

J I S M O R

Journal of the Interdisciplinary Study
of Monotheistic Religions

一神教学際研究



Doshisha University
Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions

2013 9

一神教学際研究 9

特集 古代イスラエルにおける一神教と神の再定義

はじめに	アダ・タガー＝コヘン	1
古代イスラエルにおける一神教と神の再定義	マーク・S・スミス	3
古代イスラエルの一神教をめぐる問い		
—考古学とテキストの間で	エリザベス・ブロッホ＝スミス	22
ヒットイト文化とヘブライ語聖書における神の概念		
—神の表現	アダ・タガー＝コヘン	33

古代イスラエルにおける一神教と神の再定義

はじめに

アダ・タガー＝コヘン

2012年12月15日、同志社大学神学部において、CISMORの招聘を受けたマーク・スミス教授（ニューヨーク大学）、エリザベス・ブロッホ＝スミス准教授（ユニオン神学校）の両名を講師に迎え、「ヘブライ語聖書の時代における一神教の概念」をテーマとする公開講演会ならびに研究会が開催された。

20世紀、新しい方法論を用いた新解釈が古代イスラエルの宗教研究に導入され、ヘブライ語聖書の宗教研究に新たな視座が加えられた。この展開の大きな力となったのが、イスラエルに隣接する古代文化圏で発見された新たな文書や遺物の存在である。古代エジプト、メソポタミア、アナトリア、レバント地方（シリアーレバノン）の文書が解説され、研究が進められた結果、史実に関する聖書の記述や、ヘブライ語聖書に見られる思想や信仰の起源および背景をたどることが可能になったのである。加えて、イスラエルをはじめ上記の地域で考古学研究が積極的に進められたことで、ヘブライ語聖書に描かれた複雑な宗教事情の理解に新たな扉が開かれた。古代イスラエルの宗教研究の中心的テーマの一つが「一神教信仰」、すなわち宇宙の創造者にして支配者であり、イスラエルの民を一つの民族として自ら選別した唯一神に対する信仰の起源を解明することである。古代中東地域の文書の研究が進めば進むほど、この信仰の特異性がますます大きく浮き彫りにされている。

ヘブライ語聖書の研究により、紀元前7世紀のヒゼキヤ王とヨシヤ王の時代に信仰のあり方に明白な変化が生じたことが分かっている。この変化については、当時の国際事情を視野に入れた歴史的解釈も含め、様々な解釈が施されている。このテーマは過去30年来研究界の中心的課題であり、紀元前の第一千年紀前半の古代イスラエルにおける宗教世界の実態を明らかにするべく、様々な試みが進められてきた。

マーク・スミス教授は、過去30年間 YHWH 信仰の起源の研究を牽引してきたこの分野の第一人者である。氏の研究はウガリット文書に登場するカナンの神々と YHWH との比較に焦点を当てており、その研究成果によりヘブライ語聖書に描かれた YHWH 像の背景が解明されている。さらに氏の研究対象は、唯一神 YHWH の定義の起源にまで及んでいる。今回の研究会ではその最新の研究成果について詳しい報告が行われ、紀元前7世紀が過渡期であったことと、イスラエルの一神教の起源と成立については、古代

中東全域を支配したアッシリアの台頭が重要な転機となったことが指摘された。また氏によると、古代イスラエルの家族を取り巻く新たな社会不安が「個人の罪は本人の責任に帰する」という新しい考えを生み出し、この考えが、神とは「神的行為の領域で責任を担う唯一の民族神」であるという理解に反映されているという。

エリザベス・ブロッホ＝スミス准教授は、イスラエルで行われた発掘調査に基づく考古学的視点からの考察を行い、アッシリア軍の台頭により、紀元前7世紀にユダ王国の信仰が一元化されたことを証明した。氏の論文にはアッシリアのもたらした影響として二つの点が指摘されている。一点はアッシリア軍の進撃がユダ王国の諸都市に与えた衝撃と壊滅的被害である。またもう一点として、氏はアラドの町の考古学的発見を紹介し、エルサレム、すなわち「主がその名を置くために選ばれる場所」以外の礼拝所の破壊を命じたという申命記の記述との共通点を論じている。

今回の研究会で発表された両名の論文に加え、本誌には私自身の論文も収録した。これは、ヒッタイト文化における神の概念を念頭に置いた上で、ヘブライ語聖書の神の概念をいかに理解するかを論じたもので、古代イスラエルの宗教を当時の中東近隣諸国の信仰の一部として考察することを目的としている。敢えて「一神教」の概念について論じることはせず、個人神とも言うべき一人の特別な神、個別に崇拝されているが、決して排他的ではない神の存在を指し示したいという思いを込めた内容となっている。

古代イスラエルにおける一神教と神の再定義¹⁾

マーク・S・スミス

要旨

聖書的一神教は、今も、古代イスラエルの宗教とアイデンティティをめぐる議論の中心的テーマである。本稿では、この用語の使用をめぐる学術的異議について論じるとともに、古代イスラエルのテキスト中に一神教的なレトリックや世界観が登場する紀元前7世紀から6世紀にかけての時期の重要性を検証する。またその後、古代イスラエルのテキストにおいて神の定義がどのように変化していったかを考察する。

キーワード：アッシリア、神、イスラエル、一神教、多神教

第I章：序

一神教は、一般的に唯一の神または女神への信仰と定義され、これまで長い間古代イスラエルの宗教の象徴と考えられてきた。ローマの文筆家たちは、一神教を賞賛すべきユダヤ教の特徴の一つであると記している。以前は、「あなたには、わたしをおいてほかに神があってはならない」（出エジプト記20:3、申命記5:7）という一節を根拠に、聖書的伝統の一神教はモーセの十戒にまでさかのぼるという学説が唱えられていた²⁾。しかし今日、ほとんどとは言えないまでも多くの研究者が、一神教の由来を聖書の初期の時代に求めるのは行き過ぎであると考えている。一神教ならば、ヤハウエの「前」（ヤハウエの「ほか」という翻訳もある）に「他の神々」が存在することを認めようとはしないはずだからだ。同様に、出エジプト記15:11の記述も一神教的ではない理解を示している。この節には「主よ、神々の中に／あなたのような方が誰かあるでしょうか」と書かれており、他の「神々」の存在が示唆されているためである。一神教はモーセにまでさかのぼるとする説に代わって登場したのが、一神教的思想は紀元前7世紀から6世紀に生まれたとする説である。これは、神の唯一性に言及した文書がこの時期以降に集中していることが根拠となっている。「ほかに神はいないということ」（申命記4:35）、「上の天においても下の地においても主こそ神であり、ほかに神のいないことを」（申命記4:39）、「聖なる方は主のみ。あなたと並ぶ者はだれもない」（サムエル記上2:2、これはおそらく後世の注解と思われる。このためこの節の詩としての並行法が損なわれている）、「あなたに比べられるものはなく、あなた以外に神があるとは耳にしたこともあり

ません」(サムエル記下7:22=歴代誌上17:20)、「あなただけが地上のすべての王国の神であり、(中略)あなただけが主なる神である」(列王記下19:15、19；イザヤ書37:16、20も参照)。以上に挙げた例に加え、イザヤ書第40章～第55章、いわゆる「第二イザヤ書」(イザヤ書43:10-11、44:6、8、45:5-7、14、18、21および46:9)、ならびにその他の聖書の記述(エレミヤ書16:19、20；ネヘミヤ記9:6／詩編86:10；詩編96:5=歴代誌上16:26)からも、一神教的世界観が紀元前7世紀から6世紀以降に形成されたことがうかがわれる³⁾。

「一神教 (monotheism)」は元から存在していた用語ではない。「一神教者 (monotheist)」という用語はケンブリッジ・プラトン学派に属するラルフ・カドワース⁴⁾がその著作の中で用いているが、「一神教 (monotheism)」は、カドワースの友人であり、同じくケンブリッジ・プラトン学派に属するヘンリー・モア (1614-1687) の造語と考えられており、1660年のモアの著作 *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness; or a True and Faithful Representation of the Everlasting Gospel of our Lord and Saviour Jesus Christ*⁵⁾ に初めて登場する。その後この用語は啓蒙主義の中で発展し、ヨーロッパ内外の諸宗教の分布状況を大局的に把握するために用いられるようになる。この言葉が造られたのは、「『理神論』(deism) や『有神論』(theism) という言葉が初めて学術用語と一般の語彙に導入された時期とほぼ一致する」⁶⁾。多神教 (polytheism) をめぐる状況も似たようなものであるが、起源はこちらの方が古い。もともとは古代アレキサンドリアのフィロンによる造語であると言われており、1580年にジャン・ボーダンの、無神論について考察する際にフランス語の近代語彙に取り入れたと考えられている⁷⁾。17世紀に入ると、多神教という用語は一神教とともに、宗教哲学や宗教間論争の場で用いられるようになる。18世紀から19世紀にかけて、一神教という用語は世界の宗教を学術的に分類するために用いられ、さらに諸宗教の形態に対して相対的な価値や重要性が割り当てられるようになった。このアプローチでは、一神教(とくにキリスト教)が宗教の最高の形式とみなされた。

20世紀のほぼ全期間を通して、一神教は古代イスラエルの宗教および聖書研究の重点テーマであり続けた。しかし1970年代に入ると風向きが変わり、聖書的一神教を古代中東という、より広い文脈の中でとらえようという動きが出始めた。その一方で、神々を一人の神または女神の顕現であるとする古代メソポタミアのテキストが聖書の一神教的表現と比較されるようになり⁸⁾、さらに紀元前7世紀から6世紀の社会的政治的動向が、古代イスラエルの一神教の発展に影響を及ぼしたと理解されるようになった⁹⁾。こうした展開は、イスラエルの中心的な神に対する新たな理解だけでなく、神の性質そのものにも関わるため、重要である。この展開については第Ⅲ章で、またこれに伴う神の再定

義については第IV章で述べることにするが、その前に第II章で、神に対する古代イスラエルの理解に「一神教」という用語を当てはめることへの異論について考察する。

第II章：一神教に対する近年の批判

近年様々な根拠をもとに、「一神教」という用語の使用を避けるべきだという声が研究者の間から上がっている。以下にその根拠についてごく手短かに解説する。

1. 一神教という用語のアナクロニズム性

この用語はアナクロニズム的であり、古代イスラエルの宗教を論じる際に使用すべきではないという意見がある。しかし聖書学者や宗教史家たちの間では、聖書、宗教、書物、一神教等のアナクロニズム的用語が用いられている。「宗教」という用語の使用に対する非難を受けて、ジョナサン・Z・スミスは、批判的に用いれば、この用語は肯定的な価値を発揮するとして次のように述べている。

「宗教」は元々存在していた用語ではない。これは学者が研究のために造った用語であり、その定義も学者によるものである。この用語は二次的、総称的概念であり、一つの学問的地平を確立する上で、ちょうど「言語」という概念が言語学で、「文化」という概念が人類学で果たしたものと同一役割を果たしている。こうした地平なくしては、系統的な宗教研究はありえない。(略)総称としてのこの語の近代的意味が、もはや元のラテン語のニュアンスからかけ離れてしまっているということを議論しても仕方がない。この語が何かを認識できるのは、二次的カテゴリーとしての「宗教」の幅の広さと相違に他ならないからである¹⁰⁾。

聖書研究の分野では数々のアナクロニズム的用語が用いられているが、これは古代文化への入り口として役立てることと、近代と古代の文脈の隔たりと相違について批判的感覚を養うことが目的である。つまりアナクロニズム自体は特段に批判されるべきものではなく、むしろ古代文明の本来の理解（人類学者が *emic* と呼んだもの）と、その本来の理解の近代的解釈（*etic*）を区別することの重要性を示唆しているといえる。この手順を通して重要な前提が獲得され、これにより近代的文脈におけるアナクロニズムの用語の背景にある古代の文化的、宗教的文脈に分け入ることができるのである。

2. 宗教的優越性の擁護

一神教という用語が、自分自身が唯一神信仰だと理解する近代の宗教的伝統の優越性を助長しているという批判は的を射たものである。更に、一神教は、近代の欧米帝国主義や植民地主義の遺産の一部でもある。これは論争のための用語であり、学術研究に適

した中立的な用語であるとはいえない。研究者がこの用語を使う場合、「一神教的」宗教伝統につきものの論争に加担することになりかねないのである。

しかし啓発的—そして倫理的—な視点に立つと、別の見方も可能である。この用語の使用を避けた場合、望ましい事態—即ち批判的な認識や議論の醸成—とは、逆の結果を招くのではないかというものである。この問題は単に研究上のものではない。この用語は専門家だけでなく一般人の間でも知られている。この用語がある程度認知されていなければ、研究者たちはこの用語に関する重要な問題を提起する機会を逃してしまうことになる。「一神教」という用語が学術界の外でも認知されているからこそ、研究者は、この用語を使って、古代宗教について社会の批判的関心を喚起するために、学術的なより広範囲の取り組みを進めてゆくことができるのではないだろうか。この用語の認知度の高さとそこに潜む諸問題ゆえに、古代イスラエルの宗教に関する学びの機運を高めてくれることは間違いない。この用語がどのように扱われているかを見ることで、専門家であるなしにかかわらず広く人々に対して、この用語が方法論上の諸問題を抱えていることと、近代の研究界に重大な課題を突き付けていることを教えることができるのである。つまりこの用語に対する認識を高めることにより、そこに潜む深刻な問題を浮き彫りにし、ひいては神をめぐる古代の資料への理解を深めることが可能になるのである。これは大いに価値のあることであり、研究者は慌ててこの価値の追究を放棄すべきではない。むしろ、研究者は、この用語が古代と近代の両方の文脈で使用されているということは、そのいずれの文脈においてもこの用語が論争上の力を有していることを認識する必要がある。

3. 一神教対多神教という二元論的対立

一神教という用語と、その対義語である多神教が二元論を構成するという考えに異議を唱える研究者は多い。ジョナサン・Z・スミスはこの2つの用語を「多くの相関的二元論」の一つとみなし、「そのすべてが最終的に『我々』と『彼ら』に収斂する」と述べている¹¹⁾。またエリザベス・シュスラー・フィオレンツァは、これらの用語における二元論のカテゴリーを解体しようとしている。「また私たちは、対立する二元論として一神教と多神教の関係を構築している植民地主義的・理論的モデルを放棄し、植民地時代のように一神教の価値を定めるか、あるいはポストモダニズム流に多神教の価値を定めなくてはならない」¹²⁾。確かに、古代のデータでは一神教と多神教という用語はあまりにも鋭い対照として描かれている。しかし以下に考察するように、古代多神教の中にも「mono (一)」的な何かが存在し、古代一神教も「poly (多)」的要素を内包しているのである。研究者たちはすでに、「神々の会議」や「神の一族」という表現が複数の

神々の元で「mono 的概念」として働くことを指摘しており、また同様に、唯一神の神の複数性という問題についても考察を進めている。

一方ブレヴァード・チャイルズは、シュスラー・フィオレンツァとは正反対の神学的視点から、この用語が聖書のデータを平坦化しているとして次のように述べている。「多神教との対比において、宗教史家がイスラエルの宗教に一神教という用語を当てるのは理解できるが、この用語自体は神学的に不毛であり、イスラエルに対する神の啓示の本質をほとんど語っていない」¹³⁾。還元主義者であるチャイルズは、神学的根拠からだけではなく、歴史的、文学的問題の観点からも宗教史と社会学的再構築に批判的な立場を取っている。一方マクドナルドは¹⁴⁾、一神教という用語は啓蒙主義における知的用語あるいは哲学用語であり、聖書の神の本質や特徴を十分に言い表していないと論じている。こうした異論はあるものの、ただ一つの用語が、ある神の本質や性質をすべて網羅することを期待されているのはなぜだろうか。要するに、この用語の過去の歴史と、現在または将来の議論で用いられるこの用語の意味とは必ずしも一致する必要はないのである。

これに関連する異論が、一神教という用語は多神教の対義語として発展して初めて意味を持ったのであり、古代この用語は神学的意味合いを持たなかったというものである。学術的議論の場では、この2つの用語を使用すると古代の証拠資料が損なわれると考えられている。確かにこれら用語の使い方によってはこの主張にも正しい面はある。それと同時に、聖書の記述に、古代イスラエルの多神教的な旧い世界観と一神教的表現が並んで描出されている部分を見ることが出来る。たとえば申命記32章の記述には一神教的概念が色濃く現れているが（第21節「神ならぬもの」、第39節「わたしのほかに神はない」）、同じ章の第8～9節には（とくに死海文書のギリシャ語版とヘブライ語版では）70の神々という旧世界の神学観が反映されている。またヨブ記は、全編を通して神の唯一性を基調としながらも、その冒頭部分には、神々の会議という古い多神教的「mono 的概念」が用いられている。つまり聖書における一神教的表現の中には、旧い世界の限定的な多神教と、新しい一神教的世界観の中間的な意味合いを持つものもあるのである。申命記4:19の記述は多神教を認めたもの、あるいは多神教に譲歩したものとして広く理解されているが、この一節でさえ、諸国の神々という旧い家族的世界観を引き合いに出して、イスラエル周辺の偶像崇拜を戒めていると解釈することができる。要するに一神教についての聖書のテキストは、旧い多神教的表現を一神教的文脈の中で再構築した上で、そうした表現に依拠しているのだといえる。つまり一神教と多神教の分りにくさを指摘した反論は、総じてこれらの用語を排除する根拠にはなりえず、むしろ興味深い研究テーマを提示しているといえそうである。

4. 神を形式の問題に還元する還元主義的問題

一神教をめぐる議論—とくに古代イスラエル宗教と近代西欧宗教両方の基盤として一神教が称賛されている場合—では、その内容についての考察（神についての真理主張と見なされるもの）や付随する習慣がまったく、あるいはほとんど行われないうままに、神に対する理解が単なる形式の問題に還元されてしまうことがある（これはあらゆる現象を「～主義」に還元することの弊害とみなすことができるだろう）。形式への還元という同様の問題は、一神教と暴力を無批判に関連づける行為にも現れている。古代の文脈では、一神教だけが暴力と関係していたわけではなく、暴力は古代の一神教と多神教の両方に付随していた。つまり一神教と多神教はいずれも、*herem* すなわち戦争（または「禁止」）という同じ種類の暴力を伴っていたのである。こうした還元主義的傾向は、聖書的一神教と、アクナトンの名で知られるエジプト王アメンヘテプ4世の一神教との長年にわたる比較研究においても根本的な問題となっている。近代、この研究はジークムント・フロイトのお陰ですっかり悪名高くなってしまったが、いわゆるアクナトンの一神教と古代イスラエルの一神教ではその内容がまったく異なっているために、比較すること自体無理がある。

今日一神教という用語を使う聖書学者は、特定の神に対する理解を有神論の形式に限定しようとしているのではなく、一次資料に見られるその神に関するより広い理解を網羅しようとしているのである。こうした試みはかなり以前から行われていた。たとえば W・F・オルブライトやエゼキエル・カウフマンは、唯一神の存在といった漠然とした、あるいは抽象的な観点からヤハウェ中心の一神教を理解していたわけではなく¹⁵⁾、彼らの理解は、その神が神話や性、誕生あるいは死と無縁であることなど、他の様々な特徴にも及んでいた。それぞれ固有の立場に応じた難点はあるものの、これら研究者の記述は、一神教という用語が必ずしも神のすべての面を網羅する必要はなく、神のプロフィールの特徴的な一面を示すのに役立つであろうことを示している。

神の形式だけに注目することには、その成立やこれに関連する実践という文脈が疎かになる危険性が伴う。第二イザヤ書の一神教的議論をその論争的文脈（すなわち第二イザヤ書に見られる一神論はその対象であるユダヤ人の間で知られていた主張を論破するための論争上のレトリックであるという視点）だけに絞って考察することを避けてきた研究者は、ナタニエル・B・レヴトーヴや筆者も含め大勢いる¹⁶⁾。また一神教は、(近代の宗教的言説の中に散見されるように) 卓越した理念として表現されたり称賛されたりするべきではなく、現実に対するより緻密な理解と、これに対応する社会的、宗教的実践を伴うより広範な宗教的、文化的文脈の中で捉えられるべきである。一神教は古代イスラエルの神の研究の一部分に過ぎない。この概念は、より広い社会的、政治的文脈

に分け入り、数多くの聖書のテキストに記された他者に対するイスラエルの自己認識を理解するための手がかりである。また一神教とは、他者への言及を通して現実を提示し、こうしたテキストの対象者のアイデンティティを形成し確立するための共同体内部の議論の一部であるという点も同様に重要である。

5. 一神教の定義

一神教の定義は難しい。その定義の要求は、往々にして様々な思惑によって形成されるからである。一神教という用語は宗教的信仰として、ときに「卓越した理念」として、近代の一神教的伝統の優越性を強調し、称賛するために利用されてきた。明らかにこの用語は聖書のテキストにレトリックの一部として組み込まれており、さらにそこに描出されている世界観の中心となる要素でもある。それでもなお一神教の定義には困難が伴う。古代の資料が、一神教の一般的な定義になじまない面があるからである。これは探究すべき課題であり、以下に検討を加えてゆくが、ここでは定義の難しさ自体はこの用語を放棄する有力な根拠になりえないことを指摘しておきたい。この問題は、「文化」という用語の定義をめぐる人類学者クリフォード・ギアツの考察に的確に示されている。

文化人類学がどういうものであるかは誰もが知っています。それは文化についての学問です。問題は、その文化がどういうものであるかについて、誰もはっきりとは知らないことです。それは、民主主義や宗教や単純性や社会正義のように、本質的に論争の対象となる概念であるばかりでなく、複数の意味で定義されて使われており、不正確さがいつまでもたってもぬぐい去れないような概念です。それはとらえがたくうつろいやすく、百科事典的で、また規範的な内容を課されており、リアリストからは空虚で危険な概念と見なされ、まじめな人びとのまじめな会話からは追放されるべきだとされているような概念なのです。それにもとづいて科学を打ち立てようとするなどは考えられない、というわけです¹⁷⁾。

6. 神の存在論をめぐる哲学的議論としての一神教

一神教は本質的に近代の哲学的概念であり、ギリシャ哲学以前の聖書的文脈にまでさかのぼって適用すべきではないとする考え方がある。この見解が正しいかどうかは、哲学をどう解釈するかによって変わってくる。確かに聖書のテキストにおいては、初期の西洋哲学に結びついた抽象論的視点から現実という問題へのアプローチがはかられているわけではないが、聖書のテキストが現実を語り、論じていることは紛れもない事実である。聖書のテキストには、現実についての明白な記述か、暗黙の表現のいずれかが組み込まれており、さらにこうした記述ないし表現の内側には、現実についての前提また

は概念、すなわち現実についての暗黙の理論、諸理論が組み込まれている。一神教自体が哲学なのか、あるいは哲学を組み入れた概念なのかはさておき、独自の前提や規則—言い換えれば独自の理論—が作用する聖書のテキストの世界観を解明するのは研究者の仕事である。そしてこのように聖書を理論化するには、ギリシャ—ローマ哲学以前の聖書の記述が必要になる。なおこれは、唯一神に焦点を当てた聖書以外の言説に限らず、聖書外における多神教的な現実の記述にも当てはまることである。

7. 誤った主張としての聖書的一神教

古代イスラエルの宗教にも他の神々が存在していたため、古代イスラエルは一神教であったという主張は間違いである—この異論は近年の議論の中で力を増しつつある。この問題の根本にあるのは、イスラエルの一神論が古代イスラエルの一般的特徴であったかどうかではなく、紀元前7世紀から6世紀、またはその後のテキストにこうした概念が見られるかどうかという点である。つまりこの問題は、何よりもテキスト上の問題なのである。またイスラエル社会の中でこの概念がどのように機能していたか、あるいは機能していなかったかということが以前から研究されてきた。さらに *'elohim* (神々) という用語の定義と、この用語に関連する形式の問題として反対意見が展開されることもある。言い換えれば、この用語で呼ばれる現象がある以上、一神教は存在しないというのが反対派の主張である。ただしこの視点には、紀元前6世紀以降に著された多くの重要なテキストについての考察が欠けている。とくに私が重視しているのは、第二イザヤ書 (イザヤ書第40章～第55章)、エゼキエル書、創世記第1章であり、これらのテキストには、他の神的存在と対比する形でヤハウェについての基本的な描写が収められている。ここではヤハウェが現実世界に不可欠な唯一の神であるのに対し、他の神的存在は取るに足らないものとして描かれている。こうした神々は、ヤハウェという超越した神がいるからこそ存在することができ、またこの唯一神が許可したり力を与えたりしてはじめて、活動することができる。つまりこれらのテキストの執筆者は、ヤハウェを現実世界から取り除けば、現実世界そのものが成り立たなくなると考えていたのである。

8. 一神教的とされる聖書のテキストをめぐる継続中の議論

一神教的であるとされている古代のテキストにこの用語を適用することに対し、異議を唱える声の一部の研究者の間から上がっている。この数十年、本稿の冒頭で紹介した聖書の一神教的記述が頻繁に取り上げられてきた。マクドナルド¹⁸⁾によると、これらの記述は現実には唯一神が存在するという主張として解釈すべきではなく、イスラエルの一人の神への信仰を表明したものとして理解すべきだという。一部に的を射た批判はあ

るものの、これらの聖書の表現にはどちらの意味も込められているように思われる。こうしたテキストに描かれている世界観は、この唯一神を前提とした現実であり、さらに聖書の別のテキストには、他の神々は命を持たない（第二イザヤ書）、あるいは現実世界に存在しない（創世記第1章）と書かれている。これらの記述もまた一神教的世界観を前提としたものであり、以下の章ではこの世界観を「一神論」と呼ぶ。

第Ⅲ章：紀元前7～6世紀における一神教論のコンテキスト

この章では歴史を振り返り、古代イスラエルの一神教的世界観誕生の経緯を考察する。イスラエルが台頭したのは二つの帝国期に挟まれた時期のことである。古代イスラエルは後期青銅器時代の末期に誕生し、紀元前8世紀から7～6世紀にかけてアッシリア、バビロニア、ペルシャが次々と台頭する中で終焉を迎える。イスラエルの一神教はこの後期帝国期の文脈において誕生した。これら帝国の痕跡は今後もイスラエルの一神教の中に足跡をとどめてゆくだろう。この時期、イスラエルは幾つかの重大な転機を迎えている。まず紀元前722年にイスラエルの北王国がアッシリアによって滅ぼされ（いわゆる「失われた十部族」）、紀元前701年には20万を超えるイスラエル人が流浪の民となった。紀元前586年にはバビロニアがエルサレムとユダ王国を陥落させ、紀元前590年代と580年代にかけてイスラエル人を捕囚した。紀元前538年にはペルシャ支配の下でイスラエル人捕虜たちは初めてエルサレム帰還を果たし、この地に定住して紀元前518年に神殿を再建した。こうした出来事は、聖書の中でもとりわけ胸を打つ悲歌を生み出した。哀歌やエレミヤ書に収められた詩歌（これは預言書としては異例なことである）がそれである。また聖書の中で最も感動的な詩が作られたのもやはりこの時期で、イザヤ書第40章～第55章、別名第二イザヤ書には、ペルシャのキュロス王や、神がイスラエルの民に約束した地のことが歌われている。さらにこの時期には、出エジプト記－民数記のシナイ契約をなぞった申命記の記述や、創世記第1章を祭司記者が示した現実に関するビジョンなど、その後も長く受け継がれる神と現実をめぐる幾つかの考察が生まれている。

この時期、すなわち紀元前7世紀から6世紀に誕生した聖書の文献は、現実と神々の性質をめぐる国を越えた議論の場で広く取り上げられていたものと思われる。創世記第1章やエゼキエル書などを執筆した祭司をはじめ、聖書執筆者たちは、紀元前6世紀に知られていた現実についての広範な思想的潮流の一部に精通していたのではないだろうか。聖書執筆者たちのこうした意識と国際的な文学に対する知識が最も顕著に現れているのが、文学的格調を備えたエゼキエル書だろう。ここにはフェニキア文化とエジプト

文化に対する深い造詣が存分に発揮されている。同様に第二イザヤ書の執筆者も、祭司であると同時に広範な国際的思想的潮流に通じた文学者であったとみなされている。祭司によって著された創世記第1章、エレミヤ書、エゼキエル書、第二イザヤ書はいずれも紀元前6世紀に書かれたものであるが、総じて言えば、これらの文書はいずれもメソポタミアを起源とする同じ帝国世界に言及したものである。またこれらの偉大な聖書文献には、創造についての重要な記述が盛り込まれており、神の力の性質と、異邦人の支配下にあったイスラエルにとっての神の現実について考察が加えられている。いずれの文献でも唯一の神とイスラエルの関係が語られており、他の神々は非難され、あるいは世界観から排除されている¹⁹⁾。

紀元前6世紀、とくにバビロン捕囚を機に、イスラエルの世界観は大きな分岐点を迎えた。イスラエルを取り巻く環境は、ダビデ王やソロモン王、ならびにその継承者たちの時代とは大きく異なっていたが、単にそれだけが理由ではない。世界は当時劇的な変化の渦中にあり、イスラエルもまたその変化に巻き込まれていた。当時のイスラエルは、それまで一度も経験したことのない帝国支配の世界にいた。帝国が当時の世界を一変させ、現実をめぐる思想にまで影響を及ぼしていたのである。しかもその影響を受けていたのは古代イスラエルだけでなく、支配する側の帝国内部でも現実の捉え方に変化が生じていた。国を越えた広範な議論に共通してみられる特徴として、一人の神にとくに大きな焦点が当てられていることが挙げられるが、これは唯一の神の（あるいは唯一の女神の）現実のビジョンと呼ぶことができるだろう。ほとんどの場合「唯一神」論の神は男性であるが、ときに女性の神を指すこともある。

アッシリアが西方に勢力を拡大した紀元前8世紀には、古代イスラエルでは偉大な戦士なる王、ヤハウエが国民の神として崇められていた。この男性神は他の神々の上に君臨し、他の神々はヤハウエに較べると取るに足りない存在でしかなかった。この頃にはヤハウエとエルが同一視されていたと考えられる（出エジプト記6:2-3参照）。エルにはアシラという妻がいたため、ヤハウエとエルが一体化した結果、ヤハウエーエルとアシラは夫婦とみなされるようになった。他の神々は、パールとアスタルテや太陽と月のように降格されたり、アナトのように姿を消したりした。またヤハウエのしもべになった神もいた。たとえばハバクク書第3章にはレシェフとデベルがヤハウエ軍の配下にいることが記されている。さらに「暁」や「黄昏」といった名で知られる神々もいるが、こうした神々の存在が当時どのように考えられていたかについては不明な点が多い。これらの神々が降格され、忘れ去られていくにつれて、その言葉やイメージはヤハウエと混同されるようになった。あるいはヤハウエの性質や特徴、あるいはその神性に統合されたといった方がよいかもしれない。バアルやアナトに関連する言葉さえ、あるものは

大きく改変され、またあるものはほとんどそのままの形で、ヤハウェのイメージに取り込まれていった。君主であるヤハウェーエルが主導する神々の会議—あるいは神々の集まり—という観念はなくならなかったが、神の一族の言葉はもはやほとんど通用しなくなった。神の会議は、比類なき君主としての主なる神の地位を示す表現として今も使われている。同時に、イスラエルは他の民も、国を治める主たる民族神を崇拝していることを認識していた。アッシリアが西方に台頭する直前まで存在していたこうした「世界神学」観は、世界70カ国を治める70の神々が大いなる神の一族を構成しているという考えを中心としたものである（この考えは後に、ダニエル書に見られる70カ国の70人の守護天使という概念に発展した）。ヤハウェはイスラエルを治める大いなる神であった（七十人訳聖書申命記32:8-9および死海文書の一写本；詩編82も参照）。こうした「世界神学」観は、イスラエルとその隣国の関係が相対的に対等である限り通用していたようである。イスラエルが隣国と交渉を行う場合は、その国の神がときとして、イスラエルの神ヤハウェがイスラエルの民に示すのと同様の計らいを自国の民のために行うものとみなされた。たとえば士師記11:24では、エフタがアンモンの王の元に使者を送り、こう問いかけている。「あなたは、あなたの神ケモシユが得させてくれた所を得、わたしたちは、わたしたちの神、主が与えてくださった所をすべて得たのではなかったか」²⁰⁾。

やがてアッシリア帝国の脅威がイスラエルに及び、こうした伝統的な「世界神学」観は一変する。紀元前9世紀から8世紀にかけてアッシリア軍が西に侵攻すると、国同士の対等な関係は崩壊し、アッシリアはイスラエルの北の土地を次々と征服してその領土に組み入れていった。そしてついにイスラエルの北王国に攻め入り、紀元前722年に北王国の首都サマリアを陥落させて、28,000人のイスラエル人捕虜をアッシリアに連れ帰ったのである。しかしエルサレムと小国であるユダ王国は、決してやすやすとアッシリア軍の侵攻に屈したわけではない。その後紀元前586年にエルサレムが陥落するまで、ユダ王国は150年もの間持ちこたえた。かなり健闘したと言えるのではないだろうか。

この歴史理解には重要な視点が一つ欠けている。紀元前701年、センナケリブ王率いるアッシリア軍がユダ王国に攻め入り、国土を征服した。このときエルサレムはアッシリア軍に包囲されたものの、陥落は免れた。メソポタミア側の事情により、アッシリア軍が引き上げを余儀なくされたため、これはイスラエルの奇跡的勝利とされた（イザヤ書37:36a, 37）。しかし明らかに神が介在していたにもかかわらず、その結果は悲劇的なものであった。アッシリアの記録によると、201,150人もユダ王国の住民がアッシリアに連行されたという。捕囚が土地だけでなく住民を失うことも意味するのであれば、ユダ王国のアッシリア捕囚は紀元前701年に既に始まっていたといえるだろう。こ

のとき連行された住民の数は、722年に北王国から連れ去られた住民のおよそ7倍にもなっていたからである。アッシリアはイスラエルの北王国を占領し領土に組み入れることで、ユダ王国の玄関口に根を下ろし、ユダ王国はアッシリア帝国の貢納国にならざるをえなかった。こうしてアッシリアは紀元前701年以降ユダ王国の社会に大きな影を落とすことになる。この状態は紀元前630年前後にアッシリアが滅亡するまで続き、その後バビロニアが、次いでペルシャがこの地を支配する。土地と住民の喪失は様々な変化を招いたが、その一つが伝統的な家族構成の崩壊であった。一族の土地と家族が奪われたために、イスラエルの伝統的な家族構成はもはや成り立たなくなり、紀元前7世紀から6世紀にかけて、「家族」と並んで「個人」が社会のアイデンティティの重要な表象となった。

古代イスラエル社会に生じたこの変化にともない、個人の責任は自分の罪にのみ及び、子が親の罪の責任を負う必要はないという考えが生まれた。この時期について書かれた3つの偉大な書には、子どもには親の罪に対する責任がないと記されている。「その日には、人々はもはや言わない。／『先祖が酸いぶどうを食べれば／子孫の歯が浮く』と。／人は自分の罪のゆえに死ぬ。だれでも酸いぶどうを食べれば、自分の歯が浮く」(エレミヤ書31:29-30；エゼキエル書18と33:12-20、申命記24:16も参照)。相対的に言えば、自分の行動範囲の行為に対しては本人が責任を負うという新たな社会通念は、神的行為の領域—すなわち宇宙全体—において唯一の民族神が責任を担うという理解にも通じている。つまり、唯一神が宇宙全体を統治するというイスラエルの一神教は、こうした内部の社会的文脈から誕生したといえる。一神教とは、途方もない喪失に直面した民のアイデンティティの表明だったのである。

古代イスラエルの一神教を考察する際には、外部的文脈についても検討を加える必要がある。アッシリア帝国の興隆は新たな世界観を生み出したが、それは世界におけるこの帝国の地位を反映したものであった。紀元前7世紀末にはアッシリアに代わってバビロニア帝国が台頭し、この世界観を受け継いだ。アッシリアとバビロニアのいずれの時代にも、先に「一神論」と名付けた概念を表すテキストが作られている。この世界観が示されたテキストとして最も名高いのが、いわゆる「創造神話」別名「エヌマ・エリシュ」である。エヌマ・エリシュによると、マルドゥクは天上の水の女神ティアマトとの闘いに勝ち、すべての神々から神の王と称えられた。そしてティアマトの屍から宇宙を創り、その宇宙の中に他の神々の居場所を定めたとされる。ここで重要なのは、エヌマ・エリシュの末尾に、他の神々の名がマルドゥク自身の名として記載されていることである。つまりマルドゥクはすべての神々の性質を併せ持つ存在なのである。

また「主の知恵を称える」という冒頭の一行にちなんで「*Ludlul bel nemeqi*」という

名で呼ばれている別のテキストには、違った角度からマルドゥクの「超越神」的性質が語られている。ここには、神の心と思いという視点を中心に「唯一神的」ビジョンが示されている。

主〔マルドゥク〕は神々の最も深い思いを探った。
（しかし）誰〔どの神〕もその行為を理解しなかった。
マルドゥクは神々の最も深い思いを探った。
どの神が彼の心を理解しているのか。

マルドゥクの心は他の神々の心の中に入り込んでゆくが、神々はその行為の外面的な意味さえ理解することができない。マルドゥクは他のすべての神をはるかに超越しているのである。このテキストの別の箇所では、他の神々は至高の統治者であるマルドゥクの様々な側面を体現する存在として描かれている。

シンは神としてのあなた、アヌは統治者としてのあなた
ダガンは支配者としてのあなた、エンリルは王としてのあなた
アダトはあなたの権力、賢いエアはあなたの見識
粘土版の尖筆を持つナブーはあなたの技能
ニヌルタは（戦いにおける）指揮官としてのあなた、ネルガルはあなたの力
ヌスク、あなたの優秀な〔片腕〕は助言者としてのあなた
〔決して〕争いを起こさない光り輝くシャマシュは審判者としてのあなた
あなたのいと高き御名はマルドゥク、神々の中の賢者。

また別のテキストには、すべての神がマルドゥクの役割として記載されている。

ウラシュ	植栽のマルドゥク
ルガルイダ	深淵のマルドゥク
ニヌルタ	ツルハシのマルドゥク
ネルガル	争いのマルドゥク
ザババ	闘いのマルドゥク
エンリル	支配と協議のマルドゥク
ナブー	会計のマルドゥク
シン	夜の闇を照らすマルドゥク
シャマシュ	正義のマルドゥク
アダト	雨のマルドゥク
ティシュパク	軍隊のマルドゥク
グレート・アヌ	…のマルドゥク
シュカヌム	器のマルドゥク
〔 〕	万物のマルドゥク

このように複数の神々の姿に投影されているのはマルドゥクだけではない。

マルドゥクであれイシュタルであれ、あるいはニヌルタであれ、至高神の身体の一部

が別の神と同一視されている例は他にもある。たとえば闘いの神ニヌルタを称える賛歌に次のようなものがある。

おお主よ、あなたの貌は太陽の神、あなたの髪はアヤ
あなたの眼は、おお主よ、エンリルとニンリル
あなたの瞳はグラとベレト・イリー
あなたの光彩は双子のシンとシャマシュ
あなたのまつ毛は太陽の光…
あなたの口は、おお主よ、星々を司るイシュタル
アヌとアントゥムはあなたの唇、あなたの命令…
あなたの舌（？）はパビルサグ…
あなたの口蓋は、おお主よ、
あなたのいますところ、天と地の丸天井
あなたの齒は、悪を退ける7人の神々。

こうした一神論はメソポタミアの多神教的伝統に根ざしたものである。この伝統では、他の神々の存在が認められ、供物を捧げたり寺院を建立したりするなど、神々への信仰が生きていた。これらのテキストでは主要な神々が唯一の神として表現されているが、これは当時の世界におけるアッシリアとバビロニアの位置づけにも重なっている。

メソポタミアで神に対するこのような理解が生まれる中、イスラエルでも新たな理解が生じていた。メソポタミアから興った帝国がイスラエルの北王国に侵攻し、次いでユダの南王国を征服したことを受けて、イスラエルを取り巻く世界は一変した。その結果、より限定的な神というビジョン、すなわち一神教的ビジョンが当時のイスラエルに誕生したのである。もはや女神は存在せず、バアルとアシラは謗られ、太陽、月、星々は神の地位を剥奪された。そして聖木（アシラ）は唯一神の恩恵と教えの象徴とされた。事実上、存在するのは唯一の神だけであり、この唯一神の使いとしてのみ存在するとみなされた天使を伴っていたのである。言い換えれば、唯一神が存在するから天使は存在できたのである。こうしてイスラエルの一神教においては「神々の長」が唯一の「至高神」とされた。メソポタミアの「一神論」では、超越神の延長線上に他の神々の存在が認められていたが、古代イスラエルの一神教では、こうした神々への供物や寺院は禁じられた。

第IV章：一神教と神の再定義

古代イスラエルの一神教は、旧い伝統的なヤハウエーエルのプロフィールを再定義するにとどまらず、神そのものをも再定義した。何よりもまず、神の善なる力や性質はすべてこの唯一神、すなわち至高神に宿るものとされた。古代イスラエルで神が称えられ

る場合、それはイスラエルの神だけを指していた。そして他の神は姿を消した。かつて神々の序列の中層を占めていた神は排除され、太陽、月、星々も神の地位を失った。天使は（「人格神」や「家の守護神」ではなく）神から人間に遣わされた存在となり、神とはみなされなくなった。「70人の」神は70人の天使となり、また神の軍の随行者も天使と同一視された（創世記19:1の「天使」が19:13では「破壊者」として描かれている）。これに伴い、神の会議または集まりには、天使としての「神の息子たち」（ヨブ記第1～2章参照）だけが参列しているとされた。言い換えれば、かつて神の序列の上位を占めていた「神の息子たち」は天使の地位に降格され、神の会議は、唯一神の摂理を振り返る場になってしまったのである（ヨブ記第1～2章参照）。神の一族の言葉も失われた。こうして神の序列の最高位と最下位は完全に二極化し、最下位の存在はもはや神とはみなされず、また天使は神と人間の間位置付けられた。すべての神性は唯一の神の中に宿り、その他の者は、この唯一神から実体を与えられた天使的存在であるとされたのである。

結果としてヤハウェ以外の神的存在はすべて、ヤハウェの対極に位置するものと定義された。つまり厳密に「他の神々」として再定義されたのである（本稿の冒頭で述べたように、こうした展開は、ヤハウェだけを崇拝するよう求めた十戒の中に既に現れている）。言葉を変えれば、他の神々はそもそも神ではなく単に幻想あるいは無にすぎず、ヤハウェとはまったく別の存在と位置づけられた。第二イザヤ書では、マルドゥクではなくヤハウェが宇宙を統べる超越神とされている。イザヤ書46:1には、マルドゥク（ここにはベルという名で登場する）は命のない偶像にすぎず、運ぶ者の重荷でしかないのに対し、生きた神はヤコブの家を造り、これを持ち運ぶと記されているのである（イザヤ書46:3-4参照）。他の神々に対するこうした理解は、一部の神々の名が普通名詞化されていることにも現れている（たとえばアスタルテは群の繁殖力、レシェフは炎、デベルは悪疫を意味する）。「他の神々」を古代イスラエルの神ではないと否定することにより（士師記2:13、3:7、10:10およびホセア書11:2）、たとえば聖木（アスラ）や「太陽、月、星々」が弾劾されるなど、かつてヤハウェと関連づけられていた古い伝統はもはやヤハウェとは無関係であると主張されるようになった。それと同時に、他の神々はシンボルから切り離された。たとえば聖木（アスラ）はもはや女神のシンボルではなくなり、ヤハウェ（「彼の聖木」）と聖なるトーラーのシンボルになった（箴言3:18に見られる表現はおそらく聖木を言い変えたものである）。

他の神々が神ではないと定義されたことで、神の再定義にさらに大きな影響を及ぼした。天使を除き、かつての神的存在が、創造されないものから被造物のカテゴリーに移されたのである。被造物とされることが必ずしも一般的な神の再定義を伴うわけではな

いが²¹⁾、聖書のテキストには、こうした再定義が行われている箇所が散見される。まず、太陽、月、星々はもはや下位の神ではなく、被造物と位置づけられた（創世記1:16 および詩編148:2-3、5）。次に天使も下位の神ではなく、被造物となった（ネヘミヤ記9:6 および詩編148:2-5；またヨベル書2:1も見よ）。第三に、天上の水も聖なる存在ではなくなり（詩編104:7に見られるように人格化されることが少なくなった）、被造物とみなされた（詩編148:4-5；またヨベル書2:2も見よ）。最後に、レビヤタンのような敵対的存在も被造物と表記されている（詩編104:26）。この結果が、非神的個体として、または集合的の神性の一員としての他の神的な存在 vs. ヤハウエの神性とヤハウエの神性についての概念の完全なる個別化、という「完全なる二極化」に行きついたように思われる。

以上の考察から分かるのは、古代中東の一神論の古代イスラエルの表現のいくつかに一神教という名称を使うことは、理にかなっていないわけではないということである。この古代中東の一神論における古代イスラエルの視点は、唯一神を他の神々と区別することにより神を再定義すべきだとしているが、これは決して新しい見解ではなく、過去に様々な要因が積み重なった結果生じたものである。こうした当時のイスラエルの理解とは異なり、メソポタミアでは依然として、唯一神が様々な神の形で顕現する、あるいは唯一神の様々な部分が神々に投影されていると考えられていた。聖書の中で、一神教的表現を伴って他の神々を否定する論争が行われている場合は、イスラエルでもメソポタミアでも（そしておそらくは別の地域でも）、主要な神々と神性について同時に再定義が行われているものと思われる。古代イスラエルの場合は、民族の神とあの唯一の神についてこうした再定義が行われた（イスラエルの隣国の一部でも同じことが起きていた可能性があるが、これについては何も分かっていない）。こうした解釈的転換は、おそらく古い伝統とその意味を、後世の視点から解明するために、神の理解における新たな可能性と課題を生み出した。現在、ヤハウエは深みと特異性を備えた個としての神とみなされており、多くの文芸評論家がヤハウエは聖書の中の実在となったと語っている。ヤハウエに対するこうした理解は、より広い文学的、宗教的世界につながっているのかもしれない。

こうした形や方法で再定義を行った場合、唯一神／神は畏怖と善というパラドックスを帯びようになる。これは旧来の伝統的な神の役割、機能および感情を見ても分かることである。宗教史家は、神の世界の3次元の構造に注目して神の問題を考察する。たとえばヤン・アスマンは、「形」（偶像や神殿儀礼における神の表現）、「変容」（太陽、月、星々等の形で天空に現れるもの）、そして「名称」（固有名詞だけでなく、称号、血統、系譜、神話を含む言語表現）という視点から論を展開しており²²⁾、ベアテ・ボング

ラッツ＝ライステンは²³⁾、メソポタミアの多神教では「イメージ、概念、役割、機能」に焦点が置かれているとして、これらが神々の輪郭を描く役割を果たしており、しばしば神々の重複性を示唆すると論じている。この2人をはじめとする研究者たちは、同じ名前や称号、性格が様々な神や女神の間で共有され、交換されているとして、古代中東の文脈の多くに神々の関係性の多重性、ときには流動性すら見られることを指摘している。ここで私がいう神々とは (*Ludlul bel nemeqi* に描かれたイシュタル、アナト、マルドゥクのように) パラドックスや二面性を備えた神々だけを指すのではない。私が言いたいのは、ある神々の称号や特徴が別の神々にも用いられるようになったということである。そして、聖書的一神教の場合、神々を超えたこうした「流動性」は単一の神に流れ込むのである。この意味で一神教とは、旧来の神の基準を差別化または再定義するプロセスを反映しているといえるだろう²⁴⁾。イスラエルの神の場合、古代イスラエルで知られていたこうした機能や称号はことごとく一変更された部分があったとしても一この神の下に集約されたのである。

その結果、神の名称や、その聖書中の記述で神に帰すると認められた役割はすべて、唯一神のただ一つの現実を構築するようになった。単に神の名称や称号や権限が唯一の神に集約されたということではない。残された他の神的存在も、突き詰めるとこの唯一神のお陰で現実たりえていと理解されるようになったのである。ここで重要なことは、この一人の神が、大勢の神々に分散されていた様々な性質を帯びるようになったということであり、さらに人間的な性質をも持つようになったことである。言い換えるなら、この神は様々な神の特徴を併せ持つことによって神性を高めただけでなく、他の神々に見られる人間的な個性をも取り込み、以前よりも人間性を増したのである。このため聖書の神は一この神が古代イスラエルの神とまったく同一のものではないことを断わっておく一初期の解釈と較べると、より高い神性と人間性を備えているように思われる。古代イスラエルの神の一大変革について論じる場合、神の役割や機能が一体化されたことだけでなく、神の役割と人間の役割をすべて網羅する形で神の人間性が一つにまとめられたことにも触れるべきだろう。

注

- 1) 本稿は *Companion to Ancient Israel* (ed. Susan Niditch; Oxford: Wiley Blackwell, 2013) に収録された論文に若干の修正を加えたものである。本書への掲載については事前に Wiley Blackwell の許可を受けている。

- 2) 以下を参照。William Foxwell Albright, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process* (second edition; Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1957); and Yehezkel Kaufman, *The Religion of Israel: From its Beginning to the Babylonian Exile* (Trans. and abridged by Moshe Greenberg; New York: Schocken Books, 1972).
- 3) 以下の著作を参照。Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2001), 149-94.
- 4) 以下の著作を参照。Nathan MacDonald, *Deuteronomy and the Meaning of 'Monotheism'* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 6 n. 4.
- 5) MacDonald, *Deuteronomy*, 5-58. 以下の著作も参照。Laurel C. Schneider, *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity* (London/New York: Routledge, 2008), 19-25.
- 6) R. W. L. Moberly, "Is Monotheism Bad for You? Some Reflections on God, the Bible, and Life in the Light of Regina Schwartz's *The Curse of Cain*," in *The God of Israel* (ed. Robert P. Gordon; Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2007), 95 n. 4.
- 7) 以下の著作を参照。Francis Schmidt, "Polytheisms: Degeneration or Progress?" *History and Anthropology* 3 (1987 = *The Inconceivable Polytheism*, ed. Francis Schmidt): 9-60.
- 8) Smith, *Origins*, 87-88.
- 9) Smith, *Origins*, 163-66.
- 10) Jonathan Z. Smith, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion* (Chicago/London: University of Chicago Press, 2004), 193-94 and 207-8.
- 11) Smith, *Relating Religion*, 174.
- 12) Elisabeth Schüssler Fiorenza, *The Power of the Word: Scripture and the Rhetoric of Empire* (Minneapolis: Fortress, 2007), 220.
- 13) Brevard Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflections on the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 1992), 355.
- 14) MacDonald, *Deuteronomy*, 2, 4, 210.
- 15) Albright, *From the Stone Age*, 271-72; and Kaufman, *The Religion of Israel*, 29.
- 16) Nathaniel B. Levtov, *Images of Others: Iconic Politics in Ancient Israel* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2008); and Smith, *Origins*, 179-94.
- 17) Clifford Geertz, *A Life of Learning* (New York: American Council of Learned Societies, 1999), 9. 訳文は、クリフォード・ギアツ「いかにして人類学者になったか—ある勉学の道のり」『現代社会を照らす光—人類学的な省察』（鏡味尚也、中林伸浩、西本陽一訳）青木書店、2007年所収、23頁より転載。なおこの訳文には原文の一部が訳出されていない。
- 18) MacDonald, *Deuteronomy*, 78-85, 209.
- 19) この章の論点とデータについては以下を参照。Smith, *Origins*; and *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (Second edition; The Biblical Resource Series; Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans; Dearborn, MI: Dove Booksellers, 2002). また以下の著作も参照。Sven Petry, *Die Entgrenzung JHWHs* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007).

- 20) この一節ならびに関連する他の記述については以下を参照。Mark S. Smith, *God in Translation: Deities in Cross-cultural Discourse in the Biblical World* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010), 99-126.
- 21) これとは対照的に、神々を被創造物とする考えと、唯一神のみを神とみなす考えが対になっていない場合もある。神々の創造者としてのマルドゥクについては、W. G. Lambert 翻訳による二カ国語のシュメール・バビロニアの呪文 (CT 13, 35-38) “Mesopotamian Creation Stories,” in *Imagining Creation* (ed. Markham J. Geller and Mineke Schipper; Leiden: Brill, 2008), 35-36を参照。またこのテキストについては、Claus Ambos, *Mesopotamische Baurituale aus dem 1. Jahrtausend v. Chr.* (Dresden: Islet, 2004), 200-7, esp. 202参照。なお Saul Olyan 氏の厚意により参照を許可していただいた。
- 22) Jan Assmann, *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism* (Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 2008).
- 23) Beate Pongratz-Leisten, “When the Gods are Speaking: Toward Defining the Interface between Polytheism and Monotheism,” in *Propheten in Mari, Assyrien und Israel* (ed. Matthias Köckert and Martti Nissinen; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), 163, 166.
- 24) Smith, *Early History*, xxii, xxx, xxxvii, 189-90, 195-202; cf. Pongratz-Leisten, “When the Gods Are Speaking,” 168.

古代イスラエルの一神教をめぐる問い

—考古学とテキストの間で—

エリザベス・ブロッホ＝スミス

要旨

考古学者は、紀元前8世紀後半から6世紀の古代イスラエルで台頭した一神教をめぐる議論に多様な視点を呈示し、新しい形の様々な証拠を提供してきた。テキストが書かれ受容された歴史的文脈を明らかにするとともに、当時信仰がどのように実践されていたかを解明する上で考古学は大きな貢献を果たしている。そのことを如実に示す2つの考古学研究がある。一つは8世紀後半のアッシリア軍に関する研究で、その侵攻が礼拝所をエルサレムに一本化する動きや預言者たちの訴えに及ぼした影響を考察したものである。もう一つは、ユダ王国の南の境に位置するアラド要塞の発掘調査で、この調査により前哨基地の神殿で動物供犠や石柱（立石）崇拝などの宗教儀式が行われていたことが明らかになっている。この2件の考古学研究により、信仰の実践と聖書の記述の両面から、一神教が台頭した背景に対する理解が深まっている。

キーワード：センナケリブ、アラド、一神教、考古学、聖書

考古学者は、紀元前8世紀後半から6世紀の古代イスラエルで台頭した一神教をめぐる議論に多様な視点を呈示し、新しい形の様々な証拠を提供してきた¹⁾。テキストが書かれ受容された歴史的文脈を明らかにするとともに、当時信仰がどのように実践されていたかを解明する上で考古学は大きな貢献を果たしている。そのことを如実に示す2つの考古学研究がある。一つは8世紀後半のアッシリア軍に関する研究で、その侵攻が礼拝所をエルサレムに一本化する動きや預言者たちの訴えに及ぼした影響を考察したものである。もう一つは、ユダ王国の南の境に位置するアラド要塞の発掘調査で、この調査により前哨基地の神殿で動物供犠や石柱（立石）崇拝などの宗教儀式が行われていたことが明らかになっている。この2件の考古学研究により、信仰の実践と聖書の記述の両面から、一神教が台頭した背景に対する理解が深まっている。

アッシリア軍の遠征と古代イスラエルの信仰の一本化

8世紀後半の約13年の間に、ティグラト・ピレセル3世、シャルマネセル5世、次いで

サルゴン2世率いるアッシリアの軍隊が、イスラエル、ペリシテ、ユダの都市や町に次々と攻め入った。ティグラト・ピレセル3世はその王碑文13の中でこう語っている。「前回の進軍では [Bit Humria の土地] のすべての都市を破壊し [地にねじ伏せ] [中略] その家畜を奪った。侵攻を免れたのは (人里離れた) サマリアだけであった」²⁾。しかし考古学調査の結果、すべての居住地が同じ運命をたどったわけではないことが明らかになっている。アッシリア軍は幹線道路上を進軍し、道路沿いの戦略的要衝や行政の拠点攻撃した。壊滅的被害を受けた土地もあれば、城門と近辺の城壁 (あるいはそれに加えて宮殿や貯蔵庫) だけが破壊され、深刻な打撃を免れた都市もあった。おそらく住民を降伏させるにはその都市の砦を落とすだけで事足りたのだろう。あるいは砦を破壊するという行為が、降伏した都市に屈辱の印を与えることになったのかもしれない。現実には、メギドやサマリアなど行政の拠点として利用できそうな場所には被害らしい被害は及んでいない。以上の証拠により、広範な土地を破壊し尽くしたというアッシリアの記録が誇張であったことが露呈するとともに、アッシリア軍が実際に及ぼした被害の規模と、エルサレムの救済という一見奇跡的な出来事が事実であったことが裏付けられている³⁾。

ティグラト・ピレセル3世の遠征にさかのぼってこの考古学的証拠をもう少し詳しく検討してみよう。聖書のテキストとアッシリアの記録によると、アッシリア軍がこの一帯に初めて遠征したのは紀元前734年のことであった。この出来事は「シリア・エフライム戦争」として知られている。このときティグラト・ピレセル3世は海岸沿いにガザまで南下し、その途上でペリシテやユダの戦略拠点を攻め落とした (王碑文8)⁴⁾。次いでアッシリアはサマリアと北部の領土、すなわち「サマリアを除く Bit-Humria のすべての都市」を支配下におさめた (年代記18)。列王紀下15:29には上ガラリヤ地方の町の名が列挙されており、アッシリア年代記18と24には、これに加えて下ガラリヤ地方の町が記載されている⁵⁾。アッシリアが征服した土地を次々と領土に組み込んでいく中で、イスラエルはサマリアを中心とする一残滓国家になり下がった。イスラエル全域に及んだティグラト・ピレセル3世の遠征による部分的・全面的な破壊層が、海岸沿いや (Acco, Shiqmona, Dor, Tell el-Qudadi, Ashkelon) や北部地域 (Dan, Hazor, Chinnereth/Tel Kinerot/Tell el-Oreimeh, Beth-Shean, Tel Rehov, Geshur/Bethsaida, En Gev, Chinnereth) で発見されている。このうち Hazor はアッシリアにより徹底的に破壊されたが、Dan、Chinnereth、Beth-Shean は限定的な被害を受けるにとどまった。すべての居住地が焼失したり放棄されたりしたわけではなく、少数の住民が細々と暮らしていたところも含め (Yoqneam)、鉄器時代の末期まで存続した集落もあった (Tel Par, Rosh Ha'Ayin, Horbat Eli, Nahal Barqai)⁶⁾。

そのおよそ12年後、紀元前722年から721年にかけてアッシリアのシャルマネセル5世、次いでサルゴン2世がサマリアを包囲し、陥落させた。こうしてイスラエル王国は独立国の立場を失いアッシリアの属領となった。この出来事は、聖書（列王記下17:5-6; 18:9-11）やアッシリアの王碑文、ニムルドの角柱碑文にも記録されている⁷⁾。なお考古学調査により、アッシリアはイスラエル中心部の選ばれた主要都市（Dothan、Shechem、Tell el-Far'ah (N)）を破壊したが、行政の拠点として利用するために首都サマリアは破壊せずに残しておいたことが明らかになっている⁸⁾。

サルゴン2世は、サマリアだけでなくペリシテの都ガザなど、はるか南の都市も征服したと豪語し、自らを誇らしげに「遠く離れたユダの地の支配者」と呼んでいる⁹⁾。確かに「王碑文」や年代記53-57、宮殿の壁面レリーフ、アシュドドの記念碑には、サルゴン2世がガザをはじめはるか離れた南の都市を征服したことやラフィアで闘ったことが記されているが、ペリシテの町が破壊されたという事実はなかったことが考古学調査により証明されている¹⁰⁾。

細部に食い違いはあるものの、センナケリブが紀元前701年に進軍を開始しヒゼキヤ王の治世のエルサレムを包囲したことは、アッシリアの文献にも聖書にも記されている。聖書には「アッシリアの王センナケリブが攻め上り、ユダの砦の町をことごとく占領した」（列王記下18:13; イザヤ書36:1）と書かれており、またセンナケリブ自身も「私は、防備を固め城壁で囲まれた彼の都市のうち46の都市と、周辺の無数の小さな町々を包囲し」、200,150人以上を追放したと高言している¹¹⁾。またエルサレムを攻めない見返りとして身代金が支払われたことが聖書とアッシリアの文献に記されており、ヒゼキヤ王が支払を最小限にとどめたことと（列王記下18:14-16）、センナケリブが身代金となる品物と人質についてこと細かく定め、指示したことが伝えられている¹²⁾。注目すべきことは、防備を固めた数多くの町や都市がアッシリア軍に占領されたのに対し、エルサレムは無傷で、その存在感を示していたことである。

地層に残された破壊の痕跡をセンナケリブ軍によるものと判断する根拠は、陶片の類似性と *lmlk* の印の存在、そしてラキシシュ陥落の様子が描かれたセンナケリブのレリーフである。センナケリブは、紀元前701年のラキシシュ侵攻の惨状をレリーフに描かせ、ニネヴェの宮殿の壁面に飾っていた。闘いの様子を記録したこのレリーフにより、ラキシシュの発掘調査を行った研究者たちは、破壊層から出土した陶片が紀元前8世紀末期のものであると結論し、また他の場所で発掘された陶片との類似性を根拠に、センナケリブ軍による破壊が他の地域にも及んでいたことを明らかにした。さらにラキシシュの破壊跡やユダ王国の各所で出土した甕の取っ手に「王の所有に帰する」を意味する *lmlk* という印が刻まれていたことから、研究者たちは、アッシリアに対する反乱に備えてヒゼ

キヤ王が計画的に食糧を備蓄していたと考えている¹³⁾。

センナケリブ軍は低地シェフェラと、道路が合流する北部ネゲヴの各地を手中に収め、高地を包囲してエルサレムを孤立させた（Beit Mirsim、Batash、Beth Shemesh、Aitun/Eton）。この地域一帯で行われた発掘調査の結果、アッシリア軍により土地が分断され、放棄されたことは確認されたが、破壊が広い範囲に及んだ痕跡は認められなかった。しかしアッシリアもユダ王国も、被害の規模をことさらに誇張した記録を残している。被害が大きければ大きいほどアッシリアは軍事力の高さを誇示することができ、またユダ王国は、エルサレムを奇跡的に救済した神のみ業を称えることができるからである。記録に残されているほど大きな被害を及ぼさなかったとはいえ、センナケリブ軍はシェフェラ各地の要塞を攻撃し、エルサレムを孤立させ、エジプトからの援軍派遣を阻止するとともに、東西の通商路を分断した。初期の遠征と同様に、城門や近隣の建物、公共の施設だけが破壊された都市もあったが、ラキシユのように壊滅的被害を受けたところもあった。その一方でエルサレム北部の丘陵地帯の要塞都市をはじめ、幾つかの都市は被害を受けることなくその後も存続した¹⁴⁾。幹線道路から外れた農地もアッシリア軍の攻撃を免れた。シェフェラ一帯では多くの土地が放棄されたが、北はサマリアから南はヘブロンに至る地域では、紀元前8世紀から7世紀にかけて破壊を受けた痕跡が残る農地は一つも発見されていない。包囲と戦闘が長引く中、アッシリア兵はこの一帯の農地から食糧などの必需品を調達していたものと思われる。一方地方部の住民はアッシリア軍の侵攻を受けることなく、その地に暮らし続けた¹⁵⁾。

考古学的資料の検証により、アッシリア軍の及ぼした被害の範囲と規模が解明され、紀元前8世紀後半から7世紀前半にかけての為政者の政策と預言者の活動の背景が明らかになっている。アッシリアはイスラエルを壊滅させたわけではなく、幹線道路を進軍しながら、要塞や行政拠点を破壊して行った。軍はサマリアやエルサレムなどの首都や近隣の主要都市を攻撃したが、高地に攻め入ることはせず、また村落や集落、農地を攻撃することもなかった。これに対しシェフェラ地域など一部の地域では、センナケリブ軍の侵攻を受けて住民が故郷を捨てたケースもあった。

こうした破壊的な進軍はどのような影響を及ぼしたのだろうか。土地が荒廃し、北王国が独立を失い、エルサレムが一見奇跡的に救済されたことが重なって、エルサレムではヤハウェ礼拝の一本化に向けた機運が大いに高まった。アッシリア軍の侵攻は、ヤハウェとの契約に背いた北王国のイスラエル人に対する罰であるという考えが広まり、宗教改革を正当化した。またほとんどの宗教拠点や行政拠点が破壊されたのに対してエルサレムだけが無傷だったことから、エルサレムこそヤハウェに選ばれた都市であり、ヒゼキヤは神に定められた地上の支配者であるという確信が生まれた。宗教的資源をエル

サレムに集約することは、アッシリアへの反逆に備えて王が体制を整える上でも好都合であった。このように紀元前701年をピークとするアッシリアの進軍は、ヤハウエ礼拝をエルサレムに集中させることをヒゼキヤ王に決意させたのである。同時にイザヤやホセアなど、アッシリアの重大な脅威に直面した紀元前8世紀の預言者たちは、より大きな危機感をもってイスラエル人に行いを改めるよう訴えた。さもないとヤハウエの罰が下ってイスラエルはアッシリアに蹂躪されるだろうと警告したのである（イザヤ書8:5-8a；ホセア書9:3）。このように、ヒゼキヤ王の宗教改革と、神との契約を守るようイスラエル人に呼びかけた預言者たちの訴えについては、考古学的資料によってその背景が明確に裏付けられているのである。

ヤハウエ礼拝におけるアラド神殿と石柱（立石）

ユダ王国の南の境に位置するアラドには王の要塞が築かれており、神殿が併設されていた。発掘調査により、この神殿の起源は紀元前10世紀後半から7世紀にさかのぼると推定されている（年代については以下に詳しく論じる）¹⁶⁾。この境の神殿は王の命によりヤハウエのために造られたものであったが、その中心となるのは1本の石柱（立石）であった。この事実により、王がエルサレムに礼拝の拠点を一本化したことやヤハウエの象徴の問題、ならびに出エジプト以前のイスラエルで様々な信仰が実践されていたことについて、幾つかの疑問点が指摘されている。ここではまずアラドで発掘された考古学的証拠について検証し、その後ヤハウエ礼拝における石柱というより広い問題について論じてゆく。先の例からも分かるように、考古学的証拠は、聖書テキストを理解するための歴史的文脈と、古代イスラエルの信仰の代表的特徴—この場合は神殿と石柱—を解明するための手がかりを与えてくれるのである。

東側から神殿に入ると広い中庭（12.0×7.5m）に出る。中庭の北面沿いには予備の部屋が作られている。中庭内には自然のままの石を泥で塗り固めた祭壇（2.40×2.20×1.5m 高）が設けられており、その近くに香炉、大型のランプ、3体のユダの柱像の破片、うずくまるライオンを模した小さな青銅像—おそらくメソポタミア製の文鎮と思われる—が置かれている¹⁷⁾。中庭を横切ったところに縦長の大部屋（10.5×2.9m）があり、西側と南側の壁面に長椅子が置かれている。この部屋の奥壁の中央には神殿の中心軸に沿って階段が設けられており、階段を上り切ったところが壁龕（1.80×1.10m）になっている。この壁龕の中にアーチ形の石灰岩の柱が立てられていた。この柱はおそらく石柱と思われ、高さ0.90m、表面は平らで、背面と両側面は丸みを帯びており、片側に赤い顔料が塗られていた痕跡がある。またこれよりも小さな2つの石が壁龕に漆喰で

塗り込まれていた。いずれも特徴的な形に加工された燧石で、おそらくこの3つが石柱の機能を果たしていたものと思われるが、燧石のいずれか一方またはその両方が構造上の必要性を満たすためのもので、宗教的な意味合いはなかった可能性も高い。壁龕入口の両側には元々2つの石製の香壇が置かれていた。大きさは0.50m × 0.30m 高で、彫刻が施されており、壇上には有機物が燃やされた痕跡が残っている¹⁸⁾。この2つの香壇の存在から、壁龕内に2つの石柱が立てられていたという推測が成り立つ（あくまでも推測であり、決して確証ではない）。

この神殿がいつ建設され、破壊されたかについては、考古学者の間でも意見が分かれている。これは神殿構造物の一部が崩れて下層の水系に水没してしまい、神殿跡とその直前・直後の時代の地層から出土した陶器群の区別が難しいためである。発掘調査に携わったある研究者は、この神殿は宗教改革の一環としてヒゼキヤ王とヨシヤ王の2つの時代に段階的に解体された（列王記下18、23）と主張しているが、要塞の残りの部分と共に一度に解体または破壊されたと考える考古学者もいる。はっきりしているのは、この神殿がおそらく紀元前10世紀ないし9世紀に造られ、紀元前6世紀前半頃まで存在していたらしいということだけである¹⁹⁾。その一方で、紀元前8世紀後半に機能していた王の神殿に、少なくとも1本、おそらく2本の石柱が壁龕の中に設けられていたことについては、意見が一致している。

アラドの石柱は、エルサレム神殿の至聖所に相当する建造物として立てられていた。この事実は、歴代のエルサレムの王たちが、イスラエル人の石柱崇拝の拠点となる神殿を庇護していたことを物語っている。またアラド要塞で発見された兵士間の書簡から、この大型石柱に顕現する神が、書簡中で召喚される唯一の神ヤハウエであったことが分かっている。「あなたにヤハウエの恵みがありますように」（#16）、「ヤハウエがあなたに幸せをもたらしますように」（#18）、「あなたにヤハウエの加護があるよう祈ります」（#21）。さらに神の名に El (Elyashib、Elisha) や Yahu/Yehu (Hananyahu、Ge'alyahu、Azaryahu、Eshyahu、Shemaryahu、Yehukal、Malkiyahu、Yermiyahu、Nehemyahu) という文字が入っていることも、この神殿の壁龕に祭られていたのがユダ王国の守護神であったことを確証している²⁰⁾。

壁龕に2本の石柱が立てられていたのだとすれば、そこに祭られていたのはヤハウエだけではなくた可能性がある。アラドの神殿で発見された2つの香壇と4つのユダの柱像、そしてエルサレム神殿におけるヤハウエとアシラ（アシラ像）の関係（列王記下23:6）を考慮すると、2本目の小さな石柱はアシラ（アシラ像）の象徴であると考えてよいだろう。

正確な年代は確定できないものの、アラド神殿の存在は古代イスラエルの宗教をめぐる

る議論に大きな一石を投じてきた。エルサレム以外の場所に王家が聖所を造り、維持していたという事実は、ヤハウエに犠牲を捧げる正規の礼拝所をエルサレムに集中するという申命記の理想に反するものである。さらに中央の壁龕に立てられた石柱は、エルサレムのケルビム、ダン神殿とベテル神殿の子牛（列王記上12: 28-30）と並んで、ヤハウエの顕現の象徴となっている。おそらくこの石柱は、イザヤの預言に語られた柱のように、その地の南の境と民を定め、守護しているヤハウエを象徴していたと考えられる（イザヤ書19:19-20）。アラドの神殿は宗教改革の一環として解体されたのであろうが、ここが王家の庇護を受けた神殿、犠牲を捧げる聖所として存在していたこと、それが聖書では言及されていないこと、そして、かつ石柱が崇拜の対象になっていたことは、聖書の物語に異議申し立てをするものである。

聖書の記述の年代を確定することが難しいことから、ヤハウエ信仰と石柱に対する以下の理解は、一つの慣行が発展し、広く伝播したことを示唆していると考えられる。青銅器時代中期から鉄器時代にかけて、古代イスラエル人、その先人ならびに近隣の民は様々な状況下で、寺院や神殿（Umayri、Shechem、Bull Site、Hazor、Atarot、Arad）、都市の城門などの公共の場（Dan、Bethsaida）、家庭の中庭（Rehov）、街路／通路（Lachish）など、ヨルダン川の東西に石柱を立てた²¹⁾。紀元前8世紀の後期になると、この一帯で石柱が立てられることはほとんどなくなったようである（紀元前12世紀から8世紀にかけて造られた石柱のうち、検討に値する例は15にも満たない）。

ヤコブの物語（創世記28:16-18；31:45、51-2）、ホセア書（3:4；10:1-2）、ミカ書（5:12）、イザヤ書（19:19-20）、古代イスラエルの掟（出エジプト記23:24；申命記12:2-3；16:21-22）、申命記史家的歴史（列王記下3:2；18:4；23:13-14）など、聖書のテキストの中には、ヤハウエの象徴として石柱を肯定している記述もあれば、他の神々を祭った石として批判している記述もある。聖書の中で受け入れられている石柱は様々な役割を果たしている。あるものは神聖な印として神の顕現となり、またあるものはヤハウエ、エロヒーム、祖先神など、見えざる神の存在を象徴していた（創世記28:11-18；31:44-53；35:13-15）。神の土地所有権を主張するために、石柱が神の土地の境界石の役割を果たしている場合もあれば（創世記31:52；イザヤ書19:19-20）、「これはまさしく神の家である」（創世記28:17）というヤコブの言葉が表すように、神殿や神の住まいとみなされた石もあった。また神の象徴以外では、12支族の記念としてシナイ山に石柱が立てられたり（出エジプト記24:4b）、ラケルやダビデ王の息子アブサロムなど重要人物のために石柱が設けられたりしたケースもある（創世記35:20；サムエル記下18:18）。

イザヤとミカはいずれもヒゼキヤ王の治世に活躍したユダ王国出身の預言者である

が、紀元前8世紀後半には石柱をめぐる2人の見解は対立していた。イザヤが神の印としてヤハウエの石柱を肯定していたのに対し（イザヤ書19:19-20）、ミカは偶像崇拝の対象であるとして石柱を否定していた（ミカ書5:12）。ミカ書のこの一節が紀元前8世紀後半にさかのぼるのであれば、これはヤハウエの石柱に対する初期の糾弾ということになる。もっともここにヤハウエという名が具体的に述べられているわけではなく、石柱がヤハウエを象徴しているのかどうかは定かではない。

一方紀元前7世紀から6世紀の申命記史家たちは、石柱は異邦の神々を祭った石である、あるいはイスラエル人が土着の儀式を模して建てたものであるとみなし、これを非難した（列王記下10:26-27；17:9-11；23:13-14）。しかし様々な要素を勘案すると、こうした非難はあくまでも論争のためのものであり、おそらく二次資料やそれ以降の後期資料を根拠としていたものと思われる。立石は「あらゆる高い丘の上と、茂った木の下」という決まり文句とともに記述されており（列王記上14:23；列王記下17:10）、ヒゼキヤ王とヨシヤ王の宗教改革にも関わっているが、立石を設けたことがはっきりしているのは、歴代の王の中でもレハベアム王ただ一人である（列王記上14:23；列王記下18:4；23:13-14）。申命記史家たちは、土地を奪われた国民の慣習に過ぎないとして立石を軽視しているが、ヤコブやモーセの事例を都合よく無視している。

しかし、異邦の神を祭った石柱を否定する申命記史家でさえ、選ばれた一部の石（おそらく由緒あるもの）だけはヤハウエに由来するものと認め、これを 'eben（石）と呼んで massebah（石柱）とは区別している。彼らがヤハウエと12支族の印と認めている石には次のものがある。ヨシュアがヨルダン川から取るように命じた12の石（ヨシュア記4:4-9）。ヤハウエと民の契約の証しとしてシケムに立てられた石（ヨシュア記24:25-27）。ヤハウエの印として境に置かれたサウル王の「助けの石」（サムエル記上7:12）。このように申命記史家たちは、ヤハウエにまつわる神聖な立石を別の名で呼ぶということによって、その存在を受け入れていたのである。

アラド神殿と石柱は、紀元前8世紀から6世紀にかけてヤハウエ信仰が発展していった経緯を私たちに伝えてくれる。エルサレムの王家はユダ王国の南の境に位置する第二の神殿を認め、庇護していた。イスラエルの北と南の境に造られたヤロブアム王のダン神殿とベテル神殿のように、エルサレム神殿とアラド神殿もまたユダ王国の北と南の境を示す印となっていた。至聖所エルサレム神殿と対になる中央の壁龕には1体ないし2体の石が祭られていたが、その1つはユダ王国の守護神ヤハウエの象徴であり、もう1つは女神アスラか、ヤハウエの中に取り込まれたアスラの力を表していたものと思われる²²⁾。当時活躍していた預言者のうち、イザヤはこの慣習を受け入れていたが、ミカはこれを糾弾していた。また申命記史家たちはこの伝統を見下す一方で、一部の選ばれた石には

別の名を与え、その意義を認めていた。

結論

考古学は、古代イスラエルの中立的な目撃者として、聖書のテキストが作られ、人々に理解された歴史的な文脈を再構築することを可能にする。甚大な被害をもたらしたアッシリア軍の遠征は、ヒゼキヤ王が改革を決意するきっかけとなり、預言者の言葉にも影響を与えた。テルアラド遺跡の発掘調査では、石柱や神殿など（聖書に記載されていない）古代イスラエルの特徴を明らかにするとともに、聖書の執筆者や編纂者が述べている信仰の実態や慣行を解明する上で貴重な資料が発見されている。本稿で取り上げた2件の研究が示すように、物理的な遺物と文献を併せて調べることにより、紀元前8世紀後半から6世紀にかけての宗教慣行の実態とその歴史的背景に光を当て、ダビデの王国の最後の数世紀にヤハウェ信仰がどのように発展していったかを明らかにすることができるのである。

注

- 1) 本稿の年代はいずれも紀元前である。
- 2) L. Younger, "Tiglath-pileser III" in W. Hallo ed. *The Context of Scripture*, vol. 2, *Monumental Inscriptions from the Biblical World*. Leiden: Brill, 2000, pg. 292.
- 3) 詳細については以下の著作を参照。Elizabeth Bloch-Smith, "Assyrians Abet Israelite Cultic Reforms: Sennacherib and the Centralization of the Israelite Cult" in J. David Schloen ed. *Exploring the Longue Durée: Essays in Honor of Lawrence E. Stager*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009, pp. 35-44.
- 4) H. Tadmor, *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria: Critical Edition with Introduction, Translations and Commentary*. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994, pp. 176-79.
- 5) Younger, "Tiglath-pileser III" pp. 286, 288, 291, 292; Tadmor, *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III* pp. 81-83, 201-03.
- 6) Z. Gal, "Tel Par" *Excavations and Surveys in Israel* 15 (1995) 33; H. Hizmi, "Horbat 'Eli" *Excavations and Surveys in Israel* 18 (1998) 51-52*, 74-75 (Hebrew); R. Avner-Levy and H. Torge, "Rosh Ha-'Ayin" *Excavations and Surveys in Israel* 19 (1999) 40*, 58-59; S. Givon, "Nahal Barqai" *Excavations and Surveys in Israel* 15 (1995) 88-90; "Nahal Barqai 1996-1997" *Hadashot Arkheologiyot* 110 (1999) *55-56, 73-74 (Hebrew); A. Ben-Tor, "Jokneam" in E. Stern ed. *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*. New York: Simon and Schuster, 1993, pg. 807.

- 7) L. Younger, "Sargon II" in W. Hallo ed. *Context of Scripture*, vol. 2, *Monumental Inscriptions from the Biblical World*. Leiden: Brill, 2000, pp. 296, 297.
- 8) R. Tappy, *The Archaeology of Israelite Samaria*. Vol. 2, *The Eighth Century B.C.E.* HSS 50. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2001, pp. 222-26, 572-75.
- 9) Younger, "Sargon II" pp. 296-98.
- 10) H. Tadmor, "Fragments of an Assyrian Stele of Sargon II" in M. Dothan ed. *Ashdod*, vols. 2-3, *The Second and Third Seasons of Excavations, 1963, 1965, Soundings in 1967*, Atiqot English Series 9-10. Jerusalem: Israel Department of Antiquities and Museums, 1971, pp. 192-97.
- 11) M. Cogan, "Siege of Jerusalem" in W. Hallo ed. *The Context of Scripture*, vol. 2, *Monumental Inscriptions from the Biblical World*. Leiden: Brill, 2000, pg. 303.
- 12) Ibid.
- 13) N. Na'aman, "Sennacherib's Campaign to Judah and the Date of the LMLK Stamps" *Vetus Testamentum* 29 (1979) 61-86; http://www.lmlk.com/research/lmlk_corp.htm.
- 14) A. Mazar, "Three Israelite Sites in the Hills of Judah and Ephraim" *Biblical Archaeologist* 45 (1982) 174-176.
- 15) 地方部の住民の一部は、ユダ王国の施策として移住させられた可能性もある。(B. Halpern, "Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century B.C.E.: Kinship and the Rise of Individual Moral Liability" in B. Halpern and D. Hobson eds. *Law and Ideology in Monarchic Israel*, 11-107. JSOTSupp 124. Sheffield, England: Sheffield Academic, 1991, pg. 27).
- 16) Y. Aharoni, "Excavations at Tel Arad: Preliminary Report on the Second Excavation Season, 1963" *Israel Exploration Journal* 17 (1967); Miriam Aharoni, "Preliminary Ceramic Report on Strata 12-11 at Arad Citadel" *Eretz Israel* 15 (1981) 181-204 (Hebrew); Zev Herzog, Miriam Aharoni, Anson Rainey, and Shmuel Moshkovitz, "The Israelite Fortress at Arad" *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 254 (1984) 1-34.
- 17) 中庭南東の角の小部屋でも柱像の断片が発見されている。Raz Kletter, *The Judean Pillar Figurines and the Archaeology of Asherah*. BAR International Series 636, Oxford: Tempus Reparatum, 1996, pp. 211-12; Herzog, *et al.*, "The Israelite Fortress at Arad" 16, fig. 20.
- 18) Y. Aharoni, "Excavations at Tel Arad" 247-49; Y. Aharoni, "Arad: Its Inscriptions and Temple" *Biblical Archaeologist* 31 (1968) 20-32.
- 19) Herzog, *et al.*, "The Israelite Fortress at Arad" 1-34; Y. Yadin, "A Note on the Stratigraphy of Arad" *Israel Exploration Journal* 15 (1965) 180; O. Zimhoni, "The Iron Age Pottery of Tel 'Eton and its Relationship to the Lachish, Tell Beit Mirsim and Arad Assemblages" *Tel Aviv* 12 (1985) 84-86; A. Mazar and E. Netzer, "On the Israelite Fortress at Arad" *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 263 (1986) 87-90; D. Ussishkin, "The Date of the Judaean Shrine at Arad" *Israel Exploration Journal* 38 (1988) 149-51; Z. Herzog, "The Stratigraphy of Israelite Arad: A Rejoinder" *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 267 (1987) 77-79; Z. Herzog, "The Date of the Temple at Arad: Reassessment of the Stratigraphy and the Implications for the History of Religion in Judah" in A. Mazar ed. *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan*. JSOTSupp 331. Sheffield, 2001, pp. 161-62.

- 20) D. Pardee, "Arad Ostraca" in W. Hallo ed. *The Context of Scripture III: Archival Documents from the Biblical World*. Leiden, Boston: Brill, 2002, pp. 81-85; Y. Aharoni, *Arad Inscriptions*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1981, pp. 30-31, 35-38, 42.
- 21) 以下の著作に、ここに挙げた事例の多くが取り上げられている。Z. Zevit, *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*. London: Continuum, 2001.
- 22) M. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. 2nd ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans and Dearborn, MI: Dove Booksellers, 2002, pp. 47-48.

ヒッタイト文化とヘブライ語聖書における神の概念

—神の表現—

アダ・タガー＝コヘン

要旨

今日、紀元前第二千年紀後半に栄えたアナトリアのヒッタイト人と、紀元前第一千年紀前半にカナンに存在した古代イスラエル諸王国との間に直接的な文化的つながりがあったことを指摘する研究者は少ない。しかしいずれの文化も、南はエジプト、北はアナトリア、東はメソポタミアとの間に深い交流があった古代中東圏に属しており、以下に検討するように、両者の宗教的概念と実践には共通の土壌が存在していた。

本稿では、神々、女神、およびその祭儀も含め、ヒッタイトの神の概念を取り上げ、古代イスラエルの宗教儀式と信仰との関連性を明らかにしてゆく。またヒッタイトの神の特有の性格を幾つか指摘するとともに、こうした特徴を通して、古代イスラエルの伝承の解明を図る。

キーワード：ヒッタイトの神、古代中東、聖書、古代イスラエル、一神教

1. はじめに

紀元前第二千年紀後半の時代に中央アナトリアから北シリアに勢力を拡大したヒッタイト人は、古代中東の文化圏に属し、近隣の民族から多くの文化を吸収するとともに、彼ら自身も、近隣諸国、特に北シリアの習慣や祭儀に影響を及ぼした¹⁾。現在、アナトリアのヒッタイト人と、紀元前第一千年紀前半にカナンに存在した古代イスラエル諸王国との間に直接の文化的つながりがあったことが指摘されることはほとんどない。しかしいずれの文化も、南はエジプト、北はアナトリア、東はメソポタミアとの間に深い交流があった古代中東圏に属しており、両者の宗教的概念と実践には、検証に値する共通の土壌が存在していたのである²⁾。ヒッタイトの神の概念における幾つの特徴は、第二イザヤ書に見られる厳密な一神教的思想が台頭する以前の聖書の神の概念を解明する手掛かりとなる。以下にヒッタイトの神の代表的な特徴を紹介し、その上で古代イスラエルの資料を検討して、両者の関係性を明らかにしたいと思う。

2. ヒッタイトのテキスト

ヒッタイトのテキストは、そのほとんどが古代遺跡から出土した粘土板に刻まれたものである。その中には翻訳文書もあれば、アナトリア内の異民族や、メソポタミアなどの近隣諸国の諸民族に起源を持つ宗教儀式や習慣が記録されたものもある。以下に、シュッピルリウマ1世に始まりその後継者に引き継がれたヒッタイトの新王国時代（紀元前1400年－1200年）のテキストを取り上げ、そこに見られるヒッタイトの神の概念を中心に記述する。こうした文書は、たとえ他所から借用されたものや翻訳されたものであったとしても、ヒッタイトで編集されている以上そこにはヒッタイトの文化及び宗教観が反映されている。

ヒッタイト人は、神が人間よりも強く、不死であることを除き、神の世界も人間の世界も同じようなものだと考えていた。神々は死なないが、新しい神が誕生するため、以前から存在する神は「古い神々」と呼ばれていた。こうした神は家族に関連する神であり、ヒッタイト語で *tuliya-*³⁾ と呼ばれる集会で集団となってその務めを果たしていた。

神の力はどのような形でも、またどの場所にも顕現するとヒッタイト人は信じていた。現にヒッタイトのテキストでは、シュメール語の DINGIR という文字が神々の名前の前だけでなく、山や泉、石、神殿の前にも用いられている。神は星や地上に存在する多種多様な物質や、気象現象だけでなく、死者の魂や悪魔の中にも宿っていた⁴⁾。天上にも、地上にも、冥府にも存在していたのである。

神を意味するヒッタイト語の単語 *šiu-* は、ギリシャ語の *theos*（神）の起源となる古印欧語であり、*šuni-/ šuniyatar* という形で表記される場合もある⁵⁾。このうち *šuniyatar* という単語は具現化した神の像を指しているものと思われる⁶⁾。またこの単語 (*šiu-*) には、抽象概念としての神や具体的な形の神（神の像または象徴）を意味する幾つかの変化形がある。ヒッタイトの神像は、木材、石、金属などで造られ、宝石で飾られていた。人間の形をしているものもあれば、雄牛、鳥、鹿などの獣神の姿をしたものもあり⁷⁾、またサイズは小さなものから人間大のものまで様々で、太陽円盤などで象徴されるものもあった⁸⁾。具現化した神はヒッタイト語で *ešri-/ eššari* というが、これは人間の形をした像・姿という意味である⁹⁾。また *šena-* という単語は、主に人を呪ったり病をうつしたりするための儀式で用いられる小型の置物や像を指す¹⁰⁾。

ヒッタイトの神々は、自分がどのような姿や形で顕現するかを選び取ることができた。儀式に関するあるテキストには次のように書かれている。「彼はやって来て女神を称えるであろう。さらに彼女（女神）が *pithos vessel* を好まれるのであれば、彼は彼女を *pithos vessel* の形で具現化させるであろう。しかしそうでない場合は、彼は彼女を

huwaši-stone として具現させるであろう。あるいは彼女を像の形にする（崇拝する？）であろう」¹¹⁾。ヒッタイトのテキストには、ヒッタイト語で *šiu-naš per-* という名の神殿が数多く登場する（É.DINGIR^{LIM} という表意文字で表記されることもある）が、これは「神の家」という意味である。

またヒッタイトのテキストには、膨大な数の神や女神の名前が記されている。ヒッタイト人自身この神々の大集団を「千の神々」と呼んでいた。問題は神々の数が多いことではなく、こうした神々が様々な宗教的伝統に起源を持っており、ときとしてその区別が難しいということである。ほとんどの場合、言語学的根拠を基に区別が行われるが、地理的要素が勘案されることもある。以下の定型のあいさつ文からも分かるように、ヒッタイトのテキストでは神々という概念が一つの集合体としてとらえられている。

（わが）主（パランナ）、わが愛する父、わが女主人、わが愛する母に申し上げます。あなたの息子、タルフンミヤはこう語ります。「（わが）主にとって万事うまく運びますように。千の神々があなたがたを生かし続けてくださいますように。神々があなたがたをその手にやさしく包み込み、守ってくださいますように！神々があなたがたに命と健康と活力と長寿を、そして神の愛と神の厚意、魂の喜びをいつまでも与えてくださいますように。そして神々が、あなたがたの求めるものを与え続けてくださいますように」¹²⁾。

このあいさつ文では、「千の神々」が人間に益や害を及ぼす神の力の集合体として理解されている。

3. ヒッタイトのパンテオンの国民的特徴

イタマル・ジィンガーは、神の世界に対するヒッタイトの理解をテーマとした興味深い論文を著し、その中で「ハッティの千の神々」の定義を検討するとともに、ヒッタイトの国民的、宗教的自意識について歴史的考察を加えている¹³⁾。テキストからも分かるように、ヒッタイト人は自分たちに益する神ならどの神でも崇拝していた。つまり異邦の神々も自分たちのパンテオンに加えていたと考えられるのである。ジィンガーはヒッタイトのパンテオンを「どこまでも成長し続けるパンテオン」と呼んでいる¹⁴⁾。これは正式に認められた国家のパンテオンであり、ヒッタイト帝国の拡大とともに規模を増していった。しかし後に明らかになるように、シュッピルリウマ1世の治世以降、このパンテオンはヒッタイト中心地の地理的境界線によって厳密にその範囲が限定されていく。テキストが編纂されたのはこの頃である。

ヒッタイトのテキストには一連の神々の名が共に階層的に記載されており、その中に

パンテオンの概念を見ることができる。こうした神々の名はそのほとんどが国際条約と宗主権条約、および祈りの言葉の一部として今日に伝えられているものである。一連の神々に言及した最も重要な祈りは、ムワタリ2世が個人的に崇拝していた稲妻の嵐神 *piḥaššašši* に捧げたものであるが、この件については後ほど考察する。

ジンガーが上記の論文で述べているように、古ヒッタイト王国の時代にはシリアの神々との間に接点が築かれ、アレppoの神々がハットゥシャの信仰に統合された。ハットゥシャの信仰はもともと古代ハッティ人の土着のパンテオンとヒッタイト人の印欧系の神々を基礎にしていたが、アナトリアの南部と北部シリアがヒッタイトの領土に組み込まれると、フルリ人とルウィ人の神がハットゥシャにもたらされ、パンテオンはその規模を拡大していった¹⁵⁾。ヒッタイト人は「習合的」な方法で神々に接していたと言われている。この点に関して最も頻繁に引用されるのが、紀元前13世紀のプドゥヘパ王妃の祈りの一節である。この中でプドゥヘパ王妃は、ヒッタイトのパンテオンの最高位に座すアリンナの町の太陽女神を、北シリアのフルリの女神ヘバトと同一視している。「おおアリンナ（の町の）太陽女神よ、わが女主人よ、あなたはすべての土地の女王！ハッティの土地ではあなたはアリンナの太陽女神と名乗っておられますが、あなたが造った杉の国（シリア）では、ヘバトと名乗っておられます」¹⁶⁾。

ヒッタイト帝国の後期時代を通して、ヒッタイトの王家はフルリ系の神々と伝統的なヒッタイトの神々を平等に崇拝していた。ただしヤズルカヤ遺跡の岩に彫られたレリーフをはじめ、現存する図像には、フルリの影響が色濃く表れている¹⁷⁾。パンテオンに正式に含まれる神々は、太陽神と嵐神、守護神／女神、および運命の神や健康の神などで構成される。彼らを牽引するのが、ハッティの嵐神とアリンナの太陽女神であり、ヒッタイトの地上の王と王妃に対応するヒッタイトの神々の王と王妃であった。

神々の特徴の中でとりわけ重要なものがその地域性である。神々の名は、地域とつながり、すなわち神々が暮らし、自分の神殿を持つ町（同じ神殿に別の神々も一緒に祭られていた場合もあったが）との結び付きを通して認識されていた。その意味でムワタリ2世の祈りの言葉はとくに重要性が高い（CTH 381）。ジンガーはこのテキストを再編集し¹⁸⁾、一連の神々の名が、アリンナ、カタパ、ツイッパランダなど首都ハットゥシャ近辺の名高い祭儀拠点に対応する形で列挙されていることを突き止めた。どの土地にも町の神とその配偶者が存在し、山や川も祈りで言及された。「ツイッパランダの嵐神、ダハ山、ツイッパランダの男神、女神、山そして川よ（i, 57-58）」。またネリカ（の町）の嵐神、サリッサ（の町）の嵐神、フルマ（の町）の嵐神などの神の名も唱えられている。つまりこのテキストには、ムワタリ2世統治下のハッティの中心地を区切る境界の地名が列挙されているのである。この点についてジンガーは次のように述べている。

地域の神々の名をこのように書き連ねた者にとって、ヒッタイトの神々の集会を構成するのは、ヒッタイト王国の中心地、すなわちハッティの地所（ハリュス川湾曲部）、高地地方、イシュワ、キズワトナ、そして低地地方の神々であった。[略] ここに名前が挙げられた神々の土地は、ヒッタイトの勢力圏に限られていた。[略] 南部および南東部の地域では、フルリ系、メソポタミア系、およびシリア系の神々が重要な存在であったが、これは決して、ヒッタイトの神々の集会がこうした遠方の地域にまで及んでいたからと解釈すべきではない。これらの神々は様々なアナトリアの祭儀に導入され、何世紀ものときを経て、こうした祭儀に欠かせない存在となった¹⁹⁾。

このように一連の神々の名は、「ヒッタイトの神々」と土地の間に直接関係があることを示唆している。つまりハッティの土地はその神々によって代表されているということである。テキストに記されているように、この土地では、これらの神々は皆「ハットゥシャ式の作法で」(*Hattušaš iwar*) 崇められていた²⁰⁾。

ヒッタイト人は、ヒッタイト系以外の神々を「敵の土地の神々」と呼んで区別していた²¹⁾。敵地を征服することができるように、ヒッタイト人は敵の土地の神々に対し、その土地を見捨てて自分たちの王に加勢するよう祈った。ただしこれらの神々がヒッタイトのパンテオンに加えられたわけではない。ヒッタイトの神の集団（神の集会）は一つの単位として行動し、「ハッティの土地」を代表していた。つまり異邦の神に対峙するハッティの国家的象徴だったのである²²⁾。異邦の神々の像は多くがハットゥシャに運ばれ、殆どの場合戦利品として各地の神殿に安置された²³⁾。「ハットゥシャ式の作法で」崇拝される場合もあったが、それはあくまでも敬意の念から行われたものであった。異邦の神々は、彼らが支配する土地でこそ重要な存在であり、だからこそその土地の征服に力を貸すよう求められていたのである。儀式に関するテキストには異邦の神々が大勢登場するが、こうした神々がヒッタイト人の信仰を集めていたことは十分に実証されていない。ヒッタイト人は、神は土地に宿るものと考えていた。そのためその神が祭られた現地の神殿で礼拝を行うことが必要であった。祝祭の時期になるとヒッタイトの王や王妃、王子たちがハッティ中心部の町を足繁く訪れ、それぞれの町の神に祈りを捧げたのもそのためである²⁴⁾。こうしたことから、ハッティの文書に記されたヒッタイトの宗教は総じて王家の宗教を示しており、その意味で国家的性格を色濃く帯びていると言えるだろう。

4. 神とその信奉者の関係性

前述したように、ヒッタイトの文書は大半が王家の所蔵であるため、その内容は王家や国家の宗教に関するものがほとんどである。王家の祈りでは、祈りを捧げる王族が、

主従関係において神の直接の僕（しもべ）と位置づけられており、これが人間と神の関係に対するヒッタイト人の理解を形成していた。ムルシリ2世の以下の祈りにもこうした理解が反映されている。

おお神々よ、わが主よ！ 昔日よりあなたは「人間」に心を寄せられ、決して人類を見限られることが「ありませんでした」。かくして人類は「増え」、あなたの僕（しもべ）は数を増やしました。僕（しもべ）は神々のために絶えず支度を整え、「わが」主よ、パンと神酒を捧げます²⁵⁾。

神に向けられた王や王妃の訴えや祈りには、必ず「わが主／わが女主人」「あなたの僕（しもべ）」という言葉が使われている。神と人間の関係性は、ハットゥシャの神殿職員に対する以下の指示にも見ることができる。

人の魂と神々の魂に何らかの違いがあるだろうか。否！ 決してそうではない！ 魂は一つであり、同じである。奴隷が主人の御前にはべるとき、彼は身体を洗われ、清潔な（衣服）を着せられる。[略] 神々の魂に何らかの違いがあるだろうか。奴隷が主人を怒らせたなら、主人はその奴隷を殺すか、奴隷の鼻、両眼、両耳を傷つけるかもしれない。または彼（主人）は、奴隷、その妻、その子ども、その兄弟姉妹、その姻族、その家族、その男または女の奴隷を捉える（だろう）。あるいはただ彼を呼びつけるだけで、何もしない（かもしれない）。しかし彼が死ぬときは決して一人ではない。その家族も彼と行動を共にする（CTH 264, i, 21-33）²⁶⁾。

こうした関係は神に対する人間の依存度を大きく高め、人間に対し、常に主人、すなわち神々や女神を満足させることを要求する。現にヒッタイト人は、神々が満足しているかどうかを知るためにメソポタミアから導入した神託制度を独自に発展させ、神の意思を確かめていた²⁷⁾。神託が行われたのは、王が病に倒れたときや疫病や天災が発生したとき、あるいは戦争に負けたときなどである。最も重要な問いは、まず、こうした事態を招いたのはどの神であるかを発見することであり、続いて、その神が何に対して怒っているのか、そして、どうしたらその怒りを鎮めることができるのかということであった。この他にも、王の冬季のハットゥシャ滞在が安全かどうか²⁸⁾、あるいは神が特別な衣類や新しい召使を所望しているかどうかということについても神託が求められた²⁹⁾。

王家には神々の世話をする義務が課せられていた。中でも神々の宿る地上の場所、すなわち家や家具、衣類などの神々の所有物が置かれた場所は、神殿の仕組を通し、かつ王の指示に従って維持することが必要であった。ヒッタイトの歴代の王にとって、神官の手で神々を手厚く遇することは重大な関心事であった。特定の祭儀所の神官に対しては王が自ら頻繁に指示を与えており、この事実が神官の任務がいかに重要であったかを物語っている³⁰⁾。

神は常に応じてくれるわけではなく他国に去ってゆくこともあった。そのため儀式を執り行って神を呼び戻すことが必要であった。神の不在が恐ろしい事態を招くことを伝えているのが、嵐神テリピヌの神話である。怒りに駆られた嵐神テリピヌは、この世界を去り、すべての人間、木々、動物に死や苦しみを与えた。熟練者の魔術的な儀式によって、テリピヌの怒りは鎮まり、自分の国の面倒を見るために戻った³¹⁾。同じことは神々の召喚の言葉の中にも見ることができる。以下に紹介するのはアリンナの太陽女神への祈りである。

「おお、アリンナの太陽女神よ！偉大な誉れ高き女神よ！」[王にしてあなたの僕（しもべ）である] ムルシリが、こう言って私をあなたの元につかわしました。「行ってわが[女主人] アリンナの[太陽女神] に伝えよ。『私は[アリンナ] の太陽女神、私の崇拝する[女神] に祈ろう。[おお誉れ高き] アリンナの太陽女神よ、あなたが[神々と共に] 天におられても、海におられても、山をそぞろ歩いておられようとも、あるいはあなたが[闘いのために] 敵地に赴かれていようとも、この甘き香り、杉と油が今あなたを私の元に呼び戻しますように。』」（そして女神の心を和らげるために、杉と油、パンと神酒が捧げられる）³²⁾。

神々のもう一つの性質は、たとえ神々が特定の場所（地域や都市）を所有し、そこで暮らしていたとしても、神々自体は本質的に宇宙の一部であるということである。ある地域や都市の住民が神に対して罪を犯し、神の怒りを買った場合、神はその地を去って、その住民と敵対する者の側に回ると信じられていた。たとえばヒッタイトの王が敵の都市を包囲したときには次のような儀式が行われている。一人の巫女が様々な色の布を使って7本の道を作り、その上に食物や儀式の品々を並べて、次の言葉と共に（男女の）神々を呼び出した。「見よ！敵の町の神々よ[略] これらの布があなたの道となりますように。この（道）を通して出て行ってこちらに来て下さいますように！（ヒッタイトの）王の味方となり、あなたの土地を見捨てられますように！」³³⁾。こう唱えた後巫女は敵の町の神々に生贄を捧げ、食べ物とビールを供えて、これを食してヒッタイト王の側につくよう繰り返し神々に呼びかけたという。儀式が行われる間、ヒッタイトの王はその場に立ち会っていたと思われる³⁴⁾。

テリピヌの神話では災いが世界中に及んだが、一人の神の力が個人に働きかける場合もあった。とくにヒッタイト人の間には個人神という概念があり、ヒッタイト語で DINGIR^{LUM} ŠA SAG.DU-YA（文字通り解釈すると「私の頭の神」の意味）あるいは単に šiummi-（「私の神」）と呼ばれていた³⁵⁾。ハットゥシリ3世は、ハッティの王座へと導いてくれた彼の個人神、女神イシュタルに次のような感謝の祈りを捧げている。

女神の命により、私は神官ベンティプシャリの娘ブドゥヘパを妻にめとりました。私たちは（婚姻）し、[そして] 女神は私たちに夫 [と] 妻の愛を与えてくださいました。私たちは息子たち [と] 娘たちをもうけました。わが女主人があるとき私の夢枕に立ち（こう告げられました）。「（あなたの）家族と子ども私に仕えるように！」。そこで私は家族とともに女神の僕（しもべ）となりました。私たちが作った家の中で女神は私たちと共にあり、私たちの家は栄えました。これこそわが女主人、イシュタルの寵愛でした。[略] かくして私はハクピシュの王となり、妻はハクピシュの[王妃] となったのです³⁶⁾。

個人神はその信奉者に恩寵を与えた。ハッティの偉大な王妃ブドゥヘパは、エジプト王ラムセス2世に送った書簡の中でこう語っている。

それを成し遂げたのは私の個人神です。アリンナの太陽女神が嵐神、ヘバト、シャウシュカ（と共に）私を王妃の位につけたとき、彼女（個人女神）はあなたの兄弟（ハットゥシリ）と私をめあわせ、私は息子たちと娘たちをもうけました。ですから私の経験（？）とはぐくむ（？）力はしばしばハッティの人たちの口にのぼるのです³⁷⁾。

ブドゥヘパは、自分が多くの子に恵まれたことと王妃の座についたことは、彼女の個人女神の恩寵の賜であると自慢げに書き送っている。こうした祈りの中には、信奉者が自分の守護神である個人神に対して庇護を願うものや、ときには自分に苦しみを与えている他の神（神々）に取りなしを願うものさえあった。

神は彼に[対して] ひどく（略）怒り、[その目を] 別のところにそらし、カントウツィリに行動する力を与えません。その神のおわしますところが[天であれ] 冥府であれ、あなた、おお太陽神よ、どうか彼の元へ赴いてください。行って私の神に話しかけ[そして] [彼に] カントウツィリの言葉を伝えてください（CTH 373 i, 1-5）。

個人神の上位には「家族関係の神々」が座していた。あるテキストには、王に代わる存在として、一連の神々への呼びかけが行われている。

私の身体の神々、私の人格（文字通り解すると「頭」の意味）の[神々]、運命の女神たち、祖母の女神たち、国の神々、都市、山、（および）川の神々、父母の神々、男性の神々、女性の神々、すべての上位の神々（KUB 17.14 rev. 14-17）³⁸⁾。

また「父（先祖）の神々（すなわち家族の神々）が次男（と）長男をお守りくださいますように」（KUB 45.20 ii 10-11）³⁹⁾ という祈りの言葉もある。ここで注目すべきことは、神々の家族もまた特定の場所とつながっていたことである。ミラ・クワリヤ国の統治者マシュフィルワは、ムルシリ2世にあてた書簡の中で、自分の家来について次のように記している。

わが主人、国王陛下に申し上げます。あなたの僕（しもべ）マシュフィルワの言葉をお聞きください。「先日パズーが病に倒れました。彼の祖先神が彼に祟りを及ぼし始めたのです。彼が祖先神（*ŠA A-BI-ŠU DINGIR*^{MEŠ}「彼の父の神々」）に祈りを捧げることができるよう、私は彼を（ハッティに送り返し）ました。彼が神々への祈りを終え次第、どうか速やかに彼を私の元に送り返してくださいますように。また領地の状況についても彼にお尋ねください（KUB 18.15）」⁴⁰⁾。

ヒッタイト人は、どの神からも恩寵を受けることができる代わりに、どの神からも崇められる可能性があると感じており、そのために、その（女）神が異教起源の神であっても、どうしたら神の怒りを鎮め、あるいは神に願いを届けることができるかを考えていた。ある預言のテキストに、アヒヤワとラツパの2人の異邦の神がヒッタイトの王宮に招じられ、病に伏したヒッタイトの王の運命について尋ねられたという記述がある。この訪ねてきた神々のために、ハットゥシャのヒッタイト神に捧げられるものと同じ儀式が3日間にわたって執り行われたという。おそらく神々の像がハットゥシャまで運ばれてきたのだろう⁴¹⁾。

神々についてもう一つ注目すべきことは、ヒッタイトの王が死後神々の世界に移り住むと考えられていたことである。この世ではヒッタイトの王も王妃も普通の人間であるが、死と共に彼らは「神になり」（*šius kiš-*）⁴²⁾、彼らを祭る儀式が行われていた。こうして王と王妃は下位の神となり、いと高き神々の系譜に加えられたのである。

神に関する以上の一般的な記述は次のようにまとめることができる。神々は多分に人間的性格を帯び、身体と心を持ち、飲み食いし、音楽を楽しんだ。物欲すら持っていた⁴³⁾。神の意思は理解されなくてはならず、神官は、神の物理的要求を満たすとともに、神の意に沿うためにその意思を汲み取る義務を負っていた。

5. 「神の分割」と「新しい神」

以上に見てきたように、ヒッタイトの神々は、たとえば嵐神のように同じ名や同じ性質を持つにもかかわらず、異なる複数の場所を拠点としている場合があった。その中でも最も驚くべき顕著な例は、実に多くの名で呼ばれているヒッタイトの嵐神ではないだろうか⁴⁴⁾。同じ神がこれほど多くの姿で顕現しているのはどういうわけなのだろうか。

ヒッタイトの文書の中に、アナトリア南東部のキズワトナに由来するテキストがあり、ここに夜の女神のために新しい神殿を建立する方法と、その神像を安置するための手順が記されている（CTH 481）。このテキストによると、夜の女神の住まう場所として新しい神殿が建立されたとしても、女神が元の神殿を離れるわけではないという。リチャード・ビールは2002年の論文の中で、このテキストで旧神殿から新神殿に神を「設

置する」という文脈で使われているヒッタイト語の動詞 *sarra-* について論じている。この動詞が「越境する／誓いを破る」と「分割する／切り離す／分配する」という2つの意味を持つことについては研究者の間でも意見が一致している⁴⁵⁾。ビールは、神々を「置く」という文脈でこの動詞が用いられている場合は「分割する」という意味に解釈すべきであると主張している⁴⁶⁾。

このテキストは、既に自分の神殿を持つ神のために新しい神殿を建立することについて述べたもので、新神殿の建設中に行う具体的な儀式など、様々な行為のことが記されている。2004年、ジャレド・ミラーがこのテキストの新しい版を出版し⁴⁷⁾、その後これとは別に神の「分割」について論じた論文を発表してビールの主張を擁護した⁴⁸⁾。

このテキストには、「旧神殿」と「古い神」からの変容を経て、新神殿と「新しい神」を「機能させる」ための一連の儀式のことが書かれている⁴⁹⁾。また旧神殿では神に次のような言葉をかけると記されている。「誉れ高き神よ！御身自身はそのままに、その神格を分かち合ってください。新しい神殿にもお渡りください。そしていと高き御座につかれますように！そしてこちらにお渡りになるとときには、この御座だけにつかれますように！」⁵⁰⁾。しかし儀式の中で、どの行為が神格を分けるという意味での「分割」の行為に当たるのかははっきり分かっていない。儀式の主な手順は以下の通りである。新神殿が完成し、新たな神像と道具一式が安置されると、旧神殿の神官たちが、古い神像に結ばれた（羊毛製の）*ulīhi-* と呼ばれる品に神を「宿らせる」（文字通り解釈すると「引き出す」）。また神官たちは神殿の用地の穴から女神を「引き出す」。なお女神は、彼女に豊富な食物を供えた儀式ゆえに、必ず旧神殿に戻ってくると想定されている。神官は *ulīhi-* に神を宿らせ、これを容器に入れて新神殿に運ぶ。そして各地からその神を「引き出す」ために、新神殿から川へ行き、*ulīhi-* を天幕まで運んでそこで生贄を捧げる。その後神官たちは新神殿に戻って神像を蔵に置き、*ulīhi-* を持ってきて新しい神像に結ぶ。そして旧神殿から運んできた聖なる水と油で新神殿の壁を洗い、これを清める。次に神の前で生贄を捧げ、儀式のための穴を掘り、新しい神像と、新神殿の壁と道具に生贄の血を塗る。テキストは最後にこう締めくくっている。「そして新しい神と神殿は聖なるものとなる」⁵¹⁾。これは、神と神殿が機能するという意味だろう。

以上の行為は、神が新しい神殿を礼拝の場と認めたという意味に解釈すべきである。神は新神殿に顕現するが、その存在自体は「拡散」している。つまり一カ所で礼拝されている間にも、同時に世界に遍在することができるのである。儀式の内容からも分かるように、神は、神像や祭儀用の道具だけに宿るのではない。こうした道具は清められ、聖別されてこそ、神を呼び出すための依代となることができるのである⁵²⁾。

神々は身体を持つものと考えられていた。神々は音を聞き、においを感じ、飲食する

など、人間と同じ性質を持つが、同時に神々は捉えどころがなく、宇宙を自在に移動することができた。ヒッタイトのテキストから分かるのは、同じ神が様々な場所に顕現していたということである。顕現するのは別の神や女神ではなく、あくまでも同じ神である。ムルシリ2世のテキストには、その祖父に当たるトゥドハリヤが「新しい女神」を創造したときの様子が記されている。「私の祖先、偉大なトゥドハリヤ王がキズワトナの夜の神の神殿から夜の神を分かち、サムハの神殿で個別に礼拝を行った」(KUB 32.133 i 2-4)。ヒッタイトの「新しい神々」は、既存の神々のために新しい神殿や礼拝所を作ることにより誕生したのである。神殿が多ければ多いほど良いとされた⁵³⁾。「新しい神」について言及したある神託のテキストは、ある疫病が「新しい王の神」がもたらしたものであると告げている。これは新しい神殿と神像を捧げられた神の顕現と考えられるだろう⁵⁴⁾。この神は1人の同一の神の「分身」であるが、機能を確立した時点で「新しい神」、すなわち別の「独立した」神となり、良きこと、悪しきことをもたらすようになるのである。

6. ムワタリ2世と宗教改革の概念

ムルシリ2世の息子、ムワタリ2世は宗教改革を敢行したことで知られている。後継者が改革を中断しなければ、紀元前13世紀のヒッタイトの宗教に大きく影響を与えていただろう。ムワタリ王はその治世のある時期にハットゥシャの神々をすべて新しい首都タルフンタッシャに移し、そこで自分の守護神である稲妻の嵐神 (*piḫaššašši*) を最高位の神として崇拝した⁵⁵⁾。ジンガーはこの新しい首都への移転を古代近東の他の支配者が行った遷都と比較して論じている。「青銅器時代後期、中東全域で新しい都が怒涛の勢いで造営された。バビロンのドゥル・クリガルズ、エジプトのアケトアテンとピラムセス、エラムのドゥル・ウンタシュ、ハッティのタルフンタッシャ、アッシリアのカール・トゥクルティ・ニヌルタなどである」⁵⁶⁾。パンテオンの頂上に座す神を交代させるというムワタリの行為が王家の反発を招いたことは想像に難くない。最も重要な礼拝の拠点であり、ハッティの嵐神の御座所でもあったハットゥシャからすべての神像を移動するということは他の神々に対する侮辱とも取られかねない行為であった。ヒッタイトの伝統では、ハッティの嵐神により、ヒッタイト王の座すところはハットゥシャであると定められていたからである⁵⁷⁾。ムワタリの祈りから、ジンガーは、王宮で体験した困難ゆえにムワタリに自身の個人神であるルウィ系の神（この神は一般的な天の嵐神と同一視されていた）をヒッタイトのパンテオンの長に据えることを決意させたと指摘する。ムワタリの祈りの中で、彼の神は「神の系譜の中で特別な位置を占めており、ヘバ

トとアリンナの太陽女神の配偶者としてハッティの嵐神に取り替わった」とみなされている。こうして稲妻の嵐神はムワタリの「唯一の神」となった。このことは、ムワタリがこの神に捧げた次の祈りの言葉にも現れている⁵⁸⁾。

稲妻の嵐神よ、わが主よ、私は一人の人間にすぎません。私の父はアリンナの太陽女神をはじめすべての神々に仕える神官でした。私は父から生を受けましたが、稲妻の嵐神が私を母の元から取り上げ、私を育て、やがてアリンナの太陽女神をはじめすべての神々に仕える神官の座へと私を導きました。そして彼は私をハッティの国の王に指名したのです。

(略) 私の息子、孫、ハッティの王ならびに王妃、そして王子と諸侯たちは、この先も常にわが主、稲妻の嵐神を崇拝するでしょう。そしてこう言うでしょう。「誠にこの神は偉大な英雄であり、正しい道を示される神である！」天の神々、そして山や川もあなたを称えるでしょう。

(略) 私、ムワタリはあなたの僕（しもべ）、私の魂は喜びに打ち震え、私は稲妻の嵐神をあがめ奉ります。私はあなたのために神殿を建て、祭儀を行います。わが主、稲妻の嵐神よ、どうかその中で喜び楽しめますように。

この祈りの内容からも分かるように、稲妻の嵐神はパンテオンの多くの神々の最高位に座する神となり、その位の高さゆえにハッティ全土に多くの神殿が建立された。ハッティの嵐神も稲妻の嵐神も共に嵐神であったが、信奉者にとっては異なる神であった。ちょうど「古い神」に由来する「新しい夜の女神」が「サムハのイシュタル」や先に述べた「新しい王の神」などの別の神とみなされていたように、古い嵐神と新しい嵐神が同一視されることはなかった。新しい神とは、いわば前世代の神々から生まれた、あるいはそこから創造された神とも言うべき存在だったのである。ムワタリが、守護神である *piḫaššašši* をどの神よりも篤く信仰していたことは間違いない。

7. 聖書に描かれた古代イスラエルの神々と YHWH

この30年で、とくにウガリット文書などの北セム語系資料の研究が進展し、古代中東の宗教という視点に立った古代イスラエルの神の概念に対する理解が深まっている⁵⁹⁾。古代イスラエルの宗教は実際に、その起源において多神教的であり、第一神殿が破壊される時期までは多神教として栄えていた。聖書のテキストならびにイスラエルやユダから出土した碑文にも YHWH 以外の神々の存在が記されており、こうした神々が人々の信仰を集めていたことが明らかになっている。このテーマを扱った論文はこれまでに数多く発表されており、ここでその全容を紹介することは不可能である。この章の目的はあくまでも、先に述べたヒッタイトの宗教を手掛かりに、古代イスラエルの宗教における幾つかの表現について考察を加えることであり、以下に一部の問題点だけを取り上げ

て論を進めてゆきたい。

7-1. YHWHの地理的定義

モーセ五書に描かれた YHWH の主な性質は、この神がカナンの地の支配者であり、その地に彼の民を導いているということである。YHWH は土地の神であると同時に、古代の一族の神（または神々）の延長線上に位置する神でもあり、出エジプト記の中では自ら「Ehyeh-asher-Ehye（有って有る者）」および「あなたがたの先祖の神」（出エジプト記3:14-15）と名乗っている。YHWH は、カナンの地を支配していたからこそ、この地を継ぐ者を指名することができたのであり（創世記15:18）、民の境を定める神とみなされていたのである（申命記32:8）。どの神がどの支配者にどの土地を与えるのかが判然とするのは戦争によってであり、このことは士師記11章24節のエフタの物語を見ても明らかである（「あなたは、あなたの神ケモシがあなたに取らせるものを取らないのですか。われわれはわれわれの神、主（YHWH）がわれわれの前から追い払われたものの土地を取るのです」）。上述のヒッタイトの王が敵の土地を征服できるようにその土地の神々に力添えを祈るという儀式にも、こうした考えが表れているのは明らかである。ヒッタイトの王家は、ハッティの嵐神がその土地と土地に付随するすべてのものをヒッタイトの王に授けたという信念を奉じていた。IBoT 30.1のテキストには次のような一節がある。「ラバルナ王が神々に愛されますように！この土地は嵐神だけに属し、天と地の軍隊も嵐神だけのものです。嵐神はラバルナ王を為政者に指名しました。嵐神は王にハットゥシャとすべての土地を与えました。ラバルナにその手で（直接）全土を治めさせてください。そしてラバルナ〔王〕の身体の近くに侵入する者があれば、嵐神がその者を滅ぼしてくださいますように！」⁶⁰⁾

以下の節からも分かるように、土地をめぐる YHWH と聖書の王との関係についても同じ信念が奉じられていた。「王が海から海まで／大河から地の果てまで、支配しますように」（詩編72:8）、「聖なる山シオンで／わたしは自ら、王を即位させた」（詩編2:6）、「求めよ。わたしは国々をお前の嗣業とし／地の果てまで、お前の領土とする」（詩編2:8）。現に聖書の王は YHWH の息子と呼ばれている（詩編2:7）⁶¹⁾。

しかしながら聖書に描かれた YHWH 像にはユダ王国の宗教観が色濃く反映されており、YHWH は一つの都、すなわちシオンことエルサレムと同一視されるようになっていった⁶²⁾。ダビデ王は首都をエルサレム（シオン）に移し、ヘブロン of 先祖の礼拝所を見捨てた。そして YHWH を自分の守護神としたのである。

エルサレム以外の場所にも礼拝所が設けられていたことは聖書にも記されているが⁶³⁾、その事実をさらに明確に示しているのが前世紀にイスラエルで発見された碑文で

ある。これらの碑文には、地域的に限定された YHWH のための礼拝所のことが記されている。クンティレット・アジュルド遺跡から出土した碑文には、北イスラエル王国の首都、シヨムロン（サマリア）の YHWH や、イスラエル南部の地域を代表するテマンの YHWH のことが述べられている。この点についてジェレミー・ハットンは次のように結論している。「クンティレット・アジュルドの碑文は、統一された共通の YHWH 像に単に地域色が加えられたことを示しているのではない。それどころか、むしろこの碑文に描かれているのは、限られた地域だけにひっそりと顕現する、断片的で流動的な紀元前8世紀初頭の神の姿である」⁶⁴⁾。ハットンは、クンティレット・アジュルドの土地神はテマンの YHWH であったが、別の姿で顕現する YHWH を同じ場所で信仰することもできたはずだと論じている⁶⁵⁾。この遺跡は紀元前8世紀前半のものであり、当時はイスラエルの王—おそらくヤロブアム2世—がこの一帯を支配していた。ここがイスラエルの土地であったことを考慮すると、この碑文には神の世界に対する古代イスラエルの宗教観が現れていると考えてよいだろう。またこの碑文は、女神アシラ (Asherat(a)/ Ashera) の存在にも言及しており、さらにヒルベト・エル・コム遺跡から出土したユダの碑文にも同様の記述があるが、この件については稿を改めなくてはならない⁶⁶⁾。

またヒルベト・ベイト・レヒ遺跡でも別の碑文が出土しており、ナヴェはその内容を次のように解釈している。「YHWH はすべての土地の神である。ユダの山々はエルサレムの神のものである」⁶⁷⁾。YHWH が所有する土地とは明らかにユダのことであり、この神は「エルサレムの神」である。同様に、歴代誌下32章19節にも神の正体が明確に定義されている。「彼らは、エルサレムの神を、人の手の業にすぎない諸国の神々と同じように考えて語った」⁶⁸⁾。

YHWH が様々な形で顕現することを示す証拠は多くはないが、証拠が存在することは確かである。ベンジャミン・ゾメルは最近の興味深い著作の中で、彼自身が「神の（複数の）身体」と名付けたテーマについての論を展開し、YHWH の性格の流動性について語っている⁶⁹⁾。著作の導入部でゾメルは、聖書の神が一つの身体を持ち、さらに幾つかのヘブライ語のテキストでは、神が人間的性質を備えた存在として描かれていることを指摘し、次いで北セム系とメソポタミア系の神々の性質を検証した上で、どの神も「流動的」で多重的存在とみなすことができると結論している。「一人の神は同時にいくつもの身体の中に宿ることができた。さらに神は断片的、あるいは漠然とした存在でもあった。(略) 一つの神の、その土地やさらに天においての様々な顕現が、どういふわけか、実質的に互いに同じであり、同時に互いに別物であるということが可能であった」(p. 12、14)。第2章でゾメルは、クンティレット・アジュルドの碑文を根拠に、イスラエルの神の「流動性」という用語について持論を展開している (p. 38)。彼はヘブ

ライ語聖書の JE 文書に YHWH が「流動的」な存在として描かれていることを指摘した上で、聖書のテキストは2つの対立する伝承を伝えていると断じている。一つ目の伝統は神の「流動性」を肯定しているが (JE 文書)、二つ目の伝統、すなわち申命記文書 (D) と祭司文書 (P) の伝承ではこうした考えは表に出ず、一人の神を祭った神殿こそが安泰であり神聖であると強調している。この神は永遠にその神殿に宿るのだという⁷⁰⁾。ゾメルという「流動性」はヒッタイトの神の概念にも当てはまる。

ゾメルの論を受けて、ハットン は次のように指摘している⁷¹⁾。「顕現した神はいずれもヤハウエという名を共有しているが—ゾメルの言葉を借りればいずれも『同じ神である』が一信奉者たちの経験においては、それぞれの神は別々の生を送っていたものと思われる。[略] クンティレット・アジュルドに神が現れたことは自己矛盾とはみなされておらず、むしろ『断片的なもの』として、すなわちヤハウエが『別の存在として別の場所に顕現した』ものと理解すべきである」⁷²⁾。このように述べた上で、ゾメルを支持するハットンは、申命記6章4節の「われわれの神、ヤハウエは一つのヤハウエである」(ハットンの私訳) という「表明の曖昧さ」を指摘し、こう結論する。「申命記6章4節には不自然な構文が意図的に用いられている—つまり固有名詞がなぜか可算名詞として使われている—が (略) これは、ヤハウエの地域的顕現を区別することが構文上もまた神学上も不適切であることに注意を喚起するために、綿密に計算されてのことではないだろうか」⁷³⁾。

ヒッタイトのテキストには、「神の分割」すなわち一人の神を国内各地の多くの神殿に分けて祭り、それぞれに新しい名前 (～の場所の～の神) を与えたことが記されている。その意味で、申命記6章4節の宣言は、YHWH の分身が各地に顕現するという考えに異議を唱えたものと解釈することができそうである⁷⁴⁾。

初期の頃、古代イスラエル人にとって YHWH は数ある神々の内の一人であった。その当時サマリアやユダでは神像や象徴を用いて神々への礼拝が行われていたが、こうした信仰は西セム系の宗教世界に属するものである。YHWH の起源がどこにあるのかはまだ完全に解明されたわけではないが、ダビデ王が YHWH を王家の信仰の頂点に据えたことは間違いなさそうである。YHWH のための儀式はエルサレムで行われており、王国が分裂した後は、エルサレムの王家の信仰と区別するために、ヤロブアムが YHWH 礼拝のために別の手順を導入した。このようにヤロブアムはサマリアの YHWH 信仰に力を入れたが、それでもなお聖書にはヤロブアムがベテルとダンに礼拝所を設けたと書かれている (列王記上12章)。サマリアが王都となるのは、それから約半世紀後のオムリ王の治世のことである (列王記上16:24)。

7-2. 幕屋におさめる神の聖櫃およびその他の品々をめぐる解釈

夜の女神の新しい神殿建立について書かれたヒッタイトのテキストには、神殿の構造と女神像の造り方が指定されており、最初に神像の造り方について、次いで他の品についての説明が記されている。ここには新しい神殿の建て方について細かい指示が与えられているが、出エジプト記25章以降でも幕屋の造り方についてモーセに指示が与えられており、両者の間に共通点を見ることができる。ヒッタイトのテキストで最初にすべきこととされているのは神像の建造であり、聖書の場合は聖櫃造りがそれに当たる。神像も聖櫃も金で覆い、装飾を施すよう指示されており、またいずれのテキストでも、その後半で材料の数や質、その使い方などについて細かい指示が与えられている。聖書のテキストからはまるで初めてこうした指示が与えられたかのような印象を受けるが、このテキストはおそらく昔の伝統を基にしたものと思われ、その伝承がヒッタイト（キズワトナ）の伝統と共通している可能性もある⁷⁵⁾。

ヒッタイトの新神殿の建立については、ある人物が作業を主導しており、常に祭司たちとともに儀式を執り行っていた。その人物とは王（または莫大な費用を要する神殿を建立できるだけの力を持った支配者）以外にありえない。テキストの中でその人物は「神を別のところに打ち立てる儀式の庇護者」と呼ばれており⁷⁶⁾、その存在は正に出エジプト記のモーセや列王紀のソロモン、あるいは歴代誌のダビデを彷彿とさせる。ヒッタイトのテキストには、油で新しい神殿を清めると記されており、神殿の道具や神像一式に血を塗ることによりその神殿は聖別される（šuppeš-）という言葉で締めくくられている。そして聖書に記された幕屋の話でも、やはり最後には油と血を塗って幕屋と祭司を聖別すると書かれているのである（レビ記8章、出エジプト記29章）⁷⁷⁾。

ヒッタイトのテキストと図像から、ヒッタイトの神官たちが神像を礼拝所に運ぶ役割を担っていたことが明らかになっている。神像の移動には雄牛に引かせた車が使われていたが、このことは、サムエル記上6章15節とサムエル記下6章の聖櫃を運ぶ記述を連想させる。神像を直接手で運ぶことができた者は神官と巫女のみであり、あるときには、神官が神像を箱の中に入れ、その箱が車で運ばれたこともあった⁷⁸⁾。

ヒッタイトの神の概念と聖書の共通点は祈りの中にも現れている。既に述べたように、ヒッタイトのテキストには数多くの祈りが含まれている。その中で、王子でありおそらく神官でもあったカントウツイリの個人的な祈りの言葉を紹介しよう⁷⁹⁾。

わが主よ、わが母が私に生を与えて以来、わが主よ、あなたが私を育ててくださいました。わが主よ、[私の名]と私の名声はあなただけのものです。あなた[わが主よ]は私を善き人々の中に加えてくださいました。わが主よ、あなたは、私の行いを影響力のある（文字通り解釈すれば「強力な」）場所へと導いてくださいました。わが主よ、あ

なたは私を、あなたの体と心の僕（しもべ）カントウツイリと呼ばれます⁸⁰⁾。幼き頃より受けていたわが主のご加護、私はそのご加護を知り〔感謝しています〕⁸¹⁾。

この中でカントウツイリは、信奉者である自分自身を「あなたの体と心の僕（しもべ）」と呼んでいるが、この言葉は彼が神官であったことを示唆している。なぜならこれは、神官たちに神々の身の回りの世話をし、その *ištanzana*- すなわち「魂、意思、要望」に沿うよう指示を与える中で、彼らを叱責するために用いられる言葉だからである。詩編143編10節では「רצון」という言葉が次のような文脈で使われている。「御旨（רצון）を行うすべを教えてください。あなたはわたしの神。恵み深いあなたの霊（רוח）によって／安らかな地に導いてください」。

8. 結論

古代中東の文化について知れば知るほど、習慣や信仰上の共通点が浮かび上がってくる。ヒッタイト帝国と古代イスラエル人の間に直接の接点はなかったかもしれないが、いずれの文化も古代中東圏に属しており、両者の間では物資や思想、文学的伝承などが幅広く行き交っていた。ヒッタイトのテキストの方が古代イスラエルのテキストよりも古い伝承を伝えているが、聖書のテキストを精読すると、その中に旧伝承の名残を見つけることができる。ただしこうした伝承には後世の聖書編纂者たちの判断で脚色が加えられている。ゾメルは祭司文書と申命記文書の編纂者たちが JE 文書の神の「流動性」を隠そうとしたと指摘しているが、私も同じ意見である。そしてヒッタイトの資料は、この指摘を裏付ける新たな証拠を呈示してくれるのである。

注

- 1) 以下を参照のこと。Itamar Singer, “Hittite Cultural Influence in the Kingdom of Amurru,” in: Itamar Singer, *The Calm Before the Storm: Selected Writings of Itamar Singer on the Late Bronze Age in Anatolia and the Levant* (Leiden-Boston: Brill, 2012), 253-258.
- 2) 本稿が既に印刷過程にある段階で、古代中近東における神の存在に関する新しい著書が出版されたが、それにはヘブライ語聖書は言及されていない。しかしながらヒッタイトの神の描写については本稿と同じ方向にある。以下を参照のこと。Michael B. Hundley, *Gods in Dwellings: Temples and Divine Presence in the Ancient Near East* (Writings from The Ancient World Supplements; Atlanta, SBL, 2013), esp. 285-332 on Hittite culture.
- 3) この単語については以下の著作を参照。Gary Beckman, “The Hittite Assembly,” *JAOS* 102 (1982), 435-442.

- 4) この点については以下の著作に簡単な説明がある。Gary Beckman, "Hittite Religion," in: *The Cambridge History of Religions in the Ancient World*, Vol. 1: *From the Bronze Age to the Hellenistic Age* (eds. Michael Renee Salzman and Marvin A. Sweeney, Cambridge University Press, 2013), 86-90.
- 5) 以下の著作を参照。Chicago Hittite Dictionary (=CHD) Š/3 *šiu-*, 472ff. また以下も参照。Alwin Kloekhorst, *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon* (Leiden, Brill, 2007), 763-765. 「*šiu-*」は DINGIR の他にも、シュメール語の ALAM またはアッカド語の *šalmu* (ヘブライ語の שַׁלְמוּ) という表意文字でも表記される。
- 6) Billie Jean Collins, "A Statue for the Deity: Cult Images in Anatolia," in: *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East* (ed. Neal H. Walls, Boston, American Schools of Oriental Research, 2005), 21.
- 7) いわゆる「ヒッタイト・インベントリー・テキスト」に神像と神の性格をまとめた表があり、ヒッタイトの神々が具現化した姿が記載されている。以下の著作を参照。Joost Hazenbos, *The Organization of the Anatolian Local Cults During the Thirteenth Century B.C.* (Cuneiform Monographs 21; Leiden-Boston, Brill, 2003), esp. the introduction, 1-9.
- 8) 詳しい説明と図解については以下の著作を参照。Billie Jean Collins, "A Statue for the Deity: Cult Images in Hittite Anatolia," 13-19.
- 9) Jaan Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary* Vol. 2 (Berlin-Amsterdam, De Gruyter, 1984), 313-315.
- 10) CHD Š/3, 369-372.
- 11) Joost Hazenbos, *ibid.*, 175.
- 12) Maşat-höyük 遺跡から出土したヒッタイトの書簡 (HKM 81)。音訳と翻訳については以下の著作を参照。Harry A. Hoffner Jr., *Letters from the Hittite Kingdom* (ed. Gary M. Beckman, Writings from the Ancient World 15; SBL, Atlanta, 2009), 240-241. 以下の著作に他のヒッタイトのテキストに記された同様の挨拶文が紹介されている。Harry A. Hoffner Jr., *ibid.*, 59-61.
- 13) Itamar Singer, "The Thousand Gods of Hatti': The Limits of an Expanding Pantheon," *Israel Oriental Studies* 14 (1994), 81-102.
- 14) Itamar Singer, *ibid.*, 90. 「様々な土地の神々が、まるで底なしの巨大な坩堝にも似たヒッタイトのパンテオンに集い、一つの不可分な存在へと組み込まれていった」。
- 15) ヒッタイトのパンテオンについては以下の著作を参照。Maciej Popko, *Religions of Asia Minor* (Warsaw, Academic Publications, 1995), 91-102, 110-115. アナトリアにおける Luwian religion の詳細な説明に関しては以下を参照。Manfred Hutter, "Aspects of Luwian Religion," in: *The Luwians* (ed. H. Craig Melcher, HOS 68, Leiden-Boston, Brill, 2003), 211-279.
- 16) KUB 21.27 i, 3-6; 以下の著作を参照。Gary Beckman, "Hittite Religion," 89. ハッティの王家を守護していたのがハッティの嵐神とアリンナの太陽女神であったことを考えると、王妃のこの言葉にはヘバトを崇拝する理由を説明しようという意図があったのかもしれない。

- 17) ハットゥシヤのヤズルカヤ遺跡の岩に彫られたヒッタイトの神々のレリーフ像については、以下の著作で最新の研究成果が報告されている。Jörgen Seeher, *Gods Carved in Stone: The Hittite Rock Sanctuary of Yazilikaya* (tr. Giles Shepard, Istanbul, Yayinlari, 2011).
- 18) Itamar Singer, *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods through the Storm-God of Lightning (CTH 381)* (ASOR, Atlanta, Scholars Press, 1996).
- 19) Itamar Singer, *Muwatalli's Prayer*, 176-177.
- 20) 異邦の神々のためにハッティの土地で行われる儀式についても同様である。
- 21) 興味深いのは、こうした神々が「異邦の」(*arahzena*-「外部の」)という意味) 神々とは呼ばれていなかったことである。しかし異邦人が神殿に立ち入ったり、神々のそばに近付いたりすることはヒッタイトの宗教法および国法の下で厳しく禁じられており、唯一外交上の代表者だけが、王の許しを得た上で神殿の礼拝に立ち会うことができた。CTH 264 ii, 6-10には次のように書かれている。「しかしながら、異邦の高官が何者かの元を訪れた場合、その人物が神殿に入ることを(許されて)おり(かつ)普段から神々と王の戸口をまたいでいる者であれば、神官はその者を神殿の中に[入れ]、飲食させるものとする。しかしハットゥシヤの人間ではない外部の者が神々に近づけば、[その者は死なねばならない!] また(その人物を神殿に)入れた者は[誰]であれ、死刑に処する」。以下の著作を参照。Ada Taggar-Cohen, *Hittite Priesthood* (Theth 26; Heidelberg, Winter verlag, 2006), 73-74.
- 22) Itamar Singer は“The Thousand Gods of Hatti,” 83で古ヒッタイトのアニッタ・テキストを取り上げ、「われわれの神(神々)」と「彼らの神(神々)」という対立する概念、すなわちヒッタイトの神々と異民族の神々の区別について論じている。
- 23) Daniel Schwemer, “Fremde Götter in Hatti: Die hethitische Religion im Spannungsfeld von Synkretismus und Abgrenzung,” in: *Ḫattuša-Boğazköy: das Hethiterreich im Spannungsfeld des Alten Orients* 6. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, 22.-24. März 2006, Würzburg (ed. Gernot Wilhelm, Wiesbaden, Harrassowitz, 2008), 137-157.
- 24) Ada Taggar-Cohen, *Hittite Priesthood*, 377-380.
- 25) Itamar Singer, *Hittite Prayers* (Writings from the Ancient World 11; Atlanta, SBL, 2002), 65.
- 26) このテキストと注解については以下の著作を参照。Ada Taggar-Cohen, *Hittite Priesthood*, 71ff.
- 27) 以下の著作に神託を受けるための様々な作法が詳しく説明されている。Richard Beal, “Hittite Oracles,” in: *Magic and Divination in the Ancient World* (eds. Leda Ciraiolo and Jonathan Seidel, Ancient Magic and Divination II; Leiden, Brill, 2002), 57-81. 以下の著作も参照。Richard H. Beal, “Gleaning from Hittite Oracle Questions: On Religion, Society, Psychology and Decision Making,” in: *Silva Anatolica, Fs Popko* (ed. Piotr Taracha, Warsaw, Agade, 2002), 11-37.
- 28) これらのテキストの翻訳については以下の著作を参照。Richard Beal, “Assuring the safety of the king during the winter,” in: *Context of Scriptures* vol. 1 (eds. William W. Hallo, et al., Leiden-Boston, Brill, 2003), 207f.

- 29) Gary Beckman, "Oracles," in: *Context of Scriptures* vol. 1 (eds. William W. Hallo, *et al.*, Leiden-Boston, Brill, 2003), 206f. 神の世界と人間の関係については以下の著作を参照。
Billie Jean Collins, "Divine Wrath and Divine Mercy of the Hittite and Hurrian Deities," in: *Göttlicher Zorn und göttliche Barmherzigkeit in den Religionen des Orients und der Antike* (eds. Reinhard G. Kratz and Hermann Spieckermann, Georg-August-Universität Göttingen, 2008), 67-77.
- 30) ヒッタイトの神官職に与えられた様々な指示の内容、ならびに聖書の神官職の解釈との関連性については以下の著作を参照。Ada Taggar-Cohen, "Covenant Priesthood: Cross-Cultural Legal and Religious Aspects of Biblical and Hittite Priesthood," in: *Priests and Levites in History and Tradition* (eds. Mark Leuchter and Jeremy Hutton, Ancient Israel and Its Literature series; Atlanta, SBL, 2011), 11-24.
- 31) 「テリピヌは家に戻り、彼の国に心を向けた。窓の霧は消え、家から煤が消えた。祭壇には神々が戻ってきた。炉からは木灰が消えた。彼（テリピヌ）は畜舎の羊を解放し、牛舎の牛を解放した。母は子を慈しみ、母羊は子羊を、母牛は子牛を慈しんだ。テリピヌは王と王妃をく慈しんだ」。そして彼らの生、活力、そして未来（存在）のために、彼らに心を向けた」。翻訳については以下の著作を参照。Gary Beckman, "The Wrath of Telipinu," in: *Context of Scriptures* vol. 1 (eds. William W. Hallo, *et al.*, Leiden-Boston, Brill, 2003), 151-153f.
- 32) Itamar Singer, *Hittite Prayers*, 50 (§ 1).
- 33) KUB 7.60 ii, 31-32: *nu-uš-ma-aš ke-e TÚG^{HIA} KASKAL^{MEŠ} a-ša-an-du nu-kán ke-e-da-aš še-er ar-ḫa i-ya-an-ni-ya-at-ten nu-kán A-NA LUGAL aš-šu-li an-da ne-ya-at-ten šu-me-el-ma A-NA KUR^{TI} a-wa-an ar-ḫa nam-ma ti-ya-at-ten.*
- 34) このテキストの扱いについては以下の著作を参照。Ada Taggar-Cohen, "Between *herem*, Ownership, and Ritual - Biblical and Hittite Perspectives," in: *Current Issues in Priestly and Related Literature: The Legacy of Jacob Milgrom and Beyond* (eds. Roy E. Gane and Ada Taggar-Cohen, Resources for Biblical Study (RBS) series of SBL Publications). (Forthcoming 2014)
- 35) 以下を参照。CHD Š/3, 476-477.
- 36) 翻訳については以下の著作を参照。Theo van den Hout, "Apology of Ḫattušili III," in: *Context of Scriptures* vol. 1 (eds. William W. Hallo, *et al.*, Leiden-Boston, Brill, 2003), 202 (Column 3:1-13).
- 37) KUB 21.38 obv. 57ff. Harry A. Hoffner Jr. による翻訳。 *Letters from the Hittite Kingdom*, 287を参照。
- 38) 以下を参照。CHD Š/3, 478.
- 39) 以下を参照。CHD Š/3, 481.
- 40) Harry A. Hoffner Jr., *Letters from the Hittite Kingdom*, 321-322.
- 41) Singer が "The Thousand Gods of Hatti," 96で指摘しているように、エジプトのエル・アマルナ遺跡で出土したテキスト（EA23）にも同じようなことが書かれている。これによるとミタンニの王トウシュラッタがニネベのイシュタルをエジプト王の元に送り

出したという。おそらく病床にあったエジプト王の回復を願ってのことだと思われる。ヒッタイトのテキスト CTH 570.1 ii, 57'-64' の音訳および翻訳については以下の著作を参照。Gary Beckman, Trevor Bryce and Eric Kline, *The Ahhiyawa Texts* (Writing from the Ancient World 28; Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011), 192-193.

- 42) 以下を参照。CHD Š/3, 494.
- 43) ある神託のテキストに記された Arušna の神の怒りを鎮めるための質問が大変興味深い。LAMMA 神の蔵で王妃が金のヘッドバンドを作ったところ、Arušna の神が夢に現れてそのヘッドバンドを差し出すよう求めたが、王妃は応じなかった。王妃はヘッドバンドを侍従の家に預け、代わりに銀のヘッドバンドを2本作って Arušna の神に捧げたが、神はそれを受け取らず、怒りを現わにしたという。神託の作法については以下の著作を参照。Richard Beal, "Gleaning from Hittite Oracle Questions," 14ff. KUB22.70 のテキストの翻訳に関しては以下を参照。Gary Beckman, "Excerpt from an Oracle Report," in: *Context of Scriptures* vol. 1 (eds. William W. Hallo, et al., Leiden-Boston, Brill, 2003), 204-206.
- 44) 以下の著作を参照。Philo H. J. Houwink ten Cate, "The Hittite Storm God: his Role and his Rule According to Hittite Cuneiform Sources," in: *Natural Phenomena: Their Meaning, Depiction and Description in the ANE* (ed. D. J. W. Meijer, Amsterdam, 1992), 83-148.
- 45) Richard H. Beal, "Dividing A God," in: *Magic and Ritual in The Ancient World* (eds. Paul Mirecki and Marvin Meyer, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002), 197-208. それ以前、研究者は文脈に応じて「移転する」または「取り除く」などの単語を用いてこのテキストを翻訳していた。
- 46) Beal, *ibid.*, 198に2つの例文が紹介されている。「そして私の兄（ムワタリ2世）の治世に、私（ハットウシリ3世）はサムハの女神 Šausga を分割（šarra-d）し、彼女のために Urikina に新しい神殿を建立した」。「神託により分割（šarra-d）されることが決まった女神は、[神託により] Zithara に移されることになった。彼女は奥室に祭られるであろう」。CHD Š/2, 235に記された上記の文には「既存の神像、神殿、および礼拝所と同じものを別の場所に造ることにより、その神を分割する」という意味も込められている。
- 47) Jared L. Miller, *Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals* (StBoT 46; Wiesbaden, Harrassowitz, 2004), 259-439.
- 48) Jared L. Miller, "Setting Up the Goddess of the Night Separately," in: *Anatolian Interfaces: Hittites, Greeks and Their Neighbours* (eds. B. J. Collins, M. Bachvarova and I. C. Rutherford, Oxford, 2008), 67-72. ミラーのこの論文は神の「進化」について理解を深め、夜の女神をサムハのイシュタルと同一視すべきかどうかを考察することを主眼としている。
- 49) 新しい神 GIBIL DINGIR; 新神殿 GIBIL É.DINGIR^{LIM} // 古い神 karuili DINGIR^{LIM}; 旧神殿 karuili É.DINGIR^{LIM}.
- 50) ジャレド・ミラーの翻訳は以下に掲載されている。"Setting Up the Goddess of the Night Separately," 67. ビリー・ジーン・コリンズは以下の著作でミラー版とは若干異なる翻訳を発表している。Billie Jean Collins, "Establishing a New Temple for the Goddess of the

- Night,” in: *Context of Scriptures* vol. 1 (eds. William W. Hallo, et al., Leiden-Boston, Brill, 2003), 177. コリンズによる翻訳「あなた、誉れ高き女神よ、あなたの性格／身体はそのままに、あなたの神格を分割して、これらの新しい神殿にお渡りください。そしていと高き御座におつきください」。
- 51) ヒッタイト語の表記は以下の通り。nu DINGIR GIBIL É.DINGIR-^{LIM}-ia šu-up-pe-eš-zi (KUB 29.4 iv, 40).
 - 52) メソポタミアでは神を像に宿らせるために神像の口をすすぐ *mīs-pi* という儀式が行われていたが、私の知る限り、ヒッタイトのテキストにはこれに厳密に相当する儀式についての記述はない。このメソポタミアの儀式にキズワトナのヒッタイトフルリの *itkalzi* という儀式を関係づける最近の試みについては以下を参照。Rita Strauss, *Reinigungsrituale aus Kizzuwatna: Ein Beitrag zur Erforschung hethitischer Ritualtradition und Kulturgeschichte* (Berlin- New York, De Gruyter, 2006), 216-283. このメソポタミアの儀式については以下の著作を参照。Christopher Walker and Michael Dick, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: the Mesopotamian Mīs Pî Ritual: transliteration, translation, and commentary* (Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001).
 - 53) 礼拝に関するテキスト集の中に Ariuwa の町の嵐神の一覧が記載されており、2つの *ḫuwaši-stone* が「2人の古い神」、神像1体、鎚矛1本、太陽円盤1枚が「3人の新しい神」とみなされている。KUB 38.23 obv. 7-9, 10, 11 CHD Š/3, 496.
 - 54) KUB 5.3 ii, 1-2; 5-6 以下を参照。CHD Š/3, 476.
 - 55) この行為については、「謝罪」と呼ばれるテキストの中でハットゥシリ3世が簡単に触れている以外一切記録が存在しない。詳しくは以下を参照。Theo van den Hout, *ibid.*, 200. 「さて私の兄ムワタリが彼の神の命を受けて低地へ赴いたとき、彼はハットゥシャ（の町）を去った。彼はハッティの〔神々〕と先祖の魂（逝去した歴代の王）を掲げ、〔タルフンタッシャ〕の土地へと運んだ。」
 - 56) Itamar Singer, “The failed reforms of Akhenaten and Muwatalli,” *BMSAES* 6 (2006), 37-58, <http://www.thebritishmuseum.ac.uk/bmsaes/issue6/singer.html>. この引用は p. 37から。
 - 57) IBOT 1.30. 以下を参照。CHD Š/1, 102.
 - 58) Itamar Singer による翻訳。 *Muwatalli's Prayer*, 40.
 - 59) 以下の著作は、以前の研究の視点も交えながらこのテーマを大局的に論じている。Mark S. Smith, *The Origin of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (Oxford University Press, 2001). 以下の著作も参照。Mark S. Smith, *Early History of God: Yahweh and Other Deities in Ancient Israel* (Biblical Resource Series; Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2nd Edition, 2002).
 - 60) 翻訳については以下を参照。CHD Š/1, 102. また以下の著作と比較すること。Hans G. Güterbock, “Authority and Law in the Hittite Kingdom,” *JAOS Supp.* 17 (1954), 16. ヒッタイトのテキストの音訳については以下の著作を参照。Ada Taggar-Cohen, *Hittite Priesthood*, 235.
 - 61) 以下の著作を参照。Norman C. Habel, *The Land Is Mine: Six Biblical Ideologies* (Minneapolis, Fortress Press, 1995), 17-32.

- 62) 以下の著作がこの2つの王国の信仰と宗教的実践の相違点に簡単に触れている。
Francesca Stavrakopoulou and John Barton, "Introduction: Religious Diversity in Ancient Israel and Judah," in: *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah* (eds. Francesca Stavrakopoulou and John Barton, London, T&T Clark International, 2010), 1-8.
- 63) 以下の著作を参照。Diana Edelman, "Cultic Sites and Complexes Beyond the Jerusalem Temple," in: *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah* (eds. Francesca Stavrakopoulou and John Barton, London, T&T Clark International, 2010), 82-103.
- 64) Jeremy M. Hutton, "Local Manifestations of YHWH and Worship in the Interstices: A Note on Kuntillet 'Ajrud," *JANER* 10.2 (2010), 205.
- 65) Jeremy M. Hutton, *ibid.*, 202-204.
- 66) 以下の著作の註釈部分で、これらの碑文の「アシラ」がYHWHの配偶者を指す一般名称なのか、それともAsherata神の個人名なのかという問題について考察が加えられている。Nadav Na'aman, "The Inscriptions of Kuntillet 'Ajrud Through the Lens of Historical Research," *Ugarit Forschungen* 43 (2011), 299-324. これらの碑文およびその場所についての最新の論文に関しては以下の著作を参照。Ze'ev Meshel, *Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman): An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border* (Jerusalem, Israel Exploration Society, 2012).
- 67) この碑文は紀元前6世紀のもので、洞窟の中から発見された。内容は次の通り。
(Khirbet Beit Lei 5): יהוה אלהי כל הארץ הרי יהוה לו לאלהי ירושלם. ただしこの解釈がすべての研究者に受け入れられているわけではない。参考までに以下の著作も参照。F.W. Dobbs-Allsopp *et al.*, *Hebrew Inscriptions: Texts from the Biblical Period of the Monarchy with Concordance* (New Haven-London, Yale University Press, 2005), 128.
- 68) ヘブライ語の表記は以下の通り。וידברו אל אלהי ירושלם כעל אלהי עמי הארץ מעשה ידי האדם. 詩編147編12節でもヤハウエがシオンの神と呼ばれている（イザヤ書4:5、18:7、24:23、ヨエル書4:16-17などでもヤハウエの名がシオンと並んで記載されているので参照のこと）。スペンサー・アレンが指摘するように「地名を従えた名前（シオンのヤハウエ）はフルネームのような役割を果たさない」ため、ある都市と共にYHWHの名が語られていても、それを別の神の名と解釈すべきではない。以下の著作を参照。
Spencer L. Allen, "An Examination of Northwest Semitic Names and the Beth-Locative," *JESOT* 2,1 (2013), 61-82. この引用は p. 71から。
- 69) Benjamin D. Sommer, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel* (The JTS, Cambridge University Press, 2009)。この著作についてはキンドルの電子版を参照した。
- 70) 神聖の概念およびこの概念とYHWHの特徴との関係については、同書第4章～5章を参照。
- 71) Jeremy M. Hutton, *ibid.*, 205-206.
- 72) Benjamin D. Sommer, *ibid.*, 13, 15から引用。
- 73) Jeremy M. Hutton, *ibid.*, 260.
- 74) これと対照的なのが、イザヤ書43章10節の「わたしの前には神は造られず／わたしの後にも存在しない」という記述である。

- 75) その後イスラエルの神が「イスラエルの人々のただ中に宿り、彼らの神となる」(出エジプト記29:45) ために、戒律が記された石板が聖書の神の聖櫃に収められる。また YHWH の姿が天幕の上の雲に現れ (出エジプト記40:34)、さらにソロモンの神殿にも顕現する (列王記上8:10-11)。
- 76) *nu-za DINGIR^{LAM} ku-iš ha-an-ti-i a-ša-ši nu-za a-pa-a-aš EN.SISKUR^{LÚ} SANGA MUNUS^{MES} kat-re-eš-sa pa-ra-a UD-an wa-ar-ap-pa-an-zi* 「神を別のところに打ち立てる儀式的庇護者、神官ならびにカトリ女と呼ばれる女神官は翌日身体を洗い清める」。以下の著作を参照。Jared Miller, *Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals*, 277-278 (§ 8 A i, 52-54).
- 77) これらの聖書の物語に様々な伝承が含まれていることは、ここで簡単に紹介した通りである。血で神官を聖別するという聖書の記述と、夜の女神のテキストの扱いについては以下の著作を参照。Yitzhaq Feder, *Blood Expiation in Hittite and Biblical Rituals: Origins, Context, and Meaning* (Writings from the Ancient World SS 2; Atlanta, SBL, 2011), 26-33. 血をめぐる別の解釈については以下の著作を参照。Billie Jean Collins, “A Statue for the Deity,” 29-32.
- 78) KBo 24.107には「彼らは神像を籠の中に入れた／据えた(?)」と書かれており、また KUB 53.14 iii, 15-16には「彼らは神像を車の中に戻して立て、彼の神官がその傍らで神像を支える」と記されている。これは神像が車から落ちるのを防ぐためだろう。聖書は、神官ではないウザが神の聖櫃に触れ、その場で命を落としたと伝えている(サムエル記下6:7)。神官以外の者が神の道具に触れることは許されていなかったのである。CHD Š/3, 496を参照。以下の著作には、サムエル記上6章に記載されたペリシテ人の宗教行為は古代イスラエルの宗教慣行によって説明できると述べられているが、むしろ神の怒りを鎮めるために行われたヒッタイトの神託との関係が深いと見るべきだろう。Victor Avigdor Hurowitz, “The Return of the Ark and Implemented Ox Omens,” in: *All the Wisdom of the East: Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren* (eds. Mayer Gruber et al., OBO, Fribourg-Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2012), 177-185.
- 79) Kantuzili とその祈りの詳細については以下の著作を参照。Itamar Singer, “Sin and Punishment in Hittite Prayers,” in: *An Experienced Scribe Who Neglects Nothing: Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein* (eds. Yitschak Sefati et al., Bethesda, CDL Press, 2005), 557-567.
- 80) *[nu-mu-za] ammel DINGIR-YA¹ Kantuzilin tuggaš-taš ištanzanaš-taš IR-KA ḫalzait* (KBo 21.22 obv. 14-15).
- 81) Itamar Singer, *Hittite Prayers*, 31 (§ 2’).

執筆者紹介（掲載順）

アダ・タガー＝コヘン

同志社大学神学部・神学研究科教授

マーク・Ｓ・スミス

ニューヨーク大学教授

エリザベス・ブロッホ＝スミス

ユニオン神学校准教授

編集後記

『一神教学際研究』（JISMOR）第9号をお届けします。

一神教学際研究センター（CISMOR）では2012年12月15日にニューヨーク大学のマーク・Ｓ・スミス教授とユニオン神学校のエリザベス・ブロッホ＝スミス准教授をお招きし、「ヘブライ語聖書の時代における一神教の概念」を主題に据えた公開講演会や研究会を開催しました。今号には両氏の発表と、アダ・タガー＝コヘン教授による論文を収録しました。近年、イスラエル内外における歴史学的・考古学的・文献学的発見により、ヘブライ語聖書に描かれた宗教に対して新たな光が投じられ、セム系一神教の黎明期に関する知見が飛躍的に広がりつつあります。今号に掲載した論文はいずれも、この刺激的

な分野における新しい展開を鮮明に伝えています。

なお、当センターでは、スミス教授の講演をはじめ、講演会やインタビュー、シンポジウムなどの多くを録画してYouTubeにアップロードしています。ぜひご覧ください。

本誌の公開は今号よりオンラインのみとなります。これは一つには学術雑誌の電子化を促進するためですが、今一つには当センターを取り巻く経済状況も厳しく、経費削減を余儀なくされているからでもあります。皆様のご理解を賜りますとともに、当センターと『一神教学際研究』（JISMOR）に対するより一層のご支援をお願い申し上げます。

2014年3月

編集委員（代表） 三宅威仁

『一神教学際研究』 論文募集要項

2014年3月31日改訂

1. 本誌は年1回（3月頃）、日本語と英語の2言語で、電子ジャーナルとしてオンライン上で刊行します。同志社大学学術リポジトリおよび同志社大学一神教学際研究センターのウェブサイトで公開します。
2. 応募できるのは、原則として、一神教学際研究センターのリサーチ・フェローである者、もしくはリサーチ・フェローのうち1名以上が推薦する者です。
3. 応募原稿に対しては査読を行い、編集委員会が掲載の可否を決定します。
4. 原稿は原則として未発表のものに限ります（再録の場合は、該当機関より掲載の許可を得てください）。
5. 投稿希望者は、5月末日までにレジュメ（書式自由、日本語の場合400字程度、英語の場合150 words 程度）を電子メールにて提出してください。
6. 原稿の投稿締切は7月末日です。
7. 原稿は Word 形式（下記テンプレート使用）と PDF 形式の二種類を作成し、電子メールに添付して投稿してください。
8. 原稿は規定の Microsoft Word テンプレートを使用して作成してください。テンプレートは、一神教学際研究センター・ウェブサイトからダウンロードできます（<http://www.cismor.jp/jp/publication/index.html>）。
9. 原稿での使用言語は、日本語および英語です。
10. 原稿は横書きとします。
11. 分量は以下のとおりです。
論文：日本語の場合、16,000～24,000字
：英語の場合、6,000～9,000 words
研究ノート、書評、研究動向：日本語の場合、8,000字以内
：英語の場合、3,000 words 以内
12. 1 ページ目に、表題、執筆者氏名、所属、要旨（日本語の場合400字程度、英語の場合150 words 程度）およびキーワード（5語）を記してください。日本語で執筆する場合は、表題、氏名、所属を英文で併記してください。
13. 注は論文末に一括して掲げてください。参考文献表は原則として掲載しません。
14. 欧文の著書・雑誌・新聞名はイタリック体で、論文名はローマン体で記入してください。
15. ヘブライ文字、アラビア文字、ギリシア文字、およびその他のラテン・アルファベット以外の文字は、原則としてラテン・アルファベットに転写し、かつ論文内で転写法を一貫させてください。
ヘブライ文字、ギリシア文字については、可能な限り、P. H. Alexander et al., eds., *The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern, Biblical and Early Christian Studies*, 1999（以下 SBL）、第5章（p.25以下）に準拠してください。ヘブライ文字については、SBL には、Academic Style と General-Purpose Style が掲載されていますが、投稿者の目的に応じて、どちらを用いてもかまいません（その他、コプト語、アッカド語、ウガリット語等の古代語の転写についても、SBL の使用を推奨します）。
アラビア文字については、国内の投稿者は、可能な限り、大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』（岩波書店）に準拠してください。海外からの投稿者に対しては、とくに転写法を指定しませんが、アラビア語、ペルシア語、トルコ語の転写については、可能な限り、ALA-LC（Library of Congress）に準拠してください。
これらのガイドラインの入手が困難な場合は、編集委員会に連絡してください。
16. 原稿は刊行後 PDF ファイルにし、執筆者に提供いたします。

問い合わせ・提出先

同志社大学一神教学際研究センター『一神教学際研究』編集委員会
e-mail : journal@cismor.jp

一神教学際研究

発行日 2014年3月31日

編集者 三宅威仁

発行所 同志社大学一神教学際研究センター (CISMOR)
〒602-8580 京都市上京区今出川通烏丸東入
Tel : 075-251-3972 Fax : 075-251-3092
e-mail : info@cismor.jp <http://www.cismor.jp>

表紙デザイン 絹田 啓子

印刷所 株式会社 北斗プリント社
