HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	マルコの旧約理解
Author(s)	土屋, 博
Citation	基督教学, 4, 22-53
Issue Date	1969-07-14
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/46237
Type	journal article
File Information	4_22-53.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

マルコの旧約理解

土屋博

目次

一、問題と方法
二、テキストの検討
三、マルコの旧約使用の特徴
四、「預言と成就」の意味
五、結語

一、問題と方法

所謂編集史的方法 (die redaktionsgeschichtliche Methode) による聖書の成立過程の研究は、伝承された素材の文書化が完成する段階に注目し、そこに働いた記者の意図、思想を明らかにしようとする。しかし、研究者が一致して認めているように、編集史的方法は、常に様式史的方法 (die formgeschichtliche Methode) を前提とし、その成果の上に立って議論を進める。その意味で、編集史的方法は、様式的方法の継続であるといって差支えない。(1)

様式史的方法によれば、言葉、文型、文体等が、伝承の過程で、社会的諸要因と関連しつつ、如何に変遷していくかが問われる。そのさいに、問題の中心となるのは口伝の段階である。しかし、口伝から文書化へと単線的に進むの

ではなく、口伝と文書化が交錯して現われる場合には、事態は複雑になる。様式史的方法は、元来、旧約研究から生じ、次いで、新約研究にとり入れられたものであるが、それを適用する場面においては、旧約と新約で、若干の相違があるであろう。[2] その相違は、旧、新約それぞれの伝承の性格の相違によるが、さらに、新約においては、伝承の中に、すでに文書化された旧約が前提されているということも見逃されてはならない。新約成立の時代に、旧約が、単に文書化されていただけでなく、正典としての地位を確立しつつあったのであるならば、その影響力は、なおさら十分に考慮する必要がある。

そのような様式史的方法の成果を顧みつつ、編集史的方法による研究は、伝承素材が集められ、一つの文書の形態が出来上る時点で問いを立てる。その場合の伝承素材は、主として口伝によるものであるが、中には、すでにある程度文書化しているものもあると考えられる。ここでも、旧約と新約は、事情を異にする。新約の場合には、編集の段階で、諸々の伝承素材を通じて伝えられた旧約以外に、独立して旧約が用いられることもありうるからである。ただし、編集史的方法においては、編集者は、自由な著述家であることを期待されていないので、独立して旧約を用いるといっても、自ずから限界がある。編集者の思想の新しさは、伝承素材を受容し、整頓するやり方のうちに現われるのである。

以上のことから明らかであるように、新約を編集史的方法によって研究するさいには、編集者の旧約に対する見方を確定しておく必要がある。新約において、編集史的方法が主として適用されてきたのは、共観福音書と使徒行伝であった。即ち、これまでしばしば見過ごされてきた三人の福音書記者の独自性を評価する試みがなされたのである。従って、旧約に対する見方を考える場合にも、三人の福音書記者は、安易に同一視されえない。さらに、福音書記者においては、旧約理解は、歴史理解と有機的に結びついているし、また、イエス理解とも密接な関連をもつと考えられるので、問題は複雑である。

E・ホスキンスとN・デイヴィは、その古典的著書において、キリスト論による新約の統一を主張し、それを旧約と新約の関係によって基礎づけようとした。[3] 彼等によれば、「今我々の持っているような共観福音書が、イエスの生と死とを描く描き方は、その他の新約聖書の諸文書と全く同じように、旧約聖書の文脈の中でなされている」。[4] さらにまた、「諸福音書は、イエスの生と死が、イスラエルの預言者達と詩篇記者達を通して生ける神によってなされた約束の成就であったことを宣言するために書き記された」[5]と考えられている。しかし、今日、共観福音書記者の旧約理解を論ずる場合には、もう少し立ち入った考察が必要になる。我々は、共通点を見出すことを急いで、相違点を見逃してはならないし、約束（預言）と成就という定式そのものにも、再検討の余地がある。

この論稿においては、最古の福音書記者マルコに焦点を合わせ、その旧約理解を明らかにすることが試みられる。[6] まず、テキストの分析を通じて、伝承と編集が区別され、次いで、編集の部分に働いた福音書記者マルコの意図が問われる。そのさいには、新約における旧約理解の諸類型との関連が考慮されねばならない。

二、テキストの検討

「マルコによる福音書」における旧約引用の数は、学者の数え方によって異なる。B・F・ウェストコットとF・J・A・ホートのギリシャ語テキストは、巻末に旧約引用の一覧表を含んでいるが、それによれば、「マルコによる福音書」には、七一個の引用句があることになる。[7] しかし、これらの中には、ごく短い言葉もあり、はっきりした文章の引用ということになれば、数は、もっと少なくなる。しかし、他方、直接の引用ではないが、明らかに意図的に旧約のある箇所を暗示している表現がある。そのような表現は、マルコに限らず、新約全般に見られるが、どの部分がそうであるかという判断は、かなり研究者の主観によって左右される。

「マルコによる福音書」全体を、ある旧約的概念で統一的に把握しようという試みが、しばしばなされてきた。例え

ば、C・マウラーは、受難物語を中心にして、「マルコによる福音書」を、第二イザヤの「神の僕」という概念に従って組み立てられたものとして理解する。[8] しかし、「マルコによる福音書」の中には、「僕の歌」からの直接の引用が一つもないという事実のもつ重みは、やはり無視できない。[9] C・マウラーは、いくつかの箇所が内容的に「神の僕」を暗示しているというが、この見方は、テキストに即して考えれば、こじつけという印象を免れず、あまり支持を得ていないのも当然であろう。さらにまた、最近では、J・ボウマンが、「マルコによる福音書」全体を、旧約的背景から理解することを試みている。[10] 彼は、聖晩餐の伝承を重視し、「マルコによる福音書」を、律法からの解放と神の国への脱出を示す新しいキリスト教的な過越のハッガダーと考える。[11] しかし、この著書では、英語以外の言葉で書かれた最近の研究は、ほとんど参照されておらず、理論を導き出すためのテキストの分析に関しても、多くの問題を残している。

要するに、人は、前もってある観念をいだいてテキストに向かうと、どうしてもそれを無理に適用するようになる。「マルコによる福音書」が旧約の引用や暗示を多く含むという事実は、直ちに、両者に共通した思考形態が存在するということを意味しない。また、旧約と新約の間には、常に預言と成就の定式があてはまるという見方も、決して自明なものではない。さしあたっての問題は、一切の先入見なしに、「マルコによる福音書」における旧約の引用や暗示のうち、どれが福音書記者マルコに帰せられるかを識別することである。

《一・二―三》

バプテスマのヨハネの出現を説明するにあたって、旧約の言葉が引用される。マルコの文脈では、引用文は、イザヤ書に帰せられているが、これは、周知の如く、明らかに間違いである。次に見るように、二節は、LXX. Ex. xxiii. 20 または LXX. Mal. iii. 1 からの不正確な引用であり、三節は、LXX. Jes. xl. 3 からの正確な引用である。[12]

（傍線は筆者）

二節：*ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου·*

cf. LXX. Ex. xxiii. 20：*καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ἵνα φυλάξῃ σε ἐν τῇ ὁδῷ, ……*

LXX. Mal. iii. 1 ：*ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου, καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου, ……*

三節：*φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ·*
ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου,
εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ,

cf. LXX. Jes. xl. 3：*φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ Ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, ευθειας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν·*

マタイとルカは、この二種類の引用文を結びつけず、別々の箇所で用いている(Mt. iii. 3; xi. 10; Lk. iii. 4; vii. 27)。それは、これらの引用文が独立したものであることを彼等が知っていたためであろう。マルコでは、一・二|三に関しては、旧約を正確に引用することにあまり注意が払われていない。このような不正確な引用の仕方は、マルコ以前の伝承よりも、むしろ、福音書記者マルコ自身に帰せられる。伝承の過程があれば、その間に修正される可能性が強いからである。

《一・一|》

イエスの洗礼のさいに、天から語られる言葉には、旧約の反響があるということが、しばしば指摘されてきた。Gen. xxii. 2; Ps. ii. 7; Jes. xlii. 1; xliv. 2; lxii. 4; Jer. xxxi. 20 等において、確かに類似した表現が見られる。しかし、「マルコによる福音書」の言葉と同じものは一つもない。また、言葉の向けられている相手は、「イサク」

「ヤコブ」、「エルサレム」、「エフライム」等様々であり、この表現が特に重要な意味をもつとは考えられない。イエスの洗礼の物語は、全体として、マルコ以前の伝承に属するものであろう。(13)

《一・四四》

らい病人のいやしの物語の中に、旧約の律法への言及がある。これに対応する旧約の記述は、Lev. xiii-xiv、特に第一四章の清めの規定である。しかし、この律法を指示する言葉は、マルコ以前の伝承に属しており、福音書記者の思想を反映するものではないと考えられる。(14)

《二・二三―二八》

安息日に麦の穂をつむことに関するイエスとパリサイ人との論争は、いくつかの旧約の記述を前提としている。麦畑で穂をつむことを許す Dtn. xxiii. 25 の規定、安息日を守ることを命じた Dtn. v. 14 の規定、ダビデの行為を記した 1 Sam. xxi 1-6 の物語、供えのパンについての Lev. xxiv. 5-9 の規定等がそれである。この論争物語は全体として、マルコ以前の伝承に属するが、福音書記者の手が加わっている部分もあると思われる。特に、二七、二八節が別の伝承から付け加えられたものであることは、広く認められており、その作業を行なった者は福音書記者かも知れない。(15) また、二六節の「大祭司アビアタル」という名は、「サムエル記上」の物語に出てくる「祭司アヒメレク」という名と一致しない。この食い違いは、写本家よりも、むしろ、福音書記者に帰せられるべきであろう。(16)

《四・一一》

「種まきの譬」とその解釈との間に、Jes. vi. 9f. からの不正確な引用がある。それが、セプテュアギンタではなく、

タルグムによっていることは、しばしば指摘されている。[17] この部分は、福音書記者によって挿入されたものと考えられる。[18]

《四・二九》

「ひとりでに成長する種の譬」の結びの句は、Jo. iii. (iv.) 13 を暗示している。用語は、セプテュアギンタと似ているが、そのままの引用ではない。この譬は、マタイとルカにおける平行記事をもたず、「マルコによる福音書」特有のものである。そのことは、直ちに、この譬が福音書記者マルコによってとり入れられたものであるということを意味しないが、それを否定する根拠もあまりない。

《四・三二》

「からし種の譬」の結びの句にも、旧約の影響があるといわれている。Dan. iv. 9ff. におけるネブカデネザルの夢の記事、Ez. xvii. 23; xxxi. 6 等が、背景として指摘されるが、大きな木に鳥が宿るという表現は、別に珍しいものではないので、あらためて旧約を引き合いに出すまでもないかも知れない。この箇所は、全体として、マルコ以前の伝承に属すると思われる。

《六・三四》

ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα という群衆についての形容には、明らかに旧約（セプテュアギンタ）の反映が見られる。Num. xxvii. 17; 1 Kön. xxii. 17; 2 Chr. xviii. 16; Ez. xxxiv. 5 等がこの基礎になっている。さらに、Jdt. xi. 19 等の外典にも、同様な表現がある。六・三〇—三四が福音書記者によって挿入された箇所であることは、

広く認められている。[19] 勿論、このように長い部分をすべて福音書記者の作文とみなすわけにはいかないし、文章をつなぎ合わせた形跡もある。しかし、三四節を、マルコの手が加わった箇所と判断することは差し支えないであろう。

《七・六―七》

不浄な手でパンを食べることをめぐって、イエスとパリサイ人、律法学者とが論争する記事の中で、Jes. xxix. 13が引用される。ここでは、引用にあたって、イザヤの名が正しく指摘されている。次に見るように、文章は、セプテュアギンタとほぼ一致している。(傍線は筆者)

六―七節：
ὁ λαὸς τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ,
ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ.
μάτην δέ σέβονταί με,
διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων.

cf.LXX. Jes. xxix. 13：
ἐγγίζει μοι ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χείλεσιν αὐτῶν τιμῶσίν με, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ, μάτην δέ σέβονταί με διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας.

初めと終りがセプテュアギンタとやや異なるとはいえ、この引用文がヘブライ語テキストに基づいていないことは確かである。[20] 福音書記者マルコがこれを挿入したという可能性も十分考えられる。

《七・一〇》

論争の続きの部分で、さらに、二つの律法の言葉が引用される。第一の言葉は、Ex. xx. 12 または Dtn. v. 16、

第二の言葉は、Ex. xxi. 16 (17) の引用であり、いずれもセプテュアギンタと一致する。九―一三節は、その前の部分とは切り離されており、新たに、編集的導入句 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς によって始められている。この部分は、元来、まとまった伝承であり、引用句も、マルコ以前のものと考えられる。

《八・一八》

弟子達の無理解を責めるイエスの言葉の中に、旧約を暗示する表現がある。これは、四・一二と似ているが、Jes. vi. 9f. よりも、むしろ、Jer. v. 21: Ez. xii. 2 に近い。しかし、セプテュアギンタそのままの引用ではない。一四―二一節の記述は、すでに述べられた二つの奇跡的供食の物語を前提とし、それらを一つの連関のうちにまとめ上げるという形式をとっており、福音書記者によって集成されたものという印象を与える。[21] 二一節では、この部分の結びとして、イエスのたたみかけるような問い οὔπω συνίετε が、編集句 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς と共に現われる。

《九・二―八》

山上におけるイエスの変貌の物語は、エリヤやモーセの名が出てくる限りでは、旧約と関係があるが、特に明確な引用があるわけではない。七節の雲の中からの言葉は、洗礼物語に現われる言葉（一・一一）と似ており、同じ背景をもつものかも知れない。変貌物語全体を Ex. xxiv と関係づける試みも、必ずしも成功していない。[22] この部分は、マルコ以前の伝承とみなされてよいであろう。

《九・一二》

変貌物語の後のイエスと弟子達との会話の中で、エリヤの出現が論じられる。ここには、Mal. iii. 22f. (iv. 5f.) が

反映している。さらに、人の子について述べられている箇所は、Jes. liii. 3 の反映かも知れない。九―一三節は、一種のまとめであるが、教団神学の産物と考えられる。[23]

《九・四八》

一連のイエスの言葉にアてくる ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται という句は、LXX. Jes. lxvi. 24 に基づく。若干の写体では、四八節の外に、さらに、四四節及び四六節として、この句が挿入されている。[24] これは、ユダヤ人の社会において、地獄の恐怖を描くための慣用句であろう。[25] 三九―五〇節は、言葉の連鎖をなしており、マルコ以前の伝承に属すると考えられる。

《一〇・一―一二》

離婚についてのイエスとパリサイ人達との論争は、旧約の律法を引き合いに出しながら行なわれる。パリサイ人達の主張の根拠は、Dtn. xxiv. 1 であるが、これは、直接に引用されてはいない。それに対して、イエスは、「創世記」の言葉を引用して答える。六―八節に記されているその引用は、次に見るように、セプテュアギンタに従っており、二つの箇所の複合である。(傍線は筆者)

六―八節： ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς. ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.

cf. LXX. Gen. i. 27： καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.

LXX. Gen. ii. 24： ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.

二―九節は、マルコ以前の伝承で、それに、一節の編集的導入句及び一〇―一二節の他の伝承が附加されたと考えられる。(26)

《一〇・一九》

富める若者の物語の中で、十戒の言葉が引用される。もとになっているのは、LXX. Ex. xx. 12–16; Dtn. v. 16–20であるが、文章の順序は、自由に変えられている。μὴ ἀποστερήσῃς という言葉は、セプテュアギンタにはなく、一部の写本は、これを省いている。(27) 一七―二二節の物語は、明らかにマルコ以前の伝承であろう。(28)

《一〇・二七》

富める若者の物語に続く財産についての会話の中で、イエスによって語られている πάντα γὰρ δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ という言葉は、旧約と関係がある。ある箇所の直接の引用ではないが、Gen. xviii. 14; Hi. xlii. 2; Sach. viii. 6等がその背景となっている。二七節は、二三節から始まった議論の一応の結論である。この言葉とパウロの思想との関連は、容易に指摘されうる。このように思想的意味をもつ箇所には、それが伝承から採用された言葉であっても、福音書記者の意図が反映されていると考えられる。意識的に編集活動を行なった福音書記者は、自分の観点から説明できないような伝承をとり入れることはしないからである。

《一一・一―一一》

エルサレム入城にさいして、イエスがろばに乗る場面は、Sach. ix. 9 の言葉を前提としているように見える。(29) マタイとヨハネの平行記事 (Mt. xxi. 5; Joh. xii. 15) では、直接この言葉が引用されている。さらに、九節の εὐλογημένος

ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου は、LXX. Ps. cxvii. (cxviii.) 26 a の忠実な引用である。エルサレム入城の記事は、「祭儀伝説」(Kultlegende)（ディベリウス）または「メシア伝説」(Messiaslegende)（ブルトマン）であり、マルコ以前のまとまった伝承と考えられる。[30]

《一一・一七》

宮きよめの記事の中に出てくる ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν という文章は、LXX. Jes. lvi. 7 の逐語的な引用である。さらに、それに続く文章における σπήλαιον λῃστῶν は、LXX. Jer. vii. 11 からの引用であろう。一五―一九節は、所謂「伝記的アポフテグマ」（ブルトマン）である。記事は、実際の出来事に基づいているかも知れないが、[31]編集によって、「観念的光景」(ideale Szene) に変えられている。[32]一五節初めの καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα という文章と、一八、一九節が編集的附加であることは、一般に認められてきた。[33]しかし、問題の一七節も、後の附加である可能性が強い。[34]引用は、マルコの編集句 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς によって導入される。

《一二・一―一二》

悪しきぶどう園の農夫の譬には、旧約からの引用句が続いている（一〇、一一節）。これは、LXX. Ps. cxvii. (cxviii.) 22f. の正確な引用である。また、一節と Jes. v. 1f. との関係もしばしば指摘されるが、このような当時の習慣の描写を、一々旧約までさかのぼって考える必要はないかも知れない。一二節は、明らかにマルコの編集的附加であるが、一〇、一一節も、おそらくそれと同様に考えて間違いはないであろう。[35]これらの附加を通して、一―九節の譬の伝承に対する福音書記者の理解が示されている。

《一二・一八―二七》

復活に関するイエスとサドカイ人達との論争は、旧約の言葉を引き合いに出して進められる。サドカイ人達の質問は、Dtn. xxv. 5f.; Gen. xxxviii. 8 を背景としているが、引用ではなく、内容をまとめたものである。それに対するイエスの答の中では、LXX. Ex. iii. 6 が引用されている。一八―二五節は、マルコ以前の伝承であり、初めの部分を除いて、特に福音書記者の手が加わっているとは思われない。二六、二七節は、二次的な附加かも知れないが、ラビ的な特徴をもっており、福音書記者によるものではない。(36)

《一二・二八―三四》

第一のいましめについての議論では、当然、旧約の律法が引用される。二九、三〇節は、LXX. Dtn. vi. 4f. の正確な引用であるが、終りの部分 *καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου* を、*καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου* に変えている。三一節は、LXX. Lev. xix. 18 そのままである。三二節は、LXX. Dtn. iv. 35 と LXX. Dtn. vi. 4 の一部とが結びついたものであろう。二三節は、Dtn. vi. 4f. と Lev. xix. 18 の内容をまとめて、新しく書き直したものである。さらに、ここには、1 Sam. xv. 22 の影響が認められる。二八節前半と三四節後半 (*καὶ οὐδεὶς κτλ.*) は、編集句とみなされるし、(37) その間にはさまった部分にも、福音書記者の手が加わっているかも知れない。この部分に対応する「ルカによる福音書」の記事 (x. 25-28) は、別の伝承に属している。どちらの伝承が古いかということについては、諸説があるが、もしルカの方が古いとすれば、マルコの記事は、かなり手を加えられたものであることが予想される。(38)

《一二・三五―三七》

キリストとダビデの子の関係についてイエスが語る言葉の中で、LXX. Ps. cix. (cx.) 1 が引用される（三六節）。これは、写本によってわずかの違いがあるが、大体正確な引用である。引用の導入部分は、2 Sam. xxiii. 2 の影響を受けているかも知れない。イエスの言葉として伝えられるこの伝承が、パレスチナ起源のものであるか、ヘレニズム起源のものであるかということについては、議論があるが、ともかく、福音書記者マルコよりも前に形成されたものであることは確かであろう。[39]

《一三》[40]

第一三章で、旧約を引用または暗示する箇所は、七節 (Dan. ii. 28)、八節 (Jes. xix. 2; Chr. xv. 6)、一一節 (Mi. vii. 6)、一四節 (Dan. ix. 27; xii. 11)、一九節 (Dan. xii. 1; Jo. ii. 2)、二二節 (Dtn. xiii. 1f.)、二四節 (Jes. xiii. 10)、二五節 (Jes. xxxiv. 4)、二六節 (Dan. vii. 13)、二七節 (Dtn. xxx. 4; Sach. ii. 6) 等である。これらは、いずれも、まとまった文章の引用ではなく、旧約のある箇所と表現が類似しているというにすぎない。セプテュアギンタの言葉が用いられているのは、一四節 (*τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*)、二二節、二四節等わずかの箇所だけである。第一三章は、所謂「小黙示録」であり、旧約と関係のある箇所は、いずれも、黙示文学の断片と考えられる。従って、文章自体には、福音書記者マルコの手は認め難い。第一三章においては、むしろ、全体の構成に現われたマルコの意図が注目されなければならない。[41]

《一四・一八》

イエスが弟子の裏切りを予告する場面に出てくる *ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ* という言葉は、LXX. Ps. xl. 10 (xli. 9) と関係がある。しかし、セプテュアギンタでは、*ὁ ἐσθίων ἄρτους μου* となっているので、直接の引用ではない。Joh.

xiii. 18 には、これと同じ引用と思われる言葉があるが、マタイ、ルカの平行記事 (Mt. xxvi. 21; Lk. xxii. 21) には欠けている。従って、この句を、福音書記者マルコによる挿入と考えることもできる。(42)

《一四・一四》

聖晩餐におけるイエスの言葉には、τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης という表現が出てくる。これは、Lxx. Ex. xxiv. 8; Sach. ix. 11 から引用した τὸ αἷμα τῆς διαθήκης に μου を附加したものであろう。(43) 二二―二五節は、「祭儀伝説」(ブルトマン) であり、福音書記者の手は、特に加わっていないと考えられる。(44)

《一四・二七》

イエスが弟子達のつまずきを予告する記事の中に、受難物語では珍しく、旧約を直接引用したようにみえる文章が出てくる。引用されているのは、LXX. Sach. xiii. 7 らしいが、次に見るように、両者は必ずしも一致していない。

二七節: παταξάτω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται.

cf. LXX. Sach. xiii. 7: παταξάτε τοὺς ποιμένας καὶ ἐκσπάσατε τὰ πρόβατα, ……

「ゼカリヤ書」では、命令形が用いられているが、「マルコによる福音書」では、それが未来形に変えられている。さらに、その他の言葉遣いもかなり違っているので、これは、もはや、引用文とはいえないかも知れない。この言葉をイエス自身に帰することは困難である。(45) すぐ後の二八節は、明らかにガリラヤを強調する編集句であり、二七節の初めにも、福音書記者の手が加わっている可能性が強い。(46) 元来、二六―三一節の記述は、ペテロのつまずきを予告するものであり、後に他の弟子達が加えられたのではないかと考えられる。従って、二七節の後半も二次的なものとみ

なされる。おそらく、福音書記者による挿入であろう。[47]

《一四・三四》

ゲッセマネの場面でイエスによって語られる περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου という言葉は、LXX. Ps. xli. 6, 12 (xlii. 5, 11); xlii. (xliii.) 5 を反映しているようにみえる。しかし、περίλυπος と ψυχή が両方に現われるというだけで、文脈も異なっているので、引用とはいえない。ゲッセマネの祈りの物語は、全体として、伝説的性格をもっており、[48]二次的挿入とみられる箇所もあるが、三四節を福音書記者に帰する積極的理由はない。

《一四・六二》

裁判の場面におけるイエスの答は、Ps. cx. 1; Dan. vii. 13 を背景としている。これは、引用ではなく、二つの旧約の言葉をまぜ合わせたものである。五七―五九節と六一―六二節の関係については、これまでしばしば論じられてきたが、どちらかが二次的挿入であるとしても、福音書記者によるものとはいえないであろう。[49]

《一五・二四》

十字架の場面における διαμερίζονται τὰ ἱμάτια ……, βάλλοντες κλῆρον ἐπ' αὐτὰ …… という描写は、LXX. Ps. xxi. 19 (xxii. 18) を背景としている。後に Joh. xix. 24 では、はっきりとこの箇所が指し示される。二〇節後半から二四節前半までは、古い伝承に基づくものと考えられているが、二四節後半も、同様なものとみなされうるであろう。[50]

《一五・二八》

いくつかの写本には、二八節として、*καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα· καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη* という言葉が記されているが、重要な写本は、これを省いている[51]。Jes. liii. 12 の引用を含むこの言葉は、Lk. xxii. 37 の影響によって、後に挿入されたものであろう。

《一五・二九》

十字架につけられたイエスをののしる者の動作を表わす *κινοῦντες τὰς κεφαλὰς* は、LXX. Ps. xxi. 8 (xxii. 7); cviii. (cix.) 25; Klgl. ii. 15 と関係がある。二九―三二節は、一まとまりの伝説的叙述であり、特に福音書記者の手が加わっているとは思われない。

《一五・三四》

十字架上のイエスの言葉は、明らかに LXX. Ps. xxi. 2 (xxii. 1) を反映している。これは、三七節の二次的解釈かも知れないが、マルコ以前の伝承に属するものであろう[52]。

《一五・三六》

酢いぶどう酒をイエスに飲ませるという記述は、LXX. Ps. lxviii. 22 (lxix. 21) を背景としている。この部分が三五節、三六節後半とは別の独立した伝承であることは、しばしば主張されてきたが、福音書記者マルコによるものとはいえない[53]。

《一六・一九》

イエスが最後に天にあげられ、神の右にすわられたという叙述は、Ps. cx. 1 等に基づくが、一六・九―二〇は、重要な写本では省かれているので、本来の「マルコによる福音書」には属していなかったと考えられる。(54)

「マルコによる福音書」には、この外に、いくつかの旧約的な言いまわしがある。例えば、一・二四 (2 Chr. xxxv. 21)、五・七 (1 Kön. xvii. 18)、五・三四 (1 Sam. i. 17; 2 Sam. xv. 9) 等々がそうである。しかし、ここでは、一応それらを除外して、これまでのところで検討してきた主な箇所だけを考察の対象とする。

三、マルコの旧約使用の特徴

これまでの検討の結果によれば、「マルコによる福音書」全体において、引用または暗示されている旧約の文書は次の通りである。ただし、ある言葉が複数の旧約の箇所と関係する場合には、それらすべてが数えられている。(55)

創世記……五　詩篇……一四
出エジプト記……六　イザヤ書……一〇
レビ記……四　エレミヤ書……三
民数記……一　哀歌……一
申命記……一二　エゼキエル書……三
サムエル記上……二　ダニエル書……六
サムエル記下……一　ヨエル書……二
列王紀上……一　ミカ書……一

歴代志下 …… 二　ゼカリヤ書 …… 五

ヨブ記 …… 一　マラキ書 …… 二

さらに、明らかに引用文の形式をとっているものだけを抜き出して考察してみよう。一・二、三、四・一二、七・六、七、一〇、一〇・六、七、八、一九、一一・九、一七、一二・一〇、一一、一六、一九、三〇、三一、三二、三六、一四・二七がそうである。文章は、四・一二を除いて、大体セプテュアギンタに従っているが、必ずしも正確な引用であるとは限らない。導入の形式は、次に見るように、様々である。

一・二―三：καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ. ……

四・一二：ἵνα ……

七・六―七：καλῶς ἐπροφήτευσεν Ἡσαΐας περὶ ὑμῶν τῶν ὑποκριτῶν, ὡς γέγραπται ὅτι ……

七・一〇：Μωϋσῆς γὰρ εἶπεν. ……

一〇・六―八：ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως ……

一〇・一九：τὰς ἐντολὰς οὗτος. ……

一一・九：καὶ οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον. ……

一一・一七：οὐ γέγραπται ὅτι ……

一二・一〇―一一：οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε. ……

一二・一六：οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάτου πῶς εἶπεν αὐτῷ ὁ θεὸς λέγων. ……

一二・二九―三〇：ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς ὅτι πρώτη ἐστίν. ……

一二・三一：ἥτις ἐστίν, ……

一二・三二　：　ἐπ' ἀληθείας εἴπες ὅτι ……

一二・三六　：　αὐτὸς Δαυὶδ εἶπεν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ, ……

一四・二七　：　ὅτι γέγραπται ……

これらの形式によって引用される旧約の文書は次の通りである。

創世記……二　詩篇……三
出エジプト記……五　イザヤ書……四
レビ記……一　ゼカリヤ書……一
申命記……五　マキラ書……一

さて、「マルコによる福音書」における旧約の引用や暗示のうち、いくつかは、福音書記者によって手を加えられている。前述の検討の結果によれば、一・二―三、二・二三―二八、四・一二、二九、六・三四、七・六―七、八・一八、一〇・二七、一一・一七、一二・一―一二、二八―三四、一四・一八、二七に示されているものがそうである。もとより断定が困難な場合もあるが、これらの箇所には、何らかの意味で、福音書記者の意図が働いていると考えられる。引用または暗示されている旧約の文書は次の通りである。

創世記……一　ヨブ記……一
出エジプト記……一　詩篇……二
レビ記……三　イザヤ書……四
民数記……一　エレミヤ書……二

申命記……六　エゼキエル書……二
サムエル記上……二　ヨエル書……一
列王紀上……一　ゼカリヤ書……二
歴代志下……一　マラキ書……一

さらに、編集的な箇所のうち、明確な引用文の形式をとっているものは、一・二、三、四・一二、七・六、七、一一・一七、一二・一〇、一一、二九、三〇、三一、三二、一四・二七であり、引用される旧約の文書は次の通りである。

出エジプト記……一　イザヤ書……四
レビ記……一　ゼカリヤ書……一
申命記……三　マラキ書……一
詩篇……一

以上のまとめから、次のことが明らかになる。

(一)「マルコによる福音書」全体において、引用または暗示されている旧約の文書のうち、約三分の一が「モーセ五書」である。その中では、「申命記」が特に多い。「詩篇」は約六分の一を占める。預言書の中では、「イザヤ書」が目立つ。「ダニエル書」は第一三章に集中している。

(二) それらのうち、明らかに引用の形式をとっているのについて見ると、「モーセ五書」が半数以上になり、続いて「イザヤ書」、「詩篇」が多い。引用文は、大部分セプテュアギンタに従っているが、文章を適当につなぎ合わせた

り、言葉を少し変えたり、補ったりしている。引用の形式は、一定していないが、γέγραπται を用いるものが約四分の一を占める。また、約三分の一が「イザヤ」、「モーセ」、「神」、「ダビデ」等旧約における語り手の名をあげている。

(三) さらに、旧約の引用や暗示のうち、福音書記者によって手を加えられているものにおいては、「モーセ五書」がやはり多く、三分の一以上を占めており、次いで預言書であるが、「語篇」は非常に少ない。

(四) それらのうち、明らかに引用の形式をとっているものについて見ると、「モーセ五書」は確かに多いが、実際は、一二・二九―三二に集中している。それに対して、「イザヤ書」は、三分の一を占めており、しかも集中していない。引用文は、大体セプテュアギンタに従っており、引用の形式は、γέγραπται によって導入されるか、主文章と融合しているかのどちらかである。旧約における語り手として名をあげられているのは、「イザヤ」だけである。

これらのことから、福音書記者マルコによる旧約使用の特徴が推定される。マルコが編集にさいして用いた伝承においては、主として「モーセ五書」や「詩篇」が引用または暗示されていた。「詩篇」は、広く一般に親しまれていたので、用いられる機会も多かったであろう。「モーセ五書」、即ち、基本的な律法への言及が多いのは、イエスと律法との関連を示すかも知れない。[56] また、マルコによって手を加えられている箇所でも、「モーセ五書」がしばしば引用、暗示されるが、これは、律法問題に対するマルコの意見の表現であろう。(例えば、二・二三―二八、一二・二八―三四等) マルコが最も好んで言及するのは「イザヤ書」である。その場合、「第一イザヤ」、「第二イザヤ」、「第三イザヤ」のいずれかに集中しているわけではない。「詩篇」に対しては、マルコは、あまり関心をいだかない。マルコに特有な引用の形式は、γέγραπται を用いた導入である。旧約における語り手は、しばしば名をあげられる。これは、旧約の

内容を自分のものとして自由に利用するよりも、むしろ、引用のままで例示的に用いるという手法を示している。しかし、マルコは、文章を正確に引用することには、特に神経を使っていないようである。「マルコによる福音書」全体を通じて、旧約の引用文は、大体セプテュアギンタに従っているが、この事実は、著者の出所を限定する決め手にはならないと思われる。

四、「預言と成就」の意味

「マルコによる福音書」において、どのように旧約が使用されているかということは、以上で大体明らかになったと思われる。次に、このような旧約の使用の基礎になっているマルコの旧約理解が問われなければならない。その場合、福音書という文脈の中で、マルコが旧約の諸伝承を如何に意味づけたかという方向で問いが立てられる。従って、旧約からとり出された教義学的概念に対するマルコの理解は、さしあたり、問題の中心にはならない。そもそも、マルコは、前もって旧約から教義学的概念を読みとり、それについて見解を述べようとしたのかどうかが吟味されなければならないのである。マルコの関心は、抽象的な概念よりも、具体的な表現にあったように思われる。[57]

一般に、新約における旧約の意味づけは、従来、「ティポロジー」や「預言と成就」によって説明されてきた。[58] しかし、これらの思考法は、常に明瞭な形で現われているとは限らず、時には複雑に交錯している。従って、各々の文書が個別的に検討されなければならない。マルコでは、まず、「ティポロジー」はあてはまらないと思われる。[59] さらにまた、A・ズールによれば、「預言と成就」もあてはまらない。[60] A・ズールは、基本的にはW・マルクスセンの説にそいながら、テキストの綿密な分析を行なっており、説得力をもつように思われる。「ティポロジー」や「預言と成就」があてはまらないとしても、マルコをただちに異邦人キリスト教の背景に結びつけてしまうのは正しくない。[61] マルコにおけるユダヤ的伝統は軽視されてはならない。

マルコの旧約理解が「預言と成就」ではないというA・ズールの見解は、結論的にいって、正しいと思われる。そのさい、「預言と成就」の定義をはっきりさせておかなければならない。さしあたり、「旧約の文書、特に預言書が、原始キリスト教史のある出来事を預言しており、その預言があたったとする見方」と定義するのが妥当であろう。[62] この場合には、旧約の具体的な言葉が、ある出来事に対応するものとして、指摘されうるはずである。

マルコでは、「成就」を表わす πληρόω という動詞は非常に稀である。多く見積もっても、全体で三回しか用いられていない。しかも、一つは、一・一五の「時は満ちた」というイエスの言葉であり、預言の成就ではない。また、もう一つは、一五・二八で、一部の写本にしかない言葉である。[63] 従って、預言の成就という意味での πληρόω は一四・四九だけである。それに対して、マタイは、旧約に言及するさいには、しばしばこの動詞を用いている。マルコが旧約引用にさいして用いるのは γράφω である。J・ボウマンのように πληρόω を用いる場合も、γράφω を用いる場合も、共に「成就」を表わすと簡単に結論することはできない。[64]

一・二―三のバプテスマのヨハネに関する旧約引用は、一見、「預言と成就」を表わしているようにもみえる。しかし、もしそうならば、この引用が正確になされており、それに続く四節以下の記事がこれを具体的に説明するのでなければならない。しかし、事態は全く逆であり、四節以下のバプテスマのヨハネの記事を説明するものとして、二節、三節の引用がなされている。そのため、引用は、三つの箇所の混合である。ここでは、福音のはじめを旧約にのっとったものとして説明することが関心の中心になっている。

E・トロクメの仮説以来、第一四章―第一六章の受難物語を、一応第一三章までの記述から切り離して考えてみるという可能性が生じた。[65] 第一四章―第一六章に現われた旧約理解で問題になるのは一四・二一、二九である。これらの文章は、「預言と成就」の思考法の表現であるようにもみえるが、具体的に旧約のどの箇所を預言とみなしているのかは不明確である。「イザヤ書」第五三章をあてはめる場合にも、確実な根拠があるわけではない。また、一四・二

七は、一・二―三と同じ理由で、「預言と成就」を表わすものではないと考えられる。従って、受難物語が、それ以前と異なって、「預言と成就」の思考法をとり入れているとはいえない。(66)

「預言と成就」の思考法に関する原理的、神学的考察として、R・ブルトマンの説がある。(67) 彼は、J・C・K・ホフマンの考えを批判的に受け入れつつ、旧約の個々の言葉ではなく、それが述べている歴史を預言として理解し、しかも、そのような理解を、歴史の終りであるキリストから為そうとする。つまり、R・ブルトマンによれば、旧約の歴史は、その内的矛盾において、その挫折において、預言なのであり、そのことは、成就から、即ち、神の恩寵との出会いから理解される。(68)

福音書記者の場合には、「預言と成就」の思考法は、もう少し単純な形でとらえられた方がよい。しかし、R・ブルトマンの説は、マルコの旧約理解を考えるさいに、ある示唆を与える。即ち、マルコは、旧約の伝承を、個々の言葉としてではなく、全体として受けとめ、それを意味づけようとしているのではないかと考えられる。一四・二一、四九の言葉をとり入れる場合には、このようなマルコの見方が反映されているのである。ただし、R・ブルトマンのいうような神学的省察は、明瞭な形では認められない。従って、やはりマルコには、「預言と成就」の思考法はないといえる。本来の意味での「預言と成就」の思考法は、マタイ、ルカにいたって、初めてはっきりと現われるのである。

五、結　語

マルコの旧約理解は、彼の歴史理解と結びついている。即ち、旧約は、過去の伝統として、歴史理解との関連において位置づけられねばならないのである。マルコは、現在に基礎を置いて福音書を書いており、同時に、迫りつつある終末に対して緊張のうちに生きている。(69) 従って、過去は、現在から意味づけられる。過去について語られるさいにも、まずそれが確定されて、しかる後に現在とのつながりが求められるというのではなしに、現在の事柄を説明する

ために、過去が引き合いに出されるのである。しかし、マルコがしばしば旧約に言及するという事実は、彼が過去の伝統を重視していたということを示す。

マルコの関心の中心は、あくまで現在起こっている出来事であるが、彼は、それを、過去との関連のうちにとらえようとする。即ち、彼は、終末へ向かう現在の緊張の中で過去を受け取り直すのである。旧約を例示的に用いて、現在の事柄を旧約的色彩で描くというマルコの手法は、そのことを示している。[70] そのさいに、旧約は、救済史的な "Nacheinander" において位置づけられているのではない。また、それは、全く過去性を失って "Nebeneinander" になっているのでもない。マルコの思想においては、旧約は、現在の出来事に対して、"Nacheinander" でありつつ、同時に "Nebeneinander" になるという方向でとらえられていると思われる。

マルコの思想には、一貫した論理性を期待することはできない。むしろ、そのようなものがないというところに、マルコの思想の本領がある。マルコは、論理の形では十分に表現できないものを、具体的表象によって示そうとした。ここでは、論理へ展開する前の発生的状態が問題になっている。それは未分化の論理である。そのような意味で、マルコの背景には、黙示文学的思惟があると考えられる。[71] 黙示文学は、旧約の預言書の使信を、多くの点で変えながら、発展させている。[72] マルコが「イザヤ書」に関心を示すのは、「預言と成就」の思考法のためではなく、むしろ、黙示文学的背景のためであろう。ただし、そのさいに、黙示文学の中心的モティーフが完全に変えられていることはいうまでもない。マルコの旧約理解は、「ティポロジー」や「預言と成就」の型にあてはまらないが、それらへ発展していく可能性を含んでいる。このように思考法の型を発生的にとらえていくことによって、新約思想のダイナミックスが明らかになるであろう。

〔註〕

(1) J. Rohde, *Die redaktionsgeschichtliche Methode*: *Einführung und Sichtung des Forschungsstandes*, 1966, *S.* 192. ローデの著書は、共観福音書と使徒行伝を編集史的方法によって研究した従来の諸学説を紹介しつつまとめているが、特に独創的なものではない。

(2) 旧・新約の双方を展望しつつ、様式史的方法について論じたものとしては、K・コッホの著書がすぐれている。K. Koch, *Was ist Formgeschichte ? Neue Wege der Bibelexegese*, (1964), 1967². K・コッホは、"Formgeschichte", "Gattungsgeschichte", "Überlieferungsgeschichte", "Redaktionsgeschichte" 等々の関連について詳細に説明しようと試みており、示唆するところが多い。後半の用例は、著者の専門領域である旧約からとられている。

(3) E. Hoskyns & N. Davey, *The Riddle of the New Testament*, (1931), Faber paper covered Editions 1958, 常田吉訳。

(4) *ibid.*, P. 61, 常訳、七二頁。

(5) *ibid.*, P. 74, 常訳、九〇頁。引用文は、邦訳と同じではない。

(6) マルコの編集史的研究を扱った著書としては、W. Marxsen, *Der Evangelist Markus*: *Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, (1956), 1959². E. Trocmé, *La Formation de l'Évangile selon Marc*, 1963. 田川建三「原始キリスト教史の一断面—福音書文学の成立」一九六八年等があり、その中で、マルコの旧約理解も言及されているが、これについての最も詳しい研究は、A. Suhl, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, 1965. である。その内容は後に検討する。なお、マタイ、ルカについても同様な研究があるが、その中で特にマタイの旧約理解の研究として、次のものがすぐれている。K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament*, (1954), 1967².

(7) B. F. Westcott & F. J. A. Hort, *The New Testament in the Original Greek*, (1881), 1957 (Student's Edition with Lexicon), P. 603f. B・F・ウェストコットとF・J・Aホートは、次の箇所に、旧約の引用が含まれていると考える。そのうちいくつかは、複合的なものであるから、それらを合計すると七一になるのである。ネストレ版も、これに従っている。

i. 2, 3, 44; ii. 26; iv. 12, 19, 32; vi. 34; vii. 6, 7, 10; viii. 18; ix. 12, 48; x. 4, 6, 7, 8, 19, 27; xi. 9, 10, 17; xii. 1, 10, 11, 19, 26, 29, 30, 31, 32, 33, 36; xiii. 7, 8, 12, 14, 19, 22, 24, 25, 26, 27; xiv. 18, 24, 27, 34, 62; xv. 24, 29, 34, 36; xvi. 19.

(8) Ch. Maurer, "Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums", *ZThK* 50, 1953, S. 1–38.

(9) 新約の中で、イエスを「(神の) 僕」(παῖς) と呼んでいる箇所は、Mt. xii. 18; Apg. iii. 13, 26; iv. 27, 30 の五箇所だけである。

しかし，第二イザヤの「苦難の僕の歌」とイエスとの間に，何らかの関係を見出そうとする学者は多い。旧約の側からのこの問題の研究については，中沢治樹『苦難の僕―イザヤ書五三章の研究』（改版）一九六四年。

(10) J. Bowman, *The Gospel of Mark: The New Christian Jewish Passover Haggadah*, 1965.

(11) *ibid.*, PP. 101f., 314ff..

(12) 以下テキストを引用するさいには，新約は Nestle-Aland 版 (25 Aufl., 1963) セプテュアギンタは，Rahlfs 版 (5 Aufl., 1952) を用いた。

二節前半は，Lxx. Ex. xxiii. 20 と一致するが，後半はむしろ Mal. iii. 1 のヘブライ語テキストに近いといわれている。しかしいずれにしても，τὴν ὁδόν σου という言葉は，旧約の文章にはない。V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, (1952), 1959, P. 153.

(13) Ph. フィールハウアーは，一・一一において，福音書記者マルコのキリスト論を理解するための重要な手がかりを見出すが，それも，一つの仮説の域を出ない。Ph. Vielhauer, "Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums", *Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum* 80 *Geburtstag*, 1964, S. 155–169, *Aufsätze zum Neuen Testament* 1965, S. 199–214.

(14) 四四節の初めの部分，ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς には，福音書記者マルコの手が加わっているかもしれない。四五節は編集句である。R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, (1921), 1961[5], S. 227, Ergänzungsheft S. 31.

(15) K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu: Literarkritische Untersuchngen zur ältesten Jesusüberlieferung*, 1919, Nachdruck 1964, S. 97. R. Bultmann, *op. cit.*, S. 14. Ergänzungsheft S. 6.

(16) ἐπὶ Ἀβιαθὰρ ἀρχιερέως という言葉を省いている写本は，D. W, it, sy[s] だけである。この省略は，元来のものではなく，他の福音書の影響によるものであろう。(cf. Mt. xii. 1–8: Lk. vi. 1–5) V. Taylor, *op. cit.*, P. 217.

(17) T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*, 1931, Paperback Edition 1963, P. 77. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 1947, 1962[6], S. 11f.

(18) 「種まきの譬」の箇所の詳しい検討は別の機会に行なったので，ここでは繰り返さない。拙稿，「マルコの譬論」，北海道大学『文学部紀要』一六ノ二，一九六八年，九七―一二〇頁。

(19) K. L. Schmidt, *op. cit.*, S. 186–190. R. Bultmann, *op. cit.*, S. 231, 259. Ergänzungsheft S. 34. V. Taylor, *op. cit.*, P. 318.

(20) V・テイラーは，マルコの引用の終りの部分が Kol. ii 22 の ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων という表現に似ていることから，セプテュアギンタとは別の旧約のギリシャ語訳がローマに通用していて，マルコとパウロは，共にそれによっているの

かも知れないとしようが，単なる推測にとどまる。V. Taylor, *op. cit.*, P. 337.

(21) M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, (1919), 1959³, S. 230.

(22) R. Bultmann, *op. cit.*, S. 279. Ergänzungsheft S. 37. H.-P. Müller, "Die Verklärung Jesu: Eine motivgeschichtliche Studie", *ZNW* 51, 1960, S. 56-64.

(23) M. Dibelius, *op. cit.*, S. 228f.

(24) Koine, D, Θpl, lat, sy^{p} が，四四節と四六節を保存している。

(25) Jdt. xvi. 17; Sir. vii. 17 にも類似の表現が見られる。H. L. Strack & P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmund und Midrasch*, (1922-1928), 1956², II S. 19f. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, (1937), 1959, S. 196.

(26) R. Bultmann, *op. ct.*, S. 25f. Ergänzungsheft S. 8. なおりの箇所のラビ的背景については，D. Daube, "Evangelisten und Rabbinen", *ZNW* 48, 1957, S. 119-126, 特に S. 125f.

(27) B, Wpm, sy^{s}, Cl がこれを省く。

(28) R. Bultmann, *op. cit.*, S. 20. Ergänzungsheft S. 7.

(29) H.-W.・クーンは πῶλος という言葉が，ふつうは，「(若い) 馬」ではなく，「ろばの子」を意味すると主張する。H.-W. Kuhn, "Das Reittier Jesu in der Einzugsgeschichte des Markusevangeliums", *ZNW* 50, 1959, S. 82-91.

(30) M. Dibelius, *op. cit.*, S. 119. R. Bultmann, *op. cit.*, S. 281. Ergänzungsheft S. 38.

(31) B. H. Branscomb, *The Gospel of Mark* (The Moffatt New Testament Commentary), (1937), 1964⁷, P. 202.

(32) R. Bultmann, *op. cit.*, S. 36, 58f. Ergänzungsheft S. 10.

(33) V. Taylor, *op. cit.*, P. 460f.

(34) R.・ブルトマンは，前掲書，前掲箇所において，「ヨハネによる福音書」の平行記事 (Joh. ii· 16f.) と対照しながら，この可能性を示唆する。

(35) R. Bultmann, *op. cit.*, S. 191. Ergänzungsheft S. 27f. V. Taylor, *op. cit.*, P. 473. この譬えについての新しい研究としては，M. Hengel, "Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12_{1-12} im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse," *ZNW* 59, 1968, S. 1-39.

(36) R. Bultmann, *op. cit.*, S. 25. Ergänzungsheft S. 8. E. Lohmeyer, *op. cit.*, S. 257. H. L. Strack & Billerbeck, *op. cit.*, I S. 893.

(37) R. Bultmann, *op. cit.*, S. 21.

(38) ルカの記事の方が古いという見解は、例えば、B・H・ブランスコウムによって提出されている。B. H. Branscomb, *op. cit.*, P. 219 f.

(39) W. Bousset, *Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, (1913), 1965⁵, S. 78 Anm. V. Taylor, *op. cit.*, P. 490. なお、「ダビデの子」という尊称については、F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum*, (1963), 1964², S. 242-279.

(40) 「マルコによる福音書」第一三章については、筆者は、別の機会に詳しく検討したので、ここでは、結論を簡単に記すにとどめる。拙稿「マルコの終末観—第一三章の編集史的考察」、日本宗教学会『宗教研究』一八八号、一九六六年、二一—五六頁。

(41) *ibid.*, 三八—四九頁。

(42) E. Lohmeyer, *op. cit.*, S. 301. V. Taylor, *op. cit.*, P. 540.

(43) J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, (1935), 1967⁴, S. 217 f. Anm.

(44) R. Bultmann, *op. cit.*, S. 285 f. Ergänzungsheft S. 38 f.

(45) V・テイラーは、羊や羊飼の表象がイエスによってしばしば用いられていることから、これをイエスの言葉とするが、それだけで十分な根拠になるとは思われない。特に、「マルコによる福音書」の中で、同じ羊の表象を用いている六・三四の記事が、福音書記者に帰せられるならば、テイラーの主張は疑わしくなる。V. Taylor, *op. cit.*, P. 548.

(46) 二八節については、別の機会に論じた。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」、日本オリエント学会『オリエント』第九巻第二・三号、一九六六年、一〇三—一一九頁。

(47) B・H・ブランスコウムは、二七節後半を教団による附加と考える。そのさいに、予言証明の動機が働いたことが指摘されているが、この点は問題である。それについては、後に論ずる。B. H. Branscomb, *op. cit.*, P. 265. なお二七節と二八節の関係については、W・マルクスセンが巧みに説明している。W. Marxsen, *op. cit.*, S. 57 f.

(48) R. Bultmann, *op. cit.*, S. 288 f. Ergänzungsheft S. 39 f.

(49) R・ブルトマンは五七—五九節を二次的挿入と考える。R. Bultmann, *op. cit.*, S. 290-292. Ergänzungsheft. S. 40 f. N・ペリンは、クムラン文書との比較から、一四・六二の特別な意味について論じている。N. Perrin, "Mark xiv. 62: The End Product of a Christian Pesher Tradition?" *NTS* 12. 1965-66, P. 150-155.

(50) R. Bultmann, *op. cit.*, S. 294 f.

詩篇第二二篇と新約聖書との関係については H. Gese, "Psalm 22 und das Neue Testament; Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles", *ZThK* 65, 1968, S. 1–22.

(51) 二八節が記されている写本は Koine, Θpm, lat, syᵖ であり Sinaiticus, A, B, C, D, X, Ψ 等では省かれている。

(52) M. Dibelius, *op. cit.*, S. 194f. R. Bultmann, *op. cit.*, S. 295, 342. V. Taylor, *op. cit.*, P. 594.

(53) R. Bultmann, *op. cit.*, S. 295. V. Taylor, *op. cit.*, P. 595.

(54) V. Taylor, *op. cit.*, P. 610.

(55) 一五・二八と一六・一九は写本に問題があるので、これらに関係のある旧約の箇所は除外されている。

(56) W. G. Kümmel, "Jesus und der jüdische Traditionsgedanke", *ZNW* 33, 1934, S. 105–130.

(57) 例えば「創造」についてのマルコの考えは、テキストの分析からは明らかにならない。確かに「マルコによる福音書」では、*ἀρχῆς κτίσεως* という言葉が二回現われる（一〇・六、一三・一九）。この言葉は、他の福音書では、全く用いられていない。しかし一〇・六も一三・一九もマルコ以前のまとまった伝承の一部であり、マルコの意図がはっきりと示されている箇所ではない。マルコにとって重要な *ἀρχή* は *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου*（一・一）なのである。

(58) それ以外の説明の試みもないわけではない。例えば、H・ブラウンは、旧約と新約との関係を、人間論的に説明する。H. Braun, "Das Alte Testament im Neuen Testament", *ZThK* 59, 1962, S. 16-31.

(59) 田川建三、前掲書、二三四―二三六頁。なお、新約聖書における「テイポロジー」一般については H. Nakagawa, "Typologie im NT", *RGG*³ VI, S. 1095.

(60) A. Suhl, *op. cit.*.

(61) S・シュルツは、マルコが、異邦人キリスト教の信仰告白を通じて、ペレスチナ的イエス伝承や旧約的、ユダヤ的伝統に立もしたったと考える。S. Schulz, "Markus und das Alte Testement", *ZThK* 58, 1961, S. 184–197. この主張は、マルコのキリスト論についてのJ・シュライバーの説と軌を一にする。J. Schreiber, "Die Christologie des Markusevangeliums: Beobachtungen zur Theologie und Komposition des zweiten Evangeliums". *ZThK* 58, 1961, S. 154–183

(62) W. G. Kümmel, "Weissagung und Erfüllung im NT", *RGG*³ VI, S. 1587.

(63) 一五・二八が記されている写本は、Koine, Θpm, lat, syᵖ である。

(64) J. Bowman, *op. cit.*, P. 9.

(65) E. Trocmé, *La Formation de l'Évangile selon Marc*, 1963, P. 169–203.

(66) この点は、田川建三氏の所説と異なる。田川建三、前掲書、三四五頁。

(67) R. Bultmann, "Weissagung und Erfüllung", 1949, *Glauben und Verstehen* II³, 1961, S. 162–186.

(68) なお、R・ブルトマンの旧約に対する考え方を示すものとしては、次の論文が有名である。R. Bultmann, "Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben", *Glauben und Verstehen* I³, 1958, S. 313–336.

(69) W. Marxsen, *op. cit.*, S. 40, etc.

(70) これは、マタイやルカの擬古的表現とは区別されなければならない。

(71) 拙稿「マルコの終末観—第一三章の編集史的考察」、日本宗教学会『宗教研究』一八八号、一九六六年、一一—五八頁。D. S. Russell, *Between the Testaments*, Revised Edition, 1963, 八田訳、一一三—一一三頁。D・S・ラッセルは、黙示文学の思想には、一貫性や論理性がないと説いている。

(72) R. H. Charles, *Eschatology*: *The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism and Christianity*, (1899), Schocken Paperback Edition 1963, P. 173–206. D. S. Russel, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, 1964, P. 73–103.

（一九六九年五月）