

うたと祈り——癒しと救いをもたらす言語行為についての一考察

丸山空大

はじめに

祈りとは何だろうか。祈りに関する古今東西の文献を渉猟した二十世紀初頭のある宗教学者はつぎのような結論に到達した。すなわち、「祈りとは、人格的であると考えられ現前するものとして体験された神と、信仰者との生き生きとした交流、それも人間の社会的関係の諸形式を反映した交流である」と(ハイラー二〇一八、五二四頁)。しかしこのような定式化は、その後寄せられたさまざまな批判をまつまでもなく、不十分なものであるようにみえる。われわれは確かに神仏に向かって祈ることもあるが、特にそうした超越的な人格に思いをいたすことなく他者の幸福や健康を祈ることもある。むしろ——「無宗教」を自称することが多い現代の日本人にあつては——、後者のような場合の方が多いのではないだろうか。多くの宗教者が祈りを宗教の中心とみなした一方で、祈りは宗教の枠内には収まらないようにもみえる。

ひとつ例をあげてみたい。『黒い海の記憶——いま、死者の語りを聞くこと』という本がある²。著者の山形孝夫はキリスト教研究者で、自身もクリスチャンだ。彼は東日本大震災に際して、制度的なキリスト教の無力を痛感したという。試練や愛

といった「本来の宗教言語は、今なぜかどこかへ影をひそめてしま」つていたのだ。彼の診断では、既存のキリスト教は、死者の無念や悔いに耳を傾けることを拒んできたために、深く傷ついた人々のところを救う力を失っていた。むしろ、人々を癒したのはうただだった。「宗教に代わって、さまざまなボランティアが音楽でもって」被災者が(今)を生きるための抛り所を提供したのだ。また、震災から一年をすぎたころに街に流れはじめた「花は咲く」といううたは、人々のあいだにしみ入り、そのころを慰めたのだった。

本来の役割を果たすことを期待された場面で宗教は無力であり、代わりにうたが大きな力を発揮した。山形は、うたのもつそうした力を次のように分析する。これらのうたは、一方でのこされた者たちの嘆きの声をすくい上げ、死者に届けた。そしてもう一方で、死者の声をもまた代弁し、生者に送り届けた。このように死者と生者のあいだをとりもつことで、うたは、「死者の悲しみに寄り添い、死者を記憶しながら、死者とともに生きる」可能性を人々に示した。そして、こうしたイメージにリアリティを与えることで、深く傷ついた人々のところを癒した。山形は、これら一つひとつの嘆きの声やそれをすくい上げるうたは、「祈りともいえるべき」ものであるという。そして、

未来はこうした一人ひとりの人間のつぶやき、祈りを通して切り開かれる、という。

つまり山形はここで、うたがある意味で祈りであったと論じている。それも、正統的なキリスト教の祈りがその役割を果たすことができないなかで、うたこそがその役割を果たしたというのだ。ここにおいては、うたこそがむしろ本来の意味での祈りであった。このように分析する山形は、祈りの本質論に踏み込んでいいる。すなわち、本来祈りは、生者と死者を、見える世界と見えざる世界をとりもつものである。そして、そのことによつて人々に、苦境をのりこえて未来を切り開いてゆく力を与えるものである、と。このように捉えるとき、現代日本社会においては、伝統的な宗教の祈りよりも、ある種のうたの方が勝れて祈りなのだというわけである。

体験に基づく本質論は、一般に、主観的臆見であることを逃れえない。しかし、それが依拠する体験を第三者が否定することとができない場合、論は独特の説得力をもつことになる。山形は、うたは祈りでありうるという。それも、ある場合には、通常の祈りがそうである以上に。うたと祈りは似ているのだろうか？ あるいはより直截に、うたは祈りである、ということはどうなのだろうか？ 本稿のいくぶん曲折した議論は、このような問題をめぐる。とはいえ、この問いはおかしな問いである。というのにも、明らかに、うたは祈りではないからだ。しかしながら次節にみるように、うたと祈りの本質を同一視するような見解は、山形のほかにも確かに存在する。それも、祈りについてよく知ると思われる宗教者自身が、このような主張をおこなっている。そうした主張を見渡すとき、うたを祈りと同一視

する議論は、単に否定することができないばかりか、一定の真実性やこういつてよければ魅力のようなものすら備えているようにもみえてくる。このような見解は何を意味するのか。うたと祈りの何が同じなのか。何が同じようなものとして感じられるのだろうか。また、そこに真実性や、魅力があるとして、それはどこから生じるのだろうか。

しかしその前に、そもそも、うたとは何なのか。祈りとは何なのか。これが定まらないことにはそこに同一性や差異を探ることができないのではないか。このような疑問に答える必要があるだろう。第一に、上述のような問いが問ううたや祈りは、決して明確に外延の定まった対象ではない。うたは一般的な歌謡をはみ出して嘆きの声に通じ、祈りもまた一般的な祈りをはみ出して見えざる他者への（／からの）思いのようなものへとつながる。第二に、山形らはけつして——そして本稿もまた——、うたと祈りが同一なのかことなっているのかという問題を主題としているわけではない。彼らは両者の類似を手掛かりとして、うたや祈りの本質を探り、場合によっては、それら本来の生き生きとした姿をわれわれの生活のなかに取り戻そうとするのである。このとき彼らは、はつきりとうたや祈りとわかる現象ばかりでなく、われわれが特に定義することなくおこなう日常実践をも視野におさめている。こうした諸現象を前にしてうたと祈りの類似を主張するとき、彼らが直観しているのは「うた」と「祈り」の二者間の類似ではなく、むしろ、歌唱や宗教的祈りのようなある程度定義可能な実践と、ふとした嘆きのつぶやきのようなあいまいな日常実践とのあいだの連続性なのだ。

本稿の関心の対象もまさにここにある。われわれは、宗教の教義や神仏の存在を信じる、信じないと議論する前に祈るし、それがどのような「うた」なのか考えてみることなしに、どこかで聞いたうたを口ずさんでみたり、和歌を吟いてみたりして、うたと祈りを同一視するいくつかの議論を手掛かりとして、これらさまざまな行為のなかに、なにか共通項をみいだすことはできないか。そこにひとつの言語行為の類型のようなものをみいだすことはできないか、ということが本稿の課題である。このような課題のためには、既存の概念から出発するのは得策ではないだろう³⁾。

うたは祈りである

はじめに、山形と同様の仕方、あるいはより端的な仕方、うたと祈りを同一視する議論をふたつほど取り上げてみたい。まずは仏教学者の山折哲雄——山折の父は浄土真宗の僧侶で山折自身も幼少期から日本の仏教文化に親しんでいた——による『「歌」の精神史』という書を見てみよう。盲目の芸能者による口誦芸術（瞽女唄と盲僧琵琶）を論じた章で著者は次のように述べる。

この「釈文」を語る永田法順さん〔盲僧琵琶の演者〕の声にオーバースタップするようにきこえてくるのが、『平家物語』の語りや『太平記』語りでおなじみの言葉遣いの抑揚である。講談や浪曲の節回しである。それがいつしか小林ハルさん〔瞽女〕の

瞽女唄の抑揚と節回しに重なっていく。それらの語りの伝承の断片が、未分化のまま、強い流れになって私の耳に殺到してくる。それだけではない。その抑揚や節回しの息遣いのなかに、あの空也聖や一遍聖たちの念仏の声までが、かすかに、しかし途絶えることなく響いているのがわかる。いのちをかけた祈りの声である。(山折二〇一五、二二六頁)

山折によれば、とかく情緒的で低俗なものとされがちな「浪花節的」なものこそ、うたの「原像」があるという。それは、「センチメンタリズムとリアリズムの奇妙な混合」をともなう独特の抒情性の特徴とする(山折二〇一五、二十頁)。このような抒情性を湛えたうたは、「人間の「身もだえの話」」、「人情の深さを表現する、狂おしいような思い」にほかならない。だからこそ、人びとはそうしたうたに自らを仮託することで、自己を慰撫し、感情の整理をおこなう(山折二〇一五、六十八―七十一頁)。つまり、「魂の救済」(山折二〇一五、四十八頁)をえるのだ。山折の所論において、祈りとうたが触れ合うのはまさにこのような地点においてである。衆生の救済を願う諸国を遍歴する聖が唱える念仏も、盲目の旅芸者が歌う生活のうたも、あるいはまたテレビから流れる美空ひばりのうたも、どうにもならない現実を生きる人びとにとっては、彼らのありのままの現実を受けとめつつ、そのこころを慰撫するという点において、「祈りの声」なのだ。山折は、うたと祈りがもつこのような働きを、折口信夫のいう「言葉のもっている鎮魂の力、和歌がもっている本来的な慰霊、鎮魂の力」と同定している(山折二〇一五、七十頁)。

つづいて、もうひとつ例をあげたい。宗教学者にして特異な神道家である鎌田東二の『歌と宗教 歌うこと。そして祈ること』という書である。鎌田は「人間は、歌うために生まれてきた。歌とは命そのものであり、命は歌なのである」と宣言し、その傍証として『古今和歌集』の仮名序冒頭部を引用する。そして、「力をも入れずして天地を動かし目に見えぬ鬼神をもあはれと思はせる」和歌の力を讃え、「生きとし生けるものいづれか歌をよまざりける」とするこのテクストを解釈し、紀貫之はここで「和歌の本質を解き明かし、「森羅万象は歌を歌っている」といつている」のだと主張する（鎌田二〇一五、二十二—二十五頁）。鎌田は、このような力は、うたがそもそも声の響きであることに由来するという。「天地の間に立ち、腹部で呼吸して」声帯を震わせ、声を響かせるとき、うたは「風や波など、その世界の振動と一体になる」。この一体性のゆえに、一方でうたは世界に働きかける力をもち、他方で歌う者に対しても「体や心を解放し、確実に心身変容をもたらす」のだ（鎌田二〇一五、八十三—八十五、一二八頁）。

このように、鎌田はうたの本質を声の響きにみる。まさに「宇宙は歌あるいは音楽」であるからこそ、声の響きは宇宙の響きと一体となり、自他に対して力——天地すら動かすような——をもつのだ（鎌田二〇一五、二十七頁）。くわえて、彼にとつてうたは人間に固有の身体技法である。それは、「暴力を交換して調和ある力にしていくワザ」、「命の根源から、命を豊かなものとしてくみ上げていくワザ」なのだという（鎌田二〇一五、九十一頁）。つまり、うたとは、自他を整え、暴力を調和に変じ、生命を豊かにする技法であり、このような意味で祈りと等しい

ものとなる。このことを鎌田は次のように表現する。すなわち、うたには「意味ではなく、もつと深い響きの次元がある。それが祈りの次元である」と（鎌田二〇一五、一一〇頁）。

以上、うたは祈りである、とする議論をふたつ取り上げた。奇妙な議論である。讃美歌の場合のように、祈りとうたは確かに重なる場合があるとはいえ、両者は同じものではない。また、これらの著者も両者のあいだの外形的な類似性や同一性を主張したいわけではなく、なんらか別の水準での同一性を取り出そうとしているようにみえる。しかしながら、著者たちは、彼らが考えるうたと祈りの本質的同一性とでもいうべきものにわかりやすい説明を付していない。彼らの所論は、うたと祈りの関係について何を述べているのだろうか。

試みに、鍵となりそうなくつかのことでばや着想を取り出してみたい。第一に、これらの議論ではうたや祈りの口誦性、とりわけ声という契機が注目されている。ただし、祈りには沈黙のなかでおこなわれるものもあるから、それはかならずしも両者にとつて必然的というわけではない。第二に、それらはただの声による表現ではなく、死者や神仏、苦しむ人々のたましいやところとといった、われわれにとつて可視的な世界の外、こういつてよければ異界に通じるとされる。目にはみえない、科学的世界観ではその実在すら疑われるような対象に働きかけるものとして、（ある種の）うたや祈りがとらえられているようだ。くわえて、そこに救いや癒しあるいは生の豊饒化とこれらの著者が呼ぶような、何らかの働きがみいだされている点も注目に値する。彼らがそれぞれにみいだした作用は、その内実において同一のものなのかどうかはわからないが、そこには一様に、

肯定的な心的効果が認められている。

声の力——その響きと透過性

うたや祈りもつ心的効果の一部は、声そのものもつ力というべきものに帰すことができる。声の力という奇妙に聞こえるかもしれないが、それは声を発する者や聞く者が経験する感動にかかわる。感動する、つまり、こころを動かされるという経験は、その背後になんらかの力の作用を想像させずにはおかない。たとえば、うたに感動するとき、うたにはこころを動かす力が備わるようにみえる。また、他者が唱える祈りにこころを慰められたり、自ら祈りを唱えることでこころが軽くなったりするとき、そこには癒しの力があるようにみえる。山折や鎌田は、うたと祈りもつこのような力の働きに着目し、共通点をみいだした。それでは、この力はどのような素性のものなのだろうか。

ウォルター・オングは『声の文化と文字の文化』のなかで、口誦芸術がもつさまざまな特徴のなかにこうした力を数えいれ、その由来を音響としての声の性質に帰している。

すべての音声、とりわけ口頭での発話は、生体の内部から発するのであるから、「力動的」なのである。声の文化のなかで生きる人びとがふつう、そしておそらく、まず例外なしに、ことばには魔術的な力があると見なしている事実は、かれらのことばにたいするつぎのような感覚と、少なくとも無意識下では明

らかに結びついている。つまり、ことばとは、かならず話されるものであり、音としてひびくものであり、それゆえ力によって発せられるものだ、という感覚である。(オング 一九九一、七十四—七十五頁)

オングはまた、文字や印刷の文化においては、ことばは「平面上に「なげだされた」モノ」とみなされがちであるが、こうした「モノ」としてのことばは、力を失っており「死んでいる」ともいう。つまり、声として発せられたことばにはその音響としての性質に由来する力が備わるが、書かれた文字にはこのような力はないというわけだ。ハイラーもまた祈りについて同様の事態を観察している。「書き記された祈りのことばは、燃えあがるような心からの祈りの色あせた反射にすぎなくなってしまう」(ハイラー 二〇一八、四十一頁)。祈りのことばもまた唱えられた音声であることをやめ、文字として書き留めらるるとき、その本質的特徴を失ってしまうというのだ。

鎌田がいう力もまた、まさにこの口誦芸術における人間の声の働きにほかならない。そして彼は、この声の働きを重視するからこそ、ことばの意味よりも響きや音楽的要素に力の本質をみる。

歌には歌の意味がある。真言〔密教の呪文〕にも意味がある。けれども重要なのは、こうした歌の響きが歌の意味を超えているという点だ。「……」読経においても、たとえ唱えているその言葉の意味がわからなくても、祈りの響きに我々が包まれ、その響きの力動にひたされて心が洗われるとか、本当に深い感

動、えもいわれぬ意味不明の感動に襲われたりすることが大いにあるだろう。歌や祈りの言葉は、国境を超え、宗教を超えて、人々の魂、身体に直接働きかける力をもっているのだ。(鎌田二〇一五、一二九頁)

うたや祈りがもつ力は、ことばの意味とは別の次元で作用するという指摘は重要である。われわれは外国のうたを歌詞の意味を知らぬまま楽しむことがある。また、歌詞の意味を味わうことなく口ずさんだり、鼻歌を歌ったりすることも多い。祈りにおいても意味が分からなくなった古語や外国語が唱えられることがあるが、そのために祈りの力が減じることはない。「南無阿弥陀仏」の音や意味がかすれ、「なんまいだー」「なんまんだぶ」となっても、それはそれで構わないのである。つまり、声の音響的性質は、うたや祈りがもつ力の大きな源泉となっているのだ。

くわえて、声にはみえないところにも届く、見えないところからも到来するという性質がある。音はしばしば遮蔽物を透過して聞こえてくるし、暗夜や霧中、眩い光の充溢のなかからも聞こえてくる。このような音の性質が、異界との交流といういまひとつの特性に関係する。中世史家の網野善彦は「高声と低音」というエッセイで、通常の音声とはことなる、ことさらに大きな声や小さな声は、この世と異界をつなぐと考えられていたと論じた⁴。彼によれば、日本の場合「全体として神の声、人ならぬものの声が微音と考えられていた」、また、高声、すなわち高く大きな声は「神仏の世界と世俗の世界を結ぶ音声」と考えられていたという。さらに沖本幸子は、声の大小だけで

なく、声の質や音楽性もまた、この世と異界とを結ぶ特別な音声の重要な要素であったと指摘する。妙なる声や美しい楽器の音色は、空へと「すみのぼり」神々へと届く。そして、神々もまたそうした美音や美声を好む。このように、「声」さえすばらしければ神は感応すると考えられていた時代⁵が確かに存在したのだと、沖本はいう。歌声と器楽とが並べ論じられていることからわかるように、ここにおいて声の美しさとは、声質のよさであると同時に抑揚や節回しなど、音楽性をも加味したものであった。高声の念仏が往生をもたらす、すなわち、宗教的救済をもたらすこともあれば、逆に、夜道を歌いながら帰った歌唱の名手が山の神に命をとられることもある。つまり、よい声やよい音楽というものは、それだけで、この世とこの世ならざる見えない世界とを媒介する媒体たりうるのだ⁵。

口誦芸術における音響と意味の相互作用

とはいえ、うたや祈りの力を、すべてその音響的要素に還元してしまふことはできない。うたは音楽とことばの複合体である。鼻歌のような例はあるものの、和歌など、およそ音楽性や口誦性が背景に退いた文学的詩歌すらうたと呼ばれることがある。こうしたことから、うたにおけることばの重要性は明らかである。ただ、音楽とことばのどちらが主であるのかを断じることができない。それはうたによっても、歌う者によってもことなるだろう。

祈りについても同様のことがいえる。祈りは、差し当たって

マルセル・モースが指摘していたようにことばと儀礼が複合したものであると考えることができる⁶。儀礼性とはここで唱え方や唱える機会などの外形的側面であり、音響的要素もここに含めてよい。このときハイラーなどは、即興的に個人のことばで唱えられる祈りにおいては文言の内容が重要視され、儀礼のなかで唱えられる定型的な祈りにおいては外形的要素が重要視されると考えた⁷が、必ずしもそうとはいえない。確かに、死語や古語が伝統にしたがつて唱えられるような場合には、少なくとも唱える人間にとつて意味の重要性は消失している。しかし、たとえば、さまざまな宗教において、祈りは端的な信仰告白を内容とすることを考えてみたい。この場合、祈ることとは、定められた時に正しい信仰箇条を正しく唱え、神や共同体、自己自身の前で確認することにほかならない。そうであるなら、唱える文言の意味内容は極めて重要だろう。祈りもまた、場合にに応じて意味内容が重要になったり、外形的要素が重要になったりするのだ。

つまり、うたにおいても祈りにおいても、ことばの意味と声の力の重要性の度合いは、その時々に応じて変化するのだ。ある種のうたにおいては声やメロディなどの音響的側面が重要であり、別の種のうたでは歌詞が重要である。同じように、ある祈りでは音響的要素が重要であり、別の祈りでは唱える文言の意味が重要となるのだ。

うたや祈りには、口誦性や音楽性といった音響的形式的側面と、ことばの意味的内容的側面があり、両者の関係は可変的である。このことをあらためて考えてみると、こうした相違は、必ずしもうたや祈りの種類の違いに応じて生じるわけではな

いということに気がつく。同じうたを歌ったり聴いたりする場合でも、あるとき不意に歌詞の意味が強くところに響くことがある。また、伝承されてきた文言を用いて祈る場合にも、ある場合には怠惰に、別の場合には情熱的に唱えるということがある。そうだとするならば、うたや祈りにおいて本当に重要なのは音響的要素なのか、それともことばなのか。あるいは、両者がともに重要であるならば、それらは互いにどのようにかかわるのだろうか。

オングが「声の文化」の特徴として挙げるいくつかの性質が、この問題にある程度の見通しを与えるように思われる。文字をもたない「声の文化」においては、知識の蓄積や伝承はほとんど口承によっておこなわれる。このとき、文字なしに抽象的な概念や思想を記憶したり、伝達したりすることは困難であるため、世代を超えた知識の伝達は、詩文や神話、物語の伝承を通してなされる。こうした口承による伝達が口誦芸術として発達する。さて、このような伝承過程においては、「学ぶとか知るといふことは、知られる対象との、密接で、感情移入的で、共有的な一体化」を意味する(オング一九九一、一〇一頁)。すなわち、口誦芸術の語り手たちは、それを記憶し演じ伝承するに際して、対象に感情移入し、同一化する。このような一体化が記憶の要件をなしており、語り手たちは、いわばことばや音楽を自らのものとして体得することで伝承し、再現するのだ。また、こうした一体化が生じるときには、ことばの意味は生きいきと、真に迫ったものとなる。そして、演じる者だけでなく観る者に対しても強い印象を与える。つまり、このような再現による伝承過程においては、テキストの文言や唱え方のきまりば

かりでなく、演者が体感する感情や観客に波及する効果のようなものもまた伝承されるのだ。

さて、うたや祈りもこうした口誦芸術に近いものとして考えることができる。というのも、われわれが唱えたり、歌ったり、聴いたりするうたや祈りの多くは過去に誰かがまとめたものである。また、即興的に創作する場合にも、歌う、ないしは祈るという行為の類型自体は文化のなかに古くから存在している。すでに文字の文化が支配的となつたわれわれの社会では、伝承は主に書かれたテキストを通してなされるが、うたや祈りのように口誦による実演がなお重要な意味をもつ場面では、上述のような声の文化における伝承の特徴がある程度保持されると考えられる。

オングはさらに、リズムや抑揚といった音響的、形式的側面が、文言の伝承と密接に関係することを指摘している（オング一九九一、一二四頁）。文字をもたない文化では、記憶とは再現できることにほかならない。韻律やメロディ、リズムなどの音響的形式性は、文言の記憶や再現を助けるものとしても重要な意味をもつのだ。このとき、興味深いことに、無文字社会においては、伝承された文言は一言一句厳密に再現されるわけではないという。むしろそれは、伝承された記憶の内容と一体化した語り手によつて、そのつど再構成される。オングによれば、ここでは、文言の逐語的な再現が重視されないばかりか、むしろ、語りの巧みさや即興性こそが評価の対象となる。つまり、文言やメロディの厳密な再現や保存が目指されているわけではないのだ。

このように、無文字文化の口誦芸術は、ことばとそれを包摂

する音響的形式性という比較的独立したふたつの要素からなるのだが、その本質をどちらか一方に還元してしまうことはできない。伝承のなかでは、ことばも形式性も、再演されるたびに変化してゆく。口誦芸術の全体的意味は、まさにこうした実演のなかでそのつど生じる。演者が伝承されたことばや形式性を引き受け、具体的な状況のなかで再演するときに、意味は演者や観客に対して生成されるのだ。いわば、実際におこなうことこそが、記憶や伝承という行為の本質なのである。そしてここでは、ことばそのものやその意味、あるいはメロディなどの音響的要素だけではなく、実演に伴う感情や効果などもまた再演されるたびに反復的に体験され、記憶され、伝承されるのだ。

祈りがうたと一致するところ

声には独特の力がある。また、口誦芸術が伝承される際には、感情や感動もまた伝承される。これらのことから、うたと祈りが一致するところについて、考えてみたい。すでに示唆したように、うたや祈りもまた、実際におこなうこと、声に出すことが重要である。そうであるなら、それらもまた単に音響的な魅力を備えるだけでなく、ことばと形式が一体となることで感情やこころの動きを再現し、追体験させるのではないだろうか。このような視座に立つとき、祈りにおけることばの役割を低く見積もり、祈りを音楽的発声に近づけて考える鎌田のような見方や、逆に、個人と神の言語的コミュニケーションとして祈りをとらえるハイラーのような見方は、一面的なものといえそう

だ。確かに、祈りにおいてはことばの役割は大きくなったり小さくなったりするが、それはことばが祈りにおいて主要であったり副次的であったりするからではないし、こうした変化のうちどちらかの極が理想的状态というわけでもない。むしろ、不意に口ずさんだうたのことばにこころを動かされたり、日々唱える祈りのことばがあるとき突然身につまされるものとなったりするとき、つまり、うたや祈りがわれわれにたいして強い力を揮うときというのは、ことばと形式性の両方が生き生きとして感じられる場合であるだろう。祈りやうたがそれを唱える者や聞く者を救うのは、まさにそのようなときなのではないか。祈りとうたが重なるのは、このような地点なのではないか。

祈りがその絶頂においてうたと一致する様子を、アウグスティヌスは克明に記録している。彼は、祈りにおけることばと形式性の関係、とりわけ祈りがうたの形をとる場合のことばと音楽の関係について深く考察した⁸。よく知られるように、彼は霊肉の激しい葛藤の後、聖パウロのことばを読み、神を求め、霊的な生き方に専心することを決めた。このような決定的回心の後、彼は一般的な世俗的、物質的快樂に惑わされることはなくなる。音楽についても、それに安らぎを覚えることはあっても「執着することはない」⁹になった。彼にとって音楽は世俗的、身体的快樂、すなわち「耳の快樂」にほかならなかったのだ。

しかし、音楽が「生気づけている思想とともに」¹⁰入ってくるとき、彼は当惑してしまふと告白する。というのも、「聖なることばがうたわれるとき、うたわれない場合にくらべ、聖なることばにより、自分たちのこころがより以上に信心深く、より以上に熱烈に敬虔の炎のうちにゆり動かされる」ことを彼自身

が経験するからだ。このとき、祈りにおける音楽とことばをそれぞれ別に考えるならば、音楽は身体的快樂をもたらし、ことばは精神的的内容をもたらすということになるだろう。というのも、別のことばを同じメロディに乗せて歌うことも可能であり、その場合にも（よほどひどい歌詞でなければ）音楽は快感情をもたらすにちがいないからである。このことを踏まえアウグスティヌスは「肉のよろこびは、精神はそれによつてたがを弛めてはならないのに、しばしば私を欺きます」と告白する。しかし、彼は次のようにもいう。「このような欺瞞にたいする警戒の度を過ぎ、あまりにも厳格に過ぎてかえつてあやまちを犯すこともあります」。というのも、彼自身「信仰をとりもどしたはじめのころ、教会の歌を聞いて流した涙を想起」するときには、「歌そのものよりむしろうたわれている内容に感動させられ」ていたからだ。

つまり、ことばと音楽が複合するとき、ことばだけを聞いたり読んだりするよりしばしばはるかに強い印象を与える。アウグスティヌスはこうした効果の増強が、ことばの内容に音楽の効果が付加されるために生じるわけではなく、むしろ、両者の有機的結合によつてことばの内容がよりよく伝達されるために生じるということに気づいていたのだ。そしてまさにこのために彼は、礼拝における音楽的要素を制限する可能性を考慮しつつも、「どちらかというところ、教会における歌唱の習慣を是認する方向にかたむいている」と述べる。ことばは音楽と複合するとき、より多くの内容を伝える。讚美の祈りは、歌われることで、より大きな「救済的効果」⁹をもたらすのだ。

アウグスティヌスは、ことばと音楽の相乗効果のようなもの

をはつきりと認識していた。この認識は、まさに自らの経験から獲得されたものだった。告白録の別の個所で彼は、聖書の「詩篇」を読む自らの体験について語っている。そこには、祈りを歌い味わう者のこのころの動きがはつきりと示されている¹⁰。彼は旧約聖書の「詩篇」を「信仰の歌 *cantica fidelia*」、「敬虔のひびき *sonus pietatis*」と呼ぶ。彼はそれを読むのだが、単に「読みあげる *lego*」だけでなく、「朗唱し *recio*」（節をつけて読み）、「歌う *canto*」。さらに、読みながら神に対する思いを燃え立たせ、神に向かつて激しく「声を上げる *do voces*」。彼はまた、「あなたを呼び求めたとき、わたしの義の神よ、あなたは聞きいれてくださりました。苦難においては、くつろがせてくださりました。主よ、わたしを憐れみ、わたしの祈りを聞きいれてください」という「詩篇」の章句を¹¹、「自分とともに（語りながら）自分に向けて、あなたの前で、心のごく打ち解けた感情からであるようなしかた」で唱えたという。つまり、誰に聞かせるわけでもなく、ただ神を思いながら、「わたしの祈りを聞きいれてください」というダヴィデの祈りを自らの祈りとしてここから唱えたというのだ。

このように、アウグステイヌスはさまざまな仕方でも古くから伝えられてきた祈りのテクストを味わう。声に出して読み、歌い、古代の作者に同一化し、感きわまつて叫び、神に語りかける。彼は「詩篇」のことばを「外に読み上げつつ、内には真実である」と認めた。そして、確信とともに祈りの詩句と一体化しつつ、「心の大きな歓呼をもって、「おお平和のうちに、おお、まさにそれ自身なるものうちに！」（「詩篇」四章九節）」と叫び声をあげたのだった。

アウグステイヌスにおいては、うたのなかで祈りが絶頂に達している。彼はいにしへの、ダヴィデの祈りを自らの祈りとして歌い、ダヴィデと神との親密な関係を自らのものとして体験／追体験しているのだ。祈りのなかで祈る者がえるものなかでも、こうした体験／追体験はとりわけ強い印象を残すため——アウグステイヌスはそれを「救済的効果」とよんだ——、それは祈りの本質に触れるものとして理解される。たとえばハイラーも、人格的な神が現前するということへの強い確信と、そのような神との交流の体験を祈りの本質と考えた。ハイラー自身は、こうした体験を、一人ひとりの祈り手がそのつど独自に獲得するものとしたが、しかし彼自身が控えめに言及するように、まさにこのような体験は過去に他者が体験し表現したものの追体験、再獲得という側面をもつ（ハイラー二〇一八、三十一—三十二頁）。だからこそ、自分のものではない他者の体験と自分の体験を同一化するために、儀礼性や音響的要素が重要になってくるのだ。つまり、こうした体験／追体験に焦点を合わせるとき、うたは祈りと重なるのである。

うたと祈りの救い

とはいえ、以上のようなアウグステイヌスの告白をよむかぎり、彼がうたと祈りを通して体験した感動は激烈なものであったようにみえる。それは、冒頭で言及した幾人かの論者がいう救いや、われわれの日常的経験とどのように関係するのだろうか。そこには、なんらかの共通点をみいだすことができるだろう

うか。

山折哲雄は次のように述べていた。生活の辛さや苦しさを抒情的にうたいあげる歌謡曲や浪花節をきくときに、人はうたに自らを仮託し、慰めをえる、と。評論家新藤謙は、同様の見解に立ちつつ、さらにこのような救いの内実にまで考察を進めている(新藤一九七九)。すなわち、艶歌、浪花節的な救いは庶民の苦境の自己美化と自己肯定の救いである。それは、人々の心情を慰めはするが、彼らを苦境から解放するものではなくむしろそこに呪縛するのだ、と。浪花節や歌謡曲が提供するこうした救済のなかに、人々の憤懣を体制的イデオロギーへと回収する権力の働きや、人々のがわの批判精神の欠如をみる論者もいる¹²。というのも、感傷的自己肯定は無批判の現状追認にほかならないし、また、世相が変われば同じようなメロディに国家主義的な歌詞がのり、うたは人々を苦しめる権力をやすやすと正当化してしまうからだ。しかし新藤は、このような解放と呪縛の二面性は、生活者の矛盾そのものであるという。生活者の生が矛盾に満ちたものであるがゆえに、その救いもまた矛盾に満ちたものにならざるをえない。それは一面では現状を肯定、追認するが、裏面では、感傷的な小事にこだわりつつけることで、他者が踏み込めない情念の領域を守り救う(新藤一九七九、一六三頁)。そして、苦しい一日一日をなんとか乗り越えていくための力を人々に与えるのだ。

山折や新藤を含め、これまでで幾人もの論者が、浪花節や艶歌を庶民のこころの救済として論じてきた。しかし、哀調を帯びたうただけが救いの力をもつわけではない。日本仏教史の研究者である名畑崇は、論文「中世における音の聖と俗」のなか

で、「聖なる音の理念をたてて秩序を維持しようとする」寺社の権力体制と、「それを覆すものとして現われた」専修念仏を対比させている。山折や新藤は、浪花節の救済を後者の流れをくむものとみるが、名畑によれば、これを亡国の哀音として厳しく批難した前者もまた、別様の「聖なる音」によって国家人心の安寧がもたらされると信じたのだ。つまり、哀調を帯びない体制側のうたや祈りもまた、人々の救いを目指して組織され、洗練されたのであり、たとえばそれは「徳が声にあらわれて聴く人の心を開いて仏道に向かわせる」といった仕組みで救いを達成すると信じたのだ¹³。

このように、救いもたらされる仕組みについての具体的説明はさまざまだ。日本における哀調のものにかぎっても、あるときには救いは神仏によってもたらされるとされ、また別の時代には、個人が抱える苦しみの感傷的肯定として生じるといわれる。キリスト教などほかの宗教の祈りもあわせればこうした説明は無数にあるとってよいだろう。しかしこのような説明の多様性に対して、個人がそこからうけとる救いの実感のようなものには共通点があるのではないか。

この点について、鎌田東二の所論が手掛かりを与えてくれる。確かに、鎌田による救済の仕組みの説明、すなわち、声の振動を介して個人と宇宙が一体化するという論理は、鎌田と体験を共有しない筆者のような者にとつては理解不能であるといわざるをえない。しかし、そうした救いが具体的に個人にもたらす効果について彼が論じるとき、議論はまさに上記の共通点に触れている。鎌田は自身の経験をもとに次のように述べる。「人間の心が、一番荒々しい状態になっているときにも和

らげて、整えて鎮めて生き直させるといふ力が、歌にはある」(鎌田、三十二頁)。また、うたや祈りとは「暴力を変換して調和ある力にしていくワザである」(鎌田、九十一頁)とも書いている。

うたや祈りは、乱れたところを鎮め、整える。そして、前向きに生きていくための力を与える。鎌田のこのような直観的洞察は、実際に本節で論じてきたこととも重なる。たとえば浪花節の救いとは、まさにこのようなものであった。また、本稿冒頭で紹介した山形が被災地で観察したうたによる癒しも、被災者のこころを鎮め、次の一步を踏み出すための力を与えるものであった。アウグスティヌスについてはどうか。彼は自らの回心の体験を振り返り、「自分によって生きていたとき、悪く生きていた。死が私のものだった。しかしいま、あなたのうちに生きかえったのだ」と述べていた¹⁴。このように、彼にとつて信仰の獲得は、生まれ変わり、生き直しにほかならず、ついに洗礼をうけた彼は、この新たな生を喜び、讃美歌や聖歌をききながら幸福の涙を流したのだ¹⁵。

以上のことから、うたや祈りがもつ救いの力の一端が明らかになった。うたや祈りは、音響的要素と言語的要素の相互作用によつて、歌つたり聞いたりする者の荒んだところを鎮め、あらためて生きていく力を与える。先にみたように、うたや祈りを唱えたり聞いたりするときに、ひとは、それらが伝えることばの内容や感情の動きと一体化する。こころを整え、前向きにする働きも、このような伝承された事柄との一体化に由来すると考えられる。ただし、すべてのうたや祈りにこのような力があるわけではないし、ひとつのうたや祈りがあらゆる状況でひとを救うというわけでもない。ここから、さしあたって次のようにいうことができそうである。すなわち、うたや祈りにはそ

うした力をもつものがある。そして、唱えたり聞いたりする者が苦境のなかでそれと同一化したとき、そうした力が実際に発揮される。また、こうした同一化の程度が強ければ強いほど、救いの実感もまた大きくなる、と。

このような力、すなわち人間の側からみられた救いの実感に着目するとき、通常の意味で宗教的祈りと歌曲を区別する基準——特定の宗教伝統のものであるかどうか、メロディや曲の構成が音楽的であるか、というような——は背景に退く。そして、こうした救いの力をもつものにかぎってみれば、両者は非常に似たものにみえてくるのである。うたと祈りを同一視するような議論がとらえているのは、まさにこのような事態である。うたや祈りのある部分にこうした共通点がみられるということは、うたや祈りの本質がそこにあるということを必ずしも意味しない。むしろこうした議論が指し示しているのは、人間の言語行為の興味深い一類型であろう。つまり、人間の言語行為のなかには、社会や文化において伝承される集合的記憶のようなものとの関係のなかで、発話者や聞き手に救いや癒しの効果をもたらすものがあるのだ。こうした言語行為においては、言語的要素だけでなく音響的要素もまた重要な役割をもつ。祈りやうたの一部は、こうした効果をよく発揮したために、珍重され、伝承されてきたのだ。

祈りが歌い出されるとき

新しいうたを歌うこと、新しい祈りを唱えることのむつかしさも、あるいはこうした見方から理解できるかもしれない。な

れない者が即興で歌つてみたり祈つてみたりしても、あまりうまくいかないのではないか。われわれが口ずさむのは、ほとんどの場合、すでに知っているうたや祈りであり、われわれはそこに保存されたものとの関係で救いや癒しの効果をえる。しかし、それでも新しいうたや祈りは、部分的には伝承された形式や言語に依拠しつつ、いまも祈り出され、歌い出されている。というのも、われわれがそのつど置かれる苦境は、けつして過去の反復ではなく、新しく一回的なものである。つねに、過去のうたや祈りから十分な癒しをえることができるわけではないからこそ、われわれは新たに歌つたり祈つたりすることをやめることができない。それは、単に言語行為の一類型であるというだけでなく、ひとが必要に迫られておこなう行為でもあるようにもみえる。われわれが、特に神仏など超越者のことを思うことなく他者の幸せや健康を祈つたり、故人を思い出しながら仏前に手を合わせ、冥福を祈つたりするのも、ふとうたを歌つてみたりするのも、こうした必要に駆られた行為なのではないか。そうであるなら、われわれは困難に際して、知らずしらずのうちに、あらたなうたや祈りの発話を試みているのではないか。

このように考えているときに、つぎのようなたをたまたま目にした。詠み手は東直子、歌壇の評によれば「自分の心のかに湧き起こるかすかな情緒をうまく捉え」る歌人とのことである¹⁶。これらうたのなかには、祈りやうたとごく日常的な発話とのあいだの連続性をみることができる。まずは二首とりあげてみたい。

いいよ、つてこぼれたことば走り出すこどもに何をゆるしたのだろ

「そら豆つて」いいかけたままそのまんまよならしたのさよならしたの

他者に向けて発した呼び掛けのことばが、自分を離れた途端自分のものではなくなってしまうように思われることがある。それはたとえば、誰かに向けて発した言葉が、その相手に届かなかつたような場合だ。これらのうたには、そうした事態への戸惑いやさみしき、諦念が表現されているようにみえる。ことばは、そして思いは相手に届かないのかもしれない。

傷あとがわたしのしるしぬばたまの夜をくぐりて朝たぐりよせ
好きになるという粘土質歩くとき私に神がいなさいびしき

他者に向けて発したことばが、その相手に届かないとき、いまや、はつきりと存在しているのは自分が経験した痛みや記憶だけであるように思われる。他者に思いを伝えたい、伝えなければならぬままにそのときに、他者に思いが届くことや、あるいは他者の存在そのものが不確実になる。歌人はこのことを「神がいなさい」という。他者の存在や他者との交流の可能性が不確かなものになるとき、今度は自らの存在もまた希薄になつてゆくような気がしてくる。

おねがいねつて渡されているこの鍵をわたしは失くしてしまう
気がする

自分は自分だけで生きていくわけではないのに、自分の痛みの思い出し以外のものはすべて色あせてゆく。このままでは本当に大切なものを失ってしまうということにどこかで気がつきつつも、何もすることができない。しかし歌人はこうした現実を受けとめながら、次のようなうたも詠んでいる。

日常は小さな郵便局のよう誰かわたしを呼んでいるよな
新しい破れめ抜けてくるひかりへ朝のおかゆがさめてしまうよ

自分の声が届くかどうかはわからない。しかし、確かに、他者から届く声がある。それは、あたたかいひかりのようでもある。だからこそ、歌人は次のようにも詠むことができる。

手のなかの野の花束が枯れるまでわたしは声を待つつもりです
なにをしているかわからぬ者ですが不思議に今日も生きております

歌人は、他者の声の到来を信じ、また、自分自身についても何やらわからぬながら生きていくと宣言している。はじめにみたうたのような存在の希薄さは感じられない。

これらのうたに詠まれた苦しさや希望は、うたのことばそのものとともにすべて日常生活のものである。東のうたは、日常生活のなかでふと気づかれるような孤独を受けとめながら、なにか不思議な自己肯定と希望をもたらす。

同じような例を祈りにについても取り上げてみたい。グリーンフ

ケアの研究者である山本佳世子は、ケアの現場にみられる、宗教者や非宗教者によるさまざまな形の祈りを分析した。そしてそのなかに、既存の宗教にとらわれないような祈りをみいだしたのだ¹⁷。山本はケアの現場の祈りの特徴として、相手（たとえば回復の可能性がないような患者）と自分（たとえばそうした患者を前に逃げ出したくなるケア者）のありのままの現状を受け入れるような態度をあげる。こうした態度をとる人は、本人が宗教的であるとなじみにかかわらず、無常な世といった想念、あるいは死を生の終わりとみないような世界観に準拠しながら、自分の力ではどうにもならない厳しい現状を受け入れ肯定しようとする。山本によれば、こうした態度は、絶対的超越者に依存し救いを求め、慰めをえる伝統的な宗教的祈りと重なる。ケア者は、自らのことばと態度で患者と自己自身を癒そうとし、それが伝統的宗教の祈り——それはしばしば現場では無力である——に近づくのである。

山本がケアの現場にみいだした「信仰に基づかない祈り」も東直子の短歌も、新しいうたⅡ祈りの試みなのではないだろうか。われわれが生活のなかで具体的に直面する苦しみに対し、既存のうたや祈りが少ししか、あるいはまったく力を与えないことがある。そのような苦しみのなかで、人は新しいうたや祈りを発するのではないか。宗教哲学者の柵次正和は、日本語の「いのり」ということばの語源をたずねながら、祈りに「生宣り」という漢字をあて、それは本来的に「生命の宣言」「生命の開顕」なのだ¹⁸と論じた。それは、ある意味で、さまざまな苦境のなかで人間がなお生きていくということそのものだというわけである。苦境のなかでなお生きることとは、まさに日常生活

することにほかならない。してみれば、うたや祈りは生活そのものということにもなる。うたや祈りという言葉行為の普遍性のなかで、宗教的偉人が体得した宗教的救済とわれわれの非宗教的日常生活は今なおおすかに響きあっているのだ。

【引用文献】

- アウグスティヌス『告白』山田晶訳、中央公論社、一九六八。
ウォルター・オング『声の文化と文字の文化』桜井直文他訳、藤原書店、一九九二（原著、一九八二）。
- 鎌田東二『歌と宗教 歌うこと。そして祈ること』ポプラ社、二〇一四。
新藤謙『日本人の感性——うたについて』三一書房、一九七九。
フリードリヒ・ハイラー『祈り』丸山空大、宮嶋俊一訳、国書刊行会、二〇一八（原著一九二二）。
- 山折哲雄『歌』の精神史』、中公文庫、二〇一五（初版、二〇〇六）。
- 【註】
- 1 ハイラー（二〇一八）の「序文」を参照。
 - 2 山形孝夫『黒い海の記憶』岩波書店、二〇一三。とりわけ、「はじめに」および「宗教の力——〈絆〉再考」の各章を参照。
 - 3 本稿の問題設定は、宗教と音楽の関係というより広大な問題に接続する。この分野は近年開拓がはじまったばかりだが、すでにさまざまな困難（史的、概念的、方法論的）があることが知られている。一般

- に、こうした問題について通文化的に分析することは困難であり、概念的方法論的整備が不可欠であるが、本稿は試論として大きな見通しを論じることに専念したい。宗教と音楽の関係についての宗教学的的研究については以下のレビュー論文が簡単な見取り図を与えてくれる。Rosaling I. J. Hackett, "Review. Sound, Music, and the Study of Religion," in: *Temenos*, Finnish Society for the Study of Religion, Vol. 48 No. 1 (2012), 11-27.
- 4 網野善彦「高声と微音」『ことばの文化史「中世I」』平凡社、一九八八、九—三十七頁。
 - 5 沖本幸子「芸能の声」『思想の身体 声の巻』春秋社、二〇〇七、一三五—一六二頁。また、幻聴をとまなう神秘体験や口寄せといった、声を媒体とする異界との交流の報告は、中世日本にかぎらず世界各地に広がる。また、音楽がこの世と異界を結ぶという観念も世界各地にみられる。Cf.) Ellingson, Ter, "Music: Music and Religion," in: Lindsay Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, 6248-56. New York: Macmillan, 1987.
 - 6 Marcel Mauss, *On Prayer*, edited by W.S.F. Pickering, Berghahn Books, 2003, p.22 (Original: *La prière*, (1909)).
 - 7 ハイラーは儀礼的伝統のなかで祈りが定式化していくと、それは実質的に「呪文へと移行し」てゆき、語の重要性は失われると論じる（ハイラー二〇一八、一三三—一四二頁）。
 - 8 Augustinus, *Confessiones*, X, Cap.33. (アウグスティヌス一九六八、三七五—三七七頁)
 - 9 原語は *salubritas* で、一般には健全性、有益性を意味するが、訳者の山田はこの語を救いとして訳出している。本文では「*salubritas*の経験」が「快楽への危険」と対比され、前者の内容は、聖歌の内容すなわち福音によってこころ動かされ、敬虔となることであるとされていることから、山田

- の訳は妥当であると考ええる。
- 10 Augustinus, *Confessiones*, IX: Cap. 4. (アウグスティヌス一九六八、二九六—三〇二頁)
- 11 「詩篇」四章二節。翻訳はアウグスティヌスのテキストによる。
- 12 たとえば前者として兵頭『〈声〉の国民国家・日本』（日本放送出版協会、二〇〇〇）、後者として松永伍一『定本うたの思想』（新人物往来社、一九七〇）を挙げることができる。また、「短歌的叙情」を批判して現代詩の方向性を定めた小野十三郎などは、まさにうたのもつこうした効果を徹底的に批判した。
- 13 名畑崇「中世における音の聖と俗——体制の「音」・民衆の「音」」『大谷大學史學論究』大谷大學文學部史學科、第一号、一九八七、十八—三十八頁。声と徳との関係を論じたのは唐の道宣であるが、名畑は論の類似から日本の念仏批判者も同様の立場に立っていたと論じている（二十九頁）。
- 14 Augustinus, *Confessiones*, XII: Cap. 10. (アウグスティヌス一九六八、四四八頁)
- 15 Augustinus, *Confessiones*, IX: Cap. 6. (アウグスティヌス一九六八、三〇四頁)
- 16 『東直子集』邑書林、二〇〇三、一四一頁。評は『歌壇』に掲載された高野公彦のもの。以下、東の句は最後の二首を除いて『東直子集』から。最後の二首は、東直子『短歌日記2007』（ふらんす堂、二〇一〇）より。
- 17 山本佳世子「非宗教者」によるスピリチュアルケアにおける「祈り」、『宗教研究』日本宗教学会編、九〇巻（一）、二〇一六、九九—一二三頁。
- 18 棚次正和『祈りの人間学』世界思想社、二〇〇九、五二頁。