

2019年度  
博士学位論文

メソポタミアのアーシプによる儀礼の研究

東洋英和女学院大学大学院  
人間科学研究科  
細田あや子

2021年3月

2019 年度  
博士学位論文

メソポタミアのアーシプによる儀礼の研究

(論文要旨)

東洋英和女学院大学大学院  
人間科学研究科  
細田あや子

19 世紀に始まった古代メソポタミアの文書の研究は、現在活発に行われている。メソポタミアの宗教とその関連文書についての研究も、王碑文や法的、政治的（行政的）文書の研究と比較すると後れを取っていたが、近年盛んになってきた。とはいえ、宗教学的アプローチによるメソポタミアの宗教研究はいまだ十分に行われているとは言い難い。それは「呪術」や「医術」、「宗教」あるいは「儀礼」といった概念が無批判に用いられたり、病気の治療が「呪術」か「医術」かといった対比において論じられることが多いからである。

このような研究状況をふまえると、メソポタミアの社会で、宗教儀礼実践の広い領域（病気の治療、除災、占い、呪いや怨念の祓い、季節ごとの行事、死者供養、死霊への対処など）において高度な知恵と技術を有していたアーシプ（*āšipu*）、あるいはマシュマシュ（*mašma(š)šu*）と呼ばれる職能者に着目した研究が強く要請される。彼らは霊的な力とその作用を学び、「聖なるもの」に向き合っていたと想定されるからである。

そこで本研究ではアーシプによって執り行われるいくつかの儀礼の分析を行う。アーシプの特徴を明らかにするために、儀礼に参加する人間や事物がアーシプによってどのように変化し、世界と調和する状態へと導かれることになるか、ということに着目する。多様な儀礼のうち、無生物に新たな霊を吹き込み生きたものとする儀礼や、除災と招福、病気治療などの儀礼を取り上げる。造形物である神々の像が生命を得ることや、病気に陥った人間が、その原因から解放され回復していくという過程に注目し、アーシプの儀礼の特徴を浮き彫りにすることを目的とする。そして本研究をとおして、アーシプはメソポタミアのシャーマンとみなすことができることを論じる。

第 I 章では、メソポタミアの宗教の研究史とアーシプに関する先行研究をまとめたうえで、本研究の課題と方法を述べる。A. L. オッペンハイムによる「なぜ「メソポタミアの宗教」は書かれるべきではないのか」という説（Oppenheim 1977 [1964]）に対して、それを批判的に乗り越える試みを続けてゆくべきことが強調される。

第 II 章では、アーシプも含めたいくつかの職能者の職域を概観する。メソポタミアには、学者、専門家、職人といった学識のある職能者、ウンマーヌ（*ummānu*）と呼ばれる人々が存在した。先行研究ではウンマーヌは、トゥプシャッル（書記／占星術師、天文予兆占い師）、バールー（占い師）、アーシプ、アスー（医療行為者）、カルー（神殿で哀歌を歌う祭司）という五種のタイプの職能者に分類されてきた。これらの職能者の職域を比較、検討すると、それぞれ重なる部分もある一方で、アーシプはこのウンマーヌの最上位に位置していたと推測することができる。

さらにアーシプ研究にとりきわめて重要な「アーシプの要覧」を概観し、この書をめぐる論考に目を向ける。「アーシプの要覧」には、さまざまな唱えごとの題目や悪霊の名前、また占いや病気診断の文書の名前が挙げられており、アーシプの行う儀礼が多様多様であったことがうかがわれる。これらはアーシプとして一人前となるために習得し実践すべき事柄のリストであり、アーシプは何段階もの修行を積んでいたと考えられる。

続いて第 III 章 から第 VI 章 まで、アーシプによる、生と死に関連するいくつかの儀礼

を具体的に論じる。前1千年紀の儀礼文書を主に読み解きながら、儀礼の構造や、生と死をめぐる力学を検討する。

第III章では、神像の口洗い（ミース・ピー *mīs pi*）の儀礼を取り上げる。この儀礼は、新しく神像が制作されたとき、あるいは破損した神像を修復する際、神像の口を洗うという動作を中心とした一連の儀礼として知られている。洗う行為は浄化、聖化に結びつくが、口洗いと並び、さらにピート・ピー (*pūt pi*) という口開けの行為も行われていた。二日間かけて行われる口洗いの儀礼は、大きくは三段階に分けられ、神像の行列など場所の移動により11の場に区分される。

口洗い儀礼において特徴的なのは、神像がたどる変容の過程を「通過儀礼」ととらえることができることである。この儀礼では、儀礼の主体（儀礼の通過者）は神像だが、天体の推移に関連させて儀礼が展開してゆくことに注目すると、天体も儀礼に加わっていることは明白で、A. ファン・ヘネップの包括的な通過儀礼理論の特徴が浮き彫りになる。儀礼執行者アーシブが唱える、「シャマシュ、天と地の偉大なる主」（N134//B42）、「命の水、高まる流れ」（N135//B43）といった唱えごとから、自然や天体も儀礼に参加していることが読み取れる。さらに、神像に対してシュイラ（手を挙げる唱えごと）を五回唱えたあと、太陽神シャマシュに対して唱えごとを発していることも重要である。「行きなさい、立ち止まるな」（N195//B56）というキ・ウトウツク（太陽神シャマシュへの唱えごと）は、太陽もこの儀礼を通過していることを示す。このような過程を経て、神像は神として誕生する。

アーシブによる唱えごとや、夜中の口洗いの所作、夜の星々との統合、太陽の移行との共鳴などにより、神像／神も宇宙という環境のなかでその推移や変容を通過してゆくことが、ダイナミックかつ重層的に行われている。

第IV章では、除災と招福の儀礼の一つ、「ある人の家のなかへ（侵入する）悪の足を断ち切る」と呼ばれる儀礼を論じる。これは、ある人の家のなかに悪霊や災いが侵入しないようにし、その家を保護するための儀礼である。病人のいる家から依頼されたり、家を建てた際に行われた儀礼である。この儀礼において、神々や精霊的存在、動物、神話的存在、異形の混合体（人間と動物との混合体）などを表したさまざまな小さな像がアーシブにより作られ、家屋の下や中庭、出入口、門などに埋められる。その際、除災のほか、良きこと、平安が家のなかへ入ってくるようにという招福のための唱えごとにも唱えられる。アーシブにより、小像には除災、招福の力が込められることとなる。

第V章では、キシプーに対抗するためのマクルー儀礼を取り上げる。キシプーとは、呪い、呪詛、祟り、怨念、怨霊といったものと考えられ、それを解除するための儀礼の最終的な目的は、キシプーを操作する者に対し被害の原因を差し戻す対抗儀礼を行い、彼ら／彼女らを破滅させること、キシプーにかかった病人を回復させることである。マクルーとは「燃やすこと」という名称の儀礼であり、キシプーを操作する者をかたどった小像を燃やし、破壊することが中心となる。日没から始まり夜を徹しての二日間で、小像を燃やす行為と病人の浄化が繰り返しなされ、翌朝病人は浄められ再生する。マクルー儀礼も通過儀礼



の特徴を有することが明らかである。

第 VI 章では、ラマシュトゥ対抗儀礼を論じる。悪霊であるラマシュトゥは、妊娠した女性がいる家のなかに忍び込み、妊婦に唱えごとをかけて胎児を奪おうとしたり、乳母から赤子をさらったりする。赤ん坊に毒をかけるとされ、流産や新生児の突然の死や、子どもの病気は、ラマシュトゥによるものと考えられていた。

ラマシュトゥに対する儀礼では、ラマシュトゥの小像を作り病人の頭部に置くこと、家の戸口や窓、寝室の戸口にラマシュトゥの絵を描くこと、名前（除災の言葉）を書き入れた犬の像を作り戸口や窓に置くこと、粉で円を描いて結界を作ることなどが、アーシブに指示されている。また病人に燻蒸や塗油を行う。このようにしてアーシブはラマシュトゥの侵入を防ぐ儀礼を行っていた。ラマシュトゥに対抗する儀礼は、病気治療の儀礼、病気予防の儀礼といえる。また実際に出土したラマシュトゥが描かれた護符板や、子どもの墓から出土したビーズや石などを考古資料として分析し、護符の機能や図像の意味を考察した。

最後の第 VII 章でこれまでの議論を総括する。本論文で論じた儀礼では、像・造形物が用いられるが、儀礼における像の機能と意義が示された。像などの造形物は、アーシブにより神性、霊、悪に対抗する力などが込められて重要な働きをする。とくに像（ツアルム *šalmu*）という語が、表象、代理、現前化などの意味を持つことが論じられた。

また災因論に注目することにより、病気治療の儀礼の特徴も明確化された。病気の診断をし、原因をつきとめ、適切な治療や処置をするのはアーシブである。災害が起こったときも、その原因を見きわめ意味づけをし、それらに対処するための指示を与えた。それが災禍に対する儀礼であり唱えごとでもあった。

本研究で扱った儀礼は「アーシブの要覧」に記載されている。このような儀礼は、アーシブにとっては習得すべき術であった。また浄化の技と唱えごとを唱えることが表裏一体であることが示されている。アーシブにとり、唱えごとと、それによる浄化が重要だったのである。浄めの技は、悪を祓い浄め、不調をなおすこと、病因や災因を取り除くことにつながる。唱えごととは言葉で悪を祓うことになる。つまり唱えごとと浄めの行為を中心として、アーシブは世界の調和を維持していたといえる。アーシブの儀礼は災厄の原因をつきとめ、それを除去して、宇宙との調和回復をはかって行われること、またアーシブは生と死の領域に通じ、それらの媒介者であるからこそ、治癒儀礼や除災儀礼を遂行できたことが明らかとなった。

さらに「アーシブの要覧」には、浄化の技の全構成を極めることにより奥義を得ることになると記されている。アーシブが高度な技を習得するには、選ばれた者のみが知り得る技や隠れた知恵が必要であることが示された。

このようなアーシブについて、エリアーデの『シャーマニズム』の議論がきわめて示唆に富む。エリアーデがシャーマンの資質を脱魂（エクスタシー）に限定することには問題があるが、儀礼をとおしてアーシブは変性意識状態に入り、神霊や精霊と直接交流し、最後にはそこから帰還する過程を経ると考えられる。エリアーデによると、シャーマンとは強烈的な宗

教体験をした「神秘的エリート」であり、「人間の霊魂に関する偉大な専門家」、「霊魂の導き手」であるが、これはアーシプにもあてはまる。メソポタミアのアーシプは、シャーマンの特徴を有するといえるのである。霊魂の導き手であるアーシプは、知恵の神エアの庇護下にあり、エアにさかのぼる高度な知恵でもって、全体性の維持に努めていた。

アッシリア学においては、宗教学的観点から文字資料や考古資料、図像資料を総合的に扱う研究はまだ少ないが、本論文ではメソポタミアの宗教儀礼や社会の理解に向けて、アーシプに着目して分析を試みた。その結果、アーシプはシャーマンの様相を呈していることが明確となり、メソポタミアのシャーマニズム研究への第一歩を踏み出すことができた。またアーシプの守護神であり、メソポタミアのパンテオンで上位を占める知恵の神エンキ／エアが、アーシプの周辺においてきわめて重要な役割を果たしていることも明らかとなった。さらにメソポタミアの宗教儀礼とアジア、日本のそれとを比較研究する新たな視座を提示することができた。メソポタミア宗教儀礼の力学や、神霊と人間の間を媒介するもの、シャーマニズムの特質が比較宗教史的に解明されるなら、今後、古代宗教研究に新しい成果や展開をもたらさしうるのであろう。

2019年度  
博士学位論文

メソポタミアのアーシップによる儀礼の研究

東洋英和女学院大学大学院  
人間科学研究科  
細田あや子

## 目次

はじめに	1
第 I 章 本研究の課題と方法	4
I.1. メソポタミアの宗教の研究	4
I.1.1. メソポタミアの宗教の研究史	4
I.1.2. 呪術・医術・宗教	8
I.1.3. 「宗教」の定義	9
I.2. アーシプに関する先行研究	11
I.3. 儀礼研究の視座	13
I.4. 先行研究の批判的検討と本研究の位置づけ	14
I.5. 問題設定	16
I.6. 研究方法と資料	17
I.7. 本論文の構成	19
第 II 章 メソポタミアのアーシプの職能と関連文書	20
II.1. メソポタミアの職能者 ( <i>ummānu</i> ) のなかで最上位のアーシプ	20
II.1.1. メソポタミアの職能者 ( <i>ummānu</i> )	20
II.1.2. アーシプとアスー	22
II.1.3. アーシプとバールー	25
II.2. 「アーシプの要覧」	28
II.2.1. 写本	28
II.2.2. 試訳	29
II.2.3. 編者と構成	32
II.3. 儀礼文書	34
II.3.1. 儀礼文書の構成と唱えごとの特徴	34
II.3.2. 唱えごとのタイプ	39
第 III 章 神像の口洗い(ミース・ピー)と口開け(ピート・ピー)の儀礼	41
III.1. 口洗いと口開けの儀礼	41
III.2. 神像の口洗い儀礼文書	43
III.3. 神像の口洗い儀礼の先行研究	43
III.4. 神像の口洗い儀礼の構成	45
III.5. 儀礼における口洗いの動作	48
III.6. 儀礼における唱えごと	50
III.7. 儀礼の中核部分(第 II 段階⑥)——神像制作から神の誕生へ	52
III.7.1. 第 II 段階⑥の概略	52
III.7.2. シュイラ(手を挙げる唱えごと)とささやきの唱えごと	55
III.7.3. 職人の誓約とエアによる神の完成	59
III.7.4. キ・ウトウツクの唱えごと	61
III.8. 通過儀礼による神像の変容	65
III.8.1. 諸感覚の付与	65
III.8.2. メの付与	65
III.8.3. 分離・過渡・統合の過程	66
III.9. 神像の変容をもたらすアーシプ	69
III.10. 〈資料〉シュイラ(手を挙げる唱えごと)試訳	72

第IV章	除災と招福の儀礼	75
IV.1.	「ある人の家のなかへ侵入する悪の足を断ち切る」儀礼	75
IV.1.1.	儀礼文書	75
IV.1.2.	儀礼の特徴	79
IV.1.3.	他の儀礼との関連	79
IV.2.	儀礼で用いられた像の考古資料	80
IV.2.1.	アッシュルの「アーシプの家」からの出土品	80
IV.2.2.	5点の犬のセット	82
IV.2.3.	銅製の鐘	84
IV.3.	護符（アミュレット）の機能	84
IV.3.1.	文字の力	85
IV.3.2.	パズズ	86
第V章	キシプーに対抗する儀礼——病気治療の儀礼	89
V.1.	キシプー	89
V.2.	キシプーに対する対抗儀礼	91
V.2.1.	キシプーの解除	91
V.2.2.	小像を燃やす——類感呪術	94
V.2.3.	小像の形状	95
V.3.	マクルー儀礼	96
V.3.1.	マクルー儀礼のテキスト	97
V.3.2.	マクルー儀礼の時期と場所	98
V.3.3.	マクルー儀礼の構成	99
V.3.4.	マクルー儀礼の唱えごと	100
V.4.	マクルー儀礼における死と再生の力学	102
V.4.1.	第1部① 導入部（I 1-72; RT 1-25'）	102
V.4.1.1.	導入部の動作指示書（RT 1-25'）	102
V.4.1.2.	導入部の第1の唱えごと（I 1-36）	104
V.4.1.3.	燃やす所作の準備	106
V.4.2.	第1部②の始め——小像を燃やす（I 73-121; RT 26'）	106
V.4.3.	第1部⑥ 火を消す	108
V.4.3.1.	第1部⑥の動作指示書（RT 81'-95'）	108
V.4.3.2.	第1部⑥の唱えごと（V 89-157）	109
V.4.4.	第3部⑨ 病人の浄め	115
V.4.4.1.	第3部⑨の動作指示書（RT 140'-169'）	116
V.4.4.2.	第3部⑨の唱えごと	118
V.4.5.	第3部⑩ 終結部（VIII 108''-141''''; RT 170'-179'）	122
V.4.5.1.	終結部の動作指示書（RT 170'-179'）	122
V.4.5.2.	終結部の第1の唱えごと（VIII 108''-128''''）	123
V.4.5.3.	終結部の第2の唱えごと（VIII 129''''-141''''）	124
V.4.6.	火と水の力	125
V.5.	通過儀礼としてのマクルー儀礼	126
第VI章	ラマシュトゥ対抗儀礼の多面性	128
VI.1.	ラマシュトゥ	128
VI.2.	ラマシュトゥ対抗儀礼	129
VI.3.	ラマシュトゥ対抗儀礼で作られる小像	130
VI.3.1.	ラマシュトゥ	130
VI.3.2.	犬	132
VI.4.	ラマシュトゥの護符（アミュレット）	133

VI.4.1. 銘文（テキスト）が刻まれた護符	133
VI.4.2. ラマシュトゥの像が彫られた護符	135
VI.5. ラマシュトゥの図像学	135
VI.6. 前3千年紀の考古資料	140
VI.7. キシュプーに対抗する儀礼におけるラマシュトゥ	141
第VII章 アーシプによる儀礼の構造	145
VII.1. 儀礼における像の意味	145
VII.1.1. 儀礼で用いられる像	145
VII.1.1.1. 物質の生動化・ものの行為主体性（エージェンシー）	145
VII.1.1.2. 像の形状	146
VII.1.1.3. 図像と文字の組み合わせ	147
VII.1.2. 像（ <i>šalmu</i> ）の意味の広がり——表象、代理、現前化	147
VII.2. 災因論にもとづく病気治療の儀礼——生と死の境界を越境するアーシプ	151
VII.3. 「アーシプの要覧」からみるアーシプの儀礼の特徴	153
VII.4. アーシプとは何か	157
おわりに——展望 古代宗教に対する比較宗教史学の視座からの研究	164
資料「アーシプの要覧」翻字と試訳	166
略号	181
参考文献	182
謝辞	214
図版	215

## はじめに

本研究では、古代メソポタミア地方から出土した文書や遺物を資料として、メソポタミアの宗教について宗教学・宗教史的考察を行う。メソポタミアとは、ティグリス川とユーフラテス川の流域およびその周辺部、現在のイラクを中心とした地域である。古代メソポタミアに関する研究は、楔形文字文献学 (Cuneiform Studies)、あるいはアッシリア学 (Assyriology) と呼ばれる。19 世紀にニネヴェ (現代名クエンジク) やカルフ (現代名ニムルド) などアッシリアの遺跡が発掘され、考古学調査が行われることにより始まった学問であり、他の分野と比べるとまだ歴史の浅い学問である。

粘土板に葦のペンで刻まれた楔形文字文書は、焼かれると素焼き状態になるため、消失せずに残ることが、蠟板やパピルス、獣皮、紙などに書かれた文書と大きく異なる点である。発掘により大量の粘土板文書が発見され、この文字文書が古代メソポタミア研究の資料である。それら多種多様な文書をアッシリア学者 A. L. オッペンハイム (1904-1974) は大きく二つに分けた。一つは「伝統の流れ」 (the stream of tradition) と呼ばれるもので、歴代の書記たちによって記録され、保管されてきた文書である。儀礼や占いの文書、医術の手引書、書記の教育のための語彙集、神話、物語、叙事詩、寓意、ことわざなど王宮の図書館などに保存されていたものがこれに属する。もう一つは、日常の行動・営みを記録するための文書で、書簡類、契約文書、裁判文書など大量の多様な文書である (Oppenheim 1977 [1964], 13)。この分類によると、本研究で論じる資料は前者の「伝統の流れ」に属する。しかし、書簡類や契約文書にも宗教研究の対象となる儀礼や占い、天体现象についての記述があり、この二分類でメソポタミアの資料を分析することは不十分である。「伝統の流れ」に属する文書においても書き手の違いによる分類をとおし、個々のより正確な特徴をあげるべきであろう<sup>1</sup>。

楔形文字文書の時代の幅については文献史的にみると、紀元前 3200 年頃から紀元後 1 世紀まで長きにわたり、年代によってさまざまな違いがある。これからも新しく発見される文書はあろうし、発掘されていても未解読の文書も多い。これら多様な文書を分析、解釈するためには、それぞれの文書に適した方法論や分析概念が必要である。その分野に関する知識も前提として不可欠である。

メソポタミアの宗教は、キリスト教や仏教などのようにある世界観をもった人物 (教祖) によって提唱され広まった創唱宗教、あるいは、超自然的な啓示に依拠する啓示的宗教などとは異なり、自然発生的に生じた宗教である。この世界はいかにして創造されたのか、人間はどのようにして生まれたのか、自然や天体をいかにとらえるか、といった観念にもとづいて宇宙観や神話が作られ、さらにそれらを基盤としてパンテオンや神々の世界の構

---

<sup>1</sup> オッペンハイムによる「伝統の流れ」という表現は、アッシリア学に大きな影響を与えた。しかし、現在これに対しては批判も出されており、文書についてのこの二分類は再検討が必要である。批判についてはたとえば Rochberg 2004, 3; Robson 2019 など参照。

造が表象されている。

シュメールにおいては、宇宙は天 (an) と地 (ki) から成り立ち、さらに地の下にアブズ (abzu 深淵) があると認識されていた。そしてその各々の場を統治する神々がいた。天空にアン、天と地のあいだにはエンリル、アブズにはエンキというこの三神が宇宙神であり最高位に位置する。これらの神々の下にさらに天体、自然、農耕物などを統べる神々が存在する。

天上に存在する神々の世界は、地上の人間世界における政治的、支配的構造や権威が類比されて考えられている。地上の政治的権威が神々の世界に反映されており、そこには最高神を頂点とするピラミッド的な上下関係が構成されていた。前 3500 年頃 (ウルク期) に都市国家が成立すると、それぞれの都市に守護神がたてられ、そのための神殿が建設され祭儀が行われた。神々と人間とのあいだを媒介する祭儀のための祭司たちも存在した。

前 3 千年紀初め以来、セム人の王朝がアッカド地方に存続しており、サルゴンによってアッカド王朝が統一されるが、セム人の神々がシュメール人の神々と習合し同一の宗教文化が作られてゆく<sup>2</sup>。メソポタミアの神々の特徴として、パンテオンの構造と都市神という性格があげられる。さらに神々には、正義、戦争、知恵、農耕といった概念や文化にかかわる側面も割り当てられている。

メソポタミアの宗教については限られた文書や考古資料から解読しなくてはならないが、楔形文字文化と結びつき、また国家や王国、帝国が共有していた宗教伝統が集まったものとしてメソポタミアの宗教がとらえられるであろう<sup>3</sup>。

以下において述べるように (I.1.)、19 世紀後半から本格化したアッシリア学、楔形文字文書研究において、これまで儀礼文書などの宗教文書を考察する際、宗教学・宗教史学的方法論に基づく議論が十分に行われてきたとは言い難い状況であった。宗教学者によるメソポタミア宗教研究は、「世界宗教」としてのキリスト教や仏教、イスラーム研究と比べると、いまだにきわめて少ないのが現状である。

一方、多量の粘土板以外にも考古資料が発掘されており、広義のアッシリア学には考古学も含まれる。王宮や個人の家の遺跡が発掘され、建築物の遺構やレリーフ彫刻やクドゥル (kudurru)<sup>4</sup>、奉納物、印章、護符などの造形物が発見されている。現在までアッシリア学研究において、文字資料を扱う文献学、発掘調査に基づく考古学、造形物を扱う美術史学や図像学の分野が、別個に研究を進めることが多かった。しかし、メソポタミアの社会や文化を考察するためには、あらゆる資料を取り上げ多角的に論じる必要がある<sup>5</sup>。

<sup>2</sup> たとえばシュメールのアンがアッカド語でアヌ、エンキがエアである。

<sup>3</sup> メソポタミアの宗教についての記述は、Jacobsen 1946; ボテロ 1998, 2001; Sallaberger 2003-2005; Sallaberger 2020; Hruša 2015; Gabbay 2017; Perdibon 2019; 前田 2003 など参照。

<sup>4</sup> クドゥルとよばれる作品群は、バビロニアで紀元前 14 世紀初期／中期から 7 世紀中期のあいだに制作された、テキストと図像が施された石碑や石板である (粘土製のものもわずかにある)。クドゥルは伝統的に境界石と訳されてきたが適切とはいえない (細田 2016b, 49-52)。

<sup>5</sup> 渡辺によれば、アッシリア学は「総合学」でなければならない (渡辺 2009, 94)。



このような各領域の分業状態を打開するため、本研究は文字資料、考古資料、図像資料などさまざまな資料を用いて、メソポタミアの宗教史の一端を明るみに出そうとするものである。本研究では、神々と人間とのあいだを媒介する儀礼と、その儀礼執行者（シャーマンとしてのアーシプ）に着目するが、アーシプの守護神であり、パンテオンのなかで上位を占めるエンキ／エアについて新たな側面を照射する試論ともなるであろう。

## 第 I 章 本研究の課題と方法

### I.1. メソポタミアの宗教の研究

メソポタミアの宗教とその関連文書についての研究は、王碑文や法的、政治的（行政的）文書の研究と比較すると後れを取っていたものの、近年活発に行われるようになってきた。とはいえ、メソポタミアの宗教についての研究は、主にアッシリア学のなかで行われてきており、宗教学のなかではまだ本格化していない。

#### I.1.1. メソポタミアの宗教の研究史

メソポタミアの宗教に関する最も早い論考の一つとしてあげられるのは、1827年のF. ミュンターによる『バビロニア人の宗教——カルタゴ人の宗教第 3 部』だという（Münter 1827: *Religion der Babylonier: Dritte Beilage zur Religion der Karthager*）（Brisch 2020, 321）。パンテオンやコスモロジー、呪術などの項目に分類されて書かれている。円筒印章やクドウルの図版も掲載されており、考古資料も扱っている点は注目に値する。司教かつ神学者である著者は、ヘブライ語聖書と類似するテーマをあげており、メソポタミアの事象に対する西洋人の関心、興味がうかがわれる。だが、歴史的論証には当然限界がある。

メソポタミアの宗教、宗教史と一口に言っても、地域や時代の幅が大きく、その多様性をふまえた概説的な記述をすることは難しい。

よく知られているようにアッシリア学者 A. L. オッペンハイム（A. Leo Oppenheim 1904-1974）は、1964 年の古代メソポタミアに関する概説書で「なぜ「メソポタミアの宗教」は書かれるべきではないのか」（Why a “Mesopotamian Religion” should not be written）と述べ、その理由として二つをあげた。一つは、資料の数の少ないことである。現在の私たちが得ることのできる過去のデータは不十分、不完全であるため、遺跡や遺物の当時の意味や機能を理解することはできない、として考古学的知見に対してきわめて懐疑的であった。二つめの理由は、現代の西洋人と古代メソポタミアの人々との間には越えることのできない概念上の障壁があるためで、それにより、古代メソポタミアの宗教や信仰について理解することは不可能であるとする。ここにはフレイザーの論と共通するような、「宗教」と「呪術」を対比させ、後者を劣ったものにとらえる姿勢が見て取れる。このようにオッペンハイムは歴史的、考古的資料を用いて宗教を論じる歴史的アプローチを拒絶した。それは『古代メソポタミア——死滅した文明の肖像』（*Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*）というこの書物の表題からも、過去に対する彼のまなざしが読み取れる。「メソポタミアの宗教」は書かれるべきではないと、オッペンハイムはみずから「警告」とし

て述べ (Oppenheim 1977 [1964], 172)、大きな影響を与えた<sup>1</sup>。

オッペンハイムを批判しつつ、渡辺和子が「メソポタミア宗教の研究史」の叙述を試みている。研究史を振り返るにあたり、楔形文字の解読が完了した 19 世紀半ばから始め、第 1 期を 1850-1925 年頃、第 2 期を 1925-1985 年頃、第 3 期を 1985 年以降現在までと三つの時期に分けている (渡辺 2008, 21-24; 2009, 94-105; 2017, 84)。

第 1 期では、1872 年に G. スミス (George Smith 1840-1876) が『ギルガメシュ叙事詩』の粘土板のなかに「創世記」のノアの洪水に類似した「洪水神話」のモチーフを見つけたことをきっかけに、聖書の記述の源泉やその史実性が追求されることになったことが大きな特徴である。さらに「汎バビロニア主義」<sup>2</sup>、「神話と儀礼」学派<sup>3</sup>の主張などもこの時期の特徴である。

第 2 期 (1925-1985 年頃) は「実証的研究」が目指された時期として、オッペンハイムのほか、B. ランツベルガー (Benno Landsberger 1890-1968)、T. ジェイコブセン (Thorkild Jacobsen 1904-1993)、J. ボテロ (Jean Bottéro 1914-2007) の名があげられる。ランツベルガーはアッシリア学史の中で最大の貢献者の一人である。儀礼で唱えられる唱えごとを“Gebetsbeschwörung” (祈祷唱言、祈祷呪文、または祈祷の唱えごと) と命名した (彼については渡辺 2009; 2017 参照)。ジェイコブセン、ボテロについては下の B. フォスターの記述によりつつ述べる。

1985 年以降、現在までが第 3 期となる。この時期の傾向として、「宗教文書」——神話、叙事詩、儀礼文書、古い文書など——とされてきたものの個別研究、編纂、再編纂、校訂などの活発化が指摘される (Maul 1994 が代表的)。さらに概説書と事典の新しい傾向も注目される。渡辺が取り上げた論考のほかに、『古代近東の手引き』 (Snell, D. C. (ed.), 2005/2020 [2<sup>nd</sup> ed.]: *A Companion to the Ancient Near East*)、『古代宗教ハンドブック』 (Hinnell, J. R. (ed.) 2007: *A Handbook of Ancient Religions*) がある。

『古代宗教ハンドブック』でメソポタミアの宗教について概説的な記述を担当した B. フォスターは、メソポタミアの宗教に関する研究史も簡単に言及している。これにもとづいてみると、研究史として以下のような著作があげられる (Foster 2007b, 164)。

- M. Jastrow 1898: *The Religion of Babylonia and Assyria*, New York/ London.
- R. W. Rogers 1908: *The Religion of Babylonia and Assyria, Especially in Its Relations to Israel: Five Lectures Delivered at Harvard University*, New York.

<sup>1</sup> ボテロ (1998, 451 n. 1[原著 1987]) によると、1987 年の時点で「幸いこうした見方の流行はおさまった」という。オッペンハイムの言う一つめの理由は、今後の発掘調査などで改善されるであろう。二つめの理由は、研究者自身の出自や環境 (「西洋人」や「キリスト教徒」など) や、第二次世界大戦後の時代状況と無関係ではなく、研究者の置かれた場や視点が研究を左右することを示している。渡辺 2009, 97-99; 2017, 86-88 も参照。

<sup>2</sup> 西洋の文明やとくにヘブライ語聖書世界の文化的起源は古代メソポタミアにあるとした、ドイツ人研究者によって打ち出された説。ユダヤ教やヘブライ語聖書をバビロニア文化や社会と結びつけようとした議論。Larsen 1995, 95-106 参照。

<sup>3</sup> 「神話と儀礼」学派については、ベル 2017, 21-27 など参照。

- E. Dhorme 1945: *Les Religions de Babylone et d'Assyrie*, Paris.
- V. Ferm, (ed.) 1950: *Ancients Religions*, New York のなかのクレマー (Kramer) : シュメール、オッペンハイム (Oppenheim) : アッシリアとバビロニアの記述。
- W. Römer 1969: Religion of Ancient Mesopotamia, in: G. Widengren (ed.), *Historia religionum: Handbook for the History of Religions I. Religions of the Past*, Leiden, 115-194.

これらはすでに時代遅れとなっているものも多いが、このほかジェイコブセンの名をあげ、彼がメソポタミア宗教研究史において最も影響力のある学者であったと指摘している<sup>4</sup>。ジェイコブセンは『暗闇のなかの財宝——メソポタミアの宗教の歴史』(Jacobsen 1976: *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*) において、はじめに R. オットー (Rudolf Otto 1869-1937) の『聖なるもの』(*Das Heilige*, 1917) に基づき、古代メソポタミアの宗教も含めてすべての宗教の根底にあるのは、この世のものではない力に向き合ったときの唯一無二の経験であるとする。それは「まったくの他者」に対する恐れや畏怖といった個人的な感情から導き出されたもので、このような経験が「応答としての宗教」ととらえられる。「他者」に対する応答、すなわちヌーミナス (Numinous) なものに対する人間の経験が、思考として神話や神学のなかに形成され、また行為として儀礼や礼拝のなかに表出されるとした (Jacobsen 1976, 3)。

フォスターはさらに J. ボテロをあげ、「最古の」宗教であるメソポタミアの宗教の多様な現象を並べていることを紹介する。このほかオッペンハイムについて言及してから、神話学のアプローチにふれている。メソポタミアの宗教の表象の多くは古代の物語を語り継ぐことに基づくとし、神話学をあげ、S. N. クレマー (Kramer 1961, 1969)、ボテロ、S. ダリー (Dalley 2009 [1989])、フォスターなどによるメソポタミアの神話や叙事詩の体系化が指摘される。とりわけフォスター自身のアンソロジーは有益である (Foster 2005: *Before the Muses: An Anthology Of Akkadian Literature*)。こうしてフォスターはおおよそ 2000 年までのメソポタミア宗教に関する先行研究を短く概観している。

渡辺による分類の第2期から第3期にまたがって研究を続けたのが、W. G. ランバート (Wilfred G. Lambert 1926-2011) である。ランバートは古代メソポタミアの宗教を研究するためには、歴史的アプローチが必要であるとした。オッペンハイムと同様、残っている資料には不均衡があり、ある面については記録が残っている一方で、ある面についてはまったく記録がない場合もあることはわかまえている。資料を用いてある特定の時代の宗教に関する考察は書くことができるであろうが、他方その同じ時代の宗教——ひとつとは限らず複数の宗教——の「歴史」はまだ見えていない。したがって、たとえば季節ごとの儀礼や、神殿における儀礼、公的な儀礼や私的な儀礼などさまざまあるが、残っている資料を

<sup>4</sup> Seymour 2011, 788-789 も同様の意見。Seymour はこの Foster 2007b の記述を評価している。

もとに限定的ではあっても歴史的な考察がなされなくてはならないとする (Lambert 2016, 39 [1975])。そのような視点から、メソポタミアの神々のパンテオンの歴史的展開を記述している (Lambert 2016, 39-48 [1975])。

彼はまた史的資料からは、時代を画するような出来事により宗教的、社会的変化が起こったことを推測することが可能であると論じている。そのような例として、前2千年紀のバビロニアの王ネブカドネツアル1世 (在位前 1125-1104 年) が、エラムに持ち去られていたマルドック像を奪い返したことが指摘される。これにより、バビロニアにおけるマルドック神の地位が高まったことを論じている (Lambert 2016, 157-165 [1964])。

このようにメソポタミアの宗教状況を文献や考古資料をもとに社会的、政治的、歴史的にとらえる考察は進められてきた。ランバートは多数の粘土板文書の解読、分析を行い、20世紀後半のアッシリア学の発展に大きく寄与した一人である。数多くの論文を発表したが、彼の死後まとめられた論文集には「バビロニアにおけるシンクレティズムと宗教論争」、「バビロニアのイシュタル儀礼」など宗教や神々、パンテオンをテーマとした論考が集められている (Lambert 2016)。しかし、ランバートの視点に宗教学的アプローチは見出されない。むしろ宗教学に対して距離を置いていた印象を受ける (Uehlinger 2017 参照)。

フォスターや後述の G. ベックマンの論考が、複数の執筆者による概説書のなかの一部に限られた記述であるのに対し、一人の著者によるメソポタミア宗教の概説書も出版されている。T. J. シュナイダーの『古代メソポタミア宗教入門』(Schneider 2011) は、はじめて宗教学を学ぶ学生のための入門書として簡便にまとめられている。導入の章で上記のオッペンハイムの警告に対して、データ・資料が支持することと支持できないことを慎重に扱えば、メソポタミアの宗教について書くことはできると述べ、現在まで残っている記録、資料、データを用いて論じている。宗教の定義としては、ベックマンのそれを引用している (Schneider 2011, 5)<sup>5</sup>。

さらに実証的、専門的な研究が進むなか 2015 年に I. フルシャの『古代メソポタミア宗教——記述的序説』が刊行された (Hrůša 2015)。この著書のなかには、新しく解読された儀礼文書も多く取り上げられ、資料を用いてメソポタミアの宗教儀礼などが詳しく論じられており有益である。しかし扱う内容は神々のパンテオン、神殿、神殿儀礼、祈りや唱えごと、占いといったこれまでの概説と同様のトピックスであり、宗教学的観点がとくに表立っているわけではない。

宗教文書の分析としてはさらにメソポタミアの神話研究や、文書の校訂、現代語への翻訳、注解なども重要であるが、1990年代半ばから原語からの翻訳がより改善されてきている。A. ジョージの『ギルガメシュ叙事詩』の校訂、翻訳、注解は画期的な成果である (George 2003)。しかしその後新文書の発見もあり、研究はつねに進化、展開してゆく (Al-Rawi and

<sup>5</sup> この本に対する書評は Collins 2012; Riley 2012 参照。

George 2014)。『エヌマ・エリシュ』については、ランバートによる校訂版が彼の死後出版された (Lambert 2013)。神話と叙事詩については、文学、神話学の観点からのプライクの論考がある (Pryke 2016)。

文学と宗教という視点からシュメール語文献を扱った N. フェルトハイスの論考も、宗教研究のアプローチを意識している (Veldhuis 2004, 11-17)。彼は、現象学的アプローチのジェイコブセンと、オッペンハイムの見解を論評しつつ、宗教的表象が見出される社会的コンテキストの重要性を指摘する。メソポタミアの宗教は、現実社会と切り離されてはいなかったとし、多面的な現実における宗教表象をとらえる必要性があるとしている (Veldhuis 2004, 16-17)。

また 2004 年の S. I. ジョンストン編集『古代世界の諸宗教』などもみると (Johnston (ed.) 2004)、メソポタミアの宗教を他の宗教と比較しながら論じる研究の方向性も開かれてきたといえる。

さらに、文字文書だけではなく考古資料もあわせて研究してゆくアプローチの重要性が認識されてきた。そのなかで、物質的宗教 (マテリアル・レリジョン)、物質文化研究の方法論の有効性が注目される (Engelke 2012)。儀礼では、唱えごとにあわせて小像が作られたり、供儀が行われたりし、さまざまなものが用いられる。宗教学と考古学の方法をふまえるべきであり、『儀礼と宗教の考古学のハンドブック』(Insoll (ed.) 2011) のなかのシーモアの叙述も新しい動向を示す (Seymour 2011)。

### I.1.2. 呪術・医術・宗教

2000 年以降アッシリア学研究が広がり、かつ深まっている。インターネットの普及によりデータベースなどの作成、利用が加速しており、アッシリア学の研究者の数も増加している。

より個別化、専門化した研究も進み、メソポタミアの宗教領域についても明らかになってきた。「呪術」(magic) や「医術・医療」(medicine)、「宗教」(religion) に関する粘土板文書の校訂や、それらの文献学的、歴史学的資料分析が活発に行われている。その一つとして、1999 年から始まった「古代の呪術と占い」(Ancient Magic and Divination= AMD) という研究叢書の刊行があげられる<sup>6</sup>。このシリーズにおいてメソポタミアの「呪術」や「占い」に関する文書の解説と研究が目下進んでいる。病気の診断や治療など医術についての文書も多く取り上げられ論じられている。2020 年末までに 18 巻 21 冊が出版されており、「医術」や「宗教」との関連を考察するうえで最新の研究水準を示している。さらにドイツの De Gruyter 社から出版されている「バビロニア・アッシリアの医学のテキストと研究」(Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen = BAM) も、F. ケッヒャー (Köcher) の医術文書に関する刊行物を引き継ぐかたちで、メソポタミアの医術や呪術

<sup>6</sup> 以前は Siyx から刊行されていたが、現在は Brill 社からの出版となっている。

に関する楔形文字文書の研究書のシリーズである。そのほか、*Baghdader Forschungen* (= BaF) や *Alter Orient und Altes Testament* (= AOAT) などのシリーズでも、儀礼や唱えごとの研究が出ている。2007年から始まった、アッシュル出土の楔形文字文書のシリーズ (*Keilschrifttexte aus Assur literarischen Inhalts* = KAL) においても宗教文書の校訂版が出版されている。また2003年から「楔形文字の医学文書誌」(*Le Journal des Médecines Cunéiformes* = JMC) という雑誌がフランスで刊行され、医学文書、病気治療の文書などについての研究が掲載されている。粘土板文書の解読が進み、内容によって文書が分類され、カタログや集成が作られ、医療・医術の実態も明らかにされてきている。

2000年のN. P. ヘーセルの『バビロニア・アッシリアの診断術』(*Babylonisch-assyrische Diagnostik*) はメソポタミアの診断手引書(病状占い)(サキク、SA.GIG/*sakikkû*)の解読をしたもので重要な研究であるが(II.1.3. 参照)、その巻末にはその書の参考文献のほかに補遺として、20世紀を通しての医療研究の文献があげられており、医療的文書の解読が注目されていることを示している(HeeBel 2000, 385-401)。ところがそれ以後2005年までの研究の追加の文献表も出るほどこの分野の研究は進展している(HeeBel 2005)。さらにその後、別の研究者が古代メソポタミアの医術の文献表を作成している(Verderame 2012)。このような研究状況をふまえてE. ロブソンが2008年に発表した「メソポタミアの医術と宗教——最新の議論」において、メソポタミアの宗教的職能者——アースプ、アスー、バール——など(後述)——についての議論などが、研究動向もあわせて取り上げられている(Robson 2008)。この論文以降も「医術・医療」と「宗教」に関する研究がさらに加速している(II.1.参照)。

### I.1.3. 「宗教」の定義

このようななかフォスターの論述と同じ頃、A. ツゴル(Zgoll 2007)やベックマン(Beckmann 2005)などによりメソポタミアの「宗教」の定義がなされている。

アッシリア学の代表的な事典(*Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* = RIA)のツゴルの記述によると、「宗教とは、人間と人間を超える何かとのあいだの関係のシステムである。これは、メソポタミアではさまざまな宗教実践のなかに表出される。さらに宗教現象に関する理論的な省察についての文書が存在する」としている(Zgoll 2007, 323)。これは、オープンハイムの意見に対して、資料の価値を評価するものと考えられよう。オットーの聖なるもの、ヌミノーズなるものも、宗教的なものとしてあげられている。

『古代近東の手引き』(Snell, (ed.), 2005/2020 [2<sup>nd</sup> ed.]: *A Companion to the Ancient Near East*)という概説書において古代メソポタミアの宗教を跡づけようとしているベックマンの理解によると、「宗教」とは、男や女たちが、不可視ではあるがつねに存在しているものや力——彼ら・彼女らは自分たちの世界をそのようなものと分かち合っている——との関係性を構築する特定の社会における信仰と実践の全体性である。これら人間を超えた要

素は、神々、悪霊、死者、そして運命や宇宙の平和といったような非人格的な力も含みうる」。宗教をこう定義し、これに続いてヒッタイトの宗教を中心に記述している (Beckmann 2005)。

このように宗教を人間と神霊など超自然的存在とのあいだのシステムや相互関係とする定義により、宗教学的議論が本格的になってきた。ジェイコブセンの「聖なるものとの応答」により、メソポタミアの宗教理解が深まったといえるが、こうした定義は、古代メソポタミアという時代と地域のみ限定されるわけではない。神々に儀礼や供儀をささげ、その見返りに神々からの報酬、恩寵などが与えられるという相互関係のシステムは、宗教を理解し説明する一つの見方となる。

なおベックマンの論考が所収されている『古代近東の手引き』(Snell (ed.), 2005/ 2020 [2<sup>nd</sup> ed.]) は、2005年の初版のあと2020年に第2版が発行された。第2版ではベックマンの論文は再掲されず、N. ブリッシュによる古代メソポタミアの宗教についての論文が新しく掲載されている。概説書という体裁のため概略的で限定的であるが、オッペンハイム、ジェイコブセン、ボテロの学説が紹介されている。古代メソポタミアの宗教の資料、パンテオン、神話学、儀礼についてのほか、今後の研究の展望について短くまとめられている (Brisch 2020, 321-337)。

以上のように、現在メソポタミアの儀礼や医術（古いや予言、病気の診断、治癒儀礼など）の文書の解読や研究が、毎年多く発表されている。オッペンハイムの初版の刊行後56年がたつが、彼の懐疑や警告を乗り越え、「宗教」とは何かという議論に注意が——一部で——向けられるようになってきた<sup>7</sup>。

しかしながら、宗教学的アプローチによるメソポタミアの宗教研究はいまだ十分行われているとは言い難い。それは「呪術」や「宗教」あるいは「儀礼」といった概念が無批判に用いられたり、病気の治療が「呪術」か「医術」かといった対比において論じられることが多いからである。儀礼文書の解読も伝統的な文献学的方法の枠内にとどまっている場合が多い。もちろん文献学的方法は基本かつ重要であるが、宗教学的考察が進んでいない。メソポタミアのパンテオンや神話の構造については新しい情報も増え、明確になってきた一方で、メソポタミアの人々の生活において重要な役割を果たした宗教的人物や、生活のなかから生まれる宗教意識についてはまだ明らかにされていない現状である。具体的な資料にもとづき、事例を論証する必要がある。

<sup>7</sup> ボテロ 2001 (原著 1998), 31-43 の「研究資料と期待される成果について」は、オッペンハイムの言述を受けて書かれている。さらに Schneider 2011, 1-2; Seymour 2011, 787-789; Böck 2015 も参照。



## I.2. アーシプに関する先行研究

このような研究状況をふまえると、メソポタミアの社会において、宗教儀礼実践の広い領域（医療、医術、除災、占い、死霊への対処など）において高度な職能を有していたアーシプ (*āšipu*)、あるいはマシュマシュ (*mašma(š)šu*) と呼ばれる職能者に着目した研究が強く要請される。彼らはヌミノーゼなるものの意味を学び、「聖なるもの」に向き合っていたと想定されるからである。

アッカド語・英語の辞書では、アーシプ (*(w) āšipu*) は“sorcerer, magician; incantation priest, exorcist”「邪術師、呪術師、唱えごとを唱える祭司、悪魔祓い師・祓魔師」と訳されている (CDA 436. さらに他の辞書の説明については II.1.1.)。しかし、このような訳語だけでは包括しきれない事柄をアーシプは行っていた。神殿や王宮での儀礼のほか、病気の診断、治療、薬の調合、怪我や疾病の予防、占いや予言もアーシプ集団の職域に含まれていたことが明らかになってきた。アーシプ/マシュマシュが行った事柄はきわめて多岐にわたることが議論されている。

G. ファン・ボイレールほかの編著によるメソポタミアのアーシプの知識についての研究を集めた最新の書物 (AMD 15) のはじめに、以下のように書かれてある。

古代メソポタミアのアーシプ (exorcist) の職能——一般にアーシプートゥ (*āšipūtu*)、アーシプ (exorcist) の知識といわれる——に関するアッカド語とシュメール語のテキストは、楔形文字文書のなかで最も広大で最も複雑なテキスト群の一つである。同時にこのテキスト集成における、儀礼の指示 (式次第)、薬などの処方、祈り、唱えごとは——しばしば「呪術」 (“magic”) という広いカテゴリーの下に含められる——、古代メソポタミアの宗教的 (religious) 思考、知的構想、儀礼の実践、そして社会構造に関する情報を得るための豊富な資料である。しかし、とくに「呪術的」 (“magical”) テキストと「医術的」 (“medical”) テキスト (あるいは治療の方法 (therapeutic strategies)) があわせて伝承されていたり、深く結びついている場合、アーシプの (exorcistic) 知識の集成が実際にどのようなものから構成されているのか、という定義についてはまったく自明ではない (Van Buylaere et al. (eds.) 2018, 1)。(原文の exorcist はアーシプと訳す。下線細田)

アーシプの知識や技に関するテキストは、大量に見つかっている。しかしそれらを解読し、アーシプの知識はどのようなものから成り立っているのか見極めること、さらに「古代メソポタミアの宗教的思考、知的構想、儀礼の実践、そして社会構造」を明らかにすることはこれからの課題なのである。

「アーシプの知識の集成」とは、アーシプたちの知識や技術が長く伝承されてきたことを示す。知恵の神、淡水の神、技術・工芸の神であるエア (シュメール語でエンキ) がア

ーシブを庇護する神である。エアや賢者（アプカル *apkallu*）と結びついて継承されてきた知恵、知識とはどのようなものなのか、明らかにしてゆく必要がある。

上記の引用で、「儀礼の指示（式次第）、薬などの処方、祈り、唱えごとが、しばしば「呪術」（“magic”）という広いカテゴリーの下に含められる」、「呪術的」（“magical”）テキストと「医術的」（“medical”）テキスト（略）があわせて伝承されていたり、深く結びついている」とあることに注意しなくてはならない。すでに指摘したように、メソポタミアの人々の生活に密着した事象を、「呪術的」か「医術的」かというカテゴリーを通して扱う視点がうかがわれる。

この「呪術的」、「医術的」、あるいは「宗教的」といったカテゴリーは、現代の視点によるものである<sup>8</sup>。アーシブは *exorcist*、悪魔払い師・祓魔師、呪術師とみなされ、それに関する文書が呪術的と大きくとらえられてきた。だがこれらの文書が書かれた当時は、アーシブによって書かれたもの、アーシブによって・アーシブのために読まれるもの、といった分類であったはずである。したがって、呪術的または医術的文書と分ける前に、アーシブの職能や職域に関する文書としてとらえなければならない。

このようなメソポタミアのアーシブの活動を研究対象とする際、アッシリア学では最新の M. ゲラー (Geller 2018c) と D. シュヴェーマー (Schwemer 2019) による論考が、それぞれケンブリッジの科学史のシリーズのなかの第 1 巻『古代の科学』(Jones and Taub (eds.), 2018: *The Cambridge History of Science. Volume 1: Ancient Science*) と、『古代の呪術研究案内』(Frankfurter (ed.), 2019: *Guide to the Study of Ancient Magic*) というシリーズのなかに、別個に収められていることも問題である。「呪術」の歴史、または「科学」の歴史という通史のなかで、古代メソポタミアの一側面のみが取り上げられており、アーシブの儀礼を呪術か科学かというカテゴリーのなかに位置づけている状態である。依然として方法論が従来のままで、宗教学的視点が欠如している。またヨーロッパ中心の歴史観が反映されている。このようなとらえ方では古代メソポタミアの宗教を総合的に論述することは期待できないであろう。

アーシブ文書（アーシブが書いた文書、アーシブが読んで学んだり、儀礼で用いる文書）をどのようにとらえるか、理解するかということが、本研究の基底となる問題である。他方、アスーなど他の職能者が書いた文書もある (Heeßel 2009; Steinert (ed.) 2018; アスーについては後述)。どのような人たちがどのような目的のために書いたのか、個別に粘土板文書を解読してゆく作業が必要である。アーシブの行った事柄や彼らが得ていた知識についてはまだ解明の途上であり、文書の解読が進めば今後さらに新しい情報もたらされる可能性が大きい。

<sup>8</sup> 呪術と宗教について Otto 2011; Otto and Stausberg (eds.) 2012; Frankfurter (ed.) 2019; タンバイア 1996; 白川/川田編 2012; 江川/久保田編 2015, 2017; 川田/白川/関編 2019 など。メソポタミアに関しては Horstmanshoff and Stol (eds.) 2004; Schwemer 2011; Heeßel 2015 など参照。

### I.3. 儀礼研究の視座

本研究ではアーシブの儀礼文書を解読することになるが、アッシリア学において、儀礼についての宗教学的考察もまだ十分には深められていない。

儀礼は宗教における行為的側面を示すものととらえられ、宗教儀礼についての研究は、理論と実践の両面から多様な領域で行われてきている。儀礼は、人間の習慣的行動の一種であり、儀礼を形成する文化的文脈のなかで多様な行為を生み出す意図的な手段となる(ベル 2008, 448)。宗教学のほか、文化人類学、社会学、心理学、歴史学など多くの分野で儀礼の理論や方法が応用されている。

儀礼研究の歴史からはじめて「儀礼という現象のさまざまな次元をより相対的かつ实际的に紹介」しようとする研究書 (*Ritual. Perspectives and Dimensions*, 1997, 邦訳 2017) において、C. ベルは以下のように述べている。

儀礼は単純に復元して分析できるような〈データ〉ではない。儀礼という観念はそれ自体が〈構築する行為〉なのであり、それはすなわち民族誌の記述のサンプリングおよび多くのテストされていない想定積み重ねから築かれた〈カテゴリー〉もしくは〈分析ツール〉である。それは、〈人間行動における宗教の根源〉を今世紀(20世紀: 注細田)のヨーロッパ人とアメリカ人に理解できるように説明しようという試みのなかで作られ出てきたものなのである(ベル 2017, 51; 下線細田)。

ここでは、儀礼が〈カテゴリー〉もしくは〈分析ツール〉として作られたものとみなされていることに留意が必要である。研究対象として儀礼を観察し記述する際に、この分析ツールを作った側により、西洋/非西洋、あるいはキリスト教/非キリスト教といった見方が存在したことが読み取れる。さらに学問の歴史を振り返るなら、原始社会/近代社会、非合理/合理主義、植民地支配/被支配などの枠組みを付け加えることもできるであろう。

西洋世界とイスラム世界の間をふまえながら「近代の歴史的客体としての宗教」が現れてきた過程に注目した T. アサドは、同じく「儀礼」の定義の変遷、系譜をたどるために、百科事典などにおける「儀礼」の項目などの記述の変化を追跡している(アサド 2004, 62-69 (原著 1993)、杉本 2001, 263-264)。宗教学や人類学の領域での儀礼研究の歴史をたどると、宗教や儀礼をめぐる用語や概念は、西洋近代の伝統のなかで作られてきた分析概念であることが明白となる(杉本 2001, 246-249; アサド 2004; 磯前 2003, 1-9; 磯前 2012; 深澤 2006, 1-30 ほか)。さらに実体論的な儀礼論、象徴論的な儀礼論、儀礼主義と反儀礼主義といった見方があらわれ、「儀礼」という概念に多義的、両義的な意味が認められている。また、さまざまな行為が儀礼、儀礼の表現、儀礼の形式をとったもの、とみなされること

になり、このような状況は「儀礼のグローバル化」と指摘されている（ベル 2008, 434）<sup>9</sup>。

#### I.4. 先行研究の批判的検討と本研究の位置づけ

こうした動向を顧みて、現在「宗教」や「儀礼」——さらに「呪術」や「科学」——といった概念の問い直しが行われている。しかし、そこではメソポタミアの宗教や儀礼は視野に入れられていない。宗教学からメソポタミアの「宗教」を考察するアプローチも、アッシリア学から宗教学、宗教学史の先行研究をふまえた議論もいまだ不十分である。

シュヴェーマーは、アーシプの儀礼文書について現在最も精力的に研究を行っている一人であるが、アーシプの技や活動を「呪術」(magic) という用語でまとめており、問題が残る。彼は、メソポタミアの「呪術」(magic) を四つのカテゴリーに分類している (Schwemer 2011, 426-434; Schwemer 2015, 28-41)。

##### (1) 境界を越える呪術・過渡的段階の呪術 (liminal magic)

この呪術において儀礼の依頼者は、変容し、別の異なる段階へと移る。神像の口洗い儀礼もここに属する。「白魔術」。

##### (2) 防御の呪術 (defensive magic)

攻撃を受けた者やこれから攻撃される脅威にある者が、儀礼を依頼し、その攻撃の危機が除去される呪術。病人の治療、保護。「白魔術」。

メソポタミアのアーシプの儀礼のほとんどがこのカテゴリーに入る。病気の原因や悪のエージェント（行為主体）は、悪霊、禁忌を犯してしまった場合や、禁忌とされているものとの接触、キシプーを操作する者によるウィッチクラフト、神々の怒り、死霊などである。

##### (3) 攻撃の呪術 (aggressive magic)

この呪術により、儀礼の依頼者は優勢、強さ、魅力を得ることができる。「グレイゾーン」。

##### (4) ウィッチクラフト（呪術・魔術）(witchcraft)

儀礼の依頼者が攻撃を受けることによる、非合法で攻撃的な呪術の形態。「黒魔術」。

<sup>9</sup> 文化人類学では、現在は儀礼研究受難の時代ともいわれている。それは、伝統的な儀礼が消失することが多く、研究対象としての儀礼の滅失が危惧されること、また、儀礼という社会学、文化人類学のなかで常に主流の位置を占めてきた研究領域が、エスニシティ、ジェンダー、開発、実践、モノといったトピックに取って代われ、完全に傍流に転じてしまったことによるという。しかし、「儀礼のグローバル化」によれば、研究対象がなくなることはない（綾部 2012, 345-358）。

さらに「儀礼の受難」というテーマで、西洋で成立した文化人類学のアプローチを批判し、キリスト教世界を相対化する比較研究の可能性をさぐる杉本 2001, 2003 の考察も示唆に富む。

考古学では、儀礼考古学、祭祀考古学など、物質と心という複数の側面を多角的に考察する傾向も進んでいる（谷口 2019 ほか、『季刊考古学』148, 2019）。

この四種類は、誰が何／誰を相手に、もしくは誰のためにこの「呪術」(magic)を行うかということによって分類されているが、「白呪術・白魔術」(white magic)か「黒呪術・黒魔術」(black magic)か、さらに「合法的」か「非合法的か」という区別が前提として存在する。白か黒かという区分は、どの立場でこの「呪術」をとらえるかによるが、このように「呪術」という用語でこれらの現象を論じていることが問題である。

現在まで最も多く伝承されているのは、(1)と(2)だという。(4)の「非合法的」な呪術の儀礼テキストは残っていない。したがって(4)は、ほかの文書からその存在が推測されることとなる (Schwemer 2015, 29)。

(1)から (4)は、それぞれ「呪術」(magic)という語の代わりに儀礼 (ritual) という語を使用したほうが適切であろう。シュヴェーマーも儀礼という単語を使う場合もあり、二つの用語が混在している。しかし、呪術と儀礼とを混同してはならない。アーシプの行為を呪術とひとまとめにするのではなく、儀礼の場で行われることと唱えられる言葉を丁寧に読み取るべきである。(1), (2), (3) はアーシプによる儀礼行為である。

このような状況のもと、古代メソポタミアの「宗教」研究を展開させるためには何が必要であろうか。

先述したツゴルの宗教の定義では、「さまざまな宗教実践のなかで表出される、人間と人間を超える何かとのあいだの関係のシステム」ということが言われていた (Zgoll 2007, 323) (I.1.3. 参照)。この関係のシステムのなかで、媒介者・媒介するものが大きな役割を果たすことに留意すべきである。人間と人間を超える何かとのあいだに、両者を媒介するものが想定されるのである。メソポタミアにおいてはアーシプがその媒介者である。媒介者としてのアーシプの重要性が、これまでメソポタミア宗教研究において認識されてこなかった。そのため、アーシプは単にエクソシスト、呪術師とみなされてきた。また、呪術か医術か、という観点のもとアーシプの技能や行為がとらえられがちであった。しかし、超越的存在や神霊と人間とのあいだの媒介者としてのアーシプという位置関係を考慮に入れると、アーシプによる病気治療や悪霊追放の儀礼、神像を生きた神とする儀礼もこのシステムのなかで行われることが明確となってくる。

宗教とは何か、「呪術」とは何か、という問いは、生命とは何か、自然とは何か、宇宙とは何か、厄災とは何か、病気とは何か、なぜ病気にかかるのか、災厄の予兆はあるのか、死とは何か、救済とは何かといった人々の心性にそった議論へとつながる。神々と人間とのあいだの宗教的職能者、アーシプに着目することにより、メソポタミアの宗教の構造、人々の宗教意識をより深く考察することができるであろう。

## I.5. 問題設定

メソポタミアの宗教研究を進展させるべく、本研究ではアーシプによって執り行われる儀礼を論じる。アーシプについては、他の職能者との関係からもさまざまな議論がある。そこで先行研究をふまえながら、アーシプの特徴を明らかにするために、儀礼に参加する人間や事物がアーシプによってどのように変化し、世界と調和する状態へと導かれることになるか、ということに重きをおく。多様な儀礼のうち、無生物に新たな命を吹き込み生きたものとする儀礼や、除災、病気治療、悪霊追放といった目的を有する儀礼を主に取り上げる。造形物である神々の像が生命を得ること、病気に陥った人間が、その原因から解放され回復していく過程に注目する。アーシプの儀礼——アーシプの行為と祈りや唱えごと——を通過することにより、ものやひとが、自然界のリズムに呼応し調和のとれた生命を得るという変容の体験を検討し、アーシプの特徴を考察する。

以下で論じる儀礼においては、神々の像や造形物——人形、精霊的存在、動物の小像、護符（アミュレット）など——が制作、運用されるが、神像や造形物の宗教的機能や意義とは何か、なぜ儀礼において小像や護符が作られ用いられるのか、ということも検討する。

さらにこのような儀礼において、アーシプや儀礼の参加者が形あるものと身体的に五感をもって関わる過程で、「もの」が人間や神霊に作用を及ぼすエージェント（行為主体）となり、人間はそのようなものから霊的、神的作用を受けるとみなされる仕組みを究明する<sup>10</sup>。つまり、人間がもの・造形物を通して神霊・異界を認識する構図の解明が必要であるが、その際、アーシプの技が重要な鍵となる。ものへの入魂、ものの生動化を行うのはアーシプである。造形物が聖なるものの顕現の動因となること、あるいは像が不在のものを指し示す機能をもつことなども、実際の儀礼文書を読み解きながら論じる。

儀礼のなかで行われる動作や身ぶりや唱えごとをあわせて考察することにより、儀礼が発揮する力や、神々と人間の間を媒介するものの特質も解明されるであろう。アーシプという職能者に着目することで、これまで分断されがちだった、もの（考古資料）と儀礼（文献資料）の研究をより総合的に進める意義も示す。

このように本研究では、古代メソポタミアの資料を宗教学的に検討し、アーシプによる儀礼の特徴を浮き彫りにすることを目的とするが、その際「アーシプの要覧」（KAR 44 (VAT 8275)ほか）といわれる文書を考慮に入れる。この書はアーシプの全貌を理解するためにきわめて重要なテキストであり、これを分析することなくアーシプを論じることはできない。とくに近年この書についての論考も多く研究者の関心が高まっている。

この文書からは、アーシプの広範囲な活動のほか、メソポタミアの人々の災禍への対処や生と死に対する考え方が読み取れる。また人間と宇宙との調和、全体性の回復、知恵ある者の秘義といった重要性を説く。そのようなことに傾注していたアーシプの特徴を考察

<sup>10</sup> もののエージェントについては Gell 1998; Osborne and Tanner 2007; Winter 2007; Pongratz-Leisten and Sonik 2015 など参照。

し、媒介者アーシプとは何かという問題も探究する。

アーシプの儀礼文書や「アーシプの要覧」を読み進めると、アーシプはシャーマンの特性を有すると仮定することができる。この点についてはすでに別稿で指摘している（細田 2020a, 83-85）。本研究では宗教史的にさらに考察を加えて、この観点でもってメソポタミアのアーシプ研究を進める可能性かつ必要性を示してゆく。

## I.6. 研究方法と資料

「アーシプの要覧」からもうかがえるように、神殿や王宮での公的な儀礼や、個人の家での病気の治癒儀礼など、日常生活においてさまざまな儀礼が行われていた。本論文ではその儀礼の構造や力学を明らかにし、儀礼が社会へ働きかけて新しい意味を作り出してゆく過程を考察する<sup>11</sup>。儀礼が人々に訴えかける力や、儀礼によって変容する人びとの心性などについて考察し、メソポタミア宗教に対する理解を検討する。

すでに述べたように、宗教学や文化人類学において宗教や儀礼について概念の見直しが行われている（I.3.）。しかし、これまでメソポタミアの宗教や儀礼についてはまだ知られていなかった部分が多く、多様な資料の正確な解読に努めなくてはならない。

近代においてはじめて形成されてきた概念や用語を用いて古代メソポタミアの宗教を論じるほかはないため、まずはそれをふまえて慎重に記述、説明する必要がある。もとより現地調査で実際の儀礼を観察、参与しながら研究する方法は失われているゆえ、できるだけ多くの資料（文字資料、考古資料、図像資料など）を用いて、人間の行動のさまざまな特質を考慮しながら、宗教行動を探究してゆくことになる。事例や情報を増やすことは必要であり、宗教研究においてこれまで不足していたメソポタミアの儀礼についてのデータを補うべく、儀礼文書のほか他の資料の解読を通してアーシプによる儀礼の実践を明らかにする。

多様な儀礼論があるなか A. ファン・ヘネップ（Arnold van Gennep, 1873-1957）が打ち出した「通過儀礼」の理論は、共時的、通文化的な枠組みとして有益であり、本研究において参照、援用する（*Les Rites de Passage. Étude systématique des ceremonies*, 1909, 邦訳 1977, 2012. 以下 2012 を用いる）。人間も含めた自然、宇宙の営みは、分離、過渡、統合という段階を通過しつつ、成長、変容する。さまざまな事例においてひとや物事が、生から死、そして死後の世界まで（そしてまた生へ）と、ある境界を越えてゆく行為には、通過儀礼という理論が共通して見出されることに留意しよう<sup>12</sup>。イニシエーションについては M. エ

<sup>11</sup> Bell 1992; Bell 1997（ベル 2017）; Grimes 1985; Grimes 1996; Grimes 2006; Kreinath et al. (eds.) 2006; Ambos and Verderame (eds.) 2013; ドルチェ／松本編 2010 など参照。

<sup>12</sup> メソポタミアでは C. アンボスが通過儀礼の観点に注目して王の儀礼を考察している。Ambos 2004; 2010b; 2012a; 2013b, 2013c, 2013d.

リアーデの宗教学的的研究もあり、参考にする（エリアーデ 1971, 1974, 2014）。

さらに聖なるものが可變的であること、儀礼の段階で変化するという指摘も重要である（ファン・ヘネップ 2012, 24-26）。状態が変化すれば、それは社会的な生活、個人的な生活に重大な影響を及ぼす。とくに死と再生の儀礼において劇的な形式をとるということにも着目する<sup>13</sup>。

従来楔形文字文書の研究においては、文献学的方法を用いるのが主流であった。儀礼文書については、どのように伝承、編集されてきたのかという歴史的研究が多かった。

儀礼に関する文書には、儀礼において制作、運用された造形物や表象物として、神々のための供え物の台（祭壇）、葦で作った小屋、神像の祭服や王冠、容器や香炉、松明などの道具などが出てくるが、実際に残っているものはほとんどない。そもそも樹木で作られた神像は原形をとどめず大部分が消失する。文書だけでは、実際にどのようなものなのか明白ではないものもある<sup>14</sup>。他方、小像、印章、護符などが発掘された場合、考古学的観点からの分析や、様式に着目した様式史的考察、図像学的方法により図像のみを扱う考察など、考古学的視座や美術史的視座のアプローチがほとんどであった。このように文書から想定されるが消失した造形物と、実際に発掘された造形物については、研究アプローチの視座が不統一であった。

こうした研究現状を克服するためには、文字資料として儀礼文書を解読しつつ、図像や造形物資料品を扱う場合には、美術史的、あるいは考古学的視座とあわせ、総合的に宗教学的に論じることが不可欠である。考古資料が発掘された場所のコンテキストなどにも留意しよう。現代の私たちが得られる記録や資料は限られており、偶然性に左右される場合もあるが、それらを手掛かりに、総合的な視野に基づき宗教の歴史を構築する努力はなされなくてはならない。

神像などの造形物や供え物の動植物、香炉や聖水のための道具などが用いられる儀礼の実践の場に留意し、またそこで唱えられる祈りや唱えごとの言葉や身ぶり、しぐさなど、儀礼の参加者の動作も考慮に入れる必要がある。

儀礼においては、神々・人間・ものの三者が言葉と行為によって相互に関連しあい、独自の世界が作られる。また儀礼によって発揮される造形物もつ力や意味もある。こうした儀礼の力学を解明してゆくことが宗教学的に求められる。そしてその儀礼の力学をつか

<sup>13</sup> ファン・ヘネップの分離、過渡、統合のパターンを踏襲し、新しい知見を取り入れ論じられているのが、J. S. ラ・フォンテインの『イニシエーション』(*Initiation Ritual*, 1985, 邦訳 2006)である。少年や少女が成人への通過を表す儀礼と、秘密結社への加入儀礼が扱われている。イニシエーションと通過儀礼との意味の重なり具合は、個々の事象や文脈でさまざまだが、ラ・フォンテインは、すべてのイニシエーションを通過儀礼の亜型として規定しているという（綾部 2006, 270）。

<sup>14</sup> たとえばウリガッル (*urigallu*) については Pongratz-Leisten, 2011; Sallaberger 2005/2006 ほか参照。



さどるのがアーシプである。本研究をとおして、メソポタミアの宗教儀礼に関する理解を深めアーシプの特徴を明確にしてゆく。

## I.7. 本論文の構成

以上のような問題設定と研究方法のため、まずアーシプに関する議論を検討する必要がある。そこで第 II 章では、アーシプと同様に宗教的職能者と考えられるいくつかの職種の領域を概観したうえで、アーシプの社会的位置を考察する。他の職能者のグループと比較検討することにより、アーシプの職域や立場がより理解できるであろう。アーシプについては昨今論議が活発となっており、その先行研究をまとめたうえで、さらにアーシプ研究にとりきわめて重要な「アーシプの要覧」を概観し、この書をめぐる論考に目を向ける。

続いて第 III 章から第 VI 章まで、アーシプによる、神の誕生、病気治療、除災、悪霊の追放など、生と死に関連する儀礼のいくつかを具体的に論じる。ここでは像・造形物が用いられるが、儀礼によって像に関する理論や分析概念が異なることを明らかにする。前 1 千年紀の儀礼文書を主に読み解きながら、儀礼の構造や、生と死をめぐる力学を考察する。また考古資料の分析も行う。

最後の第 VII 章で、儀礼におけるものやひとの変容について総括する。儀礼を通過するものやひとに向き合って唱えごととさまざまな動作を行った、媒介者アーシプによる儀礼の特徴を明らかにする。「アーシプの要覧」をふまえつつ、メソポタミアの宗教においてアーシプといわれる職能者たちの果たしたことを論じる。アーシプの特質について考察をまとめ、アーシプとは何かという問いに対し、アーシプはシャーマンの特性を有していた可能性を宗教史的に論じる。

本論文の最後に資料として「アーシプの要覧」の翻字と現時点での試訳をおく。

## 第II章 メソポタミアのアーシプの職能と関連文書

### II.1. メソポタミアの職能者 (*ummānu*) のなかで最上位のアーシプ

#### II.1.1. メソポタミアの職能者 (*ummānu*)

メソポタミアのアーシプを考察するためには、はじめにウンマーヌ (*ummānu*) と呼ばれる職能者を押さえる必要がある。ウンマーヌとは、学者、専門家、職人といった学識のある職能者のことであり、アーシプもウンマーヌに属する。S. パルポラが新アッシリア時代（前1千年紀前半）の王宮に仕えたウンマーヌとして、以下の五種類の専門職を挙げている（Parpola 1970-1983/2007, XIV; Parpola 1993/2014, XIII, XXXIV）<sup>1</sup>。

- (1) トゥプシャル 書記／占星術師（天文予兆占い師） *tupšarru*; (LÚ.)DUB.SAR;  
LÚ.UMBISAG; (LÚ.)A.BA; LÚ.ÚBMISAG; lit. in colophon LÚ.GI.BÛR; scribes/ astrologers  
天体や地球、奇形上の前兆や、日々や月々の予兆的な特徴を解釈する技能を有する専門家。
- (2) バールー 占い師 *bārû*; (LÚ.)MÁŠ.ŠU.GÍD.GÍD; LÚ.ḪAL; (LÚ.)AZU;  
(LÚ.)NUMUN.LUM; haruspices/ diviners  
腸トで羊など動物の内臓の形態を観察し神の意志を調べ、将来を占い、予言の技能を有する専門家。
- (3) アーシプ *āšipu*; exorcists/ magicians  
呪術的手段により、超自然の力（病気を引き起こす悪霊なども含む）を操作する技能を有する専門家。
- (4) アスー 医療行為者 *asû*; (LÚ.)A.ZU physicians  
薬草、麻薬などの植物や他の自然療法によって病気を治療する技能を有する専門家
- (5) カルー（神殿で）哀歌を歌う祭司 *kalû*; (LÚ.)GALA; (LÚ.)ŠÚ lamentation chanters/  
lamentation priest 詩歌や哀歌（挽歌、悲歌）によって神々の怒りを鎮める技能を有する専門家。

このようにウンマーヌとして五つの専門のグループが挙げられているが、時代による違いもあり、その従事した内容を深く検討するなら五種の職能者を同等の水準として列挙することはできないと推測される。またそれぞれの領域が明確に分けられているわけではなく、職域が重なる場合や、職域を広げて多角的に行動していた場合もあった。たとえば、

<sup>1</sup> さらに Sallaberger and Huber Vulliet, 2003-2005, 620-628; Löhnert 2007, 275; Lenzi 2008a, 8, 70-103; Koch n.d., 1-2; Verderame 2014; Robson 2019, 4-5 ほか。

アッシリア王に仕えたアーシプのアダド・シュム・ウツウル (Adad-šumu-ušur, 前7世紀) は、もともとは書記・占星術師 (トuppシャル) として仕事をはじめ、天体についての報告書を作成している。その後職域を広げ、アーシプとしての仕事も行った (Parpola 1993/2014, 151-183; Jean 2006, 129; Lenzi 2008a, 71)。

前1千年紀では、アーシプとカルーが神殿において宗教儀礼を担う者として最も重要であった。この二つの職種は、知恵と技術・工芸の神エンキ/エアの庇護のもとにあるとみなされていた。アーシプとカルーは知恵、知識を備えた人々であり、儀礼にかかわる者 (祭司)、宗教者だった。カルーは、バビロニアでは神殿儀礼においてもっとも重要な人物であった。しかしアーシプのほうがより広い教育を受け、知識があり、カルーより知恵者としての傾向があるとみなされていく。新アッシリア時代においてもアーシプのほうがカルーより上位であった (Gabbay 2014b, 116)。このように、時代による職域の内容の変化、また他の職種との重複関係などについても留意する必要がある。

この五種の職能者のグループのなかで、本研究で着目するのがアーシプである。上記のバルポラの記述においてもアーシプは *exorcists/ magicians* と英訳されているが、ここでアッカド語の辞書のなかでアーシプ (*(w) āšipu*) がどのように説明されているかみてみよう。

*AHw* では “*Beschwörungspriester, Beschwörer*” と訳されている (*AHw* III 1981, 1487)。

*CAD* には、“*exorcist*” という訳語が載っている (*CAD* A/2, 431-435)。シュメログラム (Sumerogram シュメール語の表記) の表記としては、(LÚ.)MAŠ.MAŠ; LÚ.ME; LÚ.ME.ME; LÚ.MU<sub>7</sub>.MU<sub>7</sub>; KA.PIRIG/PÌRIG; LÚ.KA.INIM.MA などがある。語の説明は以下のとおり。

- a) as epithet of gods of exorcism: エクソシズムの神々の形容辞として。
- b) as diagnostician (in connection with medical practice): 医療と結びついた診断医として。
- c) performing exorcisms: エクソシズムを行うこと。病気に対して。除災の儀礼において。そのほかの儀礼において。
- d) with specific ref. to recitation and incantations: 祈りと唱えごとを唱えることという特定な言及とともに。

*CDA* の辞書では先にもあげたが、“*sorcerer, magician; incantation priest, exorcist*” と訳されている (*CDA* 436)。

*mašmaššu* の項目のところでも最初に “*exorcist*” とある。[*maš*].*maš* = *maš-ma-šu*, *nar.balag*, *ka.pirig* = *a-ši-pu* とあり、*mašmaššu* は、*āšipu* ときわめて近いことがわかる (*CAD* M/1, 381)。

シュメログラムもあわせてみると、アーシプという語には「(唱えごと *šiptu*) を唱える者」が原義としてあることがわかる。アーシプは、呪文・呪い・呪縛をかけるという意味のワシャープ (*wašāpu*) という動詞と同じ語源である (*CAD* U/W 406)。したがって、ドイツ語の “*Beschwörungspriester, Beschwörer*” は、原義に即して訳されているといえる。I. フルシャは、アッカド語のアーシプを「唱えごと/儀礼祈祷 (*šiptu*) を遂行する者」 (“one who performs an incantation/ritual prayer (*šiptu*)”) と定義している。それによれば唱えごとと

祈りの専門家 (incantation expert) といえる<sup>2</sup>。これは、病気の治療などさまざまな儀礼において、アーシブが唱えごとの技を用いて、治療や除災を行っていたということである<sup>3</sup>。アーシブが唱える言葉の力は強調されていだろう。

このように原語を考慮しつつ、これから具体的にアーシブが従事したことを論じてゆくと、アーシブを *sorcerer* や *exorcist* と英訳するのはきわめて限定的である。また日本語にも適切な訳語は見出されないため、本論文では原語のまま「アーシブ」とカタカナで表記する。

アーシブに関する文献に基づき、新アッシリア時代のアーシブの技術や職能について研究した C. ジャンは、アーシブの訳語として従来通りフランス語で *exorciste* を用いている。この語がこれまで使われているので、「悪魔払い師・悪魔を追い払うことに従事する者」という意味に限定せず、広い意味でエクソシストという語を便宜上使用している (Jean 2006, 53)。しかしこのような従来の見方では、メソポタミアの宗教に関する考察の進展は難しいのではなかろうか。

### II.1.2. アーシブとアスー

古代メソポタミアでは、病気、心身の不調に対する治療行為と儀礼行為とは重なる部分が多い。これは古代メソポタミアに限らず、さまざまな時代、地域においても認められる事象であり、文化人類学や医療人類学の見地からも論じられている。先の五種類の職能者のなかで、医者、医療行為者 (*physician*) と訳されることの多いアスー (*asû*) という職種ともあわせ、アーシブとアスーの定義について再考する必要性が認識されている。治療にかかわっていたアーシブとアスーの二種の職能者については、それぞれの職域にはっきり区別があったのか、それとも相互に重なる部分があったのか、二つのあいだの関係はどのようなものだったのか、アッシリア学では議論が続いている。

これら二つの職種の範囲や役割について、E. K. リッターがアーシブを *exorcist*、アスーを *physician* ととらえ、前者を非合理的な「呪術」、後者を合理的な「医術」という二項対立で分けた (Ritter 1965)。病気治療においてアーシブが行うこととして、唱えごと、小像や護符を作ること、粉で輪を描き結界を作ることなど、一定の儀礼行為をあげ、これらは病人には直接かかわらないとする。このような行為は伝統的、つまり「呪術的」な行為であり、合理的な治療ではない。それに対してアスーは、植物を採集し乾燥させ、分量を測定し薬を調合したり、病人を浄めマッサージをしたり、怪我の手当てをするなど、病人と向き合い治療を行い、医者、治療者 (*physician*) として働く。アーシブとアスーの二つの職種は互いに依拠しあうことはなく、合理的か非合理的かという観点からはっきり区分さ

<sup>2</sup> Hruša 2015, 127. なお、*prayer* と *incantation* との間の区別はメソポタミアの思考にあてはまらないという。さらに Lambert 2008b, 95 ほか。

<sup>3</sup> Ritter 1965, 301. 唱えごとをする儀礼執行者については、Maul 1994, 40-41, 67-71; Cunningham 1997/2007, 13-16; Walker and Dick 2001, 15 n. 36.

れるとした。

リッターの論考は影響力があり、この見解が長らく認められていた。しかし次第にこのような単純な二項対立によってアーシプとアスーの職域を区分することには無理があり、実際はもっと複雑であったと修正されてきた。M. ストールは、アーシプやアスーのみならず、バールー（占い師）も治療に関与していたと指摘した（Stol 1991-1992）。さらに、呪術的か合理的かという分類はあまりにも理論的で現実を反映していないと批判された（Biggs 1995）。

そして J. A. スカーロックが、これら二つの職種を対立させるような見方に異議を唱えた。二つははっきり区別されず、重複する場合がある。どちらも病気の治療に従事したが、病人を診断し治療の術を行ったのはアーシプのほうであったと論証した。アーシプは診断や治療のために、小像を作ったり、動物や鳥を用いた治癒儀礼を行った。それに対しアスーは病気の診断も予後診断も得意だったわけではなく、治療の最後の段階で役割を果たした。つまりアスーは薬剤師（*pharmacist*）のような職種であった（Scurlock 1999, 69-79）。アスーは、アーシプの仕事を補助する立場で、複雑な病気を診断することはなかったとされる（Scurlock/Andersen 2005, 10）。スカーロックの論考により、リッターの二元論的議論は否定されることとなった（Scurlock 1999, 78）。しかしアーシプを *physician*、アスーを *pharmacist* と英訳してとらえている点に問題が残る<sup>4</sup>。

病気治療の場合、アーシプとアスーが共同で、また互いに補助しながら行った場合も考えられる。そもそも医療・病気治療と「呪術的」行為をはっきり分けることはできない。また分ける必要もない。アーシプが実践していたことは、これらの領域を包括するものと考えられる。さらに病気の治療儀礼以外でもアーシプの行ったことは多く、より深くアーシプの職域や職能を検討する必要がある<sup>5</sup>。

E. ロブソンが、従来のアッシリア学 연구를批判的に論じつつ、前1千年紀のアッシリアとバビロニアの学問や知識の社会的地勢（状況）を明らかにしようとしている。そこでも、アーシプを *exorcist*、アスーを *physician* と英訳することは無益であると異議を唱えている。これらは、治療に従事する二種のタイプであるとして、*āšipu-healer*, *asû-healer* と英訳している。さらに *astrology*, *science*, *physician*, *Mesopotamia* といった単語を使用することも時代錯誤で、研究者の価値観が入っていると論じる（Robson 2019, 4）。なおアーシプを *exorcist-doctor* とする研究者もいるが（Clancier 2014）、これも最適ともいえず、やはり現代語に訳すことは難しい。

アーシプとアスーの定義や職域については、考察の対象となる文献の種類や数量の違い

<sup>4</sup> Scurlock 2014, 2-3 においても変わらずこのように英訳している。それを Panayotov 2018c, 567 はアナクロニスティックと批判している。

<sup>5</sup> アーシプとアスーについて、Oppenheim 1962, 97-108; Abrahams 2003; Jean 2006, 4, 16; Robson 2008, 465-470, 475-476; Heeßel 2009, 13-15; Geller 2010, 43-55; Maul 2010, 212-214; Schwemer 2015, 26-27; Rochberg 2016, 68-69; Geller 2018b; May 2018, 63; Panayotov 2018b, 90-91; Steinert (ed.) 2018; Robson 2019, 4-5 ほか。

にもよるところがあるため、一般化せず、出土した文字資料に具体的に即して考察しなくてはならない。N. P. ヘーセルは、書簡や処方箋からは、アスーもアーシプも両者とも活発に——あるときは共同で、あるときはそれぞれ独立して——、病気の治療を行っていたことが読み取れるという。これまで、医術文書の場合、奥付（コロフォン）からは、それらがほとんどアーシプの職能に属すると書かれており、アスーの職能によるという文書は少ないとされてきた。だが文書の種類の違いは考古学的な発見によるもので、統計的なデータにもとづくものではない。アッシュルとウルクでアーシプの家の書庫が発見されたが、アスーの家の書庫や病気治療の女神であるグラ神殿の書庫などはまだ見つかっていないという。このような現状では、アスーについては実際の個々の粘土板文書分析を通し探究しなくてはならない（Heeßel 2009, 14-15）。

最近、医療的処置の要覧（マニュアル）と医療について学ぶべき課程（カリキュラム）について書かれているアッシュルの医術カタログ（Assur Medical Catalogue=AMC）の研究が発表された（Steinert (ed.) 2018）。このカタログは若いアスー（A.ZU TUR）によって書かれている（AMC l. 127: Steinert 2018c, 219, Panayotov 2018b, 90）。アーシプの他の文書との類似点などもあり、今後比較考察が求められる。このシュタイネルト編の研究書により、アスーの職能についてより詳しい情報が得られるようになり、医療・医術と占いや、診断が密接に関連していることも明らかになってきた（Steinert (ed.) 2018）。アーシプとアスーの学びの課程についてもさらに詳細に論じられるであろう。

こうして、前1千年紀にはアーシプとアスーの職域は明確に分けることができなかつたと考えられる。しかしそれ以前の時代ではアスーのほうが高く評価されていた可能性のあることが、資料からうかがわれるという意見がある。古バビロニア時代、前2千年紀前半の『ハムラビ法典』（ハムラビ王、在位前1792-1750年）のなかでは、アスー（A.ZU）のみが言及されており、アーシプの言及がない<sup>6</sup>。いくつか引用する（A.ZU が医者として訳されている）。

もしアウィールムがけんかで（別の）アウィールムを殴り、彼に傷を負わせたなら、そのアウィールムは「私は故意に殴ったのではない」と誓わなければならない。そして彼は医者（A.ZU）に対する責任を負わなければならない（§ 206 中田訳 2002, 58）。

もし医者（A.ZU）が青銅のランセット（手術用小刀）でアウィールムに大傷を負わせるが、そのアウィールムを治したなら、あるいは青銅のランセットでアウィールムのこめかみを切開し、アウィールムの目を治したなら、彼は銀10シキル（約83.3グラム）を取ることができる（§ 215 中田訳 2002, 59）。

<sup>6</sup> Scurlock 1999, 78 n. 55; Robson 2008, 464; Geller 2010, 57-61; Geller 2018a, 295.

もし医者 (A.ZU) がアウィールムに青銅のランセット (手術用小刀) で大傷を負わせ、そのアウィールムを死なせたなら、あるいはアウィールムのこめかみを青銅のランセットで切開し、そのアウィールムの目を損ったなら、彼らは彼 (医者) の腕を切り落さなければならない (§ 218 中田訳 2002, 60)。

もし医者 (A.ZU) がアウィールムの折れた骨を治したなら、あるいはひどい筋の痛みを治したなら、患者は医者 (A.ZU) に銀 5 シキル (約 41.7 グラム) を与えなければならない (§ 221 中田訳 2002, 60)。

もし牛あるいはロバの医者 (A.ZU) が牛あるいはロバに大傷を負わせたが治したなら、牛あるいはロバの所有者は銀 6 分の 1 (シキル) を彼の料金として与えなければならない (§ 224 中田訳 2002, 61)。

このように『ハムラビ法典』からは、アスー (A.ZU) は医者、主に外科医として活躍していたことが読み取れる。外科的治療をした際、報酬を得ている一方で、過失を犯した場合には、その腕が切り落される。さらにアスーは牛やロバを治療する獣医でもあったと考えられる。

M. J. ゲラーは『ハムラビ法典』の記述をもとに、前 2 千年紀にはアスーの地位が突出していたと考えている (Geller 2018b, 295)。しかし『ハムラビ法典』にはアーシブがまったく言及されていないため、アスーとアーシブの立場を比較することは難しい<sup>7</sup>。両者がはっきりと分業し、この事例に関してはアスーの職域のみがもっぱら当てはまり、アーシブがまったくかかわっていなかったとも考えられる。また、ここでは治療ミスについての言及もあることから、アスーは間違いを犯す場合があったこともうかがわれる。

その後、前 1 千年紀には、分化していた職能者——アーシブ、アスー、バールー——の文書において内容が重なる場合も認められる (Geller 2018b, 295)。次第に、ウンマーヌといわれる職能者の領域には他の職能者と重複する部分も出てきたと考えられる。

### II.1.3. アーシブとバールー

アーシブはアスーとのみ比較検討されるわけではなく、バールー (占い師) との関係についても論じる必要がある (Stol 1991-92, 58-59; Koch n.d., 1)。

ヘーセルが、メソポタミアの診断手引書 (病状占い) (サキククー, SA.GIG/ *sakikkû*) について研究書を出版したが、そのなかでメソポタミア研究における診断の手引書の扱いに

<sup>7</sup> もちろんゲラーもそのことは認識しており、『ハムラビ法典』にアスーしか言及されていないのは、とくに外科的治療について問題となっているからかもしれないと推測している。さらにアーシブが神殿に属していることを重視すると、『ハムラビ法典』の内容からはそれるため記述がない、とも論じている (Geller 2010, 61)。

関する問題を指摘している (Heeßel 2000)。診断手引書は、条件節 (プロタシス) と帰結文 (アポドシス) の部分から成り、「もし・・・なら、・・・であろう」という文言であるため、形式的には占いの構成に近い。しかし内容的には病気の治療についての書であり、医療、医術の資料とみなされる。このようなことから診断手引書については、病気治療としても占いの資料としても、あまり深く論じられることはなかったという (Heeßel 2000, 4-5)。そのような研究上の問題が、ヘーセルの研究によって明らかにされてきた。

ヘーセルの考察に基づきながら U. コッホが、アーシプとバールーは病気の治療に関して重要な役割を果たしていたと議論している。アーシプの職域が占いと重複するということはあまり重視されてこなかったが、コッホによるとそれは適切ではないという。病気治療で診断をする際、占いも行われる場合があり、占いと診断は密接に関連する。つまりアーシプとバールーの行ったことが重なる場合もある (Koch n.d., 6-11)。以下は、ヘーセルによる、病気が治癒するに至るまでの過程の図示である (コッホも同様にヘーセルに基づいた図を挙げている)。

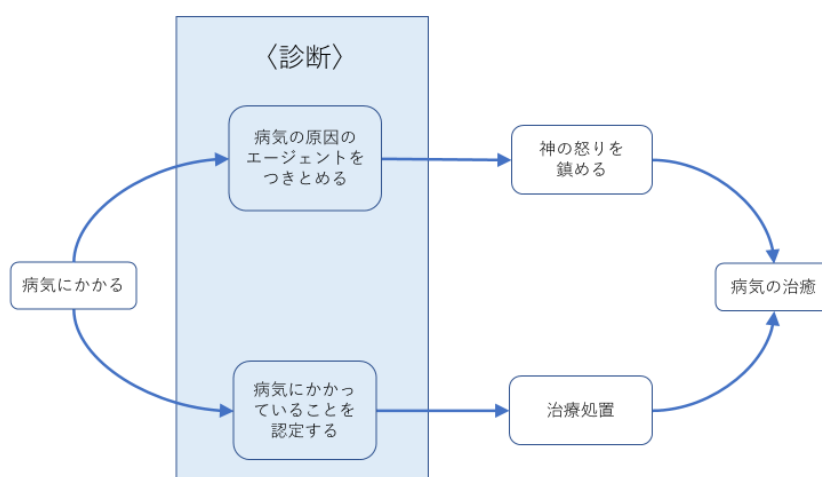


図 II-1 病気が治癒するに至るまでの図式(Heeßel 2000, 95; Koch n.d., 11 より)

図のなかの色をついた部分が診断の段階である。診断とは、病人に対して病気の状態であるということを確認することと、その病気を生じさせた主体 (エージェント) をつきとめることである。病気の原因として神の怒りがあるとする場合、たとえば「怒りの神」(DINGIR.ŠÀ.DAB.BA) という唱えごとによって鎮められる。この唱えごとは、アーシプが行う<sup>8</sup>。また、病気の治療の処置としては、アスーが行うことも考えられる。

バールーは占いのために、規則正しい儀礼をささげるが、その際動物を切断する。そのため解剖学と病理学についての知識をもっていた (Scurlock and Andersen 2005, 9)。アスー、

<sup>8</sup> DINGIR.ŠÀ.DAB.BA の唱えごとについては、Lambert 1974; Lenzi (ed.) 2011, 40-43; Hruša 2015, 122-123; Jaques 2015. 「アーシプの要覧」4 行目に「怒りの神」(DINGIR.ŠÀ.DAB.BA) の記述がある。



バールー、アーシブは、それぞれ病氣治療の女神であるグラを守護神としていたと推測される。グラへの賛歌のなかに、グラが自らを「私はアスーである、バールーである、アーシブである」と宣言する句がある<sup>9</sup>。さらにアーシブとバールー、トゥブシャッル（書記／占星術師（天文予兆占い師））の職域も重複する部分があると考えられる<sup>10</sup>。これから起こることを予言、予知し、災厄を予防することもアーシブの技能に含まれるからである。

このようにみると、アーシブが携わった範囲がひろく、職種の内容もさまざまであったと考えられるが、エアに加え医術の女神グラの庇護の下にあったことも注目される。五種の職能者のなかでは、それらを包括するのがアーシブといえるのではなからうか。

昨今、アーシブ、さらにアスーに関する研究が加速している。新しい文書が解読され、さまざまな病気に対する処方が見明らかになったり、アーシブの家系について実証されたりするなどして、メソポタミアの医療や学知の伝承についてより詳しい考察が深められている。

アーシブ以外にも人々の生活する社会と神々の世界とのあいだを媒介する「祭司」(priest)と訳される職能者や、多様な儀礼に従事する職種はいくつも存在した。神々へ供儀や捧げものをささげること、祈りや唱えごとの朗誦が基本であるが、神々に対して毎日食事を供えることや神殿の維持、新年祭をはじめとする暦に基づく儀礼、王のための儀礼など多様な儀礼がある。神殿や王宮で行われるものと、個人のために行われる儀礼があり、それを担う職能者はさまざまであった。時代と地域により相違はあるが、エヌ(en/ēnu)、エーントウム(ereš-dingir/ēntum)、シャングー(sanga/šangû(m))、パシーシュ(gudu<sub>4</sub>/pašīšu(m))、ネーシャック(nu-èš/nēšakku(m))、イシップ(išib/išippu(m))、ムリッル(sánga/mullilu(m))、カルー(gala/kalû(m))、ナール(nar/nāru)、アシヌ、クリガッル、クルウ(assinnu, kurgarrû, kulu'u)、バールー(bārû)、アーシブ／マシマシュ(āšipu, mašmaššu)という職名があげられる(Hrůša 2015, 76-80; Sallaberger and Vulliet 2003-2005, 617-640も参照)。

アーシブは、後期バビロニア時代には、神殿や神々に関する事柄に結びついており、神殿では清めの祭司として働いていた。新アッシリア時代、アッシユルのアッシユル神殿には、そこに専属のアーシブがいた(Hrůša 2015, 80)。アーシブ以外に、上述したウンマーヌ(学者、職能者)のなかのカルーやバールーも広くは祭司職といわれる事柄に従事していた(Hrůša 2015, 78, 80)。

<sup>9</sup> このテキストについては、Lambert 1967, 128; CAD A/2 431; Scurlock 1999, 74; Worthington 2009, 70.

グラに関しては Black and Green 1992, 101; Ornan 2004; Collon 2009; Böck 2014; Böck 2015 ほか参照。グラのシンボルとしての動物は犬であり、図像では犬とともに描かれる場合が多い。

<sup>10</sup> トゥブシャッル、さらにトゥブシャッルとウンマーヌについては Rochberg-Halton 1984; Rochberg 2000; Rochberg 2004; Rochberg 2016, 61-69; Robson 2019, 1-8 ほか。

## II.2. 「アーシプの要覧」

アーシプの職種や職域を考察するにあたり非常に重要な資料として、「アーシプの要覧」(Exorcist's Manual) と呼ばれる文書がある<sup>11</sup>。

### II.2.1. 写本

このテキストについては、これまで 7 点の写本が確認されている。アッシリア版 3 点、バビロニア版 4 点である。このうち、写本 A と同じ書庫から出土し、写本 A と同様の第 2 の写しである A 366 は未公開であり<sup>12</sup>、これを除く 6 点について議論されている。

#### アッシリア写本

- |   |                   |                                   |        |
|---|-------------------|-----------------------------------|--------|
| A | VAT 8275 = KAR 44 | アッシュル出土 (Pedersén 1986, 62 (132)) | 前 7 世紀 |
| B | 79-7-8, 250       | ニネヴェ出土                            | 前 7 世紀 |
| - | A 366             | アッシュル出土 (Pedersén 1986, 67 (310)) |        |

#### バビロニア写本

- |   |  |         |   |
|---|--|---------|---|
| c | BM 55148 + 68411 + 68658   | スイツパル出土 | 前 6-5 世紀頃 (Geller 2018b, 296)   |
| d | Rm. 717 + BM 34188 (Sp. I 294) + 99677 (83-1-21, 2039) + 140684 (1987-11-3, 1) | バビロン出土  | 前 4 世紀 ムシャリム・ベール (Mušallim-Bēl) (ムシエズイブ Mušēzib 家の一員) による書写。  |
| e | BM 36678 <sup>13</sup>   | バビロン出土  |   |
| f | W 23293/4 = SpTU 5, 231 <sup>14</sup>  | ウルク出土   | ほとんど完全な写し 前 5 世紀末頃 (ダレイオス 2 世の治世下)。リムート・アヌ (Rimūt-Anu) (Šangū-Ninurta clan) によって書かれる (Geller 2018b, 296)。 |

このなかで、破損が少なく行数が多く確認できるため、研究上基準となるのが写本 A の

<sup>11</sup> ほかに “Vademecum of the Exorcist”, “Leitfaden der Beschwörungskunst”, “*Āšipu*'s handbook” などといわれる。

Zimmern 1915-1916, 204-229; Lambert 1962, 68; Bottéro 1974-1975, 95-142; Bottéro 1985, 93-100; Pedersén 1986, 62; Finkel 1988, 143-159; Stol 1991-1992, 62; Geller 2000, 242-254; Jean 2006, 62-82; Hecker 2008, 76-79; Lenzi 2008a, 85-95; Robson 2008, 458; Clancier 2009a; Clancier 2009b; Heeßel 2010, 160-163; Frahm 2011, 324-332; Schwemer 2011, 421-423; Bácskay and Simkó 2012; Stevens 2013, 211-253; Clancier 2014, 41-66; Hruša 2015, 125; Wee 2015, 252-253; Schwemer 2017a, 2, 5; Frahm 2018a, 9-47; Geller 2018b, 292-312; Panayotov 2018b, 89-120; Steinert 2018a, 43-132; Steinert 2018b, 158-200; Steinert 2020; Arbøll 2020, 245-253 ほかに。

<sup>12</sup> Jean 2006, 63, n. 259; Frahm 2018a, 11; Geller 2018a, 296.

<sup>13</sup> Geller 2000, 250; Frahm 2018a, 16.

<sup>14</sup> この写本を Frahm 2018a, 11 では g としているが、本論文では Geller 2018b, 296 に従い f とする。

VAT 8275 = KAR 44 である。KAR 44 はアッシュル出土で、アッシュル神殿に仕えたアーシプ、キツィル・アッシュル (Kišir-Aššur) の家の書庫から見つかった<sup>15</sup>。前7世紀の文書とみなされる。この文書には全部で43行書かれている (表23行、裏20行)。さらにウルク出土の写本 f (W 23293/4 = SpTU 5, 231) についても研究が進んでいる<sup>16</sup>。

「アーシプの要覧」の1行目と27行目 (裏4行目)<sup>17</sup>には、「・・・アーシプの職能 (アーシプートゥ) の割り当てられた一連の課題の初めの語 (呼び名)」とある。その初めの語とは、アーシプが習得すべき、また行うべき事柄の名称を意味し、さまざまな儀礼で唱えられる唱えごとのルブリク (rubric 表示、表題) と考えられる (Geller 2000, 225-226; Geller 2018b, 303)。後述するが、唱えごとの最後に書かれる KA.INIM.MA ○○○ というルブリクである。このルブリクにより行われる儀礼や唱えごとの名称が推測できる。ここに列挙されているさまざまな儀礼は、アーシプとして一人前となるために習得し実践すべき事柄のリストといえる。

## II.2.2. 試訳

### KAR 44 (VAT 8275)

[ ] 内は、校訂者 (Geller 2018b) による補完。

《 》内は、校訂者 (Geller 2018b) による、粘土板上で本文と比べて小さく書かれていたり、粘土板の側面に書かれている文言の指示。その内容は本文に対する説明や補足などである。

( ) 内は、細田による補足や説明。

- 1 全て名があるものの確立された知識と講読のための、アーシプの職能 (アーシプートゥ) の割り当てられた一連の課題の初めの語 (呼び名)
- 2 クッラ 《家・神殿の基礎を [設置する]》、口洗いとエン祭司の任命
- 3 アプスーの言葉、ギヌタッカー、神のために手を洗うこと
- 4 キ・ウトウク (太陽神ウトウ/シャマシュへの唱えごと)、シュイラ (手を挙げる唱えごと)、怒りの神 (の唱えごと)
- 5 タムズの月、アブの月、エルーヌ (ウルール) の月、タシュリートゥの月の儀礼と、王のための儀礼
- 6 サキッカー (*sakikkû*)、アラムディンムー (*alamdimmû*)、ニグディムディンムー (*ni(g)dimdimmû*)、カタドゥググー (*kataduggû*)

<sup>15</sup> Pedersén 1986, 41: N4: Private house with large library and archive of a family of exorcists (hC/D/E81). さらに Maul 2010; May 2018; Arbøll 2020 参照。

<sup>16</sup> von Weiher 1998, 231; Clancier 2009a; Clancier 2009b; Clancier 2014, 41-66; Stevens 2013, 211-253.

<sup>17</sup> 行の数え方について、本論文では Geller 2000; 2018b に従う。

- 7 アクガ(清らかな水 A.KÙ.GA)の唱えごと、ウドゥグ・フル(邪悪な悪霊 UDUG.ĪUL)の唱えごと、アバメエンメシュ(あなたは誰か A.BA.ME.EN.MEŠ)の唱えごと、《あなたは戦士の悪霊である／あなたは邪悪な戦士である》、フルバズィズィ(悪よ、去れ／悪を絶滅せよ ĪUL.BA.ZI.ZI)の唱えごと
- 8 浄化の儀礼《タクペルトゥ *takpeltu*》、アサクク悪霊 (*asakku*)による病気《頭痛 (*di'u* 病気)》、ズィスルー粉《呪詛、呪詛》
- 9 《症状》頭の痛み、首の痛み《頭痛》、集められた(すべての)病気
- 10 《男》リルー悪霊、女リリトゥー悪霊、代理の像《悪霊がさまよっている》
- 11 《儀礼》ビート・リムキ、ビート・メーセリ、口洗い
- 12 邪悪なキシプー、邪悪な呪い(祟り・呪詛)、キシプーを解くこと(ウシュブルダ)、呪縛・祟りを解くこと《[マーミート] ャを解くこと》
- 13 ある人の個人神へのキ・ウトウク(太陽神ウトウ／シャマシュへの唱えごと)、キシプーを解くこと(ウシュブルダ)、呪縛・祟りを解くこと(マーミートゥを解くこと)、風を吹かせること、ラマシュトゥ
- 14 あらゆる悪、マクルー、シュルプ、悪い夢を良い夢へ(変えること)、性的能力・性欲(を起こさせること)
- 15 《(未熟児を)出産させないよう》妊婦を縛ること、難産の女性、ラマシュトゥ、赤ん坊をなだめること
- 16 目の病気、歯の病気、そして口や鼻の病気による口臭(ブシャーヌ病 *bu'sānu*)
- 17 腹の病気、肺の病気、あらゆる病気に対する唱えごと
- 18 鼻血を止めること、嘔吐を止めること《ドゥガーヌ病 *dugānu*》、下痢 (*nišhu*)を止めること《*nišhu*の二番目の意味は「葦」》
- 19 蛇にかまれた(症状)を治す、サソリにかまれた(症状)を治す、サーマーヌウ病 (*sāmānu*) (赤くはれる症状)を治す《もし人がサーマーヌウ病にかかったら》
- 20 ある人の家のなかへ(侵入する)悪の足を断ち切ること、ディウ病気 (*di'u*)と伝染病と感染を遠ざけること、代理の犠牲
- 21 町、家、野、庭、川のための儀礼、穀物を積み上げること(ニサバへ貢献すること)《新しい中断。リードゥ粉を積み上げること。あなたが川を掘るとき》
- 22 洪水を押さえること、バッタの歯をつかむこと、荒野のなかのオオカミ(に対抗すること)
- 23 荒野を(安全に)通り抜けること、敵が近づかない野を通り抜けること、投獄(を避けること)
- 24 牛、羊、馬の家畜小屋の区画を清浄にすること
- 25 星々、鳥、雄牛、動物による決定、石や粉、香による言葉、神々の全体性において。
- 26 その外見が・・・のように見える石 (*Abnu šikinšu*)、その外見が・・・のように見える植物 (*Šammu šikinšu*)、石についての書板、植物についての書板、とりつける

## ものとかけるもの

(写本 f: W 23293/4 = SpTU 5, 231 には罫線なし、Geller 2018b, 300 n. 23)

- 27 エサギル・キーン・アプリのアーシプの職能（アーシプートゥ）の割り当てられた一連の課題の初めの語（呼び名）

(写本 A のみ罫線)

- 28 エアが制定した「葦に触れること」の活動、キキットゥ儀礼 (*kikiṭtu*)、シェルクグー歌 (*šerkugū*)
- 29 存在するあらゆるウプシャシュー（に対抗する儀礼）、天と地の前兆（諸力・しるし）に対するナンブルビ（儀礼）
- 30 知恵の水源とカクガルー祭司の職能の秘密のすべて
- 31 天と地における（さまざまな）計画の源（目）、ラルガル (*Lalgar* 宇宙の深淵の水（アプスー）の秘義、標準化（一般化）されていない唱えごと
- 32 スイマトゥ麻痺 (*šimmatu*)、リムートゥ麻痺 (*rimātu*)、サガッルー疾患 (*sagallu*)、サキクー疾患 (*sakikkū*)、激痛、船員の骨折に対する処置
- 33 天から落ちてくるもの（てんかん）、屋根の主の悪霊（てんかん）、神の手、女神の手、死霊の手に対する治療
- 34 邪悪なアルー悪霊 (*alū*)、リルー悪霊 (*lilū*)、「悪を支える」悪霊、マーミートゥの手、人間の手
- 35 すべての治療、熱におかされた病人と女性病人の苦痛に対するあらゆる治療
- 36 あなたが浄化の術（イシップートゥ *išippūtu*）の全構成（すべての段階）に達し、秘義・奥義を習得するまでに（あなたはこれらをすべて学ぶだろう）。
- 37 その後あなたは、語彙集・注釈リスト (*šātu*) や、翻訳や、言語リスト（同義語リスト）を用いることにより、
- 38 シュメール語とアッカド語の（で書かれた）儀礼の研究の仕方を習得するであろう。
- 39 あなたが、神殿への捧げもの、悪寒、不安、「エヌーマ・アヌ・エンリル」、「シュンマ・アール」を理解するなら
- または：
- あなたが、肝臓、悪寒、衰弱、「エヌーマ・アヌ・エンリル」、「シュンマ・アール」を理解するなら
- 40 相容れない見解を認めることを熟考しなさい。

(写本 c, d では 40 行目のあとに罫線)

- 41 （知恵の）基礎の土台を理解できる者、賢き者、これら二柱の神々の書記には、広い思考力が授けられるであろう。
- 42 彼の守護（女）神が彼を確立させるように、そうすれば彼の名前は将来にわたって言及されるであろう。

- 43 原本にしたがって書かれ、照合された。エシャツラ神殿のマシュマシュ（アーシプ）、シャマシュ・イブニ（Šamaš-ibni）の息子であり、マシュマシュ（アーシプ）のキツイル・ナブー（Kišir-Nabû）の粘土板。

### II.2.3. 編者と構成

27行目に「エサギル・キーン・アプリのアーシプの職能（アーシプートゥ）の割り当てられた一連の課題（*iškaru*）の初めの語（呼び名）」（KAR 44）とあるので、この書の一部はエサギル・キーン・アプリ（Esagil-kîn-apli）という人物（前11世紀）に帰せられ、彼が編集したものと考えられている。KAR 44以外の写本 c, d, fの27行目には、さらにエサギル・キーン・アプリについての追加の説明が書かれている。それによると、エサギル・キーン・アプリは、「アサルヒ・マンスム（Asalluhi-mansum）の子孫、[バビロンの王] ハムラビ王の賢者（アプカル *apkallu*）、（女神）リシア<sup>18</sup>の子孫、エジダ神殿のパシーシュ祭司（*pašišu* 塗油された祭司）（GUDU<sub>4</sub>; LÚ.GUDU<sub>4</sub>）（写本 c, f）／イシップ祭司（*išippu* 浄化の祭司）（写本 d）」といわれている。

エサギル・キーン・アプリは、人相占い文書「アラムディンムー」（*alamdimmû*）や診断手引書（病状占い）「サキククー」（SA.GIG/*sakikkû*）を編集した人物としても有名である。バビロニア王アダド・アプラ・イッディナ（Adad-apla-iddina 在位1068-1047年）の時代の職能者、ウンマーヌとみなされている（Finkel 1988, 144; Heeβel 2000, 104; Lambert 2008b, 95）<sup>19</sup>。

この「アーシプの要覧」の内容や特徴に関し、研究者のあいだで最も議論があることの一つが、構成についてである（Frahm 2011, 324-329; Frahm 2018a, 17-24）。議論の焦点となっているのが、27行目をどのように解釈するかという問題で、それをめぐり大きく二通りの意見がある。また、その構成部分の編者について異なる意見がある。

従来、27行目を後半部の見出しとみなし、27行目からが後半部、つまりこの要覧は前半と後半の2部構成の文書とする見方が支持されてきた。そして後半部分の28-40行（または28-43行）がエサギル・キーン・アプリによるという説が多かった<sup>20</sup>。この従来の解釈に対し、C. ジャンが異なる説を提起した。彼女によると、27行目はその前の2-26行の部分に続く後置の文で、それらをまとめる行であり、後半部分の見出しではない。この要覧には3段階の学習、修行課程が書かれているとし、この文書を3部構成と解釈した（Jean 2006, 62-82, esp. 72-75）<sup>21</sup>。

<sup>18</sup> Frahm 2011, 325. Lisin (<sup>d</sup>Li<sub>9</sub>-si<sub>4</sub>)はシュメールの女神で、前3千年紀から2千年紀の初期の資料から知られる（Michalowski 1987-1990, 32-33）。

<sup>19</sup> エサギル・キーン・アプリが実際に実在したのか疑問視する研究者もいる（E. Robson, M. Rutz）。しかしFrahmは実在したと考えている（Frahm 2018a, 29-33）。

<sup>20</sup> Bottéro 1974-1975, 95-142; Bottéro 1985, 93-100; Finkel 1988, 150; Beaulieu 2000, 15; Beaulieu 2007, 12-13 n. 28; Al-Rawi and George 2006, 54-55; Heeβel 2010, 160; Schwemer 2011, 421-423.

<sup>21</sup> エサギル・キーン・アプリにもとづくアーシプの職能（アーシプートゥ）、カクガルー（祭

E. フラームも 27 行目は第 1 部の最後の行とみなし、3 部構成としたが (Frahm 2011, 325-326; Frahm 2018a, 17-24) <sup>22</sup>、三つのセクションの分け方はジャンのそれとは異なる。とくにフラームは最新の研究で、全体を 3 部構成ととらえる根拠を詳述している。

フラームによる「アーシプの要覧」の構成：

第 1 部 1-26/27 行： アーシプが行う事柄についての列挙。ここはアーシプトウ（アーシプの技）に関する、一覧（カタログ）のような段落。

第 2 部 28-40 行： より高度な内容。さらなる知恵や秘義の領域が加わる。

① 28-36 行

② 37-38 行

③ 39-40 行

第 3 部 41-42 行： 暗号めいた書き方で、知恵のある（奥義を知った）アーシプ、賢者に対する祝福・賛美。写本 c, d では、40 行目のあとに水平の罫線があり、ここで分けられることがしるしづけられている (Frahm 2018a, 17-24)。

コロフォン（奥付）43 行

第 1 部には、アーシプが行う事柄として、神殿において祭司として行う儀礼、王のために行う儀礼、季節に応じた月ごとの儀礼などが記されている。さらに病気の診断と治療、災禍を払う唱えごとや儀礼などが続く。いくつもの儀礼が列挙されており（なかには前 3 千年紀頃までさかのぼる儀礼や唱えごとがある）、アーシプの儀礼の一覧表（目録）のようなセクションとなっている。人相占い（アラムディンムー *alamdimmū*）と診断の手引書（症状占い）（*sakikkū/SA.GIG*）のシリーズや、力があるとされる宝石・貴石や植物に関する便覧は、有名な学者エサギル・キーン・アプリに帰される (Frahm 2018a, 23-24)。それゆえこれらについて言及される 6, 26 行目を含む部分（つまり 2-26 行の部分）が、エサギル・キーン・アプリによる編集ととらえられるであろう。

第 2 部はより高度な内容となってゆく。アーシプが知恵や知識を得てさらに専門的職能者となるための事柄が挙げられている。ナンブルビ儀礼や「エヌーマ・アヌ・エンリル」、「シュンマ・アール」など高度で権威ある占い文書が含まれている。とくに秘められた知識、隠された計画、公にはされていない唱えごとにも身につける必要があることが示唆されている (30-31 行)。

とりわけ目を引くのは、第 2 部には、第 1 部と異なり二人称の動詞が用いられ、アーシプとなるべき人物への直接的なメッセージという意味合いの強い文章があることである

---

司) の職能 (カクガルトウ)、イシップ (祭司) の職能 (イシップトウ) という 3 段階で、この順序でより高度な段階へ達すると論じている (Jean 2006, 72-75)。

<sup>22</sup> Wee 2015, 252 も Frahm に従って 3 部構成ととらえている。また、Schwemer 2017a, 5 は、Frahm 2011 の説に傾きながらも、27 行目が第 1 部の最後の行とする解釈には与していない。

(36,38行)。それは、限られた者しか到達することのできない秘義を伝えるという記述になっている。

最後の2行をフレームは第3部ととらえている(41-42行)。この短い終結部のようなセクションは、暗号のようにわかりにくい表現で、知恵のある(奥義を得た)アーシプである賢者に対して祝福・賛美するように書かれている(Frahm 2018a, 23-24)。

「アーシプの要覧」からアーシプの行っていたことがうかがわれる。さまざまな儀礼の種類が挙げられ、神殿や王宮の公的な場、あるいは個人の私的な家など、儀礼の場も多様である。ルブリクによって示されている唱えごとの種類も多い。儀礼や唱えごとがどのような順序で取り上げられているかにより、それぞれの関係も理解することができよう。

また、病気、疾患について、その原因と考えられるものが列挙されており、災厄に関する考え方も読み取れる。とくに災厄の原因となる悪霊が何種類も挙げられている(7-8, 10, 13-14, 33-34行)。身体の疾患として、頭痛、首の痛み、女性特有の身体の不調や、目や歯、鼻の病気、腹痛、肺の病気、さらに蛇やサソリにかまれた場合といった記述がある(9, 15-20行、32-33, 35行)。さまざまな不調や疾病を列挙したうえで「集められた(すべての)病気」(9行)、「あらゆる悪」(14行)とあり、アーシプは数多くの災禍、不運、不幸に対峙していたことがうかがえる。さらに鉱物や植物を用いての薬の調合、悪の解除、呪詛や祟りの解除、また戦争における儀礼、自然災害に対する儀礼(21-22行)、家畜への配慮(病気の治療)(24行)なども言及され、「アーシプの要覧」におけるアーシプの職種、職域は多岐にわたる。

像にかかわる儀礼についてもいくつも言及されており、もの・造形物を取り扱うアーシプの技術が、アーシプの儀礼において重要な役割を果たしていたことが読み取れる。

さらに「あらゆる病気に対する唱えごと」(17行)という記述も注目される。唱えごとの言葉による治癒の力が認められていたといえる。第2部の叙述をあわせてみると、儀礼の執行、治療行為だけではなく、知識と知恵も必要かつ重要であることが強調されている。アーシプは天と地におけるさまざまな計画の源を認識し、それを用いて物事の調和をはかっていたと考えられる。それは奥義を授けられた者たちによる知恵として伝承されていた。

## II.3. 儀礼文書

### II.3.1. 儀礼文書の構成と唱えごとの特徴

アーシプが執り行う儀礼——次章以降、検討する神像の口洗い儀礼や、病気治療や悪霊、死霊などの追放、除災などの儀礼——において、儀礼執行者と参加者による多様な動作が行われる。たとえば手を洗う浄め、そこで用いられる道具の準備やそれらの浄化、祭壇を用意し神々へ供物をささげること、結界を作ること、粘土や木材による小像を作り建物内



部に埋めたり、設置したりすること、また病人に対して治療、処方がなされる。このような動作に加え、祈りや唱えごとの朗誦が行われる。

こうした儀礼の内容は、動作を指示する文言と、唱えごと（発話）を指示・提示する文言の二種類のテキストから知ることができる。前者は、儀礼執行者であるアーシブに対する動作や所作の指示である。儀礼においてアーシブがどのような順序でどのような道具を用いてどのような動作をすべきか、供え物の種類や方法、病人の治療、唱えるべき唱えごとの時間や回数などについて記されている。これは、「あなたは・・・する」という表現で、二人称の人物（男性、単数形）に対して指示を出す形式で書かれている。さらにアーシブのほかに儀礼の参加者、儀礼の依頼者（病人など）への指示がある場合もある。他方、祈りや唱えごと（発話）を指示・提示する文言は、儀礼のなかで唱えられる唱えごとの内容を示す。

唱えごとのテキストにおいて、すでに古くから書記たちは、その書かれた内容が唱えごとであることを指示する語句を用いていた。そのような語句として、ÉN.É.NU.RU という語が、ファラ（Fāra）やエブラ（Ebla）出土の初期王朝期の唱えごとのテキストのなかに見出される。そして古バビロニア時代にはÉN.É.NU.RU または TU<sub>6</sub>.ÉN.É.NU.RU という語が、唱えごとの導入の語句として定まっていた。さらにその後はその省略形の ÉN が用いられた。ÉN.É.NU.RU の正確な意味は、古バビロニア時代にすでに不明であったが、唱えごと、唱えること、または祈祷といった意味とみなされた。そして ÉN の文字が、古バビロニア時代以降、唱えごとを表す文字となり、アッカド語の *šiptu*（唱えごと、祈り）と同意となった。初期王朝期以降、ほとんどの書記は ÉN.É.NU.RU の本来の意味をほぼ知らなかったと考えられる。しかし、この語句により唱えごとのテキストが指示されており、この語を唱えごとを示すルブリク／ラベルとみなすことができる。この ÉN.É.NU.RU でもって、ある唱えごとが始まる、あるいは終わる、ということその粘土板の使用（儀礼執行者）に伝える機能が果たされていた（Krebernik 1984, 197-207; Geller 2000, 225; Rudik 2015, 27-29; Zomer 2018a; 27-28）。

ÉN.É.NU.RU は、その指示機能のため、唱えごとの内容それ自体とともに発話されることはなかったと推測されている（Lambert 2008b, 93; Zomer 2018a, 27-29）<sup>23</sup>。前1千年紀には、唱えごとのテキストの最後に TU<sub>6</sub>.ÉN というルブリクが書かれる場合も多い。TU<sub>6</sub> は、KA x LI と書かれるが、呪文、真言、マントラという意味である。

唱えごとの文言に続いて、KA.INIM.MA という語が置かれる。これは「言うこと、言葉、発話」という意味であるが、唱えごとのタイトル・題目を示すルブリクである（Geller 2000, 225; Zomer 2018a, 32-34）。KA.INIM.MA ○○○ という表記により、「○○○の唱えごと」という唱えごとの題目が示される。この題目の後に罫線が引かれ、ここまでが唱えごと

<sup>23</sup> しかし、ÉN.É.NU.RU の省略形の ÉN などは、唱えごとの開始の合図として発話されたとも推測できるのではないだろうか。エンは、のちの時代バラモン教、ヒンドゥー教、仏教などのオーン、オーム、オムに通じるものがあるのではないだろうか。

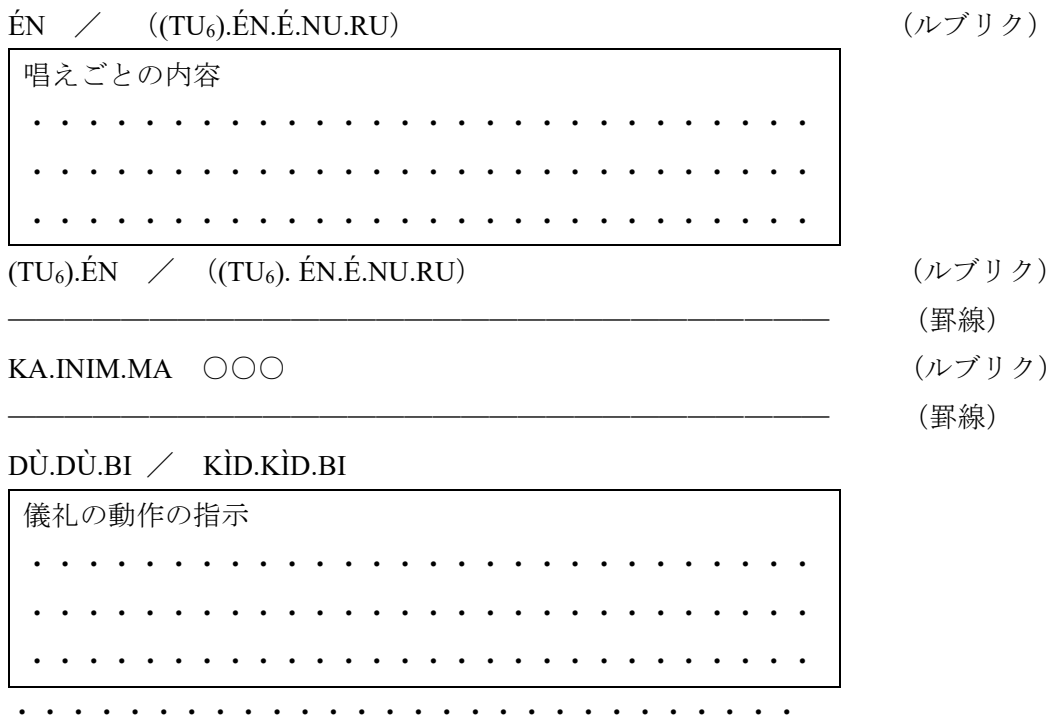
関する文言である。KA.INIM.MAの前に罫線が引かれる場合もある<sup>24</sup>。

唱えごとに続いて、それに関する儀礼的動作がなされる場合、DÙ.DÙ.BI または KÌD.KÌD.BI という語が続く。これは「その儀礼」という意味である。そしてここから、儀礼の動作指示の記述となる。儀礼執行者であるアーシブに対するさまざまな動作の指示が書かれる (Maul 2009, 69-80; Zomer 2018a, 27, 31-32)。

儀礼動作の指示と唱えごとの内容そのものが、それぞれ別の粘土板に書かれることもあれば、儀礼動作の指示と唱えごとが罫線やルブリク (ラベル) の表示などによって分けられつつ、ひとつの同じ粘土板に通して書かれることもある。比較的長くまた多くの唱えごとを伴う儀礼の場合は、唱えごとの内容が別の粘土板に唱えごと文書として集められている場合がある (たとえば口洗い儀礼やマクルー儀礼など)。

病気治療の処方を中心の儀礼文書において、そこで唱えられる唱えごとがそれほど長くなく短い場合などは、その唱えごとと処方・治療動作が続けて書かれている粘土板も多い。ÉN.É.NU.RU または ÉN のルブリクのあと、唱えごとの内容が続き、KA.INIM.MA○○○による題目が示されるというこの組み合わせが、一枚の粘土板にいくつも並ぶ場合もある。

唱えごとと儀礼動作があわせて書かれている場合、時代によって異なるが、きわめて図式化すると前1千年紀の儀礼文書はおおよそ以下のようなルブリクの指示によって構成されている (Abusch and Schwemer 2011, 9; Zomer 2018a, 27-37; Lenzi 2019, 165-171 参照)。(すべてのルブリクの表示が書かれていない場合もある)。



<sup>24</sup> アーシブのシュメログラムのひとつに LÚ.KA.INIM.MA がある (II.1.1.)。

.....

粘土板の最後に、奥付（コロフォン）。

儀礼動作指示がなく、唱えごとのみの場合は以下のように考えられる（図式化、単純化しており、実際の文書ではすべてのルブリクが表示されない場合もある）。

ÉN / ((TU <sub>6</sub> ).ÉN.É.NU.RU)	(ルブリク)
唱えごとの内容 ..... ..... .....	
(TU <sub>6</sub> ).ÉN / ((TU <sub>6</sub> ).ÉN.É.NU.RU)	(ルブリク)
-----	(罫線)
KA.INIM.MA ○○○	(ルブリク)
-----	(罫線)

このように唱えごとの文言と儀礼動作についての指示の文言が、ルブリクと罫線を伴い示されていた。いわば小見出しのようにルブリクはテキストのなかに挿入されている。ルブリクにより、動作指示と発話指示との内容が明白に読み取れる。儀礼においては行うことと言うこと・発話すること（唱えごと）はどちらも不可欠な要素である。アーシプたちはこのような儀礼文書により、儀礼動作と唱えごとを滞りなく行っていた。

さらに重要なことは、唱えごとは知恵の神エンキ／エアによるもの、エンキ／エアから発せられたものとみなされていたことである。

- 20' *ši-ip-tum ul ia-at-tu-un*
- 21' *ši-pat<sup>d</sup>é-a ù<sup>d</sup>ASAR.LÚ.ĤI ši-pat MAŠ.MAŠ DINGIR.MEŠ<sup>d</sup>AMAR.UTU*
- 22' *šu-nu id-du-ú-ma a-na-ku ú-ša-an-ni TU<sub>6</sub>.ÉN.É.NU.RU* (BAM 4, 398 rev. 20'-22')<sup>25</sup>

- 20' その唱えごとは私のものではない。
- 21' エアとアサルヒの唱えごとであり、神々のマシュマシュであるマルドゥクの唱えごとである。

<sup>25</sup> [https://www.geschkult.fu-berlin.de/e/babmed/Corpora/BAM-4/BAM-4\\_-398/index.html](https://www.geschkult.fu-berlin.de/e/babmed/Corpora/BAM-4/BAM-4_-398/index.html) 2021年2月26日閲覧

22' 彼らが（それを）唱え、（そして）私が繰り返した。（唱えごとの言葉）

このようにアッカド語では「この唱えごとは私のものではない」(*šiptu ul yuttun (yattun)*)、  
「（それは）〇〇神の唱えごとである」(*šipat DN*)、「〇〇神の命令に従って」(*ina qibīt DN*)、  
「〇〇神が唱えごとを唱えた／言った」(*DN šipta iddi/iqbi*) といった語句がよく用  
いられ、唱えごとは人間によるものではなく神によるものとみなされている (Krebernik  
1984, 208-210; Lenzi 2010, 142-147; Lenzi (ed.), 2011, 19-20; Lenzi 2019, 164-171)。とりわけ、  
アーシブが儀礼において、その唱えごとは自分のものではないと明言していることは言及  
に値する。

さらに興味深いのは、中期バビロニア時代に編纂された神名対照表「アン＝アヌム」の  
なかで、

<sup>4</sup>ÉN.É.NU.RU    <sup>4</sup>É-a

という表記があり、<sup>4</sup>ÉN.É.NU.RU と <sup>4</sup>É-a が同等であることが示されていることである  
(An = Anu II 155)。唱えごとの文言を示す導入句、ÉN.É.NU.RU というルブリクが、エア  
神 (<sup>4</sup>É-a) と結びつけられている (Litke 1998, 85)。

「アン＝アヌ・シャ・アマーリ」という神名対照表では

[<sup>4</sup>ÉN.É].NU.RU    <sup>4</sup>É-a    šá 'LÚ'.a-ši-pi

という項目がある (An = Anu šá *amēli*, 133)。これは、<sup>4</sup>ÉN.É.NU.RU という神名がエアと同  
等であることに加え、さらにそれが「アーシブのそれ」であるということである (Litke 1998,  
239; Zomer 2018a, 28)。

以上のことから、唱えごとを唱える主体はエアとアサルヒであるという理解があったこ  
とが認められる。アーシブの守護神であるエアと息子アサルヒ（マルドゥク）が唱えごと  
を唱え、それをアーシブは真似て繰り返していたことが強調される。唱えごとは、エア、  
さらにその息子アサルヒ・マルドゥクに由来し、それを受け取ったアーシブが儀礼におい  
てその文言を朗唱していたのである。

「エンリルバンダ (Enlilbanda) が与える唱えごとを、私はあなたに唱えよう (投げよう)」  
(BM 17305, CT 42 32) という文言においても、エアがアーシブに唱えごとを与えている  
と読み取れる (George 1995)<sup>26</sup>。エンリルバンダは、エアと同じだからである（「アン＝ア  
ヌム」 An = Anu II 134) (Litke 1998, 83)。

こうしてアーシブが唱える唱えごとは、知恵の神エアに基づく認識されていた。「アー

<sup>26</sup> von Soden の読み (*BiOr* 18, 1961, 71) を George は訂正して、Enlilbanda = Ea としている。

シプの要覧」には多くの種類の唱えごとの呼び名があげられているが、それらは、アーシプたちが守護神として信仰していたエアから与えられたものと理解していたのである。唱えごとの言葉の力は、限られた者しか到達することのできないアーシプの秘義の一つといえる<sup>27</sup>。

### II.3.2. 唱えごとのタイプ

従来、シュメール語の唱えごとに関しては、ファルケンシュタインによる分類が参照されてきた。彼は唱えごとを以下の四つのタイプに分類した (Falkenstein 1931)。

(1) 正当化型 (Legitimationstyp/ Legitimation Spells<sup>28</sup>) :

儀礼動作と唱えごとを行う儀礼執行者が神から送られた者 (使者) であることを正当化する唱えごと。それにより、儀礼執行者は悪霊による被害をまぬかれることができる。

(2) 予防・防災型 (Prophylaktischer Typ/ Prophylactic Spells) :

悪霊などに対抗する予防、防災の唱えごと。

(3) マルドゥク・エア型 : (Marduk-Ea-typ/ Marduk-Ea Spells) :

病気や悪霊の攻撃に対処する唱えごと<sup>29</sup>。エアとマルドゥクとの対話から成り立つ。

(4) 聖化型 (Weihungstyp, Kultmittelbeschwörung, Kultmittelgebet/ Consecration Spells) :

儀礼で使う道具に対する唱えごと<sup>30</sup>。

この分類により、シュメール語、さらにシュメール語とアッカド語の二言語併記の唱えごとの特徴が明確となり、唱えごとや儀礼の歴史的展開や、言語的展開などの考察が深く掘り下げられてきた (Krebernik 1984; Cunningham 1997/2007; Schramm 2008, 16-20 ほか)。シュメール語の唱えごとを論じる際にはつねに参照され、この分類はわずかに修正されながらも現在まで用いられており、これに代わる新しい分類や考察は確立されていない。フォスターは、アッカド語の唱えごと——神の唱えごとととらえている——についてもファルケンシュタインの分類を踏襲して紹介している (Foster 2007a, 91-95)。

しかし、新しい文書が次々と解読され、より多くの資料を比較考察できるようになった現在、90年前の分類だけではないアプローチの必要性も認識されてきている。内容によってはファルケンシュタインの分類があてはまらない唱えごともあり、別の視点で唱えごとの形式を考察することも可能であろう (Rudik 2015, 2-3, 67-68)。シュヴェーマーも、マクルー儀礼の唱えごとについては独自の形式を考案している (第V章参照)。

時代により、伝承の過程で唱えごとの内容や形式も変化してゆく。アーシプによる儀礼

<sup>27</sup> 「ウドゥグ・フル」 (UDUG 𒍪UL/ *utukkū lemnūtu*) の唱えごとのなかにも、同様に唱えごとはエアに基づくという表現が見出される (Geller 2016)。

<sup>28</sup> Foster 2007a, 91-95.

<sup>29</sup> このマルドゥク・エア型についての論考は多いが、Krebernik 1984, 211-225; Ceccarelli 2015; Rudik 2015, 46-68; Geller 2016, 20-31; George 2016, 1-12 など参照。

<sup>30</sup> Jacobsen 1946, 130-135; Mayer 1976, 432-435 Michalowski 1993 なども参照。

文書のなかの唱えごとや祈りの文言は、文学的な伝統の一部を形成していた。前2千年紀後半以降、多くの文書は多かれ少なかれ定型の形式により伝承されてきた。さまざまなアーシプートゥ(アーシプの術や知恵)が組み合わされてある定型を構成するようになると、のちの時代になって権威あるものとみなされ継承されていった。ある儀礼で唱えられる唱えごとのなかには、他の儀礼で唱えられるものもある。前1千年紀の唱えごとは、伝統的なモチーフや語句が集められ現存の文書が巧みに拡大されながら、形成されてきた結果の産物となっている (Schwemer 2011, 424)。

## 第 III 章 神像の口洗い(ミース・ピー)と口開け(ピート・ピー)の儀礼

## III.1. 口洗いと口開けの儀礼

「口洗い」(ミース・ピー *mīs pī*) と呼ばれる儀礼は、新しく神像が制作されたとき、あるいは破損した神像を修復する際、神像の口を洗うという動作を中心とした一連の儀礼として知られている。洗う行為は浄化、聖化に結びつくが (Hurowitz 1989, 39-89; Sallaberger, 2006-2008, 295-299; Guichard and Marti 2013, 82)、口洗いと並び、さらにピート・ピー (*pīt pī*) という「口開け」の行為も行われていた。

神像の口洗い儀礼のなかで唱えられる唱えごとに「この像は、口開けがなければ、香をかぐことができない、パンを食べることも水を飲むこともできない」という一節がある (Incantation Tablet 3, 70ab-71ab①シュイラ: Walker and Dick 2001, 140-141, 151)。口開けは、ものとしての像に生命力、生の機能を与える機能を強調する。とくにバビロニアの儀礼用語では、口洗いと口開けの行為をあわせてミース・ピー、口洗いと一般にいわれている (Berlejung 1998, 196-197; Walker and Dick 2001, 17)。

第 II 章 (II. 2) で取り上げた「アーシプの要覧」のなかに「口洗い」が二度言及されている。2 行目と 11 行目に以下のように書かれている (以下引用は KAR 44 下線細田)。

2 <sup>d</sup>SIG<sub>4</sub> <sup>SU</sup>HUŠ É DINGIR [ŠUB] LUH KA u né-šu-tu EN.NA

クッラ 《家・神殿の基礎を [設置する]》、口洗いとエン祭司の任命

クッラ (<sup>d</sup>SIG<sub>4</sub>/Kulla) とは、煉瓦の神である (Lambert 1980-1983, 305)。この神の名により、建物、とくに神殿が新しく建設される、あるいは再建される際の儀礼が意味されている。エン (EN) は、高位の人、主、高位の祭司、高位の神に仕える祭司である (Halloran 2006, 61; Sallaberger and Huber Vulliet, 2003-2005, 626-628)。この行で、口洗いの儀礼は新築や再建のときの建築儀礼、エン祭司が職位に任命された際の儀礼とともに挙げられている。それぞれ、物事や事柄を新しく始めるとき、その機能の開始にあたって行われる儀礼として列挙されている。

11 <sup>e-piš-tù</sup> bit rim-ki bit me-se-ri<sup>meš</sup> u KA.L[U] H.Û.DA

《儀礼》 ビート・リムキ、ビート・メーセリ、口洗い

ビート・リムキ (「洗浄の家・儀礼的浴場の家」) は、浄化の儀礼である<sup>1</sup>。ビート・メー

<sup>1</sup> Læssøe 1955; Sallaberger 2005/2006, 62-63; Ambos 2008; Ambos 2013b; Hrůša 2015, 140-152 ほか

セリ（「囲い込みの家」「守られた・保護された家」）は、侵入してくる悪に対して家を保護する儀礼である<sup>2</sup>。ビート・リムキ儀礼において、王の口洗いが行われる<sup>3</sup>。

「アーシプの要覧」の第 1 部（1-26/27 行）には、さまざまなアーシプトゥ（アーシプの職能）が列挙されているが、二箇所「口洗い」（LUḪ KA, KA.LUḪ.Û.DA）<sup>4</sup>が言及されていることは注目される。この儀礼がアーシプの術として重要で、またいろいろな機会において頻繁になされていたことが推測される。

口洗いは、神像のみに行われたわけではなく、王やアーシプ自身、一般の個人、雄牛、羊などの動物、つまり生物に対してもさまざまな儀礼で執行された。雄牛の口洗いは、その皮が太鼓などに用いられる際の儀礼<sup>5</sup>、羊の口洗いは、神殿設立のための儀礼などで執り行われた。羊は犠牲として捧げられる前に口洗いがなされる。さらに王の地位を示す表章（王冠、笏など）や、松明など無生物のものに対しても実行された<sup>6</sup>。またある個人が儀礼の前に口を洗う場合がある（たとえばマクルー儀礼において、儀礼の依頼者である病人がはじめに口洗いをを行う（RT 3'））。神像に対する口洗い儀礼と、これとは別の一連の儀礼のなかで、道具や儀礼参加者の浄化や聖化としての口洗い儀礼とが区別される。

一方、口開けの対象も神像に限らない。口開けの儀礼は無生物に対してのみ知られている。除災のための人形や小像、神託を受けるための道具としての革袋、神々の武器、月の神スィンの象徴の三日月の形をしたものなどにも、口開けが施された。口開けとは機能の開始、影響力を行使しはじめることを象徴的に示す<sup>7</sup>。

神像の口洗い儀礼について、本章では、先行研究をふまえたうえで、この儀礼の構成を確認し、ここで行われる動作や唱えごとを把握する。そして、ものとしての像と生命を持った神との関係や、人の手による像から生きている神への変容、天上における神の誕生、また像を制作した職人と職人の神々との関係など、口洗い儀礼のいくつかの特徴について考察する。なぜ口洗い儀礼が行われるのか、この儀礼にアーシプはどのようにかわり、どのような役割を果たしているのか検討する。

か。

<sup>2</sup> Borger 1974, 183-196; Wiggermann 1992, 105-113; Kvanvig 2011, 107-158 ほか。

<sup>3</sup> Læssøe 1955, 30-31; Berlejung 1998, 182; Ambos 2012b.

<sup>4</sup> 二つの表記の違いについては Walker and Dick 2001, 9-10; Dick 2005b, 580-585; Bácskay and Simkó 2012, 67-68 参照。

<sup>5</sup> ケトルドラム（鍋形太鼓 *kettledrum*）として皮が用いられる雄牛のための口洗い儀礼については、Linszen 2004, 151-154, 252-262; Gabbay 2014c, 118-128; Gabbay 2018, 1-47, esp. 9-13（Gabbay 2018, 10 n. 35 は E. Koubov, *Washing the Mouth of a Kettledrum*, MA thesis, Prague University, 2016 を参照しているが、未入手）; Lenzi 2018, 58-64.

<sup>6</sup> Borger 1956, 89, 91; Selz 1997, 177, 179; Berlejung 1998, 182-183, 191-192; Walker and Dick 2001, 10-11; Dick 2005b, 581-583; Geller 2018b, 292.

<sup>7</sup> Berlejung 1998, 188-191, 281 ほか; Walker and Dick 2001, 10-15; Hrůša 2015, 72-73.



### III.2. 神像の口洗い儀礼文書

神像の口洗い儀礼そのものは紀元前 3 千年紀頃までさかのぼると考えられるが、儀礼の内容が記された現在発見されている粘土板文書は、前 8-5 世紀のものである（一部、ウルクからの前 2 世紀の断片もある）。それらは、ニネヴェ（現クンジク）、アッシュル、フジリーナ（現トルコ、スルタンテペ）、ハマー（シリア）、バビロン、スイツパル、ニツプル、カルフ（現ニムルド）、ウルクから出土しているが、大部分はニネヴェから出土したもので、前 7 世紀の年代である。唱えごと文書の奥付（コロフォン）から、それらはニネヴェにあったアッシリア王アッシュルバニパル（在位前 668-627 年）の宮廷附属図書館に属していたことがわかる（Walker and Dick 2001, 27-28）。

ニネヴェから出土した 25 点ほどの粘土板の断片をあわせ再構成されたものが、ニネヴェ版儀礼動作指示書（N）として編集されており、204 行ほどの内容になっている。儀礼の最後までは文書が見つかっておらず途中までしか読み取れない。

他方、バビロニア版儀礼動作指示書（B）は、バビロンで発見された 1 点の文書である（BM 45749）。縦 13.2 × 横 9.0 cm の粘土板で、表に 35 行、裏に 35 行、合計 70 行書かれている。書体からおよそ前 6 世紀と考えられ、バビロニア版はニネヴェ版の儀礼文書のほとんどの断片より 100 年後のものである（Walker and Dick 2001, 70）。

これらの儀礼動作指示書のほかに唱えごとが集められた唱えごと文書（発話指示書）があり、数多くの断片から儀礼の全体が再構成されている。

### III.3. 神像の口洗い儀礼の先行研究

神像の口洗い儀礼研究に関しては、H. ツィンメルンが新アッシリア時代のニネヴェ出土の儀礼文書の一部を出版したのが最初である（Zimmern 1901, 138-145, *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion II*: BBR, Nr. 31-38）。その後、彼は儀礼の解釈や、唱えごと文書についても論じた（Zimmern 1906）。ツィンメルンによって出版されたテキスト（BBR）をもとに S. ラングドン（Langdon）が英訳したものを、A. M. ブラックマンが出版した（Blackman 1924）。また S. スミスがバビロニア版の儀礼動作指示書（BM 45749）について出版した（Smith 1925）<sup>8</sup>。

その後、E. エーベリングがバビロニア版の儀礼動作指示書に関して新しい版を刊行した（Ebeling 1931）。そこでは、アッシュルで出土したアッシリアの儀礼文書、破損した神像の修理や再奉獻に関する文書（*Tod und Leben*: TuL 27）についても発表された。

<sup>8</sup> 先行研究に関しては、Berlejung 1998, 192-196; Boden 1998, 24-28; Walker and Dick 2001, 20-21; 笠谷 2012, 13-15 参照。

C. ウォーカー (Walker) の 1966 年の未刊行の修士論文は、口洗い儀礼に関する多くの粘土板の再構成を試みたもので、資料に関する新しい情報が得られることになった。しかし儀礼の解釈についてはほとんど取り上げられなかったという (Berlejung 1998, 194)。

口洗い儀礼に関する先行研究において中心となったのは、神像の制作と神の誕生のイメージを結びつける解釈であった。

バビロニア版の動作指示書には、(聖水を入れる) エグブブー容器 (*egubbû*) のなかにタマリスク、マシュタカル植物、ナツメヤシの芯のほか、スギ、ネズ (杜松)、カーネリアンやラピスラズリなどの鉱物を入れて口洗いの準備をすると記されている。アーシブは、エグブブー容器の水で、タマリスク製のブギンヌ容器 (*buginnu* 桶・ボウル) を満たす。そしてアーシブがディンギルマハ (*dingir-mah*) の煉瓦のうゑにエグブブー容器を置く (B16-23)。それからエグブブー容器を準備し、口洗いが実行される (B 24)。ディンギルマハは母なる女神、誕生を司る女神で (女神ベーレト・イリーと同義) (Black and Green 1998, 132-133)、この女神が神を産むととらえられた。

エーベリングはタマリスクで作られたブギンヌ容器を子宮、それを満たす清浄な川の水をエンキ/エアの精液とみなした。彼は一部破損して解読できない文章を、女神ディンギルマハの煉瓦のうゑにエグブブー容器とタマリスクのブギンヌ容器が置かれていると解釈し、それを受精の行為とみなした。こうして口洗い儀礼と神の誕生が結びつけられた (Ebeling 1931, 101)。

T. ジェイコブセンがエーベリングの説を受け入れ、さらに儀礼に登場するほかの神々を「誕生を手助けする者」ととらえた (Jacobsen 1987, 25-26)。このようにこの儀礼を神の誕生の比喩とみなし、儀礼において用いられる容器が神を生み出す子宮と同様の働きをすると解する説が出された。しかし、その後ベーレユングによって批判された (Berlejung 1998, 136-141)。

A. ベーレユング (Berlejung 1998) と P. J. ボーデン (Boden 1998) の研究 (博士論文) はそれぞれ神像の口洗い儀礼の特徴を明らかにした労作である。とくにベーレユングは儀礼の構成を明確に示し、この儀礼が大きく三段階に分けられること、口洗いと口開けが最も多く行われる夜のあいだが儀礼の中心であること、通過儀礼の特徴を有することなどを指摘した。彼女の研究は、この儀礼に関する最も重要な研究の一つである。

ボーデンの研究では、バビロニア版の儀礼動作指示書と、破損した像についての文書が取り上げられている。彼女も通過儀礼という観点をおさえ、神像が儀礼的変容を受け神となる過程を指摘した。さらに彼女はジェイコブセンの議論にしたがい、儀礼に見出される生殖、妊娠の観点や誕生のモデルを用いて議論を進めている。また、生まれたばかりの新生児が呼吸できるよう、その口や鼻の分泌物を拭う行為は、時代を問わず広く認められるが、これが神像の口を洗うということと関連があるのではないかと述べている (Boden 1998, 171)。

C. ウォーカーと M. B. ディックによる神像の口洗い儀礼文書の校訂版が 2001 年に刊行

され、それ以降この儀礼研究の基本文献となっている (Walker and Dick 2001)。ウォーカーが、長年大英博物館の所蔵品を中心に多数の粘土板を解読してきたが、校訂版としてバビロニア版とニネヴェ版の儀礼動作指示書との並行関係が再構成され、また、それらと唱えごと文書との対応関係が示され、儀礼全体が把握できるようになった。これにより、唱えごと文書の伝承や他の儀礼との関係について、メソポタミアにおける神の像の制作や神の誕生について、あるいは物体や像の神格化、神化についてなど深い議論が進められることになった。長年待たれていたこの校訂版に対しては、いくつもの書評が出た<sup>9</sup>。さらにこの 2001 年の校訂版を訂正し、新しい文献情報なども追加したディックによる改訂版が、インターネット上にあがっている (Dick, Revised and Corrected Texts of Walker and Dick's Induction of the Cult Image in Mesopotamia (2001))<sup>10</sup>。

#### III.4. 神像の口洗い儀礼の構成

ニネヴェ版 (N) とバビロニア版 (B) の儀礼動作指示書および多くの断片の唱えごと文書から、口洗い儀礼の内容が再構成されている。これらの文書をあわせてみると、儀礼は二日間かけて行われていることがわかる。ニネヴェ版のはじめには、夜明けから郊外や庭、川岸、神殿などでのアーシブによる準備が詳しく記されているが、それはバビロニア版にはない。バビロニア版は神像が作られた場所、職人の工房（作業場）における動作の記述から始まっている。

儀礼の準備がなされたあと、新しく制作された神像は工房から川岸へ、川岸から庭へ、庭（果樹園）から神殿、さらに内陣（神像が座する場、玉座）へと場所を移動するが、そのたびごとに行列が行われている。その途中の場でアーシブが、口洗いと口開け、儀礼で用いるもの（植物や道具など）の浄化、神々への供え物、祈祷・唱えごとなどを行う。像は最終的に神殿の内陣において生きた神として即位する。

ベーレユングがこの儀礼を大きく三段階に分けたが、さらにその三段階は、神像の行列などによる場所の移動により 11 の場に区分される (Berlejung 1998, 197, 212-259)。儀礼全体の区分けについては、ウォーカーとディックによる校訂版もベーレユングの説に依拠している<sup>11</sup>、ここでも踏襲する (表 III-1 参照)<sup>12</sup>。

<sup>9</sup> Wyatt 2002; Berlejung 2003; Bigg 2003; Hurowitz 2003; Karahashi 2003; Pečirková 2003; Farber, W. 2004; Köckert 2004; Sigrist 2004; Borger 2005 ほか。

<sup>10</sup> <https://sites.google.com/a/siena.edu/mis-pi/>

<sup>11</sup> Walker and Dick 2001, 29-30 ほか。Walker and Dick 1999, 55-121 における説を撤回している。Hrůša 2015, 69-73 では異なる構成をあげている。

<sup>12</sup> ベーレユングは、三段階を I エア段階、II (エア-アサルヒ) - シャマシュ段階、III 神殿段階と名づけている。

表 III-1 神像の口洗い儀式の構成

	N ニネヴェ版 儀式動作指示書 口洗い +口開け (行)	B バビロニア版 儀式動作指示書 口洗い (+口開け) (行)	第II段階⑥の唱えごとと儀式動作
<b>第I段階 準備段階</b> 〈1日目〉	<N 1-94>	<B 1-12>	
① 郊外、庭、町、神殿での準備	N 1-54		
② 職人の工房(作業場)	N 55-64 N58 1回目	B 1-4 B2 1回目	
③ 工房から川への行列	N 65-69	B 5-6	
④ 川岸で B6 神像は西向きに。 (エアの前での境界状況)	N 70-94 82-87の欠損部分に2回目があったと考えられる (Berlejung 1998, 234)	B 6-12 B11 2回目	
<b>第II段階 中心段階</b>	<N 95-204>	<B 12-59>	
⑤ 川岸から庭(果樹園)への行列	N 95	B 12	
⑥ 庭(果樹園)で: 葦の小屋と葦の天幕が円環状にたてられている  N97 神像は東向きに。 (シャマシュの前での境界状況)	N 95-204このあと欠損  [N 95-108] N104 2(3?)回目  N108 3(4?)回目	B 12-59  [B 12-36] B24 3回目  B28 5回目 B29 6回目 B30 7回目 B31 8回目 B33 9回目 B34 10回目 B35 11回目 B36 12回目	
〈2日目〉	[N 109-204] N150 4(5?)回目  N161 5(6?)回目	[B 37-59]  B47 13回目  B48 浄化の儀式	N160//B 47 ①シュイラ「神が作られたとき、清らかな像が完成されたとき」  N162// B48 ②シュイラ「偉大なメを備えた清らかな像が完成された。すべてにおいて完璧である」 N163-166//B48 浄化の儀式とささやきの唱えごと(神像の左耳と右耳へ) N167-171 右耳へのささやき N172// B49, 173- 左耳へのささやき ささやきの唱えごと: Sm290 Walker and Dick 2001, 146f. N179// B52 職人の誓約 B53 目を開ける N188//B53 ③シュイラ「あなたが成長すると」 N189//B54 ④シュイラ「清らかな場所で生まれた像」テキストなし N190//B54 ⑤シュイラ「天において生まれた像」 N192-194//B55-56 神像のレガリアのための唱えごと N195//B56 キ・ウトウツクの唱えごと
<b>第III段階 最終段階</b>		<B 59-65>	
⑦ 庭(果樹園)から神殿の門への行列		B 59	
⑧ 神殿の門で		B 60	
⑨ 神殿の門から内陣(至聖所・玉座)への行列		B 60-61	
⑩ 内陣(至聖所)への設置  (7回目?)		B 61-65 B63 14回目	
⑪ アプスーの埠頭へ		B 65 B65 浄化の儀式  B 66-70 コロフォン(奥付)	

### 第 I 段階 準備段階:準備と浄め(第 I 段階①～第 I 段階④) (N1-94, B1-12)

口洗い儀礼は、アーシブが郊外、川岸のある庭、町、神殿で、儀礼の準備をすることから始まる。儀礼当日の明け方にアーシブはこれらの場所のあいだを歩き来しながら、儀礼に用いる材料や道具のための唱えごとを唱え、もろもろの事前準備がなされることがニネヴェ版から知られる(第 I 段階①)。次に神像を制作した職人たち (*ummânu*) の工房(作業場)に移り、地面を掃き清め、清らかな水をまく(第 I 段階②)。ニネヴェ版動作指示書では、エア、アサルヒ(マルドゥク)、そしてこの神のためにネズの香炉を三点準備し、極上のビールを捧げ注ぐ。バビロニア版では、(聖水を入れる)エグブー容器を二個準備し、その神像の前に赤い布を、右側に白い布をかける。エアとアサルヒのために供え物を準備する。そして神像に対して第 1 回目の口洗い(および口開け)が行われる。さらに香炉や松明が清められ、唱えごとが唱えられたあと、職人の工房から川岸へ神像が行列によって移動する(第 I 段階③)。川岸に到着すると(第 I 段階④)、アーシブが神像を葦の敷物のう上に西向きに置く。エア、アサルヒ、この神のための供え物が準備される。雄羊のももを開き、斧、鑿、鋸、(陸生の)カメ、金と銀の(水生の)カメをそのなかに入れ、それを縛り、川へ投げ入れる。唱えごとをして、この川岸で第 2 回目の口洗いが行われる。ニネヴェ版には口洗いの記述が抜けているが、おそらくここで第 2 回目がなされたと考えられる(Berlejung 1998, 234)。

エア(エンキ)は淡水の神で、地下海アプスーに住むとされる。アプスーは泉や井戸の源泉でもある。エアは知恵や知識、創造の神で、技術、工芸、アーシブの技(アーシブトウ)をつかさどる神である。アサルヒはエアの息子マルドゥクと同一視される神である。ベーレユングは、この第 I 段階をエア段階ととらえている。だが、エアはアーシブの儀礼を庇護する神ともみなされ、また口洗いのための水としても重要であり、この儀礼全体をとおしてつねに現存していると考えられる。

### 第 II 段階 中心段階:口洗いによる神像の変容(第 II 段階⑤～第 II 段階⑥) (N95-204, B12-59)

この段階については III.7.1. で詳しく述べるので、ここでは簡単に記す。

川岸から庭(果樹園)(*kirû*)へ、神像は行列によって移動する(第 II 段階⑤)。そしてアーシブが神像の手を取り、庭(果樹園)へ運び入れる(第 II 段階⑥)。像は、東の方向へ視線を向けるよう設置される。神々への供え物が設置され、夜中口洗いが集中的に行われる。翌日になり、像は太陽の光を受ける。葦の小屋のなかにエア、シャマシュ、アサルヒのための三つの玉座が準備され、祈禱が捧げられ、口洗い(バビロニア版では 13 回目)が行なわれる。神像の周囲で 5 回のシュイラ(手を挙げる唱えごと)のほか、浄化の行い、ささやきの唱えごと、神像の王冠や衣装への唱えごと、キ・ウトウク(太陽神シャマシュへの唱えごと)が唱えられる。

## 第 III 段階 最終段階:神殿での即位(第 III 段階⑦~第 III 段階⑪) (B59-65)

神殿での神(像)の即位に関する第 III 段階の記述は、ニネヴェ版指示書では失われているが、バビロニア版から読み取ることができる。庭(果樹園)での供え物が片づけられたあと、神像はそこから神殿の門へと行列によって移動する(第 III 段階⑦)。そのあいだに唱えごとが朗読される。神殿の門では、供え物が捧げられる(第 III 段階⑧)。その後神殿の門から神殿のなかの内陣(至聖所)へ行列が続く(第 III 段階⑨)。そして内陣の座に神像が設置される(第 III 段階⑩)。第 14 回目(最後)の口洗いが行われる。この後、アーシプはアプスーの埠頭へ行き、そこで浄化の儀礼を行い、口洗儀礼の全行程が終了する(第 III 段階⑪)。

## III.5. 儀礼における口洗いの動作

神像に対する実際の口洗いおよび口開けの動作は、唱えごと文書(発話指示書)にある唱えごとからわかるように、儀礼の過程でおそらく 14 回行われたと考えられる。その文言は以下のとおりだが、これはアーシプが神像の周りで神像に向かって唱える文言であり、「あなた」といわれているのは神像をさす。

92ab-93ab アプカル祭司(*apkallu*)<sup>13</sup>とエリドゥのアブリク祭司(*abriqqu*)<sup>14</sup>が、蜜とバター(ギー)で、スギとイトスギでもって、あなたの口を 7 かける 2 回開けた(Incantation Tablet 3: Walker and Dick 2001, 143-144, 151; ①シュイラ)。

14ab-15ab イシップ祭司(*išippu*)<sup>15</sup>、パシーシュ祭司(*pašišu*)<sup>16</sup>、アプカル祭司、エリドゥのアブリク祭司が、蜜とバター(ギー)で、スギとイトスギでもって、あなたの口を 7 かける 2 回開けた(Incantation Tablet 4: Walker and Dick 2001, 161-162, 184 ③シュイラ)。

この「7 かける 2 回」、すなわち 14 回という数字はバビロニア版動作指示書(B)に記されている口洗いの回数と一致する。他方ニネヴェ版では 5 回の実行が記されている。ニネヴェ版では途中までしか文章が残っておらず、儀礼の最後の部分が不明だが、ベーレユ

<sup>13</sup> 賢者、専門家、祭司。CAD A/2, 171-173; CDA 20.

<sup>14</sup> 祭司。CDA, 1; s.v. *abaraku*: administrator of temple or secular household.

<sup>15</sup> 浄化の祭司。Berlejung 1998, 190.

<sup>16</sup> 塗油された者、塗油された祭司。Berlejung 1998, 190; CDA 269. なお「アーシプの要覧」では、KAR 44 以外の写本において、エサギル・キーン・アプリがイシップ祭司あるいはパシーシュ祭司であったと説明がある(27 行目)。パシーシュ祭司については Löhnert 2007; Löhnert 2010 も参照。

ングはバビロニア版との並行箇所からみて、ニネヴェ版で抜けている部分の 82-87 行目と最後の失われた部分にそれぞれ 1 回ずつ、口洗いおよび口開けの記述があったのではないかと推測している。したがって、口洗いと口開けはニネヴェ版では合計 7 回行われたと考えられる (Berlejung 1998, 234)。

するとここで注目されるのは、上述した唱えごと文書のテキストで口開けの数を数え上げる際、「7 かける 2 回」と表現し、7 の数字を強調しつつ 14 回という回数を表していることである。この表現には、メソポタミアにおける数字に対する考えが出ているとされる。7 は、7 柱の神、儀礼では 7 回の祈祷や唱えごとが唱えられるといったように、メソポタミアでは 7 という数字は最も重視されていた (Black and Green 1998, 144-145)。したがってニネヴェ版では、口洗いおよび口開けは 14 回ではなく、その半分という数字 (7 かける 2 回の半分)、かつ儀礼などで重視されている 7 という数字の回数を保持していたと考えられるという (Berlejung 1998, 234)。

ニネヴェ版のほうがバビロニア版より古いということを鑑みると、この儀礼のより古層においては 7 回行われていた口洗いが、次第に数が増えて 14 回になったと推測することも可能であろう。

ニネヴェ版指示書には口洗い (ミス・ピー) と並び、ピート・ピーという口開けもつねにあわせて記されており、口洗いと口開けが一对の所作として行われていることがはっきりしている。バビロニア版では口洗いしか言及されていないが、そこには口開けも含まれていると考えられることは、すでに述べたとおりである。

また、口開けを執行する祭司がアプカル祭司 (*apkallu*)、エリドゥのアブリク祭司 (*abriqu*)、イシップ祭司 (*išippu*) (浄化の祭司)、パシーシュ祭司 (*pašišu*) といわれている。これらはみなエリドゥの都市神、知恵の神エアに結びつく。エアの庇護のもとにある祭司、アーシブがエアの権限のもと口開けの儀礼を行っていることがうかがわれる。イシップ祭司は浄化の技、儀礼を行うが、浄化の技 (イシプートウ *išippūtu*) はアーシブの職能のなかでも重要なものの一つととらえられている (「アーシブの要覧」36 行目)。

口洗いおよび口開けは、I, II, III と三段階に分けられる儀礼のうち、すべての段階で行われる。そのうちバビロニア版では、第 I 段階に 2 回、第 II 段階に 11 回、第 III 段階に最後の 1 回がなされている。ニネヴェ版でも、5 回記述があるうち、4 回が II の段階に実行されている。これらのことから判断すると、とくに第 II 段階⑥の庭 (果樹園) の場面が、儀礼全体のなかで最も重要であるといえる。

このことは、バビロニア版では、第 II 段階が最も長いことから裏付けられる。ここでは庭 (果樹園) で、像は夜を越すことになるが (第 II 段階⑥)、バビロニア版では、全部で 14 回行われる口洗いのうち第 3 から第 13 回の 11 回分がこの庭で行われ、そのうち 12 回目までが夜中に実行される。とくにそのなかの 7 回の口洗い (第 6 から第 12 回目) は、夜の星々のために供え物を捧げて、「タマリスク、清らかな木」という唱えごとを唱えたあとに連続してなされており、夜の星座と像との関連が密接になっている。

おそらくこの夜にかけて行われる 7 回分の口洗い（および口開け）が、ニネヴェ版には抜けていると考えられる。というのもニネヴェ版では、バビロニア版の第 5 回目と並行する第 3 回目<sup>17</sup>の口開けのあと、次に行われるのは翌日になってからと記されているからである。

このように第 II 段階⑥において、この儀礼に最も特徴的なことがらが展開されている。ここで夜を越し、星々と関連づけられつつ、翌朝朝日をあび、太陽神シャマシュと向き合う神像は、大きな変容を体験することとなる。これについては後述する (III.9.)。また、アーシブは口洗いと口開けのほか、エグブー容器に聖水を入れたり、浄化の所作を繰り返したり、神々への供え物など行う。

### III.6. 儀礼における唱えごと

先に述べたように、この儀礼でアーシブにより唱えられる祈祷や唱えごとの文言は、儀礼動作指示書（式次第文書）ではなく、唱えごとの文言を集めた粘土板が別に存在し、そこに記されている。動作指示書のほうには、〈EN 唱えごと〉という語のあとに唱えごとの冒頭の文言が書かれ、唱えるべき内容の文言は唱えごと文書に書かれている (II.3.1.)。

ベーレユングは、この口洗い儀礼で唱えられる唱えごとを内容によって以下の八種類に分類している (Berlejung 1998, 197-205)。

#### (1) 儀礼で使うもの、道具、材料のための唱えごと (Kultmittelbeschwörung)

葦、粘土、小麦粉や、水などのための唱えごとである。これらは、第 I 段階①の準備の場面で唱えられる場合が多い。儀礼で用いるものを特別に扱うこと、それらの浄めが重要であることを示す。また、香炉、松明、エグブー容器などのための唱えごともある。なお唱えごとの冒頭の句のみ書かれており、唱えごとの内容は書かれていないものもある<sup>18</sup>。

#### (2) アーシブのための浄化の唱えごと

儀礼執行者であるアーシブ自身が身を浄める必要がある。また儀礼を行う能力を高めるためにも、唱えごとは必要であったであろう。そのような唱えごととして B3(//N59a), B42//N133 で言及される唱えごとがある (B3=N59a と同じ可能性がある。Berlejung 1998, 437)。この唱えごとが、口洗い儀礼においてのみ唱えられるものなのか、そうでないのかは不明であるという (Berlejung 1998, 199)。

<sup>17</sup> しかしニネヴェ版で抜けている 82-87 行の部分に、並行するバビロニア版には口開けがあることから想定すると、そこに第 2 回目の口開けがあったと考えられるため (Berlejung 1998, 234)、ニネヴェ版儀礼動作指示書で確認される 3 回目はおそらくは 4 回目とみなされる。

<sup>18</sup> たとえば N46. 香炉や松明、エグブー容器、さらに水や粘土のための唱えごとは、口洗い儀礼に限らず、他の儀礼でも唱えられていた。



## (3) 別の一連の儀礼からの唱えごと

他の儀礼で唱えられる唱えごとが、神像の口洗い儀礼においても唱えられる場合がある。たとえば、ナンブルビ（除災儀礼）における唱えごとや、ビート・リムキにおいて唱えられるキ・ウトウツク (*ki'utukku*) がある。キ・ウトウツクは太陽神シャマシュに対する唱えごとであり、新しく作られた神像／神への唱えごとではない。

## (4) シュイラ（手を挙げる唱えごと）(Handerhebungsgebete)

神像の口開けのあいだ特別に唱えられる唱えごととして、シュイラがある。シュイラ (*ŠU.ÍL.LÁ/šú'illakku*) とは「手を挙げる」という意味で、手を挙げながらの唱えごとをさす<sup>19</sup>。ニネヴェ版、バビロニア版の動作指示書ともに、口洗い儀礼のなかで最も重要な場面、第 II 段階⑥の庭（果樹園）での段階において、アーシプが五箇所でのシュイラを唱えるよう指示がある。神像の周辺で唱えられるその内容は、儀礼像の口開けと結びつき、像の変容に密接にかかわっている。四回目に唱えられるべき文言はこれまで発見されていないが、他の四つの文言からは、神像の口開けがどのようにとらえられていたか、神像がどのように理解されていたかが読み取れる。五つのシュイラの冒頭の文言は以下のとおり（①の試訳を III.7.2. に、そのほかは本章の最後(III.10)に掲げる）。

①「神が作られたとき、清らかな像が完成されたとき」(Walker and Dick 2001, 135ff.)

②「偉大なメを備えた清らかな像が完成された。すべてにおいて完璧である。」  
(Walker and Dick 2001, 145ff.)

③「あなたが成長すると」(Walker and Dick 2001, 158ff.)

④「清らかな場所で生まれた像」 この唱えごとのテキストは見つかっていない。

⑤「天において生まれた像」(Walker and Dick 2001, 163ff.)

## (5) 儀礼動作指示書のなかに詳述された短い朗唱や唱えごと

唱えごと文書ではなく、動作指示書のなかに、儀礼像の口洗いのために唱えられた文言が書かれている場合がある。これらは、正確にそのつどの唱えごとに関連している。したがって、しばしばそれらについて正確な指示——たとえばアーシプの位置や行為の指示——がなされる。

## (6) 儀礼像のレガリア（特権や神格の象徴）のための唱えごと

儀礼像の口開けが問題なく行われたあと、さらに新しい神のさまざまなレガリアを清める唱えごとが続く。神は、純粋な麻でできた衣服を身にまとう。これらにより冠、武器、錫杖、玉座が保証され、その結果新しい儀礼像の完全な叙任が完成される。

## (7) 行列の唱えごと

儀礼像の叙任と太陽神へのキ・ウトウツク (*ki'utukku*) の唱えごとがなされ、神像が神

<sup>19</sup> Mayer 1976, 7-8, 31; Zgoll 2003a, 21-23; Zgoll 2003b, 25-27; Frechette 2008; Lenzi (ed.) 2011, 24-35; Oshima 2011, 11-14; Frechette 2012; Lenzi 2013b ほか。

殿とその内陣へと入場する際、行列の唱えごとが朗唱される。これらの唱えごとは、この口洗い儀礼のために特別に作られたものではなく、別の儀礼でも唱えられた。多くの祭儀や祭典には町への行列が伴うが、この儀礼においても、そのような行列の際の一般的な唱えごとが用いられている。

#### (8) 神殿と諸設備のための唱えごと

神像が神殿の内陣へ到着したあと、神の住まいである神殿や玉座などに対する唱えごとがなされる。これらの唱えごとも、口洗い儀礼に特別なものではなく、他の儀礼においても唱えられるものが用いられている。神像の住まいと玉座のための唱えごとは、新年祭のときにも朗唱される。

### III.7. 儀礼の中核部分(第 II 段階⑥)——神像制作から神の誕生へ

儀礼のなかでもっとも核心的な場面である第 II 段階⑥を取り上げ、この儀礼の特徴とアーシプの技を検討する。ここの場面で口洗いが集中的に行われ、主要な唱えごとが繰り返し唱えられ、職人の手によって制作された神像が生きている神へと変容してゆく過程が浮き彫りとなる。

#### III.7.1. 第 II 段階⑥の概略

第 I 段階の準備のあと、第 II 段階のはじめに川岸から庭へ、儀礼の場が移動する。アーシプは神像の手をとり、庭（果樹園）へ運び入れる。

一日目（のおそらく午後～夕方）、庭（果樹園）には、葦の小屋（*šutukku*）と葦の天幕・小屋（*urigallu*）が円環状に設置されている。神像は亜麻布の布地（*tapsû*）のなかで（で覆われ）葦の敷物のうえに置かれている（N96）<sup>20</sup>。神像は、彼の目が東の方向を向くように設置されることが注目される（N97//B13）。これより前の第 I 段階④の川岸では、神像は西向きに置かれていた（B6）。

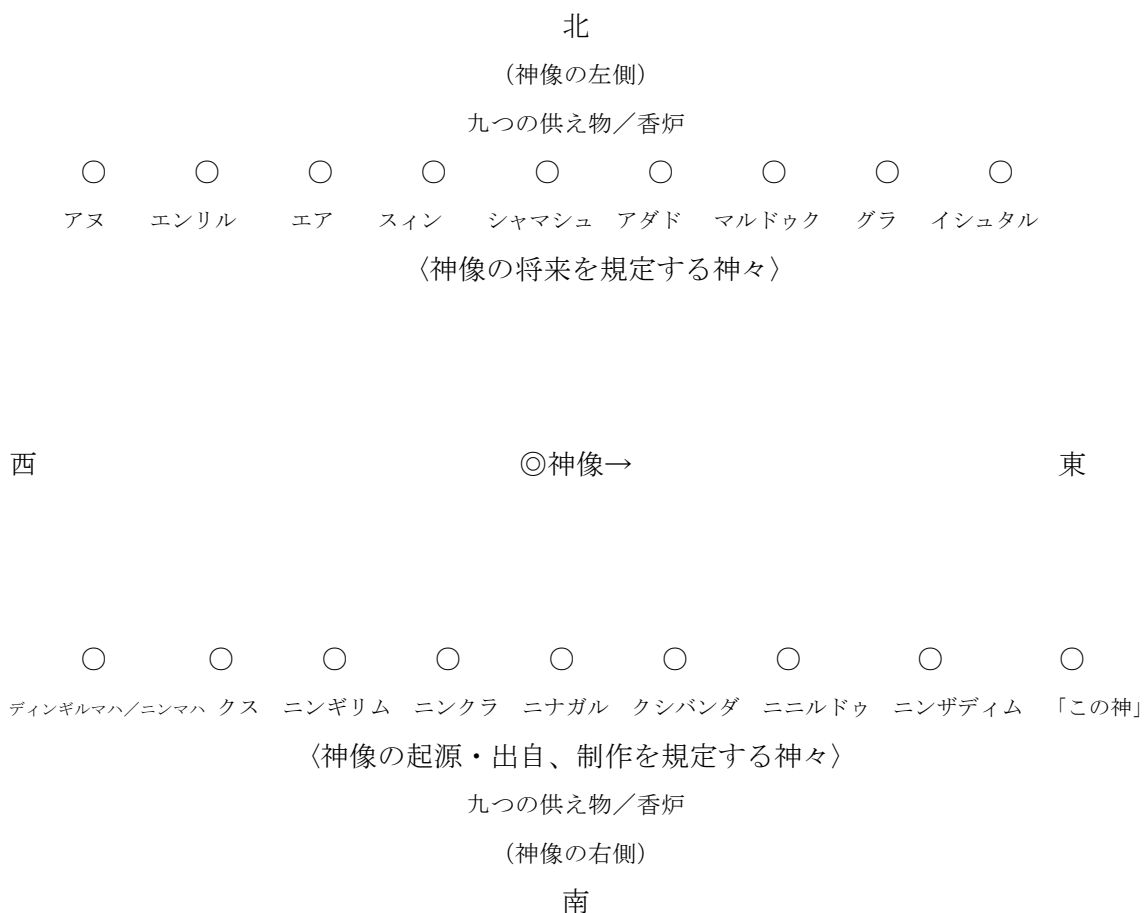
それからバビロニア版儀礼動作指示書によると、アーシプは川へ行く（B13b）。川のなかにマツハトゥ小麦粉を投げ入れ、ミッフビールを捧げ注ぐ。エグブー容器にタマリスクやナツメヤシの芯、ネズ、ラピスラズリやほかの石、油、蜜（甘い果汁）、バターなどさまざまなものを入れて準備して、3 回目の口洗いが行われる。神像の左右に神々への供え物が置かれる。バビロニア版によると北側に、アヌ、エンリル、エア、スィン、シャマシュ、

<sup>20</sup> 亜麻布の布地（*tapsû*）に対する唱えごとから判断すると、この布地は神性のしるしだという（Borger 1973a）。ベーレユングはボルガーの説を取り入れ、頭部の覆いとみなし、ここで神像は頭部には亜麻布の覆いがかけられているととらえている（Berlejung 1998, 221, 441）。さらに Walker and Dick 2001, 59 n. 81. この覆いはおそらく第 II 段階⑥の段階の最後あたりにはずされると考えられる（後述）。

アダド、マルドゥク、グラ、イシュタル（ニネヴェ版ではニンシアナ *d<sup>n</sup>nin-si<sub>4</sub>-an-na*）のための九つの供え物（*riksu*）が置かれる（B25-26）。ニネヴェ版によると、同様の神々のために九つの香炉（*nignakku*）が金星（宵の明星）のほうに置かれる。供え物（*riksu*）も整えられる（N100-102）。このあと「タマリスク、清らかな木」で始まる唱えごとが唱えられる。その後、口洗いと口開けがなされる。

他方、南側にはディンギルマハ（*dingir-mah*）／ニンマハ（*d<sup>n</sup>nin-mah*）、クス、ニンギリム、ニンクラ、ニナガル、クシバンダ、ニニルドゥ、ニンザディム、「この神」のための九つの供え物が置かれる（B27-28）。ニネヴェ版では同様の神々のために、夜の神々のために九つの香炉が置かれる（N105-106）。それから口洗いと口開けが執り行われる。このように、夜中、戸外で天上の星と関連しつつ、口洗いが集中的になされていることが重要である。

これらの内容を考察するため、神像とアーシプの位置を確認しよう。第II段階⑥の庭（果樹園）における像の位置は、儀礼の動作指示書から以下のように推測される（Berlejung 1998, 228）。



第II段階⑥の庭(果樹園)における神像の位置

翌朝、エア、シャマシュ、アサルヒのための玉座 (*kussû*) と供え物用の卓・祭壇 (*paššuru*) が設置され、菓子やビールなどが供えられる。ネズの香炉がふりまかれ、羊の犠牲が捧げられ、「天においてみずから生まれる」 (N133//B42)、「シャマシュ、天と地の偉大なる主」 (N134//B42)、「命の水、高まる流れ」 (N135//B43)、「大水、その神の業は比類なく、清らかである」 (N137//B44) という文言で始まる唱えごとが朗唱される。

さらに続いてアーシブはこの神 (像) の左側、エア、シャマシュ、アサルヒ／マルドゥクの前に立ち、「シャマシュ、(天と地の)偉大なる裁判官」 (N143//B46) という唱えごとをする。さらに「エア、シャマシュ、そしてアサルヒ」 (N144//B47) の唱えごとがなされる。

そのあと、1 回目のシュイラ (手を挙げる唱えごと) ①「神が作られたとき、清らかな像が完成されたとき」が唱えられる。その後口洗いが行われ (ニネヴェ版では 5 回目、バビロニア版では 13 回目)、2 回目のシュイラ②「偉大なメを備えた清らかな像が完成された。すべてにおいて完璧である」が続く。

2 回のシュイラのあと、浄化の儀礼 (タクペルトウ *takpertu*)<sup>21</sup> とささやきの唱えごと (*liḫšu*) がなされる。ささやきの唱えごとは神像の周辺を移動しながら唱えられる (N 164-172; B49)。

ニネヴェ版によると、ささやきは最初は神像の右耳へ (N166)、次に左耳へなされるので (N172)、ささやきの唱えごとの前に、アーシブは神像の左側から右側へ移動する。そして唱えごとの途中で、神像の左側へ移動し、神像の左耳に唱えごとをささやくので、アーシブは神像のまわりを一周することになる。このあと職人たちの誓約が続く。

このささやきの唱えごとが、神像の右耳、左耳へと双方の耳に唱えられることも、口洗い儀礼の過程において重要である。耳へささやくということは、神像の聴覚を刺激することであるが、それだけではなく、ものから神への変容に大きな意味を持つ<sup>22</sup>。

その後、アーシブは神像の前に立ち (N187)、バビロニア版によると神像の目を開けたあと、三種類のシュイラを神像に向かって唱える。③「あなたが成長すると」、④「清らかな場所で生まれた像」、⑤「天において生まれた像」という句で始まる唱えごとである。④のテキストはないが、これら唱えごとのあとにもさまざまな唱えごとが続く。とくに衣装や王冠、玉座など神像に属するものを讃える唱えごと (儀礼像のレガリアのための唱えごと) があることも注目される。このあと神々への供え物が片付けられ、第 II 段階⑥は終了し、神像は神殿の門へと移動する。

<sup>21</sup> 「アーシブの要覧」8 行目に、浄化の儀礼 (*takpertu*) が挙げられている。

<sup>22</sup> このささやきの唱えごとは、III.6. であげた、ベーレユングが分類した八種類の唱えごとのなかでは考慮されていないが、儀礼像の変容に関連して重要である。Gabbay 2015 も他の儀礼の例もあげて強調している。

## III.7.2. シュイラ(手を挙げる唱えごと)とささやきの唱えごと

実際に唱えられる唱えごとを解説してゆこう。

## ① シュイラ (N160 // B47)

- 49ab <ÉN 唱えごと>。神が作られたとき、清らかな像が完成されたとき、  
 50ab 神<sup>23</sup>があらゆる国のいたるところにあらわれ出た、  
 51ab 彼は輝きを放ち、威厳に満ち、誇りにあふれている。  
 52ab 彼は光輝 (*me-lám/ melammu*) にかこまれ、畏怖をもたらす表情をたたえている。  
 53ab 彼は荘厳に輝き、清らかな像はまばゆい。  
 54ab 彼は天において作られた、地において作られた。  
 55ab この像は天と地のすべてで作られた。  
 56ab この像はイトスギの森のなかで大きくなった。  
 57ab この像は清らかな場所である山から出てきた。  
 58ab この像は神々と人間の顔つきをしている (神々と人間の特徴を持っている)<sup>24</sup>。  
 59ab この像は、ニククラが作った目を持っている。  
 60ab この像は、ニナガルが作った・・・を持っている。  
 61ab この像は、ニンザディムが作った顔つきをしている。  
 62ab この像は、クシバンダが作った金と銀からなる。  
 63ab [この像は、] ニニルドゥが作った・・・  
 64ab [この像は、] ニンザディムが作った・・・  
 65ab この像は、フラール石 (*ḥulālu*)、フラール・イーニ石 (*ḥulāl īni*)、ムッシュャール石 (*muššaru*)、  
 66a パパツルディルー石 (*pappardillū*)、[パパツルディルディルー石 (*pappardildillū*)、  
 ドウシュー石 (*dušū*)]、貴石、  
 66b フラール・パツルー (*ḥulālu parrū*) [ ]  
 67ab 琥珀、アンタスルー石 (*antasurrū*) から、  
 68ab 銅細工師 (*gurgurru*) の技によってなる。  
 69ab この像は、ニククラ、ニナガル、クシバンダ、ニニルドゥ、ニンザディムが作った。  
 70ab この像は、口開けがなければ、香をかぐことができない、  
 71ab パンを食べることも水を飲むこともできない。  
 72a アサルヒはそれを見た。彼の父エンキに (言った)。  
 73a 父よ、この像は、まだ口開けがなされていません。

<sup>23</sup> アッカド語では「神々」。

<sup>24</sup> または、神々と人間 (職人たち) によって作られたものとも解釈できる (Walker and Dick 2001, 150)。

- 74a エンキは彼の息子のアサルヒに(言った)、息子よ、何をあなたは知らないのか。
- 75a アサルヒよ、何をあなたは知らないのか、私知っていることすべてを。行きなさい、息子よ。
- 76ab エリドゥの中心からもたらされたアプスーの水、
- 77ab 清らかな場所からもたらされたティグリスの水、ユーフラテスの水、
- 78ab タマリスク、サボンソウ、ナツメヤシ、*šalālu* 葦、多彩色の沼地の葦、
- 79ab 七本のパルム(ヤシ)の若枝、ネズ、白いスギを、そのなかへ投げ入れなさい。
- 80ab 清らかな果樹園の庭の水路に、ビート・リムキ(浴場)を作りなさい。
- 81ab 清らかな果樹園の水路から、ビート・リムキへそれを運びなさい。
- 82ab この像をシャマシュの面前へ運び入れなさい。
- 83ab 彼に触れた斧、彼に触れた鑿、彼に触れた鋸、
- 84ab 彼に触れた職人たち・・・
- 85ab 頭飾り(かぶりもの)で彼らの手を縛りなさい。
- 86ab タマリスクの剣で、彼に触れた銅細工師(*qurqurru*)たちの手を切りつけなさい。
- 87/88 この像は、ニンクラ、ニナガル、クシバンダ、ニニルドゥ、ニンザディムが作った。
- 89/90 クス(Kusu)、エンリルの浄めの祭司が、(聖水を入れる)エグブー容器(*egubbû*)、香炉、松明、彼(クス)の清い両手で、それ(像)をきれいにした。
- 91a アサルヒ、エリドゥの息子は、それ(像)を輝かせた。
- 92/93 アプカル祭司とエリドゥのアブリク祭司が、蜜とバター(ギー)で、スギとイトスギでもって、あなたの口を7かける2回開けた。
- 94 この神は天のように純粹で、地のように清らかとなるように。
- 95 天の中心のように輝くように。
- 96 悪い舌はわきへ退くように。
- 
- 97 <KA.INIM.MA ŠU.ÍL.LÁ DINGIR.RA KA.DUḪ.Û.DA.KAM 神の口開けのシュイラの唱えごと。>

Incantation Tablet 3, STT 200, Lines 49-97: Walker and Dick 2001, 135-144; 149-151; Berlejung 1998, 449-451. (下線細田)

この最初のシュイラには、まさに口洗いと口開けの儀礼の中心的な場面が描写されている。職人によって制作された神像から神へという大きな変容が起こる。

シュイラのテキストを読むと、神像の起源(出自・由来)や制作を述べる文言が多く見出される(たとえば①シュイラの65ab-68ab行)。そこからは銅細工師の技術により、さまざまな石が神像に用いられていることが読み取れる。このほか、鍛冶師、金属細工師といった職人たちも、神像制作に関与している。このような文言が、シュイラの種類四のテク

ストすべてにあることが注目される (Berlejung 1998, 231-239)。それは、神像がどこで、誰の手によって、どのような材料で作られたのかということがきわめて重要だということを示す。

儀礼動作指示文書において、神像を制作した職人たちはウンマーヌ (*ummānu*) といわれている (N55, B5, N173, B49, B58 など)。このウンマーヌは職人、職工、技術者、専門家、学者という職種をあらわすが、その意味は広い。古代メソポタミアにおいて神殿に勤務しそこでの仕事に従事する職人たちは、専門的な訓練を受け高い技術や知識を有する職種に属する人々だった。知恵の神、工芸の神エアによって靈感を得て作業するとみなされ、王からも財政的援助を得ていた学職ある人々だった<sup>25</sup>。したがって鍛冶職人や銅細工師、石工など、神像や儀礼像の制作に関与した職人たちは特別視されていた。エアは職人全体を庇護するが、さらに職種によって職人の守護神、パトロンである神々が存在し具体的な作業を支援する。

第 1 シュイラの 59ab 行目から 69ab 行目に、職人と職人の守護神について言及がある。そこでは、ニンクラ Ninkurra、ニナガル Ninagal、ニンザディム Ninzadim、クシバンダ Kusigbanda、ニニルドゥ Ninildu という職人の神々が登場し、彼らがさまざまな材料（貴石や金属など）や道具を用いて神像の各部分を作ったといわれている（①シュイラ 87/88 も同様）<sup>26</sup>。

ニンクラは、銅細工師・宝石細工師（クルクツル *qurqurru*）を庇護する神である。「この像は、ニンクラが作った目を持っている」（①シュイラ 60ab）といわれているように、クルクツルは、神像の制作の際おもに神々の目を、さまざまな石を用いて作ることに従事する (Berlejung 1998, 125)。ニナガルは、金属細工師、鍛冶師 (*nappāhu*) の神である。像の内部の木造の芯をたたいてやわらくした銅でおおう（めっきする）作業を行う (Berlejung 1998, 132)。ニンザディムは、石工 (*purkullu / zadimmu*) を援護する神である<sup>27</sup>。彼もまた、神像、儀礼像の制作におおきく関与する。ニンザディムの課題は、儀礼像の石の部分で、注意深く入念に仕上げることである。それには、像の顔面の眉毛、ひげ、頭髮も含まれるという。ニンザディムは、クシバンダと同様、装飾品の制作も手掛ける (Berlejung 1998, 126-131)。クシバンダは、金細工師を庇護する神である (Berlejung 1998, 135)。ニニルドゥは職人の神で、とくに指物師、木工品の専門職人の仕事を見守る神である (Berlejung 1998, 120)。像のなかの木造の芯を作ったり、像の胴体部分を作ったりする。このような職人の神々が神像の各部分を作ったことが述べられている。

2 番目のシュイラでも、アヌの偉大なる鍛冶職人が、さまざまな貴石を用いて像を作っ

<sup>25</sup> AHW 1415f; CAD U/W 108-115. Berlejung 1996a, 145-149; Berlejung 1998, 112-134. さらに Borger 1956 82; Espak 2015, 139-188 など参照。ウンマーヌ (*ummānu*) については II.1. も参照。

<sup>26</sup> Berlejung 1998, 115-116 では、これらの職人の神々がエアのヒュポスタシス (Ea-Hypostasen) ——エアの下に立つもの——といわれている。

<sup>27</sup> Berlejung 1998, 126 によると、エアのヒュポスタシスである。

たと言われている (Incantation Tablet 3, Lines 100- 119, 1-5: Walker and Dick 2001, 145-146; ② シュイラ 104-109)。

3 番目のシュイラでも、ニニルドゥがアヌの大工とよばれ、金の斧やツゲの手斧で像を注意深く制作したと言及されている。斧、鋸、鑿など職人たちの道具も清らか、高貴といわれている (Incantation Tablet 4, Lines 1-20 119: Walker and Dick 2001, 158-163; ③ シュイラ 1ab-8ab) <sup>28</sup>。

このように、神像を制作した職人、職人の神々、そしてエアとの関係性が強調されている。鍛冶師、彫刻師、石工などの職人は、その庇護者である職人の神々によって守られており、はじめに人間（職人）と職人の神々が制作した新しい神像は、これらによる共同作業で作られたととらえられている。工房で新しく作られた像は、高い技術や知識にもとづいた儀礼像である。これらの神々をまつため、南側に供え物が設置されている。

第 1 のシュイラ 69ab 行の時点では、神像はまだ物体の状態である。口開けが行われていない、完成されていない像が「香をかぐことができない、パンを食べることも水を飲むこともできない」という状況を見たアサルヒが、父エンキに尋ねる。するとエンキは「何をあなたは知らないのか。・・・行きなさい、息子よ」と言って、神像の口を開けるための動作を教示する。父エンキに言われたとおりに行ったアサルヒは、像を輝かせることができ (① シュイラ 91a)、神像は神となってゆく。

この 70ab 行目から始まる、アサルヒ（マルドゥクと同一視される）と彼の父エンキとの対話の唱えごとは、ファルケンシュタインによる「マルドゥク・エア型」の唱えごとの一種である (II.3.2.参照)。

エアからの指示とは、清らかな水のなかに葦やネズ、スギを入れたり、像を東向きに設置したり、職人たちの手を縛り、タマリスクの剣で切りつけること、浄められた水による浄化、そして浄められた水で像に対して口洗いをを行うことなどである。このアサルヒへの指示は、儀礼執行者アーシブへの指示となる。アーシブが神像に対して行う動作がいくつもあり、さまざまな動作を繰り返しながら、そして唱えごとも繰り返しながら儀礼が完成されてゆく。「マルドゥク・エア型」の文言が入った第 1 シュイラと、続く第 2 シュイラのあいだに口洗いが行われる (N161, B47) <sup>29</sup>。淡水の神エアは、聖水による浄化と密接に結びつく。

第 2 シュイラの唱えごとのあとのささやきの唱えごとで、「きょうからあなた (=神像)

<sup>28</sup> 儀礼文書では、川岸で職人の道具が川へ投げ入れられることが述べられている (N78-80// B8-9)。

<sup>29</sup> 「マルドゥク・エア型」の唱えごとは、悪霊などによって病気になった者に対する病気治療の儀礼で唱えられることが多い (たとえば Falkenstein 1931, 44; Rudik 2015, 46-63; Geller 2016, 28-29; 細田 2020c, 137-138)。ここでは病気治療儀礼ではないが、神像がまだ香の香りもわからず飲食できないという良くない状況を打開するために、父エンキに尋ねるという構図となっている。



の運命が神的なものとなすように。あなたの兄弟の神々のなかにはあなたは数え入れられるでしょう」(Incantation Tablet 3, Section C 8-10: Walker and Dick 2001, 147) とある。新しく制作された神像に対し二日目には、神性が含まれ、神像が神として運命づけられてゆくといわれている。そしてすでに天上にいる神々の兄弟となる、つまり、天上の神々の共同体の一員として統合されることとなり、像の属する場所が地上から天上へと変化していくことが示唆される。ニネヴェ版の儀礼動作指示書のなかにも同様の文言がある (N164-172: Walker and Dick 2001, 50)。

- 164 [その神の耳のなかへ] あなた (=アーシプ) はこのように言う。  
 165 「あなたはあなたの兄弟の [神々] の [なかに] 数え入れられるでしょう。」  
 166 あなた (=アーシプ) は [彼の右耳のなかへ] ささやく。

- 
- 167 「きょうからあなたの運命は神的なものとなすように<sup>30</sup>。  
 168 [あなたの兄弟の神々と一緒に] あなたは数え入れられるでしょう。  
 169 [あなたの声 (口・言葉) を知っている王へ] 近づきなさい。  
 170 [あなたの神殿へ……] 近づきなさい。  
 171 あなたが作られた土地が解き放たれる。  
 172 [彼の左耳に] あなた (=アーシプ) はささやく。
- 

神像が神性をもったものへ変容することとなるちょうどその直前にささやきの唱えごとがなされ、この儀礼において重要な時機にあることが注目される (Gabbay 2015, 185-188)。

### III.7.3. 職人の誓約とエアによる神の完成

さらに興味深いのは、このささやきの唱えごとのあとに続く儀礼動作文書の指示である。それは神像制作に従事した職人たちが彼らの道具も含めて、神像との関係を断たなければならないという指示である。バビロニア版では、

- 49 あなた (=アーシプ) はささやきの唱えごとを唱え、退く。そして、この神に近づいた職人たちと  
 50 彼らの道具を、ニクラ、ニナガル、クシバンダ、  
 51 ニニルドゥ、ニンザディム、[のほうへ? 持って行く。] そして、彼らの手を布で  
 52 縛る。そしてタマリスクの木 (で作った) 剣で (それらを) 切り落とす。……あなたは(彼らに)「私は彼を作らなかった。エアの鍛冶師であるニナガルが彼を作った」

---

<sup>30</sup> ③シュイラ 18a, 18b も参照。

と言わせる (B49-52)。

とある。ニネヴェ版でも、職人は、

- 179 「私は (この像を) 作らなかった」 (と私は誓う)。  
 180 ニナガル、エア [ . . . ]  
 181 「私は (この像を) 作らなかった」、「私は (この像を) 作らなかった」 (と私は誓う)。  
 182 大工の神エア (である)、ニニルドゥが [ それを作った . . . ]  
 183 「私は (この像を) 作らなかった」、「私は (この像を) 作らなかった」 (と私は誓う)。  
 184 鍛冶師の神エア (である)、クシバンダが [ それを作った . . . ]。  
 185 . . . の神エア (である)、ニクラが [ それを作った . . . ]。  
 186 . . . の神エア (である)、ニザディムが [ それを作った . . . ] (N179-186)。

と誓うよう指示されている。アーシプは、職人とその道具を、ニクラをはじめとする職人の神々のほうへ近づかせ、職人の手を布で縛り、タマリスクの剣で切りつけるという象徴的行為を行う (①シュイラ 85ab-86ab)。そして職人たちは「私はこの像を作らなかった」という言葉により、職人自身は神像制作に関与しなかったこと、職人の神であるニナガルやニニルドゥが神像を制作したということを宣誓するよう指示される。卓越した職人の技がたたえられたあとで、職人は作った痕跡を自ら消さなくてはならないのである。職人が神像制作に従事したことが次第に消されてゆき、職人の神々と知恵の神、技術・工芸の神エアが神像を完成させたことが前面に押し出されてくる。

2 番目のシュイラ (手を挙げる唱えごと) では、

- 110 エンキ、偉大なる王子、天と地の鍛冶師、広大な知恵の主、  
 111 (彼が) エリドゥのアプスーから金属細工師を作った。  
 112 アサルヒ、エリドゥの息子、天と地のすべての神々の王、  
 113 スギ、イトスギ、油、山の蜜で、彼らがあなた (=神像) の口を開ける。  
 114 清らかな水、浄めの水で、彼があなたの頭に注ぎかける。  
 115 創造をもたらす清らかな油で、彼があなたの口に触れる (Incantation Tablet 3; ②シュイラ 110-115: Walker and Dick 2001, 145-146, 152) (下線細田)。

とあり、エンキ／エアとアサルヒによる神像の口開けが述べられている。口開けのほか、頭への水注ぎや口への塗油は、像の浄化を強調する。これらの行為は、偉大な神々かつ

恵の主であるエンキとアサルヒによってなされると認識されていることが重要である。実際の儀礼ではこの行為はアーシプが行うため、エンキ、アサルヒ、アーシプへと指示がながつながって示されている。エアのもとにあるアーシプの位置が注目される。

そして 3 番目のシュイラでは、次のように唱えられる。

17ab エンキ/エア、広い知恵の主は、あなたの頭を持ち上げた。

18ab 彼はあなたの神性を完成させた。

19ab 彼はあなたの口を食事のほうに向けた (③シュイラ 17ab-19ab; Walker and Dick 2001, 162-163, 184)。

口開けを通し (バビロニア版ではここまでに 13 回の口開けがなされている)、エンキ/エアによる神の完成が述べられている。神として食べ物が与えられ、口開けにより食することができるようになっている。

神像は、はじめはこの世で人間 (職人) と職人の神々による共同作業によって作られる。だが口洗いの所作やさまざまな祈りと唱えごと、職人たちの宣誓をとおして純粋性、清浄性が備わる。最終的にはエンキ/エアとアサルヒの口開けの行為によって、天上において神として生まれるととらえられてゆく。エンキ/エアの教えにしたがったアーシプによる儀礼をとおし、神像は新しい生命を得て天上の神々の共同体のなかへ統合されることとなる。

#### III.7.4. キ・ウトウツクの唱えごと

シュイラのあと、神像に対するレガリア (特権や神格の象徴) のための唱えごとが続く。そのあと、太陽神シャマシュに向かって唱えられるキ・ウトウツク (*ki'utukku*) の唱えごとがある。キ・ウトウツクはシュメール語では *ki-<sup>d</sup>utu* と書く。これは「太陽が (昇る/沈む) 場所」という意味である。*ki-<sup>d</sup>utu* は、唱えごとの一形式を示すだけでなく、儀礼が行われる場をもおそらくは示す (Polonsky 2002, 268-295; Hrůša 2015, 118-119)<sup>31</sup>。キ・ウトウツクはビート・リムキの儀礼でおもに唱えられる。その唱えごとが、口洗い儀礼にも用いられている。

二日目の朝、東に向くように置かれた神像は太陽の光を受ける。その太陽に対して、第 II 段階⑥の最後に三度度唱えられる。この場面を動作指示書と唱えごと文書とをあわせてみると、以下のようになる。

《儀礼動作指示書》

<sup>31</sup> キ・ウトウツクの唱えごとについては Krebernik 2001; Sallaberger 2005/2006; Shibata 2008, 189-204; Hrůša 2015, 118-119 など参照。

N195 // B56 あなた (=アーシプ) は、「行きなさい、立ち止まるな」という唱えごとを唱える。

《唱えごと文書》キ・ウトウツクの唱えごと①

66 ab 〈ÉN 唱えごと〉 行きなさい、立ち止まるな。

67 ab 英雄、若きシャマシュよ、行きなさい、立ち止まるな。

68 ab 天があなたのことを喜ぶように、地があなたのことを喜ぶように。

69 ab シャマシュ、あなたが清らかな場所へ入るとき、

70 ab アヌンナキ、地下の神々が、

71 ab 偉大な英雄、ニンガルの息子が、平安を宣言するように。

72 ab 〈KA.INIM.MA KI 4UTU.KAM キ・ウトウツクの唱えごと〉。(Incatation Tablet 4; Walker and Dick 2001, 171-172, 185-186 )

《儀礼動作指示書》

N 196 あなたは、「行きなさい、立ち止まるな」という第 2 の唱えごとを唱える。

《唱えごと文書》キ・ウトウツクの唱えごと②

73 ab 〈ÉN 唱えごと〉 行きなさい、立ち止まるな。

74 ab ……立ち止まるな。

75 ab ……あなたがあなたの地に入るとき、

76 ab 天が喜ぶように、地が喜ぶように。

77 ab ……が喜ぶように、ニンニルが喜ぶように。

78 ab ……が喜ぶように、ニンマハが喜ぶように。

79 ab ……が喜ぶように、ニンガルが喜ぶように。

80 ab 偉大なる王子シャマシュ、王シャマシュ

81 ab あなたの心が穏やかとなるように、あなたの気持ちが落ち着くように

82 ab ……あなたが (あなたの) 地に入るとき、

83 ab ……あなたが [あなたの神殿に?] 入るとき、

84 ab ……

Section B

1 ab アヤ、あなたを愛する妻が

2 ab あなたの心、あなたの気持ち [を穏やかにするように]

3 ab あなたの玉座に座しなさい、と彼があなたに言うように。

- 4 ab あなたの寝台に横になりなさい、と彼があなたに言うように。  
 5 ab あなたの神殿のなかで安らぎなさい、[と彼があなたに言うように。]

6 〈KA.INIM.MA 'DINGIR<sup>1</sup>-[RA ] 神の・・・唱えごと〉

(Incantation Tablet 4: Walker and Dick 2001, 172-174, 186)

《儀礼動作指示書》

- N 197 あなた (=アーシプ) は、地面に描いた図 (輪?) のなかに入る。  
 N 198 あなたは、「行きなさい、立ち止まるな」という第 3 の唱えごとを唱える。そして  
 N 199 ki-<sup>d</sup>utu-gin-na-kám を行う。

《唱えごと文書》キ・ウトウツクの唱えごと③

- 7ab 〈ÉN 唱えごと〉行きなさい、立ち止まるな。  
 8ab 天と地の裁判官 [ ]  
 9ab 天が喜ぶように、[地が喜ぶように。]  
 10ab エバツバルの神殿・・・  
 11ab その扉  
 12ab シェリダ／アヤ  
 13ab あなたが座すあなたの玉座  
 14ab あなたが横になるあなたの寝台  
 15ab あなたの支配する神殿のなかに [あなたが入るように]  
 16-18 (判読不可)

19 〈KA.INIM.MA KI.<sup>d</sup>UTU.K[AM ] キ・ウトウツクの唱えごと。〉

(Incantation Tablet 4: Walker and Dick 2001, 174-175, 186-187)

「英雄、若きシャマシュよ、行きなさい、立ち止まるな。天があなたのことを喜ぶように、地があなたのことを喜ぶように」という文言からは、太陽の移動が述べられていることがわかる。神像が神となるためには朝日が重要で、太陽が宇宙のなかでは生をもたらすものにとらえられている。太陽が神の誕生と結びつくが、太陽は一箇所に立ち止まることはない。この儀礼のなかでは、太陽も通過してゆく。

さらに太陽は夜のあいだは冥界を渡ることも考慮に入れると、太陽は、昼と夜とを媒介するものである。太陽の昇る場所は、天命が決定されるところでもある。生と死の双方に関連するものとして太陽がとらえられている<sup>32</sup>。

第 II 段階⑥の後半、二日目の朝になると太陽神シャマシュが前景に出てくる。こうして職人、職人の神々、エア、シャマシュと神像との関係がさまざまに唱えられ、語られながら儀礼が進行してゆく。口洗いの水と関連して川・淡水の神エアと太陽神シャマシュの強調が際立つ。

以上のようなシュイラ（手を挙げる唱えごと）、ささやきの唱えごと、神像のレガリアのための唱えごと、キ・ウトウツク、そのほかの唱えごと、そして口洗いと口開けの実行、浄化の動作は朝、東向きに置かれた神像のまわりでなされている。ベーレユングが指摘するように、日の出に立ち会うように位置する神像は、ファン・ヘネップが明らかにした通過儀礼における境界状況、過渡的な状態にある。太陽の光を受け、シャマシュとの結びつきも強くなってゆく。

またベーレユングは、第 II 段階⑥の庭での神々と神像との位置関係について、北側の神々は、この儀礼で扱われている新しい神像の将来を規定する神々、他方、南側の神々は神像の起源・出自を規定する神々ととらえている。たしかに南側のほうは職人の神々であり、神像の制作者として神像の出自を規定し、この口洗いの儀礼の過程では、過去の部分となる。それに対して、神像から神へと変容するなかで、この像は北側の神々と同列となってゆくため、北側の神々は像の今後の位置や機能にかかわるといえるだろう。また東側の方向を向く神像にとり、南側に位置する職人の神々は、右側になる。古代オリエントの思考において、右と左では右が肯定的な位置とされるが、この段階では、北側の神々より南側にいる職人の神々のほうが神像に近い関係にあることが示されているという。とくに今回制作された神像のための供え物もこの南側に設置されることからそのように考えられるであろう（Berlejung 1998, 228-229）。

「アーシプの要覧」にシュイラとキ・ウトウツクの唱えごとが一緒に言及されている（KAR 44, 4 行目）。アーシプによる数多くの唱えごとが列挙されているなかで、この二つの唱えごとが並んで挙げられているのは、唱えられる儀礼が共通するなど類似点があったためであろうか。また、アーシプの儀礼で唱えられる唱えごとのなかで、これらは重要な位置を占めるものである（Hrůša 2015, 118-123; Geller 2018b, 303）。さまざまな儀礼で唱えられるべきものが定まっており、アーシプは言葉による術を駆使していたことがうかがわれる。

<sup>32</sup> 太陽の運行についての考え方について Heimpel 1986; 太陽と人間の誕生や運命の決定する場との関係については、Polonsky 2002; Polonsky 2006 参照。

### III.8. 通過儀礼による神像の変容

#### III.8.1. 諸感覚の付与

口洗い、口開けにより新しい機能の付与およびその開始が暗示されるが、神像の口だけでなく、さらに「目を開ける」こともアーシプが行うと儀礼文書に書かれている (B53)。これは、像が生きている人間のように諸感覚を持つようになることにつながる。

たとえば嗅覚については、はじめにあげたように「この像は、口開けがなければ、香をかぐことができない、パンを食べることも水を飲むこともできない」という文言から (①シュイラ 70ab-71ab)、口開けによって香を焚いた香りを感じたり、食事を味わったりすることができるようになることと理解される。さらにその直前にささやきの唱えごとが神像の左右の耳になされているのは (N167, N172, B49)、神像の聴覚が作動し始めることを示唆する。それから神像の目を開けるという行為が続くことを鑑みると、嗅覚、味覚、聴覚に続いて視覚がそなわっていくととらえられる。パピロニア版動作指示書では、目を開けるという時点ですでに 13 回の口開けが実施されている。

こうして制作された像に諸感覚が次第にそなわり、魂が宿り、さらに神性 (*ilūtu*) が与えられ (③シュイラ 17ab-19ab; Incantation Tablet 3, Section C 8-10; N167-168)、生きた神として天上で生まれる過程が読み取れる。しかもアーシプはそれまでは神像の周囲で立ち振る舞っていたが、その目を開けるときにはじめて神像の面前に立ち、像と向かい合う。連続する祈りや唱えごとを通して像は純粋に神的な力をもったもの、神性をもった像として現れるので、アーシプはこの状況で像の前に直接向かい合って立ち、視線を交わすのである。続いて三回目のシュイラを唱えることとなる (Berlejung 1998, 236-237; Walker and Dick 2001, 66, n. 118)。ここでさらに一段階、過渡の状態が深まり、同時に神的存在としての諸機能の統合へ向かったと考えられる。

#### III.8.2. メの付与

職人が作ったという痕跡をなくしてゆく一方、像には「メ」(*me*) が付与されていくことも像の変容に関して重要である。

「メ」とは、メソポタミア世界にとってきわめて特徴的な概念である。神の力、力の根源などにとらえられるが、神々や人間の思考や営為を本質的に規定するもので、神々や人間の具体的な属性や特徴、性質、標章を示す。メによって力や権力、支配力などがもたらされる<sup>33</sup>。

第 II 段階⑥の庭での段階で唱えられるシュイラの二番目は、「偉大なメを備えた清らかな像が完成された。すべてにおいて完璧である」 (②シュイラ 100) という文言ではじま

<sup>33</sup> Farber, G. 1987-1990, 610-613; Farber-Flügge 1973, 117-124; Berlejung 1998, 20-24; 113-114 など。

り、メを付与された像は完璧だといわれている。五回のシュイラのあとには、「高貴な衣装・・・」、「高貴な王冠」、「清らかな玉座」という唱えごとが続くが、これは、神像に衣装や王冠がそなわり、神として玉座に即位してゆく展開を表している。これらはレガリアのための唱えごとである。この段階で、同様にメも神像に付与されてゆくと考えられる。さらに第 III 段階の神殿において、実際に神として即位する際にはメが十分備わっていると考えられる。

また、メラム (*me.lám/melammu*) という語も同様にメと関連する。輝き、光を意味するが、畏怖、恐怖をもたらすものでもある。

51ab 彼 (=神) は輝きを放ち、威厳に満ち、誇りにあふれている。

52ab 彼は光輝 (*me.lám/melammu*) にかこまれ、畏怖 (*ní.ħuš*) をもたらす表情をたたえている。

53ab 彼は荘厳に輝き、清らかな像はまばゆい (Walker and Dick 2001, 136-137; ①シュイラ 51ab-53ab)。

この文言からは、神が有する輝きは畏怖をもたらし、清らかな、純粋な神像はまばゆく光を放つといわれている。光、輝き、まばゆさ、純粋さ、清らかさは神性の特質である<sup>34</sup>。

### III.8.3. 分離・過渡・統合の過程

先行研究でもすでに指摘されているように、この儀礼において神像がたどる変容の過程は「通過儀礼」の特徴を示す。

文化人類学者 A. ファン・ヘネップ (1873-1957) は、ある状態から別の状態へ、またはある宇宙のもしくは社会的な世界から他の世界への移動に際して行われる儀式上の連続を分類、分析し、そのような移行に関する儀礼を「通過儀礼」として体系的に論じた (1909年)。古今東西の多様な事例に基づき、通過儀礼は分離、過渡、統合という三段階から構成されるということを総体的に論証した研究は、儀礼に関する理論を系統づけたものと評価されている。ファン・ヘネップが導き出した構想の重要な点は、人間のみならず、宇宙や自然においても一定のリズムにしたがった移行や変化があることを踏まえ、天界や季節の発展段階や推移に関する儀礼にも、人の出生、加入、結婚、死などに関する儀礼と同様の特徴があり、これらも通過儀礼とみなされるとした点である。「個人も社会も自然や宇宙から独立した存在ではなく、その宇宙自体が、一定のリズムに従っており、このリズムは、人間の生活にも余波を及ぼすことになるのである」(ファン・ヘネップ 2012, 14-15)。人間が経験する儀礼と、年中行事などの季節や暦による儀礼を別個に扱うのではなく、人間と

<sup>34</sup> ほかに「(あなた=神像に) 固有の輝きが注がれるように」(⑤シュイラ 36ab)、「あなた (=神像) が、畏怖すべき光り輝くすばらしいあなたの高座に座すように」(⑤シュイラ 40ab) といった文言も神の変化を示唆している。



人間を取り巻く環境との連関を包括的、動的にとらえ、それらの推移や循環の儀礼も通過儀礼として把握すべきだという。

ファン・ヘネップは、以前の世界からの分離の儀礼をプレリミネール儀礼、過渡期に執り行われる儀礼をリミネール儀礼、新世界への統合に際しての儀礼をポストリミネールと名づけた。そして、分離、過渡、統合の三段階（儀礼）のなかでも、過渡的な状態、境界状況を経て新しい段階へ統合されることを強調している（ファン・ヘネップ 2012, 23, 235, 244-255 ほか）。口洗い儀礼においてもそのような特徴が見出される。二日間にわたる儀礼では、分離、過渡、統合の儀礼が直線的に続くのではなく、それぞれの段階が何度も反復されて進んでゆく。

職人たちの工房から川への行列（第 I 段階③）、川岸から庭（果樹園）への行列（第 II 段階⑤）、庭から神殿の門へ（第 III 段階⑦）、神殿の門から内陣（玉座）へ（第 III 段階⑨）という神像の行列は、場所の移動、変化という点では分離の儀礼だが、移動の過程そのものは過渡の儀礼とみなせるだろう。分離と過渡の段階が何度も繰り返されていることが明らかである。しかもそれぞれの段階はファン・ヘネップが指摘しているように、重複する場合もある。儀礼のなかのある行為は両義的な意味をもち、複数の段階にまたがることもありうる。

行列によって場所を変えつつ、過渡の儀礼が繰り返し行われていることが注目される。神像が境界状況に置かれている段階が重視されているのである。この儀礼で最も重要かつ象徴的な——それゆえ儀礼の名称ともなっている——口洗いおよび口開けの行為は、過渡の儀礼とみなされる。I, II, III のすべての段階において口洗い、口開けが行われていることは、神像が過渡の状態を繰り返しながら（深めながら）、最終的に天上の神々の共同体へ統合される過程を強調する。第 II 段階⑥の庭の段階で、神像が葦の小屋のなか、（亜麻布でおおわれ（N96）葦の敷物の上に置かれ地面に足が触れていないのは、地上の世界にも天上の世界にも属していないことを表し、過渡の状態にあることを示す<sup>35</sup>。V. ターナーが論

<sup>35</sup> ファン・ヘネップ（2012, 235-236）によると、過渡期の儀礼では一定時間足を地につけてはいけない「かつぎ上げ」という慣習がほとんど普遍的にみられるとしているが、神像が葦の敷物の上に置かれていることもそれに相当するであろう。

先に触れたが、第 II 段階⑥の庭（果樹園）の段階のはじめで、神像は葦の敷物のうえ、亜麻布のなかに置かれているが（N96）、ベーレユングは、これは神像の頭部が布地でおおわれているとみなしている。もしそうなら、さらに神像の過渡の状態を強調するといえる。この状態を経たあと、神像の覆いがいつはさされるのかは、文書からはっきりとは読み取れないが、おそらく第 II 段階⑥の段階の最後あたりではなからうか。というのは、シュイラ（手を挙げる唱えごと）のなかの「エンキ／エア、広い知恵の主は、あなたの頭を持ち上げた。／彼はあなたの神性を完成させた。／彼はあなたの口を食事のほうに向けた」（③シュイラ 17ab-19ab）、「浄めの祭司であるエンキ／エアのアブガル／アブカルがあなた（＝神像）の頭を持ち上げた。／ウトウ／シャマシュがあなたの正義なる決定を尊重するように。／（あなたに）固有の輝きが注がれるように」（⑤シュイラ 34ab-36ab）といった文言から、このあたりで覆いははずされ神像は直接太陽の方向を見ることになると考えられるからである（Berlejung 1998, 249 もこのあたりを想定している）。

じた「リミナリティ」(境界的な状況)にあるといえる(ターナー1996, 125-130 ほか)。その状況にあつて口洗いと口開けがなされる。

とりわけ一夜を越す際に集中的になされる口洗いは印象的な過渡的状況、境界状況である。その際、スィン(月の神)をはじめとして土星や水星のほか、天体への供え物が捧げられ、宇宙の星々と神像との統合も行われ、過渡の儀礼と統合の儀礼が結びつく。続く翌朝の祈りや唱えごととも境界状況にある神像/神に向けられている。その後神殿の門へ移動し、神殿の玉座に即位する過程は統合の儀礼へとつながる。また、先に述べた、開眼の所作やささやきの唱えごとによる視覚や聴覚など諸感覚の付与やメの付与も、過渡および統合の過程とみなすことができ、儀礼の三段階が重なりあいつつ展開している。

なおここで注意しておくべきは、ささやきの唱えごとは、単に聴覚が付与されたということを示すだけではないということである。他の儀礼における同様の所作から、ささやきの唱えごとは像の変容、ものの活性化、生命の付与に重要な役割を果たす(Gabbay 2015, 185-220; Gabbay 2018, 1-47; Lenzi 2018, 58-96)。

P. ボーデンは、この口洗い儀礼、とくにバビロニア版の儀礼内容を、プレリミネールの段階から、分離の儀礼、リミネールの段階、最終的な移行(過渡)の儀礼、ポストリミネールの段階まで五段階に分けて、直線的な移行段階が続く儀礼、単一の通過儀礼ととらえた(Boden 1998, 170-220)。だが、そこには繰り返される過渡期の重要性に対する認識が不十分と思われる。

ベーレユングはボーデンとディックの説を批判しながら、I, II, III の段階すべてで、分離・過渡・統合の儀礼が行われているとする<sup>36</sup>。分離の儀礼は、神像の現世的、世俗的出自(由来)を解除することに関連する。つまり、職人が像を制作したということを消すためになされる。過渡の儀礼は、神像を超現世的・超世俗的な本質へと変化させる。像の超現世的・超世俗的な本質とは、さまざまな宇宙の領域をみずからひとつにし、メを意のままにし、メを所有し、あらゆる必要な知覚能力を所有することである。統合の儀礼は、神像/神が社会的関連、つまりそれが機能する世界へと統合される目的のために行われる。そこには、神々、王、国、神殿といった要素が属する(Berlejung 1998, 257)。

ファン・ヘネップの理論は、さまざまな儀礼研究で応用されている。しかし、自然や宇宙の時間の推移や季節の移り変わりに関する儀礼と、人間の生死、成長過程に関する儀礼をあわせて通過儀礼として包括的にとらえるべきというファン・ヘネップの考察は、一部のみが理解され、宗教学や文化人類学、民俗学などでは、人間の通過儀礼、人生儀礼の特徴として挙げられるようになった(たとえば柳川 1989, 36-40; 田中 2011, 137-139 など)。このような研究動向に対し、ファン・ヘネップの理論に正しく立ち戻るべきだという意見

<sup>36</sup> Berlejung 1998, 255-257. Walker and Dick 1999, 72-83 ではバビロニア版儀礼文書の内容を分離・過渡・統合の三段階に分けている。

がある。この世に生をうけ、自然や天体の環境のなかで成長・衰退の過程を通過していく人間の側と、そのような人間の一生を節目ごとに区切ってそれにちなむ儀礼を執行する側（通過させる側）との「すり替え」が、近代宗教学において行われているからだという。ファン・ヘネップは、すべての事柄の変容が、季節の変化も人間の成長、生と死も含めて通過儀礼であると主張していることに留意する必要がある<sup>37</sup>。

そこで、ベーレユングの考察に儀礼の主体に関する視点、および神像と天体の変化や移行の相関的な関係という論点を明確に加えるなら、通過儀礼としての口洗い儀礼の特徴がさらに説得性をもって理解できるであろう。この儀礼では、儀礼の主体（儀礼の通過者）は神像だが、天体の推移に関連させて儀礼が展開してゆくことに注目すると、天体も儀礼に加わっていることは明らかで、ファン・ヘネップの包括的な通過儀礼理論の特徴が浮き彫りになる。儀礼執行者アーシプが唱える、「シャマシュ、天と地の偉大なる主」(N134//B42)、「命の水、高まる流れ」(N135//B43)といった唱えごとから、自然や天体も儀礼に参加していることがうかがえるのである。さらに、神像に対してシュイラを五回唱えたあと、太陽神シャマシュに対して唱えごとを発していることも意義深い。「行きなさい、立ち止まるな」(N195//B56)という太陽への唱えごと（キ・ウトウツク）は、太陽もこの儀礼を通過していることを示す。夜中の口洗いの所作、夜の星々との統合、太陽の移行との共鳴など、神像（神）も宇宙という環境のなかでその推移や変容を通過してゆくことが、ダイナミックかつ重層的に行われている。

こうして儀礼の参加者たちが川から庭へ、庭から神殿へ移動することと、太陽や星の推移などが、あわせて複合的にとらえられる。移動する場所——口洗いのための水を供給する川、日の出が生じる庭など——から、命をもたらす水、新しい命の誕生などが想起され、エアやシャマシュが儀礼に参加し、神像とともに変容、移行してゆくと理解される。

アーシプが儀礼の通過者（神像）に対して行う所作や唱えごとの言葉からも分離・過渡・統合の過程が明らかだが、さらに、儀礼執行者とは別に、職人たちが登場することも通過儀礼の意味を深めている。職人たちが「自分たちはこの像を作らなかった」という誓約をし、像と職人との関係を断ち切ることは、神像にとって分離の儀礼といえる。三段階の過程を重層的に通過するなかで、とくに中間状況である混沌状態、両義的状況では、死と再生、浄・不浄、明と暗といった象徴的意味も認められる。

### III.9. 神像の変容をもたらすアーシプ

この口洗い儀礼で興味深いのは、自然や宇宙の推移とともに神像が生きた神としてとら

<sup>37</sup> 渡辺 2011, 138-140; さらに渡辺は、たとえば葬式が通過儀礼であるとみなされる場合、死にゆく人自身の「通過」ではなく、残された人が行う葬式が通過儀礼とされてしまうことに「主体のすり替え」が見られると指摘している。

えられてゆく過程である。人間（職人たち）が作った像が、神々によるもの、次第に神そのものとみなされてゆく変容が、アーシブによる儀礼において展開している。最初に述べられていた制作者のうち、職人と職人の神々による製造の刻印は取り除かれ、像はエンキ／エアによって完成されたものと理解されてゆく。分離、過渡、統合の段階を繰り返しながら、最終的には、作られた神像から生命をもった神として、天上の神々の共同体の一員と認められ、神殿に即位する。天において新しく神が誕生したことが神々によって讃えられ、将来の祝福をも希求されている（⑤シュイラ 36ab-47ab）。儀礼像、神像、神というイメージの変容、地上的な存在から天上的な神の誕生が、工房、川、庭（果樹園）、神殿の門、神殿、玉座、あるいは地上、アプスー、天上といった諸空間と境界を往還しながらの一連の儀礼のなかで進んでゆくのである。二日間かけて行われる途中で、神像の置かれる方向が西（日没）から東（日の出）へと移行することは、太陽神シャマシュも儀礼に参加しその前で神像の変容が起こること、そしてシャマシュと神像との協働関係、生と死という両義性などを際立たせる（③シュイラ 12ab, ⑤シュイラ 35ab など）。太陽神シャマシュもともに加わっている儀礼の根底にあるのは、一定のリズムをもった関係性のなかで新しい神像が生動化してゆく過程、清らかな天で神が誕生する過程である。知恵の神、工芸・技術・創造の神でアプスーに住まうエア（口洗いの水と関連する）から唱えごとを与えられたアーシブは、生命の神秘さも受け取っている。

像、神像を意味する語はシュメール語で ALAN/ALAM、アッカド語でツアルム (*šalmu*) であるが、文書のなかで神像をさす際に神 DINGIR/ *ilu* という語が用いられている場合も多く見出される。これはそのコンテクストから神像か神のどちらを意味しているのかとらえる必要がある (Berlejung 1998, 62-66)。たとえば「(ÉN 唱えごと)。神 (DINGIR) が作られたとき、清らかな像 (ALAM) が完成されたとき」(①シュイラ 49ab) といわれている場合は、神と新しく作られた神像はおそらくは同等のものとみなされている（ものに靈魂が宿り、生きた神となることについては、第 VII 章 においても述べる）。

この神像の口洗い儀礼の意味に関しては、先行研究のところでも述べたように、女神ディンギルマハ／ベーレト・イリーの妊娠や出産に関連させた解釈も興味深い論点を含む (III.3.)<sup>38</sup>。しかし、制作者としての職人、職人の神々、エアのあいだの関連性、さらにシャマシュによって新しい神が新しい機能を発揮してゆく経緯など、神像が変容し神として生まれ、立ち現れる通過儀礼の特徴のほうがより説得性がある。ファン・ヘネップが理論づけるはるか以前から、古代メソポタミアの人々も宇宙や自然の変化のリズムを感じ取り、ある状態から別の状態への移行の際には境界状況を通過し、それから新しい段階に統合されることを認識していた。神像が諸感覚、諸機能、メを得て新しい生へと変容してゆく過

<sup>38</sup> Ebeling 1931, 100-102; Jacobsen 1987, 15-32; Boden 1998, 195-196; Hurowitz 2003, 147-157 など。

程にあわせて、アーシプたちは儀礼を捧げてきたのである。アーシプが唱える祈り・唱えごとの言葉には、神像を変容させる力、行為遂行性（パフォーマンスィヴィティ）がある<sup>39</sup>。

バビロニア版の動作指示書の奥付（コロフォン）には次のように記されている（B 66-70）。

66 知っている者はそれを知っている者に示すように。知らない者はそれを見てはならない。偉大なるエンリルであるマルドゥクの禁忌。

67-70 アーシプであるダービビの息子の、ナブー・エテル・イラーニの赤く焼けた粘土板の写しの言葉によって。アーシプであるルフドゥ・ナブーの息子、イッディナ・ナブーが、彼の魂の命のために、彼の日々が長くなるために、彼が書き、エサギルに置いた（Walker and Dick 2001, 77; Hunger 1968, 59 §151 も参照）。

R. ボルガーによると「秘密の知（Geheimwissen）のコロフォン」である（Borger 1957-1971, 188-191）。公にされない知の伝承があったことがうかがわれる。アーシプのグループのなかでのみ継承されていた事柄があったと推測される（Beaulieu 1992; Lenzi 2008a, 104-127 など参照）。

破損した神像を修復する際にも口開けの儀礼が行われる（Farber, W. 2003）。いろいろなものの口を洗い、口を開けるということは、浄化に加え、その対象に生命を付与する、それに備わるべき機能を開始させる意味がある。ものごとをある領域から異なる領域へと越境させる際、アーシプが行う重要な行為である。神像の制作や修復と神の誕生、あるいはまた神の死にアーシプがどのようにかかわっているのか、儀礼における像の変容にアーシプの唱えごとがどのように働くのかさらに文書の解読が求められる。

アーシプ以外にパールー（占い師）もカルー（哀歌を歌う祭司）も神像に対する口洗い儀礼を行ったということも興味深い（Berlejung 1998, 190; Gabbay 2014, 116）。神々とのコミュニケーションを図っていた職能者たちの働きの一側面がうかがわれる<sup>40</sup>。

<sup>39</sup> 細田 2014 では宗教美術の行為遂行性について述べたが、儀礼全体においてそこで用いられる造形物、道具、唱えごとの言葉、参加者の身ぶりなどの行為遂行性を包括的に捉える必要がある。また祈りや唱えごとについては柵次 1998, 258-293; 細田 2013, 170-173; 儀礼における行為遂行性については、Grimes 2006, 379-394; ベル 2008, 434-459; ベル 2017, 304-312; ドルチェ／松本編 2010, 3-28 などを参照。

<sup>40</sup> 本章は細田 2016a をもとにその後の新しい知見を入れて大幅に加筆改稿したものである。

## III.10. 〈資料〉 シュイラ(手を挙げる唱えごと) 試訳

## ② シュイラ (N162 // B48)

Incantation Tablet 3, Rm 224, Section B 100-119; Sm 290, Section C 1-5: Walker and Dick 2001, 145-146; 152; Berlejung 1998, 452-453.

- 100 〈ÉN 唱えごと〉。偉大なメ (me) を備えた清らかな像が完成された。すべてにおいて完璧である。
- 101 ……生まれた。山は近づかなかった。
- 102 ……彼らが名づけるように。
- 103 ……立派に完了した。
- 104 ……アヌの偉大なる鍛冶師
- 105 ……の石が、あなたをやさしく手入れした (飾りつけた)。
- 106 銅……
- 107 ……の指があなたを握る。
- 108 フラール石 (*ḫulāhu*)、カーネリアン、ラピスラズリ、それらを彼があなたのために作った。
- 109 それは清らかで輝くように。
- 110 エンキ、偉大なる王子、天と地の鍛冶師、広大な知恵の主、
- 111 (彼が) エリドゥのアプスーから金属細工師を作った。
- 112 アサルヒ、エリドゥの息子、天と地のすべての神々の王、
- 113 スギ、イトスギ、油、山の蜜で、彼らがあなたの口を開ける。
- 114 清らかな水、浄めの水で、彼があなたの頭に注ぎかける。
- 115 創造をもたらす清らかな油で、彼があなたの口に触れる。
- 116 羊の柵囲いから身代わりのヤギ、
- 117 生きている羊、子ヤギ、彼の香炉のための松明、
- 118 香炉と松明を彼はあなたに持ち出した。
- 119 アプカル祭司とエリドゥのアブリク祭司……

## Section C

4 〈KA.INIM.MA ŠU.ÍL.LÁ DINGIR.RA KA.DUḪ.Ù.DA.KAM 神の口開けのシュイラの唱えごと。〉

## ③シュイラ (N188 // B53)

Incantation Tablet 4, Lines 1-20: Walker and Dick 2001, 158-163; 184; Berlejung 1998, 454-455.

- 1ab 〈ÉN 唱えごと〉。あなたが成長すると……
- 2ab 森の木のようにあなたが成長すると、
- 3ab あなたの手……、アヌ……
- 4ab ニニルドゥ、アヌの大工
- 5ab あなたに触れた斧は偉大である。
- 6ab あなたに触れた鑿は高貴である。

- 7ab あなたに触れた鋸は清らかな鋸である、神々の鋭い鋸である。  
 8ab 金の斧で、ツゲの手斧で、彼はあなたを注意深く築き上げた。  
 9ab 清らかな亜麻布の覆いのなかに横たわれ。  
 10ab あなたがあなたの神殿のよき守護神となるように。  
 11ab あなたの神殿の至聖所であなたが確固たるものとなるように。  
 12ab ウトゥ／シャマシュがあなたの正義なる決定を尊重するように。  
 13ab エリドゥの息子アサルヒ（マルドゥク）があなたの口へ唱えごとを置いた（唱えた）。  
 14ab イシップ祭司、パシーシュ祭司、アプカル祭司、エリドゥのアブリク祭司が、蜜とバター（ギー）で、  
 15ab スギとイトスギでもって、あなたの口を 7 かける 2 回開けた。  
 16ab 彼らは、エリドゥの唱えごとの水をあなたのうえに注いだ。  
 17ab エンキ／エア、広い知恵の主は、あなたの頭を持ち上げた。  
 18ab 彼はあなたの神性を完成させた。  
 19ab 彼はあなたの口を食事のほうに向けた<sup>41</sup>。
- 
- 20 <KA.INIM.MA ŠU.ÍL.LÁ DINGIR.RA KA.DUḪ.Û.DA.KÁM 神の口開けのシュイラの唱えごと。>
- 

④シュイラ (N189 // B54)  
 清らかな場所で生まれた像。  
 テクストなし。

⑤シュイラ (N190 // B54)  
 Incantation Tablet 4, Lines 23-65: Walker and Dick 2001, 163-171; 184-185; Berlejung 1998, 456-458.

- 23ab <ÉN 唱えごと>。天において生まれた像<sup>42</sup>、  
 24ab 山、清らかな場所から・・・  
 25ab 山の母なるティグリス川は、  
 26ab その中心から清らかな水をもたらした。  
 27ab ニンフルサガ／ベーレト・イリー、大地の母は、  
 28ab 清らかなひざからあなたをもたらした。  
 29ab アン／アヌの偉大な石工であるニンザディムは、  
 30ab 彼の清らかな両手で、彼はあなたを注意深く築き上げた。  
 31ab 肢体を作った女神 <sup>d</sup>LÁL<sup>43</sup>は、  
 32ab あなたを清らかな場所へ住ませた。  
 33ab 彼女 (<sup>d</sup>LÁL?) は、唱えごとの水をあなたのうえに注いだ。

<sup>41</sup> 口で食事をするようにした、と解釈できる。

<sup>42</sup> アッカド語では、「アヌが作った像」。

<sup>43</sup> Berlejung 1998, 456 n. 2030 は、Borger, Zeichenlexikon Nr. 170 の説 <sup>dingir</sup> LÁL = alam(m)uš に異議をとらぬ、LÁL は <sup>d</sup>Lál.hur.gal. zu = Bēlet-ilī または <sup>d</sup>Lál.an.na = Nin.sikil.lá の短縮形であろうとみなしている。そして Bēlet-ilī はすでに 27 行目に言及されているので、Ninsikilla ととらえている。Walker and Dick 2001, 184 では The goddess LÁL.

- 34ab 浄めの祭司であるエンキ／エアのアプガル／アプカルがあなたの頭を持ち上げた。
- 35ab ウトゥ／シヤマシュがあなたの正義なる決定を尊重するように。
- 36ab (あなたに) 固有の輝きが注がれるように。
- 37ab あなたは・・・
- 38ab あなたがそのウシュムガッル (*ušumgallu* 大蛇・竜・君主) となるように、その言葉が国じゅうに満ちあふれるように。
- 39ab あなたが威厳をもってあなたの玉座に座すように (即位するように)。
- 40ab あなたが、畏怖すべき光り輝くすばらしいあなたの高座に座すように。
- 41ab あなたが歩む神殿が開かれてあるように。
- 42ab あなたの・・・神殿が・・・
- 43ab あなたの・・・が心からの喜びとなるように。
- 44ab あなたの [群れ?] が、無数の牛、無数の羊で (いっぱい) あるように。
- 45ab あなたが住まう神殿が、すべて清らかとなるように。
- 46ab あなたの輝かしい至聖所においてあらゆるものが止むことがないように。
- 47ab あなたの名前の家が慎重に選び抜かれた決定の家となるように。
- 48ab 豊富な食事でもって、そのなかにとどまるように。
- 49ab あなたの輝かしい家畜小屋では、雌牛や子牛がモーモーと鳴くように。
- 50ab あなたが、その雌羊が輝かしい子羊を産むような者であるように。
- 51ab あなたが、その黄色い母ヤギが黄色の子ヤギを産むような者であるように。
- 52ab あなたが、その果樹園がとても多くの蜜と葡萄酒をもたらすような者であるように。
- 53ab 産物をもたらす山が、あなたに産物をもたらすように。
- 54ab 産物をもたらす平原や畑地が、あなたに産物をもたらすように。
- 55ab 産物をもたらす果樹園が、同じく (あなたに産物をもたらすように)。
- 56ab 魚と鳥をもたらす網が、同じく (あなたに産物をもたらすように)。
- 57ab 産物をもたらす山の豊かさと海の豊かさが、同じく (あなたに産物をもたらすように)。
- 58ab あなたの母ニントウ (*Nintu*) の清らかなひぎのうえへ・・・
- 59ab 清らかな亜麻布の覆いのなかに横たわれ。
- 60ab あなたがあなたの神殿のよき守護神となるように、
- 61ab あなたの神殿の至聖所でああなたが確固たるものとなるように。
- 62ab あなたの住処、永遠の住居で、平安に住まえ。
- 63ab あなたの愛するスィンが、あなたを愛するように。
- 64ab エンキとニンキの心が、あなたに対して安らかであるように。

---

65 <KA.INIM.MA ŠU.ÍL.LÁ DINGIR.RA KA.DUḪ.Û.DA.KAM 神の口開けのシュイラの唱えごと。>

---



## 第 IV 章 除災と招福の儀礼

### IV.1. 「ある人の家のなかへ侵入する悪の足を断ち切る」儀礼

前章の口洗い儀礼では、神像の制作と神の誕生にアーシブがどのようにかかわっているのかということに注目した。本章では、神像よりはサイズがずっと小さい像をアーシブ自身が作ることから始める儀礼を中心に考察する。

「アーシブの要覧」(KAR 44) の 20 行目には以下のように記されている。

20 GÌRI HUL-*tim ina É LÚ TAR-is di-ḫu* : šib-ṭa NAM.ÚŠ.MEŠ šu-tu-qí u SÍSKUR  
GABA.RI

ある人の家のなかへ（侵入する）悪の足を断ち切ること、ディウ病気 (*di'u*) と  
伝染病と感染を遠ざけること、代理の犠牲

ここでは悪や災禍、病気を人や家から遠ざけるための儀礼が列挙されているが、本章では最初に挙げられている儀礼に注目してゆく。

「ある人の家のなかへ（侵入する）悪の足を断ち切る」(GÌRI HUL-*tim ina É LÚ TAR-is/šēp lemutti ina bīt amēli paris*) と呼ばれる儀礼は、ある人の家のなかに悪や災いが侵入しないようにし、その家を保護するための儀礼である。病人のいる家から依頼されたり、家を建てた際に行われた儀礼と考えられる。神々や精霊的存在、動物、神話的存在、異形の混合体（人間と動物との混合体）などを表したさまざまな小さな像が作られ、家屋の下や中庭、出入口、門などに埋められる。その際、除災のほか、良きこと、平安が家のなかへ入ってくるようにという招福のための唱えごととも唱えられる。

この儀礼文書は、家を浄めるための儀礼、除災や防災のための小像についての文書として考察されてきたが、F. A. M. ヴィッヒャーマンがさらに粘土板文書を解読し、二つの系統のテキストに再構成した。またこれらの儀礼文書において作られ、地面に埋められる神々、精霊、動物の小像の特徴や図像も明らかにされた (Wiggermann 1992)。

#### IV.1.1. 儀礼文書

##### ・テキスト I

テキスト I として、ニネヴェ出土の 4 種類の写本 (A, B, C, D) が知られている。そのうちの主なる写本は、写本 A のなかの K 2987B+ である。写本 C に奥付 (コロフォン) はないが、文字の形態をみると新アッシリア時代と考えられる (Wiggermann 1992, 1-4)。ヴィッヒャーマンの校訂によるとテキスト I は全部で 353-355 行ほどである。

テキスト I の冒頭 19 行には、導入としてこの儀礼の目的が書かれている。悪がある人

の家に近づかないようにするため、家のなかに入ろうとする悪の足を切るという儀礼であるが(18-19行)、その悪というものが具体的に列挙される。悪霊(ウドゥグ・フル UDUG 𒍪𒍩)、邪悪なアルー(悪霊)(A.LÁ 𒍪𒍩)、邪悪な死霊(GIDIM 𒍪𒍩)、ラマシュトウ(*lamaštum*)、リルー(悪霊)(LÍL.LÁ)、リリートウ(悪霊)(MUNUS.LÍL.LÁ)、死(*mūtu*)、疫病(NAM.ÚŠ.MEŠ)、殺人者(*šaggāšū*)、損害、恐怖を引き起こすもの、などといわれている(1-17行)。そのような災禍や死の原因となる悪の接近を防ぐため、住居を防御する必要があることが強調される。この導入部分のあと、アーシブに対する動作や唱えごとの指示が出される。だがすぐそのあとは破損のため、20行目後半から7行が欠如している。

この冒頭の導入部に挙げられている悪や悪霊、病気や死といった災禍の原因のいくつかは、「アーシブの要覧」にも列挙されている。要覧33行目の「天から落ちてくるもの(てんかん)(AN.TA.ŠUB.BA)、屋根の主の悪(てんかん)(<sup>d</sup>LUGAL.ÜR.RA)、神の手(ŠU.DINGIR.RA)、女神の手(ŠU<sup>d</sup>INANNA)、死霊の手ŠU.GIDIM.MA(テキストIでは死霊(GIDIM))」、34行目の「邪悪なアルー(*alū* 悪霊)(A.LÁ 𒍪𒍩)、リルー(悪霊)LÍL.LÁなどである。よく知られている「ウドゥグ・フル」(UDUG 𒍪𒍩) / 「ウトウク・レムヌートウ」(*utukkū lemnūtu*) (「邪悪な悪霊ウドゥグ/ウトウク」の意)という唱えごとのなかにも同様に数多くの悪霊があげられている(Geller 2016, 細田 2020c, 135-143)。不幸や災禍の原因がさまざまに表現されており、悪がより具体的にとらえられていたと考えられる。

テキストIによると、アーシブへの指示は五日間に及ぶ。つまりこの儀礼は準備も含めて五日間かけて行われる。

悪を遮断するため、アーシブはさまざまな材料(タマリスクや粘土など)からなる小像を作り、建物のなかの寝室や寝台の先、中庭や出入り口付近に埋めることが記されている。小像の材料の準備や材料に対する処置について、またそれらの小像の付属品(持物・アトリビュート)や姿勢についてなどの指示、供え物をささげることなどが述べられる。

20-27行が欠損しており明白ではないが、おそらく儀礼の第一日目にアーシブは森へ移動する。エル(エール)(*e'ru, ēru*)の木が、最初に作られる小像のため準備される。この木を切る前にその場を浄め、水をまき、羊の犠牲を捧げる。デザートや上等の粉をまく。そして「邪悪なウドゥグ悪霊は広い荒れ野へ」(UDUG 𒍪𒍩 EDIN.NADAGAL.LA)<sup>1</sup>という唱えごとを唱える。それから金の斧と銀ののこぎりでエルの木に触れてから手斧で切る。

それからアーシブは町に戻り(44行)、そこでエルの木で七点のアップカル(*apkallu*)の小像が作られる。その小像には冠や衣服がとりつけられる。そして都市名が入った名前が刻まれるが(ウル、ニップル、エリドゥ、クラブ(Kullab)、ケシュ(Keš)、ラガシュ、シュルパック)、それらはバビロニアの最古の都市名と結びついている<sup>2</sup>(儀礼で作られる像の一覧は本章末の表IV-1参照)。

<sup>1</sup> この唱えごとについては Wiggermann 1992, 113-114; Schramm 2008, 20-21, 84-85.

<sup>2</sup> Rittig 1977, 151; Konstantopoulos 2015, 228-231.

二日目の朝、テキストは欠損のため中断されるが、アーシブはまた森に行くと推定され、次の七種類の小像グループ（67-87行）のためにタマリスク（*bīnu*）を準備する。香炉や松明、清浄な水でタマリスクが浄められる。太陽神シャマシュに対する唱えごと、またタマリスクのための唱えごとが唱えられる。それから町に戻って小像が作られる。小像にはどのような色が施されるのか、どのような外見でどのような姿勢か、など詳しく述べられる（88-143行）。ここまでに八種類の像が作られる。

翌日の三日目、アーシブは粘土の採掘場へ移動する。そこで17種類の像のための粘土が採掘場から取り出される（144-169行）。アーシブは町に戻り、170-205行に述べられている小像を作る。

続いて三日目の夜、アーシブは制作したすべての像を川岸へ運び、そこに置く。それらは東に向くように置かれる。日の出を意識しており、神像の「口洗い」（*mīs pi*）儀礼と同様に注目される（210行）。翌朝、太陽が昇ると、地面を掃き、清浄な水をまく。エア、シャマシュ、マルドックのための卓（祭壇）がそなえられ、羊がささげられる。そして小像を浄める。このあと217行以下は欠損しているが、ヴィッヒャーマンによると、ここでアーシブがそれらの像に対して「口開け」（*pūt pi*）を行うと推測される（Wiggermann 1992, 29; さらに Dick 2005b, 580）。そして像に対して唱えごとが唱えられるであろう。

それからおそらく同じ日の朝（四日目）、小像はこの儀礼の依頼者の家へ運ばれ（231行）、そこで葦のマットの上に置かれる。その後日没時、その家にはマルドックへの供え物をささげる祭壇が設置される。羊が犠牲とされ、その肉やチーズや上質の粉などがまかれる。さらにアヌ、エンリル、エア、ニヌルタ、クス、ニンギリムのための祭壇が作られ、同様に羊がささげられる。瀝青、石膏、シロップ、バター、油、清浄な水などさまざまなものを準備し、それをもってアーシブは家の部屋の隅々や戸口の側柱、屋根や屋根裏、窓を触れてゆく。夜のあいだ（少なくともある一定の間）、その家は儀礼によって浄められる（234-259行）。

五日目の朝（260行）、日の出前、その家は掃いて浄められ、ごみは川のなかへ投げ込まれる。香炉、松明、清浄な水で、家が浄められる。そして「立ち去れ、悪よ」（*ḪUL.DÚB È.BA.RA*）という唱えごと（265行）<sup>3</sup>によって家の洗浄が終わる。それから、同じ五日目のうちに、小像は香炉、松明、清浄な水によって最終的に浄められる（266-267）。唱えごとが小像にむかって唱えられたあと、像は一つずつ特定の場所——外側の門、中庭、寝室など——に埋められる。

## ・テキスト II

もう一方のテキスト II（VAT 8228 = KAR 298）は、アッシュル出土、アッシュルの「ア

<sup>3</sup> この唱えごとが他の文脈でも唱えられる例が Wiggermann 1992, 30 に挙げられている。Geller 2016, 314: Uduḫ hul IX 77'ほか。

ーシプの家」の書庫にあったものである (Pedersén 1986, 61, no. 84, N4, 部屋番号 10 のなかの書庫)。奥付 (コロフォン) によるとアッシュル神殿に仕えたキツイル・アッシュル (Kišir-Aššur) というアーシプによって書かれた、とある。キツイル・アッシュルは前 7 世紀、アッシュルバニパル王 (前 669-627 年) の時代の人物である<sup>4</sup>。書体は新アッシリアのものである。

テキスト II の粘土板は 1 欄のみで、表 48 行、裏 46 行である。テキスト I より短い。儀礼全体の順序などについての情報は I より少ないが、I と比べると小像の特徴やそこに記される銘文についての説明がある。

1 行目に、ある人の家に悪の足が「近づかない」ようにするため、儀礼で唱える唱えごとの指示というこの文書の主題が書かれている。テキスト I の冒頭の導入部分にあたる記述は、このテキストにはない。さらに森での小像の材料集めについての指示などの準備についても書かれていない。

それから、テキスト I と同様さまざまな材料 (エルの木、タマリスク、粘土など) で小像を作ることが指示される。多様な小像にはそれらの持物、杖や帯や衣服、冠がつけられ、色彩も施される。手を挙げたりするなどさまざまな姿勢をとる。その小像を表す名前や、除災や招福の言葉が書かれる。そしてそれらを寝台の頭部や、儀礼の場所の敷居や、家の中央の玉座の基など建物のなかのあちこちに埋めるといわれている。

テキスト II の裏 30 行目以下の最後の記述は、テキスト I にはないが、ここに記されている指示も重要である。

アーシプはさまざまな植物や穀物などを押しつぶす。蜜 (甘い果汁)、バター、上質な油、ヒマラヤスギの油、川の流水、マルドゥク神殿の泉の水をいっしょに混ぜ、火で煮る。押しつぶした植物をそのなかに入れる。そして石膏で混ぜる。すべての戸の埃 (*eperu*) と家のすべての隅の埃を拭く。ウガッル (*ugallu*)<sup>5</sup>の像を描く (ウガッルは人々を悪から防御、保護する精霊である)。イムフル・リーム植物 (*imḥur līm*)、タイム、クリスマスローズ、牛の糞を交尾していない子ヤギの毛でくるみ、それを何かの油と一緒にまく<sup>6</sup>。そして唱えごとを唱える。

さらに、悪の足を断ち切るために、さまざまな植物の種を押しつぶし、山の蜜と棘のある灌木とを混ぜる。それらを三つに分けて外側の敷居の左右に埋める。そうすれば病気や不眠症や死は一年間家に近づかないであろう。

途中、わかりにくい箇所もあるが、このように植物、穀物、牛の糞などを混ぜたものを作り、それらを家のなかにふりまくか家の下に埋めて、悪の侵入を防いでいた。

<sup>4</sup> Wiggermann 1992, 41. KAR 298 の奥付 (コロフォン) については Hunger 1968, 70, Nr. 201. さらに Maul 2010, 203; May 2018, 65. キツイル・アッシュルに関するマイクロヒストリカルな研究については、Arbøll 2020 参照。

<sup>5</sup> Wiggermann 1994, 242: Mischwesen A. 第 VI 章 (VI.5.) も参照。

<sup>6</sup> 文字が欠如しており不明であるが、または「そのうえに何かの油をふりかける」。

#### IV.1.2. 儀礼の特徴

テキスト I からは、アーシプが行う行為が五日間にわたることが読み取れる。小像を作るため、その材料の収集や浄化の所作などについても記述がある。テキスト II のほうは小像の作成の準備に関する記述がないので、全体にかかる日数は明らかではない。

テキスト I で注目すべきは、アーシプはさまざまな小像を作ったあと、夜、それらを川へ持って行き、東のほうに向けて地面に置くという動作である。これは、第 III 章で論じた神像の口洗い儀礼と同様の動作である。そして翌朝、像に対して口開けを行うことも共通する。このような動作によって、小像には生命が付与され、悪を防ぐ力を有するようになるのである。

ヴィッヒャーマンによると、儀礼において 25 種類の小像が作られる。神々や精霊のアントロポモルフィック（人間と同様の姿）な像や、動物と人間の混合体（牡牛人間、山羊人間）、二種の動物の混合体（山羊と魚）など異形のもの、また動物（犬や蛇など）など多様である。さらに小像には、アーシプにより文字（名前）——除災と招福の意味をもつ言葉など——が書かれる<sup>7</sup>。

これらの像は建物の外側の門、出入口や中庭、寝室の下に埋められる（図 IV-1, 2, 3）。とくに出入口付近という場所は、家のなかへの侵入を防ぐということを強調する。また、家の床下に小像を埋めるという行為は、家の建設と必ずしも同時でなくてもいいと考えられる。家が建ったあとからも、この儀礼は場合によっては何度も行われたであろう（Wiggermann 1992, 97）。

テキスト II での、家にある開口部や部屋の隅などにアーシプが触れて（拭いて）回る動作も、外からの悪の侵入をふせぐための行為と考えられる。洗浄の所作と唱えごととも繰り返される。このように、家の浄化も重要である。香炉や松明、清浄な水により清められる。また、神々に対する祭壇が設置され、そこで羊などがささげられる。

さらに、ここで指示されたこと（植物を押しつぶしてまぜて敷居の左右に埋めること）を行うなら、病気、頭痛、不眠症、伝染病（死）は、一年間はその人物と彼の家には近づかないだろうと言われていることも注目される（裏 39-40 行）<sup>8</sup>。悪に対する防御の時間がある程度具体的にとらえられている。

#### IV.1.3. 他の儀礼との関連

「悪の足を断ち切る」儀礼の文書で興味深いのは、テキスト II（KAR 298）のなかで「キ

<sup>7</sup> Wiggermann 1992, 46-103. この儀礼で作られる小像については、ヴィッヒャーマンや、彼の研究に依拠したナカムラの研究により表に分類されており、概観する際に便利である（Wiggermann 1992; Nakamura 2004; Nakamura 2005; Nakamura 2008）。

<sup>8</sup> リッティヒは、それは文字通りにとらなくてもいいだろうとしているが根拠がない（Rittig 1977, 171）。

シュプー」(*kišpū*) という語が言及されていることである。

「キシプーが、ある人とその人の家に近づかないように。あなたはサボン草、シャキルー植物、ビラトゥ (*billatu*)<sup>9</sup>、硫黄、ろ過した油を外側の門と入口(敷居)に埋める。それ(キシプー)はその前で消えるだろう」という文章がテキストIIの最後に記されている(KAR 298, 裏43-44行)。同じ文言は、7世紀、新アッシリア時代の別の文書(K 2481、ニネヴェ出土、アッシェルバニパル王の図書館)<sup>10</sup>にも見出される。

次章で詳述するように、キシプーとは呪い、呪詛、祟り、怨念、怨霊のようなものと考えられ、それにかかると病気になると信じられていた。病気治療の儀礼のなかでキシプーの解除がなされるが、除災・招福のための儀礼文書でもキシプーから距離を置くことが述べられる。「悪の足を断ち切る」儀礼では、悪や病気が家から去るように、他方、良きことや恩恵が家のなかに入ってくるように、と唱えられる。同様にキシプーがある人とその人の家に近づかないように、と唱えられる。家のなかには厄をもたらすものとしてキシプーがあげられ、それを防ぐことが儀礼において念じられている。

加えて言及すべきは、テキストIIではこの儀礼の表題と考えられるルブリクが「ある人の家に悪の足が近づかないようにするため」と解読可能なことである(表1行, Hibbert, in: Kolbe 1981, 193)。「悪の足を断ち切る」(テキストI)ではなく「悪の足が家に近づかない」というのは、キシプーと関連するとも推測される。

キシプーの語が書かれているのは、テキストIIの最後の部分である(KAR 298, 裏43-44行 Hibbert, in: Kolbe 1981, 198)。家のなかには悪を入れないための儀礼の最後に、キシプーに対抗する儀礼テキストのいくつかと並行する記述があることは、異なる儀礼でも同様の目的の場合、同様の唱えごとが追加、補足されていたと考えられる。病気の原因とみなされていたキシプーから遠ざかるために、小像を作り、地面に埋める。小像には悪を遮断する力があると考えられていたことが読み取れる。アーシブはさまざまな儀礼を行っていたため、似たような場面では共通の唱えごとが適用されていたといえる<sup>11</sup>。

## IV.2. 儀礼で用いられた像の考古資料

### IV.2.1. アッシェルの「アーシブの家」からの出土品

メソポタミアの各地から出土した小像には、言葉(銘文)が書かれている例が見出される。その文言が「悪の足を断ち切る」儀礼のなかで像に書かれる言葉と一致するものがある。

「悪の足を断ち切る」儀礼のテキストII(KAR 298)は、アッシェルの「アーシブの家」

<sup>9</sup> NB “mixture” Bab. (a dry substance used in the preparation of beer) (CDA 44).

<sup>10</sup> Abusch and Schwemer 2011, 205, 233: CMAwR vol. I Text 7.10.1; Abusch 1984 も参照。

<sup>11</sup> さらに他のテキストとの関連については Wiggermann 1992, 92-94 参照。

の書庫から発掘されたものだが、同じアーシプの家の床下の区画からの出土品に、儀礼のなかで言及されている言葉と一致した文言が書かれていることは注目に値する。このアーシプの家からは、数多くの粘土板のほか、煉瓦のカプセルに入った粘土製の小像やレリーフが出土しており (h D/E 8 I) (図 IV-4, 5, 6, 7)、新アッシリア時代の除災・招福の小像の埋蔵や保管について最も詳しいデータを提供している<sup>12</sup>。

アッシュルから発掘された除災や招福の機能を有する粘土製の小像のなかで、

- ・六つの巻き毛の男 (VA 5449: Klengel-Brandt 1968, 19, Taf. 1,1) <sup>13</sup>の両腕 (図 IV-8)
- ・立っている男 (VA Ass 3600: Klengel-Brandt 1968, 28, Taf. 6,2) (図 IV-9) (VA Ass 3725)
- ・牡牛人間の両腕
- ・六つの巻き毛の男の槍の上部

に、次のような銘文が書かれている。

È MAŠKIM HUL / *šī rābiš lemuttim* 立ち去れ、悪の番人。

KU<sub>4</sub> MAŠKIM SILIM-me / *erba rābiš šulme* 入り来たれ、善の番人。

これは、儀礼テキスト II (KAR 298) 表 43-44 行と共通する (Wiggermann テキスト II)。テキスト I では、ラフム (*lahmu*) <sup>14</sup>の像である。六つの巻き毛の男の別の作例もあげておく (VA 5450 図 IV-10) <sup>15</sup>。

・牡牛人間 (Ass 20611a - VA 5452: 高さ 14.1cm 幅 5.6cm, Klengel-Brandt 1968, 20-21, Taf. 1.3) <sup>16</sup> (図 IV-11)

・牡牛の足の人間 (VA 3601: Klengel-Brandt 1968, Taf. 9.4-6) (図 IV-12)

に書かれた銘文は以下の通り。

È ÚŠ / *šī [mū]tu* 立ち去れ、死よ。

*erba balātu* 入り来たれ、命よ。

これは、儀礼テキスト II (KAR 298) 表 45-46 行に相当する。

<sup>12</sup> Klengel-Brandt 1968, 22; Pedersén 1986; Nakamura 2004; 2005; 2008 ほか。アッシュルの発掘については Andrae 1938/ 1977; Preusser 1954; Menzel 1981; Pedersén 1985; Pedersén 1986; Marzahn and Salje (eds.) 2003; Schmitt 2004; Schmitt 2012; Maul and Heeßel (eds.) 2010 ほか。

<sup>13</sup> 同様の唱えごとが別の六つの巻き毛の男 (VA 4894) にもある、Klengel-Brandt 1968, 21-22; Taf. 2,2.

<sup>14</sup> ラフム (*lahmu*) は「毛深い」という意味。Ellis 1995, 159-165.

<sup>15</sup> Maul 2003, 182 によると、六つの巻き毛の男 (VA 5450) (ラフム *lahmu*) は、守護霊 (Schutzgeist) とみなされている。「入り来たれ、救いの霊よ。失せろ、悪霊よ」(Tritt ein, Geist des Heils! Verschwinde, böser Geist!) と訳されている。

<sup>16</sup> 同様の言葉は、Klengel-Brandt 1968, 30-31, Taf. 9.4.

またこれに類似した銘文は、蛇 (Ass 11304d - VA 8197 + 8198: 長さ 8.7cm, Klengel-Brandt 1968, 29, Taf. 8.5) に書かれている (図 IV-13)。

*šī lumnu* 立ち去れ、悪よ。  
*erba šulmu* 入り来たれ、良きもの。

これは、儀礼テキスト II (KAR 298) 裏 1-2 行に相当する。

これらの銘文は、家のなかに悪や死、病気などが入らないように、他方、良きことや善、生命、幸福や繁栄などは家のなかに入ってくるように、という唱えごとになっている。小像は、家の出入口など家の外と内との境界線上に埋められるが、家の内外を遮断する力があるとみなされている。とくに、生と死、善と悪、内と外といった二項対立の考え方が見出されることは興味深い<sup>17</sup>。

このような除災と招福の唱えごとは、伝承されひろく知られていたのであろう。粘土の小像に書かれたテキストは、いくつかの定型にもとづいていることがうかがわれる。

#### IV.2.2. 5 点の犬のセット

儀礼テキストと実際に出土した考古資料との結びつきは、5 点の犬の像の例からも裏付けられる。

ニネヴェからの出土品で、犬の小像としてよく知られている 5 点の犬のセットがある。それらは粘土製で異なる色彩が施され、側面に文字が書かれている (図 IV-14, 大英博物館 BM 30001-30005; Barnett 1976, 36, 50, Pl. I, XLV)<sup>18</sup>。その文言は、それぞれその犬の特徴や機能を示すものとなっている。それが、「悪の足を断ち切る」儀礼のなかで言及される、10 匹の犬に書かれるべき文言と一致する (テキスト I 191ff, テキスト II 裏 17)。また色彩も一致する。

儀礼文書では、2 匹ずつ同じ色で 10 匹の犬を作り、その名前 (文言) を書くようにという指示がある。儀礼の順序でみると以下のとおりである。

白色 (石膏をかぶせている) の犬には「躊躇するな、あなたの口を開けろ (吠えろ)」 (*e tam-ta-lik e-pu-uš KA-ka /ē tamtallik epuš pīka*) と書くようにと指示されている。これは BM

<sup>17</sup> 除災、招福などの意味をもった小像に関し、その図像学的考察や護符の機能などについては、Woolley 1926; Gurney 1935; Kolbe 1981; Ismail 1982; Wiggermann 1982; Green 1983; Green 1985; Green 1986; Green 1997; Braun-Holzinger 1999; Clayden 1995; Ellis 1967; Ellis 1968; Ellis 2006; Ornan 2004/2005 ほか。

<sup>18</sup> この小像については、Rittig 1977, 116-117; Curtis and Reade (eds.) 1995, 116-117; Wiggermann 1992, 53; Watanabe, C. E. 2002, 119-121; Tourtet 2010, 254; Farber 2014, 235-236; Schwemer 2015, 24; Sibbing Plantholt 2017, 166-168 ほか。



30003 (*e tam-tal-lik e-pu-uš KA-ka*) に書かれている。

黒色の犬には「彼の吠え声は大きい」(*da-an ri-GIŠ-šu/ dan rigiššu*) と書くべきといわれ、これは BM 30005 (*da-an ri-giš-šu*) に相応する (図 IV-15)。

赤色の犬には「敵を捕らえる者」(*ka-šid a-a-bi/ kāšid ayyābi*) と書かれ、BM 30002 (*ka-šid a-a-bi*) に相当する (図 IV-16)。

青色の犬には「彼の敵にかみつく者」(*mu-na-ši-ku ga-ri-šu/ munaššiku gārīšu*) と書かれ、これは、青・緑色 BM 30004 (*mu-na-ši-ku ga-ri-šu*) に相当する (図 IV-17)。

多色の犬には「諸悪を追い払う者」(*mu-še-šu-u HUL.MEŠ/ mušēšu lemnūti*) と書くよう指示がある。これは白地に赤点のある BM 30001 (*mu-še-šu-u HUL.MEŠ-šu<sup>?</sup>/ mušēšu lemnūti-šu<sup>?</sup>* 彼の/その(?)諸悪を追い払う者) に相当する。

テキスト I がニネヴェ出土であることから、出土した小像は実際に行われた儀礼と関連があると考えられる。儀礼テキストでも、犬の小像は外の門に埋められる、とある。これらの5点の犬の像は、アッシュルバニパル王の北宮殿から外部へと続く出入口(扉)のうちの一方の側のくぼみ(壁龕・ニッシェ)に埋められていた (Barnett 1976, 36, 50, Pl. I, XLV; Curtis and Reade 1995, 116-117; Tourtet 2010, 254, Fig. 7) (図 IV-18)。

「悪の足を断ち切る」の儀礼文書は個人の家、おそらく病人のいる家や災禍に見舞われた家を防御するための儀礼と読み取れるが、小像が果たす機能は王の宮殿でも同様であったと推測される。

ニネヴェ出土の犬の小像も、「悪の足を断つ」儀礼における犬の小像のように、外からの悪の侵入を防ぐ機能を果たしていた。儀礼では2匹ずつ同じ色——白、黒、赤、青/緑、多色(実際の小像 BM 30001 では、白地に赤点が混ざっている)の5色——で10匹の犬といわれている。したがってこの5点は、おそらく本来は10点で、5点ずつセットになって外側の門の下の左右に埋められていたものであろう。10点は2点ずつ同じ色、あわせて5色でこの5点の色違いのセットは、10点の犬の小像の半分と考えられる。その片方のセットが出土したとみなせる。

犬の像に刻まれた文言から、犬が敵、すなわち悪を追い払う機能を持っていることが読み取れる(吠えたりかみついたりする)。出入口に付近に置かれることも多い<sup>19</sup>。犬の小像はメソポタミアの各地で発掘されている。たとえばニムルド出土の犬は、7点がブロンズ、1点が粘土製である。楔形文字が書かれていないのではっきりしたことはいえないが、これらも外部から悪の侵入を防ぐために作られ埋められていたと考えることは可能であろう(図 IV-19)。なお、除災と招福のためのさまざまな小像のリスト(すべてを網羅しているわけではない)を参考として挙げておく (Nakamura 2005, 35; 図 IV-20)。

<sup>19</sup> 出入口付近の門番の働きとして精霊的存在などが置かれることについては、Huxley 2000, Radner 2010; Kertai 2015b などとも参照。

## IV.2.3. 銅製の鐘

考古資料として銅製の鐘が出土しているが、これも病気の原因である悪霊を追放するためにアーシブによって用いられたと推測される（図 IV-21, 22）（前 8-7 世紀、高さ約 30cm, 鐘の底部の直径 6cm、ベルリン国立博物館 VA 2517）（Salje 1997, 129-133, Abb. 137; Panayotov 2013, 80-87; Schwemer 2015, 26）。これは、「ウドゥグ・フル／ウトゥッカー・レムヌートゥ」の唱えごとのなかで用いられ、この鐘の音が悪霊を寄せ付けないように鳴らされていたと考えられる。「ウドゥグ・フル」のシリーズの第 7 書板に、「力強き銅」（urudu-níg-kala-ga）と呼ばれるものが登場するが、これは銅製の鐘と考えられる。

- 15 力強き銅（urudu-níg-kala-ga）、アン（天）の戦士（英雄）、
- 16 そのとどろきと畏怖に満ちた光輝（me-lám）によってあらゆる悪を追い払う。
- 17 そのとどろきが発せられる場所へそれ（力強き銅）を導け。それがあなたの助け手となるように。
- 18 唱えごと、エンキの言葉をとおして。
- 19 力強き銅、アン（天）の戦士（英雄）、そのとどろきと畏怖に満ちた光輝を大きくするように。
- 20 邪悪なウドゥグ悪霊と邪悪なアルー悪霊が出ていくように。
- 21 邪悪な死霊、邪悪なガルラ悪霊（gal<sub>5</sub>-lá/ gallû 役人・巡查悪霊）が出ていくように、邪悪な神、邪悪なマシュキム悪霊（maškim/ rābišu 官僚悪霊）が出ていくように。
- 22 ある男の背後で（毒を）まき散らすラマシュトゥ（<sup>d</sup>dim-me）、ラバーツ（<sup>d</sup>dim-me-a）が出ていくように。（UDUG 𒍪 VII 15-22; Geller 2016, 253-255）

アーシブが病気治療の儀礼において、銅製の鐘を用いて大きな音をたて、さまざまな悪霊を追放していたことがうかがわれる（Rendu Loisel 2015, 211-227; 細田 2020c, 148-154）。

この鐘に描かれた精霊的存在（アプカル、ウガッル、ルラル）は、「悪の足を断ち切る」儀礼においてもそれらの小像が作られており、図像学的にみてもこの鐘は、悪や病気などの災厄を防ぐという意味を持っていたと考えられる（Panayotov 2013, 80-87）<sup>20</sup>。

## IV.3. 護符(アミュレット)の機能

儀礼文書と実際に出土した考古資料より、タマリスクや粘土で作った像などが悪霊から家を守る機能を持つと考えられていたことが明らかとなった。護符——アミュレットやタ

<sup>20</sup> 「ウドゥグ・フル」以外にも銅製の鐘について言及する唱えごとがある。またニムルドで発掘された多数の銅製の鐘（前 8 世紀）もある。これらについて細田 2020c で論じた。

リスマン——は、時代や地域を越えて広く見出される。

護符（アミュレット）とは、人間の能力では及ばない「呪術的」な力——超自然的な力——が入っているとみなされている物である。災難や病気、あるいは悪意のある存在——悪霊であれ人間であれ——の攻撃・脅迫を避けるために、身につけたり、建物などに掲げられたりする。あるいは、幸運や健康などをもたらすものとして用いられる<sup>21</sup>。

メソポタミアでも、円筒印章や、文字が書かれた粘土板の形などの護符が見出される。材料は粘土、石、金属などさまざまある。形は多様だが、ひもを通して首にかけるなどして身につけるものと、家の壁などにかけるものという二種が、主な形態と推測される。小さくて軽いものは身につけることができるが、それより大きいもの、ブロンズ製などで重いものは建物の入り口や室内、病人の寝台の近くなどにかけられていたであろう（HeeBel 2014, 55）。さらに窓、水路、排水の設備の場所などに設置された（HeeBel 2002, 51; HeeBel 2014, 59-62）。

四角形の粘土板で、上の部分が出っ張っていて、そこに穴を開け、その穴にひもなどを通して壁にひっかけたりできるようになっている形のは「護符形」の粘土板（Amulettform）あるいは「家屋用の護符」（House Amulet）とよばれる。吊り下げられていたことがわかるため、護符としての機能が明らかとなっている（HeeBel 2014, 54-59; Panayotov 2016; Steinert 2020b, 49-62）。側面に、薬草などの植物を挿入したと考えられる穴のあいた粘土板も発見されている。それは、病気を治療するために用いられた（Panayotov 2018a, 192-222）。

### IV.3.1. 文字の力

護符には、図像のほか文字が書かれているものも少なくない。あるいは文字だけが書かれた護符もある。上でみたように、アーシプが小像を作って銘文を書いていたこともわかっており、文字の力、文字の伝承と護符との関係については、アーシプの知恵や知識が関連すると考えられる<sup>22</sup>。

メソポタミアの最初期の護符には、ÉN（唱えごとという意味）を示す文字が書かれていたということは興味深い（Berlejung 2010, 6）。さらに、正しい楔形文字でなく、本物のよう

<sup>21</sup> Ebeling, 1932, 120-122; Jones (ed.) 2005, vol. 1, 297-300.

Herrmann 2003, 2 は、エジプトのアミュレットについて述べているが、メソポタミアの場合にもあてはまるであろう。

タリスマンは、人の可能性や幸運をもたらしたり強めたりするため同様に用いられるもので、アミュレットとタリスマンは同じコインの表と裏の関係にある、とする説がある（Jones (ed.) 2005, vol. 1, 298）。また、タリスマンに肯定的と否定的な作用があるとする議論もある（*Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 5, 2001, 162-165, s.v. Talisman）。ここでは、厄災を避けるもの、幸運をもたらすものとみなされているものを護符として扱う。Klengel-Brandt 1968; Salje 1997, 125-137 ほかも参照。

<sup>22</sup> 文字が書かれた護符の伝統については、Kotansky 2019, 507-520 が最新の研究である。さらに Finkel 2001; Berlejung 2010; HeeBel 2014; Finkel 2018 など参照。また井筒 2018 なども参照。

に偽って書かれた楔形文字の刻まれた護符板もある (Berlejung 2010, 6-7)。メソポタミアにおいて、図像は描かれず文字のみの護符 (テキスト・アミュレット) には、通常、ラマシュトウやパズズ、悪霊 (「ウドゥグ・フル」 / 「ウトウクラー・レムヌートウ」) に対する唱えごとが書かれた (Berlejung 2010, 6)。声の力、文字の力など、言葉に力が宿るとみなされていたことがわかる。アーシプによって言霊が生じると考えられる。さらにたとえば除災のために「エツラ叙事詩」のテキストが書かれ用いられた護符がある (Reiner 1960, 148-155; Steinert 2020b, 57-60)。エツラとは疫病と戦争の神である。

護符の粘土板は、裏面にひっくり返す場合、通常とは異なり左から右へ返す場合もある (Finkel 2001, 60)<sup>23</sup>。これは、首に下げたり壁にかけて用いることを考えてのことであろう。

### IV.3.2. パズズ

護符として用いられた悪霊として、ラマシュトウとパズズが最も広く知られている<sup>24</sup>。パズズは、時代的には比較的遅く文献に登場する (「アーシプの要覧」にはその名は言及されていない)。

現在見つかっているパズズの護符は、前7世紀以降と考えられている (Heeßel 2002; Fügert 2010, 101-106)。個人で身につける場合、パズズの頭部をかたどったものを首にかける。住居に取り付けられる護符としてもパズズの像がのこっている (図 IV-23, 24, 25, 26, 27, 28)。パズズの像はこれまで神殿のなかからは見つかっておらず (Heeßel 2002, 51)、個人の住宅での使用が主だったと考えられる。パズズの描写は、以下の文言から病気の治療の際に用いられたことがわかる。

- 7 . . . あなたはパズズの頭部を作る。
- 8 〈ÉN 唱えごと〉「汝、強き者」、〈ÉN 唱えごと〉「パズズ、ハンブ (Ḫanbu<sup>25</sup>) の息子」とあなたはそのうえに書く。
- 9 もし病人が (それを) 彼の手で持ち上げるか、もしあなたが (それを) 病人の頭にかけるかすると、
- 10 彼を襲ったあらゆる悪は、それ (パズズの頭部) を見て、病人に近づくことはないであろう。この病気の者は回復するであろう (STT 57, 1-10: Heeßel 2002, 71)<sup>25</sup>。

<sup>23</sup> 粘土板は、通常は上から下へひっくり返して裏面を読むため、表と裏の文章は上下が逆になる。このような通常の読み方にそって書かれた護符の粘土板も認められる。

<sup>24</sup> ラマシュトウについては第VI章で論じる。パズズについては Heeßel 2002 が基本文献。そのほか Gabbay 2001; Gabbay 2010; Wiggermann 2004; Wiggermann 2007a; Wiggermann 2007b; Heeßel 2007; Kaelin 2007; Seidl 2007; Heeßel 2011; Heeßel 2017b; Frahm 2018b; Maiden 2018 ほか。

<sup>25</sup> ほかに同様のテキストが残っている (CNM IV/115, 1-10 : Heeßel 2002, 72)。

パズズの像は他の悪霊——ラマシュトゥなど——を追い払うために用いられている場合があり、凶像資料からも裏付けられる (VI.5.参照)。

表 IV-1 「ある人の家のなかへ侵入する悪の足を断ち切る」儀礼で作られる像(Wiggermann 1992, 46ff., 102-103参照)

テキストI		テキストII (KAR 298)		像	素材	色	銘文	埋蔵場所
順序	行	順序	行					
1	44ff.	1		7点 アブカル (精霊) 7 <i>apkallu (ūmu)</i> / 都市を表す	エルの木	全て。赤、白、白と黒、黒、黄、青、オレンジ。	○ 左肩に名前。 Ur, Nippur, Eridu, Kullab, Keš, Lagaš, Šuruppakに関連づけられる (55-65)	寝室
2	88ff.	6		7点 セベットゥ 7 <i>Sebettu (nāš patri)</i>	タマリスク	赤	—	外側の出入口
3	97ff.	/		4点 ルガルギッラ 4 <i>Lugalgira</i>	タマリスク	[白?]	—	外側の出入口
4	106ff.	8	32	7点 シュート・カッキ "武器人間" 7 <i>šūt kakkī</i>	タマリスク	白	—	外側の出入口
5	115ff.	9		1点 1キュービトという像 1 One Cubit : <i>ša ištēt ammatu lān-šu</i> (one statue)	タマリスク	[?]	○	外側の出入口
6	124ff.	/		4点 メスラムテア 4 <i>Meslamtaea</i>	タマリスク	黒/青	—	外側の出入口
7	138ff.	7		1点 ナルツダ 1 <i>Narudda</i>	タマリスク	赤	—	外側の出入口
8	142	10		1点 家の神 1 <i>il biti</i>	タマリスク	—	—	外側の出入口
9	170ff.	2		7点 アブカル (精霊) 7 <i>apkallu</i> (bird) 異形	粘土 (+ 蠟)	白	—	寝室 (?)
10	174ff.	3		7点 アブカル (精霊) 7 <i>apkallu</i> (fish) 異形	粘土 土偶	白	—	寝室
11	178ff.	4		7点 アブカル (精霊) 7 <i>apkallu</i> (fish) 異形	粘土	白	—	居間
12	181ff.	5		7点 アブカル (精霊) 7 <i>apkallu</i> (fish) 異形	粘土	白	—	居間
13	184	12		2点 ラフム 2 <i>lah mu</i>	粘土	白	○	不明
14	185	15		2点 バシュム (蛇) 2 <i>bašmu</i>	粘土	[?]	○	不明
15	185	16		2点 ムシュフシュ 2 <i>mušḫ uššu</i> 異形	粘土	[白?]	—	不明
16	185	11		2点 ウガッル 2 <i>ugallu</i> 異形	I 粘土、II タマリスク	黄	○	外側の出入口
17	186	14		2点 ウリディンム 2 <i>uridimmu</i> 異形	I 粘土、II 杉	黄	○	不明
18	186	13		2点 クサリック 2 <i>kusarikku</i> 異形	粘土	黄	○	貯蔵室?
19	186	19		2点 ギルタブルルー 2 <i>girtablullū</i> 異形	粘土	黄	—	屋上の門
20	187	24		2点 ウルマフルルー 2 <i>urmah lullū</i> 異形	粘土	—	○	洗面所
21	188	22		2点 ルラル 2 <i>Lulal</i>	粘土	青	—	中庭
22	189	23		2点 ラタラク 2 <i>Latarak</i> 異形	粘土	黒/青	—	中庭
23	190	18		2点 クルッルー 2 <i>kulullū</i> 異形	粘土	白	○	屋上の門
24	190	17		2点 スフルマーシュ 2 <i>suḫ urmāšu</i> 魚とヤギの異形	粘土	白	○	中庭
25	191ff.	25		10点 犬 10 dogs	粘土	多色	○	外側の出入口

## 第V章 キシュプーに対抗する儀礼——病気治療の儀礼

メソポタミアでは病気や災厄の原因として多くのものが挙げられる。さまざまな悪霊<sup>1</sup>、神々の怒り、禁忌・誓約を犯したがゆえの呪い・祟り、供養されていない死霊、キシュプーといったものが考えられていた<sup>2</sup>。これらに対処するための儀礼をアーシプが行っており、その際、多様な形の小像、代理の像が作られ、用いられていた。そのなかから本章では、ある人物によって仕掛けられた「キシュプー」(*kišpū*) に対抗するための儀礼について考察する。そのなかでとくに「マクルー」儀礼を中心に取り上げる。

## V.1. キシュプー

「アーシプの要覧」(KAR 44) の 12-14 行目に以下のような記載がある。

- 12 UŠ<sub>11</sub>.ḪUL.GÁL.MEŠ ÁŠ.ḪUL.GÁL.MEŠ 'UŠ<sub>11</sub><sup>1</sup>.BÚRU.DA *u*  
 NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA [*ma-mi-r*]<sup>a</sup> *a-na pa-ša-ri*  
 邪悪なキシュプー、邪悪な呪い（祟り・呪詛）、キシュプーを解くこと（ウシュブルダ）、呪縛・祟りを解くこと《[マーミート] ウを解くこと》
- 13 KI <sup>d</sup>UTU.KÁM *ša* DINGIR LÚ.U<sub>18</sub>.LU UŠ<sub>11</sub>.BÚR.RU.DA NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA  
*e-dep* IM <sup>d</sup>DIM<sub>8</sub>.ME.KE<sub>4</sub>  
 ある人の個人神へのキ・ウトウツク（太陽神ウトウ／シャマシュへの唱えごと）、キシュプーを解くこと（ウシュブルダ）、呪縛・祟りを解くこと（マーミートウを解くこと）、風を吹かせること、ラマシュトウ
- 14 ḪUL *ka-la ma-aq-lu<sup>1</sup>-ú šur-pu* MAŠ.<sup>1</sup>GI<sub>6</sub> ḪUL<sup>1</sup> SIG<sub>5</sub>.GA *u* ŠÀ.ZI.GA  
 あらゆる悪、マクルー、シュルプ、悪い夢を良い夢へ（変えること）、性的能力・性欲（を起こさせること）

12 行目の最初の単語の UŠ<sub>11</sub>.ḪUL.GÁL.MEŠ が「邪悪なキシュプー」と訳され、UŠ<sub>11</sub> がアッカド語でキシュプー (*kišpū*) である。*kišpū* は通常複数形で用いられる (CAD K 454; CDA 162; Schwemer 2007a, 5; Abusch and Schwemer 2011, 3)。邪悪なキシュプーとあるように、これは否定的なものである。

<sup>1</sup> 第 II, IV 章でみたように「アーシプの要覧」や「ある人の家のなかへ侵入する悪の足を断ち切る」儀礼においても、さまざまな悪、悪霊や病気が列挙されている。

<sup>2</sup> Maul 2004; Abusch and Schwemer 2011, 6-7; Schwemer 2011, 427; Schwemer 2015, 28-37; Schwemer 2017b, 13-40; Schwemer 2018, 174-175; Heeβel 2017b; Heeβel 2018b ほか。

キシプーのシュメール語 *uš* は、古バビロニア時代には発音どおりに *uš* という綴りで書かれたり、*uš<sub>7</sub>* の語の文字 KA x LI や *uš<sub>11</sub>* の文字 KA x ÚŠ で書かれた。前2千年紀の中頃以来 *uš<sub>11</sub>* が優勢な書き方となり、*kišpū*, *ruḥū*, *rusū* に対応する標準的なシュメログラムとなった (Schwemer 2007a, 16-17; Abusch and Schwemer 2011, 4; Borger 2010, 258; Zomer 2017, 222)。アッカド語のキシプー (*kišpū*)、ルファー (*ruḥū*)、ルスー (*rusū*) が同意語、同類の現象を表すものとしてとらえられ、これらの三語が並べて列挙される場合もしばしばある (Abusch and Schwemer 2011, 3)。ルファー (*ruḥū*)、ルスー (*rusū*) は、キシプーとともに挙げられ (たとえば後述のマクルー I20)、ルファーやルスーのみに特別に対抗する儀礼は知られていない (Schwemer 2007a, 9-12; Abusch and Schwemer 2011, 3)。

*uš* の基本的な意味は「唾」で、さらにそこから「毒」も含意する。*uš<sub>7/11</sub>-ri-a* は「唾をかける」「唾を吐く」という意味である。KA x LI の文字は *uš<sub>7</sub>* だけでなく、*tu<sub>6</sub>* と *mu<sub>7</sub>* もあらわすが、これら二語の基本的な語は、呪文あるいは唱えごと (incantation, spell) である<sup>3</sup>。唾を吐きかけることと呪文をかける・唱えることは、密接に関連していたのである (Schwemer 2007a, 16-21; Abusch and Schwemer 2011, 4; Zomer 2017, 222-223)。キシプーと同じ語根 (*kšp*) の動詞はカシャープ (*kašāpu*) で、「呪文をかける、唱えごとを唱える」という意味である。

キシプーとは、キシプーを操る者によって行われる悪・災禍を起こす行為、および、その行為から生じる災いの結果——つまりある人にふりかかるとその人は病気となり、不浄となり、さらに呪縛の状態に陥るといふこと——を意味する。キシプーは人と人との間を移動し、威力を発揮する。病人にとりついたキシプーは汚い物質として理解され、泥、埃のように洗い落とすことができたり、あるいは汚れた衣類のように脱ぐことができるとみなされていた (Abusch and Schwemer 2011, 2-3)。

このようなことから、キシプーは呪い、呪詛、祟り、怨霊、怨念、怨念をもつ生霊といった現象と類似性があると考えられる。キシプーは、英語では *witchcraft*, *sorcery*、ドイツ語では *Schadenzauber*, *Hexerei* などと訳されることが多い。しかしこのような訳語は、英語やドイツ語にこの現象にあてはまるものがないことを示すだけで、本来の意味を伝えるものではない。また日本語の邪術、妖術などの語も適切とはいえない。したがって本論文ではキシプーとそのままカタカナで表記する。

キシプーを操作している人物は、男性ならカッシャープ (*kaššāpu*)、女性ならカッシャープトウ (*kaššāptu*) と呼ばれる。カッシャープ/カッシャープトウは、*warlock/witch*, *Hexer/Hexe*、魔術師/魔女、邪術師 (男/女)、妖術師 (男/女) などと訳出されている。キシプーを行う人物は圧倒的に女性とみなされており、多くの唱えごとのなかでは女性形のカッシャープトウの語があげられ、彼女らが否定的に扱われている。男性形のカッシャープ

<sup>3</sup> アーシブは、LÚ.MU<sub>7</sub>.MU<sub>7</sub>とも表記される。アーシブの原義が「(唱えごとを) 唱える者」ということは II.1.1. で述べた。



が言及される場合は、常に女性形のカッシャープトゥと対になっており、カッシャープだけが言及される例は見出されない (Schwemer 2007a, 8, 70-71; Abusch and Schwemer 2011, 5)。

またカッシャープ／カッシャープトゥと同様のことをする者はほかにも *ēpišu/ ēpištu, ēpišu/ muštēpištu, sāhiru/ sāhertu, bēl dabābi/ bēlet dabābi* ((キシプーを) 行う者 (男/女)、(キシプーを) 仕掛ける者 (男/女)、探しまわる者 (男/女)、反対者 (男/女)) などとさまざまにいられている (マクルーI 73-121 には、このほか敵対者 (*bēl šerri/ bēlet šerri*)、告発者 (*bēl amāti/ bēlet amāti*)、中傷者 (*bēl egerrē/ bēlet egerrē*)、悪を行う者 (*bēl lemutti/ bēlet lemutti*) などの表現が男性形と女性形とが対になって並ぶ)。このような表現が多種あることから、いかにそのような人物によって苦悩する事例が多かったかが推測される。

## V.2. キシュプーに対する対抗儀礼

### V.2.1. キシュプーの解除

キシプーを操ることとは、ある相手をめがけてキシプーを飛ばし、その人物に仕掛けることである。キシプーを用いることができる者は、キシプーを飛ばす動きの方向を操作することができる。そのため、キシプーが自分に向けて仕掛けられても、それを別の方向へ向けさせることができれば、キシプーの被害から解放される (Schwemer 2007a, 208-209)。病気にかかった人物は、その病因をつきとめ治療してもらうようアーシブに依頼する。アーシブは、クライアントである病人を診断し、病気の原因がキシプーとわかったら、キシプーを解く儀礼を行い、キシプーを仕掛けた人物へ戻すことにより彼／彼女を破滅に至らせ、病人の治療を行っていた。

先の「アーシブの要覧」(KAR 44) 12, 13 行目には、キシプー (UŠ<sub>11</sub>) の解除、ウシュブルダ (UŠ<sub>11</sub>.BÚRU.DA, UŠ<sub>11</sub>.BÚR.RU.DA) が、アーシブの術として示されている。解除とは、キシプーを取り外してもとの人物へ戻すことである。14 行目にある「マクルー」も、以下で論じるとおり、同様にキシプーに対する対抗処置の儀礼である。さらに 14 行目では「マクルー」と「シュルプ」が一緒になって言及されていることが注目される。どちらも「燃やすこと」という名称の儀礼であり、対になってとらえられてきたことが推測される。粘土や獣脂、蜜蝋などで作った小像を燃やすという所作が共通する<sup>4</sup>。

前述したように、日本語では呪詛、祟り、生霊の怨念などと表現され得るであろうキシプーの呪縛を解除するための唱えごとと儀礼的手続きや動作の組み合わせが、研究者のあいだで “anti-witchcraft rituals” “Abwehrzauber-Rituale” ——仮に「対抗呪術儀礼」と訳す

<sup>4</sup> マクルー儀礼の場合は、病気や災厄の原因ととらえられるキシプーを操作した人物をかたどった小像が燃やされる。シュルプの場合は、タブーを犯した者の罪を表象したさまざまなものが燃やされる。Reiner 1958, 30-35 (V-VI); Schwemer 2011, 429; Schwemer 2015, 35 ほか。

——といわれている。アーシブによって災禍の原因がキシブーと診断されたなら、その犠牲者（被害者）からキシブーをかけた者（カッシャープ／カッシャープトウ）へと、アーシブがキシブーを戻す行為であり、アーシブによるキシブー執行者への対抗措置の儀礼である。これにより、初めにキシブーを仕掛けた者は、キシブーの執行ができなくなる。この「対抗呪術儀礼」は、キシブーに対する処置や治療儀礼を記した文書に関する分析概念である。

T. アブシュと D. シュヴェーマーがメソポタミアの「呪術」的、「医術・医療」的儀礼や治療に関する文書を収集し、体系化を試みている。それは、「メソポタミアの対抗呪術儀礼の集成」(Corpus of Mesopotamian Anti-witchcraft Rituals = CMAwR) といわれ、重要な研究成果である<sup>5</sup>。そこでは文書の内容により以下のようにいくつかのグループに分けられ、それぞれ特徴が分析されている。

- (1) キシブーを解くための処方（「キシブーの解除のために」）

Prescriptions for Undoing Witchcraft [8]<sup>6</sup> (*Ana Pišerti Kišpī*)

- (2) キシブーにかかった人のために用いられる処方（「もしある人がキシブーにかかったら」）

Prescriptions to be Used for Bewitched Persons [6] (*Šumma Amēlu Kašip*)

- (3) キシブーを示す兆候・症状に対する処方

Prescriptions for Symptoms Indicating Witchcraft [16]

- (4) キシブーにより発生した性的不能に対する治療

Cures for the Witchcraft-induced Loss of Potency [3]

- (5) 妊娠している女性と幼児をキシブーから守ること

Protecting Pregnant Women and Infants Against Witchcraft [10]

- (6) キシブーに対するため首からかける護符の制作についての指示

Instructions for the Fabrication of Amulet Necklaces against Witchcraft [2]

- (7) ウシュブルダ文書

*Ušburruda* Texts [39]

- (8) キシブーを解くための祭礼的儀礼

Ceremonial Rituals for Undoing Witchcraft [66]

- (9) ビート・リムキおよびそれに関連した文書を伴う対抗呪術の唱えごと

Anti-witchcraft Incantations within *Bīt rimki* and Related Texts [9]

- (10) のどを切る術（ズィクルドゥー *zikurudû* : ‘cutting-of-the-throat’ magic）とほかの特別

<sup>5</sup> Abusch and Schwemer 2011 (= CMAwR vol. 1: AMD 8/1); Abusch and Schwemer 2016 (= CMAwR vol. 2: AMD 8/2); Abusch and Schwemer 2019 (= CMAwR vol. 3: AMD 8/3); CMAwR のウェブサイトもある。

<sup>6</sup> [ ]のなかの数字はそれぞれのグループのテキストの数を示す。

なタイプのキシプーに対する儀礼

Rituals against *zikurudû* and Other Special Types of Witchcraft [19]

(11) 悪の予兆を示すキシプーに対する儀礼

Rituals in Case of Evil Omens Indicating Witchcraft [7]

(12) 診断の文書

Diagnostic Texts [2]

- ・ 追加の文書 Additional Texts [31]
- ・ 割り当て不可能な小断片 Small, Unassignable Fragments [37]
- ・ マクルー *Maqlû* [9]

これをみると、キシプーによる被害、病気の種類が多様で、それに対抗するため多くの処方や治療が行われていたことがうかがわれる。キシプーにかかった場合、その解除の方法はさまざまだが、キシプーにかかる前の悪の予兆を取り除くための方法や指示も扱われている。キシプーと同類の現象の一つである、(10) の「のどを切る術」はズィクルドゥー (*zikurudû*) というが、生死にかかわるようなより重い病気に至らせるものである (Schwemer 2007a, 14-16)。 (6) の文書からは、キシプーに対抗するために護符として、首にかけるペンダントが有効であったことがわかる。

しかしながら、この「対抗呪術儀礼」という分析概念はそれほど適切ではないように思われる。アブシュとシュヴェーマーが体系化しているキシプー文書群は、「対抗呪術儀礼」というよりも、大きく俯瞰してとらえるなら身体の不調の症状、病因(キシプーが多い)、診断、治療に関する文書である。彼ら自身、「バビロニアの呪術的、医術的文献」とは「バビロニアの治療と診断に関する文献」全体をさすと述べており、さらに「キシプーを扱ったバビロニアの呪術的、医術的文献」もおおむね病気に関する文献であるとしている<sup>7</sup>。そもそも「呪術」的か「医術・医療」的かという分類にこだわることから脱却しなければならない。

身体の不調、不快、病気をどのように認識し意味づけるかということにより、その病因や治療法が模索されることになる。病いの症状から原因をつきとめ、それに適した治療を行うのがアーシプである<sup>8</sup>。災厄の原因としてキシプーをはじめとする呪いや呪詛、祟り、霊などを解除する作業がなされることになる。さらにマーミートゥ (*māmītu*, NAM.ÉRIM) も災厄の原因であることを指摘しておく。これは「誓約」であると同時に、「誓約違反によって招かれる呪い」も意味する (Maul 2004, 29-95)。「アーシプの要覧」12, 13 行目にキシ

<sup>7</sup> Abusch and Schwemer 2011, 8 n. 14. 彼らは「呪術」と「医術」という語を二項対立的に用いて前者を非合理的、非理性的、後者を合理的、理性的とみなすような立場はとらないようにすると述べているが、従来の用語を使用している。

<sup>8</sup> アーシプによる病気治療の流れや方法について、第二章の図 II-1, 第七章の図 VII-1 を参照。

キューを解くことと並んで、マーミートゥの解除について言及されている (NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA)。

病気治療の文書解読に関しては、どのような症状なのか、病因は何か、治療が誰によって、いかに行われるのか、どのような薬が処方されるのか、という観点が大事である。それにより、病気とは何か、なぜ病気にかかるのかという「疾病観」や「病因論」が論じられる。これは「災因論」へとつながり、このようなコンテキストのなかで病気や災禍の意味づけを考察する必要がある。災因論とは、「人間にふりかかる不幸や災いを解釈し、説明し、そしてそれに対処するための行動を指示する、個人に外在する文化システムである」(長島 1982, 539)<sup>9</sup>。さらに人々の世界観を鑑みながら「呪術」とは何か、「呪術」をいかにとらえるかという「呪術観」とあわせて慎重に議論すべきであろう<sup>10</sup>。

### V.2.2. 小像を燃やす——類感呪術

呪詛、祟り、生霊の呪縛などとみなされるキシブーを解除するための儀礼の最終的な目的は、カッシュャープ/カッシュャープトゥに対し被害の原因を差し戻す対抗儀礼を行い、彼ら/彼女らを破滅させること、キシブーにかかった病人を回復させることである。その際、なかでもカッシュャープ/カッシュャープトゥをかたどった小像を破壊することが、彼ら/彼女らの死を象徴的に示す<sup>11</sup>。松明を用いて燃やし、溶かし、また川に流したり地中に埋めたり、荒れ野へ捨てるなどして、カッシュャープ/カッシュャープトゥを象徴的に殺害することが中心となる。燃やすことは、悪を働くものを完全に無にすることを意味する。他方、地に埋めたり川へ流すことは、冥界へ彼らを追放・放逐することを表す (Schwemer 2010b, 63-71; Abusch and Schwemer 2011, 22-23; Verderame 2013 ほか)。

小像の材料は、タマリスクの木、杉、葦、獣脂、蜜蝋、瀝青、石膏、粘土、練り粉、ゴマの搾りかすなどである。粘土は火で燃えずかえって焼かれて固くなるが、黒く焦げた跡が壊滅を象徴する。水や川へ流すことも同様に破壊行為である。小像の大きさは手のひらほどであったと考えられる (Schwemer 2007a, 200; Abusch and Schwemer 2011, 22-23)。

代理の像に対する破壊的行為は、J. G. フレイザーが『金枝篇』(初版 1890 年、余論 1936

<sup>9</sup> さらに災因論については、長島 1987, 1-2, 385-432; 波平 1984, 13-41; 波平 1994, 24-28; 宮家 1989, 394-401; 東 2018, 15-17; 梅屋 2018, 29-72 ほか参照。「災因論」という語は上記長島 1982, 539 により最初に用いられたといわれている (梅屋 2018, 29)。それは、エヴァンズ=プリチャード『ヌアー族の宗教』の解説において、この本の著者が叙述したアフリカの諸部族の宇宙論や観念体系を支える文化システムの一つが災因論であると論じた記述である。これ以降、文化人類学や民俗学で論じられている。災因論とあわせて「福因論」という語が用いられることもある。福因論は広義の災因論に含められる場合もある。災因論については、これまでの研究動向もあわせ梅屋 2018, 29-72 が詳しい。

<sup>10</sup> 「呪術」については Otto 2011; Otto and Stausberg (eds.) 2012; Frankfurter (ed.) 2019; 江川/久保田 2015、井筒 2018 など参照。

<sup>11</sup> 小像の破壊、つまりキシブーを仕掛けた者を死へ至らすことについては、Daxelmüller und Thomsen 1982; Thomsen 2001; Schwemer 2009; Schwemer 2010a; Schwemer 2010b; Verderame 2013 ほかも参照。

年)において提示した類感「呪術」といえる。類似は類似を生むという思考原理に基づく。

「敵の像を傷付けたり壊したりすることによって、相手を傷付けたり滅したりしようという企て」(フレイザー2004, 63)は、長い時代のあいだ数多く行われてきたが、その事例がフレイザーにより挙げられている(フレイザー2004, 61-130 ほか)。

### V.2.3. 小像の形状

小像の形状は、アントロポモルフィック(人間と同様の姿)のほか、象徴的表現も認められる。

カッシャープ/カッシャープトゥの<sup>ひとがた</sup>人形をかたどった像がよく用いられるので、形状はアントロポモルフィックが多い(図 V-1, 2)。カッシャープ/カッシャープトゥは儀礼の最中に実際にはその場にはいない。したがって小像が彼ら/彼女らの代理の像として用いられる。簡単に作られた像で男女の対になっている場合が多い(Abusch and Schwemer 2011, 22-23)。

このほかカッシャープ/カッシャープトゥを表す「舌」の像が用いられる(CMAwR 7.8.2. Abusch and Schwemer 2011, 186)。それは、彼ら/彼女らが呪文、呪いの言葉をかけることや中傷することを端的に示す。さらにキシプーを操作する者として蜜蝋や獣脂の「手」の像も作られ、そして燃やされる(マクルー RT 58'-59')。道路に捨てられた陶器などのかけらもカッシャープ/カッシャープトゥを表すものとして用いられる(マクルー III 136-153, RT 56'; IV 123-151, RT 70')。

アントロポモルフィックの小像や舌の模型はボートに載せられ、死の川を渡り冥界へと送られる(マクルー RT 53'-55'ほか)。さらにキシプーは結び目が作られたひも(繊維)で表されることもあり、それが燃やされる(マクルー RT 67'-69')。結び目が悪であり、それをほどくことが悪の解除となる(CMAwR 7.8.1. Abusch and Schwemer 2011, 185)。貴石や貴金属をつめた財布(ハンドバッグ)が病人をあらわし、その革のバッグを取り上げた通行人にキシプーが移動するととらえられる場合もある(CMAwR 8.2. Abusch and Schwemer 2011, 263-264)。しかし通常は、キシプーはカッシャープ/カッシャープトゥを体現する小像へ移動する。

さらに、神々の像や死霊、悪霊が小像として作られることもある。粘土で作られた女神の小像が、カッシャープトゥの神格化された運命(シームトゥ *sīmtu*)を表す場合がある。この運命の女神は黒い液体をかけられ、悪の運命へ変化させられる。そのようにして儀礼においてカッシャープトゥの死が宣告されることとなる。またラマシュトゥやギルガメシュを表した像も作られる。さらに、病人を表す小像が作られる場合もある(Abusch and Schwemer 2011, 22-23)。

次に詳述するマクルー儀礼の場合は、その名が示すように、キシプーを行った者、仕掛けた者、敵対者といわれる人物の小像を燃やすことが儀礼の中心となっている。さらにその後、火に水をかけることも行われる。

ところで、メソポタミアの文化では火葬はなかったため、小像を燃やすことは比喩的、象徴的であってもきわめて冒瀆的、侮辱的な行為であった。小像が燃やされた者の死霊は、冥界に入ることが許されなかった (Abusch 2002, 252; Schwemer 2010b, 64-65)。そのような状況を示す例として、アブシュやシュヴェーマーに基づいてここでも『ギルガメシュとエンキドゥと冥界』の物語を引用する。冥界の様子についてギルガメシュがエンキドゥに尋ね、エンキドゥが答える場面である。

「あなたは焼かれて死んだ者を見たか」「いいえ、見ませんでした。」

「彼の死霊 (GIDIM) はそこにはありません。彼の煙は空中に上っていきました。」

(*Gilgameš, Enkidu, and the Netherworld* ll. 305-306)<sup>12</sup>

これは、焼かれた者の死霊は冥界におらず、煙となって空中に消えてなくなることを示している。

メソポタミアでは死者 (死霊) に対して供える飲食物 (キスプ *kispu*) があり、死者はそれに依存していた。定期的に飲食物を得ることができれば、亡くなったあとも冥界での生活が守られていた (Tsukimoto 1985, 48-51; 渡辺 2007, 51-55)。冥界にいる死者は生者からの供養によってそこでの悲惨な状況を軽減することができた。しかし遺体を焼かれた死者は冥界にさえ入ることができず、死霊は煙となって消失する。死者供養を受けることができないというのは、死者にとりきわめて不幸なことであった<sup>13</sup>。

シュヴェーマーによると、燃やすという所作を含む儀礼は、バビロニアのさまざまな儀礼のなかでわずかである。それは、マクルーに代表される、キシプーに対する対抗儀礼、シュルプの儀礼、ナンブルビの儀礼、そして田畑や野の被害に対し、その原因となる害虫やネズミの表象物を燃やすという儀礼である。これらすべて、悪の徹底的な除去が焦点となる儀礼であることが共通する (Schwemer 2010b, 64)<sup>14</sup>。

### V.3. マクルー儀礼

アーシプによるキシプーへの対抗儀礼のなかで、最もおおがかりで複雑、そしていくつかの唱えごとにより荘厳的でもあるのが「マクルー」 (*Maqlú*) と呼ばれる儀礼である。

<sup>12</sup> Gadotti 2014, 160, 240-241, 301. George 2003, 769, 776: t 1-2. このテキストについて Abusch 2002, 67-69, 129, 229; Schwemer 2010b, 64. さらにこの部分について Katz 2003, 14-15, 215; Gadotti 2014, 301; Polcaro 2014, 141.

<sup>13</sup> Katz 2003, 215 によると、火によって死んだ人間の霊が煙のように天のなかへ消滅するという見解は、火葬に対する態度について示したものではないという。

<sup>14</sup> 田畑や野の被害に対する儀礼については George and Taniguchi 2010.

アブシュとシュヴェマーによる集成の分類でみると、マクルーは「キシプーを解くための祭礼的儀礼／祭礼的対抗呪術儀礼」(ceremonial rituals for undoing witchcraft/ceremonial anti-witchcraft rituals) という特徴を有する。「祭礼的対抗呪術儀礼」とは、一者あるいは複数の神々へ供え物を捧げることと、祈りや唱えごとの朗誦、病人の浄めや場の洗浄を含む儀礼である (Abusch 2002, 100; Abusch and Schwemer 2011, 14 ほか)。さらにキシプーを執行した人物 (ときには病人も) を表した代理の小像を取り扱うこと、つまり破壊行為も含まれる。

「マクルー」とは「燃やすこと」という意味で、災厄をもたらした者を表す小像を繰り返し燃やすという所作が中心となる儀礼である。マクルー儀礼のテキストは、その長さや重要性ゆえ、先の「メソポタミアの対抗呪術儀礼の集成」(CMAwR) の(1)から(12)までの番号のなかには含まれず別個に取り上げられている (Abusch 2016)。

### V.3.1. マクルー儀礼のテキスト

現在、最終的な形として整えられたマクルー儀礼の式次第テキストは、唱えごとが列挙された「唱えごと文書」(発話指示書) 8 書板 (I-VIII) と、儀礼の順序や動作の指示について書かれた「儀礼動作指示書」1 書板からなる。後者は従来、儀礼文書 (Ritual Tablet: RT) といわれてきたが、両方の文書をあわせて儀礼全体の内容を提示するため、儀礼文書という語では曖昧さが残る。しかし、本論文ではアブシュの校訂版に従い、儀礼動作指示書を RT の略語であらわす。儀礼全体のテキストは全部でおよそ 1600 行である (Abusch und Schwemer 2008, 128)。これらの文書はアッカド語で書かれており、前 1 千年紀に編集されたと考えられる。

唱えごと文書 (発話指示書) には、儀礼のなかで朗誦される唱えごとの文言が記されている。唱えごとという意味の ÉN という表記のあと、唱えごとが続く。その終わりには、唱えごとの最後のしるしとして TU<sub>6</sub> ÉN とある (唱えごと、唱えごとの言葉という意味である)。これにより、唱えられるべき唱えごとが一つずつ明示されている (II.3.1.参照)。I から VIII まで分けられた書板に合計 100 ほどの唱えごとが記されている。

他方儀礼動作指示書には、二日間にわたるマクルー全体の進め方の指示が書かれている。儀礼を行う者がどのような順序でどのような所作をどこでするのか、そしていつ、どの唱えごとを朗誦するのかなどの指示である。儀礼で用いる道具やそれを用いての所作、場所の移動などについても記されている。この文書には「あなたは・・・する」という文章が続くが、「あなた」とは、儀礼執行者のアーシプのことで、アーシプに向けられた指示である。そのほか三人称の「彼が・・・する」という語句もあり、それはこの儀礼の依頼者である病人 (*maršu*) (RT 3' ほか) が行う所作や唱えるべき唱えごとを示す。

動作指示書では、唱えごとは ÉN という表記に続いて、唱えごとの冒頭の句 (incipit) が記されている。なお、この文書に ÉN と冒頭の句の記述があっても、唱えごと文書に記載

がない唱えごともある（たとえば RT 92', 95', 134'-135', 137', 178'）<sup>15</sup>。

マクルー文書に関する最初の出版は、1895年 K. L. タルクヴィストによりなされ（Tallqvist 1895）、その後、さらに新しい文書も加えた版が、1937年 G. マイヤーにより刊行された（Meier 1937）。現在はアブシュがマクルーをはじめとしてキシプーに関する文書について長年精力的に研究を行っており、彼によるマクルーの最新の校訂版が出版された（Abusch 2016）<sup>16</sup>。アブシュは、マクルー儀礼が最終的に8の唱えごと文書と1の儀礼動作指示書へとまとめられた過程について、並行するいくつもの粘土板を照合しながら分析している。現在の形に整えられるまでの間、さまざまな唱えごとが集約され編集されていった。彼の関心は文書が伝承されながら最終版へ達する編集過程であり、たとえば他の儀礼で唱えられる同様の文言の唱えごとが、どのようにしてマクルーのなかへ取り込まれていったかを分析している<sup>17</sup>。さらにシュヴェマーにより、マクルー儀礼の概要や、アッシリア版文書とバビロニア版文書それぞれの伝承史、標準版と異なる版との比較などの研究が出版されている（Schwemer 2017a）。

### V.3.2. マクルー儀礼の時期と場所

アブシュが、マクルー儀礼はアブ（Abu）の月、とくにその月末に行われたことを明らかにしている<sup>18</sup>。アブ月はバビロニアの暦では第5の月（現代の一般的な暦では7月から8月にあたる）であり、死者や冥界に深く関連する月である。とくにアブの月末は、バビロニアの全ての霊の夜ととらえられ、死者の霊が冥界からこの世に戻ってくるとされた。死者の霊が冥界とこの世を行ったり来たりし、生者と死者が交流する時期であり、冥界の神々へ供え物が供えられ、死者に対して供養が行われた<sup>19</sup>。キシプーに対する対抗儀礼は、病人を死の状態から解放し、キシプーを仕掛けた者を冥界へ送ることが主要目的であるため、生者と死者の世界の間が行き来可能になる時期に行われることは時宜にかなっている（Schwemer 2017a, 2）。

しかし、アブの月だけではない。マクルーは他の月でも行われたと考えられる。マクルーの最初の唱えごとは夜の天体の神々へ向けて唱えられるが（マクルーI 1-36; V.1.2 参照）、

<sup>15</sup> 儀礼動作指示書に冒頭の句のみ記されている唱えごとについては、Abusch 2015b, 194 n. 304; Schwemer 2017a, 15. さらにその意義についてなどは Abusch 2002, 99-111, esp. n. 11.

<sup>16</sup> マクルー文書の行番号についてはこの版に従う。

<sup>17</sup> 編集については Abusch 2002; Abusch 2009; Abusch 2010; Abusch 2011; Abusch 2015a; Abusch 2018; Abusch 2020a; Abusch 2020b; Abusch and Schwemer 2009 など。さらに Schwemer 2007b; Schwemer 2010c; Schwemer 2014 ほかも参照。

<sup>18</sup> Abusch 2002, 108-111; アブシュは、ナブー・ナーディン・シュミというアーシブの長がアッシリア王エサルハドンにあてた手紙のなかの、マクルーの儀礼がアブの月に行われたという記述を参照している。Parpola 2007/ 1970-1983, Part I 154-155; Part II 203-204 (LAS no. 208).

<sup>19</sup> CAD A, 75-76. 火の神が天から地上へ降りてくる月ともいわれている。渡辺 2018a, 233-235 も参照。



それらはプレリアデス、牡牛座、オリオン座であると注解する文書がある。これらはみな冬の夜空に現れるので、マクルーはこれらの星座が見える冬にも行われたと推測される。さらに後期バビロニアの文書では、マクルーに深く関連するある対抗儀礼が、アヤル (Ayyaru) の月 (バビロニア暦の第2の月、現代の暦の4月から5月にあたる) に行われたと記されている (Schwemer 2017a, 2)。

マクルー儀礼が行われる場所は、この儀礼を依頼した病人の家であろう。アーシプは個人の家の中でキシプーに対処するための儀礼を行っていたと考えられる (Schwemer 2017a, 7)。病人は寝台に横たわって儀礼に参加していたとも推測される。儀礼動作指示書では、アーシプと病人のみが言及され、病人の家族の記述はない。しかしおそらく家族の同席もあったであろうし、重篤の病人に代わって唱えごとを唱えたかもしれない (Schwemer 2017a, 6)。

### V.3.3. マクルー儀礼の構成

日没から始まり夜を徹して行われる二日間のマクルーの儀礼は、いくつかの段階に分けられる。動作指示書から、儀礼の中心となるいくつかの所作の違いを読み取ることができる。

アブシュは、この儀礼を大きく三つの部分に分けている (Abusch 2002, 99-111; Abusch 2015b, 16)。それは、動作指示書における時刻の提示や、儀礼執行者の場の移動の記述からも妥当なものといえる。区分けの際彼が注目したのは、動作指示書の「その後」(*arkišu*) という単語である (RT 92', 136', 140', 178') (Abusch 2002, 101-107)。この語は、ある一連の動作の「その後」、次に別の動作が始まることを示す。

シュヴェーマーも、アーシプが儀礼の途中で出る残余物やごみ (燃えかす) などを、儀礼の場である病人の家から外へ持ち出す行為が、儀礼の段階を区切る一つの手がかりであると指摘する。病人の家をいったん去る、儀礼で燃やしたものの残り物を戸口から持ち出し家の外へ処分する、というアーシプの行為が一連の儀礼の中断を示す (RT 13', 91', 139')。この所作は「その後」という単語を伴う場合があり、儀礼執行者の場の移動が儀礼のいくつかの場面の区切りとなる (Schwemer 2010a, 318; Schwemer 2017a, 7)。

アブシュによる区分けに従いつつ、シュヴェーマーは大枠の3部構成をさらに10の下位部分に分ける<sup>20</sup>。儀礼の最初と最後の部分を、導入部 (I 1-72; RT 1-25') と終結部 (VIII 108"-141''"; RT 170'-179') ととらえる<sup>21</sup>ほか、儀礼の所作や唱えごとの順序により細分化している。

<sup>20</sup> Schwemer 2017a, 6-22. シュヴェーマーは各部分に番号はつけていないが、本論文では第1部の導入部から第3部終結部まで①から⑩の通し番号をつける。

<sup>21</sup> シュヴェーマーは、導入部を'Overture'、終結部を'Finale'と呼んでいる (Schwemer 2017a, 6)。

このような観点にもとづき、マクルー儀礼を次のような段落に分けることができる<sup>22</sup>。

表V-1 マクルー儀礼の構成

第1部： 唱えごと文書 I-V; 動作指示書 RT 1-95' 日没から真夜中後半まで カッシャープ／カッシャープトウの小像を燃やし、水をかけることが中心	
① I 1-72, RT 1-25'	準備段階 <導入部>
② I 73 - III 87, RT 26'-47'	カッシャープ／カッシャープトウの小像を燃やす所作が続く。
③ III 88- 135, RT 48'-55'	カッシャープ／カッシャープトウの運命を封じる。
④ III 136- IV 151, RT 56'-70'	カッシャープ／カッシャープトウの小像と彼／彼女らの用いた道具を燃やす。
⑤ V 1-88, RT 71'-80'	除災のための道具を燃やす。
⑥ V 89-175, RT 81'-95' <RT 92' <i>arkišu</i> その後>	火を消す。
第2部： 唱えごと文書 VI-VII 54; 動作指示書 RT 96' -139' 真夜中後半から朝方まで 燻蒸、病人の家の保護、病人のマッサージ	
⑦ VI 1- VII 21, RT 96'-129'	香を焚く。他の除災的なことを行う。
⑧ VII 22 - 54, RT 130'-139' <RT 136' <i>arkišu</i> その後>	塗油、粉で円を描く（結界）。
第3部： 唱えごと文書 VII 55- VIII 141''''; 動作指示書 RT 140' -179' 朝方から カッシャープ／カッシャープトウの画像や小像のうえで病人を洗浄する。	
⑨ VII 55- VIII 107'', RT 140'-169' <RT 140' <i>arkišu</i> その後>	病人の浄め。
⑩ V III 108''-141''''', RT 170'-179' <RT 178' <i>arkišu</i> その後>	病人の回復。 <終結部>

これをみると、第1部が長く、この部分がマクルー儀礼の中心であることがわかる。第8書板まである唱えごと文書（発話指示書）のうち、第5書板までがこの部分の唱えごととなっている。ここで集中的にカッシャープ／カッシャープトウをかたどった多数の小像を燃やす行為が唱えごとを伴って繰り返し行われる。その後、真夜中後半から始まる第2部が、翌朝まで続く。そして第3部は、夜が明けてから、病人の浄化の儀礼が中心となる。そして最終的に病人のキシブーは解かれ、彼は回復する。

#### V.3.4. マクルー儀礼の唱えごと

マクルーをはじめ、キシブーに対抗する儀礼や唱えごとに関しては、アブシュとシュヴェーマーが精力的に研究を行っている。従来、シュメール語、あるいはシュメール語と

<sup>22</sup> Abusch 2015b, 16 では、第3部の儀礼動作指示書は138'行目からとしているが、本論文では Schwemer 2017a, 6 と同様140'行目からとする。RT 140'の *arkišu* を第3部の始めとみなす。さらに RT 178'の *arkišu* を伴う文は、マクルー儀礼の最後の締めくくりと考えられる。

アッカド語の二言語の唱えごとに関しては A.ファルケンシュタインの分類が伝統的に参照されてきた(II.3.2 参照)。たとえば彼が名づけた「マルドゥク・エア型」(Falkenstein 1931, 44-67) と同一ではないものの、マルドゥクとエアの神的権能に訴えかける唱えごとは、マクルー儀礼においても認められる<sup>23</sup>。また、儀礼で用いられる道具や材料に対する唱えごとについても、ファルケンシュタインによる「聖化型」のタイプと類似したものが見出される<sup>24</sup>。

しかし、ファルケンシュタインのカテゴリーを、前1千年紀のアッカド語のキシプーに対抗する唱えごとに応用することには無理があるとシュヴェマーは述べる。その一方で、彼はアッカド語のキシプー対抗儀礼の唱えごとを三つの類型に分け、その特徴を論じている。その三類型は、儀礼の依頼者である病人が周囲の環境とどのようにかかわっているのかということにもとづいて分けられるという。これはキシプーの被害にあった病人が彼の敵対者、まわりの人間、神的・人的権威とどのような関係にあるのか、自身の周囲の環境あるいは宇宙のなかでいかなる位置にあるのか、儀礼全体における彼の役割は何か、ということから唱えごとの特徴が分類できるということであろう。その分類とは以下のとおりである (Schwemer 2014, 270-276)。

(1) 「カッシャープ／カッシャープトゥ型」の唱えごと (‘witch type’) :

このタイプの唱えごとでは、はじめにカッシャープ／カッシャープトゥによる悪の行為、陰謀が述べられる。次の第2セクションで病人の対抗処置に焦点があわせられる。第3、そして最後のセクションには、カッシャープ／カッシャープトゥが破滅するようという要求が含まれる。このタイプは、本章で取り上げるものなかではたとえば V112-131⑥、VII 55-79⑨のほか数多くあげられる<sup>25</sup>。

(2) 「同一視型」の唱えごと (‘identification type’) :

病人が自分自身を、とりわけコスモス・宇宙——しばしば天体——の純粹で力強い部分と比較したり、あるいは自身とそれらとを同一視することにより、カッシャープ／カッシャープトゥからの攻撃を免れることができるという内容の唱えごとである。このタイプはマクルー儀礼の第2部に多く、本章で取り上げる唱えごとのなかには見出されない。

(3) 「儀礼所作型」の唱えごと (‘ritual type’) :

<sup>23</sup> 他のキシプーへの対抗儀礼に見出される「マルドゥク・エア型」の唱えごとについては、Schwemer 2009, 44-68 などを参照。

<sup>24</sup> フォスターは、アッカド語の文学(韻文や散文)を論じるにあたり、ファルケンシュタインの分類をアッカド語の唱えごとの考察に援用、適用している (Foster 2007a, 91-96)。ファルケンシュタインの分類については Cunningham 1997/2007, 2-4, 100; Schramm 2008, 16-23; Rudik 2015, 67-68 なども参照。

<sup>25</sup> ⑨の場面ではさらに VII 80-100、VIII35'-52', VIII 53'-60'。そのほかは Schwemer 2014, 271 n. 25 参照。

これは、儀礼の所作、動作に焦点が当てられる唱えごとである。道具や植物なども用いるため、儀礼の道具、材料への唱えごとと共通する部分も含まれると考えられる。このタイプは、本章では第3部⑨の場面の唱えごとに見出されるほか（VII 101-106⑨, VII 107-113⑨, VII 114-140⑨, VII 162-169⑨, VII 170-177⑨）、火を燃やしたり、香を焚いたりする所作の際に唱えられる。

#### V.4. マクルー儀礼における死と再生の力学

アーシプによる像を用いた儀礼という観点から、以下では人をかたどった代理としての小像がマクルー儀礼においてどのような機能を果たすのか考察する。さらにアーシプ対キシプーの操作者によって死と再生の力学が展開され、儀礼の依頼者——病人——の通過儀礼の特徴が明白となることを論じる。

##### V.4.1. 第1部① 導入部(I 1-72; RT 1-25')

###### V.4.1.1. 導入部の動作指示書(RT 1-25')

導入部について動作指示書には以下のとおり記されている。

- 1 [あなたが] マクルーの儀礼を [行う] ときには、  
(2-3 行欠損)
- 2' [...] … [...]
- 3' [あなたは] [その病] 人に対して口洗いをを行う [...]
- 4' その病人はタマリスクを踏む (タマリスクの上を歩く)。… [...]
- 5' [...] …
- 6' 彼は (ÉN 唱えごと) 「私はあなたがたを呼び求める」を三回唱える。
- 7' [...] … [...]
- 8' 彼が「私に対して邪悪な言葉を発するそれが」という句に達すると<sup>26</sup>、
- 9' あなたは [燃えている] 硫黄のなかで松明を灯す。そして獣脂の像を——
- 10' あなたは、その (獣脂の像) 口のなかに塩を入れる<sup>27</sup>。あなたは松明の先にその像を置く。
- 11' ブルズィガッル容器 (*burzigallu*) のなかへそれがしたたる。
- 12' 彼が<sup>28</sup> (ÉN 唱えごと) 「私はあなたがたを呼び求める」を終えると、

<sup>26</sup> この句は第1の唱えごとのなかの句であり、唱えごと文書 (発話指示書) I 32 にある。

<sup>27</sup> 唱えごと文書 (発話指示書) I 31-32 と関連する。

<sup>28</sup> 唱えごと文書 (発話指示書) では「あなたが」となっているが、文脈からは「彼が」すなわち「病人が」唱えられると考えられる。Abusch 2015b, 194; 2016, 367 の翻訳に従う。

13' [あなたは、] 松明をブルズィガッル容器と一緒に [戸口から] 持ち出す。そしてひれ伏する。

---

(14' eNinB) <sup>29</sup> [あなたは家に戻る。] あなたは、[...] の前に儀礼の道具を設置する。

(15' eNinB) [...] …あなたは設置する。

(16' eNinB) [...] …

(17' eNinB) [...] 〈ÉN 唱えごと〉 …あなたは三回唱える。それから

(18' eNinB) あなたはひれ伏する。

---

19' [(ÉN 唱えごと) 「冥界よ、冥界よ」、おお冥界よ]。あなたは水をまく。

20' 〈ÉN 唱えごと) 「私の町ザッパン (Zabban)、私の町ザッパン]。あなたは水をまく。

21' 〈ÉN 唱え [ごと) 「私は浅瀬をふさいだ。] 石膏とマツハトゥ小麦粉 [で]

22' あなたはフルッパク容器 (*huluppaqu*) のまわりに穀粉の輪を描く。

23' 〈ÉN 唱えごと) 「私は送られた、だから私は[行こう]」。タマリスクの小像 (*šalmu*)、ヒマラヤスギの小像、

24' 獣脂の小像、蜜蝋の小像、ゴマの搾りかすの小像]、瀝青の小像、石膏の小像、

25' 粘土の小像、練り粉の小像。あなたはそれらをフルッパク容器のうえにきちんと並べる。

儀礼の動作指示書はアーシブに対する指示であるため、ここの「あなた」はアーシブのことである。この冒頭において注目されるのは、アーシブがマクルー儀礼を始める際、最初に儀礼の依頼者である病人に対して「口洗い (ミース・ピー)」を行うことである (RT 3')。

第 III 章で論じたように口洗いの儀礼は、神像が制作されたときや修復されたときに行われ、ものである像に命を吹き込み、神像を生きた神へと変容させる儀礼としてよく知られている<sup>30</sup>。しかし神像だけではなく、武器や道具、楽器、また動物や人間など生物に対しても行われた。人間への口洗いは、神像の口洗い儀礼以外の別の儀礼のなかで行われる場合があり、マクルーの場合も準備の一つとして行われる。キシプーを解除するためのマクルー儀礼の始めに病人の口洗いが行われるのは、浄化の意味とともに、病人が死の状態から再生するという通過儀礼を示唆する意味があると考えられる。

口洗いのあと、五つの唱えごとが唱えられる。儀礼の導入部で五つの唱えごとが続くの

---

<sup>29</sup> 14'-18'行目はニネヴェ出土のテキストに基づく読解である (Abusch 2015b, 194; Abusch 2016, 367-368)。

<sup>30</sup> Berlejung 1998; Boden 1998; Walker and Dick 2001; Linsen 2004, 153-154 ほか (第 III 章参照)。

も、おおがかりなマクルーだからである。もともこの導入部① (I1-72) は、マクルーの初期のテキストには属していなかった。マクルーが夜間に行われる儀礼へと変化してゆく過程で、この部分が加えられた。五つの唱えごとでは夜空の星の神々、冥界の神、そして自然の力が呼び求められ、宇宙規模の視界が開かれている (Abusch 2002, 219-221)。導入部に置かれたこれらの唱えごとは、燃やす行為に先立つ開始部分の序として、儀礼全体の構成からみても重要である (Abusch 2002, 219-286 esp. 249-255; Schwemer 2010a)。

#### V.4.1.2. 導入部の第1の唱えごと(I 1-36)

動作指示書 RT 6' 行目に記された一文が、マクルー儀礼の最初の唱えごとを示す。

##### I 1-36 ①第1の唱えごと

- 1 〈ÉN 唱えごと〉。「私はあなたがたを呼び求める、夜の神々よ。
- 2 あなたがたとともに、夜を、ヴェールをかけた花嫁を呼び求める。
- 3 黄昏、真夜中、曙を呼び求める。
- 4 (あの) カッシャープトウが私にキシプーをかけたので、
- 5 (あの) エレーニートウ (*elēnītu*)<sup>31</sup>が私を非難したので、
- 6 彼女が私の神と私の女神を私から遠ざけたので、
- 7 私は、私を見た人に対して不愉快になった。
- 8 私は、夜も昼も休むことができない。
- 9 糸の繊維が常に私の口に詰まっている、
- 10 小麦粉(食べ物)が私の口から閉め出された、
- 11 水が私の器から少なくなった。
- 12 私の陽気な歌は嘆きの歌となり、私の喜びは悲しみとなる。
- 13 そばにいてください、偉大な神々よ、そして私の願いを聞いてください。
- 14 私の案件(訴訟)を裁いてください、私の状態を知ってください。
- 15 私はカッシャープとカッシャープトウの像 (NU/ *šalmu*) を作った。
- 16 それらは、私に対して(キシプーを)仕掛ける男と(キシプーを)仕掛ける女 (*ēpišīya u muštēpišīya*) である。
- 17 私はそれらをあなたがた(=夜の神々、星々)の足元に置き、私の案件(訴訟)について嘆願する。
- 18 彼女が私に対して悪を行い、私に対してよくないことを求めたので、
- 19 彼女が死ぬように、他方、私は生かしてください。
- 20 彼女のキシプー、彼女のルフー (*ruḥūša*)、彼女のルスー (*rusūša*) が解かれるように。

<sup>31</sup> Abusch und Schwemer 2008, 136 によると “die >Lügnerische<”, Abusch 2015b, 45、Abusch 2016, 285 によると虚偽の女、詐欺の女 (“a deceitful woman”)。

- 21 たくさんの葉のついたタマリスクが私を浄めるように。
- 22 あらゆる風に抗うナツメヤシが、私を解くように。
- 23 地面を満たすサボン草が、私を浄めるように。
- 24 種子がたくさんある球果が私を解くように。
- 25 あなたがたの面前で、私はサッサトゥ草 (*sassatu*) のように浄くなった。
- 26 ラルドゥ草 (*lardu*) のように私は清浄に、浄くなった。
- 27 彼女の唱えごとは、邪悪なカッシュャプトゥのもの。
- 28 彼女の言葉は彼女の口に戻り、彼女の舌を縛った。
- 29 彼女のキシプーゆえに、夜の神々が彼女を打ちつけるように。
- 30 三人の夜の見張りが彼女の邪悪なルファー (*ruḥēša*) を解くように。
- 31 彼女の口が獣脂になるように、彼女の舌が塩になるように。
- 32 私に対して邪悪な言葉を発するそれ (彼女の口) が、獣脂のように (溶解して) したたり続けるように。
- 33 キシュプーを行うそれ (彼女の舌) が、塩のように溶けるように。
- 34 彼女の束縛 (*kišrūša*) は解かれ、彼女の陰謀 (*epšētūša*) は消滅する。
- 35 彼女の言葉すべては、荒れ野をおおう。
- 36 夜の神々によって語られた命令において」。〈TU<sub>6</sub> EN 唱えごとの言葉〉。

日没時、病人が夜の神々、すなわち天体の神々、星々に呼びかけ、これから始まるマクルー儀礼において力を発揮してもらおうよう祈り求める。また、キシプーによる被害者として自分の案件 (裁判) を裁いてほしいと嘆願する。ここで病人が「私はカッシュャプトゥの像を作った」(I 15) と言っていることから、病人はおそらくアーシブとともにキシプーを行った者をあらわした小像を作ったことがわかる。

マクルー儀礼の根本的な祈りが、すでに第一の唱えごとにおいて端的に表出されている。それは、「彼女 (カッシュャプトゥ) が死ぬように、他方、私は生かしてください (原文では、私は生きるように／生きることができるように)」(*šī limūtma anāku lubluṭ*) という祈りである (I 19)。キシプーを行った者と病人の生と死の対照性が明確になっている。同様の語句は、ほかの唱えごとでも唱えられている (II 94, II 197; さらに II 224, II 16 も参照)。

この最初の唱えごとに続き、第1部①導入部では、さらに四つの唱えごとが唱えられる。それらは一部解釈が難しいものもあるが、マクルー儀礼全体の準備段階ととらえることができるであろう。第1の唱えごとが三回唱えられる間に、燃えている硫黄のなかで松明が灯される。松明の先にキシプーを仕掛けた者をあらわした獣脂の小像が置かれ、それは溶けてブルズィガッル容器 (*burzigallu*) のなかにしたたり流れる。このあと、アーシブはこのブルズィガッル容器のなかの小像の燃えかすを家の戸口から持ち出すが、外へ処分するのである (RT 13')。

## V.4.1.3. 燃やす所作の準備

四つ目の唱えごとのあとで、フルツパク容器 (*huluppaqu*) の周囲に石膏とマツハトゥ小麦粉で輪が描かれ結界が張られる。これ以降このフルツパク容器を用いて燃やす所作が行われるので、この容器の周囲は特別な領域として区切られる。

第5の唱えごとのあと、キシプーを仕掛けた者の小像が九体準備される。タマリスク、ヒマラヤスギ、獣脂、蜜蝋、ゴマの搾りかす、瀝青、石膏、粘土、練り粉の材料で作られている。手のひらほどの像がフルツパク容器のうゑに整列して並べられ、準備が整う (RT 23'-25')。

## V.4.2. 第1部②の始め——小像を燃やす(I 73-121; RT 26')

導入部をうけて第1部②から、キシプーを仕掛けた者の小像を燃やす所作が繰り返されてゆく。

②の最初の唱えごとが、マクルー儀礼の大きな特徴である燃やす動作を端的に示す (I73-121; RT 26')。病人は、九体の小像を指さして「ヌスカよ、これらが私に (キシプーを) 行った男の小像である」「これらが私に (キシプーを) 行った女の小像である」「(これらが) カッシャープとカッシャープトゥの小像である」「(キシプーを) 仕掛けた男と仕掛けた女の小像である」 (I73-76) など、キシプーを操作した人物のことをさまざまに言い表しながら、ヌスカ (火の神) に向かって小像を燃やすよう願いを唱えてゆく。

また以下の句からは、カッシャープ／カッシャープトゥの小像が不在者の代理であり、それらを高く掲げて唱えごとがささげられることが読み取れる。「彼ら」とはカッシャープ／カッシャープトゥのことと考えられる。

## I 93-100 ②第1の唱えごと

- 93 これらが彼らである。これらが彼らの小像である。  
 94 彼らがないので、私は彼らの小像を高く上げる。  
 95 あなた、ヌスカよ、あなたは裁判官であり悪と敵に対する勝者である。私が不当に扱われないよう、彼らを打ち倒してください。  
 96 いくつもの私の像を作った彼らは、私の顔の特徴を再現した。  
 97 私の口をつかみ、私の首を振った。  
 98 私の胸を押しつけ、私の脊柱をねじ曲げた。  
 99 私の心を弱め、私の性欲を奪い去った。  
 100 私の心が私自身に対していだつようにさせ、私の力を弱めた。

ここからは、カッシャープ／カッシャープトゥたちは、キシプーを仕掛けようとする人物の人相や身体の特徴に似せて小像を作り、その口をつかんだり首を振るなどして、間接的にその人物に対し暴力を振るったことが読み取れる。これによりこの人物はキシプーにかかり病気になる。これも類感「呪術」である。このようにカッシャープ／カッシャ



ープトゥたちが、小像を作りそれを痛めつける方法でキシプーをかけていたことは、マクルーのなかのさまざまな場面で何度も言及されている。

それと同様のことをアーシプとアーシプにマクルー儀礼を依頼した者（キシプーを仕掛けられた人＝病人）も行う。つまり類感「呪術」の応戦である。上の唱えごとでは、ヌスカが裁判官とみなされ、悪や敵を正当に裁く者、邪悪に打ち勝つ者にとらえられている。そして正当に裁いてほしいと病人はヌスカに訴える。以下ではヌスカとともに、さらにギラに対しても唱えられる。

#### I 110-113 ②第1の唱えごと

- 110 あなた、ギラよ、カッシャープとカッシャープトゥを燃やす方、  
 111 カッシャープとカッシャープトゥの種子（の）邪悪さを破壊する方、  
 112 邪悪な者を壊滅させる方はあなたである。  
 113 私は、裁判官シャマシュの代わりにあなたを呼び求める。

ヌスカとギラはどちらも火の神、光の神である。エンリルあるいはアヌの子といわれる（マクルーではアヌの子といわれる I 122）。ヌスカはランプ・松明の神でもある。夜の見張り、夢の案内人（導き手）、「呪術」の対抗者という働きをする<sup>32</sup>。このときが夜中であるため、太陽神シャマシュ（裁判官）ではなくギラが呼び求められている（儀礼の後半、朝方が近づくとシャマシュの到来が希求される）。他方、ヌスカは裁判官と呼ばかけられ（I 87, I 95）、病人は、キシプーにより災いに陥った状態を正しく裁決してもらうよう祈り求める。「ギラ、勇士よ、彼らの唱えごとを解いてください」（I 134）という唱えごとにもキシプーに対抗する願いである。

第1部では火で燃やす所作が中心なので、火の神ヌスカとギラへの唱えごとが多い。とくに燃やす段階の最後のほうでは、次のような唱えごとがある。

#### IV 140-148 ④

- 140 ギラよ、私に敵対するカッシャープとカッシャープトゥを燃やせ。  
 141 ギラよ、私に敵対するカッシャープとカッシャープトゥに火をつけろ。  
 142 ギラよ、彼女らを燃やせ。  
 143 ギラよ、彼女らに火をつけろ。  
 144 ギラよ、彼女らを打ちのめせ。  
 145 ギラよ、彼女らを破壊せよ。  
 146 ギラよ、彼女らを後退させよ。  
 147 激怒しているギラが、あなたがたを静めるように。  
 148 ギラがアカシカを・・・あなたがたに・・・

<sup>32</sup> Frankena 1957-1971, 383-385; Michalowski 1993, 156-157; Streck 1998-2000, 629-633; Foster 2005, 660-663; Hageneuer 2008; Lenzi (ed.) 2011, 145-156, 179-187.

ここでは、火の神ギラに対する願いごとが繰り返されている。カッシュャープ／カッシュャープトゥの小像を燃やせ、火をつけろ、破壊せよ、と同様の語句が反復されることにより、燃やす行為が強調される。真夜中に松明を灯し、いくつもの小像が燃やされてゆく光景では、暗闇のなかの熱い火が際立つことであろう。病人（とアーシプ）により繰り返される唱えごとは、儀礼の場を日常とは異なる空間として変容させ、敵対者を破滅へ至らす場へと創造する力があると考えられる。

#### V.4.3. 第1部⑥ 火を消す

第1部の②から⑤で繰り返しカッシュャープ／カッシュャープトゥの小像が燃やされたあと、第1部の最後の⑥の段階は火を消すことにあてられており、そのため水が重要な役割を果たす。

##### V.4.3.1. 第1部⑥の動作指示書(RT 81'-95')

この部分の動作指示書の記述は以下のとおりである。儀礼執行者アーシプに対する指示書なので、唱えごとの冒頭句以外で「あなた」といわれているのはアーシプのことである。「彼」は病人を示す。

- 81' (ÉN 唱えごと)「臚をあなたがたは縛った、エアが(それを)ほどいた」。
- 82' あなたはエール (*ēru* ミズキ、ヤマボウシ) の枝でフルツパク容器 (*huluppaqu*) の中身をかき回す。
- 83' (ÉN 唱えごと)「あなたがた、水よ」。あなたは水で(火を)鎮める。
- 84' (ÉN 唱えごと)「私に(キシプーを)行った男、私に(キシプーを)行った女」。あなたは水で(火を)鎮める。
- 
- 85' (ÉN 唱えごと)「あなたがたは怒った、あなたがたは激怒した」。あなたは水で(火を)鎮める。
- 86' (ÉN 唱えごと)「私は私に敵対するガルー悪霊 (*gallú*) を踏みつけた」。彼は自分の足で練り粉の像を踏みつける。
- 87' (ÉN 唱えごと)「溶けよ、なくなれ」。あなたはフルツパク容器の口をヌスカの前にある香炉でおおう。
- 
- 88' (ÉN 唱えごと)「山があなたがたをおおうように」。山の石を
- 89' あなたはフルツパク容器の口の上にある香炉のうえに置く。
- 90' (ÉN 唱えごと)「去れ、去れ」。彼は(それを)唱える。それからあなたはマツハトゥ小麦粉を繰り返しまく。
- 91' あなたはフルツパク容器といっしょに燃やしたものの[の残り]を戸口のほうへ出

して、(それを) 放り出す。

92' その後、〈ÉN 唱えごと〉「邪悪なウドゥグ悪霊 (UDUG.ĤUL) はあなたの荒れ野へ」を、あなたは外の戸口に向かって唱える。

93' そしてあなたは戸口のまわりにマツハトゥ小麦粉で描く。

94' あなたは家に入る。そしてあなたが燃やすこと (マクルー) を行ったところに水をまく。

95' 〈ÉN 唱えごと〉「私は、すべての神々の集会のうえに唱えごとを投げかける」をあなたは唱える。

#### V.4.3.2. 第1部⑥の唱えごと(V 89-157)

唱えごと文書によると、第1部⑥では八つの唱えごとが唱えられる。このほか、動作指示書には冒頭の句 (incipit) が記されてはいるが唱えごと文書には記述がない唱えごとが、二つある (RT 92', 95')。

⑥の第1の唱えごと (V 89-97) では、キシプーによる呪縛とその解除が対比されている。

#### V 89-97 ⑥第1の唱えごと

89 〈ÉN 唱えごと〉。「臚をあなたがたは縛っ [た、エアが (それを) ほどいた]。

90 小像をあなたがたはねじり、縛った、[アサルヒが (それを) 解いた]。

91 あなたがたが私を縛った束縛、[あなたがたが私に対してたくらんだ企] みを、

92 怒りで燃えているギラが、[風を吹かせるように]。

93 ヌスカ、裁判官、[アーシプートの] 主が、

94 あなたがたが私に対して行ったエピシュ (*epiš*) を、あなたがたの頭のうえに戻すように。

95 私のキシプーが解かれた。[私のルスー (*rusû*) が] 浄く [なった]。

96 湧き出る水で、私はあなたがたのルフー (*ruhû*) を解いた。

97 ヌスカとギラ、(神々の) 裁判官の前で、私は清らかになった、清浄になった、浄くなくなった」。〈TU<sub>6</sub> ÉN 唱えごとの言葉〉。

「臚をあなたがたは縛った、エアが (それを) ほどいた。／小像をあなたがたはねじり、縛った、アサルヒが (それを) 解いた」といわれ、病人がキシプーの呪縛にかかっている状態が、身体の臚が縛られている状態と類比されている。さらにその呪縛を解く者として、エアとアサルヒのなす技がキシプーを仕掛ける者と対になって語られることが注目される (V 89, 90)。エア (エンキ) は淡水の神で、地下海アプスーにいる。アプスーは泉や井戸の源泉でもある。エアは知恵や知識、創造の神で、技術、アーシプの術 (アーシプートの) をつかさどる神である。アサルヒはエアの息子マルドゥクと同一視される神である。

マクルー儀礼のこれ以前の段階においてもエアとアサルヒの名前があげられ、この二神は神々のアーシプとして定型句のように呼びかけられている (I 72; IV 5-6 ほか)。だがとくにここでは、エアとアサルヒはキシプーを解除する神的アーシプとしてとらえられ、彼らの権威に訴えかける唱えごとが発せられている。

すでにみたようにギラ、ヌスカに対する唱えごとも多い。しかしこの⑥の場面の第1の唱えごとの冒頭で、ギラとヌスカより先にエア（とアサルヒ）の名が出されているのは、アーシプの守護神エアはアーシプの儀礼を統括する神であり、またこれから水を使って火を消す動作が始まるからであろう。アプスーの神エアとその息子アサルヒが前景に浮上してくる。「湧き出る水」(V 96) が、キシプーやルファーに対する有効な手段として言及されている。

95, 96 行目のルスー (*rusû*)、ルファー (*ruḫû*) は、キシプー (*kišpû*) とともに挙げられる場合が多く、キシプーと同類のものと考えられる。さらにエピシュ (*epiš*, 94 行目) も同様で、怨霊や生霊を用いた悪の行為、策略の一種である (Schwemer 2007a, 8-9)。

続く第1部⑥の第2から第4までの唱えごとは、アーシプが火に水をかける際、唱えられる。

## V 98-111 ⑥第2の唱えごと

- 98 <ÉN 唱えごと>。「あなたがた、水よ、つねに国じゅうに流れている水。  
 99 あらゆる山々を幾度も越え、  
 100 波止場を砕き、船を壊すあなたがた。  
 101 流れる川の水、ティグリスとユーフラテスの水、  
 102 大洋の水、[広大な海] の水。  
 103 [アプスーの賢] 人があなたがたを引いてきた。  
 104 エリドゥの七賢人があなたがたに対して誓った。  
 105 彼らの淨い唱えごとによって、あなたがたは清らかになった、冷たくなった。  
 106 彼らの淨い唱えごとによって、あなたがたが清らかになって、冷たくなったように、  
 107 私に敵対するカッシャーブ（と）カッシャープトゥの心が清らかになるように、冷たくなるように。  
 108 私は、アプスーの王、エアの命令において、  
 109 あなたがたの心に川の水をまく。  
 110 私はあなたがたの燃えている灰（と）あなたがたの煙の上に[海の水を]まく。  
 111 エア、シヤマシュ、マルドゥク、そして女神ベーレト・イリーの命令において」。  
 <TU<sub>6</sub> ÉN 唱[えごとの言葉]>。

## V 112-131 ⑥第3の唱えごと

- 112 <ÉN 唱えごと>。「私に（キシプーを）行った男たち、私に（キシプーを）

行った女たち。

- 113 私に敵対するカッシャープたち（と）カッシャープトゥたち、  
 114 その心で私に対して邪悪を企てた者たち。  
 115 あなたがたは、私に対する悪のルファーを探し回っている。  
 116 あなたがたは、私の両膝を良くないウプシャーシュー (*upšāšū* 陰謀)<sup>33</sup>でつかんだ。  
 117 私は、私に対するキシプーとルファーを解くために、エアとアサルヒの言葉においてギラのほうを向いた。  
 118 湧き出る水によって、私はあなたがたの心を静めた。  
 119 あなたがたの気持ちを私は静めた。  
 120 あなたがたの心の熱を私は退けた。  
 121 あなたがたの企てを私は変えた。  
 122 あなたがたの考えを私はばらばらにした（混乱させた）。  
 123 あなたがたのキシプーを私は燃やした。  
 124 あなたがたの心の計画を、私はあきらめさせた。  
 125 あなたがたは私のほうへ、ティグリスとユーフラテスを渡ってきてはならない。  
 126 あなたがたは私のほうへ、土手と運河を通ってきてはならない。  
 127 あなたがたは私のほうへ、壁と壁の台座を越えてきてはならない。  
 128 あなたがたは私のほうへ、市門と入口を通ってきてはならない。  
 129 あなたがたのキシプーが私に近づかないように。  
 130 あなたがたの言葉が私に届かないように。  
 131 エア、シャマシュ、マルドゥク、女神ベーレト・イリーの命令において」。〈TU<sub>6</sub> ÉN 唱えごとの言葉〉。

V 132-141 ⑥第4の唱えごと

- 132 〈ÉN 唱えごと〉。「あなたがたは怒った、激怒した、強引だ、残酷だ、  
 133 あなたがたは傲慢だ、強硬だ、敵意があり、邪悪だ。  
 134 エア以外の誰があなたがたを静めることができようか。  
 135 アサルヒ以外の誰があなたがたをなだめることができようか。  
 136 エアがあなたがたを静めるように。  
 137 アサルヒがあなたがたをなだめるように。

<sup>33</sup> ウプシャーシュー (*upšāšū*) は動詞 *epēšu* (する、行う、作る) から派生した名詞である。動詞 *epēšu* は、ある特定の文脈では「儀礼を行う」、さらに「キシプー (など同様のこと) を行う、悪を行う」という意味で用いられる。そのような意味の名詞として、ウプシャーシューは、キシプーに類似した悪の行い、陰謀、悪だくみなどと考えられる、Abusch 2002, 189-190; Schwemer 2007a, 8-9. 「アーシブの要覧」29行目に「存在するあらゆるウプシャーシュー (に対抗する儀礼)」とある。

- 138 私の口は水、あなたがたの口は火。  
 139 私の口があなたがたの口を消すように。  
 140 私の口の唱えごとがあなたがたの口の唱えごとを消すように。  
 141 私の心の計画があなたがたの心の計画を消すように」。

⑥第2の唱えごと（V 98-111）では、山々を越え大地を歩き巡る川の水、ティグリスとユーフラテスの大河が引き合いに出され、大自然において力強く流れる水の力が喚起されている。「アプスーの王、エア」という句もエアと水の親和性を端的に示す。水に呼びかけしており、儀礼の道具・材料へ向けた唱えごとである<sup>34</sup>。

⑥第3の唱えごと（V 112-131）の、湧き出る水によりカッシャープ／カッシャープトゥたちの心を静めたという詩句では、水の冷却作用が示唆される。この唱えごとは、シュヴェマーによると「カッシャープ／カッシャープトゥ型」のタイプに属する（前述 V.3.4.）。カッシャープ／カッシャープトゥの悪の行為が示されたあと、それに対する病人側の対抗処置が述べられ、そして彼ら／彼女らの破滅が要求される。

⑥第4の唱えごと（V 132-141）では、カッシャープ／カッシャープトゥの怒り、残酷さ、敵意に対してエアとアサルヒの力が希求されている。前者が火、後者が水の隠喩で表現される。マクルーの儀礼テキストの編集過程について長年研究してきたアブシュによると、これはもともとは悪霊に対する唱えごとであった。それが、キシプーに対抗する儀礼のなかでは、敵対するカッシャープ／カッシャープトゥに向けて用いられている。別のコンテキストで唱えられていたものが、マクルー儀礼のなかに取り込まれた例である。さらに後述の V158-175 も同様であるという（Abusch 2011, 346-347）。

このあとに続く四つの唱えごとは、練り粉で作ったカッシャープ／カッシャープトゥの小像の燃えかすを病人が踏みつけ、容器のなかに封じ込め、それを家のなかから外へ除去する場面に唱えられる。小像を繰り返し燃やしたときの容器を用いてキシプーを行った人物を制圧することとなるが、その際、病人が属する領域から悪を行う者を追放する唱えごとが伴う。

#### V 142-144 ⑥第5の唱えごと

- 142 〈ÉN 唱えごと〉。「私は私に敵対するガルー悪霊 (*gallú*) を踏みつけた。(私は) 私に対する悪事を破壊した。  
 143 (私は) 私の敵を徹底的に打ちのめした、(私は) 私の追跡者を幾度も破壊した、  
 144 戦士ヌスカの現前で」。〈TU<sub>6</sub> ÉN 唱えごとの言葉〉。

このように唱えながら病人が小像を踏みつけたあと、アーシプはフルツパク容器の開口

<sup>34</sup> ファルケンシュタイン (Falkenstein 1931) が分類したタイプのうち、これは「聖化型」、道具に対するの唱えごと (Kultmittelbeschwörung) に相当すると考えられる (II.3.2.参照)。

部を香炉の容器でおおう (RT 87')。香炉の容器はボウルのようなもので、ひっくり返してふたのようにフルツパク容器の上ののせると考えられる (Schwemer 2017a, 14)。フルツパク容器は第1部の導入部から燃やす所作で使われていたもので、これを使う前にはその周囲に石膏とマツハトゥ小麦粉で輪が描かれ結界が作られていた (RT 22')。ヌスカつまりランプの前に置かれているフルツパク容器には、カッシャープ／カッシャープトゥの小像を燃やした残りかすが残っているが、それをもう一つの容器でおおうことで、キシプーを操作した者たちの封殺が象徴的に行われる。この所作に次の唱えごとが添えられる。

## V 145-148 ⑥第6の唱えごと

- 145 〈ÉN 唱えごと〉。「溶けよ、なくなれ、そして滴り落ち続けよ。  
 146 あなたがたの煙が天へと上り続けるように。  
 147 あなたがたの残り火を太陽 (シャマシュ) が消すように。  
 148 エアの息子、アーシプがあなたがたの恐ろしい行為を分け隔てるように」。

そして山の石が持ち出され、次の唱えごとが続く。

## V 149-157 ⑥第7の唱えごと

- 149 〈ÉN 唱えごと〉。「山があなたがたをおおうように。  
 150 山があなたがたを押しとどめるように。  
 151 山があなたがたを静めるように。  
 152 山があなたがたを隠すように。  
 153 山があなたがたをおおい隠すように。  
 154 山があなたがたを戻すように。  
 154a 山があなたがたを殺すように。  
 155 山があなたがたをすっぽりおおうように。  
 156 強力な山があなたがたのうえに落ちるように。  
 157 私の身体からあなたがたはまさしく分け隔てられるように」。〈TU<sub>6</sub> ÉN 唱えごとの言葉〉。

これを唱えながら、アーシプは山の石をフルツパク容器の開口部の上にある香炉のうえに置く (RT 88'-89')。山の石がどのようなものなのか、テキストには記述がないので不明だが、山から採られた重い岩のようなものと考えられる (Schwemer 2017a, 14)。フルツパク容器にもうひとつの容器でふたをしたうえに、さらに重い岩を置くことにより、小像を燃やしたあとの残りかすの徹底的な封じ込めが強調される。山の石が山と見立てられ、小像で表象されたカッシャープ／カッシャープトゥの破壊、死、冥界行きを印象づける。この唱えごとも、「山があなたがたを・・・するように」という希求法の句が反復されるタイプの唱えごとであり、一種の連禱といえる。たたみかけるような表現で、唱える側の切実な嘆願が強調される。

そして⑥の場面の最後の唱えごとが唱えられる。

V 158-175 ⑥第8の唱えごと

- 158 〈ÉN 唱えごと〉。「去れ、去れ、立ち去れ、立ち去れ、  
 159 離れよ、離れよ、失せよ、失せよ、  
 160 引き下がれ、立ちゆけ、去れ、立ち去れ、  
 161 あなたがたの悪が煙のように天へ上り続けるように。  
 162 私の身体から去れ、  
 163 私の身体から立ち去れ、  
 164 私の身体から離れよ、  
 165 私の身体から失せよ、  
 166 私の身体から引き下がれ、  
 167 私の身体から立ちゆけ、  
 168 私の身体に（あなたがたは）戻ってくるな、  
 169 私の身体に（あなたがたは）近づくな、  
 170 私の身体に（あなたがたは）近寄るな。  
 171 シヤマシュ、偉大な方の命にかけて誓ってあれ。  
 172 地下水の主 (*bēl nagbi*)、エアの命にかけて誓ってあれ。  
 173 神々のアーシブ、アサルヒの命にかけて誓ってあれ。  
 174 あなたがたを焼き尽くすギラの命にかけて誓ってあれ。  
 175 私の身体からあなたがたはまさしく分け隔てられるように」。〈唱えごとの言葉  
 TU<sub>6</sub> ÉN〉。

この唱えごとにあわせながら、アーシブは燃えかすが入ったフルツパク容器を家の戸口から出し、外へ放り出す。ここにも同様の語句の反復があり、繰り返し型の唱えごと（連禱）である。「去れ、立ち去れ、離れよ、逃げよ」とたたみかけるように唱え、カッシヤープ／カッシヤープトゥの存在、キシプーの呪縛、怨念などが病人に近づかないようにしている。言葉による結界が作られている。これも本来は悪霊に対して発せられた唱えごとであった（Abusch 2011, 346-347）。

ここでカッシヤープ／カッシヤープトゥやキシプーを追放し、戻ってくるな、引き下がれ、と誓わせていることが重要である。V 171-175の「・・・の命にかけて誓ってあれ」という唱えごとでは、カッシヤープ／カッシヤープトゥは、シヤマシュ、エア、アサルヒ、ギラという神々の命にかけて、戻ってこないよう誓約を結ぶことを要請されている。

V 171の「シヤマシュ、偉大な方の命にかけて誓ってあれ」は、アッカド語では *nīš<sup>d</sup> Šamaš kabti lū tamâtunu* であるが、このなかの *nīš x lū tamâta/i* は、「xの命にかけてあなたはすでに拘束・誓約のもとにある、すでに誓っている、誓わされている」といった意味である。この表現はシュメール語の「zi-pà 形式」に相当する。それは、zi an-na hé-pà zi ki-a hé-pà



「天（アン）の命にかけて誓ってあれ、大地の命にかけて誓ってあれ」という文言に代表される、誓いの形式の唱えごとである。最初と最後の文字をとって「zi-pà 形式」といわれる（Falkenstein 1931, 34-45; 細田 2020c, 158-161）<sup>35</sup>。この形式は、前3千年紀の唱えごとから知られており、とくに病気や災厄の原因であるさまざまな悪霊を追放したあと、それらが再び戻ってこないように神々と誓約を結ばせるための文言である。アーシブと悪霊たちのあいだで、悪霊たちの追放後、戻ってこないよう誓いを立てさせることが、繰り返し唱えごとにより行われていた<sup>36</sup>。マクルー儀礼では、カッシャープ／カッシャープトゥたちが戻ってこないように、シャマシュ、エア、アサルヒ（神々のアーシブ）の命にかけて誓わせている。

その後「邪悪なウドゥグ悪霊はあなたの荒れ野へ」（udug hul edin-na-zu-šè）という唱えごとが、外の戸口に向かって唱えられる（RT 92'）。これは標準的なシュメール語の唱えごとであるが、唱えごと文書には記されていない（Schwemer 2017a, 15; Schramm 2008, 20-21, 84-85）。

アーシブは戸口のまわりにマツハトゥ小麦粉で何かを描く（RT 93'）。何を描くのかは明らかではないが、門や戸口という境界を防御する除災的な描写であろう。悪が家のなかに入らないよう、家の周囲に結界を作る行為と考えられる<sup>37</sup>。

アーシブが病人の家に戻ったあと、「私は、すべての神々の集会のうに唱えごとを投げかける」で始まる唱えごとが唱えられるとあるが（RT 95'）、同様に唱えごと文書には記載がない。これは標準的なアッカド語の唱えごとで、ほかの儀礼においても水をまく所作の際、唱えられる（Abusch and Schwemer 2011, 397-398; Schwemer 2017a, 15）。

カッシャープ／カッシャープトゥの小像を燃やしたあと、火を消すこと、残りかすを処分すること、カッシャープ／カッシャープトゥが再び病人の家に戻ってこないよう誓わせること、小像を燃やした場所を浄めることが、マクルー儀礼の第1部の結末となる。このあと儀礼は、病人の保護と再生に焦点があてられてゆくことになる。

#### V.4.4. 第3部⑨ 病人の浄め

第1部⑥のあと、真夜中後半から朝方までの第2部では、香が焚かれ儀礼の場となった病人の家が浄められる。そしてカッシャープ／カッシャープトゥの悪の再侵入に対して守

<sup>35</sup> zi-pà incantations (Geller 2016, 49), zi-pà adjurations (Geller 2016, 184), zi-pà formula (Farber 2014, 244), zi-pà spells などと呼ばれることがある。この定型の唱えごとについてはファルケンシュタイン (Falkenstein 1931, 34-45) がすでに集めて特徴を論じている。

<sup>36</sup> 「ウドゥグ・フル」(UDUG.ĤUL) のシリーズのなかにも、「zi-pà 形式」の唱えごとがいくつか構成されている (III 26, II 77, VI 92'-107'ほか; Geller 2016, 11, 49, 184 ほか参照)。この形式が繰り返し唱えられる場合、zi 連祷 (zi-litany) ともいわれる (Schramm 2008, 228)。

<sup>37</sup> 除災のため、家の戸口や壁に画像を描いたり、像を置いたり、地面に埋めたりすることは、第IV章でもみたように他の儀礼でも認められる。また発掘された資料もある。Andrae 1938/1977; Wiggermann 1992; Braun-Holzinger 1999; Heeßel 2002; Nakamura 2008; Schwemer 2015, 24-28 ほか参照。

りを固め、さらに病人に対して塗油が行われる。

その後、朝方から第3部へと移行する。ここでは病人が自身の両手や身体を繰り返し洗浄し、キシプーの呪縛が解かれて、最終的に病気から回復する。儀礼の道具としてこれまでは、フルツパク容器や香炉 (*nignakku*) が主に用いられていた。第3部の㊸では、ナムスー容器 (*namsû*) が登場する。これは洗面器のようなもので、病人が手を洗ったり身体を洗浄する際に用いられるが、同時にカッシャープ/カッシャープトゥを破壊するための所作にも用いられている (Schwemer 2017a, 19)。

#### V.4.4.1. 第3部㊸の動作指示書(RT 140'-169')

第2部㊸の最後で、朝方アーシプは、燃やすもの (*šurpu*) を持って家の戸口を通り外へ出る。そしてそこでそれらを燃やす<sup>38</sup>。その後、第3部㊸となる。動作指示書は次のとおりである。

- 140' その後 (*arkīšu*)、(ÉN 唱えごと)「たとえあなたが誰であれ、カッシャープトゥ、(私の像を) 作った者よ」を [彼は唱える]。
- 141' あなたはナムスー容器のなかに粉のカッシャープトゥの画像を描く。
- 142' あなたはカッシャープトゥの粘土の小像をそのうえに置く。彼は彼の手をそのうえで洗う。[あなたは] 家に [入る]。
- 143' (ÉN 唱えごと)「女追跡者たちのなかの女追跡者」。
- 144' あなたはカッシャープとカッシャープトゥの
- 145' 粉の画像を、ナムスー容器のなかに描く。
- 146' あなたはカッシャープとカッシャープトゥの粘土の小像を粉の画像のうえに置く。
- 147' 彼は自分の手をそのうえで洗う。彼はそれらをエール (ミズキ、ヤマボウシ) の枝で三度打つ。
- 148' (ÉN 唱えごと)「あなたのイプシュ (*ipšu*)、あなたのエプシェートゥ (*epšētu*)<sup>39</sup>」。手を洗うこと。

<sup>38</sup> RT 138'-139'については、Abusch 2016, 376 と Schwemer 2017a, 19 の読解が異なる。ここでは後者に従う (朝になり、アーシプは燃やすべきものを燃やす前に、それを入口・戸口を通して持ち出し、それから (それを) 燃やす)。ここで言及されるシュルプ (*šurpu*) は燃やすこと、焼却、燃料などの意味だが、「シュルプ」の儀礼は、アーシプの行う儀礼としてマクルーとならび重要な儀礼である (「アーシプの要覧」(KAR 44, 14 行目)。このシュルプが単に燃やすこと、燃やすべき材料を意味するのか、シュルプ儀礼を意味するのかは明確ではないという。

<sup>39</sup> この行のイプシュ、エプシェートゥは、動詞 *epēšu* (する、行う、作る) から派生した名詞である。すでに指摘したように、動詞 *epēšu* は、ある特定の文脈では「儀礼を行う」、さらに「キシプー (など同様のこと) を行う」という意味で用いられる。そのような意味の名詞として、イプシュ、エプシェートゥは、キシプーに類似した悪の行い、陰謀、悪だくみな

- 149' 〈ÉN 唱えごと〉「あなたが強く縛った結び目」。手を洗うこと。あなたはナムスー容器のなかに土塊を投げ入れる。
- 150' 〔ÉN 唱えごと〕「私は」私の手を洗った。私の体を洗浄する」。
- 151' 彼は代理の小像 (*šalam nigsagilê*) のうえで彼の手を洗う。
- 152' 〔ÉN 唱えごと〕「起き」よ、朝よ、私の手を洗え」。手を洗うこと。
- 153' 〈ÉN 唱えごと〉「朝が明るくなった」。手を洗うこと。
- 154' 〈ÉN 唱えごと〉「朝となった、朝だ」。手を洗うこと。
- 155' 〈ÉN 唱えごと〉「朝に私の両手が洗われる」。手を洗うこと。
- 156' 〈ÉN 唱えごと〉「私は私の手を洗った。(さらに) 私は私の手を洗った」。手を洗うこと。
- 157' 〈ÉN 唱えごと〉「あなたが昇るまで」。タマリスク、サボン草、ナツメヤシの石(種)、
- 158' もみ殻、シュプー石がついた印章の輪、ククル植物、
- 159' ネズ(杜松)を(入れた水で)、彼は自分の手を洗う。
- 160' 〈ÉN 唱えごと〉「シャマシュが昇った、国の父」<sup>40</sup>。手を洗うこと。
- 161' 〈ÉN 唱えごと〉「カッシュャプトゥが川を渡ったとき」。手を洗うこと。
- 162' 〈ÉN 唱えごと〉「ウルがアララの掛け声を国土で叫んだあと」<sup>41</sup>。
- 163' あなたはもみ殻を(水を吸収しやすい粘土製の)陶器(陶片)<sup>42</sup>のなかに置く。
- 164' 彼は自分の口でナムスー容器のなかへ(もみ殻を)吹き入れる。
- 165' 〈ÉN 唱えごと〉「さあ、今やこのときである」。
- 166' あなたは粘土でカッシュャプトゥの像を作る。それから彼女の腹部のうえに山の石を置く。
- 167' 彼は自分の手をそのうえで洗う。
- 168' 彼はそれをエール(ミズキ、ヤマボウシ)の枝で三回打つ。
- 169' 〈ÉN 唱えごと〉「口は邪悪を語った」。手を洗うこと。

ここの⑨の場面は、病人が何度も手や身体を洗うことにより、彼にとりついていたキシユプーが洗い流され、キシユプーを仕掛けた者に戻ってゆくという状況である。キシユプーは人と人とのあいだを移動して威力を発揮するが、それが向けられる方向をアーシブは儀礼をとおして変えることができるのである。

洗面器のような洗い用の容器であるナムスー容器のなかにアーシブがカッシュャブ／カ

どと考えられる、Abusch 2002, 189-190; Schwemer 2007a, 8-9.

<sup>40</sup> この冒頭の句(RT 160' = VIII 24')について、Abusch 2015b, 140-141, Abusch 2016, 196, 360と Schwemer 2017a, 20とで読解が異なっている。ここでは Schwemer に従う。Abusch は、「シャマシュが昇った、私は到着する」と解読している。

<sup>41</sup> この唱えごと(VIII 53'-60')については Schwemer 2014, 278 参照。

<sup>42</sup> 多孔性粘土の(*šaharru*)陶器(陶片)。

ッシャープトゥの画像を粉で描く。さらに粘土で作った像がその画像のうえに置かれる。病人はこのうえで両手を洗う。

それからアーシブと病人は家のなかに戻り、同様のことが繰り返される。カッシャーブ／カッシャープトゥの絵や小像のうえで手を洗う所作が何回も繰り返され、病人の洗浄が続く。この洗浄により、病人のキシプー、不浄さがナムスー容器のカッシャーブ／カッシャープトゥの画像や像へ移動する。キシプーは泥や埃のようにもとらえられており (RT 149<sup>43</sup>)、はらったり水で流したりできる。小像にキシプーが移されたあと、病人はそれをエールの枝で三度たたき、カッシャーブ／カッシャープトゥをさらに打ちのめす。

#### V.4.4.2. 第3部⑨の唱えごと

第3部⑨は16の唱えごとから構成される。そのうちのいくつかを取り上げる。

アーシブがカッシャーブ／カッシャープトゥの画像をナムスー容器のなかに粉で描く際、⑨の第1の唱えごとが唱えられる。

#### VII 55-79a ⑨第1の唱えごと

- 55 〈ÉN 唱えごと〉。「たとえあなたが誰であれ、カッシャープトゥ、私の像 (*šalmu*) を作った者よ、
- 56 私の形姿を眺め、私の表象 (*lamassu*)<sup>43</sup>を作った (者) よ。
- 57 私の威厳 (ある振る舞い) を見て、私の姿を豪華に飾りつけた (者) よ。
- 58 [私の] 形体を調べた (者) よ。
- 59 私の顔の特徴を再現した (者) よ。
- 60 私の背丈を縛った (者) よ。
- 61 私の手足を縛り、私の臍をねじった (者) よ。
- 62 この私を、神々のマシュマシュであるエアが私を送った (派遣した)。
- 63 シヤマシュの前で、私はあなたの像 (*šalmu*) を描いた。
- 64 あなたの形姿を私は眺め、あなたの表象 (*lamassu*) を作った。私はあなたの威厳 (ある振る舞い) を見て、
- 65 あなたの姿を豪華に飾りつけた。あなたの形体を調べた。
- 66 私は純粋な麦粉 (ニサバ)<sup>44</sup>であなたの顔の特徴を再現した。
- 67 私はあなたの背丈を縛った。あなたの手足を縛った。
- 68 あなたの臍をねじった。
- 69 私に対してあなたが行ったイプシュを、私はあなたに行った。
- 70 あなたが私にあわせた遭遇を、私はあなたにあわせた。
- 71 あなたが私にもたらした仕返しを、私はあなたにもたらした。

<sup>43</sup> CAD L, 61 representation in human shape.

<sup>44</sup> ニサバは穀物・穀類の女神である。

- 72 あなたのキシプー、ルフー、ルスー、邪悪なエプシェートゥ、  
 73 あなたの敵意あるウブシャーシュー、  
 74 あなたの邪悪な知らせ。  
 75 あなたの（あなたが行う）好意（の術）、嫌悪（の術）、正義を歪めること、のどを切ること（*zikurudú*）、  
 76 あなたの（あなたが行う）口の麻痺、あなたの（あなたが行う）精神（心）の乱れが、あなた自身の頭を抑えるように。  
 77 私の体の水と私の手を洗った水と一緒に、それが流れ落ちるように。  
 78 あなたの頭と身体の上にふりかかるように。そして私が生きることができるように（*anāku lublut*）<sup>45</sup>。  
 79 （女性の）代理が私の身代わりとなるように。私に向き合う者が、私から（それを）引き受けるように。  
 79a 私は敵対者に向き合った。彼らが私から（それを）引き受けるように」。〈TU<sub>6</sub>ÉN 唱えごとの言葉〉。

ここからも、カッシャープ／カッシャープトゥにより小像を用いた類感「呪術」が行われていたことがうかがえる（VII 55-56）。そのような行為を病人は非難する。そして同じようにカッシャープ／カッシャープトゥの像を作り、その手足を縛り、臍をねじり、報復する。キシプーのかけ合いであるが、最終的にはアーシブの技や力のほうが大きく、カッシャープ／カッシャープトゥたちにキシプーを戻し、彼ら／彼女らを打ち負かすこととなる。代理の像を作り本人と見立てる方法が広まっていたことが推測できる。シュヴェーマーによると、この唱えごとは「カッシャープ／カッシャープトゥ型」の唱えごとである（V.3.4.参照、Schwemer 2014, 270-271）。

これに続いて、ナムスー容器のなかのカッシャープ／カッシャープトゥの粉の画像と小像のうえで、手洗いが行われる。そのときに次の短い二つの唱えごとが対になって唱えられる。

## VII 101-106 ⑨第3の唱えごと

- 101 [〈ÉN 唱えごと〉]。「あなたのイプシュ、あなたのエプシェートゥ、あなたのイプシュのエプシェートゥ。  
 102 （キシプーを）行う者のエプシェートゥを  
 103 エア、神々のアーシブが解いた。そして水で流した。  
 104 あなたの邪悪な口が土塊で満たされるように。  
 105 邪悪なあなたの舌が、糸で縛られるように。  
 106 生命の主、エンビルル（*Enbilulu*）の命令において」。〈TU<sub>6</sub>ÉN 唱えごとの言葉〉。

<sup>45</sup> I 19 も参照。

## VII 107-113 ⑨第4の唱えごと

- 107 〈ÉN 唱えごと〉「あなたが強く縛った結び目、  
 108 あなたの邪悪なエプシェートゥ、あなたの敵意あるウプシャーシュー、  
 109 邪悪についてあなたの知らせ、  
 110 アサルヒ、神々のアーシプが解いた。そして水で流した。  
 111 あなたの邪悪な口が土塊で満たされるように。  
 112 邪悪なあなたの舌が、糸で縛られるように。  
 113 生命の主、エンビルルの命令において」。〈TU<sub>6</sub> ÉN 唱えごとの言葉〉。

二つの唱えごとでそれぞれエアとアサルヒ——神々のアーシプ——が言及され、キシプーなどを水で流し、またそれをカッシャープ／カッシャープトゥへ戻すことが述べられる。このキシプーの移動は、ナムスー容器のなかへ土・泥が落ちることで示される。病人の浄めは、カッシャープ／カッシャープトゥへキシプーの不浄さを移し戻すことである。洗浄のあと、病人は三度画像や小像を枝で打つが、これも彼ら／彼女らの破壊を象徴する。水に関連しエンビルルという川と運河、灌漑の神が呼び求められている (Schwemer 2017a, 20)。この唱えごとは手を洗うという行為について述べられており、シュヴェーマーは「儀礼所作型」に分類している (V.3.4.参照、Schwemer 2014, 273)。

第6以降の唱えごとには、朝がきた、明るくなったという語句があり、日の光の明るい場面へと徐々に移行してゆくことがわかる。病人の浄化が次第に進むことが暗示される。

## VII 141-144 ⑨第6の唱えごと

- 141 〈ÉN 唱えごと〉「起きよ、朝よ、私の手を洗え。  
 142 地面よ、開け、私の罪 (誤り、過失) を受け取れ。  
 143 カッシャープトゥが私にキシプーを行い、エシェブー (*eššebû*)<sup>46</sup>が私に (けがれたものを?) かけたので、  
 144 シヤマシュが私に解放をもたらすように、大地が私から (それを) 受け取るように」。

また以下では、日の出、太陽神シヤマシュの登場が強調される。

## VIII 1-23' ⑨第11の唱えごと

- 1 〔ÉN 唱えごと〕。「あなたが昇るまで、私は」あなたを待つ、我が主、シヤマシュよ。  
 2 〔…〕私の頭はあげられた。  
 3 〔…〕我が主、シヤマシュ、

<sup>46</sup> der *eššebû*-Ekstatiker (Abusch and Schwemer 2008, 175); the ecstatic (Abusch 2015b, 135; Abusch 2016, 358).

- 4 [...] あなたは (川の) 小石 (?) を解いた。  
 5 [...] 彼女のビール (／門?) があがった。  
 6 [...] ]彼女の緑?があがった。  
 7 [エア (?) が私を] 送った、我が主、シヤマシュ。  
 8 [エーピシュトゥが] 私に (キシプーを) かけた。  
 9 [種をまく女が] 私にまいた (注入した)。  
 10 [...] 彼女の [...] 向こう側の川岸で、  
 11 [...] ティグリス川の岸で [...]  
 12 運河・水路の [岸で...]  
 13 [...]川 (?)  
 14 [...] ...  
 15 [...] ...  
 16 [...] ...  
 (約9行欠損)  
 17' [...] ... [...]  
 18' [...] サボン草 [...]  
 19' [...] サッサトゥ草 [...]  
 20' 彼女の口が [...]  
 21' 彼女の手が [...]  
 22' カッシャープトゥのキシプーが [川下へ] 流れるように。  
 23' [しかし一方] 私は川上へ (さかのぼるように)。〈TU<sub>6</sub> ÉN 唱えごとの言葉〉。

マクルー儀礼の冒頭では、夜の神々が呼び求められていた (I 1-36; V.4.1.2.)。朝方が近づく  
 と、朝が明るくなった、朝だ、といわれ、シヤマシュが昇った、と呼び求められる神が  
 変化する (VII 145-152; VII 153-161; VIII 24'-34'など)。

浄めのための水に関しては、流れる川の水の力が強調される。「エリドゥにおいて作られ  
 た浄い、湧き出る水」(VII 115) といわれ、自然の流水によって邪悪なことはすべて洗い流  
 される。そしてそれらのはじめにキシプーを操作した人物 (の代理の像) にふりかかる  
 (VII 131)。エリドゥは古代メソポタミアの南端部に位置する都市で、淡水の神エンキ/  
 エアはその都市神である。

カッシャープ／カッシャープトゥは、ティグリス、ユーフラテス川を渡ることができず  
 (V 125)、病人の側に近づくことはできない。邪悪なキシプーは川下へ流れ去り、キシ  
 プーが解けた病人は上流へ向かう (VIII 22'-23')。さらに以下では、大水、高波といった  
 力強い水、水の恐ろしい力によって、キシプーがふり払われることが示される。病人は  
 キシュプーの呪縛から解除され浄められ、病気から回復してゆく。

VII 170-177; RT 156' ⑨第10の唱えごと

- 170 〈[ÉN 唱え] ごと〉。「私は私の口を洗った。私は私の手を洗った。  
 171 あふれ出る大水の高波の泡で、川の恐ろしい力で  
 172 [川よ、] あなたの威厳をもたらせ。  
 173 [水] よ、あなたがたの恐ろしい力を私のために全うせよ。  
 174 この水のように、イプシュ、反乱（暴動）、邪悪な言葉が  
 175 近づいてはならない、寄りついてはならない。  
 176 そのようにイプシュ、反乱（暴動）、邪悪な言葉が私に近づいてはならない、  
 177 私に寄りついてはならない。」〈TU<sub>6</sub> ÉN É.NU.RU 唱えごとの言葉〉。  
 177a ([KA.INIM.MA UŠ<sub>11</sub>].<sup>1</sup>BÚR<sup>2</sup>.DA<sub>7</sub>.KE<sub>4</sub><sup>1</sup>) 〈キシプーを解く唱えごと〉。

これは水で手を洗うときの唱えごとで、「儀礼所作型」といわれる (V.3.4.参照、Schwemer 2014, 273)。同時に川や水に向かって、キシプーに対抗する力を発揮するよう呼びかけるものでもある。

#### V.4.5. 第3部⑩ 終結部(VIII 108''-141''''; RT 170'-179')

最後に終結部を検討する。ここでは二つの唱えごとが朗誦され、それに伴って興味深い動作が行われる。

##### V.4.5.1. 終結部の動作指示書(RT 170'-179')

- 170' 〈ÉN 唱えごと〉「(キシプーを) 行う女と (キシプーを) 仕掛ける女、彼女はキシプーとルプーをけしかける」(*ēpištu u muštēpištu muribbat kišpī ruḫē*)。  
 171' 二つのパンの塊 (と)、カッシャープとカッシャープトウの一つずつの小像を、  
 172' あなたは練り粉で作る。そのパンの塊の中にあなたは (それぞれ小像を) 入れる。  
 173' 彼は、(その二つのパンの塊を) 彼の右手と左手で持ち上げる。それから唱えごとを唱える。  
 174' あなたは (それらを) 雄犬と雌犬に投げつける。  
 175' 〈ÉN 唱えごと〉「あなたは私の反射像である」。あなたは水を吸収しやすい粘土製のブルズィガッル容器 (*burzigallu*)<sup>47</sup>を水で満たす。  
 176' そのなかに彼は自分の顔を見出す。  
 177' そして彼はそれを見る。あなたは日の出 [にむかって] 水をまく。  
 178' [その後] あなたは 〈ÉN 唱えごと〉「私は私の (二本の) 曲がった杖を持ち上げる」<sup>48</sup>を唱える。

<sup>47</sup> 多孔性粘土の (*šaharru*) ブルズィガッル容器。

<sup>48</sup> この唱えごとは、唱えごと文書 VIII のなかに記されていない。この唱えごとについては、Schwemer 2017a, 21-22.



179' それからあなたは水をまく。

180' [マクルーの動作についての粘土板] [tuppi nēpešī ša Maql]û

#### V.4.5.2. 終結部の第1の唱えごと(VIII 108''-128''')

儀礼動作指示書 RT 170' に冒頭の句があげられている唱えごとは、以下のとおりである。キシプーを行った者の像を徹底的に破壊することが、最終的になされる。

VIII 108''-128''' ⑩第1の唱えごと

108'' [〈ÉN 唱えごと〉。「(キシプーを) 行う女 (と) (キシプーを) 仕掛ける」  
女、彼女は [キシプーとルファー] をけしかける。

109'' 若い女性たちに悪事を働く者…

110'' …命、…発する…

111'' […] … […]

112'' […] …頭、口 (?) […]

113'' […] … […]

114'' […] … […]

(約 15-20 行欠損)

115''' [私に] (キシプーを) 行う女…

116''' …を集める者… […]

117''' 額をつかむ者 […]

118''' 聞くことを遮る者 […]

119''' 若者たちに悪事を働く者 […]

120''' […] が あなたの上に落ちるように […]

(数行欠損)

121''' […] … […]

122''' […] シヤマシュ […]

123''' [エレ] シュキガルが、あなたが冥界へ下ることを許さないように。

124''' ワシとハゲワシが、あなたの体 [を] 乱暴に攻めるように (餌食にするように)。

125''' 絶望と恐怖があなたのうえに落ちるように。

126''' 雄犬と雌犬があなたを引きちぎるように。

127''' 雄犬と雌犬があなたの肉を引きちぎるように。

128''' エア、シヤマシュ、マルドゥク、女神ベーレト・イリーの命令において。〈TU<sub>6</sub> ÉN 唱えごとの言葉〉。

病人はキシプーを行った女をさまざまに悪く表現したあと、「エレシュキガルが、あな

たが冥界へ下ることを許さないように」と唱える。エレシュキガルは冥界の女神である。冥界へ入ることができないなら、死者は生きている者たちから供養を受けることができず、耐え難い状況となる。

儀礼動作指示書によると、アーシブは、カッシャープ／カッシャープトゥの小像を練り粉で作ったあと、それらをパンの塊のなかに入れる。それを雄犬と雌犬に放り、この二匹の犬に食べさせることにより、カッシャープ／カッシャープトゥが破壊されることが述べられる。ここまでキシプーを用いる者の小像を燃やすことが繰り返し行われてきたが、儀礼の最後にはそれを犬に食べさせるという行為で、小像は跡形もなく消滅することとなる。キシプーを仕掛ける者たちの完全な破壊、無化が、唱えごととともに具体的に遂行される。唱えごとをしている間、病人はパンの塊を持ち上げている。

#### V.4.5.3. 終結部の第2の唱えごと(VIII 129<sup>'''</sup>-141<sup>'''</sup>)

##### VIII 129<sup>'''</sup>-141<sup>'''</sup> ⑩第2の唱えごと

- 129<sup>'''</sup> 〈ÉN 唱えごと〉。「あなたは私の反射像である。あなたは私の尊厳である。
- 130<sup>'''</sup> あなたは私の生命力である。あなたは私の身体のかたちである。
- 131<sup>'''</sup> あなたは私の体格である。あなたは私の力強さである。
- 132<sup>'''</sup> あなたは私の大いなる(?) [反射像] である。あなたは常に再生する反射像である。
- 133<sup>'''</sup> [あなたはキ] シュプーを [受け入れるな]。あなたはウピーシュー (*upīšū*)<sup>49</sup>を [受け入れるな]。
- 134<sup>'''</sup> 殺人を受け入れるな。のどを切ること (*zikurudū*) を受け入れるな。
- 135<sup>'''</sup> よくない唾を受け入れるな (*ē tamḥur ru'utta [ā ḫ]ābtu*)。
- 136<sup>'''</sup> 口をつかむこと (*kadabbedū*)<sup>50</sup>を受け入れるな。正義を歪めること (*dibalū*) を受け入れるな。
- 136a<sup>'''</sup> のどを切ること (*zikurudū*) を受け入れるな。
- 137<sup>'''</sup> 嫌悪 (*zīru*) を受け入れるな。人間の邪悪なウピーシューの悪を受け入れるな。
- 138<sup>'''</sup> あなたは私のものである。そして私はあなたのものである。
- 139<sup>'''</sup> 誰もあなたを知らないように。どんな悪もあなたに近寄らないように。
- 140<sup>'''</sup> エア、シャマシュ、マルドゥク、
- 141<sup>'''</sup> そして女神ベーレト・イリーの命令において」。〈TU<sub>6</sub> ÉN 唱えごとの言葉〉。

<sup>49</sup> ウピーシュー (*upīšū*) は、動詞 *epēšu* と同根の名詞で「呪術」的行為を意味する。キシプー同様、適切な訳語が見出されないためカタカナで表記する。

<sup>50</sup> 136<sup>'''</sup>-137<sup>'''</sup> の *kadabbedū*, *dibalū*, *zikurudū*, *zīru* は、キシプーを用いる技術やその特殊な方法のうち重要なものの名称である。Schwemer 2007a, 14-21; Abusch and Schwemer 2011, 3 参照。

これは、カッシャープ／カッシャープトゥの小像が破壊され跡形もなく消失したあとに続く病人の唱えごとである。冒頭の文「あなたは私の反射像である」の「反射像」とは、アッカド語では影 (*sillu*) だが、「あなたは私の映った姿である」と解釈することができる。これは、水を吸収しやすい粘土（多孔性粘土）で作ったブルズィガッル容器（ボウル）に水を張りその水面に自分の顔が映っていることを見ての唱えごとである。病人は、清らかな水面に映った顔が自分の顔であることを認識する。外から自己自身を認める、顧みる、反省するということが可能となったのである。「あなたは私の大いなる(?)反射像である。あなたは常に再生する反射像である」(VIII 132<sup>51</sup>) という文も、新しく生まれ変わった自己を客観的にとらえている。

このように、朝、太陽の光を受けつつ自分の姿を見て自身を認識する行為は、アイデンティティの確立といえる (Schwemer 2007a, 229-230; Schwemer 2017a, 21)。それまでのキシュプーの呪縛が解除され再生し、自己を客観的にみることができるようになったということである。さらに自身の映像を見て「あなたは私のものである。そして私はあなたのものである」(VIII 138<sup>51</sup>) という句も、呪縛から解かれ自分の姿をしっかりと認識していることを示す<sup>51</sup>。容器のなかの水面が鏡として用いられていることも注目されよう。

病人は新しく再生した自己の確認を行ったあと、キシュプーによってもたらされるさまざまな種類の災いの名称をあげながら、もはやこのようなキシュプーにはかかるな、受け入れるなと述べる。これは、病人が自分に言い聞かせていると思われる。キシュプーに対する免疫ができたのである。

アーシブはこのあと東の方向へ水をまく (RT 177<sup>51</sup>)。そこは正義なる裁判官、病人の救済者、太陽神シャマシュがちょうど登場する方向である。

#### V.4.6. 火と水の力

以上みてきたように、マクルー儀礼は、キシュプーを仕掛けた者にキシュプーを移し戻し死に至らず儀礼である。カッシャープ／カッシャープトゥの小像を燃やし破壊するときには火の神ヌスカとギラへの願いが前面に出る。燃やすだけでなく、火には浄化作用もある。その後、その火が水で消されるときは淡水の神エアとアサルヒが具体的に呼び求められる。流れる川の水、ティグリス、ユーフラテス川も引き合いに出される。湧き出て奔流する大自然の水の力が強調される。

他方、カッシャープ／カッシャープトゥの怒りや高慢さ、邪悪さが燃える火にたとえられていることも興味深い。火に関する両義的な隠喩が使い分けられているのである。「私の口は水、あなたがたの口は火。／私の口があなたがたの口を消すように。／私の口の唱え

<sup>51</sup> 「あなたは私の反射像である」で始まる唱えごとは、マクルー以外の、のどを切ること (*zikurudū*) に対抗する儀礼でも唱えられる (Abusch and Schwemer 2011, 399-402: CMAwR vol. 1, text 10.1)。キシュプーの解除後、再生した自己の確認を示す句が発せられていたことがうかがわれる。Schwemer 2007b, 228-230.

ごとがあなたがたの口の唱えごとを消すように。／私の心の計画があなたがたの心の計画を消すように」(V138-141)という詩句からは、水と火の拮抗しあう力が読み取れる(V.4.3.2.参照)。

マクルーの最終段階では病人の浄めが行われるが、その際にも水は重要な役割を果たす。病人の浄化とは自分にとりついたキシプーを洗い流すこと、払い落とすことであり、身体についたキシプーは返すことができる(Guichard and Marti 2013, 79-82, 93-100)。

火と水という相反するものを自在に操っているのは儀礼執行者アーシプである。マクルーはキシプーに対抗する儀礼であるが、最終的に病人の回復が図られる過程において、アーシプは火と水の力を存分に利用する。邪悪なキシプーの焼却や浄化、病人の浄めに火と水が効果的に用いられている。

## V.5. 通過儀礼としてのマクルー儀礼

マクルー以外のキシプーに対する他の対抗処置の儀礼は、早朝に行われることが多い。日の出とともに、病人の裁判(案件)の判決を下す裁判官としての太陽神シャマシュに向かって祈りが唱えられる。災厄の救済主としてのシャマシュと清らかな朝の光の結びつきが、象徴的にも意義深い(Schwemer 2017a, 2)。

他方マクルーの儀礼は、日没後に開始され、夜を徹して行われ翌朝まで続く。夜から朝にかけての時間経過が重要である(Schwemer 2007a, 226-227)。最初に夜の神々、つまり天体の神々が呼び出され、祈りが捧げられ、病人の嘆願が強調される。火と光の神ヌスカやギラに対する呼びかけや唱えごととともに、松明に火が灯される。夜の暗闇のなかで続くカッシュャープ／カッシュャープトゥの小像を焼却する所作のあと、翌朝病人は太陽の光を受け、呪縛が解かれることになる。日の出は病人の再生に関連し、ここでも象徴的な意味を持つ。夜の間不在であったシャマシュが朝になって東から地上を照らすことは、病人に対する新鮮な治療や、呪縛の解除を意味する。夜の暗闇から朝の太陽の光へという移行が、病人の通過儀礼と並行する。

キシプーを操る者に対してアーシプが行うマクルー儀礼のいくつかの場面を検討した。カッシュャープ／カッシュャープトゥは、自分がかけたキシプーを上回るより大きなアーシプの——知恵と技により、壊滅的な死に至る。他方、死の状態にあった病人は再生し復活する。キシプーを封じ込めることで力の転換が起こっており、マクルー儀礼の力学が読み取れる。

朝になり、夜中に達した儀礼のクライマックスから日常へ戻ってゆく段階で、状況の逆転が生じる。とりわけ終結部の二つの唱えごととそれに合わせた動作が、キシプーを行った者の死と病人の回復・再生を対照的に示す。それまでは代理・身代わりの小像を用い、

それを実際の間と見立てて技のかけあいをしてきたが、儀礼の終わりに病人は浄化され、真の自己の本質を取り戻したのである。

死から復活し自己を回復した病人は、通過儀礼を経たといえる。分離・過渡・統合の三段階が日没から真夜中を経て朝日の昇る早朝までという時間経過と密接につながる。ここでは、ヌスカ、ギラの火の神、そして太陽神シャマシュが重要な役割を果たす。自分の姿を客観的にとらえるという統合の段階も印象深く行われている<sup>52</sup>。

---

<sup>52</sup> 本章は細田 2019; 2020a に加筆改稿したものである。

## 第VI章 ラマシュトゥ対抗儀礼の多面性

第IV章でふれたように、護符として用いられた悪霊としてラマシュトゥとパズズが最もよく知られている。本章ではラマシュトゥに関連する儀礼について論じる。

## VI.1. ラマシュトゥ

「アーシプの要覧」(KAR 44) でラマシュトゥが二度言及されている(下線細田)。

13 KI <sup>d</sup>UTU.KÁM šá DINGIR LÚ.U<sub>18</sub>.LU UŠ<sub>11</sub>.BÚR.RU.DA NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA  
e-dep IM <sup>d</sup>DIM<sub>8</sub>.ME.KE<sub>4</sub>

ある人の個人神へのキ・ウトウク(太陽神ウトウ/シャマシュへの唱えごと)、  
キシプーを解くこと(ウシュブルダ)、呪縛・崇りを解くこと(マーミートウ  
を解くこと)、風を吹かせること、ラマシュトゥ

15 munus là al-<sup>du</sup> munusPEŠ<sub>4</sub>.KÉŠ.DA MUNUS LA.RA.AḤ <sup>d</sup>DIM<sub>8</sub>.ME.KÁM u  
LÚ.TUR.ḤUN.GÁ

《(未熟児を) 出産させないよう》妊婦を縛ること、難産の女性、ラマシュトゥ、  
赤ん坊をなだめること

ラマシュトゥは、13行目では、キシプーなどを解くための唱えごとと一緒にあげられている。15行目では、女性の妊娠や出産、赤ん坊と関連して言及されている。

ラマシュトゥ(アッカド語で *lamaštu*, シュメログラムでは <sup>d</sup>DÌM.ME, <sup>d</sup>DÌM.ME.KE<sub>4</sub> ほか<sup>1)</sup>)とは、「アヌの娘」といわれているが悪霊である(アン/アヌは天空の神)。

ラマシュトゥは妊娠した女性がいる家のなかに忍び込み、妊婦に唱えごとをかけて胎児を奪おうとしたり、乳母から赤子をさらったりする。赤ん坊に毒をかけるとされ、流産や新生児の突然の死や、子どもの病気は、ラマシュトゥによるものと考えられていた(Lam. I 117-139; II 136-150; II 152-191 ほか。儀礼文書の行数などは Farber 2014 に基づく)。「アーシプの要覧」15行目の《(未熟児を) 出産させないよう》妊婦を縛ること、難産の女性、ラマシュトゥ、赤ん坊をなだめること」という記述では、妊娠や出産、女性の身体や赤ん坊についての事柄が問題となっている。それらがラマシュトゥにかかわるものとみなされ

<sup>1)</sup> ほかには <sup>d</sup>LÚ.GAM.ME, <sup>d</sup>LUGAL.ME などの表記がある。多様な名前については Wiggermann 2000, 217; Farber 2014, 2-3 を参照。さらに George 2018 がシュメール語の名前の読み方や解釈を新しく提示している。また Myhrman 1902 においては Labartu となっていた。

ていた。

しかし女性や赤子だけではなく、男性や家畜、野畑や川もラマシュトゥの被害をうけた (Lam. I 62-75)。ラマシュトゥは病気や死の原因ととらえられていたため、この悪霊を避け災禍を防ぐための儀礼が行われていた。

## VI.2. ラマシュトゥ対抗儀礼

ラマシュトゥに対する儀礼文書の校訂版が、2014年 W. ファーバーによって出版された (Farber 2014)。ファーバーは長年ラマシュトゥ儀礼に関連した文書や護符(アミュレット)について考察しており、その研究成果がまとめられた。前1千年紀に正典化された(広く認められ内容が定まった)儀礼文書と、正典化される前の文書が詳しく分析され、テキストの伝承、編集過程が明らかになった。またラマシュトゥ儀礼の全体——アーシブや病人による唱えごとと動作——の内容も詳しく論じられている<sup>2</sup>。

ラマシュトゥに関する文書のなかで知られている最古のものは、前2千年紀前半、古バビロニア(OB)、古アッシリア(OA)時代に書かれている。ラマシュトゥの悪の行為に対抗して人々を保護するためのテキストが作られた。それ以降は、ラマシュトゥに対する個人的な唱えごとが、シュメール語でもアッカド語でも書かれた (Farber 2014, 7)。

前1千年紀に定まっていったラマシュトゥ儀礼文書のシリーズは、IからIIIまでの番号が付されて区分されている。IとIIの版に13の唱えごとが含まれている。IIIは儀礼の動作指示書である。

儀礼の最初の唱えごとでラマシュトゥの七つの名前が提示される。

- 1 〈ÉN 唱えごと〉。ディンメ (Dimme)、アヌの子ども (娘)<sup>3</sup>。これが彼女の第一の名前である。
- 2 第二 (の 名前) は、通りの神々の姉妹。
- 3 第三 (の 名前) は、頭部を引き裂く剣。
- 4 第四 (の 名前) は、炎を燃やす者。
- 5 第五 (の 名前) は、にらみ顔の女神。
- 6 第六 (の 名前) は、委ねられてイルニナ (Irnina 女神) に引き取られた女性<sup>4</sup>。
- 7 第七 (の 名前) は、偉大なる神々の命にかけて、誓ってあれ。

<sup>2</sup> 書評は Panayotov 2015; Verderame 2015; Steinert 2016; Zomer 2018b 参照。

<sup>3</sup> DUMU は「子ども」(男性形)。しかしこの文脈では女性形の娘の意。シュメール語の文脈ではラマシュトゥはつねに「アヌの子ども・息子(男性形)」(DUMU AN.NA)といわれ、「アヌの娘(女性形の子ども)」とはいわれていない (Farber 2014, 197)。

<sup>4</sup> イルニナの名前は、ラマシュトゥ儀礼文書のなかでここでのみ言及される。イルニナ (Irnina 女神) に引き取られた女性とは、イルニナ女神の養女と解釈できる。

8 空の鳥たちとともに、あなたは飛んでゆかなくてはならない。〈TU<sub>6</sub>.ÉN 唱えごとの言葉〉

9 〈KA.INIM.MA <sup>d</sup>DIM.ME.KE<sub>4</sub> ラマシュトゥの唱えごと〉

10 〈DÙ.DÙ.BI その儀礼〉。あなたは、(この唱えごとの文字を)粘土の印章のうえに書き、子どもの首にかける。(Lam. I 1-10)

ラマシュトゥは子どもを誘拐し、危害を加えるような否定的な存在、恐ろしい形相の存在として表現されている。この唱えごとが唱えられたあと、その儀礼として(〈DÙ.DÙ.BI その儀礼〉)、アーシプがその唱えごとの文言を粘土で作られた印章 (*kunukku*) に書き、子どもの首にかけることが行われる (Lam. I 10)。唱えごとが書かれた粘土の印章は、護符と考えられる。

儀礼の動作指示書 (Lam. III) は大きく五つの段落に分けられ、それに短いエピローグがつき、下記のような内容となっている (Farber 2014, 17)。ただしそれらの名称は主なる動作を示すもので、それぞれの段落ではそれ以外の事柄も行われる。またこれらと同様の所作が I, II の校訂版に書かれている場合もある。

- (a) 犬の小像に関する儀礼動作 (Lam. III 1-28/29)
- (b) 石に関する儀礼動作 (Lam. III 30-63)
- (c) 軟膏を塗ることと燻蒸の儀礼動作 (Lam. III 64-75)
- (d) すりこむことの儀礼動作 (Lam. III 76-109)
- (e) 七日間の儀礼動作 (Lam. III 110-135)
- (f) エピローグ (Lam. III 136-138 しかし完全には残っていない)

ラマシュトゥに対する儀礼では、ラマシュトゥの小像を作り病人の頭部に置くこと、家の戸口や窓、寝室の戸口にラマシュトゥの絵を描くこと、名前(除災の言葉)を書き入れた犬の像を作り戸口や窓に置くこと、粉で円を描いて結界を張ることなどが、アーシプに指示されている。また病人に燻蒸や塗油を行う。このようにしてアーシプはラマシュトゥの侵入を防ぐ儀礼を行っていた。ラマシュトゥに対抗する儀礼は、病気治療の儀礼、病気予防の儀礼といえる。

### VI.3. ラマシュトゥ対抗儀礼で作られる小像

#### VI.3.1. ラマシュトゥ



第2番目の唱えごとの後、アーシブは粘土で囚人としてのラマシュトゥの小像を作る。それに黒い犬<sup>5</sup>をつかませる。そして三日間、病人の枕元にそれを置く。三日後の午後、ラマシュトゥの像を持ち出し、(町の)壁の隅に埋める (Lam. I 23-31)。

第3番目の唱えごとの後もまた、アーシブは粘土でラマシュトゥの小像を作る。その小像に髪の毛をつけ衣類を着せる (Lam. I 47-61)。そのあと午後遅く、アーシブはラマシュトゥの小像を荒れ野へ持ち出す。アーシブは病人に燻蒸や塗油の所作を行う (Lam. I 60-61)。

このように、ラマシュトゥの像を作り、病人の枕元に置き、その後それを戸外などに持ち出すことが何度も行われる (第5番目の唱えごとのあとにも行われている (Lam. I 220-232))。

次の文言からは、ラマシュトゥの小像が短剣で打ち抜かれたあと壁の隅に埋められることが読み取れる。

- 94 <DÙ.DÙ.BI その儀礼>。あなたは粘土の採掘場を浄める。採掘場から粘土を取り出す。そしてラマシュトゥの小像 (*šalmu*) を作る。
- 95 あなたは彼女を病人の枕元に置く。あなたは灰を一ストゥ (*sutu*) 分の容量が入る器に満たし、
- 96 そのなかに短剣を刺す。三日間あなたはそれを病人の枕元に置く。
- 97 三日目に、午後遅くあなたは彼女を持ち出し、
- 98 短剣で打つ。あなたは彼女を (町の) 壁の隅に埋める。
- 99 あなたはズィスルー粉 (*zisurrú*) で (円を描いて) 彼女を囲む。そして後ろを振り返らずに戻る。 (Lam. I 94-99)

アーシブが粘土でラマシュトゥの小像を作ることが指示されているが、まず粘土の採掘場を浄めるよう言われている。第IV章でみた「ある人の家のなかへ侵入する悪の足を断ち切る」儀礼でも、同様の所作がなされていた (IV.1.1.)<sup>6</sup>。続いてラマシュトゥの小像を病人の枕元に置くが、灰のなかに突き刺した短剣も用意されている。95行目の「あなたは彼女を病人の枕元に置く」という文章の「彼女」とは、ラマシュトゥの小像をさすと解釈できる。三日後、彼女 (ラマシュトゥの小像) はその短剣で打たれ、その後 (町の) 壁の隅へ埋められる。これはラマシュトゥの殺害を意味するが、人間の住む町のはずれ、町と郊外の境界に埋められることが注目される。さらにズィスルー粉をまいてその場所を囲むことは、ラマシュトゥを埋めて閉じ込めることを意味するであろう。ラマシュトゥの死を

<sup>5</sup> Lam. I 14 なども参照すると、黒い犬はここでは否定的な意味を持つと考えられる (Sibbing Plantholt 2017, 166-167)。

<sup>6</sup> 「悪の足を断ち切る」儀礼 (テキスト I) ではさらに水をまき、羊の犠牲を捧げ、デーツや上等の粉をまく。何種類もの小像を作り、川辺でおそらくは口開けの所作をされると考えられるが、このラマシュトゥ儀礼では口洗いについては言及がない。

示す場所をほかと区別するため、ズィスルー粉をまいて結界が作られている<sup>7</sup>。

### VI.3.2. 犬

ラマシュトゥ以外に犬の小像も作られる。これも「悪の足を断ち切る」儀礼でなされる動作と類似する意味をもつ。アーシブは粘土の採掘場を浄めてから犬の小像を粘土で作り、建物の入口付近に置く。その犬には名前——除災の言葉——が書かれるが、一部「悪の足を断ち切る」儀礼と共通する。犬の小像を作る動作についての箇所は以下のとおりである (Lam. III 1-29)。

- 1 あなたがラマシュトゥに対する儀礼を行うとき
- 2 あなたは戸口の右側、戸口の左側、
- 3 または寝室の戸口の方向に、アヌの娘を描く (ešēru)。
- 4 アヌの娘の右と左に
- 5 犬、豚、ランプ、サ [ソリ、糸巻き棒]、
- 6 櫛、鏡、ロバの足首。
- 7 あなたは彼女の手に蛇をつかませる。
- 8 外側の入口の埃、[イシュタル] 神殿の門の埃、
- 9 ニヌルタ神殿の門からの埃、アシュタム酒場の戸口からの埃、
- 10 酒 [場] の入口の埃、食堂の入口の [埃]、
- 11 [あなたが砕] いたモルタル (しっくい) がある十字路の道の埃、
- 12 あなたは、それらを溝 (*palgu*) の粘土といっしょに [混ぜ] 合わせる。そして粘土板と犬 (複数) を作る。
- 13 あなたは粘土板のうえに、[三日月]、星、[太陽の板、(それから)] 杖を描く。
- 14 〈ÉN 唱えごと〉「アヌの娘は凶暴である」を、あなたはそのうえに書く。
- 15 あなたはそれを寝台の上部にかける。[石膏と木炭を] 使って、その犬に対して
- 16 あなたはさまざまな色をつける。黒い犬の毛をそれらの上部・頭の部分につける。
- 17 子ヤギの毛を [それらの尾に] つける。
- 18 それらの名前を、それらの [左側の横腹] に [書く]。
- 19 外側の入口の右と左の窓 (複数)、
- 20 内部の入口と [寝室の入口の窓] をあなたは開ける。
- 21 下方に、あなたは戸口に向きあう通路を開ける。
- 22 「彼の攻撃は [速] い」 (*[šar]uḥ ti[bušu]*)。「[夜じゅう見守れ]、アヌの娘を追い払え」 (*[uṣur mūša] ṭurud Mārat Anu*)。
- 23 [外側の入口の窓] のなかにあなたは設置する。

<sup>7</sup> 「アーシブの要覧」8行目に「ズィスルー粉」とある。ラマシュトゥ対抗儀礼以外でも、ズィスルー粉を用いて結界を作ることは行われていた。

- 24 「彼の攻撃は俊敏である」(*urruḥ tibušu*)。「見守りを[怠る]な」(*ana maššartika lā [teggi]*)。
- 25 内側の入口の[窓のなかにあなたは設置する]。
- 26 「躊躇するな、あなたの口を開けろ(吠えろ)」(*ē tamtal(l)ik epuš pīka*)。「悪を追い出せ」(*sikip lemna*)。[.....]
- 27 寝室の入口の窓に設置する。
- 28 「[スィンは犬の飼い主(牧者)である]」(*[Sīn rē'i kalbī]*)。あなたは窓に向かい合っている戸口のなかに置く。
- 29 [.....]。(下線細田)

22行目の「彼の攻撃は速い」、「夜じゅう見守れ、アヌの娘を追い払え」、24行目の「彼の攻撃は俊敏である」「見守りを怠るな」、26行目の「躊躇するな、あなたの口を開けろ(吠えろ)」、「悪を追い出せ」といった言葉は、小像の犬に書かれる名前である。それは、犬がラマシュトゥに対峙し、追放するための唱えごととなっている。このうち26行目の前半「躊躇するな、あなたの口を開けろ(吠えろ)」(*ē tamtallik epuš pīka*)は、「悪の足を断ち切る」儀礼で作られる犬の1点と同様である(テキスト I, 196) (IV.2.2 参照)。そしてこれは、ニネヴェから出土した5点の犬の小像のうち白色の犬に書かれた言葉と同じである(大英博物館 BM 30003) (図 IV-14)。

さらに Lam. II 75, 76, 78, 80, 82 行目にも、同様に犬の小像を作りそれに言葉を書くことが述べられている。そこでも「躊躇するな、あなたの口を開けろ(吠えろ)」(*ē tamtallik epuš pīka*) (Lam. II 80) という文言が用いられる。

このように、何点もの粘土製の犬にさまざまな色を塗り、犬や子ヤギの毛をつけ、実際に生きているような犬を作る。それらは建物の戸口、窓に置かれる。躊躇せず吠えろ、かみつけ、という言葉から、ラマシュトゥを攻撃するために設置されていることがはっきりしている。これらの像は悪や不法者が侵入しようとする際に、吠えてそれを防ぐ役割を担っていた。

また、犬の像に書かれる文言が別の儀礼でも共通していることは、除災のための像は目的が同じなら多様な儀礼——悪に対抗する儀礼——においても使われていたことが推測できる。

#### VI.4. ラマシュトゥの護符(アミュレット)

##### VI.4.1. 銘文(テキスト)が刻まれた護符

ラマシュトゥ対抗儀礼からは、粘土で作った円筒印章や石にひもを通したものが、子どもや病人の首にかけて用いられていたことが読み取れる。

前述したように、ラマシュトウの対抗儀礼文書の一番初めの唱えごとで、ラマシュトウの七つの名前が唱えられるが、そのあとアーシブは粘土の印章の上にその唱えごとを書き、それを子どもの首のまわりにつける (Lam. I 10) (Farber 2014, 199)。これは一行だけの動作指示であるが注目される。子どもや赤子にラマシュトウが近づかないよう、印章が護符として用いられているのである。

そして実際にラマシュトウの七つの名前が書かれた円筒印章が見つまっている (ニップル出土。1.8 x 1.1 cm, 穴の直径 約 0.3 cm) (図 VI-1)<sup>8</sup>。ウガリットで発見されたものは七側面の印章となっており、ラマシュトウの異なる唱えごとが書かれている (Finkel 2018, 232-233)。

また以下のように、いくつもの石にひもを通してそれを子どもや病人の首や手首、足首にかけることも行う (Lam. III 34-35, III 45-46 ほか)。

34 あなたは七つの石のあいだに詰め物をくるめる (まきつける)。

35 そして彼 (病人) の首につける。(Lam. III 34-35)

七つの石に糸を通してつなげたり、埃や植物を石のあいだに詰めてまきつける (糸を通した穴に詰め物をつめる?) といったことをしているようである。それを病人の首にかける。さらに 14 種類の植物を白いひもで結び、病人の首にかけることも行う (Lam. III 45-46)。

このようなことから、ラマシュトウの小像や犬の小像、あるいは壁に描かれた絵、印章や石の首飾りは、護符の働きをしていることが明白である。これらを作っていたのはアーシブであることが儀礼文書から読み取れる。さらに印章ではなく、取っ手 (出っ張り) のついた粘土板に、ラマシュトウのいくつもの名前、あるいは唱えごとが書かれた護符も多い<sup>9</sup>。

ラマシュトウの七種類の名前が唱えごととして書かれた印章は、言葉そのものの力を浮き彫りにする。唱えられる言葉、書かれた言葉には、ラマシュトウを避ける力があると考えられていたのであろう。ラマシュトウの名前そのものに力が込められることとなる。ラマシュトウは悪霊ではあるが、アヌの娘といわれ悪霊のなかでは傑出した悪霊である (Farber 2007)。そのような強力な悪霊の名を身に着けることは、ラマシュトウの攻撃から身を守ることになる。悪霊の名が書かれた護符は、逆説的にその悪霊を追放、撃退することになるのではないだろうか。ラマシュトウの七通りの名前のうち、「にらみ顔の女神」とあるが、相手をにらみつけ悪を撃退していたことも想定される。さらに第七の名前「偉大

<sup>8</sup> ペンシルヴェニア大学博物館 CBS 5559 (University Museum, Philadelphia)。Finkel 2018, 232-233, Fig. 13.1; Farber 1986, 116.

<sup>9</sup> 取っ手がついてひもでかけられるようになっている粘土板の護符の形 (アミュレット形 Amulettform) については、HeeBel 2014, Panayotov 2016 参照。Panayotov 2016 では、Tablets with projection (amulet-shaped tablets)としている。さらに BM 128857 など (Zomer 2016)。

なる神々の命にかけて、誓ってあれ」(*nīš ilī rabūti lū tamāti*, Lam. I 7) が大きな作用をもたらす。この表現は、*nīš x lū tamāta/i* という形式で、「x の命にかけてあなたはすでに拘束・誓約のもとにある、すでに誓っている、誓わされている」といった意味である。この言い方はシュメール語の「zi-pà 形式」に相当する (Falkenstein 1931, 34-45; Farber 2014, 243-244; 細田 2020 c, 158-161; 第 V 章(V.4.3.2.)参照)。偉大な神々の命にかけて誓うことが要請された名前であり、このような誓いの言葉が書かれたラマシュトゥの護符には、相当大きな威力があったと推測できよう。

#### VI.4.2. ラマシュトゥの像が彫られた護符

ラマシュトゥの像が描写された護符も見つかっている<sup>10</sup>。古いアミュレットは、前 2 千年紀の後半、ほとんどがバビロニアで作られたと推測されている。最初期のアミュレットの図像は定まっていないが、前 1 千年紀になるとラマシュトゥの図像学が定まる (Wiggermann 2000, 219-224; Götting 2018, 456)。この時代には、レヴァントやアナトリア南東にまでアミュレットの分布は広がる (Götting 2011, 442-446; Götting 2018, 456)。

#### VI.5. ラマシュトゥの図像学

特異な図像内容により、ラマシュトゥの護符は従来から考察の対象となっていた。H. クレンゲル、W. ファーバー、F. A. M. ヴィッヒャーマンらにより、護符が収集され番号がつけられ、それがラマシュトゥの護符研究の土台となっている<sup>11</sup>。これらの先行研究をもとに図像学的特徴や、様式の分類、伝播の過程、図像と文字テキスト(唱えごと)との関係、さらに図像と儀礼との関係について活発に論じられている<sup>12</sup>。ラマシュトゥ研究において、これまで知られているラマシュトゥの護符(図像作品)についてはカタログ番号をつけて統一して概観できるようになっており、最新の情報は Panayotov 2016, 23-37 に記されている<sup>13</sup>。

「ラマシュトゥは恐ろしい」(Lam. II 152)、「アヌの娘は凶暴である」(Lam. III 14) とい

<sup>10</sup> Panayotov 2020, 129 n. 2 によると、「ラマシュトゥ護符」よりも「ラマシュトゥ・フルバズィズィ護符」(*Lamaštu-Hulbazizi amulets*) というほうがより正確だという。この護符板に書かれている唱えごとが「フルバズィズィ」(*ḪUL.BA.ZI.ZI* 悪よ、去れ/悪を絶滅せよ) のジャンルに属するためである。*ḪUL.BA.ZI.ZI* の唱えごとは「アーシブの要覧」7 行目に挙げられている。

<sup>11</sup> Klengel 1960; Klengel 1961; Wilhelm 1979; Farber 1983; Farber 1987b; Farber 1989b; Farber 1997; Wiggermann 1992; Wiggermann 2007b ほか。古い先行研究として Thureau-Dangin 1921。

<sup>12</sup> Finkel 2001; 2018; Götting 2011; 2014; 2018; 2019; Zomer 2016; DeGrado and Richey 2017; Ermidoro 2017; Panayotov 2016; 2020 など。

<sup>13</sup> Götting の修士論文(2009)には、ラマシュトゥ護符のカタログが図版と文献とともに作成されているようだが、出版されていないので未見。

われているが、その外見について唱えごとでは次のようにいわれている (Lam. II 152-162)。

- 152 〈ÉN 唱えごと〉。アヌの娘は恐ろしい。赤ん坊たちに惨事をもたらす。  
 153 彼女の両手は、獲物をとる網、彼女の両腕は死である。  
 154 残酷で、激怒し、悪意があり、強欲で、凶暴で、  
 155 破壊的で、奪って去るのがアヌの娘である。  
 156 彼女は、赤ん坊を産む女性の腹部（内部・子宮）に触れる、  
 157 乳母から子どもたちを引き抜く、  
 158 子どもたちに乳を飲ませる、歌を歌う、子どもたちに口づけする。  
 159 彼女の武器は強く、彼女の臍はよく動く。  
 160 彼女の兄弟の神々の、アヌの娘、女性祭司、  
 161 彼女の頭部はライオンの頭、ロバの歯が〔彼女の〕歯(?)。  
 162 彼女の唇は大風で、死を吐き出す。

いくつか作品をみてみよう（図 VI-2, 3, 4, 5, 6）。

ラマシュトゥの頭部はライオンかワシなどの猛禽類である。足先もワシのような猛禽の爪となっている。腕と手は人間と同様である。胸には女性のような乳房があり、乳房に豚と犬が吸い付いているものもあれば、豚と犬が不在のものもある。周囲に櫛や糸巻き棒、飾りピンが見える。ラマシュトゥは有毒な乳を犠牲となる乳児・幼児に与えるといわれるが (Lam. I 125-127)、それが胸にぶらさがる犬と豚で象徴されている<sup>14</sup>。ラマシュトゥがまき散らす毒は、彼女がつかんでいる蛇 (Lam. III 7) やムカデ、サソリによって象徴される。

また、ロバや船に乗って前進している場面があり、これから旅に出発するところと読み取れる。これはラマシュトゥが冥界へ行くことと解釈される。

さらにパズズが登場する場合がある (IV.3.2.参照)。パズズも悪霊だが、ラマシュトゥの図像に加わる場合には、ラマシュトゥを追放するという重要な役割を果たす。しかし、ラマシュトゥに対する儀礼文書のなかに、パズズの言及がないことは注目に値する (Heeßel 2002, 74-75)<sup>15</sup>。

最近では E. ゲッティングがこれまでに知られている護符の特徴を分析し、ラマシュトゥのアミュレットの図像タイプを分類している。図像学事典の項目から引用すると以下のようになる (Götting 2014)<sup>16</sup>。

<sup>14</sup> Wiggermann 2010. 古代中近東では、豚は汚れた不純な動物とみなされている。これは同様に犬——医療、病気治療の女神グラとは無関係の文脈の場合——にもあてはまる (Götting 2018, 456)。

<sup>15</sup> パズズについては Heeßel 2002. ヘーセルによると Lam. I 67 の *pa-su-sa-tu* が Pazuzu という名前の女性形としてとらえることができるという可能性を指摘している (Heeßel 2002, 74-75)。この指摘については Farber 2014, 208 も参照。

<sup>16</sup> Götting 2011 においても分類がなされているが、Götting 2014 で多少修正されている。

A ラマシュトウ

1. 手をあげて威嚇の姿勢
  - 1.1. 猛禽類の頭部
  - 1.2. ライオンの頭部
  - 1.3. 不明確な形の頭部
2. 櫛と糸巻き棒を持つ
  - 2.1. 立つ／大股で足を踏み出す
  - 2.2. 船に乗る
3. 蛇をつかむ
  - 3.1. 追放の場面
    - 3.1.1. ロバのうえに立つ
    - 3.1.2. ひざをつけながら前進する (*Knielauf*) 場面
      - 3.1.2.1. 船のなかのロバの上
      - 3.1.2.2. ロバの上
      - 3.1.2.3. 船のなか
  - 3.2. 立つ／大股で足を踏み出す
4. その他

B ラマシュトウ以外の要素

1. ラマシュトウと神々／悪霊との関係
  - 1.1. 神々のシンボル
  - 1.2. パズズ
  - 1.3. 魚のマントを着たアプカル
  - 1.4. ウガッルとルラル
  - 1.5. ウリガッルー
2. ラマシュトウと動物たちとの関係
  - 2.1. 豚と犬
  - 2.2. 蛇
  - 2.3. サソリ
  - 2.4. ムカデ
  - 2.5. ロバ
3. ラマシュトウと人間との関係：病人

このようにゲッティングは、ラマシュトウの姿勢や持物、ラマシュトウ以外に登場する神々のシンボルや動物、事物を精査、分類しており参考になる。しかしながら図像のなかのモチーフを分類するだけでなく、モチーフがなぜそこに描かれているのか、護符

としての機能もあわせて考察する必要がある。

護符の機能を考えながら、ラマシュトゥの図像として最もよく知られている次の作品を取り上げよう（図 VI-7a）（この護符板については細田 2020c, 155-157; 細田 2020d, 388-389 も参照）。



図 VI-7a ラマシュトゥの護符<sup>17</sup>(さらに本論文末の図 VI-7b, 7c も参照)

ブロンズ 縦 13.80 cm 横 8.80 cm 厚さ 2.50 cm パリ ルーヴル美術館 AO 22205

これは大きさからすると、部屋の壁や戸口にかけられたか、病人のベッド付近に置かれたものと考えられる。

ブロンズ製の板は、五段に分かれている。一番上の段には、神々のシンボルが描かれている。左から、台座のようなもの（角冠？）、雄羊頭？（エア）、稲妻？<sup>18</sup>（アダド）、鋤？（マルドゥク）、楔（種々の神々のシンボル）、星（イシュタル）、有翼の円盤（シヤマシュ）、

<sup>17</sup> 先行研究におけるラマシュトゥの護符のカタログのなかで、本作品はカタログ番号 1 である（cat. 1）。なお、ヘーセルのパズズのカタログ（HeeBel 2002）では本作品は cat. 30 である。

<sup>18</sup> 通常稲妻は一本か二本で示されることが多いので、明白ではない。稲妻は嵐の神の象徴である。



三日月（スィン）、七つの星（プレイアデス）、ランプ（火の神ヌスク）が描かれている<sup>19</sup>。

二段目には、七体の精霊的存在（超自然的生物）が描かれている。除災や保護の役割を果たすウリガッル（*urigallu*）ととらえられる（Wiggermann 2000, 247-248; Götting 2014, 2/5; Panayotov 2020, 135）。

三段目にはベッドに横になった病人がおり、病気治療の場面である。そのとなりはウガッル（*ugallu*）とルラル（*lulal*）である。これは人々を悪から防御、保護する精霊である（第IV章（IV.1.1.）テキスト I 参照）。病人のベッドの枕元と足元に精霊的存在、アプカル（*apkallu*）が立っている。

四段目に、ラマシュトゥが大きく描かれている。ラマシュトゥの頭部と足はライオンで、足先はワシのような爪となっている（Lam. II 36, 161 ほか）。腕と手は人間のそれである。乳房に犬と子豚が吸い付く。両手で二匹の蛇をつかみ（Lam. I 127）、足のあいだにはサソリが見える。

これは、ラマシュトゥが死者の国、冥界へ追放される場面と解釈できる。ラマシュトゥは船のうえのロバにのり、ひざをつけて進む。右側には、櫛、糸巻き棒、飾りピン、鏡、ランプ、香油瓶、くつやサンダルが描かれている。（櫛、香油瓶、炒った大麦やパンなどについて Lam. I 50-51; I 197; I 220-225; II 172-173 ほか）。これらは冥界への旅の準備としてある。この段の左端には、右手をあげてラマシュトゥを背後から追放するしぐさのパズズが描かれている。パズズは鳥の足、サソリの尾、動物の身体、背中に四枚の翼を有する。

五段目には川が描かれ（Lam. II 46）、魚が見える。ラマシュトゥが船にのって冥界へ行くことが示されている。

この護符板の中心モチーフは、ラマシュトゥ、病人、二重のパズズといえる。パズズが立体的に加わっていることが特徴的である。護符板の後方からパズズは顔をのぞかせ、裏面にパズズの背が描写されている。四段目に描かれたパズズのほうはラマシュトゥを追放するという物語のなかにいるが、護符板の上部のパズズは、そこに描かれている場面とは異なった空間にいる。このようなパズズの二重の構図により、ラマシュトゥを撃退する機能が強化される。この護符板が病人の部屋の壁や入口にかけられた場合、護符板を持ち上げているようなパズズは、これを見る者、この部屋に入ろうとする者——ラマシュトゥ——と直接対峙することになる。

この護符板と類似した作品も知られている（図 VI-8, 9, 10）。これらは、儀礼において用いられ、妊婦のいる家に置かれていたり、病人の枕元あるいは病人の頭部の壁にかけられ

<sup>19</sup> 先に引用した Lam. III 13 行目には、「あなたは粘土板のうえに、[三日月]、星、[太陽の板、（それから）] 杖を描く」とある。この四つの天体のシンボルのうち、最初の三つはラマシュトゥの護符の描写として実際に描かれている。しかし「杖」（*gamlu*）が描かれたモチーフのどれなのかははっきりとはわからない。ファーバーも杖とプレイアデスとの関係は曖昧だという（Farber 2014, 235）。なお、プレイアデスについては Konstantopoulos 2015, 263-309; Verderame 2016, 109-117 ほか参照。

たといったことを考慮に入れる必要がある。病気や死の原因であるラマシュトゥを家に入れない、近づけないという目的が強調されている。

こうしてみると、ラマシュトゥの凶像としては大きくは「威嚇の姿勢」と「冥界への追放」という二つの場面に分類することができる。

「アヌの娘は凶暴である」という唱えごとがあり、それが粘土板に書かれるように (Lam. III 14)、威嚇の立ち姿勢ではラマシュトゥの残酷さ、凶暴さが強調される。

他方、ラマシュトゥが冥界へ追放される場面では、ラマシュトゥの死が暗示される。そこにパズズが加わる場合も多く、パズズによってラマシュトゥが撃退されることがはっきり見て取れる。ウラー (Ula) 川を渡るとされるが (Lam. II 46)、それが死者の国へ行くことと解釈されてゆく。

とくにラマシュトゥが冥界へ進む場面と、病気の治療の場面が組み合われている場合には、これを用いる側の意図が読み取れる。病人が寝台に横たわっている場面で、病人は手をあげており、祈りのしぐさをしているとも解せる (Götting 2018, 461 ほか)。このような描写により、病人は病気治療の図に自分自身を投影することができる。祈りを唱え、治療を受ける人物の描写は、その治癒、回復を先取りしている。

ベッドの脇に立つのは、精霊的存在、アプカルであろう。魚の皮のようなマントを着たアーシブもしくは医者、祭司と解釈するのは適切ではないと考えられる (たとえば Geller 2010, 32; Dalley 2011, 3/7; Götting 2014, 2/5)。神でも人間でもない精霊、この世に属さない存在、異界の存在者として造形化されたものが病気を治す場面が、描写されているのである。魚は、淡水の神、知恵の神、アーシブの神エアにつながる。エアはアーシブの守護神である。アーシブの治療をアプカルによって表現していると考えられる (細田 2020d, 388-390; Panayotov 2020, 133)。

護符には、凶像だけでなく文字テキストが書かれている場合があり、凶像とテキストとの関連も考慮に入れる必要がある。ラマシュトゥを寄せ付けぬ力、攻撃する力として、言葉の力も考えられる。テキストはラマシュトゥ儀礼で唱えられる唱えごとが多い。とくに儀礼文書の最初のラマシュトゥの七つの名前が書かれている場合は、名前の力が強調されている (護符の形態や内容については IV.3. も参照)。

## VI.6. 前3千年紀の考古資料

北東シリア、ハブール川中流の谷間の Tall al-Raqā'i 遺跡のレベル2で発掘された三箇所の子どもの墓にあった埋葬物が、ラマシュトゥ儀礼と関係するものとして注目される (Dunham 1993)。それらは前3千年紀の墓と考えられ、新生児から四～六歳の子どもが埋葬されていた。子どもの埋葬物のなかで、何百ものビーズが発見されている。ビーズとペンダントは、子どもの首のまわりに置かれていた。さらにビーズや貝殻は腕用のブレスレ

ッドとしての形になっている（図 VI-11, 12, 13）。またビーズは衣服に縫い付けられていたものもあったと推測され、子どもや赤ん坊がネックレスやブレスレットのビーズで飾られて埋葬されていた。

ダナムの考察によると、これらのビーズの首飾りは子どもを悪から守るために用いられたと考えられる（Dunham 1993）。ラマシュトゥ対抗儀礼をはじめとして、子どもを守る唱えごとや、赤ん坊のための唱えごとが残っており、それらと関連づけることができる。

先にみたように、アーシブがラマシュトゥに対抗するための護符（石やビーズをひもでつなげたものなど）を作り、子どもや病人はそれらを首にかけていた。このような文献資料の記述は、それよりもずっと古い前3千年紀の考古資料から得られる埋葬の状況からも理解することができるであろう。死産や新生児の死が多かった時代、死後にラマシュトゥの犠牲にならないようにという親の願いが込められていると推測される。

### VI.7. キシュプーに対抗する儀礼におけるラマシュトゥ

ラマシュトゥは赤ん坊、子どもをさらう悪霊として古くから恐れられており、そのようなラマシュトゥに対抗する儀礼を検討してきた。ラマシュトゥの像が描かれたり、護符板が作られたりしたことが明らかとなった。

この一方で、第V章で論じたとおり、キシュプー（呪い、祟り、怨霊など）に対抗する儀礼では、粘土やタマリスク、獣脂、石膏などで作られた手のひらサイズの小像が用いられていた。それらが壊されたり、燃やされたり、川へ流されたりして、キシュプーを仕掛けた者（カッシャープ／カッシャープトゥ）の死が表現されていた。さらにカッシャープ／カッシャープトゥ以外にも、小さな像が作られた。

その一つとしてラマシュトゥの像も作られたことがわかっている。さらにほかの悪霊や神々などの像も作られた（V.2.3 参照）。シュヴェーマーが、キシュプーに対抗するある儀礼のなかでラマシュトゥの小像が重要な機能を果たしていることを論じており（Schwemer 2018）、それに基づきながら、ラマシュトゥ儀礼の多面的な特徴として冥界へ行くこと、冥界への旅について考える。

「キシュプーを解くための祭礼的儀礼」（(8) Ceremonial rituals for undoing witchcraft）のグループに分類されるキシュプーの対抗儀礼のなかにも、「キシュプーを操作した者たちを燃やし冥界へ送ること」を記した文書がある（CMAwR 8.7.2: Abusch and Schwemer 2011, 348-349; Schwemer 2018, 179-180）<sup>20</sup>。

そのなかにも、さまざまな小像のグループが七個の炉で焼却されたあと、さらにカッシャ

<sup>20</sup> Burning the Witches and Sending Them to the Netherworld: The 'Memorandum' Version: L 888. Schwemer 2006, 197-209. なお第V章（V.2.1.）も参照。

ープとカッシャープトゥを表した粘土の小像が、骸骨とラマシュトゥを表した小像とともに登場する場面がある。カッシャープとカッシャープトゥの像をどのように壊し焼却するのかというアーシプへの指示のなかで、骸骨とラマシュトゥ（＝アヌの娘）を表現した小像も用いられるのである。

#### CMAwR 8.7.2

- 20 あなた（＝アーシプ）は人間の骸骨をきれいな水で洗う。
- 21 あなたはそれに油をこすりこみ、白、赤、青の糸をそのう上に結ぶ。
- 22 あなたはアヌの娘を（そこに）座らせる。あなたは採掘場からとった粘土で作った二つの像を
- 23 その端に結ぶ。
- 24 あなたは二頭のロバに旅の準備（蓄え）をのせる。
- 25 あなたは彼女に、櫛、糸巻き棒、ピン、香水の瓶、ひざ掛け、ヘアピンを与える。
- 26 あなたは彼女に印章を与える。
- 27 ハシュマヌ糸の頭飾り、身体用のマント、銀の指輪、銀のザバブ (*zabab*) <sup>21</sup>を与える。あなたは彼女のためにキスプを行う（下線細田）。

22行目の二つの像とは、カッシャープとカッシャープトゥと考えられる (Schwemer 2018, 179)。このカッシャープとカッシャープトゥの小像が死者の国、冥界へ送られる際、アヌの娘、ラマシュトゥと、骸骨であらわされた死霊も一緒に冥界へ送られるということが述べられている。

興味深いのは、ここにラマシュトゥ対抗儀礼における、ラマシュトゥの異界への旅立ちの記述と共通する表現が見出されることである。旅の準備として食糧を積み、櫛、糸巻き棒、ピン、香油の瓶、リボン、ヘアピンなどが与えられるが、それはラマシュトゥ対抗儀礼の文書にも同様の記述があり (Lam. II 167-174)、その図像もすでにみたように護符に描かれている。

さらに、ラマシュトゥのためにキスプ (*kispu*) を行うといわれていることも注目される (27行)。キスプは、死者や死霊のためにささげる飲食物である (Tsukimoto 1985, 48-51)。冥界への旅のための食糧や死後のための飲食物がラマシュトゥにささげられ、ラマシュトゥは供養を受けることとなる。

この記述から、ラマシュトゥが冥界へ行く途中、カッシャープとカッシャープトゥの死をしっかりと見届けるといことが示されているという。こうして、ラマシュトゥは冥界への導き手、カッシャープとカッシャープトゥに対する邪悪な助け手 (*evil helper*) といえるのである (Schwemer 2018, 176-183)。

<sup>21</sup> Abusch and Schwemer 2011, 349 では a grain of s[ilv]er、Schwemer 2018, 180 では a piece of s[ilv]er jewelry となっている。

現代と比べ難産や死産がはるかに多かった時代に、悪霊ラマシュトゥにその原因をみていたことが明らかとなった。出産の際の困難や子どもの死を回避するため、ラマシュトゥの唱えごとが朗唱され、代理の像が作られる。キシプーに対抗する儀礼のなかでも、「妊娠している女性と幼児をキシプーから守ること」という儀礼のグループが挙げられるほど、妊娠中の女性や赤子が病気や死の犠牲となっていたことがうかがわれる (V.2.1.)。ラマシュトゥに抵抗するための行為が、長いあいだ、また多様に浸透していたといえる。

前1千年紀にラマシュトゥ対抗儀礼の文書が定まる以前から、さまざまに唱えごとが伝承され、ラマシュトゥに抵抗するための首飾り、首輪や手足にまくビーズの輪などの護符が作られていた。

ラマシュトゥ対抗儀礼では、ラマシュトゥの小像は、病人の枕元に置かれたり、町の壁の隅に埋められることにより、ラマシュトゥに対する予防、回避、攻撃といった処置がなされていた。とりわけラマシュトゥは、妊婦や子どもの死の原因と考えられていたため、死、そして死者の国、冥界との関連が深い。ラマシュトゥの護符の追放場面の図像にもあるように、冥界へ続く川を船にのって航行している様子が描かれている。パズズにより死者の国へと追放されるラマシュトゥの姿が強調される場合のほか、冥界への旅のモチーフがキシプーに対抗する儀礼に用いられる場合もある。

キシプーへの対抗儀礼では、ラマシュトゥの小像はカッシャープ／カッシャープトゥの観察者として、儀礼の進行上重要な役割を果たす。キシプーが原因で苦しんでいる病人のためにこのような儀礼が行われており、そこにはアーシプの思慮が働いている。ラマシュトゥの登場は、カッシャープ／カッシャープトゥたちの死を確実にするための儀礼動作として強調されている。ラマシュトゥは悪霊ではあるが、必要なものとみなされている。アン／アヌの娘としてパンテオンとの結びつきも想定され、ラマシュトゥは突出した悪霊なのである (Farber 2007, 145)。

またラマシュトゥが描かれた護符と、ラマシュトゥをかたどった小像とでは、用いられ方が相違する場合もある。さらに同じラマシュトゥの小像でも、異なる儀礼のコンテキストにおいては、果たす役割が異なることが明白となった。

ラマシュトゥが、生まれたばかりの赤ん坊の死や、病人の死の原因とみなされていたことから、ラマシュトゥが生の世界と死の世界の境界に立ち、とくに人間を生から死へ送る役割を果たしていたといえる。キシプーに対抗する儀礼では、カッシャープ／カッシャープトゥの死にもかかわることとなる。ラマシュトゥとともに冥界、死者の国へ行くことは、死を意味する。また、死後の世界においても、ラマシュトゥの果たす役割があることも興味深い。

「アーシプの要覧」にラマシュトゥが二度言及されていること、またラマシュトゥの名前を示すシュメログラムが多数あることは、ラマシュトゥに対してアーシプが行う儀礼の多面性、多様性だけでなく、アーシプが行う他の儀礼との関連性も示しているといえる。

「アーシプの要覧」にはさらに女性の病人の苦痛に対するあらゆる治療 (*bulti*) も行うべきことが言及されている (35 行)。女性特有の病気や不調、痛みや苦しみの領域に対して、助産師や乳母のみならず、アーシプも深く関与していたことが文字資料、考古資料などから読み取れる。

また、アーシプは多様な儀礼に通じていたため、文脈にあわせてさまざまなモチーフを応用していたことも理解された。唱えごとのフレーズ、犬の小像の制作、ラマシュトゥを表した図像や小像などは、ラマシュトゥ対抗儀礼以外でも用いられる。強力な悪霊であったからこそ、至るところで恐れられ、冥界への追放が求められていた。アーシプは、知恵の神エアの庇護のもと、生と死について深く把握したうえで、ラマシュトゥの像を用いて悪を生の世界から追放する儀礼を行った。アーシプは儀礼において、生と死の世界、さらにそれらを含む宇宙全体の調和をはかろうとしていたと考えられる。

## 第VII章 アーシプによる儀礼の構造

本研究では、儀礼に参加する人間や事物がその儀礼をつかさどるアーシプによってどのように変容するかということに着目してきた。本章ではなぜアーシプはそのような儀礼を執行できるのか、媒介者アーシプによる儀礼の特徴をさらに考察する。

### VII.1. 儀礼における像の意味

アーシプが行う儀礼においてつねに像が用いられるわけではないが、アーシプこそが像を用いる儀礼が執行できるといえる。

#### VII.1.1. 儀礼で用いられる像

これまで論じてきた儀礼では、神像や精霊、悪霊の小像が大きな役割を果たしている。しかし像を用いたり、像を作ったりする儀礼において、像に関するとらえ方や儀礼の構造——像の扱い方や像が果たす役割——が異なる。

##### VII.1.1.1. 物質の生動化・ものの行為主体性(エージェンシー)

第III章で検討したように、神像の口洗い儀礼(ミース・ピー *mīs pi*)は二日間かけて行われる通過儀礼である。ものである神像が場所を移動し夜を越して神へと変容していくが、その過程で、職人たちが制作した痕跡を消す所作が行われる。職人たちは「我々はこの像を作らなかった」と誓うのである。人間の手によって作られたものという性質を消して、天で生まれた神とみなされていく。職人たちが作った神像は、アーシプが行う儀礼(動作と唱えごと)によって生きた神となる。ものが命を吹き込まれ、行為の主体(エージェンツ)となって機能するようになるのである。

このようにものである像が神として生まれることになるが、それは、神を具現化、現前化し目に見えるかたちで神を崇拝するために不可欠なことではないだろうか。そのために、アントロポモルフィック(人間と同様の姿)という形態が重要である。唱えごとにあるように、神も人間と同じように食べたり飲んだりする<sup>1</sup>。冠や錫杖を手にし、豪華な衣装を身につける。神とは何かと問うた際、アントロポモルフィックな神の姿を想定していたのであろう。神が生まれる、神が統治するということが人間と同様に考えられているのである。

道具や人間、動物に対する口洗い儀礼とは異なり、神像に対する口洗いは、神像に命、霊だけでなく、神性・神格を備えさせるという点で、宗教学的にきわめて高度な儀礼であ

<sup>1</sup> Incantation Tablet 3, 70ab-71ab①シュイラ: Walker and Dick 2001, 141, 151.

る。地上から天上の神々の領域へ入れるため、太陽の動きにあわせて口洗いの動作が続くこともみたとおりだが、天体の動きを把握している学識豊かなアーシブにより執行されるということに留意したい。

さらに第V章で論述したようにマクルーをはじめとするキシプーに対抗する儀礼では、キシプーを操作する人物の代理の像として小像が多く作られた。これは類感「呪術」の考え方にもとづく。類似したもの同士は互いに影響しあうという考え方により、キシプーを行う人物にキシプーを戻し破壊するため、その人間に似た像がアーシブにより作られる。

またアーシブ自身が除災、招福のため小さな像や護符（アミュレット）を作る場合についても考察した。悪や病気、厄災が住宅に入らないようにする儀礼や、ラマシュトゥ対抗儀礼などである。このような儀礼の場合、小像が入口の基底部分や床下に埋められたということが注目される。建物の入口——内と外の境界——に除災や招福の像を置き、家のなかに悪が入ることを阻止し、福を招く目的のためである（第IV, VI章参照）<sup>2</sup>。

小像や護符の場合、そこに悪を防ぐ力・霊がアーシブにより注入される。これもものなかに行為主体性（エージェンシー）を認め、その作用を想定したうえの儀礼である<sup>3</sup>。

#### VII.1.1.2. 像の形状

儀礼で用いられる像の形状もさまざまある。その違いとしては、アントロポモルフィックかシンボルかという二種に大きく区別される。

神像に対する口洗い儀礼では、神像の口を洗う、目を開ける、耳にささやく、といった所作が行われることから、神像は人間と同じような姿にとらえられていたと考えられる。

キシプーに対抗する儀礼や、除災と招福のための儀礼で作られる像でも、アントロポモルフィックな形状が多かったと考えられる。キシプーを操作するカッシュアプ／カッシュアプトウの小像は人間の形であったであろうし、「舌」や「手」をかたどったものは、呪詛や中傷の言葉や行為を示す（V.2.3.）。

神々の象徴表現（シンボル）としては、ラマシュトゥが描かれた護符で見たように、太陽、三日月、星、角冠などがある。これは、バビロニアのクドウル（*kudurru*: テキストと図像が施された石碑や石板）に表現されたシンボルと同様である。神々のシンボルに関しては、前2千年紀後半から1千年紀のあいだにとくに認められるようになり、アントロポモルフィックな表現より優勢になったという見解が T. オルナンによって主張された（Ornan 2005）。しかし、この時代にアントロポモルフィックの神像がまったくなくなったわけではない（Sonik 2015, 146; Herles 2006 ほか）。人間と同様の姿であるからこそ、神で

<sup>2</sup> 精霊的存在などの像については Rittig 1977; Kolbe 1981; Green 1983; Green 1985; Green 1986; Green 1997; Wiggermann 1992 ほか。さらに Huxley 2000; Radner 2010 も入口が外の世界と内の世界の境界で、その門番や鍵が重視されたことを指摘する。

<sup>3</sup> このほか、ものの神化については Selz 1997; Gabbay 2015; Gabbay 2018; Lenzi 2018 など参照。



あり神像であると認知される場合も想定しうる。

### VII.1.1.3. 図像と文字の組み合わせ

護符（アミュレット）において、像に言葉が書かれている場合がある。ラマシュトゥ儀礼の唱えごとやナンブルビ儀礼の文言などが書かれた護符の形をした粘土板が見つまっている<sup>4</sup>。アッシュルのアーシプの家の下に埋められた小像にも言葉が書かれている（IV.2.1. 参照）。ものと言葉との組み合わせにより、さらに悪を防ぐ力が強くなる。書かれた文字、唱えられる言葉の力、言霊をアーシプは理解していたのであろう<sup>5</sup>。

像を用いる儀礼は、本論で取り上げた儀礼以外にも多くある。たとえばナンブルビ儀礼やシュルプ儀礼においても代理の像が用いられる。不吉な予兆を払うためにそれを示すものや動物、払うべき災厄をあらわす像などが作られ、それが壊されたり川へ流されたりした<sup>6</sup>。マーミートゥ（*māmītu* 誓約、呪い）や死霊をあらわす像も作られた<sup>7</sup>。これらも類感「呪術」の特徴を有する。その像には、ツアルム（*šalmu*）あるいはタムシール（*tamšīlu*）という語が用いられている。タムシールは、類似、複製、像、表象、模写、模造といった意味である<sup>8</sup>。

### VII.1.2. 像(*šalmu*)の意味の広がり——表象、代理、現前化

「像」は、アッカド語で主にツアルム（*šalmu*）という単語で表される。シュメログラムでは ALAN/ ALAM または NU と表記される。この語は立体的な彫像、レリーフ、平面的なスケッチ、画像、さらに小さな像などを表す。さらに比喩的な意味で、星座、表象、類似なども意味する<sup>9</sup>。神像、王の像、礼拝者像なども表す<sup>10</sup>。

メソポタミアの美術史研究では、神像や王の像などを論じる際、物体・物質とイメージ（*image*）、イメージと類似性（*likeness*）、類似性と表象（*representation*）、類似性と内容などの相互関係について、近現代の美術を扱う場合とは異なる視座によるアプローチの必要

<sup>4</sup> Reiner 1960, 148-155; Maul 1994, 175-190; Heeßel 2014, 54-62; Panayotov 2016; Panayotov 2020.

<sup>5</sup> 言葉、言霊 については井筒 2018 など参照。

<sup>6</sup> Reiner 1958, 30-35 (V-VI); Caplice 1974, 11; Maul 1994, 60-62, 72-75; Schwemer 2011, 429; Schwemer 2015, 35 ほか。

<sup>7</sup> Reiner 1958, 30-35 (V-VI); Scurlock 2006, 49-50; Verderame 2013.

<sup>8</sup> CAD T 147-150 によると 1. likeness, effigy, replica, 2. image, resemblance, counterpart, equivalent, 3. (a bird), 4. (a drinking vessel), 5. (a garment). 「…と同等である・同等にする」(*mašālu*: “to equal” “become equal”) という動詞と同じ語源である。さらに Berlejung 1998, 71-72 も参照。

<sup>9</sup> CAD S 78-85 では “statue (in the round), relief, drawing, constellation, figurine (used for magic purposes), bodily shape, stature, likeness (in transferred mngs.)”.

CDA 332-333 では “effigy, image”, “figure” (in round or relief, large or small statu(ett)e, figurine, inscribed image); of god, king, person, demon; in metal, stone, clay, wax etc.; transf. “constellation”; “representation” of death; “likeness” of brother, god

<sup>10</sup> Berlejung 1998, 62-66.

性が指摘されている<sup>11</sup>。西洋文化では伝統的に、ミメシス、類似性、表象といった概念を中心に用いて議論し、イメージや肖像（画）においては、身体あるいは顔つきなどの外見が本人に類似しているか、本人を模倣しているか、ということにまず関心が向けられる。肖像画には、顔の表情や姿勢、身ぶりを通してうかがわれるその人らしさ、その人の写し、類似が表現されると考えられている。

一方、メソポタミアの肖像は、このような考えによっては構成されていない。王の肖像・イメージにおいて、外見が本人と相似しているかどうかはほとんど問題ではない。真の王・王位を正当に表すものとして、その肖像イメージが合法的に認められるか否かが、判断基準となる。王位、王の権力、王の支配がその描写に表れ、王として認められることが重要なのである。

I. ウィンター (Winter) がメソポタミアの支配者像研究について新しい方向性を押し進めてきたが、王の像という場合、それは単に王の個人的な肖像を意味するのではなく、王の身分、地位が表象されたものであると強調している。アッカド語では王の像 (*šalam šarri*) ではなく、「王位・王権の像」(*šalam šarrūtiya* (文字通りには [私の] 王位・王権の像) という語が用いられ、支配者としての王であることが示される<sup>12</sup>。王が自分自身の像に言及する場合、それを「私の王位・王権の像」と呼ぶのである。支配者の像とは、単なる一個人の王の複製品なのではなく、公的で理念化され、権力を有し人々を統治する地位にある人物という認識を提示するものである。それは制作時の文化によって記号化されている<sup>13</sup>。

Z. バーラニ (Bahrani) によると、像 (ツアルム *šalmu*) は、多次元的な表象 (representation) のシステムである。像 (ツアルム) は、ある人間を模倣した視覚的肖像ではなく、同時に自然の表象である。存在の写し (コピー) というよりは存在そのものである。イメージそのものを現実の事柄として見ることができる。しかし、それは現実性の客観的な表象ではない。現存のモード (a mode of presencing) である (Bahrani 2003, 123-133 ほか)<sup>14</sup>。イメージとして描写されて存在することが、存在の一つのあり方であるということであろう。

<sup>11</sup> 以下の叙述は Winter 1992; Winter 1997; Winter 2009b; Winter 2016; Pongratz-Leisten and Sonik 2015, 24-28 などによる。

<sup>12</sup> Winter 1997, 364-366; Winter 2009b, 266; Pongratz-Leisten and Sonik 2015, 26. ほかに Winter 1992; Winter 2016 など一連の研究を参照。

<sup>13</sup> さらに興味深いのは、新アッシリアの王の像が神の像と同様に扱われる場合があったことである。それらのいくつかは神殿に置かれ、奉納物として機能していた。神々に敬意を捧げ、逆に神々から祝福を受けるため、支配者の表象として王の像は神々の像の前に置かれていた。それら王たちの像は「神になった (神格化された) 王の像」ととらえられていた。Winter 1992, 25-26; Cole and Machinist 1998, xiii-xv; Machinist 2006, 170-182; Frahm 2013, 105.

<sup>14</sup> さらに Bahrani 2014, 63-85 でも、像 (ツアルム *šalmu*) は表象 (representation) であることを強調している (68)。

なおバーラニの著作は、歴史研究というより哲学的、記号論的考察に基づいているが、Bahrani 2003, 129, 134 の作図などが明確ではない。Bahrani 2003 に対する Fales 2009 の書評論文を参照。また Bahrani 2014 では、像 (ツアルム *šalmu*) のほかにもメソポタミアの美術、造形物について論じられているが、先行研究の言及が少なく説得性に欠ける部分がある。Bahrani 2014 については Canepa 2015; Feldman 2016 の書評も参照。

そこにある像がどのように見られるのか、あるいは、その像をどのようにとらえるかという認識により、像の存在理由が明白となる。どのように存在しているのか、視覚をとおして把握するということである<sup>15</sup>。

このようにツァルムの意味や用法を鑑みると、神の像（ツァルム）は、神性を顕現させるといえる。厳密な意味では再現の表象（re-presentation）というよりは、現前・提示（presentation）であろう<sup>16</sup>。臨在（presence）ともいえる。神像が今、そこにあることが神の統治を示すのである。したがって、神像（*šalmu*）が神（*ilu*）と同等であると解釈できる場合も多々ある<sup>17</sup>。目の前の像は、神の顕現そのものであるととらえられるのである。

第III章で考察したように、神像の口洗い儀礼でも、像と神の単語が同じ意味であるように用いられる場面がある。アーシブにより靈魂が宿り生命が吹き込まれ、口洗い儀礼は神の誕生を現前化させる。他方、神像の破壊が神の死を意味すると考えられていたことも同じ理論による。神像が修復されると神は再生し、その神性が可視化されることになる（Schaudig 2012, 123-149; May 2014, 701-728）。

また、とりわけ神像が象徴表現（シンボル）ではなくアントロポモルフィックである場合、それはそこに現存・現前していると考えられていたと容易に想像できる。メソポタミアでは、神々は主として人間と同様の姿で描出されてきた。それはそのように認識されてきたからである<sup>18</sup>。

ツァルム（像 *šalmu*）という概念は宗教学的にも美術史的にもきわめて複雑で、多様な意味を包括する。この一方で「代理・代替・身代わり」という概念が重視されていたことも明らかとなった。現存していることを表明する像（ツァルム）と、今ここには不在であるものの代理・身代わりという概念が認識されていた。本体・本人と代理との関係がさまざまところで認められる。

代理を意味する「ニグサギルー」（*nigsagilû*）<sup>19</sup>という語があり、「アーシブの要覧」の10行目にも「代理の像」を意味する語が言及されている（ALAN.NÍG.É.SAG.ÍL.MEŠ）。こ

<sup>15</sup> 像（ツァルム *šalmu*）やイメージについては、多方面からの議論がある。Pongratz-Leisten and Sonik 2015 が参考になる。このほか Winter 1992; Winter 1997; Winter 2016; Berlejung 1998, 62-66; Bonatz 2002; Bahrani 2003, 123-148; Slanski 2003/2004, 321-323; Machinist 2006, 170-182; Fales 2009, 235-293; Frahm 2013, 102-106; Sonik 2015, 162-164; Bonatz and Heinz 2018, 233-260 など参照。

<sup>16</sup> Winter 2000, 131[=Winter 2009a]; Pongratz-Leisten and Sonik 2015, 12.

<sup>17</sup> Berlejung 1998, 62-65. Berlejung によると、ツァルム（*šalmu*）は宗教的な概念で、芸術的なそれではないという。さらに Bahrani 2002, 15-22; Sonik 2015, 162-164; Lenzi 2018, 77-81 など参照。

<sup>18</sup> 上述したように、オルナン（Ornan 2005）が前2千年紀後半から前1千年紀の時代にはシンボル表現のほうがアントロポモルフィックの表現より優勢だと主張したが、アントロポモルフィックの表現は、なくなっていない。なお「シャマシュ・タブレット」（大英博物館 BM 91000）上に見出される太陽神シャマシュのアントロポモルフィックな表現と象徴表現の関係については細田 2016b 参照。

<sup>19</sup> CDA 253: “substitute, replacement”; CAD N/II 217.

ここでは、代理の像の果たす重要性が認識されており、また「代理の像を作ること」がアーシプの職能の一つであった。

代理の像を用いての儀礼は、類感「呪術」の考え方にもとづくことも論じた (V.2.2.)。メソポタミアでは王の代替儀礼が行われており、代替王 (*šar pūḫi*) が立てられていたことも特徴的である<sup>20</sup>。

マクルー儀礼や「ある人の家のなかへ侵入する悪の足を断ち切る」儀礼で作られた、カッシャープ／カッシャープトゥや精霊的存在や犬などの動物の像には、像 (*šalmu*) という語が用いられる場合が多い。カッシャープ／カッシャープトゥは、アーシプによる儀礼においては不在でその像は身代わりを意味するが、彼ら／彼女らは像 (*šalmu*) という語で示されている。代理の像 (*šalam nigsagilē*) といわれる場合もあるが (Maqlū VII 131- 132 など)<sup>21</sup>、像 (*šalmu*) に比べ多くはない。

ラマシュトゥ対抗儀礼のなかでは、ラマシュトゥを表した立体的な粘土の小さな彫像に像 (*šalmu*) の語が用いられている (Lam. I 94, I 220, III 130)。それは病人の枕元に置かれたあと、短剣で突き刺され、その後 (町の) 壁の隅へ埋められる (Lam. I 94-99. VI.3.1.参照)。ラマシュトゥの像は代理という機能を果たしている。

この一方で、壁にラマシュトゥの図を描く場合、「アヌの娘 (=ラマシュトゥ) を描く」 (*ešēru*) という表現が見出される。さらに「ラマシュトゥを作る」 (*epēšu*) (Lam. I 23) 「アヌの娘を作る」 (*epēšu*) (Lam. I 47) という記述もある。ラマシュトゥの像 (*šalmu*) またはラマシュトゥの代理の像という語は用いられず、ラマシュトゥそのものを描く、作るとなっている。代理を示す像や絵が、儀礼の過程でラマシュトゥ自身、ラマシュトゥという悪霊そのものの顕現とみなされており、イメージそれ自体が現実の事柄となっていると考えられる (Bahrani 2003, 127)。ツァルムのなかに代理の像が含まれ、護符も像 (ツァルム) といえる。

このような現象は、儀礼において、神像や悪霊などの像が何かを示す、あるいは何かの代理であるという機能があいまいとなり、像そのものが神そのもの、本人・本体そのものにとらえられるようになることをあらわしている。意味するもの (記号表現／シニフィアン) と意味されるもの (記号内容／シニフィエ) という記号論的区別がなくなるということである。これは、宗教実践で用いられる像やものの特質の一つといえる。とりわけ、何

<sup>20</sup> Lambert 1957-1958, 109-112; Parpola 1993/2014, no. 1-4, 12, 189, 219-221, 314, 350-351; Wiggermann 1992, 141-142. たとえばビート・リムキ (*Bīt rimki*) 儀礼のなかで代替王が立てられる。この儀礼については Ambos 2010b; Ambos 2012b; Ambos 2013b; Frahm 2013, 104; Hrůša 2015, 140-152 など。

<sup>21</sup> Maqlū VII 131 *liššaḫim[a ana mu]ḫi salam nigsagilē lillik* (それが洗い落されて、代理の像の上に落ちるように)。

Maqlū VII 132 *šalam nigs[agil]ē arnī dinānī lizbil* (代理の像が私に代わって罪を担うように)。ほかに Maqlū Ritual Tablet, 151' など。

度も繰り返される祈りや唱えごと、あるいは捧げものや浄めなどを行う儀礼の実践をとおして、このような現象が立ち上がってくると考えられる<sup>22</sup>。もともとメソポタミアの神像や支配者像には、現代の記号論的区別はあてはまらない。そこにさらに儀礼というパフォーマンスの作用・力が加わると（ベル 2008, 434-459）、像には実体性が認められてゆく。

なおラマシュトゥ儀礼では、三次元の像か二次元の絵図かという区別に関し、それにかかわる動詞が異なる場合が認められる。像の場合は「作る」(*epēšu*)、絵図の場合は「描く」(*eṣēru*) (Lam. III 3) となっている。

さらにマクルー儀礼では、カッシャープ／カッシャープトゥを表した代理の像を作り、その後それを火で燃やし、川に流す、という破壊の行為を繰り返していたことも像の意味を考えるうえで意味深い。病人はこの儀礼を通して回復し、アイデンティティを取り戻す。そのときには代理の像は不要となる。水に映った自分の顔もイメージではあるが、それを確認し再生する際には、代理という概念はなくなる (Maqlû RT 175'-176')。

以上をふまえると、アッカド語のツアルム (*šalmu*) という語はきわめて広い意味を包括することが明らかである。物体である像に命を吹き込み、生きたものとするという変容や変化も考慮に入れると、原型とイメージ、原型と代理、本体と代理といった二項対立の関係が止揚される<sup>23</sup>。これは「宗教美術」といえるものの一つの特徴といえる。

このような像と代理の像との違い、また神と神像との関係、かつそれらが重なりあうということを、アーシブたちは理解していたであろう。自身が除災や招福のための小さな像を作り、家の下に埋めたり、キシプーなどを代理の像へ移して悪を払っていたこと<sup>24</sup>を顧みると、像の働き、像の効用を十分心得ていたはずである。

## VII.2. 災因論にもとづく病気治療の儀礼——生と死の境界を越境するアーシブ

アーシブによる儀礼はさまざまな問題や困難に対処するために行われていた。病気も一つの災厄である。

第II章で病気治療におけるアーシブとバールー（占い師）との関連性について述べ、ヘーセルとコッホによる、病気の治癒に至るまでの図式を掲げた (II.1.3., 図 II-1)。診断、治療、薬の処方など、すべてにアーシブがかかわると考えられるので、その図をもとに手を

<sup>22</sup> 細田 2010, 536-537; 細田 2013, 171-172. ものそのものに力が感じられるということとも関係する。

<sup>23</sup> このようにとらえるなら、木片を彫り人の姿に作り上げた像に祈る行為（「知恵の書」13:10-14:31）は、「偶像」崇拝とはいえない（ほかに「イザヤ書」30:22; 44:9-20「エレミヤ書」10:1-9「詩編」114, 4-8 など）。ヘブライ語聖書における「偶像」をめぐる議論については、Mettinger 1995; Berlejung 1998, 315-413; Dick 1999, 1-53; Dohmen 2012 ほか。

<sup>24</sup> キシプー儀礼のほかにも Maul 1994, 124-126 など参照。

加えると、病気が治癒するまでの道筋は以下のように考えられる。

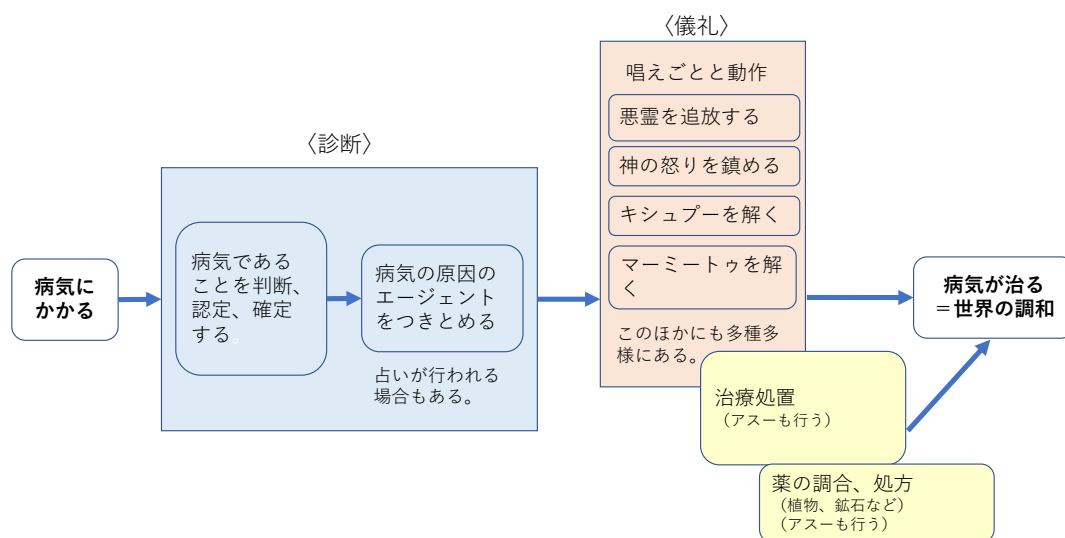


図 VII-1 病気が治癒するまでの道筋

この道筋において診断や薬の処方などは、部分的にアスーやバールーの行うことと重なる。だが全体を見通して病気の治療を行うのはアーシプと考えられる。アーシプは診断をし、病気の原因、悪の行為の主体をつきとめ、なぜ病気にかかったのか説明し、それに対する治療や処置を行う。アーシプには知識と経験が必要となる。

第V章で少し触れたが、病気の治療は「災因論」から考察することができる (V.2.1.)。災因論とは人間にふりかかる不幸や災いを解釈し、説明し、それにどのように対処するかという行動を指示する文化システムであるが (長島 1982, 539)<sup>25</sup>、これは時代や地域によりさまざまである。メソポタミアでは、病気や災禍の原因をつきとめ、意味づけをし、それらに対処するための指示を与えたのはアーシプであった。対処のための儀礼、唱えごとが伝承されていた。

第V章で詳述したようにマクルー儀礼では、夜中から朝方へという時間経過とともに、暗闇のなかの火や松明、朝の太陽の光、冷たい湧き水、流れる川の水などが象徴的に用いられ二日間にわたる儀礼が執行される。小像を燃やす所作では、松明を灯し、またランプや香炉も用いて熱さのなか唱えごとが続く。夜の間、冥界にいた太陽神シャマシュが (再生して) 朝方地上に昇ると、シャマシュへの唱えごとにも唱えられる。こうして災厄の原因であったキシプーは病人から取り除かれる。

このように夜の世界から朝の世界へ、暗から明へ、死から再生へという過程を経る病気治療儀礼において、アーシプは生と死の双方の領域を知っていると見える。この世だけで

<sup>25</sup> さらに V.2.1.の注を参照。

なく異界をも了解し、複数の世界へ赴くことが可能なのである。生と死を支配、統括しているゆえ、不幸の原因がわかり病気を治すことができる。火と水という一見正反対のものを操作できることも、このこととつながる（第V章(V.4.2.; V.4.3.)）。それは、複数の視点で、複数の世界をみる、複数の領域に存在できるということである。異なる世界の間——生と死をふまえた文化システム——に立つ媒介者の位置にいるのである。

呪詛や祟り、生霊の怨念などと同類のものと考えられるキシプーは、ふつうは目には見えない。したがってそれを飛ばしたり移動させたり、あるいは逆に差し戻して制御したりする能力は特殊で、誰にでも備わっているものではない。だが、アーシプにはキシプーが見えるのであろう。見えるからキシプーを病人からもとの操作者へ戻すことができる。しかも、カッシャープ/カッシャープトゥを上回る知恵と技を有することにより、アーシプはキシプーをもとの操作者へ返し、彼らを破滅させることができる。小像を作って、破壊したり地面に埋めたりする類感「呪術」を行うほか、アーシプは家の戸口に除災のための絵を描くなどして、もの生命、霊を込めたり、奪い取ることをする。霊の出し入れができ、生と死の境界を支配するのである。

ラマシュトゥに対抗する儀礼は、キシプーではなく悪霊が原因の病気の治療、あるいは死産や難産をふせぐための儀礼である。この場合もアーシプは、これから生まれてくる新生児と死とのほさまを十分承知していたといえる。

災厄をどのように捉え、どのように克服するかということのための儀礼は、通過儀礼でもありうる。自然の動き、天体の運行とともに儀礼の主体である病人や不幸に見舞われた者は、儀礼を通過することにより、自己を回復し再生する。生と死の領域を越えることができるアーシプにより、災厄が除かれると世界の調和が生じることとなる。

### VII.3. 「アーシプの要覧」からみるアーシプの儀礼の特徴

第II章(II.2.)で挙げた「アーシプの要覧」(KAR 44/ VAT 8275 ほか)の文書については、本論文で扱う儀礼の記述を確認してきた。

この文書には、アーシプの知と技が実に多岐にわたることが示されている。すでに述べたとおり、フラームに従うとこの書の全体の構成は3部に分かれ(Frahm 2018a)、第1部と第2部ではアーシプが行う内容の程度が大きく異なる。第2部のほうが、より高度で深い知が求められる内容となっている。そこには公にはされない秘義も示されている。

しかしそれでも第1部の2行目と11行目にある神像に対する口洗い儀礼は、高度な秘義といえよう。ものである神像に神性を入れ、神を顕現・臨在させる儀礼は、聖性を現前化させるものである。そのためには、深い知識、知恵と高度な技が必要である<sup>26</sup>。不可視で

<sup>26</sup> ボーデンによると、神像の口洗い儀礼はメソポタミアの儀礼のヒエラルキーのなかで、最も

ある神性や霊を像に入れて神を現前化させる儀礼を執行するアーシブは、天と地、生と死とのあいだの媒介者として機能する。

像を用いる儀礼として、像の種類をみてきたが、先に指摘したように10行目に「代理の像」(ALAN.NÍG.É.SAG.ÍL.MEŠ)とあることも看過できない。

10 gu-ru-ušGURUŠ.LÍL.LÁ.MEŠ KI.SIKIL.LÍL.LÁ.MEŠ u ALAN.NÍG.É.SAG.ÍL.ME[Š]<sup>udug</sup>  
hul-gál-a mu-du-du

《男》リルー悪霊、女リリトゥー悪霊、代理の像《悪霊がさまよっている》

文脈からは、さまざまな悪霊を退治する際に、代理の像が作られ、用いられていたと読み取れる。儀礼文書のなかで「代理」という語がなくても、身代わりとしての像が用いられていた。

さらに26行目に「とりつけるものとかけるもの」とある。これはおそらく護符板や、護符として首などにかけるペンダントなどのことと考えられる。

26 NA<sub>4</sub> GAR-šú Ú GAR-šú DUB NA<sub>4</sub>.MEŠ DUB Ú. HĪ.A tak-ši-ri u ma-la-<sup>1</sup>li

その外見が・・・のように見える石 (*Abnu šikinšu*)、その外見が・・・のように見える植物 (*Šammu šikinšu*)。石についての書板、植物についての書板、とりつけるものとかけるもの

26行目の文脈をみると、石や植物の模様や外見などがどのように見えるかによって、それらがどのようなものか、何を示すのか、またそのような植物がどのような薬剤となるのかを説明するテキストが言及されている<sup>27</sup>。そしてこのような石は、護符として用いられていた (Geller 2018b, 308)。

アーシブが小像や代理の像、また護符を作っていたが、小像を作るため、粘土の採掘場から粘土を採取する際には、そこを浄め、像に口開けの儀礼をする場合もある。そのようにして作った像に命や霊を込めたり、または抜いたりすることができた。その際、唱えごとが唱えられる。像の材料(粘土やタマリスク)や儀礼の道具に対する唱えごと (*Kultmittelbeschwörung*) も多い。

さまざまな悪霊や供養されていない死霊が原因の病気に対する治療の儀礼や、唱えごとも多く記されている。供養されていない死霊による病気や不調は重篤の場合もあり、それ

---

厳粛かつ神聖で秘匿性のある儀礼である。最終的に神殿における神の現前を実現させる儀礼のため、この儀礼にはあらゆる専門的な知識が必要とされるとして、儀礼執行者アーシブの霊的かつ専門的知識を強調している (Boden 1998, 95; Walker and Dick 2001, 4)。

<sup>27</sup> 「その外見が・・・のように見える石」(*Abnu šikinšu*)のテキストについては Schuster-Brandis 2008, 17-47; 「その外見が・・・のように見える植物」(*Šammu šikinšu*)のテキストについては Stadhouders 2011, Stadhouders 2012 参照。



への対処は複雑で時間もかかるものもあった (Scurlock 2006)。さらにアーシブはネクロマンシーも行っていたことが「アーシブの要覧」7行目から読み取れる。「アバメエンメシュ」(A.BA.ME.EN.MEŠ) という唱えごとが挙げられているが、これは「あなたは誰か」という意味である。ネクロマンシーと関係する儀礼の一部のなかに「あなたは誰か」を含めた4行の唱えごとが記されている。頭蓋骨のなかに冥界から呼び起こした死霊を入れて、死霊からの返答を得ていたようである (BM 36703) (Finkel 1983/1984, 8-10; Geller 2018b, 304)。アーシブは死者を呼び起こし、死者たちと会話をし、将来のことを占っていたことがうかがわれる。

「アーシブの要覧」第2部でも、第1部と同様アーシブが担うべき課題が並置されているが、それに加え、二人称に対する動詞が用いられて「あなたは・・・するだろう」という語りかけがあることが注目される。修行中のアーシブに向かってさらなる研鑽を積むことを教え導く記述となっている。

36 あなたが浄化の術 (イシップトゥ *išippūtu*) の全構成 (すべての段階) に達し、秘義・奥義を習得するまでに (あなたはこれらをすべて学ぶだろう)。

37 その後あなたは、語彙集・注釈リスト (*šātu*) や、翻訳や、言語リスト (同義語リスト) を用いることにより、

38 シュメール語とアッカド語の (で書かれた) 儀礼の研究の仕方を習得するであろう。

39 あなたが、神殿への捧げもの<sup>28</sup>、悪寒、不安、「エヌーマ・アヌ・エンリル」、「シュンマ・アール」を理解するなら

または：

あなたが、肝臓、悪寒、衰弱、「エヌーマ・アヌ・エンリル」、「シュンマ・アール」を理解するなら

40 相容れない見解を認めることを熟考しなさい。

36行目の「・・・するまでに」(EN/ *adi*)、37行目の「その後」(*arkānu*) という語から、習得すべき事柄を順序良く学び、一步一步進む、一つ獲得したら次へ進む、という段階を重視していることがうかがわれる。

この36行目より前にある習得すべき内容のなかには、「カクガルー祭司の職能 (*kakugallūtu*) の秘密のすべて」というものがある (30行目)。カクガルー祭司は唱えごと

<sup>28</sup> この行の前半は難解である。冒頭の ZAG.GAR.RA をどう理解するか一定の説はない。ゲラーは、診断のハンドブックにしばしば言及される文言にもとづき、この行の最初の単語 (ZAG.GAR.RA) を、神 (シャマシュ) への捧げもの (十分の一税 *tithe*) を怠った場合、シャマシュの手という病気にかかることと解釈している (Geller 2018b, 310-311; Scurlock 2014, 93:5; Heeβel 2010, 178-181)。

の祭司であり、唱えごとの技、清浄な・神聖な口をもつ者 (KA.KÙ.GÁL) の唱えごとの秘義が強調されている (Geller 2018b, 308)<sup>29</sup>。さらに「標準化 (一般化) されていない唱えごと」(31 行目) がある。公にされていない隠された唱えごとがアーシプたちの内輪で伝承されていたと推測される。ここから、アーシプにとり多様な唱えごとを唱えることが重要であることがわかる。

このような事柄を学ぶと 36 行目の浄化の術 (イシップトウ *išippūtu*) の全構成に達し、秘義を習得することになるが、このイシップトウは、語源をたどるとアーシプトウ (アーシプの術・職能) につながることも示唆に富む<sup>30</sup>。そもそもアーシプの原義が「(唱えごとを) 唱える者」である (II.1.1.参照)。浄化の技と唱えることが表裏一体であることが示されている。アーシプにとり、唱えごとと浄化が重要だったのである。浄めの技は、悪を祓い浄め、不調をなおすこと、病因や災因を取り除くことにつながる。唱えごとは言葉で悪を祓うことになる。その技を極めて、秘義を習得すると言われている。その秘義とは、31 行目のラルガル (宇宙の深淵の水) の秘義とあるように、森羅万象の奥義であろう。唱えごとと浄めの行為を中心としてアーシプは宇宙の調和をはかっていたといえる。

最後の 41-42 行目で、(知恵の) 基礎の土台を理解できる者、賢き者、これら二柱の神々の書記には、広い思考力が授けられ、彼の名前は将来にわたって言及されるであろうといわれている。二柱の神々とはエアとアサルヒ/マルドゥク、またはエアとグラと考えられる (Geller 2018b, 302; Frahm 2018a, 23)<sup>31</sup>。

すでに何度も言及しているが、エア (エンキ) は知恵の神、技術・工芸の神であり、さらには宇宙や社会の規範を管理する。アーシプの守護神でもある<sup>32</sup>。エアはアプスーに住んでいるとされ、水はエアの属性でもある。マルドゥクはエアの息子でやはりアーシプを庇護する神である。知恵の基礎を正しく身につけ、それにもとづく豊かな経験を積み、宇宙の秘義を獲得する者は、賢者となり、エアとマルドゥクからも守護されることとなる。なかには隠された秘密の教えも伝授される。限られた人物しか知ることのできない知識、技を有するようになることがうかがわれる<sup>33</sup>。同時に正確な技術がなくては、一人前のアーシプではない。

この文書から、アーシプは学ぶべき事柄の研鑽を積み、修行をして知恵や技を獲得して

<sup>29</sup> Lenzi 2008a, 88 n. 128 によるとカクガル *kakugallu* は意味論的にアーシプ *āšipu* と同じ意味ととっているが、ここではとくに唱えごとの技が前面に出ていると思われる。

<sup>30</sup> Geller 2018b, 301 はイシップトウ (*išippūtu*) を the (entire) corpus of purification と訳している。

<sup>31</sup> d 写本ではグラと書かれている。KAR 44, 41-42 行目の解説については Frahm 2011, 327 n. 1561 参照。

<sup>32</sup> Galter 1983; Galter 2015; Espak 2015; Hruša 2015, 43-46 ほか。

<sup>33</sup> エア (エンキ) とアーシプをめぐる、隠された知識や秘義の伝承については Borger, 1957-1971; Beaulieu 1992; Pongratz-Leisten 1999, 286-309; Beaulieu 2007a; 2007b; Van der Toorn 2007, 24-27; Lenzi 2008a, 67-215; Lenzi 2013a, 13-15, 21-27; Galter 2015; Geller 2016, 27-32 など参照。

いったことが読み取れる。それらはきわめて多岐にわたり、人間を取り巻く自然や宇宙に関する高度な知恵へと到達する。一つ一つ段階を追って習得するよう導かれており、課題を身につけてゆくことがイニシエーションである。学び全体がアーシプの通過儀礼でもある。

アーシプたちは難解なことを秘匿しつつ伝承していた一種のエリート集団だったのではないだろうか。このような構成や内容の「アーシプの要覧」は、アーシプとなるためのイニシエーションを指し示しており、アーシプへの階梯の書、指南書といえる。

さらにアーシプが唱える唱えごとのなかの「マルドゥク・エア型」のタイプも想起される(II.3.2.)。これは父エンキ／エアと子のアサルヒ／マルドゥクの対話を通し、問題解決のための指示をエアがアサルヒ／マルドゥクに与えるという内容である。その指示はアーシプにも与えられ、儀礼での行為となる。エア(とアサルヒ)がアーシプを守護し教え導くという方向性が明白となっている。

#### VII.4. アーシプとは何か

世界との調和をはかることがアーシプの知恵と技の基盤である。アーシプは生と死の領域を知悉していた。病気や災厄、不幸などにより個々人の、あるいは世界の調和が乱れると、唱えごととさまざまな所作を伴う儀礼を行い、不調、不和をなおす。儀礼は、世界との調和を取り戻すことにつながる。それは、この世以外の異界にも通じているからこそ行える技である。

ここで、異界を見る能力をそなえている人物、事物の様子や状態が異なる世界とこの世との関係の維持を司ると同時にそこに赴いて新たな知を獲得する役割を果たす人物などをシャーマンととらえる見解が有益である。古谷嘉章は文化人類学の見地から「この世界と異界という相貌を異にする複数の間の特異点に立って、共同体の人々のために体を張って任務を果たす」者をシャーマンと呼ぶ(古谷 2017, 221)<sup>34</sup>。

アーシプも事物の状態が異なる世界とこの世との関係を維持するため、キシプーのような怨霊や生霊を操作することができる。神霊や精霊、悪霊などと直接交流することができる。しかもそのような行動により病人を治療し救いをもたらし、生者と死者に、あるいはまだ生まれてこない命に対しても配慮をしており、メソポタミアのアーシプは宗教学的にもシャーマンとみなせるのではないだろうか。

<sup>34</sup> 古谷は、異界を見る能力をそなえている人物、相貌を異にする世界との関係の維持を司ると同時に、そこに赴いて新たな知を獲得する役割を果たす人物などを、シャーマンととらえている。さらにシャーマンは、しばしば非常に過酷な修行を経てはじめて、意図的に異界を訪問し、異類とコミュニケーションする知と技を身につけることができる、としている点も重要である(古谷 2017, 221-222)。

シャーマニズムに特徴的な要素、すなわちシャーマンが霊と交流する仕方には、脱魂・脱自（エクスタシー）と憑依・憑霊（ポゼッション）の二通りがあるとされ、M. エリアーデはその大著において、脱魂のほうに重きを置いた（『シャーマニズム』1974, 原著フランス語版 1951）。シャーマンがトランス状態のあいだに、魂が肉体を離れて天上界へ昇り、また地下界・冥界へ下るといふ魂の飛翔を重視した（エリアーデ 1974, 7-11 ほか）。しかし、エリアーデのシャーマニズム論に対しては批判も多く<sup>35</sup>、現在では、脱魂型か憑依型かと区分できるものではなく、双方ともトランス状態の要素であるという理解になっている。とはいうものの、今一度この宗教学者の議論——太古の思考、神話、聖、死と再生など——と向き合うなら、さまざまな示唆が与えられる。

たとえば「精霊」との特殊関係、呪的飛翔を許すエクスタシー能力、天空への上昇、地下界への下降、火の統御」といったシャーマンの特徴は、アーシプにも見出される（エリアーデ 1974, 8; 2014, 159-177）。マクルー儀礼において、火を燃やし、結界を作ったり、繰り返しさげられる祈りと唱えごとにより、夜（天体）の神々、ヌスカ、ギラ、シャマシュ、そしてエア、アサルヒ、エンビルルなどの神々を呼び寄せ、それらの力を得るときには、トランスの状態にあると考えられる。それによりキシプーの呪縛を解き、病人を治療してゆく<sup>36</sup>。

儀礼をとおしてアーシプは変性意識状態に入り、最後にはそこから帰還するという過程を経ている。変性意識状態を可能にする方法の一つとして、火や熱のほか、嗅覚に訴える香もあげられる。アーシプの儀礼では香炉もよく使用されており、そのための植物などの採取、調合にも注意が向けられていたであろう。そして、同様の詩句が反復される唱えごとや連祷を唱え続けることも指摘できよう。唱えごとや祈りを唱える病人も、アーシプとともに生と死のはざまを経験して「過渡」の状況を経たあと病気から回復する。

さらに「アーシプの要覧」をふまえると、エリアーデのシャーマン理解にとって鍵となる点、すなわちシャーマンたちは強烈な宗教体験をし、それゆえ共同体の他の人々とははっきり区別される「選ばれた人」であり、特定のエリート層に属するという特徴が目される。疾病、夢想、トランス状態などにより、シャーマンとしての特徴があらわれてくるが、このような体験は上からの選び、召命であるという（エリアーデ 1974, 45 ほか）。病気やトランス状態に陥ることがシャーマンとなるための召命であり、そこから回復した者がシャーマンとなることができる。

またシャーマニズムが神秘主義に含まれるという着眼点も看過できない（エリアーデ 1974, 9-10）。

<sup>35</sup> たとえば古野 1990 [1974], 22-23, 85-86; 竹沢 1992, 103-106; 彌永 2019, 1 など。

<sup>36</sup> 文化人類学の立場から、病気と治療、医療、また人々の信仰やシャーマニズムにおける病気治療について論じている波平恵美子の研究も参照（波平 1984 ほか）。さらにヴィテブスキー 1996, 8-25 なども参照。

この小さな神秘的エリートは、ただにその共同社会の宗教生活に方向づけをするだけでなく、またいわばその「霊魂」を守護するのである。シャーマンは人間の霊魂に関する偉大な専門家である。彼のみがそれを「見る」。なぜなら彼はその「形態」を知り、その運命を知っているからである（エリアーデ 1974, 10. 下線細田）。

このほか、シャーマンは霊魂の導き手（psychopomp）、祈禱師、神秘家、詩人であるともいわれる（エリアーデ 1974, 5-6; ホッパー 1998, 27-29; ヴィテブスキー 1996, 8-14）。

このような記述にアーシプの活動も合致し、アーシプこそメソポタミア社会における「神秘的エリート」であり、「人間の霊魂に関する偉大な専門家」、「霊魂の導き手」といえよう。それも知恵の神エアに守られた偉大な導き手である。エアにさかのぼる高度な知恵、知識をもって、アーシプは心身に不調がある人に対しては診断をし、治療を行う。唱えごとはエアに由来する（II.3.2. 参照）。マクルー儀礼の唱えごとのなかでも、アーシプはエアの息子（マクルー I 143）、あるいはエアはアーシプ（マクルー II 157）であるといわれている。このようにエアを後ろ盾としたアーシプの知識、技術や経験はシャーマニズムにつながると考えられる。

エリアーデは『シャーマニズム』のあと、『加入礼・儀式・秘密結社——神秘の誕生』を執筆している（原著 1959, 仏語改訂版 1976, 邦訳 2014）<sup>37</sup>。その冒頭で、現代世界の特質の一つはイニシエーション（加入礼）の消滅であるとする。現代社会とは異なりかつての伝統的社会においては、イニシエーションのイデオロギーと技法が最優先的な意味を持っていたとし、さまざまな特徴をあげている。なかでもイニシエーションを受ける主体は、宗教的、また社会的に根本的な変容をこうむり、存在論的な変異を受けること、これにより一度死に、新しく霊的に再生することなどが強調されている。

イニシエーションのタイプとして三つをあげているが、三つ目にあたるのがシャーマンのイニシエーションである。これは、神秘的な召命という特質を有し、シャーマンになるに際して、超人間的な実在たちによってそうなるべく強制されるという。また脱魂的（脱自的）な要因も大きいという（エリアーデ 2014, 17-18）。具体的にはシャーマンのイニシエーションでは、二重の教程を通過することになる。その教程とは、①脱自・脱魂的な教程（夢、幻覚、忘我の境地（トランス）など）、②伝承されてきた教程（シャーマンの技法、精霊たちの名称とその働き、部族の神話と系譜、秘密の言語など）といわれている（エリアーデ 2014, 173）。

これは、「アーシプの要覧」のなかで挙げられている数々の課題を身につけてゆくことと重なるのではなかろうか。先述したとおり「アーシプの要覧」は、賢者アーシプになるためのイニシエーションを提示しているが、1-27 行目までの第 1 部と、28-40 行目までの第 2 部とで構成内容が異なる。1-27 行目までの内容が①と、28-40 行目までの内容が②と類比

<sup>37</sup> これは、1958 年に出版された英語版 (*Birth and Rebirth*, New York, 堀一郎訳『生と再生』1971) のフランス語版である。タイトルの変更などについては、前野 2014, 314-351.

できる。

また「アーシプの要覧」には、さまざまな悪霊などによる病気、疾患に対する唱えごとも多く挙げられている。アーシプは、そのような病気に以前かかったことがあり、そこから回復してさらにそのような病気の人を治療していたとも推測できる。イニシエーションにおいては「秘密の言語」を獲得するといわれているが、これも先述したアーシプの秘義に通じる。秘義とは口洗儀礼のように、神を臨在させることのできる技も含まれるであろう。

昨今、アジア、日本の文化や宗教にもシャーマン的な特徴を見出すことができるとして、シャーマンに関する議論が進んでいる<sup>38</sup>。世界各地でネオ・シャーマニズム、トランスパーソナル（心理学）といった動向もあり、またそれに関する研究も活発である<sup>39</sup>。神話・伝承学が専門の斎藤英喜は、エリアーデの議論を再検討することからはじめ、シャーマニズムを通して日本の多様な文化を読み取ろうとしている。その際、これまで見落とされてきた点として、上にあげた点、シャーマンはエリートで「それぞれの社会できわ立った人物」であることを指摘している（斎藤 2009, 19-21; さらに斎藤 2020, 193-214 も参照）。

渡辺和子もこのような先行研究をふまつつメソポタミアのシャーマニズム論について考察している。シャーマンの機能が「病気なおし」と「うらない」であるととらえた堀一郎の説（堀 1971, 37）にもとづき、メソポタミアのアーシプはシャーマンに相当すると論じている（渡辺 2018b, 50; 2021）。堀の「シャーマニズムはじつに人類のもっとも古代的、原初的な「宗教」の本質構造をもつものである」という見解にも、注意を向ける必要がある（堀 1971, 3）<sup>40</sup>。

アッシリア学では、これまで M. ストールが、アーシプをシャーマンや呪術医、呪術師（*medicine man, witch-doctor*）と比較しうると指摘した（Stol 1991-1992, 61-62; Koch n.d., 1）。そこでは文化人類学のフィールド研究の知見をもとに、いわゆる「プリミティヴ」な文化における病気治療の際、病因をつきとめるシャーマンや呪術師を引き合いに出している（Stol 1991-1992, 62）。トランスという手段や占いの技によって診断を行う者をシャーマンとみなしている。しかしこのような見方は、本研究の視点とは異なる。このストールの研究後、アーシプをシャーマンと比較して考察する研究はなされていないという（Koch n.d., 1）。

<sup>38</sup> 岡部ほか編 2009; 斎藤編 2015; Price 2011; 宗教史学と関連づけたシャーマニズム研究史について渡辺 2018b, 33-48.

<sup>39</sup> Wallis 2003; 2017; 2019; Blain 2011; Insoll (ed.) 2011 ほか。さらに今日のモンゴルにおけるシャーマニズムの復興、再活性化に関する文化人類学的考察、島村 2011; 趙 2014; サランゴワ 2019 など。

<sup>40</sup> さらに、シャーマニズムは「人類のもつ最古の文化であり、そして歴史をこえてそれぞれの民族、その社会構造、風土、歴史的環境などに応じて種々の分化や習合をとげてきた最も長い生命力をほこる文化所産とみるべきである」という主張も重要である（堀 1971, 31-32）。

他方アーシプの職能や働きについて研究を行った C. ジャンは、アーシプはシャーマンではないとする。彼女によると、アーシプは儀礼においてトランスやエクスタシーの手段に頼ることはないからである (Jean 2006, 52)。

シャーマンを、「プリミティヴな」人々のあいだで変性意識状態になって病人を治療していた人物ととらえるだけでは、シャーマン理解は不十分である。シャーマンをいかに理解するかということにより、アーシプとの比較や類比は深くも表面的にもなるが、エリアーデの考察は参照するに値する。

第I章で、メソポタミアのアーシプの知識の集成が実際にどのようなものから構成されているのか、という定義はまったく自明ではないとの指摘に言及した (Van Buylaere et al. (eds.) 2018, 1) (I.2.)。アーシプについてすべてが公にされておらず、一部のエリートにのみ伝承されてきた事柄が多かったとするなら、いまだ隠されていることも少なくはないであろう。

しかし、祈り・唱えごとと浄化の技、あるいは災厄の祓いの技はアーシプの土台にあったといえる。浄めに水が用いられ、それは秘められた知恵の源としてエアにつながる。祈り・唱えごとには言霊が込められていた。悪や不調を取り除くための知恵と技を得るための道が、最終的には宇宙の調和を目指すことにつながる。アーシプはメソポタミアのシャーマンとってふさわしいのではなからうか。

すでに指摘したように、アーシプのほかに、書記、天文予兆占い師、内臓占い師、外科的医療行為者、神殿で哀歌を歌う祭司などウンマーヌ (学者、専門家、職人) とよばれる職能者が存在していた (II.1.1.)。何段階もの修行をし知恵と技を身に着けシャーマンへと到達するアーシプの集団は、ウンマーヌのなかで最も上位に位置づけられるであろう。アーシプによる儀礼は、宇宙論や生と死に対する深い洞察に基づいて行われていたのである。

アッシュルやウルクで、アーシプの家系が続いていたことが明らかになっている (Maul 2010, May 2018; Clancier 2009a; Clancier 2009b; Robson 2011; Clancier 2014; Stevens 2013; Arbøll 2020 ほか)。アーシプという職能者は代々継承されていた。そのなかで後世に名が知られているアーシプ、あるいはアーシプとは限定できずともウンマーヌに属していた人物たちがいる。

『ギルガメシュ叙事詩』の標準版の編者スィン・レーキ・ウンニンニ (Sîn-lēqi-unninni) もウンマーヌの一人だった (前2千年紀末、前1200年頃)。王と賢者のリスト「ウルクリスト」 (W. 20030,7; 前2世紀後半) に「ギルガメシュ王の統治の間、スィン・レーキ・ウンニンニがウンマーヌであった」という記述がある (van Dijk 1962, 44)<sup>41</sup>。彼がアーシプであったとする明白な文書は見つかってはいないが<sup>42</sup>、ウンマーヌとして隠された知恵を

<sup>41</sup> 「ウルクリスト」 (W. 20030,7) について van Dijk 1962, 44-52; Lenzi 2008a 106-113; Lenzi 2008b, 137-169; Kvanvig 2011, 110-111 ほか。

<sup>42</sup> Lambert 1962, 67; Beaulieu 2000, 3; 渡辺 2018b, 67. ランバートの読みについては、文字がは

身に付けていたことは十分考えられる。『ギルガメシュ叙事詩』が長い間伝承され読み継がれてきた事実は、アーシプのような深い知恵、宇宙の調和や生と死の奥義に裏付けられた物語の内容と構成のゆえである<sup>43</sup>。ウルクの王の伝承物語を編集し序文（『ギルガメシュ叙事詩』I 1-28）を加え、さらに生と死についての考察を深化させて改訂したスィン・レーキ・ウンニンニは、アーシプであった可能性が高い（George 2003, 28-33; George 2007, 451-453; 渡辺 2018b, 67-68）<sup>44</sup>。

このようなことを鑑みると、メソポタミアにおいて「アーシプ文学」と名づけることができるような、あるいは知恵文学の特徴を有するような文学が作られていたことが想定されよう。アーシプ文学とは、アーシプたちによる異界への修行を通して得た悟りや、生と死を越境することにより備わった技と知恵（智慧）<sup>45</sup>にもとづいて書かれた文学といえる。『ギルガメシュ叙事詩』からもうかがわれるように、「アーシプの知恵文学」は最初から誰にでも了解できるものではなく、「奥義書」「秘義書」の側面を有し、読者の気づきの段階が進むとともに自らを開示するような文書である（渡辺 2018b, 70-72; 細田 2020d, 386-388 参照）<sup>46</sup>。

とするならさらに「アーシプ芸術」といったものも創造されていたと考えられはしないだろうか。アーシプが粘土やタマリスクなどで小さな像を作り、そこに唱えごとの文言も書いたということは本論文で考察した儀礼から明らかとなった。アプカルやウガッル、ルラルなど異形の図像、動物と人間の混合体（Mischwesen, hybrid spirits）の図像などは、誰によりどのようにして生み出されたのであろうか。憶測でしかないが、このような精霊的存在の図像、また古くから印章図像などに見出される神々の図像などは、アーシプによって考案された可能性がある。エアと水や魚の組み合わせの図案、山から現れる太陽神シャマシュ（両肩に炎（光線）を伴う場合がある）の図案などは（図 VII-2, 3）、それが実際に見えていた人々、とくに神像を生きた神とするアーシプによると想定することもできるのではないか。図像や形態の意味についても、修行を経て見えてくるもの、あらわにされることがあったのではなかろうか。

つきりせず明確なことはわからないという。Beaulieu 2000, 3 によると、伝承ではカルーであった可能性があるが、実際は不明である。Lenzi 2013a, 27-32; Stevens 2013, 228-229.

<sup>43</sup> Van der Toorn 2007; Lenzi 2013a, 27-36 などを検討する必要がある。

<sup>44</sup> さまざまな文化において聖なるもの（the sacred）、宗教がどのように創造され存続してきたのか、神話や物語を手掛かりに論じている箇所、ブルケルトはギルガメシュをシャーマンと呼ぶことができると述べている（ブルケルト 1998, 100-102）。

<sup>45</sup> 『岩波仏教辞典』によると、「智慧」とは「一切の現象や現象の背後にある道理を見きわめる心作用」である（中村ほか 2002, 696-697）。この心作用はアーシプたちにもあてはまるであろう。

<sup>46</sup> すでにふれたように、シャーマンが靈魂の導き手、祈禱師、神秘家、詩人であるというエリアーデの指摘にしたがうと（エリアーデ 1974, 5-6）、アーシプも詩人、文学者、さらには芸術家という側面も有していたと考えられないだろうか。

また賢者として知られる神話的人物、アダパについての物語も「アーシプ文学」であり、かつ「智慧文学」と考えられる。『アダパ』の物語については細田 2020d.



たとえばアプカルの図像の類型として、図像学的には有翼の人間の姿、魚の皮をまとったような姿、頭部が鳥で有翼の姿、といった三種類ほどが認められている (Wiggermann 1994, 224-225; Green 1994, 252-253, 262; Dalley 2011, 1-7; Kolbe 1981, 14-30; Parpola 1993/ 2014, XIX-XXIV; 細田 2020d, 388-389) (図 VII-4, 5, 6, 7, 8)。アプカルのこのような造形は、人間を超えた力をもつ精霊を示すが、この図案はアーシプによるものとも推測できないであろうか。アーシプはシャーマンとして、宇宙の秩序の守護者、王の守護者であるこのような精霊的存在と交流していたと考えられるからである。

またアプスー、水、浄めという関連から、おそらくアーシプの儀礼において用いられた、アッシュル神殿出土のセンナケリブ (在位前 704-681 年) の水槽も注目される (図 VII-9a, 9b. 玄武岩、3.12 x 3.12m, 高さ 1.18m)<sup>47</sup>。水槽の側面に水がめを持ち水をもたらずエアとアプカル (魚皮をまとう) が描かれ、水の果たす役割や重要性が造形的にも、また意味内容的にもきわめて巧みに構成されている。神殿に設置されたこのように大きな意匠の制作背後には、神話や物語に造詣が深い者たちが存在したであろう。

アプカルの図像化のなかで魚の皮をまとったような人間については、興味深い比較例が指摘されている。カナダのベイカー湖のイヌイットのシャーマンが描いたという図像が、このアプカルの図像に類似している (ヴィテブスキー 1996, 92; Panayotov 2020, 133 n. 13)。これは世界が順調に進んでいるとき、あらゆるものが手を取り合うというイメージであるという。人間と魚や動物などが混合した形態は、人間と人間以外のものとの調和を示す。世界の調和をそのようにみていたシャーマンがいたということである。このような異形の姿は、人間以外のものをも包括する理解のうえに成り立つといえよう。

複数の世界のあいだに立つ媒介者として、アーシプは通常では感知できない多様なものが見え、宇宙の音や響きを聞き取ることができた。そして生と死の領域が重なる現象としての病気治療を行うことができたのではないだろうか。生命や霊を支配できるアーシプについては具体的な事例をとおしてさらに考察を深める必要がある。

<sup>47</sup> ベルリン国立博物館 Ass 16771/ VA Ass 1835. Gries 2017, 86-87, Kat. 440, Taf. 165.

## おわりに——展望 古代宗教に対する比較宗教史学の視座からの研究

本研究で取り上げたアーシブによる古代メソポタミアの儀礼のなかには、世界各地の宗教儀礼と類似する点があることに気づかされる。水は浄めのために用いられるが、それは日本の神道でも同じである。火は護摩法要と比較されうる。

神像の口洗い儀礼に関しては、ヒンドゥー教の灌頂儀礼と比較した考察がある (Winter 2000 (2009a), Vol. II, 377-404)<sup>1</sup>。仏教の開眼供養との類似性を容易に思い浮かべることができる (松島 2001, 95; Ozaki 2008, 221-222; 笠谷 2012, 18-20 など)。コンセクラティオ (奉獻、聖化、聖別)、水などによる浄化、灌頂儀礼などの宗教儀礼に用いられる像の役割や機能などを比較すると、像・イメージ、表象の宗教的意義がより深く考察できるであろう。

「ある人の家のなかへ侵入する悪の足を断ち切る」儀礼で除災・招福の小像を家の下に埋める所作からは、地鎮祭が想起される。除災のために門や入口におく小像、なかでも犬の像には、狛犬と同様の機能がある。悪の侵入を防ぐための門番として、鬼瓦、しゃちほこ、沖繩のシーサーなど似たような例はいくつもある (Motallebbi 2013)。家屋をめぐることは、屋根や床下がこの世と異界との境界であるという認識も多い (佐々木勝 1988, 8-39; 常光 2019, 18-67 など)。結界を作り領域を区分けすることは、メソポタミア以外でも多く見出される。像などを用いた類感「呪術」は、フレイザーが収集したように世界中で広く行われている。

こうした事例の共通性は、民俗宗教あるいは民間信仰という領域で議論することができる。メソポタミアの宗教を民俗宗教としてとらえると、メソポタミアの人々の心性により近づいて考察することができると思われる。

本研究ではメソポタミアの宗教や儀礼、災厄を前にした人々の心性や社会の理解に向けて、アーシブという職能者とその儀礼に着目して分析を試みた。不調や不和が生じると、その原因をつきとめ、取り除いて調和のとれた世界を回復させるのがアーシブである。神霊と人間とのあいだの媒介者、生と死を越境することができる媒介者として、霊魂の導き手となり病人を再生させていた。像に霊を注入して神として誕生させていた。このようなアーシブはシャーマンの様相を呈していることが明確となり、古代メソポタミアのシャーマニズム研究への第一歩を踏み出すことができた。

病気や死、災害や災厄をどのように理解しそれを乗り越えてゆくかということは、いつの時代でも人々の切実な思いである。そのため神々に供え物をささげ、神の怒りをしずめ、神々を喜ばす。悪霊を追放し、浄化し、病気を治し、幸福や富が家にもたらされるよう護符を作る。そのような儀礼行為の中心にいたのは、各共同体の霊能者であり、シャーマンであった。シャーマニズムは、メソポタミアに限らず現在まで世界の各地に認められ、民

<sup>1</sup> さらにエジプトの口洗い儀礼や他の宗教の浄化儀礼などについては、Dick (ed.) 1999; Frevel and Nihan (eds.) 2013; 森編 2014 の所収論文などを参照。

俗学的に考察することができる<sup>2</sup>。

民俗学や文化人類学は、各地のシャーマニズムについてフィールド研究を行い、具体的な事例が記録されてきた。しかし、最も古いシャーマニズムの例証が古代メソポタミアの文献資料から得られるようになった今日、従来のシャーマニズム研究を再検証しつつ、どのようにして古代メソポタミアのシャーマニズム研究を築き上げてゆくかが探究されなければならない。それによってアーシプが担ってきたメソポタミアの宗教儀礼を比較宗教史的に論じる新たな可能性が開けると期待できる。

さらにメソポタミアのパンテオンのなかのエンキ／エアが、アーシプの周辺においてきわめて重要な位置を占めていることも明らかとなった。儀礼においてアーシプの唱える唱えごとは、エンキ／エア、(そしてその子アサルヒ／マルドゥク) に由来し、エンキ／エアの教示によってアーシプたちは知恵の源の秘義を学ぶ修行を行っていた。エリドゥの都市神であったエンキ／エアが、なぜ、どのようにして知恵の神となったのか、その住まいであるアプスーとは何か、ということも改めて考察すべき点として浮上してくる。多神教世界であるからこそ、他の神々との関連と、さらに神々と人間世界との関係が複合的に論じられるであろう。神話や物語におけるさまざまな描写にも着目して、エンキ／エアとアーシプとの関わりを分析する必要がある。

欧米で始まったアッシリア学には、意識する・しないにかかわらず、メソポタミアの宗教をユダヤ教やキリスト教と比較してとらえる姿勢が見出された。なかには、ユダヤ教やヘブライ語聖書成立の背後にあったもの、一神教のキリスト教より劣るもの、未発達のものともみなす立場もあった。しかし、日本をはじめとするアジアなどの民俗宗教へと視線を広げると、類比できる事柄が多く、新しい比較の論究が可能になる。

メソポタミア宗教儀礼の力学やシャーマニズム、異界や霊との交流などの特徴が比較宗教史的に解明されるなら、今後、古代宗教研究に新しい成果や展開をもたらさるであろう。キリスト教的視座、あるいは白魔術か黒魔術かといった二項対立の見方に左右されがちな、従来の欧米のメソポタミア宗教研究とは異なる立場からの比較宗教史学研究的な構築が期待される。

---

<sup>2</sup> 渡辺 2009, 108-112 がすでにその重要性を説いている。さらに東 2018; 新潟県立歴史博物館監修 2020; 小山 2020 なども参照。

## 〈資料〉 「アーシプの要覧」翻字と試訳

## アッシリア写本

- A VAT 8275 = KAR 44 アッシュル出土 (Pedersén 1986, 62 (132)) 前7世紀  
 B 79-7-8, 250 ニネヴェ出土 前7世紀  
 - A 366 アッシュル出土 (Pedersén 1986, 67 (310))

## バビロニア写本

- c BM 55148 + 68411 + 68658 スイッパル出土 前6-5世紀頃 (Geller 2018b, 296)  
 d Rm. 717 + BM 34188 (Sp. I 294) + 99677 (83-1-21, 2039) + 140684 (1987-11-3, 1)  
 バビロン出土 前4世紀 ムシャリム・ベール (Mušallim-Bēl) (ムシェーズィブ  
 Mušēzib 家の一員) による書写  
 e BM 36678 バビロン出土  
 f W 23293/4 = SpTU 5, 231 ウルク出土 ほとんど完全な写し 前5世紀末頃 (ダ  
 レイオス2世の治世下)。リムート・アヌ (Rimūt-Anu) (Šangû-Ninurta clan)によ  
 って書かれる (Geller 2018b, 296)。

[ ] 内は、校訂者 (Geller 2018b) による補完。

「 」 内は、校訂者 (Geller 2018b) による、文字が部分的にしか残っていないことの指示。  
 《 》 内は、校訂者 (Geller 2018b) による、粘土板上で本文と比べて小さく書かれていた  
 り、粘土板の側面に書かれている文言の指示。その内容は本文に対する説明や補足など  
 ある。Geller 2018b による英訳では、上付きの文字で gloss: という語に続いて書かれてい  
 る。

( ) 内は、細田による補足や説明。

ここで示す試訳は VAT 8275 (KAR 44) にもとづく (写本 A)。KAR 44 以外の写本も比較参  
 考のために挙げる。

- 1 A SAG.MEŠ ÉŠ.GÀR MAŠ.MAŠ-ti šá a-na NÍG.ZU u IGI.DU<sub>8</sub>.A kun-nu PAP MU.NE  
 d 「KA DUB」 SAG.MEŠ 「ÉŠ.GÀR」 LÚ.MAŠ.MAŠ-ú-ti 「šá」 [x] 「NÍG」.ZU u IGI.D[U<sub>8</sub>.A k]un-nu  
 「PAP」 MU.N[E]  
 f [KA DU]B SAG.MEŠ ÉŠ.GÀR MAŠ.MAŠ-tu<sub>4</sub> šá a-na iḫ-zu u ta-mar-tu<sub>4</sub> kun-nu nap-ḫa-ri MU-  
 ár<sup>1</sup>

全て名があるものの確立された知識と講読のための、アーシプの職能 (アーシプート  
 ウ) の割り当てられた一連の課題の初めの語 (呼び名)

アーシプの職能と訳した単語は、「アーシプートウ」 (MAŠ.MAŠ-tu/āšipūtu) で、アーシ

プが行うこと、アーシプ的なるものという名詞である。本文書はアーシプが学び、担うべき課題・事柄が数多く列挙されているが、それがアーシプトウの割り当てられた一連の課題 (*iškār āšipūti*) といわれている。

- 2 A <sup>d</sup>SIG<sub>4</sub> SU<sup>h</sup>UŠ É DINGIR [ŠUB] LU<sup>h</sup> KA *u né-šu-tu* EN.NA  
 d <sup>d</sup>SIG<sub>4</sub> LU<sup>h</sup> KA DINGIR.R[A] *u ni-šu-ut* EN.NA  
 f <sup>d</sup>SIG<sub>4</sub> [LU<sup>h</sup>] 'KA DINGIR.RA<sup>1</sup> *u ni-šu-ut* EN.NA  
 クッラ《家・神殿の基礎を [設置する]》、口洗いとエン祭司の任命

クッラ (<sup>d</sup>SIG<sub>4</sub>/ Kulla) とは、煉瓦の神である。この単語に続いて小さな文字で《家・神殿の基礎を [設置する]》と書かれており、クッラについての説明となっている。このクッラの名により、家屋や神殿の基礎を設置する儀礼、建築の儀礼が示されていると考えられる (Ambos 2004, 3, 7)。

口洗い (ミース・ピー) の儀礼については本論文第 III 章参照。

エン (EN) は、高位の人、主、高位の祭司、高位の神に仕える祭司である (Halloran 2006, 61; Sallaberger and Huber Vulliet, 2003-2005, 626-628)。

この行では、物事や事柄が新しく始められるとき、ある機能が開始されるときに儀礼があげられている。

- 3 A INIM ABZU GI.NU.TAG.GA-ú *u ŠU.LU<sup>h</sup> DINGIR.RA*  
 c [.....] *u 'ŠU<sup>1</sup>.L[U<sup>h</sup> .....*]  
 d [IN]IM ABZU *gi-'nu-taq<sup>1</sup>-qu-ú 'u ŠU.LU<sup>h</sup>.ĤA<sup>1</sup> DINGIR.RA*  
 f TU<sub>6</sub> 'ABZU GI.NU.TAG.GA<sup>1</sup>-[ú] *u ŠU.LU<sup>h</sup> DINGIR.RA*  
 アプスーの言葉、ギヌタッカー、神のために手を洗うこと

「アプスーの言葉」 (INIM ABZU) とはアプスーに関連した唱えごとといえる。

「ギヌタッカー」があげられているが、その儀礼として確認できる粘土板は現在のところ知られていない (Geller 2018b, 303)。

「神のために手を洗うこと」は、神々 (神像) の手を洗い、神々を浄める儀礼である (CAD Š/III 260-261 *šuluh<sup>h</sup>*; Oppenheim 1977, 188-189)。2 行目の口洗いと、3 行目の手を洗うこと、そして 11 行目の口洗いは、神像などの浄めの儀礼として関連があると考えられる (Bácskay and Simkó 2012, 68)。浄化のための水が共通するが、それは知恵の神エンキ/エアの住まいであるアプスーにつながる。

- 4 A KI <sup>d</sup>UTU.KAM ŠU.ÍL.LA.KAM *u DINGIR.ŠÀ.DAB.BA*  
 c K[I..... L]A.KU *u DINGIR.Š[À .....*]  
 d [..... (traces) .....] *u DINGIR.'ŠÀ×X<sup>1</sup>.DAB.BA*  
 f [K] I <sup>d</sup>[.....L]A.KAM *u DINGIR.ŠÀ.DAB.BA*  
 キ・ウトウツク (太陽神ウトウ/シャマシュへの唱えごと)、シュイラ (手を挙げる唱えごと)、怒りの神 (の唱えごと)

4 行目にあげられているのはアーシブによる祈りや唱えごととして重要なものである (Hrůša 2015, 118-123; Geller 2018a, 303)。

キ・ウトウツク (KI 𒀗UTU.KAM) とは、太陽神ウトウ (𒀗utu) / シヤマシユに向けた唱えごとである。

シュイラ (ŠU.ÍL.LÁ) とは「手を挙げる」という意味で、手を挙げながら唱える唱えごとである (ŠU.ÍL.LÁ.KAM/ šu'illakku)。この唱えごとについては、Zgoll 2003a; Lenzi (ed.) 2011, 24-35; Frechette 2012; Hrůša 2015, 119-121 ほか参照。

怒りの神 (DINGIR.ŠÀ.DAB.BA) とは、ある人が罪を犯した場合、怒っている神に立ち返り悔悛するため、個人神に唱えられる唱えごとである。この唱えごとについては、Lambert 1974; Lenzi (ed.) 2011, 40-43, 431-445; Hrůša 2015, 122-123; Jaques 2015; Zomer 2018a, 228-230 など参照。

- 5 A *né-peš* 𒊕ŠU.𒀗INANNA (sic) 𒊕NE 𒊕KIN 𒊕DUL *u sak-ke-e* LUGAL-ú-ti  
 c *n[é-.....N]E* 𒊕KIN 𒊕DUL *u sak-ke-<sup>r</sup>e<sup>1</sup>* [.....]  
 d [..... DU]L *u sak-ke-e* LUGAL-ú-tu  
 f [*né-pe*]š 𒊕[..... KI]N [𒊕D]UL *u sak-ke-e* LUGAL-ú-ti

タムズの月、アブの月、エルーヌ (ウルール) の月、タシュリートウの月の儀礼と、王のための儀礼

タムズの月はバビロニア暦では第4の月で、現在一般的に用いられている暦では6/7月にあたる。この行で列挙されている四つの月の期間は連続しており (バビロニア暦で4, 5, 6, 7月)、現在の暦では夏至から秋分までに相当する。

- 6 A SA.GIG-ú ALAN.DÍM.MU-ú NÍG.DÍM.DÍM.MU-ú *u* KA.TA.DU<sub>11</sub>.G[A-ú]  
 c S[A.GIG].<sup>r</sup>GA<sup>1</sup> A[LAN].DÍM.MU-ú NÍG.DÍM.DÍM.MU-ú *u* KA.T[A.....]  
 d [.....DÍ]M.MU-ú NÍG.DÍM.DÍ[M.MU]-<sup>r</sup>ú<sup>1</sup> *u* KA.TA.DU<sub>11</sub>.GA-ú  
 f [.....] *u* KA.TA.DU<sub>11</sub>.GA-ú

サキク (sakikkû)、アラムディンムー (alamdimmû)、ニグディムディンムー (ni(g)dimdimmû)、カタドゥグ (kataduggû)

「サキク」(sakikkû/ SA.GIG) は診断の手引書 (病状占い)、「アラムディンムー」は人相占いである。この行の4点のテキストについては、エサギル・キーン・アプリ (前11世紀の学者 (ウンマーヌ)) の「サキクとアラムディンムーのカタログ」のなかにこの順序で記されている (Finkel 1988; Schmidtchen 2018b)。ニグディムディンムー (ni(g)dimdimmû)、カタドゥグ (kataduggû) の名称については、Schmidtchen 2018b, 329 参照。

- 7 A A.KÙ.GA.MEŠ UDUG.ḪUL.A.MEŠ A.BA.ME.EN.MEŠ <sup>ur-sag ḫul-gál-me-en</sup> *u* ḪUL.BA.Z[I.ZI<sup>si-la</sup>] <sup>[e-ri]-</sup>  
 m[a]  
 c A.[KÙ].GA.MEŠ UDUG.ḪUL.A.MEŠ <sup>r</sup>A<sup>1</sup>.[.....E]N.[M]EŠ *u* ḪUL.B[A.....]

d [..... U]DUG.ḪUL.MEŠ A.BA.ME.EN.MEŠ u ḪUL.BA.ZI.ZI  
 f [.....] u [ḪUL].B[A.ZI].ZI.MEŠ

アクガ(清らかな水 A.KÙ.GA)の唱えごと、ウドゥグ・フル(邪悪な悪霊 UDUG.ḪUL)の唱えごと、アバメエンメシュ(あなたは誰か A.BA.ME.EN.MEŠ)の唱えごと、《あなたは戦士の悪霊である/あなたは邪悪な戦士である》、フルバズィズィ(悪よ、去れ/悪を絶滅せよ ḪUL.BA.ZI.ZI)の唱えごと

この行で挙げられている4項目は、唱えごとの呼び名(または唱えごとのなかにある語)である。

「清らかな水」は、NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DAという唱えごとのなかにある語句である。このAkugaの唱えごとは、水に対して唱えられる(Reiner 1958, 52; Geller 2018b, 304)。

「邪悪な悪霊」は、シュメール語でウドゥグ・フル(UDUG.ḪUL)、アッカド語でウトゥクク・レムヌートウ(*utukkū lemnūtu*)といい、これは最もよく知られた悪霊の一つである。それに対する唱えごとが紀元前3千年紀から知られている。この唱えごとを伴う儀礼は、前1千年紀には16書板におよぶ構成にまとめられた(Geller 2016; 細田 2020c, 135-143 参照)。

「あなたは誰か」(A.BA.ME.EN.MEŠ)というルブリクは知られていないが、この語句は家の建築儀礼に関連して唱えられる他の唱えごとの最初の句とともに見出される(SpTU 2, 16 ii 24; Geller 2018b, 304)。また、ネクロマンシーと関係する儀礼の一部のなかに「あなたは誰か」を含めた4行の唱えごとが記されている(BM 36703)(Finkel 1983/1984, 8; Geller 2018b, 304)。わずかな例しか残っておらず不明な点も多いが、「アーシプの要覧」のなかにネクロマンシーに関連する唱えごとの文言があげられていることは注目に値する。

「悪よ、去れ/悪を絶滅せよ」(ḪUL.BA.ZI.ZI)は、除災のための唱えごとである。護符や円筒印章にこのテキストが書かれたものが見つまっている(Finkel 1976 (未見), Zomer 2018a, 186-190; Panayotov 2020)。

8 A ŠU.GUR.GUR.MEŠ<sup>tak-pe-er-ni</sup> Á.SÀG.GIG.GA<sup>di-u GIG-tu4</sup>.MEŠ u ZÌ.SUR.RA.ME[Š<sup>sag</sup>]-ba-sag-ba  
 c Š[U.Z]U.ZU.MEŠ Á.SÀG.GIG.GA.MEŠ u Z[Ì.....]  
 d [.....].MEŠ Á.SÀG.GIG.GA.TA u ZÌ.SUR.[R]A.MEŠ  
 f [.....] u Z[Ì.SUR.R]A.MEŠ

浄化の儀礼《タクペルトウ *takpertu*》、アサック悪霊(*asakku*)による病気《頭痛(*di'u* 病気)》、ズィスルー粉《呪詛、呪詛》

浄化の儀礼という語に、タクペルトウ(*takpertu*)と説明が書かれている。

アサックは悪霊であり、それがもたらす病気をも意味する(CAD A/2, 325-326)。

Á.SÀG.GIG.GAというシリーズの最初の書板は不明であるため注釈にある《頭痛(*di'u* 病気)》はおそらくそのシリーズの最初の唱えごとの冒頭の句であると考えられる(Geller 2018b, 304)。*di'u*は頭部にかかわる病気である。

ZÌ.SUR.RA.MEŠ / *sag.ba sag.ba* という唱えごとについてはSchramm 2001 参照。SAG.BA

(*māmītu*) は「誓約違反によって招かれる呪い・呪縛」という意味で、それに対する唱えごとである。唱えごとの際、ズィスルー粉 (ZÌ.SUR.RA/ *zisurrú*) を円の形になるように地面にまき、いわば結界を作ることが行われる (Jean 2006, 65)。

- 9 A *sa-kik-ke*<sup>4</sup>SAG.GIG.GA.MEŠ GÚ<sup>sag-gig</sup>GIG.GA.MEŠ *u* TU.RA KÌLI[B].BA  
 c [S]AG.GIG.MEŠ GÚ.GIG.GA.MEŠ [.....]  
 d [.....].GA.MEŠ GÚ.GIG.GA.MEŠ *u* TU.RA KÌLI[I]B.ʼBAʼ  
 f [.....] *u* TU.RA [KÌ]LIB.BA  
 《症状》頭の痛み、首の痛み《頭痛》、集められた (すべての) 病気
- 10 A *gu-ru-uš*GURUŠ.LÍL.LÁ.MEŠ KI.SIKIL.LÍL.LÁ.MEŠ *u* ALAN.NÍG.É.SAG.ÍL.ME[Š]<sup>udug</sup>  
*hul-gál-a mu-du-du*  
 c GURUŠ.LÍL.LÁ.MEŠ KI.SIKIL.LÍL.LÁ.MEŠ [.....]  
 d [.....L]Á.MEŠ KI.SIKIL.LÍL.LÁ.MEŠ *u* ALAN.NÍG.É.SAG.ÍL.M[EŠ]  
 f [.....] ʼ*u* ALANʼ.NÍG.É.SAG.ÍL.ʼLÁʼMEŠ  
 《男》リルー (悪霊)、女リリトゥー (悪霊)、代理の像《悪霊がさまよっている》

リルー (*lilú*) は男性形の悪霊を意味し、リリトゥーはその女性形である。リルーの前の注釈の *gu-ru-uš* は、男、輩、という意味で、ここでは性別が明白な悪霊が一对としてあげられている。リルーとリリトゥーの並置は、マクルーI 138 にも書かれている。

代理の像とは、悪霊などをあらわす代理の像を意味すると考えられる。アーシブは儀礼においてそのような代理の像を作り、それを破壊して悪霊を退治していたことが、さまざまな儀礼文書から読み取ることができる。

- 11 A *e-piš-tù* *bit rim-ki bit me-se-ri*<sup>meš</sup> *u* KA.L[U]Ḫ.Ù.DA  
 c *bit rim-ki bit me-se-ri* [.....]  
 d [.....]-*ki bit me-sè-ri*<sup>meš</sup> *u* KA.LUḪ.Ù.DA  
 f [.....-*r*]<sup>i</sup> *u* KA.LUḪ.Ù.DA.[À]M-*ú*  
 《儀礼》ビート・リムキ、ビート・メーセリ、口洗い

ビート・リムキ (「洗浄の家・儀礼的浴場の家」) は、浄化の儀礼である。(Læssøe 1955; Borger 1967; Farber and Farber 2003; Sallaberger 2005/2006, 62-63; Ambos 2008; Ambos 2012b; Ambos 2013b; Hrůša 2015, 140-152; Zomer 2018a, 183-186 ほか。)

ビート・メーセリ (「囲い込みの家」「守られた・保護された家」) は、侵入してくる悪に対して家を保護する儀礼である。病人の家で、その病気の原因である悪の侵入を防ぐ儀礼として行われる。造形化されたり描かれたりした数々の小像が病人のベッドの近くに設置され、唱えごとが唱えられる (Meier 1941-1944; Borger 1974, 183-196; Wiggermann 1992, 105-113; Kvanvig 2011, 107-158; Hrůša 2015, 133; 細田 2020c, 145 ほか)。

三番めの口洗い (ミース・ピー) の儀礼は 2 行目にある儀礼と同類と考えられるが、表記が異なる。2 行目の LUḪ KA と 11 行目の KA.LUḪ.Ù.DA の表記の相違については、明確



なことはわからないが、口洗いを伴う唱えごとの違い、あるいは神像以外に対する何かの口洗い儀礼、たとえば幾日も続く王に対する儀礼のなかで口洗いという浄化を指し示す場合などの違いによると考えられている (Walker and Dick 2001, 9-10; Dick 2005b, 580-585; Bácskay and Simkó 2012, 67-68)。

- 12 A UŠ<sub>11</sub>.ḪUL.GÁL.MEŠ ÁŠ.ḪUL.GÁL.MEŠ 'UŠ<sub>11</sub><sup>1</sup>.BÚRU.DA u NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA  
 [ma-mi-t]a a-na pa-ša-ri  
 c UŠ<sub>11</sub>.ḪUL.GÁL.MEŠ ÁŠ.ḪUL.GÁL.MEŠ 'UŠ<sub>11</sub><sup>1</sup>.B[ÚR .....]  
 d [.....ḪU]L.MEŠ ÁŠ.ḪUL.GÁL.MEŠ UŠ<sub>11</sub>.BÚRU.DA u NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA  
 e [.....R]U.D[A]  
 f UŠ<sub>11</sub>.Ḫ[UL.....] UŠ<sub>11</sub>.BÚR[U.D]A<sup>?</sup> u NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA  
 邪悪なキシプー、邪悪な呪い(崇り・呪詛)、キシプーを解くこと(ウシュブルダ)、  
 呪縛・崇りを解くこと《[マーミート] ヲを解くこと》

アッカド語のキシプーは、シュメログラムで UŠ<sub>11</sub>、呪い(崇り・呪詛)は ÁŠ で表される。キシプーとは、呪い、呪詛、崇り、怨霊、怨念をもつ生霊などの現象と考えられる。それらにかかった場合、解除するための唱えごとと動作からなる儀礼が行われる(第V章参照)。

マーミートウ (*māmītu*) とは「誓約」であると同時に、「誓約違反によって招かれる呪い」も意味し (Maul 2004, 82-95)、その呪いにかかると病気などに陥る。

この行ではそのような呪いや崇り、呪詛によって病気になった状態を解く儀礼があげられている。キシプーを解くこと (*Ušburrudū*) とマーミートウを解くこと (*Namerimburrudū*) は次の13行目にも記されている。キシプーを解く儀礼のなかで、とくにウシュブルダ文書は、「メソポタミアの対抗呪術儀礼の集成」(Corpus of Mesopotamian Anti-witchcraft Rituals = CMAwR) に分類されている (Abusch and Schwemer 2011, 2016 ほか) (V.2.1.参照)。

- 13 A KI <sup>d</sup>UTU.KÁM šá DINGIR LÚ.U<sub>18</sub>.LU UŠ<sub>11</sub>.BÚR.RU.DA NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA  
 e-dep IM <sup>d</sup>DÌM<sub>8</sub>.ME.KE<sub>4</sub>  
 c KI <sup>d</sup>UTU.KÁM šá DINGIR LÚ.U<sub>18</sub>.LU UŠ<sub>11</sub>.BÚR.RU.DA  
 NAM.ÉR[IM.....]  
 d [.....].KÁM šá DINGIR LÚ.<sup>1</sup>U<sub>18</sub><sup>1</sup>.[LU] UŠ<sub>11</sub>.BÚR.RU.DA NAM.ÉRIM.BÚR.RU.DA  
 e-dep IM u lam-sa-<sup>1</sup>tu<sub>4</sub><sup>1</sup>  
 e [.....] <sup>1</sup>NAM<sup>1</sup>.ÉRIM.BÚR.RU. DA  
 e-<sup>1</sup>dep IM <sup>d</sup>DÌM<sub>8</sub>.ME<sup>1</sup>.[...]  
 f KI <sup>d</sup>UTU.[.....] BÚR.RU.DA NAM.[ÉR]IM.BÚR.RU.DA  
 e-dep IM <sup>d</sup>DÌM<sub>8</sub>.ME

ある人の個人神へのキ・ウトウツク (太陽神ウトウ/シヤマシュへの唱えごと)、キシプーを解くこと(ウシュブルダ)、呪縛・崇りを解くこと(マーミートウを解くこと)、風を吹かせること、ラマシュトウ

キ・ウトウツクとは、4行目にもあるように太陽神ウトウ／シャマシュへの唱えごとである (Hrůša 2015, 118-119)。

キシプーを解くこと、マーミートウを解くことは、前行の12行でも言及されている。

- 14 A HUL *ka-la ma-aq-lu<sup>1</sup>-ú šur-pu* MAŠ.GI<sub>6</sub> HUL<sup>1</sup> SIG<sub>5</sub>.GA *u ŠÀ.ZI.GA*  
 c HUL<sup>1</sup> *ka-la ma-aq-lu-ú šur-pu* MÁŠ<sup>1</sup>.[..... SI]G<sub>5</sub>.GA<sup>1</sup> *u ŠÀ<sup>1</sup>*.[...]  
 d [..... *m*]a-aq-lu-[.] š[ur]-pu MAŠ.GI<sub>6</sub> HUL SIG<sub>5</sub>.GA *u ŠÀ×X.ZI.GA*  
 e HUL *ka-la ma-aq-lu-ú šur-pu* MÁŠ.GI<sub>6</sub> HUL<sup>1</sup> SIG<sub>5</sub><sup>1</sup>.G[A] / *u ŠÀ.ZI.GA*  
 f H[U]L *ka-la* [.....]-pi-e MA[Š.....] *u ŠÀ.ZI.GA*  
 あらゆる悪、マクルー、シュルプ、悪い夢を良い夢へ（変えること）、性的能力・性欲（を起こさせること）

「あらゆる悪」(HUL *ka-la*)とは、あらゆる悪(災厄)を前もって防ぐためのナンブルビ(儀礼)(Universal Namburbi)で唱えられる唱えごとを言及している (Geller 2018b, 305; Maul 1994, 476)。

マクルー儀礼については第V章参照。

悪い夢を良い夢へ（変えること）とは悪い夢を良い夢へ変更する儀礼であり、MAŠ.GE<sub>6</sub> HUL SIG<sub>5</sub>.DA.KE<sub>4</sub> というルブリクをもつ唱えごとがある (Butler 1998, 104; 100)。

ŠÀ.ZI.GAは、性的能力・性欲を高めるための儀礼とその唱えごとである (Biggs 1967)。

- 15 A *munus là al-<sup>1</sup>du<sup>1</sup>* munusPEŠ<sub>4</sub>.KÉŠ.DA MUNUS LA.RA.AH<sup>1</sup> <sup>d</sup>DIM<sub>8</sub>.ME.KÁM *u LÚ.TUR.HUN.GÁ*  
 c *munusPEŠ<sub>4</sub>.KÉŠ.DA MUNUS LA.RA.AH<sup>1</sup>* <sup>d</sup>D[IM<sub>11</sub>.ME].KAM *u LÚ.TUR*.[.....]  
 d [.....] MUN[US LA].<sup>1</sup>RA.AH<sup>1</sup> <sup>d</sup>DIM<sub>11</sub>.ME.KE<sub>4</sub> *u LÚ.TUR.HUN.GÁ*  
 e *munusPEŠ<sub>4</sub>.KÉŠ.<sup>1</sup>DA<sup>1</sup> MUNUS LA.RA.A[H]* <sup>d</sup>DIM<sub>11</sub>.ME.KAM *u LÚ.<sup>1</sup>TUR.HUN<sup>1</sup>.G[Á]*  
 f MUNUS [.....] *u LÚ.TUR.HUN<sup>1</sup>.GÁ*  
 《(未熟児を) 出産させないよう》妊婦を縛ること、難産の女性、ラマシュトウ、赤ん坊をなだめること

この行の最初、粘土板の側面の注釈 *munus là al-<sup>1</sup>du<sup>1</sup>*は、出産をしない女性、不妊の女性という意味であるが、続いて「妊婦を縛ること」とあるため、最初の項目は、早産を避けるために妊婦を縛った状態にすることと思われる。古バビロニアの唱えごと文書に、「妊婦を縛る唱えごと」というルブリクがあり、そのような儀礼行為がなされていたことがうかがわれる (CBS 1509, おそらくスイツパル出土, Finkel 1980, 40-41; Geller 2018b, 305)。

難産の妊婦に対する儀礼と唱えごとについては Stol 2000, 64-72, 129. (泣いている) 赤ん坊をなだめる唱えごととは、ラマシュトウ文書のコンテクストのなかにある (Farber 2014, 272; Geller 2018b, 305)。この行の4項目は、女性の不妊や出産、赤ん坊に関する唱えごととなっている。

- 16 A IGI.GIG.GA.KE<sub>4</sub> ZÚ.GIG.GA.KE<sub>4</sub> *u KA.<sup>1</sup>HAB<sup>1</sup>.DIB.BA*

- c IGI.GIG.GA.ŠÈ ZÚ.GIG.GA.ŠÈ *u* KA.ḤAB<sup>1</sup>.DIB.BA  
 d [.....].KE<sub>4</sub> ZÚ.GIG.GA.KE<sub>4</sub> *u* KA.ḤAB<sup>1</sup>.DIB.BA  
 e IGI.GIG.GA.KÁM ZÚ.GIG.GA.KE<sub>4</sub> *u* KA.ḤAB.<sup>1</sup>DIB<sup>1</sup>.B[A]  
 f IGI.GI[G.....] *u* KA.ḤAB.DIB.BA

目の病気、歯の病気、そして口や鼻の病気による口臭（ブシャーヌ病 *bu'sānu*）

- 17 A ŠÀ.GIG.GA.KE<sub>4</sub> MUR.GIG.GA.KE<sub>4</sub> *u* TU<sub>6</sub>.TU<sub>6</sub> GIG DÙ.A.BI  
 c ŠÀ.GIG.GA.KÁM MUR.GIG.GA.[...] *u* TU<sub>6</sub>.TU<sub>6</sub> G[IG .....]  
 d [.....K]E<sub>4</sub> GÚ.GIG.GA.KE<sub>4</sub> *u* TU<sub>6</sub>.TU<sub>6</sub> GIG DÙ.A.BI  
 e ŠÀ.GIG.GA.KÁM GÚ.GIG.GA.KÁM *u* 'TU<sub>6</sub>.TU<sub>6</sub> GIG<sup>1</sup> [.....]  
 f ŠÀ.G[IG.....] *u* TU<sub>6</sub>.TU<sub>6</sub> GIG DÙ.A.BI

腹の病気、肺の病気、あらゆる病気に対する唱えごと

腹痛に対する唱えごとなどについては、Geller 2018b, 305-306 にテキストがあげられている。

- 18 A MÚD KIR<sub>4</sub>.KU<sub>5</sub>.DA BURU<sub>8</sub>.KU<sub>5</sub>.RU.DA <sup>*du-ga-nu*</sup> GIG *u* ŠÀ.SUR.KU<sub>5</sub>.RU.DA [<sup>*qa*</sup><sub>7</sub>-*na šī-ta-šū*]  
 c MÚD KIR<sub>4</sub>.KU<sub>5</sub>.RU.DA BURU<sub>8</sub>.KU<sub>5</sub>.R[U.D]A *u* ŠÀ.SUR.K[U<sub>5</sub>.....]  
 d [.....R]U.<sup>1</sup>DA<sup>1</sup> *u* [ŠÀ].SUR.K[U<sub>5</sub>.....]  
 e MÚD 'KIR<sub>4</sub><sup>1</sup>.KU<sub>5</sub>.RU.<sup>1</sup>DA BURU<sub>8</sub><sup>1</sup> .KU<sub>5</sub>.RU.DA [.....]  
 f MÚD<sup>1</sup> K[IR<sub>4</sub>.....] *u* ŠÀ.SUR.KU<sub>5</sub>.RU.DA

鼻血を止めること、嘔吐を止めること《ドゥガーヌ病 *dugānu*》、下痢 (*nišhu*) を止めること《*nišhu* の二番目の意味は「葦」》

- 19 A ZÚ MUŠ TI.LA GÍR.TAB TI.LA *u* SAG.NIM.NIM TI.LA <sup>BE NA</sup> *sa-ma-nu* GIG  
 c ZÚ MUŠ TI.LA GÍR.<sup>1</sup>TAB TI<sup>1</sup>.LA *u* SAG.NIM.N[IM .....]  
 d [.....NI]M.MA TI.[.....]  
 e ZÚ MUŠ TI.LA GÍR.TAB TI.[.....]  
 f ZÚ MUŠ T[L.....] *u* SAG.NIM.NIM TI.LA

蛇にかまれた(症状)を治す、サソリにかまれた(症状)を治す、サーマーヌ病 (*sāmānu*) (赤くはれる症状)を治す《もし人がサーマーヌ病にかかったら》

蛇やサソリにかまれたときの唱えごとは、古バビロニア時代からよく知られており、前1千年紀のテキストに書かれる以前から存在していた (Geller 2018b, 306)。

- 20 A GÌRI ḤUL-*tim ina É LÚ TAR-is di-ḥu* : *šib-ṭa* NAM.ÚŠ.MEŠ *šu-tu-qí* *u* SÍSKUR GABA.RI  
 c GÌRI ḤUL-*tim ina É LÚ TAR-is di-'i šib-ṭi* NAM.ÚŠ.MEŠ *šu-tu-qí* *u* SÍSK[UR .....]  
 d (traces)  
 e 'GÌRI<sup>1</sup> ḤUL-*tim ina 'É LÚ<sup>1</sup> T[AR.....]*  
 f GÌRI ḤUL-*tim ina É* [.....].ÚŠ.MEŠ *šu-tu-qu* *u* SÍSKUR GABA.RI

ある人の家のなかへ（侵入する）悪の足を断ち切ること、ディウ病気 (*di'u*) と伝染病と感染を遠ざけること、代理の犠牲

「ある人の家のなかへ（侵入する）悪の足を断ち切ること」の儀礼については、Wiggermann 1992, 41-104; 第 IV 章参照。

- 21 A *né-peš* URU É A.ŠÀ<sup>gis</sup>KIRI<sub>6</sub> ÍD *u ki-né-e*<sup>d</sup>Nisaba *he-pí eš-šú ri-da ga-ra-na : e-nu-ma* ÍD *ta-še-ru*  
 c 「*né-peš* URU É A.ŠÀ<sup>gis</sup>KIRI<sub>6</sub> ÍD *u ki'(KU)-n[é-e]*」<sup>d</sup>Nisaba<sup>1</sup>  
 e (traces)  
 f *né-[p]eš* URU É A.ŠÀ<sup>gis</sup>KIRI<sub>6</sub> ÍD [...-t]i *u ki-né-e*<sup>d</sup>Nisaba  
 町、家、野、庭、川のための儀礼、穀物を積み上げること（ニサバへ貢献すること）  
 《新しい中断。リードゥ粉を積み上げること。あなたが川を掘るとき》
- 22 A U<sub>4</sub>.DÈ.RA.RA DIB.BÉ.DA ZÚ BURU<sub>5</sub> DIB.BÉ.DA *u bar-bar*<sup>e-di-na</sup>EDIN.NA  
 c [... D]È.RA.RA DIB.BÉ.D[A] ZÚ BURU<sub>5</sub> DIB.BÉ.DA *u B[AR.....]*  
 f U<sub>4</sub>.DÈ.RA.RA DIB.BÉ.DA ZÚ [... ..] *u šá-maš* DINGIR EDIN.NA  
 洪水を押さえること、バッタの歯をつかむこと、荒野のなかのオオカミ（に対抗すること）

自然災害や、昆虫や野生動物による災禍があげられている。U<sub>4</sub>.DÈ.RA.RA = *riḫiṣtu* 洪水 (CAD R 334-336; Schwemer 2001, 62-63; Geller 2018b, 307)。

「バッタの歯をつかむこと」(ZÚ BURU<sub>5</sub> DIB.BÉ.DA) は、害虫（バッタやイナゴ、昆虫の幼虫）の被害に対抗する唱えごとと儀礼のシリーズである。バッタの歯をつかむこととは、バッタを麻痺させる、無力にすることと考えられる (Radner 2003; George and Taniguchi 2010, 79)。ZÚ BURU<sub>5</sub> DIB.BÉ.DA の唱えごとについては、George and Taniguchi 2010 参照。

3 番目について、ゲラーは *bar-bar* を *barbaru* (オオカミ) と読み、荒野のなかのオオカミに対抗する儀礼と解釈している (Geller 2018b, 307)。

- 23 A EDIN.NA DIB.BÉ.DA GI LÚ.KÚR NU.TE.GE<sub>26</sub>.E.DÈ *u KI.ŠÚ AL.DIB*  
 c [... N]A DIB.BÉ.D[A ...] LÚ.KÚR NU.TE.GE<sub>26</sub>.DÈ *u [... ..]*  
 f EDIN.NA DIB.BÉ.DA GI LÚ.KÚR NU.TE.GE<sub>26</sub> [... ..] *u KI.ŠÚ AL.DIB*  
 荒野を（安全に）通り抜けること、敵が近づかない野を通り抜けること、  
 投獄（を避けること）

戦場など危険な場所を通り抜けるため、投獄を避けるための唱えごとがあげられているが、同様の唱えごとのルブリクが見出される (Schwemer 2012, 212-213)。王が敵を避けて行進する目的のための唱えごとなどである。

- 24 A TÙR ÁB GU<sub>4</sub>.ḪI.A *u* U<sub>8</sub>.UDU.ḪI.A ANŠE.KUR.RA SIKIL.E.DÈ  
 c [... ..] 「*u* U<sub>8</sub>」 [... ..] *u* AN[ŠE .....]

f TÙR GU<sub>4</sub>.MEŠ u U<sub>8</sub>.UDU[.MEŠ u ANŠE.KUR.RA SIKIL.E.DÈ  
牛、羊、馬の家畜小屋の区画を清浄にすること

家畜小屋を清浄に保つための儀礼がアーシブにより行われていた。人々の生活に不可欠な家畜に対しても注意が払われている。アーシブは人間だけでなく、動物の病気の治療にもあたっており、そのような儀礼についての記述が粘土板から読み取れる (Maul 2003b, 183)。

- 25 A EŠ.BAR MUL.MEŠ MUŠEN.MEŠ u GU<sub>4</sub>.MEŠ u MÁŠ.ANŠE.MEŠ INIM.GAR NA<sub>4</sub> ZÌ NA.RI  
DINGIR DÙ.A.BI  
c [.....] INIM.GAR NA ZÌ NA.RI u  
DINGIR DÙ.[...]  
d [E]Š.BAR 'MUL'.M[EŠ .....]  
f EŠ.BAR MUL.MEŠ MUŠEN.ME[Š ..... M]ÁŠ.ANŠE.[MEŠ ..... N]A<sub>4</sub>.MEŠ ZÌ  
NA.RI u DINGIR DÙ.A.BI

星々、鳥、雄牛、動物による決定、石や粉、香による言葉、神々の全体性において。

- 26 A NA<sub>4</sub> GAR-šú Ú GAR-šú DUB NA<sub>4</sub>.MEŠ DUB Ú.ĦI.A tak-ši-ri u ma-la-<sup>1</sup>li<sup>1</sup>  
c [.....] 'DUB' N[A<sub>4</sub>.....] 'Ú.MEŠ' tak-ši-ri u ma-la-[x]  
d [N]A<sub>4</sub> GAR-šú Ú GAR-[š]ú 'tup-pi NA<sub>4</sub> tup-pi ú tak-ši-ri' [...]  
f NA<sub>4</sub> GAR-šú Ú GAR-šú DUB NA<sub>4</sub>.MEŠ DUB Ú.MEŠ tak-ši-ri u ma-la-lu

その外見が・・・のように見える石 (*Abnu šikinšu*)、その外見が・・・のように見える植物 (*Šammu šikinšu*)、石についての書板、植物についての書板、とりつけるものとかけるもの

石や植物の模様や外見などがどのように見えるかによって、それらがどのようなものか、何を示すのか、またそのような植物がどのような薬剤となるのかを説明するテキストが言及されている。*Abnu šikinšu* については、Schuster-Brandis 2008, 17-47、*Šammu šikinšu* については Stadhouders 2011, 2012 参照。

とりつけるものとかけるものは、ひもなどでかけるものと、ペンダントのようなもの、つまり、身体につける護符のようなものと考えられる。

(写本 f: W 23293/4 = SpTU 5, 231 には罫線なし、Geller 2018b, 300 n. 23)

- 27 A SAG.MEŠ ÉŠ.GÀR MAŠ.MAŠ-ti šá <sup>m</sup>É-sag-íl-kīn(GIN)-apli(A)  
c [ŠU.NIGIN-e É]Š.GÀR MAŠ.MAŠ-t[i šá <sup>m</sup>È]Š.GÚ.ZI.GI.IN.A DUMU <sup>md</sup>ASAL.LÚ.ĦI-  
[MA.AN.SUM / ABGAL <sup>m</sup>Ha-am-mu-ra-bi LUGAL T[IN.TIR<sup>ki</sup>] ŠÀ.BAL.BAL <sup>d</sup>Li<sub>9</sub>-si<sub>4</sub>-a  
GUDU<sub>4</sub> É.ZI.DA  
d ŠU.NIGIN-e ÉŠ.GÀ[R] a-ši-pu-tu šá <sup>m</sup>ÈŠ.GÚ.ZI.DA.IBILA DUMU <sup>md</sup>AS[AL.LÚ.ĦI-

MA.AN.SU]M / ABGAL <sup>m</sup>Ha-am-mu-ra-bi LUGAL ŠÀ.BAL.BAL <sup>d</sup>Li<sub>9</sub>-si<sub>4</sub>-a i-šip-p[u  
É.Z]I.DA

f SAG.MEŠ' KA ÉŠ.GÀR MAŠ.MAŠ-ti š[a] <sup>m</sup>ÈŠ.GÚ.ZI.GI.A DUMU šá <sup>d</sup>ASAL.LÚ.ĤI-  
MA.AN.SUM / 'ABGAL' <sup>m</sup>Ha-am-mu-ra-bi LUGAL [T]IN.TIR<sup>ki</sup> ŠÀ.'BAL'.BAL <sup>d</sup>Li<sub>9</sub>-si<sub>4</sub>-a  
LÚ.GUDU<sub>4</sub> É.ZI.[D]A

エサギル・キーン・アプリのアーシプの職能（アーシプートゥ）の割り当てられた一連の課題の初めの語（呼び名）

エサギル・キーン・アプリ (Esagil-kīn-apli) は、前 11 世紀のウンマーヌ (*ummānu* 学者) である。人相占い文書「アラムディンムー」(*Alamdimmū*) や症状占い文書「サキクウ」(*Sakikkū*/ SA.GIG) を編集した人物と考えられている (本論文 II.2.3.参照)。27 行目は、1 行目と同様の文章で、この文書の内容を指示している。

(写本 A のみ罫線)

- 28 A *ši-pir* GI.TAG.GA *ma-la* <sup>d</sup>é-a *ib-ši-mu* KÌD.KÌD-*tè-e* ŠÈR.KÙ.GA-*e*  
c [KIN] GI.TAG KI *ma-la* <sup>d</sup>IDIM *i[b-ši-m]*u KÌD.KÌD-*tè-e* ŠÈR.KÙ.GA.[...]  
d NÍG.ZU.ŠÈ IGI.DU<sub>8</sub>.A GUB.BA KIN GI.TAG.GA *ma-la* <sup>d</sup>é-a *ib-ši-mu* KÌD.KÌD.DA.MEŠ  
ŠÈR.KÙ.GA.MEŠ  
f NÍG.[Z]U.ŠÈ IGI.DU<sub>8</sub>.A GUB.BA KI[N .....] KI *ma-la* <sup>d</sup>[... *i*]b-*ši-mu* KÌD.KÌD-*tè-e*  
ŠÈR.KÙ.G[A].MEŠ

エアが制定した「葦に触れること」の活動、キキットゥ儀礼 (*kikiṭtu*)、シェルクグー歌 (*šerkugū*)

GI.TAG.GA は、「葦に触れること」であるが、ゲラーが筆、尖筆 (*stylus*) と解釈している (Geller 2018b, 308; Lenzi 2008a, 88 では “reed-writing(?)”)。「葦に触れること」の活動として、葦・尖筆で (粘土板に) 書くというすべての活動に関する事柄が考えられる。

キキットゥ (*kikiṭtu*/ KÌD.KÌD) は儀礼という意味であるが、この語は *nēpešu* と同様、医療的儀礼、あるいはアーシプによる儀礼としてさまざまな現象に用いられる。さらにキキットゥ (*kikiṭtu*) という語は、学問的な表現で、儀礼の意味として学問的な文書のなかに多く使われる (HeeBel 2006, 56-57)。シェルクグーはシュメール語からの単語で、歌という意味である。ŠÈR.KÙ.GA は、字義通りには「純粋な歌」という意味である (CAD Š/II 316b; AHw 1217a; Borger 2010, 308)。

- 29 A NÍG.AK.A.MEŠ NAM.BÚR.BI Á.MEŠ AN *u* KI-*tim* *ma-la* *ba-šá-a*  
c [NÍG.KÌ]D.KÌD NAM.BÚR.B[I .....] 'KI' *ma-la* *ba-š[á-a]*  
d NÍG.AK.A NAM.BÚR.BI.MEŠ GIZKIM.MEŠ AN-*e* *u* KI-*tim* *ma-la* *ba-šá-a*  
f NÍG.KÌD.KÌD NAM.BÚ[R.B]I G[IZKIM].MEŠ AN-*e* *u* KI-*tim* *ma-la* GÁL-*a*  
存在するあらゆるウプシャシュー (に対抗する儀礼)、天と地の前兆 (諸力・しるし) に対するサンプルビ (儀礼)

ウプシャシュー (NÍG.AK.A/*upšaššû*) とは、「呪術」「妖術」などと訳される語である。ナンブルビは、災厄を前もって防ぐための儀礼である (Maul 1994)。

- 30 A *kul-lat nag-bi né-me-qi ni-šir-ti* KA.KÙ.GA-lu-ti  
 c *kul-lat nag-bi né-<sup>1</sup>me<sup>1</sup>-q[i ..... K]A.KÙ.GA-l[u-x]*  
 d *kul-lat nag-bi né-me-qi ni-šir-ti* KA.KÙ.GÁL-u-tu  
 f *kul-lat na[g-.....-m]e-qi ni-ši[r]-tu<sub>4</sub>* KA.KÙ.GÁL-lu-ti  
 知恵の水源とカクガルー祭司の職能の秘密のすべて

カクガルー祭司 (*kakugallu*) は、唱えごとをする祭司、唱えごとを伴った儀礼を行う祭司である。アーシプもカクガルー祭司といえるが (Lenzi 2008a, 88 n. 128 によると、*kakugallu* は意味論的に *āšipu* と同じ意味)、ここではとくに唱えごとの技、清浄な・神聖な口をもつ者 (KA.KÙ.GÁL) の唱えごとの術が強調されていると考えられる (Geller 2018b, 308)。

- 31 A *i<sub>5</sub>-na<sub>8</sub> GIŠ.ḪUR.MEŠ AN u KI pi-riš-ti LÁL.GAR TU<sub>6</sub>.TU<sub>6</sub> BAR.RA*  
 c *i<sub>5</sub>-na<sub>8</sub> GIŠ.ḪUR<sup>1</sup>.MEŠ A[N ..... T]U<sub>6</sub>.TU<sub>6</sub> BAR.[RA]*  
 d *i<sub>5</sub>-na<sub>8</sub> GIŠ.ḪUR.MEŠ AN-e u KI-ti AD.ḪAL LÁL.GAR u TU<sub>6</sub>.TU<sub>6</sub> BAR.RA*  
 f *[.....] GIŠ.ḪUR.MEŠ AN u KI AD.ḪAL LÁL.GAR u TU<sub>6</sub>.TU<sub>6</sub> B[AR.R]A*  
 天と地における (さまざまな) 計画の源 (目)、ラルガル (Lalgar 宇宙の深淵の水 (アプスー)) の秘義、標準化 (一般化) されていない唱えごと

「ラルガル」という語はアプスーの詩的な表現であり、秘教的な知恵の源泉と関連づけられる (Horowitz 2011, 313-314; Lenzi 2008a, 89 n. 130; Geller 2018b, 308)。

- 32 A *ši-pir šim-mat ri-mu-ti u SA.GAL SA.GIG GIG ki-sat ši-bir-ti<sub>tu</sub> MÁ.LAḪ*  
 c *KIN šim-ma-tu<sub>4</sub> <sup>1</sup>ri-mu<sup>1</sup>-[.....-bī]<sup>r<sup>2</sup></sup>-ti m[a-...]*  
 d *ši-pir šim-mat ri-mu-tu u SA.GAL SA.GIG-ki ki-is-sat ši-na-ti ma-laḫ*  
 f *[.....]-ma-tu<sub>4</sub> ri-mu-tu<sub>4</sub> u SA.GAL SA.GIG ki-is-sa-tu<sub>4</sub> u KIN-ti [m]a-<sup>1</sup>lāḫ<sup>1</sup>*  
 スイマトゥ麻痺 (*šimmatu*)、リムートゥ麻痺 (*rimûtu*)、サガッルー疾患 (*sagallu*)、サキクラー疾患 (*sakikkû*)、激痛、船員の骨折に対する処置

- 33 A *bul-ṭi AN.TA.ŠUB.BA <sup>d</sup>LUGAL.ÛR.RA ŠU.DINGIR.RA ŠU <sup>d</sup>INANNA ŠU.GIDIM.MA*  
 c *<sup>1</sup>bul-ṭi AN.TA.ŠUB<sup>1</sup>.[BA .....].<sup>1</sup>GIDIM<sup>1</sup>.[.....]*  
 d *bul-ṭu AN.TA.ŠUB.BA <sup>d</sup>LUGAL.ÛR.RA ŠU.DINGIR.RA ŠU <sup>d</sup>INNIN.NA*  
 f *[...]-ṭi AN.TA.ŠUB.BA <sup>d</sup>LUGAL.ÛR.RA [Š]U.DINGIR.RA ŠU <sup>d</sup>INANNA u ŠU.GI[DIM.M]A.<sup>1</sup>KE<sup>4</sup>*  
 天から落ちてくるもの (てんかん)、屋根の主の悪霊 (てんかん)、神の手、女神の手、死霊の手に対する治療

33, 35 行のはじめに治療、医療処置という意味の単語 (*bulṭu*) があり、33-35 行の 3 行にはさまざまな症状が挙げられている。

AN.TA.ŠUB.BA (*mitqit šamê*) とは、天から落ちてくるものという意味で、てんかんのことである。てんかんについては、Stol 1993 の研究書が基本的である。その後さらに新しい知見による研究がある（最新は Arbøll 2019）。てんかんの症状をあらわす単語は、六種類ほどあるが（Böck et al. 2010, 90）、33 行目の二つめに挙げられている「屋根の主の悪霊」もてんかんをあらわす（Maul 2018, 188-189; 「屋根の主」という表現については、Kwasman 2007, 160-186 も参照）。

「(ある) 神 (々) の手」という表現で、病気の名前を示す場合と、病気の原因を示す場合がある。ヘーセルが先行研究に基づきながら、シュメログラムの書き方を分析して、おおよそどちらの場合を示すのか論じている (Heeßel 2000, 47-56; Heeßel 2007; Heeßel 2018b)。

- 34 A A.LÁ ḤUL LÍL.LÁ.EN.NA SAG.ḤUL.ḤA.ZA ŠU NAM.ÉRIM.ʾMAʾ ŠU NAM.LÚ.U<sub>18</sub>.U.LU  
 c A.LÁ ʾLÍL.LÁ.ENʾ.N[A SA]G.Ḥ[UL .....]  
 d A.LÁ LÍL.LÁ.EN.NA / SAG.ḤUL.ḤA.ZU ŠU NAM.ÉRIM.MA ŠU NAM.LÚ.U<sub>18</sub>.LU  
 f [...ḤU]L L[ÍL.LÁ].EN.NA KI.SIKIL.L[ÍL].LÁ.EN.NA SAG.ḤUL.ḤA.ZA ŠU NAM.ÉRIM.MA u  
 ŠU NAM.LÚ.U<sub>18</sub>.U.LU

邪悪なアルー悪霊 (*alû*)、リルー悪霊 (*lilû*)、「悪を支える」悪霊、マーミートウの手、人間の手

- 35 A *ù bul-ti kal gim-ri ri-kis TAG-it GIG KÚM DAB-su u KIN MUNUS*  
 c ʾù<sup>1</sup> bul-ʾtí<sup>1</sup> kal ʾgim<sup>1</sup>-[ri .....]  
 d *u bul-tu kal gim-ri ri-kis lip-it LÚ.GIG KÚM DAB-su u ši-pir MUNUS*  
 f *ù bul-ʾtí<sup>1</sup> kal gim-ri ri-k[is] TA[G-i]t GIG KÚM DAB-su u KIN MUNUS*

すべての治療、熱におかされた病人と女性病人の苦痛に対するあらゆる治療

- 36 A EN ri-kis i-šip-pu-ti ta-kaš-šá-du tam-ma-ru NÍG.ŠEŠ  
 c EN ri-kis ʾki<sup>1</sup>-ma [.....]  
 d a-di kiš-ša[t] i-šip-pu-tu ta-kaš-šá-du ta-am-ʾma-ru ni-šir<sup>1</sup>-t[i]  
 f a-di rik-sat i-šip-pu-ti ta-ʾkaš-šá<sup>1</sup>-du tam-ma-ru NÍG.ŠEŠ

あなたが浄化の術 (イシプートウ *išippūtu*) の全構成 (すべての段階) に達し、秘義・奥義を習得するまでに (あなたはこれらをすべて学ぶだろう)。

- 37 A EGIR-nu NÍG.ZI.GÁL EDIN.NA INIM.BAL.E.NE u EME.SAL.MEŠ  
 c ʾár<sup>1</sup>-ka-nu ʾNÍG.ZI<sup>1</sup>.G[ÁL .....]  
 d [á]r-ka-nu [NÍG.ZI]I.GÁL EDIN.NA INIM.BAL.E.NE u EME.SA[L]  
 f ár-ka-na NÍG.ZI.GÁL EDIN.NA IN[IM.BAL].E.NE u EME.SAL.MEŠ

その後あなたは、語彙集・注釈リスト (*šātu*) や、翻訳や、言語リスト (同義語リスト) を用いることにより、

- 38 A KI.DU.DU.MEŠ EME.GI<sub>7</sub> EME.URI<sup>ki</sup> ši-te-ʾa ta-aḥ-ḥa-zu  
 c [K]I.DU.DU-e EME.[.....]



d [KÌ]D.KÌD.D[A.ME]Š šu-me-ri u ak-<sup>1</sup>ka-di<sup>1</sup>-i ši-te-<sup>1</sup>-a ta-aḥ-ḥa-zu  
f KI.DU.DU-e EME.MEŠ E[ME .....] ši-te-<sup>1</sup>-a ta-ḥi-za

シュメール語とアッカド語の（で書かれた）儀礼の研究の仕方を習得するであろう。

- 39 A ZAG.GAR.RA ZU.DÈ.E.GIN<sub>7</sub> A.ZA.AD A.ŠU.UŠ.MA U<sub>4</sub> AN EN.LÍL.LÁ URU *ina* SUKUD GAR  
c 'ZAG.GAR ZU.DÈ<sup>1</sup>.NE.<sup>1</sup>A<sup>1</sup> [.....]  
d [ZAG.G]AR.R[A .....].GIN<sub>7</sub> A.ZA.AD U<sub>4</sub>.ŠU.UŠ-tu<sub>4</sub> U<sub>4</sub> AN <sup>d</sup>EN.LÍL.LÁ URU *ina* SUKUD GAR-  
*in*  
f ZAG.GAR.RA ZU.DÈ.E.GIN<sub>7</sub> A.ZA.AD U<sub>4</sub>.ŠU.UŠ.MA<sup>1</sup> DIŠ<sup>1</sup> U<sub>4</sub> AN <sup>d</sup>EN.LÍL.LÁ *u* URU *ina*  
SUKUD GAR-*in*

あなたが、神殿への捧げもの、悪寒、不安、「エヌーマ・アヌ・エンリル」、「シュンマ・アール」を理解するなら

または：

あなたが、肝臓、悪寒、衰弱、「エヌーマ・アヌ・エンリル」、「シュンマ・アール」を理解するなら

この行の前半は難解であり複数の解釈が出されている（Hecker 2008; Fraham 2018, 22-23; Geller 2018b, 310-311 ほか）。

39 行の後半の「エヌーマ・アヌ・エンリル」（*Enūma Anu Enlil*）は天文予兆占いのシリーズで、「アヌ、エンリル、・・・が・・・したとき」という文言で始まる。「シュンマ・アール」（*Šumma ālu*）は、「もし町が高みに位置していたら」という文言で始まる前兆占いで、とくに町のなかで観察される事象にもとづく占いが集められている。

- 40 A *kit-pu-du<sup>1</sup> šu-ta-du-nu mit-ḥur-ti*  
c *kit-p[u-...] x ma<sup>2</sup> [.....]*  
d [*kit-p*]u-<sup>1</sup>du šu-ta-di-nu<sup>1</sup> mit-ḥur-ti  
f [*ki*]<sup>1</sup>pu-du<sup>1</sup>-ma šu-ta-ad-di-nu mit-ḥur-tu<sub>4</sub>

相容れない見解を認めることを熟考しなさい。

（写本 c, d では 40 行目のあとに罫線）

- 41 A A.MA.AL UR DUB.LÁ.KE<sub>4</sub> EREŠ<sub>5</sub> GI.BÙR DINGIR.MIN.NA.BI PAB.MIN.NA.BI GÉ[ŠT]JUG  
DAGAL.LA GAR.RA.NA  
c A.MA.A[L .....]  
d [<sup>1</sup>A].MA.AL.LU UR.A DUB.LÁ AK.A DUB.LÁ AK.A E[RE]Š<sub>5</sub> GI.BÙR <sup>d</sup>ME.ME.KE<sub>4</sub>  
[G]ÉŠTUG.MIN DAGAL.LA GAR.RA.NA  
f [.....].AL UR DUB.LÁ.KE<sub>4</sub> EREŠ<sub>5</sub> GI.BÙR DINGIR.DINGIR BÙLUG.KAM GEŠTUG.MIN<sup>1</sup>  
DAGAL.LA SUM.MU

（知恵の）基礎の土台を理解できる者、賢き者、これら二柱の神々の書記には、広い思考力が授けられるであろう。

- 42 A DINGIR ᵀLAMMA.ᵀBIᵀ ḪÉ.G[I] U₄.UL.DÙ.A.ŠÈ [M]U.NE BA.AN.SA₄¹.A  
 d DINGIR ᵀLAMMA.BI ḪÉ.SA₆ ᵀU₄¹.UL.DÙ.A.ŠÈ MU.BI BA.AN.GÁL.LA.KE₄  
 f [.....] ᵀLAMMA.BIᵀ ḪÉ.E[N.S]A₆ [U₄].ᵀUL¹.DÙ.A.ŠÈ MU.NE BA.AN.SA₄.A  
 彼の守護（女）神が彼を確立させるように、そうすれば彼の名前は将来にわたって言  
 及されるであろう。
- 43 A GIM SUMUN-šú šà-tir ba-ri ú-il-ti ᵀKA.K[EŠ]DA-ᵀḪÉ.DU₇ LÚ.[MAŠ.MAŠ] DUMU ᵀᵀSamaš-  
 ib-ni LÚ.MAŠ.MAŠ É.ŠÁR.RA  
 d gi-tu ᵀGI-im-ᵀᵀEN¹?  
 f ki-i KA ᵀup-pi GABA.RI SAR-ma IGI.KÁR AG.A [ú-il-ti] ᵀᵀRi-mut-ᵀᵀA-nu /  
 [A ᵀᵀŠa]-máš-MU A ᵀᵀSANGA-ᵀᵀMAŠ : Uruk<sup>ki</sup> ᵀᵀD[UL U₄ x.KAM MU x.KAM] ᵀᵀDa-ri-ia-a-muš  
 LUGAL

原本にしたがって書かれ、照合された。エシャツラ神殿のマシュマシュ（アーシプ）、  
 シヤマシュ・イブニ（Šamaš-ibni）の息子であり、マシュマシュ（アーシプ）のキツィ  
 ル・ナブー（Kišir-Nabû）の粘土板。

## 略号

<i>AfO</i>	<i>Archiv für Orientforschung</i>
<i>AHw</i>	W. von Soden, <i>Akkadisches Handwörterbuch</i> , 1-3
AMC	Assur Medical Catalogue
AMD	Ancient Magic and Divination
AO	Antiquités orientales, Louvre, Paris
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
BAM	Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen
BM	British Museum, London
<i>CAD</i>	<i>Chicago Assyrian Dictionary</i>
CBS	Catalogue of the Babylonian Section; tablet signature, University Museum, Philadelphia
<i>CDA</i>	<i>Concise Dictionary of Akkadian</i>
CMAwR	Corpus of Mesopotamian Anti-witchcraft Rituals
<i>JANER</i>	<i>Journal of Ancient Near Eastern Religions</i>
<i>JEOL</i>	<i>Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex Oriente Lux"</i>
<i>JMC</i>	<i>Journal des Médecines Cunéiformes</i>
KAR	E. Ebeling, <i>Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts</i> , 1915-1919, Leipzig
<i>NABU</i>	<i>Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires</i>
OIS	Oriental Institute Seminars
<i>RA</i>	<i>Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale</i>
<i>RIA</i>	<i>Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie</i>
SBL	Society of Biblical Literature
SpTU	<i>Spätbabylonische Texte aus Uruk</i>
STT	O. R. Gurney, J. J. Finkelstein, and P. Hulin, 1957, 1964: <i>The Sultantepe Tablets 1-2</i> , London
VA Ass.	Vorderasiatische Abteilung, Assur, Staatliche Museen zu Berlin
VAT	Vorderasiatische Abteilung Tontafeln, Staatliche Museen zu Berlin
<i>ZA</i>	<i>Zeitschrift für Assyriologie</i>

## 参考文献

- アサド、T. 2004: 『宗教の系譜——キリスト教とイスラムにおける権力と根拠の訓練』中村圭志訳、岩波書店（原著 1993）。
- 東資子 2018: 『治癒と物語——南西諸島の民俗医療』森話社。
- 綾部真雄 2006: 「イニシエーションの今日的可能性——解説に代えて」ラ・フォンテイン『イニシエーション——儀礼的“越境”をめぐる通文化的研究』綾部真雄訳、弘文堂、259-292。
- 綾部真雄 2012: 「〔解説〕儀礼研究受難の時代——「通過」概念の汎用性をめぐって」ファン・ヘネップ『通過儀礼』綾部恒雄／綾部裕子訳、岩波書店、335-355。
- 磯前順一 2003: 『近代日本の宗教言説とその系譜——宗教・国家・神道』岩波書店。
- 磯前順一 2012: 『宗教概念あるいは宗教学の死』東京大学出版会。
- 井筒俊彦 2018: 『言語と呪術』（英文著作翻訳コレクション）慶應義塾大学出版会。
- 今村仁司／今村慎介 2007 『儀礼のオントロジー』講談社。
- 彌永信美 2017: 「日本に「宗教」はあったか?」「日本の「宗教」はどんなものだったか・近世編」「日本の「宗教」／宗教はどんなものだったか・暫定的総括」「日本「宗教」史ゼロ章として」上・中・下『春秋』587, 588, 589。
- 彌永信美 2019: 「インド、中国、日本における憑霊信仰をめぐる——雑密文献の世界への入り口として」『日本古写経研究所研究紀要』4, 1-20。
- ヴィテブスキー、P. 1996: 『シャーマンの世界』岩坂彰訳、創元社（原著 1995）。
- 梅屋潔 2018: 『福音を説くウィッチ——ウガンダ・パドラにおける「災因論」の民族誌』風響社。
- エヴァンズ=プリチャード、E. E. 1982: 『ヌアー族の宗教』向井元子訳、岩波書店（原著 1956）。
- エヴァンズ=プリチャード、E. E. 2001: 『アザンデ人の世界——妖術・託宣・呪術』向井元子訳、みすず書房（原著 1937）。
- 江川純一／久保田浩編 2015, 2017: 『「呪術」の呪縛』上下巻、リトン。
- 江川純一／久保田浩 2015: 「「呪術」概念再考に向けて——文化史・宗教史叙述のための一試論」江川純一／久保田浩編『「呪術」の呪縛』上巻、リトン、7-44。
- エリアーデ、M. 1971: 『生と再生』堀一郎訳、東京大学出版会（原著 1958）。
- エリアーデ、M. 1973: 『神話と現実』中村恭子訳、せりか書房（原著 1963）。
- エリアーデ、M. 1974: 『シャーマニズム——古代的エクスタシー技術』堀一郎訳、冬樹社（M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris: Librairie Payot, 1951 の英訳本（1964）と仏語第 2 版（1968）にもとづく邦訳）。
- エリアーデ、M. 2014: 『加入礼・儀式・秘密結社——神秘の誕生——加入礼の型についての試論』前野佳彦訳、法政大学出版会（原著 1959）。
- 大石高典／近藤祉秋／池田光穂編 2019: 『犬からみた人類史』勉誠出版。
- 岡部隆志／斎藤英喜／津田博幸／武田比呂男編 2009: 『シャーマニズムの文化学——日本文化の隠れた水脈』改訂版、森話社。
- オットー、R. 2010: 『聖なるもの』久松英二訳、岩波書店（原著 1917; 1936[最終改訂版]）。
- 笠谷美穂 2012: 「古代メソポタミアの神像儀礼研究にみる課題」『東洋英和大学院紀要』8, 7-24。
- 川田牧人／白川千尋／関一敏編 2019: 『呪者の肖像』臨川書店。
- 川田牧人／白川千尋／飯田卓編 2020: 『現代世界の呪術——文化人類学的探究』春風社。
- 小山聡子 2020: 『もののけの日本史——死霊、幽霊、妖怪の 1000 年』中公新書。

- 小山聡子編 2020:『前近代日本の病氣治療と呪術』思文閣出版。
- コロン、D. 1996:『円筒印章——古代西アジアの生活と文明』久我行子訳、東京美術(原著 1987)。
- 斎藤英喜 2009:「シャーマニズムとは何か—エリアーデからネオ・シャーマニズムへ」岡部ほか編『シャーマニズムの文化学』改訂版、14-31。
- 斎藤英喜 2020:「病氣治療と神話・祈禱——「土公鎮祭」から「大土公神祭文」へ」小山編『前近代日本の病氣治療と呪術』193-214。
- 佐々木宏幹 1992:『シャーマニズムの世界』講談社。
- 佐々木勝 1988:『厄除け——日本人の靈魂観』名著出版。
- 佐々木光俊 2008:『メソポタミアからの知的伝承——洪水の向こう側』鼎書房。
- サランゴワ 2019:『ブオ・シャマニズムの現在——内モンゴル・ホルチン地方の新地平』牧歌舎。
- 島村一平 2011:『増殖するシャーマン』春風社。
- 島村一平 2017:「「シャマニズム」から「シャーマニズム」へ——北方ユーラシアの狩猟・牧畜文化における信仰の過去と現代を接合する試み」『人間文化：滋賀県立大学人間文化学部研究報告』43, 2-18。
- 白川千尋／川田牧人編 2012:『呪術の人類学』人文書院。
- 杉本良男 2001:「儀礼の受難」杉本敬志編『人類学的実践の再構築——ポストコロニアル転回以後』世界思想社、246-270。
- 杉本良男 2003:「儀礼の受難——楞伽島綺談」『国立民族学博物館研究報告』27, 615-681。
- 竹沢尚一郎 1992:「憑依宗教論——シャーマニズムから教祖へ」『宗教研究』291, 101-124。
- ターナー、V. 1996:『儀礼の過程』富倉光雄訳、新思索社(新装版)。
- 田中正隆 2011:「儀礼と分類——人はどのように人生を区切るのか？」奥野克巳／花淵馨也編『文化人類学のレッスン』学陽書房、131-152。
- 棚次正和 1998:『宗教の根源——祈りの人間論序説』世界思想社。
- 谷口康浩 2019:「縄文時代の儀礼と社会——行為と物質性からのアプローチ」『季刊考古学』148, 14-18。
- タンバイア、S.J. 1996:『呪術・科学・宗教——人類学における「普遍」と「相対」』多和田裕司訳、思文閣出版(原著 1984)。
- 趙芙蓉 2014:『シャーマンとして生きる——中国内モンゴルのホルチン・シャマニズムの再活性化の事例より』(京都大学博士論文)。  
<https://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/188812/1/dnink00687.pdf>
- 月本昭男 2010:『古代メソポタミアの神話と儀礼』岩波書店。
- 筑波大学西アジア文明研究センター編 2014:『西アジア文明学への招待』悠書館。
- 常光徹 2019:『魔除けの民俗学——家・道具・災害の俗信』KADOKAWA。
- テイラー、M. C. 編 2008:『宗教学必須用語 22』奥山倫明監訳、刀水書房(原著 1998)。
- ドルチェ、ルチア／松本郁代編 2010:『儀礼の力——中世宗教の実践世界』法藏館。
- 長島信弘 1982「解説」エヴァンズ=プリチャード、E.E.『ヌアー族の宗教』向井元子訳、岩波書店、533-542。
- 長島信弘 1987:『死と病いの民族誌——ケニア・テソ族の災因論』岩波書店。
- 中田一郎訳 2002:『ハンムラビ「法典」』リトン。
- 中村元ほか編 2002:『岩波仏教辞典 第二版』岩波書店。
- 波平恵美子 1984:『病氣と治療の文化人類学』海鳴社。
- 波平恵美子 1994:『医療人類学入門』朝日新聞社。

- 新潟県立歴史博物館監修 2020:『まじないの文化史——日本の呪術を読み解く』河出書房新社。
- ハルヴァ、U. 2013:『シャマニズム』1, 2. 田中克彦訳、平凡社（原著 1938（1933 のフィン語の大幅増補））。
- ファン・ヘネップ、A. 2012:『通過儀礼』綾部恒雄・綾部裕子訳、岩波書店（原著 1909）。
- フィンダイゼン、H. 1977:『霊媒とシャマン』和田完訳、冬樹社（原著 1957）。
- 深澤英隆 2006:『啓蒙と霊性——近代宗教言説の生成と変容』岩波書店。
- ブルケルト、W. 1998:『人はなぜ神を創り出すのか』松浦俊輔訳、青土社（原著 1996）。
- 古野清人 1990 [1974]:『シャーマニズムの研究』南斗書房。
- 古谷嘉章 2017:「世界の多貌性とシャーマンの変身」古谷嘉章／関雄二／佐々木重洋編『物質性  
の人類学』同成社、205-236。
- 古谷嘉章／関雄二／佐々木重洋編 2017:『物質性の人類学』同成社。
- フレイザー、J. G. 2004:『金枝篇——呪術と宗教の研究』第 1 巻、神成利男訳、石塚正英監修、  
国書刊行会（原著 1936、第三版全 13 巻）。
- ベル、C. 2008:「パフォーマンス」M. C. テイラー編『宗教学必須用語 22』434-459
- ベル、C. 2017:『儀礼学概論』木村敏明／早川敦訳、仏教出版（原著 1997）。
- 細田あや子 2010:「美術と宗教」星野英紀／池上良正／氣田雅子／島藺進／鶴岡賀雄編『宗教学  
事典』丸善株式会社、534-537。
- 細田あや子 2013:「祈りの言葉とイメージの力」栗原隆編『感情と表象の生まれるところ』ナカ  
ニシヤ出版、160-177。
- 細田あや子 2014:「異時空間を往還するキリストの身体」栗原隆編『感性学——触れ合う心・感  
じる身体』東北大学出版会、213-235。
- 細田あや子 2016a:「古代メソポタミアの神像の口洗い儀礼」『人文科学研究』138, 141-176。
- 細田あや子 2016b:「太陽神タブレットのテキストとイメージ」『人文科学研究』139, 47-80。
- 細田あや子 2017:『生と死と祈りの美術——日本と西洋の信仰のかたち』三弥井書店。
- 細田あや子 2019:「メソポタミアのマクルー儀礼にみる死と再生——通過儀礼としての側面に着目  
して」東洋英和女学院大学死生学研究所編『死生学年報 2019 死生観と看取り』リトン、  
89-118。
- 細田あや子 2020a:「メソポタミアのマクルー儀礼における火と水の力」勝又悦子／柴田大輔／  
志田雅宏／高井啓介編『一神教世界の中のユダヤ教——市川裕先生献呈論文集』リトン、57-  
90。
- 細田あや子 2020b:「メソポタミアのアーシブによる儀礼の特徴」『宗教研究』93 別冊、231-232。
- 細田あや子 2020c:「メソポタミアのアーシブの儀礼にみる媒介物——言葉と声、音の力に着目  
して」津曲真一／細田あや子編『媒介物の宗教史』下巻、リトン、133-173。
- 細田あや子 2020d:「越境する賢者アダバ」久保田浩／鶴岡賀雄／林淳／深澤英隆／細田あや子  
／渡辺和子編『越境する宗教史』下巻、リトン、363-400。
- ホッパー、M. 1998:『図説シャーマニズムの世界』村井翔訳、青土社（原著 1994）。
- ボテロ、J. 1998:『メソポタミア——文学・理性・神々』松島英子訳、法政大学出版局（原著 1987）。
- ボテロ、J. 2001:『最古の宗教——古代メソポタミア』松島英子訳、法政大学出版局（原著 1998）。
- 堀一郎 1971:『日本のシャーマニズム』講談社。
- 前川和也編著 2011:『図説メソポタミア文明』河出書房新社。
- 前田徹 2003:『メソポタミアの王・神・世界観——シュメール人の王権観』山川出版社。
- 前野佳彦 2014:「解説——〈ディオニュソス的なもの〉と加入礼」エリアーデ『加入礼・儀式・

- 秘密結社—神秘の誕生—加入礼の型についての試論』347-387.
- 松島英子 2001: 『メソポタミアの神像—偶像と神殿祭儀』 角川書店。
- 宮家準 1989: 『宗教民俗学』 東京大学出版会。
- 森雅秀編 2014: 『アジアの灌頂儀礼』 法藏館。
- 柳川啓一 1989: 『宗教学とは何か』 法藏館。
- ラ・フォンテイン、J. S. 2006: 『イニシエーション——儀礼的“越境”をめぐる通文化的研究』 綾部真雄訳、弘文堂（原著 1985）。
- ルイス、L. M. 1985: 『エクスタシーの人類学』 平沼孝之訳、法政大学出版局（原著 1971）。
- 渡辺和子 2008: 「メソポタミアの「慰霊」と「治療」——死霊による災厄と「死の人称性」」『死生学年報 2008 〈スピリチュアル〉をめぐって』 リトン、155-185。
- 渡辺和子 2009: 「「メソポタミア宗教史」への展望」市川裕／松村一男／渡辺和子編『宗教史とは何か』 下巻、リトン、83-122。
- 渡辺和子 2017: 「メソポタミアにおける「祈祷呪術」と誓約——「宗教」と「呪術」と「法」」江川純一／久保田浩編『「呪術」の呪縛』 下巻、リトン、83-124。
- 渡辺和子 2018a: 「病気治しと死霊の供養——メソポタミアのアーシプの儀礼を中心に」『死生学年報 2018 生と死の物語』 リトン、223-240。
- 渡辺和子 2018b: 「メソポタミアのシャーマニズム論序説——『ギルガメシュ叙事詩』を手がかりに」杉木恒彦／高井啓介編『霊と交流する人びと——媒介者の宗教史』 下巻、リトン、33-82。
- 渡辺和子 2021（印刷中）: 「最古のシャーマニズム研究のために——メソポタミアのアーシプが行う病気治療と死霊供養」『東洋英和大学院紀要』 17。

- Abrahami, P. 2003: A propos des fonctions de l'*asû* et de l'*āšipu*, in: *JMC* 2, 19-20.
- Abusch, T. 1984: Magical and Medical Texts: Further Joins and Duplicates, in: *RA* 78, 93-94.
- Abusch, T. 2002: *Mesopotamian Witchcraft: Toward a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature*, AMD 5, Leiden/ Boston/ Köln.
- Abusch, T. 2007: Witchcraft Literature in Mesopotamia, in: G. Leick (ed.), *Babylonian World*, London/ New York, 373-385.
- Abusch, T. 2009: Maqlû III 1-30: Internal Analysis and Manuscript Evidence for the Revision of an Incantation, in: M. Luukko, et al. (eds.), *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars* (Studia Orientalia 106), Helsinki, 307-313.
- Abusch, T. 2010: A Neo-Babylonian Recension of Maqlû: Some Observations on the Redaction of Maqlû Tablet VII and on the Development of Two of its Incantations, in: J. C. Fincke (ed.), *Festschrift für Gernot Wilhelm*, Dresden, 1-16.
- Abusch, T. 2011: The Revision of Babylonian Anti-witchcraft Incantations: The Critical Analysis of Incantations in the Ceremonial Series Maqlû, in: G. Bohak, et al. (eds.), *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*, Leiden/ Boston, 11-41.
- Abusch, T. 2011: Witches and Demons in Ancient Mesopotamia, in: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 77/2 342-356.
- Abusch, T. 2015a: Maqlû Tablet II: Its Literary Frame and Formation, in: E. S. Yona, E. L. Greenstein,

- M. Gruber, P. Machinist, and S. Paul (eds.), *Marbeh Hokmah: Essays in Memory of Victor Avigdor Hurowitz*, Winona Lake, 1-12.
- Abusch, T. 2015b: *The Witchcraft Series Maqlû* (SBL 37), Atlanta.
- Abusch, T. 2016: *The Magical Ceremony Maqlû: A Critical Edition*, AMD 10, Leiden/ Boston.
- Abusch, T. 2020a: *Further Studies on Mesopotamian Witchcraft Beliefs and Literature*, AMD 17, Leiden/ Boston.
- Abusch, T. 2020b: *Essays on Babylonian and Biblical Literature and Religion*, Leiden/ Boston.
- Abusch, T. and Van Der Toorn, K. (eds.), 1999: *Mesopotamian Magic: Textual, Historical and Interpretative Perspectives*, AMD 1, Gröningen.
- Abusch, T. and Schwemer, D. 2008: Das Abwehrzauber-Ritual Maqlû („Verbrennung“), in: B. Janowski and G. Wilhelm (eds.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments: Neue Folge* 4, Gütersloh, 128-86.
- Abusch, T. and Schwemer, D. 2009: The Chicago Maqlû Fragment (A 7876), in: *Iraq* 71, 53-87.
- Abusch, T. and Schwemer, D. 2011: *Corpus of Mesopotamian Anti-witchcraft Rituals*, Volume I, AMD 8/1, Leiden/ Boston.
- Abusch, T. and Schwemer, D. 2016: *Corpus of Mesopotamian Anti-witchcraft Rituals*, Volume II, AMD 8/2, Leiden/ Boston.
- Abusch, T., Schwemer, D., Luukko, M., and Van Buylaere, G. 2020: *Corpus of Mesopotamian Anti-witchcraft Rituals*, Volume III, AMD 8/3, Leiden/ Boston.
- Al-Rawi, F. N. H. and George, A. R. 1995: Tablets from the Sippar Library V: An Incantation from Mīs pî, in: *Iraq* 57, 225-228.
- Al-Rawi, F. N. H. and George, A. R. 2014: Back to the Cedar Forest: The Beginning and End of Tablet V of the Standard Babylonian Epic of Gilgamesh, in: *Journal of Cuneiform Studies* 66, 69-90
- Ambos, C. 2004: *Mesopotamische Baurituale aus dem 1. Jahrtausend v. Chr.*, Dresden.
- Ambos, C. 2008: Das „Neujahrs“-Fest zur Jahresmitte und die Investitur des Königs im Gefängnis, in: D. Prechel (ed.), *Fest und Eid: Instrumente der Herrschaftssicherung im Alten Orient*, Würzburg, 1-12.
- Ambos, C. 2010a: Building Rituals from the First Millennium BC: The Evidence from the Ritual Texts, in: M. Boda and J. Novotny (eds.), *From the Foundations to the Crenellations: Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible*. AOAT 366. Münster, 221-237.
- Ambos, C. 2010b: Ritual Healing and the Investiture of the Babylonian King, in: W. S. Sax, J. Quack, and J. Weinhold (eds.), *The Problem of Ritual Efficacy*, Oxford, 17-44.
- Ambos, C. 2012a: Rituelle Wege an babylonischen Königssitzen. in: F. Arnold et al. (eds.), *Orte der Herrschaft: Charakteristika von antiken Machtzentren*. Menschen - Kulturen - Traditionen: Studien aus den Forschungscustern des Deutschen Archäologischen Instituts Band 3. Rahden/Westf., 139-147.
- Ambos, C. 2012b: Purifying the King by Means of Prisoners, Fish, a Goose, and a Duck: Some Remarks on the Mesopotamian Notions of Purity. in: P. Rösch and U. Simon (eds.), *How Purity Is Made*. Wiesbaden, 89-103.
- Ambos, C. 2013a: Mesopotamische Baurituale aus dem 1. Jahrtausend v. Chr. - Nachträge und Verbesserungen, in: C. Ambos and L. Verderame (eds.), *Approaching Rituals in Ancient Cultures: Questioni di rito: Rituali come fonte di conoscenza delle religioni e delle concezioni del mondo*



- nelle culture antiche. Proceedings of the Conference, November 28-30, 2011, Roma.* Supplemento No. 2 alla Rivista degli Studi Orientali Nuova Serie LXXXVI. Pisa/ Roma, 17-38.
- Ambos, C. 2013b: Rites of Passage in Ancient Mesopotamia: Changing Status by Moving through Space: Bīt rimki and the Ritual of the Substitute King, in: C. Ambos and L. Verderame (eds.), *Approaching Rituals in Ancient Cultures*, 39-54.
- Ambos, C. 2013c: Überlegungen zu den Voraussetzungen für göttliche Präsenz im Alten Orient und zu den Gefahren ihrer Beeinträchtigung, in: N. MacDonald and I. de Hulster (eds.), *Divine Presence and Absence in Exilic and Post-Exilic Judaism: Studies of the Sofja Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism Vol. II.* Tübingen, 55-65.
- Ambos, C. 2013d: Temporary Ritual Structures and their Cosmological Symbolism in Ancient Mesopotamia, in: D. Ragavan (ed.), *Heaven on Earth. Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World*, Chicago, 245-258.
- Ambos, C. 2013e: *Der König im Gefängnis und das Neujahrsfest im Herbst: Mechanismen der Legitimation des babylonischen Herrschers im 1. Jahrtausend v. Chr. und ihre Geschichte*, Dresden.
- Ambos, A. and Verderame, L. (eds.) 2013: *Approaching Rituals in Ancient Cultures: Questioni di rito: Rituali come fonte di conoscenza delle religioni e delle concezioni del mondo nelle culture antiche. Proceedings of the Conference, November 28-30, 2011, Roma.* Supplemento No. 2 alla Rivista degli Studi Orientali Nuova Serie LXXXVI. Pisa/ Roma
- Andrae, W. 1938/ 1977: *Das wiedererstandene Assur*, (Leipzig: J. C. Hinrichs), München.
- Annus, A. (ed.) 2010: *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, (Oriental Institute Seminars 6) Chicago.
- Arbøll, T. P. 2019: A Newly Discovered Drawing of a Neo-Assyrian Demon in BAM 202 Connected to Psychological and Neurological Disorders, in: *JMC* 33, 1-31.
- Arbøll, T. P. 2020: *Medicine in Ancient Assur: A Microhistorical Study of the Neo-Assyrian Healer Kišir-Aššur*, AMD 18, Leiden/ Boston.
- Attia, A. and Buisson, G. (eds.) 2009: *Advances in Mesopotamian Medicine from Hammurabi to Hippocrates*, Leiden.
- Attinger, P., Cavigneaux, A., Mittermayer, C., and Novák, M. (eds.), 2018: *Text and Image: Proceedings of the 61<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale, Geneva and Bern, 22–26 June 2015*, Leuven/ Paris/Bristol, CT.
- Bácskay, A. 2019: Incantations and Healing Treatments against Lamaštu in Mesopotamian Therapeutic Prescriptions,  
[https://www.academia.edu/39833742/Incantations\\_and\\_Healing\\_Treatments\\_against\\_Lama%C5%A1tu\\_in\\_Mesopotamian\\_Therapeutic\\_Prescriptions](https://www.academia.edu/39833742/Incantations_and_Healing_Treatments_against_Lama%C5%A1tu_in_Mesopotamian_Therapeutic_Prescriptions) (2021年2月7日閲覧)
- Bácskay, A. and Simkó, K. 2012: Leitfaden der Beschwörungskunst: Some Remarks on a Well Known Text, in: *NABU* 2012/52, 67-70.
- Bahrani, Z. 2002: The Performative Image: Narrative, Representation, and the Uruk Vase, in: E. Ehrenberg (ed.), *Studies in Honor of Donald P. Hansen*, Winona Lake 15-22.
- Bahrani, Z. 2003: *The Graven Image*, Philadelphia.
- Bahrani, Z. 2007: The Babylonian Visual Image, in: Leick, G. (ed.), *The Babylonian World*, New York/

- London, 155-170.
- Bahrani, Z. 2014: *The Infinite Image: Art, Time and the Aesthetic Dimension in Antiquity*, London.
- Barnett, R. D. 1976: *Sculptures from the North Palace of Ashurbanipal at Nineveh (668–627 B.C.)*, London.
- Barnett, R. D., Bleibtreu, E., and Turner, G. (eds.) 1988: *Sculptures from the Southwest Palace of Sennacherib at Nineveh*, London.
- Baruchi-Unna, A. 2017: Esarhaddon's Prayer in the Inscription AsBbA as Related to the *Mīs pī* Ritual, in: *Journal of Cuneiform Studies* 69, 203-212.
- Beaulieu, P. -A. 1992: New Light on Secret Knowledge in Late Babylonian Culture, in: *ZA* 82, 98-111.
- Beaulieu, P. -A. 1999: The Babylonian Man in the Moon, in: *Journal of Cuneiform Studies* 51, 91-99.
- Beaulieu, P. -A. 2000: The Descendants of Sin-leqi-unninni, in: *Assyriologia et Semitica. Festschrift für Joachim Oelsner anlässlich seines 65. Geburtstage am 18. Februar 1997*, AOAT 252, Münster, 1-16.
- Beaulieu, P. -A. 2007a: Late Babylonian Intellectual Life, in: G. Leick (ed.), *The Babylonian World*, New York, 473-484.
- Beaulieu, P. -A. 2007b: The Social and Intellectual Setting of Babylonian Wisdom Literature, in: R. Clifford (ed.) *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel*, Atlanta, 2-19.
- Beaulieu, P.-A. 2007c: Mesopotamia, in: Johnston, S. I. (ed.), *Ancient Religions*, Cambridge, MA/London,
- Beaulieu, P. -A. 2010: The Afterlife of Assyrian Scholarship in Hellenistic Babylonia, in: J. Stackert, B.N. Porter, and D. P. Wright (eds.), *Gazing on the Deep: Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch*, Bethesda, 1-18.
- Beaulieu, P. -A. 2013: Mesopotamian Antiquarianism from Sumer to Babylon, in: A. Schnapp (ed.), *World Antiquarianism: Comparative Perspectives*, Los Angeles, 121-139.
- Beckman, G. 2005: How Religion was Done, in: D. C. Snell (ed.), *A Companion to the Ancient Near East*, Malden, Mass., 343-353.
- Beckman, G. and Lewis, T. J. (eds.) 2006: *Text, Artifact, and Image: Revealing Ancient Israelite Religion*, Providence, RI.
- Bell, C., 1992: *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford.
- Bell, C., 1997: *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford.
- Berlejung, A. 1996a: Der Handwerker als Theologe. Zur Mentalitäts- und Traditionsgeschichte eines altorientalischen und alttestamentlichen Berufsstands, in: *Vetus Testamentum* 46, 145-168.
- Berlejung, A. 1996b: Die Macht der Insignien. Überlegungen zu einem Ritual der Investitur des Königs und dessen königsideologischen Implikationen, in: *Ugarit Forschungen* 28, 1-36.
- Berlejung, A. 1997: Washing the Mouth: The Consecration of Divine Images in Mesopotamia, in: K. van der Toorn (ed.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven, 45-72.
- Berlejung, A. 1998: *Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, Göttingen.
- Berlejung, A. 2000: Review of: M. B. Dick (ed.), *Born in Heaven, Made on Earth: The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, Winona Lake 1999, in: *OLZ* 95, 540-546.

- Berlejung, A. 2003: Review of: C. Walker and M. B. Dick, The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia, in: *Journal of Semitic Studies* 48, 360-362.
- Berlejung, A. 2007: Die Reduktion von Komplexität: Das theologische Profil einer Gottheit und seine Umsetzung in der Ikonographie am Beispiel des Gottes Aššur im Assyrien des 1. Jt. v. Chr., in: Groneberg, B. and Spieckermann, H. (eds.), *Die Welt der Götterbilder*, Berlin/ New York, 9-56.
- Berlejung, A. 2010: There is Nothing Better than More! Texts and Images on Amulet 1 from Arslan Tash, in: *Journal of Northwest Semitic Languages* 36,1, 1-42.
- Berlejung, A. 2012: Shared Fates: Gaza and Ekron as Examples for the Assyrian Religious Policy in the West, in: N. N. May, (ed.), *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond*, Chicago, 151-174.
- Bickel, S., Schroer, S., Schurteand R., and Uehlinger, C. (eds.) 2007: *Bilder als Quellen Images as Sources: Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel*, Fribourg/ Göttingen.
- Biggs, R. D. 1967: *ŠĀ.ZI.GA. Ancient Mesopotamia Potency Incantations*, Locust Valley, NY.
- Biggs, R. D. 1995: Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Mesopotamia, in: J. M. Sasson et al. (eds.), *Civilizations of the Ancient Near East*, New York, 1911-1924.
- Biggs, R. D. 2003: Review of C. Walker and M. B. Dick, The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia, in: *Journal of Near Eastern Studies* 62, 286.
- Black, J. A. and Green, A. 1992: *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*, London.
- Blackman, A. M. 1924: The Rite of Opening the Mouth in Ancient Egypt and Babylonia, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 10, 47-59.
- Blain, J. 2011: Neo-Shamanism. Pagan and 'Neo-Shamanic' Interactions with Archaeology, in: Insohl (ed.) 2011, 1017-1031.
- Böck, B. 2003: "When You Perform the Ritual of 'Rubbing'": On Medicine and Magic in Ancient Mesopotamia, in: *Journal of Near Eastern Studies*, 62 (1) 1-16.
- Böck, B. 2007: *Das Handbuch Muššu'u "Einreibung"*, Madrid
- Böck, B. 2010: Physiognomy in Ancient Mesopotamia and Beyond: From Practice to Handbook, in: A. Annus (ed.), *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, 199-224.
- Böck et al. (ed.), 2010: *Texte zur Heilkunde: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments: neue Folge* 5, Gütersloh.
- Böck, B. 2014: *The Healing Goddess Gula: Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine*, Leiden/ Boston.
- Böck, B. 2015: Ancient Mesopotamian Religion: A Profile of the Healing Goddess, in: *Religion Compass* 10, 327-334.
- Boden, P. J. 1998: *The Mesopotamian Washing of the Mouth (mīs pî) Ritual: An Examination of Some of the Social and Communication Strategies which Guided the Development and Performance of the Ritual which Transferred the Essence of the Deity into Its Temple Statue*. Ph. D. Johns Hopkins University.
- Bonatz, D. 2002: Was ist ein Bild im Alten Orient? Aspekte bildlicher Darstellung aus altorientalischer Sicht, in: M. Heinz and D. Bonatz (eds.), *Bild, Macht, Geschichte: Visuelle Kommunikation im Alten Orient*, Berlin, 9-20.

- Bonatz, D. and Heinz, M. 2018: Representation, in: Gunter (ed.) 2018, 233-260.
- Borger, R. 1956: *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*. AfO Beiheft 9, Graz.
- Borger, R. 1957-1971: Geheimwissen, in: *RIA* 3, 188-191.
- Borger, R. 1967: Das dritte "Haus" der Serie bīt rimki (VR 50-51, Schollmeyer HGŠ NR. 1), in: *Journal of Cuneiform Studies* 21, 1-17
- Borger, R. 1973a: Die Weihe eines Enlil-Priesters, in: *Bibliotheca Orientalis* 30, 163-176.
- Borger, R. 1973b: Tonmännchen und Puppen, in: *Bibliotheca Orientalis* 30, 176-185.
- Borger, R. 1974: Die Beschwörungsserie *Bīt mēseri* und die Himmelfahrt Henochs, in: *Journal of Near Eastern Studies* 33, 183-196.
- Borger, R. 2005: Textkritisches zu 'Mundwaschung' zu Walker & Dick, Induction, in: *Bibliotheca Orientalis* 62, 395-409.
- Borger, R. 2010: *Mesopotamisches Zeichenlexikon. Zweite, revidierte und aktualisierte Auflage*, AOAT 305, Münster.
- Bottéro J. 1975-1974: Antiquités assyro-babyloniennes, in: *École Pratique des Hautes Études: IVe section, Sciences historiques et philologiques. Annuaire 1974-1975*, 95-144.
- Bottéro J. 1985: *Mythes et rites de Babylone*, Geneva.
- Braun-Holzinger, E. 1999: Apotropaic figures at Mesopotamian Temples in the Third and Second Millennia, in: T. Abusch and K. Van Der Toorn (eds.), *Mesopotamian Magic: Textual, Historical and Interpretative Perspectives*, Gröningen, 49-72.
- Brisch, N. 2020: Ancient Mesopotamian Religion, in: D. C. Snell (ed.), 2020 [2<sup>nd</sup> ed.]: *A Companion to the Ancient Near East*, 321-337.
- Brown, B. A. and Feldman, M. H. (eds.) 2014: *Critical Approaches to Ancient Near Eastern Art*, Boston/ Berlin.
- Butler, S.A.L. 1998: *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals*, Münster.
- Canepa, M. P. 2015, Review of Zainab Bahrani, *The Infinite Image: Art, Time and the Aesthetic Dimension in Antiquity*, in: *The Art Bulletin*, 97, 452-454.
- Caplice, R. I. 1974: The Akkadian Namburbi Texts: An Introduction, in: *Sources from the Ancient Near East* 1/1, 7-24.
- Ceccarelli, M. 2015: Bemerkungen zur Entwicklung der Beschwörungen des Marduk-Ea-Typs: Die Rolle Enlils, in: A. Archi (ed.), *Tradition and Innovation in the Ancient Near East: Proceedings of the 57th Rencontre Assyriologique Internationale at Rome, 4-8 July 2011*, Winona Lake, 193-204.
- Cheng, J. and Feldman, M. H. (eds.) 2007: *Ancient Near Eastern Art in Context: Studies in Honor of Irene J. Winter by her Students*, Leiden/ Boston.
- Civil, M. 1985: Sur les "livres d'écolier" à l'époque paléo-babylonienne, in: J.-M. Durand and J.-R. Kupper (eds.), *Miscellanea babilonica: Mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris 67-78.
- Clancier, P. 2005: Les scribes sur parchemin du temple d'Anu, in: *RA* 99, 85-104.
- Clancier, P. 2009a: *Les bibliothèques en Babylonie dans la deuxième moitié du I<sup>er</sup> millénaire av. J.-C.*, AOAT 363, Münster.
- Clancier, P. 2009b: Le manuel de l'exorciste d'Uruk, in: X. Faivre, B. Lion and C. Michel (eds.), *Et il y eut un esprit dans l'Homme: Jean Bottéro et la Mésopotamie*, Paris, 105-117.
- Clancier, P. 2014: Teaching and Learning Medicine and Exorcism at Uruk during the Hellenistic Period,

- in: A. Bernard and C. Proust (eds.), *Scientific Sources and Teaching Contexts Throughout History: Problems and Perspectives*, Dordrecht 41-66.
- Clayden, T. 1995: The Date of the Foundation Deposit in the Temple of Ningal at Ur, in: *Iraq* 57, 61-70.
- Cohen, M. E 1993: *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*, Bethesda.
- Cole, S. W. and Machinist, P. 1998: *Letters from Priests to the Kings Esarhaddon and Aššurbanipal*, Helsinki.
- Collins, D. J. 2015: Introduction, in: *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West: From Antiquity to the Present*
- Collins, D. J. (ed.) 2015: *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West: From Antiquity to the Present*, Cambridge.
- Collins, P. 2012: Book Review: Schneider 2011, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55, 857-859.
- Collon, D. 2009: Gula, in: *Iconography of Deities and Demons: Electronic Pre-Publications*. [http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e\\_idd\\_gula.pdf](http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e_idd_gula.pdf)
- Corfù, N. A. and Oelsner, J. 2018: Beschriftete Hundestatuetten aus Mesopotamien, in: P. Attinger et al. (eds.), *Text and Image: Proceedings of the 61e Rencontre Assyriologique Internationale, Geneva and Bern, 22–26 June 2015*, Leuven/ Paris/Bristol, CT, 131-138.
- Crisostomo, C. J., Escobar, E. A., Tanaka, T., and Veldhuis, N. (eds.) 2018: *The Scaffolding of Our Thoughts: Essays on Assyriology and the History of Science in Honor of Francesca Rochberg*, AMD 13, Leiden/Boston.
- Crouch, C. L., Stökl, J., and Zernecke, A. E. (eds.) 2012: *Mediating Between Heaven and Earth: Communication with the Divine in the Ancient Near East*, New York/ London.
- Cunningham, G. 1997/ 2007: *'Deliver Me from Evil': Mesopotamian Incantations 2500-1500 BC*, Rome.
- Curtis, J. E. and Reade, J. E. (eds.) 1995: *Art and Empire: Treasures from Assyria in the British Museum*, New York.
- Dally, S. 1989: *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, Oxford.
- Dalley, S. 2011: Apkallu, in: *Iconography of Deities and Demons: Electronic Pre-Publication* 3.
- Daxelmüller, C. and Thomsen M. -L. 1982: Bildzauber im alten Mesopotamien, in: *Anthropos* 77, 27-64.
- DeGrado, J. and Richey, M. 2017: An Aramaic-Inscribed Lamaštu Amulet from Zincirli, in: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 377, 107-133.
- Dick, M. B. 1999: Prophetic Parodies of making the cult image, in: M.B. Dick (ed.) *Born in Heaven, Made on Earth*, 1-53.
- Dick, M. B. (ed.) 1999: *Born in Heaven, Made on Earth: The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, Winona Lake.
- Dick, M. B. 2005a: The Mesopotamian Cult Statue: A Sacramental Encounter with Divinity, in: N. H. Walls (ed.), *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*, Boston, 43-67.
- Dick, M. B. 2005b: Pīt Pī und Mīs Pī, in: *RIA* 10, 580-585.
- Dick, M. B.: Revised and Corrected Texts of Walker and Dick's Induction of the Cult Image in Mesopotamia (2001), <https://sites.google.com/a/siena.edu/mis-pi/>

- Dietrich, M. 2007: Ea / Enki und El - Die Götter der Künste und Magie, in: T. R. Kämmerer, (ed.), *Studien zu Ritual und Sozialgeschichte im Alten Orient / Studies on Ritual and Society in the Ancient Near East. Tartuer Symposien 1998-2004*, Berlin/ New York, 93-125.
- Dohmen, C. 2012: *Studien zu Bilderverbot und Bildtheologie des Alten Testaments*, Stuttgart.
- Dunham, S. 1993: Beads for Babies, in: *ZA* 83, 237-257.
- Ebeling, E. 1920-1923: *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, (Neudruck: Osnabrück 1970-1972).
- Ebeling, E. 1931: *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Berlin.
- Ebeling, E. 1932: Apotropäen, in: *RLA* 1, 120-122.
- Eggler, J. and Uehlinger, C. (eds.), *Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East*, <http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/index.php>
- Ellis, R. S. 1967: 'Papsukkal' Figures Beneath the Daises of Mesopotamian Temples, in: *RA* 61, 51-61.
- Ellis, R. S. 1968: *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*, New Haven.
- Ellis, R. S. 1995: The Trouble with "Hairies", in: *Iraq* 57, 159-165.
- Ellis, R. S. 2006: Well, Dog My Cats! A Note on the uridimmu, in: A. K. Guinan, M. de J. Ellis, A. J. Ferrara, S. M. Freedman, M. T. Rutz, L. Sassmannshausen, S. Tinney, and M. W. Waters (eds.), *If a Man Builds a Joyful House: Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty*, Brill, 111-126.
- Engelke, M. 2012: Material Religion, in: Orsi (ed.), *The Cambridge Companion to Religious Studies*, Cambridge.
- Ermidoro, S. 2017: A Travelling Lamaštu. The Modern Journey of an Amulet, in: *Altorientalische Forschungen* 44/1, 19-22.
- Espak, P. 2015: *The God Enki in Sumerian Royal Ideology and Mythology*, Wiesbaden (Espak, P. 2010: *The God Enki in Sumerian Royal Ideology and Mythology*, Tartu).
- Fales, F. M. 2009: Art, Performativity, Mimesis, Narrative, Ideology, and Audience: Reflections on Assyrian Palace Reliefs in the Light of Recent studies, in: *Kaskal* 6, 235-293.
- Falkenstein, A. 1931: *Die Haupttypen der Sumerischen Beschwörung literarisch untersucht*, Unveränd. Nachdr., Leipzig.
- Farber, G. 1987-1990: me, in: *RLA* 7, 610-613.
- Farber, W. 1983: Lamaštu, in: *RLA* 6, 439-46.
- Farber, W. 1987a: Rituale und Beschwörungen in Akkadischer Sprache, in: O. Kaiser (ed.), *Rituale und Beschwörungen: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* II/2, Gütersloh, 212-281.
- Farber, W. 1987b: Tamarisken, Fibeln, Skolopender: Zur philologischen Deutung der 'Reiseszene' auf neuassyrischen Lamaštu-Amuletten, in: F. Rochberg-Halton (ed.), *Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*, New Haven, 85-105.
- Farber, W. 1989a: *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale*, Winona Lake.
- Farber, W. 1989b: Lamaštu, Enlil, Anu-ikšur: Streiflichter aus Uruks Gelehrtenstuben, in: *ZA* 79, 223-241.
- Farber, W. 2001: Das Püppchen und der Totengeist (KBo 36, 29 II 8-53 u. Dupl.), in: *ZA* 91, 253-263.
- Farber, W. 2003: Singing an eršemma for the Damaged Statue of a God, in: *ZA* 93, 208-213.
- Farber, W. 2004: Review of Walker and Dick 2001, in: *Die Welt des Orients* 24, 183-186.

- Farber, W. 2007: Lamaštu - Agent of a Specific Disease or a Generic Destroyer of Health?, in: I. L. Finkel and M. J. Geller (eds.) 2007: *Disease in Babylonia*, 137-145.
- Farber, W. 2014: *Lamaštu: An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.*, Winona Lake.
- Farber, G. and Farber, W. 2003: Von einem, der auszog, ein g u d u<sub>4</sub> zu warden, in: W. Sallaberger, K. Volk, and A. Zgoll (eds.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien: Festschrift für Claus Wilcke*, Wiesbaden, 99-114.
- Farber-Flügge, G. 1973: *Der Mythos "Inanna und Enki" unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me*, Rome.
- Feldman, M. 2016: Review of Zainab Bahrani, *The Infinite Image: Art, Time and the Aesthetic Dimension in Antiquity*, in: *Studies in Iconography* 37, 232-37.
- Finkel, I. L. 1976: *ḪUL.BA.ZI.ZI: Ancient Mesopotamian Exorcistic Incantations*, PhD Dissertation, Birmingham. (未入手)
- Finkel, I. L. 1980: The Crescent Fertile, in: *Afo* 27, 37-52.
- Finkel, I. L. 1983/1984: Necromancy in Ancient Mesopotamia, in: *Afo* 29/30, 1-17.
- Finkel, I. L. 1988: Adad-apla-iddina, Esagil-kin-apli, and the series SA.GIG, in: E. Leichty and M. D. Ellis (eds.), *A Scientific Humanist: Studies in Memory of Abraham Sachs*, Philadelphia, 143-159.
- Finkel, I. L. 2001: Lamaštu Amulet, in: *Archaeology & History in Lebanon* 13, 60-62.
- Finkel, I. L. 2018: Amulets against Fever, in: Panayotov, S.V. and Vacín, L. (eds.) *Mesopotamian Medicine and Magic: Studies in Honor of Markham J. Geller*, AMD 14, Leiden/ Boston, 232-271.
- Finkel, I. L. and Geller, M. J. (eds.) 1997: *Sumerian Gods and their Representations*, Groningen.
- Finkel, I. L. and Geller, M. J. (eds.) 2007: *Disease in Babylonia*, Leiden/ Boston.
- Foster, B. R. 2005: *Before the Muses: An Anthology Of Akkadian Literature*, Bethesda.
- Foster, B. R. 2007a: *Akkadian Literature of the Late Period*, Münster.
- Foster, B. R. 2007b: Mesopotamia, in: Hinnells, J. R. (ed.): *A Handbook of Ancient Religions*, 161-213.
- Frahm, E. 2011: *Babylonian and Assyrian Text Commentaries: Origins of Interpretation*, Münster.
- Frahm, E. 2013: Rising Suns and Falling Stars: Assyrian Kings and the Cosmos, in: J. A. Hill et al. (eds.), *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Philadelphia, 97-120.
- Frahm, E. 2017: *A Companion to Assyria*, Hoboken, NJ.
- Frahm, E. 2018a: The 'Exorcist's Manual': Structure, Language, 'Sitz im Leben'" in: G. Van Buylaere et al. (eds.), *Sources of Evil: Studies in Mesopotamian Exorcistic Lore*, AMD 15, Leiden/ Boston, 9-47.
- Frahm, E. 2018b: A Tale of Two Lands and Two Thousand Years: The Origins of Pazuzu, in: S. V. Panayotov and L. Vacín (eds.), *Mesopotamian Medicine and Magic: Studies in Honor of Markham J. Geller*, AMD 14, Leiden/ Boston 2018, 272-91.
- Frankena, R. 1957-1971a: Girra und Gibil, in: *RIA* 3, 383-385.
- Frankena, R. 1957-1971b: Gula, in: *RIA* 3, 695-697.
- Frankfort, H. 1970: *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, New Haven.
- Frankfurter, D. (ed.) 2019: *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leiden/ Boston.
- Frechette, C. G. 2008: Reconsidering ŠU.IL<sub>2</sub>.LA<sub>2</sub> as a Classifier of the Ašipu in Light of the

- Iconography of Reciprocal Hand-Lifting Gestures, in: R. Biggs, J. Myers, and M. Roth (eds.), *Proceedings of the 51st Rencontre Assyriologique Internationale Held at the Oriental Institute of the University of Chicago, July 18-22, 2005*, 39-46.
- Frechette, C. G. 2012: *Mesopotamian Ritual- Prayers of "Hand-lifting" (Akkadian Šuillas). An Investigation of Function in Light of the Idiomatic Meaning of the Rubric*, AOAT 379, Münster.
- Freedberg, D. 1989: *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*, Chicago.
- Frevel, C. and Nihan C. (eds.) 2013: *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leiden/ Boston.
- Füger, A. 2010: Ein Pazuzu-Kopf und ein Tonverschluss mit Abdrücken eines Pazuzu-Kopfes aus Tall Šēḫ Ḥamad, in: H. Kühne (ed.), *Dūr-Katlimmu 2008 and Beyond*, Wiesbaden, 101-106.
- Gabbay, U. 2001: A Collection of Pazuzu Objects in Jerusalem, in: *RA* 95, 149-154.
- Gabbay, U. 2010: The King of the Demons. Pazuzu, Bagdana and Asmedai, in: W. Horowitz, U. Gabbay, and F. Vukosavovic (eds.), *A Woman of Valor. Jerusalem Ancient Near Eastern Studies in Honor of Joan Goodnick Westenholz*, Madrid, 57-72.
- Gabbay, U. 2014a: The Balag Instrument and Its Role in the Cult of Ancient Mesopotamia, in: J. Goodnick-Westenholz, Y. Maurey, and E. Seroussi (eds.), *Music in Antiquity* (Yuval 8), 129-147.
- Gabbay, U. 2014b: The kalû priest and kalûtu Literature in Assyria, in: *Orient* 49, 115-144.
- Gabbay, U. 2014c: *Pacifying the Hearts of the Gods: Sumerian Emesal Prayers of the First Millennium BC*, Wiesbaden.
- Gabbay, U. 2015: Ancient Mesopotamian Cultic Whispering into the Ears, in: S. Yona, et al. (eds.), *Marbeh Ḥokmah*, 185-220.
- Gabbay, U. 2017: Ancient Mesopotamian Gods: Mythology, Cult, and Scripture, in: A. Tsuneki, S. Yamada, and K. Hisada (eds.), *Ancient West Asian Civilization: Geoenvironment and Society in the Pre-Islamic Middle East*, Singapore, 165-176.
- Gabbay, U. 2018: Drums, Hearts, Bulls, and Dead Gods: The Theology of the Ancient Mesopotamian Kettledrum, in: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 18, 1-47.
- Gadotti, A. 2014: *Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld and the Sumerian Gilgamesh Cycle*, Boston/ Berlin.
- Galter, H. D. 1983: *Der Gott Ea/ Enki in der akkadischen Überlieferung. eine Bestandsaufnahme des vorhandenen Materials*, Graz.
- Galter, H. D. 2015: The Mesopotamian God Enki/Ea, in: *Religion and Compass* 9, 66-76.
- Gell, A. 1998: *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford.
- Geller, M. J. 2000: 'Incipits and Rubrics', in: A.R. George and I. L. Finkel (eds.), *Wisdom Gods and Literature: Studies in Assyriology in Honour of W.G. Lambert*, Winona Lake, Indiana, 225-58.
- Geller, M. J. 2003: Paranoia, the Evil Eye, and the Face of Evil, in: W. Sallaberger, K. Volk, and A. Zgoll (eds.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien: Festschrift für Claus Wilcke*, Wiesbaden, 115-134.
- Geller, M. J. 2004: Akkadian Evil Eye Incantations from Assur, in: *ZA* 94, 52-58.
- Geller, M. J. 2007: *Evil Demons: Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations*, SAACT 5, Helsinki.
- Geller, M. J. 2010: *Ancient Babylonian Medicine: Theory and Practice*, Chichester.
- Geller, M. J. 2016: *Healing Magic and Evil Demons: Canonical Udug-Hul incantations* (BAM 8), Berlin.



- Geller, M. J. 2018a: A Babylonian Hippocrates, in: U. Steinert (ed.), *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues: Medicine, Magic and Divination*, Berlin/ Boston, 42-54.
- Geller, M. J. 2018b: The Exorcist's Manual (KAR 44), in: U. Steinert (ed.), *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues: Medicine, Magic and Divination*, Berlin/ Boston, 292-312.
- Geller, M. J. 2018c: Babylonian Medicine as a Discipline, in: Jones and Taub (eds.), *The Cambridge History of Science. Volume 1: Ancient Science*, Cambridge, 29-57.
- Geller, J. M. and Panayotov, S. V. (eds.) 2020: *Mesopotamian Eye Disease Texts: The Nineveh Treatise*, AMD 10, Leiden/ Boston.
- George, A. R. 1995: Ea in hiding. [https://www.academia.edu/28099674/Ea\\_in\\_hiding](https://www.academia.edu/28099674/Ea_in_hiding)
- George, A. R. 2003: *The Babylonian Gilgamesh Epic*, I-II, Oxford.
- George, A. R. 2007: Gilgamesh and the Literary Traditions of Ancient Mesopotamia, in: G. Leick (ed.), *The Babylonian World*, New York, 447-459.
- George, A. R. 2016: *Mesopotamian Incantations and Related Texts in the Schøyen Collection* (CUSAS 32), Bethesda, Maryland.
- George, A. R. 2018: Kamadme, the Sumerian Counterpart of the Demon Lamaštu, in: G. Van Buylaere, M. Luukko, D. Schwemer, and A. Wagschal-Mertens (eds.), *Sources of Evil. Studies in Mesopotamian Exorcistic Lore*, 150-157.
- George, A. R. and Finkel, I. L. (eds.), *Wisdom Gods and Literature: Studies in Assyriology in Honour of W.G. Lambert*,
- George, A. R. and Taniguchi, J. 2010: The Dogs of Ninkilim, Part Two: Babylonian Rituals to Counter Field Pests, in: *Iraq* 72, 79-148.
- Gesche, P. D. 2001: *Schulunterricht in Babylonien im ersten Jahrtausend v. Chr.*, AOAT 275, München.
- Götting, E. 2011: Exportschlager Dämon? Zur Verbreitung altorientalischer Lamaštulette, in: J. Göbel and T. Zech (eds.), *Exportschlager: Kultureller Austausch, wirtschaftliche Beziehungen und transnationale Entwicklungen in der antiken Welt*, München, 437-456.
- Götting, E. 2014: Lamaštu, in: *Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East. Electronic Pre-Publications*.
- Götting, E. 2018: Arcane Art - Some Thoughts on the Perception of the Magico-Religious Imagery of Lamaštu-Amulets, in: B. Horejs, et al. (eds.), *Proceedings of the 10th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*, vol. 1, Wiesbaden, 455-466.
- Götting, E. 2019: The Neo-Babylonian Amulet (Lamashtu | Chatal Hüyük), in: *Excavations in the Plain of Antioch, vol 3. Stratigraphy and Materials from Chatal Hüyük*, Oriental Institute Publications (The University of Chicago), 143, 303-304.
- Green, A. 1983: Neo-Assyrian Apotropaic Figures, in: *Iraq* 45, 87-96.
- Green, A. 1985: A Note on the "Scorpion-Man" and Pazuzu, in: *Iraq* 47, 75-82.
- Green, A. 1986: A Note on the Assyrian "Goat-Fish", "Fish-Man" and "Fish-Woman", in: *Iraq* 48, 25-30.
- Green, A. 1994: Mischwesen B, in: *RIA* 8, 246-264.
- Green, A. 1997: Myths in Mesopotamian Art, in: I. L. Finkel and M. J. Geller (eds.), *Sumerian Gods and their Representations*, 135-158.
- Gries, H. 2017: *Der Assur-Tempel in Assur: Das assyrische Hauptheiligtum im Wandel der Zeit*, Wiesbaden.
- Grimes, R. L. 1985: *Research in Ritual Studies*, Metuchen, N.J.

- Grimes, R. L. (ed.) 1996: *Readings in Ritual Studies*, Upper Saddle River, N.J.
- Grimes, R. L. 2002: *Deeply into the Bone. Re-Inventing Rites of Passage*, Berkeley.
- Grimes, R.L. 2006: Performance, in: J. Kreinath (eds.), 379-394.
- Groneberg, B. and Spieckermann, H. (eds.), 2007: *Die Welt der Götterbilder*, Berlin/ New York.
- Guichard, M. and Marti, L. 2013: Purity in Ancient Mesopotamia: The Paleo-Babylonian and Neo-Assyrian Periods, in: C. Frevel and C. Nihan (eds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leiden/ Boston, 47-113.
- Gunter, A. C. (ed.) 2018: *A Companion to Ancient Near Eastern Art*, Hoboken, NJ.
- Gurney, O. R. 1935: Babylonian prophylactic figures and their rituals, in: *Annals of archaeology and anthropology*, 22, 31-96.
- Gurney, O. R., Finkelstein, J. J., and Hulin, P. 1957, 1964: *The Sultantepe Tablets 1-2*, London.
- Hageneuer, S. 2008: Nusku, in: Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East. Electronic Pre-Publications.  
[http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e\\_idd\\_nusku.pdf](http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e_idd_nusku.pdf)
- Hallo, W. W. 1983: Cult Statue and Divine Image. A Preliminary Study, in: W. W. Hallo, J. C. Moyer, and L. G. Perdue (eds.), *Scripture in Context II. More Essays on the Comparative Method*, Winona Lake, 1-17.
- Hallo, W. W. 1987: The Origins of the Sacrificial Cult: New Evidence from Mesopotamia and Israel, in: P. D. Miller, Jr., P. D. Hanson, and S. D. McBride, (eds.), *Ancient Israelit Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia, 3-13.
- Halloran, J. A. 2006: *Sumerian Lexicon: A Dictionary Guide to the Ancient Sumerian Language*, Los Angeles.
- Hecker, K. 2008: Der 'Leitfaden der Beschwörungskunst', in: B. Janowski and G. Wilhelm (eds.), *Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen*, Gütersloh, 76-79.
- Heeßel, N. P. 2000: *Babylonisch-assyrische Diagnostik*, AOAT 43, Münster.
- Heeßel, N. P. 2002: *Pazuzu. Archäologische und philologische Studien zu einem altorientalischen Dämon*, AMD 4, Leiden/ Boston/ Köln.
- Heeßel, N. P. 2004: Diagnosis, Divination and Disease: Towards an Understanding of the Rationale behind the Babylonian Diagnostic Handbook, in: H. J. F. Horstmanshoff and M. Stol (eds.), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, Studies in Ancient Medicine 27, Leiden/ Boston, 97-116.
- Heeßel, N. P. 2005: Bibliographie zur altorientalischen Medizin 2000 bis August 2005.
- Heeßel, N. P. 2006: Akkadian. 'Ritual': A Lexicographic Survey of Some Related Terms from an Emic Perspective., in: J. Kreinath, J. Snoek, and M. Stausberg (eds.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, 55-57.
- Heeßel, N. P. 2007: The Hands of the Gods: Disease Names, and Divine Anger, in I. L. Finkel and M. J. Geller (eds.) 2007: *Disease in Babylonia*, 120-130.
- Heeßel, N. P. 2007: Pazuzu, in: *Iconography of Deities and Demons. Electronic Pre-Publications.*  
[http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e\\_idd\\_pazuzu.pdf](http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e_idd_pazuzu.pdf)
- Heeßel, N. P. 2009: The Babylonian Physician Rabâ-ša-Marduk: Another Look at Physicians and Exorcists in the Ancient Near East, in: A. Attia/ G. Buisson (eds.), *Advances in Mesopotamian Medicine from Hammurabi to Hippocrates: Proceedings of the International Conference "Oeil*

- malade et mauvais oeil*, " Collège de France, Paris, 23rd June 2006, Leiden, 13-28.
- Heeßel, N. P. 2010: Neues von Esagil-kin-apli: Die ältere Version der physiognomischen Omenserie *alamdimmû*, in: S. M. Maul und N. P. Heeßel (eds.), *Assur-Forschungen*. Wiesbaden, 139-187.
- Heeßel, N. P. 2011: Evil against evil: The demon Pazuzu, in: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 77/2 357-368.
- Heeßel, N. P. 2012: The Hermeneutics of Mesopotamian Extispicy: Theory vs. Practice, in: C. L. Crouch, J. Stökl, and A. E. Zernecke (eds.), *Mediating Between Heaven and Earth: Communication with the Divine in the Ancient Near East*, New York/ London, 16-35.
- Heeßel, N. P. 2014: Amulette und ‚Amulettform‘: Zum Zusammenhang von Form, Funktion und Text von Amuletten im Alten Mesopotamien, in: J. F. Quack and D. C. Luft (eds.), *Erscheinungsformen und Handhabungen heiliger Schriften*, Materielle Textkulturen 5, Berlin/ München/ Boston, 53-77.
- Heeßel, N. P. 2015: Magie in Mesopotamien, in: A. Jördens (ed.), *Ägyptische Magie und ihre Umwelt*, Wiesbaden, 33-53.
- Heeßel, N. P. 2016: Medizinische Texte aus dem Alten Mesopotamien, in: A. Imhausen and T. Pommerening (eds.), *Translating Writings of Early Scholars in the Ancient Near East, Egypt, Greece and Rome: Methodological Aspects with Examples*, Berlin/Boston, 17-73.
- Heeßel, N. P. 2017a: Assyrian Scholarship and Scribal Culture in Ashur, in: E. Frahm (ed.), *A Companion to Assyria*, Hoboken/ NJ, 368-377.
- Heeßel, N. P. 2017b: Mesopotamian Demons. Foreign and yet native powers?, in: T. Römer, B. Dufour, F. Pfitzmann, and Chr. Uehlinger (eds.), *Entre dieux et hommes: anges, démons et autres figures intermédiaires*, Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014, *Orbis Biblicus et Orientalis* 286, Fribourg/Göttingen 2017, 15-29
- Heeßel, N. P. 2018a: Dating EAE. When was the astrological series Enūma Anu Ellil created?, in: C. J. Christomo et al. (eds.), *The Scaffolding of Our Thoughts: Essays on Assyriology and the History of Science in Honor of Francesca Rochberg*, Leiden/Boston, 253-263.
- Heeßel, N. P. 2018b: Identifying Divine Agency: The Hands of the Gods in Context, in: G. Van Buylaere, M. Luukko, D. Schwemer, and A. Wagschal-Mertens (eds.), *Sources of Evil: Studies in Mesopotamian Exorcistic Lore*, AMD 15, 135-149.
- Heeßel, N. P. 2018c: A New Medical Therapeutic Text on Rectal Disease, in: S. Panayotov and L. Vacín (eds.), *Mesopotamian Medicine and Magic: Studies in Honor of Markham Geller*, AMD 14, Leiden/Boston, 310-342.
- Heimpel, W. 1986: The Sun at Night and the Doors of Heaven in Babylonian Texts, in: *Journal of Cuneiform Studies* 38, 127-151.
- Herles, M. 2006: *Götterdarstellungen Mesopotamiens in der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr.: Das anthropomorphe Bild im Verhältnis zum Symbol*, Münster.
- Herring, S. L. 2013: *Divine Substitution: Humanity as the Manifestation of Deity in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Göttingen.
- Herrmann, C. 2003: *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen Bibel + Orient der Universität Freiburg Schweiz: Anthropomorphe Gestalten und Tiere*, Freiburg Schweiz.
- Hinnells, J. R. (ed.) 2007: *A Handbook of Ancient Religions*, Cambridge.
- Horowitz, W. 2011: *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake.

- Horstmanshoff, H. F. J. and Stol M. (eds.) 2004: *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-roman Medicine*, Leiden/Boston.
- Hrůša, I. 2015: *Ancient Mesopotamian Religion: A Descriptive Introduction*, Münster.
- Hunger, H. 1968: *Babylonische und assyrische Kolophone*, AOAT 2, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.
- Hurowitz, V. A. 1989: Isaiah's Impure Lips and Their Purification in Light of Akkadian Sources, in: *Hebrew Union College Annual* 60, 39-89.
- Hurowitz, V. A. 2000: Boundary Stones. The "sun disk" tablet of Nabû-apla-iddina, in: W. W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture II*, Leiden, 364-368.
- Hurowitz, V. A. 2003: The Mesopotamian God Image, from Womb to Tomb, in: *Journal of the American Oriental Society* 123 (1):147-157.
- Hurowitz, V. A. 2006: What Goes In Is What Comes Out. Materials for Creating Cult Statues, in: G. Beckman, and T. J. Lewis (eds.), *Text, Artifact, and Image: Revealing Ancient Israelite Religion*, Providence, RI, 3-23.
- Hurowitz, V. A. 2012: What Can Go Wrong with an Idol? in: N. N. May (ed.), *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond* (OIS 8), Chicago, 259-310.
- Huxley, M. 2000: The Gates and Guardians in Sennacherib's Addition to the Temple of Assur, in: *Iraq* 62, 109-137.
- Insoll, T. (ed.) 2011: *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford.
- Ismail, B. 1982: Neuere Tontafelfunde im Irak, in: Neuere Tontafelfunde im Irak, in: H. Hirsch and H. Hunger (eds.), *Vorträge gehalten auf der 28. Rencontre Assyriologique Internationale in Wien 6.-10. Juli 1981*, Archiv für Orientforschung Beiheft 19, 198-200.
- Jacobsen, T. 1946: Mesopotamia, in: H. Frankfort, H. A. Frankfort, J. A. Wilson, T. Jacobsen, and W. A. Irwin (eds.), *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, Chicago, 123-219.
- Jacobsen, T. 1976: *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, New Haven.
- Jacobsen, T. 1987: The Graven Image, in: *Ancient Israelite Religion: Essays in honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia, 15-32.
- Janowski, B. and Schwemer, D. (ed.), 2010: *Texte zur Heilkunde: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Neue Folge* 5, Gütersloh.
- Jaques, M. 2015: *Mon dieu qu'ai-je fait? Les diğir-ša-dab<sub>(5)</sub>-ba et la piété privée en Mésopotamie*, OBO 273, Fribourg.
- Jean, C. 2006: *La magie néo-assyrienne en context: recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'āšipūtu*, Helsinki.
- Johnson, J. C. (ed.) 2020: *Patients and Performative Identities: At the Intersection of the Mesopotamian Technical Disciplines and Their Clients*, Winona Lake.
- Johnston, S. I. (ed.) 2004: *Religions of the Ancient World: A Guide*, Cambridge, MA/ London.
- Johnston, S. I. (ed.) 2007: *Ancient Religions*, Cambridge, MA/ London.
- Jones, A. and Taub, L. (eds.) 2018: *Ancient science: The Cambridge History of Science*, Cambridge.
- Jones, L. (ed.) *Encyclopedia of religion*. 2nd ed., vols. 1-15 Detroit.
- Kaelin, O. 2007: Pazuzu, Lamaschtu-Reliefs und Horus-Stelen – Ägypten als Modell im 1. Jt. v., in: S. Bickel, S. Schroer, R. Schurteand, and C. Uehlinger (eds.), *Bilder als Quellen Images as Sources. Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel*,

365-378.

- Karahashi, F. 2003: Recension: Walker and Dick, The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia, 2001, in: *Orientalia Nova Series* 72, 454-456.
- Katz, D. 2003: *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, Bethesda.
- Kertai, D. 2015a: *The Architecture of Late Assyrian Royal Palaces*, Oxford.
- Kertai, D. 2015b: The Creatures that Protected the Doors of Nineveh During the Second Millennium BCE, in: *Mesopotamia* 50, 147-156.
- Kertai, D. and Nieuwenhuys, O. (eds.) 2017: *From the Four Corners of the Earth: Studies in the Iconography and Cultures of the Ancient Near East in Honour of F. A. M. Wiggermann*, AOAT 441, Münster.
- Klengel, H. 1960: Neue Lamaštu-Amulette aus dem Vorderasiatischen Museum zu Berlin und dem British Museum, in: *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 7, 334-355.
- Klengel, H. 1961: Weitere Amulette gegen Lamaštu, in: *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 8, 24-29.
- Klengel-Brandt, E. 1968: Apotropäische Tonfiguren aus Assur, in: *Forschungen und Berichte* 10, 19-37, T1-T10.
- Klengel-Brandt, E. and Maul, S. 1992: Der Mann mit der Peitsche, in: B. Hrouda, S. Kroll, and Z. Spanos (eds.), *Von Uruk nach Tuttul. eine Festschrift für Eva Strommenger. Studien und Aufsätze von Kollegen und Freunden*, Münchener Universitäts-Schriften Philosophische Fakultät 12. Münchener Vorderasiatische Studien, Band XII, München/Wien 81-90.
- Koch, U. n.d.: The *Āšipu* - Healer and Diviner?, 1-19.  
[https://www.academia.edu/591778/The\\_Ashipu\\_-\\_Healer\\_and\\_Diviner](https://www.academia.edu/591778/The_Ashipu_-_Healer_and_Diviner)
- Köclert, M. 2004: Review of Walker and Dick 2001, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 116, 147.
- Kolbe, D. 1981: *Die Reliefprogramme religiös-mythologischen Charakters in neuassyrischen Palästen: Die Figurentypen, ihre Benennung und Bedeutung*, Frankfurt/ Bern.
- Konstantopoulos, G. V. 2015: *They are Seven: Demons and Monsters in the Mesopotamian Textual and Artistic Tradition*, Diss. University of Michigan.
- Kotansky, R. D. 2019: Textual Amulets and Writing Traditions in the Ancient World, in: D. Frankfurter (ed.) *Guide to the Study of Ancient Magic*, 507-554.
- Kotzé, Z. 2017: The evil eye of Sumerian deities, in: *Asian and African Studies* 26, 102-115.
- Krebernik, M. 1984: *Die Beschwörungen aus Fara und Ebla: Untersuchungen zur ältesten keilschriftlichen Beschwörungsliteratur*, Hildesheim.
- Krebernik, M. 2001: Ein ki-<sup>d</sup>utu-Gebet aus der Hilprecht-Sammlung, in: *ZA* 91, 238-52.
- Kreinath, J., Snoek, J., and Stausberg, M. (eds.) 2006: *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts* I, Leiden/ Boston.
- Kvanvig, H. S. 2011: *Primeval History: Babylonian, Biblical, and Enochic: An Intertextual Reading*, Leiden/ Boston.
- Kwasmann, T. 2007: The Demon of the Roof, in: I. L. Finkel and M. J. Geller (eds.) 2007: *Disease in Babylonia*, 160-186.
- Læssøe, J. 1955: *Studies on the Assyrian Ritual and Series bīt rimki*, Copenhagen.
- Lambert, W. G. 1957-1958: A Part of the Ritual for the Substitute King, in: *AfO* 18, 109-112.

- Lambert, W. G. 1962: A Catalogue of Texts and Authors, in: *JCS* 16, 59-77.
- Lambert, W. G. 1967: The Gula Hymn of Bulluṣa-rabi, in: *Orientalia Nova Series* 36, 105-132.
- Lambert W. G. 1974: Dingir. šà. dib. ba Incantations, in: *Journal of Near Eastern Studies* 33, 267-270, 272-322.
- Lambert, W. G. 1980-1983: Kulla, in: *RIA* 6, 305.
- Lambert, W. G. 1985: The Pair Laḥmu - Laḥamu in Cosmology, in: *Orientalia Nova Series* 54, 189-202.
- Lambert, W. G. 1998: The Qualifications of Babylonian Diviners, in: S. M. Maul (ed.), *tikip santakki mala bašmu... Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994*, Groningen, 141-158.
- Lambert, W. G. 2008a: Mesopotamian Creation Stories, in: M. J. Geller and M. Schipper (eds.), *Imagining Creation*, Leiden/ Boston, 15-59.
- Lambert, W. G. 2008b: The Classification of Incantations, in: *Proceedings of the 51st Rencontre Assyriologique Internationale Held at the Oriental Institute of the University of Chicago July 18-22, 2005*, 93-97.
- Lambert W. G. 2013: *Babylonian Creation Myths*, Winona Lake.
- Lambert W. G. 2016: *Ancient Mesopotamian Religion and Mythology Selected Essays*, (eds.) A. R. George and T. M. Oshima, Tübingen.
- Larsen, M. T. 1995: The "Babel/Bible" Controversy and its Aftermath, in: Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, I, 95-106.
- Layard, A. H. (ed.) 1853: *A second series of the monuments of Nineveh: including bas-reliefs from the Palace of Sennacherib and bronzes from the ruins of Nimroud; from drawings made on the spot, during a second expedition to Assyria*, London.
- Leichty, E. 2011: *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)*. Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period - RINAP 4, Winona Lake.
- Leick, G. (ed.) 2007: *The Babylonian World*, New York/ London.
- Lenzi, A. 2008a: *Secrecy and the Gods: Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel*, Helsinki.
- Lenzi, A. 2008b: The Uruk List of Kings and Sages and Late Mesopotamian Scholarship, in: *JANER* 8.2, 137-169.
- Lenzi, A. 2010: Šiptu ul Yuttun: Some Reflections on a Closing Formula in Akkadian Incantations, in: J. Stackert, B. N. Porter, and D. P. Wright (eds.), *Gazing on the Deep: Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch*, Bethesda, MD, 131-166.
- Lenzi, A. 2013a: Advertising Secrecy, Creating Power in Ancient Mesopotamia: How Scholars Used Secrecy in Scribal Education to Build and Perpetuate Their Social Prestige, in: *Antiquo Oriente* 11, 13-42.
- Lenzi, A. 2013b: A New Akkadian Shuila-Prayer to the Three Paths of Heaven and the Third Tablet of Bīt salā' mē, in: *Orientalia Nova Series* 82.1, 1-10.
- Lenzi, A. 2015: Mesopotamian Scholarship: Kassite to Late Babylonian Periods, in: *Journal of Ancient Near Eastern History* 2(2), 145-201.
- Lenzi, A. 2018: Material, Constellation, Image, God: The Fate of the Chosen Bull According to KAR 50 and Duplicates, in: C. J. Crisostomo et al. (eds.), *The Scaffolding of Our Thoughts: Essays on*

- Assyriology and the History of Science in Honor of Francesca Rochberg*, 58-96.
- Lenzi, A. 2019: Ancient Mesopotamian Scholars, Ritual Speech, and Theorizing Religion Without “Theory” or “Religion”, in: N. P. Roubekas (ed.), *Theorizing “Religion” in Antiquity*, Sheffield/Bristol, CT. 153-175.
- Lenzi, A. (ed.) 2011: *Reading Akkadian Prayers and Hymns: An Introduction*, Atlanta.
- Linssen, M. J. H. 2004: *The Cults of Uruk and Babylon: The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practice*, Leiden/ Boston.
- Litke, R. L. 1998: *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists AN: <sup>d</sup>A-nu-um and AN: Anu šá amēli*, Bethesda Md.
- Löhnert, A. 2007: The Installation of priests according to Neo-Assyrian documents, in: *State Archives of Assyria Bulletin* 16, 273-286.
- Löhnert, A. 2010: Reconsidering the Consecration of Priests in Ancient Mesopotamia, in: H. D. Baker, E. Robson, and G. Zólyomi (eds.), *Your praise is sweet: A memorial volume presented to Jeremy Allen Black by colleagues, students, and friends*, London, 183-191.
- Machinist, P. 2006: Kingship and Divinity in Imperial Assyria, in: G. Beckman and T. J. Lewis (eds.), *Text, Artifact, and Image: Revealing Ancient Israelite Religion*, 152-188
- Maiden, B. 2018: Counterintuitive Demons: Pazuzu and Lamaštu in Iconography, Text, and Cognition, in: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 18, 86-110.
- Marzahn, J. and Salje, B. (eds.) 2003: *Wiedererstehendes Assur: 100 Jahre deutsche Ausgrabungen in Assyrien*, Mainz.
- Masson, R. 2014/ 2015: La plaque des Enfers du musée du Louvre : étude d'une typologie particulière d'amulettes de conjuration contre la démonsse Lamaštu du Ier millénaire av. J.-C. École du Louvre, Mémoire d'étude,  
[https://www.academia.edu/17854171/La\\_plaque\\_des\\_Enfers\\_du\\_mus%C3%A9e\\_du\\_Louvre\\_%C3%A9tude\\_dune\\_typologie\\_particuli%C3%A8re\\_damulettes\\_de\\_conjuration\\_contre\\_la\\_d%C3%A9monsse\\_Lama%C5%A1tu\\_du\\_Ier\\_mill%C3%A9naire\\_av\\_J\\_C](https://www.academia.edu/17854171/La_plaque_des_Enfers_du_mus%C3%A9e_du_Louvre_%C3%A9tude_dune_typologie_particuli%C3%A8re_damulettes_de_conjuration_contre_la_d%C3%A9monsse_Lama%C5%A1tu_du_Ier_mill%C3%A9naire_av_J_C)
- Maul, S. M. 1994: *Zukunftsbewältigung: Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*, Mainz.
- Maul, S. M. 2001: Die Heilkunst des Alten Orients, in: *Medizinhistorisches Journal* 36, 3-22.
- Maul, S. M. 2003a: Omina und Orakel. A. Mesopotamien, in: *RIA* 10, 45-88.
- Maul, S. M. 2003b: Die Reste einer mittelassyrischen Beschwörerbibliothek aus dem Königspalast zu Assur, in: W. Sallaberger, K. Volk, and A. Zgoll (eds.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien: Festschrift für Claus Wilcke*, Wiesbaden, 181-194.
- Maul, S. M. 2003c: Der Sieg über die Mächte des Bösen. Götterkampf, Triumphrituale und Torarchitektur in Assyrien, in: E. Zenger (ed.): *Ritual und Poesie: Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum und im Christentum*, Freiburg, 47-71.
- Maul, S. M. 2004: Die ‘Lösung vom Bann’: Überlegungen zu altorientalischen Konzeptionen von Krankheit und Heilkunst, in: H. F. J. Horstmanshoff and M. Stol (eds.), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, Leiden/Boston, 79-95.
- Maul, S. M. 2007: Divination Culture and the Handling of the Future, in: G. Leick (ed.), *The Babylonian World*, New York/ London, 361-372.
- Maul, S. M. 2009: Die Lesung der Rubra DÙ.DÙ.BI und KÌD.KÌD.BI, in: *Orientalia* NS 78: 69-80.

- Maul, S. M. 2010: Tontafelbibliothek aus dem "Haus des Beschwörungspriesters", in: S. Maul and N. P. Heeßel (eds.), *Assur-Forschungen*, 189-228.
- Maul, S. M. 2013: *Die Wahrsagekunst im Alten Orient: Zeichen des Himmels und der Erde*, München.
- Maul, S. M. 2018: „Ninurta-Duft“ oder: Von den Vorsichtsmaßnahmen, die ein mesopotamischer Heiler ergreifen sollte, bevor er einen erkrankten Patienten aufsuchte, in: *ZA* 108(2). 175-191.
- Maul, S. M. and Heeßel, N. P. (eds.) 2010: *Assur-Forschungen. Arbeiten aus der Forschungsstelle "Edition literarischer Keilschrifttexte aus Assur" der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Wiesbaden.
- May, N. N. (ed.) 2012: *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond* (OIS 8), Chicago.
- May, N. N. 2014: "In Order to Make Him Completely Dead": Annihilation of the Power of Images in Mesopotamia, in: L. Marti (ed.) *La famille dans le Proche-Orient ancien: réalités, symbolismes, et images*, Winona Lake, 701-728.
- May, N. N. 2018: *Exorcists and Physicians at Assur: More on their Education and Interfamily and Court Connection*, in: *ZA* 108, 63-80.
- Mayer, W. 1976: *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen "Gebetsbeschwörungen"*, Rome.
- Meier, G. 1937: *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû*, Archiv für Orientforschung Beiheft 2, Berlin.
- Meier, G. 1941-1944: Die zweite Tafel der Serie bīt mēseri, in: *Archiv für Orientforschung* 14, 139-152.
- Menzel, B. 1981: *Assyrische Tempel. Untersuchungen zu Kult, Administration und Personal*, I-II, Rome.
- Meskell, L. (ed.) 2005: *Archaeologies of Materiality*, Malden, Mass.
- Mettinger, T. N. D. 1995: *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, Stockholm.
- Meuszyński, J., Paley, S. M., and Sobolewski, R. P. (eds.) 1981: *Die Rekonstruktion der Reliefdarstellungen und ihrer Anordnung im Nordwestpalast von Kalḫu (Nimrūd)*, Mainz.
- Michalowski, P. 1987-1990: Lisin, in: *RIA* 7, 32-33.
- Michalowski, P. 1993: The Torch and the Censer, in: M. E. Cohen, D. C. Snell, and D. B. Weisberg (eds.), *The Tablet and the Scroll: Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, Bethesda Md, 152-162.
- Michalowski, M. 1993: The Early Mesopotamian Incantation Tradition, in: P. Fronzaroli (ed.), *Literature and Language at Ebla*, Quaderni di Semitistica 18. Florence, 305-326.
- Motallebby, S. 2013: *Lion and Single-horned Bull: Shishi and Komainu: A Comparative Study. The Origin of Guardian Lions and Iconographic Analysis of their Transition*, Doctoral Thesis, Graduate School of Design Research, Kobe Design University.
- Münter, F. 1827: *Religion der Karthager: Dritte Beilage zur Religion der Karthager*, Copenhagen.
- Myhrman, D. W. 1902: Die „Labartu“-Texte, babylonische Beschwörungsformeln gegen die Dämonin „Labartu“, in: *ZA* 16, 141-200.
- Nadali, D. 2012, Interpretations and Translations, Performativity and Embodied Simulation. Reflections on Assyrian Images, in: G. B. Lanfranchi, D. Morandi Bonacossi, C. Pappi, and



- S. Ponchia (eds.), *Leggo! Studies Presented to Frederick Mario Faleson the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday*, 583-595.
- Nadali, D. 2013: When Ritual Meets Art: Rituals in the Visual Arts versus the Visual Arts in Rituals: The Case of Ancient Mesopotamia, in: *Rivista Studi Orientali Supplemento 2*, 209-226.
- Nakamura, C. 2004: Dedicating Magic: Neo-Assyrian apotropaic figurines and the protection of Assur, in: *World Archaeology 36*, 11-25.
- Nakamura, C. 2005: Mastering Matters: Magical Sense and Apotropaic Figurine Worlds of Neo-Assyria, in: L. Meskell (ed.), *Archaeologies of Materiality*, 18-45.
- Nakamura, C. M. 2008: *The Matter of Magic. Material Figures of Memory and Protection in Neo-Assyrian Apotropaic Figurine rituals (First Millennium BC)*, Ann Arbor. Diss.
- Oppenheim, A. L. 1962: Mesopotamian Medicine, in: *Bulletin of the History of Medicine 36*, 97-108.
- Oppenheim A. L. 1977: *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, Revised edition completed by Erica Reiner, Chicago (First edition 1964).
- Ornan, T. 2004: The Goddess Gula and Her Dog, in: *Israel Museum Studies in Archaeology 3*, 13-30.
- Ornan, T. 2004/2005, Expelling Demons at Nineveh: On the Visibility of Benevolent Demons in the Palaces of Nineveh, in: *Iraq 66* (2004) = Papers of the 49th Rencontre Assyriologique Internationale, Part One, 83-92.
- Ornan, T. 2005: *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*, Göttingen.
- Orsi, R. A. (ed.) 2012: *The Cambridge Companion to Religious Studies*, Cambridge.
- Osborne, R. and Tanner, J. 2007: *Art's Agency and Art History*, Malden.
- Oshima, T. 2011: *Babylonian Prayers to Marduk*, Tübingen.
- Otto, B.-C. 2011: *Magie: Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*, Berlin.
- Otto, B.-C. and Stausberg, M. (eds.) 2012: *Defining Magic: A Reader*, Sheffield/ Bristol.
- Ozaki, T. 2008: Divine statues in the Ur III kingdom and their "ka du<sub>8</sub>-ha" ceremony, in: P. Michalowski (ed.), *On the Third Dynasty of Ur: Studies in honor of Marcel Sigrist*, Boston (Mass.), American Schools of Oriental Research, 217-222.
- Panayotov, S. V. 2009/ 2016: *Die Lampe am Krankenbett: Untersuchungen zu altorientalischen Gebeten an den Lichtgott Nuska* (2009), Cuneiform Digital Library Preprints 4 (2016).
- Panayotov, S. V. 2013: A Copper Bell to Expel Demons in Berlin, in: *NABU 2013-3*: 80-87.
- Panayotov, S. V. 2015: Review of *Lamaštu: An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies 78*, 599-600.
- Panayotov, S. V. 2016: *Таблички с дръжка (амулетни таблички) от Месопотамия: II-I хил. пр.Хр. (Tablets with Projection (amulet-shaped tablets) from Mesopotamia: 2nd-1st Millennium BC)*, Sofia.
- Panayotov, S. V. 2018a: Magico-medical Plants and Incantations on Assyrian House Amulets, in: G. Van Buylaere, M. Luukko, D. Schwemer, and A. Wagschal-Mertens (eds.), *Sources of Evil: Studies in Mesopotamian Exorcistic Lore*, AMD 15, 192-222.
- Panayotov, S. V. 2018b: Notes on the Assur Medical Catalogue with Comparison to the Nineveh Medical Encyclopaedia, in: U. Steinert (ed.), *Assyrian and Babylonian Scholarly Text*

- Catalogues: Medicine, Magic and Divination*, Berlin/ Boston, 89-120.
- Panayotov, S. V. 2018c: Magic and Medicine in Ancient Mesopotamia: A New Collection of Translations, in: *Journal of the American Oriental Society* 138.3, 567-573.
- Panayotov, S. V. 2020: Healing in Images and Texts: The Sickbed Scene, in: J. C. Johnson (ed.), *Patients and Performative Identities: At the Intersection of the Mesopotamian Technical Disciplines and Their Clients*, Winona Lake, 129-158.
- Panayotov, S. V. and Vacín, L. (eds.) 2018: *Mesopotamian Medicine and Magic: Studies in Honor of Markham J. Geller*, AMD 14, Leiden/ Boston.
- Parpola, S. 1970-1983/ 2007: *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, I-II, Winona Lake.
- Parpola, S. 1993/ 2014: *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, SAA 10, Helsinki.
- Parpola, S. 2017: *Assyrian Royal Rituals and Cultic Texts*, SAA 20, Helsinki.
- Pečirková, J. 2002: Review of C. Walker and M. B. Dick 2001, in: *Archiv Orientální* 70, 84-85.
- Pedersén, O. 1985: *Archives and libraries in the City of Assur: A Survey of the Material from the German excavations Part I*, Uppsala.
- Pedersén, O. 1986: *Archives and Libraries in the City of Assur: A Survey of the Material from the German Excavations Part II*, Uppsala.
- Perdibon, A. 2019: *Mountains and Trees, Rivers and Springs: Animistic Beliefs and Practices in Ancient Mesopotamian Religion*, Wiesbaden.
- Poebel, A. 1936: Critical Notes. The Beginning of the Fourteenth Tablet of Harra Hubullu, in: *The American journal of Semitic languages and literatures* 52 (2), 111-114.
- Polcaro, A. 2014: Fire and Death. Incineration in the Levantine Early-Middle Bronze Age cemeteries as mark of cultural identities, or as technical instrument of purification? in: P. Bieliński, M. Gawlikowski et al. (eds.), *Proceedings of the 8th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East 30 April - 4 May 2012, University of Warsaw*, Wiesbaden, 137-148.
- Polonsky, J. 2000: ki-<sup>4</sup>utu-è-a: Where Destiny is Determined, in: L. Milano et. al. (eds.), *Landscapes. Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East, Part 3: Landscape in Ideology, Religion, Literature and Art*, Padua, 89-100.
- Polonsky, J. 2002: The Rise of the Sun God and the Determination of Destiny in Ancient Mesopotamia (PhD diss., University of Pennsylvania).
- Polonsky, J. 2006: The Mesopotamian Conceptualization of Birth and the Determination of Destiny at Sunrise, in: A. K. Guinan et. al. (eds.), *If a Man Builds a Joyful House: Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty*, Leiden, 297-312.
- Pongratz-Leisten, B. 1994: *Ina šulmi ūrub: Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akītu-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr.*, Mainz.
- Pongratz-Leisten, B. 1999: *Herrschaftswissen in Mesopotamien: Formen der Kommunikation zwischen Gott and König im 2. und 1. Jahrtausend v. Chr.*, Helsinki.
- Pongratz-Leisten, B. 2011: Standarte A. in: *RIA* 13, 106-110.
- Pongratz-Leisten, B. (ed.) 2011: *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, Winona Lake.
- Pongratz-Leisten, B. 2011: Divine Agency and Astralization of the Gods in Ancient Mesopotamia, in: B. Pongratz-Leisten (ed.), *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, Winona

- Lake, 137-187.
- Pongratz-Leisten, B. 2015: *Religion and Ideology in Assyria*, Berlin/ New York.
- Pongratz-Leisten, B. and Sonik, K. (eds.) 2015: *The Materiality of Divine Agency*, Studies in Ancient Near Eastern Records (SANER) 8, Berlin/ New York.
- Pongratz-Leisten, B. and Sonik, K. 2015: Between Cognition and Culture: Theorizing the Materiality of Divine Agency in Cross-Cultural Perspective, in: B. Pongratz-Leisten and K. Sonik (eds.) 2015: *The Materiality of Divine Agency*, 3-69.
- Preusser, C. 1954: *Die Wohnhäuser in Assur*, Berlin.
- Price, N. 2011: Shamanism, in: Insoll (ed.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, 983-1003.
- Pryke, L. 2016: Religion and Humanity in Mesopotamian Myth and Epic, in: Religion: Oxford Research Encyclopedias (religion.oxfordre.com).
- Radner, K. 2003: Ritual Locust Control in SAA 1 103, in: *NABU* 2003 no. 66, 74-76.
- Radner, K. 2005: *Die Macht des Namens: altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung*, Wiesbaden.
- Radner, K. 2010: Gatekeepers and lock masters: the control of access in the Neo-Assyrian palaces, in: H. D. Baker, E. Robson, and G. Zólyomi (eds.), *Your Praise is Sweet: A memorial volume for Jeremy Black from students, colleagues and friends*, London, 269-280.
- Radner, K. and Robson, E. (eds.) 2011: *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, Oxford/ New York.
- Reade, J. E. 2005: Religious Ritual in Assyrian Sculpture, in: N. Porter (ed.), *Ritual and Politics in Ancient Mesopotamia*, New Haven, 7-61.
- Reiner, E. 1958: *Šurpu: A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, Archiv für Orientforschung 11.
- Reiner, E. 1960: Plague Amulets and House Blessings, in: *Journal of Near Eastern Studies* 19, 148-155.
- Rendu Loisel, A.-C. 2015: The Voice of Mighty Copper in a Mesopotamian Exorcistic Ritual, in: B. Pongratz-Leisten, and K. Sonik (eds.), *The Materiality of Divine Agency*, 211-227.
- Riley, A. 2012: Book Review: Schneider 2011, in: *Review of Biblical Literature* (RBL). [https://www.academia.edu/1873164/RBL\\_Review\\_of\\_Tammi\\_Schneiders\\_An\\_Introduction\\_to\\_Ancient\\_Mesopotamian\\_Religion](https://www.academia.edu/1873164/RBL_Review_of_Tammi_Schneiders_An_Introduction_to_Ancient_Mesopotamian_Religion)
- Ritter, E. K. 1965: Magical-expert (= *āšīpu*) and physician (= *asû*). Notes on two complementary professions in Babylonian medicine, in: H. G. Güterbock and T. Jacobsen (eds.), *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-fifth Birthday, April 21, 1965*, 299-231.
- Rittig, D. 1977: *Assyrisch-babylonische Kleinplastik magischer Bedeutung vom 13.-6. Jh. v. Chr.*, München.
- Robson, E. 2008: Mesopotamian Medicine and Religion: Current Debates, New Perspectives, in: *Religion Compass* 2, 455-483.
- Robson, E. 2011: The Production and Dissemination of Scholarly Knowledge, in: K. Radner and E. Robson (eds.) 2011: *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, 557-576.
- Robson, E. 2019: *Ancient Knowledge Networks. A Social Geography of Cuneiform Scholarship in First-Millennium Assyria and Babylonia*, London.
- Rochberg 2000: Scribes and Scholars. The *tuṣṣar Enūma Anu Enlil*, in: J. Marzahn and H. Neumann

- (eds.), *Assyriologica et Semitica, Festschrift für Joachim Oelsner anlässlich seines 65. Geburtstages am 18. Februar 1997*, AOAT 267, Münster, 359-375.
- Rochberg 2004: *The Heavenly Writing: Divination, Horoscopy and Astronomy in Mesopotamian Culture*, Cambridge/ New York.
- Rochberg, F. 2016. *Before Nature: Cuneiform Knowledge and the History of Science*. Chicago.
- Rochberg 2018: Science and Ancient Mesopotamia, in: Jones and Taub (eds.), *Ancient Science. The Cambridge History of Science*, 7-28.
- Rochberg-Halton, F. 1984: Canonicity in Cuneiform Texts, in: *JCS* 36, 127-144.
- Roßberger, E. 2014: Dedicated Objects and Memory Construction at the Ištar-Kitītum Temple at Iščali, in: *Proceedings, 9th ICAANE*, 1, 419-430.
- Roßberger, E. 2017: Re-contextualizing Clay Figurines, Models, and Plaques from Iščali, in: *Ash-Sharq* 1, 177-186.
- Rudik, N. 2015: *Die Entwicklung der keilschriftlichen sumerischen Beschwörungsliteratur von den Anfängen bis zur Ur III-Zeit* (Diss.).
- Rutz, M. T. 2011: Threads for Esagil-kīn-apli. The Medical Diagnostic-Prognostic Series in Middle Babylonian Nippur, in: *ZA* 101/2, 294-308.
- Salje, B. 1997: Siegelverwendung im privaten Bereich. "Schmuck" - Amulett - Grabbeigabe, in: E. Klengel-Brandt (ed.), *Mit Sieben Siegeln versehen. Das Siegel in Wirtschaft und Kunst des Alten Orients*, Mainz, 124-137.
- Sallaberger, W. 2003-2005: Pantheon. A.I. In Mesopotamien, in: *RIA* 10, 294-308.
- Sallaberger, W. 2005/2006: Der "Heilige Baum", in: *Archiv für Orientforschung* 51, 61-74.
- Sallaberger, W. 2006-2008: Reinheit, in: *RIA* 11 295-299.
- Sallaberger, W. 2006-2008: Ritual. A. In Mesopotamien, in: *RIA* 11, 421-430.
- Sallaberger, W. 2020: Zur Genese der mesopotamischen Götterwelt: Eine Auseinandersetzung mit Thorkild Jacobsens Central Concerns, in: J. Baldwin and J. Matuszak (eds.), *mu-zu an-za<sub>3</sub>-še<sub>3</sub> kur-ur<sub>2</sub>-še<sub>3</sub> ħe<sub>2</sub>-ġal<sub>2</sub>: Altorientalistische Studien zu Ehren von Konrad Volk*, Münster, 391-412.
- Sallaberger, W., Volk, K., and Zgoll, A. (eds.) 2003: *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien: Festschrift für Claus Wilcke*, Wiesbaden.
- Sallaberger, W. and Vulliet, F. H. 2003-2005: Priester. A.I. Mesopotamien in: *RIA* 10, 617-640.
- Sallaberger, W. and Schmidt, K. 2012: Insignien des Königs oder Insignien des Gottes? Ein neuer Blick auf die kultische Königskrönung beim babylonischen Neujahrsfest, in: H. Baker, K. Kaniuth, and A. Otto (eds.), *Stories of Long Ago: Festschrift für Michael D. Roaf*, AOAT 397, Münster, 567-594.
- Sasson, J. M. (ed.) 1995: *Civilizations of the ancient Near East*, I-IV, New York.
- Schaudig, H. 2012: Death of Statues and Rebirth of Gods, in: N. N. May (ed.), *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond*, Chicago 123-149.
- Schmidtchen, E. 2018a: Esagil-kīn-apli's Catalogue of *Sakikkū* and *Alamdimmū*, in: U. Steinert (ed.), *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues: Medicine, Magic and Divination*, 137-157.
- Schmidtchen, E. 2018b: The Edition of Esagil-kīn-apli's Catalogue of the Series *Sakikkū* (SA.GIG) and *Alamdimmū*, in: U. Steinert (ed.), *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues: Medicine, Magic and Divination*, 313-333.
- Schmitt, A. 2004: Deponierung von Figuren bei der Fundamentlegung assyrischer und babylonischer

- Tempel, in: C. Ambos 2004, *Mesopotamische Baurituale*, 229-234.
- Schmitt, A. 2012: *Die Jüngeren Ishtar-Tempel und der Nabu-Tempel in Assur*, Wiesbaden (WVDOG 137).
- Schneider, T. J. 2011: *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion*, Grand Rapids, Michigan.
- Schramm, W. 2001: *Bann, Bann! Eine sumerisch-akkadische Beschwörungsserie*, Göttingen.
- Schramm, W. 2008: *Ein Compendium sumerisch-akkadischer Beschwörungen*, Göttingen.
- Schuster-Brandis, A. 2008: *Steine als Schutz- und Heilmittel: Untersuchung zu ihrer Verwendung in der Beschwörungskunst Mesopotamiens im 1. Jt. v. Chr.*, AOAT 46, Münster.
- Schwemer, D. 2006: Auf Reisen mit Lamaštu: Zum 'Ritualmemorandum' K 888 und seinen Parallelen aus Assur, in: *Baghdader Mitteilungen* 37, 197-209.
- Schwemer, D. 2007a: *Abwehrzauber und Behexung: Studien zum Schadenzauberglauben im alten Mesopotamien*, Wiesbaden.
- Schwemer, D. 2007b: *Keilschrifttexte aus Assur literarischen Inhalts II. Rituale und Beschwörungen gegen Schadenzauber* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 117), Wiesbaden.
- Schwemer, D. 2009: Tod, Geschick und Schicksalsgöttin: Übergänge zwischen Leben und Tod in babylonischen Abwehrzauber-Ritualen, in: A. Berlejung and B. Janowski (eds.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt: Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (Forschungen zum Alten Testament 64), Tübingen, 583-96.
- Schwemer, D. 2009: Washing, Defiling and Burning: Two Bilingual Anti-witchcraft Incantations, in: *Orientalia Nova Series* 78, 44-68.
- Schwemer, D. 2010a: Empowering the Patient: The Opening Section of the Ritual Maqlû, in: Y. Cohen, A. Gilan, and J. L. Miller (eds.), *Pax Hethitica: Studies on the Hittites and Their Neighbours in Honor of Itamar Singer* (Studien zu den Boğazköy-Texten 51), Wiesbaden, 311-39.
- Schwemer, D. 2010b: Entrusting the witches to Ḫumuṭ-tabal: The *ušburruda* ritual BM 47806+, in: *Iraq* 72, 63-78.
- Schwemer, D. 2010c: 'Forerunners' of *Maqlû*: A New *Maqlû*-Related Fragment from Assur in: J. Stackert, B. N. Porter, and D. P. Wright (eds.), *Gazing on the Deep: Ancient Near Eastern, Biblical, and Jewish Studies in Honor of Tzvi Abusch*, Bethesda, Md., 201-20.
- Schwemer, D. 2011: Magic Rituals: Conceptualization and Performance, in: K. Radner and E. Robson (eds.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, Oxford 418-442.
- Schwemer, D. 2012: Protecting the King from Enemies, at Home and on Campaign: Babylonian Rituals on Th 1905-4-9, 67 = BM 98561, in: *ZA* 102, 209-218.
- Schwemer, D. 2014: 'Form follows Function'? Rhetoric and Poetic Language in first millennium Akkadian Incantations, in: *Die Welt des Orients* 44, 263-288.
- Schwemer, D. 2015: Chapter I. The Ancient Near East, in: *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West: From Antiquity to the Present*, 17-51.
- Schwemer, D. 2017a: *The Anti-Witchcraft Ritual Maqlû: The Cuneiform Sources of a Magic Ceremony from Ancient Mesopotamia*, Wiesbaden.
- Schwemer, D. 2017b: Quellen des Bösen, Abwehrrituale und Erfolgsrezepte: Möglichkeiten und Grenzen einer Systematik der babylonisch-assyrischen Magie, in: J. Kamlah, R. Schäfer, and M. Witte (eds.), *Zauber und Magie im antiken Palästina und in seiner Umwelt*. Wissenschaftliches

- Kolloquium des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas vom 14. bis 16. November 2014 in Mainz, Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins, Wiesbaden, 13-40.
- Schwemer, D. 2018: Evil Helpers: Instrumentalizing Agents of Evil in Anti-witchcraft Rituals, in: G. Van Buylaere, M. Luukko, D. Schwemer, and A. Mertens-Wagschal (eds.), *Sources of Evil: Studies in Mesopotamian Exorcistic Lore* (Ancient Magic and Divination 15), Leiden/ Boston, 173-191.
- Schwemer, D. 2019: Cultural Constructions of Ambiguous, Unsanctioned, or Illegitimate Ritual: Mesopotamia, in: D. Frankfurter (ed.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Boston/ Leiden, 36-64.
- Scurlock, J. A. 1999: Physician, Exorcist, Conjuror, Magician: A Tale of Two Healing Professionals, in: T. Abusch and K. Van Der Toorn (eds.), 1999: *Mesopotamian Magic: Textual, Historical and Interpretative Perspectives*, 69-79.
- Scurlock, J. A. 2006: *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*, AMD 3 Leiden/ Boston.
- Scurlock, J. A. 2014: *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine*, Atlanta.
- Scurlock, J. A. and Andersen, B. R. 2005: *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine: Ancient Sources, Translations, and Modern Medical Analyses*, Urbana.
- Seidl U. 1957-1971: Göttersymbole und -attribute, in *RIA 3*
- Seidl, U. 1989: *Die babylonischen Kudurru-Reliefs. Symbole mesopotamischer Gottheiten*, Fribourg/ Göttingen (OBO 87).
- Seidl, U. and Sallaberger, W. 2005/2006: Der 'Heilige Baum', in: *Archiv für Orientforschung* 51, 54-74.
- Seidl, U 2007: Weiterleben eines Kopfes: Vom Beter zum Schutzgeist, in: S. Bickel, S. Schroer, R. Schurteand, and C. Uehlinger (eds.) *Bilder als Quellen Images as Sources: Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel*, 1-8.
- Selz, G. 1997: 'The Holy Drum, the Spear, and the Harp'. Towards an Understanding of the Problems of Deification in Third Millennium Mesopotamia, in: I. J. Finkel and M. J. Geller (eds.), 167-209.
- Seymour, M. 2011: Mesopotamia, in: Insoll, T. (ed.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford, 775-794.
- Shehata, D. 2009: *Musiker und ihr vokales Repertoire: Untersuchungen zu Inhalt und Organisation von Musikerberufen und Liedgattungen in altbabylonischer Zeit*, Göttingen.
- Shibata, D. 2008: A Nimrud Manuscript of the Fourth Tablet of the Series *Mīs Pī*: CTN IV 170(+)188 and a Kiutu Incantation to the Sun God, in: *Iraq* 70, 189-204.
- Sibbing Plantholt, I. 2017: Black Dogs in Mesopotamia and Beyond, in: D. Kertai and O. Nieuwenhuys (eds.), 165-180.
- Sigrist, M. 2004: Assiriologie, in: *Revue Biblique* 111, 449-451.
- Slanski, K. E. 2003: *The Babylonian Entitlement Narūs (Kudurru): A Study in Their Form and Function* (American Schools of Oriental Research Books - ASORB 9), Boston.
- Slanski, K. E. 2003/2004: Representation of the Divine on the Babylonian Entitlement Monuments (kudurru): Part I: Divine Symbols, in: *Archiv für Orientforschung* 50, 308-323.
- Smith, M. S. 2010 (2008): *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical*

*World*, Cambridge.

- Smith, S. 1925: The Babylonian Ritual for the Consecration and Induction of a Divine Statue, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 57, 37-60.
- Snell, D. C. 2011: *Religions of the Ancient Near East*, New York.
- Snell, D. C. (ed.), 2005/ 2020 [2<sup>nd</sup> ed.]: *A Companion to the Ancient Near East*, Malden, Mass.
- Sonik, K. 2014: Pictorial Mythology and Narrative in the Ancient Near East, in: M. Feldman and B. Brown (eds.), *Critical Approaches to Ancient Near Eastern Art*, Berlin / New York, de Gruyter, 265-293.
- Sonik, K. 2015: Divine (Re-) Presentation: Authoritative Images and a Pictorial Stream of Tradition in Mesopotamia, in: B. Pongratz-Leisten and K. Sonik (eds.), *The Materiality of Divine Agency*, Berlin/ New York, 142-193.
- Spycet, A. 1968 *Les statues de culte dans les textes mésopotamiens des origines à la I<sup>re</sup> dynastie de Babylone*, Paris.
- Stadhouders, H. 2011: The Pharmacopoeial Handbook *Šammu šikinšu*: An Edition, in: *JMC* 18, 3-51.
- Stadhouders, H. 2012: The Pharmacopoeial Handbook *Šammu šikinšu*: A Translation, in: *JMC* 19, 1-21.
- Stausberg, M. (ed.) 2006: 'Ritual'. A Lexicographic Survey of Some Related Terms From an Emic Perspective, in: J. Kreinath, J. Snoek, and M. Stausberg (eds.), *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*, 50-98.
- Steinert, U. 2016: Buchbesprechungen: Walter Farber: Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B. C., in: *ZA* 240-251.
- Steinert, U. 2018a: Catalogues, Texts and Specialists: Some Thoughts on the Aššur Medical Catalogue and Mesopotamian Healing Professions, in: G. Van Buylaere, M. Luukko, D. Schwemer, and A. Mertens-Wagschal (eds.), *Sources of Evil: Studies in Mesopotamian Exorcistic Lore*, AMD 15, Leiden/ Boston, 48-132.
- Steinert, U. 2018b: Catalogues, Texts and Specialists: Some Thoughts on the Assur Medical Catalogue, Mesopotamian Medical Texts and Healing Professions, in: U. Steinert (ed.), *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues: Medicine, Magic and Divination*, Berlin/ Boston, 158-200.
- Steinert, U. 2018c: The Assur Medical Catalogue (AMC), in: U. Steinert (ed.), *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues: Medicine, Magic and Divination*, Berlin/ Boston, 203-291.
- Steinert, U. 2020a: Disease concepts and classifications in ancient Mesopotamian medicine, in: U. Steinert (ed.), *Systems of Classification in Premodern Medical Cultures: Sickness, Health, and Local Epistemologies*, London/ New York, 140-194.
- Steinert, U. 2020b: Looking for Clients in the Mesopotamian Ritual Texts, in: J. C. Johnson (ed.), *Patients and Performative Identities: At the Intersection of the Mesopotamian Technical Disciplines and Their Clients*, Winona Lake, 49-113.
- Steinert, U. (ed.) 2018: *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues. Medicine, Magic and Divination*, Berlin.
- Steinert, U. (ed.) 2020: *Systems of Classification in Premodern Medical Cultures: Sickness, Health,*

- and *Local Epistemologies*, London/ New York.
- Stevens, K. 2013: Secrets in the Library: Protected Knowledge and Professional Identity in Late Babylonian Uruk, in: *Iraq* 75, 211-253.
- Stol, M. 1991-1992: Diagnosis and therapy in Babylonian medicine, in: *JEOL* 32, 42-65.
- Stol, M. 1993: *Epilepsy in Babylonia*, Groningen.
- Stol, M. 2000: *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting*, Groningen.
- Stol, M. and Seidl, U. 2015: Waffen im alten Mesopotamien, *BiOr* 72, 613-626.
- Streck, M. P. 1998-2001: Nusku, in: *RIA* 9, 629-633.
- Tallqvist, K. L. 1895: *Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû: Nach den Originalen im British Museum*, Leipzig.
- Tambiah, S. J. 1979: A performative Approach to Ritual, in: *Proceedings of the British Academy* 65, 113-169.
- Thomsen, M.-L. 1992: The Evil Eye in Mesopotamia, in: *Journal of Near Eastern Studies* 51, 19-32.
- Thomsen, M.-L. 2001: Witchcraft and magic in ancient Mesopotamia, in: F. H. Cryer and M.-L. Thomsen (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe: Biblical and Pagan Societies*, Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe 1. London, 1-95.
- Thureau-Dangin 1921: Rituel et amulettes contre Labartu, in: *Revue d'assyriologie et d'archéologie* 18, 161-198.
- Tourtet, F. 2010: "Demons at Home": The Presence of Demonic Figurines in the Ancient Near Eastern Domestic Architecture, in: H. Kühne (ed.), *Dur-Katlimmu 2008 and Beyond*, Studia Chaburensia 1, Wiesbaden, 241-265.
- Tsukimoto, A. 1985: *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*, AOAT 216, Neukirchen-Vluyn.
- Uehlinger, C. 2017: Review of W. G. Lambert, *Ancient Mesopotamian Religion and Mythology. Selected Essays* (2016), in: *Numen* 64, 109-113.
- Van Buylaere, G., Luukko, M., Schwemer, D., and Mertens-Wagschal, V. (eds.) 2018: *Sources of Evil: Studies in Mesopotamian Exorcistic Lore*, AMD 15, Leiden/Boston.
- Van Buylaere, G. and Luukko, M. 2019: *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals Glossaries and Indices*, AMD 8/4, Leiden/Boston.
- Van der Toorn, K. 2007: Why Wisdom Became a Secret. On Wisdom as a Written Genre, in: R. J. Clifford (ed.), *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel*, Atlanta, 21-29.
- van Dijk, J. J. A. 1962: Die Inschriftenfunde: Die Tontafeln aus dem rēš-Heiligtum, in: H. J. Lenzen (ed.), *XVIII. vorläufiger Bericht über die von dem Deutschen Archäologischen Institut und der Deutschen Orient-Gesellschaft aus dem Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft unternommenen Ausgrabungen in Uruk Warka*, Berlin, 43-52.
- Van Driel, G. 1969: *The Cult of Aššur*, Assen.
- Veldhuis, N. 2004: *Religion, Literature, and Scholarship: the Sumerian Composition Nanše and the Birds, with a catalogue of Sumerian bird names*, Leiden.
- Verderame, L. 2012: A Bibliography of Ancient Mesopotamian Medicine, in: *JMC* 20, 1-42.
- Verderame, L. 2013: Means of substitution: The use of figurines, animals, and human beings as substitutes in Assyrian rituals, in: C. Ambos and L. Verderame (eds.), *Approaching Rituals in Ancient Cultures*, Suppl RSO 86, 301-323.



- Verderame, L. 2014: A Glimpse into the Activities of Experts (*Ummânu*) at the Assyrian Royal Court, in: S. Gaspa et al. (eds.), *From Source to History. Studies on Ancient Near Eastern Worlds and Beyond. Dedicated to Giovanni Battista Lanfranchi on the Occasion of His 65th Birthday on June 23, 2014*, AOAT 412, Münster, 713-728.
- Verderame, L. 2015: Review of Walter Farber, *Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.*, in: *JNES* 74, 354-355.
- Verderame, L. 2016: Pleiades in Ancient Mesopotamia, in: *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 16/ 4, 109-117.
- von Weiher, E. 1998: *Uruk: Spätbabylonische Texte aus dem Planquadrat Q 18: Teil V. Ausgrabungen in Uruk-Warka Endberichte, Bd. 13*, Mainz.
- Walker, C. and Dick, M. B. 1999: The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian *mīs pi* Ritual, in: M.B. Dick, (ed.) 1999, 55-121.
- Walker, C. and Dick, M. B. 2001: *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian Mīs Pi Ritual*, Helsinki.
- Walker, C. and Dick, M. B. 2001: Revised and Corrected Texts:  
<https://sites.google.com/a/siena.edu/mis-pi/home>
- Wallis, R. J. 2003: *Shamans/neo-Shamans: Ecstasy, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans*, London.
- Wallis, R. J. 2017: Witchcraft and magic in the age of anthropology, in: O. Davies (ed.) *The Oxford Illustrated History of Witchcraft and Magic*, Oxford, 225-252.
- Wallis, R. J. 2019: Art and Shamanism: From Cave Painting to the White Cube, in: *Religions*, 10, 54, 1-21
- Walls, N. H. (ed.) 2005: *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*, Boston, Mass.
- Watanabe, C. E. 2002: *Animal Symbolism in Mesopotamia: A Contextual Approach*, Wien.
- Wee, J. Z. 2015: Phenomena in Writing: Creating and Interpreting Variants of the Diagnostic Series Sa-gig, in: C. Johnson (ed.), *In the Wake of the Compendia: Infrastructural Contexts and the Licensing of Empiricism in Ancient and Medieval Mesopotamia*, Berlin, 247-287.
- Wiggermann, F. A. M. 1983: Exit Talim! Studies in Babylonian Demonology, in: *JEOL* 27, 90-105.
- Wiggermann, F. A. M. 1985-1986: The Staff of Ninsubura, in: *JEOL* 29, 3-34.
- Wiggermann, F. A. M. 1992: *Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts*, Groningen.
- Wiggermann, F. A. M. 1994: Mischwesen A, in: *RIA* 8, 222-246.
- Wiggermann, F. A. M. 1995: Theologies, Priests, and Worship in Ancient Mesopotamia, in: J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East, 1857-1870*.
- Wiggermann, F. A. M. 1997: Transtigradian Snake Gods, in: I. J. Finkel and M. J. Geller (eds.) *Sumerian Gods and their Representations*, 33-55.
- Wiggermann, F. A. M. 2000: Lamaštu, Daughter of Anu. A Profile, in: M. Stol, *Birth in Babylonia and the Bible*, 217-248.
- Wiggermann, F. A. M. 2001: Nin-šubur, in: *RIA* 9, 490-500.
- Wiggermann, F. A. M. 2004: Pazuzu, in: *RIA* 10, 372-381.
- Wiggermann, F. A. M. 2007a: The Four Winds and the Origins of Pazuzu, in: C. Wilcke (ed.), *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient: Beiträge zu Sprache, Religion, Kultur und*

- Gesellschaft*, Wiesbaden, 125-
- Wiggermann, F. A. M. 2007b: Some Demons of Time and their Functions in Mesopotamian Iconography, in: B. Groneberg and H. Spieckermann (eds.), *Die Welt der Götterbilder*, 102-116.
- Wiggermann, F. A. M. 2010: Dogs, Pigs, Lamaštu and the Breast-Feeding of Animals by Women, in: *Von Göttern und Menschen: Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients. Festschrift für Brigitte Groneberg*, Leiden, 407-414.
- Wiggermann, F. A. M. 2011: The Mesopotamian Pandemonium: A Provisional Census, in: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni (SMSR) 77*, 298-322.
- Wilhelm, G. 1979: Ein neues Lamaštu-Amulette, in: *ZA* 69, 34-40.
- Winter, I. J. 1992. "Idols of the King": Royal Images as Recipients of Ritual Action in Ancient Mesopotamia, in: *Journal of Ritual Studies* 6 (1): 13-42.
- Winter, I. J. 1997 (2009a); Art in Empire: The Royal Image and the Visual Dimensions of Assyrian Ideology, in: I. J. Winter 2009a, I 71-107.
- Winter, I. J. 2000 (2009a): Opening the Eyes and Opening the Mouth: The Utility of Comparing Images in Worship in India and the Ancient Near East, in: I. J. Winter 2009a, Vol. II, 377-404.
- Winter, I. J. 2007: Agency Marked, Agency Ascribed: The Affective Object in Ancient Mesopotamia, in: R. Osborne and J. Tanner (eds.), *Art's Agency and Art History*, Malden, MA/ Oxford, 42-69.
- Winter, I. J. 2009a: *On Art in the Ancient Near East* (Volume I: Of the First Millennium BCE, Volume II: From the Third Millennium BCE), Leiden.
- Winter, I. J. 2009b: What/When Is a Portrait? Royal Images of the Ancient Near East, in: *Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge* 153 (3), 254-270.
- Winter, I. J. 2016: Representation and Re-Presentation: The Fusion of the Religious and the Royal in the Ideology of the Mesopotamian State - A View from the Monuments, in: J. Margueron (ed.) *Proceedings of the 3rd International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*, 23-37.
- Woolley, C. L. 1926: Babylonian Prophylactic Figures, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 58, 689-713.
- Worthington, M. 2009: Some Notes on Medical Information Outside the Medical Corpora, in: Attia and Buisson (eds.), *Advances in Mesopotamian Medicine from Hammurabi to Hippocrates*, 47-78.
- Wyatt, N. 2002: Review of C. Walker and M. B. Dick 2001, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 99, 196.
- Yona, S., Greenstein, E. L., Gruber, M. I., Machinist, P., and Paul, S. M. (eds.) 2015: *Marbeh Hokmah. Studies in the Bible and the Ancient Near East in Loving Memory of Victor Avigdor Hurowitz*, Winona Lake.
- Zgoll, A. 2003a: *Die Kunst des Betens. Form und Funktion: Theologie und Psychagogik in babylonisch-assyrischen Handerhebungsgebeten an Ištar*, AOAT 308, Münster.
- Zgoll, A. 2003b: Für Sinne, Geist und Seele. Vom konkreten Ablauf mesopotamischer Rituale zu einer generellen Systematik von Ritualfunktionen, in: Zenger, E. (ed.), *Ritual und Poesie: Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum und im Christentum*, Freiburg, 25-46.
- Zgoll, A. 2007: Religion A in: *RIA* 11, 323-333.

- Zimmern, H. 1901: *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion II: Ritualtafeln für Wahrsager, Beschwörer und Sänger*, Leipzig.
- Zimmern, H. 1906: Das vermutliche babylonische Vorbild des Pehṭā und Mambūhā der Mandäer, in: C. Bezold (ed.), *Orientalische Studien: Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstag*, Giessen, 959-967.
- Zimmern, H. 1915-1916: Zu den 'Keilschrifttexten aus Assur religiösen Inhalts', in: *ZA* 30, 184-229.
- Zomer, E. 2016: Lamaštu amulet no. 44 (BM 128857), in: *NABU*, 77-78.
- Zomer, E. 2017: Zauberei (witchcraft). A. In Mesopotamien, in: *RIA* 15, 222-224.
- Zomer, E. 2018a: *Corpus of Middle Babylonian and Middle Assyrian Incantations*, Wiesbaden.
- Zomer, E. 2018b: Review of "Lamaštu, An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C." by Walter Farber, in: *The Journal of the American Oriental Society* (JAOS)138, 181-183.

## 謝辞

本論文の作成にあたり、ご指導を賜った東洋英和女学院大学名誉教授渡辺和子先生に心より感謝申し上げます。また、論文審査にあたってくださった渡辺和子先生、一橋大学名誉教授深澤英隆先生、東洋英和女学院大学人間科学部特任教授大林雅之先生、同大学人間科学部教授前川美行先生、同大学国際社会学部教授古川のり子先生に深謝申し上げます。さらに勉学の間を整え支えてくださった、同大学大学院事務室の皆様、大学院図書室の皆様、また守衛の皆様に心よりお礼申し上げます。

## 図版

第IV章	図 IV-1～図 IV-28
第V章	図 V-1～図 V-2
第VI章	図 VI-1～図 VI-13
第VII章	図 VII-2～図 VII-9ab

(図VII-1は本文中にあり)

建物

ウガッル *ugallu* (1)

通路

ウガッル *ugallu* (1)

通路

ルガルジッラ *Lugalgirra* (2)  
メスラムテア *Meslamtaea* (2)  
犬 (5)

外側の出入口

ルガルジッラ *Lugalgirra* (2)  
メスラムテア *Meslamtaea* (2)  
犬 (5)

1 キュビトの像  
(*ša ištēt ammatu lān-šu*) (1)

家の神  
*il bīti* (1)

シュート・カッキ  
*šūt kakkī* (7)

セベットウ  
*Sebettu* (7)

ナルッダ  
*Narudda* (1)

図 IV-1  
「悪の足を断ち切る」儀礼で  
小像が埋められていた場所  
Wiggermann 1992, 59より作成。



図 IV-2

参考として  
左から  
ラフム  
ウガッル  
家の神

前7世紀  
ニネヴェ  
北宮殿出土  
高さ157cm  
幅189cm  
厚さ 9.5cm  
ロンドン  
大英博物館  
BM 118918





図 IV-3

参考としてウガッル  
(図 IV-2の部分)

前7世紀  
ニネヴェ北宮殿出土



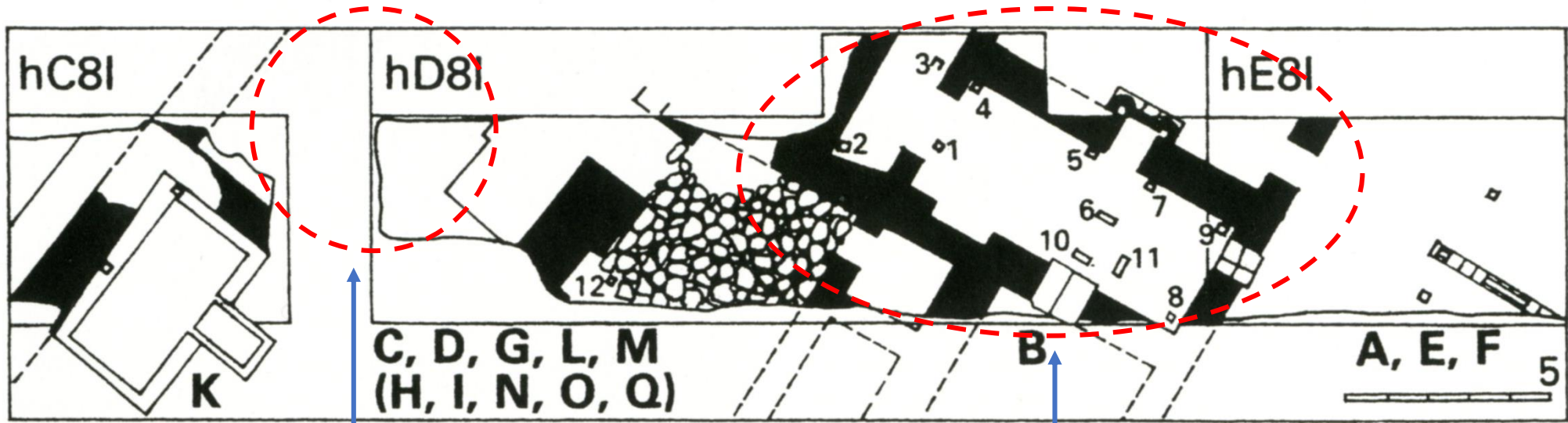


Abb. 1 Plan des teilweise freigelegten »Houses des Beschwörungspriesters«. Die Großbuchstaben bezeichnen die gefundenen »Tontafelnester«. Die Zahlen bezeichnen die Fundstellen der unter dem Fußboden angelegten Ziegelkapseln mit Figürchen der »guten Geister«.

「アーシプの家」の書庫 N4

除災と招福の小像によって防御されていた場所

図 IV-4  
 アッシュル 「アーシプの家」の発掘後の平面図  
 Marzahn and Salje (eds.) 2003, 176, Abb. 1; May 2018, 64より作成。  
 さらに Pedersén 1986, 42 など参照。



図 IV-5  
アッシュル 「アーシプの家」の書庫

Marzahn/Salje (eds.) 2003, 176, Abb. 2.





図 IV-6  
アッシュル  
「アーシプの家」の床下  
から出土したカプセルと  
小像

Marzahn/Salje (eds.) 2003,  
181, Abb. 5



図 IV-7  
アッシュル  
「アーシプの家」の床下

Nakamura 2004, Plate 1.



1 Sechslackiger Mann (VA 5449).  
Zu S. 19ff.

図 IV-8  
六つの巻き毛の男

アッシュル出土  
粘土 高さ12.8cm 幅5.3cm  
ベルリン国立博物館 VA 5449  
Klengel-Brandt 1968, Taf. 1.1



図 IV-9  
立っている男

アッシュル出土  
粘土  
高さ 13.1cm  
ベルリン国立博物館  
Ass 14660 VA Ass 3600  
Klengel-Brandt 1968  
Taf. 6.2





図 IV-10  
六つの巻き毛の男

アッシュル出土  
粘土  
高さ13.2cm  
幅6cm  
(Klengel-Brandt 1968,  
22)  
ベルリン国立博物館  
VA 5450

Marzahn/Salje (eds.) 2003,  
182, Abb. 6

Abb. 6 Relief mit dem Bild eines Schutzgeistes. Auf den Armen steht geschrieben: »Tritt ein, Geist des Heils! Verschwinde, böser Geist!« Aus einer Ziegelkapsel unter dem Fußboden eines der Räume des sog. »Hauses des Beschwörungspriesters«, VA 5450.



3 Stiermensch (VA 5452). — Zu S. 20f.

Tafel 1

図 IV-11  
牡牛人間

アッシュル出土  
粘土  
高さ14.1cm  
幅5.6cm  
ベルリン国立博物館  
Ass 20611a - VA 5452

Klengel-Brandt 1968  
Taf. 1.3 牡牛人間





4-6 Mensch mit Stierbeinen  
(VA Ass 3601) mit Inschriften.  
Zu S. 30f.



図 IV-12  
牡牛の足の人間

アッシュル出土  
粘土 高さ12.9cm  
ベルリン国立博物館  
Ass 15246a VA Ass 3601

Klengel-Brandt 1968, 30  
Taf. 9.4-6



5 Schlange (VA 8197 + 8198). — Zu S. 29

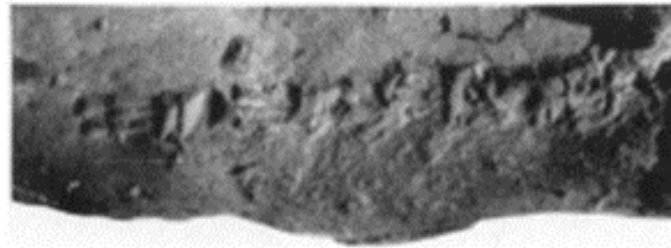


図 IV-13  
蛇

アッシュル出土  
粘土  
長さ 8.7cm  
ベルリン国立博物館  
Ass 11304d -  
VA 8197+8198

Klengel-Brandt 1968  
Taf. 8.5

上列 白・黄 BM 30003, 青・緑 BM 30004, 黒 BM 30005  
下列 赤 BM 30002, 白地に赤点 BM 30001



図 IV-14  
5点の犬

ニネヴェ出土  
粘土  
高さ 4.5~5.6cm  
ロンドン  
大英博物館  
BM 30001-30005



図 IV-15  
黒色の犬

ニネヴェ出土

粘土

高さ5.6cm

「彼の吠え声は大きい」  
(*dan rigiššu*)

ロンドン 大英博物館

BM 30005

[http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details/collection\\_image\\_gallery.aspx?partid=1&assetid=316506001&objectid=388873](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=316506001&objectid=388873)

2021年2月17日閲覧



図 IV-16  
赤色の犬

ニネヴェ出土  
粘土 高さ4.5cm  
「敵を捕らえる者」 (*kāšid ayyābi*)  
ロンドン 大英博物館 BM 30002



<https://studentreader.com/files/nineveh/nineveh-north-palace-brit-7122-1000.jpg>  
2021年2月17日閲覧

studentreader.com



図 IV-17  
青・緑の犬

ニネヴェ出土  
粘土 高さ5.4cm  
「彼の敵にかみつく者」 (*munaššiku gārīšu*)  
ロンドン 大英博物館 BM 30004

<https://studentreader.com/files/nineveh/nineveh-north-palace-brit-7121-2010-1000.jpg>  
2021年2月17日閲覧

studentreader.com

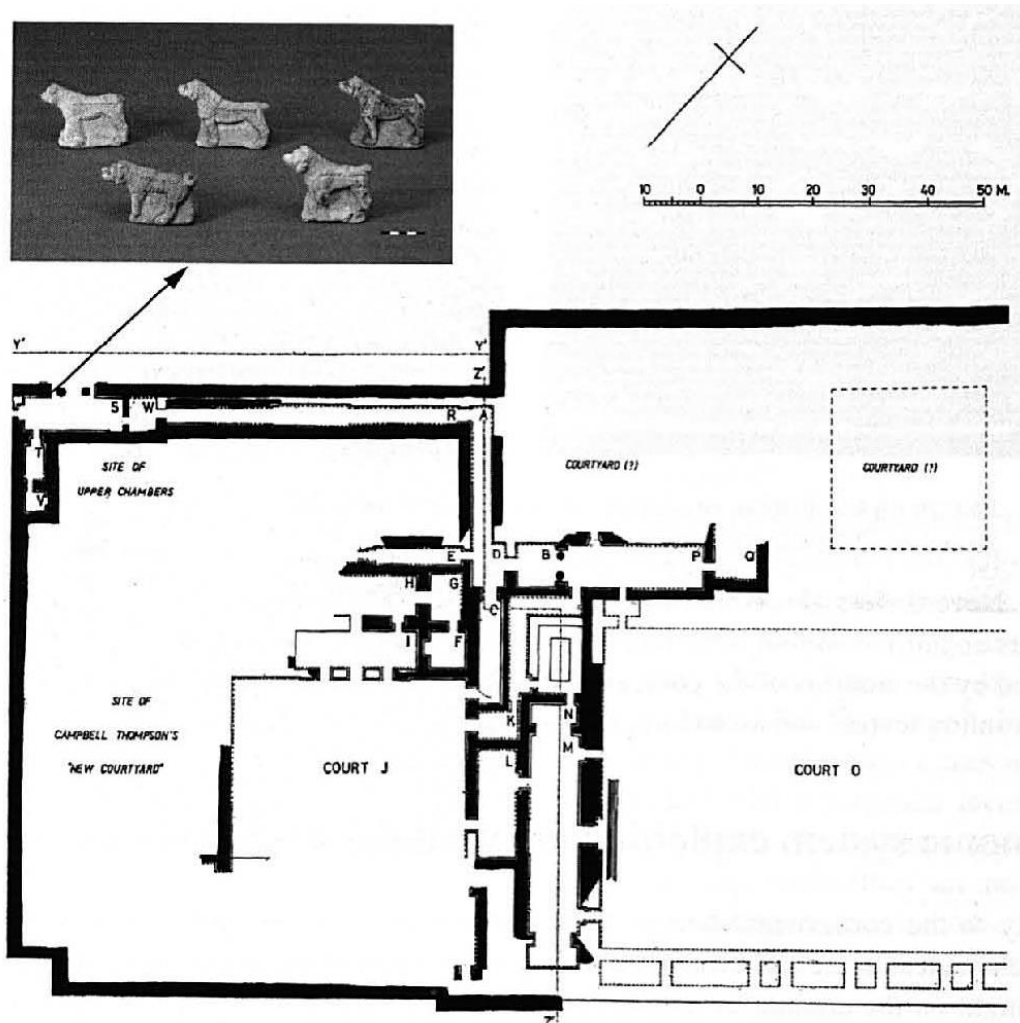


Fig. 7: Contextualisation of the dog figurines in the North palace of Ashurbanipal.  
Sources: Figurines after Reade & Curtis 1995: 116; plan from Dolce & Nota Santi 1995: 268, Fig.126.

図 IV-18  
5点の犬の小像が見つかった  
場所

ニネヴェ  
アッシュルバニパル王の  
北宮殿

Tourtet 2010, 254, Fig. 7










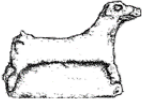









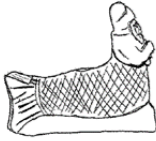
図 IV-19  
犬の小像

ニムルド出土  
前9-8世紀  
ブロンズ  
3.1 × 4 × 1.3 cm  
ニューヨーク  
メトロポリタン美術館  
Accession Number: 54.117.23

<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/323812> 2021年2月17日閲覧



	<b>APKALLU SAGES</b>				<b>LOWER GODS</b>			<b>ANIMAL</b>
<b>Type</b>	<b>Bird-apkallu</b>			<b>Fish-apkallu</b>	<b>Ninsubur</b>	<b>Smiting-god?</b>	<b>Latarak</b>	<b>Dogs</b>
<b>Attributes</b>	cone & bucket	staff	branch & bucket	branch ? & bucket	gold foil staff		flail	
<b>Form</b>	bird-human (plaque)	bird-human (plaque)	bird-human (plaque)	fish-human (figurine)	god (figurine)	god (figurine)	god in lion pelt (figurine)	quarduped (figurine)
<b>Representation</b>								
<b>Type Number</b>	Ia	Ib	Ic	II	III	IV	V	VI

	<b>TIAMAT'S CREATURES: MONSTERS &amp; DEMONS</b>							
<b>Type</b>	<b>Six-curved lahmu<sup>2</sup></b>			<b>Basmu</b>	<b>Mushussu</b>	<b>Ugallu</b>	<b>Kusarikku</b>	<b>Kulullu</b>
<b>Attributes</b>	spade	staff	spear	copper axe in mouth				
<b>Form</b>	human (plaque)	human (plaque)	human (figurine)	snake (figurine)	snake-dragon (figurine)	lion-demon (figurine)	bull-human (plaque)	fish-man (figurine)
<b>Representation</b>								
<b>Type Number</b>	VIIa	VIIb	VIIc	VIII	IX	X	XI	XII

図IV-20 除災・招福のための小像（一部） Nakamura 2005, 35.



図 IV-21  
 銅製の鐘  
 前8-7世紀  
 高さ約30cm  
 鐘の底部の直径6cm  
 ベルリン  
 国立博物館  
 VA 2517

Panayotov 2013, Fig. 1A

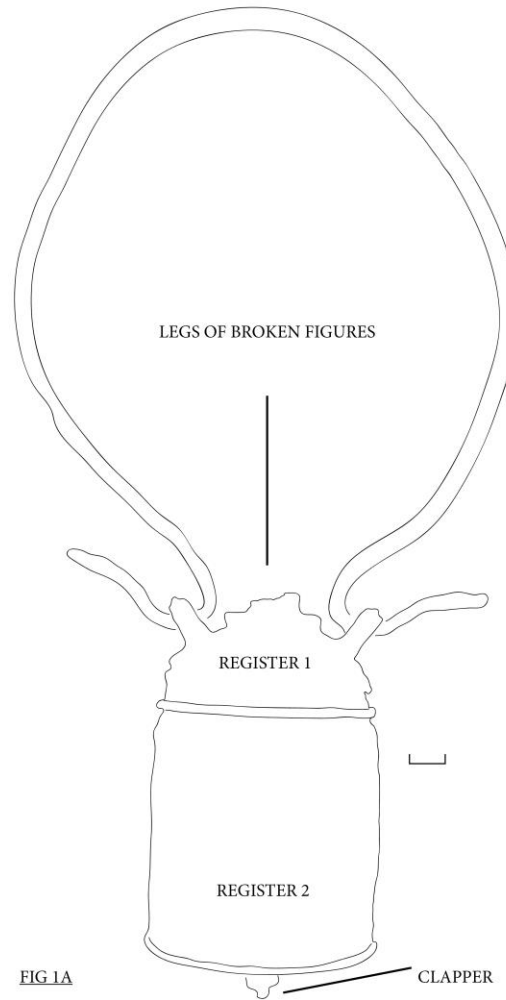


FIG 1A

VA 2517  
OVERVIEW, TOP & CLAPPER

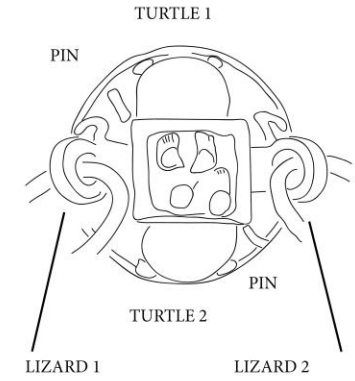


FIG 1B

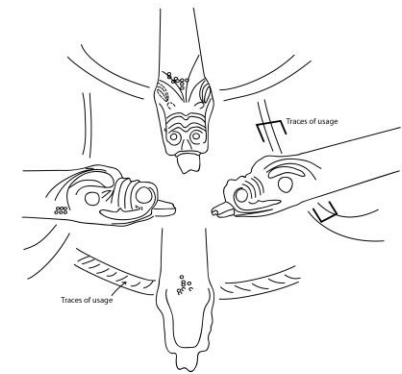


FIG 1C

(Drawing S. V. Panayotov)

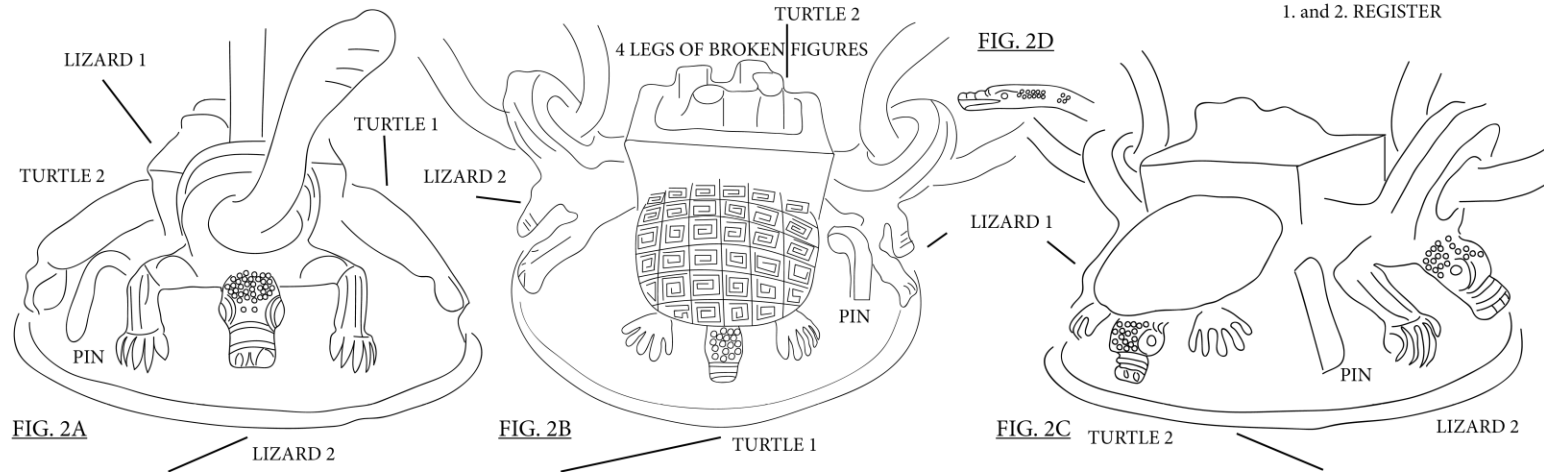
VA 2517  
1. and 2. REGISTER

☒ IV-22

☒ IV-21の  
銅製の鐘の細部  
のスケッチ

鐘には  
精霊的存在が  
描かれている

Panayotov 2013, Fig. 3



(Drawing S. V. Panayotov)

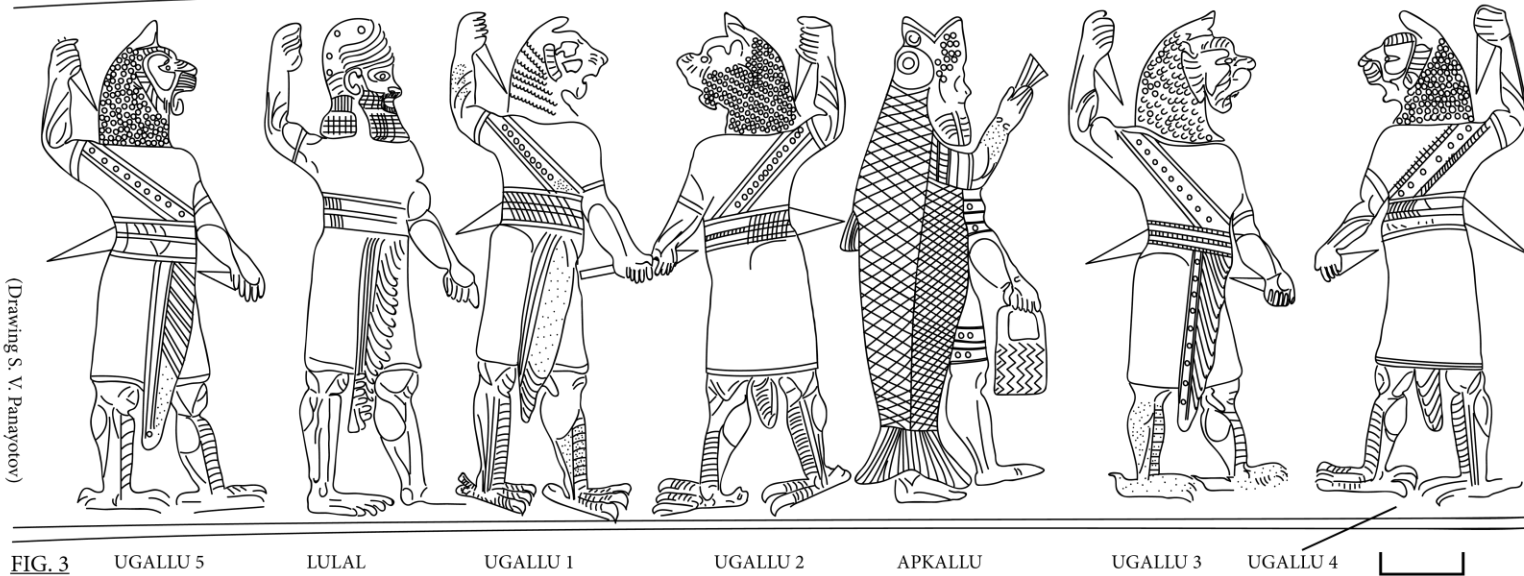




図 IV 23  
バズズの護符

新アッシリア時代  
前800-600

銅合金  
直径6cm  
高さ10.55cm  
重さ1113.60g  
幅7.20cm

ロンドン 大英博物館  
BM 132964

[https://www.britishmuseum.org/collection/object/W\\_1962-0514-1](https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1962-0514-1)  
2021年2月18日閲覧



<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/327485>  
2021年2月18日閲覧

図 IV-24  
パズズの護符  
新アッシリア時代  
前8-7世紀  
ブロンズ  
4.3 × 2.65 × 2.65 cm  
ニューヨーク メトロポリタン美術館  
Accession Number: 1993.181





図 IV-25  
パズズの護符

赤碧玉  
高さ4.3cm  
幅6.3cm  
奥行き2.3cm  
パリ ルーヴル美術館  
AO 26056

(Heeßel 2002, 119, cat. 11)

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pazuzu\\_jaspe\\_rouge\\_AO\\_26056.jpg?uselang=de](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pazuzu_jaspe_rouge_AO_26056.jpg?uselang=de)  
2021年2月18日閲覧



図 IV-26  
バズズの護符

ブロンズ  
高さ8.1cm 幅6.0cm  
パリ ルーヴル美術館  
AO 6692

(Heeßel 2002, 118-119, cat. 10)

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pazuzu\\_bronze\\_AO\\_6692.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pazuzu_bronze_AO_6692.jpg)  
2021年2月18日閲覧

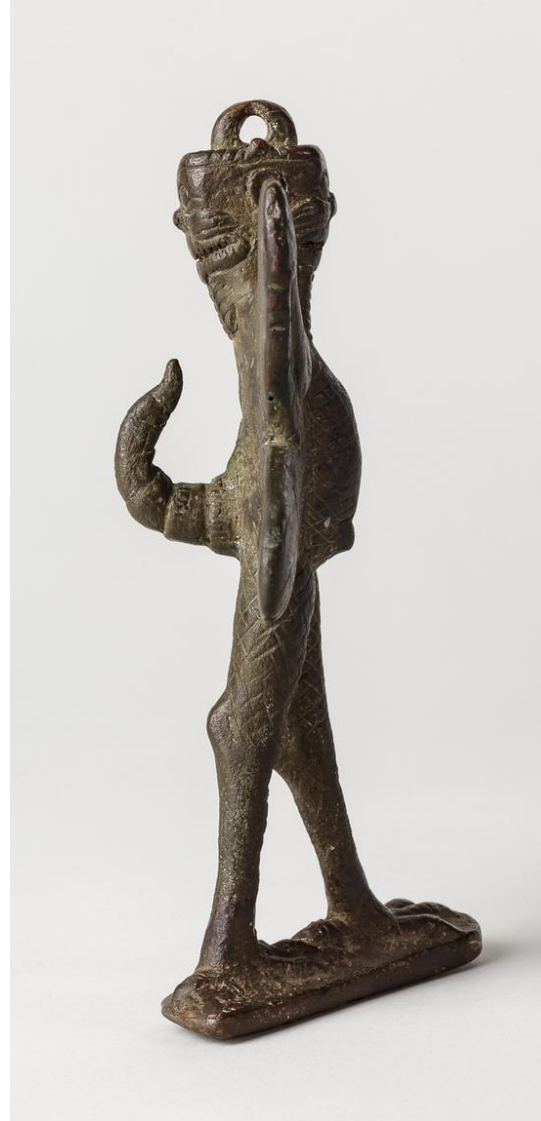


図 IV-27  
パズズの護符

新アッシリア時代  
ブロンズ  
高さ140mm  
幅93mm  
奥行き60mm  
シカゴ  
シカゴ大学  
オリエント研究所博物館  
A25413

(Heeßel 2002, 117, cat. 5)



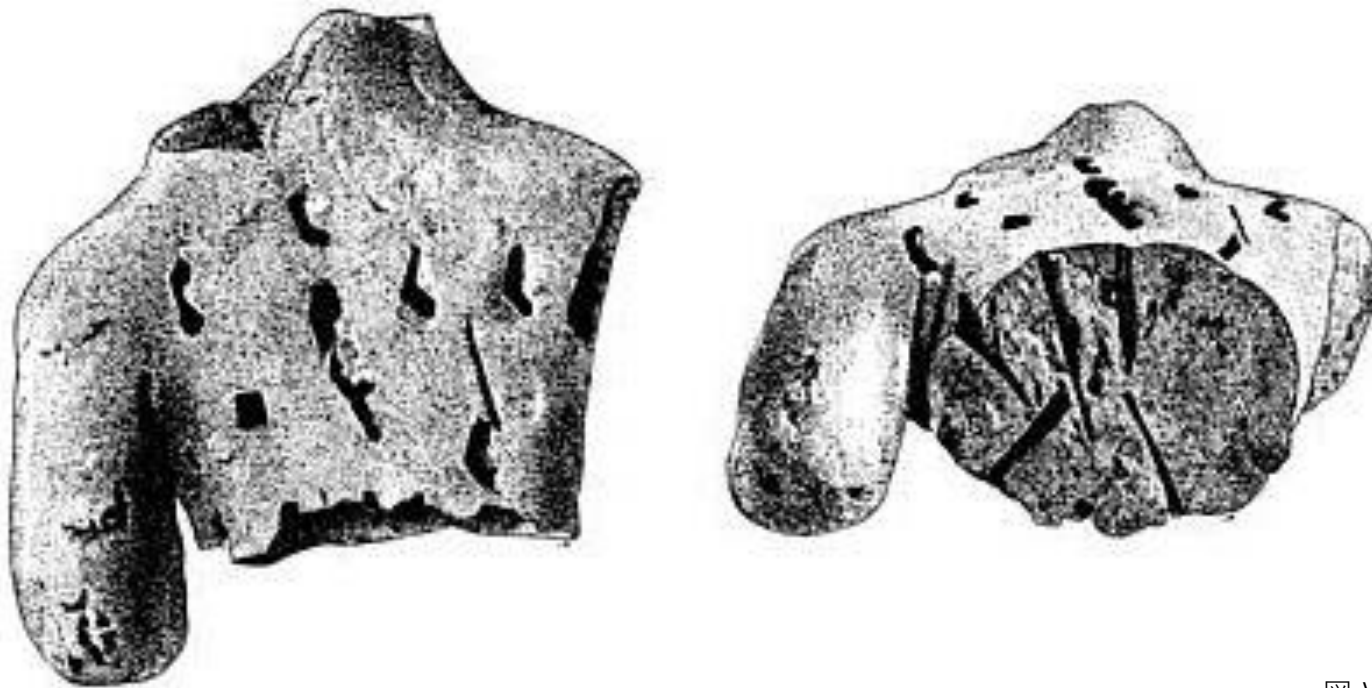


図 IV-28  
パズズの護符

前1千年紀前半  
ブロンズ  
高さ15 cm  
幅W. 8.60 cm  
奥行き5.60 cm  
ルーヴル美術館  
MNB 467  
(Heeßel 2002, 119-120,  
cat. 12)

<https://www.louvre.fr/en/oeuvre-notices/statuette-demon-pazuzu-inscription>  
2021年2月18日閲覧

[http://cartelen.louvre.fr/cartelen/visite?srv=obj\\_view\\_obj&objet=cartel\\_26723\\_6302\\_6\\_TO070134.jpg\\_obj.html](http://cartelen.louvre.fr/cartelen/visite?srv=obj_view_obj&objet=cartel_26723_6302_6_TO070134.jpg_obj.html)  
2021年2月18日閲覧



Fragment of a figurine from Tell ed-Der. Image: Gasche, Fs. Hrouda, 99.  
<http://www.cmawro.altorientalistik.uni-wuerzburg.de/magic-witchcraft/witches/> 2021年2月17日閲覧

図 V-1  
テル・エド・デル (Tell ed-Der) で  
発掘された小像

Schwemer 2007, 213 Abb. 5



図 V-2  
キシプー対抗儀礼において用いられたと考えられる  
小像 (D. Schwemer)  
(現代の再構成)

Modern reconstruction of a figurine used in an anti-witchcraft ritual (D. Schwemer)  
<http://www.cmawro.altorientalistik.uni-wuerzburg.de/magic-witchcraft/anti-witchcraft-rituals/> 2021年2月17日閲覧

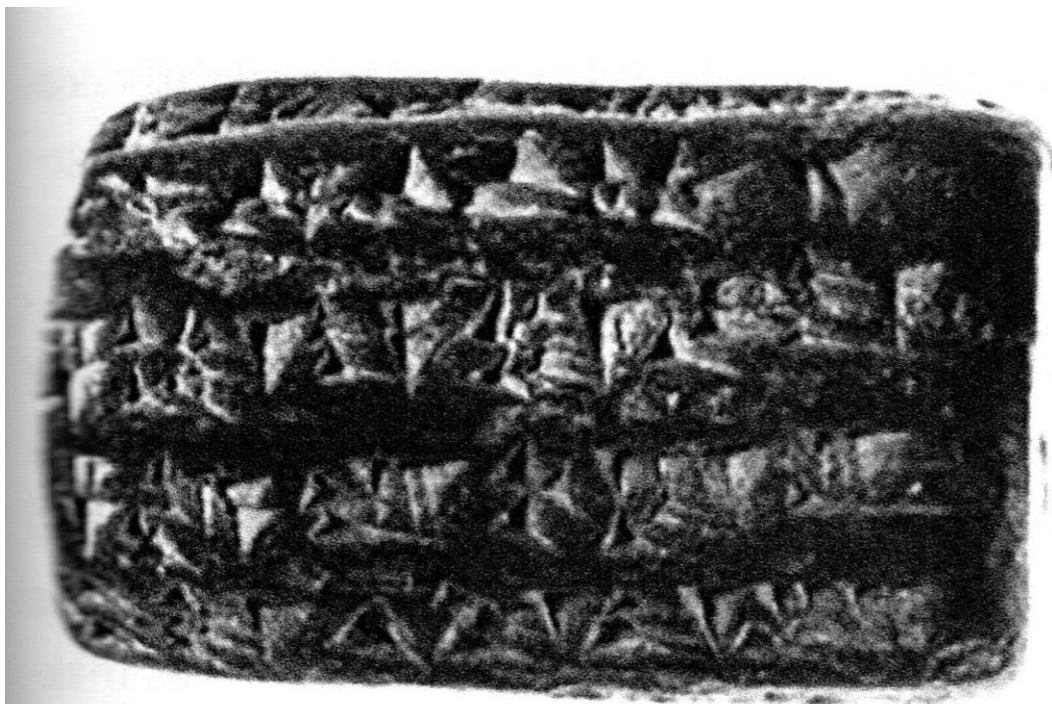


FIGURE 13.1

*CBS 5559 (amulet 1) and end view*

PHOTO: UNIVERSITY MUSEUM, PENN.

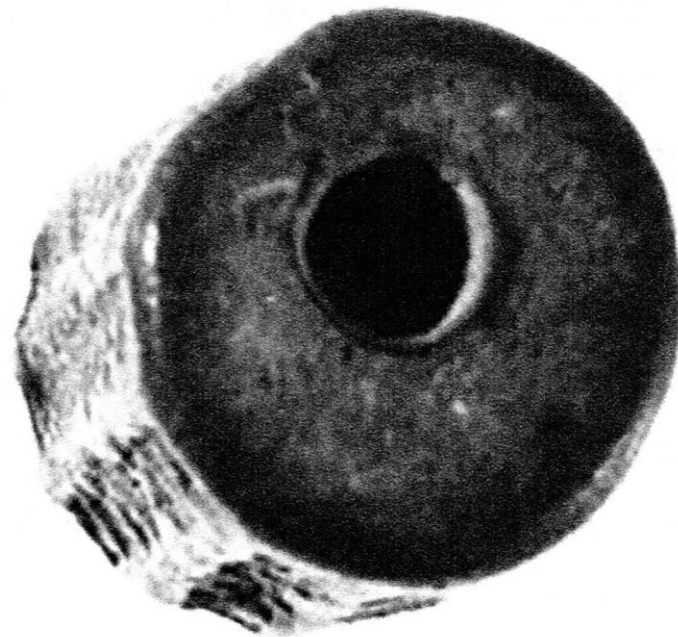


図 VI-1

ラマシュトゥの七つの名前が  
書かれた円筒印章

ニップル出土

1.8 x 1.1cm, 穴の直径0.3cm

フィラデルフィア

ペンシルヴェニア大学博物館 CBS 5559

Finkel 2018, Fig. 13.1





<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/326961> 2021年2月17日閲覧

図 VI-2  
ラマシュトゥの護符

紀元前1千年紀  
黒曜石 5.7 × 4.7 × 0.9 cm  
ニューヨーク  
メトロポリタン美術館  
Accession Number: 1984.348



図 VI-3  
ラマシュトゥの護符

前1500-1155年頃  
黒曜石  
41x39 mm  
パリ ルーヴル美術館  
AO 8184

(Goetting 2014,  
Bird-of-prey-headed)





図 VI-4  
ラマシュトゥの護符

高さ7cm, 幅5.6cm  
厚さ1.6cm  
ベルリン国立博物館  
VA 3477



(Heeßel 2002, 125,  
cat. 24;  
Heeßel 2014, 55-56,  
Abb.1)



図 VI-5  
ラマシュトゥウの護符

前800-550年頃  
高さ 12.7cm  
幅 6.35cm  
ロンドン  
大英博物館  
BM 117759

[https://www.britishmuseum.org/collection/object/W\\_1925-0715-1](https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1925-0715-1)  
2021年2月17日閲覧





図 VI-6  
ラマシュトゥの護符

黒石  
前883-612年  
高さ3.9cm  
幅3cm  
ボストン美術館  
ACCESSION NUMBER  
1985.103

<https://collections.mfa.org/objects/164562>  
2021年2月17日閲覧



図 VI-7a  
ラマシュトゥの護符

ブロンズ  
縦13.80 cm 横8.80 cm  
厚さ2.50 cm  
パリ  
ルーヴル美術館  
AO 22205

[http://cartelen.louvre.fr/cartelen/visite?srv=car\\_not\\_frame&idNotice=26724](http://cartelen.louvre.fr/cartelen/visite?srv=car_not_frame&idNotice=26724) 2021年2月17日閲覧



図 VI-7b

図 VI-7aの部分





図 VI-7c

図 VI-7aの部分



図 VI-8  
ラマシュトゥの護符

アッシュル出土  
石  
高さ4.9cm 幅6.3cm  
厚さ1.3cm  
ベルリン国立博物館  
VA 5289

Heeßel 2002, 123,  
cat. 20

右図は左図の拡大



図 VI-9  
ラマシュトゥの護符

カルフ（ニムルド）出土  
ベージュ色の石灰石  
高さ12.5cm, 幅9.6cm  
バグダッド  
イラク博物館  
IM 55753

Heeßel 2002, 123  
cat. 21

右図は左図の拡大



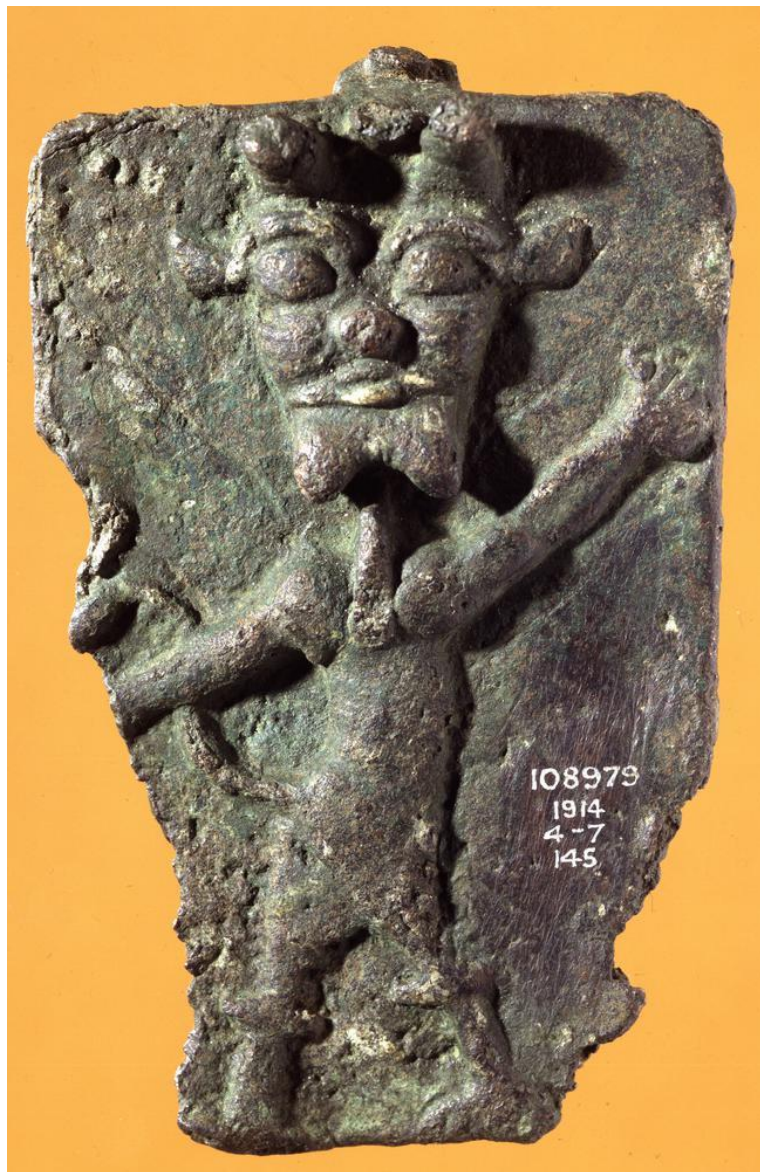
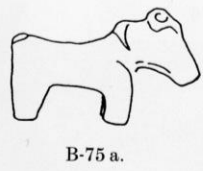
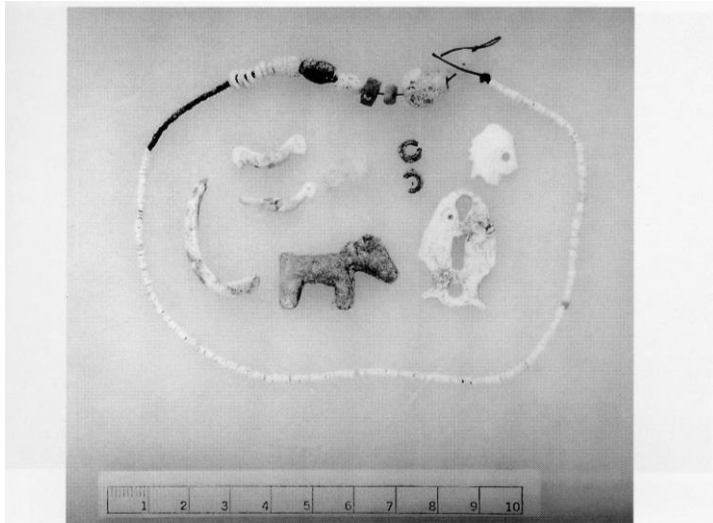


図 VI-10  
ラマシュトゥウの護符

ブロンズ  
高さ13.1cm  
幅8.6cm  
奥行き（パズズの  
頭部抜きで）1.45cm  
重さ563g  
ロンドン  
大英博物館  
WA/ BM 108979  
(Heeßel 2002, 126-127  
cat. 27)



B-75 a.



B-75 b.

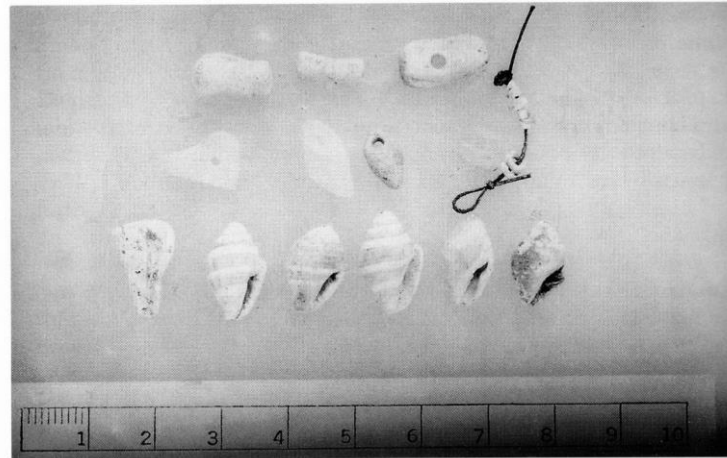


B-75 d



B-75 e.

Fig. 1. Tall al-Raqā'i Burial 42/96-35.  
Bead Lot B-75.



B-76 g.

Fig. 2. Tall al-Raqā'i Burial 42/96-35.  
Bead Lot B-76.

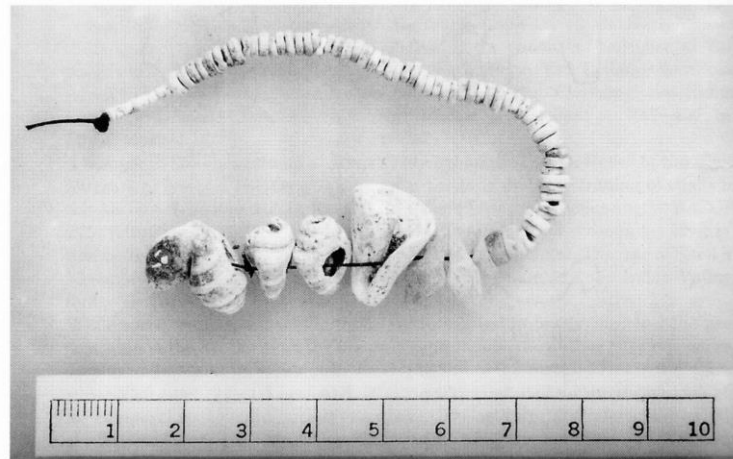


Fig. 3. Tall al-Raqā'i Burial 42/96-35.  
Bead Lot B-74.

図 VI-11

北東シリア、  
ハブール川中流の谷間  
のTall al-Raqā'i 遺跡の  
埋葬物（ビーズなど）

Dunham 1993,  
Fig. 1, 2, 3





Fig. 4. Tall al-Raqā'i Burial 29/132-12.  
Bead B-42.

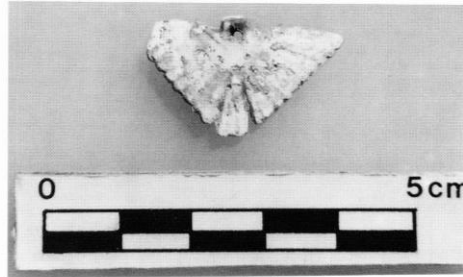


Fig. 6. Tall al-Raqā'i  
Burial 29/132-12.  
Bead B-44.

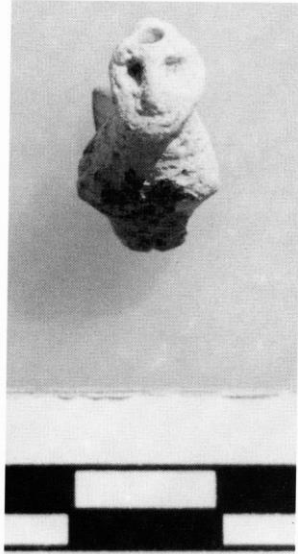
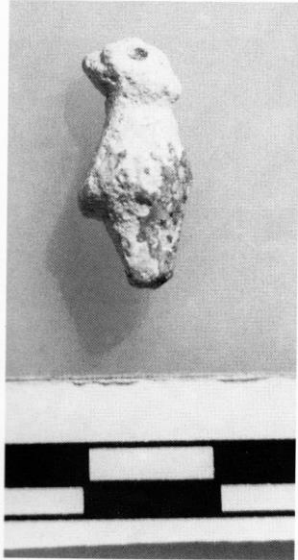


Fig. 5. Tall al-Raqā'i Burial 29/132-12.  
Bead B-43.

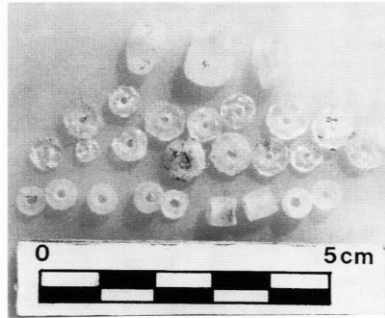


Fig. 7. Tall al-Raqā'i  
Burial 29/132-12.  
Bead Lot B-49.

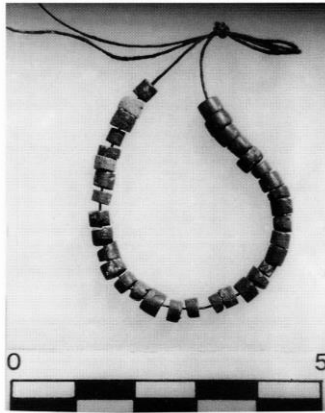


Fig. 8. Tall al-Raqā'i  
Burial 29/132-12.  
Bead Lot B-50.

図 VI-12

北東シリア、  
ハブール川中流の谷間のTall al-  
Raqa'i 遺跡の埋葬物（ビーズなど）

Dunham 1993,  
Fig. 4, 5, 6, 7, 8



Fig. 9. Tall al-Raqā'ī Burial 29/132-12.  
Bead Lot B-51.



Fig. 10. Tall al-Raqā'ī Burial 29/132-12.  
Bead Lot B-52.



Fig. 11. Tall al-Raqā'ī Burial 29/132-12.  
Bead Lot B-53.



Fig. 12. Tall al-Raqā'ī  
Burial 29/132-21.  
Bead B-45.



Fig. 13. Tall al-Raqā'ī  
Burial 29/132-21.  
Bead B-46.



Fig. 15. Tall al-Raqā'ī  
Burial 29/132-21.  
Bead B-48.

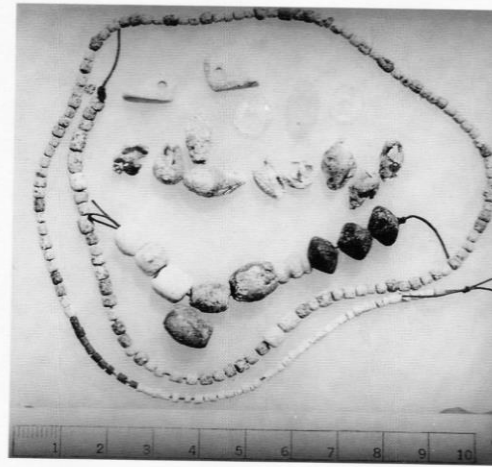


Fig. 14. Tall al-Raqā'ī Burial 29/132-21.  
Bead Lot B-47.

図 VI-13

北東シリア、  
ハブール川中流の谷間  
のTall al-Raqā'ī 遺跡の  
埋葬物（ビーズなど）

Dunham 1993,  
Fig. 9, 10, 11, 12, 13, 14



左から狩猟の神、イシュタル、シャマシュ、エア、エアの随神Usimu(Isimud)

[https://www.britishmuseum.org/collection/object/W\\_1891-0509-2553](https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1891-0509-2553) 2021年2月20日閲覧



図 VII-2  
円筒印章と印影

前2300年頃  
緑色岩 直径2.55cm 高さ3.9cm  
ロンドン 大英博物館 BM 89115



図 VII-3  
円筒印章と印影

前2250年頃  
蛇紋岩  
直径2.7cm  
高さ3.0cm  
ロンドン  
大英博物館  
BM 103317



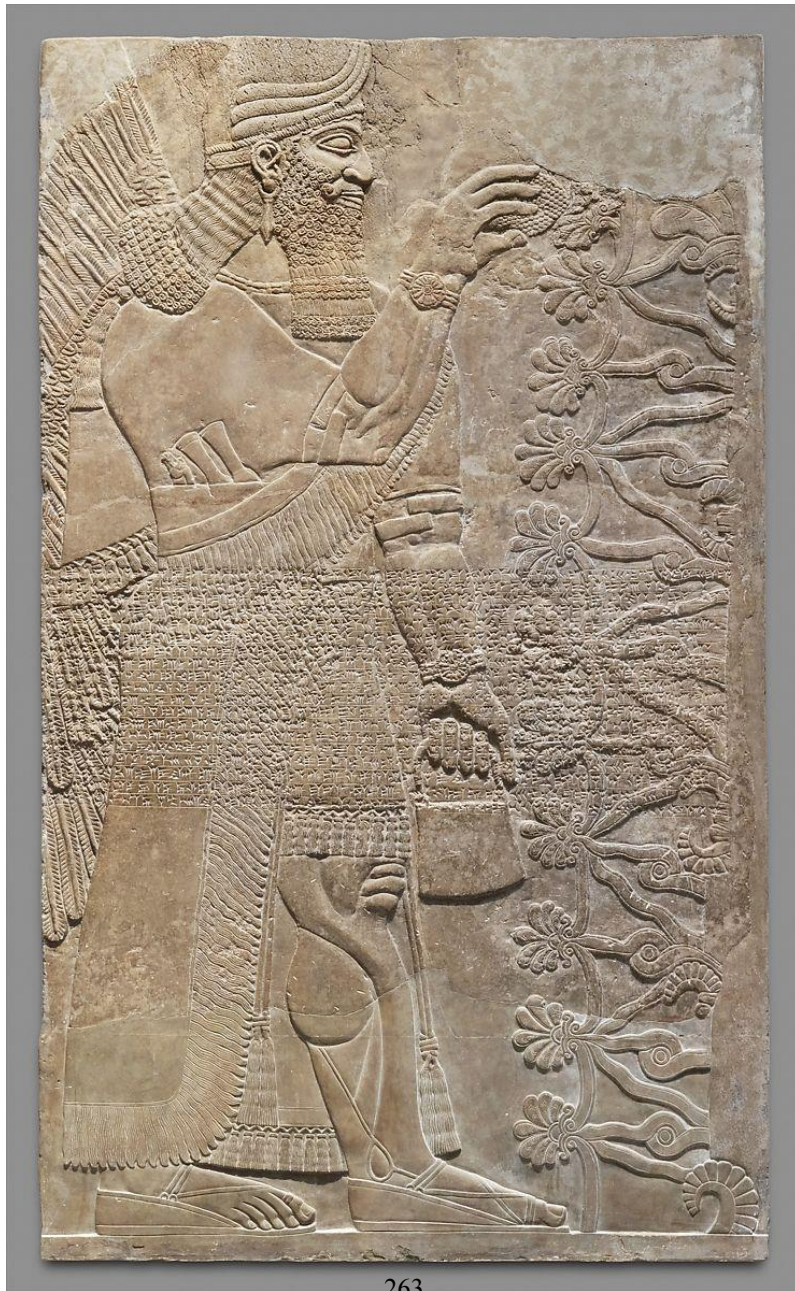


図 VII-4  
有翼のアプカル

約883-859年頃  
ニムルド出土  
石膏

229.2 x 138.4 x 11.4 cm  
ニューヨーク  
メトロポリタン美術館  
17.190.2082





Layard (ed.) 1853, Pl.6



図 VII-5  
魚皮をまとったような  
アプカル

前9世紀  
ニムルド出土  
高さ236.22cm  
幅76.83cm  
厚さ20cm  
ロンドン  
大英博物館  
124573



図 VII-6  
魚皮をまとった  
ようなアプカル

前8-7世紀  
ニムルドかニネヴェ  
出土  
粘土  
左から  
WA 91837  
高さ12.8cm  
WA 90999  
高さ13.2cm  
WA 91836  
高さ12.7cm  
ロンドン  
大英博物館  
91837

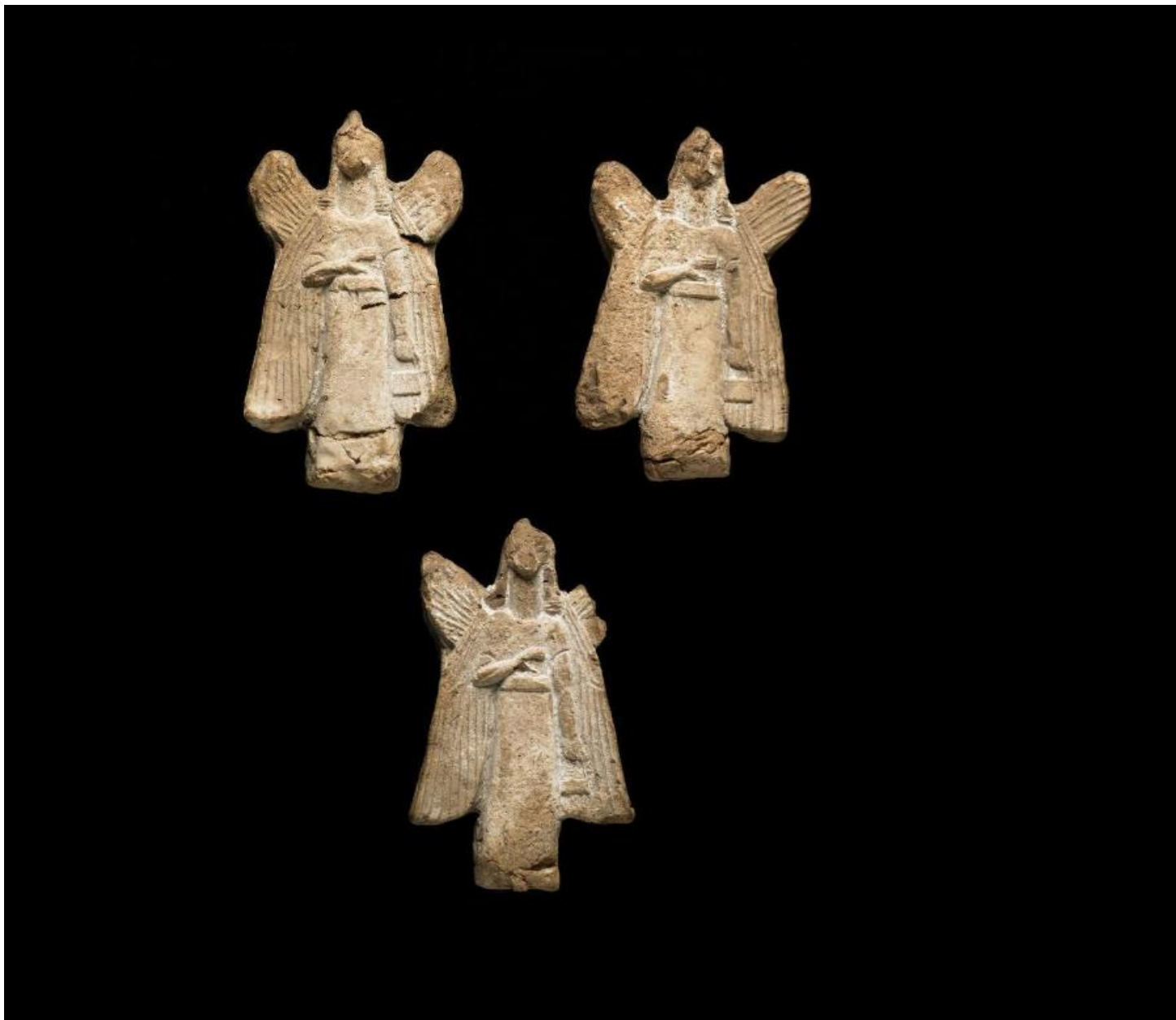


図 VII-7  
頭部が鳥のアプカル

前800-600年  
ニムルド出土  
粘土

左上

WA 90992

高さ12.6cm

右上

WA 91839

高さ11.9cm

下

WA 90989

高さ12.3cm

ロンドン

大英博物館





図 VII-8  
頭部が鳥で有翼のアプカル

ニムルド出土  
前883-859年頃  
石膏  
229.9 x 187 x 5.7 cm  
ニューヨーク  
メトロポリタン美術館  
31.723



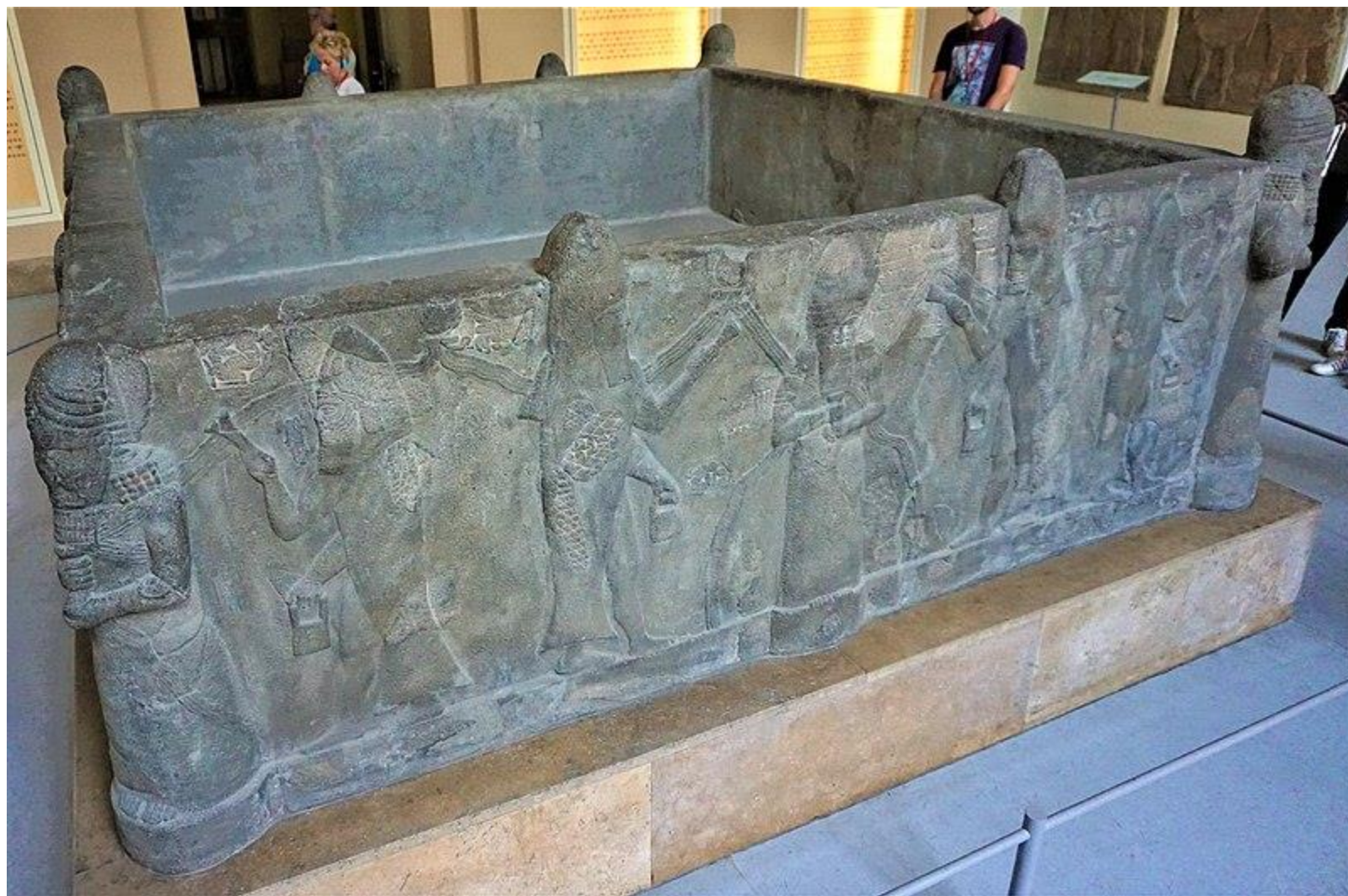


図 VII-9a  
センナケリブ  
の水槽

前704-681年  
アッシュル出土  
玄武岩  
3.12 x 3.12 m  
高さ1.18m  
ベルリン  
国立博物館  
Ass 16771/  
VA Ass 1835

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Temple\\_of\\_Ashur\\_Water\\_Basin\\_-\\_Pergamon\\_Museum\\_-\\_Joy\\_of\\_Museums.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Temple_of_Ashur_Water_Basin_-_Pergamon_Museum_-_Joy_of_Museums.jpg)  
2021年2月20日閲覧





図 VII-9b  
セナケリブ  
の水槽

前704-681年

図VII-6aの  
異なる側面

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ancient\\_Assyria- Basalt\\_Water\\_Basin\\_from\\_Temple\\_of\\_Ashur,\\_Reign\\_of\\_King\\_Sennacherib,\\_704-681\\_BC\\_\(1\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ancient_Assyria- Basalt_Water_Basin_from_Temple_of_Ashur,_Reign_of_King_Sennacherib,_704-681_BC_(1).jpg)  
2021年2月20日