



古代エジプトと聖書：知恵文学の比較を中心として

著者	勝村 弘也
著者別名	Katsumura Hiroya
雑誌名	キリスト教論藻
巻	39
ページ	1-37
発行年	2008-03-10
URL	http://doi.org/10.14946/00001614



古代エジプトと聖書

—— 知恵文学の比較を中心として ——⁽¹⁾

勝村弘也

1. はじめに

今日は「古代エジプトと聖書」という大きなテーマを掲げさせていただきました。聖書と言いましても新約の話にはほとんど入ることができません。旧約の中に「知恵文学」と呼ばれている分野があります。この分野は、特にエジプト文明との係わりが深いとされていますので、ここを中心にお話しするつもりです。新約にも知恵文学的な傾向をもつ箇所はたくさんありまして、旧約とつながっているわけですが、そこの話にまでは及ぶことができません。

近年、一種のエジプト・ブームとでも言うべき現象が起こっています。一口に古代エジプトと言いましても、古王国時代のピラミッドが建てられた時代、あるいはそれ以前の時代から始まりまして、コプト語で書かれた「ナグハマディ文書」の時代にまで及んでいます。この3000年以上にも及ぶ歴史の各時代に関して、それぞれ近年マスメディアが好んで取り上げてきたような話題があるのが特徴です。私は旧約が専門ですから、エジプト学の研究書を本格的に読む機会は少ないのですが、大学の講義で古代エジプトのことを話す関係で、入門書を含めて日本語の文献だけでも揃えようと何年か前から買い始めました。ところがあまりの量の多さにすぐについてゆけなくなりました。一般読者の関心がこれほど高いのかと驚いています。これは、ある意味ですばらしいことです。大分前にナポレオンのエジプト探検隊が記録した資料から図版を抜粋して解説したものが出ました⁽²⁾。2万円もするこんな書物が売れるのかと思いましたが、結構、売れているようです。朝倉書店、原書房などからも図版入りの値段のはる専門書がどんどん出ております⁽³⁾。さらにヒエログリフに関してはインター

ネットで検索するとかなり出てきます。日本語でもヒエログリフの入門書はたくさんありますが、これは日本だけではなく、世界的な現象のようです。かつてはきわめて特殊な専門領域であったものが、教養の世界にまでせり出してきました⁽⁴⁾。

このような現象は、古代エジプト文明への評価が、私が学生だった頃と比べると大きく変わっていることと関係があります。一昔前ですと、古代エジプトというのは専制君主の支配する奴隷制国家だということで、巨大な権力を持った一人のファラオと少数の官僚が人民を抑圧しているようなシステムが考えられていました⁽⁵⁾。しかし、よくよく考えてみますと、そんなひどい暴政、圧政が行われていた社会が、何千年にもわたって続くものだろうか。それはそれで簡単には壊れないような強固な社会システムがあったのではないかと、一応想像することができます。ピラミッドにしてもあんな巨大な建築物が、ただただこき使われるだけの奴隷の労働によって出来たとは、ちょっと考えられません。命令するだけの少数のエリートと無知な多数の建築労働者によって、あのような偉大な仕事が完成するものかどうか、疑ってみるだけの十分な根拠があります。

そういう古代エジプト文明全体への評価と関連して、聖書学者にもエジプト学に本格的に手を伸ばす人が現れました。たとえばドイツのハンブルクの旧約学者でクラウス・コッホという人がいます。このコッホが1993年に676ページにも及ぶ分厚い古代エジプトの宗教に関する書物を出版しました⁽⁶⁾。さすがコッホ先生、偉いなと思ったのですが、いつのまにエジプト学を勉強したのでしょうか。旧約学者は昔からアッシリア学、つまりメソポタミアとかシリアの方の系統の学問をいっしょに研究します。楔形文字で書かれた文書群との比較研究が主流なのですが、旧約学とエジプト学をセットにした人たちが登場してきたことは、興味深い現象です。

たまたま10数年前、ドイツのマールブルクに、私の勤めております神戸松蔭からの在外研究でしばらくいた時のことです。町の本屋さんに入りまして、エジプト学関係の面白そうなものがないかを見ていた時、ヤン・アスマンという人の書物を手にしました。このアスマンの書きました『マアト』については、

講演の後半部分で詳しく紹介したいと思います⁽⁷⁾。このエジプト学者は日本でも全く知られていないわけではありません。関西大学の吹田先生が一冊翻訳を出しておられますが、彼の思想、中心的な研究に関しては、まだ日本では十分紹介されていないのではないかと思います⁽⁸⁾。アスマンの『マアト』という書物を読みまして、大いに感銘を受けました。マアトは女神の名前としてよく知られています。頭のところにフェザーをつけている女神です。「死者の書」にも出てきます。女神イシスは玉座を頭の上に乗せていますが、マアトは大きな駝鳥の羽根を頭の上に乗せています。従来、マアトには、世界秩序、宇宙的な秩序の意味が根本にあるものとして理解されてきました。私が学生の頃、日本語で古代エジプト思想に関するものがいくつか紹介されましたが、フランクフォートなどが書きました『哲学以前』という書物が代表的なものでした⁽⁹⁾。これによると、「古代エジプトのファラオの専制国家は宇宙国家である。宇宙的な秩序というものに基づいて、それを根本的な観念として専制国家が建てられ維持された。そこでは社会倫理のようなものは未発達だった」という認識がありました。旧約の世界とは、どこが違うのか。聖書の預言者の世界、古典ギリシャの哲学者の世界と、どう違うか。これが主要な問題でした。私の学生時代には、「社会変革の思想」と「秩序維持的思想」というのが、対照的に語られていたわけですが、まさに古代エジプト社会は、秩序維持的な社会の典型というわけでした。あの学生運動が盛んであった頃、「お前は秩序派だからけしからん」とか「変革の時代に秩序維持的な言動はよくない」というようなことばが学生から語られました。ちょうど、そういう時代と照応するように、「ファラオの君臨するエジプトには、秩序維持的で、いつまでも変化しない社会システムを構築し維持してゆくような秩序観念があった」。それは何によって基礎付けられるかという点、「永久不変の宇宙的な秩序が社会を基礎づけたのだ」とされていました⁽¹⁰⁾。それに対して旧約の世界では、どこまでも歴史が大事だというわけです。預言者宗教については、「倫理的唯一神教」という言葉がございますが、社会正義を掲げた預言者たちが古代イスラエル社会には登場してきました。もちろん預言者というのは、さっきの言い方では「社会変革的な思想家」です。これが旧約の中心だとしますと、これとはかなり異質な秩序観念がエジ

プトにはあったと考えられるわけです。

ところがこういう考え方は、おかしいということをアスマンが言っています。「古代エジプトには立派な社会倫理があった。個人の倫理的な生き方を問うような思想があった」と述べているのです。今日はそういう話をしようと思っているのです。

2. 聖書においてエジプトはどのように見られているか

さて聖書においてエジプトはどのように見られているのか。これはお読みになった方があるかと思いますが、マックス・ウェーバーという有名な宗教社会学者の著作の中に『古代ユダヤ教』があります。内田芳明先生の訳で翻訳が出ています⁽¹⁾。ウェーバーのこの本には「出エジプトの物語こそが旧約の中心だ」と述べている箇所があります。出エジプトの出来事が中心だということと関連して、ウェーバーの預言者宗教に対する理解があるわけですが。「全体として見た場合に、古代ユダヤ教は反エジプト的である。エジプト的な社会秩序、社会システムに対するアンチテーゼが聖書の思想の中心にある」というのがウェーバーの考え方だと思うのです。出エジプトの出来事をどう理解するかは、ここでは詳しく論じることができませんが、これに関しては色々な見方が可能です。聖書に書いてあるような事柄が歴史的な事件だったのかどうか。歴史的出来事であったとすると、どの程度そうなのか。旧約に書いてあるままとは考えられないので、どの程度が史実なのかが問題になります⁽²⁾。あるいは全く政治的なストーリーであって、歴史性はほとんどないと考えるのか。これに関連して、モーセは架空の人物なのかという議論もありますが、このような問題は置いておきまして、とにかく出エジプトの物語が、エジプト的な政治のあり方、社会システムを批判している文学であることは間違いのないと思います。ファラオの圧政から逃れるために、イスラエルの民がエジプトから脱出し、エジプトとは別の社会システムをつくるためにモーセをリーダーとする人々が、律法を基礎にして社会をつくっていく。そういう意味での反エジプト的な思想を持つ文学が「モーセ五書」の中心になっていることは否定できません⁽³⁾。

しかしそれでは全体として旧約が本当に「反エジプト的」と言い切れるのかどうか。これには疑問があります。1924年にエジプト学者のA・エルマンが、——H・グレスマンという旧約学者もほとんど同時に見つけたわけですが——、古代エジプトの教訓文学である「アメンエムオペト (Amen-em-opet) の教訓」と旧約の中の「箴言」のある箇所、23章を中心とする部分（正確には、箴言22章17節以下）が逐語的に対応していることを見つけました⁽¹⁴⁾。1924年以降、他にも何人かの学者がこの箇所に関する比較研究を行いました。その結果、箴言の中の格言と「アメンエムオペトの教訓」がほとんど平行な関係にあることが否定出来なくなりました。その後も、箴言を中心とする旧約の知恵文学の中に、エジプト起源と思われるような表現がしばしば出てくるのが指摘されたわけです。しかしそれはそれとして、「アメンエムオペトの教訓」に関して言いますと、このテキスト自身、成立年代がはっきりしません。この写本自身は紀元前7－6世紀頃のものだと推定され、決して古くない。ひょっとすると旧約の「箴言」の方がエジプトの知恵文学に影響を与えたのではないか、ということまで言われたのです⁽¹⁵⁾。今日から見るとこれはありえないことなのですが、このような説が登場したのは、両者の並行関係を重大な事実だと思わなかった結果ではないでしょうか。ところが箴言と「アメンエムオペトの教訓」の関係だけではなくて、類似した並行現象が、そこかしこで指摘されるようになり状況は大きく変化します。

次に別の角度から問題を考えてみます。聖書においてエジプトからの影響、特に政治的影響が、どのように見られ、語られているかです。たとえば預言者の「ホセア書」「イザヤ書」「エレミヤ書」の中から反エジプト的な発言を探し出しますと、いくらでも見つけることができます。たとえばホセア書7章11節にはこうあります。「エフライム (イスラエル) は鳩のように愚かで思慮がない。エジプトを呼び求め、アッシリアに行く」。紀元前8世紀中頃の北王国イスラエルの外交政策をホセアが批判していることばです。北王国がある時にはエジプトに頼り、ある時にはアッシリアに頼る。ご都合主義で節操がないということでしょう。これだけ見ますと、特にエジプトだけが問題ではありませんが、イザヤ書を見ますと、たくさん「反エジプト」的な発言が見られます。イ

ザヤ書19章冒頭には「エジプトの神々の世界にヤハウエ神が現れると、エジプトの神々が震え上がる」という意味の預言があります。イザヤ書20章にはいわゆる「預言者の象徴行為」に関する物語が書かれています。預言者イザヤはほとんど裸同然でエルサレムの町を歩き回りました。象徴行為というのは預言者がことばを語るだけでなく、一種のデモンストレーション、あるいはパフォーマンスをするために目立ってへんな恰好を試してみたりすることを言うわけですが、イザヤは裸で町を歩き回った。それも3年間もそのようにしたとあります。これは「お前たちがエジプトに信頼したから、こういうふうに、後になって恥をさらすことになる」という警告です。当時のエジプトはエチオピア人の王朝だったわけですが、このイザヤ書20章の前後、正確には18章あたりから、エジプトに頼って外交政策を誤るとアッシリアの王に攻められて国が滅びると警告しています。ユダ王国の北東には強力なアッシリア帝国があり、何回もシリア、パレスチナを狙って侵入して来ました。すでにこの頃、北王国のイスラエルはアッシリアに滅ぼされ、ユダ王国は孤立していました。イザヤ書20章の出来事があったのは、紀元前713年～711年頃のことです。722年に北王国は滅びましたから、その後10年くらいしてからです。時のユダの王ヒゼキヤは、反アッシリア反乱の首謀者となるべく、周辺の弱小国家を集めて軍事同盟を結びます。それだけでは足りないから、エジプトという大国をあてにするわけです。その時のイザヤの象徴行為が裸で町を歩き回った出来事です。「エジプトに頼っているとろくなことにはならない」と強く警告しているのです。

別のところを見ます。イザヤ書31章1節に「わざわざ。助けを求めてエジプトに下る者たちは。彼らは馬に頼り、数多きゆえに戦車に、甚だ強力なゆえに騎兵隊により頼む」とあります。馬とか戦車、騎兵隊、つまりエジプトの強力な軍事力をあてにして、エジプトに助けを求めるのは愚かだ。そういうことが災いを招くという発言です。これを時代状況とかを飛ばして読みますと、預言者はエジプトが大嫌いだという印象を持ちます。しかし当時の政治状況を踏まえてイザヤ書をよく読んでいきますと、預言者イザヤが「反エジプト」的な発言をした理由はよくわかるのです。というのは前8世紀～6世紀くらい、アッシリアとかバビロニアが強かった時代を見ますと、エジプトはかつてのような

強力な王国を形成していない。出エジプトの出来事が本当にあったかどうかはともかくとして、モーセ時代が終わった紀元前1200年くらいから以降、エジプトは政治的に大した力を持っていません。アッシリア、バビロニアの方がよほど力を持っていた時代です。しかし地理的にはエジプトはうんと近いわけです。ユダ王国の歴代の王がエジプトに頼ろうとした理由は理解出来ないことはない。そうするとこういう議論が出てきます。なるほど預言者たちは反エジプト的な発言をしているのだが、当時の世の中の大勢としてはエジプトに頼っていた。我々は「エジプトに頼るのがいけない」という発言のところだけを聖書テキストから読み取る、それもしばしば神への信仰がないからエジプトに頼るのだ、と言った神学的解釈をも加えて読むわけですが、実際には当時のユダの社会ではそっちの方の意見の方が圧倒的に少なかった。それが一つのポイントになります。

イザヤ書を読んでいきますと、イザヤの思想の中心にある「メシア思想」をどう見るかが当然問題になります。クリスマスの時によく読まれるイザヤ書9章、11章などが関連箇所です。9章は「一人のみどり子が生まれた」という有名な箇所。11章はエッセイの切り株から新しい芽が出るという、これもまた有名な箇所です。正義と平和を実現する王がどんなにすばらしいか。これを語るのに、ライオンや狼、熊のような獣と赤ちゃんが一緒にいるような平和な状態が出現するというファンタジーを語るのが11章です。これらは、メシア預言としてよく知られています。ハンス・ヴィルドベルガーというスイスの旧約学者が、『イザヤ書注解』としては質量ともに最大のものを書きました。その注解書を見ますと、イザヤのメシア思想の特徴をエジプト的なものとして捉えています⁽¹⁶⁾。そこにはエジプト的な神王イデオロギーが見られる。メシアである王が何らかの意味で神の子であるとされて、権威づけをされています。詩篇の第2篇などにも王を「神の子」としてあつかっている箇所があります⁽¹⁷⁾。そういうつながりをイザヤのメシア思想の中にも認めることができるわけです。旧約学者の中には、イザヤ書9章、11章はイザヤ本人が書いたのではないという人もいますが、ここは一応、預言者イザヤの語ったことばであって、彼の思想の重要な部分だろうと私は思います。そこにエジプト的な王に関する考え方と

いうか、王の理念が見いだされるわけです。もちろんイザヤのメシア理念はエジプト的な神王イデオロギーとイコールではないのですが、そこには強い思想的な影響が考えられると、ヴィルドベルガーは実に細かい論証を通して主張しています。

預言者イザヤの生きていた時代の政治的なコンテクストにおいては、彼は「反エジプト」的な発言をするわけですが、彼の思想の奥深くには古代オリエント世界に脈々と流れているような王権に対する理念がある。正義を実現する王、平和の君としての王という理念がどこから来ているかを考えると、実は敵視しているはずのエジプト的な「神の子」である王という考え方とつながっているのではないかというのです。預言者の中でも北王国の預言者ホセアの場合は、王制そのものを否定的に見るわけですが¹⁰⁰、イザヤの場合、原理的に王制を否定する考え方はありません。彼はある意味でいわゆるシオニズムの創始者の一人ですが、彼にとって問題なのは、エルサレムのダビデ家の王です。「ダビデ家の中からイスラエルに君臨する理想的な君主が出現する」と言っているわけですから、そういう意味ではエジプト的でも何でも無いわけですが、しかし彼が理想としている王の観念が、エジプト的な王に対する観念とつながっているのです。私は、若い時はこのヴィルドベルガーの「エジプト的な王の理念をイザヤに認める」という説がよく理解出来ず、偏った見方ではないかと疑っていました。しかし、現在ではヴィルドベルガーの解釈は正しいのではないかと思います。

3. 古代イスラエルがエジプト文化の強い影響下にあったのは当然である

少なくとも聖書時代以前のイスラエルの諸部族が定住したカナンの地が、エジプトの強い政治的、文化的影響のもとにあったことは否定することができません。これは考古学者の掘り出した遺物が証明しています。パレスチナからエジプト的な遺物がどんどん出てくるのです。統一王朝時代、つまりダビデによる王国の成立のすぐ後ですが、そのダビデを継承したソロモン王の物語を読み

ますと、エジプトとの交流が盛んであったことが語られています。ソロモンはエジプトのファラオの娘を王妃にした。他にも妃はいましたが、ファラオの娘だけは特別な御殿に住んでいたという話が列王記に出てきます⁽¹⁹⁾。ソロモン時代は例外的だとして片付けることも出来そうですが、どうでしょうか。聖書を文字通り読みますと反エジプト的な発言が多いのですが、地理的に見るとエジプトはアッシリア、バビロニアよりはるかに近い。イスラエル諸部族がカナンの地に入ってきて定住するという聖書の物語、それが史実かどうかはともかく、この土地自身が聖書時代より前はエジプトの領土であったり、エジプトの強い政治的影響下に置かれていました⁽²⁰⁾。「聖地」などと言いますが、その基盤にはエジプト的な文化があったのです。

それからユダ王国には官僚制度が存在したらしいのですが、いつ頃、官僚制が成立したのかはわかりません。聖書によるとソロモンの時代に官僚制度はできあがっていたわけで、ソロモンがエジプト式の官僚制国家を導入したのだと言うことになります⁽²¹⁾。「それがだめだ。これは人民を奴隷化するだけだ」と聖書は、また批判しているわけです。ところが本当にソロモン時代に官僚制度が急にできたのかどうかは疑問視する向きがあります。しかし少なくともユダ王国の歴史の中の後半部分、紀元前8世紀の終わりくらいからは官僚制度が存在していたことが確認されます。この時代以降の聖書の記述にはっきりと書記が出てくるのです⁽²²⁾。前7世紀から6世紀の預言者エレミヤの物語では書記がきわめて重要な役割を演じています。エレミヤを迫害した勢力には国家のエリートであった書記が含まれていましたが、彼を保護し助けたのもやはり書記でした⁽²³⁾。8世紀の預言者イザヤについては、彼がいったい何者だったのかよくわからないですが、相当な身分の知識人であって宮廷に出入りしていたことは間違いありません。時の王たちと1対1で語り合っているからです。このイザヤの周辺にも優秀な官僚がいたとしても不思議ではありません。現代の研究者が「イザヤの弟子たち」と呼んでいるのは、官僚だった可能性があります⁽²⁴⁾。実はイザヤ書という書物は、きわめて文学的な格調の高い立派なヘブライ語で書かれた書物であり、イザヤ自身もイザヤのことばを伝承し、編集した「弟子たち」も高い教養を身につけた人々であったとしか考えられません。列王記のよ

うな歴史書に王国時代の公的な記録が保存されていることも書記がいた間接的証拠になります²⁵⁾。官僚制度が制度として、王国時代のいつ頃に確立したのかはわかりませんが、官僚がいたことは確かなのです。

これが制度として機能するためには官僚、書記を養成する教育が行われていなければなりません。古代のユダ王国に制度としての「学校」が存在したのか。官僚の養成が実際にはどのようにして行われていたのか。これに関しては、諸説紛々の状態です²⁶⁾。実にいろんなことを言う人がおります。これは学校があったという直接的な証拠がないからです。間接的証拠ならいくらでもあります。けっこう多くの人々がアルファベットを使って読み書きが出来たと考える学者もいます。王の側近には書記がいたことは確かです。軍事顧問や外交に関して王に助言する賢者がいたことも確かです。公式の王国の記録が残され、預言者の政治的な発言も書き留められて巻物にされたわけですから、このようなことが可能になるためには何らかの教育機関が存在していなければなりません。ところで教育には教材が必要です。官僚の教育には、エジプトではいわゆる知恵文学が用いられましたから、イスラエルでも同じような文学が教材として使われていたのではないかと考えられるわけです。そこで改めて「箴言」が問題になります。

「箴言」にはいろいろな格言が集められています。成立年代の異なる、比較的新しいものから王国時代のものまで（あるいはそれ以前の「部族の知恵」を問題にする学者もいる）が含まれていますが、箴言10章以下の箴言の中心的な部分の格言が、ユダ王国での官僚教育に用いられた教材である可能性が高いとされています。官僚教育に用いられた教材の中にエジプトのものとそっくりなものが入り込んでいたとしても何ら不思議ではありません。私は、ゲルハルト・フォン・ラート著の『イスラエルの知恵』を訳しましたが²⁷⁾、フォン・ラートの立場は「周辺のオリエント諸国からの思想的、文学的影響を認めながらも、イスラエルの賢者たちが、ヤハウェ宗教の立場からどのように外国の知恵文学を変容し、再解釈したのか」というところに重点をおいています。このような思想史の捉え方には、十分な理由を認めることが出来ます。エジプトを含む周辺諸国の知恵文学と旧約の知恵文学は、本質的にどう違うのか。文学的借用関

係や思想的なつながりがあるとしても、どう違うのか。神学者としてこのように問う時には、イスラエルの賢者たちはヤハウエ信仰とのかかわりの中で、思想的・文化的に違う伝統の上に立っていたので、周辺諸国の知恵を解釈し直してヤハウエ宗教の立場に合うように変容したのだ、と答えることが出来るでしょう。フォン・ラートはそのような観点から箴言を見ていくわけです。

ところがフォン・ラートが亡くなってから後も、エジプトとユダ王国の文化的つながりを強調するような研究は、どんどん出てきます。エジプトからの文化的影響というものは、やはりずっと続いていると考えた方がいいのではないか。ソロモン時代だけ例外的というわけには行かないのです。王国成立以前から、もともとベースのところにエジプト文化があったわけですし、このようなエジプト文化からの脱出を試みる物語が出エジプト物語であるとは考えられないか。蛇足かも知れませんが、モーセという人自身が、エジプト人の名前だということで、精神分析学者のフロイトが悩んだ話をご存知でしょうか⁽²⁸⁾。これと類似したエジプト的なものに対する一種のアンビヴァレントな感情が旧約にはあると思います。

エジプトからの文化的影響がずっと続いていたからこそ「反エジプト」的な発言が目立っているのかもしれませんが。これは我々の国の文化について考える場合と似たところがあります。国学者の本居宣長のような人が日本文化の独自性を主張するために、中国からの文化的な影響に関して殊更に否定的な態度をとって、日本古来の伝統について語りました。しかし『古事記』や『日本書紀』あるいは『源氏物語』が中国からの思想の影響を受けていないなんてことはまったく言えないわけです。中国からの影響を強く受けた時代に、まさに日本的な文学、後の日本の文化的伝統の中心となるような文学が生み出されたのです。エジプト文化と聖書は、これとよく似た関係にあるのではないかと思うのです。ユダヤ教の立場、旧約の預言者の立場から「反エジプト」的な発言がどんどん出てくるといえるのは、逆に基本的なところで「強くエジプトからの影響を受けているからだ」と言うことができるのではないのでしょうか。

4. 雅歌の図像学的研究

これまで述べてきたのとは、違う観点からエジプト文化と旧約との関連を指摘する研究があります。特に興味深いのは、いわゆる「図像学的研究」です。古代イスラエルの周辺諸国、エジプト、フェニキア、シリア、パレスチナ、地中海諸国、メソポタミア、ペルシャから出てきた図像を「カタログ」化して旧約研究に材料を提供することが20世紀はじめからございました。聖書を教えるどこの大学の図書館にもフーゴー・グレスマンによる図録が入っていると思います。この旧約に関連する各地の図像を集めた書物は1927年に出版されています⁽²⁹⁾。

近年オトマー・ケールというカトリックの旧約学者がたくさんの図像を集めて比較研究をやりました。まず「詩篇」に関する図像研究が発表されました⁽³⁰⁾。次に「雅歌」に関する研究を行いました⁽³¹⁾。その中では、イスラエル周辺諸国の図像が、雅歌テキストの解釈にきわめて説得力のある仕方で用いられました。こういうことを考えたのは、ケールだけではありません。雅歌の世界をどう見るかについては、基本的には恋愛詩集だと思います⁽³²⁾。この文学を古代エジプトの恋愛文学、エロチックな文学といった方が適切かもしれませんが、それと比較する研究が図像学的研究とは別にどんどん出てきました。これは文学的なテキストの比較研究です。古代エジプトの恋愛詩に関しては、日本語では私の知る限り、2種類の翻訳が出ています⁽³³⁾。古代エジプトの恋愛詩集を読めばすぐわかるのですが、雅歌の世界にきわめて似たものが古代エジプトに先に存在していたのです⁽³⁴⁾。このような恋愛詩は、いったいだれが書いたのでしょうか。パピルス写本の表側には別の物語が書いてあって、パピルスの裏側にエロチックな詩が書いてあるようなものがいくつも見つかっています。おそらく官僚、というか宮廷詩人が書いたものと考えられます。このような恋愛詩に関心のある現代の詩人が、解説して翻訳したものが出版されているのです。

これと関連してエジプトに限らず、雅歌のテキストと周辺諸国の図像との関連が考えられています。いくつか例を示したいと思います。雅歌2章1節にヘブライ語のショーシャナーという植物が出てきます。このショーシャナーは古

くは「ユリ」と訳されていました⁽³⁵⁾。ユリはキリスト教美術の中では、聖母マリアと関連づけられたりしました。なぜユリがマリア様の象徴なのかというと、雅歌2章1節が一つの根拠になっているのです。ショーシャナーが何か花卉をたくさん持っている植物であることは間違いありません。同じ植物はソロモンの建てた神殿の柱頭にも出てくるように列王紀には書かれています⁽³⁶⁾。ここにはふつう「ユリの花」という訳語があるわけです。しかし雅歌には唇と関連している発言（5章13節）があるところから、学者の中には「この花はユリでは具合が悪い、赤い花でないといけない。アネモネかケシではないか」と言う者がいます⁽³⁷⁾。そこで、植物学者が出てきてパレスチナにはどんなユリの花が生えているか、アネモネだったらどうなるのかという議論が行われるようになりました。ところが雅歌を読んでいきますと、このような発想では解決できないところがあるのです。「ショーシャナーの間で草を食んでいる方」という表現が2章16節、6章3節に出てきます。ショーシャナーは、私の翻訳では「睡蓮」ですから、「睡蓮の間で草を食んでいる方」と訳します。これは、男性の比喻です。睡蓮の間で御馳走である草を食べている動物に男性の恋人をたとえているわけです。その植物の生えているところに、鹿とか山羊のような草食獣が首を突っ込んで食事をしないとけない。それでどうなるのか。アネモネでもユリでもよさそうですが、図像の例を示しましょう⁽³⁸⁾。

この古代エジプトの工芸品を見ますと、首を突っ込んで動物が植物を食べている。この植物は睡蓮なのです。睡蓮と羚羊や鹿の組み合わせが他にもあるのですが、現実にこんなふうな動物が食べているかどうかではなくて、エジプトの工芸の世界ではこういうモチーフがよく出てくることにケールは注目するわけです。ソロモンの建てた神殿の柱頭に出てくる場合は建築用語だということになります。さらに音楽とも関係しています（詩篇45篇1節、60篇1節参照）⁽³⁹⁾。このように芸術と関係している用語だとケールは考えました。そして睡蓮をモチーフとする図像を集めて見ていくことによって、謎の植物、ショーシャナーが実は睡蓮ではないかと考えるに至ったわけです。古代エジプト語では睡蓮のことをシェシェンと言います（正確な母音は不明）。これがヘブライ語のショーシャナーだとするとうまく説明出来ます。言語学的に見ても睡蓮と

つながるのです。図像学的に見ても睡蓮とつながるということで、これは睡蓮ではないかとなるのです。キリスト教の幼稚園には「ユリの花幼稚園」などというのがありますが、そうすると「睡蓮幼稚園」に変えた方がよいのかも知れませんが、しかしまさか「百合学院」を「睡蓮学院」に変えるわけには行かないでしょう。あくまで「睡蓮」は有力な学説です。聖書の訳語には長い伝統がありますから、花の名前だからと言って学者が簡単には決められない厄介な側面がここにはあります。

雅歌4章1節には直訳しますと「君の目は鳩」という表現があります。いろいろな翻訳を見ていただくとたいしては「君の目は鳩のようだ」となっています。岩波書店からの翻訳で雅歌を担当しましたが、そのまま「君の目は鳩」と直訳しています。注を付けないと「君の目は鳩」とはどういう意味か分かりません。つい「あなたの目は鳩の目のようだ」と解釈したくなります⁽⁴⁰⁾。しかし、鳩の目はあまり可愛くないですね。彼女に「あなたの目は鳩の目のようだ」と言ったら、機嫌を損ねるのじゃないでしょうか。では「目が鳩のような形をしている」でしょうか。どんな形の目でしょうね。鳩サブレのクッキーのような形でしょうか。ありそうもない話です。「君の目は鳩」が正文だとすると、どういう意味かわからなくて、皆、困っていたわけです。本文が少し違っているのではないかとも考えたくなります。しかし、ケールは「そのままよい」と言います。目というのは聖書ヘブライ語ではアインです。アインは「輝くもの」です。「じっと見つめるもの」「視線」という意味もあります。箴言の中には「お酒がこっちをじっと見ている」という箇所があります（箴言23章31節）。人間が酒を見るのでなくて、酒がこっちを視るのです⁽⁴¹⁾。酒飲みは酒を見るといけませんね。酒がこっちを見つめるでしょう。ワインの注がれた杯を見ると、「これを飲みなさい」とワインが視線を送るのです。こういう表現があるので、アインには泉という意味もあります⁽⁴²⁾。「君の目は鳩」の「目」というのは実は「視線」のことを言うのです。「鳩」はあっちからこっちに飛んでいくメッセンジャーのことを言っているのです。昔から伝書鳩がおりますね。ここでケールは、図像を持ち出します⁽⁴³⁾。これはエジプトの例ではありませんが、男女が椅子に腰掛けて、互いに見つめ合いながらお酒を飲んで乾杯している。

男の方から女の方へ鳩がビューッと飛んでますね。「君の目は鳩」なんです。このような図像は他にもいっぱいあるのです。女神が裸になって視線を送っているのもあります。ここにも飛んでいる鳩の絵が描いてある。これは彼女のところから鳩が飛んでくる様子を描いているのではなく、彼女の目からメッセージが送られるという意味だというわけです。

こういうふうにはケールはアッシリアとかエジプトのものに限らず図像を用いまして雅歌を見ていくのですが、特にエジプトの図像の世界と雅歌の世界は近い。もう一つ例を挙げます。5章13節、男性を女性が褒めているところです。「彼の頬は、香料の花壇のようで、軟膏の塔。彼の唇は睡蓮、没薬の液を滴らす」。「彼の唇は睡蓮」というところは、「ユリだったら具合が悪い、唇は赤くないといけないからアネモネでないか」という意見もありました。しかしケールは「彼の唇は睡蓮」というのは口づけのことを問題にしているのだ、と考えました⁽⁴⁴⁾。古代エジプトの図像を見ますと、しばしば睡蓮の匂いを嗅いでいる場面に出会います⁽⁴⁵⁾。次に問題なのは、「軟膏の塔」という表現です⁽⁴⁶⁾。これは『死者の書』に出ている図像ですが、何かが頭に乗っかっています。これは帽子ではない。軟膏の塔なのです。宴会の場面にもよく出てきます⁽⁴⁷⁾。男女の客が何かを頭の上に乗せている。これは芳香のする軟膏で、体温で融けてここからいい匂いのするものが垂れてくるのです。エジプトには一種の匂いの文化があるわけです。宴席につく人たちが軟膏を頭上に乗せ、これが垂れてきて体中にいい匂いが広がっていく。最初直訳してみて「軟膏の塔」とは何のことかわからなかったのですが、この箇所は「軟膏の塔」のように「彼の頬のところは素敵な香りがする」と女性が男性を褒めている、と解釈すると意味がとれます。前の「香料の花壇のようだ」ともうまくつながるわけです。次の「彼の唇は睡蓮の香りのようだ」ともつながっていくわけです。古代からエジプトには、パレスチナもそうだと思いますが、現代のアロマセラピーのような匂いの文化があるのです。暑い国ですから、体臭が問題になります。ヨーロッパの学者たちは雅歌の世界をただ視覚的に解釈しようとして失敗したのだと思いますが、こういう匂いの文化の中で比喩が成立していると考えれば、ずいぶん読み方が変わってくるのです。ケールの場合、雅歌の中にエジプト的なものが相当強く

入っていると、文学の方と図像の方から攻めましたが、古代エジプトの恋愛詩と雅歌の世界のつながりは否定することができないと思われま⁴⁸⁾す。

5. 箴言とエジプトの教訓文学との関係

ここで最初の方で少し問題にしました箴言22章17節以下と「アメンエムオペトの教訓」との並行の問題を、もう少し説明したいと思います。聖書の箴言23章1節ではテーブルマナーが問題になっています。「お前が支配者とともに食事をするために座す時には、お前の前にあるものを、よくわきまえよ。お前の喉に、ナイフを当てよ。もしもお前が食欲の持ち主ならば。彼の差し出す珍味に欲望を抱くな。それは偽りの食物だ」。これとよく似た教訓が古代エジプトにもあるわけです。宮廷のテーブルマナーです。私がこういうことになるのはちょっと考えられないことですが、例えば文化勲章をもらって陛下という名前のつく方と一緒に食事をする時、食卓にあるものをパクパク食べてはいかんと。見るだけですね。「お前の前にあるものを、よくわきまえて、喉にナイフを当てよ」。もちろんこれは比喻です。「がつがつ食べちゃだめ」というわけです。「それは偽りの食物だ」とありますが、偉い人といっしょに食事をする場合、出されたものが「嘘」というのは、なんのことでしょう。「珍味」には毒が入っているというような意味ではないでしょう。食事への招待には時によっては、悪巧みが含まれていることがあるという意味でしょうか。現代の政治家のことなどを考えますと、それを食べたために後でよくない目に会うことは十分考えられます。このような教訓のルーツはエジプトで、この箇所との並行関係が「アメンエムオペトの教訓」だけにあるのではなくて、もっと古い「宰相プタハホテプの教訓」にもあるということが、その後わかってきました⁴⁹⁾。「宰相プタハホテプの教訓」の並行箇所ではこうなっています。「お前よりも偉大な人の食卓の席に客として座すものの一人となるならば、彼がお前に与えるもの、お前の鼻の前におくものをとれ。お前の前にあるものに注目せよ。多くの視線で彼を打つな」とあります⁵⁰⁾。偉い人から食事に呼ばれました。御馳走が並んでいます。しかしそれらをキョロキョロ見てはいかんと。私など立食パーティ

などでは、「どれがうまそうか」などとキョロキョロ見ますが、このような態度は下品で、よくないと言うのです。お前の前に置かれたものだけを食べなさいと。これは宮廷人のテーブルマナーです。「宰相プタハホテプの教訓」が、どの程度まで時代を遡れるかは議論されていますが、相当に古いもののようです⁶¹⁾。「アメンエムオペトの教訓」の場合、箴言テキストよりも後の時代の写本が残っているだけだとしても、このような教訓がエジプトの古い知恵文学から来ていることは否定できません。

次に箴言23章4節。「富を得ようとあくせくするな。お前の分別によって、そのようなことをやめよ。お前の視線をそれに投げかけると、もうそれはない。それは必ずや翼をつけて、鷺のように天に飛んで行く」。富は翼を持っていて、すぐにあっちに行ってしまう。これは今、話題のホリエモンとか、村上さんの場合だけではなく、「富は翼をつけてあっちの方に飛んでいってしまう」のです。私の財布もそうですね。さっき講演料をいただきましたが、西宮に帰るまでに十三で電車を降りたら誘惑が一杯でございまして、翼をつけて鷺のように飛んでいってしまいますね。諭吉さんとはすぐにお別れです。あつたと思って財布をみたらもうない。このユーモラスな富に関する表現ですが、「アメンエムオペトの教訓」にも似たものがあります。そこを見ますと「お前の心を富の追求に向けるな。過剰を求めてあくせくするな。強奪によって富がお前にもたらされても、お前のもとでは一夜も過ぎさない。夜が明けると、お前の家にそれはない。その場所を見ると、それはもうない。それは鷺鳥のような翼を生じて、天に飛んで行く」⁶²⁾。エジプトでは鷺鳥のような翼を生じて天に飛んで行く。箴言を書いた人は、鷺鳥どころではなく鷺のように天に飛んでいくと言いました。こんな表現に並行関係がないとは絶対に言えないわけで、エジプトから旧約の世界に入ってきたことは間違いないと思います。

こういうふうにして見ていきますと、他にもいろいろあります。「アメンエムオペトの教訓」との関係で、ここまでA・エルマンやH・グレスマンが発見した並行関係だけを問題にしましたが、次は箴言16章を取り上げます。これは思想的にみてかなり神学的なテキストですが、そこにもエジプト文学との並行関係が認められます。箴言16章9節は、いかにもヤハウエ宗教らしいことばで

す。「人の心は、その道を考え出すが、その歩みを導くのは、ヤハウェである」。「心」「心臓」というのはエジプトでもそうですし、旧約でもそうですが、感情の座というよりもむしろ、思考、理性の場です⁶³。現代風に言い換えると「ひとは頭で自分の生き方を考えるけれども、実際に私の歩みを導くのは神様だ」という発言です。いかにもイスラエルの、ヤハウェ宗教による独自の思想が表現されていると思いたくなりますが、よく似たことばは、古代エジプトにもあるのです。「アメンエムオペトの教訓」19・16-17には「人々の語ることば（思想）と神のなさることは別である」。22・5-8には「まことにお前は神の計画（セヘル・ネチェル）を知らない。だからお前は明日の故に泣くことはない。神の御腕の中に腰を下ろせ。お前の沈黙が彼ら（敵）を没落させるであろう」とあります⁶⁴。「アニの教訓」では「人の計画は成功しない。命の主の計画は全く別のものなのだから」と語ります⁶⁵。これと比較できるのは、箴言19章21節にもあり、「多くのはかりごとが人の心の中にある。だが、ヤハウェの計画、それが立ち行く」とあります。人間が思うことと神の計画は違っている、実現するのは神の計画の方であるというのが共通する思想です。計画という語はヘブライ語ではエイツァーで、助言、意図とも訳すことができますが、これに相当するエジプト語はセヘルです⁶⁶。エジプトの新王国時代の知恵文学の中には「神の計画」セヘル・ネチェルという表現が出てきます。注意する必要があるのはこのネチェル「神」という言い方です。「神の計画」、「命の主」というような表現に注目するのです。一般に古代エジプトは多神教の国だと考えられますが、ネチェルは、あれこれの何とかの神様ではないのですね。神の計画という時の「神」はいったい何者なののでしょうか。どのような方なののでしょうか。この神様は、一種の超越神としか言いようがないわけです。世界を統べ治めている神、命の根源を支えている神です。このようなネチェルという表現が、知恵文学の中に出てくるのでございます。

このような神様は、パスカル流に言えば「哲学者の神」です。知恵文学の背後に見え隠れする神、ネチェルは何かの礼拝の中で崇拝されるような神ではないけれども、人間の行動、倫理の背後に存在している神です。これを「一者」と言ってしまってもよいのかもしれない。「唯一神」と言ってしまうと問題が

あるのかも知れませんが、そういう神が存在していると考えられているわけです。何年か前にアスマン先生が関西大学で開催されたオリエント学会主催の講演会に来られました⁵⁷⁾。アスマン先生は「エジプトに一神教があった」という話をされたのですが、この会の後で個人的に質問しまして、「知恵文学でネチェルと言っている神と関係がありますか？」と聞きましたら、「その通りだ」と答えられました。アスマン先生が「一神教がエジプトにあった」という場合、この神は知恵文学の中で語られているネチェルとつながっていることとなります。

次にニリ・シュパクの研究を中心に「知恵的とされる語彙に関する比較研究」に触れる予定でしたが、時間の関係で省略します⁵⁸⁾。

6. アスマンの「マアト」研究が提起した問題

ヤン・アスマンは『マアト』という書物のはじめの方で、哲学者カール・ヤスパースが提唱している枢軸時代という考え方を批判しています⁵⁹⁾。古代イスラエルに預言者が現れた時代と、中国に諸子百家やインドに哲人たちが現れた時代、古代ギリシャにソフィストや哲学者が現れた時代が歴史的に並行していることにヤスパースは注目しました。この時代には、共通の社会的文化的状況が出現し、その結果、世界や人間に関する根源的な思想を語る人々が登場することになったのです。このような時代を、歴史の軸となる枢軸時代として把握するのです。ヤスパースは、「この枢軸の時代を経験して人間ははじめて本当の意味で人間になった、つまり精神的な存在になった。それまでは知識のあり方、倫理のあり方が曖昧模糊としていた。しかし人が自覚的な意味での人間になるための倫理思想がこの時代に確立したのだ」と述べています⁶⁰⁾。ヤスパースによると古代エジプト文明は「枢軸以前」とされた時代に属することになりますが、アスマンはこのような評価が妥当ではないと考えます。

次に取り上げるのは、有名な政治学者のエリック・フェーゲリン (Eric Voegelin) の古代オリエント国家を「宇宙論的帝国」として捉える考え方です⁶¹⁾。実はフェーゲリンの見方は、先に述べたエジプト学者のヘンリー・フラ

ンクフォート (Henri Frankfort) の影響をうけたものです。彼らに共通するのはイスラエルとギリシャにおいてはじめて「真理」と「正義」への突破が起こったとする信念です。これはアスマンの立場からすると当然批判されるべき考え方ということになります。彼は、この後でエジプトの古王国時代のマアトの観念について述べていますが、これは省略します。第3章のタイトルには、「結合的正義」ないし「相互連帯的正義」とでも訳すことの出来る *Konnektive Gerechtigkeit* ということばが出て来ます⁶²⁾。ここではまず中王国時代の代表的な文学作品である「オアシス男の嘆き」が取り上げられます。ここを読んで行きますと、フリードリヒ・ニーチェの考える現代人の道徳と古代エジプト人の道徳の比較の話になります。私はこれには正直面喰らいましたが、改めてニーチェの著作を引っ張りだし『道徳の系譜』を読み直してみました⁶³⁾。ニーチェは、この書の第二論文で人間を「約束することが許される動物」(das Tier, das versprechen darf) と面白い定義をして、「現代の人間の倫理的行動は、将来に起こることとの関係で決まるのだ。これが現代人の考え方だ」という意味の発言をしています。実際、資本主義社会ではそうなんでしょうね。現在、日本では銀行にお金を預けてもあまり利息がつかないことが問題ですが、資本主義社会ではお金を預けたら利息がつくことになっています。株を買うと値段が上がってくるわけでしょう。いや、そうならないといけません。株式会社の経営者は株の値段が上がるように株主に対して責任を負うのです。保険も同じ発想からなりたっています。つまり将来に対して責任を負っているわけですね。大学に学生が入ってきますが、「うちの大学に来たら学生はこうこうなりますよ」と言います。教育も、入学してくる現在とその学生が出ていく将来の時との関係の中で、大学としての教育の責任と義務が考えられています。このように「現代の社会では、人は未来に対して投資する。未来に対する約束を履行することが道徳律の根本をなしている」とニーチェは言います。私の読み方が、間違っていなければ、ニーチェはだいたいそんなことを言っているのです⁶⁴⁾。

ところがアスマンが言うのには、「古代エジプト人の場合は、その時間のベクトルが反対方向を向いている。将来に対してではなく、むしろ過去に行ったことに対して人間の責任を問う。つまり、過去の出来事との関係の中で倫理を

考えるのだ」と⁶⁵⁾。エジプト文化の特徴は、モニュメント、記念碑を建てることです。昔あったことを忘れずに記憶する、これが大切です。これに関連して、ここで問題になっている「過去に対する記憶は、個人の問題なのではなく、社会的追憶なのだ」ということを言っています。「社会的追憶を大事にするのがエジプトの文明だ」と。もう一つ重要なのは、我々現代人が社会的連帯を考えた場合、まず平等な人間、ひとりひとりの人格を考えて、横のつながりの中で連帯を考えます。そこが崩れると社会秩序が維持できなくなると考えます。ところが古代エジプト人の場合の連帯は、「垂直的連帯である」とアスマンは言います⁶⁶⁾。つまり上下関係の問題です。階層秩序のしっかりした社会ですから社会の上に立っている人たちが、上に立っている者にふさわしい責任を果たすことによって、下にいる者たちの秩序が保たれるのだと。「社会的連帯」とアスマンが表現する時には、横のつながりよりもむしろ縦のつながりのことを言っているわけです。

ここで「オアシス男の嘆き」という文学作品について少し詳しく取り上げます。日本語では「雄弁な農夫の物語」「雄弁なオアシス男」などと呼ばれてきたもので、筑摩書房から出ている『世界文学大系1 古代オリエント集』の中にもこの物語の翻訳が入っています⁶⁷⁾。ここに興味深い格言風のことばが出てきます。お手元の私訳をご覧ください。

怠慢な者には、昨日がない。

マアトに耳を閉ざす者には、友がない。

食欲な者には、祭りがない⁶⁸⁾。

この面白い物語は、数種類のパピルスに記されて残っていますが、全体の話の筋は日本語や英語で読むことができます⁶⁹⁾。クーエンアンパーという名のオアシスからやってきた男がロバに商品をいっぱい積んで、ある人の畑を通り過ぎようとしています。ところがその畑の持ち主がいやがらせをして、いろんな難癖をつけて通してくれない。しまいには言いがかりをつけて商品を奪い取ってしまうのです。このような話が実にユーモラスに書いてあります。このオアシス

男は「謀略によって自分の商品を奪い取られた」と言って、すぐに近くの官吏のところに訴え出て行きます。レンシという名の官吏が登場してきます。このレンシの前でこの男は熱弁をふるい窮状を訴えます。いろいろな理屈を持ち出しながら「自分はこんなふうにして荷物をとられてしまった。これは著しく正義に反する。何とかしてくれ」というのです。ところがその男の弁論があまりにも雄弁であるので、レンシはファラオのところに使いをやって「大変な弁のたつ男が来ました。王様、どうしましょう」と聴きます。すると丁度退屈していたファラオはこう言うのです。「その男の語ったことばを書記に命じてすべて書き取らせよ。彼の家族の生活の面倒は、裏で手を回して生活に困らないようにしておくから、その男を決して放してはいけない。いつまでも喋らせ続けて記録せよ」と。いつまでたっても問題を解決してくれないものですから、積み荷を奪われたオアシス男はますます雄弁になり、「社会正義とはいったい何であるのか。こんな明々白々な問題を解決出来ないのは社会が乱れているからだ」と主張します。その中で先に掲げました「マアト」に反する三つの罪が問題になるわけです。

ここでは「マアト」は宇宙論的に把握された秩序のことではありません。社会秩序、社会正義を根底から支えているような秩序、正義のことを「マアト」と呼んでいることがわかります。次のようなものがマアトに反するのです。まず「怠慢な者には、昨日がない」。不法な行為で損害を被ったオアシスからやってきた男は、役人に訴えて、「何とかしてくれ」と言っているのですが、役人は昨日の出来事、過去の出来事を忘れてしまう。そんなことは、なかったことにしようと。それが怠慢な者なのです。アスマンは「今日と過去との関係の中で倫理を考える。その連続性が人間の生活にとって一番大事な事柄であり、社会秩序の維持にとって大切だ」という考え方がエジプト的だと言います⁽⁷⁰⁾。物語りの主人公は過去の事件に関する役人の不作為を攻撃しているわけです。過去にあった事件に関して、人々が不幸な目にあっただけに関して役人が責任をとらない、これが問題です⁽⁷¹⁾。私は11年前、大地震に会いました。被災地では今もずいぶんひどい目にあっている人がいるんですが、「何とかしてくれ」と役所に行くと、「十何年も前のことで、もう済んだことだ」と。これが役人の

不作為じゃないでしょうか。被災地では「復興」ということばで、何でも処理されてしまいましたが、時間の方向が未来の方を向いた発想です。更に言えば、役人たちが自分たちで立てた「復興」のカテゴリーからはみ出した事柄には係わりとしない。役人に都合が悪いような過去のことはみな忘れたふりをして無視する。なかったことにして記録すらまったくしません。これは実に見事なくらい人の言うことを聴きません。まあ、そういう問題がここにはあるのです。オアシス男が問題にしている忘却は、本当は目の前にいる役人だけの問題ではない。問題はそこにいる役人が忘れていかどうかではなくて、「社会的忘却」なのだと言います。過去にあったことを忘れることは、それは社会的な連帯のきずな、チェーンを破壊してしまう。これが騒動の元になるのです。日本の首相も、例えば戦争のような「昨日のこと」をよくお忘れになります、そういうことですね。昨日のことではなくて、明日のことばかり考えたがる。これはエジプト的に言えば怠慢でございます。「怠慢な者には、昨日はない」。怠慢だから昨日のことはすっかり忘れられる。この格言は「責任のある立場の者が、過去の不義や不正に対して適切に処理しないと、共犯者になるぞ」と言っています。そういう意味で、エジプト人は社会的な記憶を非常に大事にしたわけですね。

これを肯定的格言で言うと、「よい行いは、昨日の場所に戻ってくる」となります⁷²⁾。私も学生と約束したこととかを忘れることがあります。こうなると抗議を受けますね。授業で話した内容は覚えてくれないのに、成績に関する約束なんか学生はばっちり覚えていて「先生、前にこう言うたやないか」となります。昨日の場所に教師はいつでも戻らないといけない。学期の始めに言ったことは、学期の終わりに戻らないと「先生、これだけ勉強したら単位をやる」と言ったのに、くれないのか」となりますね。「よい行いは、昨日の場所に戻ってくる」であります。

「マアトに耳を閉ざす者には、友がない」。これは人の言うことをよく理解するということですね⁷³⁾。特に正義を踏みにじられた人の言う事を理解する。これがマアトに耳を開くことです。エジプトの場合、垂直的連帯が問題ですから、平等な人間同士の聞く、聞かないではなく、上位の者が下位の者の言うこ

とを社会的な役割の枠の中でよく聞いて理解することが大切です。「オアシス男の嘆き」では、裁判官とか訴えを聞いている役人とかが訴えをしつかり聞かないといけないというわけです。エジプトの教訓文学には、もっとも大切な徳目に「人の言うことを聞くこと」がありました。人の言うことを聞けというのは、ただ取り巻きの言うことを聞いただけではだめです。社会の最下層にいる人たちの意見を聞けです。「宰相プタハホテプの教訓」には「美しい会話は、緑の石にもまして隠されている。それは碾き臼のそばの召し使い女たちとともに見い出される」ということばがあります。石臼を転がしている女たちの言うことを聞けと言うのですが、石臼を転がしている女性というのは社会の最下層にいる人間です。朝から晩まで石臼を転がしている粉引き女の言うことに耳を傾けなさいと言う。聞いて、よく理解することが大切だと。これは旧約の「箴言」の中にも繰り返し出てくるテーマであります⁷⁴⁾。

次の格言は「食欲な者には、祭りが無い」です。「食欲な者」という言い方は、意識です。直訳すると「心臓が食欲になっている者」となります。そのような人には祭りは無い。エジプト語でヘレウ・ネフェル「美しい日」が「祭り」です。祭りの日には皆、仲良くするわけで、金持ちは貧しい者に食べ物や飲み物を提供しなければなりません。社会的上位に立つ者は手を開いて貧しい人々と共に喜びを分かち合う心を持たないといけません。食欲な者で心を閉ざしている者、その人には祭りはやってこないのです。食欲が共同体を破壊するのです⁷⁵⁾。祭りの時があるからこそ日常があるとエジプト人は考える。ハレの日とケの日の時の秩序を、食欲という悪徳が破壊してしまうと言っているのです。

アスマンはその他にもいろいろな古代エジプトの文献に出てくる倫理的な教えを取り出して、正義の問題について考察しました。

アスマンの研究で旧約研究に大きな影響を与えたのは、「応報 (Vergeltung)」に関する問題です。先にも言及した旧約学者のクラウス・コッホが、1955年に「応報」思想に関して爆弾発言をしました⁷⁶⁾。「旧約の中に応報思想があるのかどうか」をめぐって大論争を引き起こしたのです。その中でコッホは特に「箴言」に出てくるような「過去にこういうことがあったから、こういう結果になる」という、人間の先行する行為と、その結果とのつながりについて説いてい

る格言を問題にしました。「人の口の果実によって、(人は)よいもので満たされる。人の手の業は、自分にかえる」(箴言12章14節)や「穴を掘る者は、自分がその中に落ちる。石を転がす者の上に、(石が転がり)返って来る」(箴言26章27節)というような格言は普通に考えると応報思想を前提にしているように思われます。ところがコッホは「このような格言は応報を語っているのではない」と主張したのです。ちょっとややこしい議論ですので、ごく簡単に説明します^{m)}。ここで言う応報を定義しますと、「神が人間の善い行為に対しては報賞を与え、悪い行為に対しては罰を与えるはずである」と信じる立場ということになります。そうすると当然、「何が善であり、何が悪であるか」があらかじめ明らかでなければならぬという事になります。ここでわれわれの常識を持ち出しますと、法律に悪い事がどうかが書かれていないような事柄について権力者が人を罰することは出来ないということにもなるでしょう。そうでないと権力者は自分の都合のよいように、勝手に人を罰することができることになるからです。これと同じで神が正義の神であって、人間に対してその行為に応じて報いをもたらすというのなら、人間の行為の善し悪しを判断するための規範(Norm)というものがなければならぬはずです。神が人間に、たとえば律法のような形でその規範を明示しているかどうかはともかく、少なくとも神が自己自身に対してあらかじめ規範を定めていなければならぬはずです。このような規範に従って神様が人間の行為を判定し、よい行いにはその報いとしてよい結果を与え、悪い行いにはその報いとしての罰を下すというのならたしかに「応報」です。しかし、そんなことは箴言ではまったく問題になっていないとコッホは言うのです。箴言の格言においては、「人間の行為と、その成り行きとの連関」のようなものは確かに説かれています。しかしそれはコッホによると「応報」ではなくて、「行為-帰趨連関」とでも名付けるべきものだと言うのです。そして、それが「宇宙的な自然法則のようなものとして、そのようなことが起こるのだ」と箴言の世界では説かれている。こういうよいことをすると、こういうよい結果になる。逆にこういう悪い事をするとうるい結果になる。このような一種の世界秩序のようなものが存在していて、このような秩序を世界の背後で保障しているのが神様だと考えていることになりま

す。これがコッホの主張するところのヘブライ的な思考方法だと言うわけです。このような主張は、聖書の思想とは異質の一種の運命論であるとして大きな反対意見を呼び起こしましたが、コッホの主張には一理も二理もあって、簡単には解決出来ない問題を含んでいる事は確かです。

実はこれとよく似た種類の問題が、古代エジプトのマアト（正義・真理・秩序）に関する理解についても起こりました。すでに触れましたように、従来、エジプト学では、マアトが宇宙的な秩序、宇宙論的に捉えられる世界秩序であると考えられ、それが女神のマアトとして表象されたのだということになっていました。マアトがこのような宇宙論的に捉えられる世界秩序なのかどうかをアスマンは問題にしました。彼が古い時代からひとつひとつの文献を確かめて得た結論は、以下のようでした。「マアトの支配」、つまり真理である正義が世界を支配するかどうかは、いわば「社会状態」において決まるのであって、マアトが宇宙を支配するようにと最初から定められているというのではない。マアトが、神話論的に基礎付けられて働くといったような非人格的な世界秩序、非人格的に定められている運命のようなものかどうかと言うと、そうではない。あくまでエジプト思想のマアトの根源にあるのは「人間の社会生活における責任ある行為が正義を打ち立てていく」という考え方だということです。このような正義や秩序の観念がエジプト的に神学化される中で女神化されるわけで、最初から宇宙的な秩序としてマアトが考えられていたのではなく、長い時の中で「社会正義とは何か、社会秩序とは何か、真理とは何か」を問うエジプトの賢者たちの思想的営みの中で、女神マアトに関する観念が形成されたのだということです。そのような仕方で、「マアトとは何か」ということが自覚化されたのだということです。

エジプトでもイスラエルでも「行為者に行為が返る」ことが説かれたのですが、このような行為と結果の連関は、すくなくともエジプトでは、マアトが支配している世界、つまり「社会状態」で起こるのであって、「自動的に」起こるように定められているのではない。「応報」は非人格的な世界秩序に根拠を持つのではなく、あくまで文明社会における人々の相互行為によって基礎づけられることとなります⁷⁸⁾。すでに古代エジプトにおいてそうであるのなら、ま

してイスラエルにおいてコッホが主張したような意味での「行為-帰趨連関」が考えられていたとは思えません。

7. 「死者の書」と旧約聖書

今述べたこととの関係で最後に「死者の書」を取り上げましょう。この有名な「死者の書」というのは、我々がふつうに考える文学作品とはかなり違ったものです。中王国時代以降、死者のミイラが納められる棺桶の中に死者の復活を願う呪文が記されるようになります。これがコフィンテキストです。新王国時代になってくると、「死者の書」と学者が名付けているパピルスの巻物に記された呪文集を柩の中に入れるようになりました。我々ですと新しいものが出ますと、ふつう古いものは捨ててしまい、新しいものと入れ替えます。ところが古代エジプト人は、新しいものが出現しても古いものをちゃんと保存して残しておきました。そのためにこの呪文集には古い時代の呪文も新しい時代の呪文もみな入っていることになりました。それで新旧の呪文がごちゃまぜに入った長い呪文集が出来たのです。これが「死者の書」です。この書の中で特に有名なのが第125章の「否定告白」と言われている部分です。死者は、「マアトの二重広間」において42の神々の前で次のような告白文を唱えるのです⁷⁹⁾。

「わたしは、不正を行なったことはない」

「わたしは、掠奪をしたことはない」

「わたしは、貪欲だったことはない」

「わたしは、何も横領したことはない」

「わたしは、他人を殺害したことはない」

「わたしは、不正な枿を使ったことはない」

「わたしは、神のものを横領したことはない」

「わたしは、嘘をついたことはない」

「わたしは、食物を盗んだことはない」

「わたしは、他人を罵ったことはない」

「わたしは、攻撃的だったことはない」

「わたしは、神の家畜を殺したことはない」

死者が神々の前でこのような長い無罪の告白をします。これは単なる呪文なんだ、だから「何々をしていない」ということを言ったらおしまい、無事に復活が許可されるだけではないのか？ そう考えたくもなります。しかし、アスマンはそうじゃないと言うのです。こういう告白の中にエジプト人の伝統的な倫理観が見事に表明されていると見るわけです。柩の中に高価なパピルスの巻物に書かれた死者の書を入れる人は身分の高い人ですが、死んだらオシリス神の前へ出て申し開きをしなければなりません。マアトの審理を受けるのです⁽⁸⁰⁾。その時にオシリス神の前で、生前はファラオの前に仕えた宮廷官吏が「私は、どこどこの国との戦いで、このような成果をあげました。だから死者の国で復活させてください」とか「私は宮廷で何十年もの間、書記としての務めを忠実に果たし、陛下からこのようなお褒めのことばをいただきました」とは言わないのです。ここには一切個人の業績とかは関係がありません。官吏であれば誇ってよいような業務の内容とか功績、ファラオの前で立てた手柄などとは一切関係がありません。今、引用した箇所は、学者が「否定告白のB表」と呼んでいるものですが、ここには人であればだれもが守るべき事柄だけが述べ立てられているのです⁽⁸¹⁾。

こちらが生者の世界、あちらが死者の世界という境界に死者は今、立っています。言い換えると、俗なる世界から聖なる世界に入ろうとしているのです。古代エジプトでは聖俗の区別ははっきりしていたわけですが、こちら側からあちら側へ、オシリス神の統治している死者の国に入る時には、このような告白をして無実が証明されないと入ることはできないと考えられていたのです。

ところで古代イスラエルにおいても同じような考え方がなかったかどうか問題になります。旧約には死者の復活の思想はありませんから、一見どこにも並行関係はないように思われます。しかし、俗なる領域から聖なる領域に入る時に何が問題であったかということになりますと、並行関係が認められるのです。詩篇15篇、24篇、エゼキエル書18章5節以下などから、こちらからあちら

に行く時には、「自分はこうこうこういう者です」と宣言してから入る習慣があったことが分かります。詩篇24篇1節－6節を読んで見ましょう⁽⁸²⁾。

地とそれに満ちるもの、
世界とその中に住む者とはヤハウエのものである。
まことに、彼は海の上にその基礎を据えられた。
潮の上に堅く築かれた。
ヤハウエの山に登るのは誰か。
その聖なる場所に立つのは誰か。
手が清く、心が純粹で、
わが魂をむなしいものに挙げない人。
悪巧みのために誓わない人。
彼はヤハウエから祝福を受け、
彼を助ける神から義を受ける。
これこそ彼をたずね求め、
ヤコブの神のみ顔を探し求める者たちである。

「ヤハウエの山に登るのは誰か」以下の所で問答が行なわれています。これは20世紀初頭の旧約学者のヘルマン・ゲンケル以来「聖所入場の儀礼」とか「トーラー典礼」とか呼ばれてきたものです⁽⁸³⁾。聖域ないし神域に入る時、正確にはエルサレム神殿のどこの場所かはわかりませんが、聖域と言われている場所に入る時に、このような問答が、祭司と巡礼者との間で行われたらしいのです。そこに誰が入れるのか、一種の資格審査が行われて、巡礼はその時に「手が清く、心が純粹で、私の魂をむなしいものにあげない（つまり偶像礼拝をしない）。悪巧みのために誓わない」と告白したのです。これよりも新しいテキストとされる詩篇15篇では、祭司の問いかけに対する巡礼の答えの部分が、「全く歩む者、義を行なう者、その心のうちで真実を語る者。彼はその舌を持って歩かない（つまり、あることないことを言って回らない）。彼は隣人に悪をなさない。彼は中傷を、隣人に対して挙げない」（詩篇15篇2－3節）となっ

ており、さらに「利息をとって金貸しをしない」（5節）ともなっています⁶⁴。古代イスラエルにおいて、神域、聖域に入る時に問答が行われ、「こういう人だけこちらへ入れますよ」という時、日常の倫理的な事柄が問題になっているわけでございます。我々も神社に入る時、鳥居をくぐって神域に入るときにある儀礼をすることになっています。手を洗って口をすすいだりするわけです。清めの儀礼をやる。しかし、神社ではこちらからあちらに入る時、倫理はまったく問題になりません。日本の伝統的な宗教観念では聖域に入る時に身を清めるという感覚はあるわけですが、これが日常の倫理的行為と結びついているわけではありません。しかし古代イスラエルにおいては宗教、祭儀と倫理の結合が見られることは言うまでもありません。預言者たちは「常日頃、悪いことをして、犠牲を捧げに来ても無効だ」と言ったわけです。そのような思想のルーツになる考え方、こちらからあちらに入る時に、これは死者だけに限らず、日常的な空間から聖なる空間に入る時に、倫理的な事柄が問われるという観念自身はどこから来たのかというと、実は古代エジプトから来たというわけです。

いろいろと述べてきましたが、まだまだこれから解明されるべき問題は多くあるのではないかと思います。古代エジプトの宗教・文化を見た場合、それが古代イスラエルと、我々が想像していた以上に、深いところでつながりを持っているのではないかと考えられます。従来、旧約学、聖書学はメソポタミアの文明との関連を中心に研究されてきまして、古代エジプトの文化・思想・宗教と旧約とのつながりはあまり考えられてこなかったのではないかと思います。現在ではそこのつながりを考え直す時期に来ていると言うのが私の見解です。このような問題提起をした人物としてヤン・アスマンというドイツの優れたエジプト学者がいるわけです。なおアスマン先生と少し話をしたときに、私が昔、ハイデルベルクで神学を学んだことを言いますと、彼は「ギュンター・ボルンカムの一家と子供の時からずっと親しい付き合いがある」とおっしゃっていました。ボルンカム先生は、イエスやパウロの研究で非常に有名な新約学者です。そういうおつきあいを持っているのがアスマン先生だということを最後に申し上げておきたいと思います。

注

- (1) 本論考は、2006年6月10日に、同志社大学一神教学際研究センター（CISMOR）と日本オリエント学会の共催で実施された公開講演会（場所：同志社大学神学館礼拝堂）において口頭発表されたものに相当の加筆訂正をして、注を付け、論文の形に整えたものである。なお文体は、講演の際の「ですます調」に統一した。ほとんど同じ内容の研究発表は、すでに1997年12月13日に京都大学基督教学教室の「クリスマス会」において「エジプト学と旧約研究——マアトの解釈を中心として——」と題して行なったことがある。内容があまりにも多方面に及ぶために、論文として発表するためには調べ直すべき事項が多く、今日まで文章化することが困難であった。
- (2) 『古代エジプトの栄光 ナポレオン「エジプト誌」図録聚英』雄松堂、(1988年)。同じ主旨の英語版は、The Napoleonic Survey of Egypt, ed. by Terence M. Russel in two volumes, Ashgate (2001)。
- (3) たとえば、イアン・ショー／ポール・ニコルソン著、内田杉彦訳『大英博物館 古代エジプト百科事典』原書房（1997年）、平田寛監修・吉村作治訳『図説世界文化地理大百科 古代のエジプト』朝倉書店（1983年）など。
- (4) マーク・コリア、ビル・マンリー著／坂本真理訳／監修近藤二郎『ヒエログリフ解読法 古代エジプト文字を読んでみよう』ニュートンプレス（2000年）、秋山慎一著『古代エジプト文字を読む事典』東京堂出版（2003年）など。いずれも西欧の博物館に多く所蔵されている「供養文」の定型表現が理解できるように工夫されている。
- (5) 治水・灌漑を統制するために専制国家が生まれたのだとするウィットフォーゲル（Karl August Wittfogel: 1896-1988年）の学説が代表的。彼はウイーンで中国史を専門とするマルクス主義の歴史家であったが、ナチスの迫害によってアメリカに亡命した。ところがこの共産主義者は、戦後反共思想家に転じた。このような彼の経歴とも関係して1960年代にはいわゆる「アジア的生産様式」論争が歴史家たちの間で起こった。これにはソ連型の社会主義国家が実は専制国家なのではないかという当時の知識人たちの疑念が関係していた。新左翼の登場とともにこのような論争は、吹っ飛んでしまったのだが、私が学生時代に手にした書物の中では、ウィットフォーゲル学説は幅を利かせていた。
- (6) Klaus Koch, Geschichte der Ägyptischen Religion, Kohlhammer (1993)
- (7) Jan Assmann, Ma'at — Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten —, C. H. Beck (1995²)
- (8) ヤン・アスマン著／吹田浩訳『エジプト 初期高度文明の神学と信仰心』関西大学出版部（1997年）、原著は、Jan Assmann, Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur. UTB 366, Kohlhammer (1991²)。
- (9) H・フランクフォート、J・A・ウィルソン他著／山室静・田中明共訳『哲学以前——古代オリエントの神話と思想』社会思想社（1971年）
- (10) 旧約学者シュミットの著作 Hans H. Schmid, Wesen und Geschichte der Weisheit: BZAW 101 (1966) も、マアトをこのように理解している。
- (11) マックス・ウェーバー著／内田芳明訳『古代ユダヤ教』みすず書房（1962—64年）、

岩波文庫からも出ている (1996年)

- (12) 出エジプトとはカナンので起こった「社会革命」なのだとするメンデンホール (G. E. Mendenhall) と、彼の仮説に対する N. K. Gottwald, A. J. Hauser などの反論、修正などについては、荒井章三著「イスラエル脱出共同体の辺境性」『キリスト教論藻』第18号 (1985年) 7-14頁を参照。
- (13) M・ウォーザー著／荒井章三訳『出エジプトと解放の政治学』新教出版社 (1987年) は、米国プリンストン大学の政治学者によるこの「政治的ストーリー」の近代政治思想への Wirkungsgeschichte (影響史) の叙述である。
- (14) A. Erman, Eine ägyptische Quelle der „Sprüche Salomos“, Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaft 15 (1924) 86ff.; ders., Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope. Orientalische Literaturzeitung, 1924, 241ff.; H. Gressmann, Die neugefundene Lehre des Amen-em-ope und die vorexilische Spruchdichtung Israels, ZAW 42 (1924) 272-296.
- (15) このような事情については、屋形禎亮訳「アメンエムペトの教訓」『古代オリエント集』筑摩世界文学大系 1、546頁以下の解説を参照。ここには、両者に共通する祖型を想定する I. Grumach の学説が紹介されているが、このような仮説は現在では受け入れられない。後述の「5. 箴言とエジプトの教訓文学との関係」を参照。
- (16) Hans Wildberger, Jesaja 1-12, BK X/1 (1972) 362-389, 436-476.
- (17) 詳しくは、勝村弘也著『詩篇注解』日本基督教団出版局 (1992年) 111頁以下を参照。詩篇45篇、72篇、110篇なども同様の傾向をもつとされる。
- (18) ホセア書 8章 4節では、王制を神の知らない所で成立したものとす。
- (19) 列王記上 7章 8節。
- (20) 例えば、『新教タイムズ 聖書歴史地図』新教出版社 (1993年) の拙訳の部分、41-51頁を見よ。
- (21) 列王記上 4章。
- (22) 箴言25章 1節には、ヒゼキヤ王の宮廷で格言集が編集されたことが告げられている。この頃にはユダ王国の人口がかなり増大していたことが考古学の方からも確かめられる。これは社会構造が変化した間接的な証拠になる。
- (23) エレミヤの預言を口述筆記した書記バルクについてはよく知られている (36章 4節)。エレミヤ書36章の物語には、エレミヤに好意的な態度を示した政府高官たちのことが固有名詞入りで記されている。26章の物語では、エレミヤに死刑を求めたのは「祭司や預言者たち」であり、「高官」つまり官僚や民のうちの「長老たち」は、エレミヤを擁護したと語られている。
- (24) イザヤ書 8章 16節。
- (25) 列王記上11章 41節の「ソロモンの事績の書」、14章 19節の「イスラエルの王の歴代誌」、29節の「ユダの王の歴代誌」などからも公的記録の存在が確認される。
- (26) この問題に関する論争の概略は、勝村弘也著「知恵文学」『現代聖書講座第2巻 聖書学の方法と諸問題』182頁以下を見よ。
- (27) G・フォン・ラート著／勝村弘也訳『イスラエルの知恵』日本基督教団出版局

(1988年)。

- (28) S・フロイト著／渡辺哲夫訳・解題『モーセと一神教』日本エディタースクール出版部 (1998年)
- (29) Hugo Gressmann, *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, Berlin und Leipzig (1927)
- (30) Othmar Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Benzinger und Neukirchner (1972, 1980³)
- (31) Othmar Keel, *Das Hohelied* (Zürcher Bibelkommentare: AT 18) (1992²); ders., *Deine Blick sind Tauben*, SBS, S. 114-115, Stuttgart (1984)
- (32) 雅歌が世俗的な恋愛歌集であることは、すでに J. G. Herder が指摘していた。勝村弘也著「雅歌 解説」『旧約聖書 XIII ルツ記・雅歌・コーヘレト書・哀歌・エステル記』岩波書店 (1998年) 195-204頁参照。
- (33) リーセ・マニケ著／酒井伝六訳『古代エジプトの性』(法政大学出版)、ポリス・デ・ラケヴィルツ著／谷口勇訳『古代エジプト恋愛詩集』(而立書房)。英語への翻訳は、J. B. White, *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and ancient Egyptian Literature* (Scholars Press) Missoula (1978) を参照。
- (34) 例えば、雅歌 (4章9節、12節、5章1節) と同様、女性の恋人を「妹」と呼ぶ習慣がエジプトにあった。すでに1923年に先に言及したエルマンが両者の類似に気付いていた。A. Erman, *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig (1923). ドイツ語圏ではヘルレマンの注解が、エジプトの宮廷文学や図像との関係に本格的な形で焦点を当てた最初の注解である。G. Gerleman, *Ruth, das Hohelied: BK 18*, Neukirchen-Vluyn (1965)
- (35) 口語訳、新共同訳では、ショーシャナーを「ゆり」、ハバツツエレットを「ばら」と訳す。
- (36) 列王記上7章19節では「シューシャン」22節と26節では「ショーシャン」となっているが、同じ植物であろう。
- (37) Othmar Keel, *Deine Blick.....* =注 (31) S.64 にはパレスチナの地誌に詳しい G. H. Dalman の説が紹介されている。
- (38) 講演では、エジプト出土「睡蓮の間で草を食む羚羊」のモチーフを示す前1190年頃のファイヤンス製の皿などを映写した。Othmar Keel, *Deine Blick.....* =注 (31) S. 169の図など。



- (39) 正確には詩篇45篇1節、69篇1節、80篇1節は「ショーシャンニーム」、60篇1節は「シューシャン」となっている。
- (40) ウルガタ訳はそのように訳す。
- (41) 拙訳では「酒を見つめるな。それは赤く輝き、杯の中できらめく」となっているが、「きらめく」と訳した箇所を直訳すると「その視線を送る」。
- (42) 創世記16章のハガルの物語において「見る」と「泉」「目」等が巧みなことば遊びになっていることについては、勝村弘也著『旧約聖書に学ぶ』日本キリスト教団出版局（1993年）55頁以下を参照。
- (43) 講演では、古代シリアの円筒印章。前1750年頃のもの。Othmar Keel, *Deine Blick.....* =注 (31) S.148 の下の図。



- (44) Keel, *Das Hohelied*= 注 (31) S.188.
- (45) 例えば、ツタンカーメン王の墓から出土した象牙細工の板では、ファラオが王妃の差し出す睡蓮と恋なすびの束の匂いを嗅いでいる。第11王朝時代のデンデラの小神殿には、アモン神が右手でハトホル女神の手を握りながら、左手で女神の鼻先に睡蓮を近づけている。
- (46) 講演では、エジプトの「死者の書」第59章より「生命の水を受ける死者」の場面を映写。
- (47) 講演では、エジプト、テーベ「ナクトの墓の壁画」（前1400年頃）から宴会の場面を映写。
- (48) Gerleman や Keel 以外にも、R. E. Murphy (*Hermeneia*)、J. G. Snaith (*NCBC*) など最近のほとんどの注解書で強調されている。
- (49) D. Römheld, *Die Lehren Amenemopes und Proverbien* 22, 17-24, 22: *BZAW* 184 (1989) S.72ff. 「宰相プタハホテプの教訓」に加えて「カゲムニへの教訓」(I, 3-7.10) とも比較している。
- (50) 屋形訳=注 (15) 506頁。The Ancient Near Eastern Texts relating to the OT (1950) (略号 ANET) のウイルソンの訳 (J. A. Wilson) p.412、および Helmut Brunner, *Die Weisheitsbücher der Ägypter*, Artemis Verlag (1991) S.114 を参照。
- (51) Brunner=注 (50) S.104は、現存する主要なパピルスは中王国時代のものであるが、伝承は古王国時代にまで遡ることができるとする。
- (52) 「アメンエムオパトの教訓」 9・10-14. 19; 10・4-5。屋形訳=注 (15) 552頁、Römheld=注 (49) S.27ff, ANET=注 (50) p.422.
- (53) Nili. Shupak, *Where can Wisdom be found?* *OBO* 130 (1993) p.297ff.

- (54) 屋形訳=注 (15) 557頁、ANET=注 (50) p.424、Brunner=注 (50) S.252.
- (55) 「アニの教訓」 8・9-10。Brunner=注 (50) S.209。この節を含む箴言16章とエジプト文学との比較については、勝村弘也「箴言における釈義上の問題 (2)」『キリスト教論藻』第33号 (2002年) 23-32頁を見よ。
- (56) 両者の比較については、N. Shupak=注 (53) p.42ff. 参照。
- (57) 演題は「一神教、汎神論、宇宙神論——エジプト神学の「一なる者」を考える」で1998年4月3日、関西大学にて開催。
- (58) N. Shupak=注 (53)
- (59) Assman=注 (7) S.24ff.
- (60) カール・ヤスパース著/重田英世訳『歴史の起源と目標』理想社 (1964年) 21頁以下参照。
- (61) Assman=注 (7) S.28ff.
- (62) Assman=注 (7) S.58ff.
- (63) Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, in: Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe Band 5, dtv de Gruyter (1980) S.291ff.
- (64) よくよく考えてみれば、まだ起こっていない将来に関して責任を持つなどということは、神でなければ不可能なはずである。だからこそニーチェは、人間を「約束することが許される動物」と定義したのである。この約束は人間の「不確定の未来に自己を結び付ける能力」と関係している。このような約束を忘れないためには、「意志の記憶」が問題になる。忘れてしまうというのは、ある意味では人間が健全に生きている証拠なのであるが、能動的に忘れまいとどこまでも意欲すること、一度意欲したことを意欲し続けること (ein aktives Nicht-wieder-los-werden-wollen, ein Fort-und-Fort-wollen des einmal Gewollten, ein eigentliches Gedächtnis des Willens) が、責任ある現代人には求められるわけである。しかし、これらすべてが可能となるためには、人間は因果律を知っていなければならない。こうして現代人は、計算可能なもの、規則的なもの、必然的なものを確定し、そのことによって自己の責任を果たそうとするのである。
- (65) Assman=注 (7) S.63.
- (66) Assman=注 (7) S.92ff. において、社会の上位にある者から下位にある者へと働く原理としての、保護、分配、慈善と下から上に働く原理としての従順、忠誠について詳しく語っている。これが「垂直的連帯 (Vertikale Solidarität)」である。
- (67) 屋形訳「雄弁な農夫の物語り」=注 (15) 430頁以下、他に矢島文夫編『古代エジプトの物語』現代教養文庫 (1974年) 53-65頁。
- (68) この文学作品の写本はパピルスに記されたものがいくつか残っているが、ベルリン博物館所蔵の B2 と略される写本の第109-111行に当たるのが、この3行のことばである。この箇所を原文を転記すると以下のようなになる。

n n s f n w z f w
 n n h n m s n z h n m ; ' t
 n n h r w n f r n ' w n - j b

- (69) 英語では、ANET p.407-410.
- (70) Assman=注(7) S.63f.
- (71) 現代日本の薬害問題や年金問題もこれと似ている面がある。
- (72) 「オアシス男の嘆き」の写本 B1, 109行目にあることば。Assman=注(7) S.62.
- (73) Assman=注(7) S.69ff. N. Shupak=注(53) S.277ff. 「宰相プタハホテプの教訓」545-546行目「聴く者は、神に愛される者。神が憎む者は聴かない」。264行目以下では、役人は人々の嘆願ないし請願をよく聴くべきであると教える。ここには嘆願者は要求が全部実現しなくても、聴いてもらえただけでも喜ぶものだと言う心理的な洞察までがあつてたいへん興味深い。
- (74) 箴言15章31節、18章15節、20章12節など。箴言では教師の語ることばを生徒がよく聴かなければならないと言う例が多い(2章1節以下等)。
- (75) Assman=注(7) S.85ff.
- (76) Klaus Koch, Gibt es Vergeltungsdogma im Alten Testament? ZThK 52 (1955) 1-42. 旧約に応報思想を認めることは、常識であつて、近代的な聖書学においても例えば預言者たちは神による応報を前提にして、罪を犯したイスラエルに下されるべき審判を告知したのだとされてきた。
- (77) 応報をめぐる論争のその後の展開については、勝村弘也著「応報か、行為・帰趨連関か?」『基督教学研究第18号』(1998年) 1-27頁を参照。さらに Bernd Janowski, Die Tat kehrt zum Täter zurück — Offene Fragen im Umkreis des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, ZThK 91 (1994) 247-271. を参照。
- (78) Assman=注(7) S.66.
- (79) Assman=注(7) S.138 による。「死者の書」の翻訳に関しては、石上玄一郎著『エジプトの死者の書』人文書院(1984年)、E. A. Wallis, Budge, Book of the Dead, London (1910) Rep. ASM Press (1976); Erik Hornung, Das Totenbuch der Ägypter, Artemis (1990) などがある。
- (80) 実はこのことは、誰が記念碑となる墓を立てることが出来るのかと深く関連していた。アスマンによると、生前にマアトに適う生活をした者だけが、墓を建て遺言によって遺産相続をすることが可能であつたのだと言う。「宰相プタハホテプの教訓」の第5の教え(84行目以下)には次のようにある。「もしもお前が多くの上命を与える指導的な地位にいる男であれば、絶えず正しい行動をとるために努力せよ。お前の行動が誤りなきものとなるまで。マアトは偉大なり、その働きは存続する。それはオシリスの時以来、乱されたことがない。彼女の(=マアトの)掟を犯す者は罰せられる。貪欲な者には、それは遠いものに見える。卑劣さが財宝をかき集めるが、不正(な者)が(彼岸に)着いたことも、長らえたこともない。終わりがそこにあるとき、マアト(だけ)が存続する。それで人は言うことができるのだ、『これが私の父の所有である』と」。さらに第19の教えには、「だが、マアトに適う者は、存続する。そして彼のふるまいに応じて逝くのだ。彼だけがそれに関して遺言を残すことができる。だが、貪欲な者には墓がない」とある。アスマンは、さらに中王国時代、新王国時代の文献を参照して、死後の生が保証される条件として以下の3

点を挙げる。(1) ファラオに仕えて、生前の行為を記念する墓を建てることのできる官職についていること。(2) 死者儀礼を実行しうる子孫が存在すること。(3) 故人が隣人に愛されることによって存続する社会的記憶があること。なぜならこれによって墓が人々に敬われることになるからである。貪欲な者は第3の条件を満たさないのである。遺産相続にも条件があった。まず死者儀礼が可能であることが条件とされる。次に遺言状は、宰相のいる役所で公的に認知され、封印されなければならなかった。われわれは古代エジプト人の墓を呪術的な世界観の下で生きて来た人間のただの記念碑と考えるかも知れないが、そうではない。記念碑としての墓は、社会的記憶を外的な形をとって現在化して残したものである。墓石の存在だけで人を永遠化できるのでも、不滅にできるのでもなかった。故人の徳、つまりマアトと結合した故人の行為とことばが人を不滅にするのである。墓に故人の伝記が記されることがあったのもこのことと関連しており、このような墓碑においては、墓の主がマアトに適う生活をした、隣人に愛される人物、つまり「義人」(jm;hjj)であったことが強調された。Assman=注(7) S.92ff.

- (81) 否定告白のB表では、社会生活における一般的な倫理規定の違反が問題になっているのに対して、A表には、神々に対するタブーの違反が記されている。また、度量衡のごまかしも問題になっている。
- (82) 勝村弘也著=注(17) 89頁以下の注解を参照。死者の書と旧約テキストの比較については、Assman=注(7) S.145f. 参照。
- (83) Hermann Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen (1929) S.102.; Hans-Joachim Kraus, *Psalmen: BK Bd.XV/1*, Neukirchener Verlag (1978⁵) S.253ff., 342ff.; E. Otto, *Kultus und Ethos in Jerusalemer Theologie: ZAW 98* (1986) 161-179.; K.Koch, *Templeinlaßliturgien und Dekaloge*, in: *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferung* (Fs. von Rad 1961) S.45-60. イザヤ書33章14-16節、ミカ書6章6-8節、申命記26章13節以下もこのような儀礼の典拠とされる。ここで言う「トーラー」は、律法の意味ではなくて、祭司の告げる具体的な指示、ないし諭しのことである。
- (84) 詩篇15篇5節全体を訳すと、「彼はその銀を、利息をとって貸さない。彼は罪なき者に反対して賄賂をとらない。このようになす者は、とこしえに揺らぐことがない」となる。なお、古代オリエントでは利息は、きわめて高かった。