

Сюжетに関する一考察 ——マルコ伝表題の連辞構造と物語の再読——

近藤喜重郎

The Gospel of Mark's Сюжет (Plot) : Title's Syntactic Construction and a Rereading of the Story¹⁾

Kijuro Kondo

This article aims to incorporate the basic insight of Russian cultural semiotics into the interpretation of the Gospel of Mark. From the cultural semiotics provided by the Russian semiotician Yuri Lotman, several concepts can be identified, such as сюжет (*Sjuzhet-plot*), фабула (*Fabula-story*) and мотив (*motif*). The author utilized the hypothesis of previous studies because they have been criticized as gratuitous : (1) the Gospel of Mark originally ends with “the Empty tomb” episode, and that (2) the author of the Gospel exhorts readers to reread it by its thematic configuration. This study shows that the Gospel of Mark is a historical text generated by the semantic tension between the two nouns of “Jesus” and “Christ,” concealed in its title. The findings suggest that (1) Mark depicted the historical beginning of the “gospel” using a story format, (2) Jesus (as represented through Mark) required to confess the truth of the words of John the Baptist, (3) Jesus’s requirement was met only the centurion. Finally, the abovementioned hypotheses are not incompatible because in the original plan, Mark’s story ended with the confession of the centurion, but the episode of “the Empty tomb” was added as requested by the episode’s female protagonists. Mark could not deny the request for some reason, so he included a concealed criticism of these women in the text.

キーワード：文化記号論，題材と実際，マルコ伝，連辞構造，物語の再読

一. はじめに

本稿は、ソヴィエト・ロシアで開発された文化記号論の諸概念を汎用性の観点から再検討する一連の研究の一部である。筆者は先に、ロシア・フォルマリズムの研究者であるボリス・トマシェフスキイが論じたсюжет（題材）の概念を、同時代に物語の形態論を探究したヴラヂミル・プロップやその後の研究者、とりわけロシア文化記号論の大家ユーリイ・ロトマンによ

1) We would like to thank Editage (www.editage.jp) for English language editing.

る批判に照らして再定式し、その定式を『マルコによる福音書』（本稿では以下、マルコ伝と略す）の解釈に応用した（近藤 2013）。

この試みに対して、ありがたいことに、その後、批判をいただいた。その要点は三つある。第一に、本研究で取り扱った若干の挿話の生成過程における通時的な関係を考察していない。第二に、件の挿話に含まれる登場人物の台詞の意味を解釈していない。第三に、先行研究の定説に矛盾する解釈を提示しているが、そのことに触れていない。なお、第三の批判にいう「定説」は、供食挿話が「聖餐伝承」の「歴史化」したものであるという説、そして、マルコ伝は元来、空の墓の挿話で終わっていたという説である（荒井 1999：155）。

筆者は本研究の目的に沿って考察を進めることを念頭に置き、上の批判への応答を試みた。すなわち、第一の批判は、本研究の主題である文化記号論の汎用性に、第二、第三の批判はマルコ伝の先行研究で用いられた方法論と記号論の互換性に関わるのであるから、筆者はсюжетの構成要素であるモチーフの概念について検討を進めて方法論を再整備し、上の批判への応答を試みたのである（近藤 2016）。この考察の中で筆者は、マルコ伝の編者（マルコ）が空の墓の挿話で物語を閉じたと仮設するなら、その意図は空の墓へ出かけた女たちへの批判にあると帰結する、と論じたが、その批判の動機²⁾の解明を課題として残した。この課題が本稿の主題である。

この主題を論ずるにあたり、筆者は、マルコ伝冒頭の解釈から始めることにした。なぜなら、マルコ伝の結末は空の墓の挿話（または女たちの沈黙のモチーフ）であるとみなす解釈の中には、マルコは物語の結末を意図的に構成し、読者に物語の再読を促しているという説があり、上の批判はこの説を支持しているからだ。文学作品の著者が自著を読者に繰り返し読んでもらいたいと望むのは自然なことである。しかし、その望みを物語の構成を通して実現することを意図したと仮設するならば（荒井 2016）、それは手法または技法の問題として説明を要する。とりわけ、再読説については、学術的根拠のない印象批評に基づくという批判もあるから（溝田 2013：162）、この説明は重要である。再読説の要諦は、読者が物語を読了した時点で、それを冒頭から改めて読み直すという行為の動機を当の読者に提供するように物語が構成されていると仮設する点にある。この仮説は、物語の表題または早い段階で示されているテーマは、その結末にあるテーマ、本研究でいえば女たちへの批判と結びついているという帰結をもたらすであろう。

二. 物語の末尾と冒頭の一節——「福音」の意味合い

マルコ伝本来の末尾は女たちの沈黙のモチーフであり、女たちが沈黙を破った挿話は後代の加筆である——これが先の拙論によせられた批判の依拠する「定説」である。この説は広く受け入れられているというが、次の通り、弱点も指摘されている。すなわち、物語末尾の連辞が不自然な形で終わっているというのである。物語が不自然な終わり方をしていることを説明するために、研究者の間で生まれた仮説の一つが再読説である。この説によると、物語の末尾に配置された文が不自然なことが読者に違和を感じさせ、その感覚が再読を促すのだという。

再読説は、読者が抱くという違和感の正体を解明しなくては成立しない。そこで本稿では以下、この課題に取り組むわけであるが、トマシェフスキはそのテーマ論の中で、文学作品のテーマを構成する最小単位を言語学上の文と仮設し、各文のテーマをモチーフと呼び、モチー

2) ここでいう「動機」は、様式史にいうものとは違う。この点については近藤（2016）を参照されたい。

フ間の関係から物語の題材構成を読み解く方法を開発した。ゆえに、本研究において上の課題はマルコ伝の題材構成の観点から光が当てられることになる。

マルコ伝の解釈は、その一章一節に区分されている連辞は文書の表題であるか、それとも後続する数節を含む文の主語であるか、という本文批評上の問題を抱えてきた。件の連辞についてはまた、五語からなるという説と七語からなるという説がある。これらの説は、最後の二語がマルコ本来のテキストに遡るか、後の加筆であるかという問で見解が割れている（田川 2008：131-140）。

先行研究において問題となっているマルコ伝冒頭の一節は、次の通りである。

「Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ」

または

「Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Θεοῦ。」³⁾

各語の語義と統語関係は、次のように整理できる。最初の語は、「支配」「統治」、「はじまり」「本源」のほかに、「極限」を意味し（織田 2002：76）、ここでの意味は、以下に見る通り、後続の（少なくとも四）語に依存している。すなわち、続く第二の語は定冠詞であり、次の語に結びついているが、残りの語と共に属格をとることで件の語とも結び付いているのである。ゆえに、これらの語の意味と関係をどのように理解するかが問題の核心にある。その理解の仕方によって、最初の語の意味合いも、また後に出てくる動詞の意味合いも変わり、上述の問題につながっていく。

上掲テキスト第三の語は、通常、「福音」と訳される。この語について従来の研究は、その語用論と形態論とに注目している。まず語用論では、他の福音書記者はこの語をまったく用いないか、マルコを尊重していくつか用いたとしても使用を躊躇しているように思われること、この語はギリシア語としては王の即位または戦勝を告げる報告に関連して用いられる特殊な単語だということが指摘されている。加えて、この語が仮にヘブライ語からギリシア語に翻訳されたものとしたら、この語は単に「知らせ」の意味を持っているに過ぎないという説がある（共観福音書研究エルサレム学派 2016：317）。この説に関して問題となるのは、翻訳に伴う意味合いの変化である。すなわち、「福音」と訳されるギリシア語は、形態論で見ると、「eu-（良い）」という接頭語、「angel-（使信、知らせる）」を意味する他動詞の語幹、そして動詞の名詞化を示す「-ion という指小辞」の組み合わせからなる造語なのである（田川 2008：131）。ゆえに、これがヘブライ語からの翻訳であるという説に立つと、訳者は自らがテーマとして取り上げた「知らせ」に「よい」という価値判断を前景化したことになる。

このように特殊な造語をマルコは自らの文書の冒頭に定冠詞付きで採用した。

文書の冒頭に定冠詞付きで造語を採用していることから、通常、マルコは、この造語を含む何かのテキストをコンテキストとして自らの読者と共有していることが推定される。ただし、再読説を採るなら、この定冠詞は、物語最後の挿話に配置されたテキストをも受けていることになる。つまり、再読説は、マルコ伝冒頭の連辞は、文書外のコンテキストと文書内（物語末尾）のコンテキストによって二重に意味づけられていると仮設することになるのである。

まず、文書外のコンテキストについて、新約諸文書のうちにそれが想定されている。マルコ伝に先行すると考えられている文書の中にこの造語は登場するからである。それはパウロ書簡である⁴⁾。このことから、件の造語をマルコが導入する際のコンテキストに、パウロ書簡が含

3) ギリシア語の引用は、インターネットサイト The Online Greek Bible による（URL: <http://www.greekbible.com/>）。

4) 新約諸文書の中でこの造語が登場する回数は 72 であるが、そのうち 54 回はパウロ書簡、さらに真正パウ

まれていると仮定することができる⁵⁾。第二に、物語の末尾に配置された空の墓の挿話が、この語の意味づけのコンテキストとして示唆されていると仮定することになる。

マルコとパウロの関係について注目に値するのは、次の点である。すなわち、『コリントの信徒への手紙一』(15章3-8節)でパウロは、人は福音によって救われると述べたうえで、その「最も大切なこと」は、イエスによる贖罪の死と復活したイエスの顕現であると述べているが、『ローマの信徒への手紙』(10章9節)では、イエスが主であると公に言い表し、また彼が復活させられたと心に信ずるならば救われると述べている。要するに、パウロのいう救いに至る定式にはずれがあるのだ。他方、16章8節で終わる形のマルコ伝では、復活と顕現の託宣が伝えられているが、その実現に関する挿話がない。これら3文書の間を時間的にとらえなおすなら、パウロが『コリントの信徒への手紙一』でいう「最も大切なこと」が欠けたテキストを、マルコは「福音」の「はじまり」と称したことになる。そして、パウロが『ローマの信徒への手紙』で書いた救いの定式は、奇しくもマルコの書いたものに接近しているのである。このことは、二つのパウロ書簡が執筆された時期に、マルコ伝もまた編集されたということをも必ずしも意味するわけではないが、テキスト間の関係を把握するうえで重要である⁶⁾。

上述の通り、パウロとマルコ伝冒頭の連辞、そして空の墓の挿話の間には、テーマ上の関連と、同一テーマにおける意味づけの相違が見いだされる。それは、「福音」と「キリスト」の二語をめぐる「イエス」の意味づけである。このうち、パウロにおける「イエス」と「キリスト」の二語の関係についてはすでに次の指摘がある。すなわち、「「イエス・キリスト」(Jesus Christos)とは—「主イエス・キリスト」が原語では「イエス・キリストは主である」の意であったのと同様に—「イエスはキリストである」との告白文」(荒井2009:15)であり、「パウロはこれらの伝承系列〔イエスの言葉伝承と奇跡物語伝承〕とは必ずしも交わらない、イエスを「キリスト」と告白する「信仰告白伝承」に依っている」(荒井1974:12)というのである⁷⁾。マルコが自らの物語の中で言葉と奇跡と告白という三種の伝承系列を取り上げていることは論ずるまでもない。

以上の通り、マルコは、上記三種の伝承系列をパウロと共有しているが、それらが「福音」を語る上で不可欠であることを示すために物語形式を採用した(パウロは書簡形式をもって上記伝承系列を神学的に論じている)。このことから、マルコ伝最初の連辞については、「はじまり」または「本源」を意味する名詞を、「福音」または「知らせ」を意味する名詞および「イエスはキリストである」という告白文(を構成する二語)がそれぞれ属格をとることによって意味付けするという構造になっているということが出来る⁸⁾。このように考えると、件の造語に

ロ書簡では48回だという(パークレー(2009:109)、田川(2008:132)を参照)。

- 5) 田川(2008:132)は、この語を「大幅に用いてキリスト教の基本概念に仕立てたのはパウロである」という。
- 6) その時期に、パウロとマルコの間には何かの思想的な連絡があった可能性として考えることもできる。マルコ伝の編集時期については、13章の内容から西暦70年頃を想定する説が有力視されているが、マルコ伝成立後に文言修正の加えられた可能性も指摘されており(佐藤2003:145-147)、まさにその可能性が本稿の主題に関わっている。二つのパウロ書簡の執筆時期については、若干の相違は認められるが(西暦54年から56年(佐藤2003:123, 125)または西暦55年から遅くとも58年にかけて(田川2007:554, 2009:782)など)、ほぼ同じ時期に執筆されたと考えられている。
- 7) 冠詞の用法を論拠としてこの理解に反対する説がある(田川1972:11)。しかし、この説では、件の造語に冠詞がある点は無視されている。
- 8) 属格の用法は多様であり、しばしば主語的用法と目的語的用法の違いが取り上げられるが、属格は主に、①「先行する名詞を記述あるいは限定する」もの、②「先行する名詞の所有主を表す」もの、③「先行する名詞の意味上の目的語を表す」ものに分類され、④「ごくまれに属格目的語を取る動詞あるいは形容詞と共に用いられる」という。また、⑤特殊な用法として、比較、時間、同格、価格、所属、属格支配の動詞・形容詞とともに用いられるケースがあるという。「イエス・キリスト」の連辞が告白であるという前提に立つと、これの属格は上記①③④⑤の意味合いを併せ持つ可能性を秘めている。この解釈は、「よい知ら

ついて、マルコはパウロ書簡を前提として、物語形式を用いつつ、独自の意味づけを提示した可能性が指摘でき、また、残りの二語すなわち「神の子」についても告白文の述語に属することになり、連辞構造の考察においては括弧書きにするか、省略するかすることができよう。

こうして、件の連辞が文書の表題であるにせよ、あるいはまた文の主語であるにせよ、その意味関係は次のような組み合わせからなる可能性を想定することができる。

「イエスはキリスト（また神の子）であるという⁹⁾、あの福音知らせのはじまり」

上述の、マルコ伝冒頭の連辞が文書の表題であるか、最初の一文の主語であるか、という問題は、こうして題材構成の問題となる。すなわち、件の連辞が表題であるなら、物語を構成するモチーフではなく、文書全体のテーマを述べたものであり、物語に登場する知らせはすべて「のはじまり」に属することになるが、そうでなければ、マルコの主題はイエスに関する知らせの変遷すなわち生成過程であることになる。ただし、どちらの説に立ったとしても、マルコの物語では、知らせの担い手はヨハネにはじまり、物語の終わりにはやはりイエスに関する知らせを含む挿話が配置されていることが期待されよう。

三. 福音を信じることと告げること

マルコ伝は、その最初の挿話にバプテスマのヨハネによる次の予告を含んでいる。

「Ἐρχεται ὁ ισχυρότερός μου ὀπίσω μου」(1章7節)

「αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ」(1章8節)

これらのロギオンは、例えば、「わたしよりも優れた方が後から来られる」(7節)と「その方は聖霊で洗礼をお授けになる」(8節)のように訳されてきたが(新共同訳)、一見してイエスを名指ししていないことが分かる。それにもかかわらずマルコは、これらを含む挿話を物語の最初に配置した。つまりマルコは、後にイエスが「キリスト」または「神の子」と呼ばれることを物語るに際し、ここから始める必要があることを示唆したのである。これを言い換えると、「福音」を理解するうえで、全読者が共有すべき共テキストを提示したことになる。

また、このロギオンの中にあり、一般に「洗礼を受ける」と訳される語(βαπτίσει)は従来、特定の儀礼行為を意味するものとして理解されてきたが、そのように理解する必然的な理由はない。これを字義通りに訳すなら「沈める」となる(佐藤 2005, 2010)。ゆえに件のロギオンの意味は、「その者はまた聖い霊にあなた方を沈める」となる。このことの意味も、以下に見る通り、物語を読み進むうちに明らかになる。

以上の通り、マルコは物語の始めに、ヨハネの挿話をイエスについて語った挿話として配置し、ヨハネのロギオンに、その後の展開の基礎をおいた。ところが、マルコは、イエスに関する発言の機会をその後のヨハネに与えない。次にヨハネが登場するのは、ヨハネ捕縛のモチーフ(1章14節)の中であり、彼はイエスについて何も語らないまま殺害されている(6章17-29節)。つまり、「ヨハネよりも優れた」とは、また「人々を聖い霊に沈める」とはどういうことかという疑問を読者に残したまま、マルコは話を展開しているのである。

ヨハネが実際に何も語らないまま殺害されたかどうかは、ここでは問題ではない。実に、マ

せ」が名詞化された動詞であり、目的語を必要とするということからも支持される。平野・川端(1991: 1)、白畑(2012)、田川(2008: 132)。

9)「イエス・キリストという福音」という訳の可能性は、田川(2008: 131)による指摘がすでにある。

マルコはイエス最初のロギオンをヨハネ捕縛のモチーフと結びつけて話を展開しており（1章14-15節）、このことが問題なのである。こうすることでも、イエス最初のロギオンはヨハネのロギオンを共テキストとして理解すべきことが示唆されている。このことがマルコによる操作なのか、それとも伝承段階における操作であるかは分からないが、少なくともマルコによって正当化されている。

マルコによってヨハネと結びつけられたイエスのロギオンはこれである。

「ὅτι Πεπλήρωται¹⁰⁾ ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ: μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.」(1章15節)

このロギオンは、例えば、「時は満ち、神の国は近づいた。悔い改めて福音を信じなさい」（新共同訳）と訳されるが、先と同様に冠詞に注目すると、やや違う意味合いが読み取れる。マルコによって冠詞の付けられた語は、「時」「神」「知らせ」の3つである。「あの時」は、ヨハネのロギオンをコンテキストとするなら、ヨハネの予告した「後」がそれに当たる。すなわち、「わたしよりも優れたあの者」が来たとイエスは宣言したのである。

ただし、ヨハネのロギオンがイエスを明示していないのと同様に、イエスのロギオンも、ヨハネの言った「あの者」がイエスであるとは言っていない。

これは一体どういうことか。

この問題を解決するための鍵は、イエスのロギオンそのものにある。すなわち、イエスは、先の宣言に続いて二つの命令を下しているのだが、それは以下に見る通り、特定の行為を求めているのである。従来、これらの命令は「悔い改めよ」と「福音を信じよ」と訳されてきた。しかし、それが何を意味する事柄か、何かの状態の維持を意味するのか、行為または動作を意味するのか、不明であった。ゆえに、「この種の曖昧な表現については、翻訳としては、曖昧なままに訳しておくのがよい」のであり、このテキストについて「説明を断定的にほどこす学者がいたら、わかっていない証拠」だと主張する立場もある（田川 2008：144-145）。これは一つの見識であろう。しかし別の見立ても可能である。すなわち、「十分な証拠がない場合」は、「現在知られている全ての証拠に適合するもっとも単純な説明」を探索・提案し、その「提案も、他の全ての提案と同様、その理論的成果や経験的帰結に基づいて評価」されるのである（チョムスキー&マッギルズレイ 2016：39, 131）。そこで本研究では、次の意味で理解することを提案し、その成果・帰結を問うこととする。

「心を入れ替えて、あの知らせを正しいものと考えよ。」

「信ずる」とは、「従う」に近い。「従う」際には、しばしばその対象が正しいか否かという判断が伴う。しかし、行動において「従う」際にこの判断は不問に付されることもある（例えば、軍隊における命令に対して）。ただし、この場合、「信ずる」とは言わない。つまり、「信ずる」とは、その対象が正しいと判断し、そのうえでその判断に基づいた行為を行うということである。今回の場合、対象は「知らせ」であるので、それが「正しいと考える」ことが「信ずる」ことになるであろう。ゆえに、先行する命令も「悔い改めよ」のような道義的・倫理的な意味合いはなく、「考えを改めよ」という実際的な意味になる。これをより自然な日本語にするなら、「心を入れ替えよ」になるであろう¹¹⁾。

10) この語が大文字で始まっていることについて表記上のミスという指摘もあるが、上掲の The Online Greek Bible 及び平野（1991：3）、白畑（2012：5）で確認したところ、いずれも大文字で始まっている。

11) ここで注意すべきは、これらの命令に従って遂行される行為は、「あの知らせ」を告知知らせることではないということである。すでにマルクスセン（2010：107）によって指摘されている通り、ルカは、「よい知らせを宣伝する」という意味の動詞を用いているが、マルコは、この動詞を用いていない。マルコの伝えるイエスは、自分の宣伝を求めているのではないのである。また、イエスは、ヨハネの語った時が来たのだから、

このように、マルコが記したイエス最初の命令を「心を入れ替えよ」と「あの知らせを正しいものと考えよ」と考えると、その帰結は、読者には、誰がこれに従ったか、どのように従ったかという問が可能になるということである。

以上に検討した、マルコ伝の最初に配置されたヨハネとイエスのログイオンを念頭に置いて、その後に展開される挿話を読み進めると、注目に値する次の事実が浮かび上がる。すなわち、イエスに関するログイオンはいくつもあるが、上述のイエスの命令に適っているのはただひとつ、百人隊長の次のログイオンだけなのである¹²⁾。

「Ἀληθῶς οὐτός ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν。」(15 章 39 節)

「本当に、この人は神の子だった」

イエスを「神の子」と呼んだのはしかし、百人隊長が初めてではなく、次のログイオンがある。

「Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ」(3 章 11 節)「あなたは神の子だ」

「υἱὲ τοῦ θεοῦ」(5 章 7 節)「神の子よ」

ただし、件のログイオンは、2つの点においてこれらと異なっている。第一に、「本当に」という副詞が含まれることで、彼が心を入れ替えたこと、そのことによってイエスの命令に適った告白をしたことを示している。すなわち、百人隊長は過去に、「イエスは神の子である」という知らせを聞いたことがあったが、彼は以前、それを正しいとは考えていなかったのである。第二に、このログイオンは、聞き手の存在を前提せず、伝達を意図せずに、いわば心中を吐露した独白である点において他のログイオンと異なっている。他のログイオンは、対話の中に配置され、聞き手の存在を前提とした、伝達を意図したものなのである。

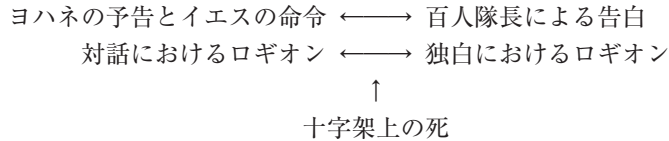
このように、マルコは、イエスに関する知らせを2種類に分けている。ひとつは対話の中に配置されたものであり、もうひとつは独白として配置されたものである。両者の間にはイエスの十字架が配置されており、両者はその前後において混在していない(十字架以前には対話のみ、十字架以後には独白のみ)。この対比により物語の頂点が示唆されている。すなわち、物語の冒頭でイエスをキリスト乃至神の子と呼ぶ行為の起源を述べることを提示したうえで(1章1節)、その行為がヨハネの予告とイエスの命令の実現であることを示唆し(1章2-15節)、その行為はイエスの十字架上の死の直後に、これを目前で迎えた百人隊長の告白によって実現

その知らせ、すなわちヨハネより優れた者が来たこと、そしてその者が聖い霊に人々を沈めるであろうことを信じよ、と命じたのであり、その知らせはもとより、何かの知らせを独自に考案して伝えよと命じたわけではないのである。

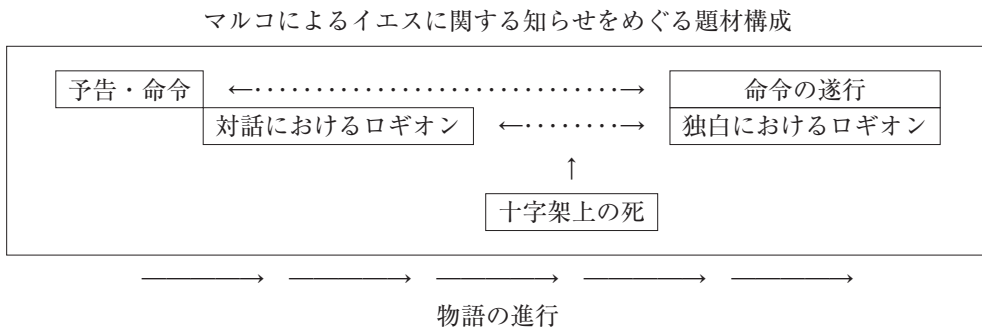
- 12) マルコが取り上げた、イエスに関する知らせは大きく2通りに分けられる。対話の中に配置されたものと独白として配置されたものである。対話の中に配置されたものはさらに2つに分けられる。ひとつは呼びかけまたは敬称に属するものである。例えば、汚れた霊「ナザレのイエス」(1:24)、弟子たち「先生」(4:38)、汚れた霊「いと高き神の子イエス」(5:7)、会堂長の家の人々「先生」(5:35)、シリア・フェニキアの女「主よ」(7:28)、ペトロ「先生」(9:5)、群衆の中の一人「先生」(9:17)、ヨハネ「先生」(9:38)、ある人「善い先生」(10:17)、「先生」(10:20)、ゼベダイの子ヤコブとヨハネ「先生」(10:35)、バルティマイ「ダビデの子よ」(10:47-48)、「先生」(10:51)、ペトロ「先生」(11:21)、ファリサイ派やヘロデ派の人々「先生」(12:14)、サドカイ派の人々「先生」(12:19)、律法学者「先生」(12:32)、弟子のひとり「先生」(13:1)、兵士たち「ユダヤ人の王」(15:18)、十字架の前を通りかかった人々「神殿を打倒し、三日で建てる者」(15:29)がそれにあたる。第二に、対話において意味づけを行うものや問いかけに用いられるものである。例えば、汚れた霊「(あなたの正体は)神の聖者だ」(1:24)、汚れた霊「あなたは神の子だ」(3:11)、故郷の人々「(あの人は)大工(だ)」「マリアの息子」「ヤコブ、ヨセフ、ユダ、シモンの兄弟」(6:3)、ヘロデ王の周辺の人々「(あの人は)洗礼者ヨハネ(だ)」(6:14)、「彼はエリヤだ」(6:15)、「昔の預言者のような預言者」(6:15)、ペトロ「あなたはメシアです」(8:29)、雲の中からの声「これはわたしの愛する子」(9:7)、ファリサイ派やヘロデ派の人々「あなたは真実な方」(12:14)、大祭司に仕える女中の一人「あのナザレのイエス」(14:67)、ピラト「あのユダヤ人の王」(15:9)、十字架の罪状書き「ユダヤ人の王」(15:26)、大祭司「お前はほむべき方の子、メシアなのか」(14:61)などがそれにあたる。これらに対し、対話の中に配置されたわけではなく、独白の形式で組み込まれたものがある。百人隊長「本当に、この人は神の子だった」(15:39)がそれである。

する、いわば、イエスの死が状況の変化をもたらす動的なモチーフ（群）であり、これによって転換する状況を構成するモチーフの連続体がマルコのドミナントな題材なのである。

以上に考察したログイオンの関係を、本研究の方法論すなわち、題材構成に即して整理すると、次のような対立関係が見いだせる。



これらの関係を物語の流れに沿って整理・図示すると次のようになる。



イエスの「心を入れ替えよ」という命令は、百人隊長によって遂行されている。この状況は十字架上のイエスの死によりもたらされている。それ以前の状況では、イエスに関する知らせはイエスとの対話の中で何度か生み出されているとはいえ、また、イエスの奇跡や教え、様々な業が生み出したものであるとはいえ、どれ一つとしてイエスの命令を遂行していない。ガリラヤに関する挿話は、イエスの命令に適わない知らせによって引き伸ばされているのである。

マルコの描いた物語は、このような構造をもっている。物語上のこの展開に、マルコはどのような意図を込めたのか。引き伸ばされたガリラヤの挿話の意味づけが問題となる。

四. イエスの尊称と形象の緊張関係

ガリラヤで発せられた、イエスに関するログイオンは、マルコによると、イエスの命令に適ったものはなかった。例えば、イエス最初のログイオンの後にイエスに関する知らせが加わるのは、次のログイオンによるが、これは、「汚れた霊」に憑りつかれた男がカファルナウムの会堂でイエスに向けて発したものである。

「Τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρενέ; ἡλθεσ ἀπολέσαι ἡμᾶς; οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.» (1 章 24 節)

このログイオンは、その前半部でイエスを名指ししている¹³⁾。

13) イエスがナザレから来たことはマルコも告げている (1 章 9 節)。マルコは事前に告げることにより、「ナザレのイエス」が呼びかけの相手进行を特定する表現であること、すなわち自分が冒頭で主題に掲げた知らせに属するものではないことを示唆していると思われる。

「我らとあなたに何があるか、イエス、ナザレの人よ。我らを滅ぼしに来たか。」
 そのうえで、次のように述べている。

「あなたが誰か私は知っている。あの神のあの聖者である。」

このロギオンはイエスについて、冠詞のついた形の知らせを含んでいる。「あの聖者」である。彼はイエスが「あの聖者」であることをどのようにして知ったのか。マルコによってすでに与えられたテキストがこのロギオンの共テキストであることを受け入れるなら¹⁴⁾、次のように考えることができる。まず、彼はすでにヨハネの知らせとイエスの宣言と命令を—直接か伝聞でかはわからないが—聞いたことがあった。第二に、彼は会堂でイエスの教えを聞いて、周囲の人々が非常に驚いたように、イエスが権威をもって語ることができる事実を認めた。第三に、彼だけがイエスはヨハネ以上の者であることを認めた。ゆえに、ヨハネの語った「自分より優れたあの者」がイエスであると考えたのである。

ところが、その男をマルコは「汚れた霊に憑りつかれた」と呼び、イエスは彼に「黙れ」と命じ、会堂から追い立てたという¹⁵⁾。なぜか。

マルコによる冒頭の連辞を共テキストとすると、以下に見る通り、イエスに対する尊称と形象の関係が浮かび上がる。すなわち、マルコが自らの文書の冒頭に挙げた「キリスト」は、一つの尊称であり、特定のテキストを圧縮・代理している。ゆえに、「イエスはキリストである」という告白は、テキストとして (A)、自らのコンテキストとなるイエスの形象を伝えるテキスト (B) を伴うであろうが、キリストの尊称に伴うテキストを伴うとは限らず、仮に伴っていた場合でも (C)、それが受け手に内在しているテキスト (C') と同一であるとは限らない。ゆえに、イエスの形象とキリストの尊称の間での意味論的な緊張関係を引き起こす。

テキスト A 「イエスはキリストである」	→ (伝達) →	テキスト A
テキスト B (イエスの形象)	→ (伝達) →	テキスト B
テキスト C (キリスト論・象)	— (??) —	テキスト C' (キリスト論・象)

このモデルを会堂でのロギオンに適用すると次のようになる。

まず、男は、イエスを「神の聖者」といった。この言葉は「キリスト」と同様、尊称に属す

14) ここで「霊」という言葉から一般的に連想される超自然的存在／能力をコンテキストとするのは、意味づけが無限定になるから、方法論上、適切であるとはいえない。

15) イエスが叱ったことを沈黙命令と理解したのは、いわゆる「メシアの秘密」を論じたヴレーデである。しかし、マルコには、これを沈黙命令ではなく、叱責と説明している。確かに、マルコ伝には沈黙を求めているとも思われるイエスのモチーフとロギオンが散見される。しかし、それらのモチーフとロギオンは、次に見る通り、異なる状況と展開のもとに配置されている。1章 25-26 節（イエスが、「黙れ。この人から出ていけ」とお叱りになると、汚れた霊はその人にけいれんを起こさせ、大声を上げて出て行った）、1章 34 節（イエスは、いろいろな病気にかかっている大勢の人たちをいやし、また、多くの悪霊を追い出して、悪霊にものを言うことをお許しにならなかった）、1章 43-44 節（イエスはすぐにもその人を立ち去らせようとし、厳しく注意して言われた。「だれにも、何も話さないように気をつけなさい。ただ、行って、祭司に体を見せ、モーセが定めたものを清めのために献げて、人々に証明しなさい」）、3章 12 節（イエスは、自分のことを言いふらさないようにと霊どもを厳しく戒められた）、5章 43 節（イエスはこのことをだれにも知らせないようにと厳しく命じ、また、食べ物少女に与えるようにと言われた）、7章 36 節（イエスは人々に、だれにもこのことを話してはいけない、と口止めをされた。しかし、イエスが口止めをされればされるほど、人々はかえってますます言い広めた）、8章 30 節（するとイエスは、御自分のことをだれにも話さないようにと弟子たちを戒められた）。これらに見る通り、マルコ伝におけるイエスが自分について「沈黙」を求めた相手も状況も別々であり、ゆえに、これらのテキストの意味をひとえに「メシア性の秘密」という仮構で論じることは難しいとわかる。この仮構の難点は、「メシア性の秘密」という形態そのものから指摘できる。すなわち、圧縮前のテキストにおいて前景化されていない形態を用いてモチーフを圧縮することは読者の注意を引きやすいが同時にリスクを伴うのである（モチーフのレベルについては近藤（2016）を参照されたい）。モチーフの圧縮は簡便であるからこそ注意が必要なのである。

る。彼はしかし、「我らを滅ぼしに来たか」と述べている通り、イエスに従う意思を示したわけではない。つまり、尊称をもってイエスを称揚したわけではなく、イエスを排斥・拒絶する目的をもって、イエスをラベル付けしたのである。これは不当なレッテル貼りである。マルコはこの手の発言が「聖い霊」によるものではないことを、「汚れた霊」の語を用いて示唆しているのである¹⁶⁾。

会堂から追放された男		マルコ（読者）
「神の聖者」	—（近似）—	「キリスト」
「ヨハネ以上に権威をもって人々に語る者」	—（近似）—	「ヨハネより優れた者」
「我らを滅ぼしに来たか」	—（対立）—	「救いに与らせる」
「汚れた霊」		<聖い霊>

なぜ彼はイエスに不当に対応したのか。イエスの教えに人々は驚いたというが、その理由をマルコはイエスが律法学者とは違う態度で教えを語ったことによって説明している。件の男のロギオンは、この状況の叙述と説明を受けて展開する。そして、イエスの叱責がこの人に力を発揮し、その権威を一層露わにしたモチーフと、「イエスの評判は、たちまちガリラヤ地方の隅々にまで広まった」というモチーフを結び付けて、挿話を閉じている。このようなかたちでマルコは、彼は律法学者かその仲間であり、イエスの権威ある態度が自分たちに不利益をもたらす可能性を察知したが、人々はイエスを律法学者より優れた者として語り伝えたことを示唆しているのである。

この解釈は、続く挿話にも当てはまる。マルコによると、四人の弟子を連れたいエスが、そのうちの一人、シモンの家に行ったところ、シモンの姑が熱を持ち寝ていたので、人々は彼女をイエスのもとに連れてきたという。そして、イエスが彼女を癒すと、彼女はイエスをもてなし、人々はさらに病人を連れてきたという。この時に人々がイエスに何を言ったか、マルコは何も記していないが、イエスが病を癒すモチーフと悪霊追放のモチーフを組み合わせた複合モチーフをもって挿話を閉じている。上の解釈で、悪霊は、不当なラベル付けを行うものとして意味づけられている。つまり、人々はイエスの権威を認め、その言葉を求めて、それに従うためでなく、ただイエスを自分たちの固定観念の中に収めて、自分たちとイエスの間の距離を保つための便法、あるいは自分たちの依頼をイエスが断れなくするための便法（世辞）として、言い換えれば、口先だけでイエスを称揚し、心を入れ替えよというイエスの命令を拒絶したのである。イエスはこのことを叱り、そのような便法を用いる人を追い出したと考えることができる（田川 1968：332）。

このようなかたちで、ガリラヤでのイエスの活動は始まっている。そして、このことに対応するかたちでイエスはガリラヤを去っている。すなわち、ガリラヤの民衆の目を避ける道中で初めてイエスは自分について弟子たちが民衆にどう知らせているかを問い、問を受けた弟子たちとのやり取り（8章 27-30 節）の後に、自分について語り始めるのであるが、イエスの問いかけに対して、「あなたはあのメシアです」と告白したペトロをイエスは叱っているのである。ペトロの告白は、マルコがその文書の冒頭で掲げた「知らせ」をはじめて外在化したものであるが、ここでもイエスは、ペトロを叱り、自分に対するラベル付けを拒否している。

ここで興味深いのは、マルコがペトロのキリスト告白を物語の中央乃至「中心軸」（荒井 2001：99）に配置し、イエスが自分について語る挿話をその後に配置したことである。イエス

16) 「悪霊は人間をおとしいれるあらゆる類のことをなす、と考えられている」（田川（1972：80）、コンツェルマン（1974：41）を参照）。

が自分について語る挿話は、その後繰り返されるが、その最初の挿話でもイエスはペトロを叱っているのである¹⁷⁾。この時、ペトロをサタンと呼び、これを叱った理由を次のように明言している。

「あなたは神のことを思わず、人々のことを思っている。」(8章33節)

サタンは元来、「中傷する者」の意であり、悪魔の名でもある¹⁸⁾。マルコによると、イエスは、この名をペトロに向け、「人を思う人」と「神を思う人」の対立と結びつけたという。とするとマルコは、イエスに対する人の態度を2つの対立関係で意味づけていることになるが、そのうちの一つの構成要素をその挿話で前景化していない。とはいえ、ここに何が入るかは明白であり(聖い霊)、マルコはガリラヤで発せられたイエスに関するログイオンが、「聖い霊」とは無関係であったことを示唆していることになる。

人のことを思う——神のことを思う
汚れた霊・悪霊・サタン——<聖い霊>

このように意味づけられたペトロのキリスト告白は、「心を入れ替えた」結果でも、またヨハネの知らせを「正しいと考えた」から発せられた言葉でもなかったということになる。結局、ガリラヤでイエスが人々に教え、これを癒して周った一方、人々は、イエスの言葉と業とに驚嘆し、称賛し、中にはイエスの呼びかけに従い、その後を追った者もあったが、イエスがガリラヤで活動を始めるに際して発した命令を遂行した者は、誰一人としていなかった——マルコが描き出したガリラヤの形象はこのようにまとめられる。

五. 物語の題材または題材あるテクストとしての深読み

ガリラヤでイエスが教え、癒したことは、人々をイエスの求めの実現へと導くことはなかった。これがマルコの描いたガリラヤの形象である。このことを理解するためには、再び、マルコの題材構成に戻る必要がある。トマシェフスキのいう題材сюжетは、實際фабулаとの相違によってそれであることが示され、その相違は個々のモチーフの筋とモチーフ間の正当化の関係とによって示される(近藤 2013, 2016)。上述の通り、マルコはペトロのキリスト告白を物語の中央に配した。イエスの問いかけとペトロのキリスト告白が実際にあったと仮定して、それが物語の中央に配置されたのはマルコの構成である。マルコは上述の通り、告白の伝承系列をパウロと共有していた。本研究で問題となるのは、マルコが構成した物語¹⁹⁾の各要素は、イエスに関する噂・知らせが語り継がれる間に、抽象化・一般化する一方、具象化・物語化するなど、変化・発展していたことであり、マルコはそれらを正当化しつつ採用したことである²⁰⁾。

イエスに関する知らせに変化があったことは、パウロの取り上げた三つの知らせ、すなわち、「イエスはキリストである」「イエスは起こされた／復活した」「自分はイエスを見た／に会った」の意味合いを対比することにより示される。まず、「イエスはキリストである」という知らせは、「イエスはキリストらしい」という噂とともに、イエスの生前から存在した可能性がある(14章61節を参照)。上述の通り、マルコにおいてこれはペトロのログイオンとして物語

17) 8章30節と8章33節、どちらも同じ形態「ἐπετίμησεν」。

18) 『新共同訳聖書』「用語解説」28頁。

19) ここでいう「物語」は、様式史研究でいうものとは違う。このことについては、近藤(2013)を参照されたい。

20) このことが先の拙論に反映されておらず、本論冒頭で取り上げた批判を引き起こしたのであろう。

の中心に配置されている。マルコが史実を反映してそうしたかどうかは不明であるが、少なくともこの知らせは、イエスの生前、とりわけイエス本人を前にした時であれば、上で考察した「神の聖者」に近い。ペトロは無論、それまで自分が見てきた事績を踏まえてイエスを称賛する意図を持っていたであろう。それでもイエスによって退けられているのは、その動機が上の「神の聖者」の動機と等しい（神のことを思わない）からと考えられる。これがイエスの死後になると、その動機が変わってくる（神のことを思う）。

知らせの意味が時の経過とともに変化することは、パウロが取り上げた残りの二つについてみると、いっそう明らかである。すなわち、「イエスを見た／に会った」という知らせは、イエスの生前には単なる目撃談であるが、イエスの死後には、イエス復活・顕現の証言となり、同時にイエス信奉者の立場を表明するか、または支持する行為になる。また、「イエスは起こされた」という知らせも、イエスの死後にのみ明らかに特別な意味（復活）をもつ。このように、イエスに関する知らせは、その生前と死後とで、行為として伴う動機が異なるのである。

上に考察した意味合いの変化は次のように説明できる。すなわち、イエスが活動を始めた当初、イエスに関する知らせを語った人々の中には、イエス信奉者もいれば、そうでない人、さらにはイエスに批判的な人もいたであろう。彼らが口にしたのは、いわゆる噂や世辞である。やがて、これらの言葉は、状況の変化、知らせの拡大に伴って、人々の立場をイエス信奉者か否かに分ける分水嶺として機能するようになり、さらにその機能が人々の間で認識されると、これらを口にすること自体が一つの告白となった。

とりわけ、パウロが重視した、キリスト、復活、顕現の三告白は、それが告白として用いられた時代においても、噂や知らせに起源することは、知られていたであろう。上述の通り、パウロは、これらのうち、まず復活と顕現の告白を強調したが、後にキリスト告白と復活告白から救いを定式化した。これに対してマルコは、ガリラヤのキリスト告白のはじまりを物語るに際し、ただ利用または排斥するために尊称をもってイエスに呼びかけた人々と、これを斥けたイエスの姿を伝える挿話を列挙しているのである²¹⁾。

マルコの設定した題材構成、すなわち物語のモチーフの対立とその対応及び正当化の関係を整理すると、いくつかの層の違いが浮かび上がる。まず、物語の最初で発せられたヨハネとイエスのロギオンは告白を求めているが、この求めは、十字架上のイエスの死の直後に語られた百人隊長の独白で十全に満たされている。百人隊長の独白はイエスが「神の子」であったというものである。つまり、マルコ伝の冒頭にもともと「神の子」があったなら、そこで予告された「知らせ」の一つは物語の中央で、もう一つはクライマックスであるイエスの死の直後に与えられることになり、物語の進行としてはたいへんバランスがよい。ゆえに、百人隊長の告白は、ペトロの告白と対比される形で、物語の中心的な題材の構成要素となっているといえよう。

加えて、百人隊長が口にした「神の子」に、ユダヤ教や『旧約聖書』に基づいた神学的な意味合いが込められているとは考えにくい。このようなロギオンがイエスが息を引き取るモチー

21) 他方でマルコは、一章最後の挿話でイエスが沈黙以外に求めたことをそのロギオンを通して示している。すなわち、癒された人に対して、「だれにも、何も話さないように」と指示する一方で、「司祭に体を見せ、モーセが定めた」通りに、自分が癒されたことを証明することも指示しているのである（1：44）。そして、イエスの業を見た人々が神を賛美することについては何も指示せず、そのまま受け入れている。このことから、イエスが求めたのは、自分を称揚することではなく、癒しの現在の証明であり、イエスはまた、そのことについて神の賛美を認めたと考えることができる。これを言い換えれば、イエスが求めたのは、人による人の癒しとその功績を神に帰することではなかったか。ところが、人は、イエスを利用するため、または排斥するために、イエスに対する尊称を口にし、イエスはこれを拒否したのである（このことが、「キリスト論を斥ける」ということになるかどうかは、また別の問題である（田川（1968：186-187）を参照）。

フの直後に配置されたことは意味深い。つまり、マルコが自分の文書の冒頭に短くまとめたテキストは、パウロを中心として、「イエスはキリストだ」とか、「神の子だ」とかいう話・議論があるが、それらの言い回しはそもそもこうした状況で語られた、という意味合いであると推定することができるのである。

ガリラヤとエルサレムにおけるイエスの教えと振る舞いは、上述の知らせをめぐるモチーフの対立・対応関係を正当化するために不可欠な挿話を構成するモチーフを提供している。無論、これらのモチーフが正当化されることによって上述のイエスの命令に関する層もまた正当化される。ゆえにこの層は、物語の構成要素として大部分を占め、また不可欠である。ただ、上述の通り、物語の題材としてはドミナントなものではなく、二次的である²²⁾ことに注意が必要である。

以上の考察が示している通り、百人隊長の独白以後の挿話は二次的でありかつ蛇足である。このことはとりわけ、女たちの行動から示される。女たちまず、イエスの死を遠くから見届けたうえで、イエスを葬るアリマタヤのヨセフに同行せず、やはり遠くからその亡骸を取めた場所を確認した。また、イエスの死後三日目にはヨセフに断りもせずに墓へ出かけたところ、墓穴にイエスの亡骸を見出すことはなく²³⁾、その代わりにイエスの復活と顕現を予告する託宣を授かった。そして、その知らせを誰にも伝えなかった。

近藤（2016）が指摘している通り、空の墓の挿話には女たちの行動を弁明乃至正当化するという動機が関わっている。そして、この動機は、女たちが登場する場面から関わっていることが、その前に配置された葬りの挿話を読むと分かる。すなわち、女たちは、百人隊長の独白の後に登場するが、彼女らについてマルコは、「イエスがガリラヤにおられたとき、イエスに従って来て世話をしていた」（15章41節）と説明しているのである。話の流れから見て、これらの人物の登場は唐突であり、このような正当化が必要だったことが推察される。加えて、空の墓に出かけた女たちの動機についてもマルコは、「イエスに油を塗りに行くために香料を買った」と説明を加え、女たちの行動を弁明、正当化している。

女たちの行動の正当化については、その背後に、女たちがアリマタヤのヨセフに無断で墓に出かけた事実の発覚があった可能性がある（近藤2016）。すなわち、女たちは、生前のイエスの世話をしていたから、その遺骸の世話も望んだのであろう。そのことは無論、批判の対象にならない。上述の通り、マルコはそのことをわざわざ断っており、女たちに対するある程度の正当化は受容している。これに対し、女たちが空の墓で預かったというロギオンの意味する所は受容できなかったのではなかろうか。そうでなければ、これを女たちが伝えなかったことをもって物語を閉じる必要はないであろう。

女たちが受けたという託宣は、女たちの行動を正当化しつつ、要求を伝えている。ゆえに、これに込められた要求は、女たちと彼女らを弁護した人々のものと推察される。彼らは、イエスに関する新たなロギオンを加えた形で挿話を語り、イエスに関する伝承が文書化される際には、それも加えることを要求し、この要求をマルコは拒否できなかったのであろう。なぜなら、彼らが受けたという託宣は、マルコが主題に据えた「よい知らせ」に連なるロギオンだからである。それゆえマルコは、物語の最後に、女たちが託宣をリアルタイムで伝えなかった事実を

22) ゆえに、イエスの語った「教え」（例えば、1章22節、2章13節など）や「御言葉」（例えば、2章2節）についてマルコは説明していないのであろう。

23) そもそも実際に墓穴を塞いでいた岩が転がされていたかどうかはわからない。転がされていたなら、それは近藤（2016）が論じた通り、第三者が先行していたのであり、転がされていなかったとしたら、墓へ向かう途中、女たちは第三者に目撃され、声をかけられたので（例えば、「お前たちもイエスの仲間か」のように）、慌てて逃げ出したということになる。

もって物語を閉じたのであろう。そして、その事実を今度は女たちとその仲間が否定できなかったのである。

マルコは用意周到にも、女たちが託宣をリアルタイムで伝えなかった理由として、「おそれ」を採用している。「弟子たちのおそれ」についてはしばしば「弟子たちの無理解」と共にモチーフとして取り上げられるが、マルコはここで、イエスを殺害しようとしてそれをためらった時の神殿勢力の動機（11章18節）と同じ形態で「おそれ」を採用し、それに続く小辞もまったく同じものと結びつけた形態（連辞）をもって物語を閉じている。神殿勢力については、「おそれ」の理由乃至対象を明確にしているが（群衆）、女たちについてはそれが欠けている。この曖昧さが読者に違和感を抱かせることになる。そして実際、この個所に対する読者の注目を集める理由になっているのである。

ここまで読んで祭りの良い読者は、百人隊長と女たちの対比に気づくことができたであろう。イエスの死を目前で迎えた百人隊長は期せずして「神の子」告白へと誘われ、遠目に眺めていた女たちは、おそれのために復活・顕現告白から逃げたのである。この対比に気づいた読者は、物語の中で果たして誰が「福音」告白のはじまりに属していたのか、改めて確認したいと思ったであろう。すなわち、物語の再読へと誘われたのである。

六. おわりに

以上、ロシア文化記号論の方法を援用した結果、従来の定説に抵触する解釈を提示したという批判に応答するために、マルコ伝冒頭の一節に関する解釈から始め、女たちへのマルコの批判の意味を考察した。以下、考察の結果を要約し、考察をもう一步進めて、本稿を閉じる。

本研究で確認した主な事実は、次のとおりである。まず、マルコは「福音」と訳される特殊な造語を定冠詞付きで導入した。パウロが「福音」について「最も大切なこと」と書いたものは、後に改められているが、それはマルコの描いた話に接近している。マルコが示した「福音」告白のはじまりは、ローマの百人隊長による思わぬ心の吐露であった。

マルコが提示したイエスは、「福音」の語に独自の意味を与えたり、その宣伝を命じたりしていない。マルコがイエス最初のメッセージに配置したのは、ヨハネの語った時が来たのだから、その知らせ、すなわちヨハネより優れた者が来たこと、そしてその者がある行為を行うであろうことを改めて信じよ、という訴えである。イエスがここで語った「あの知らせ」とは、ヨハネのロギオンであり、イエスのメッセージは、ヨハネが語り、その聴衆たちが知っていた「優れた者」が人々にある行為を行う時が来たということであった。だから、ヨハネの知らせを正しいものと考えよとイエスは命じたのである。

このイエスの訴え・命令に適っているのは、百人隊長の次のロギオンだけ、言い換えれば、マルコによれば、イエスの命令に従った人物は、百人隊長だけである。それ以前にガリラヤで奇跡を見たり教えを受けたりした人々は、ペトロを筆頭としたその弟子たちを含め、誰一人として、イエスの命令に従っていない。ガリラヤで、イエスがヨハネのロギオンを継承して現れた「優れた者」であることを見抜いた最初の人物は、律法学者かその仲間であった。しかし彼は、イエスの訴えを退けたために、イエスによって叱責され、マルコによって「汚れた霊にとりつかれた」といわれている。マルコによると、キリスト告白を最初に行ったのはペトロであるが、この告白も、「心を入れ替えた」結果でも、またヨハネの知らせを「正しいと考えた」から発せられた言葉でもなかった、つまり、イエスの訴え・命令に従ったものではなかったため、イエスによって退けられている。このようなかたちでマルコは、ガリラヤで行われたイエ

スと人々の間のやり取りを、イエスが人を叱るモチーフで始め、また終えている。

イエスの死に接した時、百人隊長は、自分の立場も、否、自分がどこに立っているかも弁えず、ただ心の内を吐露した。彼が「本当に神の子だった」と吐露した「この人」は、十字架で処刑されたユダヤ人であるが、自らは処刑するローマ当局の人間である。つまり、イエスの死は、ユダヤとローマの怨讐を超え、人を告白へと誘う力を秘めていたのである。このような力はヨハネにはなかった。こうして告白を行った人物は、イエスのロギオンに合致した形で心を入れ替えているといえよう。

従来、「洗礼を受ける」と訳されてきた語は、少なくともマルコ伝についていえば、「沈められる」と理解するべきである。聖霊はそもそも目に見えないのだから、それに沈める様子も目には映らない。マルコはただ、その結果としての告白のみを描いた可能性がある。つまり、マルコは、イエスの死の直後の告白を描くことにより、百人隊長が「聖い霊に沈められた」最初の人物であることを示唆したのではないか。マルコによる百人隊長の叙述からは、自分の置かれた立場や状況を考慮せず、ただイエスに対して誠実に心中を告白する人が、イエスの意思に適った人物、すなわち、「神を思う」人であり、その告白が「聖い霊」に沈められたことの結果であるというマルコの福音理解が読み取れる。

マルコがその物語の冒頭で提示したことは、パウロの周辺で「福音」に関する議論が起こっていることに対する批判ではなかったか。つまり、マルコ伝が編まれた時代までに、パウロを中心として、「イエスはキリストである」とか、「神の子である」とかいう話を「福音」と呼び、これに各自思い思いの意味づけを行い、論じあう人々がいた。彼らを批判したマルコが、「福音」の語に自分の思想を押し付けて宣伝し、教職として生活の種にしようとしていた人々に疎まれたとしたら、あまりにも自然なことであろう。とりわけ、ベトロを中心とした人々は、ベトロ本人は別として、百人隊長が最初の告白者であるという考えは到底受容できなかったであろう。マルコ伝の題材構成が支持するのは、マルコ伝冒頭の連辞に「神の子」の二語は元来あったにもかかわらず、後に削除された可能性である。

また、マルコが「聖い霊」に沈められた結果としての告白のみを描いたことから、マルコの批判の対象が二通りあった可能性が読み取れる。すなわち、「人のことを思い」告白をする人としらない人である。上で見てきた通り、イエスに付き従った人々は皆、「神のことを思わず、人のことを思って」共同体を形成した。その中でイエスの死を目撃した人々の間から、イエスを神の子、またはキリストと告白する人が現れた。他方、告白者の数が増えるにつれ、その周囲では、告白のメリットとデメリットを考慮する人々も現れたのであろう。このように、「神のことを思わず、人のことを思う」人々は二通り現れたと考えることができるのである。

マルコの共同体の構成員に対する分類		
	人を思う	神を思う
告白者	A	B
非告白者	C	

空の墓の挿話の末尾にマルコが細工をし、読者に再読を促しているという説に立つなら、イエスの葬りの挿話と空の墓の挿話は、マルコ本来の構想に含まれていなかった可能性が支持される。マルコがこれを加えることに同意したのは、イエスの死後もなお自分たちの共同体に属してはいるが、相変わらず、「何も言わない」人々（C）への批判をあえて示すためではなかったか。

マルコによると、女たちは俗世的な愛着のために（神のことを思わず人のことを思って）共

同体に属し続けたが、おそれのためにイエスの命令を放棄した。このことをマルコは批判した可能性がある。ゆえに、マルコの意図を読み取った人々によってその後の挿話が加えられた。彼らは、マルコの筆を保持しつつ、加筆するかたちで、イエス物語としての題材を整えつつ、福音伝道の題材も整える一方（近藤 2013）、女たちがおそれのためにイエスの命令を放棄したのではなく、後に遂行した、つまり、女たちの沈黙は命令の放棄ではなく、未遂と意味づけられた形にしたのであろう。

以上の立場の相違に鑑みると、空の墓のロギオンの意味が次のように読み取れる。すなわち、件のロギオンは、墓が空であったこと、弟子たちは皆、ガリラヤへ帰るべきことを要求しているが、この要求は、マルコの批判した女たちの本音なのであろう。彼女らが空の墓の挿話（その構成要素としてのロギオンとモチーフ）を意図的に創作したとは考えなくとも、共同体の中で自らを弁明した言葉とその際につぶやいた願望が伝承を継承する場で語り継がれるうちに、伝承そのものの中に入り込んだ可能性も想定できる。つまり、女たちは、イエスの十字架上の死というおぞましい記憶と共にあるエルサレムを離れて故郷へ帰りたいかった。そして、エルサレムで獲得した（と自分たちで考えた）共同体をそのまま移したかったのではなかろうか。この種の動機は理解できる。とても人間的な思いであろう。彼女たちにとってイエスは、世界の救い主でも神の子でもなく、ただ自分たちの世話した親しいラボニ、すなわち「親しい先生」²⁴⁾であったとしても不思議はない。

このようにマルコの物語では、ペトロと百人隊長、そして女たちがそれぞれ、人を思い告白した者（A）、神を思い告白した者（B）、人を思い告白しない者（C）のモデルを提供している。マルコが弟子批判とともに、イエスの命令を実現しない人々の挿話を物語の前半に配置した動機は、マルコの周囲でも、心を入れ替えることなく、イエスを救い主乃至神の子と告白することなく共同体に属し、ガリラヤへの帰還願望を口にする人々がいたということにあったのではなかろうか。マルコにとってガリラヤは特別な場所、因縁の土地なのである。

以上に論じた通り、マルコ伝は、イエスとキリストという2つの名辞をめぐるテキスト間の緊張関係から生成した歴史的なテキストである。マルコは、「ナザレのイエス」の形象とキリスト論乃至「神の子」論とを切り離してどちらか一方のみを語る人々が現れた時代に生きた。彼は、どちらのグループにも反対するために、それまで個別に継承されていた三つの伝承系列を一つの物語の中で結合させた。他方、マルコ伝の主題からすると、イエスの伝記は二次的であり、その言葉と業の詳細は描かれなかったため、時代が下ると、マルコ伝を批判的に継承する形で種々のイエス物語が編まれていった、と考えるのは深読みの行き過ぎであろうか。

なお、本稿でも頂いた批判に応答できていない部分がある。この部分に関する考察は残された課題である。

参考文献

- 荒井献. 1974. 『イエスとその時代』岩波書店.
 荒井献. 1999. 「女たちの沈黙 ―マルコ福音書一六章八節に関する「読者」の視点からの考察」『聖書のなかの差別と共生』岩波書店.
 荒井献. 2001. 『イエス・キリスト（上）』講談社.
 荒井献. 2009. 『イエス・キリストの言葉 ―福音書のメッセージを読み解く』岩波書店.
 荒井献. 2016. 「最後のパウロ ―使徒行伝 28 章 30 - 31 節によせて」『使徒行伝 下巻』新教出版社.
 織田昭編. 2002. 『新約聖書ギリシア語小事典』教文館.

24) 小林・大貫（1995：14）およびミュラー（2007：164）参照。

- 共観福音書研究エルサレム学派. 2016. 『共観福音書が語るユダヤ人イエス』 有馬七郎・河合一充訳. ミルトス.
- 小林稔・大貫隆. 1995. 「補注 用語解説」『新約聖書Ⅲ ヨハネ文書』 岩波書店.
- H・コンツェルマン. 1974. 『新約聖書神学概論』 田川建三・小河陽訳. 新教出版社.
- 近藤喜重郎. 2013. 「Сюжетに関する一考察 ——マルコによる挿話「供食の奇跡」を物語として読む」『東海大学紀要 外国語教育センター』 34.
- 近藤喜重郎. 2016. 「Сюжетに関する一考察 ——その構成要素としてのモチーフ」『文明研究』 34.
- 佐藤研. 1995. 「マルコによる福音書 解説」『マルコによる福音書 マタイによる福音書』 岩波書店.
- 佐藤研. 2003. 『聖書時代史：新約篇』 岩波書店.
- 佐藤研. 2005. 「「洗礼」と「十字架」——訳語はこれでよいか？」新約聖書翻訳委員会編『聖書を読む 新約篇』 岩波書店.
- 佐藤研. 2010. 「バプテスマの元来の意味について」『はじまりのキリスト教』 岩波書店.
- 白畑司. 2012. 『インターニア ギリシャ語新約聖書 マルコによる福音書（上）一～五章』 ポーロス会.
- 田川建三. 1968. 『原始キリスト教史の一断面 福音書文学の成立』 勁草書房.
- 田川建三. 1972. 『現代新約注解全書 マルコ福音書 上巻』 新教出版社.
- 田川建三. 2007. 「解説、凡例等」『新約聖書 訳と註 第三巻』 作品社.
- 田川建三. 2008. 『新約聖書 訳と註 第一巻』 作品社.
- 田川建三. 2009. 「解説と後書き」『新約聖書 訳と註 第四巻』 作品社.
- N・チョムスキー& J・マッギルヴレイ. 2016. 『チョムスキー言語の科学 ——ことば・心・人間本性』 成田広樹訳. 岩波書店.
- W・パークレー. 2009. 『新約聖書のギリシア語』 滝沢陽一訳. 日本キリスト教団出版局.
- 平野保・川端由喜男. 1991. 『日本語対訳 ギリシア語新約聖書二 マルコによる福音書』 教文館.
- マルクスセン. 2010. 『福音書記者マルコ ——編集史的考察』 辻学訳. 日本キリスト教団出版局.
- P・ミュラー. 2007. 「『この男は何者なのか』 マルコ福音書のイエス」大貫隆訳. 教文館.
- 溝田悟志. 2013. 「『福音書』解説 「復活」物語の言語学」講談社.