



Title	ί ν α ε μ ή π ο τ ε
Author(s)	田中, 利光
Citation	北海道大学人文科学論集, 17, 35-49
Issue Date	1980-03-28
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/34349
Type	departmental bulletin paper
File Information	17_PL35-49.pdf



ἵνα と μήποτε

田 中 利 光

1

私は先に Mk [=マルコ福音書] IV・10-13 について、

(a) Mk IV・12 の ἵνα 句は、普通、「目的句」として理解されているけれども、「(内容) 説明句」と解すべきである。

(b) Mk IV・13 の τὴν παραβολὴν ταύτην は、Mk IV・3-8 に記されている παραβολή のことだと普通理解されているけれども、Mk IV・12 に引用されている旧約本文(イザヤ書 VI・10) のことを指していると解すべきである、他方、同箇所 の πάσας τὰς παραβολὰς は、イエスによって語られた(「種まきの譬」を除く)すべての譬のことだと普通理解されているけれども、実はこれこそ「種まきの譬」、つまり Mk IV・3-8 のことを指していると解すべきである。

(c) Mk IV・11 の ἐν παραβολαῖς は γίνεταί と統合させ、つまり ἐν παραβολαῖς ... γίνεταί と続け、「譬で語られる」の意だと普通理解されてきたけれども、γίνεταί とは分離させ、ὁ λέγεται ἐν παραβολαῖς の意に解すべきである、等の提案をした¹。

1. 『マルコ福音書 IV・10-13 について』、北海道大学文学部 人文科学論集 13 号 (1976 年)、191-226 頁。

ところが、その後、上記 (a) のような読み方、つまり問題の ἵνα 句を内容説明句と解する説がすでに発表されていることを知った。Peter Lampe, *Die markinische Deutung des Gleichnisses vom Sämann Markus 4 10-12*, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft Bd. 65 (1974), SS. 140-150 である。迂闊なことであつたが、他面、それほど一人勝手の読み方ではなかったらしいことをあらためて確認できたわけである。

もっとも Lampe は、上記 (c) のような読み方をしていない。この点は従来通りの理解をしている。それで済めばそれにこしたことはないが、上記 (a) と連動してそれでは済まないのではないかと私はやはり考える。また、その表題から明らかなように Mk IV・13 は特別に考察の

対象としていないが、その行論から、上記 (b) の読み方をせず、これまた、従来通りの理解をしていることは明らかである。この点についてもそれでは済まないのではないかと私はやはり考える。

他方、先に私が当然と思って、格別問題とすることもなかった点について、実に思いがけない読み方を提案している。Mk IV・12 の *μήποτε* についてである。また上記 (a) に関する結論は同じでも、そのような読み方をする理由づけは私とは異っている。そこで以下、このような諸点をめぐって検討を加えてみたいと思う。

2

Lampe の論文の主旨は、その冒頭と末尾にそれぞれ次のように述べられているところによって知ることができよう。

「Mk 4 10-12 は、イエスの譬話一般の機能あるいは結果について語っているのではなくて、Mk 4 3-9 [に記されているところ] のひとつの譬話の内容について語っているのだ」(ib. S. 140).
「Verstockungstheorie あるいは譬話一般の機能についての省察がわれわれのテキストで云々されているというのでは決してない」(ib. S. 150)

しかるに、これまで、大抵の解釈では、12 節の *ἵνα* が「目的」と解され、

「かくして、マルコのいわゆる Parabel-あるいは Verstockungstheorie が云々された」(ib. S. 140) というわけである。そして、

「接続法を伴う *ἵνα* を見れば [目的句の場合が普通であるし —— 引用者]、しかも、引用されているイザヤ書 69・10 のヘブル語本文には、事実、目的句があることを考えれば、*ἵνα* を目的に解するようになったのも無理はないし、用語上は (sprachlich) 異議を申し立てる筋合いはなにもない」

という。

しかし、内容的には (inhaltlich)、従来のこうした理解には異議を唱えないわけにはいかないという。つまり、そのような理解にもとづいて、Verstockungstheorie がとなえられたりすることになるわけだが、

「同じ章 [第 4 章] の第 2 節、第 33 節 [に記されているところ] は、こんな奇妙な説 [Verstockungstheorie] とくいちがっている。〈中略〉マルコがこういうくいちがいに同じ章の中なのに気付かなかった、うっかりしたのだと釈明しなければならないような解釈は、工合わるいし、単純すぎるというものだろう」(ib. S. 140)

と述べている。

しかし、Mk IV・2、Mk IV・33 の内容と「くいちがう」というような指摘で、ここに

Verstockungstheorie なり, Parabeltheorie なりを読みこむことを, こんなにあっさり否定することができるものなのかどうか, 問題だと思う。また, Verstockungstheorie なり Parabeltheorie なりをここに読みこもうとする人は, Mk IV・33 に続く 34 節の内容を重要視するだろう。が, その点について Lampe が触れていないのも片手おちではないか。ὅτι 句を目的句と解すべきでないとする私の論拠は, Lampe のそれとは全く別のものであった。ちなみに, Mk IV・2 というのは, 特に *καὶ ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς* (「そしてさまざまな譬で彼らを教えていた」) という部分などを念頭においているのだと察せられるが, これが, かりに Verstockungstheorie と「くいちがう」にしても, その「くいちがい」は Lampe が論難するほどのものかどうか, それほど確定的ではないように私には思われる。Mk IV・33 はたしかに注目すべきであるが, 続く 34 とあわせて, なお検討されなくてはならないだろう。なおまた, ὅτι 句を結果句ととる理解についても, 同様の理由づけで, これを否定しているが, ことさら, ここで取り上げる必要もないと思う。

さて, Lampe は, 以上見たような理由から, ὅτι 句を目的句と解する読み方を否定して, 12 節の旧約引用は, 「種まきの譬」を解釈しているものなのだと主張する。

「3-9 節と 11, 12 節とは内容的に対応している」(ib. S. 141)

のだが, そして, これまで, そのことが, まれに示唆されたこともあったけれども, その方向に徹底して読んで見ることはなされなかった, として, とりあえず, 11 b-12 節を, 次のように Paraphrase して, 自分の読み方を提示している。

In Bildworten wird ihnen das alles zuteil, (nämlich) daß sie sehen (im Bilde des Gleichnisses: die ausgestreute Saat empfangen), aber nicht verstehen (im Gleichnis: schlechter Ackerboden sind, auf dem keine Frucht wachsen kann); vielleicht bekehren sie sich und erlangen Vergebung (im Gleichnis: werden dem fruchtbaren Acker gleich).

「譬で, 以下のことがすべて彼らに語られている, (すなわち) 彼らは見る (譬話の姿では: まかれた種を受けとる), しかし理解しない (譬話では: いかなる実も産することのできない畠である): [だが] おそらくは, 改心し, 許しを得るであろう (譬話では: 実りゆたかな畠のようになる)」

3

さて, ところで, この Paraphrase の中に, われわれは ὅτι についてあらかじめ告げられていた読み方を確認できるわけであるが, それと共に, μήποτε についての意想外の読み方をいきなり提示されるわけである。当然, ὅτι と μήποτε をこのように理解することが, そもそもその用法上可能なかどうか, 説明が必要とされるわけで, ひきつづいて Lampe は ὅτι と μήποτε

について、次のような eine sprachliche Erörterung を行っている。

まず, *ἵνα* については, *τὰ πάντα* についての *explikativ* (*epexegetisch*) なものとして解することができるという, すでに再三及ずみの考えが説明されている。その説明の大筋については, 反対すべき点はない。ちなみに, Mk における *ἵνα* の用例について, ①純粹に目的 (あるいは結果〔? — 田中〕) の *ἵνα* は 32 回, ②目的的な意味をなお保持しているが, 純粹に説明的な意味にすでになりかかっているものが 28 回, ③ Mk 4₁₂, 9₁₂, 11₁₆ の三例では, 目的の要素はすでに消えて, 全く説明的, というように分析している。私は, ②と③に該当するものをあわせて「内容導入」句として一括し, 31 例 (Lampe の数字と一致する), ①に該当するものとして 33 例 (Lampe の 32 例とひとつくいちがうが原因は不明) とした。Lampe のように②と③に分けた方が, より精密であるかもしれない。くりかえしていることになるが, Mk IV・12 の *ἵνα* の説明には私も賛成である。ところが, その説明に続いて, 突然 —— といってよいと思う —— Mk 4₁₂ を *das explikative ἵνα* として説明できるとなると, *μήποτε* の方もまず目的にとることはできないと断定している (*Nach der Erläuterung des explikativen ἵνα ist auch μήποτε schwerlich final zu fassen*)。そして, その断定 (第一の, と呼ぶことにしよう) に立って, この場合の *μήποτε* の用法は *dubitativ* だ, と, これもいきなり断定 (第二の, と呼ぶことにしよう) を下して, ひきつづき, *μήποτε* には, 一般的にこの *dubitativ* の用法もあることについて, 実にくわしい説明をしていくのである。

しかし, どうして第一の断定をすることができるのだろうか。また第二の断定が可能なのだろうか。しばらくあとになって, その「根拠」を聞かされることになるのだが, 今ここでさしあたり, Lampe はしかじかの前提に立っていたのではないかとこちらからも推察して, それを記しておくのがよいように思う。それは従来の *ἵνα* 句を目的句とする場合, *μήποτε* 句も目的句と解するわけだが, それは, *ἵνα* 句と同様に, *ἐν παραβολαῖς*……………*γίγεται* にいきなり係っていき, つまり *ἵνα* 句と *μήποτε* 句は同格で, お互いは *asyndetsch* であると考えられていたに違いない, という前提である。そう推察すると, 第一の断定がまことによく理解できるのである。なぜなら, *ἵνα* 句について, 折角これは「目的」句ではない, そして, ここでは, *Parabeltheorie* や *Verstockungstheorie* が問題となっているのではないとしても, *μήποτε* を目的句ととり, 加えて上に推察した前提に立つかぎり, 相変らず, *Parabeltheorie* のようなものが語られていることになってしまうからだ。では, *μήποτε* が目的句でないとなれば, なにか, *μήποτε* には *dubitativ* の用法も確立している。この場合はそれだ, というような推論の流れを一応想定できるのではないと思う。

もしそうだとすれば, そのような前提は実はまともなものではない。不自然なことを前提しているといわなくてはならない。なぜなら, 12 節の *βλέποντες* から *αὐτοῖς* までは, 旧約からの引用部分であって, まずこれがひとまとまりをなしている, つまり *μήποτε* 句は, 引用本文の

βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν および ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν に直接に係っていくと理解するのがごく自然なのであって、これをまず ὅτι 句と μήποτε 句に二分し, asyndetisch な同格句として、共に ἐν παραβολαῖς……γίγεται に係っていくと理解するのは、まことに不自然である。また、前者は自然で、後者は不自然だとはかならずしもいえないとかりにしても、前者の可能性も充分ありうることは否定できないと思う。実は、前者のように考えて、それをごく当然のことと私は見なしてきたわけである。

ここで思い出されるのは、この点についての Manson の意見を批判した Black の見解である(小論, 195-6 頁参照)。Black も、実は同じ不自然な前提に立っていたといえよう。しかも Black の場合は、μήποτε は「目的句」だという理解はそのままうごかさずにしておいて、だから ὅτι も「目的」でなければならない、というように、Lampe とは正反対の方向の主張をしていたわけだが、両者とも同じしくみの誤りをしているといえよう。そして、Lampe の方は、μήποτε についての従来の理解の方をうごかして、なんとかおかしくない文意が得られるのではないかと選りよったのが μήποτε の dubitativ の用法で、これがあの第二の断定の背景のひとつの要因ではなかったかと私はとりあえず、ここで考えておく。

さて、第二の断定についてはさらに、μήποτε には一般的に dubitativ な用法が確立しているとしても、果してこの場合にその用法で用いられているかどうかは別に問題にしなければならないわけだが、上にすでに記したように、それはしばらくあとになって問題にされている。さしあたっては、μήποτε に、一般的に dubitativ の用法もあることについて、くわしい説明をしているのでそれを見ておくことにしよう。

「μήποτε の機能: μήποτε はここでは dubitativ な μή (ποτε によって強められている) であって、間接疑問を導入している」(ib. S. 143)

というのは、すでに言及した第二の断定のくりかえしである。そして、「ποτε によって強められている」という部分の脚注で、L. Radermacher, Das Griechisch des NT im Zusammenhang mit der Volkssprache, 1925², S. 195 の次のような発言を強調符付きで引用している。

「普通 dubitativ μή には ποτε あるいは πως が附される。〔そしてそれは〕 危惧内容文を導入する場合と、比較的ゆるやかに附加する場合とがある。〔しかしてそれは〕 目的の μή から区別するためである」

また、「比較的ゆるやかに附加する」(freierem Anschluß) と「目的の μή から区別する」(von finalem μή zu unterscheiden) は隔字になっている。この Radermacher の発言だけを読むと、まるで μήποτε には「目的」の機能がいないかのようなではないか。なぜといって、μή には、すくなくとも dubitativ と final の機能があるが、finale μή ではないことを示すために ποτέ が附されるのだ、という意味のことをいっているからだ。しかし「目的の μή から区別するため」という部分は正しくない。Radermacher がこのことをのべている文脈に即してみても、なぜこの

ようなことをいうのか、はなはだ要領をえないところなのだ。というのは、そこでは、目的文の否定には、*ἵνα μή* あるいは *ὅπως μή* の代りに *μή* だけが用いられるようになっていることをのべ、さらにこの *μή* は *ποτε* によって強められることもありうることをのべて、その用例(つまり目的の機能を有している)を示し、そして、いきなり、上に引用した部分がつづいているのである。つまり、「目的の *μή* から区別するためである」といいうる根拠はなにも語られず、その前からの意味を追っていけば、逆に、疑問符をいくつもつけなくてはならない部分なのだ。また、どう考えても目的の *μή* から区別するためというようなことはありそうもない、といわなければならない。Lampe の議論は、ひとつには、このような「権威」によりかかっているわけだ。

もちろん、*μήποτε* が間接疑問文を導入する機能も有していることは、その通りだと思うが、問題は、はたしてこの場合もそれかどうか、ということだ。Funktion des *μήποτε* ということ で以下述べられていることは、要するに dubitativ な用法がある、この場合もそれだ、ということにすぎない。

4

ここで、私もとりあえず新約文献(文書の指示は、普通に通用していると考えられる略号をもって行う)に限り、どれぐらい、そして、どのように用いられているかを、*μήποτε* についてざっと検討してみることにしよう。まず、計 25 例。そして問題の用法、つまり、「……ではないか」とでもいうべき場合は、15 例、実に三分の二に達する。Lampe の取ろうとする dubitativ の用法は、Radermacher などに格別もとずかなくても、確実にあるといえよう。15 例の中には、多少のニュアンスの相違があるようだが、今は、問題にする必要はないと思う。残りの 10 例は、Mt. 4₆, 13₁₅, Lc. 4₁₁, 14₂₉, 21₃₄, Ac. 28₂₇, Hb. 2₁, 3₁₂, 9₁₇ とさきほどから問題にしている Mc. 4₁₂ である。

まず、Hb. 9₁₇ は一寸むずかしい。W. Bauer はこれ一例のみ、特別に、*ἐπεὶ* で導入される理由句中に用いられている否定辞としてあつかっているが、Blass-Debrunner (S. 267) は、このような理解に反対している。すでにのぞいた 15 例と同系統の用法として理解しているようだ。さしあたり、私は判断をさしひかえたい。

Mt. 4₆, Lc. 4₁₁ は全く同様にとりあつかわれよう。そして、これは間違いなく否定的内容の目的句を導入する接続詞として用いられているとすることができよう。Mt. 13₁₅, Ac. 28₂₇ と問題の Mc. 4₁₂ は、いずれも旧約イザヤ 6₁₀ の引用文。これについてはのちにとりあげよう。

Lc. 14₂₉, 21₃₄, Hb. 2₁, 3₁₂ —— この四例も Mt. 4₆, Lc. 4₁₁ と同系の用法と見て差支えあるまい。

以上、まとめると①一応 dubitativ として分類したもの 15 例, ② final 的なもの 6 例, ③ Hb. 9¹⁷, ④ Mt. 13¹⁵, Ac. 28²⁷, Mc. 4¹².

5

さて, Lampe の論旨を追ってみよう. 次いで *μήποτε* 文の Modus というパラグラフでのべていることも, 第二の断定に立った上で, *μήποτε* 句の接続法の機能を問題にしたもので, もし第二の断定が正しいとすれば, やはり述べられていることは, 格別問題にすべき点はないようだ.

次に, *μήποτε* 文の従属性というパラグラフで述べられていることも, 同様に, 第二の断定に立った上で, 主文への従属性の度合いはさまざまであり, すっかり従属性がなくなっているような場合さえあるということだ. そして, さらに次のように述べている点に注意させられる.

「われわれの *μήποτε* 文がまさにこのゆるやかに附加されているという場合である. つまり表現上はいかなる従属関係にも立っていない(*μήποτε*はὅτιに続いていくのではない!). 表現上は, ほとんど主文同様のものである。」(ib. S. 144)

つまり, 「*μήποτε* は *ὅτι* 句に続いていくのではない!」として, 私が取っている読み方がはっきり否定されているからだ. しかし, さしあたっては, これも根拠なしの断定である(以下, 第三の断定として言及することにしよう). そして,

「内容的には, *μήποτε* 文は, 熟考するというような表現をあたまでおぎなって考え, これに従属しているとすべきだ. つまり, 語り手としてのイエスが熟考しているという意味合いがここにはある, すなわち, マルコのつもりでは, *μήποτε* 文は, 聞き手が改心するのではないかというイエスの思い入れを意味しているのだ. —

くわしく敷衍して訳せば 11 b・12 節は次のようにしなければならないだろう.

》彼らは改心して赦しを得るのではないかと思慮り, あの外の者にはすべてが警で与えられる, (すなわち) 彼らは見るには見るが認めない……《——

表現上の独立性をそのまま押さえて訳せば次のようになる.

》あの外の者にはすべてが警で与えられる, [すなわち] 彼らは見るには見るが, 認めず, 聞くには聞くが, 悟らない [ということが——だが]

多分! 彼らは改心して赦しをえるだろう《]

というわけである. このパラグラフに対しても, くりかえしていることになるが, 第二の断定が, そして, 第三の断定(があらたになされるわけであるが)が成立すれば, ここでいわれていることは一応可能だと思う.

まだ肝心な点はわからないわけであるが、ひきつづいて Lampe は、Exkurs [1] を 3 点にわたって述べている。実は、この部分に肝心な所がでてくるのである。しかし、いきなりそこをとりあげるよりは、記述に従ってそこに至る方がどうして上に見てきたような読み方をするようになったのか、その背景がもっとはっきりするわけで、その方が、よいと思う。

まず第一点、ここを見ると、実は上掲の小論でもすでに多少言及した Jeremias の *μήποτε* についての考えがとりあげられている。もう一度、Jeremias の考えの要点をここでくりかえしておくと、① 12 節はヘブル語本文を訳したものでもなければ、七十人訳によるものでもなく、アラム語訳にもとづくものである。② (*μήποτε* と訳された) アラム語の *dilema* と *μήποτε* とは、どちらも “auf daß nicht” と “ob nicht vielleicht” という二つの意味を有するが、*dilema* は更に “es sei denn, daß” の意も有する。③ アラム語に訳した人がどの意味でそう訳していたにせよ (“Wie immer der Targumist selbst es gemeint haben mag,”) ラビ達はこれを “es sei denn, daß” の意味に解していた。④ 「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」、というものだった。

Jeremias の考えについての理解の仕方は、Lampe と私とでは実はこまかいところで異なっているのだが、さしあたり、そのことを問題にする必要はないと思う。Jeremias の考えに対する Lampe の考えは、要するに、まず① *dilema* を、konditionale Konjunktion として、*μήποτε* で訳したということはまずありそうもない、*μήποτε* にはそういう機能はないのだから。② *dilema* のもうひとつの機能 Adverb der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit は *μήποτε* の dubitativ な機能にきわめて近い。アラム語本文をギリシャ語に訳した人は、*dilema* をこの機能のものと理解したに相違ない、というものである。ここで、当然、これまで再三言及してきた疑問がうかんでくる。*dilema* を final な機能のものと理解しなかった、とどうしてきめられるのか。実はこの段階で、Lampe はその理由を次のように明示しているのである。

「これを目的に解することができなかったのは、イザヤ書 6₁₀ のタルグムは常に赦しの約束として解釈されたから。そのことは、同時代のラビによる釈義が証している」(ib. S. 145)

こうして見てくると、結局 Lampe は Jeremias に基本的には従っていて、ただ、“es sei denn, daß” などという機能に無理によらずに、“ob nicht vielleicht” の機能で話は片附くのではないかと、いっているにすぎないともいえよう。

さて、その理由が成立するかどうか検討するに先立って、あらかじめ第二点も見しておくことにしよう。というのは、final と理解するより、dubitativ に理解した方がすぐれていることを云々しているからだ。すなわち、

「μήποτε を目的にとるやいなや、誤解を想定することになる。つまり、マルコ以前にギリシャ語に訳され、のちにもはやマルコによって dubitativ と理解されず、したがって彼によって final に解釈されたと前提しなければならない。なぜなら元来ギリシャ語に訳された時には μήποτε が dubitativ であったことは否定できない。[なぜなら]イザヤ 6 タルグムにあって、dilema は決して final に理解されなかったし、したがって final に訳されえなかった [のだから]——もっとも訳者がタルグムを誤解した、というのなら別だが、どっちみち、μήποτε を final ととる人は、ひとつの誤解を想定しないわけにはいかない」

というのである。

7

ここで第三点を見ることはしばらく後にのばして、Jeremias や Lampe によってこれほどにも重要視されている「同時代のラビの釈義」なるものを検討してみることにしよう。それは、例の Strack-Billerbeck による Kommentar zum Neuen Testament に集められているものである。これは H. L. Strack と P. Billerbeck によって Talmud と Midrasch の中から、新約文書の解明に役立つ部分をドイツ語に訳して蒐集した、驚くべき労作であるが、問題の材料は、マタイ福音書十三章 14 節以下のところに配されている (Bd. I. SS. 662~3)。これは、マタイでイザヤ書 6.9 f が引用されている個所であり、イザヤ書 6.9 f が、ラビ文献でどのように扱われているかが、その個所に集められていて、マルコ 4・12 もイザヤ書 6.9 f の引用だから、同様にこれを利用できるわけだ。そこには四つ集められている。第一は、旧約文献に対する古代ユダヤ人の注解書である Midrasch の中のひとつで、出エジプト記の 12 章 1 節から 35 章 3 節までの律法部分を章節を追って註解した Mekhilta と称されるもの（この手のものでは最も初期のものとしてされる）で、出エジプト記 19 章 2 節に関する部分があげられている。そこには 180 年頃のラビ、エレアザルの、聖句の引照を縦横にまじえた講説が記されていて、その引照のひとつに、イザヤ書六章 10 節が次のような文言ででてくるのである。

「更にこういわれている。『あなたはこの民の心を鈍くし、その耳を聞えにくくし、その目を閉ざせ。これは彼らがその目で見、その耳で聞き、その心で悟ることのないためである。しかし悔い改めるならば、いやされる』(加点——引用者、以下同じ)〈中略〉。『悔い改めるならば』という言葉は、悔い改めていやされることを生ぜしめようとしているわけだ」

第二は、タルムードの第二篇『祝祭』の第八項 Rosch Ha-schana と称されるものにある次のようなもの。

「ラビ、ヨハナン (+279) は言った——大いなるかな、悔い改めることは。なんととなれば、人間

に関する神の裁きの決意を打ちいただくから。見よ『あなたはこの民の心を鈍くし……そして悔い改めるならば、いやされる』イザヤ六、10。ラビ、パパ（+376）はアバイエ（+338/39）に言った——それは、おそらく神の裁きの決意がきまる前のことなのだ。彼〔アバイエ〕は答えた。——こう書かれている。『そしていやされる（和らげられている）』。和らげられることを要するのはなにか。それこそ神の決意といわなくてはならぬ（つまりそれはすでにきまっていたのだ）。』

第三も、同じくタルムードの第二篇の第十項 Megilla と称されるもので、そこでは、どうして18項の祈りの第5番目の祈願である「くいあらため」が、「悟り」のあとにいわれるのかの問題にされ、それはこういわれているからだとして、次のような文言でイザヤ書六章10節が引用されている。

「その心は悟るだろう、くいあらためていやされるということを」

そして、それにひきつづいて、もしそうであれば、第8番目の祈願の「いやし」は、「くいあらため」のすぐあと〔つまり第6番目〕にあるべきでないか、というようなことが問題にされ、しかし、そうではない、なぜならこういわれているからとして、イザヤ書五十五章7節が引用される。そこで、どうして、イザヤ書六章10節に基づかないのか、というようなことが問答式に云々され、そのやりとりの中で、ふたたび、イザヤ書六章10節にはこういわれているというようにして、それが次のような文言で引用されている。

「くいあらためる、そしていやされる」

最後の第四は Midrasch の Seder Elijahu Rabba と称されるもの。そこでは予言者イザヤと他の予言者との相違が問題にされている。そして、その際に、イザヤ書六章10節が次のような文言で引用されている。

「あなたはこの民の心を鈍くし、その耳を聞えにくくし、その目を閉ざせ。これは、悔い改めていやされるべくその目で見、その耳で聞き、その心が悟ることのないためである」

すると、この個所の終りの言葉がいつているように思われるのだが、神はイスラエルが罪を悔いあらためることを決して喜ばない、ということなのか、が問われ、それに対して、結局は、

「イザヤに対する神の指令は、イスラエルの側に、悔い改めの心を引き起こすことを目的とするものだったのだが、イザヤは、11節の神の答えを誤解して、神の言葉を、10節において、イスラエルがくいあらためないでたくなることがその意図した目的であるかのような具合に、あべこべにしまったのだ」

といわれている。

8

以上、四つの例を見たわけであるが、はじめの三つにおいては、イザヤ六章10節が、「しかし悔い改めるならば、いやされる」、「そして悔い改めるならば、いやされる」、「そしていやされる」、「くいあらためていやされるということを〔悟る〕」、「くいあらためる、そしていやされる」などのように、肯定の意味に理解されていたことが確認できる。最後の例はどうか。伝承されたテキストそのものについては否定の方向に読んでいたことは明らかである！そしてその上で、しかし、それはイザヤの誤解(!)によるものとして、本来の趣旨は、肯定だったのだと理解しているわけである。

ところで、以上の四ヶ所のあとに、編者の Strack-Billerbeck は次のように附記している。

「これらの個所は、古いシナゴグは、イザヤ6, 10をイスラエルをかたくなにする神の裁きとしては理解しなかったことを示している[これはその通りだと思う——引用者]。最後の例ははっきりとこういう理解に対して論駁している[しかしたゞ一般的にこういう理解ということは勿論であろうが、それ以上に、予言者イザヤそのものに論駁していることに注意しなければならないだろう——引用者]。したがって、イザヤ6, 10に対するタルグム(その dilemma という語にはあいまい性がある)は次のように訳されるべきであろう——あなたはこの民の心を鈍くし、その耳を聞えにくくし、その目をくらくせよ。おそらく、彼らはその目で見、その耳できき、いやされることができるようその心で傾聴してくいあらためるのではないか。」

実は、これによって、Lampe が取っている理解がすでになされていたことを知るのである。Strack-Billerbeck にもとづきつゝ、しかし Jeremias がおそらく、「しかし悔い改めるならば」や「そして悔い改めるならば」のような條件的理解を重要視して、es sei denn, daß の意を読み込んだのに対して、Lampe はまた、Strack-Billerbeck の線に戻した、というだけのことでないのか。

さて、ここで、タルグムの dilemma がギリシャ語の μήποτε に訳されたとき、目的の機能のものとして解されたはずがない、という Lampe の主張を検討してみることにしよう。それはすでに見たように、同時代のラビによる釈義が証しているように、イザヤ書6・10のタルグムは常に赦しの約束として解釈されたから、というものである。この理由づけの中には、信じられないほどのごく初歩的な間違いがあるといわなくてはならない。一体、いうところの「同時代のラビによる釈義」と、マルコ4・12のもとになっていると推測されるタルグムの元来の意味およびこれをギリシャ語訳した人(訳した人がマルコであれ、それ以外の人であれ)の理解は同方向のものであった、という前提に立っているわけであるが、ユダヤ教の中から、これとする

どい対立と緊張をはらみつつ、形成されていったキリスト教の成立事情を考えれば、むしろ逆方向の理解を想定しなくてはならないのではないか。Jeremias がつけている「アラム語に訳した人自身は、どの意味でそう訳していたにせよ」という留保はこの点に触れている。Jeremias は自分の理屈の強引さを多少自覚していたともいえようか。それに対して Lampe は、その自覚もなく、一人合点の断定をくりかえしていた、といえるのではないか。かえって、いわゆる「同時代のラビによる釈義」は、Jeremias や Lampe の想定とは逆のことを証している、といえるのではないか。また、すこしこまかい点についていえば、Strack-Billerbeck のように、die alte Synagoge というのはよからうが、Jeremias や Lampe のように、zeitgenössisch というのは、示されている問題のラビ達の年代を見れば、明らかに語弊があろう。こういう点にも議論誘導のための作意が感じられる。むしろ nächstfolgend とか、später とかいうべきところであろう。しかも、くりかえしいうことになるが、ひとつには、キリスト教に対抗して打ち出されるようになった釈義である蓋然性は大きい。また、第四の Beleg からも明らかなように、その釈義は非常に強引なものであったことを示唆している。だから、このような点を勘案すれば、そもそも、Strack-Billerbeck が、タルグムの dilemma に関連してのべていることも適切なものとはいえないだろう。そして、Jeremias と Lampe は、無考えに、Strack-Billerbeck に従ったともいえるのではないか。問題のラビ達の引用する本文はすべてドイツ語訳によると Heilung となっているのに対して、問題とされているタルグムの本文はドイツ語訳によると Vergebung, vergeben になっている。これらの人々がこの相異をなんら問題にしていないのも、私には不思議でならない。

「アラム語」とか「ラビ文献」というようなものは、専門家でないものにとってはいわば、black box だ。そういうものが根拠とされる場合は、誰にでもわかるようにその事実が明確に提示されなければならないだろう。それ抜きで根拠とされる場合には、まず、眉に唾をつけてきく必要があるようだ。

9

次に、μήποτε についての Lampe の主張をマルコの文脈に即して、簡単に問題にしてみよう。Lampe の理解では 12 節は 3-8 節のたとえを、ある者は、さしあたりしかじかであるが、同じ者が（くいあらためて）こういう風になる、というように解釈していることになる。3-8 節のたとえ自体は、「道ばた」「土の薄い石地」「いばらの中」「良い地」というように、A は A、B は B、C は C、D は D という工合になっていて、たとえば A が B になる、というようなことは、さしあたり、なにも問題にされていない。14-20 節の第二の解釈も、その点無理なく、3-8 節に対応している。Lampe による理解だと、12 節の解釈は、3-8 節にかなりひねった仕方

で、関わりを持つことになる。やはり、不自然な読み込みをしていることになるのではないか。私のような *μήποτε* の理解をしてはさしさわりがある、という事は、さしあたってないように思う。

10

以上で、Lampe 説の検討は打切ってしまうても差しつかえないのだが、一応、それなりの意味もあると思われるので、最後までつきあってみることにしよう。

Exkurs の第二点までを見たわけであるが、第三点で、「マルコはタルグムの引用文をどこから手に入れたのか」ということを問題にしている。考える可能性は三つあるという。第一は、マルコ自身が、タルグムからとりあげて、ギリシャ語訳したという可能性。第二は、勿論、どこにもそんな証拠は見つからないのだが、マルコ以前にすでに、タルグムのギリシャ語訳があったという可能性。第三は、第一、第二の可能性のように、イザヤ 6, 9 以下がそれだけで、というのではなく、マルコ 4, 11 の Logion と結びついた形で、記者マルコに伝えられたという可能性。「決定は、あとになってはじめて可能になる」として、以下、最後まで、「マルコのたとえ解釈と原始教会の解釈」という表題のもとに考察がなされている。

まず 11 節以下と、13-20 節とは、「同じ層には属していない」こと、そして、*καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* というマルコの特徴的な導入句によって、11 節以下が、マルコによるそう入であることは明らかだとする。

しかし、だからといって、3-9 節、10 b 節、13-20 節というマルコ前の構成の中にひとつの Logion をそう入したということは、マルコ自身がこの Logion をこのようにいい表わしたということではないとする。11 節の本文はマルコ以前のもので、さらに、それと 10 a の内容は、マルコ以前の思想だ、つまり 10 a 節と 11 節からなる *ein festgefügtes Logion* がマルコ以前にあったとする。これに対して、12 節の引用句もこれに属していたということは、証明できないとする。しかして

「私の考えでは、マルコがはじめてこのイザヤ書からの引用句をその Logion に加え、同時にそれによって、Logion の意味を変えたのだ」

という。そしてその際、マルコがタルグムをとりあげたということは、「考えられないではない」。つまり、Exkurs の第三点で問題にした可能性のうち、第一の可能性をとるというわけだ。

さて、10 a 節と 11 節から元来なっていた Logion は *das esoterische Sektendenken* に由来するが、マルコがこれを取り上げたのは、これにとりつかれていたためでも、*Verstockungstheorie* によって、これを一層強調しようとしたためでもなく、種まきのたとえが述べていることをこの Logion が言明していると考えていたためだとする。そして、これにイザヤ書の引用が

加えられることによって、元来の Logion の Antithese が決定的な点で、変えられているのだ、というわけである。

続いて、*παραβολή, παραβολαί* という単数、複数形に関して、いろいろとのべていて、重要な点で賛成できないところがあるが、とりあげて問題にするまでのこともないと思う。ただひとつ、10 b 節では、元来、単数だったものをマルコが複数に変えたのだ、といい、その点についての脚注で、元来単数だったことは、マルコ 7・17 によって明らかだ、としているが、マルコ 7・17 は、そういうことの根據にはかならずしもならないのではないかとだけ言っておこう。

更に続いてなされている 10-13 節のいくつかの点についての編集史的な Spekulation についても、別にとりあげるほどのこともないと思う。

更にそのあとで、第一の解釈と第二の解釈とが対比され、後者の方は、完全にはその Sachhälfte までには及んでいないで、Bildhälfte に強くとどまっている、と述べている点に注意される。

最後に、このたとえ話の元来の意味を二つの解釈がきちんととらえているかどうか、という点に言及し、Mißerfolg による落胆をはげまそうとしたもののだとする、かなり一般に行われている考えに賛同の意向を表明して、論を閉じている。

さて、すでに見たように、第一の可能性をとっているわけであるが、結局は、これまたそのための実質的な根據はなにも述べられていず、「私の考えでは」というだけのことで、第一の可能性をとっているにすぎないことが確認できよう。

— 1980・11・25 —

ἵνα und μήποτε
(Zusammenfassung)

von TANAKA Toshimitsu

Zu Markus IV. 10–13 habe ich einige von den geläufigen verschiedenen Lesarten vorher vorgeschlagen (s. diese Forschungsberichte 13 [1976] SS. 191–226). Eins ist die Deutung des ἵνα (V. 13) als epexegetische Konjunktion. Danach ist es mir zur Kenntnis gelangt, dass auch Peter Lampe das ἵνα als epexegetisch deutet und noch dazu das μήποτε dubitativ fasst (ZNW 65 [1974] SS. 140–150).

Hier werden diese seine Lesarten geprüft. Problematisch ist für mich der *Grund* mit welchem Lampe den betreffenden ἵνα-Satz explikativ versteht. Passend ist das dubitative Verständnis des μήποτε in unserem Text? Ich muss das in Abrede stellen. Die sogenannte *zeitgenössische* rabbinische Exegese von Jes. 6.10 kann kein Grund dafür sein. Im Gegenteil können wir die Exegese als Beleg für die *finale* Auffassung betrachten. Wenn ich mich nicht irre, macht Lampe einen unglaublichen Fehler (gleichfalls auch Jeremias und Strack-Billerbeck) [s. ausführlich die japanische Fassung] .