HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	マルコの譬論
Author(s)	土屋, 博
Citation	北海道大學文學部紀要, 16(2), 97-120
Issue Date	1968-03-28
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/33327
Type	bulletin (article)
File Information	16(2)_PR97-120.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

マルコの譬論

土屋　博

マルコの譬論（1）

土屋　博

一、問題と方法
二、「種まきの譬」の伝承
三、教団神学と福音書記者の神学
四、結　語

北大文学部紀要

一、問題と方法

共観福音書に記録されたイエスの教説の約三分の一は、所謂「譬」(Parabel, parable) で語られている。[2] そのため、この題材は、多くの研究者の関心を引き、古くから今日に至るまで、「イエスの譬」を扱った書物は無数にある。今までの研究は、一般に、福音書の中から譬を採集し、それらがイエスによって語られたという前提の下に、各々の元来の意味を問うという方法をとってきた。そのような研究は、それなりに業績を生み出し、いくつかの結論を、共通の遺産として確保するに至っている。

その中でも、イエスの譬を解釈するための基本的方法を確定したA・ユーリッヘルの功績は大きい。[3] 彼は、それまでの長い解釈の歴史における譬と「寓喩」(Allegorie, allegory) の混同に終止符を打った。[4] 即ち、イエスの譬の細部に寓喩的意味を見出そうとする試みは、完全にしりぞけられた。解釈者の任務は、各々の譬において、その中心的主張を明らかにするための一つの点を発見することである。また、譬は、現実の生活を写したものであり、事柄を、抽象的にではなく具体的に、わかり易く説いたものなのである。[5]

ユーリッヘルの業績は、画期的なものであったが、後にはやはり問題点を指摘されるに至った。A・M・ハンター等は、ユーリッヘルの説を次の点において批判している。[6]

① ユーリッヘルは、イエスの譬の原型をアリストテレスの *παραβολή* に求めたが、むしろ、ラビの maŝal (アラム語では mathla) に求めるべきであった。maŝal は、比喩的な言葉、ことわざ、寓喩、さらに黙示的預言まで

を含む広い意味を持っていた。セプチュアギンタ及び新約聖書の παραβολή は、mašal のほとんどすべての意味を受け継いだ。従って、イエスの譬が寓喩的要素を全く含んでいないとするのは誤りである。

② ユーリッヘルの譬の解釈は、常に一般的道徳的真理に導くが、これは、解釈として不十分である。これらの批判がある程度あたっているとしても、ユーリッヘルによって示された基本的方向は、その後も継承発展され、C・H・ドッドとJ・エレミアスの著作において、結実を見た。[7] ドッドは、譬を、イエスの伝道が引き起した現実の危機的状況に関係させる。「譬の解釈者の仕事は、できるだけ、福音書の見つめていた状況の中に譬の背景を発見し、さらに、その状況の中に立っていた者に示唆さるべき適用を発見することである。[8]」ドッドは、神の国に関係する多くの譬を、所謂 "realized eschatology" の仮説をもって解釈しようとするのである。また、エレミアスも、ドッドの基本的、方法的洞察からの後退はありえないとして、同じく譬の背景を、イエスの伝道の特別な状況に見出す。ただし、彼は、後の教会における状況の変化に応じて譬が如何に修正されていったかを、特に示そうとするのである。

このようにして、イエスの譬の性格は、次第に明らかにされてきたようにみえる。ユーリッヘル以来、譬と寓喩の混同を避けるという点では、解釈者の試みは一致している。[9] その上で、イエス自身の語った譬を、できるだけ純粋な形でとり出すことが課題となったのである。現在もなお次々に現われるイエスの譬についての研究も、ほぼ同様な問題意識によって書かれている。[10] しかし、前述のユーリッヘルに対するハンターの第一の批判は、実際にテキストにおいて、譬と寓喩をはっきりと分けることが必ずしも容易でないという事態を示している。また、譬自体が、さらに細かく分けられねばならない。[11] このような事実を生かしつつイエスの譬を研究するためには、新しい方法の導入が必要

とされる。

従来の福音書研究の焦点は、イエスをめぐる史実であったわけであるが、福音書の記事が、単なる史実の記録ではなく、伝承過程において幾重にも手を加えられたものであるために、結果は、いつも蓋然的なものにとどまらざるをえなかった。しかし、所謂「編集史」(Redaktionsgeschichte) の方法によれば、伝承過程が細かく分析され、福音書記者の神学に焦点が合わされることになる。[12] 即ち、この方法は、福音書の記事が、最終的には福音書記者によって書かれたものであるという事実から出発する。従って、これを譬の研究にあてはめる場合、さしあたって問題になるのは、イエスの譬ではなく、イエスの譬についての福音書記者の見方なのである。福音書の記事の中に寓喩的要素があるという事実も、編集史的方法によれば、新しい側面から解明されることになる。

イエスの譬の性格について論じるさいに、古くから問題とされてきた箇所は、「マルコによる福音書」第四章の「種まきの譬」を中心とする譬の記事及びその平行記事 (Mt. xiii, Lk. viii) である。この箇所では、譬それ自体と共に、譬の解釈の例が示され、さらに、譬一般の目的について述べられている。この譬の解釈が寓喩的であり、また、譬の目的が一般に理解されているところと食い違うため、問題になるのである。編集史的研究が行われる以前から、ここには伝承のいくつかの層が現われていることが認められてきた。「マルコによる福音書」の中では、これほど伝承の段階がはっきりしているところは他にないといってもよいくらいである。[13] そのような伝承の結果としてのマルコの記事から、さらに、マタイ、ルカの平行記事が形成されるわけである。

この論文の意図は、編集史的方法に従って、イエスの譬の記事に表われた福音書記者マルコの神学を問い、それを「マルコの譬論」として示すことである。「マルコによる福音書」において、*παραβολή* という言葉は、十三回用い

られている。(iii. 23, iv. 2, 10, 11, 13a, 13b, 30, 33, 34, vii. 17, xii. 1, 12, xiii. 28) これらを比較して見ると、ここでは、παραβολη の概念は、かなり広いものであることがわかる。このうち、譬という説話形式そのものについて論じた箇所は、iv. 10—12 と iv. 33f. であり、譬の解釈を述べた箇所は、iv. 13—20 と vii. 17—19 だけである。第四章に集められた譬と共に最もととのった譬の一つである「ぶどう園の譬」(xii. 1—11) は、「祭司長、律法学者長老たち」によってただちに理解され、解釈は附与されていない。従って、福音書記者マルコの神学に即して、譬という説話形式そのものを問題とするためには、さしあたり、やはり「種まきの譬」の箇所を中心に考察を進めなければならない。

(1) 本稿は、一九六五年十一月四日東北学院大学で行われた日本基督教学会第十三回学術大会における研究発表をもととし、そのさいに受けた質問を考慮しつつ、さらに検討を加えたものである。

(2) イエスの譬の数は、研究者の数え方によって異なる。ここでは、教説全体の約三分の一という概数を示すにとどめ、譬の分類の問題には立ち入らない。

(3) A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, I 1888, 1899² (=1910); II 1899 (=1910), I II 1963.

(4) イエスの譬の解釈の歴史については、A. Jülicher, *op. cit.*, 1963, I S. 203-322. A. M. Hunter, *Interpreting the Parables*, 1960, p.21-41, 高柳・川島訳二七—六一頁。譬を寓喩的に解釈するという傾向は、アレクサンドリアのフィロンの影響によって生じ、エイレナエオス、テルトリアヌスを経て、クレメンスとオリゲネスに至って頂点に達した。アウグスティヌスも、やはり基本的にはこの線にそっている。(中川秀恭、「アウグスティヌスにおける解釈学について」、石原謙先生献呈論文集『西洋中世思想の研究』、一九六五年、九二—一〇五頁) しかし、オリゲネス等の寓喩的解釈は、「猿芝居を演じる聖職手品師」(ルター)、「聖書的錬金術」(ハルナック) といわれながらも、その時代にあっては、必ずしも否定的意味のみを有したわけではない。(R. M. Grant, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 1963, 茂泉・倉松訳八八—一〇四頁)

(5) A. Jülicher, *op. cit.*, I S. 117-118.

(6) A. M. Hunter, *op. cit.*, p.38-39, 高柳・川島訳五四-五五頁等

(7) C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 1935, Revised Edition 1936 (=1938), 1961 (Fontana Books), 室野・木下訳。J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 1947, 1962[6].

(8) C. H. Dodd, *op. cit.*, 1961, p. 23, 室野・木下訳三二頁。(引用文は邦訳書と同じではない。)

(9) 譬と寓喩の相違をまとめると次のようになる。

① 譬は、ただ一つの点だけを比較し、細部がそれぞれ独立の意味を持つようには意図されていない。それに対して寓喩では、すべての細部がそれに対応する意味を持つ。

② 譬は、我々の経験の世界において観察できるものを完全に写していなければならないが、寓喩は、想像の世界に入りこんでもよい。

③ 寓喩は、単なる装飾的例話であるが、譬は、論証の性格を持っている。譬は、描写されている状況の判断へ聴き手を誘い、直接的に又は暗示によって聴き手に挑みかかり、その判断を当面の問題に適用させるのである。

(C. H. Dodd, *op. cit.*, p. 18-21, 室野・木下訳二三—二九頁)

(10) 比較的新しいまとまった研究としては、例えば、E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu*, 1961, 1966[4]. D. O. Via, *The Parables: Their Literary and Existential Dimension*, 1967.

(11) 譬は、通常次のように分けられるが、ドッドは、これらの間に明確に線を引くことはできないといっている。

① 比喩的な言葉 (Bildwort, figurative saying)

隠喩 (Metapher, metaphor)
直(明)喩 (Gleichnis, simile)

② 比喩 (Gleichnis, similitude)

③ 譬話 (Parabel, parable)

(C. H. Dodd, *op. cit.*, p. 16-18, 室野・木下訳一九—二二頁。R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1931, 1961[5], S. 179-222.)

(12) これについては、すでにしばしば書いてきたので、ここでは繰り返さない。拙稿「マルコの終末観—第十三章の編集史的考察」、『宗教研究』一八八号、一九六六年、二一—五八頁。同「マルコ福音書における地理的表象—ガリラヤ問題を中心として」、『オリエント』第九巻第二・三号、一九六六年、一〇三—一一九頁。

なお、最近、編集史的方法によるこれまでの成果をまとめ上げた研究書が出版された。J. Rohde, *Die redaktionsgeschichtliche Methode*, 1966.

(13) J. Jeremias, *op. cit.*, S. 11 Anm.

二、「種まきの譬」の伝承

「マルコによる福音書」第四章等に見られるような譬の集成は、元来別々な時に語られた譬が伝承の段階で集められたものと考えられる。従って、内容的にも、それぞれ独立したものと考えてよい。R・オットーは、「種まきの譬」(*v.* 3-8) と「ひそかに成長する種の譬」(*v.* 26-29) とがもともと一体をなしていたと主張した。[14] しかし、このようなもとの形を想定することは、ドッドがいうように、勝手な再構成であり、一つの譬がより単純なものに分割されたと考えることはむずかしい。[15] 従って、「種まきの譬」の伝承過程を論ずるにあたっては、さしあたり、この部分を単独にとりあげて分析すればよいことになる。

マルコの伝える「種まきの譬」の箇所 (iv. 1-20) は、通常三つの部分に分けて考えられる。次に、それらを少し詳細に検討してみよう。

(1) 種まきの譬 (Mk. iv. 1-9, cf. Mt. xiii. 1-9, Lk. viii. 4-8)

「種まきの譬」自体は、イエスの言葉の真正な記録を含む可能性が強い。用いられているギリシャ語がアラム語の名残りをとどめているということをその根拠とするV・テイラーの主張[16]には多少疑問があるとしても、コプト語の「トマスによる福音書」等に類似の譬が記されていることは、これがかなり信頼のおける伝承に属することを証している。[17] 他方、「第四エズラ書」にも関連した記事が見られるので、種まきの表象は、ユダヤ世界において、必ずしも珍しいものではなかったことがうかがわれる。[18] 譬に描かれた情景は、耕す前に種をまくというパレスチナ農業の特徴

を反映している。[19] ともかく、この譬の起源をあまり広い地域に求めることは適当でないと思われる。

一節、二節の状況設定は、編集的であり、iii. 7-12 の叙述と関係づけようとしたものである。従って、これは、史的報告ではなく、象徴的光景であるといってもよいであろう。[20] πάλιν という表現は、ii. 13 又は iii. 7 を念頭においている。九節も、次の文章への移行を準備するために、後に別な伝承から附加されたものである可能性が強い。

マタイの平行記事は、マルコの記述を忠実にとり入れているが、ルカの平行記事は、海べにおける情景描写を省き、譬それ自体をも簡略化している。[21] しかし、そのことは、ルカが独立の資料を用いていることを意味するものではない。

(2) 譬の目的 (Mk. iv. 10-12, cf. Mt. xiii. 10-15, Lk. viii. 9f.)

この箇所は、非常に多くの困難な問題を含み、様々な角度から論じられてきた。まず、起源についての問題がある。即ち、この箇所は、後から挿入されたものである可能性が強い。さらに、内容上の問題がある。ここでは、イエスが何故譬で語るのかということに答が与えられているが、その答は、福音書の他の箇所から理解される譬の性格と矛盾するようにみえる。この箇所によれば、譬は、救いに予定されていない人間がイエスの教えを理解しないように語られたものとされている。しかし、譬は、寓喩と違って、実生活と結びついたものであり、元来、人を迷わせるためのものではなく、反対に、事柄を具体的にわかり易く説明するためのものであったはずである。これまでの研究では、主として言葉の用法から、これらの問題の解決が試みられた。

十節の οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα は、合成されたものという印象を与える。[22] かつてE・マイヤーは、ここに「十二弟子資料」(Zwölferquelle) と「弟子資料」(Jüngerquelle) との結合を見た。[23] R・ブルトマンは、σὺν τοῖς

δώδεκα を、マルコによる附加と考える。[24] 逆に、οἱ περὶ αὐτὸν を、後から附加されたものと想定することもできるが、その場合には、むしろ、οἱ δώδεκα σὺν τοῖς περὶ αὐτὸν となる方が自然であろう。ともかくこの言葉には、何らかの形で伝承の推移が現われていることは確かである。それに続く言葉が、ἠρώτων αὐτὸν …… τὰς παραβολάς と複数形になっていることは重要である。[25] この複数形が、マルコによるものか、それともそれ以前の資料によるものかははっきりしない。しかし、ここでは、これによって、話題が「種まきの譬」から譬一般へ移されたことは明らかである。

十一節では、μυστήριον と παραβολή とが対比的に語られる。μυστήριον という言葉は、共観福音書では、この箇所と平行記事だけに見られ、その他新約では、パウロ書簡とその影響下にある書簡及び「ヨハネの黙示録」に現われている。[26] 問題は、ἐν παραβολαῖς であるが、今日の研究者は、この παραβολή の起源を mašal に求め、ここでは、所謂「譬」の意味ではなく、「謎めいた言葉」の意味で用いられていると考える。[27] エレミアスによれば、この箇所は、"Denen aber, die draußen sind, wird alles in rätselhafter Rede zuteil" (傍線は筆者) と訳さるべきなのである。[28] このような推定自体は正しいと思われるが、それを伝承の経過にてらしてどのように意味づけるかということが、さらに問われなければならない。

十二節は、Jes. vi. 9f. の引用であるが、ヘブライ語テキストにもセプチュアギンタにもよっておらず、終りの部分 καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς がタルグムと一致するということはしばしば指摘される。[29] ここで問題になるのは、ἵνα と μήποτε の訳し方である。エレミアスは、この ἵνα を ἵνα πληρωθῇ の短縮形であると考え、"auf daß sie (wie geschrieben steht), sehen und doch nicht sehen, hören und doch nicht verstehen" (傍線は筆者) と訳そうとする。[30] 他方、Mt.

xiii. 13 にならって、ἵνα を "weil" の意味にとろうとするE・ローマイヤーのような考えもある。[31] また、μήποτε は、エレミアスによれば、この場合、"es sei denn, daß" の意味である。[32] このような解釈の試みは、いずれも、普通の語法から推測されるこの箇所の意味を何とかして変えようとする動機から出発している。しかし、その動機自体をもう一度問題としなければならない。

マタイの平行記事は、言葉を補うことによって詳しくされているが、ルカの平行記事は、反対に、簡略化されている。Mt. xiii. 12 は、別な文脈からとり出されて、ここに挿入されたものである。(cf. Mk. iv. 25, Lk. viii. 18) Mt. xiii. 14f. は、Jes. vi. 9f. の詳しい引用で、セプチュアギンタにもとずく、[33] マルコの ἵνα は、マタイでは、ὅτι に変えられている。即ち、これによって、イエスが譬で語るのは人々の鈍さの故であるという考えが示唆される。ルカは、ἵνα を保有しているが、μήποτε で始まる言葉を省いている。

(3) 種まきの譬の解釈 (Mk. iv. 13–20' cf. Mt. xiii. 18–23, Lk. viii. 11–15)

この箇所が二次的であることは疑いないと思われる。それは、ブルトマンによれば、[34] 解釈が譬を寓喩にするからではなく、また、解釈の附加自体が奇怪なものであるからでもない。ラビ伝承においても、譬は、しばしば解釈を附加されており、この箇所は、そのような律法学者的解釈と同じである。エレミアスは、この箇所を二次的な附加とする理由として、次の五つをあげているが、これらは、適切なものといえるであろう。[35]

① 独立した ὁ λόγος は、福音を示すために、原始教会によって作られ、しばしば用いられた術語である。このような ὁ λόγος は、イエスの言葉としては、ここ以外にない。

② この箇所の言葉には、共観福音書ではここ以外に用いられておらず、他の新約諸文書、特にパウロ書簡でしばし

ば見られるようなものが多い。宣教の意味の *σπείρειν*、内面的確立の意味の *ῥίζα*, *πρόσκαιρος*, *ἀπάτη*, etc. がそうである。

③ 種まきを宣教と解釈することは、イエスの語法にふさわしくない。(cf. Mt. xiii. 37) イエスは、むしろ、宣教を収穫物のとり入れに譬える。(cf. Mt. ix. 37f., Lk. x. 2, Joh. iv. 35, 38)

④ この解釈は、譬の終末論的要点を見落している。強調点は、終末論的なものから心理的なものに置き変えられる。この解釈によれば、譬は、改宗者が、心の状態によって、回心が真剣なものであるかどうかを吟味すべきであるという勧告になっている。

⑤ 「トマスによる福音書」は、譬を解釈なしで伝えている。

この解釈が二次的な附加であり、しかも、「種まきの譬」にふさわしくないとすれば、「種まきの譬」の本来の意味は何であったかということが問題になる。それについては、今までに、実に様々な見解が提出され、それらを調停することは困難である。[36] 例えば、A・シュヴァイツァーは、「徹底的終末論」(konsequente Eschatologie) の立場から、「種まきの譬」が、「ひそかに成長する種の譬」や「からし種の譬」と共に、「神の国の秘密」を指し示しているという。[37] それに対して、ドッドは、「実現された終末論」(realized eschatology) にもとずいて、「種まきの譬」が「神の国の到来」を説明するということを主張する。[38] 彼は、この譬を、「毒麦」、「ひそかに成長する種」、「からし種」、「パン種」、「魚網」の譬と共に、「成長の譬」(Parables of Growth) と名づける。いずれにせよ、「種まきの譬」の主題が「神の国」であり、その強調点は、失われた種にあるのではなく、収穫の豊かさにあるということは確かであろう。iv. 13-20 の解釈は、このような「種まきの譬」の本来の意味を不明瞭にしている。これは、やはり一種の寓喩的

解釈といえるであろう。この解釈の中には、原始キリスト教団の経験が反映されているのかも知れない。[39] 譬の解釈が譬から離れて独立に伝承されることはありえないし、福音書記者マルコがこの解釈を作り上げたということも考えられないので、結局、すでに教団の中で譬に附加されていた解釈を、マルコが編集の過程で譬と共に採用したことになる。iv. 10-12 は、これとは別な伝承に属すると考えられるが、十三節の記述は、譬の意味がすでに問われていることを前提とする。[40] 従って、譬と解釈を含む伝承に十節の問いが加わっていたか、それとも十三節が後から附加されたものであるかのどちらかである。

マタイとルカの平行記事は、マルコにもとずきつつも、これを簡略化している。特にルカは、かなり自由な書き変えを行っている。マタイは、譬の解釈の前に、xiii. 16f. の言葉を附加する。これは、Lk. x. 23f. において、別な文脈の中で語られている。

以上の考察から、Mk. iv. 1-20 は、三つの独立した伝承から成ることが明らかになった。それらは、伝承の過程で若干手を加えられつつ構成されて行き、最後に、福音書記者マルコによって、現在の形にまとめ上げられた。次の問題は、原始教団及び福音書記者による伝承の変形の跡を判別し、そこに働いた意図を推定することである。就中、最終的にテキストを決定した福音書記者マルコが譬をどのように理解していたかということが、ここでは問題の中心になる。それを明らかにするためには、さらに、「マルコによる福音書」における他の譬の箇所をも検討しなければならないであろう。

(14) R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, 1933, 1954³, S. 83.

(15) C. H. Dodd, *op. cit.*, p. 135, 室野・木下訳二三九頁。(この箇所の邦訳は、完全に誤訳であると思われる。)

(16) V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, 1952, p. 250.

(17) 「トマスによる福音書」Log. 9 には、次のように記されている。

「イエスはいわれた。『見よ、種まきが出て行った。彼はその手をみたして、まいた。ある種は道の上に落ちた。鳥が来て、それらを集めた。他の種は岩の上に落ち、地に根づかず穂を生じなかった。また、他の種はいばらの上に落ちた。いばらがそれらを窒息させ、虫が食べてしまった。また、他の種は良い地に落ちた。それは良い実を結び、六十倍、百二十倍になった。』」(*The Gospel according to Thomas*, coptic text established and translated by A. Guillaumont, H. -Ch. Puech, G. Quispel, W. Till and Yassah 'Abd Al Masīh, 1959.)

1 Clem. ad Cor. 24, 5; Justnus Mart., *Dial.*, 125, 1-2 にも類似の記述がある。(*Synopsis Quattuor Evangeliorum*, edidit K. Aland, S. 175.)

(18) *4 Esr.* viii. 41 には、次のように記されている。

「何故なら、農夫が多くの種を土にまき、沢山の植物を植えるが、現在まかれたものがすべて守られているわけではなく、また、植えられたものがすべて根づくわけではないように、世界にまかれるものもすべて守られているわけではないからである。」(*The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, edited by R. H. Charles, Vol. II Pseudepigrapha, p. 596. R. Bultmann, *op. cit.*, S. 219.)

(19) J. Jeremias, *op. cit.*, S. 7. これに対して、反論がないわけではない。K. D. White, "The Parable of the Sower," *JThS* NS 15, 1964, p. 300-307.

(20) E. Linnemann, *op. cit.*, S. 120.

(21) 共観福音書の比較対照については、A. Huck/H. Lietzmann, *Synopse der drei ersten Evangelien*, 1935, 1950[10]. F.W. Beare, *The Earliest Records of Jesus: A Companion to the Synopsis of the First Three Gospels by Albert Huck*, 1962.

(22) D, θ, φ, it, sy[s] では、οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ となっているが、これは、多分他の福音書の影響であろう。

(23) E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I 1921, 1924[4,5] (=1962), S. 138f..

(24) R. Bulmann, *op. cit.*, S. 71 S. 351 Anm.

(25) Koine では、τὴν παραβολήν と単数形になっており、D, θ, it, では、τίς ἡ παραβολή αὕτη となっているが、これらは、問題にしなくてもよいであろう。

(26) μυστήριον については、*Theologisches Wörterbuch zum*

Neuen Testament, herausgegeben von G. Kittel, IV, S. 809-834 (Bornkamm). H. L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 1956², I S. 659f..

(27) V. Taylor, *op. cit.*, p. 256. J. Jeremias, *op., cit.*, S. 12f..

(28) ヨハンネスは、さらに進んで、"……, ist alles rätselvoll" と訳すが、ἐν παραβολαῖς を形容詞的に訳すのは行き過ぎであろう。cf. G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, 1956, 1960⁴·⁵, S. 183 Anm. 11, 善野訳二七四頁。

(29) J. W. Manson, *The Teaching of Jesus*, 1931, 1963, p. 77. セプチュアギンタでは、καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς ではなく、καὶ ἰάσομαι αὐτούς となっている。*Septuaginta*, edidit Alfred Rahlfs, 1952⁵.

(30) J. Jeremias, *op. cit.*, S. 13.

(31) E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, 1937, 1959, S. 84.

(32) J. Jeremias, *op. cit.*, S. 13. H. L. Strack/P. Billerbeck, *op. cit.*, I S. 662 に示されたラビの解釈は、これを支持するように見えるが、E・ヘンヒェンは、このようなラビの解釈と結びつけることを批判している。E. Haenchen, *Der der Weg Jesu : Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, 1966, S. 167 Anm.

(33) αὐτῶν が一つぬけていることを除いては、完全にセプチュアギンタと一致している。

(34) R. Bultmann, *op. cit.*, S. 202f..

(35) J. Jeremias, *op. cit.*, S. 75ff., cf. C. H. Dodd, *op. cit.*, p. 14f., 室野・木下訳一六頁以下。V. Taylor, *op. cit.*, p. 258. E. Lohmeyer, *op. cit.*, S. 85.

(36) これまでに提出された見解については、V. Taylor, *op. cit.*, p. 250f.. E. Linnemann, *op. cit.*, S. 180ff..

(37) A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1906, 1951⁶, S. 401f., 遠藤・森田訳（中）三〇四頁以下。

(38) C. H. Dodd, *op. cit.*, P. 135ff., 室野・木下訳一三八頁以下。

(39) V. Taylor, *op. cit.*, P. 260.

(40) R. Bultmann, *op. cit.*, S. 351 Anm.

三、教団神学と福音書記者の神学

前述の分析が明らかに示すように、Mk. iv. 1–20 において、イエス自身にまでさかのぼりうるのは「種まきの譬」

の本文（v. 3-8）だけで、あとの箇所は、いずれも、伝承過程で附加されたものとみなされる。おそらく、まずはじめに、「種まきの譬」の解釈（v. 13-20）が本文に附加された。そのような解釈は、ある教団の神学にもとずいていたのであろう。そのさい、十節の内容もともなっていたと思われる。九節は、さらに後で附加されたのかも知れない。十一節、十二節は、別な伝承に属し、最後の段階で、福音書記者マルコによって、他の編集句と共に、現在の場所に挿入された。十一節、十二節がマルコの作文であるとは考えられない。この箇所に対応するマタイ・ルカの平行記事が、マルコとは異なった相互の類似性を持っていることは、前から指摘されてきた。[41] そのことから、マルコとは別の伝承形式を推定することもできるが、確かではない。一節、二節、十節には、明らかにマルコの手が加わっていると思われる。

「種まきの譬」の箇所の編集史的研究は、まず、W・マルクスセンによって試みられた。[42] それは、彼が、有名なマルコ研究[43]を出す前に発表したものである。マルクスセンは、「種まきの譬」及びそれに続く箇所の伝承過程を判定するために、二つの方法を用いる。第一の方法は、導入句を手がかりとすることである。即ち、① καὶ ἔλεγεν (iv. 9. 26. 30), ② καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς (iv. 2. 11. 21 24), ③ καὶ λέγει αὐτοῖς (iv. 13) によって伝承が区別される。①は譬の資料に属し、②は福音書記者マルコに属し、③はいずれでもない。[44] 第二の方法は、iv. 1ff. と vii. 14ff. の類似に着目することである。マルクスセンは、これらを詳細に比較検討し、vii. 14ff. が純粋な形式で、iv. 1ff. はそれを拡大したものであると推定する。[45] このような方法にもとずいて、iv. 1f., 11f., 21-23, 24f., 33f. が、福音書記者マルコの神学を反映する箇所として指摘される。

「種まきの譬」の箇所に表われたマルコの神学を考える上で最も重要な問題は、十節から十二節までの箇所を、前

後の脈絡の中でどう扱うかということである。エレミアスは、この箇所の παραβολή は本来の譬の意味ではなかったにもかかわらず、マルコがそれを誤解してここに挿入したという。[46] しかし、マルクスセンによれば、これは「あまりに単純な」解決である。マルクスセンは、παραβολή がここでは mašal を意味するということについては、エレミアスに同意するが、それをマルコの誤解に帰することをせず、「福音書記者はそれを意識していた」と考える。従って、ここだけでなく、他の箇所においても、παραβολή は、mašal として理解されているわけである。[47] マルクスセンの考えでは、譬は、元来、具体的な状況において語られたものであるが、伝承されたものは、譬それ自体だけであって、情景の枠をともなっていないので、次第に、譬の本来の一義性は、不明瞭な要素によって解体されて行く。従って、譬は、mašal に近づくことになる。[48]

マルクスセンの説は、「マルコの誤解」という安易な推測を前提とすることなしに問題を解く点ですぐれており、説得力を持っている。マルコが παραβολή を mašal として理解したということは、十分に考えられる。[49] G・H・ブーバイヤーの考えも、大体、マルクスセンの主張の線にそっている。[50] しかし、ブーバイヤーは、Mk. iv. 10-13 をマルコ自身による構成と考え、形式や言葉づかいもマルコ自身のものであるとする。[51] これは、明らかに行き過ぎである。言葉自体は、マルコ以前の教団の伝承に属しており、それをここへ挿入したところに福音書記者マルコの意図を見るというのが妥当な考え方であろう。

ところが、E・シュヴァイツァーは、これとは異なった見解を示す。[52] 彼によれば、Mk. iv. 1-20 の伝承過程は、まず第一段階で、譬の解釈、十節のもとの形、十三節の初めの部分が附加され、次に第二段階で、十節が変形されて、十一節、十二節が附加され、最後に第三段階で、十三節後半が附加される。十三節後半の附加によって、十二弟

子もまた無理解な者に属することが示されている。即ち、この箇所は、内容的に Mk. viii. 17ff. と関連しているのである。[53]

このようなシュヴァイツァーの考えは、十一節、十二節と十三節との間にある一種の矛盾に着目したものである。しかし、十三節は、もし十一節、十二節がなかったならば、十節の問いに対する答として、全く自然である。十一節、十二節の附加によって、内容的食い違いが生じているようにみえるが、神の国の μυστήριον を与えるということが、十三節以下の解き明かしで具体的に示されているとも考えられる。十一節、十二節の内容を修正して、弟子の無理解を強調するためなら、十三節のようなまぎらわしい言葉の附加よりも、もっと効果的な方法がありそうである。iv. 34 も、シュヴァイツァーの説にとっては、不利な材料となる。[54]

シュヴァイツァーは、伝承過程の分析を、マルコの神学と彼が考えるところのものへ展開させる。彼によれば、マルコの神学の中心は、「イエスの後に従うこと」(Nachfolge) である。即ち、それは、イエスの道に従う者のみがイエスを理解することができるということである。[55] マルコの神学全体に関するそのようなシュヴァイツァーの把握は、多くの示唆を含んでいるが、また別な方向から、あらためてとりあげられなければならない。

それに対して、マルクスセンは、前述の分析にもとずき、この箇所に表われたマルコの神学を、伝統的な「メシアの秘密」のモティーフとの関連で把握しようとする。[56] マルクスセンによれば、そのモティーフは、福音書記者の現在のうちに「生活の座」を持つ。[57] 現在は、宣教においてメシアの秘密があり、その内容は μυστήριον である。しかし、黙示文学の場合と異なり、この μυστήριον については、沈黙命令が破られる。即ち、宣教は、"geheime Epiphanie" をもたらすのである。[58] マルクスセンは、iv. 21-23 がそのことを示すと考え、この箇所をマルコによる挿入とみなして

いる。

マルクスセンのこのような考えは、大体において適切であると思われるが、彼が Mk. iv. 11f. に所謂 "Verstockungstheorie"（頑迷説）を全く認めようとしないのは理解し難い。Verstockungstheorie は、周知の如く、新約では、Röm.ix-xi に典型的に表われている。即ち、それによれば、神は、救いが異邦人に及ぶために、一部のイスラエル人をかたくなにされたが、それは、異邦人が全部救われるに至る時までのことであって、最後には、イスラエル人はすべて救われるとされる。[59] Mk. iv 12 に引用されたイザヤの召命記事の一部（Jes. vi 9f.）は、旧約において Verstockungstheorie を述べた箇所と考えられる。[60]

ユーリッヘル以来、Mk. iv. 11f. と Verstockungstheorie との関連は、しばしば指摘されてきた。[61] しかし、O・シュミーデルとH・F・フォン・ゾーデンとは、マルコと原マルコとを区別し、Verstockungstheorie をとり入れたのはパウロに関心を寄せる修正者であるとした。[62] また、A・ロアジーも、Mk. iv. 11f. がパウロ的見解であることを認め、これを、福音書記者にではなく、後代の編集者に帰した。[63] 一般に、マルコをパウロと結びつけることは、あまり支持を得ていないようであるが、編集史的方法を用いるにあたっては、もう一度この問題を考えなおす余地がある。[64]

マルコにおいては、*παραβολή* が mašal として理解されているのであれば、Verstockungstheorie を結びつけても、*παραβολή* の目的と矛盾しないことになる。Mk. iv. の枠は、ユダヤ的環境を示しているから、「ほかの者たち」は、さしあたりユダヤ人を指しており、また、「マルコによる福音書」全体は、異邦人的環境から書かれているので、ここで Verstockungstheorie をとり入れる理由はあると思われる。Röm. ix-xi においても、*μυστήριον* という言葉が現われるが（xi. 25）、これは、Mk. iv. 11 における *μυστήριον* と同じ意味ではない。Röm. xi. 25 の *μυστήριον*

は、Verstockungstheorie の内容、就中その結論であるが、Mk. iv. 11 の *μυστήριον* は、やはり一種の「秘密」のモティーフと関係があるであろう。

(41) W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901, 1963³, S. 62.

(42) W. Marxsen, "Redaktionsgeschichtliche Erklärung der sogenannten Parabeltheorie des Markus", *ZThK* 52, 1955, S. 255-271.
この問題にふれた我国の研究は、小嶋潤「種まきの譬話とその解明」、一九六五年。田川建三「所謂メシヤの秘密の問題」、国際基督教大学学報Ⅳ—B『キリスト教と文化二』、一九六六年、一一二五頁

(43) W. Marxsen, *Der Evangelist Markus : Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, 1956, 1959².

(44) W. Marxsen, "Redaktionsgeschichtliche Erklärung der sogenannten Parabeltheorie des Markus", S. 258f

(45) *ibid.*, S. 259.

(46) J. Jeremias, *op. cit.*, S. 14.

(47) W. Marxsen, *op. cit.*, S. 264.

(48) *ibid.*, S. 265f..

(49) *παραβολή* の意味の推移については、*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testement*, herausgegeben von G. Kittel, V, S. 741-759 (Hauck).

(50) G. H. Boobyer, "The Redaction of Mark iv. 1-34", *NTS* VIII, 1961/1962, P. 59-70.

(51) *ibid.*, P. 65.

(52) E. Schweizer, "Zur Frage des Messiasgeheimnis bei Markus", *ZNW* 56, 1965, S. 1-8. 前掲田川論文も、この問題に関しては、シュヴァイツァーと類似した考えを示している。

(53) E. Schweizer, *op. cit.*, S. 6f..

(54) マルクスセンは、*v.* 33a が *v.* 2a に、*v.* 33b が *v.* 3-8, 26-29, 30-32 に、*v.* 34a が *v.* 11f. に、*v.* 34b が *v.* 13-20 にそれぞれ対応すると考えている。W. Marxsen, *op. cit.*, S. 262f..

(55) E. Schweizer. *op. cit.*, S. 7f..
なお、この問題については、E. Schweizer, "Die theologische Leistung des Markus", *EvTh* 24, 1964, S. 337-355. Idem., *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), 1967.

(56) W. Wrede, *op. cit.*, S. 51-65.

(57) W. Marxsen, *op. cit.*, S. 270.

(58) 周知の如く、M・ディベリウスは、「マルコによる福音書」を "ein Buch der geheimen Epiphanien" と呼んだ。M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1919, 1959³, S. 232.

(59) Verstockungstheorie については、拙稿「パウロの歴史観—所謂 "Verstockungstheorie" をめぐって」、北海道大学哲学会『哲学』第二号、一九六五年、二四—四〇頁。

(60) F. Hesse, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament*, *BZAW* 74, 1955.

(61) A. Jülicher, *op. cit.*, S. 146 ff..

(62) A. Schweitzer, *op. cit.*, S. 336, 遠藤・森田訳(中)一九五頁。

(63) *ibid.*, S. 570, 遠藤・森田訳(下)二〇八頁。

(64) 編集史的方法を考慮に入れて Verstockungstheorie の問題を扱ったものとして、J・グニルカの研究がある。J. Gnilka, *Die Verstockung Israels: Isaias 6, 9-10 in der Theologie der Synoptiker*, 1961.

四、結　語

この論文の意図は、イエスの譬の記事に表われた福音書記者マルコの神学を問うことであった。それは、イエスの譬の伝承をマルコがどのように扱ったかを問うことであり、譬の内容よりも、譬という説話形式そのものをマルコがどのように理解したかが問題の中心になる。これまでの考察から、まず、マルコの神学を反映する箇所として、iv. 1f., 11f., 33f. があげられる。vii. 14-19 もそれと共に扱われてよいし、また、マルクスセンのいうように、iv. 21-23, 24f. がそれに加えられるかも知れない。ただし、これらがマルコの神学を反映しているということは、ただちに、これらがマルコの作文であるということを意味しない。伝承を組み合わせる仕方にマルコの神学が表われることもありうるのである。

問題の箇所の中で、特に iv, 11f. が注目される。ここで、マルコは、*παραβολή* を maŝal として理解しているこ

とが明らかになる。しかも、そのように理解された παραβολή は、Verstockungstheorie と結びつけられ、一種の秘密のモティーフとして展開されている。iv. 33f. も、これと同様の意図にもとずく叙述である。三十四節によれば、イエスの言葉は、すべて παραβολή、つまり maŝal であることになる。iv. 1f. で、情景がガリラヤの海べに設定されていることは、偶然ではなく、ガリラヤという地名についてのある理解が前提されていると考えられる。[65]

κατὰ μόνας (iv. 10), μυστήριον (iv. 11), κατ' ἰδίαν (iv. 34) 等は、秘密のモティーフを示す。[66] これらによって、παραβολή の意味が弟子達だけに解明されることになっており、その具体的な例として、iv. 14-20 が述べられている。即ち、弟子達も、解き明かしなしには悟ることができないとみなされている。しかも、解き明かしによって、弟子達が真実を理解したかどうかについてはふれられていない。従って、弟子の無理解ということは、考慮されてしかるべき問題である。しかし、ここでは特にそれが強調されているわけではない。

マルコにおけるメシアの秘密については、多くの研究者が論じてきた。譬の箇所も、しばしばメシアの秘密との連関で考えられたことは、マルクスセンの論文に見られる通りである。しかし、譬の箇所からただちに、メシアの秘密は出て来ない。iv. 11 等を考慮に入れると、むしろ、神の国の秘密といった方がより適切であるようにみえる。しかし、神の国についても、それ自体の内容は関心を向けられず、ただそれが来るということだけが問題にされている。神の国が来るということは、人間の側から見れば、この世界が終るということである。秘密にされているのは、さしあたってはそのことであろう。

マルコは、終末に対して、時間的延長を見ない。[67] 従って、Verstockungstheorie をとり入れても、それは、パウロの場合のように組織的なものではない。マルコの Verstockungstheorie は、人間の見積りを無にする神の業という点

に、その中心を持つ。イエスの出現は、この世界のただ中でこの世界を終らせる出来事であり、それによって新しい神の国が始まる。マルコにおいては、そのことが秘密であり、そのような秘められた終末に対する緊張が、マルコの神学の基礎をなしていると思われる。

(65) 拙稿「マルコ福音書における地理的表象—ガリラヤ問題を中心として」

(66) κατὰ μόνας は、新約において、非常に稀な言葉であり、マルコでも、ここでしか用いられていないが、κατ' ἰδίαν は、この他マルコでは、vi. 31, 32, vii. 33, ix. 2, 28, xiii. 3 で用いられている。

(67) 拙稿「マルコの終末観—第十三章の編集史的考察」

（一九六七年十一月）