

言葉の祈りと行為の祈り

棚次 正和

序

祈りは最も崇高な宗教的行為であるとはしばしば言われる。しかし実は、我々の間に祈りに関して共通の理解があるわけではない。それぞれの祈りは、それぞれの宗教的伝統の枠組みの中で捉えられているのであり、その特殊な準拠枠を超えて人間精神の普遍性の次元に関わる行為と見做されているわけでは必ずしもない。従って、宗教会議や宗教間対話の席上で祈りがその会議や対話の「原点」や「潤滑油」の役割を果たしているとしても、それは宗教者がそれぞれに特有の理解に立って祈りを行なっているにすぎないのである。こうした祈りの現状に想到する時、祈り固有の輪郭線を明確に描くべき時期が到来しているように思われる。

本論は、複雑多岐にわたる祈りの諸現象を、「言葉としての祈り」と「行為としての祈り」という二つの局面から捉えることによって、祈りの固有性を照射するための予備的な考察を目指すものである。「言葉としての祈り」の側面については、ハイラーの著書『祈り』を手引きにして考察し、「行為としての祈り」の側面に関しては、その著書に批判を投げかけたサム・ギルの論点を取り上げるつもりである。そして出来れば、「言葉としての祈り」と「行為としての祈り」の考察を通して、「祈り」の概念それ自体を鑄造し直す必要があることを示唆したいと思う。

第一章 言葉としての祈り——ハイラーの『祈り』を手引きにして

祈りに関する一般研究の端緒は、ハイラー(Friedrich Heiler, 1892-1967)の著書『祈り——一つの宗教史的宗教心理学的研究』(Das Gebet, 1918)によって切り拓かれた。その冒頭で、ハイラーは次のように明言している。「祈りが一切の宗教の心であり、中心点であることに對しては、いささかの疑いもない。教義や制度の中や儀礼や倫理的理念の中ではなく、祈りの中でこそ、我々は本来の宗教的生命を捉えるのである。⁽¹⁾」しかしながら、祈りが宗教の中心的現象と考えられているにも係わらず、神学や教学の立場を離れて、祈り一般についての考察と分析を試みた研究者は殆どいなかった。祈りの一般研究に對する意図的な無視と言える学問的状况が生まれた背景には、ハイラーの推察では、宗教経験の直接的源泉に赴くよりも、その表現としての宗教的表象や神学的教説に關心を注いだ啓蒙主義的な合理主義やスコラ的な主知主義の影響があつた。⁽²⁾ 祈りの学術的な研究は、文献学・比較宗教・宗教心理学・宗教哲学という四つの観点から行なわれてはいたが、それらの方法は混乱を招くほど多種多様であり、しかもその研究の多くは、定型の祈りの言葉や詩歌や儀礼の動作などという祈りの外皮を取り扱うのが普通であつた。祈る人の魂の中を覗き見て、その内面の消息や震え、憧憬や信頼などの觀察に成功したのは、ダイスマン、サバティエ、ティール等わずかの研究者しかいない、とハイラーは言う。

では、ハイラー自身は、如何なる認識に立つて包括的で一般的な祈りの研究を遂行したのか。「宗教は何よりもその源泉と頂点(Heren Quellen und Höhepunkten) について研究されねばならない。⁽³⁾」この表現は、彼の基本姿勢を端的に示している。「ここで彼が意味する宗教の「源泉」とは、慣習的な文化形態の内に硬直化する以前の自由で自発的な生命力を以て迸り出る魂の体験の場所であり、また神話的思考や哲学的神学的思弁で覆われる以前の場所である。そうした原初的な思考や生命力を持った「素朴な宗教」(naive Religion) は、現代のプリミティブな部族の宗教儀礼の中に野性の力を残していると共に、いつの時代にもどの地域にも、信仰心の基層として民衆の間に生き続けている。だが、宗教体験の原初的表現は、大抵は歴史的展開の過程で夾雑物が混じり込み、外来の諸要素が堆積する。そこで、その複合物から本来の宗教性を洗い出すことが必要となるが、ハイラーが取った手段は、「偉大な宗教的天才」(die großen religiösen Genien) に訴えることであつた。⁽⁴⁾ 神秘家・預言者・説教者・伝道者・創唱者などの宗教的天才は、その豊かで繊細な創造的經驗を直接的な自明性において我々に打ち

明ける。心理学で「変形分析」と呼ばれる手続きに従って、ハイラーは偉大な宗教的天才の研究を行ない、その研究を通してプリミティブな人々の内なる素朴な宗教的感情を捉えようと試みる。この分析が依拠する基本認識は、或る体験の萌芽的形態はその同じ体験の完全に発達した透明な形態から説明されるというものである。つまり、宗教体験の源泉〔素朴な宗教〕を本来の意味でそれとして認識せしめるのは、宗教体験の頂点〔宗教的天才〕であるというのである。⁽⁵⁾

宗教現象の本質は、ただ純粋な体験によってのみ明らかとなるが、現代の問題は、そのような純朴な宗教体験を基礎とした研究を行なうには、宗教が余りにも異質な要素で再構成されている点にある。ハイラーは「純粋に経験的歴史的で心理学的な宗教研究が、宗教学の基礎的部分をなす」と考え、宗教の経験的研究の基本的課題を類型論(die Typenlehre)、即ち宗教現象の多様な形態の分類と記述と分析の中に見ている。この類型論は、宗教哲学のように価値の観点に立つものではない。精緻な歴史的研究なしには、個々の類型の分析は不可能である。「類型論は比較宗教史と重なる」と言われる所以である。⁽⁷⁾

ところで、著書『祈り』の副題は「一つの宗教史的宗教心理学的研究」である。ここで、宗教学の学問的内部構成とその方法論に対するハイラーの理解を一瞥しておく必要がある。彼の理解では、経験的研究、即ち歴史的心理学的研究が、宗教学の基礎的部分をなす。その経験的研究の基本的課題は、何よりも類型論である。「心理学的研究」は、個人の宗教体験の動機や心的過程の起伏を一般的因果的視点から記述・分析するものであり、「歴史的個別研究」は、宗教現象をその限定された特性の中で擲もうとするものである。この両者の関係については、「比較心理学的研究は、根本的には個別の構築物を目指す歴史的な個別研究にとつての前提」であり、先行する一般的形態論なしに、単に文献学的資料を基礎として祈りの特殊記述を試みても不十分な成果しか上がらないと言われる。しかしその反面、文献学的歴史的な個別作業を通して、心理学的記述は補足され、部分的な修正を受ける。従って、一般的比較研究(別の表現では、比較心理学的研究)と歴史的個別研究の関係は相補的であり、研究上の相互交換が行われる必要があるのである。こうした経験的研究は、宗教学における学問領域としては、宗教史・宗教現象学・宗教心理学・宗教社会学の形を取る。この四部門の他に、その経験的研究を踏まえて、その上に樹立されるべき宗教哲学があり、ここでは宗教の認識論・価値哲学・形而上学が展開されることになる。

要するに、ハイラーは宗教の経験的研究領域の中から「歴史的 psychological」なものに焦点を絞り込み、その経験的研究の基本的課題を類型

論の中に求めることによって、歴史的個別研究の前提となる比較心理学的研究を宗教学の基礎的な中心領域と見做すわけである。しかも、一般的比較研究が個人の宗教体験を第一の対象とする限り、その内容は比較心理学的研究となる他はない。こうして、ハイラー自身は、著書『祈り』の研究範囲を次のように画定する。「当面の研究は個々の祈りの類型の分類や記述や分析に限定され、そして現象学、即ち祈りの本質規定で終わるのである。」⁽⁹⁾

確かに、著書『祈り』の中で、ハイラーは実に膨大な資料を我々に提供しながら、祈りの主要形態、つまり祈りの類型を以下の順序で取り扱っている。

A 未開人の素朴な祈り、B 儀礼的な祈りの文句、C 賛美歌、D ギリシアの文化全体における祈り、E 哲学的思索の祈りの批判と祈りの理想、F 偉大な宗教的人格の個人的信仰における祈り、G 偉人（詩人や芸術家）の個人的な祈り、H 礼拝的な共同体の祈り、J 法則の宗教における宗教的義務や良き行為としての個人的な祈り、と続いて最後に「祈りの本質」が付加されている。

膨大な資料を駆使しながら、ハイラーは如何にして祈りの多様な形態を分類・分析し、更にはそこから祈りの本質を洞察しようとしたのだろうか。彼はその大量の資料を必ずしも十分に生かし切っていない嫌いがあり、また資料の選択にも或る種の偏向が見受けられる。我々の当面の課題は、ハイラーが取り揃えた膨大な資料を逐一吟味したり解釈したりすることでは勿論なく、驚くべき多様性を帯びた祈りの諸現象から構造的類似性を観取してそれを明るみに出すこと、要するに祈りの本質構造を把握すること以外にない。前述のように、ハイラーは祈りの「源泉」と「頂点」、とりわけ後者に着目し、そこから祈りの一般研究を進めようとした。では、その「頂点」として彼の眼に映じたものは、具体的には如何なる光景であつたのか。

祈りの最も純粹で豊かな形態は、「偉大な宗教的人格の個人的信仰における祈り」の中に結実している。そこにハイラーは人格的信仰の二つの主要類型、即ち「神秘主義」(Mystik)と「預言者的信仰」(prophetische Frömmigkeit)を見出し、その一般の特徴を描写しようとする。⁽¹⁰⁾ 神秘主義において、世界と自己は根本的に否定され、人間の人格は神性の無限の二者の中に消滅し没入する。一方、預言者宗教(prophetische Religion)、或いは啓示宗教(Offenbarungsreligion)と呼ばれるものは、神秘主義の特殊な形態では決してなく、それから完全に自立した一つの類型と見做されるべきものとされる。

ハイラーが試みた両類型の宗教的根本概念に関する比較の一部を要約しつつ、以下において両類型の構造的な相違を簡単に素描してみよう。まず、「歴史的発生」に触れると、神秘主義は古代の偉大な文化宗教の内部で発生し、預言者宗教は遊牧民のプリミティブな宗教から発展して人格的一神教的な神信仰に高まった。両類型の「心理的根本体験」は際立った対照をなしている。神秘主義は世界や文化に対する嫌悪を抱き、感覚の門を閉ざし、自我の情動や表象を放棄しながら無限の神的なものに還帰しようとするが、その否定的過程（浄化・還滅など）を通して至高への憧憬としての神秘的愛は止揚され、遂には日常的意識が完全に終息した脱我や涅槃の境地に至る。それは生への意志の死という代償を払って贖われた合一の体験である。これに対し、預言者宗教では生への意志が主張され、能動的で熱望的で倫理的な要求に貫かれ、神の恩寵への信頼と認識としての信仰が生根本感情となる。その他にも、神秘主義が受動的な女性的であるのに対して、預言者宗教は能動的な男性的であるという心理的特徴が認められる。こうした宗教体験の根本性格の相違は、神観念や世界観や歴史観などに反映される。

「神の表象」に関しては、脱我の体験の観照的認識に基づいて、神秘主義では人格性が奪われた不動・無限の統一・単一・最高善となり、預言者宗教ではその意志的な信仰体験を反映した生きる意志力となるが、それは裁く神と愛の神が共存する逆説である。また、神秘主義では神は時間と空間を超えた隠れた神である故に、「歴史の評価」は極めて低く、一方の預言者宗教では神は時間と空間の中に自らの意志を啓示する神である故に、歴史との関係は不可欠である。「権威に対する態度」については、神秘主義が一切の宗教的権威を原理的に超越するのに対して、預言者宗教では権威の観念は啓示の中に根を下ろす。更に、神秘主義では「罪」は感覚や世界や肉体と同一視されるが、それは人間存在の核心に触れるものではなく、従って「救済」は世界や被造物からの離脱に求められる。反対に、預言者宗教では「罪」は神の聖なる意志からの離反、「救済」は神の恩寵の自由なる働きである。「倫理」や「社会的共同体」や「文化と世界」に対する態度も、両者は対照的である。神秘主義では人倫的行為は神との合一のための準備段階にすぎないが、預言者宗教ではその人倫的行為自体が神との交わりとなる。神秘主義は「神と魂」以外の何ものも知らない個人主義性・非社会性を特徴とする故に、社会に対しては寛容性と柔軟性を示し、預言者宗教は徹底して社会的であり、使命感に燃えて神の言を告知し、現実社会の変革を目指す故に、本質的に現実社会には不寛容である。また神秘主義は文化生活の一切の価値に無関心であるが、預言者宗教は文化に敵対しない。「来世の希望」に関しても、神秘主義が永遠の生

命を脱我的法悦の中に求めるのに対して、預言者宗教は終末論的希望の中で神との親密な生の交わりに入る。こうして、神秘主義的体験は世界からの孤立と感情生活の抑圧を通して一切の心的活動の統一と単純化にあり、人間が完全な統一の中で神の内に消える「一元論」的性格を帯びる。他方の預言者の経験は反対者への敵対や劇的緊張を顕わにし、恐れと希望、不安と信頼、懐疑と信仰が互いに格闘し合う「二元論」的性格が顕著となる。

このように「神秘主義」と「預言者宗教」という二つの宗教類型が想定できるとすれば、ではその両者は如何なる関係を切り結ぶだろうか。ハイラーの見解によると、神秘主義はキリスト教の外部で生じたが、キリスト教を通して最も見事な形態を纏った。預言者の福音的暖かさとの交差を通して、一方の神秘主義は純粹性と徹底性を喪失する代わりに、深みと親密さと力を獲得した。両者の対照は歴史の中で幾度となく調停され、軽減され、時には一つに融合したかの如くに見えることもあった。しかしながら、「人格肯定的宗教と人格否定的宗教、歴史的な神体験と非歴史的な神体験、啓示と脱我、預言主義と修道主義、世界変革と世界逃亡、福音主義と観想——その内的対照は余りに強烈であるから、我々は両者の類型の本質的同一性を主張する権利を持つことはできない。神秘主義と啓示宗教は、高次の信仰の両対極(ide beiden Gegenpole der höheren Frömmigkeit)であり、それらは宗教史の中で互いに避け合っているが、また繰り返し引き寄せ合っているのである。」⁽¹⁾

以上のように、宗教の両類型の構造的相違を浮き彫りにすることによって、ハイラーは「神秘主義の祈り」と「預言者の信仰の祈り」に関する理解を容易ならしめようと努めている。ここで、その二類型の祈りに関するハイラーの記述を子細に検討する暇はない。我々はただ「祈り」に対する彼の基本理解のみに着眼しながら、そこに透けて見える認識枠組みを素描し、またそこに孕まれた問題点を洗い出すことに努めたいと思う。

ハイラーによる祈りの一般研究は、端的に言えば、個人の宗教体験の中に基礎的な資料を求め、祈りの「源泉」と「頂点」に考察の比重を置きつつ、「神秘主義の祈り」と「預言者の信仰の祈り」という祈りの二類型を析出し、その特性を詳細に記述・分析したのである。その場合に、原理的に考察されうる問題領域としては、資料となる諸事実の取り扱いの問題、それらを整合的に理解するための概念的構成の問題、そして本質規定を導く直観の問題という、少なくとも三つの領域が区別されうるだろう。具体的に言えば、まず祈りの資料に関して、

何を基礎的なものと見做し、不透明で不均質的な資料に如何なる序列を与えるかという問題がある。次に、多様な祈りの諸事実を分類・整理するための類型論的作業に纏わる問題がある。例えば、宗教の二類型の識別、他の類型の存在の可能性についての検討、第一次的類型と第二次的類型との関係などという、類型を導出する手続きや類型の内容に関する事柄である。そして第三に、事後的資料と概念的把握の交互媒介を通して次第に鮮明に結像する現象学的直観の問題である。

まず、資料の取り扱いに関しては、ハイラーは祈りの資料を「祈りの言葉自体」、「祈りについての自己証言」、「純粋な他者証言」の三つに大別している¹³。第一はプリミティブな民族や偉大な宗教者の口から漏れた自発的な祈りの叫びであるが、その「祈られた祈り」は文書に固定された「書かれた祈り」となる。それは祈りの文学や宗教的告白の中に、或いは定型の祈り（例えば、主の祈り）、儀礼や典礼の祈り、詩歌的祈り（賛美歌）などの中に見出される。第二は偉大な宗教者自身の祈りに関する発言、例えば祈りの指導や祈りの神学の言葉であり、第三は他者によって聞き取られ保存された祈りであり、それは文学や芸術作品の中に表現される。この資料の分類は、祈りの直接的現実性や生命力の質的相違の観点から試みられたもので、自己から他者へ、「祈られた祈り」から「書かれた祈り」へと移行するに従って、祈りは間接的で生命力を喪失すると考えられている。資料を取り扱う際に、このような資料自体が含む内的現実性の相違に対する認識が必要となる以外に、その資料を解説する研究者の態度が隠然たる影響を及ぼすことも考慮に入れる必要がある。祈りの基礎資料が個人の宗教体験であり、祈りが祈りからのみ理解できるとする以上、資料の解説に「自己観察」¹⁴の契機が不可欠の前提となるからである。

類型論と現象学的直観という二つの問題に関しては、今は祈りの「源泉」と「頂点」の関係、及び「素朴な宗教」や「宗教的天才」の祈りと「儀礼の祈り」の関係に着目するに止めておこう。祈りの「源泉」と「頂点」の関係は、宗教的生命が伏流する「地下水」とそれが地表に湧き出た「噴水」の関係として捉えられる。祈りの「源泉」は「素朴な祈り」であり、それは少なくとも三つの領域、即ちプリミティブな人間の祈り、民衆宗教の祈り、そして神礼拝の共同の祈りの中に見られる。プリミティブな人間の自発的で自由な懇願の祈りは「一切の祈りの原型」であり、先史時代の人間の口から漏れた「原初的祈りの残響」である。その一部は古代儀礼の定型的祈り、即ち秘蹟的制度の中に固定化される以前の神礼拝の共同の祈りの中に保存されたが、大半は呪文文学の下に迷い込むか、賛美歌の中に断片的に吸収された。それはまた高度に発達した文化における民衆宗教の中にも、いわば信仰の基層として生き残っている。

一方、祈りの「頂点」は「宗教的天才」の祈りであり、ハイラーが重点的に扱った「神秘主義」や「預言者の信仰」の中にその典型的形態が見出される。ここで注意すべきは、ハイラーが祈りの「源泉」と「頂点」の間に必ずしも質的区別を設けていないことである。¹⁶「素朴な宗教」の祈りと「宗教的天才」の祈りは通底していて、ちょうど地上の湧泉と地下に伏流する水脈が通じ合っているように、両者の祈りは同根であり等質的である。いずれも、内的生命力の迸り出る魂の体験の直接的表現である。しかし、湧泉や地下水がしばしば枯渇するように、その内的生命力は次第にその直接的現実性を失って、模倣や代用や硬化現象が生じる傾向がある。こうした祈りの生命力の直接的表現と間接的表現に対する観察から、ハイラーは用意周到に、祈りの現象に第一次的なものと第二次的なものを区別すべきこと¹⁷、また類型自体の内部に質的相違を設けて、祈りの第一次的類型と第二次的類型を想定すべきことを説いている。¹⁸第一次的類型には、内的生命力の直接的表現としての素朴な宗教の祈りや宗教的天才の祈りが該当し、第二次的類型には、その生命力の間接的模倣や代替物としての一般信者の祈り、哲学的理念的な祈り、儀礼の祈り、秘蹟的制度としての典礼的共同の祈り、合法的で功徳的な祈りなどが属すると見られている。ハイラーは、祈りの本質的特性が顕わになった第一次的類型に考察の焦点を絞ることで、却ってそこから分離して希薄化された祈りの第二次的類型の性格も明瞭になると考えるのである。¹⁹

宗教の歴史において、祈りは驚くべき多様な形態で現れている。この祈りの多様な現象形態の根底にあるもの、要するに「祈りの本質」は、いったい何だろうか。祈りの本質を問う際に、我々は祈りの根本的な動機や心理学的な根底を問うこともできる。例えば、祈りをより高次の豊かな生命への根本衝動の表現と見做すことも、祈りの動機を自己の生命の拡充への努力と捉えることも可能である。しかし、祈りに関するこの種の心理学的な動機や根底の追求が、直ちに祈りの本質の解明に繋がるわけではない。我々が把握すべきは、祈りのより一層内面的な姿勢や霊的な目的である。祈りの体験の内的構造を形成する要因として、ハイラーは「生きた人格的な神への信仰」、「その現実的で直接的な現前への信仰」、「現前するものとして体験された神と人間の劇的な交わり」に注目する。²⁰彼の見解では、神の人格性への信仰は必然的前提であって、一切の祈りの根本条件である。神の人格性についての生きた表象が色褪せるところでは、祈りは純粋な観想的没入や崇拜へと移行する他ない。また、真正の祈りの体験には、神の生きた現前についての畏敬に満ちた確信が常に伴っている。

実は、「人格的な神への信仰」と「その現前への信仰」は、祈りの二つの前提と言うべきもので、祈りそれ自体はその二つの経験に包摂さ

れるものではない。祈りは、むしろ神との人間の生きた関わりであり、対話であり、我と汝の結合である。祈りが我と汝の交わりや対話である以上、祈られる神と祈る人との関係は、人間の社会的関係の類推によって、親と子、主と奴、婿と嫁などの関係として表現されることになる。とはいえ、この神と人との劇的な交わりは、人間の側からの擬人論的把握を遙かに超絶している。ゼーデルブルムの言を借りれば、「我々の内面の深みにおいて、我々自身の声や我々自身の本質からの反響が人格性の暗い深みから跳ね返るのが見出されるのみならず、我々自身よりも高次の偉大な現実性が見出されるのであり、それを人間は崇拜し、それに自らを委託しうるのである。」⁽²¹⁾ こうして、ハイラーは、祈りの本質を次のように規定する。祈りとは「人格的なものと考えられ現前するものとして体験される神との信仰者の生きた交わり(= *lebendiger Verkehr des Frommen mit dem persönlich gedachten und als gegenwärtig erlebten Gott*) であり、人間の社会関係の形態を反映している交わり」⁽²²⁾である。

ところで、祈りの固有性をそれとして積極的に捉える際に、祈りとそれに類似した体験との識別が不可避となる。ここでハイラーが特に着眼するのは、「崇拜」(Anbetung)と「敬虔」(Andacht)という二つの宗教的経験である。彼はその両概念の輪郭線を明確にすることを通して、陰画的に祈りの固有性を照射しようと努めている。ハイラーの見解では、「崇拜」と「敬虔」は祈りと密接な繋がりにあるものの、祈りよりも更に広い概念であり、それらが属するのは宗教的というよりも世俗的な領域、或いはむしろ祈りとの境界線上にあるものである。⁽²³⁾

「崇拜」は至高価値としての聖なるものへの厳粛な観察であり、聖なるものへの全き帰依であり、聖なるものへの専心である。崇拜はプリミティブな人間が超自然的な力を持つ対象を前に示す畏敬の念から、神秘家による最高善への観想や現代詩人による自然への審美的没入に至るまで様々だが、その場合に崇拜の対象の人格性は必ずしも本質的特徴ではない。崇拜における高みへの飛翔や献身や一体感は、祈りの中で生じる劇的な交わりとは異なるものの、その交わりの契機を暗示はしている。全き帰依や献身の対象となる至高価値は、宗教的なものでも世俗的なものでもあり得るし、超自然的なものでも自然的なものでもあり得る。若者は愛人を崇拜し、市民は祖国を崇拜し、芸術家はミューズを崇拜し、哲学者は真と善のアイデアを崇拜する。崇拜者は自分の理想的対象が不動であることを観察し、驚きと歓喜と共にそこに没入する。こうして、崇拜は「至高価値への観想的な献身」である。

他方、「敬虔」とは何よりも「一点への精神集中」であり、「収縮した意識の範囲についての明るく目覚めた意識状態」だが、そこには単なる精神集中や注意力と違って、「厳かで静かで崇高で神聖な心的情緒」が漂う。自然愛好者が高い連山の前に立つ時、芸術愛好者がラファエルの聖母に感嘆する時、また信仰者が神聖な儀礼に参加する時、或いは無信仰者でさえ荘厳なドームの静かな薄明に足を踏み入れる時に、それぞれの仕方では敬虔を体験する。その時に意識の範囲は狭まり、体験の強度は増大する。つまり、敬虔とは「静かで厳かな心的情緒」であって、それは理知的で倫理的な、だが審美的宗教的な価値の観察を通じて刺激される。崇拜が理念的対象へと内面的に向かつてその対象に執心するのに対して、敬虔はその対象的な前提との関係が絶たれて主観的没入に深まる傾向がある。

上述したような「崇拜」と「敬虔」に関する現象学的考察を通して、ハイラーは祈りの本質、即ち「神と人間の生ける交わり」を浮き彫りにしようと試みる。現代人が崇拜や敬虔を真正の祈りと取り違えるとするれば、それはこうした有限の精神と無限の精神との生ける交わりについての適切な表象を欠いているためである。祈りなくしては、信仰は観念的な確信に止まり、祈りなくしては、礼拝は単なる外的活動でしかなく、祈りなくしては、神の愛は沈黙したままであり、祈りなくしては、有限と無限の間に無限の深淵が横たわるだけである。祈りを通してこそ、宗教は神の中における生命となり、永遠なるものとの共同となる。祈りの宗教学的研究は、この有限と無限の結びつきという不思議の認識へと誘われる。祈りの研究者は、祈りの不思議を前にして、結局はそこに頭われる深い力強い生命の証人や代弁者となる他はない、とハイラーは言う。

以上のような「祈りの本質」に関するハイラーの分析は、果して客観的妥当性を持つだろうか。祈りの本質を「神と人間の生ける交わり」の中に見たこと、祈りを「崇拜」と「敬虔」に对照させたこと、差し当たり、この二点が論究のための糸口となろう。ハイラーが祈りの「頂点」として「宗教的天才」に着目し、その典型的表現を「神秘主義」と「預言者宗教」という宗教の二類型の中に見たことは、既述した通りである。その二類型は互いに独立した「高次の信仰の両対極」であった。彼が主張するように、両者の間に、人格否定的宗教と人格肯定的宗教、非歴史的な神体験と歴史的な神体験、脱我と啓示というような強烈な内的对照が存在するとすれば、祈りの本質規定の際にも、その二類型の固有性は尊重されねばなるまい。「神と人間の生ける交わり」というような祈りの本質規定は、「預言者宗教」の祈りに偏向した規定と受け取られる恐れがある。「神秘主義」の祈りにおいては、神も人間も人格的形像を剥ぎ取られ、両者の生ける交わりも空無化される

境位が確かに現出する。ハイラーの祈りの本質規定には、彼自身の信仰と彼の宗教的環境の影響が濃厚に反映されているように見える。

また、「祈り」の輪郭線を「崇拜」と「敬虔」の特性描写から陰画的に照射しようとしたことに関しては、その二項の選択が恣意的であるとか、相互の識別が困難であるとかの批判が予想されうる。実際問題として、祈りを崇拜や敬虔から区別するのは容易ではない。祈りと崇拜と敬虔の三者の決定的な相違は、何処にあるのだろうか、また祈りとなるためには崇拜と敬虔は何が欠落し、或いは何が余分であるのだろうか。「至高価値への観想的な献身」としての崇拜は、至高価値が宗教的のみならず世俗的でもありうる点、それが必ずしも人格性を帯びない点、それとの関係が劇的交わりとならずに観想的な献身となる点などにおいて、祈りとは異なる。また、「静かで厳かな心的情緒」としての敬虔の念に打たれる時、意識の範囲は狭まる代わりに体験の強度は強まり、その精神集中は対象との関わりを絶つて、主観の方に内向する。崇拜が理念的対象に執心するのに対して、敬虔は主観の内に没入する。前者は対象の虜となり、後者は逆に主観内に閉塞して、いずれも「生ける交わり」とはならない。つまり、ハイラーは「崇拜」と「敬虔」の特性を描写しながら、同時に彼が想定する真実の祈りの輪郭線を陰画的に刻みつけたのである。「崇拜」と「敬虔」の理解は、実は「祈り」の理解と表裏一体の関係をなしているのである。

以上、我々は、ハイラーの著書『祈り』における細部の議論や膨大な例証を殆ど顧みることなく、その認識枠組みと議論の展開の大筋を把握することに努めた。要するに、ハイラーは、宗教の中心的現象としての祈りを、「歴史的・心理学的」な経験的研究、特にその基本的課題を「類型論」に求めるような観点から捉えようとし、宗教の「源泉」〔素朴な宗教〕と「頂点」〔宗教的天才〕に考察の焦点を合わせつつ、神秘主義と預言者宗教という祈りの二大類型を析出してその特性を描写し、最後に祈りの本質規定を試みたのである。

第二章 行為としての祈り——サム・ギルによるハイラー批判

ハイラーの著書『祈り』は、概ね好意的な評価を得たと思われる。各種宗教辞典における「祈り」の解説には、大抵は彼の著書『祈り』に対する言及や参照がある。^④しかし、その反面、彼の分析や記述が必ずしも全面的には受け入れられなかったことも事実である。ハイラーの弟子ワツハは、ハイラーの偉大な功績（宗教的類型の重要性の認識や、体系化を目指した格闘など）を認めながらも、彼の方法論が宗教学と宗教哲学を混同していること、彼の心理学的探究では客観的な宗教形態の領域が把握できないこと、また類型論が比較宗教史と重なる

という主張が間違っていることなどを指摘している。²⁵ 現代においても、例えばアメリカ・インディアンの研究者サム・ギル (Sam D. Gill) は、ハイラーが「儀礼の祈り」や「行為としての祈り」を過小評価したことに異議を唱えている。以下において、エリアーデ責任編集の『宗教科全書』(The Encyclopedia of Religion) の「祈り」の項目に関するサム・ギルの解説から、彼の見解を要約してみよう。²⁶

サム・ギルは、祈りを「テキスト」と「行為」と「主題」という三つの側面から捉えるべきことを主張する。祈りはまず霊的実在に向けられた人間のコミュニケーションとして凝集した言葉の集合、即ち「テキスト」(text)として考察できるものであり、次に言語だけではなく、特にその行為を構成する遂行的要素をも含んだ、神々と意思伝達する人間の「行為」(act)として考察できるものであり、最後にその本質の分節が信念の表明や教義や教訓や哲学や神学を構成する宗教の一つの次元、即ち「主題」(subject)として考察できるものである。なかでも、彼が強い関心を示すのは、「行為」としての祈りの側面である。

祈りの一般的な基礎類型論は、十九世紀から二十世紀初頭にかけての宗教学研究の中で広範に用いられ、「テキスト」としての祈りの研究を通して模索されてきた。この種の類型論は数多くのクラスを含みつつ、内容的には請願・呼びかけ・感謝(賛美・崇拜)・献身・祈願・執り成し・告白・悔悟・祝福などに分けられてきた。サム・ギルは、祈りに関する古典的著作として、タイラーの『原始文化』(1873)とハイラーの『祈り』(1918)に注目する。両書において、祈りは自由で自発的なものとして特徴づけられているが、祈りの理解が祈りをそのテキストの形式に制限することと結びつく時に、本来自由で自発的な祈りが反復的で静的な定式に封じ込まれるという矛盾、乃至はディレンマに遭遇することになる。タイラーの理論は呪術の後に続く宗教を要求するが、彼が上述のディレンマの解消をはかったのは、その言葉が正確に反復され、その本質が実践的に呪文に類似した伝統的定型へと凝固した、本来的には自由で柔軟な祈りを支持することによってのみであった。

ところで、ハイラーは祈りの「テキスト」を真実の祈りではなくて、啓発・教化の目的で人為的に作られたものと見た故に、サム・ギルによれば、ハイラーによる祈りの研究は、「彼が祈りの研究のために資料の第一次的源泉を軽視して、人が自分の心を神に注ぐ祈りを盗み聴きするという希少な機会を物欲しげに待ち受けるに任せたという点で、最初から無駄な努力であった」²⁷のであり、また「祈りの心理学的性質を求めるハイラーの傾向は、テキストとしての祈りと行為としての祈りの間に明確な区別、或いは有益な区別をつけることの失敗と結び

ついで、彼の祈りの考察を非生産的な位置に、とりわけ特殊な祈りの伝統を超えた祈りの学術的研究を一般に控えてしまう位置に置いた⁽²⁸⁾のである。入手できる資料の性質からして、祈りはまず第一に「テキスト」として考察される他はない。

しかし、祈りは単に発せられた言葉だけではなく、言語行為の遂行的要素を含んだ行為でもある。祈りを行為と見る時に、個人的な祈りと儀礼の祈りの区別が意味となるだろう。神に心を注ぐ個人的な祈りは、確かに祈りの最も真実な形態と考えられてきたが、サム・ギルの見解では、ハイラーは儀礼の祈りが持つ重要な機能を軽視することによって、祈りの理解を徹底的に切り詰めてしまった。だが、儀礼の祈りの側面は、「伝統と文化の連続性やコミュニケーションにとつて重要で且つしばしば本質的なものとして認識されねばならない。」⁽²⁹⁾定型の反復的で標準化された祈りの諸特徴は、教育的な意味で効果があり、文化化されるのである。言語行為論的な視点から、情報を伝達する機能のみならず、言語の行為遂行的な機能が研究されているが、祈りの研究でも、祈りの行為的次元がもつと十分に認識されねばならない。

また、言語の行為遂行的な力の研究は、発話の実行能力が慣例化され形式化されていること、また適切であるためには言葉の言表と同時に身体的行為を通常は含んでいることを示唆する。つまり、祈りの行為は、それが効果を持ち真実で権能を与えられるためには、それが捧げられる歴史的文化的個人的な場における諸要素（例えば、適切な身体的動作やその方位、指定された建築的構造や物理的環境、特別な時間や暦の日付など）の能動的な関わりを含んでいるのである。こうして、祈りを行為と見る時、祈りは常に歴史的文化的心理的な脈絡を為の一部として必然的に含む故に、その言葉の硬直と不可分なものと考えられた無反応的で非生産的な次元は解消されることになろう。むしろ、最も重要な祈りは、言葉なしで達成された祈りである場合さえあり、歌や踊りや供儀や布施のような非言語的な宗教的行為も、本質的には祈りとして認識されるのである。

最後に、祈りは、それについて書かれたり語られたりする「主題」であり、宗教的伝統における祈りに関するコミュニケーションとしての「メタ祈り」である。祈りは理論や神学や説教や教義や指導の主題であり、指定された礼拝様式や生活様式の主題であり、祈りの方法に関する記述の主題である。洋の東西を問わず、祈りを「主題」とする数多くの文献が存在し、そこにおいて宗教的伝統の原理や性格が、また或る伝統における傾向が分節されている。祈りを「主題」とする議論の一例を挙げると、西洋の宗教的伝統においては、請願的な祈りは

必要であるかとか、祈りは独話であるか、或いは対話であるかなどという古典的問題が提起されて来たのである。

結論として、サム・ギルは次のように述べている。「祈りの一般研究において、〈祈り〉という用語は、様々な人間の行為、主に宗教の実践と結びついた言語行為や、とりわけ神的存在の霊的実在とのコミュニケーションである言語行為を指し示すために、漠然と使われてきた。このように使われた場合、その語に与えられる正確な定義などありえない。何故なら、それはより正確な比較的历史的研究のための、ただ一般的に焦点を合わせる装置としてのみ役立つからである。祈りの用語が定義上の正確さを獲得するのは、実践や教義の内に分節されたものとして特別な宗教的伝統の中で使われる数多い用語の中のものに見做される時である。祈りの一般研究を促進するために明確に言えることは、テキストとして、行為として、主題としてという祈りの三重の区分が持つ重要性である。」⁽³⁰⁾

さて、我々の問題意識に即してサム・ギルの主張を整理すれば、「テキスト」と「行為」と「主題」の三重の側面からの祈りの理解、「テキストとしての祈り」から「行為としての祈り」への考察の重点の移行、そして「個人の祈り」から「儀礼の祈り」への比重の移動という三点に纏めることができるだろう。このサム・ギルが主張する論点の裏返しは、ハイラーの祈り理解に対する批判の視点とほぼ重なり合う。即ち、(1)「テキスト」の過小評価、(2)「テキストとしての祈り」と「行為としての祈り」の区別の無視、(3)「儀礼の祈り」の軽視である。

これらの問題に立ち入って検討する前に、まず明らかにしておきたいのは、「資料の第一次的源泉」に関するハイラーとサム・ギルの見解の相違である。ハイラーにとって祈りの第一次資料は、個人の宗教体験における生きた「祈りの言葉自体」であり、次に「祈りについての自己証言」、そして「他者証言」と序列がつけられた。資料の重要度は、祈りの言葉から祈りについての証言へ、自己証言から他者証言へ、〈祈られた祈り〉から〈書かれた祈り〉へとそれぞれ移行するにつれて低下すると見られた。従って、何よりも重視されたのは、個人の宗教体験、しかも祈りの「頂点」としての宗教的天才の祈りの体験である。ところが、サム・ギルの判断では、ハイラーは「資料の第一次的源泉を軽視」して、「祈りを盗み聞きするという希有な機会を物ほしげに待ち受け」た点で、「最初から無駄な努力」をしたのである。サム・ギルにとって資料の第一次的源泉とは、「儀礼の祈り」の中で「行為としての祈り」の形に具体化したものである。この両者の見方の食い違いは、一見すると大きいように思える。しかし実は、「資料の第一次的源泉」を、「テキストとしての祈り」(ハイラーの言う〈書かれた祈り〉)や「主題としての祈り」(これは「メタ祈り」だが、ハイラーの言う「祈りについての自己証言」や「他者証言」に相当するだろう)の中に

ではなくて、現・実・の・祈・り・の・体・験・に求めた点で、両者は一致しているのである。ただ、ハイラーはそれを「個人の祈り」の方向に追求し、サム・ギルは集団的な「儀礼の祈り」の方向に見出したのである。

(1) ハイラーが「テキスト」を過小評価したという批判は、ハイラーが「書かれた祈り」よりも「祈られた祈り」を第一次的資料として重視したことに関連がある。宗教学の基礎的部分の重要な部門なす心理学的研究では、個人の宗教体験における「祈られた祈り」、或いは現実の生きた「祈りの言葉自体」が当面の第一の対象である。その心理学的研究が目指す方向を、サム・ギルは「人が自分の心を神に注ぐ祈りを盗み聴きするという希有な機会を物欲しげに待ち受け」と「揶揄したわけである。この問題は、祈りにおける「パロール」と「エクリチュール」の対立として受け取ることもできるだろう。へ書かれた祈りへに対するハイラーの評価が消極的であるのは事実である。「文書に固定された言葉は、語られた祈りの言葉には完全には一致しない。書き記し (die Aufzeichnung) は、既に真正の祈りの言葉の様式化 (eine Stilisierung) をもたらす。」⁽¹⁾ と言いつつ、ハイラーは、本当の祈りが筆舌に尽くし難いものであることを述べたバンヤンの言葉を引用している。しかし、この問題は、資料の第一次的源泉に対する理解の相違に起因するものであって、最終的には何を以て現実と呼ぶかという「現実」概念の内容に触れざるをえないだろう。更に、祈りの理解に「自己観察」の必要性を認める時には、この問題地平は一層紛糾した根拠を顕わにするはずである。

(2) 「祈りの心理学的性格を求めるハイラーの傾向は、テキストとしての祈りと行為としての祈りの間に明確な区別」をつけることに失敗した、とサム・ギルは言う。しかしながら、ハイラーがプリミティブな祈りと預言者の祈りの同根的等質性——ただ後者は前者よりも宗教的に内面化され倫理的に浄化されるとされる——を承認している点を考慮すれば、「行為としての祈り」を無視したという批判は、必ずしも正鵠を得ていない。プリミティブな祈りの場合と同様に、預言者の祈りの内容は、懇願・執り成し・賛美・感謝などで満ち溢れており、それは単に言葉だけでなく、行為遂行的要素をも既に孕んでいる。むしろ、聞き入れられない祈りは、或る意味で祈りですらない。オースティンの言語行為論が現れた一九四〇年代後半よりかなり以前に、ハイラーは、祈りの行為的な側面に気づいていたと推察されるのである。

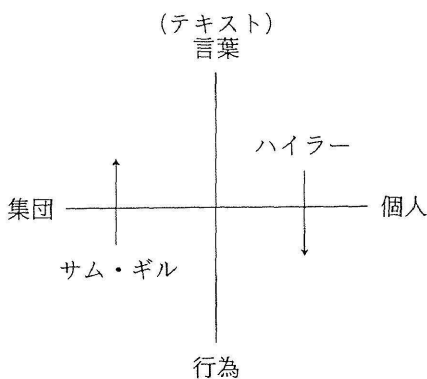
(3) 「儀礼の祈り」に対する軽視という批判については、確かにハイラーは「個人の祈り」の体験を重視して、祈る人の心の中を覗き見よ

うとした。しかも、彼はそれを自ら渉獵した膨大な資料を駆使しながら、心理学的研究の立場から共感的自己觀察的に把握しようと努めた。しかし実は、ハイラーの著書『祈り』の中で、儀礼の祈りに関係する記述は、少なく見積もっても全体の五分の二は占めているのである。⁽³²⁾従って、「儀礼の祈り」が持つ重要な機能を軽視することによって、ハイラーは祈りの理解を徹底的に切り詰めたとするサム・ギルの論難は、むしろ的外れであると言わねばなるまい。但し、同じ「儀礼の祈り」を扱うにしても、ハイラーの研究が個人の宗教体験に対する心理学的記述、従って祈りの動機や内容分析に焦点を当てたこと、またプリミティブな人間の祈りに対する接近が間接的であり、他者による第二次資料に依存したこと、更にはユダヤ教的キリスト教的儀礼を中心に儀礼行為が理解されているように見えることなどは指摘されて然るべきであろう。その点、サム・ギルの研究では、「儀礼の祈り」から「個人の祈り」が明らかに差し引かれている。⁽³³⁾

従って、我々は、上述したようなサム・ギルの主張に全面的に同意することはできない。しかしながら、ハイラーが研究の中心を置かなかつた側面、即ち「行為としての祈り」や「儀礼の祈り」にサム・ギルが考察の力点を移し変え、その重要な機能を強調したことは、評価されうるだろう。祈りの行為的儀礼的側面を重視する彼の視点は、近年の言語行為論の流行とも連動して、祈りの研究における新たな方向を切り拓くための一つの端緒となつたのである。

さて、以上紹介したような祈りに対するハイラーの見解とサム・ギルの見解から、我々は現実の多様な祈りの諸現象を単純化して見通すための概念装置を手に入れたと言える。それは、「言葉(テキスト)と行為」、及び「個人と集団(儀礼)」という二組みの対立概念を利用して、祈りの諸現象を整理する手法である。「言葉―行為」の対立概念を垂直軸に、また「個人―集団」の対立概念を水平軸に置いて、それらを十字に交差させた地平から祈りの現象を眺める時に、祈りは如何なる様相を呈するだろうか。

「個人」による「言葉」の祈りに主要な関心を注ぐハイラーと、「集団」による「行為」としての祈りに着眼するサム・ギルは、互いに完全に対極に位置するように見える。だが、両者の対立は見かけほど鋭くはない。何故なら、両者共に現実の生きた祈りを捉えることを目指しているからである。た



だ、その視線の方向が、「個人」と「集団」に分裂しており、ハイラーが宗教的天才が吐露した祈りの言葉に聞き耳を立てるのに対して、サム・ギルはアメリカ・インディアンの宗教儀礼における祈りの行為の現場に立ち会うのである。

ここで問うべきは、むしろ両者の対立を可能ならしめている問題地平そのものの妥当性、具体的には二組みの二項対立の有効性それ自体を検討することではないだろうか。この吟味は、祈りの現実性の内実に直結する事柄である。果して、「個人」と「集団」は対立しているのか。また、「言葉」と「行為」は明確に区別できるのか。二組みの二項対立は、一見自明である。だが、ここには特殊な社会の特殊な価値に磁化された人間観や社会観が潜んでいる可能性がある。人間をもちや細分化できない人間関係の原子と見做す「個人」(the individual)の把握や、その個人の集合としての「社会」の把握は、個人性と社会性の双方を包み込む「人間」概念(例えば、日本語の「人間」や「ひと」の如き)とは明らかに異質である。我々は「近代的自我」が確立された思想史的な過程、及びその近代的 세계観を背景に持った「自我と無我」や「人格と非人格」などの対立を無批判に受容するのではなく、多少なりとも用心して眼を向けるべきだろう。

一方、「言葉と行為」の対立も、必ずしも自明な事柄ではない。行為としての言葉に対する議論、即ち言語行為論によって獲得された視点は、両者の対立をボーダレスな方向に導いているし、また仏教やヨーガのカルマ論が、身体的行為と言語的行為と意思的行為の三者を包括するような行為論的地平を切り拓いていることは周知の通りである。この「言葉と行為」の対立の背後に、「観照(theoria)と実践(praxis)」の対立を我々は読み取るべきかもしれない。言葉を観照と行為(実践)を媒介するものと見做す時に、身体的行為に偏向した行為観の収縮と共に、原初的な言語感覚を忘却した言語観の収縮を論じうる地平に、我々は身を置くことができるように思われる。その地平は、観照としての行為、或いは行為としての観照が顕わになる地平であろう。いずれにせよ、前掲の概念装置が有効に働くのは、それらの概念を産出した社会においてである。特定の言語体系が特定の言語的世界裁断である以上、その言語体系における概念装置そのものが、固有の世界観を有する特殊社会の所産に他ならないのである。しかし、我々の研究が特定の言語体系を用いて行なわれる限りは、こうした言語的制約の問題は不可避である。従って、我々に要求されることは、この「文化の眼鏡」を通した言語拘束的認識を相対化しうるような視点を方法論的に獲得することではないかと思われる。

結び

我々は祈りの一般研究の具体例としてハイラーの著書『祈り』における基本認識と、それに対するサム・ギルの批判を一瞥した後で、現実の祈りの複合的現象を単純化して見通すために、個人と集団、言葉と行為という二組みの二項対立を利用することを試みた。その二項対立に含まれた問題として改めて浮上して来たのは、我々の研究が被らざるを得ない文化的言語的制約の問題であった。以上の考察を踏まえながら、最後に我々が目指す「祈りの研究」の方向性を素描しておきたいと思う。

祈りの研究を遂行するに際して、我々は特定の宗教的価値に参与した立場に終始するつもりはない。知覚と認識の有限な遠近法的性格からして、祈りの特殊な個別研究を通して、祈りを一般的に捉えうる地平に出るといふ道が、差し当たり我々の前には開かれるだろう。時代や地域や信仰が異なった特殊な祈りに関する個別研究の積み重ねから、前掲の二組みの二項対立を交差させた概念装置は、一種の深みの次元を与えられるはずである。敷衍すれば、「言葉として祈り」と「行為としての祈り」、及び「個人の祈り」と「集団の祈り」という水平面での二重の対立に、おそらくは更に「有の祈り」と「無の祈り」という自己実現と自己否定に関係した垂直次元の対立が与えられることによつて、祈りの研究はより拡大・深化した地平へと超え出るようになるだろう。ここでは、人格神を前提とした「狭義の祈り」とそれを必ずしも前提としない「瞑想」(禪定)の双方を包み込むような「広義の祈り」概念が現実の祈りに即して鑄造し直されよう。また、この地平においては、「祈り」概念と同様に、「人間」概念も変容することが予想される。何故なら、我々の理解では、祈りは単に特殊な人間の特異な宗教的行為であるのでは決してなく、むしろ人間の存在構造一般が祈りを不可欠なものとするからである。つまり、人間は究極的なもの(或いは、聖なるもの)を志向せざるを得ないという根本事実から判断する限り、人間はホモ・レリギオスス(homo religiosus、宗教的人間)たらざるを得ない。また、言語媒介的認識が人間の存在条件の一つであるとすれば、人間は必然的にホモ・ロクエーンズ(homo loquens、言葉を話す人間)たらざるを得ない。人間に関するこの二重の本質規定、即ち「ホモ・レリギオスス」と「ホモ・ロクエーンズ」が、我々の祈りの一般研究を推進するための導きの糸となるはずである。

我々が捉えるような「祈り」は通常の「祈り」概念を極端に拡張したものではないかという批判が予想されるが、それに対しては、正に

その通常[・]の理解を成り立たしめている文化的土壤こそが問題なのであると答えたいと思う。所謂通常[・]の「祈り」の理解が、或る特殊な社会の価値的な磁化作用の影響を受けて成立したものだとするれば、その特殊[・]な通常[・]の見方を祈りやそれに類似した一切の宗教現象に押し当てることは、一つの特異なもの[・]の普遍主義的な拡張ということになろう。こうした批判は、実は我々自身の「祈り」理解に対しても、同様に投げかけられるべき性格のものではある。「神と人間の生ける交わり」というような「祈り」の一般的理解は、従来の欧米主導（換言すれば、キリスト教主導）の宗教学的研究の在り方を反映したものに違いない。従って、そのような神観念や人間観に伴う暗黙の前提や前了解そのものが問いに付されねばなるまい。我々は、人格神を前提とした「狭義の祈り」とそれを必ずしも前提しない「瞑想」（禪定）とを包括するような「広義の祈り」概念を鑄造し直すことによって、現実の祈りが持つ豊かな多様性と繊細な流動性に対応すべきであろう。

〔注〕

- (1) Friedrich Heiler, *Das Gebet*, München, Ernst Reinhardt Verlag, 1969(1918), S.2.
- (2) *Ibid.*, S.5.
- (3) *Ibid.*, S.17.
- (4) *Ibid.*, S.18.
- (5) こうして、自由で自発的な生命力をもった個人的体験としての「素朴な宗教」と「宗教的天才」とが宗教研究の中心的な対象となるわけだが、同時に二次的な現象の研究も不可欠である。個人的な体験の背後には、神話や儀礼や律法に支えられた宗教共同体があり、哲学的思惟と結合して合理化された教義の領域がある。大半の信仰者は二次的な宗教生活を送っているものであり、またそうした二次的現象との比較や対照を通してこそ、一次的現象の本質も明確に浮かび上がってくる。つづいて。 *Ibid.*, S.21.
- (6) *Ibid.*, S.22.
- (7) *Ibid.*, S.23.
- (8) *Ibid.*, S.23.
- (9) *Ibid.*, S.26.
- (10) *Ibid.*, S.248-283.
- (11) *Ibid.*, S.283.
- (12) *Ibid.*, S.284-346.
- (13) *Ibid.*, S.347-409.

- (14) *Ibid.*, S.26-37.
- (15) *Ibid.*, S.22.
- (16) 素朴な宗教と宗教的天才の信仰との間には、宗教的内面性や倫理的浄化の相違はあるにせよ、ハイラーは基本的には同類の宗教的生命力を認めている。「純粋で素朴な宗教は、常に宗教学の出発点と中心点を形成しているはずである。・・・(引用者、省略)・・・素朴な宗教は、現代のプリミティブな民族の儀礼の中で野性的な生命性を以て活動しており、志向や生命におけるその原始性は、歴史の進歩と退歩を通して比較的僅かしか触れられては来なかった。素朴な宗教は、全ての時代の全ての文化の民衆信仰の中にも同様に生きている。」ハイラーはこのように述べて、プリミティブな宗教的生命力が、イスラエルやギリシアやインドや中世キリスト教などの民衆宗教の中に生き続けているのを観取する。但し、プリミティブな宗教性は、大抵はその神秘的 세계観や社会制度、何よりも呪術の本質と分かち難く結ばれているので、その本来的な宗教性を洗い出すために、偉大な宗教的天才を利用すべきことを説いている。*Ibid.*, S.18-19.
- (17) *Ibid.*, S.21.
- (18) *Ibid.*, S.488.
- (19) 例えば、「神礼拝の共同体の祈り」では、元来は力強い宗教的な集団体験の直接的表現が、厳格に整備された教会組織における儀礼へと硬化する恐れがあるばかりか、教会の薦める「合法的で功徳的な個人の祈り」は、義務的或いは機械的に行われる仕事へと萎縮する恐れもある、とハイラーは見ている。
- (20) *Ibid.*, S.489.
- (21) *Ibid.*, S.491.
- (22) *Ibid.*, S.491.
- (23) *Ibid.*, S.491-494.
- (24) 著書『祈り』に対するハイラー自身の評価に関しては、例えばその英訳版に寄せた彼の序文が参考になるだろう。そこでハイラーは、本書の一部が患者の付添いとして病院で奉仕していた時に書かれて第一次世界大戦終了の数カ月前に出版されたこと、ゼーデルブロムから宗教学的方法を学んだこと、統一に向けての大きなエキユメニカル運動が戦後に起こる前に本書は著されたこと、ローマンカトリックとして生まれた著者がエキユメニカルな立場への進路を切り拓かなかつたことから本書は現在のよような形式では書かれなかつたはずであること等々について述懐している。Friedrich Heiler, *Prayer*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 1958), preface.
- (25) Joachim Wach, *Introduction to the History of Religions*, ed. by Joseph M. Kitagawa and Gregory D. Alles with the collaboration of Karl W. Luckert (New York: Macmillan Publishing Company, 1988), pp.25-26.
- (26) Sam Gill, "Prayer," in *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987), vol.11, pp.489-494.
- (27) *Ibid.*, p.490.
- (28) *Ibid.*, p.490.
- (29) *Ibid.*, p.490.
- (30) *Ibid.*, p.493.
- (31) Friedrich Heiler, *Das Gebet*, S.28.

- (32) 因みに、「儀礼としての祈り」に関係があると思われる同書の部分を列挙すると、プリミティブな人間の素朴な祈りA(S.38-43)、「儀礼的な祈りの定型Bと賛美歌」(S.147-190)、「神礼拝の共同の祈りH(S.421-477)などであり、少なくとも全体(S.491)の五分の二は占めている。
- (33) サム・キルの著作については、例えば次のものを参照。
- Sam Gill, *Sacred Words: A Study of Navajo Religion and Prayer* (Westport: Greenwood Press, 1981).
- , *Mother Earth: An American Story* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987).
- , *Native American Religious Action: A Performance Approach to Religion* (Columbia: The University of South Carolina Press, 1987).

Verbal Prayer and Performative Prayer

Masakazu TANATSUGU

言葉の祈りと行為の祈り

This paper has two objectives. The first is to elucidate what the property of prayer is by focusing our consideration on verbal prayer and performative prayer, and the second is to suggest that we should remold the concept of prayer into a more dynamic and flexible one, pointing towards the dimension of the universality of human beings.

First, we will attempt to make clear the verbal character contained in the concept of prayer by referring to Friedrich Heiler's *Das Gebet* (Prayer), where he surveyed various prayers in prophets and mystics in the Western and the Eastern religious traditions. Heiler's definition of prayer as the living communion of man with God is widely received as valid. In checking the leading ideas and the fundamental stance in Heiler's study of prayer, we will be able to foresee some other aspects in prayer that Heiler often ignored. For instance, Sam Gill approached prayer in terms of performance or speech-act. His criticism of Heiler's view can be accepted insofar as he put stress upon the performative aspect of prayer by researching American Indians' rituals, though Sam Gill's view can not be always affirmed in other respects.

Second, through the reflection mentioned above, we will find it necessary to reconsider the concept of prayer. The concept of prayer that we are trying to remold will become a more comprehensive and profound one, that may include not only Heiler's understanding which emphasizes verbal prayer, but also Sam Gill's position which highlights performative prayer. The new horizon into which our understanding of prayer is to be open will be, according to our prospect, related to the perspective of the universality of human beings. Thus, our investigation of various prayers will be a search for the universal dimension that both comprehends and transcends a great variety of particular manifestations of human spirituality.