

ヒッタイトの祭祀の一断面

—*ḫuqaši-* に関する若干の考察—

中 村 光 男

(1)

ヒッタイト語で書かれた多くの楔形文字資料の中で量的に重要な位置を占める宗教・祭儀関係文書の中にたびたび現われる *ḫuqaši-* (NA・ZI. KIN) がいかなるものであるかは、ヒッタイト研究の初期から何度かとりあげられた問題であるが、未だ確定的な結論を得るには至っていない。*ḫuqaši-* はヤズルカヤやメソポタミアとの関連でも簡単に論じられたこともあるが、この問題についても十分に論じつくされたとは言い難い。しかし *ḫuqaši* の理解如何は、ヒッタイトの儀礼の形態や神の性格を考察する上で重要であり、これを看過することはできないのである。

ヒッタイト語文書の中核を成すボアズキョイ文書中の *ḫuqaši-* の問題に最も早く着目したのは E. Forrer であろう。彼はボアズキョイ文書からの知見についてのごく初期の検討において、宗教についても論じ、その中で今日 KUB 38.6 として公刊されているテキストの iv 7-14行を紹介した¹⁾。この文書は Šapaguruantaš という町についての祭儀の状況を記したもので、いわゆる「祭儀目録」Kultinventar のジャンルに属する²⁾。ここでは様々なその名をあげられた神々（ハラナの嵐神、シャニヤの泉（神）、ニヌアのイシュタル等々）に対して21の“Malsteine”があることが語られている³⁾。ここでは Forrer がすでに原文中の NA・ZI. KIN に対してドイツ語訳として“Malstein”を与えていることは注意すべきであろう。そして彼は神殿内に神像を置くのとは別に、Malstein は野外の広場に立てられるもので、これが神々に関係づけられ、神々はここにおいて崇拜されるものだと推測したのであった。

その後 H. G. Güterbock が「祭儀目録」に見られるヒッタイトの神々の様々な表現形態を宗教発展史的に把握しようとする新しいテーゼを提出した。彼の説によれば、ヒッタイトの神々の表現形態というのは、3つの段階において互いに並列して存在している⁴⁾。この3つの段階とは①呪物、②獣形としての表現、③人間の姿での表現、であり、このうち呪物に入るのが問題の *ḫuqaši-* と *uakšur-* 器であるという。獣形表現としては、天候神を雄牛として表現したものなどがあり、人間の姿としての表現も天候神をはじめ、山の神、泉の神（女形）等々様々な神々にあてられている。Güterbock がこれらを段階としてとらえようとしたのは、「祭儀目録」の中に、新旧の神像の記述があり、以前は *ḫuqaši-* が使われていたが、新たに獣形や人間の姿の神像を造った、と理解しう

る箇所が幾つかあるためであった⁵⁾。ここで彼は Fetischismus→Theriomorphismus→Anthropomorphismus という図式を想定していたのではないかと思われる。ただし、Bossert⁶⁾ が批判したように、「祭儀目録」の記載では、新たに *ḥuṣaši* を用いる場合もあり、それが人間の姿の神像と並存しており、トッドハリヤIV世の「祭儀改革」によっても、“古い呪物”は消えることがなかったし、彼自身が認め⁷⁾ 我々がキュルテペなど古アッシリア植民時代の印章から知っているように⁸⁾、神を人間として表わすことは早くから行われているという事実は、彼の仮説の根拠を弱める結果となっている。

1949年にその予備報告書⁹⁾ が公刊されたエルビスタン・カラフユック遺跡において、遺跡丘の最高部付近で、一本の前面と左右の側面に碑文の刻まれた高さ3mほどの石碑が出土した。出土した層位はヒッタイト帝国期最終層の直上で、報告書ではポスト・ヒッタイトIV層と呼ばれている層位であり、報告書は、ヒッタイト帝国崩壊直後とみなしている¹⁰⁾。この石碑は、つきかためられた広場の地面に、2×1m、厚さ32cmの台石の中央のくぼみに、その下部のほぞ状に加工した部分を差し込み、隙間を別の数個の小石で塞いで固定してある。碑の左前方には、台石とかみ合う形となった、やはり石製の方形の“おけ”が設置されていた。そしてその“おけ”の周辺の土中からは、多くの骨片と粗製（殆どは無彩文）の土器片が検出された。石碑本体、台石、“おけ”の3点とも近隣で得られる石灰岩である。

やや後代になると、どういう理由からか不明であるが、この石碑は石積みの土台とその上に積んだ日乾レンガからできた壁に囲まれ、中を土等で埋められてしまう。これは石碑のもつ意味あるいは何らかの力を感じてはいるが、本来の役割は忘れてしまった人によって、保護されつつ、仕舞われ隠されてしまったように見える。この時代は、発掘者の観察では、ポスト・ヒッタイト第Ⅲ建築層であったようである¹¹⁾。

この石碑の立っているのは、その本来の姿においては、戸外であって、既に述べたように、“おけ”と供儀のなごりとも考えられるたくさんの獣骨片の存在は、この場所で供儀の儀式やその他の儀式が行われたことを推測させる¹²⁾。ここで出土した鉄製のナイフ¹³⁾の存在もこれと無関係ではないかもしれない。

さてこのカラフユックの報告書の中で、この石碑の碑文について寄稿¹⁴⁾した Güterbock は、碑文そのものの解説には殆ど成功していないが、それにもかかわらず、1行めの記号L267(4)を「記念碑」Denkmal のようなものとみなし、既に述べた考古学的観察（供儀用“おけ”の存在）も考慮して、この石碑を、ヒッタイト楔形文字文書中の *ḥuṣaši*-に相当する可能性を、彼自身は *ḥuṣaši*-を「単純な立てただけの石」であって、神の表現とみなされていたと考えていて、また *ḥuṣaši*-に碑文があるという証拠はないことを指摘しつつも、示唆している¹⁵⁾。さらに古文字学的観察によって、考古学的結論とは独立に、「ネオ・ヒッタイトの象形文字碑文の多くより古いが、帝国期の碑文ほど古くはない。従って、1200年の直後の時期ということになるだろう¹⁶⁾」としている。

このようにして *ḥuṣaši*- と象形文字ルウィ語¹⁷⁾碑文の刻まれた石碑とを結びつける視点は、H.

Bossert によって再びとりあげられた¹⁸⁾。彼は楔形文字ヒッタイト語の *ḥuḥāši-* と象形文字ルウィ語の *ḡanaī*^{18a)} を同源とする議論から出発する。ヒッタイト象形文字(象形文字ルウィ語を表記する)の L267 の分析を行い、この文字の四角の中の↑の記号 (Meriggi 番号70+160)¹⁹⁾ をエジプト象形文字の U22 と比較し²⁰⁾、これが「鑿」(mnḥ) の原義をもつことから↑の意義を木や石の加工に使うノミであるとし、さらに音価として *ḥuḥa-* を推定する。そしてそれが *ḡanaī* (象形文字ルウィ語で何らかの記念石を表わすとされる語) に添えられることから、その古い語形として **ḥuḡanaī* を想定し、これと楔形文字ヒッタイト語の *ḥuḥāši-* を対比して、それぞれ *ḥuḥa+na+i*, *ḥuḥa+ši* と分解して、両語は同じ語根 *ḥuḥa* をもち、いずれも「*ḥuḥa* に属する、*ḥuḥa* から発する」という意味をもつものとみなし、両言語において「ノミ」は *ḥuḥa-* と発音されるならば、*ḥuḥāši-* も **ḥuḡanaī* も “Meiβarbeit” を意味するであろうとし、その傍証に古高ドイツ語や古代スラヴ語の類似語を引証している。そして NA・ZI. KIN がアッシリア語の *šikin* (St. cstr. *q šiknum*) に対応するならば、*ḥuḥāši-* と (a)*ḡanaī*²¹⁾ はこれの正確な訳であることになるとすら主張した。

かくして Bossert は *ḥuḥāši=NA・ZI. KIN=ḡanaī* を前提として議論を進める。この点において彼は先の Güterbock の視座を受けいれているのであるが、Güterbock が *ḥuḥāši-* を “Baityl” とみなしていることを批判し、*ḥuḥāši-* が決して「単純な立てた石」ではないことを主張した。彼は象形文字ルウィ語碑文を刻まれた数々の石碑を殆ど全て *ḥuḥāši-* と同一視しているのであるから、こうした結論は当然の帰結であった。そして彼が *ḥuḥāši-* と同一視したものは、エルビスタン・カラフユックをはじめ、カルケミシュ、エミルガジの柱形石碑やダレンデ、バビロン/アレppo、サムサットの神のレリーフを伴う数々の石碑にまで及んだのであった。

しかしながら *ḥuḥāši=ḡanaī* とする彼の語源論は O. R. Gurney が “some dubious etymological speculation”²²⁾ にもとづくものと評したように、依然として不確かなものであり、しかも彼の扱った石碑はカラフユック例を除けば考古学的に祭器としての役割(楔形文字テキストから推定されるような)を持っているとは断定できないものである。確かに碑文の検討²³⁾が示すように、様々な理由で神に対して建立されたものではあるが、*ḥuḥāši-* とはいささか異なる性格をもっているように思われるのである。結果的に、彼の所論はその殆どがネオ・ヒッタイト時代に属する一連の象形文字碑文を伴う石碑をもって、王国期の楔形文字文書の中に現われる NA・ZI. KIN=*ḥuḥāši-* を論じる形になっている点でも方法的に問題があった。

エルビスタン・カラフユックの石碑を *ḥuḥāši-* ではないかと提案していた Güterbock は1953年になって、AN. TAḤ. ŠUM 祭第1日(～第2日)を記述する KUB 10. 18 (Dupl. 17)²⁴⁾ に基づき、王が Tippuḡa 経由で Taḥurpa から帰る途中で、「大路 (KASKAL. GAL)」²⁵⁾ を通って町へ入る前に、車から降り2つの *ḥuḥāši-* の前で供儀を行う、という記述から、この2つの *ḥuḥāši-* をヤズルカヤ (Yazılıkaya) とビュユクカヤ (Büyükaya) に比定しようとしたのであった²⁶⁾。

こうした *ḥuḥāši-* と Yazılıkaya との比定の可能性を検討したのが Ch. Carter の学位論文²⁷⁾であった。この論文は残念ながらその後の研究において、十分に利用されていないが、とくにメソポ

タミアの akitu- 祭との関連で, huwaši- のかわるヒッタイトの祭典を検討した点で重要である。彼は huwaši- を春秋の祭における儀式の(儀礼的) 焦点として認識し, (Güterbock のような) 神の表現としての認識を斥ける。こうした関連で彼は KUB 7. 24を問題にする²⁸⁾。

Vs. 4 NA₄ZI. KIN -ja-an-kán I-NA

URUTúh-ni-ua-ra pa-aš-šu-i še-ir ti-ja-an-zi

“And they place his huwaši in Tuhniwara on a rock.”²⁹⁾

この箇所は確かに “And him (as) a huwasi-…” とも訳しうるが, 彼が注したように³⁰⁾ -an をい
わゆる *σχημα καθ'ὄλον καὶ μέρος* 構文の一部とみなせば, 「彼のフワシを…」と訳しうる。こ
こではまさに「テキストの読みは各人の huwaši- とは何であるかの理解によって決まる³¹⁾」のであ
る。しかし Carter の考え方に立てば, これは神のフワシを立てた, ということであって, 神をフ
ワシ(として) 立てたのではなかった³²⁾。神(像)と huwaši- とを区別しなければ, 例えば KUB
25. 23, 40 f. や KBo 2.7 Vs. 11 におけるような, 神の像の huwaši- への移動などは理解できな
くなる, というわけである³³⁾。

彼によれば, 「huwaši- はある種の季節祭中に, 時々具体的に, 当該の神または神々がそこで崇
拝される町または町々の境界の外にあると述べられている場所への行列と関連して目立って現われ
る祭器であった。犠牲や他の供え物がしばしば huwaši- (のところで) (at the huwaši) なされた。
さらに少なくとも 1 例においては, huwaši- は入れられた。」³⁴⁾ こうした彼の認識は大筋で正しかった
が, 最後の huwaši- が入れられるという陳述は, 後に述べるように不確かなものであり, むしろ除
外して考えるべきものである。彼はさらに Eflatun-Pınar, Fraktın, Imamkulu, Ivriz, Kötükale,
Gezbel, Yazılıkaya といった考古学的資料と huwaši- とを比較しようと試みる。ここで彼は Bos-
sert の huwaši- = uanaī- 説を紹介・検討し, 限定を加えつつも, その有効性を主張する³⁵⁾。そして
Yazılıkaya が葬礼(または死者儀礼)に用いられたとしても, (huwaši- の頻出する) AN. TAḪ.
ŠUM 祭において, É. NA₄ DINGIRLIM の言及があることや, 他方それが埋葬儀礼に限られない
といった事実から考えると, 埋葬用聖所が他の目的には使われないと想定するわけにはいかず, 従
って, Yazılıkaya が huwaši- でないとはいえないと主張した³⁶⁾。

さらに彼はメソポタミアの akitu 祭とヒッタイトの祭典との関係を吟味した。ここで彼は A.
Falkenstein の業績³⁷⁾ に基づき, まず akitu 祭の特質を抽出する³⁸⁾。(1) akitu 殿 (bit akitim)
は都市の領域内にあるが, 城壁外にある³⁹⁾。(2)水路の近くまたは水路沿いにある⁴⁰⁾。但しこれに特
に祭祀的意味はない。(3)行列が伴う。行列に際して神像は部分的には市内の神殿から祭殿へ船で運
ばれかつ戻る。(4)王の参加義務(代理可)。(5)喜ばしい祭であり, 住民も参加できた。(6)あらゆる
都市で挙行されたわけではなく, 主要都市でも必ずしも行われない⁴¹⁾。

一方, ヒッタイトのいくつかの祭を Falkenstein の概括と対比すると次のようになる⁴²⁾。(1)ヒ
ッタイトの諸季節祭の焦点 (=huwaši-) は, その祭祀がそれと関連している都市の近くにあるが,
市境外にある⁴³⁾。必ずしも akitu 殿であるとはいえないが, 時によると幕屋⁴⁴⁾ や tarnu (殿)⁴⁵⁾

中に置かれている。少なくとも1テキストにより検証される例では、進入されえた⁴⁶⁾。全ての場合において、宗教儀式(しばしば1柱以上の神(々)に対して)は *ḫuṣaši-* のところで、または *ḫuṣaši-* の中で⁴⁷⁾行われる。(2)祭典記述のいくつかにおいて、*ḫuṣaši-* は水の近くに位置していると云われている。他方ヒッタイトの記念物の多くは河や泉のすぐ近くにある⁴⁸⁾。(3) *ḫuṣaši-* への行進(列)。(4) *ḫuṣaši-* のある場所への行進がその特徴である祭典における王の参加は祭典文書に言及される。また *UTUŠI ME-iš* という頻出句は王の関与を示す。(5)娯楽及び民衆の参加は少なくともいくつかの儀式を特徴づける⁴⁹⁾*。(6)ヒッタイトの季節祭の地理的分布は不明であり、この種の祭があらゆるヒッタイト都市で行われたかどうかは不明である。

こうした考察から、ヒッタイトの季節祭はメソポタミアの *akitu* 祭と著しく類似した性質をもっており、さらに、首都の中から始まって、市壁外の場所へ進む季節祭の行列が言及される例が少なくとも2例あり⁵²⁾、またヤズルカヤは多分 *ḫuṣaši-* (または *ṽanai*) であるから、*akitu* 型の祭がハットゥサで行われていたことは、十分蓋然性のあることである、というのが Carter の見解である。

このような Carter 見解が仮りに妥当なものであるとしても、それはヤズルカヤの宗教建築が本格的に建設される以前及びそれ以後の状態のいずれにしても、テキスト中の *ḫuṣaši-* に関する記述と完全に整合的ではない。またハットゥサ以外の地方都市における *ḫuṣaši-* への行列を含む祭典においては、依然として *ḫuṣaši-* の同定は行いえないのが現情であろう。しかしそれ以上に問題なのは、後に述べるように、「進入しうる *ḫuṣaši-*」を重視しすぎており、また「市境域外」におかれた *ḫuṣaši-* を重んじ、*ḫuṣaši-* の位置について十分な検討を加えておらず、実際には他の *cult objects* と並行して神殿内または神殿境内において神の崇拜の媒体となったような例⁵³⁾を軽視して、*akitu* 祭、*akitu* 殿との比較を急ぐあまり、*ḫuṣaši-* の本質をとらえていないことである、といえるであろう。

1963年に、後に KUB 38 として自ら手写公刊した幾つかの祭儀目録文書を取り扱った L. Jakob-Rost は、大筋では Güterbock のテーゼ (NA・ZI. KIN→獣像→人間の像) を受け入れ、その補強証拠として Bo 563 (=KUB 38.23) を引証した⁵⁴⁾。彼女によれば、このテキストにおいては「古い神々」と「新しい神々」とが截然と区別されており、NA・ZI. KIN は明らかに「古い神々」と呼ばれ、それに対し「新しい神々」と呼ばれるのは、獣形や人間の形をした像や「棍棒」であるという。だが彼女もこうしたテーゼに反する例をすぐさま認めざるをえなかった。例えば Bo 3254 (=KUB 38.16)⁵⁵⁾ では、「新しい神(像)」が NA・ZI. KIN により表わされるのである。またこうした“Malsteine”は新王国期において、下位の神々ばかりでなく、主要な神々(天候神、太陽神他)も(小祭祀場では)表わしているということも指摘した。また彼女は先述の Bo 3254 (=KUB 38.16) の注解において⁵⁶⁾、Güterbock に対する Bossert の批判—*ḫuṣaši* は単なる石ではない—

* *ḫazgara-* 女の働きや模擬戦⁵⁰⁾などがそれであり、春秋を問わず行われる。また *ḫaršijalli-* 壺の開封に関与する場合もある⁵¹⁾。

を継承しつつ、このテキストの Vs. 4 を $d(?)i\text{-}ru\text{-}u\check{s}$ NA·ZI. KIN Ita[-] と読み (Vs. 6 : DINGIRLUM GIBIL NA·ZI. KIN Ita[-] 及び Vs. 9 : $dmi\text{-}el\text{-}ku\text{-}u\check{s}$ NA·ZI. KIN Ipal-la-a-a [š(?) も同様), ここに NA·ZI. KIN の製作者の (Ita[-]) 名を推定する (人名のあとにさらに製作する意味の動詞を補う) ことにより, NA·ZI. KIN は Güterbock の云うように, 未加工の石ではなく, 「製作されるもの」であることを指摘し, 「特別の装飾の施された」ものであるかもしれないと推定した。こうした推定は NA·ZI. KIN は限定詞 NA· が示すように石製である他に, 金属 (鉄・銀) や木でも作られることによっても補強された。しかし, こうした推定が確定的なものでないことも, KUB 12.2 での神の世話をする神官名の記述の例を引き, 認めている。

1969年になって, M. Darga は, KUB 38.12 Rs. III の研究の中で, NA·ZI. KIN (=ḥuqaši) の問題について論じた⁵⁷⁾。Darga はこの祭儀目録テキスト⁵⁸⁾の中の特に III 23行めの記述を概観に, NA·ZI. KIN (=ḥuqaši) と É. DINGIRLIM (神殿) との間の「密接な関係, それどころか両者の等価性」を主張したのである。そしてヒッタイト人の信仰では, 神殿は神の地上における住居であり, 原則的には主要な祭祀場ばかりでなく, 様々な場所にも神殿を建てる必要があると考えられた。しかしヒッタイト人には何千という神々があり, その一つ一つの神に一々神殿を建てるという事は, 現実には満たされにくい要求であった。そして III 22—23によれば何柱かの神々は神殿をもつが, 何柱かの神々はそれに対して NA·ZI. KIN を有っているのであるから, NA·ZI. KIN と É. DINGIRLIM は類義であろう, と云うのである。しかも NA·ZI. KIN が儀式において神像と共に使われる場合のあることを示す文書があることは, NA·ZI. KIN=神という考え⁵⁸⁾が不適切であることを示している。また既に Carter が扱っているが, ある儀式の際に神像が神殿から運び出されて, 林 (GIŠH.A) の中にある⁵⁹⁾ ḥuqaši- のところへ持っていかれ, その前や後に置かれるという事も指摘した⁶⁰⁾。さらに ḥuqaši- の大きさは様々であり, 持ち運べるもの, 供献台の上に置かれること⁶¹⁾もあることも指摘した。

こうした根拠をもとに彼女は次のように論じた。「NA·ZI. KIN は野外で行われる儀礼行為において, 神像と共に用いられた。これらの石は儀礼上の必要に対応して, 神殿建築の代用として立てられ, それらに様々な犠牲がささげられた。(中略) NA·ZI. KIN は祭壇の役割ももっており, 神殿そのものがない所ではその代りとなる⁶²⁾。」

さらに彼女は考古学的資料の検討も行っている。この点では彼女は Bossert の立場を継承し, NA·ZI. KIN=ḡanaī を前提しつつ, 既にとり上げたカラフユックの石碑に言及する。彼女によれば, こうした石碑は「様式化した丘の形をもっている。ヒッタイト人の宗教は自然信仰であるから, 天の下に立つ神の家の代用物の丘の形に考えることは間違っていない」のである。そしてさらにウラルトッの Altuntepe のオープン・テンプルにおいて, 4本の横に並んだ石碑とその前の供献台のあることを指摘し, エルピスタン・カラフユックにおいてもオープン・テンプルがあったと推定した。結論として NA·ZI. KIN/ḥuqaši- の最適な訳は “Baitylus-Gotteshaus” であるとし, ちょうどイスラームのナマスガーのような祠ではないかとした⁶⁴⁾。

彼女の所論は *ḥuṣaši-* が神の表現ではないことを明確にした点に最大の意義があると思われる反面、彼女のいわば「神殿代用説」は、彼女自身も指摘している、神像の神殿から *NA·ZI. KIN* への移動という儀式過程を十分に説明しえない、というよりもむしろそれと矛盾するという点に最大の弱点をもっている。「祭儀目録文書」を扱うにあたっては、その文書の性格・書式を十分に検討した上でなければ、確定的なことはいいえない。言い回しの上で「神殿」と *NA·ZI. KIN/ḥuṣaši-* が対応する位置にあっても、そのことは直ちに性格の一致ないし類似を意味せず、相互間の代用関係の存在を認めることはできない、というところにこの種の文書の取扱いの難しさがある⁶⁵⁾。さらに考古学的資料の解釈にみられる「様式化された丘の形」論等は、テキストの上での論証を欠いていると云わざるをえない。

近年では F. Imparati が土地文書の研究の中で、*ḥuṣaši-* をかなり詳細に扱っているが⁶⁶⁾、宗教・祭祀文書中の *ḥuṣaši-* については、「特殊な石碑」*una particolare stele*⁶⁷⁾ であるとし、神の表現としての役割も再び承認している。

1978年に M. Popko はその学位論文⁶⁸⁾において、ヒッタイトの宗教における *Kultobjekte* について広範に考察したが、その中で *ḥuṣaši-* も取り扱った。ここでは *Darga* の研究に拠り、それを紹介しつつ、他方「祭儀目録の中でこの石碑はしばしばそれが神の表現形態以外として扱うのが困難である文脈で現われる⁶⁹⁾」ことに注意を喚起している⁷⁰⁾。

このように *ḥuṣaši-* をめぐる議論は、いづれも大方の合意を得るには至っていないのが現状である⁷¹⁾。以下においては、*ḥuṣaši-* の現われる箇所のうち、その互いに最も対照的なあり方として考えられる（または考えられるようにみえる）「進入可能なもの」としての推測を導いたいくつかの箇所、及び呪術的儀礼文書中での使用について検討し、*ḥuṣaši-* 概念の範囲をより一層明確にする試みを行う。

(2)

本節では *ḥuṣaši-* の形態を研究する中で、場合によっては、それが進入しうるものと、Carterらによって考えられた根拠になったような幾つかの箇所について検討する。

まず恐らく Šariša 市の祭典に関する文書⁷²⁾である KUB 7.25 Vs. I 12ff⁷³⁾ において、

12 nam-ma LUGAL-uš ^Eḥa-li-en-tu-u-az ^dAn-zi-li-[ja-aš

13 NA·ḥu-u-ṣa-ši-ja pa-iz-zi na-aš NA·ḥu-u-ṣa-ši-i[a-aš

14 KÁ-aš pí-ra-an ti-ja-zi DUMU É. GAL LUGAL-i M[E-E QA-TI]

15 pa-a-i LUGAL-uš-za-kán QA-TI-ŠU a-ar-ri x[

16 DUMU É. GAL LUGAL-i GAD-an pa-ra-a e-[ep-zi]

17 nu-za LUGAL-uš QA-TEMÉŠ-ŠU a-an-[ši

18 LUGAL-uš-kán NA·ḥu-u-ṣa-ši-ja pí-r[a-an

- 12 それから王は ḫalentu- から Anzili[ia] (神) の
 13 ḫuṣaši- へと行き, ḫuṣaši- の
 14 戸口の前に進む。侍従が王に手清めの水を
 15 渡す。王は彼の手を洗い, [
 16 侍従は王に布をさし出 [す]。
 17 王は彼の手を拭く。

- 18 王は ḫuṣaši- の [前に

と語られている。第13—14行の NA₁ḫu-u-ṣa-ši-i [a-aš] KÁ-aš 「ḫuṣaši- 「の戸(口)」は ḫuṣaši- (を含む構築物) が戸をもちうる施設であることを示す唯一例である。しかしここでは従来のように, 単に ḫuṣaši- が入ることができる, という解釈 (従って ḫuṣaši- 自身が一種の建築物ないしはヤズルカヤのような中に入りうる施設とみられる) の他に, ḫuṣaši- 自体は進入できないが, ḫuṣaši- がその中にある建築物があって, その戸口より中へ入ることができるものである, とする解釈⁷⁴⁾が可能であり, それどころか前者の解釈より蓋然性が高いように思われる。というのは, 一つには, こうした「進入可能性」を示すような史料上の記述は極めて限られており⁷⁵⁾, 殆どの場合, 位置関係は ḫuṣaši- の前後というような表現⁷⁶⁾で示されるからである。さらに, 建築物 (建築物内の部屋も含む) には通常限定詞 Éが付されているが, ḫuṣaši- についてはそのような例は見あたらないという事実は, ḫuṣaši- がむしろ建築物ではないということを強く示唆しているものと考えべきであろう。

しかしながら KUB 2.3 ii 32 ff⁷⁷⁾ のような記述はいかに理解すべきであろうか。

- 32 LUGAL-uš-ša-an dU-aš NA₁ḫu-ṣa-ši-ja
 33 an-da pa-iz-zi NA₁ḫu-u-ṣa-ši-ja
 34 UŠ-KI-EN LÚALAN. ZÚ me-ma-i
 35 LÚki-i-ta-aš ḫal-za-a-i
 36 ta-aš Éar-ki-ú-i ti-ja-zi

- 32 王は天候神の ḫuṣaši- の
 33 中に入る。ḫuṣaši- に
 34 彼はお辞儀をする。ALAN. ZÚ が言う。
 35 kita- 人が叫ぶ。
 36 そして彼は arkiu- に行く。

32—33行前半においては「*ḥuqaši-*に入る」ことが語られているが、33行後半—34行の「*ḥuqaši-*（の前）にお辞儀をする」は、前者において *ḥuqaši-* がその中にある建物を指す意において *NA·ḥuqašija anda paizzi* の表現が用られていると考えたとき、初めて十分に理解可能になる。王は建物ないし部屋の中に入り、そこにある *ḥuqaši-* に対して礼をするのである⁷⁸⁾。*NA·ḥuqašija anda pāi-* は一種の省略表現として理解される可能性もある。恐らくこの場合 *ḥuqaši-* の置かれる建物ないし部屋に特別な名称がなかったとも考えられうる。Carter は既に一つの可能性として、「*ḥuqaši-* の置かれた所への王の入場」という解釈も示しつつ、*ḥuqaši-* の置かれた場所の明示がない等を理由に、「*ḥuqaši-* 自体への進入」という解釈を採用している⁷⁹⁾。しかし極めて特徴的な祭器である *ḥuqaši-* がそれが中にある建物ないし部屋の名称であるかのように使われる、ということは十分に考えられることであり⁸⁰⁾、ここでのみ「*ḥuqaši-*（そのもの）への進入」を考えることは、様々な文書に現われる *ḥuqaši-* を包括的に理解する上で不適切であろう。

このような解釈に基づくことにより次のような箇所も十分理解されうる。

KUB 20.99 ii 4—5⁸¹⁾

4 LUGAL-uš-kán *NA·ḥu-qa-ši-ja pí-ra-an an-da pa-iz-zi*

5 na-aš 2-ŠU UŠ-KI-EN ḥa-a-li-ja-ri-ma-aš Ú-UL

4 王は *ḥuqaši-* の前に入っていく。

5 そして2回お辞儀をする。但し跪きはしない⁸²⁾。

第4行の *NA·ḥuqašija piran anda paizzi* は、「（ある建物ないし部屋の中にある）*ḥuqaši* の前へ（行くように、その建物／部屋の中へ入っていく）」と解することが最も適切であり、かつ他の箇所との整合性をもつことになるであろう。この箇所を Carter のように *ḥuqaši* をそれ自体入りうるものと考えのでは解しえない。先にあげた KUB 7.25 i では第18行に LUGAL-uš-kán *NA·ḥu-u-qa-ši-ja pí-r[a²-an]* とあり、この復元が正しければ、第19行に見える *UŠ-KI-EN* などから見て、第18行に王の *ḥuqaši-* の前への移動 (LUGAL-uš-kán *NA·ḥuqašija pí-r[an paizzi?]*) が述べられているのは確実である。KUB 20.99 ii 4 ではこうした儀式過程がより簡潔に述べられていると見ることできる。このテキストではこの後 *ḥuqaši-* は浄められ（6行～7行）、王は守護神と *Aala* 神のために赤厚手パンをちぎり、その片方の半分を (*ḥuqaši-* の) 右に置き、他の半分を左に置く（7—10行）⁸³⁾。その後16行以下において、天候神及び守護神の *ḥuqaši/NA·ZI. KIN* に供献がなされるが、そこでは *ḥuqaši-* の前⁸⁴⁾・後⁸⁵⁾・横⁸⁶⁾に供献するという記述がなされる。それらが終わった後、王はお辞儀をして *ḥuqaši-*（のある部屋）から出て、*Éḥalentu-* へ入る（25—26行）。戸外

では (aškaz) 大きな叫び声があがる (27行)。その後引き続き戸外で Tauri(t) 神に対する儀式⁸⁷⁾が行われるが以下は欠損している。

このような ḥuqaši- に関して行われる諸儀式は、基本的には、仮りにも ḥuqaši- への出入りを感じさせない他の多くのテキスト箇所に見られる儀式過程と同じものである。このような場合、KUB 20.99 のように他の神格 (この場合 Šuppitaššu 泉) と並んで供儀の対象になっていると共に、必ずしも厳密な意味で神・神格とはいいがたい、必ずしも神性を示す限定詞が付加されていないような様々な器物とほぼ同様の扱いを受け、これらの器物がそうであるように⁸⁸⁾、やはり供儀の対象・塗油・浄化の対象になっている場合がある。ḥuqaši- 自身はこれらの器物と異なり限定詞 d を付加された例はないが、同じように供儀を受け、または辞儀を受け、浄めの儀式が行われる。こうした事実は、二種の儀礼文書に見られる ḥuqaši- が実際上同質のものであることを示している、と云いうるであろう。

以上のような検討により、若干のヒッタイト語儀礼文書 (祭典関係文書も含む) の中に見える「ḥuqaši-への進入」記事が、実は「ḥuqaši-の置かれた建物ないし部屋への進入」を示すと解することがより適切であることが明らかになった。またこのような理解は、ḥuqaši- が見える様々な文脈をより統一的に、整合性あるものとして理解するのにも有効である。ここでは、厳密な形態はともかくとして、器物として (建造物としてではなく) 認識される (された) 聖性をもった物体が問題なのであり、人間がその中に入りうるような大形の岩やまたは建物が問題になっているのではない。Güterbock や Carter は Yazılıkaya の祭祀施設の ḥuqaši- との同定の可能性を否定していないが、ḥuqaši- への移動という儀式過程と Yazılıkaya と首都ハットゥサの位置関係との関連にもかかわらず、Yazılıkaya の内部に ḥuqaši- が見出されない限りその可能性は少ないと云わざるをえないであろう。

(3)

ḥuqaši- は(1)節において見たように、多岐にわたる理解が行われているが、仮りに建造物ではなく単なる石 (製品) やその金属等による模造品 (?) にすぎないとしても、そのもっている宗教的意味は大いに探求・解明の余地を残している。ḥuqaši- はいわゆる宗教文書のなかでも、主として祭典文書、儀礼文書、祭儀目録文書に現われるが、しかし呪術との結びつきを明確に示す文脈においては必ずしも頻出しない。それが現われる場合もむしろ呪術的儀礼と云うべきものの中でのことである。例えば比較的良好に知られたテキストである、いわゆる「マスティッカ儀礼」に現われるのがそれである。この儀礼は、家族間一親子、夫婦、兄弟一の言い争い、口喧嘩に対処しようとするものであり、女呪術師 (M¹ŠU. GI) マスティッカが担当する。実際の呪術的行為には女呪術師と共に、2人の「供儀 (依頼) 主」(BĒL (EN.) SISKUR (.SISKUR)) 一つまり喧嘩をした親子・夫婦・兄弟⁹⁰⁾一が直接加わる。儀礼は数多くの類感呪術的行為の集積から成っている。しかしこれらもいくつかの類型に分けることができる。第一は舌やその他の体の一部を羊毛やこね粉(išna-)

など各種の材料で繰り返し作り、それらを呪文と共に切断ないし破壊することによる呪いの消去の方法である。なかでも舌は口喧嘩で吐かれた悪口・雑言ないし呪いの言葉の源泉とみなされたらしく、各種の羊毛、こね粉、ろう、塩(?)⁹¹⁾で何度も作られ、これがこわれると同じように、呪いのことばが消え去る趣旨の呪文をとなえ、破壊され、竈に投げこまれる。

第二の類型は、動物を用いるものである。使われる動物は、羊 (tarpalli- として)⁹²⁾、黒羊 (tarpalli- として)⁹³⁾、子豚⁹⁴⁾、トカゲ(?)⁹⁵⁾、小犬⁹⁶⁾、羊 (nakkušši- としての)⁹⁷⁾であり、このうち羊 (tarpalli- としての)、黒羊 (tarpalli- としての)、子豚、小犬は、呪文をとなえ、2人の供儀依頼主の間に振り、それから地面を掘って穴をあけ、そこにそれぞれの動物を殺して埋め、パンを供え、ぶどう酒を注いで埋め戻す⁹⁸⁾。子豚には「代替者」tarpalli- の語は使われておらず、呪文の内容が羊、黒羊、小犬のものとは異なりなお検討の余地もあるが、基本的には「代理・代替儀礼」として把握しうる。ただし Gurney が正しく指摘したように⁹⁹⁾、動物の口に供儀依頼主が舌を吐きこむという行為は、むしろ nakkušši- 的なものである¹⁰⁰⁾。nakkušši- と明称された羊¹⁰¹⁾は太陽神¹⁰²⁾に献げられるが、屠殺はされず、女呪術師が受け取る。この後放逐されるのかどうかは述べられないが、いずれにしても、女呪術師の専門的取扱いを受けるのであろう。トカゲ(?) (ḥarziāla-)¹⁰³⁾は悪い舌を運び去る役目を呪文によって負わされる。これも nakkušši- 的なものの一つと見なしうるであろう。

第三の類型は、各種の土器を用いた行為である。これには器を破壊する場合と破壊しない場合とがある。先行するのは破壊しない場合で、ḥupuḡai- 壺を用いる場合¹⁰⁴⁾と、išnura- 壺を用いる場合¹⁰⁵⁾がある。前者の場合ではこの壺にこね粉とヒメウイキョウ(?) (kappani-)¹⁰⁶⁾を入れ、女呪術師はこれを2人の間で振り、呪文をとなえる。「この粘土(=ḥupuḡai- 又は išnura- をつくった粘土)が河岸¹⁰⁷⁾に戻らないのと同じように¹⁰⁸⁾、ヒメウイキョウ(?)が白くもならないし、種にもならないのと同じように、このこね粉が神々の ḥarši- パンに到らないのと同じように、これら(の供儀依頼主にとって)悪い舌が自分自身に到らないように。」¹⁰⁹⁾次の išnura- 壺の場合も、油・赤羊毛・KAR¹¹⁰⁾を入れ、呪文がとなえられ、邪言から2人が守られるようはかれる。

器を破壊する場合には、代替物/者 tarpalli- として土器は意識されるようである。DUGUTÚL が破壊される場合、その器は供儀依頼主の頭の代替 tarpalli- と称えられている¹¹¹⁾。一方 ḥupuḡai- 壺が破壊される場合には、tarpalli- とは云われぬが、「口と舌でこわれてしまえ¹¹²⁾」と唱えられる。この場合も恐らく口喧嘩により悪口、呪いを発した口、舌による災いを本人たちに代ってこの ḥupuḡai- 壺が受け、こわれてしまう、ということであろう。

類感的な手法によって災いをまぬがれようとするこれら一連の呪術的行為の終末に近い部分に問題の ḥuḡaši- が現われる。

KBo 2.3 Rs. iii 10—27¹¹³⁾

- 11 [iš]-tar-na-ma-kán 7 ^{NA}ḥu-ya-ši iš-ga-ra-an-zi
 12 [nu ^M]IŠU. GI 1 NINDA. KUR₄. RA tar-na-aš GA. KIN. AG-ja
 13 [A-NA] 2 EN. SISKUR pa-ra-a e-ep-zi
 14 [nu-uš-š] a-an QA-TAM ti-an-zi
-
- 15 [nu ^M]IŠU. GI NINDA. KUR₄. RA pár-si-ja GEŠTIN-ja ši-pa-an-ti
 16 [nu] ki-iš-ša-an me-ma-i
-
- 17 [ku-i] š-ya-ra-at ú-e-te-eš-ki-it
 18 [^NAḥu-ya-a-ši^{HI}. A ša-a-ni-ta ki-nu-un-na-[ya-ra-at]
 19 [k] a-a-ša la-ga-a-ri nu-ya-kán A-NA 2 E [N. SISKUR]
 20 [k] u-īt a-pí-e-da-ni UD-ti KA×U-az E [ME-az]
 21 ú-it nu-ya-kán a-pí-e-ja ud-da-[a-ar]
 22 [Q] A-TAM-MA la-ga-a-ru
-
- 23 [nu-ká] n 2 EN. SISKUR ^{NA}ḥu-ya-a-ši ^{HI}. A[GÌR^{HI}. A-az]
 24 [la-ak-nu-ya-an-]-zi na-at-kán pa-aḥ-[ḥur iš-tar-na]
 25 [ar-ha pa-] a-an-zi nu TUGNÍG. L [ÁMMES]
 26 [ku-e ya-aš-š] a-an ḥar-kán-zi na-[at-za ar-ḥa]
 27 [p] í-eš-ši-ja-an-zi na-at-za [MÍŠU. GI da-a-i]
-

- 10 [それから] 人々は火を右に左につけ [る。]
 11 しかし [真] 中に7個の ḥuḥaši- を立てる。
 12 [それから] 女呪術師は tarna 量の厚手パンとチーズを
 13 [2] 人の供儀依頼主 [に] さし出す。
 14 [そして] 彼らは (それに) 手を置く。
 15 [そして] 女呪術師は厚手パンを裂き、ぶどう酒を注ぐ。
 16 [そして] このように言う。
-

- 17—18 「ḥuḥaši- をこの一ヶ所に建立した者が
 19 誰であれ、今それらは一見よーひっくり返る。そして2人の供儀依頼主に、
 20 あの日に口から舌から
 21 出たもの、あのことばも
 22 同様にひっくり返れ。
-

- 23 〔そして〕 2人の供儀依頼主は *ḥuqaši-* を〔足で
 24 ひっくり返す。そして火〔の中を
 25 通り〕抜ける。そして
 26 〔着て〕いた衣〔装を〕
 27 脱ぎ去る。そしてそれを〔女呪術師が受け取る。〕

ここでは本来立てられている *ḥuqaši-* を倒す行為を呪い、悪口の転覆、消去と結びつけている。行為の目的において、先にあげた諸行為と比較しうるものであり、「(足で) 倒す、ひっくり返す」という行為は、羊毛ひもの切断や舌の模型や土器の破壊と類似した観念に基づくものであろう¹¹⁴⁾。しかし、代替 (*tarpalli-*) としては観念されてはいない。「*ḥuqaši-* を倒す、ひっくり返す」という行為は別の例もある¹¹⁵⁾。さらにこれに「火の中を通り抜ける」行為が付け加えられ「身につけていた服を脱ぎ捨てる」ことによって儀式はしめくくられる。他の民族例などにおいてもそうであるように、火を通り抜けることは浄めの効果をもつとされた¹¹⁶⁾。しかしながら、これが他と異なるのは「供儀依頼主」が直接的に扱われる点である¹¹⁷⁾。この点では、何度が挿入される水による清めもこれに類する¹¹⁸⁾。この点で、この儀礼全体は極めて複合的に構成され、各種の呪術を含んでいることになる¹¹⁹⁾。

こうした儀礼における *ḥuqaši-* は当然足で倒しうる程度に立てられた物体であり、従って固定されたものではないし、建造物などではありえないであろう。「7本(個)の *ḥuqaši-*」についての言及は他に例を見ないが、「7」という数そのものは、この儀礼中でも舌の模型¹²⁰⁾や机など¹²¹⁾について見ることができる。恐らく、呪術的に好ましい数と見なされていたのであろう。また、山の霊である「七神」との関連も考慮の対象になりうるであろう¹²²⁾。他の呪術儀礼では7つの小石(×2)が泉からとられ水差しの中に投げこまれている¹²³⁾。呪術において特に重要な数は3, 7, 9, 14であった¹²⁴⁾。複数の *ḥuqaši-* の例は、Carter が既に扱った KUB 25.23 の *Ḥalūanna* 山と河岸の *ḥuqaši-* の存在が知られる。ここでは当該地域の敵による占領の有無によって、神殿から神像が運ばれる先が異なっている¹²⁵⁾。このように一都市に関係する *ḥuqaši-* が一個とは限らない事実は、*Darga* をして *Altintepe* の複数柱祭祀施設と *ḥuqaši-* との比較へ向かわせた一因ではないかと思われる¹²⁶⁾。

いずれにしても呪術的儀礼における *ḥuqaši-* 使用は、テキストの面では資料が多くはなく解明しえない点も多いが、他の呪術用具と同じように使われ、その使用が呪術的に効果があると考えられていたという事実は、*ḥuqaši-* の性格の一端を窺わせる。この場合、「NN 神の *ḥuqaši-*」として特定神と明確に結びついて、供儀に関わっている場合¹²⁷⁾とは異なり、いわばより(神)統制的、「呪術的」な観念と密接な関係にあることになる。しかし両者は必ずしも矛盾するものではないであろう。「NN 神の *ḥuqaši-*」においても、こうした表現が数多くの神格に対して用いられていることは¹²⁸⁾、逆に特定神との(起源的)結合を希薄にさせることになるであろう。特定神の *ḥuqaši-* に

対する特定の特徴づけへの言及は殆ど知られていない。その可能性のある場合もテキスト上問題が残る¹²⁹⁾。この意味で *ḥuqaši-* は特定神の *Attribut* にはなりえないであろう。*ḥuqaši-* は神と人間の間を特定の場合において媒介するにとどまるのである。祭礼における神像の神殿から（野外の）*ḥuqaši-* への移動は、祭礼という特別神聖な、非日常的な場面を作り出すのに効果があると観念されていたためであろう。*ḥuqaši-* 自体の聖性¹²⁹⁾が特定の表現形態を確立した神々¹³⁰⁾への結びつきを二次的に得ることになった、ということも考えられる¹³¹⁾。この関連で研究史的にも重要であるのは、パレスチナの *maṣṣēbā* の問題であるが、ここでこの問題に詳しく立入る余裕は既にないので、驚くほどのその *ḥuqaši-* との対応関係の存在のみを指摘¹³²⁾するにとどめたい。

(4)

最後に *ḥuqaši-* 研究の今後の問題点を監理しておきたい。第一に、既に述べたように、*ḥuqaši-* が本来は一定の聖性をもつ石で、祭祀の対象になっているが、しかしそれ自体が神格化されるには至っておらず、神像表現としては扱えられないとした場合、その「聖性」ないし「祭祀の対象」の質ないしレベルが問題となる。例えば、各種儀礼や祭礼において、神殿ないし宮殿の一部を成す祭祀施設に属する、竈や門や窓といったものが祭祀対象化されている場合とは、扱いが類似しつつもかなり重大な差異を示している。後者が殆どグループ化され、特定の神と強く結びつけられているとはいえないのに対し、*ḥuqaši-* はこのグループとは一線を画した形で祭祀対象化されることが多く、しかも「NN 神の *ḥuqaši-*」として特定神と結びつけられていることは、前節でも触れた通りである。しかし、*ḥuqaši-* と結びつけられる神々が、確かに様々な天候神や山神などいわゆるプロト・ハッティ的の神格に多い、という傾向はみられるものの、むしろたいの神格に結びつきうるという点で、本来は特定の神格と結びついているものではなく、「NN 神の *ḥuqaši-*」という称呼による人為的な操作を介してしか、特定神とは結びつきえないのではないか、という疑念は否定しえないのである。今日我々に残されている粘土板史料を通して、古代アナトリアにおける宗教の歴史的展開について分析することは、かなり困難なことであって、多くの場合、単に当時の状況の記述にとどまらざるをえない、という現実を認めざるをえないが、上述のような疑念（ないし仮説）を歴史的展開の中で理解しうるのかどうかは、今後の考究を待たねばならないであろう¹³⁴⁾。

前節でとりあげた呪術的儀礼で用いられたような場合の *ḥuqaši-* については、この儀礼全体は全く「呪術」のみに依存しているわけではなく、神への信仰（心）も前提していることとも相俟って、慎重な取扱いが必要となる。先述のとおり、呪術的儀礼との関連での *ḥuqaši-* の例は少ないにしても、この種の儀礼はヒッタイト人の冥界観を前提していると考えざるをえない面がある他¹³⁵⁾、マスティッカ儀礼全体の中で、*ḥuqaši-* を倒すという呪術は、類感的ではあるにせよ、他の一例えば舌の模造品の類感的手法に比べて、類感・類推の直接性の程度や観念結合の仕方が異なることが指摘される。*ḥuqaši-* のこうした呪術的意味合いは、*ḥuqaši-* の「聖性」の中にも含みうるものであるとしても、こうした意味合いの根拠を問うことが課題として残される。この関連で、いわゆる

AN. TAN. ŠUMSAR 祭における AN. TAN. ŠUMSAR という植物がもつ役割も言及しうるかもしれない。ヒッタイト人にとって、この植物は豊穰、多産といった人間存在の再生産、ひいては国家の存立といった重要な事柄にとって特別な意味合いを帯びている、と考えられるが、しかしこのネギ又はサフランのようなものと考えられている植物¹³⁶⁾は、主食となるような重要な農作物ではなかったし、主穀物については別個に関連の神格がいくつも存在していたのであり、直接的に AN. TAH. ŠUMSAR 祭という1ヶ月以上も続くような大祭に名前を与えるような存在になりうる必然的理由は見出せない。一般的に云って、祭典の起源が神話によって説明されるケースがしばしばあるとはいうものの、ヒッタイトの場合、神話史料が多いとはいえ、現存の史料からは十分説明されていない。この問題も今後の課題であり、かつボアズキョイ以外の出土文書の増加が期待される¹³⁷⁾。前近代社会では、特定の植物が特殊の意味合いをもつものとして崇拜される例は多々あるが、十分納得のいく説明を見出すのは同様にしばしば困難である。

第二点として、第一点と関連しているが、*ḫuḫaši-* をめぐる儀式過程のより一層の解明があげられる。例えば *ḫuḫaši-* と *ḫaršijalli-* との結びつき¹³⁸⁾は注目される。*ḫaršijalli-* の開封と閉鎖はヒッタイトの春祭、秋祭の重要な構成要素であり、「生」と「死」を象徴するという説¹³⁹⁾もあるが、なお検討の余地がある。

第三点として、古代オリエント世界全体における *ḫuḫaši-* の位置づけがあげられる。既にパレスチナの *maṣṣēbā* が問題にされているが、より広くアラビアを含めたセム民族の世界における対応物が対象になる他、NAZI. KIN というイデオグラム(?)の問題も含まれる。メソポタミアでは、境界石 *kudurru/NÍG. GUB* があるが、*ḫuḫaši-* とは意味合いを異にしている。

以上のように、*ḫuḫaši-* については残された問題の方が多いが、アプローチのための基本的な前提は確立されつつあるように思われる。少なくとも、ネオヒッタイト時代あるいはそれ以降の(考古学)資料を超時間的(ときには超空間的にも)に利用するような方法的誤りは正されなくてはならない。ひとまず、この問題はヒッタイト学内部の問題として扱う必要があろう。

本稿を草するにあたって、東京大学における指導教官であられる上野佳也先生、中近東文化センターの大村幸弘氏、同センター図書室、「アナトリア(考古)学研究会」の諸氏に感謝します。なお、東京大学教養学部(当時)の弓削達先生には同学部第I研究室所蔵図書閲覧の際御世話になりました。

註

本稿に用いた略号は Chicago Hittite Dictionary (CHD) に従う。

- 1) E. Forrer, *Ausbeute aus den Boghazköi-Inschriften*, MDOG 61 (1921), 38.
- 2) この用語については, Ch. Carter, *Diss.* (1962), 1-25. を見よ。
- 3) Cf. L. Rost, *Zu den hethitischen Bildbeschreibungen 1. Teil*, MIO 8 (1963), 187ff.

- 4) H. G. Güterbock, Recension zu : C.-G. von Brandenstein, Hethitische Götter nach Bildbeschreibungen in Keilschrifttexten (MVAeG 46, 2), 1943; OrNS 15 (1964), 482-496, bes. 489ff.
- 5) Ibid., 489ff. 引用の箇所を見よ。
- 6) H. Th. Bossert, Belleten XVI, 518.
- 7) Güterbock, l. c., 489.
- 8) N. Özgüç, Gods and Goddesses with Identical Attributes during the period of Old Assyrian Trade Colonies, in: FsLAROCHE (1979), 277-289.
Dies., The Anatolian Group of Cylinder Seal Impressions from Kültepe, Ankara, 1965.
Dies., Seal Impressions from the Palaces at Acemhöyük, in: E. Porada (ed.), Ancient Art in Seals, Princeton, 1980, 61-100.
- 9) T. & N. Özgüç, Ausgrabungen in Karahöyük, Ankara, 1949.
- 10) Ibid., 71.
- 11) Ibid., 72.
- 12) Ibid., 71.
- 13) Ibid., 81.
- 14) Ibid., 102f.
- 15) Ibid., 103.
- 16) Ibid., 103.
- 17) 象形文字ヒッタイト語又は象形文字ルウィ語という呼称の問題については,
H. G. Güterbock, Toward a Definition of the Term Hittite, Oriens 10 (1957), 233-239, esp. 236.
A. Kammenhuber, Hethitisch, Palaisch, Luwisch und Hieroglyphenluwisch, in: Altkleinasiatische Sprachen, HdO, Leiden, 1969, 119-357, bes. 120f.
- 18) H. Bossert, Das H. H. Wort für "Malstein", Belleten XVI (1952), 495-545.
- 18a) Bossert が *ḡanaī* と翻字した語は今日の知見では *ḡa/i-ni/ni-za* と翻字すべきものである (J. D. Hawkins —A. Morpurgo-Davies— G. Neumann, Hittite Hieroglyphs and Luwian: New evidence for the connection, Göttingen, 1974 を見よ) が、以下では、研究史を展望するため、このままにしてある。
- 19) P. Meriggi, Hieroglyphisch-Hethitisches Glossar, 2. Aufl., Wiesbaden, 1962.
- 20) Bossert, l. c., 507-9.
- 21) *ḡanaī* は Emirgazi の例, *ibid.*, 512.
- 22) O. R. Gurney, Schweich (1977), 38.
- 23) E. Masson, La stèle de Karahöyük-Elbistan: Nouvel Examen, in: FsLAROCHE, 225-241.
H. Nowicki, Bemerkungen zur hier.-luw. Inschrift von Karahöyük-Elbistan, KZ 95 (1981), 251-273.

カラフユック碑文は全部で正面9行+側面各1行の11行である。最初の3行では Ir-Tešub という某国の大王の臣下で高官であるアルマナニなる人物が、天候神のためにこの石碑を建立したと述べている。3-7行前半は大王の業績について述べている部分で、この町の建設、家々の建設等を語っている。7行後半からはアルマナニ自身（彼はおそらくこの町における大王の代官が知事といった地位にあるのであろう）のことが述べられる。彼が天候神の恩寵を受ける者であること、彼が神のために神像を造ったこと、神に自分の国、町を献げたこと、この国で3つの町を与えられたこと、城壁や家々の建設など自らの治績を申告し、神に対し自分に対して怒ることのないよう願っている。最後の左側面の一行では、外敵襲来の懸念が表明され、その際にも天候神が（彼に対して）怒らないことを祈願している。

こうしたカラフユック碑文の内容は、土地の天候神のために建立したことを語っているが、その動機は極めて政治的なものである。恐らく都市の建設または代官の任命後しばらくたった時期に建立されたもの

- で、建立者はその代官であり、大王及び自らの治績を誇るとともに、土地の天候神に自らへの加護を祈願するものである。碑文の内容そのものの思想傾向は古代オリエント世界にあっては珍しいものではないであろうし、実はこうした都市建設に関連した石碑の建立は、他の石碑のいくつかーレスタン、アバメア、ダレンデなどーにも見られるところである (Bossert, l. c., 524)。しかしながらこのように政治的性格がより強いことは、古〜新王国時代の *ḫuqaši-* についてテキストの中から知られている性格とはかなり異なるものである。*ḫuqaši-* が純粋な祭祀対象以外の文脈で現われる少数の例外は、「境界石」として、ないし免税特権表示のために使われる場合 (F. Imparati, RHA XXXII (1974), 118ff.) であり、カラフユック碑が示すような、明確な政治的文脈での建立を語るような記事は見られない (「ハットゥシリ三世の弁明」iv 71-73 も例外ではない)。こうした両者の差異は、カラフユックなどの石碑が都市のほぼ中心に位置する広場に建てられたことにも見られる。*ḫuqaši-* が都市内なら神殿内に、または郊外の場所に立てられたこととは異なっている。従って、ネオ・ヒッタイト時代の社会にみられる石碑を、ヒッタイト王国時代の NA₁*ḫuqaši*/NA₁ZI. KIN と同一視することはできないし、比較も慎重でなければならないであろう。
- 24) CTH 594. Laroche はこれを AN. TAḪ. ŠUM 祭のテキストの中に含めていない (CTH 604-625) が、Kolophon (KUB 10.18 Vi 12-18) が示すように、明らかに AN. TAḪ. ŠUM 祭の第1日 (~第2日) を記述している。H. G. Güterbock, JNES 19 (1960), 80 & 85. H. Otten, IM 26 (1976), 16. S. Alp, Beiträge zur Erforschung des hethitischen Tempels, Ankara, 1983, 60.
- 25) KASKAL. GAL の位置比定については, Otten, l. c., 16.
- 26) H. G. Güterbock, MDOG 86 (1953), 76Anm. 2.
- 27) Ch. Carter, Hittite Cult Inventories, Diss. Chicago, 1962.
- 28) Ibid., 116.
- 29) Ibid., 119.
- 30) Ibid., 122.
- 31) Ibid., 35 (34n2).
- 32) Cf. H. M. Kümmel, StBoT 3, 21 Anm. 69.
- 33) Carter, l. c., 34n2.
- 34) Ibid., 39f.
- 35) Ibid., 41-44.
- 36) Ibid., 44f.
- 37) A. Falkenstein, akiti-Fest und akiti-Festhaus, in: FsFRIEDRICH (1959), 147-182.
- 38) Carter, l. c., 164f.
- 39) Falkenstein, l. c., 164.
- 40) Ibid., 165.
- 41) 以上 (3)~(6) idem.
- 42) Carter, l. c., 46ff.
- 43) 但し、「市境外」が実際にはどのような位置づけがなされるべきかは、なお検討を要するであろう。少なくとも、この場合の「(都)市」とはその領域全体を指すのではなく、後年 *höyük* や *tepe* として遺されたような、通常城壁をもって囲われた中心的都市部分を指すと見るべきであろう。
- 44) KUB 20.85 (+) KUB 20.48 i 7ff., 15. Carter, l. c., 38.
- 45) E. g. H. G. Güterbock, JNES 19, 82, z. 28, 30.
- 46) 後に考察されるように、このテキストは、*ḫuqaši-* 自体が建築物であるという主張に対する根拠として用られるべきではない。
- 47) 前註を見よ。
- 48) Carter, l. c., 46n6.
- ここでは Ivriz, Sirkeli, Gavur Kalesi, Eflatun Pınar, Fraktın, Imamkulu, Taşci, Karabel, Yazılıka-

ya, Gezbel が例示されている。このうち Eflatun Pinar については, K. Bittel, Beitrag zu Eflatun-Pinar, BiOr X (1953), 2-5.

R. D. Barnett, The Phrygian Rock Façades and the Hittite Monuments, BiOr X (1953), 77-82, esp. 81a.

J. Mellaart, The Late, Bronze Age Mounments of Eflatun Pinar and Fasillar near Beysehir, AnSt 12 (1962), 111-7.

R. Naumann, Einige Beobachtungen in Eflatun Pinar, in: Mansel'e Armağan (=Mélanges Mansel) 3 vols., Ankara, 1974, 467-474.

49) KBo 2.7 Rs. 9, 23. なお Carter, l. c., 48n1 については HW¹ 230a. を見よ。

50) KUB 17.35 iii 8-15. では, ḫazgara- 女たちが神を楽しませ (duškanzi), 若者が2組に分けられ, 模擬戦を行う。

- 8 GALḪI.A-kán aš-ša-nu-ya-an-zi
DINGIRLUM-ma-aš-kán MÍ.MEŠḫa-zi-qa-ra-za
du-uš-kán-zi
- 9 nu LÚ.MEŠGURUŠ ták-ša-an ar-ḫa šar-ra-an-zi
na-aš lam-ni-ja-an-zi
- 10 nu-uš-ma-aš ták-ša-an šar-ra-an
LÚMEŠ URUHat-ti ḫal-zi-eš-ša-an-zi
- 11 ták-ša-an šar-ra-ma-aš-ma-aš
LÚMEŠ URUMa-a-ša ḫal-zi-ša-an-zi
- 12 nu LÚMEŠ URUPA GIŠTUKULḪI.A ZABAR
ḫar-kán-zi LÚMEŠ URUMa-ša-ma
- 13 GIŠTUKULḪI.A ŠA GI ḫar-kán-zi
nu MÈ-iš-kán-zi
- 14 nu-uš-ma-ša-aš LÚMEŠ URUHat-ti
tar-aḫ-ḫa-an-zi nu ŠU. DIB. BU ap-pa-an-zi
- 15 na-an A-NA DINGIRLIM ḫi-in-kán-zi
nu DINGIRLUM š[a]-ra-a a-pa-an-zi

8 (彼らは) 杯を準備する。そして ḫazgara- 女たちが神を楽しませる。

9 (彼らは) 若者を半分ずつに分け, 彼らに名をつける。

10 半分を「ハッティの男たち」と呼ぶ。

11 もう半分を「マサの男たち」と呼ぶ。

12 「ハッティの男たち」は青銅の武器を持つが, 「マサの男たち」は葦の武器

13 を持つ。そして彼らは戦う。

14 そして「ハッティの男たち」が勝つ, そして捕虜をとる。

15 彼を神に捧げる。そして神を彼らは持ち上げる。

Maša はアナトリア西部の都市でしばしばヒッタイト王の戦役の対象となった。RGTC 6, 264 u. 227. MÍ.MEŠḫazgaraza の -za については, Carter, l. c., 188. 模擬戦は他に KUB 17.35 ii 26. KUB 25.23 i 22. Cf. H. Ehelolf, Wettlauf und szenisches Spiel im hethitischen Ritual, SPAW 1925, 267-272.

51) KUB 23.33 i 38f. . . nu-kán DUGḫar-ši-ja-al-li (39) gi-nu-ya-an-zi. . . もっともこのような場合の3人称複数を一般的な表現法だとしても, どの程度の範囲の人々を含むかは, そのつど吟味する必要がある。

52) KUB 10.91 及び CTH 611. Carter, l. c., 50n1.

53) 例えば IBoT 1.2 iii 1ff.

- 1 LUGAL-uš PA-NI NA.ZI. KIN

- 2 2-ŠU ši-pa-an-ti
 3 GUNNI 1-ŠU
 4 KUŠkur-ši 1-ŠU
 5 GIŠDAG-ti 1-ŠU
 6 GIŠAB-ja 1-ŠU
 7 ḥu-tal-ua-aš GIŠ-i 1-ŠU

- 8 nam-ma ḥa-aš-ši-i
 9 ta-pu-uš-za 1-ŠU

- 1 王は ḥuqaši- の前で
 2 2回灌奠する。
 3 (王は) 竈に1回,
 4 kurša- に1回,
 5 “玉座”に1回,
 6 窓に1回,
 7 門に1回,
 8 もう一度竈の
 9 そばに1回(灌奠する)。

kurša- については M. Popko, Kultobjekte in der hethitischen Religion (nach keilschriftlichen Quellen), Warszawa, 1978, 108-115. H. Otten, Ritual bei Erneuerung von Kultsymbolen hethitischer Schutzgottheiten, in: FsFRIEDRICH (1959), 351-360.

また KBo 11.30 Vs. 15-18 では, LUḥamina- によって, NAḥuqaši- (15行, 17行) 及び (GUNNI-i 「竈に」), 泉 (TÚL-i) に灌奠が行われる。TÚL-i については, Popko, l. c., 28 Anm. 18. なお, このように ḥuqaši-/ZI. KIN が窓, “玉座” 等と並称される場合, ḥ- に対する灌奠の回数が, 不明な理由により, 他の崇拜対象物に比べて多いのが普通である。“玉座” については, ibid., 59-65. 及び F. Starke, ZA 69 (1979), 87 Anm. 80, 113. を参照せよ。

- 54) Rost, l. c., 166, u. L. Jakob-Rost, Zu den hethitischen Bildbeschreibungen 2. Teil, MIO 9 (1963), 175.
 55) MIO 8, 166, u. MIO 9, 205f.
 56) MIO 8, 206f.
 57) M. Darga, Über das Wesen des ḥuqaši-Steines nach hethitischen Kultinventaren, RHA XXVII (1969), 5-24.
 58) H. G. Güterbock, OrNS 15 (1946), 489f.
 H. Otten, Die Religionen des alten Kleinasien, in:
 Religionsgeschichte des alten Orients, Lfg. I, Leiden/Köln, 1964, 92-121, bes. 111.
 59) 先述の通り Étarnu- という構築物の中に入れられる場合もある。Darga, l. c., 13 Anm. 14. Gurney, l. c., 27, Imparati, l. c., 124n211.
 60) Darga, l. c., 13.
 61) KUB 35, 133 i 16.
 62) Darga, l. c., 14f.
 63) Ibid., 16.
 64) Ibid., 17.
 65) 儀礼文書でもこの種の問題が生じることがある。KUB 7.5 iv 11ff.
 11 nu-za ú-iz-zi DINGIRLUM i-e-zi
 12 nam-ma-aš-ši ma-a-an DUGḥar-ši-ja-al-li

- 13 a-aš-šu na-an-za-an DUG_{har-ši-ja}-al-li
 14 ti-it-ta-nu-zi ma-a-an Ú-UL-ma
 15 na-an-za NA_{ḥu-u-qa-ši} ti-it-ta-nu-zi
 16 na-aš-ma-an-za ALAM-ma i-ja-zi

ではまず *ḥaršijalli-* 壺の神との祭儀的關係(?)の良し悪しが問題になり、「良くない」場合には、*ḥaršijalli-* 壺を立てず(置かず)、*ḥuqaši-*を立てるか、または(神)像を造る、とされる。ここでは15行め以下の代名詞 -an (3. sg. c.) を例えば Kümmel (StBoT 3, 22 Anm. 69) のように、「(15)…彼は彼を碑(?)として立てる(16)か彼を! (-an) 彼の立像 (=ALAM) として造る」というように解釈するか(Kümmel は手写テキストで -ma と読める字を -ŠU と読み替える)、あるいは *Imparati* (l. c., 130n242) のように「(15) …彼のために *ḥuqaši-* 石が置かれる、(16) または彼のために(立)像が造られる」と解釈するか、あるいはまた別の解釈を行うかによって、少なくともこの箇所での *ḥuqaši-* の評価・解釈もかなり影響を受けることになる。この箇所は13行めにおいても na-an-za-an(=n-an-zan) をどのように分析しかつ DUG_{ḥaršijalli-} tittanuzi との関係をどのように評価するかは十分に確定的ではない。しかしながら、少なくともここにおいて、DUG_{ḥaršijalli-}、NA_{ḥuqaši-}、ALAM の3者が並行的に現われているもの、それをいずれも神表現の形態と見たり、3者間の機能の代用関係の例証のために用いることは、短絡的に過ぎ、慎重に行うべきである、とは云いうるであろう。

66) F. *Imparati*, l. c., 118-137.

67) *Ibid.*, 125.

Riemschneider はかつてやはり土地文書研究の中で、*ḥuqaši-* が一種の経済構造体である可能性を指摘したが、この点については *Imparati* が懐疑的であるのは、テキストの解釈の面から、妥当であろう。*ibid.*, 127f.

K. K. *Riemschneider*, *Die hethitischen Landschenkungsurkunden*, MIO 6 (1958), 363 Anm. 152.

68) M. *Popko*, l. c.

69) *Ibid.*, 124f.

70) A. *Archi*, *Fêtes de printemps et d'automne et réintégration rituelle d'images de culte dans l'Anatolie hittite*, UF 5 (1973), 21. も参照せよ。

71) H. J. *Deighton*, *The "Weather-God" in Hittite Anatolia*, Oxford, 1982, 36. は *Bossert*, *Carter* の *ḥuqaši* = *wanaī* 説には否定的である。なお、*ibid.*, 42n71 は *Eflatun Pınar* の遺構と *ボアズキョイ* の石碑基部を比較している。

K. *Bittel*, *Die Kleinfunde von Bogazköy*, Leipzig, 1973, Taf. 9 Abb. 7.

J. *Mellaart*, l. c., 115 Fig. 2.

但し、*Deighton* の著書に対する O. R. *Gurney* の書評 (*JRAS* 1983/2, 281f) を参照せよ。

72) CTH 636, l.

73) *Alp*, l. c., 226f.

V. *Haas*/M. *Wäfler*, *IM* 23/24 (1973/74), 16.

74) *Popko*, l. c., 125.

75) KUB 7.25 i 13f. KUB 2.3 ii 32f.

76) Cf. *Darga*, l. c., 13.

77) *Carter*, l. c., 40n3.

A. *Kammenhuber*, *HW*² 308a.

Alp, l. c., 338f.

78) *Carter*, l. c., 40n3 は「*ḥuqaši-*の中に入り、*ḥuqaši-*の中でお辞儀をする」と解するが、これは *ḥuqašija* を“dat.-loc.”と解しているためでもある。*ḥuqašija* は32行めの *ḥuqašija* と同様 *Starke* の云う意味での *Terminativ* であり、*Lokativ* とは考えにくい。理論上は語幹名詞の Sg. Lok. に *ḥuqaši* と

並んで *ḫuḡašija* も想定しうるものの、明確な例はない。UŠ-KI-EN (ŠUKENU) には普通その対象を示すため ANA 句かそれに準ずるものが伴うのも Carter 説には否定的である。

F. Starke, *StBoT* 23 (1977), 25-29, 107-9.

H. Otten/V. Soucek, *StBoT* 8 (1969), 62-64.

- 79) Carter, l. c., 40n3.
- 80) なお, *ḫuḡaši-* が神殿 (区域) から離れた場所にある場合で, *Étarnu-* の中にある場合がある。注59) を見よ。
- 81) CTH 636, 2.
- 82) E. Neu, *StBoT* 5 (1968), 34f.
V. G. Ardzinba, *Ritually i Mify drevnej Anatolii*, Moskva, 1982, 63 & 186n67.
Popko, l. c., 125.
- 83) Cf. Ardzinba, l. c., 104.
- 84) 第21行。
- 85) 第19行。この EGIR-pa は EGIR-an との Kontamination と見た方が妥当であろう。
Cf. HW² 151.
- 86) 第81行。
- 87) H. M. Kümmel, *FsOTTEN*, 171.
- 88) Popko, l. c.
- 89) L. Rost, *Ein hethitisches Ritual gegen Familienzwist*, MIO 1 (1953), 345-379.
- 90) この儀礼テキストでは, 家族構成員のうちここにあげた 2人ずつの組み合わせのみが考慮されている。
- 91) 塩 (?) で作られるのは, 7枚の舌である。Rost, l. c., 352-355: ii 15-20.
「7枚の舌」は KBo 15.10 i 2-4 (MH) にも見られる。CHD Vol.3, 22-23.
- 92) Rost, l. c., 354: ii 26-34.
- 93) *Ibid.*, 354-357: ii 35-43.
- 94) *Ibid.*, 356f.: ii 44-54.
- 95) *Ibid.*, 358-9: iii 8-13.
- 96) *Ibid.*, iii 14-19.
- 97) *Ibid.*, 360-364: iii 38-43.
- 98) Cf. H. Hauptmann, in: Bittel et al., *Das hethitische Felsheiligtum Yazılıkaya*, Berlin, 1975, 65ff.
- 99) Gurney, l. c., 52f.
- 100) H. M. Kümmel, *StBoT* 3, 146.
- 101) 註97) を見よ。
- 102) この儀礼では神格として他に *ḏAntaliya* も見える。Rost, l. c., 350f.: i 34'. これは *Telipinu* 圏の神格の一つである。こうした呪術的儀礼と冥界とのつながりは, 太陽神自体の両価値性, 動物を埋めることや以前の王の回帰への言及にも見られ, なお考究を要する。Cf. Gurney, l. c., 53. Rost, l. c., 356f.: iv 26-30. V. Haas, *OrNS* 45 (1976), 197-212.
- 103) F. Friedrich, *ArOr* 17 (1949), 247.
- 104) Rost, l. c., 356-9: ii 55-iii 7. 但し言語的にやや後代の異本では *išnura-* 壺を用いることになっている。*Ibid.*, 356 Anm. 96 u. 347.
- 105) *Ibid.*, 358-361: iii 22-28. *išnura-* は「こね粉を入れる壺」の意。
HW¹ 89a. E. Neu, *StBot* 26 (1983), 80.
- 106) Rost, l. c., 373f. Götze, *Tunn.*, 85Anm. 321.
- 107) *uappu-* 「河岸」 HW¹ 2. Erg. 27a.
H. Otten, *ZA NF* 20, 144f. (Götze, *Tunn.* 53-55 “river bank, clay pit”)

- 108) 河岸からとった粘土は河岸に戻るときに悪霊(?) *kallar uddar* を連れ去る、とされる (KBo 4.2 i 50-54) Götze, Tunn. 54f.
- 109) Rost, l. c., iii 2-6.
- 110) KAR この文脈での意味不詳。HW¹ 280a. H. G. Güterbock, ZANF 10, 82, 81Anm. 3.
- 111) Rost, l. c., iv 9-16, [ka-a-ša-u]a DUGUTÚL SAG. DU-KU-NU tar-pa-al-li-iš...
- 112) Ibid., iii 34-5, ..tuḡarnattaru-ḡar-at DUGḡupuḡaja KA×U-it [(E)] ME-it...
- 113) 異本及び補いについては Rost, l. c., 362-365 を参照のこと。但し KBo 2.3 は Rost が主要本文としている Text A と異なる Text B にあたる。翻字法は Rost のものと若干異なる。女性を示す限定詞は SAL ではなく一貫して, MÍ と翻字する。
- 114) Götze, Kl² (1957), 156f.
- 115) KUB 43.55 iv 7-8. KBo 11.1 Vs. 40.
- 116) Götze, l. c., 156.
- 117) 同上。
- 118) Rost, l. c., ii 21-25, iii 20f., iv 21-24.
- 119) Cf. Götze l. c., 160.
A. Ünal, The Role of Magic in the Ancient Anatolian Religions according to the Cuneiform Texts from Bogazköy-Hattusa (unpublished paper read at the MECCJ, 23th Sep. 1983)
- 120) Rost, l. c., 352f. ii 15.
- 121) Ibid., 362f. iii 44-48. なお杭については Hauptmann, l. c.
- 122) V. Haas, Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen, Mainz, 1982, 105-8.
- 123) KBo 10.45+ Vs. ii 62. Otten, ZA NF 20 (1961), 127.
- 124) Haas, l. c., 174.
- 125) KUB 25.23 i 11-16. Carter, l. c., 154f., 164.
- 126) 144頁を見よ。
- 127) 建造物ではない一方, 神表現でもない。
- 128) Darga, l. c., 18-20. ḡTelipinu の ḡuḡaši- については, さらに最近 (1983) 公刊された KUB 53 の諸テキストを見よ。
- 129) KBo 2.1 i 33 を Laroche (OLZ 1959, 275f., DLL 98) は >an-ni-iš : ti-ta-i-im-me-iš< と翻字し, 楔形文字ルウィ語で「母(と)乳のみ児」と解している。同じ語の見える i 40 の前の i 39 において女性の像が問題になっているためである。Laroche はリュキア語の tideimi (「子」) と対応する語として, titaim(m)i (分詞<*titai-「乳をやる」) を想定している。anni- はヒッタイト語の anna- にあたると見ている。Haas もこの解釈を支持し, 「こうした祭儀石の一つには『1人の母とその乳のみ子』としてその石を説明する碑文すらあった」と述べる (l. c., 19)。Archi (l. c., 21) もこれを支持する。O. R. Gurney は分詞を能動的に解し, 『彼女の子に乳を与える親を示すステラ』と解釈しているように見える (l. c., 26)。しかし, こうした解釈は i 33 及び i 39 冒頭の BE-LU EN-aš の存在を説明できないのではなかろうか (A. Kammenhuber, HW² 81b. (anni-²)。これを受ける動詞があつてしかるべきであり, ここは「主人(?) が ḡuḡaši- を建立した (ME-iš=daiš)」と解した方がより整合的であろう。
- 130) 石のもつ聖性の問題一般については, エリアーデ「宗教学概論 2」久米博訳, せりか書房, 1981年, 101-133頁。
- 131) Haas, l. c., 14.
- 132) この点で再び H. G. Güterbock, Or NS 15, 489ff. と見解を異にすることになる。
- 133) 次のような箇所を参照のこと。
Gn 28^{18, 22}, 35¹³⁻¹⁵, 31⁴³⁻⁵³ (契約の証し, 境界石として), 35¹⁹⁻²⁰ (墓標), 2S 18¹⁸ (アブサロムの碑), Ju 9⁶ (アビメレクの擁立), Is 19¹⁹⁻²⁰ (「ヤハウエの記念の徴として, また察するに同時にヤハウエの指

中村光男

標として」O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja Kapitel 13-39*, Göttingen, 1976², 89. (邦訳, O. カイザー「ATD 旧約聖書註解 イザヤ書13-39章」(並木浩一訳), ATD・NTD 聖書註解刊行会, 1981年, 186頁)), Je 43¹³ (ヘリオポリスのオベリスク), Ex 24⁴ (12m.), (Jos 4 のヨルダン渡河記念の12の石も参照のこと)。このうち Gn 35¹⁹⁻²⁰ のような墓標としての *maššēbâ* に対応するような *ḥuqaši-* 例は知られていない。

maššēbâ 全般については, G. A. Barrois, "Pillar", in: *Intepreters' Dictionary of the Bible*, K-Q, New York, 1962, 815-7. Gurney, l. c., 36ff.

134) パレスチナの *maššēbâ* においては, 元来カナン地方の宗教的伝統においては神の顕現する所であったものが, 後にヤハウェ信仰の中で, これが再解釈され, 前注にあげたような様々なあり方を生んでいる, という理解もありうる。M. メッツガー (山我哲雄訳)「古代イスラエル史」新地書房, 1983年, 81頁以下及び148頁を参照せよ。

135) Cf. 註102)

136) H. Hoffner, *EHG1* (1967), 92b & 39n51.

137) なお AN. TAḪ. ŠUMSAR 祭にも *ḥuqaši-* は用いられることは先述したところである。同祭の概略については, H. G. Güterbock, *JNES* 19 (1960), 80-89. この祭についての詳細な研究はまだ存在しない。さしあたり, Fr. Cornelius, *Das hethitische AN. TAḪ. ŠUM(ŠAR)-Fest*, *CRRAI* XVII (1969), 171-4. を参照せよ。

138) *Imparati*, l. c., 130f.

139) *Ardzinba*, l. c.

Bemerkungen zum hethitischen *ḫuwaši*-*

von Mitsuo NAKAMURA

Zusammenfassung

Seit H. G. Güterbock 1953 aufgrund des Textes KUB 10. 18 auf die Möglichkeit hinwies, daß der *ḫuwaši*-“Stein” mit Yazılıkaya zu identifizieren ist¹⁾, ist der Vergleich des *ḫuwaši*- mit diesem hethitischen Felsheiligtum ein wichtiges Diskussionsthema in der *ḫuwaši*- Forschung²⁾. Ch. Carter hielt es für wahrscheinlich, daß der *ḫuwaši*- gelegentlich betreten werden kann und dabei mit dem Felsheiligtum von Yazılıkaya zu identifizieren ist. Ferner stand er positiv dazu, daß der *ḫuwaši*- mit dem mesopotamischen *akiti*- Haus vergleichbar ist. Dabei aber legte er seine These ungenügend, so daß die Belege ihrerseits auf ihre Gültigkeit überprüft werden sollen.

KUB 7. 25 Vs. i 12ff.³⁾

- 12 nam-ma LUGAL-uš Éḫa-li-en-tu-u-az ḏAn-zi-li-[ja-aš]
 13 NAḫu-u-ua-ši-ja pa-iz-zi na-aš NAḫu-u-ua-ši-i-[a-aš]
 14 KÁ-aš pí-ra-an ti-ja-zi DUMU É. GAL LUGAL-i ME-[E QA-TI]
 15 pa-a-i LUGAL-uš-za-kán QA-TI-ŠU a-ar-ri x[
 16 DUMU É. GAL LUGAJ-i GAD-an pa-ra-a e-[ep-zi]
 17 nu-za LUGAL-uš QA-TEMÉŠ-ŠU a-an-[ši]

18 LUGAL-uš-kán NAḫu-u-ua-ši-ja pí-r[a-an

(12) Dann geht der König aus dem ḫalentu- (13) zum *ḫuwaši*- der Gottheit Anzili und tritt (14) vor die Tür des *ḫuwaši*-. Der Hofjunker gibt dem König das Handwaschwasser. (15) Der König wäscht sich seine Hände []. (16) Der Hofjunker hält dem König das Tuch hin. (17) Und der König wischt sich seine Hände ab.

(18) Der König [] vor den *ḫuwaši*-[

In Z. 13-14 ist der Ausdruck “die Tür des ḫ.-” der einzige Beleg, der zeigt, daß der *ḫuwaši*- (oder das den ḫ.- umfassende Gebäude) eine Tür haben kann. Während dies so interpretiert werden könnte, daß der *ḫuwaši*- selbst, wie bisher angenommen, betreten werden kann (daher der *ḫuwaši*- selbst als eine Art von Gebäude oder Anlage (wie Yazılıkaya) betrachtet), kann man die Stelle auch so deuten, daß der *ḫuwaši*- an sich nicht betre-

ten werden kann, sondern es sich hier um ein Gebäude handelt, in dem sich der *ḫuḫaši-* befindet und das durch eine Tür betreten werden kann⁴⁾. Mir scheint die letzte Interpretation sogar von größerer Wahrscheinlichkeit zu sein als die erste, weil einerseits die Belegstellen, die die Betretbarkeit des *ḫuḫaši-* bezeugen, sehr gering an Zahl sind, andererseits dem *ḫuḫaši-* niemals wie üblich bei Gebäudenamen das Determinativ *É* beigefügt ist. Aus diesen Gründen sollte man vielmehr annehmen, daß der *ḫ-* kein Gebäude ist.

KUB 2.3 ii 32ff.⁵⁾

32 LUGAL-uš-ša-an ḏU-aš NA⁺ḫu-ḫa-ši-ja

33 an-da pa-iz-zi NA⁺ḫu-u-ḫa-ši-ja

34 UŠ-KI-EN LU⁺ALAN. ZU me-ma-i

35 LU⁺ki-i-ta-aš ḫal-za-a-i

36 ta-aš Éar-ki-ú-i ti-ja-zi

(32) Der König (33) geht in den *ḫuḫaši-* des Wettergotts. Vor dem *ḫuḫaši-* (34) verneigt er sich. Der A. spricht. (35) Der k. ruft. (36) Und er tritt zum a.

In Z. 32-33 wird beschrieben, daß der König in den *ḫuḫaši-* geht. In Z. 33-34 wird der Ausdruck "sich vor dem *ḫ-* verneigen" erst verständlich, wenn man annimmt, daß in Z. 32 der *ḫuḫaši-* ein Gebäude, in dem sich der *ḫuḫaši* befindet, bedeutet. Der König geht in ein Gebäude und verneigt sich vor dem *ḫuḫaši-*, der in diesem Gebäude steht. NA⁺ḫuḫaši⁺ja anda pāi- könnte als eine Abkürzung zu verstehen sein.

Man kann annehmen, daß es keine bestimmte Bezeichnung für den den *ḫuḫaši-* umfassenden Raum gab. Während Ch. Carter bereits auf die Möglichkeit hinwies, daß der König an eine Stelle eintritt, wo der *ḫuḫaši-* steht, akzeptierte er doch die Interpretation des Betretens des *ḫuḫaši-*, weil es keine eindeutige Erwähnung der Stelle gibt, in der der *ḫuḫaši-* errichtet ist, und weil es keine eindeutigere Erwähnung der Tätigkeit des Königs gibt. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß der *ḫuḫaši-*, der ein sehr charakteristisches Kultobjekt ist, verwendet wird, als wenn er die Bezeichnung für das Gebäude oder den Raum wäre, in dem er sich befindet. Nur auf Grund dieser Textstelle den "Eintritt in den *ḫuḫaši-* (selbst)" anzunehmen, wird nicht gerechtfertigt sein, um die in verschiedenen Texten erscheinenden *ḫuḫaši-* umfassend zu verstehen.

Wenn man diese Deutung voraussetzt, kann man auch die Textstelle KUB 20.99 ii 4-5⁶⁾ gut verstehen.

4 LUGAL-uš-kán NA⁺ḫu-ḫa-ši-ja pí-ra-an an-da pa-iz-zi

5 na-aš 2-ŠU UŠ-KI-EN ḥa-a-li-ja-ri-ma-aš

4 Der König geht vor den ḥuḥaši- ein.

5 Und er verneigt sich zweimal, er kniet aber nicht nieder.⁷⁾

In Z. 4 ist es am richtigsten, “^{NA}ḥuḥašija piran anda paizzi” als “in ein (en) Gebäude/Raum hineingehen, um vor den ḥuḥaši (, der sich im Gebäude/Raum befindet,) zu gehen” zu verstehen, damit steht diese Stelle nicht in Widerspruch zu den anderen Textstellen, an denen die ḥuḥaši- auftreten. Im oben erwähnten Text KUB 7.25 findet man den Ausdruck “LUGAL-uš-kán ^{NA}ḥu-u-ḡa-ši-ja pí-r[a[?]-an (i 18). Wenn die Ergänzung richtig ist, so ist es sicher, daß in Z. 18 erzählt wird, daß der König (von der Tür) vor den ḥuḥaši- zieht (LUGAL-uš-kán ^{NA}ḥuḥašija pir [an paizzi[?]]). In KUB 20.99 ii 4 dürfte solch ein Zeremonienprozeß kürzer beschrieben werden. In diesem Text wird dann der ḥuḥaši- gereinigt (Z. 6-7); der König bricht ein rotes, dickes Brot für die Schutzgottheit und die Gottheit Aala; eine Hälfte davon legt er rechts (vom ḥuḥaši-) und eine andere links (Z. 7-10)⁸⁾. Ferner opfert man für die ḥuḥaši/^{NA}ZI. KIN des Wettergottes und der Schutzgottheit (Z. 16ff.). Dabei opfert man vor, hinter und neben dem ḥuḥaši- (Z. 18-21). Danach verneigt sich der König, geht aus dem Raum, wo der ḥuḥaši- steht, und geht ins ḥalentu- (Z. 25-26). Draußen ruft man laut (Z. 27). Dann findet die Zeremonie für die Gottheit Tauri(t) draußen statt. Die folgenden Zeilen fehlen.

Diese Zeremonien in Zusammenhang mit dem ḥuḥaši- entsprechen grundsätzlich den Zeremonien, die in vielen anderen Textstellen ohne Erwähnung des angeblichen Betretens des ḥuḥaši- beschrieben sind. Während in diesen Fällen neben anderen Gottheiten die ḥuḥaši- als Kultobjekte aufscheinen, werden sie in gleicher Weise behandelt, wie verschiedene Geräte, die nicht immer Gottheiten im wahren Sinne des Wortes sind, und denen nicht immer das Determinativ ^d beigefügt wird. Sie können eben, wie diese Geräte, Objekte von Opfer, Salbung oder Reinigung sein. Obwohl der ḥuḥaši- an sich, abweichend von diesen Geräten, immer ohne das Determinativ ^d erscheint, lassen die Tatsachen, daß die ḥuḥaši- auch in den oben erwähnten Texten, wie die Geräte mit/ohne ^d, beopfert und gereinigt werden, und daß man sich auch vor dem ḥuḥaši- verneigt, die Vermutung zu, daß die ḥuḥaši- beider Typen von Ritualtexten in Wirklichkeit von derselben Wesenart haben. Schließlich handelt es sich bei dem ḥuḥaši- um eine heilige Substanz, die an sich als Gerät erkannt wird oder wurde, nicht als Gebäude, nicht um ein großes Felsheiligtum wie Yazılıkaya, angenommen, daß dort innerhalb des Heiligtums ein ḥuḥaši- nicht aufgestellt war.

Wie wir aus dem wohlbekanntem magischen Ritual von Mastikka wissen⁹⁾, spielen die ḫuḫaši- "Steine" in der Magie eine gewisse Rolle. In diesem magischen Ritual erscheinen sieben ḫuḫaši- "Steine", die nach einer gewissen Formel umgestoßen werden. Diese ḫuḫaši- "Steine" sind unbearbeitet zu denken¹⁰⁾. Es besteht die Möglichkeit, daß die ḫuḫaši-, die bestimmten Gottheiten zugeordnet sind, spätere Entwicklungsformen sind. Allerdings bedürft dieser Problemkomplex einer weiteren Erforschung.

* Für die kritische Durchsicht meines Manuskripts sei an dieser Stelle Herrn S. Ohmura (MEC-CJ) sehr herzlich gedankt. Abkürzungen nach CHD.

- 1) MDOG 86 (1953), 76 Anm. 2.
- 2) Für die bisherigen Deutungen des ḫuḫaši- s.
 - E. Forrer, MDOG 61 (1921), 38.
 - H. G. Güterbock, OrNS 15 (1946), 482-496, bes. 489ff.
 - T. & N. Özgüç, Ausgrabungen in Karahöyük, Ankara, 1949, 69-72, 102f.
 - H. Th. Bossert, Belleten XVI (1952), 495-545.
 - H. G. Güterbock, MDOG 86 (1953), 76 Anm. 2.
 - Ch. Carter, Hittite Cult Inventories, Diss. Chicago, 1962.
 - H. M. Kümmel, StBoT 3. 21 Anm. 69.
 - L. Rost, MIO 8 (1963), 187ff.
 - L. Jakob-Rost, MIO 9 (1963), 175.
 - M. Darga, Über das Wesen des ḫuḫaši-Steines nach hethitischen Kultinventaren, RHA XXVII (1969), 5-24.
 - H. Otten, Die Religionen des alten Kleinasien, in: Religionsgeschichte des alten Orients, Lfg. I, Leiden/Köln, 1964, 92-121, bes. 111.
 - F. Imparati, RHA XXXII (1974), 118ff.
 - M. Popko, Kultobjekte in der hethitischen Religion (nach keilschriftlichen Quellen), Warszawa, 1978, 124f.
 - K. K. Riemschneider, MIO 6 (1958), 363 Anm. 152.
 - A. Archi, UF 5 (1973), 21.
- 3) S. Alp, Beiträge zur Erforschung des hethitischen Tempels, Ankara, 1983, 226f. V. Haas/M. Wäfler, IM 23/24 (1973/74), 16.
- 4) M. Popko, l. c. 125.
- 5) Ch. Carter, l. c. 40n3. A. Kammenhuber, HW² 308a. S. Alp, l. c. 338f.
- 6) CTH 636, 2.
- 7) E. Neu, StBoT 5 (1968), 34-35. V. G. Ardzinba, Ritualy i Mify drevnij Anatolii, Moskva, 1982, 63 & 186n67. M. Popko, l. c. 125.
- 8) V. G. Ardzinba, l. c. 104.
- 9) L. Rost, MIO 1 (1953), 345-379.
- 10) Ibid., 378.