



Doshisha University
Kyoto, Japan
同志社大学
京都

2022

PROCEEDINGS of
The CISMOR Research Fellow Workshop
CISMOR リサーチフェロー研究会プロシーディング

"Netherworld" in the Ancient Near East
古代中近東における「冥界」

Edited by Hajime Yamamoto
編集: 山本 孟

CISMOR, Doshisha University
Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions
同志社大学一神教学際研究センター

同志社大学 一神教学際研究センター
CENTER FOR INTERDISCIPLINARY STUDY OF MONOTHEISTIC RELIGIONS
(CISMOR)
DOSHISHA UNIVERSITY

古代中近東における「冥界」
“Netherworld” in the Ancient Near East

2022年 CISMOR リサーチフェロー研究会プロシーディング
Proceedings of the CISMOR Research Fellow Workshop 2022

編集：山本 孟
Edited by Hajime Yamamoto



CISMOR リサーチフェロー研究会プロシーディング
Proceedings of the CISMOR Research Fellow Workshop

目次／Contents

序文	山本 孟	i
第1章		
ヒッタイト王国の宗教における水辺 —水辺にかんする研究動向と沼地についての考察—	山本 孟	1
第2章		
古代エジプトの冥界における「冥界の判事」について	肥後 時尚	21
第3章		
Ghost in the Shell: Virtual Reality and the Netherworld in the Katumuwa Stele (ゴースト・イン・ザ・シェル —カトゥムワ碑におけるバーチャルリアリティーと冥界—)	Timothy Hogue	46
第4章		
神との対比による死者崇拝批判 — イザヤ書 14:4b-20 の死者、「レファイーム」についての一考察 —	新井 雅貴	59

序文

本書は、2020年から同志社大学一神教学際研究センター（以下、CISMOR）で実施したリサーチフェロー研究会（古代近東部門）の参加者が、それぞれの専門分野において「冥界」にかんして行った研究の報告をまとめたものである。

同研究会は、同志社大学 CISMOR リサーチフェローである編者・山本孟（山口大学）が主催したものであり、編者が代表者を務める科研費研究課題「前2千年紀ヒッタイト王国時代アナトリアにおける冥界観と王権との関係性の解明」（JSPS 科研費 JP21K12848）に基づいてテーマを設定している。同研究課題は、「ヒッタイト王国の人々がどのような冥界観を抱き、王の靈魂はどこへ行き、現世にどのような影響を与える存在と考えられていたのか」という問いから、ヒッタイト独自の冥界観を明らかにすることを目的としている。また、その研究成果を周辺のエジプト・メソポタミア・ヘブライ語聖書の世界と比較することにより、ヒッタイト王国を軸に古代東地中海世界における冥界観の共通点と差異を理解することも目的としている。加えて、本研究は「若手研究者を中心に研究者のネットワークを構築すること」も目指しており、毎年度研究会を開催して、研究協力者を中心に、関連分野の研究者が共通のテーマの下に発表し、互いに新たな知見を得ることも目標としていた。同研究会のテーマは、そのような研究活動の一環として設定しているものである。はじめに、これまでの研究活動をまとめながら、本書に掲載されている報告書の概要を紹介し、最後に今後の展望について述べる。

2020年度、オンラインで行った研究会では、全体の取組みの準備段階として、各発表者が、専門の時代・地域における冥界の理解について発表した。山本は、ヒッタイト文書にみられる「冥界」についての言及を取り上げ、冥界のイメージがメソポタミアの影響を強く受け、暗黒の地下世界と理解されていたと考えられる一方、王の霊が向かうべき先などは「牧草地」という理想郷のように表現されることもあるため、相反するイメージがあることを示した。同じくヒッタイト学を専門とする大亦菜々恵氏（マールブルク大学）は、言語学の視点からのアプローチを提示した。ヒッタイト語において話し手と聞き手の関係性による言語的特徴の変化を分析し、祈禱文書を用いて、作成年代・聞き手となる神の違いによる言語的特徴の差異を示した。エジプト学を専門とする肥後時尚氏（金沢大学）は、古代エジプト各時代の冥界にかかわる史料、特に新王国時代以降に重要視される「死者の審判」に焦点を置き、冥界と生前の道徳的行為の関係について考察した。聖書学を専門とする新井雅貴氏（同志社大学）は、ヘブライ語聖書における冥界の同義語である「水溜め」と、そこに存在する死者の特徴について考察し、ヘブライ語聖書の冥界には墓に埋葬されない死者が存在すると考えられていたことを

示した。このように、初年度は発表者が現在進行中の研究を紹介しながら、それぞれの専門とする時代・地域における冥界・研究動向をまとめ、今後の研究におけるアプローチを共有することとなった。

翌年度は、死者の捉え方をテーマとした。山本は、ヒッタイト文書に現れる「死者（の霊）」を意味する語の用例を確認した。この語は、死の概念そのものであると同時に、葬礼前の遺体・冥界の住人を指した。また生者の世界では、死者の魂を宿した存在でもあったことを示した。肥後氏は、古代エジプトの「死者の書」第125章「無罪の宣言」に登場する冥界の判事の特徴を分析し、新王国第18王朝時代の写本に現れる判事の多様性を明らかにした（本書第2章）。新井氏は、イザヤ書14章において死者崇拜および儀礼の場として墓を重要視することがどのように批判されているかについて論じ、死者が力をもつという考え方が、神と死者の対比によって否定されていることを示した（本書第4章）。前1千年紀レバントを専門とする Hogue Timothy Scott 氏（筑波大学）は、ジンジリ（古代サムアル）出土のカトゥムワ碑文について考察した。この碑文は、カトゥムワなる人物が生前から自我の再生産のために製造したものであったことや、当時の人々にとっても碑文自体がカトゥムワとして扱うべきものであったことを指摘した（本書第3章）。以上、当年度は、死者について、特に現世における死者の扱われ方や捉え方について示唆に富む研究が発表された。

2022年度は、前年度を踏まえて「死者と生者の交流」をテーマとした。新井氏は、前年度の研究成果とあわせて、ヘブライ語聖書に現れる、墓に埋葬されない王についての記述に焦点をあて、墓を死者崇拜の場とする考え方とヤハウエ崇拜との関連を考察した。肥後氏は、生者から死者へ、あるいは死者から生者へのメッセージを伝える「死者への書簡」や私人墓の碑文史料から、古代エジプトにおける冥界を考察した。山本は、ヒッタイト時代アナトリアにおける「水」の役割について報告し、川や泉、また沼と冥界のかかわりについて論じた（本書第1章）。このように本年度は、現世に生きる人間が死者とどのように関わろうとしたのか、あるいは人間が死後、現世に生きる人々にどのように意思を伝えようとしたのかという問題がテーマとなった。

これまでの研究成果を踏まえながら、今後も同研究会を継続させ、また多分野の専門家を交えながら、より多角的・学際的なアプローチで古代近東世界における冥界の研究を進めていきたい。なお、2020年から続く「冥界」をテーマとするこの研究会には、各学問分野を専門とする先生方に各発表に対するコメントをいただいた。宗教学・アッシリア学をご専門とされる東洋英和女学院大学名誉教授の渡辺和子先生、ヒッタイト学・聖書学をご専門とされる同志社大学神学部教授・CISMOR センター長のアダ・タガー・コヘン先生、聖書学をご専門とされる同志

社大学神学部講師の北村徹先生にはいずれの研究会にもご参加いただき、貴重なコメントをいただいた。この場をお借りして改めて深くお礼申し上げます。また、アダ・タガー・コヘン先生には、本書の出版をご提案いただき、ご支援いただきましたこと、深く感謝する。最後に、本書の編集を担当してくださった CISMOR 特別研究員の兼定愛先生と鍵谷秀之先生に感謝する。

山本 孟
山口大学教育学部・講師
同志社大学一神教学際センター・リサーチフェロー
山口、2022年12月

第1章 ヒッタイト王国の宗教における水辺 —水辺にかんする研究動向と沼地についての考察—

山本 孟
山口大学教育学部

要旨

ヒッタイト文書からは、川や泉、湖、海など、水辺が冥界と通じていると信じられていたことがわかる。当時の宗教においては、水そのものが神聖視され、水辺ではさまざまな清めの儀礼が行われた。また、人工的に造られた水だめやその周辺の施設も、同様に宗教的施設として機能していた。ヒッタイト王国の都ハットゥシヤの遺跡に残る、象形文字の王碑文が残される石室（ズドゥブルク）や、アナトリア中央南部に残るヤルブルトやエフラトゥン・プナルなどである。

他方で「沼」についても、冥界とかかわる場であったと思われる。「沼」（ヒッタイト語で *marmarra-*）は、『テリピヌ神話』において、荒野と草原と併記され、また神が隠れる場としても現れる。この「沼」は、都市の郊外にあって、荒野や草原とともに農業の生産が難しい場を象徴していたようである。そこへ入ってしまったら、あらゆる生産活動あるいは再生ができなくなるとされる場であった。神話において、沼と一体化して姿を隠したテリピヌ神は一種の仮死状態にあったと考えれば、沼も冥界へ続く水場の一つとして考えて良いかもしれない。

キーワード

ヒッタイト、冥界、水辺、沼、テリピヌ

1. はじめに

ヒッタイト王国は、前2千年紀のアナトリア（現在のトルコ）に成立し、前14世紀以降には古代オリエン特世界における大国の一つとして栄えた。ヒッタイト王国時代のアナトリアには、さまざまな言語・文化的背景をもった集団があり、その文化は多様であった（図1）。王国内には、アナトリア中央北部の「原住民」といえるハッティ人や、ヒッタイト語やルウィ語などインド・ヨーロッパ語アナトリア語派を話した人々、新王国時代にはこれらの言語とは異なるフリ語を話す人々と彼らの文化が特に強く王国に取り込まれていくこととなった。ヒッタイト王国の都ハットゥシャの遺跡から見つかった楔形文字粘土板文書の多くを占める宗教関連文書からは、この王国の宗教文化が各集団の伝統が重層的に折り重なったものであったことがわかる。ヒッタイト文書にみる冥界観にも、そのような多様さが反映される。ヒッタイトの人々にとって「冥界がどのような場であったのか」を理解する研究の一環として、本稿では、ヒッタイト王国の宗教において冥界に通じると考えられた「水」の役割についての研究動向を整理しながら、最後に水辺の一つとして「沼地」の役割についても考察を加えたい¹⁾。

冥界を含めたヒッタイトの宇宙観全体を考える際、そのイメージは、アナトリア自然景観と一致するものであつたらう。ヒッタイト王国が栄えた時代から現在まで、3000年以上が経過しているが、現在のトルコ中央の景観もアナトリア中央の大地が、天と地と山から成ることを思い起こさせてくれる（図2）。夏のトルコ中央内陸部は、天には太陽と雲があつて、空の下には山があり、山の麓には大地が広がっている。かつてのアナトリアでは、現在よりも森林が広がっており、現在の乾燥し、やや荒涼とした高原の様子は、ヒッタイト王国を含む、人類の活動によって自然が破壊された結果である。しかし、このように天・山・地から成り立つ世界であつたことは、古代と変わらぬアナトリア中央の様子であらう（図2）。

ヒッタイト王国の主神は、伝統的には「ハッティの嵐の神」と「アリンナの太陽女神」であり、この二柱が夫婦の神とされていた。アナトリアの天空には、常に最高神である太陽の女神と、雲が象徴する天候や嵐を司った嵐の神がいる。また、この二柱の神々の下には、山々が立っている。山々は天の神々を支える存在として神格化され、人間が天の神々を信仰する場でもあつた。山々の麓には、今も昔も人間が暮らす大地が広がっている。そしてこの大地の下に、後述するように、冥界が広がっていると考えられたであらう。このような宇宙観は、トルコ中央コンヤ県にある岩のブロックに囲まれた水だめ「エフラトゥン・プナル」にも表現されている（図3）。

古代中近東における「冥界」

【図1：ヒッタイト時代のアナトリアの地図。Near East topographic map-blank.svg © Sémhur / Wikimedia Commons に基づいて筆者が作成した。】



【図2：現在のトルコ中央コンヤ・ウルゲン。筆者撮影。】



【図3：エフラトゥン・プナルの正面。筆者撮影。】



2. 水とヒッタイトの冥界の研究

ヒッタイトの人々の信仰において、冥界は地下に広がる世界と考えられていたとされる²。また地下だけではなく、大地に生きる人間からは見えない世界も冥界に通じると理解されたのだと考えられる³。天と山と大地といった「見える」世界の先には「見えない」世界があった。「見えない」世界は「あの世」としての死者の世界であり得たのだと考えられる。アナトリアの地形において、「見えない」場は、地下だけでなく、山の中や道の先も見通せない場であっただろう。これらの見えない場へ続くのは、地上に空いた穴や山から染み出してくる水の通り道などである。エフラトゥン・プナルのモニュメントでも、山の神々の間から流れ出す水がブロックの構造物全体の下部にあるプールに溜まっており、水面はその下の世界との境界となっていることを象徴的に示しているように思われる。

コリンズが端的に述べているように、ヒッタイト時代アナトリアにおいて水は冥界とのチャンネルであった。

古代の水道設備（水だめや井戸など）の跡や、泉や川などの天然の水源やその周囲に建てられた宗教施設は、冥界と冥界に棲むものたちをつなぐ導管という水の果たした役割を鮮やかに想像させてくれる⁴。

ヒッタイト王国の人々の暮らしと社会について概説したブライスは、冥界を墓の下に広がる地下の世界と位置づけ、そこを地獄の力や血の気のない死者の影の住む「暗黒の地」とし、そこへ至ることができるのは、墓だけでなく、穴や洞窟、また地下水源として泉や井戸、川、湖を挙げている。神々もこれらを通じて地下の世界と地上の世界を往来できたのだという⁵。

ヒッタイトの冥界についての研究では、『テリピヌ神話』（CTH 324⁶）と、呪術ないし神話の断片（CTH 457）が、このような地下の冥界のあり方を伝える文書の例として取り上げられる。これらの文書に現れる冥界の様子は、どちらもメソポタミア由来あるいは影響を受けたものと思われ、一度入ったら戻ることのできない暗い地下の死者たちの世界を表現している可能性がある。アナトリア・ハッティの神話を代表する「姿を隠す神の神話」の一つ『テリピヌ神話』では、怒ったテリピヌの魂を鎮め、この神の怒りを封じ込める儀礼が記録されている。

テリピヌの激怒と憤怒、怒りが出ていくように。家はそれらを立ち去らせよ。中柱^(?)はそれらを立ち去らせよ。窓はそれらを立ち去らせよ。蝶番^(?)、中庭はそれらを立ち去らせよ。門はそれらを立ち去らせよ。門楼はそれらを立ち去らせよ。王の道はそれらを立ち去らせよ。それらが実り豊かな耕地や果樹園、森林へ行くことなかれ。それらは「地の太陽女神」の道を行け。

門番は七つの扉を開いた。彼は七つの門を抜いた。地下の「暗黒の地（＝冥界）」には青銅の貯蔵甕がある。その蓋は鉛であり、その掛け金は鉄である。そこへ入るものは再び出てくることなく、中で消失する。それはテリピヌの激怒と憤怒、罪、怒りを内に閉じ込めよ。それらが戻ってくることはないように⁷。

テリピヌの怒りは「暗黒の地」と呼ばれる冥界で、決して開くことのない甕に入れられるよう祈願されている。その際、冥界の門番が七つの門を抜くといわれ、七つの扉を越えることで冥界に至ると考えられていることがわかる。このような道のりは、メソポタミアの神話『イシュタルの冥界下り』でも、女神イナンナが冥界の女主人であるエレシュキガルの宮殿に至るまでに七つの門があると語られていることと一致している⁸。

冥界の様子を述べていると考えられる断片文書群 (CTH 457.7) は、呪術あるいは神話の断片と位置づけられている。ホフナーは、これらの断片を『死ぬことのない人間の魂の旅』(以下『魂の旅』) と名づけ、死した人間の魂の行き先が描かれていると解釈する⁹。そのなかでは、以下の引用のように、暗く死者同士が互いを見分けられない陰鬱な世界が描かれているように思われる。

[…悪] の *te* [*nawa*-を…]。[彼／彼らは…] 認知しな [い]。人は人を認知しない。同じ母親をもつ姉妹は (互いを) 認知し [ない]。同じ父親をもつ兄弟は (互いを) 認知し [ない]。母親は子を認知し [ない]。[子は] 母を認知し [ない…]。[…] は […を] 認知し [ない]。[…] は […を] 認知し [ない]。

彼らは [上] 質の食卓で食べられ [な] い。彼らは [上] 質の腰かけで食べられない。彼らは [上] 質の杯で飲めない。彼らは [良] い食べ物を食べられない。彼らは私の良い飲み物を飲めない。彼らは泥塊を食 [べる]。彼らは泥水を飲む¹⁰。

この記述はメソポタミアの神話『ギルガメシュ叙事詩』で語られる冥界の様子と似ている¹¹。これらヒッタイトにおける冥界を表すとされる二つの文書には、二つの共通点がある。一つは、上述のように、いずれもメソポタミア神話の要素に影響を受けていると考えられる点である¹²。もう一点は、冥界の女主人である「地の太陽女神」に言及されている点である。両文書には、「地の太陽女神」と冥界の関連が示唆され、かつ冥界に至る「道」についても言及されている。『テリピヌ神話』では、神の怒りが「地の太陽女神の道を行け」と明確に述べられていたし、『魂の旅』にも以下のような一節がある。

「魂は偉大である！」「魂は偉大である！」

「誰の魂が偉大であろうか？」「人間の魂が偉大である！」

「それにはどのような道があるのか？」「それには偉大な道がある。『目に見えない道』がある。『道の男』はそれ (=魂) を道のために整える。(地の) 太陽女神の清らかなるはその魂である。魂は神々のものである。」

「なぜ私は生者 (の体) から分離するのだろうか。私は *dāsanata*-へ行かねばならぬのか？ 私は川へ落ちるだろう。私は水だめに落ちるだろう。私は *tenawa*-へ行かねばならぬのか？ 行くこと [なかれ]。 *tenawa*-は悪の [……私を早急に] 牧草地へ行かせよ。[私は] 神に打ち落とされる [ことのないように (?)]。」¹³

「地の太陽女神」は、冥界の女神であり、人間の魂を「あの世」へ移動させる女神であった¹⁴。儀礼における発話と思われるこの一節からは、女神に導かれる魂が川や水だめを通じて別世界へ至ると想定されたことが示唆される。『テリピヌ神話』に述べられる太陽女神の道もこれと同様の道を指しているのだと思われる。このように異世界へ通じる道としての水の役割は、ヒッタイトにおける冥界を理解する上で非常に重要である。

3. 古代アナトリアにおける水の宗教的な役割

3-1. 天然の水源

ヒッタイト時代アナトリアの宗教において、水辺は神聖な場であった。ヒッタイト王が他国の支配者との間に結んだ「条約」の文書には、最後に締結したことの証人として双方の神々の名が列挙されるが、その中では川や海、泉が神格としてあげられる。たとえば、前14世紀末のヒッタイト王ムルシリ2世と、アナトリア西部にあったヒッタイトの属国ミラ王クパンタ・クルンタの条約文書の最後の神々の証人たちのリストは、「山々と川 (ÍD^{MEŠ})、泉 (TUL^{MEŠ})、偉大な海 (A.AB.BA)、天と地、風と雲」と締めくくられる¹⁵。

川や、泉や池などの水が溜まる場は、清めの儀礼が行われる場でもあった。ムートンは、ヒッタイトの国家宗教における池と泉についての研究において、泉や池と訳される表語文字シュメログラムの TÚL や、主に池や湖を指すヒッタイト語 *luli-*、神の限定符がつくこともある泉 *wattaru-*、使用例は少数であるが魚を用いた占いに現れる池 *altanni-*などの役割を考察している。ヒッタイトの宗教では水は、流水であれ、止水であれ、清めの力をもつと考えられた¹⁶。たとえば、ジッパランタの祭儀では、水だめ (*luli-*) 上で牡牛が殺されたり、羊が水だめの側に置かれたりすることで清めが行われる¹⁷。また、「老女」という肩書きをもつ女性呪術師トゥンナウィによる「川の儀礼」では、泉に対して患者の不浄を清めることが願われている。

そして彼女 (=老女) は泉に行く。彼女は平らなパンを一つ割く。彼女は泉の粘土 (*purut*) を取る。彼女は脂肪のパンと *memal-* を撒き、ワインを捧げる。彼女は言う。「泉よ、ちょうどあなたが「暗黒の地」から泥を湧き出させ続けるように、同じようにこの者、患者の体の部分から邪悪な不浄を取り除いてください。」¹⁸

ここでは泉が神格として扱われ、「暗黒の地」という地下の冥界から泥が湧き出るように、患者の体内からも悪いものが取り出されるようにと願われている。この類感呪術では、泉が地下の冥界につながっていると考えられたことが示唆される。一方、川は水流により不浄を流す場所でもあった。

彼らは [食べ] 飲む。彼らは骨を焼き、彼／彼女 [=儀礼の行為者] はそれを取り上げる。彼／彼女は行って、それを川に入れる。彼／彼女は次のように言う。「これが焼かれ、川がそれを運び (去る) とき、彼／彼女は悪言を取り上げるならば、それは灰となり、川は運び去るように」と¹⁹。

悪いものが転嫁された骨が焼かれ、その灰が川に流されることによって、おそらく悪言から来る呪いから解かれるのであった。このように、ヒッタイト文書においては、川や泉が不浄を取り除く清めの儀礼の場として登場する。そして川も水だめも、あの世へ通じる道として利用されていた。ムートンによれば、ヒッタイトの宗教では、山々や「暗黒の地」と呼ばれる冥界と同様、水辺を表す語は、単なる現世の地形を表すものではなく、人間と神々を結ぶ神聖な仲介物とみなされていたという²⁰。

3-2. 人工の貯水施設

ヒッタイト時代に造られた、都市の内外で人工的に建設された水関連の施設も現在に残っている。そのような施設は、宗教的な施設であったと思われ、地下の冥界を含む、異世界とのコミュニケーションの場であった。エルビル&ムートンは、ヒッタイトにおける水の役割を次の三点にまとめている。(1) ハットウシャ遺跡「下の町」にある大神殿跡周辺にある地下室の遺構や、象形文字ルウィ語の碑文が記されている石室であるズドゥブルクなどの水路となる場、(2) ヤルブルトやエフラトゥン・プナルなどの聖なる水だめ、(3) ハットウシャ遺跡のその他の貯水池である²¹。ヒッタイトの都ハットウシャの遺跡に残された、象形文字の石室ズドゥブルクは、大きなダム趾の北西角に立て込まれたアーチ状の空間である。ここは、後述するように、冥界へと続く地下の道と解釈されることがある。また、ハットウシャ遺跡の入り口付近にある「大神殿」の外側には、ズドゥブルク石室よりも前に建設されたと考えられる地下の空間の跡が残っている。こども地下の冥界との交信の場として存在したのではないかと考えられる。

このような水関連施設の遺構が残るのは、ハットウシャ遺跡だけに限らない。たとえば、ヤルブルトと呼ばれるモニュメントは、コンヤ県の町ウルグン市街地から北西約 20 km に位置する山の頂上にある (図 4・5)。ここには聖なる水だめ

古代中近東における「冥界」

の跡が残っている。水だめを囲んで石のブロックが残っており、象形文字で前 13 世紀末の王トゥドゥハリヤ 4 世によるアナトリア南西の国々に対する遠征の戦勝記録がある²²。

【図 4 ヤルブルトの水だめと象形文字ルウィ語碑文のブロック。筆者撮影。】



【図 5 ヤルブルト近郊にある陥没穴。筆者撮影。】



また、前章で示したエフラトゥン・プナルでは、ヒッタイト時代の聖なる泉の様子が再現されている。トルコ中央南部の都市コンヤ近郊のベイシェヒル湖のそばにあるモニュメントで、地元の博物館が中心となって整備され、水が引かれたことで、当時と同じような状態を見ることができる。透明度の高い水が貯められた空間を囲うようにして石のブロックがあり、その正面中央には神々のレリーフがある。このレリーフの構成は、全体としてヒッタイトの宇宙観を表していると言われる。中央には男神と女神の像があり、文字の記録はないため不明であるが、国家の主神である嵐の神と地の太陽女神を描いたものと思われる。その上には、天を象徴する翼の生えた太陽が三つあり、最上部中央に最大のものが、その下の段の左右にやや小型のものが描かれている。これらの太陽の下に男女の神々が座しているという構図になっている。二柱の最高神の脇には精霊がおり、彼らは両手で最高神の上の有翼の太陽と、モニュメント全体を覆う大きな有翼の太陽を支えている。さらに下段には山の神々のレリーフがある。天の下の世界にある山の神々の間には、七ヶ所に穴が空いており、そこから水が前面の池に注がれている。このような最高神らしき二柱の神々が山の神々の上にいるという構図は、ハットゥシャ近郊の岩の聖域ヤズルカヤの神々の行列のレリーフ中央で、山の神々の上に立つフリの最高神テシュブが妻ヘパトと描かれている様子とも重なる。ブライスは、エフラトゥン・プナルが造られた時期について、前13世紀末、ヒッタイト王トウドゥハリヤ4世の治世に年代比定されているが、王ではなく現地政権の支配者が建造したものかもしれないとし、ここに描かれる神がそれぞれ川と冥界の神と地下の豊穡の女神であり、ハッティの伝統にしたがった可能性があるとして解説している²³。また、エルビル&ムートンは、上に挙げたこれらすべての施設がいずれも王権と深く関わる施設であったことを指摘している。どのような伝統の下で建設されたものであったとしても、それは国家的なプロジェクトであったであろうし、宗教的意義が付与されていたことは間違いない²⁴。そしてこのようなプロジェクトにおいて、この世とあの世の結びつきは、王家の神聖さを示すために欠かせない要素であったはずである。

3-3. 「道」としての水・水と結びつく「道」

エルビル&ムートンは、ヒッタイト文書に言及される、神々や精霊が人間世界にいたると言われる際の「七つの道」なるものと、水辺の結びつきについても論じている。神殿を清めるためのキズワトナの儀礼には次のような呼びかけがある。

彼は神々を、山々から、川から、海から、七つの道に沿って引き寄せる。そ

して彼は言う。「神よ、あなたがいかなる汚れを避けておられるのであれ、もしその（せいで）あなたが空へいったならば、山へ行ったならば、海へ行ったならば、七つの道へ行ったならば、空から来てください。山や川から来てください。海から来てください。七つの道から来てください。七つの通りから来てください²⁵。

この節は、山や川および海が、「七つの道」と同様に、神々が人間界に到達するための通路と考えられたことを示している。ムートンは、特にキズワトナ宗教は、水が通路として考えられていたことを明確に示しているという²⁶。水は、人や物を運ぶ際に用いられるだけでなく、神々や人間の魂がこの世とあの世を移動する際に通る「道」でもあった。

第2章で言及した「地の太陽女神の道」や「偉大なる道」は、冥界に続く道であると考えられるが、これら以外にヒッタイト文書内に現れるシュメール語表記で KASKAL.KUR（シュメログラムでそれぞれ KASKAL は「道」、KUR は「国」や「地＝冥界」を表す）と呼ばれる道の議論がある。ホーキンスは、楔形文字シュメログラムで現れる KASKAL.KUR と、ハットウシャ遺跡の石室ズドゥブルクに記されている象形文字ルウィ語の(DEUS) VIA+TERRA なる語(VIA の文字は「道」を TERRA の文字は「地」を表す)が同一のものを指していると考え、これをギリシアの「忘却の川レーテー」と関連づけている²⁷。ワトキンスは、ギリシア神話と関連づけ、『魂の旅』に出てくる「偉大なる道」と古代ギリシアのオルフェウスの冥界下りの道、さらに KASKAL.KUR/VIA+TERRA を結びつけている²⁸。さらにアルキもこれらを「冥界への道」として位置づけている²⁹。このように、冥界に続く道と理解される KASKAL.KUR および VIA+TERRA は、何らかの形で水と関係しているように思われる。その点でオッテンは、KASKAL.KUR を地下水脈とし³⁰、ゴードンは、KASKAL.KUR と呼ばれる地形が山や川、泉と繋がっていると考えられること、しばしば条約文書の中で国境線として現れていることから、天然の地形であると指摘した³¹。他方、VIA+TERRA については、ズドゥブルクの象形文字碑文で「建造された」と書かれていることから、こちらは天然の地形ではなく人工物であったという理解がなされる。エルビル&ムートンによれば、ホーキンスによる KASKAL.KUR=VIA+TERRA の同定が正しければ、VIA+TERRA は宗教的建築物を示す象徴的な意味で使われており、そうであればズドゥブルクは天然の地下水脈を象徴する人工施設ということになる。ヤルブルト近郊にある天然の陥没穴などは、これに該当するのかもしれない(図5)。もし、この同定を否定するならば、また別の神殿や祭儀施設が天然の施設を表しているのかもしれないが、いずれにせよ VIA+TERRA を表す象形文字自体がトンネル状の形をしてい

ることから、冥界に続く道と捉えられた可能性が高いことを示している³²。

以上のように、ヒッタイト時代のアナトリアの信仰において、川や泉、海といった水辺は、神格として信仰の対象であり、かつ清めの儀礼が行われる場であった。また、川や泉は、この世とあの世を往来するための通路であり、神々も人間の魂もこれを通じて「世界」を往来すると理解されたのである。川や泉、海がそのような世界と世界の通路であったのはもちろんのこと、それらとつながる外からは見えない地下の水脈や陥没穴、洞窟なども KASKAL.KUR として、異世界に続く道と考えられたのではないだろうか。そしてこれを模したものが VIA+TERRA であったとしても不思議ではない。水が関連する祭儀の地域性については、エルビル&ムートンは、必ずしもアナトリアの特定の集団や地域の宗教に限定されるものではないという。アナトリア南部のキズワトナの宗教伝統の下に行われる儀礼での言及例が多いのは確かであるが、キズワトナの儀礼やその背景にあるフリヤルウィの伝統に限定されるものではなく、水辺で行われる清めの儀礼は、アナトリア北部の原住民ハッティの宗教文化にも確認されるものであった。エフラトゥン・プナルもハッティの宗教観・宇宙観を表現していると考えられる人工の泉である。いずれの水関連施設も王権と深くかかわるものであったと理解される点からも、ヒッタイト時代のアナトリアの広い地域で水が神聖視されていたことがわかる。

4. 沼と冥界

前節で示したように、川が不浄を洗い流したり、泉が不浄を地下から吸い出して浄化するなどといった儀礼の例があった。ヤルブルトやエフラトゥン・プナルのような水関連の施設に貯められた水も、冥界とかがわる宗教儀礼と関係し、かつ場合によっては実際の生活においても使用されたのかもしれない。その点で、そのような場を流れたり、貯められたりする水は、ある程度、透き通って綺麗でなければならなかったと考えられる。それでは、濁った水や澱んだ水は宗教上どのようにみなされたのか。「沼」や「湿地」についても冥界へ続く道とみなされたり、不浄を取り去る清めの儀礼の場になったりすることがありえたのか。本章では、沼と冥界について考えたい。

4-1. 「沼」(*marmarra*-)

「沼」と訳されるヒッタイト語には、*marmarra*-という語がある。この語が表す場は、『テリピヌ神話』において荒野と牧草地と列挙される。このことから、「沼」は、郊外にあった水辺を指しているものと考えられる。神話では、テリピヌ神が

古代中近東における「冥界」

あらゆる豊穡を持ち去り、姿を隠すときに言及されている。

テリピヌは立ち去った。彼は穀物と繁殖力、成長、繁栄、満足を、荒野と草原、沼（＝複数）へ持ち去った。テリピヌはさっと沼（＝単数）に消えた。彼の上にはハレンズ *halenzu* が生えた。もはや大麦も小麦も育たない。もはや牛も羊も人間も孕まない。（すでに）孕んだものも産み落とすことがない³³。

テリピヌは、さまざまな種類の「豊かさ」を荒野と牧草地、湿地に持ち去り、自らもそのような沼の一つに身を混ぜ、一体化することで隠れたと語られる。シカゴ・英語ヒッタイト語辞典（*The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 1980ff.* 以下、CHD）では、*marmarra*-が、このように沼や湿地と訳されるのは、*halenzu*-なるものを藻類やウキクサの類と理解した場合であるとし、一方で *halenzu*-は「葉」とも解釈されうることに触れている³⁴。このように、*halenzu*-という語は、*marmarra*-がどのような場を指しているのかを知る手がかりになる。

ヒッタイト語の名詞 *halenzu*-は、ドイツ語・ヒッタイト辞典（J. Friedrich and A. Kammenhuber, *Hethitisches Wörterbuch 2nd edition, Heidelberg, 1975ff.* 以下、HW）においては、「葉^(?)」と訳される³⁵。上の『テリピヌ神話』に加え、後期ヒッタイト語で記された、都市ハットウシャの市長職ハザンヌに対して職務を規定する文言に現れる。そこからは、*halenzu* が神の聖なる泉（*luli*-）を汚すものであったことがわかる。

いかなるハットウシャの伝令官も、塔の衛兵を呼ぶとき、序盤の夜警で呼びかける。「火を消せ！」と。そして彼は中盤の夜警で呼びかける。「火の手入れをせよ！」と。また、伝令官は、定期的に神のためのクングリの泉から *halenzu*-を取る。しかし、もし市長がクングリの泉に少しの [*halenzu*-...] したり、または [何] 者かが [泉で] 穀物を洗うならば、[...] その過失は市長にある³⁶。

ここからは、神なる泉に *halenzu*-があつてはならず、排除する必要があることや、泉で穀物を洗ってはいけなかったことがわかる。HW では、この訓戒文書でも『テリピヌ神話』でも「葉」を意味しうると解釈している。これらの例からは、*halenzu*-が藻であるのか、(落ち) 葉のようなものであるのかについては明確な答えは得られないが、水辺と関係していることと、それが存在すると水場の清浄が保たれなくなることは確かである。訓戒文書にあえて規定されていることから、泉を汚

すもの象徴として見なされていたとも考えられる。テリピヌが隠れた *marmarra*-という場合は、そのようないわば汚いものが浮かんでいることがある場所ということになる。

もし *marmarra*-がある種の植物が浮かぶような水場で、かつ *halenzu*-が不浄を象徴するものであったとすれば、その場の水は濁んだ様子や止水であったと考えられるかもしれない。テリピヌ神がここに身を隠すことができたのは濁んでいるからこそも考えられる。また、このような水辺に姿を隠した神のあり方からは、『魂の旅』に述べられている「泥を食べ、泥水を飲む」という、死した霊の暮らしの様子と思しき描写も連想される。テリピヌが隠れたとされるのもそのような異世界の様子に等しく、泥っぽく、藻や水草が生えた湿地とイメージされていたかもしれない。

テリピヌの神話において *marmarra*-と並ぶ荒野 *gimra*-と牧草地 *wellu*-は、いずれも都市の外の世界を象徴していると思われる。テリピヌと王権との結びつきについて論じたマゾワイエも、*marmarra*-はそこへ入ってしまったら生産あるいは再生ができなくなると思われる場所であったと指摘している。農耕を司るテリピヌが、文明から離れた郊外の沼に姿を隠していることから、沼は生産と対極にあるものの象徴として描かれているのだと理解しているのである。また、テリピヌがいなくなったことで都市は不毛な世界になってしまう一方、沼のような生産性の低い土地であってもさまざまな豊穡の要素が持ち込まれたことにより、*halenzu*-が生えたのだという（この場合、マゾワイエは *halenzu*-を「藻」と解釈している）³⁷。このように *marmarra*-は都市の人間からすれば遠く離れた場であり、ネガティブなイメージがもたれる場でもあったのだろう。

他方、『テリピヌ神話』におけるインド・ヨーロッパの神話要素について論じたウッダードによると、神話に登場する沼の存在は、機能不全に陥った原初のインド・ヨーロッパ神話伝統の構成要素の一つであったことも注目し得る。それによれば、インド神話において神が身を隠したり（インドラによるヴリトラ退治の物語）や、英雄たる戦士の怒りを鎮めたりする（北欧神話のクーフーリンの物語）際に、水が登場する。テリピヌが沼に入り、自らを沼に混ぜ合わせた後、*halenzu*-に覆われる部分には、太古の昔からあるインド・ヨーロッパ神話伝統の要素が見られるという³⁸。このように水は、インド・ヨーロッパの神話伝統をみれば、神あるいは英雄の神的な力や怒りの感情の与奪と関連している。テリピヌの神話の場合、沼は、神が果たすべき役割あるいは人間が神に期待する役割を実行する能力を自ら放棄したことと関連づけられる。テリピヌは沼に消えることで神として死したと言ってもよいのかもしれない。

『テリピヌ神話』に述べられる沼 *marmarra*-は、ある種の水場であった可能性が

高いが、清めの儀礼と関連する場であったかどうかは、文書からは確認できない。その点では、川や泉とは性格を異にするが、少なからず冥界に通じる場であったと考えられる。テリピヌは、姿を隠して都市の人々からも神々からも「見えなく」なった。第1節で述べたように、アナトリアの大地において見えない世界は「異世界」であり、その意味で神話上「あの世」に身を投じたテリピヌは、ある種の仮死状態に陥ったといえるかもしれない。水辺は冥界と通じることから、沼であったとしても水辺である限り、異世界と通じていると考えられただろう。また、インド・ヨーロッパの神話伝統の文脈からも、「力」を失った神・英雄は、ある種の「死」の状態であるといえる。神の死と蘇りは古代オリエント全体の神話の共通点として論じられ、古代シリアのバアル神話もこの範疇と関連している。ウッダードによると、『テリピヌ神話』はこのようなシリアの伝統にも関係するという³⁹。そうであれば、テリピヌが隠れるということは、死をも象徴しているのかもしれない。いずれにせよ、そのようにテリピヌが隠れた沼とは、生きていた人間にとっても良い場所ではなかっただろうが、『魂の旅』で泥の世界が描かれているように、死した人間の霊にとっても居心地の悪い場であったのかもしれない。

4-2. 泥と泥水

最後に、テリピヌが身を隠した沼の様子と関連しているように思われる『魂の旅』に現れる「泥 *šalwinuš* を食べ、泥水 *mirmirruš* を飲む」という描写について考えたい。

CHDによると、後者の泥水 *mirmirruš* は、極度の欠乏状態にのみ飲まれる液体とされ、『魂の旅』の用例しかない⁴⁰。一方、前者の *šalwinuš* については、「泥（の漆喰[?]）」としている⁴¹。これは、ヒッタイト文書において下の儀礼文書のように泥の一種として現れる。

シェフツジは次のように言う。呪われた（人）を治す際、私は *pantuga* を扱う。*šalwinuš* の泥 (*purut*) と蟻の泥 (*purut*)、川岸の泥 (*purut*)、すべての種、麦芽、ビールパンが取られる。それらは後方で挽かれ、粘土に (IM-*ni*) 混ぜられる。私は口と舌（のある）小像を作る。そして口を灰で満たし、粘土で (IM-*nit*) 塞ぐ。（こうして）私はこれを封じる⁴²。

ここでは種々の泥が登場しており、それらはすべて儀礼で呪いを移すために用いる小像の材料にされている。CHD は、*šalmina-*が指す泥とは、壁に使用されるものであったと考えられるという。同じく泥を意味する *purut* についてもそのような意味が見られるが、この語は前節で見たトゥンナウィによる「川の儀礼」で現

れる際には、川底の土と思われるため、より多くの水分を含んだ泥土を指したことがわかる。また、*šalwina*-なるものは、王家の葬祭文書にも登場し、価値が低いものの象徴と扱われているように考えられる。葬儀の3日目、王の遺体が火葬された後に行われる、女性の呪術師「老女」による秤を使った儀礼の中で次のように現れる。

「老女」は秤を取る。彼女は一方にすべての銀と金、貴石を置く。もう一方に泥 (*šaluinan*) を置く。

三度目に彼女は次のように一度言う。「私は泥 (*šalištin*) をとる」と。そして彼女は秤を「粉々に」壊し、それを太陽神に向けて「取る」⁴³。

ここでは、儀礼の秤の上で、金や銀といった高級品の逆に置かれることから、豊かさとは対極にある無価値なものを表しているように思われる⁴⁴。また、秤に乗せられることから、塊にできるものであり、一定の固さがある泥土を指していることもわかる。『魂の旅』では、不味いものや貧しい食べ物の象徴とされており、この点で CHD は、*šalwina*-の塊は丸いパンの形状に似たものであったかもしれないとしている。

これらの用例からは、*šalwina*-は一定の硬度があって、それだけで成形可能な泥土であることや、粘土 (IM) とは異なり、無価値であることを象徴する土塊であったことがわかる。『魂の旅』で述べられる暗い世界の様子は、そのような土塊を食べ、泥水を飲んでいる状態である。この描写と比較される『ギルガメシュ叙事詩』第7書板に語られる冥界の様子でも、死者の霊は暗く荒涼とした世界にあるとされている。ただし、この場合、「塵や泥を食べている (*ašar epru bubussina-ma akalšina tiṭtu*)」⁴⁵。「塵 *eperu* と粘土 *tiṭtu*」に対し、ヒッタイト儀礼文書の「泥と泥水」は、物質としてもよく似ている。たとえば *šalwina*-は、建材として使われる漆喰であるという点でも、アッカド語の *eperu* や *tiṭtu* に含まれる意味と一致するように思われる⁴⁶。ただし、ヒッタイト文書の方は飲み物が登場する点では、冥界の様子と水の関連が表されているかもしれない。その世界には水分があると想定されているからである。これはヒッタイト時代アナトリアの冥界のイメージを象徴しているのかもしれない。

5. おわりに

ヒッタイト時代アナトリアの宗教において、水は信仰の対象であった。川や泉、

海などは神として信仰され、かつ儀礼の場でもあった。都市や郊外に建てられた水と関連する建造物も、水を貯蔵するだけでなく、王権と強く結びつきながら、宗教儀礼の場として機能していた。ヒッタイト文書だけでなく、考古学的な観点からみても、天然の水辺であれ、人工的な貯水施設であれ、そこは冥界との関連が想起される場であったことは間違いない。加えて、そのような水源と結びつき、外からや遠くからは見えない「道」、すなわち地底や山中を流れる水の通り路は、冥界に通じる道の一つと考えられたのであった。

このような水と冥界の結びつきにおいては、水質の清濁や、流水か止水であるかは関係ないかもしれない。「沼」 *marmarra*-についても、死との関連が連想される。この沼は、都市外にあって生産性の低さを示す水辺として文書に登場する。このような場は、不浄を清める儀礼の場としては登場しないが、『テリピヌ神話』で現れるように豊かさが埋もれてしまう場所であった⁴⁷。テリピヌがそこへ身を隠したことを、いつか蘇ることが想定される仮死状態と理解すれば、沼も冥界との結びつきがあったと考えられる。

そのような沼の下や沼に続く道の果てにある世界は、神にとっても人間にとっても好ましくない「あの世」であっただろう。水はこの世とあの世の中間にあった。綺麗な水の先にある世界は綺麗な世界と想像されただろうし、汚い水の先にある世界は汚い世界と想像されただろう。テリピヌが隠れたような沼の先には、都市の人間から忘れ去られた死者の霊が住む世界があると考えられていたのかもかもしれない。たとえば、不運にも郊外で死した人間の霊や正しく供養されない霊については、生産と対極にある郊外の汚い沼の先で、泥を食い、泥水を飲む生活をするものであると理解されたのではないだろうか。

本稿では、主にエルビル&ムートンの研究をもとにしながら、ヒッタイトの宗教上の水の役割について整理し、その神聖な役割と特徴をまとめた。また、それらの清らかで聖なる水場とは対極の、汚れた水のある場として沼や泥についても考察を試みた。今後は、今回考察した水辺の先に広がると考えられた冥界の様子や、そのような世界を統べる神々、またそこに暮らす死霊の描かれ方等についても理解を深めていきたい。

注

¹ 本研究は JSPS 科研費 JP21K12848 の助成を受けたものです。

² Volkert Haas, "Death and the Afterlife in Hittite Thought," in *Civilizations of the Ancient Near East* (Jack M. Sasson, ed., New York: Charles Scribner's Sons, 1995), pp. 2021–2023.

³ たとえば Alice Mouton, "Water and the Gods: Ponds and Fountains in the Hittite State Cult according to Hittite Textual Evidence," *Bulletin of the Ancient Near East Archaeological*,

- Historical and Societal Studies* 2/1 (2018) p.8 では、冥界が見えない世界と捉えられている。
- 4 ビリー・ジーン・コリンズ 著、アダ・タガー・コヘン 日本語版監修、山本孟 訳『ヒッタイトの歴史と文化：前2千年紀の忘れられた帝国への扉』リトン、2021年、167頁。
 - 5 Trevor Bryce, *Life and Society in the Hittite World* (New York: Oxford University Press, 2002), p.180.
 - 6 CTH 以下の数字はヒッタイト文書カタログ (*Catalogue des textes hittites*) の番号である。使用したカタログ番号は Hethitologie Portal Mainz のサイトにしている (<https://www.hethport.uni-wuerzburg.de/HPM/index.php>) (2023/1/17 最終アクセス)。
 - 7 KUB 17.10 iv 8-13; 14-19. Elisabeth Rieken et al. (ed.) CTH 324.1 - Erste Version des Telipinu-Mythos [hethiter.net/: CTH 324.1 (TX 2012-06-08, TRde 2012-06-08)] (2023/1/17 最終アクセス) を参照して和訳した。テリピヌ神話を記録した粘土板 KUB 17.10 の翻訳については、以下同様である。各引用では、ヒッタイト語文書のハンドコピーの出版 KBo (=Keilschrifttexte aus Boghazköi, Leipzig and Berlin) と KUB (=Keilschrifturkunden aus Boghazköy, Berlin.) のシリーズの番号を示している。なお、訳文では、本文の欠損部を [] で表しており、その中の訳は補いとなっている。確度の低い補いについては上付きの(?) を付けている。
 - 8 Volkert Haas, “Death and the Afterlife in Hittite Thought,” p.2022 を参照されたい。
 - 9 Harry A. Hoffner, “A Scene in the Realm of the Dead,” in *Scientific Humanist: Studies in Memory of Abraham Sachs* (Leichty, E., M.D. Ellis and P. Gerardi eds., Michigan: University of Pennsylvania Museum, 1988), pp.191-199.
 - 10 KBo 22.178+KUB 48.109 ii 2'- iii 7. Alfonso Archi, “The Soul has to leave the land of the living,” *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 7 (2007), pp.169-195 および Francesco Fuscagni (ed.) *Die Reise der Seele in die Unterwelt* (CTH 457.7.2) [hethiter.net/: CTH 457.7.2 (INTR 2012-12-19)] (2023/1/17 最終アクセス) を参照して和訳した。
 - 11 該当箇所については、渡辺和子「メソポタミアの『死者供養』『死生学年報3』リトン、52頁を参照されたい。
 - 12 ヒッタイト文書に表現される人間や魂のイメージについては、山本孟「『魂』の異世界への転移—ヒッタイトにおける冥界観について—」(近日公刊) を参照されたい。
 - 13 KUB 43.60 i 26-37. Alfonso Archi, “The Soul has to leave the land of the living,” 172-174 を参照して和訳した。
 - 14 テリピヌの怒りとされる「穢れ」(ヒッタイト語 *papratār*) が、「地の太陽女神」の領域である冥界に至るよう願われたのは、穢れは冥界から発生すると考えられていたためである (Yigit Erbil and Alice Mouton, “Water in Ancient Anatolian Religions: An Archaeological and Philological Inquiry on the Hittite Evidence,” *Journal of Near Eastern Studies* 71 (2012), p.63.)。
 - 15 Kenneth A. Kitchen and Paul J.N. Lawrence, *Treaty, Law and Covenant in the Ancient Near East* (Part 1: The Texts) (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012), p.524.
 - 16 Alice Mouton, “Water and the Gods: Ponds and Fountains in the Hittite State Cult according to Hittite Textual Evidence,” pp.1-3.
 - 17 KBo 2.12 ii 33-39 および KBo 16.49 i 5-11. Yigit Erbil and Alice Mouton, “Water in Ancient

-
- Anatolian Religions,” p.70.
- ¹⁸ KUB 7.53+ ii 33-38. Yigit Erbil and Alice Mouton, “Water in Ancient Anatolian Religions,” p.71 を参照して和訳した。
- ¹⁹ Yigit Erbil and Alice Mouton, “Water in Ancient Anatolian Religions,” p.71 を参照して和訳した。M. Popko, *Das hethitische Ritual CTH 447* (Warsaw, 2003), 24 and 35.
- ²⁰ Alice Mouton, “Water and the Gods: Ponds and Fountains in the Hittite State Cult according to Hittite Textual Evidence,” p.8.
- ²¹ Yigit Erbil and Alice Mouton, “Water in Ancient Anatolian Religions,” p.73.
- ²² ヤルブルトの碑文の内容については、David J. Hawkins, *The Hieroglyphic Inscription of the Sacred Pool Complex at Hattusa (Südburg)* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1995), pp.66-85 で刊行されている。また、山本孟「ヒッタイト王国時代の象形文字碑文についてのトルコ現地調査」『一神教学際研究 15』(2020)、54-55 頁でも概要を紹介している。
- ²³ Trevor Bryce, *The Peoples and Places of Ancient Western Asia* (London and New York: Routledge, 2009), p.214.
- ²⁴ Yigit Erbil and Alice Mouton, “Water in Ancient Anatolian Religions,” p.74.
- ²⁵ Yigit Erbil and Alice Mouton, “Water in Ancient Anatolian Religions,” pp.60-61 を参照して和訳した。
- ²⁶ Yigit Erbil and Alice Mouton, “Water in Ancient Anatolian Religions,” p.61.
- ²⁷ David J. Hawkins, “The New Inscription from the Südburg of Boğazköy-Hattuša,” *Archäologischer Anzeiger* (1990), pp.305-314.
- ²⁸ Calvert Watkins, *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics* (Oxford: Oxford University Press, 1995).
- ²⁹ Alfonso Archi, “The Soul has to leave the land of the living,” p.187.
- ³⁰ Heinrich Otten, *Die Bronzetafel aus Boğazköy. Ein Staatsvertrag Tuḫalijaš IV.* (StBoT Beiheft 1), (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1988), pp.33-34.
- ³¹ Edmund I. Gordon, “The Meaning of the Ideogram ^dKASKAL.KUR = ‘Underground Water-Course’ and its Significance for Bronze Age Historical Geography,” *Journal of Cuneiform Studies* 21 (1967), pp.70-88.
- ³² Yigit Erbil and Alice Mouton, “Water in Ancient Anatolian Religions,” p.59.
- ³³ KUB 17.10 i 10-15. 同じくテリピヌの神話を記録している粘土板断片 KBo 26.127 rev. 9’-11’では、次のように述べられる：[テリピヌ] は怒った。そして彼は沼に […] 彼は [行き (?)、沼に身を隠した。すると] *ḫalenzu* が [彼の上に生えた]。
- ³⁴ CHD-M: 192.
- ³⁵ HW: 26-27.
- ³⁶ KBo 13.58 iii 13’-25’. Jared L. Miller, *Royal Hittite Instructions and Related Administrative Texts* (Atlanta: Society of Biblical Studies, 2013), p.187 を参照して和訳した。
- ³⁷ Michel Mazoyer, *Télipinu, le dieu au marécage. Essai sur les mythes fondateurs du royaume hittite* (Paris: L’Harmattan, 2003), p.28. マゾワイエはまた、テリピヌが最終的に見つかった草原があるリフジナと、そこでの太陽神エシュタンと冥界の女神レルワニの信仰についても言及している (ibid., p.118)。
- ³⁸ Roger D. Woodard, “The Disappearance of Telipinu in the Context of Indo-European Myth,” in

Hrozný and Hittite. The First Hundred Years (Culture and History of the Ancient Near East 107) (R.I. Kim, Mynářová J. and Pavúk P. eds., Boston: Brill, 2020), pp.595-596.

- ³⁹ Roger D. Woodard, “The Disappearance of Telipinu in the Context of Indo-European Myth,” p.
⁴⁰ CHD-M: 295.
⁴¹ CHD-Š: 109-110.
⁴² KUB 43.59 + KUB 3.39 i 1-4. Francesco Fuscagni (ed.) *Ritual der Šeḫuzzi gegen Behexung* (CTH 453.2) [hethiter.net/: CTH 453.2 (TX 06.05.2014, TRde 14.01.2013)] (2023/1/17 最終アクセス) を参照して和訳した。
⁴³ KUB 30.15 + KUB 39.19 obv. 26-28; obv. 34-35. Alexei Kassian, Andrej Korolëv, Andrej Sidel'tsev, *Hittite Funerary Ritual šalliš waštaiš* (Münster: Ugarit-Verlag, 2002), pp.266-269 を参照して和訳した。
⁴⁴ ヒッタイト時代アナトリアの金属と冶金術については以下を参照されたい。Jana Siegelová and Hidetoshi Tsumoto “Metals and Metallurgy in Hittite Anatolia,” in *Insights into Hittite History and Archaeology (Colloquia Antiqua 2)* (Hermann Genz and Dirk Paul Mielke eds., Leuven-Paris-Walpole: Peeters, 2011), pp.275-300. 特に金と銀は豊かさの象徴であった (ibid., p.276)。
⁴⁵ Andrew George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts* (Volume I) (New York: Oxford University Press, 2003), pp.644-645.
⁴⁶ CAD-E: 184-190, 特に「漆喰 mortar」の項目。CAD-t: 106-110 (CAD= *The Akkadian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago, 1956-2011).
⁴⁷ 「沼」や「湿地」は季節性のもので常時存在するわけではないかもしれない。この点も隠れたり出てきたり、死んだり蘇ったりするモチーフと関係しているかもしれない。

第2章 古代エジプトの冥界における「冥界の判事」について¹⁾

肥後 時尚
日本学術振興会（金沢大学）

要旨

古代エジプトの『死者の書』第125章は、古代エジプト人の冥界における復活思想を描写した「死者の審判」の一連の場面を含む特徴的な呪文である。この呪文の中で、死者は冥界の主神であるオシリスによる復活の承認を求め、判決に先立ち冥界の判事である神々に対して潔白の宣言を行う必要があった。判事団はエジプトの都市や聖地、冥界の地域を出自とする42柱の神々によって構成され、死者はその一柱ごとに生前に犯していない行為を宣言した。この場面は、「無罪の宣言」(The Declaration of Innocence)もしくは「否定告白」(The Negative Confession)として知られ、否定行為の内容から古代エジプト人の倫理観や道徳観を窺うことができる。また、この場面では、一部の冥界の判事とその出自である冥界内の地名とともに記述されることから、古代エジプトの冥界のイメージを考察する史料としても重要である。

本稿は、古代エジプトにおける冥界観の理解を深めるため、「無罪の宣言」の場面に登場する判事の神々を個別に分析する。エジプト新王国時代第18王朝時代の『死者の書』を分析対象に定め、「無実の宣言」の場面に登場する判事の神々の特徴を概観する。

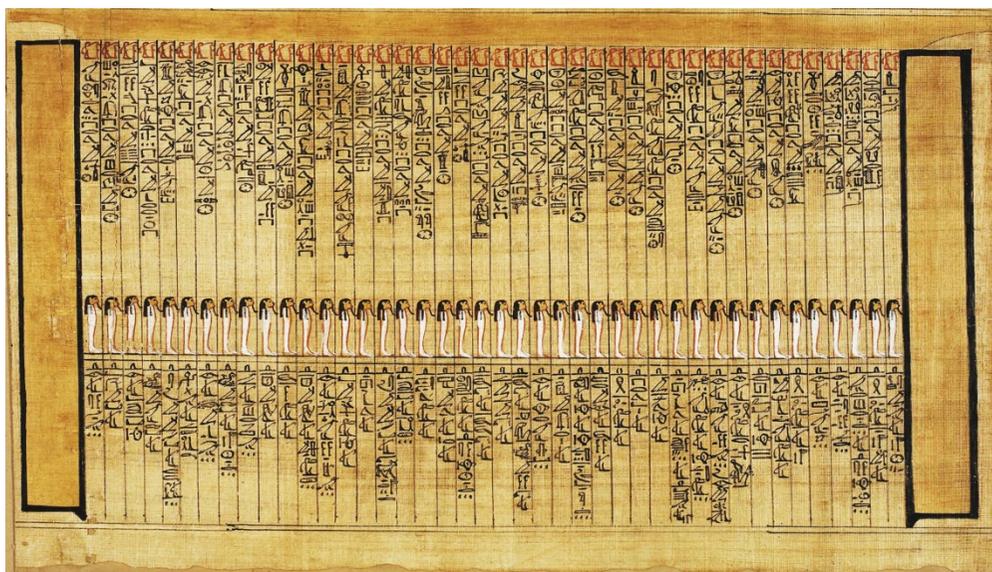
キーワード

古代エジプト、冥界、『死者の書』、「死者の審判」、「無罪の宣言」

1. はじめに

古代エジプトの『死者の書』第125章は、古代エジプト人の冥界における復活思想を描写した「死者の審判」の一連の場面を含む特徴的な呪文である。この呪文の中で、死者は冥界の主神であるオシリスによる復活の承認を求め、冥界の判事である神々に対して潔白の宣言を行う必要があった。判事団は、エジプトの都市や聖地、冥界の地域を出自とする42柱の神と神霊²によって構成され、死者はその一柱ごとに生前に犯していない行為を宣言した。この場面は、「無罪の宣言」(The Declaration of Innocence)もしくは「否定告白」(The Negative Confession)と呼ばれ、宣言内において否定される生前の悪行の内容から古代エジプト人の倫理観や道徳観を窺うことができる。多くのパピルスの写本や私人墓の壁画において「無罪の宣言」の場面は、表のような書式で記され、左から右へと連なるそれぞれの文字列に1つ1つの宣言内容が示された(図1)。個々の宣言は、「おお！イウヌウより来たる『歩幅の広い者』よ！私は邪悪を行わなかった」のように、冥界の判事の「名称」・「出自」に加えて、生前に行わなかった「悪行」の3つの要素で構成される。またヌウのパピルス(図1)のように判事の図像が描写される写本も確認される。このような個々の冥界の判事の名称がその出自となる現世の都市や、冥界内の地名とともに記述されることから、古代エジプトの冥界のイメージを考察する資料としても重要である。しかし、42柱の判事の個々の特徴については、これまで十分な検討がなされておらず、近年さらなる研究の必要性が唱えられている。

本稿は、古代エジプトにおける冥界観の理解を深めるため、『死者の書』における「無実の宣言」の場面に登場する判事の神々に注目する。冥界の判事に関する今後の研究の出発点として、エジプト第18王朝の『死者の書』に焦点を置き、最初期の「無実の宣言」の場面に登場する判事の特徴を概観する。



【図1：大英博物館所蔵のヌウのパピルス（BM EA 10477）に記述された「無罪の宣言」】（© The Trustees of the British Museum）

2. 「無罪の宣言」における冥界の判事の研究

「無罪の宣言」に登場する冥界の判事に関する研究は、1937年にメイストルによって基礎づけられた³。メイストルは、当時に利用可能であった複数の写本比較に基づき冥界の判事を個別に分析し、「冥界の判事」に関する基本的かつ重要な情報を集約した。しかしながら、当時に利用可能な史料が限定的であったため、この研究では第18王朝時代から21王朝時代までの史料を幅広く取り扱わざるを得ず、その結果として同時代の史料の比較に不十分な点が残される。加えて、「無罪の宣言」や同場面における冥界の判事に関する研究は、その後十分に蓄積されず、近年の研究者による異なる翻訳が提示されるに留まる状況にある。研究が継続されなかった理由には、研究者の中で「無罪の宣言」の内容に変化がないという共通認識が存在したため、研究意義が論じられなかった可能性が挙げられる⁴。この状況を受け、エルケマリーは2021年の研究において、「無罪の宣言」における冥界の判事の種類や、判事とその出自、また判事と悪行との関係に関する情報を整理した⁵。同研究は、これまで停滞していた「無罪の宣言」の再検討の必要性を強調し、分析の基本的な枠組みを提示した点で意義のある研究であるといえる。しかしながら、同研究では個別の写本分析がなされていない点に加え、冥界の判事の同定、神もしくは神霊への分類に

関する十分な論拠が提示されておらず、史料の分析が不十分である点を指摘せざるを得ない。

古代エジプトにおける『死者の書』は 1500 年にわたり利用され、膨大な数のパピルスや墓の壁画、棺やミイラ布をはじめとする遺物に記述された。「無罪の宣言」の記述も数多くが確認されるため、全時代の史料を網羅的に分析するには、研究を段階的に継続する必要がある。これらの背景を踏まえ、本稿では『死者の書』に登場する冥界の判事を再検討する研究の第一段階として、古代エジプト第 18 王朝時代の写本に焦点を置き、それぞれの冥界の判事とその出自、否定される悪行の内容を再検討する。

3. 分析対象・分析方法

本稿では、表 1 の史料【1】に該当する第 18 王朝時代のトトメス 3 世治世末に年代づけられるアメンヘテプのパピルス⁶ (図 2、3) を主たる分析対象に定め、同史料上に記述された「無罪の宣言」の読解を行った。現在確認される「無罪の宣言」の場面の最初期の事例は、メスエンネチェルのパピルス (表 1: 史料【2】)・ネフェルヘテプのパピルス (【3】)、そして TT 82 (【4】) にみられるが、ネフェルヘテプのパピルスと TT 82 の記述は完形で現存しておらず、メスエンネチェルのパピルスでは、文章と図像で構成されるその他の多くの「無罪の宣言」と異なり、文章のみで記述される。これに対し、アメンヘテプのパピルスはこれら 3 点の「無罪の宣言」よりわずかに遅れて制作されたとみられるものの、完形で現存する貴重な史料であるため、本研究における翻訳・解釈の基準とした⁷。また、同パピルスの記述内容のより正確な理解を目的として、表 1 上に記すその他 16 点の第 18 王朝時代の史料【2】 - 【17】を比較・分析の対象に定めた。いずれの史料もボン大学が公開するデータベースである Totenbuch-Projekts で閲覧可能である⁸。文章や語句の意味が不明瞭な箇所については、バルゲ、アレン、フォークナー、ホルヌク、カリエ、クアークの翻訳およびウィルキンソン、エルケマリーによる判事の一覧表を参照・吟味した上で最も蓋然性が高い解釈及び試訳を提示した。記述内容の比較の参考として第 19 王朝・第 20 王朝時代の史料の参照を必要とする箇所については、ラップによる第 125 章の校訂資料を参照した⁹。

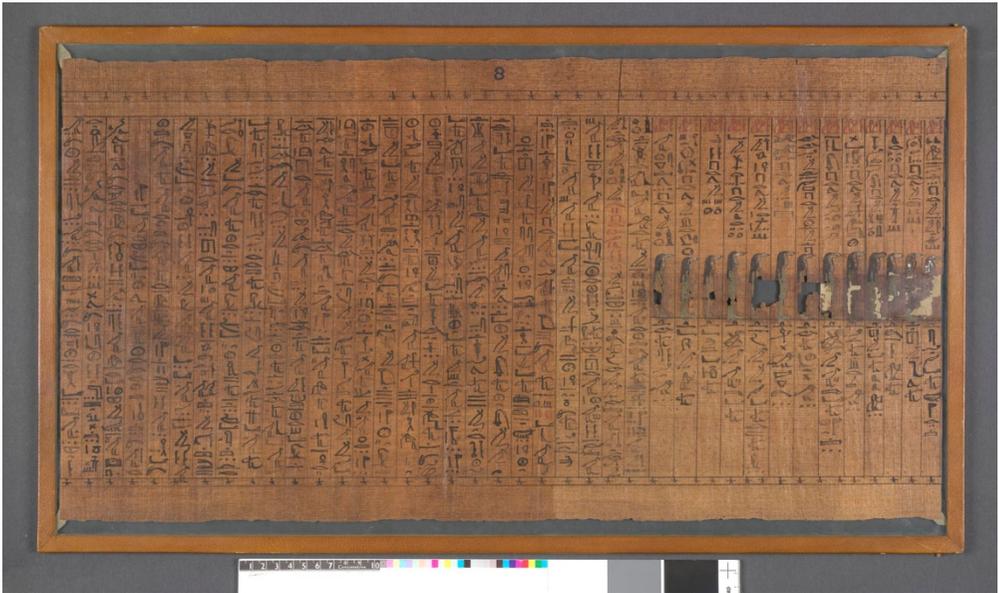
分析対象の中には、ヌウのパピルス【8】 (図 1) のように全ての判事が同一の図像で記述される写本に加えて、それぞれの判事が異なる図像で描写された写本が確認された。このような図像表現の差異は、所有者不明のパピルス 1【7】と所有者不明のパピルス 2【11】の写本上で顕著にみられる。図像的特徴やその差異は、冥界の判事の特徴を考察する上で重要な情報となると判断し、考察の対象に加えた。

古代中近東における「冥界」

また、表中の17点の史料を分析・比較した結果、「無罪の宣言」に変化がないとする従来の見解に反して、第18王朝時代において既に判事やその出自、悪行の内容に史料ごとの差異が数多く存在することが明らかになった。この変化や差異を巡る研究の成果は、現在投稿中の別稿にて発表する予定である。

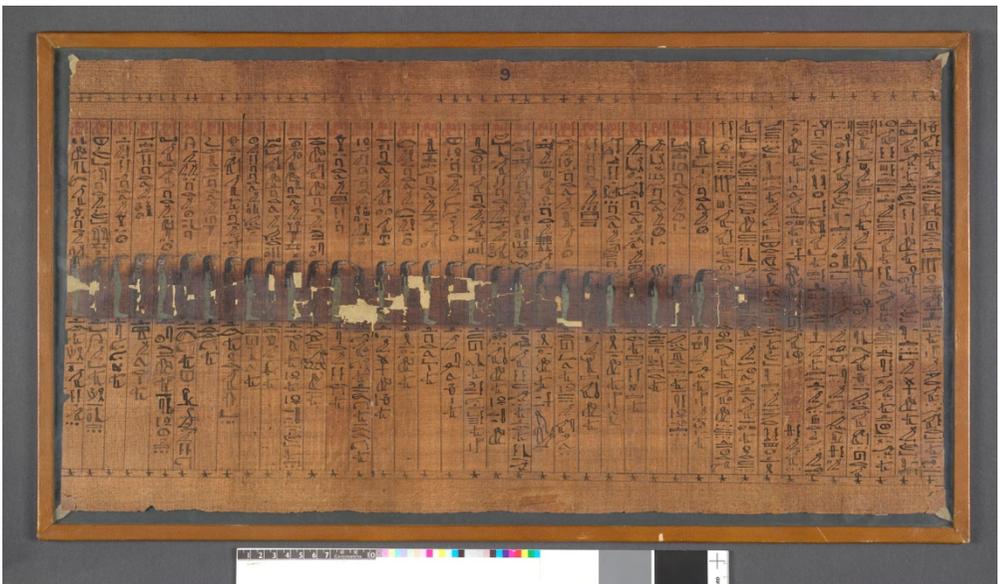
【表1：「無罪の宣言」の記述をもつ第18王朝時代の「死者の書」】（筆者作成）

史料番号	史料名 制作時期		
		9	トゥイのパピルス P. Tui (BM EA 9913+P. Moscow I, 1b, 122) トトメス3世・アメンヘテプ2世共同統治時代
1	アメンヘテプのパピルス P. Amenhetep (BM EA 10489) トトメス3世治世末	10	ネバアメンのパピルス P. Nebamen (BM EA 9964) トトメス3世・アメンヘテプ2世共同統治時代
2	メスエンネチェルのパピルス P. Mesemnetjer (P. Paris Louvre E. 21324) ハトシェプスト女王・トトメス3世共同統治時代	11	所有者不明のパピルス2 P. Anouymous (P. Paris Louvre N. 3073) トトメス3世・アメンヘテプ2世共同統治時代 ～アメンヘテプ2世治世
3	ネフェルヘテプのパピルス P. Neferhetep (P. Cracow MNK XI 1501 + 1502 + 1507 a-b + 1512 a, b) ハトシェプスト女王・トトメス3世共同統治時代	12	チェネナのパピルス P. Tjenena (P. Paris Louvre N. 3074) アメンヘテプ2世治世
4	アメンエムハトの私人墓壁画 TT 82 トトメス3世治世	13	マイヘルペリのパピルス P. Maiherperi (P. Cairo CG 24095) アメンヘテプ2世治世
5	ウセルハトのパピルス P. Wserhat (BM EA 10009) ハトシェプスト・トトメス3世共同統治時代 ～トトメス3世・アメンヘテプ2世共同統治時代	14	センヘテプのパピルス P. Senhetep (P. Cairo 2512) アメンヘテプ2世治世
6	センウセレットのパピルス P. Senuseret (P. Wien Vindob. Aeg. 10.994-10.997) ハトシェプスト・トトメス3世共同統治時代 ～トトメス3世・アメンヘテプ2世共同統治時代	15	ネブセニのパピルス P. Nebseni (BM EA 9900) トトメス4世治世
7	所有者不明のパピルス1 P. Anonymus (BM EA 9905) ハトシェプスト女王・トトメス3世共同統治時代 ～アメンヘテプ2世治世	16	ネフェルウェベンエフのパピルス P. Neferwebenef (P. Paris Louvre N. 3092) トトメス4世治世
8	ヌウのパピルス P. Nu (BM EA 10477) ハトシェプスト女王・トトメス3世共同統治時代 ～アメンヘテプ2世治世	17	ユヤのパピルス P. Iulia (P. Cairo CG 51189) アメンヘテプ3世治世



【図2 アメンヘテプのパピルス (BM EA 10489) 第8葉】

(© The Trustees of the British Museum)



【図3 アメンヘテプのパピルス (BM EA 10489) 第9葉】

(© The Trustees of the British Museum)

4. アメンヘテブ (BME A 10489) の『死者の書』における冥界の判事

1：おお！イウヌウより来たる「歩幅の広い者」よ！私は邪悪を行わなかった。

i Wsh nmtwt pr m İwnw n ir.i isft

「無罪の宣言」に最初に登場する判事は「歩幅の広い者」である。この名称は太陽神の別名であり、実際に古王国時代の「ピラミッド・テキスト」に太陽神の名称として確認される¹⁰。第 18 王朝時代の写本上において、その他の判事の登場順に変動が数多く確認される一方で、「歩幅の広い者」は一貫して第 1 の判事として登場する。男神の図像で描写される場合が多いが、トゥイのパピルス【9】ではアテフ冠を被った隼頭の図像で描写されており、この神が太陽神であることを示している。加えて、出自であるイウヌウ (*İwnw* ヘリオポリス) が太陽信仰の中心地であることもこの判事が太陽神であることを裏づけている。否定される悪行である「邪悪」(isft) は「正義」や「秩序」を意味するマアトの概念と対をなす「混沌」を意味する語であり、この宣言では悪事全般を指すと考えられる。

2：おお！ケルアハより来たる「炎を抱く者」よ！私は略奪しなかった。

i Hpt sdt pr m hr-ḥ3 n ʿw3.i

「炎を抱く者」は、神霊の一種と考えられるが、同場面を除く記述が確認されておらず、蛇の頭をもつ姿で描写される点を除いてその実態は不明である¹¹。出自であるケルアハは、現在のオールド・カイロ近郊を指すが、この地名との相関関係も不明瞭である。具体的な悪行として、「略奪する」(ʿw3) という行為が否定されるが、ユヤのパピルス【17】やセンウセレトのパピルス【6】では「強欲である」を意味する ʿwn/ʿwnt が記され、悪行の意味が異なる。

3：おお！ケメヌウより来たる「くちばしの者」よ！私は貪欲ではなかった。

i Fndy pr m ḥmnw n ʿwn-ib.i

「くちばしの者」(もしくは「鼻の大きい者」¹²) は、出自であるケメヌウ (ヘルモポリス) を信仰の中心地とするトト神の別名である¹³。多くの写本上においてトキの頭をもつ姿で描かれ、トゥイのパピルス【9】では先述の「炎を抱く者」に先立って 2 番目の判事として登場する。このパピルスにおいて「くちばしの者」は 1 番目の「歩幅の広い者」と並んで巨大な図像で強調して描写され、羽根を頭に乘せたトキの頭をもつ神として記述される。第 18 王朝において第 2 の判事として登場するのはこのパピルスのみであり、神霊である「炎を抱く者」よりも図像で描くことが容易であったため順番が変更されたのかもしれない。「貪欲である」という悪行は共通して ʿwn-ib の語句で記述される。

4：おお！洞穴より来たる「影を飲み込む者」よ！私は盗まなかった。

i ʕm šwwt pr m krtj n ʕw.i

「影を飲み込む者」は、ヒヒの頭をもつ姿で登場する神霊である¹⁴。第一中間期から中王国時代の葬祭文学である『コフィン・テキスト』の呪文第 335 章及び、第 336 章の中で、冥界において死者に危害を及ぼす神霊として登場する¹⁵。出自である「洞穴」(krtj)は複数の写本上で krrt として記述されるが、いずれも冥界に位置する場所としての「洞穴」を指すと考えられる。悪行である「盗む」は第 8 の判事である「燃える者」に対する宣言と同じ ʕw で記述されるが、第 8 の宣言には「神の供物」という目的語が付随する点に対し、第 4 の宣言では ʕw の目的語は記載されていない。同宣言における「盗み」は盗みという行為そのものを否定していると推察される。

5：おお！ロセタウより来たる「顔の荒々しい者」よ！私は人々を殺さなかった。

i Nh3 hr pr m r stʕw n sm3.i rmt

「顔の荒々しい者」は、蛇に関連する神霊の一種であり、「洞穴の書」の第 1 の区画の中において冥界の入り口で 3 匹の蛇の 1 匹として登場する¹⁶。ただし、「無罪の宣言」において、この神霊は蛇だけでなく隼や犬の頭をもつ姿で描かれる。この判事の出自であるロセタウは、しばしば「墓地」や「冥界」と訳されるが、同時に冥界における一つの領域の意味をもつ¹⁷。「顔の荒々しい者」の出自として示されたロセタウがいずれの場所を示すかは特定できない。悪行の内容は「人々を殺す」(sm3 rmt)という記述で統一されている。

6：おお！天より来たる「二頭のライオンよ」！私は計量の基準に反しなかった。

i Rwtj pr m pt n hq.i dbh

「二頭のライオン」は、数多くの種類の神や二柱の神々の別名として知られる¹⁸。蛇やライオン、人の頭をもつ姿で記述され、共通して二柱ではなく一柱の神の姿で描写される。第 18 王時代の「無罪の宣言」における「二頭のライオン」の実体は不明であるが、後の時代のパピルスにおいて同宣言中の判事はシュー神とテフヌート神として記述される¹⁹。この二神は創造神アトゥム神の子であり、天と密接な関係にあるため、出自との関係性も明確である。悪行である「計量の基準に反する」(hq. dbh)の内容は「尺度」や「基準」、「計量容器」を意味する(dbh)の語から、穀物の計量の基準への不正と推察される²⁰。

7：おお！ケムより来たる「両目が火打ち石である者」よ！私は不正をしなかった。

i ỉrty.fy m ds pr m Ḥm n ir.i ḥbt

「両目が火打ち石である者」は、メスエンネチェルのパピルス【2】やヌウのパピルス【8】を含む複数の写本上で「両目が炎である者」(ỉrty.fy m ḥt)²¹として記述される。いずれも神霊の一種を指し、ワニや犬の頭をもつ姿で描写される。出自であるケム(レトポリス)は冥界ではなく実在する地名であるが、この判事との関係は見受けられない。悪行の内容は「行う」を意味する動詞 *ir* と不正を意味する *ḥbt* もしくは *ḥḥbt* によって記される。

8：おお！ケトケトより来たる「燃える者」よ！私は神の供物を盗まなかった。

i Nbi pr m ḥtḥt n ḫw.i ḥt nṯr

「燃える者」は事例に乏しい神霊の一種である。第18王朝時代の写本上では一貫して同じ名前で見られるが、第20王朝時代のラメセス4世墓(KV2)とラメセス6世墓(KV9)に描かれた同場面では「顔の燃えている者」(Nbi ḥr)として記述される²²。図像はヒヒや隼、人間で示され、一貫性に乏しい。出自の名称も同様に不明瞭であり、「後退する」を意味する動詞 *ḥtḥt* に関連する地名であることのみが推察される。多くの写本上でこの出自にのみ場所や町に関連する限定符が記されないことから、「後ろ歩きでやって来る『燃える者』」と解釈する研究者が多い²³。しかし、42回にわたって名称—出自—悪行が規則的に記述される中で、この宣言のみ出自と異なる表現がなされるとは考え難い。そのため、クアークやバルゲが示すようにケトケトは何らかの地名であると考えられるべきであろう²⁴。実際にマイヘルペリのパピルス【13】には、ケトケトの語に街の限定符が付記されている。否定される悪行は「神の供物を盗む」ことであり、第4の判事に宣言された窃盗全般と異なり、神の供物を盗む重大性が強調されている。

9：おお！ネンネスウより来たる「骨を破壊する者」よ！私は偽りを言わなかった。

i Sd ksw pr m nn-nsw n ḡd.i grg

ヒヒや雄羊の頭をもつ神として描写される「骨を破壊する者」も同様に、冥界に登場する神霊であると考えられる²⁵。『コフィン・テキスト』呪文第112章に記述が確認されるが、呪文の内容が不明瞭であるため具体的な特徴を窺うことは困難である²⁶。実在した地名であるネンネスウ(ヘラクレオポリス)との関係も明らかではない。悪行は「偽りを言う」で統一される傾向にある。

10：おお！フウト[カー]プタハより来たる「炎を委ねし者」よ！私は食料を持ち去らなかった。

i W3d nsr pr m hwt [k3] Pth n nhm.i kk

10 番目の判事は、「炎を委ねし者」(Wd nsr) と「炎の緑なる者」(W3d nsr) の二種類の名称で記述される²⁷。同場面を除く事例が確認されていないため、他の多くの神霊と同様に、図像的な特徴を除いて詳細な特徴は不明である。出自のフウトカーブタハはメンフィスもしくはメンフィスのプタハ神殿周辺を指すが、この神霊と同地の関連性は不明である。悪行は「食料を持ち去る」であり、「持ち去る」を意味する動詞 nhm が共通して使用される。これに対して、「食料」には kk と wnm の 2 種類の語が使用され、大意が同じである語句でありながらも、これらの語句が何らかの意図をもって区別されていた可能性が指摘される。

11：おお！西方より来たる「洞穴の者」よ！私は不機嫌にならなかった。

i Krtj pr m imnt n kni.i

「洞穴の者」(Krtj /Krtj) は人や蛇の頭をもつ姿で描写される判事であり、名前の通り冥界にある「洞穴」に関連する神霊と考えられる。しかし、神霊の出自は、一般的な死者の世界を意味する「西方」の語で記述される。否定される悪行は kni と呼ばれる語で示され、「不機嫌である」と解釈できるが「騒ぎ立てる」や「中傷する」とする研究者もいる²⁸。

12：おお！[タ]シュより来たる「歯の白い者」よ！私は違反をしなかった。

i Hd ibhw pr m [t3] š n th.i

「歯の白い者」もしくは「輝く歯をもつ者」²⁹は、蛇の頭をもつ神もしくは神霊として記述される神霊である。タシュ（ファイユーム）を出自とするため、同地の地方神であるセベク神を指すと推定できるが、ワニの頭の図像で示される類例や、「歯の白い者」とセベクの同一関係を示す決定的な証拠は確認されない³⁰。「違反をする」を意味する動詞 th は、複数の写本上で 22 番目の判事のもとで宣言される悪行と重複する。

13：おお！畜殺台より来たる「血を喰らう者」よ！私は神聖な牛を殺さなかった。

i Kk snf pr m nmt n sft.i k3 ntry

第 13 の宣言は、判事の名称・出自・否定される悪行の 3 つの要素が明確な相関関係を示している。判事である「血を喰らう者」は第 10 の宣言にみる食料 (kk) に関連する語 kk で記述されるが、この宣言でも同様に kk と wnm の 2 種類で記述される。出自である「畜殺台」は冥界内に位置する特定の地名を指し、『死者の書』第 50 章が「神の畜殺台に入らないための呪文」(r n tm ck r nmt ntr) と題されることから、同じ冥界における危険な場所を指すと考えられる。否定される悪行は神聖な牛の殺害で

古代中近東における「冥界」

あり、供物として屠殺される場所である畜殺台を出自にもつ判事の特徴に適した宣言内容と解することができる。

14：おお！30 の館より来たる「内臓を喰らう者」よ！私は穀物の不当な利益を作らなかつた。

i Kk bskw pr m mʿbʔyt n ir.i hnwyt

「内臓を喰らう者」も同様に kk と wnm の2種の語で示される冥界の神霊である。しかし「無罪の宣言」を除いてこの神霊の記述は確認されず、名称の他に特徴を知ることにはできない。多くの写本上で「血を喰らう者」と「内臓を喰らう者」はともに人の姿で描写されるが、所有者不明のパピルス 1【7】では隼と牡羊の頭をもつ異なる図像で描かれる。出自である 30 の館は、「30」を意味する語 mʿbʔyt と家屋や街を示す限定符によって示される。同語は「30 の一団」や「30 の小部屋」の意味をもち、「30 の一団の書記官」(shʔw n mʿbʔyt)³¹という個人の称号から実在する組織もしくは場所であったと考えられるが、「内臓を喰らう者」との相関関係は不明である。否定される悪行は「穀物の不当な利益を行う」であるが、hnwyt に対して異なる解釈を示す研究者もいる³²。

15：おお！マアティより来たる「マアトの主」よ！私は配給の食料を奪わなかつた。

i Nb mʔt pr m mʔty n ʿwn.i hnbt

人やヒヒの頭をもつ姿やマアトの羽根を載せた男性の姿で描写される「マアトの主」は、オシリスやラー、アメンをはじめとする数多くの神々の別名として利用されるため、この判事がどの神（もしくは神霊）であるかを特定する、あるいは「マアトの主」という名前の独立した神的存在であるかを判断することは困難である³³。出自であるマアティは、マアトの双数形で記述されており、判事の名称との明確な相関関係が見受けられる³⁴。同語との関係を示す語として、マアティ (mʔty) の語は「無罪の宣言」を含む『死者の書』第125章に複数にわたり記述され、広間を意味する語 wsht とともに「二柱のマアトの広間」もしくは「二つのマアトの広間」(wsht tn nt mʔty) と呼ばれる冥界の審判の広間の名称として記される。しかしこの宣言において、いずれの写本においてもマアティの語は wsht と共記されないため、審判の執り行われる「二柱のマアトの広間」とは異なる場所を指すと考えるべきであろう。否定される悪行は、「配給の食料を奪う」であり、正義や公正を意味するマアトの概念に反する内容である一方で、特別な関係は見いだせない。

16：おお！バストより来たる「さまよう者」³⁵よ！私は聞き耳を立てなかつた。

i Tnmy pr m b3st{t} n smtmt.i

「さまよう者」(Tnmy/ Tnmy)はその他の多くの判事と同様に他の類例に乏しい。動詞 tnm を由来とすることから、冥界をさまよう神霊であると推察されるが、実在した都市であるバスト(ブバスティス)を出自とする理由は不明瞭であり、同地で崇拝されたバステトとの関係も確認されない。基準とするアメンヘテプのパピルスには t の重複が確認されるが、その他の写本においては b3st と記載される。悪行の「聞き耳を立てる」は smtmt に加えて、mtmt や smt といった異なる文字で記述される。

17: おお! イウヌウより来たる「青ざめた(?)者」よ! 私は秘密を漏らさなかった。

i 3dy pr m iwnw n šm.i ri

「青ざめた(?)者」、もしくは「輝く者」³⁶は「青ざめている」³⁷を意味する語 3d に由来すると考えられるが、この判事も同様に詳細は不明である。写本上の表記のゆれがあり、3dy や 3y、3ndy、Dny の表記が確認される。出自であるイウヌウは、既に第1の判事「歩幅の広い者」として記述されており、明らかな出自の重複がみられる。「秘密を漏らす」は字義通りには「自らの口を行かせる」という意味であるため、「無駄口を叩く」や「噂話をする」とする解釈も示される³⁸。

18: おお! アンジェティより来たる「自らの悪事に関して悪なる者」よ! 私は(自分の)事柄以外に口出しをしなかった。

i Dw dw.f pr m 3ndty n šhwn.i n is hr ht.(i)

「自らの悪事に関して悪なる者」は、LGG においては Dw dw と呼ばれる神もしくは神霊として掲載され、3人称単数形代名詞として読む角蛇の文字.f は蛇の限定符として解釈されている³⁹。ただし、蛇の限定符は通常.f とは異なる蛇の文字が使用されるため、筆者は接尾代名詞であると解釈した。第18王朝時代の写本ではこの判事は人の頭をもつ神の姿で描写される。出自であるアンジェティは、下エジプト第9州の名称であり、多くの写本上において同州を示す特徴的な限定符を伴い記述される⁴⁰。否定される悪行の内容は通常と異なり、否定行為を示す n sdm.f 形(もしくは n ir.f sdm)の後に前置詞句の否定を示す n is⁴¹を含む句が続き、自身の事柄(もしくは財産)を除いて、「口出しをしなかった」と記載される。所有者不明のパピルス 1【7】とチェネナのパピルス【12】においては、「自身の」ではなく「神の事柄」と記載される。

19: おお! 刑場より来たる「ウアメメティの蛇」よ! 私は男の妻と姦通しなかつ

古代中近東における「冥界」

た。

i W3mmty pr m ḥbt n nk.i ḥmt ḡy

「ウアメメティの蛇」は、冥界にの登場する蛇であり、『アムドゥアトの書』や『門の書』にも登場する⁴²。『アムドゥアトの書』の第 5 時においては、蛇の図像とともに炎を司る蛇としてその特徴が記され⁴³、「無罪の宣言」の場面においても同様に蛇の頭をもつ神の姿で描かれる。出自である刑場は、第 13 の宣言にある畜殺台と同様に、現世ではなく冥界に位置する特定の危険な場所と考えられる。否定される悪事は「男の妻との姦通」で統一されている。本論における分析対象のパピルスの所有者は全て男性であるが、女性に用意された『死者の書』においては、性別に合わせた記述内容に変化がある可能性も推察される。

20 : おお！ミンの神殿より来たる「自らがもたらした物を見る者」よ！私は卑猥ではなかった。

i M3 int.f pr m pr Mnw n d3d3.i

「自らがもたらした物を見る者」は、新王国時代においてこの記述を除く事例が確認されず、ミンの神殿との関係も不明瞭な神もしくは神霊である⁴⁴。しかし、ギリシア・ローマ時代の『死者の書』において「ミンの神殿より自らがもたらした物を見る者」(i M3 int.f m pr Mnw)⁴⁵と呼ばれる名前が酷似した神が登場するため、この判事と「ミンの神殿」に何らかの相関関係がある可能性も否定できない。否定される悪行 d3d3は、「性交する」や「卑猥である」という意味をもつが、性交が禁止された特定の対象が示されていないため、「卑猥である」と解釈した。

21 : おお！イマウ (?) より来たる「老いた者の上にいる者」よ！私は恐怖を呼び起こさなかった。

i Hry ḡw pr m imt (im3w?) n ir.i ḥrw

「老いた者の上にいる者」もしくは「大いなる者の上にいる者」(Hry-rw)⁴⁶も同様に新王国時代及びそれ以前の時代において事例が確認されない神、もしくは神霊である。出自であるイマウは、イマト (imt) あるいはイアマト (ḡmt) とも記述されるが、多くの写本上で街の限定符が付されることから下エジプト第 3 州にあるイマウ (im3w : モメンフィス) を指すと推察される。悪行には共通して「恐怖を呼び起こす」(ir ḥrw) が記される。

22 : おお！大いなる座より来たる「転覆させる者」よ！私は違反をしなかった。

i Hmy pr m st wrt n th.i

第 22 の宣言の内容では、写本による内容の相違が顕著に見られる。「転覆させる

者」は、冥界に登場する神であり、『コフィン・テキスト』において既にその事例が確認される⁴⁷。同史料の呪文第 1145 章においては、複数の神的存在の名前とともにこの名前が記述されるが、その具体的な役割は明らかではない⁴⁸。ヌウのパピルス【8】では、「メヌウ（レトポリス）の主」（nb hm）と別の名称が記述される。訳出したアメンヘテプのパピルスとマイヘルペリのパピルス【13】において、その出自は大いなる座（st wrt）であり、その他の写本上ではギウ（Gyw）と読むことできる地名が記述されるが、複数の研究者がこの場所をカスウ（h3sww, ソイス）と同一している⁴⁹。悪事の内容は「違反する」（th）であり、アメンヘテプのパピルスを含む複数のパピルスの内容が第 12 の宣言内容と重複する。その一方で、センウセレトのパピルス【6】や所有者不明のパピルス 1【7】では、「悪事を行う」（ir bw dw）という異なる記述が確認され、書き手が悪事の重複を避けた可能性がある。

23：おお！ウェリトより来たる「邪魔をする者」よ！私は荒々しくなかった。

i Sd hrw pr m wryt n t3.i

「邪魔をする者」は、セトをはじめとする複数の神に用いられる名称であり、この神が独立した神もしくは神霊であるか、「歩幅の広い者」のような別の神の名称であるかを判別することは難しい。人の姿の描写をもつ一方で、所有者不明のパピルス 1【7】では獰猛な動物の頭をもつ姿で描写されている。出自のウェリトは特定の地名を指すと考えられるが、クアークやホルヌンクは別の解釈を示している⁵⁰。悪行は「荒々しい」もしくは「短期である」を意味する語 B で表現される。

24：おお！ヘカアネジュウより来たる「子ども」よ！私はマアトの言葉に対して無頓着ではなかった。

i Nhn pr m hk3-ndw n sh.i hr.i hr mdt nt m3t

この宣言では「子ども」を意味する語 Nhn と呼ばれる判事が登場する。この語も同様に、ホルスをはじめとする複数の神の名称であることから、この判事の実体の特定は困難である⁵¹。図像表現では、人の姿が確認される一方で、所有者不明のパピルス 1【7】において、隼の頭をもつ図像が確認される。下エジプト第 13 州のヘカアネジュウを出自にもち、「マアトの言葉に対して無頓着である」という悪行が否定される。マアトは、真実や正義、秩序を包含する抽象概念であるため、「マアトの言葉」は他者による正しい発言や助言を指すものと考えられる。

25：おお！ウェネシイより来たる「声を予言する者」よ！私は邪魔立てをしなかった。

i Sr hrw pr m wnsy n hnn. {n}.i

「声を予言する者」は、類例に乏しくその特徴を明らかにすることは難しい。エルケマリーはこの神がセトであると主張するが、先の主張と同様に論拠に乏しく、慎重な判断が必要である⁵²。写本上では人やライオンの頭をもつ図像で示される一方で、所有者不明のパピルス 1【7】ではトキの頭をもつ姿で記述される。出自であるウェネシイは上エジプト第 19 州にある場所の名称であり、多くの写本上で街の限定符が付記されている⁵³。悪行は「妨害する・阻害する」を意味する動詞 *hnn* 及び *hn* で示されるが、目的語は示されていない。

26：おお！シェティトより来たる「バストの者」よ！私は涙を流さなかった。

i B3sty pr m št3yt n srmy.i

バスト（ブバスティス）がバステト女神の信仰と関連し、女神の名称も「バストの者」の女性形（*B3st*）に由来することから、一見する限りでは、「バストの者」はバステト女神を指す可能性が想起される。しかし、第 18 王朝時代の写本上の記述はいずれも *B3sy* であり、男性の神の図像で示されるため、バステト女神とは異なる男性の神もしくは神霊を指すと考えられる⁵⁴。センウセレトのパピルス【6】では、*Gsty*、チェネナのパピルス【12】では *Sbty* と記されるように、名前の表記に不一致が見られる。また、「バストの者」をその名称としながらも、「聖域」もしくは「秘密の場所」⁵⁵に出自をもち、その一方で、16 番目の判事の出自として記された「バスト」の関係をもたない点は興味深い点であるといえる。否定される悪行は共通して「涙を流させる」であるが、アメンヘテプとマイヘルペリのパピルス【13】において *srmy* である点に対し、その他の多くの写本上では *trm* が用いられる。

27：おお！テペヘトジャトより来たる「顔が後ろにある者」よ！私は性的な悪事を行わず、同性愛者と関係をもたなかった。

i Hr.f h3.f pr m tpht d3t {t} n nwh.i n nk.i nkk

「顔が後ろにある者」は、最も明瞭な図像表現がなされる神霊であるといえる。所有者不明のパピルス 1【7】や、第 18 王朝時代末から第 19 王朝時代に利用されたナクトのパピルス⁵⁶において、この判事は頭が体に対し逆に向く男性の姿で描写される。また、およそ全ての判事が同一の図像で示されるアメンヘテプのパピルスやトウィのパピルスにおいても、これと同様に頭と体の向きが逆転した図像が確認される。その一方で、所有者不明のパピルス 1【7】に見られるように犬の頭をもつ図像も確認される。『コフィン・テキスト』第 117 章において、この神は冥界の渡し守として登場する「マアトを愛し、混沌を嫌悪する」(*mr.f m33t msd.f isft*) 神であり、冥界の判事に相応しい役割をもつ⁵⁷。「テペヘトジャト」(*tpht d3t*) が指す場所は不明瞭であるが、*tpht* (*tpht*) が「穴」や「墓穴」を意味することから、「岩の洞窟」や「閉ざ

された穴」、「墓穴」のような解釈が示される⁵⁸。一方で、*tpht d3t* はメンフィスにある特定の場所の意味も併せもつ⁵⁹。ただし、この判事の出自として *tpht d3t* ではなく *tpht* のみが記される写本も複数確認されることを踏まえると、冥界の「穴」に関連する場所と考えるべきであろう。また、アメンヘテプのパピルスを含む複数のパピルスにおいて、この宣言で「性的な悪事」(*nwh*) と「同性愛者との関係をもつ」(*nk.nkk*) の2つの悪事が記述される点も注目すべき点であるといえる。*nwh* は通常「性交する」を意味するが、目的語をもたないため、バルゲやフォークナーと同様にここでは性的な悪事を指すと解釈した⁶⁰。2つ目の悪行は同じく「性交する」を意味する動詞 *nk* とその目的語 *nkk* で記述される。類例が少ないため *nkk* の意味は完全に特定されていないものの、*nk* の目的語である *nkk* に男性の限定符が付されることを踏まえると、*Wb* に提示されるように同性愛者であると推察すべきであろう⁶¹。

28：おお！夕暮れより来たる「足の熱い者」よ！私は私の心を飲み込まなかった。

i T3 [rd] pr m ihhw n ʕm(i) ib.i

「夕暮れ」を出自にもつ「足の熱い者」については「無罪の宣言」を除く事例が確認されておらず、不明な点が多い⁶²。アメンヘテプのパピルスでは「熱い者」(*T3*) のみが記述され、トゥイのパピルス【9】では「足」(*rd*) のみが名前として記述される。悪行は「心を飲み込む」(*ʕm ib*)であるが、「怠慢」や「不正直である」とする意訳が当てはめられる。センウセレトのパピルス【6】では、*ʕm ib* ではなく *ʕwn ib* と記述され、第3の判事への宣言内容と重複する。

29：おお！暗闇より来たる「暗闇の者」よ！私は中傷をしなかった。

i Knnty pr m knmt n šnt.i

この宣言における判事の名称と判事の出自の関係は明白である。ラーをはじめする複数の神々の別名として記述されるが、いずれも冥界の「暗闇」に由来することから、冥界の神霊である考えるべきであろう⁶³。この判事のもとでは「中傷する」という悪行が否定されており、後述する第35の宣言と異なり、所有者不明のパピルス1【7】を除いて中傷する対象は記されておらず、中傷行為全般を指すものと考えられる⁶⁴。

30：おお！サウより来たる「自らの供物を運ぶ者」よ！私は暴力的ではなかった。

i ln htp.f pr m s3w n pr-ʕ.i

「自らの供物を運ぶ者」も、「無罪の宣言」を除く類例に乏しい判事であり、不明瞭な名称からもその特徴を窺い知ることが困難である⁶⁵。男性の図像で記されるが、

古代中近東における「冥界」

所有者不明のパピルス 1【7】ではワニの頭をもつ神の姿で描写される。その出自であるサウ（サイス）との関係も不明である。否定される悪行は、「暴力的である」（pr-c）ことであり、先の事例と同様に、所有者不明のパピルス 1【7】のみ、「人に対して」（rs）という対象が記載される。

31：おお！ネジェフェトより来たる「複数の顔をもつ者」よ！私の心は慌てなかった。

i Nb hrw pr m ndft n 3s ib.i

「複数の顔をもつ者」は、「暗闇の者」と同様に複数の神々の別名として記述される。上エジプト第 13 州のネジェフェトを出自にもつため、特定の神を指す可能性を排除できず、別個の冥界の判事であるかを断定することは難しい⁶⁶。否定される悪行は、「心が慌てる」（3s ib）で合致している。

32：おお！ウチェネトより来たる「助言をする者」よ！私は神（の像）を洗わないまま、私の色（本質）を蔑ろにすることはなかった。

i Srhy pr m wnt n th.i iwn.i n ic.i ntr

「助言をする者」も同様に、「無罪の宣言」を除く事例をもたない判事であるため、その詳細は不明であり、出自のウチェネトの場所との関係も特定できない。ウチェネトについて、バルゲはティス（ティニス：Tni）の誤記である可能性を指摘するが、いずれの写本にも Tni とは記載されていない⁶⁷。さらに、悪行の内容も複雑であり、研究者によって異なる解釈が示される。悪行の n th.i iwn.i n ic.i ntr は、n th.i iwn.i と n ic.i ntr の 2 つの節で構成され、n th.i iwn.i は字義通りには「私は私の色を蔑ろにした」の意味を示す。続く n ic.i ntr も同様に n sqm.f 形であり、「私は神（の像）を洗わなかった」という意味となる。両者をともに主文で解釈する場合、「私は私の色を蔑ろにせず、神（の像）を洗わなかった」という解釈となる⁶⁸。「神像を洗う」行為自体が悪事であるとするならば、この解釈が適切であると考えられるが、神（の像を）「洗う」行為が悪事である点は不可解である。ホルヌクやクアークがこの解釈をとり、icを「損なう」（？）や「汚す」と訳している⁶⁹。これは、清められた神像の聖性が汚い水によって損なわれると解釈したためかもしれない。「私は神（の像）を洗う」ことを肯定的な意味で解釈した場合、別の解釈として、n ic.i ntr を従属文とし、「私は神（の像）を洗わないまま、私の色（本質）を蔑ろにすることはなかった」と読むことができる⁷⁰。しかしながら、この解釈では「神（の像）を洗わない」という望ましくない状況と個人の「色（本質）蔑ろにする」という行為の相関関係に疑問が残される。これらの悪行を理解するためには、神（の像）を「洗う」（ic）という行為の正確な意味を理解する必要があるだろう。

33 : おお！サウトより来たる「二本の角の主」よ！私は発言において騒がしくなかった。

i Nb ꜥbwy pr m sꜣwt n ꜥꜣꜣ ḥrw.i ḥr mdt

「二本の角の主」は、オシリスやアメンの別名であり、『死者の書』第 182 章の中においても類似するオシリスの形容辞として「アテフ冠の二本の角の主」の記述が確認される⁷¹。図像では、人や犬や二本の角をもつ牛の頭をもつ神として描写されており、その実体の特定は困難である。サウト（アシュート）を出自にもつことから、エルケマリーはこの判事が同地において信仰されたウブウアウトである可能性を指摘するが、この神と二本の角の主の同一関係を支持する直接的な論拠は示されていない。⁷²。悪行は「発言において騒がしい」（ꜥꜣꜣ ḥrw.i ḥr mdt）で統一される傾向にあり、饒舌であることが忌避されたことが窺える。

34 : おお！フウトカープタハより来たる「ネフェルテム」よ！私の悪事はなく、邪悪を見なかった。

i Nfr-tm pr m ḥwt kꜣ Pth nn iwyt.i n mꜣꜣ.i bin

「ネフェルテム」は、エジプトの創造神話との密接な関係をもつ神の一柱である。『ピラミッド・テキスト』や『コフィン・テキスト』において既に記述が確認され、新王国時代においてはメンフィスの主要な神として崇拜された⁷³。そのため、メンフィス内にあるフウトカープタハを出自にもつ点は不自然ではない。しかし、フウトカープタハは第 10 番目の判事「炎を委ねし者」の出自として既に言及されており、出自が重複することとなる。男性の図像で描かれる一方で、所有者不明のパピルス 1 【7】では頭部が巨大なロータスの花卉で描写される。ロータスの花卉はネフェルテムの象徴であり、この判事がネフェルテム神であることを裏付けている。アメンヘテプのパピルスを含む多数の写本上では「(自身の) 悪事」と「邪悪を見る」の 2 種類の悪事が否定される。アメンヘテプのパピルスやユヤのパピルス 【17】、マイヘルペリのパピルス 【13】において、1 つ目の悪行 (nn iwyt) はおよそ全ての宣言で利用される n sdm.f 形の文章ではなく、存在文の否定の文章で表現される。その一方で「悪事を行う」を意味する n ir. iwyt の記述も確認され、所有者不明のパピルス 2 【11】やセンウセレトのパピルス 【6】では、悪事を行う対象として「人々に」(r rmt) が記述される。また、TT 82 【4】やセンヘテプのパピルス 【14】のように「悪事がなかった」もしくは「悪事を行わなかった」ことのみを宣言する写本も確認される。

35 : おお！ジェドゥより来たる「残りのない者」よ！私は王への中傷を行わなかった。

i Tm sp pr m ḡdw n šnt.i r nswt

「残りのない者」もしくは「残さない者」は事例が少なく、また名前の一部である sp も多義的であることから、不明瞭な点が多い⁷⁴。出自であるジェドゥ（ブシリス）はオシリスの聖地として知られるが、同神との関係性は確認できない。悪行は「王への中傷」（šnt r nswt）であり、第 29 の「暗闇の者」への宣言と異なり、中傷の対象が明記される。ネブセニのパピルスのみ r nswt の記述はなく、同写本上の第 29 の悪行の内容との重複が確認される⁷⁵。

36：おお！チェブウより来たる「自らの心のままに振る舞う者」よ！私は流れる水の上を歩いて進まなかった。

i ḥr m ḡb.f pr m ḡbw n rhn.i ḥr mw 3s

「自らの心のままに振る舞う者」も同様に「無罪の宣言」以外の事例に乏しい判事であり、その特徴や役割は不明である⁷⁶。「サンダルの街」を意味するチェブウ（アンテオポリス）は、上エジプト第 10 州に位置する街であり、渡し守の神であるネムティ神の信仰が確認されるが、同神と「自らの心のままに振る舞う者」の関係は不明である。否定される悪行の内容は字義通りには「流れる水の上を歩いて進む rhn ḥr mw 3s であるが、この行為を悪行とする点にも疑問が残される。また、「水を歩いて進む」を意味する rhn は「支えとする」を意味する別の動詞 rhn と同様の綴りで記述されるため「流れる水の上で自らを支えなかった」とも解釈できる⁷⁷。このような多義性から、この内容を「不実である」⁷⁸や「結論を急ぐ」⁷⁹といった意識する研究者もいる。「水の上を歩く」ことが悪事であったのか、あるいは「水の上で自らを支える」という表現が何らかの慣用句として利用されていたのかなど、様々な可能性が推察できるため改めて詳細な検討が必要である。

37：おお！ヌンより来たる「イヒ」よ！私は騒々しくなかった。

i ḥhy pr m Nwn n k3 ḥrw.i

「イヒ」は「音を奏でる者」として知られる子どもの神であり、古王国時代以降の数多くの史料にその記述が確認される⁸⁰。音楽を司る神であり、冥界においては供物を管理する役割を担った⁸¹。イヒはデンデラで崇拝を受けたことで知られるが、この宣言におけるイヒの出自は原初の水を意味するヌンで統一されている。否定される悪行「騒々しい」（k3 ḥrw）は、字義通りには「声が高い」であり、音楽を司る神であるイヒに関連する宣言であった可能性がある⁸²。

38：おお！聖域より来たる「人々に命じる者」よ！私は神を中傷しなかった。

i Wḡ rhyt pr m ḡwnn n šnt.i nṯr

「人々に命じる者」もしくは「人々の指揮者」⁸³も、その他の史料上の事例に乏しく、蛇の頭をもつ姿で描写される点を除いて、その特徴や役割は不明である⁸⁴。アメンヘテプのパピルスにおいてこの判事の出自は聖域 (iwnn) とされるが、その他の多くの写本においてこの判事の出自は記述されていない。第18王朝時代の写本において、出自の記載をもたない判事は38番目を含む末尾部分に数多く登場する傾向にあり、同時代における冥界の判事と出自の曖昧な関係性を示す証左となる⁸⁵。

「神を中傷する」(šnt ntr) 行為が悪行として記述され、第29番目の悪行である全般的な「中傷」や第35番目の「王への中傷」と区別されていることがわかる。

39 : おお！ゲメシュ(?)より来たる「完全さを備えし者」よ！私は罪のある行為をしなかった。

i Nḥb nfit pr m gmš n ir.i šfwt

「完全さを備えし者」も同様に、不明瞭な判事であり、蛇の図像的特徴を除く特徴を知ることは困難である。アメンヘテプのパピルスとマイヘルペリのパピルス【13】上では、「ゲメシュ」と呼ばれる場所が出自に記されるが、その他の多くの写本には出自が記されていない。ネブセニのパピルス【15】には、下エジプト第7-8州の「フウイ」Hwiを示唆する文字が確認される⁸⁶。悪行の内容は概ね「罪のある行為」(šfwt)で共通する傾向にある。

40 : おお！町より来たる「ネヘブカウ」よ！私は自らに対して区別を行わなかった。

i Nḥb k3w pr m niwt n ir.i stnty r.i

「ネヘブカウ」は死者の守護神としての役割をもつ蛇の神である⁸⁷。この神は中王国時代以降にネンネスウ(ヘラクレオポリス)において崇拝されたことが知られる⁸⁸。しかし、ネンネスウは既に第9番目の判事である「骨を破壊する者」の出自として記述され、ネヘブカウの出自としては記述されない。アメンヘテプのパピルスおよびマイヘルペリのパピルス【13】では、この神の出自は一般的な「町」を意味するniwtで記述される。また、両写本上では、残る2柱の判事の出自もniwtのみが記される。先述した判事の出自が記載されない傾向に加えて、連続してniwtのみが記述される点も同時代の写本の特徴である。

41 : おお！町より来たる「頭の聖なる者」よ！（私の）所有物を除いて、私の財産が多いことはなかった。

i Dsr tp pr m niwt n wr ḥrt.i n is ḥr ḥt.(i)

「頭の聖なる者」は古い起源をもつ蛇の神であり、しばしば蛇の限定符とともに

古代中近東における「冥界」

記述される⁸⁹。『ピラミッド・テキスト』に既に確認され、呪文第 273 番において故王を守護する蛇として登場する⁹⁰。否定される悪行は、「(自らの) 所有物以外に多くの財産をもつ」ことであり、必要以上の富の独占や占有が悪とされたことが読み取れる。第 18 の「自らの悪事に関して悪なる者」に対する悪行の否定の宣言と同様に、「自らの財産が多いこと」(wr hr.t.i) の後に続いて「自らの所有物を除いて」(n is hr ht(i)) とする条件が加えられている。

42 : おお！町より来たる「自らの腕を運ぶ者」よ！私は町の神を冒瀆しなかった。
i ln ʕ.f pr m niwt n sst.i ntr niwty

最後の判事の「自らの腕を運ぶ者」も同様に、蛇の姿をもつ判事として描写される。否定される悪事は「町の神の冒瀆」(sst ntr niwty) であるが、複数の写本で記述の一部に差異が確認される。トゥイのパピルス【9】では ntr niwty に接尾代名詞 i が付記され、「私の町の神」と記され、マイヘルペリ【13】とネブセニのパピルス【15】では「町で神を冒瀆しなかった」(n sst.i ntr m niwt) と記述される。

5. おわりに

古代エジプトにおける冥界観の理解の深化を目的として、本稿では第 18 王朝時代の『死者の書』第 125 章の「無罪の宣言」の分析と試訳を通して登場する冥界の判事の特徴を概観した。冥界の判事団の中には、従来と異なる名称で呼称されるラーヤトトのような主要な神に加えて、ネフェルテムやイヒのような各地で信仰された神が判事の一柱として登場することが確認された。その一方で、冥界の判事には、神霊に分類されるような不可解な名前をもつ判事が多数登場し、その中には「無罪の宣言」にのみ登場する判事も多く、個々の判事の特徴や性格に関する数多くの疑問が提示された。このような疑問を解決するためには、続く第 19 王朝や第 20 王朝時代の「無罪の宣言」や、冥界の神々が登場するその他の葬祭文学や宗教文書に目を向け、史料の分析を続けていく必要があるであろう。

また、『死者の書』が利用される最初期の時代において、既に冥界の判事とその出自、否定される悪行の内容には写本に相違が見られることも明らかとなった。これまでの研究において議論がなされなかった第 18 王朝時代における写本間の異同は、当時の葬祭思想や冥界観を理解する上で重要であり、今後の研究においてその成果を発表する予定である。

注

- ¹ 本研究は、日本学術振興会科学研究費助成事業「特別研究員奨励費」(20J00207) および「若手研究」(21K13117) の助成を受けたものです。本研究の実施に際して、金沢大学新学術創成研究機構の河合望教授より数多くの有益な助言を賜りました。ここに記してお礼申し上げます。
- ² 古代エジプトにおける神霊 (Demon) は、一般に神と呼ばれる超自然的な存在よりもその役割が限定的であり、神殿での信仰の対象とならない存在を指す (R. Lucarelli, “Gods Spirits, Demons of the Book of the Dead,” in *Book of the Dead: Becoming God in Ancient Egypt* (F. Scalf, ed., Chicago, 2017) 127-146, 134)。
- ³ C. Maystre, *Les Déclarations d'Innocence: (Livre des Morts, Chapitre 125)* (Le Caire, 1937).
- ⁴ スタッドラーは、1500 年以上にわたって、「無罪の宣言」の一連の内容には、注目すべきほど変化がないと説明する (Stadler, M. A. 2008: “Judgement after Death (Negative Confession),” *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, pp. 1-4, <https://escholarship.org/uc/item/07s1t6kj> [2022 年 12 月 5 日閲覧])。
- ⁵ R. El-Kemaly, “About the Judges of the Spell 125B of the Book of the Dead,” *Égypte Nilotique et Méditerranéenne*, 14 (2021), 249-259.
- ⁶ 史料の制作年代については Munro, I, *Untersuchungen Zu Den Totenbuch-Papyri Der 18. Dynastie*, (London and New York, 1988) にしたがう。
- ⁷ マイストルの研究や近年出版されたラップによる校訂資料もこの配列を基準としている (Maystre, *Les Déclarations d'Innocence*, 65-103; G. Lapp, *Totenbuch Spruch 125* (Basel, 2008) 64-149)。また、エルケマリーの示す冥界の判事の「共通の順列」もアメンヘテプのパピルスの内容と合致する (El-Kemaly “About the Judges of the Spell 125B of the Book of the Dead,” Table 2)。
- ⁸ <https://totenbuch.awk.nrw.de/> [2022 年 12 月 10 日閲覧]
- ⁹ P. Barguet, *Le Livre des Morts des anciens Egyptiens* (Paris, 1967); T. G. Allen, *The Book of the Dead or Going Forth by Day: Ideas of the Ancient Egyptians Concerning the Hereafter as Expressed in Their Own Terms* (Chicago, 1974); R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, Revised edition (London, 1985); E. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, 1. Auflage (Zürich und München, 1990); C. Carrier, *Le Papyrus de Nouou (BM EA 10477)* (Paris, 2010); S. Quirke, *Going out in Daylight -prt m hrw- the Ancient Egyptian Book of the Dead: Translation, Sources, Meanings* (London, 2013); リチャード・ウィルキンソン著、内田杉彦訳『古代エジプト神々大百科』東洋書林、2004 年、84 頁; El-Kemaly, “About the Judges of the Spell 125B of the Book of the Dead,” Table 2.
- ¹⁰ *Pyr.* 886a-c.
- ¹¹ *LGG* 5, 124.
- ¹² ウィルキンソン『古代エジプト神々大百科』、84 頁。
- ¹³ *LGG* 2, 192-193. ローマ支配時代のパメンチュの『死者の書』(P. Paris BN 149) では同神はトト神と明記される (F. Lexa, *Das demotische Totenbuch der Pariser Nationalbibliothek (Papyrus des Pamonthes)*, (Leipzig, 1910), XI, 13-14)。
- ¹⁴ *LGG* 2, 111-112.
- ¹⁵ *CT* 4, 314b; *CT* 4, 317p.
- ¹⁶ J. C. Darnell and C. M. Darnell, *The Ancient Egyptian Netherworlds Books* (Atlanta, 2018), 347, Pl. 29.
- ¹⁷ 字義通りには、「引くこと (運搬) の口 (通路)」を意味し、死者の葬儀に際して棺が牽きされる場所を指すと考えられる。ロセタウの意味をめぐる議論や冥界における位置づけについては、S. Zago, *A Journey through the Beyond: The Development of the Concept of Duat and Related Cosmological Notions in Egyptian Funerary Literature* (Georgia, 2022), 110-116 を参照されたい。
- ¹⁸ *LGG* 4, 654-656.

- ¹⁹ Lexa, *Das demotische Totenbuch*, xi, 14. エルケマリーは「二頭のライオン」を“Re/ Atum”と同定するが、その根拠は不明である(El-Kemaly, “About the Judges of the Spell 125B of the Book of the Dead,” 256, Table 2, no. 6)。
- ²⁰ フォークナーやウィルキンソンのように食料の破棄を意味すると解釈する研究者もいる(Faulkner, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, 31; ウィルキンソン『古代エジプト神々大百科』、84頁)。ハニヒは自身の辞書において *ḥd. dbḥ* 意味を「穀物の品質を落とす」としている(R. Hannig, *Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch: (2800-950 v. Chr.)*, Marburger Edition, (Maintz am Rhein, 2009), 1048)。
- ²¹ LGG 1, 437-438.
- ²² Lapp, *Totenbuch Spruch 125*, 78-79.
- ²³ T. G. Allen, *The Book of the Dead*, 98; Faulkner, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, 31; ウィルキンソン『古代エジプト神々大百科』、84頁; Hornung, *Das Totenbuch*, 236. m ḥtḥt を偽動詞文として解釈したものと考えられる。
- ²⁴ Barguet, *Le Livre des Morts*, 160; Quirke, *Going out in Daylight*, 271.
- ²⁵ LGG 6, 722.
- ²⁶ CT 2, 127a
- ²⁷ LGG では Wd nsr の名称で区分される (LGG 2, 723)
- ²⁸ Hornung, *Das Totenbuch*, 237; Quirke, *Going out in Daylight*, 272.
- ²⁹ LGG 5, 600.
- ³⁰ ただし、バルゲは「歯の白い者」をワニのソベク神の仄めかしであると主張する (Barguet, *Le Livre des Morts*, 160, n. 20)。エルケマリーも同様に「歯の白い者」がセベクであると主張する(El-Kemaly, “About the Judges of the Spell 125B of the Book of the Dead,” 252, Table 2)。
- ³¹ Hannig, *Die Sprache der Pharaonen*, 346.
- ³² Quirke, *Going out in Daylight*, 272 「吝嗇である(?)」; Barguet, *Le Livre des Morts*, 160 「穀物を独占する」。
- ³³ LGG 3, 639-642.
- ³⁴ マアトの双数形の基本的な意味やその解釈を巡る議論については T. Higo “Transitions of the concept of mꜣꜣty,” *Bibliotheca Orientalis* (76, 5/6, 2019), 443-454 を参照されたい。
- ³⁵ LGG 7, 432-433.
- ³⁶ LGG 2, 75.
- ³⁷ Wb 1, 168.
- ³⁸ ウィルキンソン『古代エジプト神々大百科』、84頁; Quirke, *Going out in Daylight*, 272.
- ³⁹ LGG 7, 613.
- ⁴⁰ Hannig, *Die Sprache der Pharaonen*, 1214.
- ⁴¹ n is が前置詞句を否定する例については J. Hoch, *Middle Egyptian Grammar* (Mississauga, 1997), 208 を参照されたい。
- ⁴² LGG 2, 245.
- ⁴³ E. Hornung, *Das Amduat Die Schrift des verborgenen Raumes. Teil I: Texts* (Wiesbaden, 1963), 92; E. Hornung, *Das Amduat Die Schrift des verborgenen Raumes. Teil II: Übersetzung und Kommentar* (Wiesbaden, 1963), 103-104.
- ⁴⁴ LGG 3, 198.
- ⁴⁵ LGG 3, 199.
- ⁴⁶ LGG では Hry-wrw の項目に区分される (LGG 5, 361)。多くの写本上で wr と iw の双方の読み方がなされる文字のみが記されるため判読はできないが、センウセレトのパピルス【6】のように wr であることが明記される写本や、第19王朝時代のナクトアメンのパピルスのように iw の音価とともに記される場合もある (Lapp, *Totenbuch Spruch 125*, 104-105)。クアークは「神々」(ntrw) と読んでいるが、同研究で翻訳されたヌウのパピルス【8】やその他の写本上

に ntrw と解釈できる論拠は見受けられない (Quirke, *Going out in Daylight*, 272)。

⁴⁷ LGG 5, 740.

⁴⁸ CT 7, 497.

⁴⁹ Allen, *The Book of the Dead*, 98; Hornung, *Das Totenbuch*, 237; Carrier, *Le Papyrus de Nouou*, 393; Faulkner, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, 32. 同定の理由として、ネブセニのパピルス【15】とネフェルウェベンエフのパピルス【16】において、h3sww の音価を示す⁴⁷と行政区を示す⁴⁸を組み合わせた文字が記述される点が挙げられる。

⁵⁰ Quirke, *Going out in Daylight*, 272 “Great Palace”; Hornung, *Das Totenbuch*, 237, “Heiligtum.”

⁵¹ エルケマリーは、ラーもしくはホルスであると推察するが、その論拠は提示されていない El-khemaly, “About the Judges of the Spell 125B of the Book of the Dead,” 257, Table 2, no. 24)。

⁵² El-khemaly, “About the Judges of the Spell 125B of the Book of the Dead,” 252, 257, Table 2, no. 25.

⁵³ Hannig, *Die Sprache der Pharaonen*, 1131.

⁵⁴ LGG 2, 739. その一方で、TT 82 や大英博物館所蔵の所有者不明のパピルス 2【11】ではバステトとの関係性を示唆する獅子の限定符や、判事の図像表現も確認されバステト女神との関係性を完全には排除できない。

⁵⁵ フォークナーやウィルキンソンは štyt と読む (Faulkner, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, 32, ウィルキンソン『古代エジプト神々大百科』、84 頁)。

⁵⁶ BM EA 10471, Faulkner, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, 28-29.

⁵⁷ CT 2, 138f-139a.

⁵⁸ Hornung, *Das Totenbuch*, 238, “verschlossenen Grue”; Quirke, *Going out in Daylight*, 272, “crevice cavern.”

⁵⁹ Wb 5, 366

⁶⁰ Faulkner, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, 32; Bargaet, *Le Livre des Morts*, 161.

⁶¹ Wb 2, 345, “nk nkk: den Buhlnaben(?) beschlafen.”

⁶² LGG 7, 357.

⁶³ LGG 7, 289.

⁶⁴ 第 18 王朝時代の写本では、所有者不明のパピルス 1【7】のみ、「他人に対して」(r ky)と記される。

⁶⁵ LGG 1, 381

⁶⁶ LGG 3, 701-702. エルケマリーは神霊と断定するが、その論拠は示されていない (El-khemaly, “About the Judges of the Spell 125B of the Book of the Dead,” 257)

⁶⁷ Bargaet, *Le Livre des Morts*, 161, n. 32.

⁶⁸ Faulkner, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, 32.

⁶⁹ Hornung, *Das Totenbuch*, 238, “einen Gott angegriffen (?)”; Quirke, *Going out in Daylight*, 272, “nor defiled.”

⁷⁰ Bargaet, *Le Livre des Morts*, 161; Carrier, *Le Papyrus de Nouou*, 394

⁷¹ LGG 3, 594; Quirke, *Going out in Daylight*, 461-467.

⁷² El-khemaly, “About the Judges of the Spell 125B of the Book of the Dead,” 257.

⁷³ LĀ 4, 378-380; D. B. Redford, *The Ancient Gods Speak. A Guide to Egyptian Religion* (Oxford, 2002), 274-275.

⁷⁴ LGG 7, 424. クアークは sp を時間に関連する意味と捉え、「不朽の者」(timeless) とし、カリエは否定的な概念として解釈し「誤りを消滅させる者」と意識を示している。

⁷⁵ G. Lapp, *The Papyrus of Nebseni* (London, 2004), Pls. 90-91. しかし、29 番目の宣言(n šnt.i)と 35 番目の宣言(n ir.i šnt)に表現の相違や šnt の表記に相違があるため、何らかの区別がなされていた可能性は否定できない。

⁷⁶ LGG 1, 441-442.

⁷⁷ Wb 2, 440; Hornung, *Das Totenbuch*, 238.

⁷⁸ Quirke, *Going out in Daylight*, 272, “I have not been disloyal.”

⁷⁹ Carrier, *Le Papyrus de Nouou*, 394, “je n'ai pas tire de conclusions hâtives.”

⁸⁰ LGG 1, 542-543.

⁸¹ ウィルキンソン 『古代エジプト神々大百科』、132-133 頁。

⁸² その一方で、ヌウヤトウィのパピルスのように「騒々しくなかった」とする宣言がイヒと異なる判事になされる例は少なくなく、第 1 番目の宣言のように判事の名称と悪事の関係が厳密に一致するわけではない。

⁸³ Faulkner, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, 32.

⁸⁴ LGG 2, 634.

⁸⁵ この差異に注目した同時代の冥界の判事の出自に関する詳細な分析については、別稿にて発表する予定である。

⁸⁶ Lapp, *The Papyrus of Nebsemi*, Pls. 90-91; Hannig, *Die Sprache der Pharaonen*, 1214.

⁸⁷ *Pyr.* 1708.

⁸⁸ ウィルキンソン 『古代エジプト神々大百科』、224-225 頁。

⁸⁹ LGG 7, 655-655.

⁹⁰ *Pyr.* 401b.

Chapter 3

Ghost in the Shell: Virtual Reality and the Netherworld in the Katumuwa Stele

Timothy Hogue
University of Tsukuba

Abstract:

Since its discovery in 2008 at Zincirli, the Katumuwa Stele has mostly been studied as a mortuary artifact. This 8th century stele includes a portrait and inscription of its commissioner, the Sam'alian elite Katumuwa. The inscription has attracted special attention because of its use of the contentious Sam'alian term *nbš*, which is often translated “soul.” It is clear from the inscription, however, that *nbš* refers to an embodied entity, and so it has sometimes been interpreted as a material component of the stele. In this study, I argue that the *nbš* was a graphical and textual mediation of an individual's agency. I develop this argument by analyzing the artifact in light of the ancient, emic ontology that informed its use. In ancient West Asia, monuments like the Katumuwa Stele were virtual reality technologies. They manifested important individuals, who were then seen to participate in various rituals. These monuments subsequently became useful in funerary rites after their commissioners' deaths. However, this functionality in mortuary ritual was a consequence of the artifact's primary utility in reembodying their commissioners. They were virtual technologies first, and funerary artifacts second. From an ancient perspective, these artifacts and the people they represented were not separate entities. Rather, the artifact was seen as a component of the person. As a result, when the person the artifact represented died, the artifact was treated as though it were human remains. This is because ancient West Asians did not recognize a boundary between organisms and technology. Particular individuals – especially elites like Katumuwa – could extend themselves using technology. In so doing, that person incorporated the technology into themselves, and became a cyborg: an “artifact-organism system.” Accordingly, I translate the Sam'alian term *nbš* “avatar,” arguing that it was essentially a graphic and textual representation of an individual that served as a virtual extension of their agency whether or not they were bodily present or even still living. Much like modern avatars, this ancient virtual technology allowed an individual otherwise present in the netherworld to continue virtually participating in social practices where they had lived.

Keywords:

Katumuwa Stele, avatar, virtual reality, Zincirli, funerary ritual

第3章 ゴースト・イン・ザ・シェル —カトゥムワ碑におけるバーチャルリアリティと冥界—

ホーグ・ティモシー
筑波大学

要旨

2008年ジンジルリ（古代名サムアル）で発見されたカトゥムワの石碑は、たいいてい埋葬にかかわる遺物として研究されてきた。この前8世紀の石碑には、サムアルの貴人であったカトゥムワの像と碑文がある。とりわけ碑文は、そこに難解なサムアルの言葉 *nbš*—たいいてい「魂」と訳される—が現れることから、注目を集めてきた。しかしながら、碑文からは、*nbš*とは実体を伴った存在を指していた点と、それゆえ物質としての碑を指すことがあった点が明らかである。本稿では、そのようなあり方を理解するため、古代におけるイーミックな存在論の視点で分析することで、*nbš*がその人自体を図や文字で表すものであったことを論じる。古代西アジアでは、カトゥムワ碑のようなモニュメントはバーチャルリアリティの技術であった。重要人物はこの技術によって現れ、さまざまな儀礼に参加するものと見なされた。そのようなモニュメントは、結果として、作り手の死後には、その人の葬儀にも使用され得た。ただし、葬儀におけるこういった機能は、新しくモニュメントの作り手を体現させるという主たる使用法からすると二次的なものであった。バーチャルリアリティの技術が先にあり、葬儀における利用はその次であった。古代の人々の見方では、人工物とそれが表す人間は区別されていなかった。むしろ、人工物がその人の一部と見なされた。それゆえ、人工物が表す人間が死すると、人工物そのものが遺された彼の体のように扱われたのである。これは、古代西アジアの人々が生き物とテクノロジーの境界を認めなかったことによるものである。特定の個人—特にカトゥムワのような貴人—らは、その技術により自己を拡張させられた。自らをテクノロジーに融合し、いわばサイボーグになった。つまり、「人工的な生き物」になったのである。サムアルの *nbš*なる語を「アバター」と訳するのは、それが本質的に作り手を図と文字で表現するものを指していると考えからである。アバターは、その場になくとも、あるいは存命中であれ、その人がバーチャルに拡張されたものとして機能したのである。現代のアバターと同じように、この古代のバーチャルリアリティの技術は、冥界にいる人を、元いた世界の社会活動にバーチャルに参加させるものであったのである。

キーワード:

カトゥムワの石碑、ジンジルリ、アバター、バーチャルリアリティ、葬儀

1. Introduction: Ancient Image Ontologies and the Katumuwa Stele

In 2008, excavators at Zincirli Höyük (ancient Sam'al) uncovered a room most often interpreted as a mortuary space complete with an inscribed monument *in situ*. Now known as the Katumuwa Stele, this monument included a portrait and inscription of a non-royal Sam'aliant elite. The aspect of this artifact that has drawn the most attention is its curious use of the Sam'aliant term *nbš* – a cognate of Hebrew *nefesh* but in this context almost certainly also a calque of Luwian *atri-*. Previous analyses of the stele have proposed that the *nbš* is either some internal aspect of its commissioner – that is, Katumuwa's essence or soul – or simply a reference to his portrait. As a result, the artifact has been repeatedly analyzed with reference to ancient conceptions of the afterlife. Thus, with the discovery of this artifact, debates over the nature of the soul and afterlife moved from philosophical circles to philological ones. Whereas previous studies have highlighted the stele's value for understanding mortuary practice, in this study I highlight that the Katumuwa Stele was fundamentally a virtual reality technology – a means of mediating Katumuwa's participation in ritual while bodily absent. I thus translate *nbš* as 'avatar,' borrowing the modern designation for an agential material representation of a person in virtual contexts.

The value of such an approach will become apparent if we first draw attention to the aspect of the Katumuwa Stele that has received the least attention in previous scholarship. It was not originally a mortuary stele at all. At the beginning of the stele's inscription, Katumuwa states explicitly that he created the stele *bhyy* "while living." He also states that he was the one to perform the inaugural sacrifice to *nbšy zy bnšb zn* "my avatar that is in this stele" (line 5). In other words, the *nbš* was already present in the stele and receiving sacrifices from Katumuwa himself while he was still alive. The term simply cannot refer to some aspect of Katumuwa that entered the stele upon his death. This is not to say that the Katumuwa Stele did not become a mortuary artifact after Katumuwa died, but to understand its function as a mortuary artifact we first need to address how it functioned when he was still alive. That function must be analyzed in light of Sam'aliant image ontologies.

The title of this study is an admittedly playful reference to a paper by David Hawkins entitled "The Soul in the Stele?"¹ Drawing upon comparative evidence from Hieroglyphic Luwian inscriptions, Hawkins suggests that *nbš* is a calque of the Luwian term *atri-*, which he understands as a designation for monumental images. He denies the possibility of any immaterial referent for the term in its Sam'aliant usage. Hawkins' proposal has since been repeatedly scrutinized. Not only do other Anatolianists point out that *atri-* more often has a human referent than a graphic one,² but Semiticists have repeatedly drawn attention to cognates of *nbš* used to refer to humans in addition to monuments.³ The most recent critique was levied by Virginia Herrmann, who argued that the Katumuwa Stele must be considered in light of what she calls "ancient Near Eastern image ontologies" – that is, ancient conceptions of such artifacts and their capabilities.⁴ That is what I propose to do in this paper.

I am not sure whether Hawkins intended it, but his title is reminiscent of Arthur

Koestler's book *The Ghost in the Machine*, which is most notable for its critique of Cartesian mind-body dualism.⁵ This critique was more popularly explored by Shirou Masamune's manga *Ghost in the Shell* – the English title for *Koukaku Kidou Tai*, which was later adapted into an anime film by Oshii Mamoru. These works draw attention to the increasingly fuzzy boundaries between human and machine, subject and object, and mind and body. This same breakdown of boundaries has become a key area of inquiry in the so-called 'material turn' in various anthropological disciplines.⁶ In this study, I suggest that the questions faced by scholars like Hawkins and Herrmann and artists like Shirou and Oshii are in fact more similar than they might appear. The Katumuwa Stele was a technological mediator of Katumuwa's ritual presence and agency. Its function assumes no boundary between organism and technology.

The mediation of self provided by the Katumuwa Stele was broadly consistent with ancient West Asian ontologies. Zainab Bahrani describes the ancient West Asian conception of individuals as “an assemblage of parts, a bodyscape that was not confined to the limits of the organic body.”⁷ This assemblage included the organic body but also inorganic components like the name, the shadow, possessions, and artistic representations. This notion of the bodyscape is consistent with a proposal by Russel Belk concerning humans' relationships to technology. He argued that individuals conceive of their selves not as inner essences but rather as being composed of “[the] body, internal processes, ideas, and experiences, and those persons, places, and things to which one feels attached.”⁸ This proposal has the natural consequence that one individual may possess multiple selves that emerge differently in different contexts.⁹ Belk argues that digital avatars in particular allow individuals to distribute and multiply their selves, because multiple avatars may be created in various spaces with varying degrees of correspondence to the user.¹⁰ In short, human selves are assemblages of organic bodies and inorganic extensions, what Andy Clark calls cyborgs in the term's original sense of “artifact-organism system.”¹¹ As an ancient cyborg, Katumuwa consisted of his physical body and a technological amplification: his stele and the avatar it contained.

2. Recovering the Image Ontology of Ancient Sam'al

In order to analyze the ontology assumed by the Katumuwa Stele, I draw upon a methodology recently proposed by Sarah Jackson. Jackson proposes reframing engagements with ancient artistic productions by reconstructing the emic conceptualizations underlying them. She suggests reconstructing ancient understandings of artifacts by exploring three key questions. 1) How was the artifact in question perceived by its original audience? 2) What capabilities was the artifact understood to have? And 3), how did the ancient audience relate to the artifact?¹²

2-1. Graphical User Interface: Perceiving the *nbš*

How was the *nbš* perceived at ancient Sam'al? Our evidence suggests that the *nbš* was only perceived as a component of a material artifact – the Katumuwa Stele – and through physical interactions with that artifact in ritual practice. That artifact is a round-topped stele discovered in a domestic context. Its iconography depicts Katumuwa in a banquet scene. He holds a cup and sits before a table laden with bread and a deboned ram's leg. The depicted table and vessels may correspond to a table and implements discovered in the same room.¹³ Instructions for using these implements were provided in the stele's inscription, which reads as follows:

(¹) 'nk . ktmw . 'bd 'r' pnmw . 'zy' . qnt . l'y' . nšb . b(²)ḥyy . wšmt . wth . bsyd . 'lmy . whggt . s(³)yd . zn . šwr . lhdd . qrpdl . wybl . lng(⁴)r . šwdn . wybl . lšmš . wybl . lhdd . krmn (⁵)wybl . lkbbw . wybl . lnbšy . zy . bnšb . zn .

(⁶) w't . mn . mn . bny . 'w . (⁷)mn bny 'š . wyhy . lh . (⁸)nsyd . znn . wlv yqḥ . mn (⁹)ḥyl . krm . znn . š' . (¹⁰)ywmn . lywmn . wyh(¹¹)rg . bnbšy (¹²)wyšwy (¹³)ly . šq¹⁴

(¹) “I am Katumuwa, servant of Panamuwa, who created this monument while (²) living. I erected it in my eternal chamber, and I inaugurated (³) this chamber with a bull for Hadad Harpatalli, a ram for (⁴)Nikkarawas of the Hunt, a ram for Shamash, a ram for Hadad of the Vineyards, (⁵) a ram for Kubaba, and a ram for my *avatar* that is on this monument.

(⁶) Now, if any of my sons or (⁷) any of the sons of another man acquires (⁸) this chamber, let him take from the (⁹) produce of this vineyard (¹⁰) a yearly offering. Let him perform the (¹¹) slaughter before my *avatar* and (¹²) apportion (¹³) me a leg-cut.”

The *nbš* is mentioned twice in this inscription. First, Katumuwa offers a ram to his *nbš*, much as he has to various deities in the preceding lines. Second, Katumuwa prescribes a sacrificial ritual to be carried out before his *nbš* in the future. Both references seem to assume that the *nbš* is either a physical implement or participant in the rituals surrounding the monument, and this has significant ramifications for our understanding of the concept at Sam'al.

There is no indication here that the *nbš* is disembodied or immaterial. Rather, as previous scholarship has already indicated, the *nbš* is an embodied participant in the prescribed ritual.¹⁵ It was embodied by the stele, perhaps more specifically by the image or inscription of Katumuwa.¹⁶ I thus translate the term ‘avatar,’ following Jamie Banks and Nicholas David Bowman’s definition of avatars as “interactive, graphic, and social representations of users.”¹⁷ Based on the inscription, Katumuwa’s *nbš* was social insofar as it participated in ritual, it was interactive, and it was an iconographic/epigraphic representation of Katumuwa.

While the technology for producing modern avatars is undoubtedly different from the stonemasonry required to produce Katumuwa's *nbš*, they are nevertheless a helpful comparative for reconsidering the Katumuwa Stele. After all, avatars are ultimately just graphic representations. Admittedly, digital technologies permit highly dynamic and instantaneous modification of the graphic properties of avatars that increase their perceived interactivity. Objectively speaking, however, modern users of these technologies are still only interacting with pixels on a screen and imagining those interactions to be social. They are no less imaginative than the interactions between the Sam'alians and the Katumuwa Stele.

Understanding the *nbš* as having a material referent is consistent with cognates of the term that refer to monuments, such as *npš* "funerary monument" in later Aramaic inscriptions and *nfs* "tomb" in Old South Arabian.¹⁸ It is also consistent with the use of *atri-* in Hieroglyphic Luwian to refer to images on monuments or the monument as a whole.¹⁹ This practice even persisted into the Hellenistic period in Asia Minor, in which the Greek term $\psi\upsilon\chi\eta$ was similarly used to refer to monuments.²⁰ What is important to emphasize here, though, is that this is also consistent with the use of these terms to designate human referents. These appear to have physical instantiations of people in mind. For example, the range of meanings proposed for *atri-* includes "body," and etymologically it can be derived from a word for chest.²¹ Similarly, we may note the use of the Hebrew cognate *nefesh* to refer to corpses in Lev 22:4 or its usage to refer to Adam's living body in Gen 2:7. Etymologically, the root *NPŠ* originally meant simply "throat."²² Without an underlying cultural assumption of mind/body dualism or some other notion of a disembodied self, we can generally assume that these terms have embodied referents.

What the application of these terms to both organisms and artifacts does imply, though, is that ancient conceptions of human persons included the organism *and* its representations. Many examples could be used to substantiate this, but I will focus on two from the immediate cultural context of the Katumuwa Stele. In §13 of KARKAMIŠ A6, the ruler Yariris relates that CUM-*ni-pa-wa/i-tú-ta-'* |*á-pa-sá* |FRATER-*la-zi-i* |*i-zi-i-ha* "with him" – that is, the young king Kamanis – "I made his brothers." While neither *atri-* nor any other word for a monumental image is used here, this text is notable in that Yariris uses a verb often used in reference to monument erection (*izziya-*) with the object "brothers."²³ The neighboring inscription KARKAMIŠ A7 makes explicit that this refers to the accompanying relief images of Kamanis' brothers. But Yariris does not distinguish these images from their referents in any way. Instead, he describes his creation of the images as his creation of those persons. This may shed light on a usage of *nbš* at Sam'al that has mostly been ignored in previous scholarship. Line 7 of the second Bar-Rakib Palace Inscription refers to *nbšt.hm* "their *nbšt* (pl. of *nbš*)." The textual context implies that the *nbšt* belong to Bar-Rakib's sons, while the archaeological context might allow us to identify these *nbšt* as the relief images of elite figures in Bar-Rakib's palace. This ambiguity is possible because these cultures did not recognize a boundary between a person and their image. This can be borne out further as we

consider the capabilities of Katumuwa's avatar.

2-2. Technical Specifications: The Capabilities of the *nbš*

What capabilities did the *nbš* have? Most importantly, the *nbš* could eat and drink – a capability that is implied by the Katumuwa Stele but made explicit in other Sam'aluan inscriptions. In the statue inscription of King Panamuwa I (ca. 745 b.c.e.) the *nbš* is said to eat and drink with the god Hadad.²⁴ The same capability is described in lines 17-18 of the mortuary statue of Katumuwa's master, Panamuwa II (ca. 733/732 BCE). Similarly, *atri*-images were often the recipients of offerings, implying that they could eat and drink as well.²⁵ This capability precludes an understanding of these concepts as disembodied.

More importantly, these acts of eating and drinking constituted a ritual performance on the part of the *nbš*. The ritual assumed here was a feast to be held in proximity to the monument. The *nbš* and similar concepts like the *atri*- were thus understood to have personal agency in ritual practices like feasting. This is again consistent with my translation of the term as avatar, which is also defined as “a body that extends agency” into a virtual space.²⁶ The *nbš* facilitated more than just the continued presence of Katumuwa in ritual following his death. The *nbš* mediated Katumuwa's participation in those rituals, allowing him to play an active, agentive role even when he was bodily absent.

In addition to eating and drinking, the *nbš* may have also been capable of speech. At the very least, the stele itself and others like it were understood to be capable of speech. Sanders argues that such monuments “make demands for themselves.”²⁷ This is most strongly indicated by the use of the first-person throughout the inscription on the Katumuwa Stele. Using first-person pronouns, verbal conjugations, and other deictic references gave the inscription the appearance of an oral performance, which would have generated the experience of speech among the stele's users.²⁸ This is a common feature of Northwest Semitic inscriptions of this time period, but it is even more pronounced in Hieroglyphic Luwian inscriptions. Luwian inscriptions of this type include the quotative particle *-wa* in every clause, indicating that the entire inscription was to be understood as quoted direct speech.²⁹ Thus, the avatar's agency was realized not only in participating in ritual feasting but also by speaking.

2-3. Human-Cyborg Relations: Ancient Attitudes Towards the *nbš*

Finally, how did the ancient Sam'alians relate to the *nbš*? A heuristic model proposed by Banks and Bowman may help to answer this question. They have observed four different attitudes that characterize relationships between modern users and their virtual avatars: avatar-as-object, avatar-as-me, avatar-as-symbiote, and avatar-as-other.³⁰ First, some users relate to their avatars as though they are simply objects or tools. The inscription on the Katumuwa Stele precludes such an understanding on the part of Katumuwa, who clearly conceives of his avatar as possessing ritual agency. He prescribes the same treatment to other

users of the stele, though it may be in the realm of possibility that some related to it as an object.

The relationship avatar-as-object is generally forbidden by ancient monumental inscriptions, but there is evidence to suggest that this attitude was sometimes played out in antiquity. At neighboring Carchemish, for example, at least one of the ruler Katuwas' monuments was reused as a paving stone later in the city's history. The excavators proposed that this reuse occurred in the 8th century, while Katuwas' other 10th century monuments were still standing and being engaged in rituals at the site.³¹ Clearly, it was possible for some monuments to be conceived of as mere objects while others were treated as something more. Though there is no direct evidence for this attitude towards the Katumuwa Stele, Hawkins' proposal that the *nbš* was only a portrait may have held true for some Sam'alians.

Second, some users relate to their avatars as though they are extensions of themselves. This attitude seems to characterize the referents of the *nbš* at Sam'al. The monuments to Panamuwa I and Panamuwa II mentioned above make no distinction between either Panamuwa and their respective avatars. The avatar is simply engaged as though it were the person represented. No distinction is made between image and person. While this seems to be the predominant attitude towards images of people in ancient West Asia, some aspects of the Katumuwa Stele preclude assuming this attitude uncritically.

Third, some users relate to their avatars as symbiotes. This relationship involves users "seeing themselves in avatars but also seeing elements of a unique and authentic social other" that is nonetheless "anchored in the self." As a result, "the avatar manifests as an entanglement of self and other."³² Zainab Bahrani argues for a similar relationship between images and their human referents in Mesopotamia. For example, the Akkadian term *šalmu* (usually translated "image") could refer to relief portraits, statues, stelae, and even human actors used as ritual substitutes for kings. In some sense these referents were considered co-extensive with the king, but they also possessed their own agency. As Bahrani argues, the *šalmu* was understood as "a being in its own right."³³ The same appears to be the case for Katumuwa.

The symbiotic relationship between Katumuwa and his avatar is most clearly demonstrated by his depicted interactions with it. Katumuwa explicitly claims to have performed a series of sacrifices which inaugurated his "eternal chamber" as a ritual space. These include the offering of a ram to his *nbš*. In other words, the first person to provide a sacrifice to Katumuwa's *nbš* was Katumuwa himself while he was alive.³⁴ Though the *nbš* can be engaged in Katumuwa's place after his death, he was nevertheless capable of interacting with it himself as though it were a social other. He and his *nbš* may have even shared a meal together, as implied by the sacrificial ritual. However, this did not mean that Katumuwa's avatar was wholly other or separate from him. Rather, the avatar was some aspect of Katumuwa that was embodied by a means other than Katumuwa's organic body. As such, while Katumuwa could perform sacrifices for his own *nbš* and his *nbš* could persist

even following the death of his organic body, the *nbš* nevertheless was understood to be Katumuwa himself. The *nbš* in this inscription – the self embodied by the stele – was simply one part of the larger assemblage that made up Katumuwa the person. It was a component of Katumuwa’s bodyscape.

We should consider one final relationship between user and avatar. Some users relate to their avatars as genuinely social others; this attitude predominates for users relating to avatars that refer to other people entirely. This is clearly the relationship prescribed by the Katumuwa Stele’s inscription for users other than himself. Other people were expected to relate to Katumuwa’s avatar as though it were a person and more specifically a participant in rituals performed before the stele.

3. Discussion: Avatars, Virtual Reality, and the Netherworld

I want to conclude by considering some of the ramifications of approaching the Katumuwa Stele in this way. First, without clear evidence for a concept of a disembodied self, we should abandon the search for immaterial referents for the term *nbš*. The current evidence precludes understanding this as anything other than embodied – whether that embodiment was artifactual or organismic. Previous studies have suggested translations for this term including soul, self, personhood, and essence. While they provide caveats that these concepts were embodied in this ancient context, these terms nevertheless imply disembodiment. ‘Avatar’ avoids this by referring to a graphic representation that possesses some degree of sociality.

However, this approach also requires that we recognize that when terms like *nbš* are applied to artifacts, the ancients understood these artifacts as embodying people. To restate this in terms perhaps more familiar in anthropology and sociology, selves are performatively brought forth by interactions with these artifacts. Lambros Malafouris calls this “*the act of embodying*.”³⁵ When the act of embodying is accomplished by an artifact rather than an organism, Belk labels it a “re-embodiment” to distinguish the result from the physical body. Digital avatars, for example, *re-embody* their users by producing their presence via physical representational means – usually pixels composing iconographic and textual representations on a screen. In other words, avatars function as an alternative physical instantiation of the self.³⁶ Artifacts like the Katumuwa Stele accomplished the same thing in ancient West Asia. They reembodyed the ritual agency of their commissioners.

Second, it must be stated that the Katumuwa Stele is not only a mortuary artifact. Rather, it is a technological means for mediating human agency – in other words, a virtual reality technology. This has already been suggested for similar artifacts from ancient West Asia like Mesopotamian *šalmu*, which function in non-mortuary contexts whether or not their human referents were alive.³⁷ The same is true for the *nbš* at Sam’al. Apart from Katumuwa’s engagement with his avatar during his lifetime, this is also apparent for the avatars of Bar-

Rakib's sons discussed above. Because Bar-Rakib was likely still living when this inscription was erected, his sons almost certainly were as well.³⁸ The analysis I have proposed thus precludes understanding the *nbš* only in reference to death, but it also explains why the *nbš* could become so important in mortuary practice.

Virtual technologies have special utility in mortuary contexts. For example, digital avatars of deceased individuals are now ritually engaged in the context of digital memorials.³⁹ While the organic body of the deceased is of course inaccessible and no longer interactive, users of social media websites like Facebook can nevertheless continue to socially interact with the deceased in the form of their social media avatars. The fact that these avatars are never updated – and that their creators are dead – makes no difference in these interactions. Rather, it is precisely because these avatars had already reembodied their users in a virtual space that they can continue to function as social agents even after their creators' deaths. Nevertheless, while we can observe mortuary practices in Facebook, we would never conclude that such technologies are primarily mortuary in function. Rather, this mortuary function is a consequence of their primary function: the virtual mediation of social interaction.

The same was true of the Katumuwa Stele. This artifact functioned primarily as a virtual technology. It illustrates the very ancient human desire to transcend the physical body, to be present and active virtually even in our bodily absence. It is true that this desire is closely related to how we relate to our own mortality, but technologies like the *nbš* are nevertheless virtual first and funerary second. At least in this case, it seems that the avatar preceded the soul and virtual reality came before the Netherworld.

Notes

¹ J. David Hawkins, "The Soul in the Stele?," in *Tradition and Innovation in the Ancient Near East: Proceedings of the 57th Rencontre Assyriologique Internationale at Rome, 4-8 July 2011*, ed. A. Archi (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2015), 49–56.

² Ilya Yakubovich, "Nugae Luvicae," in *Anatolian Languages*, ed. V. Shevoroshkin and P. Sidwell, AHL Studies in the Science and History of Languages 6 (Canberra: Association for the History of Language, 2002), 195–97; T. van den Hout, "Self, Soul and Portrait in Hieroglyphic Luwian," in *Silva Anatolica: Anatolian Studies Presented to Marceij Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. Piotr Taracha (Warsaw: Agade, 2002); H. Craig Melchert, "Remarks on the Kuttamuwa Stele," *Kubaba* 1 (2010): 3–11.

³ Seth Sanders, "Naming the Dead: Funerary Writing and Historical Change in the Iron Age Levant," *MAARAV* 19, no. 1–2 (2012): 11–36; Seth Sanders, "The Appetites of the Dead: West Semitic Linguistic and Ritual Aspects of the Katumuwa Stele," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 369 (2013): 35–55; Matthew Suriano, "Breaking Bread with the Dead: Katumuwa's Stele, Hosea 9:4, and the Early History of the Soul," *Journal of the American Oriental Society* 134, no. 3 (2014): 385–405.

⁴ Virginia Herrmann, "Only an Image? *Nbš*, Atri- and the Katumuwa Inscription," in *Festschrift for*

-
- Theo van Den Hout*, ed. Petra M. Goedegebuure and Joost Hazenbos, *Studies in Ancient Oriental Civilization* (Chicago: Oriental Institute, Forthcoming).
- ⁵ Arthur Koestler, *The Ghost in the Machine* (New York: The Macmillan University, 1967).
- ⁶ Sonia Hazard, “The Material Turn in the Study of Religion,” *Religion and Society* 4 (2013): 58–78.
- ⁷ Zainab Bahrani, *The Infinite Image: Art, Time and the Aesthetic Dimension in Antiquity* (London: Reaktion Books, 2014), 79.
- ⁸ Russell W. Belk, “Possessions and the Extended Self,” *Journal of Consumer Research* 15 (1988): 141.
- ⁹ Shalini Bahl and George Milne, “Talking to Ourselves: A Dialogical Exploration of Consumption Experiences,” *Journal of Consumer Research* 37 (2010): 176–95; Aaron Ahuvia, “Beyond the Extended Self: Loved Objects and Consumers,” *Journal of Consumer Research* 32 (2005): 171–84; Russell W. Belk, “Extended Self in a Digital World,” *Journal of Consumer Research* 40, no. 3 (2013): 483; Jaime Banks, “Multimodal, Multiplex, Multispatial: A Network Model of the Self,” *New Media & Society* 19, no. 3 (2017): 419–38.
- ¹⁰ Belk, “Extended Self in a Digital World,” 481–84.
- ¹¹ Andy Clark, *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence* (New York, Oxford: Oxford University Press, 2003), 14; Cf. Manfred E. Clynes and Nathan S. Kline, “Cyborgs and Space,” *Astronautics* 14, no. 9 (1960): 26–27, 74–76.
- ¹² Sarah E. Jackson, “Hieroglyphic Texting: Ideologies and Practices of Classic Maya Written Evidence,” *Cambridge Archaeological Journal* 30, no. 4 (November 2020): 611–12.
- ¹³ Virginia Rimmer Herrmann, “The Katumuwa Stele in Archaeological Context,” in *In Remembrance of Me: Feasting with the Dead in the Ancient Middle East*, ed. Virginia Rimmer Herrmann and J. David Schloen, *Oriental Institute Museum Publications* 37 (Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2014), 54.
- ¹⁴ Dennis Pardee, “A New Aramaic Inscription from Zincirli,” *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, no. 356 (November 1, 2009): 53.
- ¹⁵ Sanders, “Naming the Dead: Funerary Writing and Historical Change in the Iron Age Levant,” 22; Sanders, “The Appetites of the Dead: West Semitic Linguistic and Ritual Aspects of the Katumuwa Stele,” 44; Suriano, “Breaking Bread with the Dead: Katumuwa’s Stele, Hosea 9:4, and the Early History of the Soul,” 388; Herrmann, “Only an Image? Nbš, Atri- and the Katumuwa Inscription.”
- ¹⁶ Most previous scholarship has focused on the iconography or the stele itself embodying the identified individual, but the inscription also accomplished this function, albeit by different means. Timothy Hogue, “I Am: The Function, History, and Diffusion of the Fronted First-Person Pronoun in Syro-Anatolian Monumental Discourse,” *Journal of Near Eastern Studies* 78, no. 2 (2019): 323–39.
- ¹⁷ Jaime Banks and Nicholas David Bowman, “Avatars Are (Sometimes) People Too: Linguistic Indicators of Parasocial and Social Ties in Player-Avatar Relationships,” *New Media & Society* 18, no. 7 (2016): 1258.
- ¹⁸ Sanders, “The Appetites of the Dead: West Semitic Linguistic and Ritual Aspects of the Katumuwa Stele,” 38.
- ¹⁹ Yakubovich, “Nugae Luvicae,” 196.
- ²⁰ Charles Crowther and Margherita Facella, “Inscriptions from the Necropolis of Perrhe,” in *Von Kummuh Nach Telouch: Historische Und Archäologische Untersuchungen in Kommagene*, *Asia Minor Studien* 64 (Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH, 2011), 376.
- ²¹ Federico Giusfredi, “‘Soul’ and ‘Stele’ in Hittite and Luwian,” *Bibliotheca Orientalis* LXXIII, no.

-
- 3–4 (2016): 297–310.
- ²² Suriano, “Breaking Bread with the Dead: Katumuwa’s Stele, Hosea 9:4, and the Early History of the Soul,” 389–93.
- ²³ Timothy Hogue, “Abracadabra or I Create as I Speak: A Reanalysis of the First Verb in the Katumuwa Inscription in Light of Northwest Semitic and Hieroglyphic Luwian Parallels,” *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 381 (2019): 197–200.
- ²⁴ Pardee, “A New Aramaic Inscription from Zincirli,” 62; E. J. Struble and Virginia R. Herrmann, “An Eternal Feast at Sam’al: The New Iron Age Mortuary Stele from Zincirli in Context,” *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 356 (2009): 38; Sanders, “Naming the Dead: Funerary Writing and Historical Change in the Iron Age Levant,” 19–20; Sanders, “The Appetites of the Dead: West Semitic Linguistic and Ritual Aspects of the Katumuwa Stele,” 48.
- ²⁵ Herrmann, “Only an Image? Nbš, Atri- and the Katumuwa Inscription.”
- ²⁶ Jaime Banks and Nicholas David Bowman, “Some Assembly Required: Player Mental Models of Videogame Avatars,” *Frontiers in Psychology* 12 (2021): 3.
- ²⁷ Sanders, “Naming the Dead: Funerary Writing and Historical Change in the Iron Age Levant,” 35.
- ²⁸ Kristel Zilmer, “Deictic References in Runic Inscriptions on Voyage Runestones,” *Futhark: International Journal of Runic Studies* 1 (2010): 138; Kristel Zilmer, “Viking Age Rune Stones in Scandinavia: The Interplay between Oral Monumentality and Commemorative Literacy,” in *Along the Oral-Written Continuum: Types of Texts, Relations and Their Implications*, ed. Slavica Rankovic, Leidulf Melve, and Else Mundal, *Utrecht Studies in Medieval Literacy* 20 (Turnhout: Brepols Publishers, 2010), 152.
- ²⁹ This particle essentially serves the same purpose as Japanese 「と」. Annick Payne, *Hieroglyphic Luwian: An Introduction with Original Texts (2nd Revised Edition)*, 2nd ed., *Subsidia et Instrumenta Linguarum Orientis* 2 (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010), 40; Hogue, “I Am: The Function, History, and Diffusion of the Fronted First-Person Pronoun in Syro-Anatolian Monumental Discourse,” 324–26.
- ³⁰ Banks and Bowman, “Some Assembly Required,” 2–3.
- ³¹ J. David Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Inscriptions, I. Inscriptions of the Iron Age*, vol. Volume I (Berlin - New York: de Gruyter, 2000), 102.
- ³² Banks and Bowman, “Some Assembly Required,” 3.
- ³³ Zainab Bahrani, *The Infinite Image: Art, Time and the Aesthetic Dimension in Antiquity* (London: Reaktion Books, 2014), 69.
- ³⁴ Dennis Pardee, “The Katumuwa Inscription,” in *In Remembrance of Me: Feasting with the Dead in the Ancient Middle East*, ed. Virginia Rimmer Herrmann and J. David Schloen, *Oriental Institute Museum Publications* 37 (Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2014), 48.
- ³⁵ Lambros Malafouris, “Between Brains, Bodies and Things: Tectonoetic Awareness and the Extended Self,” *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 363 (2008): 1997.
- ³⁶ Russell W. Belk, “Digital Consumption and the Extended Self,” *Journal of Marketing Management* 30, no. 11–12 (2014): 1103.
- ³⁷ J.N. Postgate, “Text and Figure in Ancient Mesopotamia: Match and Mismatch,” in *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology*, ed. Colin Renfrew and Ezra B.W. Zubrow, *New Directions in Archaeology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 176–84.
- ³⁸ Struble and Herrmann, “An Eternal Feast at Sam’al: The New Iron Age Mortuary Stele from Zincirli in Context,” 23–24.

-
- ³⁹ Jocelyn M. DeGroot, "Maintaining Relational Continuity with the Deceased on Facebook," *OMEGA - Journal of Death and Dying* 65, no. 3 (2012): 195–212; Jed R. Brubaker, Gillian R. Hayes, and Paul Dourish, "Beyond the Grave: Facebook as a Site for the Expansion of Death and Mourning," *The Information Society* 29, no. 3 (May 1, 2013): 152–63, <https://doi.org/10.1080/01972243.2013.777300>; Scott H. Church, "Digital Gravesapes: Digital Memorializing on Facebook," *The Information Society* 29 (2013): 184–89; Melissa D. Irwin, "Mourning 2.0—Continuing Bonds Between the Living and the Dead on Facebook," *OMEGA - Journal of Death and Dying* 72, no. 2 (December 1, 2015): 119–50.

第4章

神との対比による死者崇拝批判

— イザヤ書 14:4b-20 の死者、「レファイーム」についての一考察 —

新井雅貴

同志社大学神学研究科

要旨

イザヤ書 14 章 4b-20 節において、死者がもつ力はヤハウエとの対比によってその有用性を否定されている。この詩文はウガリト語に関連するヘブライ語表現を繰り返し用い、批判対象をすでに滅亡したウガリトの文脈にあてはめて評価している。これには、詩文が形式上は外国批判という体裁をとることを明示するとともに、ヤハウエに対立することが自国を滅ぼす原因となることを主張する意図がある。

「レファイーム (רפאים)」というヘブライ語は、神格化された王家の祖先を指すウガリト語である *rp'm* に対応しており、その語根 $\sqrt{\text{רפא}}/\sqrt{R-P}$ 「癒す」には、死者が生者を救う力をもつという考え方があり、ウガリト文化を喚起させる文脈でレファイームに言及することは、この語の背後にある、死者を神格化する考え方に触れることを意味している。イザヤ書 14 章 9-10 節は、死者が力をもつと考えられていたことを前提としたうえで、死者とヤハウエの力を対比させ、死者崇拝を禁止する根拠として利用している。死者崇拝は、死者を神格化するだけでなく、その死者の力を引き出す権利のある生者が、間接的に力をもつことをみとめる行為である。この点をふまえると、13-14 節は、死者崇拝につながる、人間の支配者が力をもつことそのものへの批判であると理解できる。したがって、この詩文が本当に問題としているのは、自国の王のヤハウエ崇拝違反であるといえる。

この詩文は、このように、死者の神格化に結びつくレファイームというヘブライ語をあえて用い、死者とヤハウエの力を比較させることで、死者がもつ力の有用性の否定し、ヤハウエのみを崇拝とするという方針の正当性を示そうとした。そして、死者崇拝がヤハウエに対立する行為であると主張して、王が自らの家に権力をみとめることを禁止しようとしたと結論づけられる。

キーワード

死者崇拝、神格化、祖先、ヤハウエ崇拝、レファイーム

1. はじめに

ヘブライ語聖書では、死者に対する儀礼のうち、埋葬や追悼についてはヤハウエ崇拜への違反とはみなされない¹。その一方で、死者に託宣を求めることは、死者の力を頼り、ヤハウエではなく死者の言葉に従う行為であるとして、厳しく批判されている。その背景には、ヤハウエのみを崇拜し、エルサレム神殿のみをその祭儀の場所にするという、ヤハウエ崇拜の徹底があると推察できる。そのため、本研究では、その行為がヤハウエ崇拜違反であるかという点を重視して、死者儀礼 (cult of the dead) のうち、死者の力の作用をひきだすことを目的とする儀礼を死者崇拜 (worship of the dead) として理解する。崇拜においては、供物はその力の代償として捧げられ、この点で埋葬儀礼 (burial) と追悼儀礼 (mourning ritual) から区別できる。

死者崇拜を批判するヘブライ語聖書の記述は、裏を返せば、死者が生きている人々に対して影響を及ぼす力をもつと、古代イスラエルにおいても信じられていたことを間接的に示している²。また、ヘブライ語聖書では、死者が死後も冥界に存在するという考えそのものは否定されていない。この点に着目し、本研究は死者を指すヘブライ語のうち、冥界にいる死者を指す「レファイーム (רִפְאִיִּם)」をとりあげる³。そして、この死者がヤハウエとの関係においてどのように位置付けられているかを通して、死者崇拜批判の手法について検討する。

このヘブライ語は、語源であると考えられるウガリト語、*rp'm* との比較によって、どのような経緯で元のウガリト語の意味から変化したのかを重点に考察されてきた。後述のように、ヘブライ語聖書におけるレファイームの用法は、時代とともにウガリトの文脈を離れ、ヘブライ語聖書の神学的主張に合わせて変化した結果、最終的には特定の死者に限らず、冥界にいるすべての無力な死者を指して用いられるようになったと理解されている。しかしながら、レファイームとの関連が想定されるこのウガリト語は、死者を神格化する考え方と結びついた単語であり、ヘブライ語聖書の著者たち／編纂者たちが、もし、*rp'm* とレファイームとのつながりを知っていたならば、ヤハウエ崇拜の徹底を主旨とした預言書のなかで、ヤハウエ崇拜に反する表現を用いることにどのような意図があったのかを検討する必要があると思われる。

このような問題意識のもと、本研究は、まず、辞典類がレファイームをどのように扱っているかを概観したのち、ウガリト語 *rp'm* とヘブライ語 רִפְאִיִּם の関係について、先行研究の解釈を確認する。そのあとで、先行研究においてもっともウガリト語の *rp'm* の用法と近いことが指摘されている、イザヤ書 14 章 9 節のレファイームに焦点をあて、このヘブライ語の背景に死者を神格化する考え方があることを知りながら、イザヤ書 14 章 4b-20 節の著者／編纂者が積極的にレファ

古代中近東における「冥界」

イームという語に言及し、それによって、死者崇拝批判の根拠を示そうとした可能性について考察したい。

2. רפאיםの研究史

2-1. ヘブライ語聖書に現れるרפאיםの3つの用法

ヘブライ語聖書におけるレファイームの用法はおおきく3つに分けられる。第一に、冥界に存在する死者を指す用法がある。辞典類では「霊 (shade)」の意味と紹介されることが多い⁴。本稿では議論にふみ込むことはできないが、古代イスラエルの死生観の文脈で霊という訳語が適切かどうかは検討の必要があるように思われる⁵。そのため、本研究ではこの用法について、単に、冥界にいる死者と表記するに留めたい。この意味では、ヘブライ語聖書全体で8回現れる。第二に、ヨルダン川東岸地域のイスラエルによる征服以前の住民を指す、集団名としての用法がある⁶。この用法では11箇所に見える。第三に、連語形でつねに谷 (עמק) を伴う、「レファイーム谷 (עמק רפאים)」という地名としての用法がある。これは8箇所で言及される。辞典類では第一と第二の意味を同音異義語として扱っており、「レファイーム谷」という地名は、ほかのいずれかの意味に由来すると考えられている⁷。

死者を指す用法と集団名を指す用法は、どちらかの意味が先にあり、他方はより古いヘブライ語聖書の記述に影響を受けて派生した用法であると考えられている⁸。元となったヘブライ語の用法がどちらであるのかは、このヘブライ語の語源であると考えられているウガリト語、*rp'm* との比較によって考察されてきた。

2-2. *rp'm* と רפאים の関係

Conrad L'Heureux は、ヘブライ語のשקדがイスラエルの神、ヤハウエの称号として用いられる一方で、複数形 (קדשים) がヤハウエに仕える集団を指すことを例に挙げて考察している⁹。彼はこれと同様に、ウガリト語の *rp'* がウガリトの主神、エルを指し、*rp'm* はそれに仕える神々と人間の集団の名称、とりわけ *rp' rz* (「地の *rp'm*」) という表現では、神々ではなく人間の、王や身分の高い戦士たちによって構成された、エルを後ろ盾とする上流階級の戦士団体 (aristocratic warrior guild) を指すと解釈した¹⁰。彼はここからヘブライ語の רפאים の意味の変遷を辿ることができると考えている。

L'Heureux は、組織の名称という *rp'm* の意味がウガリトだけでなく、カナンの文化に普及していたと仮定する。彼はそのうえで、イスラエルと戦ったカナンの先住民やバシヤンの王であるオグを「レファイーム」と称するヘブライ語聖書の

記述は、本来はウガリトの *rp'm* の意味に基づいており、社会・軍事的な分類に基づく名称であったと考えている。しかし、この箇所「レファイーム」が民族集団を指す語と「誤解された (was erroneously thought)」ことで、「巨人族 (race of giants)」の名称としての用法が、より後代のヘブライ語聖書テキストのうちで生じたのではないかと彼は述べている¹¹。

彼は、この *rp'm* / רפאים の用法から派生して、もう一方の、冥界の死者を指すレファイームの用法の派生についても説明している。彼によれば、イザヤ書 14 章 9 節では死者であることを意味しないほかの表現 (עַתּוּדֵי אֶרֶץ と מַלְכֵי גּוֹיִם) にレファイームが言い換えられること、および、この箇所が、生前に *rp'rz* と呼ばれた王が先王たちと同じ墓に入る場面を描く KTU 1.15 と類似していると思われることから、イザヤ書 14 章 9 節においては、レファイームとは、死者ではなく生きた王の称号であった。ところが、このテキストが王の死をあつかうことから、レファイームという称号が死後にも適用されると理解され、ヘブライ語聖書では死者を指してのみ用いられるようになった。そして、時代が下って語義が「大衆化 (democratized)」された結果、最終的には特定の階級に限らず、すべての死者を指す語になった、と彼は推測している¹²。

彼は、そこにヘブライ語聖書の著者たち／編纂者たちの意図があったのかどうかについては言及していない。むしろ彼の書き方は、レファイームの意味の変遷は初期に書かれたテキストが後の時代のヘブライ語聖書の著者たちに誤って解釈されていった結果で、意味が故意に改変されたわけではないと理解しているように思われる。

Johannes C. de Moor もレファイームの意味はウガリト語から変化したと考えるが、彼はそれがヘブライ語聖書の伝承過程において生じたと考えている。彼は *rp'* の語根、√R-P-「癒す (to heal)¹³」の意味に着目し、*rp'* はウガリトの最高神バアルの称号で、「救う者 (savior)」の意味であると考えた。そして、その複数形である *rp'm* はバアルに仕える神格化された死者であり、とくに、KTU 1.161 に現れる *rp'rz* は「国を救う者たち (Saviors of the Country)」という意味で呼ばれた、ウガリト王家の祖先たる王たち (ancestral kings) であると説明している¹⁴。

KTU 1.161 は、1975 年に André Caquot によって出版された、楔形文字アルファベットで記されたウガリト語の粘土板文書である。この文書は、埋葬される王の息子にあたる、新しく即位する王が王家の歴代の祖先を招集し (2-12 行目)、亡くなったばかりの王に追悼を表明したのち (13-17 行目)、呼び出した祖先とともに死者を冥界に送りだし (18-26 行目)、供物を捧げて (27-30 行目) 王国の安寧を祈願する (31-34 行目) というウガリト王家の葬儀をあつかっている¹⁵。この文書における *rp'rz* とは、亡くなった王を冥界に連れていく役割と、供物を受け取

ることで王と王国を守護する役割が期待された、神格化されたウガリト王家の祖先である死者集団を指す語であると理解されている¹⁶。このことは、ウガリトにおいて、生前に権力をもっていた死者が死後も力をもつと考えられて、崇拝の対象とされていたことを意味している。そして、KTU 1.161 の儀礼は、新しく即位する王が、亡くなった王の適切な埋葬と祖先への供物を通して、神格化された祖先の援助を得ることを示している¹⁷。

De Moor はこの、国を救うという *rp'm* の役割に着目し、それがヘブライ語聖書においてはヤハウエに限定されていることを指摘している¹⁸。ウガリト語の *rp'm* は、 $\sqrt{R-P-}$ の D 語幹 (*qātil* 形) の能動分詞、*rāpi'u* の男性複数形と理解して「ラピウマ (*rāpi'ūma*)」と読むか、あるいは G 語幹 (*qatal* 形) の状態形、*rapa'u* の複数形と理解して、「ラパウマ (*rapa'ūma*)」と読む二通りの解釈が有力である¹⁹。前者の場合は自動詞で「癒す者たち (healers)」という意味となり、後者では他動詞で「健康な者たち (healthy ones)」を意味する。De Moor は *rp'm* を前者 (*rāpi'u* / *rāpi'ūma*) で理解し、このウガリト語が、死者を指すヘブライ語、 רפאים の由来であると考えられる。

De Moor は、 רפאים 「レファイーム」ではなく、 $\sqrt{\text{רפא}}$ のカル形能動分詞の男性複数形、 רפאים 「ロファイーム」 (= 「癒す者たち」) が רפאים の本来の発音である可能性を挙げ、ヘブライ語聖書内の「癒す者」という役割をウガリトと比較している。彼は、ヘブライ語聖書における רפא が「癒す者 > 医者 (physician)」を指す一方、動詞 (רפא 「癒す」) や名詞 (מְרַפֵּא 「癒すこと」) ではヤハウエの役割であり、ヤハウエが身体の健康状態の回復だけでなくイスラエルの国を復興 (restore) させることが期待されていると説明する²⁰。彼は、ヘブライ語聖書ではこの役割が王には求められていないことを指摘して、ウガリト語文献とヘブライ語聖書において $\sqrt{R-P-}$ / $\sqrt{\text{רפא}}$ の意味が適用されるのが、人間の死者 (と死者を率いる神) かヤハウエのみかという違いがあることを述べている²¹。

De Moor によれば、死者を指す רפאים というヘブライ語を רפאים 「レファイーム」と読む伝統は、ヘブライ語聖書の伝承の過程で新たに作り出されたものであるという。彼の解釈に基づけば、 רפאים の語根と品詞は、本来、ウガリト語 (*rāpi'ūma*) に対応しており、 $\sqrt{\text{רפא}}$ “to heal” 「癒す」のカル形の能動分詞の複数形で רפאים 「ロファイーム」と発音されていた。つまり、死者を指すヘブライ語にも、ウガリト語と同様、「癒す者たち (healers)」という意味があった。しかし、後代、ヘブライ語聖書の伝承の過程で、死者を指す語のうちに「癒す」という考え方があったことが不適當であると判断されるようになる。そこで、 רפאים を無力 (powerless) な存在として描くイザヤ書 14 章 9–10 節の影響を受けて、 $\sqrt{\text{רפא}}$ ではなく別の語根、 $\sqrt{\text{רפה}}$ 「弱まる (be weak, feeble)」との関連で理解されるようになり、「レファイー

ム」から「ロフイム」と読まれるようになったと述べている²²。

M. Dietrich - O. Loretz - J. Sanmartín は、発音の変更が解釈の結果生じたのではなく人為的なもので、そこには無力な死者という印象を付与し、死者儀礼を否定するという意図があると主張する²³。「レファイム」という発音が「ロフイム」から変化した二次的なものであり、「レファイム」という読み方が√רפהとの関連を示すものであるという解釈は、多くの研究者が支持している²⁴。Christopher B. Hays も de Moor の解釈を支持しており、彼は、√רפהであるように見せかけるための母音記号が、本来の語根を隠すために「永遠のケレー (*qere perpetuum*)」として付されている可能性があるとも考えている²⁵。

語根の√R-P-'/√רפאに生者を「救う」という意味があり、そのような語根をもつ単語を用いて死者を指すということは、死者を力をもつ存在としてみなすことを意味する。つまり、この単語自体が、死者の神格化の観念と結びついているといえよう。そのような、רפאיםという語に言及することは、ヘブライ語聖書における、生者を救うのはヤハウエのみであるという主張と矛盾する。そのため、真逆の意味でかつ音が近い別の語根の意味で理解されるようになったという de Moor の解釈は興味深い。しかしながら、「レファイム」というヘブライ語が元々は「ロフイム」という発音であったという主張には、十分な根拠があるとは言い難い。

まず、de Moor は、元の発音が√רפאのカル形の能動分詞の男性複数形、רפאים「ロフイム」であったことの根拠として、イザヤ書 26 章 14 節と詩篇 88 編 11 節で、七十人訳ギリシア語聖書 (LXX) で רפאים が ιατροί 「医者たち (physicians)」と訳されていることを挙げている。彼はこのギリシア語への翻訳が、רפאים (= 「癒す者たち > 医者たち」) と発音する伝統に則した結果と考えている。だが、イザヤ書 26 章では רפאים は 14 節と 19 節の 2 箇所而言及され、14 節では ιατροί、19 節では άσεβών 「不信心な者たち」と訳し分けられている。もし、ギリシア語に翻訳された時点で רפאים が「ロフイム」と発音されており、ιατροί を רפאים と読まれた根拠と捉えるならば何故、後者の רפאים に否定的な意味の別の訳語があてられているのかという疑問が残る。

加えて、LXX は、ヤハウエについては「医者 (ιατρός)」という名詞を一度も用いていない。ヤハウエは常に√רפאのカル形能動分詞の男性単数形、רפא と形容され、LXX もこれに対応して、中動態 ιάομαι の動詞／分詞形で訳している。ヤハウエについての出エジプト記 15 章 26 節では רפאך に対して ιώμενός σε、列王記下 20 章 5 節では רפאך に対して ιάσομαι σε、詩篇 103 編 3 節の רפאך に対して τὸν ιώμενον、147 編 3 節の רפאך には ὁ ιώμενος である。この LXX の翻訳はむしろ、√רפאの動詞・能動分詞と、名詞が明確に区別されている可能性を示唆している。そのように考えた場合、רפאים というヘブライ語は能動分詞の複数形ではなく、男

性複数形の名詞であると理解すべきではないだろうか。

男性複数形を表す語末形-*im* の前で第一子音にシュバー、第二子音にカマツという母音のパターンは、男性名詞の複数形では一般的なものである。したがって、**רַפְּאִים**という発音は、カル形能動分詞の男性複数形から変更されたものであるとは考え難く、はじめから、男性複数形の名詞として理解するほうが自然である²⁶。**רַפְּאִים**というヘブライ語が元々は能動分詞で読まれていたという解釈は、能動分詞であると解釈したウガリト語に合わせようとしたものであると考えられる。

それに加えて、この「レファイーム」という発音が**רַפְּאִים**との結びつきを示すという Hays らの解釈は、文法的に否定される。その理由として、第一に、ヘブライ語には語末の**א**と**ה**が入れ替わった単語がみとめられるが、この置き換わりは、通常、**א**と**ה**の発音が似ているために生じた、表記のゆれとして理解されていることが挙げられる²⁷。すなわち、同一の単語の表記のバリエーションとして**א**で書く場合と**ה**の場合があるというものであり、そこに意味の違いは生じない。意味だけでなく、発音の変化についても同様である。語根の第三子音の**א**と**ה**の置換がみとめられるほかの動詞の場合にも、母音が変化する例は見当たらない²⁸。そのため、カル形能動分詞の男性複数形である**רַפְּאִים**の母音を**רַפְּאִים**に変更したことで、**רַפְּאִים**ではなく**רַפְּאִים**の語根を示唆するものとなるという主張は、文法的に説明ができず、十分な根拠があるとはいえない。

以上の点から、**רַפְּאִים**のカル形の能動分詞である**רַפְּאִים**と、**רַפְּאִים**の男性複数形の名詞である**רַפְּאִים**は、それぞれ別の単語であり、ヘブライ語聖書には、はじめから、語根が**רַפְּאִים**の名詞が死者を指す語として言及されていることが示される。そして、この死者が無力であると理解される理由は、その発音によってではなく、ヘブライ語聖書での死者の描写によるといえる。

「レファイーム」という発音が本来の語根を隠蔽するためのものであるという Hays の仮説は、死者を指す語の語根が**רַפְּאִים**であることが、ヘブライ語聖書の神学的主張と矛盾するということを前提とするものである²⁹。しかし、イザヤ書 14 章 4b-20 節では、レファイームはウガリトの文脈をふまえた表現であることを強調するほかのヘブライ語表現とともに言及される。この箇所においては、著者がこの語の背景に死者の神格化に結びつく考え方があり、またそれがヤハウエ崇拜に反すると知ったうえで、わざとこのヘブライ語に言及しているということが疑われる。このような問題をふまえて、イザヤ書 14 章 4b-20 節の考察に移りたい。

3. イザヤ書 14 章 9-15 節における死者の神格化

3-1. 匿名の王批判としてのイザヤ書 14 章 4b-20 節

イザヤ書 14 章 4b-20 節は、死者を悼む際に用いるような表現を用いて外国の支配者の死を生前に詠い、実際にはその死を嘲る皮肉の詩 (משל) である³⁰。この詩は、直前の導入部分である 4a 節によって「バビロン王 (מלך בבל)」に向けた批判とされている。だが、これは多くの研究者によって指摘されるように、復興するエルサレムと滅亡するバビロニアを対比する文脈にこの詩を当てはめるために、預言の編纂段階で設定された批判の対象としてのモチーフである³¹。

詩の本文中 (4b-20 節) ではバビロンの語は一度も現れず、批判の対象は常に二人称の代名詞 (אתה 「お前」) によって言及される。また、この詩は、王の治世の特筆すべき出来事や支配対象についての情報といった、特定の王に結び付けられるような具体的な歴史的背景を一切提供していない。この具体性の無さは、詩の本文中だけでなく、どの「バビロン王」であるかを明示しない枠組み部分にも同様である。仮に特定の個人に対する批判の意が編纂者にあるならば、4a 節で人名に言及していないのは極めて不自然である。そのため、4a 節の枠組み部分は、匿名の支配者を批判する 4b-20 節の詩を、13~14 章のバビロニア批判の文脈に置くために、編纂者による後代の付加として、詩の本文から切り離して考えることができる。

このような詩文の匿名性をふまえて、近年では、この詩が本来、歴史上のどの王に向けられた批判であったかという点よりも、この詩が実在の人物に対する批判ではなく、本来は一人の王という形で象徴的に表現されている権力者そのもの、あるいは敵国そのものを批判するために詠まれたものであるという点が重視されている³²。したがって、本研究は匿名の王への批判というこの詩文の特徴を念頭に置いて、死者となる王が何故、神との対比において批判されているのかという点を重視して考察を進める。

3-2. イザヤ書 14 章 9-10 節：批判対象と「レファイーム」

イザヤ書 14 章 4b-6 節は、批判対象の王がヤハウエに倒されて死者となることについて述べ、それに対する反応について、7-8 節は地上での、9-10 節は地下の冥界 (שאול) での様子を描いている。問題となるレファイームは、9b 節で「地の先導者たち (עֲתוּדֵי אֶרֶץ) ³³」と言い換えられる。両者は次文で「諸国の王たち (מלכי גוים) ³⁴」と、さらに言い換えられる。レファイームが王と言い換えられることに加え、彼らが玉座から立ち上がって批判対象を出迎えようとするという場面は王宮をイメージしたものであり、レファイームが王家の死者であることが示唆される³⁵。このレファイームの、王家の死者として冥界におり、新たな死者を冥

古代中近東における「冥界」

界に連れていくという役割は、ウガリトの「地の *rp'm*」と類似する³⁶。

שְׂאוֹל מִתַּחַת רְגֵזָה לָהּ לְקִרְאָת בּוֹאֵד
עוֹרֵר לָהּ רְפָאִים כָּל־עֲתוּדֵי אֶרֶץ
הַקִּיּוֹם מִכְסָּאוֹתָם כָּל מַלְכֵי גוֹיִם:
כָּל־ם יַעֲנוּ וַיֹּאמְרוּ אֵלָיֶךָ
גַּם־אַתָּה חֲלִיתָ כְּמוֹנוּ אֵלֵינוּ נִמְשָׁלְתָּ:

9 節 冥界は、底から、お前〔のため〕に騒ぐ。お前の来るのを呼ぶために。彼はお前のゆえに目覚めさせる³⁷。レファイームを、地の先導者たち全員を。

彼は彼らの玉座から立ち上がらせる。諸国の王たち全員を。

10 節 彼ら全員は答え、そして言おう、お前に向かって。

お前もまた、我々のように弱められた。我々にお前は例えられた。

ウガリト語との類似はほかにも見出され、9 節の「玉座 (כסא)」は *KTU* 1.161 の 13 行目と 20 行目の「玉座 (*ksi < ks'u*)」に対応する。また、13 節の「面会の山 (הר-מועד)」と「北の果て (ירכתי צפון)」はウガリトの神々が集う場所を指す表現であることが知られており、14 節の「最も高き者 (עליון)」はウガリトの最高神の形容としても知られることが指摘されている³⁸。レファイームと「地の先導者たち」をはじめとする、ウガリト文化を下地にしたと思われるこれらのヘブライ語表現は、すくなくともイザヤ書 14 章 4b-20 節においては、著者がウガリト文化の知識を有していることを意味している³⁹。これらの表現は聴衆／読者にウガリトとの関連を意識させ、ウガリトの文脈で対象を批判していることを示すために、積極的に用いられたと考えられる。このことから、この詩文における「レファイーム」への言及には、*rp'm* を彷彿とさせ、この詩文が神格化された死者についてあつかっていることを間接的に述べる意図があると考えられる。

ウガリト王家の葬儀についての文書である *KTU* 1.161 では、力をもつと考えられた死者が神格化され、崇拝対象として扱われていた。一方で、ヤハウエのみを崇拝対象とするという立場のヘブライ語聖書では、死者が力をもつという考えは否定される必要がある。それにもかかわらず、この詩文の著者は、神格化された死者を指すウガリト表現を連想させるヘブライ語に言及しているのである。

「地の先導者たち」と「諸国の王たち」につく「全員 (כל)」は、次文 (10 節) の主語である「彼ら全員 (כלם)」に対応すると考えられ、この三人称男性複数形の人称接尾辞「彼ら」とは、9 節の「レファイーム」・「地の先導者たち」・「諸国の

王たち」を包括するものと理解できる。10 節ではすでに冥界にいる王家の死者である彼らが、これから死者となる批判対象に向けて直接語りかける様子が記される。

10 節の גַּם 「～も」と כְּמוֹנוֹ 「我々のように」は、その内容が批判対象だけでなく話者についても述べるものであることを強調する。動詞、 חָלִית 「(お前は) 弱められた」は「弱まる ($\sqrt{\text{חלה}}$)」のプアル完了形の二人称男性単数形である⁴⁰。次文の נִמְשַׁלְתָּ 「(お前は) 例えられた」は「例える、表す ($\sqrt{\text{משל}}$)」のニフアル完了形、二人称男性単数形である。この詩文は一人の匿名の王に対する批判の形をとっている。だが、この王をレファイームに準える 10b 節は、ヤハウエの前では、批判対象とレファイームの立場が等しいことを主張する。本研究は、この点に、レファイームへの批判の意図があると考ええる。

「弱められた」という受け身の表現は、この死者が本来、弱い存在ではなく、力をもつ存在であると考えられていたことを示唆するものである。この点は、レファイームという語の背景にある $\text{rp}'m}$ の、死者が力をもつという前提と共通している。10b 節は、その力がヤハウエによって弱められることを述べている。言い換えれば、死者がもつ力は、死者とヤハウエとの対比でもって、その有用性を否定されるのである。そして、それは同時に、ヤハウエの力が絶対的なものであることを強調する意味をもつ⁴¹。このようなレファイームの意味をふまえて語根の議論に立ち返ると、死者が力をもつという考え方にもとづく רַפְּאֵל であるほうが適当であると考えられる。もし、このレファイームというヘブライ語が指す死者がはじめから無力な存在であり、 $\sqrt{\text{רפה}}$ の語根との関連で扱われるものであるならば、それを倒すヤハウエの力を強調することにはならないだろう。

この詩文が死者の神格化をあつかっていることは、次節以降でも説明できる。12-15 節では、神のようになろうとして死者となる批判対象と神との違いが、冥界と天の対比によって描かれ、人間が力をもつという考え方を否定している。

3-3. イザヤ書 14 章 12-15 節：批判対象と神

12 節と 15 節は、批判対象の王が死者となることについて述べるもので、12 節では天から落ちる ($\sqrt{\text{נפל}}$, カル形)、地に切り倒される ($\sqrt{\text{גדע}}$, ニフアル形)、15 節では冥界に下される ($\sqrt{\text{ירד}}$, ヒフイル形) という下方への移動を意味する動詞が用いられる。「落ちる」は自動詞で、その原因がこの王自身にあることを、それに対して、「下される」は使役形、「切り倒される」は受身形であり、その行為が神によって行われることを表している。

13-14 節では、「天に上る ($\sqrt{\text{עלה}}$, カル形) や高める ($\sqrt{\text{רום}}$, ヒフイル形) といった上方への移動を示す動詞によって、この王が神の領域である天に自らの地位を

築こうとしたことが描写される。また、14 節の動詞、אדמהは「似る (√דמה)⁴²」のヒトパエル未完了形の一人称単数形であり、その対象は神の形容である、「最も高き者 (עליון)」である。עליוןはウガリト語に共通する表現であるが、ヘブライ語聖書ではヤハウエについて用いられる称号でもある⁴³。

אֵיךְ נִפְלַתָּ מִשָּׁמַיִם הַיְלִיל בְּוַשְׁחֵר
נִגְדַעְתָּ לְאֶרֶץ חֹלֶשׁ עַל-גּוֹיִם:
וְאַתָּה אֲמַרְתָּ בְּלִבְבְּךָ הַשָּׁמַיִם אֲעֲלֶה
מִמֶּעַל לְכוֹכְבֵי-אֵל אַרְיִים כִּסְאֵי
וְאֵשֶׁב בְּהַר-מוֹעֵד בְּיַרְכְּתֵי צָפוֹן:
אֲעֲלֶה עַל-בְּמֹתַי עַב אֲדַמָּה לְעֲלִיוֹן:
אֶף אֶל-שָׁאוֹל תִּתְּרֵד אֶל-יַרְכְּתֵי-בֹר:

12 節 如何にして、お前は天から落ちたのだ。夜明け前の光の子よ。

お前は地に切り倒された。諸国を征服せし者よ。

13 節 お前は心の内で言っていた。天だ、私が上るのは。

神の星々のうえへと、私はわが玉座を高めよう。

そして私は座そう、面会の山に、北の果てに。

14 節 私は上ろう、雲の高みのうえに。私は自らを似させよう、最も高き者に。

15 節 だが冥界へと、お前は下される。水溜めの果てに。

批判対象が自らを神に準えようとしたという、この描写について、Otto Kaiserはこの王の傲慢さに対する批判であると指摘している⁴⁴。すでに確認したように、この詩文は批判対象の治世の詳細を明らかにしていない。そのため、ここで批判されている傲慢さとは、具体的には、道徳的な意味ではなく、王の統治における神に対する態度であると考えられる。

預言者の活動の目的は、外国ではなく、ユダ・イスラエルの人々に向けてヤハウエ崇拝の重要性を説くことである。すなわち、預言の内容は外国ではなく、自国内での事柄を問題としている。このことをふまえると、神に対する王の傲慢さとは、ほかのどの神でもなく、ヤハウエに対立する態度のことであると推察できる。当然ながら、ユダ・イスラエルは絶えず周囲の国々の支配下に置かれる状況にあり、ここで神に匹敵すると言えるほどの絶対的な支配者として表現されているのは、間違いなく実際のユダ・イスラエルではなく外国の王である。だが、預言者たちはとくに、王に対して助言をし、神の意思を伝える役目を担っており、王と異なる意向を表すことや政策を批判して王家と対立することは預言者の身に危

険をもたらす行為であった⁴⁵。そのように考えた場合、この詩文の批判の真の対象は、外国の王という敵への風刺の形で間接的に表現された自国の王であり、この詩文の主旨は、王のヤハウエ崇拜違反について警告することにあるといえるのではないだろうか⁴⁶。

ここに、ウガリト文化を彷彿とさせるヘブライ語表現を用いている理由があるといえる。ユダ・イスラエルにとって、ウガリトとは、すでに滅亡した外国である。すなわち、対象をウガリトの文脈にあてはめるといえることは、この詩文の外国批判という体裁を明示するとともに、ヤハウエに敵対することが、ウガリトと同じ、滅亡という宿命を辿ることをほのめかしていると考えられる。そして、そのような文脈で、この王は、自らを神格化しようとしたと表現されているのである。

天とその地理的に対極にある冥界の関係は、ヤハウエと死者のあいだの隔たりに対応している。自らを神に準えるほどの権力をもつと考えられていた王がヤハウエによって死者とされることで、この王の強さは、それを超えるヤハウエの絶対的な力を強調するために役立っている⁴⁷。それは自国より強力な国の王がヤハウエに敵わないならば、それより弱い立場にあるユダ・イスラエルの王にも同様にあてはまるということの意味している。

レファイームがウガリトにおいて神格化された王家の祖先を指す *rp'm* を念頭においたヘブライ語であることはすでに確認したが、天の表象にもウガリトのイメージが用いられているのは、この詩文の著者が、批判対象の意図する神のような存在をウガリトにおける神々に共通すると評価しているためと考えられる。この詩文において神格化された死者を指す語が言及されているとともに、人間の王が神のような存在になる可能性について述べていることを合わせて考えれば、この詩文は、人間が力をもつ存在となることそのものへの批判であると解釈できる。

KTU 1.161 では、王家の祖先に供物が捧げられて、王を守護する死者の力を引き出すことが期待されていたが、このことは、子孫である王が祖先の援助を得ることを意味するだけでなく、この儀礼が、亡くなった王の埋葬を通して、王家の死者から新たに即位する王への力の変遷を描いている。つまり、死者を神格化することは、その死者の力を引き出す権利のある生者が、間接的に力を手につくことにつながる行為であるといえる。死者崇拜が、人間が力をもつことをみとめる行為であることをふまえて解釈すれば、この王が神のようになろうとしたという 13-14 節は、この王が死者崇拜を通して力を手にしようとしたことと、ひいては、自身の死後の神格化についての描写であると理解できる⁴⁸。

ヘブライ語聖書には、王が死者を崇拜していたことを裏付けるような、直接的な様子は描写されていない。しかし、死者崇拜を禁止する申命記 18 章 10-11 節や

レビ記 19 章 31 節は古代イスラエルにおいてもその慣習があったことを示唆している。とくに、死者に託宣を求めることへの批判であるイザヤ書 8 章 19 節では「神々 (אלהיו)」と「死者 (המתים)」が対応関係にあり、ヤハウエとその預言者に対立する人々が、死者を神格化していたことを示唆している。この詩文が自国の王への警告であり、13-14 節がヤハウエに対する王の傲慢な態度への批判であると考えれば、この王が預言者を介して語られるヤハウエの言葉に従わず、ほかの神的存在に統治の正当性を求めて政治を行なったことが象徴的に表現されていると理解できるのではないだろうか。そして、そのような王のヤハウエ崇拜違反が自国を滅ぼす原因であることが、すでに滅亡したウガリトの像を用いて主張されていると考えることができるだろう⁴⁹。

4. おわりに

本研究の目的は、イザヤ書 14 章 9 節に現れる、冥界にいる死者を指すヘブライ語、「レファイーム (רפאים)」の解釈を中心に、4b-20 節の詩文中で死者崇拜がどのような方法で批判されているかを、ヤハウエとレファイームの比較の観点から明らかにすることであった。

従来の研究では、レファイームというヘブライ語は、語源であると考えられるウガリト語、*rp'm* との比較によって、どのような経緯で元のウガリト語の意味から変化したのかに重点を置いて考察されてきた。ウガリト語 *rp'm* の語根は $\sqrt{R-P}$ 「癒す」であり、そこには死者が生者を救う力をもつという考え方があると考えられた。とくに、ウガリト王家の葬儀をあつかう *KTU 1.161* における「地の *rp'm*」とは、神格化されたウガリト王家の祖先集団を指す表現であると考えられている。この儀礼は、ウガリトにおいて、生前に権力をもっていた死者が死後も力をもつと考えられて崇拜されていたこと、および、新しく即位する王が、亡くなった王の適切な埋葬と祖先への供物を通して、神格化された祖先の援助を得ることを示している。

ウガリト語の $\sqrt{R-P}$ はヘブライ語の $\sqrt{רפא}$ 「癒す」に対応しており、この語根をもつ $\sqrt{רפאים}$ というヘブライ語に言及することは、この語の背後にある、死者の神格化の問題に触れることを意味している。死者崇拜は、ヤハウエのみを崇拜するというヘブライ語聖書の主張に対立するものである。そのため、先行研究では、レファイームという語は $\sqrt{רפאים}$ ではなく、死者の力を否定する意味となり、なおかつ音が近い別の $\sqrt{רפה}$ 「弱まる」という語根をもつ語として扱われるようになったと、先行研究では理解されてきた。このような解釈は、死者が力をもつことを認めることがヘブライ語聖書の理論と矛盾するということを前提としている。しかしな

がら、イザヤ書 14 章 4b-20 節の詩文においては、作者／著者がウガリトの文脈を意識して、あえて死者の神格化につながるレファイームというヘブライ語に言及していた。

イザヤ書 14 章 9 節の「レファイーム」と「地の先導者」の組み合わせは *KTU* 1.161 に現れる「地の *rp'm*」を念頭に置いた表現であり、ほかにもウガリト語と関連する表現がこの詩文内で繰り返し用いられていることは、作者／著者がウガリト文化の知識を有していたことを意味しているだけでなく、この詩文における批判の対象がウガリトの文脈にあてはめて評価されていることを、聴衆／読者に対して示す効果がある。つまり、この詩文におけるレファイームへの言及には、神格化された王家の祖先を指すウガリトの *rp'm* の用法をふまえた明確な目的があると推察できた。

この詩文は一人の匿名の王に対する批判の形をとっている。だが、この王をレファイームに準える 10b 節は、ヤハウエの前では、批判対象である王とレファイームの立場が等しいことを主張しており、この詩文における批判対象への評価がレファイームについても適応されることを示唆している。「お前もまた、我々のように弱められた」という表現は、この王がヤハウエによって倒されることを意味するが、それは同時に、本来、この王とレファイームに力があつたことをみとめるものである。

そして、13-14 節では、批判対象の王が神のようになろうとしたことを、ウガリトにおける天の表象を用いて述べている。死者を神格化することは人間が力をもつことをみとめる行為であり、死者崇拜は、その死者の力を引き出す権利のある生者が、間接的に力を手にすることにつながる行為であるといえる。このような考え方は、人間の支配者が正当性の根拠を自身（あるいは自身の家）に求めることにつながる。この点をふまえると、この詩文で批判されている、人間の王が神のような存在になることとは、人間である王が神格化された死者を介して力を得ること、ひいてはそのような力を、人間である王がもつということであると考えられる。そのように考えた場合、この詩文が本当に批判しているのは、外国の王という敵への風刺の形で間接的に表現された自国の王であり、この詩文の主旨は、王のヤハウエ崇拜違反について警告することにある可能性がある。

預言者はユダ・イスラエルの聴衆に向けてヤハウエ崇拜の重要性を説くことを目的としていたが、自国の政策を批判して王家と対立することは危険を伴う行為であった。これが、ウガリト文化を彷彿とさせるヘブライ語表現を用いている第一の理由であるといえる。そして、第二の理由が、ヤハウエに対立することが滅亡の原因となることを主張するためであると思われる。ユダ・イスラエルにとって、ウガリトとは、すでに滅亡した外国である。すなわち、対象をウガリトの文

脈にあてはめることには、この詩文の外国批判という体裁を明示するとともに、ヤハウエに対する傲慢な態度が自国を滅ぼす原因となることを主張する目的があると思われる。

このようにイザヤ書 14 章 4b-20 節におけるレファイームは、力をもつ死者として、ヤハウエと対立する神的存在に位置づけられていることが明らかになった。語根である $\sqrt{\text{אפא}}$ が示す、死者が力をもつ存在であるという前提は、これまで考えられていたようにヘブライ語聖書の主張と矛盾するものではなく、かえって、ヤハウエの絶対的な力の根拠として利用されるものであった。

このように、この詩文は、死者の神格化に結びつくレファイームというヘブライ語をあえて用い、死者とヤハウエの力を対比させることによって死者がもつ力の有用性の否定し、ヤハウエのみを崇拜することの重要性を示そうとした。そして、死者崇拜がヤハウエに対立する行為であると主張することの背景には、王が自らの家に権力をみとめることを禁止しようとする意図があったと結論づけられる。

本研究では扱うことができなかったが、イザヤ書 14 章 4b-20 節の分析の結果確認できた、ヤハウエに敵対する存在、あるいはすでにヤハウエによって倒されることが決定している、力をもつ存在というレファイームの特徴は、死者を指す用法だけでなく、集団名として用いられるヘブライ語聖書箇所においても共通しているように思われる。また、地名についても同様に、ユダ・イスラエルが敵に勝利した戦場に関連づけられているように思われる。もしこの推論が説明できるならば、このレファイームというヘブライ語はつねに、ウガリトの文脈を意識して用いられ、ヤハウエの倒されるべき敵を意味することになり、ウガリトは、滅亡を象徴するモチーフとして捉えられているといえるかもしれない。この点については、今後の研究の課題としたい。

* 本研究は JSPS 科研費 JP 20J11799 の助成を受けたものである。

** 本稿は 2021 年 1 月 29 日にオンライン開催された「CISMOR リサーチフェロー研究会」（同志社大学）で報告した内容をもとに加筆、修正したものである。

注

¹ サムエル記下 3 章 32 節、歴代誌下 35 章 24 節。

² 申命記 18 章 11 節、イザヤ書 8 章 19 節における「尋ねる ($\sqrt{\text{דרש}}$)」という動詞は、死者に託宣を求める行為を指す。この行為はヤハウエではなく死者の言葉に従うことを意味するため、ヤハウエ崇拜への違反とみなされる。また、レビ記 19 章 28 節と申命記

- 14 章 1 節では、死者にかかわる特定の儀礼行為を禁止している。口寄せの儀礼を禁止するレビ記 19 章 31 節は、古代イスラエルにおいても死者が神々と同様に、託宣を求める対象とされていたことを示唆している。
- ³ 本研究では比較することができないが、ヘブライ語聖書にはこのほかにも死者を指す語が複数みられる。たとえば、死者を指す最も一般的な表現は $\sqrt{\text{מת}}$ 「死ぬ」の分詞形で、死んでいる状態を意味する מת である。また、死者の物質的な面を強調して「死体」という場合には $\sqrt{\text{פטר}}$ や $\sqrt{\text{נבלה}}$ 、死因に焦点を当てた場合には「戦死者 ($\sqrt{\text{חלל}}$)」といった表現があり、その具体的な特徴によって区別できる。
- ⁴ *DCH* では霊という言葉避けて、「冥界の死者 (the dead in the underworld)」と説明している。しかし、*BDB* では $\sqrt{\text{רפה}}$ 「沈む、落ち着く (sink, relax)」との関連で、「沈んだ、無力な (sunken, poweless)」存在としての「霊 (shades, ghosts)」、また知恵文学と後代の用法では、「シェオールにいる死者の名称」、ヨブ記 26:5 では定冠詞つきで現れることから、定冠詞無しで現れる箇所 (イザヤ 14 章 9 節、26 章 14 節、詩篇 88 編 1 節、箴言 2 編 18 節、9 編 18 節、21 編 16 節) を固有名詞と理解している。また、*DCH* では $\sqrt{\text{רפה}}$ 「落ちる、落ち着く、退く、捨てる (drop, relax, withdraw, abandon)」が語根と考えられている。*HALOT* では二つの語根の可能性が提示され、 $\sqrt{\text{רפא}}$ であれば $\sqrt{\text{רפאים}}$ 「癒す者たち (healers)」の母音を変更して作られた、あるいは $\sqrt{\text{רפה}}$ の名詞 (substantive) の形であるならば、「その弱者」という意味の「死者の霊 (dead spirits)」であると説明される。D. J. A. Clines ed., *The Dictionary of Classical Hebrew (=DCH)*, vol. 7 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2010), 536; F. Brown, S. R. Driver and C. A. Briggs eds., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: with an Appendix Containing the Biblical Aramaic (=BDB)*, (Oxford: Clarendon Press, 1906), 592; Ludwig Koehler and Walter Baumgartner ed., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (=HALOT)* vol. 3 (M. E. J. Richardson tr. And ed.; Leiden, Cologne, New York: Brill, 1996), 1274–76.
- ⁵ 霊的存在を指す語という発想は、死者の存在を死体と霊とに分類できるという考え方に基づいていると思われる。Matthew Suriano も指摘しているように、肉体と魂に分ける考え方はギリシア的な理解であり、ヘブライ語聖書における「魂 ($\sqrt{\text{נפש}}$)」理解とは区別されるべきである。Matthew J. Suriano, *A History of Death in the Hebrew Bible* (New York: Oxford University Press, 2018), 5–6.
- ⁶ *BDB* は「古の巨人族 (old race of giants)」を指す固有名詞、異教の民族の名称 (proper name, *gentis*, of a people)、「カナンの昔の住民 (ancient inhabitant of Canaan)」であると説明している。*DCH* も同様に、固有名詞として「レファイム (Rephaim)」と記し、異教の「カナンの昔の住民、伝説の巨人族 (ancient inhabitants of Canaan and legendary race of giants)」を指す、巨人である $\sqrt{\text{רָפָה}}$ に由来する名称と説明している。*HALOT* はこの用法の単数形として $\sqrt{\text{הַרְפָּא}}$ を挙げ、ラファ ($\sqrt{\text{רָפָה}}$) という人名に由来する集団の名称 (name of people)、あるいは、ヨルダン川対岸の記録に残る「イスラエル人以前にパレスチナにいた伝説的な集団 (legendary pre-Israelite population in Palestine)」のひとつであると説明している。また、死者を指す $\sqrt{\text{רפאים}}$ の用法は、この集団が行っていた「祖先、霊、英雄にかんする儀礼 (cult of the ancestors, the shades, or the heroes)」に由来すると考えている。*BDB*, 592; *DCH* 7, 536; *HALOT* 3, 1275.

- ⁷ Rüdiger Liwak, “רִפְאִים,” in *Theological Dictionary of Old Testament XIII* (Botterweck, G. J., Ringgren, H. and Fabry, H. J. eds.; Douglas W. Stott tr., Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 602–03.
- ⁸ Rüdiger Liwak, “רִפְאִים,” 605–6, 9; Christopher B. Hays, *A Covenant with Death* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2011), 167.
- ⁹ 彼は詩篇 89 編 6 節の *קְדוֹשֵׁי קַהֵל* と 8 節の *קְדוֹשֵׁי טוֹדֵי* のほか、ゼカリヤ書 14 章 5 節やヨブ記 15 章 15 節、ダニエル書 3 章 13 節、申命記 33 章 2 節を例として挙げている。
- ¹⁰ Conrad L’Heureux, “The Ugaritic and Biblical Rephaim,” *Harvard Theological Review* 67 (1974), 266–272. 彼は、*rp’* とはウガリトの主神、エルの称号であり、複数形の *rp’m* はエルの元に集められた神々の集まりであるとした。彼のこの理解には、いくつかの前提を要する。*KTU* 1.114 には *rp’* の語も *rp’m* の語も現れないが、Marvin Pope は、エル神が主催する *mrzḥ* (酒宴) を描写するという共通点から、*KTU* 1.114 と、*rp’m* が現れる一連の文書群である *KTU* 1.20–1.22 との関連を指摘した。L’Heureux はこの比較に、*mrzḥ* の語は見られないが神々の酒宴の描写がある *KTU* 1.108 を加えている。*KTU* 1.20–1.22 では、エルの酒宴の招待客が *rp’m* と呼ばれる。このため、彼は、*KTU* 1.108 では主催の神のほうが *rp’* と呼ばれていることから推測して、この酒宴の参加者の神々が *rp’m* であると考えている (*KTU* 1.108 23’–24’ 行目の欠損部分が *r[p]’ rz* と読めるがここでは言及されていない)。また、このテキスト自体は神話を扱うが、実際には、生きた人間によって神々の世界を反映した酒宴が執り行われていたという Otto Eisfeldt の説を彼は支持し、*rp’m* という語がエルに仕える人間の集団をも指しうると考えている。なお、*mrzḥ* については Pierre Bordreuil and Dennis Pardee, *A Manual of Ugaritic* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2009), 348 頁で、想定される語根は $\sqrt{R-Z-H}$ で、発音は *marziḥu*、意味は ‘societal group devoted to the drinking of wine’ と説明されている。*mrzḥ* は *KTU* 1.114 では 15 行目、*KTU* 1.21 では 1 行目と 5 行目 (9 行目の欠損部分にもあると考えられている) で言及される。なお、本稿で用いているウガリト語の翻字は基本的には Pierre Bordreuil and Dennis Pardee, *A Manual of Ugaritic* (2009) にしたがう。ただし、これに含まれないテキストに関しては Jesús-Luis Cunchillos, Juan-Pablo Vita, José-Ángel Zamora eds., *Ugaritic Data Bank* (Madrid: Laboratorio De Hermeneumática, 2003) を参照している。
- ¹¹ Conrad L’Heureux, “The Ugaritic and Biblical Rephaim,” 272–73. L’Heureux はこの誤解が具体的にどの段階で生じたのかについては言及していない。*רִפְאִים* がヘブライ語として使われ始めた時点で、ウガリト語と異なる意味の語であったのか、あるいはヘブライ語としての意味が聖書執筆・編纂の過程で変遷した (この場合、*רִפְאִים* の意味はそれぞれの用法ごとに個別の変遷を辿ったことになる) のか、彼の書き方からは明らかではない。
- ¹² この用法では、初期のヘブライ語 *רִפְאִים* の用法はウガリト語とまったく同じであったと考えられている。しかしイザヤ書 14 章の、王についてというよりも、死者について用いるという文脈のほうが重視された結果、初期の *רִפְאִים* の用法から離れて死者を指す語として用いられるようになったと、L’Heureux は考える。また、彼はギリシア語の *heros* を例に挙げ、生前に特定の称号をもっていた王の死後にも、その称号が適応され続けることで、それが死後の称号として扱われ始めたと述べている。Conrad L’Heureux, “The Ugaritic and Biblical Rephaim,” 273–74, n.28.

- ¹³ Gregorio del Olmo Lete and Joaquín Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition* (Wilfred G. E. Watson tr. and ed., Leiden; Boston: Brill, 2015), 731.
- ¹⁴ Johannes C. de Moor, “Rāpi’ūma—Rephaim,” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 88.3 (1976), 323–336, 339. De Moorによれば、√R-P-’の「癒す」は医療・身体的に健康という意味 (medical) ではなく、国を救うという意味であり、申命記 32 章 39 節を例に挙げ、ヘブライ語聖書におけるヤハウエによる癒し・救い (רפא) の行為がバアルの儀礼に基づいたものである可能性について述べている。しかし、彼の主張する√R-P-’と「救う」という意味とのつながりについては疑問視する意見もある。P. J. Williams, “Are the Biblical Rephaim and the Ugaritic RPUM Healers?,” in *The Old Testament in Its World* (R. P. Gordon and J. C. de Moor eds.; Leiden; Boston: Brill, 2005), 266–275.
- ¹⁵ Wayne T. Pitard, “The Ugaritic Funerary Text RS 34.126,” *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 232 (1978), 65–75; David Toshio Tsumura, “The Interpretation of the Ugaritic Funerary Text KTU 1.161,” in: *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*, ed. by Eiko Matsushima (Heidelberg: C. Winter, 1993), 40–55; 高井啓介「古代東地中海都市国家の祖先-ウガリトにおける祖先儀礼のオリエン特的文脈」『東京大学宗教学年報』13 卷 (1996 年)、59–72 頁、とくに 63–65 頁; Denis Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit* (T. J. Lewis ed.; Leiden: Brill, 2002), 85–89; Pierre Bordreuil and Dennis Pardee, *A Manual of Ugaritic*, 215–217.
- ¹⁶ Gregorio del Olmo Lete and Joaquín Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, 731–32.; Denis Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, ed. by T. J. Lewis (Leiden: Brill, 2002), 282.
- ¹⁷ Denis Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, 192–5, 204–6. 王の統治の安定の継続を祈願する内容である別の粘土板文書、KTU 1.108 は、ウガリトの王位継承時に読まれたテキスト、つまり KTU 1.161 の儀礼に関連するテキストであると推測している。このテキストではより明確に、王家の祖先である rp’m が王権を保証する力を持ち、またそれが子孫である王に力をもたらすと考えられていることがうかがえる。
- ¹⁸ Johannes C. de Moor, “Rāpi’ūma—Rephaim,” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 88.3 (1976), 336–37.
- ¹⁹ Denis Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, 282. Conrad L’Heureux はもうひとつ文法的に可能な形として、受身形で「癒された者たち (healed ones)」を挙げているが、この意味が神々への名称として不適當であるとして退けている。Conrad L’Heureux, “The Ugaritic and Biblical Rephaim,” 269–270.
- ²⁰ Johannes C. de Moor, “Rāpi’ūma—Rephaim,” 336, n.83–85. 名詞の מְרַפְּאִים が平和 (שָׁלוֹם) の言い換えであることから、国について述べる場合の「癒すこと」とは、平和な状態の回復であるという理解である。エレミヤ書 8 章 15 節、14 章 19 節、33 章 6 節、イザヤ書 57 章 19 節が根拠として挙げられている。
- ²¹ Johannes C. de Moor, “Rāpi’ūma—Rephaim,” 337.
- ²² Johannes C. de Moor, “Rāpi’ūma—Rephaim,” 340–41.
- ²³ M. Dietrich - O. Loretz - J. Sanmartín, “Die ugaritischen Totengeister Rpu(m) und die biblische Rephaim,” *Ugarit Forschungen* 8 (1976), 47.
- ²⁴ Rüdiger Liwak, “רַפְּאִים,” 602–614, esp. 605–7; Hedwige Rouillard, “Rephaim,” in *Dictionary*

- of Deities and Demons in the Bible* (Karel van der Toorn and Bob Becking, Pieter W. van der Horst eds.; Leiden; New York: Brill, 1999), 692–700, esp. 700.
- ²⁵ Christopher B. Hays, *A Covenant with Death*, 167–68.
- ²⁶ P. J. Williams, “Are the Biblical Rephaim and the Ugaritic RPUM Healers?,” 270. Williams は代表例として **רפאים/רפאים** を挙げている。このため、Gesenius は **רפאים** を男性複数形の名詞と理解し、その単数形に **רפאי** と **רפאי** の 2 つの形を想定している。Gesenius は前者を「ラファ (רפא)」という人名と説明しており、その異字体として **רפ** を挙げている。「ラファ (רפא)」は集団の名祖であり、後者はこの人名に集団名を表す接尾辞 *-i* を伴う形である。Wilhelm Gesenius, *Gesenius's Hebrew Chaldee Lexicon Old Testament Scriptures 2*, translated with additions Corrections from the Author's Thesaurus and Other Works by Samuel Prideaux Tregelles (London: Samuel Bagster & Sons, Limited., 1857), 776.
- ²⁷ 置換についての文法的説明については、Paul Joüon and Takamitsu Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2006), §78e–g; Wilhelm Gesenius, *Gesenius's Hebrew Chaldee Lexicon Old Testament Scriptures 2*, 741–42. たとえば、Gesenius が挙げている類例として **קרא** と **קרה** などがある。
- ²⁸ Wilhelm Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar* (E. Kautzsch ed. and enlarged, Arthur Ernest Cowley tr.; Mineola, New York: Dover Publications, Inc., 2006), 216, §7500–qq.
- ²⁹ 「レファイーム」という読み方が「永遠のケレー」であるという Hays の仮説は、修正後の読み方がマソラ本文に直接反映されているという意味である。ケレーに関する議論は、小林洋一『BHS のマフテアハ』ヨルダン社、1999 年、113–134 頁を参照されたい。マソラ学者の活動には、ケレーとケティープによって朗読の伝統と写本の伝統の両方を保存しようとする目的、および、特定の箇所についてはヘブライ語聖書の神学的主張と矛盾するような読み方を修正しようとする目的があったと考えられている。
- ³⁰ 4b–20 節で批判されている人物が支配者であることは、6 節「諸国を怒りでもって支配する者 (רדה באף גוים)」や、12 節「諸国の征服者 (חולש על-גוים)」、また、16 節「地を騒がせ、数多の王国を揺るがした者 (איש מרגיז הארץ מרעיש ממלכות)」や 20 節「お前は自分の地を壊滅させ (ארצך שחת) [.....] お前は自分の民を殺した (עמך הרגת)」などから示唆される。通常「言葉」や「格言」として理解される 4a 節の **משל** は、この預言においては「嘲りの言葉」という意味をもち、この追悼歌の性質を決定付けるものであると理解される。Otto Eissfeldt は、このような預言は政治的に敵対する相手に対してある程度の効力をもつことを期待して書かれたものであると考えている。Otto Eissfeldt, *The Old Testament: an introduction: the history of the formation of the Old Testament* (P. R. Ackroyd tr.; New York: Harper & Row, 1965), 93–6; Otto Kaiser, *Isaiah 13-39: a commentary* (R.A. Wilson tr.; Philadelphia: Westminster Press, 1974), 32; Hans Wildberger, *Isaiah: a commentary* (T. H. Trapp tr.; Minneapolis: Fortress Press, 1997), 50–51. この詩文における死者への追悼の表現については、サウルとヨナタンに向けたダビデの詩 (列王記下 2 章) との類似が指摘されている。
- ³¹ 14 章 1–2 節が捕囚の終了を確信していることから、Otto Kaiser は、導入部分はバビロン捕囚以降の編纂であるとの見方を示している。Otto Kaiser, *Isaiah 13-39*, 29–32. 実際の政治状況としては、第一イザヤの活動期にあたる時代に、バビロニアはユダ・イスラ

エルとともにアッシリア帝国の影響下にあったと考えられる。バビロニアが帝国として力を取り戻した時代には、すでにイスラエル王国は滅亡し、その影響下にあったのはユダ王国であった。イザヤ書 13~14 章においては、「イスラエル」(14 章 1, 2 節)が、「バビロン」(13 章 1, 19 節、14 章 4a, 22 節)と「アッシル」(14 章 25 節)両国の支配下にあるものと扱われている。このことから、この預言の「イスラエル」という語は、ユダを含めた自国を象徴的に表現していると推察できる。Joseph Blenkinsopp によれば、「イスラエル」が外国の支配から解放されることについて述べるイザヤ書 14 章 1-3 節は、直前の「バビロン」の滅亡(13 章)と、直後の諸外国の滅亡(14 章 4b 節以降)を結びつけ、滅亡する敵と解放される自国を対比させる役割を担っていると考えられる。4a 節の「バビロン王」への言及は、この預言がエルサレムとバビロンの対比であることを強調するために、後代の編纂段階による付加である。Joseph Blenkinsopp, *Isaiah: a new translation with introduction and commentary: The Anchor Bible* (New York: Doubleday, 2000), 273, 281-82.

- ³² Hans Wildberger は、この詩を権力者全般に向けられた批判として解釈している。Hans Wildberger, *Isaiah*, 54. Percy van Keulen は、この批判対象のキャラクタは典型的なアッシリア王のイメージに基づくものであると理解し、特定の王に向けた批判ではなく、アッシリアという敵国そのものが詩文中で想定されている批判対象であると結論づけた。彼は、批判対象の匿名性のために、この詩が、読み手の時代によって、様々な敵対者に対する批判として流用されたものである可能性があると考えている。Percy van Keulen, “On the Identity of the Anonymous Ruler in Isaiah 14:4b-21,” in: *Isaiah in Context Studies in Honour of Arie van der Kooij on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* (Michaël van der Meer, Percy van Keulen, Wido Th. van Peursen, and Bas Ter Haar Romeny eds.; Leiden, The Netherlands: Brill, 2010), 109-123. Dorie Mansen も、詩文中では支配者個人の行為を問題としていない点を指摘し、一人の匿名の支配者の死というモチーフが、自国を支配する(複数の)外国への批判のために用いられていると理解している。Dorie F. Mansen, *The Unremembered Dead: The Non-Burial Motif in the Hebrew Bible, Perspective on Hebrew Scriptures and Its Contents* 26 (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2018), 224-235, esp. 234-35.
- ³³ עֲתוּרָה の原意は「雄山羊」。この箇所においては動物のヤギではなく、(羊の)群れを先導する山羊のイメージを象徴的に用いて人間のリーダーを指す。同様の用法は、エレミヤ書 50 章 8 節にも。本稿では、群れを先導するという部分に則して עֲתוּרָה を「先導者」とした。
- ³⁴ 「王 (מֶלֶךְ)」の連語形をとることにより、その集団が王国という単位で扱われているものと理解して גוֹיִם を「諸国」と訳した。גוֹי は人間の集団を指す語であるため、異邦人についてだけでなくユダ・イスラエルについても用いられる。そのため、「諸国の王たち」がユダ・イスラエルの王を含めた表現である可能性がある点に留意すべきである。
- ³⁵ 9 節は「諸国の王たち」による敬意を表わす挨拶の動作である。John N. Oswalt, *The Book of Isaiah* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1986), 318. 彼らと批判対象の関係が対等であることを示唆するこの節には、次節の主張を補強する役割があると思われる。
- ³⁶ Mark R. Shipp, “Of Dead Kings and Dirges: Myth and Meaning in Isaiah 14:4b-21” (Doctoral dissertation, Princeton Theological Seminary, 1997), 77, 146.

³⁷ 9 節の動詞、עָוָרָר はポレル完了形の三人称男性単数形か不定詞、次文の הִקָּיִם はヒフイル完了形の三人称男性単数形である。しかし 9 節には男性単数形の名詞が現れず、動詞の主語が不明確という問題がある。この解決策として、עָוָרָר と הִקָּיִם をどちらも不定詞と理解する読み方がある。不定詞として理解した場合、直前の動詞の主語を引き継ぐ用法となり、カル完了形の三人称女性単数形である הִקָּיִם にならって、完了形の三人称女性単数形となる。その場合、主語は שְׂאוּל 「冥界」となる。だが、הִקָּיִם を不定詞 (הִקָּיִם) と理解するためには、ニクードを変更するだけでなく、י を消去しなければならない。それだけでなく、擬人化された冥界が死者を目覚めさせる・立ち上がらせるというこの読み方は、ヘブライ語聖書の神学的主張との矛盾について説明を要する。ほかの解決策は、三人称男性複数形の「レファイーム」・「地の先導者たち全員」・「諸国の王たち全員」を主語とする読み方である。しかしこの解釈にも欠点があり、それは動詞の数が不一致であるうえに、目的語が不明になるという新たな問題が生じることである。そのため、この解釈を採るには、ポレル形とヒフイル形 (他動詞) であることを無視して自動詞的に意訳しなければならない。残った唯一の解決策は、9 節に言及されていない男性単数形の名詞を主語として見出すことである。本稿ではこの詩文が死者崇拜批判の文脈にあるという点から、ここでは言及されていない霊媒師や口寄せ師の類 (あるいは、その行為を依頼する人物) が主語である可能性があるという考えのもと、三人称男性単数形の代名詞で訳している。

³⁸ Joseph Blenkinsopp, *Isaiah*, 288.

³⁹ Shipp の著書は、イザヤ書 14 章のこの詩文のうちに、いかにウガリトやメソポタミアの神話に現れるモチーフと共通する表現が現れるかという点を詳細に分析している。Mark R. Shipp, *Of Dead Kings and Dirges: Myth and Meaning in Isaiah 14:4b–21* (Leiden: Brill, 2002).

⁴⁰ *BDB*, 317–18. Nick Wyatt はこの箇所を “Have you too been slain like us?” と訳している。Nick Wyatt, “The Concept and Purpose of Hell: Its Nature and Development in West Semitic Thought,” *Numen* 56 (2009), 172. この訳は、この動詞を הָלַח ではなく הָלַל 理解したものである可能性がある。批判対象がヤハウエに倒されて死者となるという内容と、批判対象を「殺された者たち (הַרְגִים)」と称する 19 節は、別の語根「殺される<穴をあける (הָלַל)」を連想させる。ただし、הָלַל の場合に想定される母音は הָלַיִת であり、マソラの母音記号 (הָלַיִת) の修正を要する。もしこの動詞を הָלַל と理解するならば、ほかの王たちと批判対象の具体的な死因に要点があると考えられることができる。だが、この詩文で説明されているのは、どのように殺されるかではなく、彼の死後、死体がどのように扱われるかである。このことから הָלַח で理解するほうが文脈に則していると思われる。Jonathan Yogev は הָלַיִת を הָלַיִת “to get sick” (= הָלַח) の受け身形と理解して “So you have been stricken as we were,” と訳している。Jonathan Yogev, *The Rephaim: Sons of the Gods* (Leiden: Brill, 2021), 151–152, n.115. たしかにこの詩文はヤハウエによる罰をあつかつており、また、ヘブライ語聖書には病に罹ることを神による罰とする解釈もあるが、本稿では הָלַח “heal” を意識して相反する動詞 הָלַח “be weak, sick” が用いられている可能性を考慮して、「打たれた」ではなく「弱められた」と訳出した。

- 41 10b 節が預言の語り手でもヤハウェでもなく死者自身の言葉とされていることは、死者がヤハウェに敵う力をもたないことを死者がみずから認めるといふ皮肉であろう。死者が生者に向かって発言する様子は、死者に託宣を求める行為を暗示したものであるかもしれない。יםרפאיםの語は現れないが、死者に託宣を求めた人物が、頼った死者から死を宣告されるという展開は、サムエル記上 28 章 19 節と共通する。
- 42 14 節では、この王をレファイムに準える 10 節の「表す、似る (למשל)」とは異なる動詞が用いられている。このことはおそらく、この王が本質的には神になることができないという点を意図している。למשלが性質の類似を示す語であるのに対して、לדמותは外見、外観についての類似を述べる語である。たとえば創世記 1 章 26 節で神が人間を創造したときには名詞のדמותが用いられているが、ここで神と人間のあいだには不死性と知性の隔たりがあるとされたうえで、外見だけが似せられている。
- 43 HALOT 2, 832-33.
- 44 Otto Kaiser, *Isaiah 13-39*, 33.
- 45 たとえばアモス書 7 章 10-13 節では、イスラエル王 (ヤロブアム) を批判したアモスがイスラエルから追放されている。イスラエルでは、王に神託を伝える役割はベテルの祭司 (アマツヤ) が担っていたことが記される。またエレミヤも、ユダの罪と王国の滅亡を主張した結果、役人たちの強い反感を買い、繰り返し拘束や殺人未遂の目に遭っている。エレミヤ書 20 章 2 節、29 章 27 節、36 章 26 節、37 章 13-15 節、38 章 6 節。自身の主張を王に訴え、政治に関与する (あるいは実権を握る) には、王宮と繋がりのある立場で活動を継続することが必須である。
- 46 4a 節の枠組みが批判対象を「バビロン」に設定していることも、批判対象がバビロニア、アッシリアの王であるという見解の根拠とされている。しかしながら、詩文はメソポタミアだけでなく、ウガリトの表現をも風刺に用いている。この詩を、ウガリトに対する批判の形をとりながら、メソポタミアの王を批判するものという解釈も可能であるが、それは同時に、この詩で批判されているウガリトやメソポタミアを思わせる表現はすべて仮の批判対象であり、この詩文の目的が自国の王に対する間接的な警告であるという可能性も浮かび上がらせるものである。外国への批判の形式で自国に警告するという手法は、「ペリシテについて」とする同章 29-32 節にもみとめられる。29-32 節については、木田献一「イザヤ書 14:28-32」『旧約聖書注解 II : ヨブ記-エゼキエル書』日本キリスト教団出版局、1994 年、289-290a 頁を参照されたい。
- 47 強力な支配を誇った王とそれを倒すヤハウェの関係は、4b-6, 16 節でも描写されている。
- 48 KTU 1.161 では、王の埋葬ののちに、王家の祖先に供物が捧げられていたが、その祭儀の場所は墓であったと考えられている。墓が死者崇拜において儀礼の場となることをふまえると、13-14 節の王の神格化の背景には、死後に備えて、王が自らの墓を崇拜の場として用意していたことが推察できる。そして、そのような文脈にあてはめると、同章 19 節でこの王が埋葬されないことが主張されている理由は、供物を受け取る場である墓を取り上げて、この王が崇拜されることを阻止するためであると想定できる。自分のために墓を建てることについての批判はイザヤ書 22 章 16 節にも見られる。なお、

18 節は埋葬された王家の死者の様子を描くことで、一般的な王家の死者が墓に埋葬されることを簡潔に説明しているが、19 節では対照的に、批判対象が適切に埋葬されない点が主張される。9-10 節では批判対象とレファイームを対等にあつかう反面、18-19 節では、この王とレファイームとの違いが強調される。ここには、墓への埋葬の有無にかかわらず、ヤハウェによって、力をもつ死者がそうでない死者と同様にされ、死者の力がヤハウェの前では無力に等しいことを主張する意図があると考えられる。

- ⁴⁹ 同章 20 節では、批判対象の王が埋葬されないと述べる 19 節の理由が説明されており、王がヤハウェに対する罪をおかして王国の滅亡の原因を作ったことを意味している可能性がある。

古代中近東における「冥界」
“Netherworld” in the Ancient Near East

発行日 2023年2月28日
Date February 28, 2023

編集 山本 孟
Editor Hajime Yamamoto

発行 同志社大学一神教学際研究センター
Issuing place Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions (CISMOR),
Doshisha University

〒602-8580 京都市上京区今出川通烏丸東入
Karasuma Higashi-iru, Imadegawa-dori, Kamigyo-ku,
Kyoto 602-8580, Japan
Tel: 075-251-3972 Fax: 075-251-3092
E-mail: info@cismor.jp URL: <http://www.cismor.jp>

表紙デザイン 高田 太
Cover design Tai Takata

印刷 プリントステーション
Publisher PRINT STATION