ヒッタイトの祭祀の一断面 — ハーキョッルに関する若干の考察

<table>
<thead>
<tr>
<th>その他のタイトル</th>
<th>ハーキョッルに関する若干の考察</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>著者</td>
<td>中村 光男</td>
</tr>
<tr>
<td>雑誌名</td>
<td>東京大学文学部考古学研究室研究紀要</td>
</tr>
<tr>
<td>巻</td>
<td>□</td>
</tr>
<tr>
<td>ページ</td>
<td>□</td>
</tr>
<tr>
<td>発行年</td>
<td>□</td>
</tr>
<tr>
<td>URL</td>
<td><a href="http://doi.org/10.15083/00029655">http://doi.org/10.15083/00029655</a></td>
</tr>
</tbody>
</table>
ヒッタイトの祭祀の一断面

―ḫuṣaši-に関する若干の考察―

中 村 光 男

(1)

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

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

その後 H. G. Güterbock が「祭儀目録」に見られるヒッタイトの神々の様々な表現形態を宗教発展史的に把握しようとすると新しいテーゼを提出した。彼の説によれば、ヒッタイトの神々の表現形態というのは、3つの段階において互いに並列して存在している4。この3つの段階とは①呪物、②形としての表現、③人間の姿での表現、であり、このうち呪物に入るのが問題のḫuṣaši-とvakšur-器であるという。形表現としては、天候神を雄牛として表現したものなどがあり、人間の姿としての表現も天候神をはじめ、山の神、泉の神（女形）等々様々な神々にあてられている。

Güterbock がこれらを段階としてとらえようとしたのは、「祭儀目録」の中に、新旧の神像の記述があり、以前はḫuṣaši-が使われていたが、新たに形や人間の姿の神像を造った、と理解しうる。
ヒッタイトの祭祀の一断面

る箇所が幾つかあるためであった3)。ここに彼は Fetischismus→Theriomorphismus→Anthropomorphismus という図式を想定していたのではないかと思われる。ただし、Bossert4) が批判したように、「祭祀目録」の記載では、新たに ḫuṣašī を用いる場合もあり、それが人間の姿の神像と並存しており、トゥッドハリヤⅣ世の「祭祀改革」によっても、“旧い呪物”は消えることがなかったし、彼自身が認め5)、我々がキュルテベなど古アッシリア地方の土豪から知っているように6)、神を人間として表わすことは早くから行われているという事実は、彼の仮説の根拠を弱める結果となっている。

1949年にその予備報告書7)が公刊されたエルビスタン・カラフネック遺跡において、遺跡丘の最高部付近で、一本の前面と左右の側面に碑文の刻まれた高さ 3 mほどの石碑が出土した。出土した層位はヒッタイト帝国期最終層の直上で、報告書ではポスト・ヒッタイト層と呼ばれている層位であり、報告書は、ヒッタイト帝国崩壊直後とみなしている15)。この石碑は、つきかためられた広場の地面に、2 × 1 m、厚さ32cmの台石の中央のくぼみに、その下部の部をまき加工した部分を差し込み、隙間を別の数個の小石で塞いで固定している。碑の左前には、台石とまき合う形となった、やはり石製の方形の“おけ”が設置されていた。そしてその“おけ”の周辺の土中からは、多数の骨片と粗製（殆どは無形文）の土器片が検出された。石碑本体、台石、“おけ”の3点とも近隣で得られる石灰岩である。

やや後代になると、どういった理由からか不明であるが、この石碑は石積みの土台とその上に積んだ日乾レンガからできた壁に囲まれ、中を土等で埋められてしまう。これは石碑の形状若しくは石のちからを感じてはいるが、本来の役割は忘れてしまった人によって、保護されつつ、仕舞われてしまったように見える。この時代は、発掘者の観察では、ポスト・ヒッタイト層第3建築層であったようである11)。

この石碑の立っているのは、その本来の姿においては、戸外であって、既に述べたように、“おけ”と供養のなごりとも考えられるたくさんの歯骨片の存在は、この場所で供養の儀式やその他の儀式が行われたことを推測する10)。ここで出土した銅製のナイフ13)の存在もこれと無関係ではないかもしれない。

さてこのカラフネックの報告書の中で、この石碑の碑文について寄稿14)した Güterbock は、碑文そのものの解説には殆ど成功していないが、それでもかかわらず、1 行めの記号 L 267(4)を「記念碑」Denkmal のようなものとみなし、既に述べた考古学的観察（供養用“おけ”の存在）も考慮して、この石碑を、ヒッタイト楔形文字文書中の ḫuṣašī に相当する可能性を、彼自身は ḫuṣašī- を「単純な立てただけの石」であって、神の表現とみなされていただと考えてい、また ḫuṣašī- に碑文があるという証拠はないことを指摘しつつも、示唆している15)。さらに古文字学的観察によって、考古学的結論とは独立に、「ネオ・ヒッタイトの楔形文字文書の多くより古いが、帝国期の碑文ほど古くはない。従って、1200年の直後の時期ということになるだろう16)」としている。

このようにして ḫuṣašī と象形文字ルィ語17)碑文の刻まれた石碑とを結びつける視点は、H.
中村光男

Bosser によって再びとりあげられた。彼は楔形文字ビッタイル語の と象形文字ルウィ語の yanai と同源とする議論から出発する。ビッタイル象形文字（象形文字ルウィ語を表記する）の L 267 の分析を行い、この文字の四角の中のの記号（Meriggi 番号 70+160）をエジプト象形文字の U22 と比較し、これが「盤」の原義をもつことからの意義をもつことの意義をもつこと、さらに音読として と推定する。そしてそれが yanai（象形文字ルウィ語で何らかの紀念石を表わすとされる語）に添えられることから、その古い語形として と想定し、これが楔形文字ビッタイル語の huyasi を対比して、それぞれ huya + na+i, huya + ši と分解して、両語は同じ語根 huya をもつ、いずれも huya に属する、huya から発する」という意味をもつのとみなし、両言語において「ノミ」は huya と発音されるならば、huya も *huyanai も “Meißelarbeit” を意味するであろうとし、その傍訳に古高ドイツ語や古代スラヴ語の類似語を引喚している。そして NAI.ZI. KIN がアッシリア語の šikin（St. cstr. Q šiknum）に対応するならば、huyasi と (a)yanai はこれの正確な訳であることになると主張した。

かくして Bosser は huyasi = NAI.ZI. KIN = yanai を前提として議論を進める。この点において彼は先の Güterbock の著作が受けていないが、 Güterbock が huyasi を “Baititil” とみなしていることを批判し、huyasi が決して「単純な立てた石」ではないことを主張した。彼は象形文字ルウィ語碑文を刻まれた数々の石碑をもって huyasi と同一視しているのであるから、こうした結論は当然の帰結であった。そして彼が huyasi と同一視したものは、エルビスタン・カラフェックをはじめ、カルケミュ、エミラジの柱形石碑やダレンデ、バビロン＝アレッポ、サムサットの神のレリーフを伴う数々の石碑にまで及んだのであった。

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

エルビスタン・カラフェックの石碑を huyasi ではなかと提案していた Güterbock は1953年になって、AN. TA.H. ŠUM 祭第 1 日（～第 2 日）を記述する KUB 10.18 (Dupl. 17) に基づき、王が Tippuṣa 経由で Taḥurpa から帰る途中で、「大路（KASKAL GAL）」を通って町へ入る前に、車から降り 2 つの huyasi が前で供犠を行う、という記述から、この 2 つの huyasi をヤズルカヤ（Yazilikaya）とビュカルカヤ（Büyükükaya）に比定しようとしたのであった。

こうした huyasi と Yazilikaya との比定の可能性を検討したのが Ch. Carter の学位論文 であった。この論文は残念ながらその後の研究において、十分に利用されていないが、とくにメソポ
ヒッタイトの祭神の一断面

タミアの akitu- 祭との関連で, ḫuṣaṣī- のかかわるヒッタイトの祭典を検討した点で重要である。彼は ḫuṣaṣī- を春秋の祭における儀式の（儀礼的）焦点として認識し, (Güterbock のような) 神の表現としての認識を示す。こうした関連で彼らは KUB 7. 24を問題にする29).

Vs. 4  
NA·ZI KIN ·ja-an-kán I·NA
URU Tūḫ-ni·ya·ra pa·aš·šu·i še·ir ti·ja-an·zi

"And they place his ḫuṣaṣī in Tuhniwara on a rock."29

この箇所は確かに "And him (as) a huwaṣi..." とも訳しうるが, 彼が注したように30) an をいわゆる σῖχα καθόλου καὶ μέρος 構文の一部とみなせば, 「彼のフーリを...」と訳しうる。ここではまさに対テクストの読みは各人の ḫuṣaṣī- とは何であるかの理解によって決まる31) のである。しかし Carter の考え方に立てば, これは神のフーリを立てた, ということであって, 神をフーリ (とて) 立てたのではなかった33)。神 (像) と ḫuṣaṣī- とを区別しなければ, 例えば KUB 25, 23, 40 f. や KBo 2. 7 Vs. 11におけるような, 神の像の ḫuṣaṣī- への移動などは理解できなくなる, というわけである33)。

彼によれば, ḫuṣaṣī- はある種の季節祭中に, 時々具体的に, 当該の神または神々がそこで崇拝される町または町々の境界の外にあると述べられている場所への行列と関連して目立てて現われる祭器であった。犠牲や他の供え物がしばしば ḫuṣaṣī- (のところ) で (at the ḫuṣaṣī) なされた。さらに少なくとも1例において, ḫuṣaṣī- は入られていた。J42) こうした彼の認識は大筋で正しかったが, 最後の ḫuṣaṣī- が入られるという叙述は, 後に述べるように不確かなものであり, 残り除外して考えるべきものである。彼はさらに Eflatun-Pınar, Fraktum, İmamkulu, İvriz, Kütükale, Gezbel, Yazılıkaya といった考古学的資料と ḫuṣaṣī- とを比較しようと試みる。ここで彼は Borsort の ḫuṣaṣī- =yanat- 説を紹介・検討し, 限定を加えつつも, その有効性を主張する35)。そして Yazılıkaya が葬礼（または死者儀礼）に用いられたとしても, (ḫuṣaṣī- の類する) AN, TAḪ, ŠUM 祭において, É. NA, DINGIRLAM の言及があることや, 他方それが埋葬儀礼に限られないといった事実から考えると, 埋葬用聖所が他の目的には使われないと想定するわけにはいかず, 従って, Yazılıkaya が ḫuṣaṣī- でないとはいいえないと主張した36)。

さらに彼はメソポタミアの akitu 祭とヒッタイトの祭典との関係を吟味した。ここで彼は A. Falkenstein の議論37) に基づき, まず akitu 祭の特質を摘出す38)。1) akitu 殿 (бит akittim) は都市の領域内にあるが, 城壁外にある39)。2)水路の近くまたは水路沿いにある40)。水がこれに特に祭祀的意味はない。3)行列が伴う。行列に従って神像は部分的に市内の神殿から祭殿へ船で運ばれつつ戻る。4)王の参加義務 (代理可)。5)好意的祭であり, 住民も参加できた。6)居然する都市で挙行されたわけではないが, 主要都市でも必ずしも行われる41)。

一方, ヒッタイトのいくつかの祭を Falkenstein の概括と対比すると次のようになる42)。1)ヒッタイトの諸季節祭の焦点 (=ḫuṣaṣī-) は, その祭祀がそれと関連している都市の近くににあるが, 市境外にある44). 必ずしも akitu 殿ではいえないが, 時によると幕屋44) や tarnu (殿)45)。
中に置かれている。少なくとも１テクストにより検証される例では、進入された41。全ての場合において、宗教儀式（しばしば１柱以上の神々に対しても）は ḫuṣašī- のところである。または ḫuṣašī- の中で411行われる。②祭典記述のいくつかにおいて、ḫuṣašī- は水の近くに位置していると云われている。他方ヒッタイトの記念物の多くは河や泉のすぐ近くにある410。③ḫuṣašī- への行進（列）。④ḫuṣašī- のある場所への行進がその特徴である祭典における王の参加は祭典文書に言及される。また UTUSI ME-īš という頻出句は王の関与を示す。⑤勝利及び民衆の参加は少なくともいくつかの儀式を特徴づける411*。⑥ヒッタイトの季節祭の地理的分布は不明であり、この種の祭があらゆるヒッタイト都市で行われたかどうかは不明である。

こうした考察から、ヒッタイトの季節祭はメソポタミアの akitu 祭と著しく類似した性質をもっており、さらに、首都の中から始まって、市壁外の場所へ進む季節祭の行列が言及される例が少なくとも２例あり332。またヤズルカヤは多くの ḫuṣašī-（または yanai）であるから、akitu 型の祭がハットゥサで行われていたことは、十分意味のあることである、というのが Carter の見解である。

このような Carter 見解が仮に妥当なものであるとしても、それはヤズルカヤの宗教建築が本格的に建設される以前及びそれ以後の状態のいずれにおいても、テクスト中の ḫuṣašī- に関する記述と完全に整合的ではない。またハットゥサ以外の地方都市における ḫuṣašī- への行列を含む祭典においては、依然として ḫuṣašī- の同定は行えないのが現情であろう。しかしそれ以上に問題のない、後に述べるように、「進入しよう ḫuṣašī-」を重視しつつおり、また「市境域外」におかれた ḫuṣašī- を重んじ、ḫuṣašī- の位置について十分な検討を加えておらず、実際には他の cult objects と並行して神殿内または神殿域内において神の崇拝の機会となったような例433を軽視して、akitu 祭、akitu 殿との比較を急がずであり、ḫuṣašī- の本質をとらええていないことである、といえるであろう。

1963年に、後に KUB 38 として自ら手写公刊した幾つかの祭儀目録文書を取り扱った L. Jakob-Rost は、大筋では Güterbock のテーゼ（NAV·ZI·KIN→獣像→人間の像）を受け入れ、その補強証拠として Bo 563 （＝KUB 38.23）を引証した44。彼女によれば、このテクストにおいては「古い神々」と「新しい神々」とが截然と区別されており、NAV·ZI·KIN は明らかに「古い神々」と呼ばれ、それに対し「新しい神々」と呼ばれるのは、敬意や人間の神をした像や「棍棒」であるという。だが彼女もこうしたテーゼに反する例をすっかり認めざるをえなかった。例えば Bo 3254 （＝KUB 38.16）45 では、「新しい神（像）」が NAV·ZI·KIN により表されされるのである。またはこうした "Malsteine" は現王国期において、下位の神々ばかりではなく、主要な神々（天候神、太陽神他）も（小祭祀場では）表わしているということも指摘した。また彼女は前述の Bo 3254 （＝KUB 38.16）の注解において46、Güterbock に対する Bossert の批判—ḫuṣašī- は単なる石ではない—
ヒッタイトの祭礼の一断面

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

1969年になって、M. Darga は、KUB 38.12 Rs. Ⅲ の研究の中で、NA-ZI. KIN (= ḫuṣṣi) の問題について論じた40。Darga はこの祭儀目録テキスト41の中の特に 22 33 行の記述を概観し、NA-ZI. KIN (= ḫuṣṣi) と É. DingirLum (神殿) との間の「密接な関係、それどころか両者の等価値性」を主張したのである。そしてヒッタイト人の信仰では、神殿は神の地上における住居であり、原則的には主要な祭壇場ばかりでなく、様々な場所にも神殿を構えることが必要だと考えられた。しかしヒッタイト人には何千という神々がおり、一つ一つの神に一人々神殿を建てるということは、現実には満たされにくい要求であった。そして 22-23 によれば何柱かの神々は神殿をもつが、何柱かの神々はそれに対して NA-ZI. KIN を有しているのであるから、NN-ZI. KIN と É. DingirLum は類義であろう、と云うのである。しかも NA-ZI. KIN が儀式において神像と共に使われる場合のあることを示す文書があることは、NA-ZI. KIN＝神という考え42 が適切であることを示している。また既に Carter が指摘しているが、ある儀式の際に神像が神殿から運び出されて、林 (Gišša-L) の中にある 43 ḫuṣṣi のところへ持っていかれ、その前や後に置かれること44 、さらに ḫuṣṣi の大きさは様々であり、持ち運べるもの、供献台の上に置かれること45 もあることを指摘した。

こうした根拠をもとに彼女は次のように論じた。「NA-ZI. KIN は野外で行われる儀礼行為において、神像と共に用いられた。これらの石は儀礼上の必要に対応して、神殿建築の代用として立てられ、それに様々な個性がささげられた。（中略）NA-ZI. KIN は祭壇の役割ももっており、神殿そのものがない所ではその代わりとなる46。」

さらに彼女は考古学的資料の検討も行っている。この点では彼女は Bossert の立場を継承し、NA-ZI. KIN＝ūnanai を前提しつつ、既にとり上げたカラフニックの石碑に言及する。彼女によれば、こうした石碑は「様式化した丘の形をもっている。ヒッタイト人の宗教は自然信仰であるから、天の下に立つ神の家の代用物の丘の形に考えることは間違っではない」のである。そしてさらにウラルトゥの Altintepê のオープン・テンプルにおいて、4 本の横に並んだ石碑とその前の供献台のあることを指摘し、エルビスタン・カラフニックにおいてもオープン・テンプルがあったと推定した。結論として NA-ZI. KIN/ḥuṣṣi の最適な訳は “Baitylus-Gotteshaus” であるとし、ちょっとイスラームのナマスカーのような祠ではないかと47。

144
中村光男

彼女の所論は ḫuyāši- が神の表現ではないことを明確にした点に最大の意義があると思われる反面、彼女のいう「神殿代用説」は、彼女自身も指摘している、神宮の神殿から NA-ZI.KIN への移動という儀式過程を十分に説明しえない、というよりむしろそれと矛盾するという点に最大の弱点をもっている。「祭儀目録文書」を扱うにあたっては、その文書の性格・書式を十分に検討した上でなければ、確実なことはいいえない。言い回しの上で「神殿」と NA-ZI.KIN/ḫuyāši- が対応する位置にあっても、そのことは直ちに性格の一致ないし類似を意味せず、相互関係の存在を認めることはできない、というところにこの種の文書の取扱いの難しさがある64。さらに考古学的資料の解釈にみられる「様式化された丘の形」論等は、テクストの上での論証を欠いていると云わざるをえない。

近年では F. Imparati が土地文書の研究の中で、ḫuyāši- をかなり詳細に扱っているが65、宗教・祭祀文書中の ḫuyāši- については、「特殊な石碑」 una particolare stele67 であるとし、神の表現としての役割も再び承認している。

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

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

(2)

本節では ḫuyāši- の形態を研究する中で、場合によっては、それが進むしるるものと、Carter らによって考えられた根拠になったような数つかの箇所について検討する。

まず恐らく Sariša 市の祭典に関する文書72-73-である KUB 7.25 Vs. I 12ff.74-において、

12 nam-ma LUGAL-uš ḫa-li-en-tu-u-az 4An-zi-li-[ja-aš
13 NAḫu-u-ua-ši-ja pa-iz-zi na-aš NAḫu-u-ua-ši-[a-aš
14 Kā-aš pi-ra-an ti-ja-zì DUMU É. GAL LUGAL-i M[E-E QA-TI]
15 pa-a-i LUGAL-uš-za-kán QA-TI-SU a-ar-ri x[  
16 DUMU É. GAL LUGAL-i GAD-an pa-ra-a e-[ep-zì]
17 nu-za LUGAL-uš QA-TEMŠ-ŠU a-an-[šì
18 LUGAL-uš-kán NAḫu-u-ua-ši-ja pi-r[a-an

145
ヒッタイトの祭祀の一断面

それから王は ḥalentu- から Anzili[ja] (神) の

 REQ ḥuṣušḥi- へと行き， ḥuṣušḥi- の

戸口の前に進む。侍従が王に手清めの水を

渡す。王は彼の手を洗い， [ ]

侍従は王に布をさし出す [す]。

王は彼の手を拭く。

王は ḥuṣušḥi- の [前に

と語られている。第13—14行の NA-ḥu-u-ya-ši-ja KÁ-aš 'ḥuṣušḥi- 「の戸 （口）」は ḥuṣušḥi-
（を含む構築物）が戸をもむる施設であることを示す唯一例である。しかしここでは従来のように，単に ḥuṣušḥi- が入ることができる，という解釈（従って ḥuṣušḥi- 自身が一種の建築物ないしはヤズルカヤのような中に入りうる施設とみられる）の他に， ḥuṣušḥi- 自体は入ってきないのが，

 REQ ḥuṣušḥi- がその中にある建築物があって，その戸口より中へ入ることができるものである，とす

る解釈 が可能であり，それどころか前者の解釈より蓋然性が高いように思われる。というのは，

一つには，こうした「進入可能性」を示すような史料上の記述は極めて限られており 36，殆どの場

合，位置関係は ḥuṣušḥi- の前後というような表現 で示されるからである。さらに，建築物（建

築物内の部屋も含む）には通常限定詞 E が付されているが， ḥuṣušḥi- についてはそのような例は見

あたらないという事実は， ḥuṣušḥi- がむしろ建築物ではないということを強く示唆しているものと

と考えるべきであろう。

しかしながら KUB 2.3 ii 32 ff 36 のような記述はいかに理解すべきであろうか。

31 LUGAL-uš-ša-an 4U-aš NA-ḥu-u-ya-ši-ja
32 an-da pa-iz-zi NA-ḥu-u-ya-ši-ja
33 4UŠ-KI-EN LUGALAN, ZÚ me-ma-i
34 LUGU-i-ta-aš ḥal-za-a-i
35 4UŠ-KI-EN LUGALAN, ZÚ me-ma-i
36 ḥuṣušḥi- ḥuṣušḥi- へと行こう。
中村光男
32—33行前半においては「ḫuṣaši-に入れる」ことが語られているが、33行後半—34行の「ḫuṣaši-（の前）にお辞儀をする」は、前者においてḫuṣaši-がその中にある建物を指す意においてNA."ḫuṣašija anda paizzi"の表現が用いられていると考えたとき、初めて十分に理解可能になる。王は建物ないし部屋の中に入り、そこにあるḫuṣaši-に対して礼をするのである(29)。NA."ḫuṣašija anda paši-"は一種の省略表現として理解される可能性もある。恐らくこの場合ḫuṣaši-の置かれる建物ないし部屋に特別な名称がなかったとも考えられる。Carterは既に一つの可能性として、「ḫuṣaši-の置かれた所への王の入場」という解釈を示しつつ、ḫuṣaši-の置かれた場所の明示がない等を理由に、「ḫuṣaši-自体への進入」という解釈を採用している(30)。しかし極めて特徴的な祭器であるḫuṣaši-がそれが中にある建物ないし部屋の名称であるかのように使われる、ということは十分に考えられることであり(30)，ここでのみ「ḫuṣaši-（そのもの）への進入」を考えることは、様々な文書に現われるḫuṣaši-を包括的に理解する上で不適切であろう。
このような解釈に基づくことにより次のような箇所も十分理解されるよう。
KUB 20.99 ii 4—5(11)

4 LUGAL-uš-kán NAḫu-ya-šì-ja pi-ra-an an-da pa-izzi
5 na-aš 2-ŠU UŠ-KI-EN ḫa-a-li-ja-ri-na-aš Ū-UL

4 王はḫuṣaši-の前に入っていく。
5 そして2回お辞儀をする。但し跪きはしない(82)。

第4行のNA."ḫuṣašija piran anda paizzi"は、「（ある建物ないし部屋の中にある）ḫuṣašiの前へ（行くように、その建物／部屋の）中へ入っていく」と解することが最も適切であり、かつ他の箇所との整合性をもつことになるのである。この箇所をCarterのようにḫuṣašiをそれ自体に入れるものと考えるのは解し難い。先にあげたKUB 7.25 i では第18行にLUGAL-uš-kán NAḫu-ya-šì-ja pi-[aʔ-an]とあり、この復元が正しければ、第19行に見えるUŠ-KI-ENなどから見て、第18行に王のḫuṣaši-の前への移動（LUGAL-uš-kán NAḫuṣašija pir[an paizzi？]）が述べられているのは確実である。KUB 20.99 ii 4 ではこうした儀式過程がより簡潔に述べられていると見ることもできる。このテキストではこの後ḫuṣaši-は浄められ（6行～7行）、王は守護神とAala神のために赤帯をまわり、その片方の半分を（ḫuṣaši-の）右に置き、他の半分を左に置く（7－10行）(83)。その後16行以下において、天候神及び守護神のḫuṣaši/NA-ZI・KINに供献がなされるが、そこではḫuṣaši-の前""・後""・横""に供献という記述がなされる。それらが終わった後、王はお辞儀をしてḫuṣaši-（のある部屋）から出て、Ĕhalentu-へ入る（25—26行）。戸外
ヒッタイトの祭祀の一断面

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

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

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

(3)

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

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

第二の類型は、動物を用いるものである。使われる動物は、羊（tarpallii-として）⑩，黒羊（tarpallii-として）⑩，子豚⑪，トカゲ（？）⑩，小犬⑫，羊（nakkušši-としての）⑩，このうち羊（tarpallii-としての）、黒羊（tarpallii-としての）、子豚、小犬は、呪文をとなえ、２人の供犠依頼主の間に振り、それから地面に投って穴をあけ、そこにそれぞれの動物を殺して埋め、バンを供え、ぶどう酒を注いで埋め戻す⑩。子豚には「代替者」tarpallii-の語は使われておらず、呪文の内容が羊、黒羊、小犬のものとは異なりなお検討の余地もあるが、基本的には「代理・代替儀礼」として把握しろう。ただし Gurney が正しく指摘したように⑩，動物の口に供犠依頼主がつばを呟きこむという行為は、むしろ nakkušši-的なものである⑩。nakkušši-と明称された羊⑩は太陽神⑩に献げられるが、屠殺はされず、女呪術師が受け取る。この後放逐されるのかどうかは述べられないが、いずれにしても、女呪術師の専門的取扱いを受けるのである。トカゲ（？）（harziala-）⑩は、悪い舌を追い去る役目を呪文によって負わされる。これも nakkušši-的なものの一つと見なしょうであろう。

第三の類型は、各種の土器を用いた行為である。これには器を破壊する場合と破壊しない場合がある。先行するのは破壊しない場合で、ḫupuššai-壺を用いる場合⑩と、išnura-壺を用いる場合⑩がある。前者の場合ではこの壺にこね粉とヒメウイキョウ（？）（kappanī）を入れ、女呪術師はこれを２人の間で振り、呪文をとなえる。「この粘土＝ḫupuššai-又はišnura-をつくった粘土」が河岸⑩に戻らないのと同じように⑩、ヒメウイキョウ（？）が白くもならないし、種にもならないのと同じように、このこね粉が神々のḫarši-バンに到らないのと同じように、これら（の供犠依頼主にとって）悪い舌が自分自身に到らないように。⑩次のišnura-壺の場合も、油・赤羊毛・KAR⑩を入れ、呪文がとなえられ、邪言から２人が守られるようかかられる。

器を破壊する場合には、代替物／持物 tarpallii-として土器は意識されるようである。DUGUTÚLが破壊される場合、その器は供犠依頼主の頭の代替 tarpallii-と称えられている⑩。一方ḫupuššai-壺が破壊される場合には、tarpallii-とは云われないが、「口と舌でこわれてしまえ⑩」と唱えられる。この場合も恐らく口喧嘩により悪口、呪いを発した口、舌による災いを本人たちに代ってこのḫupuššai-壺が受け、こわれてしまう、ということであろう。

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

KBo 2.3 Rs. iii 10—27⑩

10 [nu pa]-ah-ḫur ZAG-az KAB-la-az-zi-ja BIL-an-[zi]

149
ヒッタイトの祭祀の一断面

11 [iš]-tar-na-ma-kán 7 NAḫu-ya-ši iš-ga-ra-an-zi
12 [nu M]İŞU. GI 1 NINDA. KUR. RA tar-na-aš GA. KIN. AG-ia
13 [A-NA] 2 EN. SISKUR pa-ra-a e-ep-zi
14 [nu-uš-ša] a-an QA-TAM ti-an-zi
15 [nu M]İŞU. GI NINDA. KUR. RA pár-si-ja GEŠTIN-ja ši-pa-an-ti
16 [nu] ki-iš-ša-an me-ma-i

17 [ku-i] š-ya-ra-at ú-e-te-eš-ki-it
18 [ N]Aḫu-ya-a-šiHL. A ša-a-ni-ta ki-nu-un-na-[ša-ra-at]
19 [k] a-a-ša la-ga-a-ri nu-ya-kán A-NA 2 E [N. SISKUR]
20 [k] u-it a-pi-e-da-ni UD-ti KA × U-az E [ME-az]
21 ú-it nu-ya-kán a-pi-e-ja ud-da-[a-ar]
22 [Q] A-TAM-MA la-ga-a-ru

24 [la-ak-ku-ya-an-zi] na-at-kán pa-ab-[ḫur iš-tar-na]
25 [ar-ha pa-] a-an-zi nu TUGNĪG. L [ÂMMES]
26 [ku-e ūa-aš-ša] a-an ḫar-kán-zi na-[at-za ar-ḫa]
27 [p] i-eš-ši-ja-an-zi na-at-za [MİŞU. GI da-a-i]

10 [それから] 人々は火を右に左につけ [る。]
11 しかし [要] 中に7個の ḫuṣāši を立てる。
12 [それから] 女児術師は tarna 量の厚手パンとチーズを
14 [そして] 彼らは (それに) 手を置く。
15 [そして] 女児術師は厚手パンを裂き、ぶどう酒を注ぐ。
16 [そして] このように言う。

17-18 'ḫuṣāši をこの一ヶ所に建立した者が
19 誰であれ、今それは一見よーびっくり返る。そして2人の供常依頼主に、
20 あの日に口から舌から
21 出たもの、あのことばも
22 同様にびっくり返れ。
中村光男

23 そして2人の供養依頼主は razione- を（足で
24 ひっくり返す）す。そして火（の中を
25 通り）抜ける。そして
26 （着て）いた衣（装を）
27 脱ぎ去る。そしてそれを（女呪術師が受け取る。）

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

こうした儀礼における razione- は当然足で倒しうる程度に立てられた物体であり、従って固定されたものではないし、建造物などではありえないであろう。「7本（個）の razione-」についての言及は他に例を見ないが、「7」という数そのものは、この儀礼中でも舌の模型や棒などにについて見ることができる。恐らく、呪術的に好ましい数と言なされてきたのであろう。また、山の霊である「七神」との関連も考慮の対象になりうるであろう。この呪術儀礼では7つの小石（× 2）が泉からとられ水差しの中に投げこまれている。呪術において特に重要な数は3、7、9、14であった。複数の razione- の例は、Carter が既に挿入した KUB 25, 23 の Halvanna 山と河岸の razione- の存在が知られる。ここでは当該地域の敵による占領の有無によって、神殿から神像が運ばれる先が異なっている。このように一都市に関係する razione- が一地域は限らない事実は、Darga をして Altintepe の複数柱祭壇施設と razione- との比較へ向かわせた一因ではないかと思われる。

いずれにしても呪術的儀礼における razione- 使用は、テクストの面では資料が多し、なく解明しきれない点も多いが、他の呪術用具と同じように使われ、その使用が呪術的に効果があると考えられていたという事実は、razione- の性格の一端を窺わせる。この場合、「NN 神の razione-」として特定神と明確に結びついて、供養に関わっている場合とは異なり、いわばより（神）統制的、「呪術的」な観念と密接な関係にあることになる。しかし两者は必ずしも矛盾するものではないであろう。「NN 神の razione-」においても、こうした表現が数多くの神格に対して用いられていることとは、逆に特定神との（起源的）結合を希薄にさせることになるであろう。特定神の razione- に
ヒッタイトの祭祀の一断面

対する特定の特徴づけへの言及は殆ど知られていない。その可能性のある場合もテキスト上問題が残る。

この意味で ḫuṣaši- は特定神の Attribut にはなりえないであろう。 ḫuṣaši- は神と人間の間を特定の場合で媒介するにとどまるのである。祭祀における神像の神殿から（野外の） ḫuṣaši- への移動は、祭祀という特別神聖な、非日常的な場面を作り出すのに効果があると思われる曲がれていたためであろう。 ḫuṣaši- 自体の聖性が特定の表現方法を確立した神々への結びつきを二次的に得ることになった、ということも考えられる。

この関連で研究史的に重要であるのは、バレンチナの maššēba 的問題であるが、ここでこの問題に詳しく入る余裕は既にないので、驚くほどのその ḫuṣaši- との対応関係の存在のみを指摘するにとどめたい。

(4)

最後に ḫuṣaši- 研究の今後の問題点を整理しておきたい。第一に、既に述べたように、 ḫuṣaši- が本末は一定の聖性をもつことで、祭祀の対象になっているが、しかしそれ自体が神格化されるには至っておらず、神像表現としては把えられないとした場合、その「聖性」ないし「祭祀の対象」の質ないしレベルが問題となる。例えば、各種儀礼や祭礼において、神殿以外で神殿の一部を含む祭祀施設に属する、竪や門や社といったものが祭祀対象化されている場合とは、扱いが似たしそうかかなり重大的な差異を示している。後者が殆どグループ化され、特定の神と強く結びつけられているとはいえないのに対し、 ḫuṣaši- はこのグループとは一線を画した形で祭祀対象化されることが多く、しかも「NN 神の ḫuṣaši-」として特定神と結びついていることは、前節でも触れた通りである。しかし、 ḫuṣaši- と結びつけられる神々が、確かに様々な天候神や山神などいわゆるプロト・ハッティ的神格に多分、という傾向はみられるものの、むしろたいいの神格に結びつきうるという点で、本来は特定の神格と結びついているものではなく、「NN 神の ḫuṣaši-」という呼称による人为的な操作を介していきか、特定神とは結びつくべきでないのではないか、という疑念は否定しえないのである。

今日我々に残されている粘土板史料を通じて、古代アナトリアにおける宗教の歴史的展開について分析することは、かなり困難なことである。多くの場合、単に当時の状況の記述にとどまらずをえない、という現実は認めざるをえないが、上述のような疑念（ないし仮説）を歴史的展開の中で理解しうるかどうかは、今後の考究を待たねばならないであろう。

前節でとりあげた呪術的儀礼として用いられたような場合の ḫuṣaši- については、この儀礼全体は全く「呪術」のみに依存しているわけではない、神への信仰（心）も前提していることも相まって、慎重な取扱いが必要となる。先述のとおり、呪術的儀礼との関連での ḫuṣaši- の例事は少ないにしても、この種の儀礼はヒッタイト人の冥界観を前提していると考えざるを得ない面がある他、マスティカ儀礼全体の中で、 ḫuṣaši- を倒すという呪術は、類感的ではあるにせよ、他の一例えば舌の模造品の一類感的手法に比えて、類感・類推の直接性の程度や観念的結合の仕方が異なることが指摘される。 ḫuṣaši- のこうした呪術的意味合いは、 ḫuṣaši- の「聖性」の中に含みうるものであるとしても、こうした意味合いの把握を問うことが課題として残される。この関連で、いわゆる

152
中 村 光 男

AN. TAN. ŠUMsAR 祭における AN. TAN. ŠUMsAR という植物がもつ役割も言及しうるかも
しれない。ヒッタイト人にとって、この植物は農業、多産といった人間本質の再生産、ひいては国
家の存立といった重要な事柄にとって特別な意味合いを帯びている、と考えられるが、しかしこの
ネギ又はサファーンのようなものと考えられている植物(1)は、主食となるような重要な農作物では
なかったし、主穀物については別個に関連の神格がいくつか存在していたのであり、直接的にAN.
TAH. ŠUMsAR 祭という1ヶ月以上も続くような大祭に名前を与えるような存在になりうる必然
的理由は見出せない。一般的に云って、祭典の起源が神話によって説明されるケースがしばしばあ
るとはいえものの、ヒッタイトの場合、神話史料が多いとはいえず、現存の史料からは十分説明さ
れていない。この問題も今後の課題であり、かつポアズキョイ以外の出土文書の増加が期待され
る(2)。前近代社会では、特定の植物が特殊の意味合いをもつものとして崇拝される例は多々ある
が、十分納得のいく説明を見出すのは困難である。

第二点として、第一点と関連しているが、ḫuṣāš- をめぐる儀式過程のより一層の解明があげら
れる。例えば ṭuṣāš- と ṣaršijalli- との結びつき(3)に注目される。 ṣaršijalli- の開封と閉鎖はヒ
ッタイトの春祭、秋祭の重要な構成要素であり、「生」「死」を象徴するという説(4)もあるが、
なお検討の有余地がある。

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

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

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

注

本稿に用いた略号は Chicago Hititie Dictionary (CHD) に従う。
1) E. Forrer, Ausbeute aus den Boghazköi-Inschriten, MDOG 61 (1921), 38.
2) この用語については、Ch. Carter, Diss. (1962), 1-25. を見よ。
ヒッタイトの祭祀の一断面

5) Ibid., 489ff. 引用の箇所を見よ。
6) H. Th. Bossert, Belleten XVI, 518.
7) Güterbock, l. c., 489.
10) Ibid., 71.
11) Ibid., 72.
12) Ibid., 71.
13) Ibid., 81.
14) Ibid., 102f.
15) Ibid., 103.
16) Ibid., 103.
17) 象形文字ヒッタイト語又は象形文字ルウィ語という呼称の問題については、
   H. G. Güterbock, Toward a Definition of the Term Hittite, Orients 10 (1957), 233-239, esp. 236.
18) H. Bossert, Das H. H. Wort für “Malstein”, Belleten XVI (1952), 495-545.
18a) Bossert が §anai と翻字した語は今日の知見では qa/i-ni/ni-za と翻字するべきものである (J. D. Hawkins — A. Morpurgo-Davies— G. Neumann, Hittite Hieroglyphs and Luwian: New evidence for the connection, Göttingen, 1974 を見よ) が、以下では、研究史を展望するため、このままにしてある。
20) Bossert, l. c., 507-9.
21) §anai は, Ermgazi の例, ibid., 512.
22) O. R. Gurney, Schweich (1977), 38.

カラフュック碑文は全部で正面9行+側面各1行の11行である。最初の3行ではIr-Tešub という某国の大王の臣下で高官であるアルマナシなる人物が、天候神のためにこの石碑を建立したと述べている。3-7行前半は大王の業績について述べている部分で、この町の建設、家々の建設等を語っている。7行後半からはアルマナシ自身（彼はおそらくこの町における大王の代官が知事といった地位にあるのである）のことが述べられる。彼が天候神の恩寵を受ける者であること、彼が神のために神像を造ったこと、神に自分の国、町を献げたこと、この国で3つの町を与えられたこと、城壁や家々の建設など自らの治績を申告し、神に対し自分に対して怒ることのないよう願っている。最後の左側面の一一行では、外敵襲来の懸念が表明され、その際にも天候神が（彼に対して）怒らないことを祈願している。

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

で、建立者のその代官であり、大王及び自らの治績を謳るとともに、土地の天候神に自らへの加護を祈願するものである。碑文の内容そのものの思想傾向は古代オリエント世界においては珍しいものではないであろうし、実はこうした都市建設に関連した石碑の建立は、他の石碑のいくつかレストラン、アパメア、ダレンディなども見られるところである（Bosserot, l. c., 524）。しかしながらこのように政治的性格がより強いことは、古～新王国時代の ḫuŋaši- についてテクストの中に知られている性格とはかなり異なるものである。ḫuŋaši- は単純な祭祀対象以外の文脈で現われる少数の例外を、「境界石」として、ないし免税特権を表示のために使われる場合（F. Imparati, RHA XXXII (1974), 118ff.）であり、カラフネックの碑文の示すような、明確な政治的な文脈での建立を語るような記事は見られない（F. ハットゥンリ国史の弁明）iv 71-73 も例外ではない）。こうした両者の差異は、カラフネックなどの石碑が都市のほぼ中心に位置する広場に建てられたことにも見られる。ḫuŋaši- が都市内なら神殿内に、または郊外の場所に立てられたこととは異なっている。従って、ネオ・ヒッタイト時代の社会にみられる石碑を、ヒッタイト王国時代の Naḫuŋaši/Na Zi. KIN と同一視することはできない、比較も慎重でなければならないであろう。


25) KASKAL. GAL の位置比定については、Otten, l. c., 16.

26) H. G. Güterbock, MDOG 86 (1953), 76Anm. 2.


28) Ibid., 116.

29) Ibid., 119.

30) Ibid., 122.

31) Ibid., 35 (34n2).

32) Cf. H. M. Kümmler, StBoT 3, 21 Anm. 69.

33) Carter, l. c., 34n2.

34) Ibid., 39f.

35) Ibid., 41-44.

36) Ibid., 44f.


38) Carter, l. c., 164f.

39) Falkenstein, l. c., 164.

40) Ibid., 165.

41) 以上 (3)～(6) idem.

42) Carter, l. c., 46ff.

43) 但し、『市境外』が実際にはどのような位置づけがなされるべきかは、なお検討を要するであろう。少なくとも、この場合の「(都)市」とはその領域全体を指すのではなく、後年 büyük や tepe として遺されたような、通常城壁をもって囲まれた中心の都市部分を指すと見るべきであろう。

44) KUB 20, 85 (＋) KUB 20, 48 i 7ff., 15. Carter, l. c., 38.

45) E. g. H. G. Güterbock, JNES 19, 82, z. 28, 30.

46) 後に考察されるように、このテクストは、ḫuŋaši- 自体が建築物であるという主張に対する根拠として用られるべきではない。

47) 前記を見よ。

48) Carter, l. c., 46n6.

ここでは Ivriz, Sirkeli, Gavur Kalesi, Eflatun Pnar, Fraktn, Imamkulu, Taṣci, Karabel, Yazılıka-
ヒッタイトの祭祀の一断面

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


49) KBo 2, 7 Rs. 9, 23. なお Carter, l. c., 48n1 については HW1 230a. を見よ。

50) KUB 17, 35 iii 8–15. では, ḫazgara- 女たちが神を楽しませ (duškanzi), 若者が 2 組に分けられ, 模擬戦を行う。

8 GALUt.A-kán aš-ša-nu-ya-an-zi
           DINGIRLUM-ma-aš-kán MI.MEŠpa-zi-qarr-za
           du-uš-kán-zi
9 nu LÚ.MEŠGURUŠ tāk-ša-an ar-ḫa šarr-ra-an-zi
           na-aš
           lam-ni-ja-an-zi
10 nu-uš-ma-aš tāk-ša-an šarr-ra-an
           LÚMEŠ URHHat-ti ḫal-zi-eš-ša-an-zi
11 tāk-ša-an šarr-ra-ma-aš-ma-aš
           LÚMEŠ URUPA šarr-ša-an-zi
12 nu LÚMEŠ URUPA GŠTUKULLI A ZABAR
           ḫar-kán-zi LÚMEŠ URUPA ša-ma
13 GŠTUKULLI A ša GI ḫar-kán-zi
           nu ME-iš-kán-zi
14 nu-uš-ma-aš šarr-ša-an-zi nu ŠU. DIB. BU ap-pa-an-zi
15 nu DINGIRLUM ḫi-in-kán-zi
     nu DINGIRLUM š[a]-ra-a apa-an-zi
8 （彼らは） 八を準備する。そして ḫazgara- 女たちが神を楽しませる。
9 （彼らは） 若者が半分ずつに分け, 彼らに名をつける。
10 半分を「ハッティの男たち」と呼ぶ。
11 もう半分を「マサの男たち」と呼ぶ。
12 「ハッティの男たち」は青銅の武器を持つが, 「マサの男たち」は銃の武器
13 を持つ。そして彼らは戦う。
14 そして「ハッティの男たち」が勝つ, そして捕虜をとる。
15 彼を神に捧げる。そして神を彼らは持ち上げる。

Maša はアンタリア西部の都市でしばしばヒッタイト王の戦役の対象となった。RGTC 6, 264 u. 227.
MI.MEŠ ḫazgaraza の -za については, Carter, l. c., 188. 模擬戦は他に KUB 17, 35 ii 26. KUB 25, 23

51) KUB 23, 33 i 38f. nu-kán DUGḫar-ši-ja-al-li (39) gi-nu-ya-an-zi... もっともこのような場合の 3 人
称複数を一般的な表現法としても, どの程度の範囲の人々を含むかは, そのとど吟味する必要があるだろう。

52) KUB 10, 91 及び CTH 611. Carter, l. c., 50n1.

53) 例えば IBoT 1, 2 iii 1ff.

1 LUGAL-uš PA-NI NA-ZI. KIN
中村光男

2 2-ŠU ši-pa-an-ti
3 GUNNI 1-ŠU
4 KUŠŠAK-ti 1-ŠU
5 GIŠDAG-ti 1-ŠU
6 GIŠAB-ja 1-ŠU
7 ḫu-tal-ya-aš GIŠ-i 1-ŠU
8 nam-ma ḫa-aš-ši-i
9 ta-pu-uš-za 1-ŠU
1 王は ḫuwašši- の前で
2 2 回薦献する。
3 （王は）龕に 1 回。
4 kurša- に 1 回。
5 “玉座” に 1 回。
6 窓に 1 回。
7 門に 1 回。
8 もう一度龕の
9 そばに 1 回（薦献する）。


また KBo 11, 30 Va. 15-18 では、LḪanna- によって，NAḫuwašši-（15行，17行）及び（GUNNI-i 「龕に」）に薦献が行われる。TÛL-i については，Popko, l. c., 28 Anm. 18. なお，このように ḫuwašši/ZI KIN が窓，“玉座” 等と称される場合，b. に対する薦献の回数が，不明な理由により，他の崇拝対象物に比べて多いのが普通である。“玉座” については，ibid., 59–65. 及び F. Starke, ZA 69 (1979), 87 Anm. 80, 113. を参照せよ。

54) Rost, l. c., 166, u. L. Jakob-Rost, Zu den hethitischen Bildbeschreibungen 2. Teil, MIO 9 (1963), 175.
55) MIO 8, 166, u. MIO 9, 205f.
56) MIO 8, 206f.
58) H. G. Güterbock, OrNS 15 (1946), 489f.

H. Otten, Die Religionen des alten Kleinasiens, in:
Religionsgeschichte des alten Orients, Lfg. 1, Leiden/Köln, 1964, 92–121, bes. 111.
59) 先述の通り ḫarnu- という構築物の中に入れられる場合もある。Darga, l. c., 13 Anm. 14. Gurney, l. c., 27, Imparati, l. c., 124n211.
60) Darga, l. c., 13.
61) KUB 35, 133 i 16.
62) Darga, l. c., 14f.
63) Ibid., 16.
64) Ibid., 17.
65) 儀礼文書でもこの種の問題が生じることがある。KUB 7, 5 iv 11f.

11 nu-za ū-iz-zi DINGIRUM i-e-zi
12 nam-ma-aš-ši ma-a-an DUGšar-ši-ja-al-li

157
ヒッタイトの祭祀の一断面

13 a-aš-šu na-an-zu-an DUGšar-ši-ja-al-li
14 ti-it-ta-nu-zi ma-a-an Ú-UL-ma
15 na-an-za NA-ḫu-ḫa-a-ši ti-it-ta-nu-zi
16 na-aš-ša-an za ALAM ma i-ja-zi

ではまず ḫarsšialli- 壇の神との祭祀的関係（？）の良し悪しが問題になり、「良くない」場合には、ḫarsšialli- 壇を立てず（置かず）、ḫuwaši- を立てるか、または（神像を）造る、とされる。ここでは15 行の以下「代名詞 -an（3. sg. c.）を例えれば Kümmer（StBoT 3, 22 Ann. 69）のように、「(15)・彼は彼を（手に）持つと立てる（16）か彼を（手に）持つ」というように解釈するか（Kümmer は手写テキストで -ma と読める字を -ŠU と読む替える）、あるいは Imparati（l. c., 130n242）のように「(15)・彼のためにḫuwaši- 石が置かれる」（16）または彼のために（立）像が造られる」と解釈するか、あるいは別の解釈を行うかによって、少なくともこの箇所でのḫuwaši- の評価・解釈もかなり影響を受けることになる。この箇所は13行においても na-an-zu-an(=n-an-za-n) をどのように分析するか、DUGḫarsšialli- tittanuzi との関係をどのように評価するかは十分に確定的ではない。しかしながら、少なくともここにおいて、DUGḫarsšialli-, NA-ḫuwaši-, ALAM の 3 者が並行的現われてはいるものの、それをいずれに神表現の形態を見た 3 者間の機能の代用関係の例証のために用いることは、短絡的に過ぎ、慎重に行うべきである、とは云いうちであろう。

66) F. Imparati, l. c., 118-137.
67) Ibid., 125.

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

68) M. Popko, l. c.
69) Ibid., 124f.

70) A. Arche, Fêtes de printemps et d' automne et réintégration rituelle d' images de culte dans l' Anatole hittite, UF 5 (1973), 21. これに参照せよ。

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

但し、Deighton の論著に対する O. R. Gurney の書評（JRAS 1983/2, 281f）を参照せよ。

72) CTH 636, 1.
73) Alp, l. c., 226f.
74) Popko, l. c., 125.
75) KUB 7, 25 i 13f. KUB 2, 3 ii 32f.
77) Carter, l. c., 40n3.
A. Kammenhuber, HW² 308a.
Alp, l. c., 338f.
78) Carter, l. c., 40n3 はḫuwaši- の中にあり、ḫuwaši- の中でお辞儀をする」と解するが、これはḫuwašiša をdat.-loc.”と解しているためである。ḫuwašiša は 32 行めのḫuwašiša と同様 Starke の云う意味での Terminativ であり、Lokativ とは考え方にくい。理論上は語幹名詞の Sg. Lok. にḫuwaši- と
中 村 光 男

並んで ḫuṣaṣija も想定しうるもの、明確な例はない。UŠ.KI-EN（ŠUKENU）には普通その対象を示すため ANA 句かそれに準ずるものが伴うのも Carter 説には否定的である。
H. Otten/V. Soucek, StBoT 8 (1969), 62-64.
79) Carter, l. c., 40n3.
80) なお、ḫuṣaṣi- が神殿（区域）から離れた場所にある場合で、Etarnu- の中にある場合がある。注59）を読む。
81) CTH 636, 2.
82) E. Neu, StBoT 5 (1968), 34f.
Popko, l. c., 125.
83) Cf. Ardzinba, l. c., 104.
84) 第21行。
85) 第19行。この EGIR-pa は EGIR-an との Kontamination 見た方が妥当であろう。
Cf. HW¹ 151.
86) 第81行。
87) H. M. Kümmel, FsOTTEN, 171.
88) Popko, l. c.
89) L. Rost, Ein hethitisches Ritual gegen Familienzwist, MIO 1 (1953), 345-379.
90) この儀礼テクストでは、家族構成員のうちここにあげた2人づつの組合わせのみが考慮されている。
91) 塩（？）で作られるのは、7枚の舌である。Rost, l. c., 352-355: ii 15-20.
「7枚の舌」は KBo 15, 10 i 2-4 (MH) にも見られる。CHD Vol. 3, 22-23.
92) Rost, l. c., 354: ii 26-34.
93) Ibid., 354-357: ii 35-43.
94) Ibid., 356f.: ii 44-54.
96) Ibid., iii 14-19.
97) Ibid., 360-364: iii 38-43.
99) Gurney, l. c., 52f.
100) H. M. Kümmel, StBoT 3, 146.
101) 註97）を読む。
102) この儀礼では神格として彼に Ḫantaliya も見える。Rost, l. c., 350f.: i 34′。これは Telipinu 星の神
格の一つである。こうした呪術的儀礼と冥界とのつながりは、太陽神自体の両側性、動物を埋めることや以前の王の回帰への言及にも見られ、なお考察を要する。Cf. Gurney, l. c., 53. Rost, l. c., 356f.: iv 26-30.
V. Haas, OrNS 45 (1976), 197-212.
103) F. Friedrich, ArOr 17 (1949), 247.
104) Rost, l. c., 356-9: ii 55-57. 但し言語的にやや後世の異本では ḫururu- 壺を用いることになってい
る。Ibid., 356 Anm. 96 u. 347.
105) Ibid., 358-361: iii 22-28. ḫururu- は「こね粉を入れる壺」の意。
HW¹ 89a. E. Neu, StBot 26 (1983), 80.
106) Rost, l. c., 373f. Götze, Tunn., 85Anm. 321.
107) ṭappu-「河岸」HW¹ 2, Erg. 27a.
H. Otten, ZA NF 20, 144f. (Götze, Tunn. 53-55 “river bank, clay pit”)
ヒッタイトの祭祀の一断面

108) 河岸からとった粘土は河岸に戻るときに悪霊（？）kallar uddar を連れ去る、とされる（KBo 4,2 i 50-54）Götze, Tunn. 54f.

109) Rost, l. c., iii 2-6.

110) KAR この文脈での意味不詳。HW¹ 280a. H. G. Güterbock, ZANF 10, 82, 81Anm. 3.

111) Rost, l. c., iv 9-16. [ka-a-ra-ya] a DUUGUTUL SAG. DU-KU-NU tar-pa-al-li-šš...

112) Ibid., iii 34-5, . . .tuṣarrattu-par-ut DUGhpupašia KA × U-it [(E)] ME-it...

113) 異本及び補いについては Rost, l. c., 362-365 を参照のこと。但し KBo 2, 3 は Rost が主要本文としている Text A と異なる Text B にあたる。補字法は Rost のものと若干異なる。男性を示す限定詞は SAL ではなく一貫して、MÍ と発字する。

114) Götze, K¹ (1957). 156f.

115) KUB 43, 55 iv 7-8. KBo 11, 1 Vs. 40.

116) Götze, l. c., 156.

117) 同上。

118) Rost, l. c., ii 21-25, iii 20f., iv 21-24.


A. Ünal, The Role of Magic in the Ancient Anatolian Religions according to the Cuneiform Texts from Bogazköy-Hattusa (unpublished paper read at the MECCJ, 23th Sep. 1983)

120) Rost, l. c., 352f. ii 15.

121) Ibid., 362f. iii 44-48. なお杭については Hauptmann, l. c.


123) KBo 10, 45+ Vs. ii 62. Otten, ZA NF 20 (1961), 127.

124) Haas, l. c., 174.


126) 144頁を読よ。

127) 建築物ではない一方、神表現でない。


129) KBo 2, 1 i 33 を Larroche (OLZ 1959, 275f., DLL 98) は ḫan-ni-šš ti-ta-i-im-me-šš と発字し、楔形文字アルミ語で「母（と）乳のみ児」と解している。同じ語の見える i 40 の前の i 39 において女性の像が問題になっているため、Larroche はリュキア語の tideim（「子」）と対応する語として、titaim（m）i（同語 titaš 「乳をやる」）を想定している。anni- はヒッタイト語の anna- にあたると見えている。Haas もこの解釈を支持し、「こうした祭祀中の一具には『1人の母がその乳のみ子』としてその石を説明する碑文がある」と述べ（l. c., 19）。Archi （l. c., 21）もこれを支持する。O. R. Gurney は分詞を能動的に解し、彼女の子に乳を与える親を示すステラと解釈しているように見える（l. c., 26）。しかし、こうした解釈は i 33 及び i 39 冒頭の BE-LU EN-aš の存在を説明できないのではなかろうか（A. Kammelhuber, HW² 81b. (anni-i)）。これを受ける動詞があつかれるべきであり、ここは「主人（？）が ḫuṣašši- を建せた（ME-išš = *dašš）」と解した方がより整合的であろう。

130) 石の形と聖性の問題一般については、エリアーデ『宗教学概論 2』久米博士訳, せりか書房, 1981年, 101-133頁。

131) Haas, l. c., 14.

132) この点で再び H. G. Güterbock, Or NS 15, 489ff. と見解を異にすることになる。

133) 次のような箇所を参照のこと。

Gn 28:19-21, 35:15-16, 31:45-53 (契約の証し, 境界石として), 35:18-20 (基期), 25 18a (アブサロムの碑), Ju 9* (アビレムの墓), 1s 19h-28 (「ヤハウェの記念の徽として, また観る時に同時にヤハウェの指
中村光男


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

135) Cf. 註102)

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


138) Impratii, l. c., 130ff.

139) Ardzimba, l. c.
Bemerkungen zum hethitischen ḫuṣaši-

von Mitsuo NAKAMURA

Zusammenfassung

Seit H. G. Güterbock 1953 aufgrund des Textes KUB 10.18 auf die Möglichkeit hinwies, daß der ḫuṣaši- “Stein” mit Yazılıkaya zu identifizieren ist\(^1\), ist der Vergleich des ḫuṣaši- mit diesem hethitischen Felsheiligtum ein wichtiges Diskussionsthema in der ḫuṣaši- Forschung\(^2\). Ch. Carter hielt es für wahrscheinlich, daß der ḫuṣaši- gelegentlich betreten werden kann und dabei mit dem Felsheiligtum von Yazılıkaya zu identifizieren ist. Ferner stand er positiv dazu, daß der ḫuṣaši- mit dem mesopotamischen akiti- Haus vergleichbar ist. Dabei aber legte er seine These unbenützt, so daß die Belege ihrerseits auf ihre Gültigkeit überprüft werden sollen.

KUB 7.25 Vs. 12ff.\(^3\)

12 nam-ma LUGAL-uš ḫa-li-en-tu-u-az dAn-zi-lī-[ja-aš]
13 NA-ḫu-u-ya-ši-ja pa-iz-zi na-aš NA-ḫu-u-ya-ši-[a-aš]
14 KĀ-aš pi-ra-an ti-ja-zī DUMU É. GAL LUGAL-ī ME-[E QA-TI]
15 pā-a-i LUGAL-uš-zā-kān QA-TI-ŠU a-ar-ri x
16 DUMU É. GAL LUGAI.-i GAD-an pa-ra-a e-[ep-zi]
17 nu-zā LUGAL-uš QA-TEMES-ŠU a-an-[ši]

18 LUGAL-uš-kān NA-ḫu-u-ya-ši-ja pi-r'[a-an

(18) Der König [ ] vor den ḫuṣaši-

In Z. 13-14 ist der Ausdruck “die Tür des ḫ.” der einzige Beleg, der zeigt, daß der ḫuṣaši- (oder das den ḫ.- umfassende Gebäude) eine Tür haben kann. Während dies so interpretiert werden könnte, daß der ḫuṣaši- selbst, wie bisher angenommen, betreten werden kann (daß der ḫuṣaši- selbst als eine Art von Gebäude oder Anlage (wie Yazılıkaya) betrachtet), kann man die Stelle auch so deuten, daß der ḫuṣaši- an sich nicht betre-
ten werden kann, sondern es sich hier um ein Gebäude handelt, in dem sich der ṭuṣaši-
befindet und das durch eine Tür betreten werden kann. Mir scheint die letzte Interpre-
tation sogar von größerer Wahrscheinlichkeit zu sein als die erste, weil einerseits die Beleg-
stellen, die die Betretbarkeit des ṭuṣaši- bezeugen, sehr gering an Zahl sind, andererseits
dem ṭuṣaši- niemals wie üblich bei Gebäudenamen das Determinativ Ṛ beigefügt ist. Aus
diesen Gründen sollte man vielmehr annehmen, daß der ṭ.- kein Gebäude ist.

KUB 2.3 ii 32ff.

32 LUGAL-uš-ša-an ṭU-aš NAṭhu-ya-ši-ja
33 an-da pa-iz-zi NAṭhu-u-ya-ši-ja
34 UŠ-KI-EN LUALAN. ZÜ me-ma-i
35 L0ki-i-ta-aš ṭal-za-a-i
36 ta-aš L0ar-ki-ú-i ti-ja-zi

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

In Z. 32-33 wird beschrieben, daß der könig in den ṭuṣaši- geht. In Z. 33-34 wird der
Ausdruck „sich vor dem ṭ.- verneigen“ erst verständlich, wenn man annimmt, daß in Z. 32
der ṭuṣaši- ein Gebäude, in dem sich der ṭuṣaši befindet, bedeutet. Der König geht in ein
Gebäude und verneigt sich vor dem ṭuṣaši-, der in diesem Gebäude steht. NAṭhuṣašija
anda pāi- könnte als eine Abkürzung zu verstehen sein.

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

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

4 LUGAL-uš-kán NAṭhu-ya-ši-ja pi-ra-an an-da pa-iz-zi
4 Der König geht vor den ḫuṣaši- ein.
5 Und er verneigt sich zweimal, er kniet aber nicht nieder.?

In Z. 4 ist es am wichtigsten, "\textsuperscript{NA}Ḫuṣašija piran anda paizzi" als "in ein (en) Gebäude/Raum hineingehen, um vor den ḫuṣaši (, der sich im Gebäude/Raum befindet,) zu gehen" zu verstehen, damit steht diese Stelle nicht in Widerspruch zu den anderen Textstellen, an denen die ḫuṣaši- auftreten. Im oben erwähnten Text KUB 7, 25 findet man den Ausdruck "LUGAL-uš-kán \textsuperscript{NA}Ḫu-u-ya-si-ja pi-\textsuperscript{a} ṭa\textsuperscript{a}-an (i 18). Wenn die Ergänzung richtig ist, so ist es sicher, daß in Z. 18 erzählt wird, daß der König (von der Tür) vor den ḫuṣaši- zieht (LUGAL-uš-kán \textsuperscript{NA}Ḫuṣašija pir [an paizzi?]). In KUB 20, 99 ii 4 dürfte solch ein Zeremonienprozeß kürzer beschrieben werden. In diesem Text wird dann der ḫuṣaši- gereinigt (Z. 6-7); der König bricht ein rotes, dickes Brot für die Schutzgottheit und die Gottheit Aala; eine Hälfte davon legt er rechts (vom ḫuṣaši-) und eine andere links (Z. 7-10)\textsuperscript{8}. Ferner opfert man für die ḫuṣaši/\textsuperscript{NA}ZI. KIN des Wettergottes und der Schutzgottheit (Z. 16ff.). Dabei opfert man vor, hinter und neben dem ḫuṣaši- (Z. 18-21). Danach verneigt sich der König, geht aus dem Raum, wo der ḫuṣaši- steht, und geht ins ḫalentu- (Z. 25-26). Draußen ruft man laut (Z. 27). Dann findet die Zeremonie für die Gottheit Tauri(t) draußen statt. Die folgenden Zeilen fehlen.

中村光男


* Für die kritische Durchsicht meines Manuskripts sei an dieser Stelle Herrn S. Ohmura (MEC-CJ) sehr herzlich gedankt. Abkürzungen nach CHD.
1) MDOG 86 (1953), 76 Anm. 2.
2) Für die bisherigen Deutungen des ḫuṣāši-
   E. Forrer, MDOG 61 (1921), 38.
   H. G. Güterbock, OrNS 15 (1946), 482-496, bes. 489ff.
   H. Th. Bossert, Belleten XVI (1952), 495-545.
   H. G. Güterbock, MDOG 86 (1953), 76 Anm. 2.
   H. M. Kümmel, StBoT 3. 21 Anm. 69.
   L. Rost, MIO 8 (1963), 187ff.
   L. Jakob-Rost, MIO 9 (1963), 175.
   A. Archi, UF 5 (1973), 21.
4) M. Popko, l. c. 125.
6) CTH 636, 2.
8) V. G. Ardzinba, l. c. 104.
9) L. Rost, MIO 1 (1953), 345-379.
10) Ibid., 378.