

CIRの日本宗教・日本文化研究のシンポジウム

友心院ビル、東京、2014年6月14日・15日

## 江戸時代の湯殿山信仰における一世行人の活動

Andrea Castiglioni

Columbia University, Department of Religion

### ダブル例外：清僧と修験者の間

江戸時代（1600-1868）初期に湯殿山は、羽黒山・月山と共に出羽三山に含まれ、それと同時に特殊な宗教的アイデンティティを発展させた山である。この湯殿山は、中世にも出羽三山と深い関係をもち、庄内平野の霊山の「共同奥の院」であった。<sup>1</sup> 湯殿山の最も聖なる場所は「御宝前」である。御宝前とは巨大な岩であり、温泉の湯がこの神秘的な石の表面を覆っている。この御宝前は胎蔵界大日如来の法身を現し、湯殿権現の変身として拝められる。また御宝前は垂迹神である湯殿権現と、本地仏である胎蔵界大日如来の自然的媒介物である。これにより湯殿信仰は、「山岳信仰」というより「巨岩信仰」であると考えられる。

湯殿山麓には四つの山岳宗教集落がある。注連掛村と大綱村は湯殿山の表口にあり、本道寺と岩根沢は裏口に位置している。この四つの山岳宗教集落にはそれぞれ別当寺があり、それらは表口に注連寺と大日坊、裏口に本道寺と大日寺が存在していた。これらの別当寺は、湯殿の「四ヶ寺」として知られていた。四ヶ寺の宗派については、慶長（1596-1615）の終わりまでは明らかではないが、寛永（1624-1644）中期には真言宗の影響が優位になる。またこの四ヶ寺の本寺末関係については、裏口の本道寺と大日寺は、中世末期まで寒河江にある慈恩寺を本山とする末寺であったが、江戸初期にはその関係は薄らいだ。表口の注連寺と大日坊は元禄（1688-1704）まで無本寺であり、その後、注連寺は醍醐寺の末寺となり、大日坊は長谷寺の末寺になった。裏口の本道寺と大日寺は朱印を持ち、寺領の年間収入がそれぞれ六石五斗、四石五斗だった。

湯殿山で宗教的活動をした集団は三種類に分けられる。それらは、正式な僧侶（清

<sup>1</sup>. 出羽三山は山形県に位置している。

僧)と、修験者、一世行人で、彼らは共同で湯殿山の聖なる地域を管理した。<sup>2</sup> 庄内では、修験者と一世行人は「修験の衆徒」や「山内衆」と呼ばれた修行専門の集団であった。一世行人の名前の意味は、“一生をかけて、修行のみを行う人間”を指している。特に湯殿山の一世行人は「苦行」(Skt. *dhuta*、斗藪)を行い、「千日行」や、「三千日行」、「五千日行」のような儀礼をし、御宝前の近くにあった行場に隠遁した。山の中で行われる一世行人の別行は「山籠」と呼ばれた。一世行人の苦行には、木食行と毎日の水垢離が含まれていた。湯殿山ではこのような苦行を、一世行人しか行っていなかったため、この行者たちは清僧や修験者とは、全く違う習慣や儀礼を実践した修行集団だった。

一世行人になるためには、「海号」の儀礼が必要だった。この儀礼の際に、新しく行者になる者は、一世行人に御宝前の前に連れられ、そこで「海」の字が含まれる正式な名前をもらった。例えば、本明海や真如海、全海のような名前は、一世行人を指していた。湯殿山の一世行人の場合には、この海の字は弘法大師空海(774-839)の最後の字から由来した。羽黒山の一世行人も海号の儀礼を行ったが、彼らの場合には、羽黒山を開山した能除太子の別名である弘海から由来した字だった。湯殿山の一世行人にとって、空海は自分の「戒師」だったので、海号の儀礼の時に、新行者は仏教のモラルを守る事を誓い、「戒」(Skt. *sīla*)を受けた。<sup>3</sup> 正式な僧侶の場合には、受戒の儀礼はキャリアの単なる出発点であり、見習い期間の最後に行われる灌頂儀礼で正式な僧侶になることができた。しかし、一世行人の場合には、灌頂を受けることが出来なかったため、仏教の階級制度の受戒のレベルまでしか登れなかった。つまり、一世行人は「下僧」や「堂衆」に近い存在だった。

本道寺の僧侶は、一世行人の事を「髪切無知無階」と描写し、寺のヒエラルキーからは排除された行人集団とした。本道寺と大日寺の別当は全て僧侶であり、このグループの傘下に修験者と一世行人が居た。裏口の別当寺に所属した一世行人は、寺の管理をする権利を持っていなかった。これとは違い、表口の別当寺だった注連寺と大日坊の一世行人は、別当として自分の寺を指揮した。注連寺と大日坊は、普通の寺ではなく「行人寺」だったので、一世行人は全ての大切な役割を担った。例えば、有名な一世行人の真如海は(没1783)大日坊の別当になり、鐵門海も(没1829)注連寺の別当になった。行人寺の一世行人は加持祈禱を行ったが、葬式を行う事が出来なかった。そこは普通の寺とは違い、行人寺に住んでいた僧侶は居らず、正式に所属した「旦那」もいなかった。

湯殿山の一世行人は二種類に分ける事が出来る。湯殿山の別当寺に居住した一世行人と、出羽国の庄内から遠く離れた地域や東北地方、関東地方に居住した一世行人である。この後者のグループの一世行人は、湯殿山で見習いの時期を終えた後、自分の故郷や別の地域に移動し、湯殿山信仰を広めた。例えば、陸奥国や越後国では、湯殿山の一世行人の活動は極めて優勢だった。この庄内非居住の一世行人は、行人寺を建て、宗教の実践をし、場合によっては元からあった寺に所属し、その寺の信者のために儀礼などを行った。湯殿山の四ヶ寺は、遠く離れた地域の一世行人の活動を監督

<sup>2</sup> 「湯殿山由来並別当四[ヶ寺]」(文化1年、1804)。『朝日村誌(一)』渡辺留治編集(鶴岡、富士印刷株式会社、1964)108-113頁。

<sup>3</sup> 「再返答之条々覚事」(寛文6年、1666)。『朝日村誌(一)』渡辺留治編集、21頁。

するために「行人触頭」という担当者を任命した。例えば、江戸のエリアの場合には、本道寺の行人触頭が田所口町の宝乗院に居住し、<sup>4</sup> 大日寺の行人触頭は八丁堀の福本院、注連寺の行人触頭は日本橋青物町の蓮珠院、また大日坊の行人触頭は金杉の福性院にそれぞれ居住した。<sup>5</sup>

一世行人と修験者は、両方とも修行をしながら験力を得たが、それぞれ異なった慣習と実践を行った。湯殿山の修験者は全て「在方修験者」だった。一世行人と違い、集落に家を持ち、百姓として自分の土地や寺領で働いていた。一世行人は禁欲を守ったが、湯殿山の修験者は妻帯修験者だった。夏期には、修験者は道者のために案内先達となり、宿坊の管理もしていた。修験者は新年の最初の三ヶ月間に、自分の旦那のために珍重された「牛王宝印」を配った。このような活動は、公式には一世行人に禁止されていたが、特別に注連寺と大日坊の一世行人は、行人寺に泊まった道者のために案内先達の活動をしていた。注連寺と本道寺、大日寺の修験者は葉山の近くにある慈恩寺で入峰儀礼を行った。大日坊の修験者は、鶴岡の近くにある金峰山の青瀧寺で入峰した。これに対し、一世行人は修行儀礼を全て湯殿山で行った。注連寺と大日坊の一世行人は「仙人沢」で山籠し、本道寺と大日寺の一世行人は「玄海」で山籠をした。この二つの行場で別行をする時に、一世行人は「行屋」という特別な山小屋に住んでいた。これらのことから、湯殿山は一世行人の苦行の山であり、修験道の山ではなかった。

湯殿山の一世行人は、修験者の入峰儀礼に参加を許されなかった。これは単なる公式的な除外ではなく、一世行人が修験道のヒエラルキーに入る事が出来ないことを意味している。修験道の昇進階梯は入峰を行った回数に基づいており、それによって修験者は先達や大先達のランクに昇進する事が出来る。入峰に参加していなかった一世行人は修験者に成ることができなかった。昇進階梯の視点から見ると、一世行人は正式な僧侶と修験者のどちらからも例外的存在で、“ダブル例外”と言えよう。

### オンデマンドの行者

一世行人の儀礼の中で、「別火」は極めて大事な要素だった。この清めた火は「上火」と呼ばれ、日常に使われた「平火」とは異なり、儀礼のための火だった。一世行人は肉食をせず、普通の台所の火の上で焼いた食べ物を食べるができなかった。従って、別火は穢れてない食事を作るための火でもあり、護摩のような儀礼を行うための聖なる火でもあった。これを上火と言った。鐵門海の伝授を書き留めた、鶴岡の下級侍だった富樫久定によると、一世行人の上火は胎蔵界大日如来の法身の「智火」を表している。湯殿権現の変身である八大金剛童子は、弘法大師に上火の儀礼を伝え、開山の時に大師は湯殿山の一世行人に口伝した。<sup>6</sup>

<sup>4</sup> 田所口町は現在の日本橋に当たる。

<sup>5</sup> 現在の金杉は千葉県の船橋市に含まれている。江戸時代にこの町に湯殿山講の数は極めて多かった。

<sup>6</sup> 「亀鏡志」(文化9年、1812)。『朝日村誌(一)』渡辺留治編集、3頁。

山籠の時に一世行人は上火を使い、定期的に木食行も行った。一世行人にとって木食行は単なる穀類の食べ物を除け、木の葉や皮、根を食べるだけではなく、自身の験力を増やすための行でもあった。言い換えれば、木食行は一世行人の超自然的な力を示す修行だった。例えば、湯殿山供養の板碑には、一世行人の名前は「千日行木食行者〇〇」のようなスタイルで石に彫られていた。これは、千日行と木食行が一世行人の特有な修行であることから、この行者のランクを示し、敬称やタイトルとしての役割も果たした。一世行人の活動の中で、湯殿山供養塔や板碑の流布は極めて大切であった。また、一世行人は牛王宝印を売る事が出来なかったが、自分の作った札を売っていた。例えば、鶴岡の行人寺である南岳寺では、鐵龍海のお姿を描いていた札が大人気だった。これは、鐵龍海が一世行人の正式な衣装を着て、頭上に大日如来と同じような冠をかぶり、右手に独鈷を握り、左手で数珠を持つお姿であった。札の上部には、呪文のような神歌が書かれてあった『我名ある鐵の門戸のうちに家に姿入りてはならの疫の悪神』。<sup>7</sup>

一世行人の活動と関係のある一番古い史料として、慶長8年(1603)と慶長9年(1604)に書かれた四つの目安がある。目安は最初に、武蔵国の幸手市の不動院から、同国の光明院と江戸の寺社奉行に送られた。その後次の目安が、光明院から本道寺、大日寺、大日坊へ送られ、各寺の間に討論が巻き起こった。

最初の目安は、幸手の不動院の僧侶が光明院の僧侶に宛て、光明院に属していた一世行人について尋ねたものであった。不動院は普通の寺ではなく、相模国の小田原市の玉瀧坊と共に、関東地方の本山派修験道の司令部であった。不動院の僧侶の疑念は、光明院に属している湯殿山の一世行人が、先達としての活動と、「しめのきりはき」の儀礼を行うための祭祀権を持っていたかどうかという点を問うものだった。これに対し湯殿の3つの寺からの返事は、湯殿山の別当は、一世行人が道者のための案内先達の活動と、「しめのきりはき」という儀礼を行う事を禁止しており、両方の活動は湯殿山の修験者に限定される、というものだった。

「しめのきりはき」がどのような儀礼だったか詳細は不明であるが、貞享2年(1685)に書かれた、湯殿山への巡礼についての道中記に「注連祓」という儀礼の描写が載っている。ここでは、北陸地方の大沼村から出発する道者が、一世行人に注連祓の儀礼を頼んだと書かれている。<sup>8</sup> 従って、「しめのきりはき」は巡礼の初めに行われ、道者を清め、守るための儀礼だったと考えられる。もし、「しめのきりはき」と「注連祓」が同じような儀礼ならば、目安の中で、不動院の本山派修験者はこの種類の儀礼を自分の独占権として捉え、正式な修験者ではなかった一世行人はこの儀礼を行う権利がないと強調したかったのだと考えられる。仮に、一世行人が真言宗修験集団として「しめのきりはき」を行っていたとしたら、不動院の本山派修験者に注連祓役銭を払わざるを得なかったであろう。慶長18年(1613)に徳川家康(1542-1616)は『修験道法度』を公布し、本山派修験道の独占権を取り消した。それと同時に、家康は当山派修験道の形成を承認し、注連祓と入峰の儀礼に関わる規制を解いた。しかし『修験道法度』に書かれた当山派修験者の定義に合わなかった一世行人のようなア

<sup>7</sup> 戸川安章『出羽三山のミイラ伝』(東京、中央書院、1974)141-142頁。

<sup>8</sup> 久保康顕「参詣の注連祓—山伏の活動の解明」、『近世修験道の諸相』時枝務、久保康顕、吉谷裕哉、佐藤喜久一郎編集(東京、岩田書院、2013)、38頁。

ウトサイダーの行者は「しめのきりはき」を行う事が出来なかった。

慶長9年に書かれた目安に、一世行人の定義が載っている。このテキストには、一世行人は「世をのがれ」「道心」に専念する行人衆だったとされ、その上、「代官」であったので、自分の修行によって集まった「功德」を第三者へ「廻向」する行者であったと記されている。<sup>9</sup> 言い換えると、一世行人は「代官行者」として、千日行や湯殿山への巡礼修行を金銭的支援者のために行い、功德を廻向し、このパトロンの「願」を叶えるために苦行を行ったのである。安土桃山時代（1573-1600）から江戸時代にかけて、出羽の武家は、湯殿山の一世行人の熱心なサポーターになり、自分の家の「武運長久」や「領内円満」のために一世行人の苦行を支援した。例えば、文禄2年（1593）に直江兼続（1559-1620）は、自分の願を叶えるために、湯殿山の「御代参」三百人へ、七石四斗一升を払った。<sup>10</sup>この金額に三貫文を足し、僧侶への施物も後援した。この史料には、湯殿山で行われた巡礼修行の期間についての記述はないが、十七世紀の他の史料によると、湯殿山の代参は「一七日」と「二夜三日」があり、このことから、直江兼続が払った金額を考えると、恐らく彼が後援した代参は、「一七日」と推察され、極めて多くの代参者の中に一世行人だけではなく、湯殿山講の「上り下り行人」や直江家の下級の侍をも含んでいたと考えられる。同じ史料によると、文禄2年に、直江兼続は「千日代参行」を行う一世行人の一人を後援するために、一年間で三十石を払った。つまり、一人の高名な一世行人の千日行が終わるまで、兼続は合計九十石を支払った。この金額の価値を理解するための比較として、一年間の本道寺の寺領の収入が六石五斗、大日寺は四石五斗だったことを考えると、千日行を行う高名な一世行人は、一人でおびただしい布施の量を集めるカリスマ性を持っていたことが分かる。他の例をあげると、慶長5年（1600）の関ヶ原の戦いの前に、庄内の戦国大名であった最上義光（1546-1614）は、自分と徳川家康の戦勝に関わる願を立て、寒河江の行人寺であった月山寺の一世行人に自分の願を託し、湯殿山へ「四十八日山籠」をしに行かせた。<sup>11</sup>

### 双務契約と即身仏の形成

ミイラ化された一世行人の死体は「即身仏」や「ミイラ」と呼ばれ、人々はそれを「肉身像」として崇めた。乾燥した一世行人の死体である即身仏は、高名な行者の「全身舍利」と同じく、熱心な信仰の中心である聖なるモノである。即身仏という概念は修験道にあり、元は空海の『即身成仏議』（天長1年、824）の異本に基づいて作られた思想である。言い換えれば、修験道の即身仏思想は真言密教の即身成仏思想の変換である。江戸時代の修験者は、山で修行を行う行者の身体の本性を説くために即身仏の概念を使用した。行者の「肉身」や「生身」は、本質的に「仏身」と変わらな

<sup>9</sup> 「御目安之事」（慶長9年、1604）。『朝日村誌（一）』渡辺留治編集、105頁。

<sup>10</sup> 「湯殿去年立願之分」（文禄3年、1594）。『神道大系神社編—出羽三山』第32集、戸川安章編集（東京、精興社、1982）425-426頁。

<sup>11</sup> 「下美作書状」（慶長5、1600）。『山形県史—古代中世史料』第2集、山形県史編さん会議員（山形、高橋書店、1979）215頁。

い存在であるので、即身仏になる事ができると考えられた。例えば、「凡身即仏身」の概念は即身仏の概念から生まれ、凡夫である行者の身体は、仏身と「不二」を現す。湯殿山の一世人達は、この修験道の思想を具現化するために、高名な一世行人の死体を操作することによって、即身仏を形成した。つまり、一世行人の即身仏は思想の世界から身体性を取り込んだの世界へと動きだす。

湯殿山系の即身仏は全て一世行人だった。現在も残っている庄内出身の高名な一世行人の即身仏は、本明海（没1683）、忠海（没1755）、真如海（没1783）、円明海（没1822）、鐵門海（没1829）、光明海（没1854）、明海（没1863）、鐵龍海（没1881）である。東岩本の本明寺の別当だった本明海と、大日坊の別当だった真如海以外の他の一世行人は、皆注連寺で大切な役割を担っていた行者だった。湯殿山系の即身仏は東北地方と中部地方にも存在している。この場合、湯殿山に居住していない一世行人の死体はその地域にあった行人寺でミイラ化されていた。例をあげると、越後国の菱潟にある観音寺の全海（没1687）や、同国の村上にある観音寺の仏海（没1903）の即身仏などである。

死後に即身仏にされた一世行人は極めて少なかった。死んだ一世行人の大部分は即身仏にされず、菩提寺で僧侶が標準的な葬式を行った。例えば、酒田にある海向寺の一世行人の「菩提院」は同市の竜巖寺であり、行者の墓と位牌をこの寺に安置した。死体を即身仏に形成するためには、コストがかかる上に、手間がかかる過程を有するので、生前周囲におびただしい数の信者を集める事が出来た一流の一世行人しかしてもらえなかった葬儀だった。つまり、即身仏は自然的な現象ではなく、人工的な現象である。

一世行人の死体を具体的に即身仏にした人は、一世行人の弟子と湯殿山講の触頭のような役割をしていた「世話人」という講員だったと考えられる。つまり、生きている間に、高名な一世行人は、様々なパトロンから経済的な後援を受け、千日行のような長くて費用のかかる修行を行う事が出来た。この金銭的な支援の代わりに、一般的な信者や講員、武士たちは一世行人に自分の願が叶うよう依頼した。生涯を通じてサポートした一世行人が死んだ時に、この後援者たちは自分のお金と信仰を投資した行者の死体そのものを、聖なるモノとして、捨てずに即身仏を作った。言い換えれば、高名な一世行人の身体は行者自身の財産ではなく、後援者の財産であると考えられる。一世行人の死後に、この持ちつ持たれつの関係が明らかになり、即身仏は現れる。

一世行人と世話人の間にある双務契約を示すものとして、仙人沢に現存する千日行が終わった日に作られた板碑があげられる。この板碑には、千日行の始まった日が記されている。この日は、一世行人の「発願」で、これから始まる苦行の力で信者の願を全て成就する事を誓う日である。同じ板碑には、千日行が終わった日も記され、これは「満願の日」と呼ばれる。三年に渡り、経済的支援を受け修行をした一世行人が、その対価として支援者に願の成就をもたらした日となる。板碑に記された、発願と満願の日の間には一世行人の名前があり、そのすぐ下には、千日行を後援した世話人の名前と湯殿山講の村名が記されている。<sup>12</sup> このことは、一世行人と支援者との双務契約の関係を顕著に示しているといえよう。この双務関係は一世行人の死後も、

<sup>12</sup>. 仙人沢行者板碑について『朝日村誌（一）』渡辺留治編集、143-144頁。

信者と弟子によって一世行人の死体を聖なる肉身像にし、即身仏を作る事によって継続するのである。

### 千日行の見立としての土中入定

一世行人の死体は、特別な墓の中に安置され、その状態を「土中入定」していると言ひ、普通の死の分類とは異なるものである。「入定」(Skt. *samādhi-praviṣṭa*)とは「入禅定」の略であり、瞑想者は「禅」(Skt. *dhyāna*)を始めてから「定」の最も深い種類である「三昧」(Skt. *samādhi*)に入るまでを意味している。この定の7つの段階の最後のステージは「現法樂住」と呼ばれ、瞑想者の身心は静止と静寂を永遠に保つ事が出来るとされる。これは、瞑想者がまだ生きている時に、この現法樂住を得た身体が完全に動かない状態になるので、死体の特性である死後強直を想起させることと重なる。例えば、ジョナサン・ペリー氏によると、インドで「入定」という言葉は遺体の埋葬を指すと同時に、墓の中にある遺体の生存状態も現す。<sup>13</sup> 僧侶や一世行人のような行者は、死ぬ時に「入定に入る」と言われている。言い換えれば、仏教のプロフェッショナルはいつも死なない。彼らの死亡を示すために、「死」という言葉の代わりに、生と死の曖昧な境界を定義する「入定」という言葉を使用する。

一世行人の土中入定は三年と三ヶ月続いた。この後墓を開き、世話人と弟子は埋葬された遺体のミイラ化状態を調べた。土中入定の期間は千日行の長さと同じなので、墓に置かれていた一世行人の死体は、死んでいたのではなく、最後の千日行をしていたと考えられた。言い換えれば、高名な一世行人の葬儀であった土中入定は、行者が生きている時に行ったの千日行の「見立」だった。死後に行われた千日行は、最高の修行だったと考えられる。なぜならこの時に、生の限界を越えた一世行人は、初めて飲まず、食わず、寝ずに修行三昧に入る事が出来たからである。土中入定の結果である即身仏は、信者と行者の「結縁」を作るための肉身像になった。例えば、『即仏忠海上人略縁起』によると、宝暦5(1755)に忠海は、千日行が終わった時に自然死し埋葬され、その後墓を開いた時に、忠海の死体は胎蔵界大日如来の光線に囲まれ、「即身即仏と成らせたまふ」と記されている。後に、忠海の即身仏は信者たちとの「結縁」や行者の「徳行」を知らせるために海向寺に安置された。<sup>14</sup>

高名な一世行人の遺体を埋葬した特別な構造を持った墓は、「石の匱」と呼ばれ、地中に埋まった状態の石作りの直方体ある。例えば、仏海の石の匱は観音寺の裏庭に現存し、その構造は底面に広く大きな平たい石が置かれ、側面は四方が二十八個の川の石からなり、上面は三つの平らな「蓋石」で閉じられている。石で作られた直方体の中に、密閉された空間ができることになる。また底から五十センチのところには、鉄で組まれた格子があり、その上に仏海の死体が入った、二重の棺が置かれていた。この工夫により、下から染みる水や湿度は棺を直接浸透せず、ミイラ化の過程の一世

<sup>13</sup> Jonathan Parry, "Sacrificial death and the necrophagous ascetic," in *Death & the Regeneration of Life* ed. Maurice Bloch and Jonathan Parry (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 96.

<sup>14</sup> 「即仏忠海上人略縁起」(江戸後期)。『酒田市史-史料編』第7集、本間祐介編集(鶴岡、鶴岡印刷株式会社、1977) 701頁。

行人の死体は空気に囲まれていた。また棺は極めて厚い木製で出来ており、この事もミイラ作りの重要な要素である。例えば、海向寺の清海（1795-1872）が書いた史料によると、千日行を終えた鐵門海は海向寺に戻り、ある夜突然「病症」し、亡くなった。弟子たちは鐵門海の死体を「二重棺」に入れ、注連寺の新山権現堂の裏に埋葬した、とされる。<sup>15</sup> 世話人はこのような複雑な手間のかかる葬儀のための出費を全て担い、一世行人の死体を形成し肉身の本尊を作った。

一世行人の死と関係がある口頭伝説は、「土中入定」だけではなく、「捨身行」の面も語っている。従って、口頭伝説に登場する一世行人は、死ぬ前に自発的に「石の匱」に入り、入定をしながら「金剛身」を得るとされる。この口頭伝説に於いては、弘法大師の土中入定説話や、弥勒信仰の影響が極めて強いと考えられる。例えば、ジョン・ジョルゲンセン氏は聖人伝の構造を分析し、「作られた聖人」と「客観的な聖人」の二つに分ける事が出来ると述べている。<sup>16</sup> 作られた聖人はフィクション化された聖人であり、客観的な聖人は歴史の舞台に登場する人間である。一世行人の場合にもこの両面がある。つまり、「作られた一世行人」は歴史的なレベルを超え、行者のカリスマ性を伝え、「客観的な一世行人」は歴史の範囲の中で行者のパワーを表す。歴史と伝説は繋がっていると同時に、自立もしているので、「歴史に基づいている一世行人」と、「口頭伝説に基づいている一世行人」は矛盾している様にも見えるが、同じ「言説」の異なるレベルを示している。<sup>17</sup> この点についてミシェル・ド・セルトー氏は歴史の要素で聖人伝を判断するのは間違いであり、また聖人伝の要素で歴史を解釈するのも誤りに導くと述べている。<sup>18</sup> このことから、この発表で分析した歴史的解釈の一世行人は、口頭伝説の一世行人と延長線上にあると捉え、互いに否定するものではないと考える。

<sup>15</sup> 「記録帳」（文政12、1829）。内藤正敏『日本のミイラ信仰』（東京、法蔵館、1999）168-169頁。

<sup>16</sup> John Jorgensen, *Inventing Hui-neng, the Sixth Patriarch: Hagiography and Biography in Early Ch'an* (Leiden-Boston: Brill, 2005), 23.

<sup>17</sup> 「言説」という用語はミシェル・フーコー氏の“discourse”の概念を訳したものである。

<sup>18</sup> Michele de Certeau, *The Writing of History* (New York: Columbia University Press, 1988), 270.