



Title	マルコ福音書 IV・10-13について
Author(s)	田中, 利光
Citation	北海道大学人文科学論集, 13, 191-226
Issue Date	1976-03-28
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/34321
Type	departmental bulletin paper
File Information	13_PL191-226.pdf



マルコ福音書Ⅳ・10-13について

田 中 利 光

1

マルコ福音書Ⅳ・10-13は解釈の上で二、三わかりにくい点がある。以下に論を進める上での参考として、まず、日本聖書協会の訳文を挙げておこう。

(10)イエスがひとりになられた時、そばにいた者たちが、十二弟子と共に、これらの譬について尋ねた。(11)そこでイエスは言われた、「あなたがたには神の国の奥義が授けられているが、ほかの者たちにはすべてが譬で語られる。(12)それは

『彼らは見るには見るが、認めず、

聞くには聞くが、悟らず、

悔い改めてゆるされることのない』

ためである。」(13)また彼らに言われた、「あなたがたはこの譬がわからないのか。それではどうしてすべての譬がわかるだろうか。……」(下点——引用者)

この個所の前後は、3-8が「種まきの譬」、9が「聞く耳のある者は聞くがよい」という呼びかけの言葉、14-20が「種まきの譬」についての説明である。

2

上の訳文のような読解は普通に行われているところである。このテキストでわかりにくい点とは以下の諸点である。

- (a) 「これらの譬」(τὰς παραβολάς)とは、「種まきの譬」だけを意味しているのか、それともそれ以外の譬をも含めて、イエスの譬一般を意味しているのか。
- (b) 「すべてが譬で語られる」(ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεταί)のは、聞いても悟らないようにする「ため(ἐν)である」とはどういうことか。
- (c) 「この譬」(τὴν παραβολὴν ταύτην)は「種まきの譬」を意味しているのか。もしそうだとすれば、どうして「種まきの譬」を理解することが、「すべての譬」(πάσας τὰς παραβολάς)を理解する鍵になるのだろうか。
- (d) 11-12節と13節とはいかなるつながりがあるのか、それとも格別ないのか。

3

議論の都合上、まず問題(b)から取り上げることとする。この点について普通行われている考え方として、たとえば、C. H. Dodd の次のような説を挙げることができよう。

「この二つの節〔11・12節〕に従えば、譬というものは、救いに予定されていない人々に、イエスの教えを理解させないために語られたのである。これは、たしかに原始教会の教理と関係のあるもので、パウロによって修正されたうえ、受け入れられている。すなわち、ユダヤ人らは、イエスがやって来られたけれど、神の摂理によってイエスの来臨の意味のわからぬ盲目とされた。それは神の秘められた目的が、彼らがメシヤを拒むことによって成就されるためであったということである。」¹

Dodd の述べていることでまず注意すべき点は、11・12節が「原始教会の教理と関係のあるもの」といわれていることだと思う。つまり、当の「原始教会の教理」そのものの表現である、というようにはいわれていない点である。なぜこのようなことをことさら指摘するかというと、問題の「原始教会の教理」そのものと受けとっているむきもあるからである²。しかしそれは適切ではない。

というのは、ここで言及されている「原始教会の教理」とはDoddがその内容を述べている通りだと思うが、別言すれば、ある人々が理解しなかった・あるいは理解を許されなかったということの意味（目的）を説明する教理である。ちなみに、多少ものものしく感じられるが、Verstockungstheorie〔頑迷になったことをめぐっての教説〕という術語があるので以下これを用いたいと思う。ところで、11・12節は、普通に行われている読解（上の訳文を参照。Doddも同様に読解していると考えられる）によれば、「すべてが譬で語られる」ことの目的を説明している。そして、その目的として、ある人々が聞いても理解しないためだと説明されているわけである。しかるにVerstockungstheorieはある人々が理解しないことの目的を説明する教理である。11・12節はVerstockungstheorieのいわば上をいく言説なのである。Parabeltheorie〔譬で語られることをめぐっての教説〕という術語が存する所以である。両者の関係は、ParabeltheorieがVerstockungstheorieをつみみ込んでいるとでもいえるのか³。

それはさておき、つまり、Doddは、

「譬の目的のこの解釈は、イエスの死後起った問題と、イエスの弟子達がユダヤ人を獲得できなかったことへの〔原始教会の〕回答である。」⁴

という。しかし、これで問題(b)が解けたわけではない。というのは、このように考えると、それに代って次のような別の問題が浮び上ってくるからである。すなわち(b')Parabeltheorieは「イエスの譬」全体に該当するのか。(b')「イエスの譬」にかぎらず、譬一般の性格とPara-

beltheorieはそぐわない。譬で語られることの目的がことさら問題になった背景はなにか。

まず問題(b')についていえば, Doddが次のように述べているのは, その通りではないかと思う。

「ユダヤ人教師の間では、譬は一般的でよく了解されていた説明の方法であり、イエスの譬も形式においてはラビの譬と類似のものであった。それゆえ、なぜ彼が譬で教えたかという問題が起ったとは思われないし、なおさら、そんな当惑するような回答をうけとることもなかったであろう。」⁵

そして、Doddは次のようにいう。

「おそらく譬は、ただ非ユダヤ的環境においてのみ、寓喩的に神秘化されたものと思われたいさされたのであろう。」⁶

「ヘレニズムの世界においては、寓喩的解決を施して神話を用いることは、密教的教理の道具とされて、広く行きわたっていた。」⁶ (下点——引用者)

しかし、もしそうだとすれば、やはり「なぜ彼が譬で教えたかという問題が起ったとは思われない」のではあるまいか。Doddの説明では、問題(b')は解けていない。他方、問題(b')についていえば、Doddが次のように述べているのは、その通りではないかと思う。

「イエスが一般の人々には理解されることを欲せず、それゆえに彼の教えを理解しがたい形式で装ったということは、福音書をどんなに合理的に読んで見ても信ずることができない。」⁷

また、福音書に記されている形での「イエスの譬」のすべてについてParabeltheorieが該当するとはとても考えられない。とすると、特定の、さしあたって、イエスの解き明しを必要とした「種まきの譬」などについてだけ該当するのか。しかし、もしそうだとすると、「すべてが譬で語られる。それは……ためである」という表現とくいちがう。こういう点についてDoddはなにも答えていない。問題(a), (c), (d)についても同様である。

ちなみにHunterは、Doddの解決を「単純な解決ではあるが、思いきったもの」と評している⁸が、思いきったものというよりも、上に見たような意味で中途半端である。また、それなりに完結している解答になっていない。

1. C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom, revised edition in Fontana Books, 1961 [引用頁, 訳文は室野玄一, 木下順治共訳『神の国の譬』, 1964による。以下同様] 17-18頁。

2. たとえば Blass-Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 1954⁹, S. 225 [Mc 4:12 = L 8:10 ist *lva* final (Verstockungstheorie)]

3. ここで Verstockungstheorie というのは 12 節冒頭での *lva* をのぞく旧約引用部分のことである。 *μη ιδωσιν, μη συνωσιν* の目的が, *μηποτε επιστρέψωσιν και ἀφεθῇ αὐτοῖς* と説明されている。パウロの Verstockungstheorie が表明されている個所として普通挙げられるのは、たとえばロマ書 XI・11——(「彼らがつまずいたのは、倒れるためであったのか。」断じてそうではない。かえって、) 彼らの罪過によって、救が異邦人に及び、それによってイスラエルを奮起させるためである——である。マルコ福音書

と比較すると内容の上で *μήποτε επιστρέψουσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς* というモメントの代りに *ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν*, および *εἰς τὸ παραζηλώσαι αὐτούς* というモメントが登場している。更に使徒行伝 XXVIII・25-28 と比較すると、そこでは *μήποτε επιστρέψουσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς* および *ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν* に対応するモメントが並存し、*εἰς τὸ παραζηλώσαι αὐτούς* に対応するモメントが欠落している (27 節 *μήποτε ἴδωσιν…… καὶ ἰάσονται αὐτούς*, 28 節 *τοῖς ἔθνεσιν ἀπεστάλη τὸ τοῦ σωτήριον τοῦ θεοῦ*)。このような差異があるけれども、ここではこれらすべてを *Verstockungstheorie* と呼ぶことにする。

ところで、11・12 節は「原始教会の教理と関係のあるもの」だと Dodd がいったことに関連して私が述べたことは Dodd の意図を説明したものというのではない。「パウロによって修正されたうえ、受け入れられている」といわれているわけだが、マルコ四章 12・13 節とロマ書 XI・11 などとの間の差異と相互関係を云々しているだけで、12・13 節が *Verstockungstheorie* をつゝみ込んでいる *Parabeltheorie* であるというように Dodd がとらえているのかどうか実ははっきりしない。しかし、テキストに対して今問題にしている読解の仕方をとるかぎりには、はっきりそのようにとらえておくことが議論を進めるうえで必要だと思う。

4～7. Dodd, *op. cit.*, 18 頁.

8. A. M. Hunter, *Interpreting the Parables*, 1960 (引用頁, 訳文は、高柳伊三郎, 川島貞雄訳『イエスの譬・その解釈』, 1962 による。以下同様) 179 頁.

4

次に T. W. Manson の見解を検討することにしよう。これも問題(b)に関するものである。Hunter によれば、「ドッドの見解よりもこの見解のほうが、満足すべきものであるように思われる」¹ という。

Manson も、我々に与えられている形でのテキストそのものは、今問題にしている読解の仕方以外には解しようがない、という²。

ところで、12 節は、旧約聖書 (イザヤ書 VI・9-10) の引用であるが、*καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς* (「ゆるされる」〈彼らに対して〔罪が〕ゆるされる〉) という形で終っている。これに対応する形が、*καὶ ἰάσονται αὐτούς* (〈私が彼らをいやすだろう〉) となっている「七十人ギリシャ語訳」旧約聖書とは一致しない。また、「(この民) にいやし³がなされる」となっているヘブル語のテキストともあわず、アラム語訳旧約聖書と一致する。Manson はこの点を指摘し、重要視する。つまり、マルコは、ここでアラム語訳旧約聖書にもとづいてギリシャ語に訳出し、引用したというわけである。

そして、12 節冒頭の *ἐνα* 〈「(それは) ……ため(である)」〉も、アラム語訳旧約聖書からの引用部分に属していると想定する。しかるに、*ἐνα* に相当するアラム語の部分は、関係代名詞 *d°* 〈who〉である。そして〈who〉の意味で用いられているのだが、更に *d°* には「目的」を表わす用法もあるために、マルコは *ol* 〈who〉と訳さずに、誤解して *ἐνα* としてしまった。したがって、この「誤解」がなければ、12 節は、

「彼らは (*ol*) 見るには見るが、認めず、聞くには聞くが、悟らない。それは悔い改めてゆ

るされることがないためである」

となるはずだった、つまり、譬で語る目的を説明しているのではなく、譬で語りかけられる「ほかの者たち」とはどういう存在かを説明すべくイザヤ書が引用されているのだ、と Manson は説明するわけである。

しかしながら、この見解も、Dodd のそれとは別の意味で、「満足すべきもの」とすることはできない。12 節の引用がアラム語訳旧約聖書にもとづくものだという想定は私も正しいと思う。しかし、*lva* についての想定も正しいとしての話だが、もしマルコの「誤解」が意図的なものだとしたら、この見解ではテキストの解釈をしたことにはならない。もしうかつな「誤解」であって、解釈さるべき意味などは別にないと想定するならば、解釈する側の無理解を棚にあげているだけかもしれない・きわめて安易な「解決」といわなくてはならない。それに、そもそも文脈からいって、*d^e* を *lva* に誤訳したということもあまり蓋然性がない。

もっとも、Manson の見解に対しては、すでに否定的な批判が、たとえば M. Black によってなされている。ことさら、こゝで批判を行う必要はなかったとも思われる。しかし、Black の批判には奇妙な錯誤があり、それは私見によれば、このテキストの解釈にもかかわってくることで、別途に検討してみたのである。

1. Hunter, *op. cit.*, 180 頁。

2. 以下の Manson の見解は The Teaching of Jesus, 1931 にあるものであるが、Hunter, *op. cit.* 179-180 頁、M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, 1960³, pp. 211-216 による孫引である。

5

そこで、次に、Manson を批判する Black の論点を見ておくことにしよう。今、上に見たような Manson の見解を紹介した後で、Black は次のように述べている。¹

「この提案は魅力的な提案だが、しかしマルコに勝手に手を入れている。マルコのギリシャ語本文がのべていることは、かの外なる者が譬で教えられるのは、見るけれども認めず、聞くけれども理解しないためだ、ということである。」

ちなみに、くりかえしていることになるが、ギリシャ語本文の理解の仕方に関しては、Manson ととても同じである。

Black は更にづけて次のように述べている²。

「しかしマルコはルカのようにこの点で止まらない。づけてこう加える、すなわち『(もし認めて理解するならば) 悔い改めて許しを得〔るが、そうなら〕ないように』と。譬で教えるのは単に認めかつ理解するのを禁ずるためではない。もっと重要なことは、その結果である悔い改めて許しとを禁ずるためである〔下点-引用者〕。そして、もし、かの

外なる者が譬で教えられるのは、彼らが認めない。理解しないため〔原文イタリック〕だ
というのでなければ、そうすることはできないであろう。」

しかし、これは、恣意的な断定である。つまり譬で語られるのは、悔い改めと許しとを禁ずる
ためでもある、という断定である。冒頭にあげた訳文では、『彼らは見るには見るが、認めず、
聞くには聞くが、悟らず』と、『悔い改めてゆるされることがない』とは、あたかも同格のよう
に並んでいて、Black の見解を支持するようだけれども、テキストは、後者にあたる *μήποτε* 従
属文は、前者にあたる *ἐνα* 従属文に従属している。すなわち、*ἐνα* 従属文は、主文「譬で語られる」
ことの目的をあらわしているとしても、ただちに、*μήποτε* 従属文も、主文「譬で語られる」こと
の目的をあらわしている、とすることはできない。直接には、*ἐνα* 従属文『見るには見るが、認
めず、聞くには聞くが、悟らず』という事態の目的をあらわしているのである。

また、なるほど、Manson の提案のごとく、*ἐνα* を *οὐ* と読めば、悟ることができないので理解
できるように譬でわかりやすく説明する、というような意になろう。しかるに、悟らない目的を
表現する *μήποτε* 節がことさらに附加されているのは、たしかにしっくりしない。この意味でも
Manson の解決は、それほど満足すべきものではない。

しかし、他面、譬えて語られるのは理解しないためだ、というのでなければ *μήποτε* 節は説明
できないと Black がしているのは格別根拠がない。すなわち、*ἐνα* を「目的」ととれば、*μήποτε* 節と
もしっくりしようが、そこからいきなり、*ἐνα* は「目的」を表わしているのであればならぬ、
とするわけにはいかないだろう。それに、*ἐνα* を「目的」ととれば、問題(b)が生じてくる。Black
は、これに対してなにも答えていない。

1. Black, *op. cit.*, p. 212.

2. Black, *op. cit.*, pp. 212-3.

6

さて、次に、Hunter が「最善の解決だと思われる」¹としている Jeremias の説²を検討してみ
よう。その要点は次の通りである。

マルコⅣ・11-12は、「元来は独立に伝承されてきた言葉」で、「たとえに関する言葉では全
くない」のだが、その中の *παραβολή* (*ἐν παραβολαῖς*) を誤って (zu Unrecht) “たとえ” の意に
解して、ここにマルコがはめ込んだ、というものである³。

先の Manson 説と比較していうと、一方は、マルコが、資料中のアラム語の *d^e* を *ἐνα* と誤訳
したというのに対して、一方は、資料中の *παραβολή* を “たとえ” と誤解した、というわけである。

それならば、11・12節は元来どのような意味の言葉だったのか。また、そもそも、どのよう
な根拠で「たとえに関する言葉では全くない」といえるのか。Jeremias がその点についていう

ところを検討する前に、とりあえず Manson 説と同種の難点が Jeremias 説にもあるということを描きしておかなくてはならない。Jeremias によれば、11・12 節は「まず現在の文脈を顧慮することなく解釈されなくてはならない」という⁴。これは、「原始教会からイエス（そのもの）に還れ！」という彼の試みの一環ともいえるわけだが、文脈を顧慮した場合は、「誤解」という契機で「解釈」されてしまう。このような「解釈」は、いわば非常手段のようなもので、Manson 説に比べてよりよいとされる、いわんや「最善の解釈」とされる根拠は全く見出されない。

Jeremias は、どのような根拠にもとづいて 11・12 節は元来譬に関係して語られたものではないというのか。Jeremias によれば、10 節でイエスに対してなされた質問に対して 11 節以下と 13 節以下で二通りの答え（一方はたとえて語る理由、一方は種まく人のたとえの解釈）が与えられているわけであるが、10 節の質問には、たとえて語る理由が問われている形跡はなにもない。むしろ、13 節の非難（「あなたがたはこの譬がわからないのか」）は、10 節の質問は種まく人のたとえの意味を元来は問うたものだということを示している。したがって 11 節以下は、10 節と 13 節以下とのつながりを断ち切ってしまっている。これがその根拠のひとつである。また 11 節以下があとからの挿入であることは、マルコの特徴的な導入句 *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* が示しているし、また 10 節の「そばにいた者たちが、十二弟子と共に」という奇妙な、二種類の尋ね手をあらかず表現は 11・12 節が挿入された時に生まれたものであろう、という⁵。しかしこのような根拠は、11・12 節が 10 節と 13 節以下との間に あとから挿入されたものだということを一応示唆するとしても、それによってたゞちに元来 たとえに無関係な言葉であるとするのは、「短絡」である。その点については根拠のない想像であり恣意である。

それはさておき、それならば、Jeremias は 11・12 節を元来どのような意味だったと考えるのか。11 a 節の *ὁμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* と、11 b 節の *ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται* という二つの文が対照的に平行している以上、*μυστήριον* と *παραβολή* とがお互に対応していなければならないという。ところが、*παραβολή* を“たとえ”と訳すとそうならない、しかし *παραβολή*（ヘブル語 *mašal*、アラム語 *mathla*）がこゝでは“謎の言葉”という周知の意味を持っていると考えると、*Euch ist das Geheimnis enthüllt—“die draußen” stehen vor Rätseln* という eine exakte Antithese がはっきりと浮び上がってくるという⁶。

しかし、この論議の中にも、Jeremias の恣意が入り込んでいる。なるほど 11 a 節と 11 b 節とが対照的に平行している、ということはいえよう。しかし、一体どうして *μυστήριον* と *παραβολή* とがお互に対応していなければならないというのか。つまり、*ὁμῖν* と *ἐκείνοις* (*δὲ*) *τοῖς ἔξω* とがお互に対応していることは自明といってよい。また、*τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* と *ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται* とが対照的な関係にあるというのなら、それも一応納得できよう。しかし、どうして *μυστήριον* という単語と、*παραβολή* という単語

(ἐν παραβολαῖςではなく παραβολήという形で引用するところも、議論誘導のための作為が感じられる)とが対応しなければならないのか、根拠がすこしも明らかでない。また παραβολήを“たとえ”ではなく“謎の言葉”と考えると、eine exakte Antithese がはっきり浮び上がってくるという。しかし、Jeremias の考えるような意味での eine exakte Antithese が元来表現されていたという根拠はあるのだろうか。そのような根拠はなにも示されていないのであって、ここにも Jeremias の恣意が入り込んでいる。Jeremias は、同じ Antithese (たゞし順序は逆) の例として、ヨハネ福音書 XVI・25 の παροιμίαις λαλεῖν/παρησία ἀπαγγέλλειν をあげているけれども、παρησία ἀπαγγέλλειν と τὸ μυστήριον δέδοται との間には、微妙な差異もあるのではないか。それはともかく、このヨハネ福音書の Antithese と同じ Antithese が 11 節にある、というのは、Jeremias の仮定にとゞまる。

以下、γίνεσθαι, ἵνα, μήποτε に関する同様の論議が続いているのであるが、論点をたどっていくことはとりあえず、ここで止めることにしたいと思う。というのは、我々に与えられているテキストの意味を私は問題にしているので、もし Jeremias の説がかりに正しいとしても、いわゆる元来の意味が云々されているわけで、与えられているテキストの意味に直接には関わってこないからである。

1. Hunter, *op. cit.*, 183 頁.
2. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 1970⁸ [1947¹], SS. 9-14
3. Jeremias, *op. cit.*, SS. 10, 14.
- 4-5. Jeremias, *op. cit.*, S. 10.
6. Jeremias, *op. cit.*, S. 12.

7

以上は、便宜上 Hunter のあげている三つの「解決」をとり上げて検討してみたわけであるが、結局 Hunter のこれらに対する評価も misleading なものであることが明らかになった。そもそも Dodd 説と Manson 説、Jeremias 説とは同一のレベルにはない。前者は与えられたテキストについての解釈であるが、後者二つは、いわゆる元来の意味についての解釈である。そして、実は、テキストそのものについては、Manson も冒頭にかゝげた訳文のように読むほかはないと考えていることはすでに記した。Jeremias も実は同様なのであって、現在の文脈においては 11・12 節は Verstockungstheorie をあらわしていると考えているのである¹。この点では Dodd も、Manson も、Jeremias も同じなのであって、結局問題(b)が残る。しかるに Dodd の説明が充分なものでないことはすでに見た通りである。

いわゆる元来の意味についての Manson 説と Jeremias 説との優劣を問題にすることは、同じ

レヴェルのことであるから、一応可能であろう。Manson 説にあまり蓋然性がないことはすでに記した。Jeremias 説については、「根拠」らしく指摘されていることが、根拠たりえていないことをすでに指摘した。強いて比較すれば、Jeremias 説の方がより蓋然性があるといえようが、全く成立しないこともありうる臆説の域にとまっている。ちなみに、我々の当面の問題に直接関わることではないので取り上げることを止めたわけだが、Jeremias の *μήποτε* をめぐる論議もまた、「元来の」意味を推測する彼の方法が複雑な衣装をまとっているけれども根拠薄弱であるということを取りあえず指摘しておこう。

1. Jeremias, *op. cit.*, S. 9. もっとも、die Verstockungstheorie (Mk. 4, 10—12 Par.) のように呼称するのが不適切なことはすでに指摘した。くりかえしていえば、このように Mk. 4, 10—12 全体を Verstockungstheorie と呼ぶと、Parabeltheorie という術語とどのような関係にあるのか曖昧のまゝに残る。

8

さて、12 節の *ενα* を「目的」ではなくて別の意味に読む試みがいくつかある。Manson 説などとは異って、元来の意味を問題としたものではなく、与えられたテキストのレヴェルでの試みである。これらの試みが成功すれば問題(b)は消滅してしまうことも考えられるわけである、それに代る別の問題が生じてくるかもしれないとしても。

Taylor によって¹いうと、*ενα* は、(1)*ετι* あるいは(2)*επως* あるいは(3)「命令」の意味で用いられている、とするものである。

(1)は、いわゆる Causal *ενα* の仮定である。*ενα* は、コイナーではまれにはあるが「理由」を意味する場合があるとされ、新約聖書中にも、いくつか指摘されている。この場合もそれではないか、というわけである。しかしながら、今、Moulton-Turner² によって検討されている 5 例（！——それ以外にもあるのだろうか）のうち、ペテロ前書Ⅳ・6 は明らかに除外されるべきである。Turner の説明は誤っている。また、ヨハネ福音書Ⅷ・56 の例について、「理由」ととると excellent sense が得られるとする説明も全く不可解というほかはない。ヨハネ黙示録 XIV・13, XXII・14 は疑わしい。Turner も別の可能性もあることを指摘している。とすると、残っているのは、このケースだけという、はなはだおぼつかない状態なのである。それに、もしかりに「理由」を意味していたとすれば、Manson 説に対する Black の批判を問題にした時に述べたように、*μήποτε* 節がことさらに附加されている点がしっくりこない。

また、「たとえて語られる」ことの「理由」としては、この理由は自明すぎるほど自明であり、その意味では通りがよい。が逆にまた、自明すぎるようなことがなに故ことさらにここに登場しているのが問題になってくる。

要するに(1) $\delta\pi\iota$ 説はあまり蓋然性がない。なお、マタイ福音書の対応箇所との関連性については後でとり上げる。

(2)の $\delta\pi\omega\varsigma$ 説は、無論「目的」の接続詞としての意味を問題にしたものではなく、(in such a manner as) の意を $\epsilon\upsilon\alpha$ に読み込もうとしたものである。

しかし、まず第一に $\epsilon\upsilon\alpha$ にこのような意味があるかどうか問題である上に、もしかりにあったとしても、問題(b)と内容的には同じ問題が残る。 $\delta\pi\omega\varsigma$ 説の可能性は全くないといってもよからう。

(3)は、いわゆる imperatival $\epsilon\upsilon\alpha$ の仮定である。これは用語法の上からは一応可能である。しかし、結局は、問題(b)と同じような内容の問題が残ることには変りない。

なお Turner が、The New English Bible は consecutive ととっているとし、final あるいは causal ほどはよくないと批判している³のは不可解である。New English Bible ははっきり final ととっている。ちなみに、consecutive にとることは用語法の上からも、causal $\epsilon\upsilon\alpha$ を仮定することと同じくらい問題である。また、それによって得られる意味も、あまりパツとしない。

以上、Taylor の記している(1) $\delta\pi\iota$ 、(2) $\delta\pi\omega\varsigma$ 、(3)「命令」などの説を簡単に検討してみたわけだが、次にこれらの説について Taylor 自身が言っていることを見ておくことにしよう。Taylor は、これらの説のほか、すでにここでとり上げた Manson 説をいっしょに加えて、これらの試みは、「マルコの $\epsilon\upsilon\alpha$ が誤訳であることを示そう」⁴としたものだという。しかしそれは Manson 説については正しいが、ほかのに対してはあたらない。

そして、更に、「これらの提案はすべて可能 (possible) である。しかし、これらが元来の意味にどんな関わりを有していようと、マルコの意味に関わっているかどうかは疑われうる」⁵という。しかし、causal $\epsilon\upsilon\alpha$ 、 $\delta\pi\omega\varsigma$ 、imperatival $\epsilon\upsilon\alpha$ などの意味で読もうという試みは、元来の意味を問題にしたものではなくマルコの意味にかかわる試みなのである。それに対して、Manson 説は元来の意味を問題にしたものであるが、マルコの意味に関わっているものでないことは、はっきり Manson 自身もわりきっている。マルコのテキストは「目的」としか読みようがないといっていることはすでに見たとおりである。また、これらの提案の可能性がどの程度のものかを、いちいち私は測定してみたわけである。

そして、Taylor は、Black の「マルコが $\epsilon\upsilon\alpha \dots \mu\eta\ \pi\omicron\tau\epsilon$ と書き且つ意図したということ以上には何事も確実ではない」という言葉を参照するように指示した上で、いきなり「両方 [$\epsilon\upsilon\alpha$ 、 $\mu\eta\ \pi\omicron\tau\epsilon$] は目的の意味で用いられている」⁶と断定している。しかし、これはおかしい。勿論 $\epsilon\upsilon\alpha$ を目的の意味にとることは「自然」である。しかしたとえば問題(b)をどのように説明するのか。Verstockungstheorie などというだけでは説明しきれない点が残ることは、すでに見た通りである。そこで、といってもよいと思う、「不自然」ではあっても、 $\epsilon\upsilon\alpha$ を別の意味にとる試みもなされた。しかし、その試みにもあまり蓋然性がない、というのが現状なのである。ところが、

iva には、「目的」のほかにも、ごく自然な用法がある。それは後ほど検討することにしたと思う。さしあたっては、以上のような状態で、*iva* は、「目的の意味で用いられている」という Taylor の断定には格別の根拠がないことを確認しておけばそれでよいのである。

1. V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, 1974 [1952¹, 1966²], p. 257.

2～3. J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, Vol. III Syntax (by N. Turner), 1963, p. 102

4～6. Taylor, *ib.*

9

さて、これまで検討してきた解決は、Dodd, Manson, Jeremias いずれも、問題(b)に関するもので、結局テキストに関するかぎり読解の仕方は同じであり、それ以上のくわしい説明をしているのは Dodd のものだけで、しかも成功していなかった。また、*iva* を「目的」以外に読んで問題(b)をいわば解消しようとする試みも検討してみたが、やはり成功していないことがわかった。

ところで、これらはいずれも問題(b)に関する、その意味では部分的なものである。次に、問題(a), (b), (c), (d)などにわたる全体的な試みとして、Marxsen¹, Boobyer², 田川³の説を検討することにしよう。

1. W. Marxsen, *Redaktionsgeschichtliche Erklärung der sogenannten Parabeltheorie des Markus*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 52 [1955], SS. 255—271.

2. G. H. Boobyer, *The Redaction of Mark IV 1—34*, *New Testament Studies*, Vol. 8 [1961—2], pp. 59—70.

3. 田川建三, マルコ福音書 上巻, 1972, pp. 275—298.

10

Boobyer, 田川のもそうであるが、Marxsen の試みは、いわゆる編集史的に問題を説明しようとしたものである。

Marxsen によると、3—8 節, 9 節, 10 節, 13—20 節, 26—30 節, 31—32 節と続く「警資料」にマルコが 11 節以下, 21—23 節, 24 節以下を挿入した、という¹。どのような根拠でこうした想定にいたったのかは、さしあたり必要ないと思われるので、言及はさしひかえようと思う。

さて、11 節以下が挿入されたという点に関連して、10 節をとり上げ、Marxsen は次のようなことを問題にする²。

「〔10 節の〕質問が元来は〔3—8 節の〕譬の解釈を求めていることは私には確実だと思わ

れる。このことは、13節で無理解についての驚き〔が記されていること〕によって確証される。しかし、あらかじめひとつしか譬が語られなかったのに、どうして複数〔τὰς παραβολάς〕になっているのだろうか。〕

そして、「譬資料」においても複数だったということは、まず考えられないという³（“Die Quelle enthielt schwerlich einen Plural.”）。というのは、Marxsenは、あらかじめⅣ. 1-20とⅦ. 14-23との比較を行い、その構成上の類似点を指摘しているのであるが、そして、それによればⅣ. 10に対応する部分はⅦ. 17であるが、後者では τὴν παραβολὴν と単数になっていることをあげて、その根拠としている。

そして、次のような推論を行っている⁴。

「さて、四章10節でマルコは、他の個所でも折々見られるように、答えを求める質問文を構成した。当の答えは、たしかに『複線の』である。11節以下は、譬で語ることにについての一般的な教示である。それに対して、13節以下は（七章18節もそうであるように）その前に記されている譬〔3-8節〕を解釈している。マルコは単数を複数にすることによって、この二重の答えができるようにしたのだ」

我々は、ここで、問題(a)に対する Marxsen の答えを与えられたわけである。つまり、「これらの譬」（τὰς παραβολάς）とは、ひとつには先行の「種まきの譬」を、そして、ひとつには、イエスが一般的に譬で語ることにについてを意味している、という実に不可思議な答である。

それはさておき、このような工夫を加えた上で、11・12節をマルコは「譬資料」の中に挿入して、13節でふたたび「資料」にもどっている、という。そして、13節後半の καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γινώσκεισθεは、マルコによる敷衍だということはあるうる、という。「それによって、第二の答えにいきなり移行する感じが緩和されている」というのである⁵。

我々は、ここで、問題(c)に対する答えを与えられたわけである。つまり「この譬」は種まきの譬を意味しているが、「すべての譬」云々は、修辭的なものにすぎない、という答えである。

それならば、問題(b)が関わる11・12節について、Marxsenはどのように考えるのか。まず「譬で」（ἐν παραβολαῖς）の παραβολήについて。Jeremias が παραβολήの「元来」の意味は、「謎の言葉」である，mašal, mathla の意である，とする考えについてはすでに見た。そして，Jeremiasによれば，マルコは mašal が更に持っている「譬」の意に「誤解」してこの言葉をこゝに挿入したのだった。ところが，Marxsenは，マルコもまた mašal の意味で παραβολήを理解していて，「誤解」したのではないという。その根拠として，「譬資料」の中に，マルコが挿入した21-25節が狭い意味での「譬」ではなくて m^ešalim であるところから，11節の παραβολήも mašal の意で理解していることは明らかだという⁶。かくて，11節は「すべてが譬で語られる」ではなくて，「すべてが謎めいた言葉で語られる」「すべてが謎のままである」のごとき⁷意である。

12節の ἵνα「それは…ためである」とはどういう意味か。この点でも Jeremias の考えを取り

入れている。Jeremias が「元来」の意味としたものを、Marxsen はマルコの意図した意味でもある、とした点が異なるだけである。先に Jeremias の説を検討した際には、テキストの意味としてではなく、「元来」の意味として云々されていたことでもあり、ことさらにあげなかった。Jeremias はくりかえしていることになるが、マルコのレヴェルでは Verstockungstheorie が意図されていると考えているのである⁸。

ところが、マルコのレヴェルでも、Marxsen は、Verstockung という目的が意図されているのではない（"Ist Verdunkelung mit dem Ziel der Verstockung beabsichtigt? Nein."），とする⁹。そして、Jeremias のいう「元来」の意味をそのまま、マルコのレヴェルにも持込むわけである。

Jeremias の説は、*ἐνα* のあとに置かれているイザヤ書六章 9 節以下から自由に引用されている言葉は、「引用符の中に入れて考えらるべきだ」、「かくて、*ἐνα* はイエスの意図についてではなく、神の意図について語っている、つまり、*ἐνα πληρωθῆ* のいわば略記のようなもの（fast eine Abbreviatur）である」、というものである¹⁰。

また Jeremias は *μήποτε* についても「元来」の意味として変った意味を想定した。Marxsen はこれをそのまま、マルコの意味としても受け入れているので、ここで Jeremias 説¹¹を見ておこう。

Jeremias によれば、*μήποτε* と訳されたアラム語の *dil'ma* と *μήποτε* とは、共に "auf daß nicht" と "ob nicht vielleicht" という二つの意味を有するが、*dil'ma* は更に "es sei denn, daß" という意も有するという。ところで、七十人訳のイザヤ書六章 10 節の *μήποτε* は、ヘブル語 *pān* を訳したもので、第一の意味 "auf daß nicht" の意であることは確実であるが、アラム語訳のイザヤ書六章 10 b 節の *dil'ma* については事情が異なる、すなわち

「アラム語の訳者自身はたとえどのような意味を意図していたとしても、〔この個所に関する〕ラビによる解釈では、"es sei denn, daß" の意味で理解されていた。つまり、イザヤ書六章 10 節の結びを一般に、神は民が悔いあらためる時には許すであろうという約束として理解していた。」

という。そして、12 節はヘブル語テキストでも七十人訳でもなくアラム語訳に従っている以上、「イザヤ書六章 10 b 節を許しの約束とするこの同時代の理解がマルコ四章 12 b 節についても仮定されなくてはならない」というわけである。この場合も、Jeremias は明言していないが、マルコは「誤って」*μήποτε* と訳したということになろう。また、マルコのレヴェルでは "auf daß nicht" の意で *μήποτε* が用いられていると Jeremias は考えている、と推測される。

一方、Marxsen は、*μήποτε* の「元来」の意味を "es sei denn, daß" とする Jeremias の説を受入れるが、マルコのレヴェルでは "auf daß nicht" の意だとはしない。「マルコが *μήποτε* をいかなる意味で理解しているか、あらためてなお問題とされなくてはならない」とするのである。ところが驚くべきことは、「私の考えでは文脈は明らかに "es sei denn, daß" と翻訳すべきこと

を示唆している」(Der Zusammenhang legt m. E. deutlich die Übersetzung „es sei denn, daß“ nahe.)¹²ということだけを理由に無造作にマルコのレヴェルでも“es sei denn, daß”の意だ、としてしまうのである。

11・12節を Marxsen は以上のように理解するわけであるが、結局、この言葉が挿入されていることの意味をどのように説明するのか。あるいは、問題(b)にどのように答えていることになるのか。ひきつづきこの点を見ていくことは論述の都合上しばらく見合わせることにして、ここで問題(a)に対する Marxsen の説明に批判を加えておきたいと思う。

「マルコは単数を複数にすることによって、この二重の答えができるようにした」というのがその説明であった。とすると、結局、「これらの譬」(τὰς παραβολάς)とは、特別に「種まきの譬」と、一般的にイエスの譬の両方を意味している、そう Marxsen は理解していることになろう。しかし、もしそうだとすると、これは、マルコの編集上の非常な不手際としなくてはならない。ちなみに Marxsen は、マルコの同様の操作の例として、十三章4節を比較参照するようにいっている¹³。なるほど、そこでは、十三章5節から37節におよぶさまざまな答が、十三章4節の問いによって導きだされている。そして、eine einheitliche Frageのもとにまとめられていると言っているけれども、πότε《いつ》…、καὶ τί《またどんな》…のように、二重に質問事項が明示されている点が異なることに Marxsen は気付いていないようだ。

また、そもそも、「譬資料」で単数だったことを七章17節との比較から仮定しているが、その推論には必然性がない。七章17節では単数(τὴν παραβολήν)であるが、四章10節はもともと複数(τὰς παραβολάς)だった、という逆の推定も可能である(この点についてはのちほど問題にする)。また仮りに、Marxsen が想像するような意図のために単数から複数に変えたのだ、としたら、くりかえしていることになるがそれは極めて舌たらずの編集作業だった、ということになる。このことは逆に、問題(a)にかかわる Marxsen の想定にあまり蓋然性がないことを示唆していると思う。

それは、ともかく、Marxsen は、マルコは単数から複数へ変えることによって、話を一般的な水準に移したのだという¹⁴(“Jetzt wird abgehoben ins Allgemeine” [Marxsen の意図に沿えば“auch”が挿入されるべきではないか]。かくて、3-8節のひとつの譬の告知(宣教)が告知(宣教)一般の範例になる(“Die Verkündigung dieses einen Gleichnisses wird zum Paradigma für die Verkündigung überhaupt”)という¹⁵。しかし、これは飛躍である。Marxsen の理屈に従うとすれば、告知一般(die Verkündigung überhaupt.)ではなく譬一般の告知(die Verkündigung der Gleichnisse überhaupt)とあるべきではないか。

しかし、このような「手品」にもとづいて、Marxsen は、11・12節は、マルコの時代の教会の宣教(Verkündigung)について語っている、とするのである¹⁶。11・12節の「元来」の意味として Jeremias が想定していたものをそのまゝ Marxsen はマルコの意味として受け入れていた

ことはすでに見た通りである。実は Jeremias は 11・12 節は「元来」イエスの譬に関するものではなく、イエスの説教一般についての言葉である、と想定していた¹⁷。この点でも Marxsen は Jeremias に従っていて、たゞ「マルコの文脈では、福音書記者の時代の教会の宣教について」の言葉である、と見直したにすぎない。なぜ、この言葉がこの個所に挿入されたのかについて、Jeremias はマルコの「誤解」によってと答えたのに対して、上に見たような、杜撰でなければ手品のような理屈で、強引に Marxsen は位置づけたのである。

結局、問題(b)について Marxsen はどのように答えていることになるのか。11・12 節は譬について語っているのではない、マルコ当時の教会の宣教についての言葉であるから、問題(b)は、生じない。代って宣教の「目的」としていわれていることに関して問題が生じようが、旧約成就という動機で説明しておいた—というようなことになろう。しかし、うえに指摘したような、おかしい点があり、とても受け入れることはできない。

ところで、このような意味の言葉である 11・12 節は、種まく人の譬についての、福音書記者の解釈でもある、と Marxsen はいう¹⁸ ("So ist dann das Logion 4, 11f. eine Auslegung des Gleichnisses vom Säemann durch den Evangelisten."). マルコが、種まく人は「言葉」をまくと解していたことは疑いなく、「そこで、ひきつゞき、宣教と、宣教の際に起ることが問題になっているのだ」、というのである。とすると、11 節以下も、13 節以下も種まく人の譬の解釈ということになる。Marxsen によると、10 節の問いは、eine allgemeine Auskunft über das Reden in Parabeln を与える 11 節以下と、das vorher genannte Gleichnis を解釈する 13 節以下の「複線的」な答えを可能にするものであった。今や、11・12 節も das vorher genannte Gleichnis を解釈していると共に、eine allgemeine Auskunft über das Reden in Parabeln,あるいは、マルコ時代の宣教一般についての言説という二面性を有している、ということになったわけである。どうやら *μυστήριον* と *mašal* に関わるテキストについての Marxsen の説自体が、*μυστήριον* と *mašal* の相貌をおびてきたようである。

問題(c)に関しては、「第二の答えにいきなり移行する感じが緩和されている」という説明が与えられているだけであるが、その場しのぎの説明にすぎず、ことさら検討するほどのものではないと思う。

かなり長々と Marxsen につきあってきたわけであるが、結局、当面の問題についての「編集史的な説明」は成功していない。もっとも、11・12 節も、13 節以下と同じように、3-8 節の譬の解釈であるという考えには正しい点があると実は思っているのであるが、それに関連して言われていることがおかしい上に、それ自身も十分適切な仕方では根拠づけられていない。この点はのちほど検討することにする。

1~2, *op. cit.*, S. 260

3~5, *op. cit.*, S. 261

6. *op. cit.*, S. 264
7. *op. cit.*, S. 269 „Denen draußen begegnet alls ἐν παραβολαῖς, ihnen bleibt alles rätselhaft” のこと
く言変えているが、これも Jeremias にならったものである。
8. Jeremias, *op. cit.*, S. 9
9. *op. cit.*, S. 269
- 10-11. Jeremias, *op. cit.*, S. 13
12. *op. cit.*, S. 269
13. *op. cit.* S. 261, Fußn. 1.
- 14-16. *op. cit.* S. 267
17. Jeremias, *op. cit.*, S. 14.
18. *op. cit.*, S. 267f.

11

Boobyer が直接に設定した問題は次の三点である¹。(1) 10 節の複数 τὰς παραβολὰς は、単数 τὴν παραβολήν であったものを編集に際して替えたものか、また、そのために先行の資料と 10 節とのむすびつきがゆるんでしまったか。(2) 13 a 節の「あなたがたはこの譬がわからないのか」という質問は、もともとの文脈から不格好にもひき離されているのか。(3) 11・12 節は、文脈の流れを中断する逸脱であるか。

そしてこの問題に答えるためには、まずマルコが παραβολή という単語をどのような意味で用いているかを明らかにしなければならない、として²、まずその点を検討している³。

すなわち、旧約聖書、七十人訳旧約聖書および聖書後のユダヤ教および初期キリスト教の文献において、‘parable’ (mašal あるいは παραβολή) という単語が, similitude-parable, story-parable という意味合い以上に, allegories, wisdom-sayings, proverbs, aphorisms, prophetic oracles, ひいては something of a riddle など、これらすべてを含みえたことは周知の事実であるとし、マルコの十三回の用例がそれぞれどのような意味合いかを検討するわけである。

その検討によると、四章 2 節, 10 節, 11 節, 13 b 節, 30 節, 33 節, 34 節, 十二章 1 節, それに多分十二章 12 節, 以上 9 例は similitude-parable あるいは story-parable の意であるが、この意味しかないのは、四章 30 節と多分十二章 12 節の二例だけで、それ以外の七例は、この意味だけに限られない意味合いを有しているという⁴。

また、三章 23 節, 七章 17 節, 十三章 28 節は文脈の上で, similitude-parable あるいは story-parable を意味していることは全く考えられない。三章 23 節は 23-7 節の a series of aphorisms を意味し、更に 28・29 節の the prophetic judgement をも意味しているかもしれない。七章 17 節は 15 節の the prophetic pronouncement を、十三章 28 節は 28 節の a proverb-like saying を意味している、という⁵。

また四章 9-20 節、七章 14-23 節、四章 11・12 節、四章 34 節などによって、これらの個所に関わる *παραβολή* が riddle, enigma の意味合いも帯びていた、というのである⁶。

ところで Boobyer は、四章 11 節 (*ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται*) の *παραβολαί* について、12 節の *βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν* (見るには見るが、認めず) と言われているところから、語られ、耳で聞かれる言葉だけではなく、目で見られる出来事もまた、*παραβολαί* のカテゴリーに含まれていると推測することが許されるという。かくて、parable-stories, similitudes, aphorisms, prophetic pronouncements, proverbs, any utterance with an enigmatic meaning concealed from outsiders —— これらはすべて、*παραβολή* であるが、更にその上、かくされた意味を有していると見なされたイエスの出来事・行為もまた *παραβολή* といわれている、「福音書記者〔マルコ〕の語彙にあっては *παραβολή* は意味の広い言葉 (a comprehensive term) であった」と結論している⁷。

さて、上のような予備的考察を行った後で、Boobyer は設定した問題に答えていくわけであるが、まず問題 (1) に関する Boobyer の考えを見てみよう。

Boobyer によれば、上に見たような多くの意味でマルコは *παραβολή* を用いている以上、10 節の *τὰς παραβολάς* は 3-8 節の the story-parable of the Sower だけを意味していると考えする必要はない。9 節の the saying も同様に a parable と数えうるし、更に、三章 23 節で *παραβολαί* と呼ばれている several sayings が見出されるし、それ以上に、はじめの三つの章に記されている most of the sayings and actions をもマルコは 'parables' として意図していた可能性もある、という、実に啞然とするような答え〔問題 (a) に対する答えになっているわけだが〕を出している。つまり、10 節の *τὰς παραβολάς* は、「現在の文脈において完全にふさわしい読み方なのであって、福音書記者がこれまで書いて来たことと用語上も概念上も — 福音書記者の気持の上では — ぴったり連携している」とし、資料で単数だったものを複数に変えたとする Marxsen のような考えを否定するのである⁸。しかし、「福音書記者の気持の上では」というよりは、「Boobyer の気持の上では」というべきところであって、9 節の「聞く耳のある者は聞くがよい」までも 10 節の *τὰς παραβολάς* のひとつに含まれるというような考えは異常である。

問題 (2) についてはどうか。Boobyer は、13 a 節の「この譬」を一般に受けとられているように the Sower parable のことだとすれば、13 b 節の「それでは、どうしてすべての譬がわかるだろうか」という句をどう理解すべきか、と問うている。これは、われわれの問題 (c) でもあった。

そして、the Sower parable の解釈が 14-20 節になされているわけであるが、このような意味を知っていることによって、どうして他のすべての譬の意味が理解できるようになるというのか。奇妙だ、という。そして、結局、13 a 節の「この譬」(*τὴν παραβολὴν ταύτην*) は 11・12 節の the pronouncement を意味していると考えるのである。このことは、*παραβολή* の用語上も、

なんら問題ではないし、また意味上のつながりもよいという⁹。すなわち、

「11節以下は、本質的には弟子たちが知ることについて関わりのある発言を含んでいる。主は彼らが知ることにおいては霊的に特権ある人間だということを確言する。つまりアウトサイダーとは区別される彼らに対し、イエスの公的な宣教の中にかくされている『神の国の奥義』が神によって啓示される、というのである。それにもかゝらず——13節にいたればその意味するところは——自分らのものである霊的な賜物の実在に目ざめて、その解明的な力によって充分に生きることによってはじめて彼らが認める目と悟る耳を持っていること、そして本当に『すべての譬がわかる』ということを経験するだろう、というのである。このように解釈すれば『あなたがたはこの譬がわからないのか。それでは、どうしてすべての譬がわかるだろうか』という13節は10-12節の意味とぴったり結びつく」¹⁰というわけである。これは、なかなか注目すべき点を含んだ考えだと思う。先に見た Marxsen の修辭的工夫だなどという考えよりはるかにすぐれている。問題(d)に対する答えにもなっている。ただし、「この譬がわかる」という意味を、“the reality of the spiritual giftに目ざめて、its illuminating powerによって充分生きる”というように解するのは、強引すぎないだろうか。そして、これほどの意味を読み込まなくてはスムーズに結びつかないということは、説明として成功していないことを示唆しているといえよう。

他面、13 a 節の *τὴν παραβολὴν ταύτην* は11・12節の pronouncement を意味するという指摘はそのまま受け入れるわけにはいかないが、適切な点もあると思われるのである。この点は後ほど取り上げることにする。

最後に、問題(3)に対する彼の答えを見てみることにしよう。問題(3)は11・12節が、また Boobyer による検討の現段階では、10-13節が文脈の流れを中断する逸脱であろうか、不幸にも the parable of the Sower を its interpretation から分離しているであろうか、というものである。

Boobyer はまず、10-13節は、the parable of the Sower および its interpretation の個所だけでなく、四章1-34節の他の個所、更には一章から三章にわたって表現されているのと似た thought-pattern を持っている、つまり the great divide を表現していることを指摘する¹¹。

しかも、その上、10-13節とその文脈との間にこの similarity of thought pattern があるということだけが、10-13節の挿入の根拠だ、というのでは多分ない、として次のようにのべている¹²。

「マルコは the parable of the Sower を書いた。今度はその説明を加えることになった。しかしこれは新しいことである。つまりその前には、the Lord のメッセージにせよ行為にせよ、はっきりした解釈を提起したことはなかったのである。そして、とにかく、誰がこのような説明を受けるのか〔が問題である〕。福音書記者はこの点、確固とした、明確な考え

を有している。すなわち、イエスの教えと行為のもっとも重要な意味は、弟子のためにのみ啓示される、と。とすれば、たしかにこれを明らかにすべき場所としては the Sower parable のすぐ後、そしてその説明を加える前でなければならないのではないか。」

11・12 節の pronouncement と、14 節以下の the parable of the Sower の解釈とには similarity of thought pattern があるという指摘は注目すべきだと思う。しかし、これで十分な答えとするわけにはいかない。10 節の *ἡρώτων.... τὰς παραβολάς* は、the parable of the Sower だけに関わっているのではなく、*τὰς παραβολάς* 一般にも関わっている (not concerning the parable of the Sower only, but about *τὰς παραβολάς* in general) という¹³のはすくなくとも wording の上で相変らず自然ではない。また、11・12 節と 13 節とが Boobyer の考えるような工合につながりがあると考えるにしても、13 節の *πῶς πάσας τὰς παραβολάς γινώσθε* ; と 14 節 (以下) とのつながりもすくなくとも wording の上で不自然ではないだろうか。そして、なによりも、10-13 節が Boobyer の考えるような工合に the Sower parable の説明を加える前に挿入されたというのなら、13 節の *καὶ λέγει αὐτοῖς* という句は、13 節末尾 (14 節冒頭) にあるべきではないか。

「言いまわし、考え方の流れ両方の点で、福音書記者の書いたことはなめらかで自然につながっている。10-13 節も決して例外ではない」というのが Boobyer の結語であるが、十分に説得的でない点があることは以上見た通りである。なお、問題 (b) に関する Boobyer の考えがどうか、ということは推測できるが、それとしてここでは述べられていない。また格別必要があるとも思われないのでことさら推測して検討することはひかえたい。

1~2. *op. cit.*, p. 60

3. *op. cit.*, pp. 61-64

4. *op. cit.*, pp. 61-62

5. *op. cit.*, p. 62

6. *op. cit.*, pp. 62-63

7. *op. cit.*, pp. 63-64

8. *op. cit.*, pp. 64-66

9. *op. cit.*, pp. 66-67

10. *op. cit.*, p. 67

11. *op. cit.*, pp. 68-69

12. *op. cit.*, p. 70

13. *op. cit.*, p. 66

12

次に田川建三の見解を検討することにしよう。都合で問題 (b) に関連のある主張から見ていくことにする。田川は 12 節について、

『直訳すると、「彼らは見ることは見るが認識できず、聞くことは聞くが理解できないようにさせるため (ὅνα) であり、それはまた、悔い改めて赦されることのないため (μήποτε) である」となる。』(下点-原文)

とし¹、「現在のギリシア語本文では、上に直訳したようにしかない」と断じている²。そして、「そんな無茶なことをイエスが言うはずはない」³というような思い込みから、あれこれ理屈をこねる必要は全くなく、「明白な、かつ露骨なセクト的な秘教意識の表白なのだ、と正直に認めておけばよい」⁴とするのが田川の主張である。

われわれは問題 (b) についてたいへん意外な答えを聞くわけである。問題 (a) についてはどうか。『10 節の質問は、もともと譬話一般についての質問なのであって、直接 3-9 節の意味をたずねたものではない。従ってこの「譬話」は複数形であって何ら不思議はないのである。』⁵というのがその答えである。なお田川によれば、10-12 節 (たゞし καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς は除く) には「マルコの編集句らしい特色はおよそ見られず、伝承された言葉を自分の意見は別にして、ほぼそのまま記した」⁶ (下点-引用者) ののだという。

13 節についても田川の理解は変っている。まず田川は次のように⁷読解している。

『だがイエスは彼らに対してこうも言ったのだ、「君達こそこの譬話さえ理解しないではないか。それでいったいどうしてほかのすべての譬話をわかっている、などと言えるものか。』』

そして

『11-12 節の立場と、13 節の立場は、ほとんど真向から衝突するものである。一方では、「外の者達」には隠されている神の国の秘義が弟子達だけには与えられている、というのに対して、こちらでは、その弟子達はおよそイエスの主張を理解していない、と批判している。』⁸

と理解し、その間の事情を次のように説明している。

『マルコの言いたいことはここでは明白である。弟子集団が、自分達の秘教的閉鎖主義を擁護する言葉を、「イエスの言葉の伝承」という形で創作して、自分達の権威づけに利用しているのに対して、マルコは、あなた方はそういうことを言っていばっているけれども、同じイエスは、今のあなた方に対しては、こう言って非難するでしょうよ、と切り返しているのである。13 節の編集句はこれ以外には解釈のしようもない。』⁹

つまり 10-12 節の「伝承に直接手を加えることはせず、それに対して 13 節を対置させることによって、伝承批判を行なっている」¹⁰ というわけである。ここには、問題 (c)、(d) に対する答えが与えられ、問題 (b) に対する答えが補足されている、ともいえよう。

田川の見解は、彼のマルコ福音書全体に関する実に細密な研究の一環としてのものであり、田川自身、「私の出した結論に反対したければ少くとも、その結論を出すのにふまえざるをえな

かったすべての問題点を検討した上でなされるべき」¹¹ だ、というように述べている。私には、今、その「すべての問題点を検討」する能力も余裕もない。そこで、とりあえず、田川の見解ではマルコ本文が割り切れていないのではないかと私に思われる点を以下に指摘しておきたい。

まず第一に、「閉鎖的教団意識の産物」であり、マルコが13節によって批判しようとしている、と田川のいう11・12節を、マルコはイエスの言葉として書いている (καὶ ἔλεγε αὐτοῖς)。もし田川の解釈が当たっているとすれば、マルコという人は、ずいぶん人さわがせな書き方をするといわなくてはならない。この点に関する難点を田川もさすがに心得ていて、次のように釈明している¹²。

『ただマルコは、そういう「イエスの言葉」を自分達の権威主義を擁護するために利用しようとする弟子集団の態度は、批判しなければならない、と思っているから、それと並べて、当の弟子集団を批判する別の「イエスの言葉」を対置し、むしろそちらの方を強調するのである。我々ならばはっきりと正面から批判していくのだが、マルコの場合は、「しかしイエスはむしろこういうことも言っているではないか」と疑問を提出する、という仕方で批判する。』

これは苦しい説明だ。田川によると、二章20節に「はっきり批判的に修正する典型的な例」が見られるという。ところが、ここでは「はっきりと正面から批判して」いるわけではない。とすれば、11・12節と13節との間に田川の考えるような批判的意図をマルコがすくなくともまず第一に考えていたということはあるそうもない。

また田川は、マルコは11・12節の「真理性も彼なりに承認している(34節参照)」¹³という。また、「マルコが11-12節の伝承をどう評価していたか、という問題と、この伝承が実態として閉鎖的教団意識の産物である、という判断とは、別の問題である」¹⁴ともいう。とすれば、「閉鎖的教団意識の産物である」というのは、11・12節に対する田川の評価であって、マルコ本文の意味ではかならずしもない、ということを結局は田川自身認めていることにもなろう。マルコが承認していた11・12節の真理性とはどのような内容のことか、「マルコが11-12節の伝承をどう評価していたか」つまりマルコ本文の11・12節の意味はなにか、という肝心な問題には、田川はさしあたっては答えていないという奇妙なことになるのではないか。四章34節についての田川の説明を読んでも、11・12節の「真理性」はかならずしも明らかでない。

第二に、13節そのものの田川の読解の仕方であるが、上に訳文を引用しておいた。その訳文の「君たちこそ」について、

「11, 12節と13節が、後述の如く〔上に見た如く一引用者〕、対立関係にある、ということ表現するために、訳文として強調した。』¹⁵

という。しかし、なぜマルコはここで οὐκ οἴδατε とだけいって、 ὑμεῖς οὐκ οἴδατε といわなかった

たのだろうか(八章29節の *ὁμοῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι* ;など、その他マルコにおける *ὁμοῖς* の用法を参照)。これではまるで、田川が想定したような対立関係をマルコはわざと読者に気づかせないようにしているかのようではないか。

また、訳文の「などと言えるものか」について長い註釈を加えている¹⁶が、訳文の「理解している」について註釈がないのは理解しがたい。テキストは *γινώσθε* という未来であって、*γινώσσετε* (現在)、あるいは *ἐγνώκατε* (現在完了) ではない。

とりあえず、以上のような点が田川の説明では割り切れていないと思う。

1. 前掲書, 281 頁
2. 前掲書, 282 頁
3. 前掲書, 281 頁
4. 前掲書, 285 頁
5. 前掲書, 280 頁
6. 前掲書, 290 頁
7. 前掲書, 275 頁
8. 前掲書, 293 頁
9. 前掲書, 295 頁
10. 前掲書, 292 頁
11. 前掲書, 400 頁
12. 前掲書, 295~6 頁脚注 33
13. 前掲書, 295 頁脚注 33
14. 前掲書, 296 頁脚注 33
- 15~16. 前掲書, 287 頁

13

以上、いくつかの試みを見てきたわけであるが、問題に関する十分な答えを見出すことができなかった。結局はマルコ本文そのものに *un petit désordre littéraire* がある¹ということなのだろうか。しかし、テキストの読み方で従来試みられなかった点、および充分追求されなかった点が二、三あるように思う。そこで以下にその点を検討してみよう。

まず12節の *εἰς* について。*εἰς* を「目的」の意にとることはごく自然なことであり、普通そのように理解されているわけであるが、それによって得られる文意はかならずしも自然ではなく、Verstockungstheorie その他の意味合いで説明する試みも成功していないことはすでに見た通りである。また *εἰς* を「目的」でない意にとる試みもあるが、総じて、果してそのような意味があるのかどうかもきわめて疑しく、また假りにあったとしても、それによって得られる文意はあまりパツとしたものでないこともすでに見た。

ところで、田川も一面では「目的」にとって差支えないと考えているのであるが、この点に

関して実は更に注目すべきことを述べているのである。つまり、*lua* を「ために」と訳すのでは、「芸がなさすぎる」として *lua* について次のようなことをいっている²。

「写本の読みによっても多少は数は異なるが、マルコ全体で約 49 回用いられ、そのうち、ごく普通の目的節を導入する接続詞として用いられるのが約半数、間接命令（もしくは依頼、願望）を導入する接続詞として用いられるのが残りの約半数である。けれども数箇所、かなり軽い意味というか、もしくは、幅広い意味で用いられており、2：10（その個所の註解参照）もその一つである。」

そして、更に、当の個所について、「結果」を意味するとする説もあることを紹介しているが、「この場合は目的ととうとうと結果ととうとうと、本質的には大差ない」とし、結局『はっきりと「ためである」〔あるいは「その結果として」——引用者〕というよりは、やや軽い意味であろう』と推測して、最終的な訳文としては、「…ということなのである」と訳している。しかし田川は、すでに見たところからも、また、「芸がなさすぎる」という気分的な評語からもわかるように、*lua* を「目的」ととるのであれ、「結果」ととるのであれ、あるいは「軽い意味」ととるのであれ、文意の上で実質的な差が生じるとは考えていないといつてよい。

私は、田川が「かなり軽い意味」とか「やや軽い意味」というように言い表わそうとしている用法をこの場合、想定するのが正しいと考えている。しかし、「芸がなさすぎる」というような気分上の問題ではなく、実質的な相異に関わっていると考えている。そこで田川の記述に沿って、あらためてマルコ全体における *lua* の用法を検討してみることにする。

まず、田川は「写本の読みによっても多少は数は異なるが、マルコ全体で約 49 回用いられる」という。私の調べた所によると 64 回である³。「写本の読みによって」数が異なってくるようなケースは、私の見落しでなければ全くない。「そのうち、ごく普通の目的節を導入する接続詞として用いられるのが約半数」というのはその通りだと思う。私の調べでは 33 例である。「間接命令（もしくは依頼、願望）を導入する接続詞として用いられるのが残りの約半数である」というのもその通りだと思う。私の調べでは 30 例である。ただ、「間接命令（もしくは依頼、願望）を導入する接続詞」というのは正確ないい方でない。命令、依頼、願望などの内容を導入する接続詞である。つまり《命じる、欲する、頼む、許す》などの意を有する動詞の内容句を構成する（以下、この用法を「内容導入」と略称する）。

ところで「数箇所、かなり軽い意味というか、もしくは、幅広い意味で用いられており、2：10（その個所の註解参照）もその一つである」というのは、一体どういう意味であろうか。まず、田川が 2：10 をそのひとに挙げているのは不可解である。これは「目的」を意味していることは明らかで、田川自身もそうとっている。ただ、「目的」ととった上で得られる文意について、いくつか考え方が可能だといふにすぎない。田川は問題の数箇所について、「*lua* が結果を意味する例としては、マルコでは少なくとも 12：19（4：22 も？）がそうである」とし、また「やや

軽い意味」のケースとして「9:12と14:49が重要である。どちらも、引用もしくは引用に類する句の前に軽く *ἐνα* がつけられている。」と述べている。

まず、4:22は田川も疑問視しているが、結果を意味するのではないかと考えるべき理由は全くない。目的の意である。

12:19についての田川の読み方も不可解である。《書く》〔この場合は命令のニュアンスが含まれていることは文脈から明らかである〕という意の動詞の内容を導入する接続詞である。つまり「内容導入」の用法のひとつである。14:49を挙げているのも不可解。明らかに「目的」の用法だから。さて結局9:12だけになってしまった。「引用もしくは引用に類する句の前に軽く *ἐνα* がつけられている」とはどのようなことだろうか。結局この場合も、《書かれている》という意の動詞の内容を導入する接続詞ということではあるまいか⁴。

つまり、*ἐνα* の用法は大きく、「目的」と「内容導入」に二分される。後者もまた、自然な用法なのである。そして前者による四章12節の文意がすっきりしないとすれば、後者によって考えることはできないであろうか。

そこで、もうすこし「内容導入」の用法について、検討してみることにしよう。マルコの用例は、ほとんどすべて、命じる、許す、欲する、頼むというような、ある種の意味的関連を有する一連の動詞的表現の内容を導入するものである。しかし、当の用法はこのような一連の動詞的表現の内容にかぎられるというのではない。格別意味的連関を有するわけでもない名詞的表現の内容を導入するためにも広く用いられているのである。そして、次のような例は、12節を理解する上でよい参考になるのではないか。 *βουλὴ ἐγένετο ἐνα τοὺς δεσμώτας ἀποκτείνωσι, μὴ τις ἐκκολυμβήσας διαφύγῃ* (使徒行伝二十七章42節。12節の *τὰ πάντα γίνεται ἐνα…… μῆποτε……* と比較するとその構文上の類似は著しい)。つまり、12節の *ἐνα* は、11節の *τὰ πάντα* という名詞的表現の「内容導入」の働らきをしている、とも考えられるのである。確かに、マルコの中では名詞的表現の「内容導入」としては孤立例ということになるだろうが、コイネーではごく一般的な用法で、新約文献中にも例は決してすくなくないのである⁵。

もし *ἐνα* をそのように理解することが正しいとすれば、次に問題になるのは11節の *ἐν παραβολαῖς* という副詞句である。これは従来、一致して *γίνεται* と統合させて理解されてきた。*γίνεται* が *λέγεται* となっている写本もいくつかある。そのことは、それらの筆写生達も同様に理解したことを示している。そして、マタイもそのように理解したことは、その対応箇所が示唆している(後述)。しかし、*ἐν παραβολαῖς…… γίνεται* を「譬で語られる」の意に理解できるかどうかはかならずしも自明のことではない。*λέγεται* のような異本はそのことをもまた示唆しているといえる。また、実はルカも「譬で語られる」のような意で理解しなかったらしいのである。ルカ本文の対応箇所は、一般には「譬で語られる」と読まれているが、本文には *γίνεται* も、またそれに代る「語られる」を意味するような言葉も全く欠落している(更にルカ本文については後

述)。

また「譬で語られる」という文意から、11・12節は Parabeltheorie であるということになるわけであるが、それではどうにも本文が割る切れないものであることはすでに繰り返し見てきた通りである。

とすれば、*ἐν παραβολαῖς* を *γίνεται* から離して理解することはできないであろうか。そこでひとまず、この副詞句を括弧に入れて考えてみると、*ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω …… τὰ πάντα γίνεται ἵνα ……* という部分は構文の上でも、意味の上でも、全く自然に《かの外の者達にはそのすべて、つまり……という事態が起きる》というように解することができるのである。そして神の国の秘密が与えられている」(*τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*)と「すべては譬で語られる」という対比に代って、前者と「そのすべて、つまり……という事態が起きる」(*τὰ πάντα γίνεται ἵνα…*)とが対比されているということになる。この方が Jeremias が想定した der antithetische Parallelismus よりも一層整然とした Antithese と Parallelismus が認められる。このことが読解の正しさを保証しているとはかならずしも思わないけれど、注意しておいてよいことだと思う。

さて、*ἐν παραβολαῖς* は一応考慮外において 11・12節を上のように理解したわけであるが、その文意は前後の文脈関係の中でどのように考えられるであろうか。ここで、Marxsen が、11・12節を「種まく人の譬のひとつの解釈」(eine Auslegung des Gleichnisses von Säemann)でもある、といていたことが思い出される、もっとも、どういう意味合いで当の解釈になっているのか、充分説明されてはいなかったけれども。また Boobyer が、10-13節(11・12節だけではないが)とその前後との間に、the same great divide を表現しているという、similarity of thought-pattern があることを指摘していたことも注意される、もっともそれにもとづいてなされた Boobyer の結論は受け入れがたいものであったけれども。

そもそも 11・12節の部分に、3-8節の譬の説明が来るということは文脈からいってももっとも自然である。ところが Parabeltheorie のようなものが来ているらしいということで、その説明に従来四苦八苦してきたともいえよう。

また、新しい読み方による 11・12節の内容は、3-8節の譬の説明であるという資格を十分に備えていると認めることができよう。同じではないとしても、類似の見方をすでに Marxsen, Boobyer などもしていたところである。

そして、実は、今まで考慮外においた *ἐν παραβολαῖς* という副詞句は、それを除く 11・12節部分がまさに 3-8節の譬の説明であるといことを表現している語句なのではあるまいか。

しかし、そのようなことが語法上可能なのであろうか。そこで、この点を次に考えてみることにしよう。*ἐν παραβολαῖς* は、いわゆる副詞句で、せまい意味での副詞といわば同じ機能を有するといつてよかろう⁶。副詞にせよ、副詞句にせよ、adverbium あるいは adverbialium と呼ば

ているように、いくつか有する機能のうち動詞に従属するのが普通の機能で、普通におこなわれているように *γίνεται* に結びつけて *ἐν παραβολαῖς* を理解するのはそれだ。しかるに、*ἐν παραβολαῖς* という副詞句に、今、想定したような機能があると考えることがはたしてできるであろうか。*ἐν παραβολαῖς* を除く部分に関しては、今までの説明は語法上なにも不自然なところがない、といってよい。ところが、この点は今までと同じような工合に容易に説明できるというわけにはいかない。そのことをまず認めておきたいと思う。しかし、説明できないというのではない。

ギリシャ語に(限られるわけではないが)おける副詞に関して次のように説かれていることは周知のことであり、事実として承認することができる、と思う。すなわち、副詞ひとつだけで、「原因あるいは目的あるいははたまたその他の従属文の代りになることもできる」のである。更には、

「〔本来なら〕ひとつの主文によって表現されねばならなかった考えさえも、その全部が、ラテン語およびドイツ語においてもしばしば見られるように、潑刺とした簡潔さで (mit energischer Kürze), 往々たったの副詞一語によって表現される」⁷⁾ のである。

これは *ἐν παραβολαῖς* 《譬で》にひきあてていえば *ὅ λέγεται ἐν παραβολαῖς* 《これが譬で語られているところであるが》とでも表現されるべきだった内容が、*ἐν παραβολαῖς* だけで簡潔に表現されている、ということである。

ところでこのような副詞の例としてしばしば用いられるのは *πολλάκις*, *αὐτίκα*, *μάλιστα*, *εἰκότως*, *δικαίως*, *ἐπιεικῶς* などで、かなり慣用化している面もあることは *ἐν παραβολαῖς* との相違として注意する必要があるかもしれない。また、*ἐν παραβολαῖς* のような前置詞プラス斜格は、普通の副詞と equivalent である、といっても、副詞とはとにかく構造上の相違がある。この二点の故に *ἐν παραβολαῖς* という副詞句を今、言及した副詞の用法で果して説明してよいのだろうか、多少ためらいがある。

しかし、ためらわせる点があるにもかかわらずというよりは、むしろこうしたためらわせる点があることもまた、上のような *ἐν παραβολαῖς* の読み方をすべきだ、ということを示唆している、—— わたくしはかえってそのように考えている。というのはテキストを理解しようとする場合、安易に *désordre littéraire* をテキストの中に假定するのは方法として適切ではない。しかしまた、いかなる場合にも、テキストに *perfection* を假定できるわけではないということも事実である。このように手こずらせてきたテキストの場合、読む方の問題もさりながら、テキスト自体にも本来問題がある蓋然性は大きい。むしろかくかくしかじか考えれば、「語法的にも内容的にも」なにも問題がない⁸⁾、というような解決法の方がかえっておかしいかもしれない(というのは、もしなにもテキストに問題がなかったのならば、なぜこれほど手こずらせたのか、ということにもなろうから)。

また、くりかえしていうことになるが、11・12節に、3-8節の譬の説明が来るということは文脈からいってももっとも自然である。ということは、ことさらに表現の上で、これが譬の説明である、つまり、かくかくのことが譬で悟られているのだ、とはっきり云い表わすまでもないという文脈だったということである。このような事情もまた、*ἐν παραβολαῖς* についての上のような説明を補強してくれるように思う。

さて、*ὅτι, ἐν παραβολαῖς* に関する以上の説明が正しいとすれば、問題(b)の答えが与えられたことになる。というよりは、問題(b)は Pseudoproblem であることが明らかになったわけである。そして、さしあたり、それと入れ替りに別の問題も生じない、といってよいと思う。

次に問題(a)をとり上げることになろう。これに答えることはもはや容易である。文脈からいっても、語法上からも、「これらの譬」(*τὰς παραβολάς*)は3-8節の譬を指している。「複数」は3-8節のひとつの譬を複数の部分から構成されているものとしてとらえていることを示す。「複数」の用法として格別珍らしいものではない。また3-8節の譬そのものがそうした用法をうけるのにぴったりの構成になっていることもすでによく指摘されているところである⁹。

ちなみに田川は、*τὰς παραβολάς* について、上のように解するか、Boobyer のように解するかすべきで、どちらかといえば前者のように考える方が正しいように思える、と以前は考えていたが、『しかし、とすると、13節でははっきり「この譬話」と単数形で書いているのと矛盾する。ここはそもそも、9節と10節をいきなりつなげて読むべきところではないのである』として、以前の考えを修正している¹⁰。しかし、田川の指摘する「矛盾」は、「この譬話」が3-8節の譬を意味しているという前提に基づいている。が、その前提は、かならずしも確かでない。これは問題(c)の一部でもあるので、のちほど問題にすることにして、すでに言及した田川の修正後の考えについて、ここで一言しておこう。それは、『10節の質問は、もともと譬話一般についての質問なのであって、直接3-9[マ、]節の意をたずねたものではない。従ってこの「譬話」は複数形であって何ら不思議はないのである』¹¹ というものであった。また、直接に自分の意見として記しているのかどうか実ははっきりしないが、「特定の一つの譬話の意味をたずねているのではなくて、譬話という様式を用いて話をすること自体の意味を問うているのだから、複数形でなければなら」(下点——引用者)ない、ともいっている¹²。しかし次のような点を指摘しておいた方がよいと思う。なるほど、複数形が《一般》を意味するという用法があることは事実であるが、なにもそれは複数形だけに限られない、同様の機能は単数形も有している、ということがひとつ¹³。「譬話という様式を用いて話をすること自体の意味」というような意味で、《一般》を問題にするような場合は、複数形よりもむしろ単数形の方が適切である、ということがひとつ¹⁴。そして、「譬話という様式を用いて話をすること」という意味で、《一般》を問題にする場合、マルコが実際に単数形を使っている(四章34節)、ということがひとつ。また、「譬で語ること」の意味」ということまで *τὰς παραβολάς* が臨時に意味していると考えすることは、すく

なくとも前からの文脈からいっても、また語法の上でも非常に無理である、ということがひとつ。

また、ちなみに、Marxsen は τὰς παραβολὰς に、3-8 節を特別に意味すると同時に、譬一般を意味するという曲芸のような機能を担わせようとした(前述)。これなどは、編集史的研究に関連して生じうる倒錯の説明の一例と見なすことができよう。また、Boobyer は、3-8 節の譬だけでなく、9 節(!)も、更には、三章 24-30 節(!)も、そのみならず、一-三章に記述されているイエスの行為までもすべて意味している、とした(前述)。文脈・語法の上からいって、このようなことは不可能である。

こうした異常な答が提出されたひとつの大きな原因が、11・12 節を Parabeltheorie として理解することに発しているのは明らかである。逆にいえば、この点からも、11・12 節を Parabeltheorie として理解することは無理だということが示唆されている。

次に問題(c)を検討することにしよう。この点についてははっきりした説明をする人が実には多くない。「この譬」を 3-8 節の譬、「すべての譬」を 'all my parables', 'the other parables' と理解する¹⁵だけで、それ以上の説明は普通与えられていない¹⁶。そういう中で、田川が明確な説明を与えているのは異例である。しかし、残念ながら受け入れることができなかった(前述)。この点では Boobyer も異例である。そして、παραβολή の語義についてのくわしい検討にもとづいて、「この譬」は 11・12 節を意味しているとした点も異例である。しかし、その説明は、語法・内容の上でもうひとつ釈然としなかった(前述)。

まず、第 1 に、「この譬」を 3-8 節の譬を意味していると理解することは、10 節の τὰς παραβολὰς という複数形とたしかに「矛盾」する。また、11・12 節が Parabeltheorie でないということになると、「すべての譬」(πάσας τὰς παραβολὰς) が 'all my parables' あるいは 'the other parables' を意味しているとするのは前後の文脈上ますます困難になる。それとひきかえに、10 節の τὰς παραβολὰς と呼応して、また、後につづく文脈からも、実は 3-8 節の譬を意味しているのではないかと考えることができるのではあるまいか、このように理解する人は、私の知るかぎりでは、これまで誰もいないけれども。

このような事実を勘案してみると、Boobyer の指摘は示唆に富んでいる、といわざるをえない。たしかに、παραβολή の語義に関する Boobyer の考えにはかなり雑なところがあって、そのまま全体を認めるということではできない。多少、すでに、そのような点について触れるところがあった。また、この場合も、11・12 節(当然ながら καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς の部分は除く)全体を意味するというのは、παραβολή の語義にかなっているかどうか、多少うたがわしい。それに対して、12 節の ἵνα によって導入されているイザヤ書六章 9・10 節の部分だけというのはどうであろうか。παραβολή がいわゆる譬だけを意味するものでないことは、それに対応する原語の mašal を引き合いに出すまでもなく、マルコにおける用例からすでに明らかである。そして、七章 15 節や十三章 28 節が παραβολή と呼ばれていることから考えて、12 節の旧約引用部分が

παραβολή と呼ばれうることは明らかだ。

さて上のように 13 節の *τὴν παραβολὴν ταύτην* と *πάσας τὰς παραβολὰς* を理解すると、そして語法上そのように理解することにはなにも問題がないが、13 節の意はあっけないほど自明である。Boobyer のようにさまざまな言葉を補う必要もない。すなわちどの (*πάσας τὰς παραβολὰς* も *τὴν παραβολὴν ταύτην* の内容を (いくつかの側面に分けて) 表現したものだ、という意味合いを示唆している言葉だ、と私は理解するのである。

ちなみに、四章 20 節は四章 12 節とは正反対の内容だから、また、四章 11 節の内容に即しているから、Boobyer のように 13 節の *τὴν παραβολὴν ταύτην* は 11・12 節全体のことととった方がよいのではないかと、とも思われるが、そのように考えることは機械的にすぎ、私はとらない。

以上が問題(c)に対する私の解答であるが、同時に問題(d)に対する解答にもなっていると思う。つまり、11・12 節は 3－8 節の *brevior interpretatio*, 14－20 節は 3－8 節の *longior interpretatio*, 13 節は 11・12 節と 3－8 節、ひいては 14－20 節との関係の *explicatio* である。なお、四章 3－20 節の上のような構成と全く同じではないが類似した個所がマルコにあるので参考までに挙げておこう。それは十二章 1－12 節である。

四章	十二章
3－8 節	1－9 節
9 節	
10 節	
11・12 節	10 a 節
13 節	10 b・11 節
14－20 節	12 節

四章 3－8 節と十二章 1－9 節はどちらも *story parable* で、両者を対応させることは勿論全く問題がない。四章 14－20 節は譬の解釈であり、内容的にそのまま十二章 12 節をひきあててことを懸念するむきがあるかもしれないが、「彼らはいまの譬が、自分たちに当てて語られたことを悟った」という以上、構成の上で四章 14－20 節に対応させることができよう。また四章 9 節、10 節に対応する部分が十二章にないのは、十二章 12 節の内容との関連で説明できる。十二章 10 b・11 節の旧約引用が、1－9 節の譬についてのある種の説明の働きをしていることは明らかである。とすれば、四章 11・12 節が 3－8 節に対して果している働きと同じだといつてよい。四章 13 節の *οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην* と十二章 10 a 節の *οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε* との類似は一目瞭然である。この類似も、*τὴν παραβολὴν ταύτην* は、3－8 節のことではなく、12 節のことだという考えを補強してくれるであろう。なお、四章 11・12 節と四章 13 節、他方、十二章 10 a 節と 10 b・11 節と対応部分の順序がちがっているのは、それぞれの

個所の構成全体から説明されよう。

1. Boobyer, *op. cit.*, p. 60 を参照
2. 田川, 前掲書, 286 頁
3. R. Morgenthaler, Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes, 1958, S. 107 は 65 回としているが, Moulton-Geden の Concordance によって, 四章 12 節を二度数えてしまったためであろう。
4. ちなみに, 田川は, 四章 12 節に関する Jeremias の説をすこし誤解している。「*iva* は, 旧約引用を導入する語である」, というのが Jeremias の説のようにいっている (前掲書, 283 頁) けれども, Jeremias 説のポイントは, *iva* に続く旧約部分は, 「括弧つきで考えられるべきだ」というもので, *iva* ははっきり目的の意にとっている。つまり「括弧つきで」考えることにより, 「かくて, 問題の *iva* はイエスではなくて, 神の意図〔目的〕について語っているのだ」というのが Jeremias の考えである (*op. cit.*, S. 13)。私はこのように考える必要を認めないけれども, 12 節の文意を Jeremias のように解釈することは, 語法上格別無理だとも, 行きすぎだとも思わない。
5. Moulton-Turner, *op. cit.*, pp. 103-4 を参照
6. H. W. Smyth, Greek Grammar, 1956, p. 284 (§ 1095) を参照。
7. Kühner-Gerth, Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache II, 1963 (1904), S. 115. なお, このように用いられている副詞のことを, E. Schwyzler, Griechische Grammatik II, 1950, S. 414 は “der Rest eines selbständigen parenthetischen oder opisthotetischen Satzes” というように言っている。しかし der Rest とはどのような意味でいっているのでしょうか。また, Kühner-Gerth (*ib.*) も, かくかくの表現から *entstanden* した, というようにいっている。どのような意味でいっているのだろうか。もし共時的な意味ではなく, 通時的な意味でいっているのならば賛成できない。すくなくとも misleading な表現ではある。
8. Boobyer, *op. cit.*, p. 70 を参照
9. E. Trocmé, La formation de l'évangile selon Marc, 1963, p. 127 を参照。
10. 田川, 前掲書, 279 頁
11. 前掲書, 280 頁
12. 前掲書, 279 頁
- 13-14. J. Wackernagel, Vorlesungen über Syntax I, 1926², S. 93 を参照
15. Taylor, *op. cit.*, p. 259 を参照
16. Boobyer, *op. cit.*, p. 66 を参照

14

最後にマタイとルカにおける対応個所について一瞥しておこう。

まずマタイについて。マルコ四章 12 節の *iva*, 四章 11 節の *ἐν παραβολαῖς*, 四章 10 節の *ἡρώτων* …… *τὰς παραβολὰς* などに対して, 上に提案したような読み方がこれまでできなかった理由のひとつとして, あるいは四章 11・12 節で Parabeltheorie が語られていると普通考えられてきた理由のひとつとして, マタイの対応個所を挙げることができよう。マタイ十三章 10 節では *διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς*; となっていて, 譬で語ることの理由が問われていることがはっきり表現されている。このことは, マタイもまたマルコ四章 12 節の *iva* を「内容導入」

としては理解しなかったらしいことを示唆している。そして、「目的」としてではないにしても、その方向に理解したことを示唆している。つまり、譬で語ることの「目的」ではないが、いくぶんそれに類似している「理由」が問題になっているような構成にして当の個所を記述した、と推測される。譬で語ることの「理由」が問われ、その「理由」が答えられるという構成が語法上もはっきりしているこの個所がひとつの根據となって、マルコ四章10節も譬で語ることの理由なり目的なりが問われているとするにははっきりしない表現であるけれども、そのようなことが問われているのだ、と考えられた、また、11・12節も譬で語ることの「目的」が語られているのだ、と考えられた—私はそう思う。

ところで、しかし、マタイの当の個所において、はたして、譬で語ることの理由が一般的に問われ、一般的に答えられているのであろうか。つまり、Parabeltheorieが語られているのであろうか。これは二つの理由から疑わしい。第一に、もし、一般的なParabeltheorieだとすると、十三章3b-8節でひとつの譬が語られ、9節で *ὁ ἔχων ὧτα ἀκούετω* という勧告がなされ、そのすぐ後で（しかもマルコの対応個所のように場面の転換も格別明示されていない）、なぜ、一般的に譬で語ることの理由が問われるような構成になっているのか説明しがたい。第二に、譬で語ることの理由として11-13節、更には14-17節に述べられていることは、そのまま3b-8節の譬のいわばひとつの説明になっている、と見なすことができる。それに、もし、譬で語ることの理由が一般的に述べられているのだとすると、一体、どのような意味で、述べられていることが当の理由になっているのか、はなはだ説明しがたいのである¹。

このような点を勘案すると、結局10節の *διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς*; は、*διὰ τί [ταῦτα] ἐν παραβολαῖς λαλεῖς*; の意に解されるべきではないだろうか。つまり、一般的に譬で語ることの理由を問題にしているのではなくて、特殊この場合のこととして、なぜ、[そのようなことを] 譬で話すのかを問題にしているのだ、結局、このような表現によって、3b-8節の譬の意味を問うているのだ、と私は考えるのである。

それならば、なぜ、*διὰ τί* …… というような表現がなされ、*ταῦτα* のような表現が省略されているのだろうか。前者については、すでに述べたところであるが、マルコ四章12節の *ἵνα* をマタイが「目的」の方向に理解し、そのように理解したマルコ本文に対するこだわりというか意識というか、そのようなものが働いたためだと推測する。また、後者については、当の文脈は、当然、3b-8節の譬について問うているのだと読者が考える、と期待できる文脈であるために省略されたのだと推測する。にもかかわらず、そのように10節が理解されなかったのは、一方では、マルコ11・12節をParabeltheorieとする理解が逆作用として働いていたためではなかろうか。

結局、マタイ本文に関する以上の推測が正しいとすれば、マタイはマルコ本文を多少屈折して理解したけれども、全体的にはマルコ本文がひとつの譬に対して二種類の説明を与えている

という点は正確に押え、内容的にはマルコ本文と同様の構成をとっている、といえよう。

つぎにルカについて。

対応個所は、八章5-8 a 節が問題の譬、8 b 節が *ὁ ἔχων ὥτα ἀκούειν ἀκούετω* という呼びかけ、9 節が質問、10 節が Parabeltheorie が述べられていると普通考えられている部分、11-15 節が譬についての直接的な説明、ほぼ、このような構成になっている。

まず9節について、マルコ、マタイの対応個所の表現が、すでに見たように、多少明瞭さを欠くものに対して、直截に *τίς αὐτῇ εἶη ἡ παραβολή* となっている点が注目される。直前の譬の意味を問うたものであることはまず間違いない。*ἡ παραβολή* というように単数になっているのは、マルコ本文の複数が表現として理屈に合わない、不都合だというような考えのためではなく、5-8 a 節の譬全体を単一の *unit* としてルカは表現しようとした、というだけのことだと思う。

ところで、もし、10 節を Parabeltheorie と理解するならば、11 節以下の説明に先立って、それとして問われもしなかった「余計」なこと、といって悪ければ、思いがけない関連事項が説明された、ということになる。それに、Parabeltheorie という文意そのものが、あまりパツとしない、というよりも、十分に説明できないものであることはすでにくりかえし前述したところである。その上、マルコ本文の *γίνεται*、マタイ本文の *λαλῶ* に対応するような語句が一切、ルカ本文には欠落している。すなわち、*τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς, ἵνα κτλ.* となっているだけなのである。Parabeltheorie として読む読み方は、ここに *λαλῶ* などに類する語を補って考えるわけであるが、もしそうだとすれば、文脈からは思いがけない内容を表現する語句なのに、したがって *explicit* に表現されてしかるべきなのに、どうして省略されているのか説明しがたい。ちなみに、*ἐν παραβολαῖς* という語句がある以上、当然、その前後に *λαλῶ* などに類する語が省略されていることは文脈上要易に考える、という意見があるかもしれない。しかし、それは文脈というものをこの場合は不適切に限って見ているもので、10 節全体が置かれている前後との文脈が見おとされている。それに参考までに言及しておく、マルコ、マタイとは異なり、*ἐν παραβολαῖς* なる語句と結びつけて *διδάσκειν, εἰπεῖν, λαλεῖν, λέγειν* などという表現は、ルカにはひとつも出てこない。

もちろん、当の個所になにか表現が省略されていることは明らかである。それはなんであろうか。文脈から考えて、要易に思いうかぶのは、10 節の *ὑμῖν δέδοται γνῶναι κτλ.* との対比上、*ἐν παραβολαῖς* の前か後に *δέδοται* (!) が省略されていると考えるのが穏当であろう。

もっとも、このようにいうと、*ἐν παραβολαῖς δέδοται* でも、「譬で語られる」というような意にならないか、という意見があるいは出るかもしれない。しかし、そのような文意に読むことに対しては、すでに充分述べられている、ということにしよう。

結論的には、10 節の *ἐν παραβολαῖς, ἵνα* は、マルコ本文の四章 11・12 節のそれと同じように読むべきであり、そのように読んでなんら差支えない、と思う。ただマルコの *ἵνα* は *τὰ πάντα*

という名詞的表現の「内容導入」であるのに対し、ルカのそれは、*ἵνα*で内容が導入され、それがそのまま、省略されている *δέδοται* の主語としての機能を果している²。このように見ていくと、10節は *γινῶναι* と *ἵνα* 句が同格的な関係にあり、*ὁμῖν* と *τοῖς λοιποῖς* が対照され、*δέδοται* は後者にあって省略されている、というように、語句の上でも非常に明確な Antithese と Parallelismus が浮び上ってくる (Parabeltheorie に読むと、語句の上では *γινῶναι* に対応するものがない)。これは読み方の正しさを証拠だてるものだとはいわないが、やはり考慮されてしかるべきものだと思う。

5-8 b 節の譬が *διὰ παραβολῆς* (4 節)、*παραβολή* (9 節、11 節) のように単数で呼ばれているながら、10 節で *ἐν παραβολαῖς* と複数でいわれているのは、マルコと同様に、10 節の趣旨がひとつの譬の中で、さまざまに 譬えられている、ということであろう。

1. たとえば、Lohmeyer-Schmauch, Das Evangelium des Matthäus, 1967⁴, SS. 203-4 に非常にもってまわった説明がなされているが、すこしも説得的ではない。
2. 新約文献に、これもいくつか用例が見られる。その一例として、ルカ十七章 2 節を挙げることができよう。そのほかに、マタイ五章 29 節、30 節などは典型的な例である。

15

以上をもって、マルコ本文Ⅳ・10-13 についての一応の検討を終えることにしたいと思う。いうまでもなく、これは一応のものである。というのは、本文の解釈というよりも、それ以前の、本文の読解ともいうべき段階にとどまっているからである。また、読解だけを問題にしたのだとしても、たとえば、よく指摘されている四章 34 節との関連もまだとり上げられていない。また、なによりもマルコ全体との連関も検討されなければならないからである。それにマタイ、ルカ、特に前者の対応個所の検討も駆け足気味であった。

なお、それはさておき、もし以上の検討がそれとして正しいとすれば、マルコ四章 12 節の *ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται, ἵνα κτλ.* という普通行われている Punktierung は、*ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω, ἐν παραβολαῖς, τὰ πάντα γίνεται ἵνα κτλ.* というように変えるべきであろう。同様にルカ八章 10 節も *τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς, ἵνα κτλ.* を *τοῖς δὲ λοιποῖς, ἐν παραβολαῖς, ἵνα κτλ.* に。なおまた、新しい読み方による訳文を参考までに最後に挙げておく。

- (10) そして彼がひとりになった時、彼のもとにいた者たちが、十二弟子と共に、その譬〔がいちいちどういふことなのか〕を尋ねた。(11) そこで、彼は彼らに言った、「あなたたちには神の国の秘密が与えられている、が、かの外の者たちには、〔次に挙げる聖書の言葉にいわれていることの〕そのすべてが起こる、〔これが〕譬で〔いちいち語られていることの趣

旨だ), (12)すなわち,

『彼らは悔い改めてゆるされることがないように,

見るには見るが, 認めない,

聞くには聞くが, 悟らない』

(13)また、彼は彼らに言う、「〔今、挙げた聖書の〕この譬をあなたたちは知らないのか。それではどうして〔尋ねている〕譬〔がいちいちどういうことなのか〕がすべてわかるだろうか。……」

—1976・9・3—

Zu Markus IV. 10–13 (Zusammenfassung)

Von TANAKA Toshimitsu

Folgen wir der geläufigen Lesart der obengenannten Stelle des Markus, dann lesen darin wir die Parabeltheorie, wonach Jesus mit den Gleichnissen absichtlich verdunkeln wollen hat mit dem Ziel der Verstockung. Aber damit werden uns einige Fragen gestellt.

(1) Allen den Gleichnissen in Markus gilt die betreffende Parabeltheorie? Offenbar gilt sie nicht allen. Warum ist dann der Text geschrieben, als ob sie allen gälte? (Vgl. τὰ πάντα in IV. 11.)

(2) Unter welchen Umständen wurde absichtlich die in der palästinischen und ja eben auch in der hellenistischen Welt übliche Gleichnisredeform in Frage gestellt? Beiläufig: wenn auch man die Parabeltheorie mit Bezug auf die Verstockungstheorie versteht, nur dadurch aber kann man die Frage nicht völlig erklären. Und nicht treffend hält man die erstere und die letztere oft für identisch.

Mit den oberen Fragen sind noch auch andere verbunden.

(3) Worauf zeigt der Ausdruck τὰς παραβολὰς in IV. 10?

(4) Nach dem geläufigen Verständnis bedeutet der Ausdruck τὴν παραβολὴν ταύτην (IV. 13) das Säemannsgleichnis (IV. 3–8). Dann besagt der Vers 13, es wäre der Schlüssel zum Verständnis aller der Gleichnisse wenigstens in Markus, das Säemannsgleichnis zu verstehen. Aber in welcher Bedeutung kann es denn so besagt werden?

(5) In welcher Beziehung stehen die Verse 11–12 mit dem Vers 13?

Auf diese Fragen, mag es alle zusammen oder teilweise, wird unterschiedlich von manchen Gelehrten antwortet. Hier werden die Folgenden geprüft: C. H. Dodd, T. W. Manson, J. Jeremias, M. Black, V. Taylor, W. Marxsen. G. H. Boobyer, Tagawa, K. (Vgl. ausführlich die japanische Fassung.)

Aber letzten Endes können wir die darüber von den obengenannten Gelehrten abgegebenen Erklärungen nicht annehmen, obwohl darin einige wenige gute Suggestionen gefunden werden.

Dagegen bringt es der Verfasser in Vorschlag, ἵνα (IV. 12) als epexegetisch auf τὰ πάντα (IV. 11), und den Ausdruck ἐν παραβολαῖς (IV. 11) als den "Rest eines selbständigen parenthetischen... Satzes" (E. Schwyzer, Gr. Gr. II. S. 414) zu lesen. Damit werden die Verse 11–12 gedeutet als eine kürzere Auslegung des Säemannsgleichnisses. (Dagegen sind die Verse 14–20 die andere längere Auslegung desselben.) Und das wird uns klar, dass die Fragen (1) und (2) Pseudofragen sind.

Der Plural τὰς παραβολὰς (IV. 10) zeigt sowohl nach dem Verfasser, wie auch dann und

wann schon gesagt, auf *ein* Gleichnis, d. h. das Säemannsgleichnis, dessen viele verschiedene Stücke ins Auge gefasst werden. Der Ausdruck *τὴν παραβολὴν ταύτην* (IV. 13) zeigt auf die von *ἵνα* (IV. 12) geführten Worte als Zitat von Jes. VI. 9f. (ähnlich Boobyer, aber nicht einig), und ferner *πάσας τὰς παραβολάς* (IV. 13) bedeutet nach dem Verfasser alle die Stücke des Säemannsgleichnisses. (Vgl. *τὰς παραβολάς* in IV. 10 und *τὰ πάντα* in IV. 11.)

Mit dem, was oben gesagt ist, ist auf die Fragen (3), (4), (5) zusammen-wörtlich und gedanklich nicht ohne Störung-antwortet worden.

Noch dazu finden nach dem Verfasser wir dieselbe Inhaltsstruktur-mutatis mutandis-in Markus XII. 1-12, die wir im wie oben verstandenen Markus IV. 2-20 finden, und die dem *ἐν παραβολαῖς* (IV. 11) und dem *ἵνα* (IV. 12) gegebene Deutung ist auch mit dem parallelen des Lukas [*τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς ἵνα κτλ.*] unterstützt. Üderdies wird es in Vorschlag gebracht, Matthäus XIII. 10 in dem Sinne, dass *διὰ τί [ταῦτα (!)] ἐν παραβολαῖς λαλεῖς κτλ.*, zu deuten.