

くすのき  
楠

まさ  
正

ひろ  
弘

学位の種類 文 学 博 士  
学位記番号 文 第 36 号  
学位授与年月日 昭和54年 1月25日  
学位授与の要件 学位規則第5条第2項該当

学位論文題目 信仰の形成と本質構造

論文審査委員

(主査)

教授 玉 城 康四郎

教授 家 坂 和 之

教授 亀 井 裕

### 論 文 内 容 の 要 旨

1

本論文は、広い意味での宗教現象学の立場にもとづき、人間存在にとっての根本的な「信仰」の問題を、主としてその本質論と機能構造論の二つの分野に集約して論じたものである。

本論は二つの部分に分かれる。すなわち前半的分(第一編—自然的宗教の形成と本質構造)は、ヨーロッパ近代において宗教哲学の立場から追求された「自然的宗教」の問題を問題史的側面から解明すると同時にその構造上の特質を把握しようとしたものである。つづいて後半部分(第二編—庶民信仰の形成と本質構造)は、わが国における現在の「庶民信仰」の問題を、とりわけ東北地方においてみられる恐山信仰、オシラ神信仰、イタコーゴミソ信仰等の実態調査を通して究明しようとしたものである。

著者の方法的立場は、本論に詳論してある通りであるが、ここに要約していえば、われわれによって観察される宗教現象(「信仰」の問題がその中心的課題であることはいうまでもない)はあくまでも具体的現象として、本質構造論的に把握され分析されねばならないということにつきる。それは特定の宗教現象を、たんに歴史的起源にさかのぼらせたり、心理学的に意味づけたり、または社会的文脈のもとに説明したりすることを第一義として志向するものではない。もちろん対象とされた宗教現象を宗教史的観点から歴史の特定の段階にあとづけ、その宗教心意の一部を心理学的カテゴリーに還元し、また社会的事実との対応関係を

いわゆる社会的に解釈したりすることを一切排除しているわけではないが、しかしここではあくまでも「信仰」の本質と構造を現象学的に吟味しようとするのである。別言すれば宗教経験としての「信仰」の本質、構造を、宗教的ノエマ（対象）と宗教的ノエシス（主体）との本質連関をたずねることを通して究明しようとするのである。

本論の第一編は、宗教経験としての信仰現象において、右のごとき本質連関がいかなる形で追究されるのかを、ヨーロッパ近代における「自然的宗教」論の形成過程を問題史的に考察することを通して把握しようとした。これにたいして第二編は、第一編において辿ってきた問題史的背景にもとづいて、具体的宗教現象としてのわが国の庶民信仰を分析しその本質構造を尋ねようとしたものである。したがって内容的には、第一編が、いわゆる本論の表題にかかわる「理論編」を意図するものであるとすれば、第二編はその「実証編」を構成しているといえるであろう。

## 2

### 第一編—自然的宗教の形成と本質構造

#### 序章—「自然的宗教」

ここではヨーロッパ的な思想風土の中で生み出された「宗教哲学」の主潮を問題史的に概観し、その特質を究明する。まず宗教哲学と神学の別を明らかにし、ついでキリスト教的なイデオロギーとその護教論的な方法を批判的に克服した宗教哲学が、宗教の本質を理性的、客観的に分析するものであり、近代思想の系譜においてはいわゆる自然的宗教、理性的宗教、道徳的宗教等と呼ばれてきたものであることを明らかにする。そしてこのような自然的宗教には、既成的、制度的宗教とは異なって、創始者、経典、教団等は存在しない。自然的宗教は理神論の系譜につらなるものであり、その「自然的」という概念も、理神論思想にいうところの普遍性、合理性、理念性という観念にもとづいて把握されるべきものである。

まず、理神論の祖といわれるハーバート・チャーベリー。かれは最高神の存在を是認したが、同時に諸宗教に通ずる規範的な条件を取りだしてキリスト教的教義論を批判し、自然的宗教の合理主義的側面をはじめ明らかにした人物である。ついでシャフツベリーとカントの「宗教論」を略述するとともに、理性の限界を自覚したシュライエルマッヘルの、直観、感情に依拠する宗教の本質論をのべ、さらに独自の「宗教的作用」論にもとづく宗教現象論を展開したマックス・シュラーの宗教の本質構造論にふれた。

私は、右に述べたシャフツベリー、カントの宗教論においては、合理的理性や実践理性の絶対化ないし神聖化が行なわれているがゆえにこれを消極的宗教に所属せしめ、自然的宗教論の第一の型であると考えた。これにたいしシュライエルマッヘルやマックス・シュラーに

よって論じられた宗教論においては、人間を積極的に宗教的存在であるととらえる点に特徴があり、私はこのような自然的宗教論を第二の型であるとした。

ところで右の第一、第二両型の宗教論にたいして、ヒュームの宗教哲学は別箇の自然的宗教論を展開している。なぜならかれの宗教論は、まずもって典型的な理神論的主張を排除しており、ついでイギリスをはじめとするヨーロッパの現実の民衆の信仰をその主たる論究の対象としているからである。このようなヒュームのいう「庶民信仰」の内容には偶像崇拜や多神教的信仰が含まれているのであり、これを私は第三の自然的宗教論と考えた。さきに掲げた第二の型に入るマックス・シェラーの宗教学は、知識人の信仰現象を主とした、理念的宗教現象学で、ここでは、具体的現象学の問題については論及されないままであった。しかし彼は、具体的現象学と彼の現象学との連関づけの必要性について暗示している。

こうして以下本論においては、自然的宗教論の第一の型としてシャフツベリー（第一章）とカント（第四章）を、第二の型としてマックス・シェラー（第五章）を、そして第三の型としてヒューム（第二・三章）を詳論することにした。因みに、本論文を執筆するにあたって私の方法上の導きの糸となったものが、ヒュームの庶民信仰論とシェラーの宗教現象学、ならびに、それをふまえて言及された具体的宗教現象論への暗示であったことをここに特記しておきたい。そして、本論に言及しなかった、フレーザー、マレット、マリノフスキーの宗教と呪術に関する諸論は、私を、宗教哲学と宗教人類学との接点の探究へと誘導した。そしてこれらの方法上の観点は、本論文の第一編と第二編とを有機的に連結せしめる上での転轍手の役割をはたしている。

### 第一章「シャフツベリーの自然的宗教」

十八世紀のシャフツベリーは、あるいはイギリス理神論者の一人に数えられ、あるいは倫理主義者の中に位置づけられるが、基本的には宗教的人間のあり方をヒューマンイズムの立場から問いかけた思想家であるとともに、ハーバート・チャーベリー以降の理神論的系譜につらなる人物であり、その思想もホッブズ、スピノザ、ロック等との連関をもっている。

シャフツベリーの宗教論はその『徳と篤行について』（1699年）に説かれている。彼はまず第一に、道徳的存在であることが人間存在の究極の根拠であり、そのような人間主義的存在把握によって真の宗教的あり方が開示されると説く。そこにはキリスト教のごとき既成宗教への批判的観点がつらぬかれており、人間の主体的なあり方への追求が優位をめている。第二は、いわゆる creature は神学的な意味での「被造物」と解さるべきではなく、むしろ自然科学的な存在把握に近い「存在者」の観点によって理解されるべきであるといい、個々の存在者はその存在者を包む者＝宇宙との関係において存在するという。第三に、人間を自然

の中でもっとも勝れた存在者であると考え、動物と人間とを区別した。こうして彼のいう「徳」と「善良」の人間は、因襲的な「悪徳」の社会的現実を合理的、自然的社会、すなわち社会そのものの本来的な姿へと還元することをめざすのであり、したがってその自然観はルソー的自然観に先駆するものであった。

以上のようにシャフツベリーの思想にあらわれる人間像は性善論的な人間であり、したがっていかなる神を知るよりも前に、自然的感情の主体として正しいものを愛し、邪悪なるものを嫌悪する存在として把握されている。このような「愛」と「嫌悪」の感情は「徳」を意味するが、彼はこれをヒューマニティと呼び、それは自然的感情の中において育つとした。そしてこのような感情こそが真の宗教（真の信仰）となるものであり、自然的宗教の基盤であるとしたのである。

## 第二章―「ヒュームの自然的宗教」(一)

D・ヒュームは理神論的な思想系譜に立ちながら、同時に反理神論的な思想をも内包した特異な哲学者である。かれの「宗教論」が人間に立脚して宗教の基礎づけをしようとしているところはまさに理神論の系譜につらなる点であるが、しかしこの場合かれのいう人間性とは情緒的で盲目的な人間性を含意しているのであり、そこに理性への懐疑的態度のつらぬかれていることに注目しなければならない。かくしてヒュームのいう自然的宗教論は、理神論の主流から逸脱する性格を蔵している。

ヒュームの「宗教論」として知られるものに、『自然的宗教に関する談話』（1751年、以下『ダイアログ』と略す）と『宗教の自然史』（1757年）の二著があるが、本章ではとくに前者をとりあげ、ヒュームにおける「情緒としての神信仰」の特質を明らかにした。

『ダイアログ』は哲学史の上ではデカルトやライブニッツの立場への批判と懐疑の精神にみたまされているといわれるが、その叙述の方法はクレアンテス、デミア、フィロの三人が子弟の宗教教育について討論するという形式をとっている。デミアは正統神学の立場を代表し、人間と神との間の断絶を説き、人間主義的な立場からする神の存在の論証を否定する。これにたいし合理神学の立場をとるクレアンテスは神の存在の論証は可能であるとして、世界は偉大なる「機械」であり、このような偉大な機械の製作者が神なのであって、そこに働く神の意志こそは宗教の基礎をなすのであると主張する。ところで第三の立場を代表するフィロは右の正統神学と合理神学の両者にたいして懐疑的な立場から批判を加え、彼特有の真実の宗教（真実の信仰）を明らかにしようとする。そしてこのフィロの立場がヒュームの思想をより多く代弁していることはいうまでもない。

右の概括からも明らかのようにクレアンテスの主張する自然的宗教はいわゆる理性的宗教

であるが、フィロ（そしてヒューム）が主として批判するのがこのような立場である。まず第一にクレアンテスのごとき主張は、自然的なもの、人為的なものから、超自然的なものを推理や論証によって確認するとき立場のものであって、そのような立場にもとづく信仰は真の「宗教」に即応するものではないとする。なぜならフィロによれば、神が叡智をもった人格であり、あるいは摂理の主体であると信じられるのは、理論的に論証が可能であるからなのではない。宗教は崇拜や信仰というごとき、それ独自の領域をもっているからなのである。そしてこの宗教の独自の領域を、心理的な人間学の立場から人間の「情緒的な心の働き」のうち求めようとする。このような情緒的な心の働きをつきとめるには、人間の不幸や禍いや邪悪そのものを探求しなければならないと主張し、そこに人間学的な宗教の真の基礎があると論じるのである。

こうしてフィロの主張にあらわれるヒューム的人間はディオニソスの人間の要素を多分にもっているのであるが、フィロはさらに、人間生活には禍いがある必然的に襲いかかることを四つの事情によって説明している。第一の事情は、人間が苦と快によって行動するような性質をもっているということ。第二の事情は、自然的条件と生活条件とはかならず矛盾をきたすということ。第三は人間の生物的、肉体的条件が人間苦の原因となるということ。そして最後に、自然の働きが機能面での不完全さを示し、それが人間に痛苦を及ぼすということがそれである。以上のようにフィロは人間の生存はすでにそれ自体において悲惨や苦にみだされているのであると説くのであり、そのような人間の状況的存在を歴史的因果の概念や宇宙発生論的な立場によって説明しようとしたのではない。このような事情は一面でカントにおける人間の根本悪という概念を想いおこさせるが、しかしヒュームの場合の「悪」は禍悪、不幸せ、苦というごとき情緒に由来するのであって、カントのように善と悪、幸と不幸をきびしく分けようとするのとは異なる。

つぎにフィロ（すなわちヒューム）は、具体的な宗教の信者の信じ方の問題を取りあげるが、とりわけ信者の神信仰の基礎となる情緒は、不安、希望、恐怖であるという。このような不安定な情緒は人間の信仰のうちに迷信的要素を不可避免的に含むことになる。正しい信仰も迷信も情緒の特殊な作用として宗教を方向づける点で、さきのクレアンテス流の理性的信仰と相違する。迷信の問題については『ダイアログ』のほかに『宗教の自然史』および『迷信と狂信』のなかにも言及されているが、迷信の構造にたいするヒュームの考え方はほぼ次のように要約することができると思う。すなわち人間は、現に与えられた不幸せの解消と幸福の到来を神的なもの（何ものか）へと嘆願し、祈り、贈賄し誘致し、かつお世辞と称讃とによって招き寄せようとするとき、いきいきとした実在としての神に接し、また迷信的な信仰態度におちいる。この場合の迷信的態度は非合理的、非現性的であり、また呪術的ですから

あるが、しかし情緒の面からいえばこのような在り方こそが「自然的」なのであるという。

こうして神の存在についての論証について懐疑的であったヒュームは、具体的な宗教経験にあらわれる信仰対象としての神、すなわち祈られ、恐れられ、なだめすかさされ、あるいは称讃される神、また自己の救いに確実性を与えてくれると狂信される神、そして、ときには望みを叶えなかったという理由で呪われる神については、何らその「実存性」を疑ってはいないのである。ヒュームにとって、神との関係におけるこのようなダイナミックな不安な情緒こそ真の人間性の発露であり、宗教的人間の本性なのであった。ヒューム的人間は楽しい時には信仰を忘れ、苦しい時に神にすがって快を求めて楽を追い、非合理的呪術的所作によって神にかかわり、現実の不遇をのりこえて生き抜こうとするのである。ここに世俗的人間の特徴があり、また生活における宗教の役割があるとしたのである。

### 第三章-「ヒュームの自然的宗教」(二)

前章においては、主として『ダイアログ』によってヒュームの「自然的宗教論」の特徴を明らかにし、その情緒としての神信仰の構造をのべたのであるが、本章においてはヒュームの宗教論のもう一つの軸をなしている『宗教の自然史』(以下『自然史』と略記)によって、彼の思想を掘り下げることとする。従来『自然史』は『ダイアログ』ほどには研究者によって注目されることがなかったが、宗教を人間の生活のなかから探求しようとする点においては『自然史』は『ダイアログ』よりはるかに積極的な理論を展開している。それは端的に言って、宗教の変遷史を史学や社会学の原理によってではなく、心理学的立場から叙述し、人間の生存欲求や心理的な動機を自然の展開として把握しようとしている。そこに一貫して流れているものは、「悩みの限界内における宗教」というテーマであり、同時に「迷いの宗教」という主題である。

ヒュームの考え方の基本は、いわゆる「自然的宗教」をすべての宗教の原型であるとみなそうとしている点で、宗教の本質論や原型論や起原論によって宗教の最大公約数とでもいうべきものをたずねようとする宗教哲学や宗教学の思潮と同じ傾向をもっているといえる。しかしもう一方においてヒュームは、その『自然史』において、最も古い宗教の原初形態を「多神教」に求めた。彼は当然自己の方法にもとづいて宗教の「歴史」を再構成しているが、そのとき用いた資料は主にギリシアやローマのものであった。しかし彼がそこから取り出した「多神教」という概念は、たんに宗教の歴史的な原初形態を示すためのモデルであるのではなく、その概念はまた人間の現実的な生存のなかに一般的にみとめられる信仰現象をもあらわすものとして構想されているのであって、このことはとくに重要である。すなわちギリシア、ローマの多神教は現代のアフリカ大陸やアジア諸地域の人々、およびアメリカ・インデ

ィアンなどによって信じられている多神教や偶像崇拜と共通の性格を有しているのであり、またヒューム自身の周囲に生活するイギリスや他のヨーロッパの民衆 (vulgar) もこれと全く同様の信仰によって生きていたのであるというわけである。多神教にはたしかに墮落した「迷信」の諸形態が見出されるが、経験主義の立場に立つ彼は現実の宗教現象を観察し、事実として存在する信仰の実態をそのまま認めようとする。ヒュームは深淵な神学的信仰や哲学的な理性信仰をけっして否定するわけではないが、しかし同時に「メダルの裏をかえせ、そして最も多くの国民と時代とを探究せよ、さすれば諸君は、宗教の原理が病人の夢に外ならないことを了解せざるを得ないであろう」と主張するのである。

こうして彼は理念としての宗教にたいして現実的な「病人の夢」のごとき迷いの宗教を対置し、神学的人間にたいして無知なる大衆を対置する。無知なる大衆こそ人間が宗教的行動へと向かう心理的動機をありのままに表現しているのであり、かかる迷いの宗教のなかにこそ宗教の根元的な基盤が見出されるのであるとする。

ところで宗教の起源は恐怖と希望の情緒にあるというヒュームの観点については前章でもふれたが、このような恐怖や希望の情緒におちいる人間は自分たちの願いや祈りに応じて、様々な神々を追い求め、つぎつぎと神々の新しい形像を産みだしていく。そこに多神教が形成される根拠がある。たとえばユーノーは縁結びの神、ルーキーナは安産の神、ネプトゥーナは海の神、マールスは戦いの神、ケレースは農耕の神といったように、これらの神々は人間の生活と直接的な関係をもち、人間のそのときどきの欲求や願望に応じてその救済機能をはたす。こうしてヒュームのいう多神教とは各種の職業神や地域神を含むところのご利益神信仰にもとづいている。ヒュームはこのような多神教的信仰を人間の自然な状態と考えており、人間は無事平穏なときは神々を忘れるが、悲しみや悩みにおちいるとき神々を想起するといっている。

このように考えてくると、ヒュームのいう多神教の概念は、常識的にいわれているような多くの神々がたんに共存しているような状態を指すのではないことがわかるであろう。多神の共在ということは素朴な実在論の立場からは容認されるとしても、人間が情緒の働きの対象として祈り願う場面では、つねにただ一つの神のみが前面にでてくるのであり、そこに一神教的な信仰機能が生ずることになる。結局ヒュームのいう、つきつめられた情緒の動揺の面を押しすすめていくと、「多神」とは人間の心の動揺と遍歴の各種の断面、もしくは変化する年輪を意味するということになり、かくしてヒューム的な多神教は、実は交替神教的な一神教の性格をもつことになる。

以上、ヒュームは宗教の歴史を、多神→一神、一神→多神という二つの相反する方向をもって変化する信仰の変遷過程であると考えた。それは同時に人間の迷いと悩みの自然的展開

を反映する過程でもあり、庶民性にもとづいた宗教のダイナミズムの場面でもある。彼の宗教論の枠組では、右の図式が社会における宗教の歴史を意味するのか、それとも個人の宗教心の動きをあらわすのか、かならずしも明瞭でない点がのこされている。しかしヒュームのいう宗教の歴史は、無限に進化発展の歩みとはおよそ違った、時計の振り子のように行きつ戻りつしながら悩みゆく人間の歴史を意味するのであり、その点に彼の「宗教論」の特色が認められるのである。

#### 第四章―「カントの道徳的宗教」

カントの論文のうち宗教の問題を論じたものが多いが、本章ではとくに『単なる理性の限界内における宗教』（1793年）を中心にしてカントの自然的宗教論を検討する。カントはこの論文を四部に分け、それぞれの表題に「哲学的宗教論」なる見出しをつけたが、そのようなカントの理性信仰の面に着目して、彼の道徳的宗教論における満たされざる主体としての「有限者」の問題を明らかにするとともに、有限的存在者の根底に横たわる「悪」の問題を解明した。

カントは真の宗教は道徳的宗教であるという。なぜなら宗教をして宗教たらしめる規範的な宗教、すなわち理性宗教は人間と超越的な神との関係において成立するのではなく、人間と人間に内在する高次の自然、または人間と、自然を越えた理念とのあいだの関係と考えられたからである。超越神そのものに絶対的な宗教の本質をみとめようとする神学的な立場からではなく、有限者としての現実的存在者と道徳的理念との直接的な関係として考えられたからである。かくしてカントの道徳的宗教は、「神」そのものの機能によってではなく、「純粹実践理性」によって人間の自然的本質のうちにおいて形成されるのである。すなわち理性的人間の存在は道徳律との関係においてのみ考えられるのであって、道徳律の背後にある神を論理的に認識することはできない。このような主張は、マックス・シェラーが批判するように道徳的財を宗教的財にまで神聖化するものである。それはシェラーの指摘する宗教的ノエマ（対象）の領域がカントにおいて確立されていなかったためであるが、しかしその反面そこからは、宗教的ノエシスとしての人間主義的な道徳的信仰が辿らなければならなかった「有限性」の苦悶が生じてきた。カントはこの問題に注目し、恩寵を失い、救済の主体であることから見放された人間が、「悪」の自覚によってふたたび道徳律の声をきき、理性の声をきくにいたる道程に注目するのである。

ところでカントは『実践理性批判』において、道徳的原理としての道徳律が先天的に理性的人間に与えられており、このような道徳の絶対化において「道徳的宗教」が成立するという。彼のいう道徳律とは無限意志ともいうべき純粹意志の格率であるが、このような理想化



された道徳的理念を論ずることが『実践的理性批判』の主題であった。しかし現実の経験法則に立脚している有限者は、むしろ「有限者」の意志である肆意（Willkür）の格率を自己の格率にしており、この有限者の意志を規定しているのは「自愛の原理」である。しかしカントは肆意の格率を自己の格率とする有限者の主題をその『実践的理性批判』において論じてはいない。かれが有限者としての現実的理性的存在者を理念との関連のもとに新たにとりあげるのが、さきに記した「宗教論」である。カントは「宗教論」の中で、有限的存在者の存在の根底に「根本悪」を見出した。そしてこの根本悪によって規定される存在者は、まさに理念とは全く乖離した存在者すなわち満たされざる主体として、自己において死ぬことを命ぜられている。以下この問題をめぐってさらに論をすすめたい。

「宗教論」における第一の主題は、悪の根拠とは一体何かということであり、第二の主題は悪なる人間がいかにして道徳的理念に到達しうるかということである。換言すれば、他律的意志すなわち悪的な意志としての肆意がいかにして道徳的理念にまで高められるのか、という課題の追求がそれである。

まず第一の問題についてカントは、悪の根拠は人間自身の内にあり、かつ自由な行為者としての人間の「肆意」の内にあると結論した。「人間はその本性において悪である」という所以である。しかしそれは人間が生まれつき悪であるという意味ではなく、人間の悪はその本源を肆意の自由にもっているという意味においてそうであることは注意を要する。ここから、しからば肆意の主体が自由であることが何故悪なのかという疑問が生じてくるが、それは、悪の根拠は道徳律を意識しつつもこれを遵守しない自由であるからだという。カントの言葉によれば、「道徳律からの背反可能な主体的根拠」に悪の根拠があるとされ、これが肆意の自由ということなのである。カントの悪の所在は、理性法則としての道徳律への背反にその根拠をもっているのである。

ついで第二の問題は、「有限者」の問題をめぐって追求されることになる。それは理念と有限者の緊張した関係の問題といってもいいし、あるいは自然法則に従う存在としての人間存在と、理性的法則に従う存在としての人間存在とをどのようにして先験的に総合するのかという倫理学的問題としても考えられている。カントにとってこの二つの人間存在は同一主体の二面的な存在の様態であり、当為的に総合されねばならない様態である。彼はその「宗教論」において、はじめて人間の根本悪を説き、悪の本源性を主張したということはさきのべたが、このことはかれがその形式主義的倫理の立場を悪の問題にまで徹底させることになったということの意味していた。だが一方、カントはこのような倫理的な悪を、人間存在においてはとうてい容認することができなかった。なぜなら人間はその存在の根拠に悪を開示され、本源的な悪においてあることを開示されたにもかかわらず、悪にとどまることを許さ

れていないからである。カントにおいては、悪の自覚が神の前における懺悔となり、告白となり、また神の恩寵や救済の条件となることはなかった。カントにおいて悪の自覚は、ふたたび厳しい命令の拘束性の前にさらされた倫理的努力の出発点とされたにすぎないのである。

こうしてカントの倫理学は、最後に有限者の死の問題に直面することになるであろう。カントにおいてこの倫理的主体の死こそが、人間主義的倫理の歩まざるをえない「宗教性」を意味するからである。彼が、道徳は必然的に宗教へと導くとも、また道徳は神を必要としなるとも主張している理由もこのことによってよく理解される。神の救いを失なった悪的人間は、自己の責任において、自己の悪に死ぬことによってのみ永遠の満足に導かれるのである。人間は倫理的に生きる上において、本来満たされ得ない存在である。だがしかし、すでにのべてきたように、カント的人間はこのように満たされ得ない地点から不安と憂愁、虚無と絶望の世界に入っていったのではない。満たされざる有限者は、満たされざる人生を満たされるべく幸福に価すべく生きるべきであり、また生きねばならないとされた。ここにカント倫理における有限者の特性が見出されるのであり、カント的な信仰形成とその本質構造上の特質がある。

#### 第五章―「マックス・シェラーの宗教の本質」

本章では主としてマックス・シェラーの『人間における永遠なるもの』（1921年）をとりあげ、彼の宗教哲学の問題の所在と、ヨーロッパにおける二十世紀の宗教哲学の基礎的な問題を考察する。

まずシェラーによると、宗教は道徳や芸術、そして哲学の領域とは違った現象であり、したがって道徳等の現象から分析によって導出することはできないし、他の文化現象へと還元することもできない。なでなら宗教の領域には独自の宗教的対象と宗教的作用がみとめられるからである。またシェラーの宗教哲学は宗教の現象自体を、それが自己を開示する線に沿ってその本質構造を直観し明らかにするという点で、本質現象学と呼ぶことができる。さらに彼は、たとえばシュライエルマッヘルなどと異なって、芸術、道徳、哲学、宗教の四者にそれぞれ独自の価値領域と作用領域を認め、美、善、真理というごとき価値にたいして宗教には「望」という価値があるとした。そして此等の諸価値と価値志向の関連する諸世界は、それぞれ感性的なものから倫理、哲学的なものへと深化されるが、これは究極的には聖なるものの志向作用の中に止揚される。「聖」なる価値は意志や思考作用によって認識されるのではなく、特異な「宗教的作用」によって体験されるほかないものであるが、しかしこの宗教的作用がいつ、どのようにして働くかは、シェラーの現象学からは明らかにされえない。なぜなら彼の宗教現象学は宗教現象の起源とか成立要件、あるいは宗教の成立根拠を探究す

るのではなく、既に成立している宗教現象を手がかりとしてその構造を分析するところに主眼がおかれているからであり、ここに宗教現象学の一つの限界があるといえる。彼はまた、宗教経験において信じられている何らかの宗教的対象が、それ自身、先天的、実質的な神的なものであって、それが神であるといっている。このような宗教経験の本質構造を、宗教的ノエシスとノエマの本質関連によって明らかにするのが、彼の宗教現象学である。

つぎにシェラーは宗教現象を定義して、それに二種類があるとする。一は自然的宗教であり、他が積極的な宗教である。一般には積極的宗教とは教祖、教義、教団を有する宗教のことであるのにたいし、自然的宗教とはそういうものをもたない理性的宗教もしくは道徳的宗教を指すが、シェラーの定義はこのような考え方とかならずしも一致しない。彼によれば、まず自然的宗教とは、神的なもの自身が原理的には誰にでも把握されるような自然的な現実界、および心的、歴史的、社会的現実界に属することがらに自己をあらわし示すとき、これに応ずる宗教経験をいう。これにたいして第二の積極的宗教とは、神的なものが言葉を媒介にして、人格（聖者）を通してみずからをあらわし、また告知するとき、これに応ずる宗教経験をいう。こうしてシェラーの自然的宗教論の主張は、一面で十七、八世紀の啓蒙主義的思潮や理神論思想と共通する点をもつが、他面で宗教の思想、教義、学説の背後にある永遠不変の宗教的意識を強調し、つねに人間存在への根源的「復帰」を考えている点で独自性をもっている。彼のいう自然的宗教はけっして知識人の哲学的信仰ではないのであり、またかかる自然的宗教の担い手は時代の中であって時代を越えた、抽象化された世俗の人間として理解されねばならない。

ついでシェラーの自然的宗教論の特徴は、それがヨーロッパの近代思潮の中にある偶像信仰をすどく批判している点に求められる。これらの思想は、人類とか人間性、国家や芸術、または女性、金銭、知性等を絶対化し偶像視しているが、しかし人間はそれらの一切から解放されて人間の本来の生に還帰しなければならないと主張するのであり、その生の基底にこそ自然的宗教が存在するのだといい、またこの信仰の担い手を「精神」であるとする。この精神は晩年の人間類型論の中で明確な形をととのえていく。それはいわゆる理性作用の主体ではない。

シェラーのいう自然的宗教なるものが、神との関係にあることはさきにのべたが、そこにみとめられる信仰が彼のいう宗教的作用の本質をあらわしていることに注目しなければならない。すなわち宗教の客観的な対象本質は人間の意志や感情、あるいは知性や想像力に内在するのではなくして、宗教的志向性としての神にたいする自己関係性の中にあらわれてくる。それは絶対的實在、究極的な最高の目標にかかわる認識であるゆえに、彼のいう宗教的作用はたんなる主観的な欲求作用とは区別されなければならない。こうしてシェラーのいう宗教

的作用はつぎの三種の特徴に要約されるであろう。1. 作用志向の世界超越性。2. 作用志向はただ神的なものによってのみ充足されるということ。3. 人間の前に全貌をあらわす神的存在者を認めることによってのみ宗教的作用は充足されるということがそれである。宗教経験とは、彼によれば、神的人格が与えてくれる救いを受けとることであるという点に帰着するのである。私はこのようなシェラーの宗教的作用の中に仏教の、とくに浄土教思想における他力思想を想い浮かべることができるように思う。なぜなら彼のいう宗教的作用には、人間における、また人間を介した神の働きという受動的性格がみとめられるからであり、その意味で宗教的作用の主体は人間ではなく神であるとされているからである。これにたいして宗教現象の中での人間は、自己および世界の救いという切実な願いや望みの担い手である。彼はその願いや望みが自己を無限に延長するという姿において、一心不乱に、一所懸命に祈りかつ願うのであるが、しかしもちろんそれだけの条件で世の中のなりゆきが望み通りになり、全体的に人間の欲求が満されるわけではない。シェラーの主張する信仰の究極構造は、対象（実質的神）からの働きかけにたいする人間の全体的な相応性において、はじめてその生存の意味と意義が発見されるところにあるのである。

### 3

## 第二編—庶民信仰の形成と本質構造

### 第一章—「恐山信仰」

第一節—「問題と方法」 恐山は青森県下北半島にある秘境の一つで、その特異な自然環境とあいまって独自の庶民信仰が今日まで伝承されてきた地域である。『宇曾利百話』、『新渡部文書』、『東北太平記』、『田名部御陣日記』などの記録・資料によって藩政時代以降のこの地域にかんする行政上、宗教文化上の特質を知ることができるが、このような記録の上からは「恐山信仰」の内容についてせいぜい江戸時代中期ごろにさかのぼることができるだけである。

しかし本章において探求しようとする恐山信仰は、あくまでも下北の人びとによって信仰されてきた信仰現象であって、歴史資料に記録された信仰の分析にあるのではない。むしろ歴史資料をはじめとして教義を媒介とする研究を取りいれないわけではないが、しかし究極的には現象として目にふれ、耳で聞き、そしてときには私の心の奥に共感を誘うようなものとしての信仰現象を探求しようとするものである。そしてそこにおいてこそはじめて信仰現象の本質構造が開示されるであろう。信仰現象の本質は客観的に研究されなければならないが、しかし同時に信仰現象そのものは主体的かつ精神的、肉体的な現象であり、目的志向をもつ現象である。このような性格をもつ具体的な信仰現象の本質構造を、一つの根源的な人

間のあり方の追求を通して、また、そのような人間の根底にひそむ信仰作用の呪術的・宗教的あり方の解明を通して明らかにしようと思うのである。

第二節―「恐山信仰と修験」 恐山信仰の核は、宇曾利湖の東岸にある地藏堂を中心とするものである。この地域一帯には仏教系と神道系の堂社が建ち並び、さまざまな現世利益的祈禱を通しての複合的信仰現象が存在しているが、地藏堂を含む恐山の管理寺は曹洞宗の円通寺である。しかし恐山信仰が成立する上では修験が一定の役割を演じているので、まずその問題にふれる。

下北における修験の資料としては『御領分社堂』、『封内郷村志』、『篤焉家訓』などがある。これらは江戸時代の元禄期以降幕末までのことを記す文書であるが、江戸末期のころの修験の根拠地の数とその社堂支配の状況を示すと次の通りである。大覚院（29社）、大宝院（18社）、不動院（11社）、三光院（2社）、円蔵院（2社）、不明（14社）である。この数字を分析することによって、現在の神社や寺院の多くが江戸時代には修験によって管理されていたことがわかる。また『本山羽黒山伏出入霞被仰渡趣留』（元禄5年）や『田名部臨中惣鎮守目名村熊野山権現縁起・写』などの資料によって、下北に存在したほとんどすべての修験は熊野系に改宗していたことがわかる。そして当時熊野系を代表するのが盛岡の自光坊であって、下北の修験はこの自光坊の支配下に入ったのである。

しかし前に掲げた文書の上では、江戸時代の修験は恐山との関係をそれほど深く示してはいない。すくなくとも下北の修験からその修行地を恐山に求めたという痕跡を見出すことは困難なのである。

第三節―「恐山をめぐる寺院」 恐山信仰の「起源」は、たとえば『奥州南部宇曾利山釜臥山菩提寺地藏大士略縁起』によれば、慈覚大師の布教によるとされ、天台宗的背景をもつものとして伝承されてきたが、恐山信仰そのものの歴史的発展の経緯はそれほど単純なものではない。恐山信仰の歴史は、大体以下の三つの時期に分けて考えることができる。

第一期、浄土真宗を除く、田名部周辺の諸寺院や修験がこの恐山に関係した時代（1670年以前）。

第二期、天台宗の蓮花寺と禅宗系の円通寺との間に管理上の争いが生じた時代（1670～80年）。

第三期、禅宗系の円通寺の所轄時代（1780～現在）。

第一期の特徴は真言、天台、禅、浄土、修験の各宗派がそれぞれ恐山と関係し、その他界観には浄土教的な地獄思想が加わっていたということである。第二期の特徴は、円通寺の勢力は天台系の勢力を圧えることを通して、恐山信仰の形態と機能をしだいに整備していったことに見出される。つぎに第三期は、円通寺の第十三世千明冠古の手によって基礎が作られ

た。彼は恐山信仰の制度的な組織作りをした人物であるが、天台系の影響を包摂しつつ円通寺の管理を拡充した。また恐山山地には、その奥の院として西南地方に修験の山であった釜臥山があり、かつてはこの釜臥山と恐山とは緊密な関係を結んでいたと思われる。この釜臥山を管理していたのが修験の大覚院であったが、その管理関係を大覚院が積極的に主張するようになったのは、恐山が円通寺の掌握下に入ってから以後のことであった。このような恐山信仰の発展過程を暗示するものとして、さきにふれた『釜臥山菩提寺地藏大士略縁起』は重要な資料といえよう。

第四節一「恐山信仰」 以上みてきたことからわかるように、恐山信仰はまずもって神仏の信仰が習合した複合的信仰であった。そしてこの複合的信仰が具体的な姿をあらわすのはいうまでもなく恐山の祭典においてである。この祭典の様態を記した資料として、菅江真澄の『旅日記』（十八世紀末）、幸田露伴の『恐山参拝記録』（明治20年ごろ）、日下部四郎太の「恐山見聞記」（大正10年ころ）が前記した『略縁起』（十九世紀初）とともに恐山信仰の歴史的深度を測る上でそれぞれ参考になる。

菅江真澄、幸田露伴、日下部四郎太のそれぞれの見聞記によると、各々の時点における恐山信仰が、死別した亡者を悲しみ偲び、死者の名を呼ぶ死者供養と、南無地藏と唱え死者の死後の冥福を祈ろうとする地藏信仰とが結びついていたことがわかる。ところがこれにたいし、『略縁起』には死者供養のことが全くあらわれず、その地藏信仰の内容は、病氣平癒、出産、武運、火難・盗難の消除、五穀豊饒、海上安全などの現世利己的な祈禱が中心となっている。こうして恐山信仰が死者供養と現世祈禱の機能を果たす霊場であったことがわかる。

つぎに恐山信仰には、信仰集団の面からみると、恐山地蔵講中とそのような講組織をもたない任意参拝者とに分けることができるが、彼らが恐山において行なう儀礼を中心にして考察するとき、そこに「生の儀礼」と「死の儀礼」という二つの儀礼パターンを抽出することができると思う。普通は、春秋の祭典は現世祈禱が中心であるのにたいし、夏の祭典は死者供養が中心となっているとされるけれども、夏の祭典においても本殿の中で行なわれる儀礼は現世祈禱である。現世祈禱としての「生の儀礼」は、さきにもふれたようにその諸祈願の細目が苦の解除と諸々の欲求の表白から成り立っているが、死者供養としての「死の儀礼」は、愛別離苦の悲しみや苦しみを非合理的に除去し、後世安楽を願う呪術性に根ざしている。このような信仰の根源的な本質構造は、死別感、苦感に触発された地藏信仰の中に展開される呪術性と仏教の浄土教的な救済観との組みあわせであり、この場面で読誦される仏教の經典思想は右の呪術性を人間の現在のありのままの姿として否定的媒介によって包摂しようとする宗教性をもっている。地藏信仰・死者別離の苦感との本質的連関いわば宗教的・呪術的信仰本質がここにある。そして夏の祭典における恐山信仰においては「生の儀礼」よりも「死

の儀礼」の方がはるかに優位を占めているのである。

第三に、恐山信仰の夏祭りにはイタコの参加という特徴がある。これは右にのべた恐山における「死の儀礼」の優越性という特質と連関をもったものである。しかしイタコの出現はごく新しい時期のものであって、せいぜい大正末年か昭和初年ごろではないかと考えられる。なぜなら前述した菅江真澄の『旅日記』にはもちろん、日下部四郎太の『信仰伝利二人行脚』（大正8年）のような記録には、恐山祭典は詳細に記録されているが、イタコのことには何ら言及されていないからである。恐山の祭典へのイタコの参加は、現在の資料によるあざり恐山の地藏信仰の中に包摂されていた死者供養と結びついてごく新しい時期に生じた現象と考えるほかないのである。

最後に、以上のべたことを含めて現実の恐山信仰の機能構造の特徴をまとめると、以下の四種の項目に分けることができるのではないと思う。1.イタコによるホトケオロシ（本殿敷地）。2.円通寺を中心とする禅僧による死者供養（場所は賽の河原回向堂、本尊は地藏）—以上の二つは「死の儀礼」—。3.禅僧による現世利益的祈祷（場所は本殿、本尊は地藏）。4.温泉湯治による病氣治療（本尊は諸仏）—以上の二つは「生の儀礼」—。このうち恐山の特徴が前者の「死の儀礼」にあることはさきにふれた通りであるが、それは死者の埋葬や火葬そのものに関連するものでないことに注目しなければならない。そしてこのような死者供養における呪術的な信仰の中心は、善因善果、悪因悪果という合理的な原理を、悪因善果という不合理の祈りにおきかえるという機能上の特質におかれているのである。

こうして恐山信仰において唱えられる「呪文」は、悪因善果という不合理な祈願にもとづいているけれども、そこに見出される真に宗教的な世界はこのような呪的な作用を包摂しつつ、人々に無心と懺悔の生活を迫るのである。こうした二重の構造の根源的な入り組みのなかにおいて、恐山の死者供養—地藏信仰が成立している。そこに恐山信仰の呪術的・宗教的信仰の本質構造があるのであり、ここには、一つの庶民信仰の形態が見出されるのである。

## 第二章—「オシラ神信仰」

第一節—「オシラ神をめぐる問題」　オシラ神信仰とは、オシラ神と称する一対の木偶(男女神)を祀り、これを信仰するもので、青森、岩手、宮城、福島 の四県にわたって分布している信仰現象である。まず形態についてのべると、背丈は大体30センチほどの棒状のものを2本で1組とする。男神が多少長い。顔の形は二体とも人頭である場合(人頭型)と男神の顔が馬の頭(馬頭型)のものがある。またこの神体には布が巻かれているが、包衣から頭を出している貫頭型、男神だけが出している半貫頭型、二神とも布で覆われている包頭型、の三型に分けることができる。この他に、「おこそ頭布型」があるが、ごく稀である。

祭祀の方法は、村の草分けとか旧家に一軒一対の原則で祀られている。一村落に1～3軒ぐらいが普通であるが、津軽地方のように一村落に50～60軒という場合もある。祭祀する場所は床の間、神棚が多く、床柱に紐でつり下げる場合もある。この神体は概して祭祀する家の中に定住しているが、祈願する人の求めやその他の事情に応じて他家に移動することもある。これを祭祀しているところでは朝夕の礼拝をすることもある。そしてオシラ神にたいする祭りのことを「オシラサンアソバセ」という。

オシラ神信仰の起源を推定するのに、その材質、包衣の枚数、御神体に記入された年代などを手がかりにすることができるが、いずれも決定的なきめ手にはならない。結局オシラ神の起源問題ははっきりしないのであるが、これまでオシラ神を「桑木地藏」「弘法様」「十六ぜんの神」「大白山」「不動様」などとする諸説が提示されてきた。しかしそのうちのどれか一つに決定することはむずかしい。またオシラ神の性格としては、眼病の神、諸毒、疾病を治す神、火災等を予告する神、農神、養蚕神、家の守護神等、さまざまな説が唱えられてきた。

本節では以上掲げたオシラ神をめぐる諸問題を、とくに姉崎正治、金田一京助、喜田貞吉、柳田国男、加藤熊一郎、佐々木喜善、山本鹿洲等の学者の説を批判的に検討した。従来の学界での論争のうち大きなものの一つに、喜田氏の北方アイヌ起源説と柳田氏の南方本土起源説の論争があるが、そのいずれの立場も実証的には跡づけることができないことを私は強調した。以下本論の目的は、上来のべてきた方法的立場にもとづいて、オシラ神信仰の現象形態を私の実態調査の分析を通して明らかにし、その信仰の本質に迫ろうとすることである。

第二節「下北のオシラ神信仰」 本節では、オシラ神信仰の原型が比較的良好に保たれていると考えられる下北地域をとりあげるが、第一に解決しなければならない問題は「オシラサン」はいったい神であるのか、あるいは仏であるのかという問題である。それは前節にもふれたように起源的には多分に神仏習合的な側面をもっているものではあるが、儀礼や信仰機能の側面からみるときはつねに「神事」に属し、したがってオシラサンは神の座にあるといえる。とはいってもそれはいわゆる神道的な神々の系譜に属するのではない。またオシラ神は家の神、同族の神、地縁の神として土俗神的、守護神的性格をもちつつ、祖先祭祀とも結びついている。祖先祭祀は死者ボトケ（後述）の祭りと密接な関係にあるのであって、その点からすればオシラ神信仰は、ホトケ観念とカミ観念の境界線上にある信仰だということにもなる。

つぎにオシラ神の祭典は、すくなくとも1年に一度行なわれるが、オシラサンの「オメイニチ」は一般に旧暦の1月、3月、9月のそれぞれの16日とされ、これが祭日とされている。この祭りの日を「オシラサンアソバセ」の日といい、主に女性の特定の人々が祈りと親睦の



ために集まってくる。ところで1月16日は小正月であるが、実態調査によるかぎりはこの日のオシラ神祭はかならずしも小正月の祭りと重なっているわけではない。つぎに3月と9月の場合であるが、この日は一般に農神の祭日ともされている。このことからオシラ神は農神であるとする説も出てくるのであるが、しかしこれは誤っている。なぜならオシラ神の祭日は女性のみ参加にかぎられているのにたいして、3月、9月の農神祭には女性のみならず男性も参加しているからである。

また3月と9月の祭日について注目しなければならないことは、この二つの祭日にイタコが参加して祭りを主宰する事例がきわめて多いということである。これにたいして1月の祭日は、オシラ神を祀っている家の最年長の女性が主宰する。そしてイタコの参加する祭りはその家で「カミオロシ」を行なうのが特色となっている。

第三節「下北のオシラ神祭祀集団」 本節では下北のオシラ神信仰の本質構造を分析するが、まずはじめにこのオシラ神信仰を支えている集団に四つの類型があることに着目し、それぞれの祭祀集団の性格を明らかにする。

1. 同族的祭祀集団。まず第一に同族的結合意識の強い祭祀集団があげられるが、さきにふれたようにオシラ神の祭祀には女性のみが参加するので、厳密にいえばこの集団は同族的女性祭祀集団と呼ぶべきである。通常、家族社会学（有賀喜左衛門、及川宏）などによれば同族とは父系を中心とし、同族内部の主従関係（本家一分家、親方一子方）と経済的要因によって規定される集団であるが、同族的関係を重視するオシラ神祭祀集団は右のような父系同族を前提とした女性の信仰集団である。ついでこの祭祀に参加する女性の範囲であるが、一般的にいうオシラ神を祀る現在の戸主夫婦を中心とする親類や姻戚の女性の集まりという要素がつよい。私はこのような同族的女性祭祀集団をもっとも基本的なものと考え、これをA型と呼ぶことにし、その祭祀の性格、構造を明らかにするために、下北地方の小目名聚落（三家）、高梨聚落（四）、目名聚落（一）、蒲野沢聚落（四）、砂子又聚落（一）、白糠聚落（二）、奥内聚落（一）宇曾利川聚落（一）、上・下小倉聚落（五）における実態調査のデータを分析検討した。その結果明らかになった諸点を列挙すると以下の通りである。1.オシラ神の祭祀集団は檀家組織とか氏子集団とかとは別の構成をなしている。したがってオシラ神は氏神との共通性をもたない。1.地縁的なマキ集団と重なる部分をもつが、マキの神と断定することはできない。1.本家、分家の間にある財産関係はともなわず、むしろ血縁的な人間関係にもとづく義理、人情が中心となっている。1.オシラ神は女性を中心とする家グループの守護神、あるいは家の神としての性格をもつ。1.このオシラ神は一面ではタブーとかとがめの作用をもった気むずかしい神であるが、その本質はここに集まる人々を守る善神である。したがって病気や火災から人や家を守り、かつまた火災などの禍いを予知するともいわれる。

1. オシラ神信仰は他界観念と結合してはいない。むしろそれが守護する範囲は現世的で狭く閉鎖的である。1. オシラ神は仏事法要の対象となる先祖一ボトケではない。

以上の諸点からオシラ神信仰の特質は、現実の生活の中で人々の希望や不安に対応してその神威を発揮するところの呪術、宗教的な神の一つと結論することができるであろう。

2. 同族的・地縁的祭祀集団。この祭祀集団は同族的なA型祭祀集団に地縁的信仰者が加わったもので、これをB型と呼ぶ。祭祀の性格はA型のそれと大差がない。B型については東通村桑原（川端家）、蛎崎（二）、石倉（一）、戸沢（三）、田野沢（一）、大利（三）、大間（一）、蛸田（一）、九艘泊（一）、芋内（一）、源藤城（一）、高橋川（一）、木野部（一）、関根（一）、寺道（五）、出戸（三）などのオシラ祭祀集団によって考察した。

3. 地縁的祭祀集団。これは純粹の地縁集団でC型祭祀集団と呼ぶことにするが、この信仰形態は川内町とか田名部のように都市化した町や比較的規模の小さな聚落でみられ、2.3のマキが一つのオシラ神を祀る場合が顕著である。東通村の上田代の場合は、もともとオシラ神がなかったところ、50年前に病人が出て、それでオシラ神を作った。だがのちにこれは上田代聚落のオシラ神となり、地縁的祭祀集団が成立した。一つのオシラ神の機能に変化が生じた例である。また川内の、谷地町、上町、仲崎町には、それぞれの町区のオシラ神があり、1月もしくは3月ごろイタコの参加する「オシラサンアソバセ」をする祭りがある。これらのオシラ神は三対ともかつては旧家に祀られていたが、旧家の離村とともに、他家にあずけられ、ついで町内の神として預りオシラ神となった。地縁に結びついて預り宿をもつにいたったオシラ神の例である。かつては家の守護神であったものが、地縁的オシラ神へと変化した例だといえよう。同一の神（や仏）は社会的状況や個人の事情によって信仰の機能を変化させるのであって、ここに信仰作用のダイナミズムがある。また川内の谷地町には三対のオシラが祀られており、その中の一対を祀っている一戸へさはイタコである。彼女は自分の家では祭りを行なわないが、浜町や新町のようにオシラ神がない土地にでかけて行って、「オシラサンアソバセ」を行なう。これはイタコと地縁的祭祀型とが結びついた事例といえよう。また谷地町のもう一つのオシラ神は佐藤スヤがもっているものである。この人はゴミソ（後述）であるが、祭祀型は一戸イタコの場合と同様である。こうしたC型の祭りは、全般的にみてイタコが参加して託宣を行なうところに特徴がみられる。

4. 講型および個人型。はじめの講型というのは、オシラ神の信仰者の集団が講型集団を形成し、それがたまたまババ講や地蔵講に一致する場合である。だが下北にはこの型は少ない。どちらかという地縁的制約がたつよく、浜奥田、片貝、源藤城などにみられる。つぎの個人型のオシラ神は、病気になった人が病気なおしのために作るものである。この型のオシラ神は津軽地方に多く、津軽型と呼ぶこともできる。

第四節―「イタコとオシラ神」 下北地方ではイタコの参加するオシラ神の祭りは、その祭りの総数にたいして54%にのぼっており、とくに3月、10月の祭りにイタコの参加する例が多い。イタコの参加する祭りは前述した四種の祭祀集団のいずれにもみとめられるが、本節ではとくに田名部横迎町にある三つのオシラ神について調査した結果を報告し、そこにみられるオシラ神信仰およびイタコ、オシラ神信仰の構造や特質を明らかにした。まず、一般にオシラ神信仰には三つの要素が重層していると考えられる。すなわち、1.同族神的オシラ神にたいする信仰であり、その場合は家の神としての性格をもつ。2.オシラ神祭祀のために集まる人々の各自的な神としてのオシラ神にたいする信仰である。これは個人的な要素にもとづく祈りが主体をなし、その意味で呪術的性格をもつ庶民信仰の一つの有力な要素が見られる。3.イタコの読誦する「オシラ祭文」を通しての信仰である。ここでイタコは「祭文」を読誦してオシラ神の本地を明らかにするとともに、カミオロシをする。祭文の読誦を契機にして、もろもろの諸神諸仏とともに家々の神々を勧請し、1年の作占や五穀の豊饒を祈り、病気の退散等を祈願するのである。

イタコの参加するオシラ神信仰には以上三つの要素が重層的に含まれているが、そのほかの神道、仏教、道教等の思想をも融合している。しかしそれら一切の要素は庶民信仰の構造としては呪術、宗教的に結晶して、庶民の実際の生活を意味づけ、有機的に統合している。

つぎにイタコとオシラ神とが歴史的にいつて何時ごろから関係するようになったのかという問題がある。これについては文献が乏しく確かなことはいえないが、元来それぞれの本家の最年長の女性によってオシラ神の祭りが営まれていたのが、やがてその本家の年長の女性の役割をイタコが代行するようになったために生じた関係であろうと考える。最後に、イタコ・オシラ神信仰に深く関与した寺院の例として津軽弘前市の久渡寺の場合をとりあげるとともに、オシラ神が祭る人の状況に応じて、殺され、捨てられ、焼かれる事例のあることを実例によって示した。

### 第三章―「イタコ信仰とゴミソ信仰」

第一節―「問題と方法」 わが国の庶民信仰の場面に登場するイタコやゴミソは伝統的には巫女、巫者と呼ばれてきたが、宗教学的レベルにおいては呪医（medicine man）、呪術師（magician）、妖術師（sorcerer）、そしてシャマン（shaman）などと対比しうる呪術、宗教的職能者と考えることができる。また近来、国内、欧米の学界においてこのような職能者の活動の一部の宗教的現象をとくに「シャマニズム」と呼び、この分野での研究がしだいに有力になってきた。ここ一世紀ほどの消長をもつシャマニズム研究の積み重ねを学説史の上から批判的に位置づけることが望まれるが、本論ではイタコとゴミソの宗教現象を分析し、か

つその本質を究明するためにこのシャマニズムの研究方法を参考にすることにした。すなわちイタコとゴミソをシャマンの概念でとらえ、上来のべてきたイタコ信仰とゴミソ信仰をシャマニズムの一類型としてとらえようとするのである。

まずシャマンの語源については、サンスクリット起源説（たとえばシロコゴロフ）、また満州語起源説（たとえばバンザロフ）等があり、いまだ定説をみていない。またシャマニズムがいかなる宗教現象であるかについても学者のあいだにさまざまな見解がある。その一つはシャマニズムを北方アジアの原住民によって信じられている呪術、宗教的現象であるとしつつ、この現象は同時に世界の他の地域にも見出されるとする（たとえばマリノフスキー、カルズイン、エリアーデ）。その第二は、シャマニズムを悪霊を防ぐために行なわれる北方アジア儀礼の様式であるとする（たとえばヨケルソン、ボゴラス）。第三はシャマニズムはシベリア地方特有の民俗信仰であるとする（バンザロフ、ミハイロスキー、シロコゴフ、ウノ・ハルバ）。本論では以上の諸学説をふまえつつ、シャマニズムをたんなる地方的民俗信仰ともまた原始的な未開宗教の一類型とも考えるのではなく、シャマンとシャマンの依頼者とその両者の関係が社会的に成立するところの全体的な場面を機能構造的に明らかにしようとするものである。

前記したエリアーデによれば、シベリア地域のシャマンには以下の三つの型があるという。1.世襲によってシャマンになるもの。2.個人的に「おつげ」や靈威をえてシャマンになるもの。3.社会的な要望をうけてシャマンになるもの、がそれである。このうち最も重要なのが第二の場合で、極北地方特有のヒステリー（arctic hysteria）によって「おつげ」や靈威をうるものである。この場合シャマンは全く突発的に肉体的にも精神的にも異常な状態におかれるが、しかし彼は病人であるのではない。そのような異常な状態を統御し生命の危機をのりこえて、神なるものの「おつげ」を聞くのである。いわば半死半生の、死の臨界状況のなかで自己の生存構築をはかり、再生体験をする。これを私はシャマンの宗教体験における第一の「シャマナイズ」と名づける。さて、このようにして再生体験をえたシャマンはこんどは社会の要望をうけて、専門的職能者として神のおつげを知らせ、病人の治療を行なうようになる。彼は先輩や師匠によって「シャマナイズ」するための諸種の訓練をうける。いわば第一のシャマナイズにおける原体験を再現することによって、依頼者の期待と希望に応えるわけである。私はこれを第二の「シャマナイズ」と規定する。第一の「シャマナイズ」はシャマンの個人的な原体験であるが、第二の「シャマナイズ」は、シャマンが社会の中でその呪術、宗教的欲求をみたすために行なう職業的な機能を意味しているといえよう。

ついでバンザロフによると、シャマンの機能には三種あるという。1.神々の意志を伝達する僧侶的役割。2.病氣治しなどにかかわる呪医としての役割。3.予言、予知の役割、がそれ

である。ポゴラスもまたシャマンの特徴を霊媒、呪医、占いあるいは予言に分けている。

以上シベリア地域のシャマニズムを概説してきたが、そこから抽出された理論的諸問題は、わが国のイタコ信仰やゴミソ信仰を研究する場合きわめて示唆的な意義をもっていると私は考える。

第二節―「イタコとゴミソ」 日本におけるシャマニズム研究者は三つのタイプに分けることができると考える。第一のタイプは日本以外の地域のシャマニズムを研究した人々である（赤松智城、秋葉隆、古野清人）。第二のタイプは、日本の巫俗の研究に重点をおいた日本民俗学のグループである（柳田国男、中山太郎、桜井徳太郎）。第三のタイプは日本の巫俗の現象を日本以外のシャマニズム研究の視野の中で論じたグループである（堀一郎、小口偉一、石津照璽）。私がかねてよりこの第三のグループの中で研究をつづけてきたので、本論もまたこの第三の型の研究方法にもとづいていることはいうまでもない。だがしかし私の方法的立場は前節でのべたように堀、小口、石津の各氏のそれとは異なる。

私は東北地方にはシャマンとしての特質を具えた二種類の町ミコがいると考える。一つが盲目のイタコであり、他が目明きのゴミソである。彼らはそれぞれイタコ信仰、ゴミソ信仰の主要な担い手であるが、この二種類の町ミコのそれぞれの特性は以下のごときものである。

1. 入巫の動機―イタコは親族集団の要望に応じて、師匠につき一定の訓練期間をへてイタコになるが、ゴミソは神経症などの病に苦しみ、また人生上の危機に直面して、積極的かつ主体的にゴミソになる。
2. イタコは入巫の時点で未婚でなければならないが、ゴミソは既婚の有無にかかわらない。
3. イタコは師匠の家に住みこんで修行するが、ゴミソは山野放浪、社堂籠りなどによる単独の修行をする。
4. イタコは見習期間を終えて職業的口寄せミコとなり、自分の盲目を癒そうとはしない。これにたいしゴミソは自己の病気や悩みを治療し解除するために入巫し、依頼者の願いや祈りに応える職能者となる。
5. イタコは原理的に死者の口寄せにおいて依憑体験（possession）をするが、ゴミソは魂とか霊眼の覚醒ともいうべき体験（trance）をする。
6. イタコは一人立ちするときユルシの儀式をへて社会的な承認をうけるが、ゴミソは全く孤独な状態のなかで神意を受けとって、ミコとして一人立ちしていく。

第三節―「イタコ信仰―ホトケオロシ」 前記したようにイタコの主要な社会的機能は口寄せである。それには死者の語りを伝える死口と不在者の消息を伝える生口とがあるが、重要なのはいうまでもなく死口である。さらに死後1年以内に行なわれるのをハツ口、それ以

後に行なうのをフル口という分類の仕方もある。この口寄せでは一般に死者のことをホトケという。これは伝統的には仏教の媒介をへたもので、死者を守る仏の観念がやがて死者に仏性を許そうとする死者・ボトケの観念へと変化したものと考えることができる。死者をホトケということばで表現するのは、日本人が伝統的にもっている死者観の一つを仏教的なもの結びつけた結果であるともいえよう。そしてイタコのホトケオロシにあらわれる生死観は「私が私の死へとかかわる」ことではなく、「私の身近かな周辺から、私の親しい人が去っていく」ことにかかわっている。

ところで本節では、主として津軽の金木町川倉にある地藏信仰＝死者供養とホトケオロシの実態調査の結果をふまえて、右にみたホトケオロシの機能構造を明らかにした。一般にホトケオロシにおけるイタコの語りは、はじめに依頼者と交す問答、イタコ唄、死者・ボトケが依頼者にたいしてのべる供養のお礼、生前の想い出、後悔、お詫び、感謝という順で行なわれるが、このホトケオロシの過程では依頼者自身がその非合理的な「語り」の世界に感情移入し、自己を全身的に投入していくという特徴がみられるが、私はこれを「共感シャマナイズ」と名づける。依頼者におけるこの「共感シャマナイズ」はイタコの「シャマナイズ」にまさしく対応するところの特殊な体験であるといえる。以上のことを図式化していえば次のようなことになるであろう。

イタコを一つの鏡と考える。イタコはエクスタシーに入り「シャマナイズ」するが、それは依頼者に頼まれた死者・ボトケを呼び出し、それに自分の体を貸し、依憑の状態に入ったことを意味する（イタコのシャマナイズ）。依頼者は、その死者・ボトケを生前の人物と思い、それへと語りかけ、その話に聞き入る。この場合、鏡（＝イタコ）は霊鏡ともいべき機能をあらわし、遺族の中に保たれている死者・ボトケの映像を映し出す。この映像が、依頼者の心にある死者・ボトケの人像と一致すればする程（依頼者の共感シャマナイズ）、ホトケオロシは成功する。そもそも死者供養とは、死別をはじめとする人間苦を新しい喜びの世界へと転換させるために行なわれる二重の情緒（苦と喜び）にみたされた儀礼であるが、ホトケオロシにおける死者・ボトケと依頼者の関係は、右の二重の情緒にみたされながらも基本的にはこの世における生の肯定を呪術的に主張することに向けられている。イタコのシャマナイズと依頼者の共感シャマナイズが交錯する場面は、迷いの世界を肯定し、延長することへの願いが主となっている点で呪術的な性格のきわめて強いものである。

第四節「ゴミソ信仰ーカミオロシ」　すでにのべたようにイタコの機能は大きく分けてカミオロシとホトケオロシであるが、その主たるものはホトケオロシ（死者の口寄せ）であった。これにたいしてゴミソの機能はカミオロシであって、死者の口寄せはしない。本節では、津軽の岩木山信仰圏を中心として広い分布をみるゴミソ信仰を論ずる。

岩木山には東麓と南麓に二つの神社が祀られている。前者にあるのが巖鬼山神社であり、神仏分離以前はここは岩鬼山西方寺観音院であったと思われる。これにたいし南山麓にある後者が岩木山神社であり、分離以前これは百沢寺であった。この百沢寺を中心とする岩木山信仰は藩公津軽氏の庇護もあって祈祷寺、祈祷場としての性格を強めていったが、東麓の巖鬼山信仰は、その地域から北山麓へとひろがる台地の赤倉地域と結びついて独自の鬼神、鬼人信仰を形成してきた。赤倉の鬼にかんする伝承は坂上田村麿伝説の流れをくみ、「巖鬼」の古称もそれにもとづくと思われる。それは死者・ボトケの山である恐山とは対照的に鬼人の住む山地である。このような魔神の信仰はたとえば『赤倉山鎮守赤倉山大権現縁起』などにもみられ真言密教との習合がいちじるしいが、現実の宗教機能としては観音の面と鬼の面を同時的にもつところの地域社会を守る守護神として信仰されている。そしてこの赤倉一巖鬼山信仰にゴミソ信仰が重なり合っていることは注目すべきである。

現在、赤倉は東北六県のなかでは最大のゴミソの修行場となっている。この修行場に集まってくる人々は、前節に記したような修行をおこない、神的体験をへて、正式のゴミソとして社会的に一人立ちしていくのであるが、彼らの中でも靈的にすぐれたものは、その死後に人神として祀られることもある。ゴミソは、呪術師一祈祷者の一種であり、依頼者の依頼をうけ、エクスタティックな凝心のなかで超自然的境位に達し、神、仏の意をうける。これを私はゴミソの「トランス」と呼んだのであるが、この状態のなかで彼は依頼者の悩みにたいして一定の判断を与える。主として死者の口寄せをするイタコが依憑＝ポゼッションによってそうするのと対照的な信仰現象であることに注意したいのである。

以上私は、ゴミソやイタコの信仰現象を、1—イタコやゴミソ自身の神仏にたいする信仰、2—イタコやゴミソにたいする人々の信仰、3—一般的な神仏の信仰、という三つの要素に分け、そのうちとくに第二の局面を中心にその信仰現象の特質について考察してきた。その場合、すでにイタコやゴミソが社会環境のなかで職業的にその機能をはたしていることを前提にして、イタコ（ポゼッション型）とゴミソ（トランス型）のそれぞれの信仰機制の局面が、第一の「シャマナイズ」（シャマニズムの原体験）と第二の「シャマナイズ」（シャマニズムの反復体験）という二つのレベルを示していることにとくに留意した。

こうしてこの二つの「シャマナイズ」というシャマンの体験を媒介にして、庶民信仰における呪術、宗教的世界の形成と本質構造の問題を論じたのである。

## 論文審査結果の要旨

本論文は、著者の宗教学的視点である宗教現象学の立場にもとづき、人間存在における信

仰の問題を本質構造論的に解明することを目指したものである。とくに、信仰の本質構造を現象学的に吟味し、宗教的ノエマ（対象）と宗教的ノエシス（主体）との根本関係を究明することを意図している。二編から成っており、第一編を理論編、第二編を実証編となし、第一編では、宗教哲学的に追究されたヨーロッパ近代における自然的宗教論の形成過程を問題史的に考察し、第二編では、著者のこのような宗教学的関心を背景として、わが国における具体的宗教現象としての庶民信仰、とくに東北地方におけるその問題を分析し、かつ構造を明らかにしている。なかでも第二編は、20年以上にわたる著者の実態調査にもとづいたものである。

第一編「自然的宗教の形成と本質構造」は、五章から成っており、年代的に、シャフツベリー、ヒューム、カント、マックス・シェラーが順次に論ぜられている。そのさい著者は、シャフツベリー（第1章）、カント（第4章）を第一の型、マックス・シェラー（第5章）を第二の型、ヒューム（第2・3章）を第三の型と見なしている。第一の型では、宗教の問題を人間の合理的理性や実践理性を基礎として論じているがゆえに、これを消極的宗教論となし、これに対して、第二の型であるシェラーは、むしろ人間そのものを宗教的存在と捉えている点で積極的宗教論と名づけることができる。しかるに、ヒュームに代表される第三の型になると事情が異なってくる。すなわち、シェラー自身は、知識人の信仰現象を主とした理念的宗教現象学を構築し、しかも具体的な宗教現象との連関の必要性を暗示しながらそれを実現することができなかった。ヒュームが問うているのはまさにこの領域であって、かれはヨーロッパにおける現実の民衆の信仰、そのなかには偶像崇拜や多神教も含まれるところのいわゆる庶民信仰を主要な論究の対象となしている。

第一の型の一人であるシャフツベリーは、宗教的人間をヒューマニズムの立場から問いかけ、ハーバート・チャーベリー以来の理神論的系譜につらなる人物であり、その宗教論は、著者によれば次の三点にまとめられる。第1点は、人間存在の究極的な根拠を道徳に求め、このような人間主義的な把握によって初めて宗教的な在り方が開示されると見るのであり、ここにはキリスト教のごとき既存宗教への批判が含まれている。第2点は、creatureの概念である。これは神学的な意味での被造物と解さるべきではなく、むしろ存在者と訳さるべきである。すなわち、植物、動物、地球上のすべての生物、さらに星、銀河系から宇宙全体を指し、狭義では人間を意味している。しかも、宇宙におけるあらゆる存在の相互連関性が強調されている。第3点は、人間をもっともすぐれた存在者であると考え、有徳にして善良な人間は、悪徳に充ちた社会的現実を本来の自然なる姿に復元することを目指すことである。かくしてシャフツベリーは、人間性の自然的感情こそ真の宗教。いいかえれば信仰であるという。つぎにカントは、真の宗教は道徳的宗教であると見ているが、とくに著者が注目して



いる一つの問題として、『実践理性批判』から『宗教論』（詳しくは『単なる理性の限界内における宗教』）への移行の過程に現われる恣意の原理を挙げるができる。『実践理性批判』においては、意志の自律は道徳的法則のなかの唯一の原理であり、かかる意志は純粹かつ自由であるが、これに対して他律的意志は、自然法則に従属する所の恣意であり、自愛の原理にもとづく有限者の意志である。しかるに『宗教論』における恣意は、同じく有限者の意志である点で異なることはないが、それは前者のように他律的意志ではなく、自由な恣意たることが特徴的である。この点に有限的存在者の根本悪の問題が見出される。悪とは、単なる愛着心や感性ではなく、それらをして悪たらしめる叡智的原因であり、恣意の自由にこそその根源があると見られている。しかしカントにおける悪の自覚は、神の前の懺悔や救済の条件となることはなく、かえって道徳的命令の拘束性の前にさらされ、最後には有限者の死に当面せざるを得ないこととなる。著者は、かかる倫理的主体の死こそ人間主義的倫理の歩まざるを得ない宗教性である、といい、この点にカントにおける人間存在の満たされざる主体を見ている。

第二の型であるシェラーは、第一の型とは異なって、道徳・芸術・哲学などから区別される宗教独自の聖なる領域を認めている。その領域は、特殊な宗教的作用によって体験される外はないものであり、かかる宗教経験の本質構造を明らかにするのがかれの宗教現象学であるという。著者は、シェラーの宗教的作用を、次の三点に要約している。すなわち、1.作用志向の世界超越性、2.作用志向は神的なものによってのみ充足されるということ、3.しかも人間の前に全貌を現わす神的存在者を認めることによってのみ充足されるということである。このように、その宗教的作用には、人間における神の働きという受動的 성격が認められ、作用の主体は人間ではなくて神であると見ることができる。

最後に、第三の型として現れるヒュームの宗教論は、人間そのものに立脚して基礎づけられるが、その人間には情緒的あるいは盲目的な人間性が含まれている。この点から著者は、トレルチやファルケンベルクにならって、その宗教論を理神論的系譜につながりながら同時に反理神論的な側面へ傾く特殊な性格を持つものと見ている。まず、『ダイアログ』（詳しくは『自然的宗教に関する談話』）に登場するいずれの立場がヒューム自身であるか、という問題について、若干の説があるが、著者は、他の著作『宗教の自然史』との関連から見て、そのなかのフィロの立場がヒューム自身を表明していると考えられる。それによると、人間性の中軸を占める情緒的な心を究明するには、人間生活に襲いかかる不幸や禍いを考察しなければならない。それらの起る事情には四つの点が考えられ、第一は、人間は苦と快によって行動するような性質を持っていること、第二は、自然条件と生活条件とが互いに矛盾していること、第三は、人間の生物的・肉体的条件が人間苦の原因なること。第四は、自然の働きが機

能的な不完全さを示し、それが人間に苦痛を及ぼすことである。宗教は、まさしくこうした事情によって引き起される人間の恐怖と希望という二つの情緒にもとづくものであり、人間は、哲学者であれ庶民であれ、不幸から離れて幸福を願うという非理性的な迷信的態度にならざるを得ない、という。さらにヒュームは、『宗教の自然史』のなかで、宗教の原初形態を多神教に求めているが、それは、ギリシア・ローマ時代の多神教、現代のアフリカやアジア、あるいはアメリカの原住民、さらにヒュームの生活しているイギリスやヨーロッパの民衆に見られる同様の信仰形態である、という。しかし、その折々の欲求や願望に応じて現われる神々のなかでは、ただ一つの神のみが前面に出て一神教的な信仰機能を生み出すことになる。このように一神から多神へ、多神から一神へという二つの相反する方向によって変化することが信仰の変遷過程であると考えている。かかる無知なる大衆の信仰にこそ、宗教の根源的な基盤が見出されるというのである。

第二編「庶民信仰の形成と本質構造」は、東北地方の庶民信仰を考察したものであるが、第一編で論究されてきたヨーロッパ近代の自然的宗教の形成がこの考察の背景になっておりことにシェラーの積極的宗教論やヒュームの庶民信仰論に支えられ、さらに本論文では言及されなかったフレーザー、マレット、マリノフスキーなどの呪術的宗教論に導かれてこの試みに至っている。したがって著者の意図は、けっして宗教民俗学や東北地方の庶民信仰という特殊研究に在るのではない。宗教的人間の宗教現象はいかにあるか、という根本の問いをもって第一編に論じてあるように遍歴してきた必然の結末が、この庶民信仰の研究に及んでいるのであり、それゆえに著者は、信仰にかかわる限りの人間一般の在り方を、たまたまこの地方の現象のなかに突きとめようとするのである。

本編は三章から成っており、第一章「恐山信仰」、第二章「オシラ神信仰」、第三章「イタコ信仰とゴミソ信仰」である。

第一章「恐山信仰」は、青森県下北半島にある恐山付近の呪術的信仰形態を考察したものである。信仰の中心地は、宇曽利湖の東岸にある地藏堂で、この堂を含む恐山の管理寺は曹洞宗の円通寺である。しかしこの一帯には、仏教系と神道系の堂社が建ちならび、現世利益の複合的な信仰現象を呈している。恐山信仰の起源は慈覚大師円仁にまで遡ると伝えられ、したがって天台系を背景に持つと考えられるが、しかしその歴史的発展は単純なものではない。第一期は、真言・天台・禅・浄土・修験の各派が恐山と関係し、第二期は、禅系統が勢力を得てその信仰形態が次第に整備され、第三期は、円通寺の管轄時代で、ことに修験との関係が深い。このように恐山信仰は、神仏習合の複合的なものであることが知られる。さらにその内容を検討すると、死別した亡者を偲んでその名を呼ぶ死者供養と、南無地藏と唱えて死後の冥福を祈る地藏信仰とが結びついており、さらに、病氣平癒・安産・火難盗難の消

除・海上安全などの現世利益にかかわっている。これはいいかえれば、死者供養としての死の儀礼と、現世利益たる生の儀礼との二つのパタンに分けることができ、夏の祭典は主として前者に、春秋の祭典は主として後者に関係している。ことに死の儀礼は、愛別離苦の悲しみを唱名に託して後世安楽を願う呪術性にもとづいており、その信仰の本質構造は、死別感に触発された地藏信仰と浄土教的な救済観との結合したものである、と著者は見ている。さらに、夏の祭典にはイタコの参加という特徴が見られる。イタコとは、死者の言葉を代弁する巫女であり、その儀礼をホトケオロシという。

第二章「オシラ神信仰」。オシラ神信仰とは、オシラ神と称する一対の木偶（男女神）を祭って信仰するもので、青森・岩手・宮城・福島の四県に分布している信仰現象である。著者によれば、日本の宗教や庶民信仰を仏教・キリスト教・儒教・神道などの複合現象と考える立場から見ると、オシラ神信仰はもっとも理解しにくい現象の一つである、という。背丈は30センチ前後、直径3センチほどで、二本一組の男女二神であり、人頭型と馬頭型とある。名称の意味は知られておらず、もとより家具や道具でもなく、芸術作品でも玩具でもなく、一種の神秘的な力を持つものとして祀られている明白な信仰財であると考えられる。著者は、オシラ神をめぐる姉崎正治・金田一京助・喜田貞吉・柳田国男その他の説を批判的に検討しながら、自らの実態調査にもとづく考察を確め、ことにその信仰の原型が比較的によく保たれていると考えられる下北地域に焦点を当てている。津軽では病気なおしの神、七戸地方では眼病の神、岩手南部では養蚕の神として祀られているのに対し、下北では、難病をなおし、農作に福を招き、家を守り、火難を知らせる神と思われる。起源に遡れば神仏習合的な性格を持っているが、儀礼や信仰機能の側面からは神事に属し、また家・同族・地縁の神として祖先祭祀に結びつき、それは死者ボトケと関係があるので、この点からいえば、ホトケ観念とカミ観念との境界線上にある信仰ということが出来る。さらにまた下北では、イタコの参加するオシラ神の祭りが見られる。その信仰の構造は、つぎのような三つの特徴を持つものであるという。すなわち、1.家の神としての性格を有する同族的オシラ神に対する信仰。2.個人的な要求にもとづく各自の神としてのオシラ神信仰。これは呪術的性格を持つ庶民信仰の典型的なものである。3.イタコの読みあげるオシラ祭文にもとづく信仰。イタコは祭文を読んでオシラ神の本地を明らかにしてカミオロンを試み、五穀豊饒・病気退散を祈願する。このように、イタコの参加するオシラ神信仰には、三つの特徴が挙げられるが、そのほか神道・仏教・道教などの融合も見られるという。

第三章「イタコ信仰とゴミソ信仰」。わが国の庶民信仰におけるイタコやゴミソは巫女・巫者と呼ばれてきたが、著者によれば、宗教学的には、呪医・呪術師・妖術師・シャマンなどと対比される宗教的職能者であるという。著者は、イタコとゴミソをシャマンの概念から

とらえ、それらの信仰をシャマニズムの一類型であると考えている。エリアーデによれば、シベリア地域のシャマンに三つの型があり、1.世襲によるもの、2.おつげや靈感によるもの、3.社会的な要望によるものであるが、著者はこのなかで2.のシャマンに注目する。すなわちおつげによるシャマンは、まず初めに半死半生の死の臨界状況のなかでおつげを聞いて再生体験をするが、これを第一のシャマン化と名づけ、つぎに依頼者の希望にこたえて原体験を再現するのを第二のシャマン化と称している。またバンザロフによれば、シャマンの機能として、1.神々の意志を伝える媒介者としての役割、2.病気なおしなどの呪医としての役割、3.予言・予知の役割の三種が挙げられている。著者は、こうしたシベリア地域のシャマンに関する研究が、わが国のイタコ・ゴミソ信仰を考察する場合に、きわめて示唆的な意味を持っていると考える。著者によれば、これらの信仰現象は、1.イタコ・ゴミソ自身の神仏に対する信仰、2.イタコ・ゴミソに対する人々の信仰、3.一般的な神仏の信仰に分けられ、とくに2の場合の信仰現象の特徴を考察し、イタコ（ポゼッション型）とゴミソ（トランス型）のそれぞれの信仰機制の局面が、先に述べた第一・二のシャマン化の要素を示していることが明らかにされている。

以上、本論文の特徴に触れながら概要を述べたのであるが、なお今後考究すべき課題として、現代の西欧の宗教学者・哲学者から提示されている信仰論をどのように評価すべきであるか、また、第一編と第二編との関係・連結についてさらに深い考察が求められるであろう。しかしながら、宗教学界の現況を見るに、宗教哲学および宗教民俗学のそれぞれ別個の専門研究者は、若干を数えることができるが、宗教現象学という視点に貫ぬかれて二つの領域にまたがっているのは著者にして最初である。また、庶民信仰の調査研究は、長年月にわたる努力の結果であり、整理された膨大な資料にもとづいて論述されているのであって、著者独自の業績である。よって文学博士の学位を授与されるに十分な資格を有するものと認める。