

広瀬大忌祭と龍田風神祭の成立と目的について

山口えり

The Establishment and the Role of Hirose-Oiomi Festival and Tatsuta-Fuujin Festival
YAMAGUCHI Eri

はじめに

- ①『紀』にみえる広瀬大忌祭・龍田風神祭
- ②広瀬社・龍田社と方位の問題
- ③広瀬・龍田の地域的特徴
- ④広瀬大忌祭・龍田風神祭の祭神
- ⑤広瀬大忌祭・龍田風神祭の成立過程
おわりに

【論文要旨】

広瀬大忌祭と龍田風神祭は、神祇令で定められた恒例の祭祀のうち、風雨の順調を祈るものとして、孟夏と孟秋に行われる祭祀である。すでにこの二つの祭祀については、先行研究も多くあるが、両社は大和川を挟み別々の地にあるのに、なぜその二つの地が選ばれたのか、なぜその祭祀が同時一対で行われ続けるのかについては説明されていない。

本稿では、まず『日本書紀』にみられる広瀬大忌祭と龍田風神祭の記事を整理し、次の七点を指摘した。①天武四年以降、広瀬・龍田の祭りは基本的に毎年四月と七月に行われ、特に持続四年以後は欠けることない。②天武四年四月癸未条の初見記事にのみ、龍田社と広瀬社の立地が記載される。③初見記事にのみ、派遣された使者が記載される。④龍田では風神、広瀬では大忌神が祭られる。⑤天武八年四月己未条より、記載の順番が「龍田・広瀬」から「広瀬・龍田」になる。⑥持続紀からは「遣使者」という定型の語が入る。⑦持続六年四月より、「祭」が「祀」に変わる。

それぞれの点について検討を加えた結果、広瀬・龍田の両社が国家の意図により整備されていた過程が明らかとなった。敏達天皇の広瀬殯宮が置かれた広瀬は、龍田に比べると早く敏達天皇家王族と関わりを持つ地であった。その河川交通の利便性が重視され、六御県神と山口神を合祭する国家祭祀の場となった。一方の龍田は、天武・持統王権の記憶の中ではなかなか制し難い地域であった。龍田は、大和と河内を結ぶ交通上の要所でありながら通過には困難が伴い、延喜祝詞式によれば悪風をなす神が所在する地であった。龍田道の整備や国家主体の祭祀を広瀬と共に行うことは、そのような龍田の異質な性格の克服を意味していた。二つの地域は農耕や地理的要衝という古代国家の基盤に大きく関わる要素を有していた。そのために一つに括ることが重要であり、その組み合わせは存続したのである。この二つの祭祀を同時一対で行うことは、律令制定過程期における飛鳥を中心とした大和盆地から、河内へと続く大和川流域全体の掌握を象徴していたのである。

はじめに

稲作の伝来以来、日本で形成された農耕社会には水は欠かせないものであった。古代日本を水田一元史観では解明できないものの、稲作農耕は国家の人民・土地支配の政策上、非常に大きな割合をしめていたことは否定できず、五穀豊穡を願うこと、それ自体が国家の安定を願うことであった。旱害・水害は、その根幹をゆるがす重大な災害の一つであり、雨を求める（あるいは止むことを願う）呪術は古い時期から行われていたと考えられる。

律令制下において、風雨の順調を直接的に重視した祭祀には二種類あるが、一つは恒例の祭祀である広瀬大忌祭・龍田風神祭、もう一つは臨時に行われる祈雨（止雨）を目的とした遣使・奉幣である。

前者については、『日本書紀』（以下『紀』と略す）天武四年（六七五）四月癸未条に、龍田の立野と広瀬の河曲に遣使し祭祀を行った最初の記事がみられる。広瀬と龍田における祭祀は、『神祇令』や『延喜式』では各々「大忌祭」「風神祭」と記載され、四月と七月に同時に行われる恒例の祭祀として規定されている。その意図は、『令義解』大忌祭条に「欲_レ令_二山谷水變成_二甘水_一、浸潤_二苗稼_一、得_中其全稔_上。故有_二此祭_一也」、同じく風神祭条に「欲_レ令_二沴風不_レ吹、稼穡滋登_一。故有_二此祭_一」とあるように、豊穡祈願にあった。

後者については、『紀』天武五年是夏条に

是夏、大旱。遣_二使四方_一、以捧_二幣帛_一、祈_二諸神祇_一、亦請_二諸僧尼_一、祈_二于三宝_一。然_レ雨。由_レ是、五穀不_レ登、百姓飢之。

と見えるのを皮切りに、史書や日記類からは臨時にそのときの状況に応じて、神祇や仏教に祈るといふ様々な祈雨儀礼が行われていた様子がみられる。また、『紀』持統七年（六九三）四月丙子条では、

遣_二大夫謁者_一、詣_二諸社_一、祈雨。又遣_二使者_一、祀_二広瀬大忌神與_二龍田風神_一。

とあり、同日に同様の目的で行われてはいても、臨時のものと恒例の広瀬・龍田社の祭祀をまとめずに「又」と併記している。臨時の祭と恒例の祭は混同されていない。⁽³⁾

本稿では、そのうち恒例の祭祀である広瀬大忌祭と龍田風神祭について検討していく。この二つの神社の祭祀については、数多の論者による研究の蓄積があるが、初見記事以降、両社が一对で祭られていることに関心が行きすぎてしまっているように思われる。延喜祝詞式から読み取れる両社の祭祀の意義についてはすでに別稿で行った。⁽⁴⁾よって本稿では、『紀』の広瀬大忌祭と龍田風神祭の記事について検討を加え、この二つの祭祀の意図を改めて確認し、同時一对で行われる理由について考えてみたい。

①『紀』にみえる広瀬大忌祭・龍田風神祭

まず、『紀』にみえる広瀬社と龍田社が同時に表れる記事を表Aに掲げる。これらの記事から次のようなことが指摘できる。

①天武四年以降、広瀬・龍田の祭りは基本的に毎年四月と七月に行われており、特に持統四年以後は欠けることなく行われている。⁽⁵⁾

②天武四年四月癸未条の初見記事（表A No. 1）にのみ、龍田社と広瀬社の立地が記載されている。

③天武四年四月癸未条の初見記事にのみ、派遣された使者が記載されている。

④龍田で祭られるのは風神であり、広瀬で祭られるのは大忌神である。

⑤天武八年四月（表A No. 5）より、記載の順番が「龍田・広瀬」から「広瀬・龍田」になる。

表A 『日本書紀』にみる広瀬大忌祭・龍田風神祭
 (表には各年の四月、七月について記載。『紀』に記事がないときは「記事無し」とした。)

No.	日付	記事	備考
1	天武四年(六七五) 四月癸未(二〇日)	遣小紫美濃王、小錦下佐伯連廣足、祠風神于龍田立野、遣小錦中間人連大蓋、大山中曾櫛連韓大、祭大忌神於広瀬河曲	初見記事
2	天武五年(六七六) 四月辛丑(四日)	祭龍田風神、広瀬大忌神	記事無し
3	天武五年(六七六) 七月壬午(二六日)	祭龍田風神、広瀬大忌神	記事無し
4	天武六年(六七七) 七月癸亥(三日)	祭龍田風神、広瀬大忌神	記事無し
5	天武七年(六七八) 四月己未(九日)	祭龍田風神、広瀬大忌神	記事無し(同年四月癸巳(七日)、十市皇女薨と関係か?)
6	天武八年(六七九) 七月壬辰(二四日)	祭龍田風神、広瀬大忌神	記事無し
7	天武九年(六八〇) 四月甲寅(二〇日)	祭龍田風神、広瀬大忌神	記事無し
8	天武九年(六八〇) 七月辛巳(八日)	祭龍田風神、広瀬大忌神	記事無し
9	天武一〇年(六八一) 四月庚子(二二日)	祭龍田風神、広瀬大忌神	記事無し
10	天武一〇年(六八一) 七月丁丑(二〇日)	祭龍田風神、広瀬大忌神	記事無し
11	天武一一年(六八二) 四月辛未(九日)	祭龍田風神、広瀬大忌神	記事無し
12	天武一一年(六八二) 七月壬寅(二一日)	祭龍田風神、広瀬大忌神	記事無し
13	天武一二年(六八三) 四月戊寅(二一日)	祭龍田風神、広瀬大忌神	記事無し
14	天武一二年(六八三) 七月乙巳(二〇日)	祭龍田風神、広瀬大忌神	記事無し
15	天武一三年(六八四) 四月甲子(二三日)	祭龍田風神、広瀬大忌神	記事無し
16	天武一三年(六八四) 七月戊午(九日)	祭龍田風神、広瀬大忌神	同年七月癸丑(四日) 広瀬行幸。
17	天武一四年(六八五) 四月丁亥(二二日)	祭龍田風神、広瀬大忌神	記事無し
18	天武一四年(六八五) 七月己丑(二二日)	祭龍田風神、広瀬大忌神	記事無し(天武天皇病によるか?)
19	朱鳥元年四月		

No.	日付	記事	備考
19	朱鳥元年（六八六）七月甲寅（二六日） 持統元年四月	祭広瀬、龍田神	
	持統元年七月		記事無し（天武天皇殯によるか？）
	持統二年四月		
	持統二年七月		
	持統三年四月		
	持統三年七月		記事無し（草壁皇子薨によるか？）
20	持統四年（六九〇）四月己酉（三日）	遣使、祭広瀬大忌神與龍田風神	
21	持統四年（六九〇）七月癸巳（二八日）	遣使者、祭広瀬大忌神與龍田風神	
22	持統五年（六九二）四月辛亥（二一日）	遣使者、祭広瀬大忌神與龍田風神	
23	持統五年（六九二）七月甲申（二五日）	遣使者、祭広瀬大忌神與龍田風神	同五年八月辛酉（二三日） 「遣使者、祭龍田風神、信濃須波・水内等神」
24	持統六年（六九二）四月甲寅（二九日）	遣使者、祭祭広瀬大忌神與龍田風神	これ以後、「祀」を使用。
25	持統六年（六九二）七月庚辰（二一日）	遣使者、祀広瀬與龍田	
26	持統七年（六九三）四月丙子（二七日）	遣使者、祀祭広瀬大忌神與龍田風神	同日条に「遣大夫謁者、詣諸社祈雨」
27	持統七年（六九三）七月己亥（二二日）	遣使者、祀祭広瀬大忌神與龍田風神	同月辛丑（二四日）「遣大夫謁者、詣諸社祈雨」 同月癸卯（二六日）「遣大夫謁者、詣諸社祈雨」
28	持統八年（六九四）四月丙寅（二三日）	遣使者、祀祭広瀬大忌神與龍田風神	
29	持統七年（六九三）七月丁酉（二五日）	遣使者、祀祭広瀬大忌神與龍田風神	
30	持統九年（六九五）四月丙戌（九日）	遣使者、祀祭広瀬大忌神與龍田風神	
31	持統九年（六九五）七月戊辰（二三日）	遣使者、祀祭広瀬大忌神與龍田風神	
32	持統一〇年（六九六）四月辛巳（一〇日）	遣使者、祀祭広瀬大忌神與龍田風神	
33	持統一〇年（六九六）七月戊申（八日）	遣使者、祀祭広瀬大忌神與龍田風神	
34	持統一一年（六九七）四月己卯（二四日）	遣使者、祀祭広瀬大忌神與龍田風神	
35	持統一一年（六九七）七月丙午（二二日）	遣使者、祀広瀬與龍田	

天武紀は『紀』卷二九、持統紀は『紀』卷三〇。

⑥持統紀からは「遣_二使者_一」(表A No 20のみ「遣_レ使_一」)という定型の語が入る。

⑦持統六年四月(表A No 24)より、「祭」の字が「祀」に変わる。

①のように、一つの祭祀が毎年に行われる「紀」に記載される例は他には見えない。この特殊性は、すでによく注目されており、この点について検討した先行研究は以下のようにまとめることができる⁽⁶⁾。

すなわち、国家による広瀬と龍田の祭祀は、天武四年以降、同時一対で行われることが恒例となり、特に、飛鳥浄御原令施行後の持統四年以降は、両社の祭祀は欠かさず行われていることより、広瀬と龍田の祭祀は、律令制定過程に整備された、中央集権化の過程を示す国家祭祀であり、四月と七月に行われたのは、農耕の順調を目的としたことによる。

これらの指摘の通り、『令義解』神祇令の大忌祭条と風神祭条では「広瀬龍田二祭也」、『令集解』神祇令の大忌祭条令釈「広瀬并龍田祭」、風神祭条令釈「広瀬龍田祭也」と見え、両社が一対で祭られている様相がうかがえる。その後の『延喜式』においても、四時祭式、祝詞式などから共に同時一対で、継続して行われていた状況が判明する⁽⁷⁾。

筆者もすでに両祭祀の祝詞の検討を通し、なぜ二つの祭祀が同時一対で四月と七月に広瀬と龍田という特定の場所で行われるのか、私見を述べたが、四月と七月と両社の立地には早稲・晩稲のみならず畑作も含めた農耕の問題が大きく関わっているとの結論を得ており、先行研究における見解は、継承されるべきものであり、筆者も本稿の前提としている。その上で、①と比べると、あまり議論のなかった②から⑥について、次節以降で検討していくこととしたい。

②広瀬社・龍田社と方位の問題

本節では、前掲の②を中心に、立地について確認していくこととする。

②については、①に付随して先行研究においても言及されており、広瀬と龍田の祭祀は、天武四年四月癸未条の初見記事(表A No 1)においてのみ、詳細な情報があるため、龍田と広瀬の祭祀を天武四年に統合し、国家主体の祭祀としたものであるとの指摘がある。

まずは、両社の立地について確認していく。(地図B)

広瀬社は、現在の奈良県北葛城郡河合町川合に鎮座している。その立地については、表A No 1には「広瀬河曲」とみえ、延喜祝詞式大忌祭条に「広瀬乃川合」とみえる。その表現の通り、大和盆地の諸川が一所に落ち合い、大和川として西に流れる地点が広瀬である。

一方、龍田社は、表A No 1には「龍田立野」とみえ、延喜祝詞式風神祭条には「龍田の立野の小野」とみえる。小野の「小」は接頭語であり⁽⁹⁾、両史料とも同じ箇所を示していると考えて問題はない。

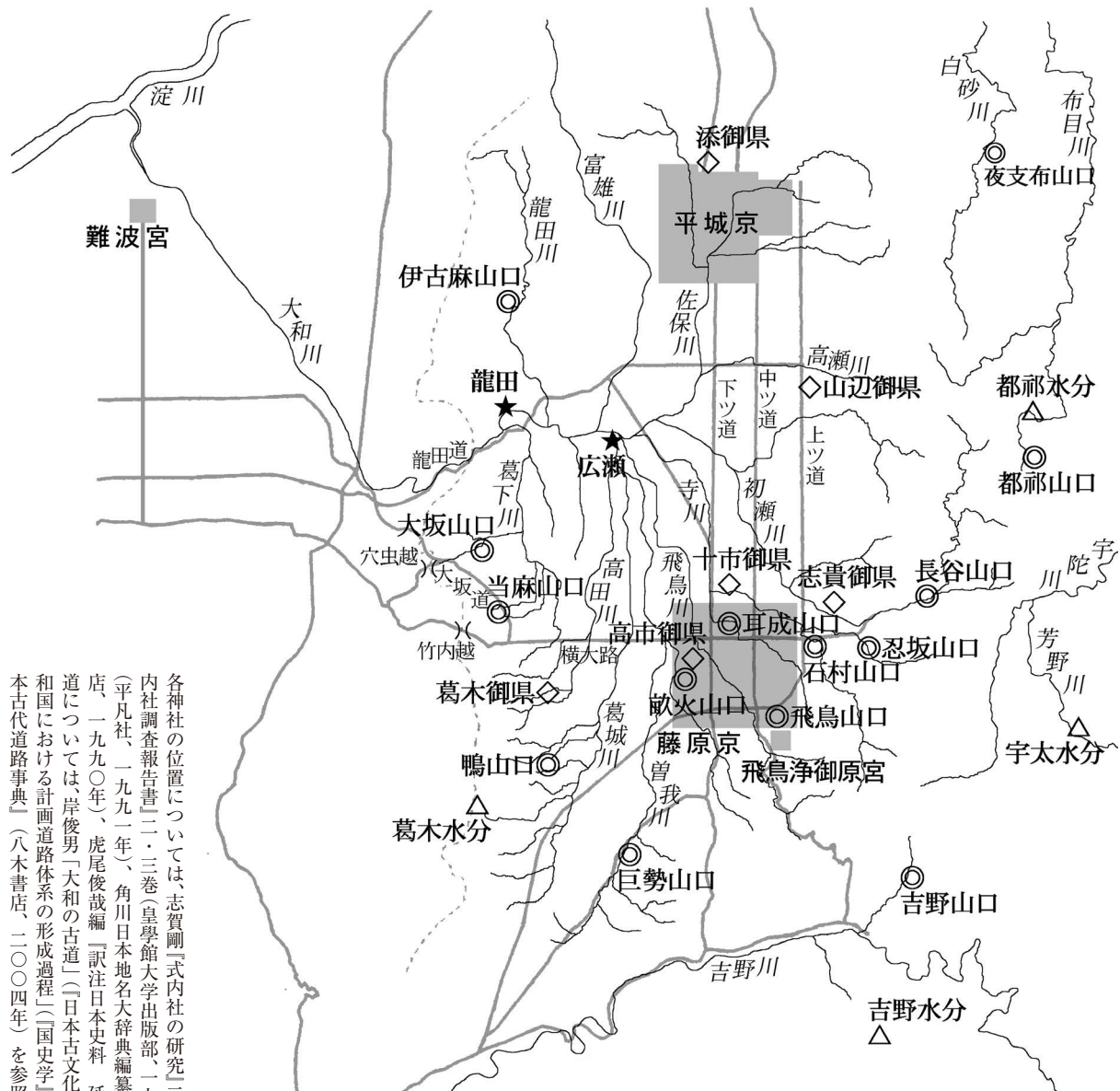
古代における龍田社の比定地については、奈良県生駒郡三郷町立野南の龍田大社と、奈良県斑鳩町龍田の龍田神社との二説があったが、今では三郷町の龍田大社が、古代の龍田風神祭を行った龍田社であることは通説となっている⁽¹⁰⁾。

地図Bを見ると、両社は飛鳥・藤原宮の西北に位置する。こうした観点から広瀬・龍田の祭祀について論じているものもある。管見に触れたものとしては、三谷榮一氏、平野孝國氏、山上伊豆母氏の論考がある⁽¹¹⁾。

三谷氏は、古代日本には水稲耕作を中心とする生産社会の形成の結果、祖霊が去来する戌亥隅(北西)を神聖とする信仰ができ、飛鳥・藤原京より見て、その西北の位置にあるため広瀬と龍田の神は勧請されたと指摘された。

平野氏は、広瀬・龍田社の祭祀は局地的なものではなく、天皇による全日本的な順風慈雨を祈るものであるとされ、都の西北(乾)を祀ることは日本国の乾を祀ったことを意味すると指摘された。

山上氏は、天武天皇による神祇制度の整備やそのころ導入された陰陽



地図B 広瀬大忌祭・龍田風神祭関係略地図

各神社の位置については、志賀剛『式内社の研究』二卷(雄山閣、一九七七年)、式内社研究会編『式内社調査報告書』二・三卷(皇學館大学出版部、一九八二年)、『日本歴史地名大系 奈良県の地名』(平凡社、一九九一年)、角川日本地名大辞典編纂委員会編『日本地名大辞典 奈良県』(角川書店、一九九〇年)、虎尾俊哉編『詠注日本史料 延喜式』上卷(集英社、二〇〇〇年)を参照。道については、岸俊男『大和の古道』(『日本古文化論叢』吉川弘文館、一九七〇年)、中村太一『大和国における計画道路体系の形成過程』(『国史学』二五五号、一九九六年)、古代交通研究会編『日本古代道路事典』(八木書店、二〇〇四年)を参照。(作画 山田岳晴)

説による方位観、河内平野を潤す水源という地理的位置の影響などもあり、広瀬・龍田の祭祀が行われたと指摘された。

しかし、乾信仰だけでは二つの祭祀を説明できないのも事実である。神祇官八神殿や東三条殿神殿の位置が敷地の西北にあることを思い起こすと、古代日本に北西を神聖視する思考があったのは確かであろう。だが、両社について直接的に乾信仰と関連している事象は確認できない。そして、飛鳥・藤原京以後の平城京・平安京からは両社は北西には該当しないが、その祭祀は継続されている。

ここで、祈雨神として著名な丹生川上社と貴布禰社について検討してみたい。この両社では広瀬・龍田の恒例の祭祀と異なり、臨時の祈雨儀礼が行われた。

丹生川上社は『続日本紀』（以下『続紀』と略す）天平宝字七年（七六三）五月庚午条に

奉幣帛于四畿内群神。其丹生河上神者加黑毛馬。旱也。

とあるのが初見の記事である。だが、もちろん天平宝字七年をもって丹生川上社への信仰が始まったと考えるわけにはいかない。

丹生川上の地名は神武即位前紀で確認される。神武天皇の東征にあたって、夢の中に天神が出現する。その夢の教えに従って、天香具山の土をとって「八十平甕・天手扶八十枚・嚴甕」を作り、丹生川上にてそれらを用いて天神地祇を祭祀した。さらに神武天皇はそれらの土器で天下平定のことを誓したところ、シイネツヒコがその結果が神意になつてゐることを報告したので「丹生川上之五百箇真坂樹」で諸神を祀つた。⁽¹³⁾この時に祀られた神の一人が水の神の「嚴岡象女」であり、現在の丹生川上中社の祭神である。⁽¹⁴⁾

もちろん『紀』の記事は史実ではないが、『類聚三代格』寛平七年（八九五）六月二十六日の太政官符「応禁制大和国丹生川上雨師神社界地」事」には、

右得神祇官解稱、大和神社神主大和人成解狀稱、別社丹生川上雨師祝祿宜等解狀稱、謹檢名神本紀云、不聞人声之深山吉野丹生川上、立我宮柱以敬祀者、為天下降甘雨止霖雨者。依神宣造件社、自昔至今奉幣奉馬。（以下略）

とみえ、人の声も聞こえないような吉野の山奥に丹生川上神を祀れば、天下に甘雨を降らせたり、霖雨を止めたりといった効験を得られようといったお告げにより創始されたという思想がみてとれる。ここからは神と方位の関係は読みとれない。

そして、『続紀』以降の『日本後紀』（以下『後紀』と略す）でも、丹生川上社は祈雨の対象社として確認される。このことは平安遷都後も他の神社と違い、祈雨の専門性でもって信仰の対象となったことを明示している。

この丹生川上社と共に、平安時代より祈雨の専門神としての性格を持つのが、貴布禰社である。『日本紀略』（以下『紀略』と略す）弘仁九年（八一八）七月丙申条では

遣使山城国貴布禰神社、大和国室生山上龍穴等处。祈雨也。

と初めて祈雨を行った記事がみえる。⁽¹⁵⁾これに先立ち、同年五月には大社になり、六月には神階が授与されている。⁽¹⁶⁾『後紀』は散逸しており、『紀略』から確認できるのは弘仁九年以降の動向だが、貴布禰社が平安京遷都後に大きくとりあげられるようになってゐることは明らかである。その翌年の『紀略』弘仁十年六月乙卯条では

奉白馬於丹生川上雨師并貴布禰神。為止霖雨也。

とみえ、これ以後、丹生川上社と貴布禰社が同時に奉馬（奉幣の場合もある）される場合は、必ず祈雨儀礼が行われている。

平安遷都後、貴布禰社が祈雨神として追加されたのは丹生川上社より平安京に近い場所に、祈雨の専門神が求められたためと思われる。貴布禰社自体は、以前から地域の信仰を集めていたであろうが、遷都後、新

たな都のすぐそばを流れる鴨川の上流に位置したことが国家的崇敬を受けることになった大きな要因であろう。やはり司水神としての性格は、都との方位より、その地理的条件によるところが大きいのである。

このような丹生川上社と貴布禰社の関係を考えると、もし広瀬・龍田の祭祀が乾信仰の強い影響によって開始されたのであるとすると、平城京、あるいは平安京に移った後に、新京からみて西北の方向に広瀬・龍田と同様の趣旨の祭祀を行う施設を作り出す必要が生まれるだろう。だが、そのような措置はとられていない。このように考えると、広瀬・龍田両社には、都の西北に位置するのとは異なる理由で、祭祀をその場所で行わなければならなかったと思われるのである。

では、その理由とは何であろうか。両社の立地に注目した研究で、現在にいたるまで支持されているのは青木紀元氏の説である。⁽¹⁷⁾氏は、広瀬と龍田の立地条件そのものに目を向け、まさに風雨を制御する神が位置するのにふさわしい場所であると指摘した。

広瀬社は多くの河川の合流地帯に位置し、水を司る神の居場所にふさわしいと述べられた。龍田社については、「大和川が生駒・信貴の連山と葛城・金剛の連山との間を割って西へ流れる、その大和側の口に当たっている。西から吹く強風は、大和と河内との間を隔てる上記の連山が屏風の役目をして防いでくれるが、大和川の割れ目のところだけは、吹き通しとなるのである。(中略)ここを吹き抜けた強風は、大和の御県の農作物に被害をもたらしたことであろう」と述べ、なぜ龍田の立野の地に農耕の順調を祈願し風神を祭ったのか、理由を説明されている。

氏が、「歌だけで、龍田が風が強いところであったと決めることは、もちろん不可能である」としながらも、『万葉集』⁽¹⁸⁾や百人一首に収められている能因法師の歌を例としてあげているように、龍田の地は風神の祭られる場所としてふさわしいという認識が形成されていた。気象学的に見ても、龍田社の位置は、奈良盆地にとって、ちょうど西北から吹く

風の吹き込み口に当たる。⁽²⁰⁾古代の人々も飛鳥の都において、西北から風が吹いてくると体感していたはずであり、西風に敏感であった。⁽²¹⁾

川が集まり、風が吹き込むという視点は、農耕のための順調な風雨を祈願することが祭祀の目的であることを考慮すると、非常に重要なことではある。しかし、それだけではなぜ祭祀が同時一対で広瀬と龍田で行われ続けなくてはならなかったのかについては十分な説明になっていない。単純に川と風といった自然現象を追いかけているだけでは、この両社で国家主体の祭祀が開始され、継続された理由は解明できない。次節では、前節であげた③の使者の点から考えてみることにしたい。

③広瀬・龍田の地域的特徴

第一節の前掲の③で指摘した広瀬・龍田に派遣された使者について確認する。『紀』では、天武四年四月癸未の初見記事(表A No.1)にのみ、両社に派遣された使者とその冠位が明記されている。両社の祭祀に派遣される使者は、後の従三位から六位に相当する人物であった。このように使者が、およそ五位以上相当であったのは、この初見記事のころから変わっていない。⁽²²⁾

そこで、この時の使者個人について確認していく。

龍田社に派遣された美濃王は、壬申の乱の時、天武天皇に菟田目羅村付近で召され、その後は、高市大寺の造営、国家的修史事業への参加、新都造営のための地形観察や、信濃国に派遣され地図を作成した経歴の持ち主である。⁽²³⁾

次に、同じく龍田に派遣された佐伯連広足についてみていく。佐伯氏は軍事を専門とする氏族であるが、広足は高麗大使となり、その後無事に帰国したことや、筑紫に巡察に赴いたりしたことが『紀』より知られ

る。⁽²⁴⁾

広瀬に派遣された間人連大蓋は、表A No.1以外の記事では『紀』天智二年（六六三）三月条に、新羅に前將軍として派遣されたことのみが知られる。

そして、同じく広瀬に派遣された曾櫛連韓犬については、その経歴は史料からうかがえない。山根惇志氏の指摘によれば、『紀』天武十年十二月癸巳条での叙位は壬申の乱における功によるものである。⁽²⁵⁾

このようにみていくと、四人は軍事と関係した経歴を有するようである。だが、天武紀でみられる氏族の多くはいずれも壬申の乱の功臣である可能性が高く、必ずしも広瀬・龍田の祭祀に関わった人物のみが軍事と関係している氏族であるとはいえない。つまり、使者となった人物の経歴からは、この両祭が軍事をベースにできたとは言いきれないのである。

では、広瀬と龍田の地はどのような地域的特徴によつて、同時に使者が派遣され、祭祀が行われる地であつたのだろうか。私見では、この二つの地域は、政治上の要衝であつたと考える。『紀』天武元年七月壬子条によれば、龍田は壬申の乱の時に大坂（現香芝市逢坂）とともに軍兵が配置されている。その後、『紀』天武八年（六七九）十一月是月条では、龍田山と大坂山に關が、難波に羅城が設置される。一方の広瀬は、天武十年十月是月条より広瀬野行宮を造営し、この時には実現しなかったが、天武十三年七月癸丑条に行幸の記事がみえる。広瀬・龍田祭の開始と併せて、天武紀の記事からは、二つの地域が重視されていたと理解できる。

すでに平林章仁氏は、敏達天皇家王族は広瀬郡および葛下郡北部に、上宮王家は平群郡斑鳩に基盤を獲得し、王位継承権をめぐる対抗的關係にあつたことを論じられている。⁽²⁶⁾ 広瀬・龍田の祭祀が始まるのは天武四年であり、上宮王家の滅亡から四十四年経っているので、すでに龍田の対

抗的要素は、実際には希薄になっているとも考えられるが、傾聴すべき指摘であると考ええる。

広瀬と龍田は、共に県主の存在が確認できない地域であつたが、⁽²⁷⁾ 敏達十四年八月亥条に

天皇病弥留、崩于大殿。是時、起殯宮於広瀬。

とあり、広瀬の地は敏達天皇の広瀬殯宮が設営され、天武・持統につながる敏達天皇後裔王族とすでに関わりの深い地であつた。あるいは、このような氏族・王族の勢力問題を等閑視したとしても、龍田が制御し難い地であつたことは事実であろう。なぜなら、龍田の地は大和へ入るためのルートとして神武即位前紀四月甲辰条に

皇師勒兵、步趣龍田。而其路狭峻、人不得並行。乃還欲下東踰膽駒山、而入中洲上。

と見えるが、その道は険しく進むことが出来ないような地であつたと表されている。延喜祝詞式龍田祭条でも、龍田の神は「作り作る物を傷る」被害を及ぼす神であつたとある。天武・持統王権にとって、龍田を広瀬と共に掌握することは重要な命題であつたのではないだろうか。

この仮説を交通の面から検討してみたい。

まず、河内・摂津と大和を結ぶ水上交通として思い浮かぶのは大和川である。大和川は大和盆地周辺の山地に水源を持ち、広瀬と龍田沿いを通り、淀川、大阪湾に注ぐ河川である。（地図B参照。現在の大和川は宝暦元年（一七〇一）の流路付け替えにより堺市に流れ、大阪湾に注ぐ。）古代において大和川流域の支配が、天皇や豪族の政治力に大きな役割を果たしてきたことについては先学の研究がある。⁽²⁸⁾ 大和川を押さえることは大和から難波へ通じるルートの確保を意味していた。

まず、広瀬社付近では佐保川と初瀬川が、それに寺川と飛鳥川が流れ込み、さらにそれに曾我川、葛城川、高田川が南から、大和川へ合流する。さらに河内・摂津に向かって大和川を西に進むと、龍田社の位置す

る生駒山地と金剛山地の間に至る。こども、大和川に葛下川や龍田川が合流する地であった。広瀬の地と同様、龍田の地も河内・摂津と大和を結ぶ水陸両面での要所であった。

壬申の乱の時に兵が集結し、その後、関が設けられた龍田という土地は河内へと向かう道沿いにある。龍田越とは、大和と河内を結ぶ古道である龍田道のことを指し、法隆寺の南から西に向かい、現在の龍田大社前をすぎ信貴山麓の龍田山を越えて現大阪府柏原市へ出る、大和川沿いの峠道のことである。龍田道をさらに西にいき、大津道を通ると河内国をすぎ、難波大道を北上すると難波に着く。⁽²⁹⁾（地図B参照）先述した龍田と大坂の関の設置と同時に、難波にも羅城が築かれているのは、難波への交通路である龍田道の整備・管理を物語っている。要所を国家が把握する、まさに中央集権的な地であった。

第一節において⑤で、両社の祭祀の条文における記載順が「龍田・広瀬」から「広瀬・龍田」に変わることを確認したが、これも幹道の整備に伴った変更である可能性も否定はできないであろう。

もちろんこれをもって龍田道ができたというわけではない。神武即位前紀や履中即位前紀にも、史実とは言えないまでも龍田道に関わる記事がみえ、現在比定される龍田道とのずれはあるかもしれないが、古くから大和と河内を結ぶ道として注目されてきたはずである。

大和と河内を結ぶ道は、考古学的には根拠が見つかったとはいえないが横大路が七世紀前半に存在し、その横大路とつながる竹内峠を通る当麻道が、次に穴虫峠を通る大坂道が、順次龍田道より先に主道として利用されていた。つまり、大和河内間の道は、次第に大和国を南から北にさがっており、龍田道は飛鳥・藤原宮からみてその北限にあたる。さらに、龍田道は平城遷都の後には、都の位置の北上と共に、その南にある当麻道に代わる幹線道路として使用され、「ハレの道」であったという指摘もある。⁽³⁰⁾

以上、見てきたように、龍田は、壬申の乱後に幹道として整備し始められる地域であった。言い方を変えれば、天武期において、大和川水運と共に重要な大和・河内間の大和国北限の道が主道となりうる状況ができた。こうした交通上の要所を共に押さえることによって初めて、飛鳥を中心とした大和盆地から龍田地域も含めた大和川流域全体を機能的に支配できるようになったのである。

このことはすでに別稿で論じたように龍田祭の祝詞からも判明する。⁽³¹⁾ 龍田の神は、飛鳥の地から見て西にいる「作り作る物を傷る」神であった。龍田の祭祀を国家が管理するということは、被害を及ぼしていた神のいる地域を掌握できるようになったことを意味した。その神と共に、広瀬で大忌神が祭られた。負の作用を及ぼす神と、正の作用をもたらす神とを共に祭ることに、広瀬と龍田の祭祀が、同時一対で行われた必然性がある。だからこそ、都が移ってもその象徴的な意味を有する祭祀を、平城京から見て乾（西北）の方向に求める必要もなかったのであるし、そして、その後も龍田道が「ハレの道」として機能したことにより、平城京・平安京遷都後も変わらず両祭祀が行われたのであろう。

このような広瀬と龍田の祭祀における地域の問題については、祭の対象となる祭神も考慮する必要がある。次節では、この両社の祭祀に関わる祭神について検討していく。

④ 広瀬大忌祭・龍田風神祭の祭神

本節では、第一節であげた④の祭神について検討していく。表Aから明らかのように、龍田で祭られるのは風神であり、広瀬で祭られるのは大忌神である。すでに拙稿で検討したように、⁽³²⁾「大忌神」には「水神」という意味はない。風神祭は風害によって「作り作る物を傷る」龍田の神と契約し、五穀豊穡を祈願する祭祀である。大忌祭は稲作に適切な水

を祈り、風神が「作り作る物を傷る神」とならないよう、風神を「大いに忌む」ための祭祀であった。だからこそ、広瀬の神は風神に対して大忌神なのである。

この広瀬と龍田の神名は、延喜神名式では、広瀬社は「広瀬坐和加宇加乃売命神社」、龍田社は「龍田坐天御柱国御柱神社」であり、その祭神は、延喜祝詞式大忌祭条には「若宇加能売能命」、同式風神祭条には「天乃御柱乃命国乃御柱乃命」と見える。

青木氏によれば、広瀬社の祭神「ワカウカノメノ命」の「ワカ」は「若い」、「ウカ」は穀物⁽³³⁾、「メ」は女性を指し、広瀬社の祭神は「若々しい穀物の女神」を意味する。また、『紀』では、広瀬の神であるワカウカノメノ命を「大忌神」と呼び、大忌神とは「大いに忌み清めて祭る神」で、神徳を賛美した抽象的名称であると指摘された。

一方、龍田の祭神については、「天御柱」「国御柱」の「アマ」「クニ」は祭神を二つに分けるための冠詞、「ミ」は尊称、「ハシラ」は神を数える単位であり、これも抽象的名称であると指摘された。そして、『紀』では龍田については「風神」という具体的な呼称を使用したとする。

祭神の名称を検討することにより、氏は二つの重要な指摘をされている。

第一に、『紀』・『古事記』（以下『記』と略す）との関係である。氏は、記紀神話の中には、広瀬・龍田の神については記されていないことを指摘された。もちろん周知のように抽象的な水の神、生産の神、穀物の神については記紀でもふれられている。だが、『記』で伊邪那美神が火の神を生んで病むところで、弥都波能売神（水の神）と和久産巢日神（穀物の神、豊宇気毘売神はその子）がみえるのは、水と農耕生産との関係を示したもので、広瀬社の神について述べたものではないと述べている。同様に、『記』にみえる風神「志那都比古神」も、『紀』にみえる風神「級長戸邊命・級長津彦命」も、抽象的・一般的な風神を指すものであり、

具体的に龍田の風神について述べたものではないと指摘している。⁽³⁴⁾

第二に、広瀬の「ワカウカノメノ命」や龍田の「天ノ御柱ノ命・国ノ御柱ノ命」という抽象的な名称の神は新しい思想の産物であると論じられた。氏によれば、自然発生的に古くから祭られている神には、本来は神名はなく、神名がつけられる時にはその土地の名を冠するのが通常の手続きである。神の職能が明らかとなって、職能を示す神名をつけることのできる前提には明確な神霊の認識があり、それは自然発生的に祭られてきた氏族の神・土地の神とは異なると述べた。

例えば、三輪大物主神と異なり、三輪氏のような奉祭氏族が広瀬と龍田の両社には存在せず特定の氏族の神ではないこと、三輪のような地名を神名に含まず特定の土地の神ではないと論じられた。

つまり、氏は、記紀神話には広瀬・龍田の神については見えず、それぞれの土地に両社が自然発生的に生まれたものではないということをふまえると、両社の創始は古くなく、冒頭にあげた初見記事の天武四年四月になることを示していると指摘されたのである。

確かに、初見記事以降は、広瀬・龍田の祭祀は国家主導の下で行われるようになったのであるが、それ以前から素朴な信仰形態がその二社の地にあった可能性は否定できない。⁽³⁵⁾

広瀬と龍田の祭祀が国家祭祀となる過程でできた広瀬大忌祭の祝詞によれば、大忌祭では、広瀬社の祭神のみならず、「倭の国の六つの御皇、乃、山口に坐す皇神たち」も祭祀の対象である。⁽³⁷⁾

ここにみえる「倭の国の六つの御皇」とは、添・葛木志貴・高市・十市・山辺の御県神を指す。広瀬社付近で合流する河川はその社のある地域——佐保川は添、初瀬川は志貴と山辺、寺川は十市、飛鳥川は高市、葛城川は葛木——を通じてきている。地図Bに見えるように、六つの御県から流れ出てきた河川は、広瀬社の下で統合され、龍田社の所在する生駒と葛城の山間を抜けて河内平野へと流れ出る。

「山口に坐す皇神たち」については、広瀬大忌祭の祝詞からは具体的な名称は知られないが、おそらくここでいう山口神は、延喜祝詞式月次祭条に見える、飛鳥山口・石村山口・忍坂山口・長谷山口・畝火山口・耳無山口の六社であつたろう。月次祭は、ヤマトを基盤とする地域的王権が古くから執行してきた祭祀であり、その祝詞にみられる神々も古い段階からの自然発生的な信仰を表している⁽³⁸⁾。

地図Bで確認すると、これらの六つの山口神は、他の山口神と比べると、飛鳥、藤原京付近に位置していることが明らかである。これらの山口神も、飛鳥山口・畝火山口は飛鳥川、石村山口・忍坂山口・耳無山口は寺川、長谷山口は初瀬川沿いに位置し、それらの河川は、やはり六つの御県の神の時に指摘したが、広瀬社付近で合流する。

これらの神々を合わせて祭る場所として広瀬の地は確かに適している。広瀬大忌祭が、「倭の国の六つの御県」「山口に坐す皇神たち」を統合する形で行われていた祭祀であることが、祭神の面からも指摘できよう⁽³⁹⁾。

また、延喜四時祭式大忌祭条には

是日、以_二御県六座・山口十四座_一合祭。

とあり、広瀬社と同日に、御県の神六座と山口の神十四座の神もあわせて祭ることになっていた。「御県六座」は先に示したものであるが、山口神については「十四座」と、先述したものより八社増えている。

「山口神十四座」は、延喜神名式大和国条にみえる、夜支布山口・伊古麻山口・巨勢山口・鴨山口・当麻山口・大坂山口・吉野山口・長谷山口・忍坂山口・飛鳥山口・畝火山口・石村山口・耳成山口・都祁山口の十四座である⁽⁴⁰⁾。この十四座はいずれも延喜臨時祭式祈雨神祭条にも掲げられており、その司水神としての性格を確認できる。

増加した八社の位置も地図Bより確認しよう。まず、一目で明らかなのは、加わった八社は大和国内に位置するとは言っても、先の六社に比

べ、必ずしも飛鳥や藤原京の近くに位置するとは言えないことである。

夜支布山口・都祁山口は、やがて木津川に注いでいく河川沿いに位置する。伊古麻山口は龍田川沿いに位置する。巨勢山口は、広瀬社付近で合流する曾我川沿い、鴨山口も同様に広瀬社付近で合流する葛城川沿いに位置するとは言え、いずれも飛鳥・藤原京からはかなり離れている。当麻山口・大坂山口は葛下川沿いにある。吉野山口は吉野川沿いに位置するが、この吉野川は奈良盆地へは流れ出ずに紀ノ川へと流れ出る。

天武四年の頃の実態を反映すると考えられる延喜祝詞式の山口神と、その後に加わった山口神と共通している点は、いずれも川沿いにあり、水に関わる神を祭っているということである。しかし、その地理的關係は異なっており、元からの山口神がいずれも広瀬社付近で合流する河川沿いにあるのと異なり、新たな山口神はそのような河川沿いには必ずしも位置せず、また大和川に合流しないものもある。しかし、次第に祭祀の対象となる範囲が東西南北に拡大していることは注目すべき現象である。このことは、広瀬大忌祭で対象となる範囲が次第に拡大していることを示している。前節で交通の面より、飛鳥を中心とした大和盆地から大和川流域全体への段階的拡大について述べたが、ここでも同様のことが言えよう。広瀬で祭祀が行われ続けたのは、ただ単純に河川が集中する場所にあつたからではなく、広瀬における祭祀が国家の統合を意味する象徴的な祭祀であつたことを物語っているのである。だからこそ、広瀬大忌祭に関わる祭神は増加し、その範囲も段階的に広がったのである。

一方の龍田は、六御県を統合する位置・立場にはない。このような点から見ても、龍田は広瀬とは異なり、飛鳥を中心とした地域とは性質が異なっている。広瀬では大和盆地を走る諸川が合流するが、龍田付近では合流後の大和川に、南から葛下川や、北から龍田川・富雄川が合流し、さらに大和川水運の対象範囲は広がる。こうした交通上の役割が広瀬と龍田に求められたため、国家が主体的にその地域を管理する必要がで

きたのであろう。

延喜式内社の多くは相嘗祭の対象社のように、国家祭祀の対象となる以前から各々の有力氏族や地域集団によって祀られてきた神社であるのに対し、⁽⁴¹⁾広瀬と龍田については、それ以前の状況や祭祀集団については不明である。ここにやはり「新たに」その祭祀の性格を設定されたことが表れているのであろう。

⑤ 広瀬大忌祭・龍田風神祭の成立過程

第一節であげた①から⑦の指摘のうち、これまで①から④の内容について検討してきた。最後に、⑤・⑥・⑦の点について確認していきたいと思う。

⑤で指摘した記載の順番が「龍田・広瀬」から「広瀬・龍田」に変わることは、天武八年（六七九）十一月是月条、

初置^三関於龍田山・大坂山^一。仍難波築^三羅城^一。

で、龍田の関を初めて設置していることと関係しているであろう。前節において、広瀬大忌祭に関わる山口神が増加することより、大忌祭が対象とする地域が拡大していったことを述べた。このような対象地域の拡大に示されるように、元々は飛鳥から見れば西方の「作り作る物を傷る神」のいた龍田の地も、関が設置されることに端的に示されるように、天武・持統王権にとって便利な地へと変化していった。両社の記載順の変化は、その地域の性格の変化によるものであるといえよう。

そして、⑥と⑦の『紀』の表記の変化からは、広瀬と龍田の祭祀の新しいさについて指摘できる。

第一節であげた⑥のように、持統紀からは「遣^二使者^一」（表A No 20のみ「遣^レ使^一」）という定型の語が入る。

『紀』の成立については、巻により編纂の人や時期が異なるという「書

紀区分論⁽⁴²⁾」がある。巻二九の天武紀と巻三〇持統紀の間には著しい差異があり、その編纂時期には時間差があることが指摘されている。確かに、両巻では⑥であげたような違いが見られる。

また、森博達氏によると、持統紀の撰述は元明朝の和銅七年（七二四）からである。⁽⁴³⁾『紀』はその六年後の養老四年（七二〇）に完成する。この間、養老律令の編纂が養老二年頃より開始されている。⑥の「遣^二使者^一」という定型の文言の使用は、広瀬・龍田祭の神祇令に定められた祭祀としての安定を示唆するものであろう。

次に、⑦のように持統六年四月（表A No 24）より、「祭」の字が「祀」になるといった表記の変化も見られる。

持統紀については、使用された語句や表記の違いにより、その編纂者は複数存在することが指摘されているが、それを単なる編者の交代と受け取らず浄御原令の施行に象徴される持統朝の国家体制の整備の進展の結果とすべきという畑井出氏の考えもある。⁽⁴⁴⁾また、佐々田悠氏も、持統紀の臨時祭祀の記事を検討された結果、持統六年の「大夫謁者」という語の出現は、持統三年の浄御原令の施行を経た、それ相応の事実を反映して選択された語である可能性を示唆されている。

とすると、今まで検討されてこなかったが、広瀬・龍田の祭祀を表す文字の変化について整理し、その背景を探る必要が出てこよう。

広瀬・龍田の祭祀を示す文字は「祠」（天武四年龍田に対して）・「祭」（天武四年広瀬、天武五年から持統五年までは両社）・「祀」（持統六年以降）の三文字である。

まず、「祠」であるが、上代四文献（『紀』・『記』・『万葉集』・『風土記』）における「祠」の用例を検討した木村徳国氏は、祠は建物そのものより「祠ル」という動詞で使われることが圧倒的に多く、『紀』で「祠」がでてくる二八例のうち動詞形は一八例、名詞形でも「ホクラ」・「ヤシロ」と建物の意味として使用されるのは四例であると指摘された。⁽⁴⁶⁾

天武四年四月癸未条を確認すると、

遣^二小紫美濃王・小錦下佐伯連廣足^一、祠^二風神于龍田立野^一。遣^二小錦中間人連大蓋・大山中曾禰連韓犬^一、祭^二大忌神於広瀬河曲^一。

「祠」は動詞形であり、「まつる」という意味で使用されている。しかし、広瀬に対しては「祭」が使用されており、使い分けがある。

では、「祭」について確認する。この文字は『紀』を通じてほぼまねばなく使用され、「まつる」の意として一般的に使用されていた。巻二九「天武紀下」では「祭」は二三の使用例があり、そのうち一九例は広瀬・龍田の祭祀に関係する。広瀬・龍田の祭祀は「祠」と「祭」の併用から、天武五年四月辛丑条(表A No.2)に「祭」に統一される。両祭については、同時一対で行われることばかりに目がむくが、「祭」に統一される前の初見記事において、広瀬には一般的に使う「祭」を用い、龍田には使用がまれな「祠」とすることは、広瀬と龍田を単なる一対の祭祀と考えるべきでないことを示すものである。「社」が官社を指すのに対し、「祠」は国が掌握できていない小さい神社を指すという認識があり、『令集解』の諸説の検討からも古代にそのような認識があったとの指摘がある。⁽⁴⁸⁾ こうした認識がそのまま天武四年の記事の使い分けに結びつくとは限らないが、いずれにせよ二社が元々は異なる背景を有していたことを示唆している。

なお、巻三〇「持統紀」では「祭」が七例確認される。そのうち五例が広瀬・龍田に対して使用されており、その最後は『紀』持統五年八月辛酉条

遣^下使者^一祭^中龍田風神・信濃須波・水内等神^上

である。ここでは、広瀬社は見えず龍田社のみが信濃の須波・水内社とともに祭られている。これを最後に、持統六年からは広瀬・龍田の祭祀では「祀」が使用される。ここに臨時に神祇を祭る時と、広瀬・龍田の両方を対象とする恒例の祭祀の時とで使用法に違いがうまれている。⁽⁵⁰⁾ そ

の後、『紀』で「祭」が使用される二例は新益京や藤原宮地の「鎮祭」である。

最後に、持統六年以降使用される「祀」であるが、一切使用されていなかった前の巻二九とは対称的に、巻三〇では一二例が確認でき、いずれも広瀬・龍田の祭祀を指す際に使用されている。

持統六年以降、「遣^二大夫謁者^一」という中国的表現が『紀』に含まれることはすでに指摘がある。⁽⁵¹⁾ それと同様に、広瀬・龍田の祭祀についても律令の施行に伴い、参考とした唐祠令の影響で「祀」を用いるようになったのではないだろうか。なぜなら、日本の神祇令は唐の祠令を基に編まれており、日本の大忌祭・風神祭は、唐祠令の雩や風師・雨師を祀る祭祀にならったといわれている。⁽⁵²⁾ それに相当する祠令第六条では「孟夏雩、祀昊天上帝於圓丘」、第一六条では「立春後丑日、祀風師於国城東北」、第一七条では「立夏後申日、祀雨師於国城西南」とみえる。⁽⁵³⁾ このように唐祠令では、毎年恒例として行われる雨乞いに関する祭祀には「祀」を使用している。『漢書』から『旧唐書』、『新唐書』の実例を見ていくと、中国では祠令に従って「祭」は使用されていない。臨時の祈雨儀礼をみていくと、唐祠令第四二、四三、四四条の臨時の祈雨の規定に従って、山川や社稷に「祈」している。

広瀬・龍田の祭祀において「祀」が使用されることは、唐祠令に倣っており、唐祠令の影響を受けて表記が変わったり、恒例と臨時の祭祀で使用文字が使い分けられたりすることは、律令国家体制の整備と共に、広瀬・龍田の祭祀が国家主体の祭として定着していく状況を示唆しているよう。

おわりに

以上、広瀬・龍田の諸問題について微細に論証したため冗長になって

しまったが、最後にこれまでの内容を簡単に確認して、本稿を結びたい。
広瀬・龍田の祭祀は、異なる背景のものを同時一対としたものである。そこには必然性があり、継続される理由があった。

時代をおって両祭の成立と変遷についてまとめてみる。広瀬・龍田の祭祀が国家主導の下、同時一対に行われるようになったのは天武四年のことであった。その前から、広瀬は大和川の支流が合流する水の豊富な地域として、龍田は飛鳥から見て西にある「作り作る物を傷る」風を吹かすこともある神の居る所として認識されていた。

延喜祝詞式や義解・集解の諸説によると、共に農作物の順調な生育を願う祭祀であった。しかしながら、『紀』の初見記事においては、広瀬は「祭」、龍田は「祠」の使い分けがある。これは、広瀬と龍田の神個々に求められていた役割が、元来は異なっていたことを示す。

広瀬は多くの河川が大和川へとつながる河川交通の要所であり、六御県と飛鳥近郊の山口神を統合する立地にあった。一方の龍田には、壬申の乱の後、龍田道の整備と合わせて関ができた。それまで交通上の難所であった龍田の交通の要衝としての性格が強まった。そのような動きと同時に、広瀬大忌祭では、神社付近で合流する河川沿いにある六つの山口神に加え、水神としての性格を有する八つの山口神が追加される。新たに祭祀の対象となった山口神は大和国の中にはあっても広瀬社付近で合流する河川沿いには必ずしも位置していなかった。広瀬大忌祭で対象となる範囲は、飛鳥・藤原京を中心とした地域から大和国全体に拡大したのである。広瀬の祭に象徴される対象となる地域の拡大、龍田の祭に現れる大和の北限における水陸両面の交通路の掌握があつて、初めて飛鳥で発展した王権は、平城京・平安京への遷都が可能となったのである。
広瀬と龍田の祭祀は、天武・持統期における一つの祭祀の創出であった。神祇信仰・神社とは必ずしも自然発生的なものではなく、国家の意図により整備されていくものもあり、その象徴的な例が広瀬社・龍田社

であるといえよう。広瀬と龍田は、その地勢上、国家の基盤となる農耕と深く関わる神がいると信じられてきた。だが、それだけでなく、この二地域は大和と河内・摂津を結ぶ水陸の交通の要衝でもあった。この二つの地域を同時一対に祭ることによって、神祇を介する国家支配は効果的に示された。広瀬・龍田の祭祀の形成過程からは、県のような各地域の集合体から、中心性を持った統制のとれた体制への転換が読み取れる。祭祀が成立し恒例となつて固定化する時、成立時の性格がそのまま維持されるのではなく、その性格の中の国家にとって有効な要素のみ保持される。そこに新たな性格が加えられ、祭祀の全体としての性格には変化が生じることになる。状況によっては祭祀の成立した背景が忘れ去られることもある。しかし、この過程によって祭祀が継続されるのである。

本稿では、紙幅の都合上、祝詞について検討した部分が別稿となつてしまい、論証が煩雑になつてしまった感がある。併せて参照いただければ幸いである。

註

(1) 祥瑞災異思想の影響により「欽明紀」や「推古紀」以降には、顕著に天候に關する記事がみられるようになる。だが、東野治之氏が、「飛鳥奈良朝の祥瑞災異思想」（『日本歴史』二五九号、一九六九年）で指摘しているように、「天武紀以降の記事については、唐朝において官府の目録に基づき編纂された実録と性質が等しいと考えられるので、ほぼ信頼してよからう。しかも、祥瑞・天文祥異・諸種の災害等が、唐代の国史・実録を構成する基本的要因であったことを知るならば、現存の記載は、多少の脱落は考えられるとしても、その当時朝廷に報告せられた祥瑞災異の大部分を含んでいると判断して良いであらう。」と指摘するように、史料的に実録としての性質を有しているのは天武紀以降の記事である。よつて、本稿でも祈雨の記事は天武紀以降を対象とした。

(2) 祈雨儀礼は本稿で扱うような神祇的なもの以外に、經典の転読や修法による仏教的なものと、そのいずれにも分類できない陰陽道などによる儀礼の三種類に大きく分類できると考えている。修法による祈雨儀礼の動向については既に拙稿『雨僧正仁海と神泉苑請雨経法』〔早稲田大学大学院文学研究科紀要〕第五十輯第四分冊、二〇〇五年〕で述べた。また、一般的に天平期以降は仏教儀礼と神祇儀礼とが相互補完的に行われたと認識されているが、実際は、奈良時代の祈雨における儀礼のみしか想定されていなかったたことについては、神祇儀礼が優先というより、神祇儀礼のみしか想定されていなかったたことについても、既に拙稿『奈良時代における祈雨・止雨儀礼』〔東アジアの古文化〕一三六号、二〇〇八年〕でふれた。

(3) 延喜四時祭式にて広瀬大忌祭と龍田風神祭が、延喜臨時祭式にて祈雨神祭条が規定されている。なお、臨時の祈雨儀礼は、実態に即したものであったが、その時々為政者の施策が反映されていた。その例については、拙稿「延喜臨時祭式祈雨神祭条の再検討―貞観式編纂の問題をめぐって―」(『延喜式研究』二二号、二〇〇六年)で論じた。

(4) 拙稿「広瀬大忌祭と龍田風神祭の成立に関する一試案―祝詞の検討を中心として―」(『史観』一五八冊、二〇〇八年)。

(5) 表Aより、飛鳥浄御原令の施行後は、令規定に従ひ広瀬・龍田の祭祀が常に行われるようになったことが確認される。一方、それ以前には何らかの理由で行われない場合もあった。『紀』の記事を見ていくと、天皇（あるいは天皇に非常に近い皇族）の殯や病の時には神祇には祈らない傾向がある。（但し、朱鳥元年六月戊寅条では尾張国熱田社に剣を送置する。）すでに拙稿（前掲註②「奈良時代の早害・水害と祈雨・止雨儀礼」）でふれたが、奈良時代には祈願の内容によつて仏事と神事が使い分けられていた。そのような傾向は天武・持統紀にも見られることが確認できる。

(6) 先行研究をまとめるに際して、主に次のものを参照した。青木紀元「祭祀」(日本神話の基礎的研究、風間書房、一九七〇年)、福島好和「天武持統朝政治の考察」(廣瀬大忘祭・竜田風神祭の意義)、「関西学院史学」一二号、一九七〇年)、義江明子「春日祭祀詞と藤原氏」(日本古代の氏の構造)、吉川弘文館、一九八六年)、西宮秀紀「律令国家の(祭祀)構造とその歴史的特質」(宗教的イデオロギー装置の分析)、「日本史研究」二八三号、一九八六年)後、同氏「律令国家の神祇祭祀の構造とその歴史的特質」(律令国家と神祇祭祀制度の研究、塙書房、二〇〇四年)所収、平林章仁「七世紀の古代史—王宮・クラ・寺院—」(白水社、二〇〇二年)、佐々田悠「律令祭祀の形成過程—天武朝の意義の再検討—」(史学雑誌)一一一一二号、二〇〇一年。

(7) 『本朝月令』四月条所引の弘仁式逸文にも「大忌風神二社者、四月、七月四日祭之、奏_三齋日一如_三常式、定_三五位以上卜食者四人」とあり、両社の祭祀が継続して行われていたことが知られる。

(8) 前掲註(4) 拙稿。

(9) 『詠注日本史料 延喜式』上巻（集英社、二〇〇〇年）、祝詞式風神祭条の頭注

(10) 龍田社の論社が二社あるのは、延喜神名式大和国平群郡に「龍田坐天御柱国

御柱神社二座」と「龍田比古龍田比女神社二座」が見えるのが一因である。この二つの神の組み合わせについて、幕末の国学者六人部是香は「龍田考」（万葉集古注釈集成編集委員会編『万葉集古注釈集成近世編二』日本図書センター、一九九一年）において、「龍田坐天御柱国御柱神社二座」が本宮（龍田大社）の祭神で、「龍田比古龍田比女神社二座」は新宮である斑鳩町の龍田社であると

指摘した。それに対し、次田潤氏は、「龍田風神祭」（祝詞新講、明治書院一九二七年）にて、斑鳩町の龍田社は現龍田大社の新宮であるので祭神は両社とも同じであり、『紀』にみえる風神である「級長戸邊命・級長津彦命」の「龍田坐天御柱国御柱」が荒魂、「龍田比古龍田比女」が和魂であると指摘した。伴信友の『神名帳考證』に「四座同宮地、今法隆寺坤別称「龍田社」離宮也」とある

ように、三郷町の現龍田大社が本宮であることについては意見が一致しているところである。よって、古代における龍田社の位置は、本宮であると指摘される現

(11) 三谷栄一『日本神話の基盤』（塙書房、一九七四年）、「竜田・広瀬の神の性格―イザナギ神話に関連して―」（『神道宗教』通算七五―七九号、一九七五年）。平野孝國「竜田・広瀬の祭―二元的祭祀の世界」（『季刊どるめん』七号、一九七五年）。山上伊豆母「風神考」（柴田実先生古稀記念会編『日本文化史論叢』、柴田実先生古稀記念会、一九七六年）。

(12) 神祇官八神殿については安江和宣「神祇官西院指図」(『神道史研究』五二)

号、二〇〇四年、東三条殿神殿については太田静六「東三条殿の研究其二」（『建築学会論文集』二六号、一九四二年）を参照。祭祀施設と方角については平川南「古代の内神」（『古代地方木簡の研究』吉川弘文館、二〇〇三年）でも論じられている。

- (13) この説話のシイネツヒコが倭国造の祖先であることに着目された菊地照夫氏は、これは令制前代の倭国造の丹生川上の祭祀の起源を示すものであり、丹生川上神は、元来倭屯田における王権斎田の祈年祭で司水神として祭祀されたものと推測されている。和田萃氏によれば、倭屯田の所在地は大和盆地東南部であり、その司水神がその地と離れた吉野の丹生川上神であることを、菊地氏は倭国造という共通点をもって結びつけられている。（菊地照夫「大和王権の祈年祭」（林陸朗・鈴木靖民編『日本古代の国家と祭儀』雄山閣、一九九六年）、和田萃「ヤマトと桜井」（『桜井市史』上巻、一九八〇年）を参照。）丹生川上の祭祀の起源については考古学的な面からも検討することとしたいが、先学の指摘の通り、古くから信仰のあったものと考え、ことに問題はないと考えている。

- (14) 古代では一社であった丹生川上神社は、現代では三社―上社・中社・下社―に分かれている。いずれも奈良県吉野郡に鎮座し、川の上流に位置している。本文引用官符には、丹生川上社の四至が「東限塩勾、南限大山峯、西限板波滝、北限猪鼻滝」と記載されている。森口奈良吉氏は「丹生川上神社昇格記」（朝日堂出版、一九六〇年）にて、この四至の地名から丹生川上中社を古代の丹生川上社と比定している。官符の四至と現在の氏子区域は一致しており、中社を古代の丹生川上社と断定して間違いはないであろう。山の奥に立地する中社のすぐそばには滝があり、社の前には川が流れている。大和盆地に比べ多雨の地域である。

- (15) ここでは室生龍穴神社への祈雨も同時にみられている。室生に関しては『紀略』弘仁八年六月庚申条で「遣律師伝灯大法師修円於室生山」祈雨」とあるのが初見記事となる。

- (16) 『紀略』弘仁九年五月辛卯条（貴布禰社の所見記事）、『紀略』同年六月癸酉条。前掲註（6）青木氏論文。以下、氏の説を参照するときは、これによる。

- (17) 『万葉集』巻九 一七四七―一七五二

- (18) 『後拾遺集』巻五 嵐吹く三室の山のみぢはは龍田の川の錦なりけり

- (19) 奈良地方気象台ホームページによると、奈良では北北西―北東、針では西―西北西、大宇陀では西―西北、五條では北東及び南西、上北山では東、風屋では北と南西―西の風が卓越している。通年の奈良県における風速五メートル毎秒以上の風も北西の風が顕著である。

http://www.osaka-jima.go.jp/nara/kishou/wind/wind_top.htm

- (21) 『紀』皇極二年四月己亥条には「西風而電、天寒。人着綿袍三領」とある。

- (22) 『令集解』神祇令大忌祭条令釈には「差五位以上充使」、「古記無別」とみえ、前掲の弘仁太政官式逸文にも「定五位以上ト食者四人」とある。延喜太

政官式大忌風神条では「点定社別王臣五位已上各一人」、延喜式部式大忌風神使条にも「凡大忌、風神二祭使、王臣、五位王二人、臣二人、若王五位不_レ足社、聴_レ差王四位」（以下略）とみえ、さらに延喜四時祭式でも「王臣五位已上各一人」とある。

- (23) 『紀』天武元年六月甲申条、天武二年十二月戊戌条、同十年三月丙戌条、同十一年三月甲午朔条、同十三年二月庚辰条、同年閏四月壬辰条。なお天武十四年九月庚寅条で「弥努王」なる人物が京畿内の人夫の兵の校閲の任務に当たっているが、これについては、胡口靖夫氏（『美努王をめぐる二、三の考察』『国史学』九二号、一九七四年）により、別の人物であるとの指摘がなされている。諸王では小紫位を有するのは異例だが、天武天皇の信任の厚い年配の人物であるという指摘が『日本古典文学大系 日本書紀』の頭注にある。

- (24) 『紀』天武十年七月辛未条、同十一年五月戊申条、同十四年九月戊午条。その血縁関係等は不明ではあるが、佐伯連子麻呂は「大化改新」の時に蘇我入鹿を討つ予定であった人物であり、大化元年（六四五）には古人皇子を攻めた記録がある。また、佐伯連大目とは壬申の乱の功臣であった。

- (25) 山根惇志「天武朝における広瀬大忌祭・龍田風神祭に就て」（『古事記年報』三一号、一九八九九）。氏は、天武八年四月より両社の表記の順番が「広瀬・龍田」と逆になるのは、関の設置に伴い「軍防の事実が現実性を持つて」くるため龍田の祭祀の意義が後退したためと指摘された。そして、天武四年の両祭祀の初見記事で派遣された四名の人物は「上級の武官」であり、両社の祭祀は「軍事的目的を兼ねて始められたもの」としか思へない」と結論づけられている。

- (26) 前掲註（6）平林氏著書。以下、氏の説を参照するときは、これによる。

- (27) 県主や広瀬・龍田地域の豪族については、前掲註（6）平林氏著書の他、次のものを参照した。辰巳和弘「平群氏に関する基礎的考察」（上・下）（『古代学研究』六四・六五号、一九七二年）、佐伯有清・高嶋弘志編『国造・県主関係史料集』（近藤出版社、一九八二年）、加藤謙吉「大和王権の地域的特性と藤ノ木古墳」（『大和政権と古代氏族』吉川弘文館、一九九一年）、小林敏男「古代王権と県・県主制の研究」（吉川弘文館、一九九四年）など。

- (28) 大和川については主に次のものを参照した。藤岡健二郎「大和川」（学生社、一九七二年）、亀井輝一郎「大和川と物部氏」（横田健一編『日本書紀研究』九、一九七六年）、前川明久「蘇我氏と大和川」（『日本古代氏族と王権の研究』法政大学出版局、一九八六年）、大和川水系ミュージアムネットワーク編『大和川付け替え三〇〇年―その歴史と意義を考える』（雄山閣、二〇〇七年）。

- (29) 以下、道については、前掲註（10）の山本氏著書、岸俊男「大和の古道」（『日本古文化論攷』吉川弘文館、一九七〇年）、中村太一「大和国における計画道路体系の形成過程」（『国史学』一五五号、一九九六年）を参照した。

- (30) 新川登亀男「平城遷都と法隆寺の道―天平十九年『法隆寺伽藍縁起并流記資材帳』を読む―」(王勇・久保木秀夫編『奈良・平安期の日中文化交流―ブックローの視点から―』農山漁村文化協会、二〇〇一年)
- (31) 前掲註(4) 拙稿。
- (32) 前掲註(4) 拙稿。
- (33) 前掲註(6) 青木氏著書に、「ウカ」はウカノミタマのウカ、トヨウケビメノ神やウケモチノ神の「ウケ」と同じとの指摘がある。
- (34) 青木氏は言及していないが『記』の宇迦之御魂神、「紀」の倉稲魂神も、具体的な広瀬の神について述べたものではなく、抽象的な神の認識の上にたつものである。やはり、氏の指摘通り、記紀には広瀬と龍田の祭神については記載がないと考えるべきであろう。
- (35) 前掲註(6) 平林氏著書において、『天和志料』、『河相宮縁起』、『長琳寺縁起』、『広瀬社縁起』所引「社家縁起」の所伝を分析され、広瀬社が衰微する前の十五世紀初頭までは確実に遡ることができるとの古伝承に、広瀬社の祭神を水足明神と称したこと、水足明神が長林寺の鎮守であったことを挙げられている。そして、広瀬社が天武期に国家祭祀化した以降も、広瀬郡の人々は古くから奉祭されてきた水神を水足明神と称し、国家祭祀とは全く別固に祀ってきたものと推察される。つまり、広瀬社の祭神は在地では水足明神と呼ばれる水神であったと論じられた。
- 『天和志料』には当縁起の広瀬神社崇神朝創始説を記すのみである。『広瀬社縁起』は、その奥書から広瀬神社家衆の持ち伝えてきた「社家縁起」に吉田(ト部)家の「累葉秘伝之神抄」を混入して編纂されたことが判る。したがって、中世的潤飾もあり、一概に信用してしまうのは問題であるが、「社家縁起」を引用した部分に関しては広瀬社の古伝承とみられる。しかし、土岐昌訓氏(『広瀬神社所蔵の河相宮縁起』(『神社史の研究』おうふう、一九九五年)が縁起の原作年代は十六世紀初頭と推定することが可能とするように、水神への信仰が、平林氏の指摘するように舒明朝まで確実に遡れるかについては、今後の課題としたい。
- また、平林氏は、龍田社との関連については、『龍田大明神御事』所引「河相縁起」(『神道大系 神社編 大和国』(神道大系編纂会、一九八七年)所収。本史料は応永十二年(一四二五)七月二十八日書写の奥書を持つ。)の「龍田大明神与当社」(昔於「天上」夫婦御契約云云、龍田陽神、広瀬陰神歟)と水足明神と龍田大明神は天上で夫婦の約束があったため、広瀬社と龍田社は同時一対に祭られたと指摘されている。だが、『龍田大明神御事』は十五世紀の史料なので、国家祭祀として成立した時期にまでその説が遡れるかは不明である。
- (36) 前掲註(10) 次田氏著書、白石光邦「祝詞の研究」(至文堂、一九四一年)、三宅和朗「『延喜式』祝詞の成立」(『古代国家の神祇と祭祀』吉川弘文館、一九九五年)による。
- (37) 原宣命体。訓読文は前掲註(9)に従った。
- (38) 早川庄八「律令制と天皇」(『日本古代官僚制の研究』岩波書店、一九八六年)
- (39) すでに西宮氏は、前掲註(6)著書にて「大和国六御県の神祇祭祀は天皇祭の祝詞から(中略)七世紀以前に遡及できる可能性が残されている」と指摘され、天皇祭は「ヤマト王権の六御県の神祇祭祀支配を、一カ所に統合する意図をもって設定されたと思われる」、風神祭ともに天武四年より実行されたとの見解を提示されている。佐々田氏も、前掲註(6)論文にて、西宮説の六御県という地域を統合した祭祀であったという見解は引き継いでいるが、六御県の祭祀が広瀬・龍田社の祭祀の関係を明らかにすることは断定できず、令制以前の大和の六御県と広瀬・龍田社を合祭すべき場所として川下の両社が選ばれたと指摘された。
- (40) 延喜四時祭祀祈年祭条では、祈年祭の対象となっている山口神は十三座となっている。先述した十四座のうち、畝火(高市郡)と耳成山口(十市郡)がなく、甘樫山口社が入っている。こうした相違が生じた理由は不明であるが、甘樫山口社は、六国史・延喜神名式・延喜臨時祭祀祈雨神祭条にもみえないため、延喜神名式でいう甘樫社(高市郡)ではないかという指摘が、前掲註(9)の祈年祭の頭注にある。また、高階成章氏は、十四所であった山口神は、更に新たな事情によって四時祭祀の十三所となったと推測されている。(『大和国の式内社について』『國學院大學日本文化研究所紀要』一七号、一九六六年) いずれにせよ天皇祭条でいう十四社は本文で示したとおりであると判断する。
- (41) 丸山裕美子「齋院相嘗祭と諸社相嘗祭―令制相嘗祭の構造と展開」(『愛知県立大学文学部論集 日本文化学科編』四八号、一九九九年)
- (42) 鴻巣隼雄「日本書紀の編纂に就いて―特に使用語句を通じて見たる―」(『日本語研究』三三、一九三九年)、山田英男「日本書紀の編纂過程と紀年法」(『神道学』七号、一九五五年)、坂本太郎執筆担当「日本書紀解説」(『日本古典文学大系』日本書紀下巻、岩波書店、一九九三年)、森博達「日本書紀の謎を解く」(中公新書、一九九九年) 参照。
- (43) 前掲註(42) 森氏著書。
- (44) 畑井出「古代祈雨祭祀の展開と暦法の変遷」(吉田晶編『日本古代の国家と村落』塙書房、一九九八年)。
- (45) 前掲註(6) 佐々田氏論文。
- (46) 木村徳国「ホクラと神殿」(『日本建築学会大会学術講演梗概集』一九七五年)、「上代四文獻とヤシローヤシロの基礎的考察その一」(『日本建築学会論文報告集』三三二号、一九八二年)。
- 試みに「紀」における「祠」の使用例をみると、「祠」は「伊勢神」に対し使用される傾向がある。伊勢神に「祭」が使われるのは「紀」巻七で「天照大

神」に対して使用される一例のみである。ただし巻七では「祠」という文字が一切使われないので巻毎の編纂過程に起因する可能性もある。また「祀」は基本的に「祭祀」という熟語で使用される。「祭祀」「祀」が伊勢神に対して使われる例はない。「祠」「祭」「祀」の使い分けについては別に検討したい。

(47) ただし、巻二・一五は除く。これらの巻では「祠」が使用され、「祭」は一切使用されていない。

(48) 平成一六～一八年度 国立歴史民俗博物館基幹研究「神仏信仰に関する通史的研究Ⅰ」（代表三浦正幸）研究会の成果による。特に古代神社に関する整理については、有富純也氏の口頭報告「神社社殿の成立と律令国家」を参考とした。

(49) 義江彰夫「律令制下の村落祭祀と公出挙制」（『歴史学研究』三八〇号、一九七二年）、丸山茂「神社建築史論―古代王権と祭祀」（中央公論美術出版、二〇〇一年）などを参照。なお、丸山茂氏は「祠」は境界の神に対して使用されると指摘される。

(50) 持統六年以前と以後の編纂過程による違いであるとも解釈できる。

(51) 前掲註(6) 佐々田氏論文など。

(52) 井上光貞「神祇令の特質とその成立」（『日本古代の王権と祭祀』東京大学出版会、一九八四年）、古瀬奈津子「雨乞いの儀式について―唐の祠令と日本の神祇令―」（『唐代史研究会報告第Ⅷ集』『東アジア史における国家と地域』刀水書房、一九九九年）など。

(53) 仁井田陞著・池田温編集代表『唐令拾遺補』（東京大学出版会、一九九七年）。

（早稲田大学大学院文学研究科・後期博士課程、

国立歴史民俗博物館研究部リサーチアシスタント）

（二〇〇八年六月一七日受理、二〇〇八年七月二九日審査終了）

The Establishment and the Role of *Hirose-Ooimi* Festival and *Tatsuta-Fuujin* Festival

YAMAGUCHI Eri

The *Hirose-Ooimi* festival and the *Tatsuta-Fuujin* festival are both annual festivals prescribed by the *Jingiryō* (laws concerning kami). They were held in April and July in lunar calendar, in which prayers were offered for favorable weather. A considerable amount of research has already been conducted on these two festivals. However, such research does not explain why the two shrines are located on different sides of the *Yamato* River, why these two locations were chosen, or why the festivals have continued to be held simultaneously as a pair.

A study of records concerning the *Hirose-Ooimi* festival and the *Tatsuta-Fuujin* festival in the *Nihon Shoki* revealed the following seven points: 1) from 675 CE the *Hirose* and *Tatsuta* festivals were basically held annually in April and July according to the lunar calendar, and from 690 they were held every year without fail; 2) the locations of *Tatsuta* and *Hirose* shrines are written only in April 675, the first record; 3) the officials who were dispatched is mentioned only in the first record also; 4) the *Fuujin* (*kami of wind*) was worshipped at *Tatsuta* and the *Ooimi-no-kami* at *Hirose*, and they were never mixed up; 5) the order in which the two names appeared changed from *Tatsuta* and *Hirose* to *Hirose* and *Tatsuta* in April 679; 6) the standard term “court-dispatched official” appears from the “Records of *Jito*”; and 7) a different Chinese character was used for the word “festival” from April 692.

An examination of these points found that these two shrines did not necessarily arise spontaneously, but were established by the state. *Hirose* had come under state control at an earlier stage than *Tatsuta*. Due to its convenient river transportation, state festivals came to be held in *Hirose* that enshrined the *kami* of the “six districts of *Yamato*” and the *yamanokuchi-no-kami* (*kami of mountain entrance*) altogether. On the other hand, not much was known about the *Tatsuta* district. Even though *Tatsuta* was a strategic point between *Yamato* and *Kawachi* region, it was a difficult place to pass. Also according to *Engi-Noritoshiki*, it was thought that in *Tatsuta*, there was a *kami* that causes bad wind for agriculture. The building of *Tatsuta* Road and the holding of state festivals here with *Hirose* together, signifies an attempt to control the heterogeneous cultural heritage of *Tatsuta*. Both places possessed elements such as agricultural and geographical importance that greatly affected the foundation of the ancient state. This was the significant reason to combine the two, which has continued. The holding of these two festivals as a pair symbolized the completion of centralization across Japan, to say concretely, it meant the power of the ancient state has completely expanded from the *Yamato* Basin to the *Yamato* Valley.