

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」——

渡辺和子

はじめに

古代のメソポタミアは、19世紀後半以降、西アジアの各地で行われた発掘調査によって粘土板文書が発見され、それらに刻まれた楔形文字が解読されたことで世に知られるようになった。これまでに数万点の文書の内容が明らかになり、驚くほど緻密で多岐にわたる知の体系があったことがわかってきた。それでもまだ博物館に所蔵されながら公刊されていない文書も多く、また今後発見されるであろう文書はさらに多いと目されている。

最古の文字体系の一つが紀元前4千年紀末にティグリス・ユーフラテス両河流域（メソポタミア）で成立し、やがて多数の楔形文字を用いる複雑な記載のシステムとして整備された。そのシステムはいくつもの政治権力によって受け継がれながら、約二千五百年間にわたって周辺のシリア・パレスティナ、アナトリア、エジプトを含む広い地域に波及した。それによってある程度一貫性を持った「メソポタミア文化圏」が形成されたといえる。この文化圏には多様な言語、民族、政権、社会制度が混在していたが、最も広く記録に用いられた言語は最初期にはシュメール語（系統不明）、紀元前2千年紀以降はアッカド語（最古のセム系言語）であった。しかしシュメール語は「死語」となった後も、宗教や文学のジャンルにおける「書き言葉」として生き続けた。これまでに出土している粘土板文書の総数は数十万点にのぼるが、大多数は行政・経済文書であり、いわゆる「宗教文書」の割合は小さい。それでも一般的な分類によれば神話、儀礼、占いなどとされる多様な文書が常に学ばれ、伝承、保存されていたことが窺える。

粘土板文書の発見がなされるのは、役所や神殿などの書庫が掘り当てられた場合である。従ってメソポタミアの何かについて論じる場合、それがメソポタミアのすべての地域、時代、社会階層に当てはまるというわけではな

い。メソポタミアの諸文化について論じる場合にはこのような資料的制限があること、また絶えざる新発見によって研究が更新されることを念頭におかなければならない。

筆者は『死生学年報 2007』掲載の拙論のなかでメソポタミアの「死者供養」について考察した。¹⁾ 本論はその続編であり、死霊が引き起こすとされる災厄に対する対処法としての「慰霊」および「治療」の一側面について検討を加えたい。

1. メソポタミアの死霊観とキスプ

上記拙論で述べたように、メソポタミアでは人は死ぬと死霊 (*etemmu*) となって「冥界」²⁾ で暮らし、生者から定期的に食べ物と飲み物を墓所での供物として受け取ると信じられていた。この供物をアッカド語ではキスプ (*kispu*) という。しかしキスプは死霊のためだけではなく、同時に冥界の神々への供物としても捧げられる。さらに埋葬時には副葬品³⁾ としてのキスプもあり、その中には死者が冥界への旅路で必要とする糧食と死者が冥界の神々に持参する贈答品が含まれていた。⁴⁾

キスプについての文献研究を行った月本は、このような意味の幅をもつキスプの訳語として極めてまれなドイツ語の *Totenpflege* (「死者の世話」) を用い、⁵⁾ キスプの邦訳語としては「死者供養」を当てた。⁶⁾ しかし実際には、「死者供養」に親しみのある日本人研究者が、「死者供養」にほぼ匹敵するキスプをドイツ語で研究した結果、*Totenpflege* という訳語を選んだと考えられる。⁷⁾

メソポタミアの人々にとっては、死は冥界への永遠の移住である。まず十全な埋葬をされ、その後も定期的に飲食物が与えられることが冥界で幸せに暮らすために何より望ましいことであった。それらが与えられない死霊は安息を得られず、飢餓状態に陥ると信じられていた。『ギルガメシュ叙事詩』(標準版) に付加された「第 12 粘土板」にはギルガメシュがエンキドゥに冥界の様子を尋ねる場面があるが、その最後に次のような問いと答えがある。

- 〈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。〉⁸⁾

2. アーシプとアスー

生者にかえりみられない死霊は窮状に陥るだけでなく、生者に対して厄害を引き起こすことがあると考えられていた。そのような事例について記した文書は、これまでのアッシリア学（楔形文字文書の文献研究）の分類によれば二つのジャンルにまたがっている。一つは「宗教文書」のなかの「呪術儀礼文書」であり、もう一つは「科学文書」のなかの「医学文書」である。ここでは「宗教」、「呪術」、「科学」がどのような関係にあるかについての議論は避ける。もちろん避けて通ることはできないのであるが、その議論以前にメソポタミアに関しては、実際にどのような文書があるのかについて情報の蓄積と検討が必須であると思われるからである。⁹⁾

「呪術儀礼文書」のなかには、不吉な予兆や病気を引き起こす死霊に対するいわば「慰霊」、「供養」、「調伏」、「悪霊払い」などと名づけ得るような事柄を組み合わせる記した文書があり、「医学文書」のなかにはさまざまな「病状」に対する治療と薬の処方を書いた文書がある。しかし両者の要素はしばしば融合しているため、明確に分けることは困難であった。ところが近年の研究によって両方の文書の多くがアーシプ（アッカド語の (*w*)*āšipu*）と呼ばれる職能者の仕事に関わるものであることが判明した。

最近までアーシプは「呪術師」あるいは「悪魔払い師」であり、アスー（アッカド語の *asū*）と呼ばれる職能者が「医師」として病人を診断して薬を処方したり、外科手術を行ったりすると考えられた。¹⁰⁾しかし現在ではむしろアーシプが祭司、呪術師、医師を兼ねた存在であり、病人の診断と治療行為の多くも行っていたことが明らかになった。アスーはいわば薬剤師、接骨医、そして小規模な手術を行う外科医を兼ねた存在としてアーシプを補助していたとする見方が有力である。¹¹⁾

紀元前2千年紀後半から1千年紀前半にかけて、メソポタミアの各地で神殿を中心にアーシプの伝統が築かれていた。通常アーシプは大きな集団を形成して神殿に属し、さまざまな「浄化儀礼」や神像の聖別、献納などの重要な儀礼を執行するとともに、医療行為にもあたっていた。ただし日々の神殿儀礼（神々の衣食に関することなど）は別の祭司にまかされていた。

アーシブの多岐にわたる働きのうち、死霊が引き起こす災厄と病気に対する「呪術儀礼的」および「医学的」対処法に関しては、特にジョアン・スカーロックらの研究によって詳細が示されるようになった。なかでも彼女の浩瀚な研究書『古代メソポタミアにおける死霊が惹起する病気の呪・医学的治療手段』（2006年）¹²⁾ および、彼女と医学博士であるバートン・R. アンダーセンとの共著書『アッシリアとバビロニアの医学における診断』（2005年）¹³⁾ は重要である。「呪術儀礼文書」研究だけでなく、難解であるために遅れていた「医学文書」研究も大幅に進展している。本論では特に前者（Scurlock 2006）に依拠しながら具体例を取り上げて考察する。

3. 災厄・疾病を引き起こす死霊

災いを引き起こす死霊は、多くの場合異常な死を遂げた者の死霊であり、そのために十分な「供養」を受けていなかったり、怨念を残していたりする。実際の文書からは次のような例が挙げられる。

- (1) 武器で殺され、野に放置された者の死霊¹⁴⁾
- (2) 殺された者の死霊の「手」¹⁵⁾
- (3) 渴きで死んだ者の死霊¹⁶⁾
- (4) 水の中で死んだ者の死霊¹⁷⁾
- (5) 焼け死んだ者の死霊¹⁸⁾

これらの死霊を鎮めるためにはキスプも必要となる。基本的には親族が十全な埋葬儀礼を行い、その後は定期的にキスプを捧げるべきであるが、厄害を与える可能性のある死霊は身内のものとは限られず、「無縁」の死霊も想定される。その場合も死霊は無事に肉体を離れて（「風として吹き去って」と表現される。下記の6.5.参照）親族の死霊集団にはいることが願われる。また死霊の厄害は死霊の「手」によると表現される場合もある。多くの文書例ではどのような死霊であるかを限定せずに、さまざまな場合を列挙しながら、どの場合にもあてはまるように「慰霊」や「調伏」のための手続きがなされたことが読み取れる。具体的にはアーシブが「被害者」あるいは「病人」に「唱えごと」を唱えさせ、さまざまな供物を捧げる「宗教儀礼的」処置を行い、必要に応じて「治療的」処置を行う。しかしアーシブにとっては、こ

これらの「処置」の種類の違いは重要ではなく、おそらく「唱えごと」もすべての「処置」も「総合的に」作用させていたのであろう。

「唱えごと」（シュメール語の ÉN、アッカド語の *siptu*）は従来「呪文」と訳されてきたが、内容的には「祈り」の性格が強く神、多くは太陽神シャマシュに呼びかけて祈るものである。文書によっては「唱えごと」の内容が記される前に「唱えごと」という見出しがつかない場合もある。アーシプが行うべき処置は、実際の文書のなかでは「それに対する諸行為（処置）」として指示されている。「処置」の内容が「呪術的」であるか「医学的」であるかは、特に区別されていないため、本論ではその内容によらず、単に「処置」の語を用いることにする。

4. 文書の分類

スカーロックは、死霊が引き起こす厄害・疾病とされた事例に対して主としてアーシプが執行する事柄について記した文書約 360 点を集め、それらを原因、症状、そして対処法から次の四つに分けている。

①死霊の声による不吉な予兆に対して一死霊が発する声におびえる者の訴えに対して、それを厄害の予兆ととらえ、災いを避けるために「ナンブルビ」（「その災いをそらせること」）と呼ばれる手続きをとる。

②死霊の出現に対して一死霊が出現することを災いとして訴える者に対して、唱えごとや供物を捧げることを含む処置を行ってその災いを除く。

③身体症状に対して一死霊による災いが身体的苦痛として現れている場合、症例に従って「治療」のための処置を行う。

④上記三つに分類できない混合型¹⁹⁾

①-④の文書は、何らかの「死霊の害」に苦しむ者に対してアーシプがさまざまな処置を行うことを記している点は共通するが、一つのまとまりを成す文書の長さ、形式、内容などの点ではかなりのばらつきがある。それは当時の「集大成」として、由来の異なる多様なものを断片も含めて書き写し、保存するという目的をもってまとめられたことにもよる。①は「ナンブルビ」²⁰⁾ 文書としてまとめられる「呪術儀礼文書」の一部である。「ナンブルビ」とは不吉と判断されるある種の予兆を読み取って、災いを未然に防ぐために

アーシプが行うものである。そのなかに死霊が不吉な予兆を示す場合に関するいくつかの文書がある (5.1. と 5.2. 参照)。

以下に①-④の例を翻訳で紹介するが、代表的な要素が網羅されるわけではない。文中の「あなた」はアーシプを指し、「彼」は不吉な予兆や被害を訴える者 (あるいは「病人」) を指す。また太陽神シャマシュが頻出するが、それはシャマシュが昼は地上の生者を照らし、夜は地下の死者 (死霊) の世界へ赴くと考えられたため、両者の世界をとりもつ神とされたからである。またシャマシュは裁判を司どる神でもあった。²¹⁾

5. 死霊の声による不吉な予兆

次の二つの文書は死霊の声を不吉な予兆ととらえ、供物 (5.1. ではキस्पといわれている) を用意して死霊を鎮めることで難を避けようとするものである。しかしその死霊が親族のものとは限定されず、「無縁」²²⁾のものであっても同じように対処される。〔 〕内は文書の破損部分。〈 〉内は、原文書における欠落の補完。() 内は理解を助けるための補足。)

5.1. 死霊の予兆 1²³⁾

¹ 死霊の叫び (によって予告される) 災厄を避けるために、あなた (アーシプ) は廃墟の丘からとった陶器の破片を水のなかでつぶし、彼 (不吉な予兆を訴える者) が (その水を) 家に撒く。彼は三日間、彼の家族の死霊のためにキस्प (食物の供物) を捧げる。² 彼は焙煎した穀粒 (から作った) ビールの捧げものを注ぐ。(太陽神) シャマシュの前で *burāšu* 杜松を香炉の上に撒く。彼はビールの捧げものを注ぐ。彼はシャマシュに贈答品を供える。彼は次のように言う。

³ 「シャマシュよ、天と地の裁判官であり、(冥界の神々) アヌンナクの最高位にあるシャマシュよ、(すべての) 国々の裁判官であるシャマシュよ、最高の、輝くシャマシュよ、⁴ あなたは彼ら (死霊たち) を監督 (統御) しています。裁判官シャマシュよ、(あなたは) 上のものを下へ (もたらします)。⁵ (そして) あなたは下のものを上へもたらします。私の家で叫んだ死霊、それが (私の) 父、母、兄弟、姉妹、⁶ あるいは誰かの息子の、また誰も世話をするものがないさまよう者の死霊であっても、⁷ キस्प (食べ物の供え物) が捧げられ、水が注がれました。その

叫び（によって予告される）災厄がその後が続くことはありませんように。⁸ その叫び（によって予告される）災厄が私に近づくことはありませんように。」

彼はこれを三日間続けて行う。そして・・・

⁹ 彼は手を洗い、(自分自身を?) 清め、油を(塗る)。(この儀礼は)終了。

〈注記〉「シャマシュの前で」(2行)といわれているのは、「シャマシュのシンボルを置いて、その前で」と解される。Maul 1994, p.59 参照。

5.2. 死霊の予兆 2²⁴⁾

¹ もし死霊がある人の家で叫び、その人の家に死（が起ころうとするならば）。もし不吉な出現がある人の家にあるならば、その災厄がその人とその家に近づかないために（以下のように行う）。

² 午後の遅い時間に彼はシャマシュに *merditu*（とよばれる）供え物をする。朝、野原の人目に付かない(閉じられた)場所でああなたは地を掃く。あなたは聖水を撒く。あなたは〈シャマシュの前に〉葦の祭壇をしつらえる。〈その葦の祭壇に〉³ あなたは *isqūqu* 小麦で作った二つのパンの組を三つ用意する。あなたはナツメヤシと *sasqu* 小麦を撒く。あなたは蜂蜜とバターで作った *mersu* 菓子をその上におく。あなたは *adagurru* 容器を置く。あなたは矢を（地に）刺す。⁴ あなたは *burāšu* 杜松（を燃やした）香炉をしつらえる。あなたはビールの捧げものを注ぐ。供え物の右、西側の陰にああなたは・・・と [*sa*] *blū* ? を撒く。あなたは焙煎された穀粒から作ったビールを [捧げものとして注ぐ]。

⁵ [あなたは彼に次のように言わせる。]「私の家で邪悪な意図をもって叫ぶ死霊が [私に] 近づきませんように。[供え物の左、東(?) の陰にああなたは・・・を撒く。あなたは・・・を注ぐ。]」⁶・・・午後の遅い時間に⁷ (・・・) あなたは彼に次のように言わせる。・・・[このあとテキスト破損]

6. 死霊の出現に対して

以下の文書でも「あなた」はアーシブを指し「彼」は災厄を訴える者（被害者）を指す。「唱えごと」は被害者に対して唱えるように指示されるもの

であるため、そのなかでは「彼」が自分のことを「私」という。またアーシブが唱えるべき言葉もあり、そのなかの「私」はアーシブ自身である。

6.1. 死霊の出現 1²⁵⁾

¹ 唱えごと。「昼も夜も私に取りつき、私を追い、私を (?) 抑圧する死霊、それが見知らぬ死霊であれ、² 忘れられた死霊であれ、その名が呼ばれない死霊であれ、世話をするもののない死霊であれ、³ . . . 死霊であれ、武器で殺された死霊であれ、神に対する罪または王に対する反逆の結果死んだ死霊であれ、⁴ . . . 彼にこれをその取り分として受け取らせ、私にかまわせないでください。」

⁵ (以上は) 絶えず [死者を] 見る [場合に唱えられる唱えごと。]

⁶ それに対する処置。[あなたは] 小麦と焙煎された穀粒から作られた七つの小さいパンを [置く]。あなたは雄牛のひづめに井戸の水、川の水、. . . の水、[そして] 排水溝の水を満たす。⁷ 焙煎された *sigūšu* 穀粒から作った粉をその中に入れる。彼は唱えごとを三回唱える。[. . .] 彼はそれを供え物として注ぐ。

〈注記〉しばしば「死霊」と「死者」は区別なく用いられる。

6.2. 死霊の出現 2²⁶⁾

¹ 唱えごと。「死者たち、彼らの町は (廃墟の) 丘であり、彼らは骨でしかないのです。なぜあなたがたは私に出会うのでしょうか？²⁻³ 私は死霊たちが集まる地であるクタには行きません。なぜあなた方は絶えず私につきまとうのでしょうか。あなた方は女王アバトウによって、女王エレシュキガルによって、ラピスラズリと紅玉髓で作られたペンをもつ神々の書記ニンゲシュティンアンナによって誓われています。」

⁴ (以上は) 人が繰り返しかえし死者を見る場合に唱える唱えごとである。

⁵ それに対する処置。あなたは日没のころに、青銅の鍬で穴を掘る。あなたは排水溝の水と焙煎された *sigūšu* 穀粒から作った粉を雄牛の角に入れる。⁶ あなたは [火で . . .] を焦がす。あなたは [それを] その液体の中に入れて混ぜる。彼は唱え [ごとを三] 回唱える。⁷ [彼は] その液体を穴のなかへ [注ぎ入れる]。あなたは香炉と松明をその病人の

まわりに沿って動かす。

〈注記〉クタ（2-3行）はバビロニアの都市であり、特に冥界の神ネルガルの祭儀が行われることから死霊が集まるとされる。アバトウとエレシュキガルは冥界の女神、ニンゲシュティンアンナ（2-3行）は冥界の書記。この文書の場合は、死霊たちが属する冥界の神々に誓わされていることを言明することによって、死霊を服従させる力を強めようとする。

6.3. 死霊の出現 3²⁷⁾

¹ 唱えごと。「天と地の王、上の事柄と下の事柄の裁判官、死者たちの主であり、生者たちの導き手であるシャマシュ。²⁻³ シャマシュよ、私にとりつき [私に] (姿を) 見られる死者たち、彼らが私の父、母、兄弟、あるいは姉妹の死霊であっても、これを受け取らせ、私にかまわないようにしてください。」

⁴ それに対する処置。朝にあなたは水路の岸の地面を掃く。あなたは清い水を撒く。シャマシュのまえに *burāšu* 杜松の香炉を置く。あなたはビールを捧げものとして注ぐ。⁵ その人に出る死霊にロバの尿を牛のひづめから三回注ぐ。そうすれば死者たちは離れるであろう。

〈注記〉「唱えごと」がシャマシュへの祈りの言葉となっている。

6.4. 死霊の出現 4²⁸⁾

¹⁻² もし人が繰り返し死者をみるならば、あなたは午後の遅い時間に地面を掃き、清い水を撒く。あなたはシャマシュ（太陽神）の前で *asāgu* 茨の炭の上に *burāšu* 杜松の香炉を置く。あなたはビールを注いで捧げてひれ伏す。泉の水、河の水、用水路の水、「ひきわり小麦の水」、³ 「葡萄の水」、そして *biqu* ビールをまぜ合わせる。あなたはそれを牛の角（の容器）に注ぎ入れる。あなたはその表面に灰を散らす。⁴ その病人はそれ（牛の角）を左手で持ち上げる。彼は右手で葦の松明を掲げ、左手で牛の角をもって次のように言う。

⁵ 「私の神よ、私に振り向いてください。私の女神よ、私にたいして心を鎮めてください。⁶ あなたの方の怒った心が鎮まりますように。私に

安寧を与えてください。」

⁷ あなたは彼にこれを言わせたあと、さらにあなたはシャマシュの前で次のように言う。

⁸⁻⁹ 「〈あなたの [僕 (しもべ) であり]〉 何某の息子である何某に会う多くの死者たち、あるいは彼に会う者が彼の知る死者であっても、戻ってきてあなたの僕、〈何某の息子である〉 何某に会うことのないように、私は彼にこれを与える。¹⁰ 彼に私から (これを) 受け取らせてください。そして戻ってあなたの僕、〈何某の息子である〉 何某に会わせないでください。

¹¹ あなたがこれを言ったとき、患者の手にある牛の角のなかの液体を彼は注ぐ。彼はその死者の名前を呼ぶ。¹² 彼は次のように言う。「あなたは誓わされました。」あなたは松明を掲げ次のように言う。「今日から、顔をほかに向けるように！」

〈注記〉ここで被害者は「私の神よ、私の女神よ」(5-6行) と呼びかけていることから、彼個人の守護神である男神と女神が怒っているために守護を受けられず、災いにあったとされていることがわかる。「病人」(4行、11行) といわれているのは、死霊の出現に悩まされている人が体調を崩しているからであろう。死霊(死者) に対しては唱えごとと諸処置とともに、ここでも「誓わされた」(12行) と宣言して死霊の矛先を変えようとしている。この意味では「誓約儀礼」の一種でもある。

6.5. 死霊の出現²⁹⁾

¹ [唱えごと。] 「シャマシュよ、あなたは上の世界と下の世界の事柄を統御する天と地の王、縛られているものを解き放ちます。² 私にとりついて常につきまとう死霊 (あるいは) 悪霊ムキル・レーシュ・レムッティに私はずっと恐れおののいています。³ 彼は絶えず私を抑圧し、殺そうとします。彼が邪悪な *utukku* 霊であれ、邪悪な *alû* 霊であれ、邪悪な死霊であれ、⁴ 邪悪な *gallû* 霊であれ、はたまた埋葬された人の死霊であれ、埋葬されなかった人の死霊であれ、兄弟姉妹を持たない人の死霊であれ、⁵ その名を呼ぶ人のない死霊であれ、彼の肉親のさまよう死霊であれ、荒野に打ち捨てられた人の死霊であれ、そのために⁶ その

「風」が吹き去ることなく、その名が呼ばれることがない。彼を彼の家族の死霊にゆだねてください。」

7 (以上は) 人が絶えず死者を見る (場合に唱える) 唱えごと。

8 それに対する処置。あなたは四つの粘土の小像を作る。あなたはそれらをすりこぎのようにくるむ。彼らは葦の茎を持つ。⁹ あなたは病気の蠟像を作る。あなたは彼ら (粘土小像の) 目をナツメヤシの樹皮で覆う。あなたはそれ (蠟像) を火で溶かす。あなたは彼の家族の墓に彼ら (粘土小像) を置く。

〈注記〉ここでも「唱えごと」がシャマシュへの祈りとなっている (1-6 行)。ムキル・レーシュ・レムッティ (2 行、*mukil rēs lemutti*) は文字通りには「悪の頭をもつ者」を意味しある種の悪霊の名とされる。「風が吹き去る」(6 行)とは、霊が肉体から解き放たれることを言う。Scurlock 2002, p.1 参照。災厄を与える死霊の素性は不明であっても、粘土像を作って墓に収める (8 行) ことはフレイザー (『金枝篇』) のいう「類感呪術」の原理により、埋葬されなかった死霊のために改めて埋葬を行って鎮めようとするものである。

6.6. 死霊の出現 6³⁰⁾

¹ もし人が絶えず死者 (複数) を見ることもあり、それらが知っている者であれ、知らない者であれ、彼らを遠ざけるために [あなたはその死者 (複数) の小像を作る]。² あなたはそれらを、その患者とともに横たえる。三日目の遅い午後に³ あなたはシャマシュの前で地面を掃き清める。あなたは清い水を撒く。あなたは葦の祭壇をしつらえる。あなたはナツメヤシ [と *sasqu* 小麦] を撒く。あなたは杜松をくべた香炉をしつらえる。⁴ あなたはビールの捧げものを注ぐ。あなたはこれらの小像をシャマシュの前におく (与える)

⁵ 唱えごと。「シャマシュよ、あなたは死者を正しく導く者です。地上の死者も、地下の死者も。私の場合に対して裁決をしてください。⁶ それが *gilittu* (ふるえ?) であれ、*rābiṣu* 霊であれ、混乱した状態であれ、私を夜中にふるえさせる戦慄であれ。⁷ これ (男性の小像) は私の代わりに与えられています。これ (女性の小像) は私の代わりに与えられています。あなたの誓いによって彼らを⁸ 誓わせてください。彼らが天に

誓いますように。彼らが地に誓いますように。彼らが私の体から[離れ]ますように。」

⁹ 彼はこれを三回唱える。そしてそれらの小像を *asāgu* 茨の陰に埋める。あなたは小麦粉と *sablū* を混ぜ合わせる。¹⁰ あなたは小像を（それで）囲む。彼は居酒屋の家に入ってビールをエア、シャマシュ、アサルヒ（の神々）に¹¹ 注ぐ。（もし）彼が扉とかんぬぎに触れるならば [彼は快復するであろう]。

〈注記〉この文書でも体に危害をおよぼす靈に誓わせて体から離れさせようとする。小像を被害者の代理物として作ってそこに靈を封じて埋める（9行）処置が行われる。ここには男女の小像が用意されるように読めるが、おそらく被害者の性別にあわせてどちらかを用意し、該当する方の文だけを唱えるのであろう。小像を小麦粉と *sablū* を混ぜ合わせたもので囲むこと（10行）は、ある種の「結界」を張る行為である。エア（11行）は知恵と水の神、シュメール語ではエンキ。アサルヒはエンキの息子であり、しばしばエア、シャマシュとともにアーシブとその仕事を助ける神とされる。ビールは神にも捧げられる神聖な飲み物であるため、「居酒屋」（文字通りには「ビールの家」）がこの種の文書に登場することも少なくない。

7. 身体症状に対して

7.1. 身体症状 1³¹⁾

¹ もし人が絶えず頭痛があり、耳鳴りがし、目がかすみ、² 首の筋肉が絶えず痛み、腕が絶えずしびれ、腎臓が刺すように痛み、³ 心臓が乱れ、足に絶えず *rimūtu* 麻痺があり⁴ つきまとう死霊が常にその人につきまとう。彼を癒すために（行うこと）。

⁵（月神）スインと（太陽神）シャマシュが共に立つ第15日に⁶ あなたは、その人に粗布をまとわせる。あなたは彼の側頭部をフリント製のナイフで切り裂き、⁷ 血を注ぐ。あなたは彼を葦小屋のなかに座らせる。⁸ あなたは彼の顔を東に向ける。スインと沈みゆく太陽に向かって⁹ あなたは *burāšu* 杜松をたいた香をかぎす。あなたは牝牛の乳を注いで捧げる。シャマシュ、昇る太陽に向かってあなたは *šurmēnu* 糸杉をたいた香をかぎす。¹⁰ あなたはビールの捧げ物を注ぐ。その人は次のように言う。

11 「私の左側に偉大な天の三日月スインがまします。私の右側に人々の父であり、裁判官であるシャマシュがまします。12 二柱の神は偉大な神々の父たちであり、広い世界の人々のために裁定を下します。13 悪い風が私に吹いてきました。つきまとう死霊が常に私につきまといまいます。14 私は本当に悲嘆にくれ、混乱し、悩まされています。私は〈跪いて (?)〉あなた方の裁定を求めます。私を救ってください、私が不当な苦しみを受けないようにしてください。」

15 彼はこれを七回唱えてから葦小屋から出る。そして彼の（粗布の）衣を脱がせ、清潔な衣を着せる。スインに向かって彼は次のように言う。

16 唱えごと。「天と地の明かりであるナンナ（スインのシュメール語名）、私の体から不快な病を取り除いてください。」

17 彼はこれを三回唱えてから、シャマシュに向かって次のように言う。

18 「偉大な裁判官であり人々の父であるウトウ（シャマシュのシュメール語名）、それ（死霊）をそこにすえた悪い風を煙のように天に昇らせてください。そして¹⁹ あなたを褒め称えさせてください。」彼がこれを三回唱えるならば、それ（死霊）は [・・・] しない。

〈注記〉この文書ではシャマシュだけではなく、月神スイン（5行、8行）も同時に現れる日時が指定されている。メソポタミアの神々の序列では、月神の方が太陽神よりも上位にあり、月神が先に挙げられる。この病人が葦小屋で唱えごとを七回も唱え（15行）、また葦小屋から出てスインとシャマシュにまた三回ずつ唱えごとを唱えるのは（17-18行）、この症例が特に重篤とされるためかもしれない。

7.2. 身体症状 2³²⁾

¹もし人のこめかみがうずき、日の出から日の入りまで痛むならば、（それは）「死霊の手」である。なすべきことを知るアーシブが、²その人に続けてさせるべきこと。あなた（アーシブ）は〔(虚勢した) 羊の〕腓骨から取った髓を彼にすりこむ。乾燥させた *maštaka* 薬草を³あなたはすりつぶす。あなたは（それを）ふるいにかける。あなたは（それを）*kašú* 果汁に入れて煎じる。[・・・] 小麦粉を〔あなたはその上にふりかける。あなたは彼の頭〕を剃る。あなたは（その薬をつけて）彼

に湿布する。

〈注記〉「死霊の手」(1行)は死霊に起因する災いを指す。この例では特に有能なアーシプが行うべき処方が記されている。腓骨(2行)は脛骨とともに下腿骨を成す細長い骨。³³⁾

7.3. 身体症状 3³⁴⁾

¹ [もし死] 霊が [人に] 災いして、その人がたくさんゲップをするならば、²⁻³ あなたは *binu* タマリスクの種、*e'ru* の木、*basu* (と) 「甘い葦」をすりつぶす。(もし) あなたが (それを) ビールに入れて彼に飲ませるならば、彼は快復する。

8. 混合型

8.1. 混合型 1³⁵⁾

¹ もしある人の父あるいは母の死霊がその人をとらえたならば、アブの月の27日(別のテキストでは29日)に、² 陶工の粘土貯蔵穴から粘土を取る。あなたは男と女の像を作る。男の像の上に金の葦を置く。女の像の上に金の杖?(別のテキストでは耳)を置く。³ 赤い羊毛に紅玉髓(別のテキストではラピスラズリ)を縫い付ける。それを彼女(女の像)の首に置く。あなたは彼ら(の像)に十分に飾り付ける。⁴ あなたは彼らを敬い、注意深く扱う。これらの像を三日間、⁵ 病人の頭の所に(枕元に)座らせる。あなたは彼らに熱いスープを注ぐ。⁶ 三日目の29日、死霊が定め通りにするとき、あなたは帆船を作る。⁷ あなたは彼らの旅の糧食を用意する。シャマシュの前でそれらを与える。⁸ あなたは彼らの顔を川下へ向ける。そして次のように言う。

⁹ 「何某の息子何某の体から 3600 ベール遠ざかれ! 遠ざかれ! ¹⁰ 偉大な神々においてあなた方は誓わされている。」

〈注記〉「アブの月」(1行)は第5の月であり、現在の暦の7-8月にあたる。真夏のこの月には特に盛んにキスが捧げられる(渡辺2007参照)。父母の死霊のために病気になった者に対する処方として、男女の像を父母にみたてて鄭重に扱い、供物を捧げて再び冥界へ送る。この時期こそ冥界への

通路が開かれていて、他の多くの死霊がともに冥界へ帰りやすいと信じられていたことが窺える。この文書にキスプの語はないが、「熱いスープ」(5行)はキスプにあたる。男女の像を糧食(これもキスプに属する)とともに帆船(6行)に乗せて川下へ送る。ここでは冥界が川下に想定されている。「3600ベール遠ざかれ」(9行)という言葉は厄害を「祓う」ときの唱えごととして一般的であるが、ここでは死霊本来の場所で送る意味で唱えられる。なお1ベールは人が2時間かけて歩く距離。

8.2. 混合型 2³⁶⁾

¹ アーシブが取り除くことができない死霊の「手」のしつこい攻撃に対して。

² それを取り除くために。人のひぎのさら、汚れた布、[・・・]、*binu* タマリスクの種、そして[・・・]の後産をあなたは混ぜ合わせる。³[もし] あなたが炭の上でそれによって彼を燻すならば、[彼は快復する]。

〈注記〉ここでは「アーシブが取り除くことができない」とはっきり書かれている。処方の内容から判断して、アスーに任される治療なのであろう。

9. 考察

9.1. 「宗教と科学」

メソポタミアの「慰霊」と「治療」という異種のもの組み合わせについて論じるべきことは多い。前述した「宗教」と「科学」の概念を再考することも必要となる。このような再考は近代に成立した諸概念の再考の中で盛んに行われていることである。³⁷⁾しかし近代になって開始された「古代宗教」の研究は、必然的に近代の諸概念を用いて研究され「記述」されてきた。³⁸⁾近代の諸概念が再考されるとともに、「メソポタミア宗教」を含む「古代宗教」の研究も再考されなければならない。³⁹⁾

「古代においては宗教と科学は厳密には分けられていなかった」という言説が近代の所産であることは納得できるとしても、実際に古代の文書を前にして、「近代の呪縛」から離れて分析、検討を行うことは難しい。「宗教」「呪術」「(科学的)医学」などがそれぞれ別の領域のものであるという前提で成立している種々の関連語彙を用いながら論じるほかはないからである。現在用い

られているアッカド語の基本的な辞書でも、アーシプは「呪術師」、シプトゥは「呪文」、アスーは「医者」とされている。

しかし上述したように、幸いにして現在はメソポタミアのさまざまな文書の研究がジャンルを越えて大幅に進んでいるため、新たな研究の地平も徐々に開拓されるであろう。

9.2. 「死の人称性」

人間にとって「生と死」をめぐる問題ほど普遍的なものはないが、それを研究対象としてある程度体系的に扱うためには理論の構築も必要となる。そこで必然的に国内外の諸理論を参照、借用せざるをえない。しかし研究対象が広く、また多数の領域にまたがる場合は当然のことながら新しい理論や用語の使用には混乱も伴う。しかしその混乱をも分析しながら議論を続けることが肝要であるに違いない。

外国から輸入された学説や用語のすべてが日本で定着するわけでも、更なる発展を遂げるわけでもない。しかしある種の流行のようなものがある。そのよい例であろう。また昨今「死」についての論議のなかでしばしば「死の人称性」という語を見聞きするようになった。それも1980年前後から日本に紹介されるようになったジャンケレヴィッチやアリエスの学説に端を発すると思われる。

ヴラジミール・ジャンケレヴィッチ（1903–1985年）は大著『死』（1966年）のなかで「第三人称、第二人称、第一人称の死」を挙げ、哲学的、言語的考察を行った。その中に次のような叙述がある。

第三人称態の死は、死一般、抽象的で無名の死、あるいはまた、たとえば一人の医者が自分の病気を検討する、ないしは自分自身の症状を研究する、あるいは自分自身に診断を下すというようなふうには、個人の立場を離れて概念的に把えられたものとしての自分自身の死だ。というのは、医者もまた病気になることがあるのだが、病気になっても医者であり続け、医者を包みこむものを包みこみ、自分自身の悲劇について平静的超意識を維持することもできるからだ。（中略）第一人称では、死はわたしのすべてにおいて、つまりわたしの虚無において（虚無が“すべ

て”の無であることが真実なら)、わたしに親密に関連する一つの神祕だ。わたしはこの問題に対して距離を保つことができず、密接に粘着する。(中略) わたしの運命が賭けられているのだ。いまのうちに祈っておこう！(中略) 人間は一人一人取り上げた場合、わたし同様に“わたしが”と言い、わたし同様に自身に対してはわたしではないだろうか。各人称はその人称自体にとっては、つまりそれ自体として、それ自体の観点から見て、再帰的に第一人称ではないだろうか。(中略) 第三人称の無名性と第一人称の悲劇の主体性との間に、第二人称という、中間的でいわば特権的な場合がある。遠くて関心をそそらぬ他者の死と、そのままわれわれの存在である自分自身の死との間に、近親の死という親近さが存在する。⁴⁰⁾

フィリップ・アリエス(1914-1984年)はジャンケレヴィッチの著作から多くを取り入れながらも、主として西欧中世以降の時代の変遷に伴う死のあり方の変遷を論じた。彼の『死を前にした人間』(1977年)では「飼いならされた死」(12世紀頃まで)、「己の死」(13-17世紀)、「遠くて近い死」(16-17世紀)、「汝の死」(18-20世紀前半)、「倒立した死」(20世紀後半)というあり方が、重なり合いながら出現することが描き出されている。⁴¹⁾

ところが現在日本で「死の人称性」が論じられる場合はおおむね、「一人称の死」「二人称の死」「三人称の死」に、それぞれ「自分の死(私の死)」「身近な人の死(あなたの死)」「他人の死」を対応させているようである。日本の死をめぐるこれまでの論議をたどることは本論の目的ではないため後の課題とする。しかし「死の人称性」という概念や分析の視点はどのようなものであり得るのか、「供養」、「慰霊」、「調伏」など含む死者をめぐる儀礼の考察においてもそれが有効であるかどうかについても吟味する必要がある。

9.3. 日本とメソポタミアの「供養」・「慰霊」

地域性も時代性も無視することのできない要因であるが、それらを越えた共通性を考えることも有益であろう。日本の場合に限らず、古くから宗教学、文化人類学および民俗学は、死者をめぐる儀礼や「祖先祭祀」における両義性を指摘してきた。死者は生者に恵みも祟りも与え得るのであり、双方の場合の「信仰装置」があると見る。たとえば脇本は次のように言う。

死者がやがて死霊へと移行するにつれて、その働きにも移行が起こる。社会に対して死者が遺してくれた貢献は死霊の恵みに、死者の心に残った無念の思いは死霊の怨みにと変貌して行く。そこで、死者への謝恩は死霊の恵みに対するおかげ信仰に、死者への弔慰は死霊の怨みをめぐるたたり信仰にと、その形を整えてくることになる。死霊崇拜の、いわば表裏をなす二局面である。⁴²⁾

死者をめぐる日本の儀礼のなかで、特に夏の盆（盂蘭盆）の行事においては、先祖の霊を「精霊」（しょうりょう、しょうらい、せいらい、などの読みがある）として迎えてもてなすが、同時に「無縁仏」にも別の場所を用意し、供物を捧げて供養する。本来「三人称」であるはずの「無縁の者」に対しても供養が行われるのはなぜであろうか。『岩波仏教辞典』は「無縁仏（むえんぼとけ）」を次のように説明している。

弔う者のいない死者。〈外精霊（ほかじょうろう）〉〈餓鬼（がき）〉〈客仏（きゃくほとけ）〉などの民俗語彙がある。日本の民間では死者仏を必ず供養してくれる遺族があるとみている。もしも子孫が絶えるなどして奉祀者がいないと、仏の怨念が知友や縁者や地域に祟る。そこで〈三界万霊塔〉を築いて祀り、慰撫につとめたり、行路病死者などの無縁者の回向のため、盂蘭盆（うらぼん）の際に無縁棚をつくったりする。なお〈無縁仏（むえんぶつ）〉とは過去に自分と縁を結んだことのない仏をいう。⁴³⁾

慣例となっている「無縁仏」の供養は、「無縁」にもかかわらず行うのではなく、「無縁」といつつも自分に関わってくると考えるからこそ、あるいはそれを恐れるからこそ行うと考えられる。

古代メソポタミアでも「供養」が重要であったが、肉親の死霊でも、それ以外の死霊でも災いを引き起こすことがあった。しかしどの霊が災いを起こしているかを判別することよりも、「慰霊」と「治療」を組み合わせることのできる職能者（アーシプ）が災いに対処していた。

9.4. 日本における「死の人称性」

日本における「死の人称性」をめぐる論議は、現代の死の問題をめぐる新しい状況のなかで導入されたため、もとのヨーロッパ（特にフランス）の学説にあった「哲学」「言語」「歴史」の視点は捨象されている。いわば「人称性」が日本では「一人歩き」をしているともいえる。日本で「死の人称性」の視点を広めた柳田邦男は次のように述べる。

生まれた子を喪う親のグリーフワークのあり方について、このように思索をするうちに、ハッと気づいたのは、「二人称の死」という視点の重要性についてだった。われわれは人の死というものを考えるとき、自分の死も他人の死もいっしょくたにしていることが多い。しかし、死というものには、「一人称の死」「二人称の死」「三人称の死」があり、それぞれにまったく異質である。「一人称（私）の死」では、自分はどのような死を望むかという、事前の意思決定が重要になる。多くの人々は、自分の死に無頓着で、ガンの末期になったとき延命治療を望むのか拒否するのか、脳死状態に陥ったとき臓器移植をするのか断るのかといった意思表示を、きちんと文書で用意している人は少ない。それでも、1991年に東海大学医学部付属病院で、“安楽死事件”が起きてからは、市民団体である日本尊厳死協会に「リビングウィル（生前の意思）」の手続きをする人が増えている。「二人称（あなた）の死」は連れ合い、親子、兄弟姉妹、恋人の死である。人生と生活を分かち合った肉親（あるいは恋人）が死にゆくとき、どのように対応するのかという、辛く厳しい試練に直面することになる。「三人称（彼・彼女、ヒト一般）の死」は第三者の立場から冷静にみることのできる死である。交通事故で若者が五人即死しようとアフリカで百万人が餓死しようと、われわれは夜眠れなくなることもないし、昨日と今日の生活が変わることもない。医師にとって患者の死は、いかに熱心に治療を試みた患者であつても、やはり「三人称の死」の次元である。人生と生活を分かち合った肉親と死別したときの喪失感や悲嘆は、そこにはない。このように「人称」による死の意味の違いという視点から見ると、デンバーの小児病院におけるホスピス・プログラムは、医療者には「三人称の死」にすぎない新生児の

死であっても「二人称の死」に直面した親の立場を大事にして、グリーフワークのための「時間」と「場」を確保しようという、新しい医療のあり方なのだとということが、より鮮明になってくる。⁴⁴⁾

このような論述は柳田自身の体験を踏まえたものであり、またを多くの現代日本人の死に関する状況を言い当てたものであった。しかし少し後に柳田自身がこの「人称性」の見方に大きな修正を加えることになる。それが次のような「二・五人称の視点」である。そして「人称」は次第に「尺度化」してゆく。

どうしたら専門家の目に潤いを取り戻すことができるのか。私がかねて提案しているのは、「二・五人称の視点」をもつようにすることだ。二人称は、肉親や恋人同士のように「あなた」と呼び合える関係のこと。専門家が被害者や病人や弱者に対し、その家族の身になって心を寄り添わせるなら、何をなすべきかについて見えてくるものがあるはずだ。しかし、完全に二人称の立場になってしまったのでは、冷静で客観的・合理的な判断ができなくなるおそれがある。そこで、二人称の立場に寄り添いつつも、専門家としての視点も失わないように努める。それが潤いのある「二・五人称の視点」なのだ。⁴⁵⁾

柳田は、ここでは死の問題として論じていないが、先に引用した「三人称の死」をより身近に感じるために必要な視点としても「二・五人称の視点」を提唱している。⁴⁶⁾ 日本では、この「二・五人称」だけではなく、「二・三人称」のように、「二」と「三」の間を細分化して「自分にとっての距離感」を測る尺度として用いられるようになっている。最近テレビに出演していた小児科医が「その子供の死は自分にとっては二・五人称どころか、二・三人称の死と感じられた」という意味のことを口にしていた。現在この種の使い方が日本でかなり広まっているようである。

日本において「人称」を一つの尺度とすることに利点もあるかもしれない。これまで表現できなかったことを表現する手段となったともいえる。しかしなぜ「人称」であるのか。日本で広まっている使用方法では、ジャンケレヴィッチに遡る表現でありながらも、言語（文法）と哲学や神秘思想の観点が抜け

おちている。印欧語では「第二人称」は「あなた」と呼び合う関係である以前に「あなた」を主語とする文章および、それに応じて変化する動詞の形である。したがって「第二・五人称」はありえない。印欧語では「人称」には必ず、第一、第二、第三という序数がつけられるが、日本では「第」を省略する慣例があるために、「二」や「三」を量的な基数ととらえることが可能になり、さらにそれらの間を細分化する道が開かれたのであろう。

また「死の人称性」のうち、「わたしの死」と「あなたの死」についてはアリエスの五部構成の本の二つの「部」につけられた表題でもある。アリエスはそれらの語によって、人間の長い歴史の経過に伴う変遷のあり方として、死に対する態度の異なる段階を示そうとした。しかしそのような意味合いは日本における用法では抜けおちている。むしろ現代日本の死をめぐる新しい状況の説明のために、それらの用語を無意識のうちに変質させて用いているという観がある。

ジャンケレヴィッチは「死は人称によってまったく異なる」と言い切っているのではなく、人間一人一人は自身に対して「わたし」であり、それぞれの人称は「再帰的に第一人称 (réflexivement première)」といているのである。日本において「死は人称によってまったく異なる」という主張を修正するために、人称の数字を細分化するという方向でよいのか。ある人の死が自分にとってどれほどの影響力を持つかを測る尺度を「人称」としてよいのか。「死」だけでなく、「死者」の問題がもつ両義的な側面をどのようにとらえるのか。近代の概念では取りこぼしてしまうような過去の現象にどのように接近するのか、などさまざまな問題が残されている。

「近代の超克」も容易ではないが、さらに現代人は目前の新しい問題に取り組まなければならないため、当然のことながら当事者ゆえの混乱も誤解もある程度は避けがたい。外国の学説を取り入れて改変し、日本の状況にあてはめて説明する場合、そこでどのような変質が起きているのかということにも注意を払う必要がある。また近現代の概念を用いて遠い過去の事象を説明する場合も同様のことがいえる。しかしこのような問題をめぐる論議と試行錯誤から何か豊かな副産物が生じるかもしれない。

本論は2007年6月30日の第4回連続講座における筆者の発表「死者をめぐる儀礼——メソポタミアを中心に——」をもとにしている。

注

- 1) 渡辺 2007 参照。
- 2) メソポタミアの多様な冥界観、あるいは死後世界観については、Katz 2003; Schützinger 1994; Scurlock 1995a; Scurlock 2002 など参照。
- 3) メソポタミアの「副葬品」の研究は考古学的見地からなされてきた。それが死者のために供えられるものであることは推定できても、たとえば冥界の神々への贈答品も含まれるということは、文献研究によらなければわからない。考古学者のシュトロメンガーは「副葬品」(Grabbeigabe) について 1971 年の段階では次のように説明していた。「原則として本来の副葬品は、被葬者の持ち物とは区別される。後者に属するのは、被葬者が身にまとっているものであり、死後も被葬者から奪われることのないものである。即ち衣服、護符付き装飾品、時に印章、武器である。副葬品はそれ以外のすべてのものと、死者のために供給されるもの (Versorgung) と、死者の彼岸での生活 (Dasein) を容易にするものである。これには第一に食料品と飲料であり、たいてい器、または他の容器に入れて置かれている。さらに武器とさまざまな道具、化粧用具、化粧品、骨の遊具がある。(中略) しかし本来の副葬品と個人の所有物を厳密に分けることが難しい場合も多い。その死者が装飾品、道具、武器あるいはそれに類するものを身につけていたかどうかは判然としない。陶器、食料品、実際には使えない雛形としての用具はたしかに本来の副葬品と見ることができる。このような解決不能の難点があることから、以下においては本来の副葬品と個人の所有物を一括して扱うことにする。副葬品は一方で、被葬者が死後も法的人格として尊ばれていることを証明するとともに、どの程度彼岸が現世の生活と並行すると考えられていたかを明らかにする。すべての埋葬に副葬品が伴っていたわけではない。(中略) ほぼ近接する、同時期のウバイドの墓とウルスの墓の遺物目録についてみると、前者は貧弱であり、後者は豪華である。最古の副葬品としては、「陶器以前」のアリ・コシュ (Ali Kosh, *InAnt* 2, 1962, 111. 120) の地下墓に護符付きのペンダントと四つの小さい石玉がある。陶器が発明されたころ、粘土容器が食料品の入れ物として、また食器として粘土容器が墓に置かれた (*JNES* 4, 1945, 272)。それ以後、陶器の副葬品が最も多い。次いでさまざまな装飾品、印章、器具と武器。陶器と装飾品はすべての時代に見られる。」Strommenger 1971, pp.605-606 参照。
- 4) 渡辺 2007, p.55 参照。キスプに相当するシュメール語はキシグ (KI.SIG) ないしキシガ (KI.SÌ.GA) である。Tsukimoto 1985, pp23-38 参照。
- 5) Tsukimoto 1985 参照。
- 6) 月本 2004 参照。

- 7) 渡辺 2007, p.60 参照。
- 8) 渡辺 2007, pp.53-54; George 2003, pp.734-735; 月本 1996, pp.169-170 (第 12 書板 150-153 行)。
- 9) メソポタミアの「宗教」をめぐる研究については渡辺 2008 参照。
- 10) アッカド語の代表的な辞書である *AHW* も *CAD* も従来の見方を示している。また最近では Finkel 2000 もこの解釈を支持している。
- 11) アーシブ自身も多面的な能力をもっていたが、アーシブが率いる集団には、祭司、行政官、書記、肉屋、パン屋、職人、楽器演奏者、歌手なども含まれていた。Scurlock/ Andersen 2005, pp.7-8; Scurlock 1999 参照。紀元前 11 世紀のアーシブであるエサギル・キーン・アプリ (Esagil-kin-apli) が病気診断と予後についてのハンドブックを編纂したことが知られている。Scurlock /Andersen 2005, p.7; Heeßel 2004 参照。またアッシュルの発掘調査によって紀元前 1 千年紀前半のアーシブの文書庫 (アーカイヴ) が発見され、大量の文書が出土したことにより、アーシブの職域が明らかになってきた。Pedersén 1986, pp.41-76 参照。
- 12) Scurlock 2006.
- 13) Scurlock/ Andersen 2005. さらに Maul 2004; Heeßel 2004 などを参照。
- 14) 「もし彼が (その夢のなかで) くりかえし死者たちを見るならば・・・武器で殺されて野に放置された者の死霊が彼を苦しめるのである。」Scurlock 2006, No. 37a: 2-4 参照。
- 15) *STT* 91+287:19//BM 47753; Stol 1993, 61.
- 16) Labat 1951, No.24, 64.
- 17) Labat 1951, No.78, 75; Stol 1993, 64.
- 18) Labat 1951, No.78, 76; Stol 1993, 69.
- 19) Scurlock 2006, pp.161-175 参照。具体的には①として No.1-2、②として No.3-54 (さらに処置の内容別に次のように分類。ビールの捧げもの No.3-9、小像を用いる No.10-16、代理物を用いる No.17、魔法陣を用いる No.18、護符を用いる No.19-37a、膏薬を処方する No.38-49、服薬を処方する No.50a-54)、③として No.55-227 (さらに症状別に分類。頭痛ほか No.55-120、目の症状 No. 121-130、耳のなかの死霊 No.131-163b、死霊 (による) 痛み No.164-185、内臓の中の死霊 No.186a-200、しびれ、めまい、息切れ No.201-214、発熱 No.215-216、神経障害 No.217-225、精神的苦痛 No.226、筋肉の衰え No.227)、④として No.228-352 の文書をわりあてている。
- 20) ナンブルビ文書については Maul 1994 参照。
- 21) 太陽神シャマシュについては渡辺 2003 参照。さらに渡辺 2007, pp.59-60 参照。
- 22) 中村ほか編 1989, p.779 「無縁仏」参照。
- 23) Scurlock 2006, pp.178-179; No.1 (テキスト Finkel, *A/O* 29/30, 4, fig.2, 1-18).

- 24) Scurlock 2006, pp.180-182; No.2 (テキスト A: Finkel, *AfO* 29/30, 4, fig.2, 19-1.e. 2'; B: *OrNS* 39 tab.5 (Rm 99), I 1-12; C: SpTU 4, no.137, I 1-11).
- 25) Scurlock 2006, pp.183-184; No.3 (テキスト CT 23, 15-22+ i 26'-32').
- 26) Scurlock 2006, pp.185-186; No.4 (テキスト A: CT 23, 15-22+ i 33'-39'; B: *LKA* 81, 1-11).
- 27) Scurlock 2006, pp.189-190; No.6 (テキスト CT 23, 15-22+ , ii 8'-12').
- 28) Scurlock 2006, pp.192-194; No.8 (テキスト A: CT 23, 15-22+ iii 17-28; B: *KAR* 234 r. 3-17).
- 29) Scurlock 2006, pp.197-199; No.10 (テキスト A: CT 23, 15-22+ i 40'-48'; B: *KAR* 21, 1-17).
- 30) Scurlock 2006, pp.208-210; No.15 (テキスト A: K 11321 (+CT 23, 15-22+) iii 1-11; B: *KAR* 234, 14-26).
- 31) Scurlock 2006, pp.305-307, No.91 (テキスト A: *BAM* 323, 89-107; B: *BAM* 228, 23-32; C: *BAM* 229, 17'-26').
- 32) Scurlock 2006, p.465, No.68 (テキスト A: *BAM* 221 ii 5'-7'; B: *AMT* 81/7, 8-10; C: *BAM* 155, i 7'-8').
- 33) 新村 2008 「腓骨」。
- 34) Scurlock 2006, p.281, No.189 (テキスト *BAM* 482 iii 7-9).
- 35) Scurlock 2006, pp.537-538, No.228 (テキスト A: *BAM* 323, 79-88; B: *BID* pl.18, 1-13). この文書については Scurlock 1995b, pp.93-95 も参照。
- 36) Scurlock 2006, p.593, No.277 (テキスト *BAM* 469, r.11-13).
- 37) たとえば「宗教」の再考については島藺・鶴岡編 2004 参照。
- 38) テイラー編 2008 の「近代」や「記述」などの項を参照。
- 39) この問題については渡辺 2008 参照。
- 40) ジャンケレヴィッチ 1978, pp.25-29 参照。冒頭の「死の神秘と死の現象」(Le mystère de la mort et le phénomène de la mort) の第3節として「第三人称、第二人称、第一人称の死」(La mort en troisième, en seconde, en première personne) pp.24-36 がおかれている。ジャンケレヴィッチはフランスの哲学者であり、1952年からパリ第1大学哲学文学部道徳哲学教授。両親はロシアからのユダヤ系移民。父親はフロイト等の仏訳者として知られる。合田 1998 参照。ジャンケレヴィッチの思索の理解には邦訳された対談集(ジャンケレヴィッチ 2003)も役立つ。
- 41) アリエス 1990. なおこの大著の序論ともいべきもの(アリエス 1983)が先に出版、邦訳されていた。アリエスはエドガール・モラン(モラン 1973 参照)の「死を前にした態度と自己の個性の意識との間には一つの関係がある」という仮説に導かれたという。また、この書の五部のうちの三部の表題としてジャンケレヴィッチが『死』のなかで示した言葉、「われらは皆死にゆく」(Nous mourrons tous) 「己の死」

(La mort de soi)「汝の死」(La mort de toi)を採用したと述べている。アリエス 1990, pp.541-542 参照。

- 42) 脇本 1997, p.177. 脇本のこの書『死の比較宗教学』は、発生期の「死生学」の動向を見据えた先駆的かつ総合的視点をもった好著である。「ある宗教学者の死」、「己の死」、「汝の死」、「社会的成員の死」の四章から成る。この構成はアリエスの『死を前にした人間』にならっている。しかし重要であるのは類似点よりも相違点である。最初に「ある宗教学者の死」として、脇本の師であった岸本英夫(1903-1964年)の死が扱われている。岸本は長年「宗教の科学的研究」に取り組んだが、アメリカ滞在中の1954年にかん宣告を受けて自分の死の問題と向き合うことになった。その経過と岸本の心中はその遺著である『死を見つめる心』(1964年第18回毎日出版文化賞受賞)にまとめられている。この書も「己の死」と向き合う著者自身による省察という点でも先駆的であるが、この書が脇本の書の通奏低音となっている。日本の「供養」や「慰霊」の問題については近年の池上 2003; 池上 2006; 波平 2004; 西村 2006 なども参照。
- 43) 中村ほか編 1989, p.779.
- 44) 柳田 1995, pp.204-205. 浅見洋は、西田幾多郎、鈴木大拙、西谷啓治らが肉親の死を体験することでどのような思想的発展を遂げたかを研究し、『二人称の死』と題して著した。しかし浅見は「二人称の死」の語が日本で認知されるようになったのは柳田によるとし、「二人称(あなた)の死」についての一節を柳田から引用している。浅見 2003, pp.3-4 参照。
- 45) 柳田 2002, p.214.
- 46) 柳田邦男の講演「現代社会における『生と死』—死の人称性の意義—」による。この講演会は2003年12月3日に東洋英和女学院大学の死生学研究所、現代史研究所、および生涯学習センター共催により東洋英和女学院大学横浜校舎で行われた。

参考文献

- 浅見洋 2003：『二人称の死』春風社。
- アリエス、フィリップ 1983：『死と歴史—西欧中世から現代へ—』（伊藤晃／成瀬駒男 訳）みすず書房（原著：Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du moyen âge à nos jours*, Paris 1975）。
- アリエス、フィリップ 1990：『死を前にした人間』（成瀬駒男訳）みすず書房（原著：Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris 1977）。
- 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 2006, pp.99-120.
- 岸本英夫 1964：『死を見つめる心—ガンとたたかった十年間—』講談社（文庫 1973 年）。
- 合田正人 1998：「ジャンケレヴィッチ」廣松ほか編 1998, p.704.
- ジャンケレヴィッチ、ヴラジミール 1978：『死』（仲沢紀雄訳）みすず書房（原著：Vladimir Jankélévitch, *La mort*, Paris 1966）。
- ジャンケレヴィッチ、ヴラジミール 2003：『死とはなにか』（対談集、フランソワーズ・シュワップ編、原章二訳）青弓社（新装版）（原著：Vladimir Jankélévitch, *Panser la mort?*, Éditions Liana Levi, Paris 1994）。
- 新村出 2008：『広辞苑』第六版、岩波書店。
- 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, p.509-510.
- テイラー、マーク・C. 編 2008：『宗教学必須用語 22』（奥山倫明監訳）刀水書房（原著：Mark C. Taylor, *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago 1998）。
- 東洋英和女学院大学死生学研究所編 2006：『死生学年報 2006 死の受容と悲嘆』リトン。
- 東洋英和女学院大学死生学研究所編 2007：『死生学年報 2007 生と死の表現』リトン。
- 中村元ほか編 1989：『岩波仏教辞典』岩波書店。
- 波平恵美子 2004：『日本人の死のかたち—伝統儀礼から靖国まで—』朝日新聞社。
- 西村明 2006：『戦後日本と戦死死者慰霊—サイズメとフルイのダイナミズム—』有志舎。
- 日本オリエント学会編 2004：『古代オリエント事典』岩波書店。
- 廣松渉ほか編 1998：『岩波 哲学・思想事典』岩波書店。
- フレイザー、ジェイムズ 1951：『金枝篇』（永橋卓介訳）岩波書店（原著：The Golden Bough, 1922）。
- フォーテス、マイヤー 1980：『祖先崇拜の論理』（田中真砂子訳）ベリかん社（原著：Meyer Fortes, *Oedipus and Job in West African Religion*, 1959 ほか 3 論文）。
- モラン、マイヤー 1973：『人間と死』（古田幸男訳）法政大学出版局（原著：Edgar

- Morin, *L'homme et la mort*, Paris.1970)。
- 波平恵美子 2004 : 『日本人の死のかたち—伝統儀礼から靖国まで—』朝日新聞社。
- 柳田邦男 1995 : 『犠牲 サクリファイス—わが息子・脳死の 11 日—』文藝春秋 (初出 : 「犠牲 (サクリファイス) わが息子・脳死の 11 日」『文藝春秋』1994 年 4-5 月号、「脳死、私の提言」『文藝春秋』1995 年 4 月号)。
- 柳田邦男 2002 : 『言葉の力、生きる力』新潮社。
- 脇本平也 1997 : 『死の比較宗教学』(叢書 現代の宗教 3) 岩波書店。
- 渡辺和子 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 pp.25-62,
- 渡辺和子 2007 : 「メソポタミアの『死者供養』」東洋英和女学院大学死生学研究所編 2007, pp.47-70.
- 渡辺和子 2008 : 「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、東洋英和女学院大学大学院、pp.17-32.
- Abusch, Tzvi/ von der Toorn, Karel (eds.) 1999:
- Ciraolo, Leda/ Seidel, Jonathan (eds.), *Magic and Divination in the Ancient World*, Ancient Magic and Divination 2, Leiden,
- Finkel, I. L. 1983/84: "Necromancy in Ancient Mesopotamia," *AfO* 29-30, pp.1-17.
- Finkel, I. L. 2000: "On Late Babylonian Medical Training," George/ Finkel (eds.) 2000, pp.137-223.
- George, A./ Finkel, I. L. (eds.) 2000: *Wisdom, Gods and Literature: Studies in Assyriology in Honour of W. G. Lambert*, Winona Lake.
- George, A. 2003: *The Babylonian Gilgamesh Epic*, I-II, Oxford.
- Heeßel, N. P. 2004: "Diagnosis, Divination and Disease: Towards an Understanding of the *Rationale* behind the Babylonian *Diagnostic Handbook*," Horstmanshoff/ Stol (eds.) 2004, pp.97-116.
- Horstmanshoff, H. F. J./ Stol, M. (eds.) 2004: *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, Leiden.
- Katz, Dina 2003: *The Image of the Nether World in the Sumerian Sources*, Bethesda.
- Klimkeit, Hans-Joachim (ed.) 1994: *Tod und Jenseits im Glauben der Völker*, Wiesbaden.
- Maul, Stefan 1994: *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituelle (Namburbi)*, BaF 18, Mainz am Rhein.
- Maul, Stefan 2004: "Die 'Lösung vom Bann': Überlegung zu altorientalischen Konzeptionen von Krankheit und Heilkunst," Horstmanshoff/ Stol (eds.) 2004, pp.79-95.
- Meyer, Marvin/ Mirecki, Paul (eds.) 1995: *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden.
- Pedersén, Olof 1986: *Archives and Libraries in the City of Assur: A Survey of the Material*

- from the *German Excavations*, Part II, Uppsala.
- Sasson, Jack M. (ed.) 1995: *Civilizations of the Ancient Near East*, I-IV, Michigan.
- Schützinger, 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.), pp.1883-1893.
- Scurlock, JoAnn 1995b: "Magical Uses of Ancient Mesopotamian Festivals of the Dead," Meyer/ Mirecki (eds.), pp.93-107.
- Scurlock, JoAnn 1999: "Physician, Conjuror, Magician: A Tale of Two Healing Professionals," Abusch/ von der Toorn (eds.) 1999, pp.69-79.
- Scurlock, JoAnn 2002: "Soul Emplacements in Ancient Mesopotamian Funerary Rituals," Ciruolo/ Seidel (eds.), pp.1-6.
- Scurlock, JoAnn/ Andersen, Burton R. 2005: *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine*, Chicago.
- Scurlock, JoAnn 2006: *Magico-Medical Means of Treating Ghost-induced Illnesses*, Leiden.
- Stol, M. 1993: *Epilepsy in Babylonia*, Groningen.
- Strommenger, Eva 1971: „Grabbeigabe I. Iraq und Iran“ *RLA* III, pp.605-608.
- Tsukimoto, Akio 1985: *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*, AOAT 216, Neukirchen-Vluyn.

略号

- AfO* *Archiv für Orientforschung*.
- AHw* von Soden, W., *Akkadisches Handwörterbuch*. I-III, 1965-1981.
- AMT* Cambell Thompson, R., *Assyrian Medical Texts*, London 1923.
- AOAT* Alter Orient und Altes Testament.
- BaF* Baghdader Forschungen.
- BAM* Köcher, Franz, *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*, I-VI, Berlin 1964-1980.
- BID* Farber, W., *Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi*, Wiesbaden 1977.
- BM* British Museum.
- CAD* *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, 1956-.
- CT* Cuneiform Texts.
- IranAnt* *Iranica Antiqua*.

- JNES* *Journal of Near Eastern Studies.*
LKA Ebeling, Erich/ Köcher, Franz, *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*, Berlin 1953.
KAR Ebeling, Erich, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, Berlin 1919.
NABU *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires.*
OrNS *Orientalia Nova Series.*
RIA *Reallexikon der Assyriologie.*
STTI Gurney, Oliver R./ Finkelstein, Jacob J., *The Sultantepe Tablets*, I, London 1957.
STTII Gurney, Oliver R./ Hulin, Peter, *The Sultantepe Tablets*, II, London 1964.
SpTU Spätbabylonische Texte aus Uruk, Mainz am Rhein.
TDP Labat, René, *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*, I-II, Paris 1951.

Care for the Dead and Cure for the Suffering They Inflict

in Mesopotamia Viewed in the Light
of the Concept of 'Person' in Death

by Kazuko WATANABE

People in Ancient Mesopotamia (ca. 3000-500 BC) believed that they would continue to exist as spirits (*eṭemmu*) after death in the netherworld and they must be fed with *kispu*, which their living family had to periodically offer to them (see the author's "Offering for the Dead in Mesopotamia," *Annual of the Institute of Thanatology* 2007).

If the spirits were not adequately buried or taken care of, they could cause various troubles for the living. These could be evil omens, frightening apparitions, or physical or mental diseases. The professionals who handled these problems were called *āšipu* which is still defined by standard Akkadian dictionaries as 'magician.' Recent studies have shown that the *āšipu* belonged to a temple and had not one but several functions including priest, magician and physician. And the *asû*, which is conventionally translated as 'physician,' was proved to have been the pharmacist, bone setter and performer of minor surgery and to have assisted the *āšipu*. JoAnn Scurlock (esp. 2002, 2005 and 2006) contributed greatly in presenting a much clearer image of the *āšipu* caring for spirits and healing diseases caused by them in Mesopotamia. It is not easy to understand ancient phenomena as belonging to several modern categories such as religion, magic and science, at the same time. These categories, however, are undergoing reconsideration today.

Departed spirits are the responsibility of the living family. But many texts assumed the existence of all kinds of spirits, of both known and unknown people, which might cause trouble for unspecified reasons. It can be compared with the long Japanese tradition caring for not only

the spirits of one's own family, *shouryou* (精霊), but also the spirits of strangers, *muen-botoke* (無縁仏), mainly on the occasion of *urabon* (盂蘭盆). Anthropology and Ethnology have been the analyzing ambiguous attitude of living people toward their ancestors and the dead who might be merciful or frightening for them.

V. Jankélévitch (1966), a French philosopher, distinguished 'the death in the third person, in the second person and in the first person.' However, he added that death in each person is reflexively death in the first person. Ph. Ariès (1977) adopted certain key terms such as 'the death of the self (*la mort de soi*)' and 'thy death (*la mort de toi*)' from Jankélévitch for his reconstruction of a history of Western Europe from the Middle Ages to fit the respective attitudes toward death. Ariès added that death has come to be thought of as taboo in the latter half of 20th century in Europe.

K. Yanagida (1995) applied the theory of 'person' in death to describe matters related to death in contemporary Japan. He explained that 'my death,' 'your death' and 'his/her/people's death' are all totally different. He later (2002) suggested, however, the idea of 'death in person two-point-five' (二・五人称), so that we could have an empathy with 'death in the third person.' It is not rare now in Japan to hear: 'His/Her death is for me the death in 'person two-point-three' (二・三人称), that is: 'nearer to the second person than to the third person.' In Japanese, grammatical person is usually expressed in cardinal numbers, (such as 'person one' (一人称), not in ordinal numbers such as 'the first person' (第一人称). This makes it possible to add further divisions between two and three.

It is not wrong to adopt foreign thoughts and terminologies and to improve on or change them to make them fit for our situation in Japan. We should, however, consider the ambiguity of both death and the dead. We should also be aware of distortions that occur when we use modern and contemporary terms for ancient phenomena.