

ロゴス・パトス・エートス

- 使徒言行録中の演説の修辞学的研究 -

原 口 尚 彰

序

私は新約聖書の修辞学的解釈に関心を持ち、主としてパウロ書簡と使徒言行録の修辞学的分析を試みてきた⁽¹⁾。特に使徒言行録に関しては、その中に出てくる個々の演説を取り上げて、いわば微視的に修辞的状况、配列構成、修辞的種別、修辞的技法の点から考察してきた⁽²⁾。今回は使徒言行録中の演説全体を鳥瞰し、修辞的視点から見たその全体的特色を明らかにしたい。

本研究においては、1．先行研究の批判的検討を通して未解決の課題を探った後に、2．使徒言行録に修辞学批評を適用し、3．使徒言行録とレトリック(修辞法)の関係を考察し、4．使徒言行録中の演説の修辞学的特色を明らかにする。

1．使徒言行録中の演説の主要な先行研究

(1) C・H・ドッド(C. H. Dodd)

1936年に刊行されたC・H・ドッド著『使徒的宣教とその展開 (*The Apostolic Preaching and its Developments*)』の第1章は、使徒言行録とパウロ書簡に保存されている初期キリスト教の宣教(ケリュグマ)の分析と比較検討に充てられている⁽³⁾。ドッドは、使徒言行録に収録されているペトロや

パウロの演説の背後に、エルサレムの最初期の教会の宣教(ケリュグマ)の伝承が存在すると考える。ペトロに帰されている演説相互の差異は小さく、内容は共通のパターンを示している(使2:14 16;2:38 39;3:12 26;4:8 12;10:34 43)。ケリュグマの内容は、預言の成就(2:16;3:18,24)、イエスの宣教と死と復活(2:22 23,24 31;3:13 15)、高挙(2:33 36;3:13;4:11;5:31)、キリストの現在のしるしとしての聖霊(2:17 21,32 33)、メシアが支配する終末時の近接(3:21;10:42)、悔い改めの勧めである(2:38 39;3:19,25 26;4:12;5:31)⁴⁾。同様の内容は、パウロに帰されているピシディア・アンティオキアの会堂説教(使13:16 41)にも確認されるとされる。

ドッドの研究は、原始教会の宣教の復元という歴史的関心に導かれており、一定の成果を挙げている。しかし、問題は、それぞれの演説が置かれている物語的文脈が提示する修辭的状况と演説の内容との相互関係に殆ど目を向けていないことである。例えば、ペトロのユダヤ人向けの演説は、聴衆に対してイエスの死の責任を問う要素が強いのにに対して(使2:24,36;3:12 15)、異邦人向けの演説は信じる者は誰でも罪の赦しを受けることが出来ることを述べて、主の死と復活がもたらす希望の側面を強調しているが(使10:34 43)、ドッドはそのような相異に注目していない⁵⁾。さらに、ドッドの関心は最初期の教会のケリュグマを取り出すことに集中しているので、パウロのリストラでの説教や(使14:15 17)、アレオパゴス演説(17:22 31)のような、異邦人信徒に対してヘレニズム教会がなした伝道説教を下敷きにした演説を分析することをしていないため、使徒言行録中の演説の全体像は浮かんでこない。

(2) M・ディベリウス (M. Dibelius)

1949年に発表されたM・ディベリウスの論文“Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung”(「使徒言行録の演説と古代の歴史記述」)は、今日に到るまで影響を与え続けている古典的な研

究である⁽⁶⁾。この研究においてディベリウスは、使徒言行録中に収録されている演説が、古典古代の歴史記述中の演説と同様に、物語に登場する出来事の意味を知らせる働きをしていることに着目する⁽⁷⁾。ギリシア・ローマの歴史記述において登場人物が行う演説は、必ずしも実際に行われた演説の忠実な再現ではなく、著者が執筆目的に応じて創作することも許されていた(ツキディデス『戦史』1.22.1)⁽⁸⁾。従って、読者は歴史記述中の演説に史実性を読み取るよりも、著者の執筆意図を読み取るべきであるということになる⁽⁹⁾。この見解は以後のドイツ語圏の使徒言行録研究に大きな影響を与え、多くの注解者がその延長線上で使徒言行録中の演説を解釈している⁽¹⁰⁾。ディベリウスによると、使徒言行録中の演説の顕著な特色は、物語的文脈からの乖離である⁽¹¹⁾。演説は登場人物が他の登場人物に語り掛けているというよりも、著者が読者に対して語り掛け、説教しているのである⁽¹²⁾。使徒言行録中の演説の内容は、導入句、イエスの生涯と死と復活、聖書証明、悔い改めの勧めからなる同一のケリュグマの類型的繰り返しである(使2:22 24; 3:13 15; 5:30 31; 10:36 42; 13:23 25)⁽¹³⁾。このことは、物語的文脈や演説者が誰であるかを問わず共通に認められるとされる⁽¹⁴⁾。

(3) U・ヴィルケンス(U. Wilckens)

U・ヴィルケンスは、『使徒言行録の伝道説教(Die Missionsreden der Apostelgeschichte)』において、特に使徒言行録中に出てくる伝道説教に注目し(使2:14 39; 3:12 26; 4:9 12; 5:30 32; 7:2 53; 10:34 43; 13:16 41; 14:15 17; 17:22 31)、伝承史的視点から分析を加えた。彼は使徒言行録中の伝道説教が一定のパターンを持っていることを指摘し、その根底に伝承が存在するのかそれとも著者の創作作業の結果なのかどうかを論じた。使徒言行録中のユダヤ人向け伝道説教は、イエスをユダヤ人達が拒み、十字架に架けて殺害したが、神は復活させたことを強調し、聴衆に悔い改めを迫ることを中核的内容としている(使2:14 39; 3:12 26;

4 : 9 12 ; 5 : 30 32 ; 7 : 2 53 ; 10 : 34 43)¹⁵⁾。ヴィルケンスは、これらの説教を現在ある形に整え、使徒言行録中の現在の文脈に配置したのは、著者の創作的編集作業に負うところが多いと考える⁽¹⁶⁾。イエスの癒しのわざと受難と復活を語る部分は、伝承句の継受というよりもルカ福音書の記述を要約するイエス物語 (historia Jesu) に他ならない (特に、使 10 : 36 40 ; 13 : 28 31 を参照)¹⁷⁾。ルカ・使徒言行録を貫く救済史的思考において、福音はエルサレムでユダヤ人に対して語れなければならないが、ユダヤ人の拒絶によって、異邦人に向けられるようになる必然を持つのである (使 13 : 16 41, 46 47)¹⁸⁾。

他方、使徒言行録中の異邦人向け説教は、異教の神々へ仕えることを離れ、天地を創造者なる神に回心し、終末の裁きと救いを待ち望むという中核内容を持っている (使 14 : 15 17 ; 17 : 22 31)¹⁹⁾。この内容は他の初期キリスト教文献が示すヘレニズム教会の異邦人向け伝道説教の型と一致しており (1テサ 1 : 9 10 ; ヘブ 6 : 1 2)、著者のルカがヘレニズム教会の伝道説教のパターンに従って、異邦人向け説教を構成したことを窺わせている⁽²⁰⁾。

ヴィルケンスの研究は、修辞的関心ではなく伝承史的関心に導かれているが、ルカ福音書・使徒言行録全体の文脈中に個々の演説を置いて考察し、その機能を分析している点において、物語的文脈が提示する修辞的状況と演説との関係を分析する修辞学的批評の立場とも接点を持っている。

(4) E・プリューマッハー (E. Plümacher)

E・プリューマッハーは、その著『ヘレニズム著述家としてのルカ (*Lukas als hellenistischer Schriftsteller*)』において、使徒言行録を同時代のギリシア・ローマ世界の歴史記述と比較し、出来事の劇的性格を強調する「悲劇的・感動的歴史記述」であるとした⁽²¹⁾。ディベリウスの得た結論とは反対に、プリューマッハーは使徒言行録中の演説がギリシア・ローマ世界の歴史記述中の演説と様々な点で似通っているとする⁽²²⁾。プリューマッハーによれ

ば、使徒言行録中の演説は、ギリシア・ローマの歴史記述の中に登場する演説と同様に物語の重要な場面で行われ、初代教会の歩む歴史の展開を推進する原動力となっている（使10：34 43；13：16 42）²³。また、使徒言行録中の演説は非常に簡潔であり、要約的性格が強い。さらに、ペトロらがユダヤ人や神を畏れる異邦人向けに行った演説は（使2：14 39；3：12 26；4：9 12；5：30 32；7：2 53；10：34 43）、古い七十人訳の文体を援用することで記述に信憑性を加える効果を狙っているとする²⁴。

（5）G・A・ケネディ（G. A. Kennedy）

古典学者G・A・ケネディ（G. A. Kennedy）が1984年に著した『修辞学的批評による新約聖書解釈（*New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*）』は、修辞学批評による新約聖書本文の解釈の分かり易いモデルを提示し、以後の修辞学批評の展開に大きな貢献をした名著である²⁵。ケネディは、修辞学的新約釈義の手順は、1. 修辞的単位の決定、2. 修辞的状況の分析、3. 修辞的種別（法廷的、助言的〔審議的〕、演示的）の判定、4. 配列構成であるとした²⁶。彼はさらに、この方法を新約聖書の代表的箇所にも適用し、新約聖書の修辞学的適用例を包括的に示して見せた。使徒言行録中については第6章全体をあて、この書に含まれる25の演説を修辞学的視点から分析した。具体的には、それぞれの演説について修辞的状況を簡潔に述べた後に、その修辞的種別（法廷演説、助言演説、演示演説）を論じ、演説全体の配列構成とその中に含まれる修辞的要素を分析した²⁷。

ケネディは、使徒言行録中の演説には、ヘレニズムの歴史記述中の演説同様に著者の創作的要約の性格が存在すると考える²⁸。しかし、彼はこれらの演説も全く歴史性を欠いた文学的想像ではなく、それらの根底には、実際に聞いた人々の記憶や証言が存在するとする²⁹。

ケネディのこの研究は、使徒言行録中の代表的演説全体を修辞学的視点から一貫して分析し、以後の使徒言行録中の演説の修辞学的研究の出発点を与え、この方向の研究に大きな貢献をしたが、一つの著作の一つの章と

いうスペースの制約があり、個々の演説の分析について十分な掘り下げを行うに至っていない。

(6) M・L・ソアーズ (M. L. Soards)

M・L・ソアーズ (M. L. Soards) は1994年に、使徒言行録中の演説の分析を目的とする個別研究『使徒言行録中の演説 (*The Speeches in Acts*)』を著した⁽³⁰⁾。この研究は1990年代以降に英語圏において発表された最も包括的な使徒言行録中の演説の研究となっている。ソアーズは、まず使徒言行録中の演説をリストアップした上で、一つ一つ個別的に分析を加え、次に古代世界の文学的伝統の文脈における特色を吟味し、最後にまとめと結論を述べる。ソアーズによれば、使徒言行録中の演説は、イエスの言葉と業による活動を通して示された神の権威、とりわけ、その死と復活についてのケリュグマ、証人としての宣教者の務め、回心の勧めと罪の赦しの約束等の主題が、数々の演説を通して繰り返されることを通して、使徒言行録全体に統一性と一貫性を与えている⁽³¹⁾。

修辞学的側面について言えば、この研究は各演説の分析にあたってそれぞれの修辞的種別(法廷的、助言的[審議的]、演示的)を論じるに止まっており、しかも、その分析はほとんどG・A・ケネディの先行研究の引き写しである⁽³²⁾。従って、使徒言行録中の演説の修辞学的研究に対するこの研究の貢献はほとんどないと言える。

(7) B・ウィザリントン (Ben Witherington)

1998年に刊行されたB・ウィザリントン著『使徒言行録：社会学的・修辞学的注解』は、伝統的な語学的、神学的、歴史的視点からの分析のみならず、修辞学的視点からの分析を加えた新しいタイプの使徒言行録の注解書である⁽³³⁾。ウィザリントンはルカ福音書と使徒言行録を二つの著作とは考えず、一つの歴史記述の一巻と二巻の関係にあると考える⁽³⁴⁾。彼はルカ・使徒言行録を一つの歴史記述として古典古代の歴史記述の文学的伝統の中

において考察し、プリューマッハーらの見解とは異なって使徒言行録はセンセーショナルな効果を狙った修辞的歴史記述ではなく、ギリシアのポリビオスやツキディデスらの普遍的歴史記述の系譜に属するとする⁽³⁵⁾。それに対応して、その多くは法廷演説、もしくは、助言演説であり、演示演説は少ないとする（特に、使徒言行録22-26章を参照）⁽³⁶⁾。他方、ツキディデスらの歴史記述において演説は歴史的出来事の意義を説明する注釈の役割を果たしているが、使徒言行録中の演説は救いの出来事を引き起こす歴史的行為そのものであるとする⁽³⁷⁾。これらの考察は正しい契機を含んでいるが、使徒言行録中の演説の修辞学的研究を大きく進めるものではない。

2．使徒言行録とレトリック（修辞法）

(1) 歴史家とレトリック（修辞法）

レトリックとは、ギリシャ・ローマ世界の公の演説に広く用いられた言葉による説得の技術である（アリストテレス『弁論術』1358b；1359b；キケロ『発想論』1.7；偽キケロ『ヘレンニウスに与える修辞学書』1.2.2；クウィンティリアヌス『弁論家の教育』2.15.1-37）⁽³⁸⁾。ギリシア・ローマ世界において議会の言論によって共同体の意志を決定することや、法廷の弁論によって法律判断を引き出すことや、祝祭演説や葬儀演説を通して共同体が拠って立つ基本的価値観を確認することは重要な意味を持っていた。公の場で語る能力が重視される社会において、言葉による説得の技術である修辞法の修得は、社会の重要な地位に就こうとする者にとって基本的な教養の一部をなしていた。古典古代において、修辞学は当時の高等教育の一環をなしており、前390年頃にイソクラテスがアテネに開いた修辞学校は良く知られている⁽³⁹⁾。言葉による説得が時として真理性を欠く煽動に堕することになり、「真実らしく見せる技術」として哲学者たちの批判を呼ぶことになって（プラトン『ゴルギアス』452e；453a-e；454e；『プロタゴラス』352e；『テアイトス』201a 『パイドロス』260a；262c；267a；272e；ア

リストテレス『弁論術』1355a), ヘレニズム世界は人間の言葉による説得を全面的に否定することはなかった。ヘレニズムの歴史記述やその影響を受けた初期ユダヤ教やキリスト教の歴史記述において, 登場人物の演説は全体の物語の展開に対して重要な役割を果たしているが(ヘロドトス『歴史』; ツキディデス『戦史』; マカバイ記; 使徒言行録), このことはギリシャ・ローマ世界が人間の言葉による説得に対して, 肯定的な価値評価を下していたことを反映している(アリストテレス『弁論術』1354a 1355b; アリステアス266; フィロン『徳論』217; 『逃亡と発見』139; 『律法書の寓意的解釈』3.80; 『夢』1.191)。

このような状況であったので, 歴史家達も当然のこと修辞学の基本を身につけていたと考えられ⁽⁴⁰⁾, 彼らが歴史記述を著すにあたって, 様々な修辞的技法を駆使することが観察される⁽⁴¹⁾。例えば, イソクラテスの下で修辞学の薫陶を受けた弟子の中から, エフォロスやテオポンポスのような歴史家も生まれた⁽⁴²⁾。ハリカルナッソスのディオニシオスは弁論家であったが, 歴史書である『ローマ古代誌』を著したし, 古典古代の歴史書を修辞的視点から論評した著作を残している(『ポンペイウスに与える書簡』, 『ツキディデス論』他)。弁論家として高名であったキケロは, 自ら歴史書を著すことがなかったが, 歴史に造詣が深く, 歴史記述を修辞的視点から考察している(『弁論家について』2.13.55-56)⁽⁴³⁾。他方, 修辞理論家のクウィンティリアヌスは, 修辞法を身に着ける一助として優れた歴史書を読むことを勧めている(『弁論家の教育』2.5.19; 2.56.11)⁽⁴⁴⁾。

古典古代の歴史家達は, 史料批判を通して史的因果関係を解明し, 史的眞実()を与えることが彼らの著作の目的であるとしている(ツキディデス『戦史』1.20-21, ポリビオス『歴史』1.4.8; ヨセフス『ユダヤ古代誌』14.1-3; 『ユダヤ戦記』序文6; キケロ『弁論家について』2.9.36; 2.15.62; 『アッティクスに与える書簡』1.19.10; タキトゥス『歴史』1.1; 『年代記』1.1; ルキアノス『歴史はいかに書かれるべきか』5.41-42他)⁽⁴⁵⁾。この場合の史的眞実()とは, 歴史家達が史料批判を通して解明した史実と史的

因果関係のことであり、一定の歴史像・歴史理解である⁽⁴⁶⁾。こ彼らは歴史的事象を修辭的技法を駆使して物語ることによって、読者を説得し、彼らを一定の歴史理解に導こうとしたのであった。

(2) 使徒言行録の物語空間と修辭法

古典古代の歴史記述は、一定の場所において登場人物達が行動によってひき起こす出来事を時間的継起に従って叙述する歴史物語（*ἱστορία* ; narratio）の形をとっている（キケロ『弁論家について』2.9.36 ; 2.15.62 ; タキトゥス『年代記』1.1 ; ルキアノス『歴史はいかに書かれるべきか』5.42）。歴史物語を著すためには、史料を通して知られている沢山の史実や、人物の行動の中から、歴史の進行にとって本質的な重要性を持つものを選び出す作業と、史実をつなげて一貫性のある、理解可能な物語に纏め上げる作業が必要になる⁽⁴⁷⁾。歴史物語も一つの物語として、読者の注意を引き、その心に訴えて、永続する印象を残すためには、言葉によって編まれた一つの効果的な文学空間を創り出す必要があった。古典古代にあって、歴史物語であることと文学的な創作であることは矛盾することとは必ずしも考えられていなかったのである⁽⁴⁸⁾。例えば、古典古代の歴史記述において、歴史家自身が歴史の目撃者である場合がある（ヘロドトス『歴史』2.99 ; ポリビオス『ローマ史』12.27.1 - 2）。しかし、歴史家は実際に目撃したことを語る場合にあっても、歴史的人物の言葉を一言一句正確に覚えていることは困難であり、発言の趣旨を歴史家が場面と人物に応じて再構成することが許されていた（使徒言行録 2 : 40 ; ツキディデス『戦史』1.22）⁽⁴⁹⁾。また、古典古代の歴史記述に登場する沢山の演説は、物語というスペースが限られた文学空間に置かれているので、登場人物達の演説の言葉を語られた通りに忠実に再現することは稀で、大抵はその要点を歴史家が纏めて記しているに過ぎない。つまり、古典古代の歴史記述に登場する登場人物の言葉には、物語作者である歴史家による創作的要約の要素が存在している⁽⁵⁰⁾。

古代の歴史記述の一つであるルカ福音書・使徒言行録の執筆目的が、イ

エスに関する資料を集めて検討を加えて、「順序正しく」記述し(1:3), 耳にしている出来事が「安全・確実であるように」することにあるならば、歴史物語を書くにあたって、資料の中から執筆目的に合うものを取捨選択したり、資料に加筆をして所定の修辭的効果を上げようとすることも自然なことである。従って、使徒言行録が描写する歴史物語は、最初期の教会の歩みのすべてではないし、述べられている事柄も客観的な事実の報告とは限らず、解釈を交えた描写の性格を持つ。宣教者としてのパウロの生涯を知る史料は、使徒言行録の他に真正パウロ書簡がある。パウロが自分が体験した史実に言及する際に、その時々々の修辭的目的に応じて取捨選択を加えている点があるにしても、パウロに関する史実を再現するための歴史史料としては、第一次の証人であるパウロ書簡の方が、数世代後の著作である使徒言行録の記述に優先する⁽⁵¹⁾。古典古代の歴史記述は、歴史記述は建徳的な目的をもってなされる一種の修辭法の一つという性格を持っていたのである(ハリカルナッソスのディオニシオス『ポンペイウス宛書簡』3.2, 『ローマ古代誌』1.1.3, 1.2.1)。

使徒言行録は、ダマスコ途上での回心体験の後、エルサレムへ上り、バルナバの執り成しによってエルサレム教会の人々から受け入れられたとしているが(使9:26-31), パウロ自身はガラテヤ書で回心の後、直ぐにアラビヤ伝道に赴き、三年後にやっとエルサレム教会を訪れている(ガラ1:13-20)⁽⁵²⁾。また、使徒会議についても、使徒言行録15章とガラテヤ書2章の両方に異なった報告がある。使徒言行録では、異邦人回心者たちに対して律法を守らせるべきかどうかについての激論の末に主の兄弟ヤコブが裁定を下し、異邦人回心者に対しては、不品行と血と絞め殺したものを避ける他は何も課さないとしている(使15:21-25, 創9:4を参照)。ところが、パウロは使徒会議において、異邦人信徒に対して律法遵守に関して何一つ課されなかったと断言している(ガラ2:4-6)。また、この会議において、ユダヤ人教会と異邦人教会が相互の宣教を認め合うと共に、異邦人教会が貧しい人々を覚えて支援の献金することが協定されている(ガラ2:

10)。この協定を履行するために、後にパウロはマケドニアやアカヤで献金活動を行い、集めた献金を携えてエルサレムへ上ることになるのであるから、この協定は後のパウロの行動に決定的な影響を与えることになるが、使徒言行録 15 章の使徒会議の報告には明確な報告がない(1 コリ 16 : 1, 4, 11 コリ 8 : 1, 24, 9 : 1, 15)⁵³⁾。使徒言行録 24 章 17 節を見れば、使徒言行録の著者がパウロのエルサレム行きの目的が献金を届けることであったと知っていたと推定されるだけに、使徒会議における献金の取り決めについて沈黙していることが目立っている⁵⁴⁾。また、使徒言行録によると、パウロはユダヤ人の感情を考慮して、リストラ出身の異邦人回心者テモテに割礼を施している(使 16 : 1, 3)、エルサレム上京後、誓願を立てた四人の信徒と一緒に、神殿へ赴き、清めの期間を過ごそうとしている(使 21 : 20, 26)。律法からの自由を福音の真理とする史的パウロの立場からは(ガラ 2 : 4, 14)、あり得ない行為であろう⁵⁵⁾。

使徒言行録はパウロのガラテヤ伝道については、第二宣教旅行の際にそこを通ったことと(使 16 : 6)、第三伝道旅行の時に再び立ち寄ったことを簡潔に述べるだけである(18 : 23)。パウロがガラテヤを去った後に、ユダヤ人のキリスト教宣教者がこの地にやって来て、パウロらとは異なる福音を説いたために混乱が起こり、パウロはこの事態を是正するためにガラテヤ書を書き送ったことへの言及も(ガラ 1 : 6, 9, 5 : 2, 12, 6 : 11, 16)⁵⁶⁾、使徒言行録にはない⁵⁷⁾。さらに、パウロのコリント訪問について、使徒言行録はパウロはコリントを二度訪れたとしているが(使 18 : 1, 17, 20 : 1, 3)、パウロ自身の言葉から推定すると三度訪れている(11 コリ 2 : 1, 13 : 1, 2 を参照)⁵⁸⁾。コリント教会とパウロの間に数度にわたる紛争があり、パウロやテモテが紛争解決のためにコリントを訪れたり、コリント教会へ手紙を書いたことへの言及も使徒言行録にはない。また、コリントへパウロとは異なる福音理解を持つ「超使徒」達がやって来て宣教活動を行い、教会に混乱をもたらしたことへの言及も(11 コリ 11 : 4, 6)、使徒言行録にはない⁵⁹⁾。使徒言行録が描く、初期の教会の様子は、使徒会議で一致を見出

した後は飽くまで調和的であり、ユダヤ人教会とヘレニズム教会の間にも争いもなく、宣教者相互の福音理解の間にも対立はない。これは、最初期の教会にも様々な福音理解が並存し、異なった福音理解を持つ宣教者達が相互に競合していた史的現実からはかなり乖離している。

パウロの最後について、1クレメンズ書には、ペトロと共にローマで殉教したという記述がある(1クレ5:1-7)。使徒言行録が描くパウロは、エフェソ教会の長老達に対して与えたミレトス演説において、自分のエルサレム行きが自分の逮捕と死につながることに言及しているので(使20:23-25)、使徒言行録の著者はパウロの殉教の死を知っていると推定されるが、パウロのローマでの殉教については言及していない。使徒言行録28章では、むしろ、軟禁状態のパウロが妨げられることなく福音を語るという肯定的トーンで、物語全体を締めくくっている(使28:17-31)。これは、ギリシア・ローマ世界の知識層を念頭にこの歴史物語を書いているので、反ローマ的な印象を与える事実についての記述を著者が意図的に避けたためであると思われる。

(3) 二重の読者層と修辭的機能(種別)

使徒言行録の修辭的機能について考察を加える際には、この歴史記述が想定する読者層は複合的であり、それに応じてその果たす修辭的機能も複合的であることに注意を払う必要がある。この文書は、想定されている二重の読者層に応じて別々に修辭的機能を果たしているのである。

a 対キリスト教徒：救済史的的位置付け、聖霊の導き、証人達の活躍 (演示的機能)

神の救いの約束が、イスラエルの歴史、イエスの歴史、教会の歴史を経て実現していく救いの歴史を描写するのが、連作ルカ福音書・使徒言行録の関心事であるが、使徒言行録の部分は、聖霊の力を受けて福音の証しが、エルサレムに始まって地中海地域を経てローマへ至る、教会の

宣教の歴史を述べている。即ち、復活の証人である使徒達の宣教は、エルサレムに始まり（使2：1 6：15）、ヘレニスト達に対する迫害を契機に（8：1 3）、サマリア（8：4 40、9：31）、フェニキア（11：19）、シリア（9：19 29、11：19 30）に至る。さらには、パウロの三度の宣教旅行を通して福音宣教は、小アジアから（12：25 14：28）、ギリシア本土へと展開される（15：36 18：22、18：23 21：16）。パウロの足跡に従い、福音宣教の営みはエルサレムと（21：17 23：11）カイサリアを経て（23：12 26：32）、ローマへ（27：1 28：31）と至る。

使徒言行録の前半部では、ペトロ、フィリポ、ステファノらの宣教活動が描かれ（使2：1 11：18）、後半部では主としてパウロの宣教活動が描かれている（11：19 28：31）。この歴史記述は人物中心の歴史物語の形をとる。イエスの言葉にも業にも力があつたように（ルカ24：19、使10：38）、聖霊を受けた初代教会の宣教者たちは、言葉にも業にも力があつたとされている（使2：1 41、3：1 26、4：1 22、14：1 10、19：8 20）。彼らはユダヤ人当局者達の脅しにもひるむことなく、神の言葉を確信を持って語り続ける（4：18 19；5：27 32）。正規の教育を受けていない「無学な」者達が最高法院で、教育を受けた上層階級の指導者達の前で堂々と語るのを見て、最高法院の議員達は驚くに至った（4：13）。初代教会の指導者達の描かれ方は肯定的であり、その美德を数え上げ、読者達にその範に倣うように勧めている点において演示的である⁽⁶⁰⁾。これは、セレウコス朝支配下のユダヤで、アンティオコス四世の強引なヘレニズム化政策の下にユダヤ教が禁教になった時に、節を曲げずに殉教の死さえ惜しまず、抵抗した人々の信仰と徳を称えるハスモン期の歴史記述、第二マカバイ記の修辭的機能に比較することが出来る⁽⁶¹⁾。

b. 対外部世界:反ローマでなく親ローマ、キリスト教の信頼性(弁明的機能)

ルカ福音書には、イエスの十字架の責任をローマ人よりもむしろユダヤ人達に負わせる傾向がある（ルカ20：21 24、23：1 25）、この傾向は、

使徒言行録においても顕著であり、ペトロは伝道説教の中でユダヤ人聴衆に対してイエスを十字架に架けて死に至らしめた責任を問うて悔い改めて罪の赦しを受けるように勧める（使2：36, 4：10-12）⁶²。ステファノは、律法と神殿を冒したという罪を問われて最高法院の審問にかけられた時に、審問者であるユダヤ人指導者達の先祖が、過去のイスラエルの歴史を通して、神が使わした預言者を迫害し、殺害することを繰り返していたことを主張して、審問者たちを激怒させている（7：51-53）。他方、使徒言行録によれば、パウロは宣教旅行の途上、ピシディア・アンティオキアにおいても（使13：44-52）、テサロニケにおいても（17：5-9）、コリントにおいても（18：15-16）、ユダヤ人達の頑強な反対に合い、宣教対象をユダヤ人から異邦人へと変えている（13：44-48；18：6；28：17-28）。こうした描き方は、ユダヤ教世界に対して、イエスを十字架に架けた責任を問い、福音への敵対を詰る告発的機能を果たしている⁶³。

他方、ルカ福音書は、異邦人世界で地位のある者の中に、キリスト教に好意を持つ者があることを語っているが（ルカ9：2-10, 23：47）、使徒言行録では、カイサリアに駐屯する百人隊長コルネリウスが、ペトロを家に招いて話を聞き、一家共々ペトロから洗礼を受けている（使10：1-48）。また、コリントにおいて、ユダヤ人達がパウロをアカヤ州総督ガリオンに訴えた時に、自分たちの宗教的教えに関することならば、自分たちの律法で裁くようにと言って却下している（使18：12-17）⁶⁴。さらに、エフェソでパウロが伝道している時に、アルテミスの神殿を模した銀細工の職人達に煽動されて群衆が騒ぎを起こした時に、町の書記は介入してパウロをかばい、騒ぎを鎮め、群衆を解散させている（使19：21-40）。使徒言行録の語り方は、一貫して反ユダヤ的・親ローマ的である⁶⁵。こうした描き方は、ギリシア・ローマ世界の知識人達に対して、キリスト教が決してローマ帝国の体制に対して有害でなく、信頼に足ることを弁明する目的に奉仕するものとなっている⁶⁶。キリスト教は、決して皇帝の勅令に反してイエスというメシア王を宣べ伝える（使17：7）のでは

ないのである。この点は、ユダヤ人の歴史家フラビウス・ヨセフスが、『ユダヤ古代誌』と『ユダヤ戦記』を著して、ユダヤ教が優れている点と、決して反ローマでないことを弁証しようとしたこととも並行している⁽⁶⁷⁾。

3．使徒言行録中の演説の修辭学的特色

(1) 使徒言行録中の演説

使徒言行録中に合計25の演説が収録され、その内訳はペトロの演説が8(1:16 22; 2:14 40; 3:12 26; 4:8 12; 5:29 32; 10:34 43; 11:5 7; 15:7 11)、パウロの演説が11(13:16 41; 14:15 17; 17:22 31; 20:18 35; 22:1 21; 23:1 6; 24:10 21; 26:2 23; 27:21 26; 28:17 20; 28:26 28)、その他の人物(ガマリエル、ステファノ、ヤコブ、エフェソ市の書記、弁護士テルティオ他)の演説が6(5:35 39; 7:2 53; 15:13 21; 19:34 40; 21:20 25; 24:2 8)である(巻末の「附表：使徒言行録中の演説」を参照)。ペトロの演説は使徒言行録の前半部に分布し、パウロの演説は中盤から後半部に分布している。

(2) 物語的文脈と修辭的状况

修辭学的批評は、言説をその内容と構造、修辭的技法の観点から考察するものであり、基本的には文学的研究方法である。しかし、この方法は新約聖書中の言説を同時代の古代文学の文脈に位置付けしようとする契機をもっており、歴史的契機を含んでいる⁽⁶⁸⁾。さらに、修辭学的批評と伝統的な歴史的批評的研究方法とは、それぞれ位相が異なる方法論であり、必ずしも互いに対立するものではない。両者の間にはむしろ、相補的な関係が成り立っている⁽⁶⁹⁾。例えば、真正パウロ書簡の修辭学的分析にあたっては、現実の著者であるパウロと受信人である教会の信徒たちが置かれた歴史的状況と、パウロと受信人達の間に関現に起こった出来事や、両者の間の関係などが修辭的状况を構成する。この場合には修辭的状况を確定する作業

が、歴史的批評的方法が行ってきた史的再構成作業に非常に近づくことになる。しかし、福音書や使徒言行録等の物語中の登場人物が行う演説に対して修辞学的分析を行う際には、文学空間である物語が提示する演説がなされる時や場、つまり、物語的文脈が修辞的状況状況を構成することとなる。

使徒言行録には、冒頭の序文の存在や（使1:1-2）、重要な場面に演説が配されていることに見られるように（使1:16-22; 2:14-40; 3:12-26; 7:2-43; 13:16-41; 15:13-21他）、ギリシャ・ローマ世界の歴史記述の慣例に従っているところがある⁽⁷⁰⁾。宣教者が説得の技術である弁論術を駆使して人を説得することに対して、真正パウロ書簡より知ることが出来るパウロが非常に否定的であるのに対して（ガラ1:10; 「コリ 11:6を参照）、使徒言行録の著者はむしろ肯定的であり、使徒言行録では伝道者たちが言葉を駆使して人々を説得し、回心に導いたとされている（使13:43; 17:4; 18:4, 24-25; 19:8; 28:23, 24）。しかも、使徒言行録は初代教会史の歩みにおける決定的転換期の場面に主要な登場人物たちの演説を配しており（例えば、2:14-40 ペトロのペンテコステ説教; 7:2-53 ステファノの演説; 10:34-43 コルネリウス家でのペトロの説教; 13:16-41 ピンディアのアンティオキアでのパウロの会堂説教; 17:22-31 パウロのアレオパゴス説教）、演説は神が定めた救いの計画が実現するに当たっての原動力となっている⁽⁷¹⁾。使徒言行録中の演説は修辞学的状況への応答であると同時に、新たな修辞的状況を創り出す言語行為である。

（3）演説の中断の問題

新約聖書中にある歴史記述である使徒言行録中の演説は、ヘレニズムの歴史記述中の演説に比べて著しく短かく、創作的要約の性格が非常に強い⁽⁷²⁾。その上、演説は聴衆の否定的反応のために中断され、未完に終わることもあるが、そうした中断の意味するところはそれぞれ異なっている（使2:14-36; 3:12-26; 10:34-43; 22:1-21; 23:1; 26:2-23）。ペンテコス

テ演説は聴衆の、「私達は何をすれば良いのですか、兄弟達よ」という言葉によって一時中断されている（使2:37）。これは語られたイエスの死と復活の事実聴衆が心を動かされたことを意味しており、彼らはペトロの言葉に従って洗礼に導かれている（2:38-41）。他方、ペトロの神殿演説は、祭司や神殿長やサドカイ派の人々が遣わした者達によって中断されているが、これは彼が神殿に集まった民衆を教え、イエスの死者の中から復活したことを語ったことが彼らの不興を買ったからであるとされている（使4:1-3）。この出来事は、初代教会の福音宣教に対して、神殿の権力者達が敵対的な姿勢を示す一連の行動の最初に位置している（使4:5-22; 5:17-42; 6:12-8:1を参照）。後にパウロがエルサレムでユダヤ人民衆を前にして行った弁明は、ユダヤ人として生まれ育った自分が復活のキリストと出会ってキリスト教宣教者となった次第を物語る自伝的な内容を持っているが（使22:1-21）、激昂した聴衆は彼の言葉を聞こうとせず、律法と聖なる神殿を汚した者として、死刑にせよと叫ぶばかりであった（使22:22-24）。この中断の出来事は、民衆の怒りと騒ぎの凄まじさを浮き彫りにしている。冷静な説得の言葉が機能する前提が存在していないところでは、真摯な弁明の言葉も聞かれることがないのである。エルサレムのサンヘドリン（最高法院）の審問において、パウロが、「兄弟達よ、私は今日に至るまで良心に従って神のために生きて来ました」という聴衆への語り掛けの言葉を語った途端に、大祭司がパウロの口を打つように命じたために、弁明演説は中断する（使23:1-2）。これはキリスト教の宣教活動に対して、大祭司らサンヘドリンの指導者達が取る敵対的な行動の一つに位置付けられ、このような聴衆に対して言葉によって説得することが困難であることを意味する。

他方、パウロがカイサリアにやって来たアグリッパ王の前で行った弁明は、自伝的な内容を持っており、厳格なファリサイ派に属し、教会の迫害者であった自分が（使26:2-11）、復活のキリストの顕現の出来事に接してキリスト教宣教者となった経緯を語る（26:12-18）。彼がキリストの死

者の中からの復活に説き及ぶと、傍で聞いていたローマ総督のフェストゥスはその内容に躓いて、大声で、「気が狂っている、パウロよ。学問をし過ぎたためにお前は気が狂ったのだ」と叫んでパウロの話を中断させる(26:24)。こうした異常事態の報告は、福音への敵対的な反応ということを強く印象付けている⁽⁷³⁾。

(4) 演説の修辭的種別

修辭法において、演説はその性格と機能に応じて、法廷演説、助言〔審議〕演説、演示演説の三つに分けられている(アリストテレス『弁論術』1358b; キケロ『発想論』1.5.7; 『弁論家について』1.6.22; 1.31.141; 偽キケロ『ヘレンニウスに与える修辭学書』1.2.2; クウィンティリアヌス『弁論家の教育』3.4.1 16)。三つの演説は、それぞれ法廷、議会、祝典または葬儀という異なった社会的場において用いられ、異なった社会的機能を果たした。さらに、法廷演説〔弁明、告発〕は過去の行為に関わり、助言〔審議〕演説は未来にとるべき行動に関わり、演示演説は現在に関わるとされる(アリストテレス『弁論術』1358b; キケロ『発想論』1.5.7; 『弁論術の分析』24.83 87; 『弁論家について』1.6.22; 1.31.141; 偽キケロ『ヘレンニウスに与える修辭学書』1.2.2; クウィンティリアヌス『弁論家の教育』3.4.1 16)⁽⁷⁴⁾。

演説種別からすると使徒言行録中の演説は12が助言的演説、12が法廷的演説(告発が2、弁明が10)であり、演示演説の要素を持つものはパウロのミレトス演説1つだけである(使20:18-35)。こうした傾向は、演説の大部分が初代教会指導者たちによる伝道説教か、或いは、彼らの伝道活動の結果引き起こされた、ユダヤ人や異邦人たちによる告発とそれに対する弁明であることに由来している。

(5) ログス・パトス・エートス

古典修辭学によると、聴衆を説得するには、聴く者の論理に訴えるログス、感情に訴えるパトス、演説者の人格の信頼性に訴えるエートスの三種

があった（アリストテレス『弁論術』1356a；1377b 1378a；キケロ『発想法』1.22, 34 36；クウィンティリアヌス『修辞学綱要』3.8.48 51を参照）。使徒言行録中の演説において、この三つの技術がどう用いられているかは、個々の演説によってかなりの違いがある。

論理性に訴えるロゴスは、特にペトロらの宣教活動について審理する最高法院において行われたガマリエル演説に顕著である（使5：35 39）。ペトロらは弁明を通して、最高法院の指導者達を与えた宣教禁止令を遵守する気がないことを明らかにした（使5：29 32）。この非妥協的な態度表明は、使徒達を殺害したいと考える程に、最高法院の議員達を憤激させた（使5：33）。しかし、ガマリエルは過去の歴史から失敗したメシア運動の事例を引用しながら、神に由来しない運動は滅び、神に由来する運動に敵することは出来ないのであるから、使徒達の運動を妨げることをしないように勧めた（使5：35 39）。これは非常に理性的な説得の努力である。

聴衆の論理的思考に訴えるロゴスの手法は、アテネでヘレニズム哲学者達の前でパウロが行ったとされているアレオパゴス演説にも用いられている。知的な聴衆に対して彼は、人間の手で作った神殿に安置した神像を拜む多神教的な神観を批判して、天地を造った万物の創造主への信仰の正しさを論理的に諄々と説き（使17：24 29）、終末の裁きを語って回心を勧める（使17：30 31）。但し、この演説はキリスト教の宣教者達が用いるロゴスの限界も示している。演説者のパウロはキリストの復活を終末の裁きが確実であることを示す証拠（¹）として提示する。キリストの復活をメシア性を示す証拠として強調することは、ユダヤ人聴衆相手の説教においては上手く機能している（使2：22 24, 32 41；3：14 16；4：4他）。しかし、知性を重んじるヘレニズム哲学者達から構成される聴衆達に対して、復活という超自然的な出来事を証拠として援用することは、躓きを与え、アテネの聴衆は嘲笑して、パウロの言葉をそれ以上聞こうとしなかった（使17：32）。他方、パウロがカイサリアにやって来たアグリッパ王の前で行った弁明を（使26：2 23）、傍で聞いていたローマ総督のフェストウ

スが遮って中断させたのも、死者の復活という観念が不合理に思われたからであった(26:24)。これらの例は説得の手段である修辞法が上手く機能するためには聴衆の持つ価値観や考え方が重要な役割を果たしていることを物語っている。死者の復活を強調するユダヤ教的な説得法は、文化的な背景が違う聴衆には機能しなかったのであるが、このことは、キリスト教の使信の中核的内容であるキリストの復活については、ヘレニズム的な観念に置き換えることが不能であることを意味する。

聴衆の感情に訴える説得法であるパトスは、パウロのミレトス演説に顕著に現れている(使20:18-35)。この演説はパウロが受難を覚悟でエルサレムへ船で向かう途上、ミレトスにおいてエフェソの教会の長老を呼び寄せて行った別れの説教である(使20:17)。この演説には別離の情が終始漂っており、演説者と聴衆の間で共有されている。パウロは、短い導入句(20:18)の後、宣教者として数々の苦難にも拘わらず、涙を流しながら主に仕えてきたことを振り返る(20:19-21)。彼はさらに、エルサレムで待ち受けている苦難の運命を予測しながらも、福音宣教の生涯を全うする決意を告げる(20:22-24)。演説の結びの部分では、残されて行く長老達に対して、託された群れを牧し、異端的教えを説く宣教者達から守るよう勧める(20:25-35)。その際にパウロは自分がエフェソで3年間、夜も昼も涙ながらに誠心誠意教えて来たことを思い起こすように促している(20:31)。演説が終わった後、パウロが一同と共に祈ると、彼らはパウロとの別れを悲しみ、激しく泣いた(20:36-38)。演説者のパトスは聴衆の心に届いたのであった。

古典修辞学において、過去の事実の叙述の過程で過度にセンセーショナルな語り方をして聴衆の感情を掻き立てることは、控えるべきであるとされている(クウィンティリアヌス『弁論家の教育』10.1.74)。歴史記述においても、政治的歴史の伝統では、劇的なエピソードを叙述して、読者の感情に訴えることは邪道であるとされている(ポリビオス『歴史』2.56.8-12; 12.24.5; キケロ『ブルートスに与える書簡』42; ルキアノス『歴史は如何に

書かれるべきか』63)。しかし、使徒言行録はしばしば迫真の劇的場面を描いて臨場感を出し、読者の感性を動員して過去の出来事を追体験させる面がある⁽⁷⁵⁾。この歴史記述は、劇的な出来事やエピソードの積み重ねによって、エルサレムで始まった福音宣教が、幾多の困難を乗り越えながらローマに達する様を印象深く描こうとするのである。

演説者の人格の信頼性による説得であるエートスについてもガマリエル演説は注目に値する(使5:35-39)。演説者のガマリエルは、ファリサイ派に属する律法の教師であった(使5:34;さらに、22:3も参照)⁽⁷⁶⁾。イスラエルの民の中で尊敬を受けていたので、その発言は重きをなしていたと想定される(使5:34;ヨセフ『ユダヤ古代誌』8.15, 17;『ユダヤ戦記』5.527;『ミシュナ』「ソータ」9.15;『バビロニア・タルムード』「バーバ・カンマ」83aを参照)。ガマリエルの説得に応じて、一時は被告人達を殺害したいと思う程に激怒した最高法院(サンヘドリン)の議員達も冷静さを取り戻し、使徒達を釈放する結果となった(使5:39-40)。これはガマリエルの論理そのものに正当性があったことに加えて、語り手の信頼性と権威がその語る言葉に説得力を与えていたからである。

説得法としてのエートスという点では、使徒会議におけるヤコブの演説も注目される(使15:13b-21)。この演説を行っているヤコブは(使12:17;15:13a;21:18を参照)、パウロ書簡にも言及されている「主の兄弟ヤコブ」に一致すると考えられる(1コリ15:7;ガラ1:19;2:9,12)。主の兄弟ヤコブはイエスの実の兄弟であり(マコ6:3;マタ13:55;ヨセフ『古代誌』20.200)、エルサレム教会ではペトロやヨハネと共に「柱」と見なされ(ガラ2:9)、指導的地位にあった(使12:17;15:13;21:18も参照)。ヤコブは教会の最高権威者として、ペトロの演説が定めた方向を踏まえて(特に、使15:14を参照)、会議に最終的な方向性を示すためにこの演説を行った。ヤコブが結論として述べた、異邦人には割礼を求めないが、最低限の倫理的・祭儀的規範に従わせるという結論は(使15:19-21)、同時に、エルサレム教会全体の決定となり、異邦人教会にも伝えられた(15:22-35)。

(6) 演説中の叙述(陳述)

一般的に言って、叙述(陳述)は過去の行動を問題にする法廷演説においては不可欠の構成要素であるが(キケロ『発想論』1.19.17;『演説について』9.31)、未来の行動を問題にする助言演説や、現在の行動を問題にする演説には不可欠ではないとされている(アリストテレス『弁論術』1414ab;クウィンティリアヌス『弁論家の教育』3.8.10;4.2.31)⁷⁷⁾。ヘレニズムの修辞法の伝統における叙述(陳述)では、法廷演説において被告人が自己が無罪であることの弁明のために過去の事実を叙述するか、または告発者が被告人の罪状をなす事実を列挙するのが常である(アリストテレス『弁論術』1416 1417b;キケロ『発想論』1.9.27;偽キケロ『ヘレンニウスに与える修辞学書』1.8.12;クウィンティリアヌス『弁論家の教育』3.8.1 9;4.2.31)。しかし、使徒言行録中に出てくる伝道説教は助言(審議)演説のタイプに属するにも拘わらず、必ず叙述の部分を含み、イエスの生涯、特にその十字架の死と復活の事実が述べるのが通例である(使2:22 24;10:36 40;13:26 31)。このことは、使徒言行録中の演説をギリシア・ローマ世界の演説と比較した際の顕著な特色の一つとなっている。他方、旧約聖書のレトリックの伝統において、勧告はしばしば助言的演説の重要な要素として登場し、叙述(陳述)に基づいた勧告は旧約聖書の演説にしばしば用いられる論理である(申1:1 4:40;5:1 33;26:1 19;29:2 30:20;イザ1:1 30;エレ2:1 4:4;ホセ4:1 6:11;詩95:1 11;135:1 21他を参照)⁷⁸⁾。ヘブライ的レトリックの伝統からすると、現在と未来の行動への勧告は歴史の回顧に基づいて行われ、助言演説は叙述(陳述)の部分を含むのである(申5:1 33;29:1 30:20)。

使徒言行録中の演説に出てくる叙述のもう一つの特色は、物語中の出来事以後の演説が繰り返して言及するということである。例えば、使徒パウロの回心の体験を使徒言行録は、劇的出来事として具体的に描写している。使徒言行録によると迫害の息をはずませてダマスコへ向かうパウロに対して(使9:1 2)、ダマスコの町付近で天からの強い光と共に、「サウロよ、

パウロよ、何故私を迫害するのか？」と呼び掛ける復活のキリストの声が響いた(9:3-5)。「あなたはどなたですか、主よ？」という地面に倒れたパウロの問いに対して、復活の主は、「私こそ、お前が迫害しているイエスだ」と答えた後、「立ち上がって町に入り、そこで自分が何をしなければならないのか告げられることになる」と指示した。パウロは立ち上がったものの目が見えなくなり、供の者達に連れられてダマスコへ入り、三日間、盲目の状態に絶食を続けた(9:6-9)。その後、アナニヤの手助けによって、パウロは視力を回復し、立ち上がって洗礼を受け、食事を摂って体力を回復した後(9:10-19a)、福音を宣べ伝える宣教者としての歩みを始めた(9:19b-22)。使徒言行録において、パウロの回心の出来事は、後に22章においてエルサレムのユダヤ人群众に対して行ったパウロの弁明演説の叙述部分にも(22:6-16)、ヘロデ・アグリッパ王二世やローマ総督フェリクスの前で行った弁明演説の叙述部分でも(26:9-20)、繰り返し具体的に描写され、異邦人の使徒であるパウロの宣教者としての原点を示す出来事とされている。

同一の出来事に対する再度の言及の問題は、歴史物語中の演説の機能という点から考察する必要がある。第一に、同じ出来事が物語の語り手によって述べられた後、登場人物の言葉を通して再度語られることは、劇的出来事の重要性を強調し、聴衆と読者の脳裏に焼き付ける効果を持つ。第二に、出来事に言及するときに、語り手は一定の視点から解釈を加えて叙述している。物語的文脈が演説の修辭的状况を構成していると同時に、演説は物語的文脈の解釈を登場人物と読者に与えるのである。第三に、同一の出来事に対して演説の叙述において再度言及される際に、その文言が一致しない場合がある。例えば、ダマスコ途上におけるパウロの回心の時に与えられた主の言葉や(使9:15-16; 22:10; 26:25-18)、アナニアの言葉は(使9:17; 22:13-16)、使徒言行録の中の複数の言及があり、しかもそれらの言及相互の細部が一致していない。また、パウロが22章の弁明演説で言及している神殿で受けた主の言葉は、9章の回心物語において

全く報告されていない。これらのことは同一の出来事を語るたびに語り手は、語る相手と演説をする場に応じて少しずつ語り方を変えるということを示しており、判を押したように正確に同じことを繰り返すよりも、場と相手に合わせて臨機応変に行われる現実の演説に近い印象を与えるという効果を持つ。

他方、使徒言行録7章に出てくるステファノ演説に見られる叙述部分は、イスラエルの歴史を罪責の歴史として回顧していることが注目される。この演説における叙述において、被告であるステファノは自分自身に直接関連する事実を語ることなく、イスラエルの父祖達の反逆の歴史が語る。彼の解釈によると、父祖達の反逆の歴史は、神によって御言葉を語る者として選ばれ、聖霊の力によって宣教活動を行うステファノを(使6:5, 10; 7:55)裁判にかけ、裁きを下そうとしているユダヤ人指導者達の姿の予表をなすものであった⁽⁷⁹⁾。

イスラエルの過去の歴史を罪責の歴史として捉えることは、イスラエルにおいては稀ではなく、旧約聖書中に出てくる歴史の総括文に先例がある。例えば、エゼキエル書20章は、出エジプト以来のイスラエルの歴史を安息日を汚し、偶像礼拝を繰り返す歴史と捉え、読者に罪責の歴史を想起するように促している(エゼ20:5-44)。詩編106編は、出エジプトと荒野の旅を回顧するが、イスラエルの民が神の救いの御業を忘れ、主に反抗し(詩106:5)、神を試み(詩106:14)、御言葉を信じず、主に従わなかったことに集中する(詩106:24-27)。イスラエルの民はカナンのに定住後は、偶像礼拝に耽り、不義を行い、裁きを招いたと述べる(詩106:34-43)。このような民の罪責の歴史にも拘わらず、神は契約を思い起こし、苦難の中にある民を憐れむのである(詩106:44-46)⁽⁸⁰⁾。使徒言行録中の演説の叙述部分の理解のためには、古典修辞学における叙述の機能について知るのみでなく、古代イスラエルの罪責の回顧の伝統を考慮する必要があるのである。

付表：使徒言行録中の演説

箇所	内容	演説者	演説タイプ
1 : 16 - 22	ユダに代わる使徒の選任	ペトロ	助言的
2 : 14 - 40	ペンテコステの説教	ペトロ	助言的
3 : 12 - 26	エルサレム神殿での演説	ペトロ	助言的
4 : 8 - 12	サンヘドリンでの弁明	ペトロ	法廷的
5 : 29 - 32	サンヘドリンでの弁明	ペトロ	法廷的
5 : 35 - 39	サンヘドリンでの演説	ガマリエル	助言的
7 : 2 - 53	サンヘドリンでの弁明	ステファノ	法廷的
10 : 34 - 43	コルネリウス家での説教	ペトロ	助言的
11 : 5 - 17	エルサレム教会での弁明	ペトロ	法廷的
13 : 16 - 41	ピシディアのアンティオキアの会堂説教	パウロ	助言的
14 : 15 - 17	リストラでの説教	パウロ	助言的
15 : 7 - 11	使徒会議での発言	ペトロ	助言的
15 : 13 - 21	使徒会議での発言	ヤコブ	助言的
17 : 22 - 31	アレオパゴスでの説教	パウロ	助言的
19 : 34 - 40	エフェソの野外劇場での演説	市の書記	助言的
20 : 18 - 35	エフェソ教会の長老たちへの説教	パウロ	演説・助言的
21 : 20 - 25	エルサレム教会指導者たちの勧め	長老たち	助言的
22 : 1 - 21	エルサレムのユダヤ人民衆への弁明	パウロ	法廷的
23 : 1 - 6	サンヘドリンでの弁明	パウロ	法廷的
24 : 2 - 8	ユダヤ総督フェリクスへの告発	テルティオ	法廷的
24 : 10 - 21	ユダヤ総督フェリクスへの弁明	パウロ	法廷的
26 : 2 - 2, 25 - 27	アグリッパ王の前での弁明	パウロ	法廷的
27 : 21 - 26	難破船の同乗者たちへの勧め	パウロ	助言的
28 : 17 - 20	ローマのユダヤ人指導者たちへの弁明	パウロ	法廷的
28 : 26 - 28	ローマのユダヤ人指導者たちへの非難	パウロ	法廷的

註

- (1) 原口尚彰「パウロの伝道説教と弁論術：パウロと修辞学の関係への一視角」『新約学研究』第25号（1997年）1 11頁；同「祝福と呪いの言葉：ガラテヤ書の修辞学的分析」『新約学研究』第27号（1999年）17 30頁；同「申命記十戒の修辞学的分析」『基督教論集』第42号（1999年）1 18頁；同「申命記29 30章の修辞学的分析」『聖和大学論集 人文学系』第27B号（1999年）19 30頁；同「コリント1:1 11の書簡論的・修辞学的分析：書簡導入部に置かれた神の賛美の問題」『ペディラヴィウム』第52号（2002年）3 16頁；同「パウロ書簡と修辞法についての考察：ガラテヤ書3章1 5節を中心として」『ヨーロッパ文化史研究』第3号（2001年）1 35頁；同「フィレモン1 7の修辞学的分析」『基督教論集』第45号（2001年）35 47頁
- (2) 原口尚彰「修辞学の視点から見たペトロのペンテコステ説教（使2:14 40）」『新約学研究』第26号（1998年）1 12頁；同「ペトロの神殿説教（使3:12 26）の修辞学的分析」『ペディラヴィウム』第46号（1997年）1 13頁；同「使徒言行録の修辞学的研究（1）ペトロの伝道説教」『東北学院大学キリスト教文化研究所紀要』第20号（2002年）61 100頁；同「修辞法としての歴史」『東北学院論集 教会と神学』第35号（2002年）1 35頁；同「使徒言行録におけるペトロの弁明演説」『東北学院論集 教会と神学』第36号（2003年）15 40頁；同「使徒言行録の修辞学的研究（2）三つの助言（審議）演説」『東北学院大学キリスト教文化研究所紀要』第21号（2003年）55 81頁；同「ステファノ演説（使7:2 53）の修辞学的分析」『東北学院論集 教会と神学』第37号（2004年）77 102頁；同「ビシディア・アンティオキアにおける会堂説教（使13:16 41）の修辞学的分析」『東北学院論集 教会と神学』第38号（2004年）77 102頁；同「使徒言行録の修辞学的研究（3）アレオパゴス演説」『東北学院大学キリスト教文化研究所紀要』第22号（2004年）55 81頁
- (3) C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments* (London: Hodder & Stoughton, 1936) 1 35.
- (4) *Ibid.*, 21 23.
- (5) *Ibid.*, 21 23.
- (6) M. Dibelius, 'Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung', in *idem., Aufsätze zur Apostelgeschichte* (Neukirchen Vluyn: Neukirchener Verlag, 1953) 120 161.
- (7) Dibelius, 120, 141.
- (8) *Ibid.*, 122.
- (9) *Ibid.*, 123 125.
- (10) 例えば, E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (KEK5; 17th ed.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961) 93 99, 238 241; H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (HBNT7; Tübingen: Mohr, 1972) 9 10; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte* (HTKNT 5/1 2; 2 vols; Freiburg: Herder, 1980 1982) 1.95 103を参照。
- (11) *Ibid.*, 145.
- (12) *Ibid.*, 145 150.
- (13) *Ibid.*, 142 143.
- (14) *Ibid.*, 143 144.
- (15) 神を畏れる異邦人向けの伝道説教である使10:34 43も基本的には、ユダヤ人向け伝道説教のパターンに合致している。
- (16) U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (WMANT 5; 3. Aufl.; Neukirchen

- Vluyt: Neukirchener Verlag, 1974) 32 71, 187 189.
- (17) Ibid., 49 50, 106 109, 144 145.
- (18) Ibid., 70 72, 96 100.
- (19) Ibid., 86 91.
- (20) Ibid., 81 86.
- (21) E. Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972) 137 140.
- (22) Ibid., 32 33, 37 38.
- (23) Ibid., 33 37.
- (24) Ibid., 38 79.
- (25) G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 1984).
- (26) Ibid., 33 38.
- (27) Ibid., 114 140.
- (28) Ibid., 114 116.
- (29) Ibid., 127 129, 139 140.
- (30) M. L. Soards, *The Speeches in Acts: Their Content, Context, and Concerns* (Louisville, KY: Westminster / John Knox, 1994).
- (31) Ibid., 11 13, 200 208.
- (32) 例えば, Soards, 31 と Kennedy, 116 118, 或いは, Soards, 39 と Kennedy, 118 119, さらに, Soards, 53 と Kennedy, 120 121 を比較せよ。
- (33) Ben Witherington III, *The Acts of Apostles: A Socio Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans; Carlsle: Paternoster, 1998).
- (34) Ibid., 1 24.
- (35) Ibid., 32 35 を Plümacher, 33 37 と比較せよ。
- (36) Ibid., 45 46.
- (37) Ibid., 46
- (38) G. A. Kennedy, “Historical Survey of Rhetoric,” in *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C. A.D. 400* (Leiden: Brill, 1997) 3 7; 原口尚彰「パウロ書簡と修辞法についての考察」『ヨーロッパ文化史研究』第3号(2002年)1 2頁。
- (39) 廣川洋一『ギリシア人の教育』岩波書店, 1990年, 142 148頁, 浅野樞英『論証とレトリック』講談社(1996年)54 55頁。
- (40) Aune, *The New Testament in its Literary Environment* (Philadelphia: Westminster, 1987) 83; Ben Witherington III, *The Acts of the Apostles: A Socio Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 41 42.
- (41) Witherington III, 39 51; S. Rebenich, “Historical Prose,” in *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C. A.D. 400* (Leiden: Brill, 1997) 288 289, 302 303.
- (42) D. E. Aune, 88; Rebenich, 270 273; 山田耕太「ヘレニズム・ローマ期の修辞学的歴史叙述理論 ルカ文書を中心として」『聖書学論集』第32号(1999年)115頁を参照。
- (43) W. C. van Unnik, “Luke’s Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography,” in *Les Actes des Apôtres* (ed. J. Kremer; Gembloux: Duclot; Leuven: Leuven University Press, 1979) 45; Witherington III, 12 13; Rebenich, 292 296.
- (44) この点については, Rebenich, 322 323 を参照。

- (45) Aune, 83 ; van Unnik, 43 46, 50 ; 山田耕太「ヘレニズム・ローマ期の修辞学的歴史叙述理論 ルカ文書を中心として」『聖書学論集』第32号(1999年)113, 118 119, 130 132頁を参照。
- (46) Witherington III, 17 ; Rebenich, 285.
- (47) Witherington III, 11 ; Rebenich, 40, 48 49, 54.
- (48) Aune, 79.
- (49) Aune, 92 93 ; van Unnik, 58 ; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (KEK ; 13. durchgesehene und erweiterte Aufl.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961) 99.
- (50) Aune, 82 ; H. J. Cadbury, "The Speeches in Acts," in *The Beginnings of Christianity* (5 vols ; H. J. Cadbury and K. Lake ; London : Macmillan, 1933) 5.405 ; A. W. Mosley, "Historical Reporting in the Ancient World," *NTS* 12 (1965 66) 10 26, W. C. van Unnik, "Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography," in *Les Actes des Apôtres* (ed. J. Kremer ; Gembloux : Duclot ; Leuven : University Press, 1970) 41 43 ; F. F. Bruce, "The Speeches in Acts Thirty Years Later," in *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology Presented to L. L. Morris on his 60th Birthday* (ed. R. Banks ; Grand Rapids : Eerdmans, 1993) 53 55 ; S. E. Porter, "Thucydides 1.22.1 and Speeches in Acts: Is There a Thucydidean View?," *NovTest* 32 (1990) 121 142 ; C. Gempf, "Public Speaking and Published Accounts," in *The Book of Acts in its First Century Setting* (Vol.1: The Book of Acts in its Ancient Literary Setting ; eds. B. W. Winter/A. D. Clarke. Grand Rapids : Eerdmans, 1993) 260 264.
- (51) Fitzmyer, 133.
- (52) Fitzmyer, 136
- (53) Haenchen, 543 545 ; van Unnik, 51.
- (54) Haenchen, 545.
- (55) Haenchen, 421 423.
- (56) Haenchen, 92 ; 拙稿「祝福と呪いの言葉」『新約学研究』第27号(1999年)20 21頁 , 同「パウロ書簡と修辞法についての考察」『ヨーロッパ文化史研究』第3号(2002年)15 17頁。
- (57) Van Unnik, 53.
- (58) Fitzmyer, 132.
- (59) Haenchen, 544 ; van Unnik, 53 ; Witherington III, 2.
- (60) 山田耕太「ルカ文書の演示的スタイル」『敬和学園大学研究紀要』第7号(1998年)1 26頁を参照。尚, Haenchen, 95 99, 103 ; Fitzmyer, 59, 95は, この書物の建徳的目的を強調している。
- (61) Aune, 105 106 ; Rebenich, 307 308 ; R. Doran, "The Jewish Hellenistic Historiography before Josephus," *ANRW* II.20.1, 246 297.
- (62) 拙稿「修辞学の視点から見たペトロのペンテコステ説教(使2:14-40)」『新約学研究』第26号(1998年)3 15頁。
- (63) 拙稿「祝福と呪いの言葉」『新約学研究』第27号(1999年)20 21頁, 同「パウロ書簡と修辞法についての考察」『ヨーロッパ文化史研究』第3号(2002年)15 17頁。
- (64) Haenchen, 92, 95.
- (65) Haenchen, 95.
- (66) Aune, 106 109 ; Rebenich, 304 306 ; F. G. Downing, *Doing Things with Words in the First Christian Century* (JSNTS 200 ; Sheffield : Sheffield Academic Press, 2000) 206

- 207.
- (67) Aune, 106 109 ; F. G. Downing, 206 207.
- (68) M. M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians* (Louisville, KT: Westminster/J. Knox, 1992) 6 7 は、修辞学批評を「歴史的方法」と呼ぶ。
- (69) 例えば、H. D. Betz, *Galatians* (Hermeneia ; Philadelphia : Fortress, 1979) 1 33 を参照。
- (70) E. Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972) 9 12 ; idem., “Die Apostelgeschichte als historische Monographie,” in *Les Actes des Apôtres* (ed. J. Kremer ; Gembloux : Duclot ; Leuven : Leuven University Press, 1979) 457 465; idem., “Cicero und Lukas,” in *The Unity of Luke Acts* (Gembloux: Duclot ; Leuven : Leuven University Press, 1999) 759 775 ; Aune, 77 78, 124 128 ; 山田耕太「使徒行伝のジャンル」『新約学研究』第20号(1992年)12 17頁, 同「ルカ文書の序文と修辞学歴史」『新約学研究』第22号(1994年)53 54頁を参照。
- (71) Haenchen, 88 93 ; van Unnik, 40 41 ; Rebenich, 287 288, 306 308 ; Witherington III, 2 3, 8 24 ; J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles* (AB 31; New York: Doubleday, 1998) 49, 59, 192 ; E. Plümacher, “Die Missionsreden der Apostelgeschichte,” *NTS* 39 (1993) 161 177 に賛成。
- (72) Witherington III, 46, M. Dibelius, “Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung,” in idem., *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953) 122 123, 156; R. Bauckham, “Kerygmatic Summaries in the Speeches of Acts,” in *History, Literature and Society in the Book of Acts* (ed. B. Witherington III ; Cambridge: University Press, 1996) 216; E. Plümacher, *Lukas als historischer Schriftsteller*, 78, M. Soards, “The Speeches in Acts in Relation to Other Pertinent Ancient Literature,” *ETL* 70 (1994) 71.
- (73) Dibelius, 137, 157, Bruce, 56, E. Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller*, 249 ; Soards, 68 69; idem., *The Speeches in Acts: their Content, Context, and Concerns* (Louisville, KT: Westminster / J. Knox, 1994) 39 41.
- (74) G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill : The University of North Carolina Press, 1984) 19 20 ; 同「パウロ書簡と修辞法についての考察」『ヨーロッパ文化史研究』第3号(2002年)8 9頁。
- (75) Haenchen, 95 96; Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller*, 80 136; van Unnik, 56 58 ; Rebenich, 267 270.
- (76) 名詞 $\mu\lambda\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$ (律法の教師) は、ルカ5:17 ; Iテモ1:7にも使用される。
- (77) Volkman, 123 127 ; Martin, 57 58, 79 81 ; Lausberg, 337 (=p.157).
- (78) 拙稿「申命記十戒の修辞学的分析」青山学院同窓会基督教学会『基督教論集』第42号(1999年)1 18頁を参照。
- (79) 原口尚彰「ステファノ演説(使7:2 53)の修辞学的分析」『東北学院論集 教會と神学』第37号(2004年)86 88, 91 94頁
- (80) 同86 88頁

