

# 「供食物語」における語りの位相

—マルコ 6:30-44 の時制論的考察—

挽 地 茂 男

従来福音書研究は歴史的批評的 (historical-critical) 方法が主流を占めてきた。それは史の実体を再構成しようとする史的探求への衝動に端を発している。史的イエス探求の熱とはうらはらに、資料としての福音書に対する楽観的な信頼が、福音書の歴史的資料としての価値が徹底的に吟味・批判されることによって崩れる。19 世紀末から 20 世紀にかけてのことである。いわゆる Literary Criticism と呼ばれる聖書学上の用語はこの資料批判を内容としている (注 1)。つまりそれは、本来 Literary (文学的) Criticism と呼ばれるよりも Source (資料) Criticism と呼ばれるべきものであった。近年聖書学方法論における新しい動向が、旧来の Literary Criticism に批判を向けつつ、再び Literary Criticism と称して登場する。これは、聖書文書が本来的に Literary (文学的) なものであり、聖書批評家たちは最近に至るまで、この点を見過ごしにし、Literary と言いつつも真の文学理解を欠いてきたことを指摘するものである。

歴史的批評的研究の学的パラダイム (範例) の発想の中心は聖書伝承の発展理論にある。すなわち伝承がその最古の段階 (例えば、<sup>ロギオン</sup>語録、物語、律法) から聖書の最終テキストに着床するまでの発展段階を仮定し、その発展の過程で伝承への付加あるいは削除によってもたらされる意味の改変・創出が研究の対象とされた。当初この研究は、この発展段階を逆算的に遡及することによって、聖書に言及されている事件を示す、最古にして最良の証拠を求めることを主眼としていた。しかし歴史的批評的研究の方法が様式史を経て編集史の段階に至ると、福音書テキスト形成に決定的な役割を演じる福音書記者 (編集者) 自身による、最終段階での伝承素材の配列・編集のためのプラス・マイナスの改変、つまりその編集操作が主たる分析対象となった。これに加えてその編集操

(20) 「供食物語」における語りの位相（挽地茂男）

作を要請した福音書記者の神学思想および著作意図に研究者の目が向けられるにおよんで、福音書記者は単なる資料の収集者の位置からひとつの全体性（wholeness）を持った作品の著者（author）として意識されるに至った。この時点で福音書研究はすでに、資料批判から文学研究の対象となる領域に一步踏み込んだのである（注2）。この点が方法論的に自覚されなければならない。発展理論は聖書文書の形成力の大方を、伝承と社会的環境との共生に見ていたが、編集史的研究においてこの力が著者の中に位置付けられるに至ったのである。いわば、はからずも「編集史は非文学的文書について文学的問いを可能にしたのである」（注3）。

歴史的批評的方法に対する批判は、ひとり文学批評のみならず学際的諸領域からなされた。例えば社会学的な聖書研究方法は、伝承が発展する状況すなわち社会的文脈における聖書文書の機能を究明しようとした。この方法は一方では様式史的研究が内包する社会学的な射程を自覚的に徹底しようとするものであるが、他方では従来の資料分析中心の歴史的批評的研究に対する憤懣のあらわれの一つであったと見られている（注4）。これに対して文学批評からの接近は、編集史的方法に内在する文学批評的射程を徹底するものと見ることができ、これも従来の方法に対する根本的な批判から出発している。つまり聖書諸文書が歴史的史料として解体され、史的事実を再構成する素材として用いられる前に、まず全体の統一性を持った作品として受容し理解されるべきであり、むしろ聖書文書が歴史的素材として有効に用いられるためには、その文学的性格がよくよく理解されなければならない。すなわち文学批評は歴史批評に先行するとされるのである（注5）。

この論稿の目的は、マルコ福音書の「五千人の供食」の物語を文学理論、特に時制論と物語論（ナラトロジー）の観点から問うことによって、マルコ福音書の記述の文学的性格の一端を確認することにある。そこで先ずわれわれは、(1) 分析方法の要となるヴァインリヒの「時制論」を批判的に整理し、これを援用して(2) テクストを分析することによって、マルコ・テクストの文学的構造を確認し、最後に(3) 宗教共同体を支える伝承と祭儀、つまり〈かたり〉と〈ふり〉の問題に一考を加えることとする。

## 1 方法論的考察

ハラルト・ヴァインリヒ (Harald Weinrich) は『時制論』の中で、時制の形式を時間の実態とは別様のものとし、諸言語の時制形式の再編成を試みている(注6)。その時制論の大きな特徴は、〈かたりの時制〉(erzählendes Tempus)と〈はなしの時制〉(besprechendes Tempus)の区別である(注7)。ヴァインリヒの議論は現代ヨーロッパ諸語を中心に展開されているが、彼の分類を新約聖書のギリシア語に適用すると、〈かたりの時制〉にはアオリスト(不定過去)、未完了過去、過去完了が、〈はなしの時制〉には現在、現在完了、未来、未来完了が分類される(注8)。ヴァインリヒは、広義の構造主義の立場に立

かたりの時制	アオリスト(不定過去)、過去完了 未完了過去
はなしの時制	現在、未来 現在完了、未来完了

つが、機械的な記述による考察の不毛を避け、この時制区分を基礎にして十分な理論展開を保証するために、三つのメルクマールを道具となる基本概念として導入している。つまり(1)〈発話態度〉(Sprechhaltung)、(2)〈発話方向〉(Sprechperspektive) (3)〈浮き彫り付与〉(Reliefgebung)の三つの概念である。この三つのメルクマールが、多様な言語の発現を整理する道具となる。さらにヴァインリヒの理論では、この三概念から発展的に導出された(4)〈時制転移〉(Tempus-Metaphorik/Methapher)が加えられており、われわれはまず以下に、この四概念について批判的に整理しておくことにする(注9)。

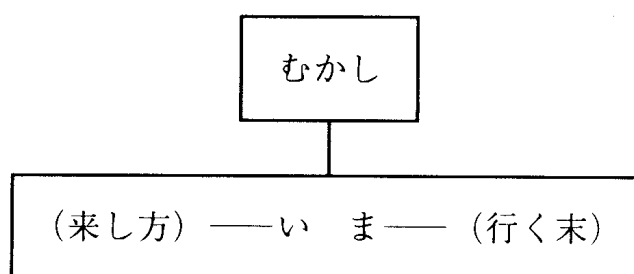
### 1.1 発話態度の転換

まずわれわれは〈かたり〉という言葉行為が、行為主体の二重化をともなって遂行されることを確認しておかなければならない。この行為は、過去に所属する事態を、現在に所属する主体が、現在からの視点を介在させながら再統合するという意味で、二重化的統合ないし二重化的超出を実質とする行為である。この二重化は〈かたり〉のテキストにおいては、過去時制を用いることによってなされる。〈むかし〉を語る〈いま〉の〈わたし〉は過去を指示する時制に

(22) 「供食物語」における語りの位相（挽地茂男）

よって、現在とは異質な境域に参入し、同時に過去を現在化する。歴史とはつねに、現在において過去を語ることなのである。

福音書の物語は、過去時制つまりギリシア語のアオリストを使って語られている。今述べたように、当然のことながら、〈かたり〉のテキストの基本時制は過去時制である。しかしわれわれは、この当然の過去時制の使用において、「発話態度の転換」という事態を確認しておく必要がある。〈発話態度〉としての〈はなしの時制〉は、目前の行動・効用・利害関心にかかわる場面に対する注意を喚起して、聞き手を緊張（Gespanntheit/Spannung）と関与に誘う。つまりこの〈はなしの時制〉は、問いかけや説明や談判といった発話行為に見られる、対話者の直接的な応答を喚起する日常効用の生活世界の時間に属している。これに対して、〈かたりの時制〉のほうは、反対に、現在聞き手にさしむけられている言語行為が、さしあたって当面の行動状況や利害関心とは無関係であり、そのかぎり単なる〈お話し〉として聞いてもらってさしつかえがないという、〈緊張緩和〉（Entspanntheit）への誘いの信号を含んでいる。この〈緊張緩和〉は、〈むかしむかしあるところに……〉というあの〈むかしばなし〉に顕著に見られる、現在の直接性からの解放の結果である。以上のような時制形式の選択は、発信者が発話の内容について「責任の取り方」を示すメルクマールと言ってよい。



しかしこの〈むかし〉語りは現在との関係性の無化ではない。むしろ過去時制によってかたられる〈むかし〉は、かたる者の直接的・効用的な〈いま〉と直交する垂直の次元を構成し、現在に対して〈むかし〉という独特の位相の過去として関わるのである。この事態が〈かたり〉という言語行為をそれとして特徴づけるもの、すなわちそれを他の言語行為から分かつ特徴である。だから「〈むかし〉—〈いま〉」という表現ペアによって示される時間理解は、それを単に、過去—現在—未来という単層的な図式に配当して理解すべきものでは絶対

になく、むしろ、さしあたっていえば、上のような重層を含んだ時間体験の図式に従って理解されるべきもの」となるのである（注10）。〈いまはむかし……〉という〈むかしばなし〉の導入定式は、この重層的な時間体験を端的に表現している。

また同時に、過去時制を基本とする〈かたり〉では、すでに述べたように、現在時制を基本とする〈はなし〉からの二重化的統合ないし二重化的超出が起こっている。それは〈はなし〉をする自我主体が〈かたり〉という言語行為においては二重化されることを意味する。この二重化は物語における〈作者〉と〈語り手〉の区別においてしばしば論じられる（注11）。さらにこの二重化によって志向される世界は、別次元の奥深い境域へと通じている。物語の語り手は〈かたり〉において、「いわば日常効用の生活世界の〔水平の〕時間の流れと直交する、〈ミュートス〉の遠くはるかな記憶と想像力の垂直の時間の次元の奥行きへと参入し、二つの次元を往来しつつかたることによって、共同体の共同性の繰り返しての創出基盤ともなり、またわれわれの心性と宇宙の根底の形成力とのきずなともなるもののうちへところを根づかせ、また、世界と人間の生を解釈し、行動の指針をあたえる一連の母型（マトリックス）ないし範型を凝縮された形で提供するというようなこともある」のである（注12）。〈ミュートス〉は元来、物語の〈筋〉を意味するギリシア語であるが、これが神話（myth）の語源であることは、〈かたり〉によって開かれる境域が単なる過去時への言及にとどまらず、非日常的な世界開示の端緒となることを示している。

ヴァインリヒの時制論をさらに展開した坂部恵は、〈はなし〉から〈かたり〉へと向かう垂直方向に、垂直の言語行為として超出の度合いの高まった〈うた〉のレベルを配置し、その類例行為として、「お告げ」や「祝詞」に見られる、〈つげる〉〈のる〉（上からの言語行為）、「謡い」「称え」「祈り」に見られる〈うたう〉〈となえる〉〈いのる〉（下からの言語行為）を確認している（注13）。そしてそれらの言語行為においては、二重化的超出の度合いが垂直方向に高まることを指摘している。さらに彼は、人間の身体行動の〈ふるまい〉—〈ふり〉—〈まい〉が、〈はなし〉—〈かたり〉—〈うた〉という垂直方向の二重化的超出と並行する関係にあると指摘して次のように述べている。「〈はなし〉—〈かたり〉—〈うた〉、あるいは〈ふるまい〉—〈ふり〉—〈まい〉という系列をたどって、行為とその主体の二重化的超出ないし二重化的統合の度合いが高まり、ま

(24) 「供食物語」における語りの位相（挽地茂男）

たその構造が顕在化するにつれて、ひとは、いわば日常目前の生活世界の時空の拘束から離れて、そうした目前の利害・効用に直結するいわば水平の時間・空間から、記憶や想像力の垂直の時間・空間の奥行きのうちへと参入する。この垂直の時間・空間の次元は、その究極において、真に非日常的なくミュートス〈神話の空間、記憶を絶したくインメモリアル〉な時間にふれる」（注14）。〈むかし〉と〈いま〉を結ぶ時間は、垂直の時間、神話的世界にきわまる記憶と想像力の時間である。ここでは、人間の生活世界の水平の時間とはちがって、〈むかし〉と〈いま〉のあいだに、絶対的な異質性および不可逆性と同時に原理的な反復可能性が存在することになる。宗教の伝承と儀礼は、この〈かたり〉と〈ふり〉を媒介として、日常的時間に対して、垂直的な非日常的時間として直交する。

## 1.2 発話方向の転換

ヴァインリヒによって区別された〈かたりの時制〉と〈はなしの時制〉は、さらに〈発話方向〉(Sprechperspektive) というメルクマールを基準に、下図のように整理される。結果として、アオリスト（不定過去）および未完了過去と、現在時制を、それぞれ〈かたりの時制〉および〈はなしの時制〉のゼロ段階 (Null-Stelle) として、回顧的な方向 (Perspective) を持つ時制と予見的な方向 (Perspective) を持つ時制が振り分けられる（注15）。要するに回顧時制とは先行情報を遡及的にとらえ、予見時制とは後続情報を予め先取りする時制のことである。

	回顧時制	ゼロ段階	予見時制
かたりの時制	過去完了	アオリスト 未完了過去	〔接続法〕
はなしの時制	現在完了	現在	未来 未来完了

**1.2.1 回顧時制** 二年前の過去の出来事を語る場合にも、過去時制（アオリスト、未完了過去）を用いることも、現在完了時制を用いることも可能である。しかし問題の出来事が同じ二年前の過去の出来事であっても、この出来事に対する語り手の関わり方によって、使用される時制が異なってくる。例えば語り

手が、この過去の出来事を、単純に過去の事実として報告する場合と、法廷審理のような有罪・無罪をかけて論争を闘わず場合とでは、ひとつの出来事に全く別の対応が生じることになる。前者の場合は、だいたいくかたりの時制〉、とりわけアオリストと未完了過去が用いられ、後者の場合は、現在完了およびその他の〈はなしの時制〉が用いられるのがつねである。つまり現在完了で遡及される過去は、問題にすべき過去、つまり〈はなし〉合うべき過去、という質を持つのである。ここでは過去の事実についての情報の交換が問題なのではない。事実が、人に対する告発や弁明のために引き合いに出されるのである。それゆえ遡及される一連の事実は、それ自体が一種の「告発書」であり「弁明書」なのである。過去を回顧することによってなされる告発や弁明は明らかに効用を意図してなされる説明ないし〈はなし〉であり、〈かたり〉ではない。それゆえこのような目前の行動・効用・利害関心に関わる場面には、現在完了がとくに多く見られるのである。〈かたりの時制〉に属するアオリストや未完了過去と、〈はなしの時制〉に属する現在完了は、過去の事柄について構造上の境界線をひき、過去の事件にたいする立場を表明する。これらの時制形式の相違は、時間的経過の種別を示すのではなく、過去に対する立場（Perspective）の違いを表明しているのである（注16）。

現在完了はよく「現在にまで作用し続ける過去」と定義されるが、ヴァインリヒはこれを不十分としてつぎのように述べている。「現在完了が過去の事柄を説明するというのは、いわば過去を〈かたる〉ことによって、われわれの存在と行動から切り離し閉じこめてしまうのではなく、説明ないし〈はなす〉ことによって、過去をわれわれの存在と行動のために開いたままにしておくことなのである。」つまり現在完了時制が「過去のことを〈かたる〉のではなく説明ないし〈はなす〉とすれば、それはまさに完結した（perfectum）事柄ではなく、現在あるいは未来の事柄と同様、まさに自分の世界に属し、それへの配慮から説明するものだからである。それは一種の過去ではあるが、自ら行為するときと同じ言葉で表現するのだから、自ら関与する過去である。そして過去を説明しながら表現することによって、同時に自己の現在と未来を変えるのである。それは緊張した仕事であって、語られた世界をそのままにしておく語り手の落ち着いた冷静さとはおよそかけ離れている」のである（注17）。

**1.2.2 予見時制** 先取りされた後続情報をもたらす未来時制も、過去の事実と同じく、〈かたりの時制〉と〈はなしの時制〉では、未来に対する立場や見方 (Perspective) の相違を示すことになる。つまり〈はなしの時制〉に属する未来時制は、潜在力において、われわれの行動や利害関心に直接的に関与する未来であるのに対して、〈かたりの時制〉に属する予見時制は間接的関与、ないし想定的な次元を指示している。それは読者を、未来とも呼べない次元に誘導する。もちろんギリシア語には、時制としてこの機能を担う時制は存在しないが、われわれの見解では、接続法がこれを担うものと考えられる。ここではこれについて指摘するにとどめ、詳論は後の研究にゆずることとする（注18）。

### 1.3 浮き彫り付与

ギリシア語の未完了過去とアオリストは、〈発話態度〉という点では両方とも〈かたりの時制〉に属し、〈発話方向〉という点ではゼロ段階に属している。そこでヴァインリヒは、この未完了過去とアオリスト（ヴァインリヒの説明に類出するフランス語では半過去と単純過去に相当する）という〈かたりの時制〉に属する二つの時制の発話行為における役割分担を説明するために、〈浮き彫り付与〉 (Reliefgebung) という〈かたり〉における〈背景〉 (Hintergrund) の叙述と〈前景〉 (Vordergrund) の叙述の役割分担に基づく効果の概念を導入している。つまり未完了時制は〈背景〉を構成し、アオリストによって描かれる〈前景〉を浮き彫りにする効果を持つとされる（注19）。

一般の文法書において、未完了過去とアオリストの違いは下図のように説明

	imperfect	aorist
(1)	circumstances, details, course of action	mere fact of occurrence general statement
(2)	progress, enduring condition, continued activity	consummation (culmination, final issue, summary process)
(3)	general description	isolated points, characteristic examples
(4)	endeavour	attainment
(5)	actions subordinate to the main action	main actions, without reference to other actions



される。まず(1) 未完了が状況や付属的細部や行為経過を叙述するのに対して、アオリストは生起した単純な事実を報告し総括的発言を行う。(2) 未完了が事の進展や永続的条件や継続的行動を叙述するのに対して、アオリストは完結点（頂点、最終的争点、結論的過程）を叙述する。(3) 未完了が全般的描写に従事するのに対して、アオリストは個別的な事態や特徴的な実例を描写する。(4) 未完了が「努力」を描写するとすると、アオリストは「達成」を描くことになる。(5) 未完了が中心点行為に従属する行為を描写するのに対して、アオリストは他の行為との関係に左右されない中心点行為を描写する（注20）。その他、未完了を「線的過去」としアオリストを「点的過去」と説明するものや、また未完了を「継続的過去」としてアオリストを「一回的過去」と説明するものもある（注21）。

ところでわれわれは、まずこれらの一般文法書の説明が、語および文を単位として述べられていることに注意しておかなければならない。なぜなら、これに対してヴァインリヒの理論が、テキストを単位として展開されているからである。それゆえこの点をふまえておけば、上記の説明は決して、ヴァインリヒ理論の〈背景の時制〉〈前景に時制〉という説明と対立するものではなく、むしろ両者が補完的な関係にあることが理解される。

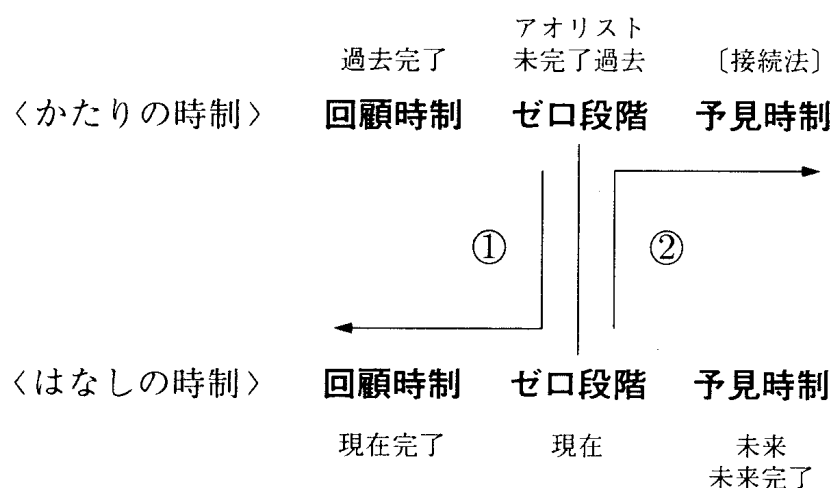
しかし〈背景の時制〉が、物語の導入部と終結部に頻出するという事実は、ヴァインリヒ理論が対象とするテキスト構成全体を視野に入れた場合にのみ見えてくる事柄である。それはこの時制が、語ろうとする世界に読者を誘い込み、読者が語りの世界を巡った後、再度、語りの世界を閉じ、語りの世界から切り離された日常の世界へと、読者を誘導する役割を担うことが多いからである。つまり〈背景の時制〉のもつ主要な機能の一つは、〈はなし〉の世界と〈かたり〉の世界の間に境界を設けるということである。一方、物語の中心部において〈背景の時制〉が用いられる場合は、付帯状況、細部描写、省察の付加その他、語り手が背景の中に入れておこうと考えるすべての事柄を記述することが可能である。

〈前景〉とは、ふつうそのためにこそ物語が語られる事柄であり、目次や表題に要約することができる。一方〈背景〉とは、そのただ一度の出来事を、既知の関連性が形成する地平つまり形象野（Bildfeld）に組み入れようとする技法なのである。

### 1.4 時制転移

以上のように三つの時制形式の移行を示すメルクマールを基礎概念として、さらにヴァインリヒは、〈時制転移〉(Tempus-Metaphorik/Methapher) という新たな概念を導入する。

**1.4.1 時制転移の構造** ヴァインリヒは、この三つのうち、一度に異質な二つの時制移行を経たものを〈時制転移〉と呼ぶ(注22)。例えば下図の①の時制転移のように、〈かたりの時制〉のテキストの動詞の時制がアオリストから現在完了へと移行した場合、まず(1)〈かたりの時制〉から〈はなしの時制〉へと〈発話態度〉の移行とともに、さらに(2)ゼロ段階から回顧時制へと、つまり現在時制から現在完了時制への〈発話方向〉の移行が同時に起こることになる。ヴァインリヒは、このように一挙に二度の時制移行を経たものを〈時制転移〉と呼ぶのである。



一方②のように、〈はなし〉のテキストの動詞が、現在時制から、〈かたりの〉の予見時制に移行した場合も、(1)〈発話態度〉と(2)〈発話方向〉が同時に変化を示しており、〈時制転移〉が起こっている。以上の①、②の例以外にも、一度に二つのメルクマールの変化を示すものは、すべて〈時制転移〉と呼ばれる。

**1.4.2 テキスト効果** では、これらの〈時制転移〉によって〈かたりの〉のテキストにいかなる効果が発現することになるのだろうか(ここでは説明のために、便宜上①と②の例だけを問題にすることにする)。まず①の場合には、テキストの時制が〈かたりの時制〉から〈はなしの時制〉へと移行を示すが、ここでは、すでに述べた〈はなしの時制〉から〈かたりの時制〉への移行の逆方

向の転換が起こるのである。つまりこの転換は、〈かたり〉の中に本来あった緊張緩和の特性を部分的に取り消すので、そこには〈かたり〉による〈緊張緩和〉と逆のことが起こるのである。これを〈再緊張化〉作用と呼んでおこう。そしてさらに、この〈発話態度〉の逆転換による〈再緊張化〉に、第二の〈発話方向〉の転換が加わると、これによって〈はなし〉の回顧時制（つまり現在完了）のもつ時制効果が追加されることになる。ヴァインリヒはこの二度の異質な時制移行によって発現する効果を、〈有効性の増大〉という表現でつぎのように述べている。「二度の異質時制移行、つまり、時制転移が問題なのである。時制はこの移行のさい、発話態度と発話方向の二標識〔メルクマール〕の変化を示している。〈かたり〉から説明ないし〈はなし〉へ、ゼロ段階から回顧時制へ飛躍している。これら二元的移行によって、物語は〔中略〕それまでと全く違う様態の話し方に移される。これをわれわれは有効性の増大といってよい」（注23）。結果としてこの〈有効性の増大〉は、〈時制転移〉による物語の現実世界への〈連れ戻し〉という効果を発現させるのである。

一方②の場合についてヴァインリヒは、〈有効性の制限〉という表現でそのテキスト効果について述べている（注24）。つまり〈はなしの時制〉から〈かたりの時制〉への〈発話態度〉の転換と、予見時制への〈発話方向〉の転換が起こることにより、(1) 〈はなし〉から〈かたり〉への転換がもたらす〈緊張緩和〉と、(2) 予見時制に付随する〈不確実性〉の相乗効果によって、〈有効性の制限〉という文脈的效果がもたらされることになる。しかしこの〈有効性の制限〉は、「無効性の拡大」を意味するのではない。それは、目前の効用というその時々の一つの視点にのみ拘束され、当面の必要の〈緊張〉にしばられた〈はなし〉の発話を越えた、より深い記憶や想像や期待の世界につながっているのである。むしろこの〈時制転移〉による〈有効性の制限〉は、現実世界からの物語世界への解放という効果を増大させるのである。

このような〈時制転移〉のはたらきを媒介として、ひとは、〈はなしの時制〉と〈かたりの時制〉の間を往来し、現実の世界を出て、垂直の過去の神話的世界の底知れぬ深みまでを含めた〈かたり〉—〈うた〉、あるいは〈ふり〉—〈まい〉の世界に遊んで、回顧時制の含みや予見時制の不確実性を拡大したひろく深いスコープから現実を照らし出しつつ、その潜在的可能性をさぐり、あるいは、そこから現実の世界に立ち返って、具体的行為への指針を定めるといった

(30) 「供食物語」における語りの位相（挽地茂男）

プロセスを繰り返すのである（注25）。ここに〈<sup>メタファー</sup>転移〉（隠喩）のもつ本来的なく〈<sup>メタフェレイン</sup>移動する〉という効果が発現するのである。

物語テキストは、このような種々のテキスト効果の統合体として成立している。本稿の課題は〈時制〉という「伝達価」を手がかりとして、これらの効果を可能にしているマルコのテキスト構造の一部を明らかにすることである。

## 2 テキストの分析

### 2.1 私訳と時制分析

32 Καὶ ἀπῆλθον ἐν τῷ πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν. 33 καὶ εἶδον αὐτοὺς ὑπάγοντας καὶ ἐπέγνωσαν πολλοὶ καὶ πεζῆ ἀπὸ πασῶν τῶν πόλεων συνέδραμον ἐκεῖ καὶ προῆλθον αὐτούς.

34 Καὶ ἐξελθὼν εἶδεν πολὺν ὄχλον καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτούς, ὅτι ἦσαν ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα, καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς πολλὰ.

35 Καὶ ἤδη ὥρας πολλῆς γενομένης προσελθόντες αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἔλεγον ὅτι ἔρημός ἐστιν ὁ τόπος καὶ ἤδη ὥρα πολλή· 36 ἀπόλυσον αὐτούς, ἵνα ἀπελθόντες εἰς τοὺς κύκλῳ ἀγροὺς καὶ κώμας ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς τί φάγωσιν. 37 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν. καὶ λέγουσιν αὐτῷ· ἀπελθόντες ἀγοράσωμεν δηναρίων διακοσίων ἄρτους καὶ δώσωμεν αὐτοῖς φαγεῖν; 38 ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς· πόσους ἄρτους ἔχετε; ὑπάγετε ἴδετε. καὶ γνόντες λέγουσιν· πέντε, καὶ δύο ἰχθύας. 39 καὶ ἐπέταξεν αὐτοῖς ἀνακλιῖναι πάντας συμπόσια συμπόσια ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ. 40 καὶ ἀνέπεσαν πρασιαὶ πρασιαὶ κατὰ ἑκατὸν καὶ κατὰ πεντήκοντα. 41 καὶ λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν καὶ κατέκλασεν τοὺς ἄρτους καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς [αὐτοῦ] ἵνα παρατιθῶσιν αὐτοῖς, καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἐμέρισεν πᾶσιν. 42 καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν, 43 καὶ ἦραν κλάσματα δώδεκα κοφίνων πληρώματα καὶ ἀπὸ τῶν ἰχθύων. 44 καὶ ἦσαν οἱ φαγόντες [τοὺς ἄρτους] πενταχισχίλιοι ἄνδρες.

32 そこで、一同は舟に乗って、自分たちだけで荒野へ出て行った。33 ところが、多くの人々は彼らが出かけて行くのを見て、それと気づいて、すべての

町から徒歩でそこに一斉に駆けつけ、彼らより先に着いた。

34 イエスは舟から上がり、大勢の群衆を見て、彼らを深く憐れまれた。それは彼らが、羊飼いのいない羊のようなありさまであったからである。そして彼らに、多くのことを教え始められた。

35 やがて長時間がたったので、弟子たちがイエスのもとに来て言った。「ここは荒野ですし、もう長時間になります。36 人々を解散させてください。そうすれば、自分で周りの里や村へ、何か食べる物を買って行くでしょう。」（注26）37 しかしイエスはこれに答えて言った。「あなたがたが彼らに食べ物を与えなさい。」すると弟子たちは彼に向かって言う。「わたしたちが二百デナリオンものパンを買って来て、みんなに食べ物を与えるのですか。」38 しかしイエスは彼らに言う。「あなたがたはパンをいくつ持っているか。行って、確認しなさい。」弟子たちは確かめて来て、言う。「五つあります。それに魚が二匹です。」39 そこで、イエスは弟子たちに、みんなを組に分けて、青草の上にすわらせるように命じた。40 人々は、百人、五十人ずつまとまってすわった。41 それからイエスは五つのパンと二匹の魚を取り、天を仰いで、神を称え感謝して（注27）、パンを裂いて、弟子たちに与えて人々に配らせ、二匹の魚もみんなに分けられた。42 みんなの者は食べて、満腹した。43 そして、パンの屑と魚の残りを集めたところ、十二の籠にいっぱいになった。44 パンを食べた者は男が五千人であった。

## 2.2 ストーリー・ライン

物語の中心になるストーリー・ラインは、過去時制すなわちギリシア語のアオリストによって展開される。イエスと弟子たちの一行が荒野へ「出ていった」（32節）いきさつは、その直前で述べられている。つまり宣教活動に派遣されていた弟子たちが帰還し、その活動の報告を受けると、イエスは、弟子たちに休息を取るよう勧める（30-31節）。その勧めに促された一行が舟に乗って出ていくというくだりから、場面展開が始まっている。これと同時にイエスと弟子たちの移動を察知した群衆が、行動を開始する（33節）。群衆は陸地づたいに、イエスの一行よりも先にその目的地に到着する。そして一行を待ち受けていた群衆を見て、イエスは、飼い主のいない羊のような彼らの有様を深く憐れみ、教え始める（34節）。教えが長時間に及び、群衆の食事の心

44	43 42	41 40 39	38	37 35 36	34	33 32	節
							現在
			言う	言う	言う		
	集めた	満腹した 食べた 分けられた	裂いて	神を称え感謝して 腰を下ろした 命じた	言った	〔教え〕始めた 深く憐れみ	見て 一斉に駆けつけた 先に着いた 出て行った アオリスト
	であった 〔五千人〕	与えて		言った	〔羊のよう〕 であった		未完了

配をした弟子たちが、イエスに、群衆が食料を調達できるように解散を要請する(35-36節)。この弟子たちの要請をきっかけに、イエスと弟子たちの問答が始まる。イエスは弟子たちに、彼ら自身が群衆のために食料を調達するように命じる。しかし彼らは、群衆の人数があまりに多いので、自分たちの手でパンを購入して食べさせることなど不可能だと訴える(37節)。するとイエスは、手元にあるパンの数を調べさせ、弟子たちがそれを報告すると(38節)、弟子たちに命じて、群衆を百人、五十人ずつの組にして青草の上にすわらせる(39-40節)。そしてイエスは、五つのパンと二匹の魚をとり、天を仰いで、神を称え感謝して、パンを裂いて、弟子たちに与えて配らせ、魚も同じように分配した(41節)。すべての者が食べて満腹し、残りを集めて見ると十二の籠にいっぱいになった(42-43節)。そして最後に、食べた男の数が五千人であったことが報告される(44節)。

**2.2.1 場面設定** この「五千人の供食」の物語の冒頭は、イエスと弟子たちの一行が舟に乗って出て行く場面から始まっているが、供食の物語が終了すると、イエスは強いて弟子たちを舟に乗せ、場面は再び舟の場面に戻っている(6:45-52)。つまりこの供食物語は、前後を舟の場面によって囲まれたく囲い

込み形式〈inclusio〉を取っている。マルコ福音書においてガリラヤ湖は、ユダヤ人の地と異邦人の地を分離する障壁を、つまり浄と不浄を分離する障壁を象徴しているが（注28）、イエスと弟子たちを乗せた舟は何度もこの湖を横断する。同時に舟は、押し寄せる群衆を前にして、イエスが湖畔で教えを語る舞台を設定し（3:9、4:1）、また嵐の湖に浮かぶ舟は、危難にある弟子たちの不信仰を露呈し（4:35-41、6:45-52）、彼らの無理解が強く叱責される場面をつくっている（6:52、8:14-21）。つまり舟の場面は、イエスの宣教活動と、弟子たちの教育・訓練という、宣教を中心として停止することのない動的なイエスと弟子たちの活動を象徴しているのである。それゆえこの舟の場面に前後を囲まれた供食物語の舞台となる「荒野」は、宣教の合間、活動の一時休止の場としてまずは設定されている（31節）。しかしながらこの休息の場にも、群衆たちはやってくる。

場所が「荒野」（35節）とされているのには意味がある。各種翻訳はこれを、「寂しい所」（口語訳）、「人里離れた所」（新共同訳）、「a remote place」（NIV）、「a deserted place」（NRSV）と訳しているが、このように訳してしまうと、マルコが「荒野」という言葉に持たせようとしている意味を取り過ぎしてしまうことになる。マルコにとって「荒野」は、イエスの先駆者である洗礼者ヨハネが神の悔い改めのメッセージを宣べ伝え、同時にイエスの到来を預言した、神の啓示の場所である。またそこは、イエスがサタンの試みを受けたのちに、天使が彼に仕え、野獣が敵意を捨てて人と共にいるという楽園的なイメージを喚起させる場所である（1:12-13）。そしてそこはまた、イエスが宣教活動の合間に、祈りや休息のために戻っていく——そのためにマルコは地理的な誤謬を犯して「荒野」を配置することがある（注29）——特別な場所である（1:35、45、6:31-32）。「荒野」はイエスと弟子たちにとって、神の啓示の場所であり、神への接近が可能な、一種共同体的な場所でもある。つまり供食物語は、舟の場面を境界線として切り取られた特別な場面設定を持っているのである。

**2.2.2 背景** テキストは、この場面の背景を四つの未完了過去で描いている。これらの未完了過去は、まず群衆の様子を「羊飼いのいない羊のよう」であり（33節）、その規模が男だけで五千人に上ったことを伝えている（44節）。こうしてイエスと弟子たちとそれに加わった大群衆からなる一種の共同体が、場面経過の大勢を決定し、群衆の窮状と希求が場面展開の背景的動因として場面を

(34) 「供食物語」における語りの位相（挽地茂男）

進行させる。さらに群衆の必要を察してイエスに進言する弟子たちの行動を象徴的に示す「言った」(35節)という未完了時制も、イエスと群衆の仲介役としての弟子たちの立ち振る舞いを、一回的な行動ではなく反復的な行動として背景に設定している。最も重要なのは、「与える」(41節)というイエスの所作が、〈背景〉を示す未完了過去で表現されていることである。この「与える」という動詞は、「五つのパンと二匹の魚を取り、天を仰いで、神を称え感謝して、パンを裂いて、弟子たちに与えて人々に配らせ、二匹の魚もみんなに分けられた」という、群衆に食物を分配する際のイエスの一連の所作の連鎖の中に組み込まれている。一連の動詞がアオリスト時制であるのに対して、これだけが未完了過去の時制を取っている。つまりこの時制移行によって、イエスの「与える」という行動を群衆に対する常態的な行動として背景化するのである。加えて、このイエスの一連の所作は、後述するように、「最後の晩餐」のいわゆる「聖餐制定」と呼ばれる、イエスがパンを裂いて弟子たちに与える所作と緊密な並行関係にある(14:22)。

さらにわれわれは、この物語に、ユダヤ・キリスト教の宗教的伝承と経験が、種々のイメージとして結びついていることを、背景との関連で指摘しておく必要があるだろう。

**2.2.3 伝承史的考察** 現在までの伝承史的研究の主張によると、この物語には以下のようなイメージとの結びつきの可能性が指摘されている。

(1) 神の民が、出エジプトの後、約束の地に至るまでの間置かれた「荒野」という状況(出エジプト記13:18。「荒野」は出エジプト記—申命記で92回登場する)。

(2) 頑迷なイスラエル人／弟子たち。彼らは荒野での食物の供給は不可能だと、疑念を表明する(出エジプト記16:2-3＝マルコ6:35-38)。

(3) 神は、羊飼いのいない羊のような民を導く(民数記27:17＝マルコ6:34)。

(4) 人々は軍隊のように組分けされている(出エジプト記13:18＝マルコ6:40)。

(5) 羊飼いとしての神は、詩編23編とその「緑の青草」のイメージにつながる(詩編23:2＝マルコ6:39[歴史的、植物学的指摘ではなく、聖書への間接的言及])。



(6) マナを与えること（出エジプト記16章、民数記11章。ヨハネ版の供食物語はこれとの関連を発展させている〔ヨハネ6:1-58〕）。

(7) エリシャの奇跡的な供食（列王記下4:42-44）。エリシャは、大麦パン二十個と新しい穀物で、百人の人々を養い、人々は全部食べきれず残りが出る。この奇跡は、エリヤ（福音書における洗礼者ヨハネ）の死に後続している。

(8) イエスの食卓の交わり。イエスは、大食漢だと非難されているが（マタイ11:19＝ルカ7:34）、「徴税人と罪人」を含むすべての人々に、食卓の交わりを提供している（マルコ2:13-17＝マタイ9:9-13＝ルカ5:27-32）。

(9) イエスが弟子たちと共にした「最後の晩餐」（聖餐）の食事（マルコ14:17-25＝マタイ26:20-29）。この食事でイエスは、彼が創設しつつある新しい家族の家長の役割を担い、食物を提供し、食卓の祝福を宣言している。

(10) 終末論的なイメージの一部としてのメシアの祝宴。これにはパンだけではなく、魚あるいは海の生物も含まれる（『第二バルク書』〔シリア語バルク黙示録〕29:3-8、『第四エズラ記』6:52参照。詩74:14、イザ27:1参照）。（注30）

以上のようなイメージの中からいくつかを、供食物語のライト・モチーフとして抽出して、それらを中心にこの物語を解説することは可能であろう。しかしながらわれわれは、これらのイメージを統合する、あるいはこれらのイメージを生み出す、あるいはこの物語を伝承として成立させ、伝承として伝達させる、より根源的な動因を確認する必要がある。それは表層的なイメージの問題ではなく、そのイメージの源泉への問である。この点については、後に語りの位相との関連で再度取り上げることにしよう。

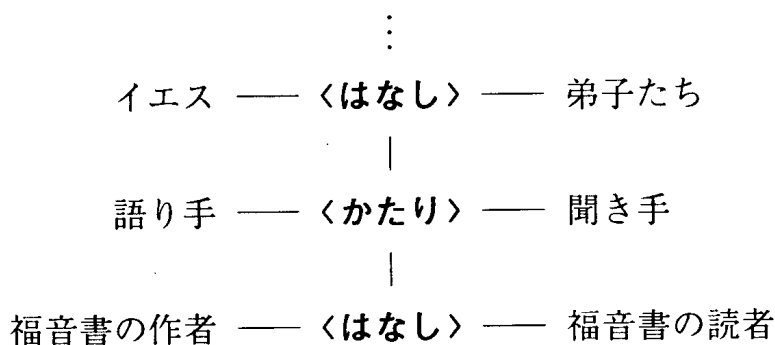
さて時制論の観点から言うと、もう一つ重要な問題がある。それは、マルコの〈かたり〉のテキストに頻繁に現れる現在時制の問題である（注31）。

**2.2.4 歴史的現在と直接話法** 35-38節は、五つのしかもすべて「言う」を意味する定動詞（λέγειν, εἰπεῖν）によって導かれる、対話の部分である。この動詞を使った地の文は、未完了時制（一回）からアオリスト（一回）に移行した後は、続いて〈歴史的現在〉（三回）によって叙述され、この地の文に五つの〈直接話法〉が導かれるという、全体として現在時制を基調とするテキストに移行している。このような〈かたり〉のテキストにおける〈歴史的現在〉や〈直接話法〉に現れる現在時制のもつテキスト効果を、まず確認しておこう。

**歴史的現在** われわれのテキストに見るような通常過去時制の動詞が予想されるところに現在時制の動詞を用いるという用法は、「歴史的現在」という名称で過去の出来事の叙述になまなましい臨場感を与える表現形式として、西欧の文法、修辞学の伝統の中では古来しばしば言及されてきた（注32）。特にギリシア語では〈歴史的現在〉の使用が、他の関係諸言語よりも頻度が高く、生き生きとした現実感のある〈活写〉に使われる（注33）。この〈歴史的現在〉の用法と機能は、「劇的」(dramatic)と「統語的」(syntactic)に大別することができる（注34）。現在までの諸説は、この二つに大別した〈歴史的現在〉という時制転換の現象をさまざまな角度から説明しており、より多面的な理解が可能になったといえる（注35）。しかし現在の諸説に欠けているのは、表現効果としての〈歴史的現在〉がいかなるメカニズムによってその効果を達成するかを説明することである。

〈活写〉のメカニズムについては、ヴァインリヒの時制論は一つの活路を開くと思われる。つまりヴァインリヒの時制論にしたがえば、過去時制から〈歴史的現在〉への移行は、すでに述べたように、〈かたりの時制〉から〈はなしの時制〉への逆方向の転換と再解釈することが可能である。この転換によって、〈かたり〉の中に本来ある緊張緩和の特性が部分的に取り消され、〈かたりの時制〉による〈緊張緩和〉と逆のことが生起する。つまりこの〈再緊張化〉作用が〈活写〉の内実と考えられるのである。本来の〈かたり〉は過去時という「出来事の時間」(event time)に関するものであり、〈はなし〉つまり直接的な効用・評価が遂行される現在時という「発話の時間」(speech time)に関するものとは、もともと別次元のものであるにもかかわらず、〈歴史的現在〉において、この両者は対立するのではなく重層化し、それによって〈かたり〉に緊張の要素を再導入するのである。この〈再緊張化〉において、先に述べたように、その効果は〈かたりの時制〉から〈はなしの時制〉への逆方向の転換によってもたらされるが、これは逆戻りを意味するのではなくて、下図に示すように、新たに〈はなし〉の次元が重層化されることを意味している。つまり〈かたり〉という言語行動は、ここでは二重化的統合ないし超出にとどまらず、多重に構造化されるのである。そしてこのように多重化的統合ないし超出した福音書のイエスの〈はなし〉が、本来は別次元に属しながら読者に直接的なメッセージとなるのは、〈かたりの時制〉が〈はなしの時制〉に移行することによって、テキスト

が読者の〈はなし〉の次元に接近する、より正確に言えば転移（メタフェレイン）するからである（注36）。つまりこのように、客観的なくかたり〉の中へ主観的なくはなし〉の層が分化し、それがもう一方の〈はなし〉に關与することによって、〈再緊張化〉が生み出されるのである。このことは〈歴史的現在〉に限らず、〈かたり〉のテキストに登場するおおよその現在形に共通している。特に〈直接話法〉で記される登場人物のせりふ部分は、〈かたり〉における過去時制から現在時制へと直交する発話の方向性をたどって、直接的な語りかけの様相を呈してることがある。それは福音書の場合、特に、イエスの〈アーメン言葉〉（アーメンで始まるイエスの託宣的な言葉）に顕著に見られる機能である。



**直接話法** 多くの場合、ある物語において〈直接話法〉で話そうとする対話中の人物は、なにかについて相互に話し合うのであり、したがって彼らの用いる時制は、〈はなし〉の世界の時制となる。このような場合には、先に見たような異なる時制の移行、つまり〈かたり〉の時制群から〈はなし〉の時制群への異質の移行が見いだされる。〈直接話法〉という話法を用いて、物語中に対話を際立たせる効果は、〈かたり〉という一般的な緊張緩和の中で、興奮した言葉のやりとりの緊張感をできる限り再現しようとする点にある。子供に向けた〈お話し〉では、現在時制で語られる〈直接話法〉による登場人物のせりふ部分が効果的に作用する。緊張させるように、おもしろく語る語り手は〈かたり〉から〈はなし〉へと向かおうとするのである。つまり効果的な素材に加えて緊張を生み出す文体上の信号の配置により、語り手は、聞き手を「夢中に」させ、それによって〈かたり〉の中に本来ある緊張緩和の特性を、部分的に取り消すような、つまり〈再緊張化〉という受容態度を聞き手に強制するのである。そのさい語り手はさらに、素材選別は別として、広範囲にわたって〈はなし〉の

統語論上の信号、特に〈はなし〉の時制群を利用する。〈歴史的現在〉と〈直接話法〉はこれに寄与するのである。つまり語り手はまるで〈はなし〉をしているかのように語る。「……『シーッ。怪物が木のむこうに。』ハクは小さな声でささやきました。でも怪物はきづいたようです。ゆっくりこちらにむかってきます。のっしのっし、のっしのし。……『ガオーッ。』」物語中の怪物は、まるですぐそばまで接近して襲いかかるかのように、現在形は直接的な臨場感を喚起する。この「まるで…のように」が「緊張させるように」語る文学の構成要素なのである（注37）。

現在時制の「空間・統括・絵画化」説を提案する牧野成一は、物語中の現在時制の機能を「比喩的に言えば、歌舞伎の『見え』のようなタブローを作る言語的ストラテジーである」としている（注38）。現在時制によるテキスト空間の切り取り、統括、絵画化によって、描写は「見え」のように〈前景〉よりさらに読者に近い〈近景〉としてせり出してくるのである。35-38節の現在時制を基調とするわれわれのテキストも、イエスと弟子たちの「かけあい」が、特徴のあるタブローを作っている。群衆の必要を前にして、二者の間に問答が往復する。(1) 群衆の必要を訴える弟子たち（35-36節）、(2) 弟子たちにその必要を満たすように命じるイエス（37節a）、(3) 不可能を主張する弟子たち（37節b）、(4) 現在の可能性を問うイエス（38節a）、(5) 現在の可能性を報告する弟子たち（38節b）。そしてこの問答がイエスの奇跡的供食につながる。ここでの現在形の時制機能とは、「必要」と「可能性」に関するこの問答を全面に持ち出すことにある。そしてここにはユダヤ・キリスト教共同体がその存続のために為し続けた〈祈り〉という集団内的営為が、一つの縮図として結晶している。イスラエル宗教の伝統には、民の必要を神に訴えるモーセやエリシャのような預言者や神の僕が数多く登場する。彼らは民の必要性を神に訴えて祈り、神との問答の末にその訴えは神の声の中に消化されて、ついに神が立ち上がる。旧約聖書には、僕として神に仕えたメッセンジャーたちが、神の御前に繰り返しささげた祈りのタブローが、いくつも見出される。祈りに応えて、神は僕と共に立ち上がる。そしてその中心にいるのは「与える神」である。われわれのテキストの問答は、〈群衆—弟子たち—イエス〉の三者を配し、〈民と僕と神〉の間の関係と役割を創造的に模倣再現している。必要をかかえた群衆と、与えるイエスと、それを仲介する弟子たちの関係が明確に絵画的に近景

化されている。そしてその絵の中央には、もちろん「与えるイエス」の姿が配置されている（注39）。

われわれは先に、坂部恵の所説に従って、〈はなし—かたり—うた〉と垂直方向に超出していく言語行為の〈うた〉のレベルに平行する、下からの言語行為として〈いのる〉〈となえる〉という行為を整理し、上からの言語行為として〈つげる〉〈のる〉を整理した（456頁）。これに従えば、人間の身体行為の〈ふるまい—ふり—まい〉という垂直の超出の〈まい〉のレベルにも、下からの〈まい〉と上からの〈まい〉という原理的区別を導入することが可能と考えられる。つまり〈まい〉というレベルは神の〈まい〉という契機と人の〈まい〉という契機が一体化したものとして現出するのである。それは人の神的領域への超出・参入という〈エクスタシス〉として、〈脱魂〉や〈忘我〉といった常態を脱した契機の現れであると同時に、〈憑依〉〈憑霊〉といった、上なるものの現れでもある。〈まい〉とは神人合一の顕化である。そしてこの〈まい〉は超出の方向を逆にたどって〈ふり〉〈ふるまい〉として分節化、様式化、社会化する。これと同じレベルの言語行為としての〈いのる〉という下からの行為も、〈つげる〉という上からの行為と同根ないしは、一体のものと考えることができる。〈いのる〉声は昇華して、〈つげる〉声に消化される。宗教の最も能産的な原質は、まさにこの〈うた〉と〈まい〉のレベルによって保証される。それゆえ〈かたり〉と〈ふり〉は〈はなし—かたり—うた〉および〈ふるまい—ふり—まい〉の中間項にあって〈うた〉および〈まい〉への超出契機であるとともに、〈はなし〉や〈ふるまい〉という表層の構成を可能にする根源的成層として関与するのである。

### 3 伝承と祭儀——〈かたり〉と〈ふり〉

#### 3.1 供食物語と最後の晚餐

41節の、パンと魚を「取り」「神を称え感謝して」「裂いて」「与える」というイエスの所作を表す動詞の連関は、先述のように「最後の晚餐」の聖餐制定の際の所作を示す動詞の連関に驚くほど接近している（14:22）。

両者の比較は、これらの言葉によって描写されるイエスの所作が、〈ふり〉として、異なる文脈の間を移動する可動性・反復性を獲得していることを示して

**6章 41節**

41 καὶ λαβῶν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν καὶ κατέκλασεν τοὺς ἄρτους καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς

五つのパンと二匹の魚を取り、天を仰いで、神を称え感謝して、パンを裂いて、弟子たちに与えられた

**14章 22節**

22 Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβῶν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· λάβετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

パンを取り、神を称え感謝して、裂いて、彼ら〔弟子たち〕に与えられた。そして言われた「取れ。これはわたしの体である。」

いる。つまりこの〈ふり〉は、「供食物語」や「最後の晩餐」といった文脈から自由な、しかもより根源的な成層ないし構成契機に属しているのである。この〈ふり〉という構成契機があって、その上ではじめて〈ふるまい〉が〈ふるまい〉として表層での構成が可能となるように（注40）、「供食物語」や「最後の晩餐」といった伝承の構成を可能にし、その伝達価値を保証しているのは、この〈ふり〉なのである。われわれの〈ふるまい〉表現が、人間としての成長にともなう他者の〈ふるまい〉の模倣的再現として修得され、対他的伝達関係を成立さしめ、さらには行動様式という一般化が可能なのは、〈ふるまい〉を構成・統御するより基底的な範型が存在しているからである。およそ人間の行いが、動物の動作とちがって、人間の行い、人間の〈ふるまい〉である限り、すでにそこには〈ふり〉と〈ふるまい〉の創造的な二重化の契機が含まれている。伝承においてイエスの〈ふるまい〉として分節化される行動にも、この〈ふり〉が構成契機として関与している。

さて「供食物語」や「最後の晩餐」からその状況設定をはずしてみると、イ

イエスの所作は、簡素な食前の習慣的所作に過ぎなくなる。実は奇跡的な供食も聖餐祭儀の制定も、「食事」という根本的な営為に対する、二次的な意味づけと考えることができる。この〈ふり〉は、共同体の「食事」という日常的行為に根ざしつつ、そこから理想化的に抽象されて、さらに「与える神」の姿を想起させる〈ふり〉として固定したのである。われわれは特別な食事を問題とする以前に、これらの物語がまず「食事」の描写であることに留意する必要がある。当時の共同体の食事習慣を示すテキストはこのように記している。

夜が明けかけたころ、パウロは一同に食事をするように勧めた。〔中略〕こう言ってパウロは、一同の前でパンを取り、神に感謝してから、それを裂いて食べ始めた。そこで、一同も元気づいて食事をした。(使徒言行録 27:33-36)

これは一般的な「食事」の場面以外の何ものでもない。食事の所作を表す言葉は、「供食物語」や「最後の晩餐」の言葉とほぼ同一である。唯一「与える」という言葉が欠落しているのみである。この種の食事習慣が一般的であったという示唆は、その他の箇所にも散見できる（ローマ 14:6、Iコリント 10:30、Iテモテ 4:3）。さて上のような「食事」の場面を、聖餐の文脈に移すと、つぎのような、パウロの伝える聖餐制定伝承となる。

わたしは、主から受けたことを、またあなたがたに伝えたのである。すなわち、主イエスは、渡される夜、パンを取り、感謝してこれを裂き、そして言われた、「これはあなたがたのための、わたしの体である。わたしを記念するため、このように行いなさい。」食事ののち、杯をも同じようにして言われた、「この杯は、わたしの血による契約である。飲むたびに、わたしの記念として、このように行いなさい。」(Iコリント 11:23-25)

この伝承は、「食事」をイエスの地上における最後の食事と規定し、イエスの苦難と血による契約を意味する杯の記述を付加して、さらにこの種の食事がイエスの死の回想として永続的に行われるように命じている。つまりこの伝承は、キリスト教の中心的典例としての「聖餐」を根拠づけ標準化するためのテキストに化しているのである。「最後の晩餐」の記事では、これに対してさらに物語的要素が拡大されている。一方「供食物語」には、すでに列挙したような旧約的なイメージが凝縮している。「荒野」をさまよひ、羊飼いのいない羊のような民の姿や、それを青草の上に導き養う羊飼ひとしての神の姿や、モー

(42) 「供食物語」における語りの位相（挽地茂男）

セのマナやエリシャの奇跡的供食といった旧約的予型や、また終末論的なメシアの祝宴の予型的イメージが、食事という一点に凝縮して、この伝承を形成している。この伝承が「最後の晩餐」に同化させられることなく伝承され続けたのは、これらのイメージの豊かさがそれを許さなかったということであろう。

もちろん両者を同化しようとする傾向は、福音書記者のレベルでも見られる。両者を比較するとその類似性は、イエスの所作を表現する動詞の連関だけではない。マルコ福音書だけでも、次のような明確な並行関係が観察できる。

6:40 「すわった」	14:18 「食事の席に着いた」
6:41 「五つのパン…を取り」	14:22 「パンを取り」
6:41 「神を称え感謝して」	14:22 「神を称え感謝して」
6:41 「パンを裂いて、弟子たちに与えた」	14:22 「それを裂いて、弟子たちに与えた」
6:42 「食べた」	14:22 「食べた」
6:42 「みんなの者が」	14:23 「みんなの者が」

さらに「最後の晩餐」では、「供食物語」において予型的なイメージである終末論的なメシアの祝宴が、弟子に対するイエスの約束として言明されている(14:25)。マタイ福音書に至ると、この両物語の並行関係を強化するために、多様な編集操作が行われている。つまりマタイは、マルコの記事を圧縮して、三分の一の長さに縮め、弟子たちの無理解の要素を削除し、共同体を荒野を放浪する神の民として連想させる特徴を削除し(注41)、また「羊飼いのいない羊」への言及(民数記27:17)を削除し、さらにマタイ14章19節b以降で、魚への言及をすべて削除することによって、聖餐の特徴を強調している。おそらくこの「供食物語」を聖餐式の補足的テキストとして読もうとする動機が、マタイの中に存在したものと考えられる。

しかしマタイのみならず現代においても、「供食物語」を聖餐の文脈で理解しようとする努力はあとを絶たない(注42)。それゆえ「供食物語」と「最後の晩餐」の類似性を根拠にして、「派生論」が主張されることがよくある。すなわち、「供食物語」が「最後の晩餐」を奇跡物語化した派生伝承であるとか、逆に「最後の晩餐」が「供食物語」を祭儀化した派生伝承であるとか、あるいは初期キリスト教には二種類の対立する聖餐伝承とそれに対応する祭儀習慣が存



在したといった主張がなされる（注43）。しかしこの種の発生論的議論にとどまる限り、これらの伝承の背後にある宗教的構造とその能産性にたどり着くことはできない。おそらく派生の先後関係を問う発生論的議論が厳密さを極めれば極めるほど、最終的には伝承本来の豊かさを史的精密さに矮小化して、閉じこめてしまうことになる。

われわれは、「供食物語」も「最後の晩餐」もともに、食事を基盤とする伝承であるとした。これを確実に証明することは不可能だとしても、その「不確実さ」は、両伝承の先後関係を主張する「不確実さ」とさして変わるところがない。これらの食事伝承は、イエスに始まる食事を母胎として、以後連綿として継続される共同体の食事を「生活の座」(Sitz im Leben)として成立したのである。しかしその食事の意味づけをどのようになすかは、食卓の共同体である、初期キリスト教集団にとってはきわめて重要な課題であった。そして「供食物語」も「最後の晩餐」も、その食事の意味規定を担うことによって、共同体の存続に寄与したのである。

### 3.2 結び

われわれは「供食物語」と「最後の晩餐」の、派生関係ないし依存関係に注目しない旨を確認した。しかしそれは、両者が関係を持たない、単独の二種類の伝承であることを意味するのではない。既述のごとくこれらは、これらを伝承として成立させる同じ基底的な成層ないし構成契機から表層化されているのである。それらは理想化的抽象の働きを経てイエスの所作として固定化した〈くふり〉から、物語として表層化するのである。この〈くふり〉は、「供食物語」にドラマ化され、「最後の晩餐」を代表とする聖餐伝承のイエスの所作としてドラマ化され、さらに、キリスト教典礼の歴史において聖餐祭儀の司祭者の〈くふるまい〉の元型として、その所作を決定する規整力となるのである。つまりこれらのテキストは〈かたり〉や〈くふり〉による垂直方向の超出によって開ける神話的な境域と、そこに具わる元型的生産力を示している。イエスの〈くふり〉を起点とする直交軸は下方に、共同体の食事という具体的な場で水平軸と交わる。その水平軸は、マルコの共同体を含む歴史上の教会というすべての食卓の共同体が連綿として担い続ける横軸として、歴史的な延長を持つ。主の晩餐の司祭者はパンを「取り」「神を称え感謝して」「裂いて」「与え」る。他方この

(44) 「供食物語」における語りの位相（挽地茂男）

直交軸は上方に、終末論的なメシアの祝宴へと上昇する。この祝宴は、神の与える救済と充足を象徴する神話的境域を開示する。つまり食事祭儀において、共同体の食卓と、イエスの食宴と、メシアの祝宴は重層的に一体化するのである。ここに食事祭儀の儀礼的空間が成立する。この空間を可能にするのは、すべての食卓からのぞまれる「与える神」の形姿である。日毎のパンを「与える神」は共同体が必要とする一切の〈パン〉を与える神である。イエスの物語は<sup>メタファー</sup>隠喩として神の形姿を指示する。また司祭者の〈ふるまい〉は、イエスの〈ふり〉を超出契機として、神の〈まい〉姿を指示する。〈パン〉を求める神への〈いのり〉は〈うた〉となり感謝となり、神の〈つげる〉言葉に消化して「取りて食べよ」というイエスの言葉に媒介された司祭者の言葉として、食卓の共同体に「与える神」を現在化する。地上の信徒の食卓は、神の現臨する場となる。そしてこれを可能にするのは、イエスに関わる〈ふり〉と〈かたり〉つまり〈ものがたり〉のもつ、<sup>メタファー</sup>〈転移〉としての機能である。

宗教共同体は伝承と祭儀によって、自己を保存する。イエスの物語は、われわれを日常効用の場から、垂直な神話的世界の境域へと導く。物語のもつ、<sup>メタファー</sup>〈転移〉としての機能とは、このような移し換えの機能なのである。宗教共同体は、イエスの物語を<sup>マトリックス</sup>母型とする伝承と祭儀の中に、自らの救済と集団の結束を確かめてきた。「供食物語」は、共同体の食卓の豊かさを、種々のイメージを結合させて再現し、「最後の晩餐」は聖餐の原因譚として、食事を救済論的に意味づけ、神の国でのメシア的祝宴を約束する。これらの共同体的食事とそこから産みだされた諸伝承によって、キリスト者の共同体は、自己を保存してきたのである。〈かたり〉と〈ふり〉のもつ理想化的抽象のはたらきと、その元型的生産力が、その原動力である。〈ふり〉と〈かたり〉によってイエスの所作を<sup>ミメーシス</sup>模倣的に再現しつつ、神の国のメシア的祝宴へと上昇する期待とともに食卓の杯を飲み干すとき、歴史的共同体もまた、その食卓の豊かさに与るとともに、自らの十字架を負い、自らの運命に参与するのである（注44）。

[注]

(1) 米国 Fortress 社から出版されている聖書研究シリーズ (Guide to Biblical Scholarship) 新約の部 (W. A. Beardslee, *Literary Criticism of the New Testament*, Philadelphia, 1970; E. D. McKnight, *What is Form Criticism?*,

Philadelphia, 1969; N. Perrin, *What is Redaction Criticism?*, Philadelphia, 1969) の編集者 Dan O. Via のまえがき。

(2) C. C. Black, *The Disciples according to Mark: Markan Redaction in Current Debate*, JSNT Supplement Series 27, Sheffield, 1989.

(3) N. R. Petersen, *Literary Criticism for New Testament Critic*, Philadelphia, 1978. 邦訳『新約学と文学批評』宇都宮和秀訳、教文館、1986年。

(4) G. Theißen, “Soziale Integration und Sakramentales Handeln,” *NT XVI*, 1974; R. Scroggs, “The Sociological Interpretation of the New Testament: Present State of Research,” *NTS* 26 (1980) 164-179.

(5) ピーターセン、前掲書、21-22頁。この論稿の冒頭の三段落は、筆者の研究上の立場、方法論的位置を明確にするために、つぎの拙稿の文章をほぼ変更を加えずに再録した。挽地茂男「イエスと弟子たち——マルコ福音書における『弟子』の文学的機能を巡って」(『聖書学論集』26号、1992年〔『日本の聖書学』1号、1995年、に再録]) 70-71頁を参照。

(6) Harald Weinrich, *Tempus, Besprochene und Erzählte Welt*. 3 Auflage. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1977 (脇阪豊他訳『時制論』紀伊国屋書店、1982年)。その他時制に関係する基本的な文献として以下のものを使用した。B. Comerie, *Tense*, Cambridge, 1985; Robert I. Binnick, *Tense and the Verb: A Guide to Tense and Aspect*, New York, 1991; Stanley E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek New Testament, with Reference to Tense and Mood* (SSG 1), New York, 1993; Buist M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Oxford, 1990.

(7) このヴァインリヒの理論を発展させた坂部恵は、邦訳で〈説明の時制〉と翻訳されているところを、〈はなしの時制〉と代えている。われわれの論考も、この用語法に従う。坂部恵『ペルソナの詩学』(岩波書店、1989年)、『かたり』(弘文堂、1990年)、『くふるまい』の詩学』(岩波書店、1997年)。

(8) われわれは、後述するように〈かたりの時制〉の予見時制として「接続法」を追加するが(455頁)、これはわれわれの予測に従う追加であって、確定するには、さらに実証的な検証を必要とする。

(9) ヴァインリヒ、前掲書、272頁。邦訳では「時制暗喩」と訳されが、坂部は *Tempus-Metaphorik* の原意を生かすために〈時制転移〉という訳語を選

(46) 「供食物語」における語りの位相（挽地茂男）

扱っている。本稿は、この用語法に従う（注 22 参照）。

(10) 坂部『かたり』64 頁。

(11) 挽地「前掲論文」参照。この拙稿において筆者は、ヤコブソン・モデルを基本とする発信者と受信者の多重化のモデルを提示した。ヤコブソン『一般言語学』みすず書房、1973 年。

(12) 坂部、前掲書、48 頁。〔 〕は筆者による補足。

(13) 坂部理論においては、〈のる〉という上からの言語行為を表層化したものとして〈祝詞<sup>のり</sup>〉が考察されているが、〈祝詞〉は本来、神官が神に向かって行う祈りの行為であって、上からの言語行為ではない。しかし〈宣<sup>の</sup>る〉という行為は、託宣や神託にみられるように、神から人に向かう上からの言語行為であって、われわれの論考では、この意味で〈のる〉を上からの言語行為として考察の対象とする。

(14) 坂部、前掲書、58 頁。

(15) ヴァインリヒ、前掲書、498 頁、坂部、前掲書、89 頁を参照。ギリシア語の場合、〈かたりの時制〉には予見時制が存在しないが、おそらく接続法は予見時制の機能を担うものと推測される。しかし前述のように、これには多くのサンプル採集をとまなう、累積的な研究が必要となる。これに関しては、後日の研究に委ねることとする（注 9 参照）。

(16) ヴァインリヒ、前掲書、112 頁を参照。

(17) ヴァインリヒ、前掲書、85 頁。

(18) 注 9、15 を参照。

(19) ヴァインリヒ、前掲書、123 頁以下、414 頁。接続法、希求法、分詞、従属節、副詞も〈背景〉を叙述する機能をもつとされるが、本稿では、時制形式に限って論考を進める。

(20) H. W. Smyth, *Greek Grammar*, Cambridge, 1920, §1909.

(21) H. E. Dana & J. R. Mantey, *A Manual Grammar of the Greek New Testament*, Tronto, 1957, p.179, 186, 193.

(22) ヴァインリヒ、前掲書、272 頁。われわれの論考では、邦訳で「時制暗喩」と訳される Tempus-Metaphorik/Methpher の原意を生かすために、坂部恵が選択した〈時制転移〉という訳語を使用する（注 7 参照）。Metaphorik/Methpher の語源である μεταφέρειν は、「移動する」「他の場所へ運ぶ」を意味し、〈時制

転移」という訳語はそのこの機能を正しく言いあてている。〈隠喩〉（暗喩）効果とはまさに、模倣的再現を媒介とする一種の〈転移〉によってもたらされる効果に他ならない。

(23) ヴァインリヒ、前掲書、278 頁。

(24) ヴァインリヒ、前掲書、281 頁。

(25) 坂部恵『〈ふるまい〉の詩学』（岩波書店、1997 年）、97 頁。

(26) 動詞の時制分析は直説法のみを対象として行うが、議論の対象外となる「命令法」「接続法」にも、直説法と区別する意味で、それぞれ下ルビに、「命令法」「接続法」であることを明記した。

(27) εὐλογεῖν は、邦訳では、「祝福する」（口語訳）、「賛美の祈りを唱える」（新共同訳）、「祝福を求める」（新改訳）と翻訳されるが、聖餐制定語のパンの言葉では、それに並行する杯の言葉の「感謝する」という意味の εὐχαρισεῖν と同義語として使用されており、パウロルカ型の伝承では、この εὐλογεῖν を εὐχαρτσεῖν に変更している。よってわれわれの翻訳では、εὐλογεῖν を「神を称え感謝する」（‘Lob und Dank sage’. Bauer-Aland, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 6 Aufl. Berlin/New York, 1988, S.651）と翻訳する。

(28) P. Perkins, *The Gospel of Mark*, NIB VIII, Nashville, 1995, p.582 [挽地茂男訳『マルコによる福音書』（NIB 新約聖書注解 2）ATD・NTD 聖書注解刊行会、242 頁}。

(29) P. Perkins, *ibid.*, p.543 [邦訳、187 頁}。

(30) M. E. Boring, *The Gospel of Matthew*, NIB VIII, Nashville, 1995, p.323-24.

(31) マルコ福音書では、151 箇所で〈歴史的現在〉が確認される。それらの箇所のうち、λέγειν が 72 回、ἐρχεσθαι が 24 回と、これら二つの動詞がその大半を占めている。またマルコ福音書の 151 箇所の〈歴史的現在〉のうち、マタイは 108 箇所をそれを受け継ぎ、そのうち 80 箇所を修正、ルカは受け継いだ 94 箇所を 84 箇所を修正している。また λέγειν の〈歴史的現在〉は、〈直接話法〉の直前に現れることが決定的に多い（物語テキストでは一般的に同じ現象が確認されている）。つまりこの動詞は、物語の〈直接話法〉への転換のための目じるしとなっているのである。この動詞はテキストの所与の位置で、伝達の状況を能動化し意識化させているのであり。つまり別の言い方をすれば、語り

(48) 「供食物語」における語りの位相（挽地茂男）

手と聞き手の間の伝達の進行に関与し働きかけているのである。

(32) ヴァインリヒ、前掲書、244頁。

(33) Kühner-Gerth, *Ausführliche Grammatik der griech. Sprache*. II Teil: Satzlehre. 3 Aufl. von B. Gerth (2 Bde.) (Hannover und Leipzig, 1934) I 132, 2.

(34) N. Wolfson (“Conversational Historical Present Alternation,” *Language* 55, 1979, p.169) は、‘dramatic’（劇的）と‘syntactic’（統語論的）に大別している。

(35) 現在までの主要な諸説を列挙すると以下のようになる。(1) 劇的効果、(2) 共感説、(3) 近景・遠景化、(4) 空間・統括・絵画化、(5) 内的評価の手法、(6) 「無徴」の時制、などである。Wolfson の分類法に従えば、(1) から(5) は「劇的」に、(6) は「統語論的」に分類できる。

(36) この点でわれわれは、ヴァインリヒの〈時制転移〉の概念の修正を要請する。すなわちヴァインリヒの理論においては、二度の時制移行が〈時制転移〉と呼ばれるのに対して、われわれはこの重層化自体を〈時制転移〉と呼ぶべきだと考える。したがって〈かたり〉というこの二重化的統合自体を〈時制転移〉としてとらえなおすことが可能である。

(37) ヴァインリヒ、前掲書、44頁。

(38) Makino, Seiichi, “Sexual differences in written discourses.” *Papers in Japanese Linguistics*, 6, 1979, 195-217、牧野成一「物語の文章における時制の転換」『言語』1983年12月号、116頁。

(39) グルニカは供食物語を〈施与の奇跡〉(Geschenkswunder)、すなわち食物その他の賜物が与えられる奇跡と類型化している。J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, EKK II/1, 1987, SS. 257f.

(40) 坂部恵『〈ふるまい〉の詩学』（岩波書店、1997年）4頁を参照。

(41) マタイは、彼が「荒野」を意味するときに使う ἐρημία (エレーミア) を使わないで、「人里離れた所」という意味で、マルコの ἐρημος ὁ τόπος (エレーモス・ホ・トポス) をそのまま踏襲している。同様にマタイは、荒野のイスラエルの軍事的集団へのマルコの暗示的な言及（「百人ずつおよび五十人ずつまとまって」）を削除している。

(42) 小林信雄『主の晩餐—その起源と展開』（日本基督教団出版局、1999年）

107-119 頁参照。

(43) H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl, Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn, 1926<sup>1</sup>, Berlin 1955<sup>3</sup>.

(44) 末筆ではあるが、ここで二つの感謝を記させて頂きたい。一つは駒澤大学の佛教學部の御好意に対してである。当初私は、あまりにもキリスト教の専門に傾きすぎるこの論文を佛教學部の『紀要』に取り上げてもらえないものとして、論文発表の意志を返信した。この危惧に反して、佛教學部からは、「仏教に関係づけたものを」とも、その他の注文もつけずに、いわば「平然」と私の申し出を受けとめて頂いた。ここに「意外」いや「望外」の喜びとなったことを記し、感謝を言い表しておきたい。

もう一つの感謝は、大学院のゼミ以来の友人である廣石望君（現フェリス女子大学教員）に対する感謝である。彼がチューリッヒ大学での博士課程の論文執筆を終えて帰国したのは1999年である。その後の彼との議論というよりは親しい談話の中で得た教示・示唆・知見は、この論文の至るところに生きている。この論文の前段階になった「『最後の晩餐』における語りの位相」（立教大学キリスト教学会編『キリスト教学』42号所収）に詳細な批判を加えてくれたのも彼である。ここに記して、衷心からの感謝を表わすことをお許し頂きたい。