

論文

Сюжет に関する一考察 —伝承の歴史化と翻訳に関する言語慣用をめぐって—

近藤 喜重郎*

1. はじめに

本稿は、ロシア文化記号論の諸概念を汎用性の観点から再考察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・トマシェフスキが定式化した *сюжет* の概念を、同時代及び後の批判、とりわけロシア文化記号論の大家ユーリイ・ロトマンの批判に照らして再定式し、その定式を用いて、キリスト教の正典に含まれる最古の福音書である『マルコによる福音書』(以下、マルコ伝と略記)の挿話に関する解釈とその全体への敷衍の試みを行った(近藤 2013)。

この試みに対し、幸いなことに批判を頂いた。筆者はこれまで2つの論稿(近藤 2015; 2016)においてその批判に応答してきたが、残った課題が2点ある。先の考察は第一に、マルコ伝に含まれる供食挿話は聖餐伝承の歴史化したテキストであるという新約聖書学の定説(挽地 2007)に言及していない。第二に、マルコ伝の伝える晩餐挿話のイエスの台詞に含まれる「多くの人」が「すべての人」を意味する可能性(荒井 2010)について言及していない。これらへの応答が本稿の主題である。

2. 聖餐伝承と歴史化

マルコ伝に含まれる供食挿話は聖餐伝承の歴史化したテキストであるという仮説は、聖餐伝承と歴史化という二つの方法論的概念から構成されている。このうち、聖餐伝承は、キリスト教の聖書学に特有な概念であり、伝承が語り継がれた場が聖餐式であったという仮説をいう。その根拠として、例えば、アンダーソン(2011: 249-250)は、マルコ伝 8章6節の描写が聖餐設定辞を提供しているパウロ書簡『コリントの信徒への手

* 東海大学国際教育センター国際言語教育部門

紙一』11章24節と正確に一致しているというシュヴァイツァーの指摘とその事実から「この形でこの話を伝えた教会はこれを主の晩餐の礼典として用い、一方6:32-44の話語り伝えた教会は異なる礼典を持っていた」可能性を指摘し、また、「パンの分配(6節)が魚の分配(7節。6:41を参照)以前に完了して、それから完全に引き離されている事実」から、「この物語が教会の聖餐式に合わせた話であることを物語っている」という。

この仮説は第一に、供食挿話がすべての正典福音書に見られるという事実に依っている。すなわち、四つの福音書に共通の挿話が記録されているが、その叙述に微妙な相違があり、この事実から、特定の伝承が広く流布していたと推定されているのである。そして、その伝承の場として想定されているのが、聖餐式である。しかし、上述のシュヴァイツァーの指摘するようなパウロ書簡との一致が何に由来するのかわからない。パウロと同じ伝承をマルコが採用したのか、マルコはパウロとは違う伝承を用いたが、『コリントの信徒への手紙一』の記述を知っていて、何かの理由からその部分だけ一致させたのか。実際に一致した伝承が広く流布し、それが聖餐式の場で用いられていたと仮設するならば、他の福音書で一致が見られない理由を説明する必要がある。また、マルコが8章の挿話でのみ一致させ、6章の挿話では一致させず、さらに、自分の再録した晩餐挿話で一致させていないのはいかなる理由によるのかも説明せねばならない。

例えば、荒井(2010:43)のいう、供食挿話と晩餐挿話を「重ねて読み取るように福音書を編集した」のがマルコの意図であると仮設すると、どうなるであろうか。確かに、マルコが採用した伝承の中にパウロ書簡と一致するものがあり、それを伝承した共同体では聖餐式でそれを語り伝えていたのかもしれない。それをマルコが採用したと仮設するならば、マルコは自分の物語の中に類似の挿話と、晩餐挿話と合わせて収録し、その際にはイエスの振る舞いに関する叙述が微妙に異なるよう緻密に編集したことになる。その相違は、例えば、よく似た二つの状況で行われたイエスの連続する3つの行為に関するテキストの分量を、一方を他方の二倍近くに行っていることに示される(テキストの形態上の相違については近藤2013を参照)。このように、複数の聖餐伝承を利用しつつ、相互に相違するように編集したことの意図は、「聖餐式でこの挿話を読む人々もいるようだが、われらの共同体ではこれを晩餐挿話と重ねて読み取ることをしないように」というメッセージによってよく説明できる。

次に、「歴史化」という用語である。これは現在、歴史学、社会学、宗教学などにおいて幅広く用いられており、その用いられ方も多様である²⁾。ゆえに、件の定説にいう「歴史化」が具体的に何を意味しているのか、確認する必要がある。そこで、新約聖書学に

「編集史」という分野を提唱したマルクスセン（2010：38, 39, 88-89, 130, 136, 137, 140, 141）とその先駆的位置にあるコンツェルマン（2004：24, 114, 133, 146, 162, 172, 174, 193, 198, 200, 204, 215, 217, 222, 225, 29, 240, 276, 388）の研究を見ると、歴史化概念の用法について共通点がある。それは、二人がマタイ伝、ルカ伝、ヨハネ伝について歴史化という概念を用いて論じていたとしても、マルコ伝については論じていないということである。

ここでは、マルクスセンの研究から、ルカ伝における歴史化に関する議論を抽出する。彼が歴史化という用語を用いてルカ伝について論じているのは次の箇所である。

「ルカにおいては、マタイよりもずっと強く歴史化の要素が決定的な役割を演じている。それは、ルカが事実としての出来事により方向づけられていたという意味ではない。むしろルカは、神学的（すなわち救済史的）構想を展開するために、歴史化した描写を用いているのである。」（マルクスセン 2010：38。下線強調は引用者）

「歴史化した描写は、ルカが（さしあたりは否定的な）神学的発言を成すための手段である。」（マルクスセン 2010：38。同上）

「ルカは、マルコの終末論的な発言を「史的なものに作り変え」ることによって、このような描写にたどり着いている。」（マルクスセン 2010：39。同上）

「ルカは歴史に忠実なのではなく、歴史化しているのである。」（マルクスセン 2010：136。同上）

「ルカは歴史化することで、マルコによる過去と現在の凝縮化と対決しているのだということを見ておくことである。」（マルクスセン 2010：137。同上）

「ルカもまた、福音とは教会でなされる救いの説教のことであると理解している。だがそのためイエスの生涯を歴史化する形で書いているルカには、名詞 [εὐαγγέλιον]を使うことができなくなる。」（マルクスセン 2010：141。同上）

マルクスセンの説明は明晰である。マタイとルカは共通の作業を行っているが、その役割はルカの方がずっと強い。彼らは、自分の神学的構想を展開し、神学的発言を構成する手段として、特定の描写を用いている。その描写は、マルコが自らの物語を編むに際し、伝承の描写を誇張したり、伝承の伝える出来事の歴史的順序を軽視して配列したりするなど伝承を改変したと推論される³⁾部分を資料としつつ、自身の構想を示唆するために、マルコの描写から誇張を取り去り、配列を変更して作られる。この作業を「歴史化」と呼ぶのは、先行する（マルコの）テキストの描写や配列を「史的なものに作り変える」、つまり、史実や史的過程として読者が認識しうる形に改変するからであろう（マルクスセン 2010：136）。ハルナックは、ルカの意図通りに、ルカ伝を歴史的に正

しく書かれた文書として評価しているというが、その意図は史的に正しい叙述をすることではなく、自分の構想を伝えることにあるのである（マルクスセン 2010 : 136）。

以上の説明は、コンツェルマンの業績をマルクスセンが要約しているのであるが、編集史研究における「歴史化」概念を理解する上では、分かりやすい。コンツェルマン（2004 : 240, 388, 389）からは、歴史化にはルカの時代の歴史的反省が関わっているという点を補足することができる。つまり、ルカにとって、イエスの生きた時代は忘れ去れていく一方、イエスの予言した終末の時も実現しないまま（「遅延」していく中で）、自分たちの生涯を認識せねばならなかったのである。言い換えると、歴史化とは、著者の現実を支える概念と伝承を支える概念との間にある矛盾や齟齬を歴史的な展望から捉えなおし、過去の出来事は過去の出来事として、理想化することも教訓としてモデル化することもなく、叙述することであろう。

ただし、上述の通り、マルクスセンにもまたコンツェルマンにもマルコ伝の中に歴史化された描写があるという話は出てこない。確かにコンツェルマン（2010 : 213）は、マルコ伝にも「来臨の遅延」、「言葉の造りかえ」があることを指摘している。しかし、マルコが何かを歴史化したと主張するためには、マルコ伝以前のテキストの参照が不可欠であるが、マルコ伝は最古の福音書なのである。マルコ伝以前の伝承については、マルコ伝のテキスト分析によって推定される。ゆえに、上述の聖餐伝承に関する議論のようにパウロ書簡との一致や不一致が確認されるテキスト以外、「歴史化」概念を用いたマルコ伝の説明は、マタイ伝やルカ伝のそれよりはるかに難しい⁴⁾。

3. 聖餐伝承の歴史化

この難しい問題、すなわち、マルコ伝の供食挿話は聖餐伝承の歴史化したものであるという仮説に取り組んだのは、挽地（2007）である。マルクスセン乃至コンツェルマンのいう「歴史化」に照らしてこの仮説を考えると、聖餐伝承に含まれる描写や配列を改変して作られた挿話が供食挿話であるということになるが、以下に見る通り、挽地の議論に出てくる「歴史化」は、やや異なっている。

挽地（2007 : 52）は、マルコ伝においてイエスがパンの語（ἄρτος）を用いて述べた台詞が含まれた挿話を一括して「パンの物語集」とする仮説を紹介し、その中のひとつとして供食挿話について検討を進める中で、次のように述べている。

「ローマの地下墓所（カタコンベ）から発見される多くのフレスコ画には、聖餐の象徴として供食物語からとられたパンと魚が描かれている。実は供食物語も聖餐伝承

として流布していたのである。ヴェルハウゼンは、マルコのこの供食物語について「パンを食べた人数を別にすれば、これは奇跡物語ではない」と言う。実際、物語には奇跡物語に特徴的な驚きの反応を示す結尾章句も見られない。物語の焦点は奇跡というよりも、儀式的なイエスのパンさきの行為に置かれている(6:41)。つまりこれは教会の典礼の雰囲気であり、教会の儀式においてとり行うことを「歴史化」して物語っているのである。実は聖餐式の雛形がここにある。」(下線強調は引用者)

これを見ると、なるほど、ここには「これは教会の典礼の雰囲気であり、教会の儀式においてとり行うことを「歴史化」して物語っている」とあり、「歴史化」について語っている。しかし、一見して、ここでいう「歴史化」は、マルクスセンやコンツェルマンのそれとは違うことが分かる。まず、その対象は、「教会の儀式においてとり行うこと」と、かなり曖昧な言い回しで表現されているが、それはイエスに関する伝承(及びその中の描写)ではない。また、その主体である「これ」は、「教会の典礼の雰囲気」であるというが、何を受けているのかが分かりにくい。その前の文で、「物語の焦点」が「置かれている」という「儀式的なイエスのパンさきの行為」がそれであるなら、なるほど、供食挿話の中でイエスはパンを裂いており、また、キリスト教の聖餐式では晩餐挿話が読まれ、その中でイエスはパンを裂いている。しかし、それらは「雰囲気」ではなく、明確にひとつの行為であり、これもマルクスセンのいうものとは別な概念の構成要素である。

では、「物語の焦点」乃至「典礼の雰囲気」乃至「行為」が「儀礼においてとり行うこと」を「歴史化」するとはいったい何のことか。マルクスセンやコンツェルマンとは異なり、挽地が明確な言葉遣いをしないのはなぜか。例えば、聖餐式で司式者が行う行為は、晩餐挿話にあるイエスの行為を模したものであるが、同じ行為が供食挿話にも出てくるといいたいなら、そのようにいえばよい。あるいはまた、二つの挿話に同じ行為が出てくるので、両挿話ともマルコの教会の聖餐式で語られていたと推察できるといえばよい。しかし、現代の聖餐式でパンは事前に切り分けられるか、一人前にかたどられたものが用意されるか。要するに、聖餐式ではパンを裂く行為を行わず、パン裂きという、イエスの振舞いの(最も重視されている)一部を司式者以外の者に委ねているのである。

また、その「典礼」であれ「儀式」であれ、そこで語られた伝承のテキストは存在しない。ゆえに、挽地は、マルコが用いたという「聖餐伝承」を再構成する必要があるが、その手続きを取っていない。その代わりに、ヴェルハウゼンが、マルコ伝の供食物語について「パンを食べた人数を別にすれば、これは奇跡物語ではない」と述べたことを挽地

は引いているが、ヴェルハウゼンの言葉は、現代の視点から筋の通らない部分（人数）を挿話から除去する形で、言い換えると、マルコの描写を歴史化する形で、マルコ以前の伝承の復元・再構成を試みた結果、それは奇跡物語ではないという意味である。ヴェルハウゼンの手法は、現存のテキストからその資料となった伝承を推定する様式史の手続きであろう。しかし、「マルコがこれを奇跡物語として解釈していることは確かである。それゆえ、この物語の元となった本来の出来事を再現しようとの試みは、無意味とは言わないにせよ危険ですらある」という指摘もある（アンダーソン 2011 : 223）。

この点についてはまた、荒井（2010 : 48）も、供食挿話の伝承の動機を奇跡に見ていることを指摘する必要がある。すなわち、供食挿話の「基層」に奇跡があるというのである。つまり、社会から排除された人々には社会復帰願望があり、この願望が飢えた人すべてを満腹させたというイエスの奇跡を語り継ぐ際の動機として作用し、イエスは、そのことを見越して振る舞ったというのである。このように、マルコが供食挿話を編集するにあたって採用した資料は、史的イエスの思い出を伝えるものであったというのである。

加えて、マルコの意図を探求する編集史では、一度遡った伝承史を改めて下る手続きを取らねばならず、マルコが採用した伝承の思想をマルコの思想と同一視することは許されない。物語論では、人数を別にするというヴェルハウゼンの手続きは採用することさえできない。様式史に従って、マルコが採用した伝承はパンを食べた人数を記していないものであったと仮設するなら、マルコはこれにパンを食べた人数を加えたという帰結が得られる。すなわち、マルコはパンを食べた人の数を誇張することでイエスの業の奇跡性を伝えるテキストとしてこの挿話を編集したと推定されるのである。

以上の通り、マルコ伝の供食挿話が聖餐伝承の歴史化したものであるという挽地の仮説は定説とは言えない。加えて、挽地が「歴史化」の語を用いて書いた上述の文には註があり、それが田川（1969 : 228）の研究の次の文に依拠している点も指摘しておく必要がある。

「ヴェルハウゼンがマルコのこの物語について評した言葉は、むしろマタイの方にあてはまる... [中略] ...つまりこれは教会の典礼の雰囲気であり、教会の儀式においてとり行うことを「歴史化」して物語っているのである。聖餐式の雛形がここにある。マルコの物語の世界はこれと違う... [中略] ...奇跡を行うイエスの姿が強調されている。」（下線強調は引用者）

これを見ると、挽地が書いた「つまりこれは教会の」から「雛形がここにある」までの文は、田川の書いた文と「実は」の有無以外一字一句同じであることがわかる。つま

り、引用符なき引用なのである。ところが、これを見る限り、田川は、挽地とは真逆の主張を示していることが分かる。田川によると、「典礼の雰囲気」であれ、「儀式においてとり行うこと」であれ、それを「歴史化」したのは、マルコではなく、マタイだという。これだと上述のマルクスセンやコンツェルマンの議論にも近い。マルコはむしろ、奇跡物語としての性質を強調したと田川は述べているのだが、挽地はこの点を無視している。そして、田川を引きつつ田川と真逆のことを主張しているにもかかわらず、田川を批判することもない。

以上の通り、マルコ伝の供食挿話が聖餐伝承の歴史化したテキストであるという仮説は、詳細に見ると、マルコの採用した伝承の中に聖餐式で語り継がれた伝承も含まれていた可能性は認められるが、その伝承に関するヴェルハウゼン、田川、荒井、挽地の議論は合致しないことが判明した。また、挽地の仮説は、先行研究を誤解して設定されたものであり、そこでいう「歴史化」概念は、編集史の分野で開発されたものとは一致しない。マルコの教会で供食と晩餐の両挿話が聖餐式で語られていたという仮説に立った場合（荒井 2010 : 48）、マルコの作業はマルクスセンとコンツェルマンのいった歴史化ではなく、史的イエスの思い出の再録である可能性が帰結として得られるのである。

4. 「多くの人」と「すべての人」——ギリシア語とアラム語の言語慣用

イエスは、引き渡される晩の食卓で、弟子たちにパンを配し、ぶどう酒の杯を配する時にそれぞれ言葉を語った。これらの言葉の解釈について、次のような説がある（荒井 2010）。すなわち、イエスの台詞に含まれる「多くの人のために」という言葉は、アラム語とギリシア語の慣用に従うなら、「すべての人のために」の意味で用いられることもあるから、「多くの人のために流される私の血」というイエスの台詞は、「すべての人のために流される私の血」を意味し、ゆえにこのときの食卓を模して行われるキリスト教の聖餐式では、すべての人に無条件でイエスの血とされるぶどう酒を振る舞ってよいというのである。

この解釈は2つの論拠を持っている。ひとつは、エレミアス（1974 : 284）の次の議論である。彼はまず、ギリシア語における「多くの人」は排他的な意味合いを持ち、「すべての人」は包括的な意味合いを持つという。すなわち、「多くの人」という言葉は多数を意味しても、その中に含まれない人の存在も示唆するため、排他的だというのである。一方、「ヘブル語およびアラム語は「すべての人」を意味する語をもっていない」が、「包括的意味を常にもつのが「多くの人」に」冠詞を付した形である」という（エレミアス

1974 : 285)。

エレミアスの議論は、比較言語学上の知見を述べている。すなわち彼は、2つの言語（ここではギリシア語とヘブル語乃至アラム語）を比較し、一方が持っている単語と意味論上等価な単語が他方にない場合に、その不足を統語論的に（冠詞の有無によって）補うことができるという事例を紹介しているのである。マルコ伝はギリシア語で書かれたが、史的イエスはアラム語で話した。ゆえに、これらの言語に関する慣用を押さえておくことは重要である。

ところが、荒井が問題にしたイエスの台詞（14章24節）には冠詞がない。それにもかかわらず、エレミアスの議論に依拠しているのは、エレミアス（1974 : 286）がその後、「冠詞なしの形もまた同じ包括的意味を持ちうる」というからであろう。確かに、そういうケースもあるかもしれない。しかし問題はそこにはない。エレミアスはその後、包括的意味を「持つ」と解釈される例のみを紹介し、「持たない」例を紹介しない。このことが問題なのである。ここにはバランスが欠けている。つまり、エレミアスは、純粹に言語学上の知見を紹介しているのではなく、議論を特定の方向に誘導しようとしている可能性があるといわねばならない。

例えば、冠詞なしの形が包括的意味を持ちうることの例として、「多くの人」のギリシア語が当てられているマルコ伝1章34節は、マタイ伝8章16節とルカ伝4章4節の並行記事では、包括的意味をもつ別なギリシア語に置き換えられている事実を挙げている。この事実はしかし、マルコの採用した伝承の該当箇所が、包括的意味を持っていたか、それとも排他的意味を持っていたかを判断するための論拠にはならない。むしろ、マルコの意図を探求する上では、マタイとルカが改変した事実の意味が重要である。マルコの書いた「多くの人」をマタイとルカが「すべての人」を意味する別な語に置き換えたという事実は、ガリラヤで行われたイエスの癒しに関するマルコの描写に、マタイとルカは不満を抱き、これを誇張する形で改変したということの意味している。つまり、マタイとルカは、マルコの書いたものを字義どおりに理解したのである。他方、マタイは、晩餐におけるイエスの台詞の排他的意味を持つマルコの表現をそのまま採用している（26章28節）。ルカもまた、別な箇所（7章21節）であるが、イエスが「多くの人々を癒した」ことを記している。つまり、マタイもルカもマルコ伝に書かれた「多くの人」と「すべての人」の違いを読み取っているのである。そのうえで、自らの構想に合わない部分については改変し、マルコの描写を誇張している。

このように、マルコとマタイ、ルカの間に違いがあることを確認したならば、その相違の理由乃至事情を問うことができる。しかし、荒井（2010 : 40）は、その間を立てる

前に、上述のエレミアスの仮説を短く紹介し、これをもってマルコ伝にある「多くの人」は「すべての人」を意味するとみなし、これを前提として、マルコにおけるこの言葉の用法について考察を進めている。考察を進める前にこのような前提条件を導入しているのはなぜか。

5. 「多くの人」と「あなたがた」——文書の形式と表現の使い分け

晩餐挿話でイエスに「多くの人」と言わせたマルコの意図はどのようなものであったか。この間に答えるためには、マルコのテキストそのものとマルコ以前のテキストの両方にあたる必要がある。すなわち、イエスがパンと杯について語った言葉は、マルコ伝とパウロ書簡によって伝えられているが、パウロ書簡が先に書かれており、次に見る通り、それらの間には確かな相違があるのである。この事実が荒井の解釈のもうひとつの基礎である。

パンに関する言葉

マルコ伝 14 : 22	これは	—	私の体である。
コリント一 11 : 24	これは、	あなたがたのための	私の体である。

杯に関する言葉

マルコ伝 24 : 24	これは	多くの人のために流される	私の血、	契約の血である。
コリント一 11 : 25	この杯は	—	私の血によって	立てられた新しい契約である。

これに見る通り、両者には顕著な違いが二点ある。第一に、パウロが杯について「あなたがたのための」と述べている部分がマルコにはない。第二に、マルコ伝にある「多くの人のために流される」という部分がパウロにはない。これらの相違はこれらの言葉の伝承過程における改変の事実を示している。ゆえに、その意味と意図を問うことができるのである。実際、荒井（2010 : 45）は、これらの相違に着目し、編集史の方法に従って伝承段階のテキストと編集後の段階のテキストにおける意味づけを区別する形で議論を展開している。

ただ、ここでは、執筆者乃至編集者の意図を読み解くのであるから、文章の意味は文章そのものから読み解くべきであろう（伝承段階の読みはその傍証となる）。例えば、パ

ウロはパンに関するイエスの言葉を紹介する前に、次のように述べて、自分が受けた言葉を自分の読者にも伝えると述べている。

「わたしがあなたがたに伝えたことは、わたし自身、主から受けたものです。」(11章 23節)

ここで、パウロのいう「わたしがあなたがたに伝えたこと」がどのようなものかは不明であるが、パウロはその全体を自分が「主から受けたもの」だといひ、かつそれをここで繰り返すという体裁をとっている。それが 11章 24節を含むイエスの台詞である。ゆえに、「主」(イエス)の言った「あなたがた」が、パウロの読者を指しているわけではないことは、伝承段階の傍証を引くまでもなく明白である。

パウロはここで、以前自分が伝えた聖餐式の式文は自分の作ったものではないと述べている。当然、イエスの言った「あなたがた」と自分の言った「あなたがた」はそれぞれ違う人物を指していたことになるが、パウロはそれらを重ね合わせたのである(26節)。言い換えれば、イエスから直接教えを受け、食事でも直接与えられた人々(使徒)と、パウロから教えを受け、食事を与えられた人々(コリントの信徒)は、聖餐式で同じ扱いを受けており、それでよいというのが、パウロのメッセージである。ゆえに、荒井(2010: 46)が、「これが、現代でも教会では一般的に聖餐式において I コリント 11・23 以下が「聖餐設定辞」として読まれる所以の一つであろう」というのはもっともである。

他方、パウロのこうしたレトリックが可能なのは、パウロが書簡(形式をとったテキスト)を採用したからである。物語(形式をとったテキスト)を採用したマルコが、このレトリックをそのまま利用することができないことは論ずるまでもない。ゆえに、マルコとパウロが仮に同じ伝承を採用した場合でも、そのレトリックは相違したものになることもありうるのである。

実は、マルコがパウロの言い回しを採用しなかった理由は、上述の通り、上の条件なしに(文書の形式から)考察することができるのであるが、その答は、以下に見る通り、より深刻な問題をはらんでいる。すなわち、パウロもマルコも、杯に関するイエスの言葉が血の契約に関わるものであることを述べているが、血の契約という概念は、『旧約聖書』『イザヤ書』をコンテクストとして、イエスの死を贖罪死として意味づけるのである(荒井 2010: 46-47)。この意味付けからすれば当然、イエスの血は、食卓とともに囲んだ弟子たちだけのためであるはずがない。ゆえに、その食卓を物語ろうとするマルコが、「あなたがたのため」というパウロの言い回しを使える道理はないのである。他方、マルコがここで「多くの人」と書いた事実は変わらない。仮に、それが「すべての人」を意味していないと仮定するならば、イエスの贖罪自体が「すべての人」のためではなかつ

たという帰結が得られる。上述の前提条件は、この帰結を事前に封じる役割を果たしているのである。

それでは、マルコが件の台詞で、「すべての人」ではなく、「多くの人」を用いたのはなぜか。マルコは、両方の言い回しを地の文でもイエスの台詞の中でも用いている⁹⁾。ここで問題となっているのはイエスの台詞であるから、それに焦点を絞ると、次に見る通り、さらに興味深い点が浮かび上がる。

「すべての人」	「多くの人」
09章 35節「いちばん先になりたい者は、 <u>すべての人</u> の後になり、 <u>すべての人</u> に仕える者になりなさい。」	10章 45節「人の子は仕えられるためではなく仕えるために、また、 <u>多くの人</u> の身代金として自分の命を献げるために来たのである。」
10章 44節「いちばん上になりたい者は、 <u>すべての人</u> の僕になりなさい。」	13章 06節「わたしの名を名乗る者が大勢現れ、『わたしがそれだ』と言って、 <u>多くの人</u> を惑わすだろう。」
13章 13節「また、わたしの名のために、あなたがたは <u>すべての人</u> に憎まれる。しかし、最後まで耐え忍ぶ者は救われる。」	14章 24節「そして、イエスは言われた。「これは、 <u>多くの人</u> のために流されるわたしの血、契約の血である。」
13章 37節「あなたがたに言うことは、 <u>すべての人</u> に言うのだ。目を覚ましていなさい。」	

これに見る通り、「すべての人」は弟子たちの奉仕と弟子たちに向けられる憎悪について語るテキストに現れている。一方、「多くの人」はイエスの贖罪と偽キリストについて語るテキストに現れている。加えて、10章 44節と 45節では、連続するテキストで二つの表現が使い分けられている。つまり、マルコ伝にあるイエスは、「多くの人」と「すべての人」を使い分けているのである。

他方、エレミアスの指摘した言語慣用がマルコにとって事実である可能性、すなわち、ギリシア語の「多くの人」がアラム語を解する人には「すべての人」の意味で読まれる可能性をマルコが踏まえていた可能性は否定できない。そして、この可能性がマルコとその読者にとっての事実であると仮設するなら、マルコはその慣用に従って誤読する読者が現れないように配慮して、二つの表現を使い分けたという帰結をもたらす。荒井(2010: 49)が指摘している通り、マルコの伝えるイエスは、人を「丈夫な者ら」と「病人たち」に、また、「義人ども」と「罪人たち」に振り分けている。このことは10章 45

節の台詞の意味するところとも合致する。イエスは、自分が来たのは「すべての人のため」であるとは言っていない。

以上の議論が示している通り、マルコはイエスに「すべての人」と「多くの人」を使い分けさせている。この事実を照らしてみた時、マルコ伝の晩餐挿話でイエスの台詞にある「多くの人」を、「すべての人」と読み替えることは、マルコの意図に適ったことではない、と結論付けられる。

6. おわりに

以上に論じた通り、本研究に寄せられた批判への応答を試みた結果、сюжет の概念を用いる前に編集史の方法論と記号論の方法論に基づいて先行研究の議論を丁寧に跡付けることができた。

まず、新約聖書学の編集史研究における「歴史化」概念である。編集史の古典的研究に位置付けられるマルクスセンやコンツェルマンの研究は、この概念を用いて論じているが、これが適用されたテキストは、マルコ伝ではなかった。また、その後の研究でマルコ伝に援用しようとしたものもあるが、それは、この概念を積極的に検証することなく、先行研究から誤解して引用していることが明らかとなった。

次に、マルコ伝の晩餐挿話でイエスが言った、「多くの人のため」という台詞は、「すべての人のため」と読み替えることができるという仮説であるが、これは、当の仮説が依拠するエレミアスの議論を批判的に検証し、マルコ伝のイエスの台詞を網羅することにより、反駁された。つまり、エレミアスの示した言語慣用は、言語学上の知見を明らかにしたものであるが、当の言語慣用がマルコにとっての事実であると仮設するなら、マルコ伝のイエスは、「多くの人」と「すべての人」の表現を使い分けており、その意味は上述の読み替えを防ぐことにあるという帰結が得られるのである。マルコはイエスに、弟子たちへの実践的教訓の中で「すべての人」と言わせ、贖罪に関する教えの中で「多くの人」と言わせている。マルコの贖罪観によると、イエスの死はすべての人の罪を贖うものではないという可能性も示された。

エレミアスが論じた包括的意味と排他的意味の対立は、マルコとマタイ、ルカの改変作業の対比を通して、マルコの意図を浮かび上がらせた。すなわち、マルコによると、イエスの死は排他的に多くの人のためであり、包括的にすべての人のためではなかった。マルコの伝えるイエスは、自分が来たのは「義人ども」のためではなく、「罪人」のためだと語っている。ゆえに、パウロの「聖餐にふさわしくない」人に関する記述をマルコ

が知っていたならば、それは、自分のことを「義人」乃至「正しい人」だと思ふ、すなわち自分は陪餐に値すると自任する一方、同じ場に居合わせた貧者に目を向けない人であり、マルコにとってそのような人は、イエスの贖罪の対象にさえ含まれていない可能性がある⁶⁾。

そもそも、本稿で取り上げた二つの仮説のうち第二の説については、マルコ伝の供食挿話と晩餐挿話の間に共時的な重なり（互いに互いを想起・連想させあう関係）があることを前提として、その補強のために提示されたものである（荒井 2010：42-44）。しかし、この重なりについては、存在しないこと、むしろ相互に食い違ふように緻密に編まれていることが示されている（近藤 2013）。この事実を鑑みると、テキストの継承過程（伝承史）において、供食挿話と晩餐挿話に並行関係があった（それぞれが伝承される場が共に聖餐式であった）とすれば、マルコの意図は、両挿話を重ねないことにあったことになる。そして、本稿が示した通り、マルコは「多くの人」と「すべての人」を使い分けている。

マルコの採用した伝承の間に異なる思想傾向が見いだされる可能性は、様式史研究と編集史研究によって探求された。しかしそのことは、正典とされたマルコ伝の思想傾向の価値に何かの変更を強いるものではない。仮に、マルコの採用した伝承の示す思想傾向がマルコ伝の思想傾向と異なっていたことが判明したとしても、マルコがそれに手を加えている以上、伝承が示唆する思想傾向はそれを同じ傾向をもつ現代思想の「聖書的根拠」とはならない。

以上の通り、「マルコ福音書の物語の筋に従って、聖餐について考えてゆけば、それは信徒以外の人々にも開かざるを得ないのではないか」という仮説、言い換えれば、マルコ伝は未受洗者への配餐の「聖書的根拠」を供するという仮説⁷⁾は成立しないことが示された。

補論・用語の合理性について

キリスト教の聖餐式について「オープン」と「クローズ(ド)」という言い回しがある。また、これらの言い回しについて、前者を未受洗者への配餐を是認する立場、後者を受洗者のみへの配餐を是認する立場を表す用語とする論稿がある（山口ほか 2008）。この分類は一見、分かりやすい。しかし、これはヨーロッパ文化史、キリスト教史を学ぶ上で、合理性に欠くことを指摘する必要がある。

宗教改革によって、ローマ・カトリック教会とこれから分離したプロテスタント諸派

の人々は、20世紀に入ることまでに、分離の意味合いを深く理解するようになった。すなわち、宗教改革を認めないローマ・カトリック教会（と正教会）では当然、プロテスタント諸派の洗礼を認めないが、宗教改革を支持するプロテスタント諸派の間でも他派の洗礼を認めないのである。結果、西欧のキリスト教界では、自派で洗礼を受けた者だけに聖餐を与らせるという状況が生じたのであるが、このことに注目してこれを称する用語として「closed-communion（閉じた聖餐）」がある。

他方、20世紀までに無神論・社会主義が台頭し、キリスト教そのものが殲滅の危機にさらされると（ディベリウス 1973: 13-14）、それまで対立していた教派間で対立を抑制し相互の一致点を探求する運動が始まった。分裂した教派の中には真摯な対話を続ける派もあり、それらの間で和解の可能性・展望が見いだされると、相手の教派で受洗した者も聖餐に与らせることが視野に入った。これを「inter-communion（相互聖餐）」という。また、この運動に関連して、教派の別を問わず受洗者すべてに聖餐に与らせることが視野に入ると、これを「open-communion（開かれた聖餐）」と呼んだ。

このように、数百年に亘るヨーロッパ・キリスト教史の中で展開された聖餐式の姿は、キリスト教信者間の思想上の対立と和解の相克の中にあるため、上述の、未受洗者への配餐の是非を基準とした分類では把握できないのである。

ゆえに、未受洗者への配餐を受容する立場について「free-communion（自由聖餐）」という造語が生まれた。この造語を未受洗者への配餐を支持する人々は拒否しているのだが、それは、英語の「free」には<無節操>という意味合いがあるからだという（山口ほか 2008）。しかし、WEB 英和辞典を見ても⁸⁾、そのような意味合いは登録されていないものもあり、登録されているものでも、かなり後にしか出てこない。「フリー」の語からまず<無節操>を連想するのは、「自由恋愛」を<ふしだらな異性交遊>と理解した近代以前の発想であろう。

確かに、free-communion という表現からは、ボンヘッファーの批判した「安価な恵み cheap grace」が連想されるかもしれない（マクグラス 2010: 41-47）。安っぽい説教しかできない牧師が導入したがるのが未受洗者への配餐だというボンヘッファーの真摯な批判に耳の痛い思いをする牧師もいるかもしれない。しかし、21世紀の今、むしろ free の語は、sugar-free や calorie-free のようにポジティブな意味合いで用いられている。ゆえに、baptism-free（洗礼の有無を問わない）は適切であろう。これが長いなら、フリー配餐で充分である。

用語の選定については、新約聖書学の中で編集史の名を提唱したマルクスセン（2010: 7）が次のように述べている。「この名称〔編集史〕を選んだのはとりわけ、可能な限り

普通の表現を用いるためである」。まったく至当な言葉であろう。「フリー」より簡潔かつ簡明で（3文字以下乃至1音節）、日常会話で用いられる普通の表現があればそれを用いるのがよいが、これ以上長い語を使用することにはいかなる合理性も認められない。

参考文献一覧

- 荒井献. 1979. 『イエス・キリスト』講談社
- 荒井献. 1999. 『聖書のなかの差別と共生』岩波書店
- 荒井献. 2005. 「新約聖書における聖餐：受洗者のみに閉ざすか否か」『イエスと出会う』岩波書店
- H. アンダーソン. 2011. 『ニューセンチュリー聖書注解：マルコによる福音書』三永旨従訳、日本キリスト教団出版局
- J. エレミアス. 1974. 『イエスの聖餐のことば』日本キリスト教団出版局
- H. コンツェルマン. 2004. 『時の中心：ルカ神学の研究』田川建三訳、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「供食の軌跡」を物語として読む」『東海大学紀要外国語教育センター』(34) 35-58頁
- 近藤喜重郎. 2015. 「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』(4) 21-38頁
- 近藤喜重郎. 2016. 「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」『東海大学紀要国際教育センター』（現在印刷中）
- 田川建三. 1968. 『原始キリスト教史の一断面』勁草書房
- M. ディベリウス. 1973. 『イエス』神田盾夫・川田殖訳、新教出版社
- 挽地茂男. 2007. 『マルコ福音書の詩学：マルコの物語技法と神学』キリスト教図書出版社
- V. プロップ. 1972. 『民話の形態学』大木伸一訳、白馬書房
- A. E. マクグラス. 2010. 『聖餐：その歴史と実践』藤原淳賀訳、キリスト新聞社
- W. 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
- 山口雅弘ほか. 2008. 『聖餐の豊かさを求めて』新教出版社

註

-
- 1) マルコ伝6章6節の描写が聖餐設定辞を提供しているパウロ書簡『コリントの信徒への手紙一』11章24節と正確に一致していることから、この挿話が聖餐式で用いられたと考えられて

いる（アンダーソン 2011：249-250）。

- 2) 国立情報学研究所の学術コンテンツサポートの論文検索で「歴史化」と入力すると、ネット上で本文を参照できるものだけでも 66 件見つかる。2016 年だけでも、「グローバル完成小最前線：NTDs の先へ (Vol.2) “歴史疫学”の世界：日本におけるマラリア、日本住血吸虫症、フィラリアの制圧とその経験の歴史化」、「エルンスト・取れる血における「歴史化」概念の再帰構造について」、「都市災害の記憶の共振とその歴史化：阪神・淡路大震災と東日本大震災から考える」、「断絶の風化と脱歴史化：メディア文化における「継承」の欲望」、「イメージとしての過去の創出：作動稽古における歴史化」など、複数の分野で「歴史化」概念が取り上げられている（参照年月日：2016 年 12 月 8 日）。
- 3) 「歴史化に黙示的なものの〔マルコによる〕圧縮が対応する」（コンツェルマン 2004：217）。マルクスセンはこれを「凝縮化」と呼んでいる。
- 4) 「マルコの場合、事情がマタイやルカよりもずっと複雑だということである。それは、最古の福音書記者〔マルコ〕の場合、その資料に関する意見の一致をみるのがはるかに難しいからである」（マルクスセン 2010：143）。
- 5) マルコ伝で「多くの人」と「すべての人」の登場する箇所は次の通りである。

	「すべての人」	「多くの人」
地の文	06 章 42 節	06 章 02 節／06 章 33 節／10 章 48 節／11 章 08 節
イエスの 台詞	09 章 35 節／10 章 44 節／13 章 13 節／13 章 37 節	10 章 45 節／13 章 06 節／14 章 24 節

- 6) ゆえに、聖餐式の前には、罪の告白が必要であると考えられたのであろう。ただしそれは、キリスト告白を前提とした悔い改めの時であり、痛悔（告解、懺悔）の時として、聖餐に先行する不可欠の時として制度化されたのであろう。宗教改革者は、この時を内面化したのが、古代の教会では外在化（告白）が不可欠であると考えられていた。
- 7) 「イエスが弟子たちと持った最後の食事〔晩餐挿話〕を、イエスと民衆、あるいはイエスと「罪人」との共同の食事に重ねて読み取るように福音書を編集した」という仮説（荒井 2005）、空の墓における託宣と女たちの沈黙にマルコが込めた意図（荒井 1999）、聖餐伝承の歴史化したテキストとしての供食挿話、晩餐挿話のイエスの台詞にある「多くの人」と「すべての人」の意味論的等値性の可能性（荒井 2010：46）。
- 8) Weblio 英語翻訳では、「自由な」「縛られていない」「束縛のない」「行動の自由な」「（人権・政治上の）自由を有する」「自主独立の」「自由主義の」「参加自由の」「自主的な」「自由性の」の意味が上がり、「free time（暇）」「free of tax（無税で）」「free of charge（無料）」「a nuclear-free world（核なき世界）」などの例文が上がる（URL：<http://translate.weblio.jp/>、参照年月日：2017 年 1 月 22 日）。Excite.翻訳では、「自由な」「自由に...できて」「自由に入れる・通れる」「仕事から解放されて」に続き 5 番目の意味に、「遠慮のない」「節度のない」「無制限で」が登録されている（URL：http://www.excite.co.jp/world/ej_dictionary/NEW_EJJE/ITEM-38044-1498/free/?block=38044&offset=1498、参照年月日：2017 年 1 月 22 日）。英辞郎 on the WEB では、21 の意味合いが登録されているが、その中に「節度のない」は含まれていない（URL：<http://eow.alc.co.jp/search?q=free&ref=sa>、参照年月日：2017 年 1 月 22 日）。