HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ポスト・ソビエト時代の死者供養 : カザフスタン北部農村における犠牲祭の事例を中心に
Author(s)	藤本, 透子
Citation	スラヴ研究, 55, 1-28
Issue Date	2008
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/39235
Type	departmental bulletin paper
File Information	55-001.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

ポスト・ソビエト時代の死者供養

—— カザフスタン北部農村における犠牲祭の事例を中心に ——

藤　本　透　子

はじめに

中央アジアのカザフスタンでは、ペレストロイカ期以降における民族文化の活性化という流れのなかで、さまざまな場面で死者のためのクルアーン朗唱がさかんに行われるようになっている。人の死は生物学的な現象でありながら、その死にいかなる意味を見出していくかはすぐれて文化的かつ社会的な問題であり、時代を反映するものでもある[(1)]。ポスト・ソビエト時代のカザフスタンにおける死者をめぐる儀礼は、社会主義を経験した人々の宗教実践の活性化、系譜関係の再認識といった観点から、非常に興味深い動きを示している。ポスト・ソビエト時代における民族文化の活性化において宗教や儀礼の実践が重要な役割を果たしていることが指摘されているが[(2)]、カザフ人の場合はとりわけ死者をめぐる儀礼実践が重要な焦点となっている。

カザフ人の死者をめぐる儀礼は、これまで7日忌（*jetísí*）、40日忌（*qïrqï*）、1年忌（*jïlï*）などの規範的なもののみがとりあげられる傾向にあった[(3)]。しかし、慶事やイスラーム祭日などでも世帯単位で死者のためのクルアーン朗唱が行われるほか、生誕100年祭や祖先の古い墓地への墓碑建設などにともなって大規模なクルアーン朗唱ともてなしが観察されている[(4)]。

1　人類学的に死をあつかった研究として、内堀基光、山下晋司『死の人類学』講談社、2006年（初版1986年）；ハンティントン・メトカーフ（池上良正、川村邦光訳）『死の儀礼：葬送習俗の人類学的研究』未来社、1996年（初版1985年）を参照。

2　山田孝子「サハ・ヤクートにおけるシャマニズムの復興と自然の意味」『エコソフィア』1号、1998年、129–147頁；山田孝子「サハにおける文化復興とシャマニズム・儀礼の復興」煎本孝編著『東北アジア諸民族の文化動態』北海道大学図書刊行会、2002年、319–356頁；Majorie Mandelstem Balzer, *The Tenacity of Ethnicity: A Siberian Saga in Global Perspective* (Princeton: Princeton University Press, 1999); Elena Glavatskaya, “Religious and Ethnic Revitalization among Siberian Indigenous People: The Khanty Case,” in Irimoto Takashi and Yamada Takako, eds., *Circumpolar Ethnicity and Identity* (Osaka: National Museum of Ethnology, 2004), pp. 231–246; 吉田世津子『中央アジア農村の親族ネットワーク：クルグズスタン・経済移行の人類学的研究』風響社、2004年、285–305頁。

3　文中のカザフ語は斜字体で、『中央ユーラシアを知る事典』にしたがいラテン文字表記する（小松久男、梅村坦、宇山智彦、帯谷知可、堀川徹編『中央ユーラシアを知る事典』平凡社、2005年、592頁）。ロシア語はアメリカ議会図書館方式でラテン文字表記し、下線を引いて示す。なお、イスラームに関わる用語については、アラビア語の一般的な語形をカタカナで併記する（ペルシア語など別の言語を示す場合はその都度注記した）。

4　藤本透子「ポスト・ソビエト時代における大規模な供養アスの展開：カザフスタン北部農村の事

7日忌、40日忌、1年忌にとどまらない多様な場面で死者のためのクルアーン朗唱が頻繁に行われている事実に本稿では着目し、これを広義の死者供養と位置づける[5]。とくに、カザフスタンの草原に位置する一農村を対象に、イスラームの犠牲祭（*qŭrban ayt*, イード・アル・アドハー）における死者供養を取り上げ、ポスト・ソビエト時代の死者供養の特徴を考察する。犠牲祭で死者のためにクルアーンを朗唱することはカザフ人のあいだで以前から行われてきたものの、犠牲祭への相互招待が活発化しとりわけ死者の個人名を数多く挙げて供養するようになったのは近年の現象とみられ、ポスト・ソビエト時代における死者供養が村人たちにとってもつ意味を考察する上で重要な事例になると考えられる。

これまでカザフ人の死者供養は、主に7日忌、40日忌、1年忌といった狭義の死者供養に焦点が当てられた上で、大きく分けて2つの観点から研究されてきた。第1に、死者供養にはイスラーム伝播以前のアニミズムとシャマニズムにおける祖先信仰の名残が認められるとする、主にカザフ人民族学者らの観点である[6]。これらの研究は、ソ連成立以前の「伝統的」カザフ社会を対象に、死者供養にみられる儀礼的行為の多くはイスラーム伝播以前のカザフの古い信仰に遡るとした。カザフ人の死者供養とそれにまつわる概念の歴史的変遷が、シャマニズムやアニミズムといった信仰のイスラーム化の過程として捉えられることを詳細に明らかにした点で、これらの研究は価値をもつ。ただし、唯物史観にもとづき「イスラーム以前」の信仰もイスラームもやがては発展的に消えゆくものとされ、ソビエト時代における死者供養を分析対象にできなかった点は大きな限界であった。ポスト・ソビエト時代の主にカザフ人研究者による研究においては、逆にソビエトの影響を取り除いてカザフ的なものを明らかにしようとする傾向がみられ、カザフの古い信仰の要素を析出しようとする観点が引き継がれている[7]。その結果、ポスト・ソビエト時代における死者供養はほとんど研究の対象となってこなかった。

例から」高倉浩樹、佐々木史郎編『ポスト・社会主義における民族学的知識の位相と効用（国立民族学博物館調査報告）』国立民族学博物館、2008年刊行予定。

5 ヨルダン、エジプトのムスリムが犠牲祭の折に墓参することがあるという報告（清水芳見「アラブ・ムスリムの墓観：ヨルダン北部一村落の事例から」藤井正雄、義江彰夫、孝本貢編『家族と墓』早稲田大学出版部、2003年、27–44頁；赤堀雅幸「死をめぐるイスラームの儀礼」藤井正雄、義江彰夫、孝本貢編『家族と死者祭祀』早稲田大学出版部、1997年、189–216頁）、チュニジアで犠牲祭の際に死者の追善供養として貧者への食事の施しが行われるという報告（鷹木恵子『北アフリカのイスラーム聖者信仰：チュニジア・セダダ村の歴史民族誌』刀水書房、2000年、297頁）があるが、カザフ人の場合は犠牲祭で自宅に客を招待してもてなし死者のためにクルアーン朗唱する点、死者の霊魂に関する概念などの点で異なっている。本稿では、カザフスタン北部一村落の事例に焦点を絞って分析する。

6 Chokan Valikhanov, “Sledy shamanstva u kirgizov,” in Chokhan Valikhanov, *Izbrannye proizvedeniia* (Alma-Ata: Kaz. gos. izd-vo khudozh. lit-ry, 1958[1862]), pp. 144–176; A. T. Toleubaev, *Relikty doislamskikh verovanii v semeinoi obriadnosti kazakhov: XIX – nachalo XX v.* (Almaty: Gylym, 1991); Khalel Arghïnbaev, *Qazaq otbasï* (Almaty: Qaynar, 1996); R. M. Mustafina, *Predstavleniia, kul'ty, obriady u kazakhov: v kontekste bytovogo islama v iuzhnom Kazakhstane v kontse XIX–XX vv.* (Almaty: Qazaq universitetí, 1998); Nurilia Zh. Shakhanova, *Mir traditsionnoi kul'tury kazakhov* (Almaty: Qazaqstan, 1998).

7 Zhaskairat Ernazarov, “Osobennost’ pogrebal’no-pominal’noi obriadnosti kazakhov zapadnogo Kazakhstana,” in M. Q. Qozïbaev et al., eds., *Qazaqtïng ädet-ghŭrïptarï men salt-dästürlerí:*

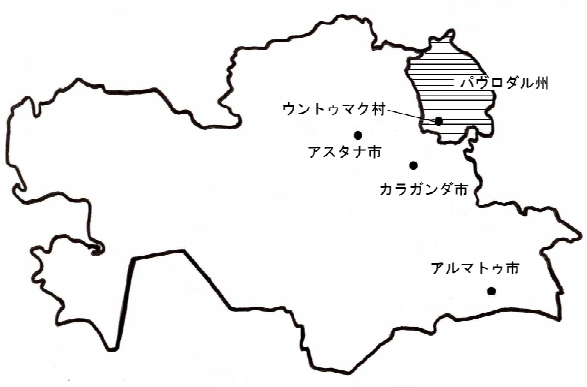

図1　カザフスタン全図と調査地の位置
典拠：カザフスタン土地資源局発行 350 万分の 1 の地図より筆者作成

これに対し、ポスト・ソビエト時代の死者供養をとりあげ、カザフ人のイスラーム実践の一環として位置づける第2の観点から研究を行ったのがプリヴラツキーである。プリヴラツキーは、カザフ人自身がイスラームとみなすものをイスラーム実践と捉える人類学的な研究姿勢をとる。プリヴラツキーは、重要なのは「ムスリムとしての祖先」を供養することであり、カザフ人の「内陸アジアの遊牧民の伝統の名残」である父系クランや父系7世代の系譜と「ムスリムとしての経験」である死者供養は連続しておらず、「カザフ人の宗教の本質」を説明するのは「ムスリムとしての祖先の集合的記憶」であるとする[8]。しかし、カザフ人自身が父系クランや系譜と死者供養とをまったく切り離したものとしてみなしているとは考えられず、両者の不連続をはじめから想定することは、死者供養を社会生活から切り離してしまうことになる。ポスト・ソビエト時代の死者供養は、その社会的文脈という点からより動態的に再考される必要がある[9]。社会的脈絡のなかで考えなければ、ポスト・ソビエト時代における死者供養の活性化を捉えることは不可能と考えられる。

本稿は、カザフスタン一村落のとくに犠牲祭の事例から、ポスト・ソビエト時代における死者供養の活性化の特徴と、その活性化がカザフ人たちにとってもつ意味を解明しようとするものである。具体的には、ポスト・ソビエト時代における死者供養が、村人たちによっていかに解釈されているのかを明らかにすることを第1の目的とする。その上で、死者供養における供養対象を系譜関係に着目しながら分析し、死者供養をとおした祖先とのつながりについて考察することを第2の目的とする。

調査対象は、カザフスタン北部の一農村、ウントゥマク村（仮名、図1参照）である[10]。歴史的に定住民も暮らした南部のオアシス地帯に対し、遊牧が行われていたステップ地帯に位置し、イスラームの伝播は比較的遅れたとされる。19世紀に早くからロシア帝国支配下に入り近代化が進んだ地域でもある。ウントゥマク村はソビエト時代の集団化にともなうカザフ遊牧民の定住化によって成立した行政村であり、現在はパヴロダル州バヤナウル地区に

ötkengísí jäne bügíngí (Almatï: Ghïlïm, 2001), pp. 324–346; K. A. Bekbalak, "Pokhoronno-pominal'naia obriadnost' kazakhov Iuzhnogo Kazakhstana," Ibid., pp. 294–317.

8 Bruce G. Privratsky, *Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory* (Richmond: Curzon, 2001), pp. 115–118, 139–140,147, 149.

9 隣国クルグズスタンにおける「死者供養」や「祖先儀礼」については、親族ネットワークの観点からの考察がある。吉田『中央アジア農村の親族ネットワーク』（前注2参照）。

10 地名については、都市名、州名、地区名は実名、村管区名と村名は仮名とする。調査地の人々の名はすべて仮名とする。

属する。スラブ系人口の多いカザフスタン北部に位置しながら、カザフ人人口が大部分を占める地域である。バヤナウル地区のS村管区には、ウントゥマク村のほかQ村、K村が含まれ、Q村が村管区の中心地である。村管区役場によると、2005年1月1日現在、ウントゥマク村は人口704人、世帯数139、カザフ人が人口の99.9%を占める（表参照）。

表　民族構成

	カザフ人	ロシア人	その他
カザフスタン共和国 *	53.4%	30.0%	16.6%
パヴロダル州 *	38.6%	41.9%	19.5%
バヤナウル地区 *	84.5%	10.0%	5.5%
S村管区 **	99.0%	0.4%	0.6%
ウントゥマク村 **	99.4%	0.3%	0.3%

* 1999年国勢調査時の統計に基づく。*Kratkie itogi perepisi naseleniia 1999 goda v Respublike Kazakhstan: Statisticheskii sbornik* (Almaty: Agentstvo Respubliki Kazakhstan po statistike, 1999), pp. 11, 110; *Itogi perepisi naseleniia 1999 goda po Pavlodarskoi oblasti*, tom 2 (Almaty: Agentstvo Respubliki Kazakhstan po statistike, 2001), p. 35.

** 2005年1月1日のS村管区役場の統計に基づく。

調査期間は、2003年6月から2007年11月にかけてののべ2年2ヶ月である。ウントゥマク村のある世帯に住み込ませてもらいながら、カザフ語で聞き取りと参与観察を行った。本稿では、筆者が同居した1世帯の犠牲祭の事例を主にとりあげるため、データとしての幅の広さには限界がある。しかし、1世帯の事例に焦点を絞ることにより、逆に細かな参与観察を行ってデータを綿密に検討することが可能となり、死者供養にみられる宗教実践と系譜的認識との関連を分析する上で有意義であると考える。

次の第1節では、カザフスタンにおける死者供養の歴史的変遷を示す。第2節では、現在のウントゥマク村における葬儀、埋葬、死者供養を概観する。第3節では、ある世帯の犠牲祭における死者供養の様子を記述する。この事例に基づき、第4節で死者供養をめぐる諸概念についての村人の説明を検討し、第5節では具体的に誰を対象に死者供養が行われているのかを分析する。第6節では、ポスト・ソビエト時代のカザフスタン農村における死者供養の特徴と、供養対象にみる祖先とのつながりについて考察する。

1. 歴史的背景

1-1. ソ連成立以前のカザフの死者供養

中央アジアのテュルク系諸民族のひとつであるカザフ人がいつイスラーム化したかについては諸説あるが、現在のカザフスタンの領域にイスラームの影響が現れ始めるのは8～10世紀であり、14～16世紀までにはカザフ社会全体にイスラームの影響が見られるようになったとされる[11]。カザフスタン南部への浸透が早かったのに対しカザフスタン北部への浸透

11 Alma K. Sultangalieva, *Islam v Kazakhstane: istoriia, etnichnost' i obshchestvo* (Almaty: Kazakhstanskii institut strategicheskikh issledovanii pri Prezidente Respubliki Kazakhstan, 1998), p. 106; Mustafina, *Predstavleniia, kul'ty, obriady* (前注 6 参照), pp. 6, 12.

は遅れたといわれる[12]。また、カザフ社会の「上層部」にイスラームの浸透が早く見られ「民衆層」への浸透は遅かったとされる[13]。

15 世紀からカザフ人はカザフ・ハン国を形成したが、18 世紀から 19 世紀にかけて領土拡大を進めるロシア帝国の支配下に徐々に入った。19 世紀にはイスラームの強化がカザフ人の間で進んだといわれる[14]。カザフスタン北部に位置する調査地とその近郊では、1844 年にカザフ人有力者によりバヤナウル村（現在の地区中心地）にモスクが建設された[15]。バヤナウル管区アクケリン郷（現ウントゥマク村含む）では、ロシア帝国時代にメッカ巡礼した人物は計 6 人とされる[16]。とくに 1901 年頃にはカザフ人の長老 4 人がメッカ巡礼に赴き、そのうち 3 人は旅の途上で亡くなり 1 人のみ帰還したと伝えられている[17]。

19 世紀における死者供養について、ロシア人行政官リョーフシンは「キルギズ（カザフ）人たちは何度か彼らの親族を追悼し、その儀礼は彼らによって非常に正確に行われる」と述べている[18]。カザフ人民族学者アルグンバエフによると、「（葬儀を行い）死者を埋葬して参加者に食事をふるまった後で、7 日忌、40 日忌、1 年忌を行った。それぞれ状況に応じて家畜を屠殺し、クルアーンを朗唱し、死者へ届くようにと言って死者を追悼」した[19]。また、毎年の断食月（*ramazan*, ラマダーン）[20]と犠牲祭にも「死者を追悼」するために家畜を屠殺し、「夏営地や冬営地への移動の際には、そこに葬られた祖先の墓へ赴き死者の霊魂のためにクルアーンを唱えた[21]。とくに、「裕福なものたちの死者供養のための準備は、非常に支出が多」く、盛大なものであった[22]。こうした死者供養が行われるのは、「あの世で彼（死者）が幸福であるかどうかは、親族が供養（pominki）をどのように行うかによっている」からであり、「供養が正しければ、彼（死者）は安らかであり、すべての親族を保護する。さもなければ

12 Toleubaev, *Relikty doislamskikh verovanii* (前注 6 参照), p. 7; Mustafina, *Predstavleniia, kul'ty, obriady*, p. 6.

13 Toleubaev, *Relikty doislamskikh verovanii*, p. 7; 堀川徹「中央アジアの遊牧民とスーフィー教団」堀川徹編『世界に広がるイスラーム』栄光教育文化研究所、1995 年、268–304 頁。

14 Mustafina, *Predstavleniia, kul'ty, obriady*, pp. 12–13; Valikhanov, "Sledy shamanstva u kirgizov" (前注 6 参照), p. 187.

15 R. M. Aqïbaev et al., *Bayanaula* (Astana: Foliant, 2001), p. 33.

16 Jürsín Bätenŭlï, Begendík Älípbaev, *Araylï Aqkelín* (Pavlodar: S. Torayghïrov atïndaghï Pavlodar memlekettík universitetí, 2003), p. 119 および、著者の 1 人バテンウルより 2004 年 7 月 8 日に行った聞き取りに基づく。

17 Bätenŭlï, Älípbaev, *Araylï Aqkelín*, pp. 20, 28; Tíleke Jengís, *Shejire: Ertís-Bayanaula öngírí* 1 (Pavlodar: Daua, 1995), p. 149 および、ウントゥマク村出身の 60 歳代女性より 2004 年 7 月 8 日に行った聞き取りに基づく。なお、ロシア帝国時代にバヤナウル管区全体でメッカ巡礼に赴いた者は 61 名に上るとされ、その名はバヤナウル村のモスク前の石碑（1997 年建立）に刻まれている（2007 年 10 月 15 日、バヤナウル村のモスクで会計係として働く男性より聞き取り）。

18 Aleksei I. Levshin, *Opisanie kirgiz-kazach'ikh, ili kirgiz-kaisatskikh, ord i stepei* (Almaty: Sanat, 1996[1832]), p. 341.

19 Arghïnbaev, *Qazaq otbasï* (前注 6 参照), p. 108.

20 イスラーム暦の 9 月。日の出の約 2 時間前から日没後まで食事や飲み物を一切取らずに断食することがムスリムの義務とされる。

21 Arghïnbaev, *Qazaq otbasï*, p. 122.

22 Levshin, *Opisanie kirgiz-kazach'ikh*, p. 342.

彼は敵となり有害なものとなる」と理解されていたからだとされる[23]。

本稿が対象とするウントゥマク村付近で18世紀から19世紀に行われた死者供養としては、裕福なカザフ人が行った1年忌「アス（*as*）」の記録が残っている[24]。19世紀にバヤナウル管区長（*agha-sŭltan*）を務め、ロシア帝国の陸軍中佐でもあったショルマノフは、アスは夏に4日間にわたって催され、肉と馬乳酒のもてなし、競馬が行われ、100を越す天幕が建てられる場合もあったこと、父系親族が広く集まって地域の問題が解決される場でもあったことを指摘している[25]。

以上から、19世紀から20世紀初頭にかけて、死者供養がカザフ人にとって重要な儀礼として行われていたこと、死者供養はクルアーン朗唱を含むものであり、大規模な死者供養もしばしば行われていたことがわかる。

1-2. ソビエト時代における社会主義政策の影響

こうした状況は、ソビエト時代に大きく変化することとなる。1917年のロシア革命を経て、1920年にはカザフ自治ソビエト社会主義共和国、1936年にはカザフ・ソビエト社会主義共和国が、ソ連邦を構成する一共和国として誕生した[26]。社会主義政策はカザフ人の生活の多方面に大きな影響を及ぼすものであり、1920年代から1930年代にかけてはカザフ遊牧民の定住化および農業集団化が進められた。バイ（*bay*）・富農撲滅政策により、前述のショルマノフ一族などバイとよばれる裕福なカザフ人は、家畜を取りあげられそれまでの牧地を追われた[27]。急激な集団化は1930年代初めには大規模な飢饉を引き起こした。こうした混乱を経て、草原のなかに行政村としてウントゥマク・コルホーズ（現ウントゥマク村）が成立し、当時の冬営地から人々が集まって定住した[28]。

宗教面では無神論宣伝がたびたび行われ、宗教実践は制限された。1930年代には、スターリンによって激しい反宗教宣伝が行われた[29]。現在の地区中心地にあたるバヤナウル村ではモスクが閉鎖され、金曜日の集団礼拝の指導者イマム（*imam*, イマーム）や、イスラームに関する知識をもちクルアーンの章節を朗唱できる人であるモルダ（*molda*, ムッラー）が逮捕・投獄された[30]。第二次世界大戦中、戦争への協力をもとめて反宗教宣伝は一時下火になっ

---

23 Valikhanov, “Sledy shamanstva u kirgizov” (前注 6 参照), p. 149.

24 Arghïnbaev, *Qazaq otbasï*, pp. 115–116.

25 Musa Chormanov, *Kazakhskie narodnye obychai* (Karaganda: Arko, 2000), pp. 21–23.　なお、カザフ人はジュズ（*jüz*）と呼ばれる3つの連合に分かれており、調査地のカザフ人の多くはオルタ・ジュズ（*Orta jüz*）のアルグン（*Arghïn*）と呼ばれる父系クランに属す。

26 宇山智彦『中央アジアの歴史と現在』東洋書店、2000年、23–24頁。

27 Bätenŭlï, Älípbaev, *Araylï Aqkelín* (前注 17 参照), p. 39.

28 ウントゥマク村の成立過程について、詳しくは藤本「ポスト・ソビエト時代における大規模な供養アスの展開」（前注4参照）。

29 Yaacov Ro’i, *Islam in the Soviet Union: From World War II to Perestroika* (New York: Columbia University Press, 2000), p. 10.

30 Aqïbaev et al., *Bayanaula* (前注 16 参照), p. 34. なお、モルダはペルシア語のムッラーの転訛。ムッラーはアラビア語のマウラーの転訛（松本耿郎「ムッラー」日本イスラム協会監修『イスラム事典』平凡社、1982年、367頁）。

た。しかし、戦後の1958～64年にはフルシチョフによって再び無神論宣伝が活発化した[31]。ウントゥマク村における宗教実践が政策によって受けた影響を、年代別に特定することは困難であるが、第二次世界大戦後の状況を中心に、1日5回の礼拝、葬儀、死者供養がどのように行われていたのかを聞き取りにより以下に検討する[32]。

1960年代頃の礼拝の様子を、50歳代のウントゥマク村のある男性は「父は共産党員であったが、カーテンを閉めて礼拝をしていた。母は玄関に立って、来た人たちに父は家にいないと言った。もし礼拝していることがわかったら、党籍を剥奪されるから」と語る[33]。また「学校でのピオネール活動では『神はいない』『(祈るために)手のひらを(上に向けて)広げてはいけない』と教えられた」とも語る。1日5回の礼拝は禁止され、学校では無神論教育が行われていたことがわかる。とくに共産党員は、反宗教宣伝に忠実であることを求められていた。

葬儀については、バヤナウル地区の地区長など共産党幹部は「市民葬(pokhorony po-grazhdanski)」で葬られた。市民葬とは「宗教に基づかず」、「音楽とともに」行う葬儀である。死者は「ムスリム墓地ではなく、ロシア人墓地に葬られた」のであり、「まったくムスリムであることを止めさせようとしたのだ」と上述の50歳代の村人は語る[34]。しかしウントゥマク村では、口伝えや書物を通してクルアーン朗唱を習得した長老を村人たちがモルダとして承認し、このモルダが村人の葬儀を「ムスリムのやり方で」執り行っていた。

死者供養については、「7日忌、40日忌、1年忌などは家で行っていた。しかし、公の場でクルアーン朗唱して死者供養するということはなかった」という。死者供養も、葬儀と同様に村のモルダが司った。しかし、19世紀にみられたような有力者による大規模な死者供養は、ソビエト時代を通して行われなかった。断食明けの祭と犠牲祭で死者が供養されていたことについて、ウントゥマク村の70歳代のモルダは以下のように語っている[35]。

> 「犠牲祭や断食明けの祭には、招待されなくとも家々を回り、たとえ家の主人がいなくともシェルペク(*shelpek*, 直径20cmほどの円形の平たい揚げパン)を食べてその家の死者たちにクルアーンを唱えて帰ったものだ。その頃、自分たちは子どもで、年配の人々がそうしているのを見ていた」。

このモルダの語りは1940～1950年代の様子と考えられるが、村の50歳代の女性も1960年代について同様の記憶を語っており、犠牲祭や断食明けの祭で死者のためにクルアーンが朗唱されていたことがわかる。「年配の人たちが」と語られるように、年長者たちが自発的に村人の家を訪れるかたちで行われ、大規模な招待は行われていなかった。

---

31 Ro'i , *Islam in the Soviet Union*, pp. 10–11.

32 断食月の礼拝について村のモルダは、第二次世界大戦中には行われていたが戦後には行われなくなったことを記憶している(2003年頃に復活)。中断の理由をこのモルダは「わからない」と語ったが、時期的に戦後の反宗教宣伝に対応している。

33 2004年11月25日聞き取り。

34 2004年11月25日聞き取り。

35 2005年1月19日、犠牲祭前の死者供養の参加者たちにモルダが語った話の一部。

このようにソビエト時代には、反宗教宣伝によってとりわけ共産党員は礼拝を禁止され、地区長などの場合は宗教に基づかない葬儀も行われた。しかし、死者供養など各世帯で行われる儀礼は行われ続け、とくに地区中心地から離れたウントゥマク村では、葬儀も死者供養も「ムスリムのやり方で」行われていた。ただし、公の場で大規模に死者供養を行うことはできず、断食明けの祭や犠牲祭も一部の人々が隣人などの家を訪問して死者のためにクルアーン朗唱するという細々としたかたちで行われていたのである。

1-3. ポスト・ソビエト時代の「イスラーム復興」

さて、ペレストロイカ期から 1991 年のカザフスタン独立を経て、宗教政策の転換により公的な「イスラーム復興」がみられるようになった [36]。中央アジアの「イスラーム復興」には政治的な動きも含めさまざまな側面があるが、カザフスタンでの公的な「イスラーム復興」の象徴としてモスクの建設ラッシュをあげることができる [37]。アルマトゥ市ではイスラーム大学も開設された。調査地に関しては、州都パヴロダル市に大きなモスクとメドレセ（*medrese*, マドラサ）が開設され、1996 年には地区中心地のバヤナウル村にもモスクが再建されてメドレセも開設された。1999 年には S 村管区で、Q 村にあったソフホーズ時代の宿泊施設を改築してモスクが開かれた。ウントゥマク村でも、モスクを建設しようという動きが出ている。筆者の調査期間中の 2003 年～ 2006 年にかけては、とくに断食月や犠牲祭の時期にテレビでイスラームに関する番組が頻繁に放送されるようにもなっていた [38]。

反宗教宣伝のもとで表立って行うことのできなかった礼拝は、公に行われるようになった。Q 村のモスクでは 2 ～ 3 人と参加者は少ないものの金曜礼拝が行われ、約 20 人が参加して断食月の礼拝も行われている [39]。ウントゥマク村においても、村人たちのイスラームへの関心の高まりが見られる。聞き取りの限りでは、ウントゥマク村で 1 日 5 回の礼拝（*namaz oqu*）を行っているのは数人のみであるが、筆者の調査期間中に徐々に増加する傾向にあった。また、断食（*oraza ŭstau*）を行っている村人はこれより多く、10 数人である [40]。断食を行う村人は 60 ～ 70 歳代が多いが、20 ～ 50 歳代の村人のあいだにも断食を行う者が増えつつある。1 日 5 回の礼拝よりも断食を行う村人の数が多いのは、礼拝よりも先に断食をまず試み、断食月の礼拝に参加しながらクルアーンの章節を覚え、次の段階として 1 日 5 回の礼拝を行う傾向があるためである。断食月の日没後の食事への招待や犠牲祭への招待も活発化してい

36　旧ソ連中央アジアにおけるペレストロイカ期以降のイスラーム復興については、以下を参照。宇山智彦「中央アジアにおけるイスラーム信仰の多様性と過激派の出現」『ロシア研究』30 号、2000 年、37–57 頁；小松久男「中央アジアにおけるイスラーム復興」片倉もとこ、梅村坦、清水芳見編『イスラーム世界』岩波書店、2004 年、72–97 頁。

37　Sultangalieva, *Islam v Kazakhstane* (前注 11 参照), p. 69.

38　例えば、2004 年の断食月には、首都アスタナで行われた宗教歌とクルアーン朗唱によるコンサートの様子や、1 日 5 回の礼拝を行う著名人たちからのインタビューが放映された。

39　金曜礼拝については 2005 年 11 月 18 日に Q 村のイマムより聞き取り。断食月の礼拝については、同日のイマムからの聞き取りと 2004 年 11 月 1 日の観察事例に基づく。

40　断食月のあいだほぼ毎日、村の誰かの世帯で断食月の日没後の食事のもてなしが行われ、断食中の村人すべてが招待されることになっている。このため断食している村人のおおよその人数を知ることが可能である。

る。「今は、断食して日没後の食事に出かけることが流行している」と 50 歳代のウントゥマク村の村人が語るほどであった。

なお、ウントゥマク村におけるイスラーム実践は 70 歳代のモルダが指導しているが、隣の Q 村では、モスクのイマムを務めていた 70 歳代の男性が、パヴロダル市のメドレセで 10 ヶ月の研修を受けた 30 歳代の若者に 2006 年にイマム職を引き継いだ。ウントゥマク村でも今後、同様の引継ぎが行われて、メドレセやイスラーム大学で学んだ若者が村のモルダとしてイスラーム実践を指導するようになる可能性は高い。ウントゥマク村出身の複数の若者が、都市のモスクやメドレセでイスラームを学ぶようになり、死者供養におけるクルアーン朗唱を都市でイスラームを学んだ若者に依頼するケースも増えている。

2. ウントゥマク村における死者供養の概観

ポスト・ソビエト時代における公的な「イスラーム復興」の状況をふまえ、現在のウントゥマク村での葬儀、埋葬、死者供養を、観察と聞き取りにより概観していきたい [41]。

2-1. 葬儀と埋葬

ウントゥマク村のモルダによると「ムスリムとしての」しかたにしたがって、「死に際して改めて信仰告白し」、亡くなった後に「死者を洗い（*däret alu*）、（家の一室に）メッカの方角に顔を向けて寝かせる」という [42]。方々に知らせを送り、死の当日の夜は故人と親しかった人々が集まって過ごす（*küzetu*）。

葬儀（*janaza shïgharu*）は、州外など遠くに住む親族の到着を待ち、死の翌々日に行われることが多い。葬儀への参加者は 200 ～ 300 人を数え、親族のほか村に暮らすほぼすべての世帯から誰かが参加する。参加者たちは世帯ごとにお悔やみの金銭（*batasï*）を持参する。モルダによると「葬儀の前には、5 人で死者の全身を石鹸と水で洗い、白い布を縫わずに切れ目のみ入れて作った死装束（*aqïret*）を着せる。死装束の上から毛布で包み、さらに絨毯で包む」という。用意が整うと、遺体を木の担架に載せ、故人の息子や婿など男性が担いで家の外に運び出す。遺体を前に男性たちが立ち並び、葬送礼拝（*janaza namaz*）を行う [43]。女性たちは男性たちの後方のやや離れた所に立って見守る。

---

41 調査期間中、筆者は葬儀に 5 回参加したが（2003 年 9 月 5 日、10 月 21 日など）、埋葬は男性のみで行うため参加していない。また、遺体を洗い死装束を着せる場面にも同席していない。これらの点については、モルダからの聞き取りに基づいて記述した。

42 2004 年 1 月 19 日における聞き取り。以下のモルダからの聞き取りも同日に行われた。また、葬儀については 2004 年 1 月 10 日にモルダ補佐からも聞き取りを行った。

43 葬送礼拝やメッカの方角へ顔を向けての埋葬は広くイスラーム世界に見られるが、細部については地域による異同も多い。清水芳見『アラブ・ムスリムの日常生活』講談社現代新書、1992 年、159–165 頁；大塚和夫『テクストのマフディズム：スーダンの「土着主義運動」とその展開』東京大学出版会、1995 年、128–132 頁；赤堀「死をめぐるイスラームの儀礼」（前注 5 参照）；鷹木恵子「葬儀」大塚和夫ほか編『岩波イスラーム辞典』岩波書店、2002 年、581 頁；吉田世津子「人生儀礼」小松ほか編『中央ユーラシアを知る事典』（前注 3 参照）269 頁などを参照。

礼拝が終わると、男性たちは遺体をトラックに積み墓地へ向かう。墓穴は男性たちが掘っておく。モルダによると「遺体は死装束のみの姿で、メッカの方角へ顔を向け、体の右側を下にして埋葬される。その後、クルアーン第 36 章（ヤー・スィーン）と第 67 章（主権）を唱える。知らない場合は 112 章（信仰ただ一筋）を 11 回繰り返して唱える」という [44]。

男性たちが埋葬のために墓地へ向かった後、女性たちには死者の家で肉料理（*et*, ゆでた骨付き肉と小麦粉の生地からなる）とシェルペクが出され、その後にお茶とお菓子が出される。食事は 30 ～ 40 分で終えられる。食後に長老女性がバタ（*bata*）と呼ばれる祈りの言葉とクルアーンを唱える。その後、死者の家族から女性たちにサダカ（*sadaqa*, 喜捨）として布やスカーフ、コインが配られる。女性たちは「（祈りが）聞き届けられるように！（*Qabïl bolsïn!*）」などの言葉を口にして帰る。入れ替わりに墓地から戻った男性たちに食事が出され、バタとクルアーン朗唱が繰り返される。この食事によって葬儀は終わる。

モルダによると、葬儀の意味は「あの世に去った人に対し、アッラーからよきものを願うこと」にある。死は「アッラーの定められたこと（*Allanïng jazuï*）」であるから、あまり悲しんではならないとされる。しかし実際には、遺体を送り出す際に故人の家族が激しく泣くことがよくあり、「なぜ私を捨てていったのか」などの言葉に節をつけてジョクタウ（*joqtau*）と呼ばれる挽歌を絶叫する場面も見られた [45]。

2-2. 死者供養

死後に人はアルワク（*aruaq*）と呼ばれる霊魂になり、死後 40 日まで家のそばにとどまるとされる（4-2 節で詳述）。村人たちは、死後 40 日までに墓を石などで囲み、墓碑を建てるよう努める。また、死後 40 日まではとくに頻繁に、死者のためにクルアーンを朗唱する。

具体的には、葬儀の後、7 日忌、40 日忌、1 年忌、そして 40 日忌までの毎週金曜日の死者供養（*jŭmalïq*、以下、金曜日の死者供養）が「（死者の）家族の義務」として必ず行われる。これらの死者供養は、死者の親族、姻戚、友人、隣人らを客として招待して行われる。通常、7 日忌と金曜日の死者供養には村人を中心に 10 ～ 20 人のみを招待するのに対し、40 日忌には 60 ～ 70 人、1 年忌には 100 人を越える人々を村内、村外を問わず招く。これら「家族の義務」としての死者供養は、葬儀のときの食事の様子とほぼ同じであるが、葬儀の時ほど急がずに行われ、食事の後とお茶の後の 2 度に分けてモルダによりクルアーンが朗唱される点が異なっている。また、参加者全員に布やコインが渡されることはなく、クルアーンを朗唱した人にのみ死者供養を行った家から喜捨として現金が渡される。

1 年忌を終えることで、死者の家族の義務は果たされたとみなされる。しかし、その後も

44　章名は、井筒俊彦訳『コーラン（上・中・下）』岩波書店、2004 年（初版は 1957 年～ 1958 年）にしたがって記す。

45　ジョクタウは「死者を悼む挽歌」で「哀悼と悲哀の感情をともなって歌われ」、「古くから存在する（歌の）ジャンルのひとつ」である（坂井弘紀『中央アジアの英雄叙事詩』東洋書店、2002 年、6 頁）。調査地では、ムサ・ショルマノフ（1-1 節参照）が 1884 年に死去した際に、カザフ知識人マシュフル・ジュスプ・コペイウル（Mäshhür-Jüsíp Köpeyŭlï）がその業績を讃え死を悼んで歌ったジョクタウなどが知られる（Mäshhür-Jüsíp Köpeyŭlï, *Shïgharmalarï* 1 (Pavlodar: “EKO” GhÖF, 2003), pp. 238–247.）。

頻繁に死者供養が行われていることが、ウントゥマク村における調査からは明らかになった。断食月、犠牲祭、都市に暮らす家族の村への帰省の際、墓碑を建設した際、死者の誕生日、死後 10 年などの節目に死者供養が行われる。さらに、大学卒業祝や新築祝などの慶事、季節初の馬乳酒のもてなしなどの際にも死者のためにクルアーンが朗唱されているのである。これらの死者供養を行うかどうかは、死者の家族が「(家計の) 状況を見て」決めることとされる。1 年忌までの死者供養が「義務」であるのに対し、「任意の死者供養」と呼ぶことができよう。村人たちによると、任意の死者供養は「その家 (*üy*) から出た死者たちの霊魂のために」行われる。また、任意の死者供養のひとつの形態として、1990 年代後半からはアスと呼ばれる大規模な死者供養も、生誕 100 年祭や祖先の墓への墓碑建設にともなって行われるようになっている [46]。

ここで、村人の死者供養への参加について、ウントゥマク村のある夫妻の事例から検討したい。2004 年 1 月から 12 月までの 1 年間に、サヤンとその妻バティマ (以下、サヤン夫妻。ともに 50 歳代) が招待されて参加した死者供養は、筆者が把握しえた限りで実に 28 回に及ぶ。その内訳をみると、7 日忌に 1 回、金曜日の死者供養に 1 回、40 日忌に 1 回、1 年忌に 1 回参加し [47]、都市からの家族の帰省などをきっかけとした死者供養に 2 回、死者の父方オジが死者の家族を招待して行った死者供養に 1 回、死者の誕生日に行われた死者供養に 2 回、断食月の日没後の食事 (*auïzashar*) に 4 回 (うち 1 回は前述の 1 年忌と重複)、犠牲祭 (*Qŭrban ayt*) に 11 回、犠牲祭前の死者供養 (*shek*, 3 年以内に死者が出た世帯のみ行う) に 4 回、大学卒業祝での死者供養に 1 回、季節初の馬乳酒のもてなしにおける死者供養に 1 回参加している。

一方、サヤン夫妻自身が 2004 年に客を招待して行った死者供養はないが、2004 年 2 月にはサヤンの父の妹がウントゥマク村を訪問したことをきっかけとして墓参し、サヤンの長男 (1997 年死去)、サヤンの父の弟 (2002 年死去) の墓の前でクルアーンを朗唱している。また、2004 年 12 月には、亡くなった長男の誕生日に友人たちが集まって故人を偲んだ。長男の幼い息子に死を伝えていなかったためクルアーン朗唱は行われなかったが、死者供養に含めて考えることが可能であろう。このほか、バティマが「死者の夢を見た」ため、食後にクルアーンを朗唱しているのも観察された。経済的な理由から客を招待しなかったものの、小規模なかたちでは死者供養を行っていたのである。サヤン夫妻は、2005 年と 2006 年にはそれぞれ犠牲祭と断食月に客を招待して死者供養を行っている。

この村人夫妻の事例から指摘できるのは、40 日忌や 1 年忌などの必ず行われる死者供養以外にも、任意で行われた死者供養への参加がかなり多いことである。任意の死者供養は、何をきっかけとして行われたかによって頻度に差が見られる。とりわけ、断食月とならんで犠牲祭での死者供養への参加が非常に多いことが注目されるのである。

---

46 藤本「ポスト・ソビエト時代における大規模な供養アスの展開」(前注 4 参照)。

47 2004 年にはバティマの母方オジ、サヤンの妹の夫の弟の子が亡くなったため、それぞれの葬儀に参加し、前者の 40 日忌、後者の 7 日忌、40 日忌までの毎週金曜日の死者供養に各 1 回参加している。また、隣人の母の 1 年忌にも 1 回参加した。

3. 犠牲祭における死者供養

ウントゥマク村での犠牲祭とそこでの死者供養の様子を、2005 年におけるサヤン夫妻の事例から検討していきたい。犠牲祭は、預言者イブラヒム（イブラーヒーム）がヒツジを犠牲として神に捧げた故事に基づき、イスラーム暦 12 月 10 ～ 13 日にかけての 4 日間に祝われる [48]。サヤン夫妻は、2005 年 1 月 19 日に行われた犠牲祭前の死者供養へは 1 世帯、1 月 20 日から 23 日までの犠牲祭へは 14 世帯から招待された。また、22 日には 40 人に及ぶ村人を自宅での犠牲祭に招待した。当時のサヤン世帯の構成員は、サヤン夫妻（50 歳代）、孫（亡くなった長男の息子、7 歳）、筆者の 4 人であった。

3-1. 犠牲獣の屠殺

バティマは、犠牲祭にお客を招待し「クルアーンを朗唱してもらおう」と以前から考えていたが、経済的理由から困難だった。2005 年は、前年の 8 月に行った孫の割礼祝で姻戚にあたる男性からヒツジ 1 頭を贈られたため、このヒツジを犠牲獣（*qŭrbandīq*）として 1 月 20 日に屠った [49]。サヤンと妻のバティマは、「犠牲獣は（夜明け前に行われる）アイトゥの礼拝（*Ayt namazï*）の後に屠る」とイスラーム大学で学ぶ村出身の青年に聞いていたので、アイトゥの礼拝の後なら何時でもよいと解釈し、日中 12 時にヒツジを屠ることにした。しかし、屠殺の手伝いにやってきたサヤンの妹の夫は、「昨日のテレビで、モスクのあるところではアイトゥの礼拝の後、モスクのないところでは日の出前に屠るようにと言っていた」と言う。サヤンは「どのようであっても、（祈りが）届くように」とあまり気にかけない。

サヤンは孫に、「『犠牲獣にバタ（祈りと祝福の言葉）を与えてください』と言いなさい」と、隣人である年配の女性（60 歳代）を呼びに行かせた。隣人女性はまもなく 5 歳と 3 歳になる自分の孫 2 人とやってきた。彼女がヒツジのそばにしゃがみ、「アルワク（死者の霊魂）たちに届くように。アッラーからよきものが与えられるように。欠けたところが満ちるように（亡くなった人の分だけ子どもが生まれるように）。来年も犠牲祭を迎えられるように」と述べると、その場にいた全員が「アウミン（*Äumin*、アーミーン）」と言い、上に向けて並べた両手のひらで顔を上から下へなでるしぐさをした。祈りの言葉に同意して行う行為である。

バタの後で、屠殺のためにヒツジの足を縛った。「犠牲獣は足を縛らない」決まりだが、サヤンの妹の夫が、「足 3 本のみなら縛ってもよいとテレビで言っていた」と言ったため 3 本のみ縛ることになった。サヤンが喉を切って屠り、血は器に受けた。その後、通常のヒツジの屠殺と同様に、男性たちが屠殺と解体を行い、女性たちは内臓の処理をした。

客を招待する前日の 21 日には、2 種類のパン、シェルペクとバウルサク（*bauïrsaq*, 直径

48　メッカ巡礼の最終日であるイスラーム暦 12 月 10 日に、巡礼者が動物犠牲を捧げるのにあわせ、世界中のムスリムたちが動物を犠牲にする（清水芳見「犠牲」片倉もとこ編『イスラーム世界事典』明石書店、2002 年、178–179 頁）。カザフスタンの筆者の調査地では、これとやや異なり犠牲祭の 4 日間に家畜を屠ればよいとされていた。

49　犠牲獣としては、ヒツジあるいはウシが屠られる。ヒツジは 1 世帯が 1 頭を屠るが、ウシは数世帯が共同で屠ってもよいとされる。

6 ～ 7cm のふっくらした揚げパン）をバティマとサヤンの妹が作って準備した。

3-2. 犠牲祭における死者供養の様子

当日、バティマとサヤンの妹は朝早くから犠牲獣であるヒツジの肉をゆで始めた。サヤンは、台所でバティマと相談しながら、死者たちの名前を紙に書き出していた。午前 11 時に招待された村人たちが、時間の少し前から次々とサヤン世帯に集まって来た。客人たちは、男性 18 人、女性 16 人の計 34 人で、ほぼ男女別に客間の 2 つのテーブルに座った。肉料理にシェルペクがのせられ、客間に運ばれた。世帯主のサヤンが一口食べるのを合図に、食事が始まった。シェルペク 1 枚を各人が取り、「ビスミッラ（*Bísmíllä*, アッラーの御名において）」と言いながら食べる。その後で肉料理を食べる。肉料理の後、熱いスープが出された。食後に、長老男性が「食卓に豊かさを与えたまえ、身体に健康を与えたまえ。死者には信仰を与えたまえ、生者には恩恵を与えたまえ（*Dastarkhannïng baylïghïn bersín, denníng saulïghïn bersín. Ölíne iman bersín, tíríne bereke bersín.*）」などの食後の祈り（バタ）をした。その後、食卓が片付けられ、モルダがクルアーンの章節を朗唱し始めた。

モルダがクルアーンを朗唱するあいだ、出席者はそれを聞いている。第 1 章（開扉）、第 112 章（信仰ただ一筋）、第 36 章（ヤー・スィーン）の一部（節は不明）が唱えられた。クルアーン朗唱後にモルダはカザフ語で祈り、クルアーン朗唱が誰のために捧げられたかを述べた（クルアーン朗唱後のバタ）。供養対象として「預言者、教友たち」と述べられたほか、親族・姻戚カテゴリーによって死者たちが集合的に挙げられ、さらにサヤンが書き出した死者たちの個人名が列挙されて、「クルアーンを朗唱したことへの報酬が彼らにあるように」と祈られた。モルダが最後に「アッラーは偉大なり」と唱えると、出席者全員が、両手のひらを広げて顔をなでるしぐさをし「アウミン」と言った。モルダにサヤンの孫が 500 テンゲの現金を紙に包んだものを渡すと、モルダはそれを受け取り「サダカ（喜捨）が受け入れられるように」とカザフ語で述べ（サダカ後のバタ）、再び出席者全員が両手のひらを広げて顔をなでるしぐさをして「アウミン」と言った。

10 分ほどの休憩を挟んで、バウルサクと菓子類が食卓に並べられ、熱いミルクティーが客たちに出された。このお茶のもてなしの後、再び長老男性が食後の祈りをした。その後、バティマがモルダに「私のアタ・ババたち（*ata-babalar*, 父祖たち）とナガシたち（*naghashïlar*, 母の父系親族と婚入女性たち）にクルアーンを唱えてください。誰のために唱えるかはご存知でしょう」とクルアーン朗唱を依頼した。モルダはクルアーンの第 1 章、第 112 章などを朗唱し、クルアーン朗唱後の祈りのなかで個人名を挙げて、彼らのためにクルアーンが朗唱されたことを述べた。それが終わると客たちは「（祈りが）聞き届けられるように！」と言って立ち上がった。これでサヤン世帯の犠牲祭における死者供養は終わった。バティマやサヤンの妹らは片づけを始め、客人たちとサヤンは、次に招待された家々にそれぞれ向かった。

4. 死者供養についての村人の説明

本節では、村人たちがなぜ死者供養を行うのかを明らかにするため、上述の事例をもとに、犠牲祭で死者供養すること、死者の霊魂、死者供養での食事、クルアーン朗唱、喜捨の概念

について、村人たちの説明を検討していきたい。

4-1. 犠牲祭で死者供養すること

ウントゥマク村において、犠牲祭は「その家からでた死者たちにクルアーンを朗唱する」という行為、すなわち死者供養を中心として行われ続けてきた。都市部でイスラームを学んだウントゥマク村の若者たちを中心として「犠牲祭はそもそも祝（*toy*）」であって、死者供養ばかりを行うのはおかしいという意見もある。こうした意見を取り入れ、2004 年の犠牲祭には学校で「イスラームと教育」というテーマのもとに集会が開かれ、宗教的な歌が披露され講演が行われた。しかし、こうした試みはいまのところ一過性のものにすぎない。

その他の死者供養と異なる犠牲祭の特徴は、犠牲獣として家畜を屠ることである。通常の家畜の屠殺とは異なり、犠牲獣は「夜明け前に」「足を縛らず」屠るものとされてきたと、村人たちは語る。それは、「足を縛らなければ、犠牲獣は神のもとへ早く行き祈りを届けることができる」からである [50]。村人たちは、テレビや、イスラーム大学で学ぶ村出身の若者から、「正しい」行いを学ぼうとしている。2004 年の犠牲祭には、アルマトゥ市のヌル・ムバラク・イスラーム大学で学ぶウントゥマク村出身の青年が村に帰省しており、複数の村人の世帯がこの青年を犠牲祭でのクルアーン朗唱に招待し、イスラームに関する多くの質問をした。そのひとつが犠牲獣の屠り方であった。この青年は「アイトゥの礼拝の後に屠る」と述べ、屠る時には「『イブラヒムから（犠牲獣を）受け入れたように、私からも受け入れてください。あなたが喜ばれるように犠牲（獣）を屠った』と言って祈ってから屠る。屠っているあいだ『アッラーは偉大なり』などのアッラーへの賛美を唱える」と説明して「こうして屠殺しなければ、犠牲ではなく、単なる喜捨になる」と言った [51]。

しかし実際には、筆者が観察したサヤン世帯での犠牲獣の屠殺で、時刻はあまりこだわられていなかった。また、イスラーム大学で学ぶ青年が教えた言葉も唱えられず、「アルワクたちに届くように」と祈られたのである [52]。犠牲祭は、断食月とともに、「祈りが聞き届けられる」時期とされ、とりわけ死者のためにクルアーンが朗唱される場となっている。

4-2. 死者の霊魂「アルワク」

バティマは犠牲祭にお客を招待するのは、「アルワクたちに対してクルアーンを朗唱してもらう」ことが目的だと述べていた。アルワクとは、一体どのような存在なのだろうか。村人たちによると、アルワクとは「亡くなった人の霊魂（*jan* または *rukh*）」である [53]。これ

50　2004 年 1 月 30 日、ある世帯における犠牲祭前の死者供養での村人たちの話。

51　2004 年 1 月 30 日、犠牲祭前の死者供養での観察事例。

52　ウントゥマク村の別の世帯では、「お前（家畜）には罪はないが、我々には食べ物が必要だ（*Seníng jazïghïng joq, bízge as kerek*）」と言って犠牲獣を屠っていた（2004 年 2 月 1 日観察事例）。これは犠牲祭以外の、普段の屠殺に際しても言われる言葉である。

53　2005 年 2 月 9 日におけるバティマからの聞き取りなど。なお、プリヴラツキーによると、アルワクはアラビア語で霊魂を表すルーフの複数形アルワーフの転訛。Privratsky, *Muslim Turkistan* (前注 8 参照), p. 151.

まで「祖先の霊魂（ancestor-spirits, dukh predkov）」と訳されることが多かったが[54]、正確には祖先であるか否かを問わず死者の霊魂をさす。夭折した子どもに親が言及する場合もアルワクと言う。また、系譜関係のない故人の霊もアルワクと呼ぶ。とくに祖先の霊魂を指す場合は「アタ・ババラル（*ata-babalar*，父祖たち）のアルワク」と言って区別する。

アルワクは、ウントゥマク村のカザフ人たちにとって非常にリアルな存在である。「死者が満ち足りなければ、生者は豊かにならない（*Ölí riza bolmay, tírí baymaydï.*）」というカザフの諺を、村人たちはしばしば口にする[55]。死者を忘れず供養すれば、死者は生者を守る存在である。しかし、死者が充分に供養されなければ「悪いことが起こる」という。アルワクは「家」と結びついた存在として想起され、とりわけ死後 40 日間は「アルワクは（自分の家の）鴨居（*bosagha*）に座っている」と言われる。「アルワクは、金曜日に家に帰ってくる」とも言われ、村人たちは金曜日に死者供養を行うよう努める。また、「断食月や犠牲祭にアルワクたちにクルアーンを朗唱するとよい」と言う。アルワクは、自分の家で供養が行われていることを知ると「満ち足りて」、家族や子孫を「守る」のである。

夢に死者が現れることはアルワクから生者へのメッセージと考えられており、死者の夢は供養を促す。例えば、ある日バティマが夫の妹に、死者の夢について話していたことがある。バティマは「（病気で死んだ長男の）アスルが、私を見て『病気のすべてをあなたにあげてきてしまった。どうしたらよいのか、ああ、どうしたらよいのか。（病気が治ることを）願うには願うけれど、どうしたらよいのか』と言った。（死んだ）父にも会った」と語った。バティマの夫の妹は、ただ黙ってうなずいていた。

バティマの長男は 1997 年に病気のため急死しており、バティマは長男の息子を育てていた。心臓病と高血圧を患って健康に不安を感じるなか、バティマはしばしば息子や父を夢に見た。この夢では、バティマの病気が長男から残されたものであることが示されていた。バティマは「アルワクたちが繰り返し夢に現れて平穏を乱せばクルアーンを唱える」と筆者に語った。アルワクの夢を見るとバティマは朝食後にクルアーンを唱えていたが、正式に食事を用意し客を招待して死者供養したいと考え、2005 年に犠牲祭を行ったのである。

4-3. 死者供養における食事

犠牲祭では、犠牲獣を屠る経済的余裕のない場合であっても、シェルペクを必ず作る。それは「油脂の匂いがアルワクたちに届く（*Maydïng iísí aruaqtargha tiedí.*）」からだと村人たちは言う。シェルペクを作り油脂の匂いをさせることは、アルワクに「敬意を示すこと（*qŭrmet körsetu*）」とされる。サヤン世帯の事例のように、ビスミッラと唱えてシェルペクから食べ始める点にも、シェルペクが重要視されていることが表れている。

お茶とともに供されたふっくらとした揚げパン、バウルサクが慶事でも作られるのに対し、シェルペクは葬儀と死者供養に際してのみ作られる[56]。なお、死者供養において家畜の屠

54 例えば Privratsky, *Muslim Turkistan*, pp. 118–119; Toleubaev, *Relikty doislamskikh verovanii* (前注 6 参照), p. 42.

55 2005 年 1 月 17 日にバティマ、2004 年 7 月 4 日に 40 歳代女性から聞き取り。

56 ただし、大学卒業祝などの慶事で死者のためにクルアーン朗唱される際は、例外的にシェルペクが作られないこともある。

殺は必須ではないが、客を呼ぶ場合は客に対して敬意を示すため肉料理がなければならないとされる。

4-4. クルアーン朗唱

カザフ語で「クルアーンをよませる（*qŭran oqïtu*）」とは、クルアーンをとくに死者のために朗唱してもらうことを意味する。クルアーン朗唱は、死者供養における重要な要素とみなされているのである。それと同時にこの表現は、クルアーンの章節を皆が知っているわけではなく、死者を供養することはクルアーンの章節を知るモルダや長老に「クルアーンを唱えてもらう」ことだという状況を示してもいる。クルアーンを朗唱できない村人の方が数の上ではるかに多く、クルアーンのカザフ語訳や解説書[57]を所持する者もいるとはいえ、朗唱される章節の意味を明確に理解している村人はそれほど多くないと考えられる。

上述の犠牲祭における死者供養で実際に唱えられていたクルアーンの章節は、第 1 章（開扉）、第 112 章（信仰ただ一筋）、第 36 章（ヤー・スィーン）の一部であった。第 1 章や第 112 章は、日々の礼拝にも用いられる短い章であり、クルアーンの章節を暗記しようとする村人たちはまずこれらの章から覚える[58]。これに加えて村のモルダは、『アルワクたちに唱えるクルアーンの章節』と題されたクルアーンの章節の抜粋本[59]をもとにいくつかの章節を暗記している。それは、第 9 章（改悛）第 128、129 節、第 36 章（ヤー・スィーン）すべて、第 67 章（主権）の一部（節不明）、第 114 章（人間）である。アッラーへの賛美、信仰の重要性などを内容とする章節が選ばれている。第 67 章は上述の抜粋本ではすべてを朗唱することが勧められているが、このモルダは「自分の言語ではないので覚えるのは難しい」ため「途中まで」を暗記している。モルダはアラビア語を理解して朗唱しているのではないが、カザフ語訳によって内容は理解している。「知っているクルアーンの章節を唱えればよい」と言われ[60]、モルダが不在の場合はクルアーンを朗唱できる村人が知っている章節を唱える。第 1 章と第 112 章が朗唱されることが多い。どの章節を朗唱するかはあまりこだわられない反面、クルアーンを朗唱すること自体は重要視される。

死者供養でクルアーンを朗唱する理由について、モルダや村人は「人の両肩にはそれぞれ善行と悪行を記録する天使がおり、その記録は死とともに閉じられるが、唯一、死後にも記

57　一般に流布しているのは、クルアーンのカザフ語訳 *Qŭran kärim: qazaqsha maghïna jäne tüsínígí*（n.p.: Qŭran shärif basïm kombinatï, 1991）である。また、バティマは Nŭralï Ŏserŭlï, Jŭmabay Maqashŭlï, eds., *Qŭran jäne onïng maghïnasï* 3 (Almaty: Bílím, 1991) を所持している。この本は、アラビア語テキスト、アラビア語音をキリル文字カザフ語表記で示したテキスト、カザフ語訳テキストの 3 種のテキストからなる。

58　ただし、筆者が章名を質問すると、初めの句の音を代わりに答えるなど、モルダ以外の村人たちに章名はあまりよく知られていない。

59　*Qŭran Khatïm: aruaqtargha arnalïp oqïlatïn süreler men ayattar* (Almaty: Qalamger, 1991). 死者の霊魂のために朗唱するクルアーンの章節として、「全 114 章のうち 23 章、全 6628 節のうち 258 節」を記載。

60　2004 年 1 月 19 日におけるモルダからの聞き取り、2004 年 1 月 30 日における 70 歳代の男性からの聞き取りなど。

録され続けるのが子孫によって行われるクルアーン朗唱」だからだと筆者に説明した[61]。つまり、死者のために子孫が行ったクルアーン朗唱は、死者の善行として記録されるということである。その一方で、「アルワクたちにクルアーンを唱える」、つまり死者の霊魂に対してクルアーンを朗唱しているのだというやや矛盾した説明も聞かれた。

4-5. 祈りと祝福の言葉「バタ」

サヤン世帯の犠牲祭の事例では、犠牲獣を屠る時、食事のもてなしが終わった時、クルアーンが朗唱された後などに、バタと呼ばれる祈りと祝福の言葉が述べられていた。これらのバタは、長老男性（稀に長老女性）がカザフ語で言うものである。村人たちは、バタとは「願い（*tílek*）」であり、「良い言葉（*jaqsï söz*）」であると言う[62]。「バタとは祈り（*dǔgha*）」だとも言われる[63]。

バタの言葉は状況に応じて異なり、死者供養での食後のバタでは、「残された子どもたちや親族が無事であるように」などの言葉が言われることが多い。断食明けの祭でシェルペクを食べた後には「来年もつつがなく祭を迎えられるように！」などのバタをする光景がよく見られる。「父祖たちへの」クルアーン朗唱をともなった大学卒業祝では、食後にモルダや長老たちが「（大学を卒業した息子が）よい仕事に就くように」「（両親が）子や孫が育つ楽しみを見られるように」というバタをしているのが観察された[64]。また、「アルワクたちのために」クルアーンが朗唱された季節初の馬乳酒のもてなしの際には「ミルクが豊かであるように」というバタがなされた[65]。

クルアーン朗唱後になされる「クルアーンのバタ（*qǔrannïng batasï*）」は、人によって多少の言い回しの違いはあるものの、内容はほぼ定まっている[66]。初めに「この聖なるクルアーンの章節（を朗唱したという善行）の報酬（*sawap*, サワーブ）[67]」が、死者たちの霊魂にあるよう祈られ、供養対象が挙げられる。次に、「（死者の）葬られた土地が輝き、（死者を包む）土が柔らかく心地よいものであるように。アッラーが悪霊から守ってくださるように。（数語不明）。生きているときに犯した過ち、不足、罪があれば許されるように」など、死者が安らかで、悪霊から守られ、生前の過ちや罪が許されるように祈られる。その後で、「唱えたこのクルアーンの章節の報酬を、アウミンと言って手を広げている人々に」、「アッラーよ、唱えた祈りの報酬を豊かに与えたまえ。（中略）生きている者たちに恩恵ある人生を与え、悪霊から守りたまえ」と、生者にもクルアーンを朗唱したという善行の報いがあるよう祈ら

---

61 2005 年 2 月 9 日聞き取り。

62 バタは日常の食事や結婚祝などの慶事にも言われるが、ここでは死者供養に限って検討。

63 パヴロダル市でモスクに通う、村出身の 20 歳代男性より聞き取り。ただしウントゥマク村では、「ドゥガ」は朗唱されるクルアーンの章節を指して用いられることが多い。

64 2004 年 7 月 9 日観察事例。

65 2004 年 6 月 9 日観察事例。

66 2004 年 11 月 6 日、断食月の日没後の食事の際、ウントゥマク村のモルダによってクルアーン朗唱後に唱えられたカザフ語のバタを録音したものを基に検討。

67 カザフ語におけるサワプは、善行に対する報酬のほか、善行そのものをも意味する。アラビア語のサワーブおよび報酬の概念については、大塚和夫『異文化としてのイスラーム：社会人類学的視点から』同文館出版、1989 年、118–119 頁を参照。

れる。つまり、クルアーン朗唱によって死者の罪は許されること、またクルアーン朗唱することは生者にとっても善行であるという解釈が示されているといえよう。クルアーン朗唱後のバタは、クルアーン朗唱が誰のためになされたかが示されている点からも興味深いが、供養対象を検討する前に、死者供養を構成するいまひとつの要素として「サダカ」の概念を整理しておく。

4-6. 喜捨「サダカ」

サダカとは喜捨を指し、通常は「不足のある人（*kem adam*）に与えるもの」である。ウントゥマク村のモルダは「未亡人や孤児に与えたサダカは（神に）受け入れられる。サダカとして食事を与える、状況が許せばお金を与える」と説明した[68]。

死者供養に関わるサダカはこれとはやや異なり、クルアーン朗唱に続くバタが終わった後で、主催した世帯の者がクルアーンを朗唱したモルダや長老に渡す 200 ～ 500 テンゲの紙幣をさす。出席者全員に 5 テンゲや 10 テンゲのコインを配ることもあり、このコインもサダカと呼ばれる。モルダや村人たちによると、死者供養でサダカを渡すのは「死者が犯したかもしれない罪が（神に）許されるように」である。都市のモスクやイスラーム大学で学ぶウントゥマク村出身の若者のなかには、クルアーンを朗唱したモルダや長老に渡される現金をクルアーン朗唱に対する返礼とみなし、「クルアーンは売り物ではない」と批判する者もいる。これにうなずく村人も多いが、実際には犠牲祭を含め死者供養の場でクルアーン朗唱した人物に「サダカ」として現金が渡され続けている。

サダカの概念が広く解釈された場合、死者供養そのものもサダカとしてとらえられる。ウントゥマク村のモルダは「（サダカとして）与えられるものがなければ、死者の名を挙げ、死者のために唱えると言ってクルアーンの章節を唱える。これもサダカである。（中略）7 日忌、40 日忌、1 年忌もサダカということができる」と語った[69]。つまり、死者のためにクルアーンを朗唱すること自体もサダカであり、死者供養の全体もサダカと解釈できるというのである。このモルダによると「7 日忌、40 日忌、1 年忌はクルアーンに書かれていない」ものであり「シャリガト（*sharighat*, シャリーア）にもない」ため、「アルワクにクルアーンを唱えるのに決まった日はない」が、死者供養は喜捨として肯定されるのである。

以上、死者の霊魂の概念、死者供養を構成する「油脂の匂い」のする食事、クルアーン朗唱、祈りと祝福の言葉、喜捨をとりあげ、村人たちの説明を検討してきた。村人たちの説明は、死者供養全体をとおしてみたとき、必ずしも整合的ではない。この不整合については考察で再び検討することとし、以下では供養対象を具体的に分析していきたい。

5. 供養対象の分析

葬儀から 1 年忌までの死者供養では、供養対象は明白である。その後の任意の死者供養の対象を、村人たちは「その家から出たアルワクたち」と説明する。「そのシャヌラク（*shangïraq*,

68　2005 年 2 月 9 日聞き取り。任意の喜捨も義務としての喜捨もサダカと総称される。
69　2004 年 1 月 19 日および 2005 年 2 月 9 日聞き取り。

天幕の天井の煙出し穴）から出たアルワクたちのために」とも言う[70]。「家」やシャヌラクは、家族（*otbasï*）の象徴である。カザフ人は規範的に夫方居住であり、家ないしシャヌラクは父系で継承される。つまり、「その家から出た死者」とは、概念的にはある家で育った父系親族たちと婚入女性たちである。具体的に誰が死者供養の対象となっているのかを、以下ではサヤン世帯の犠牲祭におけるクルアーン朗唱後のバタの分析から明らかにしていきたい。

5-1. 集合的に言及された死者たち

クルアーン朗唱後のバタでは、供養対象として預言者や教友たちが挙げられたほか、親族名称や親族・姻戚カテゴリーによって集合的に供養対象が挙げられ、さらに死者の個人名が複数挙げられていた。まず、バタのなかで集合的に言及された供養対象は、「アタ・ババたち（*ata-babalar*）、アパたち（*apalar*）、アケ・シェシェ（*äke-sheshe*）、トゥガン・トゥスカンたち（*tughan-tuïsqandar*）、ナガシ・ジュルト（*naghashï jŭrt*）、カイン・ジュルト（*qayïn jŭrt*）」であった。

ここで、ひとつひとつの親族名称と親族カテゴリーについて、村人からの聞き取りをもとに整理しておく。アタ・ババとは、自己の父より上位世代の父系親族男性の総称である。父祖たち、と訳すことができる。カザフの出自は父系でたどられ、父系クラン「ルゥ（*ru*）」は分節的な体系をなす[71]。アタ・ババたちとは、同じルゥに属する男性祖先たちを指している。また、アパとは自己より年長の父系親族女性、すなわち同じルゥに属する女性祖先たちを指す。トゥガン・トゥスカンは、自己とルゥを同じくする父系親族の総称である[72]。アタ・ババもアパもトゥガン・トゥスカンに含まれるが、ここではトゥガン・トゥスカンたちと総称することによって、年若くして亡くなった子どもなどの父系親族をも含めているといえるだろう。次のアケ・シェシェは、父母を指す。

その次に出てくるジュルトは、ルゥとは異なり、エゴ中心的な親族・姻戚カテゴリーである。「カザフ人には3つのジュルトがある（*Qazaqta üsh jŭrt bar.*）」と言われる。ジュルトとは「人々（*el*）」という意味で、オズ・ジュルト（*öz jŭrt*）、ナガシ・ジュルト、カイン・ジュルトの3つが自己にとって重要とされる。オズ・ジュルトは「自分のジュルト」の意で、自己の父系親族と婚入女性の総称、ナガシ・ジュルトは自己の母の父系親族と婚入女性の総称、カイン・ジュルトは自己の配偶者の父系親族と婚入女性の総称である。

このように、死者供養のたびに、クルアーン朗唱後のバタのなかで、カザフの親族名称と親族・姻戚カテゴリーによって供養対象が常に集合的に示されていたのである。

5-2. 個人名を挙げられた死者たち

個々の死者供養の中心となっているのは、集合的に供養対象が言及された後、「とくに･･･

---

70 2004年1月19日におけるモルダからの聞き取り、2004年7月5日における30歳代の村出身女性からの聞き取り、2005年1月22におけるバティマからの聞き取りなど。

71 Alfred E. Hudson, *Kazak Social Structure* (New Haven: Human Relations Area Files Press, 1964 [1938]); Kh. Arghïnbaev, M. Mŭqanov, V. Vostrov, *Qazaq shejíresí khaqïnda* (Almaty, Atamŭra, 2000) を参照。ルゥについては、別稿で詳しく検討する予定である。

72 ただし、広義ではナガシ・ジュルトなども含まれる。

の霊魂に」として個人名が挙げられる死者たちである。彼／彼女のためにとくにクルアーンが朗唱されたことが表明されるのである。「死者の名を知っていたら、名を挙げなければならない」と村のモルダは言う[73]。それは「クルアーンを朗唱したことの報酬が、その死者へいくように」である。断食月と犠牲祭は、2回にわたってクルアーンが朗唱され死者の個人名があげられるという特徴をもつ。それは、「断食月と犠牲祭には祈りが聞き届けられる」のであり、「とりわけ断食月と犠牲祭には死者の名をもらさず挙げなければならない」とされるからである[74]。他の機会に行われる死者供養では、1回のクルアーン朗唱の後で世帯主の祖先を中心に個人名が挙げられるのに対し、断食月と犠牲祭ではこれに加えて2回目のクルアーン朗唱の際に世帯主の妻の祖先たちの個人名が挙げられる。

サヤン世帯の犠牲祭の事例では、肉料理の後のクルアーン朗唱の際に、サヤンが書き出した18人の死者の名が、供養の対象として読み上げられた。それは、2世代まで遡るサヤンの父系親族、サヤンの2人の息子、サヤンの母および母方祖父母であった（図2参照）。お茶の後のクルアーン朗唱では、バティマが自分の父系親族でもある村のモルダに、「アタ・ババたち」と「ナガシたち（ナガシ・ジュルトと同義）」の死者の名を挙げるよう口頭で依頼していた。モルダが名を挙げた死者たちは、3世代まで遡るバティマの父系親族と、同様に3世代まで遡るバティマの母の父系親族の計11人であった。

死者の名の挙げられ方は、誰それの息子（あるいは娘）誰それというかたちで、上位世代から順に父系の系譜にそっている。カザフ人は父系の系譜を重要視し、伝統的にシェジレ（*shejíre*）とジェティ・アタ（*jetí ata*）という2つの系譜の形式がある。シェジレは父系の祖先を7世代よりも遡って傍系もすべてたどろうとすることを特徴とするが、現在のウントゥマク村で網羅的に語ることのできる者はいない。一方、ジェティ・アタは直系7世代の父系の祖先を指し、ジェティ・アタ内に共通の父系祖先がいれば結婚してはならないとされるが、実際には村人すべてがジェティ・アタを知っているわけではなく、父系7世代以内での結婚もわずかながらみられる。サヤンの場合、確実に知っているのは直系で3世代、つまり父方祖父の父までであった。バティマの場合、父親が系譜に詳しかったため15世代にまで遡る系譜が書き残されているが、女性であるためあまり関心をもたず3世代までのみを覚えている。モルダは父系親族であるバティマの父と親しく、バティマの父からクルアーン朗唱を習った経緯もあり、バティマの上位3世代の父祖たちの名を諳んじていた。死者供養では、供養する側が具体的に知っている死者たちをとくに挙げており、比較的深度の浅い系譜関係が意識されている。

ここで、父系クラン「ルゥ」に着目して改めて分析すると、名を挙げられた死者たちのうち15人がサヤンのルゥ「コズガン（*Qozghan*）」、2人がサヤンの母のルゥ「カクサル」（*Qaqsal*）、3人がサヤンの妻のルゥ「ジャディゲル（*Jädiger*）」、7人がサヤンの妻の母のルゥ「コジャ（*Qoja*）」に属していた。ルゥが不明な者は2人で、1人はサヤンの妻の父の後妻、もう1人はサヤンの母方祖母であり、ともに婚入女性である。死者供養の対象として個人名を挙げら

73　2004年1月19日聞き取り。
74　2005年10月30日、ウントゥマク村の50歳代の女性から聞き取りなど。

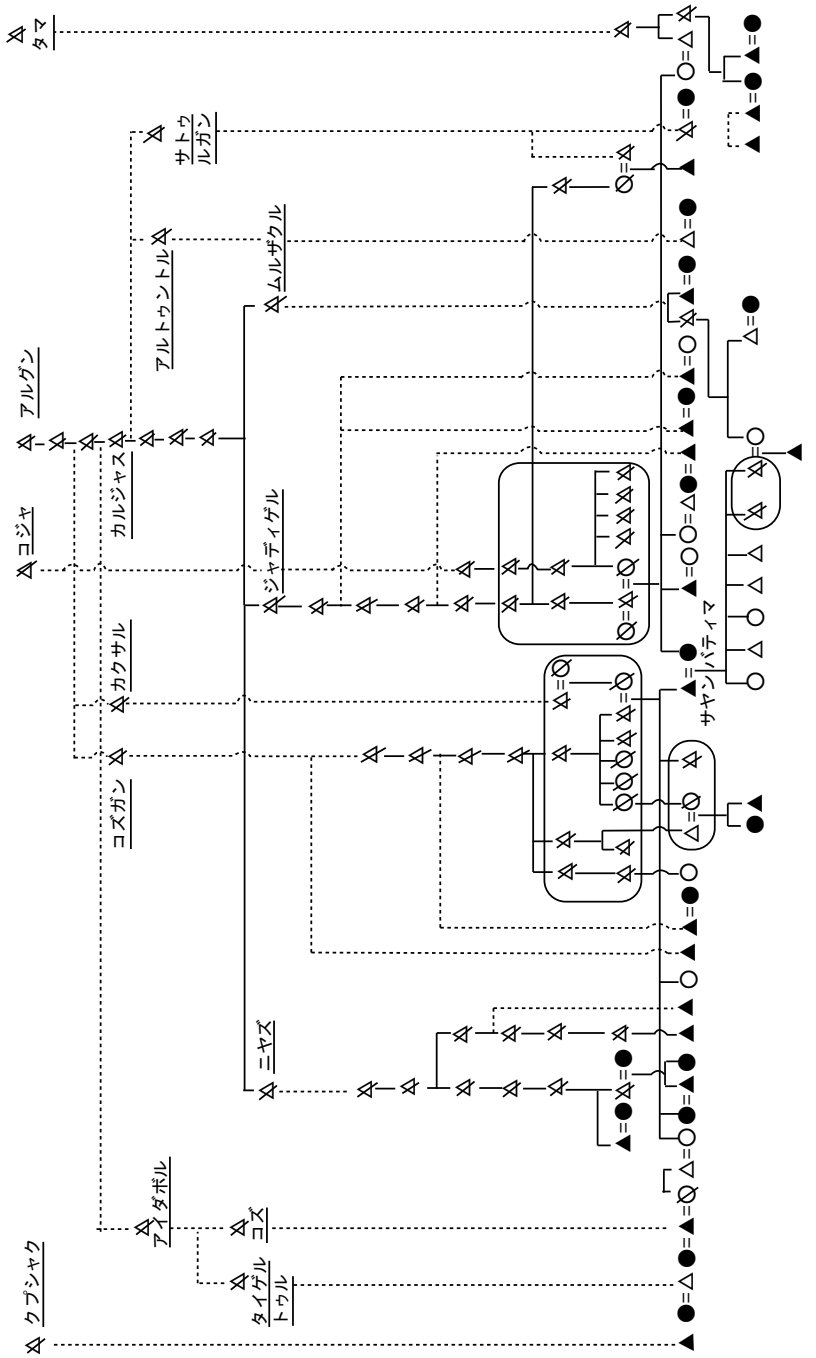

図 2　サヤン世帯における犠牲祭（2005 年 1 月 22 日）

れるのは、世帯主と同じルゥに属する者が圧倒的に多いことがわかる。供養対象は基本的に世帯主の父祖たちを中心とし、出自意識が強く反映されるのである。

ただし、バティマの依頼によりクルアーンを朗唱された人々に着目すると、バティマの父のルゥに属する死者が 3 人のみであるのに、妻の母のルゥに属する死者たちが 7 人と多く 3 世代まで遡って挙げられたのは異例である。これには、コジャという出自の特異性が関わっている。コジャとは、中央アジアにイスラームを布教したと言われる人々の子孫である。バティマの母はこのコジャの出身であった。バティマの母方曽祖父は、19 世紀から 20 世紀初頭にかけて生きた人物で、「2 度もメッカ巡礼を果たして帰ってきたカジ（*qajï*, ハーッジ）」だと伝えられ、カザフスタン独立後に再建されたバヤナウル村のモスク前の石碑にその名が刻まれている。その息子、すなわちバティマの母方祖父は「特別な力のある人（*qasietti kísí*）」で、「シャイタン（*shaytan*, 悪霊）の髪をつかんで殴った」、「病人を治療した」と言い伝えられている。このように宗教的な権威をもつ著名な人物であったために、モルダはバティマの母の父祖たちを知っており、具体的に名を挙げたのである。

5-3. 供養対象と招待客の関係

最後に、死者供養における供養対象と招待客の関係について検討しておきたい。サヤン世帯の犠牲祭における死者供養の事例で、招待されて参加した客（以下、招待客）34 人のうち、世帯主であるサヤンと同じ「コズガン」に属する者は 4 人のみであった。図 2 に示したように、招待客は下位レベルでさまざまなルゥに属していたことがわかる。上位レベルでのルゥでみるとアルグンが大多数を占めるが、それはバヤナウル地区全体のカザフ人の多数がアルグンに属している結果であり、とくにこの犠牲祭への招待客がアルグンに属するという理由で選ばれたわけではない。

世帯主サヤンが属する「コズガン」の参加者が少ないことは、「コズガン」の人々がウントゥマク村では少数であることの結果とも考えられる。しかし、サヤンの妻バティマはウントゥマク村で多数を占める「ジャディゲル」に属するが、犠牲への招待客のうち「ジャディゲル」に属する客は、モルダも含め近所に暮らす 4 人のみであった。誰を招待するかには隣人関係と姻戚関係が考慮されており、とくにサヤン夫妻のキョウダイの姻戚関係にある人々が、招待客に比較的多く含まれていたことを指摘できる。

「犠牲祭には誰を招待してもよい」とバティマは言っており、例外的ではあったが実際に学校教師のみを招待した世帯もあった。しかし、招待すること、招待されたら参加することは、互いに対する敬意であるとみなされており、サヤン夫妻は招待する人々を慎重に決めていた。犠牲祭への招待客は、例えば 2004 年 8 月に行われたサヤンの孫の割礼祝の招待客ともほぼ重なり、サヤン世帯の慶弔事にほとんど常に顔を揃える村人たちである。

供養対象として個人名を挙げるにあたっては、世帯主のルゥ「コズガン」に属する死者が重要視されていた。しかし、招待客は供養対象の子孫であることが必ずしも重要とされず、隣人関係や姻戚関係など主催者の社会関係の判断によって選ばれているのである [75]。

75　サヤン夫妻と招待客の関係は、世帯間の相互扶助関係などとも関連する問題である。これらの問題については、別稿で検討する予定である。

6. 考察

ウントゥマク村における死者供養、村人たちによる説明、供養対象について、サヤン夫妻が行った犠牲祭の事例を中心としながら分析してきた。ここで、はじめに提起した問題に立ち返り、ポスト・ソビエト時代の死者供養について考察を加えていきたい。

6-1. ポスト・ソビエト時代の死者供養の特徴

本稿では、7日忌、40日忌、1年忌などの規範的な儀礼、すなわち狭義の死者供養のみならず、さまざまな場面で死者のためにクルアーンが朗唱されていることを含めて広義の死者供養と位置づけて分析してきた。なかでも、とりわけ死者供養がさかんに行われていたのが、断食月や犠牲祭であった。ソビエト時代においても、断食月と犠牲祭は死者たちのためにクルアーンを朗唱する機会として捉えられてきた。それは、年長者たちが自発的に家々を回ってシェルペクや肉料理を口にし、その家から出た死者たちのためにクルアーンを朗唱するというささやかなものであった。犠牲祭が、いつから現在のような相互招待の場となったのかは明確に特定できなかったが、ペレストロイカ期以降の公的な「イスラーム復興」の流れのなかで犠牲祭におけるもてなしがさかんになった可能性を指摘することができよう。

ポスト・ソビエト時代のウントゥマク村において、多くの世帯が客を招待して犠牲祭を行うようになるとともに、犠牲祭における死者供養も同時に活性化したことは興味深い。村人たちの宗教的関心の高まりは、一方では犠牲祭を表立って行うことを促したと考えられるが、他方では犠牲祭の行い方をめぐって揺れを引き起こしていた。村人たちは、ソビエト時代を通して親や祖父母世代から犠牲祭の行い方を伝えられてきた。その一方で、ポスト・ソビエト時代の公的な「イスラーム復興」のなかで犠牲祭の「正しい」行い方をテレビ報道やイスラーム大学で学ぶ若者の言葉から知ろうとしていたが、必ずしもそのとおりに実行していたわけではなかった。犠牲獣の屠殺に際して足を3本は縛ってもよいなど取り入れやすいことは取り入れていたが、イスラーム大学で学ぶ若者が犠牲獣を屠る時の言葉として説明したアッラーへの賛美は唱えられず、「アルワクたちに届くように」という異なる祈りの言葉のもとに犠牲獣が屠られていた。また、都市でイスラームを学んだ若者たちの「犠牲祭は祝」であるという主張が肯定されつつも、ウントゥマク村における犠牲祭は依然として死者供養を中心として行われ続けていた。

死者供養に対するこだわりは、村人たちの説明によれば「死者が満ち足りなければ生者は豊かにならない」という概念に集約される。死者の霊魂「アルワク」は、死者の夢に見られるように、きわめて具体的な存在として村人たちに死者供養を促していた。アルワクが満ち足りなければ「悪いこと」すなわち何らかの不運や災いが起き、供養することによってアルワクたちは家や家族を守護する存在になると信じられていることが、死者供養をさまざまな機会に頻繁に行うウントゥマク村の人々の実践の背景にはある。一見、死者供養とは無関係にみえる大学卒業祝や季節初の馬乳酒のもてなしで「その家から出たアルワクたち」のためにクルアーンが朗唱されたのは、食後のバタのなかで言及されたように、子どもの就職や、家畜の乳が豊富であることを願ったためだったと考えられる。バタの言葉のなかで頻繁に言及される「食卓の豊かさ」「健康」「子どもの成長」などは、アルワクが供養され満ち足りる

ことによってもたらされるとみなされているのである。

村人たちは死者供養について、3つの説明をしていた。そのひとつは、「アルワクたちに」クルアーンを朗唱し、揚げパンを作って油脂の匂いをアルワクに届かせるという説明である。これとは別に、死者のためにクルアーンを朗唱し、死者自身が行った善行として、クルアーン朗唱が「神に」受け入れられるよう祈るとも説明されていた。そして、死者供養はクルアーンにもシャリーアにも書かれていないが、死者の罪が許されるように行われる喜捨、すなわちサダカとして肯定されるという説明もなされた。これらの3つの説明は論理的にやや矛盾している。しかし、村人たちによる解釈の幅を含みつつ、「死者が満ち足りること」が重要と考えられていたのであった。この死者の霊魂に関する概念のなかには、カザフ人研究者らが示してきたアニミズム的、シャマニズム的な信仰が、現在も息づいているとみなすことが可能である。しかし同時に、それが村人たちにとっては「ムスリムとしての」死者供養と捉えられていたことも重要である。村人たちはクルアーンやシャリーアに書かれていないという理由で死者供養を排除することなく、イスラームの用語を用いて説明することで、死者供養をイスラーム実践の枠内に位置づけようとしていた。村人たちの説明の揺れはこの複雑な状況を示すものであり、死者の霊魂に関する彼らの概念が強く生き続けていることを示してもいる。

6-2. 供養対象にみる祖先とのつながり

こうした死者供養へのこだわりは、ポスト・ソビエト時代において「祖先」が村人たちにとってもつ意味と深く関連している。プリヴラツキーは、「ムスリムとしての祖先」という抽象的で不十分なかたちながら、カザフ人の宗教実践における祖先の重要性を指摘していた。近年では、ポスト・ソビエト時代のカザフスタン都市部における宗教的多元性とムスリム運動についての研究のなかでも、カザフ人にとって「祖先の霊魂」の夢が宗教実践を促す契機であることが言及されている[(76)]。

本稿では、カザフスタン一村落における調査から、死者供養でのクルアーン朗唱後のバタのなかで「クルアーン朗唱という善行の報酬」を受ける死者たちが具体的に挙げられることに着目し、供養対象の内実を具体的に分析した。その結果として示されたのは、まず、7日忌や40日忌、1年忌など家族の義務としての死者供養においても、その後の任意の死者供養においても、親族名称と親族・姻戚カテゴリーによって供養対象が言及されていることであった。父系親族が親族名称によってまず重点的に挙げられ、その後に母方親族と姻戚がカテゴリーとして挙げられていたことは、父系の系譜を重視するカザフ人にとって、供養対象として父系親族の優先順位が高いことを示している。供養されるのはムスリムとしての祖先といった漠然とした対象なのではなく、明確にカザフの親族関係によって位置づけられる存在なのである。

親族名称と親族・姻戚カテゴリーが挙げられた後で、義務としての死者供養では、特定の一人の死者の名が挙げられ、彼ないし彼女のために供養が行われたことが述べられていた。

76　Pawel Jessa, “Aq Jol Soul Healers: Religious Pluralism and a Contemporary Muslim Movement in Kazakhstan,” *Central Asian Survey* 25, no. 3 (2006), pp. 359–371.

これに対して任意の死者供養は、犠牲祭の事例に見られたように、特定の個人への哀惜をきっかけとしながらも「その家から出たアルワクたち」として複数の死者の名が挙げられることを特徴としていた。とりわけ断食月と犠牲祭には、死者の名を挙げることが奨励されていた。犠牲祭が客を招待して行われるようになったことで、死者の名も事前に紙に書かれるなど周到に準備されるようになり、名を挙げられる死者たちの数は増加した可能性がある。個人名を複数挙げることは、親族名称や親族・姻戚カテゴリーによって集合的に言及された供養対象の具体化として捉えられる。また、それぞれのカテゴリー内で世代深度の比較的浅い父系の系譜が辿られていたことは、ポスト・ソビエト時代の死者供養が伝統的な父系の系譜とは異なるかたちで、祖先との系譜的なつながりを示すひとつの場ともなっていることを示している。

ここで重要なのは、個々の死者供養で誰の個人名を挙げて供養するかは、死者供養を主催する世帯の人々がそのたびに紙に書き出すことによって、またはその都度モルダが声に出すことによって決められていた点である。つまり、供養対象はそのときそのときで生者の側から具体化されるといえる。クルアーン朗唱の際の供養対象となるのは、毎回の死者供養の際に思い出すことによって立ち現れてくる死者たちである。死者供養で名を挙げられることによって、「生者」に影響を及ぼす存在としての「死者」は具体化され、繰り返し確認されると考えられる。

それでは、本稿でとりあげたサヤン世帯の犠牲祭の事例では、なぜとくにこの人々の名が挙げられたのだろうか。伝統的な系譜のシェジレやジェティ・アタでは名のみ伝わる人々も多いのに対し、死者供養で個人名を挙げられた死者たちの多くは、供養の主催者が具体的にその人生までをも認識している死者たちであった。かつてのイスラーム布教者の子孫「コジャ」に属することやメッカ巡礼した人物であったことによって、世帯主の妻の母の父系でありながら個人名が挙げられる場合も観察された。供養対象は系譜のみならず、その死者がどのような人であったかも判断されて選ばれており、祖先が経験してきた地域や村の歴史を想起させるものであった。供養対象となった死者たちは 19 世紀末から 20 世紀末までに生きた人々であり、彼らの一生はロシア帝国支配下からソビエト時代を経てポスト・ソビエト時代に至る地域史と重なっている。一方で、サヤン世帯の犠牲祭への招待のかなりの部分が隣人関係と姻戚関係に基づいていたことは、サヤン夫妻やその祖先たちがウントゥマク村の成立以降に築いてきた関係の反映として考察できる。死者供養の場で祖先の人生や業績が語られることはあまりないが、死者供養を主催する家の人々や参加者たちは、死者たちの名と系譜的関係、時にはその人生や業績をも再認識しているといえよう。

おわりに

本稿では、カザフスタン一村落の人々の死者をめぐる実践を検討してきた。村人たちは死者のためのクルアーン朗唱をイスラーム実践と捉え、ソビエト時代の無神論や反宗教宣伝を経た「イスラーム復興」という流れのなかで、イスラームの脈絡における解釈を試みながら死者供養を活性化させていた。同時に、「イスラーム復興」によってなぜ礼拝や断食にともなって死者供養までもが活性化したのか、クルアーン朗唱がなぜ多くの場合において死者の

ためになされているのかという問題は、カザフ人にとっての死者と祖先の概念に深く関わっていた。カザフ人の村人たちにとってポスト・ソビエト時代に死者供養をさかんに行うことは、単に個人への哀悼から行われるものではなく、系譜によってつながる複数の死者たちの霊魂に守護を願うことであり、ソ連成立以前にまでさかのぼる祖先の系譜をたどって地域史のなかに祖先の生を位置づける行為でもあった。さらには、それは系譜的なつながりのもとに自らをも改めて位置づける行為として捉えられる。ポスト・ソビエト時代における死者供養は、ムスリムとしての宗教実践であるのみならず、系譜関係によってカザフ人の村人たちが自分たちを再定位する行為として活性化しているのである。

犠牲祭における死者供養はソ連成立以前から行われてきたが、ポスト・ソビエト時代におけるその実践は、本稿で考察してきたように村人たちによって改めて意味づけられたものとなっている。村人たちの視点に基づき、カザフ人の宗教実践と系譜認識の複雑なありようをさらに解明していくことは、ポスト・ソビエト時代における文化の動態を捉える上で欠かすことができない。

【謝辞】

2003 年から 2005 年の調査は、松下アジアスカラシップにより可能になった。カザフスタン教育科学省東洋学研究所の M. アブセイトヴァ所長を始めとする方々、調査地の方々にはたいへんお世話になった。本稿の一部は 2005 年の第 39 回文化人類学会研究大会での発表に基づいており、参加者の方々から貴重なご意見をいただいた。2006 年から 2007 年における研究は日本学術振興会特別研究員として行い、京都大学大学院人間・環境学研究科の山田孝子先生に常に励ましとご指導をいただいた。同大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科の東長靖先生には貴重なご指摘をいただいた。査読者の方々には、重要なご助言とご指摘をいただいた。心より感謝申し上げます。

Kazakh Memorial Services in the Post-Soviet Period: A Case Study of the Feast of Sacrifice in a Northern Kazakhstan Village

Fujimoto Toko

The purpose of this research is to examine how Kazakhs in a northern Kazakhstan village have revitalized memorial services in the post-Soviet period. Although death is a biological phenomenon, it is accompanied by culturally and socially diverse practices such as funeral and memorial services, which often show dynamism with regard to societal changes. It is noted that religious practices often play an important role in the post-Soviet cultural revitalization. In Kazakhstan, memorial services for the deceased have become one of the focal points of this revitalization.

Previous studies of these services have followed two distinct approaches. Kazakh ethnographers such as Arghïnbaev and Toleubaev have argued that memorial services contain the remnants of pre-Islamic beliefs, such as animism and shamanism, while Privratsky, an American anthropologist, claimed that they are in fact part of modern Kazakh Islamic practices. However, both approaches have neglected the social context of the vitalization of memorial services in post-Soviet period. Privratsky merely reported that memorial feasts are held in honor of "the collective memory of Muslim ancestors," and concluded that Kazakh genealogy is not an important aspect of these practices. This paper explores several characteristics of memorial services in the post-Soviet period by focusing on not only religious but also social aspects, based on field research conducted over 26 months between 2003 and 2007 in a northern Kazakh village of approximately 700 inhabitants.

First, the historical background of Kazakh memorial services is surveyed. Russian literature of the 19th century describes Kazakh nomads reciting the Quran and serving special meals to the deceased. In the Soviet period, however, religious practices were strictly controlled by the government. Villagers remembered their elders secretly reciting the daily prayers, and that memorial services continued to be held, but only on a small scale. However, from *perestroika* onward, there was a revitalization of Islam in Kazakhstan; mosques were founded all over the country, and an Islamic university was established in the large city of Almaty.

Thus, the villagers of northern Kazakhstan began to openly commemorate the deceased in various rituals. Villagers consistently observe the Islamic funeral and memorial services on the seventh and 40th days after death, and on the one-year anniversary. Moreover, they often recite the Quran to their ancestors both seasonally and on other occasions, including the '*Qŭrban ayt*' (Feast of Sacrifice) or '*Ramazan*' (the ninth month of the Islamic calendar, the month of fasting), as well as during less formal celebrations such as a son's graduation from university or the first horse milk of the year.

In principle, the Islamic Feast of Sacrifice is celebrated by all Muslims to commemorate the prophet Abraham's willingness to sacrifice his son to prove his devotion to God. While Kazakh villagers are familiar with the story, they also consider the Feast of Sacrifice an important occasion in which they recite Quranic verses for the deceased, especially their ancestors. The performance of a memorial service at the Feast of Sacrifice by a Kazakh family in 2005 was analyzed based on participatory observation. The service involved the

slaughter of a sheep by a village family, and then an elderly female neighbor prayed that spirits of their ancestors would be satisfied by the sacrifice. The family then prepared a meal of mutton and a special fried bread, to which they invited many kinsmen and neighbors. After the meal, the Quran was recited by the '*molda*' (mullah) for the dead of the family.

In order to elucidate the reason for this frequent commemoration of ancestors, the concept of memorial services was examined based on interviews with villagers. The dead are believed to become spirits, which are called '*aruaqtar*', that then influence people's lives. Villagers explained the reason for the memorial services using a Kazakh proverb: "If the dead are not satisfied, the living will not get rich." A special fried bread called '*shelpek*' is always prepared for memorial services, because Kazakhs believe that the spirits of the deceased are pleased by the aroma of oil. While there is no mention of memorial services in the Quran, villagers insisted that memorial services are practiced as a type of Islamic almsgiving, or '*sadaqa*'. They also considered that the Quranic recital by a descendant is the equivalent of a good deed by the deceased himself; thus, the dead person will be able to go to Heaven due to the actions of his descendants.

It was then attempted to confirm the identity of the deceased family members to whom these particular memorial activities were devoted. In the prayers, or '*bata*,' after the Quranic recital, the purpose of the recital was explained, and three '*jŭrt*' kinship categories were collectively mentioned. In addition, the personal names of the householder's patrilineal ancestors, the most of whom belonged to the same patrilineal clan, or '*ru*,' were named and recited back to about the third generation. The spirits of householder's patrilineal ancestors are considered the most important; however, the wife's patrilineal ancestors are also mentioned, especially at the Feast of Sacrifice and during '*Ramazan*', because the Quran recital is considered to be more acceptable to God during these periods.

Several important characteristics of post-Soviet Kazakh memorial services are noted in the final section of this paper. As a result of the revitalization of Islam, Kazakh villagers began to hold the Feast of Sacrifice more openly and on a larger scale than during the Soviet period. However, it is important to note that the memorial services were vitalized along with the Feast of Sacrifice. It was observed that villagers tried to explain the significance of the memorial services by both Islamic contextualization and by emphasizing belief in the ancestor spirits. Kazakh villagers do not commemorate collective "Muslim ancestors," but concretely trace and commemorate the deceased's genealogy by repeated recitation of the Quran to their ancestors. It is concluded that these villagers vitalize the Feast of Sacrifice as memorial services in the post-Soviet period due to a persistent belief in the spirits of the deceased through Islamic contextualization and a strong genealogical awareness.