

〔論 文〕

歴史会話研究の諸相

——新約聖書を一例として——

細 川 裕 史

「言葉によって人間関係が成立します。言葉によって人は生き返ります」牛尾幸生¹⁾

I はじめに

化石としてしか現代には存在しない恐竜を、現生動物を観察するように観察することはできない。映像としてデータを記録することができなかった時代におこなわれた会話は、この恐竜に似ている。あたかも、化石化した恐竜の骨の一部だけが後世に伝わったように、文字や絵画によって記録された会話の断片が、数世紀のときを経て我々の手元に残されているにすぎないからだ。恐竜の皮膚や肉が化石として残されていないように、文字や絵画によって記録されなかった会話の情報は永久に失われてしまった。こうした限られた資料のみに基づいて過去の会話を再構築しようとする試みは、まったく「冒険的な行為」(Kilian 2005: Vorwort)といわざるを得ない。

とはいえ、化石から恐竜の姿や生態を探る研究は現におこなわれているし、恐竜の生態を明らかにするために一定の成果をあげている。そして、過去におこなわれた会話を再構築しようとする研究も、同様に、おこなわれつつけている。もっとも、こうした研究は、古生物学とは異なり、複数の学問分野(言語学や文学、社会学、歴史学など)に分散しておこなわれており、ひとつの統一的な研究分野が確立されているわけではない²⁾。そのため、ドイツ語学者である Jörg Kilian は、その著書“Historische Dialogforschung”(2005)において、「歴史会話研究」という統一的な研究分野を確立させるこ

とを提案している。こうした研究分野が確立することで、それまで異なる研究分野で個別におこなわれてきた研究の成果を「歴史会話研究」という視点から統合することができ、それぞれの成果を有機的に結びつけることができるからである。たとえば、文学研究の枠組みでおこなわれてきた戯曲における発話の解釈が、その戯曲で描かれている時代を対象とした語用論的な考察に利用できるかもしれない。あるいは、会話における規範を扱った社会言語学的な研究が、文化史研究に貢献するかもしれない。

本論文の目的は、Kilian (2005) で提案された概念や研究方法を利用して、彼のいう「歴史会話研究」の実例を示し、こうした研究分野の確立に向けてさらなる一歩を踏みだすことである。研究対象としては、聖書学という独自の研究分野が確立されており、豊富な先行研究のある聖書のうち、新約聖書をとりあげる。新約聖書は、会話研究の資料としては多くの問題点を抱えている。本論では、まさにそうした問題点をつうじて、歴史会話研究の限界と可能性を明らかにしていく。なお、煩雑さを避けるために、出典や参照箇所として新約聖書の書名を示す際には、文末注に記した略語で示すこととする³⁾。また、書名の後の数字は章および節番号を表す。

II 歴史会話研究の資料としての新約聖書

Kilian (2005) においては、「会話 (Dialog)」は「独白 (Monolog)」と対置されるものであり、極めて広い意味で用いられている。彼は、「会話」を「言語という媒体をつかっておこなわれ、2人以上の参加者が話し手・書き手と聞き手・読み手の役割を交替する、特定のテーマについての相互行為」(Kilian 2005: 3) と定義づけている⁴⁾。したがって、言語が音声によって伝えられるか、文字によって伝えられるかによらず、「会話」とみなされる。実際に、同書では、口頭による対面会話 (Gespräch) も手紙による文通 (Korrespondenz) も、等しく「会話」として扱われている⁵⁾。そして、聖書における最初の人間アダムがおこなった (音声による) 名づけ行為 (創世記 2: 20) から現代の (文字による) チャットにいたるまで、さまざまな「会話」が研究対象として挙げられている⁶⁾。

いずれの「会話」を研究するにしても、歴史上のある時点で書かれ／印刷されたテキストか、録音された音声や撮影された映像に基づいて研究をすすめることになる。そこで、本章ではまず、歴史会話研究のための資料に関する Kilian (2002, 2005) の分類を考察していく。Kilian (2002) は、歴史学における資料の分類カテゴリーに基づき、語史研究のためのカテゴリーを提案しているが、その分類にしたがえば、資料は研究者のアプローチの仕方によって、「遺物資料 (Überrestquelle)」と「伝承資料 (Traditionsquelle)」とに分類される。「遺物資料」は資料の作り手の意図とは無関係に扱われる資料である。例えば、19世紀にニュースを報道するために刊行された新聞が、後世の研究者によって「19世紀のマスメディアの言語」を研究するための資料として扱われた場合、その新聞は「遺物資料」とみなされる。一方、「伝承資料」は作り手の意図に沿って扱われる資料である。例えば、19世紀に正書法を周知するために刊行された辞書が、後世の研究者によって「19

世紀の正書法」を研究するための資料として扱われた場合、その辞書は「伝承資料」とみなせる⁷⁾。新約聖書は21世紀の言語学者に会話研究のための資料を提供するために書かれたものではなく、キリスト教の教えを広めるために書かれたものであるから、新約聖書における会話を研究する場合には、同書を「遺物資料」として扱っていることになる。また、歴史学が資料によって伝えられる出来事を扱うのに対し、語史研究では出来事を伝えている言語そのものも研究対象となっているため、Kilian (2002) はより精密な分類方法を提案している。例えば、「時間」、「空間」、「資料の作り手」、「テキスト種」、「伝達形式」などのサブ・カテゴリーごとの分類である。「ローマの信徒への手紙」であれば、「57年に」「コリントで」「タルソスのパウロ (の筆記者テルティオ)」の書いた「手紙」が「新約聖書におさめられたことで」後世に伝わった。このうち「テキスト種」に関しては、さらに、「題材」、「表現形式」、「(資料が作られた当初の) 目的」ごとに分類する必要がある。同じく「ローマの信徒への手紙」であれば、「(原始キリスト教の教義にかかわる) 神学的なテーマ」が「論争的なスタイル」で「ローマの信徒を間違った教えから正すために」書かれた「手紙」といえる⁸⁾。そして、こうしたサブ・カテゴリーは、扱われる対象やアプローチの仕方に応じて修正していかなければならない。たとえば、文章として書きおこされた口頭発話を扱う場合、それらの資料においてどれだけ口頭発話が忠実に再現されているのかという度合い、つまり真正性 (Authentizität) ごとにも分類する必要がある⁹⁾。会話研究のための資料としての新約聖書は、後述するように、この点で大きな問題を抱えている。

その一方で、Kilian (2005) では、歴史会話研究のための一次資料として、とくに、以下の3種類の資料が挙げられている。つまり、「会話そのものの記録」、「回想された会話」、「虚構の会話」である。

1. 「会話そのものの記録」

対面会話を研究するうえでもっとも重要な一次資料は、対面会話そのものを書きとめた口述筆記である¹⁰⁾。たとえば、裁判記録やインタビューなどがそれにあたる。もっとも、こうした口述筆記であっても、記録者の判断や能力によって、記録される内容が選択されたり制限されたりしており、「会話そのもの」を完全に記録しているわけではない。とくに、口頭発話に多くみられるフィラー（「えっと」や「あの」など）は記録されないのが一般的である¹¹⁾。新約聖書に関していえば、対面会話そのものの記録とみなせる資料は皆無である。イエスが活動した時期のユダヤ人社会では文章よりも口頭でのコミュニケーションが重視されており、イエス自身も執筆活動よりも口頭でのコミュニケーションによる布教活動を重視していた。その際、イエスやその弟子たちはアラム語で話していたとするのが通説になっているが、（アラム語からの借用語をふくむ）ヘブライ語を話していたとする説もある。いずれにせよ、イエスの会話をアラム語（またはヘブライ語）でそのまま記録したという資料は現存していない¹²⁾。

Kilian (2005) では、会話そのものの記録の例として、1309年にヴェツラーでおこなわれた裁判時の会話が挙げられている。たしかに、新約聖書にも裁判時の会話がいくつか記載されている。たとえば、イエスが処刑前に最高法院で受けた裁判については、4つの福音書すべてが詳細に描いている。しかし、共観福音書によれば弟子たちは皆逃げだし、唯一、逃げなかったペトロも遠くはなれた庭におり、裁判の現場にはいなかった（マタイ26、マルコ14、ルカ22）。ヨハネによる福音書では、ペトロを案内した「もう一人の弟子」も裁判がおこなわれている屋敷まで来ているが、彼もまた庭にとどまっている（ヨハネ18）。したがって、裁判記録をつくれるとすれば、イエスを罪人として殺した側の人間にしか機会はなかったことになるが、そうした立場の人物が裁判記録をイエスの弟子たちに公開したとは考えにくい。

新約聖書における会話の真正性に関連して、カトリック教会は以下のような立場をとっている。聖書は、神が「固有の能力と素質を持った人間を選んで」（日本カトリック司教協議会2002：35）書かせたものであり、「真理を堅く、忠実に、誤りなく教えるもの」（前掲書：36）であるが、そこに書かれている「真理」を理解するには、聖書が書かれた「当時の状況と文化、当時使われていた『文学類型』、当時普通であった感じ方、話し方、物語り方を考慮する必要がある」（同頁）ある¹³⁾。そして、福音書については、その「歴史性をためらわずに断言し、神の子イエスが[...]実際に行いまた教えたことを、それらの福音書が忠実に伝えている」（前掲書：40）としているが、けっして、歴史上の人物であるナザレのイエスの言動を福音書が史実に即して伝えている、と主張しているわけではない。福音書記者は、「口伝と書き物とによって伝えられていた多くのことがらの中から選択し、あることがらを総合し、あるいは教会の事情に留意しながら説明し、そして宣教の形式を保ちながら」（前掲書：40）執筆した、とみなしているのだ。イエスの裁判記録についても、「会話そのものの記録」ではなく、裁判について伝えられたことがらを「宣教の形式」に沿って編集したものと考えらるべきだろう¹⁴⁾。

新約聖書における「会話そのものの記録」としては、文字による会話、すなわち文通だけが存在している。新約聖書には、タルソスのパウロの手になるとされる書簡が13通おさめられているが、そのうち7通が真正とされている（「テサロニケの信徒への手紙1」「コリントの信徒への手紙1」「同2」「フィリピの信徒への手紙」「フィレモンへの手紙」「ガラテヤの信徒への手紙」「ローマの信徒への手紙」）¹⁵⁾。これらの手紙はおもに口述筆記によって書かれたが、一部は、パウロ自身が筆をとっている¹⁶⁾。パウロは、地中海沿岸の諸都市を渡り歩きながら宣教活動をおこない、各地に教会共同体を創設した。そして、これらの共同体に属する信者たちを指導するために、手紙を書いたのである。パ

ウロ自身も口頭によるコミュニケーションをより重視していたが、すべての共同体に直接向くことができなかつたため、非常手段として手紙による指導をおこなつたと考えられている¹⁷⁾。

しかし、インタビュー記事が語られたことばそのままではなく、インタビュアーによって編集されているように、真正なパウロの手紙とされる書簡であっても、「パウロのことば」がそのまま記録されているわけではない。聖書に収められているパウロの書簡は、書かれてから半世紀近くが過ぎた95年ごろに書簡集としてまとめられたものが基になっており、書簡集の編纂段階で、テキストに手が加えられている可能性が高い¹⁸⁾。また、会話研究という視点からみれば、パウロの書簡を受け取った人物からの返信が記録されていないため、双方向的なコミュニケーションとしての会話に関心のある研究者にとっては、魅力的な資料とはいえない。たとえば、コリントの信徒はパウロと頻りに連絡をとりあっていたようだが、彼らがパウロに宛てた手紙は後世に伝わっていない¹⁹⁾。

2. 「回想された会話」

「回想された会話」とは、会話を直接記録したものではなく、会話の当事者が時間が経ってから会話を思い出して(再構成して)書きとめた資料である。伝記にはこうした会話がふくまれることが比較的多く、それぞれの時代に実際におこなわれた会話を考察するための重要な資料となっている。ただし、著名人の生涯を伝えるという伝記の性質上、各時代の著名人がおこなった会話に資料が偏っている²⁰⁾。

上述したように、イエスは口頭によるコミュニケーションを重視しており、文書である新約聖書が成立する以前は、彼が語ったことばが最も権威のある教えであった²¹⁾。イエスがおこなった会話は、イエスとともに宣教活動をおこなっていた直接の弟子たちによって記憶され、口頭による伝承の形で宣教活動に用いられていたが、そうした活動をつうじて、イエスが実

際におこなった会話に、弟子たちの口を通じて語られる「イエスのことば」も混ざっていったと考えられている²²⁾。このようにして語り継がれていった「イエスのことば」は、紀元70年ごろまでに(おそらくは、イエスと直接面識があり、「イエスのことば」を語る資格があるとみなされていた直弟子たちが世を去っていったために)段階的に文書として記録されるようになる。それが、マタイおよびルカによる福音書の記者がともに用いた「Q文書」と呼ばれる語録資料である。この資料は、最初からギリシア語で書かれたと考えられるため、イエスやその弟子たちがアラム語でおこなったはずの会話がギリシア語へと翻訳されて記録されたことになる。その理由は、当時のパレスチナではギリシア語、アラム語、ヘブライ語が混在しており、そのうちギリシア語で書くことでもっとも幅広い読者層を獲得できたため、と考えられている。さらに、この資料は散逸しており、現代の研究者には、福音書に引用されたテキストをつうじてしか触れることができない²³⁾。

「回想された会話」としてのイエスの語録資料が、語った本人ではなく弟子たちが記録した「イエスのことば」しか収録していなかつたとしても、とくに史料価値が低いとはいえない。というのも、「回想された会話」というものは、たとえ会話をとおこなった本人が回想したものであっても、記憶違いや恣意的な言い換えによって現実におこなわれた会話そのものが再現されていないことが一般的だからである。現代の研究者は、その会話が回想された時点で回想した人物がいただいていた言語感覚や意図を考察し、本来の会話がどのようであったかを推察する必要がある²⁴⁾。マタイおよびルカによる福音書には、「回想された」イエスの会話が多く取り入れられているが、こうした会話もまた、イエス本人が現実におこなった会話そのものとしてではなく、あくまで1世紀に生きたイエスの直弟子たちのことばであり、彼らの感覚と意図をつうじて再構成されたイエスのことばであると認識したうえで、研究をおこなう必要があ

る²⁵⁾。

なお、福音書は、1世紀に語り継がれていた「イエスのことば」に重点をおいて執筆されているため、「回想された会話」においても、多くの場合、会話におけるイエスの発話が中心的に描かれている。その結果、会話の他の参加者の発話が不明瞭になり、会話全体の流れが把握できないことも少なくない。たとえば、イエスがエルサレムの神殿から商人を追い出す逸話は4つの福音書すべてで描かれているが、商人の発話が記録されているのはヨハネによる福音書だけで(ヨハネ2)、共観福音書では営業を妨害された人々の発話は一切描かれていない(マタイ21、マルコ11、ルカ19)。この点で、パウロの手紙ほどではないにしても、双方向的なコミュニケーションとしての会話に関心を寄せる研究者にとっては、理想的な資料とはいえない。例外的に全体の流れが把握できる会話については、第Ⅲ章で紹介する。

3. 「虚構の会話」

実際におこなわれた会話に関する資料がない場合、それぞれの時代において書かれた「虚構の会話」に基づいて研究をすすめる必要がある。Kilian (2005) は、しばしば外国語の学習教材や文学作品における「虚構の会話」を歴史会話研究の資料として挙げているが、こうした資料に対する「各時代特有の要素や文学的・美学的な要素による影響は無視できない」(Kilian 2005: 43)。したがって、こうした「虚構の会話」がどれだけ現実における会話に即しているのか、その真正性をその他の資料と比較検討する必要がある²⁶⁾。

新約聖書に関していえば、説教に際してイエスがたとえ話を多く用いているため、福音書には「虚構の会話」が頻繁にみられる。たとえば、「放蕩息子」のたとえでは父と2人の息子の会話が、「不正な管理人」のたとえでは管理人とその主人である金持ち、この金持ちに借りのある人々の会話が、イエスの口をつうじて語られている(ルカ15、16)。もちろん、これらの「虚構

の会話」が、イエス本人による創作を直弟子が語り継いだものなのか、イエスが古くからあるユダヤ教のたとえ話を再話したものなのか、あるいはイエスの直弟子や福音書記者がイエスが語った話として創作したものなのかは、議論の余地があるだろう。いずれにせよ、「回想された会話」同様に、我々が資料として直接触れることができるのは、福音書が書かれた際にギリシア語で記録されたたとえ話だけである。したがって、そこに含まれる「虚構の会話」もまた、1世紀を生きたイエスの弟子たちのことばとして扱うべきだろう。

Ⅲ 新約聖書における会話の研究

Kilian (2005) によれば、過去におこなわれた会話はまず、それがおこなわれた時代ごとに分類する必要がある。そのうえで、研究者の関心に合わせて、言語構造、語用論、社会言語学の3つの次元からアプローチをすることができるが、過去におこなわれた会話を可能なかぎり再構築するためには、どの次元に重点を置くにしても他の2つの次元を無視することはできない²⁷⁾。本章では、この3つの次元において、どのような概念やカテゴリーを用いて考察がおこなわれるのかを紹介する。

1. 言語構造へのアプローチ

言語構造の次元においては、過去におこなわれた会話の一例がサンプルとして扱われ、そのサンプルにふくまれる言語のマクロ構造(会話全体の構造)、メゾ構造(ターンのつながり)、ミクロ構造(統語構造、語彙、形態論的・音韻論的特徴)が考察の対象となる。もっとも、過去におこなわれた特定の会話を厳密に分析するためには、その会話に参加していた人々の内的な側面(語用論的な次元)や、その会話をとりまいていた社会環境(社会言語学的な次元)についても考慮する必要がある。

まず、会話のマクロ構造とは、会話の大まかな局面を指し、開始部、中心部、終結部に分け

られる。開始部は、呼びかけや挨拶をつうじて会話の参加者が確定される局面である。中心部は、後述するメゾ構造においてさまざまな言語行為がおこなわれる局面で、終結部は、別れの挨拶などをつうじて会話終了する局面である。会話は、言語を用いた呼びかけや挨拶だけでなく、会釈をすとか手をふるといった身振りによっても開始されうる。会話の終結部は、別れの挨拶によって明示されるケース以外にも、それまでの会話をまとめたり、相手を戒めたり励ましたりすることによって、暗示されることがある。特殊なケースとしては、教室における授業時の会話では、教員が受講生に次回までの課題を出すことによって終結部が暗示される²⁸⁾。

たとえば、ルカによる福音書だけが伝えている天使ガブリエルとマリアの会話は、「おめでとう、恵まれた方」(ルカ1:28)と天使がマリアに呼びかけることで開始され、マリアが自分の運命を受け入れることを「お言葉どおり、この身に成りますように」(ルカ1:38)と天使に伝えることで(天使の使命が全うされて)終結する。もっとも、すでに述べたように、新約聖書においては、会話の記述に際して、宣教に重要なイエスのことばに重点が置かれているため、会話の開始部や終結部は周辺のものとしてしか描かれておらず、どのような言語行為が会話の開始部や終結部にあったのかが不明瞭なことが多い。また、しばしば、イエスのことばの描写とともに会話が打ち切られている²⁹⁾。一例を挙げるならば、イエスと洗礼者ヨハネの弟子との断食についての問答は共観福音書すべてに記載されているが、いずれの場合にも、なぜ断食をしないのかというヨハネの弟子の質問と、その質問への回答であるイエスのことば(「ぶどう酒と革袋」のたとえ)だけが記載されており、両者の会話がどのように始まり終わったのかは記録されていない(マタイ9, マルコ2, ルカ5)。

次に、会話の中心部を構成するのがメゾ構造である。これは、個々のターンのつながりに

よって構成されている。Kilian (2005) においては、「ターン」は、会話的なコミュニケーションで手番にある参加者(話し手・書き手)がおこなった行為すべてを含んでいる。したがって、対面会話において発話し同時に「質問」することも、文通において手紙を書き同時に「請願」することも、それどころか相手の「質問」に対して「沈黙」していることも、ともに1つのターンとみなされている³⁰⁾。会話におけるターンは、会話で取り上げられているテーマによってつながっており、また、基本的に、主導権をとるターンとそれに対する反応としてのターンとで「隣接ペア」を構成している。たとえば、主導権をとるターンで「質問」がなされれば、反応としてのターンでは「回答」や「沈黙」がおこなわれる。各ターンの受け継がれ方は、主導権をとるターンにおける発語内行為(「質問」や「請願」など)や、そのターンで取り上げられた具体的なテーマ、そしてそのターンで発話者・執筆者が期待した発語媒介行為(「回答」や「承諾」など)によって決定づけられている。また、ターンの受け継ぎ(「話者交替」)の形式としては、会話の司会役が次の話し手を指名することによる交替、聞き手が話し手として名乗り出ることによる交替、そして話し手自身の判断による交替という3つの形式が知られている。しかし、円滑に受け継ぎがおこなわれず、複数の参加者が同時に発話したり、話し手の発話が妨げられたり、誰も発話せずに間ができてしまうこともある。対面会話におけるターンの受け継ぎに際しては、「聞き手のシグナル」がはたす役割も重要である。これは、うなずいたり相づちを打ったりすることで、聞き手が聞き手としての役割を受け入れていることを示す行為で、したがって、その時点での話し手がターンを維持しつづけることを容認する行為である³¹⁾。

新約聖書における会話の重点はイエスのことばに置かれているため、もっぱら彼のターンだけが記述され、その他の人々のターンや聞き手の反応は、あまり触れられていない。たとえば、有名な「山上の説教」は話し手であるイエスと

聞き手である弟子および群集が参加した会話とみなせるが、イエスが山に登ると弟子がそばに寄ってきたという描写につづいて「そこで、イエスは口を開き、教えられた」(マタイ5:2)という導入のあと、3章に渡ってイエスのターンが続き、イエスは一方的に会話を終結して山を降りる(マタイ8)。その間の聞き手の反応としては、「非常に驚いた」(マタイ7:28)と表現されているにすぎず、どのような「聞き手のシグナル」を送っていたのかも不明である。

ただし、ターンの受け継ぎがしっかりと描かれている会話もないわけではない。たとえば、「山上の説教」の後に記述されているイエスと百人隊長(およびイエスの弟子や群集)の会話は、以下のようにターンごとに整理することができる(マタイ8)。なお、イエスの弟子と群集は、この会話では聞き手としてのみ参加しており、一度もターンをとっていない。

[カファルナウムの町に到着したイエスを百人隊長が訪ねる]

百人隊長「主よ、わたしの僕が中風で家に寝込んで、ひどく苦しんでいます」

イエス「わたしが行って、いやしてあげよう」

百人隊長「主よ、わたしはあなたを自分の屋根の下にお迎えできるような者ではありません。ただ、ひと言おっしゃってください。[…]

イエス(弟子や群集に)「はっきり言っておく。イスラエルの中でさえ、わたしはこれほどの信仰を見たことがない。[…]

(百人隊長に)「帰りなさい。あなたが信じたとおりになるように」

この会話は、百人隊長がイエスに「主よ」と呼びかけることで開始され、イエスが彼に「帰りなさい」と命じることで終結する。その間、まず最初のターンで百人隊長がイエスに僕を癒すことを「請願」し、その反応としてイエスが「承諾」する。それに対し百人隊長は、イエスが彼の家に来ることではなく、ひと言発することを

「請願」する。彼の信仰心に感心したイエスは、(聞き手であった人々に発話したあとで)改めて百人隊長の「請願」を「承諾」する。ここでは、会話の開始部から終結部まで明確に描かれているだけでなく、「請願—承諾」というターンの受け継ぎが2回繰り返されていることも読みとれる³²⁾。また、イエスが2度目のターンで百人隊長ではなく弟子や群集に話しかけたことを除けば、それぞれのターンは、イエスと百人隊長の間で話し手自身の判断に基づいて円滑に受け継がれている。

最後に、会話のミクロ構造とは、統語構造(文の種類や語順のバリエーション、破格構文の使用など)や語彙(人称代名詞やディスコースマーカー、非標準的な語彙など)、形態論的・音韻論的な特徴(文字や音の省略や訛りなど)を指す³³⁾。この点に関しては、ギリシア語で書かれた(そして日本語に訳された)新約聖書に基づいて、アラム語でおこなわれた会話の研究をおこなうことはほとんど不可能である³⁴⁾。たとえば、Kilian(2005)では、各時代・文化に属する人々が、どのような語彙を用いて会話の参加者に呼びかけていたのかが注目されているが、アラム語で話していたイエスやその弟子たちが、実際にどのような語彙を用いて呼びかけ、呼びかけられていたのかをギリシア語の資料に基づいて再構築することは難しい。イエスに対する呼びかけであれば、「主よ(κύριε)」や「ラビ(ραββί) [ユダヤ教の宗教的指導者へのヘブライ語による尊称]」といった語彙で彼に呼びかけた人々の感覚や意図は日本語訳でも伝わってくる³⁵⁾。その一方で、イエスは自分の母マリアに対して、「婦人よ」(ヨハネ2:4, 19:26)という呼びかけをおこなっている。これは“γύναι”というギリシア語の訳であり、「大人の女性への尊敬の情を込めた自然な呼びかけ」(織田(編)2012:120)を表す。つまり、イエスはマリアに対して敬意を込めてこう呼びかけたのだが、日本語には対応する語彙がないため、日本語訳だけを読むと、あたかもイエスが自分の母親に対して他人行儀で冷淡な態度をとっている

ように思える³⁶⁾。いずれにせよ、実際にイエスが、どういう態度で母親に接し、アラム語でなんと呼びかけたのかは新約聖書の記述からは判断できない。

2. 語用論的なアプローチ

過去におこなわれた会話への語用論的なアプローチでは、会話の参加者がどのような目的・意図に基づいてどのような言語行為をおこなう可能性があったのか、を明らかにしようとする。その際、実際におこなわれた会話の構造については、中心的には扱われない。重視されているのは、むしろ、こうした会話の原型である(歴史上の)会話種を再構築することである。たとえば、会話種「情報のための会話」であれば(時代や文化ごとの差もありうるが)「質問—回答」という基本構造があり、会話の参加者は慣習的にこの基本構造に沿って個々の会話をすすめていく。こうした会話種を再構築するためには、実際に話されたり書かれたりした言語そのものではなく、言語をつうじておこなわれている発語内行為などを考察していく必要がある³⁷⁾。Kilian (2005) は、歴史上の会話種を再構築するために、発語内行為、会話布置(Redekonstellation)、そして言語行為を表す語彙の3つに注目している。

研究者は、会話内でおこなわれている発語内行為を追っていくことで、その会話の原型となる会話種にアプローチすることができる。たとえば、「指摘—弁明／反論」という発語内行為の隣接ペアが続けば、それは「議論のための会話」に分類できるだろうし、「提案—承諾／拒否」であれば「審議のための会話」に分類できるだろう。もっとも、現代には存在しない会話種(たとえば一騎打ちのまえに騎士が自慢をするときの会話など)もあるため、研究対象となる時代によっては、現代のカテゴリーを修正する必要がある。また、現代にも存在する会話種であっても、時代や文化ごとの差異を考慮する必要がある。たとえば、同じ「愛を告白するための会話」であっても、中世の騎士が歌をつうじ

ておこなった告白と現代の若者がスマートフォンで伝える告白とでは、その機能には大きな違いがあるだろう³⁸⁾。

福音書には、イエスによる「教えるための会話」および「論争のための会話」がしばしばみられる。こうした会話が、イエス自身がおこなった会話なのか、福音書が書かれた時代のキリスト教徒が創作した、あるいはすでに存在していたユダヤ教の伝承や文学作品から引用した会話なのかは定かではない³⁹⁾。「教えるための会話」としては、後述するイエスとニコデモの会話が挙げられる(ヨハネ3)。質問者が宗教的指導者に教えを請うという形式で会話がおこなわれ、基本構造としては、「説教—質問」や「質問—説明」といった発語内行為の組み合わせが繰り返される。また、「論争のための会話」では、多くの場合、イエスが敵対者から「批判」や悪意のある「質問」を受け、それに対する反応としてイエスが「反問」をおこなう、という基本構造をもっている。そして、この「反問」によって会話の記述が終わることが多く、イエスが会話相手を論破したという印象を強めている。たとえば、イエスの弟子たちが安息日に麦の穂を摘んだ際のイエスとファリサイ派の人々との会話では、「批判」に対して、旧約聖書を引き合いに出し「ダビデが自分も供の者たちも空腹だったときに何をしたか、読んだことがないのか」(マタイ12:3)と「反問」しているが、この会話はそれ以上記述されていないため、ファリサイ派の人々が次のターンでどのような発語内行為をおこなったのかはわからない(イエスに「反論」したのか、自らの行いを「謝罪」したのか、あるいは自らを恥じて「沈黙」したのか)。いずれにせよ、このような「批判—反問」という発語内行為の組み合わせは、福音書が書かれた当時、ユダヤ教徒とキリスト教徒とのあいだで実際におこなわれていた論争の形式だと考えられている。したがって、福音書に記載された「論争のための会話」は、イエスが実際におこなった会話ではなく、イエスのことばに仮託した「虚構の会話」の可能性が高い⁴⁰⁾。

もっとも、会話における発語内行為の解釈は、しばしば研究者の主観的な判断に委ねられている。たとえば、イエスとシリア・フェニキアの女との会話にみられるイエスの「子供たちのパンを取って、子犬にやってはいけない」(マルコ7:27)という発話は、異邦人(「子犬」)をさげすむユダヤ教徒(「子供たち」と同じ立場をイエスがとり、その女性を「軽蔑」しているとも解釈できるが、トループラッド(1969)はそのように異邦人を蔑視するユダヤ教徒のふりをして「冗談」を言ったのだ、と解釈している。あるいは、イエスの十字架上の死に立ち会った百人隊長の発話「本当に、この人は神の子だった」(マルコ15:39)は、一般的には異邦人によるイエスへの「信仰告白」だと考えられているが、加藤(1999a)は、イエスを侮辱していた他のローマ兵同様に(マルコ15)、彼もまた皮肉によってイエスを「侮辱」したのだと解釈している⁴¹⁾。このように解釈が分かれることがあるため、とりわけ、現代の研究者が置かれているのはまるで違う時代・文化においておこなわれた会話を研究する際には、過去の会話の参加者がどのような状況に置かれていたのかも考慮しておく必要がある(社会言語学の次元)。また、会話の結末がどのようなものであったのか、そして、以下に紹介する会話布置を確認しておくことも重要である⁴²⁾。

「会話布置」とは、会話の参加者が置かれた状況や目的、会話のおこなわれ方などを包括した上位概念であり、この会話布置を考察することによって、歴史上の会話種の骨組みを明らかにすることができる。Kilian(2005)では、Henne/Rehbock(2001)におけるカテゴリーを援用して会話布置を以下のように分類している⁴³⁾。

1. 会話のジャンル
 - 1.1. 通常の会話
 - 1.2. 虚構の会話
 - 1.3. 演出された会話
2. 空間的・時間的状况
 - 2.1. 近いコミュニケーション
 - 2.2. 遠いコミュニケーション

3. 会話の参加者の布置
 - 3.1. 2人による対話
 - 3.2. グループによる会話
4. 公私の度合い
 - 4.1. 私的
 - 4.2. 非私的
 - 4.3. 半私的
 - 4.4. 公的
5. 会話の参加者どうしの社会的な関係
 - 5.1. 対等
 - 5.2. 非対等
6. 会話の行為の次元
 - 6.1. 指示的
 - 6.2. 物語的
 - 6.3. 討論的
7. 会話の参加者どうしの面識
 - 7.1. 信頼している
 - 7.2. よく知っている
 - 7.3. 知っている
 - 7.4. あまりよく知らない
 - 7.5. 知らない
8. 会話の参加者の準備具合
 - 8.1. 準備していない
 - 8.2. 習慣的に準備している
 - 8.3. 特別に準備している
9. 会話のテーマの固定具合
 - 9.1. テーマが固定されていない
 - 9.2. テーマの範囲が固定されている
 - 9.3. テーマが固定されている
10. コミュニケーションと非言語行為の割合
 - 10.1. 会話以外の行為と結びついている(empraktisch)
 - 10.2. 会話以外の行為と結びついていない(apraktisch)

一例として、マルコによる福音書が記載する「いちばん偉い者」をめぐる会話を分類してみると、以下ようになる(マルコ9)。「1. 会話のジャンル」としては、これが「回想された会話」であれば「通常の会話」だが、福音書記者の手による「虚構の会話」の可能性もある。「2. 空間的・時間的状况」としては、対面会話なので「近いコミュニケーション」である。「3. 会話の参加者の布置」としては、イエスと12弟子による会話なので「グループによる会話」にあたる。「4. 公私の度合い」としては、「回想された会話」であれば「私的」な会話だが、福音書記者による創作であれば信者にだけ公開された「半

公的」な会話か、すべての人々に公開された「公的」な会話といえる。「5. 会話の参加者どうしの社会的な関係」としては、宗教的な指導者と弟子による会話であるから、立場は「非対等」である。「6. 会話の行為の次元」については、カファルナウムまでの道中で「いちばん偉い者」について話しあっていた弟子たちの会話は「討論的」であり、家に着いてからの会話はイエスによる訓戒を弟子が聞いているので「指示的」である。「7. 会話の参加者どうしの面識」は、判断が難しい。会話の参加者全員が共同生活をおこなっているため「よく知っている」といえないかもしれないが、マルコによる福音書では、弟子たちがイエス（の真意）を「知らない」ということが強調されている⁴⁴⁾。「8. 会話の参加者の準備具合」としては、弟子たちは「準備していない」と考えられるが、イエスの発話については、弟子たちがしばしば自分たちの地位について論じていることから、いつかはこう注意しやろうと「特別に準備して」いたかもしれない⁴⁵⁾。「9. 会話のテーマの固定具合」としては、「いちばん偉い者」というテーマに「固定されている」。また、「10. コミュニケーションと非言語行為の割合」に関しては、「イエスを受け入れる者」としての生き方・考え方を指示しているので、「会話以外の行為と結びついている」。

最後に、言語行為を表す語彙に基づいて会話種を考察していく方法についてだが、これは、歴史上のテキストで用いられている語彙（伝達動詞など）から、そのテキストが描写している発語内行為を特定し、会話種を再構築していくというものである。しかし、言語行為を表す語彙は、歴史的に変遷していく可能性がある。たとえば、ドイツ語の“grüBen”は現代では「挨拶をする」という意味であるが、古高ドイツ語では「だれかに発言をうながす」という意味であった。そのため、同時代に書かれた辞書や辞典などの二次資料が利用できない状況で、現代の視点のみに基づいて判断することは危険である⁴⁶⁾。さらに、新約聖書には“λέγω”（言う）という単調な伝達動詞が500回以上も出てく

る⁴⁷⁾。研究対象となる歴史上のテキストにおいて、このような単調な記述しかなければ、なおのこと、発話者が意図した発語内行為を現代の研究者がそこから推測することは難しいだろう⁴⁸⁾。

語用論的なアプローチの概念やカテゴリーを用いて、イエスとニコデモの会話を分析するならば、以下ようになる（ヨハネ3）。まず、会話布置としては、(1) 弟子たちやニコデモ自身によって「回想された会話」であれば「通常の会話」だが、福音書記者の手による「虚構の会話」という可能性もある。そして、(2) 対面会話なので「近いコミュニケーション」であり、(3) イエスとニコデモの「対話」あるいは聞き手としてのイエスの弟子を含めた「グループによる会話」であり、(4) 上述の「いちばん偉い者」をめぐる会話と同様の理由から「私的」、 「半公的」あるいは「公的」な会話である。(5) ニコデモは（ユダヤ教の社会では高い地位にあったが）「ラビ」としてのイエスに教えを請う形で接しているから両者の立場は「非対等」である。(6) 会話の内容は、イエスが語る「神の国」や「御子」についてニコデモが質問をはさんでいるだけなので、全体としては「物語」的であり、また、(7) イエスとニコデモは初対面であるから会話相手を「知らない」。(8) ニコデモは「ラビ」から教えを聞くつもりで来訪しており、イエスはそれまでもそうした人々に説教をしてきたのだから、2人にとっては「習慣的に準備している」タイプの会話だっただろう。(9) テーマについては、イエスが語る「神の国」や「御子」といった神学的なテーマに「範囲が固定されている」。(10) また、「神の国」に入れる人間の生き方を教示しているので、「会話以外の行為と結びついている」。つぎに、言語行為を表す語彙については、「言う」という単調な伝達動詞だけで発話が導入されており、それぞれの発話者の意図は読み取れない。発語内行為のつながりに関して言えば、この会話は、ニコデモによる「ラビ」という敬意をこめた呼びかけによって開始され、弟子たちもその場にいたと考えられるが、ニコデモ

とイエスだけが交互にターンを受け継ぐ形で会話が進む⁴⁹⁾。最初のターンでニコデモが「信仰告白」をして以降は、神学的なテーマについて「説教」するイエスに対して、それを理解できないニコデモが「質問」する、「説教—質問」という隣接ペアが2回繰り返され、イエスの3度目のターンでもニコデモへの「説教」がおこなわれている。この会話の結末は描かれておらず、イエスの最後の発話に続いてイエスと弟子たちがエルサレムを離れたことが記述されている(ヨハネ3)。しかし、ニコデモは後には(罪人として処刑された)イエスの埋葬にも立ち会っているほどなので(ヨハネ19)、イエスの「説教」を理解したうえで会話を終結させたのかもしれない。以上の点から、この会話は、福音書にしばしばみられる「教えるための会話」の典型的な形式を示しているといえるだろう。このことはすなわち、この会話が福音書に収められた際に、「教えるための会話」という会話種に分類され、その原型に合わせる形で編集された可能性が高いことを示唆している。

このように、語用論的なアプローチにおいては、発語内行為だけでなく会話布置なども明らかにすることで、その会話がおこなわれた時代の会話種をより明確に分類することが可能である。しかし、こうしたアプローチと並行して、それぞれの発語内行為のつながりを示す言語構造だけでなく、会話の参加者が抱いていたメンタリティについても考察する必要がある。

3. 社会言語学的なアプローチ

社会言語学的なアプローチでは、会話そのものではなく、会話に影響をあたえている慣習や会話がおこなわれている生活の形式を扱う。したがって、研究対象となるのも、会話を記録した一次資料ではなく、会話について論じた二次資料(辞書や辞典、マナー本など)である。そのため、一次資料が残されていない時代や文化における会話も社会言語学的にはアプローチできることになる⁵⁰⁾。この次元での研究は多岐にわたっており、言語共同体の一員が会話におい

て担っている役割を考察し「会話の社会史」を明らかにしようとするものや、会話の形成過程や制度化の過程を考察し「会話の文化史」を明らかにしようとするもの、会話についての理論やコンセプトを考察し「会話の思想史」を明らかにしようとするもの、そして、会話に対する人々の態度や感覚、認識などを考察し「会話のメンタリティ史」を明らかにしようとするものなどがある。このうち、比較的、研究が進んでいるのは「会話のメンタリティ史」である⁵¹⁾。

Kilian (2005) は、会話に関するメンタリティを、普遍的な「原則」、文化的・歴史的に特殊化した「会話の公理」、時代や話者集団ごとに異なる言語ごとの「慣習」という3つのレベルからアプローチすることを提案しているが、これはあくまでも研究のために設けた基準にすぎず、どこからどこまでがどのカテゴリーに分類できるなどと具体的に区分できるものではない。また、どのレベルでメンタリティを分析するにしても、あらゆる会話についてのメンタリティを考察の対象とするには幅が広すぎるため、どの「話者集団」がどんな「テーマ」についてどのような「コミュニケーション形式」で会話をおこなったのかごとに、研究範囲をしばるべきである⁵²⁾。

まず、「原則」は、たとえば「相手に聞こえていどの声で話す」や「相手の理解できる言語で話す」などといった、会話が成立するために最低限必要とされる規則であり、時代や文化に特有な規則ではない。社会言語学における「ポライトネス」(会話相手の面子を保とうとする言語行動)もこの「原則」にあたり、Kilian (2005) は、ルカによる福音書における「人にしてもらいたいと思うことを、人にもしなさい」(ルカ6:31)という訓戒を「ポライトネス」の一例として挙げている⁵³⁾。次に、「会話の公理」には、「量の公理」(必要とされるだけの情報を会話相手に伝えよ、必要とされる以上の情報を会話相手に伝えるな)、「質の公理」(本当のことを相手に伝えるよう努めよ、十分な根拠のないことを言うな、間違っていると思うことを言うな)、「関連

性の公理」(関連したことを述べよ),「様式の公理」(明瞭であれ,不明瞭な表現を避けよ,多義的なことばを避けよ,簡潔であれ,順序にしたがえ)の4つの公理があり,会話の参加者が無意識のうちにしたがっている規則とされる。このうち,たとえば「質の公理」についてはモーセの十戒に「偽りの証言をしてはならない」(出エジプト記20:16)とあるので,ユダヤ教徒であったイエスやその弟子たちも従っていた「公理」に違いないが,こうした「公理」は時代や文化ごとに受け取られ方が異なる。たとえば,日本では「嘘も方便」という慣用表現があり,目的のためには許される嘘もあるとされるが,ドイツにも“Notlüge”(非常時の嘘)ということばがあり,社会的に容認される嘘もあるとみなされている⁵⁴⁾。「不正な管理人」のたとえにおいては,管理人は帳簿を改ざんしたにも関わらず,偽ったことを罰せられるどころか,「主人は,この不正な管理人の抜け目ないやり方をほめた」(ルカ16:8)とイエスは述べている。このことから,イエスも,現代の日本人やドイツ人と同様に,場合によっては「質の公理」に違反しても良いと認識していた,といえるかもしれない。最後に「慣習」は,話者集団ごとに特殊化した規則であり,その話者集団の内部に社会的な秩序をつくりだし,共同体に属する人々の人間関係を安定させる機能をはたしている。たとえば,挨拶の仕方が慣習化していることで,挨拶によって会話相手との人間関係が確立され,円滑にコミュニケーションを開始することができる⁵⁵⁾。たとえば,イエスに対して「主よ」や「ラビ」と呼びかけた人々は,宗教的指導者としてイエスに接したわけである。また,「ダビデの子よ」(マタイ9:27)と呼びかけた盲人たちは,イエスを預言者とみなしていたといえる⁵⁶⁾。

「原則」や「会話の公理」,「慣習」はまた,「理想的規範」と「慣習的規範」にわけることができる。「理想的規範」は,特定の話者集団にとって(実践されているかどうかは度外視して)理想とみなされている会話のすすめ方であり,「慣習的規範」とは,その話者集団で(理想的かどう

かは度外視して)慣習的に実践されている会話のすすめ方である⁵⁷⁾。たとえば,マルコによる福音書では,イエスが続けざまに自らについて(彼が救い主であると)述べることを口止めする姿が描かれている⁵⁸⁾。こうした口止めは,「理想的規範」とみなせるだろう。しかし,癒しを見た人々は,癒しについて「ますます言い広めた」(マルコ7:36)のだし,弟子たちもその後,救い主としてのイエスについて言い伝えたのだから,この口止めは「慣習的規範」とはならなかった。

いずれにせよ,新約聖書は会話(における言語)について論じた文献ではないため,社会言語学的なアプローチをおこなうには不適切な資料である。新約聖書で描かれた会話に社会言語学の次元でアプローチするのであれば,旧約聖書に収められた「レビ記」などを調査し,イエスと同時代のユダヤ教徒が従っていた律法から,会話に関する「規範」を抽出していく方が有意義な歴史会話研究といえるだろう。

Ⅳ おわりに

以上にみてきたように,言語構造へのアプローチ方法をとるにしても,語用論的あるいは社会言語学的なアプローチ方法をとるにしても,新約聖書は歴史会話研究にとって理想的な資料ではなく,多くの問題を抱えている。たとえば,イエスの発話に重点をおき会話の全体像を示さないという記述方法などがそうだ。したがって,新約聖書に基づいて,当時の会話を再構築することは不可能だろう。しかし,歴史会話研究の多様な視点やアプローチ方法,そして分析のためのカテゴリーを用いることで,聖書の世界における会話の実態をより明らかにすることができる。また,過去の会話と現代の会話とを同じカテゴリーで分析する歴史会話研究の視点から調査をおこなうことによって,現代の会話と聖書の世界における会話とを学術的に比較できるようになる。たしかに,このような試みは,まったく「冒険的な行為」かもしれない

が、歴史会話研究は、言語学者には新約聖書をも会話研究の対象にする機会を提供できるし、聖書学者には会話から新約聖書を考察するという新しい視点を提供できるのではないだろうか。

注

- 1) 牛尾1996: 50.
- 2) Vgl. Kilian 2005: Vorwort, 52.
- 3) マタイによる福音書=マタイ, マルコによる福音書=マルコ, ルカによる福音書=ルカ, ヨハネによる福音書=ヨハネ, 使徒言行録=使徒, ローマの信徒への手紙=ローマ, コリントの信徒への手紙1=1コリ, ガラテヤの信徒への手紙=ガラ, ペトロの手紙2=2ペト。
- 4) “Dialog”という術語は、語源的には「対話」と訳すべきだが、日本語の「対話」には相対する2つの立場の者が話し合うというニュアンスが含まれると考えられるため、本論では、より客観的な「会話」という訳語を用いる。
- 5) Vgl. Kilian 2005: 3f.
- 6) Vgl. Kilian 2005: 1, 140.
- 7) つまり、この分類は流動的なものであり、同一の資料が、研究ごとに「遺物資料」とされたり「伝承資料」とされたりすることになる。Vgl. Kilian 2002: 144ff.
- 8) Vgl. Kilian 2002: 146f.; Dorn 2016: 111f.
- 9) Vgl. Kilian 2002: 151.
- 10) Vgl. Kilian 2005: 41f.
- 11) Vgl. Fix/ Poethe/ Yos 2001: 70.
- 12) 加藤1999a: 197, 267および加藤1999b: 52, 74以下参照。イエスの時代において、ユダヤ教に関する文献の多くがヘブライ語で書かれていたことからすれば、ユダヤ教の宗教的指導者であったイエスは、少なくともヘブライ語ができたに違いない。いずれにせよ、当時、イスラエルでは知識人階層に属さない人々であっても、ギリシア語、ヘブライ語、アラム語など複数の言語を話していたと考えられている。ビヴィン/ブリザード1999: 19以下, 25, 44以下および土岐2016: 30以下, 45, 53以下, 78参照。初期のキリスト教徒の間では、アラム語話者の信者とギリシア語話者の信者との2つのグループが存在していた。このうち、文書による宣教活動に熱心だったのはギリシア語話者のグループであり、使徒行伝でもギリシア語による宣教活動が重視されている(使徒2: 41など)。加藤1999a: 270以下および加藤1999b: 187以下, 212参照。
- 13) さらに、聖書のことばには、「文字どおりの意味」

だけではなく、「霊的意味」(寓意的, 道徳的, 天神的)があるとしている。日本カトリック司教協議会2002: 37以下参照。また、聖書学者のゲルト・タイセンは、このような「文学類型」に即して書かれていることで、聖書を執筆したグループの意図がより明らかになっていると指摘している。タイセン2003: 13以下参照。

- 14) この他の裁判時の会話としては、使徒言行録に、パウロがローマ帝国の総督に尋問された際の会話が記載されている(使徒23以下)。これもまた、裁判記録の形をとった宣教のためのテキストとみなしうるだろう。
- 15) この7通に「コロサイの信徒への手紙」と「テサロニケの信徒への手紙2」もふくめて9通とみなす場合もある。朴1996: 325以下参照。
- 16) パウロは自らの言語行為を強調することで、手紙の内容が自らの本心であることを文通相手に示そうとしたようである。たとえば、「このとおり、わたし[パウロ]は今こんなに大きな字で、自分の手であなたがたに書いています」(ガラ6: 11)といった表現がみられる。日本聖書教会2004: 350参照。
- 17) 加藤1999b: 114以下参照。
- 18) たとえば、「ローマの信徒への手紙」の第16章には多くの受取人の名前が挙げられているが、その理由については、この手紙のコピーが複数つくられて別々の受取人に送られており、書簡集の編集者がそうしたコピーを1つの手紙として統合したため、と考えられている。加藤1999b: 115以下参照。
- 19) タイセン2003: 106以下参照。パウロが「聞くところによると」(1コリ5: 1)と書いているところから、コリントの信徒は手紙ではなく使者を送って口頭で近況を伝えていたのかもしれない。パウロの書簡への言及としては、使徒ペトロの名前で書かれた「ペトロの手紙2」が知られている。ここで筆者は、「愛する兄弟パウロ」(2ペト3: 15)の手紙を受け取った人々に「わたしたちの主の忍耐深さを、救いと考え」(同所)るよう訴えている。しかし、これはパウロの同時代人であるペトロ本人によってではなく、パウロの書簡集が編纂され、彼の手紙の存在と内容が知れ渡って以降の130年ごろに書かれたと考えられている。そのため、筆者はパウロが想定した手紙の受取人ではなく、したがって、「ペトロの手紙2」は厳密に言えばパウロの手紙に対する直接の反応とはいえない。加藤1999b: 220以下およびDorn 2016: 196参照
- 20) Vgl. Kilian 2005: 42f.
- 21) 加藤1999b: 76以下参照。
- 22) 佐藤1996: 290およびタイセン2003: 31以下, 61参照。
- 23) タイセンは、「Q文書」の成立をより早く、紀元40~65年の間とみている。佐藤1996: 281以下, 293

- 以下およびタイセン 2003 : 28, 31 以下, 42 以下, 56, 253 参照。
- 24) Kilian (2005) では, ゲーテの自伝にみられる少年時代の会話の例が挙げられ, この問題点が指摘されている。Vgl. Kilian 2005: 42f.
- 25) 語録資料から福音書に取り入れられたと考えられるイエスのことばについては, 佐藤 1996 : 296 以下の一覧を参照。
- 26) Vgl. Kilian 2005: 43f.
- 27) Vgl. Kilian 2005: 11.
- 28) Vgl. Kilian 2005: 65f. 新約聖書では, 極端な例として, 会話の途中で会話の参加者が急にいなくなってしまう, 会話が終わらざるをえないという例もみられる。フィリポとエチオピアの高官の会話は, フィリポが預言書を読む高官に「読んでいることがお分かりになりますか」と話しかけることによって始まるが, 会話の途中でフィリポが精霊によって別の場所へと運ばれたため, 終結部ではいかなる言語行為もおこなわれていない(使徒 8)。
- 29) 加藤 1996 : 215 以下参照。
- 30) Vgl. Kilian 2005: 16f., 69f., 142.
- 31) Vgl. Kilian 2005: 70f.
- 32) また, 福音書の読者の視点からみれば, イエスが聞き手だった人々(自分に従ってきた弟子や群衆)に述べた訓戒も示されているため, 福音書記者がなぜこの会話を記載したかという意図まで知ることができる。
- 33) Vgl. Kilian 2005: 75, 77, 82.
- 34) 日本語訳の問題については, 加藤 1999a : 128 以下参照。
- 35) トルーブラッド 1969 : 121 参照。
- 36) 牛尾 1996:81 参照。また, この呼びかけをおこなった時点でのイエスが, すでにユダヤ教の宗教的指導者として自らの家族とは距離をおいた生活をおくっていたこと, そして, 弟子たちもその場にしたことを考慮する必要があるだろう。
- 37) Vgl. Kilian 2005: 18f., 86f., 93.
- 38) Vgl. Kilian 2005: 93f., 100, 106.
- 39) 加藤 1996 : 216 以下参照。
- 40) 加藤 1996 : 216 参照。
- 41) トルーブラッド 1969 : 172 以下, 日本聖書教会 2004 : 75, 96 および加藤 1999a : 253 以下参照。また, 聖書を対象とした発話行為の分析については, 伊東 2016 が詳しい。
- 42) Vgl. Kilian 2005: 98f.
- 43) Vgl. Henne/ Rehbock 2001: 26f.; Kilian 2005: 101f.
- 44) 加藤 1999a : 249, 264 参照。
- 45) たとえば, この訓戒があった次の章でも, ゼベダイの子ヤコブとヨハネがより高い地位を要求している(マルコ 10)。
- 46) Vgl. Kilian 2005: 106.
- 47) 野口 1992 : 28 参照。
- 48) このような, 単調な伝達動詞で導入される直接話法の多用は, 新約聖書の特徴というよりも, 言語がもっぱら口頭コミュニケーションとして用いられていた時代の文体特徴である。そうした時代に書かれたテキストでは, テキスト内の「発話」を, テキストを読み上げる人物が「演じ語る」ことが前提とされており, 細かなイントネーションや声の調子を読み手が付加することで, さまざまなニュアンスを表現できた。そのため, 単調な伝達動詞を多用しても問題がなかったのである。オング 1991 : 211 参照。
- 49) ただし, 3 度目のターンにおけるイエスの発話には, ヨハネ福音書記者によって「あなたがた(ユダヤ教徒)」と「わたしたち(キリスト教徒)」との対比が描きこまれている。小林稔 1996 : 321 および日本聖書教会 2004 : 167 参照。
- 50) Vgl. Kilian 2005: 114f.
- 51) Vgl. Kilian 2005: 112f.
- 52) Vgl. Kilian 2005: 133f.
- 53) Vgl. Kilian 2005: 119f.
- 54) Vgl. Kilian 2005: 123f.
- 55) Vgl. Kilian 2005: 125f. たとえば, 現代の日本語では, 「おっす, 元気か?」と挨拶する場合と「おはようございます, 社長」と挨拶する場合が混同されることは, まずない。
- 56) 日本聖書教会 2004 : 16 参照。
- 57) Vgl. Kilian 2005: 118f.
- 58) 耳が聞こえない人を癒した際に癒しを見た人々に(マルコ 7 : 36), ペトロがイエスを「メシア」と呼んだ際に弟子たちに(マルコ 8 : 30), そして, イエスの変容後に弟子たちに(マルコ 9 : 9) 口止めをしている。

参考文献

- 伊東寿泰 (2016) 「第 7 章 スピーチアクト分析」, 浅野淳博ほか編『新約聖書解釈の手引き』日本キリスト教団出版局, 207-244 ページ。
- 牛尾幸生 (1996) 『祈る喜び—八日間の黙想の友』女子パウロ会。
- 織田昭 (編) (2012) 『新約聖書ギリシア語小辞典』第 4 版, 教文館。
- オング, ウォルター・ジャクソン (1991) 『声の文化と文字の文化』(桜井直文他訳) 藤原書店。
- 加藤善治 (1996) 「第一章 様式史, 編集史, 文学社会学—共観福音書に対する通時的的研究概説」, 木幡藤子・青野太潮編『現代聖書講座 第 2 巻 聖書学の方法と諸問題』日本基督教団出版局, 207-232 ページ。
- 加藤隆 (1999a) 『新約聖書はなぜギリシア語で書かれたか』大修館書店。

- 加藤隆 (1999b) 『「新約聖書」の誕生』講談社選書。
- 小林稔 (1996) 「第五章 福音書問題」, 木幡藤子・青野太潮編『現代聖書講座 第2巻 聖書学の方法と諸問題』日本基督教団出版局, 298-322ページ。
- 佐藤研 (1996) 「第四章 Q文書」, 木幡藤子・青野太潮編『現代聖書講座 第2巻 聖書学の方法と諸問題』日本基督教団出版局, 276-297ページ。
- タイセン, ゲルト (2003) 『新約聖書—歴史・文学・宗教』(大貫隆訳) 教文館。
- 土岐健治 (2016) 「I イエス時代の言語状況」, 土岐健治・村岡崇光『イエスは何語を話したか?』教文館, 13-91ページ。
- トルーブラッド, D. E. (1969) 『キリストのユーモア』(小林哲夫・小林悦子訳) 創元社。
- 日本カトリック司教協議会教理委員会 (訳・監修) (2002) 『カトリック教会のカテキズム』カトリック中央協議会。
- 日本聖書教会 (2004) 『新約聖書 スタディ版—わかりやすい解説つき聖書』日本聖書教会。
- 野口誠 (1992) 『聖書ギリシア語四週間』いのちのことは社。
- 朴憲郁 (1996) 「第六章 パウロ研究」, 木幡藤子・青野太潮編『現代聖書講座 第2巻 聖書学の方法と諸問題』日本基督教団出版局, 323-347ページ。
- ビヴィン, ダヴィッド/ブリザード, ロイ (1999) 『イエスはヘブライ語を話したか』(河合一充訳) ミルトス。
- 細川裕史 (2009) 「社会語用論的語史研究とはなにか?—社会コミュニケーションとしての語史に関する一考察」, 学習院大学ドイツ文学会『研究論集』13号, 67-94ページ。
- 溝田悟士 (2013) 『「福音書」解説—「復活」物語の言語学』講談社選書。
- Dorn, Klaus (2016) : *Basiswissen Bibel: Das Neue Testament*. Paderborn.
- Fix, Ulla/ Poethe, Hannelore/ Yos, Gabriele (2001) : *Textlinguistik und Stilistik für Einsteiger*. Frankfurt a. M.
- Henne, Helmut/ Rehbock, Helmut (2001) : *Einführung in die Gesprächsanalyse*. 4.Aufl. Berlin/ New York.
- Kilian, Jörg (2002) : Scherbengericht. Zu Quellenkunde und Quellenkritik der Sprachgeschichte. In: Dieter Cherubim u.a. (Hrsg.): *Neue deutsche Sprachgeschichte*. Berlin/ New York, S.139-165.
- Kilian, Jörg (2005) : *Historische Dialogforschung*. Tübingen.
- Theißen, Gerd (2015) : *Das Neue Testament*. 5.Aufl. München.

(2016年7月15日掲載決定)