

最古の文書資料による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—

渡辺 和子

キーワード：メソポタミアのシャーマン、アーシプ、太陽神シャマシュ、治療儀礼、
死霊の供養

Mesopotamian shaman, *Āšipu*, Sun god Šamaš, Healing ritual, Care for ghosts

はじめに

日本では多かれ少なかれ死者儀礼が行われている。昨今は規模が縮小されているかもしれないが、葬式や死者供養（墓参り、法事など）はおおむね大切にされている。そのような儀礼に参加している者がすべて同じ死生観をもつとはいえないが、「冥福を祈る」という、よく聞かれる言葉に込められている死者に対する思いと、死者の居場所についてのイメージがあるはずである。どのような状態が死者にとっての幸福であり、またそれがどのような意味で生者にとっての安心感であるのかについて、現代日本に限らず、古今東西の習俗や民俗宗教から抽出できる死生観の比較研究をすることは興味深いことと思われる。本論では、メソポタミアの死生観を広い視野をもって比較検討することを目標にしつつ、その足がかりとしての基礎的な研究の一端を提示することを目指したい。

他方、これまでのシャーマニズム研究はかなり広い範囲で行われてきた結果、多くの研究書が出されている。しかし明確な理論や潮流がすでに確立されているとは言い難い。シャーマニズムの主要な研究対象は、研究者が観察できる世界各地のシャーマンであるため、多くは現地調査という方法がとられてきた。しかし日本神話や日本の古代文献をシャーマニズムの資料とする試みもすでになされている（大島 1979, 30-38; 斎藤 2009; 斎藤編 2015 参照）。また文献学的手法を用いる旧約聖書学では、預言者の「シャーマン性」を考察したり（大島 1980 参照）、アッシリア学（メソポタミアの楔形文字文書の文献学）でも『旧約聖書』の預言者との類推から、メソポタミアの「預言者」とみなされる存在についての研究が行われてきた（Nissinen 2003 参照）。

筆者は、メソポタミアのシャーマンに相当するのは、「預言者」ではなく、アーシプと呼

ばれる宗教的職能者であると考えが（渡辺 2018b）、アーシプの活動をシャーマニズム研究の一環として本格的に研究することを今後の課題の1つとしたい。メソポタミアの遺跡からは楔形文字で書かれた粘土板文書が大量に発見されているため、シャーマニズム研究の進展も期待される。本論ではそのような最古の文書群を用いるシャーマニズム研究に向けて、アーシプの活動のうち、病気治療と死者供養の重なりが示されている文書例を考察する。

1. 古代メソポタミアの死生観と冥界観

メソポタミア文明は、およそ紀元前3000年からの3000年間ほどの長さで、中近東全域の広さにわたる文明であるため、場所と時代の違いによる死生観の違いを含んでいるはずである。近年では様々な粘土板文書を通して、死生観とそれに基づく儀礼のあり方についても少しずつ理解が進んできている。宗教儀礼に関する文書の多くは、長期にわたって書き写し続けられているために、それによって地域と時代を限定した死生観を抽出できるわけではないが、それぞれの文書の背景を可能なかぎり考察してゆくならば、当時の人々の価値観に近づけるように思われる。

メソポタミアでは概して死者供養を重んじていたといえるが、当然ながら「死者供養」に相当する語は存在していない。このような語彙と訳語の問題は特に古代宗教の研究では重要である（3.3.参照）。しかし筆者は、死者の幸福を願う儀礼行為に親しんできた文化圏の研究者として、なるべく広い比較の視座をもつことを心がけながら、メソポタミアの「死者供養」、あるいは「死霊供養」のあり方についての研究を少しずつ続けてきた（渡辺 2007; 2008b; 2018a; 2020a 参照）。本論はその延長線上にある。

メソポタミアでは人が死ぬと「死霊」（アッカド語のエテンム *etemmu*、シュメール語のギディム *GIDIM*）となって「冥界」（アッカド語のクルヌギ *kurnugi*、シュメール語のクル・ヌ・ギ *KUR NU GI* 「（そこから）戻ることのない国」）に行き、そこで暮らすことになる。冥界での死霊の暮らしぶりについては、メソポタミアに伝わっていた冥界観の違いによって大きく2つに分かれると筆者は考える。1つは、生前の暮らしぶりとは関係なく、一様に暗く何事も生起しない世界で暮らし続けるという冥界観、もう1つは、生者から定期的に飲食物（キスプ *kispu*; Tsukimoto 1985; 渡辺 1987; 2007、55-60 参照）を受けることによって幸福に暮らせるという冥界観である（渡辺 2007、51-54; 2018a、227-228）。

後者のような冥界観では当然ながら、十分な飲食物を受けられない死霊は不幸な境遇におちいることになり、その「改善」を訴えるためか、冥界からさまよい出て生者に対して苦痛を与えることが起こり得る。何か心身の苦痛がある生者は、アーシプを尋ねて診断を受け、その診断内容に沿って儀礼的治療を受けるが、死霊が原因となっているという診断がなされた場合は、「死霊供養」を兼ねた治療を受けることになる。

2. アーシプによる治療儀礼の一例

メソポタミアにおいて病氣治療のほとんどを担っていたのは、アーシプと呼ばれる職能者とその一団である（渡辺 2018b）。それに対して「預言者」は神の言葉を伝えるが、基本的に人々の病氣治療には関わらない点が大きく違っている。アーシプの語源はアッカド語の動詞「唱える」（ワシャープム／アシャープ *wašāpum / ašāpu*, CAD W (2010) 406 参照）であり、アーシプは「唱える人」を意味する。アーシプは病氣治療だけでなく、「口洗い」（ミース・ピー *mīs pī*）と呼ばれる神像制作儀礼（いわば「木片」を生きた神とする儀礼。Walker/Dick 2001; 笠谷 2012; 細田 2016 参照）のほか、浄化儀礼、厄払いなど多くの儀礼を行っている。それらに共通することは、人々の注文や訴えに応じる儀礼であり、日常的に繰り返される儀礼ではないということである。アーシプを中心に形成された職能者集団は、常に新しい事態に直面しながら、過去の事例も参照しつつ、新しい事例を記録に残すことに努め、さらにアーシプ集団の実力の向上をめざす教育も組織的に行っていたと考えられる（Geller 2018; Frahm 2018; 細田 2020a; 2020d 参照）。

病氣や体調不良などの苦痛を訴え出る人があれば、アーシプは症状を細かく見極め、その原因が何であるか、どのようにして苦痛を取り除くことができるかを見抜いて実際の治療儀礼を行う。本論では、J. スカーロックがまとめた『古代メソポタミアにおける死霊が起こした病氣に対処する呪術・医療的手段』（Scurlock 2006）のなかから、死霊によって比較的重篤な病氣を発症させられた人の病氣治療の例を検討する。

2.1. 文書の構成

スカーロックがNo.115とする文書は（Scurlock 2006, 339-347）、統一的な1つのまとまりをなしている。この文書には並行する（ほぼ同じ文面をもつ）3つの異なる粘土板の両面に書かれたテキスト（A: *LKA* 88; B: *LKA* 87; C: *LKA* 86）がある。それらの間には若干の相違があるが、行数は基本的にテキストAに従っている。この文書は太い横線（2.2.）で示すように、粘土板にひかれた横線によって、時系列に従って進む儀礼の4つの段階に分けられている。細かい点の注釈および考察は後述する。

第1段階（1-9行）：アーシプが、苦痛を訴え出たある人（病人）の症状を見て、「さまよう死霊」が原因と診断する。

第2段階（10-28行）：その病人の苦しみをとるためにアーシプがすべきこととして、第1に、日没時に粘土採取孔を清めて、そこに供物を投げ入れる。第2に、日昇時に粘土採取孔から粘土を取って「さまよう死霊」の像を作る。第3に、その像を病人に掲げさせて、アーシプが整えた「唱えごと」を3回言わせる。

第3段階（29-48行）：病人が唱える「唱えごと」の実際の文言が記されている。病人自

身が、偉大な神々エア、シャマシュ、マルドゥク（アサルヒ）に訴えかけ、自分の病気を、自分自身の守護神と守護女神が怒っているために死霊による災いを受けたと解釈し、偉大な3神が守護神と守護女神の怒りを鎮めて自分のところに戻し、災いを遠ざけてくれるようにという祈りになっている。

第4段階（49-52行）：治療儀礼の最終段階として、アーシプが粘土像を埋め、そこに水をかける。そして病人を香と松明の火で浄めてから、振り返ることなく帰宅させる。

2.2. 文書の邦訳

次に邦訳文を示すが、[] 内は原文書の欠損部分を補完する文言。（ ）内は参考のための原語、または理解を助けるために補った文言。〈 〉内は3つのテキストのうち、どれかに欠けている文言。太い下線は、原文書にある段落分けを示す横線。その他の下線渡辺。

- 1 もしある人の頭がい骨の中央（と）こめかみに激痛があり続け、
- 2 耳鳴りがして、常に口が渇き、
- 3 常にしびれがあり、リムートウ (*rimūtu*) 麻痺があり、常に胸が痛み、
- 4 短い息が続き、頭髮が常に逆立つ（ように感じ）
- 5 常に悪寒が彼を襲い、手足が麻痺し、
- 6 常に胸に圧迫感があり、
- 7 常に抑うつ感に襲われ、〈常に〉食欲がなく、
- 8 食べることができず、〈安心する間もなく、昼も夜も嘔吐をする〉ならば、（それは）さまよう (*murtappidu*) 死霊がその人を苦しめている。
- 9 あるいはルバートウ (*lubāṭu*) 病であり、「マルドゥクの手」である。彼を救うために。
- 10 日が沈む時に、あなた（アーシプ）は粘土採取孔 (KI.GAR/ *kullatu*) を清める。粘土採取孔に：
- 11 銀を15粒、金を15粒、
- 12 銅を15粒、錫を15粒、青銅を15粒、
- 13 ラピスラズリ、紅玉髓、フラール (*ḥulālu*) 石、パッパルディッルー (*pappardillū*) 石、
- 14 (そして) パッパルミヌ (*papparminu*) 石をあなたは粘土採取孔に投げ入れる。あなたはその人の名を言う。
- 15 あなたはマツハトゥ (*maṣṣātu*) 小麦粉を粘土採取孔に入れる。〈(次の) 朝〉、
- 16 日が昇る時に、あなたはいくらかの粘土をちぎる。(それで) さまよう死霊の像を
- 17 あなたは作る。あなたはその (像の) 右肩にその名前を記す。
- 18 あなたは神々エア、シャマシュ、(そして) アサルヒに対する供物の台を用意する。

- 19 あなたはナツメヤシの実（と）サスクー (*sasqû*) 小麦粉を撒く
20 あなたは蜂蜜とギー（バター脂肪）で作ったメルス (*mersu*) 菓子を（供物の台に）置く。
21 あなたはブラーシュ (*burāšu*) ビヤクシンを焚いた香炉を置く。あなたは犠牲をささげる。
 ビールを注ぐ献酒をする。
22 あなたは肩肉、脂肪膜、そして焼いた肉を近寄せて置く。
23 あなたは（台から）離れてひれ伏す。あなたは3つの小麦粉（供物）を（下に）注いで
 捧げる。
24 あなたはこれらの神々の名を呼ぶ。
25 あなたは病人の手を取り、そして彼は像をかかげる。
26 あなたは彼に次のように言わせる。
27 唱えごと：「エア、人間を創造した王」
28 病人はその手を挙げ、そしてあなたは彼に次のように言わせる。
29 唱えごと：「エア、人間を創造した王。
30 シャマシュ、多くの人々を正しく歩ませる裁判官。
31 マルドゥク、神々の（なかの）アーシプである尊い神。
32 これら（の神々）は、このところ私に対して怒っていた。
33 邪悪な口からの風が私に吹いていた。邪悪なラービツ (*rābiṣ*) 悪霊が
34 私にとり憑いて絶えず私を追いまわす。
35 それは私の頭頂を打ったので私は舌をかんだ。
36 それは私の足を打った。私の腕は縛られた（ようになった）。
37 それは私の上に落ちたので、私を打ち倒した。
38 あの見知らぬ [死霊]（について）。
39 私は彼の像を作った。偉大な神々よ、私はあなた方に叫ぶ。
40 あなた方は私のそばに立って私が言うことを聞いてほしい。
41 （私の）守護神と守護女神はこのところ私に怒っていた。
42 この日に、彼らを私の前に立たせてほしい。
43 彼らを来させて穏やかに私と共にいさせてほしい。エアよ、あなたの技 (*epištu*, pl.
 epšētu) で、シャマシュよ、あなたの術 (*upšaššû*) で
44 それ（死霊）をあなたの唱えごと (*šiptu*) で遠ざけておいてほしい。
45 （エア／シャマシュ?）、勇士、あなたの威厳のある命令 (*qību*) によって、
46 シャマシュ、裁判官、それを私の体から遠ざけて
47 それが私を混乱させるために戻ってこないようにしてほしい。
48 それはあなた方の誓い (*nīšu*) によって彼方へ行くことを誓うように (*lū tame*)。」

- 49 彼（病人）がこれを3回唱えたならば、あなた（アーシブ）は運河の土手に穴を掘る。
- 50 あなたはその像を埋める。あなたはその埋められた像に水をかける。
- 51 あなたは彼（病人）に香炉と松明をかざす。そして〈あなたは彼を聖水で浄める。〉
〈彼は元来た道を通して（家に帰って）はならない。〉
- 52 〈彼は振り返ってはならない。〉 彼はまっすぐ家に帰る。

3. 解釈と注釈

3.1. 第1段階（1-9行）：症状とその診断

1-8a行：かなり重篤な多くの症状が並べられているが、その原因とそれに対する治療手段が共通するものを列挙している可能性もある。前述したようにアーシブが用いる文書であり、病気治療の過程で照合され得る文書であるため、該当する症状や効用のある手段がなるべく多く集められる傾向がある。なお「8a行」とは8行の前半であり、「8b行」とはその後半を指す。

8b-9行：上記の症状から、「さまよう死霊」がその人を苦しめているというアーシブによる診断が下されている。その病名としては「ルバートゥ病」、「マルドゥクの手」ともされている。これらの名称は、症状が似ているためにそのような診断になることもあるという意味で挙げられていると思われる。「ルバートゥ (*lubāṭu*) 病」はあまり知られていないが、ある病状の説明のなかに「*lubāṭu*病のように汗 *zūtu/ zu'ū*が滴るならば」(TDP 116: 4, 7, 9) という1節があるため、激しい発汗がある病気と考えられる (Scurlock 2006, 343-344 参照)。「マルドゥクの手」という表現に類するものとして、この種の文書では「女神イシュタルの手」、「死霊の手」などの表現がある。この場合の「手」は「…による障り」を意味し、その神あるいは死霊が何かを訴えて障りとしての病状を起こしているという判断を表す。

3.2. 第2段階（10-28行）：日没時と日昇時の儀礼行為

「あなた」と呼びかけられるアーシブに対して、その病人の苦しみをとるために具体的な行動が指示されている。

3.2.1. 日没時に粘土採取孔を清めて貴金属と貴石を入れる（10-15行）

10行：日没時に行くことから書き始められている。それは太陽神シャマシュが生者の世界から死者の世界（冥界）へ移行する時を意味する。シャマシュが裁判官ほかの様々な役割を果たすこと、そして生者と死者の両方の世界を毎日めぐっていることから、生者にも死者にも大きく関わるとされる（渡辺 2020 参照）。まずは「粘土採取孔」(KI.GAR/ *kullatu*) を清める指示がある。メソポタミア文明では粘土の役割は大きく、1つの都市の中にもいく

つかの良質の粘土が取れる場所が決まっていたと考えられる。粘土板文書のため、陶器のため、またこの文書の場合のように、アーシプが儀礼に用いる像のために、材料としての粘土が採取された。

11-14a行：シャマシュが冥界に向かう時に粘土採取孔のなかに価値の高い貴金属と貴石を投げ入れることは、シャマシュがもってゆくべき冥界の神々への贈答品と考えられる。粘土採取孔がいわば地上に開く冥界への入り口という意味ももっていたのであろう。またこれほどの「贈答品」が必要なほど、病人の症状が悪いともいえる。

14b行：「あなたはその人の名を言う」とあるが、それはアーシプが病人の名前を言って、その贈答品が何のためであるかを神々に伝えるためであったと推測される。

15行：マツハトゥ小麦も粘土採取孔に入れるのは、冥界の神々への（食料としての）供物であろう。

3.2.2. 日昇時に粘土像を作り、神々への供物をそなえる（16-28行）

16-17行：日昇時に、すなわちシャマシュが東から昇って夜が ажける時に、アーシプは粘土採取孔から粘土を取って、病人にとり憑いて苦しみを与えている死霊の像をつくり、その名を像の右肩の部分に記す。この行為は、病人にとり憑いて苦痛を起こしている死霊を引き離して、粘土像に移すことを意図している。アーシプには、誰の死霊がとり憑いているのかわかっている可能性もある。あるいは様々な「悪霊」の（種類を示す）名前もあったので、そこから判断して、粘土像にその名を記したのかもしれない。しかし前述した14b行の「その人の名」は病人の名前であり、その病氣なおしのために冥界の神々の協力を要請するためであったといえる。

18行：次にエア、シャマシュ、そしてアサルヒの3神に対する供物台を用意する。この文書に特徴的なこととして、比較的頻繁に名をあげられるシャマシュだけでなく、エアとアサルヒの名も一緒に挙げられていることがある。エア（シュメール語のエンキ）は知恵の神であり、アーシプ集団の守護神であり、彼らにとっての最高神である。またエアは地下界の真水の神であり、メソポタミアでは最も古い神々に属し、メソポタミア最南端の古代都市エリドゥの神でもあった。そしてアサルヒは元来、エリドゥ付近の村クアラ（Kuala）の神であったが、エンキ（エア）と関係づけられ、エンキの息子とされた。後にバビロンの神マルドゥクがエアの息子とされると、マルドゥクとアサルヒの同一視が進んだと考えられる（Black/Green 1992, 36）。

なお、エア、シャマシュ、そしてアサルヒ（マルドゥク）の3神に呼びかける、あるいは言及する文書は多くないが、スカーロックの本ではNo.115のほかNo.18, No.119, No.120（渡辺 2020a, 15-16 参照）、No.131（渡辺 2020a, 17 参照）がある。なお、No.131の

末尾に置かれた、「キャッチライン」と現代の研究者が名づける行 (KAR 22 (r.14)//AMT 52/2 (r.2)) は、No.115の第1行 (Scurlock 2006, 343, Line Commentary 1) と同じである。それは、古代のある時期に手写される時にNo.131の次に読むべき文書がNo.115であったことを意味するのであり、内容的にもある程度関連深いことを示す。

19-22行：これら3神に対する供物が具体的に指示されている。ナツメヤシの実とサスクー小麦粉を撒くのは、結界を張る目的を持つと思われる。供物台に置かれるのは、神々が享受すると考えられる蜂蜜とギーで作ったメルスという甘い菓子、香炉が放つよい香り、焼いた犠牲動物（の匂い）と、飲み物としてのビールである。焼いた犠牲動物は（おそらく食べやすいように）切って肩肉、脂肪膜、（その他の）肉を近づけてならべられる。

23-24行：アーシプが（この3神に対して）ひれ伏す（礼拝をする）ことによって、病氣治療の成功を祈るのであろう。さらに3神のための3つの小麦粉（の供物）を（下に）注いで捧げる。1神ずつに割り当てた小麦粉を、結界を張った供物台の場所に、少しずつ落とし、てゆくことによって、神々に捧げるやり方である。

24-28行：その次の段階としてアーシプは改めてその3神の名を呼んで、この儀礼への参与を強く要請している（24行）。そしてアーシプは病人の手を取って神々の前に立たせ、死霊の像を持たせる（25行）。「唱えごと」を病人に言わせる準備をする。その唱えごととは「エア、人間を創造した王」（27行）と呼ばれるが、それは最初の文言をもってその作品の題名とするというメソポタミアの習慣に従っている。「手を挙げる」（28行）とはメソポタミアの祈りの仕草として一般的なものである。

3.3. 第3段階（29-48行）：病人の唱えごと

前述したように、アーシプは「唱える人」であり、その儀礼において「唱えごと」（EN/*šiptu*）は重要な役割をもつ。この段階に置かれているのは病人が唱える「唱えごと」であるが、アーシプが整えたものと考えられる。ほぼすべての「唱えごと」は神（々）への祈りの言葉であるにもかかわらず「祈り」と訳されることはなく、多くは、「呪文」（英語では incantation）とされてきた。しかしこのような訳し方は、アーシプが行う儀礼のすべてを「呪術」（magic）と位置づける考え方による。しかし常に起こり得る問題であるが、すでにあるシュメール語やアッカド語の辞書を引いて、英語やドイツ語の訳語を見つけても、メソポタミア宗教の研究には役立たないだけでなく、研究を停滞させてしまうことが多い。英語やドイツ語の訳語を借り、さらにそれを邦訳する手続きで済ませるのではなく、まずは日本語によるメソポタミア宗教の研究を進めることを目的とする、比較宗教学の立場からの辞書作成を目指す研究が急務である（渡辺 2009、112 参照）。現実的には、研究者不足のために極めて長い時間がかかりそうであるが、この訳語の問題を意識しているか否かは研究にお

いて大きな違いを生む。なおスカーロックはこの箇所 (Scurlock 2006, 347) に限らず *ÉN/šiptu* を一貫して ‘recitation’ と訳している。筆者はこの訳語の方が実態をより忠実に表すと考えるが、それはアーシプの儀礼では唱えごとは必ず3回 (多いときは7回、渡辺2018a、229-230参照) 繰り返されるからである。

3.3.1. 神々への呼びかけ (29-31行)

29-31行：最初に、エア、シャマシュ、マルドゥクの3神に呼びかけている。

29行：エアについては「人間を創造した王」という称号 (あるいは「添え名」) が付けられている。前述したように、エアは真水と知恵の神であるが、その知恵には、修行を極めることによって得られるアーシプの職能も含まれている。しかし「人間創造」についてはシュメール語の神話『エンキとニンマハ』 (渡辺 2000、13 参照) ではエンキ (エア) が女神ニンマハと、人間を創造してそれぞれ特徴のある人間に役割を与えることを競ったとされている。¹ エンキ／エアが人間を創造したという神話的役割は、メソポタミアの非常に古い信仰に遡る可能性がある (シュメール語の神話『エンキとニンフルサグ』も参照)。²

30行：2番目のシャマシュは、「多くの人々を正しく歩ませる裁判官」とされる。この称号からは、シャマシュが正義の神として、正しい裁きをする裁判官としてだけでなく、人々を正しく歩ませる、正しく導くという役割もあることが窺える。

31行：ここでは3番目の神がアサルヒ (18行) ではなく、マルドゥクであるのは、前述したように、アサルヒとマルドゥクの同一視が起こっていたためであろう。

3.3.2. 病人の訴え (32-48行)

32行：「これら (の神々)」は、先行する3行で挙げられている3神 (エア、シャマシュ、アサルヒ／マルドゥク) をさしているのではなく、スカーロックが注釈 (Scurlock 2006, 344) のなかで正しく指摘するように、後に挙げられる「(私の) 守護神と守護女神」である。このように、はじめに抽象的な指示をした後で、それを具体的に言い換えるというレトリックは、アッカド語の文学的な文書 (儀礼文書を含む) にしばしばみられる。

33-37行：この唱えごとの全体が、冒頭で呼びかけられている偉大な神々への祈りであり、強い訴えであるが、その内容から、病人自身の守護神と守護女神が何かわからない理由で怒ってしまい、自分から離れてしまったために、自分にひどい苦痛が襲ってきたという解釈をしていることがわかる (33-37行)。もっとも、それはアーシプの診断に基づく解釈と

¹ <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr112.htm> 参照。

² 五味訳 1978; <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.1.1&charenc=j#> 参照。

思われる。

38-43a行：そして病人は死霊の像を作ったことを報告し、再度「偉大な神々」に呼びかけて、怒って離れていった自分の守護神と守護女神を自分のところに帰るようにしてほしいと願い出ている。

43b-47行：病人は、今度は偉大な神々のエアとシャマシュの名を挙げて、死霊を自分から遠ざけてもどつてこないように願っているが、それを実現させるのは、エアの「技」(pl. *epšētu*)、シャマシュの「術」(*upšaššū*)と「唱えごと」(*šiptu*)とされている。それらは、まさにアーシブの神々であるエアとシャマシュがアーシブに行わせていることであり、それらの「動作指示」と「発話指示」の組み合わせがアーシブによる儀礼の根幹をなしている(渡辺 2020、18 参照)。

45行：「勇士」(*qurādu*)の前にはおそらく神名が欠けている。スカーロックは、神エアの添え名をして「勇士」の例があることから、神エアを指すと解している(Scurlock 2006, 345)。しかしシャマシュを指す例もある(CAD Q, 313)。シャマシュであるとすれば、「命令」(DUG4.GA=*qību*)もシャマシュから発せられることになる。いずれにしても、この場合はエアと限定することはできない。この唱えごとの冒頭では、エア、シャマシュ、そしてマルドゥクの3神に呼びかけているため、マルドゥクを指す可能性もあると筆者は考える。

48行：さらにその死霊が、偉大な神々によって誓わされることによって(本文では「あなたの方の誓いによって」)、確実に彼方へ行ってしまうことを確実にしてほしいと頼んでいる。冥界からさまよい出た死霊は一定の供養を受けて冥界に帰り、再びさまよい出ないことを目的にしてこの治療儀礼がなされるため、位の高い、偉大な神々によって死霊が誓わされるのが最も効き目があることになる。死霊が生者に災いをもたらした場合も、その死霊を滅ぼすのではなく、満足して冥界に帰って落ち着いてもらうことが目指されている。誓いに言及する、スカーロックの本の他の文書としてはNo.4(渡辺 2008、162-163); No.8(渡辺 2008、163-164); No.11; No.18; No.131(渡辺 2020、17); No.133; No.178aがある。

生者に病いをもたらした死霊が、たとえその生者と「無縁」であっても、生者の側の「供養不足」が原因とされる。あるいは、その病状をもたらすことによって、死霊が発している訴えがあり、アーシブはそれをくみ取って、その病人が適切に対処できるように導く。他方、死霊ではなく、「悪霊」と判断されるものが災いをもたらす場合は、アーシブはそれを追いやる、あるいは破滅させる目的の儀礼が行われる。しかし「完全な悪」と判断されない場合もある。最近、D. シュヴェーマーが指摘したように、人間に害を及ぼす「悪霊」がいったんアーシブの儀礼によって「改心」させられると、今度は「邪術」を払うアーシブの儀礼において援助者として働くことがある(Schwemer 2018)。また「悪霊」でも偉大な神々によって、「悪事」を働かないという誓いを立てさせられることがある(細田 2020b、158-161)。

3. 4. 第4段階（49-52行）：儀礼の最終段階

49-50行：最終段階として、再びアーシプに対する指示が書かれている。アーシプは病人に「唱えごと」を3回くりかえして唱えさせてから、死霊の像を土手に埋め、それに水をかける。焼かれていない粘土像を埋めて水をかけると、粘土像はゆっくり溶けてゆくことになる。それによって死霊が地下にある冥界に帰ることが想定されていると思われる。

51-52行：そして病人は、香炉の香、松明の火、そして聖水で浄められてまっすぐ、ふり返らずに家に帰るように指示される。

4. 考察—死生観とシャーマニズム

4. 1. 死生観とシャーマン

前述したように生者の病氣や体調不良に対するアーシプの診断は様々である。診断によっては災いをもたらす邪悪なものを排除し、破滅させることによって治癒する病氣もあるとされる（細田 2019; 2020a 参照）。しかし死霊が原因であるとされる場合の治療は、原則としてその死霊を供養して、冥界に送ることが主眼とされる。

アーシプによる儀礼では、常に神々の参与を要請し、その準備段階から重要な場所や物の浄めを重視して行っているが、生者と死者の神であるシャマシュを呼び出す場合も多い（渡辺 2020 参照）。本論で検討した文書ではシャマシュだけでなく、おそらく病人の症状が重篤であるために、位の高いエア（エンキ）、そしてその息子とされるアサルヒ（マルドゥク）がともに呼び出されている。

公刊されている限りの関連文書からは、死後に死霊となって冥界で暮らす者たちが幸福であることが、生者の安寧をもたらすという考えが、古代メソポタミアではかなり広まっていたとみなしてよいであろう。死霊の問題が発生するならば、それに対処できるのはアーシプたちである。M. エリアーデのシャーマニズム研究では、シャーマンはその社会のエリートとして尊敬を集めるとされるが（エリアーデ 1974、10；渡辺 2018b、43 参照）、アーシプもメソポタミア社会において尊敬されていたと想定できる。

4. 2. メソポタミアのシャーマニズム研究

従来のシャーマニズム研究では、シャーマンに見られる「変性意識状態」を「脱魂（エクスタシー）」とするか「憑依（ポゼッション）」とするかで分類する傾向が強くあった。しかし筆者は、それらはシャーマニズム研究にとって重要な指標にはならないという立場に与する。それは「脱魂」と「憑依」は同一のシャーマンに並列的にあり得る現象と考えられるからである（斎藤 2009、18；渡辺 2018b、42 参照）。

アーシプについては、「変性意識状態」に関連するとみなせる表現が文書のなかに見られ

ないこともあり、「シャーマン」の範疇に入れられていなかった。他方、メソポタミアにおいて「預言者」（アーピル *āpilu*、ムッファー *muḥḥū*）とされる人々については、『旧約聖書』の預言者との類推からそのように命名されたが、主として「神の言葉」を人間に伝える役割をもち（Nissinen 2003 参照）、その資質の描写からは、どちらかというところ「憑依」に近い状態を示しているように受けとれる（渡辺 2018b、56-59 参照）。いずれにしても「預言者」についての議論も「脱魂」か「憑依」かにこだわった議論に終始してしまったために、それ以上の宗教（史）学的研究は進展しなかった。³

アーシプの「変性意識状態」について明瞭に書かれたものは発見されていないが、当然ながら、古代文献学に限らず、書かれていないということは、そのまま存在しなかったことを意味していない。しかしそれ以上に、アーシプが一人前になり、さらに達人となることを目指すための、ある種の段階的な「修行」があったと想定されている。⁴ それは「秘密の知」への階梯とも考えられるため、たとえ「変性意識状態」が重要な要件としてあったとしても、文字に起こされることはないと思われる。また筆者は『ギルガメシュ叙事詩』（標準版）について、アーシプの修行が進むに従って開示されてゆく「秘密の知」を内包した、いわば「アーシプ文学」の1つであると考えている（渡辺 2020b 参照）。

おわりに

現代人にとって古代人の死生観を知ることは決して簡単ではない。しかし日本の宗教事情をふまえ、かつ宗教学に基づく観察眼をもつ研究者は、メソポタミア宗教研究に大いに貢献できると筆者には思われる。日本には多様な宗教伝統が、長い歴史を経て現在まで受け継がれていること、しかもかなり研究され、記録もあることなどから、宗教研究の環境に恵まれている。創唱宗教、すなわち、教祖が唱えた宗教ではなく、自然発生的に起こってきた民俗宗教のあり方が、メソポタミアの宗教現象には色濃く見られる。それは仏教成立のはるか以前の時代であるが、病氣治療とともに死者に対する儀礼と配慮がアーシプを中心とする職能者集団によって十全になされていた。日本でも、自然発生的な民俗宗教に仏教ほかの要素が混ざりながら、熟成されていった死者儀礼の伝統がある。そのような点からも、両者の時空

³ 『ギルガメシュ叙事詩』（標準版）第5書板の新発見文書によって、「預言者」の変性意識状態についての新情報が加わった。それは、フンババとの戦いを前にしてギルガメシュがエンキドゥに対して「アーピルのごとく、あなたの意識（テーマ *tēmu*）を変化させろ！」と言っていることである（渡辺 2016、171）。なお、「テーマ」はここでは「正気、理性、判断力」と考えられる（CAD T, 85-97 参照）。

⁴ アーシプの修行過程において必要とされるものを記したと考えられる、「アーシプの要覧」（KAR 44; Geller 2018; Frahm 2018 参照）があるが、「変性意識」への明確な言及はない。

を超えた比較研究が有益と考えられるが（渡辺 1992 参照）、さらにはシャーマニズムについても、時空を越えた比較研究の実現が望まれる。

本論で取り上げたような、アーシプの活動の一端を通して予見され得る「メソポタミアのシャーマニズム」研究は、最古の文献資料群の1つを用いて行う新しい研究領域であり、今後の発展が期待できる。その研究は、これまでのシャーマニズム研究史を照合しながら進められるが、研究史にあるすべての事象に対して、時代としては大きく先行する事例を扱うことになる。

参考文献

- 東資子 2018:『治療と物語—南西諸島の民俗医療』森話社。
- 池上良正 2019:『増補 死者の救済史—供養と憑依の宗教学』筑摩書房。
- エリアーデ、ミルチア 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（文庫版：筑摩書房2004）（Milcea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*,（初版1951）改訂版1968；英訳版1964）。
- 大畠清 1979:『萬葉人の宗教』山本書店。
- 1980:『預言者とメシアの研究』山本書店。
- 岡部隆志／斎藤英喜／津田博幸／武田比呂男 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、初版2001）森話社。
- 奥山倫明 2004:「解説 エリアーデ以前・以後—『シャーマニズム』再読のために」エリアーデ『シャーマニズム』文庫版、下巻、361-381。
- 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」東洋英和女学院大学大学院編『東洋英和 大学院紀要』8、7-24。
- 勝又悦子／柴田大輔／志田雅宏／高井啓介編 2020:『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。
- 五味亨訳 1978:「エンキとニンフルサグ」杉勇ほか訳『筑摩世界文学大系 1 古代オリエント集』筑摩書房、15-22。
- 斎藤英喜 2009:「『日本神話』のシャーマニズム」岡部ほか2009、32-47。
- 編 2015:『神話・伝承学への招待』思文閣出版。
- 細田あや子 2016:「古代メソポタミアの神像の口洗い儀礼」『新潟大学 人文科学研究』138、141-176。
- 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。
- 2020a:「メソポタミアのマクルー儀礼における火と水の力」勝又ほか編2020、57-90。
- 2020b:「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2019年度博士論文)。
- 2020c:「メソポタミアのアーシプ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。
- 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(宗教史学論叢26)リトン、363-400。
- 森沙弥佳 2020:「物語で繋がれる生者と死者—古代メソポタミアと日本の死者供養と病氣治療の比較研究」(東洋英和女学院大学大学院2019年度修士論文)。
- 渡辺和子 1987:「書評:A. Tsukimoto, *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) in alten Mesopotamien*, AOAT 216, Neukirchen-Vluyn, 1985」『オリエント』30/2、90-96。
- 1992:「古代メソポタミア宗教と宗教民俗学」『宗教研究』292 (66-1)、175-194; 249。
- 2000:「古代オリエント」吉田敦彦編『世界の神話101』新書館、12-31。
- 2003:「メソポタミアの太陽神とその図像」松村一男／渡辺和子編『太陽神の研究』下巻、リトン、25-62。
- 2006:「メソポタミア神話にみる死の受容と悲嘆」東洋英和女学院大学死生学研究所編『死生学年報2006 死の受容と悲嘆』リトン、23-44。
- 2007:「メソポタミアの「死者供養」」『死生学年報2007 生と死の表現』リトン、47-70。
- 2008a:「古代メソポタミアの「宗教」研究をめぐって」『東洋英和 大学院紀要』4号、17-32。
- 2008b:「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」—」東『死生学年報2008 〈スピリチュアル〉をめぐって』リトン、155-185。
- 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。
- 2016:「『ギルガメシュ叙事詩』の新文書—フンババの森と人間」『死生学年報2016 生と死に寄り添う』リトン、167-180。
- 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。

- 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。
- 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。
- 2019: 「メソポタミアの「冥福」観—伝統的な呪いの言葉と『ギルガメシュ叙事詩』から」『死生学年報2019 死生観と看取り』リトン、175-192。
- 2020a: 「生者と死者の神としてのメソポタミアの太陽神シャマシュ—死者が起こす災厄と身体的不調を除く儀礼から」『東洋英和 大学院紀要』16、11-23。
- 2020b: 「古代の死生学から未来へ—『ギルガメシュ叙事詩』を読みなおし続ける」『死生学年報2020 死生学の未来』リトン、5-28。
- Black, J./ Green, A. 1992: *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*, London.
- Cohen, A. C. 2005: *Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship: Toward a new Understanding of Iraq's Royal Cemetery of Ur*, AMD 7, Leiden.
- Farber, W. 1977: *Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi*, Wiesbaden.
- Frahm, E. 2018: “The Exorcist’s Manual: Structure, Language, *Sitz im Leben*,” Van Buylaere, G./ Luukko, M./ Schwemer, D./ Mertens-Wagschal, A. (eds.), *Sources of Evil*, AMD 15, Leiden, 9-47.
- Geller, M. J. 2007: *Evil Demons: Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations*, SAACT 5, Helsinki.
- 2016: *Healing Magic and Evil Demons: Canonical Udug-hul Incantations*, BAM 8, Berlin.
- 2018: “The Exorcist’s Manual (KAR 44),” Steinert (ed.) 2018, 292-312.
- Maul, S. 1994: *Zukunftsbewältigung: Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*, BaF 18, Mainz.
- 2003: “Omina und Orakel. A. Mesopotamien,” *RIA* 10, 45-88.
- 2004: “Die ‘Lösung vom Bann’: Überlegungen zu altorientalischen Konzeptionen von Krankheit und Heilkunst,” H. F. J. Horstmanshoff/ M. Stol (eds.), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, SAM 27, Leiden, 79-95.
- 2010: “Tontafelbibliothek aus dem ‘Haus des Beschwörungspriesters’,” Maul/

- Heeßel (eds.) 2010, 189-228.
- Maul, S./ 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. 2018: "Exorcists and Physicians at Assur. More on their Education and Interfamily and Court Connection," *ZA* 108, 63-80.
- Nissinen, M. 2003: *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, Atlanta.
- Panayotov, S. V. 2018: "Notes on the Assur Medical Catalogue with Comparison to the Nineveh Medical Encyclopaedia," Steinert (ed.) 2018, 89-120.
- Parpola, S. 1993: *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, SAA 10, Helsinki.
- Schmidtchen, E. 2018: "Esaguk-kin-apli's Catalogue of *Sakikkû* (SA.GIG) and *Alamdimmû*," Steinert (ed.) 2018, 137-157.
- Schwemer, D. 2007a: *Abwehrzauber und Behexung: Studien zum Schadenzauberglauben im alten Mesopotamien*, Wiesbaden.
- 2007b: *Rituale und Beschwörungen gegen Schadenzauber*, WVDOG 117, Wiesbaden.
- 2010: "'Forerunners' of *Maqlû*: A New *Maqlû*-Related Fragment from Assur," 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, Maryland, 201-220.
- 2011: "Magic Rituals: Conceptualization and Performance," K. Radner and E. Robson (eds.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, Oxford, 418-442.
- 2017: *The Anti-Witchcraft Ritual Maqlû: The Cuneiform Sources of a Magic Ceremony from Ancient Mesopotamia*, Wiesbaden.
- 2018: "Evil Helpers: Instrumentalizing Agents of Evil in Anti-witchcraft Rituals," Van Buylaere, G./ Luukko, M./ Schwemer, D./ Mertens-Wagschal, A. (eds.), *Sources of Evil*, AMD 15, Leiden, 173-191.
- Scurlock, J. 2006: *Magico-Medical Means of Treating Ghost-induced Illnesses*, Leiden.
- Steinert, U. (ed.) 2018: *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues: Medicine, Magic and Divination*, BAM 9, Berlin.
- 2018a: "Catalogues, Texts and Specialists," Steinert (ed.) 2018, 158-200.
- 2018b: "The Assur Medical Catalogue (AMC)," Steinert (ed.) 2018, 203-291.
- Tsukimoto, A. 1985: *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*,

AOAT 216, Neukirchen-Vluyn.

Walker, C./ Dick, M. B. 2001: *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian Mīs Pi Ritual*, SAALT 1, Helsinki.

Enki and Ninmah:

<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr112.htm>

Enki and Ninhursaja:

<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.1.1&charenc=j#>

略号

AMD	Ancient Magic and Divination
AMT	R. Cambell Thompson, <i>Assyrian Medical Texts</i> , London 1923.
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
BaF	Baghdader Forschungen
BAM	Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen
BID	W. Farber, <i>Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi</i> , Wiesbaden 1977.
CAD	<i>The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago</i>
KAR	E. Ebeling, <i>Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts</i> , 1-2, Leipzig 1915-1919; 1920-1923
LKA	Erich Ebeling/ Franz Köcher, <i>Literarische Keilschrifttexte aus Assur</i> , Berlin 1953.
RIA	<i>Reallexikon der Assyriologie</i> .
SAACT	State Archives of Assyria Cuneiform Texts
SAALT	State Archives of Assyria Literary Texts
SAM	Studies in Ancient Medicine
TDP	René Labat, <i>Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux</i> I-II, Paris 1951.
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft
ZA	<i>Zeitschrift für Assyriologie</i>

Healing Rituals and Care of Ghosts by the Mesopotamian *Āšipu*: Researches into One of the Oldest Forms of Shamanism

WATANABE Kazuko

Abstract

This article aims to contribute some material to the discussion on the Shamanism of Ancient Mesopotamia. A specialist, known as the *āšipu*, who belonged to some of the main temples, was responsible for treating most diseases in conjunction with other specialists who were organized under him. I believe that this *āšipu* should be regarded as a shaman in Mesopotamian society.

This discussion will include a sample text (No.115) from a book by JoAnn Scurlock (2006) which outlines how the *āšipu*, in the first stage of his treatment, makes his diagnosis of a client based on their symptoms. When the *āšipu* ascertains that the disease has been inflicted on the living by a roving ghost (*eṭemmu*) that is assumed to dwell in the underworld, he organizes a treatment consisting of a series of ritual procedures which includes a set of recitations.

In the second stage, he makes a clay figure of the ghost, sets up an offering table to the 'three great gods' (Ea, the god of wisdom and freshwater; Shamash or Šamaš, the sun god and Asarluhi or Marduk the son of Ea), and has the client recite a prayer that he (the *āšipu*) has prepared three times to the gods.

In the third stage, the *āšipu* buries the figure of the ghost and pours water on it, presumably enabling the ghost to return to the underworld as the figure melts. In the final stage, he purifies the client with a censer and the flame of a torch and then sends the client home by a different path than the one he came by with instructions not to look back.

In a case like this, where the disease was caused by a ghost, the healing ritual places great importance on the fact that the ghost is never attacked or made to perish, but is given proper care so that it can remain in the underworld and not venture out among the living again.

Japanese people are quite familiar with this kind of understanding. Therefore,

an insight into Japanese folk religion and its practices from the viewpoint of comparative studies of religion would shed much light on our understanding of Mesopotamian religion which, like Japanese folk religion, arose naturally over time (during ca. 3000-300 BC).

