

# Q文書における宣教開始説教の修辞学的分析\*

山田 耕太

## 1. はじめに

Q文書の第一ブロック (Q3:2b-7:35) のマクロ構造は、修辞学的視点で分析をすると以下のような「キアスム的シメトリー」の構造をしている。<sup>(1)</sup>

- A. 洗礼者ヨハネの悔い改めの説教 (Q3:2b-3a, 7-9, 16b-17)
- B. イエスの誘惑物語 (Q4:1-4, 9-12, 5-8, 13)
- C. イエスの宣教開始説教 (Q6:20-23; 27-36; 37-42; 43-45, 46-49)
- B'. 百人隊長の僕の癒し物語 (Q7:1, 3, 6b-9)
- A'. 洗礼者ヨハネ称賛の説教 (Q7:18-19, 22-23; Q7:24-28, Q7:31-35)

既に別のところで、Q文書の第一ブロック<sup>(2)</sup>の外側を「包摂」(inclusio; インクルーシオ)し、<sup>(3)</sup>「洗礼者ヨハネに関する説教」(A, A')の修辞学的分析を行ってきた。<sup>(4)</sup>本稿ではそれに続いて、第一ブロックの内側を「包摂」する「クレイア」<sup>(5)</sup>のスタイルで書かれた「イエスの誘惑物語」と「百人隊長の僕の癒し物語」に挟まれ(B, B')、第一ブロックの中央に位置付けられたイエスの「宣教開始説教」(C)の修辞学的分析を試みる。

## 2. 研究史瞥見

### (1) 資料批評

19世紀には共観福音書問題を解決するために、Q資料説ならびにマルコ優先説による二資料説が確立された。だが、J. ヴェルハウゼンはQ資料がマルコ福音書に依存しているという依存説を唱えたが、<sup>(6)</sup>A. ハルナックはそれを批判して、Q文書の独立説を唱えて、資料批評の視点でそのテキストの復元を試みた。<sup>(7)</sup>今日ではイエスの「宣教開始説教」は、様々な伝承を寄せ合わせて構成されたものではあるが、一つの説教としてまとめられていると考えられている。

ハルナックはマタイ福音書を基本として考えていたので、「山上の説教」(マタイ5-7章)に基づいて、イエスの「大説教(宣教開始説教)」(Q6:20-49, 11:1-4, 9-13, 33-35, 12:22-34, 12:58-59, 13:34, 14:34-35, 16:13, 17-18)を極めて広範囲に捉えた。それに対して、B. H. ストリーターはルカ福音書を基本に据えたので、「野の説教」(ルカ6:22-49)に基づいて「禍い

の言葉」(Q6:24-26)を含めて、イエスの「大説教(宣教開始説教)」(Q6:20-49)<sup>(8)</sup>の範囲を限定した。T. W. マンソンはストーリー説に従って、「イエスの教え(宣教開始説教)」<sup>(9)</sup>の範囲を考えた。現在ではルカ福音書の方がQ文書に忠実であると考えられているが、<sup>(10)</sup>「禍いの言葉」(Q6:24-26)はQ文書から除いて考える。

## (2) 様式史批評・編集史批評

R. プルトマン以来の様式史・編集史の伝承史的研究では、「宣教開始説教」の中の「幸いなるかな」(6:20b-23)は元来の「基礎的な言葉」(20b-21)の上に、最初期キリスト教の経験を反映した「迫害時の幸い」(22-23)が加わったと考えられてきた。さらにJ. S. クロップエンボルグはそれらに編集句(23c)が追加されたと想定した。<sup>(11)</sup>また、「迫害する」という動詞を鍵言葉として、「幸いなるかな」と次段落の「敵愛の教え」が結びつけられた。

「敵愛の教え」(6:27-36)は「敵を愛せよ」と「その報い」(6:27-28, 35, 32-36)の間に類似したテーマの「報復しない教え」(6:32-36 [35])が挿入され、さらにそれらの教えに通低する原理を示す独立した伝承の「黄金律」(31)が挿入されたと考えられてきた。<sup>(12)</sup>

「裁かない教え」(6:37 [36]-42)は「裁くな」とそれを具体化した「梁と塵」の比喩の間に(6:37-38, 41-42)、二つの独立した「盲人の手引き」(39)と「師と弟子」(40)という類似したテーマの伝承が挿入されたと推定されてきた。<sup>(13)</sup>また、それらを結びつけたのは「盲人」と「目」という鍵言葉とされてきた。

「宣教開始説教」の結びの「木と実」の比喩(6:43-44, 45)は、それに類似した二つの言葉が結びつき(43-44a, 44b)、その上に類似のテーマと文体で書かれた「人と倉」(45)が結びついたと考えられてきた。<sup>(14)</sup>また、「主よ、主よ」(6:46)と「家と土台の譬え話」(47-49)は、「聞く」「行なう」という動詞によって結びついたと想定されてきた。<sup>(15)</sup>

このように、様式史・編集史による伝承史的研究では様々な伝承を結びつけているのは、伝承内容の類似のテーマ、伝承形式の類似のスタイル、鍵言葉であるが、果たしてそうであろうか。

また、冒頭の「宣教開始説教」の導入句「イエスは…弟子たちに向かって言った」(6:20)は、「家と土台」の導入句「なぜあなたがたは…私が言うことを行わないのか」(6:46)に対応し、「幸いなるかな」での預言的・黙示的な「神の国」「人の子」(6:20b, 22a)は「家と土台」の預言的・

黙示的な導入句「主よ、主よ、と私を呼んで…」に対応して、終末論のモチーフによって枠取られている。<sup>(16)</sup> これに対して、クロッペンボルクは「宣教開始説教」の冒頭と結論に終末論的モチーフを認めず、「宣教開始説教」全体を最古層（Q<sup>1</sup>）の「知恵の言葉の説教」（sapiential speech）に位置付けた。だが、果たしてそうだろうか。<sup>(17)</sup>

様式史・編集史という伝承史的研究では、どのようにして断片的な伝承が集積されていったかは分析できても、集積された伝承がどのようにまとまった構造をしているかは詳細に分析することはできない。

### （3）修辞学的批評

「宣教開始説教」は既に指摘したように、トマス福音書などと連続性をもった<sup>(18)</sup> 多様な伝承の集まりであるが、一つのまとまりをもっている。それは「幸いなるかな」（6:20-23）で始まり、「敵愛の教え」（6:27-36）と「裁かない教え」（6:37-42）の二つの教えの後に、「木と実」（6:43-45）の比喩と「家と土台の譬え話」（6:46-49）で結ぶ「統一のある説教」<sup>(19)</sup> である。以下は、それを修辞学の視点で分析した試みである。<sup>(20)</sup>

#### （a）H. D. ベッツ

H. D. ベッツは、マタイ福音書の「山上の説教」とルカ福音書の「野の説教」を修辞学的視点で詳細に分析した。ベッツはQ文書の「宣教開始説教」自体の修辞学的分析を行っていないが、Q文書の「宣教開始説教」はルカ福音書の「禍いなるかな」（6:24-26）を除くと、ほぼQ文書と重なるので、ここではベッツの「野の説教」の修辞学的分析をQ文書の修辞学的分析の参考にするが、その概観は以下のような構造をしていると分析する。<sup>(21)</sup>

##### ① 「序論」（6:20b-23）

6:20b-22 A. 四つの「マカリズム」

6:23 B. 喜びの叫び

##### ② 弟子たちの行動の規則（6:27-45）

6:27-38 A. 外部世界に向けての行動

27 倫理的規則「格言」：敵愛の教え

28 並置的「格言」（parallelisms membrorum）

29-38 「議論」

29-30 「範例」

31 前提：黄金律

32-34 「修辞疑問」

- 36 「結論」：「格言」  
 6:39-42 B. 共同体の中での行動  
 39 前提  
 40-42 学びの共同体のための師弟関係の規則  
 6:43-45 C. 自分自身に向けての行動  
 43-45 学びの共同体のための自分自身との関係の規則  
 ③「結論」(6:46-49)

- 6:46 A. 警告:修辭疑問  
 6:47-49 B. 成功と失敗を描写した二重の譬え話

しかしながら、説教全体の枠組が「序論」「結論」と修辭学的概念で分析され、本論の一部が「議論」「範例」「修辭疑問」「反論」「結論」という修辭学的概念で分析されているが全体にわたって分析されているわけではない。本論では「周辺の環境」「身体的外部」「精神的内部」へと展開する、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』に代表されるギリシアの倫理的概念を用いて議論の構成を分析するが、「弟子たちの行為の規則」とそのサブタイトル「外部世界に向けての行動」「共同体の中での行動」「自分自身に向けての行動」、議論の「前提」という概念は、修辭学的概念ではない。また、ここでは「格言」が多く使われていることを指摘するが、その定義が明確ではなく、またその全体の構造の中でのその役割が不明確である。

### (b) アラン・カーク

A. カークはQ文書のマクロ構造を修辭学的視点で分析したが、イエスの「宣教開始説教」は以下のような「キアスム的シメトリー」構造をなしており、その中心は「師と弟子」についての言葉であると言う。<sup>(22)</sup>

- ① マカリズム (6:30-23)
- ② 「敵を愛する教え」 (6:27-35, 36)
- ③ 「裁かない教え」 (6:37-42)
- ④ 「師と弟子」 (6:40) の言葉
- ⑤ 「木と実」の教え (6:43-45)
- ⑥ 建築家の譬え話 (6:46-49)

カークは「宣教開始説教」がキアスム的シメトリーの構造をなしていることを正しく指摘しているが、「師と弟子」(6:40)の言葉は「宣教開始説教」の中心を成し、<sup>(23)</sup>またQ文書の第一ブロックの中心を成すと見做しているが、果たしてそうだろうか。

### (c) J. S. クロッペンボルグ

また、クロッペンボルグは*Formation*の後で執筆した*Excavating Q*で「宣教開始説教」の構造を修辞学的視点で以下のように分析した。<sup>(24)</sup>

- ① 「序論」 (6:20-23)
  - プログラムのマカリズム 「幸いである…」 (20-23a)
  - 命令法+動機節 「喜べ…」 (6:23b)
- ② プログラム的命令法 (6:27-31)
  - 「…敵を愛せよ、…祈れ」 (6:27-28)、「…頬を向けよ」 (6:29)、「…2マイル行け」 (マタイ5:41)
  - 「…自分にしてほしいようにせよ」 (6:31)
  - 「修辞疑問」 (6:32-33)
  - 要約的命令法 (6:35ab)
  - 結論的一般化+根拠 (6:35c)
- ③ プログラム的命令法 (6:36-38)<sup>(25)</sup>
  - 「…憐れみ深くあれ」 (6:36)、「裁くな…」 (6:37-38)
  - 警句的疑問 (6:39, 41-42a)
  - 警句的言辭 (6:40)
  - 結論的勧告 (6:42b)
- ④ 「格言」 (6:43a, 45a)
  - 警句的説明 (6:43b)
  - 「修辞疑問」 (6:44)
  - 「警句的結論」 (6:45b)
- ⑤ 「結論」 (6:46-49)
  - 結論的勧告 (6:46)
  - 「範例」 (6:47-49)

クロッペンボルグは「序論」「結論」「修辞疑問」「範例」などの修辞学的用語を用いているが、「命令法」「疑問 (文)」など文法的用語と「プログラムの」「要約的」「警句的」「説明的」「一般化」「勧告」などの内容的説明などのコンセプトが混在しており、修辞学的分析が徹底していない。

### (d) H. T. フレッターマン

さらに、H. T. フレッターマンは開始説教を以下のように四つの部分に分けた上で、主要部分には「輪構造」(ring composition; ABA', aba') と呼ぶ構造が見られることを指摘する。<sup>(26)</sup>

- ① 「序論 (exordium)」:マカリズム (6:20b-23)

## ② 第一主要部：「愛」(6:29-31; 27-28, 35c; 32-33, 36)

A：反対者に対する無抵抗のキリスト教的行動〔二人称単数命令法〕+コメント<sup>(27)</sup>(6:29-30, 31)

B：敵への愛〔二人称複数命令法〕+コメント(6:27-28, 35c)

A'：自分自身を取り扱うような非キリスト教的行動〔修辞疑問〕+コメント(6:32-33, 36)

## ③ 第二主要部：「裁き」(6:37a, 38c; 41-42a, 42b; 43-44a, 44b, 45)

A：「裁くな」〔二人称複数命令法〕+コメント(6:37a, 38c)

B：「修辞疑問」〔二人称単数〕+コメント(6:41-42a, 42b)

C：a 一般的言明+コメント(6:43, 44a)、

b 「修辞疑問」(6:44b)

a' 一般的言明+コメント(6:45)

## ④ 「結論」(peroratio) (6:46, 47-49)

A 「修辞疑問」(6:46)

B 一般的言明(6:47-49)

フレッダーマンが「輪構造」と呼ぶものは、修辞学的分析では「インクルーシオ(包摂)」と呼ぶものであり、フレッダーマンは開始説教の中に「インクルーシオ」の要素があることを正しく見ている。だが、その指摘した箇所は正しくない。例えば、通常順序とは異なって6:29-31と6:27-28, 35cの順序を入れ替えて「インクルーシオ」を人為的に構成させている。その上、「序論」「結論」「修辞疑問」以外に修辞学的用語やコンセプトを用いて分析しておらず、修辞学的分析としては徹底していない。

それでは「宣教開始説教」はどのような修辞学的構造をしており、どのような修辞学的文体や文彩を用いているのであろうか。<sup>(28)</sup>

### 3. 宣教開始説教の修辞学的分析

#### (1) 「序論」(exordium):「幸いなるかな(マカリズム)」(6:20-21, 22-23)

「幸いなるかな」で始まる「宣教開始説教」は、「弟子」に対して語られた「言葉」で始まり(20)、本論は基本的には二人称複数(一部、二人称単数)で語りかけられ、「弟子」がその「言葉」を実行するか否かで結ばれて(6:46-49)、説教全体は語られた「言葉」への応答で「包摂」されている。

「幸いなるかな」は説教全体への「序論」<sup>(29)</sup>を成す。そこには「語頭畳用」(anaphora)を用いて「幸いである」(μακάριοι)で始まる四つの「マカリズム」が集められている。<sup>(30)</sup>その前半の「第一～第三マカリズム」(20b-21)では、「幸いである…する人は、…だからである」(μακάριοι οἱ ..., ὅτι

…)という「語頭畳用」による「トリコーロン」(trikolon)<sup>(31)</sup>を用いて次第に調子を高めていく。そこでは前文の「貧しい人々」「飢えている人々」「嘆き悲しむ人々」と「並置」(parison)<sup>(32)</sup>し、後文の「神の国はあなたがたのものだ」「満ち足りるようになる」「慰められるようになる」も「並置」し、「第一マカリズム」を「第二、第三マカリズム」が補足する。

それに対して、後半の「第四マカリズム」(22, 23)では、前文に表現された対象は「第一マカリズム」以下の「貧しい人々」その他の普通名詞による一般的な表現と「対置」(antitheton)<sup>(33)</sup>して「あなたがたは」と二人称複数形で具体的に個別的に表現する。また、後文も「第一マカリズム」以下の「神の国」の所属による「満ち足り」「慰め」という一般的で抽象的な表現と「対置」して「人の子のゆえ」の敵対者による「罵り」「迫害」「悪口」と個別的で具体的に表現する。そして「トリコーロン」で高められた調子にさらに「幸いである」をもう一つ加えて、最後に「喜び、歓べ」<sup>(34)</sup>という「歓喜の叫び」でクライマックスに達する修辞法を用いる。こうして後文の「天における報い」のための「喜び、歓べ」を前文の具体的な迫害的状况に「対置」する。<sup>(35)</sup>

「マカリズム」が多く集められた個所は、旧約外典・死海文書・旧約偽典では知恵文学の文脈にも、黙示文学の文脈にも見られる。<sup>(36)</sup>だが、Q文書の「宣教開始説教」では冒頭の「マカリズム」で「神の国」(20b)<sup>(37)</sup>と「人の子」(22a)の二重のモチーフ<sup>(38)</sup>、終末時の「歓喜の叫び」(23a)、「預言者」の系譜(23c)と結び付けられているので、ここでの「マカリズム」は黙示文学的モチーフによるものである。また、説教の結末の「主よ、主よ」と言いながらその「言葉」を行なわない者に対する厳しい裁きの言葉から(46, 49)、「宣教開始説教」の始めと終わりを「包摂」するのも黙示文学的モチーフと見做することができる。<sup>(39)</sup>

さて、「序論」の「マカリズム」の修辞的機能は何か。それは「称賛」である。「称賛」と「助言」の両方<sup>(40)</sup>ではない。最初の三つの「マカリズム」の前文では、「繫辞」(copula)が省略されているが、「第四マカリズム」の主文(22a)と同様に「幸いである、[あなたがた]…人々は」(μακάριοι ἐστε οἱ ..., ὅτι...)と二人称複数形現在が省略されている。「第一マカリズム」に典型的に象徴されるように、その理由を表す副詞節の神の国への所属も現在形で書かれている。四つの「マカリズム」の主文は全て現在形で書かれていると想定される。アリストテレスによれば全ての弁論は、過去の出来事を法廷で「告発」し「弁明」する「法廷弁論」、将来の政策や助言を議会などで「勧奨」し「阻止」する「議会弁論(または助言的弁

論)、現在の神・人物・都市・自然などを「称賛」し「非難」する「演示弁論」の三つに分かれた。<sup>(41)</sup>このような点から見て開始説教の「マカリズム」の主文の時制から、その修辭的機能は「称賛」であることを示している。

また、四つの「マカリズム」が説教全体の「序論」を成しているにも注目すべきである。「序論」と「結論」では「本論」の議論を説得的に受け入れさせるために感情に訴えることが重要な役割の一つである。<sup>(42)</sup>「序論」の「マカリズム」と「結論」の「家と土台」の譬えで開始説教を「包摂」するが、説教の始めで弟子たちを「称賛」し、結びの譬えでその「言葉」を行なう人を「称賛」し、行なわない人を「非難」するのである。

「序論」では本論の議論のテーマが何であるかが予め示されるが、それは「神の国」の到来による「幸い」であり（第一マカリズム）、「人の子」のゆえに受ける「迫害」を耐えて天上で受ける「報い」による「幸い」である（第四マカリズム）。この「迫害」と「報い」という鍵言葉を含んだ新しい倫理が以下の本論で展開される。

## (2) 「第一論証」(prima probatio) : 倫理的勧告「敵を愛せよ」(6:27-28, 35; 29-31; 32, 34, 36)

第一に、この修辭学的議論の第一の「論証」<sup>(43)</sup>では、「あなたがたの敵を愛しなさい」(27: ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν) という教えが「論題」(thesis)<sup>(44)</sup>として提示される。すなわち「敵愛」「愛せざる者への愛」である。この「論題」自体が「敵」と「愛」という対立概念を結び合わせた「オキシモロン」(oxymoron)<sup>(45)</sup>という修辭法を用いることによって、強烈な印象を与える。また、「敵愛の教え」を迫害という具体的な状況に適応した「あなたがたを迫害する人々のために祈りなさい」(28: προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς) という具体的な「論題」をも併せて「並置」することから始まる。

「論題」に続いて、その「目的」(ὅπως) が「範例」と共に明らかにされる。「敵愛の教え」は「神の子」となり「神に倣いて」(imitatio Dei) を行動原理として生きることを目的とする(35a)。それを説得的に示すために、創造の神は、大自然の恵みを善人・悪人の隔てを越えて、すなわち敵・味方の隔てを越えて等しく及ぼす寛大さについて、太陽の恵みと雨の恵みを「並置」した「範例」(exemplum)<sup>(46)</sup>によって明示する(35bc)。すなわち、「敵愛の教え」の論拠は、大自然の営みの背後にある創造神への信仰にあることを示す。

第二に、「敵愛の教え」を具体化し、視覚化した言葉に置き換える。すなわち、「迫害者への祈り」をさらに推し進めて、迫害の状況の中で起こる



「殴打」と「横領」という個別的な状況を取り上げて、二人称単数形で「あなたの反対の頬を出せ」(29ab)「上着をともに与えよ」(29cd)と「並置」した「仮説」(hypothesis)<sup>(47)</sup>を用いて、鮮やかなイメージを提供する。さらに迫害時から拡大して、平時に起こり得る具体的な状況として、「借財」を取り上げて、二人称単数形で「あなたに求める者には与え」「返済を求めずに貸せ」という「仮説」を描き出す(30ab)。こうして、「同害報復」(talio)を禁じる寛大で憐れみ深い教えを具体的に鮮やかに描き出す。<sup>(48)</sup>

これらの三つの「並置」された「仮説」による「タリオを禁じる教え」の後に、これらを貫く原理との「類比」(analogia)<sup>(49)</sup>として、「他者」との相互の互恵の原理である「黄金律」<sup>(50)</sup>を述べる(31)。他者からの報いを求めない「敵愛の教え」それと通底する「タリオを禁じる教え」と「黄金律」の互恵原理が一致するのか否かが問われている。例えば、一方で、ディーレが指摘した矛盾を受けてホフマンは、「敵愛の教え」と「黄金律」の違いをイエスの教えを受け入れた社会層の違いとして両者を受け入れた。それに対してベッツは32-34節が「黄金律」の「コメント」であり、誤解されてきた「黄金律」の立場を「敵愛の教え」の立場から批判し、36節で結論を提示すると解釈した。<sup>(51)</sup>他方、カークは社会人類学的に見て「互恵」には「寛大な互恵 (general reciprocity)」「バランスの取れた互恵 (balanced reciprocity)」「消極的な互恵 (negative reciprocity)」の三種類があり、それぞれ「贈与 (パトロン関係を含む)」「売買」「強制」に対応するが、「敵愛の教え」は「寛大な互恵」に、「黄金律」は「バランスの取れた互恵」に、「タリオ」は「消極的な互恵」(「タリオ」の禁止は「寛大な互恵」)にそれぞれ対応し、「互恵」においては同じであるがそのレベルや内容に違いがあることを指摘した。<sup>(52)</sup>しかし、ここでは、Q文書の編集者は「論題」の「敵愛の教え」(27-28)とその「仮説」の「殴打」「横領」「借財」(29-30)の論理と人口に膾炙した「黄金律」(31)の互恵の論理の違いを認識した上で、修辞学的「類比」を用いてここに挿入したと考える。

第三に、「タリオを禁じる教え」(29-30)と「黄金律」(31)を「包摂」して、再び「敵愛の教え」(27-28)の「論題」に戻り、「修辞疑問」(interrogatio)<sup>(53)</sup>で「敵愛の教え」を問い質す。

「もしあなたがたを愛する者たちを愛したとしても、どんな報いがあるうか。徴税人でも同じことを行なっているではないか」(32)。

さらに、再び「借財」の「仮説」(30)に戻り、「黄金律」(31)を「包摂」して、「敵愛の教え」を強調した「修辞疑問」(32)と「並置」して問い質す。

「もしもあなたが取り戻すつもりで貸すならば、どんな報いがあるか。異邦人でも同じことを行なっているではないか」(34)

結びに「敵愛の教え」の目的(35a)の「神に倣いて(imitatio Dei)」に立ち戻って、議論全体を「包摂」する。すなわち「父が憐れみ深いように…憐れみ深くなれ」(36)。

### (3) 「第二論証」(secunda probatio) : 倫理的勧告「裁くな」(6:37-42)

修辞学的議論の第二の「論証」では、第一に「裁くな」(37a)という「論題」が提示される。すなわち「裁かない教え」言い換えれば「非審判的な態度」である。「愛」と「裁き」は「対置」する。だが、第一論証の「敵愛の教え」と第二論証の「裁かない教え」は「並置」し、表裏一体をなす。一方は積極的・肯定的な表現であり、他方は消極的・否定的な表現である。「裁くな、裁かれないためである」(μη κρίνετε, μη κριθήτε)という「論題」は「語頭畳用」を用いた表現であるが、動詞の能動態と受動態の語尾が異なるだけで、ほとんど同じ言葉を繰り返しており「重複」(repetitio, conduplicatio)<sup>(54)</sup>に近い表現を用いて強調する。

その「論拠」(γάρ)を成すのは、他人からの批判や非難を避けることである。「あなたがたが裁く裁きによって裁かれるからである」(37b: ἐν ᾧ κρίματι κρίνετε κριθήσεσθε)。ここでも「裁き」「裁く」「裁かれる」という類語を繰り返す「滞留」(commoratio)<sup>(55)</sup>によって記憶に残る印象的な表現となっている。これに続いて、前節と同じ構文で書かれ、日常生活で流布していた主として商業に由来する「格言」(maxim)<sup>(56)</sup>を「並置」して、その意味内容を「拡大」させる。「また、あなたがたが量る秤によって量られるからである」(38: καὶ ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν)。

第二に、日常生活からさらに転じて、「裁く・裁かない」と「類比」の論理で、三人称で書かれた「盲人の導き手」(39)と「師弟関係」(40)の「格言」を二人称複数形で書かれた文体の中に挿入する。「盲人」を「初学者」の「隠喩」(translatio)として理解すると、これらは「学びの共同体」における指導者の必要性和指導者と信奉者の関係の「範例」として取り上げられている。一方は「裁き」による「破滅」(「穴に落ちる」)の例として、他方は「裁き」ではなく「信頼」の醸成による「育成」(「教師のようになれば十分」)の例として「比較」(comparatio)<sup>(57)</sup>する。すなわち、前者は非難の対象として「修辞疑問」で強く疑問が投げかけられ、後者は称賛すべきこととして肯定文で書かれている。

第三に、「盲人の手引き」と「師弟関係」の「格言」(39-40)を「包摂」

して、再び「裁くな」の「論題」(37-38)に戻り、今度は一般的な問題から、二人称単数形を用いて「目の中の塵と梁」という具体的で個別的問題、すなわち「仮説」として取り上げる。しかも「修辭疑問」を用いて判断を迫る。そこでは他人の「塵」を見て自分の「梁」に気づかぬ者は「偽善者」と呼ばれている。

「しかし、なぜあなたの兄弟の目にある塵を見ながら自分の目にある梁に気づかないのか。

どうしてあなたの兄弟に…あなたの兄弟の目にある塵を取ることを許して下さいと言えようか。

しかも見よ、あなたの目に梁があるではないか。偽善者よ、先ず自分の目から梁を取りなさい。…」(41-42)

#### (4) 「結論」(peroratio) : 「木と実の格言」「家と土台の譬え話」(6:43-45, 46-49)

修辭学的議論は「結論」<sup>(58)</sup>で結ばれる。「結論」はしばしば「序論」と対応しているが、ここでは二部に分かれる。前半の「木と実の格言」は、洗礼者ヨハネの「悔い改めの説教」の比喩的表現「良い実を結ばない木」(3:9b, cf. 3:8a「悔い改めにふさわしい実を結べ」と並行して描かれ、洗礼者ヨハネの「悔い改めの説教」とイエスの「宣教開始説教」が「対置」して、イエスの「誘惑物語」を「包摂」する。後半の「家と土台の譬え話」は、先に指摘したように「序論」の「マカリズム」(6:20b-23)と共に「宣教開始説教」全体を「包摂」する。

第一に、「木と実の格言」である。すなわち、「良い木が悪い実を結ぶことはなく、また悪い木が良い実を結ぶこともない」(43)と「並置」された人格と行為の関係を示唆する果実の栽培・生産に関する農業に由来する「格言」から始まる。次に、「木はその実から知られる」(44a)とこの格言の「理由」(γὰρ)の説明を付け加える。さらに「木と実の格言」の一般論の「悪い木」と「良い実」を「茨」「アザミ」と「いちじく」「ぶどう」に具体化し個別化し「並置」した「仮説」を「修辭疑問」で問い質す。「茨からいちじくを集めるだろうか、アザミからぶどうを集めるだろうか」(44b)。その上に、「良いものから良いものが出、悪いものから悪いものが出る」との「類比」による「良い倉」と「悪い倉」の「格言」とその「理由」(γὰρ)を追加する(45)。

第二に、「家と土台の譬え話」である。この譬え話の導入部に「主よ、主よ」とだけ叫んで語られた言葉を行なわない者への警告が語られる

(46, cf. 42「偽善者」)。そこでは「岩の上に建てられた家」と「砂の上に建てられた家」が極めて「対置」的に描かれ(47-49)、しかも後者の「破滅はひどい」と強調される(49j)。

#### 4. 結びに

以上の結果をまとめると「宣教開始説教」は、修辞学的分析の結果、次のように構成されている。

- ①「序論」(exordium)：「幸いなるかな(マカリズム)」(6:20-21, 22-23)
  - 6:20-21 第一～第三マカリズム「一般論」
  - 6:22-23 第四マカリズム「具体論」
- ②「第一論証」(prima probatio)：倫理的勧告「敵愛の教え」(6:27-28, 35; 29-31; 32, 34, 36)
  - 6:27-28 「論題」(thesis)「あなたがたの敵を愛せよ」
  - 6:35 その目的とその「範例」(exemplum)
  - 6:29-30 「仮説」(hypothesis)による論証
  - 6:31 「類比」(analogie)による論証
  - 6:32, 34 「修辞疑問」(interrogatio)を用いた論証
  - 6:36 目的
- ③「第二論証」(secunda probatio)：倫理的勧告「裁かない教え」(6:37-42)
  - 6:37a 「論題」(thesis)「裁くな」
  - 6:37b-38 その論拠としての「格言」(maxim)
  - 6:39-40 「類比」(analogia) (39-40「格言」maxim「比較」comparatio)による論証
  - 6:41-42 「修辞疑問」(interrogatio)を用いた「仮説」(hypothesis)による論証
- ④「結論」(peroratio)：「木と実の格言」「家と土台の譬え話」(6:43-45, 46-49)
  - 6:43-45 「格言」(maxim) (43「論題」、6:44a「理由」、6:44b「仮説」、6:45「類比」)
  - 6:46-49 「譬え話」(parabole) (6:46「序論」、6:47-49「譬え話」)

その要点は以下の4点にまとめられる。

- (1)「宣教開始説教」は、それぞれ二部で成り立つ「マカリズム」によ

る「序論」、「敵愛の教え」と「裁かない教え」の「論証」(6:27-36, 37-42)、「格言」と「譬え話」による二部構成の「結論」という修辞学的構造を持つ。また「序論」(A)「第一論証」(B)第二論証(B')「結論」は「キアスム的シンメトリー」構造を成す。

(2) さらに詳しく見ると、「論証」では、一般論を述べた「論題」とその目的や論拠が提示された後に、個別化された具体論の「仮説」へと展開し、「類比」を挟んで最後は「修辞疑問」で問い質すという構造が見られる。このような一般論から具体論への展開は「序論」や「結論」の「格言」にも見られる。

(3) 「序論」と「結論」で議論全体を「包摂」するばかりでなく、「論証」においても冒頭の「論題」その目的・論拠と結びの「修辞疑問」は、「第一論証」では「仮説」と「類比」を、第二論証では「類比」を「包摂」するように構成されている。(2)(3)の主な修辞学的概念は「プロギュムナスマタ」に見られるものである。<sup>(59)</sup>

(4) これらの他にも「並置」「対置」「格言」「比喩(隠喩・直喩・譬え話)」が多用され、このほか「トリコーロン」「オキシモロン」「範例」「重複」「滞留(反復)」「比較」などの修辞法が用いられているが、「宣教開始説教」全体は、「敵を愛せよ」「裁くな」という倫理的教えに見られるように「助言的演説」である。

「宣教開始説教」は、様式史・編集史で考えられてきたように類似のテーマ・類似のスタイル・鍵言葉で結びつけられているのではなく、このような修辞学的構造と論証方法と文彩を用いて配列されているのである。また、とりわけ二つの「論証」の結論部の「修辞疑問」と「結論」の「格言」(良い木・実と悪い木・実、岩の上の家と砂の上の家)からこれらの議論の背後に「二つの道」に展開する論理があることが示唆される。また、「宣教開始説教」の本論の議論は典型的に「格言」に見られるように「知恵文学」に通じるが、「序論」と「結論」の「包摂」に見られるように「黙示文学」に通じる枠組みが与えられているので、クロッペンボルグのように「宣教開始説教」を「知恵の言葉の説教」<sup>(60)</sup>と一括に見做すことはできない。<sup>(61)</sup>

\* 本稿は、2013年9月13-14日に立教大学で開催された日本新約学会で発表した原稿の一部を書き改めたものである。

- (1) 山田耕太「Q文書における洗礼者ヨハネに関する説教の修辞学的分析」市川裕・朴憲郁・廣石望・山我哲雄編『聖書の宗教とその周辺：佐藤研教授・月本昭男教授・守屋彰夫教授献呈論文集』日本聖書学研究所／リトン社、2014年、379-398頁、特に382-383頁、参照。「キアスムのシンメトリー」同上、395頁注24、参照。
- (2) Cf. e.g. T. W. Manson, *The Sayings of Jesus: As Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke Arranged with Introduction and Commentary*, London: SCM Press, 1949 (=idem, *Mission and Message of Jesus: Part II*, Norwich: Jarrold & Sons, 1937), pp.39-71, "John the Baptist and Jesus" (Q3:7-7:35); M. Sato, *Q und Prophetie: Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q*, Tübingen, 1988, pp.33-37, "Redaction A" (Q3:2-7:28); J. M. Robinson, "The Sayings Gospel Q," F. van Segbroeck et. al, *The Four Gospels: 1992* (BETL 100), Leuven: Leuven University Press / Peeters, 1992, pp.361-388, "The Beginning of Q," (Q3:7-7:35); A. D. Jacobson, *The First Gospel: An Introduction to Q*, Sonoma: Polebridge Press, 1992, pp.77-129, "John and Jesus" (Q3:7-7:35).
- (3) 「包摂」とは、段落等の冒頭で挙げた語句や文章を段落等の末尾で繰り返して強調する方法。
- (4) 山田耕太「Q文書における洗礼者ヨハネに関する説教の修辞学的分析」(注1)。
- (5) 様式史研究で「アポフテグマ」と称された概念は、修辞学的批評では「プロギュムナスマタ」の「クレイア」に相当する、詳細は「洗礼者ヨハネに関する説教」(注1)、395頁注22、参照。
- (6) J. Welhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (2.Aufl.), Berlin: Reimer, 1905, 73-89.
- (7) A. von Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, Leipzig: J. C. Hinricks, 1907= ET, *The Sayings of Jesus*, London: Williams & Norgate / New York: G. P. Putnam's and Sons, 1908, pp.193-227. Cf. J. C. Hawkins, *Horae Synopticae: Contributions to the Study of the Synoptic Problem*, Oxford: Clarendon Press, 1909, 107-113.
- (8) B. H. Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins* (4th. revised ed.), London: Macmillan, 1930 (1st ed.1924), 249-253.
- (9) Manson, *The Sayings of Jesus*, 41-62.
- (10) V. Taylor, "The Order of Q," *JThS* 4 (1953), 27-31; idem, "The Original Order of Q," A. J. B. Higgins, *New Testament Studies: Studies in Memory of T. W. Manson 1893-1958*, Manchester: Manchester University Press, 1959, 246-269.
- (11) R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931 (1921) =ET, *The History of the Synoptic Tradition* (2nd ed.), Oxford: Blackwell, 1972 (1963), 109-110; D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*, Neukirchen-Vluy: Neukirchener Verlag, 1969, 53-56; idem, "Liebet eure Feinde," *ZThK* 69 (1972), 412-458, esp. 413-415; S. Schulz, *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1972, 76-84, 452-457; H. Schürmann, "Das Zeugnis der Redequelle für die Basileia-Verkündigung Jesu: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung," J. Delobel (ed.), *Logia: Les paroles de Jésus-The Sayings of Jesu Memorial J. Coppens* (BETL 59), Leuven: Leuven University Press, 1982,

- 121-200, esp. 136-140; J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia: Fortress, 1987, 172-173; Sato, *Q und Prophetie*, 254-260.
- (12) Bultmann, *Tradition*, 79, 77, 81; Lührmann, “Liebet eure Feinde,” 416-427; Schulz, *Q*, 120-127, 139-142; D. Zeller, *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern*, (2. Aufl.), Würzburg: Echter Verlag, 1983 (1977), 101-113; Kloppenborg, *Formation*, 173-180. プルトマン、シュルツ、ツェラーはマタイに従って「報復しない教え」を「敵愛の教え」の先に置くが、「黄金律」を段落の最後に置くルカの順序がオリジナルである。
- (13) Bultmann, *Tradition*, 79, 47, 83, 76; Schultz, *Q*, 146-149, 472-474, 440-451; Zeller, *Mahnsprüche*, 113-120; Kloppenborg, *Formation*, 180-182.
- (14) Bultmann, *Tradition*, 74, 84; Schultz, *Q*, 312-316; H. Schürmann, “Die Warnung des Lukas vor der Falschlehre in der „Predigt am Berge” Lk 6, 20-49,” idem, *Traditionsgeschichtliche Untersuchung zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1968, 290-309, esp. 300-302; Kloppenborg, *Formation*, 182-185.
- (15) Bultmann, *Tradition*, 326; Schürmann, “Warnung,” 307-308; Schultz, *Q*, 427-430, 312-316; Kloppenborg, *Formation*, 185-187.
- (16) プルトマンは6:20-21, 22-23, 6:46のみを「預言者的・黙示的言葉」に歸し、それ以外はすべて「主の言葉（ロゴア）」に歸す、cf. Bultmann, *Tradition*, 109-110, 116-117; Schultz, *Q*, 76-84, 427-430; Lührmann, *Redaktion*, 55-56.
- (17) Kloppenborg, *Formation*, 171-245; idem, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*, Minneapolis: Fortress, 2000, 146. クロッペンボルグはQの「知恵の言葉の説教」として、①「宣教開始説教」（6:20b-23b, 27-35, 36-45, 46-49）の他に、②「弟子派遣説教」（9:57-60, [61-62], 10:2-16, [23-24?]), ③「祈りについて」（11:2-4, 9-13）、④「告白と聖霊について」（12:2-7, 11-12）、⑤「必要と富について」（12:22b-31, 33-34 [13:18-19, 20-21?])、そして恐らく⑥「弟子について」（13:24, 14: 26-27, 17:33, 14:33-35）、以上の6カ所を挙げる。クロッペンボルグはJ. M. ロビンソン・H. ケスターの旧約知恵文学からQを経てトマス福音書に至る「ロゴイ・ソフォーン」説（J. M. Robinson & H. Koester, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia: Fortress, 1971＝『初期キリスト教の思想的軌跡』新教出版社、1975、他多数）を実証しようとして自説を打ち立てたが、そこにはかなりの無理がある。それは、クロッペンボルグが基層とする①～⑥の内、①～⑤まではハルナックの説教部分と重なり、*Formation*と*Excavating Q*が書かれる13年間の間で二ヶ所に「？」付けられ、ハルナック説と重ならないクロッペンボルグの⑥全体は「そして恐らく」と付された上で、大幅に内容の削除と変更が行なわれ、揺れ動いていることから示唆される。
- (18) Q 6:20b=トマス福音書54=ポリュカルボス・フィリピ書2:3; Q 6:21a=トマス福音書69:2; Q 6:22=トマス福音書68:1, 69:1a; Q6:27-28=ディダケー 1:3=ポリュカルボス・フィリピ書12:3=第二クレメンズ書13:4; Q6:30 =トマス福音書95; Q6:31=Qトマス福音書6:3 (P. Oxy. 654);6:37-38=第一クレメンズ書13:2=ポリュカルボス・フィリピ書2:3; Q 6:39=トマス福音書34; Q 6:41-42=トマス福音書26 (P. Oxy. 1); Q 6:44-45=トマス福音書45:2-4; Q6:46=第二クレメンズ書4:2; J. S. Kloppenborg, *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes & Concordance*, Sonoma: Polebridge Press, 1988, 24-47. Cf. H. Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, Philadelphia:

- Trinity Press International/ London: SCM Press, 1992, 136-138; L. E. Vaage, "Composite Texts and Oral Mythology," J. S. Kloppenborg (ed.), *Conflict & Invention: Literary, Rhetorical & Social Studies on the Sayings Gospel Q*, Valley Forge: Trinity Press International, 1995, 75-97.
- (19) Lührmann, *Redaktion*, 53-56; Schürmann, "Zeugnis," Delobel (ed.), *Logia*. 136-137; J. M. Robinson, "Early Collection of Jesus' Sayings," Delobel (ed.), *Logia*, 389-394, esp. 392, "it is well-rounded unit,...a composition in its own right.;" Kloppenborg, *Formation*, 171-172; Sato, *Prophetie und Q*, 36; Koester, *Ancient Christian Gospels*, 157-158; A. D. Jacobson, *The First Gospel: An Introduction to Q*, Pomona: Polebridge, 97; D. Catchpole, *The Quest for Q*, Edinburgh: T&T Clark, 1993, 79-134; C. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity*, Peabody: Hendrickson, 1996, 35-36.
- (20) Cf. Vaage, "Composite Texts," Kloppenborg (ed.), *Conflicts and Invention*, 75-97; S. Carruth, "Strategies of Authority: A Rhetorical Study of the Character of the Speaker in Q 6:20-49," Kloppenborg (ed.), *Conflicts and Invention*, 98-115; R. C. Douglas, "Love Your Enemies' Rhetoric, Tradents, and Ethos," Kloppenborg (ed.), *Conflicts and Invention*, 116-131.
- (21) H. D. Betz, *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, esp. 66-69, 591.
- (22) A. Kirk, *The Composition of the Sayings Source: Genre, Synchrony, and Wisdom Redaction in Q*, Leiden: Brill, 1998, esp. 365-366.
- (23) 6:40を開始説教の中心とみなす見解は、Schürmann, "Warnung" 以来若干見られる。
- (24) Kloppenborg, *Excavating Q*, 155-156 R. A. Piper, *Wisdom in the Q-tradition: The Aphoristic Teaching of Jesus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, 36-44, 78-86, も似たようにQ 6:27-36, 37-42に、①二重の命令法による勧告文、②勧告文の支持文、③修辞疑問、④結論という構造を見出す。
- (25) 6:36を6:27-35の結論ではなく、6:37-42(45)の序論に位置付ける見解は、Schürmann, "Zeugnis" 以来若干見られる。
- (26) H. T. Fleddermann, *Q: A Reconstruction and Commentary*, Leuven: Peeters, 2005. 314-335.
- (27) 「コメント」(Kommentarwort; Zusatzwort) という概念も Schürmann, "Zeugnis" 以来若干見られる。
- (28) 以下で用いるギリシア語テキストは次に準拠している、J. M. Robinson, P. Hoffmann, & J. S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q: Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas, with English, German & French of Q and Thomas*, Leuven: Peeters / Minneapolis: Fortress, 2000. Cf. F. Neirynck, "The Reconstruction of Q and IQP/CritEd Parallels," A. Lindemann (ed.), *The Saying Source Q and the Historical Jesus* (BETL 158), Leuven: Leuven University Press/Peeters, 2001, 53-147; P. Hoffmann & C. Heil (Hrg.), *Die Spruchquelle Q: Studienausgabe Griechisch und Deutsch*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Leuven: Peeters Publishers, 2002. またそれに基づいた拙訳「Q文書(ギリシア語テキスト決定版)の日本語訳(1)」『敬和学園大学研究紀要』第21号(2012年)、241-252頁、特に244-246頁による。

本稿ではマタイ福音書とルカ福音書が手にしたQ文書はほぼ同じ内容であったことを前提にしており、Q<sub>Mt</sub> やQ<sub>Lk</sub> を想定していない。Contra, H. D. Betz, "The



Sermon on the Mount and Q: Some Aspects of the Problem,” J. T. Sanders *et al* (eds.), *Gospel Origins & Christian Beginnings: In Honor of J. M. Robinson*, Sonoma: Polebridge Press, 1990, 19-34.

- (29) 修辞学的議論の「序論」とは、一般的に言って聴衆や読者の「注意」を引き「関心」を起し「好意」を得て「準備」をさせる議論の導入部を指す。ここでは「称賛」を通してこれらの機能を果たす。
- (30) 「幸いなるかな」の二重の集まりは旧約正典にも見られるが（列王記上10:8、歴代誌下9:7、詩編32:1-2、84:5-6、119:1-2、137:8-9、144:15）、三重以上の集まりは旧約正典には見られず、トビト書13:15b-16（三重）、死海文書4Q525, 2, ii, 1-7（五重）、スラブ語エノク書42:6-14（九重）などの旧約外典・死海文書・旧約偽典のユダヤ教文書に見られ、それは知恵文学の文脈にも黙示文学の文脈にも見られる、cf. J. A. Fitzmyer, “A Palestinian Collection of Beatitudes,” F. Van Segbroeck *et al* (eds.), *The Four Gospels 1992: Festschrift F. Neiryneck* (BETL 100), Leuven: Leuven University Press / Peeters, 1992, 509-515.
- (31) 「トリコーロン」とは、類似の語句や節や文を三つ並べて、次第に調子を高める修辞法。
- (32) 「並置」とは、等しい長さの類似の構造をもつ似た響きの修辞法。ゴルギアス風文彩の三つのうちの一つ。
- (33) 「対置」とは、対照的な内容や表現を対に並べた修辞法。ゴルギアス風文彩の三つのうちの一つ。
- (34) 「喜び、歡べ」（χαίrete και ἀγαλλιᾶσθε）は終末論的救いの歡喜である、ヨエル書2:21, 23（χαίrete）；イザヤ書12:6, 25:9（ἀγαλλιᾶσθε）；黙示録19:7（χαίrete και ἀγαλλιᾶσθε）他、参照。修辞学的「反復」を用いている。
- (35) Betz (*The Sermon on the Mount*, 66) とそれに倣ったKloppenborg (*Excavating Q*, 155) は、四つの「幸いなるかな」(20b-22) をマカリズムの前半とし、「喜び、歡べ」(23) をその後半とするが、「喜び、歡べ」(23) が迫害時の「幸いなるかな」(22) という前文を受けた後文であることを見誤っているばかりでなく、20b-21と22-23の「対置」という修辞学的構造を見落としている。
- (36) Fitzmyer, “A Palestinian Collection,” 509-515; 原口尚彰『幸いなるかな：初期キリスト教のマカリズム（幸いの言葉）』新教出版社、2011年、30-32, 55-56頁。
- (37) イエスの「神の国」のユダヤ教との連続性ならびに最新の「神の国」の研究状況については、cf. M. A. Beavis, “Jesus in Utopian Context,” T. Holmén (ed.), *Jesus in Continuum*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 151-170; G. Theissen, “Universal and Radical Tendencies in the Message of Jesus: The Historical Jesus and the Continuum between Judaism and Christianity,” Holmén (ed.), *Jesus in Continuum*, 43-59.
- (38) Q文書の中で「神の国」(6:20, 7:28, 10:9, 11:2, 20, 11:52, 12:31, 13:18, 20, 28, 16:16, 17:20, 21)と「人の子」(6:22, 7:34, 9:58, 12:10, 40, 17:24, 26, 30) が同時に用いられるのはこの箇所のみである。
- (39) クロッペンボルグは終末論的要素を若干は指摘するが、それらを無視して「知恵の説教 (sapiential speech)」と一括する、Kloppenborg, *Formation*, 172-173, 185-187, 187-190. Catchpole, *The Quest for Q*, 97-100, は「主よ、主よ」(6:46) の黙示的性格を指摘し「人の子」(6:22a) と共にキリスト論的「包摂」とする。
- (40) 原口尚彰『幸いなるかな』50, 56頁。

- (41) アリストテレス『弁論術』(1.3.1358b「弁論が関わる三つの時」、岩波文庫、1992年、45頁。
- (42) アリストテレス『弁論術』(3.14「序論」、3.19「結びについて」、369-377、401-403、参照。
- (43) 「論証」では、論拠や証拠に基づいて自分の主張の正しさを主張して、聴衆や読者に「確信」を与える。
- (44) 「論題」では、論点の人物・場所・時間・方法などを限定しない普遍的な状況を前提にした「一般論」を取り扱う。Cf. Theon, *Progymnasmata*, §1, Spengel 61; Aphthonius, *Progymnasmata*, §13, Spengel 49, Rabe 41- 42; G. A. Kennedy, *Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric, Translation with Introduction & Notes*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002, 5, 120-121.
- (45) 「オキシモロン」とは、正反対に対立する概念を統一的に表現する修辞法(例、「私は弱い時にこそ強い」)。
- (46) 「範例(例証とも言う)」とは、「論証」や「反論」などの議論で、具体的な「例」を挙げて論じる論証方法。
- (47) 「仮説」は「論題」とは対比的に、人物・場所・時間・方法などを限定した個別的で具体的な状況を前提にした「具体論」を取り扱う。Cf. Theon, *Progymnasmata*, §1; Aphthonius, *Progymnasmata*, §13; Kennedy, *Progymnasmata*, 5, 120-121.
- (48) マタイ福音書はQオリジナル版の「敵愛の教え」(Q6:27-28・35, 32・34・36→マタイ5:43-44, 46-48)の間に挟まれた「復讐を禁じる教え」(Q6:29-30→マタイ5:38-42)をその前に描き分けて、「黄金律」(Q6:31→マタイ7:12)を山上の説教の主要部の結論に持つていく。
- (49) 「類比」とは、ある事物や人物と象徴的に類似した事物や人物を挙げて論じる論証方法。
- (50) イエス以前の「黄金律」、アヒカル(アルメニア語訳8:88)、トビト書4:15、アリストテラスの手紙207、ヒレル『バビロニア・タルムード』「シャーバット」31a、参照。「敵愛の教え」を除いたイエスの愛の思想とユダヤ教の愛の思想の連続性については、cf. J. H. Charlesworth, “The Romans and ‘Enemies’: Reflections on Jesus’ Genius in Light of Early Jewish Thought,” Holmén (ed.), *Jesus Continuum*, 211-222.
- (51) P. Hoffmann, “Tradition und Situation: Zur “Verbindlichkeit” des Gebots der Feindesliebe in der synoptischen Überlieferung und in der gegenwärtigen Friedensdiskussion,” K. Kertelge (Hrg.), *Ethik im Neuen Testament*, Freiburg: Herder, 1984, 50-118. Betz, *The Sermon on the Mount*, 598-604. Cf. A. Dihle, *Die Goldene Regel: Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vurgäretik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- (52) A. Kirk, ““Love Your Enemies,” The Golden Rule and Ancient Reciprocity (Luke 6:27-35),” *JBL* 122 (2003), 667-686.
- (53) 「修辞疑問」とは、肯定文を用いて直接主張するのではなく、疑問文で投げかけて、肯定文や否定文を強く暗示させて主張する修辞法。しばしば「ディアトリペー」という対話的文体の始めに置かれる。
- (54) 「重複」とは、同じ言葉や語句を繰り返す修辞法。
- (55) 「滞留」とは、類語や同一の内容を繰り返す修辞法。「反復」とも言う。
- (56) 「格言」は三人称で書かれた、普遍的な内容を要約した言明で、生活に役立つ事

柄が述べられ、「クレイア」や「寓話」の結びにも用いられる。Cf. Theon, *Progymnasmata*, §3; Hermogenes, §4; Aphthonius, *Progymnasmata*, §4; Nicolaus, *Progymnasmata*, §5; Kennedy, *Progymnasmata*, 15, 77-78, 99-101, 142-144. クロッペンボルグは「尺には尺を (“Measure for Measure” Shakespeare) 」すなわち「秤の格言」(38) が、古代地中海世界の経済社会や互惠社会に深く浸透していたことを実証的に明らかにする、cf. J. S. Kloppenborg, “Verbal Continuity and Conceptual Discontinuity in Jesus’ Discourse: The Case of the Measure-for-Measure Aphorism,” Holmén (ed.), *Jesus in Continuum*, 243-264. 尚、Q文書を含めた福音書における「格言」に関する詳細は、cf. I. H. Henderson, *Jesus, Rhetoric & Law*, Leiden: E. J. Brill, 1996.

- (57) 「比較」とは、ある事物や人物とは対照的な事物や人物を挙げて論じる論証方法。
- (58) 「結論」は、一般的には議論を「要約」(recapitulatio) し、「感情への訴え」(adfectus) で行動を起こさせる要素で構成される。ここでは短い議論であり、もっぱら後者の要素が支配する。
- (59) 注44、47、56、参照。
- (60) 注17、参照。
- (61) このような「二つの道」を暗示した黙示文学的な枠組みはQ文書全体にも見られる (Q3:2b-17; 17:20-37, 19:12-26, 22:28-30, cf. ディダケー 1-6章・16章、バルナバ書18-20・21章)