

歴史のなかの言葉の意味

— バレト写本の「郷談」再考 —

鈴木 広 光¹

キーワード：意味論 翻訳論 郷談 バレト写本 聖書翻訳

1. 歴史のなかの言葉の「意味」はいかにして再構され得るか

過去に書き記された文献における任意の言語表現の「意味」は、いかにして再構し得るのか。本稿はその方法を探るためのひとつの試みとして書かれたものである。それは文献に見える語が記された当時、一般にどのように使用されていたのかを問うものではない。また文献における言語表現を、言語の通時的研究のためのマテリアル、あるいはデータとして扱おうとするものでもない。言語学が過去の言葉の「意味」を明らかにしようとするとき、文献に見える言語表現を一足飛びにデータ、コーパスの一部として扱おうとする態度に、私はかねてから疑問を抱いてきた。そこに欠けているのは、当該のテキストにおいてその言語表現がほかならぬそのような形で存在しているのはなぜか、を問う視点である。もちろん、この問いを分析や解釈を通して解明するには、数々の困難を伴う。その一つは、文献に書きとめられた言語表現という、逃れようのない制約条件である。言語表現の「意味」を再構するためには、コミュニケーションが存立するための「場」が構成要素として必要になるが、文献はどのような人がどのようにそれを享受するのか、必ずしも明確ではないため、特定の「場」を想定することが困難になる。ただし、文献の性質によってはそれが可能なものもあるので— 本稿が扱う文献がそれに当たる —、障壁としては取り除き得る場合もある。それよりも本質的な問題は、明らかにしようとする「意味」をどのようなものとして把握して組上に載せるか、自覚的に議論されているように見えないことである。そこには研究者の怠慢というよりは、「意味」の意味の多義性ゆえに深入りできないという事情もあった。事実、「意味」の意味の多義性は、言語研究における意味論の発展に大きな影を落としてきたのである。

私にとっては、言語学者による「意味」への言及よりも、廣松渉が「意味」の意味の外延を探るために枠組みを提示して検討を加えた「言語の諸機能」の方が、本稿で明らかにしようとする、歴史のなかの言葉の「意味」を再構するための考察には有効に思われる²。廣松

¹ 奈良女子大学研究院人文科学系（言語文化学領域）教授。hsuzuki@cc.nara-wu.ac.jp。本稿は2020年9月に開催された信州大学日本語学夏季セミナーにおける講演「翻訳と意味論についてキリタン文献を通して語る」に加筆修正したものである。講演に際してお世話になった人文学部日本語学研究室、講演と人文学部紀要へ投稿のきっかけを与えて下さった山田健三教授、投稿を許可して下さった人文学部教授会に感謝申し上げます。

² 『世界の共同主観的存在構造』、岩波文庫、2017年、97-101頁。

は、言語のもつ機能を、①対象的事態を「叙示」する機能、②対象的事態に関する発話者の措定意識や感情状態を「表出」する機能、③聴取者に一定の精神的感応や身体的反応を「喚起」する機能に大別する。「火事だ!」という発話は、現前する対象的事態としての火事を叙示し、発話者の狼狽や恐怖の意識を表出し、聴取者に避難や消火作業などの反応を喚起するという三つの機能を併せもつ。廣松は、①の「叙示」機能をさらに、「指示」と「述定」に分け、「表出」「喚起」と併せて四つの機能を基本とし、これらが一体をなしているのが、「言語的交通 Verkeer の常態」であるとした。

「指示」は狭義の意味論、「述定」は文法論、「表出」はモダリティないし語用論、「喚起」は言語行為論に大略相当するので、大して珍しくない分類に見えるかもしれない。だが、言語研究がそれぞれの立脚する理論的基盤の違いによって、各々精密化の方向を目指しながらも、これらを統合するに至っていないのに対して、廣松は「意味」の多義性が「機能」の多重構造に照応するものであり、これを一体とした枠組みによって「意味」なるものの存在的性格を考究とすることが可能になる、という。また、「意味」なるものの複数の位相を明らかにしつつ、その全体像を描けるのではないかと期待もできる。本稿が廣松の枠組みを取り込もうとする理由は、かかる点にある。文献の言葉がテキストの当該箇所にもそのように「ある」ことの必然性は、廣松のいう言語の四機能が当該の言語表現をどのように構成し、任意の言語の場ではどの機能が重点的かつ顕示的にあらわれているのかを見ていくことで明らかになるであろう。ただし、「喚起」は言語の場において顕現するものである。先述のように、過去の文献によって歴史のなかの言葉の「意味」を再構しようとするとき、テキストの性格や目的によっては場を想定することが困難なることもある。まずは、言語の場を想定することが比較的可能と判断されるテキストを選定し、モデルとしての有効性を探ることによろう。

2. 「意味」の場としての文献とテキスト バレト写本と日本語訳聖書抜抄句について

(1) キリシタンの日本語訳聖書抜抄句とその原典

歴史のなかの言葉の「意味」を構成する言語の場としてのテキストについて、本稿はヴァチカン図書館蔵スウェーデン女王クリスティーナ旧蔵のラテン古写本集459番（Codices Reginensis Latini. 459）に収載の日本語訳聖書抜抄句のひとつを任意に取り上げる。このテキストを取り上げる意義は、以下に述べる本写本の性質と歴史的背景とが関連する。D・ウィルマルトにより発見され、1940年にJ・シュッテの研究によってその概要が紹介された本写本は、巡察師アレッサンドロ・ヴァリニャーノとともに来日したポルトガル人イエズス会士マヌエル・バレトが1591年、主に日本語学習のため、当時既に日本で作られていたキリシタン物語や、日本語訳されていた聖書、聖人伝をラテン文字で書写したものである。本写本はバレト以外の人物が書写した箇所もあるが、一般に「バレト写本」と呼ばれる。聖書抜抄句集の部には、待降節第一主日から始まる「年中の主日並びに年中の主なる祝ひ日のエワンゼリヨ〔福音〕」、四福音書の抜粋から成る「われらが主ゼズ・キリシトの御受難」、諸々のサントス〔聖人〕の特定のエワンゼリヨなどが含まれている。

ここで、日本語訳されていた聖書について若干の説明が必要になるだろう。16世紀に来日したカトリック教徒による日本語全訳「聖書」は今のところその存在が確認されていない。1613年に京都で日本語訳新約聖書が出版されたという18世紀の記録はあるものの、実物は確認されておらず、イエズス会側の記録にも見えない。仮に記録が事実裏付けられたものであったとしても、1613年という布教末期の苛烈な弾圧・迫害の時期に至ってようやく印刷ということは、日本のキリシタンはザビエルの来日以来長い間、少なくとも印刷された日本語訳聖書を持っていなかったことになる。そのような事情の裏には、聖書の繙読によって主観主義に陥ることを防ぐというカトリックの伝統と、ヒエロニムスによるラテン語訳の公認聖書（以下、ウルガタと呼ぶ）の絶対的権威を保証したトリエント公会議の決定という規制が強く働いていた。こうした事情から、日本人の平信徒が日本語訳された聖書のテキストを「読む」ことはなかったのではないかと推測されるが、聖書の言葉が全く享受されなかったわけではない。主日や祝日の典礼では日本語訳された福音書や書簡からの抜抄句が朗読され、解説されていた。ジョアン・フェルナンデスやルイス・フロイスらは早くから特に福音書の日本語訳に取り組んでおり、そのようなキリシタンたちの取り組みの成果の一端を現代に伝えるのが、本写本である。本稿でこの写本の日本語訳テキストを取り上げるのは、その言葉がそこにあることの必然性を、翻訳の過程を追体験するように推測する作業によって明らかにできるからである。また日本語訳された聖書抜抄句は朗読されるものであったから、具体的な言語コミュニケーションの場を想定することができ、当時の信徒が当該の言葉をどのように受けとめたのか、その解釈可能性を探る上で有効だからである。

次に翻訳文献である本写本の原典について簡単に述べておこう。翻訳過程を推定する上で、原典の確定は必須である。ただし、本写本の日本語訳の場合、候補になりそうな典礼書や聖書抜抄句集の数は極めて多く、また祝日と朗読箇所の関係も地方によって異なるなど、複雑な様相を呈しているため、私はその確定が困難なのではないかと考えてきた。幸いこの難題については近年、一つの有力な候補の存在がパトリック・シュウエマーによって指摘されている³。シュウエマーによれば、バレット写本の祝日と朗読箇所の組み合わせに完全に一致する典礼書は、1585年アントウェルペン刊の『ローマ式ミサ典礼書』(*Missale Romanum*, 1585, Antwerpen)であるという。実は私は以前からこの版本を架蔵し、原典かどうか探りを入れていたのだが、「ローマ式ミサ典礼書」だけでも複数あり、同版を底本として確定できないでいた。しかし、シュウエマーの指摘により翻訳底本として使用する道が開けた。シュウエマー論文では、それだけでなく、本文異同と日本語訳との関係から1586年サラマンカ版『双訳ラテン語聖書』(同版についても架蔵)も原典の候補に加えているが、こちらは本稿とは直接関係ないので紹介のみに留める。

(2) 「意味」の場としてのテキスト

次に「意味」の場としてのテキストを示す。取り上げるのは、バレット写本の日本語訳聖書抜抄句のうち、「聖霊御降臨大祝日の主日」に読まれた使徒行伝第2章1-11節である。まずバレット写本のラテン文字で書かれた日本語訳を漢字仮名交じり文に変換して示す。原文に

³ 「ヴァチカン図書館蔵バレット写本の福音書朗読集と幸若舞」『軍記と語り物』53、2017年。

も翻訳の原典にも節番号はないが、本論中の説明の便宜のため、各訳文の頭には対応する節番号を付すことにする。さらに4章以降で考察する対象について、下線を施している。

またラテン語原文参照のため、典礼書におけるテキストの書式や様式がどのようなものであったかを示すため、原典のひとつと推定される『ローマ式ミサ典礼書』（1585年、筆者架蔵）の該当箇所を図版の形で掲載する。図版の頁左側の冒頭に Dominica Pentecostes（ペンテコステの主日）とあり、Oratio（祈り）に続いて真ん中辺りに Lectio actuum Apostolorum（使徒行伝の朗読）の文言が見える。In diebus illis：（当時）の後に続くのが、ウルガタのラテン語文である。さらにバレット写本の訳文の性質を見極めるため、同じくウルガタの本文から翻訳された一ただし、公認本文のヴァージョンは異なる一、パリ外国宣教会のベルギー人宣教師エミール・ラゲの『我主イエズスキリストの新約聖書』（1910年刊）の該当部分も参考用に掲げる。

バレット写本（27r-v）

1 ペンテコステの日数達するうちに、諸々のヂシポロ一家に集まり居られけるに、2 俄かに大風吹き来たるごとく鳴りくだりて、ヂシポロの居られける家に入り満ちて、3 火の色にして人の舌のごとくに見え、一人づつの上にスピリトサントかかり給へば、4 各々スピリトサントを満ち満ちて受けられ、御与への如く、様々のことばに語られける也。5 その折節、ジユデア、良き人々、そのほか諸国の人数、ゼルザレンに集まり居けるが、6 かの鳴りくだる音を聞いて、その所に群がり、何れの人もヂシポロのことばを分別して、7 互ひに驚き申しけるは、かくのごとく語らるるは、皆ガリレアの人にあらず。8-11 如何にとして我らが郷談に、量り無きデウスの御事を分別いたすやうに語らるるぞ、といひける也。

参考：ラゲ訳

1 ペンテコステの日至りしかば、皆一所に集り居けるに、2 忽ちにして天より烈しき風の來るが如き響ありて、彼等が坐せる家に充ち渡り、3 火の如き舌彼等に顕れ、分れて各の上に止れり。4 斯て皆聖靈に満たされ、聖靈が彼等に言はしめ給ふに従ひて、種々の言語にて語り出でたり。5 然るに敬虔なるユデア人等の、天下の諸國より來りてエルザレムに住める者ありしが、6 此音の響き渡るや、群集集り來りて、何れも使徒等が面々の國語にて語るを聞きければ、一同心騒ぎ憫果て、7 驚き嘆じて云ひけるは、看よ彼語る人は皆ガリレア人ならずや、8 如何にして我等各、我生國の語を聞きたるぞ、と。9 パルト人、メド人、エラミト人、又メソポタミア、ユデア、カパドキア、ポント、[小] アジア、10 フリジア、パムフィリア、エジプト、クレネに近きリビア地方に住める者、及びロマ寄留人、即ち、11 ユデア人もユデア教に歸依せし人も、クレタ人も、アラビア人も、彼等が我國語にて神の大業を語るを聞きたるなり。

ユダヤ教の祭りの一つであるペンテコステ（五旬祭）の日に、降臨した聖靈に満たされた一同が、自分の言葉とは異なる（異言）で、しかも様々な言葉（多言）で話し出し、ユダヤ人や各地からエルサレムに集まった人々に対して、その人々の故郷の言葉で神デウスの偉大



な御業を語ったという、異言奇跡、多言奇跡として知られる物語である。次章では、「意味」の場としてのテキストの言語的性質がどのようなものであるのか、以後の考察のための基盤として踏まえておくべき三つの事項についてやや詳しく述べる。

3. 日本語訳の性質を見極めるために

(1) 原典の本文の問題

バレット写本の日本語訳聖書抜抄句の言語表現を解釈するにあたって、まず、この日本語訳には、ウルガタのラテン語文とは対応しない語句が見られることがあることを指摘しておきたい。それが翻訳上の工夫であるのか、ウルガタとは語句の異なる本文を持つ原典に遡るものであるのかは、日本語訳の表現の性質を見極めるために峻別しておくべきポイントである。例えば、上掲のバレット写本日本語訳の最初の文（使徒行伝第2章第1節）では、聖霊に満たされた一同について「ヂシポロ（弟子）」、すなわち十一使徒（以下、弟子を使徒に置き換えて使用する）を指示している。これに対して、ラゲ訳では「皆一所に集り居けるに」とあり、どのような人たちかを明示していない。そこで、ウルガタのラテン語文にあたってみると、この箇所は、*erant omnes pariter in eodem loco*（皆が同じ場所に一所にいた）とあり、〈弟子〉に該当するラテン語は見られない。ちなみにこれは、当時のウルガタの版本に見えないというだけでなく、現代の校訂本における異文欄にも記載されていない。それではなぜ日本語訳に「ヂシポロ」が見えるのかというと、典礼書の朗読用聖書抜抄句のラテン語文に *omnes discipuli*（弟子たち一同が）とあり、これを訳出したものだからである。

典礼用ラテン語文はたしかにウルガタに基づいているが、朗読用に本文を加工することがある。顕著な特徴は、当時の一般的な欧文印刷本の本文と比較すると、より頻繁に句読記号を使用して—これは単に当時のウルガタの版本との比較にとどまらない—、句節どうしの関係や強調箇所を明示したり、当時のラテン語印刷本にはあまり見られないアクセント記号を頻繁に付したりしている。いずれも朗読の効果を意図した措置である。また各跋抄句の冒頭には、*in illo tempore*（その時）や *in diebus illis*（当時）などウルガタにない語句が付加されている。これは朗読の聞き手を語られる福音書の場面に導くための措置である。バレット写本の日本語訳では、このような朗読用の形式的なツールともいえる措置を訳文に反映させることは、基本的にしていない。

典礼用ラテン語文における *discipuli* の付加も、朗読の聞き手である信者が—ただしその信者がラテン語を理解できる場合に限られるが—、物語の場面に身を置いてイメージしやすくするための配慮であることは間違いない。*omnes*（一同）だけでは、どのような人々であったのか、具体的にイメージしづらいからである。先の形式的なツールとやや性格が異なるのは、*omnes* に対する解釈がきちんと語として示されていることである。この原語を借用語「ヂシポロ」によって日本語訳に反映させたのは、朗読を聞く人が物語の場면을より具体的にイメージするための措置であると解釈することができるだろう。

(2) 誤訳と誤写のあいだ

上記のような措置や配慮を示す一方で、バレット写本の日本語訳には、しばしば意味の取り

づらい文がある。上掲の使徒行伝第2章の1節から11節でいえば、第7節の各地からエルサレムに移り住んでいたユダヤの人々が驚いて言った「かくの如く語らるるは、皆ガリラアの人にあらず」がそれにあたる。人々が驚嘆したのは、ラゲ訳を見れば明らかのように、一同（バレット写本は「ヂシポロ」を指示する）がガリラヤ人であるにもかかわらず、諸国の（＝自分たちの）言葉で話していることに対してである。ガリラヤ人の口から、各々が自分の国、地方の言葉を聞くことの不思議。それこそが聖霊降臨における多言奇跡の物語なのであるが、バレット写本の日本語訳のように、「ガリラアの人にあらず」と否定してしまうと文脈を追うことができないばかりか、多言奇跡が成立しなくなる。典礼書のラテン語文を参照しても、Nonne, ecce, omnes isti, qui loquuntur, Galilaei sunt? とあり、nonne（～ではないか）は肯定の答えを予測し導く疑問文に使用される語なので、日本語訳では「ガリラアの人にあらずや」のように疑問・反語の助詞「や」が付されるべきところである。このような写本の日本語文の文脈における不適切さが、バレットが書写に利用した先行する日本語訳の段階で誤訳されたことによるものか、書写者バレットによる誤脱—誤写か、あるいは朗読を誤った聞き取り書き留めたか、二つの可能性がある—に帰せられるのかは決定しがたいが、ここではひとまず「ガリラアの人にあらずや」のような訳文を仮定した上で、解釈することにしよう。バレットによる誤脱があったとしても—彼はまだ日本語を学び始めて間もなかったので、そのことを原因に帰することも可能だが、誤写のほうは言語的に熟達していても、また母語話者であっても起こり得る—、日本人信徒たちが典礼で聞いていた朗読における日本語訳の本文は適切なものであった可能性があるからである。

(3) 写本の日本語は何に拠ったのか

先に書写者バレットによる誤脱の事例を解説したが、ここで問題になるのは、バレットが書写の際に依拠した日本語訳とはどのような形態のものであったのか、ということである。使徒行伝の当該箇所に関することではないが、文献の言語の性質を見極める上で欠かせないので、それを考えるための糸口になりそうな事例を紹介しよう。本写本には数多くの借用語が用いられ、そのほとんどは原語の綴りで書かれている。けれども稀ではあるが、そうでない事例も見受けられる。借用語「イズラエル」は Israel と書くべきところ、Izzurayeru と書かれて訂正が施されていたり（10v）、驢馬を意味する「アサナ」は原語では asna と書かれるべきところ、asana, osana と書かれていたりする（21v, 22r）例である。これらについて、私はかつて仮名表記、あるいは日本風の発音に牽かれた誤記と指摘した⁴。さらに言えば、asana, osana の揺れという聞き間違いの誤写の例から、バレットは音読された日本語訳を書写していた、と考えているが、その誤写は朗読者の読み誤り、すなわち仮名で書かれた借用語を原語に変換し損ねたことに起因するとも考えている。つまり、背後に仮名書きの日本語訳の存在を想定している。

これに対して、シュウエマー前掲論文は、他の修正箇所も含めて「バレットが日本語学習のために既成の和文を写しているというよりも、ラテン語講釈に基き、バレットの学生がラテン語の訓練として和文を作っているように思われる」という解釈を示している。しかし、写本

⁴ 鈴木広光・青木博史「バレット写本福音書抄註解」『九州大学文学部研究年報』96、1999年。

の筆跡はバレットのもので、いずれにせよ日本語訳の文献— この文献は、典礼書の聖書抜抄句を含むもので、それ以外は考えにくい—を想定しないと写本の成り立ちは説明できないように思われる。またこの日本語訳が朗読を想定して作成されたことは、後述するように、他の日本語訳の事例からも明らかなので、本稿の考察の枠組みを変更する必要はないと考えている。

4. 「郷談」の「意味」を解釈する

(1) 問題設定

上掲の使徒行伝第2章1-11節の日本語訳のうち、考察の中心に据えるのは8-11節に見える「我らが郷談」の意味であるが⁵、単なる語釈を施そうとするものではない。言葉の「意味」をどのような対象として把握し、分析するののかについては様々な立場があり得るが、これから本稿で展開しようとするのは、この使徒行伝の日本語訳文において「郷談」が当該箇所にもそのように「ある」ことの「意味」=必然性を問うことである。前章で「聖霊御降臨大祝日の主日」に朗読される聖書抜抄句のテキストを掲げたのは、「(我らが)郷談」という表現の「意味」を構成する要素として必要な言語の場だからである。

問いのためになすべきことは次の二つである。第一に、この日本語訳を享受した当時の人々は「郷談」をどのような言葉として受け止めたのか、その可能性を探ることである。先にも述べたように、当時の日本人信徒は福音の言葉を「読む」のではなく、典礼において司祭の朗読によって享受していた。エルサレムに集まった人々が、自分の母語をガリラヤ人の使徒たちが話すのを聞き、驚いて発した「如何にして我らが郷談に、量り無キデウスの御事を分別いたすやうに語るるぞ」という言葉を、日本人信徒たちは司祭の朗読を通じて聞いたのである。その時、ほかならぬ「我らが郷談」という言葉を通して、ペンテコステにおける聖霊降臨の物語はどのように理解されたのだろうか。この段階の検討では、対象が翻訳日本語文とはいえ、ラテン語原文をどう訳したのかは問わない。享受者にとっては、日本語訳がすべてであり、原文や原語がどのようなものであったのかは、与り知らぬことである。第二に、今度はラテン語文と対照し、日本語訳の過程を追体験するように推測していくことで、なぜ「郷談」が訳語として採用されたのかを明らかにすることである。この翻訳者の意図を再構成してゆく作業が「郷談」が当該箇所にあることの必然性とどのように関わるのか、またその必然性をどのように保証するのかについては、次章で詳説する。

(2) 「郷談」「国郷談」の指示するところ

人々の意識にのぼる言語的差異・変異を表す日本語として、「郷談」と「国郷談」にいち早く注目したのは、日本における「国語」意識の変遷とタームの成立を追った先駆的論文として名高い亀井孝の「[こくご]とはいかなることばなりや」⁶である。亀井は、『おあん物

⁵ バレット写本の「郷談」については、「郷談 - Codices Reginensis Latini. 459の解釈から」(『古典学の再構築ニューズレター』8、2000年)で既に解釈を試みたことがあるが、研究ノートで分量も少なく、また20年前と現在とでは、筆者の翻訳や文献の言葉の解釈に対する考え方がかなり異なるので、ここに再考を試みる次第である。

語』の「今も老人のむかしの事を引て。当世に示すをば。彦根をいふと。俗説にいふは。この人よりはじまりし事なり。それ故。他国のものには通ぜず。御国郷談なり」(梅畦叢書・八ウ)という一節から、「他国のものには通」じない「御国郷談」の先に、「他国のもの」にも通じるスタイルの言葉が、それを超えてまず意識されていると解釈している—亀井の関心は「郷談」の意味そのものよりもむしろ、そちらのほうにある—。そして、『日葡辞書』⁷における「郷談」「国郷談」の記述が⁶、その意識を裏書きすると指摘する。

Qiōdan. *Modo de falar diferente que ha em varios reinos, ou prouincias onde se falla a mesma lingua, mas ha algũa palavra diferente, ou a pronunciação, & c.* (同じ言葉が話されているけれども、ある語や発音などに違いがある、様々な国や地方において行われる違った言い方) 198r.

Cuni qiōdan. *Diferença das linguas, ou modo de falar de cada reino ainda que todos universalmente falem a mesma lingua.* (皆が普く同じ言葉話しながら、各々の国によって言葉や話し方に違いがあること) 65v.

『日葡辞書』が「郷談」「国郷談」の語釈で焦点を当てるのは、地域による「言い方 (modo de falar)」の「違い (diferença)」であるが、その違いが「同じ言葉 (mesma lingua)」が通用していることを前提としている点に注目したい。論理的には、差異や変異は同一性の担保の上に認識されるものであるから、それが説明的に付加されることは必須ではないが、『おあん物語』の「他国のものには通ぜず」や『日葡辞書』の *mesma lingua* という記述は、その論理=措定意識が端的に形式として「表出」したものと評価できるだろう。亀井が「国郷談」の先に、「他国の人々にも通じる言語的同一性」という措定意識を認めることができたのは、この形式としての「表出」ゆえである。

ただし、「郷談」「国郷談」の指示する〈言語的変異・差異〉が、必ずしも〈言語的同一性〉という措定意識を表現形式として「表出」しつつ用いられるとは限らない。例えば、ジョアン・ロドリゲス通事は著書『日本文典』において、「国郷談」について「日本の或国々には多くの特有の言ひ方や言葉があつて、それを‘国郷談 (Cuni qiōdan)’ と言つてゐるが、ある国又は地方に特有な言葉といふ意味である」⁸と記しているが、『日葡辞書』に見られる「同じ言葉 (mesma lingua) であるが」のような但し書き的前提を記してはいない。すなわち、〈言語的同一性〉の措定意識を「表出」してはいない—これはロドリゲスの記述にそのような意識が認められないという意味ではない、あくまで具体的な言語表現として「表出」されているかどうかを問題にしている—。また〈言い方の違い=差異・変異〉よりも *palavras proprias* (特有の言葉) のほうにフォーカスを当てて言及している。このロドリゲスの「国又は地方に特有な言葉」という記述によく合う使用例も、国内文献に確認できる。『四河入海』の蘇詩「次韻杭州裴維甫」における詩語「楚些」に対する、『一韓聴書』(「一云」と記される) から引かれた注釈中に見える、次の一節がそれにあたる。

一云。凄。一。坡言ハ。我逐客ニシテ裴維甫ガ為ニ作詩也。以屈原自此也。サテ楚些ノ

⁶ 『国語と国文学』昭和45年10月号。

⁷ 長崎、1603-4年 オックスフォード大学ボードレアン文庫蔵本、勉誠社、1973年。ただし亀井が引くのは、これをフランス語訳したレオン・バジェスの『日仏辞書』である。

⁸ 土井忠生訳『日本大文典』、1955年、三省堂、607頁。

字ヲ用ゾ。今此人ト黄洲デ相逢程ニ。サテ淒涼ト云ゾ。淒涼ハ悲ノ心ゾ。逐客身ニシテ詩ヲ作程ニ。其詩ヲ楚些ト云ゾ。楚辞ニハ屈原ガ些字ヲ語終ニ置ゾ。其ハ楚国ノ人ノ郷談ニ。語終ニ些ト云コトヲ云程ニゾ。日本デモ筑紫ニ京ヘ坂東サト云類ゾ。⁹

注釈後半部分の「楚辞ニハ屈原ガ些字ヲ語終ニ置ゾ。其ハ楚国ノ人ノ郷談ニ。語終ニ些ト云コトヲ云程ニゾ」については、若干の説明が必要になるだろう。「辞ニハ屈原ガ些字ヲ語終ニ置ゾ」とは、屈原（と宋玉）による『楚辞』・招魂の招魂歌の多くの句末に、助辞「些」が「魂兮帰来。去君之恆幹、何為四方些。捨君之樂処、而離彼不祥些。」のように助辞「些」が置かれていることを言う。これは楚の人々の間で行われていた招魂歌の特有の調子（形式）にちなむものだが、聞書者である一韓智翊の師にして講義者の桃源瑞仙は、それを当時、日本語における目的の場や方向を指す助詞の地域的差異を表すのに行われていた諺「筑紫ニ京ヘ坂東サ」になぞらえて、「楚国ノ人ノ郷談」と呼んだのであった。ここでの「郷談」は、同一性を前提にした変異・差異というよりも、〈他の地域とは異なる、ある地域に特徴的な具体的表現形式〉を「指示」している。

ここまで「郷談」が、言葉のどのような側面に焦点を当てた語であり、どのような意識のもとに在り得た語であるのかを、他のキリシタン文献や国内文献という当該テキストの外における使用法に照らしながら探ろうとしてきたが、さて、問題はここからである。外部テキストの使用例から導かれる分析結果をバレット写本の当該の語に適用することで、果たしてその「意味」を捉えることは本当に可能なのだろうか。言い換えると、それで当該箇所を理解し得たことになるのだろうか。ここでいう理解とは、エルサレムに集まった様々な言葉を母語とする人々が、ガリラヤ人の弟子たちがふだん話している言葉ではなく、自分たち（＝エルサレムに集まった人々）の故郷の言葉で神の偉大な業を語っている、その言葉を「我らが郷談」と呼んだことの「意味」についての解釈可能性である。それは、当時、司祭の朗読を通して聞いた日本人信徒たちがこの「我らが郷談」をどのような表現として受けとめたのか、その解釈可能性を問うことでもある。そのように問いを立てることが、私の考えたい言葉の「意味」の意味なのだが、そこに先の〈（同一を前提とした）言葉の変異・差異〉や〈地域に特有の言い方〉を当てはめてみても、どうもしっくりこない。これらは廣松のいう言語の機能のうち、「指示」に相当する要素でしかないからである。

そこで、ここからは上掲の日本語訳聖書抜抄句を、ちょうど当時の日本人信徒が朗読を聞いたように最初から読み進め、最後の一文にほかならぬ「郷談」が存在することの意味を内在的に検討していくことにしたい。この多言奇跡、異言奇跡の物語で、多言、異言への言及が見られるのは、4節の聖霊に満たされた使徒たちが「様々のことば」で語り始めるところである。次いで6節では、烈風の如き音が響いたのを聞いて集まってきた人々が「何れの人もヂシポロのことばを分別」する。群衆はなぜガリラヤ人である使徒たちの言葉を理解することができたのか。その理由は、驚きをもって彼ら自身の口から語られる。ガリラヤ人たちが話していたのが「我らが郷談」だったからである。ここまで読み進めてくると、この日本語訳聖書抜抄句というテキストの枠内において同じ対象を指示する「ことば」と「郷談」は、用いられ方に違いがあることは明白である。表面的な違いとしては、「ことば」は語り

⁹ 卷十九ノ一、古活字版第七十三冊八丁オ・ウ 私に濁点と句点を付す。

手（地の文）によるもの、「郷談」はユダヤ人や様々な地域からエルサレムに集まった人々が語った会話文中のものであるという点があげられる。だが、より本質的な違いは次の点であろう。語り手は、弟子たちが発した様々な言葉を外側から客観的に言及し、それを「ことば」という形式で表示している。一方で、群衆が口々に語り合った「我らが郷談」は、そこにある種の実感が看取される。その実感とは、〈他者〉すなわちガリラヤ人である使徒たちの話し様に自らの母語を認めたときの驚きである。ウルガタのラテン語テキスト、新約聖書のギリシア語テキストにまで遡ってみれば、その驚きの内実とは、ヘブライ語やアラム語を母語としないディアスポラのユダヤ人たちが、エルサレムにおいてふだんはアラム語を話していたはずの人たち、すなわちガリラヤ人の口から自分たちの故郷の言葉を聞いたときの、懐かしさの入り混じった驚きであったかもしれない。バレット写本の日本語訳には後述するように、エルサレムの多言語状況やその歴史的背景という外的情報は盛り込まれていないので、日本人信徒たちは当然、これらの内実を踏まえた「驚き」を理解することはできない。ただそうはいっても、日本人信徒がエルサレムに集まった人々の驚きを共有できなければ、聖霊降臨の物語自体、真に理解されることはないだろう。「郷談」がバレット写本の日本語訳の当該箇所にあることの必然性は、このあたりにありそうである。

もちろん、この翻訳テキストにおける「ことば」と「郷談」との関係を以て直ちに、当時の日本語において二つの語がそのように言い分けられていた、と主張しようとするものではない。そのような主張はテキスト・レベルでの関係のあり方を直ちに、個別言語における意味の差異として一般化しようとする点で飛躍があり過ぎる。繰り返すが、本稿の主たる目的は、ここで「ことば」ではなく、ほかならぬ「郷談」が「ある」ことの意味を問うことである。「郷談」は当時の日本人信徒が、聖霊降臨の賜物である多言奇跡の物語を享受する上で必要な語として選択されたはずだからである。この問いに確固たる保証と基盤を与えるために、次にラテン語文から日本語文への翻訳の過程を推定する作業を試みることにしよう。

5. 翻訳語としての「郷談」

(1) 「郷談」の根拠としての原語

ここからは翻訳の過程を追体験するような形で、日本語訳において「郷談」が採用されたこと経緯や意味について検討していくことにしよう。

ラテン語原文で「我らが郷談」に対応するのは、8節の *lingua nostram, in qua nati sumus*（直訳：私たちの生まれたところの私たちの言葉を）と11節の *nostris linguis*（私たちの言葉で）である。対応するラテン語が離れた二つの節にあるのは、ラゲ訳と比較すれば明らかのように、バレット写本の「如何にして我らが郷談に、量り無きデウスの御事を分別いたすやうに語るるぞ、といひける也」が、「諸国の人数」の多様さを一覽表的に列挙する9-11節の、ラゲ訳で示すならば、「パルト人、メド人、エラミト人、又メソポタミア、ユデア、カパドキア、ポント、[小] アジア、10 フリジア、パムフィリア、エジプト、クレネに近きリビア地方に住める者、及びロマ寄留人、即ち、11 ユデア人もユデア教に歸依せし人も、クレタ人も、アラビア人も」までを一切削除・省略し、8節と11節で共通して用いられている *lingua nostra* を介して、この二つの節の文を繋げたものだからである。もう

少し細かくラテン語文と日本語訳との対応の仕方を示すと、「如何にとして…ぞ」という疑問文の形式は、8節の *quomode*（どのようにして）を訳出したものだが、「我らが郷談に、量り無きデウスの御事を分別いたすやうに語らるる」は、11節の *loquentes eos nostris linguis magnalia Dei*（デウスの偉大な業を彼らが私たちの言葉で語るのを）のほうに対応する。

このことを踏まえて、「郷談」という訳語が採用された経緯を推定してみよう。まず、「郷談」は、8節の *lingua nostram, in qua nati sumus* の *in qua nati sumus*（私たちが生まれたところの）を日本語に反映させようとして選択されたものではないか。これがひとつの可能性として考えられる。〈生まれたところの〉が「指示」、あるいは措定意識ないし感情のレベルではっきりと「表出」された「郷談」の使用例は、日本語側の文献にまだ確認できていない。仮に「(国) 郷談」に〈生まれたところの〉が含意されるとするならば、それは発話者が自らの母語の固有性や他との差異について言及する場合であり、そのような使用者の条件のものとは「指示」よりも「表出」のほうがが顕われるはずである。『日葡辞書』や『日本文典』のような外側からの客観記述の際に、そのような意識が「表出」することはほとんどないであろうし、文献における使用例に確認しづらいのも、書き言葉が基本的に外側から事態を叙述するという性質であることに起因するであろう。この点については、本稿の結論部分でさらに詳しく述べる予定である。

(2) 「適応」としての翻訳 — 解釈の可能性と限界

もうひとつの解釈可能性は、9–11節までの「諸国の人数」を一切省略したことと関連するものである。この日本語訳における大胆な処置の理由については、ディアスポラのユダヤ人や改宗ユダヤ教徒たちの集まった、当時のエルサレムの多言語状況が日本人信徒には馴染みのないもので、理解しづらいために削除されたのではないか、とひとまず推測できるだろう。これは根拠のない憶測ではない。この写本の日本語訳聖書抜抄句の翻訳の傾向、さらに言えば翻訳方針と合致するものである。

バレット写本の日本語訳をラテン語文と対照すると、全てのラテン語聖句を形式的に等価な形で日本語に置き換えているわけではないことが明らかになる。ある聖句を他の福音書の並行する、より具体的な表現と入れ替えたり、象徴表現について注釈的表現を付加したり、事物や場面を大胆に日本的環境に合うように置き換えたりといった訳例が数多く見出だされる。これらの措置は、日本語訳聖書抜抄句が、朗読という形で典礼の場にいる聴衆に聞かせることを目的としたものであったことと深く関わっている。聴衆である日本人信徒が、聖書の場面を心に焼き付け、その「現場に身を置くこと」を効果的に行うことができるように工夫しているのである。それは、イグナチオ・デ・ロヨラが『霊操』のなかで説く「現場観想」の言語的实践でもある。そうすると、使徒行伝の8–11節の「諸国の人数」の一覧も、単に日本人信徒が理解しづらいために削除したという消極的な理由というよりも、もっと積極的に日本的環境に「適応」させたものと評価できるかもしれない。すなわち、フランシスコ・ザビエルやアレッサンドロ・ヴァリニャーノが推進した「適応」の実践の一形態と見なすのである。この措置と訳語「郷談」の選択とを合わせて解釈すれば、エルサレムの多言語状況を日本語の地域の変異に置き換えて、日本人信徒たちが多言奇跡の物語をイメージしや

すいように配慮したのではないかと解釈することもできるだろう。

ただしこのように考えたとしても、どうも釈然としない点が残る。そもそも、4節の「様々のことば」、6節の「ヂシポロのことば」と8-11節の「我らが郷談」は、指示対象としては同じ〈使徒たちの発した言葉〉である。対応するラテン語も、4節 *variis linguis* (様々な言葉で)、6節 *lingua sua illos* ((使徒たちが語る) 彼ら自身の言葉を)、8節 *lingua nostra* (私たちの言葉を)、11節 *nostris linguis* (私たちの言葉で) と全て *lingua* が用いられている。原語が *lingua* であるのなら、なぜ全て「ことば」と訳されなかったのだろうか。また先に推測したように、エルサレムの多言語状況を日本語の地域の変異に置き換えたのであれば、なぜ4節は「様々の郷談」、6節は「ヂシポロの郷談」と訳されなかったのだろうか。このように考えると、「適応」方針が翻訳でも実践されたのではないかと、という先の推定は、可能性としては十分あり得ることであるが、エルサレムの群衆の発した *lingua nostra* の *lingua* だけがほかならぬ「郷談」と訳されたことの必然性を説明しきるものではない。

原文と対照してはっきりしたのは、ラテン語では *lingua* だけで表現されていた使徒たちの発した様々な地域の言葉が、日本語訳ではキリシタン— 翻訳に携わったのが外国人宣教師か日本人か、両者の共同によるものかはっきりしないので、翻訳主体を「キリシタン」としておく— によって「ことば」と「郷談」という別の語で言い表されているということだけである。ただし、この確認は、日本語訳者が原文の語句やそこに描かれた場面をどのように解釈し、日本語でこれを再現するにあたって、なぜ *lingua* の訳語として当該箇所では「ことば」ではなく「郷談」を採用したのか、という問いの立て方が適切なものであることを保証するものである。

ところで、*lingua* が「ことば」「郷談」と別語に訳されているからといって、日本語の方がラテン語よりも〈言葉〉を表す語が豊富というわけではない。ウルガタで〈言葉〉を表す名詞には *verbum*, *sermo*, *lingua* などがあり、その多くを *word* に相当する *verbum* (新約で277例) と、*speech* に相当する *sermo* (新約で110例) が占める¹⁰。これらはいずれも、バレット写本の日本語訳ではほとんど全て「ことば」ないし「御ことば」と訳されている。一方、*lingua* は新約聖書内で56例と、*verbum*, *sermo* と比較すると用例数は決して多くなく、使用される文書の分布も偏っている。もう少し詳しく見ていこう。福音書での使用はマルコとルカのわずかに4例 (Mc. 7: 33, 35, Lc. 1: 64, 16: 24) のみで、いずれも身体の器官の〈舌〉の意味で使用されている。ただし、朗読される聖書抜抄句にこの4例の章句は含まれないので、バレット写本の日本語訳には反映されていない。一方、〈言語 (外国語)〉や〈異言〉の意味の使用は、使徒行伝 (11例)、コリント第一書 (21例、そのうち16例が異言と予言を主題とする第14章での使用)、ヨハネの黙示録 (7例) に偏っている。バレット写本で福音書以外

¹⁰ 新約聖書において *verbum*, *sermo* は重要なタームであり、用法も多様なので、*verbum* を *word* に、*sermo* を *speech* に相当するという本文中の説明はあくまで最大公約数的な概略である。この概略的説明は本稿における「意味」に対する考え方を反映するものではなく、便宜上のものである。なお、ウルガタにおける用例数については、筆者架蔵のロベール・エティエンヌ印行『旧新約ラテン語聖書索引』(Robertus Stephanus 1555: *Concordantiae Bibliorum vtriusque Testamenti, Veteris & Noui, nouae & integrae*, Geneve) を参照しつつ本文での用法を確認した結果である。

に日本語訳されている聖書抜抄句は、本稿で取り上げている使徒行伝の第2章1-11節だけであるから、linguaの日本語訳を検討できるのはこの箇所のみということになる。使徒行伝第2章の聖霊降臨の物語で使用されているのは、3節の *dispertitae linguae tamquam ignis*（あたかも炎のような別れた舌（複数）が）の〈舌〉と4節以降で指示する〈言葉〉の二つの用法を、一つの語で担い得るからである。話題を日本語訳との関係に戻すと、ラテン語文における複数の言葉を表す語がほとんど全て「ことば」と訳されたにもかかわらず、2章8-11節だけは「郷談」と訳されている。本稿がバレット写本の日本語訳聖書抜抄句のなかでも1例しか使用されていない「郷談」について、それが当該箇所において「ある」ことの必然性に拘る理由のひとつは、原テキストのラテン語との対応関係が示唆する、この語の訳語としての特異なあり方にある。ただし、ラテン語文との関係からは、「郷談」がそこで用いられたことの必然性は見えてこない。そこで、別の角度から可能性を探ってみることにしよう。

6. 「郷談」が「ある」ことの必然性

(1) 聖書の言葉を遡る — *διαλέκτος* が用いられた理由

ウルガタのラテン語文をさらに遡り、使徒行伝第2章1-11節の新約聖書のギリシア語原文にあたってみると、〈言葉〉を表す語がラテン語文では *lingua* だけであるが、ギリシア語原文では4、11節と6、8節とでは異なる語で表現されていることが確認できる。すなわち、4節は *ἐτέραις γλώσσαις*（異なる言葉で）、11節は *ἡμετέραις γλώσσαις*（私たちの言葉で）のように *γλῶσσα* (*glossa*) が⁸、6節は *ἰδίᾳ διαλέκτῳ*（自分の言葉で）、8節は *ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν*（私たち自身の言葉を）のように *διαλέκτος* (*dialektos*) が使用されている。

ウルガタで *lingua* と翻訳されたのは、この語がギリシア語の *γλῶσσα* のように、〈舌〉を原義とし、〈言語〉も指示する言葉だからである。その一方で、ラテン語には *διαλέκτος* に相当する固有の語がなかった。とはいっても、ギリシア語からの借用語 *dialectos* は存在し、著名なところでは修辞学者クインティリアヌスの『弁論家の教育 (*Institutio Oratoria*)』(95年頃)¹¹に使用を確認することができ、ヒエロニムスが聖書ラテン語訳に従事していた4世紀末から5世紀初頭には、既にラテン語に借用されていた。それだけでなく、ギリシア語にも精通し、クインティリアヌスの『弁論家の教育』を読んでいた¹²ヒエロニムスがこの語を知らなかったとは考えられない。彼がこのラテン語訳で *dialectos* を採用しなかった理由はいくつか考えられるけれども、確たることは言えない。借用語であることを意識して避けられたとも考えられるし、ギリシア語の *διαλέκτος* がラテン語の語彙体系内に借用されて、両者の意味に差異が生じたために翻訳に適さないと判断されたのかもしれない。いずれにせよ、このことじたい、考究すべきひとつの課題となり得るが、ここでそれを行う余裕はない。

¹¹ In Herodoto vero cum omnia, ut ego quidem sentio, leniter fluunt, tum ipsa dialectos habet eam iucunditatem ut latentes in se numeros complexa videatur. (QUINT. *Inst.* 9-4-18)

¹² ヒエロニムスは、ダニエル書序文に「若かりし頃には私もクインティリアヌスやトゥッリウス [キケロー] を読み」と記している。加藤哲平『ヒエロニムスの聖書翻訳』教文館、2018年、279頁参照。

ところで、先に6節と8節の *διαλέκτος* に現代日本語訳を添えた際、確定的に解釈することを避けて、やや漠然と「言葉」と訳しておいたが、それでは *διαλέκτος* はどのような種類の言葉を指示する、あるいは言葉のどのような性質や状態を表現する語なのだろうか。G. Petzke は、新約聖書中、使徒行伝に6例しか使用が確認できない *διαλέκτος* の「世俗ギリシア語」の意味について、アリストテレスの『詩学』『修辞学』での使用から「慣れ親しんでいる日常語」を意味し、「実際に語られる言葉（言語学的には「言語 *langue*」と区別された[個人の発話行為としての]「発話行為 *parole*）」、一民族の、一定地域の言語である」と規定している¹³。そして、このことを踏まえた上で、神学的観点から当該のペンテコステにおける聖霊降臨の物語での使用に解釈を施している。Petzke はこの物語を、一般に言われる、ガリラヤ人たちがふだんの自分たちとは異なる言葉で話し出した異言奇跡としてではなく、彼らが「今のこの時、種々様々の言葉で語り、そして彼らを取り巻く者たちに、彼ら自身の方言で理解される」¹⁴という「言葉の物語」として読むべきである、という見解を示している。すなわち、神の偉大なる御業が、慣れ親しんだ「自身の言葉」で理解され得ることじたいに、奇跡としての重きを置くのである。私はこの解釈を、*διαλέκτος* という語がこの場＝当該文脈で用いられていることの意味、必然性を捉え得る卓見である、と評価する。Petzke は指摘していないけれども、6、8節の *διαλέκτος* が *ἰδίᾳ*（自分の、自身の）とともに使用されていることは、彼の解釈を補強するはずである。

(2) 物語の場を再現する翻訳

ここまで述べてきた、ギリシア語新約聖書における使徒の言葉を表す二つの語 *γλῶσσα* と *διαλέκτος* の関係や、*διαλέκτος* がそこに「ある」ことの意味をめぐる解釈を参照して、バレット写本における「ことば」と「郷談」の差異や「郷談」の価値、必然性を考えることはできないだろうか。原典がラテン語文であったといっても、日本語訳を行ったイエズス会士のなかにはギリシア語聖書の *γλῶσσα* と *διαλέκτος* についての知識がある者がいて、それが日本語訳の「ことば」と「郷談」に反映した可能性はもちろんある。けれども、*γλῶσσα* は4、11節、*διαλέκτος* は6、8節で使用されているのに対して、「ことば」は4、6節、「郷談」は8、11節と対応関係が一致しているわけではないので、ギリシア語本文を参照して翻訳されたとまではいえないだろう。日本語訳と直接関係があるのは、あくまで典礼用聖書跋渉句のラテン語文である。そのラテン語文では、ギリシア語の使徒行伝において *γλῶσσα* と *διαλέκτος* の二つの言い方で区別されていた使徒たちの言葉が、全て *lingua* に訳されている。それでは、ラテン語訳することでなくなった形式的な区別が、日本語訳において再び行われるようになった、という方向での解釈は可能なのだろうか。

ここで翻訳とは何かという根本に立ち返って見るならば、それは語や句といった言語的単位を等価的に他の記号に置き換えるのではなく、原典テキストが構成する場において〈言われたこと〉をいかに解釈し、それを別の記号によっていかに再現するかを志向する営為で

¹³ 『ギリシア語聖書新約聖書釈義事典 I』（荒井献・H. J. マルクス日本語版監修、1993年、教文館、356頁。

¹⁴ 前掲書、同頁。この事典における日本語訳には「彼ら自身の方言」とあるが、これでは「取り巻く者たち自身の方言」という意味で解せず、意味がとれなくなる。誤解の恐れのある「彼ら自身」よりも「その人たち自身」のように訳した方が適切はないかと考える。

ある。当該テキストに関していえば、lingua をどのような語に置き換えるのかは二次的な問題であり、ラテン語テキストで語られたペンテコステの聖霊降臨の物語＝〈言われたこと〉を、いかなる日本語によって再現するのかが主眼である。再現は原テキストの解釈にもとづいて行われる、いわば解釈の産物である。聖霊降臨の物語を、使徒たちがふだんと異なる言語で、あるいは様々な言語で発した奇跡として読むか、Petzkeのように、神の偉大なる御業が「自身の言葉」で理解し得ることの奇跡と解釈するかで、それを再現するための言語表現も異なってくる。また後者の解釈はエルサレムに集まった人々の驚きに寄り添った解釈であり、その驚きは使徒たちの発した言葉をどのように表現するかによって、再現の様相も異なるだろう。要するに、直接の原典の言語形式において lingua のみの使用であったとしても、その形式の制約・制限を超えて、〈言われたこと〉を「解釈」する営為を通して、使徒行伝のギリシア語原文が *διαλέκτος* を用いて表現していた場面を「再現」することは可能なのではないかと考えられるのである。

翻訳が、テキストの枠内の場や文脈において〈言われたこと〉を他の記号によって再現する営為であることを確認した上で、その再現を構成するために選択される具体的な表現形式について検討を加えることにしよう。日本語の「ことば」は多義であるが、4節の「様々のことば」は、日本語史の分野で「天草版平家物語」と呼び習わされているキリシタン版の正式タイトル『日本のことばとイストリアを習ひ知らんと欲する人のために世話に和らげたる平家の物語』（1592年、天草刊）の「日本のことば」を思い起こさせる。それは日常的に、話し、聞き、理解するという具体的な言語行為をこえた、総称の表現であり、〈言葉〉を外側から客観的に指示するものである。当該テキストにおいても、「様々のことば」や「デシポロのことば」は語り手が外側から指示した表現である。語り手は〈使徒たちの発した様々な言葉〉について、何ら感情などを「表出」することなく、ただこれを「指示」しているだけである。

一方、「郷談」は、現実に語られ、理解される言葉である。人はふだん自らの言葉について殊更意識することはないし、自らの言葉を特定の言い方で指示・言及することもほとんどない。言葉が意識にのぼり、現実感をもって感じられるようになるのは、他者の言葉に出会い、その言葉との差異を認識したときである。生まれ故郷から離れた異国の地にあつては、なおさらそのことが実感されるであろう。他者の言葉との差異は、『四河入海』における桃源瑞仙の注釈の言葉に見られた「郷談」がそうであったように、具体的な表現形式の違いによって実感される。バレット写本の日本語訳の当該箇所「郷談」が「ある」ことの必然性にかかる点に存する。日本人信徒が典礼において、朗読を通じて発せられた「我らが郷談」という語句を聞いて思いを重ねるのは、生まれながらに身につけ、生活の中で慣れ親しんできた言葉であろう。そして、故郷を離れた場所で聞く「郷談」を通じて「量り無きデウスの御事」が語られることに、エルサレムで「様々のことば」のなかに生まれ故郷の言葉を聞いた、各々の人々と同じように驚嘆するのである。先に「我らが郷談」から看取されると述べた、ある種の実感とは、そのようなことである。

ここまで、「郷談」が当該箇所に「ある」ことの意味について複数の角度から考察してきたが、その検討結果を冒頭に引いた廣松の言語の諸機能によって説明することで、本稿のまとめとしよう。テキストにおける物語の枠内で、エルサレムの人々によって発せられた

「我らが郷談」は、〈自分たちの故郷の言葉である〉と「述定」するだけでなく、使徒の発した言葉にそれを聞いたときの〈驚き〉という人々の感情を「表出」させている。また司祭の朗読の声を介して「我らが郷談」を聞いた日本人信徒には、ほかならぬ「郷談」によって〈自身の故郷の言葉〉を想起させ、エルサレムの人々同様、〈自身の故郷の言葉〉によって神の偉大なる御業を理解し得ることの驚きを「喚起」させた可能性がある。「指示」「述定」「表出」については、文献のみから物語における場を再構成することが可能であるが、テキストの享受者への「喚起」の機能はそれが可能な文献とそうでないものがある。当該のテキストが朗読されるものであったという特質ゆえにコミュニケーションの場を想定しやすく、可能性としての解釈もより蓋然性の高いものになったといえる。

本稿では、歴史のなかのある言語コミュニケーションの「場」において、廣松のいう四つの機能が一体をなしている「言語的交通の常態」をどこまで再構成できるかを試みた。あくまで個別事例ではあるが―歴史の一回性を鑑みれば、それで十分である―、結果は上述の通りである。

(2020年10月30日受理、11月11日掲載承認)

