

メソポタミアの「死者供養」

渡辺 和子

0. はじめに

メソポタミアの「死者供養」という表題は奇異に感じられることであろう。その理由はおそらく「供養」の語が「東洋的」あるいは「仏教的」なものと響いたため、「メソポタミア」と結びつきにくいということではないだろうか。

ここでいう「メソポタミア」とは、ティグリス・ユーフラテス河岸に紀元前 3000 年頃に興り、その後周辺世界を巻き込みながらおよそ紀元前 500 年頃まで続いた複合的な文化圏とする。¹⁾ 他の古代文明も文字をもつが、メソポタミアの最大の特徴は、複雑な文字体系である楔形文字が刻まれた粘土板文書が大量に出土することである。²⁾ 粘土板文書は火災にあっても消失しないために四、五千年経た現代の発掘調査によって発見が進む。それによって私たちはさまざまな「最古の記録」を手にすることができる。しかしメソポタミアの人々は歴史上すべてにおいて先んじていたということではない。文字資料を多く残さない文明もあり、また失われやすい素材に文字を記す文明もある。

「東洋」は「西洋」に対する語であるが、そこには誰がどこから見ての東か西かという問題がある。もちろん「メソポタミア」は「西洋」からみれば東方にあり、「東洋」から見れば西方にある。しかしメソポタミア研究史においては、ただ単に地球上のどこにあるかだけでは説明しきれない問題も含まれている。³⁾ 本稿では、東方か西方かというような地域区分や、古代か現代かというような歴史区分から少し離れて、新たな視点でメソポタミアの「死者供養」について考えてみたい。

1. 「供養」とは

日本人にとって「供養」の語はかなり身近であり、日常のなかでも用いられている。しかし細かくみると「供養」の元来の意味、仏教的文脈における意味、その後の日本的展開における意味などによっても違いがあり、かなり複雑である。

『岩波仏教辞典』によれば、「供養」の原語はサンスクリット語のプージャ(pūjā)であり、「尊敬をもって、ねんごろにもてなすこと。宗教的偉人などに敬意をもって資具などを捧げることを用いる。仏教では仏・法・僧の三宝や父母・師長・亡者などに香華・灯明・飯食・資材などの物を捧げることを用いる。(中略)また、死者の冥福を祈る追善供養やそのために卒塔婆を立てる塔婆供養、餓鬼に食物を施す施餓鬼供養をはじめ、千僧供養、開眼供養、経供養などが供養の名のもとに行われている」と説明されている。さらに漢語としての「供養」が古くから「父母を奉養すること、またその奉養する物品を意味して用いられる」ことも付言されている。⁴⁾

藤井正雄は「動物供儀や供物が神々や死者を養う食物であると考えられる思想は広く見いだされる」と述べ、それは仏教成立以前の古代インド、バビロニアにも、また日本の古い習俗のなかにもあるとし、次のように述べている。

仏教以前において、たとえば古代インドの叙事詩『バガバッド・ギーター』には、天に生じた父たちは犠牲として供せられた食物を奪われると天から落ちてしまう危険にさらされるとあり、バビロニアの『ギルガメッシュ叙事詩』にも、大洪水が、神々に供せられた犠牲の食物を押し流してしまい、水が引き、生き残った人々が再び犠牲をささげると、神々が蠅のように群がり集まったと記述されている。(中略)同じような考えは、わが国の習俗の中にもみられる。たとえば佐渡のある里村では『神やしない』という正月行事がある。ヤシナウという言葉は本来は神や死者に同様の食を給する場合に用いられた、と柳田国男は『先祖の話』で述べている。また、能登半島に伝わる正月行事、アエ(饗)ノコトでは、戸主が田の神を迎えて炉辺で暖をとらせ、飲食を供するのに、生きていた人を遇するように扱う習俗もみられ、このような点からも供物は飲食物が中心となることが知られるであろう。⁵⁾

このようにある程度普遍的な「供養」からの発展形として、仏教における「供養」があるとみることがすでに一般的であるようだ。さらに藤井は「釈尊が不殺生の立場から当時婆羅門などが行っていた動物供犠の祭祀を戒めた説話や、動物供犠を禁制したアショーカ詔勅（紀元前3世紀）にみられるように、仏教で説く供養とは神々や死者をあたかも生者に対するように尊敬の念をもって遇し行う慈悲行として、動物供犠を象徴的行為に浄化させたものである」という。⁶⁾

西暦紀元前後の大乗仏教では、仏教がもっていた自業自得果の原則を破る「廻向」（原義は「ふり向けること」）の思想⁷⁾と結びつくことによって、業報思想を克服することが可能になり、さらに死者のための「追善供養」も成立するとされる。⁸⁾その後、「供養」の対象が拡大され、生物、無生物の別を問わず、虫供養、堂供養、橋供養、針供養、人形供養なども行われるようになって今日に至っている。藤井は、このような「供養」の拡大を「あらゆるものに生命を求める仏教思想からの展開である」とみている。⁹⁾

以上のような由来と展開から考えると、原義の「供養」はかなり普遍的なものであり、仏教的文脈における「供養」も紀元前3世紀まで遡れるようである。そして仏教のなかでもいくつかの発展段階を経て、さらに日本でも多様な展開を見せる。また「供養」の語が父母を奉養すること及び奉養する物品をも指していたことにも注目しておきたい。そして仏教における「供養」は本来死者と結びついていたものではなく、「追善供養」成立のためにはその後の理論的展開を必要としたが、その背後には、常に原義の「供養」に近いものがあつたということになろう。藤井は「追善供養の底流にあるのは人間の願いであり、祈りである」と述べている。¹⁰⁾

原初的な「供養」の一例としてバビロニア（メソポタミア南部）のものが挙げられるとすれば、「メソポタミア」と「供養」を組み合わせることはそれほど見当はずれではないといえる。ただし藤井が挙げる『ギルガメシュ叙事詩』からの例は人間が神々に供える供物であり、死者、あるいは先祖に供えるものではない。本稿ではメソポタミアにおける死者に対する「(死者)供養」を中心に検討する。そして神にも死者にも同じ「供養」が当てはまるかどうかについても考えたい。

2. 「葬送儀礼」と「死者供養」

「供養」が仏教的文脈に組み込まれる以前からある程度普遍的なものとして存在していたならば、「死者供養」はどうであろうか。人類史のなかで死者に対する何らかの配慮を読み取れる最古の例としてよく挙げられるのはネアンデルタール人のものである。大貫良夫によれば「ネアンデルタール人が死後の世界について考えをめぐらせ、死者を特別に扱ったという例がいろいろと発見されている。ネアンデルタール人の分布の中でもっとも東になるウズベキスタンのテシク・タシュでは、子どもの頭のまわりに六頭のヤギの角を立てたらしい。西の方ではイタリアのモンテ・チルチェオの洞窟の奥深くで、円形に石を並べた輪の中に頭骨が逆さまに置かれていた。」¹¹⁾ また北イラクのシャニダール洞窟で発見された6万年前のネアンデルタール人の骨に大量の花粉がついていたことから、死者に花を手向けたという推測がなされた。この点については疑問も表明されているが、ネアンデルタール人が埋葬をしていたことは広く認められている。¹²⁾

死者に対して鄭重な扱いがあったとすれば「供養」の要素も含まれていたのかもしれない。しかしそれは埋葬時の儀礼として、あるいはそれを含む「葬送儀礼」の一環であろう。ネアンデルタール人が埋葬後の定期的な「死者供養」をおこなったかどうかは不明である。

死者にまつわる儀礼をどのように分類すべきかについて論じることは、本稿の課題ではないが、ここでは仮に死者をめぐり儀礼を包括的に「死者儀礼」とし、そのなかに死に際しての「葬送儀礼」と、その後に死者と交流する儀礼があるとし、後者に「死者供養」が含まれるとしておくと、後にもう一度検討する。

3. メソポタミアの「死者供養」の研究

メソポタミア文明は19世紀後半にヨーロッパ人の興味を引くようになり、発掘調査も開始されて、ロンドンやパリの博物館にメソポタミアの文物が収められるようになっていった。1872年に大英博物館所蔵の粘土板文書のなかから『旧約聖書』の「ノアの洪水」（「創世記」6-8章）に類似する洪水物語が見出されると、¹³⁾ にわかに『旧約聖書』の記事の「原型」を求めて粘土板文書を研究することが盛んになった。また考古学も実際の「洪水層」の

発見を目指したりした。¹⁴⁾ このように開始されたメソポタミア研究は、最初の約百年間は主に聖書学的関心をもってなされた。それゆえにまた神学や反セム主義の影響も強く受けていた。¹⁵⁾

メソポタミアはアブラハムの出身地¹⁶⁾でもあったが、『旧約聖書』の預言者たちが糾弾する「偶像崇拜」や「異教の風習」が行われていた場所でもあった。そのような風習のなかに死者にまつわる儀礼も含まれていた。¹⁷⁾ 死者儀礼に限らず、西欧では『聖書』やキリスト教神学が是としない事柄はあまり積極的には研究されない傾向がある。そのこともメソポタミアの死者儀礼が研究者の関心をあまり集めなかった理由の一つであろう。

宗教に限られたことではないが、ある異文化の事象について記述する場合、自らの言語に置き換えて説明せざるをえない。しかし自らの文化に対応物がない場合にはその事象を記述することだけでなく、理解することも容易ではない。たとえば「供養」を西欧の諸語に訳すことも簡単ではないが¹⁸⁾すでに死滅した文化のなかの事象を現代語で説明することも難しい。

メソポタミアの死者に関する研究としては、たとえば墳墓を発掘する考古学者が当時の埋葬習慣を分析したり、文献学者が死者に関わる儀礼文書を読んで研究したりしてきた。生者が死者に対して行う儀礼の包括的な研究書は現在のところ1985年に出版された月本昭男の著書『古代メソポタミアにおける死者の世話 (*kispum*) の研究』¹⁹⁾だけであるが、最近になって死者にまつわる儀礼の研究が盛んになる兆候がみられる。²⁰⁾

4. メソポタミアの冥界観と死霊

メソポタミアでは基本的に人は死ぬと死霊 (*etemmu*) となって冥界で暮らすと考えられている。神々がすむ「天界」は想定されているが、人間が死後に行く場所が天国と地獄に分かれるという考えはない。しかし比較的古い伝統の中でも冥界観には一つではなかったようである。次に冥界の様子を描いている箇所を神話の中から二つ挙げる。

4.1. 暗い冥界

紀元前二千年紀前半に成立したアッカド語の『ギルガメシュ叙事詩』から読み取れる冥界の様子は、暗く、そこで暮らす死霊たちは鳥のような服をまとい、塵や粘土を食べている。それは死期の迫ったエンキドゥが見た夢のな

かに出てくる冥界の様子であり、夢から覚めてその内容を友人のギルガメシュに語るという設定である。

一人の男がいて、その顔は黒ずみ、(怪鳥) アンズーの顔と同じようであった。その手はライオン、その爪はワシであった。彼は私の束ねた髪をつかみ、私を圧倒した。私が彼を打つと、彼は跳び縄のように跳び退いた。彼が私を打ち、筏のように私を倒した。彼は強壯な野牛のように私を踏みつけた。……〈友よ、私を助けて!〉[……]しかしあなた(=ギルガメシュ)は彼を恐れて[……彼は]私を[打ち]、私をハトに変えてしまった。[彼は]私の腕を鳥のように縛り、(冥界の女王)イルカラ(Irkalla)の住まいである暗黒の家に私を引いて行った。そこに入った者は出ることのない家に、再びたどることのない道を通って行った。そこに住まう者は光を奪われている家に。そこでは塵が彼らの飢えをしのごものであり、彼らのパンは粘土である。彼らは鳥のように羽毛のついた服を着ている。彼らは光を見ることはなく、闇のなかで暮らしている。戸と[かんぬきには厚い塵がつもり]、(塵の)家には[死の静寂が注がれていた。]私が入った塵の家のなかで、多くの王冠が集まっているのを見た。そこには古から国を治めてきた王たちが王冠を頂いて座っていた。彼らはアヌとエンリルの祭壇に焼いた肉をささげ、パンをささげ、皮袋から冷たい水を注いでいたものたちであった。私が入った塵の家の中に……(中略)……冥界の女王エレシュキガルが[座っていた]。冥界の書記ベーレット・ツェーリが彼女の前にひざまずいて書板を持ち、それを読み上げていた。彼女は頭をあげて私を見た。〈[誰が]この男をここへ連れてきたのか?〉(『ギルガメシュ叙事詩』第7書板168-207)²¹⁾

ここには破損部分があるために不明な点もあるが、冥界は暗く、静かであり、死霊は鳥のような服を着て、塵や粘土を食物としている。しかし一隅には王たちが集まっており、彼らは神々に公的祭儀の一環として偉大な神々に由緒正しい供物を捧げてきたとされている。この文脈からは、これらの王たちの死霊が他の死霊よりも優遇されているわけではないことを読み取ってよいのではないだろうか。

4.2. 待遇の違いがある冥界

第 11 書板で完結する『ギルガメシュ叙事詩』（標準版）の付録として第 12 書板がある。その内容は、シュメール語の神話『ギルガメシュ、エンキドゥ、冥界』の後半部を中心にアッカド語に訳したものである。

エンキドゥは、冥界に落ちたギルガメシュの遊具を取ってくるために冥界へ赴くが、守るべき掟を破ったため、冥界からもどれなくなり、死霊となる。しかし冥界に開けられた穴からエンキドゥの死霊は地上に戻り、ギルガメシュの問いに答えて冥界の様子を語る。

〈息子が一人いる者をあなたは見たか。〉

〈見ました。彼は、壁に杭が固定され、それをいたく嘆いています。〉²²⁾

〈息子が二人いる者をあなたは見たか。〉

〈見ました。彼は二つの煉瓦の上に座ってパンを食べています。〉

〈息子が三人いる者をあなたは見たか。〉

〈見ました。彼は鞍にかけられた皮袋から水を飲んでいきます。〉

〈息子が四人いる者をあなたは見たか。〉

〈見ました。車を引くロバの持ち主のように彼の心は喜んでいます。〉

〈息子が五人いる者をあなたは見たか。〉

〈見ました。優秀な書記のように彼は手を広げて堂々と宮殿に入っていきます。〉

〈息子が六人いる者をあなたは見たか。〉

〈見ました。農夫のように彼の心は喜んでいます。〉

〈息子が七人いる者をあなたは見たか。〉

〈見ました。彼は神々の弟のように玉座に座り、報告を（？）聞いています。〉

(中略)

〈その死体が野晒しにされた者をあなたは見たか。〉

〈見ました。彼の死霊は冥界で休むことはありません。〉

〈世話をする者のいない死霊をあなたは見たか。〉

〈見ました。彼は道に投げ捨てられた器から拭いとったものとパン

屑を食べていました。〉(第12書板102-153行)²³⁾

このエンキドゥの説明によれば、死霊は息子たちが供える飲食物に依存しており、その有無によって、また息子の数によって冥界における死霊の待遇が異なることになる。

これらの二つにメソポタミアの冥界観のすべてを集約させることはできないが、両者はどちらも古く、一方がもう一方の発展形であるとはいえない。しかし後者のほうが死んだ親に供物を捧げることの大切さを人々に訴える結果になっている。そして人間は生前よりもはるかに長い間(あるいは永遠に)冥界で暮らすのであり、飲食物を定期的にもらうためには子孫が続くことが大切であるというメソポタミアの死生観が打ち出されている。しかし飲食物を供えるのは子孫に限られるわけではなく、要は「世話をする者」(*pāqīdu*)があればよいことになる。また適切な埋葬を受けることも重要になる。天国と地獄の区別はなく、死霊は皆同じ冥界にいるが、ある者は地獄にいるようであり、ある者は天国にいるようである。そればかりか中間段階も多様であり、個々人の状況によって待遇が異なるということならば、後世の死後世界観より「発展」していたとも考えられる。

5. キスプ

メソポタミアではいつごろから死者に対して飲食物を供える習慣があったかについてははっきりしない。しかし明らかに紀元前2千年紀前半以降は、アッカド語で「キスプ(ム)」(*kispu(m)*)²⁴⁾とよばれるものが「死者供養」を考える上で最も重要である。アッカド語の標準的な二つの辞書のうち、『アッカド語辞書』(W. von Soden, *AHW* 1965)は「キスプ」を「死者へ犠牲(の捧げもの)」(*Totenopfer*)とし、²⁵⁾もう一つの『シカゴ・アッシリア語辞書』(*CAD K*, 1971)は「葬送の捧げもの」(*funerary offering*)として、多くの用例を分類して挙げている。²⁶⁾

月本は前掲の著作においてそれまで知られていた「キスプ」の用例について研究史を踏まえて分析し、その結果「キスプ」に対して *Totenpflege* (「死者の世話」というドイツ語としては稀な訳語を与えた。²⁷⁾ なお月本は「キスプ」の邦訳語として「(死者) 供養」を採用している。²⁸⁾ いずれにしても月本の功績としては、上記の英語やドイツ語の訳語ではとらえきれない「キ

スプ」の意味の幅を新しい訳語によってとらえたことといえる。要点を述べると次のようになる。

① 死者（特に親）に対して定期的なキスプがささげられる。キスプの場所は墓場であることが多く、期日は新月や満月の日に比較的集中している。王宮では先代の王たちに対して大掛かりなキスプがささげられる。キスプは総称としては死者への飲食物の供物を意味するが、特に「食べ物の供物」として「飲み物の供物」と区別されることがある。

② 冥界にいる死者はキスプを冥界の神々（特にアヌンナク）とともに受け取る。従って、キスプは冥界の神々への供物でもある。

③ 死後のキスプだけでなく、埋葬時の副葬品としてのキスプがある。そのなかには冥界へ向かう旅路での死者の糧食だけでなく冥界の神々への贈物がある。²⁹⁾

6. 時代別のキスプの例

神話や叙事詩などの文学テキストだけではなく、実際にその時と場所において必要があって書かれた書簡や経済文書のなかにも、「キスプ」への言及がある。それらは断片的であるが、歴史的証言として価値がある。

現在のところ、「キスプ」に関する中心的な文書資料は時代と地域によっておよそ三つに分けられる。第一は紀元前2千年紀前半（古バビロニア時代）のバビロニア（メソポタミア南部）の文書。第二は紀元前2千年紀後半（中期バビロニア時代）のバビロニアとその周辺部の文書、そして第三は紀元前1千年紀前半（新アッシリア時代）のアッシリア（メソポタミア北部）の文書である。

6.1. 古バビロニア時代のキスプ

古代バビロニア時代のキスプについて比較的好くわかるのは、王宮のキスプに関するものである。王宮では夏の「アブの月」（バビロニア暦の第5月、7-8月にあたる）³⁰⁾に特に盛大なキスプ（の儀礼）が催されていた。バビロン第1王朝の王アンミディタナ（在位紀元前1683-1647年）がある人物に送った書簡の中には次のように書かれている。

アブの月のキスプのための牛乳とバターが必要である。あなたがこの粘

土板（書簡）を見たら、あなたの代官は（あなたから）30頭の牝牛と60リットルのバターを徴収するように。そして彼はバビロンに来るように。キスプが終了するまで、牛乳を準備しておくように。彼は躊躇することなく、急いでこちらに来るように。³¹⁾

一連のキスプの儀礼のなかで献納されたのは、牛乳とバターのほか、亀、仔牛、羊、穀類などであった。

キスプの日としては文書によって「アブの月」の10日、15日、21日、25日などの違いがある。なかには「アヤルの月（第2の月、4-5月にあたる）の30日」もあり、月名はなく「新月の日」とされている文書もある。³²⁾ 同じ古バビロニア時代の文書であっても、西方のユーフラテス中流域に位置するマリから出土したマリ王宮の文書（「マリ文書」）からはキスプのあり方が少し違い、月の別なく基本的に1日（新月）であるが、16日（満月）に行われるキスプも多いことが特徴といえる。³³⁾

6.2. 中期バビロニア時代のキスプ

紀元前2千年紀後半のバビロニア（中期バビロニア時代）に見られる養子縁組契約文書から興味深い例を挙げる。養女となった娘が養母に対して行すべきこととして次のように書かれている。

（養母）イナ・ウルク・リーシャトが生きている限り、（養娘）エティルトウムは彼女を敬わなければならない。イナ・ウルク・リーシャトが死亡したなら、彼女の娘であるエティルトウムは彼女に水を注がなければならない。³⁴⁾

ここに「キスプ」の語はない。「キスプ」には食物だけでなく飲物も含まれていることが多いが、逆に「水を注ぐ」によって「飲食物をささげる」という意味にもなる。

この時代のものとして推定される一つの「遺書」の一節には次のように書かれている。

私（父）が生きている間は、あなた（娘のナルプトウ）が私にパンを与

える。私が死んだら、あなたが私にキスプをささげる。³⁵⁾

この文書の法的背景としては娘が父親の財産を相続するため、キスプの義務も負うことになるという定めがある。この文面では生前の「パン」にあたるものが死後の「キスプ」ということになる。しかしこの場合も広い意味での飲食物と考えられる。

6.3. 新アッシリア時代のキスプ

アッシリア王アッシュルバニパル（在位紀元前 668 - 627 年）の王碑文の中に次のような一節がある。

私より前の王たちの死霊にキスプを捧げることと水を注ぐことは絶えていたが、私はそれを（再び）執り行った。³⁶⁾

この時期に王宮において先代の王たちに飲食物を供えることが実際に、あるいはどのくらいの期間途絶えていたかどうかはわからない。いずれにしても、バビロニアで古くから行われていた由緒正しい儀礼を行うことは、アッシリア王にとっても誇るべきことであった。

キスプは重要であるからこそ、戦争となれば相手方のキスプを阻害することに関心が向けられた。アッシュルバニパルは、別の王碑文のなかで、攻め入ったエラム（メソポタミアの東、現在のイラン西南部に位置した国）で王たちの墓を暴いたことが報告されている。

私の主であるアッシュル神とイシュタル女神を恐れず、私の先代の王たちを脅かした（エラムの）古い王たちと新しい王たちの墓を私は破壊し、引き倒し、太陽にさらした。私は彼らの骨をアッシュルへ持ち去った。彼らの死霊に安息を与えなかった。私は彼らがキスプと水の捧げものを受けられなくした。³⁷⁾

他方、墓を暴く者に対する警告として、死後にキスプを受けられなくなるという呪いの言葉が墓碑銘のなかに記されている。アッシュルバニパルよりも 100 年ほど前の王であるティグラトピレセル 3 世（在位紀元前 744 - 727

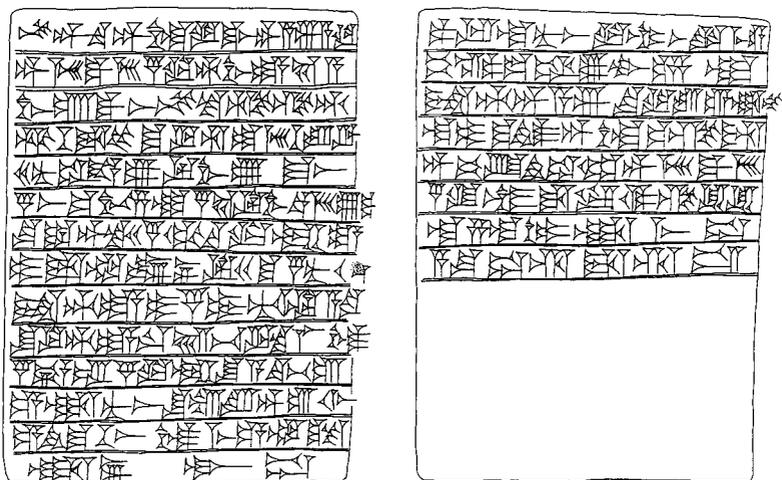


図1 ニムルド出土のヤバー墓碑銘石板の表面と裏面。350×255×30 mm。
紀元前8世紀。Fadhil 1990a, pp.462-463; Damerji 1999, Abb.18. イラク
博物館蔵 IM 125000.

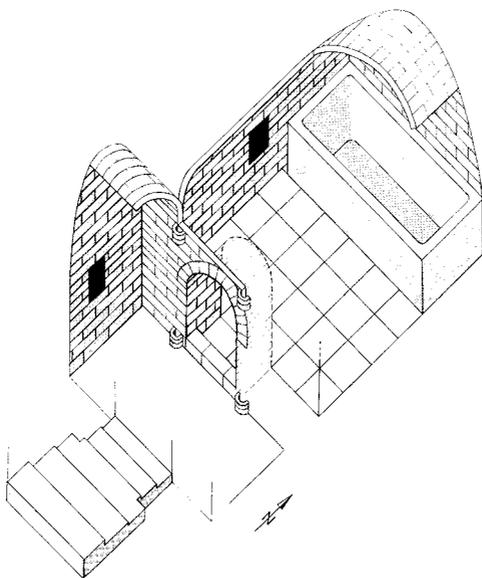


図2 ヤバーの墓の見取り図。手前の前室の壁龕に墓
碑銘石板が置かれていた。Damerji 1999, Abb.16.



図3 ヤバー墓碑銘石板の発見状況。Damerji 1999, Abb.19.

年)の王妃ヤバーの墓(未盗掘)が1989年にイラクのニムルドで発見された。棺のなかには数多くの金の装飾品などが納められていたが、墓の前室の壁龕には次のような墓碑銘が記された石板文書が置かれていた(図1-3参照)。

冥界の偉大な神々であるシャマシュ、エレシュキガル、アヌナクの名において告げる。王妃ヤバーは寿命を全うして死を迎え、父祖たちの道へと進んだ。今から後、誰であれ、王妃の座に就く者であれ、王の愛する者であれ、私を墓から起こしたり、他の者を私とともに葬ったり、邪心を持って私の装飾品に手を伸ばしたり、墓室の封印を解いたりする者は、(その死後に)死霊として、地上の太陽のもとでは渴きのなかで城外をさまよひ、地下(冥界)では水を注ぐことにおいて(*ina naqā mé*)上等のビールとワイン、ウプトゥ小麦をアヌナクの神々とともに食べ物の捧げ物として受けることがないように。冥界の偉大な神々であるニンギシュジダとピトフ・イドゥグルが、その死体に安息を知らない悪霊ズィキークを永遠にまわりつかせるように。³⁸⁾

冥界の神々として名を挙げられている三神のうち、シャマシユは太陽神であるが、昼は生者を照らし、夜は地下の冥界を通るとされるため、冥界の神でもある。エレシユキガル女神は冥界の主神であり、アヌナクは複数形であり、集合的に冥界の神々を指す。この墓碑銘のなかにはキスプの語ではなく、「水を注ぐこと」によって飲物と食物を捧げる儀礼を指している。捧げられる飲食物はここでも冥界の神々であるアヌナクとともに受けるとされていることがわかる。

7. 展望

メソポタミアの「死者供養」を考えるために「キスプ」に着目して検討してきたが、いくつかの点を確認したうえで、今後の課題を展望する。

7.1. 「キスプ」の意味の幅

「キスプ」には様々な意味がある。死者（死霊）に対して定期的に与えられる飲食物（狭義には食物）であるほか、埋葬時の副葬品としての「キスプ」には死者にとっての携行品であり、死者自身の糧食と冥界の神々への土産（贈物）でもある。このような「キスプ」に対して月本が「死者の世話」（Totenpflege）という包括的な訳語を与えたことは画期的である。そして月本は「キスプ」に対する邦訳語を「（死者）供養」としている。³⁹⁾むしろ「死者供養」の習慣が身近にある者が「キスプ」を研究した結果、「死者の世話」という訳語に到達したのであろう。“Totenpflege”は「死者供養」の訳語として考えられたという面をもつに違いない。

池上は論文「死者の『祭祀』と『供養』をめぐって」（英文題：“A Discussion about *Saishi* (祭祀) and *Kuyo* (供養) for the Daed”) のなかで「英語圏であれば、mourning と memorial (rites) の言葉でほぼカバーできてしまう言動に『鎮魂』、『追悼』、『哀悼』、『祭祀』、『供養』、『慰霊』、『浄霊』など多様な表現があり、それぞれが複雑な歴史的背景をもち、微妙な性格の違いを付与されてきた」と述べている。⁴⁰⁾ 宗教的事象を研究者が何語で論じるかということも論じ方に影響をあたえるが、古代の宗教的事象の場合は、どこの研究者がどの現代語で論じるかという問題があり、さらに複雑である。今後の「キスプ」研究については、池上が唱える「比較死者供養論」⁴¹⁾を大いに発展させて論じてゆくべき課題であろう。

7.2. 「死者儀礼」・「葬送儀礼」・「死者供養」

「キスプ」は、日本人の多くにとって比較的身近な「死者供養」の語にほぼ匹敵するといえる。しかし副葬品も「キスプ」であるならば、「葬送儀礼」の一部にも含まれていることになる。さらにここでは詳述できないが、正しい供養を受けられずに生者に災いをもたらす死霊の「調伏」も「キスプ」と関連する。⁴²⁾ このように「キスプ」の意味の広がりから考えると、厳密な分類はむずかしい。月本は「死者を葬る葬送儀礼と区別して、埋葬後に行われる死者供養を死者儀礼とよぶ」⁴³⁾ とするが、月本自身が明らかにしたように「葬送儀礼」にも「死者供養」(キスプ)の要素が入り込んでいるのである。現段階ではやはり「死者儀礼」を包括的なものとし、「死者供養」も「葬送儀礼」もそのなかに含まれるとしておきたい。メソポタミアの「死者儀礼」については、たとえば死霊の「調伏」のほかには死霊の呼び出しを巡る一連の儀礼⁴⁴⁾ も含まれる。

「葬送儀礼」は通過儀礼の一つ⁴⁵⁾ とされるが、死者が葬られるだけでなく、死にゆく者と残される者とが別れの言葉を交わすことも本来の「葬送」には含まれるのではないだろうか。その意味では、「葬送」は死の時点よりも前から始まっているとみなすことができる。再び『ギルガメシュ叙事詩』の一節を挙げる。

死期が近いことを悟ったエンキドゥがギルガメシュに言う。「[あなたと共に] あらゆる困難に [耐えた私を] 思い出してほしい、私の友よ、私があなたと歩み通したことを [あなたが忘れ] ないように」と共に戦った思い出を語っている (第7書板 251-267行)。⁴⁶⁾ その後、ギルガメシュは「弔辞」を述べるように、エンキドゥの生い立ち、共に体験してきた冒険を回顧する。そして自分だけでなく、すべての人々、エンキドゥがかつて親しんでいた杉の森の道、山々、川、木々、野生動物などによびかけてエンキドゥのために泣くようにという (第8書板 7-40行)。⁴⁷⁾

エンキドゥが死ぬとギルガメシュはエンキドゥの立派な像を作らせる。そしてエンキドゥの遺体のために立派な寝台や椅子、高価な副葬品を大量に用意し、また冥界の神々のためにも供物を用意してシャマシュに示し、エンキドゥが冥界の神々に受け入れられることを祈願している。⁴⁸⁾

7.3. 生者と死者の連続性

メソポタミアの人々にとっては死後に飲食物を供えてもらうことが、「死活問題」であった。しかし前掲の「私が生きている間、あなたは私に食べものを与え、私が死んだらキスを供える」という言葉に端的に示されているように、人々は生きているうちから養うべき人に飲食物を提供することが当然の責務であり、それが死後にも続くと考えていた。生きている者を世話するように死んだ者を世話するという感覚であり、生と死の、そして生者と死者の連続性が強く意識されていたといえる。

死者は、死後も冥界で死霊として生きてゆくのであり、ある意味では永久に「冥界移住」するだけである。そして飲食物は現世から受け取り続けるという、現世に依存した関係を続けてゆく。メソポタミアにおけるそのような死者と生者の関係性を十分に検討した後に、「死者儀礼」の分類についての議論も可能になるのであろう。

[本論は死生学研究所第5回連続講座(2006年10月7日)における発表「メソポタミアの死者供養」をもとにしている。この発表の機会及び質疑応答から多くの示唆を得ることができた。]

注

- 1) 松本編 2000 参照。「メソポタミア文明」の影響は遠くイラン、シリア、パレスティナ、アナトリア、エジプトに及んだ。
- 2) メソポタミアで用いられた言語は主にシュメール語（系統不明）とアッカド語（セム語系）であったが、周辺諸国ではその他の言語（たとえばヒッタイト語、ウラルトゥ語、ウガリット語、ペルシャ語など）も楔形文字で粘土板文書に書くためにそれぞれ工夫がなされた。アッカド語は特に紀元前 2 千年紀後半には上記の地域において共通の「公用語」として用いられ、外交書簡や条約文書がアッカド語によって書かれた。紀元前 9 世紀以降には粘土板文書と並行して、アラム語を羊皮紙にインクで記した文書も盛んに作成されていたが、全く出土していない。
- 3) 「メソポタミア」は「東洋」と「西洋」の間にあるため、「中洋」の語を使う研究者もあるが、あまり受け入れられていない。西洋では東に位置する「メソポタミア」は「オリエント学(東方学)」の研究対象となってきた。しかし西洋から輸入した「オリエント学」を日本では「オキシデント学(西方学)」と読み替えるわけにもいかない。なお日本では「日本オリエント学会」が 1954 年に設立されたためもあり、「オリエント学」の名が定着している。現在この学会には「古代オリエント」のほか、「イスラーム」、「ビザンティン」などの諸文化圏を研究対象とする研究者が集まっている。「古代オリエント」についての概説としては大貫ほか 1998、前田ほか 2000、日本オリエント学会編 2004 などがある。
- 4) 中村元ほか編 1989 年、p.214。この「供養」の項目では、その始まりについて明言されていないが、インドで紀元前 3 世紀ころに始まったとされる^{むしやえ}無遮会、中国で 5、6 世紀頃から行われ、日本でも奈良時代以降行われている^{ほうじょうえ}放生会なども「供養の一形態とみなしてよいであろう」と述べている。同、pp.214-215 参照。なおこの辞典は（「無遮会」ではなく）「^{むしやだいえ}無遮大会」の項目のなかで次のように説明している。インドのマウリヤ王朝第三代阿育王（治世紀元前 268-232 年、別名アショーカ王）に始まるとされる無遮大会は「男女・貴賤・道俗などの区別なく、平等に財施・法施（布施）を行う法会のこと。五年に一度行うことから五年大会とも呼ばれた。」そして中国と日本でも 6 世紀以降に行われたということである（同、p.783）。また中国と日本でおこなわれた、「捕らえた虫・魚・動物などの生き物を解き放って自由にする」放生会については、「放生」同、p.725 参照。さらに藤井 1988、p.89 も参照。
- 5) 藤井 1988、pp.89-90。
- 6) 藤井 1988、p.90 参照。
- 7) 「廻向」はサンスクリット語のパリナーマ parināma に由来する。パーリ語のパリナー

マは「ふり向ける」の意。元来は、人は神に直接施物をすることはできないが、その代わりに出家者に食物を供することで、間接的に神々に施物を向けるように働かせ、その結果として神々の恵みを得るという考えを表わす。藤井 1988、p.91 参照。梶山 1983、p.57 も参照。

- 8) 藤井 1988、pp.90-91 参照。藤井は「廻向」の成立発展を次のようにまとめている。少し長くなるが引用させていただく。「大乘仏教の菩薩思想は、業生に対して菩薩の誓願によって往生する願（往）生の思想を展開させたのであった。善行の結果が菩提^{ぼだい}に向けられるためには、衆生にそれが施与されなければならないことが説かれるに至ったのである。浄土教においては、初期の大乘經典『無量寿経』に『その名号を聞いて信心歡喜乃至一念し、至心に廻向してかの国に生ぜん^{まう}と願ぜば、即ち往生を得』といい、念仏が往生浄土の廻向でなければならないことが説かれていることから展開する。その廻向はさらに念仏の功德を積んで極楽浄土に往生せんことを願ひ^{ねが}（往相廻向）、またひとたび浄土に生まれたならば、この世にとってかえし苦しむ衆生を救わんとする願ひ^{ねが}（還相廻向）を起こすとといった二種の廻向^{てんじやう}が天親の『往生論』を註釈した北魏曇鸞の『往生論註』巻下に説かれ、わが国においては（中略）早くから流布されていたものと推定される。そして源信の『往生要集』から一歩進めた法然によって前面におしだされて庶民化されてゆく。（中略）親鸞に至ると、この往・還二廻向を、行者の運ぶ心とはせず、すなわち、阿弥陀の方よりの廻向であっても、衆生よりの廻向は成立しないとする、いわゆる『不廻向義』となっていく。（中略）この不廻向義に立つ真宗を除いて、広く営まれている追善廻向は、死者に直接なされるのではなく、これまでみてきたように、仏菩薩の供養という施主の善根（善い行い）を死者にふり向けるという間接的手段をとる形式のものである。その根底にあるのは、人間の祈りであり、願ひである。」同、p.91-92。さらに藤井は、中国の南北朝から隋代にかけて活躍した浄影寺慧遠^{えいおん}の著『大乘義章』が示す廻向の三種①菩提廻向（みずからの菩提を成ぜんとする願ひ）、②衆生廻向、③實際廻向（仏教の真理・平等如実の法性を求めんとする願ひ）のうち、①と③は自力行であるが、②だけは利他行であり、追善廻向はこれに当たるといふ。そして次のように続ける。「追善廻向がどのような形で死者にその願ひが届くのかについて、『大乘義章』は『仏法は自業にして、他人、果を受くること無く、亦他業して、自己、報を受くること無しと雖も、彼此互に相助縁すること無きに非ず。相助くるを以つての故に、己が善を廻して彼に施すことを得……』と解釈をほどこしている。すなわち、仏法は自業自得果を説くことから、みずから積んだ功德はおのれのものであり、他に施すことも他から受けとることもできないことが基本であるが、縁を結ぶことによって回施することが可能になるというのである。この論旨を敷衍していけば、たとえばある人が法事を営んだり、あるいはその場に列席しただけでも、その人が僧侶の読教に続く説法で仏教の教えを知れば、法事が縁となって、仏道を歩む因とな

り、やがてその人は仏果を得ることになるだろうというのである。結縁というのがそれで、縁日というのは仏との縁を結ぶ日ということである。日本仏教が庶民との接点において、教化の手段として結縁を重んじた理由はそこにある。」同、pp.92-93 参照。このような「廻向」が他の宗教の文脈では何に、またどんな発展経過に相当するのか、比較検討することも興味深い課題である。池上 2003、pp.144-148 参照。さらにル・ゴッフ 1988；北沢 2006 も参照。

- 9) 藤井 1988、p.93 参照。
- 10) 藤井 1988、p.93 参照。
- 11) 大貫ほか 1998、p.26。
- 12) シャニダール洞窟のネアンデルタール人の埋葬について最近の議論を概観したものとして内村 2005、pp.224-225 参照。
- 13) 渡辺 2005 参照。
- 14) 筆者はメソポタミア研究史を試論的に、第 1 期(1850-1950 年頃)、第 2 期(1950-1985 年頃)、第 3 期(1985 年以降)に分けた。第 1 期は約 100 年間と長い、特に『旧約聖書』の記事の起源や根拠、背景を求めてメソポタミア研究が行われた時期である。渡辺 2006c、pp.118-120 参照。
- 15) メソポタミア研究史については稿を改めて考察したい。
- 16) アブラム(後のアブラハム)は一族とともにウル(メソポタミア南部の都市)を創立して、ハラン(現在のシリア北部に位置する)に移住し、さらにカナン(現在のシリア北部)の地へ向かった「創世記」11-12 章参照。
- 17) 「死者を悼むために体を傷つけたり、額をそり上げてはならない」(「申命記」14:1b)、「¹³あなたの神、主の前で次のように言いなさい。『わたしは、聖なる献げ物を残らず家から取り出し、すべてあなたが命じられた戒めに従って、レビ人、寄留者、孤児、寡婦に施し、あなたの戒めからはずれたり、それを忘れてしまいませんでした。¹⁴それを喪中に食べたり、汚れているときに取り出したり、死者に供えたりしたことはありません。』」(「申命記」26:13-14a) など参照。
- 18) 藤井によれば L. A. de Silva (*Buddhism: Belief and Practices in Sri Lanka*, Colombo, 1974, p.155) は「供養」に英訳“spiritual nourishment”を与えているという。藤井 1988、p.89 参照。
- 19) Tsukimoto 1985。
- 20) たとえば Tropper 1989; Schützinger 1994; Scurlock 1995a; 1995b; 2002; 2006 など参照。
- 21) George 2003, I, pp.642-645; 渡辺 2006b、pp.28-29 参照。メソポタミアの夢とその儀礼については Butler 1998 参照。
- 22) 「壁に杭が固定され」ているとは、その家が借金の抵当に取られていることを示すと推測される。渡辺 2006a、p.38、注 57) 参照。

- 23) George 2003, I, pp.732-735; 渡辺 2006a, pp.28-30 参照。さらに Frahm 2005 も参照。メソポタミアの冥界観についてはさらに Katz 2003; Schützinger 1994; Livingstone 1989, pp.68-76 (“The Underworld Vision of an Assyrian Prince”) など参照。
- 24) 古い時代（紀元前2千年紀前半）のアッカド語名詞には語尾に *-m*（ミメイション）が付される。
- 25) von Soden, 1965, p.487a. *kispu(m)* に対応するシュメール語表現は *ki.si.ga* であり、アッカド語文書のなかでは表意文字として用いられる。*kispu(m)* と *ki.si.ga* の語源については様々に論じられてきたが、確定していない。Tsukimoto 1985, pp.23-38 参照。シュメール語の *ki* は「地」でもあり「冥界」でもあるため、死者に対して与えられる何かを意味するのであろう。
- 26) CAD K, 1971, pp.425-427, *kispu*, “funerary offering”. さらに「キスプを捧げる」という意味の動詞「カサープ」(*kasāpu*) が「キスプ」と組み合わせて用いられることもある。AHw I, p.453a, *kasāpu(m)* II, “Totenopfer darbringen”; CAD K, p.242, *kasāpu* B, “to present a funerary offering” 参照。
- 27) 「新造語」に近い。筆者による書評（渡辺 1987）も参照。
- 28) 月本 2004, pp.509-510.
- 29) 渡辺 1987 参照。
- 30) なぜアブの月に特に盛大なキスプが行われるかは不明である。月の名を説明するある文書によると「アブはシリウスとニヌルタの月である。炭鉢に火がつけられ、松明がアムンナクのために灯される。(火の神)ギラは天から下り、(太陽神)シャマシュと等しくなる。ギルガメシュの月である。9日に門のところで男たちは格闘競技を行う」(“Astrolab B” KAV 218a ii 1-15) Tsukimoto 1985, pp.48-51 参照。“Astrolab B”については Horowitz 1998, pp.154-166 参照。
- 31) Tsukimoto 1985, pp.40-41 (TCL 1, 7; Ungnad 1914, Nr.80). この文書にあるように、この時代の「キスプ(ム)」の語はしばしば *ki.si.ga* によって表わされる。注 25) 参照。
- 32) キスプの受け手は、王宮のキスプに関しては言及されていないが、そのほかでは「父親」とされる場合が多い。Tsukimoto 1985, p.55 参照。
- 33) Tsukimoto 1985, p.58, pp.255-257 参照。
- 34) Tsukimoto 1985, pp.79-80 (BE 14, 40:11-15).
- 35) Tsukimoto 1985, p.53 (MDP 23, 285). イランのスーサで発見された文書であるが、バビロニアに由来するものであろう。
- 36) Tsukimoto 1985, pp.110-111; Streck 1916, II, pp.250-251 参照。
- 37) Tsukimoto 1985, pp.114-115; Streck, 1916, II, pp.56-57; Borger 1996, p.55, p.241 参照。

- 38) Fadhil 1990a, pp.461-470; 大貫ほか 1998, p.337 参照。神名ピトフ・イドウグルについては Deller 1991 参照。同じく 1989 年にニムルドで発見されたアッシュルナツィルパル 2 世 (在位紀元前 883-859 年) の王妃ムリス・ムカニシャット・ニヌアの墓にも同様の①石板があり、墓碑銘が記されていた。また残存していた②墓の蓋 (石板) にも少し短い墓碑銘が刻まれていた。①と②の双方には「将来の誰でも、この棺をこの場所から移してはならない。この棺をこの場所から移す者は、その死霊が (他の) 死霊とともにキスプを受けることがない」と記されている。Fadhil 1990b, pp.471-472 参照。
- 39) 月本 2004, pp.509-510。
- 40) 池上 2006, p.99。
- 41) 池上 2003, pp.123-156 「第 4 章 比較死者供養論に向けて」参照。
- 42) Scurlock 2006 参照。
- 43) 月本 2004, p.509。
- 44) Finkel 1983/1984; Tropper 1989 参照。
- 45) 通過儀礼は一人の人間にとって、生まれる前、生きている間、そして死後にまで続く期間に受ける、そのつど一回の儀礼である。従って「一周忌」、「三十三回忌」などの「法事」も「通過儀礼」に含めることができる。宮家 1980, pp.120-124 参照。「法事」は広い意味での「死者供養」と重なるが、「供養」はどちらかという供養を行う側からみた儀礼であり、通過儀礼とはいえない。
- 46) George 2003, I, 646-647; 渡辺 2006b, p.30 参照。
- 47) George 2003, I, 650-653; 渡辺 2006b, pp.30-31 参照。
- 48) George 2003, I, 656-665; 渡辺 2006b, pp.30-32 参照。

参考文献

- 池上良正 2003: 『死者の救済史—供養と憑依の宗教学—』角川書店。
- 池上良正 2006: 「死者の『祭祀』と『供養』をめぐる」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, pp.99-120。
- 内村直之 2005: 『われら以外の人類—猿人からネアンデルタール人まで—』朝日新聞社。
- 大貫良夫・前川和也・渡辺和子・屋形禎亮 1998: 『世界の歴史 1 人類の起原と古代オリエンツ』中央公論新社。
- 梶山雄一 1997: 『「さとり」と「廻向」—大乘仏教の成立—』人文書院 (旧版: 『「さとり」と「廻向」』講談社、1983)。
- 北沢裕 2006: 「死生学の役割—死の受容モデルの検討—」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, pp.7-22。

- ジャック・ル・ゴッフ 1988: 『煉獄の誕生』(渡辺香根夫訳) 法政大学出版局。
- 月本昭男 1996: 『ギルガメシュ叙事詩』岩波書店。
- 月本昭男 2004: 「死者儀礼」日本オリエント学会編 2004、pp.509-510。
- 中村元ほか編 1989: 『岩波仏教辞典』岩波書店。
- 日本オリエント学会編 2004: 『古代オリエント事典』岩波書店。
- 藤井正雄 1988: 「日本人の先祖供養観の展開」藤井正雄編『仏教民俗学大系 4 祖先祭祀と墳墓』名著出版、pp.89-106。
- 細田あや子・渡辺和子編 2006: 『異界の交錯』上巻、リトン。
- 松本健編 2000: 『四大文明 メソポタミア』日本放送出版協会。
- 宮家準 1980: 『生活のなかの宗教』日本放送出版協会。
- 渡辺和子 1987: 「書評: Tsukimoto, Akio, *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*」『オリエント』30、pp. 90-96。
- 渡辺和子 2003a: 「メソポタミアの太陽神とその画像」松村一男・渡辺和子編『太陽神の研究』下巻、リトン、pp.25-62。
- 渡辺和子 2005: 「『ギルガメシュ叙事詩』における永遠の命と知恵」東洋英和女学院大学死生学研究所編『死生学年報 2005 親しい者の死』リトン、pp.105-128。
- 渡辺和子 2006a: 「メソポタミアの異界往還者たち」細田あや子・渡辺和子編『異界の交錯』上巻、リトン、pp.9-41。
- 渡辺和子 2006b: 「メソポタミア神話にみる死の受容と悲嘆—エンキドゥとギルガメシュの場合—」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、pp.23-44。
- 渡辺和子 2006c: 「古代メソポタミアの『宗教』と『呪術』」『平成 15-17 年度科学研究費補助金(基盤研究(B))研究成果報告書 現代世界における「宗教」研究の新動向を巡る調査および検討』(課題番号 15320012 研究代表者 鶴岡賀雄、東京大学大学院人文科学研究科宗教学研究室)、pp.114-134。
- Borger, Rykle 1996: *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals*, Wiesbaden.
- Butler, Sally A.L. 1998: *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals*, *Alter Orient und Altes Testament (= AOAT) 258*, Münster.
- CAD K, 1971: Civil, Miguel *et al.* (eds.), *The Assyrian Dictionary*, Vol. 8, K, The Oriental Institute, Chicago.
- Ciraolo, Leda/Seidel, Jonathan (eds.), *Magic and Divination in the Ancient World*, *Ancient Magic and Divination 2*, Leiden,
- Damerji, Muayad S. B. 1999: *Gräber assyrischer Königinnen aus Nimrud*, Mainz.
- Deller, Karlheinz 1991: „On the Names of some Divine Doorkeepers,” *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires (=NABU) 1991*, 18, pp.14-16.
- Fadhil, Abdulilah 1990a: “Die in Nimrud/Kalhu aufgefundene Grabinschrift der Jabâ,”

- Baghdader Mitteilungen* 21, pp.461-470.
- Fadhil, Abdulilah 1990b: "Die Grabinschrift der Mullissu-mukannišat-Ninua aus Nimrud/Kalhu und andere in ihrem Grab gefundene Schriftträger," *Baghdader Mitteilungen* 21, pp.471-482.
- Finkel, Irving L. 1983/84: „Necromancy in Ancient Mesopotamia,“ *Archiv für Orientalforschung* 29-30, pp.1-17.
- Frahm, Eckart 2005: "Nabû-zuqup-kene, Gilgamesh XII, and the Rites of Du'uzu," *NABU* 2005, no.1, pp.4-5.
- George, Andrew 2003: *The Babylonian Gilgamesh Epic*, I-II, Oxford.
- Horowitz, Wayne 1998: *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake, Indiana.
- Katz, Dina 2003: *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, Bethesda.
- Klimkeit, Hans-Joachim (ed.) 1994: *Tod und Jenseits im Glauben der Völker*, Wiesbaden.
- Livingstone, Alasdair 1989: *Court Poetry and Literary Miscellanea*, State Archives of Assyria (= SAA) 3, Helsinki.
- Meyer, Marvin/ Mirecki, Paul (eds.) 1995: *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden.
- Sasson Jack M. (ed.) 1995: *Civilizations of the Ancient Near East*, I-IV, Michigan.
- Schüttinger, Heinrich 1994: "Tod und ewiges Leben im Glauben des Alten Zweistromlandes," Klimkeit (ed.) 1994, pp.48-61.
- Scurlock, JoAnn 1995a: "Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought," Sasson (ed.), 1995, pp.1883-1893.
- Scurlock, JoAnn 1995b: "Magical Uses of Ancient Mesopotamian Festivals of the Dead," Meyer/Mirecki (eds.), pp.93-107.
- Scurlock, JoAnn 2002: "Soul Emplacements in Ancient Mesopotamian Funerary Rituals," Ciruolo/Seidel (eds.), pp.1-6.
- Scurlock, JoAnn 2006: *Magico-Medical Means of Treating Ghost-induced Illnesses*, Leiden.
- von Soden, Wolfram 1965: *Akkadische Handwörterbuch I*, Wiesbaden.
- Streck, Maximilian 1916: *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's*, I-III, Leipzig (Nachdruck, Leipzig 1975).
- Tropper, Josef 1989: *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orinet und im Alten Testament*, AOAT 223, Neukirchen-Vluyn.
- Tsukimoto, Akio 1985: *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*, AOAT 216, Neukirchen-Vluyn.
- Ungnad, Arthur 1914: *Babylonische Briefe aus der Zeit der Hammurapi-Dynastie*, VAB 6, Leipzig.

Offering for the Dead in Mesopotamia

by Kazuko WATANABE

In Ancient Mesopotamia, people believed that human beings continue to live as ghosts in the netherworld after death. The life of the ghosts, however, depended on food and drink which their living family periodically offered them at their tombs. The periodical offering for the dead was called *kispu* in Akkadian. The word is attested in the documents, the royal inscriptions and the literary texts from the second and the first millennium B.C. The word *kispu* refers also to the offering which is entombed with the body. One part of this offering is the ration for the dead during the journey to the netherworld; the other is a gift to the gods of the netherworld.

The people of Ancient Mesopotamia were conscious of the continuity between the worlds of the living and the dead. For example, a phrase in a document from the second millennium B.C. reads: “You give me bread as long as I live, and you shall offer *kispu* when I have died.” It was the greatest misery for them if their ghosts did not get food and drink in the netherworld.

The basic Akkadian dictionaries translate *kispu* into “Totenopfer” or “funerary offering.” Tsukimoto (1985) translates it, however, into the rare German word “Totenpflege” (“caring for the dead”) and *shisha-kuyō* (死者供養) in Japanese. The connotation of *kispu* is closer to that of *shisha-kuyō* than to that of the conventional translations in either German or English.