

奇蹟物語研究へのマージナリア

—マルコ福音書九章14—29節のペリコペーをめぐって—

大 島 征 二

一

「信じます。私の不信仰を助けて下さい」。マルコ福音書においてのみ出会うこの言葉は、筆者にとっては、かねて聖書の中で最も気になる言葉の一つである。R・ブルトマンはこの言葉を指して、「不信仰の信仰の逆説」を述べていると規定する⁽¹⁾。ところで金子氏は、パウロ、アウグスチヌスそしてルターによって深化された、「義人にして罪人」(simul iustus et peccator)の定式はキリスト者の逆説的実存形態を的確に表示しているという⁽²⁾。冒頭の言葉もマルコの位相において、或いは更にマルコ以前の伝承の位相において、そうしたキリスト教信仰の逆説を告知していると解せないだろうか。だとすればそこに、パウロ、マルコ、アウグスチヌス、ルターといった逆説的実存理解の系譜を見通すことも可能であるかも知れない。神学と(宗教)哲学との間に立って、「内在的超越の立場」⁽³⁾からその思索を展開されてこられた、武藤一雄教授への献呈論文たる当稿においては、例えば右記の如き見通しを解釈学的地平で、即ちテキストの志向する内実を伝達者が自覚している以上に鮮明なものとしてこれを開示することを目指す場で

論考、論証することこそ最も相応しいものであらう。しかしそれはなお私の能力に余ることであり、この小論は専らプリミティブな作業の範囲に停まらざるを得ない。

さて冒頭に挙げた言葉は、マルコ福音書九章14節から29節を占める物語の中で、息子の癒しをイエスに懇願する父親の口を通して語られる言葉である。当該物語のペリコペーは一般に治癒奇蹟、更に悪霊祓いによる治癒奇蹟物語の一つに数えられるが、福音書の奇蹟物語の中でも種々の問題を孕んだ奇蹟物語であり、解釈における正典 (texts receptus) はなお存在しないと云わざるを得ない。或る研究者は「婢女の霊に憑かれた少年」の物語 (例えば荒井猷氏) と呼び、又別の研究者は「癩癩の息子の癒し」の物語 (例えば田川建三氏) と名付けているが、呼称の不統一はまさに、様々な解釈の可能性と、従って又、この物語の孕む種々の困難とを象徴している。

なぜ癩癩の発作の典型的諸兆候が婢女の霊によるとされているのだろうか、癩癩と婢女とは必然的な関係にあるのだろうか。

形態的にみても興味深い。先ず登場者の多様さが目に付く。群集、律法学者、弟子、父親、息子、悪霊としてイエス。共観福音書の全奇蹟物語の中で登場者の様式 (史的) に完全な人的相関図式をもつ唯一の例と言われる (G・タイセン) 所以である。動機や用語における重複、例えば群集の蝟集 (15節と25節)、或いは発作兆候説明の繰り返し (18節と22節) は何故か。19節のイエスの言葉はこの物語とどう関係するのか、誰に対して向けられているのか。イエスと父親 (23—24節)、イエスと弟子 (28—29節) の二つの対話は如何なる関係にあるのか。奇蹟成就が驚きの動機を欠いて、もしくはその代わりに弟子達への教えの動機で終結しているのは何故か。マルコ福音書の奇蹟物語の内圧倒的多数は、所謂第一の受難予告 (八章31節) 以前に位置しており、九章以降では当該ペリコペーを含め三つを数

えるのみであるが、この事實は偶然的なものなのだろうか。マルコ福音書の思想構造もしくは意図との何らかの積極的関連は存在しないのだろうか。

全く未整理のまま列挙したに過ぎないが、歴史的視座から当該ペリコペーに注目する時、この物語はたちまち謎めいた表情を浮かべるのである。

さて、この小論は、このような「聲啞の靈に憑かれた少年」もしくは「癩癩の息子の癒し」の物語に関して、先ず最近の代表的論者の論点を整理しようとするものである。「ゲラサの悪霊憑き」の奇蹟物語を取り上げ、その精緻な伝承史的再構成の試みを被歴している論文で小河陽氏も述べていることだが、邦語による奇蹟物語伝承の研究が僅少であるという現状においては、本小論の以下の如き傍注的、学習ノートの作業、マージナリア、の開陳もなお意味なしとはしないであらう。

二

二―1 さて最初に荒井猷氏の奇蹟物語伝承の研究を見てみよう。もっともマルコ福音書九章14―29節のペリコペーに関する論者の論点を整理するという問題意識に忠実に従うならば、氏を取り上げることは妥当でないかも知れない。氏の奇蹟論で当ペリコペーは殆ど論じられていないからである。しかし全く言及されていないわけではないという点で、又周知の如く、ここ数年来日本の新約学の領域にあって、福音書伝承の成立と展開の社会(学)的基盤の問題をめぐって息の長い論争が続いているが、この論争の発端となったのが氏の『イエスとその時代』(一九七四年)

であり、焦点をなしているのが氏（と大貫隆氏）の『家族（社会）への帰環命令』に関するテーゼ⁽¹⁰⁾に象徴される奇蹟物語伝承（特に治癒奇蹟）の様式変化と伝承背景の社会層についての仮説である点で、氏の研究を無視することは出来ない。ともかく昨今の論争を通して、奇蹟物語への関心を改めて喚起した点―この小論も又そうした雰囲気の賜物ともいえる―に、氏の著書の貢献の一つを数えることが出来るであらう。

同書において氏は、先ず奇蹟物語伝承に一定の様式的法則を確認し、次いで個々の法則に抽出された特徴が最高度に「拡大」、「強化」、「強調」されていると見られる奇蹟物語から、「奇蹟物語の最終的（最も若い）『理念型』を構成」し、更にこの法則から逆に、いわば最終的理念型と対極的な、「原型」を理念的に構成するという作業を遂行する。⁽¹¹⁾ こうして呈示された氏のテーゼに関する論争に直接加わるに足る準備、即ちこれまでの議論のいずれかを補強する論証や全く新たな視点をこの小論は有してはいないが、福音書の奇蹟物語の中でその規模と性格からいって、奇蹟物語をめぐる議論において当然積極的な論及がなされるに値すると（少くとも筆者には）思われ、更に又、単に今日の代表的新約学概説書で、共観福音書問題の「一つの印象深い実例⁽¹²⁾」として挙げられるのみならず、現に奇蹟物語の最近の研究において積極的議論の対象となっていながら、氏の奇蹟物語の処遇においては殆ど無視されているペリコペーが存在することを指摘しておくことも、なお結着がついたとは思われない先述の論争の精密化にとって無駄ではあるまい。

当奇蹟物語のペリコペーは様式史、伝承史、編集史の視座にとつては興味深いが、文学社会学にとつてはそうでないというのだろうか。勿論『イエスとその時代』は奇蹟物語を本来の主題とするものではなく、著作の一般的性格と量的規模からいっても奇蹟物語をめぐる百科全書の論述を求むべきもないことは、「すべて扱うことはできないので、

その代表として^(12a)」典型的なものを検討するという著者の言葉通りであろう。しかし『イエス・キリスト』（一九七九年）における奇蹟物語伝承に関する包括的な取扱い——当然読者はここに前著の立論の背景をなす基礎論と、テーゼに対する諸批判を踏まえた著者の奇蹟物語伝承全体に渉る再検討の結果、もしくはそのエスキスを期待することが許されると思うのだが——においても、当該ペリコペーは成程言及されている点で前著と異なるものの、本質的に前著の扱いと変わらない。換言すれば批判的考察の対象となっていないと思われ⁽¹³⁾。なぜならそこで我々が出会うのは、荒井氏のことばではなく、氏自身明示する通りブルトマンのことばであり、この点で、少くともこの箇所に関する限り『現代思想』誌上の田川建三氏の批評は、用語のどぎつさはともかく、鋭く本質をついている。

それとも文学社会学的位相は様式・伝承・編集史的位相における研究を前提としているから、自らはその作業を行わないというのだろうか。そして前提的研究の内から都合のよいものを採用すればよいというのだろうか。

確かに福音書伝承に関する研究はブルトマンの『共観福音伝承史』⁽¹⁴⁾のかさの下⁽¹⁵⁾になおありとはいえ、同書は決して研究者の正典ではない⁽¹⁶⁾。後述の如く当該ペリコペーに関するブルトマンの見解は多くの研究者に支持されている有力な立場であることに変りないが、伝承の孕む問題の全てを説明し尽してはおらず、況んや説明の可能性として唯一のものではない。二つの著書全体に亘って驚異的な博覧強記の跡を示している著者が、ブルトマン以外の説明の可能性と存在を全く知らなかったとは考え難いのだが、だとすれば著者は、それらの非ブルトマン的議論を結局正確な解釈でないと判断されるのだろうか。

聖書学のように今世紀だけに限ってみても、微に入り細を穿った議論が殆ど全てのテキストに関して集積されている領域で、全く独創的な観察と議論構築をして結論を呈示することは容易ではない。従って先学、同学の議論を本

文考察に即して整理し、いずれかの立場を採用するというスタイルが、田川氏の批判するように学習メモ的作業の意味しか持たないとは思われない。唯氏の言われる如く、ある立場の採用という形で己の「結論を主張するためにはほぼ常にそれに反する反証となる事例がいくつもあるのだが、そおいった事例をどう処理した上でおのれの結論をうちだしているのか」⁽¹⁷⁾という点が問われるのではないだろうか。

当該ペリコペーに対する氏の処理は、著述の性格といった偶発的な事に帰因するのか、より本質的な方法論(的欠陥)に連なる現象と評すべきなのかの判断はなお差し控えねばならない。今は唯、氏の奇蹟論における当該ペリコペーの処遇の様態、そしてその際のブルトマンへの決定的依存が確認された事をもって記述を先に進めよう。

二―2 先に荒井氏の著書が奇蹟物語への関心を改めて喚起するきっかけを作ったと述べたが、マルコ福音書の編集的研究を介して、福音書研究やイエス論にとって奇蹟物語が有する重要性を、新たな方法論を紹介しつつ初めて我(の世代)に鮮かに示したのは田川建三氏の『原始キリスト教史の一断面』(一九六八年)であった。もともまえがきで著者が、仏語による『奇跡と福音』(一九六六年)⁽¹⁸⁾とは異り、専門的に非常に微細な議論は相当部分割愛したとことわっている通り、二つの「供食の物語」についての議論を除けば、個々の奇蹟物語に関して、ペリコペー全体の包括的考察は二次的であり、むしろ福音書記者の独自の思想が明瞭に看取される編集の枠に考察は集中している。そうした中でマルコ九章14―29節は、ペリコペー全体が一括して論及の対象となっている数少ないものの一つである。⁽¹⁹⁾ところで専門的で微細な議論を重ねている仏語版では、索引を手掛かりに筆者の見た限り、当ペリコペー全体の論点を洗い出し、それについての緻密な観察と議論を積み重ねた上で結論を呈示するという作業は開陳されていない。他

はしらず当ペリコペーについては、氏のいう微細な議論は編集句に関してだけである。そして氏の当ペリコペーの編集史的考察は一〇五—一〇七頁のマルコ九章15をめぐる議論でほぼ尽くされているが、それは分散されてほぼそのまゝ日本語版に取り込まれている。従って我々が当ペリコペーに関する氏の見解を論評するに際して、日本語版に集中しても方法的に不適正なものとはならないであろう。

さて当該ペリコペーに関する伝承史的問題は同書では、奇しくも荒井氏と同様、ブルトマンの見解を援用して約三行で済まされてしまっている。もっともその内「はじめの部分は物語の構成が不均一である。……或いはいろいろ異った動機を盛り込もうとしたためこうなつたのであろう。」⁽²⁰⁾という記述はブルトマンに基くものではないと言える。

編集史的方法による奇蹟物語伝承考察の嚆矢として、編集の粹への議論の集中は当然であり、又研究史的意義は不変であるとはいえ、その後の編集史的研究の展開を一覧し得る今日の地点から見ると、単に当該ペリコペーの取扱いに止まらないが、氏の伝承史的問題への目配りの不足が浮き彫りにならざるを得ない。この点でも氏のマルコ注解書の未完成が惜しまれるのだが、こうした不足が氏の研究を、「本質を衝いた」という本来的な意味でと同時に、「極端な」という通俗の意味の両者を籠めて、ラディカルという言葉で評さざるを得ないものとしている原因の一つであろう。⁽²¹⁾

さて編集句に関する氏の議論に注目しよう。第一に編集句の確定について見よう。28—29節は編集句とされる。物語が一応完結した後につけられたものだからである。15節も「文体からも内容からも明瞭に編集句である」⁽²²⁾。14節については編集句であるとする明言はないが、15節を編集句とする根拠を詳述する脚注の説明と本文の「これ(=28—29節の編集句〔筆者〕)と一四—一五節の導入句が対応する。」(二〇七頁)という文章からすると編集句と判断されているとも解せられる。ちなみにブルトマンは14節中の *καὶ συνάψαντες* にのみ編集句の可能性を限定する。

18節に関する氏の記述も曖昧さを残している。二〇七頁と二三七頁以下を突き合わせて読んでみると18節、少くとも *Indykas* をマルコの口座に数え入れているようにも解せられる。だとすれば当節に関してはブルトマンと異った解釈を打ち出していることになるが、ともかく編集語もしくは編集句という明言はない。いささか微細な論議に過ぎた感もあり、勿論又、後述するW・シエンクの議論の如く、まるで一語／＼はつきりと伝承と編集の位相に振り分け可能であるかの議論も方法論として全幅の肯定をなし得るものではないが、可能な限り精確な編集の枠の種類と範囲の確定は、正確なもしくは妥当な解釈の前提であり、それは伝承史的考察と相関している。編集史的考察は伝承への十分な目配りを前提とする。

これに対しマルコが志向するものに関しての氏の解釈は極めて明快である。先ず15節の編集句で「今ここに登場するイエスは驚くべき存在なのだ、とマルコは説明しているのだ。……特定の状況に誘発されたのでもなく、イエスの人物、活動の特定一面を見て、というものでもない。驚きはイエスの存在そのものに向けられる。」と氏は述べる。28―29節では「マルコは、自分の時代のキリスト教徒に対して、どのようにして悪霊祓いを行うか、という実践例を示そうとしている」のであり、これは「弟子達は悪霊を追い出せなかった（一八節）という記述に結び」ついて「無能な弟子達」の姿を、又14―15節の導入句と対応して、なすべきことをせずに「律法学者と無益な論争をしている」弟子達の姿を示している、と説明する。⁽²³⁾

『弟子達の無理解(批判の書)』なる表題の一章において当該ペリコペーが論じられていることから明らかな如く、要するに「マルコがつくり出した動機」⁽²⁵⁾である弟子達の無理解の動機が伝承に持ちこまれたというのである。氏は一章35―39節から十三章1―2節まで、無理解の動機を含む十九の箇所を抽出して本文の検討を行い、「弟子達の無理

解の動機をもって、マルコはエルサレム教会を中心とした傾向を批判している。⁽²⁶⁾と解する。氏の結論によれば、ガリラヤ対エルサレムの地理的図式を用いてエルサレムに対する批判的態度を示すと同時に、マルコは、黙示文学的範疇での「律法学者との議論を好む(九・一四)」こと、「民衆の必要とする病気の癒しなどの具体的活動を行おうとしない(癩癩の息子)」ことなど、「その批判の具体的内容を弟子達の無理解という形で指摘している」ということとなる。⁽²⁷⁾

以上の如き田川氏の結論の妥当性はともかく、氏の方法がどのような構造をもっているか見ておこう。⁽²⁸⁾ 第一の伝承と編集の關係の確定の位相においてはほぼブルトマンに依拠しているといえよう。指摘した如く、ブルトマンから区別される問題意識も存在するが積極的に展開されない。第二の編集者マルコ of 思想解釈の位相において氏は先ず当該ペリコペーの編集的連関(28—29節)―(18節)―(14—15節)から、無能な弟子像としてマルコの弟子像を剔出するが、その際、脚注でラグランジュの援用を明示する。又この弟子像は福音書全体に亘って確かめられる弟子達の無理解の動機の一つの中に算入されるのだが、こうした解釈は既にヴレーデによってなされており、氏の解釈はいわばヴレーデの再発見であることが明示される。従って第一の編集の確定の場合と同様、解釈のプロセスにおいても、ここまでの段階に氏の論考の極立った特質は現れていない。氏の解釈の独自性は、ヴレーデが無理解の動機をメシアの秘密という上位の動機との関連で説明したのに対し、弟子批判の動機という上位の動機から説明する点にある。

今氏のようにした仮説の可否について論ずることは本小論の意図する所ではないが、以上我が国の二つの代表的奇蹟物語論における当該ペリコペーの取扱いの様態に関する観察は、ブルトマンの様式史的分析が共通してその立論の基底をなしていることを我々に確認させた。このことは、「共観福音伝承史の傘」、即ちブルトマンの当該ペリコペーに

関する立論の批判的考察が、単に前述の二つの奇蹟物語論の理解と論評にとって不可欠であるばかりでなく、当該ベリコペーそのものの研究にとっても重要な意味を有していることを予想させる。かくして我々の課題は、ブルトマン及びブルトマン以外の説明の可能性を検討することに求められる。次にブルトマンの立論を軸に最近の議論を概観し整理することとしよう。

三

三—1 ブルトマンは先ず28—29節をマルコの編集句として「癩癩少年」の物語の様式史的考察の直接の考察対象からはずす。冒頭14節については、編集は「*ku toumurei*」の不調和な挿入に限られると解するが、15節は編集による挿入と解す。残余の部分については二つの奇蹟物語が（既にマルコ以前に）結合されており、それらは病状と癒しの類似性から一つになったと解する。第一の物語の眼目は師と魔術見習いととの対照、即ち師の力と弟子の無能の対比であり、他方第二の物語はアポフテグマ的性格を有し「不信仰の信仰の逆説」を描いているという。

こうした判断の根拠として彼が挙げるのは、第一に弟子達が14—19節でのみ役割を演じて姿を消し、他方17—19節で脇役でしかない父親が21節以降主要な位置に立つこと。第二に病気が18節と21—22節で重複して語られること。第三に14節以降現場に居合わせている民衆が25節後初めて殺到すること、の三つである。元来の物語を明確に区分して別出することは不可能としながらも、第一の物語の範囲を14節から20節、第二のそれを21節から27節と見ている。第一の物語の結尾は25節に入り込んでいる可能性があるとしても失われており、同様に第二の結尾は28—29節の編集句

によって置き換えられていると説明する。当該ペリコペーの基体として二つの伝承を考える以上の如きブルトマンの解釈は、荒井、田川両氏のみならず、V・テイラー、E・シュヴィツァー等の代表的註解書、又、H・J・ヘルト、G・ボルンカム、E・フックス、D—A・コッホ等に支持されており、⁽³⁰⁾いふなれば一つの基準的解釈の位置を占めている。専ら各論者の支持の様態は、無批判的依存から継承展開型まで様々であるが、ここではブルトマンの二伝承説の発展的立論の例としてコッホの見解を紹介しておこう。⁽³¹⁾彼は二つの基体伝承を夫々〔17—18節、20節b c、25—27節〕と〔21—24節〕と見なし、他は編集句（14—16節及び28—29節）、編集的挿入（19節）、（二つの基体伝承の）編集的結合に帰す。要するにコッホは二伝承説に立って当該ペリコペーにマルコによる「強度の編集作業」(das intensive Redaktionsverfahren)⁽³²⁾を見ることが出来る。

ブルトマン→コッホに代表される二伝承説に対して、我々は当該ペリコペーの伝承史的問題を異った視座から解釈する事例にも事欠かない。E・ローマイヤー、E・クロスターマン、E・ヘンヒェン、J・シュニーヴィント等の註解書。K・ケルテルゲ、J・ロロフ、W・シェンク、G・タイセン等がそうである。⁽³³⁾こうした一連の非二伝承説の中でブルトマンと対蹠的に基準的位置を占めているのがJ・ザントヴァル⁽³⁴⁾なのだが、本稿執筆に際し参照不可能であるので、ここではザントヴァル説の継承者であるケルテルゲを紹介しておこう。彼の立場は単一伝承説の立場であり、同時にマルコの編集作業を強調している点に特色をもつ。

三—2 ケルテルゲ⁽³⁵⁾は、ブルトマンの前提する二つの基体伝承が現状の一つの物語からはっきりと別出出来ない以上、ブルトマンの分析は疑問視せざるを得ないとして、むしろザントヴァルの単一伝承説を援用して20—27節に単一

の「悪霊祓い」もしくは「治癒」物語の基体伝承を見る。彼によればこの伝承はアポフテグマ的に拡大された奇蹟物語と規定される。即ちそこでは父親とイエスの対話が中心的位置を占め、その焦点は、信仰は何をなし能うかであり、対話の(従って又伝承の〔筆者〕)頂点は、「信じます。私の不信仰を助けて下さい。」という父親の叫びにあると説明される。彼が伝承の発端を20節に見る根拠は、冒頭の用語、*ἐν ἡμερῶν αὐτοῦ τοῦ θεοῦ αὐτοῦ*が他の奇蹟物語の冒頭―彼は二・3節、そして七・32節と八・22節を挙げている―と同じであることであるが、他方28―29節については、奇蹟成就後の結果についての記述が欠けていることに注目して、伝承元来の奇蹟行為者への賞賛の動機が明らかにマルコの編集句である28―29節によって代替せられたと推定する。かくしてケルテルゲによれば、14―19節も又マルコの編集に帰せられることとなる。先ず17―19節の父親とイエスの対話は、基本伝承の対話のマルコによる二次的な拡大と解するのだが、その際は彼はザントヴァルの「用語呼応」(Wortresponionen)説に拠^(35a)って、*ἡμερῶν* (17節)、*ἀποφθεῖ* (18節)、*ἀκριτος* (19節)等で、マルコは伝承中の用語を自分の編集の内に取込んでいると見るのである。更にマルコは28―29節と呼応して物語冒頭で弟子の無能を際立たせており、弟子の無能・無理解の動機がいわば基体伝承を囲む括弧であり編集の枠であると説明される。

以上のケルテルゲの立論は、コッホと対比的に、単一伝承説に立脚してマルコの編集を強調する立場と規定出来るであろう。ところで単一説の可能性はケルテルゲ的理解の型にとどまるものではない。出版は同一年(一九七〇年)であるが、教授資格論文としての提出ではケルテルゲに一年先んずる論考において、ブルトマンの二伝承説は勿論、ザントヴァルの単一説に対する批判に立って独自の、ケルテルゲとは対蹠的ともいふべき単一説を提示するのが次に見るロロフである。

三—3 ロロフによれば⁽³⁶⁾、ブルトマン仮説は、第一に前文学的伝承内における別々の(テーマを持つ)物語の、現形に見る如き精巧な統一体の合成を理由づける當を得た説明が不可能なこと、第二に編集者マルコによる接合は、ブルトマンのいう第二伝承(20—27節)と、八章27節—十章52節という脈絡のテーマ(弟子論)との相違からして、なお更考え難いとみなされる。他方20—27節の「典型的治癒奇蹟」に基体伝承を求めるザントヴァルの単一説にも難点が指摘される。第一にザントヴァルが14—19節に想定する類の広範囲な編集的拡大の例はマルコにおいて他に認められないこと、第二にマルコが基体伝承を既に弟子物語として理解したと前提する以外、それが九章13節の後に置かれたことは説明出来ず、治癒奇蹟(20—27節)に全く欠落している弟子論的テーマを自らそれに接木したとは考えられないこと。この二つであり、こうして彼はむしろ、弟子物語に伝承の核を見て、21—24節に伝承過程における二次的発展を見るA・フリドリクセン^(36b)に妥当な解釈の萌芽を見出すのである。

彼の立論は三つの所見(Beobachtungen)から出発するが、その第一は弟子の失敗の動機は伝承の最古層に属するというものである。彼は14—19節に描かれる状況がイエス活動の史実の中で完全に理解可能であると考へ、その根拠として弟子の召命記事(三章14節以下)と弟子派遣記事(六章13節以下)を挙げてテイラーやF・ハーンを援用し^(36b)つ、弟子の失敗をイエス生前の弟子達の体験という史実レヴェルにまで遡源する。第二の所見は、マルコも又当ペリコペーを弟子物語として理解していたとするものである。ロロフはH・リーゼンフェルト^(36c)に拠って28—29節をマルコの編集句とは見ず、マルコと伝承の最古層との間に位置づけるが、そこでの弟子達への教示の動機故にマルコはペリコペーを編集句(14節)をもって先行する同一動機の記事(9—13節)に接属させたと解する。第三の所見は、イエス

と父親の対話(21―24節)は伝承の最古層に属しないとされるものである。その際の立証の手續きをロロフはマタイ、ルカの平行記事との比較に求める。彼は平行記事において、マタイとルカが共に短い物語を伝え、しかもそこではマルコ九章21―24節への平行部分がないことに注目する。この事実を例えばヘルトがマタイとルカの編集による短縮と解するの^(36d)に対し、ロロフはマタイ、ルカにおける強度の同一性と共通するセミティズムから、両者がマルコに並んで別の共通史料を用いたこと、そしてこのことは又イエスと父親の対話がまだ附加されていない段階の伝承の存在を物語っている^(36e)と解する。更にこのことも又、弟子の場面が元来の中心的要素であるという第一の所見に対する証拠の一つとみなされるのである。

以上の如き所見からロロフの描く当該ペリコペーの伝承史的図式は次の通りである。即ち発展は純粹な治療物語から出発したのではなく、先ず弟子達の失敗の物語―そこではイエスの力と弟子達の無能が対照されている―が成立した。それは伝承の過程で二つの異った伝承的意図により拡大もしくは附加による変形を被った。即ちイエスと父親の対話(21―24節)と結尾の弟子への教示(28―29節)であるが、どちらが伝承史的に先であるかは確定出来ない。しかし両者共マルコ以前に伝承史的座を占め、マルコは、ペリコペーの現況位置からして、28―29節(の動機)からペリコペーを理解したと解釈される。

マルコの編集は更に、「イエスの目差しから」(aus der Blickrichtung Jesu)⁽³⁷⁾記されている14―17節aに強度の改訂作業として認められると解釈される。ロロフの伝承史的図式において19節は複雑な説明を受ける。それによれば19節aは、弟子達を指して *resed betrator* が用いられる(ロロフはそう解するのだが)のはマルコに他の例がないことを理由に伝承の最古層に帰せられるが、他方 *ear Note* で導かれる二つの疑問文の部分19節bは19節aのイエスの叫

びに対する解釈的發展を示す二次的成長に帰せられる。そして19節cのイエスの命令は20節と一体のものとして最古層に属し、ここに直ちに癒しの成就の記述(25—27節)が続いていたと説明される。かくして剔出される伝承部分の核は「(14—17 a) 17 b—19 a、19 c—20、25—27」を包括する「エピソード」であり、そこではイエスに対する弟子の關係に「かなり批判的な光」(ein ziemlich kritisches Licht)⁽³⁸⁾が投げられていること、こうした記事の元來の生活の座として最も可能性の強いのは「十二弟子集団内の歴史的思い出」(geschichtliche Erinnerung innerhalb des Zwölfkreises)⁽³⁸⁾であるというのがロロフの仮説である。この仮説を先述のケルテルゲのそれと比較した場合、基体伝承のテーマを何に見るかという点、又マルコのペリコペー現形への編集的寄与をめぐる評価において、単一説の中で対蹠的な關係にあるといえるであろう。ところでケルテルゲとロロフの単一説に対して更に、単一説に立ちながら基体伝承の範囲をロロフ以上に広範囲なものとして、23—24節(編集的挿入)、28—29節(編集句)を除く、現形ペリコペーの全体に亘ってその根跡を剔出するのがシェンクである。

三—4 シェンク⁽⁴⁰⁾は、ブルトマンによって強調される二つの伝承の分離不能な様態こそ、前半の枠部分(14—20節)の独立性に対する疑いを惹き起すとして、むしろザントヴァルの単一説に発想の正しさを見出す。しかしケルテルゲと異って「ザントヴァルの用語反覆の原則」を二つの理由から伝承と編集の区別の為の「唯一ないし決定的判定基準」とは考えない。⁽⁴¹⁾第一にザントヴァルの原則によらなくとも28—29節が編集句であることは証明出来ること、第二に用語反覆は14—19節の枠とされる部分のみならず、原伝承に帰せられる20—27節にも数多く見られるからというのがその理由である。

彼の分析は、ザントヴァルの論証に加えて幾つかの論拠を挙げて、当該ペリコペー中最も確実に編集句と判断される28—29節から出発する。彼の方法の中心をなすのは、W・ラルヘルト⁽⁴¹⁾の頻繁な援用に明らかな如く、用語的文体的特徴の統計的分析であるが、同時に動機的連関も重視する。例えば編集句28—29節のイエスと弟子達の対話は弟子達の失敗(18節b)という伝承中の内実を前提しており、そこから18節bの弟子達の語も二次的なものと推定されるという。彼によれば14節に一度だけ見られる「律法学者」が18節bの「弟子達」の元来の語であり、律法学者達の失敗という原伝承の動機が、編集者によって弟子達の失敗に変えられ、それが結尾編集句の「誘因」(Anlaß)となつたとされる⁽⁴²⁾。又、28節の *ἡδύνην αὐτοῦ* は明白に18節の *ἡδύνην σου* と対応しているが、自余の点では18節bは、用語文体から「古風な印象」(ein altertümlicher Eindruck)を与えるので伝承であるという⁽⁴³⁾。

殆ど一語一句伝承と編集に振り分けようとする彼の方法は基礎的作業として全く無意味とは言えないし、個々の判断には多くの妥当な見解も見られる。しかしここ18節bの解釈に典型的に見られる如く、彼のそうした方法は、時に特異な発想と結びつき、あたかもそれに対する必要にして十分な論証であるかのような短絡に陥っている場合もある。彼の挙げる理由づけが、18節bの律法学者をマルコが弟子達に代えたとする推理にどれだけ必然的に結び付くのであるるか。古風な文章では *ἡδύνην σου* という語は使用されたことはないのだろうか。彼の議論は結局一節一語毎に丁寧に検証せざるを得ず、現ペリコペーの一語一句を伝承と編集のいずれかに振り分けるという彼の方法的意識そのものが批判的に検討されねばならないであろう。彼の分析によれば16節で伝承に帰せられるのは文頭の *καὶ* のみという概くべき結論になるのだが、この *καὶ* には伝承の特別の色とか芳香でも着いているのだろうか。ともかくシエンクの解釈を纏めれば、癩癩少年への悪霊祓い物語の現形は、説話的性格 (erzählender Charakter) の伝承が、マルコに

よってキリスト論的且教育的動機の強調と教団伝承（19節のイエスの慨嘆、23—24節）の取り込みのもとに拡大され、第一と第二の受難と復活告知の間に布置されたのであり、彼のそうした編集の意図は信仰に関する重大な消息を述べることにあつた、ということになる。⁽⁴⁵⁾

発表は一九七二年であるが、援用、批判いずれの形でもケルテルゲとロロフの名は引かれていないことからして、シュンクの研究は先行する両者と独立になされたとも解されるが、三者を対比した際の相互関係を見ておこう。非ブルトマン的で単一説という点で三者は一致し、ザントヴァルへの依存もしくは評価の度合の点では、ケルテルゲVシエンクVロロフの順となり、編集者マルコの編集の強調の点ではケルテルゲVIIシエンクVロロフの順となるるか。方法論の問題として、ケルテルゲとシュンクが基体伝承とマルコの編集という二項軸上で当該ペリコペーを論じているのに対し、ロロフは基体伝承→伝承史的発展→マルコという伝承史的視座から分析していることが指摘されるであろう。

四

以上の概観を通して得られた、当該ペリコペー研究の為の基礎的認識となるべき所見を幾つか挙げて稿を閉じよう。一、ブルトマンに代表される二伝承説は、単に多くの研究者に支持されているという理由からのみでなく、事柄を一応整合的に説明出来るという点でもなお有力な仮説であるが、無批判的に前提可能な *Textus receptus* ではない。

このことはブルトマン自身も、少くとも一九五八年以降認めていると解せられる。何故なら同年に出された補遺に

おいて彼はザントヴァル説を批判抜きで自説に並記しているからである。⁽⁴⁶⁾

一、二伝承説と同様なことがザントヴァルに代表される単一伝承説にも当て嵌まる。単一伝承説は編集史的研究の展開と共に改めて注目を浴びるに致ったが、二伝承説同様、仮説として完成されたものとは言えない。

一、いずれの仮説にせよ、諸家の様々な解釈に明らかな如く、個々の点については、なお定説的解釈を見出していない重要な問題を孕んでいる。

一、方法と解釈の様々な相異にも拘わらず、結尾部分28—29節をマルコの編集的附加もしくは編集の原点とする点で諸家の見解はほぼ一致する。多くの研究者が編集句説を探る中で、ロロフはその形成をマルコ以前の伝承史的発展の中に帰すが、しかし同部分(の動機)が編集の「要石」(das einende Prinzip)であることは強調する。⁽⁴⁷⁾ 今諸家の挙げる標識を一々列挙することはしないが、そうした論拠をもってしても、28—29節を編集句もしくは編集の原点として認めないとするならば、それは共観福音書問題研究、様式史、編集史という現代聖書学の方法論的展開を根本において否定することになるであろう。

以上の研究史的概観とそこから得られた若干の所見は、聖書学にとってはあくまで二義的な意味しか持たない。しかし一六節、約二七〇語ばかりの一つのペリコペーをめぐる半世紀余の研究者の様々な方法と解釈のモザイクは、それ自体我々の試行の可能態であり、試行そのものと言っても過言ではない。本文をめぐる筆者の貧しい試行を開陳する紙面は最早尽きているが、しかし原史料に沈潜する場合も、「幾十年にも亘る神学上の深く且木目細かい研究に導かれて史料を理解する—実際このことは不可避的なことなのだ—ことの代りに、それを無視しようとするならば、これは非常な不遜となるであろう。」蛇足ながら、M・ウェバーのこのような自戒は、⁽⁴⁸⁾ 私にとっても、けだし至言である。

註

- (1) R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 1964^e, 111-116頁。
- (2) 金子晴勇『ルターの人間学』(一九七五年)一三三—一六四頁。
- (3) 武藤一雄『宗教哲学の新しい可能性』(一九七四年)中の「宗教における『内在的超越』といふことについて」及び『神学的・宗教哲学的論集 I』(一九八〇年)中の第一論文「学問のゆくえ」を見よ。
- (4) このような位相における論考の例として G. Ebeling, *Jesus und Glaube* (1958), in: *Wort und Glaube*, 1960, ss. 203-254. E. Fuchs, *Jesus-Wort und Tat*, 1971. F.G. Lang, *SOLA GRATIA IM MARKUSEVANGELIUM*, in: *Rechtfertigung; Festschrift für E. Käsemann* 1976, ss. 321-337. 等に対する当該リビューをめぐっての考察を著者のところから出来よう。
- (5) 荒井 献『イエス・キリスト』(一九七九年)二四二頁。
- (6) 田川建三『原始キリスト教史の一断面』(一九六八年)二〇七頁。
- (7) G. Bornkamm, *Mythos und Logos. Eine Studie zum Markusevangelium* (1970), in: *Geschichte und Glaube II. Gesammelte Aufsätze Bd. IV*, 1971, ss. 21-36. 二八一—二九二頁。
- (8) G. Teigen, *Urchristliche Wundergeschichten*, 1974. 五三頁。
- (9) 小河 陽『イエスの言葉—その編集史的考察』(一九七八年)一一一頁—一七一頁「ゲラサの悪霊逐き」一一四頁。
- (10) 荒井 献「方法としての文学社会学」『歴史と社会』2号、一九八三・五、(三九三—四二五頁)四〇二頁。
- (11) 荒井 献『イエスとその時代』(一九七四年)七九—九四頁。
- (12) H. Conzelmann & A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, 1975.
- (12^a) 荒井 献(註11)八五頁。
- (12^b) もっともホルトマン(註1)によって編集句(ルカ九章43)及び編集動機(弟子達への教示。マルコ九章28—29)とされているものを同書では、氏の所謂「法則」の四項と五項の論拠として挙げているという積極的一面も見落してはなるまい。唯、当該ペリコペーの共観図でルカ(の編集句)九章43を呈示しながら、少なくとも形式上それと平行する、マルコ九章28—29(更にマタイの平行)を落しているのは何故なのだろうか。

- (14) 田川建三「荒井 献著『イエス・キリスト』(人類の知的遺産)、『現代思想』一九七九・七・(二八二—二八九頁)一八三頁。
- (15) 土屋 博『共観福音書伝承史』のかきの下で、『本のひろば』一九八三・六・(二—三頁)。
- (16) 受難物語に關しての同様な事情については、『基督教研究』第二号(一九七九)の拙論でも指摘してある。
- (17) 前掲、註14を見よ。
- (18) K. Tagawa, *Miracles et Évangile. La Pensée personne-lle de l'évangéliste Mark, 1966.*
- (19) 田川建三(註6)二〇七—二〇八頁。
- (20) 田川建三(註6)二〇七頁。
- (21) 『聖書と教会』一九七七・二(二〇—二三頁)の拙論「マルコ・福音の告知者」参照。
- (22) 田川建三(註6)二九四頁。
- (23) 田川建三(註6)二九六頁。
- (24) 註19に同じ。
- (25) 田川建三(註6)二〇三頁。
- (26) 田川建三(註6)二二三頁。
- (27) 田川建三(註6)二二三—二二四頁。
- (28) 予め断つておくが、こゝで行きのは立論の形式的側面の

奇蹟物語研究へのマジジナリア

整理であり、それは内容的価値の位相(質的側面)に対する判断中止においてなされる。又、観察は観察者の限前に共時的に存在する種々の立論との形式的異同關係を問題にするのであり、主題的立論が帰結されるまでに投入された論者の試行錯誤やエネルギーの位相(量的側面)も勿論度外視される。アメリカ大陸はコロンブス以前から存在しており、彼の発見は再発見に過ぎないからその発見に歴史の意味は無い、とは言えないと同じことが、例えばヴェレーデと田川氏の關係についても言えよう。氏の編集史的研究の發想と取組みがあつて初めてヴェレーデは日本の聖書学にとって現実的存在となつたのであり、この点は筆者も充分に評価するものである。

- (29) 以下ノルトマンの仮説は、ノルトマン(註1)二二五—二二六頁。

- (30) a) V. Tayler, *The Gospel acc. to St. Mark, 1959* (=1952). b) E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus, NTD 1, 1978* (=1967). c) H.J. Held, *Matthäus als Interpret der Wundergeschehen*, in: G. Bornkamm & G. Barth & H.J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, 1958*⁵, ss. 155-287. G. Bornkamm, (註7) E. Fuchs, (註4)
- d) D.-A. Koch, *Die Bedeutung der Wundererzählungen*

für die Christologie des Markusevangeliums, 1975.

- (15) ナハキ (註30c) 114—116頁°
- (16) ナハキ (註30c) 111頁°
- (17) a) E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus. Meyers Komm. 1/2, 1967^r
- b) E. Klostermann, Das Markusevangelium. HZNT 3, 1975. c) E. Haenchen, Der Weg Jesu, 1968. d) J. Schiewwind, Das Evangelium nach Markus, 1968 (=NTD 1, 1931).
- e) K. Kerterge, Die Wunder Jesu im Markusevangelium, 1970. f) J. Roloff, Das Kerygma und der irdische Jesus, 1970. g) W. Schenk, Tradition und Redaktion in der Epileptiker-Perikope MK 9,1-29, ZNW 63, 1972, ss. 76-94. G. Teiben, (註8)
- (18) J. Sandwall, Die Zusemmensetzung des Markusevangeliums, 1934. キンムンナノキ 書籍の出版地 Åbo ナムンミンニ人ノ思われルガ、正確ナルニハ全前の発音や余め筆者には不明である。一応ドイツ語風を音写して置く。
- (19) ナハキの所論について (註30c) 114—116頁°
- (20) ナハキの所論について (註30c) 114—116頁°
- (21) ナハキの所論について (註30c) 114—116頁°
- (22) ナハキの所論について (註30c) 114—116頁°
- (23) ナハキの所論について (註30c) 114—116頁°
- (24) ナハキの所論について (註30c) 114—116頁°
- (25) ナハキの所論について (註30c) 114—116頁°
- (26) ナハキの所論について (註30c) 114—116頁°
- (27) ナハキの所論について (註30c) 114—116頁°
- (28) ナハキの所論について (註30c) 114—116頁°
- (29) ナハキの所論について (註30c) 114—116頁°
- (30) ナハキの所論について (註30c) 114—116頁°
- (31) ナハキの所論について (註30c) 114—116頁°
- (32) ナハキの所論について (註30c) 114—116頁°
- (33) ナハキの所論について (註30c) 114—116頁°
- (34) ナハキの所論について (註30c) 114—116頁°
- (35) ナハキの所論について (註30c) 114—116頁°
- (36) ナハキの所論について (註30c) 114—116頁°

頁°

- (37) A. Fridrichsen, Le problème du miracle dans le christianisme primitif, 1925.
- (38) V. Taylor, (註30a), F. Hahn, Das Verständnis der Mission im NT, WMANT 13, 1963.
- (39) H. Riesentfeld Tradition und Redaktion im Markusevangelium, in: Neutestamentliche Studien für R. Bultmann, BZNW 21, 1954, ss. 157-164.
- (40) H. J. Held, (註30c).
- (41) ナハキの所論について (註30c) 114—116頁°
- (42) ナハキの所論について (註30c) 114—116頁°
- (43) ナハキの所論について (註30c) 114—116頁°
- (44) ナハキの所論について (註30c) 114—116頁°
- (45) ナハキの所論について (註30c) 114—116頁°
- (46) ナハキの所論について (註30c) 114—116頁°
- (47) R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen

Tradition. Ergänzungsheft, 1962 (=1958). 三三三頁。

(47) マルハ (雜誌) 一四六頁。

(48) M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus, ss. 86f. Anm. 2, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. I, 1920. (〈リブリオノ出版〉みすず書房) ss. 1-206.

〔一九八三・一〇・一〇〕