

宗教の誕生時における暴力[※]

古代近東文書に照らした出エジプト記19-40章

アダ・タガー・コヘン (Ada Tagger Cohen)

キーワード

モーセ、子牛、儀式、ヒッタイト、Emar (エマル)

※ 本稿はAda Tagger Cohenによる“Violence at the Birth of Religion: Exodus 19-40 in Light of Ancient Near Eastern Texts”の翻訳である。

要旨

ウガリットや北シリア、およびメソポタミアから発見された文書に関する詳細な研究により、古代イスラエルの宗教世界を新しく、またより深く理解することが可能となってきた。これらの文書を広範囲に研究した結果、研究者はイスラエルの宗教を歴史的な視野に配置することができ、また、信仰と礼拝の習慣および伝統の変化と発展の足跡をたどることができるようになっている。

本論文において、筆者は、出エジプト記19-40章をイスラエル宗教の誕生時の祭儀活動を反映した文書として検討する。これらの活動は、紀元前二千年頃のEmarのアカド語文書とアナトリア中央部のヒッタイト語文書に見られる祭儀慣習に照らして読まれる。このような読み方は、宗教指導者としてモーセの新しい特徴を明らかにし、出エジプト記のテキストの異なる層の相違点を浮き彫りにするものである。

近年、ヘブライ語聖書で語られている神の本質や一神教の起源について、解説を試みる学術研究の新しい動きが見られる。こうした研究の多くは、聖書による一神教が誕生し育っていった背景に焦点を当てたものである¹⁾。古代イスラエル周辺にいた民族の宗教と祭儀に関する知識の増大とともに、古代イスラエルの宗教と一神教というテーマを古代近東文化との関連において捉える研究者が増えている。ウガリットや北シリアの文献を詳細に研究することによって、古代イスラエルの宗教世界についての理解を深めることが可能だ²⁾。本論文において、出エジプト記19-40章に現われている古代イスラエル人の一神教をめぐる最初の闘争について古代近東の文献に照らして考察することにより、現在行われている一神教研究に寄与することを望む。

出エジプト記19-40章には出所の異なる様々な祭儀文書が含まれているが、編集者がこの様々な伝承に統一された一貫性をもたせようとしてまとめたものである³⁾。しか

しながら、その統一された形の背後に、宗教の変革を背景に行われた暴力的な闘争の跡を見いだすことができるかもしれない。聖書に書かれた宗教上の主な出来事に焦点を当て、紀元前二千年に遡る、ヒッタイトのアナトリアとアッカドの北シリアの宗教伝承資料と照らし合わせて検証する。

1. 出エジプト記19-40章に見られる基本的祭儀

1.1 出エジプト記19-40章は、神YHWHとイスラエルの民との間の法的関係の確立について述べている⁴⁾。その関係は、しかしながら、神を礼拝するという行為を通じて確立すると記されている。神とその礼拝者との関係は、明らかに祭儀的なものである。

この関係は三つの形で記述されている：A. 祭儀と社会的行動に関する一連の法を記述するための法的用語の使用、B. 共同体の前での神の顕現の描写、C. 主にエジプト記24章と32章に出てくる祭儀の記述である。

M.R.Hauge がこれらの章の文献研究の序文で示しているように⁵⁾、聖書学者らによるこの文書に対する最新のアプローチは、「『古い時代』と『後の時代』の複合的物語」であるということを一に考慮しながら、「編集者の独創的意義と構成の最終形態」を強調する傾向にある。その一方でHaugeは、「極めて複雑な編集作業と思われる、数世代の宗教活動の集団的経験を反映させるパターン化活動」というWilcoxonの考えに従いながら、「山から天幕への神の移動」の話としてこれらの文献を読むという別の方法を紹介している⁶⁾。実際に、神はその民の間に住まうために、天幕の中で彼らと共に旅をするために、シナイ山を下るのである⁷⁾。

これらの章はまた、初期イスラエルの「創始の儀式」としても言われてきた⁸⁾。このようにしてイスラエルは、「通過儀礼」を経て新たなアイデンティティを確立するのである。それでは、この儀式の本質とは何か。そしてこの中でモーセが演じる役割とは何であろうか。

1.2 19-40章は、山から天幕への神の移動の部分として捉えられる、いくつかの異なる祭儀を提示している：

1. 24章—シナイ山の上、および山麓で
2. 32章—子牛の礼拝
3. 40章—宿営の中の天幕、または幕屋での礼拝

これら三つの儀式には、石の板に記された法を受け取り、それを砕き、また書き直したモーセの行動も加わっている。本稿では次に、板に書かれた法の表現と、儀式の描写について、紀元前二千年のヒッタイトとEmarの祭儀文書に照らして考察を試みる⁹⁾。

2. 山での礼拝と石の柱の役割

2.1 第24「章は山の神を礼拝する祭儀を描写している¹⁰⁾。この章は、今日マソラ文書に見られるように、複合的なもので、いくつかの儀式の描写が含まれている。祭儀は山の上(24:1,9-11)と山の麓(24:4)の両方で執り行われる。祭儀にたずさわる者はモーセ、祭司アロンとその息子たち、七十人のイスラエルの長老で、つまり政権指導者たちである。山麓での儀式は、祭壇での雄牛の献げ物、十二の石の柱を建てることを含む。

ハウゲは、聖書テキストに見られる文学構成が、いかに編集者たちの示す主要な思想を浮き彫りにするかを証明した。彼は、子牛の挿話をレビ記10章の「不思議な火」の話と関連付けた¹¹⁾。同じ人物が出エジプト記24章の祭儀の場面に登場している。出エジプト記24章で、モーセ、祭司たち、長老たちは山を上る。そしてレビ記10章で、アロンの息子のナダブとアビフは、聖書の書き手が「規定に反した」¹²⁾、または「主の命じられたものではない」(レビ記10:1)と表現している罪のために、神の火によって殺される。アロンと彼の息子たちがモーセによって伝えられた神の命令に従っているときは、すべてがうまくいっている。しかし一旦自分の思うとおりに行動すると、過ち、罪が生じ、死などの恐ろしい罰をもたらすことになる。この祭司の家族、すなわちアロンと息子たちによる過ちは、モーセの新しい宗教の要求に照らし合わせると基本的に誤りであるが、それまで慣れ親しんでいた既存の祭司的行為としては間違っていなかったかもしれない、ということを描き出す必要がある¹³⁾。後述するが、出エジプト記32章の子牛の挿話についても同じことが言える。

2.2 古代近東の祭儀では、神の礼拝は住居や天幕などの特定な場所で行われるか、あるいは像、柱、自然などの建造物に対して行われるかのいずれかであったと考えられる。いずれの形態の礼拝も出エジプト記19-40章に示されており、神礼拝の二重形式をつくり出している。出エジプト記24章の記述は、山麓に建てられた十二の石の柱が、その場所で礼拝者のために神存在を表しているのと同時に、神の住まう山と空が関連する領域での神礼拝を描写している。出エジプト記32章は子牛の像の中に神の存在を紹介している。そして40章は、雲の中の神の象徴と共に、神殿(この場合天幕か幕屋)の中に神の住まう場所を確立した。モーセによって導入された祭儀の新しい形態は、安定した住居への神の移転であり、この住居に納められた像の中に象徴することなく、十二部族の新しい宗教的社会的構造を作っている。神の存在そのものに変化はなく、同じ神YHWH、イスラエルの民の神である。しかしながら、その祭儀にはある程度の変更があり、祭司はそれに適応しなければならない。

2.3 アナトリアから出土した紀元前2千年のヒッタイトの祭儀文書は、神を礼拝する様々な方法があることを表している。こうしたヒッタイト語の文献の中に、私たちは、柱（ヒッタイト語でhuwaši）または動物や人間の形の像のどちらかによって神が象徴されている、様々な場所での神（または女神）の礼拝の隣に、神の住まう場所として建てられた神殿を見る。

そのような例の1つはKUB 25.23に見ることができる。ヒッタイト王、Tudhaliya IVの時代（紀元前13世紀）に書かれたこの文書は、UrestaとHakmisの町の祭儀について説明している¹⁴⁾。ここでは、いくつかの祭りに関する描写があり、最初に書かれているのは「雷が鳴る」初春に行われる祭りである（obv.i8'-33'行）。町の人々は準備を整え、「翌日、SANGAと呼ばれる祭司とGUDUと呼ばれる祭司、さらに首長や貴族[・・欠損・・]が（町に）到着する。彼らはHalwanna¹⁵⁾（神）を山へ運び、その像をhuwašiの隣に設置する」（10'-12'行）。次に、近隣の町から寄贈されたパンとビールと肉で儀式が行われる。当時この祭りは、その地域の住民の社交行事であった。人々は飲み食いやレスリングをしながら夜まで祝う。それから、「神を町に運び戻し、神殿の中に置く」（21'-24'行）。翌日、祭司は町の神殿で儀式を執り行い、その次の日に「神を持ち上げHakmisの町まで運ぶ。そして、神はそこに留まることになる」。

山の神、Halwannaを象徴するこの神の像はその山を訪れる。その山はその聖なる地である。だがしかし、この像はHakmišの町の神殿にも永久的にとどまっている¹⁶⁾。祭司と首長や貴族、すなわち政権指導部が像の山への旅に随行する。山への訪問には飲み食いと娯楽の儀式が含まれ、神がその存在を示す場所である山での神の礼拝を構成している¹⁷⁾。祭司や首長と貴族がこの儀式で特別な役割を演じている間、共同体もまた参加していることに留意すべきである。

比較すると、ヒッタイトの祭儀は神の顕現のいくつかの形が可能なのに対し、聖書の出エジプト記は、モーセが山から下りた後に導入した、従うべき唯一の正しいやり方を宣言している、ということが言えるかもしれない。彼は神を宿営に連れてきて、ある特定のやり方でのみ神を礼拝するように命じている。

ヒッタイト語の祭儀文書は、ヒッタイトの領土内で土地ごとに様々な祭儀が執り行われていたことを示し、神殿の設立、像の建立、あるいは、聖堂の外にある柱の前での礼拝など、採りうる様々な方法について描写している。各礼拝の中心となる祭儀活動は異なるが、神に食べ物と飲み物を捧げる行為は必ず含まれている。これは、出エジプト記に出てくる三つの祭儀（「山と石の柱」、「像」と「幕屋」）に比較することができる。

2.4 出エジプト記24章の記述は、8節の言葉に基づくと、契約の儀式について説明

している¹⁸⁾。この儀式は宗教的性質を伴っている。その目的は、「ある特定の目的のために別々の集団を団結させること」であると共に、「重要な社会的目標に達するための遂行的祭式」であることだ¹⁹⁾。この物語は新しい国家に唯一の神を礼拝する唯一の方法を創始させている。しかしながら、契約の法的履行を伴うこの儀式は、前述のヒッタイト文書に見られるような、神を礼拝する標準的宗教儀式の形をしている。山麓の儀式は、十二の石の柱（ヘブライ語で*mašēbāh*）と祭壇（出エジプト記24:4）を建て、祭壇の上で雄牛をいけにえにささげる。民は（モーセと祭司、長老たちしか記されていないが）飲み食いをする（24:11）。

2.5 ヘブライ語で*mašēbāh*と呼ばれている崇拝対象によく似たものが、ヒッタイトと北シリアの祭儀の両方に見られる。ヒッタイト語では*huwaši*²⁰⁾、北シリアのアッカド語では*sikkanum*と言う。M. Hutter²¹⁾は、これら三つのことばの相関関係について詳細に書いている。*Huwaši*は神、または女神を意味する一方、聖なる場所、主に神の住居や神殿も意味するというのを彼はすでに指摘している²²⁾。しかしながら、柱は像と比べると象徴的な性質であることは明らかだ。Hutterは、創世記28章のヤコブがベテル（Beit-El）で見た夢について描写している話を引用して、*mašēbāh*が神の存在と神の住まう場所の両方を意味することを表している。それと共に、ヤコブの話は石の柱から神の家への経過を表しているとHutterは示唆する²³⁾。したがって、出エジプト記24章の石の柱は、十二部族に現れた神の臨在の様子を意味しているのである。

出エジプト記24章の柱の使用法から、別の意味を推察することも可能だ。ヒッタイトと北シリアの祭儀では、（シュメール文字で*ZI.KIN*と書かれた）柱は境界石も指す²⁴⁾。そのような捉え方をすると、その段階において、山の麓に建てられた柱は山の神聖さの境界線を定め、神の住まい、聖なる場所を指しているのである²⁵⁾。

2.6 西セム語の*sikkanum*という言葉は、北シリアのEmarの楔形文字文書に登場している²⁶⁾。Hutterがすでにこれらの文書を彼の比較論文の中で引用しているが²⁷⁾、ここでは出エジプト記24章に関連して1つの文書に焦点を当てたい。Emarで発見された祭儀文書の中にZukruという祭りの詳しい描写がある²⁸⁾。この祭りは近ごろD. Fleming²⁹⁾によって研究されており、彼の研究は、出エジプト記24章の祭儀習慣とのきわめて興味深い比較を示唆している³⁰⁾。Flemingは先行研究ですでに、アッカド語Zukruの意味は「名づける、言及する、覚える」という意味を持つセム語の語根*zkr*とかかわりがあることを指摘している³¹⁾。Zukru祭りは例年の祭りだったが、7年に1度きわめて入念に執り行われた。7年目のZukru祭りは、いけにえの動物やパンや飲み物をささげることで、

Emarのすべての神々を主にあがめる。祭りの中心行事は、町の城壁の外にある石の柱(アッカド語でsikkanu)が集まっている所に神々の像が到着することに集中した。この文書には神々が外に出ると書かれており、我々は神々が町の外に出ることを想定する³²⁾。Flemingはこの文献の主要関心事を二つ強調している。一つは町からいったん出て後に戻ってくるという移動であり、もう一つは石柱のところで行われる儀式中の行進である。Emarの主神、万神の長であるDaganが柱の間を通り、その存在をはっきりと示す³³⁾。この祭りの最も重要な要素は、柱のところで神Daganを礼拝するということだ³⁴⁾。Daganは町を出た後、荷車に乗って柱の間を通り、町へ、神殿へと戻っていく。人々は飲み食いした後、石柱に油と血を注ぎかける³⁵⁾。

2.7 EmarのZukru祭りに照らして見ると、出エジプト記24章は、モーセを能動的な主要人物として、民をやや受け身の立会人として描き、二つの礼拝行為の組み合わせを表明している。多くの点で、これらの礼拝儀式の間に相関関係が見られる。Emarの文献では町の外で祭りを執り行っていたのに対して、出エジプト記24章ではイスラエルの民は荒れ野で行っている。初めに彼らはエジプトの王に荒れ野へ彼らの神を礼拝しに行くことを要求した(出エジプト記3:18)。イスラエルの民は24章で、彼らの神のために儀式を執り行い、神の力を認め、彼らの中に神の臨在を招いている。出エジプト記24:6-8の儀式の際、モーセは祭壇の上に血を注ぐが、Emarで行われたように付近の柱も含まれたかもしれない。モーセはまた、民が契約の条件を受諾した後に民にも血を注いで清めた。次の段階として、同様の儀式が幕屋で行われる。祭壇と祭司たちは血と油で聖別され、清められた(出エジプト記29:19-21)。Emarの柱の清めは、神々の臨在によってその場所が神聖になったことを現すために、神々が町へ戻ってから行われる。幕屋、その職員、備品も同様に清められる。その神聖さは神の臨在を表している。したがって、山の麓の柱の中に神は臨在する。ただし、神の臨在は目に見えない。イスラエルの民は神の像を一切見ることはないが、その代わりに神の代理人モーセを見るのである。実にモーセは後ほどさらに高い神性をおびることになる。

3. より古い伝承と変革の導入

3.1 モーセは神と直接触れ合うために山に留まる。他の人々は一緒に来ることを許されなかった(24:14)。モーセは神の領域に入り、神の代理人から、彼自身が神格化された存在となる。しかしながら、この主題について掘り下げる前に、神とイスラエルの民との間の仲保者としてのモーセの主な活動について論じてみたい。

モーセは民に、seper hab'ritと呼ばれる契約の書を差し出す(24:7)。聖書の出来事

の順序に従うと、この文書は、出エジプト記32:15-16に出てくる、神との話し合いからモーセが持ち帰った書物ではない。契約の書は(この文書に基づいて山麓での礼拝と柱の前の礼拝が行われた)、民と神の関係の以前の、又は初期の段階に属するものだと思う。その頃の祭儀は、古代イスラエル周辺の文化のものと似ていたと思われる。モーセが山に上り再び下りてきたときには、新しい解釈と新しい祭儀を携えていた。このためアロンは、子牛の像をつくったときにモーセの怒りを予測することができなかった。この見解を明確にするために、その他の古代近東文書をいくつか後述する。

3.2 モーセは神の使いである。彼は神との**brît** (契約)を定める。**brît**という言葉は、ヒッタイト語の*išhiul*に相当することが以前から明らかにされている³⁶⁾。*išhiul*の文字通りの意味は「義務、規定」³⁷⁾で、一方の当事者と相手方を結びつけ、「協定」や「契約」と訳される。この言葉の背後にある考えは、誓いによって有効になる、両当事者間の法的関係を構築することである³⁸⁾。

出エジプト記24章で、神とイスラエルの民との間に法的関係を構築する時に、モーセは契約の書の内容を民に義務づける。その後モーセは二度にわたって、神から*lūhot habrît* (二枚の板)と呼ばれる契約の板を遣わされた(出エジプト記32:15-16)。先ほど指摘したように*seper habrît*は*lūhot*よりも前の時代のものであるため、別の契約内容が書かれていたとみなすべきである。

ヒッタイト語*išhiul*の祭儀の状況での使用法は、この点の説明に役立つかもしれない。いくつかのヒッタイト語の文献に、神々の礼拝を執り行うための祭儀の指示や儀式の手順を示すために*išhiul*が使用されているのが見られる³⁹⁾。興味深いことに、こうした文書によって僧職に伝えられている祭儀に関する指示や規定はヒッタイトの王から課されたものである。ヒッタイト文書KUB 32.133はこの意味で特に興味深い。この文書は国王Muršili IIが書き取らせた話で、Samuhaの町の祭儀について報告している。Muršili IIは彼の父、Tudhaliya III (紀元前14世紀のŠuppiluliumaの息子)が、Samuhaという町の夜の神のために新しい祭儀を整えるように命令したと語っている。ところがしばらくして「夜の神の神殿のために王が命じていた儀式や祭儀の義務(*išhiüleš*)を、木板の書記たちと神殿職員(祭司)たちが来て改ざんした。偉大な王、Muršiliはその場で書き直した」⁴⁰⁾。

Tudhaliya IIIは、Samuhaの祭儀に新しい神を導入した。彼は僧職に(楔形文字で)書かれた板、*išhiul*の板を僧職にゆだねることによって、それを成し遂げた。これらの板によって祭司はその神の礼拝を執り行うことを義務づけられている。祭司はそのような祭儀の変更が気に入らなかったため、板を書き直した。それを知ったMuršili IIは改めて板を書き直し、KizzuwatnaからSamuhaに伝えられた新しい祭儀の法や規制を

課した。このヒッタイト文書から三つのことが分かる。第一に、新しい祭儀の導入は、その祭儀に関する規制と法が書かれたišhiulの板によってなされること、第二に、新しい祭儀の導入は国王によってなされ、祭儀の専門家たち、つまりこの場合は祭司によって執り行われること、第三に、祭司は慣れ親しんだ祭儀習慣の変更を拒絶する傾向があり、指導者たちが変更を強制しない限り古いやり方に固執するということである。

出エジプト記19-40章は、新しい祭儀、つまりYHWHの祭儀を、十二の異なる社会団体の集まりである、イスラエルの民に導入する話である。新しい祭儀の導入は、神の要求を伝えるモーセによって、文字の書かれた板をもって行われる。

この新しい祭儀を導入した時のモーセの地位は何か。この問いに答えるために、32章の子牛の儀式の記述を理解する必要がある。

4. ヒッタイト文書から見た子牛の挿話

4.1 出エジプト記32章は、通常は33章と34章と共に一つの文学的単位を構成していると考えられており、新しい信仰の対象とそれを導入するモーセがおかれた困難な状況を表している。この数十年間、多くの学者がこの三つの章について詳細に研究しており、数多くの論文がある。この研究で出発点となるのは、ヒッタイトの祭儀習慣に照らしてこの祭儀活動を理解しようとすることである。ヒッタイトの祭儀習慣は、楔形文字で書かれた多くの板に記されている。多くの場合、祭りの名は違っていても、祭りの描写は似通っている。その一例がヒッタイト文書、KUB 17.35である。この文書はいくつかの町で行われた祭りの目録であり、Tudhaliya IVの監督によって記録されたものと思われる。C. Carterはまずこの資料の音訳と翻訳を出した⁴¹⁾。祭りの一覧表を読むと、これらの祭りで主にやることは同じであるという印象を持つ。したがって、崇拜の対象が神であろうと女神であろうと典型的な町の祭りについて手短かにまとめることができる。その概要は以下のとおりである。

祭りの日がやってくる。祭儀にたずさわる者は自らの体を洗い、町の神殿にある神の像も洗う。パン、いけにえの動物(雄牛か羊)の肉と飲み物のささげ物を用意する。これらはすべて神(の像)の前に置かれる。翌日、神の像は祭儀にたずさわる者によって町の外へ、神huwašiのところへ運ばれる。像はhuwašiの前に設置される。前述(2.3)のとおり、huwašiは自然の神を象徴する物であり、棒や石柱である。huwašiが洗われ、油を注ぎかけられる⁴²⁾。つぎに祭司は、屠殺された動物をいけにえとしてhuwašiにささげ、彼らは(おそらく町の人々も)神の前で儀式を行う。彼らは食べ、そして飲む。格闘やレスリングをしたり、女性の祭りにたずさわる者はおそらく歌ったり踊ったりすることで神を楽しませる。夜になると、神の像を町の神殿まで運び戻し、再び台座に載せる。

その翌日、神に肉とパンとワインを供える。祭りによっては描写に多少の違いはあるかもしれないが、これは一般的な祭儀の主な概要である。

4.2 出エジプト記32:1-6を検証すると、同じような神を祝う祭りの描写が見られる。神YHWHはそれ以前神殿に存在しなかった。このため、メソポタミアの文献に見られるような像の製造記述にあずかった方法で、神の像が建てられる⁴³⁾。したがってその儀式は、祭儀に祭儀の象徴を導入するものとみなすことができる。それ以前に山の麓に建てられた石柱は、その像を礼拝する場所だと考えられる。像はYHWHと同一視され、アロンは祭り(hag)が次の日に行われることを告げる。ヒッタイト文書でも、第一日目には像自体を扱い、祭りは翌日に行われる。二日目の朝、ヒッタイトの祭りのように、まず神にいけにえをささげ、それから飲み食いし、聖書にあるようにwayāgūmū l'šaḥeqする。32:19のモーセが「子牛と踊りを見た」という記述と調和して、JPS(ユダヤ人出版協会)は「(彼らは)踊るために立ち上がった」と翻訳している。しかしながらšāḥaq/sāḥaqという言葉には「笑う、楽しませる」(創世記18:13)や「遊ぶ、楽しむ」(創世記21:9,ユデイト記16:25)という意味もある。これはまさしくヒッタイト人が食事のあとに行ったことである。彼らは踊りや歌や競技で神を楽しませた。

子牛の挿話は、定期的な、おそらく例年の、ヒッタイトの祭儀と類似している。この挿話はまた、アロンが告げたhag l'YHWHの定例の儀式とみなすこともできる。これで民の要望に対するアロンの反応がなぜ肯定的だったのか理解できよう。その時行われた子牛の礼拝は、出エジプト記24章の山の麓で行われた祭儀活動の続きとみなすことができる。

4.3 32章の7-8節は、これはイスラエルがそれ以後神を礼拝するべきやり方ではないことを示している。子牛の像を作ることは神が命じたことではなかった。前述のようにヒッタイトの世界では、神に捧げる像の制作や神殿の新たな建築を命ずる責任があるのはヒッタイト国王だけであった⁴⁴⁾。祭司という地位にあるアロンには像を建てる資格がなかった。アロンの役割は祭儀の専門家、祭司、そしてモーセから授けられた規則を遂行することである。

神と人間の仲保者、モーセに神によって伝えられたメッセージは、山の上で行われ、せっかちなイスラエルの民にとっては時間がかかりすぎた。アロンの主導はモーセの獐猛な反応を引き起こした。モーセはレビ人に儀式を執り行っている人々を殺すように命令する(32:27)。大虐殺が行われる。その日、三千人の民が死んだ(32:28)。モーセは子牛の像だけでなく、神から授かった聖なる板も破壊した。その制御不能の怒り

の瞬間から、民はモーセを恐れるようになり、モーセは神の位にまで高められた、紛れもない指導者となった。モーセが神格化されたことは、この瞬間を理解するためにもっとも重要である。

5. モーセの地位

5.1 Haugeは前述したこれらの章に着いて彼の研究の中で⁴⁵⁾、文学的視点から見れば、これらの章は「断続した出来事としても、継続した出来事の直線的進化の一部としても機能しているようだ」と述べている。32:1でモーセは金の子牛の像と置き換えられている。民は彼らを導いてくれるよう、モーセの代わりに像を求める。「さあ、我々に先立って進む神々を造ってください。エジプトの国から我々を導いた人、あのモーセがどうなってしまったのか分からないからです」⁴⁶⁾。私は、民がモーセの代わりに求めている導きは神であると考え。これはモーセの新しい地位についての初めての明確な記述である。これを裏づけるものは、その学術研究ですでに指摘されたように、YHWHの怒りを描写するために使用された言葉でのモーセの怒りの記述である⁴⁷⁾。物語が進むにつれてモーセの神性は高まる。

5.2 出エジプト記33:7-11は、モーセがより神像として礼拝されるようになる、新たな段階である。10節に「雲の柱が天幕の入口に立つのを見ると、すべての民は立ち上がって、おのおの自分の天幕の入口で礼拝した」とある。イスラエルの民はモーセを、彼らの中に神の臨在をもたらす、神の領域にいるものとして扱っている。モーセに神としての完全な形象が与えられる最終段階は、34:29-34である。この箇所ではモーセは、顔に神の力「weqāran'or pānāw」が現われている人、として特別に描かれている。彼の「光を放っている」顔は、別の箇所では彼の「輝き」(hōd)と訳されている(「あなたの輝きを彼に分け与え」民数記27:20)。彼の「輝く」顔は、YHWH自身の属性だけでなく、古代メソポタミアの神々の属性とも比較されてきた⁴⁸⁾。彼の顔の輝きはイスラエルの民を不安にさせたため、モーセは顔を覆い隠した。顔を覆うというモーセのこの行為は、EmarのZukru祭りの期間中行われる儀式と類似していて非常に興味深い。神DaganがZukru祭りに登場するとき、彼は荷車に乗って彼の神殿からやって来る。柱のところへ運ばれるまで、彼の顔は覆われており、また町へ戻るときも同様である。しかし彼が柱の間を通っているとき、神の臨在を示すときは、顔の覆いはとられる⁴⁹⁾。このようにまさにモーセの活動が示されている。彼が神の言葉を伝えているとき、神の臨在は彼を通して現れる。彼は事実上神のような存在となる。そのとき彼の顔は見られ、それは光っている。彼が神の言葉を伝えていないときは、その顔は覆われている(34:33)。聖書

のこのようなモーセの記述は、神の像に対するEmarの祭儀を適用したものである。

5.3 前述のような古代近東資料との比較から、既存のものへの新しい祭儀の導入、または古代イスラエルの祭儀を確立した話として19-40章を読むことも可能だ。以前の祭儀習慣の基本的な描写は、新たに求められる礼拝習慣から区別するために用いられる。

二つの点を明確に指摘することができる。まず第一に、神は神の意志を伝える人間によって象徴される。その人間は、神の存在を象徴する像に代わるものとみなされる。第二に、神の礼拝は、住居の中で行われなければならない。その住居を建てるための指示は書面で与えられる(出エジプト記31:18。後述の5.5を参照のこと)。

5.4 モーセとアロンの間緊張状態は、ヒッタイト文書、KUB 32.133(3.2で前出)に照らしてみるとよく理解できる。どちらの話も、神の象徴である国王(または指導者)と祭司との間に、神の祭儀に求められる行動に従わなかった結果、緊張が生じている。祭司のそのような行為は王に対する裏切り行為とみなされる。Samuhaの祭司らは、国王Tudhaliyaによって導入された夜の女神の礼拝を算入しなくなかった。そのため、彼らは規定を定めて、礼拝の規則を含んでいる板を書き直した。そうすることによって彼らは国王を事実上裏切ったのだ。その裏切られた王がMuršili自身ではなかったために、どのような罰を彼らが受けたのかは記されていない。単に板を書き直したとあるだけだ。モーセもまた板を書き直さなければならなかった。しかし彼は裏切られたものとしても反応した。彼は不忠実、実際は彼に個人的に示された不忠実に対する罰を要求している⁵⁰⁾。いずれの場合も祭儀の規定の書き直しは、神を礼拝するための新しい祭儀を拒否した結果であった。

モーセは既存の祭儀伝承に新しい祭儀を課していることが明らかとなる。モーセはイスラエルの祭儀に、礼拝の場所と偶像礼拝の区別を導入する。神殿建築の描写(出エジプト記25-30章、35-40章)は、住居と見なされる神聖な場所での新しい祭儀の集約を表している。住居の建設は柱の建立ですでに示されている。Emarの文献とヒッタイトの文献は、創世記28章のヤコブの話も同様に、神の住まいと柱(sikkanum/huwaši)の直接的な関係を提示している。柱を建てることは幕屋を建てるための前置きであった。神はそれまでの家から新しい住居へ下りてくる。幕屋設置の指示と、その指示がいかに施工されたかの記述は、興味深いことにヒッタイトの祭儀文書の中によく似たものが見うけられる。

5.5 先に引用したヒッタイトの文献の中に、Samuhaの町の祭儀の中心地に夜の神の祭儀を導入する話が書かれている(KUB 32.133、3.2に前出)。この神の起源はKizzuwatna(キリキア地方)である。僧職はこの神を拒んだ。その理由については語られていないが想像はつく。新しい祭儀は、もともとSamuha祭儀の中心地の他の神々に送られたささげ物を共有する。それはおそらく祭儀における祭司の分担も重くなったことを意味するのだろう。神殿への新しい神の導入は、祭司により多くの仕事と、儀式を執り行うべき祭りの追加をもたらした。祭司たちはそれが気に入らなかったために、もとに戻そうとした。

しかしながらヒッタイトの文献の中に、それと同じ神、「夜の神」(女神と認識される)のために新しい神殿を設立する手順を描写した長い文書がある(CTH 481 KUB 29.4)⁵¹⁾。この文書は別の場所にその神のために新しい神殿を建てる様子が描かれている。新しい神殿は古い神殿との関連で建てられる。この文書から、黄金でできた新しい神の像を造ったことがわかる。またその像に捧げられた布の記述もある。数日間(ほぼ1週間)にわたって行われる儀式の長い手順は、祭司と行政官が責任者であることが書かれている⁵²⁾。神殿に神を迎えることを示す儀式の中で最も輝いているのは、二つの儀式である。一つは「新しい神殿に神を引き寄せる」儀式である。これはおもに世界中から新しい神殿へ来るように神を喚起することを伴った儀式である。「彼らは神を引き寄せる。アッカドから、バビロンから、スサから、エラムから、Hursagkalamaから、彼女の愛する町へ、山から、川から、海から、谷から、草原から、ušaruntから、空から、地から、七つの道を使って、そして七つの小道を使って」。神は新しい神殿に来て住まうように呼びかけられる。もう一つは、新しい境界への神の移動が完了したとき、「彼らは黄金の(神の像)、壁、そして新しい神のすべての道具を血で染める。そうして新しい神と神殿は清められる」⁵³⁾。

5.6 ヒッタイトの文献が新しい神と新しい神殿について説明しているのに対し、モーセによって導入された聖書の宗教は、像(アロンが最初に準備すべきものと自然に考えたもの)のない聖なる住居だけが含まれる⁵⁴⁾。YHWHが山からイスラエルの民の中にある新たな住処に下ると、神の臨在がその神殿に付与される。神の臨在がその場所に入るために、同じ方法で、つまりいけにえの血と油によって、それは清められる。しかしながら、ヒッタイトの祭儀では神が像と共にその住まう場所に導入されるのに対し、イスラエルの祭儀はそのような形式を明確に退ける。その代わりに、モーセ自身が山から下り、彼の様相は神のものに似る。

いずれの祭儀においても、神の導入はb'ritまたはišhiūlと呼ばれる書かれた指示が

伴われる。しかし、ヒッタイト人が新しい神とその祭儀を他の神々の複合体の一部として受け止めるのに対し、聖書は唯一性のための闘争を描いている。神の住まう場所、神殿は祭儀関係の中心となり、神の像ではなく、神が臨在する場所とみなされる。ヒッタイト人は寛容を示し、複数の神々が同じ神殿に住まうことを可能にしたのに対し、イスラエル人はモーセのもとで一つの場所だけで一つの神を礼拝するという形式の一神教を採用させられた。像は強制的に破壊され、その代わりに神の象徴が仲保者モーセに転移され、モーセは事実上神の声を伝える媒介者となる。モーセの最大の対抗勢力は像であり、アロンではない。

結論

出エジプト記19-40章は様々な場面で用いられた一連の祭儀文書を含み、古代イスラエルの宗教の発展における様々な段階を示している。多くの場合、これらの祭儀は古代イスラエル周辺の民族が行っていたものに類似している。異なる文書の一つの文学的伝承に組み立てたことで、それらの元の本質が失われることはなかった。前述のとおり、山や聖なる柱の前での礼拝、聖なる像の作製、そして神が永久に住まう場所の建設までも、すべて古代近東の宗教文献に先述されている。モーセによってもたらされた革新は、聖書の記述によると二つある。像の破壊と神YHWHを礼拝する唯一の場所の採用である。

このような革新と変化の過程で、モーセが神格化された存在とみなされた暫定的な段階があった。しかしながらモーセは礼拝の対象とはならなかった。神を神の住居に導入する重要な段階の後も、モーセは仲保者のままである。聖書では、仲保者を神の力を与えられた人(例えば、後に現われるエリヤなどの預言者たち)と説明している⁵⁵⁾。このような預言者の何人かは、モーセが宗教の新しい概念を導入したときに示した残忍な手本にならって、彼らの唯一の神の儀式を守るために熱狂的な闘いを始めるだろう。

※この研究はthe Jewish Memorial Foundationの研究奨学金によって支援されています。

- 1) このような研究のほんの数例を挙げる。T.N.D. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism and its Ancient Near Eastern Context*, Stockholm, 1995; J.C. de Moor, *The Rise of Yahwism*, Leuven, 1997; M. S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*, Oxford, 2001; K. van der Toorn, *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism and the Rise of Book Religion in Israel and the ANE*, Leuven, 1997; Z. Zevit, *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallelalectic Approaches*, London, 2001.
- 2) 近年の研究の例を挙げる。S. Olyan, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, SBLMS 34, Atlanta, 1988; J.G. Taylor, *Yahweh and the Sun: Biblical and Archaeological evidence for the sun worship in Ancient Israel*, Sheffield, 1993. また、B. N. Porter編の近著も参考になる、*One God or Many? The Concept of Divinity in the Ancient World*, Casco Bay, 2001.
- 3) W. Beyerlin, *Origins and History of the Oldest Sinaitic Tradition*, S. Rudman, Oxford, 1965, pp.163-164. 著者はすでに、伝承の起源は契約更新の祭儀公演と祭儀の歴史上の出来事が組み合わされたものにあると論じている。
- 4) この主題についてはすでに1973年に、E. W. Nicholsonがまとめており、以来この主題に関する詳細な研究が行われている。*Exodus and Sinai in History and Tradition*, Oxford, 1973, pp.33-52. この主題に関する要約は、E. W. Nicholson, *God and his People*, 1986. またK. A. Kitchenによる書評 “The fall and Rise of Covenant: Law and Treaty,” *Tyndale Bulletin* 40, 1989. pp. 118-135を参照されたい。
- 5) Martin R. Hauge, *The Descent from the Mountain: Narrative Patterns in Exodus 19-40*, Sheffield, JSOTSS 323, 2001, pp.14-15.
- 6) *Ibid.*, p.22.
- 7) Hauge, *ibid.*, p.140: “Permanently settled in the world below, the theophonic presence is related to a new version of divine and human co-movement.”
- 8) J. A. Wilcoxon, “Some Anthropocentric Aspects of Israel’s Sacred History,” *The Journal of Religion* 48, 1968, p.349.
- 9) 紀元前二千年には、Emarはシリア北部の商業都市だった。前13世紀に、ヒッタイト王国によって再建・支配されたが、宗教や社会の制度やしきたりはそのまま続けられた。Cf. D. Fleming, “Emar: On the road from Harran to Hebron,” in: *Mesopotamia and the Bible*, eds. M. W. Chavalas and K. L. Younger, Grand Rapids, 2002, pp.222-250.
- 10) ただし、神の顕現を「嵐の神」に属するものとして特定することも可能である。V.A. Hurowitz, “From Storm God to Abstract Deity: How the Deity became More Distant from Exodus to Deuteronomy,” in *Bible Review* 14/5, 1998, pp.40-47.
- 11) M. R. Hauge, *ibid.*, pp.196-198.
- 12) Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB, 1991, p.598.
- 13) 詳細は以下を参照されたい。
- 14) この文書について書かれた最新の研究: J. Hazenbos, *The organization of the Anatolian local cults during the 13th Century BC*, Brill, Leiden, 2003, pp.27-36. また、筆者の論文 “Hittite Priesthood in Anatolia of the Second Millennium BCE According to Hittite texts and in Light of ANE texts” (Ben-Gurion University, 2004, p.220を参照されたい。
- 15) 彼らはHalwannaという名の山の神の像を運ぶ。この像は人間の形をしていると思われる。
- 16) Hakmiš/Hakpišはヒッタイト王国の古代の聖なる町の1つである。J. Gartang and O.R. Gurney, *The Geography of the Hittite Empire*, London, 1959, p.18を参照。また、RGTC 6/1, pp.65-67も参照されたい。
- 17) 彼らが山の上にいるのか、山の麓にいるのかは明らかにされていない。飲み食いや競技をするには山の麓のほうがやりやすかっただろう。

- 18) 「儀式」という言葉については、D.R. Hillers, “Rite: Ceremonies of Law and Treaty in the Ancient Near East” in: *Religion and Law: Biblical–Judaic and Islamic Perspectives*, ed. Edwin B. Firmage, et. al., Winona Lake, 1990, pp.353-354を参照。
- 19) Hillers, *ibid.*, p.363.
- 20) J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary* 3, 1991, pp.438-441参照。“stone or wood pillar, occasionally with metal (silver, iron) serving as outdoors or sheltered cult object, or as boundary marker.”
- 21) “Kulten und Baityloi: Die Ausstrahlung eines syrischen religiösen Phänomens nach Kleinasien und Israel,” in *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, eds. B. Janowski, K. Koch and G. Wilhelm, OBO 129, 1993, pp.87-108.
- 22) Hutter, *ibid.*, p.93.
- 23) Hutter, *ibid.*, pp.101-102.
- 24) Puhvel, HED 3, p.438.
- 25) このように解釈すると、出エジプト記24章は19章の祭儀の描写から直接続いていると考えることができる。19章では、イスラエルの民は山の麓にとどまるように命じられている。
- 26) Emarについては、M. W. Chavalas編の文献、EMAR: *The History, Religion, and Culture of a Syrian Town in the Late Bronze Age*, Maryland, 1996を参照。
- 27) Hutter, *ibid.*, pp.88-89.
- 28) *Zukru*文書はD. Arnaudによってはじめて出版されたEMAR 373 in *Recherches au pays d’Astarte: Emar VII-3*, Paris, 1985-1986.
- 29) D. E. Fleming, *Time at Emar: The Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner’s House*, Winona Lake, 2000, pp.48-140. 占者の保管文書概要についてはFlemingの序文を参照のこと。
- 30) この見解については注釈9で前出のFlemingの論文に記述がある。238ページ、57項。
- 31) D. E. Fleming, *The Installation of Baal’s High Priestess at Emar*, HSS 42, 1992, pp/76-79. ここでFlemingは、この名前を聖書の過ぎ越しの祭りに関連付けている。この場合の*zkr*の中心的思想は「憶えている」ことである。*Zukru*祭りに関する彼の新しい研究では、「名づける」という意味を強調している。つまり、神に名前を付け、神の力を認め、神の存在を招くことである。cf. Fleming, *Time at Emar*, *ibid.*, p.124.
- 32) Flemingの視点では、祭式は町で行われるのではないため神々は行列して町から出て行く。cf. Fleming, *Time at Emar*, *ibid.*, pp.133 ff.
- 33) Fleming, *ibid.*, p.54.
- 34) Fleming, *ibid.*, pp.87-91.
- 35) Fleming, *ibid.*, p.239 lines 34-35.
- 36) M. Weinfeld, “The Loyalty Oath in the Ancient Near East,” *Ugarit Forschungen* 8, 1976, pp.379-414.
- 37) J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary*, vol. 2, 1984, p.400.
- 38) これに関するさらなる情報は以下を参照。
- 39) 筆者の論文でヒッタイト文書について論じている。同論文注釈13などを参照のこと。459-461ページ。
- 40) この文書についての論考は、前出の筆者の論文pp.293-294注釈13を参照。
- 41) C. Carter, “Hittite Cult-Inventories,” Ph. D. dissertation University of Chicago, 1962, pp.123-153. 更なる祭儀の目録に関しては、J. Hazenbos, *The Organization of the Anatolian Local Cults During the 13th Century B.C.*, Brill, Leiden, 2003を参照されたい。
- 42) これらの場合、血は使われていない。
- 43) V. A. Hurowitz, “The Mesopotamian God Image, from Womb to Tomb,” *Journal of the American Oriental Society* 123,1, 2003, pp.147-157の論考を参照されたい。

- 44) A. S. Kapelrud, "Temple Building: A Task for Gods and Kings," *Orientalia* 32, 1963, pp.56-62の言葉による。
- 45) 前出の注釈5を参照されたい。"the Apotheosis of Moses (モーセの神格化)" について一章をさいている。156-189頁。
- 46) cf. Hauge, *ibid.*, pp.168 ff.
- 47) V.19 "wayiḥar ap Mōšeh" を参照。この句の取り扱いについてはKlingbeil "'Quebrar la ley': Algunas Notas Exegeticas Acerca de Exodos 32:19," *Davar Logos* 1, 2002, pp.77-79を参照されたい。彼は板を砕いたことを契約違反を象徴する儀式の1つの行為として強調している。
- 48) M. Haran, "The Shining of Moses' Face," in *In the Shelter of Eylon*, eds., W. B. Barrick and J. R. Spencer, JSOTSS 31, Sheffield, 1984, pp.159-173. S. L. Sanders, "Old Light on Moses' Shining Face," *Vetus Testamentum* 52.3, 2002, pp.400-406.
- 49) cf. Fleming, *Time at Emar*, *ibid.*, p.247 line 164; p.249 lines 171-173, 176, 181-182; 251 lines189-192.
- 50) 国王に対する祭司の不忠が厳しく罰せられた類似として、サウル王がノブの祭司を絶滅させたという記述がある(サムエル記上22章)。筆者論文 "Political Loyalty in the Biblical Account of 1Samuel 20-22 in Light of Hittite Texts," *Vetus Testamentum* (2005年発表予定)。
- 51) 最新の訳文は、B. J. Collins, "Establishing a new Temple for the Goddess of the Night," in: *Context of Scriptures* 1, eds., W. W. Hallow and Yunger, 1997, pp.173-177を参照。
- 52) この文書については筆者が別の研究で詳しく論じる予定である。
- 53) cf. H. Kronasser, *Die Umsiedlung der schwarzen Gottheit*, Wien, 1963, pp.32-333, column iv, lines 38-40.
- 54) ヒッタイトのこの女神の像は「黄金の女神 (DINGIRLUM GUSKIN)」と呼ばれていることに留意し、『出エジプト記』32章31節の 'elōhē zāhāw と比較されたし。
- 55) cf. Hauge, *ibid.*, pp.176-182.