

エゼキエル書における「見守る者」モチーフの意義

近 藤 十 郎

はじめに

- 一 「見守る者」モチーフの文学的背景
- 二 預言者エゼキエルにおける「見守る者」の使命と責任
- 三 「見守る者」における救済思想

はじめに

エゼキエル書にあらわれる「見守る者」の文学的モチーフについて、この特異なモチーフの史的展開とその意義を、預言者の宣教の使信との関わりにおいてとらえることがこの小論の課題である。このためになされる第一の作業は、まず「見守る者」ないしこれに類するいくつかのモチーフを旧約聖書の中から抽出してその意義と機能とを明らかにすることであり、第二にこれらのモチーフが、預言者エゼキエルの預言においてどのように継承され解釈されて、独自のモチーフ史的発展を示すに至ったかを見ることである。

預言者の使信を構成する要素は、必ずしも単一なものではなく、むしろ彼の生きている時代史的状况の中で、種々の古い伝承や伝統が反映され複雑なかみ合わせがなされることによって、独自の宣教のメッセージとして表出されるのである。「見守る者」のモチーフ形成においても例外ではなく、複雑な伝承史的背景のもとで発展し、預言者の実存的生の状況において解釈総合され独自の意義を備えられた。

預言者エゼキエルの生の状況を特徴づける歴史的イベントは、言うまでもなく前586年のエルサレム落城の悲劇であり、それに続くバビロニア捕囚の屈辱的現実である¹⁾。イスラエルは、カナン定着以降これ以上の悲劇的状况を体験した

かった。かかる危機的状況に直面した民衆の心が、極端な虚無と厭世、頹落の感情に押し流されたのは殆んど必至であった。捕囚の預言者は、自らこの危機的状況のさ中において民衆の嘆きと絶望とを一面において共にした。しかし預言者はあくまで歴史の中に働く神の言葉によって生き、これに忠実なることを本命とするがゆえに、イスラエルの歴史を見つめ、現実の史的状況がイスラエルの罪と不従順の結果としての神の審判にほかならないことを感得した。「見守る者」モチーフが、預言者エゼキエルにおいてまず神の審判の警告としての性格を示したのはこのためである。

しかし、「見守る者」が単に神の審判について警告するだけであったとすれば、このモチーフが、エゼキエル預言に独自の貢献をすることはなかったであろう。「見守る者」は、神の審きと同時に、この審きに隠された神の意志と目的とを見守り、絶望と暗黒の歴史の中に神の恩寵と約束を見守る者でもあった。したがって、「見守る者」のモチーフの成立を単に預言者の召命体験のモチーフと同一視するのではなく、預言者の使信の本質的枠組を構成するものとしてとらえ、その根拠を論証することが基本的課題となる。

一 「見守る者」モチーフの文学的背景

旧約聖書において、「見守る者」およびこれに類する概念は、預言文学においてだけでなく他の諸文学においてもかなり頻繁にあらわれる。すなわち **שׁוֹמֵר**, **רֹבֵד**, **שָׁעֵן**, **צִפֵּה** 等がこの用例である²⁾。**שׁוֹמֵר** (**שׁוֹמֵר** の分詞形で one who wathes, watcher, keeper の意) は、旧約文学中広範な意味で用いられ、家畜や田畑の「番人」、町の「門営」、城壁の警備にあたる「守備兵」などの意味をあらわす³⁾。**נֹצֵר** (**נֹצֵר** の分詞) の用法もほぼ同様である。エレミヤ 31・6 の **נֹצְרִים** (「見守る者」) は、捕囚後のイスラエルの再建の待望する者としての「見守る者」を意味している⁴⁾。**שָׁעֵן** (**שָׁעֵן** の分詞で porter, door-keeper の意) については、列王紀下 7・10 において「町の門を守る者」(**שָׁעֵן הַעֵיר**) という用例があるが、彼は門の外に何か異常な事態が起きれば、直ちにこれを内部に報告すると共に、自らも戦闘に加わる⁵⁾。

צִפְּהָ (צִפְּהָ の分詞) およびその関係語である מְצַפֵּה も、既述の諸概念と殆んど同様の意味をもつ⁶⁾。エゼキエル書における「見守る者」は צִפְּהָ が前後五回にわたってあらわれるが⁷⁾、いずれの場合も単数形で用いられ、それぞれ預言者自身の呼称であることは明白である。それぞれの関係語の用例を調べてみると、一般に預言者以前においては、単純に「番人」や「見張り」、「監視人」等の非軍事用語から、「見回り」、「歩哨」、「警備兵」、「番兵」等の軍隊用語に至る具体的役職を示すものとして用いられていることがわかる。この場合彼らが「見守る」べき対象は、囲いの中の家畜を狙う猛猛な野獣であり、城壁に忍びよる敵軍であって、この「見張り」らはその任務を適切に果たすことができるかどうかによって、家畜や住民の生死が決定されるのである。「物見」(צִפְּהָ) が物見としての任務に怠惰であって敵の侵入を見張ることができなければ、彼の同胞はその怠惰のゆえに家族もろとも踏みにじられたかもしれない。また「番人」(נְצִירִים) がその責任を忠実に果たさない場合は、彼と彼の家族を支える家畜が夜の間に野獣に襲われたかもしれない⁸⁾。

さて、かかる「見張り」や「番兵」等の責任や使命が、預言者の召命体験のモチーフと結合したとき、これが預言者の独自の使信の形成発展の糸口となったことは想像に難くない。「見守る者」が見守る対象は、先には家畜を狙う獣であり、侵入しつつある敵軍であったが、預言者においては、ヤハウェの審判であり、救済の約束としてとらえられるにいたった。神によって立てられ神の言を取り次ぐ者としての使命を委ねられた預言者は、何よりもまず歴史の現実を鋭く見つめ、同胞の民の罪と不従順の現実を見つめる。イスラエルの歴史は、神の意志に反してこれに反抗し傲慢と不信のゆえに審かれるべき歴史であった。預言者の宣教の内容が神の審判の警告から初まるのはこのためである。預言者は自ら歴史の現実に立ち同胞の罪を負うがゆえに苦悩する。この実存的な預言者の生と神の言の接触こそ、預言者の預言を独自のものとするのである。エゼキエルにおいて、「見守る者」は、時代を超越して客観的に現実を見ているのではなく、自ら「イスラエルの罰を負う」(4・5)者として同胞に対して警告の言を語る。このような苦悩の中から神の究極の意味を見いだそうとする預

言者の姿勢が、「見守る者」モチーフの方向を特色づけている。すなわち、審判を通して実現されるべき事柄があるということ、そしてその目的は民を訓練し、反逆と不従順ともかかわらずこれを悔い改めさせることによってイスラエルの再生を成就させるということであった。審判の宣教 (Gerichtsverkündigung) と救済の宣教 (Heilsverkündigung) とは、預言者の生の実存においてたがいに接触し、同時に緊張関係を保ちながら、その宣教内容を方向づけるものとなっている。

エゼキエル書において、「見守る者」としての預言者の宣教もまたこのような方向性において共通しているが、そのモチーフの独自性とこれが預言者の使信全体において持つ役割の点で、他の預言者と異なっている。「見守る者」のモチーフは、その内容において預言者の宣教の全体像をそのうちに集約させるものと言いうるからである。

二 預言者エゼキエルにおける「見守る者」の使命と責任

(1) 「見守る者」モチーフの様式史的特徴

預言者エゼキエルにおける「見守る者」(צִפּוּחַ) モチーフの様式史的特徴を観察し、エゼキエル預言における受容のされ方とその展開を考察する。エゼキエルの「見守る者」としての召命体験の記事を見ると、一見してそこに著しい祭司的教訓的要素を認めることができる。

「それゆえ、人の子よ、わたしはあなたを立てて、イスラエルの家を見守る者とする。あなたはわたしの口から言葉を聞き、わたしに代って彼らを戒めよ。わたしが悪人に向かって、悪人よあなたは必ず死ぬと言う時、あなたが悪人を戒めて、その道から離れさせるように語らなかつたら、悪人は自分の罪によって死ぬ。しかしわたしはその血を、あなたの手を求める。しかしあなたが悪人に、その道を離れるように戒めても、その悪人がその道を離れないなら、彼は自分の罪によって死ぬ。しかしあなたの命は救われる」。⁹⁾

フオン・ラートは、エゼキエル預言の根幹となるべき要素を指摘して、「エゼキエルは、祭司的祭儀的伝承 (in der priesterlichen-sakralen Überlieferung) に根ざしている。彼はそこから聖と俗のあらゆる祭儀的世界理解を受け継い

だ」¹⁰⁾ とのべている。この預言者に対する祭司的影響については、彼自身祭司の家系に生まれ、祭司的教養を植えつけられた者とする一般的認識に異論をはさむ余地はない¹¹⁾。「見守る者」としての召命体験の内容は、種々の祭儀的律法、特に神聖法典 (Heiligkeitgesetz) に対する預言者の関心の強さを反映させるものとみてよいであろう。

「見守る者」モチーフの一部としてみられる33章や18章の特徴的ペリコーペを考察すると、この預言者における祭儀的律法の定式的表現の典型をいくつか認めることができる。

33・7における פִּי אֱתָהּ פִּי や18・5における פִּי אֵיִשׁ פִּי 等の導入句は、様式史的にみて、レビ1・2における פִּי אֲדָרִם פִּי や、2・1における זַפֵּי־פִּי とのアナロジーが強い。さらにエゼキエル14・4, 7における $\text{אֵיִשׁ אֵיִשׁ אֲשֶׁר}$ は、神聖法典における $\text{אֵיִשׁ אֵיִשׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר}$ (レビ17・10) との類推である。 הָיוּ יְהִיָּה (33・17, 18・19) やこれに対応する בְּזוֹת תָּמוּת (33・8, 14, 3・18), さらに עֲדִיק הוּא (18・9) およびこれに対応する רָשָׁע הוּא (33・8) 等の定式的表現は、レビ記法典 (P) や神聖法典 (H) における טָהוֹל הוּא や טָמֵא הוּא 等の定式との関連を想起させる。祭司の重大な職能の一つは、神殿や祭儀場にたずさえてこられる犠牲の供え物 (עֹלָה) の聖と俗とを区別することであり、清い物と清くないものとの別を診断して清汚を宣言することである¹²⁾。預言者は、いわば自らを祭司の位置に同化せしめ、義人と悪人とを峻別するのである。エゼキエルの「生活の座」は、この場合恐らくエルサレム神殿の門における祭司的宣言 (priestly declaration) にある。すなわち、清いもの聖なるものが神殿および聖所への入場を許可され、祭儀に加わることができ、そうでないものは厳しくこれを拒否されるように¹³⁾、義なる者が神殿祭儀に加わる資格を持ち、悪しき者は拒否されるのである¹⁴⁾。「見守る者」は、明らかに、自らこの神殿の門に立ち、清さと汚れ、聖と俗とを神と民との関係において裁断する祭司としての役割を意識していた。

これらの祭司の責任は、これを適切に果たしえない場合自らの血によって報われるべき責任である。「見守る者」の責任も同様である。この場合エゼキエルの「血の報い」の定式 ($\text{רָמוּ בְרִשׁוֹ יְהִיָּה}$) は、その様式的起源を古く族長

時代にまで遡らせることができる¹⁵⁾。これが祭司の特殊な任務と結合し¹⁶⁾、さらにエゼキエルの「見守る者」モチーフ形成の要素になったと考えられる。

「見守る者」およびこのモチーフを成立させている諸要素はかくして、祭司的思考慣習を著しく反映させていることがわかる。しかしこのことは、預言者エゼキエルが歴史を超越したところで、単なる祭司のカテキズムを唱えることを意味しなかった。預言者を預言者たらしめるものは、あくまで歴史に働く神を見つめ、その照準に基づいてしかも生の実存的状況から語るという点である。エゼキエルの「見守る者」としての召命の自覚は、彼の背後にある祭司的関心によって、預言者としての熱情が聖化され高められて起こったものとして理解されよう。

(2) 「見守る者」の使命

「見守る者」は、「単に神の言を取り次ぐことだけでなく、審判の使信を受けた場合、町の囲壁に立つ歩哨の如く、危機が到来していることを住民に警告する責任をもつ」¹⁷⁾。エゼキエルにとって、現実のイスラエルの歴史的状況は、まさしくその罪と反逆の結果である。しかし、彼は同時に、自らヤハウェの権威によって立てられ、この反逆の民を戒めることによって悔い改めさせ神に帰るべきことを、己が使命として自覚している。もし彼が「見守る者」としての任務を怠り、民を警告せず、そのために民が減びるならば、預言者自身がまず審かれるのである。偽預言者はヤハウェの権威を受けず、自らの預言の責任をとらぬがゆえに審かれている。

「彼らの見張びとの日 (יִּם מְצַפֵּי) すなわち彼らの刑罰の日がくる」¹⁸⁾。

「野のすべての獣よ、林におけるすべての獣よ、来て食らえ、見張人ら (מְצַפֵּי) はみな目いいで知ることがなく、みなおしの犬ではえることができない。

みな夢を見る者、伏している者、まどろむことを好む者だ」¹⁹⁾。

エレミヤも同様に、「見張びと」としての責任を果たしえない偽預言者の怠惰と偽りを糾弾する。

「わたしはあなたがたの上に見張びと (מְצַפֵּי) を立てて『ラッパの音に気をつけよ』と言った。しかし彼らは答えて『われわれは気をつけることは

しない』と言った」²⁰⁾。

エゼキエルにとって、偽預言者とは「自分の心のままに預言する人々」(13・2)であり、「むなしい幻を見、偽りの占いを言う預言者」(13・9)であり、「**שָׁלוֹם** がないのに **שָׁלוֹם** と言う」(13・9) 預言者である。彼らもまたその預言と教説とがヤハウェの権威に基づくものとしてその正当性を主張する²¹⁾。しかし、彼らの使信は概して歴史的認識に欠け、束の間の説得力しか持つことができない。神の言は歴史のうちに成就するという基本的な認識が彼らのうちには失われている。真実の預言者は、だれにも増して鋭い歴史的認識に立って、神の言の真理性を見だし、この真理性のゆえに世と妥協することなく、むしろすすんで「破れ口にのぼる²²⁾」(**עָרָה בְּפִרְצוֹתָא**) ののである。同胞の民の破れと痛みを自らのものとしつつ神と民とのあいだに立つ仲保者的役割の認識は、第二イザヤをまつまでもなく、「見守る者」モチーフの決定的な要素の一つであると言える。悪人が彼の無警告の怠惰によって死ぬ時、その血の報いは「見守る者」自身のこうべに帰するのである。古代ヘブル人の思考慣習において、血は常に「生命の座」²³⁾ (*Sitz des Lebens*) であり、「生命力、命の息の担い手」(*der Träger des Lebenskraft, des Lebenshaufes*) にはかならない²⁴⁾。「見守る者」としての預言者の使命の自覚は、かくして預言者の実存的な生と死の問題となるにいたった。「見守る者」は、まさしく「死にいたるほどの熱意」²⁵⁾ をもってその役割を果たしている。預言者たることは、単に人間の使命や任務ということだけでなく存在そのものの問題であると言われるゆえんである²⁶⁾。預言者エゼキエルが、イスラエルの歴史の最も絶望的な状況にありながら、「見守る者」たる自己認識に立つことによって、この現実状況の史的本質、すなわち神の審判の背後にあるものとしての救済の目的を感得しえたのは、このような預言者の存在の根底からの問いの所産であった。

(3) 「見守る者」の罪観

「見守る者」の固有の機能が、「イスラエルの家」(**בֵּית יִשְׂרָאֵל**) をヤハウェに対する真の知識へと復帰させることであるかぎり、「反逆の家」(**בֵּית הַמּוֹרֵי**) として告発されているイスラエルの罪の本質が問題となる。エゼキエル研究史においてしばしば指摘されてきたことは、エゼキエルの罪観について個人の責

任という問題がこの預言者において特に強調され、新しい人間観が確立されたという点である。「罪を犯す魂は必ず死ぬ」(הַנְּפֹשׁ הַחַטָּאת הִיא תָמוּת) との表現は、とりもなおさずイスラエル民族全体とそれを構成する個人の罪責の糾弾である。この場合 נַפְשׁוֹ とは、一般に意識の主体、生命的主体を意味し、18章のコンテキストにおいては、人間の全存在を意味するがゆえに、各々の個人はヤハウェの前で全人格的応答に迫られる。

「あなたがたがイスラエルの血について、このことわざを用い、『父たちが酔いぶどうを食べたので子供たちの歯がうく』というのはどういうわけだ……。見よ、すべての魂(נַפְשׁוֹ)は、わたしのものである。父の魂(נַפְשׁוֹ)も子の魂(נַפְשׁוֹ)もわたしのものである。罪を犯した魂(נַפְשׁוֹ)は必ず死ぬ」²⁷⁾。

エゼキエルの罪に対する鋭い認識と反省は、民衆の古い因果応報の観念を止揚し、人間の実存的行為に対する審きを強調する。この場合問われているのは、人間の「今ここ」における存在の問題であり実存的応答の問題である。

かかる個人の存在そのものの追求は、しかしながら近代的個人主義の展開とは異質なものであることに注意しておかなければならない。リンダースによれば、「エゼキエルは、個人の責任を単に倫理的教訓としてではなく、民族全体の状況の譬としておしだした」²⁸⁾と言われる。「見守る者」の対象は、イスラエル民族全対を表象する בֵּית יִשְׂרָאֵל であって個人そのものではなく、イスラエル全体が神の前に全人格的応答をせよとの要求がなされるのである。「見守る者」の使信はしたがって、個人の悔い改めであるよりは、むしろイスラエルの家全体の悔い改めであった。預言者は、イスラエルの全歴史を神との関係において見つめなおし、今立たせられている歴史的現実においてイスラエルが再び神の民として生きる責任と可能性とを追求したのである。「われわれはどうして生きることができようか」(33・10 אֵיךְ נִחְיֶה) と叫ぶ民衆の感情を半ば共にしつつ、しかしそこにヤハウェの意志を見いだして、まさに捕囚という歴史を体験することによってこそ、イスラエルの生が可能であると、「見守る者」は悟る。イスラエルがイスラエルであり続けるためには、目に見える聖所によってではなく、捕囚の地で備えられる永遠の聖所にその生の根柢を置くことが

唯一の条件である。この場合新しい共同体の *raison d'être* は、ヤハウェの民としてこれに応答すべき条件（具体的には伝統的な個々の律法箇条の遵守）を満たすことにあった。捕囚において絶望と虚無を味わった民が、ヤハウェの選民としての Identity を再確認するために要求されることは、エゼキエルにおいては18章において認められる如き具体的な民の側の忠誠と貞節の証であったと言える。種々の律法箇条は、それぞれ伝統的な律法定式の確認である²⁹⁾。律法こそは、ヤハウェとイスラエルとの契約関係の基礎であってこれに基づいてこそ両者の人格的応答関係がたえず確認されるべきことを預言者は説くのである。フォン・ラートによると、「エゼキエルが罪について語る時、彼はとりもなおさず祭儀的秩序 (*sakrale Ordnung*) に対する違犯を問題とする」³⁰⁾ と言われる。エゼキエルにおけるイスラエルの理想像は、ヤハウェとその聖所を中心とする調和のある契約共同体であり、正しい祭儀が行われ、秩序が保持される共同体にあった。さらにこの理想的共同体は、エルサレムの聖所を失ったこの捕囚の民においてこそ実現されるべきことが主張される。この預言者が「見守る者」として新しい召命を体験した時、そこに見いだされた一条の光は、この歴史的苦難の現実の中に神の目的とそれが実現されるための計画を認めたところに射出したのである。

(4) 「見守る者」における悔い改めの意義

エゼキエルにおいて「イスラエルの家」に対する警告は、

「悔い改めてあなたのすべてのとがを離れよ。

さもないと悪はあなたがたを滅ぼす」³¹⁾。

ということであった。預言者がイスラエルの民に **שׁוּבוּ וְהִשְׁבוּ מִכָּל - פְּשָׁעֵיכֶם** と言って悔い改めを迫る時、この悔い改めは如何なる内容をもっていたのか。

アモスにおいては、ヤハウェは **מִשְׁפָּט וְצִדְקָה** の神にほかならず、「ヤハウェに帰る」とは、エレミヤ21・8に見られるような「命の道」(**דֶּרֶךְ הַחַיִּים**) にたち返ることであった。アモス4・6, 8, 9, 11に認められる特徴的定式 **וְלֹא שִׁבְתֶּם עָדִי** における **שׁוּב** は、5・4, 6 の **דְּרִשׁוּנִי** および **דְּרִשׁוּ** **אֶת-יְהוָה** と対応して、「根源的なヤハウェ関係への帰還」(*Rückkehr in das*

ursprüngliche Jahweverhältnis) を意味し、「根源的状態の復帰」³²⁾ (Wiederherstellung eines ursprünglichen Status) を意味する。アモスにおいて根源的状态とは、ヤハウェとイスラエルの契約関係の基盤たる Exodustradition にはかならない。またホセアやエレミヤにおいても、結婚関係になぞらえられつつ、神と民との契約思想の独自の性格が、特にいわゆる荒野の伝承 (Wüstentradiation) から展開されている。

「わたしはあなたの若い時の純情、花嫁の時の愛、
荒野なる種まかぬ地でわたしに従ったことを覚えている」³³⁾。

וְהָיָה לְךָ אֶרֶץ מִדְבָּר בְּאַרְץ לֵא זְרוּעָה における מִדְבָּר (荒野) とは言うまでもなく、イスラエルがヤハウェとの特別な契約関係に入った場所であり、背信の妻たる墮落したイスラエルの悔い改めて帰るべき原点である。エゼキエルにおいても回心の原点は伝統的な Exodus-Wüsten Tradition の背景を認めることができる。しかし同時に特殊な史的背景において、この伝承はエゼキエルの粉飾を施された。

「わたしはエジプトの地から彼らを導きだして、荒野 (מִדְבָּר) に
つれて行き、わたしの定め (חֻקֹּתַי) を彼らにささげ、
わたしのおきて (מִשְׁפָּטַי) を彼らに示した。これは人が
これを行うことによって生きるものである」³⁵⁾。

救済史の原点は、出エジプトと荒野における契約を思い起こすことにほかならないが、エゼキエルにおいては、これらの救済史の原点が現実の歴史的状況に基づいて再検討されている。16章におけるイスラエルの始源についての描写は、イスラエルがすでにその誕生において異教的背景をもち、その歴史はたえず反逆と不従順の歴史であって、最早その帰るべき原点はないという預言者の主張である。「反逆の家」たるイスラエルは、すでに「荒野」の時代においてそうであった。「定め」(חֻקֹּתַי) と「おきて」(מִשְׁפָּטַי) は、すでにイスラエルの歴史の起点において損われていたのである。エゼキエルの悔い改めの使信において、伝統的な שׁוּב אֶרֶץ, שׁוּב עַד, שׁוּב עָלַי, שׁוּב לִי 等の回心の対象をもつ悔い改めの定式が用いられず、שׁוּב מִן なる定式が多く用いられている事実には、過去の歴史の原点に帰ることよりも、現実の罪と悪から離れるこ

との中に悔い改めと救済の意味があると考えた預言者の姿勢がみとめられる³⁵⁾。祭司的背景によって特徴づけられるエゼキエルの悔い改めの思想はかくして、イスラエルの外面的律法的行為を問題とするものになった。但しこのような祭司の特徴はこの預言者においては、後世の偏狭なユダヤ教の律法主義的傾向へとは進展しなかったことに注意しておかなければならない。「見守る者」のメッセージにおいては、イスラエルの現在の悔い改めが迫られるが、そこでは悔い改めを条件とする救済論と相俟って、無条件的な恩寵による救済の思想が暗示されている。「あなたがたは心を翻えせ、心を翻えてその悪しき道を離れよ。イスラエルの家よ、あなたは どうして死んでよかろうか」(33・11)と言い、「新しい心と新しい霊とを得よ、イスラエルの家よ、あなたは どうして死んでよかろうか。わたしは何人の死をも喜ばない」(18・31, 32)と言う時、この「見守る者」の呼びかけは、単なる審判の神の警告の域を脱して、イスラエルの無条件的救済を約束する恩寵の神の音信としての意義を明らかにしている。「見守る者」における預言者は、かくして歴史にかかわる自らの生の状況において、警告者から「イスラエルの家」の回復を望む預言者としての質的変革を遂げているのである。

三 「見守る者」における救済思想

(1) 「見守る者」における生と死

この預言者の悔い改めの使信には、ヤハウェの究極的意志がイスラエルの滅びではなくその生にあるとの自己認識が明示されている。さてこの場合「見守る者」において自覚された生、あるいは死とは何を意味したのであろうか。「見守る者」の立たされた状況は、次の如くイスラエル捕囚民の絶望と嘆きの現実である。

「われわれのとがと、罪はわれわれの上にある。われわれはその中であって衰えはてる。どうして生きることができようか。」³⁶⁾

捕囚民の **אֵיךְ נְהִיָּה** との叫びの中には、肉体的生死の感情以上のものが含まれると考えられる。捕囚の民にとってその生の中心であり、支柱であったエルサレム神殿の崩壊と、選民たる特権と誇りを失うことを意味した捕囚の現実³⁷⁾は死

そのものと考えられなかったであろうか。イスラエルがイスラエルとしての Identity を失う時、それは死以外の何ものでもなかった。さらに、

「わたしが悪人に『あなたは必ず死ぬ』と言っても、もし彼がその罪を離れ、

公道と正義を行うならば、……彼は必ず生きる。決して死なない」³⁷⁾。

と言われる場合の「生」および「死」は、明らかに肉体的生死の枠を超えた宗教的カテゴリーにおいて用いられていると考えてよい。 מוֹת תְּמוּת およびこれに対応する יָהִי יָהִי が祭司の思考慣習に基づいており、イスラエル祭儀共同のカテゴリーに属することは既述したとおりであるが、同様に33・12における הַצְדִּיק および הַרְשָׁה と הַצִּיר および נְכִיטָה の対応関係にも注意しておく必要がある。このような casuistic な表現方法は、言うまでもなく祭司的伝統に基づいている。この場合行為の主体は、一人称 (Ich) で語られる神自身である。ツインメルリは、神の言が Ich で語られる時イスラエルの生とは、とりもなおさず「イスラエルの礼拝的生命」³⁸⁾ (gottesdienstliche Leben Israels) にほかならないと言う。

יָהִי יָהִי および מוֹת תְּמוּת の特徴的定式において示される生および死は、こうした礼拝的生命ないしは死と決して無関係ではない。すなわち、祭司の「生活の座」においては、祭儀共同体の祭儀において、神と宗教的な「生の交わり」(Lebensgemeinschaft mit Gott) の中、にいたることができるかどうかの問題なのである。リンダースは、「見守る者」の宣教の全体が、祭司的カテゴリーの枠内で言及されており、「死」とは「祭儀共同体からしめだされること」(Exclusion from the cult community)であり、「生」とはこの祭儀共同体の中にとどまること (remain in the cult community) と推論している³⁹⁾。出エジプト記に見られる祭司的規定は、この規定に反する者に対しては、「彼らはみなイスラエルから断たれるであろう」との罰則を定めている⁴⁰⁾。この罰則の規定が、祭司法典や神聖法典を経てエゼキエルに継承されていると見てよい。「見守る者」の宣教の使信が、詩篇15篇や24篇における「入門礼拝」(Tor-liturgie) とのアナロジーを持つことを指摘したのは、フォン・ラートであるが、「見守る者」としての預言者は明らかに、あたかも聖所への入場資格を裁定する祭司として、イスラエルの義と不義、「死」と「生」とを診断する

機能を自覚していたと思われる。詩篇が祭儀において朗唱せられるとき、このヤハウェに対する告白的賛美 (Lobpreis) からしめだされることは、礼拝的生命から切断されることを意味し⁴²⁾、この賛美を共にしうるかぎりにおいて神との交わりに生きることを確認したのである。「見守る者」において方向づけられたイスラエルの救済とは、このような祭儀共同体における礼拝的生命の保障というかたちにおいて示されるものであった。

② イスラエル祭儀共同体における「義」の理解

「見守る者」モチーフにおいて示されたエゼキエルの救済論は、彼の義に対する理解を見る時さらに明確になる。「見守る者」モチーフの枠内において、

「義人の義は、彼が罪を犯す時には、彼を救わない。悪人の悪は、
彼がその悪を離れる時、その悪のために倒れることはない」⁴³⁾。

「わたしが義人に、彼は必ず生きる、と言っても、もし彼が自分の義を頼んで罪を犯すなら、彼のすべての義は覚えられない。彼は自ら犯した罪のために死ぬ」⁴⁴⁾。

と言われる時、「義人」または「義」とはいかなる意味をもっていたのだろうか。またエゼキエルにおける義の理解の背景はどうであろうか。

旧約聖書において、「義」(צְדָקָה)とは、「最高の徳」(höchste Tugend)と言われる如き観念ではなく、「関係概念」(Verhältnisbegriff)であると定義されてすでに久しい⁴⁵⁾が、フォン・ラートによれば、この関係概念はあくまでヤハウェを中心とするイスラエルの民族共同体関係を基礎づける祭儀(Kultus)および契約(Bund)の枠の中で考えられるべきことが指摘されている⁴⁶⁾。義(צְדָקָה, צְדָקָה)はまた、「固有の、共同体にふさわしい行動」(eigentliche gemeinschaftsgemäßes Verhalten)および「そこから生じる救い」(daraus entspringendes Heil)と定義される⁴⁷⁾。イスラエルに民族共同体を構成する個人は、家族、部族関係の中で相互に規制されながら存立する。この場合共同体の構成原理は、ヤハウェとイスラエルの契約にほかならない。この契約関係が確認され、したがって共同体の維持存続が保障されるのは、とりもおおさず宗教的祭儀においてである。したがって、イスラエルはヤハウェとの契約関係にとどまることによって義であり、この契約共同体内で特殊な祭儀的律法的秩序

の中に組成されることが義と認められるのである。「祭儀にあづかり得る者が קָרְבָּן であり、祈りと犠牲の供え物をささげるために神殿の門をくぐることができる⁴⁸⁾のである。義と認められるための必須の条件は、ヤハウェの前で正しい祭儀にあづかることである。イスラエル祭儀共同体における祭儀の意味は、イスラエルの歴史におけるヤハウェの働きを救済史の線上に位置づけ、これを記念し、ヤハウェとの契約における Self-Identity を確認することにはかならない。エゼキエルにおいて、律法はこの契約共同体の基礎であると理解されたがゆえに、律法に対する従順 (Gehorsamkeit) が即イスラエルの生を意味し、不従順 (Unghehorsamkeit) が即イスラエルの死を意味したのは自然であった。イスラエル祭儀共同体の主体はヤハウェ自身である。したがって、義と不義、 צְדִיקָה と רָשָׁע を裁定するのは最終的には、ヤハウェ自身であって、祭司はこのヤハウェの意志を忠実に伝える者でしかない⁴⁹⁾。「見守る者」たる預言者は、この祭司としての立場を自覚しつつ、同時に審判の言を受けて民の悔い改めを迫る預言者としての使命と責任を自覚したのである。

「見守る者」における義は、祭司的伝承の中で理解され、方向づけられている。「見守る者」は、聖と俗、清き者と汚れた者との区別を診断する如く、義と不義、生くべき者と死ぬべき者との区別を明らかにする。しかしながら、「見守る者」モチーフにおいてさらに重要なことは、この預言者が、きわめて祭司的静観的教訓的教説の形をとりながらも、これにとどまることなく、歴史の現実を傍観するのではなくむしろ逆にイスラエルの民族的苦難を共にすることによって、神の義の意味を新に見いだしているという点である。「見守る者」における祭司的伝統は、あくまでヤハウェの前における義と不義の区別に最大の関心があるのであり、そこには厳しい律法主義的な側面がある。しかし、この「見守る者」が立たされたイスラエルの歴史の現実、預言者の宣教を新しい局面へと向かわしめるのに十分であった。ヤハウェが自ら「新しい心と新しい霊を得よ」と語り、さらにこの神は「悪しき者の滅びを喜ばず、悪しき者がその道を離れて生きるのを喜ぶ」と語る時、それは預言者の義の理解の新しい局面を示すものにかならない。「預言者は、人々の Heute において出会う自由な神の義を宣べ伝える。それは人がその Heute において祝福され、審か

れ、生を与えられ、死を与えられるためである」⁵⁰⁾とツインメルリは言う。すなわち、神の義は、歴史に対する神の自己啓示として、ある時は審判、ある時は救い、ある時は死の判決、ある時は生の約束と保障として体现される自由を持つのである。「見守る者」における宣教のメッセージは、その最も深いところで、新しい礼拝共同体、ヤハウェアの永遠の聖所を中心とする祭儀契約共同体の建設を志向している。この場合の義は最早条件的な祭司的カテゴリーを脱して、無条件的な賜物としての義、神の救いとしての義にまで高められている。「永遠の契約」「平和の契約」の締結によって建設される理想的神殿(40-46章)は、この「見守る者」モチーフにおいて示された預言者の救済論の固有な結論であったと言えよう。

注

- 1) エゼキエルの時代史的状況については、種々の異論があり統一的な見解はないが、ここでは、この預言者が前598年の第一回バビロニヤ捕囚の際捕囚民と共にバビロニヤに行き、そこで預言者としての召命を受け(593年頃)、以来571年頃まで彼地で預言活動をした、という伝統的見解に立つ(von Rad, G. *Old Testament Theology*, II, tr, by D. M. G. Stalker, New York, 1965, p. 220 参照)。
- 2) A. E. Rhythyの分類による(Rüthy, A. E., *Wächter und Späher im Alten Testament*, ThZ 21, 1965, S. 300f.)。
- 3) *shōmêr* の用例: 士師7:19(「番兵」), 詩127:1(「守る者」), 119:148(「夜警」), 130:6(「夜回り」), 雅3:3, 5:7(「夜回り」), エレ51:12(「番兵」)。派生語 *mishmôr* の用例: ネヘ4:9(「見張り」), 7:3「pl. 「番兵」), ヨブ7:12(「見張り」), エレ51:12(「見張り」)。同じく派生語 *shōmerah* の用例: 詩141:3(「門守」)。
- 4) *nōçêr* の他の用例: ヨブ7:20(「人を監視される者」(*nōçêr hā'ādhām*) すなわち主), 27:18(「番人」)。
- 5) ネヘ7:1における *shō'erim* (「門衛」) は、明らかにエルサレムの城壁の警護にあたる軍人である。
- 6) サム上14:16(pl. 「番兵」), サム下13:14(「見張」), サム下18:14(「門衛」), 列王下9:17(「物見」), イザ21:6 *çāphim* (「見張びと」)。 *miçpeh* の用例: 歴代下20:24(「物見やぐら」), イザ21:8(「見張びと」), ミカ7:4(「見張びと」)。
- 7) エゼ3:17, 33:2, 6a, 6b, 7。

- 8) 「見張人」(çöpheh)はその責務の重大さゆえに、審かれる(ミカ7:4 yòm m'çapèkhâ「見張びとの日」, イザ56:10参照)。
- 9) エゼ33:7~9(3:17~19参照)。エゼキエルにおける「見守る者」の文学的モチーフは、3:16b~21および33:1~20において互いに重複している。本論では、大方の意見に従い、後者がオリジナルであり、前者は編集史のプロセスにおいて意図的に召命の記事として冒頭に配列されたと考える。すなわち3:1~20は、エルサレム陥落後の預言者のいわば第一の召命の記事とみなす。33章において1~6節は伝統的な見守る者の警告者的モチーフの再確認であり、7~9節では、これが教訓的祭儀的律法定式(didaktische-sakrale-rechtliche Formel)に整理されたのである。
- 10) von Rad, G., *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2, 1960, S. 328. 同様にツィメルリはエゼキエルの基本的カテゴリーを①聖と俗(Heilig und Profan), ②清と汚(Rein und Unrein)とみている(Zimmelri, W., *Das Alte Testament als Anrede*, 1950, S. 40)。
- 11) エゼ1:3。クックは、エゼキエルの家族がエルサレム神殿につかえる祭司職に属し、ヨシヤ王第18年における律法の書の発見、および621 B. C. のヨシヤの宗教改革について何らかの知識を持っていたであろうと推論する(Cooke, G. A., *Ezekiel*, ICC, pp. xxxi-ii)。
- 12) フォン・ラートは、この祭司的機能をあらわす定式を dekralatorische Formel と呼んでいる(“Die Anrechrung des Glaubens Zur Gerechtigkeit.” ThLZ 76, 1951, Sp. 129-132. 参照)。
- 13) 祭司アロンは、イスラエルの民のライ病の診断に立ち会い、汚れなき者には tãhól hù' と宣言し、病の徴候が認められる者については tãmè' hù' と宣言している(レビ13, 17 [P])。なお, Rendtorff, R., *Die Gesetze in der Priesterschrift*, 1954, S. 74-6 を参照。
- 14) 「祭司は神殿の敷居に立ち、神殿訪問者が聖所に立ち入りうるかどうかを裁断する」(Zimmerli, W., *The Special Form and traditio-historical Character of Ezekiel's Prophecy*, VT 15, p. 153.)。
- 15) dãmkhâ yhyeh b'rôshekhâ), サム下1:16 (dãmikhâ 'al-rô'shekhâ)。ツィンメルリはこの特徴的定式を Blutschuldformel と呼んでいる(Ezekiel, BK XIII/1, 1969, S. 411.)。
- 16) レビ20:9 [H] (dãmâw bô), 20:11, 12, 13, 16, 27 (dãmêhem bãm). Reventlow, H. G., *Sein Blut Komme über Sein Haupt*, VT X, 1960, S. 311-327. 参照。
- 17) von Rad, G., *Theol. des AT*, II, S. 244.
- 18) ミカ7:4
- 19) イザ56:10

- 20) エレ6 : 17
- 21) 偽預言者もまた、彼らの預言に *n'um yhwh* との導入句を用いて彼らの教説の神の權威 *divine authority* を主張する。偽預言者については Quell, G., *Wahre und Falsche Propheten; Versuch einer Interpretation, Beiträge zur Forderung christlicher Theologie* 46 (1952), Güttersloh, pp. 1—218; von Rad, G., *Die falschen Propheten*, ZAW 51, 1933, pp. 109—120, Van der Woude, A. S., *Micah in Dispute with Pseudo-Prophets*, VT 19, 1969, pp. 244—260. を参照。
- 22) エゼ13 : 4 ~ 5。
- 23) Reventlow, op cit., S. 324.
- 24) Sauer. S., “Blut”, *Biblische-Historisches Handwörterbuch I*, Göttingen, Sp.259.
- 25) “mit einem tödlichen Ernst” (von Rad, *Theol. des AT*, II, 246.).
- 26) 浅野順一, *イスラエル予言者の神学*, 東京, 昭和30年, 350頁。
- 27) エゼ18 : 2 ~ 4. *nephesh* の用法については, Robinson, H. W., *The Christian Doctrine of Man*, 1958, p. 16f. を参照。罪責の個人性に関しては, その起源をどこに置くかについて異論があるが, すでに申命記法典(申命24 : 16) およびエレミヤ31 : 29 ~ 30において, 出エジ20 : 5, 申命5 : 9 等においてあらわれる因果律に対する反省がなされている。
- 28) Lindars, B., *Ezekiel and Individual Responsibility*, VT XV, 1956, p. 462.
- 29) エゼ18 : 5 ~ 9。ここに統合整理された種々の律法箇条の特色と伝承史的背景については, Fohrer, G., *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel*, 1952, S. 145ff. を参照。
- 30) von Rad, *Theol. des AT*, II, 237.
- 31) エゼ18 : 30b
- 32) Wolff, H. W., *Das Thema “Umkehr” in der alttestamentlichen Prophetie*, ZThK 48, 1951, S. 133.
- 33) エレ2 : 2 b. ヴォルフによれば, 悔改めとは「始めの愛」(die ersten Liebe) に帰ることにほかならない (Ibid, S. 136).
- 34) エゼ20 : 10 ~ 11。
- 35) エゼ18 : 21 (*yāshūbh mikól-hattō'thāw*), 18 : 30 (*shūbhū wehāshībhū mikol-pish'ēkhem*). 他に 3 : 19, 13 : 22, 14 : 6。悔改の概念については, さらに Dietrich, E. K., *Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im Alten Testament und im Judentum*, 1936, S. 137; Würthwein, E., *Buße und Umkehr im Alten Testament*, ThWbNT IV, art. *μετανοια*, S. 980; Yamazaki, *The Idea of Repentance in the Book of Ezekiel*, *The Studies in the Christian Religion*, Vol. 30, 1957/58を参照。

- 36) エセ33 : 10 b. 37 : 11 bを参照。
- 37) エゼ33 : 14~15。
- 38) Zimmerli, W., "Leben" und "Tod" im Buche Ezeziel, ThZ 13, 1957, S. 597.
- 39) Lindars, B., op. cit., p. 461. 同様にツインメルリは、「死」を“der Ausschluss aus der Mitte der gottesdienstlich gottnahen Gemeinde”と定義する (Zimmerli W., Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezeziel, ZAW 66, 1954, S. 20.
- 40) 出エジ12 : 15。ほかに創17 : 14, レビ7 : 20, 21, 25, 27〔P〕; 17 : 4, 9, 10, 14, 20 : 3, 5, 6, 17, 18, 19 : 8, 22 : 3〔H〕; エゼキエル書では14 : 8, 9。
- 41) von Rad, G., Theol. des AT, I, 375f. さらに, Ibid., „Gerechtigkeit“ und “Leben” in der Kultsprache der Psalmen, 1950, S. 419 を参照。
- 42) 死者はヤハウエの賛美 (Jahwes Lobpreis) からしめだされることにおいて死者である (詩6 : 5, 30 : 9, 88 : 10f, 115 : 17)。
- 43) エゼ33 : 12
- 44) エゼ33 : 13
- 45) Cremer, H., Biblische Theologische Wörterbuch, 1897, S. 273—5; Quell, G., Der Rechtsgedanke im Alten Testament, ThWbNT I, S. 176ff.
- 46) von Rad, G., Theol. des AT, I, 368f.
- 47) Koch, K., Gerechtigkeit, BHHWb II, Sp. 548.
- 48) von Rad, G., Gerechtigkeit, S. 423.
- 49) 「何が義であり, またそれが義であるかは, ヤハウエのみがこれを決定する」 (von Rad, G., Theologie, I, 377.)
- 50) Zimmerli, W., Ezeziel, BK XIII, S. 413.

(日本基督教団訃肥教会牧師)