

# エゼキエル解釈と 社会学的アプローチの可能性

— 「再活性化運動 (Revitalization Movement)」の意義 —<sup>1</sup>

**Possibility of Sociological Approach to an Interpretation  
on Ezekiel: Significance of the “Revitalization Movement”**

北村 徹

Tetsu Kitamura

キーワード

再活性化運動、文化的統一、人格の変容、捕囚、祭司、治癒

KEY WORDS

Revitalization Movement, Cultural *Gestalt*, Personality Transformation, the Exile, Priest, Cure

要旨

本稿は「再活性化運動」のモデルに基づき、エゼキエル解釈の社会学的アプローチの可能性を検討する。エゼキエルはその特異な記述からこれまで理解困難とされ、精神的な病にあったとする理解がしばしばなされてきた。しかし再活性化運動の起点であり核となる預言者の体験から、エゼキエルは単なる病的状態にあったのではなく、新たな文化的統一がもたらされる人格変容の過程にあった可能性が示唆される。再活性化運動とはイスラエルの捕囚と類似するコンテキストに見出される、文化の特殊な変化パターンである。その過程はイスラエルの滅亡、エルサレム神殿の破壊というイスラエルの未曾有の危機に直面した祭司エゼキエルに治癒をもたらすものだったと考えられる。エゼキエルが提示したイスラエルの新たな文化的統一が具現化されたとは必ずしも言えないが、ユダヤ教の成立に貢献するなど、伏流水のような形でイスラエルの伝統に影響力を及ぼした。

## SUMMARY

In this article, Ezekiel is reconsidered in terms of the “Revitalization Movement.” Ezekiel has been considered difficult to understand due to its bizarre descriptions, and some scholars have even claimed that Ezekiel was mentally sick. But in terms of the experiences of prophets, which is the origin and the core of the “Revitalization Movement,” Ezekiel was not merely sick but actually undergoing a personality transformation that yield a new *gestalt* of Israel. The “Revitalization Movement” is a special pattern of cultural change that happens in such contexts as the Exile. From the view-point of that pattern, that process cured Ezekiel, a priest who confronted the unprecedented crisis of Israel: its extinction and the fall of Jerusalem. It cannot be argued that the new *gestalt* Ezekiel presented was realized literally, but like an underground stream, it influenced the tradition of Israel in such a way that contributed to the formation of Judaism.

## はじめに

本稿は「再活性化運動 (Revitalization Movement)」のモデルに基づき、エゼキエル解釈の社会的アプローチの可能性を考察する。エゼキエルが生きた捕囚という時代はバビロニアがイスラエルを滅ぼし、エルサレム神殿が破壊されるという、イスラエルの歴史上、未曾有の危機的状態だった。エゼキエルは神との契約を破って滅亡に至ったイスラエルの歴史を示しながら、破壊されたイスラエルが神の息を受けて新生することを伝え、新しいイスラエル、エルサレム神殿の姿を提示した。彼の働きは捕囚民のバビロニアへの同化をある程度防ぎ、イスラエル・アイデンティティの存続に、ひいてはユダヤ教の成立に大きな影響を及ぼしたとされている。

他方でエゼキエルはその理解が困難なことで知られてきた。精神病理学からは「失語症・強硬症・緊張病・てんかん・精神分裂病 (ママ)」<sup>2</sup>などの病名が与えられ、聖書学においても R. ウィルソンが「多くの現代の注解者にとってエゼキエルは病的に映る」<sup>3</sup>と述べている。「病的」に映る理由はエゼキエルの多くの強烈な幻 (1章、37章、40-48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) などの特異な描写による。「病的」という理解に対しては否定的な評価が大勢ではあるものの、エゼキエルの特異性を十分に説明する視座は未だ提示されていない。

このようなエゼキエルに対して、「シャーマニック・イニシエーション」と呼ばれ

るプロセスに関する知見の援用から新たな理解がもたらされるとするのが筆者の基本的な立場である<sup>4</sup>。「シャーマン」と呼ばれる人々の中には超越的存在から召命を受け、幻の中で自分の身体が分断されるような強烈な解体の体験を経た後に再統合され、「シャーマン」となるような特殊な過程を体験する者が存在することが報告されてきた。そのような体験は精神的な病として理解されてきたが、宗教学者の M. エリアーデはそれが「シャーマン」として新しく生まれるという積極的な意味を持った、一種のイニシエーション的なプロセスであるとの理解を示した<sup>5</sup>。エリアーデの理解は現在も肯定的な評価を得ており<sup>6</sup>、同様の体験が必ずしも「シャーマン」に限定されないことが報告されている。

それらの報告から提示された概念の一例が精神科医の H. F. エレンベルガーの「創造の病 (Creative Illness)」である。それは「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」<sup>7</sup> 事態である。精神科医の中井久夫は創造の病を科学的な領域に関するものと宗教的な領域に関するものに分け、後者の一例として天理教の中山ミキを挙げているが<sup>8</sup>、同様の宗教現象は日本に限られない。エレンベルガーはそれらが「ふたつの人間集団の接触」と「優勢な一方による占領と支配」という「非常に精密に定義できる歴史的な文脈において出現」<sup>9</sup> し、結果、生じてくるのは崩壊に瀕した「民族と文化とを救い出そうとするサルベージ作業の試み」<sup>10</sup> であると述べている。

このような宗教現象から文化人類学者の A. ウォレスらが提唱したモデルが再活性化運動である。預言者の人物の特殊な体験が要となるこの運動については後述するが、イスラエル捕囚期の預言者たち、特にその活動が捕囚という状況に最も深い関わりを持ったエゼキエルについて再活性化運動を観点として考察することは有意義であると考えられる。事実これまでモーセやエレミヤについての研究がなされており、エゼキエルにおいても観点としての有効性が指摘されているが、具体的な研究は未だなされていない。本稿ではこのモデルに基づきエゼキエルの考察を行う。まず再活性化運動を紹介し、特に運動の中心となる預言者の体験について詳述する。そして既に行われているエレミヤ研究を批判的に確認した後にエゼキエルの考察を行う。本稿の試みをこれまで困難とされてきたエゼキエルの理解に資するものとした。

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

本章では再活性化運動について確認するが、まず再活性化運動の図式の基となった事例を紹介する。

(1) 「ハンサム・レイク」の事例について

この事例の中心人物はネイティブ・アメリカンのイロクォイ族の一部族、セネカ出身の預言者「ハンサム・レイク」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・レイクの事例に注目した理由としてウォレスは、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. キャロルが簡潔に要約しているのので、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）というイロクォイ・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ォ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<sup>11</sup>。

この事例について具体的に確認する。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。それまで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、伝統文化が破壊されかけた。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<sup>12</sup>。

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いた。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<sup>13</sup>。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<sup>14</sup>。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<sup>15</sup>。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廃止、「告白」の導入などがある<sup>16</sup>。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<sup>17</sup>。

上記から、外部からの脅威によって生活の基盤が失われ、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って伝統的文化の保持と新たな要素の導入がなされ、文化的・宗教的な新しい枠組みが現出されたことが確認される。次にこのような事例から導き出された再活性化運動というモデルと、運動の要となる預言者の体験について見て行きたい。

## (2) 「再活性化運動」について

再活性化運動についてウォレスは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奮闘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、歪められた文化的統一体 (*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。(中略) 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。(中略) 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<sup>18</sup>。

以下、ウォレスに従って再活性化運動を詳述する<sup>19</sup>。文化的観点からみると再活性化運動とは文化の特殊な変化現象である。ここでの「文化」とはその社会の構成員によって認識されるひとつのシステムであり、有機体と見なされる人間社会の学習された行動パターンである。有機体の類比から恒常性 (*homeostasis*) の原理が導かれ、

社会は調和された行動 (**coordinated actions**) という手段によって固有の統合性を保持し、「社会への深刻なダメージ」と定義されるストレスのもとでは、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。

文化が不十分なものであると感じられる時には個別の細目のみならず、新たな関係性や時としては新たな特性を明示する新たな文化システムが導入されなくてはならない。文化の典型的な変化が非個人的、自己充足的な必然的前進であり、比較的ゆっくりとした漸進的な連鎖の結果であるのに対し、再活性化運動のそれは変化の連なりが突然に、そして同時的に一つの新たな文化的統一体へと意図的に転換されるものである。それはしばしば2、3年の内に新しいプランが実行に移される。

社会における或る集団の身体細胞の細胞間質の血糖値の低下が社会全体に影響を及ぼすという比喩で表現されるように、社会は細胞レベルから国家レベルにまで統合される有機体として捉えられるが、それは社会を相互連絡のネットワークとして定義し得るという想定に基づく。

社会組織の原理はこのように個人のそれと重なるものとして示されるが、両者には決定的な相違点が存在する。それは前者のパーツが非常に広範に変更可能であるのに対し、後者がごく限られた範囲でしか可能でないことである（例えば中央の神経細胞は他の細胞では代用が出来ない）。さらなる相違点は、文化と呼ばれるパターン化された行動の規則正しさ (**regularity**) は、前者では自らがその一部であるシステムを知覚したり、情報を受容・伝達し、システムの必要性に沿って行動したりする構成要素の自律的な能力に拠っているのに対し、後者ではその機能を実行する専門化された部位を刺激する、すべてを包含する中央の管理に拠っている点である。

それゆえ、システムのすべてのレベルにおいてストレスを軽減する仕方で行動するためには、自身の身体とその振る舞いの規則正しさを保持するのと同様に、社会とその文化のひとつの精神的なイメージを保持することが社会のあらゆる人々にとって機能的に必要である。その精神的イメージが「メイズウェイ (**mazeway**)」である。個々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－社会のシステムや領域のモデルとして、それが環境（内的・外的／人間・非人間）の形而下の対象という **maze**（複雑に絡まったもの）と、ストレスを軽減するために自らや他の人によってこの **maze** が操作され得る **way**（やり方・道筋）という両方の認知を含むからである。

メイズウェイという見方に基づく再活性化運動によって再活性化されるものがより明確になる。個人が慢性的なストレス下にある時、自らのメイズウェイがストレスのレベルを下げる行動に導かないことを示す情報を繰り返し受け取る時にはいつでも、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、あるいはストレスを低

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、自らの自己や社会、文化のイメージや、自然や身体、そして行動様式などの総合的な文化的統一体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において、ともに変化をもたらす奮闘が再活性化の奮闘であり、そのような奮闘における多くの人物の協働が再活性化運動なのである<sup>20</sup>。

再活性化運動は強調点によって幾つかのサブカテゴリーに分けられるが<sup>21</sup>、その全体像としては先の要約にあったように一連の段階に従う。すなわち 1. 安定期 2. 個人のストレス期 3. 文化的歪み期 4. 再活性化運動の時期 5. 新しい安定期である。再活性化運動の要となる預言者の活動が生じる 4. の再活性化運動の時期はさらに幾つかの段階に分けられる。

上記が「文化の特殊な変化現象」である再活性化運動の概要である。それでは次に、この現象の中核となる預言者の体験について見て行きたい。

### (3) 預言者の体験について

文化的変容の中で再公式化されたメイズウェイが提示されるのは預言者の特殊な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。ウォレス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幻覚的な幻において受胎する<sup>22</sup>。以下、幻の体験のアウトラインと内容について見て行く。

まず体験のアウトラインだが、ウォレスは預言者が経験する幻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方法論的に不十分だったと述べている<sup>23</sup>。その理由として通常の夢が眠りの中でもたらされるのに対し、預言の幻は脱我的 (ecstatic) なトランス状態においてもたらされることを挙げている<sup>24</sup>。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、(中略) 通常になく詳細に渡る」。ウォレスはそれらの幻が「しばしば非常に治療的な意味での、人格の変容」と「驚くべき治癒」とをもたらすことに関心を持ち、「人格変容の夢の力動を追求することに興味を持った」<sup>25</sup>。

ウォレスは、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<sup>26</sup>だとして、このような体験の重要性を強調している。

ウォレスが預言者の体験を通過儀礼とも並置させていることは、シャーマンになる特殊な体験をエリアードがイニシエーションの一類型として捉えたことと重なり、事実ウォレスも同様の体験が非臨床的な文脈で現われるひとつのケースとして、シャーマンになる過程を挙げている<sup>27</sup>。このような理解はエゼキエルの解釈においてイニシエーションのプロセスを想定することの有効性を主張する筆者の立場とも重なるが、いずれにせよ、このような体験が単なる「病気」などではなく、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は銘記されて良いだろう。

ウォレスは、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<sup>28</sup>。

これらの考察から預言者たちの体験の質についてウォレスは、「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<sup>29</sup>した。

次に体験の内容であるが、ウォレスによれば、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に表現する<sup>30</sup>。

- ①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
- ②世界崩壊の幻想 : 黙示的、千年王国の内容
- ③罪と不安の感覚 : 道徳的内容
- ④人間と超自然的存在との安定した、  
満足に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

ウォレス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文化的統一体が提示される。一般に幻の体験は人格的に徹底的な内面的変化の形跡を示すので、それらを“人格変容の夢”と呼び得るが、幻無しでも同様に価値と意味との新たな総合が生じる。

幻を視た者は自らの啓示を人々に伝えることに着手し、彼は預言者となる。彼はふたつの根本的な主題を伝える。すなわち、改心 (convert) がある超自然的存在の配慮と保護のもとで生じること、そして彼と彼の社会は何らかの定義可能な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ということである。彼が弟子を集めるに従って、彼らは彼の「良い言葉 (“good word”)」を伝達する義務の多くを引き受け、伝達は運動の組織化の段階における主要な活動となる<sup>31</sup>。

以上がウォレスが提示する再活性化運動である。それでは次にこのモデルを観点として行われたエレミヤ研究を確認し、その試みの有効性を検討する。

## 2. エレミヤ研究について

聖書学者のT. オーバーホルト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<sup>32</sup>。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<sup>33</sup>。このような問題意識のもとにオーバーホルトはウォレスの研究に注目し、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。

先述のようにオーバーホルト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、そして預言者的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。オーバーホルト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<sup>34</sup>、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「預言の過程」のパターンモデルを考案し<sup>35</sup>、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クスト<sup>36</sup>、モデルにおける

3つの行為者<sup>37</sup>、行為者間の相互関係を確認した結果、オーバーホルト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、預言者の行為の核心にある相互作用を指摘したと結論した<sup>38</sup>。

オーバーホルトのモデルの有効性の是非については本稿の主題から逸れるので措くとして<sup>39</sup>、再活性化運動のモデルを観点として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が「歪められた文化的統一体」に替わる新しいそれを具体的に提示し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」の預言は、エレミヤにおけるイスラエルの新たな文化的統一体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ケースのようにその内実が具体的に提示されているということはない<sup>40</sup>。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統一体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<sup>41</sup>。エレミヤに新しい文化的統一体が見出されないことは、イスラエルの滅亡が彼の文化的統一体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。

文化的統一体の破綻を受け、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。次章でエゼキエルの考察を試みたい。

### 3. 「再活性化運動」に基づくエゼキエル解釈

冒頭で再活性化運動を観点とするエゼキエル研究は見当たらないと述べたが、言及はされている。スミス＝クリストファー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ているが、その中でウォレスの研究に触れながら「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」<sup>42</sup>と述べている。そのような問題意識を持つにも関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、エルサレム神殿の崩壊を形に表わすような心的外傷（PTSD: Post Traumatic Stress Disorder）の体験が反映されたものだとする主張に示されるように、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なされていない<sup>43</sup>。スミス＝クリストファーの研究はそれ自体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

であるとは言えない。またメインは、多くのネイティブ・アメリカンの運動に見られるように、以前の生活様式の回復や、それが理想化され変容を受けたバージョンへの希望を保持することが、植民地支配への抵抗運動における共通の特徴であり、エゼキエルにおける未来の構築に、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述べているが、あくまで言及に留まる<sup>44</sup>。

このようにエゼキエルが生きた捕囚というコンテクストと再活性化運動におけるそれとの並行性は意識はされているものの、踏み込んだエゼキエル研究はなされていないというのが現状である。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。まずウォレスが提示した内容とエゼキエルとの比較考察を行い、その後に再活性化運動の観点からエゼキエルの社会的機能について考察を行う。

### (1) 再活性化運動とエゼキエル

再活性化運動のパターンや内容的特徴と、エゼキエルとの比較考察を行う。先の再活性化運動における預言者の夢の内容を再掲する。

- |   |   |                     |
|---|---|---------------------|
| ①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       |
| ②世界崩壊の幻想                                | ： | 黙示的、千年王国的内容         |
| ③罪と不安の感覚                                | ： | 道徳的内容               |
| ④人間と超自然的存在との安定した、<br>満足に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 |

まず①であるがエゼキエル書の冒頭の章は神顕現の内容である。次に②であるが5-7章、12章、14-15章、21-24章、33章などが、③は8-9章、11-14章、16章、18-20章、33-34章、36章などが、そして④としては34章、36-37章、40-48章がそれぞれ相当する<sup>45</sup>。

ウォレスは預言者の体験の内容として「超自然的存在が預言者になる人物に現われ、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」と述べ、それは上記では③に相当するが、エゼキエル書の基本的な主張のひとつとして例えば20章に見られるように、出エジプト以来、イスラエルが偶像崇拜の禁止などの神の掟を冒瀆し続けてきたというテーマがある<sup>46</sup>。ウォレスはまた、これらの夢が「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」と述べているが、37章の有名な「枯れ骨の幻」がそれに相当すると言える<sup>47</sup>。

上記から再活性化運動における預言者の体験の内容とエゼキエル書の内容とが相当に重複していることが認められるが、問題となるのは同様の重複が必ずしもエゼキエルに限られないことである。例えばヤハウェによる、イスラエルの契約背信への糾弾などのモチーフがエゼキエル以外の預言者にも見出されることは言うまでもない。

ただしエゼキエルに特徴的であるのは、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統一体、すなわち④の「更新・回復の幻想、もしくは理想郷的内容」、ウォレスの説明にあった「超自然的存在との満足できる関係性」や「神の容認もとの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。具体的には、滅亡後の新たな神殿のイメージ（40章-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。

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コーンは、「この神殿のイメージが默示的な夢を、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」<sup>48</sup>と述べている。エゼキエルの律法についてグリーンベルグは、「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」<sup>49</sup>と述べている。またジョイスはそもそも「これらの章の起源（genesis）とは何か？」という基本的な問いを投げかけている<sup>50</sup>。

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、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から理解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的統一体」であるという理解である。

このように従来説明がなされ得なかったエゼキエルの特徴が再活性化運動の文脈から説明可能になる。ただし結果的にそれらがどれだけ実現されたのかという問いに対しては、例えば既出のグリーンベルグが「エゼキエルのプログラムをどこであれ、その直後の実際の出来事と照合してみれば、それが実際の出来事には何の影響も持たなかったことが分かる」<sup>51</sup>と述べているように、答えは否定的なものにならざるを得ない。エゼキエルの律法がモーセの律法に取って代わることは無かったし、第二神殿の建設にエゼキエルの記述が反映されたとは言えない。そのことはしかし、エゼキエルが社会的に機能しなかったことを意味するのではない。後代へのエゼキエルの社会的

影響は指摘されている。エゼキエルが社会的影響を及ぼしたこと、そして新たな文化的統一体の提示にも関わらず、それらが実現されなかったことについては次節で考察を行いたい。

## (2) エゼキエルの社会的機能について

40章以降の内容が捕囚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影響を与えたことは研究者によって指摘されている。

カリンダは、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人間の王を持たない、神殿の周辺に組織された社会(40-48章に示されるような：筆者注)だったことを忘れてしていると述べる<sup>52</sup>。そしてカリンダは、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<sup>53</sup>。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」<sup>54</sup>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には、イスラエルの捕囚民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。捕囚の内実についての判断は、聖書内資料と捕囚前後の状況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、情動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。例えばマッキーティングは、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パラレルな形で提示されていることを指摘している<sup>55</sup>。モーセに比肩される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トーラーの規定に矛盾し、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<sup>56</sup>。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で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。

実現されなかったにも関わらずエゼキエルが影響力を及ぼしたことを再活性化運動の文脈から考察すれば、エゼキエルの社会的機能とは、新たな文化的統一体を実現す

ることにはなく、後のユダヤ教に続く祭司的なアイデンティティを新たな文化的統一体として提示したことにあったと考えられる。

エゼキエル書が祭司的な要素を特徴とする文書群（「祭司文書」<sup>57</sup>）と深い連続性をもっていることは常々指摘されている。冒頭で「祭司ブジの息子」と表現されていることや（エゼキエル書1:3）、エルサレム神殿の微細にわたる描写などから、エゼキエルがエルサレム神殿と密接な関わりを持つ祭司の一族だった蓋然性の高さが指摘されている。そのような立場からすれば神ヤハウエの敗北を意味するイスラエルの敗北、特にエルサレム神殿の破壊は、祭司エゼキエルの文化的統一体を、換言すれば彼のアイデンティティを根底から破壊するものであったと考えられる。彼がその破壊を超えて生きるには、神ヤハウエを中核とするイスラエルの文化的統一体が新たな形を成すことが不可欠であった。先に見たようにウォレスは、再活性化運動の預言者の幻が「しばしば非常に治療的な意味での、人格の変容」と「驚くべき治療」をもたらすと述べている。その文脈に沿うならば、エゼキエル書とはイスラエルの滅亡とエルサレム神殿の破壊に直面した祭司エゼキエルの「人格変容」のプロセスを記述したものとして、また40-48章の記述とはエゼキエルに「治療」をもたらしたものとして理解がなされ得ることになる。そしてエゼキエル書がイスラエルの伝統において例外的な内容を含みながらも今日に至るまで伝えられてきたことは、その「治療」がエゼキエル個人に留まるものではなく、全イスラエルとは言えなくても、ある一定の人々にとっては同様の意味を持つものだったことを意味すると考えられる。エゼキエル個人の苦しみが集会的な意味を持ったであろうことにイザヤ書53章のいわゆる「苦難の僕」のイメージを重ねることは牽強附会に過ぎるかもしれないが、彼らが捕囚という共通のコンテクストにあったこと、周囲の無理解の中でイスラエルの集会的な課題に向き合い、苦闘したその姿が重要な意味を持つものとして後代に伝えられたことには看過できない共通性がある。

エゼキエルの社会的機能を再活性化運動の観点から述べるならば、捕囚という状況において新たな文化システムを実現することにはなく、「祭司」という立場から新たな文化的統一体を提示したことにあったと考えられる。その文化的統一体の影響力は新たな社会システムの即時的な構築にはなく、後のユダヤ教に連なる精神的な領域において発揮されたと考えられる<sup>58</sup>。その意味ではエゼキエルの社会的な影響力は表立ってではなく、あたかも伏流水のように発揮されたと見えよう。

## おわりに

以上、再活性化運動に注目し、エゼキエル解釈の社会学的アプローチの可能性を検

討した。

再活性化運動というモデルの援用から、困難とされてきたエゼキエルの理解が十分可能になること、また40-48章についてもイスラエルの新たな文化的統一体が提示されたものとして理解され得ることが示された。またエゼキエルが単なる病的状態にあったのではなく、通過儀礼などに見られるような特殊な、そして創造性を伴った人格変容のプロセスを経たとする筆者の主張の有効性が改めて確認された。

再活性化運動を観点としてエゼキエルの社会的機能を考察した場合、40-48章の内容がそのまま具現されることはなかったが、祭司という立場から彼が提示した文化的統一体が後代に影響を及ぼし、後のユダヤ教に受け継がれたことが想定される。

ウォレスが提示したモデルの適用が有効であることから、エゼキエルというケースの一般性と特殊性とが示される可能性もたらされた。すなわちウォレスは、強調ポイントの相違から再活性化運動にはバリエーションがあることに言及しているが、エゼキエルのケースがどのようなタイプと重なるのかについて考察する余地が残されている。

紙幅の関係もあり、本稿ではエゼキエル書を詳細に検討することはできなかった。その意味で本稿はエゼキエル解釈における「再活性化運動」の観点としての有効性を提示したものの、その有効性を十分に実証したとは言えず、論文としての体をなしているとは必ずしも言い難い。エゼキエルというケースの一般性と特殊性を考察すること、そしてテキストに則した、より綿密な検討を行うことを今後の課題としたい。

## 注

- 1 本稿は、2008年6月14、15日に南山大学で開催された「宗教と社会」学会第16回学術大会で行った研究発表に加筆修正を加えたものである。
- 2 J. プレンキンソップ『エゼキエル書 現代聖書注解』金井美彦訳、日本基督教団出版局、1993年、31頁。
- 3 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、690頁。
- 4 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、日本旧約学会編、2008年、93-101頁（研究ノート）。
- 5 エリアーデ『生と再生』堀一郎訳、東京大学出版局、1971年、184頁。
- 6 *Encyclopedia of Religion, second edition*, LINDSAY JONES, ed., Macmillan Reference USA, Detroit, 2005, p. 8277.
- 7 中井久夫「創造の病」『心理臨床大事典 改訂版』氏原ほか編、培風館、2004年、1279-80頁。
- 8 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』飯田ほか編、岩波書店、1983年、20頁。

- 9 エランベルジェ『エランベルジェ著作集3 精神医学／犯罪学／被害者学——西欧と非西欧——』中井久夫編訳、みすず書房、1999年、109頁。
- 10 同上、115頁。
- 11 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』木田ほか訳、リトン、2002年、282-311頁。
- 12 Barbara Graymont, *The Iroquois*, Chelsea House Publisher, New York, 1988, pp. 98-99.
- 13 *ibid.*, p. 101.
- 14 *ibid.*, p. 102.
- 15 Anthony F. C. Wallace, *The Death and Rebirth of the Seneca*, Vintage Books, New York, 1972, p. 251.
- 16 *ibid.*, pp. 252f.
- 17 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。
- 18 Wallace Anthony F. C., 'Revitalization Movements,' in *American Anthropologist*, vol. 58, no. 2, 1956, pp. 264-281, Kraus Reprint Co., Millwood, New York, 1975, p. 279.
- 19 以下はウォレスの前掲論文の pp. 265-275の説明の要約である。
- 20 ウォレスによれば再活性化運動とは人類の歴史において反復されてきた現象である。すべて組織化された宗教はいにしへ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ものであって、宗教現象そのものは再活性化の過程、すなわち極度のストレスのもとにある個人々人による新しい生き方の幻において生じたと主張し得ると述べている。( *ibid.*, pp. 267f.)
- 21 *ibid.*, pp. 275-279.
- 22 再活性化運動の定義に関連して指摘しておきたいのは、ウォレスが「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。ウォレス自身、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指摘しておきたい。
- 23 *ibid.*, p. 271.
- 24 *ibid.*
- 25 *ibid.*
- 26 *ibid.*
- 27 ウォレス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改心と宗教的熱狂の記事において、アメリカンインディアンや他の場所における守護霊の探求のなかで、そしてシャーマンになる過程において、それらは世界中の多くの文化において同様である。改心、シャーマニズム、そして守護霊の幻は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。これらの過程の3つ全ては広範に分布し、多くの文化においては、3つ全ては普通の現象である。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（緊急でないとしても）直面した人物に関わっている。(ibid.)

28 ibid., p. 272.

「病者」と預言者との相違点についてウォレスは印象として、「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）。

29 Wallace, op.cit., p. 273.

30 ibid., p. 270.

31 ウォレスはマックス＝ウェーバーが主張する「カリスマ的統率」が、再活性化運動の組織化の段階の「指導者－追従者」という形式を良く叙述すると述べているが、ウェーバーの主張はあくまでリーダーシップについてのものであり、再活性化運動それ自体を扱うものではないと述べている (ibid., pp. 274f.)

32 例えば、T. Overholt, "Prophecy: The Problem of Cross-Cultural Comparison," in *Semeia* 21, SBL, 1982, pp. 55–78; *Prophecy in Cross-Cultural Perspective: A source book for Biblical Researchers*, SBL sources for biblical study 17, 1986; *Channels of Prophecy: The social Dynamics of Prophetic Activity*, Fortress Press, 1989. などがある。

33 Overholt, 1982, pp. 55f.

オーバーホルトの預言者に対するこのような現象学的接近方法に関連して聖書学者のブレンキンソップは、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。)

- 34 Overholt, *op.cit.*, pp. 57f.
- 35 オーバーホルト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.)
- 36 まずエレミヤだが、オーバーホルト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つたことを指摘している。オーバーホルト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つたと述べている。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つた。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つた。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。オーバーホルト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.)
- 37 オーバーホルト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.)
- 38 *ibid.*, p. 69.
- 39 このようなオーバーホルト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、ゴットワルトがオーバーホルト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 (N. K. Gottwald, "Problems and Promises in the Comparative Analysis of Religious Phenomena," in *Semeia* 21, pp. 103-112, 1982, pp. 103-105.)、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、オーバーホルト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。
- 40 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「神の容認のもとの新しい生活様式の輪郭」を提示するようなものではない。
- 41 この点に関して先のキャロルは、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キャロルの批判は適切である。(キャロル、前掲論文、307頁。)
- 42 Daniel L. Smith, *The Religion of the Landless: the Context of the Babylonian Exile*, Bloomington, Meyer-Stone Books, 1989, p. 52.
- 43 Daniel Smith-Cristopher, *A Biblical Theology of Exile*, Augsburg Fortress, 2002, p. 104.
- 44 Andrew Mein, *Ezekiel and the Ethics of Exile*, Oxford University Press, 2001, pp. 222f.
- 45 章によっては内容的に②③④が重複するものもある。
- 46 イスラエルの罪という歴史解釈はエゼキエル固有のものではないが、その徹底性において他の預言者とは根本的な相違があるとの指摘がある。泉は、ホセア・イザヤ・エレミヤがイスラエルの黎明期が輝かしいものであったとするのに対し（ホセア2:17、イザヤ1:21、26、エレミヤ2:2）、エゼキエルではその当初から神への反逆に特色づけられていたことを指摘している。(泉安弘『エゼキエル書 原文校訂による口語訳』サンパウロ、1996年、32頁。)
- 47 この枯れ骨のモチーフに関連して、エリアーデはシャーマニック・イニシエーションのプロセスにおいて「解体」と並んでしばしば典型的に認められるテーマとして「骸骨の状態への還元」を挙げているが、その箇所でエゼキエルの同箇所にも言及している。(M. エリアーデ『シャーマニズム』堀一郎訳、冬樹社、1984年、202-203頁。)
- 37章の理解については「死者の復活」という思想が当時のイスラエルでは一般的ではなかったのどのように理解すべきかが問われてきた。しばしば「バビロニアとの戦いによる死者の復活」などの理解がなされてきたが、再活性化運動の文脈に従えばそれは実際の死者の復活などではなく、新たな文化的統一体の創出プロセスの一端を構成するものとして理解される。
- 48 Risa Levitt Kohn, "Ezekiel at the turn of century," in *Currents in Biblical Research* vol:2(3), London, 2003, pp. 21f.
- 49 モーシェ・グリーンバーク「エゼキエルの復興計画の意匠主題」永野茂洋訳『インタープリテーション38号』ATD・NTD 聖書注解刊行会、1996年、115頁。エゼキエルの律法の内容についてグリーンバークは、「単なる復興の告知に止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」と述べている。(同上、151頁。)
- 50 Paul M. Joyce, *Ezekiel: a commentary*, T&T Clark International, New York, 2007, p. 221.
- 51 グリーンバーク、前掲書、151-152頁。
- 52 Kalinda Rose Stevensesen, *The Vision of Transformation: The Territorial Rhetoric of Ezekiel 40-48*, SBL, Dissertation series 154, 1996, p. 153.

53 *ibid.*

54 月本昭男ほか訳『旧約聖書Ⅲ 預言書』岩波書店、2005年、807頁。

55 H. Mckeating, Ezekiel The 'Prophet like Moses?', in *Journal for the Study of the Old Testament* 61, 1994, pp. 100-103.

56 ロバート・ウィルソン「危機にある預言 — エゼキエルの召命 —」『インタープリテーション日本版 38号』ATD・NTD 聖書注解刊行会、1996年、7頁。

57 祭司資料について『聖書学用語辞典』では次のように記されている。

五書成立史の研究においてその存在が想定される文書（資料）名。他の文書資料にはない、聖所や祭儀についての律法等を含むので、著者は祭司たち（Priester）であると考えられてきた名称。略号はP。（以下略）

（木幡藤子「祭司文書」『聖書学用語辞典』樋口ほか編、日本キリスト教団出版局、2008年、129頁。）

58 エゼキエルが冒頭で視た神の神秘的なイメージは、ユダヤ教における神秘主義のひとつ、「メルカバー神秘主義」という系譜を導いた。このようにエゼキエルの影響は他でも見られる。