

七面天女授与の鑑なべ

——『本化別頭佛祖統記』の引用書籍からの検証——

玉木晃仁

【はじめに】

日蓮宗独自の七面信仰について、六牙院日潮（一六七五～一七四八）により享保十六年（一七三二）脱稿『本化別頭佛祖統記』（本山本満寺）所収「甲州身延積善坊第十代日閑法師傳 附日傳」（四五六～七頁）は重要な記述の一つである。

要約すると、（前半）ある僧が、七面山に十七日間祈祷経を誦して参籠中、七面天女より約七合入る鑑を授けられた。この鑑は水を煮れば甘く、粥を炊いて多くの人々に施しても尽きなかったという。またこの僧は神の如き修験の術も七面天女から授けられ、人々は日傳大徳と称して敬仰した。日傳は初め西之坊に一時滞在、後に東谷に草庵を結び積善房と称した。日傳寂後は弟子の日遠が継承した。（後半）十代の仙寿院日閑は、「荒行の祖」仙応坊日慧に師事、七面山での修行の際、七面天女より一枝を賜わった。この神枝をもって修法すれば、祈祷叶わないことはないという。木剣の起源ともいえる記述である^{*1}。

この二つの逸話は「舊紀失名」の記載があり、今日現存していない。『本化別頭佛祖統記』で唯一確認できる「舊紀失名」の記述を、前半の七面天女授与の鑑から検証する。

なお今日では一般的に七面大明神と尊称されているが、本稿では、『本化別頭佛祖統記』の引用書籍に従い、七面天女と呼称する。

【なぜ七面天女は鑑を授与したのか】

日傳が七面天女に拝する箇所は、

往古孤貧の僧（舊紀失名）飢て疲たり常に祈禱經を持す 夙に障相除將に正念に滅を取んとして芬陀梨峰七面山詣拜す 七日持咒唱題して終（日？）を期すの外他の念無く深更恍乎として七面の眞相を拜す 天女威徳あて衣冠整然たり手に一鑑 明相現する時之を見れば 其鑑僧の膝に在り 水を湘て甘し饅を烹テ茲において盡ず 僧也六根潤を得テ信地大に麗遠近之を聞て緇素來見一日數百人 饅を啜て盡ず之を啜へば彌益す 其僧西の坊に寓ス 其鑑大さ七合を容る 鈎有り 俗呼て西之坊ノ七合鈎と為す（書き下し・振仮名著者 四五六頁）

日傳は、早く障を除いて、悟りの境地である滅諦を得ようと七面山に参拝した。七日間陀羅尼と題目を唱えて過ごし、この他のことは念頭になかった。さらにおぼろげになったとき、七面天女の眞相を拝見した。天女は威徳があり衣冠を整え、手に一つの鑑を持っていた。明相（日の出前の東の空が白くなる頃）に見てみると、その鑑が僧の膝にあった。水を入れると甘くなる。粥を煮ると減らない。僧は六根潤いを得た。これを聞きつけた僧俗、一日数百人來て粥を啜ったが無くならず、ますます増えた。その僧は西の坊に身を寄せていた。その鑑は大きき七合、鈎があった。俗に「西の坊の七合鈎」と呼ばれるようになった。

文中の明相のとき粥を食することは、平安時代後期から鎌倉時代初期の成立し、江戸時代に刊本が流布した覚鑊（一〇九五～一一四四）の書とされている『孝養集』*2に「齋と者卯の明相現ずる時に粥を食。亦午の時の前に飯を食

する也。」と確認できる。

江戸時代、多くの刊本が刊行された中国宋代 道誠により一〇一九年秋脱稿。初学者対象に仏教全般の用語・出来事などを注解した仏教用語集『釈氏要覧』^{*4}によれば、

四分律云。明相出^テ始^レ得^ル食^{スル}粥^ヲ。餘^ハ皆非時○婆沙論云ク明相有^三。初^ニ日照^ス剎部樹身^一天作^ル黒^一色^ト。二^ニハ日照^ス樹^一葉^ヲ。天作^ル青^一色^ト。三^ニハ日過^ク樹^ヲ。天作^ル白^一色^ト。三^ニ色^ノ中^ニ取^テ白^一色^ヲ為^ス正^一時^ト。須^ク舒^ヘ手^ヲ見^テ掌^ヲ文^ヲ分明^{イラハ}。始^レ得^ル食^{スル}粥^ヲ。

『四分律』によれば、明相が出るとき、初めて粥を食すべきで、他はそのときではない。『阿毘達磨大毘婆沙論』によれば、明相には三つある。初、日は樹木の切つ先を照らし、天は黒色となる。二、日は樹木の葉を照らし、天は青色となる。三、日が樹木全体に至つて、天は白色となる。三色のなかで白色を適時とする。手を広げ手のひらの模様が明確に見ることができたとき、初めて粥を食するべきである。

中国唐代六六八年に道世（六〇四〜六八三）^{*6}によつて編纂された『法苑珠林』は、仏教に関連した故実を百篇六六八部に分類・解説した仏教類書である。深草元政（一六二三〜一六八）と慈忍院日孝（一六四二〜一七〇八）により施訓された校注本（寛文和刻本）から江戸時代、世に広まった。^{*7}『法苑珠林』愛齋編第八十九の引證部第二には、

若^シ欲^ハ解^レ禪^ヲ要^ラ待^テ明相出^テ始^レ得^ル食^{スル}粥^ヲ。不^レ爾^ハ破^ラ齋^{ナリ}。何^ヲ名^ニ明相^ト。如^キ薩婆多論云^一。明相^ニ有^三種^ノ色^一。若^シ日照^ス閻浮提樹^ヲ。則^チ有^二黒色^{ナル}。若^シ照^ス樹葉^ヲ。則^チ有^二青色^{ナル}。若^シ照^ス樹葉^ヲ。則^チ有^二白^{ナル}色^{ナル}。於^ニ三^ニ色^ノ中^ニ白^一色^ヲ爲^ス正^ト。始^レ得^ル解^シ禪^ヲ食^ス其^ノ粥^ヲ也^{*8}。

齋を解こうとするならば、明相が出る時を待ち、始めに粥を食すべきである。そうしなければ齋を破ることができない。明相とは何か。『薩婆多論』によれば、明相には三種類の色が、日が閻浮提（この場合人間の住む大陸）の樹を照らすと黒色である。樹の葉を照らすと青色である。樹の葉を過ぎて照らすと白色である。三色の中で、白色が最

も適している。始め齋を解くには粥を食するべきである。

先に挙げた『孝養集』『釈氏要覧』『法苑珠林』は、環境が整っていれば、江戸時代には読書可能である。明相の意味は『釈氏要覧』『法苑珠林』はだいたい同じであるが、引用書籍は異なる。そのなかで日傳の故事との関連性は、『法苑珠林』の可能性が高い。

その理由は、①齋を破る際に、明相のとき粥を食する部分である。『孝養集』『釈氏要覧』には齋を破るときに粥を食するとは記されていない。『法苑珠林』のみが記載されている。齋には、多様な意味がある。^{*}若干拡大解釈かもしれないが、修行そのものと認識したのではないだろうか。文中で七面天女が、明相のとき、日傳への鑑の授与は、粥を炊く鑑であり、修行修了を促したことを意味する。授与された後、日傳の修行の記述がない。その鑑で粥を煮て僧俗にふるまっている記述のみである。②日蓮宗に関係した人物、深草元政と慈忍院日老が施訓し世に広まったことの二点である。

また「鑑」は「こじり」とも読む。刀剣の鞘の末端。そこにはめる金物を意味し、刀剣に関係する格言もある。^{*10}なべを「鑑」の字を使用したことを当初は、文中後半部の木剣起源説と刀剣との関係を考えていたが、関連はなさそうである。

延暦十六年（七九七）成立の勅撰史書、『続日本紀』では文武天皇四年（七〇〇）三月己未に、遣唐使の道昭（六二九～七〇〇）の記述の中で「鑑」の字が確認できる。内容は入唐し玄奘（六〇二～六六四）に師事した。その帰国する際の箇所に、

訣に臨みて、三蔵、持てる舍利・經論を以て、咸く和尚に授けて曰はく、「人能く道を弘む。今斯の文を以て附属せむ」といへり。また、一の鑑子を授けて曰はく、「吾西域より自ら將ち来りしなり。物を煎に病を養はむに、神験あらずといふことなかりき」といへり。是に和尚、拝謝し、啼泣きて辞れぬ。登州に至るに及び

て、使^{つか}の人^{ひと}多く病^やめり。和尚^{しやう}鑑^{かん}子^しを出^いし、水^{みづ}を暖^{あた}め粥^{かゆ}を煮^にて、遍^{あまね}く病^とめる徒^{とも}に与^よへたるに、当^{その}日^ひに即^{すな}ち差^さえぬ。既に繩^{しやう}を解^ときて風^{ふう}の順^{まに}に去^さる。海^{わた}中^{なか}に至^{いた}る比^{この}。船^{ふね}漂^たひて進^{すす}まぬこと。七日七夜^{なぬか}。諸^{しよ}人^{にん}怪^{あや}びて曰^{いは}はく、「風の勢^{いきばし}快^{こころ}く好^よし。日^ひを計^{はか}るに本^{もと}国^{こくに}に到^{いた}るべし。船^{ふね}の背^{あへ}て行^いかざらむは、計^{はかり}みるに必^{かなら}ず意^い有^{こころ}らむ。」といへりトふ人^{うらな}曰^いはく、「竜^{りゆう}王^{わう}、鑑^{かん}子^しを得^えむと欲^す」といふ。和^わ上^{じやう}聞^ききて曰^{いは}はく。「鑑^{かん}子^しは此^こ是^これ三^{さん}藏^{ざう}の施^せせるものなり。竜^{りゆう}王^{わう}、何^{なん}ぞ敢^{あへ}て索^{もと}めむ」といふ。諸^{しよ}人^{にん}、皆^{みな}曰^いはく、「今^{いま}鑑^{かん}子^しを惜^{おし}みて与^よへずは、恐^{おそ}るらくは船^{ふね}合^ごりて魚^{うお}の為^{ため}に食^くはれむ」といへり。因^{より}て鑑^{かん}子^しを取りて、海^{うみ}中^{なか}に抛^なげ入^いる。登^{すなわ}時^ち、船^{ふね}進^{すす}みて、本^{ほん}朝^{ちやう}に還^{かへ}歸^きりね。

歸^き国^{こくに}に際^{さい}して、玄^{げん}奘^ざは仏^{ぶつ}舎^{しや}利^り、經^{きやう}論^{ろん}、鑑^{かん}子^し等^{とう}を授^{おづ}けた。特^{とく}に鑑^{かん}子^しについて、「私^{わが}が西^{さい}域^{いき}から持^もつてきたもの、物^{もの}を煎^{せん}じ病^{びやう}を養^{やう}ふに神^{しん}驗^{げん}がある」といつて別^{わか}れを惜^{おし}み、和^わ尚^{じやう}（道^{だう}昭^{しやう}）も感^{かん}謝^{しゃ}し感^{かん}涙^{なみ}したという。登^{とう}州^{しゆう}（現^{げん}在^{ざい}の山^{さん}東^{とう}省^{しやう}煙^{えん}台^{たい}市^し）で、多^{おほ}くの使^し者^{しや}が病^{びやう}氣^きになつた。和^わ尚^{じやう}は、鑑^{かん}子^しを出^いして、水^{みづ}を暖^{あた}め御^ご粥^{かゆ}を煮^にて、病^{びやう}氣^きの者^{もの}に与^よえたら、直^{ただ}ぐに快^{かい}癒^いした。航^{かう}海^{かい}にでたとき、七^{しち}日^{にち}七^{しち}夜^や、船^{ふね}が進^{すす}まない。人^{ひと}々^々が怪^{あや}しんで、「風^{ふう}の勢^{いきばし}いがとても良^よい。日^{にち}程^{じやう}から考^{かんが}えると、日^{にち}本^{ほん}に着^きいてゐるはずだ。船^{ふね}が進^{すす}まないのは、何^{なん}か原因^{げんいん}があるにちがいない」といつた。陰^{いん}陽^{やう}師^しの占^{うらな}いによれば「竜^{りゆう}王^{わう}が鑑^{かん}子^しを所^{しよ}望^{ぼう}である」という。和^わ上^{じやう}（道^{だう}昭^{しやう}）は、「鑑^{かん}子^しは、玄^{げん}奘^ざ三^{さん}藏^{ざう}から戴^{たい}いたものである。竜^{りゆう}王^{わう}がなぜ無^む理^りに欲^ほしがるか」といつた。全^{ぜん}員^{いん}が「今^{いま}、鑑^{かん}子^しを惜^{おし}しんで与^よえなかつたら、船^{ふね}が転^{てん}覆^{ふく}して、魚^{いし}の餌^{えさ}になつてしまふ」といつた。そのため鑑^{かん}子^しを海^{うみ}に投^な入^いれた。すると船^{ふね}が進^{すす}み、歸^き国^{こくに}できた。

『続^{つづ}日本^{にっぽん}紀^ぎ』の記^き述^{じゆつ}に「鑑^{かん}子^し」とある、鑑^{かん}に神^{しん}の驗^{げん}のあることが共^{とも}通^{つう}してゐる。この逸^{えき}話^わに、七^{しち}面^{めん}天^{てん}女^{にょ}の日^{にち}蓮^{れん}宗^{しゆう}における信^{しん}仰^{やう}の位^ゐ置^ちが関^{かん}わつてくる。

七^{しち}面^{めん}天^{てん}女^{にょ}は、日^{にち}蓮^{れん}宗^{しゆう}の依^い経^{きやう}、妙^{めう}法^{ぽう}蓮^{れん}華^け經^{きやう}に登^{とう}場^{じやう}しない。七^{しち}面^{めん}信^{しん}仰^{やう}を日^{にち}蓮^{れん}宗^{しゆう}に包^く摂^{しやく}するたため先^{せん}師^したちによる多^{おほ}くの縁^{えん}起^きが創^{そう}作^{さく}される。例^{れい}えは日^{にち}蓮^{れん}聖^{せい}人^{にん}の七^{しち}面^{めん}大^{だい}明^{めい}神^{しん}教^{きやう}化^けの伝^{でん}説^{せつ}の創^{そう}作^{さく}。または仏^{ぶつ}教^{きやう}伝^{でん}来^{らい}以^い来^{らい}の本^{ほん}地^ち垂^{すい}迹^{じやく}説^{せつ}を利用^{りよう}し付^つ会^{かい}する方^{かた}法^{ぽう}を採^とることになる。そのため縁^{えん}起^きに吉^{きち}祥^{しやう}天^{てん}や弁^{べん}財^{さい}天^{てん}などの多^{おほ}くの本^{ほん}地^ちが存^{ぞん}在^{ざい}する。そのなかで妙^{めう}法^{ぽう}蓮^{れん}華^け經^{きやう}提^{だい}婆^ぱ品^{ひん}

第一二の竜女が本地である、もしくは関係を示唆する縁起が、多く存在する。^{*12}『本化別頭佛祖統記』によれば、養珠院（一五八〇～一六五三）が、正保元年（一六四四）、六十八歳のとき、女人禁制であった七面山に登詣した。それにより全ての女性が神境に入ることができるようになったとある。^{*13}女性の信仰を集めたことが、女人成仏を説く提婆達多品を経証にしたことと関係があると考えられる。嘗ては御遺文同様の權威があった法華経の注釈書『御義口伝』提婆達多品の沙竭羅竜宮の龍女について、

殊^ニ此^ハ八歳^ノ龍女^ノ成仏^ハ帝王持経^ノ先祖タリ。人王^ノ始^ハ神武天皇也。神武天皇^ハ地神五代^ノ第五^ノ鵜萱葺不合尊^ノ御子也。此葺不合尊^ハ豊玉姫^ノ子也。此^ハ豊玉姫^ノ沙竭羅龍王^ノ女也。八歳^ノ龍女^ノ姉也。然^ル間先祖^ハ法華経^ノ行者也（『定遺』二六五四頁）

この八歳の竜女の成仏は、帝王（皇室）が法華経を信仰した先祖であることを示している。人王の始めは神武天皇であり、神武天皇は地神第五代の鵜萱葺不合尊^{（うがやすあそのみこと）}の子である。この鵜萱葺不合尊は豊玉姫の子であり、豊玉姫は娑竭羅竜王の娘であり、龍女の姉である。ゆえに人王の先祖は法華経の行者であるのだという。さらに娑伽羅龍王について補足すれば、『長阿含経』には「大海の底に娑伽羅龍王の宮殿あり、縦広八万由旬、七重の宮牆、七重の欄楯等あり、皆七宝を以て莊嚴せらる^{*14}」のだという。竜王は娑伽羅龍王のことで、竜女はその娘であると記載された『御義口伝』を参考したと推測できる。^{*15}

以上まとめると、日傳の逸話「甲州身延積善坊第十代日閑法師傳 附日傳」の引用書籍は、道昭が唐で玄奘から餞別の鑑を、帰国の船で、陰陽師の進言により竜王所望に従い海に投げた。その竜王は、娑伽羅龍王のことで、妙法蓮華経提婆達多品の竜女はその娘で、七面天女の本地であり、経緯は不明だが、鑑を父から受け継ぎ、七面天女が日傳の修行成就の終了を促すために、明相のとき授けたことを暗に示している。以上のことから、『続日本紀 一』『御義口伝』、『法苑珠林』等を参考に付会した作爲的な逸話であり、体験を聞き書きしたものではない。

【道昭逸話の参照理由】

作者は、法相宗の道昭の逸話を参照したのか。『開目抄』の法相宗批判のなかで道昭の名前が確認できる（『定遺』五五四頁）が、『乙御前御返事』では好意的な内容も確認できる。^{*16}

道昭の略歴や逸話を調べていく過程で興味深いものがある。弘仁年間（八一〇～八二四）に成立した『日本霊異記』に「孔雀王の咒法を修持して異しき験力を得、以て現に仙と作りて天を飛びし縁 第二十八」に登場する。役小角の話である。要略すれば、役優婆塞は大和国葛木上郡茅原村出身。博学で仏法を信仰し、五色の雲に乗って仙人と遊び、孔雀王呪經の呪法を修め、鬼神を自在に操った。鬼神に命じ大和国の金峯山と葛木山の間に橋をかけようとしたところ、葛木山の神である一言主が人に取り憑き、文武天皇に役優婆塞の謀反を讒言した。優婆塞は不思議な力によって天皇の使いには捕えられることはなかったが、母を人質にとられたために大人しく捕まった。その結果、伊豆大島に流された。昼は、天皇の命に従い伊豆大島に滞在し修行した。夜は富士山に行って修行した。三年が過ぎ大宝元年（七〇一年）正月の恩赦で朝廷の近くに帰された。すると仙人になって天に飛び去った。道昭法師が新羅の国で五百の虎の請いを受けて、山中で法華經の講義をしていたときに、虎の中に一人の人間がいて日本語で質問してきた。法師は「誰ですか」と問うと「役優婆塞」であると答えた。法師は高座から降りて探したが、すでに居なかった。一言主は、役の優婆塞の呪法で縛られて今になっても解けないでいる。^{*17}

役小角は、修験道の開祖とされ、後世付加された伝説や逸話が多い人物である。新羅（紀元前五七～九三五、朝鮮半島南東部にあった国家）で、道昭が法華經の講義をしていたときに、日本語で質問したのが役小角であることが関連していると思われる。

日蓮聖人は、富木常忍が母親の骨を持ち、身延への険しい行程を「羅什三蔵葱嶺・役優婆塞大峰只今」（『忘持經

事』（『定遺』一一五〇頁）と表現して、鳩摩羅什三藏が越えたパミール高原と役小角が修行した大峰山も、越えてきた山と同様と労われていることから、役小角を好意的であったと確認できる。深草元政『扶桑隱逸伝』（寛文四年（一六六四））に、冒頭に役小角を取り上げている。ただし道昭の法華經講義の記述はない。役小角の逸話や伝説を取り上げた書籍は多数あり、『元亨釈書』『沙石集』等に確認でき、作者の引用資料の特定はできない。多くの書籍にある道昭の法華經講義の逸話から、日蓮宗のなかで好意的であったと考えられる。

また役小角の史実を紹介すれば、『続日本紀一』に

丁丑。役えんきを君小角、伊豆嶋いづのしまに流さる。初め小角、葛木山かつらぎのやまに住みて、咒術じゆじゆつを以て称あづからる。外従五位下韓國連からくにひろなり足が師しなりき。後にその能のうを害そこなひて、識しづるに妖惑えうわくを以てせり。故かれ、遠とほき処ところに配ながさる。世相伝よあひつたへて云はく。

「小角能く鬼神くわんじんを役使やくしして、水を汲くみ薪たきぎを採とらしむ。若し命めいを用もちゐずは、即ち咒じゆを以て縛しばる」といふ。^{*20}

日本の正史に書かれた役小角の史実は、唯一この部分だけである。作者は、役小角の逸話を調査した経験があり、『続日本紀一』の記載箇所が近い場所に「鑑子」の記述「文武天皇四年（七〇〇）三月己未」がある。そのため印象に残った。日蓮宗において、日蓮聖人以来、道昭・役小角を含め修験道に、好意的な一面があったことが影響し創作する際に参照するに至ったと推測できる。^{*21}

【結び】

積善坊の事実上の開基は、中興の第十代仙寿院日閑のようである。^{*22}『本化別頭佛祖統記』「甲州身延積善坊第十代日閑法師傳 附日傳」の舊紀失名の作者は、積善坊の権威付けに、初代ともいえる日傳の故事を、『続日本紀一』『御義口伝』『法苑珠林』等を参照・付会・創作した逸話である。先師の法華經理解に『御義口伝』の影響があったこと、また修験道の影響をも垣間見られた。舊紀失名の書は、成立時期は日閑により七面信仰が隆盛になった、十七世紀後

半から十八世紀前半、ある程度学識をもった人物の作成であろうと思う。後半の木剣起源に関わる逸話にも機会があれば言及したい。

七面大明神は、曾祖父であり日朝寺中興第二十八世、玉木晃成（一八八三～一九六二）の守護神である。山形県米沢市に初めて勧請し、檀信徒を獲得し寺観を整備した。誤解のないように七面信仰を否定する意図はないことを断わって結びとする。

*1 忍辱鎧日栄（?～一七二二）『修験故事便覧』（享保十五年（一七三〇）六月に成立、同十七年（一七三二）正月刊行。

『本化別頭佛祖統記』とほぼ同じ時期に成立）に、日閑の七面山での修行の紹介の後「祈禱加持スルニ必ス揚枝ヲ以テス。

無病不差無鬼不去。因テ積善ノ揚枝加持ト称ス自佗ノ験者木剣ヲ須ユルコト彼ノ揚枝ニ擬スト」（『日蓮宗祈禱聖典』（加藤瑞光 宮川了篤編）二二四～五頁）とあり、木剣は積善流の楊枝に擬すとあり起源といえる。

*2 『孝養集』は室町時代には覚鑊の著作として流布していたが、中野達慧『興教大師正伝』（昭和九年（一九三四）一三三頁）により偽書であることが証明されている。伊原照蓮『運敵僧正と孝養集』『興教大師八百五十年御遠忌記念論集 興教大師覚鑊研究』（七七七～七八〇頁）によれば、江戸時代広く覚鑊の書と読まれていたが、学僧たちは覚鑊の作とは認めていなかったことを指摘している。

*3 『続浄土宗全書』第十五卷二十頁上

*4 『釈氏要覧』は、仏教初学書を対象とする性格上、諸宗寺院の需要があった。日蓮宗の一例をあげれば、身延山大学図書館所蔵の『釋氏要覧』は各巻頭に「身延文庫」並びに「身延学校善學院文庫」の蔵書印が捺印、さらに下巻末識語に「三札（ママ）全て身延山妙法華院常住 日乾の代にこれを安ず」（原漢文）と記載、身延二十一世日乾の時代、江戸時代初期に身延山久遠寺並びに西谷檀林に所蔵されていたことが確認できる。刊記がある整版本として最古は寛永四年（一六二七）であり、寛永十年（一六三三）整版付訓本が出版され、数度に亘り板行が繰り返され、『書林出版目録』によれば、日蓮宗

に関連したものは、「延宝三年刊書籍目録（天台宗 付日蓮宗）」「元禄五年刊書籍目録（天台宗 付日蓮宗）」がある。蔵中進・蔵中しのお編『寛永十年版釈氏要覧 本文と索引』の解説三九七～四〇九頁に纏っている。

*5 前掲『寛永十年版釈氏要覧 本文と索引』一二六頁

*6 『望月仏教大辞典』（世界聖典刊行協会）三八八頁

*7 『法苑珠林』の伝来時期・経路は不明。径山蔵本の忠実な復刻である寛文九年（一六六九）和刻本（深草元政施訓、慈忍日孝施訓・識語）から普及したと考えられる。全編を通じて詳細な訓点が施されている。深草元政の未完の施訓で、百二十卷中百卷で没している。版元の平楽寺の要望に応じて弟子の慈忍院日考（一六四二～一七〇八）により完成。本井牧子『法苑珠林』寛文和刻本とその周辺「深草元政・慈忍日孝を中心に」大谷大学文芸学会『文芸論叢』七二を参照。

*8 『大正新修大藏經』五三卷九五五頁b

*9 インドで佛教以前から使用され、佛教に使用されてからも、数種の意味に変化して使用されている（『禪学大辞典』上巻三七〇頁c、斎の項）

*10 『大辞林』（松村明編）八七八頁d

*11 『続日本紀』（新古典文学大系十二 岩波文庫二十三）二十三～二十五頁。宇治原孟『続日本紀（上）全現代語訳』は、その箇所（二八～二九頁）で「鍋」の字を使用し翻訳している。

*12 七面大明神について先行研究の概観は、高橋俊隆『日蓮聖人の歩みと教え 第四部身延入山と七面信仰』第五章に七面大明神の縁起について成立年代に沿って概説されている。また坂本勝成「江戸の七面信仰―高田の亮朝院を中心に―」『日蓮教学研究所紀要』第三号註五（二十五頁）に詳しい。また山口晃一「七面大明神批判史」（二）『中外日報』平成二年（一九九〇）四月十七日、同（二）『中外日報』同年四月二十五日は、『日蓮宗事典』で触れられていない事柄も多く言及している。

*13 『本化別頭佛祖統記』五三五頁、『日蓮宗事典』「お万の方」の項に寛永十七年（一六四〇）に七面山に女人として初めて山頂をきわめたとある（四六三頁abc）。参照した資料が提示されていない。

*14 『日蓮宗事典』「竜宮」の項（四一九頁d～四二〇頁a）

*15 日蓮聖人は『神国王御書』「地神五代の第一は天照太神伊勢太神宮日神是也。いざなぎいざなみの御女也。乃至第五は彦波瀲武岸瓊草葺不合尊。此の神は第四のひこほの御子也。母は龍女也。已上地神五代。已上十二代は神世也。」（『定遺』八七八頁）とある。『御義口伝』と微妙に神の表記が異なる。聖人は『日本書紀』と提婆品と習合する認識がない。『神国王御書』の「龍女」の表記について、行学院日朝（一四二二～一五〇〇）『朝師御書見聞集第三』によれば「御書云、母ハ龍女也云云 或抄ニ云、日本記ニ云 彦火火出見ノ尊ワタツミノムスメ豊玉姫ヲ妻トシテ子ウマムトシ給シ時、豊玉姫ノ給ハク、吾ツカレカ子ウマム時ニハナミマシゾトアリシヲ、尊シノブル事アタハズシテウカカヒ給フ、姫サカリニ子ウミ給時龍ニナリス、（下略）」（『日蓮宗宗学全書』第十七卷十二九頁）。日蓮聖人は、豊玉姫が出産時龍になったことから、「龍女」と表記したと日朝は推測している。豊玉姫の父は、『日本書紀』では少童命（わたつみのみこと）、海神（わたつみ、わたのかみ）、海神豊玉彦（わたつみとよたまひこ）などの表記されるが、日蓮聖人遺文には確認できない。龍神について『千日尼御前御返事』「又龍神のたすけにて事なく岸へつけるかところ不思議がり候へ。」（『定遺』一五四六頁『録内御書』真蹟なし）と確認できるが、法華経特に提婆品の龍神と『日本書紀』の海神との関連性は確認できない。『御義口伝』に確認できる『日本書紀』と法華経との習合思想は御遺文から確認できない。中世は、古代以上に神話が活性化された時代で、「中世日本紀」または「中世神話」といわれる。平安時代からの朝廷主宰の『日本書紀』講義の注釈学を土台に卜部や一条家などの貴族知識人・儒学者・仏教僧によってそれぞれの立場、教義による解釈や注釈がされた『日本書紀』の世界のことをいう。正しく本文を理解するのではなく、神話を読み替えて、新しい神話を創設する行為である。その時代的影響が『御義口伝』に確認できる。

*16 『乙御前御消息』「法華経は女人の御ためには、暗きにともしび、海に船、おそろしき所にはまほりとなるべきよし、ちか（誓）はせ給へり。（中略）道昭法師野中にして法華経をよみしかば、無量の虎来て守護しき。」（『定遺』一〇九八頁）『日蓮聖人御遺文講義』⑫女人篇（鈴木一成著）によると「この書の御真蹟は現存してゐないが、啓蒙第二十五（二十六丁）に上總藻原に存在してゐたという古鈔を引いてゐる。」（二十七頁）

* 17 『日本靈異記』（新古典文学大系三十、岩波文庫）四十二～三頁を要約。

* 18 『草山拾讃 上巻』（本山本満寺）二九四頁 下巻の最後に刊行したのが、「寛文庚辰仲冬中」（三五四頁）とあることから寛文四年と特定。

* 19 役小角の逸話について、銭谷武平『役行者伝記集成』が年代順に編纂・現代語訳されている。

* 20 前掲『続日本紀』十七頁

* 21 太政官布告第二七三号（『宗教制度調査資料』第二巻九〇頁）明治五年の修験宗廃止令により今日、日蓮宗では、修験道の影響が一掃された感があるが、修法の世界では名残が見える。

* 22 『日蓮宗事典』積善坊の項（九二一b～九二二a）

米沢仏教興道会でお世話になっております鈴木良知師と伊藤良久師に、資料提供や示唆を頂きましたことを紙面を借りて、友情に感謝します。高橋俊隆先生との歓談が、本稿発表への端緒であったことも紹介し、御礼申し上げます。