

博士論文

新生のイスラエルを視た者
－祭司エゼキエルと「再活性化運動」－

同志社大学大学院
神学研究科博士後期課程

北村 徹

目次

略号表および凡例	IV
はじめに エゼキエルの再評価の必要性と可能性	1
1 章 テキストの特徴について：「統一性」と「同質性」.....	3
1-1. 研究史の概観	3
1-2. テキストの特徴：「統一性」と「同質性」.....	5
1-2-1. 編集史に関する研究史	5
1-2-2. エゼキエル書の統一性、著者性、編集史について.....	6
1-2-3. テキストの特徴と現在の研究動向.....	15
1-3. テキストの特徴に則した研究の紹介.....	16
2 章 人物像の特徴について：「病的」な人物像	23
2-1. 精神病理学・心理学的アプローチの研究史	23
2-2. 現在の研究動向	26
2-2-1. 「PTSD」としての理解	26
2-2-2. 「トラウマ文学」「文学的人物像（虚構）」としての理解	30
2-3. 特徴に則したエゼキエル研究の必要性と可能性	34
3 章 特徴に則したモデルの提示：「再活性化運動」について	36
3-1. 「再活性化運動（Revitalization Movement）」について.....	36
3-1-1. 再活性化運動の詳細	38
3-1-2. 再活性化運動の差異における多様性と側面	45
3-2. 再活性化運動における「預言者」の体験：創造性・人格の変容・治癒	47
3-2-1. 再活性化運動における「預言者」の体験	48
3-2-2. 特殊な創造過程：シャーマニック・イニシエーション／創造の病 ...	51
3-2-2-1. 「シャーマニック・イニシエーション」.....	53
3-2-2-2. 「創造の病（Creative Illness）」について.....	57
3-3. 再活性化運動に基づくエレミヤ研究	60

4章 「再活性化運動」とエゼキエル書.....	63
4-1. 再活性化運動の概要とエゼキエル書.....	63
4-2. 新しい文化的ゲシュタルトと40-48章	70
4-2-1. エゼキエルの律法について.....	72
4-2-2. エゼキエルの神殿などのイメージについて.....	77
4-2-3. 新しい文化的ゲシュタルトとしての40-48章	89
4-3. 再活性化運動の多様性とエゼキエル書.....	97
4-3-1. 「自己同一化の選択」.....	97
4-3-2. 「ネイティビズム」.....	122
4-3-3. 「成功と失敗」.....	126
4-4. 再活性化運動における機能的段階とエゼキエル書	129
4-5. 再活性化運動としてのエゼキエル書解釈	132
5章 祭司エゼキエルと再活性化運動	135
5-1. エゼキエルの祭司性について	135
5-1-1. エゼキエルの祭司性について.....	135
5-1-2. エゼキエルの祭司性についての先行研究	137
5-2. エゼキエル書の構造における祭司的文脈	155
5-2-1. 導入：「罪を負う (ןַח אָוֶן)」.....	155
5-2-2. 過程：「浄化 (הַטָּהַר)」としての破壊	175
5-2-3. 結末：「分ける (לְהַבְדִּיל)」ことと祭司的コスモゴニー	181
5-2-4. 祭司性の構造的力動：「罪を負う／浄化／新しい範疇の提示」.....	188
5-3. 祭司エゼキエルと再活性化運動	190
5-3-1. 「預言者的機能」を通じた「祭司的本質」の遂行	190
5-3-2. 祭司エゼキエルの「新しい文化的役割」としての「預言者」.....	193
5-3-3. 祭司エゼキエルの「ストレス」.....	195
5-3-4. 祭司エゼキエルの「治癒」.....	200
5-3-5. 祭司エゼキエルと再活性化運動	202
おわりに 本研究によって提示された新しいエゼキエル像	205
参考文献	210

略号表

AB	The Anchor Bible
ATD	Das Alte Testament Deutsch
<i>BETL</i>	<i>Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium</i>
<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Rylands Library</i>
<i>BWANT</i>	<i>Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament</i>
<i>BZAW</i>	<i>Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>CRB</i>	<i>Cahiers de la Revue Biblique</i>
<i>FAT</i>	<i>Forschungen zum Alten Testament</i>
<i>FB</i>	<i>Forschung zur Bibel</i>
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HKAT	Handkommentar zum Alten Testament
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union Colledge Annual</i>
HSM	Harvard Semitic Monographs
<i>IB</i>	<i>The Interpreter's Bible</i>
ICC	International Critical Commentary
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JANES</i>	<i>Journal of Ancient Near Eastern Society</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series
<i>KeH</i>	<i>Kurzgefassetes exegetisches Handbuch zum Alten Testamnet</i>
NCB	New Century Bible
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
NTOA	Novum Testament et Orbis Antiquus

OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OtSt	Oudtestamentische Studiën
<i>RHR</i>	<i>Revue de l'Historie des Religieuses</i>
SBL	Society of Biblical Literature
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBS	Stuttgarter Bibel Studien
<i>SJOT</i>	<i>Scandinavian Journal of The Old Testament</i>
<i>TBT</i>	<i>The Bible Today</i>
<i>TDOT</i>	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i>
<i>ThStKr</i>	<i>Theologische Studien und Kritiken</i>
VT	Vetus Testamentum
VTsup	Supplements to Vetus Testamentum
<i>WMAT</i>	<i>Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament</i>
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>

凡例

- ・ 聖書の訳は基本的に『聖書新共同訳 旧約聖書続編つき』日本聖書協会、1996年による。
それ以外の訳を示す場合は、適宜その旨を記す。
- ・ 傍点などの強調は基本的に筆者による。
筆者以外による強調は、適宜その旨を記す。

はじめに エゼキエルの再評価の必要性と可能性

本研究は、エゼキエル書の特徴に対して積極的に注目することによって、エゼキエル書およびエゼキエルの再評価の必要性と可能性を提起するものである。エゼキエル書は非常に特徴的な預言書であり、その特徴の多くは他の預言書には見出されないものである。特にエゼキエルという人物像については、多くの強烈な幻を視たり、バビロニアからエルサレムへの空中浮遊を通しての移動や、周囲の者にも理解され難い象徴行為と呼ばれる多くの奇妙な行動などが記されたりするなど、理解が困難なものとされ、研究者からはしばしば「病的」などと評されてきたのであった。そのような特徴の故か、エゼキエル書は一般レベルにおいてもマイナーな地位にあり、また、研究レベルにおいてもイザヤ書やエレミヤ書などと比して、研究が遅れてきたことは否定できない。

本研究はこのようなエゼキエル書に対して、その特徴に積極的に注目することの必要性を主張し、その特徴に則することによってもたらされるエゼキエル研究の可能性を提起するものである。具体的な展開は以下の通りである。

第一章では、エゼキエル書のテキストに関する研究史を概観し、同書特有の「統一性 (unity)」と「同質性 (homogeneity)」を確認する。エゼキエル書については、他の預言者には例を見ない統一性や同質性の故に、その編集史的研究が相対的に遅れてきたという経緯がある。現在においてもエゼキエル書のそのような特徴は同書の研究上のひとつの焦点であり、研究動向の二極化をもたらしている。すなわちその一方の極はその同質性の故にテキストの緻密な多層化を図るが、他方では、その同質性の故に全体的な統一性を備えたものとしてテキストに接近する。「全体論的 (holistic)」と呼ばれる後者のアプローチは他の預言書に対しても試みられているものであるが、エゼキエル書においてはより積極的な意味でそれが重要性を持つのである。一章ではテキストのこのような特徴を確認するとともに、テキストの特徴に則した先行研究を批判的に検討する。

第二章では、エゼキエルという人物像の特徴とそれに関する先行研究を検討する。エゼキエルの人物像は理解が困難なものであり続け、130年以上にも渡って心理学的な接近が継続して試みられてきたという経緯がある。現在では、エゼキエルが生きたとされる捕囚というコンテキストがもたらしたものとしての「心的外傷 (Post Traumatic Stress Disorder: PTSD)」という観点からのアプローチが注目されている。人物像に対するこのような集中的な研究は他の預言者には類を見ない、エゼキエル特有のものである。第二章ではエゼキエルの人物像についての現代にまで至る特徴的な研究史を確認し、現在の研究動向を批判的に検討する。そして一章で紹介したテキストの特徴と合わせて、テキストと人物像の特徴に則したエゼキエル研究の必要性と可能性を提起し、本研究が適用する方法論の導入とする。

第三章では、それらの特徴に則したモデルとして、文化人類学者 A.Wallace が提唱した「再活性化運動 (Revitalization Movement)」という文化の特殊な変化現象のモデルを、エゼキエル研究の新たな観点として紹介する。エゼキエル研究における再活性化運動のモデルの適用の有効性はこれまで指摘はなされてきたが、具体的な導入は行われて

おらず、本研究がその嚆矢となる。三章ではそのモデルを紹介しながら、エレミヤに適用した先行研究を批判的に検討する。

第四章では、再活性化運動の内容がエゼキエル書に合致することを確認する。特に、エゼキエル書に特異な 40-48 章の内容について、そこに記される律法や神殿、国土の再分配などが「聖を護る」という一貫したベクトルを備えていること、浄化システムの中核である祭壇を中心に数層の正方形が同心円上に構造化されている在り方などから、「聖を護る」ことを軸とする祭司的コスモゴニーであるとの理解を提示する。そして、それが律法、神殿、国土などのイスラエルのコスモロジーを形成する基本的構成要素を備えていることから、祭司的な新たな文化的ゲシュタルトとして理解することが適当であると見解を提示する。

次に、「自己同一化の選択」、「ネイティビズム」、「成功と失敗」などの再活性化運動としての特徴を決定する項目からエゼキエル書の内容を検討し、その結果、エゼキエルにとっての問題の焦点とは、あくまでも「新しく、より良い統合を達成する」こと、Wallace の言葉で言えば「新しい文化的ゲシュタルト」が創出されることにあったのであり、侵略者の排斥などではなかったとする解釈が提示される。

以上の検討から、再活性化運動の枠組みからエゼキエル書を捉えることの有効性が確認され、また、特に 40-48 章を新たな文化的ゲシュタルトとして捉えた場合、それが極めて祭司的な内容であり、また、「聖を護る」という強固なベクトルを備えていることが確認される。

第五章では、四章の考察から示されたエゼキエルの祭司性について、再活性化運動の観点から応答する。預言者エゼキエルの祭司性の理解は、エゼキエル研究における大きな課題であり、エゼキエル書の理解を困難なものにしてきた一因だった。本研究では「罪を負う (נִשָּׂא עוֹן)」、「浄化 (טָהַר)」、「分ける (בָּדַל)」などの祭司的な語彙や表現に注目することを通して、エゼキエルの祭司性がエゼキエル書への部分的付加などではなく、同書の文脈における動的構造を形成する基盤であることを提示し、同時にまた、エゼキエルの祭司性が預言者の機能を通して実現されていることを確認する。そしてエゼキエルの祭司性の理解という課題に対して、再活性化運動の「預言者」「ストレス」「治癒」という観点に基づく理解の提示によって本研究の応答を行ない、エゼキエルの祭司性がエゼキエルの預言者としての活動の出発点であること、また、エゼキエル書に示されるプロセスの起点であり、展開の軸であり、到達点に深く関わるものであることを提示する。

本研究が提示するこのような理解は従来のエゼキエル研究にはなかったものであり、理解が困難とされ、しばしば「病的」と評されてきたエゼキエルに対し、一貫した理解を可能にする新たな視座を開くものとなるであろう。

1章 テキストの特徴について：「統一性(unity)」と「同質性(homogeneity)」

本章および次章ではエゼキエル書固有の特徴に注目し、それらに対するエゼキエル研究特有の在り方を確認することで、本研究が採る方法論の導きとする。テキストとしてのエゼキエル書、そしてそこに示されるエゼキエルという人物像は、他の預言書には見られない特徴を持つが故にその研究動向もユニークであり、また、その研究が相対的に遅れてきたという経緯がある。その詳細については後述するが、研究史に示されるような特徴を踏まえつつ、それらに積極的に注目するような方法論を採ってこそ、建設的なエゼキエル研究がなされ得るのではないかという問いが本研究の問題意識であり、出発点である。以下、エゼキエル書の研究史を概観し、本章ではテキストの特徴について、次章では人物像の特徴について、先行研究を参照しつつ確認することで、それぞれのユニークな研究史と現在の研究動向を確認する。そして次章の末尾で、それらの特徴に則したエゼキエル研究の方法論を検討することから、本研究が採用する方法論導入の導きとする。それではまず、研究史の概略を確認する。

1-1. 研究史の概観

古代から現在までの研究史を確認したい。古代の研究状況について、R. Wilson は次のように述べている。

エゼキエル書の理解には常に困難が伴ってきた。古代の一般の読者もこの書が謎めいていることに気づいていたし、研究者たちもこの書の内容、またこの書への十分な注解が提示できないことに困惑してきた。キリスト教の聖書解釈の歴史におけるこの書の解釈上の困難さはヒエロニムス（紀元後340-420）の昔から明らかであり、彼の注解書はテキストを明確に出来ないことの弁明に満ちている。他の初期の教会教父たちは、テキストから神学的意味をひねり出すために数占いの解釈に訴える者もいた¹。

また、近代から現代までの研究史を K. P. Darr は次のように述べている。

1880年、R. Smend²は、エゼキエル書が熟考された一連の考えに従って論理的に組み立てられたものであり、全体の構造を損なうことなく、いかなる部分も外すことはできない、と述べた。（中略）この評価は1880年代後半から1900年初頭にかけて攻撃された。G. Hölscher³はエゼキエルのエクスタティックな特性を確信した後、エゼキエル自身を詩人と捉え、詩人エゼキエルを脅かす、後の編集者による補充を区別した。その結果、1273節から成るエゼキエル書のうち144節だけがエゼキエ

¹ R. Wilson 「エゼキエル書」『ハーパー聖書注解』J.L.メイズ編、教文館、1996年、687頁。

² R. Smend, *Der Prophet Ezechiel*, 2nd ed, Kurzgefasstes Exegetisches Handbuch zum Alten Testament, Leipzig: Hinrichs, 1880.

³ G. Hölscher, *Hesekiel, der Dichter und das Buch*, BZAW 39, Gissen: Töpelmann, 1924.

ル自身に帰された。

Hölscher の注解書が出版されたその数年後、V. Hentrich⁴は、エゼキエルは前 597 年にバビロニアに追放された捕囚民の中にいたという Hölscher 固有の主張を否定し、エゼキエルはその預言者としての職務をエルサレムで行ったと主張した。つまり、おそらくエゼキエルは実際には前 587 年、エルサレムが破壊された後に捕囚の状態となったのであり、いずれにせよエゼキエルはその時、沈黙していたという主張である。そして彼の初期の預言は 597 年の被追放者によって後に編集され、その者は彼自身のエリート共同体が存在する捕囚の中に真の預言が移動したという自らの主張を強化しようとしたのだという。Hentrich は 40-48 章を他の幾らかの資料と同様、この編集者によるものとした。

Hölscher の注解書が出版された 10 年後、批判的な分析が増大する中で G. A. Cooke⁵はエゼキエル研究の激変を指摘した。つまりエゼキエル書をもはや単独の人、単一の時代のものとしてあつかうことは出来ない、ということである。

1953 年、H. H. Rowley⁶は彼の時代のエゼキエル研究の状況を査定した。彼はエゼキエル書の統一性(unity)、構成の時代、エゼキエルの預言者としての時期における場所、などに関する多くの仮説を列挙した。彼はまた、彼がエゼキエル研究の将来としてみなしたことを予見 (look ahead) した。今日、すべてではないが多くの批判は Rowley の査定に同意している。1. テキストは疑いなく幾らかの二次的な資料を含んでいるが、それらはおそらく多くはない。2. エゼキエルは才能のある詩人であるが、散文の著者でもあることを除外しない。また、預言者の活動の場所に関する、書物自身の主張を信用できないものとするような説得力のある証拠はない。3. エゼキエルの行動や言葉の、心理学的な説明への表向き (ostensible) の必要性は大部分、文学的ジャンル (例えば幻などの) の適切な熟慮によって軽減された⁷。

このような流れの中で現代の研究状況について、R. L. Kohn は次のように述べている。

1950 年代前半まで、エゼキエル書への研究は他の主要な預言書に比べてさえないものだった。その理由はおそらく、この作品の捕囚という背景、エゼキエルの奇怪な振る舞い、エゼキエル自身の矛盾する「祭司的」対「預言者的」人格のためであろう。近年、イスラエルの捕囚を取り囲む歴史的な状況に関する研究が大幅に前進し、そのことが捕囚期を特徴づけることになるイスラエルと捕囚の人々の双方における鮮烈な神学的な格闘を明らかにすることを助けている。その結果、エゼキエル書は新しい関心と尊敬を得て来ている。捕囚期の預言者としてエゼキエルはイスラエルの思想と神学の展開において、重要で移行的 (liminal) な像として見なされるようになってきている⁸。

以上がエゼキエルに関する研究史の概略である。この概略からエゼキエル書というテ

⁴ V. Hentrich, *Ezechielprobleme*, BZAW 61, Gissen: Töpelmann, 1933.

⁵ G. A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, ICC., Edinburgh: T.&T. Clark, 1936.

⁶ H. H. Rowley, "The Book of Ezekiel in Modern Study," *BJRL* 36, 1953-4, pp.147-90.

⁷ K. P. Darr, "The Book of Ezekiel, Introduction, Commentary, and Reflections," *The New Interpreter's Bible*, vol.6, Nashville: Abingdon Press, 2001, pp.1090f.

⁸ R. L. Kohn, "Ezekiel at the Turn of the Century," *Currents in the Biblical Research*, vol.2/1, 2003, pp.9f.

キストが古代から理解困難なものであり続けたこと、その整った構成や顕著な統一性が特徴的であること、その編集史や著者性についての批判も存在してきたが、現在では大勢として二次的な付加は多くないと考えられていること、また、エゼキエル書に記されるエゼキエルが活動した時代や場所について、それらを否定するような証拠は存在していないことなどが確認される。人物像については、エゼキエルの奇妙な行動や体験が注目され、それに対して心理学的な接近を含む研究がなされてきたこと、また、預言者であるにも関わらず、祭司的側面が色濃く認められることなどがその特徴として挙げられる。特にその人物像については、しばしば「病的」などの評価がなされてきたことに示されるように、いわゆる「健常者」の範囲を逸脱するものであり、それゆえ文学的虚構としての理解も提示されているが、それについては次章で詳述する。

上記がテキストと人物像の特徴の概略である。エゼキエル理解の方向性に深く関わるこれらの特徴について、より詳細に確認していきたい。それではまず、テキストの特徴について。

1-2. テキストの特徴：「統一性(unity)」と「同質性(homogeneity)」

1-2-1. 編集史に関する研究史

エゼキエル書についてはその構成が非常に整ったものであることが指摘されてきた。例えば J. Blenkinsopp は、「初めてこの書を読むと、連続性、構造、秩序といった印象や、他の預言書に比べて全体的にはるかによく考え抜かれているという印象を受ける」⁹と述べている。イスラエルの破壊から新生に至るパターンや、「イスラエルへの批判／諸外国への批判／イスラエルの救済」という3部構成は他の預言者と共通するものではあるが、その明確さと徹底さの度合いにおいてエゼキエル書は際立っている。

P. Joyce はエゼキエル書の編集史の研究に関して、「同書特有の整然とした構成は大部分の研究者们に 20 世紀の初頭に至るまで、同書がその大部分において他の大預言書においてすでに認められていたような問題から解放されていると考えさせていた」¹⁰と述べ、その整った構成ゆえに著者性という問題がエゼキエルにおいては徐々にしか認識されず、イザヤ書やエレミヤ書の部分が各預言者以外に因るものであり得ることが早期から認知されていたのに対して、エゼキエル書では事情がまったく異なると見なされていたことを指摘している。Joyce は同書の統一性と著者性についての研究をそれらが用いてきた 7 つの基準を紹介しながら概観し¹¹、その研究史が一次資料と二次資料との分

⁹ J. ブレンキンソップ『エゼキエル書』金井美彦訳、日本基督教団出版局、1993年、24頁。

¹⁰ Paul M. Joyce, *Ezekiel: A Commentary*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies; 482, New York: T & T Clark, 2007, p.7.

¹¹ *ibid.*, pp.8-13.

別を異常に困難なものにする程のエゼキエル書の同質性によって特色づけられ¹²、分極化する傾向にあるエゼキエルの現代の編集史的研究もまた、エゼキエルの伝承の顕著な同質性を異なる方向で反映するものと述べる¹³。すなわち一方ではその同質性ゆえに編集史を精密に再構成しながら層形成の確立を試みるが、他方ではその同質性の故に編集の多層性への関心を捨て、エゼキエル書の著者性を基本的にエゼキエル自身に帰しながら、「共時的／全体論的」と呼ばれるアプローチを試みるのである¹⁴。以下、Joyce が挙げたエゼキエル書の統一性と著者性に関する 7 つの基準と Joyce の見解を参照しながら、テキストの特徴を確認しつつ、著者性や人物像の特徴と合わせて、特徴に則した方法論を検討して行きたい。

1-2-2. エゼキエル書の統一性、著者性、編集史について

Joyce はエゼキエル書の統一性と著者性についての主要な判定基準として次の 7 つを挙げ、それらの基準の有効性を検討している。まず、それらを確認したい。

「詩と散文 (Poetry and Prose)」¹⁵

まず第一に詩と散文との違いである。既出の Hölscher のアプローチは主として、詩と韻文は預言者自身に還元され、散文は後代の手によるものと判断され得るとする理論に基礎があった。彼は詩人エゼキエルを彼の名前を持つ書物から救い出そうとして、例えば 6 章と 7 章のすべては二次的な散文として却下された。Hölscher は B. Duhm¹⁶ に影響されたのであり、Duhm は詩とは預言者が彼らのメッセージを公布する状態であるエクスタティックな状態における表現の自然な様式だと主張したのである。書のどの部分が一次的なものであるかを決定する際に、詩と散文とを区別することはどれほど有効なのか？ 詩の形式はあるケースにおいては早期の資料の指標であるかもしれない。例えば多くの者はエレミヤ書において、詩的な神託は散文の資料よりも預言者自身に遡りそうであると信じている。しかしながらエレミヤもまた、この基準が決して機械的な方法では適用され得ないことを例示する。なぜなら、異なる状況に適用されたのではあるが、多くの二次的な散文の節がエレミヤ自身の言葉にある程度の基盤を持つものであると思われるからである。エゼキエルにおいてはこの基準の適用はさらに問題を含んでいる。

¹² *ibid.*, p.12.

¹³ *ibid.*, p.14.

¹⁴ *ibid.*, pp.14f.

¹⁵ *ibid.*, p.8.

¹⁶ B. Duhm, *Das Buch Jesaja, HKAT*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892; *Das Buch Jeremia, HKAT*, Tübingen: Mohr, 1901.

散文の資料がおそらく二次的なものとして同定されるケースはある。しかしながら全体的には、同書の散文の資料の中に、詩的な節のそれと簡単に対比されるような特定の顕著な様式や神学を見出すことはできない。Cooke は詩と散文の接点が、共通する資料を示すのに十分であると信じた¹⁷。彼は統一性の問題に関わる困難さを過小評価しがちであったけれど、これらの言葉は Hölscher による、基準の過剰に厳密な適用への重要な矯正手段である。エゼキエル書の 17 章と 19 章は、同書の詩と散文との連続性の好例を提供する。両者とも預言者の職務に対する歴史的、政治的な背景の寓意的な扱いを含むが、しかし、文体がそれぞれかなり異なっている。17 章では基本的に散文であり、19 章では詩である(相違を主張することが困難であることは認識している)。これらの二つの章は広く言えば、同種の資料である。19 章の詩的な形式はそれ自体 19 章に、17 章よりも初期の資料と見なされるためのより強力な主張をもたらす訳ではない。Hölscher の分析は詩と散文とのそのような真の連続性を公平に評価することに失敗し、著者性という問いに対して単純すぎる回答を与えることを試みるものである。

「反復 (Repetition)」¹⁸

二つ目の基準は、同書の大部分の特徴である反復に関係している。例えば 36:1-15 では導入句である「このように主は言われる」は少なくとも 7 回生じ (2,3,4,5,6,7,13 節)、類似の結句の様式が 2 回生じている (14,15 節)。同書のすべての中でもっとも共通する形式は、様々な形でそれは 70 回以上生じているが、「お前は私が主であることを知るだろう」という句である。しばしばそのような反復は二次的な付加や注釈の結果であると示唆される¹⁹。ある者は LXX の重要性を強調し、それがより長く反復的なマソラテキストよりも、より正確で妨げを受けていないテキストを反映していると主張した²⁰。例えば Wevers は 20:43 について、אשר עשיתים という語句を LXX には証言されないマソラテキストへの後代の付加であると判断した。

エゼキエル書における多くの反復は、事実、書記の誤りや意図的な注釈の結果かもしれない。例えば 16:6 の語句 לך באמר וואמר の反復は偶発的な繰り返しの記述 (dittography) の例と広く見なされている。そのような可能性についての優れた考察は

¹⁷ Cooke, op.cit.

¹⁸ Joyce, op.cit., p.9.

¹⁹ J. Bertholet, *Hesekiel*, HAT13, Tübingen: Mohr, 1936; R.H.Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, 2nd ed, New York: Harper, 1941; H. G. May and E. L. Allen, "The Book of Ezekiel," *IB*, 1956; E.Vogt, *Textumdeutungen im Buch Ezechiel, Sacra Pagina 1*, 1959.

²⁰ F. Hitzig, *Der Prophet Ezechiel*, KeH 8, Leipzig: Weidmann, 1847; C. H. Cornill, *Das Buch des Propheten Ezechiel*, Leipzig: Hinrichs, 1886; G. Jahn, *Das Buch Ezechiel auf Grund der Septuaginta Hergestellt, Übersetzt und Kritisch Erklärt*, Leipzig: Pfeiffer, 1905; J. W. Wevers, *Ezekiel*, NCB, London: Nelson, 1969.

G. Fohrer²¹に見られ、また W. Zimmerli²²の注解書はこれらの事例における LXX の証拠の入念な検討を行っている。しかしながら我々は「オリジナルの形態における本当の神託はほとんど不可解であっても簡潔なものである」という前提に基づいた Wevers が提示する、簡潔で反復のない「オリジナル」テキストという確信過剰な再構築には抵抗すべきである。この記述にはおそらく幾分かの真実はあるだろうが、独断的な法則を支持することはできない。実際、多くの研究者は著者性の基準としての反復の有効性を真剣に批判している²³。特有の特徴がエゼキエル自身の特徴なのか、それとも伝承におけるその後の段階の特徴なのかを識別するという問題は、これらの判定基準の多くに共通して生じるものである。

「本文批評 (Textual Criticism)」²⁴

本文批評についてはすでに言及されている。これは確かに編集過程の探求に際して、ある者にとっては特に重要である。例えば、エゼキエル書 36 章に関する J.Lust²⁵の仕事である。Lust は本文批評の問題として見なされていたものを LXX の内側へ、より文学的に重要な問題へと変化させたのであった。エゼキエルのヘブライ語テキストは元来、同じ「省略」があり、LXX (パピルス 967) と同じ配列だったと主張しながら。彼は 36:23c-38 はヘブライ語テキストへの挿入であると主張し、その可能性は Zimmerli によっても示唆された。

「祭司的な判例法と言葉 (Priestly Case Law and Language)」²⁶

更なる基準は祭司的な判例法と類似性を持つと思われる言葉の発生に関連する。例えば 18:9 における הוּא צְדִיק הוּא や 18:13 の יוֹמָה יוֹמָה などである。問われる主な節は 3:17-21、14:1-20、18:1-20、22:1-16、そして 18:13 である。この資料は、その全体あるいは部

²¹ G. Fohrer, "Die Glossen im Buche Ezechiel," ZAW 63, 1951, pp.33-53.

²² W. Zimmerli, *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*, Ronald E. Clements (tr), Frank Moore Cross and Klaus Baltzer with assistance of Leonard Jay Greenspoon (eds), Philadelphia: Fortress, 1979; *Ezekiel 2: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*, James D. Martin (tr), Paul D. Hanson with Leonard Jay Greenspoon (eds) Philadelphia: Fortress, 1983.

²³ K. W. Carley, *Ezekiel among the Prophets*, SBT 2/31, London: SCM, 1975; L. Boadt, "Textual Problems in Ezekiel and Poetic Analysis of Paired Words," *JBL* 97, 1978, pp.489-99.

²⁴ Joyce, op.cit, pp.9f.

²⁵ J. Lust, "Ezekiel 36-40 in the Oldest Greek Manuscript," *CBQ* 43, 1981, pp.517-33.

²⁶ Joyce, *ibid.*, p.10.

分的にでも、研究者の或る者ら²⁷によって二次的なものと見なされている。彼らは皆、エゼキエル書の祭司的な訴えの法に関連していると思われる言葉を、編集者の活動の顕著な指標と見なしている。

エゼキエル書は確かに祭司的な言葉と語彙とに強力な類似性をもつ多くの資料を持っている。しかしながら、それはまたエゼキエル自身が祭司であった証拠でもあり、少なくとも同書の祭司的な特徴のある部分をこの事実に関連するものとして見なすことは十分に可能である。このことはすべての祭司的な言葉が預言者に源を持つと言うことではない。そのような特徴は他の立場からすれば二次的な資料を含むと思われる区分において確かに見出される（例えば 40–48 章）。祭司的な言葉は同書を全体として特徴づける。それは H. G. Reventlow²⁸が強調するように、預言者自身の表現の形式の典型であるように思われる。それはしかし、二次的な層の特徴であるようにも思われる。祭司的な言葉はエゼキエルと彼が形成した伝統とによって共有される多くの特徴の一つである。つまり、それは著者性の基準としての独立した意味はないということである。

「申命記との類似性 (Deuteronomistic Affinities)」²⁹

エゼキエル書の資料には申命記的な文献との親近性を示すものが相当にある。例えば、6:13 はその伝統の主題的な内容と語彙的な典型的特徴を描く。研究者のある者達は、そのような資料は預言者自身に帰されるものではないと主張する。S. Herrmann³⁰ は、例えば反復される定式「お前たちは私の民になるだろう、そして私はお前たちの神となる (36:28、37:27、34:30–31 も参照せよ)」や、36:26 の כּוּּ という言葉の使用を指摘しながら、特に 34–37 章の申命記的な色合いを強調し、この資料を捕囚後期におけるパレスティナの申命記学派の活動に帰している。このアプローチは R. Liwak³¹によってより詳細に追求され、彼はエゼキエル書に様々な長さの、広範囲の申命記的な挿入を見分けることを主張した。

同書には少なくともある程度の申命記的な要素が存在することは否定できないように

²⁷ G. Hölscher, op.cit.; H. G. May, op.cit.; H. Schulz, *Das Todesrecht im Alten Testament: Studien zum Rechtsformen der Mot-Jumot-Satze*, BZAW 114, Berlin: de Gruyter, 1969; J. Garscha, *Studien zum Ezechielbuch: Eine Redaktionskritische Untersuchung von Ez 1-39*, Europäische Hochschulschriften 23, Bern: Herbert Lang, Frankfurt: Peter Lang, 1974.

²⁸ H. G. Reventlow, *Das Heiligkeitsgesetz, Formgeschichtlich Untersucht*, WMAT 6, Neukirchen-Vluyn: Neukirchen, 1961.

²⁹ Joyce, op.cit., pp.10f.

³⁰ S. Herrmann, *Die Prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament: Ursprung and Gestaltwandel*, BWANT 85, Stuttgart: Kohlhammer, 1965.

³¹ R. Liwak, *Überlieferungsgeschichtlich Probleme des Ezechielbuches: Eine Studie zu Postezechielischen Interpretationen und Kompositionen*, Ph.D. diss., Bochum, 1976.

思われる。しかし、36:26–27における「新しい心」と「新しい霊」の約束の議論に見るように、それらはしばしば預言者自身のより明白な特徴に密接に並記されるため、どのような仕方でこれらがエゼキエルの言葉に関係しているのかを言うのは難しい。故郷であるエルサレム、あるいはバビロニアにおいて、エゼキエル自身が申命記的な神学と形式の影響を受けなかったと信じる理由はない。編集者は同書の申命記的な特色のある部分については責任があるかもしれないが、しかしすべてがこの方法で説明されなくてはならないということが証明されることはあり得ない。それゆえ我々は申命記的な言葉は祭司的な言葉と同様に、著者性の基準としての独立した重要性を持つとは言えないと結論しなければならない。

「文法と主題 (Grammar and Motif)」³²

他の基準は文法や主題の一貫性である。例えば Wevers は 6:3–7 の審判の神託は、「私、私自身は…するであろう」で始まるので、一貫してそれは一人称でなければならず、この予想に一致しない言葉はオリジナルテキストの拡大に違いないと主張した³³。Wevers は彼の主張の根拠を文法の一貫性に置いている。他で彼は主題の一貫性に焦点を当てる。17章でネブカドネツアルは3節では偉大な驚として、10節では東の風として描かれている。Wevers は後者を拡大に違いないと結論した³⁴。

そのような主張はどれほど正当なのか？第一に一人の著者にある程度の一貫性を期待することはもちろん妥当である。創世記 37 章のように完全に矛盾していると思われるものは、多様な著者性という問いを少なくとも引き起こすものとして公正に見なされる。しかしながら、エゼキエルにおいては確信を持って一貫性という基準を採用することは困難である。助けになるような幾つかのケースが存在する。例えば 16 章が二次的な資料を含むことはあり得る。捨て子のエルサレムの文学的なイメージはその章の後の方では複雑に混乱しているからである。しかしながら外見的な非一貫性は必ずしも二次的な入念さを示すものではない。34:15 ではヤハウエ自身が羊飼いとして述べられているが、他方では 23 節で羊飼いとして現われているのは彼の僕ダビデである。この変更は編集の証拠として採用され得るが、しかし、同一の著者による特徴的な主題の使用として読むことも同等に可能である。一貫性からの Wevers の主張は、反復を切除することでエゼキエルのテキストを簡潔な「オリジナル」に縮減する彼の試みと、多くの共通性を持つ。全体として、本質的にしばしば比喩的で詩的なテキストに、過剰に厳格な一貫性の要求を課すことには抵抗すべきである。

³² Joyce, *op.cit.*, p.11.

³³ Wevers, *op.cit.*, p.32.

³⁴ *ibid.*, pp.32f.

「神学的な内容 (Theological Content)」³⁵

一貫性からの主張は他の形、すなわち神学的な内容に基づくものになり得る。エゼキエル書の主に審判に関わる多くの章は楽観的な調子で終結する (11:14-21、16:59-63、17:22-24、20:40-44)。これらの句はしばしば二次的な付加と見なされる。その主な理由はそれらが生じているところの審判的な章の神学的な見方の一貫性を乱しているからである。もちろん、ある程度の神学的一貫性を予期することは妥当である。しかしながら、最初期の段階で審判と約束というテーマが並記されるはずがないということが前提とされるべきではない。ある者は希望に満ちた調子それ自身を二次的な資料の徴だと見なす。同書の審判的な資料の大部分の主要な出所は挑戦を受けないままであるが、多くの研究者にとって、そのような問いが最大限に浮かび上がってくるのは、エゼキエル書の希望の句に関連している。例えば Herrmann³⁶は、希望に満ちた資料を全体として二次的なものと見なしたが、しかし、審判と希望の両方の主題はヤハウエの聖性についての確信に根ざしているため、希望はエゼキエルの神学に、審判に不可欠に結びついている。希望は二次的な拡大の証拠を形成するものとして必ずしも見なすべきではない。エゼキエル書の統一性と著者性の疑問に関してある研究者が抱く見方と、預言者の神学についての理解は、通常密接に関連している。結果を決定づける内蔵された (built-in) 想定危険性はまったく明らかであり、それは特に神学が関わる場所ではそうである。ひとつの安全装置は、どこであれ可能な異なる基準と協力しながら、広範な根拠を引くことである。

以上が、エゼキエル書の統一性と著者性に関するこれまでの研究における主要な判定基準として Joyce が挙げた 7 つとそれらについての Joyce の見解である。Joyce は結論として、それらがエゼキエル書の統一性と著者性を判定する上で基準として有効とは言えないことを指摘し、その理由として「エゼキエルの伝統の同質性 (homogeneity)」を挙げ、次のように述べている。

同書の特徴とは、それが一次的なものと二次的な資料とのあらゆる単純な区別に対して特に抵抗するというものである。このことは確実に同書全体が預言者エゼキエルによるからではなく、(中略)むしろ、エゼキエルの伝統の著しい同質性にあるのであり、そこでは二次的な資料は一次資料との例外的に密接な「家族的類似性 (family resemblance)」を持っているのである。この点においてエゼキエルは他の二大預言書と著しく異なっている。例えばイザヤ書では 24-27 章、40-55 章、56-66 章は文体上も神学的にも明確に分かれている。エレミヤにおいては、散文の説教は特徴的な形式と神学とを持っており、それらは同書の一次資料から区別されるように思われる。しかしながら、エゼキエルにおいては、研究者達がかつとも共通して二次資料に分ける区分、すなわち 40-48 章でさえも、同書の一次層でありそうなものとの多くの共通要素を一貫して示すのである。1-39 章は

³⁵ *ibid.*

³⁶ Herrmann, *op.cit.*

一次資料と二次資料との分別を異常に困難なものにする程度と同質性によって特色づけられる³⁷。

Joyce はエゼキエルの顕著な特色（反復や祭司的要素など）がエゼキエルの特徴なのか、それとも伝統の後代の段階のものなのかの識別は難しいと述べ、エゼキエルの特徴が一連の編集の中で強められた可能性を指摘し、次のような例えを述べている。

ひとつの類比が助けになるかもしれない。歴史的、建築的な重要性を持った町か村で、地元の権威がすべての新しい建物は、少なくとも古いものと統制がとれていなくてはならないと命令する、実際、それは花崗岩などの、まったく同一の建築資材が使用されることを規定されるかもしれない。近代的付加は新しい多くの必要性や技術的な発展を反映するかもしれないが、しかし、誤りよりの無い「家族的類似性」がその建物を結びつけるのである。あるケースでは、どれほどのものが最初期に遡り得るのかを完全に確信することは決して出来ない。実際、しばしば「古典的な」地位は、時代的には後代のもので、様式化されたものによって達成されるかもしれない。エゼキエル書においても、内容とスタイルの両方において、伝統の粘り強い継続を示唆する多くの証拠があるのである³⁸。

Joyce はまた、1960年代に形成されていたエゼキエル研究におけるコンセンサスが現在では崩れて大きく二極化していることを指摘しつつ、その原因が上述のエゼキエル書特有の同質性にあることを挙げて、次のように述べている。

1960年代までには総意的な立場のようなものが生じていて、それによればエゼキエル書の多くの資料は預言者自身に拠るものであるが、同書は長い伝承の産物だということが認知された。そのような見方は例えば、G. Fohrer³⁹、W. Eichrodt⁴⁰、そしてとりわけ W. Zimmerli⁴¹であり、(中略) Zimmerli はエゼキエル「学派 (school)」という理論を展開させ、長期に渡る拡大や編集を措定した。彼は同書の複雑な神託を、預言者に拠る核と後代による付加の複合と見なした。彼はこの拡張の過程を「書き足し (Fortschreibung)」と述べ、これは彼の「エゼキエル学派」のものとされた。Zimmerli にとって「学派」という仮説は、エゼキエルの伝統の顕著な同質性を説明するのに役立った。(中略) なぜなら Zimmerli の見方では複雑な編集史はそれにも関わらず、「全体としては預言者の特異な特徴を我々に残している」。そしてそれゆえ我々はこの 20 世紀中頃の決定的な総意を多くの点で、保守的なものとして記し得たのである⁴²。

Zimmerli を中心に形成されていた上記のようなコンセンサスは崩れ、現在、次のような二極化を示している。

³⁷ Joyce, op.cit., p.12.

³⁸ ibid., p.13.

³⁹ G. Fohrer (with K. Galling), *Ezechiel*, HAT 13, Tübingen: Mohr, 1955.

⁴⁰ W. Eichrodt, *Ezekiel*, OTL, London: SCM.,1970.(Eng. trans. of German original: *Der Prophet Hesekiel*. 3rd ed., ATD 22, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.)

⁴¹ Zimmerli, op.cit., 1979/1983.

⁴² Joyce, ibid., pp.13f.

一つ目の傾向はその編集史を詳細に再構成しながら、洗練された層形成を確立する試みである。Garscha の仕事はこのアプローチの良い見本を提供し、1974 年のその出現は批判的な総意の崩壊の徴候であり、(中略) Garscha はたった 30 節のみをエゼキエル自身に帰したのであった⁴³。彼は同書の基本的な構造とその形式的な同質性はおよそ 485 年か 460 年かの編集活動の産物であると信じ、さらなる層と、同書はおよそ前 200 年に完成されたに過ぎないことを確認した。(中略) Garscha はテキスト内に多層を見分ける唯一の研究者というのではない⁴⁴。

編集史を通時的 (diachronic) な観点から再構築する試みの他方の極は、「全体論的 (holistic) アプローチ」と呼ばれるものである。

近年のエゼキエル研究の他方の極とは何か。非常に異なったアプローチが、テキストをその発展の仮説的な歴史を措定するよりも、現在の形でのテキストを分析することを好む研究者の仕事の中に見出される。「共時的 (synchronic)」あるいは「全体論的」という言葉が、そのような研究に様々な適用されている。この立場は決して必ずしもナイーブな保守主義への逃避という訳ではない。この提案者は一般的に言って歴史批評的な方法論の使用に熟練しているが、しかしそれらをもはやその課題に対して十分であるとは信じておらず、その代わりにしばしば構造分析やレトリカルな批評を含む、他の批判的方法に訴えるのである。

この潮流の例として M. Greenberg⁴⁵の研究を挙げる事が出来る。彼にとって、伝統的なラビの読み方の慣習が主要な影響を形成している。同書の長い神託や幻は、全体としての一貫した構成内の、多様な部分を含むユニットとして扱われる。(中略) 彼によれば同書は「芸術的で知的なデザインの産物である。(中略) 特有のスタイルによって表現された思考の一貫した方向性が現われていて、力強く、情熱的な傾向の、個人の精神という印象を与えている」⁴⁶。

⁴³ J. Garscha, op.cit.

⁴⁴ Joyce, op.cit, p.14. Joyce は次のような研究者を紹介している。H. Shulz, op.cit.; H. Simian, *Die Theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels: Form und Traditions-Kritische Untersuchung zu Ez.6; 35; 36, FB 14*, Würzburg: F. L. Hossfeld, *Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches, FB 20*, Würzburg: Echter, 1977; G.Bettanzoli, *Geist der Heiligkeit: Traditionsgeschichtliche Untersuchung des QDS-Begriffes im Buch Ezechiel, Quaderni di Semitistica 8*, Florence: Istituto di Linguistica e di Kingue Orientali, 1979; K-F. Pohlmann, *Das Buch Hesekiel(Ezechiel), Kapital 1-19, ATD 22/1*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996; (mit einem Beitrag von T.A.Rudnig), *Das Buch Hesekiel(Ezechiel), Kapital 20-48, ATD 22/2*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.

⁴⁵ M. Greenberg, *Ezekiel 1-20: a New Translation with Introduction and Commentary, AB*, NewYork: Doubleday, 1983; *Ezekiel 21-37 a New Translation with Introduction and Commentary, AB*, NewYork: Doubleday, 1997.
Joyce は Greenberg と類似する方向性を採用する研究者として、Boadt, ibid.; M. Nobile, *Una lettura simbolico-strutturalistica*, Rome: n.p., 1982; S. Niditch, "Ezekiel40-48 in visionary Context," *CBQ* 48, 1986; G. H. Matties, *Ezekiel 18 and the Rhetoric of Moral Discourse, SBLDS 126*, Atlanta: Scholars Press, 1990; J. Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City of Yahawe's Wife, SBLDS 130*, Atlanta: Scholars Press, 1992; T. Renz, *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel, VTSup.76*, Leiden: Brill, 1999 などを挙げている。

⁴⁶ Joyce, op.cit., p.15.

Joyce は上記の対極的な二つの傾向について、次のように批判している。まず層形成を試みる立場に対して Joyce は、彼らが編集層の多層化を図る根拠に疑問を呈する。例えば Garscha に対しては、「まず第一に、同書の統一性への疑問に彼を導いたのは、同書における形式的、構造的な統一性への申し立てられた (alleged) 欠如だった」⁴⁷と述べ、層形成の主張の契機がエゼキエル書の顕著な統一性への疑念だったことを指摘している。Joyce は、「特異で顕著なある特徴が確認された時、それが預言者自身の指標と見なされるための少なくとも自明な論拠が認識される」⁴⁸と主張し、それが二次的なものであることを受け入れることには、エゼキエルの場合、その「統一性が最初の段階からのものでないことが示されるまでは抵抗されなくてはならない」⁴⁹と述べている。Joyce は彼らの分析を、「仮説を無駄に増やし、根拠が指示し得る以上の主張を行う」⁵⁰ものであり、「資料を我々が相対的にほとんど知らない時代 (例えば前5世紀のような) に割り当てることにしばしば過剰に自信を持ち、テキストに現われる時代を退けることについてあまりにも傲慢」⁵¹と批判し、通時的な課題についての懐疑主義が多くのある方面の人々の間で盛んになった理由を見ることができると述べている。

他方、「共時的」あるいは「全体論的」な接近を試みる方法論について Joyce は、「Garscha のそのような推測に対する有益な矯正を提供する」⁵²ものと評価しながらも、そのような立場が「編集的多層性への健康的な不可知論から預言者自身による著者性の無条件の前提へとまったくたやすく陥ってしまう」⁵³危険性を指摘している。このような立場は、イザヤやエレミヤなどに比べれば根拠は相対的に明らかではないものの、存在が想定されるエゼキエル書の編集の複雑な過程を真剣に取り扱うことに失敗させる可能性をはらむものだとして批判する。以上のような批判を行ないつつ、Joyce 自身は自らの見解として次のように述べている。

R. E. Clements⁵⁴とともに、私はエゼキエル書は6世紀の終わりに基本的には完成されたと考えるのが良いように思う。このことは6世紀の終わりまでに多くの点で、現実とは切望 (例えば神殿や君主制) よりも大きな影響を与え、多くの期待は歴史的な発展によって誤りであったことが証明されたであろうことから、より蓋然性がある。その時、我々は確信という手段とともに、エゼキエル書の6世紀の証言に言及し、そしてまたその証言を、内容とスタイルの両方において、エゼキエル自身によって、深く影響されたものとみなすことが出来るのである⁵⁵。

⁴⁷ *ibid.*, p.14.

⁴⁸ *ibid.*

⁴⁹ *ibid.*

⁵⁰ *ibid.*

⁵¹ *ibid.*

⁵² *ibid.*, p.15.

⁵³ *ibid.*

⁵⁴ R. E. Clements, *Old Testament Prophecy: From Oracles to Canon*, Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1996.

⁵⁵ Joyce, *op.cit.*, p.16.

Joyce のこのような理解は穏当なものであると言えよう。本研究の立場もまた同様の立場に準じるものであることを最初に述べておきたい。それでは次にエゼキエル書というテキストの扱いにおける適切な姿勢について検討する。

1-2-3. テキストの特徴と現在の研究動向

Joyce に従ってエゼキエル書をめぐる著者性や編集史についての研究史を確認してきた。エゼキエル書の編集史的研究を概観した時、Joyce が「家族的な類似性」と呼ぶところの著しい「同質性」や、それによって構成される「統一性」がエゼキエル書の特徴であること、分極化した現在の研究動向に示されるように、その扱いがエゼキエル研究のひとつのポイントであることが確認された。そのような特徴の故にエゼキエル研究はイザヤやエレミヤなど他の主要な預言者研究の一般的動向とは必ずしも軌を一にするものではないこと、そしていわゆる共時的／全体論的なアプローチがエゼキエル固有の重要性を持っていることも確認された。そこにはエゼキエル研究の方法論としてテキストを重層的な資料として分断することがそもそも適切なのかという根本的な問題提起が含まれている。言うまでもなくエゼキエル書も長い伝承の産物である側面は否定できず、書き足された箇所が探求される必要があるのは当然である。しかしそのような通時的研究の際にも、エゼキエル書の特徴である同質性や統一性が意識されていることが必要であろう。なぜならば、エゼキエル書固有の特徴を確保していることがエゼキエル書の基本的な性質やエッセンスを保存することにつながり、それによってこそその固有性に則した研究がなされ得ると考えられるからである。エゼキエル書の編集史的な研究での巨大な存在である Zimmerli においても、自らが提示した複雑な編集史にも関わらず、同書は全体としては預言者の特異な特徴を我々に残すと述べていた。Joyce が示した「建物の比喻」もまた、基本的な枠組みは古くからのものをベースにしていることを支持するものである。このような顕著な統一性を備えたテキストにアプローチを試みる場合、その統一性に対応すると思われる仮説的なモデルを設定し、テキストの大枠を検討した上で、編集作業を確認して行く必要があるのではないか。いたずらに統一性を破壊して通時的な接近を試みるのではなく、また、単純に著者性を不問にしてすべての資料をエゼキエルに帰すのでもなく、適切なモデルの援用により建物（統一性）を破壊せずその土台（枠組み）を確保し、そのモデルとの整合性から建て増した部分（通時的な側面）も考察できるのではないか、というのが本研究の基本的な立場である。モデルを援用する際に問題になるのは対象への着目点の相違によって、援用するモデルが変わってくることであろう。ただ、援用モデルの相違があるとしても、対象の特徴を損なうようなものであってはならないだろう。本研究ではエゼキエル書特有の同質性や統一性という前提の基に、エゼキエルというユニークな人物像に着目することで、エゼキエル理解に資するモデルを検討していくが、人物像に注目する前にテキストの特徴に注目した研究を紹介した

い。

1-3. テキストの特徴に則した研究の紹介

本節では、エゼキエル書特有の整然とした構成という特徴に注目した研究を紹介する。それらの研究はエゼキエル書と古代メソポタミア文学の構造上の類似性に注目したものである。

エゼキエル書の構成とアッシリアの王エサルハドンの碑文との類似性を指摘し、特徴的なエゼキエル書の理解においてその碑文を参照することが有効であると主張しているのは M. S. Odell である。Odell は「エゼキエル書は聖書の預言書という正典の内に並ぶものがない、文学的一貫性の程度を示している」⁵⁶と述べ、また、「エゼキエル書は預言文学の他の書により良く適合する批判的方法に抵抗する」⁵⁷と述べている。Odell は、例えば 4 章や 5 章の象徴行為は実演の命令がなされているもののエゼキエルが実行した記録がないことなどから、エゼキエル書とは口頭の預言の発話の記録ではなく記述の産物であるという、以前から存在した主張が再び出現していることを指摘しつつ⁵⁸、「エゼキエル書の文学的一貫性におけるこの更新された関心から出現したひとつの問いは、同書に対して全体としてのジャンルを説明することは出来るのかどうか」⁵⁹だと述べ、その理由として、聖書の伝統の中に、エゼキエル書の構造と一貫性を説明するような十分な平行例が存在しないことを挙げている⁶⁰。Odell は「彼が引用するところの祭司、エルサレムの住人であること、そして預言者の伝統は豊かであるが、(中略) そのいずれもがエゼキエル書において達成されるユニークな一貫性を説明するための十分なモデルを提供しない」⁶¹と述べ、イスラエルの伝統からはエゼキエル書の特徴が十分に説明され得ないことを指摘する。Odell はエゼキエルの例外的な創造性を認めつつも、エゼキエル書のモデルが他の文学資料に由来するのではないかと述べ、古代近東の文学の伝統、特に建築についての碑文がその源になっているのではないかと問題を提起している⁶²。Odell はこの建築の碑文が、「自己紹介 (self-introduction) / 歴史の概観 (historical survey) / 建

⁵⁶ M. S. Odell, *Ezekiel*, Smyth & Helwys Bible Commentary, Macon: Smith & Helweys, 2005, p.1.

⁵⁷ *ibid.*, p.3.

⁵⁸ Odell はそのような研究の一例として、Ellen F. Davis の *Swallowing the Scroll: Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy*, Biblical and Literature Series 21; Sheffield: Almond, 1989 を紹介している (*ibid.*)。

⁵⁹ *ibid.*, p.4.

⁶⁰ *ibid.*

⁶¹ *ibid.*

⁶² *ibid.*

築記事 (building account)」という 3つの部分から構成され、しばしば王によって、彼らの神々や臣民のために彼らの功績が数え直されるために用いられると述べ、エゼキエル書全体の構成が建築の碑文のそれに類似し、特に同書全体が前 680 年頃のエサルハドンのバビロニア碑文 (Esarhadon's Babylonian inscriptions) に興味深い類似性を備えていると述べている⁶³。Odell の説明によればエサルハドンのバビロニア碑文とは、他のアッシリアの碑文とは類似しない、単一の都市の運命をめぐるものである。神の好意の回帰を示す多数の徴を受けた後、エサルハドンは都市の再建、その神殿や祭壇の修復、抑圧されたバビロニア人の権利の回復に着手したのであった⁶⁴。Odell はアッシリアが 612 年にニネヴェの陥落とともに滅びたのに対し、バビロニアの地で捕囚として前 6 世紀に生きていたと考えられるエゼキエルとの接点をどこに見出すか、またアッシリアがユダやイスラエルにとって敵だったことなどの問題があることを認めつつも⁶⁵、破壊された神殿の再建 (エゼキエル書 40-42 章)、犠牲システムの開始による祭儀の再確立と祭司制度の再確立 (同 44:13-31)、神殿ジググラトの採寸と壁が完全な正方形でもたらされること (同 40:5-42:20)、神の像が一新され、神殿に戻る (同 43:1-9)、バビロニア人が再移住し、市民権が復権し、誤りが正され、土地を耕作するための準備が確立されること (同 47:13-48:29、34:25-30、36:28)、都市の門が開かれること (同 48:30-34) などがエゼキエル書 40-48 章と共通する点として挙げている⁶⁶ (括弧内は Odell による共通性の指摘)。

注目点は異なるが、Odell と同様にエゼキエル書とエサルハドンの碑文との共通性を指摘しているのは D. I. Block である⁶⁷。Block は「神の放棄 (Divine Abandonment)」というテーマが聖書の内外で広範に確認されることを認めつつも、捕囚をもたらした原因としてエゼキエル書に記される、イスラエルによる神との契約違反によってもたらされる呪いの結果としてそのテーマがほのめかされることはないことを指摘し、エゼキエル書に確認されるそのテーマがエゼキエルが捕囚の地でメソポタミアの伝統に着想を得た可能性を主張している⁶⁸。Block は「神の放棄」のテーマが確認される前 2100 年頃のシュメールの「アガデの呪い (Curse of Agade)」という文献から、前 530 年のキュロス・シリンダーまでの 14 の文献を参照し、エゼキエル書と最も類似するものとして Odell と

⁶³ *ibid.*

⁶⁴ *ibid.*

⁶⁵ *ibid.*

⁶⁶ *ibid.*, p.484. Odell は古代近東の建築の記事とのこのような比較が有効であることを主張しつつも、ただひとつの平行性すらもエゼキエル書 40-48 章の目的を説明せず、エゼキエルの幻がユニークな文学的達成であることを認めている (*ibid.*, p.482)。

⁶⁷ D. I. Block, "Divine Abandonment: Ezekiel's Adaptation of an Ancient Near Eastern Motif," M. S. Odell, J. T. Strong(eds), *The Book of Ezekiel: Theological and Anthropological Perspectives*, SBL Symposium Series 9, Atlanta: SBL, 2000, pp.15-42.

⁶⁸ *ibid.*, pp.17f.

同様、エサルハドンの神の放棄と帰還の記事を挙げている⁶⁹。Block はしかしながら、古代メソポタミア文学との類似性を指摘しつつも、エゼキエル書の固有性を強調している。それは古代メソポタミアの偶像崇拜に対してヤハウエ主義は偶像を嫌う霊的な宗教であること⁷⁰、古代メソポタミアの宗教が多神教であるのに対して、ヤハウエ主義が排他的な宗教であったことなどである⁷¹。結論として Block は、「エゼキエルの表現におけるエルサレムの神殿からのヤハウエの出発において、我々は他の古代近東の記事と共通する特徴を期待するかもしれない。しかし、彼は、異教の宗教的概念の破綻を暴露するために、論争を引き起こすような仕方ではこれらの要素を利用したのである」⁷²、と述べ、エゼキエルは古代メソポタミアの文学モチーフを単純に流用したのではないと主張している。

また、D. L. Petter は、Zimmerli らによって支持されているエゼキエル書の編集史研究のような通時的な研究方法の重要性を認めつつも、それがテキスト全体の裏りある分析を抑止してしまうという問題性を指摘するとともに、古代近東の文学ジャンル、例えば「歴史記述的な詩 (historiographic poems)」、「夢の報告 (dream report)」、「勝利の歌 (victory songs)」、「詩的な哀歌 (poetic laments)」などをエゼキエル書の理解に援用する有効性を主張している⁷³。Petter はまた、Greenberg の共時的もしくは全体的な接近法が、Odell や他の研究者にエゼキエル書の全体的な配置図を包含するための比較基盤を拡大するという新たな方向性に進むための認可を与えていると述べ、このような新しい方向性に向かっている研究者として、既出の Niditch⁷⁴, Matties⁷⁵, Renz⁷⁶, Galambush⁷⁷, それから D. Bodi⁷⁸, D. Sharon⁷⁹らの名前を挙げている⁸⁰。Petter は Odell の研究をエゼキエル研究における革新であり、自らの研究の盟友であると述べつつも、自らは「メソポタミアの都市の哀歌 (Mesopotamian City Laments: MCL)」という古代

⁶⁹ *ibid.*, pp.26f.

⁷⁰ *ibid.*, pp.35f.

⁷¹ *ibid.*

⁷² *ibid.*

⁷³ Donna Lee Petter, *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*, OBO 246, Göttingen: Academic Press, Fribourg Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, p.3.

⁷⁴ Niditch, "Ezekiel40-48 in visionary Context."

⁷⁵ Matties, *Ezekiel 18 and the Rhetoric of Moral Discourse*.

⁷⁶ Renz, *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel*.

⁷⁷ Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City of Yahawe's Wife*.

⁷⁸ D. Bodi, *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, OBO 104, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1991.

⁷⁹ D. A. Sharon, *A Biblical Parallel to a Sumerian Temple Hymn? Ezekiel 40-48 and Gudea*, *JANESCU* 24, 1996.

⁸⁰ *ibid.*, pp.3f.

メソポタミアの文学ジャンルが、「預言文学」よりもエゼキエル書のジャンルをより繊細に説明すると主張している⁸¹。以下、Petterの研究を簡単に紹介したい。

Petterの主張は以下のようなものである。MCLというジャンルは、エゼキエル書の成立におそらく影響を与えた。沈黙の預言者であること、エゼキエルの多面的な記述、同書の結合 (cohesion)、諸国に対する神託が置かれていること、修復の計画など、長期に渡って研究者たちを悩ませ、見逃され、誤解されてきた特徴は、紀元2世紀まで存続してきたこのメソポタミア文学のジャンルを考慮する時、理解が容易である。「都市の哀歌」を文学的基盤として考えることによって、現在のエゼキエル書の技巧と知的なデザインとは理解される。エゼキエル書とは、修正された形態ではあるけれど、この古代の哀歌というジャンルの預言者による再使用として、また、捕囚の共同体の目的に則したものとして見なされ得る。このような主張は外的な影響についての仮定を含むが、2:8-3:4の巻物が内的な根拠である。巻物がエゼキエル書の形成とデザインの根本原理であり、MCLからの影響は二次的なものである⁸²。

上記がPetterの主張の骨子である。次にPetterが援用するMCLを紹介したい。Petterは前2000年以降のシュメールの刻板 (tablet) や印章 (cylinder) に記され、集合的なもの (congregational) と個人的なもの (individual)、歴史的なものと固有のもの (proper) とに大別されるMCLが⁸³、一般的に次のような内容⁸⁴を含んでいると述べている。

* 構造と内容について

- ・ 賛歌の大部分において、主神 (chief deity) は頻繁に、破壊に責任を持つとされている、強力なコスモゴニックな神的闘争者である。ある事例では、回復部分はその構造の一部である。
- ・ 破壊の物語の記述
 - ・ その町と神殿の運命に責任を持つ主神は、主として嵐や神の言葉、外国人の侵入として記述される破壊の代理人を発出する。
 - ・ 町とその周囲は火や洪水、地震によって破壊され、破棄された丘へと変えられる。
 - ・ 社会は崩壊に陥り、町の住人は無差別に虐殺、捕囚へと追いやられる。
 - ・ 神殿は神の放棄と宗教的活動の中止によって強奪され、破壊される。
- ・ 災害が終わり、秩序が回復されることへの執拗な要求
 - ・ 神が目覚めることの祈願
 - ・ 神が災害を注視することの祈願

⁸¹ *ibid.*, pp.4f.

⁸² *ibid.*, pp.5f.

⁸³ *ibid.*, pp.7f.

⁸⁴ *ibid.*, pp.14f.

- ・神／女神が神殿に還ることの祈願
- ・「いつまで？」という嘆きの叫び
- * 様々な詩的表現
 - ・話者の変化、すなわち演劇の様々な登場人物に声が与えられる
 - ・破壊された神殿の名前、神の形容語句、仲裁のための神の名前などのリスト
- * 彼女の町や神殿が破壊されたことに対する詳細な嘆きを表現する、嘆く女神の姿
- * 懺悔の主題を欠くこと

以上が Petter が記すところの MCL の共通要素であるが、何よりも中心にあるのは町や神殿の破壊である。Petter は次のように述べている。

鮮烈で劇的な物語の詩の中で、それぞれの哀歌は町や神殿の死と破壊を扱っている。この共通する題材は、これらの文学的部品を一緒にする。実際、J. Cooper⁸⁵はその哀歌を「破壊の描写」と名付けている。哀歌に同質性や共通性を見ない P. Michalowski⁸⁶でさえも、都市の陥落と破壊が共通点であることを認めている⁸⁷。

Petter はエゼキエル書が上記のような MCL の要素をすべて含んでいると主張し⁸⁸、嘆きなどを記す巻物をエゼキエルが食べる 2:8-3:3 の記事が同書における嘆きの要素をもっとも良く表していると述べる⁸⁹。Petter はその記事によってエゼキエルは「嘆く者」として確立され、哀歌における嘆きの女神のように、ヤハウエによるエルサレムの破壊に対して不満を述べ、嘆く者と考えられると主張する⁹⁰。巻物はエゼキエル書のいたるところに存在する都市の哀歌の特徴を説明する重要なパーツであり、同書の形態や主題に影響を与えていると述べる⁹¹。その影響とは具体的にはヤハウエの怒りであり、それによるエルサレムの破壊や放棄である。イスラエルの「罪 (עֲוֹן)」や「忌まわしい行為 (תועבת)」、偶像崇拜などに対してヤハウエは怒り⁹²、その怒りはヤハウエの破壊の言葉やエルサレムから離れることとして表出され⁹³、破壊の代理人としてのヤハウエの顕現を示す嵐 (1:4)⁹⁴、21 章でヤハウエの剣として示されるバビロニアや 38-39 章でのゴグ

⁸⁵ J. S. Cooper, *The Curse of Agade*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.

⁸⁶ P. Michalowski, *The Lamentation Over the Destruction of Sumer and Ur*, Mesopotamian Civilizations 1, Winona Lake: Eisenbrauns, 1989.

⁸⁷ Petter, op.cit., p.15.

⁸⁸ ibid., p.48.

⁸⁹ ibid., p.49.

⁹⁰ ibid., p.50.

⁹¹ ibid., p.75.

⁹² ibid., pp.82f.

⁹³ ibid., pp.89-105.

⁹⁴ ibid., pp.106-109.

のマゴグなどの敵の侵入などとして示される⁹⁵。Petter は神殿や人々を含む国土の破壊がエゼキエル書でしばしば見出されるレビ記 26 章の呪いの契約と類似するものであり、罪と罰の理解への背景を提供するシュメールの共同体の哀歌とは関連しないとする先行研究における伝統的な主張を紹介し、その主張に理解を示しつつも、都市の哀歌が破壊された都市に関わっているため、呪いの主題が都市の哀歌に組み入れられた可能性を指摘している⁹⁶。そしてエゼキエル自身は MCL における嘆く女神が修正された存在として、破壊されるエルサレムを嘆く者として記されるのであり⁹⁷、最終的にエルサレムやイスラエルが修復される過程 (34-48 章) においてもまた、神が帰還し、人々を結びつけ、捕囚から戻し、繁栄させ、そして神の名が称えられるなどの主題が共通すると述べる⁹⁸。結論として Petter は、エゼキエル書が MCL のすべての要素を含むものであり、同時にまた、エゼキエルによって自身の参照枠や契約の枠組み、ヤハウエの人々との相互作用を彼が理解するところの立場とともに適用され、利用されていると述べる⁹⁹。そして同書の構造や一貫性に関して、MCL が顕著な技巧を提供していると述べ¹⁰⁰、葬儀の哀歌からのあり得る派生や部分的な変容を伴う古代近東由来のこの文学的モデルを意識することが、そのエゼキエルという預言者と書物の両方の全体的理解を高めるものであると述べる¹⁰¹。

上記がエゼキエル書特有の一貫性や固有性という特徴に注目した Petter の研究である。エゼキエル書においてはエルサレムの破壊は重要なテーマであり、MCL というモデルに注目することはそのテーマの理解を深めることに確かに有益である。他方で、エゼキエルを「嘆く者」として捉えるその見解に同意することはできない。Petter は 1-24 章を嘆きの期間として捉えているが¹⁰²、MCL との相違点として自らが認めるように、MCL においては破壊は既に起こったことであるのに対して、エゼキエル書では 33 章において初めて生じる差し迫った破壊なのである¹⁰³。未だ生じていないエルサレムの破壊を嘆くというのは奇妙であり、また、その詳細について後ほど触れて行くが、エゼキエルはヤハウエの預言者として、むしろその破壊に参加して行くのである。例えば Petter は 5:1-4 の髪と髭を切る行為を挙げ、それがアモス書 8:10 やエレミヤ書 16:6、47:5、48:37、イザヤ書 15:2 などに類似する嘆きに関する行為として主張しているが¹⁰⁴、同様の行

⁹⁵ *ibid.*, pp.112-116.

⁹⁶ *ibid.*, pp.126f.

⁹⁷ *ibid.*, pp.56-75.

⁹⁸ *ibid.*, pp.128-139.

⁹⁹ *ibid.*, p.142.

¹⁰⁰ *ibid.*, p.144.

¹⁰¹ *ibid.*, p.147.

¹⁰² *ibid.*, p.145.

¹⁰³ *ibid.*, p.142.

¹⁰⁴ *ibid.*, pp.62f.

為はアッシリアの侵攻を記すイザヤ書7:20にも確認されるのであり、エゼキエル書の文脈を考えればむしろこちらの方がエゼキエル書の理解に資するものと言える。また、Petter は祭司の頭髪の扱いを記すエゼキエル書 44:20,25 が同様に嘆きの儀式に関わるものであり、同様の規定がレビ記 21:5 や申命記 14:1 にも認められるとしているが¹⁰⁵、例えば申命記の記事は死者を悼むために頭を剃ることをヤハウエが禁止するものであり、Petter の主張とは逆である。このように Petter の主張には、援用したモデルを適用させるための強引さが拭えないが、エゼキエル書の特徴に注目した研究としては評価できるであろう。

以上、「統一性」や「同質性」などのエゼキエル書の特徴を確認し、その特徴に注目した先行研究を参照した。次に、エゼキエルの人物像に注目していきたい。

¹⁰⁵ *ibid.*, p.63.

2章 人物像の特徴について：「病的」な人物像

前章ではエゼキエル書というテキストの特徴について確認したが、本章ではエゼキエルという人物像の特徴について確認したい。エゼキエルについてはその人物像のユニークさが注目されてきた。エゼキエルが視たと記される多くの強烈な幻（1章、37章、40-48章など）、「象徴行為」と呼ばれる彼の奇妙な行動（4章など）、発話能力の喪失（3:22-27、24:27、33:21-22）、飛翔体験（8:3、37:2、40:2）などを読めばそのユニークさは明らかであろう。Wilsonが「多くの現代の注解者にとってエゼキエルは病的に映る」¹と述べていることに伺えるように、エゼキエル書に記されるエゼキエルの人物像は確かに常人の域を超えたものと言える。

このようなエゼキエルの人物像のユニークさに対しては、彼の精神的な問題の可能性が早くから指摘され、精神病理学的、心理学的な研究が継続してなされてきた。この点は現在にまで続くエゼキエル研究の一つの特徴であり、他の預言者には類を見ないものである。本章ではエゼキエルの人物像に関する研究史を概観し、その人物像のユニークさと方法論的問題を確認した後、前章で確認したテキストの特徴と合わせて、エゼキエル研究における適切な方法論について考察を行ない、本研究が採用する方法論についての予備考察としたい。それではまず、人物像についての研究史を確認する。

2-1. 精神病理学・心理学的アプローチの研究史

P. Merenlahti²は「聖書のすべての登場人物の中で、治療がもっとも必要であるように思われるのは、エゼキエル、捕囚期の預言者に違いない」³とエゼキエルのキャラクターの特異性を強調している。そして、「多くの研究者たちが医学的な説明に頼ってきたことは驚くべきことではない」と述べ、その研究史を次のように記述している。

聖書学の主流において心理学的な接近は稀であるが、エゼキエルの診断は長い歴史を持っている。すでに1877年、A. Klostermann⁴は、神によって誘発されたエゼキエルの沈黙（3:25-26）と不動（4:8）を、「強硬症（catalepsy）」として知られる異常の徴候として説明されるかもしれないと示唆した。1924年（中略）、H. Gunkel⁵はエゼキエルの象徴行為（4:1-3、12:1-16、4:9）を「けいれん発

¹ R. R. Wilson、前掲書、690頁。

² Petri Merenlahti, "So Who Really Needs Therapy? On Psychological Exegesis and Its Subject," *Svensk Exegetisk Årsbok* 72, Uppsala: Uppsala Exegetiska Sällskap, 2007, pp.7-30.

³ *ibid.*, p.15.

⁴ A. Klostermann, "Ezechiel: Ein Beitrag zu Besserer Würdigung seiner Person und seiner Schrift," *ThStKr* 50, 1877, pp.391-439.

⁵ H. Gunkel, "The Secret Experiences of the Prophets," *Expositor* 9, 1924, pp.356-366, pp.427-433.

作 (convulsive)」と見なしたが、彼はまた、現代の精神医学を古代近東の文脈に適用することの難しさも指摘した。1946年、E. C. Broom⁶はエゼキエルの心理学に対する十分な長さ (full-length) の研究に専念した最初の人物になった。彼は預言者が去勢や性的退行、統合失調症の引きこもり、誇大妄想を伴う強硬症や偏執病的想像、自己愛的マゾヒスト的な葛藤のような症状に示される、急性の誇大妄想型統合失調症を被ったと信じた。D. J. Halperin は *Seeking Ezekiel: Text and Psychology*⁷ という著作の中で 1993 年、この主題に戻った。彼はエゼキエルの異常な女嫌いは、両親の手による破壊的な幼少期の経験に起源を持つと示唆した。母親による放置や父親が関係の深い男性による性的いたずらなどによって、エゼキエル書の著者は、テキストが現在、彼の在り方を暴露する、酷く混乱した人物になった⁸。

上記のように、エゼキエルの人物像をめぐっては 130 年以上に渡る特殊な研究史が存在し、それはエゼキエルという人物像のユニークさを如実に物語っている。このような研究史に関して、既出の Darr は次のように述べている。「過去の学者たちが、しばしば彼を精神科医の診察台にさらしたことは不思議なことではない。(中略) エゼキエルの見たところ風変わりな行為にかかわらず、多くの学者たちはエゼキエルの人格の理解への精神分析的なアプローチを拒絶している」⁹。Darr はそのような精神分析的なアプローチの最近の例として、エゼキエルの叙述を幼児虐待に根を持った、女性と男性への憎悪を暴露するものだと主張する先の Halperin を挙げつつ「彼の推測はただそれだけに留まる」¹⁰と述べている。Block もまた次のように述べている。

ある人への精神分析はテキストのある特徴を説明するかもしれないが、その企て全体は、説得的なものになるにはエゼキエルの過去についてあまりにも推論的だし、彼の精神状態について憶測的である。それは聴衆の考え方や振る舞いを変化させるための預言のレトリカルな機能を見捨てるばかりではなく、真性の預言的な経験の徴候が、経験の乏しい人々が根本的な病理として診断するものにしばしば似ているということに認識し損なうものである。もっとも深刻なのはそれがテキストの明白な証拠に対して逆の見方をしていることである。書に行き渡っている強調は、預言者の思考や行動の支配において、ヤハウェの主導にあるということである。(中略) エゼキエルの職務のスタイルのユニークさについては誰も否定できない。しかし、このユニークさを早期の虐待やエディプス・コンプレックスから生まれた病状に帰するのは、彼のメッセージの深さや彼の人格の感受性を曲解するものである。彼の預言者的な経験、象徴行為、神託の宣言は神との出会いから導かれたものである。他の預言者が口にしたことをエゼキエルはその身に受けた (suffers) のだ。(中略) エゼキエルは彼の身体で彼が告げる神託を伝え、「その霊媒はメッセージ」であるという格言を再定義する「モフェート (予兆・先触れ)」(12:6,11、24:24,27) である¹¹。

⁶ E. C. Broom, "Ezekiel's Abnormal Personality," *JBL* 65, 1946, pp.277-292.

⁷ D. J. Halperin, *Seeking Ezekiel: Text and Psychology*, University Park: Penn State University Press, 1993.

⁸ Merenlahti, op.cit., pp.15-16.

⁹ Darr, op.cit., p.1086.

¹⁰ ibid.

¹¹ D. I. Block, *The Book of Ezekiel chapters 1-24*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1997, p.11.

Halperin への批判が示すように、エゼキエルの「病的な」側面を幼少期の過去の体験などに還元することはテキストのある部分を説明し得るかもしれないが、それがエゼキエル理解に資するものとなるかは疑問である。Darr も指摘していたが、このような方法論の問題性は、それらがエゼキエル研究において大きな影響力を与えてきていないことにも示される¹²。

エゼキエルという人物像に注目したこのような研究史の流れの中で、近年、注目されつつあるのは、エゼキエルの特徴的な記述を捕囚というコンテキストがもたらした PTSD (Post-Traumatic Stress Disorder: 心的外傷後ストレス障害) の徴候として理解する立場と、その人物像を文学的虚構として理解する立場である。次節でこれらの研究を紹介するが、次節に進む前に、エゼキエルの人物像に関する先行研究のすべてが、Broom や Halperin のように固定的な病像を同定して事足りりとしていた訳ではないことを確認しておきたい。次節における D. M. Dashcke の主張にも確認されるが、エゼキエルが一時的に一種の病的状態に陥ったことを認めつつも、その状態からの回復のプロセスが認められるとする主張も存在したのである。Zimmerli は次のように述べている。

A. Klostermann¹³は預言者という真に靈感を受けた人間を救出しようと試みた。彼は3-24章に病んだ人間の日記を見たが、それと対照して回復した時の人間の発話が33-48章に見出されたのだ。 (中略) 彼はエルサレムの陥落の報告とともに使者が到着した時にのみ癒された。このように33:21以降は、一般に強硬症 (catalepsy) と診断される預言者の身体的快方の転換点を形成している。 (中略) K. Jaspers¹⁴もまた、(中略) エゼキエルの一連の行為と言葉の中に、(中略) 統合失調症のプロセスの典型的な流れを見た。すなわち、幻や興味深い詩を含む初期の障害から、(中略) 非常な穏やかさと、到来する神殿とその構成の詳細な計画 (40-48章) によって特徴づけられる、障害が緩和した後の局面である¹⁵。

上記のように、先行研究のあるものは、エゼキエル書の構造に病的状態とその状態からの回復というプロセスを見出している。このような理解は本研究の方向性と合致するものである。その詳細は3章で紹介するとして、ここではエゼキエル書に回復のプロセスを認める主張が存在してきたことを確認しておきたい。それでは、PTSD という観点

¹² この点について、B. S. Childs は次のように述べている。

様々な理論が、エゼキエルの脱我的な振る舞いの特異性を、心理学的な障害や身体的病の文脈で説明するために提案されてきた。(中略) しかし、一般的に言って、これらの試みは批判的な評者によって肯定的な評価はほとんど受けてこなかったし、研究史において間接的な影響しか残してこなかった (Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia: Fortress, 1979, p.359)。

¹³ Klostermann, op.cit., pp.391-439.

¹⁴ K. Jaspers, "Der Prophet Ezechiel. Ein Pathographische Studie" *Arbeiten zur Psychiatrie, Neurologie und ihren Grenzgebieten*, H. Kranz(ed), Willsbach: Scherer, 1947, pp.77-85.

¹⁵ Zimmerli, *Ezekiel I*, pp.17f.

からの研究と、文学的虚構という理解に基づく研究を紹介したい。

2-2. 現在の研究動向

2-2-1. 「PTSD」としての理解

エゼキエルの心理学的な研究史の流れの中で、近年注目されつつあるのが、捕囚がもたらした PTSD を被った者としてエゼキエルを理解する試みである¹⁶。PTSD とは「心的外傷を受けることによる激しい恐怖感や無力感などの症状を含む不安障害の一型」であり、「心的外傷」とは「精神分析の用語で、人が強いショックやストレスを引き起こす過度の情動体験をしたとき、それが精神的に適切に処理されないまま抑圧され、コンプレックスとなってその後の神経症的症状形成につながる」ものである¹⁷。その症状としては「悪夢やフラッシュバックによる外傷的出来事の再現、外傷的出来事と関連した刺激の回避や反応性の鈍麻、感情の萎縮による極度の鬱状態、そして睡眠障害、集中困難、過度の警戒心、驚愕反応などが中心となり、「それらの結果、日常生活は破壊され、対人恐怖やアルコール依存症、自殺などさらなる障害をきたすことも珍しくない」¹⁸。

エゼキエルの理解に際して PTSD 研究の知見の援用が有効であることを主張するのが D. L. Smith-Christopher¹⁹や D. M. Daschke²⁰である。また、2010 年には PTSD の観点を導入したエゼキエルのコメンタリーが N. Bowen²¹によって出版されている。このようなアプローチについて先の Merenlahti は、「これは進むべき有益な方向性だと思われる。これらの出来事はエゼキエル書で明らかに言及されているし、それを記述すること

¹⁶ PTSD を経た者としての理解が近年のエゼキエル研究の主要な方法論の一つになっていることは Kelle も指摘している (Brad E. Kelle, "Dealing with the Trauma of Defeat: The Rhetoric of the Devastation and Rejuvenation of Nature in Ezekiel," *JBL* 128, no.3, 2009, pp.469-490)。

¹⁷ 弘中正美「外傷体験(trauamatic experience)」、中島義明ほか編『心理学辞典』有斐閣、2001年、96頁。

¹⁸ 熊野宏昭「心的外傷後ストレス障害(Post Traumatic Stress Disorder; PTSD)」、同上、451頁。

¹⁹ Daniel L. Smith-Cristopher, "Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile(597/587-539BCE)," *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*, James M. Scott(ed), *JSOTsup* 56, Leiden: Brill, 1997; "Ezekiel on the Fanon's Couch: A Postcolonial Dialogue with David Halperin's *Seeking Ezekiel*," *Peace and Justice Shall Embrace: Power and Theopolitics in the Bible; Essays in Honor of Millard Lind*, T Grimsrud and L. L. Johns (eds), Pennsylvania: Pandora Press U.S., pp.108-44; *A Biblical Theology of Exile*, Minneapolis: Fortress Press, 2002.など。

²⁰ Derek M. Daschke, "Desolate among Them: Loss, Fantasy, and Discovery in the Book of Ezekiel," *American Imago* 56, 1999, pp.105-32.

²¹ Nancy R. Bowen, *Ezekiel*, Abingdon Old Testament Commentaries, Nashville: Abingdon Press, 2010.

を確かに促したのであるから」²²と評価している。PTSD を観点とする研究は、エゼキエル書に記される捕囚などのコンテキストも考察対象に含むという意味で、従来の診断的解釈よりも広い射程を持ったものであると評価される。それでは彼らの主張を確認したい。

Smith-Christopher は先の Halperin がその著作の中で捕囚について二回しか言及していないと批判し²³、「エゼキエルが被った社会的、政治的経験から完全に離れてエゼキエルの心理学的状態を読み取るような傾向は、(中略) 人間が深く苦しむ現実の出来事としての捕囚を回避する」²⁴ものだと述べ、捕囚というコンテキストがエゼキエル研究において看過されがちであることを批判する。そしてエゼキエル書の特徴的な記述、例えば 37 章の骨の谷の幻が、戦死者の同定に従事した者が最初に同定した者の名前を睡眠中に叫ぶような PTSD の徴候に関連している可能性や²⁵、エゼキエルが召命記事から 33 章のエルサレム陥落までの 7 年間無言であることが、長期に渡って戦闘に曝された子どもたちやレイプの被害者などに生じる、ある事例では 8 年に渡る発話能力の長期の喪失と関係する可能性などを指摘している²⁶。そして Smith-Christopher は、「ここで重要なことは、難民の研究や災害の研究、そしてトラウマを想定することが、単純に我々のエゼキエルのイメージを、単なる神経症的な精神病質者 (Halperin) や単なる創造的な書き手 (Zimmerli) から、その心像や散文が捕囚という経験の示すものとして受け取られる者へと変容すること」²⁷と述べ、エゼキエルの特徴に対してトラウマという文脈から理解することの重要性を強調している。

また、Bowen は、トラウマは「自らが傷つけられることはないという信念」「世界には意味があり、理解が可能であるという信念」「自らへの肯定的な見方」という 3 つの中核的な信念に対して特に悪影響を及ぼすものであり、犠牲になったことに対抗するには碎かれた前提を受け容れること、そして、犠牲者が再び適切に機能することを可能にするような概念的装置を再確立することが含まれると述べ²⁸、エゼキエル書について次のように述べている。

エゼキエル書では、イスラエルの精神的図式は第一に神学的な分類において表現される。エルサレムの不可侵性、契約がヤハウェによる保護を保証するという想定、そして神の民であるという名誉である。エゼキエル書を、これらの碎かれた想定を他の概念的装置の確立によって受け容れる試みとして見なすことが可能である²⁹。

²² Merenlahti, op.cit., p.16.

²³ Smith-Cristopher, "Ezekiel on the Fanon's Couch," p.134.

²⁴ ibid., pp.134f.

²⁵ ibid., p.138.

²⁶ ibid., p.139.

²⁷ Smith-Cristopher, *A Biblical Theology of Exile*, p.104.

²⁸ Bowen, op.cit., p.xvii

²⁹ ibid.

Bowen はエゼキエル書を上記のように捉え、例えば、回復の重要な段階のひとつである「トラウマ的物語の再構築」が、エゼキエル書前半の 1-24 章の審判の神託の機能であり、それがイスラエルのトラウマ的物語を詳しく述べるものだと指摘する³⁰。そして、生存者 (survivor) であるためには、惨事の記憶とそれが遺したものと和解することも必要であり、回復の最終段階で犠牲者 (victim) は根本的な問い、すなわち、何が起こったのか、それはなぜ起こったのか、なぜ私はその時そのように行動したのか、その時以来なぜ私はそのように行動してきたのか、それが再び起こったらどうするのか、といった問いに対して、納得がいくまで答えることで生存者になると述べ³¹、エゼキエル書とはこのような根本的な「被害者の問い」に答えるものだと主張する³²。

上記が PTSD 研究による知見がエゼキエル理解に有効であることを主張する Smith-Christopher と Bowen の見解である。捕囚というコンテクストを無視することなく、その影響をエゼキエルの特徴に対して積極的に見出して行こうとするこのような立場は、断片的な描写のみに注目して精神病理学的な診断を下したような従来の研究とは一線を画するものとして評価されよう。

その一方で、エゼキエル書を PTSD という一般的な文脈で説明できるのかという疑問がある。言うまでもなく、戦争による殺人や破壊を含む捕囚という体験がエゼキエルに甚大な影響を与えた可能性は十分にある。しかし、エゼキエル書における回復の在り方を示す同書 40-48 章の内容は、後に確認するように、神殿やヤハウエの聖域を中心とする「聖なるものを護る」という明確な方向性を備えた構造であり、その方向性はまた、同箇所に記載されるエゼキエルの律法にも伺えるものである。このような顕著な方向性を考えた場合、エゼキエル書の中核にあるテーマは究極的には捕囚という出来事に直面しながらも祭司的世界観を護ることだと考えられるのであり、それは PTSD という一般的な文脈で説明されるものではない。この点について Bowen は、エゼキエル書において「聖 (קדש) と穢 (חלל)」、「浄 (טהר) と不浄 (טמא)」などの祭司的な枠組みが同書全体の基礎をなしていることは明らかであり³³、エゼキエルは捕囚を説明するためにこのような基本的枠組みを使用していると述べる³⁴。エゼキエル書の基底に祭司的枠組みが存在するという Bowen の理解はエゼキエル研究において一般的なものであり、妥当なものと言えるが、祭司的要素についてエゼキエルが枠組みの使用というレベルに留まっているかは疑問である。本研究は、エゼキエルは単なる枠組みの使用を超えて、捕囚という事態に対して祭司的機能を展開していると主張するものであるが、それについては 5 章で

³⁰ *ibid.*

³¹ *ibid.*, p.xviii.

³² *ibid.*

³³ *ibid.*, p.xx.

³⁴ *ibid.*, p.xxi.

詳述する。

また、エゼキエル書に記される内容を出来事の後 (Post) のものとして理解するべきか否かという問題がある。エゼキエルがバビロニアの捕囚民として記され、それが 597 年の捕囚後のことであるのは事実であるが、エゼキエル書においてはまた、捕囚 12 年後に生じたエルサレムの破壊 (33:21) が大きなテーマになっていることも事実である。その意味でエゼキエル書は出来事の後のことのみならず、出来事を同時進行的に記すものであり、その進行形の出来事に対してエゼキエルがどのように関わって行ったのかという観点も重要であろう。すなわち、エゼキエルには過去の出来事を語り直すだけではなく、現在進行形の出来事に参与して行く姿も認められるのであり、その意味では PTSD という理解だけでは不十分である。この「エゼキエルの参与」という点についても 5 章で詳述する。

他方、エゼキエル書の全体をエゼキエルの「喪の作業 (mourning work)」を示すものとして捉えたのが Daschke³⁵である。Daschke はエゼキエルを、捕囚によって破壊された感情的、環境的な文脈の再構築の試みという無意識的なプロセスによって決定づけられた者として、そしてエゼキエル書を初まりから終結までの回復への明らかな道筋を示すものと理解し、その説明のために対象喪失と喪の作業に関するフロイトの理論を援用した³⁶。喪の作業は以下のように説明される。

愛着依存の対象を喪失した際に起こる心的過程を喪 (悲哀 mourning) といい、徐々にその愛着依存の対象から離脱していくこころの営みをフロイト Freud, S. は喪 (悲哀) の仕事 (mourning work) とよんだ。(中略) 悲哀の心理過程では、失った対象に対する愛と憎しみのアンビバレンスがあらわになり、これらの対象に対する罪悪感、悔やみ、それに対する償い、恨み、失った対象からの自分に対する恨みや怒りに対する恐怖など、さまざまな心理が体験される。つまり、失った対象に対する思慕の情やとらわれを解消する喪の仕事の課題は、これらの対象に対するアンビバレンスを内面的に再体験し受容する過程である³⁷。

Daschke によればエゼキエルが喪失したものは彼の自我やアイデンティティ、世界観を形成する核心であるヤハウエやイスラエルであり、説明を伴わないそれらの喪失経験は鬱として知られる「中断された悲嘆」をもたらすものであった³⁸。つまり Daschke によればエゼキエル書とは、捕囚によってヤハウエやイスラエルという愛着対象を喪失して鬱的な状態に陥ったエゼキエルが、その喪失によって生じながらも無意識下に抑圧された喪失対象への愛と憎しみというアンビバレントな感情を、その無意識的な現われ

³⁵ Daschke, op.cit., pp.105-32.

³⁶ ibid., p.108.

³⁷ 小此木啓吾「喪の仕事 (悲哀の仕事)」の項目、小此木啓吾ほか編集『精神分析事典』岩崎学術出版社、2002 年、464-5 頁。

³⁸ Daschke, op.cit., p.110.

である両者の幻などとの関わりを通して経験するという喪の作業を行うことで、両者への愛着を断ち切って意識に統合した結果、喪失と鬱的な状態から脱して新しい対象を発見し、それとの結合によって新しい心的態勢の再建が可能となったプロセスを提示するものと理解される。

このような Daschke の主張で評価されるのはエゼキエルのユニークな人物像に注目しながらも断片的な描写のみに注目するのではなく、「喪の作業」というパターンと合わせてエゼキエル書全体の説明を試みた点であろう。人物像への一貫した理解をベースにしつつ、テキストのダイナミックな全体像を示したという点でその試みは評価されるべきである。一方で批判される点としては、ヤハウエの位置づけが挙げられる。ヤハウエをエゼキエルの喪失対象として設定するのであれば、同様に喪失対象だったイスラエルが40章以降で新しい姿をとったようにヤハウエの姿もまた新しく示される必要がある。しかしエゼキエル書にはそのようなヤハウエの姿はないのであり、その意味ではエゼキエルにとってヤハウエは喪失対象ではなかったと考える方が適当であろう。エゼキエル書を通してもっとも重要な働きを示しているのは言うまでもなくヤハウエである。そのヤハウエの位置づけに問題があるとすれば、それは基本的な設定に問題があると言わざるを得ない。結論として Daschke の試みは評価されるべき点はあるが、基本的な枠組みの設定に難があると言わざるを得ない。

以上が捕囚というコンテクストに注目し、PTSD 研究の知見の援用が有効であると主張する近年の研究である。PTSD や対象喪失という観点からのエゼキエル研究はまだ始まったばかりであり、今後の展開が期待されるが、それらの知見を援用するには焦点となる心的外傷や対象喪失がどのようなものであるのか、また、そもそも何によってもたらされたのかという基本的な枠組みの設定に関して注意深くある必要があるだろう。

上記のように捕囚というコンテクストを意識しつつも、主に個人としてのエゼキエルに注目するアプローチに対しては、実在の人物として捉えて病理学的診断を下すことへの方法論的批判や、テキストが共同体において保存されてきたことに示されるように、それが持っている集合的意味を看過しているなどの批判も存在する。次にこのような批判に基づく研究を紹介したい。

2-2-2. 「トラウマ文学」「文学的人物像（虚構）」としての理解

Merenlahti は「診断的接近を問題あるものとしているのは、それが、その真の被分析者が人間ではなく、まったくの文学的テキストであるにも関わらず、約2500年前にあるいは生きていたのかもしれない人間の精神状態の分析を主張することである」³⁹と述べ、

³⁹ *ibid.*, p.17.

診断的接近に対するこのような批判に対して最近現れてきた文学研究のひとつである、「文学的トラウマ理論 (Literary Trauma Theory)」に由来する代替の接近方法を提案した研究として D. G. Garber Jr.⁴⁰を挙げて⁴¹、次のように述べている。

全体として、Garber はエゼキエルへの精神医学的、診断的アプローチが聖書学のギルドの中と、臨床心理学や医学の分野の両方から受けている強烈な批判に注意を引いている。臨床的な見地からすれば、深層の面接やテストなしでの精神医学的な評価は疑問なのである。他方で、適切な解釈的分析 (exegetic analysis) は、テキストのオリジナルの文脈に関する入念な資料批判と知識が必要であろう。我々が持っているエゼキエル書のすべての記事は同じ源に基づくのか？それらはどれほど信頼できるのか？それらはオリジナルの聴衆によってどのように理解されていたのか。テキストに描かれているようなエゼキエルのキャラクターは、歴史的人物とどれほどを共有しているのか。彼は伝承による人物像でありうるのか、あるいは苦しんだ国民の象徴的代表者なのか⁴²。

Garber は PTSD を観点とするエゼキエル研究を否定するものではないとしつつも⁴³、「私はそれでも PTSD を持つ者として過去に実在した預言者を診断することを慎む。テキストに示される預言者はテキストの文学的創作であり、過去に実在した預言者の人物の詳細は、いつでも再構成が達成し難いままであろうから」⁴⁴と述べ、診断から文学へのシフトを提案した。すなわち Garber はエゼキエル書を、「エルサレム神殿の破壊とそれに続く捕囚という外傷的出来事の余波 (aftermath) を生きる共同体によって生み出された文学として、文学的観点から検討すべき」⁴⁵と主張する。Garber はエゼキエル書について、次のように述べている。

エゼキエル書においては、共同社会と個人という両方のレベルの心的外傷を発見することができる。テキストの中で共同体は最初の捕囚の後、背後にあるその運命は不確かなまま外国の地に移住させられ、神殿の差し迫った破壊に対して神学的に格闘していたのである (24:15-24)。テキストを生み出した共同体は、既にこの喪失を経験していたが、その結果にもまた取りまなくてならなかった。このような気分の中で、24:15-18 (エゼキエルの妻の死) における預言者の個人的な心的外傷への沈黙は共同体に対するモデルとして機能したが、彼はまた、彼の経験の中で共同体を表現しているのかもしれない⁴⁶。

Garber はこのように述べ、預言者個人と共同体の重なりを強調する。また、エゼキエ

⁴⁰ David G. Garber Jr., "Traumatizing Ezekiel, the Exilic Prophet," J. H. Ellens & W. G. Rollins (eds), *Psychology and the Bible: A New Way to Read the Scriptures, vol.2, From Genesis to Apocalyptic Vision*, Westport: Praeger, 2004, pp.215-235.

⁴¹ Merenlahti, op.cit., p.15.

⁴² ibid., pp.16f.

⁴³ Garber, op.cit., p.221.

⁴⁴ ibid., p.220.

⁴⁵ ibid., p.216.

⁴⁶ ibid., p.224.

ル書の記述が共同体にもたらす働きについて、次のように述べる。

エゼキエル書はエルサレムとその神殿を破壊する罰と荒廃に対する幾つかの納得いく説明を示唆するが、しかし、(中略) エゼキエル書における罪は非常に一般的なものである。エゼキエルによれば、その最も顕著な正当化は共同体の宗教的違反、特に偶像崇拜への性向である。(中略) 同書の罪への集中に加えて、死の比喩的表現が同書前半の24章に行き渡っている。(中略) エゼキエルの破壊の記述の反復は、それはそれに対する神の正当化を伴うが、聴衆、すなわち捕囚の共同体を、「死」を感じるというポイントに至らせるというレトリカルな効果を持っている。(中略) エゼキエルの方策では、ヤハウエが彼の預言者に37:3で尋ねる「人の子よ、これらの骨は生きるか?」という質問へと究極的には至り得るのは、共同体の死と罪というこの苦しみの認識と無条件の受容へと、共同体を説得することを通してのみなのである⁴⁷。

Garberはこのように、共同体におけるエゼキエル書の機能を強調する。そして「エゼキエル書は、生存のための文学として見た時、586年の国の災難を証言し、様々な文学的装置を通して、その聴衆をイスラエルの伝統的な見地から、歴史的な出来事に動機を与える神の不思議さに直面させるのみならず、幾つかの有利な点から、その出来事を追体験させる」⁴⁸ものだと述べる。

上記のように Garber は、エゼキエルという人物像はあくまでも文学的な虚構として理解されるべきであり、エゼキエル書とは生存のための共同体の文学として理解されるべきであると主張する。同様の主張は M. Jong⁴⁹や R. Poser⁵⁰にも認められる。例えば Jong はエゼキエルという人物像を「文学的 - 神学的な構成物」⁵¹として、エゼキエル書を「多かれ少なかれ、創作的な単一体 (unity)」⁵²として捉えるべきと主張する。Jong は次のように述べている。

エゼキエル書に示される預言者の人物像は、言わば、そのメッセージを伝達するために用いられている。同書は預言者の人物像を、その著者がその共同体に述べようとすることに最高の権威を与えるために、ヤハウエの言葉と行為を表現する手段として利用している⁵³。(後略)

Jong がエゼキエルを実在した人物としてよりも文学的構成物として捉えるべきだと

⁴⁷ *ibid.*, pp.227f.

⁴⁸ *ibid.*, p.229.

⁴⁹ Matthijs J. de Jong, "Ezekiel as a Literary Figure and the Quest of the Historical Prophet," *The Book of Ezekiel and its Influence*, H. J. de Jong, Johannes Tromp(eds), Aldershot, England: Ashgate, 2007, pp.1-16.

⁵⁰ Ruth Poser, *Das Ezechielbuch als Trauma-Literature*, VTSupp, vol.154, Leiden / Boston: Brill, 2012.

⁵¹ Jong, *op.cit.*, p.14.

⁵² *ibid.*, p.15.

⁵³ *ibid.*

する根拠は、エゼキエル書の主張が全体として筋が通るものであり、その二つの要素、すなわち破壊と回復は切り離すことが出来ないということである⁵⁴。そしてその主張の全体は 586 年の神殿の破壊の後に意味をなすものであり、その意味でエゼキエル書とはエルサレムの陥落を正確に予言した預言者のメッセージの公式文書ではなく、むしろ読み手をその出来事に対して特定の立場を取らせるように促し、イスラエルの変容の始まりと終結としてのヤハウエの王権という主張のために、彼らに覚悟を求めるものと主張する⁵⁵。

エゼキエル書が預言者を通して神殿の破壊という観点から歴史を遡り、それによって同書の読み手に懺悔 (repent) させ、その出来事に対して特定の立場を取らせるものだと捉える Jong にとってエゼキエルとは同書の語り手⁵⁶ (narrater) であり、その主要な登場人物ではない⁵⁷。Jong によればエゼキエルの機能とはまず災害を告げ、未来を予告することであり、また、ヤハウエの言葉に耳を傾け、その行為に適切に応答する、読み手にとっての模範 (paradigm) となることである⁵⁸。

このようにエゼキエルという特徴的な人物像については、実在の人物として捉えるのではなく、捕囚や神殿の破壊という事態に直面した共同体に対して、死と罪という苦しみへの認識を通過することによって事態を乗り越えることを促す機能を持った文学的な人物像として (Garber)、また、神殿破壊までの歴史記述を通して読み手の懺悔を促す模範的語り手、あるいはメッセージを伝達するための表現手段としての理解 (Jong) などが示されている。

エゼキエル書を、単なるエゼキエルという個人の活動記録としてではなく、捕囚という事態に直面した共同体の生存や存続に関わる集合的なものとして捉えるこのような観点は、同書が共同体の中で後代に伝えられてきた経緯を考えた時、適切なものと評価されよう。Merenlahti が「旧約聖書における正典においてエゼキエル書が残っていることに証明されるように、その書は本質的に共同体についてのものである」⁵⁹と述べているように、エゼキエル書の集合的な文脈は十分に意識される必要がある。

他方、その集合的機能についての Garber や Jong の主張は傾聴に値するものの、より詳細な点に関する彼らのエゼキエル書理解には賛同しかねると言わざるを得ない。例えば Garber はエゼキエル書の起源について、「明らかに、トラウマと生存という範疇は、共同体がテキストを記録し伝達した時代には彼らの考えの中には存在しなかった概念であろう。私は、その著者 (達) は生存の文学を生み出すことを意図したこと、あるいはこの文

⁵⁴ *ibid.*, p.4.

⁵⁵ *ibid.*

⁵⁶ *ibid.*, p.6.

⁵⁷ *ibid.*

⁵⁸ *ibid.*

⁵⁹ Merenlahti, *op.cit.*, p.18.

学の産出を通して、共同体の生存の維持を意図していたことすら示唆しない。しかしながら、もともとの意図に関わらず、そのテキストはそれを通して、それを形成した歴史的出来事を証言する資源 (resource) を共同体に与えたのである」⁶⁰と述べ、材料となった資料を伝達したもともとの共同体においては外傷的体験や生存といったテーマは意識されていなかったと主張する。しかし、そのようなテーマは出来事に直面した時代にこそ意識されるものであり、また、意識されていなかったもの、換言すれば重要視されていなかったものが後代に伝えられていったとするその主張には無理があると言わざるを得ない。むしろ、出来事に対して同時代的に直面した者 (達) の問題意識が、それを継承する者達によって後代に伝えられていったと理解する方が自然であろう。

また、Jong はエゼキエル書の機能が共同体に対して懺悔を促すものだと主張していたが、これはエゼキエル書の主張とは明らかに相違する。例えば Joyce は「エゼキエルは実際、悔い改めが直ちに災害を防ぐかもしれないなどとはどこにおいても想像していない」⁶¹と述べ、イスラエルあるいは捕囚民の悔い改めなどが同書の主要なテーマではないことを強調している。事実、後述するようにエゼキエルはヤハウエの預言を受けて、浄化としてのエルサレムの破壊に参加して行くのである。37 章でエゼキエルに対して枯れた骨への預言が命じられ、エゼキエルの預言によって神の霊がそれらにもたらされることにも示されるように、エゼキエルは Jong が主張するような単なるメッセンジャーなどではない。上記の二人に共通する問題点は、エゼキエル書の捕囚後の共同体における機能を重視するあまり、捕囚直後の体験の重要性や、エゼキエル書におけるエゼキエルの役割を軽視する点である。エゼキエルという人物が実在したか否かに関わらず、捕囚や神殿の破壊という出来事の直接的な影響の重要性は無視されるべきものでなく、また、エゼキエル書の文脈を曲解することは適切ではない。エゼキエル書の集会的な機能は重視されて然るべきだが、それ以外の要素を等閑視すべきではないだろう。

以上、エゼキエルという特徴的な人物像についての研究史と現在の研究動向を確認してきた。エゼキエル書の考察を進めていく場合、その実在を想定するか、あるいは文学的虚構として捉えるかなどの立場にかかわらず、その人物像のユニークさについては検討される必要がある。それでは一章と二章の総括として、テキストと人物像の特徴に則したエゼキエル研究について考察を行ないたい。

2-3. 特徴に則したエゼキエル研究の必要性と可能性

前章と本章では、エゼキエル書というテキストとエゼキエルという人物像の特徴を確認してきた。エゼキエル書は資料化を簡単に許さない「統一性」と「同質性」を備えたも

⁶⁰ Garber, op.cit., p.229.

⁶¹ Joyce, op.cit., p.22.

のであり、それは他の預言者には例をみないエゼキエル書の特徴であった。現在のエゼキエル書の研究動向もまた、その「統一性」という特徴の故に、その統一性への疑念をきっかけとして編集層の多層化を図るものと、「全体論的」と呼ばれるものとに大別されていることを確認した。特にその統一性や同質性という特徴を考えた時、全体論的あるいは共時的と呼ばれる研究方法がエゼキエル書においては、他の預言者に適用されるのとは異なる意味で重要性を持つのであり、そのことは Petter や Daschke の研究にも伺えた。エゼキエル書研究においては、この統一性を損なわないことが重要であり、その特徴を生かしたアプローチが求められるのである。

エゼキエルの人物像についても、その特異さ故に他の預言者には見られない特有の研究史が存在し、その研究史の延長として捕囚による PTSD の現われとして理解するアプローチが台頭していること、また、実在した者としての人物像を追求するのではなく、共同体に影響を与えるためのレトリカルな機能を持った文学的虚構として理解する立場が存在することが確認された。このようにエゼキエル書の理解においては、エゼキエルの人物像の理解が決定的とも言える大きな影響を及ぼすのである。

エゼキエル研究においては、テキストと人物像についてのこのような特徴を踏まえたものであることが必要とされる。そして、他の預言者に例を見ないエゼキエル固有の特徴に則したエゼキエル固有の方法論が探究される必要性があり、それによって新たなエゼキエル理解がもたらされる可能性が存在する。本研究ではこれまで確認してきたテキストと人物像の特徴を踏まえた上で、新たなエゼキエル理解を提示したい。ただし新しい方向性を探求する場合、独善に陥る可能性も否定できないので、「可能な異なる基準と協力しながら、広範な根拠を引く」という Joyce の警句を心に留めておきたい。それでは次章から本研究の主張を展開する。

3章 特徴に則したモデルの提示：「再活性化運動」について

1章と2章では、「統一性」や「同質性」をキーワードとするテキスト、および「病的」などとも評されてきた人物像のそれぞれの特徴と先行研究の動向を確認した。これらの特徴は他の預言者には認められないものであり、研究動向についても例えばいわゆる共時的なアプローチがエゼキエル研究では他の預言者とは異なるレベルで重要性を持っていること、また、心理学的研究が継続的に行われている点など、他の預言者研究とは動向を異にするものであることを確認した。

このように固有の特徴を備えたエゼキエル書に対しては、その固有性に則した固有のアプローチの方法が探求される必要性があり、それによってこそもたらされるエゼキエル解釈の可能性が存在するというのが本研究の基本的な立場である。その方法論については、1-2-3.で示唆したようにエゼキエル書の構成に適合するようなモデルの援用から同書の考察を試みるというやり方が考えられる。本研究ではそのモデルとして「再活性化運動 (Revitalization Movement)」を援用する。その内容については本章で詳述するが、端的に言えばそれは文化の特殊な変化現象をモデル化したものである。外国の侵略などの何らかの理由によって共同体の文化的枠組みの総体が機能不全に陥る時、その状況に応答する新たな枠組みが「預言者」の宗教的体験において提示され、文化は更新された形態で存続してその崩壊は免れる。この再活性化運動モデルは既にエレミヤなどの預言者研究に援用され、エゼキエルにおいてもその有効性が言及されてはいるが、本格的な適用は未だなされておらず、本研究がその嚆矢となる。本研究はこの再活性化運動のモデルの援用により、理解困難とされてきたエゼキエル書に対して、様々な意味でその理解が促されると主張するものである。以下、本章では再活性化運動の詳細を確認するが、運動モデルの全体像と「預言者」の体験とに大別して確認を行なう。それではまず、運動モデルの全体像について。

3-1. 「再活性化運動 (Revitalization Movement)」について

「再活性化運動」とは文化人類学者 A. Wallace らが提唱した、文化の特殊な変化現象モデルである。Wallace はそれを次のように要約している。

再活性化運動とは、より満足できる文化を創造するための、社会の成員による、計画的、意図的、そして組織化された努力であると定義される。出来事の典型的なタイプとしてのそれはふたつの状況のもとで発生する。社会の個々の成員にとっての甚だしいストレスと、歪められた文化ゲシュタルト (cultural gestalt) への幻滅である。その運動は一連の機能的段階に従う。すなわち、「メイズウェイの再編 (mazeway reformulation)」、「意志の疎通 (communication)」、「組織化 (organization)」、「調節 (adaptation)」、「文化の変容 (cultural transformation)」、そして「習慣化 (routinization)」である。

運動は幾つかの側面に沿って変化する。自己同一化の選択、宗教的・世俗的強調の相対的程度、ネイティビズム、成功と失敗などが議論される。その運動は通常、預言者の啓示的な幻において着想され、それは彼に超自然的存在との満足できる関係性や、神の容認のもとでの新しい生活様式の輪郭を提供する。続く者たちはカリスマ

的な関係性において、依存欲求に関する同様の満足に達する。宗教現象における大きな割合の歴史的な起源は、再活性化運動に存在してきたことが示唆される¹⁾。

Wallace が 1956 年に記した論文で提唱した再活性化運動とは、これまでに行動科学者が様々な名付けてきた、文化システムの全体、あるいは少なくともその本質的な部分において試みられ、時には成功した革新の多くの現象が、すべて同一の過程によって特徴づけられると主張するものであり、その同一の過程に対して提案された用語である²⁾。後述するように Wallace はこの論文において「再活性化」という概念の序論的な叙述を行ない、その運動において確実に同一的に見出される過程的様相を提示した。

このモデルの構築の基礎となったのはネイティブ・アメリカンの部族であるイロクオイ族の一部族、セネカ族出身の「ハンサム・レイク」と呼ばれる預言者を中心とする事例である。預言者を中心とする類似の事例が多数存在する中からハンサム・レイクの事例を選んだ理由として Wallace は、それに関する資料が例外的に豊富であり、すでになされた他の様々な研究との比較に有益な基準が提供されているからだと述べている。事例の全体像を聖書学者の R. P. Carroll が簡潔に要約しているので、まずそれを紹介する。

18 世紀の終わりから 19 世紀の初めにかけて、ニューヨーク州にハンサム・レイク（本名ガニオダニーオ）というイロクオイ・インディアンの下級の酋長が住んでいた。彼は西洋「文明」（フランス及び初期アメリカ）の猛襲によってインディアン文化が破壊されたため、中年でアルコール中毒となって、恍惚状態に陥り、130 の神託を語った。これらは彼の死後、「ハンサム・レイク」の規約という書物の形で伝えられた。この「規約」は文化の崩壊を抑え、インディアンのエネルギーと活動の方向を変えることによって、19 世紀におけるイロクオイ族の文化を一変させる助けとなった。人類学者はこの、よりよい文化を生むための組織的な試みを、「活性化運動」(Wallace:1956) と呼んでいる。これは一人の男の幻視が儀礼化された解釈と活動に変えられて、彼の死後も長く演じられることによって、一つの文化が逆転することを示す、魅惑的な話である。このように見事に実証づけられた活性化運動の例に刺激されて、何人かの聖書学者がハンサム・レイクを聖書の預言者に関する学際的研究で取り上げている³⁾。

この事例についてより詳細に確認する。当時、北アメリカにはイギリスとフランスが進出しており、両者の勢力が拮抗している間は、ネイティブ・アメリカンの人々はヨーロッパ文明を享受していたが、アメリカ独立戦争の後にはアメリカから抑圧を受け、居留地に押し込められた。抑圧以前には男たちは狩りや闘いのために広範に旅行し、外交を行っていたが、土地を失ったことなどによって彼らの生活様式は大きな変更を余儀なくされ、伝統文化は破壊されかけた。居留地におけるモラルやまとまった状態が失われたことは怠惰と慢性的な飲酒、ゴシップ、暴力的な争い、家族内の不安定さをもたらした⁴⁾。

¹⁾ Anthony F. C. Wallace, "Revitalization Movements: Some Theoretical Considerations for Their Comparative Study," *American Anthropologist*, vol.58 no.2, 1956, pp.264-281. New York: Kraus Reprint Co., 1975, p.279.

²⁾ *ibid.*, p.264.

³⁾ R.P.キャロル「預言と社会」『古代イスラエルの世界 社会学・人類学・政治学からの展望』、木田献一ほか訳、リトン、2002年、306-307頁。

⁴⁾ Barbara Graymont, *The Iroquois*, New York: Chelsea House Publisher, 1988, pp.98-99.

このような状況の下、自らもまた重度のアルコール中毒者であったハンサム・レイクは瀕死の状態に陥ったが蘇生し、瀕死の中で視たビジョンを語った。それは創造主からの三人の使者がハンサム・レイクとイロクォイの人々に対して告げた警告や訓戒であり、それ以降にもたらされた彼のビジョンと合わせて『ガイウィーオ (Guy-wee-yo:good word)』としてまとめられ、新しい宗教の実践に人々を導くものだった。その内容は禁酒・家庭内の調和・魔術の禁止・倫理規範の護持などである⁵⁾。彼の教えとガイウィーオは他の居留地へと広まり、イロクォイのそれまでの宗教と区別されて「新しい宗教」と呼ばれた。レイクの教えは今日まで存続し、現代のイロクォイの伝統主義者達の信仰となっている⁶⁾。ハンサム・レイクは急進的に新しい宗教を導入したのではなく、古来のものも支持して甦らせた。彼は儀式に関するカレンダーを全面的に保持し、彼のパンテオンは古代のものと同形だった⁷⁾。他方、新機軸としては「天国と地獄」という観念の導入、古代からのまじないの禁止、「告白」の導入などがある⁸⁾。クエイカーからの影響は大きく、レイクは聖書を評価し、狩猟社会であったが故に従来は女性の仕事とされていた農業を男性に促した。また、白人との通婚を禁止した⁹⁾。

上記から、外部からの脅威によって生活の基盤が喪われ、共同体の伝統的文化が崩壊に瀕する中で、預言者的人物の特殊な体験と活動による伝統的文化の保持と新たな要素の導入によって、文化的・宗教的な新しい枠組みが現出したことが確認される。それでは、このような事例から析出された再活性化運動のモデルを確認して行きたい。

3-1-1. 再活性化運動の詳細

再活性化運動というモデルの基本概念について、Wallace は次のように述べている。再活性化運動とは、より満足できる文化を創造するための、社会の成員による、計画的、意図的、そして組織化された努力であると定義される。再活性化運動とは文化的観点からは文化の特殊な変化現象である。この運動に関連する人物は彼らの文化、もしくはその主要な領域のある部分の幾つかをひとつのシステムとして認識しなくてはならない(正確にであろうがなかろうが)。彼らはこの文化システムが不十分であると感じなくてはならないし、彼らは単に分離した項目のみならず、時には新しい特性と同様、新しい関係性を明示する新しい文化システムを発明しなくてはならない¹⁰⁾。

文化の変化(進化・展開・拡散・歴史的変化・文化的変容)における典型的な過程はすべてシステムとしての文化における変化をもたらす。しかしながら、それらは社会の構成員による計画的な意図にではなく、むしろ漸進的な連鎖の効果に基づくものである。Aを導入することがBの変

⁵⁾ *ibid.*, p.101.

⁶⁾ *ibid.*, p.102.

⁷⁾ Anthony F. C. Wallace, *The Death and Rebirth of the Seneca*, New York: Vintage Books, 1972, p.251.

⁸⁾ *ibid.*, pp.252f.

⁹⁾ V.ランテルナーリ『虐げられた者の宗教 近代メシア運動の研究』堀一郎、中牧弘允訳、新泉社、1976年、108頁。

¹⁰⁾ Wallace, "Revitalization Movements," p.265.

化を導き、Bを変化させることはCに影響する。Cが変更された時にはAが修正される。このことはDを含む…と無限に続く。この過程は数年間、数世代、数世紀、千年紀に渡って続くものであり、その浸透力は多くの文化の理論家に文化の変化が本質的に緩やかな、連鎖的な、超有機的な不可避の自己充足的な進行と見なすように導く。再活性化運動ではしかしながら、A,B,C,D,E...Nがひとつのゲシュタルトへと意図的に (in intent)、突然にそして同時に転換する。そしてしばしば数年以内に運動の参加者によって新しい計画が実行される¹¹⁾。

「再活性化」という用語は有機的組織体の類比 (organismic analogy) を含んでいる。この概念は事実、再活性化という概念の不可欠な部分である。人間の社会はここでは明確な有機的組織体の一種と見なされ、その文化は、社会組織やシステムのある“パーツ”(個々の人物や人間の集団)が特徴的に示す、学習された行動のそれらのパターンと見なされる。有機的組織体の類比の帰結は恒常性 (homeostasis) の原理である。つまり、社会は、すべての、もしくはその部分のあるものによる調和された行動 (“文化的な”行動を含む) という手段によって、最小限の動揺やその個々の成員にとって生命を支える基盤を保持することで、その固有の統合性を保持する。社会はストレスのもとで、この基盤の恒常性を保持するために緊急の処置を講ずる。ストレスとはその社会の有机的組織体のある部分、もしくは全体が多かれ少なかれ、深刻なダメージによって脅かされている状況と定義される。そのストレス、特に上昇しつつあるストレスの認知は、それぞれの心理学的理論における“動因 (drives)”や“本能 (instincts)”の計器盤(panel)という共通の特徴 (denominator) と見なすことが出来る¹²⁾。

有機的組織体の類比が用いられているように、社会を構成する全体のシステムは重要なパーツとして、それぞれの行動パターンを持った人物や集団のみならず、人々が構成されるところの文字通りの細胞や組織をも含む。事実、そのシステムは人間というサブシステムと同様に、非人間的なものも含む。ひとつのレベルに対するストレスは、すべてのレベルに対するストレスである。例えば社会における一つの人間集団の細胞間質での血糖値低下は、全体としての社会内のストレスである¹³⁾。

細胞から国家へと統合された有機体としての社会に対するこの包括的な見方は、生きている物質の組織として、社会を相互交流し合うネットワークとして定義し得るという想定に基づいている。下位組織のレベルにおける出来事は、少なくとも情報としては他の下位組織に必ず影響を与える。この見方では、社会組織はひとつの下位組織における出来事が他の下位組織への情報であるという程度にまで存在する¹⁴⁾。

社会組織の原理と個々の人間におけるそれとの間には、決定的な相違が存在する。それは社会の部分は非常に広範に交換可能であるのに対し、人間のそれはごくわずかにしか可能でないということである。例えば中央の神経組織の細胞はほかの細胞には出来ない、情報の調整や適応の機能の実行などの多くの機能を発揮する。他方、社会は、多くの人々が有機体としての社会のために、情報を調整し遂行する類似する機能を発揮できるような、多様な交換の能力を持っている。さらには、我々が文化と呼ぶパターン化された行動の規則性 (regularity) は相対的には、その機

¹¹⁾ ibid.

¹²⁾ ibid., pp.265f.

¹³⁾ ibid., p.266.

¹⁴⁾ ibid.

能を実行する専門化された部位を刺激する、すべてを包含するいかなる中央の管理よりも、自律的に彼らがその一部であるシステムを知覚したり、情報を受容して伝達したり、そのシステムの必要性に沿って行動したりする、構成要素の単位の能力に自律的にかかっている¹⁵⁾。

それゆえ、社会におけるすべての人々にとって、システムの全てのレベルにおいてストレスを軽減する方法で行動するために、自らの身体やその行動の規則性と同様に、社会とその文化の精神的なイメージを保持することが機能的に不可欠である。実際、人はそのようなイメージを保持する。この精神的なイメージを Wallace は「メイズウェイ (mazeway)」と呼ぶ。その理由は、個人の固有の経験によって組織化された、細胞-身体-人格-自然-文化-社会のシステムや分野のモデルとして、それは環境 (内的・外的、人間・非人間の) という物質的な対象の複雑にからまったもの (maze) と、ストレスを軽減するために自らや他の人によって操作され得る方法 (ways)、という両方の認知を含むからである。メイズウェイとは一人の人によって見られるような、自然であり、社会であり、文化であり、人格であり、身体像である¹⁶⁾。

メイズウェイによって再活性化運動が再活性化するものをより明確に見ることができる。長引く、生理学的に測定し得るストレス下にある個人は、彼のメイズウェイがそのストレスのレベルを低減するアクションに導かないことを示す反復される情報を受けとる時には何時でも、彼は彼のメイズウェイを維持してストレスに耐えるか、もしくはストレスを低減するためにメイズウェイを変えるかを選ばなくてはならない。メイズウェイを変化させることは、自己や社会、文化のイメージや、自然や身体、行動様式の全体的なゲシュタルトを変えることを含む。メイズウェイと現実を調和させるためには、現実のシステムにおいて変化をもたらすことが必要であるかもしれない。より効果的なストレスの低減を行うために、メイズウェイと現実のシステムがともに変化をもたらす努力が再活性化の努力である。そしてそのような努力における多くの人物の協働が再活性化運動と呼ばれるのである¹⁷⁾。

再活性化運動という用語はこのように現象の非常に大きな部類を意味する。他の文献では他の用語が、Wallace が下位組織と呼ぶ、特徴の集積によって識別されるものを意味するために用いられている。例えば "Nativistic movements" はそのメイズウェイから、外国人や外国の習慣、価値、そして、または、材料の排除に強調点を置くことに特徴が置かれる再活性化運動である。"Revivalistic movements" は以前の世代のメイズウェイにはあったものの、現在にはない習慣や価値、自然の様相の設定を強調するものである。"Cargo cults" は外国の価値や習慣、素材をメイズウェイに導入することを強調する。"Vitalistic movements" は外国の要素をメイズウェイに導入 (importation) する重要性を強調するが、メカニズムとして必ずしも船や荷物を求める訳ではない。"Millenarian movements" は超自然的存在の誘導による黙示的世界の変容におけるメイズウェイの変容を強調する。"Messianic movements" はメイズウェイの変容における、人間が肉をまとった神的救済者の参与を強調する。これらの、そして並行的な用語は、相互に排他的なカテゴリーを意味する訳ではない。なぜならば伝えられた再活性化運動は同時に、Nativistic であり、Millenarian であり、Messianic であり、Revivalistic であるかもしれないからだ。そし

¹⁵⁾ ibid.

¹⁶⁾ ibid.

¹⁷⁾ ibid., pp.266f.

てそれは Nativistic、Revivalistic、Importation などのテーマに関しては葛藤を示すかもしれない¹⁸⁾。

再活性化運動は明らかに特別な現象ではなく、人間の歴史において繰り返される特徴である。再活性化の過程の例に関わらない人はほとんどいないであろう。さらに、それらはより深い歴史的重要性を持っている。キリスト教とイスラーム、そしておそらく同様に仏教も、再活性化運動に起源をもつ。ほとんどの教派やセクトのグループも、伝統的な制度を再活性化するのに失敗した後、発芽し、分離したのである¹⁹⁾。

事実、次のように主張し得る。すべての組織化された宗教は古の再活性化運動の遺物であり、安定した文化のなかで慣例化した形態において存続している。そして宗教現象それ自体が本来、再活性化の過程、すなわち極度のストレスのもとにある個人によって新しい生き方の幻において生じた²⁰⁾。

以上が Wallace による再活性化運動の基本概念についての説明である。その過程的構造については次のように説明されている。すべての段階を備えたものとしての再活性化運動の構造は、いくぶん重複する 5 つの段階、すなわち、I. 安定期 II. 個人のストレス期 III. 文化的歪み期 IV. 再活性化運動の時期 V. 新しい安定期 から構成される。そして IV. の活性化運動の時期はさらに幾つかの段階に分かれる。詳細は以下の通りである²¹⁾。

I. 安定期²²⁾

人口の多数派にとって、欲求を満たすために文化的に認められた技術が、そのシステム内の長期的なストレスを容認可能な範囲内に分散させる効果をもって機能している。かなり深刻な、しかしまだ耐え得るストレスが人口の全体に留まっている。そして彼らにとっては耐え難いストレス下にある人々の相対的に絶え間のない発生が、「逸脱した」技術（例えば精神病患者）を利用するかもしれない。ある欲求を満たすための徐々の修正もしくは技術の急速な交換すら、安定状態を乱すことなく生じるかもしれない。他の欲求を満たすための技術がそれによって妨害されたり、または、ひとつの欲求を減少させるために与えられた技術が、より効果的な技術のために放棄されることが、最初の技術も充足の助けとなっていた他の欲求を、充足の一切の見込みもないままに置き去りにすることがない限りにおいては。

II. 個人のストレス増大期²³⁾

ストレス低減の技術の効果が減少しつつある結果として、長年に渡って、人口の個々の成員が、増加しつつあるシビアなストレスを経験している。文化は本質的には変化していないままである

¹⁸⁾ *ibid.*, p.267.

¹⁹⁾ *ibid.*

²⁰⁾ *ibid.*, p.268.

²¹⁾ *ibid.*

²²⁾ *ibid.*, pp.268f.

²³⁾ *ibid.*, p.269.

か、あるいは、かなりの変化を経験しつつあるかもしれないが、いずれにせよ、欲求を充足させるその有効性においては継続的な減少が存在する。文化システムの有効性への干渉に応答する媒体は様々である（気候や植物相、動物相などの変化、戦闘の敗北、政治的従属、内的な文化的葛藤に帰着する文化変容への極度の圧力、伝染病など）。その状況はしばしば、文化変容的なものである。その文化変容の作因は西欧文化の代理人であるかもしれないし、そうでないかもしれない。

個人は増大するストレスの一定程度までは耐え、習慣的行動様式をなお保持し得るが、他の方法も考えられるべき地点に達している。代替の方法についての初期の考察は、しかし、それがもともとの方法よりも効果的でないかもしれないし、他の方法の実行に干渉するかもしれないので、ストレスを増やしがちである。換言すれば、それはメイズウェイの統合性に脅威を措くのである。さらに主要なテクニックが無価値であることを認めるのは、非常に恐ろしいことである。なぜならばそのことはメイズウェイのシステムの全体が不十分であるかもしれないことを含意するからである。

III. 文化的歪み期²⁴⁾

欲求充足の失敗と行動パターンの変更への予期に対する不安がもたらす長期化したストレスの経験は、異なった人々から、異なった反応を受ける。性格の固い人はメイズウェイにおける体系的な適応の変化を生み出すよりも、高度な慢性的ストレスに耐えることを好む。他方、より柔軟な人は、システムのゲシュタルトを多かれ少なかれ懸念しつつ、メイズウェイの要素への付加や置き換えによってストレスを軽減させることを企てながら、彼らの個人的な生活における様々な制約されたメイズウェイの変化を試みる。

精神力学的に退行的な新機軸に向かう者もいる（アルコール中毒、極端な受動性、怠惰、高度に依存的な関係性の発展、グループ内の暴力、密接な関係性や性的規範の軽視、公的業務での無責任さ、抑鬱の状態、自己への非難、様々な心身症や精神障害など）。これらの退行的な行動のシステムのあるものは、実質的に新しい文化のパターンとなる。

この段階において、文化は内的に歪んでいる。諸要素は非調和的に関係しているが、相互に一貫しておらず、干渉し合っている。まさにこの理由によってストレスは上昇し続ける。社会によって定義されるところの「退行的な」行動が相当な罪を引き起こし、このゆえにストレスレベルが増大するか、もしくは高い状態で維持される。そしてばらばらの文化的代用品という全体的な過程が相互の葛藤や誤解を増大させ、それが次々と再びストレスレベルを増やして行く。

最後に、ストレスを低減させる行動様式の存在の不十分さが明らかになるにつれ、そしてメイズウェイの内的な不調和が知覚されるにつれ、意味ある生活様式の喪失への不安の兆しもまた明らかになる。メイズウェイに対する幻滅、および適応の問題への無関心が現れ始める。

IV. 活性化運動の時期²⁵⁾

阻止されないのであれば、この崩壊のプロセスは社会の死へと導き得る。人口は出生と死亡の比率から、絶滅の地点にまで陥るかもしれない。社会は戦争によって打ち負かされ、侵略され、

²⁴⁾ *ibid.*, pp.269f.

²⁵⁾ *ibid.*, p.270.

人口は分散させられ、その習慣は抑圧されるかもしれない。党派的な紛争が人口の領域や区分を蚕食するかもしれない。

しかし、(人口の減少や戦争や侵略による社会の敗北など) これらの恐ろしい出来事は、再活性化運動によってしばしば妨げられ、あるいは少なくとも延長される。そのような運動の多くはその性格としては宗教的であり、そのような宗教的活性化運動は少なくとも6つの主要な責務を果たさなくてはならない。

IV -1. メイズウェイの再編²⁶⁾

その運動が宗教的なものであろうと世俗的なものであろうと、メイズウェイの再編は一般に、すでに社会において広く行き渡り、使われていたり、また、預言者や指導者になることになっている人物にも知られている要素と下位組織の再構築に負っているように思われる。それらの組み合わせが内的に一貫性のある構造を構成し、行動への導きとしての預言者によってそれらが受容される場合は突然で劇的であり、通常、洞察の瞬間として、関係性とチャンスの実現の短い期間として生じる。これらの瞬間はしばしば直感や啓示と呼ばれる。その再公式化はまた、通常、その最初期の形態 (initial form) においては、集団的熟考から直接的に成長するのではなく、ただ独りの心のなかに生じるように思われる。メイズウェイの再編をもたらす預言者の体験はエゼキエルを考える際に非常に重要なポイントであるので、3-2.で改めて詳述したい。

IV -2. 伝達²⁷⁾

夢見手は自分の啓示を伝道的に、あるいはメシア的なスピリットで人々に伝えることに着手する。つまり彼は預言者となる。彼が伝える教義的、行動的な指令はふたつの根本的な主題を伝える。改心がある超自然的存在の配慮と保護のもとで生じるということ、そして、彼と彼の社会は、ある定義できる新しい文化システムへの自己同一化から物質的に利益を得るであろうということである。説教は多くの形態を取り得るのであり (例えば大勢への勧告あるいは静かな個人的な説得)、様々な種類の聴衆に向けられるのである (例えば上層階級あるいは踏みつけられた下層階級)。彼が弟子を集めるに従って、これらは「良い言葉」を伝達する義務の多くを引き受ける。そして伝達は後の組織化の局面の間、運動の主要な活動の一つであり続ける。

IV -3. 組織化²⁸⁾

改心は預言者によってなされる。或る者は群衆の中で暗示を受けて、ヒステリカルな発作を経験する。或る者はプライベートな環境の中でエクスタティックな幻を経験する。或る者は多かれ少なかれ合理的な主張によって説得される。或る者は便宜主義や見込みによってそうなる。特別な弟子 (しばしば既に影響力の強い2,3の人物を含む) の小さな派閥が預言者の周りに群れ、初期の運動組織が人事の3つの階層 (預言者・弟子・追従者) とともに発展する。これ以降の段階はし

²⁶⁾ ibid.

²⁷⁾ ibid., p.273.

²⁸⁾ ibid., p.273. Wallace は Weber の「カリスマ的リーダーシップ」という概念は、再活性化運動の組織の「リーダー - 追従者」関係の特徴をよく叙述するものであるが、Weber の議論は本質的にリーダーシップに関するものであり、再活性化運動の公式それ自身を扱うものではないと述べている (ibid., p.274)。

ばしば宗教的リーダーシップよりは政治的リーダーシップによって効果的に施行される。預言者のように、回心者の多くは再活性化の人格変容を経験する。

IV -4. 適応²⁹⁾

運動は革命的に組織化されて、ほぼ不可避免的に何らかの抵抗に遭遇する。抵抗はわずかなものである場合もあるが、より一般的には断固としたものであり、社会の強力な党派もしくは主要な外国の組織の代行者のいずれかによってなされる。運動はそれゆえ、適応の様々な方法を使用しなくてはならないかもしれない。教義の修正、政治的、外交的操作などである。それらの方法は排他的なものではなく、採用された場合には運動が継続している間、必然的に保持される。多くの例においては、オリジナルの教義は、オリジナルの教義の選択された要素への付加、強調、抑止、削除などによって様々な批判や証言に応答する預言者によって、継続的に修正される。この改訂は新しい教義を特別な関心を持つ集団により受け容れやすいものにし、そのことがそれを集団の文化や人格的パターンにより良い適合を与え、通常環境の中で生じている変化を考慮に入れるかもしれない。運動に対して組織化された敵意が形成された事例では、信じない者への対向的な敵意の結晶化がしばしば生じ、強調は理想の洗練から信じない者への戦いへとシフトする。

IV -5. 文化的変容³⁰⁾

全体あるいは集団の支配している部分は、その様々な指令とともに新しい宗教を受け入れ、顕著な社会の再活性化が生じる。その再活性化は、個人の悪化の徴候の低減、大規模な文化の変化、集団行動のある程度組織化されたプログラムへの熱狂的な着手によって示される。しかしながら、この集団のプログラムは多かれ少なかれ、現実的であり、適応性のあるものであり得る。プログラムのあるものは文字通り致命的である。ほかのものは更なる社会的、政治的、経済的な更新についての熟考された、成功しそうな計画を描く。あるものは、構想や実行の欠乏を通してではなく、環境が敗北を不可避にするため失敗する。

IV -6. 慣習化³¹⁾

もし非儀礼的な領域における集団行動のプログラムがストレス発生状況の低減に有効であるならば、それは標準的なものとして、様々な経済的、社会的、政治的組織や習慣において確立されるようになる。運動の組織が、変容した文化のすべての局面で全体主義的な支配を主張することはない。より一般的には、いったん求められた変容が生じると、その組織は教義の保存や儀礼の実行に対してのみ責任を請け負い、保持するのである。わずかな時間の経過で、これは Weber が詳細に論じた「慣習化 (routinization)」という問題をもたらす。

V. 新しい安定期³²⁾

²⁹⁾ *ibid.*, pp.274f.

³⁰⁾ *ibid.*, p.275.

³¹⁾ *ibid.*, p.275.

³²⁾ *ibid.*

文化的な変容が完了し、新しい文化システムが存続可能であることが判明し、運動の組織化が慣習化という問題を解決すると、新しい安定した状態が存在すると言い得る。この段階の文化はそれ以前の安定した状態や歪んだ状態とは、その特性同様、パターンや組織、ゲシュタルトにおいてもおそらく変化しているであろう。

以上が「文化の特殊な変化現象」である再活性化運動における過程的構造の概要である。Wallace はまた、再活性化運動が多様性を持ち得ることを指摘している。次に再活性化運動の多様性とその変化の側面について確認して行きたい。

3-1-2. 再活性化運動の差異における多様性と側面

Wallace は再活性化運動の差異における多様性を論じているので、それを紹介する。Wallace は多くの可能性の中で次の4つ、「同一化の選択」「世俗的、宗教的手段の選択」「ネイティビズム」「成功－失敗という連続」を取り上げている³³⁾。これらのうち、「世俗的、宗教的手段の選択」は前提として世俗的手段と宗教的手段を分けた上での議論であるが、聖書に記される古代イスラエルの在り方は両者が分かれたものではないので、それについては除き、他の3つについて確認していく。

「自己同一化の選択 (Choice of Identification)」³⁴⁾

自己同一化の選択における差異に基づいて3つの多様性が既に区別されている。現在は廃絶に陥った伝統文化の復活 (revive) を主張する運動、外国の文化システムを取り入れること (import) を主張する運動、そして復活も取り入れも主張しないが、先祖や外国人によって享受されたことのない、渴望された文化的最終状態が未来の理想郷 (utopia) で初めて実現されることを思い描く運動である。これらの多様性はしかしながら理念的なものである。2,3の運動はかなり密接にひとつもしくは他のタイプに対応するが、多くは明らかに混合である。例えばハンサム・レイクでは彼の教義の中で復活と取り入れを意識的に認識している。Revival Movement が明らかに完全に自らが主張するところのものではないことを示すのは易しい。復活されるべき古代文化のイメージは歴史的な無知と取り入れ (import)、革新的な要素によってねじ曲げられているからである。先祖の方法を破棄する意図を主張する取り入れ運動は、気づいていないとしても経験の大きな領域でなんとかして先祖の文化要素を無傷のまま残す。そして文化の完全に新しい概念の提示を主張する運動は、新しいシステムのほとんど全てが伝統的な、あるいは取り入れた要素の、あるいはその両方にちなんで形成されている事実から明らかに目を塞いでいる。ほとんどすべてのそれが、提示した新しい文化システムの中に伝統的、取り入れたものの両方の大量の文化的素材を盛り込んでいるものの、何らかの理由により伝統的な方向、あるいは取り入れの方向にまったく同一化していないと主張する傾向がある。このことは、同一化の選択が2重のアンビバレンス

³³⁾ ibid.

³⁴⁾ ibid., pp.275-6.

の解決であることを示唆する。すなわち、伝統的、外国のモデルの両方が肯定的にも否定的にも見なされているということである。

文化的領域は同一化の問題を扱う上で特徴的な方法を持っているように思われる。Cargo Fantasy はメラネシア外の領域でも見出されるものの、とりわけそこが中心である。南アメリカのインディアンの預言者はしばしばスペイン人や他の悪から自由な地上の楽園への移住を説く。北アメリカの預言者はもっとも共通して儀礼と倫理的な浄化による旧来の文化の復活を強調するが、純粋な復活のアイデアは他の宗教にも認められる。構造的な「必然性」、あるいは文化的領域に結び付いた状況的な要素は、原因 (responsible) であるかもしれない。北アメリカ(「復活」の地域)やメラネシア(「取り入れ」の地域)における原住民と白人との関係における対照は、北メキシコのアメリカの原住民が大きく言って奴隷にされたり、農園で働かされたり、税金の代わりに労働者として取り立てられたことはないのに対し、メラネシアでは外国の政治的な力によってより直接的な抑圧の支配下に置かれたという事実に関連しているかもしれない。メラネシアでの反応は侵略者への同一化だった。他方、アメリカンインディアンは、敗北や不正の状態にあっても白人によって個々人として支配されることはより少なかった。この異なる状況への彼らの反応は、多かれ少なかれより楽しい過去への同一化にある。このことは、同一化の選択における重要な変数が外国によって施行されている支配の程度であること、取り入れによる再活性化運動は支配が極限に達するまで展開しないことを示すかもしれない。

「ネイティビズム (Nativism)」³⁵⁾

多くの再活性化運動のプログラムの主要な部分は外国の侵略者や専制君主の人々や習慣を払拭するものなので、それらは広く「ネイティビスティック・ムーブメント」と呼ばれる。しかしながら運動におけるネイティビスティックな活動の総量は変化し得る。運動のあるもの – 例えば Cargo Cult – は文化的見地からすれば反ネイティビスティックであるが、人事的にはネイティビスティックである。ハンサム・レイクはただ穏やかにネイティビスティックである。彼は駆除するよりも文化と人格の順応を求め、白人と文化的内容のある種の導入を好んだ。しかし、古典的な再活性化運動の多くは、すでに議論したようにアンビバレントな仕方で激しくネイティビスティックである。このようにネイティビズムは再活性化運動の要素的な属性というよりは差異の側面なのである。

さらに複雑なのは再活性化運動のネイティビスティックな構成要素は概念の段階では通常低いものに対して、運動が適応の段階に入った後、急激に増加するということである。初期の教義的な公式では、愛や協働、理解を強調し、預言者やその弟子はその力が筋の通ったもので受け容れ易いものになることを期待する。これらの力が運動を損なう時、その反応は教義の上でネイティビスティックな構成要素が増大した形態を取りがちである。ここで再び、状況的な要素が運動の流れや性格の理解において重要なのである。

「成功と失敗」³⁶⁾

³⁵⁾ *ibid.*, p.278.

³⁶⁾ *ibid.*, pp.278f.

すでに見た大枠は完全に成功した再活性化運動に適用されるものであって、多くは失敗に終わる。それらの進展はどこか途中で阻止される。このことは分類上の問いを生起させる。カテゴリーに包含される資格を持つためには運動はいくつの段階を達成しなくてはならないのか？論理的には、オリジナルの概念が文化の変化による再活性化という教義である限り、段階の必要な数は有り得ない。実際的には、我々は最初の3つの段階（着想、意思の伝達、組織化）を通過し、4段階目（適応）に入った運動のみを選んでいる。このことは、成功と失敗に関する我々の情報の集積は、意思の伝達の初期の妨害や組織化の干渉などの問題よりもむしろ、比較的後期の適応という状況を扱っていることを意味する。

運動の運命を決定する際、ふたつの関連しない主要な変数が非常に重要であると思われる。教義の「相対的な」現実性と、対抗勢力による組織に対して行使される力の総量である。「現実性」は成功と失敗の概念を引き出すことなく定義するのは難しい概念であり、成功や失敗の変数の説明としては無意味である。また、「認知の慣例性という基準 (criterion of conventionality of perception)」は使用することはできない。再活性化運動は定義上、非慣例的なものであるから。それぞれの運動（そしてそれぞれの人々のメイズウェイ）における教義の大部分は、その想定に基づく出来事の予測において極めて非現実的であり、多かれ少なかれ誤りであることが判明するが、そのような失敗が再活性化運動の成功について致命的となる唯一の行動の領域が存在する。葛藤状況の結果の予測である。もしその組織が権力闘争における自らと敵対勢力の結果をうまく予測できない場合には、その消滅は非常に有り得る。他方で、もし、それが葛藤について慎重であったり、抵抗の総量が低い場合には、早期の崩壊とリスクを犯すことなく、ほかの問題において、それは極めて非現実的になり、極めて非慣例的なものになり得る。換言すれば、失敗の可能性は葛藤状況の現実性の程度に否定的に関係しているように思われ、抵抗の量に直接的に関係しているように思われる。葛藤と現実性が高く、抵抗が低い場合にはその運動は慣習化の段階に到達する傾向にある。しかしながらその運動がこの段階を超えて長く存在可能かどうかは、そのメイズウェイの公式がストレスを低レベルで維持する行動を導くかどうかにかかっている。

以上が、再活性化運動の内容やプロセス、多様性を展開する側面である。これらの内容を観点とするエゼキエル書の検討は次章以降で行う。それでは次に再活性化運動における預言者の体験について見て行きたい。

3-2. 再活性化運動における「預言者」の体験：創造性・人格の変容・治癒

先の説明にあったようにメイズウェイの再編は、すでに社会において広く行き渡って使われている要素と下位組織の再構築に負うが、それらの組み合わせが瞬間的な洞察によって一貫性のある構造を構成するのは預言者の体験においてであり、その意味で預言者の体験は再活性化運動の要である。Wallaceによればその再編は2,3の例外はあるものの、通常は集団の熟考から直接的

に成長するのではなく、その最初期の形態においてはただ独りの心の中のひとつの、あるいは幾つかの幻覚的な幻において受胎する³⁷⁾。以下、幻の体験のアウトラインと内容を確認する。

3-2-1. 再活性化運動における「預言者」の体験

まず体験のアウトラインだが、Wallace は預言者が経験する幻の意味を理解するために最初は精神分析的な夢理論を用いたが、それはある程度は有効であったものの、通常の症候的な夢と預言者の幻との相違が明らかになったと述べている³⁸⁾。すなわち夢の理論は、通常の夜の夢に象徴される葛藤を説明するために構想されたものであるのに対して、預言者的な幻は、本質的には夢の構成であるものの、しばしば覚醒間の幻覚的な経験として、あるいは通常の睡眠においてよりもむしろエクスタティック (ecstatic) なトランスにおいて生じる。それらは意味深く重要なものとして夢見手に直ちに強い印象を与えるものであり³⁹⁾、その内容についても睡眠中に見る夢とは異なって「大部分は筋道が立ったものであり、良く考えられた知的な主張であり、説得力のある倫理的な警告である。そしてそれらの想起は通常になく詳細に渡る」。Wallace はそれが「無意識の神経症的な葛藤の症状に関するものというよりも、積極的で創造的な意味で洞察に満ちたもの」という Fromm⁴⁰⁾の夢理解を想起させるとしながらも、それが預言者の幻の最も顕著な特徴を説明するのに十分ではないと述べる。その特徴とは「非常に治療的な意味での人格の変容」である。それらの幻は「無意識的な葛藤をまさに表現する。それらはしばしばかなりの洞察を顕すが、しかしそれらはまた驚くべき治癒を発揮する」ものであり、その結果 Wallace は、人格変容の夢の力動を追求することに興味を持った⁴¹⁾。

Wallace は預言者の体験が、「人格の突然の、そして徹底的な変化という一般的な臨床的なカテゴリーに属するように思われ」、それらが「精神病的崩壊、自発的寛解、麻酔統合 (narcosynthesis)、心理療法における幾つかのケース、“洗脳”、そしてショック療法などで生じる変容に沿う」ものであり、「この種の突然の人格的変容と、一方ではより緩やかな成熟の過程の中で、そして他方では通過儀礼の中で起こっていることとの関係性は広く社会科学者の関心の核心であるべき」⁴²⁾だとして、このような体験の重要性を強調している。他方、Wallace は幻のトラン

³⁷⁾ 「再活性化運動」の定義に関連して指摘しておきたいのは、Wallace が「社会の成員による、計画的 (deliberate)、意図的 (conscious)、そして組織化された努力」とあるように、その運動が社会成員の意識的な努力によってもたらされるとしている点である。確かに預言者の体験から展開される運動は「意識的」なものかもしれないが、運動の起点であり核となる預言者の体験は「意識的」に得られた訳ではなく、あくまでも受け身的、無意識的にもたらされたものである。Wallace 自身、そのことは十分に意識しているはずだが、奇妙なことに彼が示す定義にはそのことが反映されていない。その理由は彼の考えによれば意図的になされるのではない通常の文化変容との相違を明確にするためであると思われるが、この点は「再活性化運動」に類似する多くの宗教現象のみならず、シャーマニック・イニシエーションなどのプロセスを考察する上でも非常に重要なポイントであるので強調しておく。

³⁸⁾ *ibid.*, p.271.

³⁹⁾ *ibid.*

⁴⁰⁾ Erich Fromm, *Forgotten Language*, New York: Rinehart, 1951.

⁴¹⁾ Wallace, *op.cit.*

⁴²⁾ *ibid.*

スにある預言者や回心者たちの肉体的状態と、ショックを受けている患者との間には幾つかの興味深い共通性があることを指摘し、肉体的なストレスと消耗がしばしば幻-トランスタイプの変容に先行するよう思われ、ストレス下の身体内で発生した化学物質が、人にこの種の経験の能力を与える上で重要でもあるかもしれないことを指摘している⁴³⁾。

また、非臨床的な文脈で現れる同様の体験について、Wallace は次のように述べている。預言者の人格的変容の幻との非臨床的な類似物は幾つかの文脈で現われる。個人のエクスタティックな回心と宗教的熱狂の記事において、アメリカインディアンや他の場所の間での守護霊の探求において、そして世界中の多くの文化において同様であるシャーマンになる過程において。回心、シャーマニズム、そして守護霊の幻はそのパターンにおいて非常に類似した現象であるように思われる。これら3つの過程の全ては全世界的に分布している。多くの文化においては、3つのすべては普通の現象である。すべては、固守するならば解決できないストレスの軽減のためにそれ以前の役割を捨て、新しい文化的な役割を引き受けるという機会に（必然性がないとしても）直面した人物に関わっている。多くの事例において促進的な要素は、病気、飢餓、不眠、あるいは疲労というようなある種の深刻な身体的なストレスである。幻の経験の後、個人はしばしば増大したもしくは異なって導入される情動的な独立を必要としながら、新しい役割を引き受けることが出来る。幻の経験の中で、彼は架空の、養育的な、親に似た、権威と保護に対する欲求のほとんどを満たす超自然的存在を発明する。このようにして彼は、おそらくある文化的な対象、役割、人物との感情的なつながりを緩め、過度の抵抗や不安なしに行動できるようになる。不都合な願望は架空の、しかし文化的には許容された超自然的な架空の共同体へと置換され、現実世界との相対的に健全な関係性へと人格が解放される。幻の本質的な機能とは、転移された意志によって作られるエネルギーへの要求が、幻想の中で一様に支持的で保護的であると知覚される超自然的な対象への置き換えによって最小限にされることである⁴⁴⁾。

Wallace は、彼の文化では通常は病的と見なすある種の体験（幻）によって達成される彼らの変容の前に、多くの預言者たちが確認され得る精神的病を患っているが故に、幻視的な体験の精神病理学との関連性は探求される必要があると述べている。この点についての研究は途上にあるとしながらも初期の印象としてWallace は、預言者達は自らのアイデンティティを失うことなくその幻視の対象とコミュニケーションを行うのに対し、慢性の宗教的妄想症の統合失調症の患者は自らを神などの超自然的な存在と信じる傾向があると述べている⁴⁵⁾。

⁴³⁾ *ibid.*

⁴⁴⁾ *ibid.*, p.272.

⁴⁵⁾ *ibid.*

「病者」と預言者との相違点についてWallace は印象として、「慢性的な宗教的妄想症の統合失調症の患者は、彼らが神やイエスやマリアや大地母神などの超自然的な存在と信じる傾向がある。対して、成功した預言者は、通常自らを超自然的であると信じることはなく、彼とコミュニケーションしているだけだと思っている」と述べている。つまり、預言者は彼らの人格的なアイデンティティを失うことがないのに対し、「病者」は彼らの霊的な渴望の対象と化してしまう (*ibid.*)。シャーマンと統合失調症の患者との類似性と相違点を指摘した同様の指摘が、統合失調症の臨床にあたるユング派の分析家によってなされている（武野俊弥『分裂病の神話-ユング心理学から見た分裂病の世界』、新曜社、1994年）。

これらの考察から預言者たちの体験の質について Wallace は、「宗教的な幻の体験は本質的に病的なものではなく、むしろ非常なストレス下で遂行される、既に病気である個人による統合的な、そしてしばしば治療的な過程であると試案的に結論」⁴⁶⁾した。

次に体験の内容であるが、Wallace によれば、このような体験の中で超自然的存在が後に預言者となる人物に現われ、預言者自身の、そして彼の社会の問題を、ある規則の違背の全体的あるいは部分的な結果として説明する。そして命令が遵守され、儀式が実践されるのならば個人と社会の再活性化が、そうでない場合には個人と社会の破局が約束される。

これらの夢は次のような内容を含む⁴⁷⁾。すなわち、満足させてくれる親のような存在への願望（超自然的存在、守護霊の内容）、世界崩壊の幻想（黙示的、千年王国的内容）、罪と不安の感覚（道徳的内容）、人間と超自然的存在との安定した満足の行く理想的な状態の確立への切望（更新・回復の幻想、もしくは理想郷的内容）などである⁴⁸⁾。

Wallace はある意味でこれらの夢がほとんど葬儀の儀式として機能すると述べる。死んだ生活様式は死として認識され、関心は神や共同体、新しい道へと方向を変える。そして多かれ少なかれ細部に革新を伴った、新しいメイズウェイのゲシュタルトが提示される。預言者は彼の体験を他の人々に話す欲求を覚え、宣教や救世主的な義務のはっきりとした感覚を持つかもしれない。一般に、彼はその幻の体験の後、人格的に徹底的な内面的変化の形跡を示す。旧来の長期に渡る肉体的な病の緩解、より活動的で目的のある生活様式、人間関係におけるより大きな自信、アルコール中毒のような深く根ざした習慣の脱落などである。我々はこれらの幻を「人格変容の夢」と呼び得るが、幻無しでも同様に、洞察、啓示、直観の短くて劇的な瞬間が生じ、それは大部分において価値と意味との新たな総合の場合における幻のように機能する⁴⁹⁾。

以上が再活性化運動における預言者の体験である。Wallace は彼が属する西洋文明の観点からは病的なものだと判断され得るその体験が、むしろ逆に治癒的な働きを伴った人格変容の過程であることを主張している。このような主張は、2章で紹介したエゼキエル書の構造に病の状態からの回復のプロセスをみることが出来るとする先行研究での指摘との類似性を示唆するものである。Wallace はまた、このような体験の普遍性を強調し、その一例としてシャーマンになる過程を挙げていた。この点に関連して、これまで筆者は、「シャーマニック・イニシエーション」とも呼ばれるシャーマンになる特殊な過程およびそれに関する研究を参照することによって、エゼキエルへの理解が促されることを主張してきた⁵⁰⁾。再活性化運動の預言者の体験内容を補足するものとして、次にこのような体験に関する研究の知見を確認したい。

⁴⁶⁾ Wallace, op.cit., p.273.

⁴⁷⁾ ibid., p.270.

⁴⁸⁾ ibid.

⁴⁹⁾ ibid., pp.270f.

⁵⁰⁾ 北村 徹「エゼキエル理解の新たな視座を求めてー『シャーマニック・イニシエーション』を観点としてー」、『旧約学研究』第5号、日本旧約学会、2008年、93-101頁。

3-2-2. 特殊な創造過程：シャーマニック・イニシエーション／創造の病

シャーマンになる過程に触れる前にシャーマニズムについて、ヘブライ語聖書の預言者研究との関連も意識しながら確認して行きたい。「脱魂 (ecstasy)」や「憑依 (possession)」などによって超越的存在と直接に関わるいわゆるシャーマニズムと、ヘブライ語聖書に記される預言者との類似性については、これまで研究者によってしばしば指摘されてきたが、エゼキエルに対してもまた同様であった。エゼキエルにしばしば与えられてきた「病的」などの評価に関連して、月本昭男は次のように述べている。

預言者の異常体験を今日の精神病理学の範疇のどれかにあてはめても、預言者エゼキエルおよびエゼキエル書に関する理解が深まることはないだろう。そもそも、神の言葉を一人称で告知する預言自体が非日常的な行為であり、すでにながしか「病的」である。だが、預言という現象が広く認められている社会においては、そうした「病的」現象も社会に組み込まれているのであって、「病的」とは言えない。エゼキエルの特異な体験も、したがって、預言という一つの宗教現象として古代イスラエルの宗教文化史のなかで理解すべきであろう。(中略) もし、古代イスラエル預言者の異常体験をもっと広い人類の精神文化という脈絡で理解しようとするならば、管見では、シャーマニズムとの対比が最も有効であろう (後略)⁵¹⁾。

シャーマニズムについて、古典的研究者である M. Eliade と現代の研究者の一人である佐々木宏幹とに従って確認したい。Eliade は、シャーマンを彼らと類似する「種々の『聖界の専門家たち』(呪医、呪術師、瞑想的な人々、靈感を受けたり憑依されたりする人々など) のなかから、その共同体の利益のために如何にしてエクスタシーを行使するかを知っている者たちにだけ限定することが有効⁵²⁾と述べる。エクスタシーとは、「それが象徴的なものであれ、見せかけであれ、真実であれ、いずれにせよ常にトランス (trance) を伴うものであるが、「このトランスとは、シャーマンの霊魂がその肉体から一時的に離脱することだと解釈されている。エクスタシーの間にシャーマンの魂は天界に上昇し、地下界に下降し、もしくは空間遠く旅立つものと考えられている⁵³⁾。Eliade はまた、次のように述べている。

要するに、シャーマンは共同体がその心的統合を保持していくために不可欠な役割をはたしている。(中略) 共同体の心的統合を保持するというシャーマンの本質的役割はもっぱらこの点にある。すなわち、見えざる世界の存在によって引き起こされた危機的状況のなかでも、自分たちのなかのひとりがそれを救うことができ、と皆が確信することである⁵⁴⁾。

51) 月本昭男訳『エゼキエル書』、旧約聖書翻訳委員会、岩波書店、1999年、216頁。

52) M. エリアーデ『シャーマニズム』堀一郎訳、冬樹社、1984年、xv頁。

53) 同上。

54) エリアーデ『世界宗教史Ⅲ』鶴岡賀雄訳、筑摩書房、1991年、24頁。Eliade が繰り返し用いているエクスタシーという言葉について、C. Blacker は次の様に述べている。「エクスタシーという語は、普通我々が使っているような『有頂天になること』あるいは『欣喜雀躍すること』という意味ではなく、むしろ語源的に見て、この言葉のもつ本来の意味、つまり、この言葉はラテン語の『何々の外側に立つ』という意味で使われているのであります」(カーメン・ブラッカー「宗教的旅人としてのシャーマン」『シャーマニズムとは何か』、春秋社、1983年、226頁)。

上述のように Eliade が自らが考えるところの本質を述べたシャーマンについて、佐々木宏幹は次のように概述している⁵⁵⁾。シャーマニズムとは、通常、トランスのような異常心理状態において超自然的存在（神霊、精霊、死霊など）と直接に接触・交流し、この間に予言、託宣、卜占、治病、祭儀などを行う人物（シャーマン）を中心とする呪術・宗教的形態である。シャーマンの特質とは、超自然的存在とのかかわり方における「直接性」である。直接性とはシャーマンがみずからの魂を肉体から分離させ、この魂が他界の神霊や精霊を訪ねて彼我直接に接触することであり、逆に神霊・精霊を招き呼んでみずからに憑依させ、あるいは神霊・精霊と直接話し合い、その指示を仰ぐことである。一般に前者を「脱魂型 (ecstasy type)」、後者を「憑依型 (possession type)」のシャーマンと呼んでいる。

ある人物がシャーマンになるプロセスには、大別して3つの道がある。①神霊・精霊の選びにより半ば強制的にシャーマン化する（召命型）②みずからの、または周囲の意思により自発的に学習してシャーマンになる（修行・学習型）③ある家系が代々シャーマン職を継承する決まりになってシャーマンになる（世襲型）。いずれの道によってもトランス状態に入って神霊・精霊と直接交流する方法を先輩シャーマンや伝承などから学習することが必要である。

彼らの社会機能としては、①超自然的存在を直接媒介することにより、当該民族・社会の神観念や他界観念を具象化、活性化させる ②未開民族のシャーマンは社会統合の中心としての役割を果たすが、文明社会においても強力な「カリスマ」として人々を糾合し、集団を形成するにいたることは多くの新興宗教に見られる ③シャーマン的カリスマ性は各地の王や首長、指導者の権威の基礎となっていることが少なくなく、邪馬台国の女王卑弥呼やアフリカのシルック族の王などその例である ④伝統的な政治・社会体制が崩壊過程にあるようなとき、強力なカリスマ的人物が体制を再編成するにいたる例がよくみられるが、その種の人物の多くはシャーマン的である ⑤宗教文化の主要な構成要素であるアニミズム、死霊・祖霊崇拜、神秘主義などの維持・存続などに大きく貢献している。

シャーマンの活動領域については、「シャーマン」の語がツングース族に由来するという説から、シャーマニズムといえばシベリアの原始宗教と見られがちであったが、最近では世界各地の類似現象をもシャーマニズムと見て、その特質や機能を比較検討し、広い視野から現象を位置づけようとする傾向が強くなった。M. Eliade、I. M. Lewis、G. K. Nelson などはいずれもシャーマン、シャーマニズムを世界的・普遍的現象として扱うにいたっている。その結果、シャーマニズム研究において従来少なからず修正され、「シャーマン」の語を適用する範囲も拡大されることになった。今日ではシャーマニズムは文明国にも、大都市にも存在するという見方が一般的になっている。

Eliade や佐々木らの上記のような記述からシャーマンを端的に述べるならば、「脱魂や憑依によって超越的世界と直接関わり、それによって共同体に利益をもたらす者」となる。このようなシャーマニズムの特徴はイスラエルの預言者にも共通するものであり（イスラエルの預言者は「共同体に利益をもたらす者」だったとは必ずしも言えないかもしれないが）、事実、両者の関係についての先行研究は数多く存在するが、本研究においてはシャーマニズム研究の知見の援用が

⁵⁵⁾ 佐々木宏幹『世界宗教大事典』平凡社、1991年、851-2頁。

エゼキエル理解に有効であることに注目するものの、両者の比較考察自体が目的ではないため、ここでは両者の関係が継続して注目されてきたこと⁵⁶⁾、また、エゼキエルについても既出の月本や K.W.Carley、S. Niditch などによる言及があることを指摘するに留める⁵⁷⁾。それでは次に Eliade が「シャーマニック・イニシエーション」と呼んだ、「召命型」のシャーマンになるプロセスを確認する。

3-2-2-1. 「シャーマニック・イニシエーション」⁵⁸⁾

エゼキエル（および他の預言者）に対してシャーマニズム研究による知見の援用の有効性が指摘されているのと同様に、「召命型」のシャーマンになるプロセスとエゼキエルの体験との平行性が指摘されている。Blenkinsopp は次のように述べている。

⁵⁶⁾ 例えば宮崎修二は、イスラエルの預言における時代を越えた特徴づけは可能であるかという問題設定を行い、その特徴づけの試みを行なっている。古代イスラエルの預言者とシャーマニズムとの関連を概述したものとして、以下に宮崎の主張を紹介しておく。

イスラエルの預言における時代を越えた特徴づけの試みの先駆者は、20 世紀初頭のドイツの G. Hölscher である。Hölscher はイスラエルの預言活動において「エクスタシー」の状態が不可欠であり、それをイスラエル固有のものとして主張した。この見解はかなりの期間、反論を受けずにいたが、J. Lindblom によって「エクスタシー」は宗教的に普遍的な現象であり、古代イスラエルに限定されるものではないと批判された。しかし Lindblom による普遍視はそれぞれの事例における預言の社会的位置を無視しているという問題を含み、また「エクスタシー」という表現がイスラエルの預言に適切であるかが問われた。D. L. Petersen は「自発の停止」と設定される「エクスタシー」としての預言の記述は、列王記一八章のバアルの預言者やサムエル記の預言者団以外には聖書にないと結論した。Petersen はしかし、イスラエルの預言において「エクスタシー」的状态が無いとした訳ではなく、単にそういう事実の証拠となる記述が聖書に無いとしているだけであり、イスラエルの預言活動が政治的理由により生命の危険を伴うことから、何かに突き動かされた行動であることは認めている。月本昭男はイスラエルの預言者がヤハウエの啓示受領の仕方という技術的側面においてシャーマンの性格を持っていたとし、また、イスラエルにはヤハウエの預言者以外にも宗教的行為において神あるいは霊の言葉を伝える者達が根強く存在し、月本はこうした者達の中にもシャーマン的な性格を見ている。こうした議論を受けて宮崎は、イスラエルの預言がその歴史の初期から一貫した性格をもっていたとするならば、こうした一般的性格の抽出においてだけかもしれないと述べ、預言するという行為そのものとしては、シャーマンの超自然世界との交信と何ら変わりはないのではないか、イスラエルの預言者が何か特別なものであるとすれば、それは預言行為、預言現象といった行動においてでなく、その思想においてであろう、と述べている（宮崎修二「初期イスラエルと預言—その問題の整理と検討」『古代イスラエル預言者の思想的世界』、新教出版社、1997 年、13-15 頁）（G. Hölscher, *Die Propheten: Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1914; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford: Basil Blackwell, 1962; D. L. Petersen, *The Roles of Israel's Prophets*, JSOTsupp.17, Sheffield: JSOT Press, 1981）。

⁵⁷⁾ 月本、前掲書、221 頁、月本「古代イスラエル預言者とシャーマニズム」、『聖書とオリエント世界』、山本書店、1985 年、156-9 頁、K.W.カーリー『エゼキエル書 ケンブリッジ旧約聖書注解』、樋口進訳、新教出版社、1980 年、8 頁、Niditch, "Ezekiel 40-48 in a Visionary Context," p.223.

⁵⁸⁾ Eliade は、他の二つのタイプのイニシエーションに対してイニシエーションの第三のカテゴリーを "shamanic initiation" と呼んでいる。その用語はシャーマンのイニシエーションの独自性を表す際に適切だと思われるので、本稿においては以後、シャーマンのイニシエーションを意味する際に「シャーマニック・イニシエーション」の言葉を用いる（M. Eliade, "Initiation," in *The Encyclopedia of Religion*, vol. 7, M. Eliade(ed), New York: Macmillan Publishing Company, 1987, p.225）。

預言者とは召命を受けた者である。その召命とは請い求めた出来事でもないし、予期された出来事でもない。それは異常な体験や深く憂慮すべき霊的心理学的激変を伴う人格の変容である。それは一例えばシャーマニズム文献の中の一誕生と死のプロセスに比べられる⁵⁹⁾。

Eliade が「シャーマニック・イニシエーション」と名付けたこのプロセスを確認する前に、「イニシエーション」について確認したい。Eliade は次のように述べている。

イニシエーションという言葉の最も一般的な意味は、一連の儀礼と口頭教育群をあらわすが、その目的は、加入される人間の宗教的・社会的地位の根本的な変更である。哲学的に言うならば、イニシエーションは実存条件の根本的変革に等しい。試練を通して、まったく異なる存在として顕われる。つまり、彼は「別人」になる⁶⁰⁾。

彼らはその師匠から長期にわたる教育をうけ密儀を示され、一連のきびしい試練に耐え忍ぶ。イニシエーションの宗教体験、聖との出会いを構成するのは、元来、このきびしい試練なのである。イニシエーション的試練の大部分は、多かれ少なかれ、復活もしくは再生を伴う儀礼的死を意味する。あらゆるイニシエーションの中心のモメントは、修練者の死と、その生者の仲間への復帰を象徴する儀式によってあらわされる。しかし、修練者は新しい人間として生まれ変わる。つまり別の存在様式を身につける⁶¹⁾。

Eliade によれば一般に宗教史においてはイニシエーションを3つのタイプに分ける。第1は集団儀礼から成り、少年から成人へと移行させるもので、特定の社会全体に義務付けられている。その他の2つは社会の全成員に義務付けられていないタイプである。第2のタイプは秘儀集団(Bunt)に加入させるもの、そして第3のタイプは神秘的召命に際して呪医やシャーマンにおいて起こるものである⁶²⁾。

Eliade は第2、第3のイニシエーションのタイプについて、両者は多くの共通点をもつが、両者を分けるものは後者がエクスタシーの要素を持つことであり、エクスタシーが「シャーマンのイニシエーションにはとくに重要」⁶³⁾と述べ、シャーマンのイニシエーションにおけるエクスタティックな体験の重要性を強調している。Eliade によれば、彼が「シャーマニック・イニシエーション」と呼ぶこの第3のタイプのイニシエーションの特徴は「個人的体験の重要性」であり、その「イニシエーションに典型的なきびしい試練」を受ける人々は、「その社会の残りの成員には近づきがたいほどの強烈な宗教体験にあづかるべく運命づけられている」。そしてその体験は個人的な決断の結果だけによるのではなく、「超自然者によって呪医とかシャーマンとなるようにしいられる(傍点原著者)」ことにもよる⁶⁴⁾。このような神秘的召命を受けることは「多くの場合、魂に深刻な危機状態をもたらし、そしてそれがイニシエーションの役割をはた」⁶⁵⁾すが、「一般にイニシエーションとは、どんな種類のものであれ、一定期間の隔離といくつかの試練、苦行を伴う」⁶⁶⁾。

59) ブレンキンソップ、前掲書、41頁。

60) Eliade, "Initiation," p.225.

61) エリアーデ『生と再生』、8頁。

62) 同上、16頁。

63) 同上、18頁。

64) エリアーデ『生と再生』、16-17頁。

65) エリアーデ『世界宗教史Ⅲ』、15頁。

66) 同上。

例えばシベリアでシャーマンとして呼ばれる若者はその特異な行動で知られているが⁶⁷⁾、「孤独を求め、放心状態になり」、「幻覚を持」⁶⁸⁾つ。またある例では「ときに凶暴な発作に見舞われ、容易に意識を失い」、「水や火の中に身を投げ、ナイフでわが身を傷つける」⁶⁹⁾。このようなシャーマンの現象は19世紀の半ばから精神錯乱として説明されてきた⁷⁰⁾。そのような評価に対し、Eliadeは次のように述べている。

未来のシャーマンの異常なふるまいは学者の注目を引かずにはいなかった。そして前世紀（19世紀のこと、筆者注）半ばから、このシャーマニズムの現象を精神錯乱として説明するいろいろの試みがなされてきた。しかしこの説明は誤っている。（中略）逆に、病気にかかった人のなかで、全治することに成功したからこそまさしくシャーマンになったのである。巫職につく賜物を得るためには、最初のえらびまたはお召しの徴候としてあらわれる精神的危機の解決がまさに前提となるのである⁷¹⁾。

Eliadeは「シャーマンの召命の精神病理は俗的なものではないことを強調しておきたい」⁷²⁾と述べ、一般的な文脈における精神錯乱などとして捉えることの誤りを指摘している。なぜならそれは、「イニシエーション的構造と特徴を有しており、要するに伝承的な秘儀の形態を再現するもの」⁷³⁾だからであり、「未来のシャーマンの全体的な危機は、ときとして人格の完全な分裂や錯乱に導く」⁷⁴⁾が、それは「宇宙開闢以前のカオスに、あらゆる宇宙開闢に先立ってあらわれる形なき、表現し得ざる状態への象徴的還元と評価」⁷⁵⁾される。カオスへの象徴的還元は「古代的・伝承的文化にとって」は「新しい天地創造を準備するのと同じ」⁷⁶⁾であり、その意味でシャーマンの心理的なカオスは「俗的人間が『解体』され、新しい人格に生まれる準備のしるし」⁷⁷⁾と理解される。

シャーマンがイニシエーションの際に体験するこのような精神的危機は現代人の目から見れば「異常」なものであり、それに与えられてきた診断名はエゼキエルへの「病的」などの評価に通じるものがある。それではシャーマン自身はこのような危機的なプロセスにあってどのような経験をしているのだろうか。Eliadeによればシャーマンがイニシエーションの際に経験するひとつの典型的なテーマは「解体」である⁷⁸⁾。Eliadeが報告する「解体」の過程とは次のようなものである。

ここで、シベリアのシャーマンたちがその巫病の間に蒙った試練について、みずから語ったところを見てみよう。彼らはすべてその天幕か、ある隔絶した場所で3日から7日くらい「死に」、じっと動かずに横たわっていたと話している。この期間に、彼らは魔や祖先の霊に切り裂かれ、骨はきれいにされ、肉はこすりとりられ、体液はすてられ、眼球は眼窩からひきちぎられる。ヤクート族のある報告者によると、精霊は未来のシャーマン

67) エリアーデ『生と再生』、181頁。

68) 同上、181-2頁。

69) 同上、182頁。

70) 同上、183頁。

71) 同上。

72) 同上、184頁。

73) 同上。

74) 同上、185頁。

75) 同上。

76) 同上。

77) 同上。

78) 同上、188頁。

を地獄に運び、一つの家に3年間閉じ込め、ここでイニシエーションを施す。精霊は彼の頭を切り取る（この頭を精霊たちは部屋の片隅に置くのだが、これは候補者が自分の眼で自分の解体を見守らなければならないからである）。そして、体を小片に切りきざむ。これはいろいろな病気の霊へ分配される。この条件によってはじめて未来のシャーマンは病気なおしの力を獲得するのである。彼の骨はやがて新しい肉に包まれ、ある例では新しい血も与えられるのである⁷⁹⁾。

Eliade がシャーマニック・イニシエーションの典型として、「解体」のほかに挙げているのが「骸骨の状態への還元」⁸⁰⁾である。シベリアのツングース族のシャーマンが述べるところでは、シャーマン候補者がイニシエーションのプロセスにあった時、イニシエーションの祖が現れて矢を射って彼の意識を失わせた後、彼の肉を切り削いで骨を引き抜き、前に並べて数を数える。もし一本でも足りなければシャーマンになることはできない⁸¹⁾。Eliade はこの「骸骨」がしばしばシベリアのシャーマンの衣装に描かれていることを指摘している⁸²⁾。それは「イニシエーションの死と復活のドラマを要約して再現」⁸³⁾し、それを身にまとっている人の特殊な立場、すなわち、その人が「ある意味で死んで蘇った人」⁸⁴⁾であることを明確にする。Eliade は骨について、「骨は動物生命の根元を象徴し、そこから肉が生じる鋳型であり、「しばしの間、生物は肉の存在として生きるが、やがて死に、その生命は骸骨に圧縮されたエッセンスに還元され、そこからふたたび生まれてくる」⁸⁵⁾と述べている。

シャーマンになる特殊な体験を Eliade がイニシエーションの一類型として捉えたことは、Wallace が再活性化運動での預言者の体験を通過儀礼において経験される人格的変容体験と関連させていることと重なる。このような体験が単なる「病気」などではなく、治癒的な機能を含んだ人格的変容体験をもたらす積極的な意義を持つものとして理解されていることを銘記しておきたい。

上記のように Eliade がシャーマンの本質に関わると強調したシャーマニック・イニシエーションはそれ以降の研究ではどのように扱われているのだろうか。 *Encyclopedia of Religion, 2nd ed* (2005)⁸⁶⁾における SHAMANISM の項においても、自己の変容としての死と再生の経験がシャーマンの発達 (shamanic development) の普遍的な要素として挙げられている。病気・苦しみ・死と再生へと導く霊による攻撃が存在すること、そして、霊の協力と助けによる身体の再構成

⁷⁹⁾ 同上、185 頁。

⁸⁰⁾ Eliade によればこのモチーフは精霊などに選ばれてシャーマンになった者に限らず、自分の努力でシャーマンの能力を獲得した人の経験にも共通するものである (同上、189 頁)。Eliade はまた、骸骨の状態に還元するというモチーフがインド・チベット、モンゴルの仏教の観法にも見出されることを指摘している (同上、190 頁)。

⁸¹⁾ 同上、187 頁。

⁸²⁾ 同上、190 頁。

⁸³⁾ エリアーデ『シャーマニズム』、200 頁。

⁸⁴⁾ 同上。

⁸⁵⁾ エリアーデ『生と再生』、190 頁。Eliade はまた、「骸骨への還元によって、シャーマン候補者は宇宙的生命の無尽蔵の源泉に立ち返る神秘的死を体験する。彼らは再生するのではなく、「復活させられる」のである。すなわちその骸骨は新しい肉を与えられ、生命を取り戻す」と述べている (同上、同頁)。

⁸⁶⁾ Michael Winkelman, "Shamanism: An Overview (further considerations)," *Encyclopedia of Religion, 2nd ed*, Lindsay Jones(ed), Detroit: Macmillan Reference USA, 2005, pp.8277f.

が続くことが述べられ、それについての研究者の意見が紹介されている⁸⁷⁾。Roger Walshはこの死と再生の経験を圧倒的なストレスと精神内の葛藤への自然な反応であると述べている。この自我構造の崩壊は、自己-変容の神経徴候の過程 (neurognostic process) を反映し、身体の破壊という自身の象徴的イメージ (autosymbolic images) において経験されると述べている⁸⁸⁾。また Charles Laughlin らはこれらの体験を、新しい自己アイデンティティとより高次の心理的な統合性を産み出すための全体論的な命令 (holistic imperatives) という活動を通じた、心理的な統合や自我とアイデンティティの再構成に向かう、内的な動因の活動を含むものとして討論している⁸⁹⁾。Walsh の主張を追って行きたい。

(シャーマンの) イニシエーションの危機とその後の健康という興味深い組み合わせについてわれわれはどのように理解したらいいのだろうか。(中略) われわれは、はじめの病理的事態とそれに続く回復の両方を包含できるデータや診断があるかを考えてみなくてはならない。その答えはイエスである。(中略) その一般的な経過は、一時的にある種の精神障害を呈した後、回復し、危機的状态に陥る前より高いレベルの精神的機能をもつに至るというものである。この見方からすると、ある時点ではまったくの精神的危機あるいは精神病のように見えたものが、後には発達と成長の一段階として解釈し直されることもありえることになる。このような危機的状态は、これまでもさまざまな呼び名で呼ばれてきた。(中略) たとえば肯定的成長に至る精神障害として、「肯定的人格崩壊」「再生過程」「刷新」「創造の病」などと呼ばれてきたものを挙げるができる⁹⁰⁾。

Walsh が述べているように、Eliade がシャーマニック・イニシエーションと呼んだ過程は、「一時的にある種の精神障害を呈した後、回復し、危機的状态に陥る前より高いレベルの精神的機能をもつに至る」プロセスとして一般化されるものであるが、それはシャーマンに限定されるものではない。そのことを示すものとして、Walsh が言及していた「創造の病」について確認したい。

3-2-2-2. 「創造の病 (Creative Illness)」について

「創造の病」とは精神科医の H. F. Ellenberger によって提唱された概念である。その内容は、「何らかの疾患 (主に精神疾患) あるいは例外的な状態を経過することによって、永続的な人格の変容と創造性の開花が起こる」事態をいい、その結果「新しい包括的概念の啓示」がもたらされる⁹¹⁾。彼は、特に創造的で卓越した人々 (彼が挙げているのはフェヒナー・フロイト・ユング・ニーチェなど) が新しい理論や思想を顕わす以前の段階で共通して経験する一定のプロセスがあることに注目し、そのプロセスを「創造の病」という名の下に一般化した。それは以下のようなものである。

創造の病は様々な状況設定の中でおこるものであり、シャーマンにも見られ、各種宗教の神秘家たちにもみられ、一部の哲学者あるいは創造的な作家にもみられる。(中略) 創造の病とは、ある観念に激しく没頭し、あ

⁸⁷⁾ *ibid.*

⁸⁸⁾ *ibid.*

⁸⁹⁾ *ibid.*

⁹⁰⁾ ロジャー・ウォルシュ 『シャーマニズムの精神人類学』、安藤治ほか訳、春秋社、1996年、123-5頁。

⁹¹⁾ 中井久夫 「創造の病」『心理臨床大事典 改訂版』氏原寛ほか編、培風館、2004年、1279-80頁。

る真理を求める時期に続いておこるものである。それは、抑うつ状態、神経症、心身症、果ては精神病という形をとりうる一種の多形的な病である。病状が何であれ、それは当人にとっては生死の境をさまようとはまではならないにしても非常に苦しいものと感じられ、そして軽快したかと思うと悪化するという二つの時期が交代するものである。創造の病の期間中、その当人は自分の頭を占めている関心の導きを失うことは決してない。創造の病が正常の専門職の活動や、正常な家庭生活と両立していることも少なくない。しかし、よしんば当人が社会生活を継続しえていても、当人は全くといっても良いほど自分自身に没頭しているものである。その人は完全な孤立感に悩むものである。たとえ、この試練を通り抜ける間、自分を導いてくれる導師のような人があったとしてもである（シャーマンの徒弟とその師の関係のように）。病気の終結は急速で爽快な一時期が目印となることが少なくない。当人は、人格に永久的な変化を起し、そして自分は偉大な真理、あるいは新しい一個の精神世界を発見したという確信を携えて、この試練のつぼの中から浮かび上がってくる⁹²⁾。

Ellenberger の著作の訳者の一人である精神科医の中井久夫は「創造の病」を「(科学的) 創造の病」と「(宗教的) 創造の病」とに分け、科学分野における「創造の病」について次のように述べている。

科学者における創造の病は、現代米国の科学史家クーン Kuhn, T. の「パラダイム創造科学者 (paradigm-making scientist)」概念との関連性が考えられる。「通常科学者」とは違って科学史上一期を画する「パラダイム創造科学者」は社会の標準から逸脱した奇人であることが多いとクーンは言う。フロイト、ユング、ダーウィン、ニュートンらの経歴をみると、「通常科学者」が「創造の病」を経て「パラダイム創造科学者」に転化したということが出来る⁹³⁾。

他方、中井は「(宗教的) 創造の病」の例として幕末から第二次大戦において出現した、いわゆる新興宗教を挙げている。中井によればそれらは(科学的)「創造の病」と同様に近代西欧精神医学的にはさまざまなカテゴリーに入る、「疾病学的に純粋でない」ものであり、また、それらの現象と歴史的転形期との相関性は明らかだという。すなわち、「黒船前後が天理教祖の中山ミキに、明治十年代が大本教祖の出口ナオにほぼ相当する。(中略) また第二次大戦末期の受難が天照皇太神宮教(踊る宗教)祖の北村サヨを励磁する」⁹⁴⁾。

必ずしもシャーマニズムの領域に限定されないこのようなプロセスをパターン化すると、客観的には精神的な病とも判断され得る特殊な精神状態を経過する中で、それまでの自己が根底から破壊されるような強烈なイニシエーション的体験によって新たな人格がもたらされるのと同時に、創造性を伴った新たなパラダイムが開示される、というものになる。本研究は、これまで理解困難とされてきたエゼキエルに、このようなプロセスを観点とすることによってもたらされる新たな理解の可能性を提示するものである。この観点によればエゼキエルとは、イスラエルを支配する、彼のアイデンティティとしての神への信仰がイスラエルの滅亡によって決定的な危機に陥ったことを受け、その状況に応答する新たなアイデンティティ、新たなパラダイムが創出されるための、特殊な内面的プロセスを経験した者として理解される。

⁹²⁾ H.F.エレンベルガー『無意識の発見(下)』、木村敏ほか訳、弘文堂、1980年、35-6頁。

⁹³⁾ 中井、前掲書、1280頁。中井は(科学的)「創造の病」について、エレンベルガーが挙げた他、「ウェーバーとウィーナーを追加しても確実に正しいだろう」と述べている(中井久夫「I概説—文化精神医学と治療文化論—」『岩波講座精神の科学8』飯田真ほか編、岩波書店、1983年、32頁)。

⁹⁴⁾ 同上、20頁。

本研究のこのようなエゼキエル理解はエゼキエルの研究史における例外ではない。エゼキエル書に病的状態からの回復のプロセスを見出した研究が存在してきたことについては前章で言及したが、本研究の直接的な先駆者として Kelvin Van Nuys⁹⁵⁾を挙げることができる。Nuysは、「深刻な問題や混乱が極度の形で突きつけられるならば、感受性が高く、鍛えられた人物はそれに直面せざるを得ず、新しく、より良い統合 (synthesis) を達成するためにそれと格闘するであろう」⁹⁶⁾と述べ、そのような文脈から預言者を理解することの有効性を主張している。そして「異常なものとなされる預言者たちの体験のあるものは、非常に徹底的な、そしてバランスのとれた、経験の創造的再編成に関する類型を意味するものとして提示し得る」⁹⁷⁾と主張している。

彼はその再編成のプロセスをエゼキエルのケースからパターン化しているが、その中で「宗教的天才の奇妙な経験は、単により強烈なレベルの創造の過程である」⁹⁸⁾と述べ、その一般性を強調する。すなわち、その創造の過程は科学者、芸術家、問題を抱えた人格などとも共通するものである。重要なのは彼ら（預言者たち、筆者注）の経験を、すべての意味深い経験が経過するような、人間の問題解決のプロセスに合致するものとして理解すること」⁹⁹⁾だと述べている。Nuysはまた、「経験の創造的再編成」がもたらすものを「単に頭から出た乾燥した知的な理論などではなく、無意識をも含んだその人格全体のもっとも深いレベルからの産物」¹⁰⁰⁾と述べているが、「知的なレベルに留まらない人格全体を伴った創造」という彼のエゼキエル理解は、シャーマニック・イニシエーションや創造の病など本研究が参考とするプロセスにおいても共通するものである。

このような観点の導入はまた、エゼキエルへの「病的」という評価に再考の契機をもたらすのみならず、エゼキエル書の構成に対する新たな理解を提案するものである。*Encyclopedia of Religion*で示される「病氣・苦しみ・死と再生へと導く霊による攻撃が存在し、霊の協力と助けによる身体の再構成が続く」というパターンは、ヤハウエがイスラエルやエルサレムを攻撃して破壊をもたらし（5-7章、9章、11-16章、21-22章、24章、33章）、解体されて骨となったイスラエル¹⁰¹⁾にその息を吹き込み（37章）、新たなエルサレム神殿やイスラエルがもたらされる（40-48章）というエゼキエル書の基本的な枠組みに合致する。すなわちエゼキエルにおいて解体されて新しい構成がもたらされるのは、シャーマニック・イニシエーションの場合のように自らの身体イメージなどではなく、彼のアイデンティティとしてのイスラエルやエルサレムであるという理解である。様々な病名が与えられてきたエゼキエルの特異な描写は、従来のアイデンティティの破壊へと向かう彼の内面的体験を描写するものとして理解される。40章以降のエルサレム神殿やイスラエルのイメージは、イニシエーション的体験によって創造的にもたらされた

⁹⁵⁾ Kelvin Van Nuys, "Evaluating the Pathological in Prophetic Experience (Particularly in Ezekiel)," *Journal of Bible and Religion* 21 O, 1953, pp.244-251.

⁹⁶⁾ *ibid.*, p.246.

⁹⁷⁾ *ibid.*, p.244.

⁹⁸⁾ *ibid.*

⁹⁹⁾ *ibid.*, p.251.

¹⁰⁰⁾ *ibid.*, p.246.

¹⁰¹⁾ Eliadeは「(シャーマンの) 骨からの再生と関連したことだが、われわれはエゼキエルの有名な幻想も、それがすでに述べてきた例とはまったく違った宗教的レベルに属するとはいえ、指摘しておかねばなるまい」と、同箇所について言及している（エリアーデ『シャーマニズム』、202-3頁）。

「新しい包括的概念の啓示」としての彼の新たなアイデンティティを示すものと理解される。また、唯一モーセ以外に因ることで知られるエゼキエルの律法もその創造の産物として理解することが可能になる。

このような観点に基づく詳細なエゼキエル書の検討は次章以降でなされるが、イスラエルの滅びという決定的な状況に直面したエゼキエルに、その状況に応答する新たなアイデンティティ、新たなパラダイムが創出されるための強烈なイニシエーション的体験を想定することは、様々な意味で理解が困難だったエゼキエルに首尾の一貫する、均整のとれた新しい理解をもたらし得ると考えられる。テキストと人物像の特徴に注目した上でのエゼキエル書へのアプローチとして、このような視座を本研究では提起する。

以上、本研究がエゼキエル書およびエゼキエルの解釈に援用する再活性化運動のモデルを確認してきた。外国の侵略などによって文化的枠組みが破綻に陥り、その崩壊に直面するというコンテキストにおいて、「預言者」が超越的存在との関係の中で、人格の変容を伴うイニシエーション的体験を経て、幻の体験などを通して文化の新たな枠組みを提示するという再活性化運動のモデルは、イスラエルがバビロニアによって滅ぼされた捕囚という状況をその背景として活動したと記されるエゼキエルの解釈に有効だと考えられる。次章以降でその解釈を行なって行くが、再活性化運動の観点からなされたエレミヤ研究の有効性を検討することで、次章で展開されるエゼキエル解釈の準備としたい。

3-3. 再活性化運動に基づくエレミヤ研究

聖書学者の T. Overholt は預言者的な人物の活動が時代・場所の両面において古代イスラエルに限られないことに注目し、預言者の学際的研究を精力的に行っている¹⁰²⁾。彼の問題意識は「預言者」が人間社会に広く存在しているにも関わらず、「預言の過程 (prophetic process)」の本質に関する文化横断的な研究がほとんどなされていないこと、これまでの研究の焦点が預言者自身というよりも預言者がその一部である社会運動に、そして預言者の神学的な思想研究にあったことに対するものである¹⁰³⁾。このような問題意識のもとに Overholt は Wallace の研究に注目し、前7世紀末から前6世紀初頭のユダにおけるエレミヤと、18世紀末から19世紀初頭の北アメリカのハンサム・レイクとの比較検討を行った。

¹⁰²⁾ 例えば、T. Overholt, "Prophecy: The Problem of Cross-Cultural Comparison," *Semeia* 21, SBL, 1982, pp.55-78; *Prophecy in Cross-Cultural Perspective: A Source Book for Biblical Researchers*, SBL Sources for Biblical Study 17, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1986; *Channels of Prophecy The Social Dynamics of Prophetic Activity*, Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1989 などがある。

¹⁰³⁾ Overholt, "Prophecy: The Problem of Cross-Cultural Comparison," pp.55f.

預言者に対する Overholt のこのような現象学的接近方法に関連して Blenkinsopp は、従来の預言者研究が狭義の神学的、思想的な接近に限定されていたと批判し、「19世紀における聖書学の最も重要な業績の一つは、預言を宗教の一つの特色ある種類として再発見したことにあり、さらに「預言はこれまで、独断的な私情に捉われた解釈に支配されて来たので、歴史的・現象学的研究から始めることが絶対に必要である」と述べている (J. ブレンキンソップ『旧約預言の歴史 カナン定着からヘレニズム時代まで』樋口進訳、教文館、1997年、27頁、38頁)。

先述のように Overholt の研究の出発点には、多くの類似する運動に関する横断的な研究がなされていないこと、そして預言者の人物自身が不当に無視されているとする 2 つの問題意識がある。Overholt はそれらの問題の理由として預言の現象/ 預言の内容/ 研究対象の 3 点が時代的・文化的に条件づけられていることを挙げ¹⁰⁴⁾、これらの条件を克服して預言者の比較と分析の基盤を構築するために可能な限り文化的条件から解放された一般的な「預言の過程」のパターンモデルを考案し¹⁰⁵⁾、それをレイクとエレミヤに適用した。両預言者のそれぞれのコンテキスト¹⁰⁶⁾、モデルにおける 3 つの行為者¹⁰⁷⁾、行為者間の相互関係を確認した結果、Overholt は預言の過程の本質に関する彼のモデルが文化横断的に機能し、預言者の運動に携わる研究者たちから当然受けるべき評価が受けられて来なかった、預言者の行為の核心にある相互作用を指摘したと結論した¹⁰⁸⁾。

Overholt のモデルの有効性の是非については本稿の主題から離れるので措くとして¹⁰⁹⁾、再活性化運動のモデルを観点からエレミヤへの接近を図る彼の試みが成功しているとは言い難い。その理由はエレミヤにおいては「歪められた文化的ゲシュタルト」に替わる新しい文化的ゲシュタルトが具体的に提示されていないからである。エレミヤにそのような要素が皆無という訳ではない。例えば 31:31 の有名な「新しい契約 (ברית חדשה)」の預言は、エレミヤにおけるイスラエルの新たな文化的ゲシュタルトに関わる最たるものと言えよう。しかしそれについてもレイクの

¹⁰⁴⁾ Overholt, op.cit., pp.57f.

¹⁰⁵⁾ Overholt のモデルの構成物は 2 つある。1 つは「超自然的存在 (Supernatural) – 預言者 (Prophet) – 人々 (People)」という三角形を成す 3 つの行為者であり、もう 1 つはその 3 者における相互関係、すなわち超自然的存在から預言者に与えられる「啓示 (revelation)」、預言者から人々に向けられる「布告 (proclamation)」、人々から預言者へ、そして預言者から超自然的存在への「反応 (feedback)」の 3 つである (ibid., p.59)。

¹⁰⁶⁾ まずエレミヤだが、Overholt は彼が預言者として活動した紀元前 626-586 年という時代について、それがヨシヤ王の改革 (前 622) の挫折に引き続く、エジプトとバビロニアという二大強国の間にあつて自らの立場を模索したユダ王国の葛藤の時代であったことを指摘している。Overholt はその時代が複雑な政治的、神学的問題を伴い、具体的で適切な政治的、軍事的な行動に関わる決定がなされなければならない時代であったと述べている。一方、ハンサム・レイクが生きた時代については、2 章で述べられたようにイギリスとフランスの勢力が大きな影響を及ぼしている時代であった。エレミヤにおけるユダの時代と同様、そのような状況への対処についてはイロクオイ族の間で意見の一致はなかった。それぞれの居留地では白人につく急進派や、伝統的な方法を守る保守派などのそれぞれの派閥が存在した。Overholt が主張するように両者の時代背景に重なる部分は確かにあるものの、それが再活性化運動の文脈で意味を持つか否かは本文で述べるように別の問題である (ibid., p.62)。

¹⁰⁷⁾ Overholt のモデルに則して両預言者に関する 3 者について述べると、「超自然的存在」はそれぞれヤハウエとイロクオイ族の創造神、「預言者」はエレミヤとハンサム・レイク、「人々」は 7 世紀末から 6 世紀初頭のユダの人々、特にエルサレムの王宮の住人たち、そして 18 世紀末から 19 世紀初頭のハンサム・レイクの周囲の人々、後にイロクオイの他の人々、ということになる (ibid., p.63)。

¹⁰⁸⁾ ibid., p.69.

¹⁰⁹⁾ このような Overholt のモデルは学際的研究においては確かにひとつの観点と成り得る。しかし、N. K. Gottwald が Overholt のモデルを評価しつつもそれによって各預言者の詳細な情報が失われるとの懸念を示しているように (T. Overholt, "Prophecy : The Problem of Cross-Cultural Comparison," *Semeia* 21, 1982, p. 103)、過度の一般化は個別のケースの理解を妨げるものと成り得る。より発展的な展開を求めるならば、Overholt はモデルをより精密なものとして提示し、そのモデルにおいてポイントとなるような要素を提示する必要があるだろう。

ケースのようにその内容が具体的に提示されているということはない¹¹⁰⁾。それゆえエレミヤのケースはオルタナティブとなる新しい文化的ゲシュタルトを具体的に提示したというよりも、むしろひとつの立場からイスラエルへの観念的・抽象的なメッセージを表明し続けたとする理解が適切であろう¹¹¹⁾。エレミヤに新しい文化的ゲシュタルトが見出されないことは、イスラエルの滅亡が彼の文化的ゲシュタルトを破壊するような意味を持たなかったことを表わしているのかもしれない。いずれにせよ「文化の特殊な変化現象」としてのダイナミズムはエレミヤには見出されず、結論としてエレミヤを理解する上で「再活性化運動」のモデルを適用する試みが有効であるとは言い難い。

文化的ゲシュタルトの破綻を受け、新たな文化システムの導入が具体的に示されているという意味では、再活性化運動のモデルはエゼキエル解釈においてより有効な観点として機能すると考えられる。次にエゼキエルの考察を試みたい。

¹¹⁰⁾ 新しくもたらされるものとしてエレミヤ書に記されているものとしては、その他に例えばエルサレムの町の再建の預言(31:38)、壊された後に造り直される陶器の喩え(18:1-12)などがあるが、いずれも具体的に「神の容認のものと新しい生活様式の輪郭」を提示するようなものではない。

¹¹¹⁾ この点に関して先のCarrollは、エレミヤとレイクの比較の試みについて「より強い外国の支配によって文化が崩壊し、分裂したという共通の背景を有する以外は、表面的にさえも共通点を見出すことは難しい」と述べている。キャロルはさらに「もしもエレミヤ書が、捕囚後にユダの文化を活性化するための儀礼的及び文化的役割を果たしたことが示されるならば、ハンサム・レイクは比較例として用いられるかもしれない」と述べている。エレミヤが再活性化に伴う新しい文化的な枠組みを特に具体的には提示していないと言う意味でCarrollの批判は適切である(キャロル、前掲論文、307頁)。

4章 「再活性化運動」とエゼキエル書

本章では再活性化運動を観点としてエゼキエルを考察する。エゼキエル研究において再活性化運動に言及しているのは既出の Smith-Cristopher と A. Mein である。

Smith-Cristopher は捕囚の理解に際して、災害の経験や強制された移住、少数派である経験などに関する研究の有効性を主張し、Wallace の研究にふれながら、「危機やメイズウェイへの挑戦のような状況におけるアイデンティティの再構築の過程を概念化することは最も興味深い¹」と述べている。そのような問題意識にもかかわらず彼のエゼキエル研究では、例えば「象徴行動」と呼ばれるエゼキエルの奇妙な行動が、心的外傷の体験を反映したものだとするが、新たなメイズウェイの構築に関わるものとしての理解は十分なされていない²。Smith-Cristopher の研究は非常に興味深いものであり、今後のエゼキエル研究に資するものだが、再活性化運動のモデルを反映したものとは言えない。Mein もまた、多くのネイティブ・アメリカンの再活性化運動に見られるように、以前の生活様式が回復されることや、理想化され変容を受けた様式への希望を抱くことが植民地支配への抵抗運動における共通の特徴であり、エゼキエルにも支配される少数派の応答を表現する同様の抵抗を見ることができる、との言及に留まっている³。

このように捕囚というコンテクストと再活性化運動をもたらすそれとの並行性は意識はされているものの、エゼキエルについて再活性化運動を視点とする踏み込んだ研究はなされていない。本研究が再活性化運動のモデルに基づく詳細なエゼキエル研究の嚆矢となる。以下、再活性化運動の観点からエゼキエルについて考察を試みる。まず、再活性化運動の概要を述べ、エゼキエル書における再活性化運動の要因を確認する(4-1.)。次にエゼキエル書の特徴である40-48章について再活性化運動のプロセスからもたらされる「文化的ゲシュタルト」という観点から考察を行なう(4-2.)。それから再活性化運動の多様性を導く変数項目などからエゼキエルについての考察を行なう(4-3./4-4.)。これらの作業から、エゼキエルにおける再活性化運動の一般性と特殊性が見出されることが期待される。

4-1. 再活性化運動の概要とエゼキエル書

以下、再活性化運動のプロセスの中で示される特徴的な内容とエゼキエル書の内容との対応関係を確認する。初めに、3-1-1.で示した内容から見て行きたい。

¹ Daniel L. Smith, *The Religion of the Landless: the Context of the Babylonian Exile*, Bloomington: Meyer-Stone Books, 1989, p.52.

² Daniel Smith-Cristopher, *A Biblical Theology of Exile*, p.104.

³ Andrew Mein, *Ezekiel and the Ethics of Exile*, Oxford: Oxford University Press, 2001, pp.222f.

まず、預言者自身および彼の社会の問題として説明される、ある規則の違背の全体的あるいは部分的な結果について。同書においてはヤハウエの「掟 (חֻקֵּי)」と「裁き (מִשְׁפָּטִים)」を守られなかったことがヤハウエによって繰り返し指摘され、糾弾される (5:6,7、11:12、20:13,16,21,24)。ヤハウエの חֻקֵּי と מִשְׁפָּטִים を守ることはレビ記 18:4,5、25:18、申命記 7:11 などによって命じられ、それらを守ることによって人は生きると述べられている。20 章では、出エジプトに際してヤハウエによって חֻקֵּי や מִשְׁפָּטִים とともに、ヤハウエの安息日も与えられたが、すでに出エジプトの荒野においてそれらのすべてが守られなかったことが述べられる (20:13)。安息日はシナイ契約の中心を構成する出エジプト記の十戒の一部であり (出エジプト記 20:8-12)、その遵守が求められ (同 23:12)、遵守されなかった場合には死がもたらされる (同 31:12-18)。それら 3 つが守られなかった結果、ヤハウエはイスラエルの家に捕囚をもたらすことを、荒野で誓った (20:23,24)。

ヤハウエの怒りは、イスラエルの「忌まわしいこと (תועבות)」（5:9、6:9、7:3,4,8,9、8:6）などによって招かれたことが繰り返し述べられる。忌まわしいことの内実については例えば 8 章を見ると、偶像崇拜 (8:10-12)、タンムズ神を悼む行為 (8:14)、太陽崇拜 (8:16) などが挙げられている。偶像崇拜については 6:4,9 や 14 章、16 章、20 章、22 章、23 章、33 章、36 章、37 章、44 章などでも非難される。「偶像」を意味する単語としては、גִּלּוּל / מִשְׁכִּית / צִלָּם / תְּבַנִּית / אֱלִיל がある。גִּלּוּל はレビ記 26:30 や申命記 29:16 で、מִשְׁכִּית はレビ記 26:1 や民数記 33:52 で自らのために立てることを禁じられ、破壊を命じられる。צִלָּם (7:20、16:17、23:14) は民数記 33:52 で破壊を命じられる。תְּבַנִּית (8:3,10、10:8) は申命記 4:15-18 で形作ることを禁じられる。אֱלִיל はレビ記 19:4 や 26:1 で、頼ること、作ることを禁じられる。タンムズはメソポタミアの豊饒男神ドゥムジのヘブライ語形であるが⁴、異教崇拜の禁止は出エジプト記 20 章の十戒の筆頭に挙げられている。太陽崇拜の禁止については申命記 17:3 に記されている。「血を流す (שִׁפְךָ דָּם)」という行為に対する非難が 18:10 や 22:3,6,9,12,27、23:45 などに見られるが、流血に関する禁忌は創世記のノアの洪水後の 9:4-6 の血に関するヤハウエの言葉に認められる。子どもを犠牲に捧げ (16:20)、火に焼いた (16:21) ことが非難されるが、これらはレビ記 18:21、20:2-5 や、申命記 12:31 で禁止されている。

22 章では、イスラエルの指導者たちがその父母を軽んじ、寄留者を虐げ、孤児と寡婦を踏みにじったことが非難される (22:6-7)。出エジプト記によれば父母は重んじることが求められ (出エジプト記 20:12)、軽んじる者には死が示される (同 21:17)。寄留者については圧迫が禁じられ (同 22:20)、自分たちと同様に扱うことが求められる (レビ記 19:33-34)。孤児と寡婦についても圧迫は禁じられた (出エジプト記 22:21-23)。彼らは

⁴ 月本昭男ほか訳『旧約聖書Ⅲ 預言書』旧約聖書翻訳委員会、岩波書店、2005 年、443 頁。

またヤハウエの聖所を軽んじ、安息日を冒瀆した (22:8)。「中傷する (חִכִּיל)」ものがあったが (22:9)、それについてはレビ記 19:16 で禁止されている。また、父親の裸を露にし、生理で穢れた女性に暴行を加え、隣人の妻に忌まわしい行為を行ない、淫らな行為で嫁を穢し、自分の姉妹や父の娘に暴行を加えたこと、賄賂や利子を取って、ヤハウエを忘れたことが述べられる (22:10-12)。性的関係の禁忌についてはレビ記 18:6-20 に、賄賂については出エジプト記 23:8 に、利子については出エジプト記 22:24 や申命記の 23:20 に規定がある。44:6 以降では、異国の者、心や肉に無割礼の者を聖所に入らせることによって、聖所を冒瀆し、契約を破ったことが忌まわしいこととして記される (44:6-9)。

イスラエルやユダが、エジプトやアッシリアを抛り頼んだこと (16 章、23 章) は、ヤハウエとの契約に違反し、「姦淫 (הַזְנוּת)」として非難される。また、ユダがバビロニアに抵抗したことはバビロニアとの契約違反とされ、その報いと裁きを受けると宣告される (17 章)。

「命令が遵守され、儀式が実践されるのならば個人と社会の再活性化が、そうでない場合には個人と社会の破局が約束される」ことについて。11:17-21 においてヤハウエは、イスラエルの捕囚民が彼らのあらゆる「憎むべきもの (שְׂקוּצִיהַ)」と、「忌まわしいもの (תועבֹתיהם)」を取除くであろうことを述べ (11:18)、その結果、ヤハウエから彼らに「一つの心 (לֵב אֶחָד)」が、その内面に「新しい霊 (רוּחַ חֲדָשָׁה)」が与えられることを告げ、彼らから「石の心 (לֵב הָאֲבֶן)」を取除き、「肉の心 (לֵב בָּשָׂר)」を与えると告げる (11:19)。それは捕囚民がヤハウエの חֻקֵּי וּמִשְׁפָּטֵי を遵守するためである。そして捕囚民はヤハウエの民になり、ヤハウエは彼らの神となる。同様の表現は同書の他の箇所でも見られるが (11:20、14:11、34:24、36:28、37:23,27 など)、他のテキストでも出エジプトの出来事に際して用いられている (出エジプト記 6:7 やレビ記 26:12 など)。しかし、憎むべきものと忌まわしいものを止めない者に対してはその報いがもたらされることが告げられる (11:21)。

20:40-41 では、聖なるヤハウエの山でイスラエルの全家がヤハウエに仕え、ヤハウエはそれを受け入れることが告げられる。そこでヤハウエはイスラエルからの捧げ物をイスラエルの聖なるものとして求め、ヤハウエは諸国民の眼前でイスラエルの家を通して自らを聖なる者として現すという。33:12-20 では、義人でヤハウエが必ず生きると言った者であっても自らの正義に頼り、不正を行なった場合にはそれ故に死ぬこと、ヤハウエがかならず死ぬと言った邪悪な者であっても、その罪から立ち帰り、裁きと正義を行なうならば必ず生きるとされる。

上記のようにエゼキエル書においてもイスラエル側の行為や応答が、ヤハウエによる救いに関わっていないという訳ではない。しかし、エゼキエル書で非常に特徴的であるのは、ヤハウエによる救いはイスラエルの応答に抛るのではなく、ヤハウエが冒瀆された自らの名を惜しみ、再びそれを聖なるものとするためにイスラエルに救いをもたらす

という点である。ヤハウェは自らの名を再び聖なるものとするために捕囚民を集めて清い水を注いで穢れを浄め、新たな霊、肉の心をもたらし、新たな契約を結ぶのである(36:16-32)。この「ヤハウェの名を聖なるものとする」というテーマはエゼキエル書全体の主張に関わる非常に重要なものなので、改めて扱いたい。

次に預言者の幻に含まれる「満足させてくれる親のような存在への願望(超自然的存在、守護霊の内容)」「世界崩壊の幻想(黙示的、千年王国的内容)」、「罪と不安の感覚(道徳的内容)」「人間と超自然的存在との安定した満足のいく理想的な状態の確立への切望(更新・回復の幻想、もしくは理想郷的内容)」という要素について確認する。

「満足させてくれる親のような存在への願望(超自然的存在、守護霊の内容)」は、1章のヤハウェ顕現の記事がそれに該当する。「世界崩壊の幻想(黙示的、千年王国的内容)」は、破壊され、焼かれ、飢餓や疫病が蔓延し、諸外国の侵入を受けて荒廃に陥るイスラエルやエルサレムを描写する5-7章、エルサレムが廃虚となり、荒廃し、捕囚が行われることを記す12章、悪い獣や剣、疫病、飢饉などによってエルサレムに荒廃がもたらされることを記す14章、エルサレムが燃やし尽くされることを記す15章、火や剣、略奪などによって荒廃に陥るイスラエルやエルサレムを記す21-24章、剣や獣、疫病などによって荒廃されるイスラエルを記す33章、大勢でのイスラエルへの侵入を記す38,39章などが該当する。

「罪と不安の感覚(道徳的内容)」は、エルサレムの住人が異教崇拝や偶像崇拝が行なわれ、神殿が穢されていたことを記す8-9章、ヤハウェから離れること、エルサレムの所有権を主張するエルサレムの住人を記す11章、心に偶像を抱き、ヤハウェから離反したイスラエルを糾弾する14章、エジプトやアッシリアと関係したことを「姦淫(הזני)」として非難され、「娼婦(זונה)」として批判されるエルサレムを記す16章、ヤハウェへの離反を記す18章、エジプトの地で偶像崇拝を行ない、ヤハウェの掟や裁き、安息日を守らないことでヤハウェの名を冒瀆したとしてイスラエルが非難される20章、ヤハウェへの離反や偶像崇拝、流血、隣人の妻を穢したなどと非難される33-34章、生理に穢れた女性の歩みのような行為を行ってきたとイスラエルを非難する36章などが該当する。

「人間と超自然的存在との安定した、満足の行く理想的な状態の確立への切望(更新・回復の幻想、もしくは理想郷的内容)」は、石の心を取り除き、肉の心が与えられることを記す11章、散らされたイスラエルを集め、約束の地での安らかな生活を告げる28章、イスラエルをヤハウェ自身が救い出して養い、祝福の雨をもたらし、従属のくびきから救い出すことを記す34章、イスラエルの山々が手入れされ、種が蒔かれ、人や家畜が増え、以前にも増して豊かにされること、穢れや罪から浄化されて新しい心や霊がイスラエルに与えられることを記す36章、枯れた骨として示されるイスラエルが肉を得て、ヤハウェの霊を得て生きるものとされることを記す37章、そして新しい神殿や律法、国土の在り方などを伴う新生のイスラエルが記される40-48章が該当する。

それから、預言者の夢が「ほとんど葬儀の儀式として機能」し、「死んだ生活様式は死

として認識され、関心は神や共同体、新しい道へと方向を変える」という点について。エゼキエル書の前半、特にエルサレム神殿が破壊されるまで、ヤハウエは自らの掟と裁きを守らず、聖所を穢したイスラエルの家に、その徹底的な破壊および背いた者たちの殺害を繰り返し述べ、(幻の中で) 実行する (9章など)。エゼキエルもまた預言者としてヤハウエの預言を受け、イスラエルの破壊に参加することを余儀なくされる。その意味では召命記事の3:15に記される **מִשְׁמֵי** は、諸古代訳や現代訳においては母音記号を読み替え、「杲然として (**מִשְׁמֵי**) / **שָׁמַיִם** のポエル形」などと訳されるが、神殿の破壊までイスラエルの「荒廃 (**שָׁמַיִם**)」が繰り返し告げられるエゼキエル書の構成を考えるならば、エゼキエルはマソラの通り、まず、「荒廃させる者 (**מִשְׁמֵי**) / **שָׁמַיִם** のヒフイル形」として召命を受けたと捉える理解が適当であろう。この点については次章において改めて取り上げたい。

イスラエルはその異教崇拝を非難され、その実践の場である彼らの「高台 (**בְּמִה**)」や「祭壇 (**מִזְבֵּחַ**)」は破壊され、刺し貫かれたイスラエルの子らの死体は自らの偶像に供えられ、その骨はその祭壇の周りに散らされる (6章)。掟や裁きに背いて契約を破り、偶像や異教を崇拝し、大国に抛り頼んで、捕囚という事態をもたらした姦淫の穢れたイスラエルは、ヤハウエによって裁かれ (7:27、18:30)、殺されて破壊され (9章)、荒廃させられ (14章など)、煮られ (24章)、憤りによって清められて (24:13)、骨のみとなる (37章)。

上記のような違反や背反によって捕囚という事態を招き、破滅的な荒廃をもたらされたイスラエルやエルサレムであるが、興味深いことは、エゼキエル書の主張に従うのなら、そのような破壊をもたらしたのはヤハウエ自身だということである。そのことはバビロニアがヤハウエの道具であるという主張 (21:9)、ヤハウエがイスラエルにその顔を向け、荒廃をもたらす (15:7) という記述にも伺える。換言すれば、エゼキエル書においてヤハウエは、イスラエルの従来 of 誤った在り方、もしくは「生活様式」を、自ら主体的に葬ったのだと言い得よう。

この文脈に従えば、37章に記される「殺されたもの (**הַרְוּגִים**)」の骨は、ヤハウエ自身の殺害によってもたらされたものと理解される。**הַרְוּגִים** は同書では9:6、23:10などにも出てくるが、これらはヤハウエの手によるものである。このような神理解は歪んだものにみえるかもしれないが、ヘブライ語聖書におけるイスラエルの神とは「生かす者」であり、同時に「殺す者」でもある。

37章で記される「ひからびた骨」の「ひからびた」を意味するヘブライ語は **צָבָה** である。**צָבָה** は物質的な意味での「乾く」という意味もあるが (創世記8:7など)、神が審判として雨を降らせず、土地を不毛なものにするという意味も持つ (イザヤ書15:6、エレ

ミヤ書 5:38)。エゼキエル書における審判としての用法は 17:24 にも認められる。

37 章の非常に多くの枯れた骨が、ヤハウエの審判によってもたらされた、イスラエルの「死として認識され」る「死んだ生活様式」だとすれば、骨が合わさり筋ができ、肉が上がり、皮がかぶさった後に神の霊(רוח)を得て、イスラエルの全家が生き、自分の足で立ち上がることは (37:7-11)、物質的な意味での蘇生などではなく、以下に示すようにヤハウエの掟や裁きを守る者としてのイスラエルの新生として理解されよう。それはまた、「関心は神や共同体、新しい道へと方向を変える」という再活性化運動のプロセスに合致するものと言えよう。

「新しい道」はエゼキエル書において次のように示されている。ユダとイスラエルは再統合されて一つになり、一人の王がその全体を統べる (37:15-22)。彼らは再び彼らの偶像などによって穢されることはなく、ヤハウエは彼らを浄化する (37:23)。イスラエルはヤハウエの民となり、ヤハウエはイスラエルの神となる。ダビデがイスラエルの子らの王となり、彼らは公正に歩み、掟を守る (37:24)。彼らは、ヤハウエが彼らの父祖に与えた地に住む。彼らもその子孫も永遠にそこに住む (37:25)。ヤハウエは彼らと「平和の契約 (ברית שלום)」、「永遠の契約 (ברית עולם)」を結ぶ。永遠の契約については 16:59 や 34:25 に既出であり、審判の後、出エジプトの出来事の際にそうであったように契約に導くことが告げられる (20:37)。ヤハウエは彼らを増やし、彼らのただ中にその聖所を永遠に与える (37:26)。ヤハウエは彼らの神となり、彼らはヤハウエの民となる (37:27)。そして、諸国民は彼がヤハウエ、イスラエルを聖別した者であることを知る (37:28)。

預言者によって伝えられる内容はふたつの根本的な主題を持つという点、すなわち、「ある超自然的存在の配慮と保護のもとで回心 (convert) が生じるということ」、そして「彼と彼の社会は、ある定義できる新しい文化的システムへの自己同一化から物質的に利益を得るであろうということ」について。まず前者は、先の内容と重複するが、11:17-21 においてヤハウエはイスラエルに対して一つの心を、その内面に新しい霊を与えることを、そして彼らの肉から石の心を取除き、肉の心を与えることを告げる。同様の内容は 36:24-28 でも示される。そこではヤハウエは諸国民の間に散ったイスラエルの家を取り戻し、イスラエルの土地に導き入れると言う。イスラエルの家に清い水を注ぐことであらゆる穢れや偶像から清め、石の心を取除き、新しい心や新しい霊、肉の心を授けると言う。後者についても同様に 36 章でヤハウエは、イスラエルがヤハウエの掟や裁きを守るようにすることで、父祖に与えた地にイスラエルが住むようになることを告げる (36:27-28)。そしてヤハウエはイスラエルをあらゆる穢れから救い出し、穀物を増やし、飢饉が起こらないようにすると述べる。廃虚は建て直され、荒廢の地はエデンの園のようになり、破壊された町々は堅固になり、人々が住む (36:33-35)。ヤハウエは人を羊の群れのように増やす (36:37)。この箇所では「定義できる新しい文化的システム」の具体的内容については述べられていないが、40 章以降でエゼキエルに示されるイ

スラエルの新しい在り方がそれに相当すると考えられるであろう。

上記から Wallace が主張する、「ほとんど葬儀の儀式として機能」し、「死んだ生活様式は死として認識され、関心は神や共同体、新しい道へと方向を変える」という再活性化運動における預言者の夢の内容が、エゼキエル書の幻と基本的に合致していることが認められる。しかし、内容的重複とともに相違点についても言及しておく必要があるだろう。エゼキエル書に再活性化運動を適用する際の問題性にも触れておきたい。それはエゼキエルの預言者としての活動内容と時間軸との関係、より具体的に言えば、時間軸上における活動や伝達内容の変化である。例えば、Wallace が再活性化運動を提示する際に主として準拠したハンサム・レイクの事例では、最初の幻に遭遇した 1799 年から最期の時を迎えた 1815 年までの 16 年が、彼が預言者として幻などを経験した期間となる。ハンサム・レイクの預言者としての活動の契機は、既に 3 章でも確認したように、1775-83 年まで続いたアメリカ独立戦争によってもたらされたイロクォイ族の衰退だった。ハンサム・レイクが所属するセネカ族はイロクォイ族の一支族であるが、イロクォイ族は独立戦争の際、イギリス側についたこともあり、戦争後は政治的に不安定な立場となっており、その後 13 年の間に、それ以前には白人が力によって奪い取ることが出来なかった土地や政治的主権を喪っていったのである⁵。そのような背景の中でレイクは超越的存在と接触し、彼らからのメッセージを受け取った。Wallace はその内容について、例えば初期の教義はレイクの最初の啓示である 1799 年の春の幻、同年 8 月の空の旅の幻、1800 年春の幻という 3 つの体験によって本質的に完成したと述べている⁶。Wallace によればこの最初の教義は終末的なものであり、「世界の崩壊の切迫」「罪の定義」「救済の処方」という 3 つの主要な主題を含むものである。既に見たようにこれら 3 つの主題はエゼキエル書においても顕著に認められる内容である。しかし、エゼキエル書ではそれらの主題の現われ方、特に「世界の崩壊」と「救済」に関しては、33 章でのエルサレム神殿の陥落が内容的な転換軸になっている。すなわち、神殿崩壊以前は「世界の崩壊」が主要なテーマであり、崩壊以後では「救済」が中心テーマなのである。主題の共通性は確認されるが、現われ方に関するこのような相違についても考察される必要がある。その相違について本研究では以下のように考察される。この相違についてはまず、エゼキエル書におけるエルサレムの陥落が重要なポイントになる。4-5 章での象徴行為や、8-9 章でのエルサレムの記述に確認されるように、エルサレムは彼の預言活動におけるひとつの焦点である。そして 33:21 でエルサレム滅亡の報告がもたらされた後、エゼキエルの預言は、エルサレムやイスラエルへの批判を中心とするそれまでのテーマからイスラエルの救済へと大きく方向性を転換して行く。言うまでもなく、33 章以前にもイスラエルの救済に関わるテーマは見出されるし (11:17-19、28:25-26 など)、33 章以降で崩壊を記す内容がない訳ではないが (33:27-29 など)、主たる内容が審判から救済へと大き

⁵ Wallace, *The Death and Rebirth of the Seneca*, p.149.

⁶ *ibid.*, p.249.

くシフトしていることは確認される。その意味でエゼキエルの預言活動の外的契機としては捕囚および神殿の破壊という2点が存在していると考えられる。すなわち再活性化運動としてエゼキエル書を考えた場合、2章でも言及したように、エゼキエル書では捕囚に加えて、その後の神殿の破壊という要素を運動展開の契機として持っているために、既に発生した破壊的体験のみならず、予想される破壊に備えるという緊張状況が33章まで継続しているのである。それ故に33章までは世界の崩壊や破壊が中心的テーマであるのに対し、神殿破壊以後は救済へと中心的テーマが移行していると考えられる。また、ヤハウエによる審判を主な内容とする同書冒頭から神殿の破壊までが7年であるのに対して、神殿の破壊から新生のイスラエルや神殿を記す40章までが13年と比較的間が空いている点についても考察したい。その期間の長さの内的要因としては、40章冒頭に記される「25年」が解放の年であるヨベルの年の半分であるということ、そしてエゼキエルの祭司という出自が考えられる。前者については次節で詳しく触れるとして、ここでは後者について触れておきたい。その詳細については次章で展開するが、エゼキエルの預言者としての活動には祭司的本質が深く関わっている。この祭司という出自に関しては、後述するように同書冒頭の「30年」がエゼキエルの年齢を示しているという理解があり、それは民数記4:3,23,30に記されるように祭司の職務の開始年齢である。それに従えば、40章でエゼキエルは50歳となるのであり、それは祭司の引退の年齢を意味し、その年齢においてエゼキエルは新しい神殿や律法を含む新生のイスラエルを視る。つまり、エゼキエルの預言者としての活動においては、祭司としての職務意識がその展開の内的要因として、エゼキエルの活動スパンにも影響を与えていると考えられるのである。このように再活性化運動の一事例としてエゼキエル書を考えた場合、外的要因としては捕囚及びエルサレムの破壊という二点を持つこと、また、内的要因としては彼の祭司という出自が、それぞれ同書の構造と期間の長さに影響を与える要因として考慮される必要がある。20年超のエゼキエルの活動期間は漫然としたものではなく、このような緊張を含むものであり、時間軸上における活動や伝達内容の変化は、再活性化運動としてのエゼキエルの特殊性に関わっているのである。

それでは次に再活性化運動のプロセスの産物であり、最も重要とも言える「メイズウェイの新たなゲシュタルト」という観点からエゼキエル書の内容を考察する。

4-2. 新しい文化的ゲシュタルトとエゼキエル書40-48章

Wallaceが主張する再活性化運動とは「文化の特殊な変化現象」である。変化の契機は「社会の個々の成員にとっての甚だしいストレス」と「歪められた文化的ゲシュタルトへの幻滅」であり、もたらされるのはストレスに対応し得る新しい文化システム、すなわち、「多かれ少なかれ細部に革新を伴った、メイズウェイの新たなゲシュタルト」である。

再活性化運動のプロセスにおいて示される「神からの規則の違背」などのテーマがエ

ゼキエル書において認められたが、激しさの程度の差こそあれ、同様のテーマが他の預言書においても見出されることは言うまでもない。他方、エゼキエル書において特徴的であるのは、再活性化運動のプロセスにおいて決定的な重要性を持つ新しい文化的ゲシュタルト、すなわち、「更新・回復の幻想、もしくは理想郷的内容」、「超自然的存在との満足できる関係性」や「神の容認のもと新しい生活様式の外枠」に相当すると考えられる内容が非常に詳細に述べられている点である。すなわち、エゼキエル書 40-48 章における新たな神殿のイメージ (40-43 章 11 節)、そこで与えられる律法 (43 章 12 節 -44 章、46 章)、聖域としての献納地 (45 章)、イスラエル 12 部族への新たな土地の配分 (47-48 章) などである。前章でエレミヤ研究への批判で示したように、イスラエルの基本的骨格に関わるこのような包括的記述は、モーセを除けばエゼキエルのみ認められるのである。

エゼキエル書の他の箇所と同様、40-48 章の内容についても理解の難しさが指摘されてきた。例えば神殿のイメージについて Kohn は、「この神殿のイメージが黙示的な夢を、もしくは理想郷的な夢を構成するのか、あるいは歴史的な実体の何らかの形態を反映しているのか否かなどについて、研究者間でコンセンサスはほとんどない」⁷と述べている。エゼキエルの律法について Greenberg は、「聖書の伝統では、イスラエルの宗教的基本法であるトーラーの仲介者はモーセであるとみなされており、他の法制定者はエゼキエルを除いては認められていない。この例外をわれわれはどのように説明することができるだろうか」⁸と述べている。また、Joyce は「これらの章の起源 (genesis) とは何か？」⁹という根本的な問いを投げかけている。

このように 40-48 章は理解が難しく、イスラエルの伝統において例外的な要素を含むものとして議論の対象であり続け、その起源すらも問われてきた。これらの問いに対しては再活性化運動を観点とすることで解釈の大枠を設定することが可能になる。すなわち 40-48 章とは、再活性化運動の中で預言者が見る幻によってもたらされる、「細部に革新を伴った新しいメイズウェイの文化的ゲシュタルト」であるという理解である。以下、40-48 章を再活性化運動の文脈から次のように考察する。まず、40-48 章を律法とそれ以外の内容とに大別し、それぞれの内容を確認した後、それらを再活性化運動のプロセスの中で顕れる「新しい文化的ゲシュタルト」の文脈から検討する。その際、その新奇性を考察するための比較対象として「古い文化的ゲシュタルト」が示される必要があるが、エゼキエル書にはそれに関する具体的な記述は見当たらない。このことに関連するものとして、例えば律法については 20:25 にヤハウエの言葉として「イスラエルの家に良くない掟を与えた」とあり、それを「古い文化的ゲシュタルト」と見なすことも可能である。20 章の文脈によればそれは出エジプトでモーセに与えられた律法だと考えられ

⁷ Kohn, op.cit, pp.21f.

⁸ グリーンバーグ、前掲論文、115 頁。

⁹ Joyce, op.cit., p.221.

るが、しかし、その内実については具体的な記述がなく、つまるところエゼキエルの新奇性を考察するための比較対象は、厳密な意味においては存在しないと結論せざるを得ない。

そこで以下の考察では、律法については、エゼキエルの律法との類縁性が指摘されてきた祭司文書（P）や神聖法典（H）を含むモーセの律法を比較考察の対象として用いる¹⁰。PやHについて文書としての成立時期については捕囚期あるいはそれ以降とする認識が一般的である¹¹。しかし、近年ではその成立時期を捕囚以前に押し上げる主張も見受けられ¹²、また、伝承としての古さが捕囚期以前に遡ることについては論をまたない¹³。時間的な前後関係や内容の相違など、両者の位置関係は大きな問題性を孕んではいるが、可能性として両者が新旧の関係にあることを完全に否定することも出来ないのので、方法論的な限界がある中でエゼキエルの新奇性を考察する一つの方策として両者の比較考察を試みたい。また、この比較検討を通して新奇性のみならず、両者の異同からエゼキエルの律法の特徴が浮かび上がってくることも考えられる。

それから神殿など律法以外の内容については、現実的な設計図というよりはその象徴性が、換言すれば非現実性が指摘されているので、その点に注目しながら考察を行なう。それではまずエゼキエルの律法の内容を確認し、その後、モーセの律法との相違点を確認して行きたい。

4-2-1. エゼキエルの律法について

40-48章に記されるエゼキエルの律法はモーセ以外による唯一の律法として知られる。古代においてそれは「モーセの律法」との不一致ゆえに正典から外されかけたが、300夜に渡るラビの研究によりモーセの律法との調和が図られた結果、正典内に残されたというバビロニア・タルムードの逸話が残っている（*shab. 13b*）。現代においても先のGreenbergの主張にあるように説明を要する例外的なものとして存在し、また、「祭司文書や神聖法典の年代確定については論争されているので、エゼキエル書とそれらとの

¹⁰ モーセの律法とエゼキエルの律法とは類縁性が指摘され（特にH）、両者の複雑な関係について研究が継続されている。Joyceはその研究史を概観した結論として、「我々はこのような相当な複雑さを扱う必要があるが、Clementsが言うように“我々がエゼキエル書と神聖法典の中に持っているものは他方に対して疑いなく相互に影響を及ぼした構成物である”という中庸な主張よりも、確信を持ってより遠くに行くことはできない」と述べている（*ibid.*, pp.35-36）。

¹¹ 木幡藤子「祭司文書」の項、樋口進ほか編『聖書学用語辞典』、日本基督教団出版局、2008年、129-131頁。

¹² 例えばA. Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel*, CRB 20, Paris: J. Gabalda, 1982など。

¹³ 大住雄一「モーセ五書批判概観」、池田裕ほか監修『新版 総説旧約聖書』日本基督教団出版局、2007年、167頁。

関係の範囲や方向性は探求の興味深い前線」¹⁴だとする Kohn の指摘に示されるように、エゼキエルの律法はヘブライ語聖書の正典としての構成やその成立過程に関わる、重要な問題提起を含んでいる。それでは同箇所の内容について見て行きたい。

その内容は以下のようなになる。神殿の幻が記された後、まず神殿についての律法が記される。具体的には祭壇の寸法やそこで行われる供儀に関する規定 (43:12-27)、聖所の門の規定 (44:1-5)、神殿で仕える祭司の規定 (44:6-31)、ヤハウエへの献納地とイスラエルの指導者の所有地 (45:1-9)、正しい度量衡の規定 (45:10-12)、献納物や祭日、供儀の規定 (45:13-46:15)、指導者と嗣業の地に関する規定 (46:16-18)、供物の用意の場所の規定 (46:19-24) などの内容を含む。

既に述べたように、ヘブライ語聖書において、五書以外で上記のようにまとまった規定が記される箇所は他に無い。Greenberg 同様、J. D. Levenson も、「モーセの口に置かれたものではない、ヘブライ語聖書における立法 (legislation) の唯一の集積」¹⁵と述べているように、その出自がモーセ以外によるという点でも例外的である。量、質ともに、ヘブライ語聖書において他に例を見ない、まさにエゼキエル書独自の内容である。神から律法が直接伝えられることや出エジプト記などとの平行性からエゼキエルとモーセの平行性がしばしば指摘されるが¹⁶、両者の律法の間にも多くの平行性が認められる。Block は両律法の平行性を次のように挙げている。

- ・両者は事実上、まったく同一の言語的組成を持つ。両者は祭司的な関心に専心している。すなわち、聖域やその設備、宗教的人員の職務、罪と咎の供物に関する犠牲の制度、祭式やその中央施設へのイスラエルの部族の関係などである。
- ・両者はレビ族を宗教的職能者として認識しているが、しかし、その祭司的な職務をその部族内の特定の系統のみに制限している。
- ・両者はヤハウエによって彼の仲介者（預言者）に直接開示され、人々に伝えられる。
- ・両者は高い山で開示される。最初は“神の山”と言及されるシナイ山で、二つ目は最初は名前のない山だが (40:2)、後に“ヤハウエがそこに”として同定される (48:35)¹⁷。

¹⁴ Kohn, op.cit., p.12.

¹⁵ J. D. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*, HSM 10, Missoula, Mout.:Scholars Press, 1976, p.39.

¹⁶ H. Mckeating, 'Ezekiel the "Prophet like Moses"?' *JSOT* 61, 1994, pp.97-109.

¹⁷ Block, *The Book of Ezekiel: Chapter 25-48*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, pp.499f. Block は両預言者に関して次のような共通性を他に挙げている (ibid)。

- ・両者とも聖域の構想はヤハウエと人々との契約の確立に後続する。
- ・両者ともヤハウエの現臨は聖域への彼の栄光（カーボード）の入場によって、可視的に示される。
- ・両者とも、人間の仲介者は彼が思い描いている国に入ることはできない。モーセはそれをアバリム山から観ることを許される (民数記 27:12-13、申命記 32:48-52)。エゼキエルはその国を啓示された山から目撃するが、その幻が終わった後、彼は仲間の捕囚たちとそれを共有するためにバビロンに戻る。

上記のように両律法間には緊密な平行性が認められるが、同時に明確な相違があることも事実である。両律法の相違点の具体例としては、中心となる祭司の系統がモーセの律法ではアロン系（出エジプト記 28 章）であるのに対してエゼキエルではツァドク系（40:46、43:19、44:15 など）であること、祭司の衣服（出エジプト記 28 章 / 44:17-19）、聖域の設備（出エジプト記 25 章では箱、燭台、聖別用の油などの記述があるが、後者にはない）、新月の犠牲（民数記 28:11 には 2 頭の雄牛、1 匹の牡羊、7 匹の雄の子羊とあるが、後者では 1 頭の雄牛、6 頭の羊、1 頭の牡羊）、また、後者では過越祭（ペサハ）や仮庵祭（スコット）の記述はあるにも関わらず、収穫祭（シャブオット）の記述がないこと（45:21-25）などが挙げられる¹⁸。

このように両律法間には多くの相違が見られるが、より大きな観点に基づく比較から導かれるエゼキエルの律法の特徴について Greenberg は、出エジプト記や申命記に含まれる祭司的なものではない法では、個人的、民法的、刑法的、行政的な領域の事柄が規定されているのに対して、エゼキエルではそれらが含まれていないことを指摘している。すなわち、「エゼキエルの関心対象、概念、用語は五書の中心部分（出エジプト記の終わり、レビ記、民数記）を構成する祭司的な法に類似し」、その配列も、「祭司資料の配列 - 最初に聖域の叙述、次にその官吏と儀式に関する規定、最後に聖域を囲む諸部族の配置と土地の割り当て」という形式との類似性が認められるとしている¹⁹。

Greenberg はこのように祭司文書との類似性を指摘した後、それとの相違点から認められるエゼキエルの律法の特徴を端的に次のように述べている。五書の「祭司の律法と比較してみると、エゼキエルには浄と不浄、倫理と道徳（例えば性行為について）、偶像崇拜、それに個人的生活（例えば誓約）などに関する体系的叙述が欠落している。要するに、エゼキエルには、イスラエルを聖なる国民とするための平信徒の振る舞いに関する指示がすべて欠落しているのである！」²⁰。上記の内容がエゼキエルにおいて問題にされていないと想定することは明らかに誤りである。なぜならば、すでに 4-1 で見てきたように、イスラエルがそれらの規定に違反してきたことへの批判が 40 章以前において繰り返し述べられているからである。

それではそのような規定の有無についてはどのように考えれば良いのか。Greenberg は上記のような欠落に対してエゼキエルは廃棄したのではなく、むしろ高度に選択的であり、選択したトピックの改訂版を提示したのだとする見解を述べている²¹。すなわち、欠落の箇所を除くと『後は公的な礼拝の領域 - すなわち、イスラエルに神が存在し続け

¹⁸ Greenberg の次のような指摘もある（グリーンバーグ、前掲論文）。

- ・ 神の箱、ケルビムの像、燭台などのソロモンの神殿や幕屋にはあった備品がない（133 頁）。
- ・ 洗盤、青銅の「海」もない（同頁）。
- ・ 春と秋の神殿の清めの相違（140 頁脚注）。

¹⁹ 同上、147-148 頁。

²⁰ 同上、148 頁。

²¹ 同上。

るために「聖域と神の神聖な事物を守ること」- に関する規定のみが残る』²²。この指摘はエゼキエルを再活性化運動の一事例として捉えた場合の、運動における問題の焦点、すなわち運動発生の契機となる「ストレス」の内実、また、運動のベクトルを考察する上で非常に重要である。この指摘についての考察は、エゼキエルの神殿など残りの箇所の特徴を確認した後に 4-2-3.で行なうとして、まず、エゼキエルの特徴的な規定を確認したい。その具体的な内容は Greenberg によれば以下のような内容である²³。

- ・聖なるものへの接近を制限することに関連して、エゼキエルは偶像崇拜によって汚れた祭司が祭壇に仕えることを禁じている (44:12-15)。
- ・平信徒は犠牲を献げる儀式のあらゆる場面から除外されている。五書(例えばレビ記 1:5) では彼らに認められていた屠殺の権利を、エゼキエルでは「レビ人」に移し替える (44:11)。
- ・エゼキエルのプログラムで言及されている犠牲は、すべて公的な礼拝と結びつけられている。特徴的なのは、最初の月の 1 日目、7 日目、14 日目に行われる祭壇の特殊な清めである。これは彼の関心が、民の不道徳により聖域の汚れがたまって危険なものにならないようにする点にあったことを示す。

結論として Greenberg は、「エゼキエルのプログラムは、現存する五書のそれと完全に同一ではないが、非常によく似た祭司的規定や指示の中から選択された幾つかのトピックの改訂版、その最新の修正版」²⁴と述べる。エゼキエルにおける欠落については、「それが(事実の)不在、すなわち廃絶を意味するのか(中略)、それともそれが単なる偶然なのかを決定することは困難」²⁵と述べ、また両律法の相違についても「捕囚以前の祭司文書の状態や範囲が分かっていないために、重複する資料(中略)の相違が、意図的な変更であるのか、それとも、五書には記されていない古くからの習わしを反映したものなのかを決定することは不可能」²⁶だと述べる。しかしながら、と Greenberg は続ける。「彼のプログラムは、関連する事柄との重複、引照、分断 - これらはすべて編集上の調整がなされたことを示す - を伴いながらも、文章がしばしば所与の主題に帰っていくといった具合に構成されているとの印象を強く与えるのである。こういった現象は、そこに不調和がない限り、それが複数の著者によるものであることを意味することはない」²⁷。結論として Greenberg は「エゼキエル自身が、伝統的な指示に根本的な変更を加えるため

²² 同上。

²³ 同上、148-151 頁。以下の内容は同箇所 요약である。

²⁴ 同上。

²⁵ 同上。

²⁶ 同上。

²⁷ 同上。

に自分は召命されたと感じていた」²⁸と述べ、「祭司預言者エゼキエルは単なる復興の告知に止どまっていたのではなく、その復興の永続性を確かなものとするために、新生イスラエルの諸制度に関する理想的な改訂版を構成したのだとみなすことができよう」²⁹と結んでいる。

上記のように Greenberg は、エゼキエルの律法とは捕囚という状況に応答した祭司エゼキエルによる「新生イスラエルの諸制度に関する理想的な改訂版」と主張する。エゼキエルの律法については、Greenberg が主張するような、捕囚という状況に応答するための改訂、あるいは再解釈と見なす理解は他の研究者にも見られる。先に述べたようにエゼキエルの律法とモーセのそれ、特に P や H との類縁性は早くから認識され、両者の関係について研究がなされてきた。その研究史について Kohn は次のように述べている。テキスト間の関係についての早期の「議論は一方の他方に対する時系列的な優先性に関するものだった。この潮流はしかしながら変わり始めている。M. Fishbane の 1985 年の著作³⁰は、「聖書内解釈 (inner-biblical exegesis)」³¹として知られることになる最初の包括的な分析を提供するものであり、聖書の多様な伝承間、特に預言書と五書との間の活発な相互関係を描くもの」³²だった。特にエゼキエルについての Fishbane の分析が、従来の「単純な時系列的な優先性から、その中で権威ある聖書テキストが新しい歴史的な状況に直面する中で再解釈される方法の検討への焦点の移動を助けるものだった」³³と指摘し、研究上の焦点の推移を促すものであったことを指摘している。

Kohn は Fishbane の分析がエゼキエル研究において、エゼキエルが早期の聖書の伝承を利用し、ある場合においては再公式化したと捉える新しい研究動向を導き、それらの新しい探求から、イスラエルの伝承の創造的著者、形成者としてのエゼキエルの新しい評価が現れてきていることを紹介している³⁴。このように「聖書内解釈」という聖書間のダイナミックな相互関係に注目することは、エゼキエルの律法の性格を考える上で重要な意味を持っている。P との資料的類似性が指摘されてきたエゼキエルであるが、最も

²⁸ 同上、151 頁。

²⁹ 同上。

³⁰ M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford: Clarendon Press, 1985.

³¹ Fishbane は例えば、宗教上の責任者に関する歴代誌下 35:6 とエゼキエル 44:9-16 との相違に関連して次のように述べている。「確かにこの比較は、ヤハウエが新しい法を啓示し、古い法律を廃止することすらできるという、捕囚期の信仰の注目すべき根拠を産み出している。しかし、現在の議論を担っているエゼキエル 44:9-16 にはそれ以上のものがある。なぜならば分析はこの後代のテキストが単に新しい歴史的な状況のための新しい神の言葉であるだけでなく、同様に解釈的の神託であるからである。それはエレミヤ 17:21-2 がそうであるように、後代の支配を以前の神の言葉に帰するのではなく、より古い五書の支配に関する文言を完全に新しい結論へと到達するために利用するのである」(ibid., pp.138f)。

³² Kohn, op.cit., p.13.

³³ ibid.

³⁴ ibid.

類似するのは資料としてのPよりも、むしろ編集者としてのR (Redactor) であるという Kohn の指摘³⁵には傾聴に値するものがある。

エゼキエル書との顕著な類似性が指摘されるPやHについては現在も研究がなされている。本研究ではそれらを詳細に確認することはしないが、エゼキエルの律法がモーセのそれほど包括的なものではないこと、そして「イスラエルに神が存在し続けるために『聖域と神の神聖な事物を守る』 - に関する規定のみが残」っているという Greenberg の指摘を確認しておきたい。それでは次に同個所の神殿などのイメージについて見てゆきたい。

4-2-2. エゼキエルの神殿などのイメージについて

40-48章の内容に関して、律法以外の箇所を確認する。まず、40-42章の神殿の幻について。非常に読解困難な箇所であるが、先行研究を参照しながら内容を確認して行きたい。まず、冒頭で「我らの捕囚25年」、「都が撃破されてから14年」という二つの日付が記される。その日付が現実のものであるか否かは定かでないが、その数字の象徴性については「25」は解放がもたらされるヨベルの年の半分であるとの指摘がある³⁶。「25」は後述するように神殿の寸法を構成する数字でもある。また、「14」という数字については、祭儀の分野のキーナンバーである「7」の倍数だという指摘もある³⁷。

エゼキエルは神の手によってイスラエルに連れて行かれ、非常に高い山に置かれる。その山の上には「都のように建設されたもの (כַּמְבִּנֵה עִיר) があつた」と記される (40:2)。「都のような」というのはそれが「外壁 (חֹיָמָה)」を備えているからである。この外壁は通常、神殿には見受けられず、町などに設置されるものであり、後述するようにエゼキエル神殿のひとつの特徴である。

山の上に到着したエゼキエルは神的存在によって神殿を案内されるが、「視るものすべて (כָּל-אֲשֶׁר-אַתָּה רֹאֶה)」をイスラエルの家に告げるように言われる (40:4)。既に述べたように神殿の周囲には外壁があり (40:5)、彼らは外壁の東側の門 (間口25アンマ、奥行き50アンマ) から内側に入り、階段を上がる (40:6)。彼らは外壁と神殿の本殿との間にある「外庭 (הַחֲצֵר הַחַיצוֹנָה)」に入る (40:17)。北側と南側にも同様の門があり、7段の階段が設置されている (40:20-21,24-27)。

³⁵ R. L. Kohn, "A Prophet Like Moses? Rethinking Ezekiel's Relationship to the Torah," ZAW 114, 2002, p.254. Kohn は次のように述べている。「古い伝承と強力な祭司的バイアスとの総合 (synthesis) を我々は捕囚期において他のどこに見るだろう? 伝統的な研究においては一般にエゼキエルのPとの類似性を強調してきたが、彼がもっとも似ているのは実は律法の編集者 (the Redactor of the Torah: R) である。明確に、彼はPからRへの推移を表しているのである」(ibid)。

³⁶ Zimmerli, *Ezekiel 2*, pp.345f.

³⁷ グリーンバーグ、前掲論文、128頁。

次に、外庭から本殿に向かう奥の南門を通過して、内庭に入る（40:28）。その門も外壁の門と同じ寸法であるが、階段は8段である。東側、北側の門も同様である（40:28-37）。奥の門の内側には犠牲を準備するためのテーブルが並んでおり、その上には道具や肉が置かれていた（40:38-43）。奥の中庭のサイズは100アンマの正方形である（40:47）。また神殿の前には祭壇があった。神殿の通路の間口は12アンマで、奥行きは20アンマであった（40:48-49）。彼らは神殿に入った（40:48）。出入り口の間口は10アンマで、本殿の奥行きは40アンマ、間口は20アンマ、その奥に位置する至聖所は20アンマの正方形である（41:1-4）。神殿の奥行きは100アンマ、その正面も100アンマ、神殿の西側に位置する建物の奥行きも100アンマ、間口は70アンマであった（41:12-15）。神殿の西側の建物の南北にはヤハウエに近づくことができる祭司の部屋があり、そこは彼らが「最も神聖なもの」、すなわち、ヤハウエに捧げられた供物を食べる聖なる部屋であり、聖所である（42:13）。彼らは奥の神殿の測量後、東の門から外に出て、「外壁（הוֹמָה）」の周囲を測った。東の側面は500アンマであり、北、南、西も同様であった。

その後、東からヤハウエの栄光が到来し、東の門を通り、神殿に入った（43:4）。神殿の中からはヤハウエの声が聞こえ、イスラエルの家によって、その「聖なる名（קִדְשֵׁי שְׁמִי）」がもはや穢されることはないだろうと述べられる（43:7）。そしてエゼキエルは、イスラエルの家に神殿の輪郭、構造、出口と入り口、輪郭の全体、その「すべての掟（כָּל-חֻקֵּינִי）」と「すべての律法（כָּל-תּוֹרֹתַי）」を知らせるように言われる（43:11）。以上が神殿の概要である。

45章では、土地を「嗣業（נַחֲלָה）」として割り当てる際に、聖域としてヤハウエに「聖なる献げ物（תְּרוּמַה לַיהוָה）」を献納することが命じられる。47章では水を「きれいにし（רָפָא）」、「すべてのものが生き返る（וְהָיָה כָּל-נֶפֶשׁ הַיָּבֵשׁ）」水が神殿から流れ出ることが描写される。また、ヤハウエがイスラエルの父祖に与えると誓った土地の「境界線（גְּבוּל）」が示され、12部族へのその均等な割り当てが命じられる（47:13-22）。そして48章では具体的な割り当てが示されるとともに、末尾ではその町の名前がこの日から「主がそこにおられる（יְהוָה שָׁמָּה）」になることが告げられ、エゼキエル書は幕を閉じる。

以上が、本箇所概要である。次に先行研究を参照しながら、神殿、献納地、土地の配分の記事の特徴を確認し、考察を行ないたい。最初に神殿であるが、まず、「外壁（הוֹמָה）」（40:5、42:20）が印象的である。この外壁という単語は、エゼキエル書の26:4,9や38:11に見られるように、ヘブライ語聖書においては通常、町の壁に用いられる単語であり、神殿の壁については他の箇所では決して用いられない³⁸。K. Stevensonは

³⁸ K. R. Stevenson, *The Vision of Transformation: the Territorial Rhetoric of Ezekiel 40-48*, SBLDSS. no.154, Atlanta: Scholars Press, 1996, p.44.

「町の中に神殿があるというよりも、この神殿の複合体は町の機能を引き継いでいる」³⁹と指摘する。それは42:20に記されるように、「聖と俗を隔てる (להבדיל בין הקדש לזולת)」ためのものである。この הוֹמָה という単語はまた、40-42章における神殿を描写する箇所のインクルージオを形成し (40:5, 42:20)⁴⁰、文字通り、神殿を囲い込んでいる。その意味ではそれ自体の機能と同時に、文脈的にもその重要性が伺われる。

次に「門 (שַׁעַר)」(40:3 ほか)である。この שַׁעַר という単語はヘブライ語聖書中 373 回出現するが、その内の 99 回がエゼキエル書で出現し、単純頻度としては最も多い⁴¹。その99回の内、89回は40章以降で出現する。このような頻度の集中は同書におけるその重要性を伺わせるが、内容的にも、44章の冒頭において神殿の掟やその律法のすべてとともに神殿の入り口と聖所の出口に心を留めることをヤハウエに命じられており、神殿の門の機能が重要な意味を持っていることが伺える。吉田は、「他のオリент遺跡におけるそれと比べると、エゼキエル神殿は外門と内門の二重構造になっているのが特徴的である」⁴²と指摘する。吉田はまた、エゼキエルの神殿がメギドやカルケミシュなどのそれとの類似性が指摘されていることを紹介しつつも、「以上のような門の廊、しかも外門と内門 (40:44) の同じ構造は、すでに述べたようにエゼキエル神殿だけの特徴であって、それは神殿の至聖性を強調していて、他に類似性のない固有のものである」と述べ、その独自性を強調している⁴³。

このように特徴的な壁や門はヘブライ語聖書ではエゼキエル書にのみ確認されるものであるが、しかし、それらはまたエゼキエルが生活していたと想定される新バビロニアにおいても確認されるものである。この点についてはエゼキエルへの新バビロニアの影響を考察する 4-3-1. の「自己同一化の選択」で再び取り上げることにする。それではエゼキエル書に示される壁や門はどのような意味を持っているのであろうか。Greenberg は次のように述べている。

「この周囲を区切られた領域はすべて、最も聖なるものとなる」(43:12) という神殿の幻の結論部分における要約的な宣言は、その中心テーマが分離と等級付けにあったことを端的に示している。外壁は聖なるものと俗なるものとを分離するのである (42:20)。(中略) 外門の重厚すぎる大きさは、ほとんど戯画に近いものになっている。その広さ (25×50 キュービット) は、神殿のメインホールの広さ (20×40 キュービット) を上回っているし、長さは内庭 (100 キュービット) の半分である！このような不均衡は入場制限の観念、エゼキエルの言い回しで言えば、「神殿を守ること (הבית) 」

³⁹ ibid.

⁴⁰ Block, *Ezekiel 25-48*, p.516.

⁴¹ Accordance による検索結果。エゼキエル書に次ぐのはネヘミヤ書で 39 回、申命記の 34 回である。ちなみにイザヤ書では 12 回、エレミヤ書では 28 回である。

⁴² 吉田泰「エゼキエル書」『新共同訳 旧約聖書注解注 II』、日本基督教団出版局、1994 年、580 頁。

⁴³ 同上、580-581 頁。

「(שַׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת)」(40:45)を強調しているのである。守られているのは神殿の神聖さであり、それは庭と拝殿に上がる階段が(7, 8, 10段という順序で)段々と高くなっていることによって表現されている⁴⁴。

また、Nelson は次のように述べている。

新しい神殿の様式はイスラエルの基礎的な文化的地図を修復し、今まで以上に強固に保護する。分厚い壁と巨大な軍事的様式の門は、聖なる内側から汚れた外側を分離する(語根 **בָּרַח**) ための、防御的周界を形成する。この壁は軍事的な目的のためには低過ぎるが、しかし問題になるのは隔離のためのその厚さである。それは現代の用語で言うならば、「封じ込め容器 (containment vessel)」と呼ばれ得るようなものに聖なるものを保存する。この目的のために問題になるのは高さではなく、厚さなのである。この配置は第一に封じ込められた聖なるものを保護するための防御の方策なのである⁴⁵。

上記の指摘から、エゼキエルに特徴的な外壁と門については、「俗なるものからの聖なるものの隔離、守護」という目的や機能が伺える。「聖域の守護」というテーマは 43:7-9 にも確認される。この箇所ではヤハウェは、かつて神殿に王宮が隣接していたこと、その隔たりは「壁 (הַקִּיר)」のみであり、王たちの「淫行 (זְנוּת)」や「死体 (פְּנֵי)」によって、聖なるその名が穢されたことを怒り、イスラエルを滅ぼしたと語る。事実、エゼキエルの神殿には王宮は存在しない。ヤハウェは独立した聖なるものとして、永遠に彼らの中に住まうと告げるのである (43:9)。後述するように、「君主 (הַמֶּלֶךְ)」がヤハウェに仕えるのである。

次に神殿の内部を見て行きたい。外門と同じ形式の内門に守られた内庭は、100 アンマ四方の正方形であり (40:47)、そこには祭壇が置かれている (同)⁴⁶。祭壇については 43:13-17 に記述があり、それによれば 14 アンマ前後の正方形である (43:17)。ここで興味深い「正方形 (רְבֹעַת)」(43:16) という記述である。既に見たように「正方形」は 500 アンマ四方の神域の周囲 (45:2)、100 アンマ四方の内庭 (40:47) と相似をなしている。この **רְבֹעַת** という語は動詞 **רָבַע** のカル形受動形分詞の形のみで出現し、その出現箇所は出エジプト記 27:1、28:16、30:2、37:25、38:1、39:9、列王記上 7:5,31、エゼキエル書 40:47、41:21、43:16、45:2 の 12 回である。特徴的であるのは宗教的文脈で多用されることで、「祭壇 (מִזְבֵּחַ)」(出エジプト記 27:1、30:2、37:25、38:1、) 祭司用の「胸当て (חֹשֶׁן)」(出エジプト記 28:16、39:9)、ソロモンの神殿に置かれる「青銅の台 (נֹחֶשֶׁת)」

⁴⁴ グリーンバーグ、前掲論文、132-33 頁。

⁴⁵ Nelson, op.cit., pp.113f.

⁴⁶ 内庭の周りを囲む壁が欠落していることもエゼキエルの神殿の特徴の一つである (グリーンバーグ、前掲論文、133 頁、Zimmerli, *Ezekiel 2*, p.355.)。

「המזבחות」の「縁 (מסגרת)」の形状 (列王記上 7:31) などがその例である⁴⁷。これらから、エゼキエル書が示す同心円上の正方形は宗教的文脈を帯びたものとも考えられる。エゼキエルの祭壇については用語のアッカド語との同質性からバビロニアのジググラトとの類似性が指摘されてきたが、Block は、サイズや形状、角などの特徴から、ソロモンのそれ (歴代誌下 4:1、列王記上 2:28) との類似性の方がより顕著であることを指摘している⁴⁸。神殿における祭壇の重要性は改めて言うまでもないだろう。神に犠牲を捧げ、共同体に浄化をもたらす祭壇はある意味では神殿の中心とも言える。エゼキエルが記す祭壇について、Stevenson は次のように述べている。

聖所と祭壇の関係はエゼキエルのイデオロギーの核心であり、神殿の建築上の配置に表現されている。聖所は象徴的な住居であり、祭壇は浄化の場所である。この聖なる配列では、構造物の建築上の中心は聖所ではなく、祭壇である。祭壇へのこの焦点は、社会的、そして宇宙的な安寧はヤハウェの存在 (presence) 以上のものが必要であるという理解を表現している。不浄の影響から社会と宇宙を浄化する手段もまた必要なのである。これが、聖所、分配地、国土という同心上の中心である祭壇の機能である。神殿は正方形の内庭とその中核に正方形の祭壇を持つ、正方形の基盤である⁴⁹。

Stevenson は「イスラエルの国土、献納地、そして神殿の同心的な中心は内庭の正方形の祭壇である」⁵⁰と、祭壇の重要性を強調している。同心的な構造については Nelson による次のような指摘もある。

聖性が増大する同心円が存在する。外庭、内庭、玄関、身廊、そして中核に聖域がある。聖性の増大しながらの集中は、門が徐々に狭まって行くことと、それぞれの新しい層への接近のための階段の数の増大によって象徴される⁵¹。

上記から、エゼキエルの神殿が、俗なるものや穢れから聖なるものを分離し、守護することに特に重きを置いていること、そして聖性が同心円的に高まっていく正方形を基

⁴⁷ 列王記上の 7:5 ではソロモンの王宮の戸口や柱の形状を意味する。

⁴⁸ Block, *op.cit.*, p.596.

⁴⁹ Stevenson, *op.cit.*, pp.40f.

⁵⁰ *ibid.*, p.34.

⁵¹ Nelson, *op.cit.*, p.114.

本とするその構造の中核に、浄化装置としての祭壇が存在することが確認される⁵²。それでは次にこのような神殿がその中核に置かれるエゼキエル書におけるイスラエルの国土の在り方、すなわち神殿を取り囲む献納地と、12部族への土地の分配について見て行きたい。

45章において、イスラエルの地を12部族に割り当てる際には、「聖なる献げ物(שקד)」としてヤハウエに献納地を献納しなくてはならないことが告げられる。その大きさは東西が25,000アンマ、南北が20,000アンマである。それは全区域に渡って聖域であるが、その聖域を南北で分割した内の聖所がある北半分が祭司の所有、南半分がレビ記の所有地になる。既に見たように北半分の内の500アンマ四方は「聖所(שקד)」に属し、その周囲50アンマは「放牧地(שטח)」である。また献納地に隣接して東西25,000アンマ、南北5,000アンマが「都の所有(אחוזת העיר)」となり、君主の領土は献納地と都の所有地の両側東西に広がる。献納地と都の所有地は全体で25,000アンマの正方形を形成し(48:20)、ここでも正方形のモチーフが反復される。

献納地に関するこのような配置については、聖なるものを護るというエゼキエルの神殿と同様のベクトルが認められる。Nelsonは次のように述べている。

聖の周囲に障壁を建てることへの関心は、土地の分配の幻の計画にも反映されている(45:1-5、48:1-8)。聖なる長方形は祭司とレビ族とに分割される。祭司の方には神殿のための最も聖なる正方形が置かれ、それをさらに護るために、その周囲に放牧地という囲いのない緩衝地帯を持つ。対照的に町は聖ではなく汚れている。それは聖域からは分離され(40:2、45:6、48:15-20)、町の利用のための汚れた固有の領域を持つ(48:15)。この幾分不均衡な配置は神殿の聖性を穢れたエルサレムから保存するという明確な目的を持っている。同時に、祭司とレビは隔離の障壁としての、神殿周囲の民族集団である。ちょうど、Pにおいてレビ族が幕屋の周囲で陣を張るように(民数記2:17、3:

⁵² Milgromはエゼキエルの神殿の主要な部分がソロモンの神殿に類似していることを認めつつも、特徴的なエゼキエルの神殿がギリシャのデルフォイ神殿のそれと重なることを指摘している。(Jacob Milgrom, "The Unique Features of Ezekiel's Sanctuary," *Mishneh Todah: Studies in Deuteronomy and its Cultural Environment in Honor of J. H. Tigay*, N. S. Fox(eds), Indiana: Eisenbrauns, 2009, pp.293-305)。その類似点としては、高い山の南斜面に位置する点(40:2)、内庭が高くなっていて障壁を持たない点(40:27-37)、祭司的な沐浴のための洗盤を持たない点、神殿内に聖なる物体を欠いている点(木製の机は除く、41:22)、泉が神殿の建物の下と聖なる敷地の外の表面を流れる点(47章)などである。Milgromは、新バビロニア帝国にギリシャとの接触を示す資料がほとんど見当たらないことを認めつつも、両者に接触の可能性があったことを挙げながら、デルフォイがエゼキエルに影響を与え得た理由として、デルフォイの神殿がエゼキエルの唯一神教的、反偶像的な確信に反するものでなかったことを挙げている。Milgromのこのような指摘はエゼキエルの神殿の特徴を考察する上では興味深いだが、異教崇拜が激しく非難されるエゼキエル書において、ギリシャのアポロン神を奉じるデルフォイ神殿の様式を採用するための積極的な理由を説明していないという点で、表面的な類似性の指摘に止まるものと言わざるを得ない。

21-28)⁵³。

45:1 の 12 部族への「土地の配分」について検討する前に、君主の立場について述べておきたい。先にエゼキエルの神殿では王の宮殿は存在しないと述べたように、エゼキエルではその機能も限定される。45:17 において君主は、供犠の執行や供物の用意などに責任を持つ。このことについて吉田は、45 章の「16-17 節は神殿国家における君主の宗教的役割を定めている。捕囚期以前における王は神殿を宮殿付属と考えていたので、神殿も政治的性格をもっていたが、ここでは全く考えられていない。君主は民からの献げ物を横領することなく、つつしんで神にささげるのである。これはイスラエルの歴史において初めての定めである」⁵⁴と述べ、君主があくまでもヤハウエに仕える者となっていることを指摘している。ヤハウエに仕える者としての君主の職務の詳細は 46:1-15 に記されているが、この点もまた、エゼキエル書において強調されるヤハウエの聖性の卓越性を考える上で重要であろう。

それでは次に 12 部族への土地の配分 (47:13-48:35) について見て行きたい。この箇所ではイスラエルの地を 12 部族に「嗣業 (נַחֲלָה)」として「割り当てる (תַּנְחִילֶנּוּ)」ための「境界線 (גְּבוּלֵי)」がヤハウエから示される (47:13)。それはヤハウエがイスラエルの父祖に与えることを誓ったものである。この「土地の配分」というテーマに関しては、出エジプトの後の、カナンの土地の配分を記す民数記との平行性がしばしば指摘されている。例えば吉田は次のように述べている。

神の生命の水が流れる聖なる土地を王国時代の統治区域にならなくてではなく、それ以前の神政時代の新生《12 部族》に割り当てる。それは新しいイスラエルの「新しい出エジプト」(W. ツィマリー) である。(中略) 土地の割り当ての背景には、このような類比対置思考が強烈に働いていた。例えば、13 節の《嗣業として》得る、14 節の嗣業の《割り当て》を得る、《嗣業として》などに共通する (ナハラ) は出エジプトのイスラエルに約束の土地を嗣業として割り当てる際の祭司的述語 (民数記 33:50-34:15) にほかならないからである⁵⁵。

吉田も記しているように、エゼキエルの土地の配分の仕方は独特である。それは 47:14 に記され、レビ記 7:10 でも用いられる「平等に (אִישׁ כְּאָחִיו)」という言葉に示されるように、公平性を旨とするものである。その公平性はまた、イスラエルに対してのみならず、寄留者にも示されるべきだとされる (47:22-23)⁵⁶。この点について Greenberg

⁵³ Nelson, op.cit., p.115.

⁵⁴ 吉田、前掲書、592 頁。

⁵⁵ 同上、594 頁。Blenkinsopp も次のように述べている。「記事それ自体は、一般により後代の祭司資料的要素に帰される民数記 34:1-12 の同様な境界の描写との関連で読まれるべきである」(ブレンキンソップ、前掲書、336 頁)。民数記との平行性は動詞レベルでも関連性が指摘されている。

⁵⁶ 同様の指示はレビ記 19:33-34 に記される。

は、「各部族は財産と居住地に関して平等化され、外国人にも現在居住している土地や財産の権利が与えられる。正義に対する冒瀆は神がイスラエルを見捨てた原因のひとつであり、エゼキエルは土地保有のシステムが引き起こしていた不都合を正す」⁵⁷と述べている。「土地の所有」というテーマは「ヨベルの年」の規定（レビ記 25:8-55）に示されるように、ヘブライ語聖書における根本的なテーマの一つである。それは例えば列王記上 21:1 のアハブ王とナボトの物語に示されるが、エゼキエルにおいても国の指導者が土地をほしいままにすることへの批判がなされ（46:18）、また、既に見たように君主に与えられる嗣業地は神殿や都、諸部族のそれとは明確に分けられる形で定義される（45:7-9）。

このような公平性の原則は土地割り当ての具体的な指示にも見出される。48章の冒頭からイスラエルの諸部族に与えられる土地の配分が記されるが、そこでは聖所が中央に位置するヤハウエへの献納地をほぼ中心にして、東西に引かれる境界線に分かたれる形で、南北に順に位置するのである。その公平性は機械的に繰り返される「東の端から西の端まで (מִפְּאֵת קְדֻמָּה עַד־פְּאֵת־יָמָה)」という表現によって示される。ただし、その配置には何らかの意図が伺える。Blenkinsopp は次のように述べている。

この土地の分割は完全に地理的・歴史的現実を無視しているのは明らかであろう。12の土地は皆同じサイズである。しかるに五書における祭司文書の土地分割の説明では、領地は部族の規模にしたがってつり合わせており、その場所は籤によって決められている（民数記 26:52-56）。したがってここではまったく違った論理が配置を決めているのである。聖なる中心から最も遠いものは、伝承によれば仕え女であるビルハとジルパから生まれたとされる部族－すなわちダン、ナフタリ、アシエル、ガドである（創世記 30:5-13 を見よ）⁵⁸。

諸部族の配置について、より詳細に確認したい。Block は次のように述べている。

エゼキエルの領土配分は、ヤコブの妻（レア・ラケル）と彼らの侍女（ビルハ・ジルパ）の子孫を区別しながら、部族間の伝統的な系図の関係を重んじている。この区別は、献納地（הַרְוּמָה）への部族のそれぞれの近接に反映されながら、彼らを地理的秩序に置き、以下のように彼らの先祖に言及することによって、強調されるのかもしれない。

ダン	(ビルハ)
アシエル	(ジルパ)
ナフタリ	(ビルハ)
マナセ	(ラケル)
エフライム	(ラケル)
ルーベン	(レア)

⁵⁷ グリーンバーグ、前掲論文、150 頁。

⁵⁸ ブレンキンソップ、前掲書、338 頁。

ユダ	(レア)
献納地	
ベニヤミン	(ラケル)
シメオン	(レア)
イッサカル	(レア)
ゼブルン	(レア)
ガド	(ジルパ)

ヤコブの第一の妻の子孫である部族は、聖域のすぐそばという位置的な誇りを享受し、レアとラケルの8つの部族は献納地の両側に4つずつ、平等に配分される。侍女の子孫の部族は両端の、聖なる保護区からは最も遠い。適切なことに、エフライムとマナセの配分は並んでいるが、意図的に(?)ヨセフ系の二つの支族としての彼らの地位を反映している⁵⁹。

民数記の記事を踏まえながらも、ここには Blenkinsopp のいう「まったく違った論理」、換言すれば「ある種の方向性を備えた構造化」が見て取れる。その方向性の具体については、土地の分配のみならず、エゼキエルの律法や神殿と合わせて考察される必要があるので、40-48章全体を再活性化運動の文脈から検討する次節で考察したい。

さて、次節に進む前に、これまで確認してきたエゼキエルの神殿の性格について、先行研究の議論を紹介しておきたい。様々な意味で特異なエゼキエル書であるが、微細に渡る神殿の記述はその特異さの最たるものであろう。すでに述べたように、その特異さ故にそれが持つ性格については未だ結論は出ていない。これまで見てきたように神殿はエゼキエル書の全体において、そして祭司の出身と想定されるエゼキエル自身にとっても非常に大きな地位を占めるものであり、その意味で同書の中核にあるものと言える。それ故、同書の末尾に記された神殿の性格をどのように捉えるかは40-48章の他の箇所のみならず、エゼキエル書の全体を理解する上でも重要な意味を持っている。

先に Blenkinsopp がエゼキエルの土地の配分に関して「完全に地理的・歴史的現実を無視しているのは明らか」と述べていた。しかし、それは現実性から完全に遊離している訳ではない。Greenberg は、「東西に走る同じ大きさの地条という構図は、観念的ではあるが、現代の注解者が強く主張しているように、地理学的な考慮が全く払われていないというわけではない。ヨルダン川のこちら側の南北に走る四つの地帯(海岸、裾野、丘陵、ヨルダン溪谷)をもし、それぞれ平等に区分する唯一の方法があるとすれば、それはこの東西に走る地条によってなのである」⁶⁰と指摘するように、それは一定の(不思議な)現実性を備えているのである。

このような「象徴性と現実性との微妙なバランス」とでもいうべきものはエゼキエルの神殿にも当てはまる。例えば Blenkinsopp は、エゼキエルの神殿の寸法が「複雑な秘

⁵⁹ Block, op.cit., pp.723f.

⁶⁰ グリーンバーグ、前掲論文、145-6頁。

教的システムで構成されていることの可能性」を指摘している。すなわち、その寸法の大部分は5の倍数で構成されていて、「25を基本として最終的に25000アンマ四方の広さを持つ完全で聖なる囲われた土地へと至る(48:20)」。Blenkinsoppはそれを40章冒頭の日付、すなわち解放のヨベルの年の折り返し点である捕囚の第25年に結び付けているZimmerliの主張を引きながら⁶¹、「この寸法が、その規則性と均質性という点で、都と神殿の物質的歴史的事実性を完全に引き離すことなく、超越的な象徴的意味構造の一部をなしている」⁶²と述べ、エゼキエルの神殿の寸法が現実性と象徴性の両方を兼ね備えていることを指摘している。このような「象徴性と現実性との微妙なバランス」の故に、エゼキエルの神殿についてはその理解に関して現在に至るまで議論が継続されているのである。以下、その議論を確認して行く。

様々に解釈されてきたエゼキエルの神殿であるが、比較的現実的な文脈で解釈する立場と、より象徴的、観念的な文脈から解釈する立場に大別される。

現実的な文脈から解釈する立場としては、まず、エゼキエルの神殿を、ソロモンの第一神殿にある程度、基礎を置くものとして解釈するものがある。これは例えばCookeに見られる。Cookeは「我々は彼が建設プランに熱中しているのを想像することができる。(中略)40-42章で彼は、その基本的計画を記述するのだが、それは部分的にはソロモンの神殿の系譜に基礎を置く」⁶³と述べている。次に、修復される神殿のための計画として読むものである。その例はClementsであり、「エゼキエル40-48章は、単に新しい、修復されたイスラエルの幻ではなく、国の再編成のための実践的な『更新計画』なのである」⁶⁴とする。またStrongは、「40-48章の神殿や河、国土の分割などの基本的なヴィジョンは捕囚後の共同体による後代の研究のための保管という目的のために書かれた」⁶⁵と主張する。

より象徴的な文脈から捉えるものとしては、終末的な神殿として捉えるものがある。その例はEichrodtであり、「救済の時の国土や人々」に言及しながら「それらは、実現される時の神殿や国土、人々の描写を描いている」⁶⁶とする。実現される理想郷的なものを示していると捉える立場としてはDuguidがいる。Duguidは、エゼキエルはイスラエル

⁶¹ Zimmerli, *Ezekiel 2*, p.344.

⁶² ブレンキンソップ、前掲書、292-293頁。Blockもまた次のように指摘している。

「40-48章は観念的に解釈されることが最も適当であると考えられる。預言者にとっての核心は物理的な配置(physical geographic)ではなく、霊的な現実性(spiritual realities)である」(Block, op.cit., p.505)。

⁶³ Cooke, op.cit., p.425.

⁶⁴ R. E. Clements, *Ezekiel*, Westminster Bible Companion, Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1996, p.178.

⁶⁵ John T. Strong, "Grounding Ezekiel's Heavenly Ascent: A Defence of Ezek 40-48 as a Program for Restroration," *SJOT*, vol.26, no.2, 2012, p.192.

⁶⁶ Eichrodt, op.cit., p.530.

の過去のリーダーシップ（王、君主、祭司、レビ、預言者、平信徒）を批判し、未来の新しいリーダーシップの在り方を再編成して、理想化された未来を提示したと述べた⁶⁷。

時空を超越したものとしての理解では Joyce の「天上の神殿への上昇の幻の報告」という主張もある⁶⁸。また、神殿の空間配置に注目したものとして Stevenson による「範囲的表現 (Territorial Rhetoric)」という主張がある⁶⁹。Stevenson によればエゼキエルの幻は「空間の規則の新しい設定に従って組織化された新しい社会」⁷⁰であり、「聖という空間的の神学に基礎を置いた聖なる空間への制御された接近による、神殿社会」⁷¹である。40-48 章とは、「社会的な混沌を導いた境界の侵犯と、捕囚による共同体の荒廃と分散のいかなる再発も防止するため、空間的にデザインされた新しい社会のヴィジョンを提案するもの」⁷²である。

上記のようにエゼキエルの神殿の解釈は多岐に渡っている。それぞれの解釈の詳細については必要に応じて以下に述べて行きたい、それでは解釈のポイントを確認しながら、エゼキエルの神殿をどう捉えるべきか考えていきたい。

エゼキエルの神殿に関してしばしばなされるのは、エゼキエルの神殿では建設の命令を欠くという指摘である⁷³。40-43 章で神殿の案内者やヤハウエからエゼキエルに対して、「視る(ראה)」、「書く(כתב)」(43:11)、「知らせる(הגד)」(43:10) ことなどの命令が、また、イスラエルの家に対しては「(神殿の) 形状を測る(מדדו)」(43:10)、「その形を守る(שמרו)」(43:11) ことなどが命じられている。しかし、ここでは「建てる(בנה)」という命令は存在しない。この点に関して Stevenson は、この箇所と類似する記事において、בנה を語根とする תבנית が用いられることを指摘している⁷⁴。例えば歴代誌上 28:10-12,19 では、ダビデはソロモンに神殿の計画(תבנית)を与える。また、特にエゼキエルのケースと平行性が高いと思われる出エジプト記 25:9 において神はモーセに幕屋の建設を命じるが、そこで用いられるのも תבנית である。一方エゼキエルで用いられているのは תכנית であり、この単語はヘブライ語聖書ではエゼキエル書の 28:12 と 43:

⁶⁷ I. M. Duguid, *Ezekiel and the Leaders of Ezekiel*, VTsup.56, Leiden:Brill, 1994. p.139.

⁶⁸ Joyce, "Ezekiel 40-42: The Earliest 'Heavenly Ascent' Narrative?," *The Book of Ezekiel and Its Influence*, Henk Jan de Jong(eds), Burlington: Ashgate Publishing company, 2007, p.23.

⁶⁹ K. R. Stevensen, *The Vision of Transformation: The Territorial Rhetoric of Ezekiel 40-48*, SBL, Dissertation Series 154, 1996.

⁷⁰ *ibid.*, p.xviii.

⁷¹ *ibid.*

⁷² *ibid.*, p.xxiv.

⁷³ Stevenson, *op.cit.*, pp.17f; Hanna Liss, 'Describe the Temple to the House of Israel,' pp.141f; Joyce, *op.cit.*, p.24.

⁷⁴ Stevenson, *op.cit.*, pp.17f.

10のみで用いられる。このようにבנהを用いての建設に関する明示的な命令は確かになされていないが、しかし、実施が命じられていないと判断するのは早計である。なぜならば43:11で「イスラエルの家に神殿の輪郭の全体とそのすべての掟を守って、それらを行なうために、それらを彼らの前で書き記せ」とエゼキエルは命じられるが、「それらを行なうため(עשו אותם)」で用いられている動詞はעשהであり、それらは出エジプト記25:8での聖所の建設や会見の幕屋などの造成で用いられているものだからである。その意味では少なくとも実現への期待は含意されていると言えよう⁷⁵。ただし、40:4や44:5で示されるように、エゼキエル自身に対して要求されているのは建てることではなく、その耳で聞き、その心に留めること、そして「あなたに見せるために、あなたはここに連れて来られた(כי לזמן הראותכה הבאתה הנה)」(40:4)と強調されるように、何よりも、「視るもののすべてをイスラエルの家に告げること」(40:4)である。エゼキエルの役割は建てることではなく、あくまでも伝えることにある。

また、伝えられる神殿は、建築という意味では必ずしも現実的なものとは言い難い。こちらもしばしば指摘されるのは、エゼキエルの神殿は建設を行なうだけの十分な情報を提供していないという指摘である。例えばBlockは「そのデザインが多く理想主義的な特徴を示すだけではない。記録される寸法はもっぱら水平方向の大きさであり、建築計画に必要な垂直的な距離を明らかに配慮していない」⁷⁶と述べる。さらに、寸法の問題に関しては先に指摘されていたように「象徴性」という文脈が伺えることも無視できない。例えばエゼキエルの神殿の内外で用いられる「25」という数字などがその好例である、また、象徴性に加えて、神話的な要素も含んでいることが指摘されている。例えばBlenkinsoppは次のように述べている。

40-48章には、将来のための文字通りの計画ないし青写真が意図されているという見方を排除するような神話的象徴的で理想的なものへの示唆が存在する。これらのうちの最初のもは、預言者が下ろされた非常に高い山である(40:2)。これは(中略)エルサレムが建てられた約2500フィートの高さの尾根にはほとんど当てはまらない姿である。(中略)ここでも、古い神話的なモチーフをエルサレム/シオンに適用しているのは明白である。同じ手法は神殿に源を持ち、ユダの不毛の荒野を肥えさせる生命を育む川という雄大なイメージにおいてよりはっきりと出てくる⁷⁷。

このように見ると、エゼキエルの神殿が何を意味するのかがますます判然としな

⁷⁵ 43章で、建てることへの命令がなされていることについては異なる文脈からであるが、Joyceも指摘している(Joyce, op.cit., pp.29f)。

⁷⁶ Block, op.cit., pp.510f. 垂直方向の寸法が欠けているという指摘は、Stevenson, op.cit., p.150; Joyce, op.cit., p.24にも見られる。Joyceは次のように述べている。「エゼキエルの神殿の様々な構造は通常、二次元の輪郭で計測されていて、高さについてはほとんど述べられていない。述べられているものとしては40:5,42, 41:16-17,22などがあるが、それらは典型的なものではない。エゼキエルの神殿は構築に不可欠な情報を欠いている」(ibid)。

⁷⁷ ブレンキンソップ、前掲書、287-290頁。

くなってくる。それはある程度の現実性も備えながらも、神話的な文脈にも在るものである。それではその存在をどのように捉えるべきかが問われるエゼキエルの神殿を含む40-48章の意義について、本研究の立場から考察を試みたい。

4-2-3. 新しい文化的ゲシュタルトとしての40-48章

40-48章を総体的に捉える際に、まず確認されなくてはならないのは、この箇所が何らかの意味で神とイスラエルの関係における調和された在り方を提示しているということである。そのことを端的に示すのは、エゼキエル書末尾の「この都の名は、その日から、主がそこにおられる (וְשֵׁם-הָעִיר מִיּוֹם יְהוָה שָׁמָּה)」(48:35) という記事である。イスラエルへのヤハウエの帰還を示すその記事は、40-48章で示されるイスラエルの在り方がそれ以前の章で示されていた神が離れたイスラエルの在り方と明確な対称をなしていることを意味している。すなわち1-36章では神がイスラエルから離れた事実とその理由が示され、その在り方が徹底的に非難され、攻撃され、破壊されるのに対して、40章以降では対照的に「わたしは、ここで、イスラエルの子らの間にとこしえに住む (לְעוֹלָם אֲשַׁכֵּן שָׁם בְּתוֹךְ בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל)」(43:7) 在り方が示されるのである。エゼキエル書の文脈から導かれる40-48章へのこのような捉え方は古代近東の神概念からも支持される。一章で確認したように、“Mesopotamia City Lament (MCL)”という名で知られる「神による町の放棄と帰還」というモチーフは古代近東に共通するパターンであり、ヤハウエが町に還ってきたことは問題が取り除かれて、新しい調和がもたらされたことを意味するのである。40-48章に示される内容が調和を提示した理想的な在り方を示すものであるという理解は、43:10において神的存在からエゼキエルに示される神殿が、それをイスラエルの家に告知することを命じられることにも明らかである。それによって彼らは「自らの罪を恥じ (וַיִּכְלְמוּ מִעוֹנוֹתֵיהֶם)」る。また、その町の名前が40章以前で非難の対象として絶えることなく反復されてきた「エルサレム」でないことも示唆的である。40:1では「都が破壊されてから14年目、その年の初めの月の10日、まさにその日に、主の手が私に臨み、私をそこに連れて行った (בַּעֲצֻם הַיּוֹם הַזֶּה הִיָּתָה עָלַי יְרֵי-יְהוָה וַיָּבֵא אֹתִי שָׁמָּה)」と記されており、その町がエルサレムであることは確かである。にも関わらず、エルサレムという名は使われず、「主がそこにおられる」という名が与えられるのである。何れにせよ、40-48章の内容が、何らかの意味で神とイスラエルの関係における調和された在り方を提示していることを、まずは確認しておきたい。

上記のように40-48章はヤハウエの在と不在という文脈では1-36章と対照をなすものとして展開されているのであるが、その観点によれば40章以降のポイントは、神が住

み得る在り方が、(ある程度) 具体的に構造化された形で示されていることにあると考えられる。すなわち、エゼキエル書の文脈に従えばイスラエルを攻撃して破壊したその神が永遠に住み得る在り方が構造化されて結実していること自体に意味があると考えられるのである。それは構造化の結実それ自体がひとつの達成なのであって、それが現実的なものなのかあるいはユートピア的なものなのかなどという問いは二次的なものであり、この箇所の本質的な意味を捉えたものとは言えない。そのような問いは1-36章の内容が現実のものなのかあるいはそうでないのかを問うのと同様の、ナンセンスな、本質を外した問いなのである。1-36章が神が離れたイスラエルの在り方の問題を表現しているように、40-48章ではその神が住み得る在り方が(ある程度の) 具体性を伴った構造として具現されたこと自体にこそ、意味があるのである。

次にその構造化された内容が、「神殿／律法／国土の分配」というイスラエルの基本骨格というべき要素から成り立っていることに注目したい。それは、出エジプト記でモーセに律法が与えられることや幕屋の建設が支持されること、そして民数記における土地の配分にいたるモーセ五書の流れと平行するものである。すなわち、「イスラエル」成立の基礎となる要素が凝縮された形で示されていると言えよう。40-48章のこのような内容について、S. Niditchはその基本的性質を端的に「世界の創造 (Creating a World)」⁷⁸と表現し、次のように述べている。

エゼキエル 40-48 章は本質的に宇宙発生的(cosmogonic)である。つまりそれは宇宙の秩序化、本質的な現実の要素の定義や分化を扱うものである。この点を証明するためには旧約聖書、特に創世記 1-11 章の宇宙発生的な資料の主な集積について認識する必要がある。もし我々が、宇宙の素材を存在させるということのみならず、分類化や区別化の継続中のプロセスもまた創造として定義するのであれば、原初史の区別可能なテーマのすべては何らかのレベルで創造を扱っている。(中略) 世界は原初史において繰り返し創造そして再創造され、秩序化され洗練され、区別され分化される。そのようなものが宇宙の発生過程の本質 (nature) である。それは分割と再分割、境界を標すこと、年を数えること、階層の定義づけの一つである。

エゼキエルのいわゆる建築計画はまさに創世記 1-11 章に見出される宇宙発生的な秩序化、階層化の強調を明らかにする。階層と仕事の分担、地政学的な位置と境界、現実という地図に向かう、人々や場所の分割である⁷⁹。

上記のように Niditch は、「分化」「区別」「分割」などの言葉をキーワードに 40-48 章は、構造化されていく世界 (コスモス) の姿を創世記の序章のように宇宙発生的なレベルで示していると主張する。Niditch はまた、はこのようなコスモゴニックな 40-48 章の内容について、「仏教のマンドラを学んだ旧約学者はエゼキエル書 40-48 章を想わずにはいられないだろう」⁸⁰と述べている。Niditch はそれぞれの文化の固有性に注意深くある

⁷⁸ Niditch, op.cit., p.216.

⁷⁹ ibid., pp.212-220.

⁸⁰ ibid., p.212.

べきと留保を示しつつも、「幻の体験の、仏教の伝統における詳細な建築計画との関連性は、エゼキエルにおける同様の関連性を認識することを助ける魅力的な類似を提供する」⁸¹と主張する。以下、Niditch の主張の要約である。

チベットの仏教では、マンダラは聖域もしくは宇宙の象徴的な表現である。瞑想などの儀式的活動を通して、成功した者は運ばれ、聖域を視て、参与する。マンダラを視ることはヌミノースや啓示の体験である。デザイン、配置、サイズ、建築素材などの詳細な情報を伴うマンダラを建築するためのこれらのテキストはエゼキエル書 40-48 章を想わせる。人間が造ったマンダラは天上の領域を映すのみならず、それぞれの人間存在の内的構造をも反映する。建築や町としての宇宙という考え方は確かに普遍的であって、古代近東でも共通し、第一神殿や旧約聖書の神殿イメージの利用に関する研究においても十分に実証されている。

ひとつのレベルにおいては、エゼキエルの幻は建築であり、宇宙である。マンダラがそれぞれの秩序において宇宙であるように。言葉で報告される幻のイメージは柱や庭を形成し、世界を構成する。しかし、建築される神殿は言葉のイメージのそれというよりも、切り出された石や木材の実物大 (full-scale) のマンダラと見なされるべきである。このようなやり方によってのみ、エゼキエルの神殿の幻の十全な象徴的価値が評価される。

このイメージは再構築のための計画についての単なるありふれた世俗的な考察という短い時間から生じたものではない。むしろ、そのような幻は幻を視る者 (visionary) としてのエゼキエルの経験の部分であり、一群であり、その中心である。エゼキエルが、特に彼の最初の王座の幻において、ラビ時代のユダヤ神秘主義者にとって特別な意味を持ったことは偶然ではない⁸²。

Niditch はこのように、40-48 章の性質が本質的に宇宙発生的なものであり、また、内容としては聖域としての宇宙を現わす実物大のマンダラとして捉えることが適当であると主張している。Niditch のこのような理解は、40-48 章が現実的な建設計画もしくは単なるユートピア的なもののいずれかとして捉えるような単純な二元論に基づく議論を超える視座を提供し得るものと考えられる。Niditch の主張を参考にしながら、40-48 章について考察して行きたい。

40-48 章がコスモゴニックなものであることは、他の研究者によっても指摘されてい

⁸¹ *ibid.*

⁸² *ibid.*, pp.212-214.

る。例えば D. Knight は "Cosmogony and Order in the Hebrew Bible"⁸³ という論文において、ヘブライ語聖書におけるコスモゴニックな神話の類型化を行なっているが、その中で「神がコスモスの全体とそこに生きるすべての生物を創造し、すべてのものが神の意思に従って注意深く構造化され、秩序化される」という類型を示し、その例として創世記 1:1-2:4a や詩編 74:12-17 を挙げている⁸⁴。そしてその社会的位置として、おそらく、最終的にはエルサレムという都市的な文脈の中心に置かれた、数世紀に渡る祭司の組織であったろうと述べている⁸⁵。Knight はこのようなコスモゴニックな構図は、よく構造化された世界全体の創造に責任を持つ神に対して、信者に崇拜と感謝を呼びかけることが目的であろうと述べ、その例として詩編 148 篇、33 篇、8 篇を挙げ、また、より強烈な例として創世記 2:2-3 の創造活動の 7 日間の最後に置かれた安息日の始まりを挙げている⁸⁶。そしてそれを超えて、神による幕屋や神殿の確立を記述し、それによってそのコスモゴニーを同様に宗教の創造を含むまでに拡大する広範な祭司的伝統の存在を Knight は指摘し、その例として出エジプト記 25-31 章、35-40 章、そしてエゼキエル書 40-48 章を挙げている⁸⁷。

Knight はまた古代近東の創造に関する概念の共通性として、「無からの創造 (creatio ex nihilo)」が事実上、存在しないことを指摘している⁸⁸。創造の行為以前には何かが存在したのであって、その意味では創造の行為は物質的な世界を存在に至らせることに限定されず、むしろ、それはこの世界に存在の適切な秩序を確立することであり、そしてこのことは古代近東のコスモゴニーの根本的な特徴であるように思われる、と述べている⁸⁹。

Knight の上記の記述から「構造化」「秩序化」という意味で 40-48 章がコスモゴニックなものとして捉えられること、そして特に古代近東の文脈ではそれらがコスモゴニーの特徴であることが確認される。また、「祭司」という文脈も重要である。創世記の創造の記事が祭司的なものであることは Knight も指摘しているが、エゼキエルもまた祭司の出身であり、特にエルサレムの祭司の系譜にあった可能性の高さが指摘されているからである。このように見てくると 40-48 章は、律法や神殿などその内容面のみならず、「構造化」という動きにも祭司的な特徴が確認されると考えられる。事実、同様の指摘が、Niditch を引きつつ、Duguid によってなされている。

⁸³ Douglas A. Knight, "Cosmogony and Order in the Hebrew Bible," *Cosmogony and Ethical Order: New Studies in Comparative Ethics*, R. W. Robin(eds), Chicago and London: the University of Chicago, 1985, pp.133-157.

⁸⁴ *ibid.*, p.134.

⁸⁵ *ibid.*, pp.134f.

⁸⁶ *ibid.*, p.135.

⁸⁷ *ibid.*, pp.134f.

⁸⁸ *ibid.*, p.138.

⁸⁹ *ibid.*, pp.138f.

エゼキエルが参与する 40-48 章の新しい世界の創造と正しい秩序化という宇宙発生的な (cosmogonic) プロセスは、祭司的な含みを共鳴させる。分割と再分割、境界を示すこと、階層的な定義づけというプロセスは、創世記 1-11 章の宇宙発生的秩序化、そして分類化の強調と多く共通しているものであり、それは祭司的な関心として広く認識されている⁹⁰。

ここでポイントとなるのは「構造化」「秩序化」「分類化」などをもたらす「分ける」という行為である。この「分ける」という行為の創世記冒頭の創造物語における重要性について、M. Smith は次のように述べている。

第一に、そして最も重要なことに、創世記 1 章は空間と時間の区分を表現するために顕著な祭司的用語、すなわち、「分ける (*lehabdil*)」を使用している。聖書の創造記事の中で、創世記 1 章のみが唯一この動詞を用いている。古代近東の記事の承認された或るものは天と地の区分に言及している。メソポタミアの記事の天と地の分離は、それらが、世界に出現を与えることを助ける宇宙論的な対を構成しているという広範な観念を反映している。(中略) 同時に、この聖書の記事は分離という概念をより集中的に使用していることで、古代近東と異なっている⁹¹。

M. Smith が「祭司的用語」と強調する用語である ברל のヒフィル形 הבריל についてはエゼキエルの祭司性を考察する次章において詳述するが、本箇所ではそれが創世記の創造記事で典型的に使用されていること、それがエゼキエルの神殿の壁の機能を記す 42:20 で「聖と俗を分ける (להבריל בין הקדש לחל)」ものとして使用されていること、そして「ヤハウエの民に聖と俗の間を教え、穢れと清浄の間を教えること (לטהור יודעם) (ואת־עמי יודו בין קדש לחל ובין־טמא)」が祭司の職務として 44:23 に記されていることを確認しておきたい。40-48 章をコスモゴニックなものとして捉えるならば、エゼキエル書でのその使用は、聖書の創造記事の中では創世記 1 章以外で用いられないとする M. Smith の主張外のケースである可能性がある。いずれにせよ 40-48 章が、「分ける」ことが重要な意味を持つコスモゴニックなものであることは確認される。

次に、40-48 章では「分ける」というコスモゴニックな機能に加えて、「聖を護る」という一貫したベクトルが認められることに注目したい。既に見たように、40-48 章に記されるエゼキエルに示された律法について Greenberg は 4-2-1. で紹介したように、モーセ五書の法との比較から、エゼキエルのそれには個人的、民法的、刑法的、行政的な領域の規定が含まれていないことを指摘し、そしてそのような規定の有無について、エゼキエルは高度に選択的であり、選択したトピックの改訂版を提示したのだとする見解を述

⁹⁰ Iain M. Duguid, "Putting Priest in Their Place: Ezekiel's Contribution to the History of the World of the Old Testament Priesthood," *Ezekiel's Hierarchical World: Wrestling with a Tiered Reality*, S. L. Cook and C. L. Patton (eds), SBL Symposium Series, no.31, Atlanta: SBL, 2004, p.56.

⁹¹ Mark S. Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, Minneapolis: Fortress Press, 2010, pp.90f.

べていた。すなわち欠落の箇所を除くと、「後は公的な礼拝の領域 – すなわち、イスラエルに神が存在し続けるために『聖域と神の神聖な事物を守ること』 – に関する規定のみが残る」⁹²。判断材料が限定されるにも関わらず、Greenberg のこのような見解が恣意的なものでないことは 40-48 章の他の部分、すなわち、神殿の特徴や国土の再分配の仕方から確認することが出来る。既に確認したようにエゼキエルに示された神殿の特徴はまず「壁」とその厚さである。繰り返しになるがその壁の機能は 42:20 に示されるように「聖と俗を分ける」ことである。また、「門」も特徴的なものであって、外門と内門という二重構造はエゼキエル特有のものであり、神殿の至聖性を強調するものと指摘されていた。このような特徴から、エゼキエルの神殿が、俗なるものや穢れから聖なるものを分離し、守護することに特に重きを置いていること、そして聖性が同心円的に高まっていく正方形を基本とするその構造の中核に、浄化装置としての祭壇が存在することを確認した。さらに、国土の再分配についても、12 部族に則して水平に区切られたイスラエルの中心に献納地が置かれ、それは聖域とされるが、特に神殿が置かれる領域は穢れていない祭司の所有なのであり、「聖を護る」という方向性がそこにおいても確認されるのである。

40-48 章がこのように「聖を護る」という同一の強固な方向性を備えていることについて、Mein は「要塞精神」という言葉を用いながら、次のように述べている。

ヤハウェの聖域での永続的な現臨はその清浄さに懸かっており、それゆえエゼキエルは完全に秩序づけられた神殿の幻を提供するのである。詳細に記される 43-46 章の犠牲のシステムの目的は、聖域から不浄を取り除くことによって、この完璧な秩序を保つことである。

重要なことに、汚れを神殿にもたらさないという考え方は、新しい共同体の境界を守るというエゼキエルの関心に合致している。「要塞精神 (fortress mentality)」が、預言者に啓示された神殿の寸法の与えられた物理的形狀である。その建築的複合体は城壁で囲まれた様式で考えられ (40:2)、そのひとつの様相は神殿の壁と門が、都市のそれのように実質的に防御的な要塞化だということである。エゼキエルはそれに対して、祭司に与えられるのと著しく同様の文脈で「聖と俗とを分ける (レハブディール)」という、儀式的な役割を与えている (42:20)。同様に、エゼキエルの神殿をソロモンのそれや荒野の幕屋から分かつ特徴は、門の大きさと卓越である。(中略) その目的はそれに対する接近を支配することによる聖域の保護である⁹³。

上記のように Mein は、40-48 章の内容が「聖域を穢れから護るための要塞化」とでも言うべき方向性で一貫していることを指摘している。Nelson もまた 40-48 章の基本原則が「聖性と清らかさへの最も厳格な祭司的原理」であるとして、次のように述べている。

40-48 章の著者は、聖域の汚染という悲劇が決して再び起こってはならないと主張する。このことの保証は、未来の神殿と祭司制についての神の理想郷の幻における範疇の分類の、この上なく厳格な

⁹² グリーンバーグ、前掲論文、148 頁。

⁹³ Mein, op.cit., pp.207-209.

方法である⁹⁴。(中略) エゼキエルの幻の報告は、修復される聖域のための基本計画およびその施行のための規定を、聖性と清らかさへの最も厳格な祭司的原理に従って表明する⁹⁵。

この理想郷的神殿の儀礼は理想的な祭司制によって排他的に行なわれ、増大した境界によって注意深く護られている。例えば、この厳格な幻はPよりも、祭壇のある内側の庭への接近のより厳しい規定を要求している。理念的な荒野の幕屋はただ一つの庭を持ち、平信徒はそれに入り得た。歴史的には、祭司ではない者は確かに捕囚以前の神殿の祭壇の庭に入ることを許されたが(列王記下 11: 11)、エゼキエルでは注意深く排除されている。さらに、捕囚期以前の王の儀式での役割と聖所への接近は「君主」へと代えられていて、彼は犠牲の奉獻、食すること、それを見守ること以上のことはしない⁹⁶。

J. Skinner もまた、次のように述べている。

そのデザインが或る支配的な原理によって影響されていることは十分に明らかであり、それらの内、最も顕著であるのは、分離 (separation)、等級 (gradation)、対称 (symmetry) の3つである。そしてこれらは再び、聖という1つの偉大な概念の3つの側面を象徴するのであり、それは預言者が、ヤハウエとイスラエルとの永続的な親睦を保証するものとして、ヘブライ国家の全体的な構成の中に体現される (embodied) ことを強く望んだものなのである⁹⁷。

このように 40-48 章の全体は「聖を護る」というベクトルのもと、「分離・等級・対称」というような明確な構造を持ったものとして、強固に形成されているのである。既に述べたように、40-48 章のこのようなベクトルは 1-36 章と対称をなすものである。すなわち 1-36 章では、「神の名」に代表されるイスラエルの聖が穢されたことで神がイスラエルを離れ、破壊したのに対して、40 章以降では「聖を護る」という一貫したベクトルのもとに新生イスラエルの調和された構造化がなされている。つまりエゼキエル書は「聖」という同一の評価軸上に、「-」としての 1-36 章と「+」としての 40-48 章という「対」が成立していることを提示しているのである。穢れたものとして破壊された後にエゼキエルが視た新生のイスラエルは、「聖」を穢さないことを基本原理として構造化されている。換言すれば、それは「聖を護る」という強固なベクトルのもとになされたコスモゴニーと言い得るのである。

「コスモゴニー」というレベルでイスラエル全体の在り方が「コスモス」として提示され、特にそれが「聖を護る」という一貫したベクトルのもとに、「分離・等級・対称性」が形成される仕方で構造化されている 40-48 章は、どのようなものと理解されるべきなのか。本研究では 4-2. で再活性化運動のプロセスの中でもたらされる「文化的ゲシュタルト」として理解し得ることを示唆した。40-48 章についての考察の結論として、その観点から改めて考えてみたい。

Wallace が述べていた「文化的ゲシュタルト」とはどのようなものか。再活性化運動と

⁹⁴ Nelson, op.cit., p.111.

⁹⁵ ibid., p.112.

⁹⁶ ibid., p.115.

⁹⁷ John Skinner, *The Book of Ezekiel*, The Expositors' Bible, New York: A.C.Armstrong & Son, 1895, p.413.

いうモデルとそれがもたらす文化的ゲシュタルトについて、Wallace は前章で次のように述べていた。

再活性化運動とは文化的観点からは文化の特殊な変化現象である。この運動に関連する人物は彼らの文化、もしくはその主要な領域のある部分の幾つかをひとつのシステムとして認識しなくてはならない。彼らはこの文化的システムが不十分であると感じなくてはならないし、彼らは単に分離した項目のみならず、時には新しい特性と同様、新しい関係性を明示する新しい文化的システムを発明しなくてはならない。

変化の契機は「社会の個々の成員にとっての甚だしいストレス」と「歪められた文化的ゲシュタルトへの幻滅」であり、もたらされるのはストレスに対応し得る新しい文化システム、すなわち、「多かれ少なかれ細部に革新を伴った、メイズウェイの新たなゲシュタルト」である。

その運動は通常、預言者の啓示的な幻において着想され、それは彼に「超自然的存在との満足できる関係性」や、「神の容認のもと新しい生活様式の輪郭」を提供する。

メイズウェイの再公式化は一般に、すでに社会において広く行き渡り、使われていたり、また、預言者や指導者になることになっている人物にも知られている要素と下位組織の再構築に負っているように思われる。それらの組み合わせが内的に一貫性のある構造を構成し、行動への導きとしての預言者によってそれらが受容される場合は突然で劇的であり、通常、洞察の瞬間として、関係性とチャンスの実現の短い期間として生じる。

上記が再活性化運動とそれがもたらす文化的ゲシュタルトである。まず、運動の産物としての文化的ゲシュタルトから考察したい。それは、「超自然的存在との満足できる関係性」や、「神の容認のもと新しい生活様式の輪郭」を提供し、「内的に一貫性のある構造を構成」するものである。そして「単に分離した項目のみならず、時には新しい特性と同様、新しい関係性を明示する新しい文化的システム」をもたらすものである。このような文化的ゲシュタルトの内容は40-48章の内容と合致している。まず、「超自然的存在との満足できる関係性」や「神の容認のもと新しい生活様式の輪郭」については、イスラエルにヤハウエが戻ってきたことは両者の関係性が回復されたことを意味し、エゼキエルに新しい神殿や律法、国土の再分配が示されたことはまさに「神の容認のもと新しい生活様式の輪郭」が提示されたことを意味する。それから、「内的に一貫性のある構造」や「単に分離した項目のみならず、時には新しい特性と同様、新しい関係性を明示する新しい文化的システム」については、40-48章が「聖を護る」という強固なベクトルを持っていること、そしてそれが律法、神殿、国土の在り方というイスラエルの基本的構成要素からなる文化的システムにおいて働いていることを確認した。40-48章が個別の要素ではなく、社会全体の再編成を扱っているという点については、以下のような Duguid による自らの研究に対する結論がある。

おそらくこの研究の最も重要な結果は、過去の査定とともになされた未来への預言者の計画の相互関連された性質を示してきたことにある。(中略) 単純に「エゼキエルの君主への態度」もしくは「レビ族の軽視」などを孤立させて研究し、そのような研究から包括的な結論を導くのは不十分である。エゼキエルの幻は社会全体の再編成を含んでいるのであり、単純にその1つ2つの要素をいじくりまわしているのではない⁹⁸。

⁹⁸ Duguid, *Ezekiel and the Leardes of Israel*, p.139.

このように 40-48 章は分離した項目のみならず、社会全体に関わる文化的ゲシュタルトを提示しているが、特に既に見てきたようにそれが創世記の冒頭との平行性が指摘されるようなコスモゴニックなレベルのものであることが特徴である。それはエゼキエルが直面していた状況のシビアさに関わっているのかもしれない。エゼキエル書に記される、国が滅ぼされ、神殿も喪い、異国の地で捕囚として生きるエゼキエルのコンテキストを意識しつつ、新しい神殿や律法、嗣業地の再配分が示される 40-48 章の性質を考慮するならば、それはカオスに陥ったエゼキエルに新しいコスモロジーがもたらされたことを意味するものと言えるだろう。それは単なる部分的、断片的な再解釈というレベルに留まるものではなく、「新たなコスモスの創建」、コスモゴニーというべきものである。

上記から 40-48 章を文化的ゲシュタルトとして捉えることの妥当性が示された。40-48 章を新たな文化的ゲシュタルトと捉えた場合、それをもたらした再活性化運動の発生の契機や関係するグループは、神殿や律法などの祭司的な内容から考えれば、祭司に関係していると判断するのが妥当であろう。エゼキエル自身も冒頭で「祭司ブジの子」と記されているように祭司の出身である。エゼキエル書を再活性化運動の一事例として捉えた場合、その運動を発生させた契機としてのエゼキエルの祭司性、および運動の母胎となる捕囚における祭司集団について考察する必要があるが、これらはエゼキエル書を再活性化運動の観点から接近した際の全体的な問題であるので、それについては次章でエゼキエル書を再活性化運動の一事例として総合的に論じる際に改めて取り上げることとする。それでは次に再活性化運動の多様性を導く幾つかのポイントからエゼキエル書を考えてみたい。

4-3. 再活性化運動の多様性とエゼキエル書

本項では、再活性化運動の多様性に関わる項目からエゼキエル書を考察する。項目としては「自己同一化の選択」「ネイティビズム」「成功と失敗という連続体」の 3 つであり、これらの項目を観点とする検討から、再活性化運動の一事例として解釈された場合の、エゼキエル書の特徴が明確になることが期待される。それではまず、「自己同一化の選択」の文脈からエゼキエル書を考察する。

4-3-1. 「自己同一化の選択」

「自己同一化の選択」とは、再活性化運動が再活性化して行く文化内容の方向性に関わる項目である。つまり再活性化運動とはハンサム・レイクの事例にあったように、その

発端において外部勢力の侵入などによって現在の文化システムが機能不全に陥ったことを受けて、その状況に応答する新しい文化システムを創出するものであるので、創出される文化システムの内容が運動の方向性と密接に関わっているのである。

その新しい文化システムの方向性は、「現在は廃絶に陥った伝統文化の復活 (revive)」、「外国の文化的システムの取り入れ (import)」、そして、「復活も取り入れもせず、先祖や外国人によって享受されたことのない、渴望された文化的最終状態が未来の理想郷で初めて実現されることを思い描く (utopia)」という3タイプに大別される。これらの3タイプはあくまでも理念的なものであり、多くのケースではそれらの混合である。また、Wallaceによれば、ほとんどのケースにおいて、提示された新しい文化システムは伝統的要素と外来の要素を多く含んでいるにも関わらず、それらへの同一化が主張されない傾向があるという。Wallaceはこのことについて、同一化の選択が二重のアンビバレンス、すなわち伝統的、あるいは外来モデルの両方が肯定的にも否定的にも見なされることを示唆すると述べている（以上、「自己同一化の選択」の詳細については本稿3-3-2.を参照のこと）。

エゼキエルにおいてもこれらの3タイプの要素がそれぞれ認められるので確認して行きたい。最初に「現在は廃絶に陥った伝統文化の復活」という要素であるが、40章以降に示されるイスラエルの体制が、列王記上4:7-19に示されるような王国の統治体制でなく、部族ごとの統治になっている点をまず指摘したい。47:13以降でヤハウエによるイスラエル12部族への土地の再分配が語られるが、「嗣業として割り当てる (את הארץ ואת ההנהלה)」という表現は、民数記の26:52-56、33:54、ヨシュア記19:49,51などで用いられることに示されるように、出エジプト以降の土地の割り当てにおいて用いられる表現である。「土地の再分配」というテーマは先にNiditchが指摘していたコスモゴニーの一端を示すものと言えるが、そこには王国制度以前の土地の分配というイスラエル成立の原点への立ち返りが認められると言えよう。

また、47:13-20で示される嗣業の地の範囲は、ヤハウエによって与えられることが民数記34章に記される、伝統的な「イスラエルの土地」とほぼ重なっている。北端はオロンテス川上流のレボ・ハマトやツェダド（正確な位置は不明）、東端はハツアル・エナン（エゼキエル書ではエノン、いずれも正確な位置は不明）からヨルダン川西岸に沿って死海へ、南端はおよそ死海南端から地中海まで、西端は地中海となる。この地帯は民数記13:1でヤハウエからイスラエルに与えられるカナンの地であり、13:21に記される南限や北限と同一である。ただし、エゼキエル書と民数記とでは、後者に記されているルベンやガド、マナセの半部族に与えられたヨルダン川東岸の地域が前者では含まれていない点、そして両者とも時計回りに方角が記されるが、前者では北から始まるのに対して、後者では南から始まる点において相違している。

このような版図については例えば、レボ・ハマトがダビデ（列王記上8:65、歴代誌上13:5）やソロモン（列王記上8:65、歴代誌下7:8）、ヤロブアム2世（列王記下14:25）

の治政下にあったイスラエルの最大版図を示す表示でもあるので、政治的な意味での領土回復の文脈も指摘されるが⁹⁹、ヨルダン川東岸の領土に関する言及がないことから、より理念的な意味での、ヨルダン川を越えた「約束の地」が意識されていると考えることが適当であろう。民数記とは異なり、エゼキエル書ではヨルダン川西岸の約束の地にイスラエル 12 部族のすべてが住むのである。その意味ではより理念的な意味で「現在は廃絶に陥った伝統文化の復活」を示すものと言えるだろう。

次に「君主 (מֶלֶךְ)」の強調である。言うまでもなくエゼキエル書において「王 (מֶלֶךְ)」が言及されない訳ではない。例えばイスラエルの統一が語られる 37:22 では散らされたイスラエルの民が集められ、一人の מֶלֶךְ が彼らすべての מֶלֶךְ になることが、そして同 24 節においてはダビデが彼らの מֶלֶךְ になることが告げられる。このようにエゼキエル書においても מֶלֶךְ は意識されていない訳ではないが、新生イスラエルの具体的な制度が語られる 40 章以降では、ヤハウエの名を穢した存在としてイスラエルの家とともに彼らの מֶלֶךְ が語られ、彼らの死体は遠ざけられねばならないことがヤハウエによって語られる (43:7-9)。新しいイスラエルが示される文脈で מֶלֶךְ に替わって示されるのが מֶלֶךְ である¹⁰⁰。מֶלֶךְ はヘブライ語聖書において 130 回出現するが、その内最も多い 62 回が民数記 (2.47) で、それに次ぐ 37 回がエゼキエル (1.23)、ヨシュア記の 13 回 (0.81) がそれに続く¹⁰¹。エゼキエル書においては 37 回の出現回数の内、17 回が 40 章以降の新生のイスラエルの制度の文脈で示され、その内の 6 回が 45 章、8 回が 46 章で確認される¹⁰²。45 章では君主の所有地が示され (45:7-8)、そこで彼らはもはやイスラエルの民を踏みにじったり、イスラエルの地を私有したりすることなく、各部族に応じてイスラエルの家に委ねることが記される (45:8)。また、מֶלֶךְ はイスラエルの家の罪を取り除くため、祭日、新月、安息日などにおける全焼の供犠や穀物の供物が課せられる (45:17-25、46:1-15)。このようにイスラエルの指導者が מֶלֶךְ ではなく、民数記 1:16,44、2 章に示されるような部族の指導者としての地位や、同 7:2-3,10-88 に示されるような献げものを奉獻する働きを示す מֶלֶךְ として示されている点は、「現在は廃絶に陥った伝統文化を復活」という文脈で考えることができよう。

それでは次に「外国の文化的システムの取り入れ」について考察したい。エゼキエル

⁹⁹ 例えば Blenkinsopp は、「この境界の記述 (47:13-21) は、ダビデ・ソロモン時代のイスラエルにおおむね対応しており (列王記上 8:65)、政治的な発言として読まれ得るものである」と述べている (ブレンキンソップ、前掲書、335 頁)。

¹⁰⁰ 34:24 ではダビデもまた「君主 (מֶלֶךְ)」と呼ばれている。

¹⁰¹ Accordance を用いての検索結果 (括弧内はそれぞれ 1000 単語中の出現頻度)。

¹⁰² エゼキエル書 44:3、45:7,8,9,16,17,22、46:2,4,8,10,12,16,17,18、48:21,22。

書の記述に従えば、エゼキエルの活動地は捕囚の地であるバビロニアである (1:3)。また、新生イスラエルが示される 40-48 章冒頭では捕囚が 25 年続いていることが示される¹⁰³。このような活動背景を反映するものなのか、エゼキエル書にはバビロニアの影響が顕著に確認される。この「古代近東の影響」というテーマについて、Kohn は次のように述べている。

エゼキエルはイスラエルの地の外でヤハウエの幻を視た聖書における最初の預言者である。或る者はエゼキエルの託宣は捕囚でもたらされたのではないとか、少なくとも同書の一部はユダで編集されたと主張してきたが、現在普及している見方は、エゼキエルはエルサレムの地理に親しんでいたが、専らディアスポラで役割を果たしたと言うものである。その結果、前世紀の多数の研究者はエゼキエル書がメソポタミアの伝統の言語的、文化的影響の両方を示していると主張した¹⁰⁴。

Kohn はエゼキエル書へのメソポタミアの影響に関する研究が数多くなされてきたことを述べ、現代のものとして D. Bodi¹⁰⁵や D. A. Shron¹⁰⁶らの研究を挙げている¹⁰⁷。Bodi はその研究史を概観しているので、それを参考にしながら、エゼキエル書の内容を再活性化運動として捉えた場合の「外国の文化的システムの取り入れ」について考えて行きたい。なお、「取り入れ」を考える際に重要になるのは次の 2 点、すなわち「文化システムというレベル」での影響と、「バビロニア自体」からの影響である。まず、前者について、文化システムのレベルに注目を限定する理由は、エゼキエル書へのバビロニアの影響は様々に確認されるが、本研究で問題になるのはあくまでも再活性化運動の方向性というレベルにおいて確認される影響、すなわち文化システムにおける影響なのであり、それに合致すると考えられる内容についてのみ言及する。また、後者であるが、エゼキエル書へのメソポタミアからの影響は様々に確認されるが、再活性化運動という観点から影響が問われるのは、あくまでもエゼキエルが生きたとされるバビロニアからの直接的な影響である。ネイティブ・アメリカンの地にヨーロッパの文明がもたらされたハンサム・レイクなどのケースとは異なり、アッカド語など多くの文化的基盤を共有するアッシリアを初めとしたメソポタミア文化圏の影響から、バビロニアのそのみ抽出することは容易ではないが、本研究では明確にバビロニアからの直接的な影響が確認

¹⁰³ 29:17 には「第 27 年」という記述があり、40 章の「25 年」がバビロニアにおけるエゼキエル書の年代の最後という訳ではないが、再活性化運動の同一化の方向を最も明確に示す文化的ゲシュタルトに相当すると考えられる 40-48 章の内容が、(エゼキエル書の記述に従えば) バビロニアでの一定の在留を経た後にもたらされたものであることを示すためにこの年代を用いた。

¹⁰⁴ Kohn, op.cit., pp.15f.

¹⁰⁵ D. Bodi, *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, OBO 104, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1991.

¹⁰⁶ D. A. Sharon, *A Biblical Parallel to a Sumerian Temple Hymn? Ezekiel 40-48 and Gudea*, *JANES* 24, 1996, pp.99-109.

¹⁰⁷ Kohn は Block, Kutsko, Malamat, De Thomasson らの研究も挙げているが (ibid., p.16)、ここでは特に再活性化運動の方向性に関係する範囲で先行研究を参照する。

されるものだけに考察対象を限定する。では、文化システムというレベルとバビロニアからの直接的な影響という2点に留意しながら、「取り入れ」について考察する。まず、「取り入れ」に関する先行研究を確認して行きたい。

Bodi はエゼキエルとアッカド語の *Poem of Erra* との幾つかの共通するモチーフを調査し、多くの顕著な仕方でエゼキエルがその詩に文学的に依存していると結論したが、先行研究の徹底的な概観を行ない、エゼキエル書に対するバビロニアの言語学上、図像学上、そして主題上の影響を示唆した¹⁰⁸。Bodi 自身の研究については後述するとして、最初にその研究史を確認したい。それでは、まず言語学上の影響について。

バビロニアの言語学上の影響の指摘はアッシリア学の興隆に伴って発生した¹⁰⁹。その研究はエゼキエル書におけるハパックス・レゴメナや特徴的な表現などがアッカド語を参照することで理解が促進されるというものである¹¹⁰。このような研究が1883年以降、継続して行われてきたが、1983年に S. Garfinkel¹¹¹ はそれまでの研究でエゼキエル書において特徴的なアッカド語由来のものと提案されてきた70以上の単語や句のリストを作成し、アッカド語由来のものであるか否かについて5段階の評価を行なった¹¹²。このうち、Garfinkel によって上位3段階（「確実」「ほぼ確実」「あり得る」）に含まれるものと判断されたものを確認する¹¹³。

まず、「確実」とされたものは「多彩な (ברמים)」(27:24)、「切りつけさせる (בתקוך)」(16:40)、「理髪師 (גלב)」(5:1)、「きび (רהן)」(4:9)、「水をかき混ぜる (רלה)」(32:2,13)、「負債者 (הבלה)」(18:7)、「ヘレク (הילך)」¹¹⁴ (27:11)、「ヘルボン (הלבון)」(27:18)、「外国人の手 (יד-זרים)」(7:21, 11:9, 28:10, 30:12)、「汗 (יזע)」(44:18)、「くま取りをする (כחל)」(23:40)、「ひも・腕輪 (כסת)」(13:18,20)、「心 (לבתך)」(16:30)、「マネ (מנה)」(45:12)、「贈り物 (נרן)」(16:33)、「ケバル川 (נהר-כבר)」(1:1, 3:15, 43:3 など)、「籠 (סוגר)」(19:9)、「きび (פנג)」(27:17)、「肝臓を見る (ראה בכבר)」(21:26)、「その年の初め (ראש השנה)」(40:1)、「姿 (תכניה)」(28:12, 43:10)、「テル・アビブ (תל אביב)」(3:15)、「タンムズ (תמוז)」(8:14)、「心を捕らえる (תפש בלב)」(14:

¹⁰⁸ Bodi, op.cit., pp.35-51.

¹⁰⁹ ibid., p.35.

¹¹⁰ ibid., pp.35-42.

¹¹¹ S. P. Garfinkel, *Studies in Akkadian Influences in the Book of Ezekiel*, unpublished Ph.D dissertation, New York: Columbia University, 1983.

¹¹² Bodi, op.cit., pp.42f.

¹¹³ Garfinkel, op.cit., pp.14-17.

Garfinkel の5段階の評価は definite/probable/possible/improbable/impossible というものであるが、本稿ではそれぞれ「確実/ほぼ確実/有り得る/ありそうにない/有り得ない」と訳す。

¹¹⁴ 新共同訳では「キリキア」と訳出している。

5) である。

次に、「ほぼ確実」とされたのは、「雹の石 (אבני אלגביש)」(13:11,13、38:22)、「火の石 (אבני אש)」(28:14,16)、「我らは喜びうるか (או נשיש)」(21:15)、「一つでも (מאחד)」(18:10)、「道の分かれる地点 (אם הדרך)」(21:26)、「女 (אשה)」(23:44)、「ガマディム (גמדים)」(27:11)、「同じように (דמה)」(27:32)、「地下の溝 (חיק הארץ)」(43:14)、「荒い布地 (הפש)」(27:20)、「琥珀金 (השמל)」(1:4,27、8:2)、「焦土と化す (צרב)」(21:3)、「コア (קיע)」(23:23)、「取って (יקח)」(17:5) である。

最後に、「有り得る」とされたのは、「軍 (אנפ)」(12:14、17:21、38:6,9,22、39:4)、「お前の姉妹 (אחותך)」(16:46,48,51,52,56、23:31,32,33)、「(否定) (איין)」(13:15)、「テラス (אתיק)」(41:15,16、42:3,5)、「入り口 (באה)」(8:5)、「周りに (בית-לה)」(1:27)、「衣 (גלומי)」(27:24)、「キルマド (כלמר)」(27:23)、「広げて (ממשה)」(28:14)、「商品 (עזבוין)」(27:12,14,16,19,22,27,33)、「嘲り (שאטים אה)」(16:57、25:6,15、28:24,26、36:5) である。

上記がこれまでアッカド語の影響が指摘されてきた 70 余の単語などの内で Garfinkel がその可能性が高い、もしくはあると判断したものである。月本昭男は、エゼキエル書のみに出現し、「城壁崩し／攻城機」などと訳されてきた 26:9 の מהי קבלו が、アッカド語の *mehû* (嵐) と *qablu* (戦闘) とに由来する可能性の高さを指摘し、「戦闘の嵐」と訳出されるべきであることを Greenberg とともに主張したが¹¹⁵、同時に、エゼキエル書のみで用いられる語彙の多くがアッカド語からの借用語らしいことに気づいたと述べている¹¹⁶。月本はアッカド語からの借用語と想定される語彙を紹介しているが、それらの中には上記の Garfinkel のリストに含まれていないものもあるので、併せて紹介したい¹¹⁷。「包圍壁 (דיק)」(4:2、17:17、21:27)¹¹⁸、「精力 (נחשה)」(16:36)、「刺々しい者、茨 (סלון)」(2:6、28:24)、「朱色 (ששר)」(23:14)¹¹⁹がそれらである。

Garfinkel と月本の判断による上記のリストは議論の余地はあるかもしれないが、エゼキエル書においてアッカド語がどのような文脈で用いられているかを検討するための参考にはなるであろう。その文脈を考えてみたい。まず顕著であるのは、バビロニア自体に関わるものである。すなわち、「きび」や「理髪師」、「雹の石」「茨」などバビロニア

¹¹⁵ 月本昭男「エゼキエル書におけるアッカド語表現 -26 章 9 節 aα の翻訳をめぐる-」『経験としての聖書 聖書学論集 41 大貫隆教授献呈論文集』、日本聖書学研究所、リトン、2009 年、53-65 頁。

¹¹⁶ 同上、59 頁。

¹¹⁷ 以下の訳語は月本による (同上、60-62 頁)。

¹¹⁸ 月本はこの דיק という語がバビロニア軍の攻撃を記す列王記下 25:1 やエレミヤ書 52:4 などでも用いられていることを指摘している (同上、60 頁)。

¹¹⁹ 月本はエレミヤ書 22:14 でも用いられていることを指摘している (同上、62 頁)。

の地域的な特徴を示すもの、「タンムズ」や「肝臓を見る」などのバビロニアの宗教的な内容、「戦闘の嵐」や「軍隊」、「道の分かれる地点」、「包囲壁」などバビロニアの活動に関わるものなどである。バビロニア自体の文脈に属するものが大部分を占めていることが確認される。イスラエルに関係しているものとしては、「くま取りをする」、「ひも」などが挙げられる。また、バビロニアやイスラエル以外の国の活動に関するものとしては「水をかき混ぜる」（エジプト）、「火の石」、「荒い布地」、「商品」（ツロ）などが挙げられる。また、「ヘレク」や「テル・アビブ」、「ガマディーム」などの地名に関する固有名詞も確認される。上記からは再活性化運動の運動としての方向性に、バビロニアの文化が取り入れられるような内容はほぼ確認されないと言える。

月本はエゼキエル書におけるアッカド語に関係する語彙の分布に関して、「エゼキエル書の第1部「対ユダとエルサレム審判預言集」(1-24章)と第2部「対諸国民審判預言集」(25-32章)に集中し、第3部「イスラエル救済預言集」にみられない。この事実はエゼキエル書全体の成立と関わる可能性がある¹²⁰と指摘している。月本のこのような指摘は非常に重要であり検討されるべきものであるが、同時にまた、どのような文脈でそれらの語彙が用いられているかについても注目する必要があるだろう。すなわち、イスラエルを攻撃するバビロニアの記述や、バビロニアでの具体的な生活に関わる記述においてそれらの語彙が頻出するのは必然であるのに対して、主としてイスラエル自身の新生を記す33章以降でそれらが用いられる文脈的必要性は必ずしも無いからである。この33章以降でアッカド語由来のものがあまり認められない点は、特に新しい文化的ゲシュタルトに相当すると考えられる40-48章の特徴を考える上で重要である。すなわち、「取り入れ」という要素はあまり認められないと考えられるからである。ただし、「マネ(מָנֶה)」(45:12)と「その年の初め(רֵאשִׁית הַשָּׁנָה)」(40:1)については触れておく必要があるだろう。מָנֶהについて Garfinkel は次のように述べている。

ヘブライ語の通貨単位であるマネ、単数形のミナが、アッカド語の *manû* に由来することは良く知られている。しかしながら、エゼキエルがマネを採用していることで特に興味深いのは、他の聖書の通貨単位に関係するその重さである。

重さと寸法に関する彼の議論の中でエゼキエルは、シェケルとミナを構成するものの概略を述べている。彼はマネが全体で60シェケルになる様々な重量から構成されると述べているようである。この数字は通常、50シェケルと決定される聖書の重量と著しく相違している。それ故、エゼキエルの使用がバビロニアの60進法を基礎にしていると見なすことは理に適っている。この見方を拒否する者はLXXのテキストの「50シェケル」を引証する。しかしながら、その読み方はエゼキエルの節を他の一般的な聖書の方式に調和させる試みと見なされるべきである。

さらに、ミナの1つの交換価値を、それが50シェケルであろうと60シェケルであろうと、聖書で唯一の方式として考える必要はないことが強調されるべきである。メソポタミアにおいては通常、タレント (*biltu*) は60ミナから構成され、そしてミナは60シェケルから構成されていると提案されてきたが、50シェケルからなるミナもまたあったのである。それ故、我々はバビロニアのシステム

¹²⁰ 同上、同頁。

に頼ることを論理的と見て、マネのアッカド語由来を躊躇無く受け入れるのである¹²¹。

Garfinkel は上記のように、ミナが50もしくは60シェケルのいずれであってもアッカド語由来であることを結論として述べるが、文化システムの変化を重視する本研究の立場からは、聖書の一般的な方式とは相違するエゼキエルの「1 ミナ = 60 シェケル」の意味を考える必要がある。この点について先行研究のコメントを確認したい。「1 ミナ = 60 シェケル」を採用する Block は、次のように述べている。

その証拠は確実ではないが、イスラエルの標準的なミナは一般に 50 シェケルと見積もられている。もしマソラテキストが正しければ、エゼキエルの 60 シェケルのミナは度量衡学上の革新を構成するのであり、おそらく 60 進法というメソポタミアの方式によって着想を得たのであろう¹²²。

Block はこの箇所がレビ記 19:35-36 と類似していることを指摘しているが¹²³、レビ記の記事では度量衡に関わる単位は示されていない、具体的な数字はない。他方、LXX の「1 ミナ = 50 シェケル」を採用するのは Zimmerli¹²⁴、Cooke¹²⁵、Blenkinsopp¹²⁶などである。

このような度量衡に関するエゼキエルの例外的な使用法を考える際に併せて考察されるべきは、40 章以降での神殿の寸法を測る際に用いられている、いわゆる「大アンマ」という基準である。これは 40:5 に「6 アンマの測り竿 (中略)、ここで言う 1 アンマは普通のアンマとに 1 トファハを加えた長さ (קנה המדה שש־אמות באמה וטפה)」と記され、通常のアンマよりも大きなものが使用されている。興味深いのは祭壇の寸法を記す 43:13 でも、使用されるアンマについて再び同様の説明がなされている点である。このように反復される理由は強調もしくは説明が必要であるためかと考えられるが、このことを考える上でソロモンの神殿建築の記述が参考になる。歴代誌下 3:3 で用いられた長さは「アンマの古い基準 (אמות במדה הראשונה)」とあるのに対し、並行記事である列王記上 6:2 以降ではそのような説明は存在しない。このような相違は両テキストの成立時代に起因する可能性が考えられ、より後代のものとされる歴代誌ではテキスト編纂の時代と記されている時代との間で使用されているアンマの内実が変化したことを示していると考えられる。このような例から考えればエゼキエルのケースも何らかの理由で説明が必要だった状況を反映していると考えられる。エゼキエルの大アンマはエゼキエル書でのみ用いられるものであるが、通常のアンマが約 45 センチで 1 トファハがその 6 分の 1、約

¹²¹ Garfinkel, op.cit., pp.102f.

¹²² Block, op.cit., p.657.

¹²³ ibid., p.656.

¹²⁴ Zimmerli, *Ezekiel 2*, p.474.

¹²⁵ Cooke, op.cit., pp.498f.

¹²⁶ ブレンキンソップ、前掲書、325-326 頁。

7.5センチであるので、約52.5センチとなる。ただ、そもそもアンマは肘から指先までの寸法に基づくものであり、そのような数値には言うまでもなく誤差がある。この点について Zimmerli はシロアムのトンネルの碑文の情報から通常のアンマをそれぞれ444ミリと計算し、1トファハを7.4ミリとした¹²⁷。この計算に基づくとエゼキエルの大アンマは約518ミリとなる。Zimmerli はまた、エジプトとバビロニアの大アンマ (Royal cubit) と通常のアンマはそれぞれ525ミリと458ミリ、556ミリと495ミリ (Gudea) もしくは518ミリ (ニップル) であることを紹介している¹²⁸。Zimmerli はここでエゼキエルの大アンマはバビロニアの大アンマよりもエジプトのそれに近いと指摘しているが、ここで目を引くのはバビロニアのニップルで用いられる通常アンマの518ミリという数字であり、これはエゼキエルの大アンマと一致しているのである。そしてニップルはエゼキエルが捕囚として住んでいた場所と想定されている場所である。この点について月本は次のように述べている。

捕囚の地は主都バビロンの南東の古都ニップル付近であったろうと推定されてきた。フェニキアなど西方からの捕囚民がニップル付近に住まわされていたことが、バビロニア側の資料に窺われるからである。また、ユダ捕囚民がその河畔に居住していたというケバル川 (エゼ1:1) は、ニップル付近の運河カバリのことか、ともいわれる。もっとも、捕囚地が一箇所であったかどうかは判らない¹²⁹。

このような地理的背景を考慮に入れるならば、エゼキエルに記されている大アンマがバビロニアのニップルで用いられていた通常のアンマである可能性が見出される。大アンマを用いて神殿や祭壇の寸法をイスラエルの人に知らせることをエゼキエルが命じられる40章以降は同書に従えば捕囚となってから25年である。この「25」という数字は既に確認したように解放を意味するヨベルの年の半分であり、その象徴性も否定できないが、何れにせよ相当の年月が捕囚の地で経過していたとすれば、現地の寸法を用いて説明する方が捕囚民に理解され易かったとも考えられる。つまり、エゼキエルではニップルの通常のアンマ (=エゼキエルの大アンマ) を用いて神殿や祭壇の寸法を示すのだが、そのアンマをイスラエルの伝統的な寸法を用いて説明しているのである。ヤハウエの聖なる神殿や祭壇をバビロニアの寸法を用いて説明するのはそれらに穢れをもたらし得るものかもしれないが、実際問題として寸法を伝えるということでは理に適っていると言えよう。そして、このような捕囚地で用いられている寸法の利用が他の度量衡においても適用され、エゼキエルの「1ミナ=60シェケル」を説明すると考えられるのである。捕囚25年目の啓示に記されるこのような利用は、バビロニアの文化システムの積

¹²⁷ Zimmerli, *ibid.*, p.349.

¹²⁸ *ibid.*

¹²⁹ 月本昭男訳『エゼキエル書』、211頁。ブレンキンソップは次のように述べている。「その場所はケバル川のほとりであるが、この川はバビロニアの資料によれば、南イラクの平地の中のニップルの町をぐるりと囲んでいる」(ブレンキンソップ、前掲書、39頁)。

極的な取り入れというよりもむしろ現実的な要請に基づくものかもしれないが、一種の取り入れであるとも考えられよう。

後者の「その年の初め (רֵאשִׁית הַשָּׁנָה)」(40:1) についてはバビロニアの新年祭であるアキツとの関連性が指摘されているが、それについては「主題上の研究」を紹介する箇所では「主題上の研究」を紹介する箇所で触れることとする。それから Garfinkel がアッカド語由来の可能性が低い(ありそうにない/有り得ない) と判断したもので、40-48 章に出現するものについても簡単に触れておきたい。אלמ / יאחון / גה / כסם の4つがそれである。まず、אלמ / יאחון であるが、それぞれ「玄関」/「入り口」などを意味する。エゼキエル書においては、前者は 8:16、40:16,21,22,24-26,29-34,36 に、後者は 40:15 のみに出現する。前者に関しては列王記上 6:3、7:6-8,12,19,21、ヨエル書 2:17、歴代誌上 28:11、歴代誌下 3:4、8:12、15:8、29:7 などにも出現するが、頻出する列王記と歴代誌の記事はソロモンの神殿建築を記述する箇所である。それらがバビロニアのアッカド語に直接的に由来するか否かの判断は措くとして、次のような吉田の記述は示唆的である。

12 節《控えの間》は「ター」であるが、この言葉はアッカド語からの借用語である。遊牧生活を主としていたイスラエル民族には建築用語の多くは借用語である。《廊門》の言語(ウーラム)もアッカド語エラムーからの借用語である。その元来の意味は空間のみならず時間の意味でも、「前」という意味を持っている¹³⁰。

吉田はこのように、イスラエルにおける建築用語の多くが外来語であることを指摘している。その意味で 40-48 章に記される建築用語が直接、バビロニアに由来すると判断することには慎重である必要がある。אלמ が列王記や歴代誌で使用されている点からもそう言えるだろう。

それから הַ (47:13) についてほぼすべての解釈者や注解者がヘブライ語の「これ」を意味する הַ の記載ミスであろうとしている¹³¹。また、提案されたアッカド語は agâ であるが、その意味は「これ/あれ」であり¹³²、意味としては変わらない。

最後に 44:20 で用いられる כַּסָּם であるが、「刈る、切りそろえる」などを意味するこの単語はヘブライ語聖書ではこの箇所だけで用いられるものであり、アッカド語 *kasāmu* に由来するとの提案がなされてきたが、Garfinkel はそのアッカド語が植物を切ること

¹³⁰ 吉田、前掲書、580 頁。Garfinkel は前者について、アッカド語の前置詞 *ellamu* を由来とする見解に対して、意味論的な相当の発展を必要とすることと音声学上の問題から「ありそうにない」の判断を示している (Garfinkel, op.cit., p.39)。

¹³¹ Garfinkel, *ibid.*, p.58.

¹³² *ibid.*

に用いられるものだとしてその提案を否定している¹³³。いずれにせよその内容はレビ記 21:5,10 や申命記 14:1-2 と共通する、祭司が頭髪を整えることの規定であり、表現はともかくとして内容的にはエゼキエル書固有のものではない。

以上から、言語学上的にはエゼキエル書に顕著な、あるいは積極的な「取り入れ」は確認されないと結論される。ただし、ミナやアンマで検討したように、主として現実的な要請からバビロニアの度量衡を採用している可能性は指摘しておきたい。

次に図像学上の研究について見て行きたい。Bodi は以下のように述べている。エゼキエル書の図像学上の近東との類似性の指摘も、アッシリア学の影響が大であった。1848年、古代のニネヴェを発掘した A. H. Layard¹³⁴はエゼキエルのケルビムの幻が、翼と人間の顔を持った、入り口を守るアッシリアのライオンに着想を得たかも知れないと示唆した¹³⁵。同様の指摘は F. Vigouroux¹³⁶や R. Dussaud¹³⁷らによってもなされ、彼らはエゼキエルがアッシリアやバビロニアの浮き彫りをバビロニアで目にしたと主張した¹³⁸。1917年、L. Dürr¹³⁹はエゼキエル書1章と10章のヤハウエの戦車とケルブの図像学と文学を組み合わせた研究を公刊し、それはエゼキエルの幻のモデルがバビロニアの図像学に求められるべきであることを示す上では決定的だったが、その豊富な資料にも関わらず、エゼキエル書1章にあるような4つの異なる顔を持つものは1つも無かった¹⁴⁰。A. Parrot¹⁴¹は4つの顔を持った古バビロニアの神と女神の像を比較したが、これらの小さな彫像は同一の人間の顔を持つという点で、エゼキエルの幻と正確な平行例とは言えない。J. -G. Heintz¹⁴²は神の武器としての網に関して、図像学的研究を主題的な研究と組み合わせた。彼はその主題をシュメールやアッカドのテキスト、マリの預言者のテキストに追い、それをエゼキエル書においても幾度か出現する聖書の「**רֶמֶס** (網)」と結びつ

¹³³ *ibid.*, p.92.

¹³⁴ A. H., Layard, *Nineveh and Its Remains*, London; J. Murray, vol.1, vol.2, 1849, vol.1, pp. 69f, vol.2, pp.464f.

¹³⁵ Bodi, *op.cit.*, p.42.

¹³⁶ F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie avec des plans, des cartes et des illustration*, Paris: Berche et Tralin, 1881, vol.1, p.204, n.1.

¹³⁷ R. Dussaud, "Les visions d'Ézéchiél," *RHR* 37, 1898, pp.301-313.

¹³⁸ Bodi, *op.cit.*, p.43.

¹³⁹ L. Dürr, *Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez. c.1u.10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde*, Münster i. W.: Aschendorff, 1917.

¹⁴⁰ Bodi, *op.cit.*, pp.43f.

¹⁴¹ A. Parrot, *Sumer. The Dawn of Art*, Engl. transl. by S. Gilbert and J. Emmons, New York: Golden Press, 1961, p.284.

¹⁴² J.-G. Heintz, *Le Dieu an filet, Étude d'un thème de souveraineté divine du Proche-Orient antique dans ses rapports avec les origines du "herem" biblique*, Unpublished thesis, École Biblique et Archéologique Française, Jerusalem, 1965.

けた¹⁴³。1977年、O. Keel¹⁴⁴はエゼキエル書1章と10章を、古代近東の印章の印 (seal impression) の光のもとに解明した。Keelは文学的分析からエゼキエル書1章と10章との相互依存を確立し、これらの幻の像に関して何らかの関連を持ち得る図像学的なコレクションを提示した¹⁴⁵。1987年、Ch. Uehlinger¹⁴⁶は、エルサレムの包囲を表現するように命じられるエゼキエル書4章に関連づけられた豊富な図像学的資料を分析した。彼は、メソポタミアの都市の膨大な計画は包囲の状況を実際に描写することではなく、それゆえ、それらを比較の図像学上の資料として用いることは疑問であると指摘した¹⁴⁷。

上記のように、特にエゼキエル書1章や10章に示されるケルビムのイメージは古代近東の図像学の研究から理解が試みられてきたのであった。このような研究について、Blockは先のKeelの研究を参照しつつ、次のように述べている。

既に示したように、その合成的で、複数の顔を持ち、翼を備えた姿は、彼らの古代の文化的環境の光においてのみ、理解し得る。その主要な特徴はメソポタミアとシリアの図像学において十分に実証されている。複数の顔、動物の頭、複数の翼を持った人間の形と、複合的な翼を持った哺乳類の生物は共通している。(中略)しかしながら、ライオン、雄牛、鷲の頭を持った人間の形は、それぞれ、ただひとつの状況において現われ、通常ライオンの頭に加えて、人間の頭を持ったライオンのような形態は証言されているものの、ひとつの身体に4つの異なる頭を持った、エゼキエル書における姿に類似するものは発見されていない¹⁴⁸。

Blockはこのように、エゼキエルのケルビムのイメージが古代近東に広く見られるものでありながら、その構成においてエゼキエルにユニークなものであることを指摘している。この意味で、バビロニアの影響が指摘されてきたエゼキエル書におけるケルビムの像も古代近東のより広範な文脈に位置づけられること、そして共通性を持ちながらも同一のものは現在まで発見されていない、ユニークなものであることが確認される。Greenbergもまた、エジプトやメソポタミアとの共通性を指摘しながら、「エゼキエルの生き物の様式での顔の増加は、しかしながら、極めて稀である」¹⁴⁹と述べる。

上記から、図像学の分野において、文化システムに関わるようなバビロニアからの影

¹⁴³ Bodi, op.cit., p.44.

¹⁴⁴ O. Keel, *Jahwe-Vision und Siegelkunst, Eine Neue Deutung der Majestatschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4*, SBS 84/85, Stuttgart: Katholisches Biblewerk, 1977.

¹⁴⁵ Bodi, op.cit., pp.44f.

¹⁴⁶ Ch. Uehlinger, "Zeichne eine Stadt ...und Belagere Sie! Bild und Wort in einer Zeichenhandlung Ezechiels gegen Jerusalem(Ez 4f)," *Jerusalem. Texte-Bilder-Steine*, NTOA 6, Zum100, Geburtstag von H. + O. Keel-Leu, M. Kücher-Ch. Uehlinger(eds), Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag-Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1987, pp.111-200,

¹⁴⁷ Bodi, op.cit., p.45.

¹⁴⁸ Block, *The Book of Ezekiel 1-24*, p.98. Blockは同頁の脚注57において、「しかし」と述べながら、Keelの研究の図番130に、人間の頭と、鷲の翼と、ライオンの上半身、雄牛の頭を持った像が掲載されていることを指摘している。

¹⁴⁹ Greenberg, *Ezekiel 1-20*, p.55.

響は認められないと言って良いであろう。それでは次に主題上の研究について確認したい。

主題の研究史の概略は以下のようである¹⁵⁰。エゼキエル書に見出されるバビロニアの概念と主題を初めて同定したのは C. H. Toy¹⁵¹であった。その後、アッシリアの王宮碑文の楔形文字の文学との平行性が指摘され、大量殺戮や破壊の描写、また「剣 / 飢饉 / 疫病 / 野獣」などによる災害などのパターンについて、エゼキエルがアッシリアのそれを利用したと主張された (D. H. Müller¹⁵²)。1905 年、S. Daiches¹⁵³は、エゼキエル書 14:12-20 をギルガメッシュ叙事詩のタブレット XI に記されるバビロニアの洪水記事と比較し、エゼキエルは過去の預言文学とバビロニア的な直喩と表現に精通した学者であり、その詩や神話を起源に拘泥することなく自らの作品に利用したと述べた。1908 年、G. B. Gray¹⁵⁴は、エゼキエル書 40-43 章の神殿の幻がバビロニアの同様の幻に影響を受けた可能性を示唆した。バビロニアの幻では前 2200 年、ラガシュの王 Gudea の夢の中で神々が王に、建てるべき神殿の計画を開示した。他の研究者によっても類似性が指摘されてきたこの Gudea の夢については後述する。1924 年、G. Hölscher¹⁵⁵はエゼキエルは他のいかなる預言者よりもバビロニア神話に影響を受けたと主張した。Hölscher はバビロニア起源のものとして「神の庭」(31:8)、「神の山」(28:14,16)などを挙げ、また、9 章に記される 7 人の死刑執行人をバビロニアの 7 名の惑星の神々として解釈した。また、エゼキエルに多用される「人の子 (בן אדם)」という表現を、ギルガメッシュ叙事詩の英雄 Ut-napištim が *amēlu* と呼ばれることと比較した。1937 年、H. G. May¹⁵⁶は、エゼキエル書のある部分を *Poem of Erra* の光のもとに初めて解釈した。1959 年、M. Tsevat¹⁵⁷は、新アッシリアと新バビロニアの臣下の誓いという観点から、臣下の忠誠の誓いをユダの王へと適用した、エゼキエルの独特で急進的なやり方を主張した。Tsevat によればエゼキエル以外の預言者は、神によって誓われたにも関わらず、ユダとイスラエルの王が誓いを破ったことを非難しなかったのであり、それはその誓いが彼ら固有のものではない宗教的、裁判的、社会的枠組みに言及し、彼らに関係する基盤を一切持た

¹⁵⁰ 主題に関する以下の概観は、Bodi 前掲書 45-51 頁の要約である。

¹⁵¹ C. H. Toy, "The Babylonian Element in Ezekiel," *Journal of Biblical Literature and exegesis* 1, 1881, pp.59-66.

¹⁵² D. H. Müller, *Ezechiel-Studien*, Berlin: Reuther & Reichard, 1885, pp.56-62.

¹⁵³ S. Daiches, "Ezekiel and the Babylonian Account of the Deluge, Notes on Ezek. xiv.12-20," *JQR* 17, 1905, pp.441-55.

¹⁵⁴ G. B. Gray, "The Heavenly Temple and the Heavenly Alter," *The Expositor* 5, 1908, pp.385-402, pp.530-46.

¹⁵⁵ Hölscher, *Hesekiel, der Dichter und das Buch*.

¹⁵⁶ H. G. May, "The Departure of the Glory of Yahawe," *JBL* 56, 1937, pp.309-21.

¹⁵⁷ M. Tsevat, "The Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Vassal Oaths and the Prophet Ezekiel," *JBL* 78, 1959, pp.199-204.

なかったからだという。1965年、オランダのアッシリア学者 R. Frankena¹⁵⁸ は、エゼキエル書への *Poem of Erra* の影響を主張するとともに、ユダの何人かの王がアッシリアやバビロニアの臣下だったことを指摘した。Frankena は申命記やエゼキエル書のような聖書のある書物の著者や編集者はヤハウエとイスラエルとの契約を記したり、その契約を破った時の呪いや結果を規定する際に、聖書外の資料を利用したと主張した。M. C. Astour¹⁵⁹ は 1976 年、エゼキエル書 38-39 章のゴグへの預言を、*Narām-Sîn* として知られる教訓的な詩の光のもとに分析した。Astour はエゼキエルは *Narām-Sîn* の神話における問題の長いリスト（神の怒り、恐怖、虐殺、火など）と洪水を凝縮、改鑄したのだと主張し、エゼキエル書の理解におけるバビロニアの背景の重要性を強調した。1978 年、B. Lang¹⁶⁰ はエゼキエルの政治的な比喩（鷲やヒマラヤ杉、ぶどう、ライオン）に関する彼の研究において、その古代近東の背景を追跡した。1983 年、Garfinkel¹⁶¹ は、エゼキエルの任務と沈黙がアッカド語の呪文のテキストにちなんでパターン化された可能性を示した。最近のものとしては、1986 年の B. Maarsingh¹⁶² が、エゼキエル書 21 章の剣の詩を *Poem of Erra* と比較し、それはエゼキエル書と *Poem of Erra* の関連性に関する研究者間の意識の高まりを証言するものであった。

上記が主題に関する研究史になる。エゼキエル書とバビロニアとの間で類似性が指摘されてきたことが確認されるが、以下では特にそれが顕著とされる Gudea Cylinders と、40:1 の「その年の初め (הַיָּמִים הַשְּׁנִיִּים)」について確認したい。

まず Gudea Cylinders であるが、これについては上述の研究史の中で Gray も指摘していたが、40-48 章との類似性を詳細に指摘したのは既出の D. M. Sharon¹⁶³ である。Sharon は 40-48 章の神殿が、聖書のテキストではユニークであるが、シュメールの神殿賛歌という古代近東のジャンル、特に Gudea Cylinders と呼ばれるものと否定できない類似を持っていることを示唆した¹⁶⁴。この賛歌は前約 2125 年に書かれたもので、ラガシュの王 Gudea による、神ニンギルスに対する神殿の建築を称賛するものである。それ

¹⁵⁸ R. Frankena, *Kanttekeningen van een Assyrioloog bij Ezechiël*, Leiden: E.J.Brill, 1965.

¹⁵⁹ M. C. Astour, "Ezekiel's Prophecy of Gog and the Cuthean Legend of Naram-Sin," *JBL* 95, 1976, pp.567-79.

¹⁶⁰ B. Lang, *Kein Aufstand in Jerusalem, Die Politik des Propheten Ezechiel*, Stuttgart: Katholisches Biblewerk, 1978.

¹⁶¹ Garfinkel, op.cit.

¹⁶² B. Maarsingh, "Das Schwertlied in Ez 21,13-22 und das Erra-Gedicht," *Ezekiel and His Book, Textual and Literally Criticism and their Interrelation*, BETL 74, Leuven: University Press 1986, pp.350-358.

¹⁶³ D. M. Sharon, "A Biblical Parallel to a Sumerian Temple Hymn? Ezekiel 40-48 and Gudea," *JANESCU* 24, 1996, pp.99-109.

¹⁶⁴ *ibid.*, p.99.

は夢の中で Gudea が受領した幻を詳述するものであり、その中で彼は建てるべき神殿の計画と寸法を示される。Sharon はこの賛歌と 40-48 章とが根本的に異なっていることを認めつつも、主題や構造などで共通点が見出されることを指摘する。Sharon が共通性を指摘するのは、ひとつが神殿と豊饒性との結び付き、特に神殿と結び付いた豊饒のシンボルとしての水であり、ふたつめは浄化と神聖化の階層 (gradations) である。以下、Sharon に従って 40-48 章との類似性を確認していきたい。

まず、Gudea の神殿建築の背景について簡単に触れておく。それはシュメールへの侵略者グティアン (Gutians) による 70-80 年間に及ぶ支配の末期に生じた。数十年の抑圧の後、シュメールの人々は更新を経験した。Gudea は嵐の神ニンギルスの指示のもとで神殿を建築するのであるが、神殿の建築と聖別は人々の間における豊饒という神の祝福の現臨を示すものである。それはエゼキエルの幻の神殿と同様、救済 (redemptive) の意味を持ち得るものであり、人々は侵略者による荒廃と長期の抑圧の後に再興するのである¹⁶⁵。

Sharon は、両テキストで共通するのがすべての種類の水のイメージの反復であり、その多くが豊饒と関連し、そのあるもの、特に嵐や大地から流れる水は神の出現と結び付いていると主張する。Gudea の夢に出現する女神ナンシェ (Nanshe) は豊饒を拡張する極めて豊かな水として記述され、雷雲や氾濫する川として人格化されるニンギルスは豊饒の水への疑いのような無い言及を想起させる。これに対してエゼキエル書でもヤハウエは神の豊饒のイメージは水と結び付いていて、例えば 43:2 の神顕現は、「大水のとどろき (קולו כקול מים רבים)」に喩えられているのであり、また 47:1-12 では水は明らかに豊饒と結び付いている¹⁶⁶。

豊饒の水のイメージに加えて、両者とも浄化に深い関心を持っている。Gudea では不浄の者はすべて Gudea の町から追放され、王は町と神殿が建つ土地を火と香煙で聖別する¹⁶⁷。これに対してエゼキエルでも、人々は破壊と捕囚における火による試練によってすでに浄化されたのである。神の祝福は神殿の浄化に続いている。エゼキエル書では神殿が完成し、聖の度合いが適切に定義された時に、祭壇の南側から水がわき出るという形で奔出する。Gudea の神も神殿の完成に依存していて、シュメールの人々は神殿の建築が進むにつれて増大する豊饒を享受し、完成した時には豊饒は降り注ぎ、穀物という形で大地からも生じるのである。両者における神の命令は、エゼキエルではそのデザインにおいて、Gudea では建設の進展において、漸進的な聖という概念を表現する建築のためのものである。両者において最終的な聖化が達成されると、豊饒という祝福は豊饒の水という形で奔出する¹⁶⁸。

¹⁶⁵ *ibid.*, p.100.

¹⁶⁶ *ibid.*, pp.101f.

¹⁶⁷ *ibid.*, p.102,

¹⁶⁸ *ibid.*, p.103.

Sharon は上記に示される神殿の水と豊饒との結び付き、聖の増大という二つの主要な主題に加えて、エゼキエルの神殿の構造的形式は Gudea の賛歌と多くを共有していると述べる。上記と重複する点もあるが、以下が共有されるという構造的形式である。

- ・ 神殿が建築されることへの神の要求の幻、もしくは夢の中での見者への告知
- ・ 変容意識の中で、神の建築の僕の手から、精確な青写真を受領する
- ・ 浄化、聖化、儀式的／祭儀的な更新への一貫した関心
- ・ 神の尊厳が、完成された建築に就任する
- ・ 任命された神殿の職員に特定の義務が割り当てられる
- ・ 神への奉仕のための神殿の最終的な聖化
- ・ 水のイメージで表現される豊饒という形での神の祝福

Sharon は主題や構造に加えて、より詳細な点でも両者は重複していると主張する。まずエゼキエルは、ヤハウエによって彼の預言者になり、更新された神殿の幻を経験するよう選ばれた祭司であり、また、見者 (seer) である。Gudea については、少なくとも一人の研究者は、神殿を建てるように彼が夢の中で神の召命を受け、他の夢や神託の中で明らかにすることを求める王／祭司／見者であることを示唆している¹⁶⁹。

両者とも神の顕現は各々の任務の開始を告知する。Gudea の神はサンダーバードの翼を持った巨人で、彼の下半身は洪水を起こす嵐があり、両脇にはライオンがいる。エゼキエルの神顕現は 1 章の反復であり、4 つの翼を持った生き物は人間の姿を持ち、それぞれの生き物の顔の 1 つはライオンである。エゼキエルの神顕現は多くの雷の嵐の要素を持つ¹⁷⁰。

両者の幻とも青い宝石細工が重要な役割を持っている。エゼキエルの雷顕現は目で覆われた戦車に乗っていて、サファイアのような姿の椅子のような似姿がある。Gudea がニンギルスに捧げるようアドバイスされた最初の奉獻物の 1 つはラピスラズリで飾られた戦車であった¹⁷¹。

両者とも幻の中で、神殿の設計に責任を持った男性を視る。Gudea の方の神の補佐はニルダ (Ninuruda 「銅の神」の意) であり、エゼキエルの方では「銅 (あるいは真鍮) の姿 (כְּמִרְאָה נְחֹשֶׁת)」である。両方の補佐は神殿の建築を明らかにする¹⁷²。

両方のケースでは完成した建物を見るために神が現われ、そこに居を移すが、そのことはエゼキエルの場合、7 日間続く聖別の祭りの命令に続くものであり (43:2-3)、Gudea の場合は 7 日間続く実際の聖別の祭りに続く。移住しながら、神は神殿の家族を

¹⁶⁹ *ibid.*, p.106.

¹⁷⁰ *ibid.*

¹⁷¹ *ibid.*

¹⁷² *ibid.*, pp.106f.

組織化する。エゼキエルの場合は祭司とレビがその榮譽を担い、Gudea の場合は劣位の神がニンギルスによって任命される。エゼキエル書における神殿職員の役割が主として神聖なものに関わるものであるのに対して、ニンギルスでは神に食事や住居、衣服などがきちんと提供されることに主眼があるようではあるが、両者の中心となる動物の犠牲では動物や他の食物の奉獻の扱いの法や、台所の配置や肉をさばく手順、犠牲儀礼の詳細が指示される¹⁷³。神殿祭司の機能に加えて、統治者の役割も規定され、寛大さや手本となることの義務が両方で示される¹⁷⁴。

新しい名前の聖別も共通している。エゼキエル書の結末では「ヤハウエがそこに(יהוה שמה)」と記され(48:35)、ニンギルスの神殿の名前は建設開始以前に、「輝くサンダーバード、ニヌの家」と決定される。そして両テキストの締括りでは神の寛容の約束が含まれる¹⁷⁵。

Sharon はまた、両者の基本的な相違も指摘している。それは、唯一神教と多神教という神学的な構成、ユートピア的、形而上学的な未来の幻と現在に対する実行可能で具体的な計画、祭司や王という役割を含む文化的価値、礼拝する者と神との関係、個人と共同体の関係、個人間関係などである¹⁷⁶。Sharon はしかし、「調子や機能、二つのテキストのジャンルなどの相違は存在するものの、主題や構成、詳細の平行性は、まったくの偶然の一致と言ってしまうのには確かにあまりにも数が多く、明確である」¹⁷⁷と述べ、その共通性を強調する。Sharon はその共通性をもたらした背景として、エゼキエルは祭司階級として読み書きが出来たであろうこと、研究者の或る者はエゼキエルが少なくとも周囲の宗教文化と何らかの接触を持ったであろうと推測していることを挙げ¹⁷⁸、一例として、既出の Astour の次のような主張を紹介している。

エゼキエルがバビロニアの文学やその作品のあるものに接近したことはほとんど疑いない。彼は少なくとも4半世紀をバビロニアの中心地で過ごしたのであり、政治的には極端に親バビロニアであり、外国の神話に受容性があり、バビロニアの肝臓占いの慣習についても知っていた(21:26)。彼はおそらくその国の公的な言語を学ぶことが出来たであろうし、その古代文化のあるものを吸収できたであろう¹⁷⁹。

上記が Sharon の主張である。以下、「文化システムというレベル」と「バビロニアからの直接的な影響」という2点に留意しつつ、「取り入れ」という文脈から Sharon の主張を考察していきたい。Sharon が主張するように、両者の間では確かに多くの共通性

¹⁷³ *ibid.*, p.107.

¹⁷⁴ *ibid.*, pp.107f.

¹⁷⁵ *ibid.*, p.108.

¹⁷⁶ *ibid.*

¹⁷⁷ *ibid.*

¹⁷⁸ *ibid.*

¹⁷⁹ Astour, *op.cit.*, pp.571f, p.579.

が認められる。それは例えば神殿の建設、神および神殿と水および豊饒という結び付きであり、浄化という主題である。しかし、それらのモチーフの一般性、それぞれの文脈の相違などの理由から、両者の直接的な関係性は必ずしも認められるものではない。

まず、神および神殿と水および豊饒という結び付きであるが、これはシュメールに限定されるものではなく、チグリス・ユーフラテスという2つの大河を擁する古代近東では一般的に確認されるものである。これについて Levenson は、ウガリットの偉大な神エルの住拠が二つの川もしくは二倍の深さを持つ淵に位置していることを紹介し、イスラエルの伝統においても驚くべき流れがシオンから出て、それが山と信仰に対する神の守護の象徴であることを述べている¹⁸⁰。Levenson はまた、創世記のエデンの園とエゼキエルの神殿の両方において、非常な豊かさが神の厚意の分配のための自然なメカニズムである驚くべき流れと結び付いていることを指摘している¹⁸¹。このような指摘の例としては詩編の 36:9-10 が挙げられる。ヤハウエを様々に賛美するこの箇所では「あなたの甘美な流れに渴きを癒す (נחל ערניך תשקם)」のであり、「命の泉はあなたにあり (כי-עמך מקור חיים)」と謳われる。また、神の住み処と川の流れとの結び付きについては詩編 46:5 やイザヤ書 33:21 に記述がある。このように神と豊饒と水の流れはエゼキエル書以外にも認められるテーマである。

それから神殿の建設という主題であるが、Block は古代近東の文学において、神殿建設というテーマが特に重要な役割を果たしていること、そして神話的なテキストにおいて神殿の建設は、しばしば敵に対する神の勝利に続くものであることを指摘している¹⁸²。このようなテーマは確かにシュメールの侵略者の支配末期に Gudea が視たとされる Gudea Cylinders の時代背景や、ラガシュの「侵略者による荒廃と長期の抑圧の後の再興」という内容についても一致していると言えよう。他方、エゼキエル書ではイスラエルに荒廃をもたらしたのはヤハウエ自身であると記され、また、エゼキエルがその内容を伝えられたと記されるのは捕囚から 25 年目の前 573 年であり、前 539 年のキュロス王のバビロン征服、あるいは翌年の捕囚からの第 1 回の帰還と遠く離れた時代である。

上記のように Sharon が強調する Gudea Cylinders とエゼキエル書との平行性は、必ずしも両者の間のみ認められるものではなく、古代近東というより広範な背景を持つものであり、また、両者のコンテキストは必ずしも一致するものとは言えない。仮にバビロニアに居住したことによる直接的な影響を認めるにしても、文化システムの取り入れという内容は認められない。上記から Gudea Cylinders はエゼキエル書を再活性化運動の一事例として捉えた場合の考察対象とは言えない。それでは次に 40:1 の「その年の

¹⁸⁰ Levenson, op.cit., p.11,

¹⁸¹ ibid., p.28.

¹⁸² Block, *The Book of Ezekiel 24-48*, p.507. Block は勝利後の神殿建設の例として、マルドゥクのティアマトへの勝利を記すエヌマ・エリシュ、カナン神話でのバアルのモートへの勝利を挙げている (ibid)。

初め (ראש השנה)」について考えていきたい。

現代のユダヤ暦で一般的に用いられる ראש השנה という表現は、既に確認したようにヘブライ語聖書ではエゼキエル書 40:1 で唯一出現する表現である。それ自体興味深いことであるが、同時にまたエゼキエル書の他の箇所では月はすべて数字で示されているにも関わらず、この箇所でのみ特定の表現を使用して表現されているのである¹⁸³。この ראש השנה が意味する「最初の月」については春のニサン (Nisan) の月あるいは秋のティシュリ (Tishri) の月のどちらを示しているのかで見解が分かれている。どちらの月を採用するかが問題になるのは、それが深い象徴性を持っているからである。この点について Greenberg は次のように述べている。

「その年のはじめの月」と呼ばれているのは、ニサン (春) の月か、ティシュリ (秋) の月のことであろう。二度繰り返されている 10 日というのは、ニサンの月の 10 日であれば、子羊の血を見た主の過ぎ越しが始まった日 (出エジプト記 12:2~)、すなわち解放の知らせがあった日であるし、ティシュリの月の 10 日であれば、贖罪日 (レビ記 16:29)、すなわちその年が解放の年であることが宣言された日である (レビ記 25:9、ただし、これらは両方ともエゼキエルの祭儀カレンダーには出て来ないことに注意)。要するに、これらの数字は象徴的に解釈されることを求めているのであって、それとの結びつきが新しい和解の幻を恐らく刺激したのである¹⁸⁴。

上記の Greenberg の説明をより詳細に確認したい。まず、後者のティシュリという理解であるが、この理解に基づくと 40:1 の「その年の初め」は、レビ記 16:29 に記される贖罪日 (יום כפר) である太陰暦の 7 月 10 日を意味するのであり、その日は年に一度、イスラエルのすべての罪を贖うための儀式が行なわれる日である (同 16:34)。また、同 25:9 では解放の年であるヨベルの年についての規定が記され、それによれば 50 年目の 7 月 10 日の贖罪の日には角笛が鳴り響いて解放が知らされるのである。この見解の根拠は、40 章冒頭にも見られ、それ以降でも頻出する 25 という数字、すなわちヨベルの年の半分の数字との連関が挙げられる。この見解を支持するのは Blenkinsopp¹⁸⁵、Zimmerli¹⁸⁶、吉田¹⁸⁷などである。

他方、前者のニサンの月と捉えるとそれはエジプトからの解放である出エジプト (過ぎ越し) が始まった日を意味する。この見解はまずエゼキエル書 45:18 以降に記される過越祭の規定によって支持される。その箇所では過越祭は 1 月 14 日と記され (45:21)、過越祭を記述する出エジプト記 12:2 に基づけばその月はニサンとなる。この見解はま

¹⁸³ *ibid.*, pp.512f.

¹⁸⁴ グリーンバーグ、前掲論文、128 頁。

¹⁸⁵ ブレンキンソップ、前掲書、293 頁。

¹⁸⁶ Zimmerli, *Ezekiel 2*, pp.346f.

¹⁸⁷ 吉田、前掲書、577 頁。

た、**חַדְשׁוֹ הַשֵּׁשִׁי** という表現とアッカド語との対応からも支持される。このヘブライ語の表現は既に確認したようにハパクス・レゴメナであるが、「最初の月」に言及すると想定されるアッカド語 *re-eš šatti* との対応関係が指摘されている¹⁸⁸。この点について Stevenson は次のように述べている。

バビロニアでは、新年の式典はアキツであった。この年一回の式典の間に、王はその王権を更新し、神々は人間の運命を布告した。Baruch Halpern¹⁸⁹は、メソポタミア全土の様々な新年の式典に関わる多様性を記述した。マルドゥクを王位に就かせるバビロニアの式典についての彼の記述は、エゼキエル書40-48章に記される出来事との関連性を提供する。バビロニアでは式典は7日間続き、そこには数人の神々の集会への到着が伴い、そこで王がマルドゥクの手を取ってアキツの神殿に彼を導く勝利の行進が含まれている。この記述で重要な記事は、マルドゥクがアキツの神殿にその月の10日に居を構えるということである。式典の翌日、神々は到来する年のための宇宙的秩序の手はずを整えるために集合するのである¹⁹⁰。

Stevenson がメソポタミアの様々な新年の式典の中でもエゼキエル書40-48章と関連性が高いと指摘するアキツについて、Block はより詳細に次のように述べている。

(エゼキエル書冒頭の) その幻は最初の月の10日目に生じたのであり、そのことは出エジプト記12:2との連関を招き、それによれば年の始まりはエジプトの隷属からの解放を記念する。しかしながら、バビロニアというエゼキエルの現在の所在地はまた、毎年バビロニアのアキツ (*akītu*) とのつながりを刺激する。それはニサンの月の複雑な7日間の祭りであり、マルドゥクの主権と即位を祝い、新しい年の事業の成功を確実にするのである。その祝典の頂点にはバビロンの王がマルドゥクの手を「つかむ」こと、アキツの儀式が行われる町の外にあるアキツの神殿への行進で神のイメージを案内することが含まれている(強調は原著者)。就任の幻や神の栄光 (*kabôd*) が立ち去った初期の幻のように、この幻は、捕囚をヤハウエに対するマルドゥクの優越と解釈したエゼキエルの同胞の不信仰となった見方の核心部分に打撃を与える。しかし、以前のコンテクストの中でヤハウエが「マルドゥクの地」の中心である心臓部であるバビロニアでエゼキエルに現われ、そしてエルサレム神殿を彼自身の自由意思で捨てるという主権を持った自由を示したように、今度は、幻の形態においてエルサレムにおいてのみならず(その町は命名されていないが)、世界の全体においてもまた、彼の王権を宣言するのである。彼は行進において人間の王が彼を導くことを待たない。彼は彼自身の自由意思と彼自身の時間(43:1-9)でやって来るのである。従って、この幻は論争的な目的を提供する。ヤハウエの王権を祝福し、捕囚における新しい希望と信仰とを鼓舞するのである¹⁹¹。

40章冒頭の「最初の月の10日」をバビロニアの新年祭の頂点との関連で捉えるこのよう

¹⁸⁸ Block, op.cit., p.513.

¹⁸⁹ Baruch Halpern, *The Constitution of the Monarchy in Israel*, HSM 25, Chico, CA: Scholars Press, 1981.

¹⁹⁰ Stevenson, op.cit., p.52.

¹⁹¹ Block, op.cit., p.496.

な主張については、Milgrom もまた同意を示している¹⁹²。

40 章冒頭の *הַשָּׁנָה הַזֹּאת* については、同書 45:18 以降の過越祭との関連やアッカド語の対応から考えてニサンの月として捉えることが妥当だと考えられる。既に見たように度量衡の単位であるミナやアンマについても、現地のもので採用されている蓋然性の高さを確認してきた。その意味では暦の呼称について現地のものである可能性は十分に考えられる。ただし、同書の他の箇所のように単なる数字でない形で表記されている点は留意される必要がある。この点については現地での「25 年」という歳月がそうさせたという説明もあり得るだろう。しかし、例えば、ネブカドレツアルへの報いを記す 29:17 では「第 27 年」とあり、40 章よりも後なのである。その意味では、固有の名称を用いて表現されていることにはやはり何らかの意味があると想定されるべきである。その何らかの意味ということでは、Stevenson や Block が指摘しているようにマルドゥクの即位と神殿への就任を祝う式典、アキツが意識されている可能性がある。異国でのそのような祭りの雰囲気の高まりがヤハウエの幻の出現を促した可能性も否定は出来ない。しかし、先の引用で「この幻は、捕囚をヤハウエに対するマルドゥクの優越と解釈したエゼキエルの同胞の不信仰となった見方の核心部分に打撃を与える」ものだとする Block の主張は、やや誇張が過ぎると考えられる。Block はまた次のように述べている。

この幻はアキツの祭りで祝福されるマルドゥクの主権という異教の考えに対して論争的に機能している。エゼキエルの聴衆の多くは、特にヤハウエが彼らを防衛し損ねたという意識の中で、これらの祭りによって間違いなく魅惑されたのである。ヤハウエの能力と救いの意思に絶望したこれらの、そしてすべての者に対して、この預言はヤハウエの優越と支配を再び主張する¹⁹³。

このように Block は 40-48 章の幻がバビロニアの神マルドゥクに対する優越を示すものだと主張するが、次の二点、すなわち、40-48 章での地図がイスラエルのみのものであること、そして、ヤハウエが出来事の動作主であることを強調する特有の認識定式がみられないことから支持されない。前者については、もし、ヤハウエのマルドゥクへの優越を示すのであれば、バビロニアをヤハウエが支配している幻が現われて然るべきであろう。40-48 章ではそのような幻は言うまでもなく存在せず、バビロニアに対抗するような記述もまた皆無である。後者については、イスラエルに災いがもたらされることへの預言（6 章、7 章、12 章、13 章など）や諸外国への攻撃の預言（25 章、28 章、29 章、30 章、35 章など）で繰り返されるエゼキエル特有の「お前達（お前、彼ら）は知るであろう、私がヤハウエであると (*יִדְעֶתֶם כִּי־אֲנִי יְהוָה*)」という定式が、40 章以降では一度も用いられないのである¹⁹⁴。このことから 40 章以降の内容はヤハウエの權威を顕示ある

¹⁹² Jacob Milgrom, *Ezekiel's Hope: a Commentary on Ezekiel 38-48*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2012, p.63.

¹⁹³ *ibid.*, p.513.

¹⁹⁴ 筆者の調査ではエゼキエル書で 58 回出現する。

いは強調するものでなく、あくまでも新たなイスラエルの在り方をエゼキエルに、そしてイスラエルに伝えるものであると理解されるのである。

筆者による上記二点の反論に対しては、バビロニアに対して表立った反抗を示すことなど出来なかったから示されなかったという再反論もあり得る。しかしそう考えるのであれば、征服されたイスラエルの主権の回復が示されること自体、問題となろう。ここから、エゼキエルに示された内容は、反バビロニアという文脈よりも、あくまでもイスラエル自体の在り方に焦点があることが示されていると考えられるのである。

改めて40章冒頭の **וַיָּשָׁב אֶלְיָי** に立ち戻ると、バビロニアの新年祭およびマルドゥクの即位と神殿への就任が意識されている可能性は否定できない。また、ヤハウエからその日にもたらされる啓示の内容が示唆されていると言えなくもない。ただし、人間の王を持たず¹⁹⁵、ヤハウエの即位式なども記されないエゼキエル書では、バビロニアのシステムを取り入れたということは出来ない。エゼキエル書ではヤハウエがイスラエルの王なのである (20:33)。また、Block の言うように反バビロニア的な内容が示されているとも言えず、その内容はあくまでもイスラエル自体に関するものであることが確認される。

次に、4-2-2.で確認したエゼキエルの神殿における「外壁 (חֹמֶה)」(40:5、42:20) や「門 (שַׁעַר)」(40:3 ほか) について検討したい。これらは既に述べたようにヘブライ語聖書での他の神殿では確認されない一方で、新バビロニアの神殿においては確認されている。以下、この点について「取り入れ」の観点から考察を行なう。

T. Ganzel と S. E. Holtz は、エゼキエルの神殿に特徴的な空間とその人員である祭司階層という構成が新バビロニアのそれと同様であることを指摘し、エゼキエルの神殿を考察する上で新バビロニアというコンテクストを考慮することが有効であると主張している¹⁹⁶。具体的には、空間に関しては既出の外壁と門、そして40:17の「外庭 (הַחִיצוֹנָה הַחֲצוֹנָה)」と40:19の「内庭 (הַחֲצוֹר הַפְּנִימִי)」という二つの庭であり、祭司の階層制はツアドク系とレビ系についてである。Ganzelらは聖書学における最近の研究が、エゼキエルがバビロニアの文化的文脈に直接的に適合すると再び断言していることを指摘し¹⁹⁷、エゼキエルと新バビロニアの平行性に関して、エゼキエルとその聴衆が新バビロニアの文明にどれほど親しんでいたかを考えることが必要であると主張している¹⁹⁸。

まず空間に関してであるが、Ganzelらはエゼキエルの神殿に特徴的な壁や門が新バビ

¹⁹⁵ 40章以降でヤハウエに仕えるのは「王 (מֶלֶךְ)」ではなく、「君主 (נָשִׂיא)」である。

¹⁹⁶ Tova Ganzel, Shalom E. Holtz, "Ezekiel's Temple in Babylonian Context," VT 64, 2014, pp. 211-226.

¹⁹⁷ *ibid.*, p.214.

¹⁹⁸ *ibid.*, p.215.

ロニアの神殿の構造に類似するものであることを指摘している¹⁹⁹。そして両者に共通する壁、門、庭という構造的特徴は、共に聖なる核への段階的な神聖さの高まりを示すものであり、両方の文化において神殿管区の全般的な構造に意味深く寄与していて、増大する聖域を定義し、境界を定めるものであると述べている²⁰⁰。また、祭司の階層制については、エゼキエル書ではツアドク系の祭司のみが内庭に入ることが許され、彼らの特権的な神への接近が、神が人々全般を受け入れる宗教的な儀式を実行することを可能にしていると述べながら²⁰¹、このようなツアドク系とレビ系という空間の接近に関するエゼキエルの革新的な区別は、バビロニアの聖職者の用語体系と概念的に近接するものであると述べている²⁰²。

結論として Ganzel らは、エゼキエルの神殿とバビロニアのそれは、壁や門、庭などの構造や祭司の階層制という表面的類似だけでなく、空間の構成とその空間における職務の発展に示される明白な理念的共通性、すなわち神殿の神聖さを保つという関心に基づく、より広い動機に基づくものであり、エゼキエル書の神殿は同書が記す新バビロニアという時間と場所におけるそれと類似すると述べている²⁰³。そして、エゼキエルがその環境からこれらの特徴を借用したと確かさをもって言うことは出来ないが、エゼキエルとその聴衆は神殿の再建のための計画を彼らの環境を見て理解したのかもしれない、つまりワーキングモデルは捕囚の彼らの家々からそれほど離れてはいなかった、と結んでいる²⁰⁴。

以上が Ganzel らの主張である。その主張について、「取り入れ」の観点を踏まえつつ考察したい。

まず評価できる点はヘブライ語聖書における他の神殿には見られないエゼキエルの神殿の特徴を、彼が生きたと記されるバビロニアというコンテキストから説明している点である。1章で確認したようにエゼキエルが生きた時代や場所については、同書に記される記述が基本的に該当するという見解が穏当なものであることを指摘したが、Ganzel らの主張はこの見解の妥当性を強化するものと言える。度量衡や暦に関してバビロニアのそれが取り入れられた可能性を指摘したが、神殿の構造に関してもその可能性は否定できない。Ganzel らが主張するように壁や門などの構造は「神殿の神聖さを保つという関心」に基づくものであるが、それは筆者が 4-2-2. でエゼキエルの神殿の特徴を確認した際に確認された、「聖を護る」という強固なベクトルと軌を一にするものである。その意味で、エゼキエルの神殿とバビロニアの神殿の構造的平行性の機能をその神聖さを保つことに見出した Ganzel らの主張は、筆者の主張に沿うものと言えよう。ただしその

¹⁹⁹ *ibid.*, pp.220.

²⁰⁰ *ibid.*, p.222.

²⁰¹ *ibid.*, p.223.

²⁰² *ibid.*

²⁰³ *ibid.*, p.225.

²⁰⁴ *ibid.*, p.226.

平行性は、エゼキエルがその環境から直接的に借用したことを必ずしも意味するものではないと Ganzel らが慎重な姿勢を示すように²⁰⁵、エゼキエルが単純にバビロニアの神殿を模倣したなどと考えられるべきではない。なぜならば4-2. で示したように、「聖を護る」というベクトルは神殿のみならず、エゼキエルの律法にも確認されるものであり、エゼキエルの神殿の壁や門などの特徴は、40-48 章全体に確認される大きな方向性の現れの一部として把握されるべきものだからである。その意味でエゼキエルがバビロニアの神殿を単純に模倣したのではなく、エゼキエル自身の関心に沿うものとしてバビロニアの神殿をワーキングモデルとして参考にした、という理解が適切と考えられる。

神殿の特徴についての Ganzel らの理解は適切なものと評価出来るが、祭司の階層制についてはどうだろうか。Ganzel らが認めるように聖所における階層制は民数記の 17:5 や 18:4-7 などにも確認され、エゼキエルに特有のものではない。他方、レビ系祭司に対するツァドク系祭司の地位の高まりは Ganzel らが指摘するように確かにエゼキエル書に特有な描写であるが²⁰⁶、それが神殿の場合と同様、エゼキエル特有のコンテキストによるものだとする Ganzel らの主張には根拠がない。また、エゼキエルでは神殿で仕えるのは祭司だけでなく、「君主 (מֶלֶךְ)」もまたそうある。45:16,17,22、46:4,12 などでは、מֶלֶךְ が祭日や安息日などの祝祭に供儀を献げる役目として述べられている。このような記述を見ると、バビロニアの神殿に示される祭司の階層制をエゼキエルの神殿の特徴ということは出来ない。以上から、エゼキエルの神殿に関する Ganzel らの主張は、神殿の壁や門などの構造についてはバビロニアの神殿との関連が考えられるものの、階層的な祭司制度については、そのようには考えられない。また「取り入れ」の観点からは神殿の構造については類似性が確認され、バビロニアの神殿からの影響も考えられるが、それはあくまでも「聖なるものを護る」という 40-48 章の大きな方向性から理解されるべきものであり、バビロニアの神殿という文化システムの単純な模倣などとは考えられない。

「取り入れ」について最後に言及しておかなくてはならないのは、一章でアッシリアのエサルハドンの碑文とエゼキエル書の平行性を指摘していた Odell が、エゼキエルの神殿やその特徴的な周壁が正方形であることについて、アッシリアの碑文に記されるエサギラ神殿の神殿やその周壁も正方形であると指摘している点である²⁰⁷。Odell によればそれは、バビロニアの指導者に向けて書かれた版にのみ記されていて、そのことは正方形という配置が特にバビロニアに特徴的な慣習だったことを示唆するかもしれないと Odell は述べている²⁰⁸。そして、その正方形という配置はバビロニアの神の身体の完全

²⁰⁵ *ibid.*, p.225.

²⁰⁶ *ibid.*, p.224.

²⁰⁷ Odell, *Ezekiel*, p.490.

²⁰⁸ *ibid.*

な反映とされているという²⁰⁹。特徴的な正方形やこのような形態がバビロニア特有のものであるかもしれないという Odell の主張は興味深い。前述の $\text{הַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת}$ のケースのように、バビロニアの特徴的な文化様式がエゼキエルに影響を与えた可能性も否定はできない。しかし、同時にまた、既に確認したように正方形はヘブライ語聖書においても宗教的な特徴を備えた様式であり、また、エゼキエルにおいては神殿やその周壁のみならず、聖域や献納地と町の所有地を合わせた寸法においても確認される様式である。その意味でエゼキエル書の正方形をバビロニアの文化的影響に帰することには慎重であるべきである。いずれにせよ、それは文化システムレベルの取り入れとは言い難い。

以上、「取り入れ」について、エゼキエル書の内容を確認してきた。言語学、主題、図像学や神殿などに関して確認したが、少なくともバビロニアからの直接的な、文化システムレベルの「取り入れ」は確認されなかったと言えよう。ただし、「ミナ (מִנָּה)」や「アンマ (אֲנָמָה)」などの度量衡、また「その年の初めの月 ($\text{הַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת}$)」に示される暦については、バビロニアのものが用いられている可能性が確認された。しかし、繰り返されていたアンマの説明に示されるように、これらの使用は捕囚民に伝えるための実用レベルに留まる、現実的な要請に基づくものと言えよう。言うなればバビロニアの度量衡や暦を流用しながら、ヤハウエのことを述べるというパターンが確認されるのである。これらから積極的な意味での「取り入れ」は確認されないと見えよう。

それでは次に、「自己同一化の選択」という項目の最後の「復活も取り入れもせず、先祖や外国人によって享受されたことのない、渴望された文化的最終状態が未来の理想郷で初めて実現されることを思い描く」について考察したい。なお、40-48 章の内容がある程度の現実性を備えたものであることは既に確認したが、ここでは便宜上、「取り入れ」でも「復活」でもないものを「ユートピア的なもの」と呼ぶことにする。

それでは大枠から検討して行きたい。まず、イスラエルの領土であるが、すでに「復活」の箇所を確認したように、エゼキエルに知らされる版図はヨルダン川以西の「約束の地」である。これはかつての約束の「復活」という文脈でも捉えられるが、同時に、実現されたことがないという意味では「ユートピア的なもの」だと言える。それから、各部族に平等に、そして水平に与えられる土地の配分については、明らかに「ユートピア的なもの」である。また、繰り返される正方形の在り方も「ユートピア的なもの」と言える。すなわち「献納地と町 (25,000 アンマ)」、「神殿 (500 アンマ)」、「内庭 (100 アンマ)」、「祭壇 (14 アンマ)」などである。Stevenson などが強調していたこのような正方形の同心円上の構造は明らかに「ユートピア的なもの」と言えよう。

²⁰⁹ ibid.

以上が「自己同一化の選択」という項目とエゼキエル書との対応関係である。「復活」に関しては、王国以前の部族への土地の再分配、君主の強調などが確認された。また「取り入れ」に関しては、顕著ではなかったが、「ミナ (מִינָה)」や「アンマ (אֲמָה)」などの度量衡や「その年の初めの月 (רֵאשִׁית הַשָּׁנָה)」に示される暦の採用がバビロニアのシステムを取り入れた可能性があるものとして示唆された。そして「ユートピア的なもの」については「約束の土地」の実現、正方形の同心円の構造が確認された。このように見ると、「自己同一化の選択」という観点からは、40-48章の内容は「復活」を基調としながらも、正方形の同心円の構造など、象徴的な要素も強く含んだものと理解される。

それでは次に「ネイティビズム」という側面からエゼキエル書を考えて行きたい。

4-3-2. 「ネイティビズム」

「ネイティビズム」について、Wallace は本稿 3-1-2. で以下のように述べていた。

多くの再活性化運動のプログラムの主要な部分は外国の侵略者や専制君主などの人々や習慣を払拭するものなので、それらは広く「ネイティビスティック・ムーブメント」と呼ばれる。しかしながら運動におけるネイティビスティックな活動の総量は変化し得る。運動のあるもの – 例えば Cargo・Cult – は文化的見地からすればアンチ・ネイティビスティックであるが、人事的にはネイティビスティックである。ハンサム・レイクはただ穏やかにネイティビスティックである。彼は駆除するよりも文化と人格の順応を求め、白人と文化的内容のある種の導入を好んだ。しかし、古典的な再活性化運動の多くは、すでに議論したようにアンビバレントな仕方で激しくネイティビスティックである。このようにネイティビズムは再活性化運動の要素的な属性というよりは変数の側面なのである。

さらに複雑なのは再活性化運動のネイティビスティックな構成要素は概念の段階では通常低いのに対して、運動が適応の段階に入った後、急激に増加するということである。初期の教義的な公式では、愛や協働、理解を強調し、預言者やその弟子はその力が筋の通ったもので受け容れやすいものになることを期待する。これらの力が運動を損なう時、その反応は教義の上でネイティビスティックな構成要素が増大した形態を取りがちである。ここで再び、状況的な要素が運動の流れや性格の理解において重要なのである。

Wallace は上記のように述べ、ある種の国粹主義的な傾向が再活性化運動の在り方に大きな影響を及ぼす変数であることを指摘している。エゼキエル書における「外国の侵略者や習慣」の直接的な対象は言うまでもなくバビロニアになるが、それらを払拭する、あるいは攻撃するというテーマは少なくとも表立っては認められないと言えるだろう。バビロニアへの攻撃、あるいは抵抗を示すような記述が皆無という訳ではない。例えば 21:23-34 ではバビロニアはエルサレムやアンモンに対する剣として記されるが、同章の 35-37 節ではヤハウエがバビロニアを裁くことが預言として告げられる。このような記述は認められるものの、エゼキエル書においては侵略の主体であるはずのバビロニアへ

の攻撃性は非常に稀であり、既に見たようにバビロニアの度量衡や暦が取り入れられている蓋然性の高さすら確認されたのである。興味深いことに、エゼキエル書において被侵略国であるユダの神ヤハウエが攻撃の中心としているのは、バビロニアではなく、むしろ被害者であるはずの自国民なのである。また、周辺的な攻撃対象としては諸外国が挙げられるが、いずれにせよ、バビロニアは明白に主たる攻撃対象とは言えない。このことは上記の Wallace の説明に従えば、エゼキエル書を再活性化運動の一事例として見た場合、「適応の段階」にまでは至らず、「概念の段階」に留まるものだったと言えるのかもしれない。エゼキエルの運動段階については 4-4. で改めて触れるが、侵略者との摩擦が生じる段階、もしくは状況にまで展開することが無かったことを示すものかもしれない。実際にそのような事態が発生していたのであれば捕囚民は存続出来なかったであろうし、エゼキエル書も反バビロニアの書として、後代に伝えられることも無かったであろう。しかし、捕囚民は存続してユダに帰還したのであり、エゼキエル書も 2 千数百年の歳月を超えて現在にまで伝えられているのである。このことは運動段階としては展開以前で終わったことを示すものかもしれないが、別の見方をすればエゼキエルにとっては実際の運動への展開以上に重要な、もしくは喫緊の問題が存在したことを意味する可能性も存在する。それはヤハウエが捕囚という出来事における受動的な存在、すなわち被害者ではなく、むしろ能動的な主体、ある意味では加害者であることの強調である。他国による侵略をヤハウエの業と主張する理解は例えばイザヤ書 10:5-6 に見られ、そこではアッシリアのユダへの侵攻はユダの民に対するヤハウエの怒りとして表現される。その詳細については次章で述べるが、エゼキエル書においてはバビロニアの侵攻もまた、ヤハウエの業として主張されているのである。この「能動的な主体であることの強調」という観点から、「自己同一化の選択」の「取り入れ」で挙げた「お前達（お前、彼ら）は知るであろう、私がヤハウエであると (יְדַעְתֶּם כִּי־אֲנִי יְהוָה)」というエゼキエル書に顕著な定式を、ネイティビズムの文脈と合わせて考えてみたい。この定式について Zimmerli は次のように述べている。

固定化された認識定式、「お前は知るであろう、私がヤハウエであると」がエゼキエル書に特に特徴的な要素であることは、良く知られている²¹⁰。(中略) エゼキエル書においてこの定式の純粹な形態は 54 回確認される。(中略) この定式は、目的節で言われたことを証明する働きを持った事実の言及との結びつきにおいてのみ意味を持つ。(中略) この観点からテキストの一節を綿密に検査すると、この定式が常にヤハウエの行為の記事と結びついていることが示される。エゼキエル書の前半と諸外国への託宣において、ヤハウエの審判と処罰の行為がその最前面に位置しているのである。続く章においては、彼の救済の行為もまた顕れる(中略)。それに対する綿密な調査ではヤハウエが常に主語であることが示されるこの行為は、彼の行為が人間によって仲裁される時でさえも、彼の主張が彼の名前において成る者であることの証明の印という働きを実現するのである。私はエゼキエル書において通常になく頻繁に出現するこの預言的な構造に「証明句 (Proof-saying, *Erweiswort*)」

²¹⁰ Zimmerli, *Ezekiel 1*, p.37.

という名前を示唆した。認識句において言い表される、神の行為の到来の声明のすべては、神の自己証明という光の中で現われる²¹¹。

上記のように Zimmerli は、彼が「証明句」と呼ぶところのエゼキエル書に顕著に出現する「お前達（お前、彼ら）は知るであろう、私がヤハウェであると」という定式が、審判と処罰、救済などのヤハウェの行為に密接に結びついていることを指摘している。それらの行為は神の名において成るのであり、「証明句」はそれらの出来事において神が主体であることを証明するのである。この定式はヘブライ語聖書全体において 70 回出現し、最も多いのがエゼキエル書の 58 回、それに続くのが出エジプト記の 7 回、イザヤ書の 3 回である²¹²。エゼキエル書での圧倒的な出現頻度が確認できるが、それに次ぐ出エジプト記での出現箇所を確認してみたい。7 回の内訳は 6:7、7:17、8:18、10:2、16:12、29:46、31:13 である²¹³。それらが登場している文脈を確認すると、ヤハウェが出エジプトの出来事を起こす (6:7)、ヤハウェが川の水を赤くする (7:17)、ヤハウェがあぶを送る (8:18)、ヤハウェが徴を示すためにファラオの心を頑なにする (16:12)、ヤハウェがイスラエルのただ中に宿るために出エジプトの出来事を起こした (29:46)、ヤハウェがイスラエルの子らを聖別する (31:13) などの内容である。いずれのケースでも「証明句」は、奇跡などの出来事をヤハウェが起こすことに伴っていることが確認され、それらの出来事において、ヤハウェが能動的主体であることを強調しているのである。エゼキエル書での出現も同様の文脈にあるものと理解されるが、他とは一線を画すその出現頻度は、捕囚という出来事において、むしろ、ヤハウェは能動的主体ではない（被害者である）という強烈な怖れに対する反動を示すものと考えられる。つまり、ネイティビズムという観点から見ると、エゼキエル書においては、「侵略者の排斥」というよりも、ヤハウェが能動的主体ではなく被害者となること、つまりその尊厳が損なわれることへの怖れが前面に出ていると考えられるのである。

このような理解はエゼキエル書で最もネイティビスティックな内容を持つ 38-39 章でも有効である。同箇所はイスラエルへの侵略者に対する「証明句」が告げられるケースである。その意味ではバビロニアとの類似性と対照性が確認できる箇所と言える。

「マゴグのゴグ」の内容は次のようなものである。マゴグの地の指導者であるゴグが捕囚後、帰還して安らかに暮らすイスラエルに攻め入る。大勢の軍隊がイスラエルに侵入するが、それはヤハウェの導きによるのであり (38:16、39:2)、その目的は諸国民の目の前でゴグを通してヤハウェが自らを聖なるものとして現わすことによって、彼らがヤハウェを知るようになるためである (38:16,23)。ゴグはイスラエルに侵入した後、ヤハウェに敗北し (39:3)、その死体は供犠として猛禽や獣によって喰われる (39:4,17-20)。

²¹¹ *ibid.*, p.38.

²¹² Accordance を用いての調査結果。

²¹³ ちなみにイザヤ書での出現箇所は 45:3、49:23、60:16 である。

諸国民はヤハウエの審きを目にし、イスラエルの家も「わたしが彼らの神ヤハウエであることを知る」(39:22)。そして諸国民は、捕囚という事態はイスラエルの罪に原因があり、それゆえヤハウエがイスラエルを敵に渡したが故に生じたのであったことを知り(39:23-24)、最終的にヤハウエは帰還したイスラエルを通して、諸国民に対して自らを聖なるものとして現わし、自らがイスラエルの神ヤハウエであることを知るだろうと述べる(39:27-28)。

上記が38章と39章に記される「マゴグのゴグ」の内容の概要である。その意味についてはこれまで様々な主張がなされてきたが、バビロニアへの記述と合わせて、ネイティビスティックな文脈から考察すると次のように考えられる。まず共通するのは、バビロニア、ゴグの双方ともその侵略はヤハウエの導きによると主張される点である。すなわち両者ともヤハウエの意思によってイスラエルに侵攻するのであり、両者に対するヤハウエの劣勢によってもたらされたのではないということである。

他方、対照的であるのはバビロニアにおいてはネイティビスティックな記述がほとんど見られないのに対して、マゴグのゴグにおいてはそれが顕著に示されることである。その対照的な記述は、バビロニアの捕囚という状況がヤハウエの意思を示すものであったことを具体的な記述を用いて強調するものと理解できる。すなわち、マゴグのゴグに例示される他国の勢力が攻めてきてもヤハウエは問題としないということ、捕囚の原因はあくまでもイスラエルにあり、ヤハウエの非力によるものではないということ、例を用いて具体的に示すのである。両方のケースでイスラエルを攻めさせた主体はヤハウエであり、ゴグの成り行きが示すように、バビロン捕囚もヤハウエの支配下にある出来事であることを示すことが目的であったと考えられるのである。

バビロニアへのネイティビスティックな要素が顕著には認められないことは、エゼキエルおよびエゼキエル書の特徴を考える上で重要である。もちろん、顕著に認められないことは様々な意味を持ち得る。バビロニアへの敵意が実際に皆無だった可能性から、自国から遠く切り離された捕囚という状況に在ったので、敵意を持ちながらも両者の力の差があまりにも著しかったためにそれを表立って示すことが出来なかった可能性まで考えることができよう。しかし、出来事の能動的主体としてのヤハウエの強調から、エゼキエルにおける捕囚という事態の問題の焦点が伺える。すなわち、エゼキエルにとっては侵略者からの解放よりも、ヤハウエの力の卓越やその尊厳が確保されることに焦点があったと考えられるのである。

ネイティビズムという項目から見れば、エゼキエル書においては、侵略者への攻撃としてではなく、自国の神ヤハウエの優越を強調する形で示されている点に特徴があると言えよう。それはまた、歴史的にエジプトやアッシリアなど強国に挟まれ続けてきたイスラエルの預言者エゼキエルのネイティビズムの発露と言えるのかもしれない。

いずれにせよ、ネイティビスティックな構成要素が顕著には認められないことは、再

活性化運動のパターンから見れば、エゼキエルのケースでは「適応」の段階には至らなかった可能性も示唆される。次に「成功と失敗の連続」という文脈から考察を行ないたい。

4-3-3. 「成功と失敗」

運動の「成功と失敗」というトピックに関して Wallace は、「すでに見た大枠は完全に成功した再活性化運動に適用されるものであって、多くは失敗に終わる」と述べていた。新しい文化システムの実現をもって運動の成功と考えるのであれば、エゼキエルもまた失敗に終わったケースと言えるであろう。しかし、単なる「失敗」の一事例として片づけられるのであろうか。以下、再活性化運動の「成功と失敗」という項目からエゼキエルを考えてみたい。

Wallace は、運動の運命を決定する際には、「教義の『相対的な』現実性」と「対抗勢力による組織に対して行使される力の総量」というふたつの変数が非常に重要であると思われると指摘していた²¹⁴。Wallace によれば、それぞれの運動における教義の大部分は、出来事の予測において極めて非現実的であり、多かれ少なかれ誤りであることが判明する。そして、その失敗が再活性化運動の成功について致命的となる唯一の行動の領域が「葛藤状況の結果の予測」である。つまり、「その組織が権力闘争における自らと敵対勢力の結果をうまく予測できない場合には、その消滅は非常に有り得る」が、しかし、「それが葛藤について慎重であったり、抵抗の総量が低い場合には、早期の崩壊とリスクを犯すことなく、ほかの問題において、それは極めて非現実的になり、極めて非慣例的なものになり得る」。

再活性化運動の一事例を記すものとしてエゼキエル書を捉えた場合、バビロニアに対する「ネイティビズム」という要素がほとんど見られないことは、既に見た通りである。それは再活性化運動としてのエゼキエル書のひとつの特徴を示すものと考えられるのであるが、このような特徴は「対抗勢力」との関係で語られる「成功と失敗」にも確認される。「対抗勢力による組織に対して行使される力の総量」と「葛藤状況の結果の予測」について考えてみたい。

まず、「力の総量」であるが、捕囚においてバビロニアが捕囚民に対してどのような支配を行っていたかは、資料が無いので定かではない。ただ、エゼキエル書の記述によれば、ユダの長老たちがエゼキエルを訪ねていること（8章、14章）、エルサレムからの避難民がエゼキエルと会っていること（33:21）、民が語り合っていること（33:30）などから、自由を完全に失った奴隷のような境遇にあったのではなかったことは確かなようである。その意味では「対抗勢力」であるバビロニアはエゼキエル達に直接的に力を行

²¹⁴ 本稿 3-3-2.を参照。

使してはいなかったかもしれないが、圧倒的な力の差によって、絶対的な支配下に置いていたことは確かであろう。その意味でエゼキエル達が捕囚の地で抵抗運動を起こすことなどは考えられず、その意味では 40-48 章に記された文化システムの実現の可能性は、少なくとも即時的な意味では皆無だったと想定される。

次に「葛藤状況の結果の予測」であるが、ここで言われる「葛藤」とは基本的に預言者にもたらされた新しい文化システムの実現を目指す運動において生じる葛藤だと考えられるが、エゼキエルの場合、40-48 章で示された内容を現実のものとするための運動が生じたかどうかは資料が無いので分からない。ただ、捕囚の地でそのような運動が発生していたのであれば、運動に関わったエゼキエルを初めとする捕囚民たちはバビロニアによって抹殺されたであろうし、エゼキエル書も残されたとは考え難い。このことは運動の運命を決定するもうひとつの変数である「教義の『相対的な』現実性」と関わるが、そもそも 40-48 章の内容自体がすでに見たように必ずしも現実的なものではなく、神話的、象徴的な側面を強く持っている。「25」という象徴的な数字を中心に構成される神殿、そこから流れ出て川となる水、非現実的なまでに東西へと水平に、そして均等に分割される各部族の領土など、それらは現実的に達成されるべき内容であったとは必ずしも言えない。先に見たように Wallace は、「それが葛藤について慎重であったり、抵抗の総量が低い場合には、早期の崩壊とリスクを犯すことなく、ほかの問題において、それは極めて非現実的になり、極めて非慣例的なものになり得る」と述べているが、エゼキエル書の内容がある意味で非現実的であることが、運動を展開する上での葛藤に慎重であったり、抵抗が少なかったりしたことに関係しているとも考え難い。

問われるべきは、「ネイティビズム」の項目でも記したことに重複するが、再活性化運動としてエゼキエル書を捉えた場合、その方向性がどこに向かっているのか、という点である。バビロニアに対して発揮されるネイティビスティックな内容がほぼ皆無であることは既に確認した通りである。この点について次のように述べた。

しかし、出来事の能動的主体としてのヤハウエの強調から、エゼキエルにおける捕囚という事態の問題の焦点が伺える。すなわち、エゼキエルにとっては侵略者からの解放よりも、ヤハウエの力の卓越やその尊厳が確保されることに焦点があったと考えられるのである。

捕囚という決定的な状況に在って、なお、ヤハウエの力の卓越やその尊厳が確保されることを示し、ヤハウエが回帰するイスラエルの在り方が示されたというエゼキエル書の記述に関連するものとして、3 章で紹介した K. V. Nuys の、「深刻な問題や混乱が極度の形で突きつけられるならば、感受性が高く、鍛えられた人物はそれと直面せざるを得ず、新しく、より良い統合 (synthesis) を達成するためにそれと格闘するであろう」という言葉を再び引きたい。Nuys のこのような言葉は捕囚という事態に対するエゼキエルにとっての問題の焦点を明確にすることを助けるものである。すなわち、エゼキエルにとっての問題の焦点とは、あくまでも「新しく、より良い統合 (synthesis) を達成す

る」こと、Wallace の言葉で言えば「新しい文化的ゲシュタルト」が創出されることにあったのであり、侵略者の排斥ではなかったのである。このような理解に近い主張として T. Renz を挙げる事が出来る。Renz は、エゼキエル書を「危機における共同体の自己理解を形成するためにそのすべてが準備された」²¹⁵、捕囚民に対してレトリカルな機能を持つものとして捉え、そのために「イスラエルのアイデンティティの特別な特性を形成する神話、シンボル、つまり彼らの歴史的な記憶、中心的な価値は再解釈される」²¹⁶と主張している。Renz は本研究とは異なり、彼が主張するこのような機能を持つエゼキエル書が具体的にどのようにしてもたらされたかは説明していないが、捕囚という状況に応答する新しいアイデンティティの創出を重視するという点では本研究と立場を同じくするものと言える。このように考える時、特にイスラエルの文化的ゲシュタルトを担う者であった祭司というエゼキエルの出身が重要な意味を帯びてくるが、「エゼキエルの祭司性」という問題については、本研究の根幹に関わるものであり、次章で正面から論じて行くこととする。いずれにせよ、エゼキエルの関心の焦点は運動の現実的な展開ではなく、極度の形で突きつけられた深刻な問題や混乱に対するより良い統合を、換言すれば、新たな文化的ゲシュタルトを創出することにあつたのであり、それを可能にする内容が創出されたが故に、イスラエルのアイデンティティの存続が可能になったと考えられるのである。エゼキエルの関心が単純な意味での「他」にではなく、「自ら」のコスモスの再創出にあつたことはエズラやネヘミヤとの **לְבָרֵךְ** の使用方法の違いにも示されるが、それについては次章で述べたい。

運動の展開の成否をもって判断するのであればエゼキエルのケースは「失敗」と判断されよう。しかし、他の多くの事例と同様に教義の内容が誤りであつたことが判明し、しかも最も権威を持ったモーセの律法と異なる内容を伝えているにも関わらず、現在に至るまで正典として残されたという事実にも、その価値が運動の展開という文脈にあつたのではないことが示唆されるのである。エゼキエル書は、捕囚というコンテクストに在って、伝統を存続させ得る契機をもたらしたと言う意味では「成功」と言えるのである。この点に再活性化運動の「成功と失敗」という変数から検討した際のエゼキエル書のユニークさが伺えると言えよう。

「対抗勢力による組織に対して行使される力の総量」と「葛藤状況の結果の予測」という文脈からエゼキエル書を考えると、そもそもそれが現実的な運動の基として機能したのかという疑問が生じる。そのことは再活性化運動の機能的段階という観点から考えた場合、エゼキエル書の記述およびエゼキエルの体験がどのようなステージに位置づけられるのかという問題に結び付く。次にその問題について考えてみたい。

²¹⁵ Renz, op.cit., p.249.

²¹⁶ ibid.

4-4. 再活性化運動における機能的段階とエゼキエル書

エゼキエル書の内容が再活性化運動に沿うものであるならば、その内容について再活性化運動の機能的段階の文脈から考察される必要がある。3章で示されたように再活性化運動のプロセスはⅠ. 安定期、Ⅱ. 個人のストレス期、Ⅲ. 文化的歪み期、Ⅳ. 再活性化運動の時期、Ⅴ. 新しい安定期 とに分かれ、Ⅳ. の活性化運動の時期はさらに、1. メイズウェイの再公式化、2. 伝達、3. 組織化、4. 適応、5. 文化的変容、6. 慣習化とに分けられる。この段階からエゼキエル書を考えると、バビロニアに対するネイティビスティックな要素がほぼ皆無であること、運動が展開されて文化的変容がもたらされたような痕跡が認められないことなどから、Ⅳ. 活性化運動の時期の2. 伝達 の段階まで達したが、運動としてはそこで終わったと考えられる。繰り返しになるが、Ⅳ. 2. の伝達については次のように述べられていた。

夢見手は自分の啓示を伝道的に、あるいはメシア的なスピリットで人々に伝えることに着手する、つまり彼は預言者となる。彼が伝える教義的、行動的な指令はふたつの根本的な主題を伝える。改心がある超自然的存在の配慮と保護のもとで生じるということ、そして、彼と彼の社会は、ある定義できる新しい文化的システム（再生された文化またはカーゴ文化、あるいは両者の混交、通常はそうであるが）への自己同一化から物質的に利益を得るであろうということである。説教は多くの形態を取り得るのであり（例えば大勢への勧告あるいは静かな個人的な説得）、様々な種類の聴衆に向けられるのである（例えば上層階級あるいは踏みつけられた下層階級）。彼が弟子を集めるに従って、これらは良い言葉を伝達する義務の多くを引き受ける。そして伝達は後の組織化の局面の間、運動の主要な活動の一つであり続ける。

この段階において預言者の啓示的体験は預言者個人だけのものではなく、その体験は弟子などを介しながら人々に伝えられて行く。弟子の形成は Zimmerli がその存在の可能性を指摘した「エゼキエル学派」に相当し、預言者の言葉の伝達過程は、エゼキエル自身もしくは彼の弟子達がオリジナルのテキストに対して行なって行った書き足しとして理解できる可能性も考えられる。また、Wallace が「カリスマ」を引きながら説明した預言者の絶対的な影響力の故に、Joyce が指摘したエゼキエル書特有の「同質性」が形成されて行ったとも考えられる。

いずれにせよ、エゼキエル書で扱われた課題と応答が個人的な問題に留まるものではなかったが故にエゼキエル書は「正典」として後代に残されたのであり、2章で述べたように、その集合的な側面は十分に意識される必要がある。エゼキエルが高位の祭司としてイスラエルの伝承や伝統を継承し、その文化的核心を保持しながらも、特殊な創造的体験のプロセスの中で新たなゲシュタルトをもたらし、それが「捕囚」という未曾有の事態に応答し得たが故に、その体験が彼の個人レベルを超えて集合性を帯びた契機がここに確認されるのである。

ここで興味深いのは、エゼキエル書の内容は必ずしも具現化されなかったにも関わら

ず、後代に残されたことである。特にその内容が正典と矛盾するものを含むものであるにも関わらず、破棄されることなく伝承されて行ったことは、再活性化運動のプロセスの文脈から考えても非常に興味深い。

40章以降の内容は捕囚期およびそれ以後のイスラエルにおいてそのまま実現されることはなかったが、エゼキエルが後代に、そしてユダヤ教の成立に影響を与えたことは多くの研究者によって指摘されている。Stevensonは、エゼキエルが捕囚後の人々に何らの影響も与えていないと主張する人々は、捕囚後のイスラエルが(40-48章に示されるような:筆者注)人間の王を持たない、神殿の周辺に組織された社会だったことを忘れていと述べる²¹⁷。そしてStevensonは、このような社会構造の変化が必ずしもエゼキエルの影響によるとは限らないと述べながらも、エゼキエルの幻における社会構造の急進的な変化が実際に生じたことを主張している²¹⁸。月本昭男もまた、「聖俗の峻別(44章23節他)など、本書が後のユダヤ教思想に与えた影響は小さくない」²¹⁹と述べている。

エゼキエルの影響が指摘されながらもこのような曖昧な評価に留まる理由のひとつは、イスラエルの捕囚の内実を具体的に伝える資料が聖書外に存在しないことにある。その内実についての判断は、聖書内資料と捕囚前後のコンテキストからの推測に基づくものとなる。その意味で再活性化運動のモデルを、捕囚についてヘブライ語聖書の中でもっとも詳細に記すエゼキエル書に援用することは、必ずしも明らかではない捕囚という状況を考察するためのひとつの視座と成り得るが、情報的に限界がある事実は否めない。

ただし、エゼキエル書がイスラエルの伝統の中で大きな意義を持っていたことは確認できる。例えばMckeatingは、40-48章におけるエゼキエルとその内容がモーセのそれと平行な形で提示されていることを指摘している²²⁰。モーセに比肩されるような形でエゼキエル像が伝えられてきたこと自体が、イスラエルの伝統におけるエゼキエルの存在の大きさを示すものと言える。また、40-48章の神殿の再建と礼拝に関する法はすでに見たようにモーセのトーラーの規定に矛盾するものであり、ラビたちの解釈上の努力によって一般に使用されることが許されたが、ヒエロニムスの報告によれば一部のラビたちは同書の初めと終わりの部分を30歳以下の者が読むことを禁じたという²²¹。そもそも40-48章がそのまま実現されなかったにも関わらず、そしてモーセの律法と異なる内容を持つことをラビたちによって問題視されたにも関わらず、現代に至るまで伝えられてきたという事実が、その存在意義を如実に物語る。上記のようにラビたちがエゼキエル書を問題視したことに関連して、Joyceは次のように述べている。

²¹⁷ Stevensen, op.cit., p.153.

²¹⁸ ibid.

²¹⁹ 月本ほか訳『旧約聖書Ⅲ 預言者』、807頁。

²²⁰ H. Mckeating, "Ezekiel The 'Prophet like Moses'?", *JSOT* 61, 1994, pp.100-103.

²²¹ ウィルソン、前掲論文、7頁。

しかし、その中心的な問題をエゼキエル書が聖典の正典の中に含まれる価値があるか否かという
ようなものと見なすことは誤りであろう。反対にそれは、この書物が二級品であるとか欠陥品と見
なされるよりもむしろ、問題があると判明するほどの非常な力強さであり、神秘性だったのである。
(中略) 我々は以下で問題をもっとも良く見ることが出来る。トーラーが一般に無制限で読まれたの
に対し、エゼキエル書はそうするには強力過ぎると見なされた。正典に含まれることを要求するに
は不十分であるどころか、エゼキエル書はある点では、トーラー自身よりもより高い地位を持つてい
たと言い得るのである。トーラーとの不一致という問題については、これが「正典内部 (inner-c
anonical)」の問題と見ることが重要である。エゼキエル書が際立って優れた正典であるという感覚
が既に確立されていなかったのであれば、エゼキエル書とトーラーとの不一致がラビを悩ませるこ
とは無かったであろう。そのような不一致は教育を受けていない者に危険であるに等しく、それ故
接近を制限されたのであるが、しかし、その問題はより肯定的に述べる事が出来る。これらのま
さにその不一致は、そのテキストが教育を受けた者に対して最も適切に残されたより深い意味を含ん
でいるという徴を構成するのである²²²。

Joyce はこのように述べ、ある意味ではエゼキエル書がトーラーを凌ぐ地位を持つて
いた可能性を指摘している。また、Bowen はエゼキエル書が後代のユダヤ・キリスト教
の伝統に与えた影響を次のように述べている。

新約聖書で引用される預言者としては最も少ないが(エゼキエル 20:34→第2 コリント 6:17、同
37:27→ 同 6:16 のみ)、多くの箇所再解釈がなされている。例えばマタイによる福音書 25:31-46
の義しい行ないと悪い行ないの概観はエゼキエル書 18:5-18、特に7節と16節に負っている。(中略)
ヨハネ黙示録 21-22章は神の花嫁としての町の人格化を採用し、エゼキエル書 40-48章の新しい神殿
の多くの面、例えば生命を与える川や木(黙示録 21:1-2→エゼキエル書 47:1-12)を導入している。
(中略)

エゼキエル書の影響は、死海文書の宗派的文学のあらゆるところに見出される。(中略) 4つの断
片(4Q385,4Q385b,4Q386,4Q388)は「エゼキエル外典(Ezekiel Apocryphon)」と呼ばれるが、そ
れはそれらが神の動く王座の幻(エゼキエル書 1章、10章)に焦点を当て、外国への審判の託宣がエ
ゼキエル書 29-32章に、枯れ骨の幻が37章に類似するからである。安息日の犠牲の歌(the songs of
the Sabbath Sacrifice)はエゼキエル書 1章と10章の外観を導入し、40-48章の神殿の幻に沿って
いる。(中略)

「戦車」(ヘブライ語で merkabah)はエゼキエル書には出現しないが、神の動く王座は容易にそ
の呼称を導く。(中略) この戦車は、今日「メルカバー神秘主義」として知られる古代末期(3-8世紀)
に展開したユダヤの幻文学の基礎となった。この文学は神がその戦車の王座に座している最も高い
層に到着するまでの、天の7つの層を通しての旅行者の上昇を描く。ラビ・イシュマエルによる
「Heikhalot Rabbati(宮殿の偉大な書)」と、「Ma'aseh Merkabah(戦車の業)」はこの伝統を代表
する最も重要なテキストとなった²²³。(後略)

上記のようにエゼキエル書は死海文書、新約聖書、ユダヤ教の神秘主義において決し

²²² Joyce, op.cit., p.51.

²²³ Nancy R. Bowen, "Ezekiel," *The Oxford Encyclopedia of the Book of the Bible*, M.D.Coogan
(eds), New York: Oxford University Press, 2011 pp.296f.

て小さいとは言えない影響を与えているのである。エゼキエル書のこのような影響力は看過されてはならない。

機能的段階という観点からは、運動としては十分な展開がなされなかったにも関わらず、そしてより中心的と考えられるモーセの律法と矛盾する内容を含むにも関わらず、正典として継承されて行ったこと、そしてユダヤ教、キリスト教の宗教的文献、あるいは神秘主義の伝統に影響を与えていったことが、エゼキエル書の特徴と考えられる。その意味でエゼキエル書は、新たな文化的ゲシュタルトの具体的実現という段階を超えて、あたかも伏流水のように影響力を及ぼしていったのである。

以上が、再活性化運動の内容の観点からエゼキエル書を確認したものになる。本章のまとめとして、再活性化運動の一事例としてのエゼキエル書の特徴を確認したい。

4-5. 再活性化運動としてのエゼキエル書解釈

本章ではエゼキエル書を再活性化運動の一事例として考察を行ってきた。4-1.では、「社会の問題を、ある規則の違背の結果として説明し、命令が遵守され、儀式が実践されるのならば個人と社会の再活性化が、そうでない場合には個人と社会の破局が約束される」再活性化運動の概要が、ヤハウエの「掟 (קִּיּוּן)」と「裁き (מִשְׁפָּט)」をイスラエルが守らなかったことがヤハウエによって繰り返し糾弾され、それを守るのであれば義人として必ず生き、ヤハウエによって新しい霊と肉の心がもたらされ、新たな契約が結ばれるが、守らないのであれば必ず死ぬと述べられるエゼキエル書の概要と一致していることが示された。

また4-2.では、モーセ五書以外において例外的に示される神殿や律法、国土の新たな在り方などを記すエゼキエル書に特徴的な40-48章が創世記1章を彷彿とさせるようなコスモゴニックなものであり、部分的変更などではなく、イスラエルの基本骨格を新たに形成するようなその内容が、「超自然的存在との満足できる関係性」や「神の容認のものと新しい生活様式の輪郭」を提供し、「内的に一貫性のある構造を構成」して「分離した項目のみならず、時には新しい特性と同様、新しい関係性を明示する新しい文化的システム」である文化的ゲシュタルトの内容と合致していることが確認された。40-48章の内容を文化的ゲシュタルトとして捉えた場合、それが「聖を護る」という強固なベクトルを持つものであり、それが律法、神殿、国土の在り方というイスラエルの基本的構成を成す要素において一貫して働いていることを確認した。

4-3.では再活性化運動の方向性に関わる項目からエゼキエル書を考察した。まず、「自己同一化の選択」という項目に関しては、民数記などに記される12部族への国土の再分配や「君主」の強調などから「伝統文化の復活」という要素が確認された。「取り入れ」に

関しては「ミナ (מִינָה)」や「アンマ (אַמָּה)」、「その年の初めの月 (רֵאשִׁית הַשָּׁנָה)」など度量衡や暦、また神殿の壁や門においてバビロニアの影響が伺えたが、文化システムの積極的な取り入れは確認されなかった。そして復活や取り入れではない「ユートピア的なもの」については、版図がヨルダン川以西の「約束の地」であること、土地の配分の仕方が、その配置には優先順序が認められたものの、東西に水平に仕切られ、各部族に平等に与えられること、献納地から祭壇に至るまでの正方形の同心円的構造などにそれが確認された。

次の項目「ネイティビズム」については、侵略国であるバビロニアへのネイティビスティックな内容はほぼ認められず、攻撃対象はむしろ被害者であるイスラエルであることが特徴的であった。それは、エゼキエル書においてはバビロニアからの解放やその排斥などよりも、捕囚という事態においてヤハウェが能動的主体であることを強調するものであり、ヤハウェの力の卓越やその尊厳の確保に焦点があったと考察された。

「成功と失敗」という項目については、バビロニアに対するネイティビスティックな要素がほとんど確認されなかったことに歩を合わせるように、「対抗勢力」に対する解放運動の達成などは実現されず、その意味では「失敗」だったが、エゼキエル書においては「解放」などよりも、深刻な問題や混乱に対しての新しい、より良い総合 (synthesis) を達成することにその方向性があったのであり、捕囚というコンテクストに在って、伝統を存続させ得る契機をもたらしたという意味では「成功」だったのではないかと考察された。

4.4.では、再活性化運動の機能的段階から見ればエゼキエル書は、IV. 活性化運動の時期の2. 伝達の段階まで達し、運動としてはそこで終わったと考えられるが、それにも関わらずエゼキエル書はモーセの律法に並ぶような権威あるものとして受容され、後代に影響を与えたことが示された。その意味でエゼキエル書は現実的な運動としてのそのような機能的段階を超えて、その影響力を発揮するものであったことが考察された。

上記から、再活性化運動の枠組みからエゼキエル書を捉えることの有効性が確認されたが、その枠組みからは、エゼキエル書の内容がバビロニアに対するネイティビスティックな要素がほとんど認められず、むしろ捕囚という事態に対するヤハウェの能動的主体性が強調されている点がひとつの特徴として示された。

そして40-48章を新たな文化的ゲシュタルトとして捉えた場合、それが極めて祭司的な内容であり、また、「聖なるものを護る」という強固なベクトルを備えていることが確認された。40-48章のこのような特徴は、エゼキエル書を再活性化運動の1事例として捉えた際の運動の背景を考察する際に、極めて重要な情報を提供するものである。

預言者エゼキエルの祭司性は、エゼキエルの理解においてそれを困難にするものであり、祭司的な要素が二次的付加として見なされることがあったことは1章で見たとおりである。しかし、再活性化運動の観点に立つ時、エゼキエルの祭司性は二次的な要素な

どではなく、むしろその運動の出発点であった可能性が示唆される。

再活性化運動では、この運動に関連する人物は彼らの文化、もしくはその主要な領域のある部分の幾つかをひとつのシステムとして認識する必要があり、メイズウェイの再公式化は一般に、すでに社会において広く行き渡り、使われていたり、また、預言者や指導者になることになっている人物にも知られている要素と下位組織の再構築に負っている。40-48章で「ひとつのシステム」として認識されているのは、まず、「浄化システム」としての神殿や律法であろう。それらは祭司出身と記される預言者エゼキエルが知っていたものであろうし、彼が関係し、同様に捕囚の地に連れて来られたエルサレムの上層階級であるツアドク系の祭司社会において共有されていたものと考えられる。また、「再構築」ということに関しては、特に祭司の職務についての記述に注目したい(44:6-31)。この箇所ではレビ族は偶像崇拜を行なったということで雑用を行なう神殿の門衛となり(44:11,14)、ヤハウエに近づくことは禁止される(44:13)。レビ族の地位がこのように貶められるのに対して、ヤハウエに仕える者とされるのはツアドク系の祭司である(44:15,16)。彼らは神殿の中心である祭壇で働くことが許されるのである(43:18-26)。ここで興味深いのは43:19-25において、祭壇の浄罪の供犠を与える役目の者に二人称男性単数形の「あなた」が命じられていることである。文脈から考えればその役目はエゼキエルに与えられているとも考えられるのである(45:18-20 / 46:13-14も)。祭壇は40-48章に記された再分配された国土、神殿などの構造において中心に存在するものだというStevensonによる指摘があった。この文脈から考えれば、祭壇での職務という新生イスラエルにおける中核的な役割を担うのは預言者エゼキエルということになる。既に述べたようにエゼキエルを預言者あるいは祭司のいずれとして捉えるべきかはエゼキエルを考察する上で大きな問題であり、エゼキエルへの理解を困難なものにしてきた大きな要因である。この問題について本研究では再活性化運動における預言者の役割からの考察によって、次章においてひとつの回答を提示する。

いずれにせよ、40-48章でひとつのシステムとして認識されているのは「浄化」に関わる神殿あるいは律法などの祭司的な要素である。その意味では40-48章とは「祭司の文化的ゲシュタルト」とでも言うべきものであり、捕囚という状況が祭司エゼキエルにもたらした「ストレス」、「歪められた文化的ゲシュタルトへの幻滅」が考察される必要がある。40-48章が「聖を護る」という強固なベクトルを持っていることから考えれば、それは「聖が護られなかった」という問題に行き着く。その意味では、エゼキエル書に色濃い祭司性とはしばしば指摘されてきたように、預言書としてのエゼキエル書に与えられてきた後代の付加というような二次的な要素ではなく、エゼキエル書に記される展開のそもその起点であり、核心である可能性が示唆されるのである。次章ではエゼキエル書研究の大きな問いであり、再活性化運動をその理解に援用する本研究においても重要な要素となる預言者エゼキエルの祭司性について、考察を行なう。

5章 祭司エゼキエルと再活性化運動

本章では、エゼキエルの祭司性について、その内容と先行研究での理解を確認し、同書の構造と文脈における機能を考察した後、再活性化運動における預言者の機能の観点から考察を行なう。エゼキエルは預言者の中で最も祭司的側面が強いこと知られる。それは例えば穢れに対する彼の強い抵抗、あるいはエゼキエルの律法などと五書のいわゆる祭司文書¹⁾との類似性などの理由による。

エゼキエルの祭司性をめぐっては、様々な問題が提出されてきた。後述するように、M.Sweeneyは、多くの預言者に対して広範な研究がなされてきた一方、エゼキエルでは事情を異にしてきた理由の一つとして、エゼキエルの祭司的な出身と彼の世界観におけるその影響があったことを指摘している²⁾。エゼキエルの祭司性の理解は現在においてもエゼキエル研究の主要なトピックの一つであり続けている。タナハのネビームに含まれるにも関わらず、彼を預言者として捉えるべきか祭司として捉えるべきかについては今なお議論がなされ、エゼキエルの主要なキャラクターをどのように考えるべきかについて結論は出ていない³⁾。

本章では、このようにエゼキエル理解において本質的な重要性を持ちながらも、どのように理解されるべきか議論が分かれているエゼキエルの祭司性について、本研究のエゼキエル理解の立場からひとつの回答を提示する。それではまずエゼキエルの祭司性について、その内容と先行研究における理解を確認したい。

5-1. エゼキエルの祭司性について

本節ではエゼキエルの祭司性、および、それについての先行研究の理解を確認していく。それではまず、エゼキエルの祭司性について。

5-1-1. エゼキエルの祭司性について

¹⁾ 祭司文書についてはそれを独立した文書として見るか、あるいはあくまでも改訂層として見るかという議論があるが、本稿の立場もまた、独立した文書であることを自明の前提とするものではない。祭司文書に関する議論については例えば、池田ほか監修『新版 総説旧約聖書』日本キリスト教団出版局、2007年の150頁以降を参照のこと。

²⁾ M. Sweeney, "Ezekiel: Zadokite Priest and Visionary Prophet of the Exile," *SBL seminar papers* 39, Atlanta: SBL, 2000, p.728.

³⁾ R. L. Kohn, "Ezekiel update," *Recent Research on the Major Prophets*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2008, p.275.

古代イスラエルの祭司の機能として *Theological Dictionary of the Old Testament* (TDOT)では、聖域の守護、神託の施し、律法や掟を教えること、祭壇などでの儀式的義務が挙げられている⁴⁾。このような内容は4章で40-48章を確認した際に認められたものである。

また彼の出自に関しては同書冒頭の 1:3 に、「祭司ブジの子エゼキエル」と記されている。古代イスラエルでは祭司職は世襲であり、エゼキエルもまた祭司の家系を引き継ぐ者と考えられるが、特にその描写の細かさから、エルサレム神殿で祭司としての訓練を受けたと指摘される⁵⁾。捕囚で移住を強いられたのは上層階級であり、その意味でもエゼキエルはエルサレムの高位の祭司階級に属していたと考えられる。

またエゼキエルの祭司的な特性を示すものとして以下のような箇所が挙げられる(カッコ内は関連する規定)。

- ・4:14 における、穢れに対する強い抵抗や食物規定の遵守 (出エジプト記 22:30、レビ記 7:24)。
- ・穢れについて、生理中の女性と関係を持つことへの非難が 18:6、36:17 で言及される (レビ記 15:19、18:19、20:18)。
- ・6章、8-9章、14章、16章、20章、23章などで繰り返し記されている、偶像崇拝への非難 (出 20章の十戒「あなたはいかなる像も造ってはならない」)。
- ・エルサレム神殿に関する強い関心 (8-11章、22章、44章)、聖域である神殿を偶像崇拝などで穢すことを強く非難。
- ・18:8,17 における利息の禁止 (出エジプト記 22:24、レビ記 25:36、申命記 23:20)。
- ・十戒の禁止事項に関連して、安息日を守らなかったことが 20章、22章、23章、44-46章において、繰り返し問題とされている。
- ・33:25 の血を抜くことをしないことへの非難 (レビ記 3:17、7:26-27)。
- ・46章などでの祭儀の重視、22:26 での聖と俗の峻別など。

上記は概略であるが、穢れの忌避や聖域、祭儀の重視、聖と俗の峻別など、色濃い祭司的要素が認められる。また Kohn は、P や D の特徴的な用語や表現とエゼキエルのそれらとの間で共通するものを抽出し、その共通性と相違点の分析から、「イスラエルの救済と将来の復活に関するエゼキエルの幻は、P や D の概念を預言者自身のアイデアの多くと織り合わせたもの⁶⁾と主張した。Kohn は、P とエゼキエルの間には用

⁴⁾ TDOT. vol.VII, pp.66-75.

⁵⁾ ブレンキンソップ『旧約預言の歴史』、209頁。

⁶⁾ R. L. Kohn, *A New Heart and a New Soul: Ezekiel, the Exile and the Torah*, JSOT 358, New York: Sheffield Academic Press, 2002. Kohn は結論として、「後の五書の編集者 (redactor) の同様、エゼキエルはその材料から独立したのもでも、また、単純にそれらを組み合わせたのではない、新しい神学の創造を熱心に試みた」と述べている (ibid., p.117)。

語、表現、イディオムに関して 100 以上の共有があると述べ⁷⁾、そのうちの 97 について論じた。その中には「私 (ヤハウエ) の聖なる名前を汚す (הלל/טמא שם קדשי) (P に 3 回 レビ記 20:3;22:22,32 / エゼキエルに 7 回 20:39, 36:20,21,22, 39:25, 43:7,8)、「汚れた (נדה/טמאת הנדה) (P で 8 回 レビ記 12:2, 15:26, 18:19, 20:21、民数記 19:9,13,20,21 / エゼキエルでは 5 回 7:19,20, 18:6, 22:10, 36:17)、「罪を負う (נשא עון) (P に 16 回 出エジプト 28:38、レビ記 5:1,17, 10:17, 16:22, 17:16, 19:8, 20:17, 22:16、民数記 5:31, 9:13, 14:18,34, 18:1,23, 30:16 / エゼキエルでは 8 回 4:4,5,6, 14:10, 18:19,20, 44:10,12)、「聖と俗の間を区別する (ובין החלל ובין הקדש) (P に 1 回 レビ記 10:10 / エゼキエルに 3 回 22:26, 42:20, 44:23)、「一年を一日 (יום לשנה יום לשנה) (P で 1 回 民数記 14:34 / エゼキエルで 1 回 4:6)、「罪を思い起こす (מזכיר/מזכיר עון) (P で 1 回 民数記 5:15 / エゼキエルで 1 回 29:16) などが存在し、エゼキエルに特徴的な内容や表現が祭司的なものを強く反映したものであることが確認される。特に、捕囚という状況をもたらした原因として、イスラエルがヤハウエの名前を穢したこと、ヤハウエの聖なる日をヤハウエの規則や命令とともに守らなかったこと、イスラエルやエルサレムの不浄が挙げられていること、また、エゼキエル自身についても、イスラエルやユダの罪を負うこと、あるいは「分ける (区別する)」ということを重視していることなどから、部分的な類似性のみならず、同書の文脈においても祭司的世界観や職務が重要な意味を持っていることが伺える。特に同書特有の「統一性」ということを考えた場合、エゼキエルの祭司性の機能を検討することは、同書全体の解釈の枠組みにも関わってくるのが想定される。そのことは以下の検討においても確認されるが、エゼキエルの祭司性の理解という問題は、エゼキエル書およびエゼキエルの理解の本質に関わっているのである。本研究では同書の構造や文脈における祭司性の意味について考察を行なうが、次にエゼキエルの祭司性について先行研究における議論を確認したい。

5-1-2. エゼキエルの祭司性についての先行研究

理解困難とされ、イザヤやエレミヤなど他の預言者と比較して相対的に研究が遅れてきたエゼキエルであるが⁸⁾、その理由のひとつとしてエゼキエルの祭司的な側面が挙げられる。Sweeney は、その点について J. Wellhausen の影響を挙げ、以下のよう述べている。

⁷⁾ *ibid.*, p.73.

⁸⁾ Kohn, "Ezekiel at the Turn of the Century," p.9.

預言者に代表される人間の純粋な直接的な神体験を重視し、自らが考えるところのイスラエルの宗教が退化した結果として、神との関係において神殿や祭司の介在が必要になったと主張した Wellhausen⁹⁾の見解が預言者を読む上でも影響したが、そのような見解はエゼキエルでは特に重要な意味を持った。「預言者 – 祭司」の根本的な二分法のもと、そのような預言者観に相応しいと考えられ、また、神殿の祭司制やその実践を頻繁に批判したアモスやホセア、イザヤ、ミカなどの預言者に対しては広範な研究がなされてきた一方、エゼキエルは研究者の注目を受けることが少なかった。その理由として、捕囚期における彼の活動という相対的な時代の遅さとともに、彼の祭司的な出身と彼の世界観におけるその影響が挙げられる。多くの解釈者達がエゼキエル書と彼のメッセージの異常とも言える特徴の幾つかを説明するものとして、祭司的なアイデンティティと預言者としての役割との間の根本的な葛藤に見ている。

Wellhausen 的パラダイムの衰退に従って、最近の研究では捕囚期や第二神殿時代の文学、歴史、社会的特徴、特にエルサレム神殿の組織と祭司制度にはるかに多くの関心が抱かれるようになってきた。さらに、批判的な研究は早期の神殿や祭司、そして彼らの儀式に対しても同様に、多大な評価を示してきている。そのような関心の特に重要な側面は、マリ文書のような古代近東の多くの文書と聖書のモデルとが、古代の神殿と神託的な預言や予言との間の相互関係を指摘していることである。その意味で預言と祭司との間の Wellhausen 的二分法はもはや主張できない。事実、多くの預言者は祭司であり、彼らの発言が神殿の活動に批判的であった時でさえも神殿に深く結び付いていたのである。

このことは祭司的なアイデンティティが預言者的アイデンティティに与えた、あるいはその反対の場合の影響の範囲や、預言者的アイデンティティが祭司的なアイデンティティの表現であったかもしれない範囲に関する問いを惹起する。この問いはもちろん、捕囚期におけるツァドク系の祭司、そして幻想的な預言者の両方として定位されるエゼキエルの理解にとって重要な意味を持っている¹⁰⁾。

Sweeney は上記のように価値判断を含んだ先入観に基づく「預言者 – 祭司」の単純な二分法がもはや必ずしも有効ではないことを紹介し、特にエゼキエル研究においてそのことが重要な意味を持っていることを指摘している。また、特にプロテスタント

⁹⁾ Julius Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bucher des Alten Testament*, 3rd ed, Berlin: Geroge Reimer, 1898; repr. Berlin: Walter de Gruyter, 1963; idem, *Prolegomena to the History of the Israel*, Edinburgh: A&C Black, 1885.

¹⁰⁾ 以上は Sweeney, op.cit., pp.729-31 の要約である。このような祭司と預言者の二分法について Strong は次のように述べている。「祭司と預言者の二分法は最終的には研究者によって受け入れられていないが、今日の読者はエゼキエルの預言者的メッセージとエルサレムの神殿祭儀という王宮の神学との間に根本的な断絶を見続けている」。(Strong, op.cit., p.193.)

の研究者のエゼキエル研究において、その祭司性ゆえにある種のバイアスが存在してきたことについて、Bowen は次のように述べている。

19世紀後期と20世紀初頭の歴史批評では、大部分のプロテスタントの研究に典型的だった反ユダヤ主義的なバイアスを反映し、エゼキエルの祭司的な関心と修復された神殿の幻を否定的なものに見なした。エゼキエルはその律法主義のため非難され、過度に儀式偏重的と見なされたイエス時代のユダヤ教への「衰退」の先駆者として理解された¹¹⁾。

また、Galambush は「祭司」という要素がエゼキエル書の編集史研究に与えた影響について次のように述べている。

しかしながら、情熱的な預言者の実際の言葉を含んでいるのは1273節中の144節以下であるという G. Hölscher¹²⁾の主張の出版によって、編集批判 (Redaction Criticism) の最大の衝撃がエゼキエル研究を撃ったのは、ようやく1924年におけることである。(中略) エゼキエルは、彼の「狭量 (narrow)」で「浅薄 (shallow)」な律法主義のために H. Gesenius、W. De wett、F. Hitzig¹³⁾というような研究者らによって永く批判され続け、ラビ・ユダヤ教への「衰退 (decline)」の先駆者と考えられた。Hölscher はエゼキエルを「律法主義」として非難するよりもむしろ、エゼキエルの法資料と他の散文資料とを偽物 (inauthentic) だと宣言したのであった。彼は、同書の大部分の著者を「硬直した (stiff) 祭司的著者、律法主義的で儀礼偏重のユダヤ教の開拓者」として糾弾する一方で、エゼキエルを自由な精神を持った詩人としてこのように賞賛することが出来たのであった¹⁴⁾。

後に見るように「祭司」に対する上記のようなバイアスは、残念ながら現在の研究者においてもなお認められるものである。このようなバイアスがエゼキエル研究に与えてきた影響は計り知れないものがある。

すでに見たように、エゼキエルの祭司性の理解はその歴史批評的なアプローチにおいても重要な意味を持っている。1章や上記の Hölscher の主張から確認されるように、歴史批評的研究においてエゼキエルの祭司的要素はしばしば、それを後代の加筆として、想定される「オリジナル」の資料から識別されてきた。しかし、エゼキエル書に記されたエゼキエルの出身を考えた場合、Joyce による批判に示されたように、そのような単純な識別の妥当性を主張することはできない。後述するように、Sweeney が強調する祭司と預言者の連続性については別の問題性が指摘され得るが、いずれにせよ、同書に記された祭司的要素は、予断に基づいた「預言者」エゼキエル

¹¹⁾ Nancy R. Bowen, 'Ezekiel,' p.295.

¹²⁾ G. Hölscher, op.cit.

¹³⁾ F. Hitzig, *Der Prophet Ezechiel, KeH 8*, Leipzig: Weidmann, 1847.

なお、Gesenius と De wett について Galambush は原著を示していない。

¹⁴⁾ Jurie Galambush, "Ezekiel, Book of." *Dictionary of Biblical Interpretation*, vol.1, Nashville: Abington, 1999, p.374.

とは別の資料として区別されるべきではなく、それらもまたエゼキエル書の「オリジナル」として捉える見地から検討される必要がある。重要なことはそれをオリジナルとして捉える時、それがエゼキエル書の文脈においてどのような意味を持つのか、そして、どのような機能を果たしているのかを慎重に検討することであろう。特にエゼキエル書の特徴である「統一性」ということを考えた場合、エゼキエル書全体の枠組みとの関係を視野に入れながら、祭司的要素が果たしている機能が考察される必要がある。

このような流れを受けて、近年のエゼキエル研究では彼の祭司性への注目が高まっている¹⁵⁾。また、4章で確認されたように、本研究においてもエゼキエルの祭司性の理解は重要な意味を持っている。以下、エゼキエルの祭司性に否定的な立場、肯定的な立場による研究を紹介し、それらの評価を行うことを通して、エゼキエルの祭司性について押さえるべきポイントを確認する。それから、エゼキエル書の文脈における祭司性を抽出し、同書の構造における機能や現われ方を検討することを通して、エゼキエルの祭司性について、再活性化運動を観点とする本研究からの応答を試みたい。

それではまず、エゼキエルの祭司性に否定的な見解 (B. Schwartz, M. Odell) から紹介する。エゼキエルの祭司的機能を明確に否定するのは Schwartz である¹⁶⁾。Schwartz はエゼキエルの祭司としての生まれや祭司的背景、祭司的伝統は疑いなく¹⁷⁾、また、預言者としてのイスラエルの過去の誤りの彼の説明、その結果の記述、誤りの修正の予告などは完全に祭司的な立場からなされていると述べ¹⁸⁾、エゼキエルが祭司の流れを明確に汲んでいることは全面的に認めるが、その祭司的機能は認めない。Schwartz の主張とその根拠は次のようなものである。

- ・エゼキエルは幻を視る者 (visionary) であって、立法者 (legislator) ではない。ヘブライ語聖書はモーセ以外の立法者は認めていない¹⁹⁾。
- ・祭司の役職は神の住居と分かち難く結び付いていた。神殿の破壊後、礼拝や儀式は不可能になった。その結果、祭司は祭司でなくなり、その家系のみが残った²⁰⁾。エゼキエルもまた、犠牲奉獻の不可欠さの告知や最終的な修復の予言を通して、彼自身の行為の中に祭司の儀式的な役割の面影を残すことは出来なかった。

¹⁵⁾ Kelle, op.cit., p.473.

¹⁶⁾ Baruch J. Schwartz, "A Priest Out of Place: Reconsidering Ezekiel's Role in the History of the Israelite Priesthood", *Ezekiel's Hierarchical World: Wrestling with a Tired Reality*, Stephen L. Cook, Corrine Patton (eds), SBL symposium series, no.31, 2004, pp.61-71.

¹⁷⁾ ibid., p.61.

¹⁸⁾ ibid., p.62.

¹⁹⁾ ibid., p.63.

²⁰⁾ ibid., p.64.

- ・儀式の役割以外の祭司の機能とされる「神意の占い」や「法やイスラエルの伝統を人々に教えること」も、預言者の行為に見出すことはできない²¹⁾。
- ・エゼキエルが祭司の役目を全体的に捨てた顕著な例は、清らかさに関する彼の急進的な教えである。祭司の伝統の中で育った彼は神殿の破壊を神の住居の汚染の結果であり、神を離れさせたと考えた²²⁾。エゼキエルは捕囚以前の祭司が物理的不浄をイスラエルに教え損ねたとして非難し、未来においてそのような失敗はないと述べるが、彼は改善された状態を引き起こす責任を祭司には課していないし、そのような指示を与える職務に従事していない²³⁾。

以上が Schwartz の主張とその根拠である。神殿を抜きにしての祭司制度、そしてその機能など考えられないとする Schwartz の主張は、厳密に言えば正しいのかもしれない。Schwartz は、エゼキエル書においてエゼキエルが祭司的機能を果たしていないことを主張する。しかし、この判断は明らかに誤りである。例えば彼は「規範的なものとしてのトーラーの伝達をしていない」と主張する。しかし、43:11 において「すべての掟と、計画と律法をすべて彼らに知らせなさい (וְכָל־תּוֹרַתְךָ הַזֶּה אֹתָם) (וְאֵת כָּל־חֻקֵּי וְכָל־צִוְיֹתַי)」とエゼキエルは命じられている。また、「彼自身の行為の中に祭司の儀式的な役割の面影を残すことは出来なかった」という主張であるが、例えば、4:5-6 で繰り返されるエゼキエルへのヤハウエの命令である「(イスラエルやユダの) 罪を負う」という表現は、先に Kohn が祭司的な表現として挙げていた「罪を負う (נִשָּׂא עוֹן)」である。その詳細は後述するが、これは罪を負った者の罪責を神や祭司が取り除くという祭司的機能の文脈で使用される祭司的用語である (出エジプト 28:38、32:32、レビ記 10:17、民数記 14:18 など)。ここで記されるエゼキエルの行為には祭司としての儀式的な役割の面影が明らかに残っている。エゼキエル書におけるエゼキエルの機能の意味を考察する上で、この箇所は非常に重要な箇所であり、後に改めて取り上げたい。

Schwartz への批判の結論としては、神殿の存在が祭司制の前提であることに拘泥し過ぎているということになろう。神無しの神殿は有り得ないが、神殿無しの神は有り得る。捕囚の地にヤハウエが顕れたことはそのことの何よりの証拠である。神が神殿に帰属するのではなく、神殿が神に帰属するのである。Schwartz は順序を誤っていると言わざるを得ない。また、聖書の記述に従えばエルサレム神殿の祭司制は少なくともダビデ以来、400 年の伝統を持つ。このような伝統を継承するエゼキエルが捕囚や神殿の破壊によってその祭司としてのアイデンティティを即座に否定するとは考え難い。例えば、数百年に渡る祭司としての伝統と彼が直面している捕囚という

²¹⁾ ibid., p.66.

²²⁾ ibid., p.69.

²³⁾ ibid., p.70.

状況との相克こそが彼の課題だったと想定することは、神殿の破壊によって彼の祭司としての機能は一切失われたとする Schwartz の主張よりは無理のないものであろう。

上記がエゼキエルに祭司的機能を認めない Schwartz の主張である。神殿あつての祭司という前提に固執し過ぎる Schwartz の主張はエゼキエルの祭司性を検討する上では有効なものとは言えない。

それでは次に、エゼキエルは自らの祭司的アイデンティティの少なくとも一部を消去して預言者になったとする Odell の主張を確認したい。Odell の主張²⁴⁾とは以下のようなものである。Odell は神殿という職務の場所を失ったことが祭司エゼキエルをして預言者にならしめたと主張する。エゼキエル書の導入部分である 1 章から 5 章までの全ては、エゼキエルが祭司から預言者になるイニシエーションのプロセスを描写する。このようなプロセスを経た理由は、エゼキエルのアイデンティティが祭司だったことによる。彼は捕囚という汚れた地にあつて祭司的純潔を保つことが出来ないで祭司としての役割を継承できない。そこでエゼキエルは祭司の職の少なくともある部分を捨てるために、レビ記 8-9 章に記されている祭司になるための儀式とは反対の行為 (Odell はそれを「カウンター・イニシエーション」と呼ぶ) を行うことで祭司であることを止めた。その行為はしかし、外面的な虚飾を廃して内的な意味としての祭司性を彼に保持させ、その結果、彼を共同体の十全なパートナーとならしめた²⁵⁾。

以上が Odell の主張の骨子である。祭司と預言者という機能に注目してその主張を具体的に確認して行きたい。Odell はエゼキエル書の 1:1-3:15 と 3:16-5:17 の記事が、預言者としての役割を得るために祭司のアイデンティティのある部分を断念する、長いイニシエーションの記事であると主張する²⁶⁾。同個所に記される 430 日の間、横になって寝ることが命じられる記事の「430 日」は 1 章の後に日付が記される 8:1 との間の 420 日とほぼ対応していることに注目し、その期間がエゼキエルの職務開始までの日数を表すと主張する²⁷⁾。Odell はその期間を、エゼキエルが祭司としてのアイデンティティの少なくともある部分を放棄することによって預言者とされるための一年以上継続した境界状況 (liminal state) に在ったと主張する²⁸⁾。このような過程は他の預言者には見出されないが、Odell はレビ記 8-9 章の祭司叙任の記事と

²⁴⁾ Margaret S. Odell, "You Are What You Eat: Ezekiel and the Scroll," *JBL* 117/2, 1998, pp. 229-48.

²⁵⁾ *ibid.*, p.248 を中心に要約。"counter initiation" の語は p.237 に記載されている。

²⁶⁾ *ibid.*, pp.237f.

²⁷⁾ *ibid.*, p.234.

²⁸⁾ *ibid.*, pp.234f.

平行している可能性を指摘する²⁹⁾。Odell はエゼキエルの就任の経験は祭司のそのように儀式を伴うものではないと述べつつも、以下のような比較が可能であるかもしれないと指摘する³⁰⁾。

- ・レビ記では祭司の候補者は聖職叙任のラム肉を食べる (8:31) のに対して、エゼキエルは巻物を食べる (2:8-3:3)。
- ・レビ記では叙任者は7日間、閉じ込められて座る (8:33) のに対して、エゼキエルは人々の中で7日間、呆然と座る (3:15)。
- ・レビ記では7日の後、叙任者は人々の罪の償いをする (9:1-21) のに対して、エゼキエルではこの罪を負うが、この行為は償いではない (4:4-8)。
- ・両者とも神の栄光に出会う聖域に入ることを許され、そこで神の栄光と出会う。叙任候補者の入場は祭司の人々への祝福に帰着するが (レビ記 9:23,)、しかし、エゼキエルの場合は、神の激怒という悪夢となる (エゼキエル 8:1f)。

Odell は、巻物を食べること、静かに座っていること、罪を負うという3-5章におけるエゼキエルの行為が、エルサレム神殿という失われた状況の記憶を引き起こし、そのような記憶を批判することによって祭司としてのアイデンティティを変容させる過程を示すと主張する³¹⁾。Odell はエゼキエルの同個所に対してこのような理解を示した後、このような解釈に関係する幾つかの要素を提起する。

まず、冒頭の「30年」である。Odell は J. E. Miller の次のような主張を引用する³²⁾。Miller はエゼキエル書 1:1-3:15 と祭司のイニシエーション儀式の平行性を指摘し、30 という歳がレビ記が神殿での仕事を始める歳であること (民数記 4:3,23,30)、また、エゼキエルが30歳で職務を開始したとすると最後の神殿の幻は50歳の時のものとなり、それがレビ記の引退の歳であることに注意を促し、30 という年が祭司の人生にとって決定的な意味を持つこと、そしてそれがエゼキエル書というより大きな自伝的構造の一部であることを示唆した³³⁾。Odell は上記の Miller の指摘を引きながら、捕囚の地で30歳を迎えたエゼキエルの状況が、祭司的純潔を保っているものの、その純潔は神殿の犠牲のシステムが存在するからこそ意味を持つのであり、捕囚では無意味であると述べる³⁴⁾。そして祭司として機能し続けられないということが彼を預言者とさせたのかもしれないと指摘する³⁵⁾。なぜならば、預言者は神殿と離れてい

²⁹⁾ *ibid.*, p.236.

³⁰⁾ *ibid.*

³¹⁾ *ibid.*, p.237.

³²⁾ J. E. Miller, "The "Thirtieth Year of Ezekiel 1:1," *Revue Biblique*, 1992, pp.499-503.

³³⁾ *ibid.*

³⁴⁾ Odell, *op.cit.*, pp.240f.

³⁵⁾ *ibid.*

ながら、霊と、そして神と人とのコミュニケーションにつながるの、それは捕囚において可能な、介在者の唯一の形態だったかもしれないからである。

結論として Odell は、エゼキエルは祭司という役職を捨て、預言者としての職務につく準備の中で、祭司としてのアイデンティティのある部分を放棄あるいは調整しなくてはならなかったが、そのことによってそれ以前の周囲から隔絶し、純潔で、出来事に影響されない者（祭司）ではなく、共同体の完全なパートナーになったのだと述べる³⁶⁾。すなわち、神殿から隔絶した状況によってエゼキエルは祭司としての役割を引き継げないことが、祭司の外面的な虚飾（external trapping）を手放させることをもたらし、逆説的に祭司としての内的な意味（internal meaning）の保持を可能にしたと主張している³⁷⁾。

以上が Odell の主張である。批判点はいろいろあろうが、まず、1-5 章を祭司のアイデンティティのある部分を消去させるカウンター・イニシエーションとして主張する点が挙げられる。Odell はそのような身分 (status) の移行を示すような記事が預言文学の中に見出されないことを認めながらも、エゼキエル書の 1-5 章の描写がレビ記 8-9 章のアロンとその息子に関する祭司への叙任の記事と平行するかもしれないと主張する³⁸⁾。しかし、そもそも祭司としてのアイデンティティを消すためのカウンター・イニシエーションを経ることが、預言者が誕生することに、なぜ、そしてどのようにつながるのか。この点は Odell の主張の要であると思われるが、その点について具体的な説明はなされていない。

それから Odell による祭司としてのエゼキエル像だが、それは先入観に支配されたものと言わざるを得ない。Odell にとってエゼキエルとは、穢れのために捕囚という状況に陥ったユダの捕囚民の間に在って、「彼の純潔を保つこと」³⁹⁾を最優先させる人物である。Odell によれば同書全体におけるエゼキエルの唯一の個人的意思が表明されるのは同書 4 章で排泄物で調理された食物を食べることを拒否する時だけであり、そのような姿勢はアモスの真心のこもったとりなし（アモス書 7:2）や、エレミヤによる彼の同胞であるエルサレムの人々との和解への切望（エレミヤ書 15:10-18）と対照的だと述べる⁴⁰⁾。「外面的な虚飾」という言葉に示されるように、Odell は祭司について基本的に否定的な判断を示している。現代の価値観や観点からすれば奇妙であったり受け入れ難い内容であるからと言って、価値判断を下すことは誤りであろう。現代のエゼキエル研究を代表する一人と言って良い Odell によるこのような言明は、ヘブライ語聖書の研究において Sweeney らが指摘していたような、ある種のバイアス

³⁶⁾ *ibid.*, p.248.

³⁷⁾ *ibid.*

³⁸⁾ *ibid.*, p.236.

³⁹⁾ *ibid.*

⁴⁰⁾ *ibid.*, p.239.

が現在もなお影響を及ぼしていることを示すものである。このような立場は、深い祭司性を示すエゼキエルを理解する上で適切なものとは言い難い。

Odell はまた、エゼキエルが預言者とされたことについて積極的な意義を認めていない。エゼキエルの預言者としての意義は神殿を失った状況による消極的な、言うなれば「劣化祭司」程度のものでしかないというような Odell の主張は、「幻」を視る預言者として機能するエゼキエルの理解に際して、適切なものとは言えない。

結論として Odell の主張は、自らの偏った祭司理解に基づくエゼキエルへの読み込みを、表面的な類似性を恣意的に引用することによって表現したものと言わざるを得ない。

以上、エゼキエルの祭司性について否定的な主張を確認した。次にエゼキエルの祭司性を積極的に評価する研究 (Mein, Sweeney) の研究を見て行きたい。Mein⁴¹⁾もまた、エルサレム神殿からエゼキエルが離されたことを問題視する⁴²⁾。彼はエゼキエルにおける祭司性を考察するために3つの問いを提示するが、以下においては本章の問いである「エゼキエルの祭司性」という問題に直接関わる2つの問い、すなわち、「捕囚における祭司の機能の有無」、そして「預言者としての機能における祭司性の現われ方」という問いについて確認していきたい⁴³⁾。

まず最初の問いであるが、それは「捕囚において何らかの祭司的職務が継続していることを認めるのかどうか」⁴⁴⁾というものである。Mein は以下のように述べる。エゼキエル書においてその祭司性は40章以降の祭司の犠牲奉獻において最も良く示される。しかし、祭司は単純に聖域の儀式的な実行者としてのみ理解されるのではない。40-48章においても祭司の職務は、儀式的な法を教える教師(44:23)や社会における正義の使い(44:24)として示されている。7章では祭司の教える役割が強調され(7:26)、そのことは22章においてより明確である(22:26)⁴⁵⁾。そこでは儀式の実行が問題になっているのみならず、儀式的な範疇の区別をし損なうこと、共同体にそれらの区別を教え損なうことも問題なのである。Mein は、Milgrom の「区別をすることが祭司的機能の本質」⁴⁶⁾という言葉を用いながら、「それは確かにエゼキエルには

⁴¹⁾ A. Mein, "Ezekiel as a Priest in Exile," *The Elusive Prophet: the Prophet as a Historical Person, Literary Character and Anonymous Artist*, *OtSt* 45, Leiden: Brill, 2001, pp. 199-213.

⁴²⁾ *ibid.*, p.199.

⁴³⁾ *ibid.*, p.200. もう一つの問いは「捕囚の共同体についてのこの記述と彼らに与えられたであろう衝撃から何を学び得るのか」というものである。捕囚というコンテクストをPとの関連から考察するこのテーマはエゼキエルを考察する上でも重要だが、その考察については改めて行なう。

⁴⁴⁾ *ibid.*, p.201.

⁴⁵⁾ *ibid.*, p.202.

⁴⁶⁾ J. Milgrom, *Leviticus 1-16, AB*, vol.3, New York: Doubleday, 1991, p.615.

当たって」おり、「儀式の専門家としての祭司の職務は犠牲の実践を超えて、彼ら⁴⁷⁾ (エゼキエルの著者:筆者注) は共同体の宗教的な遵守の規則を定義し、統制する」と述べる。結論として Mein は「捕囚において存続する祭司的な責任の領域があるとしたらここである」と述べ、「区別を教える」という機能において、祭司的職務の継続を認めている⁴⁸⁾。

それから第二の問いであるが、それはエゼキエルが儀式的問題において指示を与えらるという祭司の責任を強調するのであれば、そのようなイメージは預言者としての彼自身の記述にどの程度認められるのか、という問いである。Mein は、「テキストを一瞥しただけで宗教的言語がエゼキエルのイスラエルの過去の罪、現在の審判、将来の希望についてのエゼキエルの理解に強い影響を及ぼし続けているのは明らか⁴⁹⁾と、エゼキエルにおける祭司のアイデンティティの存続が明確であることを強調する。Mein はこの儀式という焦点に関して、「純潔の実践」、「比喩的あるいは象徴的な儀式の利用」、「儀式の幻」という3つの側面を挙げ、それらのすべてが祭司としてのエゼキエル像に寄与すると述べている⁵⁰⁾。

「純潔の実践 (4:9-17)」について、この箇所ではエゼキエルは神から人糞で焼かれたパンを食べよう強いられ、拒否するのであるが (4:14)、Mein は、「清と不浄の間の区別が相当の重要性を保持していることに注目すべきである」と述べる。Mein はエゼキエルのメッセージがその中に相当量の祭司的指示を含むことを指摘し、この行為を通してエゼキエルは儀式的な区別を教え、捕囚の共同体に対して、教師と模範として行動しているのを見ることが出来るかもしれない、と述べている⁵¹⁾。

次の「比喩的あるいは象徴的な儀式の利用 (36章)」という例について。Mein は「同書全体に見られるエゼキエルの審判と救済の預言に遍在する儀式的言語の象徴的使用⁵²⁾」に注目する。エゼキエルは「イスラエルの過去、現在、未来の理解のための単一の強力な説明的枠組みを提供するために、儀式的な範疇を用いながら、行為を通してよりも、解釈し説明する権威ある声を通して記述される⁵³⁾。そして「その最も重要な特徴は人々の行為と彼ら自身がそこに身を置く状態を叙述するために宗教から引用される言語の利用である。この言語は、ある程度までは祭司的な法以外では平行しないのであり、同書は汚染と冒瀆に満ちていると言うことは妥当であろう⁵⁴⁾と、Mein

⁴⁷⁾ Mein は、エゼキエルと呼ばれる預言者が、同書が述べる少なくともあるやり方で活動したであろうと認めながらも、エゼキエルを歴史的な人物としてよりも文学的人物像として考えることが必要だと述べている (ibid., p.200)。

⁴⁸⁾ ibid., p.203.

⁴⁹⁾ ibid., p.204.

⁵⁰⁾ ibid.

⁵¹⁾ ibid., p.205.

⁵²⁾ ibid.

⁵³⁾ ibid.

⁵⁴⁾ ibid., p.206.

は述べる。その言語的例として Mein は 36:16-38 を挙げ、特に同 17-18 節の טָמֵא と同 36:20 の לָרָח の使用を挙げている⁵⁵⁾。前者ではヤハウエからの嗣業の地をイスラエルが「穢した (טָמֵא)」ことが捕囚の原因とされ、後者では捕囚の地でイスラエルが聖なるヤハウエの名を「汚している (לָרָח)」ことが非難される。また、20:43 に示されるように、イスラエル自身も穢れた状態にある。捕囚における汚れはまた、人々の修復の段階として、人々が浄化されることへの言及によっても示唆される (36:25)。Mein は「儀式的な言語は、捕囚民に対するエゼキエルのメッセージのまさに核心にある。預言者は彼の人々の経験を理解するための中心的なシンボルとして、聖と俗、浄と不浄、という範疇を用いる祭司的な声をもって語る」⁵⁶⁾と述べ、エゼキエルの預言が儀式的用語によって示されていることを強調する。

エゼキエルの祭司的側面の 3 つ目の例が「儀式の幻 (40-48 章)」⁵⁷⁾である。Mein は次のように主張する。修復された神殿と宗教的奉仕に関する詳細な規定を提供するこの第 3 の例はもっとも明白である。預言者はこの幻をより広い共同体に伝達する鍵となる役割を持つ。預言者の声は再び指示の声になり、イスラエルの義務はほとんどすべて、儀式的な用語で伝えられる。幻それ自身の中で、22:26 での浄に関する範疇の関心は 44:23 で祭司に与えられる主要な責務のひとつ、聖と俗、浄と不浄の区別を教える中で反復する。このことの目的は、不浄や俗的なものが聖なる領域を横断しないことを確かにすることである。ヤハウエの聖域での永続的な現臨はその清浄さに懸かっており、それゆえエゼキエルは完全に秩序づけられた神殿の幻を提供する。詳細に記される 43-46 章の犠牲のシステムの目的は、聖域から不浄を取り除くことによって、この完璧な秩序を保つことである⁵⁸⁾。

上記から Mein は、「祭儀的な範疇を利用し、教えるという関心 – それは祭司的な指示の本質である – が同書のエゼキエルの記述の基礎であることが分かる」⁵⁹⁾と述べる。これらから、エゼキエルの祭司的な役割について Mein は二つのポイントを挙げる。第一に、新しい町や神殿において十分に機能している宗教的幻は幻のままということである。新しいシステムはヤハウエによって修復が達成された後に実行に移行する。第二に、彼は行為や神託、幻によって、浄と不浄、聖と俗の範疇がイスラエルの経験の解釈に対して基本的なもののままであることを確かにしたことである。大部分において、それらが実際的な領域から幻やメタファーの領域に移されたとして

⁵⁵⁾ ibid.

⁵⁶⁾ ibid., p.207.

⁵⁷⁾ ibid.

⁵⁸⁾ ibid.

⁵⁹⁾ ibid., p.209.

も、エゼキエルは聖と俗、不浄と浄の違いを教えるという、彼の祭司的な役割を実行し続ける⁶⁰⁾。

Mein は、「宗教から引用される主要なメタファーは、儀式的な区別が共同体になお関係し、重要だったことを意味する」⁶¹⁾と述べ、「新しい秩序と儀式的な範疇に囲い込まれる幻は、未来への希望と世界の意味を形成するためのエゼキエルが提示した宗教的なメッセージや幻が、構造を提供した」⁶²⁾と、捕囚という状況において宗教的な枠組みが、彼らの意味と文脈を提供するものだったと評価する。また Mein は、神殿が変化するに従ってエゼキエルの祭司性もまた同様であり、「トラーを教えるという彼の責任の実行は、退化した役割に彼があったことを示すのではなく、むしろ強力に創造的な、ディアスポラの生活という新しい文脈にふさわしい祭司的職務にあったことを示す」⁶³⁾ものだと、神殿を失って儀式が行えない捕囚という状況において、その状況に相応しい仕方でエゼキエルはなお、祭司として機能したと評価する。

結論として Mein は「エゼキエルは聖と俗、不浄と浄の違いを教えるという彼の祭司的な役割を実行し続け」⁶⁴⁾たのであり、エゼキエルの祭司性は存続し、彼の預言活動においても中核的な意味を持っていたと主張するのである。

上記のように Mein はエゼキエルの預言活動のベースに彼の祭司としてのアイデンティティがあり、そのメッセージの内容や提示した枠組みもまた、祭司的な文脈に沿うものであったと指摘する。また、「区別を教える」という働きに、捕囚状況における祭司的機能の存続が示されるとする Mein のこのような見解は、エゼキエルの祭司性を評価する上で無理のないものだと考えられる。他方、Mein は「新しい町や神殿において十分に機能している宗教的幻は幻のまま」と述べ、「新しいシステムはヤハウエによって修復が達成された後に実行に移行する。捕囚が続く間、(中略) エゼキエルに犠牲奉獻や贖罪の役割はない」と結論しているように、教えること以上にはエゼキエルの祭司的機能を認めていない。しかし、先に Schwartz への批判で示したように、エゼキエル書の導入部分である 4:5-6 で繰り返される、ヤハウエからエゼキエルに与えられる「罪を負う (נִשָּׂא תִּנּוּן)」という祭司的用語による命令は、エゼキエルから発せられるメッセージではないのであって、そこには「教える」こと以上の祭司的機能がエゼキエルに課せられている可能性を示唆する。このことは、エゼキエル書におけるエゼキエルの機能全体の理解に関わるものであり、この点については後述したい。

それでは次にエゼキエルの祭司性をより積極的に認める主張として、Sweeney の研究を参照して行きたい。

⁶⁰⁾ *ibid.*

⁶¹⁾ *ibid.*, pp.212f.

⁶²⁾ *ibid.*, p.213.

⁶³⁾ *ibid.*

⁶⁴⁾ *ibid.*

Sweeney はエゼキエル書の非常に多くの特徴がツァドク系祭司の世界観と実践に依存していることを主張する⁶⁵⁾。エゼキエルの祭司性についての Sweeney の結論は次のようなものである。エゼキエルは預言者の役割のために彼の祭司のアイデンティティを放棄はしていない。彼の預言者の役割はバビロン捕囚でのエゼキエルの生活環境が根本的に変わったことの影響に基づく、彼の祭司のアイデンティティの延長である。結果として浄化を引き起こし、全体としての創造の再構築をもたらすために、それによって神殿自身が犠牲に捧げられた過程としての創造に関連するものとして、エゼキエル書は祭司的な幻や神殿の役割の解釈を提示している⁶⁶⁾。Sweeney はその主張に沿う項目として、1-7 章におけるエゼキエルの祭司的役割の記述、8-11 章のエルサレム神殿破壊の記述、エゼキエルの象徴行為、伝承の使用、同書全体における、見張りとしての役割、40-48 章の修復された神殿の記述などを挙げている。以下、少し長くなるが、エゼキエルの祭司性をその預言者的活動において積極的に見出す試みとして、Sweeney の主張を確認して行きたい。

導入の 1-7 章について。1-7 章は預言者のアイデンティティと役割とを定義する物語を構成するが、その物語を通して祭司としてのアイデンティティは強化され、預言者としての役割が定義される⁶⁷⁾。冒頭の「30 年」については様々な見解が示されてきたが、エゼキエルの年齢だとすれば、それは同書全体の年代順配列と、レビの奉仕の年齢との対応によって立証されるように思われる。同書に記される年代は 29:17 を除けば、全体としてエゼキエルの活動期間を 20 年として提示するが、これはレビが 30 から 50 歳まで天幕や神殿で奉仕する期間と精確に対応している⁶⁸⁾。

エゼキエルの祭司的アイデンティティや観点を示すものとしては以下のようなものが挙げられる。玉座の幻や神殿におけるヤハウエの現臨の回復における「ヤハウエの栄光」は、荒野の放浪（出エジプト 16:7,10-12）、幕屋（出エジプト 40:34-38）、そしてエルサレム神殿（列王記上 8:10-11:2、歴代誌下 7:1-3）などにおいて、神の現臨を記述する用語である⁶⁹⁾。1:4 の「大きな雲」や「きらめく火」などは出エジプトにおける火と雲の柱を想起させるが、それらは神殿の祭壇における火や煙の柱を象徴する⁷⁰⁾。結論として、エゼキエルの冒頭の幻は聖所の契約の箱と精確に対応していて、エルサレム神殿で奉仕のために教育された祭司を予期し得る⁷¹⁾。

⁶⁵⁾ M. Sweeney, "Form and Intertextuality in Prophetic and Apocalyptic Literature," *FAT* 45, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, p.127.

⁶⁶⁾ *ibid.*

⁶⁷⁾ *ibid.*, p.130.

⁶⁸⁾ 民数記 4:3,23,30。Sweeney は Odell や Odell の引用元である Miller の、「30 年への言及は、祭司の人生における決定的瞬間という光の中での、同書のより大きな自伝的構造の部分なのである」という主張を引用している (*ibid.*, p.131)。

⁶⁹⁾ *ibid.*

⁷⁰⁾ *ibid.*

⁷¹⁾ *ibid.*, p.132.

「見張り」の役目も、祭司的アイデンティティの特徴的要素である。レビの本質的な役割は神殿の聖なる敷地への門衛としての奉仕である（歴代誌上 9:17-27、26:1-19）。神殿の門衛の役割とは、神殿で聖なる活動にとって準備や資格のない者の侵入によってそこが穢されないようにすることである。人々に対する見張りとしてのエゼキエルの役割はこのモデルに基礎があるようである。特に彼の目的は、罪を避け、不浄がもたらすことを避けるように（33:1-20）、人々にヤハウエの言葉を伝えることだからである⁷²⁾。

彼がイスラエルやユダの罪を象徴する日数の間、横になる時、彼は彼が贖うと期待されている彼の人々の罪を象徴的に負うことで、祭司として振る舞う。包囲下の町の象徴的な記述は、エゼキエルによって負われる人々の罪への神の罰という現実を象徴する。しかし、彼の祭司としての能力は神殿や彼自身の汚れによって妨げられている。彼が一般的食物を食べることや髪を切ることは、どちらも、神殿が汚されている間、彼の祭司としての神聖さが喪われていることを意味する⁷³⁾。

これらの物語において、神殿が汚されている間、エゼキエルは人々の罪を贖ってはいない。そのような贖いは神殿の浄化を必要とするのであり、それが始まるのは 8-11 章である。6、7 章での神託は、エゼキエルが象徴行為を通して表現するように指示されたこと、すなわち、悪行、剣、飢餓を言語的に表現している。エゼキエルはしたがって、人々が神の期待に従ってどのように振る舞うべきか理解できるよう、祭司が人々にトラーを教えるように、祭司の役割を反映している。この場合、指示はイスラエルの存在の終焉と、イスラエルや神殿、被造物が、その破壊と究極的なその再構築に従って変容するであろうことを述べている⁷⁴⁾。

次は 8-19 章である。エルサレムの破壊に関するエゼキエルの幻は神殿を人々の罪や偶像崇拜によって汚されたと表現し、それゆえ、浄化と修復、再聖化のために破壊を必要とすることを示す。8 章ではエルサレム神殿での、偶像やタンムズ、太陽の崇拜が記される。神殿はイスラエルや被造物（creation）の中心として機能するため、その幻は聖の中心の神聖さの妨害の結果として、国土全体に浸透した冒瀆を記述する。祭司的観点からすれば、そのような冒瀆は、不浄を除き、その聖なる性質を回復するために、浄化を必要とするのである⁷⁵⁾。

エルサレムや神殿の破壊を描く犠牲的な比喩的表現のエゼキエルの利用は、町の終焉の概念化における彼の祭司的アイデンティティの徹底的な影響を示している。神殿での贖いのための犠牲の奉献は必然的に聖性、清らかさ、創造の安定性を維持、もしくは回復する。エゼキエルの理解では神殿すらも汚れた場所になったので、神殿やエルサレム自体もそれらの浄化と修復をもたらすために、浄化されなくてはならな

⁷²⁾ *ibid.*

⁷³⁾ *ibid.*, p.133.

⁷⁴⁾ *ibid.*, p.134.

⁷⁵⁾ *ibid.*, pp.134f.

い。8-19章の残りの箇所もこの点を明らかにする。この箇所の神託の全体的な配列は、エゼキエルは預言者的な神託や説教、寓喩などを利用しながら聴衆を指導し、エルサレムの破壊をもたらしたヤハウエの行為の重要性、つまり、町は浄化されているが、しかし、ヤハウエはその浄化が完了した後には修復するつもりであると教えているのである⁷⁶⁾。

20-39章のトピックも、彼の預言者的観点の表現において働いているエゼキエルの祭司的アイデンティティの役割を示す。第一に、神の名、ヤハウエの尊厳である。それは20章の荒野でのイスラエルの歴史へのエゼキエルの神学的考察や、36:16-38のイスラエルの浄化の彼の記述で出現する。両者とも神の名に特別な強調を置く。20章でヤハウエはイスラエルに対して神の名が汚されないように行為したことを、36章ではヤハウエは、捕囚からのイスラエルの回復はイスラエルが汚したヤハウエの名の神聖さへの関心によって動機付けられていることを述べる。神の名の神聖さはツァドク系祭司の基本的な関心である。神の名はまた、契約の文脈において、ヤハウエをイスラエルとの関係の当事者として同定し、またその聖なるキャラクターを示すものとして現れる。ヤハウエの名が特に聖なるものとしての文脈として語られるのはレビ記17-26章の神聖法典であり、そこでは「わたしはヤハウエ、あなたの主」などの定式が、ヤハウエの聖なる名前を、神の名と同様に人々の神聖さを確かにするために、人々に期待される行動のための基盤として提示される。事実、エゼキエル書において自己確認の定式は、預言者の神託を権威付けし、それらの聖なる内容を示すために、同書全体において、重要な役割を果たす⁷⁷⁾。また、エゼキエルの36:16-38の神の名のためのイスラエルの修復の議論は、イスラエルを生理中の女性になぞらえ、水を通しての彼女の浄化を描くということにおいて(レビ記15:19-30、)、清らかさという問題を強調している。祭司的な神聖さのイメージはこれらのテキストの両方に浸透している⁷⁸⁾。

第二に、24:15-27における彼の妻の死に関する寓喩である。ヤハウエの命令を受けて妻の死を悼まないこの箇所はしばしばエゼキエルのアンバランスさや女性嫌いを示すものとして非難されてきたが、一般に見落とされがちであるのは、エゼキエルの振る舞いが祭司のそれと一致していることである。祭司は死体とのいかなる接触も禁止されている。レビ記21:1-12は母、父、兄弟、姉妹などの血縁でなければ祭司は喪に服してはならないことを規定している。高位の祭司はこれらの場合でも悼んではならない。妻は近親の血縁ではないので、いかなる場合でも悼んではならないのである⁷⁹⁾。

⁷⁶⁾ *ibid.*, pp.136f.

⁷⁷⁾ *ibid.*, p.138.

⁷⁸⁾ *ibid.*, pp.138f.

⁷⁹⁾ *ibid.*, p.139.

第三は、37章と38-39章である。両方とも全体として、イスラエルと被造物の回復を描くために死者の接触からの浄化のイメージという祭司的なイメージを採用している。37章では、エゼキエルは生へと回復されるべき、おそらく戦闘で殺された者たちの遺骨である枯れ骨の谷を見る。この箇所に関する議論の大部分は、ヘブライ語聖書における復活というモチーフの理解に対する影響にその焦点を当てているが、祭司的な清らかさという問題への重要性もまた、注目されるべきである。死は祭司的な思考における不浄の根本的な原因である。15-28節がイスラエルとユダの回復と再統合を示すのは偶然ではない⁸⁰⁾。

ゴグとマゴグの神託も同様の役割を果たしているが、しかしそれはイスラエルのみならず、世界や被造物全体の浄化を示している。この箇所に関する研究の多くは、ゴグとマゴグの実態を同定することに焦点を当てているが、その重要性はゴグが敗北した土地の浄化にある。39章は浄められた状態の回復のためのプロセスを示している。浄化の過程として7年間火が燃やされることは、7年間の安息やヨベルの農業的周期(レビ記25:1-7、出エジプト23:10-11、21:1-6、申命記15:1-8)を想起させる⁸¹⁾。

40-48章について、その祭司的特徴について、ほとんど疑いはない。これらの章は、ひとたびバビロン捕囚という罰が完了したならば、創造の秩序は再び確立されるというエゼキエル固有の神殿の特徴と役割への理解を示している。創造の中心として、神殿はシオンとエデンの園と同定され、それゆえ、創造の可能性がその上に置かれる源を示している⁸²⁾。

以上がSweeneyの主張である。本章の冒頭で紹介したように、聖書学に内在してきた価値判断を含んだ「預言者対祭司」という単純な二分法を批判し、預言者エゼキエルに深く根ざしたその祭司性を丁寧に示したという点で、Sweeneyの主張は高く評価されるべきであろう。他方、その主張について批判されるべきは、彼が預言者と祭司との区別を曖昧にしている点である。Sweeneyが主張するように、エレミヤやゼカリヤ、モーセなど祭司的な側面を考えざるを得ない預言者はエゼキエルの他にも存在し、また、古代イスラエル周辺のマリなどの宗教的状況を参照しても神殿と預言とのつながりは否定はできない。しかし、例えばヘブライ語聖書で「預言者(נְבִיא)」が初出する創世記20:7でアブラハムは預言者と呼ばれているが、アブラハムは神殿の祭司という訳ではない。また、エゼキエル書自身も預言者を幻(חֲזוֹן)と、祭司を律法(תּוֹרָה)と結びつけて提示している(7:26)。חֲזוֹןは他に12:22,23,24,27や13:16節などで出現するが、それは神の言葉であり(12:23)、実現されるものである(12:27,28)。また、サムエル記上9:9の「今日の預言者(נְבִיא הַיּוֹם)を昔は先見者(הַרְאָה

⁸⁰⁾ ibid.

⁸¹⁾ ibid., pp.139f.

⁸²⁾ ibid., pp.140f.

לפנים)と呼んでいた」という記述に示されるように、「視る者」としての預言者理解が少なくとも聖書に記されるイスラエルの歴史においては連綿と継続していたのである。そしてエゼキエル自身もまた、40:4で神殿などを自分の目で見て、「あなたが見ることを、すべてイスラエルの家に告げなさい (הַגִּיד אֶת־כָּל־אֲשֶׁר־אַתָּה רֹאֶה)」と命じられる。特に40章以降の神殿の幻などを考えた時、「視る者」としての機能はエゼキエルにとって非常に重要であり、この点は看過されるべきではない。確かに職能的には祭司と預言者は重複し、預言者のある者は祭司的側面を色濃く持っているが、重なりとともにカテゴリーとして別とされていることの意味は尊重される必要がある⁸³⁾。特に「タナハ」という枠組みを考える時、一群の文書が他ならぬ「ネビーム」という名によって呼称されてきた事実は重い。特にその祭司性が最も色濃いエゼキエルがネビームの一角を成していることは、「タナハにおけるネビーム」の意味を考察する上で、重要な意味を持っている。Wellhausenの単純な二分法を批判した点は評価されて然るべきだが、Sweeneyの見方にも預言者と祭司を安易に同一視するという逆の意味での危うさが認められるのではないだろうか。

Sweeneyのこのような危うさはエゼキエル書の内容理解にも伺われる。Sweeneyがその主張の冒頭で述べていたように、エゼキエルは預言者の役割のためにその祭司としてのアイデンティティを放棄していないと主張している点はエゼキエル書に遍在する祭司的要素を考えれば正しいと思われるし、彼の預言者としての役割が祭司のアイデンティティの延長だと主張することも誤りではないと思われる。しかし、Sweeneyの主張には、祭司と預言者の区分を曖昧にしたことに関連して、祭司的文脈を強調するあまり、エゼキエルが預言者とされたことの積極的な意味を認めていないという問題がある。

Sweeneyが祭司的要素を強調するあまり、事実誤認をしていると思われる点には他にも散見する。例えばSweeneyは「見張り」や「沈黙」を神殿や神殿での犠牲の奉獻と結びつけて主張していたが、エゼキエルは神殿にいる訳ではないので、そのような文脈から理解することは適切であるとは考えられない。またSweeneyはヤハウエによるエルサレム神殿の破壊を、浄化を引き起こし、全体としての創造の再構築をもたらすために犠牲として奉げられたことを示すと主張している。「ヤハウエによる浄化」という文脈理解には賛同するが、神殿の破壊を犠牲の奉獻として捉えるのは、無理があると思われる。なぜなら犠牲に捧げられる動物はレビ記22:17-25に示されるように欠陥のない完全なもののみだからである。同様の内容はエゼキエル書自身でも述べられている。43:22以下では浄罪の供犠として、山羊や牛など様々な動物が挙げられているが、そこには「欠陥のない (תמים)」が付されている。תמיםは先述のレビ記

⁸³⁾ 私見では、イスラエルの預言者と祭司との相違に関しては、宗教学におけるシャーマンと祭司との相違に関する議論が参考になると考えられるが、この点についての考察は機会を改めたい。

の箇所でも用いられる単語であるが、レビ記で22回、民数記で19回用いられている一方で、イザヤ書やエレミヤ書では一度も使われていない。他方、エゼキエルではレビ記や民数記に次ぐ頻度である13回使われているのである。このように「欠陥のなさ」が意識されている文脈において、エゼキエル書の主張によれば異教崇拝によって穢れているエルサレム神殿が犠牲奉獻の手段になるとは考え難い。神殿はあくまでも浄化の対象と捉えられるべきであろう。

また、4章でエゼキエルが横になることをヤハウエに命じられる記事について、Sweeneyはそれをエゼキエルによる贖いの文脈で捉えているが、それも無理があると思われる。既に確認したように4:4,5,6で用いられるという「罪を負う(נשא עון)」という表現は確かに祭司的なものであるが、それによってエゼキエルに罪の贖いが求められているという訳ではない。そのことは贖いを意味するנאל / כפר / פרהの出現頻度にも現われている。נאלはイザヤ書で25回、エレミヤ書では2回出現するが、エゼキエル書では一度も用いられない⁸⁴⁾。特にエゼキエル書との関連性の高さが指摘され、また、本研究でも確認してきたレビ記において22回用いられていることと対照的である。次にכפרであるが、エゼキエル書では6回出現するが、一度はヤハウエ自身について用いられ(16:63)、その他は40章以降での儀式の説明の文脈で用いられる(43:20,26、45:15,17, 20)。レビ記では49回用いられ、こちらも対照的である。פרהもエゼキエルでは0回、他方レビ記では4回である。このように「贖い」はエゼキエルにおいては主要なテーマではない。Sweeney自身も述べているように、「浄化」が主要なテーマなのである。4章の「罪を負う(נשא עון)」という記述はエゼキエルの祭司的機能を考える上で重要であり、後述するように本研究でも重視するが、それはエゼキエルによる贖いとして展開している訳ではない。

Sweeneyへの批判の結論として、祭司的文脈や枠組みを強調するあまり、それらを適合するために、やや強引な解釈がなされていると言わざるを得ない。祭司的機能の現われとしてエゼキエル書の様々な箇所が理解できることを提示している点は評価されるべきだが、それによってエゼキエル書の他の要素が覆い隠されてしまっている側面があることは否定できないだろう。

以上、エゼキエルの祭司性について、否定的、肯定的立場からの主張を確認してきた。神殿から離れたことやその崩壊が決定的な意味を持つこと、捕囚という出来事理解に際して祭司的な枠組みが重要な意味を持っていること、エゼキエルの預言においても「浄化」などの儀式的な用語や範疇が用いられていること、「区別」などを教えるという点に祭司的機能の存続が認められることなどが確認された。このように預言者エゼキエルの活動にその祭司性が深く関わっていることが確認される。しかし、

⁸⁴⁾ Accordance による検索結果。

エゼキエルの祭司性とは、出来事を把握する枠組みやその表現、教えるというレベルに留まるものなのか。また、エゼキエルの預言者としての活動とその祭司性はどのように関わっているのか。Odellは捕囚という神殿から離れた状況に在って祭司として機能し続けられないことが預言者とされたことに関係している可能性を指摘していた。これはあり得るひとつの見解である。しかし、そのような見解の結果、Odellはエゼキエルが預言者とされたことの意義を積極的に認めていない。この点については預言者と祭司を同一視するSweeneyも同様である。再三述べているように預言者エゼキエルの祭司性は、エゼキエル解釈において決定的な意味を持っている。本研究ではこの問題について、祭司エゼキエルが預言者とされたことに積極的な意義を認める見解を提示する。そして預言者とされたことの契機として、彼の祭司性が深く関わっているという見解を提示する。以下その主張を展開して行くが、まず、エゼキエルの祭司性についてエゼキエル書の文脈や枠組みを意識しつつ、それが同書において果たしている機能を検討して行きたい。

5-2. エゼキエル書の構造における祭司的文脈

エゼキエル書においてエゼキエルは、ヤハウエの預言を受けてイスラエルやエルサレムを批判するとともに、その破壊に参加する。そしてその後、神の息に預言し(37章)、イスラエルの新生にも参加する。エゼキエルの祭司的要素についてはすでに確認したが、エゼキエルの預言者としての働きにおける祭司性について確認して行きたい。以下、エゼキエル書の導入部分、過程、結末に注目していくが、その際、5-1.で挙げたような断片的な要素のみに注目するのではなく、「顕著な統一性」を示すエゼキエル書の構造や文脈を意識しながら、その祭司性に注目して行きたい。それではまず、エゼキエル書の導入部分について。

5-2-1. 導入：「罪を負う (נשא עון)」

エゼキエル書の導入部分に関しては既出の4:4-6における「罪を負う (נשא עון)」という表現に注目したい。4章のこの箇所は、冒頭でのヤハウエの顕現(1章)や預言者としての召命(2章、3章)に引き続き、「象徴行為」と呼ばれる特徴的な行為をヤハウエから命じられる記事(4章、5章)の一部である。エゼキエルはイスラエルの家への「徴 (אות)」として、エルサレムの町を模したレンガや、それに対しての包囲壁や城壁崩しを設置し、自らの顔や剥き出しの腕を町に向けるように命じられる(4:1-8)。イスラエルの家やユダの家の罪を負うことが命じられる4:4-6の記事は、この

エルサレムへの包囲と攻撃の命令の間に挟み込まれるように位置する。4:4-6 でエゼキエルが負う日数は、イスラエルの罪の年数を日数に直して 390 日、ユダの日数が 40 日である。後述するように、これらの日数の象徴性については諸説があるが、4:9 で「390 日」という日数が記されていることから、中心になっているのは「390」という数字だと考えられる。いずれにせよ、エゼキエルは同書の導入部分において、エルサレムへの象徴的な攻撃の命令の間にイスラエルやユダの罪を負うことを命じられるのである。それでは同書においてエゼキエルがイスラエルの罪を負うということは、どのような意味を持っているのか。以下、エゼキエルの同箇所理解に資する範囲で、עון と נשא ונשא という単語、および עון נשא ונשא という熟語について TDOT を確認した後、先行研究での理解を確認しながら、エゼキエル書におけるその意味を検討する。まず、עון について。

名詞 עון は捕囚期とそれ以降に始まり、旧約聖書中に 231 回確認されるが、預言者や宗教的な書物で人間の罪、有罪、破滅に対する中心的な用語になった。もともと頻繁に出現するのはエゼキエル書であり (44 回)、31 回が詩編、24 回がエレミヤ書、第二、第三イザヤで 15 回、祭司文書⁸⁵⁾で 27 回、ヨブ記で 15 回などである。概略的に言えば、その意味論的射程は人間や神に対して「違反する、罪を負う、罪を犯す」ことから、「取り乱す、破壊される」にまで及ぶ⁸⁶⁾。

より古い歴史書における主要な例においては、他者に対する人間の違反に言及し、その違反は不可避免的に、犯人にとって劇的な結果を誘発する。そのような עון は兄弟殺し (創世記 4:13、44:16 など)、王への奴隷の不忠誠 (サムエル記上 20:1、25:24 など)、宗教的冒瀆 (サムエル記上 3:13 など)、人口調査 (同下 24:10) のような罪を通じて生じる。この意味論的パラダイムの中では נשא ונשא が密接に関連し (サムエル記上 20:1、同下 24:10)、その反対の行為は חטא と見なされる (同下 3:8)⁸⁷⁾。עון は抽象的な価値判断以上を意味し、ほとんど物質的実体を表す。その言及は人間の非道な違反によって引き起こされた致命的な罪に対するものであり、そのような場合においては、有罪や罪、罰などは適当な訳ではない⁸⁸⁾。

⁸⁵⁾ 祭司文書についてはそれを独立した文書として見るか、あるいはあくまでも改訂層として見るかという議論があるが、本稿の立場もまた、独立した文書であることを自明の前提とするものではない。祭司文書に関する議論については例えば、池田ほか監修『新版 総説旧約聖書』日本キリスト教団出版局、2007 年の 150 頁以降を参照のこと。

⁸⁶⁾ TDOT, vol. X., p.546.

⁸⁷⁾ ibid., p.550.

⁸⁸⁾ ibid., pp.550f.

申命記や歴代誌ではこの用語はほとんど用いられないが、31回出現する詩編は、この語彙素の宗教的使用についての情報を提供する⁸⁹⁾。これらの出現の約半分は挽歌、もしくは עוֹן によって引き起こされた個人の苦痛を避けることに関心を持つ個人の感謝の詩に関わっている。賛歌では、過去と現在において罪の重荷から人々を解放する神を讃えること (65:4、78:38、85:3、106:43-45) を除いては、滅多に עוֹן に言及しない⁹⁰⁾。罪に関する二つの関連する用語 חַטָּאת (派生語を含むと8回出現、32:5、38:19、51:4、59:4など)、פְּשָׁע (4回出現、32:5、59:4、89:33、107:17) が同義的な類似語に含まれる⁹¹⁾。

すべての場合において、神は עוֹן に誘発された「犯罪 - 災難」の図式の苛烈な成就をもたらすことに熱中する訳ではない。עוֹן の致命的な力への彼の時折の支持は、罪を犯した者を「非難する (יָסַר)」彼の意図から導き出される。つまり、現在の苦難を通して (39:12)、彼らを再び善く生きることが出来るようにすることである。結局のところ、神は贖いを通して罪を犯した者を解放することに関心を持っている。従って詩編は、עוֹן に対する神の否定的な罰と同様に、罪という彼らの重荷から人々を自由にするにおける彼の肯定的な助力を強調する。贖いは神殿で生じるので、詩編はそれを通して罪という人間の重荷に代理として機能する動物 (חַטָּאת) に移される宗教的行為について (Pのように) 言及する。同様のことは、עוֹן の「許し (סָלַח)」に関する並行的な声明にもおそらく適用されるが (25:11、103:3、130:3)、それは現代の翻訳者が通常示唆するような種類の、純粹に靈的な許しについて言及するのではない。なぜならそのような例では、ヤハウエは彼自身が、それを「洗ったり (כִּבַּס)」、「拭いたり (טָהַר)」 (51:4、119) などの仕方で全イスラエルを「贖いながら (פָּדָה)」 (130:8、レビ記 27:27、出エジプト書 13:13)、人間の罪を負って (נָשָׂא、32:5、85:3) 払うのである⁹²⁾。

預言者については驚くべきことに、捕囚以前では12小預言者ではホセアを除けば、すべて עוֹן という用語を避けている⁹³⁾。この語彙素は捕囚期の預言者の間でより大きな重要性を獲得する。エレミヤは、同時代の墮落し、馬鹿げた宗教が עוֹן をもたらしたことを確信する (2:22、16:10,18)。大きな範囲で、それは過去の世代の歴史的遺産

⁸⁹⁾ *ibid.*, p.552.

⁹⁰⁾ *ibid.*

⁹¹⁾ *ibid.*, p.553.

⁹²⁾ *ibid.*

⁹³⁾ *ibid.* ただし、完全に使用されていない訳ではない。*TDOT*もアモス書 3:2 やミカ書 7:18 などでも使用されていることを指摘しているし (*ibid.*)、ゼカリヤ書 3:4,9、マラキ書 2:6 でも使用されている。

として背後に残されている (14:20、32:18)。そのような עון は、その犯人に永続的な穢れのようにしがみつきの (13:22)、彼らの周囲の自然法則に影響すら与え、反応として、強欲な外的力を犯人に誘う (13:22)⁹⁴。עון との関連でヤハウエの言及がなされるところではどこでも、彼は「罪に報いる (שָׁלוּם עוֹן)」者として現われる (16:18、32:18)。通常、この動詞は「報いる (repay)」と訳されるが、しかし、それは実際には、行為の致命的領域を「完遂」することに言及している。そのような罪や違反に付随する致命的な進行は、神の罰を与える出現 (25:12、36:31) によって起動する。しかしながらこの契約のために、神はまた行為の反対の経過を採ることもあり、「贖い (כִּפּוּר סָלוּחַ)」 (18:23、33:8、36:3、50:20) を通してそのような עון の汚れを一掃することもできる⁹⁵。

この用語の約5分の1はエゼキエル書で出現する。自身祭司の出身であるこの預言者にとって עון は、「その上で生活が転じる非常な問題」⁹⁶を構成する。פֶּשַׁע と חַטָּאת という二つの用語は同義語として一度生じるが、しかし同時に単数形の עון は、その二つの複数形の包括的な結果として現われる (21:29)。36:31 では「忌まわしい行為 (תועבות)」は עון と平行であり、18:20 では צַדִּיקָה の反意語である。עון は平行法においてさえ、交互の要素無しで用いられるが、それでも「悪 (רָשָׁע)」は עון を誘発する主語として頻繁に出現する (3:18 など)。これらのテキストの調査は、エゼキエル書においては精確に、ヤハウエは עון に関わる行動の主語としてはほぼ決して現われないことを明らかにしている。唯一明らかな声明は、ヤハウエはイスラエルを救出し、過去の罪から浄めるであろうという 36:33 での予言に見出される。せいぜい、7:19 における神の怒りの日と、39:23 で神の顔を隠す日が、より広範な文脈で予言される עון の排除に間接的に結び付き得る程度である⁹⁷。

עון に言及する残りの箇所では、常に神が過去の罪に注意を促し、その懲罰や排除を告げるが、神の介入という仕方ではなく、むしろ、犯人自らが起動させた「原因－結果」という図式の結果として行なう。致命的な עון の結合は、偶像崇拜 (14:3、44:10)、偽預言者 (14:10)、貧しい者を省みないこと (16:49)、不誠実さ (28:18)、地を血で満たした他の悪行 (9:9)、あるいは、中央聖所を穢したこと (28:18) などから現われる。エゼキエル書は、עון に責任のある者は今後、そのような行為によって引き出された罪を負わなければならないことを繰り返し強調する。罪を犯した者は、彼

⁹⁴ *ibid.*, p.556.

⁹⁵ *ibid.*

⁹⁶ Zimmerli, *Ezekiel I*, p.306.

⁹⁷ *TDOT*, *op.cit.*, pp.556f.

らの עֵץ によって衰えて行く、つまり、パンも水も供給されることなく最終的には死ぬ (4:17、24:23)。要するに、悪人は咎と罪というこの領域で死ぬのであり、生命そのものへの能力を失う。しかしながら、エゼキエルはそのような重荷は世代間で引き継がれない (18:19) という重要な制限を認める⁹⁸⁾。

エゼキエルは他のどのような預言者とも違って、個人と個々それぞれの運命を強調するが、彼はまた、歴史を通して עֵץ が継続中であり、集合的なものであり、悪の力が時代を超えることすら指摘する。このことは 4:4-6 の象徴行動において特に明らかである。その解釈は、北王国の עֵץ の 390 年とそれに対応する南王国の 40 年をヤハウエがエゼキエルに「置く (נָתַן)」⁹⁹⁾、もしくは、預言者が彼自身に「もたらす (שָׂא)」というものであり、その設定された期間、エゼキエルは両者の咎と罪とを「負う (נָשָׂא)」のである⁹⁹⁾。

彼は彼の象徴的な結合の中に、重荷としてのイスラエルの罪を彼自身の人生に集める。もちろん、「罪の領域を負う (עֵץ נָשָׂא)」ことへのこの頻繁な言及は、ここではいかなる有効な転移、もしくは代表的な受難 (representative suffering) に言及しているのではない。なぜなら、まさにこの罪の故にイスラエルは侵攻されたのだから (39:13)¹⁰⁰⁾。最初にエジプト、次にネブカドネツアルは、ヤハウエの委託の中で、イスラエルの「罪を想起させる (מַזְכִּיר עֵץ)」勢力として機能し、それゆえ、彼らの軍事的行動を通して、歴史の中で עֵץ に内在する破滅の力を活性化させ、その必然的結論へと至らせる¹⁰¹⁾。

第二イザヤは 4 つの節でこの意味における人々の致命的な罪に言及する。実際、イスラエルの罪は精算された、あるいは血の儀式の一種として神によって憐れみ深く受け容れられたという歓喜にあふれた叫びとともに、彼の著述は始まる (イザヤ 40:2)。しかしながら、このことには עֵץ が破滅的な大破壊をもたらす長い期間が先行する。そうしながらも、ヤハウエは、エルサレム神殿での贖いの制度 (転移の儀式) を通して、その結果と同様に、人々の間のはなはだしい量の罪を除こうとしたのであるが (43:24)。実際、自身の罪を通して外国の支配や経済的破壊に自身を売り渡したのは神ではなく、イスラエル自身なのである (50:1)。ヤハウエの神秘的な僕は特別な方法で、解放の差し迫った始まりに参加する。彼は共同体の罪のために傷つけられ、その罪は無垢である彼の破碎をヤハウエが許すほど致命的に重いものであった (53:5)。

⁹⁸⁾ *ibid.*, p.557.

⁹⁹⁾ *ibid.*, pp.557f.

¹⁰⁰⁾ *ibid.*, p.558. なお 39:13 は 21:29 の誤りだと思われる。

¹⁰¹⁾ *ibid.*

この罪を負いながら（ここではエゼキエル4章とは対照的に、明らかに解放として）、彼は多くの者を義人とするのである（53:11）¹⁰²⁾。

神聖法典を含む祭司文書では、עוןは通常、動詞נשאとの関連で用いられる（27回中18回）。同様に、その言及は犯人に課される重荷であり、最終的には彼らに圧力をかけ、倒す。そのような破滅は重大な過ちに不可避免的に伴うものであるが、しかしながら、必ずしも彼ら自身に影響する訳ではない。一般的に言えば、実際にはその表現は法に違反した者に言及する（12回）。より明確には、それは彼らの「生命力（נפש）」（レビ記5:1,17、7:18、17:16、民数記15:31）に言及するのである。しかしながら、祭司やレビの職務のある部分は、イスラエルや聖域からעוןを取り除いたり、代表的にそのעוןを負ったり、彼らに内在する性質によってそれを無害にすることである（出エジプト28:38、レビ記10:17、民数記18:1,23）。さらに、高位の祭司は、告白や手を動物の頭に置くことによって、それを負うスケープゴートのような動物にעוןを転移することが出来る（レビ記16:21）。広い意味で、特に重大な違反では、חטאתの動物やאשםの動物は、それによって致命的なעוןの関係が人々から移され、彼らの代わりにその死へと送られる動物自体の死を通して贖われる手段である（レビ記5:1-6,17-19）。כפרが正しく生じる所ではどこでも、この罪の重荷は永遠に取り除かれる（レビ記10:17）¹⁰³⁾。

עוןを負う者は誰でも消滅する運命にある。そのような人物はこの罪の領域で弱まり、死ぬ（出エジプト記28:43、レビ記26:39）。עוןから自由な者だけが、債務無く生きることができる（民数記5:31）。עוןはまた、周囲に致命的な影響を及ぼすので、宗教的共同体は自己保存という関心の中で、それぞれ罪を負う生命の「最中から切り離されて」いなくてはならない（כרתのニファル、レビ記19:8、20:17、民数記15:31）。ひどく有害である、あるいは致命的な領域であるという考えもまた、Pのעוןの使用の基礎にあるものである。従ってPはまた、時折、受けて当然の死へと違反者を追いやるこの状況における神の働きに言及することがある。姦通が疑われる時、ヤハウエによって与えられた嫉妬の捧げ物はעוןを「思い出させ（זכר）」、それによって、祭司によって聖別された飲み物の呪いの効力が作動する（民数記5:15）。同様に、そのようなעוןによって汚された土地を「罰する（פקד）」のもヤハウエである。その結果は、その土地自体が住民を吐き出す（レビ記18:25）。神が違反者自身を直接に罰せ

¹⁰²⁾ ibid.

¹⁰³⁾ ibid., p.559.

ず、むしろ、彼らが以前に居住した土地中に拡がった罪の領域を罰することは言及に値する¹⁰⁴⁾。

כַּף による妨害は、それはシナイで確立された宗教的命令によって既に支持される何かであるが、神の罰というよりもむしろ、神の行為としてはるかに頻繁に言及される。神の本質的な責務は贖いの儀式を通してそのような罪から共同体を解放することを含んでいる。祭司の祭服の神聖さは、すでに祭壇での職務の際に כַּף の効果から祭司自身を護るだけでなく（出エジプト記 28:43）、祭司自身がイスラエル自身の違反の כַּף を取り除き、共同体を容認可能なものにし得るのである（同 28:38、民数記 18:1,31）。「贖いの儀式そのもの (הַחֲטָאתָה)」は祭司に委ねられている。祭司は会衆の כַּף をその身代わりとして負うことができ、それによって、「ヤハウエの前で彼らのために贖いを行なう」(レビ記 10:17、5:1-6 も参照)。この罪を取り除くための神の行為は、大いなる贖罪の日のための高位の祭司の任務において特に強調されている。その日に彼は、彼の罪の告白の中に人々の罪を要約し、それらはスケープゴートに転移され、それは罪を負って荒野に放される (16:21)。כַּף という用語の使用は、祭司文書の律法に関する関心が、ある種のノミズム (律法主義) を育むというよりもむしろ、罪を取り除くことにおける神自身の活動の制度化に集中しているという多くの証明のひとつの例である¹⁰⁵⁾。

以上が TDOT に記される כַּף についての概要である。エゼキエルにおけるその意味は後ほど詳細に検討するが、頻度的にも内容的にもエゼキエルの文脈理解に重要であることが伺われる。それでは次に נָשָׂא について確認したい。

「高く挙げる、運ぶ、取る」などを意味する語根 נָשָׂא は、上げること、持ち上げること、運ぶなどの物理的な移動に言及するセム語の共通語根である¹⁰⁶⁾。その主な強調点は、物理的、あるいは感情的、霊的な意味の両方において、それが罰、恥辱、あるいは似たような何かであっても、運ぶ、もしくは耐えるという概念にある。旧約聖書においてこの概念は、赦しという原理を含むまでに拡大され、赦しはそれ自身、咎や罪、罰を持ち上げて除いたり、取り除いたりするという概念に結び付いている¹⁰⁷⁾。赦しに対するこの表現は、しばしば意味論的に、罰という重荷に耐えることと同義であるので、赦しはしばしば、耐える、運び去る、和解する、などと理解される¹⁰⁸⁾。

¹⁰⁴⁾ *ibid.*, p.560.

¹⁰⁵⁾ *ibid.*

¹⁰⁶⁾ *ibid.*, pp.24f.

¹⁰⁷⁾ *ibid.*, p.25.

¹⁰⁸⁾ *ibid.*

旧約聖書においては650回以上出現し、エゼキエルの68回を除いては顕著な配分的統計はない。**נָשָׂא**は非常にありふれた単語であるので、多くの同義語や反意語を持つ¹⁰⁹⁾。「赦す」という意味での**עוֹן נָשָׂא**という表現は「赦す(סָלַח)」、「贖う(כָּפַר)」、「無罪を宣言する(הִקָּהのピエル形)」、「補う(כִּסָּהのピエル形)」などと同義である¹¹⁰⁾。

受難という意味での負うこと。「重荷を負う」は意味論的に受難という意味で負うという概念に類似する(ヨブ記34:31、詩編55:13、箴言18:14、30:21)。このことは特に、「侮り(הָרַפּ)」、「(詩編69:8、エレミヤ書15:15、31:19、エゼキエル書36:15、ミカ書6:16)や「辱め(כָּלַם)」(エゼキエル書16:52,54、32:24-5,30、34:29、36:6-7、44:13)のような目的語と結び付く時に明らかである¹¹¹⁾。

一連の節は、不当な扱いという観点から神義論というポイントに触れる。話者は自らの無実を強く主張するが、しかし、もっとも悲惨な迫害を蒙らなくてはならない(詩編69:8、エレミヤ書15:15)。ここでは誰か他の者のため、特に神のために不名誉を蒙ることは可能であるという概念が顕著である。このことはしかしながら、代償苦への疑いを申し述べるのでは未だない。なぜなら、これらの苦痛は敵から発せられているのであって、神からではないからである。それらを誰か他の人の代わりにではなく、むしろ神への信仰と忠誠の故に負うのである。この概念は、「罪の赦しと和解」という意味での**עוֹן נָשָׂא**という表現の使用と関連し、その含意は神学にとって明らかに重要である。罪ゆえの結果ではなく、むしろ神への信仰や忠誠の結果ゆえの(侮辱や非難を負うという)苦難が存在するのである¹¹²⁾。

以上が**נָשָׂא**の概略である。**עוֹן נָשָׂא**と同義語については次のように記されている¹¹³⁾。語根**נָשָׂא**は罪に関連する用語や関連する単語と結び付く時、字義通りには「不正行為、罪、違反を)担う」を意味し、それは3つの特定の状況に言及する表現である。

まず、自分自身の罪の告白やその罰の理解に関連して、自分自身の罪を負うものである。この意味において自らが罪を負うことは、適切な文脈理解の獲得とその受容を意味する。その言及は、儀式的な規定についてのものでもあり得る。祭司は亜麻布の半ズボンを履くがそれは、「彼らが罪を彼ら自身にもたらさないため」である(出エジプト記28:43、レビ記22:9、民数記18:32)。民数記18:22では、イスラエルは契約

¹⁰⁹⁾ *ibid.*, p.27.

¹¹⁰⁾ *ibid.*, pp.27f.

¹¹¹⁾ *ibid.*, p.30.

¹¹²⁾ *ibid.*, pp.30f.

¹¹³⁾ *ibid.*, p.31.

の箱に近づくことは許されていない。それはそれによって彼らが聖域を穢し、彼らに罪がもたらされるからである¹¹⁴⁾。

עוֹן נִשָּׂא という表現もまた、ある者の現在の違反への責任に言及する。「行為 - 結果」の関係から導かれる古代イスラエルの法的原則によれば、罪を犯した者は、自らの違反に個人的に応答しなくてはならない。テキストはこの状況における神のいかなる影響にもほとんど言及しない。

旧約聖書は赦しのために他の者の罪を負うということを証言している。創世記 50:17 でヨセフは兄弟たちの違反を赦さねばならない。背後に神の救済の計画があるにせよ、赦しと和解は最終的にはその違反に影響を受けたヨセフの行動に拠っている。しかしながら、彼の兄弟にとってもまた、和解は彼ら自身の罪を認識することとヨセフの怒りを受け容れ、その結果に耐えることへの意思を通してのみ可能になる。このように עוֹן נִשָּׂא は両方の側、すなわち עוֹן を実際に犯した者、そして עוֹן を赦した者に備わるのである (サムエル記上 25:28 を参照)¹¹⁵⁾。

以下の3つの例において、旧約聖書は罪を負うことについて象徴的に述べている。エゼキエル書 4:4 以降では預言者は、彼自身は無罪であるがイスラエルとユダへの罰を負う。にも関わらず、不可欠な要素 (他者の苦しみの代わりに自分自身の苦しみ、あるいは有罪者の代わりに無罪の者への罰) が欠けているので、これは代償苦の事例 (representative suffering) ではない。預言者の行為はここでは、純粋に象徴的な性質を示すのであり、従って、イスラエルとユダから罪を除去するのではない。神の代理として預言者はイスラエルの罪とその結果を描く。同時に、彼はこの役割演技の中で、イスラエルとユダの両方を象徴 (表現) する。しかしながら、預言者は実際にはイスラエルではないので、彼はイスラエルの罪を負うことはできない。彼の行為は実演 (demonstration) である¹¹⁶⁾。

レビ記 10:17 では、浄罪の供犠が、高度に聖なるものとして祭司たちに与えられている。「会衆から罪を取り除き、ヤハウエの前で彼らの贖いを行なうために」¹¹⁷⁾。しかしながら、この種の宗教的儀礼は、自身の罪への洞察を獲得する必要性や悔い改めから人々を解放することもない。ここでもまた、山羊は人々が彼らの罪を負っていることを象徴し、山羊に生じることは人々自身の運命を象徴する。火が山羊の犠牲を焼き尽くすように (レビ記 9:24)、ヤハウエはその罪の犠牲を受け容れるのである。この

¹¹⁴⁾ ibid.

¹¹⁵⁾ ibid., p.33.

¹¹⁶⁾ ibid.

¹¹⁷⁾ ibid., pp.33f.

ように一方では山羊が人々の罪を負い、他方では犠牲を受け容れながら、神もまた人々の罪を負う（上げる、見合わせる）、つまり彼らを赦すのである¹¹⁸⁾。

この罪の犠牲の儀式は大贖罪日のそれに相当な近接を示す。レビ記 16 章によれば、それは7月の10日に行われる。ヤハウエと荒野の悪魔アザエルへの罪の犠牲として二匹の山羊のためにくじが引かれる。最初の山羊はイスラエルの人々の穢れの故に、聖所への償いのために犠牲とされる。祭司は彼の手を二番目の山羊の頭に置き、イスラエルの人々のすべての罪を告白する。その後、祭司は係の者の手によってその山羊を荒野へと追いやる。山羊は荒野にすべての罪を負っていく（16:21f）¹¹⁹⁾。

神が他者の罪を負う時、その言及は神の赦しに対するものである。神は人間から負うべき多くのものを持っている（イザヤ書 63:9、エレミヤ書 44:22）。神は既に出エジプト記 34:7 での信仰の告白で「罪を赦すもの」として認められている（民数記 14:18、ミカ書 7:18 など参照）。人間が他の者にもたらした不正のすべては神にも影響し、その逆も同様である。神に対するすべての罪は人間に対する違反に表現を見出す。ミカ書 7:18 では（詩編 99:8、ホセア書 1:6 など参照）、神はこの不正を負うばかりではなく、それを肯定的な方向へと引き受ける。神がそのような不正を負うことは常に赦しの行為である¹²⁰⁾。

逆の仕方で、神について彼は赦さないとすることも可能である（ヨシュア記 24:19）。この神理解はミカ書 7:18 でのそれと究極的には何ら異なるものではない。むしろ、赦しへの神の意思は、人間が自らの罪を認識することの拒否において行き詰まるのである（20 節を参照）。出エジプト記 23:21 では、人間の背信を負わない、つまり赦さないのは神の天使である。繰り返すが、人間の行為が決定的な要因なのである¹²¹⁾。

出エジプト記 34:6 によれば、「ヤハウエは慈愛に満ち、憐れみ深い神、怒ること遅く、不動の愛と誠実さにあふれ、数千への不動の愛を保ち、咎と違反と罪を負う。しかし、彼は決して有罪を帳消しにはせず、子に父親の咎を尋ねる」（民数記 14:18、ヨナ書 4:2 も参照）。ここでの、נשא עון と פקד עון という対照的なペアは、神の赦しの過程、および、罪と正しさ、罪人と神という関係の単純化された概念を修正するために用いられる。副詞の豊富さは歴史におけるイスラエルの神経験の要約である¹²²⁾。

イザヤ書 33:24 では、受動態（נשא עון）という稀な定式（詩編 32:1 を参照）が見られる。「シオンに住む者はその罪が赦されるであろう」。ここでの焦点は、おそら

¹¹⁸⁾ *ibid.*, p.34.

¹¹⁹⁾ *ibid.*

¹²⁰⁾ *ibid.*, pp.34f.

¹²¹⁾ *ibid.*, p.35.

¹²²⁾ *ibid.*

く、救い主の時代の徴としての、赦されることと病の治癒（24 節）との並行的な見方であろう。詩編 103:3 でも罪と病、赦しと治癒（חַלְוָה/רַפָּאָה）という結び付きが関係している¹²³⁾。

עוֹן נִשָּׂא の表現は、苦難の僕という複雑な歌にも見られる。イザヤ書 52:14 や 53:1-3 では僕を病んで醜い人物として描く。彼の外観は旧約聖書の考え方に従って（53:4b を参照）、罪と病との関連を証言する。僕の身体的な苦しみは罪の結果と思われる。驚くような開示（4 節の אֵינִי によって導入され、52:15-53:1 で予期される）は、彼が彼自身の罪を蒙っているのではなく、むしろ、代理的な贖いをもたらしていることを示すのである。スケープゴートの儀式の見方では、これらのテキストに נִשָּׂא への以下のような言外の意味を帰することが出来る。僕は我々の病の結果として苦しむ（3 節）、その重荷を負い、運び去り、そして我々を癒した（5 節）¹²⁴⁾。

5 節などでは偽の正義の犠牲者として僕を描く。「しかし、彼は我々の違反の故に傷つき、我々の咎の故に傷ついた」。彼に対するこの待遇によって、僕は赦しのプロセスを稼働させた。6 節によれば、ヤハウエは彼の上に我々の罪を置いた。ヤハウエは、（7 節を含む）ここでは犠牲の用語は用いられていないけれど、彼が我々の罪のための「犠牲」や「捧げ物」になることを可能にしたのである。僕の最も重要な責任とは、攻撃と責めの的となることである。その転換点は 10 節で、罪の無い苦難の僕（この言葉については 52:13 や 53:12 を参照）の勝利は、彼の代償苦にのみ帰せられるのである（11 節など）。解釈者たちは正しくも、僕の存在と行為とが神の特徴を示していると繰り返し指摘する¹²⁵⁾。

解釈者達は通常、עוֹן נִשָּׂא のふたつの意味に対して、共通の翻訳を提示することを拒否する。「罪、咎を負う」という意味が P とエゼキエルで独占的に生じること（あり得る例外は創世記 4:13）、一方、「赦す」という意味はおおよそ申命記的歴史書において見出される、という事実は残るのである¹²⁶⁾。

上記が עוֹן と נִשָּׂא および עוֹן נִשָּׂא の概略である。עוֹן や נִשָּׂא がエゼキエル書で比較的多用されること¹²⁷⁾、עוֹן の意味範囲が「罪を負う」から「破壊される」にまで及び（というよりむしろ עוֹן において両者は不可分）、致死的な重みを持つものであること、そ

¹²³⁾ *ibid.*, pp.35f.

¹²⁴⁾ *ibid.*, p.36.

¹²⁵⁾ *ibid.*

¹²⁶⁾ *ibid.*, p.36.

¹²⁷⁾ エゼキエル書における עוֹן の出現頻度は 1,000 単語中 1.46 回である (Accordance による検索結果)。イザヤ書 (25 回 / 0.97) やエレミヤ書 (24 回 / 0.72) の倍近く、1,00 文字中の出現頻度としては、ホセア書 11 回 (3.04)、哀歌 6 回 (2.48) に次ぐ。

れを犯した者はその責任を決して免れないことなどが確認される。また、**נשא**の意味として「上げる」ということから、「運ぶ」や「耐える」、「担う」、「赦す」、そして「受難」ということまでに拡大されていることが確認される。そして両者が組み合わされた **עון נשא** という熟語が過ちを犯した者の「生命力 (**נפש**)」に関わっていること、祭司文書で多用されるものであり、イスラエルや聖域から **עון** を取り除いたり、代表的にそれを負ったりするなど、それが祭司の職務に深く関わっていることが確認される。エゼキエル書 4:4-6 におけるその表現の意味については以下で詳細に検討して行くが、エゼキエル書においてはイスラエルはその罪の故にバビロニアによる侵攻を受けたという理解が示されていること、そして、有罪者の苦しみや罰を負っていないことに示されるように、エゼキエルがイスラエルの罪を負ったことは、エゼキエルにその罪の転移が行われたのではなく、また、第二イザヤの「苦難の僕」のような代償苦でもない指摘されている点を確認しておきたい。

それでは次に 4 章の **עון נשא** についての先行研究での理解を確認して行きたい。*TDOT* と同様、代償苦や贖いなどではないと主張するのは、Joyce、Greenberg、Odell、Darr、Block などである。Joyce は **עון נשא** という表現が多種多様な意味を持ち得ることを認めながらも、ここでは「赦す」という意味がないこと、そしてエゼキエルが第二イザヤに近似するような仕方 で国民の罰を負うような代理的な、もしくは贖罪としての受難であるとは言えないと主張する¹²⁸⁾。その根拠として Joyce は、そのような考えは、罪に対する罰は罪を犯した者によって負われるという、18 章に示されるようなエゼキエルの一貫した強調によって除外されると主張する¹²⁹⁾。また、Greenberg は、タルムードなどでも代償苦として理解したり、あるいは神が数世紀に渡ってイスラエルの厚顔という重荷を負ったというような理解があつたりするなど、論争的なものであることを紹介しつつ¹³⁰⁾、自身は、「おそらく最も単純な見解は、彼が罪の期間の間の不正に対するイスラエルの災難を表現しているというものだろう。横になることによって彼は、苦しい状況にある、攻撃を受けて弱っている怒りの対象を表現している」¹³¹⁾と述べている。Odell は、エゼキエルの蒙りは到来する災難を防ぐことができないので代償苦ではない、人々は彼らの背信の長い歴史の結果を自身が負うと述べている¹³²⁾。Darr は、本箇所がイザヤ 53 章の「苦難の僕」の詩に影響を与えたと多くの研究者が示唆していることを指摘しつつ、自らはエゼキエルが罪を負うことは人々の罪や罰を取り去るものではなく、むしろ、人々に最も具体的に、そして

¹²⁸⁾ Joyce, op.cit., p.85.

¹²⁹⁾ ibid.

¹³⁰⁾ Greenberg, *Ezekiel 1-20*, p.125.

¹³¹⁾ ibid., p.125.

¹³²⁾ Odell, *Ezekiel*, pp.64f.

支持される仕方で彼らの חַטָּאת を突きつけるものだと主張している¹³³⁾。Block は、「罪を負う」ことへのヤハウェによるエゼキエルへの命令が、レビ記 16 章のスケープゴートの記事を想起させると指摘しながらも、エゼキエルの行為は贖いとしては解釈されないと主張している¹³⁴⁾。その理由として Block は旧約聖書では預言者も祭司もこの役割を果たしていないことを挙げ、また 4:4 で חַטָּאת と用いられる動詞が חָטָא であることを指摘し、それはエゼキエルの行為へのそのような誤解を避けるために用いられているかもしれないと述べている¹³⁵⁾。Block は、390 日間、イスラエルの罪という重荷を負うことで、エゼキエルは出エジプト記 28:38 や民数記 18:1 のような標準的な祭司の役割を果たしていて、そのようにしながらエゼキエルは、5:6-7,9 において示される言語的な非難に比肩する、ヤハウェの彼の民への告発を非言語的に劇化していると述べている¹³⁶⁾。

他方、代償苦としての理解を示すのは、Zimmerli、Blenkinsopp、Brownlee などである。Zimmerli は祭司文書での חַטָּאת の意味が、聖礼の法の領域の中での罪の条件を確立する結論的な定式 (14:10 など)、より弱い用法としての「何かへの責任を持つこと」、そして代理的な行為の中で代理の罪を負うこと (レビ記 16 章) という 3 つの意味を持ち得ると述べ、4:4 は明らかに 3 つ目の代理的に罪を負う出来事と見なされるべきだとしている¹³⁷⁾。Zimmerli は特に 4:4 が主として祭司的な חַטָּאת についての供述ではなく、祭司的な用語から引用されるこの句を用いながらの、新しい方向性にある預言者の人生の出来事を解釈する試みであって、ここで性急に複雑な代理の理論を導入すべきでないと述べる¹³⁸⁾。Zimmerli はエゼキエルの חַטָּאת を罪の状態を公的に描いて罪を明らかにするものであり、更に、預言者が罪を負うことにおいて公的な同一化が生じていて、エゼキエルの生命が人々の חַטָּאת へと至らされていると主張する¹³⁹⁾。そして Zimmerli は、「イザヤ 53 章でより十全に機能している概念がここで動き出してしていることを否定できない」¹⁴⁰⁾と述べ、その根拠としてイザヤ書 53:7 の「口を開かない」という記述がエゼキエル 3:26 (24:27、33:22) と共通性があることを挙げ、「エゼキエルの伝統はこのように多くの者の罪を負ったヤハウェの僕の形成に寄与しているように思われる。このことはバビロニアにおけるエゼキエ

¹³³⁾ Darr, *op.cit.*, pp.1146f.

¹³⁴⁾ Block, *Ezekiel 1-20*, pp.176f.

¹³⁵⁾ *ibid.*, p.177.

¹³⁶⁾ *ibid.*, p.179.

¹³⁷⁾ Zimmerli, *Ezekiel 1*, p.164.

¹³⁸⁾ *ibid.*

¹³⁹⁾ *ibid.*, p.165.

¹⁴⁰⁾ *ibid.*

ル学派と第二イザヤとの結び付きを指し示しているのか¹⁴¹⁾と述べ、エゼキエルを第二イザヤの苦難の僕の先駆であると主張する。

Blenkinsopp や Brownlee も Zimmerli と同様に主張する¹⁴²⁾。Blenkinsopp は **עָוֹן** という表現が、罪を犯した者が責任を問われ、処罰を受けるという意味を持っていることを認めつつ、次のように述べている。

責任と他人の罪の結果とを受容するという、より特殊化した意味もまた存在する。この任務は厳密に祭儀的な領域において祭司に課せられていたものである(例えば出エジプト記28:38、民数記18:1)。この代理という祭儀的観念が – おそらくは媒介という預言者に特有の理念を仲立ちにして – 多くの罪を黙して担った主の僕についての捕囚期の詩において(イザヤ53:7,11-12) 預言者の任務の中に入ってきたのである¹⁴³⁾。

また Brownlee は、4:6 での **יָוִם לְשָׁנָה יוֹם לְשָׁנָה** という民数記14:34 と共通する定式を指摘しながら、民数記では罰するための定式であるが、エゼキエルでは「贖罪のための受難、贖いのための定式」¹⁴⁴⁾なのであると述べている。Brownlee はこのような理解の根拠として、列王記上8:37-39 とエゼキエル書11:13 や同9:8 の「包圍」や「執り成し」というテーマの類似性を¹⁴⁵⁾、また、預言者の執り成しの行為の根拠としてモーセ(出エジプト記32:1-14) やサムエル(サムエル記上15:11)、エレミヤ書(7:16)、アモス書(7:1-6)などを挙げ¹⁴⁶⁾、4:7 の「エルサレムに預言せよ」という一文を「エルサレムへの執り成しをする」に読み替えることを提案する。

Zimmerli に代表されるような代償苦としての理解は、しかし、エゼキエル書の文脈を検討すれば支持されないことは明らかである。その詳細は後述するが、Brownlee のような主張は文脈を無視、もしくは破壊した上でのものであり、同書それ自体の理解に意味を持つものでない。また Brownlee の「回復のすべての預言は、イエス・キリストのはるかに偉大な実現のおぼろげな光でしかない」¹⁴⁷⁾、「エゼキエルの贖いは十字架におけるイエス・キリストの永遠の救済の前兆となる」¹⁴⁸⁾という主張に示されるように、その立脚点はあくまでもキリスト教の贖罪論を前提にしたものであり、テキスト自体を尊重するというよりは、特定の立場からの読み込みと

¹⁴¹⁾ *ibid.*

¹⁴²⁾ イザヤ53章の「苦難の僕」との類似性はCookeも指摘している(Cooke, *op.cit.*, p.52)。

¹⁴³⁾ ブレンキンソップ、前掲書、65頁。

¹⁴⁴⁾ W. H. Brownlee, *Ezekiel 1-19*, WBC28, WACO Tex.: Word, 1986, p.67.

¹⁴⁵⁾ *ibid.*, p.69.

¹⁴⁶⁾ *ibid.*

¹⁴⁷⁾ *ibid.*, p.71.

¹⁴⁸⁾ *ibid.*

言わざるを得ない。先の Odell の祭司理解に通じるこのような予断に満ちた主張はエゼキエル書の文脈理解には適当とは言えない。エゼキエル、第二イザヤの両者がともに、捕囚というコンテクストの中でイスラエルの集合的な罪に関わった者として描かれていることは事実であり、その点は非常に興味深い。集合的な罪に対する両者の関わり方は対照的であることが示されるであろう。

上記のように、本箇所での עֲוֹן נִשְׂא の理解は大きく二分される。次に עֲוֹן がエゼキエル書においてどのような文脈で用いられているかを確認して行くが、その前に本箇所での「イスラエル」や「ユダ」、また「390」や「40」という数字について触れておきたい。それらは本箇所での עֲוֹן נִשְׂא の意味にも関わってくる。

まず「イスラエル」や「ユダ」についてであるが、前者についてはイスラエル全体を意味するのか、あるいは、「ユダ」という名称が示されていることから北王国を意味するのかという問題がある。この点についてはそれぞれの「罪 (עֲוֹן)」の年数である「390」「40」という数字の意味を考察することが必要になる。390年という数字についてはエゼキエル書冒頭にイエホヤキン王の5年目とあり、それが前592年であることから前982年が算出される。一般的にはそれが第一神殿の建立(前970年)に近いことから、390年は統一王国としての第一神殿時代からバビロン捕囚までを指すと理解される¹⁴⁹⁾。このような理解は4:4のイスラエルを北王国として捉えた場合、北王国成立の前931年頃(ヤロブアム王)からアッシリアによるその滅亡の前722年頃までの200余年に過ぎないその存続期間を考えても適当であろう。その場合、4:6の「40」という数字、および「ユダ」の意味が問題になる。この点についてギリシャ語訳では4:4で「150日」を、4:5で「190日」を、4:6ではマソラ同様の「40日」を示しているが、「150」は前722年以降の北王国の捕囚を、「40」はユダの捕囚期間を、「190」は両者を足した数字と理解される¹⁵⁰⁾。4:5のイスラエルを北王国とする捉え方については象徴行為を記す4章や5章でのイスラエルの意味や同書全体におけるイスラエルの意味から考えると不適切だとする批判があるが¹⁵¹⁾、それはさておくとして、4:6のユダの40年がバビロン捕囚の捕囚期間として示されているという理解は、エゼキエル書においてバビロン捕囚が第二の出エジプトとして捉えられ(20:33-36)、また、「一年を一日」とする表現が民数記14:34でも示され、そこでも「40」年が荒野の放浪の期間として示されていることから(民数記14:33,34)、適当だと考えられる。すなわち、「390」は第一神殿時代以降の全イスラエルの「罪」を、「40」は「罰」として捕囚を示すという理解である。このような理解の前提には、既に見たように עֲוֹן

¹⁴⁹⁾ Zimmerli, op.cit., p.166; Greenberg, op.cit., p.125; Joyce, op.cit., p.86; Block, op.cit., p.176; Odell, op.cit, p.63 など。

¹⁵⁰⁾ Block, op.cit., pp.175f.

¹⁵¹⁾ ibid., p.176.

の意味が「罪」と「罰」へと簡単に分けられるものではないという事実がある。それでは次にエゼキエル書における עון の現われ方を確認して行きたい。

עון נשא 自体の意味は言うまでもなく重要だが、同時にエゼキエル書の文脈での意味を検討することがより重要であろう。特に עון のエゼキエル書における出現箇所やその文脈的意味を確認することは、エゼキエル書における עון נשא の意味を把握する上でも重要である。エゼキエル書における עון の出現箇所は以下の通りである。3:18,19、4:4,5,6,17、7:13,16,19、9:9、14:3,4,7,10、16:49、18:17,18,19,20、18:30、21:28,29,30,34、24:23、28:18、29:16、32:27、33:6,8,9、35:5、36:31,33、39:23、43:10、44:10,12。また、עון נשא の出現箇所は4:4,5,6、14:10、44:10,12の6回である(4:4,6はאתを伴う)。これらをイスラエルに関するものと、特にエゼキエルに関するものとに大別し、内容を確認する。

まず、イスラエルに関する עון について。4:17では24:23と同様、捕囚民は「罪のゆえにやせ衰え(נמקתם בעונתיכם)」ることが告げられる。7章では4章から6章のエルサレムやイスラエルの破壊を告げるヤハウエの言葉に引き続いて、怒ったヤハウエがイスラエルに終わりをもたらすことを告げ、イスラエルの地にある者はその罪の故に生命を保つことはできないこと(13節)、ヤハウエの怒りから逃げててもその罪の故に嘆くこと(16節)、銀や金が「罪のつまずき(מכשול עונם)」になったこと(19節)などが告げられる。9:9では8章に引き続きエルサレム神殿で忌まわしい行為を行っている者たちが殺害される文脈の中でイスラエルの家とユダの罪がはなはだしく大きいことが告げられる。14:3,4,7,10では偶像崇拜という罪の躓きを抱えながら預言者のもとにやってくるのが非難される。16:49ではエルサレムの妹としてのソドムの罪が示され、それ故ヤハウエはソドムを排除したが、エルサレムはソドム以上に悪いことが告げられる。21章ではエルサレムに侵攻するバベルの王がエルサレムの「罪を思い起こさせる(הזכרכתם עונכם)」者として示され(28,29節)、「終わりの刑罰の時(יזמם בעת עון קץ)」が告げられる(30,34節)。29章ではイスラエルが寄り頼んでいたエジプトが弱体化し、そのことによってイスラエルはその罪を思い起こすと告げられる(16節)。36章ではイスラエルが自らの罪や忌まわしい行為のゆえに自らを嫌悪すること(31節)、ヤハウエがイスラエルをその罪から「清める日(ביום טהרה)」、廃虚を建て直すことが語られる(33節)。39:23では捕囚の原因としてイスラエルの罪が語られる。43:10では新しい神殿の告知によって彼らとその罪を恥じることが語られる。

イスラエルに関する עֵזֶקֶל נִשָּׂא については、14:9-10 では誘惑されて預言を行なった預言者は心に偶像を抱く者と同等であり、その罪を負うこと、そして 44:10,12 ではレビの祭司がかつて民の偶像に仕えてイスラエルの家の罪のつまずきになったので、自らの罪を負うことが告げられる。

上記がエゼキエル書に記されるイスラエル(とユダ)に関する עֵזֶקֶל および עֵזֶקֶל נִשָּׂא の出現箇所である。עֵזֶקֶל が捕囚をもたらした原因であり、ヤハウエによって繰り返し非難される偶像崇拜も עֵזֶקֶל であること、イスラエルの終わりも עֵזֶקֶל の文脈で語られ、それ故に生命を保つことができないこと、エルサレム神殿で忌まわしい行為を行なった者たちがヤハウエの手の者によって皆殺しにされる場面でもその行為の理由として用いられることなどから、עֵזֶקֶל が捕囚がもたらされた原因であり、捕囚民を腐らせ、イスラエルの終焉をもたらすものとして理解されていること、また、TDOTが致死的なものであると記していたようにエゼキエルにおいても致死的なものであることが確認される。さらに、捕囚をもたらした直接的な原因であるバビロニアの攻撃も עֵזֶקֶל をイスラエルの指導者たちに想起させるものとして、エジプトの弱体化の預言も自らの עֵזֶקֶל を想起させるものとして語られていることが確認される。そしてイスラエルの回復がヤハウエによる עֵזֶקֶל の浄化という文脈で語られること、イスラエル自身も自らの עֵזֶקֶל を嫌悪し、恥じることが伴うことが記される。

עֵזֶקֶל がヘブライ語聖書において最も多く出現するテキストがエゼキエル書であるという指摘があったが、上記から捕囚の原因、経過、結果を描くエゼキエル書の全般に渡って עֵזֶקֶל が伴っていることが確認され、頻度のみならず内容的にも עֵזֶקֶל がエゼキエル書において重要であることが確認される。それではエゼキエル書に記されるイスラエルの עֵזֶקֶל に対して、エゼキエル自身はどのように関わっているのだろうか。次にエゼキエルに関わる箇所を確認していきたい。

עֵזֶקֶל がエゼキエル自身に関係するのは 3 章 (3:18,19)、4 章 (4:4,5,6)、33 章 (33:6,8,9) での 8 箇所である。3 章と 33 章はほぼ同じ内容、すなわち、イスラエルの家の「見張り (נֹפֵחַ)」という文脈である。3 章は 2 章からの預言者としての召命記事に引き続くものであり、3:16 以降は、ヤハウエからその言葉をイスラエルに告げることがエゼキエルが命じられて 7 日が経った後の内容である。その箇所においてエゼキエルはヤハウエからイスラエルの家の見張りとされたことを告げられる。見張りの働きとは、「警告 (זָהַר)」である。「警告する」という意味での זָהַר はヘブライ語聖書において 22 回出現するが、その内の 15 回はエゼキエル書で出現し¹⁵²⁾、それに続く 2

¹⁵²⁾ 3:17,18,19,20,21、33:3,4,5,6,7,8,9.

回の出現は列王記下 (6:10)、コヘレトの言葉 (4:13、12:12)、1 回が出エジプト記 (18:20)、詩編 (19:12)、歴代誌下 (19:10) などである。ちなみにイザヤやエレミヤでは一度も出現しない。「警告 (אזהרה)」のエゼキエル書での出現箇所は上記の「イスラエルの見張り」をヤハウエから命じられる 3 章と 33 章に集中しており、エゼキエルの「イスラエルの見張り」という役割と「警告」という働きが、イスラエルの עֵינַי に関わっていることが伺える。

3 章と 33 章においてエゼキエルは、「悪人 (רשע)」と「正しい人 (צדיק)」のそれぞれに対してヤハウエの言葉を伝え、警告するように命じられる。悪人に関して、ヤハウエが彼にお前は必ず死ぬという時、エゼキエルが彼に悪人の道を離れて生きるようにと警告しない場合、彼は死に、ヤハウエは彼の血 (の責任) をエゼキエルに求める。しかし、警告したにも関わらず、彼が立ち返らない場合、彼はその עֵינַי で死に、エゼキエルは自らの「生命 (נפש)」を救う (3 章、33 章)。一方、正しい人に対して、彼が不正を行ない、エゼキエルが警告しなかった場合、義人は死に、エゼキエルに彼の血の責任が求められる。しかし、エゼキエルが警告し、正しい人が罪を犯さない場合、義人は生き、エゼキエルは自分の נפש を救う。

このようにエゼキエルが警告することが、悪者、正しい人のそれぞれの生死に関わり、その生死に対してエゼキエルは責任が問われ、その結果にエゼキエル自身の נפש が関わっている。このようなイスラエルの家における人々の在り方に対し、エゼキエルはヤハウエの言葉を伝え、警告を与えるよう命じられるのである。特に עֵינַי を持つ邪悪な者に警告を与える役割は、イスラエルに対するエゼキエルの機能を考える上で重要であろう。

עֵינַי がエゼキエル書において、捕囚という状況に陥ったイスラエルに対して決定的な意味を持つものと理解されていることを確認してきたが、イスラエルの家の見張りという役割を与えられた預言者エゼキエルに対して命じられた 4 章の עֵינַי נשא ほどのような意味を持っているのだろうか。

まず、明確に否定されるのはエゼキエルが自身の עֵינַי を負うという可能性である。エゼキエル書においてヤハウエがエゼキエル自身の עֵינַי を責め、その結果エゼキエルが死に至るといような記述は存在しない。4 章においてエゼキエルが負っているのがイスラエル、あるいはユダのそれだと明示されている点からもそれは明らかである。

本人の עֵינַי を負う可能性が排除された後に残されるのは、他者の עֵינַי を負うというものである。エゼキエルは他者の עֵינַי を負って何をしているのか。可能性として考えら

れるのは Zimmerli や Blenkinsopp らが指摘していたように、イザヤ 53 章に示されるような代償苦としてイスラエルの עון を負うということである。エゼキエルが狭義の意味で彼個人の領域を超えた課題を負った（負わされた）ことは明らかであろう。しかし、それが代償苦として負ったのでないことは、エゼキエルが、第二イザヤの苦難の僕に示されるようにヤハウエの攻撃の対象とされていないこと、また、レビ記 16 章のスケープゴートのように共同体から排斥されたのでもないことから明らかである。Zimmerli は自らの主張の傍証として「53:7 での『口を開かない』という点でエゼキエル 3:26 (24:27、33:22) と疑いなく接点があることは単なる偶然なのか？」と述べていたが、イザヤやエゼキエルと同様に「口を開かない」モチーフが出現する詩編 39 篇 (39:10) においても沈黙と עון への罰が合わせて記されているのに対して、エゼキエルでは彼自身に対する罰や責めなどは確認されない。このような明白な相違はエゼキエルの עון נשא の意味を考察する上で決定的である。Zimmerli が「沈黙」という共通性のみ注目し、עון に対する罰がエゼキエルに対しては与えられていないという相違点を看過していることは片手落ちと言わざるを得ない。エゼキエルがイスラエルの עון を負うことは、ヤハウエの攻撃対象として記述されるイザヤとはむしろ好対照をなしていると考えられるのだが、それについては後述する。いずれにせよ、עון を負うことによる致死性はエゼキエル自身においては明らかに認められず、彼の生命 (נפש) はイスラエルへの警告という働きと責任とに関わっているのである。確かにエゼキエルもまた、共同体から必ずしも好意的に扱われたのでないことは、預言者としての召命記事において、捕囚民から綱をかけられて縛られるとヤハウエから告げられていることなどからも伺える。にも関わらず、エゼキエルがイスラエルの長老たちから一目置かれる存在であったこと (14:1、20:1)、何かを伝える存在として認められていたこと (24:19) は確かである。それではエゼキエルは集合的な עון を負うことによって何を求められたのか。

まず考えられるのは、捕囚という状況がもたらされた原因としての「イスラエル(およびユダ)の עון の明確化」である。既に確認したようにエゼキエル書はイスラエルの עון をひとつの軸として物語が展開していると言っても過言ではない。バビロニアによるエルサレムへの侵攻やエジプトの弱体化がイスラエルにその עון を想起させる מוזכר עון として示されるが、想起された עון によって違反した者が死へと追いやられるという עון に関する一般的なプロセスは、עון を負う存在とされたイスラエルやエルサレムをヤハウエが攻撃して破壊するエゼキエル書においても認められるパターンである。このようなパターンにおいて、同書の冒頭部分においてエゼキエルがイスラエルの עון を明らかにし、その働きを起動させるという意味を持つことは、エルサレ

ムへの攻撃の象徴行動なども命じられるその召命記事の文脈においても十分考えられる。

それでは、そのように想起され、明確化されたイスラエルの עֵוֹן に対して、エゼキエルはどのように関わっているのか。考察されねばならないのは、ここで2種類の動詞が使われていることである。すなわち「左脇を下にして横たわり、その上にイスラエルの עֵוֹן を置く (4:4)」では שִׁים が、他方、その後特定の日数の間、עֵוֹן を負うことが命じられる3箇所 (4:4-6) では נָשָׂא が用いられている。前者の שִׁים については 14:4,7 で、長老たちが「つまずかせる罪を目の前に置いていながら (מִכְשׁוֹל עֲוֹנוֹ יִשִּׁים)」預言者のもとに来る」という文脈でも使われており、それは象徴的な意味を持つというよりもむしろ単に物理的に置いているという意味である。エゼキエルの4章の עֵוֹן נָשָׂא については、このような動詞の使い分けがなされていることを意識しておく必要がある。すなわち、ここでは特定の意味を込めて עֵוֹן נָשָׂא が用いられていると考えられるのである。それではその特定の意味とは何なのか。

TDOTが示していた עֵוֹן נָשָׂא に関する祭司の機能として、「祭司やレビ記の職務のある部分は、イスラエルや聖域から עֵוֹן を取り除いたり、代表的にその עֵוֹן を負ったり、彼らに内在する性質によってそれを無害にすること」が示され、それを示す箇所として、出エジプト 28:38、レビ記 10:17、民数記 18:1,23 が紹介されていた。出エジプト記 28 章はヤハウエに仕える祭司の服装やエフォドなどの装備についての規定が記される箇所である。28:36 以降ではターバンに取り付ける「花模様の額当て (צִיץ)」を作るように命じられるが、それはイスラエルの子らが奉献する聖なる供物がヤハウエに受け入れられるためにアロンが、「聖なる献げ物に関して生じた罪を追う (נִשָּׂא אֶהְרֵן אֶת־עֹן הַקֹּדְשִׁים)」働きをもつ。つまりこの箇所では צִיץ という補助の力を得つつ、祭司が負うことで עֵוֹן を除去するという機能を果たしていると考えられる。次にレビ記 10:17 であるが、この箇所では聖域で「贖罪の献げ物である雄山羊 (הַחֲטָאתַ) (שְׂעִיר)」を食べることで、「会衆の罪責を取り除き、彼らのために贖いを行なう (עֲלִיהֶם) (לִשְׂאת אֶת־עֹן הָעֶדָה לְכַפֵּר)」ことが記される。民数記 18:1,23 においては、1 節では「祭司は聖所や祭司職に関わる罪責を負わなくてはならない (תִּשְׂאוּ אֶת־עֹן כְּהֹנְתְכֶם) / (תִּשְׂאוּ אֶת־עֹן הַמִּקְדָּשׁ)」ことが記され、23 節では、罪を負うことの恐れからイスラエルの子らには近づくことが禁じられる臨在の幕屋の専従者としてレビ族が指名され、「レビ族は彼らの罪責を負う (הֵם יִשְׂאוּ עֲוֹנָם)」ことが記される。

上記の出エジプト記とレビ記の記事から、צִיץ の装備、あるいは חֲטָאתַ を食するなど方法は異なるものの、供物や会衆をヤハウエに受け入れられるものとするために עֵוֹן

を取り除くという祭司の機能が認められる。このような「**עון**の除去」というテーマに関しては、エゼキエル書において、ヤハウエのイスラエルへの攻撃とは **עון** の浄化 (**טהרה**) であるという興味深い記述がある。次節でヤハウエによる **עון** の扱いを確認し、エゼキエルの **עון נשא** の意味を確定する導きとしたい。

5-2-2. 過程：「浄化 (**טהרה**)」としての破壊

すでに見てきたように **עון** はエゼキエル書の文脈理解において重要な意味を持つ語であるが、ヤハウエ自身はそれに対してどのような態度をとっているのだろうか。咎を持つイスラエルに対して、ヤハウエが徹底的な破壊をもたらすことはすでに見てきたとおりであるが、興味深いことにその破壊は「浄化 (**טהרה**)」の文脈で語られているのである。TDOTには以下のように記されていた。

これらのテキストの調査は、エゼキエル書においては精確に、ヤハウエは、アヴォーンに関わる行動の主語としてはほぼ決して現われないことを明らかにしている。唯一明らかな声明は、ヤハウエはイスラエルを救出し、過去の咎から浄めるであろうという 36:33 での予言に見出される。せいぜい 7:19 における神の怒りの日と、39:23 で神の顔を隠す日が、より広範な文脈で予言されるアヴォーンの排除に間接的に結び付き得る程度である¹⁵³⁾。

エゼキエル書ではイスラエルの **עון** の故に捕囚という事態がもたらされたこと、バビロニアの攻撃も **עון** を想起させる働きとして理解されること、そして終わりの「刑罰 (**עון**)」の 때가到来することが記されていたが、それらは **עון** をキーワードとして捕囚という事態を説明あるいは解釈するものであり、TDOTが指摘するように、ヤハウエがそれに関わる直接的な主語という訳ではない。ヤハウエがその主語として記される 36:33 とは、ヤハウエがイスラエルを「そのすべての罪から清める日 (**מכל עונותיכם**)」に、町に人が住み、廃虚が建て直され、荒廃させられた土地に手入れがされ、その結果、イスラエルの地が「エデンの園 (**גן-עדן**)」のようになる (36:35) という預言である。36 章は荒廃したイスラエルの回復が預言される箇所である。血や偶像によってイスラエルはその地を「汚した (**טמאה**)」ので (17-18 節)、ヤハウエは憤りを注ぎ (18 節)、イスラエルの民を国々の中に散らした (19 節)。しかし、ヤハウエは自らの名を聖なるものとするためにイスラエルの民をすべての土地に集め (22-24 節)、彼らに「清い水 (**מים טהורים**)」を注いで (25 節)、すべての汚れや偶像

¹⁵³⁾ TDOT, vol.X, pp.556f.

(25 節)、そしてあらゆる罪から「浄める (אָטְהַר)」(25、33 節) という。ここで頻出する אָטְהַר という動詞は、ヘブライ語聖書中 98 回出現するが、その約半分の 45 回がレビ記で、それに次ぐ 12 回がエゼキエル書、そして 10 回が民数記で用いられる動詞である¹⁵⁴⁾。אָטְהַר はレビ記での多用に示されるように、その大部分は宗教的な清らかさへの言及において使用されるものである¹⁵⁵⁾。その反意語は 4:14 で自らは穢れていないことをエゼキエルが表明する場面でも用いられる טָמֵא であり¹⁵⁶⁾、レビ記 10:10 や 20:25、またエゼキエル書 44:23 に示されるように、両者 (אָטְהַר と טָמֵא) を「区別すること (לְהַבְדִּיל)」は祭司の働きである¹⁵⁷⁾。このような清らかさは宗教的儀式に加わる者に必要とされ (民数記 9:13 など)、ある種の宗教的行為は「清い者 (אִישׁ טָהוֹר)」によつてのみ行なわれ得る¹⁵⁸⁾。また、宗教的儀式も「清い場所 (מִקְוֵם טָהוֹר)」においてなされ (レビ記 4:12、6:4,11 など)¹⁵⁹⁾、宗教的器具のあるものも清らかであることが求められる (出エジプト記 31:8、39:37、レビ記 24:4,6 など)¹⁶⁰⁾。אָטְהַר の名詞形や動詞の多くは、不浄なものの扱いや、その浄化に関する宗教的法において現われる¹⁶¹⁾。ピエル形は清らかさに関する祭司の宣言において用いられる (レビ記 13:17,23,28,34f.,37)。カル形は同 13:6,34、14:8f、20 に出現する。ヒットパエル形は浄められることを人に指示する (同 14:4,7f.,11,14,17-19)。浄めは水を振りかけることを含み (同 14:7)、それは贖いの行為 (כַּפֵּר) に関わっている (同 14:10-20)¹⁶²⁾。その主題はしばしば偶像崇拜からの浄めである。例えば「外国の神々 (אֱלֹהֵי הַנּוֹכַר)」の崇拜 (創世記 35:2)、עֵוָה (ヨシュア記 22:17)、「忌まわしいもの (שְׁקוּצִים)」(エレミヤ書 13:17) などである¹⁶³⁾。

このように אָטְהַר は主として宗教的祭儀的な文脈で用いられる用語であり、イスラエルの罪に対するヤハウエの応答も同様の文脈から考察される必要がある。次にエゼキエル書における אָטְהַר の出現箇所を確認する。それは 22:24、24:13 (3 回)、36:25

¹⁵⁴⁾ Accordance を用いた検索結果。ちなみにイザヤ書で 1 回、エレミヤ書で 2 回となっており、両者と比較した際のエゼキエル書での頻度の高さが伺える。

¹⁵⁵⁾ *TDOT*, vol.V, p.291.

¹⁵⁶⁾ *ibid.*

¹⁵⁷⁾ *ibid.*(レビ記 10:10 לְהַבְדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין הַחֵל וּבֵין הַטָּמֵא אֲוֵבֵין הַטָּהוֹר)

¹⁵⁸⁾ *ibid.*, p.292.

¹⁵⁹⁾ *ibid.*

¹⁶⁰⁾ *ibid.*, p.293.

¹⁶¹⁾ *ibid.*

¹⁶²⁾ *ibid.*, p.294.

¹⁶³⁾ *ibid.*, p.295.

(2回),33、37:23、39:12,14,16、43:26の12回である。それらの中でイスラエルとヤハウェの関係に関するものの内容を確認していきたい。22:24では預言の中でヤハウェはイスラエルを、「清められることもない土地」と非難する。3回出現する24:13では、バビロニアによるエルサレム侵攻の日、ヤハウェのイスラエルへの怒りは「火(אש)」として、イスラエルはそれによってエルサレムの人々を意味する「肉(נתח)」¹⁶⁴⁾や「骨(עצמים)」を煮る「鍋(סיר)」として表現されるが、鍋が火によって焼かれることは、イスラエルの「穢れ(טמא)」や「錆び(חלוא)」に対するヤハウェによる浄めの行為として理解される。36章では既に確認したように、「冒瀆された自らの名を聖なるものとするために(קדשתי את־שמי הגדול המחלל)」、ヤハウェがイスラエルを、そのあらゆる穢れ、あらゆる偶像、あらゆる罪から清めることが告げられる。37:23ではヤハウェはイスラエルをそのすべての背信行為から救出し、清めることが告げられる。39章はイスラエルに対するものではないので省略し、残る43:26ではエゼキエルに示された新しい神殿での祭壇の掟の中で、祭壇を清めることが祭司の役割として規定される。

これらのうちで特に注意すべきは、バビロニアのエルサレム侵攻が穢れて錆びたエルサレムに対するヤハウェの怒りの火による清めと主張されている24章である。エゼキエル書におけるטוןを概観した際に、バビロニアによるエルサレム侵攻がイスラエルのטוןを想起させるものとして理解されていることを確認した(21:29)。捕囚というエゼキエル書のコンテクストにおいて、バビロニアの攻撃は言うまでもなく決定的に重要な要素である。そのことは4章においてエゼキエルがヤハウェからエルサレムのミニチュアを作り、攻撃を命じられていることにも伺える。イスラエル、エルサレムの破壊をもたらすバビロニアの侵攻がイスラエルのטוןを想起させるものとして、そしてその穢れを清めるものとして記述されていることは、エゼキエル書の文脈理解において極めて重要である。繰り返し記されるヤハウェによるイスラエルやエルサレムへの徹底的な攻撃と、それによるイスラエルやエルサレムの滅亡、荒廃はエゼキエル書の特徴である。しかし、エゼキエル書におけるイスラエルやエルサレムへの攻撃とは単に荒廃をもたらすものではなく、穢れを清める「浄化としての破壊」という意味を内包しているのである。

エゼキエル書における祭司的要素に関してはטוןなどの祭司的文脈による問題提起が示され、Meinもまた、טמאとחלואを例示しながら、「祭儀的言語に満ちている」と指摘していた。しかし、エゼキエル書においては「穢した」というような理解に示される祭司的文脈からの問題の捉え方や表現のみならず、それに対する対処の仕方もまた祭司的な文脈で語られていると言えよう。エゼキエル書に記される捕囚という問

¹⁶⁴⁾ 11:3,7,11を参照。

題の捉え方が宗教的文脈あるいは祭司的な視座に基づくものである以上、その対応の仕方が同様の視座に基づくのはごく当然と言えよう。

上記からエゼキエル書での広義におけるヤハウエによるイスラエルへの攻撃が、「イスラエルの罪の浄化としての破壊」という文脈を含んでいることが確認される。このような文脈はエゼキエルの **עֵזֶקֶל נִשָּׂא** についてどのような理解を提供するのだろうか。

エゼキエルの **עֵזֶקֶל נִשָּׂא** が記される記事は、イスラエルやエルサレムへの徹底的な攻撃が語られる文脈におかれている。まずその直前では、レンガや鉄の板を用いてのエルサレム攻撃の模擬戦を命じられる。それは「包囲壁 (רִיק)」の設置などからもバビロニアによる攻撃を模していると考えられるが¹⁶⁵⁾、ヤハウエはその模擬戦でエゼキエルに「あなたの顔を (都に) 向けなさい (הִכִּינְתָה אֶת־פְּנִיךָ)」、「あなたがそれを包囲する (צָרַת עָלֶיהָ)」と述べるように、エゼキエル自身に対してバビロニアの攻撃への積極的な参与を促している。直後の 4:7 でも「あなたは包囲されたエルサレムに顔を向け、腕をまくり上げて、これに預言しなさい (תְּכִין פְּנִיךָ וְזָרַעַךְ חֲשׂוּפָה וְנִבְאָת עָלֶיהָ) (אֶל־מִצּוֹר יְרוּשָׁלַם)」と記される。続く 5 章から 7 章においても、エルサレムやイスラエルへの攻撃が語られる。5 章ではエゼキエルはバビロニアによる包囲がなされる時、エルサレムの人々を表す髪と髭を町の中で燃やし、町の周りで剣で打ち、風に散らすよう言われる。それは、ヤハウエの「怒り (אַפַּ)」や「憤り (חֲמָה)」の故にエルサレムに「疫病 (דָּבַר)」や「飢え (רָעַב)」、「剣 (חֶרֶב)」がもたらされること、残った民もあらゆる方向に散らされることを意味する。6 章ではイスラエルの山々への預言が命じられる。その内容は山々に置かれていた偶像崇拜のための「高台 (בְּמוֹת)」や祭壇などをヤハウエが剣をもって破壊し、イスラエルの子らの「死体 (פְּגֵרָה)」を偶像の前に供えるというものである。5 章と同様、ヤハウエの怒りからイスラエルに剣と飢餓と疫病がもたらされ、すべての地に「荒廃 (שְׁמָמָה)」と「壊滅 (מִשְׁמָה)」がもたらされることが告げられる (6:14)。7 章ではイスラエルに「終わり (קֵץ)」が来ること、ヤハウエがその憤怒をイスラエルに注ぎ、裁きを行なうことが告げられる。

このようなヤハウエによる破壊に関して興味深いのは、本章冒頭で Kohn が記していたレビ記 26 章との平行性である。Kohn は「わたしは剣をお前たちに臨ませ (חֶרֶב) (מִבֵּיא עֲלֵיכֶם)」、「剣を抜いて後を追う (חֶרֶב אַחֲרֵיהֶם)」、また、「彼らは罪のゆえにやせ衰え (נִמְקוּ בְעוֹנֵם)」などの表現がレビ記 26 章で出現していることを指摘して

¹⁶⁵⁾ 17:17,21:27,26:8 を、またエレミヤ書 52:4、列王記下 25:1 を参照のこと。

いた。レビ記 26 章はエゼキエル書との内容的な酷似が指摘されている神聖法典の一部である。その内容は、まず偶像などの作成の禁止、安息日の遵守などの命令から始まり、ヤハウエの「掟 (חקק)」や「命令 (מצוה)」を守るのであれば土地が豊かに実ること、平和に暮らせること、子孫が増えることが約束される。しかし、ヤハウエに従わず、契約を破る場合には、ヤハウエは「わたしは顔をあなたたちに向けて攻め (נַהֲתִי פָנַי בְּכֶם)」(27 節)、イスラエルは敵に敗北し、支配される。地は農作物を提供せず、野獣が子どもや家畜を襲い、「剣がその頭上に至り (הַבֵּאתִי עֲלֵיכֶם חֶרֶב)」¹⁶⁶⁾ (25 節)、疫病を送り、飢餓が生じ、高台などが壊され、イスラエルの死体は偶像の上に放置される。町々を「廃虚 (הֲרַב)」とし、土地や諸聖所を「荒らす (הַשְׁמֹתִי)」(31 節)。その結果、イスラエルの民は「異国で滅び (אֲבַדְתֶּם בְּגוֹיִם)」(38 節)、「生き残った者も、自分の罪のためにやせ衰え (הַנִּשְׁאָרִים בְּכֶם יִמְקוּ בְעוֹנֵם)」(39 節)、また、「更には先祖の罪のために、彼らと同じようにやせ衰える (אִךְ בְּעוֹנֹת אֲבוֹתֵיכֶם אַתֶּם יִמְקוּ)」。しかし、彼らがそれらの罪を告白し、「罪の罰を心から受け入れるならば (יִרְצוּ אֶת־עוֹנֵם)」(41 節)、ヤハウエはヤコブ、イサク、アブラハムとの契約を思い出す (42 節)。

この箇所では同じ語が繰り返し用いられているが、ここでは「剣」を意味する名詞 חֶרֶב とそれがもたらされた結果を示す「荒廃」を意味する שְׁמָמָה に注目したい。まず、חֶרֶב であるが、すでに見たようにレビ記 26 章では神の攻撃的な力を意味するが (26: 6,7,8)、神に敵対した場合にはイスラエルに向けられる裁きとして記されている (26: 25,33,36,37)。このような「剣」はヘブライ語聖書では 413 回出現するが、頻度としてはエゼキエル書の 91 回がもっとも多く、エレミヤ書の 71 回がそれに続く¹⁶⁷⁾。エゼキエル書においてもすでに見たようにイスラエルに対して行使されるヤハウエの攻撃として用いられているが、興味深いことに 21 章ではエルサレムに侵攻するバビロニアもヤハウエの「剣」として表現されているのである (21:4,25,33)。また 33 章では、3 章と同様にエゼキエルはイスラエルの見張りとなされたことが告げられるが、33 章において見張りはヤハウエの剣の到来を「角笛 (שׁוֹפָר)」で警告する者として語られる (33:2-6)。すなわちエゼキエルは、イスラエルの עֵינַי を浄化するものとして示されているバビロニアという剣の到来を警告する責任を負っていると考えられる。

それから שְׁמָמָה であるが、レビ記 26:33 ではヤハウエが剣を振るった後に土地と町に「荒廃 (שְׁמָמָה / הֲרַבָּה)」がもたらされると告げられる。前者はエゼキエル書ではそれぞれ 21 回、14 回出現するが、レビ記 26:33 と同様の意味ではそれぞれ 9 回 (6: 14、12:20、14:15,16、15:8、23:33、33:28,29、36:34)、6 回 (5:14、33:24,27、36:

¹⁶⁶⁾ 筆者による訳。新共同訳では「戦争を引き起こし」と訳されている。

¹⁶⁷⁾ Accordance による検索結果。

4,10,33) 出現する。剣をふるうことに示されるようなヤハウエの攻撃が荒廃をもたらすことは明らかであるが、ここで興味深いのは **שָׂמָה** と同じ語根を持つ 3:15 の「荒廃させる者 (**מְשַׁמֵּם** / **שָׂמָה** のヒフィル形)」という語である。この語については前章でも触れたが、BHS の脚注記にエズラ記 9:3 を参照する形で「呆然として (**מְשַׁמֵּם** / **שָׂמָה** のポエル形)」が提案されている。しかし、4 章以降、預言者として象徴行為や預言によってイスラエルやエルサレムへの攻撃に参加して行くという文脈を考えるならば、エゼキエルはまず、「荒廃させる者」という意味で預言者としての召命を受けたと考えることが適当であろう。そして、その荒廃には浄化という文脈が含まれていると考えられるのである。興味深いことに、ハンサム・レイクの働きについて Wallace は、「生涯におけるハンサム・レイクの使命は、悪いシステムに属する対象の破壊もしくは修正であり、そして良いシステムを優勢とすることだった」¹⁶⁸⁾と述べている。このようなレイクの働きは、浄化としての破壊に参加するエゼキエルを彷彿させるものである。

いずれにせよ、エゼキエルは「浄化」という目的のため、イスラエル攻撃への参与を命じられるのと同時に、その攻撃について警告を発する責任を負わされていると考えられる。ヤハウエおよびバビロニアによる攻撃をイスラエルの浄化として捉えるのなら、エゼキエルはその浄化のプロセスに参加しているのである。同時にまた、そのプロセスが進行する中で、邪悪な者がその道から離れて立ち返り、自らの罪の故に死なないう警告を発する責任を負わされているのである。「浄化」としての攻撃への参与、そしてその攻撃の到来の警告という二重の役割において、エゼキエルはイスラエルがその **עוֹן** の故に「死ぬ (**מוֹת**)」のではなく、「生きる (**חַיָּה**)」ための責任を、自らの「生命 (**נַפְשׁוֹ**)」をかけて負わされたと理解されよう。

エゼキエルに負わされたこのような責任を考える時、4 章で求められた **עוֹן נִשָּׂא** は、イスラエルや聖域から **עוֹן** を取り除く祭司的機能の文脈から理解されることが適当だと考えられる。イスラエルへの攻撃に関するヤハウエからの預言や象徴行動という手段を通してではあるが、エゼキエルはイスラエルの **עוֹן** の除去に参加していると考えられるのである。このような祭司的機能を考慮に入れると、自らは穢れていないとするエゼキエルの 4:14 での表明 (**הֲנִי נַפְשִׁי לֹא מִטְמָאָה**) は、穢れることへの単なる拒否という以上に重要な意味を持っているとも考えられる。すなわち、自身は穢されていないエゼキエルが、イスラエルの罪を負って、「穢れたイスラエル、エルサレム」の更新に関わって行くという姿が伺えるのであり、浄化としての攻撃に参加する

¹⁶⁸⁾ A. F. C. Wallace, "Mazeway Resynthesis: A Biocultural Theory of Religious Inspiration," *Revitalizations and Mazeways: Essays on Cultural Change*, R. S. Grumet(ed), Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2003, p.169.

者としての自覚が、ヤハウエに対するこのような言明をエゼキエルにさせたとも考えられるのである。いずれにせよ、イスラエルの עֵינַן の除去のために、その攻撃に参与する者（主体）としてのエゼキエルのこのようなイメージは、ヤハウエによってイスラエルの集合的な עֵינַן を負わされ、攻撃の対象とされた第二イザヤのイメージとは好対照をなすものと言えよう。

33:21 にはエルサレムが滅ぼされたことを知らせる避難民がエゼキエルのもとに來たことが記されている。これまで見てきた文脈に従えば、エルサレムの滅亡とはヤハウエの怒りの剣がイスラエルにもたらされたもの、「終わりの罪の時 (בַּעֲתָת עֵינַן קֵץ)」の到来と理解されよう。その後、枯れた骨 (הַעֲצָמוֹת הַיְבֵשׁוֹת) として示されるイスラエルは、神の霊を得て生きたものになり (תָּבוֹא בָהֶם הַרוּחַ וַיְחִיּוּ)、自らの足で立って非常な大群勢となった (וַיַּעֲמְדוּ עַל-רַגְלֵיהֶם הִיל גְּדוֹל מֵאֲדָר-מֵאֲדָר) (37:1-10)¹⁶⁹⁾。そして、40 章以降では新しいイスラエルの姿がヤハウエによって示される。40-48 章の内容が祭司的なものであることは前章で確認したが、עֵינַן נִשָּׂא や טָהָר に注目しながらこれまで確認してきた同書の祭司的文脈を意識しつつ、その意味（機能）を検討したい。

5-2-3. 結末：「分ける (בָּרַל)」ことと祭司的コスモゴニー

前章の 4-2-3. で、40-48 章が新しい文化的ゲシュタルトとして理解されるべきであることを主張したが、その際、それが宇宙発生的な秩序化を記す創世記 1-11 章に比されるようなコスモゴニックなものであること、そして「分ける」ということを基本的なモチーフとする祭司的な文脈にあるものであることを確認した。すなわち 40-48 章では律法や神殿などの内容面のみならず、「構造化」という方向性においても、その祭司的な特徴が伺えたのである。祭司の職分的本質に関わり、エゼキエルにも確認される「構造」ということに関して、Nelson の次のような言及は 40-48 章の文脈理解において示唆的である。

人間は精神的、言語的な範疇の体系によってその世界を構築している。それぞれの社会は、その上でそれ固有の特定の社会を構成するすべての空間、時間、人物、動物、植物、そして物体を位置づけ、分類する、固有の「文化的地図 (cultural map)」を持っている。物質的、社会的宇宙はこのように構造を受領している。(中略) 現実の圧倒的な複雑さはそれゆえ、把握し、それについ

¹⁶⁹⁾ 訳は私訳である。

て話すことができ、扱うことのできる範疇へと還元される。(中略) 我々にヘブライ語聖書を与えた社会においては、多くの現代の文化においてそうであるように、聖／俗、浄／不浄という対極的な範疇が基本的な分類であった。これらの範疇は、もちろん他のものもある中で、それによって危険を最小限にし、利益を最大にするために、自然や人間、そして神の世界を把握し、対処する、精神構造をイスラエルに提供した。(中略) 祭司はイスラエルの文化的地図のこれら二つの分類の範疇について中枢的な役割を果たした。祭司はこれらの範疇を定義して区分し、人々にこれらの区別を教えるという意味で、「境界設定者 (boundary setters)」であった。(中略) 浄と聖の範疇が礼拝と社会の領域において全体として保たれる時にのみ、聖なる神ヤハウェとの継続する関係が可能なのである¹⁷⁰⁾。

上記のように Nelson は祭司を、聖／俗、浄／不浄という対極的範疇がその基本的な分類を構成したイスラエルの「文化的地図」において中枢的役割を担った「境界設定者」として捉えている。Nelson が言うところの「文化的地図」は、世界を構築する体系化された範疇というその意味に従えば、Wallace が言うところの「文化的ゲシュタルト」に相当すると考えられる。体系化された範疇の重要性は言うまでもなく人間にとって普遍的なものであるが、ヘブライ語聖書の「文化的地図」においては、特に祭司が「境界設定者」としてその範疇における中枢的な働きを持っていたのであり、「浄と聖の範疇」を保つことがヤハウェとの関係においては決定的に重要だった。それゆえ、ヤハウェとの関係が破れた捕囚という事態は、イスラエルにとっての「文化的地図」がその基底から崩壊したことを意味し、結果、祭司出身であるエゼキエルにとって「浄と聖の範疇」の再確立こそが、イスラエルの集合的な意味においてのみならず、彼自身の問題としても喫緊の課題だったことは想像に難くない。

エゼキエル書において「浄と聖の範疇」の破綻がユダの敗北と捕囚という事態の引きがねとして理解されていることは、バビロニアの攻撃が「浄化」として記述されていることを確認した前項で見た通りである。エゼキエルの祭司性はこのようにエゼキエル書の文脈に決定的に刻印されているのである。同書の全体的な文脈における祭司性の構造的力動については次節で扱うとして、本項では「境界設定者」としての祭司の用語である **קוֹהֵן** に注目して、40-48章におけるエゼキエルの祭司性について考えてみたい。

M.Smith が指摘していたように、祭司の「分ける」という働きにおいてキーワードとなるのが動詞 **קָוַה**、特にそのヒフィル形 **קָוַהוּ** である。**קָוַה** について、TDOT では次のように記されている¹⁷¹⁾。

この単語がヘブライ語にもたらされたのはかなり後のことだと思われる。それは特に祭司の集団において用いられ、特別な、ほとんど専門的な意味が付された想定

¹⁷⁰⁾ Nelson, op.cit., pp.17-21.

¹⁷¹⁾ 以下は TDOT, vol. II, pp.1-3.の略である。

されなくてはならない。動詞 **לָבַד** は、圧倒的に祭司文学で用いられ、通常、聖なる事柄に言及する。書き手が純粹に世俗的な文脈において分離を記述することを望むのであれば **פָּרַד** を用いる。動詞 **לָבַד** は祭司の犠牲の規定の中で、「真つ二つに分ける」と言う単純な意味とともに 2, 3 度出現する (レビ記 1:17, 5:8)。

לָבַד は創造の祭司的文章において典型的な仕方で用いられる (創世記 1:4,6,7,14,18)。創造における個々の句は他のものからの、異なる要素の分離として記述される。著者はこの **לָבַד** という語を、創造の祭司的文章において、主要な概念を強調するために用いている。つまり、創造主である神は神話的な産み出す者というよりもむしろ、秩序の神なのである。

לָבַד という語への祭司の嗜好は、祭司とそれ以外の関係を扱う捕囚後の文書において明らかに目立っている。頻繁にこれらの文書はヤハウエ (とモーセ) は祭司を他の人々から分けたことを主張する (民数記 8:14, 16:9, 申命記 10:8)。他の節でもまた、**לָבַד** を用いながら、個々の祭司を分けることが強調される (民数記 16:21、歴代誌上 23:13、エズラ記 8:24)。

浄と不浄 (および聖と穢) の区別は、古代から確かに観察されるのであるが、捕囚後においてますます強調される。祭司の主要な職務とは、聖と俗、浄と不浄とを区別することである (エゼキエル書 22:26, 44:23, レビ記 10:10, 11:47, 20:25)。神殿の特別な設備は聖を俗から分離し、同じ範疇に属するためのものである (出エジプト記 26:33 における「幕」、エゼキエル書 44:20 における「神殿の壁」)。

捕囚後における浄と不浄の区別のこの強調は、イスラエルの性質を他の国々と対照的に示すために浄や聖を利用することを導く (出エジプト記 19:6)。このように **לָבַד** は、異教徒たちからイスラエルの分離を示すために幾度か用いられる。エズラ記 6:21 では、捕囚から帰還した人々は人々の汚染から自らを分けた人々として特徴づけられる (ネヘミヤ記 9:2, 10:29)。より具体的な意味では、**לָבַד** はユダヤ人を彼らの異教徒の妻から分離すること (エズラ記 9:1, 10:11)、これらの外国の家系の追放との関連で出現する (ネヘミヤ記 13:3)。

上記が **לָבַד** の概要である。Milgrom が「区別 (*lehabdil*) を設けることが祭司的機能の本質」と述べていたように、この言葉が祭司という存在の本質に関わる専門用語であることが改めて確認される。分けることをひたすら記す 40-48 章は内容的にも機能的にも、改めて非常に祭司的なものと言えよう。ただし、同じ **לָבַד** を用いながらも、エゼキエル書のそれはエズラ記やネヘミヤ記のように自他を区別することよりも、創世記 1 章のようにコスモス自体の創造に、換言すれば、「聖なる神ヤハウエとの継続する関係」の再確立という方向性にその主眼があることに注目すべきである。こ

の点について既出の Mein は מֵינ をめぐっての D. Smith と Renz との間の見解の相違を紹介している。

Mein は捕囚期とそれ以後において重要性を増した儀式と清らかさとが、捕囚民がそれによって自らを見出したその状況への反応における極めて重要な特徴として、そしてユダヤ教自身の発展として見なされていることを述べ、それらの儀式が、それと密接に結び付いた神殿との距離やその破壊にも関わらず存続したことを驚くべきことと述べている¹⁷²⁾。この特徴的な現象に関する社会学的な文脈からの重要な研究として Mein は、2章や4章に既出の D. Smith の研究¹⁷³⁾を挙げている。D. Smith は文化人類学者 M. Douglas の研究¹⁷⁴⁾を援用したのであり、Douglas は浄と穢に対する高度な不安が見出される場所では、同時に集団的な境界を保持するための相当な切迫や不安が見出されると主張した¹⁷⁵⁾。D. Smith は Douglas の研究をバビロン捕囚に援用し、「少数派であり、支配されている文脈において儀式は、当該の集団の存続と象徴的な抵抗において重要な役割を果たしている」¹⁷⁶⁾と主張した。Mein は、「Smith の研究の出発点は、捕囚のような危機的経験が、彼がメイズウェイと呼ぶところの世界における意味と秩序について持つ感覚への影響」¹⁷⁷⁾にあったと述べている。Mein はここで用いられている「メイズウェイ」の語が Wallace に基づくものであることを指摘して¹⁷⁸⁾、それ故、D. Smith は問題意識を Wallace と共有していると言える。

D. Smith は מֵינ を捕囚と言う状況のキーワードと捉え、祭司資料、列王記や歴代誌、イザヤ書やエゼキエル書など捕囚期を記す資料、エズラ記、ネヘミヤ記など捕囚後の資料などにおけるその出現を検討し、次のように述べている。

この要約から現われるのは、明確な分類化を強調するための祭司資料の *bdl* の使用である。すなわち、清らかさと、最も重要なことに神に選ばれたが故のイスラエルの外国人からの分離の保証と保存のための、分離の宗教的使用である。この使用はまた、エズラ・ネヘミヤにおいて外国人、特に外国人の妻から純粋なイスラエル人を分離することを記述するためのこの用語の使用に反映される。その鍵となる概念は、汚染の転移への恐れと集団の維持である。(中略) 私は捕囚期と捕囚後の資料での使用における非常な大多数という根拠から、*bdl* が分離されて純粋な人々についての捕囚後の概念に関するキータームであることは明白だと考える。社会学的には、神に

¹⁷²⁾ Mein, *Ezekiel as a Priest in the Exile*, p.210.

¹⁷³⁾ D. L. Smith, *The Religion of Landless: the Social Context of the Babylonian Exile*.

¹⁷⁴⁾ Mary Douglas, *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge and Kegan Paul, 1966.

¹⁷⁵⁾ idem, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (2nd edn), Harmondsworth: Penguin, 1973, pp.59-64.

¹⁷⁶⁾ D. Smith, op.cit., p.84.

¹⁷⁷⁾ Mein, *Ezekiel and the Ethics of Exiles*, p.72.

¹⁷⁸⁾ ibid.

よって選ばれ区別された人々のそのような神学は、捕囚のイスラエル人の少数派共同体の境界を維持するための「外国人恐怖 (xenophobic)」という関心に一致する¹⁷⁹⁾。

Mein は、D. Smith が祭司文書の儀式的範疇および、聖の区分との結び付きを強調したことを指摘し、祭司的立法に関する捕囚期の編集者は共同体に対して宗教的な規定を提供することによって貢献し、それが捕囚という少数派の文脈においてアイデンティティの標識として使われ得たと結論したと述べている¹⁸⁰⁾。Mein は D. Smith 自身はエゼキエルについてあまり言及していないと述べながら、上記のような D. Smith の考えは捕囚という状況における浄への実践的関心と宗教言語の象徴的利用を示すエゼキエル書の全体、特に 40-48 章に適用されるべきだと主張している¹⁸¹⁾。

Mein はこのようにエゼキエル書全体、特に 40-48 章が上記のような D. Smith の主張から理解されるべきだと述べているが、それに異論を唱える者として Renz¹⁸²⁾を挙げている。Mein は、Renz が捕囚における儀式的の価値に関する D. Smith の仮説を評価しながらも、エゼキエル書には適用できないと主張していることを紹介している¹⁸³⁾。Mein によれば、Renz にとってエゼキエルの浄への関心は捕囚という現在の状況にではなく、未来の修復に対してより向けられていて、また、外的な境界よりも内的な境界により関心があるとする。Mein は Renz のこのような意見に対して、「エゼキエルの未来への幻における清らかさを強調することは正しいが、彼は同書全体の儀式的関心への嗜好を過小評価しているのかもしれない、それ故、捕囚の共同体とアイデンティティの保持に対するそれらの潜在的な重要性も過小評価している」¹⁸⁴⁾と述べている。Renz の主張をより詳しく見て行きたい。Renz は D. Smith の主張に対して以下のように反論している。

しかし、奇妙なことに、(Smith が述べるような: 著者注) 捕囚における「境界の維持」へのそのような関心はエゼキエル書には見当たらないように思われる。40-48 章は実際に清らかさという問題と汚染の忌避に強く関わっているが、しかし、捕囚における外国の影響に対抗する「儀式的兵器」や「儀式的抵抗」として用いられるのではない。それらは捕囚からの帰還後に他のそのような惨事が発生することを妨げるための、「境界の維持」に関係しているのである。(中略) このセクションは実際に捕囚の共同体のためのレトリカルな目的を持っている。しかし、ここで引かれている境界はバビロニアにおけるユダの共同体と他の民族的共同体との間のものではなくて、むしろ、イスラエル内部の境界である。エゼキエル書は共同体の外からのあらゆる脅威に対抗する境界の維持よりも、「内なる敵 (the enemy within)」を同定することに関心があるように思われ

¹⁷⁹⁾ D. Smith, op.cit, p.148.

¹⁸⁰⁾ Mein, op.cit., pp.210f.

¹⁸¹⁾ ibid., p.211.

¹⁸²⁾ Renz, op.cit.

¹⁸³⁾ Mein, op.cit, p.141.

¹⁸⁴⁾ ibid.

る¹⁸⁵⁾。

外と内を分けるものとして境界を主張する D. Smith への反論として、外との境界が問題でなく、内側における境界が問題なのだとする Renz の主張は非常に興味深い。この主張については後述するとして לַבְּרָא に関する Renz の主張を確認したい。Renz は לַבְּרָא についての D. Smith の主張への批判および自らの理解を次のように述べている。

Smith は捕囚の神学を表現するキータームが *bdl* (区別すること、分けること) であると主張している。しかし、この用語は通常祭司資料においては共同体の内的秩序、特に祭司の隔離された境遇や聖と俗の区別を明らかにするものであり、(中略) *bdl* が外国からのイスラエルの区分を示すため顕著に用いられるのは、明らかに捕囚後の文学においてである。(中略) その焦点が少数派の共同体と主流の文化との区別にあるのか、あるいは、共同体自身の異なる区分 (section) の間にあるのか、という問いは、それらの関心が重なるものであるとしても、取り組まれなくてはならない。(中略) 一見して、エゼキエル書における *bdl* の使用 (22:26、39:14、42:20) は、「外国人恐怖の関心」を反映するものではない。エゼキエル書には外国の地で完全な儀式的清らかさを保つことの不可能性への鋭い意識がある (4:12-15)。エゼキエル書に見出されるこの不可能性への反応は儀式的な境界を強化するものとは考えられず、むしろ、清らかさを再び実践できる地に戻ることに期待を維持することだと思われる。このように、エゼキエル書において儀式的な様式の創造や入念化が欠落していることは、イスラエルの地への帰還への同書の関心、この特異な生存のメカニズムの採用 (区別を通して集団のアイデンティティを保ったとする D. Smith の主張 : 筆者注) を通して減少したかもしれない関心を強化したように思われる¹⁸⁶⁾。

上記のように לַבְּרָא という同一のキーワードに注目しながらも、内外の区別を強調する D. Smith の主張を支持する Mein と、内なる区別を主張する Renz は対照的である。それぞれの主張を検討することから、エゼキエルの「区分」の特徴を考えたい。

まず、外部からの分離を重視する Mein の主張であるが、これは適切であるとは言いがたい。その理由は、D. Smith の主張の主眼は圧倒的多数の支配下にある少数派がそのアイデンティティを保持する上で宗教的な儀式と清らかさに基づく自他の区分が重要な意味を持つというものであるが、40-48 章においては外国人を積極的に忌避あるいは排斥するような記述は認められず、むしろその権利を擁護するような内容が示されているからである。そのことは具体的には 47:22-23 において記されている。47 章ではイスラエルの土地の境界とともにイスラエルの全部族にそれを配分することが記されるが (47:1-21)、その際に部族の中に寄留する「外国人 (הַגֵּרִים)」も、「(イスラエルと) 同じ資格のある者として (כְּאֶזְרָח בְּבְנֵי יִשְׂרָאֵל)」、イスラエルの地を嗣業として割り当てることが命じられる。これらの記述から外国人がイスラエルの者と

¹⁸⁵⁾ Renz, op.cit., pp.49f.

¹⁸⁶⁾ ibid., pp.51f.

全く同等の権利を有することが確認されるが、特に特徴的なのは外国人を述べる際に「あなた方の間に (בְּתוֹךְ)」という表現が22節だけで3度も用いられていることである。イスラエルの中にいることを強調するこのような反復は、外国人の排斥による自らのアイデンティティの保持を重視するエズラやネヘミヤとは対照的である。また、44:6-9ではイスラエルへの批判のひとつとして「外国人 (בְּנֵי-נֹכַר)」を聖所に入れたことが挙げられているが、そこにおいても聖所への入場は禁止されているものの、イスラエルからの排斥が命令されている訳ではない。エゼキエル書では外国人をも含み込んだイスラエルの在り方が提示されているのである。

次にRenzの主張について考えてみたい。Renzの主張によればエゼキエル書における区分の意図とは、捕囚における外からの脅威を防ぐことではなく、捕囚後の帰還の際の「境界の維持」を通じた「内なる敵の同定」によって、捕囚のような事態が再び発生することを防ぐことである。上記で確認したようにイスラエルからの外国人の排斥が記されていないという点で、エゼキエル書では「イスラエル内部の境界」が問題になっているとするRenzの主張は基本的には正しいと思われる。他方、Renzの問題は40-48章の目的を「内なる敵の同定」と極めて限定的に捉えている点である。40-48章においては確かに特定の階層や立場にある者への批判が確認される。例えば王に対する批判(43:7-9)、レビ族への批判(44:10-14)などである。このような批判はRenzが言うような「内なる敵の同定」と言えるかもしれない。しかし、40-48章の内容は「内なる敵」を記すばかりではない。例えば、新しい神殿や祭壇、祭儀の在り方なども記されるのであり、これらは40-48章の極めて重要な構成要素である。これらを含まない、「内なる敵の同定」というRenzの理解は40-48章の内容をあまりにも限定、あるいは矮小化していると言わざるを得ない。このようなRenzの捉え方に対して、M. Smithの次のような主張は示唆的である。

結局のところ、祭司の記事は、分けられたものにも同様につながっている現実の中に調和(unity)の有り様(vision)を創出する。(中略)研究者たちが長年注目してきたように、聖とそうでないもの、清と穢、浄と不浄という文脈における祭司の二元的な世界の構築は、総合的な調和の内の一連の区別として描かれている。(中略)調和は、対立という文脈における一連の分割の鋳型の中で展開するのであり、そのすべてに関わる調和はそれをまったくそのようにした唯一の神に帰されるのである¹⁸⁷⁾。

上記のようにM. Smithは、祭司の記事においては分けることが総合的な調和につながっていること、そしてその調和は神に帰されることを強調しているが、このような主張は40-48章にもまったく当てはまるものである。40-48章は神との関係が破れて破壊された後の新生のイスラエルを描くものである。先にNelsonは、浄と聖の範疇が礼拝と社会の領域において全体として保たれる時にのみ、聖なる神やハウエとの

¹⁸⁷⁾ M. Smith, op.cit., p.93.

継続する関係が可能になると述べていたが¹⁸⁸⁾、ヤハウエとの継続的な関係がもたらされることを示す 40-48 章は浄と聖の範疇が新しく保たれたことを意味している。それは新たな区分のもとに新たな調和が創出されたことを示すものであり、捕囚という決定的な破綻の時代背景において、ヤハウエ自身からそのような調和が提示されたことに意味があるのである。捕囚という全く破壊的な状況の最中に在って、創世記冒頭の天地創造の記事に比されるような区分のもとに新たな調和がヤハウエからもたらされたことを記す 40-48 章を、未来の帰還の際に内なる敵を同定するために使用される一種のマニュアルと理解する Renz の主張は、同書の文脈を十分踏まえたものとは言い難い。それでは結論としてエゼキエルの לַבַּיִת の特徴について確認したい。

同じ לַבַּיִת が用いられながらも、エルサレムが討ち滅ぼされたという知らせ (33:21) の後に「調和の有り様の創出」を記す 40-48 章と、外との区別によって自らのアイデンティティを保つことを目的とするエズラやネヘミヤとでは、その区分の目的や意味が大きく異なる。それは自らの存立基盤が破壊された状況に在って、新たな調和を希求するエゼキエルと、同化を恐れながら既に存在しているアイデンティティを保つことに苦心するエズラやネヘミヤとの相違である。このような相違は両者の時代背景を反映するものと言えるかもしれないし、両者の祭司性の顕れ方の相違とも言える。いずれにせよ、このような相違からエゼキエルが直面していた状況の厳しきや切迫性が伺えるのであって、לַבַּיִת に象徴的に示されるエゼキエルの「分ける」ことが、「区分」と表裏一体をなす「総合的調和」として展開される祭司的なコスモゴニーの創出と密接につながっていることが確認されるのである。

以上、エゼキエルの祭司性を文脈的に確認してきた。エゼキエルのこのような祭司性が、エゼキエル書のより大きな構造においてどのような意味を持っているのかを次節で考察したい。

5-2-4. 祭司性の構造的力動：「咎を負う／浄化／新しい範疇の提示」

繰り返しになるが、他の預言者に類を見ないエゼキエルの色濃い祭司性は、エゼキエルおよびエゼキエル書の理解の困難さをもたらした大きな要因のひとつである。祭司を宗教的価値の低い存在と見なす反ユダヤ主義的価値判断がエゼキエル研究において現在もなお影響を及ぼしていること、エゼキエル書の編集史に関する研究においては祭司的要素を二次的編集の産物と見なす研究の系譜が存在してきたこと、現代においてもその祭司性をどのように理解するかがエゼキエル解釈の方向性に大きく

¹⁸⁸⁾ 本稿 182 頁。

影響していることを確認してきた。特にエゼキエルを預言者として捉えるべきか、あるいは祭司として捉えるべきかという問いは、エゼキエル理解の本質に関わっている。この問いに対しては本研究のまとめとなる本章末尾で応答するとして、5-2.で確認したエゼキエルの祭司性を同書のより大きな文脈あるいは構造や枠組みから検討し、同書におけるその意味を考えてみたい。

5-2.ではエゼキエル書の導入として4:4-6の「罪を負う(נשא עון)」に、過程については「浄化(טהרה)としての破壊」に、そして結末として祭司的コスモゴニーを記す40-48章における「分ける(בדל)」という、それぞれ極めて祭司的な機能を示す表現もしくは語彙に注目してきた。イスラエルやエルサレムへの徹底的な攻撃や破壊が記される同書の前半部分において、捕囚の原因、経過、結果に密接に関わるものとして、またバビロニアの侵攻やエジプトの弱体化という文脈においても、עוןが物語の基本軸を形成していることを確認した。同書のこのようなעוןに対してエゼキエルの「罪を負う(נשא עון)」行為が、イスラエルのעוןを明示する(起動させる)とともに、破壊の到来についての預言や象徴行動という手段を通してではあるが、最終的にはその除去と浄化に関わっていたことが示された。捕囚というエゼキエル書のコンテキストにおいて最重要と言えるバビロニアのイスラエルへの侵攻はイスラエルにそのעוןを想起させると同時に、その穢れを浄めるもの、すなわち、「浄化(טהרה)としての破壊」として記述されていた。エゼキエル自身もまた、預言を通してこの浄化としての破壊に参加したのである。破壊の後にもたらされたのは、「聖を護る」という強固なベクトルを持った祭司的コスモゴニーと言うべき40-48章であった。この箇所では「分ける(בדל)」ことが基本的な機能を担っていたのであり、神殿を核としながら「イスラエル」を新しく分け直し、新たな範疇、新たな総合的調和の有り様が提示されるその記述は、創世記冒頭の天地創造の記事に比されるようなものであった。

このように見てくると、イスラエルやエルサレムへの批判、攻撃、破壊、そして新生を展開するエゼキエル書において、エゼキエルの祭司性は、物語の構造的力動を形成する基盤となっていることが確認される。換言するならば、エゼキエル書はその物語に祭司的文脈を深く内包しているのである。既に見たようにSchwartzは、浄と不浄を教えるという祭司の役割に関連して、エゼキエルは捕囚という穢れた状況に対して改善された状態を引き起こす責任を祭司に課していないし、彼自身、そのような指示を与える職務に従事もしていないと述べていた。しかし、エゼキエルは祭司に対してはそのような責任を課してはいないものの、彼自らが「罪を負う(נשא עון)」という形でヤハウエからその責任を課されたのであった。Schwartzはまた、神殿無しの祭司など存在し得ないのであり、「祭司的な考えでは、浄と不浄は、神殿とその汚染という力動の外ではまったく意味がない」と主張していた。しかし、バビロニアによる

イスラエルやエルサレムへの攻撃が「浄化」として示されていたように、少なくともエゼキエル書の理解においては、神殿の外においても「浄と不浄」は重要な意味を持ち、神殿自体が浄化の対象とされたのであった。エゼキエル書においてその宗教的枠組みが神殿のみに限定されるものでないことは、何よりもヤハウエがバビロニアに現われたことに端的に示されている。また、Meinは同書全体の「エゼキエルの審判と救済の預言に遍在する儀式的用語の象徴的使用」を指摘していたが、エゼキエルは儀式的用語を象徴的に使用するに留まらず、彼の預言行為自体が祭司の儀式的意味を内包していたのであった。

このように見るとエゼキエルの祭司性とは、部分的あるいは断片的要素などではなく、物語の動的構造を形成する基盤と評価される。少なくともそれは「預言者」の活動記事に対して後から挿入された付加や付随的なものなどではない。預言活動と織りなされるようにして展開されているのがエゼキエルの祭司性であり、エゼキエルの祭司性と預言者的機能は文字通り「テキスト」を形成しているのである。

それでは預言者エゼキエルのこのような祭司性とは何なのか。次節においてエゼキエルの本質に関わるこの問題に対して再活性化運動の観点から応答し、預言者エゼキエルの祭司性が、預言者としての活動の起点であり、過程の背景であり、到達した在り方を形成するものであること、エゼキエル書とは祭司的本質が預言者的機能を通して展開されたものであること、そして、捕囚を生きた祭司エゼキエルの治癒を示すものであることを提示して本研究のまとめとしたい。

5-3. 祭司エゼキエルと再活性化運動

本節では前節で確認したエゼキエル書の動的構造の基盤を形成していたエゼキエルの祭司性の意味を再活性化運動の観点から検討し、預言書であるエゼキエル書を、祭司エゼキエルの再活性化運動の展開を記すものだとする理解を提示する。この理解はその祭司性ゆえに理解困難とされ、預言者あるいは祭司のいずれとして捉えるべきかが問われ続け、また、その精神的問題の存在の可能性が指摘されてきたエゼキエルに対して、新しい理解を提示し、それらの問いに応答するものである。その意味ではエゼキエルの研究史における新たな視座を導き得るものである。それではまず、エゼキエルの祭司性の意味を預言者としての機能との関係から考えて行きたい。

5-3-1. 「預言者的機能」を通じた「祭司的本質」の遂行

前節で、「罪を負う」「浄化」「範疇の提示」など祭司的本質に関わる機能がエゼキエル書の物語における動的構造を形成する基盤となっていること、換言すればエゼキエル書が祭司的文脈を深く内包していることを確認した。エゼキエルは自らがヤハウエによって「罪を負うこと」を命じられ、捕囚という穢れた状況に対して改善された状態を引き起こす役割を課されるなど、彼の預言者という立場は、祭司の儀式的機能を内包していたのであった。

このようなエゼキエル書において注目されるべきは祭司的本質が預言者的機能を通して遂行されているという事実である。エゼキエル書に示されるエゼキエルの祭司的本質は「罪の清め」と「範疇の提示」とに大別されるが、それらはいずれも預言者の機能を通して遂行されているのである。繰り返しとなるが、エゼキエルの特徴を、ひいてはその本質を考える上で重要なポイントであるので、それぞれにおける祭司的本質と預言者的機能との関係について確認したい。

まず前者であるが、エゼキエルは預言者への召命の後、エルサレムやイスラエルへの攻撃や破壊の預言や象徴行為を命じられる中で、イスラエルやユダの罪を負うことを命じられる(4:4-6)。その「罪を負う」行為の意味については、エゼキエルが攻撃や破壊の対象とされていないことから、第2イザヤのような代償苦としてのイスラエルの贖いではなく、むしろそれとは対照的に、穢れたイスラエル、エルサレムに浄化としての破壊をもたらすものであった。このような破壊についてエゼキエルは第三者的に神からの預言を伝えるのではなく、4:1-3に示されるようにエゼキエル自身がその攻撃に参加するものであった。エゼキエルは同時にまた、ヤハウエの剣としてのバビロニアの侵攻を警告する「見張り(צפנה)」としての役割も担わされていた(3章、33章)。見張りもまた、預言者の役割の典型であり(エレミヤ書6:17、ハバクク書2:1)、預言者エゼキエルは、祭司的本質である浄化としての攻撃への参与と、その攻撃の到来の警告という二重の役割を負っていたのであった。

次に後者であるが、「視る」という機能に注目したい。エゼキエルは40章以降で示される神殿や律法などをイスラエルの家に伝えるように言われるが、その際に言われるのは「視る(ראה)」ことである。例えば40:4では4度、エゼキエルが「視る」ということが指示され、視せるためにエゼキエルは神殿に連れて来られたと伝えられ、視るものすべてをイスラエルの家に告げることが命じられる¹⁸⁹⁾。神殿の掟や律法が示される44:5においても、ヤハウエがエゼキエルに語ることを心に留め、耳で聞く

¹⁸⁹⁾ 同箇所では「自分の耳で聞け(ובאזניך שמע)」ともあるが、4度繰り返されている「視ること」に中心があるのは明らかである。

ことと並んで、「目で視る (רָאָה בְּעֵינַיִךְ)」ことが指示される。掟や律法を視るというのも奇妙ではあるが、ここでも「視る」ことが伴っていると見えよう。

この「視る (רָאָה)」ということについて、*TDOT*では次のように記されている。

預言書は רָאָה を幻の経験に使用し、しばしば הִזָּה と平行する。הִזָּה は預言者的見者 (民数記 24:4,16。イザヤ書 1:1、アモス書 1:1、ミカ書 1:1 も参照) と結びつくように思われる啓示の特別な形態を元来示す専門用語であり、後に啓示を受領する一般用語となるのに対して (イザヤ書 13:1、29:10、エゼキエル書 12:27)、רָאָה は幻の記事の言語に属する。見者 (seer) が声を発する時、見者は幻の叙述の定式的導入として一人称で רָאָה を用い (民数記 24:17)、見者は幻の経験で視たものを演説的な出来事 (a speech event) へと変換する (民数記 23:39)。このような古代の見者の伝統は、いわゆる古典的預言の時期においても良く存続している。言葉を発することの見者の修辭的形態は、後代の預言者の発話に採用され、統合されている。רָאָה の機能は一貫して変更はない。アモス書からゼカリヤ書まで、幻の一人称の記事において、数世紀に渡って明確に変化がないままの形式的な図式が観察される¹⁹⁰。

このように רָאָה は הִזָּה とともに預言者の代表的な機能のひとつである。以前にも述べたが、サムエル記上 9:9 には「今日の預言者を、昔は先見者と呼んでいた (הַרְאָה לְפָנַי יְקָרָא הַיּוֹם לְנָבִיא הַיּוֹם יְקָרָא לְפָנַי)」という記述があり、「視る者」としての預言者理解がヘブライ語聖書においては存続していたのである。

エゼキエル書 40 章以降でも「幻の経験で視たものを演説的な出来事へと変換する」という見者の機能は明瞭に確認され、エゼキエルは自らが視たものをイスラエルの家に伝えることを指示されるのである。幻を視るというこのような機能は祭司には認められないものである。רָאָה と祭司の機能との関係について *TDOT* は、「祭司の機能のひとつは浄を不浄から分けることである (レビ記 10:10)。この決定は対象や状況への注意深い調査に基づいており、そのためにレビ記 13-14 章だけで רָאָה を 34 回用いている」と述べている。機能的に言えば、対象を詳細に確認するという意味ではエゼキエルも重なるのかもしれないが、エゼキエルが視る対象とはエゼキエルが浄と不浄の識別を要請されるものではなく、ヤハウエが帰還する調和された構造であり、エゼキエルはそれを視てイスラエルに伝えることを指示されたのであった。その意味でエゼキエルが視ることの機能は祭司のそれではなく、明らかに預言者のそれである。

他方、エゼキエルが伝えることを指示される内容は明らかに祭司的な特徴を持つものである。それは祭司的機能である「分ける (בָּרַר)」ことによってもたらされた祭司

¹⁹⁰ 以下の記述は *TDOT*, vol. X III, pp.237-239 の部分的要約である。

的コスモゴニーであり、それは「聖を護る」という強固なベクトルを備えていたのであった。

このようにエゼキエルが「調和された構造」を「視た」ということ、すなわち、祭司的に「分けられた」結果としての「新しい範疇」、「新しい総合的調和」という内容は、預言者特有の機能である「視る」ことを通じてイスラエルに伝えられるのである¹⁹¹⁾。「罪を浄める」という前者と合わせて、エゼキエル書においてはこのように祭司的本質が預言者の機能を通して遂行されているのである。

他の預言者に例を見ない、特異とも言える祭司的本質と預言者的機能との協働とも言うべきエゼキエルのこのようなパターンは、どのように理解されるべきなのか。エゼキエル書に描かれるエゼキエルとは何者なのか。この問いに対して本研究では再活性化運動の「預言者」にその解を求めたい。

5-3-2. 祭司エゼキエルの「新しい文化的役割」としての「預言者」

再活性化運動という運動の中心となる「預言者」について、本研究の3-3-3.で筆者はWallaceの主張を次のように紹介した。

メイズウェイの再公式化は、すでに社会において広く行き渡って、使われている要素と下位組織の再構築に負うが、それらの組み合わせが瞬間的な洞察によって一貫性のある構造を構成し、行動への導きとして受容されるのは預言者の体験においてである。その意味で預言者の体験は再活性化運動の要である。Wallaceによればその再公式化は2,3の例外はあるものの、通常は集団の熟考から直接的に成長するのではなく、その最初期の形態においてはただ独りの心の中のひとつの、あるいは幾つかの幻覚的な幻において受胎する。

その体験の内容とは次のようなものであった。

預言者的な幻は、本質的には夢の構成であるものの、しばしば覚醒間の幻覚的な経験として、あるいは通常の睡眠においてよりもむしろエクスタティック (ecstatic)なトランスにおいて生じる。(中略) Wallaceはそれが「無意識の神経症的な葛藤の症状に関するものというよりも、積極

¹⁹¹⁾ 40-48章という祭司に特徴的な内容が預言者の機能を通して示されているという主張は、H. Mckeatingによってもなされている。Mckeatingは、20世紀前半におけるエゼキエル研究においてエゼキエル書は基本的に矛盾しているという広い確信があり、そこで重要な役割を果たしていたのは、エゼキエル書のいたるところで示される預言者としての関心と、40章以降の祭司的な内容が同じ人物による可能性は考えられないという受け止め方であったことを指摘している。そしてMckeatingは「しかしながら、この法的／祭儀的な素材のすべてが、そして寸法と規則が、預言者的な状態(強調原著者)であるところの、幻(同)という文脈において、現われていることに気づくことが、まず第一に重要である」と述べている(H. Mckeating, op.cit., pp.97f)。

的で創造的な意味で洞察に満ちたもの」という Fromm の夢理解を想起させるとしながらも、それが預言者の幻の最も顕著な特徴を説明するのに十分ではないと述べる。その特徴とは「しばしば非常に治療的な意味での人格の変容」である。それらの幻は「無意識的な葛藤をまさに表現する。それらはしばしばかなりの洞察を顕すが、しかしそれらはまた驚くべき治癒を発揮する」。

そして Wallace は、預言者のこのような体験自体について次のように述べていた。

Wallace は預言者の体験は「人格の突然の、そして徹底的な変化という一般的な臨床的なカテゴリーに属するように思われ」（中略）、「この種の突然の人格的変容と、一方ではより緩やかな成熟の過程の中で、そして他方では通過儀礼の中で起こっていることとの関係性は広く社会学者の関心の核心であるべき」だとして、このような体験の重要性を強調している。（中略）全ては、固守するならば解決できないストレスの軽減のためにそれ以前の役割を捨て、新しい文化的な役割を引き受けるという機会に（必然性がないとしても）直面した人物に関わっている。（中略）幻の経験の後、個人は、しばしば増大し、もしくは異なって言い表される情動的な独立を必要としながら、新しい役割を引き受けることが出来る。幻の経験の中で、彼は架空の、養育的で、親に似た、権威と保護に対する欲求のほとんどを満たす超自然的存在を発明する。このようにして彼は、おそらく、ある文化的な対象、役割、人物との感情的な結びつきを緩め、過度の抵抗や不安なしに行動できるようになる。不便な（inconvenient）願望は架空の、しかし文化的には許容された超自然的な架空の共同体へと置き換えられ、現実世界との相対的に健全な関係性へと人格が解放される。

Wallace は上記のように述べ、再活性化運動において「預言者」となる契機について、「全ては、固守するならば解決できないストレスの軽減のためにそれ以前の役割を捨て、新しい文化的な役割を引き受けるという機会に（必然性がないとしても）直面した人物に関わっている」と述べている。ここで重要になるのは「固守するならば解決できないストレスの軽減のためにそれ以前の役割を捨て」という記述である。エゼキエル自身が祭司の出身であることは既に触れたが、同時にエゼキエルは預言者としての機能を通して、イスラエルやエルサレムの罪や穢れを浄化し、イスラエルに新たな範疇をもたらしたのだった。言うまでもなく、再活性化運動における「預言者」とヘブライ語聖書における預言者とを単純に同一視することは出来ない。にも関わらず、エゼキエル書において、「浄化」や「範疇の提示」など祭司的本質に関わる課題が預言者という祭司のそれとは異なる機能を通して実現されていることは紛れもない事実である。その事実に対して、再活性化運動の「預言者」の機能という観点に基づくのであれば、捕囚という事態に直面しながら、神殿や祭壇という祭司の職能の中核を喪った祭司エゼキエルが、祭司という役割に固守していたのであれば解決できない課題に対して、預言者という新しい文化的役割を引き受けたことによって事態への応答に成功したとするこれまでにない理解がもたらされるのである。

また、新たな文化的役割については、「幻の経験の中で、彼は架空の、養育的で、親に似た、権威と保護に対する欲求のほとんどを満たす超自然的存在を発明する。このようにして彼は、おそらく、ある文化的な対象、役割、人物との感情的な結びつきを緩め、過度の抵抗や不安なしに行動できるようになる」と述べられていた。言うまでもなく、ヤハウエはエゼキエルが発明したのではないが、しかし、エゼキエルの幻の経験におけるヤハウエが、「権威と保護に対する欲求のほとんどを満たす超自然的存在」であることは確かであろう。預言者としてのヤハウエとの関係性によって、エゼキエルはそれまでの祭司としての「ある文化的な対象、役割、人物との感情的な結びつきを緩め、過度の抵抗や不安なしに行動できるようになる」契機を得たと考えられるのである。「情動的独立」、換言すればエゼキエルがある意味でヤハウエの後ろ盾を得た事実は 3:7-9 に確認することが出来る。額が硬く、心が頑ななイスラエルの全家に対して、ヤハウエはエゼキエルの顔を硬くし、額をダイヤモンドのように岩よりも硬くしたと告げる。しかし、必ずしも、エゼキエルは祭司としての結びつきを完全に「捨てた」訳ではない。そのことは 4:14 における穢れの忌避の言明 (נפשי לא מטמאה) に伺うことができる。その意味で彼の祭司としてのアイデンティティは預言者とされた後にも存続していたのである。そして「不便な (inconvenient) 願望は架空の、しかし文化的には許容された超自然的な架空の共同体へと置き換えられ、現実世界との相対的に健全な関係性へと人格が解放される」という内容については、エゼキエル書に記されるヤハウエの攻撃を受けるイスラエルやエルサレムが「超自然的な架空の共同体」に相当すると言えよう。「ストレス」を負ったエゼキエルはこれらの共同体との一種のバーチャルなやり取りを通して、「現実世界との相対的に健全な関係性へと人格が解放され」ていったと考えられるのである。

上記のように、再活性化運動の観点からは、捕囚という事態と祭司としてのアイデンティティとの摩擦がもたらしたストレスを低減させるために預言者とされたというエゼキエル理解と、ストレス低減の実現プロセスを記すものとしてのエゼキエル書理解が示される。そこには、「祭司性を守るために預言者になった」という一種逆説的な可能性が、換言すれば、エゼキエルの祭司性を補償するものとしての預言者的機能が、そこには存在していると考えられるのである。それでは祭司エゼキエルにこのようなプロセスをもたらしたストレスとは何だったのか。次にその点について考察を行ないたい。

5-3-3. 祭司エゼキエルの「ストレス」

まず、再活性化運動における「ストレス」の定義について確認したい。Wallace は 3-3-1.で、以下のように述べていた。

「再活性化」という用語は有機的組織体の類比 (organismic analogy) を含んでいる。有機的組織体という類比の帰結は恒常性 (homeostasis) の原理である。社会はストレスのもとで、この基盤の恒常性を保持するために緊急の処置を講ずる。ストレスとはその社会の有機的組織体のある部分、もしくは全体が多かれ少なかれ、深刻なダメージによって脅かされている状況と定義される。長引く、生理学的に測定し得るストレス下にある個人は、彼のメイズウェイがそのストレスのレベルを低減するアクションに導かないことを示す反復される情報を受け取る時には何時でも、彼は自らのメイズウェイを維持してストレスに耐えるか、もしくはストレスを低減するためにメイズウェイを変えるかを選ばなくてはならない。メイズウェイを変化させることは、自己や社会、文化のイメージや、自然や身体、行動様式の全体的なゲシュタルトを変えることを含む。

上記から再活性化運動におけるストレスとは、「その社会の有機的組織体のある部分、もしくは全体が多かれ少なかれ、深刻なダメージによって脅かされている状況と定義され」、その恒常性が破綻に瀕している状況と言えよう。社会と文化の精神的イメージであるメイズウェイがストレスを低減させない時にはそれを変化させる必要があり、そのことは「自己や社会、文化のイメージや、自然や身体、行動様式の全体的なゲシュタルトを変えることを含む」。

Wallace は再活性化運動が、「社会の個々の成員にとっての甚だしいストレス」と「歪められた文化ゲシュタルトへの幻滅」というふたつの状況のもとで発生すると述べていた¹⁹²⁾。それではエゼキエルにおいて、社会の有機的組織体のある部分もしくは全体を深刻なダメージによって脅したストレスとは何か。再活性化運動の観点に基づけば、それは、ストレスを低減させる社会と文化の精神的イメージである「メイズウェイ」の機能不全、もしくは「歪められた文化ゲシュタルトへの幻滅」という状態に応答して創出される「新たなメイズウェイ」や「新たな文化ゲシュタルト」に相当すると考えられる 40-48 章の特徴から明らかになろう。まず、40-48 章の特徴からエゼキエルのストレスを考えてみたい。

新たな神殿、律法、ヤハウエの献納地を含む約束の土地の再分配などを記す祭司的コスモゴニーと言える 40-48 章の特徴とは何か。4 章で確認されたのは、エゼキエルの神殿が他に例を見ない分厚い壁を備えていること、その律法が公的な礼拝の領域に限定されていること、浄化装置である祭壇を中心として何層にもわたる正方形の同心円的構造が確認されたことなどであった。そしてそれらは、エゼキエルの律法の特徴として Greenberg が述べていた、「イスラエルに神が存在し続けるために、聖域と神の神聖な事物を守る」ことと軌を一にする方向性、すなわち、「聖を護る」という強固なベクトルを共通して備えていたのであった。

この「聖を護る」という共通したベクトルから、エゼキエルの「ストレス」とは、国の敗北によって示されたヤハウエのイスラエルからの不在が意味する、「ヤハウエの存在を中核とする聖の在り方」という文化的ゲシュタルトの崩壊だったことが示され

¹⁹²⁾ 本稿 3-3. を参照。

る。このことは M. Smith の、祭司の「分ける」ということが「調和」の有り様を創出するという主張と一致している。すなわち、捕囚という事態に在って、唯一の神に帰される総合的な調和は破綻したのである。そして、祭司エゼキエルのメイズウェイはその圧倒的なストレスを低減することに対して、もはや資するものではなかったのである。

また、1-39 章については「ネイティビズム」の観点から、侵略者であるバビロニアを攻撃するヤハウエの記述はエゼキエル書ではほぼ認められず、逆に被害を受けている立場であり、ヤハウエが守っているはずのユダに対するヤハウエ自らによる徹底的な攻撃が示されていた点がエゼキエル書の特徴として示された。このことについて、Zimmerli が「証明句」と呼んだ「お前達（お前、彼ら）は、私がヤハウエであることを知る」というヤハウエが出来事の能動的主体であることを強調するエゼキエル特有の句が、ヤハウエが捕囚という決定的な事態において能動的主体ではなく被害者であることが認識され、ヤハウエの尊厳が否定されることへの怖れを反映するものであると指摘した。「ストレス」という観点からすれば、ヤハウエの主体を強調する証明句の頻繁な反復は、ヤハウエを出来事の主体と見なし、ヤハウエの尊厳を核とするエゼキエルのメイズウェイや文化的ゲシュタルトに対する決定的な亀裂が、捕囚によってもたらされたことを示していると言えるだろう。

「ヤハウエの存在を中核とする聖の在り方」という文化的ゲシュタルトの破綻、「ヤハウエが出来事の主体と見なし、また、ヤハウエの尊厳を核とする」エゼキエルのメイズウェイや文化的ゲシュタルトへの亀裂は、祭司エゼキエルにとってどのような意味を持っていたのか。このことを考察する上では 5-2-3. で記した Nelson の、祭司を聖／俗、浄／不浄という対極的な範疇がその基本的な分類を構成するイスラエルの文化的地図の中核的役割を担った「境界設定者」とする理解は示唆的である。このような Nelson の理解に関して筆者は同個所で次のように述べた。

体系化された範疇の重要性は言うまでもなく人間にとって普遍的なものであるが、ヘブライ語聖書の「文化的地図」においては、特に祭司が「境界設定者」としてその範疇における中核的な働きを持っていたのであり、「浄と聖の範疇」を保つことがヤハウエとの関係において決定的に重要だった。それゆえヤハウエとの関係が破れた捕囚という事態は、イスラエルにとってその「文化的地図」が基底から崩壊したことを意味し、結果、祭司出身であるエゼキエルにとって、「浄と聖の範疇」の再確立こそが、イスラエルの集合的な意味においてのみならず、彼自身の問題としても喫緊の課題だったことは想像に難くない。

祭司エゼキエルにとって、ヤハウエとの関係が破れたことへの応答と、範疇の新たな創造が、捕囚という事態における喫緊の課題であり、彼の「浄化としての破壊」への参与と、「新たな範疇」を視たということは、その課題に関わっていたと考えられる。Nelson はまた、次のように述べている。

祭司はイスラエルの文化的地図を2つの方法、律法を教えること、儀式を行なうことによって維持した。祭司的な法や律法を教えることは聖と俗、浄と不浄の範疇によって社会的、宗教的生活の境界を維持する（レビ記 10:10-20:25）。（中略）儀式はまた、これらの範疇の崩壊を防ぎ、その統合性が危うくなる時には修復し得る。規則的な儀式は聖なる時間と空間の統合性を維持しながら、清浄と聖の境界線を再構築する。儀式はこのように宇宙と社会を調和した完全な状態に保つ一種の恒常的な均衡（homeostatic balance）を提供するのである¹⁹³⁾。

祭司は、それ故、イスラエルの社会と文化にとっての安定性の仲介者であった。彼らの役割とは、共同体と全体性、安全、そして平衡状態（equilibrium）を最適な状態にすることであった。安定した宗教や暦は安定した社会とコスモスを意味し、両者の境界は無傷で保たれた¹⁹⁴⁾。

境界は文化的危機の際には、イスラエルにとって特に重要となった。それゆえ、祭司がまさにバビロン捕囚の時代間にイスラエルの神学的思想家や著述家としてその実力を発揮したこと、あるいは神秘的な豚肉の禁忌が外国文化の帝国主義への民族的アイデンティティの証となったこと（2 マカバイ 6:18-7:42）は決して偶然ではない¹⁹⁵⁾。

Nelson は、祭司がイスラエルの文化的地図の境界設定者であることに加え、律法を教え、儀式を行なうことで、それを維持したと述べている。しかし、国家が崩壊し、神殿も破壊されたという捕囚の状況は範疇をその根底から崩壊させるものであり、またその崩壊を防ぐべき儀式が行なえないという状況が、祭司としてのエゼキエルにとってどれほどシビアな状況であったかは想像に難くない。儀式も行なえず、また、そもそもその範疇が崩壊しているような場合に考えられる応答とは何なのか。統合性が破綻に瀕し、儀式による再構築も望めないような状況下で祭司として生存し続ける方法とは、究極的には「範疇の新たな創造」である。そして、1-39 章で記される「浄化としての破壊」はその準備段階だったと理解できるのである。

この「範疇の新たな創造」ということに関連して、3-2.で記した中井久夫の「(科学的) 創造の病」の概念が共鳴する。中井は次のように述べていた。

科学者における創造の病は、現代米国の科学史家クーン Kuhn, T. の「パラダイム創造科学者 (paradigm-making scientist)」概念との関連性が考えられる。「通常科学者」とは違って科学史上一期を画する「パラダイム創造科学者」は社会の標準から逸脱した奇人であることが多いとクーンは言う。フロイト、ユング、ダーウィン、ニュートンらの経歴をみると、「通常科学者」が「創造の病」を経て「パラダイム創造科学者」に転化したといえる¹⁹⁶⁾。

Kuhn が言うところの「パラダイム」は、Wallace の「文化ゲシュタルト」に対応するとも考えられ、その意味でエゼキエルとは、通常の祭司から「パラダイム創造祭司」になった人物だと考えられる。この意味でエゼキエル書とは、「祭司エゼキエルが、ヤハ

¹⁹³⁾ Nelson, op.cit., p.36.

¹⁹⁴⁾ ibid.

¹⁹⁵⁾ ibid., p.37.

¹⁹⁶⁾ 中井、前掲書、1280 頁。

ウェ（の尊厳）を核とする彼のコスモロジー（範疇）の存続のために、彼のコスモロジーをコスモゴニーのレベルから開き直したプロセスを示すもの」と言うことができる。Sweeney は「エゼキエルのアイデンティティは祭司であり続け、預言者としての職務はバビロン捕囚という環境の急激な変化の影響下における祭司としてのアイデンティティの延長である」と述べていた。祭司と預言者を同一視する Sweeney の主張には同意できないが、エゼキエルの預言者としての機能が祭司としてのそのアイデンティティの延長線上にあるものだとする彼の主張は適切である。その意味ではエゼキエルが預言者とされた理由とは究極的にはその祭司的世界観を守ることにあり、また、エゼキエルの祭司性とは、エゼキエル書に色を添える程度の付随的な要素などではなく、むしろエゼキエル書を生み出したそもそもの出発点と言えるのである。4章末尾で記したが、エゼキエル書の色濃い祭司性とは二次的要素などではなく、むしろ、エゼキエル書に展開されるプロセスのそもそもの起点であり、核心にあるものと理解されるのである。

物語に「罪を負う(נשא עון)」「浄化(טהרה)としての破壊」「分ける(בלד)」という祭司的なプロセスを見出し、また、40-48章のような特徴的な内容を持つエゼキエル解釈に際して、「捕囚という事態と祭司としてのアイデンティティとの摩擦」という観点を主張する筆者に対しては、それでは例えばエゼキエルと同様に祭司の出身であり、捕囚期を生きたエレミヤはどうかとの反論があり得るだろう。このような批判に対しては、捕囚という事態への応答における祭司という出身は、40-48章に示されるような内容を産み出す上では必要条件であって、十分条件ではないと応答したい。先に「(科学的)創造の病」に近似するものとして、T. Kuhn の「パラダイム創造」という概念を紹介した。科学者はその時代に支配的なパラダイムに従って研究活動を行なっている訳だが、そのパラダイムの限界が明らかになるような事態において、すべての科学者が新しいパラダイムを創出できる訳ではない。「通常の科学者」と「パラダイム創造科学者」との間には隔絶が存在するのであり、科学者の誰もがニュートンやアインシュタインになれる訳ではない。その意味で 40-48章のような内容が創出される際には、「祭司」という出身は必要条件であって十分条件ではないことが理解される。また、エゼキエルとエレミヤは同じ祭司の出身であっても、その出自が異なることに注目したい。その出自の相違は端的に言えば「中央と周辺」の相違である。例えばエレミヤは 1:1 で「ベニヤミンの地のアナトトの祭司ヒルキヤの子」と記されているが、列王記上 2:26-27 にはソロモンがアドニヤ側についた祭司アビアタルを、ヤハウエの祭司職から、その出身地アナトトへと追放し、そのことはまた、シロのエリの家に対するものであったと記される(同 27 節)。エレミヤが生まれたのはヨシヤ王の治世の第十三年目と記されるが(エレミヤ書 1:2)、その幼少期はちょうどヨシヤ王のいわゆる申命記改革が行なわれ、エルサレムへの神殿祭儀の一極集中が行われて

いた時代に相当する（列王記下 23:8）¹⁹⁷⁾。地方聖所の祭儀の場を失った祭司たちは、しかし、「エルサレムの主の祭壇に上がることはなかった」のであり（同 23:9）、エルサレム神殿に属しない祭司たちはその職場を失ったと考えられる。他方、エゼキエルはその詳細な描写からエルサレム神殿に属する祭司、特にツアドク系の出身であるとされる。同じ祭司の出身とは言え、このような出自の相違から、エルサレム神殿に対する意識も両者では異なるであろうし、また、ヨシヤ王の申命記改革によって出身聖所を失ったエレミヤと、バビロニアの侵攻によってエルサレム神殿を失ったエゼキエルとでは、エルサレム神殿が破壊されたインパクトの大きさも相違すると考えるのが適当であろう。エゼキエルがエルサレム神殿の祭司の出身であり、また、捕囚という文化ゲシュタルトの崩壊に応答し得たという二点に、祭司一般には還元されないエゼキエルの特殊性が見出されるのである。

それでは次に再活性化運動が「預言者」にもたらす「治癒」について述べたい。

5-3-4. 祭司エゼキエルの「治癒」

1章でみたように、19世紀以来、精神的病を患っていた可能性が指摘され続けてきたエゼキエルであるが、再活性化運動の預言者の説明、あるいは創造の病などの内容から考察すれば、少なくとも一時的には何らかの病的状態に在った可能性は否定できない。ただし、再活性化運動における超自然的存在との出会いがその病者に治癒をもたらし得るものであることを考えれば、エゼキエルにおいても同様に、冒頭でのヤハウエによる召命以降のプロセスをエゼキエルに対して治癒がもたらされる過程として捉えることが可能である。Wallace は再活性化運動における預言者の体験と病について次のように述べていた。

預言者の幻の最も顕著な特徴とはしばしば非常に治療的な意味での人格の変容である。それらの幻は無意識的な葛藤をまさに表現する。それらはしばしばかなりの洞察を顕すが、しかしそれらはまた驚くべき治癒を發揮する¹⁹⁸⁾。

Wallace は、彼の文化では通常は病的と見なすある種の体験（幻）によって達成される彼らの変容の前に、多くの預言者たちが確認され得る精神的病を患っているが故に、幻視的な体験への精神病理学への関連性は探求される必要があると述べていた。Wallace はこの点について、研究は途上にあるとしながらも初期の印象としては、預言者達は自らのアイデンティティを失うことなくその幻視の対象とコミュニケー

¹⁹⁷⁾ Dale Launderville, "Jeremiah and Ezekiel: Prophets Who Are Priests Without a Sanctuary," *TBT*, vol.50, no.5, 2012, p.285.

¹⁹⁸⁾ Wallace, op.cit., p.271.

ションを行うのに対し、慢性の宗教的妄想症の統合失調症の患者は自らを神などの超自然的な存在と信じる傾向があると述べていた。具体的には「慢性的な宗教的妄想症の統合失調症の患者は、彼らが神やイエスやマリアや大地母神などの超自然的な存在と信じる傾向がある。対して、成功した預言者は、通常自らを超自然的であると信じることはなく、彼とコミュニケーションしているだけだと思っている」¹⁹⁹⁾ということである。つまり、預言者は彼らの人格的なアイデンティティを失うことがないのに対し、「病者」は彼らの霊的な渴望の対象と化してしまうのである。これらの考察から預言者たちの幻の体験について Wallace は、宗教的な幻の体験は本質的に病的なものではなく、むしろ非常なストレス下で遂行される、既に病気である個人による統合的な、そしてしばしば治療的な過程であると結論したのであった。

預言者の「治癒」についての上記のような説明に関して、エゼキエル書においてまず確認されるべきは、エゼキエルが自らのアイデンティティを失った形跡は認められない、という点である。エゼキエルはその召命以来、ヤハウェや超自然的存在とのコミュニケーションを行なうが、彼が自らを彼らと同一視して、自らのアイデンティティを失ってしまうようなことはない。この点において、エゼキエルの体験はいわゆる病者のそれとは一線を画すものであることが、まず確認される。それでは、エゼキエルの体験を、「非常なストレス下で遂行される、既に病気である個人による統合的な、そして治療的な過程」と見なすと、どのように捉えることができるだろうか。

先の 5-3.で、エゼキエルのストレスは、「ヤハウェの存在を中核とする聖の在り方」という文化的ゲシュタルトの破綻、「ヤハウェを出来事の主体と見なし、また、ヤハウェの尊厳を核とする」エゼキエルのメイズウェイや文化的ゲシュタルトへの亀裂によって、祭司エゼキエルの社会的基盤の恒常性が失われたことによってもたらされたことを確認した。このようなストレスによって祭司エゼキエルが召命以前、何らかの病に陥っていた可能性は否定できない。しかし、エゼキエルはヤハウェから預言者としての召命を受け、穢れて罪を負ったイスラエルやエルサレムの浄化としての破壊に、預言や象徴行為によって参与した後、枯れた骨となったイスラエルに彼自身が神の霊を吹き込み、コスモゴニックなレベルでの新たな範疇を備えたイスラエルの姿を視たのであった。このように捕囚という聖の調和が崩壊した破壊的状况に応答した、聖が護られる新たな調和が創出された在り方を視たことこそは、祭司エゼキエルにとってストレスの根源からの解放を意味するものであり、それは彼自身に「治癒」をもたらすものだったと考えることが出来る。また、「ヤハウェの存在を中核とする聖の在り方」という文化的ゲシュタルトの破綻に関連して興味深いのは、4 章末尾でも言及したが、43:19-25 で祭壇での供犠の役割がエゼキエルに与えられていると読むことが出来ることである。新生イスラエルの同心円上の正方形の中心に祭壇が

¹⁹⁹⁾ *ibid.*, p.272.

置かれている蓋然性の高さについては4-2-2.で触れた。その意味ではエゼキエル書が記す新しいイスラエルの心臓部は祭壇であると考えられることでもできるのであり、エゼキエルは自身がそこで浄罪の儀式を行なうことを命じられているとも読めるのである。5-1-2.でエゼキエル書冒頭の「30年」が祭司の職務の開始を意味するものであり得ること、そして40章冒頭の「捕囚の25年目」がその祭司職が終わりを迎える、ちょうど20年後に該当することを確認した。預言者として召命を受け、浄化としての破壊に参加することをヤハウエによって命じられた20年後、祭司職の終了期に相当する時に、神殿や律法など「聖を護る」祭司的コスモロジーの新たな調和の創出を視て、自身が祭壇での職務を命じられたことは祭司エゼキエルにとってはストレスからの解放を意味し、「治癒」をもたらすものであったことは想像に難くない。

また、「治癒」ということでは47章の神殿から流れる水も重要であろう。水が神の豊饒性につながっていることは4-3-2.の「ネイティビズム」の項で確認した。神殿から流れ出るその水は徐々に豊かさを増して行き、終にはエゼキエルには歩いて渡れないほどの深さを持った(5節)。川となったその神殿からの水は東に流れて行き、死海の水は「癒され(נרפאו)」²⁰⁰(47:8)、その川の水が流れるところではすべてが生き(9節)、また、その河畔ではあらゆる果樹が茂る(12節)。ここで興味深いのは「癒す(רפא)」という動詞であり、この動詞は「罪を負う(נָסַח וְנָסַח)」ことの意味の異同を論じたイザヤ書53章にも確認される。すなわち、「彼のうけた傷によって、我々はいやされた(בַּחֲבֵרְתוֹ נִרְפְּאוּ לָנוּ)」(53:5)。イザヤ書53章のいわゆる「苦難の僕」は、自らが人々の罪をその身に負い、神にその命を取られることによって、人々に癒しをもたらした。他方、エゼキエルは同様にイスラエルの罪を負ったが、その意味はイザヤとは対照的にその罪の浄化を意味する攻撃を促すものであった。このように罪を負うことの意味は両者では異なっていたが、いずれにおいてもその行為は個人レベルのものではなく、集合性を帯びたものであった。担い方は対照的ではあるものの、イスラエルの「治癒」に参加した特徴的な二人の預言者の姿が、捕囚の出来事と重ねて記されていることを覚えておきたい。

以上、再活性化運動の「預言者」、および、その「ストレス」と「治癒」という観点から、エゼキエルをその祭司性と合わせて考察してきた。次節でそのまとめを行ないたい。

5-3-5. 祭司エゼキエルと再活性化運動

²⁰⁰ 新共同訳では「きれいになる」と訳されている。

本節では前節で確認したエゼキエル書において動的構造を形成するエゼキエルの祭司性の意味について、再活性化運動における「預言者」「ストレス」「治癒」などを観点として検討してきた。

まず、「罪の清め」と「範疇の提示」などの祭司的本質が、預言や象徴行為、「視る」などの預言者固有の機能によって遂行されていることを確認した。祭司的本質と預言者の機能の協働とでも言うべきエゼキエルのこのような特異な在り方は、「固守するならば解決できないストレスの軽減のためにそれ以前の役割を捨て、新しい文化的な役割を引き受けるという機会に直面した」ことがその誕生の契機になる、再活性化運動の「預言者」の在り方から説明され得ることを指摘した。すなわち、祭司エゼキエルは、その祭司という役割を固守していたのであれば解決できないストレスを軽減するために預言者となったのである。「なった」という表現は必ずしも適切ではないにせよ、彼の祭司としてのストレスが預言者となる契機になったことは彼のストレスの内容から明らかである。そしてそのストレスの内容とは、捕囚という事態がもたらしたものであり、具体的には「ヤハウエの存在を中核とする聖の在り方」という文化ゲシュタルトの破綻、「ヤハウエを出来事の主体と見なし、また、ヤハウエの尊厳を核とする」エゼキエルのメイズウェイや文化ゲシュタルトへの亀裂によってもたらされたものであった。これらの破綻や亀裂はイスラエルの「境界設定者」であり、儀式によってイスラエルの宇宙と社会を調和した完全な状態、平衡状態の維持をその職務として担う祭司にとって、決定的な事態であった。すなわち、平衡状態の維持は神殿での儀式を通してなされるものであったが、捕囚という事態はその祭司的な枠組みを根底から破壊したのである。再活性化運動の観点からすれば、祭司的枠組みの崩壊、そしてその崩壊に対するメイズウェイを持ち得なかったことが、祭司エゼキエルをして預言者とならしめた背景である。エゼキエルは預言者としての機能を通して捕囚という事態を招いたイスラエルの罪を負い、その浄化としての破壊に参加し、骨となったイスラエルに神の息を吹き入れ、生きるものとした(37章)。そして、根底から崩壊した祭司的枠組みに対して、「聖を護る」という強固なベクトルを備えた祭司的コスモロジーがコスモゴニックなレベルで立ち上がったことを視たのであった。40-48章の内容は言うまでもなく祭司的な境界設定を記すものであるが、それは新たな範疇や総合的調和の「創出」であり、「維持」という祭司の職務を超えるものだった。その意味でエゼキエルが新生のイスラエルを視たことは、彼がその祭司的本質を預言者の機能を通して遂行したことの頂点である。

このようなプロセスは本質的にエゼキエルに対して「治癒」をもたらすものであった。その意味でエゼキエル書とは祭司エゼキエルの自己治癒的なプロセスを記すものと理解することができる。捕囚によって総合的調和を喪った祭司エゼキエルが、預言者の機能を通して新たな総合的調和を示し得たことは巨大な達成であり、それはその内容が現実的な設計図か、あるいは単なる象徴的なものなのかという単純な二元論

的議論を超えるものである。そしてまた、預言者としての働きは対照的だったかもしれないが、イスラエルの集合的な治癒ということに関わっていたという点で、第二イザヤとの間に捕囚期の預言者としての共通性が見出されたのであった。

以上から、再活性化運動の観点に立てば、エゼキエル書とは、捕囚に直面していた祭司エゼキエルが預言者的機能を通して、その祭司的本質を実現したものと理解することができる。エゼキエル書とは捕囚という事態に在って、実現され得ない祭司的本質とそれを補償する預言者的機能という二本の糸から織りなされたテキストである。再活性化運動という視点に基づくアプローチは、このようなエゼキエル書の特徴を損なうことなく、そのユニークさを確保し、積極的に生かした解釈を可能にするのである。その意味で再活性化運動というモデルをエゼキエル書に適用することは有効であり、逆に言えばエゼキエル書とは、祭司エゼキエルの再活性化運動を記すものと言うことができるのである。

おわりに 本研究によって提示された新しいエゼキエル像

以上が、エゼキエル書というテキストとエゼキエルという人物像の特徴に注目し、再活性化運動というモデルをエゼキエル書解釈に適用した本研究の試みである。本研究は、他の預言者に類を見ない顕著な統一性を備えたテキスト、そして19世紀からしばしば病的なものとして捉えられてきた人物像に注目し、捕囚というコンテキストを生きたとされるエゼキエルへの接近においてその適用の有効性が指摘されながらも、本格的な適用はなされてこなかった再活性化運動のモデルを初めて本格的に適用し、その有効性を検討した。その結果、預言者自身の、そして彼の社会の問題を、ある規則の違背の全体的あるいは部分的な結果として説明する。そして命令が遵守され、儀式が実践されるのならば個人と社会の再活性化が、そうでない場合には個人と社会の破局が約束されるという再活性化運動の概略がエゼキエル書の内容に合致することを確認した。より具体的にはイスラエルはヤハウエの「掟 (קִקְלֵךְ)」と「裁き (מִשְׁפָּט)」を守らなかったことを繰り返し、非難される。偶像崇拜や異教崇拜などのイスラエルの「忌まわしい行為 (הוֹעֲבֹת)」はヤハウエの怒りを招くものであり、父母を重んじたり、寄留者をイスラエルの民と同様に扱うことなどを求める出エジプト記やレビ記などに記される規定にイスラエルは反していたのであった。

また、モーセの律法以外で立法の集積が唯一記され、幻の神殿や国土の再分配などが記述されるエゼキエル書に特異なものであり、どのようなものとして理解されるべきか現在も問われ続けている40-48章の内容について、それが再活性化運動の中で預言者が視る幻によってもたらされる、「細部に革新を伴った新しいメイズウェイの文化ゲシュタルト」であるという理解を提示した。このような新しい文化ゲシュタルトは、「社会の個々の成員にとっての甚だしいストレス」と「歪められた文化ゲシュタルトへの幻滅」に対してもたらされるものであるのに対し、40-48章に記される律法や神殿、国土の再分配などが「聖を護る」という一貫したベクトルを備えていること、浄化システムの中核である祭壇を中心に数層の正方形が同心円上に構造化されている在り方などから、「聖を護る」ことを軸とする祭司的コスモゴニーであることを確認し、それが律法、神殿、国土などのイスラエルのコスモロジーを形成する基本的構成要素を備えていることから、「内的に一貫性のある構造」や「単に分離した項目のみならず、時には新しい特性と同様、新しい関係性を明示する新しい文化的システム」であるところの新たな文化ゲシュタルトとして理解することが適当であるとする見解を提示した。

それから「自己同一化の選択」、「ネイティビズム」、「成功と失敗」などの再活性化運動としての特徴を決定する項目から、エゼキエル書の内容を検討した。「自己同一化」については、エゼキエル書の内容が侵略者の文化システムの取り入れは顕著には確認されず、古代のシステムの「復活」と「ユートピア的なもの」を中心とするものであることが確認された。「ネイティビズム」については、侵略者であるバビロニアに対してのネイ

ティビスティックな要素はほとんど認められず、逆に、被害を受け、ヤハウエがその守護神であるはずのイスラエル（ユダ）やエルサレムへの攻撃が顕著であることが特徴であり、そのことからエゼキエル書においては侵略者からの解放以上にヤハウエの力の卓越やその尊厳が確保されることに焦点があったと解釈された。それから「成功と失敗」については提示された文化システムの実現の有無ということでは失敗に終わったと理解されるが、ネイティビスティックな要素がほとんど認められなかったことから、エゼキエル書にとっての問題の焦点とは、あくまでも「新しく、より良い統合を達成する」こと、Wallace の言葉で言えば「新しい文化ゲシュタルト」が創出されることにあったのであり、侵略者の排斥ではなかったとする解釈が提示された。

また、運動の発展段階という観点からは、エゼキエル書は「伝達」の段階で終わったと考えられる。この段階において預言者の啓示的体験は預言者個人だけのものではなく、その体験は弟子などを介しながら人々に伝えられて行く。弟子の形成は Zimmerli がその存在の可能性を指摘した「エゼキエル学派」に相当し、預言者の言葉の伝達過程は、エゼキエル自身もしくは彼の弟子達がオリジナルのテキストに対して行なって行った書き足しとして理解できる可能性も考えられる。また、Wallace が「カリスマ」を引きながら説明した預言者の絶対的な影響力の故に、エゼキエル書特有の「同質性」が形成されて行ったとも考えられる。興味深いのは、エゼキエル書の内容は必ずしも具現化されなかったにも関わらず、後代に残されたことである。特にその内容が正典と矛盾するものを含むものであるにも関わらず、破棄されることなく伝承されて行ったことは、再活性化運動のプロセスの文脈から考えても非常に興味深い。エゼキエル書はそれが文字通りに実現されることはなかったのであり、その意味では途中で終わった事例の 1 つとして考えられるが、その一方で死海文書、新約聖書、ユダヤ教の神秘主義において決して小さいとは言えない影響を残している。機能的段階という文脈からは、運動としては十分な展開がなされなかったにも関わらず、そしてより中心的と考えられるモーセの律法と矛盾する内容を含むにも関わらず、正典として継承されて行ったこと、そしてユダヤ教、キリスト教の伝統に影響を残していったことがエゼキエル書の特徴と考えられる。その意味でエゼキエル書は、新たな文化ゲシュタルトの具体的実現という段階を超えて、それを保持した共同体に対して、あたかも伏流水のように影響力を及ぼしていったのである。

再活性化運動を観点とする以上の検討から、再活性化運動というモデルからエゼキエル書を捉えることの有効性が確認され、特にエゼキエル書ではバビロニアに対するネイティビスティックな要素がほとんど認められず、むしろ捕囚という事態に対するヤハウエの能動的主体が強調されている点がひとつの特徴として示された。また、特に 40-48 章を新たな文化ゲシュタルトとして捉えた場合、それが極めて祭司的な内容であり、また、「聖なるものを護る」という強固なベクトルを備えていることが確認された。40-48 章のこのような特徴は、エゼキエル書を再活性化運動の 1 事例として捉えて運動

の背景を考察する際に、極めて重要な情報を提供するものである。預言者エゼキエルの祭司性は、エゼキエルの人物像の理解においてそれを困難にするものであるが、再活性化運動の観点に立つ時、エゼキエルの祭司性はしばしば主張されてきたような預言書への二次的な(付加的)要素などではなく、むしろその運動の出発点であった可能性が示唆されたのである。

エゼキエル解釈の分岐点になり得る要因であるエゼキエルの祭司性については5章で検討した。先行研究におけるエゼキエルの祭司性の理解を批判的に検討しながら、本研究ではエゼキエルの祭司性を同書のより大きな文脈あるいは構造や枠組みから検討した。導入として4:4-6の「罪を負う(נשא עון)」に、過程については「浄化(טהרה)」としての破壊に、そして結末として祭司的コスモゴニーを記す40-48章における「分ける(בדל)」という、それぞれ極めて祭司的な機能を示す表現もしくは語彙に注目した。イスラエルやエルサレムへの徹底的な攻撃や破壊が記される同書の前半部分において、捕囚の原因、経過、結果に密接に関わるものとして、またバビロニアの侵攻やエジプトの弱体化という文脈においても、עוןが物語の基本軸を形成していることが確認された。同書のこのようなעוןに対してエゼキエルの「罪を負う(נשא עון)」行為が、イスラエルのעוןを明示する(起動させる)とともに、破壊の到来についての預言や象徴行為という手段を通してではあるが、最終的にはその除去と浄化に関わっていたことが示された。捕囚というエゼキエル書のコンテキストにおいて最重要と言えるバビロニアのイスラエルへの侵攻はイスラエルにそのעוןを想起させると同時に、その穢れを浄めるもの、すなわち、「浄化(טהרה)」としての破壊と記述されていた。エゼキエル自身もまた、預言や象徴行為を通してこの浄化としての破壊に参加したのである。破壊の後にもたらされたのは、「聖を護る」という強固なベクトルを持った祭司的コスモゴニーと言うべき40-48章であった。この箇所では「分ける(בדל)」ことが基本的な機能を担っていたのであり、神殿を核としながら「イスラエル」を新しく分け直し、新たな範疇、新たな総合的調和の在り様が提示されるその記述は、創世記冒頭の天地創造の記事に比されるようなものであった。

以上の検討からエゼキエルの祭司性とは、部分的あるいは付加的要素などではなく、物語の動的構造を形成する基盤と評価された。このようなエゼキエルの祭司性の意味について、再活性化運動における「預言者」「ストレス」「治癒」などを観点として検討した。

まず、「罪の浄め」と「範疇の提示」などの祭司的本質が、預言や象徴行為、「視る」などの預言者固有の機能によって遂行されていることを確認した。祭司的本質と預言者的機能の協働とでも言うようなエゼキエルのこのような特異な在り方は、「固守するならば解決できないストレスの軽減のためにそれ以前の役割を捨て、新しい文化的な役割を引

き受けるという機会に直面した」ことがその誕生の契機になる、再活性化運動の「預言者」の在り方から説明され得ることを指摘した。すなわち、祭司エゼキエルが預言者とされた背景には、祭司というその役割を固守していたのであれば解決できないストレスの軽減という契機があったと考えられるのである。そのストレスとは、捕囚という事態がもたらしたものであり、具体的には「ヤハウエの存在を中核とする聖の在り方」という文化ゲシュタルトの破綻、「ヤハウエを出来事の主体と見なし、また、ヤハウエの尊厳を核とする」エゼキエルのメイズウェイや文化ゲシュタルトへの亀裂によってもたらされたものであった。これらの破綻や亀裂はイスラエルの「境界設定者」であり、儀式によってイスラエルの宇宙と社会を調和した完全な状態、平衡状態の維持をその職務として担う祭司にとって、決定的な事態であった。すなわち、平衡状態の維持は神殿での儀式を通してなされるものであったが、捕囚という事態はその祭司的な枠組みを根底から破壊したのである。再活性化運動の観点からすれば、祭司的枠組みの崩壊、そしてその崩壊に対する対抗手段を持ち得なかったことが、祭司エゼキエルをして預言者とならしめた背景だと説明された。エゼキエルは預言者としての機能を通すことによって、捕囚という事態を招いたイスラエルの罪を負い、その浄化としての破壊に参加し、骨となったイスラエルに神の息を吹き入れ、生きるものとした。そして、根底から崩壊した祭司的枠組みに対して、「聖を護る」という強固なベクトルを有した祭司的コスモロジーがコスモゴニックなレベルで立ち上がったことを視たのであった。40-48章の内容は言うまでもなく祭司的な境界設定を記すものであるが、それは新たな範疇や総合的調和の「創出」であり、「維持」という祭司の職務を超えるものだった。その意味でエゼキエルが新生のイスラエルを視たことは、エゼキエルがその祭司的本質を預言者的機能を通して実現したことの頂点である。

このようなプロセスはまた、本質的にエゼキエルに対する「治癒」をもたらすものであった。預言者としての働きは対照的だったかもしれないが、イスラエルの集合的な治癒に関わっていたという点で、第二イザヤとの間に、捕囚期の預言者としての共通性が見出されたのであった。

以上から、再活性化運動の観点に立てば、エゼキエル書とは、捕囚に直面した祭司エゼキエルが預言者的機能を通して、その祭司的な本質を実現し、課題を達成したものと理解されることが示された。このような理解はその祭司的要素を付加的、二次的要素と見なすような見解を明確に否定するものである。エゼキエル書とは捕囚という事態に在って、神殿を欠いた状況では実現され得ない祭司的本質と、それを補償する預言者的機能という二本の糸から織りなされたテキストである。換言すれば、エゼキエル書とは、祭司エゼキエルの再活性化運動を記すものと言うことができるのである。

本研究は理解困難とされ、しばしば「病的」と言われてきたエゼキエルに対して、同書に記されているプロセスが祭司エゼキエルの自己治癒的な意味を持つ、一貫したプロセ

スを持ったものであることを示した。エゼキエル書においては祭司的要素が物語の動的構造を形成していること、そして祭司とは異なる預言者的機能がその祭司性を補償する役割を果たしていることを示したのは本研究が初である。そしてエゼキエル書の特徴であるその祭司性について、再活性化運動を観点とすることによって、それが付加的要素などではなく、むしろエゼキエル書に記されるプロセスの起点であり、そのプロセスを推進し、祭司的コスモゴニーというべき40-48章へと至る背景であることを示した。この点も本研究が初めて提示した、従来の研究には無かった理解である。エゼキエル書に対して「祭司性」と「再活性化運動」に注目することによって、一貫したエゼキエル書の解釈が可能になることを示したという意味では、本研究は従来のエゼキエル書研究に対して、新たな視座を提示するものと言える。

本研究はエゼキエル書というテキストとエゼキエルという人物像の特徴に則した研究の必要性と可能性を提起するものであった。それらの特徴に則しながら、再活性化運動というモデルを適用し、エゼキエルの祭司性がエゼキエル書の動的構造の基盤を形成し、それが預言者としての機能を通して遂行され、実現されていることを提示した。その理解が問われてきたエゼキエルの祭司性が預言者エゼキエルの活動の起点であり、活動の過程を形成するものであり、そして、その結実として祭司的コスモゴニーというべき新生のイスラエルを視るに至ったプロセスの中核にあることを示した本研究は、今後のエゼキエル研究に資するものと言えよう。

参考文献一覧

(聖書)

Biblia Hebraica Stuttgartensia (5.Aufl.), Elliger, k., Rudolph, W. (eds), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

『聖書新共同訳 旧約聖書続編つき』日本聖書協会、1996年。

月本昭男ほか訳『旧約聖書Ⅲ 預言書』旧約聖書翻訳委員会、岩波書店、2005年。

月本昭男訳『エゼキエル書』、旧約聖書翻訳委員会、岩波書店、1999年。

(辞典類)

Francis Brown, S. Driver, C. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2004.

Theological Dictionary of the Old Testament, G. J. Botterweck and H. Ringgren (eds), J. T. Willis, G. W. Bromiley (trs), 8 vols, Grand Rapids: Eerdmans, 1974- .

樋口進ほか編『聖書学用語辞典』日本基督教団出版局、2008年。

中島義明ほか編『心理学辞典』有斐閣、2001年。

(事典類)

The Oxford Encyclopedia of the Book of the Bible, M. D. Coogan (eds), New York: Oxford University Press, 2011.

旧約新約聖書大事典編集委員会、『旧約新約聖書大事典』、教文館、1989年。

The Encyclopedia of Religion, vol 7, M. Eliade (ed), New York: Macmillan Publishing Company, 1987.

Encyclopedia of Religion, 2nd edition, Lindsay Jones (ed), Detroit: Macmillan Reference USA Thomson Gale, 2005.

山折哲雄監修『世界宗教大事典』、平凡社編集部編、平凡社、1991年。

小此木啓吾ほか編集『精神分析事典』岩崎学術出版社、2002年。

(注解書・論文)

Allen, Leslie C., *Ezekiel*, *Word Biblical Commentary*, Dallas, 1990-1994.

-----, "Structure, Tradition and Redaction in Ezekiel's Death Valley Vision," *Among the Prophets: Language, Image and Structure in the Prophetic Writings*, Philip R. Davis (eds), JSOTSup 144, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.

Astour, M., "Ezekiel's Prophecy of Gog and the Cuthean Legend of Naram-Sin," *JBL* 95, 1976.

Bertholet, J., *Hesekiel*, HAT 13, Tübingen: Mohr, 1936.

Bettensoli, G., *Geist der Heiligkeit: Traditionsgeschichtliche Untersuchung des QDS-Begriffes im Buch Ezechiel*, *Quaderni di Semitistica* 8, Florence: Istituto di Linguistica e di Kingue Orientali, 1979.

Blenkinsopp, J., *Ezekiel*, Interpretation Commentary, Louisville, KY.: J. Knox Press, 1990.

Block, D. I., *The Book of Ezekiel Chapters 1-24*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

-----, *The Book of Ezekiel Chapters 25-48*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

-----, "Divine Abandonment: Ezekiel's Adaptation of an Ancient Near Eastern Motif,"

M.S. Odell, J.T. Strong (eds), *The Book of Ezekiel: Theological and Anthropological Perspectives*, SBL symposium series 9, Atlanta: SBL, 2000, pp.15-42.

Boadt, L., "Textual Problems in Ezekiel and Poetic Analysis of Paired Words," *JBL* 97, 1978.

- Bodi, D., *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, OBO 104, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1991.
- Bowen, Nancy R., *Ezekiel*, Abingdon Old Testament Commentaries, Nashville: Abingdon Press, 2010.
- , "Ezekiel," *The Oxford Encyclopedia of the Book of the Bible*, M.D.Coogan (eds), New York: Oxford University Press, 2011, pp.282-300.
- Brownlee, W. H., *Ezekiel 1-19*, WBC28, WACO Tex.: Word, 1986.
- Carley, Keith W., *Ezekiel among the Prophets: A Study of Ezekiel's Place in Prophetic Tradition*, London: SCM, 1975.
- Childs, Brevard S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London: SCM, 1979.
- Clements, R. E., *Ezekiel*, Westminster Bible Companion, Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1996.
- , *Old Testament Prophecy: From Oracles to Canon*, Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1996.
- Cooke, G. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, ICC, Edinburgh: T.&T. Clark, 1936.
- Cornill, C. H., *Das Buch des Propheten Ezechiel*, Leipzig: Hinrichs, 1886.
- Daiches, S., "Ezekiel and the Babylonian Account of the Deluge, Notes on Ezek. xiv.12-20," *JQR* 17, 1905, pp.441-55.
- Darr, K. P., "The Book of Ezekiel; introduction, commentary, and reflections," *The New Interpreter's Bible* v. 6, Nashville: Abingdon Press, 2001.
- Daschke, Derek M., "Desolate among Them: Loss, Fantasy, and Recovery in the Book of Ezekiel," *American Imago* 56, 1999, pp.105-32.
- Davis, E. F., *Swallowing the Scroll: Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy*, JSOTsuppl.78, Bible and Literature Series 21, Sheffield: Almond, 1989.
- Duguid, I. M., "Putting Priest in Their Place: Ezekiel's Contribution to the History of the World of the Old Testament Priesthood," *Ezekiel's Hierarchical World: Wrestling with a Tiered Reality*, S.L.Cook and C.L.Patton(eds), SBL Symposium Series, no.31, Atlanta: SBL, 2004.
- , *Ezekiel and the Leardes of Israel*, supplements to VT, Leiden: Brill, 1994.
- Duhm, B., *Das Buch Jesaja, HKAT*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892.
- , *Das Buch Jeremia, HKAT*, Tübingen: Mohr, 1901.
- Dürr, L., *Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez. c.1u.10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde*, Münster i. W.: Aschendorff, 1917.
- Dussaud, R., "Les visions d'Ézéchiél," *RHR* 37, 1898.
- Eichrodt, W., *Ezekiel*, OTL. London: SCM.,1970 (Eng. trans. of German original: *Der Prophet Hesekiel*, 3rd ed., ATD 22, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.)
- Fishbane, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Fox, Michael V., "The Rhetoric of Ezekiel's Vision of the Valley of the Bones," *HUCA* 51, 1980, pp.1-15.
- Frankena, R., *Kanttekeningen van een Assyrioloog bij Ezechiël*, Leiden: E.J.Brill, 1965.
- Galambush, Jurie., "Ezekiel, Book of." *Dictionary of Biblical Interpretation*, vol.1, Nashville: Abington, 1999.
- , *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City of Yahawe's Wife*, SBLDS 130, Atlanta: Scholars Press, 1992
- Ganzel, T., Holtz, S. E., "Ezekiel's Temple in Babylonian Context," *VT* 64, 2014, pp.211-226.
- Garber, David G. Jr., "Traumatizing Ezekiel, the Exilic Prophet," J.H.Ellens & W.G. Rollins (eds), *Psychology and the Bible: A New Way to Read the Scriptures*, vol.2, *From Genesis to Apocalyptic Vision*, Westport: Praeger, 2004.
- Garfinkel, S. P., *Studies in Akkadian Influences in the Book of Ezekiel*, unpublished Ph.D dissertation, New York: Columbia University, 1983.
- Garscha, J., *Studien zum Ezechielbuch: Eine Redaktionskritische Untersuchung von Ez 1-39*,

- Europäische Hochschulschriften 23, Berna: Herbert Lang, Frankfurt: Peter Lang, 1974.
- Gray, G.B., "The Heavenly Temple and the Heavenly Alter," *The Expositor* 5, 1908, pp.385-402, pp.530-46.
- Greenberg, Moshe., *Ezekiel 1-20: a New Translation with Introduction and Commentary, AB*, New York: Doubleday, 1983.
- , *Ezekiel 21-37 a New Translation with Introduction and Commentary, AB*, New York: Doubleday, 1997.
- Gunkel, H., "The Secret Experiences of the Prophets," *Expositor* 9, 1924, pp.356-366, pp.427-433.
- Halperin, D.J., *Seeking Ezekiel: Text and Psychology*, University Park, Pa.: Penn State University Press, 1993.
- Halpern, B., *The Constitution of the Monarchy in Israel*, HSM 25, Chico, CA: Scholars Press, 1981.
- Heintz, J.-G., *Le Dieu an filet, Étude d'un thème de souveraineté divine du Proche-Orient antique dans ses rapports avec les origines du "herem" biblique*, Unpublished thesis, École Biblique et Archéologique Française, Jerusalem, 1965.
- Hertrich, V., *Ezechielpobleme*, BZAW 61, Gissen: Töpelmann, 1933.
- Herrmann, S., *Die Prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament: Ursprung and Gestaltwandel*, BWANT 85, Stuttgart: Kohlhammer, 1965.
- Hitzig, F., *Der Prophet Ezechiel*, KeH 8, Leipzig: Weidmann, 1847.
- Hölscher, G., *Hesekiel, der Dichter und das Buch*, BZAW 39, Gissen: Töpelmann, 1924.
- , *Die Propheten: Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig: J.C.Hinrichs, 1914.
- Hurvitz, A., *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel*, CRB 20; Paris: Gabalda, 1982.
- Jahn, G., *Das Buch Ezechiel auf Grund der Septuaginta Hergestellt, Übersetzt und Kritisch Erklärt*, Leipzig: Pfiffer, 1905.
- Jaspers, K., "Der Prophet Ezechiel. Ein Pathographische Studie" *Arbeiten zur Psychiatrie, Neurologie und ihren Grenzgebieten*, H.kranz(ed), Willsbach: Scherer, 1947, pp.77-85.
- Jong Matthijs J. de., "Ezekiel as a Literary Figure and the Quest of the Historical Prophet," *The Book of Ezekiel and its Influence*, H.J.de Jong, Johannes Tromp(eds), Aldershot, England: Ashgate, 2007.
- Joyce, P. M., *Ezekiel: A Commentary*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies; 482, New York: T&T Clark, 2007.
- , "Ezekiel 40-42: The Earliest 'Heavenly Ascent' Narrative?," *The Book of Ezekiel and its Influence*, Henk Jan de Jong(eds), Burlington: Ashgate publishing company, 2007.
- Keel, O., *Jahwe-Vision und Siegelkunst, Eine Neue Deutung der Majestatsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4*, SBS 84/85, Stuttgart: Katholisches Biblewerk, 1977.
- Kelle, Brad E., "Dealing with the Trauma of Defeat: The Rhetoric of the Devastation and Rejuvenation of Nature in Ezekiel," *JBL* 128, no.3, 2009.
- Klostermann, A., "Ezechiel: Ein Beitrag zu Besserer Würdigung seiner Person und seiner Schrift," *ThStKr* 50, 1877, pp.391-439.
- Knight, D.A., "Cosmogony and Order in the Hebrew Bible," *Cosmogony and Ethical Order -New Studies in Comparative Ethics*, R. W. Robin(eds), Chicago and London: the University of Chicago, 1985.
- Kohn, R. L., "A Prophet Like Moses? Rethinking Ezekiel's Relationship to the Torah," *ZAW* 114, no.2, 2002.
- , *A New Heart and a New Soul: Ezekiel, the Exile and the Torah*, JSOT 358, London: Sheffield Academic Press, 2002.
- , "Ezekiel at the Turn of the Century," *Currents in the Biblical Research*, vol.2/1, London, 2003.
- , "Ezekiel Update," *Recent Research on the Major Prophets*, Alan Hauser(ed),

- Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2008.
- Lang, B., *Kein Aufstand in Jerusalem, Die Politik des Propheten Ezechiel*, Stuttgart: Katholisches Biblewerk, 1978.
- Launderville, D., "Jeremiah and Ezekiel: Prophets Who Are Priests Without a Sanctuary," *TBT*, vol.5, 2012, pp.285-291.
- Layard, A. H., *Nineveh and Its Remains*, London; J. Murray, vol.1, vol.2, 1849.
- Levenson, J. D., *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*, HSM 10, Missoula, Mont.: Scholars Press, 1976.
- Lindblom, J., *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford: Basil Blackwell, 1962.
- Liss, H., "'Describe the Temple to the House of Israel': Preliminary Remarks on the Temple Vision in the Book of Ezekiel and the Question of Fictionality in the Priestly Literature, *Utopia and Dystopia in Prophetic Literature*, E. Ben Zvi (eds), Finnish Exegetical Society 92, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2006, pp.122-43.
- Liwak, R., *Überlieferungsgeschichtlich Probleme des Ezechielbuches: Eine Studie zu Postezechielischen Interpretationen und Kompositionen*, Ph.D. diss., Bochum, 1976.
- Lust, J., "Ezekiel 36-40 in the Oldest Greek Manuscript," *CBQ* 43, 1981.
- Maarsingh, B., "Das Schwertlied in Ez 21,13-22 und das Erra-Gedicht," *Ezekiel and His Book, Textual and Literally Criticism and their Interrelation*, BETL 74, Leuven: University Press 1986, pp.350-358.
- Matties, G. H., *Ezekiel 18 and the Rhetoric of Moral Discourse*, SBLDS 126, Atlanta: Scholars Press, 1990.
- May, H. G., "The Departure of the Glory of Yahawe," *JBL* 56, 1937, pp.309-21.
- May, H. G., and Allen, E.L., "The Book of Ezekiel," *IB*, 1956.
- McKeating, H., 'Ezekiel the "Prophet like Moses"?' *JSOT* 61, Sheffield, 1994, pp.97-109.
- Mein, A., "Ezekiel as a Priest in Exile," *The Elusive Prophet: The Prophet as a Historical Person, Literary Character and Anonymous Artist*, Leiden: Brill, 2001.
- , *Ezekiel and the Ethics of Exile*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Merenlahti, P., "So Who Really Needs Therapy? On Psychological Exegesis and Its Subject," *Svensk Exegetisk Arsbok* 72, Uppsala, 2007.
- Milgrom, J., *Leviticus 1-16*, AB vol.3, New York: Doubleday, 1991.
- , 'The Unique Features of Ezekiel's Sanctuary' *Mishneh Todah: Studies in Deuteronomy and its Cultural Environment in Honor of J. H. Tigay*, N. S. Fox (eds), Indiana: Eisenbrauns, 2009.
- , *Ezekiel's Hope: a Commentary on Ezekiel 38-48*, U.S.: Cascade Books, 2012.
- Miller, J. E., "The 'thirtieth Year of Ezekiel 1:1,'" *Revue Biblique*, 1992.
- Müller, D. H., *Ezechiel-Studien*, Berlin: Reuther & Reichard, 1885, pp.56-62.
- Nelson, R. D., *Raising Up a Faithful Priest: Community and Priesthood in Biblical Theology*, Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993.
- Niditch, S., "Ezekiel 40-48 in a Visionary Context," *CBQ*, vol.48, no.2, 1986.
- Nobile, M., *Una lettura simbolico-strutturalistica*, Rome: n.p., 1982.
- Nuys, K. V., "Evaluating the Pathological in Prophetic Experience (Particularly in Ezekiel)," *Journal of Bible and Religion* 21 O, 1953.
- Odell, Margaret S., "You Are What You Eat: Ezekiel and the Scroll," *JBL*, Society of Biblical Literature and Exegesis, vol.117, no.2, 1998.
- , *Ezekiel*, Smyth & Helwys Bible Commentary, Macon: Smith & Helweys, 2005.
- Overholt, T. W., *Prophecy in Cross-Cultural Perspective: A Sourcebook for Biblical Reserchers*, SBL Sources for Biblical Study 17, Atlanta: SBL, 1986.
- , "Prophecy: The Problem of Cross-Cultural Comparison," *Semeia* 21, SBL, 1982, pp.55-78.
- , *Channels of Prophecy: The social Dynamics of Prophetic Activity*, Minneapolis: Fortress Press, 1989.
- Parrot, A., *Sumer. The Dawn of Art*, Engl. transl. by S. Gilbert and J. Emmons, New York: Golden Press, 1961.

- Petter, D. Lee, *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*, OBO 246, Fribourg: Academic Press, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Petersen, D. L., *The Roles of Israel's Prophets*, JSOTsupp.17, Sheffield; JSOT Press, 1981.
- Pfeiffer, R. H., *Introduction to the Old Testament*, 2nd ed, New York: Harper, 1941.
- Pohlmann, K-F., *Das Buch Hesekiel(Ezechiel), Kapital 1-19*, ATD22/1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996;
- , (mit einem Beitrag von T.A.Rudnig), *Das Buch Hesekiel(Ezechiel), Kapital 20-48*, ATD22/2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- Poser, Ruth., *Das Ezechielbuch als Trauma-Literature*, VTsup 154, Leiden / Boston: Brill, 2012.
- Renz, T., *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel*, Leiden, VTsup 76, Leiden: Brill, 1999.
- Reventlow, H.G., *Das Heiligkeitsgesetz, Formgeschichtlich Untersucht*, WMAT 6, Neukirchen-Vluyn: Neukirchen, 1961.
- Rowley, H. H., "The Book of Ezekiel in Modern Study," *BJRL* 36, 1953-4, pp.146-90.
- Schwartz, B. J., "A Priest Out of Place: Reconsidering Ezekiel's Role in the History of the Israelite Priesthood," *Ezekiel's Hierarchical World: Wrestling with a Tiered Reality*, S.L.Cook and C.L.Patton (eds), SBL Symposium Series, no.31, Atlanta: SBL, 2004.
- Sharon, D. A., *A Biblical Parallel to a Sumerian Temple Hymn? Ezekiel 40-48 and Gudea*, *JANES* 24, 1996, pp.99-109.
- Simian, H., *Die Theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels: Form und Traditions-Kritische Untersuchung zu Ez.6; 35; 36*, FB 14, Würzburg: Echter, 1974.
- Skinner, J., *The Book of Ezekiel*, The Expositors' Bible, New York, 1895.
- Smend, R., *Der Prophet Ezechiel*, 2nd ed, Kurzgefasstes Exegetisches Handbuch zum Alten Testament, Leipzig: Hinrichs, 1880.
- Smith, Daniel L., *The Religion of the Landless : the Context of the Babylonian Exile*, Bloomington: Meyer-Stone books, 1989.
- Smith-Cristopher. Daniel, "Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/587-539BCE)," *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*, James M. Scott(ed), JSOTsup 56; Leiden: Brill, 1997.
- , "Ezekiel o the fanon's couch: A postcolonial dialogue with David Halperin's *Seeking Ezekiel*," *Peace and Justice Shall Embrace: Power and Theopolitics in the Bible; Essays in Honor of Millard Lind*, T. Grimsrud and L. L. Johns (eds), Pennsylvania: Pandora Press U.S., 1999.
- , *A Biblical Theology of Exile*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 2002.
- Smith, M. S., *The Priestly Vision of Genesis 1*, Minneapolis: Fortress Press, 2010.
- Stevensen, K. R., *The Vision of Transformation: The Territorial Rhetoric of Ezekiel 40-48*, SBL, Dissertation Series 154, 1996.
- Strong, J. T., "Grounding Ezekiel's Heavenly Ascent: A Defence of Ezek 40-48 as a Program for Restriction," *SJOT*, vol.26, no.2, 2012, pp.192-211.
- Sweeney, M., "Ezekiel: Zadokite Priest and Visionary Prophet of the Exile," SBL seminar papers 39, Atlanta, 2000.
- , "Ezekiel: Zadokite Priest and Visionary Prophet of the Exile," *Form and Intertextuality in Prophetic and Apocalyptic Literature*, FAT 45, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, pp.125-43.
- Toy, C. H., "The Babylonian Element in Ezekiel," *Journal of Biblical Literature and Exegesis* 1, 1881, pp.59-66.
- Tsevat, M., "The Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Vassal Oaths and the Prophet Ezekiel," *JBL* 78, 1959, pp.199-204.
- Tuell, S. S., "Contemporary Studies of Ezekiel: A New Tide Rising," *Ezekiel's Hierarchical World: Wrestling with a Tiered Reality*, S.L.Cook and C.L. Patton(eds), SBL Symposium Series, no.31, Atlanta, 2004.

- Uehlinger, Ch., "Zeichne eine Stadt ...und Belagere Sie! Bild und Wort in einer Zeichenhandlung Ezechiels gegen Jerusalem(Ez 4f)," *Jerusalem. Texte-Bilder-Steine, NTOA 6*, Zum100, Geburtstag von H. + O.Keel-Leu, M.Kücher-Ch.Uehlinger(eds), Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag-Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1987, pp.111-200.
- Vigouroux, F., *La Bible et les decouverts modernes en Palestine, en Egypte et en Assyrie avec des plans, des cartes et des illustration*, vol.1, Paris: Berche et Tralin, 1881.
- Vogt, E., "Textumdeutungen im Buch Ezechiel," *Sacra Pagina*1, 1959.
- Wellhausen, J., *Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bucher des Alten Testament*, 3rd ed, Berlin: Geroge Reimer, 1898; repr. Berlin: Walter de Gyuyter, 1963.
- , *Prolegomena to the History of the Israel*, Edinburgh: A&C Black, 1885.
- Wevers, J. W., *Ezekiel*, NCB, London: Nelson,1969.
- Zimmerli, W., *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*, Ronald E. Clements (tr), Frank Moore Cross and Klaus Baltzer with assistance of Leonard Jay Greenspoon(eds), Philadelphia: Fortress, 1979.
- , *Ezekiel 2: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*, James D. Martin (tr), Paul D. Hanson with Leonard Jay Greenspoon (eds), Philadelphia: Fortress, 1983.
- R.R.ウィルソン「エゼキエル書」『ハーバー聖書注解』J.L.メイズ編、教文館、1996年。
- K.W.カーリー『エゼキエル書 ケンブリッジ旧約聖書注解 18』、樋口進訳、新教出版社、1980年。
- R.P.キャロル「預言と社会」『古代イスラエルの世界 社会学・人類学・政治学からの展望』、木田献一ほか訳、リトン、2002年。
- M.グリーンバーグ「エゼキエルの復興計画の意匠と主題」『インタープリテーション日本版 38号』、ATD-NTD 聖書註解刊行会、1996年。
- J.ブレンキンソップ『エゼキエル書』、金井美彦訳、日本基督教団出版局、1993年。
- 同 『旧約聖書の歴史』、樋口進訳、教文館、1997年。
- 石川康輔他編『新共同訳 旧約聖書注解・続編注解(II)』日本基督教団出版局、1994年。
- 池田ほか監修『新版 総説旧約聖書』日本キリスト教団出版局、2007年。
- 大住雄一「モーセ五書批判概観」『新版 総説旧約聖書』池田裕ほか監修、日本基督教団出版局、2007年、167頁。
- 北村徹「エゼキエル理解の新たな視座を求めて -『シャーマニック・イニシエーション』を観点として-」『旧約学研究』第5号、日本旧約学会、2008年、93-101頁。
- 木幡藤子「祭司文書」樋口進ほか編『聖書学用語辞典』、日本基督教団出版局、2008年、129-131頁。
- 月本昭男「古代イスラエル預言者とシャーマニズム」『聖書とオリエント世界』、山本書店、1985年。
- 〃 「エゼキエル書におけるアッカド語表現 -26章9節 aα の翻訳をめぐって-」『経験としての聖書 聖書学論集 41 大貫隆教授献呈論文集』、日本聖書学研究所、リトン、2009年。
- 樋口進「預言者エゼキエルの特質」『古代イスラエル預言者の思想的世界』、新教出版社、1997年。
- 宮崎修二「初期イスラエルと預言ーその問題の整理と検討」『古代イスラエル預言者の思想的世界』、新教出版社、1997年

(宗教学)

- Douglas, M., *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge and Kegan Paul, 1966.
- , *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (2nd edn), Harmondsworth: Penguin, 1973.
- Eliade, M., *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*, New York: Harper & Row, 1975.
- Graymont, B., *The Iroquois*, Chelsea House Publisher, 1988.
- Wallace, Anthony F. C., "Revitalization Movements: Some Theoretical Considerations for Their Comparative Study," *American Anthropologist* vol.58 no.2, 1956, pp.264-281. New York: Kraus Reprint Co., 1975.
- , *The Death and Rebirth of the Seneca*, New York: Vintage Books, 1972.
- , "Mazeway Resynthesis: A Biocultural Theory of Religious Inspiration," *Revitalizations and Mazeways: Essays on Cultural Change*, R. S. Grumet (ed), Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2003.
- ロジャー・ウォルシュ 『シャーマニズムの精神人類学』 安藤ほか訳、春秋社、1996年。
- M. エリアーデ 『生と再生』 堀一郎訳、東京大学出版局、1971年。
- 〃 『世界宗教史Ⅰ』 鶴岡賀雄訳、筑摩書房、1991年。
- 〃 『世界宗教史Ⅲ』 鶴岡賀雄訳、筑摩書房、1991年。
- 〃 『シャーマニズム』 堀一郎訳、冬樹社、1984年。
- カーメン・ブラッカー 「宗教的旅人としてのシャーマン」 関西外国語大学
国際文化研究所編、『シャーマニズムとは何か』 春秋社、1983年。
- V. ランテルナーリ 『虐げられた者の宗教 近代メシア運動の研究』 堀一郎、中牧弘允訳、新泉社、1976年。
- 桜井徳太郎 『シャーマニズムとは何か』 春秋社、1983年。

(心理学)

- Fromm, E., *Forgotten Language*, New York: Rinehart, 1951.
- H. エレンベルガー 『無意識の発見 (上) (下)』 木村敏ほか訳、弘文堂、1980年。
- 飯田真ほか編 『岩波講座 精神の科学 8』 岩波書店、1983年。
- 氏原寛ほか編 『心理臨床大事典 改訂版』 培風館、2004年。
- 小此木啓吾 「喪の仕事 (悲哀の仕事)」 の項目、小此木ほか編集 『精神分析事典』 岩崎学術出版社、2002年。
- 武野俊弥 『分裂病の神話 - ユング心理学から見た分裂病の世界』 新曜社、1994年。
- 弘中正美 「外傷体験 (traumatic experience)」 の項、中島義明ほか編 『心理学辞典』、有斐閣、2001年。
- 吉福伸逸 『無意識の探検 - トランスパーソナル心理学最前線』 TBS ブリタニカ、1988年。

(ソフトウェア)

- Accordance 9 Bible Software (ver. 9.3.1), FL: OakTree Software, Inc., 2010.