

## マルコ福音書における癒しと救い： 物語批評の視点から

河野克也

### はじめに

病と癒しの問題を新約聖書の視点から考察しようとする場合、多くの人の病を癒し、悪霊を追放した奇蹟行為者としてイエスを描く福音書の記述を避けて通ることはできない。とりわけ、その前半部分においてテンポよく癒しと悪霊追放を物語るマルコ福音書は、われわれの考察にとって極めて重要である。特に、癒しの記事においてしばしば強調される信仰の問題、また福音書後半における癒しの不在の問題、そして、後半の主題である十字架との関わりなど、マルコ福音書は多くの重要な課題を投げかけている。そこで本稿では、マルコ福音書において癒しがどのような位置づけを与えられているのか、物語批評の視点から分析を試みたい<sup>1</sup>。

<sup>1</sup> マルコ福音書の物語批評による分析としては、『日本版インターパリテイション』26号「特集—マルコ福音書—」(1994年)掲載各論文の他、挽地茂男「イエスの弟子たち—マルコ福音書における『弟子』の文学的機能をめぐって」(『日本の聖書学1』、ATD・NTD聖書註解刊行会、1995年、67-122頁)、太田修司「百卒長のアイロニー—マルコ15章39節と物語批評—」(『日本の聖書学4』ATD・NTD聖書註解刊行会、1998年、55-84頁)、同「文学批評—物語批評と読者反応

### I. マルコ福音書における癒し：概観

マルコ福音書において、癒しの記事は悪霊追放を含めて20箇所ある<sup>2</sup>。

1、1：21-28	汚れた霊に憑かれた人	悪霊追放
2、1：29-31	シモンの姑	癒し：熱
3、1：32-34	多くの人	悪霊追放・癒し (要約的報告)
4、1：39	ガリラヤの会堂で	悪霊追放 (要約的報告)
5、1：40-45	重い皮膚病	癒し：皮膚病→本人の信仰
6、2：1-12	中風の男性	癒し：中風→友人の信仰／罪の赦し
7、3：1-6	手の萎えた人	癒し：手→命を救うこと
8、3：7-12	多くの人	悪霊追放・癒し (要約的報告)
9、5：1-20	ゲラサ人	悪霊追放
10、5：24-30+35-43	ヤイロの娘	癒し：蘇生→信仰の要請
11、5：25-34	衣に触れる女性	癒し：出血→本人の信仰
12、6：1-6	ナザレのごく少数の人	癒し (要約的報告)
13、6：7-13	十二弟子の宣教派遣	悪霊追放・癒し (要約的報告)
14、6：53-56	ゲネサレトの病人	癒し：衣の裾 (要約的報告)

批評を中心に」(『現代聖書講座』第2巻、日本キリスト教団出版局、1996年、第二章、233-250 [特に247頁以下]、382-383頁 [参考文献])がある。

<sup>2</sup> 同様のリストは、太田修司「いやしと十字架—マルコ福音書の贖罪思想」(『アレティア』38号 [2002年9月] 16-21頁) 16頁、フランク・J・マテラ「『他人を救ったが、自分自身を救うことができない』—マルコの奇蹟物語への文学批評的視点—」(山田耕太訳、『日本版インターパリテイション』21号 [1993年5月] 24-46頁) 26頁に見出せるが、太田もマテラも、癒しばかりでなく、自然的奇蹟も含めた奇蹟物語のリストとして提示している(詳細において、要約的報告や短い言及など、数え方に多少の違いはある)。悪霊追放は病気の癒しと区別することもできるが、本稿では「癒し」を、悪霊追放も含めた広い意味に理解して考察を進める(太田もマテラも同様)。両者を厳密に区別した注目すべき論考としては、藤田宏紀「マルコ福音書は『病者』に対して何を語るのか—特定の読者に対するテキスト効用論的分析の試み—」(『日本の聖書学3』、ATD・NTD聖書註解刊行会、1997年、46-78頁)がある(特に54頁を見よ)。

15、7：24—30	ギリシア人女性の娘	悪霊追放→女性（母親）の信仰
16、7：31—37	二重苦の男性の癒し	癒し：耳と舌
17、8：22—26	二段階の癒し	癒し：目
18、9：14—29	汚れた靈に憑かれた子	悪霊追放→信仰の要請（父親）
19、9：38—41	弟子仲間以外の癒し	悪霊追放→イエスの名／許容
20、10：46—52	盲目バルティマイ	癒し：目→本人の信仰／弟子となる

このうちイエスによるものが18箇所、イエス以外の人物によるものが2箇所あるが、イエス以外による癒しの1箇所は宣教派遣された十二弟子によるもので（6：7—13 [13]）、もう1箇所は十二弟子の仲間でない人物によるものである（9：38—41 [19]）。マルコ福音書は、ペテロの主告白（8：27—30）を境に前半と後半に分けられるが、癒しの記事は福音書の前半に17箇所、後半に3箇所と、明らかに前半に集中している<sup>3</sup>。また、20箇所のうち6箇所が「要約的報告」と呼ばれるものであり（3、4、8、12、13、14）、具体的な出来事の詳細な記述を含まない<sup>4</sup>。具体的な出来事が語られる14箇所において注目すべきは、その半数の7箇所において、癒しと信仰との明確な結びつきが強調されていることである（5、6、10、11、15、18、20）。どのような信仰が要請されまた称賛されているのかが、重要な課題として浮かび上がる

<sup>3</sup> この著しい不均衡は、従来の様式史的・編集史的分析においては、奇蹟物語と受難物語という二つの異なる伝承として説明され、その関係が問われた（藤田、前掲論文、49頁）。これに対して物語批評においては、後述するように、この不均衡の文学的機能が（内著者）マルコの統一的視点から説明されることになる。それは、病を癒す者イエス（前半）と十字架の受難を引き受けるイエス（後半）とが、マルコにおけるイエスの人物造形（characterization）においてどのように統合されているか、という問い合わせとなる。ちなみに藤田論文は、この「奇蹟行為者キリスト論」ないし「榮光の神学」（奇蹟物語）と「十字架の神学」（受難物語）との関係を、文学批評（読者を「病者」に限定した上での読者反応批評的な分析）の視点から解明する試みである（68—70頁参照）。

<sup>4</sup> 「要約的報告」の概念は、大貫隆によるものである（『マルコによる福音書』I、日本基督教団出版局、1993年、および太田修司「百卒長のアイロニー」83頁、注14参照）。

ってくる。

ここで癒しに関する用語を確認しておくと、マルコでは「癒す」という意味の動詞として、セラペウオー（θεραπεύω）とイアオマイ（ἴαομαι）の二つが使われており、セラペウオーは5回（1：34、3：2、10、6：5、13）、イアオマイは1回（5：29）、それぞれ使われている<sup>5</sup>。この他「清める」という意味の動詞カサリゾー（καθαρίζω）が、皮膚病の人の癒しの記事において3回（1：40、41、42）使われている<sup>6</sup>。この三つに加えてさらにもう一つ、「救う」という意味の動詞ソーザー（σωζω）が、物理的な命に関わる癒しの意味で使われている（3：4、5：23、28、34、6：56、10：52）<sup>7</sup>。ソーザーは、物理的な命を超えた宗教的次元での救いの意味でも使われており（8：35[x2]<sup>8</sup>、10：26、13：13[x2]）、さらに、十字架の場面では、両方の意味が重ね合わされてアイロニーを構成するなど（15：30、31[x2]）、マルコ福音書においては決定的に重要な役割を果たしている。アイロニーとは、「直接的あるいは表面的に言われていることと反対のことが意図されている修辞的表現

<sup>5</sup> ちなみに、セラペウオーの用例は、5回のうち3章2節を除く4回が要約的報告である。原語での聖書検索には、オークツリー・ソフトウェア社のアッコーダンス（Accordance, 6.9.2 [OakTree Software, Inc.], 2006）を使用した。

<sup>6</sup> カサリゾー自体はマルコ中4回使われているが、第4番目の用例は7章の清淨規定・食物規定をめぐる論争においてであり、そこでは、イエスが「すべての食物を清めた（清いと宣言した）」ことが記されている。

<sup>7</sup> 一覧を示すと以下の通りである（太字がソーザーの部分）。

3：4（手の萎えた人：7）安息日に律法で許されているのは…命を救うことか、殺すことか。

5：23（ヤイロの娘：10）そうすれば娘は助かり、生きるでしょう。

5：28（衣に触れる女：11）この方の服にでも触れれば癒していただける

5：34（衣に触れる女：11）娘よ、あなたの信仰があなたを救った。

6：56（ゲネサレトの病人：14）[イエスの衣の裾に]触れた者は皆癒された。

10：52（バルティマイ：20）行きなさい。あなたの信仰があなたを救った。

<sup>8</sup> 後段において詳細に論じるが、正確には、8章35節で2回繰り返されるうちの前半は、この世での物理的な命と理解すると、後半の永遠の命へと連なる命の逆説がよりよく強調される。

（反語）と定義されるように<sup>9</sup>、ここでは文学において用いられる修辞的な技法を指すが、特に物語批評においては、内的著者から内的読者へのメッセージの伝達を分析する上で非常に重要な概念である。そこで、マルコ福音書における癒しと救いに関して考察するにあたって、動詞ソーザーの用例においてアイロニーがどのように機能しているかを検討する必要がある<sup>10</sup>。

## II. 物語批評による問題設定

物語批評は、1970年代にアメリカにおいて新約聖書学、特に福音書研究に導入され、80年代以降に大きな潮流をなし、現在では英語圏において中心的な方法論の一つとなっている<sup>11</sup>。それまで支配的であった様式史や編集史と

<sup>9</sup> 『最新文学批評用語辞典』（川口喬一、岡本靖正編、研究社、1998年）、3頁。

<sup>10</sup> アイロニーの簡便な定義としては、『最新文学批評用語辞典』の項目（3-4頁）、および『コロンビア大学現代文学・文化批評用語辞典』の項目（234-235頁【ジョセフ・チルダース、ゲーリー・ヘンツィ編、杉野健太郎、中村裕英、丸山修訳、松柏社、2002年=第3版】）を参照されたい。マルコにおけるアイロニー全般については、太田修司「百卒長のアイロニー」に具体的な分析例を見出せる。後段において詳細に論じるが、ソーザー（救う）をめぐるアイロニー解釈の事例としては、太田の「百卒長のアイロニー」と「いやしと十字架」に加え、マテラの前掲論文がある（40-42頁）。

<sup>11</sup> 新約聖書学における物語批評については、『聖書学用語辞典』（樋口進・中野実監修、日本キリスト教団出版局、2008年）の項目「物語批評」（挽地茂男、354-357頁）の解説がわかりやすい。物語批評は、譬え物語など個別の伝承素材の構造主義的記号論的分析においては、もうすこし早い時点で導入されていたようだが、福音書物語全体の分析に本格的に導入されるのは70年代になってである。この時期の文献としては、ウィリアム・A・ビアズリーの『新約聖書と文学批評』（ヨルダン社、1983年【原書は1970年】）およびノーマン・ピーターセンの『新約学と文学批評』（教文館、1986年【原書は1978年】）が邦訳されている。この二冊の原書は「聖書学の基礎知識」という同じシリーズに入っている、それぞれにシリーズ編集者のダン・O・ヴァイア・ジュニアがまえがきを寄せているが、それらを日本語訳の訳者あとがきと読み比べると、歴史的批評的方法との距離感をめぐって、当時の日米の新約聖書学が置かれていた状況の違いが浮き彫りになっていて興味深い。

といった歴史的批評的方法が、個別の伝承とその生活の座の分析や、個々の伝承が大きな単元や福音書全体へと構成される編集の実態とその生活の座の分析を中心とする歴史学の営みであったのに対して、自覚的に視点を転換し、文書全体を、統合性のある物語として分析する文学的（あるいは文芸学的）な営みである。歴史的批評的方法がテクストの意味を、各伝承や編集作業に断片的に反映されている歴史的事実の次元でとらえようとするのに対して、物語批評では、テクストの意味はその物語がトータルに語り出す世界（物語世界）として、またその物語世界を通して読者が変革されるダイナミックなコミュニケーションとして理解される<sup>12</sup>。

歴史的批評的な研究に関しては、従来から断片化の問題が指摘されてきたが、物語批評では、この断片化を避けるために注意深い方法論的手続きが取られる。すなわち、テクストを自律した統体として扱い、著者から読者へのコミュニケーションのプロセス全体を、テクスト内部において分析する。このため、テクストの外側に存在する著者や読者は一旦方法論的に括弧に入れられ、その代わりに、テクスト内に記号化・内在化された存在である「内的著者」（implied author）と「内的読者」（implied reader）という概念が用いられる<sup>13</sup>。

<sup>12</sup> 物語批評において虚構性がどのように考えられるかという問題については、ピーターセンの『新約学と文学批評』巻末の宇都宮秀和による解説が優れている。「虚構テクストは、…現実を組み立て直して伝達するところにその機能がある」（前掲書、171頁、イーザーの引用）。

<sup>13</sup> 物語批評では、歴史上の実在の人物（生身の人間）としての著者も読者も一旦括弧に入れて、あくまでもテクストから得られる情報によって構成される、そのテクストに固有の内的著者（あるいは「含意された著者」）また内的読者（あるいは「含意された読者」）として、分析を進める（従って、以下「マルコ」と表記する場合には、あくまでも内的著者としてのマルコを指す）。この対概念については、詳しくは『物語論辞典』の項目（85-87頁【ジェラルド・プリンス著、遠藤健一訳、松柏社、2004年=増補版】）および『聖書学用語辞典』の項目（259-261頁、挽地茂男）を参照されたい。この点が、様式史や編集史といった方法論と根本的に異なる物語批評の特徴である。しかしながら、そのテクスト自体が具体的な歴史の産物であることを否定しているのではなく、物語批評においても、時代背景などの的確な理解が不可欠であることは言うまでもない。

このようにテクスト内在的に行われる内的著者と内的読者の間のコミュニケーションの分析においては、物語の登場人物の描写や評価による人物造形 (characterization)、登場人物間の対立や軋轢 (conflict) を通して進展し、またそうした出来事の注意深い配置や物語の順序によって構成される筋 (plot)、さらに、様々な形で提示される内的著者の視点 (point of view) が詳細に論じられるとともに、内的読者の読み進むプロセスの累積的な効果もまた、注意深く検討される<sup>14</sup>。登場人物が知っている情報と、内的読者に知らされている情報とは必ずしも同じではなく、例えば、内的読者には物語の開口一番に提供される「イエス=神の子」との情報は、登場人物には（悪霊を別にすれば）誰一人知らされていない。このイエスのアイデンティティをめぐる問い合わせ、またその正しい理解の獲得という目標が、マルコ福音書のプロット（筋）を牽引している。また先に言及したアイロニーに関して言えば、登場人物と内的読者の知識のギャップによって、時として、自らの運命に無知な登場人物の言動が「状況のアイロニー」を構成することになる<sup>15</sup>。

<sup>14</sup> 内的読者が内的著者の指示に従って物語を読み進めて行くことで、コミュニケーションが成立するのだが、その場合、内的著者がテクスト上に散りばめた様々な指標に忠実に従って読み進める読者を、「理想的な読者」(ideal reader) と呼ぶ（『最新文学批評用語辞典』286 頁、および、David Rhoads, Joanna Dewey, and Donald Michie, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* [2nd ed., Minneapolis: Fortress, 1999], pp.137f. 参照）。したがって、物語批評のゴールは、著者が想定してテクスト内に記号化した内的読者となって、すなわち、内的著者にとっての理想的な読者として物語を読むことである、ということができる。この内的（理想的）な読者として読み進む行為の分析は、読者反応批評の場合とは厳密に区別される。後者の場合の読者は、内的著者とは区別される独立した人格を持つのであり、場合によっては内的著者の指示や視点に対して、独自の視点から抵抗することもできる。読者反応批評においては、そのような読者を「抵抗する読者」(resisting reader) と呼ぶ（Robert M. Fowler, “Reader-Response Criticism: Figuring Mark’s Reader,” in *Mark & Method: New Approaches in Biblical Studies*, ed. by Janice Capel Anderson and Stephen D. Moore [Minneapolis: Fortress, 1992], pp. 50-83; here, pp. 73-81）。

<sup>15</sup> この場合の「状況のアイロニー」(situational irony) は、より正確には「劇的アイロニー」(dramatic irony) に分類されるものであり、古典的な例としては『オイデプス王』の物語が有名である（『現代文学・文化批評辞典』234 頁）。マルコ

こうした物語批評の手続きに従って、以下にマルコ福音書における癒しと救いの問題を整理してみると、第一に、物語の主人公であるイエスと、彼を取り巻く様々な登場人物 (characters) の人物造形が重要となる。癒しを求めてイエスの周りに集まつくる群衆や、癒しに際して信仰の応答をする脇役たち (minor characters)、イエスの癒しに驚きながら旅路を共にしつつもイエスの神の子としての真の使命を理解し損なう弟子たち、またイエスによる癒しを快く思わず、イエスを拒絶し、殺意を抱く宗教指導者たちなど、癒しをめぐる個々のエピソードにおいて、登場人物はどのように人物造形され、どのようにイエスに応答しているのか、いくつかの構成上重要なエピソードを通して分析を試みる。

第二に、登場人物間の相互関係が重要なテーマとして浮上する。主人公イエスに対して宗教指導者たちが示す抵抗は、弟子たちをも巻き込んで様々な場面で進展（深刻化）しながら、ついに十字架においてクライマックスに達する。この宗教指導者との対立 (conflict) もまた、癒しをめぐる重要なエピソードを通して分析を試みる。

第三に、十字架の場面でのアイロニーを考察する。そこに至るまでの多くの癒しの記事を背景に、「他人を救ったが自分は救えない」との罵声を浴びせられてなお、十字架上にとどまるイエスを通して、マルコは何を語ろうとしているのか。福音書前半の癒し主イエスという人物造形は、この十字架にお

---

では、例えば、ペテロがイエスをメシア（キリスト）と告白した直後に、受難予告を受けてそのイエスを叱責した場面も、最後の晩餐の席で力強くイエスを見捨てないと宣言した場面も、明らかにアイロニーを構成している（太田「百卒長のアイロニー」68-71 頁）。厳密に言えば、14 章 27-31 節の時点ではまだアイロニーは成立（完成）していないが、二つのペテロの宣言の間に置かれたイエスの予告（30 節）のゆえに、内的な読者は後の否認（14: 66-72）を予期するよう促されており、それゆえ、アイロニーが予期的に成立していると言いうるであろう。それは、マルコの人物造形上の設定においては、イエスがペテロよりもかに信頼に足るからであり、さらには、ペテロが 8 章でイエスを叱責した際に、逆にイエスから「サタンよ、退け」との厳しい叱責を受けてすでに醜態を晒している、というプロット上の累積によっても、マルコが内的な読者の判断を導いているからである。

いて破綻しているのか、それとも一貫しているのか、マルコの視点を探りたい。

### III. 癒し物語における人物造形 (Characterization)

#### A. 癒し主イエスの登場

マルコは物語の冒頭、1章1—13節において、内的読者に対して主人公イエスに関する決定的に重要な情報を提供する。すなわち、イエスは「神の子…キリスト」であり、またイザヤが預言した、来るべき「主」である。この神の子は、聖霊と火によって洗礼を授ける権威を持つ者として登場し、ヨルダン川において聖霊を受け、天からの声によって、「私（=神）の愛する子」とあると宣言される。続く14—15節では、神の子イエスによる宣教開始が報告される。イエスが告知する福音は、神の国の到来を告げ、信仰の応答を要請するものである。ここで内的読者は、冒頭に提供された情報を通して、この神の国の福音を「神の子イエス・キリストの福音」として聴き、以後語り進められる物語を、神の子イエスの到来およびその神の子への信仰の応答の物語として読み進むよう促される。

これに対し、物語中の登場人物は、イエスが神の子またキリストであるとの決定的な情報を持たないまま、イエスとの出会いを経験することになる。最初の癒しの記事はカペナウムの会堂での悪霊追放である（1）。汚れた霊はイエスが「神の聖なる者」、すなわち天的な存在であることを人々に告げる（1:24）<sup>16</sup>。人々はイエスを、悪霊でさえもその言うことを聞く権威を持った方として認識するが、悪霊の告げた「イエス=神の聖なる者」との真実は、

<sup>16</sup> ここでは定冠詞を伴う单数形の実詞的用法であり、メシアを指す。複数形の「聖なる者たち」（οἱ ὄντες／ヘブル語形容詞ケドーシムの実詞的用法）は、ヘブル語聖書および第二神殿時代のユダヤ教文書においては、天使たちを指す用語である。ダニエル書7章の用例が天使を指すか人間を指すかについては議論が分かれるものの、コリンズによれば、形容詞の実詞的用法は特殊なものであり、通常天使的存在を指した（John J. Collins, *Daniel* [Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1993], pp. 313-317）。

彼らの耳をすり抜けてしまう。その後、すでに16—20節でイエスに従っていた四人の漁師たちのうち、シモンとアンデレの家でイエスがシモンの姑を癒すと（2）、日没になって安息日が終わるや否や、朝まで待ち切れない大勢の人々が、癒しを求めて病気の人や悪霊に憑かれた人を連れて、イエスのもとに殺到する（3=要約的報告）。早朝の祈りの場面では、イエスが弟子たちに御自分の使命を伝え、彼らを宣教の旅路へと招いている（1:38）。このイエスの宣教の使命は、39節では宣教と悪霊追放として要約され、癒しは直接言及されていない（4）。しかし、その直前の要約的報告（3 [34節]）と、その直後の皮膚病の癒し（5）とを受けて、病気の癒しも含むものとして理解される。イエスと皮膚病（λύπτω [あるいはツアラアト]）を患っている人だけが登場する40—45節の癒しの記事では<sup>17</sup>、この病の清め（癒し）がイエスの御心であることが、二人の会話の中で繰り返される動詞セロー（θάλω）によって強調される（ῥῦθε θάλως [40節]、θάλω [41節]）<sup>18</sup>。こうして、ガリラヤ宣教の開始とともに、癒しがイエスの使命の重要な構成要素の一つでありまた心からの願いであることが示されて、癒し主イエスの人物造形が提示される。

#### B. 癒し主イエスを取り巻く人々

ここまでとところでは、癒し主イエスを取り巻く人々は、弟子たちも群衆も、概ね好意的な反応を示している。群衆は、直接目撃したにせよ評判を聞きつけたにせよ、悪霊に対する権威を持ち、病を癒す力を持った方としてイエスを認めているからこそ、癒しや悪霊追放を必要とする人々を連れてイエスのもとに集まってきたのである。もともと漁師であった弟子たちは、「人々の漁師にならせてあげよう」<sup>19</sup>との招きに応じて、すべてを捨ててイエスに

<sup>17</sup> おそらく35節同様、イエスが一人でおられる時に近づいたのであろう。

<sup>18</sup> 新改訳は「お心一つで」（40節）、「わたしの心だ」（41節）と訳す。新共同訳の「よろしい」（41節）では、残念ながら θάλω の繰り返しが見えない。あるいは、直訳的に「もしもあなたが望んでくださるなら」（40節）、「わたしは望む」（41節）と訳すこともできる。

<sup>19</sup> 原語では、καὶ ποιῶσι μης γενθαῖ λιεῖς νθρηπων である。新

従つたのだが（17節、10:28参照）、38節でイエスの使命が告げられて宣教の旅路に従つて行った時点で、その「人々の漁師」という約束を、癒しと悪霊追放を含む宣教への参与として理解したであろう（38-39節、6:12-13参照）。

皮膚病の癒しの記事（5）では、この病の清め（癒し）がイエスの御心であることを期待し、信仰を持ってイエスのもとを訪れたこの人物が、信仰の応答の模範を示している。彼の信仰は同時に、これ以前の要約的報告中の人々を代表するとともに、これ以降の登場人物の信仰を計る物差しとしても機能する。この人物は、マルコの物語中この場面にしか登場しないことから、人物造形上は「脇役」に分類されるが、彼が担つてゐる模範的信仰の応答者という限定的・単一的な役割は、物語の展開上極めて重要である<sup>20</sup>。同様の脇役として、イエスの衣に触れて癒された女性（11）や、悪霊に憑かれた娘の癒しを獲得したギリシア人の母親（15）を挙げることができる。

中風の人の癒しの記事（6）では、中風の人を連れてきた人々の信仰が強調され、その信仰を受けて、イエスが罪の赦しを宣言する（2:5）<sup>21</sup>。「子よ、

共同訳は「ならせよう」と単純化するが、それでは ποιῶ ω+γενηται のニュアンスが生かされない。新改訳は「してあげよう」、KJV/ASV は “I will make you to become” とする。

<sup>20</sup> 「脇役」に対し、物語において継続的に登場する人物を「主役」（ないし「主要な登場人物」と呼ぶが、マルコにおいて模範的な信仰の応答をするのは、多くの場合脇役たちである。またそれとは区別される登場人物の人物造形上の分類として、担う役割が限定的・単一的である「平板な」（flat）人物と、人物の特性が変化し複雑である「立体的な」（round）人物という分類がある。宗教指導者は主要な登場人物に分類されるが、イエスの敵対者という一貫した人物造形がされるものの、それは決して平板な人物造形ではなく、物語の進展とともに敵意や殺意が深まるという点で、立体的と言える。マルコ福音書における人物造形、特に「脇役」に関する重要な研究としては、エリザベス・S・マルボンの著作が優れている（Elizabeth Struthers Malbon, *In the Company of Jesus: Characters in Mark's Gospel* [Louisville: Westminster/John Knox, 2000], esp. pp.189-225）。

<sup>21</sup> 文法上厳密に言えば、中風の人を乗せた床を運んでいた四人（αρμενον πετεσσαρων「四人の人に運ばれて」）と、彼を「連れてきた」人々（ρχονται [三人称複数形] φροντες「彼らは連れてきた」）とは区別されるため、連れ

あなたの罪は赦されている」（あるいは「赦される」）<sup>22</sup>とのイエスの宣言は、この中風の男性に信仰の応答を求める招きでもある。彼は当然のことながら、連れられて来る時点ですでに、イエスの癒しに対する期待（また一定の信仰）を持っていたと考えられるが、イエスはその彼に罪の赦しを告げることによって、個人的な信仰の応答を迫るのである。彼が自らの信仰で、癒し主イエスの招きに応じて立ち上がるという結末（2:12）は、イエスの衣に触れて癒された後、密かに立ち去ろうとした女性がイエスに信仰の応答を求められ、「娘よ、あなたの信仰があなたを救った（癒した）」（5:34）との言葉によってその信仰の確証を得たエピソード（11）と重なり合う。

同様の信仰の応答の要請は、娘の死を知らされた会堂長のヤイロにも向ける（10 [5:36]）。ヤイロへの信仰の招きは、娘の死という不可逆的な状況の深刻さのゆえに、特に緊迫したものであるが、それはまた、間に挟み込まれたエピソード（11）でイエスの前に進み出た女性が示した模範によつ

てきた人数は四人に限定できない（Robert G. Bratcher and Eugene A. Nida, *A Handbook on The Gospel of Mark* [New York: United Bible Society, 1961], pp.73f.）。また屋根に穴を開け屋根から床をつり降ろすなど、具体的に行動しているのも、動詞の三人称複数形で表現されており、特定されないことから、必ずしも運んできた四人に限定されない。したがってイエスがご覧になった「彼らの信仰」は、この四人に限定されない、中風の人を連れてきた複数の人々の信仰を指している。そしてこの点は、複数の要約的報告で言及される、病人や悪霊に憑かれた人々をイエスのもとに連れてきた人々の信仰に目を向けさせるという意味で重要である。また、中風の人自身の信仰について言えば、この後、実際に床を取り上げるよう命じられる場面（11節）で、彼は明確な形で信仰の応答を求められることになる（ブラッチャーとナイダは、5節の「彼らの信仰」の内に、中風の人の信仰を含めている [p.74]）。

<sup>22</sup> ここで使われている動詞 φρενται（現在形直接法受動態）については、連れて来た人々の信仰を受けて「（今この時に）赦された」と訳すことも、中風の人自身が床を取り上げる信仰を見据えて「（今）赦される」と訳すこともできる。また、すでに神の赦しのうちに置かれているという恵みの事実を踏まえ、その先行的な恵みの中で信仰の応答が生まれると考えて、「赦されている」と訳すことも可能であろう。文法的にも神学的な関心からも選択肢を一本化することは困難であるが、いずれにせよこの場面での中心的な問いは、どのタイミングで赦しが成立するかではなく、むしろ「誰が赦すのか」という問い合わせであろう。

て、力強い招きもある。こうして累積的に重みを増しながら、信仰の要請は物語の継続的なテーマを構成していくのだが、それは9章14—29節の悪霊追放の記事(18)において、癒しに失敗した弟子たちのゆえに(とともに?)不信仰の危機に追いやられた父親への厳しい招きと、その「不信仰な世代」からの彼の信仰の応答に集約されている(9:23—24)<sup>23</sup>。

マルコの物語において脇役たちが次々と信仰の応答をするのに対して、イエスの弟子たちの信仰の道は平坦ではない。紙面の都合上ひとことだけ述べると、癒し主イエスと行動を共にし、数多くの癒しを目撃している弟子たちは、悪霊に対する権威を授けられて宣教に派遣されると(13)、実際に「多くの悪霊を追い出し、油を塗って多くの病人を癒した」のである(6:13)。しかしその弟子たちは、ペテロの主告白の後、神の子の十字架の受難予告に耳を閉ざすと、「不信仰な世代」を代表するかのように癒しに失敗し、十字架での逃亡に向けて下降線を辿ってゆくことになる<sup>24</sup>。

<sup>23</sup> この不信仰な世代は、イエスの故郷での癒しの不振にすでに象徴されていた(12)。ここでは太田に倣って、9章19節の「不信仰な世代」も8章38節の「神に背いた罪深い世代」も、「時代」ではなく「世代」と訳すべきであると考える(太田「いやしと十字架」18頁)。

<sup>24</sup> この下降線を辿る弟子の人物造形について、メリ・アン・トルバートは、4章の種蒔きの譬えを「プロット・シノプシス」(plot synopsis=筋の見取り図)とすることで、「石地に落ちた種」として説明する(Mary Ann Tolbert, *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective* [Minneapolis: Fortress, 1989], pp.176-230、およびトルバート「マルコ福音書は人物をどのように作り上げているか」『インタープリテイション』26号[1994年3月] 16-38頁)。しかし、トルバートの弟子=石地説では、大患難と迫害の中で宣教する弟子たちを描いた13章のイエスの言葉も、復活後のガリラヤでの再会を告げるイエスの言葉も、実現されないまま弟子たちの将来が閉じられてしまうため、大幅な修正が必要である。マルコの物語世界の先には、ガリラヤからイエスに従う歩みを再開する弟子たちの積極的・肯定的な(しかし、十字架と受難のメシアに彩られた)未来が投影されていると考えるべきであろう。

#### IV. 癒しをめぐる対立(Conflict)

##### A. 清める権威と罪を赦す権威

イエスによる癒しをめぐる対立が表面化するのは中風の人の癒しの記事においてであるが、すでに皮膚病の癒しの記事(5)において、後の展開のための小さな布石がなされている。1章43—44節における口止めの指示は、後に露呈し深まって行く宗教指導者との対立から翻って見た時に、清めを確認し宣言する権威を委ねられた祭司に対してさえ、イエスによる癒しについては何も言わないように、との指示として浮かび上がってくる<sup>25</sup>。さらに言えば、マルコの内的読者は、モーセの律法に従って清めを確認し宣言する権威を与えられている祭司に対して、回顧的にではあるが、清める権威を持つお方としてイエスを承認するよう促されるのである。

中風の人の癒しの記事(6)では、罪の赦しを告げるイエスの宣言を受けて、律法学者たちの内にイエスに対する反感が芽生える。そして、この時に始まった「イエス=神を冒涜する者」との否定的な評価は、最終的に十字架のクライマックスへと至るのである(14:63—64、15:29—32参照)。この場面は癒しをめぐる対立の最初のエピソードであり、それ以降の対立を方向づけている。対立の争点は、ただ一人罪を赦すことができる(=罪を赦す権威を持っている)神に対して、2章5節で罪の赦しを告げているイエスがどのような関係にあるかという、イエスのアイデンティティーをめぐる問い合わせである。5節の受動態(□φ□ενται)の実質的な主語(赦す行為の主体)は神であり、罪の赦しは神によるものである。イエスは、その「神の子」(1:1)また神の「心に適う者」(1:11)として、地上において神ご自身の権威を持っているので、その赦しを宣言することができる。しかしこの真実を知らない律法学者には、イエスの発言は神への冒涜と聞こえてしまう。「人の子

<sup>25</sup> 内的読者は、この時点ではまだそこまでは見通せないであろうが、エルサレム入城後の神殿を中心に繰り広げられる対立によって、祭司が、癒し主イエスを拒絶する敵対者の側であることを理解することになり、それによってこの場面での口止め指示の意味を捉え直すことになる。

が地上で罪を赦す権威を持っている」（2：10）とのイエスの宣言も、彼らにはさらなる冒涙の言葉にしか聞こえない。これに対して、「イエス＝神の子」との情報をあらかじめ与えられている内的読者は、イエスを冒涙者だと断罪する律法学者こそ、むしろ神を冒涙する者であるという判断に導かれる。ここに「状況のアイロニー」が見事に成立するのである<sup>26</sup>。

#### B. 悪霊に対する権威

イエスによる悪霊追放は、群衆には歓迎されるものの、宗教指導者には深い懷疑の目で見られている。マルコの物語中、宗教指導者が実際にイエスによる悪霊追放の場面に居合わせた様子が直接描かれているのは、変貌山の後の癒しの記事（18）だけであるが、3章20—30節の悪霊追放をめぐる論争では、エルサレムから下ってきた律法学者たちも、イエスによって悪霊追放が行なわれているということは認めている。しかし彼らは、イエス自身が「ベルゼブルに取り憑かれて」おり、「悪霊の頭の力で悪霊を追い出している」と考えているのであり（22節）、イエスの悪霊追放を否定的にしか評価しない。しかし、その否定的な評価は、この場面の終わりでイエスによって逆転され、むしろ彼らこそが「聖靈を冒涙する罪」（29節）に陥っていると指摘される。悪霊追放の評価をめぐるこの対立は、後に十字架の場面でイエスを罵る宗教指導者の言葉の真意を理解するために、決定的に重要な鍵を提供することになる。

悪霊をめぐる論争は、第一義的には「神の子イエス・キリスト」（1：1）のアイデンティティーと、それに伴う権威とを開示するものであるが、それとともに、イエスが到来した世の実情を「不信仰な世代」として開示するものである。マルコが描くサタンの陰がちらつき悪霊どもが跋扈する世は、マルコと彼の内的読者とが共有する黙示的な世界観を反映したものである<sup>27</sup>。

<sup>26</sup> このアイロニーは、群衆や弟子たちを含め、登場人物には見えていない。それは、「イエス＝神の冒涙者」との律法学者たちの評価が、心の中のこととして隠されたままであるからであり、また彼らには「イエス＝神の子」との情報を与えられていないからである。

<sup>27</sup> ここで共有されている黙示的な世界観は、神の国の到来（1：14—15）、死者の復

そして、そこにおいて繰り広げられる悪霊追放も病の癒しも、不信仰で神に背いた罪深い世代のただ中にあって、イエスに対する信仰の応答を要請することで、応答した人々をサタンの支配から救い出す神の子の業である。それは、すでに時が満ち、十字架と復活を通して実現する神の子による神の支配がすぐそこまで来ているからである。イエスによる悪霊追放（＝略奪）は、サタン（＝強い人）がすでに縛られていることを示すしにほかならない（3：27）<sup>28</sup>。

#### V. 癒しとしての十字架（Cross）

##### A. 命を救う安息日の主

十字架と癒しを結びつける最初の重要なエピソードは、手の萎えた人の癒しの記事（7）である。そこでは、癒しが「善を行なうこと」また「命を救うこと」として、安息日に律法で許されていると宣言される（3：4）。「安息日の主」（2：28）であるイエスは、ここで、命を救う癒し主として再提示されている。この命を救う癒し主という人物造形は、物語の展開上、ヤイロの娘の蘇生（10）において直接的な実現を見るのだが、それはより深い次元では、「多くの人の身代金として自分の命を献げるために」（10：45）十

---

活（12：18-27）、また終末の主の日および大患難（13章）などへの言及によっても確認できる。

<sup>28</sup> L・ウィリアムソン『マルコによる福音書』（山口雅弘訳、日本キリスト教団出版局、1987年）、144頁参照。トルバートは、この解釈に加えて、自身の提示する下降線を辿る弟子＝石地説によって、イエスを強い人と見る第二の解釈を重ね合わせる。すなわち、イエス（＝強い人）が縛られた（＝逮捕された）直後に、彼の弟子たちは師を見捨てて逃亡した（＝略奪された）のであり、ここに状況のアイロニーが成立している（Tolbert, *ibid*, pp. 100f.）。しかしながら、トルバートの理解では、この譬えを語るイエス自身が、後に自分に起こる出来事に対して無知を晒していることになってしまうため、繰り返し自らの死を予告し（2：20、8：31、9：31、10：32-34、14：8）、譬えをもって詳細な受難予告をする（12：1-11）全知の神の子イエスというマルコの人物造形の視点からは、この解釈はとうてい承認できないと思われる。

字架へと向かう神の子の姿を指し示している。この癒しを受けて、ファリサイ派に代表される宗教指導者は、イエスの殺害を画策するようになる(3:6)。他者の命を救うイエスの癒しは、イエス自身に死をもたらすものとなる<sup>29</sup>。

#### B. 他人は救ったが自分は救えない（救わない）神の子

十字架の場面（15:29—32）では、癒し主イエスに対して冒涜の言葉が浴びせられている。十字架の側を通りがかった人々も（29—30節）、祭司長や律法学者も（31—32節）、そして一緒に十字架につけられた二人の強盗までも（32節）、十字架から降りて自分自身を救うようにとイエスを挑発する<sup>30</sup>。このうち宗教指導者たちは、三種類の人々の真ん中に置かれ、さらにマルコの物語全体を通してイエスの敵対者としての一貫した人物造形がなされていることで<sup>31</sup>、この場面でも代表的な役割を果たしている。ここで彼らが発する「他人は救ったが自分は救えない」という言葉は、イエスの使命の本質に関して、複雑にアイロニーを構成する。その意味を十分に汲み取るためにも、まず命を救うことをめぐるイエスの発言に目を向けてほしい。

##### 1. 命を救うこと・永遠の命を受け継ぐこと

すでに触れたように、マルコ福音書においては、動詞ソーゾー（σύζω）が物理的な命を救うという意味でも、宗教的な永遠の命の獲得という意味でも使われている。上述の十字架の場面では、この両方の意味が重ね合わされているが、同様に8章35節でも、両方の意味が重ね合わされている。この

<sup>29</sup> 藤田は、この場面を手掛かりに、イエスの死が、「他人を救ったにもかかわらず」の死という視点から「他人を救ったがゆえに」の死という視点に深化されていることを指摘する（藤田、前掲論文、70頁）。

<sup>30</sup> 二人の強盗に関しては、具体的な言葉は記されていないが、文脈上、同じ冒涜の言葉が意図されていることは明らかである。

<sup>31</sup> 歴史的に厳密に言えば、神殿を中心とする宗教指導者層と、信徒運動であるファリサイ派とは思想的信条、社会層、また政治的忠誠などの面から明確に区別されるのであるが、物語批評の視点からマルコの人物造形の次元で見るならば、神殿体制派もファイリサイ派も、登場人物群（character group）としては、共にイエスの敵対者として一括りにされていると考えるべきである。

場面では、ペテロのキリスト告白を受けて最初の受難予告がなされた際に、メシア（キリスト）が命を失うということを受け入れない弟子たちに対して、受難のメシアであるイエスが、十字架の道に従うようにと招き、次のように語る——「自分の命を救いたいと思う者は、それを失うが、わたしのため、また福音のために命を失う者は、それを救うのである」。命を救うことに関する逆説が語られているのだが、この箇所で「命」を指す言葉は、ゾーエー（ζω）ではなくプシュケー（ψυχή）である。それゆえ一見すると、単純にこの地上での物理的な命を救うことに関して、逆説的な真理が語られているようにも読める。しかしながら、後半部分の、イエスのため、また福音のために命を失う者がそれを救う、という場合の命を救うは、物語の展開上、単なるこの地上における命を超えた内実を指している。それは、すぐ続いて語られる、終末における人の子の到来という極めて黙示的な表象（8:38）が、この命をめぐる発言に宗教的・終末論的な意味を付与するからである。また、次に記されるエピソードにおいても、イエスの栄光の姿への変貌を目撃したペテロ、ヤコブ、ヨハネの三人に対して、人の子の復活までは誰にも話さないようにと命じられることによって、地上の命を超えた復活の命が指示される<sup>32</sup>。

三度目の受難予告の直前には、永遠の命（ζω αἰώνιος）をめぐるエピソードが記されている（10:17—31）。金持ちの青年が求めた「永遠の命を受け継ぐ」こと（17節）は、イエスによって「神の国に入ること」と言い換えられ（23節）、さらに弟子たちによって「救われる」とこと言い換えられる（26節）。救いの困難さ（不可能性）に意氣消沈する弟子たちに向かって、イエスが、神には人を救うことができるとの確証を与えると（27節）、ペテロは、自分たちは（あの青年とは違い）すべてを捨ててイエスに従ったと念を押す（28節）。それは、永遠の命の確証を得られないまま立ち去った青年とは違って、自分たちはイエスから直接永遠の命の確約を得たいとの願望（あ

<sup>32</sup> この部分は、物語世界内の登場人物では、ここに名指しされている三人の弟子のみに与えられた情報であるが、それ以外のものは他の弟子にも明らかにされている。内的読者には、これらすべてが開示されている。

るいは切望)を表している。これに対してイエスは、地上での祝福には迫害が伴うことと、先の者と後の者の逆転が起こることを警告しつつも、彼らに来るべき世での永遠の命の祝福を告げている(29—31節)。

したがって、自分を捨て、自分の十字架を背負ってイエスに従う者が救う命(ψυχή)とは、実は永遠の命(ζωή αὐτοῦ)にほかならない。そしてこの永遠の命は、イエスの復活によってもたらされるものである。それは、マルコ福音書中三回繰り返される受難予告が、三回とも三日目の復活を明言することに示されている(8:31、9:31、10:34)。実に、この繰り返される復活予告こそが、命をめぐる逆説的発言に対して、解釈上の文脈を提供するのである。

## 2. 命を救う神の子

この理解を手に、改めて十字架の場面に目を向けると、宗教指導者の発言の多層的なアイロニーがはっきりと見えるようになる。「他人を救ったが自分は救えない」との発言において二度繰り返される「救う」という表現は、宗教指導者の口から出る言葉としては、どちらも物理的な意味で命を救う/助けるという内容である。最初の「救う」という表現は、直接的にはイエスが行なった癒しや悪霊追放を指して言われている。ところが、悪霊追放をめぐる論争(3:20—30)で明らかにされたように、宗教指導者たちは、イエスが本当に人々を救ったとは認めていない。イエスが悪霊の頭の力で悪霊を追い出しているのであれば(3:22)、悪霊を追い出していた人々は、未だに悪霊の支配下に置かれたままということになる。したがって、イエスの働きを悪霊の働きとして理解する宗教指導者たちは、「他人を救った」という言葉によって、実際には他人を救うことができないイエスを嘲うことになる。すなわち、ここには自覚的な言葉のアイロニーが成立しているのである。しかしながら、マルコの視点からは、イエスは悪霊追放を通して人々を本当に悪霊の支配から解放したのであり、この宗教指導者たちの言葉のアイロニーは、それ自身(彼らの意図に反して)真実を語っていることになる。したがって、イエスの悪霊追放を神の子の権威ある業として読む内の読者は、ここで同時に、状況のアイロニーを読み取るのである。宗教指導者

たちは、自らが仕掛けた言葉のアイロニーによって、状況のアイロニーの犠牲となっている<sup>33</sup>。

さらに言えば、ここで「他人を救った」との発言が真実であるのは、二重の意味においてであると考えられる。一方では、癒しや悪霊追放によって、イエスは人々の物理的な命を救ったのであるが、もう一方で、癒しや悪霊追放に際して信仰の応答が求められ信仰が確認されることで、イエスの復活の命に連なる永遠の命が約束されるのである。この二重の意味で、イエスは「他人を救った」のである。

宗教指導者たちは、その発言の後半部分において、イエスが自分を救えないと言ってイエスを嘲っている。ここでは、自分を救うとは十字架から降りて死を免れること、すなわち「自分の命を救う」(8:35参照)ことである。宗教指導者たちから見れば、十字架上のイエスにとって、もはやこの世での物理的な命が助かることはないのであり、それゆえ、自分を救えないとの発言は、一面では真実を述べている。ところが、マルコの視点から見るならば、この発言は真実を述べていない。マルコの内的読者は、三度繰り返される受難予告を通して、受難の死の三日目に復活があることをすでに記憶に焼き付けているため、イエスが十字架の上にとどまって神の御心を最後まで実現することで、復活によってその命を救うという展開を、確実なこととして期待している<sup>34</sup>。したがって、イエスは十字架の死によって復活の命を獲得するのであり、誤解を恐れずに言えば、まさに「自分を救えない」状況のただ中

<sup>33</sup> この多重的なアイロニー理解は、あるいはそれほど明らかではないかもしれない。悪霊追放をめぐる論争が十字架の場面から遠いことから、内的読者の読み込みの中でも、最初からこのアイロニーを見出すことは難しく、何度も読み返すことで見えて来るものかもしれない。しかし、何度も繰り返して読まれることを意識して、こうしたかすかな手掛けりを配置することで、複雑なアイロニーが意図されているとも考えられる。

<sup>34</sup> この期待は、イエスの復活を告げる「若者」(=御使い)の言葉によって成就することになる(16:6-7)。マルコ福音書はもともと16章8節で終わっており、復活顕現物語を持たないが、この復活告知によって、マルコの内的読者は復活を確実なこととして受け取るのである。

にあって、自分を救うのである<sup>35</sup>。さらに言えば、この「自分を救えない」状況は、敢えて「自分を救わない」状況なのである。繰り返される受難予告においては、イエスの死は「人の子は...殺される」（8：31）また「人々／異邦人たちは...彼（人の子）を殺す」（9：31、10：34）のように、受動的に描かれているが、この受難予告と弟子の教育のサイクルを締め括る10章45節では、むしろイエス自身が「自分の命を献げる」と、能動的・積極的に描かれる。事実、イエスは十字架から降りることはない。こうして、「自分を救えない／救わない」イエスは、そのただ中にあって自分を救うのである。いずれにせよ、この意味において、宗教指導者たちは真実を語っているつもりでも、実際には真実を語っていないことになる。ここにも状況のアイロニーが成立している。

「他人は救ったが自分は救えない」との言葉は、幾重にも折り重なったアイロニーによって、宗教指導者たちの偽りと、神の子イエス・キリストの真実とを描き出す。宗教指導者たちは、中風の人に罪の赦しを告げ、大祭司の前で自ら「いと高き方の子」（=神の子）であることを認めたイエスを、神を冒涙するものと見做して十字架へと追いやった。そのイエスに向かって勝ち誇ったように嘲りの声を浴びせる彼らこそ、実は神の子を冒涙し、神ご自身を冒涙しているのである。彼らの偽りとは対照的に、イエスはあくまでも

<sup>35</sup> あるいは、イエス自身が自分を救うというよりも、父の御心に従って十字架についたイエスを、父である神が復活させて救う、という表現が好ましいかもしれない。マルコ福音書でイエスの復活が言及される箇所の具体的な表現は、両方の視点を指示する。3回繰り返される受難予告の中では、動詞 **□ν□στημι** が使われ、動作の主体が「人の子」であることが示唆されている（8：31=アオリリスト能動態不定法、9：31、10：34=未来中動態直接法）。たしかに8章31節では、一般に神的必然を示すと言われる非人称動詞 **δε□** が文頭に置かれていることから、受難と復活が神の意志によることが示唆されていると言える。それでも、動作の主体は神ではない。これに対し、実際の復活を告知する16章6節では動詞 **□ψε□ρω** の受動態が使われ、動作の主体が神であることが示唆されている。イエスは神によって復活させられた（起き上がらせられた）のである。マルコの視点からは、イエスは神の子として、神の力と権威を持っているので、「自分が自分を救う／復活する」という表現も、必ずしも見当違いではないであろう。

真実である。父なる神の御心に従って苦難の杯を受け（10：38、14：23、36）、十字架の死を通して多くの人に救いをもたらす。他人を救ったイエスは、自分をも救った。イエスが癒した多くの人々は、イエスの復活を通して永遠の命へと導かれる。復活というイエス自身の救いこそが、彼らの救いの根拠であり、彼らの救いを完成するのである<sup>36</sup>。

## おわりに

本稿では、マルコ福音書における癒しと救いの問題を、物語批評の視点から分析することを試みた。それは、マルコ中の個別の発言を取り出して癒しや救いに関する教理を構築することを放棄して、むしろマルコの内的読者（あるいは理想的な読者）となって、その物語を読み進めるということである。その際、特に動詞ソーザーの多層的な意味を手がかりに、文学的技法であるアイロニーを分析することで、癒しと救いの密接な関係を浮き彫りにした。このような物語批評の方法論上の性質からすれば、結論を箇条書き的にまと

<sup>36</sup> イエスを神の子とする百人隊長の告白をめぐっては、それをアイロニーと理解する太田の優れた論考を参照されたい（太田「百卒長のアイロニー」、「いやしと十字架」）。太田は、特に「いやしと十字架」において、この発言が、十字架で力なく死んだイエスに対するサタンの勝利宣言を反映する言葉のアイロニーであると理解する。しかし同時に、その言葉が、図らずもイエスの本当のアイデンティティーを開示しているため、サタン（百人隊長）はここで、状況のアイロニーの犠牲になっているとする。この分析は、マルコにおける黙示的世界観に照らしてみるなら、かなり説得的な解釈と言える。ただし、サタンとの闘争を描いた古典型的の贖罪論の背景で読む、こうした太田の読み方は、マルコ福音書中に必要以上に目立った登場人物として、サタンを読み込むことにならないだろうか。マタイやルカなどでは、荒野の誘惑の場面でサタンが実際に登場し、イエスと対決しているため、そこにおいては、十字架の場面でサタンを陰の登場人物として見抜くことはできよう。しかし、マルコでは、サタンは背後に退いて描かれているようと思われる。むしろ、「百卒長のアイロニー」で示されたローマの支配への抵抗という視点のレベルで、このアイロニーを理解するにとどめておいた方が良いのではないか。

めることは最良の選択ではないかもしれないが、いくつか結論めいたことを述べてみたい。

第一に、前半に描かれる奇蹟行為者また癒し主としてのイエスと、後半に描かれる十字架に向かう受難のメシアとしてのイエスとは、マルコの人物造形において、矛盾も断絶もない一貫したものとして提示されている。当然ながら、物語の進展とともにイエスの人物造形も進展しているが、それは矛盾や断絶を意味するものではない。第二に、イエスによる癒しは永遠の命へと至る救いを提供するものであり、神の子イエスに対する信仰の応答が求められるとともに、その信仰が確証される。第三に、病や悪霊に憑かれることは、いわば罪とサタンによる支配という根本原因から発生する症状であり、神の子イエスによる癒しや悪霊退散は、その罪とサタンとの支配からの解放またサタンの支配そのものの終焉という、根本原因の治癒なのである<sup>37</sup>。第四に、マルコの語る神の子イエスの癒しと救いの物語は、「内的読者」を通してマルコの実際の読者・聴衆（一世紀後半のマルコの直接の読者から現代の私たちまでを含む）を、その物語世界の中へと招いている。その中で繰り広げられている様々な出来事を通して、実際の読者（私たち）は、自らの信仰を問われることになる。世界観や価値観の修正を迫られることもあれば、小さな信仰の応答が認められ励まされることもある。こうして、癒しと救いをめぐる私たちの信仰と理解とは、マルコの物語世界の中で形成され、整えられるのである。

最後の点はきわめて重要であるので、もう少し丁寧に説明したい。マルコの内的読者は、マルコ（内的著者）によって特権的に情報を与えられることで、物語の登場人物よりも多くを知り、物語中の出来事や人物を正しく判断できる。しかし、それは高所から下界を見下ろして評価を下す冷静な作業ではない。むしろ、内的著者が要所要所に配置した道標を手掛かりに、様々に

登場人物と自らを重ね合わせながら、また時には距離を置きながら、神の子イエスの物語を体験するダイナミックな旅路なのである<sup>38</sup>。

マルコの内的読者に導かれてマルコが語り出す物語世界に入り込んで行く私たちもまた、そこにおいて癒し主イエスと出会い、そのイエスのもとに多くの人を連れて行くことになる。また自らも、信仰を持ってその衣の裾に手を伸ばすことになる。それは、単にこの地上での物理的命が回復されるためにというのではなく、その先にある、イエスの復活に連なる永遠の命への信仰を抱いて、手を伸ばすのである。それは、永遠の命という報酬を手に入れる欲求ではなく、むしろ多くの人の身代金として命を献げ、実際に多くの人を救ったイエスの後に従い、その旅路が人々の求める地位も名譽も財産ももたらさないことを承知の上で、自分の十字架を背負って進む信仰なのである。またそれは、サタンがすでに縛られたことを確信し、サタンの支配するこの不信仰な世代から人々を救い出す神の業に参与することでもある。そしてそれは、迫害と受難が不可避であることを知りつつ、なお、先にガリラヤに行かれた復活の主の後を追って、その復活の力によって確かな足取りで歩む旅路である。

<sup>38</sup> この内的読者と登場人物との距離設定において、アイロニーは重要な役割を果たす。登場人物中のアイロニーの犠牲者に対して、内的読者は距離を置くよう促される一方、内的著者との間には、特権的に情報が与えられることを通して、強い連帯感が生まれる。内的著者は、内的読者に対して癒し主・救い主イエスを提示する中で、アイロニーを通して、このイエス理解を受け取りイエスに従うように決断を迫るのである。こうして、イエスに従うものたち（眞の弟子たち）の共同体が形成されることになる。このアイロニーの共同体形成的機能については、キャメリ＝ホガットの研究が重要である（Jerry Camery-Hoggatt, *Irony in Mark's Gospel: Text and Subtext* [Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1992]）。キャメリ＝ホガットによれば、アイロニーの共同体形成的機能は以下の三つの側面を持つ。（1）共同体の制度や実践の正当化、（2）共同体の内と外の境界設定、（3）共同体の言語世界の新しい意味・新しい状況への解放（4-5頁）。アイロニーの犠牲者の創出・疎外という消極的側面は、ウェイン・ブースが「聖徒の交わりへの奉仕」と呼んだように、こうしたアイロニーの積極的機能を支えるものである（Wayne Booth, *A Rhetoric of Irony* [Chicago and London: University of Chicago Press, 1974], pp. 28f.; quoted in Camery-Hoggatt, *ibid*, p. 4）。

<sup>37</sup> 中風の男性に対するイエスによる罪の赦しの宣言（マルコ2:5）は、この事実を宣言したものと理解できる。イエスが「強い人」＝サタンを縛ったとの宣言（マルコ3:27）もまた、この事実を示すものであろう。

物語批評が、日本の福音派においても広く市民権を得、教会の歩みを導く確かなガイドとなることを願って拙論を終わりにしたい。

\*聖書の引用については、特に断りのない限り、基本的に新共同訳を土台にしながら必要に応じて調整を加えた。

(日本ホーリネス教団正教師／サザン・メソジスト大学大学院在籍)