

エゼキエル書十一章一四—二二節の研究

城崎進

本文試譯

(一四)ヤハウエの言われに臨みていう、(一五)「人の子よ、汝の兄弟(實に)汝の兄弟、汝のともがらなる俘囚民、即ちイスラエルの全家全躰は、エルサレムに居る人々の之に向いて『汝等は遠くヤハウエを離れたり、此地は我等の所有として興えらる』と云う所の者なり。(一六)此故に汝言うべし、『主ヤハウエかく言い給う、"われ彼等を遠く逐いやりて國々に散したれども、その往ける國々に於て暫くの間彼等の聖所となれり"と』。(一七)此故に汝言うべし、『主ヤハウエかく言い給う、"われ汝等を諸々の民の中よりつどえ、汝等をその散されたる國々より集めて、イスラエルの地を汝等に與えん"と』。(一八)彼等は彼處に到り、その凡ての汚れたるものとその凡ての憎むべきものを彼處より取除かん。(一九)われ彼等に新らしき心を與え、新らしき靈を彼等の衷にさすけん。われ彼等の身の衷より石の心を取除きて肉の心を與えん。(二〇)即ち彼等のわが法度の内を歩み、わが法令を守りて之を行わんが爲なり。かくて彼等はわが民となり、われは彼等の神とならん。(二一)されど心その汚れたるものとその憎むべきものに従いゆく者には、我その行爲をその首に報ゆべし』、主ヤハウエ之を言う。

エゼキエル書一章一四―二一節をエゼキエルの代表的豫言と呼ぶことは必らずしも當らない。然し此の短い豫言の中に我々はエゼキエルの思想の主要なる諸特質を端的に示されるのであつて、その意味に於て此の個所はエゼキエル書中に於ても特に興味ある部分である。此の部分が斯く異色あるものとなつた理由は、主としてその豫言の歴史的背景の複雑さ、換言すれば、此の豫言の現在の形に至るまでの生成過程の複雑さに由るものと考えられる。

エゼキエル書八―十一章は、聖書自身の記事に従えば、前五九二年の八月から十一月の間に、¹エゼキエルが幻の裡にバビロニアからエルサレムに移されて、其處で見聞せる事象及びそれに關聯してヤハウエから命ぜられた豫言の記述である。然し、八―十一章の文脈は、併行部分や轉置と考えられる個所も多く、必らずしも一貫して居らず、相當程度編輯の手が加えられて居ることが想像されるが、夫ら各部分の記述年代、原位置等に就て學者間の意見は區々である。我々が茲に取扱う一―一四―二一はその中でも特に複雑な緒論的問題を含んで居る。

一―一四の序言「ヤハウエの言われに臨みて言う」は、エゼキエル書中四十八回の多數に亘つて用いられて居るが、常に新しい豫言の冒頭に置かれて居り、²従つて此の場合も一應他から獨立せる新しい豫言の開始を示すものと考えべきである。一四―二一節の年代に就ては、前五八七年の第二回エルサレム陥落以後の豫言であると一般に認められて居る。³此の事は俘囚よりの回復豫言である一八節以下に就ては疑のない所であるが、一四―一七節の内容は寧ろ八―十一章全體の背景を爲す前五九二年頃の豫言であることを示唆する。即ち、エゼキエルの後期の思想を反映せる豫言が、前五八七年前の背景の裡に語られ、然も夫が前五九二年の日附を有する一群の記述の中に編入されて居るのである。ベンツェンは、最近のスカンジナビア學派の線に沿ひ、エゼキエル書に於ても他の豫言書同様、エゼ

キエルの預言が現在の形を採つたのは、エゼキエルの弟子達の口傳を記録せる後代の傳承に由るものである⁴、と考えている。此の口傳的傳承に關する學説は、今日迄の處では必ずしも充分に論證されているとは言いが⁵、現在我々に提示されている一一・一四—二二の複雑な構造の生成経緯を比較的よく説明し得ると考えられる。

斯く見る時に、此の豫言が異なる *strata* を背景として豫測されつつ、尙エゼキエルの主要思想が此の短い豫言の中に *compact* に盛られて居る理由が理解されるのである。以下此處に見られるエゼキエルの思想の諸特質を、本文の釋義に即しつゝ検討した。

註

- 1 エゼキエル書に於ける日附の計算に就ては、Albright, W. F.: "The Seal of Ehiakin and the Latest Preexilic History of Judah, with Some Observation on Ezekiel," *JBL.*, 51, 1932, pp. 77—106 及び "King Joiachin in Exile," *Biblical Archaeologist*, December 1942, pp. 49—55 參照。
- 2 エゼキエル三・一六、六・一七、一一・四、一一・一八、一七、二二、二六、一三、一四、二一、二五、一六、一七、一七、一八、一八、二〇、二一、四、二一、一・一八、一八、二二、一七、二二、二二、二四、一、一五、二五、一、二六、一、二七、一、二八、一、一一、二〇、二九、一、一七、三〇、一、二〇、三一、一、三二、一、一七、三三、一、二三、三四、一、三五、一、三六、一、三七、一、三五、三八、一。
- 3 Matthews, I. G.: *Ezekiel* (American Commentary), 1929; Hertrich, V.: *Ezekielprobleme* (BZAW, 61), 1932; Eissfeldt, O.: *Einleitung in das Alte Testament*, 1934; Cooke, G. A.: *Ezekiel* (ICC), 1936; Bertholet, A.: *Hezekiel* (Handbuch zum A. T.), 1936; Irwin, W. A.: *The Problem of Ezekiel*, 1934; Messel, N.: *Ezechielfragen*, 1945; Pfeiffer, R. H.: *Introduction to the Old Testament*, 1948; Bentzen, A.: *Introduction to the Old Testament*, II, 1949; Sellin-Rost 聖經日雜誌・舊約聖書叢刊・一九四四年。
- 4 Bentzen, op. cit., p. 124. Cf. Birkeland, H.: *Zum Hebräischen Traditionswesen, die Komposition der Prophetischen Bücher des Alten Testaments*, 1938.

5 所謂スカンジナビア學派の、豫言書生成に於ける口傳的傳承 (oral tradition) の占める役割の研究に關して、英獨書では次の如き諸書が擧げられる。

Nyberg, H. S.: Studien zum Hoseabuche, zugleich ein Beitrag zur Klärung des Problem der Alttestamentlichen Textkritik, 1935: "Das Textkritische Problem des Alten Testaments am Hoseabuche Demonstriert," ZAW, 52, 1934, S. 241—254; Birkeland, H.: op. cit.; Haldar, A.: Association of Cult Prophets among the Ancient Semites, 1945; Mowinckel, S.: Prophecy and Tradition, the Prophetic Books in the Light of the Tradition, 1946; Widengren, G.: Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets, 1948; Engnell, I.: The Call of

Isaiah, an Exegetical and Comparative Study, 1949.

此の内モーヴィンケル及びワイディングレンは、ニーベルグやビルケランドの主張する所謂 Traditio-Historical Method は未だ充分に論證されていなく、口傳的傳承の占める役割を過大視して文學的批評を輕視すべきであると警告している。

尙右の他 Eissfeldt, O.: "The Prophetic Literature," The Old Testament and Modern Study, a Generation of Discovery and Research, ed. by H. H. Rowley, 1951, pp. 115—161 及び Anderson, G. W.: "Some Aspects of the Uppsala School of Old Testament Study," Harvard Theological Review, XLIII, 1950, pp. 239—256 は、所謂スカンジナビア學派の所説の解説として好箇である。

—

エゼキエルに於ける神觀は優れて神中心的である。然も彼にとつては、ヤハウエは何にも増して先ず超越的壓倒的な神である。周知の如く、そのグロテスクな神顯現の描寫はエゼキエル書の重要な特色の一つであるが、彼には自己の神體験を、その異常な、巨大な、然も怪奇でさえある幻を以て表現する以外の途がないのである。一四節の「ヤハウエの言われに臨みて言う (way^ehí d^ebar-yahweh)」との序言も、彼の此の神觀を端的に示すものと言われなければならない。

元來預言者達は預言を爲す時、決して彼等自身の言を語つて居るのではなくヤハウエの言を語つて居るのである、との自覺を有つて居た。従つて、屢々その冒頭に「ヤハウエかく言いたまう (koh 'amar yahweh)」と前置して預言を傳えた。之はアモス、ホセア、イザヤ等に於て特に判然と見られ、エゼキエルに於ても例外ではない。斯く預言者達の、彼等の預言が自身のものではなくしてヤハウエのものであるとの確信こそ、彼等に眞の預言者たる自覺を與えたのみならず、その豫言は成就の必然性を以て聞く者に迫り、世をして「彼の諸々の言には此地も堪うるあたわず」(アモス七・一〇)と恐れしめたのである。エレミヤ記二八・九及び申命記一八・二三も、歴史の中に於ける豫言の直接的成就如何を眞の預言者の規準と見たと言うよりは、寧ろ預言者の口を通して語られたヤハウエの言は歴史の中に必ず自身を成就せしめる能力と主體性とを有し給う、と言う事實に對する預言者の信仰の告白であると理解さるべきであろう。²

エゼキエルに於ける「ヤハウエの言われに臨みて言う」なる形の異常なまでの頻出は、³單に彼の文學形式上の嗜好に由るものであるとは考え難く、實に彼の神觀に基く神の言の把握、即ち、人間的存在を壓倒するヤハウエの言の強大さと主體性への彼の特別な關心を示すものであると言えよう。超越的壓倒的神たるヤハウエの言が、預言者たる彼自身の意志と存在とを壓倒して迫り來るのである。その言の前には預言者の自由は單に精神のみならず、肉體的にすら束縛されてしまふ(五・一四、四・四以下)。

更に、此の超越的壓倒的神の把握は、エゼキエルが自己を「人の子」(一五節)と卑稱する時その消極的な表現を見る。「人の子」はヤハウエのエゼキエルに對する呼稱として、此の書中實に八十七回の多數に亘つて用いられて居る。「人の子」は舊約書中の他書に於ては、人類全般、⁴或は默示的メシアの呼稱として用いられて居るが、エゼキエル書に

於ては個人としての人間を意味して居り、之はエゼキエルに特有なる用法である。エゼキエルに於ける此の呼稱の用法は、超ゆべからざる非連続に立つ神人關係の深い認識、即ち創造主たるヤハウエの *anthesis* としての被造物たる人間、假令豫言者と雖もヤハウエの言の *mouthpiece* 以外の何者でもない、との認識に基ずくものと言わねばならない。此處には、エレミヤとヤハウエとの對話に見られるあの親近感とは對照的な、一個の人間と超越的壓倒的神との間に横たわる無限の距離が強調されて居る。

斯く、關根氏の指摘する如く、⁶ エゼキエルの神觀の中心主題は *Gloria Dei* に在ると言い得べく、キツテルに倣つて彼をカルヴァインに比することは適切であろう。⁷ エゼキエル書中に「汝（彼等）はわがヤハウエなるを知るべし」との表現が六〇回以上も用いられて居る事實も、ヤハウエの歴史に於ける主權と主體性を強調せるエゼキエルの神觀の特質を如實に表わすものと言わねばならない。ヤハウエは己が目的の爲に歴史の中に働き、己が榮光の爲に歴史を支配し給う（三六・二二以下）。エゼキエルが斯る極端な神中心主義的神觀に到達せる原因は種々考え得ようが、彼の生きた時代の及ぼせる影響は看過し得ない。二回に亘る大俘囚と言うイスラエルの民族的悲運に際會して、その中に祭司として指導者の立場に在つたエゼキエルが預言者としての召命を受けた時、特に俘囚の預言者としての使命を體し、特殊なるメッセージを持つて立上つたことは極めて當然である。彼の預言、特にその中に反映せる彼の神觀の特質を形成するものに、此の民族的悲運に遭遇して宿命論的懷疑に陥つていた俘囚民に對する辯神的動機が在つたと解釋することは正しいと言わねばならぬ。⁸ 神こそ凡ての凡てにて在す、唯り神のみが凡ての懷疑主義と虛無主義に對する眞の解決を有ち給う。此の信仰こそエゼキエルの神觀を決定するものであつた。

註

- 1 此のエゼキエルの特異な幻や象徴の記述が具體的には如何なる體驗を意味するものかに就ては、病的異常性格、幻覺、文學的比喩、或は全くの創作等と學者の見解は多岐に亘つて居り、それらに就て此の小稿で立入ることは出来ない。然し乍ら、我々にとつて最も重要な問題は、それらの何れの理由に由るとしても、斯る表現を必然ならしめた彼の信仰の内容である。筆者がユニオン神學校に於て師事せるマイレンバール教授は、そのエゼキエル書講解の講義中屢々、エゼキエルの特異なる體驗は恐らく彼が餘りにも永く聖所に在つたこと、即ち聖なる神の過剩體驗により惹起されたものである、と力説したが、斯る心理的解釋も畢竟エゼキエルの至聖にして超越的なる神の觀念を前提として初めて成立つのであると言わねばならない。尙、出埃及三・五、一九・二一、二〇・七、
- 2 ヨシユア五・一五、サムエル前六・一九、サムエル後六・七、イザヤ六・五等参照。
- 3 エレミヤ二〇・九参照。
- 3 此の形はエレミヤ記に於て一・四、一一、一三、一六・一、一九・一に見られるが、他書には現われない。
- 4 民數二三・一九、イザヤ五一・一二、エレミヤ四九・一八、詩八・五、一四四・三、ヨブ二五・六、三五・八。
- 5 ダニエル八・一七。
- 6 關根正雄・舊約聖書・昭和二十四年・二〇三頁。
- 7 Kittel, Rud.: *Geschichte des Volkes Israel*, 3 Bd., 1927, S. 168.
- 8 關根正雄・前掲書・二〇四頁。

二

さて、斯る超越的壓倒的神たるヤハウエとその民イスラエルとの關係は、エゼキエルに於て如何に把握されて居るか。俘囚の預言者たるエゼキエルの特殊なる環境と使命とは、當然此の點に於ても顯著な影響を及ぼして居なければならぬ。一五節以下には、その彼の俘囚の意義の理解、及び夫々俘囚民、殘留民に對する彼の態度が判然と看られる。

俘囚に際してエルサレムに残れる民は、彼等こそイスラエルの嫡嗣子であり、その地は彼等に與えらるべきものである、と主張した。「俘囚民はその罪の故に聖き地より遠く移されたのである。ヤハウエは常にエルサレムの神殿に住まい給う。彼等はそのヤハウエから棄てられ、遠く離れ去つてしまつた。¹エルサレムに屬する我等こそイスラエルの嫡嗣子であり、イスラエルの地の正當なる所有者である」と彼等は言う（一五節後半）。然も之は單にエルサレム殘留民の主張であるのみならず、俘囚民自身も亦前述の如く自らヤハウエに棄てられし悲哀感と絶望感の中に在つたのである。

然るにエゼキエルは彼等双方の豫期に反して、俘囚の地に在る民こそイスラエルそのものであることを明らかにする。一五節に於て、「汝の兄弟²」「汝のともがらなる俘囚民³」「イスラエルの全家全躰⁴」は同格に立つて居り、それは實にエルサレム殘留民の蔑視し疎外する所の俘囚民である。實に、エゼキエルも亦その一人である俘囚民こそ、ヤハウエがその預言者の眞實の兄弟として慰めしめんとする所のイスラエル全家全躰そのものである。俘囚民はエゼキエルにとつて、決して失われし民ではない。斯てヤハウエはエゼキエルに對して先ずエルサレム殘留民に對するメッセーヂを傳えしめて、彼等の誤れる自負と傲慢とを微塵に打碎き給う（一六節）。⁵確かにイスラエルはヤハウエに對して罪を犯し、その故に彼等は遠く俘囚の地に逐いやられた。然しそれはヤハウエが彼等を見棄て給うたことを意味しない。假令イスラエルが契約に背反せる時にも、ヤハウエは之を破棄し給われない。實に俘囚は刑罰を意味する。然も尙ヤハウエはイスラエルの神であり、イスラエルをその民として護り恵むことを止め給わないのである。此故に、ヤハウエは彼等の移されしその所に於ても彼の民に出逢い給うのである。

元來當時のイスラエルの一般的信仰に於ては、ヤハウエはエルサレムの神殿に住まい給う筈である。エルサレムの

民は斯る信仰の故に傲り、俘囚の民はその故に絶望の中に在つた。斯る俗信に拘らず、ヤハウェは、彼の存在は決して神殿に限られるものではなく、又イスラエルの領地に制約されるものでもなく、實に遠く俘囚の地に在る彼の民の爲には敢てその聖所となり給うものであることを聲明し給うのである（一六節後半）。斯るヤハウェのその民に對する恩寵は、實に當時の俗信を、否、一切の人間の思惟を超えた自由なる恩寵である。それは、申命記者の言う如く（四・二五—三一、七・六一—八等）、相對的價值概念を超えた、己が選び給ひし民に對する自由なる愛に由るものに他ならない。

然らばその聖所とは此處に於て如何なる意味に於て理解されて居るか。俘囚民はその聖所 (the Sanctuary) 即ちエルサレムの神殿を失つた。然し、バビロニアに於て彼等が何等かの形に於て神殿禮拜に代るべきものを考案し採用して居たことは想像に難くない。キッテルは、過去に於けるが如き祭儀を執行することが不可能になつた爲に、四季の祭儀が「記念祭 (Gedenkfeier)」⁷として執行せられたことを示唆して居る。又、律法の規定に則した犠牲を捧げることは出来なかつたにしても、安息日が重要な恒例の祭日として守られた（二〇・一四—二四参照）。然してその安息日には、預言書、申命記の如き書の朗讀、神殿時代に唱われた聖歌及び其他の詩篇の詠唱、公の祈禱書等が重要綱目として執行された。會堂 (Synagogue) に於ける禮拜の起源を斯る俘囚時代に求めることは必ずしも理由のないことではない。⁸ 斯の如く、ヤハウェの聖所は事實上俘囚民の間に存在した。然し、エゼキエルが「彼等の聖所となれり」と言うヤハウェの言を語つた時、それは斯る聖所の外的存在以上のものを意味して居る。それは實にヤハウェ自身の臨在を意味する。同時に亦、それはエルサレム殘留民の、彼等こそエルサレム神殿に於てヤハウェの存在とその恩寵とを獨占するものである、との自負傲慢に對する決定的なる否定である。ヤハウェはその民と共に在し、彼等の在る所に於て禮拜せられ、彼等を護り恵み給う。此處にエゼキエルの卓越せる聖所觀、即ち、聖所の本質的要因はヤハウ

エの臨在に他ならず、ヤハウェは決して神殿と言うが如き空間的制約の下に在るものではない、との信仰が表明されて居るのである。斯て、それまで他のセム宗教と同様、神、民族及びその土地の固い靱紐を基礎として來たイスラエル宗教は、俘囚を通して民族的自覺の内にその靱紐は切離され、「特に俘囚の預言者たるエゼキエルによつて、預言者的認識は民族の廣い基盤の中にその根を下し始めるに至つた」のである。

然し乍ら他方、そのエゼキエルに於て、俘囚の地に於ける聖所は尙「暫くの間」¹⁰のものであり、俘囚民にとつてそれは「應急の措置 (blasse Nothbehelf)」¹¹にすぎない。即ち、直ちに一七節に見られる如く、ヤハウェは飽まで俘囚民を再びイスラエルの地に還すことを目的とし給う。イスラエルの民にとつて、結局イスラエルの地こそ神より與えられし本來の母國であり、同様にヤハウェにとりエルサレムの神殿こそ彼自身の選び給える本來の聖所である。従つてイスラエルの回復が達成される時、ヤハウェは再びエルサレムの神殿に於て禮拜され給うであらう。然もエゼキエルは俘囚の地に在り乍ら、既にその輝やかしき將來への期待に満たされて居たのである。その期待は、四〇——四八章に見られる大神殿及びその中に行わさるべき豪華絢爛たる祭儀の詳細を極めた記述となつて表明されて居る。此處に我はユダヤ教の祖と呼ばれるエゼキエルの祭司としての一面を見ることが出来る。彼の民族的自覺及びヤハウェとその民の内的交りの強調に見られる預言者的特質と茲に見られる祭司的一面とは一應矛盾するものであると言わねばならぬが、然も尙彼の置かれし時代的背景及びその負わされし特殊なる使命を想う時、此の矛盾は恰もアウグスチヌスのそれに於ける如く、祭司にして預言者たりしエゼキエルの偉大さを少しも傷つけるものではない。

註

1 「汝等は遠くヤハウェを離れたり」は、マツソラ本文及び七十人譯は *rahqo* 即ち命令形に讀み、KJV、ARV及び

現行邦譯もそれに従つて居るが、RSVやComplete Bibleの如く *rahēqu* と讀んで完了形と見るのが妥當であろう。多數の學者は之を支持して居る。

2 二回記されて居る二回目の「汝の兄弟」は、五つの寫本、七十人譯、古ラテン譯及びアラム語譯に於ては取除かれて居る。然し此の場合はマッソラ本文の通り、「汝の兄弟」の強調の爲に故意に爲された反覆と見るべきであらう。(Cf. Genesis: Hebrew Grammar, ed. by E. Kautsch, 2nd English ed., by A. E. Cowley, 1910, p. 396, § 123e.) 此のことはエゼキエルの自覺せる俘囚民に對する特別の關心と使命とを想う時、極めて自然である。

3 マッソラ本文では *'anshe' ghe'ullatheka* とあり、「汝の贖いなる人々」(英譯では the men of thy redemption 或は the men of thy right of redemption) の意で、此儘では此の場合意味を爲さない。通常現行邦譯の如く「汝の親族の人々」(英譯では the men of thy kindred 或は thy kinsmen) と譯されて居るが、之は單にその前の「汝の兄弟」と對句にしたものであり、*ge'ullah* を「親族」と譯する用法は舊約聖書中にはない(レビ二五・二四、二六、二九、ルツ四・六、七其他參照)。他方古ラテン譯、シリヤ譯及び特に七十人譯 (*of adopes: rns akylathokas*) はその原文が *'anshe' ghalatheka* 即ち「汝の俘囚民たる人々」であつたこと

を示唆して居り、前後關係から此の方が本來の原文であつたと考えられる。RSVは之を採用して“your fellow exiles”即ち「汝のともがらなる俘囚民」と一層その意味を鮮明ならしめて居る。従つて此處では此の語は實際上前七二二年のサマリヤ陥落後北イスラエルから移された俘囚民の後裔及び前五九八年にエダから移された俘囚民を指して居り、若し此の節が五八七年の第二回俘囚以後にバビロニアで爲された預言に屬するとすれば第二回の俘囚民をも含む (Cooke, op. cit., p. 124)。マシウスは、申命記改革の際に北イスラエルからエルサレムに移住して以來云わば外國人としてエルサレムの人々から蔑視されて居たエゼキエルの親族及び同業者たる祭司達を指すと論じて居るが (Matthews, op. cit., p. 39) 之は些か附會の感があり、アウインも言う如く (Irwin, op. cit., p. 67) 擧に述べた如く *gh'ullatheka* を *ghalatheka* と訂正する時全く成り立たない。

4 ンブル語本文では *khobeth yisre'el kulloh* である。*kulloh* は三人稱男性單數の語尾變化を伴う *koi* であり、前の *beth yisre'el* を修飾する。エゼキエル書に於ては屢々語尾變化を伴う *koi* が被修飾語に續いて用いられ特別の強調が示される (エゼキエル一四・五、二九・二、三二・一二、三〇、三六・五、三八・一五、三九・一八。其他詩八・八、六七・四、六等參照)。此の事は現在の個所に於けるが如く既

に被修飾語が *koī* で一度修飾されて居る場合も同様で、此の場合には二重の強調を受ける(エゼキエル二〇・四〇・三五、一五、三六・一〇。其他民數一六・一三、イザヤ一四・一八、エリヤ三〇・一六等参照。(Cf. Cooke, op. cit., pp. 127f; Gesenius, op. cit., p. 411, § 127c)。現行邦譯が「全家全骸」Complete Bible が“even the whole house of Israel”と譯出して居るのは洵に適切である。七十人譯の “*ovrēleat aī*” は明らかに誤解である。

5 クツクは、一六節及び一七節の「此故に汝言うべし、主ヤハウェかく言い給う」がエゼキエル以外の手による單なる挿入句であり、一五―一七節は長い單一文を成す、と主張する(Cooke, op. cit., p. 124)。若し之が正しいとすれば、一六節の「散したれども」の *ki* は「散したれば」と現行邦譯の如く譯出して一五節のエルサレム殘留民の主張の根據をヤハウェ自身が説明したことになる。然し、二回の「此故に汝言うべし、主ヤハウェかく言い給う」を二次的挿入として本文から取除くべき特別な理由は少しもない。反對に斯く「此故に……かく言い給う」が二度繰返されてゐるのは、之らヤハウェの命令の嚴肅さと預言者の之に對する確固たる決意を表すものと見るべきである。斯く見れば、*ki* は concessive に取り、「散したれども」と譯出するのが至當である。又、此の結果一六節一七節の構造は次の如くなる。「(一六)此故

に「エルサレムの民に向いて」言うべし……。(一七)此故に「俘囚民に向いて」言うべし……。」

6 「彼等の聖所となれり」の原文は *wa'ehi* で、此處では consecutive である故に當然「なれり」と譯さるべきである。前置詞の *i* を伴う *hayah* は單に「……である」と言う状態ではなく、「……になる」と言う一つの決意的行爲を表わす。此の點 *RSV* の “I have been” は不充分で、當然 “I have become” でなければならぬ。ヤハウェは當時の一般的信仰の豫想を裏切つて敢て俘囚の民の爲にその聖所となつた、と云うのである。

7 Kittel, op. cit., S. 125.

8 Oesterley, W. E. W. and Robinson, T. H.: Hebrew Religion, 2nd ed., 1937, p. 286.

9 Procksch, Otto: Theologie des Alten Testaments, 1950, S. 331.

10 *Me'at* は時間的副詞としては他に *mo'ad* 一〇・一〇に一度用いられて居るのみであるが、程度を表わす副詞としては屢々用いられて居る(Brown, Driver, Briggs: Hebrew and English Lexicon, corr. ed., 1952, p. 590a)。然し此の個所に於ては、程度、即ち不完全さを表わすと云うよりは、時間、即ち一時性を表わすものと解さるべきである。

11 Kittel, op. cit., S. 125.

三

次に、エゼキエルが俘囚の預言者として、俘囚民に與うべくヤハウエから命ぜられしメッセージ、即ち救済の思想は如何なる性質と内容をもつものであつたか。先ず一七節に於て彼は、申命記及びエレミヤと共通の特色たる民の集合及び土地の附與の約束を以て、ヤハウエの救済を預言する。之は異境の地に在つてヤハウエより隔絶せられたりとの絶望感の中に喘ぐ俘囚民にとり、正に大いなる福音でなければならぬ。然し、此の救済回復とは單なる歸還及び返還と言ふべきものではない。其處には果さるべき條件があり、更にヤハウエ自身の主體的計畫によつて行わらるべきものである。

救済の第一段階として、先ずイスラエルの地が淨化されなければならない(一八節)。ヤハウエは嫉みの神であり、現在神殿に於て行われて居る神祕的祭儀、タムムズの爲の哀歌、太陽崇拜の如き偶像禮拜(八・七一―八)を看過することは出来ない。斯る事柄は決して「瑣細なること」(八・一七)ではない。それは最も忌わしき事柄であり、ヤハウエに對する最大の反逆に他ならない。此故に俘囚民が歸還せる時に爲さるべき最初の責務は、斯る偶像を徹底的に拂拭し、汚されし地を淨化することに於て、最早彼等にはヤハウエに對して反逆の意圖無きことを示すことであらなければならない。

救済の第二段の計畫としてヤハウエは、彼等の内的存在、即ち、心(レーブ)と靈(ルアハ)を完全に變換すべきことを約し給う(一九節)。即ち、ヤハウエの意志に従い得ざる舊き石の心は取除かれ、ヤハウエの意志に應答し得べき肉の心を與えられる。ヘブル思想に於ては、ネフェシユ(nephesh)、ルアハ(raah)、及びレーブ(jehb)は極めて

緊密なる相關々係に在り、勿論區別は存するが、時としては相互に代用される場合すらある。然し概して言うならばネフェシユは他の二者に比してより包括的であり、事實上總體的人間存在を意味する場合が屢々ある。個別的に用いられる場合にも、ネフェシユの働きは人間意志に透徹してその方向を決定する。人間的意志は従つてネフェシユの傾向の總體である、と言ひ得る。レーブはネフェシユの内的價值、又性格及び活動力の總體であり、殊にその活動力の容量を定めるものである。ルアハはネフェシユより湧出すると同時に、ネフェシユに働きかける力でもある。人間は斯く全體としてネフェシユであるが、彼はルアハとレーブを有して居るのである。レーブとルアハはネフェシユの中心に働きかけて、それを或る方向に驅動し、行動にまで赴かせるのである。² 斯く、一九節前半は、ヤハウエは彼等の意志と行動のすべてを決定する内的存在、ネフェシユそのものを全く變換する、と言うのである。

更に「石の心」「肉の心」として用いられて居る心(レーブ)は、何れも生活の方向を規制し全行動の由來する所の根據として用いられて居る。即ち、「石の心」は、彼等をしてヤハウエに對して頑くなに閉された態度をとらしめ、その背神的行爲の源泉たるものを意味する。「彼等の身の衷」に於ける「身(Basit)」は單に彼等の身體的存在を意味するが、本來へブル思想に於ては身體と靈魂との對立する二元的思想は存しない故に、此の句は、石の心を完全に彼等の存在そのものから除去することを意味する。更に、「肉の心」の「肉」も同じく Basit であるが、此の場合には「石」の對意語として用いられ、ヤハウエの意志に應答し得る生ける主體たることを意味する。³

茲にイスラエルの地の淨化が先ず最初に來ることは洵に意義深い。即ち、先ず彼等が外的イスラエルより外的障害物たるものを取除いた後、初めて内的イスラエルの内的障害物たるものを取除く、とヤハウエは約し給うのである。斯く悔改こそ救濟の第一歩である。それは顯わに證しせられなければならぬ。勿論救濟は全くヤハウエ自身の自主的

業であるが、然も人間の側に於て悔改が先ず證しされることが要求されるのである。更に此處に於て注目すべきは、新らしき心と靈の附與及び石の心と肉の心の變換であつて、單なる心靈の改良でない點である。人間の心、即ち内的人間存在そのものが根柢的に破壊し盡されて居るのであつて、それは單なる汚損に止まらない。此故に、根柢的に内的人間存在を變換することによつてのみ一切の宗教的可能性が生れ得るのである。

扱、彼等の中に新たな心と靈が與えられた時、初めて彼等は救濟の第三段階として、ヤハウエの法度の内を歩みその法令を守る、即ちヤハウエの律法の中に啓示されたヤハウエの意志を遵奉することが可能とせられる（二〇節前半）。實に此のことこそ彼等の心靈の變換の目的である。此の變換なくしては、如何にモーセ以來律法を保有して居るともそれを遵奉することを得なかつたのである。然もそれは實行されねばならぬ。宗教は人間の内的靈性にその源泉を有すると雖も、それは外的生活の中にまで實施せられ實證されて行かねばならぬのである（一八・二二）。

然し斯るヤハウエの律法の遵奉は、それ自體に於ては未だ救濟の結論ではない。イスラエルがヤハウエの律法を遵奉することを可能とされた時、彼等はヤハウエの民となり、ヤハウエは彼等の神となる（二〇節前半）。此の原文は典型的なヘブル的構文であつて、現代語を以てそのニュアンスを適切に譯出することは困難であるが、その中にはヤハウエと彼の民イスラエルの間のダイナミックにして然も決定的な局面、及び「我——汝」の親密な關係が言い盡されて居る。此のヤハウエとイスラエルの本來的關係の回復こそ、救濟の最終にして最高の目的である。此の神と民族の眞の交りの回復こそ結局豫言者エゼキエルのテーマであつたと言つて過言でない。彼は屢々此の句を繰返して用いて居る（一四・一一、三六・二八、三七・二三、二七）。此の點に於てもエゼキエルは正統的預言者の系譜に立つ者であると言える。ヤハウエとイスラエルの關係は、言うまでもなく第一義的に契約の上に立つて居る。此の契約は常にイスラ

エルの不従順の故に害なわれて來た。然し乍ら、俘囚より歸りし民が眞に悔改め、新たなる心と靈とが彼等に與えられ、その結果として彼等がヤハウエの律法を遵奉する時、契約關係はその在るべき姿を回復し、ヤハウエとイスラエルの眞の交りが實現するのである。勿論若し彼等が悔改むることを拒否し、反つて尙も偶像に従いゆくならば、ヤハウエは刑罰を以て彼等に臨むであらう(二一節)。即ち彼等は救済の恩寵への途、唯一の途、をその行爲により自ら拒否したる故である。

既に我々が考察した如く、エゼキエルに於ては、人間は神の前に全く無力なる存在に過ぎない。單に無力なるのみならず、根柢的に罪的存在である。イスラエルの罪はその根源にまで遡る(一六・三、二〇・一三)。エルサレム残留民は單にその一標本にすぎない(二〇章)。此の點に於てエゼキエルは他の預言者に増して一層尖鋭なる感覺を有して居たと見えよう。然して斯る罪の結果は死に他ならない(一八・四)。

斯る墮罪せし人間の生くべき途は唯一つ「その凡ての行いしところの惡を離れ、わが(ヤハウエ)凡ての法度を守り法令と公義とを行ふ」(一八・二二)ことである。之は正しく一一・一八、二〇aに再現されて居る思想である。過去に於ける罪の行爲よりの悔改こそ生命への第一歩でなければならぬ。然も神自身が彼等に新らしき心と靈とを與え、彼等の石の心を取除き之に代えて肉の心と與え給わざる限り、彼等はヤハウエの律法を守り行うことを得ないのである。嚮に注目せし如く、それは改良ではなく全き變換、汚損せる神の似像の修復ではなく新らしき神の似像の創造によつてのみ可能とせられるのである。此故にこそ、ノア、ダビデ、ヨブすら罪に墮ちし彼等を死より贖い出すことは不可能なのである(一四・一四)。獨り神御自身のみ恩寵の業として能くその事を爲し給う。此處に再び罪觀に則してエゼキエルの神中心主義が優れて明らかにされる。此の事は、彼が大膽にも、イスラエルの背反はヤハウエ自

身がその怒りの儘に彼等に悪しき法度と生命なき法令とを與えた結果である、と聲明する時その極端に達する(二〇・二五—二六)。實に此故にこそ、救済回復はヤハウェ自身の絶對的主體性に於て爲されねばならぬのである。

法度と法令との實行が新らしき生命への最後の踏むべき段階として數えられて居ることは、一面エゼキエルの所謂律法主義を表わすものと見做すことも出来よう。然し乍ら、重要な問題はその律法の遵守實行と言う事柄の内容及びその最終目的の理解如何にかかつて居る。少くとも此處に於て我々が採上げた章句に關する限り、律法の遵守實行を可能ならしめるものはヤハウェによる内的人間の變換である事が明確にされて居り、更にその最終最高の目的、換言すれば宗教の目標が、神と人間との眞の交りの回復と言う處に置かれて居るのであつて、之を單純に律法主義と呼ぶことは許されない。殊にエゼキエルの人間觀、わけてもその無力と罪性に對する尖銳にして透徹せる洞察力は、その言葉の最も優れた意味に於て預言者的であると評せらるべきである。

註

- 1 「新らしき心」と「新らしき靈」は、マツソラ本文では現行邦譯の如く「一つの心」「新らしき靈」となつて居る。然し三つの寫本及びシリヤ譯では「新らしき心」「新らしき靈」となつて居り、エゼキエル書中の他の同様例、即ち一八・三一、三六・二六と比較する時、此の方が正しい讀方であると考えられる。マツソラ本文の方は、恐らく後にエレミヤ三二・三九の「一つの心と一つの途」の影響により書誤まられたものであらう。

2 Pedersen, J: Israel, its Life and Culture, vol. I-II, 19

26, pp. 102—106.

3 Ibid., pp. 171f., 176. 此の意味に於てマシウスが *lehb basār* を “a tender heart” と譯出して居るのは洵に適譯であると言わねばならない (Op. cit., p. 40)。

4 法度は *hugqāh* (*hugqōth*)、法令は *mishpāt* (*mishpāṭim*) である。前者はエゼキエル書その他申命記及びレビ記、就中聖潔法典、に於て他に抽んで、屢々用いられ、特に後者と組合されて申命記的宗教觀の特色を示して居る (Young's Concordance に依れば、レビ記中には九回、申命記中には二三回

用いられて居る)。クツクはドライバーの説を採つて、「此の二つの語の意味の間には差別がある。法令は民法及び刑法の條文であり、法度は字義通りには『彫られたるもの』、従つて『固定せるもの』を意味し、道徳、儀式、民法の積極的條項乃至規定である」と述べて居る (Cooke, op. cit., p. 59. Cf. Driver, S. R: Deuteronomy (ICC), 3rd ed., 1902, p. 62)。然し申命記に於ける用法は必ずしも彼等の言う如き判然たる用法上の差別は見られず、時としては交換的に用いられ又命令 (migwōth) 誠命 ('edhoth) 律法 (torah) 職守 (mishmar) 等とも組合されて居る。エゼキエル書に於て此の二語は十九回組合されて居るが、その中十三回までは「わが

法度の中を歩みわが法令を守り」の形式或はその變化で現われて居り、強いて區別すれば「法令に準則して法度を超えぬ様にする」の意と見られぬこともないが、寧ろ全體としてヤハウエの律法 (torah) を遵奉することを意味する同義的併行法と見るべきであらう。

5 'asāh を RSV が "obey" と譯出しているのは弱い。「行ふ」或は「實行する」と譯さるべきである。ヤハウエの律法をその生活の中に具體的に實行してゆくことに力點が置かれて居るのである。

6 イザヤ一・二一、エレミヤ二・一以下、三・四、ホセア二・一五、九・一一等参照。

八——一章に記述されて居るエゼキエルの幻の裡の體驗に關しては學者に依り種々見解を異にするが、ファイフアーに従つて¹、彼がその當時——恐らくは前五八七七年まで (三三・二二参照)——現實にエルサレムに在つたものと見るのが至當であらう。² 若しベンツェンの推察する如く、³ 既に嚮にバビロニアに移されて居たエゼキエルがバビロニア當局者の俘囚民に對する巧妙なる宣撫工作の祕められたる目的の故にエルサレムへの歸還を許されたのであるとするならば、バビロニア當局者の意圖は恐らく彼にエルサレムに於ける殘留民の異教化と彼等の俘囚民に對する反感の實情を視察せしめ、之を俘囚民に報告せしめて彼等をも異教化せんとする事に在つたと考えられよう。然りとするならば、その結果はバビロニア當局者の意圖とは全く正反對の効果を生んだものと言わねばならぬ。少くともエゼキエルは彼等の期待に全く應えなかつた。即ち、エゼキエルはエルサレム殘留民の宗教的墮落の事實に接して、バビロニア當局

者の期待とは全く反對に、その中に人間的理解を超えて歴史を支配なし給う神、わけでも民族的悲運をも反つてその選び給いし民との眞の交りの回復に用いんと爲し給うヤハウェを把握したのである。此處に人間的思惟と人間的工作を超えた神の大いなる業がある。然して斯る神の把握をその民族的危機の中に更に強化して行つた所に預言者の信仰の優越性が存し、又ヤハウェ宗教の偉大さが光芒を放つのである。

註

- 1 Pfeiffer, op. cit., pp. 536 ff.
- 2 ヘルントリツヒ、ヘルトレット、メツセル等も多少の經緯
- 3 Bentzen, op. cit., p. 128.

の相異はあるが同様の見解を示して居る。