

<論文>

悪魔敗走に関する文献学的考察

新 免 貢

そういうわけだから、あなたたちは神に従い、そして、悪魔に立ち向かえ。そうすれば、彼はあなたたちから逃げ去るであろう。

ὕποτάγητε οὖν τῷ θεῷ, ἀντίστητε δὲ τῷ διαβόλῳ, καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν

(Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 28. Aufl., p. 692)¹

はじめに——本稿の意図——

神に敵対する残酷かつ非道な存在と見なされる勢力が「サタン」呼ばわりされることがある。たとえば、ジハードを呼びかけるイスラム急進派の世界イスラム戦線声明「ユダヤ教徒と十字軍戦士に対するジハード」(1998年2月23日発表)²では、アッラーから賜った美しいアラビア半島の豊かな天然資源を搾取し、イスラム教徒たちに危害を加えているとされるアメリカ合衆国軍、並びに、同盟を結ぶ悪魔の支持国が「サタンの手下」と評されている。「サタンの手下」に抵抗する勢力の結集をアッラーの名の下において促すこの声明文には、黙示文学的・終末論的響きさえ感じられる。

また、中絶反対強硬派のキリスト教牧師ポール・ジェニングス・ヒル (Paul Jennings Hill) は、1994年7月29日、フロリダ州ペンサコラの中絶クリニックの敷地内で医師ジョン・ブリトン、ボランティアの警護員ジェイムズ・バレットの二人を散弾銃で射殺した。彼は、“Defending The Defenseless”——「守るすべのない者たちを守る」——と題する犯行声明文(2003年8月)において、文脈を度外視しているいろいろな聖書箇所を援用し、この射殺を正当化する。「これは今の自分のことを指している」という牽強附会とも思える聖書解釈に基づいて、彼は、自分の犯行をサタンの攻撃——中絶医のメス——に対する抵抗と位置付け、「守るすべのない者たち」、すなわち、まだ生まれていない者たちを中絶という名の殺人から救済したと強く主張した³。

¹ 本稿における新約聖書からの引用と私訳は、このネストレ版テキストに拠る。また、新約聖書以外の古代資料の日本語訳も、特に断りがない限り、私訳に拠る。

² 声明文の英文テキストは、<http://fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm> 参照 (2020年10月27日最終閲覧)。

さらに、第 266 代ローマ教皇フランシス（2013 年就任）は、使徒的勧告『喜び躍れ』（2018 年 3 月 19 日付）⁴において、破壊力を発揮する「悪魔」の種々の誘惑に持ちこたえる知力と勇気を求めた。聖書のいろいろな関連箇所を引き合いに出しながら、教皇が「悪魔」との戦いを促す理由は、混迷する現代世界の様々な局面における「悪魔」の働きの破滅的な影響を認識するからである。「われわれは悪魔というものを、神話的通念、表象、象徴、比喩的表現、あるいは、観念などと見なすべきではない」と教皇が近代文明の岐路に立たされた今日の世界の諸状況を視野に入れて強調する時、従来の聖書学的知見の水準をはるかに超える倫理的危機意識が漂っている。

上記三例とも、それぞれ全く異なる論理に立って、それぞれの独自の宗教的・政治的立場と信念から発せられた「悪魔」発言であるので、同一水準に置くわけにはいかないが、自分たちが思い描く良き世界が危機的状况に瀕しているという認識では一致している。これら以外にも、「悪魔」に関する言及例、あるいは、その類似物は、今もなお世界中の至る所で、多くの人々の口に上り続けているに違いない。

さらに、「悪」の起源を善悪二元論的に説明する諸種の宗教文献を紐解けば、「悪魔」に関連する膨大な数の言及例に出会うことは、不可避である。そのことは、ゾロアスター教の善悪二元論の影響を受けているアブラハム系宗教⁵——預言者アブラハムの伝統を受け継ぐユダヤ教、キリスト教、イスラム教——によって生み出された数々のテキストにも当てはまる。実際、「悪魔」——ヘブライ語で「サターン」、ギリシア語で「ディアボロス」——に関する言及例は、異なる様々な呼称——「ベリアル」、「アステマ」、「アザゼル」、「サマエール」、「ルキフェル」、「ベルゼブル」、「この世の支配者」、「悪しき者」など——も含めて、ユダヤ教聖書（旧約聖書）、外典・偽典文書、新約聖書や使徒教父文書などの初期キリスト教文献、ラビ文献（タナイーム・アモライーム文献）において広範囲に確認できる⁶。さらに、『クルアーン』においては、「シャイターン」または「イブリース」として「悪魔」のことが言及されている（「胸壁章」11, 14 以下など）。

しかし、これらのアブラハム系宗教の諸文献テキストにおける表象群から「悪魔」に関する

³ ポール・ジェニングス・ヒルの犯行声明文の私訳、彼の用いた宗教的レトリックに関する分析は、新免貢「宗教と暴力、そしてディーセンシー」『宮城学院女子大学研究論文集第 122 号』（宮城学院女子大学紀要編集委員会、2016 年 3 月、2-8 頁、45-58 頁）参照。

⁴ “Chapter Five: SPIRITUAL COMBAT, VIGILANCE AND DISCERNMENT,” in *APOSTOLIC EXHORTATION GAUDETE ET EXSULTATE OF THE HOLY FATHER FRANCIS ON THE CALL TO HOLINESS IN TODAY’S WORLD*.

⁵ E. J. Michael Witzel, *The Origins of the World’s Mythologies*, Oxford University Press, 2012, pp. 435f.

⁶ 大沢耕史「タルムードまでのユダヤ教におけるサタン像——キリスト教との比較から——」『ユダヤ文献原典研究』（第 1 巻、科研費補助金基盤研究(A)報告書）、2014 年、5-24 頁。

言及例を取り上げ、これらを類型化する作業は、本稿の課題ではない。本稿は「悪魔論」の展開ではなく、ユダヤ教文献や初期キリスト教文献の表象世界の範囲内で確認される「悪魔」に限定して、冒頭に掲げた『ヤコブの手紙』（以下、ヤコブ）4.7のテキストに焦点を当てる。方法としては、「悪魔」に対して敢然と立ち向かい、「悪魔敗走」という真剣な構想を掲げたヤコブ4.7を、『十二族長の遺訓』、『エフェソの信徒への手紙』、『ペトロの手紙1』、『ヘルマスの牧者』などの諸文書に見出される他の類似例と比較しながら、テキスト間関係（inter-textuality）を分析し、一方、その限界にも論及する。

1. オコーナー論文の主張と難点

ヤコブ4.7に言及されている「悪魔の敗走」を取り上げた最新のテキスト研究として、教父の著作も含めて広範囲に古代文献資料や諸注解書を渉猟したモーリス・ジョン・パトリック・オコーナー（以下、オコーナー）論文⁷（「悪魔は逃げるであろう——ヤコブ4.7、イエス伝承、十二族長の遺訓」）を挙げることができる。最終的には200年頃に成立したと推定され、キリスト教側の挿入部分も認められるユダヤ教文書『十二族長の遺訓』や、二世紀中期成立とされる初期キリスト教文書『ヘルマスの牧者』（以下、ヘルマス）には、ヤコブ4.7と表現形式まで基本的には一致した類似例が見出される。そのテキスト上の事実注目したオコーナー論文は、初期キリスト教文書としてのヤコブを二世紀における文芸的環境の脈絡の中に位置づける。さらに、オコーナー論文は、最終的にはJ. S. クロップェンボルグ（国際新約学会会長、2019-2020年）論文⁸に依拠して、「悪魔の敗走」に言及したヤコブ4.7が、イエスが体験したとされる四十日間にわたる荒野での試みに関するテキスト——『マタイによる福音書』（以下、マタイ）4.1-11/『ルカによる福音書』（以下、ルカ）4.1-13の模倣（aemulatio）であると結論する。本稿は、オコーナー論文を手がかりとしているが、その強引な結論には与しない。というのは、「悪魔に立ち向かう」という倫理的教え自体、キリスト教思想においてもユダヤ教思想においても、時空を超えて共有されており、ヤコブ4.7がマタイ4.1-11やルカ4.1-13の要約または言い換えであるとする結論は性急に過ぎよう。

さらに、悪魔の力を押し返すという構想自体は、ヤコブ4.7に限らず、他の様々な資料にも見出される以上、これをキリスト教起源とする必要もない。そもそも古代キリスト教資料のテキストに言い表されている一定の思想のどの部分を「キリスト教」の範囲とするかは、文献

⁷ Maurice John-Patrick O'Connor, "The Devil will Flee: James 4:7, the Jesus Tradition, and the Testaments of the Twelve Patriarchs," in *Journal of Biblical Literature* 138.4, 2019, pp. 883-97.

⁸ J. S. Kloppenborg, "The Reception of the Jesus Traditions," in *The Catholic Epistles and the Tradition*, ed. by J. Schlosser, Leuven: Leuven University Press, 2004, pp. 93-141.

学上、困難である。また、言い回しが類似する場合、種々の証拠資料のテキスト間における文学的依存関係の確定には限界がある。「～と書かれているように (kathōs gegraptai…)」(ローマ 8. 36) やその類、「～によって言われたことが成就するためである (hina plērōthēi to phrēthen hypo…)」(マタイ 1. 22 他) などとった引用定式が用いられているならば、出典を特定し、あるいは、その引用の仕方における一定の解釈作業を跡付けることは可能であろう。しかし、そのような引用定式が用いられている場合でさえ、『コリントの信徒への手紙 1』(以下、第 1 コリント) 2. 9 のように、起源の異なるいろいろな要素を含む伝承の混合と考えられる引用もあり、その起源を文献学的に明らかにできない場合もある⁹。さらに、「暗示引用 (allusions)」の場合、いかようにも連想が働いて、その起源の特定はますます困難であると言わなければならない。フランスの文芸理論家ジュリア・クリステヴァが鋭く指摘するように、「いかなるテキストも引用のモザイクとして組み立てられている。いかなるテキストも別のテキストを吸収して変形したものである」¹⁰ という制約を免れない。そのことは、ヤコブ 4.7 のテキスト問題にもあてはまる。しかし、ジュリア・クリステヴァが指摘したテキストのモザイク性を認識しながらも、テキスト分析の制約の範囲を広げていく地道な試みが求められる。その試みを遂行する際、種々の関連テキストの相互比較から明らかにされる表現の一致点や類似点だけではなく、テキストの背景に想定される思想的潮流と社会状況を視野に入れる方法がテキスト間関係の分析の一助として有効であろう。こうした方法により、われわれは、特定の状況の中から紡ぎ出され、特定の状況に向って発せられたテキストの言葉に込められた古代人の息吹に触れることが期待される。

オコーナー論文は、ヤコブ 4. 7 を悪魔の誘惑の場面 (マタイ 4. 1-11/ ルカ 4. 1-13) の要約または言い換えであるとする主張を貫くために、逆に重大な論拠を失うことにもなる。というのは、オコーナー論文がヤコブ 4. 7 の起源とするマタイやルカの誘惑物語では、実際、悪魔は敗走していないからである。悪魔は、マタイ 4. 11 では、「離れた」とされ、他方、ルカ 4. 13 では、「身を引いた」とされている。「離れる」に相当するギリシア語の動詞 (aphienai) は、「後に残して去る」ことを意味する。物理的にその場を離れることは、必ずしも敗走ではない。「身を引く」に相当するギリシア語の動詞 (aphistanai) も敗走や降参ではなく、「近寄らない」、「遠ざかる」などを含意し、その場に戻る可能性が残されている。

ここでわれわれが考慮に入れなければならないのは、周知のルカの神学的構想である。ルカ版の誘惑物語の結びの句 (4. 13) ——「悪魔はあらゆる試みをやり終えて、時が到来するまで、イエスから身を引いた」——は、明らかに、22. 3 ——「そして、十二の数に属するイス

⁹ Klaus Berger, "Zur Diskussion über die Herkunft von I Kor. II. 9," in *NTS* 24, s. 271-283 参照。

¹⁰ Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, New York: Columbia University Press, 1991, p. 66.

カリオテと呼ばれるユダにサタンが入った」——と対応している。「悪魔」と訳される「デアボロス」は、「サタン」——ヘブライ語の「サターン」は「敵対者」または「告発者」の意——のギリシア語の同義語である。「悪魔」は、イエスの受難前夜、裏切り者ユダの中に入り込む仕方で再登場する。それがサタン再登場の「時」として描かれている点が重要である。「時」に相当するギリシア語の名詞「カイロス」は、「適切な時」を含意する。つまり、イエスを誘惑することに失敗した悪魔が逃げ去り、そのまま戻って来なかったわけではなく、「適切な時」、すなわち、戻るべき時に戻って来たのである。こうした枠組みにおいて、イエスに対する誘惑がサタンの第一攻撃として、そして、ユダの裏切りはサタンの第二攻撃として描かれている¹¹。このサタン不在の期間、イエスは、人々と交流しながら、「神の人」(セイオス・アネール)——“theios anēr”¹²——にふさわしい数々の輝かしい奇跡を行なう。H. コンツェルマンの卓越したルカ研究『時の中心』¹³が随所で指摘しているように、ルカは、誘惑後から受難前夜までの間におけるイエスの活動期間を「時の中心」として設定している。こうしたルカの神学的構想においては、サタンは決して敗走していない。オコーナー論文では、こうしたルカ神学固有の構想が十分には考慮されているとは言い難い。

しかも、誘惑場面を描いたマタイ 4. 1-11/ルカ 4. 1-13のテキストは、福音書研究の領域では、Q文書資料¹⁴に由来すると想定されている。Q文書資料の内容は一様ではなく、様々な異なる資料層が確認されている。そこには知恵文学的語録や預言者の語録などが混じり合っているが、この問題のテキストはいずれにも属さず、Q文書資料の編集段階で付加されたものと考えられる。しかし、その各部分は、Q文書資料の他のいろいろな箇所反映されている考え方——物質欲に支配されないこと、身一つで生きていく覚悟、神への絶大な信頼など——とも適合している¹⁵。このテキスト自体、イエスの言葉資料に属していながら、物語化へと傾いているがゆえに、マタイとルカの各福音書における物語の展開に役立てられているとも言えよう。

¹¹ サンパウロ発行『原文校訂による口語訳 聖書』(聖書フランシスコ会訳注、2015年第二刷)、207-209頁(注2)。

¹² 「神の人」という言い方の定式化が、『使徒言行録』(以下、言行録) 2. 22に認められる。「イスラエルの人たちよ! 以下の言葉を聞きなさい。ナザレ人イエス、すなわち、あなたたち自身が知っているように、彼を通して神(セオス)があなたたちの間で行った種々の力ある業、奇跡、並びに、しるしによって、神(セオス)によってあなたたちに示された人(アネール)」。言行録では、「神の人」としての奇跡行為は、使徒たちによって反復される仕方で継承されていく。ヘルムート・ケスター「ひとりのイエスと四つの原始福音書」『初期キリスト教の思想的軌跡』(J. M. ロビンソン、H. ケスター著、加山久夫訳、新教出版社、1975年)、263-269頁、295頁(注103)。

¹³ 田川建三訳『時の中心』(新教出版社)、25頁、49頁、263頁。

¹⁴ マタイとルカの各著者が採用したと想定されるイエス語録集は、「資料」を意味するドイツ語の単語“quelle”(クヴェレ)の頭文字“Q”を取って、聖書学上、「Q資料」と呼ばれる。このQ資料の文学類型や思想的特色に関する概略、及び、その復元されたテキストは、J. S. クロップンボルグ他著、新免貢訳『Q資料・トマス福音書——本文と解説』(日本基督教団出版局、1996年、15-51頁、52-112頁) 参照(原著: John S. Kloppenborg, Marvin Meyer, Stephen Patterson, Michael G. Steinhauser, *Q-Thomas Reader*, Sonoma: Polebridge Press, 1990, pp. 3-30, 31-74)。

二資料仮説に従って、マタイもルカもマルコを手本としているとするならば、両者ともマルコのテキスト（1. 12-13）を知っていたであろう。しかし、ルカはこれを採用せず、他方、マタイの著者あるいはマタイ学派は、天使がイエスに仕える場面——元来の Q 文書資料には含まれていない——をマルコのテキスト（1. 12-13）から付加した可能性がある。あるいは、このマルコのテキストを比較的分量の多い Q 資料文書の当該箇所（S. シュルツなど）、あるいは、イエスの生涯の一つの段階に関する描写（ディベリウスなど）とする学説が提唱されているが、意見はまだ一致していないのが現状である¹⁶。元の Q 資料文書に近いと言われるマタイ 4. 1-11 のテキストでは、ギリシア語訳旧約聖書（LXX）の箇所——『申命記』6. 13（⇒マタイ 4. 10/ルカ 4. 8）、6. 16（⇒マタイ 4. 7/ルカ 4. 12）、8. 3（⇒マタイ 4. 4/ルカ 4. 4）、『詩編』91. 11-12（⇒マタイ 4. 6/ルカ 4. 10）¹⁷——から忠実に引用される仕方ではなく口伝ではなく証言集のような文書資料からの引用¹⁸か——、悪魔の三度にわたる試みがイエスによって退けられている。これは、旧約聖書の文言の解釈作業を反映させている。ヤコブ 4. 7をこういう手の込んだ複雑なテキストの内容の言い換えと見なす判断は、このエピソードには見出し出されない「悪魔の敗走」を印象として読み込んだ結果にすぎない。むしろ、悪魔との対峙という紀元前から息づいているユダヤ教の伝統的モチーフを援用したヤコブ 4. 7の要求は、マタイ 4. 1-11/ルカ 4. 1-13のテキストから触発されたものではなく、そこに込められた気迫はヤコブの執筆動機——パウロが提示した信仰による救済の道筋が倫理的生活を不当に貶めている現状への危惧など——から生み出されたものであろう。

2. 文書としてのヤコブをめぐる諸問題

1) 「離散している十二部族」

ヤコブは、アレクサンドリアの神学者アタナシオス（295 頃-373 年）の『第三十九復活祭

¹⁵ J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia: Fortress Press, 1987, pp. 246-262.

¹⁶ Sigmund Schulz, *Q - die Spruchquelle der Evangelisten*, Zurich, 1972, s. 182-183.

¹⁷ 新約聖書学者クラウス・ベルガー（ハイデルベルク大学）によれば、「もしあなたが神の子であるならば」（マタイ 4. 3, 6）は、「神の子なら、十字架から降りて見ろ！」（マタイ 27. 40）と対応した定式的表現であり、その背後に、『ソロモンの知恵』2. 18——「義人が神の子であるならば、神は彼を受け入れ、反抗者たちの手から彼を救うであろう」——が想定される。この想定に基づいて、クラウス・ベルガーは、「もしあなたが神の子であるならば」（マタイ 4. 3, 6）という文言にイエスの十字架刑の意味の先取りを看取する。しかし、それは福音書の著者たち（マタイ、ルカ）の神学的構想——イエスが神から遣わされた者であることの正当性——であって、受難と復活という神学的枠組みを含まない Q 文書資料の元来の構想には適合しないであろう。Klaus Berger, "Zum problem der Messianität Jesu," in *ZThk* 71 (1974), s. 1-30. 特に, s. 11-12.

¹⁸ Krister Stendahl, *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament*, Lund: C. W. K. Gleerup, 1954, pp. 88f., 148f.

書簡』(367年)において「『普遍的(カトリカイ)』¹⁹と呼ばれる使徒たちの七書簡(epistolai Katholikai kaloumenai tôn apostolôn hepta)」²⁰——『ヤコブの手紙』、『ペトロの手紙1』、『ペトロの手紙2』、『ヨハネの手紙1』、『ヨハネの手紙2』、『ヨハネの手紙3』、『ユダの手紙』の七書簡——に含まれている。しかし、ヤコブは、その表題——「神と主イエス・キリストとの僕ヤコブから離散の十二部族に挨拶を送る」(1.1)——が示すように、「手紙」の体裁——「挨拶を送る」——を装っているものの、内容的に見ると、全体としては、「手紙」というよりも倫理的教えを集めた「小論文」的性格が強い作品²¹である。この表題はまた、ヤコブが特定の教会や個人に宛てられたものではなく、基本的教えを述べた「一種の回状」——「ディアスポラ書簡」²²という幻想的言い方もある——として使用された可能性を示唆する。「離散」と訳される「ディアスポラ」は元来、パレスチナ以外の土地に出て行き、そこに定住するようになったユダヤ人、すなわち、各地に散在するイスラエルの民、あるいは、「離散の地」を指している。この「ディアスポラ」という語に「十二部族」が付けられている以上、それは表現としては各地に散在している「ユダヤ人」を指す。表題における「ディアスポラのユダヤ人」という言い回しは、その元来の意味が拡大適用され、律法の制約から解放されて万人に共有される教えを奉じる各地のキリスト教徒一般を指していると考えられる²³。この想定を裏付ける例として、たとえば、「キリスト教徒」に対して「ユダヤ人」という名称が適用されている『ヨハネの黙示録』(2.9, 3.9)を挙げることができる。さらに、「散在の十二部族」という問題の表象は、『ペトロの手紙1』2.11において表明されているキリスト教徒たちの自己理解——本籍は

¹⁹「普遍的七書簡」(エピストライ・カトリカイ)という言い方は、『第三十九復活祭書簡』以前に完成していたエウセビオス『教会史』(最終的には325年頃成立)においてすでに用いられている(2.23.25)。また、『教会史』(5.18.5)が伝えているように、教会著作家アポロニオスは、モンタノス主義者を論駁する文脈において、「カトリケー・エピストレー」という言い方を用いた。195年に帰せられるこの単数形の表現は、複数形の「エピストライ・カトリカイ」で言い表される「普遍的七書簡」とは異なり、モンタノス派が書いたとされる著作を指しているにすぎない。

²⁰ギリシア語テキストはミーニュ版(vol. 26, Col. 1436)をウェブ上で参照(2020年9月30日、最終閲覧): https://earlychurchtexts.com/main/athanasius/festal_letter_39.shtml。

²¹ウィリアム・G・ドーティ著、土屋博・宇都宮輝夫・阿部包共訳『原始キリスト教の書簡文学』ヨルダン社、134頁。指示を与える機能を果たすことが意図されている「手紙」は、パウロ書簡がそうであるように、長文となる傾向がある。John L. White, *Light from Ancient Letters*, Philadelphia: Fortress, 1986, p. 19. パウロ書簡以外では、『ヨハネの黙示録』2-3章に収められている「七教会宛書簡」が、離れた場所にある信者共同体を叱咤激励し、アジア州各地の信者共同体を指揮・監督する意図を強く打ち出している。D. E. Aune, "The Form and Function of the Proclamations to the Seven Churches," in *New Testament Studies* 36: Number 2 (1990), pp. 182-204; Klaus Berger, "Apostelbrief und apostolische Rede: Zum Formular frühchristlicher Briefe," in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 65 (1974), s. 212-219.

²²田川建三『新約聖書 訳と註6——公同書簡／ヘブライ書』(作品社、2015年、79-99頁)は、この表題自体を後代の付加とし、「ディアスポラ書簡」という言い方に強い疑義を唱える。

²³Wilhelm Bousset, *KYRIOS CHRISTOS: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus: Fünfte Auflage*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, s. 290-291.

天にあり、この世には故郷を持たない「よそ者 (paroikos)」、「寄留者 (parepidēmos)」——とも符合する（『ヘブライ人への手紙』11. 13も参照）。この表題全体が元のヤコブのテキストには欠けていて、後に付加されたものであるとしても、その付加は、ヤコブが各地に散在するキリスト教信者共同体において広範囲に読まれることを意図した文書であることを表明し、その表明が宣教上の仕かけとしては効果的に機能したと考えられる。さらに、これらの表象の意味内容に加えて重要と思われるのが、古代において「ユダヤ人」であるかないかはもはや見た目では実際認識できなかった²⁴という観点である。表題における「散在の十二部部族」は文学的言い回しであって、見た目ですぐわかる「ユダヤ人」が想定されているとは考えにくいであろう。むしろ、広範囲にわたって各地に存在する他の異邦人「キリスト教徒」の存在も視野に入れられていると考えた方が、実態に即しているのではないだろうか。ヤコブの表題をめぐる諸問題は語義だけではなく、現実にも即して再検討することも必要と思われる。

「手紙」あるいは「書簡」は古来、有効な意思伝達的手段である。「手紙」に相当するギリシア語の単語（“epistolē”）は元来、紀元前5世紀の歴史家ヘロドトスの『歴史』（4. 10）においては、「命令」や「メッセージ」などを意味する²⁵。その動詞形“epistellein”は、「手紙を書き送る」だけでなく、「命令する」をも意味する。そのような「手紙」の機能を視野に入れるならば、離散する各地のキリスト教信者共同体は、折に触れての伝道者派遣だけではなく、互いに共有できる「一般原理的」——「カトリコス」の原意！——教えを収録したヤコブを回覧し、互いに遠隔地にありながらも、団結するように仕向けられたと想定しても差し支えあるまい。これはまさしく、「対面式伝道」ではなく、「リモート・コントロール式宣教」とでも言えよう。このように想定すれば、問題の表題が元のヤコブのテキストに付加された文学的意図と宣教的狙いが比較的よく説明できると考えられる。ヤコブは元々、レトリックの訓練を受けた人物による「小論文」的宣教文書として用いられたとも言えるわけである。

ここで思い起こされるのが、カエサル（紀元前100-前44年）と同時代を生きたギリシア系歴史家ディオドロスが著した『歴史叢書』（*Βιβλιοθήκη ἱστορικὴ*）における有名な記述²⁶である。ディオドロスは、法制定者が読み書きを優先的に重視するのは極めて適切であると述べ、読み書きが表現手段として社会においていかに有益であり、人生を確立するかを具体的に説いている。ディオドロスによれば、自然は命を生み出すが、一方、恵まれた人生を生み出す

²⁴ Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, University of California Press, 1999, p. 67.

²⁵ *Herodotus II: Books III and IV*, LCL, trans. by A. D. Godley, Harvard University Press, 1957, p. 208. “epistolē”が「手紙」を意味する用例は、ヘロドトスより後期に活躍した歴史家トゥキュディデスの『戦史』（1. 129）に確認できる（Thucydides, *Histories of the Peloponnesian War: Books I and II*, LCL, trans. by Charles Forster Smith, Harvard University Press, 1991, p. 216）。これが最古の使用例と言われている。William V. Harris, *Ancient Literacy*, Harvard University Press, 1989, p. 88.

²⁶ Diodorus of Sicily, *Book XII*. 12. 13, LCL, Harvard University Press, 1956, pp. 398-402.

のは文字による「教育」(paideia)である。実際、遠距離間にあっても、文書を通して、隣にいるかのように語ることが出来る。手紙はその最たるものである。ヤコブもまた、ディオドルスが言及した文書の機能を果たしたであろう。ヤコブがそういう文書であるがゆえに、その中で論じられている教会内の経済格差への対応は、信仰実践の課題としていろいろな異なる地域の各信仰共同体において共有される道が備えられることになったとも言えよう。

ヤコブのような論文調の文書の著者のみならず、物事を整理し、文書にしていく作業に携わるのは、文字を駆使する側の者たちである。新約聖書自体がそういう性質の文書である。そういう者たちが幅を利かせていく仕組みが、伝統維持に貢献し、国家を支える基盤を構成することにもなる。フランスの社会人類学者、民族学者レヴィーストロース(1908-2009年)は、南米の未開部族に関する実地調査の結果に基づいて、文字を権力者側の搾取の道具と見なし、文字が持つ機能、意味、弊害などについて鋭い観察を展開した²⁷。レヴィーストロースによれば、文字は隷従を容易にし、統制の強化を促進する。というのは、教育による文字の普及は、権力者たちが作った法律に人びとを従わせることに役立つからである。支配者側にとっては、支配される側は法律の文言を読んで知っていなければならない。さもなければ、まさに「アナキー」——支配がない状態——となり、国家そのものも機能しない。その国家の枠組みを相対化し、一丁字も知らぬ者たちの側に近代のシステムとその有様を語らせているのが、石牟禮道子の『西南の役伝説』(1980年出版)である。一丁字も知らぬ者たちは、文字を駆使する側とは対話不可能な関係にありながらも、多くの見えざる言葉を経験知として隠し持っている。それと同様に、ヤコブが想定している孤児ややもめなどの貧者たちは、パウロ神学批判の枠組みで論じられながらも、数々の言葉を隠して持っていたに違いない。しかし、そういう水準の言葉は論理として代弁されることはあっても、ヤコブには書き記されていない。つまり、ヤコブはあくまでも、作法として書く側の論理に立っているのである。信仰に実践が伴わないことの不合理と不公正を論じても、その議論においては孤児ややもめは不在なのである。彼ら・彼女たちが当事者として、経済的・社会的にも、気持ちの面でも実際は疎外されている中から声を発して、その声が生の証言として直接記録されているわけではない。つまり、孤児ややもめは、倫理を論じるための記号と化しているのである。こうした当事者不在の議論において、立派なレトリックを駆使して倫理を堂々と説いても、そこで表明されているメッセージは人間の心臓のように鼓動を打つわけではない。

こうした「文字批判」の観点をヤコブの分析に取り入れることにより、ヤコブの新しい読み方が可能となる。ヤコブは、貧困という社会経済問題を論じることによって、貧者を記号化し、その結果、他者化しているのである。Q資料文書資料に見出されるイエスの種々の言葉と

²⁷ 川田順造訳『悲しき熱帯(下)』中央公論社、1988年、169-170頁。

類似した言葉群がヤコブで採用されていても、貧者が貧者のまま論じられる対象であり続けている。その限りにおいて、倫理的勧告としてのヤコブは、イエスの思想行動に近い思想を言い表すレトリックを駆使した文学的成果である。しかし実際は、ヤコブの時代における各地のキリスト教共同体がイエスの教えを实践することの困難を抱えていたであろう。初期キリスト教を単純に無産階級運動と見なすのは適切ではない。貧しい人々の側に立つ生活実践を説いたイエスの急進的な生き方への記憶は、各地の新興キリスト教諸集団においても保持されたとしても、社会全体における階層間格差が各地のキリスト教共同体の内部にも反映され、軋轢が生じたことは想像に難くない。こうした環境の中でイエスの強烈なメッセージをいかに現実に適用していくかは、ヘレニズム世界における発展途上の初期キリスト教にとっては容易ならざる課題であったに違いない。そのことがヤコブにも反映されていると思われる。貧者や寡婦には配慮を怠らず、また、奴隷を虐待せず——奴隷をつけあがらせることもしないということも含む——、奴隷は奴隷のままにしておくことにより、社会的弱者からは服従、忠誠、および尊敬を要求し、社会的な格差を既成のものとして温存させることが出来る。ドイツの新約聖書学者ゲルト・タイセンが指摘するように、こういう巧みな仕掛けと手法——「愛の家父長制 (Liebepatriarchalismus)」または「温情の家父長制」——は、社会的強者に対してこそ有効に働く。しかし、それがまた、多様な層を包含する社会集団内における人と人との間の諸関係を形成することに資することにもなる²⁸。各地に散在したイエス後のキリスト教共同体は、富裕層に依存しつつ、この理念によって支えられた面は否定し難いと考えられる。

2) 「ヤコブ」

「手紙」あるいは「書簡」に相当するこの回状としてのヤコブに権威ある名前が冠せられているのは、その名前の影響力が文学的・宣教的戦略として意図されているからであろう²⁹。「ヤコブ」という名は、パウロもその権威を認めている「ヤコブ」、すなわち、「ペトロ」や「ヨハネ」と並んでエルサレム教会を指揮監督する「柱」と目される重鎮の「ヤコブ」である可能性を完全には否定し去ることはできないように思われる（ガラテヤ 2. 9、第 1 コリント 15. 7）。言行録 15. 13 や 21. 18 においては、問題の「ヤコブ」は、40 年代以降のエルサレム教団「最高指導者」³⁰として言及されている。また、上述の教会史家エウセビオス（263 頃-339 年）は、パレスチナ出身のユダヤ人キリスト教史家ヘゲシップス（-180 年頃）の『ヒュポムネー

²⁸ Gerd Theißen, "Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde: Ein Beitrag zur Soziologie in des hellenistischen Urchristentums," in *Studien zur urchristlichen Soziologie*, Tübingen: J. C. B. Mohr, s. 268f.

²⁹ この「ヤコブ」をイエスの弟「ヤコブ」と単純に結びつけることは出来ないとする主張もある。田川建三、上掲書、80-83 頁。

³⁰ 荒井献『使徒行伝 中巻（現代新約注解全書）』新教出版社、2014 年、218 頁。

マタ』を引用し、ヤコブが「義人」と呼ばれていたことに言及している（『教会史』2. 23. 4以下）。『トマス福音書』（語録12）においては、イエス後に頼られるべき指導者であり、啓示の一人の受け手³¹として「義人ヤコブ」の名が言及され、「彼のゆえに天と地とが生じた」とまでヤコブは称えられている³²。ヒッポリュトス『異端反駁』（5. 7. 1）においては、「主の兄弟ヤコブ」が教えを受けて、それをマリアンメー（＝マグダラのマリア）に語り伝えたと言われている³³。1945年発見のナグ・ハマディ文書に収められている『ヤコブのアポクリュフォン』、『ヤコブの第一の黙示録』、『ヤコブの第二の黙示録』の三文書においては、ヤコブは、救済者から啓示されたグノーシスの受け手とされている。特に、『ヤコブのアポクリュフォン』（16. 5-9）においては、ヤコブが各弟子を派遣し、「他ならぬこの私自身が（anok hōōt）」という言い方でヤコブがエルサレムに上ったことが強調されている³⁴。『ヘブル人福音書』は、第1コリント15. 7の証言——「その後、ヤコブに現れ…」——とは違って、復活者イエスは最初にヤコブに現れたと述べている³⁵。これらのテキスト上の諸事実は、イエスの弟「ヤコブ」という名が帯びている権威とその影響の広がりを示している。「ヤコブ」の名の影響圏内にある多種多様な信仰共同体——「ユダヤ人キリスト教」の系譜に連なる諸分派に限定する必要はないであろう——が各地に存在し、そこに向けて発信された初期キリスト教文書の一つがヤコブであったと想定される。

このような栄えある名前を冠せられ、各地の信者共同体宛文書を装った『ヤコブの手紙（Iakōbou Epistolē）』は、流麗な文体のギリシア語で書かれている。その生活史においてもエルサレムの枠内にとどまり続けたイエスの弟ヤコブがこの手紙の著者であるとは実際考えにくい。この手紙ではパウロの説いた「信仰による義」があからさまに批判され（2. 14-26）、パウロの教説との間に思想的隔りがあることは明らかである。そのことを考慮に入れば、手紙の成立時期は、1世紀末ヤコブ殉教（62年）後のある一定の時を想定しなければならないであろう。マールブルクの新約聖書学者 W. G. キュンメル（1905-1995年）は、成立年代を1世紀末とし、それ以上のことは言えないとしているが³⁶、2世紀成立の可能性もある。

³¹ Ernst Haenchen, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums*, Verlag Alfred Topelmann, 1961, s. 66.

³² Marvin Meyer, *The Gospel of Thomas: The Hidden Sayings of Jesus*, Harpersanfrancisco, 1992, p. 74.

³³ *Refutatio omnium haeresium | Hippolytus (Patristische Texte und Studien ; Bd. 25)*, ed. by Miroslav Marcovich, de Gruyter, 1986, p. 142.

³⁴ Ed. by James M. Robinson, *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices. Volume 1*, Leiden: Brill, 2000, pp. 52-53. このヤコブ伝承に関する評価については、荒井献『トマスによる福音書』（講談社、1994年、42-44頁）参照。

³⁵ Aurelio de Santos Otero, *Los Evangelios apócrifos*, Madrid, 2005, p.10.

³⁶ W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, trans. by Howard Clark Kee, SCM Press, 1975, p. 414.

3) パウロ批判

この手紙は、「完全な自由の律法」と評される「律法」に対する忠誠とその有効性を強調（2. 8-13）し、貧者尊重（2. 1-7）や富者批判（5. 7-11）を展開しているが、これらの構想はそれ自体、キリスト教独特のものとは言えない。さらに、「主イエス・キリスト」という言い方が使用されている二箇所（1. 1, 2. 1）を除けば、ヤコブがキリスト教文書でなくてはならない必然性があるとは言いきれないであろう。もっとも、「あなたたちが呼びかけられている美しい名」（2. 7）——「キリスト者」を意味する「クリスティアーノス」³⁷を指すであろう——という言い方から見れば、ヤコブがキリスト教文書であることは間違いない。

この手紙においては、いろいろな伝承素材が駆使され、それらがテーマに従って倫理的勧告として緩やかに結び合わされている。その倫理的勧告が、「信仰によって義とされる」とするパウロの考え方（ガラテヤ 2. 15-16）に対する激しい反対表明として展開されている。それは、信仰による救済が貧者救済という現実問題を回避する口実³⁸とされていることに対する強い疑念でもある。その点に関する限りでは、ヤコブの神学は、パウロのそれと緊張関係にあるどころか、対立関係にあると見るべきである。もっとも、新約聖書中、パウロ批判が見出されるのはヤコブだけではない。たとえば、『ペトロの手紙2』3. 16は、終末論に関するパウロの解釈を「難解な箇所（*dusnoëta*）」があると批判する立場を「ペトロ」の名で堂々として行ったこと³⁹、及び、キリスト教文書やユダヤ教文書に限らず、いろいろな文書が出回っていたことを示している⁴⁰。こうした文学情況の中で、「主の来臨まで耐え忍びなさい。…主の来臨がすでに近づいている。…審判者がすでに戸口の前で立っている」（5. 7-9）とするヤコブの終末論は、パウロのそれよりも直截簡明で、わかりやすいことは否めない。

³⁷ 言行録 11. 26 に見い出される「クリスティアーノス」という名称は、年代的には 40 年以降、パウロとバルナバが拡大・強化し、宣教活動の拠点としたアンティオキア教会の伝承にまでさかのぼる。荒井献、上掲書、179-181 頁。「クリスティアーノス」は、イエスの「弟子たち」に対して外部から付けられた一種のあだ名である。つまり、「弟子たち」はアンティオキアで初めて、「クリスティアーノイ」——「キリスト信奉者」を意味する造語——と「呼びならわされるようになった（*egēneto*…*chrēmatīnai*）」）。なお、言行録では、「キリスト教徒」を指す名称は他にもある——「主の名を呼び求める者」（2. 21）、「この道の者」（9. 2）など——。詳細は、「キリスト教再構築への新たな視座——『使徒行伝』を手がかりとして』『「キリスト者」が良き名前となる為に～“使徒行伝”に歴史の中の教会を問う～』（荒井献、桑原重夫、新免貢共著、関西神学塾、2010 年、115-287 頁）参照。

³⁸ Heikki Räisänen, *The Rise of Christian Beliefs: The Thought World of Early Christians*, Minneapolis: Fortress Press, 2010, pp. 164f.

³⁹ Karen King, *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle*, Sonoma: Polebridge Press, 2003, p. 140.

⁴⁰ 田川建三、上掲書、385-393 頁。「いろいろな文書」の存在は、最新版のネストレーアランド編『ギリシア語新約聖書』（第 28 版、2012 年）のテキストではなく、それ以前の諸版のテキストから窺われる。前者のテキストは定冠詞を付して、「いろいろな文書」の意味を「パウロ書簡」に限定させてしまっている。

しかし、ヤコブには、割礼や食物規程に関する言及はないので、パウロ神学との対立は必ずしも全面的なものではなかったかもしれない。たとえば、疑うことを知らない「信頼」という意味での「信仰」または「信 (pistis)」(1. 6) は、パウロの信仰理解——「イエス・キリストの信」(ローマ 3. 22) ——と矛盾するとまでは言えまい。というのは、この場合、両者とも、「信仰」または「信」に相当するギリシア語 (pistis) に定冠詞が付けられていないからである。一方、「信仰の実践」に関してパウロは「愛によって働く信仰」(ガラテヤ 5. 6) という抽象的な言い方を用いているが、ヤコブは信仰の実践の対象を明確にし、孤児ややもめ⁴¹ に対する配慮を具体的に要求している。孤児ややもめなどの貧者を救済する働きが、ヤコブでは、「信心 (thrêskeia)」(1. 27) と呼ばれている。その語は本来、念入りに宗教上の儀礼や規則を守るという意味での宗教実践を意味している。

さらに、ヤコブには、パウロと共通する課題が反映され、パウロが直面し、懸念していたことと共通の意識も見られる。たとえば、偽りの知恵がもたらす弊害——妬み、党派心、無秩序、低劣な行為など——に関する批判的言及 (3. 13-18) は、天の知恵を持っていると主張する者たち——彼らの「知恵」は「この世の命に生きるもの (pseukikos)」(フランシスコ会訳)、「悪魔的 (daimoniōdēs)」(3. 15) と評されている! ——に向けられている。これらの者たちは、パウロがコリントで論争した者たちと同種の主張——「自分たちはすでに救われている」など——を掲げていた可能性もあろう。というのは、パウロもまた、知恵を掲げるコリントの論敵に対して、「この世の命に生きるもの (pseukikos)」という同じレッテルを張っているからである。ヤコブは、伝統的なユダヤ教的倫理に基づいて、こうした主張を退け、キリスト者としての敬虔な歩みを奨励している⁴²。

4) 資料問題

ヤコブのテキストには、マタイやルカに共通するイエスの言葉資料 (以下、Q 資料) と類似する種々の言葉が信仰生活に関わる勧告として散りばめられている (1. 5, 4. 2c-3/ ルカ 11. 9/ マタイ 7. 7; 2. 5/ ルカ 6. 20b/ マタイ 5. 3; 4. 9/ ルカ 6. 21b/ マタイ 5. 4; 4. 10/ ルカ 14. 11/ マタイ 23. 12; 5. 1/ ルカ 6. 24-25; 5. 2-3a/ マタイ 6. 20/ ルカ 12. 33b; 5. 12/ マタイ 5. 34-37)。文体的に見ても、これらの言葉がマタイとルカに採用されている Q 資料文書に直接依存しているとは言い難い。ハイデルベルクの新興聖書学者 M. デイベリウス (1883-1947 年) は、勧告の枠組みの中に設定されている言葉群がヤコブ以前に定着していたと想定する⁴³。初

⁴¹ 「孤児」や「やもめ」に関する言及例は、ユダヤ教聖書、初期ユダヤ教文書、新約聖書、死海文書、使徒教父文書、ラビ文献、初期護教家の文書などにおいて広範囲に見い出される。

⁴² Helmut Koester, *Introduction to the New Testament: History and Literature of Early Christianity*, Philadelphia: Fortress, 1982, pp. 156f.

期キリスト教のイエス伝承に長年取り組んできたヘルムート・ケスターによれば⁴⁴、ヤコブに記されている勧告調の言葉群は、Q資料文書におけるイエスの諸々の言葉に類似していても、これに依存しているのではなく、むしろ、Q資料文書の編集者に材料を提供している可能性がある。これは、ヤコブに伝存されている諸々の言葉がマタイヤルカに共有されているQ資料文書のテキストに先行し、後者を前者の拡大とする大胆な仮説であるが、イエスの言葉伝承が広範に自由に広がっていく状況を想定すれば、根拠なしとするわけにもいかないであろう。

あるいは、オコーナー論文が自説の決め手として引き合いに出すJ. S. クロップンボルグ論文は、ヤコブの著者が身につけたレトリックの素養を想定して、ヤコブに見い出されるQ資料に類似したイエスの言葉群を文学的必要性に対応した「模倣 (aemulatio)」とする⁴⁵。しかし、類似した伝承群の塊の中から一つひとつの言葉を比較して、どの言葉がどの言葉のどの要素を模倣して言い換えているかを特定することは、いろいろな種類の糸が大量かつ複雑に絡みついた糸玉からその一本一本を解きほぐすような膨大な作業が要求されることになり、結局、恣意的判断を免れないと言えよう。

しかし、レトリックの訓練を正式に受けたヤコブの原著者がQ資料文書と類似するイエスの言葉を単に引用するのではなく、自分の文学的意図に合わせて巧妙に言い換え、散りばめたとするならば、この手紙は、貧困という教会共同体内における社会・経済問題を神学的議論の対象として扱っている水準の文書であるとも考えられる。つまり、ヤコブでは、実践的課題が神学的に——つまり、パウロ的信仰理解に対する批判を一つの主題として——議論されているのであって、そこにはやもめや孤児などの社会的弱者はリアルには受け止められていない。ヤコブは、上述のように、やもめや孤児などの社会的弱者を社会的弱者のまま居続けさせる家父長制の論理に立っている。ヤコブの資料問題を扱う際、こういう視点を欠くと、無味乾燥なテキスト分析に終わるのである。

3. ヤコブ4.7との類似例

- 1) 『ペトロの手紙1』(以下、Iペトロ) 5.8-9、『エフェソの信徒への手紙』(以下、エフェソ) 6.11

オコーナー論文は、ヤコブ4.7に類似する例として、以下の二箇所を挙げる。しかし、両箇所は、悪魔との対峙を描いているものの、悪魔と対峙する意図がヤコブ4.7とは基本的に

⁴³ Martin Dibelius, *Der Brief des Jakobus: 11. Aufl.*, herausgegeben und ergänzt von Heinrich Greeven, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, s. 269-270.

⁴⁴ 詳細な議論は、Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, SCM Press, pp. 71-75 を参照。

⁴⁵ J. S. Kloppenborg, *op. cit.*, p. 121.

異なる（下線は筆者による。以下、同様）。

Iペトロ5.8-9：⁸あなたたちは自己抑制し、目をさましていなさい。あなたたちの告訴人なる悪魔（ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος）が、吠える獅子のように、何かを食いつくそうとして歩いている。⁹あなたたちは、同じ苦難の数々が世におけるあなたたちの信者仲間⁹に負わせられていることを知って、この悪魔に立ち向かい（ᾧ ἀντίστητε）、確固たる信仰に立ちなさい。

エフェソ6.11：悪魔の企みに立ち向かうことができるために（πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στήναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου）、あなたたちは神の全武具を身につけなさい。

Iペトロ5.8-9は、それに先行する5節において七十人訳『箴言』3章34節（＝「神は高慢な者たちに敵対するが、へりくだる者たちには恵みを与えるであろう⁴⁶」）を忠実に引用し、へりくだりを説いている。その点では、同じ七十人訳『箴言』3章34節からの引用（6節）を含むヤコブ4.6-10と内容が極めて似ているように見えるが、厳密に読めば、そのへりくだりの姿勢が向けられる対象が全く異なることがわかる。Iペトロ5.7-9は、権力を有する「長老たち」——教会の秩序を維持する側——に対する「従順」を説き、迫害を悪魔との戦いと位置付けている。

Iペトロ5.6以下における「従順」の勧めは、使徒教父文書の中に収められている『イグナティオスの手紙——エペソのキリスト者へ』5.3——「『神は高慢な者たちに敵対する』。それゆえ、われわれは、神に従わせられるために、監督に敵対することのないように（mē anti-tassesthai）熱心に努めよう⁴⁷——に思想的に近いであろう。ここでも、七十人訳『箴言』3章34節からの引用が見られる。この個所において語呂合わせ、交差対句法、対照法などのレトリックを用いるイグナティオスの狙いは、マタイ18.19-20に示されているような仕方で集会を守り、監督に従う仕方での教会の一致を訴えることにある。2世紀初頭のキリスト教指導者イグナティオスの論理は、監督が仕切る集会に来ないことは傲慢であり、神はその傲慢を阻止し、神に従うように監督に従わねばならないということである⁴⁸。この論理は、悪魔を敗走させるほどの信仰の戦いを訴えるヤコブ4.7の勧告よりも、教会組織を取り仕切る側に対する従順を説くIペトロ5.7-9により近い。

⁴⁶ “ὑπερηφάνους ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν.” テキストは、A. ラールフス版（1935年）による。

⁴⁷ Karl Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1924, s. 84.

⁴⁸ William R. Schoedel, *Ignatius of Antioch : a commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia : Fortress Press, 1985, pp. 55f.

一方、エフェソ 6. 11 では、地上の権力を制御し、あるいは、人々の暮らしに影響を及ぼすと考えられている邪悪な霊に対する戦いが構想され、この過酷な戦いに持ちこたえるように勧められている。これは、教会共同体の空間を超えた宇宙規模の戦いであり、「悪しき者 (hopōnēros)」から次々と飛び来る火矢を迎え撃つ戦いであると比喩的に描写されている（エフェソ 6. 16）⁴⁹。これは、ヤコブ 4. 7 において勧められている悪魔との信仰の戦いとは次元が異なり、表現形式も著しい一致を示しているわけではない。

上記二例に対して、ヤコブ 4. 6-10 は、信仰共同体内における上下関係に基づく序列ではなく——「長老」に関する言及があるので、教会制度上の序列自体は機能しており、その点に関する限り、教会構成員同士の関係は対等ではない（5. 14）——、神に対してへりくだる信仰的な生き方を真摯に問いただしているのである。癒しを行う「長老」の働きは、「祈り」の力を源泉とすることが強調されている。ヤコブ全体の基調としては、I ペトロ 5. 7-9 や『イグナティオスの手紙——エパソのキリスト者へ』5. 3 のように、「長老」の地位が支配・被支配の関係の観点で構想されているわけではなさそうである。オコーナー論文は、ヤコブと第 1 ペトロやエフェソとの間に明瞭に認められるこうした文脈の違いを取り上げていない。

2) 『十二族長の遺訓』

最終的には 200 年頃に編集されたと考えられる旧約聖書偽典『十二族長の遺訓』（以下、遺訓）には、ヤコブ 4. 7 と類似する主題が見出される⁵⁰。以下、（ ）の兄弟関係の順序は遺訓の順序による。

シメオン（次男）3. 5：というのは、もし人が保護を求めて主のもとに逃れるならば、悪しき霊は彼から逃げ出し (apotrechei to ponēron pneuma ap'autou)、そして、心が快活になるからである。

イッサカル（五男）7. 7：わが子たちよ、お前たちもまた、これらを行なうがよい。そうすれば、ベリアルすべての霊はお前たちから逃げ去り (pan pneuma tou Beliar pheuksetai aph'humōn)、人間どものすべての悪行はお前たちを支配することはなく、心の単純さを持った人間たちと共に歩む天と地との神を自分の側に置き、お前たちはすべての野の獣どもを奴隷にするであろう。

⁴⁹ Heikki Räisänen, *op. cit.*, p. 143.

⁵⁰ ギリシア語テキストは、チャールズ版を参照。Robert Henry Charles, *The Greek Versions of the Twelve Patriarchs, edited from nine mss., together with the variants of the Armenian and Slavonic versions and some Hebrew fragments*, Oxford Clarendon Press, 1908.

ダン5.1 (七男):それゆえ、わが子たちよ、主の戒めを遵守せよ。そして、主の律法を守り、怒りから離れ、嘘を憎悪せよ。それは、主がお前たちの中にいましたもうためであり、ベリアルがお前たちから逃げ去るためである (pheuksetai aph'humōn ho Beliar)。

ナフタリ8.4 (八男):それゆえ、お前たちが善きことを自ら行なうならば、人々と天使たちはお前たちを祝福するであろう。そして、神はお前たちを通して異邦人の間で栄光を与えられ、悪魔はお前たちから逃げ去り (ho diabolos pheuksetai aph'humōn)、野獣どもはお前たちを恐れるであろう。そして、主はお前たちを愛するであろう。(そして、天使はお前たちにつくであろう。)

ベニヤミン5.2 (十二男):もしお前たちが善き行ないを続けていこうとするのであれば、汚れた霊どもはお前たちから逃げ去り (ta akatharta pneumata pheuksontai aph'humōn)、そして、野獣どもはお前たちを恐れるであろう。

これらの内、タルムードとミドラッシュによる新約聖書注解では、シメオン、ナフタリ、ベニヤミンの三例が言及されている⁵¹。

上記の例の下線部分において使用されている「逃げる」という語は、他の遺訓では、悪からの逃亡(ルベン5.5、ベニヤミン7.1)、敵の敗走(ユダ3.6, 7.7)、危機的状況からの逃亡(ナフタリ6.6、ヨセフ8.3)に関連している。「サタナース」(悪魔)は、不法行為を助長する霊と嘘を伴い(ダン3.5-6)、警戒を怠ってはならない敵(ダン6.1)であると描写されている。「サタナース」(悪魔)はまた、「憎しみの霊」と結託する(ガド4.7)。遺訓においてしばしば見出される「ベリアル」は、新約聖書では「サタナース」と同義語である(第2コリント6.15⁵²)。「ベリアル(Beliar)」に相当するヘブライ語(beliyya'al)は、単語としては「無価値」、「無益」、「滅び」などを意味する(たとえば、『詩編』41.9、『箴言』6.12, 16.27

⁵¹ Hermann L. Strack und Paul Billerbeck, *Die Briefe des neuen Testaments und die Offenbarung Johannis: erläutert aus Talmund und Midrasch. Bd. 3, 4.* unveränderte Aufl. München: Beck, 1965, s. 757.

⁵² パウロはその箇所では「義」と「不義」、「光」と「闇」、「キリスト」と「ベリアル」という組み合わせを列挙し、「メシアがいかにして反メシアとなろうか」という強烈な皮肉を効果的に言い表している。Hans Lietzmann, *An die Korinther III*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1969, s. 129. なお、紀元後70年以降の挿入部分と想定される『シュビラの託宣』(3.63)では、「ベリアル」が皇帝の家系(sebastēnoi)から到来すると述べられており、この「ベリアル」は「ネロ」を指していると多くの学者たちは想定する。J. J. Collins, "The Sibylline Oracles, Book 3," in *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 1: Apocalyptic Literature and Testaments*, ed. by James H. Charlesworth, New York: Doubleday, 1983, pp. 360, 363; 一方、後代の挿入とされる"sebastēnoi"を含む63-66行を削除すべきとする解釈する説もある。Emil Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ, Second Division: Volume III*, Hendrickson Publishers, 1995, pp. 283f.

など)。関連する語や観念は、「姦淫」(ルベン 4. 7, 11)、「悪霊」(レビ 18. 12)、「迷い」(レビ 3. 3、ユダ 25. 3)、「虚偽の君」(シメオン 2. 7)、躓きの原因(ルベン 4. 7)、「滅び」(ルベン 6. 3)、主の律法の反対物(レビ 19. 1、イッサカル 6. 1、ナフタリ 2. 6)、「怒り」(ダン 1. 7, 4. 7)、「空虚」(ナフタリ 3. 1)、同胞を取り返すために戦うべき「敵」(ダン 5. 10-11)、「邪悪」(アセル 1. 8)、「欲望」(アセル 3. 2, 6. 4)、「欲情」(ヨセフ 7. 4)、「闇」(ヨセフ 20. 2)、「悪」(ベニヤミン 7. 1) などである。

注目すべきことに、ナフタリ 8. 4 の「悪魔が逃げ去る」のギリシア語の言い回し(“ho diabolos pheuksetai aph’humōn”)は、ヤコブ 4. 7 の「悪魔が逃げ去る」とほとんど同じである。後者では、「悪魔(ho diabolos)」という主語が明示されていないが、文脈上、それが主語であることは明らかである。ヤコブと遺訓との類似性はこれ以外にも見出され⁵³、これまで学者たちが指摘してきたことである⁵⁴。しかし、最終的には 200 年頃編集されるまでにいろいろな要素が付け加えられた現行の遺訓とヤコブとの間における類似した言葉に限らず、たとえば、『箴言』2. 3-6 (⇒ 1. 5)、『ベン・シラの知恵』15. 11-20 (⇒ 1. 13 など)、『ソロモンの知恵』7. 27 (⇒ 2. 23) などのように、ユダヤ教倫理の影響を示唆する証拠例は他に多く見出される。

3) 『ヘルマスの牧者』

オコーナー論文は、悪魔との対峙という主題の類似例を以下に掲げる『ヘルマスの牧者』(以下、ヘルマス)⁵⁵の「いましめ」12. 4. 7、12. 5. 2、12. 5. 4 に見出す⁵⁶。

⁵³ たとえば、ヤコブ 1. 8 (=「二心の者(dipschos)は彼のすべての道において不安定である」)や同 4. 8 (=「二心の者たち(dipskoi)よ、心を清めよ」)をアセル 3. 1 (=「善と悪、二つの顔(diprosōpoi)を持ってはならない」)やダン 4. 7 (=「嘘を伴った怒りは二つの顔を持った悪(diprosōpon kakon)」)、ヤコブ 3. 8 (=「舌を制御することのできる者は人間たちの中には誰もいない。それは邪悪で、静止していることはないもので、死をもたらす毒(ios)に満ちている」)をガド 5. 1 (=「さて、憎しみは邪悪である。憎しみは嘘と結合して、真実に反して語り、小さなことを大きくし、光を闇とし、甘いものを苦いと言ひ、虚偽の告発を教え、怒りの感情を扇動し、戦い、暴力、ありとあらゆる食欲を起し、心を諸々の悪しきことや悪魔のような毒(ios)で一杯にするであろう」)、イッサカル 6. 1 (=「二心のなさ(haplotēs)を捨て去り」)とそれぞれ比較せよ。レビ 13. 1 (=「真心をもって、彼のすべての律法に従って歩みなさい」)における「真心をもって」(en haplotēti)——チャールズが採用したアルメニア語写本の読み。「(あなたたちの)心の単純さ」(α系ギリシア語写本)とか「魂(psuchē)の単純さ」(δ系ギリシア語写本)などの読みもある——は、「二心なく」と意味は近いであろう。

⁵⁴ Luke Timothy Johnson, *The Letter of James: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 37, New York: Doubleday, 1995, pp. 43-48.

⁵⁵ ヘルマスは、最終的には 2 世紀中期前後に成立したとされる黙示文学的作品である。2 世紀末のローマの公式見解を反映させた『ムラトリ断片』によると、ヘルマスは正典とは見なされなかったが、広く認知されていた。荒井献「使徒教父文書の世界」『使徒教父文書』(荒井献編)、講談社、1998 年、11 頁、479-480 頁。

⁵⁶ 私訳は、M. ホイッターの批評校訂テキスト(K. M. Whittaker, *Der Hirte des Hermas*, Akademie Verlag, Berlin, 1967, s. 24)に基づく。

12. 4. 7: というのは、この私は悪魔を支配する悔い改めの天使であり、お前たちと共にいるであろうからだ。悪魔は恐れだけを招来するが、彼の恐れに力はない。それゆえ、彼を恐れるな。そうすれば、彼はお前たちから逃げ去るであろう (pheuksetai aph'humon)。

12. 5. 2: 悪魔は、一途に神に望みをかけている神の僕たちに抑圧を加えることはできない。悪魔は彼らに対して戦うことはできる。しかし、彼らを打ち破ることはできない。お前たちが彼に立ち向かうならば、彼は打ち負かされ、恥じ入らされ、お前たちから逃げ去るであろう (pheuksetai aph'humon)。

12. 5. 4: このようにして、悪魔は神のすべての僕たちの方へ来て、彼らを試みる。信仰に満たされ、悪魔に毅然と立ち向かう人々がいると、悪魔は、入って行くための場所がなく、彼らから離れ去るであろう (apochōrei ap'autōn) …。

ヘルマスの社会的背景を視野に入れる時、これらのテキストに言及されている「悪魔」との対峙が単なる表象や観念ではなく、現実の課題が関連している事態が見えてくる。

ハイデルベルク大学教授ペーター・ランペ (Peter Lampe) は、古代教会において広範囲に読まれたヘルマスの背景に異なる社会階層間の軋轢を想定し、新しい解釈を展開している⁵⁷。ペーター・ランペによれば、再び富裕層を取り込むという教会側の戦略——二度目の悔い改めの機会の提供と、施しによる救いの約束の保証——がヘルマスにおいて展開されている。ヘルマスは、一方の側が他方を切り捨てる二分法的処置ではなく、切り捨てられる側を再統合させようとする初期キリスト教の実験の試みの具体的方法を提示している。そういう観点で、ヘルマスにおける悪魔の敗走というレトリックの社会的効果を考察する必要があるだろう。

最低限の食い扶持しかない経済的困窮者たち——孤児集団 (orphanoi)、やもめ集団 (chērai) などの貧者層 (penes; husterēmenoi; endeeis; peinoñtes) ——の存在を示す言及がヘルマスに数多く見出されるが⁵⁸、やもめや奴隷などの貧者に対する対応は、初期キリスト教世界では一様ではなかったと思われる⁵⁹。

さらに、ヘルマスの時代では、悔い改めて洗礼を受けた者がその後罪を犯した場合、これを

⁵⁷ Peter Lampe, *Christians at Rome in the First Two Centuries from Paul to Valentinus*, London: Continuum, 2003, pp. 90-99.

⁵⁸ 「幻」2. 4. 3; 3. 9. 2-6; 「戒め」2. 4-6, 8. 10 以下; 「たとえ」2. 5, 3. 7, 9. 26. 2, 27. 2 など。

⁵⁹ ヘルマスと同様、使徒教父文書に含まれる『ポリュカルボスの手紙』——ポリュカルボスは二世紀前半のスミルナの司教——4章3節では、やもめがきずなき犠牲獣にたとえられ、中傷、讒言、偽証、金銭欲などの悪から遠ざかることが、扶助を受けることとされている。これは明らかに、教会共同体の枠内における貧者救済である。

どう扱うかが神学的・实际的課題となった。その場合、問われたのは、社会的富裕層の振る舞いであった。ヘルマスのテキストから、畑 (agroï)、設備 (parataxeis)、建物 (oikodomai)、住み家 (oikēmata) を所有する社会的富裕層 (plousioi) の存在が想定される（「たとえ」 1. 2, 9、「幻」 3. 6. 5, 9. 6 など）。富者は、自らの富を誇り（「幻」 1. 1. 8, 3. 9. 6、「たとえ」 8. 9. 1 など）、贅沢三昧——「贅沢な飽食・暴飲・泥酔・不必要な種々の食糧」（「戒め」 6. 2. 5 など）にふけり、教会との結びつきが弱くならざるを得ない。ここで、二つの現実が浮かび上がってくる。一つは、貧困層に対する配慮が十分ではないということ、他は、教会活動に熱心ではない裕福なキリスト教徒たちが多く存在したということである。この二つの現実はい互いに結びついている。すなわち、貧者が飢えるのは、富裕層の信仰の底が浅く、教会活動に熱心ではないためである。ヘルマスの関心は、富裕なキリスト教徒たちを貧しい人々に対する責任ある行動をとるように仕向けることにある（「たとえ」 10. 4. 2-3、「幻」 3. 9. 2-6、「戒め」 2. 4, 8. 10-11、「たとえ」 1. 8-11）。この関心は、悔い改めて洗礼を受けた後、罪を犯した場合、二度目の悔い改めの機会を提供することをいかに神学的に論じるかという課題と結びついていた。悔い改めて洗礼を受けた以上、キリスト者としての生活は清いものでなければならない。こういう教会共同体の論理に立てば、二度目の悔い改めを無節操にそのまま認めることは、教会共同体への再度の受け入れ手続きとしては緩すぎる。ヘルマスは、第二の悔い改めをただ一度限りのこととして限定することにより、厳格主義的立場もちらつかせて、軽々しい悔い改めの乱用に警戒を促している。二度目の悔い改めに対するこうした厳格な姿勢は、ヘルマス以外にも、新約聖書中のいくつかの文書⁶⁰、他の使徒教父文書⁶¹、教父の著作⁶²に確認できる。

ヘルマスは、悔い改めの無節操な提供を戒めつつ（「戒め」 4. 1. 7-8）、厳格主義的立場と非厳格主義的立場との中間的・折衷的立場をも提示している（「戒め」 4. 1. 11, 4. 3. 1 以下、「幻」 2. 2. 4-5）。これにより、ヘルマスは、悔い改めへの召しが悔い改めの無節操な提供となることを回避し、悔い改めにふさわしい即時的な真剣な行動を富者に差し迫る仕方でも求めたと考えられる。この第二の悔い改めの機会が、富裕層の施しによる貧者救済によって実質化される。それは、世俗化した富裕層を再度教会活動に取り込み、教会共同体を再統合することを意図している。その再統合により、貧者救済への教会共同体の財政的基盤が確保される利点もある。そういう事情が、上に引用した「戒め」 12 の各箇所における勧告——「妥協することなく、油断することなく、悪魔と徹底的に戦えば、勝利する」というメッセージ——に深く関係しているであろう。

⁶⁰ 第1コリント5章、ヘブライ人への手紙6.4以下、10.26以下、12.16以下、第1ヨハネ3.6、言行録5.1-11。

⁶¹ バルナバの手紙16.8以下。

⁶² ユスティノス『対話』44.4、エイレナイオス『異端反駁』4.27.2。

4. ヤコブ4.7の起源

ヤコブ4.7がユダヤ教の伝承と関係があるとする説は、多くの学者たちによって採用されてきた⁶³。たとえば、七十人訳に収められている『トビト書』——紀元前3世紀ないし2世紀成立——6.16-18がしばしば引き合いに出される。確かに、そこには悪魔が去るというモチーフ⁶⁴を含む下記の記述が見出される。しかし、ヤコブ4.7との関係は厳密に吟味されるべきである。

¹⁶天使が彼に言った、「あなたの父親が、あなたが同族の中から妻をめとることについてあなたに命じた諸々の言葉を覚えていなかったのですか。さて、兄弟よ、私の言うことを聞きなさい。彼女（サラ）は君の妻になるのだから。そして、悪鬼の言葉を心に留めないがよい。今夜、彼女（サラ）は妻としてあなたに与えられるのであるから。¹⁷そして、花嫁の部屋に入ったならば、薫香の灰を取り、魚の心臓と肝臓からその上に供し、燻しなさい。¹⁸そうすれば、悪鬼は臭いをかいで逃げ出し、金輪際戻って来ないであろう。そして、あなたが彼女のところに行った時、あなたたちは一緒になって立ち上がり、あわれみ深い神に助けに来てもらいなさい。そうすれば、神はあなたたちを救い、あなたたちをあわれんでくださるであろう。恐れてはいけない。彼女（サラ）は永遠にあなたに備えられているのだから。そして、あなたこそが彼女を救い、彼女はあなたと共に歩むようになるであろう。そして、彼女からあなたに子が生まれると私は思う」⁶⁵。

悪鬼の働きを描いたこの記述からは、自らの信仰をもって悪魔に立ち向かう気迫が漂っているヤコブ4.7との直接的な関連性は見出し難い。『トビト書』の当該箇所には、悪鬼の存在に対する素朴な感情も含む紀元前2世紀のユダヤ教の敬虔な信仰が反映されている。悪鬼が逃げ出す処方箋として、魚の心臓と魚が用いられているのは、興味深い。「肝臓 (hēpar)」と「心臓 (kardia)」は臓器であるにとどまらない。「肝臓」は人間の生命の活力の座であり、「心

⁶³ James Hardy Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of James*, ICC, New York: Scribner's Sons, 1916; repr., Edinburgh: T & T Clark, 1948, pp. 268-269; Marin Dibelius, *op. cit.*, s. 270-271.; A. deSilva, *The Jewish Teachers of Jesus, James, and Jude: What Earliest Christianity Learned from the Apocrypha and Pseudepigrapha*, Oxford University Press, 2012, p. 249.

⁶⁴ 悪魔が去るというモチーフ自体は、1世紀のユダヤ人歴史家ヨセフスが『ユダヤ古代誌』(8.47-48)に伝えているユダヤ人悪魔祓いエレアザルに関するエピソードにも見られる(訳文は、R. ハイリゲントール著、新免貢訳『イエスの実像を求めて——現代のイエス探求』教文館、1997年、132頁に掲載)。エレアザルは、効能があるとされる一本の根がはめ込まれた小道具としての指輪、魔術的言葉などを用いている。災いをもたらすと考えられている悪霊の退治は、古代社会では、いろいろな仕方である程度広まっていたと考えられる。

⁶⁵ A. ラールフス版(1935年)による。

臓」は生命のみなぎる力の座である⁶⁶。同じ初期ユダヤ教文学に属する遺訓では、「肝臓」は「戦いの霊」の座でもある（ルベン 3. 4; ナフタリ 2. 4）。それに対して、ヤコブ 4. 7は、悪鬼を追い払う処方箋——古代近東世界では種々異なる処方箋が広範囲に見られる——を問題にしているのではない。さらに、「恐れてはいけない」というお馴染みの言い方は、神顕現の場面でよく見られるが（ルカ 1. 13, 30）、ヤコブ 4. 7は、神顕現の文脈とは無関係である。しかし、スコット・マックナイトが自身の敬虔な信仰——悪魔に対する抵抗は、祈りと動じることのない神に対する服従を伴なうとする——を反映させた注解書において指摘しているように⁶⁷、悪しき霊の敗走を描いたトビト 6. 8、8. 1-3、遺訓における上述の類似例（「遺訓イッサカル」7. 7; 「遺訓ナフタリ」8. 4; 「遺訓ダン」5. 1; 「遺訓ベニヤミン」5. 2）、「遺訓シメオン」3. 5——「もし人が避難を求めて主のところへ逃げ去るならば、悪しき霊はその者から走り去り、彼の気は軽やかになる」——は、ヤコブがユダヤ教的倫理の世界観や表現形式からかけ離れていないことを示していると解することができよう。

クレイグ・エヴァンスは、「悪魔が逃げ去る」という文言を言い表したギリシア語本文が極めて似かよっているヤコブ 4. 7とナフタリ 8. 4について、後者が後代におけるキリスト教側の挿入であるというよりも、前者が後者の引用である可能性が高いとする⁶⁸。しかしまた、クレイグ・エヴァンス自身が認めているように、ヤコブ 4. 7がナフタリ 8. 4に由来するという説の反証になる資料もある。というのは、「ベリアル」——「悪魔」の別名——が死海文書では繰り返し言及されており（たとえば、『宗教要覧』1. 18、『戦いの書』1. 13など他多数）、敵対者の敗走という主題は『戦いの書』3. 5-6（＝「…敵を追い散らし、すべて義を憎む者を敗走させる神の力と神を憎む者どもに対する憐れみの拒絶…」⁶⁹）にも見出されるからである。また、「野獣」は、『エゼキエル書』（34. 4, 8）では、「羊の群れ」を餌食にする悪しき権力の仲間である。マルコ 1. 13においては、イエスがサタンの試みに会い、野獣たちが共に居て、天使たちが仕えている。悪魔の敗走に関するヤコブ 4. 7の描写は、これらの多様な表象群の反映と見ることもできよう⁷⁰。それはともかくも、クレイグ・エヴァンスは、彼以前の現代の注解者たちと同様、遺訓からイエス伝承、ヤコブへと展開する流れを想定している。オコーナー論文は、これとは逆の展開を想定し、ヤコブとナフタリの遺訓の両者が別の資料、すなわち、

⁶⁶ Carey A. Moore, *TOBIT: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, New York: Doubleday, 1996, p. 207.

⁶⁷ Scot McKnight, *The Letter of James*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 2011, pp. 348-349.

⁶⁸ Craig Evans, "Exorcisms and the Kingdom: Inaugurating the Kingdom of God and Defeating the Kingdom of Satan," in *Key Events in the Life of the Historical Jesus: A Collaborative Exploitation Context and Coherence*, ed. Darrell L. Block and Robert L. Webb, WUNT 247, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, p. 161.

⁶⁹ 日本聖書学研究所編『復刻 死海文書——テキストの翻訳と解説』山本書店、1994年、131頁。

⁷⁰ Craig Evans, *ibid.*

マタイやルカの悪魔の誘惑物語に依存している可能性を支持する。

さらに、オコーナー論文は、ヤコブ 4. 7 がマタイやルカの悪魔の誘惑物語に依存している可能性を論証するために、聖像破壊運動に反対する論陣を張ったギリシア教父ダマスコスのヨハネ（657?-749年）の『サクラ・パラレラ』——道徳・修徳生活に関する聖書と教父文書からの抜粋集——を引き合いに出す。そこでは、第1ペトロ 5. 8-9 と並んでヤコブ 4. 7 が引用され、悪魔とイエスとの議論に関する記述がマタイ 4. 1-10 に基づいて再現されている⁷¹。オコーナー論文は、マタイ 4 章の誘惑場面を「全部」(in full) 反映させているとしているが、これは事実ではない。『サクラ・パラレラ』の該当箇所では、マタイ 4. 6 における詩編 91. 11 以下の引用部分は見当たらない。ヤコブ 4. 7 を引用した『サクラ・パラレラ』の問題の記述が誘惑場面の反映とするのは、過度の読み込みであろう。『サクラ・パラレラ』では、ヤコブ 4. 7、第1ペトロ 5. 8-9、マタイ 4. 1-10 が意図的に結び合わせられる仕方では解釈されているのであって、文学的依存関係をここに想定するのは無理がある。『サクラ・パラレラ』は詞華集という文学的性格のゆえに、いろいろな言葉が混じりあっていると見るべきであろう。

オコーナー論文はまた、12世紀のビザンチンの神学者ミカエル・グリユカスの『聖書に関する種々の疑問を取り扱う諸章』を引用する。そこでは、ヤコブ 4. 7 の言葉をイエスに帰し、「～と言われている」という導入句 (phēsi) によってマタイ 17. 21 (=「この種のことは祈りと断食による以外は出ていかない」と結び付けている。悪霊のこの種のもは祈りと断食によってでなければ追放されないとイエスによって言われているように、われわれは心揺るがずに敵とその策略を追い払う。悪魔に抵抗せよ、そうすれば、悪魔は逃げ去るであろうと言われている。しかし、ミカエル・グリユカスのこのような見解は、ヤコブ 4. 7 とイエス伝承とを結び合わせる一種の解釈技術であり、前者が後者に依存していることを示すものであると言いが難い。

上述の諸例は、ヤコブ 4. 7 を誘惑物語や他の聖書箇所と結びつける解釈が連綿と展開されてきた伝統として理解されるべきであろう。また、誘惑物語や、それと関連付けられてきたヤコブ 4. 7 などの諸伝承は長年にわたって記憶されてきたであろう。そういう記憶伝承の実例を挙げていけば、膨大な記述となる。その典型例が、約八百頁にも及ぶデイル・アリソンの批評学的ヤコブ注解⁷²である。デイル・アリソンは、語句の細かい説明に加えて⁷³、記憶引用に頼った讚美歌作者 I. ワッツ (1674-1748年) まで引き合いに出している。オコーナー論文は

⁷¹ Iohannes Damascenus, *Sacra parallela*, Documenta Catholica Omnia, 2006, pp. 195-196.

⁷² Dale C. Allison, Jr., *A critical and exegetical commentary on the Epistle of James*, London: Bloomsbury, 2013.

⁷³ デイル・アリソンは、『第一マカベア書』6. 4 における言い回し——「(アンテイオコス 4 世に) 戦いに挑んで、(アンテイオコス 4 世が) 敗走する」——に基づいて、「抵抗」と「敗走」の組み合わせが伝統的な戦闘場面の記述であると指摘する。Dale C. Allison, Jr., *op. cit.*, pp. 625.

その中身を原資料にあたって、その内容を明らかにしているが、記憶伝承は、記憶に基づく限り、文献学的に証拠づけることはできない。ヤコブ 4. 7 の「悪魔は逃げ去るであろう」といったような暗記しやすい簡潔な文と、遺訓やヘルマスとの間に直接的な文学的依存関係を想定することは慎重であるべきである。それは立証不可能であり、想像の域を出ない。むしろ、「悪魔は逃げ去るであろう」という言葉は、人口に膾炙して共有され、時空を超えて広範囲に記憶されていたかもしれない。さらに、デイル・アリソンの注解書は、カトリックの姿勢——ヤコブ 4. 7 に依拠して「主導権はわれわれの側にあつて、その後に神の恩寵が続く」とする——に対する反論の必要性を説いた宗教改革者カルヴァンも取り上げ⁷⁴、その結果、注解書が注解書の取り扱う範囲を超えて、キリスト教伝承のデータベースの資料集、あるいは、伝承記憶の集積と化すことになる。

最近では、ヤコブ 4. 7 と『ヨブの遺訓』——紀元前 1 世紀～紀元後 1 世紀成立——との密接な関係を指摘する研究もある⁷⁵。『ヨブの遺訓』においては、ヨブがいろいろな人物——物乞い（6. 1-7. 13）、ペルシア王（17. 1-6）、パン売りなど（23. 1-11）——に扮した悪魔の執拗な試みに直面しながらも、その試みをその都度跳ね返し、悪魔を離れさせることに成功する。しかし、わずか 12 語から構成されるヤコブ 4. 7 の勧告を、変装した悪魔がヨブを誘惑することを描いた『ヨブの遺訓』の筋書きと結びつけるのは、テキスト上困難である。というのは、ヤコブ 4. 7 がいろいろな倫理的言葉の一つとして記されているのに対して、『ヨブの遺訓』は長文の物語形式であり、両者は互いに文学類型を異にしているからである。オコーナー論文は、ヤコブ 4. 7 が『ヨブの遺訓』を前提とするならば、それと同じ仕方で、ヤコブ 4. 7 の背景に誘惑物語を想定することも可能であると主張する。この試みは、目下のところ成功しているとは言い難い。変装というモチーフは、ヘレニズム的ユダヤ教文学作品『ヨセフとアセネト』、「驚くに値しない！ 悪魔が光の天使に偽装する！」とパウロが激情を込めて訴える第 2 コリント 11. 13-15——紀元前後の成立と想定される『アダムとエヴァの生涯』（9）には、「サタンが天使の輝きに自らを変容させる（Sathanas transfiguravit se in claritatem angeli）」⁷⁶ という類似した言い回しが見出される！——、「キューピッドとプシケー」を記したオウィディウス『変身物語』やアプレイウス『黄金のロバ』（4. 28-6. 24）などのラテン文学、ミルトンの『失樂園』（第三部）などにおいても受け継がれ、いろいろな要素を吸収したテキスト

⁷⁴ Dale C. Allison, Jr., *op. cit.*, pp. 590f.

⁷⁵ Dr. David A deSilva, *op. cit.*, p. 248f.

⁷⁶ *Vita Latina Adae et Evae. Synopsis vitae Adae et Evae: Latine, Graece, Armeniace et Iberice, cvra et stvdio Jean-Pierre Pettorelli; adivvante et opvs perficiente Jean-Daniel Kaestli, Brepols, 2012, p. 294.* 第 2 コリント 11. 14 のウルガタ訳テキストでは、“ipse enim Satanas transfiguratur se in angelum lucis” と記されている。

に刻印されている。このことは、オコーナー自身が別の論文⁷⁷で具体的資料に基づいて論じている通りである。広い文脈で慎重にとらえるならば、ヤコブ 4.7 は、悪魔との対峙というおなじみのテーマを、『ヨブの遺訓』や、共観福音書に伝えられる「荒れ野における試み」（マタイ 4.1-11/ルカ 4.1-13/マルコ 1.12-13）とも深く共有していると考えることができよう。ただし、悪魔は、後者のテキストにおいては、『ヨブの遺訓』の場合とは違って、変装などの小細工をせず、不動性を保ちながら堂々とイエスと渡り合っている。このモチーフの共有は悪魔との対峙という伝承材の共有であり、文化史的意義も高いと見なすべきである。

結びに代えて——未来形動詞“pheuksetai”の含蓄——

「逃げ去るであろう」と訳されるギリシア語の未来形動詞“pheuksetai”——原形は“pheugein”——の含蓄をここで確認しておきたい。アッチカ方言では、“pheugein”などのギリシア語の一部の動詞の未来形には中間態的な意味合いが付与されていると言われている⁷⁸。その用法は、ホメロス時代にまでさかのぼるが、新約時代にも廃れることはなかったらしい。そのことを考慮に入れると、「逃げ去るであろう」は、「将来的に悪魔が逃げ去ることになる」という単純未来の趣旨ではなく、「悪魔は自ら進んで逃げ去るであろう」という中間態的な意味を帯びているとも考えられる。本文批評の原則——「難解な読み方は安易なものに優先する」——を最初に確立したルター派敬虔主義の学者 J・A・ベンゲル（1681-1752 年）⁷⁹ の 1742 年出版の *Gnomon Novi Testamenti* (tertia editio, London, 1862, p. 893) のラテン語版では、「悪魔は逃げ去るであろう」は、「悪魔は打ち負かされた者のように (ut superatus)」、ドイツ語版 (*Gnomon. Band II: Briefe und Offenbarung*, J. F. Steinkopf Verlag Stuttgart, 1970, s. 733) でも同様に、“wie ein Bestiegter” (= 「打ち負かされた者のように」) と説明されているが、英語訳版は、イギリスの本文批評家ヘンリー・アルフォード（1810-1871 年）の注釈を付して、この言い回しに「悪魔は必ず逃げ去ることになる」「悪魔は逃げ去らねばならない」という話者の命令口調の強い意志を読み取る。それによると、この「逃げ去るであろう」という未来形は、“will flee”ではなく、“shall flee”と言い表され、ヤコブの著者の意図が込められていることになる⁸⁰。これは、この未来形の含蓄をとらえている補足説明として評価できる。田川氏は、自

⁷⁷ Maurice John-Patrick O' Connor, “Satan and Sitis: The Significance of Clothing Changes in *the Testament of Job*” in *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 26 (2017), pp. 305-319.

⁷⁸ F. Blass & A. Debrunner, trans. by Robert W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, University of Chicago Press, 1961, §.77; J. H. Moulton, *A Grammar of the New Testament. Volume 1: Prolegomena*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1967, pp. 154f.

⁷⁹ 本文批評における J・A・ベンゲルの貢献については、B. M. メッツガー著、橋本滋男訳『新約聖書の本文研究』1983年改訂二版、新教出版社、127-129頁を参照。

分たちと見解を異にする者を排除し、肥え太る「高ぶる者」を批判する文脈においてヤコブの著者は、「謙虚であれ」、「悪魔に逆らえ」と「高ぶる者」を痛罵していると解する⁸⁰。ヤコブでは、身分の低い者たちや貧しい者たち——奴隷、やもめなど——に対して、権力者に従う「謙虚」が勧められているのではなく、神の前に低くされて生きていく姿勢が「高ぶる者」に厳しく問われている。上述の J・A・ベンゲルは、「高ぶる者」の振る舞いの特徴を「傲慢 (Hoffart)」、「高慢 (Hochmut)」、「妬み (Neid)」と畳みかけるように評することにより、ヤコブの著者の真剣な批判をうまく引き出している。しかし、J・A・ベンゲルは、「悪魔に立ち向かえば、悪魔は逃げ去る」という言葉を「喜びの言葉」と評し、これを第 1 ヨハネ 5. 18 (=「すべて神から生れた者は罪を犯さないことを、わたしたちは知っている。神から生れたかたが彼を守っていて下さるので、悪しき者が手を触れるようなことはない」と結びつける。これは、ヤコブの文脈から離れて、聖書の言葉を聖書の言葉で解釈する典型例の一つである。

「逃げ去るであろう」という言い方に加えて、「神に従いなさい。そして、悪魔に立ち向え」という言い回しにも注目しておきたい。「従え (hupotagête)」は、「従う (hupotassein)」という動詞の受動態のアオリスト時制の命令形である。直訳すれば、これは「(今この時点で)従わさせられよ」となる。「何かの権威の下に置く」という従属関係の含蓄(「ユダの遺訓」21. 2 参照)とアオリスト時制の語調を考慮に入れるならば、悪魔と対抗するために「今、この時点で神に従い、神と同調し、共同戦線を張る」という戦闘姿勢がそこに漂っている。また、「立ち向かえ (antistête)」は、「立ち向かう (anthistanai)」という動詞のアオリスト時制の命令形であるが、これも同様に「今この時点で即座に立ち向う」緊急性が込められているであろう。注目すべきことに、ヤコブ 4. 7 に続く 8-10 節における動詞の命令形——「神に近づけ (engisate tō theōi)」、「手を浄めよ (katharisate cheiras)」、「心を清めよ (hagnisate kardias)」、「苦しめ (talaipōrēsate)」、「悲しめ (penthēsate)」、「泣け (klausate)」、「あなたたちの笑いを悲しみに、そして、喜びを落胆に転換せよ (ho gelōs humōn eis penthos metatrapētō kai hē chara eis katēpheian)」、「主の前にへりくだれ (tapeinōthēte enōpion tou kuriou)」——はいずれもアオリスト時制である。この 8-10 節は、「悪魔に立ち向かう」ことに伴う種々の体験を見越した緊急勧告として、ヤコブ 4. 7 と文脈上、しっかり結び合わされている。

とにかく、ヤコブの文脈における「悪魔に立ち向かえば、悪魔は逃げ去る」という言葉は、神の前に真剣に生きる姿勢を焦眉の急を告げる事態として言い表していることは確かである。しかし、ヤコブ 4. 7 がマタイ 4 章 1-11 節やルカ 4 章 1-13 節に伝存されている誘惑物語の要

⁸⁰ John Albert Bengel, *New Testament Words Studies*, Grand Rapids: Kregel Publications, 1971, p. 717.

⁸¹ 田川建三、上掲書、204-205 頁。

約、言い換え、あるいは、模倣であるなどとは簡単には結論できない。

〔付記〕

本稿執筆に際して用いた諸資料の入手に伴う諸経費は、2020年度本学研究助成Dに負うていることを断っておく。

A Philological Approach to the Theme of the Devil Fleeing

Mitsugu SHINMEN

The present paper focuses upon James 4. 7 and its related early Jewish and Christian documents. James 4. 7 says, “Submit yourselves therefore to God. Resist the devil, and he will flee from you”. It recalls closely *T. Simeon* 3. 5, *T. Issachar* 7. 7, *T. Dan* 5.1, *T. Naphtali* 8.4, and *T. Benjamin* 5. 2, from *the Testaments of the Twelve Patriarchs*, as well as *I Pet.* 5. 8-9 and *Ephes.* 6. 11, from the New Testament, and *Herm. Man.* 12. 4. 7, 12. 5. 2. from *the Apostolic Fathers*. It should be noted that several passages from *the Testaments of the Twelve Patriarchs* in particular provide compelling connections to *James* 4. 7. Both documents, which use markedly similar Greek constructions such as “ho diabolos pheuksetai aph’humōn”, describe the devil or Beliar as an inimical entity which human beings are encouraged to resist and cause to flee because of moral action. The striking similarities demonstrate clearly that they share the developing literary milieu of the second century. Most recently, M. John-Patrick O’Connor (Princeton Theological Seminary) argues in his philological paper entitled, “The Devil will Flee: James 4:7, the Jesus Tradition, and the Testaments of the Twelve Patriarchs,” (*JBL*138, no. 4, 2019, pp. 883-897) that the image of a fleeing devil in *James* 4. 7 may summarize the story of Jesus’ Temptation in Matt. 4. 1-11/ Lk. 4. 1-13. We may safely say, however, that an inter-textual analysis of these Greek texts make us find it difficult to ascertain the very origin of *James* 4. 7. When we explain James’ use of the Jesus tradition, such as the Temptation of Jesus, determining the point of origin requires cautious consideration. In his suggestive article (‘The Reception of the Jesus Traditions,’ in *The Catholic Epistles and the Tradition*, 2004, pp. 93-141.), John S. Kloppenborg introduces the rhetorical category of *aemulatio*, and observes that the author of *James* employs the rhetorical techniques of paraphrase and *aemulatio* in his reproduction of the early Jesus tradition. This document was composed in such a scribal environment, so that his audience may appreciate the application of ethical commands to a new rhetorical situation.

The Letter of James opens with typical epistolary greetings, whereas, it has no comparable ending, which we find in the other letters contained in the New Testament. It may be a letter in literary form only, not a real piece of correspondence. Therefore, *James* is often referred to as a paraenetic encyclical.

“James” is mentioned in its opening address, and has traditionally been identified as ‘James, the brother of Jesus’ (Gal. 1. 19). He became the leader of the church in Jerusalem (*Acts* 15. 13; 21. 18), and was martyred during the years before the outbreak of the First Jewish War (66–70 C. E., *Antiquities* 20. 200). His name was widely remembered and revered in early Christianity. It is no wonder that his name may have been used in several other early Christian documents, whether canonical or extra-canonical, in order to preserve his legacy and give authority to their respective documents. The very general nature of its contents, however, makes it difficult to attach it positively to a specific time and place. Many scholars, in addition, have raised doubts about ‘James, the brother of Jesus’ as author because of its cultured Greek. It is scarcely conceivable that ‘James, the brother of Jesus’, who remained faithful to the Law, could have spoken of ‘the perfect law of freedom’ (1. 25) without mentioning even implicitly any cultic-ritual requirements.

Letters, or, documents, as Diodorus Siculus, an ancient Greek historian articulates in his *Bibliotheca Historica* (xii.13), enable us to communicate with those who are widely separated in space, as if they were just at our side. Our document as ethical teaching, stringing together unrelated admonitions, may perform such a communicative function and contribute to orderly life in various faith communities called ‘the twelve tribes in the dispersion.’ It may be symbolic language for the universal Christian community without legal limitations. Taken as a whole, *James*, as Christian wisdom literature, projects a polarized religious outlook and thus may be used on every occasion.