そこで当の釣り針を得て戻ってきたあと、兄・海彦をこらしめ、彼を配下として王たる資格を得るのである。この神話は、海の彼方という「外部」へ出向き、そこの交通を可能とすることによって、富（の象徴）を独占して地上へと帰還し、王の資格を得るといえる [大内, 1994:19]。

オオクニヌシ（→根堅国）、ニニギノミコト（→高天原）、山彦（→海の彼方）の異界訪問神話には、それぞれ軍事的威力、政治的正当性、富の豊穡さの起源の語りが伴っていた。これら〈軍事〉・〈政治〉・〈経済〉における「不思議な力」の謎、こう言ってよければそれらの超越論的な力の起源とその獲得は、「外部」への／からの旅（の困難とその克服）を経ることによって説明されている。つまり、それぞれの異界をめぐる困難な〈旅〉は、これら超越論的な力を身につけるためには不可欠の身を賭した行為であり、この行為を成功させることによって、地上における王としての資格を獲得することができるのである。

『古事記』の神代における〈旅〉は、神話の時空間を確定し、そこでの様々な力の超越論的起源を説くことで〈世界のはじまり〉を開示する。さらに、その起源を地上において再現することで王権を生み出すを表現しており、それは、秩序の再生という〈回帰〉を志向するものだったといえる。

## 2) 王の帰還——外部への旅／成功／中心の生成——

しかし、『古事記』にはまだ続きがある。上巻・神話時代の語りをすぎ、中巻・英雄時代においても移動は重要な物語の要素、もっといえば物語を駆動する力になっている。日向の高千穂への天孫降臨から三代あと、のちの神武天皇は、その日向を出発し大和へと向かい、そこに宮を作り王となる。神武の東征である。

中西進によれば、『日本書紀』とは違い、『古事記』において神武東征の始まりは、「東へ行かん」という言葉でのみ語られており、当初において「大和」が目指されていたわけではない。つまり、太陽神であるアマテラスの末裔である神武は、「日向」（太陽に向かう土地！）から、太陽いずる「母が国」としての「東」へと向かわなければならなかったのである [中西, 1978:88]。王位に就くための良き地を求める「国覓ぎ」としての神武東征は、出発点においても、目的地においても、太陽という秩序の原型を志向していたといえる。そのうえ、東征の先陣は、道臣の命と祖大久米命であったが、彼らは天孫降臨に追随した

天忍日の命と天つ久米の命であった。神武の行為がアマテラスの行為の反復として描かれているといえよう。東へ行く過程で、言向けされぬ「外部」の荒ぶる賊達と繰り返し交戦し苦難にあたるのだが、そのときに助けてくれたのが、ヤタガラスや金鶏といったものがまとった太陽の「光」の加護であった。こうした危険な境界たる「外部」をゆく苦難の道行は、オオクニヌシが黄泉国へと流離した道のり、すなわち王になるための通過儀礼と等価のものであろう。とりわけ決定的なのは、河内から大和へと入ろうとした神武が、トミノナガスネビコの抵抗にあって紀伊半島を東に回って大和へと向かわねばならなくなり、その過程で兄弟たちを失ってしまう段である。神武は、この戦いに負けた原因が、日の神の子孫たる自分が日に向かって戦うという誤りを犯したところにあるとした。そして紀伊半島を東に回り、熊野を経て、太陽を背にしてトミノナガスネビコを打ち破り、大和へと入るのである。中西によれば、この東を迂回した太陽を背にしての大和入りは、「王地への天神の末の降臨という印象が強い。ほとんど、日向への降臨を東方の大和への降臨によって再現しているといつてよい」[中西,1978:104]。日向からの出発の時点で、すでに原型としての太陽神へと還ることを志向していたのだが、大和への到着の時点において太陽神の降臨を再演することは、そこに原型的秩序を再現するうえで決定的であったといえる。

このことをもって、「オオクニヌシの流離+ニギノミコトの降臨」における王の通過儀礼と秩序再現の旅は、一人の神話上の人物=神武によって、地上における〈回帰志向〉の旅として再演されたといえる。旅の困難の過程でさまざまな力の助けを得つつも、他の王の候補者達=兄弟を失っていく。その兄弟たちは、境界の危険、旅の困難を克服できなかったために王になれなかった。さらに、紀伊半島を迂回し太陽を背にすることによって、敵を打ち破り王としての資格を獲得する過程で、外部への旅であったものが、天上からの降臨へと転換し、大和という外部が地上の中心として再定位されたのである。すなわち敵の所在地として「外部」であった大和は、「白檜原の宮」を造営することによって、太陽が座す王権の宮=「原型・母型」という位置を獲得することになるのである<sup>9)</sup>。東方憧憬の旅は、母型の反復であった。

ただし「宮」が築かれたのは、大和が最初ではない。東征の過程、すなわち〈境界〉で出会った荒ぶる神々=異人たちと戦い、それらを従属させていく過程で「岡田の宮」、「多邇理の宮」、「高島の宮」といった「宮」にも逗留している。そもそも古代における宮は、神と人、すなわち天皇と荒ぶる異人達との服属関係を示す施設であり、服属側が造ることになっていた。土着勢力は、宮を作ることで服属の意思を表現したのである。それゆえ〈宮〉は、「王の移動とともに作られていく、中心というよりも境界を形作る」[飯田,1994:75]のものであった。『古事記』においては、「都(ミヤコ)」という言葉はなく、すべて「宮(ミヤ)」として表現されている。しかし、神武の出発が最初から大和へよき都を求めて向かうと指示されていた『日本書紀』において、初めて「都(ミヤコ)」という表現が

現れる。すなわち『古事記』における境界としての「宮」は、より王権のための神話であった『日本書紀』において中心としての「都」になったのである〔飯田,1994:75〕。

とはいえ『古事記』における神武の旅の終わりは、王への即位を伴うことによって、「王の定住」=「中心」の生成を表明することといえる。「外部」としての宮は、王の即位によって「原型としての中心」となったのである。例えば、神武から十代後、『古事記』崇神天皇の段において、疫病をせきとめるために、東の方にある宇多の「墨坂神」に赤色の盾と矛、西の方にある「大阪神」に黒色の盾と矛を奉つることによって、大和を中心とした周辺の坂に〈境界〉を定めている。さらにそこから、北陸方面、東北方面へと將軍を派遣することになる。『日本書紀』では、北陸、東海、山陽、丹波方面へと四道將軍を派遣したとあり、大和を「中心」として四方を「周縁」として位置付け、そこを征服することによって国土の拡大を表現している<sup>(90)</sup>。

推古朝以前の〈境界〉としての道にはさまざまな荒神が存在した。『日本書紀』では「済神」、『播磨風土記』や『肥前風土記』では「荒神」。これらの神は、海、川、山野という交通の難所に分布しているが、交通を遮断・妨害し、通行人の半分を殺すような「荒ぶる神」であった。これらの「荒神」は「祭」によって鎮まるが、この「祭」は宴会や貢納を伴うものであり、通行人による贈与という側面がある。つまり「祭」という名目で財貨が要求されているのである。この贈与は、自然神に対してのこともあるが、共同体の部外者=異人が閉ざされた共同体へと闖入したことに対する対価であった。ここでいう贈与は、ポトラッチのように共同体内部を維持するためのものというよりも、通過者と共同体が互いに外部として関係しあう際に取り結ばれる贈与といえる。

中村太一は、通過者が贈与を介して当該共同体と取り結ぶ関係をM・サーリンズにならって「否定的相互性」による互酬的關係であるとしている。この「荒神現象」という異人の侵犯と祓い(=払い)としての贈与は、その場限りではあるものの、中央集権的な国家以前の中・長距離の交通關係として成立していたのである<sup>(91)</sup>。

しかし7世紀以降、次節で述べるが、大和朝廷は次第に大規模な計画道路を建設し始め、「集中=再分配」を原理とした中央集権的な交通關係を形成しはじめる。『古事記』中巻における神武天皇—崇神天皇—ヤマトタケルの征服神話は、史実とはいええないものの、こうした交通の要衝=〈境界〉にあらわれる「荒ぶる神」を征服し、中央集権的な交通體系を作り上げる過程を理念化した物語として読むことができる。神武天皇の東征、崇神天皇の東方十二道への將軍派遣にも、坂や川といった境界における戦争、祓いが描かれており、そうした物語の系列にあるといえよう。

### 3) 王子の流離——中心の生成/失敗/周縁への流離——

王が定住しそこを「中心」として位置付け、それ以外の土地が「周縁」となってしまっ

て以降、王となるには周縁としての外部を廻り中心へと帰ってくる必要がある。しかし王

権から疎外された人々は、中心へと回帰することを志向しながら、それを果たせずに流離しなければならぬ。王権の中枢にとどまることができず、そこから疎外される人々の物語の一群を「貴種流離譚」のひとつとして位置付けたのは折口信夫であった。『古事記』の中では、王になる資格を獲得できず追放され／流離してしまう王子の悲劇として表象される。

そのいくつかある王子の悲劇の典型としてヤマトタケルの神話があげられよう。ヤマトタケルは兄を八つ裂きにしてしまうほどの猛々しい力をもっていた。それを恐れた父・景行天皇は、彼に間断のない討伐の旅を強いる。熊襲への西国征伐、その帰路での出雲討伐、さらに休むまもなく東国「十二の道の悪しき人等」、蝦夷の征討へと向かう。西征のあいだには「山の神、河の神、また穴戸の神を皆言向け和して」、東征のあいだにも「渡の神」、「山河の荒ぶる神等」、「足柄の坂」の神、「科野の坂の神」を征服していく。これらの討伐を通してヤマトタケルは、倭外部の共同体の神々であった「荒ぶる神々」がいる道、坂、河川、渡等の〈境界〉を次々に侵犯＝征服していった。特に坂（サカ）は、ある世界と他の世界とを区分する境（サカイ）という意味がある。

しかし、草薙剣を妻のもとに置いていってしまったため尾張国の伊吹山の神に破れたヤマトタケルは、傷ついた体で「杖衝坂」を通り、能煩野で果てることになる。ヤマトタケルは、過剰なまでの無秩序の力を放出することによって、大和という中心から「外部」を侵犯（＝荒ぶる神の「言向け」）し、国土を拡大しつづけた。しかし、侵犯によって〈境界〉を破壊しつづけたものの、根堅国に落ち着くことになるスサノヲや大和へ帰還した諸王とは対照的に、彼はそれを内部化する秩序化の力をもつことはなかった。

倭は 国の真秀ろば たたなづく 青垣 山隠れる 倭しうるわし  
ほしけやし 我家の方よ 雲居立ち来も

ヤマトタケルは、死ぬ直前、天皇に追い出された故郷にたどりつけず、それゆえに大きく膨らんでいく望郷の想いを歌った。「我家」であり、国の中心である大和へと回帰することを強く望みつつ、それに失敗してしまうのである。さらに、「嬢子の 床の辺に 我が置きし 剣の太刀 その太刀はや」と、自分の過剰な力の源泉であった草薙剣への後悔とも悲しみともいえぬ感嘆を歌っている。もはや故郷にたどりつけないという運命と、その状況を作り出した自分の「猛々しい力」への思いが語られることによって、ヤマトタケルの討伐の旅は終わりを告げる。神話のなかで天皇に匹敵する扱ひを受けながらも〔神野志, 1995:201〕、ついに超越的な審級（天皇として大和に留まる）や地下の世界（スサノヲの国で神になる）へと固定されることのなかったヤマトタケルは、死後、「八尋白ち鳥」となって飛翔しつづけることになる。

スサノヲと同じ無秩序な力を持て余し、国土のなかで自己（を中心として世界を秩序化



する超越的審級)を獲得することができず、反対にその力によって自己解体し漂泊してしまふ、それがヤマトタケルの悲劇であった<sup>(12)</sup>。この旅が悲劇性をもってしまふのは、荒ぶる〈境界〉への移動であっただけでなく、そこから回帰することなく、さらに「中心/周縁」という図式からさえも流離してしまふ、二重に疎外された〈旅〉だったからであろう。

逆に天皇の側からいうならば、「高天原のアマテラス/根堅国のスサノヲ」が対置され、スサノヲの子孫=オオクニヌシが、アマテラスの子孫=ニニギノミコトへと国を譲ったように、景行天皇(=父)は子であるヤマトタケルという「猛々しい力」(=子)を棄却(abjection)する。すなわち境界という両義的な位置にいる存在を「おぞましいもの」として棄却し、象徴秩序を形成することによって、その超越的な審級、支配の正当性を獲得するのである<sup>(13)</sup>。天皇はヤマトタケルを犠牲に供することによって、自己の地位を確保したのである。

ヤマトタケルの旅が〈旅〉であるのは、大和という「中心」から、さまざまな〈境界〉における危険を乗り越えながら、西へ東へと「周縁・外部」へと往還したことによるが、それが悲劇として表象されるのは、原型としての「中心」へと回帰することを激しく欲しながらも、それが達成されなかったためであった。佐佐木が「古代の旅の原型」[佐佐木, 1999:14]と呼び、おそらく折口信夫が「貴種流離譚」として名指そうとしたもののひとつは、回帰を志向しつつ果たされない、こうした二重に疎外された〈旅〉の系譜ではなかったか。

#### 小括

旅がさまざまな〈境界〉において現象し、境界が〈旅〉という現象を通して存在することができるということを、『古事記』というテキストを通して確認してきた。そして、『古事記』において旅を旅として構成する〈境界〉の所在は、太陽神を起源にすえる原型としての「中心」とそれ以外の「周縁・外部」のあいだ(坂・河・峠等々)にあった。こうした〈境界〉にある危険を調伏し、「中心」を再現させることに成功した旅は、王権の生成に関わり、それに失敗した旅は「貴種流離」という王権からの疎外として表象される。王権の生成(殊に王になるための通過儀礼)にとって、「外部」(の危険)へと触れる〈旅〉は、必須の経験であり、秩序の再生・再現として存在した。つまり、王権が、その超越論的な威力の起源(あるいはその「謎」)を神話の語りとして解き明かすには、「外部」の超越性に触れることにおいてでなければならないのである。そうであるとするならば、王権神話としての『古事記』において、王権の家系的正統性を語る系統の叙述とともに(あるいはそれ以上に)、さまざまな力の超越論的起源とそれを身につけるための〈旅〉の叙述は、神話・物語の進行上、不可欠の駆動力であったといえる。

バランディエによれば、アフリカのモシ王国の王が王の資格を得るためには象徴的・歴史的に意味が深い場所をめぐる時間をかけて資格授与のための旅をしなければならない。

そして、王は最後に国家創始者の最初の居住地に戻り、凱旋の儀式を執り行うことによって王の資格を得ることができる。資格授与の旅、王国、王権という言葉は、それぞれ語源を同じくしており、その語根は食べる、身を養うという意味であった [Balandier, 1980=2000:37]。赤坂憲雄は、王（あるいは王子）による〈旅〉を以下のように要約している。

こうした〈王〉の巡歴や旅は、いずれも王権の始祖が外部から内部へと移行する際に巡ったルートの象徴的かつ儀礼的な再認を意味している。それはいわば、時間そのものを創生する始原的な旅であり、“再現される儀礼的空間はそのまま「はじまりの時」なる神話的空間の実現”（山口昌男「王子の受難」『道化的世界』所収）ともなっている。王権は〈王〉および神話的英雄が演じる儀礼的な巡行・旅によって、時間＝秩序を繰り返し創成し、また更新するのである [赤坂, 1993: 47]。

それゆえ古代神話における〈旅〉は、それが王権生成の神話である限りにおいて、「原型への志向／原型からの疎外：王の帰還／王子の流離」という成功・失敗の種差をはらみながら、〈世界の始まり〉を再現しようとする〈帰郷志向〉をもって現象したのである。

## 2. 王の定住と交通の再編

### 1) 古代の国土と道路——ミヤコとヒナの往還——

これらの神話に描かれた新しい交通関係の生成は、どのような道空間を背景として成立したものであったのか。ここからは、交通地理学や交通史の知見をもとに、奈良時代から平安初期にかけて古代の集権的交通の形成過程をたどり、その道空間とそこを移動することの古代的意味を考察する。

石母田正によれば古代日本の国家機構の萌芽は、「諸国家間の境界領域の場にまず成立する」 [石母田, 1971:11]。また、マルクスが「用水路、交通手段が、……小さな諸共同体の上にかぶ専制政府の事業としてあらわれる」 [Marx, 1953=1963:11] というアジア的支配の形式を指摘しているように、日本古代において〈道〉という交通技術は、律令国家が国土空間を編成する際に大きな役割を持っていた。地域の各豪族・氏族の分離、すなわち共同体一間のあいだで分離していたことの表象として「外部」の〈境界〉があったのであるが、律令国家は、都城を「中心」としてその〈境界〉を国家の「周縁」として統合するために裁ちなおすために道路建設を計画したところに特徴を持っている。まずは、律令制下の交通システムが最終的にどのような外形をもっていたかを要約しておこう。

律令国家の交通システムは、「五畿七道」として表わされていた。すなわち五畿は、京周

辺5カ国、大和・山背・摂津・河内・和泉であり、この畿内を中心として四方へ広がる七道は、大路：山陽道、中路：東海道、東山道、小路：北陸道、山陰道、南海道、西海道として階梯化されている。西海道をのぞく六道は都城を中心にして放射しており、西海道は、大宰府を中心にして放射する六道によって構成されていた。山陽道は、都城と大宰府をつなぐ唯一の大路であった。つまり、都城を中心として放射する六つの道路網によって形成されるマクロコスモスと、都城のミニチュア版としての大宰府を中心にして放射する六つの道路網によって形成されるミクロコスモスがあり、それをつなぐ生命線＝大路として山陽道があったわけである〔足利,1984=43-47〕。また、より下位の区分である国府・郡家も駅路の十字路を基準にして設置されて、ミニ都城としての性格を持っていた〔木下,1977〕。律令国家は、都城を中心として象徴的な交通環境を構築する明確な意図をもっていたのである。これら五畿七道は、天武朝期に形成されたものを基礎とし、大宝律令においてほぼ完成した。

ただし、都城を中心にして道路が敷設されたというよりも、まず道が形成されることによって都城ができたといったほうが実情に近い。道路は、国や郡の境、田んぼの地割である条里制の基準となるにとどまらず、都城や国分寺、国府という建設物の境界線としても機能していた。古代国家の国土空間は、既存の道路網とそれを整備した交通環境を基準にして構成されたということになる〔木下,1985〕。

都城・郡家・郡寺・国分寺・国境・郡界・条理などは、いずれも計画道の開設より遅れて、むしろそれを基準線として設定されたと推測される。いわば「初めに道ありき」なのである〔木本,2000:60〕。

特に、藤原京や平城京といった都城は、計画道路を基準線にして建設された。例えば、藤原京は、西側の境界線を下つ道、東側の境界線の中つ道、北側の境界線を横大路、南側の境界線を上つ道としており、主要官道を基準線とすることで都の四方の境界線を形作っている。また、藤原京よりも一回り大きな平城京も、西側の境界線である下つ道を、京の中心道である朱雀大路の延長線上におき、東側の中つ道、南北を横大路を基準にして構成している〔岸,1988:53-57〕。それゆえ都城は必然的に交通の中心となったのである。

中村太一によれば、律令法による交通体系は、身体・記号を移動主体とする京一地方間の交通（駅制・伝馬制）と、物財を移動主体とする地方→京の交通（官物輸送）とにはほぼ要約できる〔中村,1996〕。制度上、それ以外の交通、地方一地方間の交通や庶民の移動はほとんど考慮にない。この都城と地域との限定された交通関係をもとにして、都城は諸地域に依存しつつも、極めて例外的な中心地として成立することになった。律令制下の道路は、都城を中心にして地域からヒト・モノ・コトバを吸収し、それらをまた地域へと分配する「集中＝再分配」体制を構築するための交通環境といえる。日本の古代都市は、〈道〉を交

差させた「辻・岐・衢」のような境界的な空間を天皇という超越的な審級の下におくことで現われたのである〔若林,1992:90-91〕。では、都城における天皇の超越的な審級とは、具体的にどのようなかたちで具現化されたのであろうか。

## 2) 集権化される道の祭祀——儀礼空間としての道——

この計画道路の建設には、律令国家の「集中＝再分配」体制や軍事・防衛体制の構築という実用性・有用性の側面だけではなく、都城を中心として交通関係神との関係を裁ち直す、新たな儀礼空間の構築という側面があった。

もともと道や衢は、共同体に良い作用を及ぼす和魂がいる一方で、邪霊が道・衢から侵入すると考えられていた。道は、鬼魅が跋扈し穢れが充ちた場所として、後には「路に禁忌なし」〔西垣,1984:101〕とされた。特に邪霊は、疫病として道から侵入してくるとものとみなされていた。ここに道の境界祭祀が重要視される理由がある。これらの邪霊を防ぐために道に祭られる神には二種類ある。一方は、衢神で道路の分岐点そのものとしての衢を神格化したもの、もう一方は岐神で衢に「衝立」てられた呪的な「杖」を神格化したものである。これらの交通関係神の力を借りつつ共同体の内部と外部の〈境界〉は管理されていたのである。

倭の四方にあったチマタ（石上衢・海石榴市衢・軽衢・当麻衢）は、都城制が確立されていない5世紀後半から6世紀末までの時期に磐余宮を宗教的に閉塞する目的をもっていた。倭という広い範囲を囲む個々の〈境界〉を個々に管理していたのである。しかし、都城制以後、律令制国家は、こうした道の穢れや道から侵入する穢れを防ぐために、都城やその周辺の大路で道饗祭を執り行っている。道饗祭は、外から侵入する「鬼魅」を迎え、防衛・撃退することで都城を宗教的に境界づける役割を持っていた〔前田,1996:6〕。

道饗祭が都城の四隅で執行されたということは、倭の四方のチマタがその後の都城制段階で都城の宗教的境界として集約され、内部化されたことを示している。つまり都城制段階になると、もはや〈道〉の穢れを祓う祭祀が都城を中心にして一元化し、穢れはそれ以外の領域（＝周縁）へと祓われたのである。

このような都城を中心とした境界祭祀の一元化は、〈境界〉や丘や山等へも向かう天皇行幸が減少することによって、より抽象的なものとなる。天皇の行幸は、曲赦・叙位・賜物・免課役・交易・宣命などを行い、民衆に対峙することで恩恵を感じさせる場として機能していた。奈良期までは、都城の抽象的・超越的な性格が完成していなかったため、行幸という具体的な天皇の移動によって支配の正当性が補填されていたのである。

倭の大王もまた自らが動き、民衆の労働を直接「見る」ことによって個別に統治しており、奈良期もそれを部分的に踏襲していた。しかし、平安初期になると代理の派遣や地図作成によって国見を間接化・抽象化し、天皇は直接動かないようになる。平安京が完成することで天皇の超越的地位が安定し、官僚機構が成熟してくると、行幸や遷都によって

「動く王」が、内裏の奥にこもる「動かない王」へと変容していったのである<sup>(14)</sup>。このように都城の完成によって天皇の超越的な安定性が獲得されるに従い、都城で開かれただけの道饗祭が「親王等王等百官人等、天下公民」の穢れを祓うことができるものとして認められる。

また、道饗祭だけではなく、人々の罪を祓う大祓いの祭祀も都城を中心として行われた。朱雀門前の路上では親王以下百官の祓いを、羅城門前の路上では坊令坊長以下庶人の祓いを行なった。平安京は〈御座所—建礼門—朱雀門—羅城門〉の四重の結界構造を構成していた。加えて、宮城四隅（天皇）—京城四隅（京）—畿内堺—諸国境界（七道別編成）というかたちで同心円的に拡大していく結界もあり、境界祭祀が中央集権的なピラミッド型の配列を国土的に再生産するようのものであったことを示している〔垂水、1990:121〕。そのことは、「大和」という言葉が、平野の居住地域や王宮所在地、ひいては日本全土を表現するものであるということからもわかる。それに加え、「大和」という地域は、北に奈良山、南に吉野諸山、東に笠置山地、西に生駒山地・金剛山地という自然の山々に囲まれた盆地であり、そのあいだを〈境界〉としての坂や峠を含む道がぬうことによって外に開かれるという自然をも取り込んだ聖域であった。

さまざまな物財と同様に邪霊もまた都城を中心に集中し、祓われるときも都城から、より周縁へと拡散していく。もはや道・衢の「荒ぶる神々」は、外部の神々として直接祓われるものではなく、都城という中心、そしてそれを保証する天皇という超越的審級による道饗祭によって内部の穢れとして祓われるのである。

### 3) 国家による交通の制限——舞台としての〈道〉——

物財や御霊といったモノやコトの流通のほかに、ヒトの移動はどのように統御されていたのか。中央集権的な交通環境の「合理的」な維持という観点では、庶民の移動と官僚の移動に関する二つの体制維持の方策が見られる。

前者に関して具体的にいうと、それは本貫地主義の維持があげられる<sup>(15)</sup>。7世紀後半に画期があり、大宝律令において確立されたこれら本貫地主義、またそれに付随する過所・関制度、国境の制定は、律令国家の国土空間を維持する有力な制度であった。推古朝（600年前後）に宮都周辺の路線が建設され、7世紀中頃から後半の段階に全国的に展開・拡大したように、古代交通の管理機構もまた、同時期に完成へと向かっている。

本貫地制とは、ひとを戸籍・計帳に記載し、その記載された郡内のなかで口分田が班給され、それに基づいて租庸調等の税や雑徭等を課す制度をいう。この制度によって人々の基本的な動きは郡内に限られ、それ以外の移動は浮浪や逃亡という不法な移動として捕捉されることになる。この本貫地主義による支配体制が基礎となり、交通検察機構、すなわち境界管理の関と通行許可証としての過所が制定されていた。

過所の発給には国司・郡司・里町の判断が関わっていたが、不当なひとに発給した場合

には罰則があり、発給は難しく、庶民の移動を制限するという意図があったといえる。また、全ての関は過所をチェックする警察的機能を持ち、特に辺境におかれた関には、それに加えて軍事的機能があった。関は全ての道路・国境にあったわけではないが、それに代わる機能として道路上で兵士による交通検察が行われており、そういった場所でも過所によって浮浪・逃亡でないことを証明する必要があった。つまり制度的な面から見ると、運却・防人等の徴発以外では、庶民の移動範囲は群・国内が最大限であったのである<sup>100</sup>。

また、官僚の移動という面では、国司が中央から地方へと派遣される任官のための移動、あるいは世襲であった郡司の子弟が京に上り、教育・教養を身につけ、再び任国へ戻るといった移動があった。この際、駅制・伝制が利用され比較的 안전한旅路が約束されていたが、庶民同様、過所や関での検閲は必要とされ、時折あった私的な旅行が頻繁となるような事態は回避されている。

また、移動の初期条件を設定する制度の上で、庶民はつねに交通検察に管理されなければならなかっただけでなく、道という移動過程の空間は、律令制度を具象的に経験する〈舞台〉であった。

道饗祭のようなハレの場における儀式だけではなく、より日常的な使用の場面でも道路は「舞台」であった。武田佐知子 [1989] の論考によれば、道路は、公領域である朝廷・公門と同じく礼の行われるべき公的空間であった。儀制令行路条には、「凡そ行路巷術、賤しきは貴きは避け。少なきは老いたるに避け。軽きは重きに避け」と道路上の礼儀についての規定がある。それに伴い公務による道路通行には、位階に応じた朝服を着用しなくてはならなかった。それゆえ、道という公共的な空間において、人々は自らの階層を自覚しながら、それに応じた振る舞いをしなくてはならなかった。

すでに述べたように古代の〈道〉は、日本国土を広域的に構成する最重要の媒体であり、そのうえ、局所空間としての道は、儒教的な礼が機能する公的空間であったのである。そのような局所的に階層秩序を再認識する「舞台」としての道は、全国の国府・郡家を結んでいる。つまり「道は、中央の朝堂と地方における国郡庁院を、一元的に日本的礼教的秩序の律する場として結合するために機能したのであった」[武田, 1989:125]。また、国府へと任官された官僚にとっての道も、地域の住民や外国から来る客人に対して国家の威容を公的にアピールする「舞台」であった。

さらに、国家的空間の中心としての都城へと、調庸物を人が持ちこむことによって国家対公民、特に地方農民の支配を身体的に経験する場でもあった。水上交通や車が存在したにも関わらず、調庸物の運輸は主に人によって担われていた。この車両を使わないことによって生ずる非合理性が意図的なものであるかどうかは議論が分かれるであろうが、とにかく都城—地域間の身体・財物・記号が一体となった移動は、その重みを背で感じながら道を脚で踏みしめる苦しみとして感受されることになる [武田, 1989:130]。また、そのような重労働にも関わらず、宿泊施設が用意されず野宿を強いられ食料も自弁であったため、

調庸物の運輸に携わった人々が、険しく長い往路・帰路で命を落とすことは稀ではなかった。そこは調庸物を中央へ運び込む人々にとって天皇制国家の威容を重苦として体感する〈舞台〉なのである。それゆえ「都城／地域：国家／公民：貴族／庶民」という中心／周縁の図式と、そのうえに成り立った国土という抽象的な領域は、重苦を具体的な感触とすることによって想像されることになる。

#### 小括

律令国家は、道饗祭を掌握することによって、個々別々に祓われていた交通要衝に現れる「荒ぶる神々」を都城を中心にして一元的に祓うことができた。それゆえ、首長制によって閉じられた「外部」の共同体を侵犯する神武／ヤマトタケルの神話の旅は、もはや必要のないものとなる。そのかわりに、道・衢の祭祀が都城を中心として境界づけることで、都城は平定された国土空間の超越的な「外部」、すなわち〈中心〉となった。それに伴い、旅もまた、「中心／周縁：都城／地方」という、律令国家に内部化された〈境界〉＝「周縁」を越える旅へと変容していったのである。律令制の確立によって、その国家の政治・経済的威力が届く範囲、すなわち「国（クニ）」として指定された地域は「化内」と称され、それより外は「化外」という区分によって表象され、「辺」がその境界領域を表わすようになった。官僚としての旅は、遣唐使等、海外へ行く場合を例外としても、蝦夷、熊襲、隼人の律令制の「外部」とよべる地には至っていない。蝦夷、熊襲、隼人といった場所は、はっきりとしたバウンダリー・ラインによって区別されるものではなく、あいまいな「フロンティア」として全く世界観の異なったほとんど未知の「外部」であった〔バートン、2000:29-36〕。その意味で、彼らの旅は王権の及ぶ範囲、すなわち「化内」だったことから、国家の「周縁」へと向かうものであったのである〔梶川、1994:144〕。ただし、この「周縁」をめぐる旅も、二重化している。

律令国家の道路とは、官僚が礼という一元的な価値を演じ、また庶民が重苦によって劣位性を感じることによって、「統一された国土空間」と「中心／周縁という図式」を具体的に経験する＝具象化する「舞台」であった。それに伴い古代の旅は、官僚による「貴族の旅」と庶民による「重苦の旅」と仮によべるような二つの現象形態をとることになる。旅が旅として現象する仕方（旅が旅であることの存在証明）は、神話の領域では王権的な二重化（「王になれる／なれない」）として現れていたが、王権が安定して以降、律令制内（すなわち王権内）における「貴族の旅／庶民の旅」という階級的な上下として二重化するのである。次節で述べるように、貴族は、官僚として律令システムによって他律的な移動を強いられたにしても、ミヤコの〈情〉をもってヒナの〈景〉を発見するミヤビなものとして「旅」を求めることが可能である。反面、「庶民」にとってそれは、徹底して他律的な重苦でしかなかった。そのために庶民の〈旅〉、そしてそれを歌う防人歌は、悲哀・悲劇性をもって現れてしまうのである。

国々の防人つどひ船乗りて別るを見ればいともすべ無し [20・四三八一]

### 3. 家郷への回帰

#### 1) 官人の旅——「家／旅」言説、あるいはミヤコを離れる旅——

すでに触れておいたように、7世紀後半以降、ことに律令制の完成期である持統朝以降、官人の地方派遣が激増し、その階級によってその行路の安全が一応確保されることになる。中央からは、国府等の赴任や遣唐使等だけでなく、軍団の統括、駿馬を求める使い、寺の造営の別当として派遣され、地方からは戸籍の報告、国の財政報告書や行政報告書の提出、調・庸の貢納、防人や力士を連れての上京があった [野田, 1989:208]。つまり、律令制下において官人の旅は、「定期的にあるいは不定期に、必然的に」繰り返され、その階級において共有される出来事として「日常化」した。『万葉集』の巻一・雑歌に含まれる歌、巻三には「羈旅歌」の題詞のついた歌が多くあり、巻七にいたっては「羈旅作」、巻十二には「羈旅発思」といった一つのジャンルにまでなっている。このような「旅の歌」の母胎には、上記のような官人による移動の「日常化」があったのである [神掘, 1989]。

では、『万葉集』において「旅」とはどのような言葉として表象されてきたのか。「旅」は、頻繁に、家・里・国、あるいはそこにいる妹・母などと対置されるようにして用いられている。

家があれば筥に盛る飯を草枕旅にしあれば椎の葉に盛る (2・一四二) 類・旅・神  
家にあらば妹が手纏かむ草枕旅に臥せる (3・四一五)

それゆえ、『万葉集』における「旅」は、家にいない状態、すなわち「人がその住む土地を一時的に離れること」、「始祖以来の安住の地である村 (里) の外の、野 (原)・山・川・海を越えて、異郷を移動することであった」 [野田, 1989:201] ということができる<sup>47)</sup>。「田居に庵してわれ旅にあり」(10・二二四九)、「旅と云えど真旅になりぬ家の母が着せし衣に垢つきにかり」(12・四三八八)といったように、より近傍であっても、異郷へ赴くのであれば旅といい、より遠くの困難な旅を「真旅」と表現する場合もあった。「草枕」という有名な枕詞などからもわかるように、より一般化していえば、旅は、家を中心とする日常生活を離れ外泊することであった。

では官人にとって日常生活の場とは具体的にどこであったのか。すでに「畿内」を外延として大和を王権の中心地として形成してきたことを指摘したが、政権の中枢をになう上級貴族は畿内を本貫として独占し、中・下級も、そのほとんどが畿内出身者であった [梶川, 1994:141]。それゆえ、官人にとっての日常生活の場＝「内部」とは、広くは畿内・大



和であり、狭くはそこにある「家」であったといえよう。地方へ赴いて、そこでできた妹の家から出発することを旅と表現することもあるが、官人の地誌的な想像力の一般的な傾向として、「大和の家」を内部の起点とした外への移動を「旅」と呼んだのである<sup>(18)</sup>。そのことは、「天離る鄙」という旅の歌の常套句にもあらわれている。

旅にありて恋ふれば苦しいつしかも京へ行きて君が目を見む (12・三一三六) 曾 (1)

## 2) 旅の儀礼——家郷への〈回帰〉——

官僚としての身分が保証され、7世紀後半以降、道の祭祀の一元化・道の造営・駅伝制の普及等の交通状況の「改善」があったとはいえ、ヒナ＝「周縁」への旅は、事故、病気等の〈自然〉の脅威がつきまとっていた。こうした道行きの過程で山や海にあらわれる〈自然〉のままならなさ、その異様な威力は、荒ぶる神々によるもの、超越論的起源をもつものとされた。「道」という言葉は、「ミ」という霊威あふれる神の意味をもつ音と、「チ」という霊格をあらわす音で構成され、神の威力が十分に発揮されている状態のことを指している [古橋, 1989b:55]。また、すでに述べたように『風土記』には、道には荒ぶる神々がいて、道行く人を殺そうとし、その半分を殺したとされる。その意味で、律令体制が確立したとはいえ、「周縁」への旅は、ちはやぶる神々・まつろわぬ神々がいる〈境界〉を経ていく「外部」への危険な旅でもあった。

こうした荒ぶる神々のものとして理解された道中の危険は、様々な安全祈願の儀礼によって防ぐことが企図された。そのような儀礼が必要な〈境界〉とは、陸においては山・峠・橋・隈・岐等、海においては岬・浜・津・磯・浦・渡等であった。

山・峠、ことに坂といった交通の難所を安全に通過するためには、荒ぶる魂を鎮め、その土地の神の許しを得てからでなくてはならなかった [野田, 1994:124]。

ちはやふる神の御坂に幣奉り斎ふ命は父母がため (20・四四〇二)

周防なる磐国山を越えむ日は手向けよくせよ荒しその道 (4・五七六)

海において波が立つこと、とりわけそれが高くなり、荒れることは、海神によるものであり、そこに幣を捧ぐことによって、それを鎮め、海上の安全を祈願した [野田, 1994:125]。

ありねよし対馬の渡り海中に幣取り向けて早帰り来ね (1・六二)

大海の波はかしこし然れども神をいはひて船出せばいかに (7・一二三二)

荒津の津われ幣奉り斎ひてむ早還りませ面変りせず (12・三二一七)

これら「幣奉り」、「斎ひ」を怠れば、〈境界〉にいる神々を怒らせ、自身を死へと至らせてしまうことになる。たとえば、旅の途上で身元不明の屍を見て歌う行路死人歌という歌群がある。この歌群は一般的に、他の旅の歌と同様に、馴染んだ状況（家）と現在の悲惨な死に様（旅）の対比によって構成されている。これらの歌は、旅の状況にあり「家」に帰り着けなかった人々を、帰るべき家・里・国、あるいは幻想の領域であれ、様々な〈共同性〉へと結びつけるための鎮魂の歌なのである〔古橋, 1988:198-207〕。それゆえその名も知れぬ行路死人が〈回帰〉を志向しつつ果たせないとしても、他の旅人がその名もなき人々を語り継ぐことによって〈回帰〉が代替される。そしてそのことによって、鎮魂の歌を捧ぐ旅人の安全祈願にもなるのである。

歌の内容として描かれる「幣」「斎」といった儀礼にとどまらず、行路死人歌にもみられるように、旅において歌を詠むという行為そのものが、〈境界〉においてなされる旅の儀礼であった。つまり旅の歌は、文学として自立化したものというよりも、歌を読む行為によって、道中で動揺する神々に無事な通行を祈るという「実用的」なものであった〔西村, 1976:23〕。

となると、「家」という内部の共同性からの流離を表現した一連の羈旅歌もまた、そうした呪的な「実用性」の観点からみなくてはならない。例えば、以下の長歌である。

大君の 命畏み  
見れど飽かぬ 奈良山越えて  
真木積む 泉の川の  
早き背を 竿さし渡り  
ちはやぶる 宇治の渡りの  
滝つ瀬を 見つつ渡りて近江道の相坂山に  
手向けして わが越えしかば  
楽浪の 志賀の韓崎  
幸くあらば また還り見む  
道の隈 八十隈ごとに  
嘆きつつ わが過ぎ行けば  
いや遠に 里離り来ぬ  
いや高に 山も越え来ぬ  
剣太刀 鞘ゆ抜き出でて  
伊香胡山 いかにかわがせむ  
行方知らずて (13・三二四〇)

古橋信孝はこの長歌を以下のように分析している〔古橋, 1994:77-81〕。まず、旅先にお

いて過ぎていく、奈良山や相坂山や伊香胡山といった陸路の〈境界〉、泉の川や宇治の渡りといった水路の〈境界〉の名を挙げることによって、その地の「ちはやぶる」神々達を讃え、「手向け」をしている。

そして、もうひとつ注意すべきは、「道の隈 八十隈ごとに／嘆きつつ わが過ぎ行けば／いや遠に 里離り来ぬ」というくだりである。隈は、道がまがって、ひっこみくぐまったところをさすのだが、旅人はその隈ごとに嘆いている。「この道の 八十隈ごとに／万たび かへり見すれど／いや遠に 里は離りぬ」(2・一三一) というように、隈・八十隈は、しばしば旅の歌に含まれており、旅人は〈境界〉としての隈ごとに里(家・国)を振り返っていたことになる。古橋によれば、くぐまった場所である隈から里を振り返ったとしてもなにも見えはしないにも関わらず、たびたび振り返ったのは、隈がその土地の靈威がこもる危険な場所であり、里を振り返り想起することによってその危険から里の靈威に守ってもらうためであったという。陸路だけではなく、水路においても「隱国の 泊瀬の川に 船浮けて わが行く川の川隈の八十隈落ちず 万度 かへりみしつつ」(1・七九)「漕ぎ廻むる 浦のことごと 行き隠る 島の崎々 隈も置かず 思ひそ吾が来る」(6・九四二) というように、浦や崎によってくぐまったところが隈とされる〔古橋, 1989a:21〕。

ただし、先の長歌で振りかえっているのは、「家」ではなく韓崎である。これは古代における旅が、「ある土地からある土地への移動の積み重ねであることをしめしている」〔古橋, 1994:81〕。韓崎において安心を得ることができれば、そこが起点となり、「家」と対置される「旅」が始まるのであり、次の到達点においてまた歌が詠われる。古橋は、「旅の歌に詠まれる土地は、常に到達点なのだ。もちろん、それは、その土地土地に靈威を感じており、敬意をあらわし、無事通過させてくれるように祈りながら、旅が続くからである」〔古橋, 1994:81〕と述べている。

この「旅の歌」の境界儀礼としての解釈に加え、これまで検討してきた「旅」という言葉のもつ内容的な位置、そして万葉人の倭を中心とする地誌的想像力とを総合し、律令国家における官僚の旅の構造を図式化すると以下のようなになるだろう(図1)。

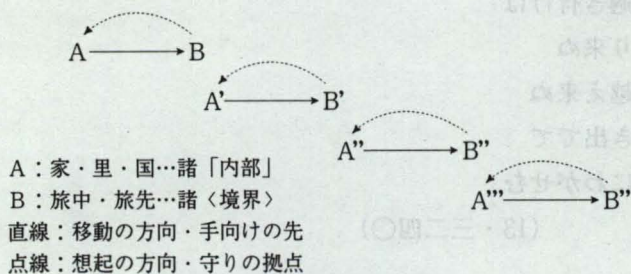


図1 律令国家における官僚の旅の構造

神野志隆光 [1969] は、万葉集における旅の歌は、地名を読みこむタイプ＝〈叙景〉的契機を強く持つものと、家・妹に対する感情表出をおこなうタイプ＝〈相聞〉的契機を強く持つものがあるとした<sup>99</sup>。おそらく古代の羈旅歌の原形的形式においては、前者は地名を讀めることによって土地の神の揺籃を鎮めようとしたのであり（A→B）、後者において、家郷の共同性によって守られようとしたのであろう（A←B）。こうした〈境界〉での歌のみならず、望見や袖振りによって、離れている人々が互いの共同的紐帯を想像的に知覚する「魂合」がおこなわれた。異界へと赴く危険を家・里・国等の内部的な共同性による呪力によって防ごうとしたのである。旅の出発時において、衣や針を送ったり、衣服の紐を固く結び、取れないようにするというのも、共同性による結ばれを確認するための呪的な手段であった。

馬がつかずくと家で自分を恋うている、紐がほどけると妹が恋うている、紐が切れると故郷と切れる不安、霧は家人の涙、雲はおもかげ、鳥が飛べば故郷の便りと、さまざまなことに家郷との紐帯の確認やそれが切れたり薄れたりする不安を感じとり、その都度神を祈り、潔斎し、無事の言挙げをした [野田, 1989:220]。

すなわち「家」を歌う歌とは、現前にない妹や母を思い浮かべ、仮構的に再現前させる呪的な行為であり、衣、紐、鳥等は、それを媒質として「家」との繋がりを再現前させる呪的な「もの」なのである。例えば、以下の歌に表されているように、足柄山という境界的な場所において見られる鶴は、大和という中心を連想させるものであった。

足柄の箱根飛び越え行く鶴のともしき見れば大和し思ゆ（7・一一七五）

官僚にとっての家郷という内部とは、家・里・国であり、なかんずくその実体的な空間が大和という中心にあったということは、すでにのべた。官僚の「旅」は、この内部としての中心を常に回帰的に想起し、その共同性によって旅の危険を担保するものであった。無論、必ず中心に回帰するとはいえまい。しかし、すくなくとも「家／その外部」という配置を維持し、「旅」が否定項として位置付けられたうえで「A—B」という形式が繰り返され、積み重ねられている、ということはいえる。彼らの「旅」は、先へ先へと進むにも関わらず、そのつど家郷を想起し、〈回帰〉志向の構造を再現しつつけたのである。

## 結

『古事記』から『万葉集』に至るまでの旅の形態を、都城を中心とした律令交通の完成前

後という背景を示しながら検討してきた。『古事記』神話において、天皇の威力とその秩序の正当性の超越論的起源を語るための道具立てとして王と王子の旅が、彼方の秩序を再現する〈回帰〉を志向したものであったことを確認し、それが都城中心の交通体制の形成過程とも符合していることを示した。律令交通の形成、すなわち氏族空間の間に否定的互酬性として相互にあった〈境界〉は、「大和という中心」と「その他の周縁」という律令体制内の〈境界〉となったのである。それゆえ王権の「前→後」にかかわる〈旅〉はこの「原型→中心／外部→周縁」の〈境界〉において現象した。

王の定住によって都城という中心が定着し、律令制以後、官僚達が王の権力を代替することで国や郡に派遣された。この間接化された権力としての官人の旅もまた、母型としての家、ひいては大和を中心として方向付けられていた。古代王権に関わる〈旅〉は、都城中心の律令交通の前後において、天皇神話の次元では超越論的な「原型」への〈回帰〉、律令体制の次元においては中心としての「家郷」への〈回帰〉として構造化されていたのである。

#### 〈注〉

- (1) 旅に対する同様の諦念なり、客観視は、旅に対する価値判断の差はあるが、他の人類学者にも共通に見られる。さしあたっては今福竜太 [1998] やジェイムズ・クリフォード [1989] の著作を参照。
- (2) また観光人類学においても「観光」という特有の領域があるのかどうか疑問を持たれており、そのために「(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」[橋本, 1999:12] という繊細かつ戦略的な定義をしなくてはならない状況にある。
- (3) 例えばこうした試みにはカレン・カプラン [1998=2003] の著作があげられるだろう。
- (4) ここで〈旅〉と表現したものは、よりニュートラルな表現をするならば、移動であるが、通過の際にあらわれる強度を表現するために、以下このように表すこととする。『古事記』には「旅」という言葉はない。ただし、古代における「旅」という言説については、三章において検討する。
- (5) この論文は唱導文学についてのものであるが、ここでは「文学」や「非文学」といった言葉で一般化された形で述べている。
- (6) ここで引用される『古事記』は次田真幸編、講談社学術文庫1980を用いた。
- (7) 神野志隆光は、スサノヲについて次のように書いている。「……スサノヲは荒れすさぶ、巨大なエネルギーを発揮する。その巨大なエネルギーは、秩序を揺るがすものとして、アマテラスにかかわり、秩序の原理としての至高なるアマテラスをあらわし出す(アマテラスの定位といえる)とともに、未完の国作りの新たな展開を可能にする。追放されて地上世界にかかわり、その神統にオホアナムズ(大国主となって国作りを担う神)を残し、また、そのオホアムナズは、スサノヲの巨大な力を与えられる……ことによって国造りをにう」[神野志, 1995:144]。

- (8) こうした天からの降臨は、大陸からの技術者や新勢力の侵入といった「現実」を反映したものであるという指摘もあろうが、ここでは神話空間の旅の意味に限定して論を進める。
- (9) 大和が王権の中心となることによって日向で生まれた神武の兄弟たちは次々に切り捨てられていく。外部であった大和は中心となり、逆に、日向は秩序の外部として投擲されてしまうのである。また、大和の東である伊勢にアマテラスがあらたに祭られたことは、東方憧憬＝母型反復の思想のさらなる再現といえる [中西, 1978:105-109]。
- (10) 中西は、この記・紀のズレを問題にしている。前者においては東方への憧憬が維持されている。後者において大和中心主義の枠組みが先取りされ、四道将軍という表現がされているが、その実質は東方への遠征であったろうと推測している [中西, 1978:107]。
- (11) 中村 [1996] 第二章参照。サーリンズによれば、否定的相互性においては、一時的で一回限りの関係であるのに対し、一般化された相互性では返礼を含めた持続的な関係が構築されている [Sahlins, 1972=1984]。
- (12) ただし興味深いことに、『日本書紀』にはこうした歌は一つも無く、かわりにヤマトタケルは天皇に使いを出し、東国を征服したことを報告している。さらに自分が死ぬことは惜しくないが、ただお会いできないのが哀しいと天皇に対する哀惜の念まであらわしている。ここでのヤマトタケルは「天皇制の鑄型にはめこまれた将軍」となり、その荒々しさを失っている。直木孝次郎によれば、ヤマトタケルが大和朝廷的、あるいは氏姓制的段階の物語にある『古事記』から、古代天皇制段階、あるいは律令制的段階にある『日本書紀』に物語の場をうつすことによって天皇絶対化の立場から変形させられたためである [直木, 1969→1990:44-46]。
- (13) 「棄却 abjection」は J・クリステヴァの用語。もともとは母を「おぞましきもの」として棄却することで母子の融合状態から離脱し、父権秩序にくみこまれる精神分析的過程をさす [Kristeva, 1980=1984]。また、アマテラス—景行天皇を「中心としての王権」、ササノヲ—ヤマトタケルを「周縁としての王子」として位置付け、天皇制における秩序／反秩序、静／動の相互補足的関係を指摘したのは、いうまでもなく山口昌男 [1976→1989] である。
- (14) 仁藤 [1998] 第三部終章参照
- (15) 本貫地主義については館野 [1998] を参考にした。
- (16) ただし、本貫地主義によって私的な移動が完全に国内に制限されていたわけではない。他国への班田、交易人、車借・馬借等の運輸業、漁業による移動なども発展していた、と館野 [1998] は指摘している。
- (17) 野田 [1982] も参照。
- (18) 例えば森朝男も、「旅の途上に家を思うことは地方にあって都を思うことでもある、という二重性が、万葉集の羈旅歌ではなりたっているのである。羈旅歌における「旅」とは基本的に都から鄙に赴くことで、例外は少ない」[森, 1994:179] と述べている。
- (19) ただし、阿蘇瑞枝 [1977, 1978] においては、よりことこまかな分類があり、大きく分けて三つにまとめている。本論文では、こうした万葉集の旅の歌における「構造」を取り出すことを優

先したため、その多様性や歴史的推移について触れることはできなかった。特に、山部赤人・高市黑人以後、境界儀礼等としての旅の歌は、徐々に物見遊山の風景記述や旅の孤独を歌うものへと変貌していく。

## 〈文献〉

- 次田真幸 編 1980 『古事記（上中下）』講談社学術文庫。
- 佐佐木信綱 編 1927 『新訂 新訓 万葉集（上下）』岩波文庫。
- 赤坂憲雄 1993 『王と天皇』ちくま学芸文庫。
- 足利健亮 1984 「さまざまな道」、『日本民俗学体系6 漂白と定着』小学館。
- 阿蘇瑞枝 1977 「万葉集羈旅歌の世界」、『上代文学論叢 第八冊』笠間書院。
- 1978 「万葉集羈旅歌の世界（二）」、『論集上代文学 第十冊』笠間書院。
- バートン, ブルース 2000 『日本の「境界」：前近代の国家／民族／文化』青木書店。
- Balandier, Georges 1980 *Le Pouvoir sur Scenes*, Balland. = 2000 渡辺公三 訳『舞台の上の権力』ちくま学芸文庫。
- Clifford, James 1989 “Notes on Travel and Theory,” J. Clifford and V. Dhareshwar (eds.), *Inscriptions 5: Traveling Theories, Traveling Theorists*, 177-188, University of California, Santa Cruz.
- Culler, J. 1981 “Semiotics of Tourism,” *American Journal of Semiotics* 1.
- 橋本和也 1999 『観光人類学の戦略：文化の売り方・売られ方』世界思想社。
- 古橋信孝 1988 『古代和歌の発生——歌の呪性と様式』東京大学出版会。
- 1989b 「異郷との交通」、古橋信孝編『ことばの古代生活誌』河出書房新社。
- 1989a 「古代の宇宙観」、古橋信孝編『ことばの古代生活誌』河出書房新社。
- 1994 『万葉集——歌のはじまり』ちくま新書。
- 飯田勇 1994 「異郷との接触法——古代王権とく宮」、古橋信孝・三浦佑之・森朝男 編『古代文学講座5 旅と異郷』勉誠社。
- 今福龍太 1998 『移動溶液』新書館。
- 石母田正 1971 『日本の古代国家』岩波書店。
- 梶川信行 1994 「旅と歌」、古橋信孝・三浦佑之・森朝男 編『古代文学講座5 旅と異郷』勉誠社。
- 神野志隆光 1968 「行路死人歌の周辺」、『論集上代文学 第四冊』
- 1995 『古事記：天皇の世界の物語』NHKブックス。
- 神堀忍 1989 「人麻呂と旅：生涯」、中西進 編『柿本人麻呂』桜楓社。
- Kaplan, Caren 1996 *Question of Travel: Postmodern Discourses of Displacement*, Duke University Press.
- ＝ 2003 村山淳彦 訳『移動の時代——旅からディアスポラへ』未来社。
- 岸俊男 1988 『日本古代宮都の研究』岩波書店。
- 木本雅康 2000 『古代の道路事情』吉川弘文館。

- 木下良 1977 「国府の十字路口について」、歴史地理学会『歴史地理学紀要：都市の歴史地理』。
- 1985 「古代的地域計画の基準線としての道路」、『交通史研究』14。
- Kristeva, Julia 1980 *Pouvoirs de l'horreur, Essai sur l'abjection*, Editions du Seuil. = 1984 枝川昌雄 訳『恐怖の権力』法政大学出版局。
- Leed, Eric J. 1991 *The mind of the traveler: from Gilgamesh to global tourism*, Basic Books. = 1993 伊東誓 訳『旅の思想史』法政大学出版局。
- Lévi-Strauss, Claude 1955 *Tristes Tropiques*, Librairie Plon. = 2001 川田順造 訳『悲しき熱帯』中公クラシックス。
- MacCannell, Dean 1999 *The Tourist: New Theory of The Leisure Class*, University of California Press.
- 前田晴次 1996 『日本古代の道と衢』吉川弘文館。
- Marx, Karl 1953 *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*. = 1963 手島正毅 訳『資本主義的生産（に先行する諸形態）』国民文庫。
- 森朝男 1994 「高市黒人と羈旅歌」、古橋信孝・三浦佑之・森朝男 編『古代文学講座 5 旅と異郷』勉誠社。
- 中村太一 1996 『日本古代と計画道路』吉川弘文館。
- 中西 進 1978 『漂泊——日本の心性の始原』毎日新聞社。
- 直木孝次郎 1990 『日本神話と古代国家』講談社学術文庫。
- 西垣晴次 1984 「民衆の精神生活——穢と道」『歴史公論』101。
- 西村亨 1976 『旅と旅びと』実業之日本社。
- 仁藤敦史 1998 『古代王権と都城』吉川弘文館。
- 野田浩子 1982 「主題としての〈旅〉」、古代文学会編『シリーズ古代の文学 7 古代詩の表現』武蔵野書院。
- 1989 「旅」、古橋信孝 編『ことばの古代生活誌』河出書房新社。
- 1994 「古代の旅人たち」、古橋信孝・三浦佑之・森朝男 編『古代文学講座 5 旅と異郷』勉誠社。
- 1995 『万葉集の叙景と自然』新典社。
- 大林太良 1975 『日本神話の構造』弘文堂。
- 大内建彦 1994 「異郷訪問神話」、『古代文学講座 5 旅と異郷』勉誠社。
- 折口信夫 1934 「唱導文学——序説として」→1976『折口信夫全集第七巻國文学篇 1』中公文庫。
- Sahlins, Marshall 1972 *Stone Age Economics*, Aldine. = 1980 山内昶 訳『石器時代の経済学』法政大学出版局。
- 佐佐木幸綱 1999 『佐佐木幸綱の世界13 古典篇 3 旅の歌』河出書房新社。
- 高野正美 1982 『万葉集作者未詳歌の研究』笠間書院。
- 武田佐知子 1989 「古代における道と国家」、『ヒストリア』125。
- 館野和巳 1998 『日本古代の交通と社会』塙書房。



- 垂水稔 1990 『結界の構造』名著出版。
- Urry, John 1990 *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. = 1995 加太宏邦 訳『観光のまなざし——現代社会におけるレジャーと旅行』法政大学出版局。
- 1995 *Consuming Places*, Routledge. = 2003 吉原直樹 監訳『場所を消費する』法政大学出版局。
- 若林幹夫 1992 『熱い都市 冷たい都市』弘文堂。
- 山口昌男 1976 「天皇制の深層構造」、『中央公論』11、中央公論社。→1989『天皇制の文化人類学』立風書房。
- 1976 「天皇制の象徴的空間」、『中央公論』12、中央公論社。→1989『天皇制の文化人類学』立風書房。

(たなか だいすけ/筑波大学大学院)

## A Form of Travel in Ancient Transportation: Returning to Mythical Prototype and Returning to the Home

Daisuke Tanaka

University of Tsukuba

This paper's purpose is to analyze ancient forms of travel in Japan. Kojiki represents a form of returning to mythical prototype before ancient state. But Manyoshu represents a form of returning to their home in ancient capital after transportation system of ancient state. Therefore this analysis reveals that an ancient form of travel in Japan is “returning” travel.