

祭司的ユダヤ教の世界観 —エルサレム神殿と神の臨在—

市川 裕

序 クムラン写本と古代ユダヤ神秘主義の再考

古代ユダヤ神秘主義の最近の研究は、ショーレムの研究の再検討という形で入念に検討されているが、その中には、神秘主義という概念に変えて精神性 spirituality という用語を用いて神秘体験を捉え直そうという試みや、クムランの死海写本の重要性を高く認め、その成果によって古代ユダヤ教全体を読みなおそうという試みがある⁽¹⁾。もともと、ゲルショム・ショーレムがユダヤ神秘主義の通史を構想した1930年代はクムラン文書の発見以前であり、古代における神秘主義研究はショーレムの著作の中では最も研究が遅れている分野であった。これは、史料不足だけの問題ではなく、ショーレムの構想した宗教史における神秘主義の位置付けにおいて、古代の制度宗教は神秘主義が生まれる前段階として理論化されていたことによる。宗教史の弁証法的な展開において、超越神と被造物とが隔絶して直接的体験がもはや起こり得ない段階を経て初めて、人間による超越者との直接体験が希求される新たな段階が始まるからである。それゆえ、ショーレムの神秘主義の構造においては、ユダヤ神秘主義の中心は、ゾーハルからルリアのカバラー、シャブタイ・ツヴィからハシディズムへとという流れに求められ、古代神秘主義は、紀元前1世紀から紀元後7世紀までを大枠として設定して、神の玉座の神秘主義 (throne-mysticism) としてくられていたにすぎない。しかしそれでも、そうした古代ユダヤ神秘主義の特徴をもつ宗教運動の存在を提示することは、当時としては古い偏見を打破する証拠であった⁽²⁾。すなわち、それまでの通説では、ヘレニズム期の初期黙示文学の生産的な宗教的エネルギーは専らキリスト教へと吸収されてしまってユダヤ教には残っていないと考えられていたからである。

彼の弟子であるヨセフ・ダンは、古代神秘主義をショーレムよりさらに時代と内容を限定して紀元3世紀以後の文学的活動として構想した⁽³⁾。即ち、固有の観念と文学的構造をもつ独立した文化的・歴史の実体として、ミシュナ成立後に展開したものを、ヘーハロート・メルカヴァー文学として捉えた。これによると、古代ユダヤ神秘主義は、エルサレム第二神殿の崩壊後に始まるということになる。しかし、その内容は神殿と不可分なものであった。ヘーハロートとは、ヘーハルというヘブライ語の複数形である。ヘーハルとは、エルサレムの神殿を意味し、第二神殿崩壊後に、天界にある神の玉座のイメージとして神秘家の瞑想の対象になったものである。また、メルカヴァーとは、エルサレムのソロモン神殿内の至聖所に安置されていたとされている神の箱、十戒の板が収納されていた神の乗物を指し、英語では chariot と訳されるのが普通であるが、日本語で言えば「御車」ないしは「神輿」に相当するものことである。これは、神秘主義の瞑想の対象が、かつてのエルサレム神殿における神の臨在と密接に関わっていることを想定させた。

ここにクムラン写本が登場し、新たなつながりを示唆することになった。旧約聖書の外典・偽典として残されている黙示文学の書物のヘブライ語やアラム語の写本が死海文書の中に数多く含まれていたからである。

クムラン文書の研究は、神秘主義という主題を越えて、これまでの古代ユダヤ宗教史を新たな角度から捉え直す必要性を衝きつけてきた。それは一言でいえば、祭司層の宗教世界の再検討ということである。クムランで発見された900種類もの写本は、300種類の異なる書物に対応する。これほど膨大な文書を誰が書き残したのか。R・エリオールによれば、古代ユダヤ人社会において、聖なる文字を管轄したのはエルサレムの神殿祭司であり、彼らの主な仕事は、神殿での儀式とともに、何巻もの書物を書き残すことにあった。それは神聖なものであり、祭司たちが独占した神の知恵である。数と文字は「天使の智慧」とされ、これを管轄する者は祭司層において他にない。また、黙示文学のヘブライ語やアラム語の写本の存在は、後にラビたちによって正典から排除された書物が、祭司階級の人々の作になるものであることを予想させる。しかも、エルサレムに神殿があった時代に、かれらの集団において天上界への飛翔体験や切迫した未来の出来事の予言が学ばれていたとすると、それらは祭司たちの精神活動の一部であったとも考えられる。しかもそうした活動は、預言者エゼキエルに典型的に見られる天の幻の体験を直接継承するものともなるのである。死海写本を書き残したのはエッセネ派であるという説と並んで、サドカイ派や「ツアドク系祭司 Bnei-Zadok」に由来するという想定も出されている⁽⁴⁾。ツアドク系祭司とは、ツアドクの家系こそユダヤ教の大祭司の正統な家系と見なし、伝統的なユダヤ教の思想としきたりを擁護する集団であったとすれば、ハスモン家によって大祭司職から放逐されながらもあくまで正統性を主張して譲らなかつた集団の存在を見ることになる。

こうして、エルサレム神殿とツアドク系大祭司を中心とした祭司層の宗教世界を、仮に「祭司的ユダヤ教」⁽⁵⁾と名づけるとすれば、祭司的ユダヤ教とは、出エジプト以後、シナイの荒野において移動式の神の天幕を設営して以来、エルサレムの第一、第二神殿の時代全体を通じて、神の臨在と顕現を媒介するという古代宗教の中心思想に位置することになる。この視点から古代ユダヤ教史全体を見直すことは、預言者を中心とする見方にはなかつた新たな別の見方が加えられることになろう。それは、聖書を生み出した人々の「マンタリテ *mentalité*」を問うことでもある。ユダヤ神秘主義の見直しという点でいえば、祭司層の人々がエゼキエルの預言を継承して、第二神殿時代に神秘主義の担い手であったこと、そしてエルサレム第二神殿崩壊後、ラビの勢力に押されつつも、ラビユダヤ教の勢力と拮抗しつつ、ユダヤ人の歴史の方向付けを行っていったという宗教史的展開を想定することが可能になった。また、ショーレムの想定した神秘主義の定義の適用範囲の問題や再定義の問題も問われることになる⁽⁶⁾。

エルサレム第二神殿時代は、神殿中心の宗教が支配的であり、新たに興った様々な宗教思想や宗教運動は、いけにえや贖罪といった神殿祭儀の観念への省察と批判に基づいて起こったものであると考えられる。そのまさに当時のユダヤ教の中心をなしていた祭司的ユダヤ教の最も基本的な世界観と宗教世界の概略を再構成して提示したい。

1. ツアドク系大祭司と正統ユダヤ教体制

エルサレム第二神殿時代のハスモン王朝以前には既に存在していたと思われる正統ユダヤ教体制の枠組みは、三つの柱から成り立っていた。第一に、都市エルサレムとその神殿、第二に、ダビデ王朝、第三に、ツアドク系大祭司である。世襲の祭司職、世襲王権、預言、部族、土地、文字などは、人為的でないという意味で「自然なるもの」であり、神の創造の賜物として不変なるものでなければならなかった。

エルサレムはダビデ王が征服してイスラエル国家の首都として、息子のソロモン王が壮麗な神殿を建設する。列王記はその神殿完成の年を「出エジプトから480年」として、神殿建設を出エジプトの出来事から起算して捉えることによりイスラエル民族の歴史的認識を示している。さらに、歴代誌はエルサレム神殿が「モリヤの山」であるとして、民族の父祖アブラハムによる息子イサクのいけにえという、ユダヤ教の核心であるヤハウェ神への絶対的信仰の表明との連続性を見出している（歴代誌下1:3）。

ダビデ王権の正統性は、神がダビデ契約によって王朝の永続を約束したことによって、第一神殿の崩壊後もその希望は強くユダヤ民族を捉え、世の終わりに到来するメシアはダビデの末裔としての王であると信じられた。

ツアドク系大祭司は、地上における神の永久の棲家であるエルサレム神殿の奉仕者であった。祭司という職務は、トーラーによれば、金の子牛事件の処理に当たって、レビ族の人々がモーセの命令にしたがって、自分の兄弟、友人、隣人であろうと容赦なく殺害したことへの特別の祝福として、与えられた特権であった（出エジプト32:29）。とりわけ、モーセの兄弟であるアロンは、シナイの荒野における聖所の建設後、油注がれて聖別され、主たる祭司職を世襲することになる。アロンは、金の子牛像の作製に関わって偶像崇拜に手を貸したことに対して神罰を受けることになるが、モーセは神に取り成しを願う（申命記9:20-21）。モーセの祈りで罰は一部回避されたのか、四人の息子のうち上の二人、ナダブとアビフは父より先に死んだが、残りの二人エルアザルとイタマルはアロンを継いだ⁽⁷⁾。大祭司の系譜は、歴代誌上の5章に記録され、アロンの直系はエルアザルからピネハスへ至り、神によって「永遠の祭司職の契約」（民数記25:13）を授かり、ダビデ時代のツアドクに至る。ダビデ時代には、ツアドクと並んでアビアタルという祭司がいたが、かれはソロモン王によりアナトテへ追放され、ツアドク系のみが神殿崩壊まで大祭司を世襲することになったと考えられる。エゼキエルでは、ツアドク系祭司への特別の地位が指定され、彼らだけが神の所有物として「主に近づいて仕えることが許された」（エゼキエル書40:46）。

歴代誌によれば、ダビデは、祭司アロンの家系とそれ以外のレビ族の家系を分離し、アロンの家系以外のレビ人は「アロンの子らの傍らで主の神殿の奉仕に就き、庭のこと、祭司室のこと、すべての聖なる物を清めることの責任を負う」（歴代誌上23:28）こととなる。そして、ダビデは、ツアドクとアヒメレク（イタマルの子孫）とともに、アロンの二人の子エルアザルとイタマルの子孫から、それぞれ16組と8組の家系を選び、24組の祭司組織を制定する（歴代誌上24章）。⁽⁸⁾ こうして、第二神殿時代にはイスラエル社会の主要な三身分が固定する。即ち、祭司、レビ人、イスラエル人（平信徒）の三つである（ミシュナ・キドウシーン3:12）。

こうした、後に正典化された歴史書によってツアドク系大祭司やレビ族による祭司職の独占に正当性が賦与されただけではなかった。祭司は、外典や偽典、クムラン文書によって、神話的淵

源としてのエノク・ノア・マルキツェデクにまで遡及され、宇宙論的にも正当性が与えられた。例えば、ヨベル書においては、エノクは天上で天使より知識を教授されたとされ、ノアは洪水後、神にいけにえを捧げている。

ツアドク系大祭司は、第二神殿時代においては、セレウコス王朝のアンティオコス・エピファネス以前は、長く大祭司を世襲する地位を保持していたと想定されている⁽⁹⁾。シリアのセレウコス王朝の支配からの独立に貢献して、ハスモン家から大祭司が選ばれて世襲化し、さらには王を輩出するに至った事は、ユダヤ教体制の正統性を二重に逸脱したことになる。王権はダビデの末裔、大祭司はツアドクの家系出身でなければならないからである。後に、第二次ユダヤ戦争において、バル・コホバと祭司エルアザルによるエルサレムの解放が叫ばれたことにも、その理念の存続を確認することができる。

2. 神の顕現・臨在の観念

祭司、なかんずく大祭司の最大の特権は、神との交流を仲介することが可能であるということである。神の創造にかかる秩序を保持し天界のエネルギーを被造物全体へ浸透させるためには、神の聖なる秩序を知り、神との交流を保持し、供犠を正しく実行しなければならない。こうした職務全般に意義が与えられて人々の承認が得られるためには、その基礎となるべき宗教現象として、なんらかの超自然的実在の顕現について、そういうものがあり人々を拘束するという一般の通念が存在しそれを真実と見なす共通認識が存在するものである。

一般には、超自然的な存在（実在）が直接に経験の世界に入ってきたと感じ認識したとき、その体験はその人にとってきわめてリアルなものであるが、それは言語表現にはなじまない。言葉に尽くせない、言い表せないものである。それを経験的現実性と呼ぶとすると、その体験に言語表現を与えようとするとき、経験的現実の観念化という事態が起こる。通常を経験を超えた全く予期しない事柄を、認識の対象として言語化して、それによって意味あるものとして理解する。これによって、同じ人に起こった同様の事柄を同一のものかそうでないか本人が識別することができることになり、また他人に伝達して知識を共有することを可能にする。古代イスラエル宗教において、主なる神の体験についての表現を見るに当たっては、そのことに留意する必要がある。

神と人との交流は、当初から、特定の個人、例えば、族長、モーセ、士師、王、預言者に神の側から一方的に顕現するという伝統がある一方で、聖所を管理する祭司が、個人のカリスマ性ではなく、アロンの血筋による世襲身分において、特定の聖所で神に奉仕するという伝統があったと考えられる。これが出エジプトの後、荒野で金の子牛事件の後に最初に移動式天幕の聖所が建設されたときから始まる。カナン征服後には、神の箱を納めた聖所は何ヶ所か移動したのち、ダビデとソロモンによって、エルサレム神殿が永久の棲家になり、その後二度の神殿崩壊を体験する。この間に、エルサレム第一神殿の崩壊の前後を境界線として預言から黙示文学への推移があること、そこからさらに第二神殿崩壊後のヘーハロート・メルカヴァー文学への展開が見られる。以下、この歴史的推移に従って、神の臨在の表象の展開を追っていこう。

a. モーセ五書

神は、モーセに厚い雲の中で下り、また天幕の中に臨在し語りかける。神が臨在し人と出会うことをモエード moed といい、その天幕は会見の幕屋オヘル・モエード ohel moed と呼ばれた。また、臨在の衝撃的印象はカヴォード kavod と表現された。これは一般に栄光 glory とも臨在 presence とも訳されている。

b. エルサレム第一神殿

当初、シナイの荒野での移動式天幕から固定した神殿へと変化し、ソロモン王による神殿建設以来、エルサレムが主なる神の永遠の棲家となる。預言者イザヤはこの地上の神殿で神の玉座(キッセ・カヴォード kisse kavod)を体験する。イザヤは主なる神が「高く天にある玉座に座している」のを見て、その衣の裾が神殿(ヘーハル) いっぱいにひろがっているのを体験している(6:1)。しかし、神殿崩壊を経験した預言者エゼキエルにとって、玉座はもはや天にのみ存在するものとなっていた。

エゼキエルにおいて預言から黙示への転換が生じたと考えられており、以下のことが指摘されている。エゼキエル書において、神の臨在のために用意された御車型の玉座は、エルサレム神殿がバビロニア人の手によって破壊される前に、神の臨在を天界へ運び去り(8-11章)、終末の時にエルサレム神殿が彼の詳細な描写に従って再建されるまで戻ってこないとみなされた(神殿の詳細な描写 40-48章、臨在の復帰 43:1-4)。この玉座の幻視から想定されるエゼキエルの基本的な考え方は、人間の不完全性のゆえに、晩年の第一神殿も第二神殿もその始めから、天界にある真の神殿の単なる摸写にすぎず、そこにはもはや神の臨在はないというものである⁽¹⁰⁾。そしてここに、預言から黙示への転換を見る研究者が多い。即ち、それまでの預言においては、神は世の終わりに破壊と平安をもたらすとき、人間に何らかの役割を与えていたが、第一神殿崩壊後に行なわれた実際の復興は期待されたものとは程遠く失望が重なった結果、人間の参与の重要性を強調した預言の見識は失われ決定論に道を譲った。その結果、神は人間の態度如何にかかわらず、邪悪の世界に介入して全く新しい世界を創造すると期待されるようになった、という見方である⁽¹¹⁾。そうして誕生した黙示思想の最初の表明は、従来は、紀元前2世紀の「ダニエル書」が最初の黙示文学と考えられたため、黙示文学は主に世の終わりの出来事を読み取るというモチーフを中心的課題とすると受け取られ、それは後の新約聖書のヨハネ黙示録へと展開するものとみなされた。しかし、クムラン文書からエノク書を構成する二つのアラム語文書が発見され、時代も紀元前3世紀に特定されることから、黙示思想の現存する最も古い文書は紀元前3世紀に遡り、内容も世の終わりの啓示と並んで、天界への飛翔による玉座の幻視が中心的モチーフであることが判明したとする⁽¹²⁾。

c. 「見張りの書(第1エノク書)」の天の玉座

ヘレニズム時代になって盛んになった黙示文学は、聖書時代の預言をある意味で受け継いでいる。天界への飛翔によって、天の広間で神の玉座を見るという幻視体験や、世の終わりに起こる出来事の予言などである。天使が介在する黙示文学のひとつで、第1エノク書とも呼ばれる「見張りの書」が、現存する黙示文学の最も古い伝承に属し、しかもそれが、世の終わりの出来事ではなく天の玉座の描写を扱っているという点が重要である。エノクが天に引き上げられたとき、

次のような光景が映し出される。

「わたし [エノク] は天に近づいていき、とある壁に近づいた。それは白い大理石でできていて、めらめらと燃える炎に囲まれていた。そしてそれはわたしを怯えさせ始めた。しかし、わたしはその炎の中に入ると、大きな家に近づいた。それは白い大理石でできていて、内側の壁は白い大理石のモザイクのようであり、水晶の床があり、星々と稲妻の軌道のような天井とがあり、その間に恐ろしいケルビムが立っていて・・・燃え盛る炎が壁を取り囲み、入り口も火で燃えていた。そこで、わたしは家に入ると、中は火のように暑く、氷のように冷たくて、中には何もなかった。そうして恐怖がわたしを覆い、震えがわたしを捕らえた。そして、わたしは体を振って身震いすると、床にうつ伏して幻を見た。・・・わたしがじっと観察すると、中に巨大な玉座が見えた。その姿は水晶のようで車輪は輝く太陽のようであった。するとケルビムの声が聞こえ、玉座の下から幾重もの火の筋が流れ出していた。・・・そして偉大なる臨在の栄光 [カヴォードか?] がその上に座していた。その外套は太陽よりももっと明るく輝いており、それは雪よりも白かった。天使の誰一人として、中に入って、卓越した栄光のお方の御顔を拝することはできなかったし、肉なる者はだれもその方を見ることはできない。その方の前に立つ何千万のものを取り囲む人々の中でだれもその方に近づける者はいない。・・・そのときまで、わたしは顔を覆い震えながらうつ伏せになっていた。すると主は自らの口でわたしを呼び言った。わたしの近くへ来なさい。エノクよ。わが聖なる言葉へ。」(エノク書 14: 8 -25) (13)

d. 第二神殿崩壊後

ラビ文献もタルムード・ハギガー一篇において、当時の黙示的表象について伝えている。その中で、楽園に入ることを試みた4人の賢者の伝承がある。それによれば、楽園がいかに危険なところであるかが示されている。その資格のない者が楽園の入り口に至ると、正体を見破られて生命を絶たれる。そして、4人のうち、たった一人しか無事楽園に到達し無事に現世に帰還できた者はいなかったという。その人物とはもはやエノクではなく、ラビ・アキバである。しかし人物は別にして、楽園、即ち神の臨在の場を描写した部分には共通するものがある。以下、その箇所を引用する。「4人が楽園に入った。ベン・ゾーマ、ベン・アツザイ、アヘル、そしてラビ・アキバである。ラビ・アキバは彼らに言った。あなたたちが輝く大理石板の場所に行ったら、水だ、水だ、と言ってはならない。偽りを言う者は我が視界の中にとどまらせてはならない、と言われていいるからである。」(バビロニア・タルムード、ハギガー 14b)

タルムード期のユダヤ神秘主義文献であるヘーハロート文献の中で、この楽園の危険性を詳述したものがあり、既にショーレムが引用している。その中に、ラビ・アキバが語った天界のイメージを敷衍する記述がある。天界には7つの層があり、最上層に至るまで、合計7つのヘーハルを通過しなければならない。「第6のヘーハル(神殿)の門で、数百千万の水の波が彼めがけて押し寄せたが、しかしそこには一滴の水もなく、あるのは神殿に満ち溢れる透明な大理石の輝きのまばゆさのみであった。そして、彼に向かい合っしてもべたちが立っているではないか。そして、もし彼がこれらの水の性質は何かと言うならば、彼らは即座に彼を追いかけて石打にして、こう言う。『空虚な者よ、汝は自分の目で見えてはいない。汝は金の子牛に接吻した者の末裔ではないのか。そして、汝は王の美しき姿を見るにふさわしからず』と。もしそうであるならば、天の声が第七の神殿から発せられて、伝令士が汝の前(彼の前?)から出て来て、ラッパを長く短

く吹き鳴らし、彼に対して言う。『汝ら、よくぞ申したり。かの者は確かに金の子牛に接吻せし者らの末裔なり。ゆえに王の美しき姿を見るに値せず』と。彼は、彼らが鉄の斧で彼の頭を砕くまでそこを動かさない。」⁽¹⁴⁾

ショーレムの文脈においては、こうしたイメージは、天界の王としての神体験のユダヤ的な特徴を示すイメージとされる。そこでは、メルカヴァー神秘主義が天界を七つの神殿の層として宇宙論的に把握され、人間の魂は神と隔絶し決して合一はないこと、神の臨在を語るシュヒーナーの観念はほとんどないことが指摘される⁽¹⁵⁾。しかし、これを本論の流れから見ていくと、「見張りの書」におけるエノクの天界への飛翔から、ラビ文献におけるラビ・アキバの樂園への旅を経て、メルカヴァー神秘主義に至るまで、天の神殿における大理石の輝きのモチーフが一貫して伝承されていることが見て取れる。

これらの体験は現実にエルサレム第二神殿が存在している時代からはじまっているのであるから、天界への飛翔による神の玉座の幻視の試みは現実の神殿における神の臨在とどのように関わるのであろうか。なんらかの危機が起こって神殿の聖性が穢され地上での臨在はなくなったというような特別な事態を想定すべきなのであろうか。エゼキエルの預言は、すでに地上の神殿が破壊されたという強烈な体験によってもはや神は地上に臨在しないという観念を生み出したといえるのか。それとも、ヘレニズム時代における神秘的瞑想の影響があったからなのか。セレウコス朝によるなんらかの神殿冒流行為によるのか。あるいは、ハスモン家による大祭司職の篡奪という冒流行為によって引き起こされた思索なのだろうか。それとも、現実に危機があったか否かとは無関係に純粋に思索的な試みとして特定の時代に限定されずに為された神秘主義的営為なのであろうか。エゼキエルの預言と「見張りの書」との間の数百年の伝承の欠落ゆえに、それは問いのまま残される課題である。しかし確かなことは、以下の点である。

第二神殿においては、シリア軍やローマ軍による神殿の略奪などを体験したとはいえ、当時の大多数の人々にとって、神殿は地上におけるもっとも神聖な場所として認識されていたと考えられる。それは、当時のもろもろの神殿祭儀、なかんずく、贖罪日における至聖所の開扉の儀礼における圧倒的な荘厳さ（ミシュナ・ヨーマ）や、神殿の殿堂内で天使が洗礼者ヨハネの父親に顕現したルカ福音書の記事などから窺うことができる。しかし、当時の黙示文学の関心は、天界への旅もしくは世の終わりの有様に向けられ、しかもギリシャ語が示すように視覚的なものとなった。聖書の釈義においても、天地創造と天界の玉座をめぐって二つの秘義的伝承（天地創造の業と神輿の業）が流布する。これが知的に洗練され、かつ実践的技法を伴うことにより、神殿崩壊後には、天界への飛翔を主題とする神秘主義文学（ヘーハロート・メルカヴァー文学）を導くことになる。宗教的知的神秘的営為は、神殿秩序の崩壊によって、神聖なる神の領域を天上の世界に想定し、この世の営為を離れて、神秘的密儀的知識の追求へ向かう。聖書の預言に比べると、神の臨在の衝撃的印象たるカヴォードは、知識体系化し、観念化され、知的に修得可能ともなり、カヴォードたる神通力の利用さえできることにもなるということである。

3. 聖なる空間の世界観

神の臨在あるいは現存が起こるとつもない場所が、神殿域内の至聖所である。ここは、ある意味で世界の中心であり、天界の神の力が絶えずここを通して人間界と地上界へ浸透する唯一の

場であり、まさに宇宙軸にもなる⁽¹⁶⁾。この宇宙論的秩序は、至聖所を中心にして、地上におけるあらゆる存在の社会的序列をも規定するものであったと考えられる⁽¹⁷⁾。ラビ文献でさえも、第二神殿時代において至聖所を軸とした神聖性の序列があったことを伝えている。これを基に、古代イスラエルの「聖なる空間」の世界観と社会秩序が想定できる。

a. 神聖性を規準とした空間の秩序化

空間の聖性の序列は、諸国民の地よりは、イスラエルの地の方がより聖性が高く、イスラエルの地の中では、エルサレム城内の方が高い。エルサレム城壁内では、モリヤの山とも呼ばれる神殿境内が一段と高い。境内では、まず異邦人も入ることのできる「異邦人の庭」があり、さらに高いところには、イスラエルの人々のみが入れる「女性の庭」がある。ここまでは、イスラエルの女性も入ることができる。しかし、さらに15段の階段があり、ニカノルの門と呼ばれる門があり、このあたりは、イスラエルの平信徒が入ることのできる「イスラエルの庭」となる。その先は「祭司の庭」となり、そこは祭司がいけにえの儀式を行い、血を注いだりいけにえの脂肪を焼いたりする大きな祭壇がある。そこから先には「殿堂」があり、金の七枝の蜀台と金の食卓と金の祭壇が設置されている。通常は朝夕の「日々のいけにえ」で、香を焚く人や七つのランプに点火する役の祭司が入室する。そして幕を隔てた奥には「至聖所」がある。ここは、大祭司が一年に一度だけ、贖罪日の儀礼を行う際に入室を許される場所である。こうして、神聖性を基準にした空間の序列化は、人間界の身分の序列化と結びつけられている。その中心にある至聖所とはどういう場所であったか。

b. 至聖所

神殿の内陣には至聖所があった。「聖の中の聖」、ヘブライ語で「コデシュ・コダシム *kodesh kodashim*」と呼ぶ。ソロモンが神殿を建設したとき、祭司たちは神の契約の箱を至聖所に運び入れ、ケルビムの翼の下に安置した(列王記上8:6)。祭司たちが聖所から出ると、雲が主の神殿に満ちて、主の栄光(カヴォード)が神殿に満ちたとされる(同8:10-11)。超自然的な実在の現存あるいは臨在のことをカヴォードと表現し、そこは神のカヴォードが現れる場である。契約の箱には担ぎ棒がついていて、メルカヴァー *merkabah* とも呼ばれた(歴代誌上28:18)。金のケルビムが翼を広げて契約の箱を覆っていて、神はその翼の間から声を発する。ケルビムは楽園を守り、荒野の神の天幕内に据えられ(出エジプト記25章)、ソロモン神殿内部にも設置されている(王上6:23以下)。「至聖所で秘部を露出するケルビムが年に一度巡礼者に公開された」と言い伝えられていた(タルムード・ヨーマ54a b, ゴーハル)。

至聖所は神の臨在の場であるとする、そこは人間世界の日常的な時間と空間から隔絶した場になっている。時間と空間を超えた場、あるいは時間と空間が生成される場であって、天上の楽園が地上に出現した場とも理解できよう。それゆえ、至聖所は万物の創造の場とも見なされていた。ラビ文献によると、かつて初期の預言者(ヨシュア、士師、サムエルの時代)の頃から、大きな平たい石があって、シュティヤーと呼ばれたことを伝えている(ミシュナ・ヨーマ5:2)。かつて契約の箱はこの石の上に置かれていたが、第一神殿で契約の箱が失われた後は、この石の上で香が焚かれていた。そしてこの石が「エヴェン・シュティヤー」と呼ばれたのは、この石が世界の礎となったからであると伝えている⁽¹⁸⁾。また、別の説明では、この石は、火と風と水か

ら造られ、これらが結合してひとつの石となり、深淵（テホーム）の上に据えられると、石から水が流れ出て深淵が水で満たされたとされる⁽¹⁹⁾。生命の誕生の場であるゆえに、そこは死の穢れを忌避する。そこは、極めて危険な場であり、年に一度入室する大祭司は、足首にロープを巻いて入室し気絶したら引き出せるようにしていた。

4. 聖なる時間の世界観：太陽暦と神殿

暦は社会生活の枠組みを決めるゆえに重要であり、改革や革命によって社会体制や生活様式を変革させるために暦を変更するということは歴史上しばしば見られたことである。たとえば、カエサルがそれまでの太陰太陽暦を改め太陽暦であるユリウス暦を採用したこと、フランス革命政府が、カトリックの宗教生活と密着したグレゴリオ暦を廃止して革命暦を採用したこと、明治政府が太陰太陽暦の旧暦から太陽暦の西暦に変えたことなどが挙げられる。もちろん成功も失敗もある。変更された後、すぐに定着してしまうこともあれば、あまりに極端なためすぐにもとに戻されることや、新暦と平行して古い暦が長く守られることもある。宗教儀礼だけは旧暦のままに残し、日常生活は新暦に合わせるということもあろう。興味深いことに、今日のエジプトの日めくり暦を見ると、4種類の暦が示されている。イスラム暦の太陰暦、西暦の太陽暦、古代バビロニアやユダヤ教徒や地中海のキリスト教アラブ人が用いる太陰太陽暦のほか、もう1種類、古代エジプト王朝の暦で今もコプト教徒によって使用されているアレクサンドリア暦という太陽暦がある。独自の宗教的伝統の象徴として、あるいは既に習慣化しているものとして、これらが同時並行的に使われているわけである。

それでは、古代イスラエルの第二神殿時代はどう考えればよいだろうか。古代イスラエルでは古くから太陰太陽暦が用いられていたというのが長く通説として受け取られ、それをいわば前提として歴史と宗教が理解されてきた。旧約偽典のヨベル書には、1年が364日の太陽暦こそがイスラエルの伝統である旨の主張がありながらも、これらは注目されることは少なかった。しかし、クムラン文書の解明が進むにつれ、クムラン文書の中に、太陽暦こそが自分たちの生活の基礎であることを主張する文書や、エノク書やヨベル書の原典と思われるアラム語とヘブライ語の写本の断片が発見され、クムランの人々がヨベル書などと太陽暦において同じ思想を共有することが明らかになるに及んで、太陽暦をめぐる言説は、あらためて神殿および神殿祭司の伝統のあり方を知るうえで重要な課題となっている。ここでは、エルサレム神殿祭儀が太陽暦を基本としていたことを想定し、祭司階層の権威の根拠といかに関連するのかを焦点に考察していこう。

a. ヨベル書の太陽暦

ヨベル書はエチオピア語に残されたものが最もまとまって伝えられたものだが、死海写本からヘブライ語版が発見されたことで、今日に伝わるモーセ五書とは異なる内容と解釈を含む著作が、パレスチナのユダヤ人の間でかなり流布していたことを想定させる。それはまた、ラビユダヤ教によって2000年もの間排除されてきた書物であるがゆえに、ユダヤ教の伝承の正典化は明白な取捨選択によって行なわれたことを証言している。この書は、モーセがシナイ山に登って神から契約の板を授かったとき、天地創造以来の出来事と未来に起こることとを、40日40夜の間、「臨在の天使」を通してことごとく聞かされそれを書き取ったという設定で、聖書の記述を敷衍し解釈

している。内容は、暦に関する主張であり、創造以来の歴史が、50年を一周期とするヨベル年に従って整理されていることが特徴である。ハスモン王朝の初期、紀元前2世紀中ごろに著されたものと想定され、おそらくハスモン王朝の体制に反対する人々によって執筆され、天の啓示という形で体制を批判したと考えられる⁽²⁰⁾。この中で、暦に関して、二人の神話上の人物が重要な役割を果たしている。エノクとノアである。そして二人は、明らかに祭司の仕事を行っている。彼らは神話上の祭司の祖なのである。

エノクは、創世記によれば、アダムから7代目にあたり、神とともに歩んで死なずに天に挙げられたとされる。ヨベル書⁽²¹⁾では、①天に昇って天使の知恵を授けられた最初の人間であるとされる。彼は地上に生をうけた人類のなかで初めて、「ものを書く技術と知識と知恵」を学び、「ヨベルの七年期間について語り、一年の日々を知らしめ、月を配列し、一年の安息日について語った」とされる(4:18)。そして、②彼は地上の悪は天使が人間の娘らと罪を犯したことに起因することを知らされ(4:22)、天使たちによってエデンの園に連れられて、そこで人々の悪事をすべて書き記しているといわれる(4:23)。さらに③彼は神のために聖所で香ばしい香を神殿の丘で焚いたとされる(4:25)。

ノアは、①洪水後に箱舟を出て祭壇を築いて犠牲を捧げて罪のあがないを行うのであるが、その記述は詳細である(6:3)。②さらに彼は、子らとともに、血を食べないことを誓って神と永遠の契約を結んだとされ、この契約は年々更新することが命じられるのだが、この契約更新の祭りは聖書で言う七週の祭りであることが示される(6:17)。そして、これを年に1回決まった時節に行うように命じた中で、一年が364日の太陽暦であることが示される(6:32)。それによると、一年は4つの区分に分けられ、各区分は3ヶ月、13週、91日からなり、合計して12ヶ月、52週、364日となる、これは完全な一年であり、この数で一年を守るように命じられた。しかし、イスラエルの民は、のちにこの定めを忘れて、契約の祭日を忘れ、自分の迷いに従って異教徒たちの祭日を採用するに至ることが予知されている。「月を細かく観察しようとする者が出て来るであろう」(6:36)と予知され、年々10日ずれて、聖俗の日々が混乱し、「月と安息日と祭日とヨベル」が誤って、ついには「なんでも肉を血のついたまま食べるようになる」(6:38)と懸念されている。暦の乱れは道徳の乱れの根本原因と見なされる。

b. 太陽暦において固定されたユダヤ教の祭日

クムラン共同体の太陽暦は、S・タルモンによって再構成されているので、それを参考にして、その太陽暦の特徴を抽出しよう⁽²²⁾。

一年が通常の太陽年である365日ではなく1日少ない364日である根拠は、これが7によって割り切れる数であること、しかもこれを4等分して得られた91日という数は、一年を4季に分けたとき、季節ごとに1週間7日のサイクルが13週でちょうど完結することを示している。春に始まる1年は、季節ごとに3ヶ月が含まれ、それぞれ30日、30日、31日の日数から成っている。これによって、ユダヤの祭りは、曜日が固定されて変動がないことを示している。だから、太陰太陽暦の場合のように、安息日と過ぎ越し祭の第1日の祭日が重なったらどうするか、とか、安息日と贖罪日が重なったらどうするか、というような問題は一切生じないことになる。この暦によって固定された祭日は、レビ記23章の祭りの規定に従って示せば、以下の通りになる。

① 安息日：これは天地創造の第4日目に太陽と月ができたことに基づいて、曜日の計算は水曜

日から始まるので、第1月の第1日が水曜日となり、安息日は第4、11、18、25、第2月の第2、9、16、23、30日に、そして第3月の7、14、21、28日にそれぞれ該当する。

- ② 過ぎ越し祭：過ぎ越しの子羊をほふる儀式は、第1月の14日の午後であるから、これは火曜日にあたり、除酵祭（種入れぬパンの祭り）は15日から21日の7日間であるから、水曜日から次の火曜日まで続く。15日と21日が聖なる日であるが、これは水曜と火曜で、安息日とは決して重ならない。
- ③ 大麦の初穂の束（オメル）奉納日：これはパリサイ派との争点のひとつであるが、除酵祭の「安息日の翌日」とは、この曆に従うといつのことか。ここでいう安息日とは、過ぎ越し祭の終了後の安息日、即ち、第1月の25日を指すとされ、その翌日であるから、26日の日曜日ということになる。パリサイ派の解釈によれば、起算点となる「安息日」とは、過ぎ越し祭の最初の聖なる日のこと（15日）であるから、同じ曆を使ったとしても大きな争点であったはずである。
- ④ 七週祭：これは、上記の初穂奉納日から数えて50日目（すなわちペンテコステ）に、小麦の新穀の献げ物が奉納される。これが七週祭であり、ノアが神と交わした契約の更新祭という意義を与えられて、年に一度の最も重要な祭りとなる。これは第1月の第26日、日曜日を起点として50日目であるから、第3月の15日、日曜日に該当する。この日も安息日とは決して重ならない。
- ⑤ 角笛の日：これは後のユダヤ教における新年祭の日に該当するが、第7月の第1日である。この月は第1月と同様に季節の最初の月であるから、その第1日は水曜日となる。
- ⑥ 贖罪日：第7月の第10日は、第8日が水曜日であるから金曜日となる。すると、贖罪日と安息日が連続していることになる。これこそは、聖書の該当箇所、レビ記23：32の表現「シャブバト・シャブバトン」の字義に適ったものとみなされた。
- ⑦ 仮庵祭：第7月の15日と22日が聖なる日となるが、これは両日とも水曜日となる。
- ⑧ ハヌカーとプリム：これら二つの祭りはモーセ五書に定められておらず、クムランの曆にも含まれていない。

クムラン曆の分析において、S・タルモンは、太陽曆とは、クムランの人々の変革した事柄ではなく、ユダヤ教の伝統に根差すものであり、時期は不明だが何らかの理由で太陰太陽曆に変更されたと想定し、「364日の太陽曆は、第二神殿時代において、クムラン共同体を他のユダヤの社会的宗教的集団から分かつ境界線の最も顕著なしるし」と見なしている⁽²³⁾。そうだとすると、ミシュナなどラビ文献の中で、パリサイ派がボエトス派と曆において対立していたという史料や、神殿崩壊直後にラビたちが祭司階層と対立していたことを示す史料、またラビのサークル内でも、祭司出身者が独自の曆、つまりは太陽曆を保持していることを伝える史料などは何を物語っているのだろうか。重要なのは、一年が364日の太陽曆は、人間の介在が許されない時間であり、すべての祭日の曜日が固定されているということである。

エルサレムの神殿はひとつなのだから、そこでの祭儀がどちらの曆にしたがって行われるかは根本的に重要な問題である。しかも、後世に支配的となるラビたちの立場を当時のパリサイ派が担っていたとしても、彼らは決して多数派を占めていたわけではなく、神殿と大祭司を中心とする祭司階層の巨大な影響力は健在であった。しかも、祭司階層の序列がハスモン王朝以来変動し

たことにより、祭司階層内部にも調停しがたい対立があった。こうした状況を総合すると、暦の問題は、第二神殿末期におけるユダヤ人社会の最大の宗教問題にかぞえられるべきものと考えられる。

祭司の職務とは、天使の智慧を託された者として、天の聖なる秩序を管理し宇宙の運行を統率するという重大な役割を果たすべき者であることが明らかとなった。定められた時に従って、定められた供犠と贖罪を行うことにより、天上の神の力を地上に浸透させるのである。そういう意味で、彼らは、単に血を注ぎ、供物を捧げ、薫香を焚くという儀礼執行者ではなかった。彼らは、神の啓示の真正な解釈者であった。天使は洪水の原因をエノクに明かして、不死の天使が自然秩序の領界を犯したことにあること、地上の女を好みに従って獲得し、性関係の禁を犯したことに帰している。暦の混乱もまた、聖なる時間秩序の侵害以外のなにものでもないのである。

結び

第二神殿時代のユダヤ人は、ヘレニズム・ローマ時代に未曾有の大変動を体験する。アレクサンドロス大王の遠征によりヘレニズム世界に帰属、プトレマイオス王朝からセレウコス王朝へと支配者が交替し、アンティオコス四世による神殿略奪・ユダヤ人の反乱とハスモン王朝の成立、ローマ軍（ポンペイウス）によるエルサレムの征服、ハスモン家の断絶とヘロデによる王位継承、さらにはローマの直接支配、そして神殿崩壊へと向かう。神殿秩序は変容を遂げ、計算による太陽暦から観察による太陰太陽暦へ変化し、大祭司職はツアドク家からハスモン家へ移動し、さらにヘロデ大王による大祭司職の自在なすげ替えへと進み、威容を誇る神殿の裏では、伝統的な秩序は完全に覆されていた。

こうした中で、神殿祭司たちが盛んに著作活動を展開していたことが明らかになったことによって、神殿崩壊後の時代に主導権を握るようになるラビたちが、口伝ということを極力重視して書物を書き残すことを潔癖に避けたという事実が、新たな角度からも理解されるようになる。即ち、祭司的ユダヤ教に対して徹底的に対抗したからだという捉え方である。ラビたちの基本的観念である「口伝トーラー」の系譜からそっくり祭司層が除かれていることの意味が、これまで以上に鮮明に理解できる。モーセはシナイでトーラーを受け取り、それをヨシュアに伝え、ヨシュアはそれを長老に、長老は預言者に、預言者は大会堂の人々に伝え、その残りの者から義人シモンが出て、賢者へと連なる流れである（ミシュナ、アヴォート 1：1 以下）。系図で祭司を無視しただけではなかった。ラビたちは、ことごとく祭司的ユダヤ教に属する制度や思想を断罪していった。

祭司たちの理想モデルであった創世記のエノク、天に昇って天使の知恵、すなわち文字と数を修得し、楽園にいて地上のすべての人間の悪行を記録するとされたエノクが、神によって罰せられた。また、一年を 364 日とする太陽暦に替えて太陰太陽暦こそユダヤ暦として正当であるとされ、従来最も重要だった契約更新祭である七週祭を完全に無視した。これらを次々と挙げていくと、ラビたちは、千年に及ぶ祭司的ユダヤ教の巨大な世界観に立ち向かっていたということが了解されるのである。そして、第二神殿時代末期は、祭司的ユダヤ教とラビユダヤ教の相克の時代として特徴づけることができるのである。

註

- (1) *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years after*, ed. P. Schaefer & J. Dan, Tübingen, 1993. 古代神秘主義に関しては、同書中の I. Gruenwald, 'Reflections on the Nature and Origins of Jewish Mysticism' が「精神性」という新たな用語を提案。また、R. Elior による東京大学文学部 2002 年度夏学期の講義「古代ユダヤ神秘主義」において多くの新たな知見が紹介された。本論文はこの講義に多くを負っている。
- (2) G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 1946, New York, p.43
- (3) ヨセフ・ダン, 「ユダヤ神秘主義—歴史的概観—」, 『岩波講座東洋思想ユダヤ思想 2』所収, 1988 年, 116 頁
- (4) P.R.Davies, 'Zadok, Sons of', *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Vol. 2. eds. L. H. Schiffman & J. C. Vander Kam, Oxford, 2000, pp.1005–1007.
- (5) 用語は *Priestly Judaism* で、R. Elior による。J. D. Levenson, *Sinai & Zion*, Harper Collins はこの主題を特に「詩編」との関わりで詳細に論じている。
- (6) R・エリオールの指摘によれば、祭司的ユダヤ教は、その約千年後、12 世紀に隆盛を見るカバラーの神秘主義において復活を遂げて発展するとされる。そうした古代ユダヤ神秘主義の見直しにおいて注目すべきことのひとつとして、神秘主義の概念が非常に柔軟であり、ショーレムのような弁証法的な枠組みを突破する試みでもあることである。エリオールにとって、神秘主義とは、カタストロフィに遭遇した人間の魂の応答である。自分の心の支えとしたもの、それは物であろうと人であろうと、それがもはやなくなってしまったとき、目に見えない世界に代替物を作っていく精神の活動である。そういう広い定義を用いて、ユダヤ人の精神世界を探求している。そして、神秘主義の自由な想像力は、厳格に拘束力をもつ法の制定や国家的権威の確立と表裏一体のものであることも指摘する。ハラハーとアガダーの不即不離の関係を髣髴させる学説である。「ユダヤ神秘主義」と言われる学問分野が、実は日本で一般に考えられる宗教学の研究分野と非常に近いことが判明した。ユダヤ教や旧約聖書の研究では、とかく文献批評や歴史研究、聖典解釈や神学の陰に隠れて見逃されてしまいがちな、精神性・霊性というものを扱う分野が、「神秘主義」という名称で独立したと考えるとわかり易い。
- (7) 当該箇所に関するラシの注解では、アロンの罪はモーセの取り成しによって半分許されたと指摘する。
- (8) これは、捕囚後に帰還したツアドク系祭司と他のアロンの子である祭司層との間の勢力関係の妥協と見なされている。'Zadok', *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. VI, p.1036. なお、ツアドクはエルサレムのイエブス人祭司の出身であるという説が有力である。また、ツアドクとダビデ王家との姻戚関係も注目される。
- (9) M. S. Jaffee, *Early Judaism*, Prentice-Hall, New Jersey, 1997, pp.37–40, 'Zadok', *Anchor Bible Dictionary*. ibid.
- (10) M. Himmelhalb, 'From Prophecy to Apocalypse', in *Jewish Spirituality I*, ed. by A. Green, New York, 1986, p.151
- (11) Himmelhalb, ibid. p.147
- (12) Himmelhalb, ibid. p.148. この書を紀元前 2 世紀の作品とする説もある。M.S. Jaffe ibid. p.110.
- (13) J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha I*, Garden City, New York, pp.20–21
- (14) Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, p.52, p.361
- (15) Scholem, ibid., p.55
- (16) J.D. Levenson, 'The Jerusalem Temple', in *Jewish Spirituality I*, ibid. pp.32–61

- (17) Jaffee, *ibid.*, pp. 167–172
- (18) Z. Vilnai, *Legends of the Sacred Land(Hebrew)* , 10th. ed. 1984, Vol.1 p.10
- (19) Vilnai, *ibid.*, p.520.
- (20) Jaffee, *ibid.* pp. 74, 77.
- (21) ヨベル書からの引用は、『旧約外典偽典4 旧約偽典 II』村岡崇光訳, 教文館, 1975, に拠る。死海写本では, 第1エノク書 13:6–14:16 に該当する部分が, きわめて断片的ながらも発見されている。 *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, F. G. Martinez & E. J. C. Tigchelaar, Vol.1, Brill, Eerdmans, 1997, 4Q204, pp.414–417.
- (22) S. Talmon, ‘Calendars and Mishmarot’, *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Vol.1, pp.108–117
- (23) Talmon, *ibid.* pp. 114–115

The Worldview of Priestly Judaism: The Temple of Jerusalem and the Divine Presence

Hiroshi ICHIKAWA

Recent studies of the Qumran documents have stimulated new perspectives on ancient Jewish history and Jewish mysticism, through which new light has been shed on the literary activity of the priestly class in the Second Temple period. Priests of this period appear to have had two primary responsibilities: to offer sacrifices and to write sacred scriptures. Numbers and letters were looked upon as divine wisdom, or the "wisdom of the angels," and this divine knowledge was the exclusive preserve of the priests.

It is assumed that the ideas and practices of the Temple of Jerusalem and the sacrifices performed therein were dominant in the Jewish religion in the Second Temple period and that religious ideas and movements that emerged at this time were primarily concerned with reflection on and reformation of notions of redemption. In keeping with these assumptions, the fundamental ideas and outlook of the priestly class and its mentality are illuminated in the following investigations, and the extent to which the rabbinic sages were confronted with these deep-rooted issues is also analyzed.

First, the structure of legitimation in Jewish society is examined, in which the hereditary Davidic kingship and the hereditary Zadokite high priesthood and the Temple in Jerusalem were basic elements. Second, notions of divine presence at the Holy of Holies in the Temple are discussed, as they were preserved and transmitted from the Biblical traditions through apocalyptic literature in the Second Temple period until the emergence of the Hekhalot-Merkavah literature of the mystical tradition after the Mishnah. Third, the manner in which the social order of Jewish society and the world in general was superimposed upon the spatial sacred order according to the ranks of purity and holiness (centered on the Holy of Holies) is outlined. Finally there is a discussion of the temporal order that had been fixed by a solar calendar of 364 days a year, which was to be neither disturbed nor confused by human observation, which was ultimately replaced by the luno-solar calendar.