

長血の女とヤイロの娘 (マルコ 5:21-43)

増 田 早 苗

Jairus' Daughter and the Woman Who Touched

Jesus' Garment (Mk 5:21-43)

In the synoptic gospels the story of the Woman Who Touched Jesus' Garment is interpolated within the story of Jairus' Daughter. The linguistic analysis of the Marcan account of this pair shows that the former is in the past tense, whereas the latter is mostly in the present tense. Evidently here is a combination of two traditions.

This paper first discusses the probability of Marcan authorship of such a construction. Then, after an attempt at the differentiation of the traditional elements in the accounts, it aims at the clarification of the theologies of these accounts both at the pre-Markan and Marcan redactional stage.

I

マルコ福音書において、長血の女の治癒についての記述がヤイロの娘のよみがえりの話によって前後を挟まれているような形式をとっている。又、この箇所を細部にわたって読むと、長血の女の記述には不定過去、及び未完了過去が用いられているのに対し、ヤイロの娘の話においては、歴史的現在形の動詞が数多く見られる。そのため、マルコ福音書では、中心部の物語は、枠になる部分の話からくっきりと浮き彫りにされている感がある。マタイ、ルカの並行箇所では、両物語を通じて過去形のみが用いられており、唯一の例外がルカがマルコの現在形を8:49において残すのみである。

マルコ福音書においては、二つの伝承が組み合わせられている事実が明らかであるが、この組み合わせは、マルコ以前の段階でなされたものか、それとも最終編集者によるものであろうか¹⁾。以下の理由から、最終編集者によるとする方が妥当のように思われる。

- (1) 口伝の歴史においては、使用される動詞の時制の差は均される傾向にあるのではないか。マルコを資料としたマタイとルカにおいてすでに時制が均一になっていることから考えられることである。マルコがマタイやルカのようにギリシャ語をよく知らず、彼以前の伝承をそのまま用いたため、現在のような形を取るとも考えられない。もしギリシャ語の時制をよく知らなかったとするならば、伝承を書き写す段階で、過去形と現在形がヤイロの娘と長血の女の話の両方に混って出て来てしかるべきであろう。本文の与える印象は、明らかに動詞が使われ分けられていることである。これはマルコ自身が二つの異なる伝承を組み合わせたとと思われる。

- (2) このようなサンドイッチ手法はマルコの編集の特徴である²⁾。
- (3) 「群衆」はヤイロの娘の物語には不要で、元来、長血の女の物語に属するものと思われるが、それにもかかわらず、ヤイロの娘の話の導入(5:21)に用いられているのは、この二つの物語を連結させるためと思われる³⁾。
- (4) 両物語に共通する幾つかの要素——こん願者がひれ伏すこと、恐れ、信仰、女性、十二年——は諸刃の刀であって、両物語が伝承の段階において結合されていた証拠とみなすこともできる一方⁴⁾、逆に、二つの物語を関連語により結びつける編集的手法とも考えられる⁵⁾。(1)~(3)の理由から、後者とするのが妥当と思われる。

上述のような理由から、5:21-43におけるマルコの主な編集は、これら二つの物語と合併であろう。しかし、その他にも細部に編集の手が加えられている可能性があるので、節毎に分析する。

21節は、構文、語彙、場所の設定、等のどの点から見てもマルコの編集句である⁶⁾。「群衆」は長血の女の物語の伝承的要素であろう。

Schenke と Gnilk は、22節を内容的にヤイロの娘の伝承に属するとする⁷⁾。Pryke は、編集的要素を含まないとして、同様の結論に達する⁸⁾。これに加えて、ἀρχισυνάγωγος 及び πίπτω πρὸς は、マルコ中この箇所においてのみ用いられている表現であり、伝承的要素であることを裏付ける。

23節には、πολλά, λέγων ὅτι に導かれる直接話法等、マルコ編集句の特徴が見られる⁹⁾。παρακαλεῖ αὐτόν と λέγων ὅτι 以下はマルコの特徴である二重構造になっている¹⁰⁾。θυγάτριον, 及び ἐσχατῶς は、新約聖書中この箇所でのみ用いられ、外典を含む旧約聖書のどのギリシャ語訳にも見出されないことから、マルコの語彙である蓋然性が強い。更に、παρακαλέω は後に ἵνα+接続法の続く用法が多く¹¹⁾、元来は直接話法でなく、παρακαλεῖ αὐτόν ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῆς... ἴγα σωθῆ と続いたことが考えられる。「手を置く」の対象は35節に関して後述するように、単に「子供」であった可能性

がある。σωθη は癒しの伝承に含まれる部分と思われる。しかし、ζηση は前者と二重構造をなしていること¹²⁾、又、ζωω はマルコ福音書中、この箇所以外では復活に関する文脈で用いられており(12:27, 16:11)、ここではヤイロは娘の死も後によみがえらせられることも知らないわけであるから、伝承の σωθη に加筆された解釈と思われる¹³⁾。

24節は、ἀπέρχεσθαι, ἀκολουθεῖν, ὄχλος 等、編集句に度々見出される語であること¹⁴⁾、ὄχλος πολὺς は編集句21節と一致すること、συνθλίβειν は新約聖書中、マルコ5:24, 31においてのみ見出されること、更に、後述するように、31節は編集句であるが、ὄχλος と συνθλίβειν が共通する要素であること¹⁵⁾、等から、全体的に編集句と見なすべきであろう¹⁶⁾。

25-27節は長血の女の伝承に属するものであろう。25節の ρύσις は新約聖書中、この箇所と、ルカ福音書の同じく長血の女の物語において用いられているが(8:43, 44)¹⁷⁾、これは七十人訳聖書のレビ記15:25を背後にもつものと思われる¹⁸⁾。26節の δαπανᾶω, 27節の ὀπισθεν は共にマルコ福音書中この箇所においてのみ用いられており、伝承に属するものと思われる¹⁹⁾。

28節の δε+直接話法はマルコの文体である。又、ἄφωμαι τῶν ἱματίων は27節と二重構造になっているが、27節では単数のものが複数になっていること、内容的には27節の出来事に逆のぼり、奇跡行為者ではなく、女の考えに焦点を合わせていることなどから、編集句とみなすべきであろう²⁰⁾。

29節の πηγή と ἰάομαι は、マルコ中この箇所でのみ用いられていることから、この句は伝承に属するものと言えよう。

30節に関連して、31節を先に扱うと、多くの点から編集句と推論される。即ち、συνθλίβω は24節に関して既述したようにマルコの語彙と思われること、ἄφωμαι が27, 28, 30節と並列すること、この物語中、これ迄不在であった弟子達が突如登場するが、弟子の無理解はマルコのテーマであること、又、この節は34節と関連して女の信仰に焦点を合わせる手段となっていることなどである。

30節は、*εὐθύς, ἐξέργεσθαι* 等のマルコの語彙をもつこと、分詞の羅列が見られること²¹⁾、*ἐπιγυὸς ἐν ἑαυτῷ* は29節の *ἔγνω τῷ σώματι* と二重構造をなすこと、*ἤφατο τῶν ἱματίων* は編集句である28節と二重構造を成し、同様に複数形であること、内容的には、前半はイエスの内面についての言及であり、後半は編集句である31節の弟子の質問を誘導するイエスの問であること等から、編集句とするのが妥当であろう²²⁾。

32節には、内容的にも、語彙、文体の面からも編集的要素はない。

33節では、*φοβηθεῖσα* と *τρέμουσα* が二重構造になっている。*τρέμω* は、マルコ福音書中この箇所て唯一回用いられているのみであり、伝承的部分であろう。他方、*φοβηθεῖσα* は、ヤイロの娘と共通する語であり、二つの物語を結びつける編集的手法の一つであろう。*εἰδύια ὃ γέγονεν αὐτῇ* は、伝承である29節と二重構造になっており、編集の手によるものと考えてよいであろう。*προσέπευσεν* は、伝承と思われる22節の *πίπτει πρὸς* と並列し、二つの物語を関連付ける編集と思われる²³⁾。

34節の *θυγάτηρ* はヤイロの娘との共通要素であるが(35節)、この語が呼格としてイエスの口へのほせられるのは、新約聖書中、マタイ9:22とルカ8:48のいずれも並行箇所においてであり、伝承的要素と思われる。*ἡ πίστις σου σέσωκέν σε* は、奇跡物語から信仰による救いへ、と強調点が移っている故、マルコの編集と見なすべきであろう。しかし、*εἰρήνη* と *δγής* は、共にマルコ福音書中一回限りの語であり、伝承的要素と思われる²⁴⁾。*ἀπο τῆς μάστιγός* は29節の伝承的要素と並列しており、更に *ἰαθε δγής* と二重構造になっている点からも編集的加筆と思われる²⁵⁾。

ヤイロの娘の物語において、娘の呼称は、*θυγάτριον* (23節)、*θυγάτηρ* (35節)、*παιδίον* (39節、40節二回、41節)、*κοράσιον* (41、42節)と変化する。このうち *θυγάτριον* は23節に関して既述したようにマルコの語彙である。*κοράσιον* は、新約聖書中、マルコ福音書においてはこの物語とヘロデの娘に関して(6:22、28二回)合計五回用いられている他、マタイ福音書において、同じくヤイロの娘とヘロデの娘に関して用いられている(9:24、

25, 14:11)。マル5:41, 42, 6:22は編集の要素を多く含むこと²⁶⁾、比較的マルコを忠実に踏襲するマタイ以外では用いられていないこと、又、マタイにおいても、その使用回数は減っていること、等から、*κοράσιον* はマルコの語彙である可能性が強い。*θυγάτηρ* は、34節の長血の女の物語では伝承的要素と思われるが、編集的手法によりその直後に置かれた35節では二つの物語を結びつけるためマルコが関連語として用いるのではなからうか。伝承においては、元来 *παιδίον* であったことが考えられる²⁷⁾。

その他35節には、*λαλεῖν*、分詞構文、*ὅτι*+直接話法等のマルコの特徴的語彙、文体が見られるが²⁸⁾、*σκόλλω* はマルコでは唯一回用いられ、七十人訳、その他のギリシャ語訳旧約聖書に見出されないことから、伝承に属することが考えられる²⁹⁾。

36節は語彙、文体的に、マルコの編集を示すものを含まない。*πίστευς* は、奇跡行為者の力に対する信頼の意味で伝承に属していたものであろう。しかし、34節との関連において、マルコの信仰のテーマに用いられている。

37節が編集句であることは、疑いの余地がない。*Ἰακώβου*に見られる先行詞の反復³⁰⁾、二重否定 *οὐκ...οὐδένα*³¹⁾、否定+*εἰ μή*³²⁾、三人の弟子の構成³³⁾、等がそれを証拠立てる³⁴⁾。

38, 39節については、次のような構造が見られる。38節の *κλαίοντας* と *ἀλαλάζοντας* は同義語である。*ἀλαλάζω* はマルコ中この箇所にもみ見られ、二重構造はマルコのものとしても、この語は伝承に属するものであろう。39節の *θορυβεῖσθε* と *κλαίετε* も同義語である。更に、*θεωρεῖ θόρυβον, καὶ κλαίοντας* と *τί θορυβεῖσθε καὶ κλαίετε;* は並列構成になっている。又、*ἔρχονται εἰς* と *εἰσελθών* は同語根である。以上の事実から、38節と39節は並列構成を成していることがわかる。このような構成は編集によるものであろうが、*ἀλαλάζω* を含む38節は伝承に属する部分と言えよう。

40節の *καταγελάω* は、新約聖書中、共観福音書のヤイロの娘の物語においてのみ見出される(マタイ9:24, ルカ8:53)ことから、マルコの

語彙と思われる。そして、その嘲笑は、同じく編集による39節のイエスの言葉に対してである。又、40節の *καὶ τοὺς μετ' αὐτοῦ* は、37節に連なる編集的加筆であろう。

41節の翻訳の部分は編集であろう。挿入句であること³⁵⁾、句の前半と二重構造をなすこと、*ἐγείρει*³⁶⁾、*κοράσιον* がマルコの語彙である可能性をもつこと等が、それを示す³⁷⁾。

42節の *καὶ εὐθύς* はマルコの語彙ではあるが、*καὶ εὐθύς ἀνέστη τὸ κοράσιον* は、41節のアラム語の翻訳と並列しており、後者が編集とすると、前者は伝承に属するものと思われる。*κοράσιον* は伝承中 *παιδίον* であったであろう。*γράφ*+説明文はマルコの文体である。内容的には直接に前に来る文につながらないため、神学的解釈を含み挿入されたことが考えられる³⁸⁾。*ἐξίστησαν ἐκστάσει μεγάλης* は、マルコの特徴である動詞+同族語与格³⁹⁾をもつが、奇跡に対する反応は奇跡物語の必須要素であるから伝承に属するものであろう。

43節前半は、*διαστέλλεσθαι, μηδεὶς, πολλά* 等マルコの語彙を含み⁴⁰⁾、又内容的にはメシヤの秘密に関しており、編集句であろう⁴¹⁾。

43節後半も編集であろう。なぜならば、奇跡物語の基本型が(1)奇跡を必要とする状況の説明、(2)奇跡行為者の言動、(3)奇跡の結果(人々の驚き、恐れ、癒しのしるしとなるような癒された人の言動)である⁴²⁾とすると、42節の奇跡に対する人々の反応でもって、本来の奇跡物語は完結する。それ故、43節は全体的に編集と見なしてよいであろう。

以上の各節の分析の結果をまとめると、以下のようである。下線を施した部分が編集句と思われるものである。

論文の以下の部分においては、先ず、長血の女とヤイロの娘の物語を、それぞれ伝承の段階において考察する。その後、マルコ福音書著者がその編集——第一に、各々の伝承への加筆、第二に、二つの伝承の組み合わせ——を通して示す独自の神学と洞察を探る。

Jairus' Daughter and the Woman Who Touched
Jesus' Garment
(Mt 9.18-26; Lk 8.40-56)

21 Καὶ διαπεράσαντος τοῦ Ἰησοῦ [ἐν τῷ πλοίῳ] ἔτι πάλιν εἰς τὸ πέραν³ συνήχθη ὄχλος πολὺς ἐπ' αὐτόν, καὶ ἦν παρὰ τὴν θάλασσαν. 22 καὶ ἔρχεται εἰς τῶν ἀρχισυναγῶγων, ὀνόματι Ἰαῖρος, καὶ ἰδὼν αὐτόν πίπτει πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ 23 καὶ παρακαλεῖ αὐτόν πολλὰ λέγων ὅτι Τὸ θυγάτριόν μου ἐσχάτως ἔχει, ἵνα ἔλθῶν ἐπιθῆς τὰς χεῖρας αὐτῇ ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ. 24 καὶ ἀπήλθεν μετ' αὐτοῦ.

Καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ὄχλος πολὺς, καὶ συνέθλιβον αὐτόν. 25 καὶ γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος δώδεκα ἔτη 26 καὶ πολλὰ παθοῦσα ὑπὸ πολλῶν ἰατρῶν καὶ δαπανήσασα τὰ παρ' αὐτῆς πάντα καὶ μηδὲν ὠφεληθεῖσα ἀλλὰ μᾶλλον εἰς τὸ χεῖρον ἐλθοῦσα, 27 ἀκούσασα περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐλθοῦσα ἐν τῷ ὄχλῳ ὀπισθεν ἤψατο τοῦ ἱματίου αὐτοῦ· 28 ἔλεγεν γὰρ ὅτι Ἐὰν ἄψωμαι κἂν τῶν ἱματίων αὐτοῦ σωθήσομαι. 29 καὶ εὐθὺς ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς, καὶ ἔγνω τῷ σώματι ὅτι ἴαται ἀπὸ τῆς μᾶστιγος. 30 καὶ εὐθὺς ὁ Ἰησοῦς ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξεληθροῦσαν ἐπιστραφεὶς ἐν τῷ ὄχλῳ ἔλεγεν, Τίς μου ἤψατο τῶν ἱματίων; 31 καὶ ἔλεγον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, Βλέπεις τὸν ὄχλον συνθλιβοντά σε, καὶ λέγεις, Τίς μου ἤψατο; 32 καὶ περιεβλέπετο ἰδεῖν τὴν τοῦτο ποιήσασαν. 33 ἡ δὲ γυνὴ φοβηθεῖσα καὶ τρέμουσα, εἰδυῖα ὁ γέγονεν αὐτῇ, ἦλθεν καὶ προσέπεσεν αὐτῷ καὶ εἶπεν αὐτῷ πάσαν τὴν ἀλήθειαν. 34 ὁ δὲ εἶπεν αὐτῇ, Θυγάτηρ, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε· ὑπάγε εἰς εἰρήνην, καὶ ἴσθι ὑγιὴς ἀπὸ τῆς μᾶστιγός σου.

35 Ἐτι αὐτοῦ λαλοῦντος ἔρχονται ἀπὸ τοῦ ἀρχισυναγώγου λέγοντες ὅτι Ἡ θυγάτηρ σου ἀπέθανεν· τί ἔτι σκύλλεις τὸν διδάσκαλον; 36 ὁ δὲ Ἰησοῦς παρακούσας τὸν λόγον λαλούμενον λέγει τῷ ἀρχισυναγώγῳ, Μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε. 37 καὶ οὐκ ἀφήκεν οὐδένα μετ' αὐτοῦ συνακολουθησάει εἰ μὴ τὸν Πέτρον καὶ Ἰακώβον καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν Ἰακώβου. 38 καὶ ἔρχονται εἰς τὸν οἶκον τοῦ ἀρχισυναγώγου, καὶ θεωρεῖ θόρυβον καὶ κλαίον-
τας καὶ ἀλαλάζοντας πολλά, 39 καὶ εἰσελθὼν λέγει αὐτοῖς,

Τί θορυβεῖσθε καὶ κλαίετε; τὸ παιδίον οὐκ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει. 40 καὶ κατεγέλων αὐτοῦ. αὐτὸς δὲ ἐκβαλὼν πάντας παραλαμβάνει τὸν πατέρα τοῦ παιδίου καὶ τὴν μητέρα καὶ τοὺς μετ' αὐτοῦ, καὶ εἰσπορεύεται ὅπου ἦν τὸ παιδίον. 41 καὶ κρατήσας τῆς χειρὸς τοῦ παιδίου λέγει αὐτῇ, Ταλιθα κουμ, ὃ ἔστιν μεθερμηνευόμενον Τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε. 42 καὶ εὐθὺς ἀνέστη τὸ κοράσιον καὶ περιπατεῖ, ἦν γὰρ ἐτῶν δώδεκα. καὶ ἐξέστησαν [εὐθὺς]⁶ ἑκοτάσει μεγάλη. 43 καὶ διεστείλατο αὐτοῖς πολλὰ ἵνα μηδεὶς γνοί τοῦτο, καὶ εἶπεν δοθῆναι αὐτῇ φαγεῖν.

II

長血の女の物語は、伝承の段階においてレビ記12-15章を背景もっていたと思われる。レビ記12-15章は汚れについて、特に、12章と15章は女性のお出血についてである。マル5:25の *καὶ γυνὴ ὄσθα ἐν ῥύσει αἵματος* はレビ15:25の *καὶ γυνή, ἐὰν ῥέῃ ῥύσει αἵματος* と、マル5:29の *ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος* はレビ12:7の *ἀπὸ τῆς πηγῆς τοῦ αἵματος* と、同じくマル5:29の *ἵαται ἀπὸ* はレビ14:3の同句と連なっている。血の中に生命があると考えたイスラエル人にとって⁴³⁾、血の漏出は生命を失うこと、彼らが汚れたものと見なした死⁴⁴⁾に類似するものとして汚れを意味するものであろう。

確かにこの伝承は、第一段階においては重い病気の癒しに示される神的力量について述べているのであろう。しかし、レビ記との関連において、一つの神学的洞察が加えられているのではなからうか。レビ15:11-12によると、漏出を病む者がさわる人も器も汚れるとされている。長血の女に触れられたイエスは、汚れるどころか、イエスに触れることによって女は汚れとされているその病いから、即ち、汚れから清められる。死の汚れがイ

エスを犯すのではなく、イエスに触れる者に、清めが、即ち豊かな命が与えられる。

「十二年間」も象徴的意味をもち得る。十二はイスラエルを連想させる⁴⁵⁾。又、エゼ36:17はイスラエルの罪を女性の月経に譬えている⁴⁶⁾。これらのことから、十二年間漏血で病む女性はイスラエルの象徴と考えられる。エゼキエル36章では引き続き、イスラエルの罪、それに対する神の裁きにもかかわらず与えられる救いの約束が述べられている(25-29節)。神は清い水を注ぎ、それによってイスラエルはすべての汚れから清められる。新しい心、新しい霊を与えられ、石の心の代りに肉の心を与えられ、神の霊によって神に従って生き、神の民となることができるという約束である。漏血の女の癒しは、その約束がはたされる時がイエスによって来た、イエスが神のなす清めの業をするということ、エゼキエルとの関連で述べるのではなからうか。

「娘よ」という呼びかけも、旧約聖書の背景をもつことが考えられる。「シオンの娘よ、エルサレムの娘よ」という呼び方が、ゼバ3:14、ゼカ9:9(ゼカ2:10では「シオンの娘よ」のみ。イザ62:11参照)に見られる。エゼキエル書16章では、エルサレムは神によって大切に育てられ、契約を結び、すべてを与えられながら、姦淫を行なう女にたとえられている。ここにおいても36章と同様に、神はエルサレムをその罪の故に罰するが、その誠実の故に、イスラエルが昔、神と結び、破った契約に従って、新たに永遠の契約を結ぶとの約束がされている。その時、イスラエルは神が主であることを知る(16:59-62)。ここでも、神によってすべてを与えられながら、神を裏切り、罪に汚れているが、神にとって大切な存在であり続け、赦され、新しい契約を神と結ぶことのできるイスラエルが描かれている。イエスがユダヤ人の女に「娘よ」と呼びかけ、癒す時、イエスによって、その新しい契約がもたらされることを暗示するかのようである。

ヤイロの娘の伝承も、長血の女の物語と同じく「汚れ」を主題とするようである。レビ21：1-2は祭司に対する命令で、近親の者、父母、息子、娘、兄弟を除き、縁者で死んだ者のために身を汚してはならないとする。大祭司については、たとえ父母であろうとも、死体のところに行って自分の身を汚してはならないとする（レビ21：11）。民6：6-7においては、ナジル人についていましめがあるが、ここでも主のものとして身を聖別している間は、父母、兄弟、姉妹の場合でも死体に近付いて身を汚してはならないとされている。更に、民数記19章は、一般人に関して、どのような人の死体にも触れる者は汚れ、定め通りに清める水をふりかけないならば汚れており、主の幕屋を汚す者として、イスラエルから絶ち切られるとする。

このようなユダヤ教的背景において、死者のところに行くということは当然のことではなかったであろう。旧約聖書には、死者をよみがえらせる話がエリヤとエリシャに関して二つある。エリヤは、自分の泊っている家のやもめの息子が死ぬので、その子の上に三度身を伏せて祈ると、その子が生き返る（列上17：17-22）。エリシャは、子供の母親に招かれて、子供は死んでいると知らずにその家に行き、子供の死んでいるのを見出し、祈ってからその上に二度身を伏せると、その子が生き返る（列下4：18-35）。このような背景にヤイロの娘の話を置く時、明らかにイエスはエリヤ、エリシャと対比して描かれている。イエスは身を伏せるのではなく、子供の手を取って起こす。伸べられた腕は、旧約聖書の背景において、天地創造（エレ27：5、32：17）、第二の創造にたとえられる出エジプト（イザ43：16-19）の出来事（出13：9、32：11、申3：24、4：34、5：15、7：18、19、9：26、11：2、26：8、その他）を想起させ、イエスが単にエリヤやエリシャに比して偉大であるだけでなく、新しい創造の業を行なう者として描いているようである。

同じエリヤとエリシャの物語を、汚れに関する戒めとの関連においてヤイロの娘の話と比較する時、エリヤの場合は、泊っていた家の子供が死ぬ

のであり、エリシャの場合は、子供が死んでいるとは知らずにその家に行く。しかし、イエスは子供の死んでいることを知りながらその家に入る。ここにおいても、死の汚れがイエスを犯さないこと、エリヤやエリシャに比して、死に対してより大きな支配力をもつことが明らかである。

III

以上のような長血の女とヤイロの娘の伝承に加えられたマルコの編集の中に、どのようなマルコ独自の洞察が見られるであろうか。先ず、それぞれの伝承について考察の後、二つの伝承を合併させたマルコの意図を考察する。

長血の女の物語についてみると、イエスの回りに群がる群衆は伝承の要素であったろう。しかし、*συνθλίβω* でもって、押し迫まる群衆を強調するのはマルコであろう。そして、その目的は、弟子達の間を示されるように、多くの人がイエスに触れていたのに、癒されたのはこの女一人であったことを述べるためであろう。マルコの意図は、イエスの癒しは魔術的なものではなく、女はその信仰の故に救われたことを明らかにするためであろう。

ヤイロの娘の話の編集的要素については、先ず、ペトロ、ヤコブ、ヨハネの三人の弟子達は、マルコ福音書においてイエスの特別の啓示の証人として選ばれている（9：1以下、14：32以下）。何故かという理由を探ることは別の機会にゆずるとして、いずれにせよ、マルコはヤイロの娘のよみがえりを、変容とゲッセマニの園での苦悩との同一線上に見ている。

使いの者の言葉や、ユダヤの葬儀に必要とされた泣き女や笛吹きによるものであろう騒ぎは伝承的要素であり、子供の死んでいることを証明する。死がイエスにとって眠りにしかすぎないことは、その死んだ子がイエスの命令の言葉と動作によってよみがえることにより証明される。しかし、編集的付加であるイエスの言葉、「子供は死んだのではなく、眠って

いるのだ」は、この奇跡の示す事実を明確にする。人々の嘲笑はこの子供の死を再確認させる。

42節の「十二歳であったからである」との加筆は何を意味するのであろうか。マタイはこのように論理的につながらない句を避け用いない。ルカはこの句を物語の前半の部分に置く（8：42）。マルコにおいて十二歳である会堂司の娘はイスラエルを象徴することが考えられ、起き上る十二歳のユダヤ人の娘は、イザヤ書51-52章を読者に連想させる⁴⁷⁾。

さめよ。さめよ。立ち上れ。エルサレム……。

彼女が育てたすべての子らのうち、

だれも彼女の手を取る者がいない……。

さめよ。さめよ。力をまとえ。シオン……。

あなたの首かせをふりほどけ、

捕囚のシオンの娘よ……。

主はすべての国々の目の前に、

聖なる御腕を現わした。

地の果てもみな、私たちの神の救いを見る。

去れよ。去れよ。そこを出よ。

汚れたものに触れてはならない。

その中から出て身をきよめよ。

このような連想において、マルコは、イエスにおいて神の救いが来て、イスラエルはその汚れから清められることができることを言っているようである。

イザヤ書の上記の引用における神の救いの御腕は誰に現われるかという点と、その直後に来る苦難の僕べにおいてであるとされている（53：1-2）。「彼の打ち傷によって、私たちはいやされた」（52：5）とあるように、イザヤ書は、ヤーウェの僕べの苦難によって、神の救いの業が成し遂げられ

るとする。しかし、マルコ福音書中、カイロの娘の物語の時点では、イエスのもたらす神の救いの全ぼうは未だ示されていない。マルコ5：43前半の「だれにも知らせてはならない」との命令は、メシヤの秘密に関するもので、マルコのテーマであるが、この奇跡の真の意味は、マルコ福音書の構成の中で、まだすべてつくされていないことを述べるものであろう。

又、哀歌の中で、イスラエルは汚れ、飢え、死んだようになっている女にたとえられている⁴⁸⁾。カイロの娘に食べさせるようにとのイエスの命令は、やはりマルコの編集的付加と思われるが、哀歌との関連があるとする、イスラエルがなげきつつ待ち望んだ神の救いの時が来て、彼らは清められ、満たされ、新しく生きることができるとを暗示するのであろうか。

ここには、死（汚れ）、よみがえり（清め）、食べること、の三つのテーマの関連付けが見られる。これと同じテーマの関連が、マルコ福音書中、スロ・フェニキヤの女の娘で、汚れた霊につかれた子供の癒しに見られる（7：24-30）。この話は第二のパンの奇跡の前に来て、イエスが異邦人もその信仰の故に癒し、養うことを望むことを明らかにしている。それと並列するかのよう、カイロの娘の話は第一のパンの奇跡の前に置かれており、イエスが先ず、イスラエルを癒し、満たすことの望むことを示すようである⁴⁹⁾。パンの奇跡との関連からも浮び上って来ることは、「食べさせるように」との命令が単に物質的食物を与えること以上を意味することである。

長血の女の伝承とカイロの娘の伝承は元来独立していたか、或いは、長血の女の物語にカイロの娘の物語が続いていたのであろう⁵⁰⁾。マルコの編集の手は、二つの物語の共通要素を増し、両者のつながりを緊密にするだけでなく、カイロの娘の物語を割って、その間に長血の女の話の置いている。その目的は何であったらうか。

合併の目的は、各々の物語が独自ではもち得ない意味合いを浮び上らせるためであろう。カイロの娘の物語によって長血の女の物語が挟まれているということは、カイロの娘の物語の枠の中で、長血の女の物語が理解さ

れるべきであることを示すのではないだろうか。ヤイロの娘の物語においては、娘のことを心配し、イエスのところに来て、会堂司でありながら、イエスの足下にひれ伏して懇願する父親の姿が描かれている。同じ父親は、娘の死を聞いて恐れるが、その信仰の故に、イエスを自分の家迄導き、娘のよみがえりを可能にする。娘は、これらのことすべてを知らない。ただ父親の愛の心に包まれている。この父親の名ヤイロが、「彼はよみがえらせる」と訳され得る⁵¹⁾のは興味深い。

長血の女の物語において、イエスはヤイロと対照されているようである。彼はヤイロの娘をよみがえらせた者であると同時に、長血の女に向い「娘よ」と呼びかける。*θυγάτηρ* はマルコにおいては一般的な意味での娘ではなく、女の子孫を意味して用いられている(5:35, 6:22, 7:26, 29)。イエスの口にのぼせられる「娘よ」との呼びかけは、背景に肉親の父親ヤイロの娘に対する心、愛情をもち、イエスの女に対する心情に思いを至らせる。

ヤイロの子供が娘であったこと、又、十二歳であったことは、拙論の前半において見た通り編集の要素であるが、長血の女が十二年間病気であったことと対照されているようである。ヤイロと娘のきずなは十二年間であったとすると、イエスと長血の女のきずなも、「娘よ」と呼ばれたその時に始まったものではなく、十二年間汚れとされている病気にかかっている間も、神から捨てられていたのではなく、女が気付いていなかったとしても、イエスにとって娘のような大切な存在であり続けたことを含ませているのではないだろうか。女が信仰をもってイエスに近付く時、そのきずなに気付かせられるということを、二つの伝承の合併によりマルコは暗示するようである。

注)

- 1) この対立する論については、J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, Zürich, 1978, I, p. 210.

- 2) R. H. Stein, "The Proper Methodology for Ascertaining a Markan Redaction History," *NovT* 13(1971) 193. F. Neirynek, "Duality in Mark", *ETL* 47 (1971) 453. L. Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, Stuttgart, 1974, p. 198.
- 3) Schenke, p. 197. J. Gnilka, p. 210.
- 4) K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, München, 1970, pp. 110-114. R. Pesch は、死を病気の最悪の状態とし、病気の癒しを共通要素として結びつけられていたとする (*Des Markusevangelium*, Freiburg, 1977, I, pp. 295-297).
- 5) Gnilka, p. 210.
- 6) Schenke, pp. 196-197. Gnilka, p. 210.
E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, Cambridge, 1978, p. 14.
- 7) Schenke, p. 200. Gnilka, p. 210.
- 8) Pryke, pp. 14, 141.
- 9) 同上, p. v.
- 10) Neirynek, p. 443.
- 11) マルコ 6: 56, 7: 32, 8:22 参照。
- 12) Neirynek, p. 423.
- 13) Schenke (p. 200) も Gnilka (p. 210) も共に、23節全体を伝承とする。
Pryke は、*καὶ παρακαλεῖ αὐτὸν πολλὰ λέγων ὅτι τὸ θυγάτριόν μου* をマルコの編集とする。
- 14) Pryke, p. 141.
- 15) Neirynek, p. 434.
- 16) Pryke は語彙の面から同様の結論に達す。Achtemeier ("Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae", *JBL* 89 (1970) 278) は、24節を二つの物語を合併させるための編集句と見なす。Gnilka (p. 210) も同様の理由から編集句とするが、*καὶ ἀπῆλθεν μετ' αὐτοῦ* は前マルコである可能性を認める。Schenke (pp. 199-200) は、ヤイロの娘の伝承は23節から35節へとつながっていたとし、24節は、編集句であるが、そのうちイエスを囲む群衆は長血の女の伝承の導入であるとする。
- 17) マタイ 9: 20では *αἰμορροῖσα*。
- 18) Pesch, p. 301.
- 19) Pryke は25-26節の語彙、文体をマルコのものとする。Schenke は、25-27節が奇跡行為者の神的力に焦点を合わせている点から、マルコ前の伝承とする (pp. 200-201)。Gnilka は25-27節の分詞構文の文体をマルコのものとする

- (p. 212)。
- 20) Schenke (p. 203) と Gnilka (p. 213) は、28節は27節と連なり、34節を準備する故に、編集句であるとする。
- 21) Pryke, p. 142.
- 22) Pryke は、語彙、文体の面から、30節全体を編集句とする (p. 142)。Schenke は 30 節全体を伝承とする。その論拠は、奇跡が人に知られ証明されたものになるにはイエスの質問と女の答が必要であったからとする (p. 207)。しかし、女の答を引き出すには32節のイエスの行為で充分であることから、30節は編集句と結論すべきであろう。
- 23) Pryke は33節全体を編集とする (p. 142)。
- 24) Gnilka は34節中、*ἔπαγε εἰς εἰρήνην* のみを伝承的要素とする (p. 213)。
- 25) Pryke は、語彙、文体の面から34節中に編集的要素を見出さない (p. 142)。
- 26) Pryke, pp. 14, 142.
- 27) *ταλθα* はアラム語では女性名詞であるが、*κουμ* は男性の命令形である。伝承の段階において、性の区別は大切ではなかったのであろう。
- 28) Pryke, p. 142.
- 29) 伝承中、35節が23節に連なっていたとすると、35節の *αὐτοῦ* は元来はヤイロを指したものであろう。
- 30) Neiryneck, p. 406.
- 31) 同上, p. 408.
- 32) 同上, p. 409.
- 33) Neiryneck, p. 431. Schenke, p. 205. Pesch, p. 307. Gnilka, p. 210.
- 34) これらの理由に加えて、Schenke はこの句が伝承中で意味をもたないこと、又、40節を予想し、奇跡の秘密性を強化すること等から、編集句と結論する (p. 205)。これに反して、Pryke は、37節は語彙、文体の面から編集的要素を見出さない (p. 142)。
- 35) Pryke, pp. 59-60.
- 36) 同上, p. 142.
- 37) これに反して Gnilka (p. 211) は、奇跡を秘密にとどめようとする43節を編集句とし、これに関連して、翻訳は奇跡に用いられた秘密の言葉を広めるという意味でマルコの意図に反する故に伝承であるとする。確かにメシヤの秘密はマルコのテーマではあるが、イエスが自分のしたこと、言ったことを言い広めることを禁じた、という構成を取っており、イエスの言った言葉を読者にわからぬままにしておくという意味での秘密ではない。それ故、翻訳の言葉はメシヤの秘密に反するとは思われず、マルコの編集と見なしてもよいであろう。

- 38) C. H. Bird, "Some *γάρο* Clauses in St. Mark's Gospel," JTS n. s. 4 (1953) pp. 179-182.
- 39) Neiryneck, p. 396.
- 40) Pryke, p. 142.
- 41) Achtemeier, p. 279. Kertelge, p. 118. Schenke, p. 204. Gnilka, p. 211. しかし, Pesch は43節前半を伝承とする。その論拠は, 秘密を守るようにとの命令と *πολλά* はマルコの他の箇所にも見られること, 又, 秘密を守るようにとの命令の背後にエリヤーエリシャの伝承があることである。第一の論拠については, Pesch が例とする句の各々について, 編集句でない論証が必要であろう。又, エリヤーエリシャの伝承をマルコ自身が用いているのではない証明もされなければならない。事実, マルコ福音書全体を通して12+1の数的構成が見られ, その背後にエリヤーエリシャの奇跡の数をふまえているとすると(拙論「マタイ福音書による系図と治癒物語」1977年聖心女子大学キリスト教文化研究所紀要第五号14頁), エリヤーエリシャのテーマは最終編集者マルコのものである可能性が大きい。
- 42) Kertelge, p. 44.
- 43) レビ17:11, 14, 創9:4, 申12:23。
- 44) レビ21:11, 民6:6-9, 19:11-19。
- 45) マタ19:28, ヤコブ, 1:1, 黙21:12。
- 46) Gnilka, p. 215.
- 47) Bird, p. 181.
- 48) 同上。
- 49) ヤイロの娘の両親に対する命令は, *εἶπεν δοθῆναι αὐτῇ φαγεῖν* (5:43), 第一のパンの奇跡における弟子に対する命令は, *εἶπεν αὐτοῖς Δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν* とあり (6:37), 並列している。
- 50) Achtemeier, p. 278.
- 51) Pesch, p. 300. しかし, Gnilka はこのような名前の象徴的解釈に反対する (p. 211)。