Avesta における風と馬

Horses and Wind in the *Avesta*

岡田明憲^{*}
OKADA Akinori

ABSTRACT The myths of the people of ancient Iran contain references of many animals and among them the horse is of particular importance. In mythological terms, the horse appears as the symbole of the warrior class. In the beliefs of the people of ancient Iran, the connection between the horse and the warrior was related to the ambiguity of the horse. In the *Avesta*, this is shown by the use of *-aspa* (horse) in proper names and in the opposition of the white horse and the black horse.

Studies in ethnology show that the horse is frequently connected with deities of the wind. It is not unusual, for example, for a horse to serve as a sacrifice to the deity of the wind. In the *Avesta*, too, passages hinting at the ties between horses and the wind can be found. In Zoroastrianism, wind possesses opposing qualities. *Vayu*, the god of wind, presents a clear duality. The twin *Mainyus* of good and evil reside in *Vayu*, like *Zurvan*.

Wind is the demarcation between life and death, situated between this world and the after life, as demonstrated in the *Hādōxt Nask* and the *Aogāmadaēcā*. The horse, too, represents the character of being this boundary or being situated in the between. This point can be seen in the horse as a metamorphosis of *Verethraghna* as well as the *Gushnasp* fire venerated during the Sassanian dynasty. The proof for the tie with the boundary is the prayer on horseback frequently mentioned in the *Avesta*.

I. 馬・太陽・雨

イラン人が属する印欧語族にとり、馬が重要な役割を担っていた事実は、すでに何度も指摘されてきたことであり、ヘロドトス等の古典作家の記述に照らしても、ペルシア人やスキタイ人が馬を大切にしていたのは確実である。『アヴェスタ』の文中にも、馬に関する記事が見られ、馬が古代イランの代表的な家畜であったことが判る。『アヴェ

---

* 本学会会員

Member of the Society for Near Eastern Studies in Japan

スタ』では、水中、地中、空中、地表を駆ける、草を食む、5種の動物を説き⁽¹⁾、それを ahura 的なものと daēva 的なもの、すなわち善・悪のカテゴリーに大別する。そして、この ahura 的なものに属するのが家畜であり、さらに家畜は、大家畜 staora- と小家畜 pasav- に分けられる。そこで、馬は牛とともにこの大家畜を代表している。

ゾロアスター教では、伝統的に牛が特別な意義を有していた。それは、ゾロアスター自身が Gaṇā の冒頭⁽²⁾で、牛の魂 gāuš urvan- を登場させていることに象徴される。パールシーたちの解釈では、この牛は大地の生命、そして全ての被造物の生命を代表するものとされる。この牛の象徴的意義は、パフラヴィー文献等で述べられる、ゾロアスター教の創造神話に適ったものであり、さらにミトラス教の密儀解釈にも通じるものである。すなわち Bundahišn では、アフレマン（ガナーグ・メーノグ）の犠牲となった原牛から、種々の植物と動物が生じたことが説かれる。またミトラス教の屠牛が、再生・復活の儀礼であった事は、一般に認められている事実である。⁽³⁾⁽⁴⁾⁽⁵⁾

牛の象徴的意義に注目するパールシーたちの伝統は、それに反して、馬についてはほとんど語らない。これは彼等が、牛を特別視するヒンドゥー社会との親密な関係を主張しただけの理由で、そうしたのではない。パールシーは、ハオマの使用や太陽崇拜等を別にすれば、ゾロアスターの思想に忠実であろうとする傾向が見られ、彼等の牛の重視や馬の軽視は、この面からも首肯できるからである。何故なら牛は、ゾロアスターの直説である「ガーサー」で言及される、一種の聖獣である。これに対し馬は、しばしば前ゾロアスター的、さらには反ゾロアスター的なものを含む、Yašt の内容に主に係っているからである。

現存する Yašt の中には、その名称からして、特に馬と結びつく Drvāsp Yašt が存在する。⁽⁶⁾しかし、この Yašt の実質的内容は、畜獣に健康を賦与する女神への讃歌であって、馬の意義そのものを物語るものではない。一方、Yašt 全体を通じて見られる特色として、馬と戦士との結びつきが注目される。それ故に古代イランの場合においても、Dumezil 流に三機能説をもって、馬の意義を説明する解釈が主張されるわけである。⁽⁷⁾この馬と戦士の結びつきについては、近年のイラン学の集大成とも言える *Encyclopædia Iranica* の ASB の項でも述べられており、考古学的にも否定できぬ事実である。⁽⁸⁾しかし、この事実が如何なる意義を有するかということは、自と別の問題であり、この点に関しては、本論文で後に述べる。

Drvāspā の他にも、『アヴェスタ』中の神格にあって、馬と密接なものに Miθra と Tištrya がある。Miθra への讃歌を集めた Mihr Yašt では、ミスラ神の戦車を曳く白馬について述べ、またこの神を aurušāspa-（白馬を有すもの）と称している。⁽⁹⁾⁽¹⁰⁾この背景には、古代オリエント世界における馬、特に白馬と、太陽神との関係がある。クセ

ノポンは太陽神（ヘーリオス）の神馬の事を記している⁽¹¹⁾、『旧約聖書』にも、ユダヤの王が太陽に捧げた馬についての記事がある⁽¹²⁾。一方でヘロドトスは、スキタイ系のマッサゲタイ人が、太陽神を崇拝して犠牲に馬を供えたことを述べている⁽¹³⁾。さらに、ヴェーダ神話における太陽神スーリアと馬との関係なども考慮すれば、この種の信仰が印欧語族的なものだったとも言える。つまり、『アヴェスタ』のミスラの場合も、太陽神的な性格を有するものとして、馬と関係しているのである⁽¹⁴⁾。

Tištr Yašt は、Tištrya が白馬に変身し、黒馬の姿をした Apaoša（旱魃の悪魔）と闘争すると述べる⁽¹⁵⁾。この場合ティシュトリヤは雨神と考えられている訳で、そこで彼が敵に勝利したことにより、水は阻止するものなき奔流となって世界に注ぐと説かれる。中央アジアにおいては、このティシュトリヤ神話に起源を有すと見られる、雨神と馬の密接な関係を証す遺物が発見されている⁽¹⁶⁾。ティシュトリヤが雨神とされるのは、元来は彼がシリウス星を神格化したものであり、古代エジプトにおける、この星の出現とナイルの氾濫との関係に結びつくものとする説が有力である。しかし、インド・イラン的にも、ヴェーダ祭式で雨乞いに馬を用いる例がある⁽¹⁷⁾。さらに水と馬の関係が普遍的なことは、民族学の成果によって明らかである⁽¹⁸⁾。

II. 風神と馬

日本には古くから、馬を風神と同一視したり、風神に馬を犠牲として捧げる風習があったとされる⁽¹⁹⁾。またヨーロッパでも、風のイメージとして馬が用いられることを、ユングの象徴解釈が明らかにしている⁽²⁰⁾。さらにチベットにおいても、「風の馬」を意味する *rlung-rta*、すなわち *prayer-flag* の風習がある。この *rlung-rta* については、中国の竜馬 *long-ma* に起源があるとする見解もある⁽²¹⁾。しかし、それを専ら風に^{なび}靡かすことによって、生命力を充進させることに意義があるのであるから、イラン的な騎士のリボン（鉢巻）と同類のものと考えるべきである。ちなみにチベットの文化には、インドや中国の影響だけでなく、イラン的なものの有ることがすでに指摘されている⁽²²⁾。

イラン文化の強い影響下にあったクシャーン朝でも、風神の信仰があった。そこでは、ゾロアスター教の *Vāta* や *Vayu* に起源を有する、ウェドーやウェーショの銘文をもつコインが発見されている⁽²³⁾。一方で、クシャーン朝の時代は、サウラと称するインドの太陽崇拜が始った時期でもある。そして、そこにおける太陽神の表現は、帯を締め長靴をはくなどと図像学的に規定されるが、これは騎馬戦士の風俗に倣ったものである。そこで、風神信仰も、クシャーン朝における騎馬戦士の風俗と、何らかの関係が有っても不思議でない。以上の点を考え合すと、『アヴェスタ』での風神と馬の関係が当然問題にされていいわけだが、従来この点に部する研究は甚だ乏しい。確かに現存の『アヴ

ェスタ』本文中で、明確に両者の関係を述べている部分が見出し難いという事実は、この様な研究を困難なものにする。しかしそれでも、両者の関係を暗示する個所はある。

風神の讃歌である Rām Yašt では、ワユの別名として、あるいはそのエピソードとして、⁽²⁴⁾aurva- なる語が用いられている。aurva- は、aurvant- と同じく「駿足なる」意で、馬の性質に関連する語である。駿足の馬を有することが、しばしば英雄と同義とされ、ウィーシュタースパの父の名は aurvaṣ. aspa- である。この速きことを以てする、風と馬の連想は、『アヴェスタ』の他の個所にも見られる。例えば、スラオシャの⁽²⁵⁾輓獣は、「馬よりも速く、風よりも速い」と述べられる。この種の連想はインドにおいても存在し、『マハーバーラタ』では、ワユに相当する vāyu が馬に比べられている。⁽²⁶⁾中世ペルシア語文献では、風神 wāy i weh が「騎士の装束」brahma i artēštārih を着ることで、この事を暗示している。⁽²⁷⁾

以上のように、風と馬の関連を直接証拠立てる文や語を、関連資料中に見出すことも不可能ではない。しかしそれよりも、ゾロアスター教における風や馬そのものの性格を考察することによって、両者の密接な関係が明らかになる可能性がある。それは、両者が共に有する両義的性格に注目することである。それにより新たな視点が開けるばかりか、さらにそのことを通して、ミスラや戦士と馬との関係にも、これまで見逃されていた意義付けができることも考えられる。先ずワユが両義的性格を有するものであることは、「ラーム・ヤシュト」に次の文があることで明らかである。⁽²⁸⁾

実に、私の名は風である。義者ザラスシュトラよ。

私の名が風（ワユ）である所以は、両方の被造物を追いかける（ワイー）からである、

すなわち、スプンタ・マンユの創ったものと、アンラ・マンユの創ったもの（の両者）を。

私の名は追いつく者である、義者ザラスシュトラよ、

私の名が追いつく者である所以は、両方の被造物に追いつくからである、

すなわち、スプンタ・マンユの創ったものと、アンラ・マンユの創ったもの（の両者）に。

私の名は全てを征服する者である、義者ザラスシュトラよ、

私の名が全てを征服する者である所以は、両方の被造物を征服するからである、

すなわち、スプンタ・マンユの創ったものと、アンラ・マンユの創ったもの（の両者）を。

.....

ここに風（ワユ）は、善なるスプンタと、悪なるアンラの両マンユに関係するものである事実がわかる。それ故、ゾロアスター教徒は、この風の相反する性格を分離し、善なる部分、すなわちスプンタ・マンユに属する風のみを祭るべきとした。⁽²⁹⁾中世ペルシア語文献では、善き風 wāy i weh と悪しき風 wāy i wattar を区別している。そして後の神学でも、神（ヤザタ）としての善き風と、悪魔（ダエーワ）である悪しき風を考⁽³⁰⁾えている。

III. 風とズルワン

風が善・悪の両義的性格を有するとされるのは、それが炎熱を除いたり、作物を実らす雨をもたらず半面、時には暴風となって災害を生じさせるからである。そして、しばしば特定の方向から吹く風が、この相反する結果に結びついた。『リグ・ヴェーダ』⁽³¹⁾でも、相異なる方向から吹く二種の風について述べている。しかしそこでは、未だ明確にそれを、善・悪の性格に区別していない。ところが『アヴェスタ』は、南風を善とし、北風を悪とする。前者は芳香ある風であり、後者は悪臭の風である。⁽³²⁾北風は古代イラン人の嫌った寒風に関係しており、そこに気象上の事実が反映しているのは確かである。⁽³³⁾しかし単にそれだけでなく、この南風と北風との対立には、神話的背景が存在する。

神話的思考においては、近代人の場合と異って、空間を同質的な認識範疇とのみ考えることなく、全ての存在物と同様に、質的な価値を有するものとして分類する傾向がある。古代イラン人の場合は、そこにゾロアスター教的二元論を導入し、南北に二分して、一方を神に他方を悪魔に結びつけた。ゾロアスター教徒の礼拝は南面して行われるし、浄めにより追放された魔物たちは北に逃げる。『アヴェスタ』では、明確に北を地獄の方向とし、ゾロアスターを誘惑しようとした悪魔アンラ・マンユが、北方から走り来たと述べている。⁽³⁴⁾一方で、この二元論による空間の区分は、南北の水平方向だけでなく、上下の垂直方向にもなされる。すなわち、神や天使の住む天上の光明界と、悪魔とその配下^{たわろ}が屯す地下の暗闇界である。

天国と地獄を垂直方向に位置付けるのは、シャーマニズム的な世界観に共通のものであるが、そこでは天国と地獄の中間に人間の住む世界を想定する。つまり、世界を三つの領域に分けるのである。二元論を基本とするゾロアスター教では、この第三の領域は、善・悪両勢力の影響下にある不安定なものと考えられる。それは、この世としては、神と悪魔の戦場であり、あの世としては、善・悪同等の者が赴く Hamēstagān である。さらに、宇宙論的にこの中間領域を想定し、アフラ・マズダーの光明界とアンラ・マンユの暗黒界の両者を隔てる虚空が説かれる。『ブンダヒシュン』では、この虚空 tuhig⁽³⁵⁾を指して、人々が風 wāy と称すと述べている。さらにそこでは、善・悪の混合が起

するともされる。

ヴェーダの神話も、神々を天・空・地の三界に配す。そしてそこでは、風神である Vāyu, Vāta が、天地の中間 antarikṣa たる空界を代表する神格である。空界には他に、Indra, Rudra, Marut 等が配されるが、何れも両義的性格を有す点は注意すべきである。Rudra は、吉祥とともに破壊の神である Śiva の起源である。Marut は暴風雨神であり、その怒りが万物を恐怖させる半面、人々に恵みをもたらし医薬を施す。Indra の両義性については、『アヴェスタ』で彼が悪魔とされると同時に、本来彼の別名であった Vṛtrahan (Av. Vərəθraϥna) が、独立のヤザタとして崇拝される事実からも明らかである。

ゾロアスター教において、両義性を代表するのが Zurvan である。それ故、ズルワズムを、正統ゾロアスター教の二元論に反する、異端説であるとする解釈も存在する。⁽³⁶⁾ また Eznik によるアルメニア語史料は、ズルワン (Zrouan) をアフラ・マズダー (Ormizd) とアンラ・マンユ (Arhmn) を生んだ根元神であると述べる。⁽³⁷⁾ ところで、このズルワン、すなわち「時間」の意義を有するサンスクリットの kāla が、ワユを指すものとして用いられている例がある。すなわち Aogəmadaēcā 77 では、無慈悲なるワユ wāy anāmurzid を訳して、kālasya akṣamīṇaḥ⁽³⁸⁾ としている。この「無慈悲なるワユ」には、死者の魂を地獄に引きずり込むと信じられた悪魔 Astō.viḍātu と同様な、死神のイメージが予想されている。一方でズルワンも、死者の路を造るものであるから、⁽³⁹⁾ここに両者が結びつく理由があった。

死神としてのワユは、風神の負の半面でしかない。しかしワユとズルワンの結びつきは、この種の反価値的な面のみに限られるわけではなく、それをも含めた、より全体的な性格に関係している。すなわちズルワンにも、すでにワユ（風）に関して述べたと同様に、相対する二者の中間に位置付けられるといった性格が見出せるのである。ゾロアスター教の神学には、アフラ・マズダー (Ohrmazd) とアンラ・マンユ (Ahreman) の遭遇に際して、両者の結んだ契約を設定したのがズルワンであるとする説がある。⁽⁴⁰⁾ この時の契約の内容は、9000年に及ぶ善・悪両霊の闘争（混交）と分離に関するものであった。一般に契約とは両者の間に存在するものであるから、そこにズルワンが登場するのは、彼の中間者の性格を物語る。そして中間者とは、換言すれば境に存在するものであり、境にあるものは、その両側のものを分離すると同時に結びつける。ワユは空間的にこの境を表わし、ズルワンは、時間的にその働きを示すのである。

IV. 死者との関係

ワユの一面が無慈悲な死神であることはすでに述べた。ところが、この風神は、同時

に死者の魂を守護する者であるとも説かれている。すなわち『アオグマダエーチャー』では、善きワユ wāy i weh が死後4日目の暁に、スラオシャ Srōš, ラシュヌ Rašn, アルシュタート Aštād, ミスラ Mihr や、義者のフラワシ Frawahr とともに、死者の魂を出迎えると述べる。彼等は、死者の魂が無事にチンワトの橋を渡って、天国に行けるように守ってくれるのである。それ故、ゾロアスター教徒は、死後4月目の Bāj の儀式で、死者のためにワユへ供物 drōn を献ずる風習がある。⁽⁴¹⁾

スラオシャは「忠直」の神霊であり、ラシュヌとアルシュタートはともに「公正」を自らの性格とし、ミスラは司法神としての機能を有する。それ故、彼等が登場するのは、死後4日目に行われる死者の善・悪業の審判に関係するのが明らかである。またフラワシは、祖霊としての性格とともに、ゾロアスター教の創造神話によれば、本来的に天国の住人であった。⁽⁴³⁾そこで子孫が死んだ場合は、アフラ・マズダーにとりなして、天国へ死者の魂を導くものとされる。以上の者たちに比べると、風神がここに登場するのは、一見不可解である。しかし、彼が両界——つまりこの世とあの世——の境に位置付けられることを考えれば納得がいく。

ゾロアスター教の死後審判は、丁度この世とあの世の境でなされる。死後3日間は死者の頭の付近にあった魂が、そこから離れて後、天国あるいは地獄へ赴く前になされるのが、死後の審判である。この境は、仏教的に言えば、現世と来世の間である中陰にあたる。ただゾロアスター教では転生を説かないので、来世は天国(地獄)そのものと見做される。そしてこの境を、仏教の三途の渡しと同様な、チンワトの橋で象徴し、そこで善・悪業の審判がなされるとする。先述の南風と北風は、死者の魂がこのチンワト橋に向かう4日目の朝に、吹いて来るのである。つまり、ここで風は、この世とあの世と云う、二つの世界の境に関係している。

二つの世界の境は、両者の勢力が及ぶ不安定な境遇である。あの世とこの世の場合も例外でない。『アヴェスタ』では、ワユと共に死神とされた(アストー・)ウィーザート Viðatu と、死者の守護天使であるスラオシャの闘争が述べられている。⁽⁴⁴⁾後の神学文献になると、風そのものが善・悪の陣営に分れて、死者の魂をめぐる争う。⁽⁴⁵⁾この善・悪両ワユの争いは、逆に言えば、風神本来の両義性を証拠立てるものでもある。つまり結局のところ、両界の境に位置付けられる中間者の性格、さらにその根底にある両義性が、風を死者の運命に結びつけるのである。そして一方では死神として恐れられるとともに、他方では死者の守護者として祈りの対象になったのである。

上述のスラオシャ、ラシュヌ、アルシュタート、ミスラや善きワユの他にも、死者の魂を守護するものと考えられているのが、ウルスラグナである。幻視文学として有名な中世ペルシア語文献 Ardā wirāf Nāmag ⁽⁴⁶⁾ は、主人公がチンワト橋を渡るに際して、

ウルスラグナ Wahrām の絶大な加護が有ったと述べている。⁽⁴⁷⁾ウルスラグナは、本来は勝利を神格化したもので武人の守護神であるが、同時に道祖神として旅人を守る機能が有った。交通の要地に彼の像を祀ったり、⁽⁴⁸⁾旅の安全を祈ってパフラーム呪を唱えたりする風習がある。それ故、あの世への旅も、ウルスラグナの守護が考えられて当然である。さらに道祖神は境の神であり、この点からも、チンワト橋の渡過に際して彼が出現するのに不思議は無い。

『アヴェスタ』ではウルスラグナの変身譚が述べられており、そこに馬が登場する。⁽⁴⁹⁾一般に死から再生への過程、すなわち中有において動物への変身が行われたとする説が有るが、⁽⁵⁰⁾ウルスラグナの場合も、それにしたがって解釈することが可能である。すると馬は、現世と来世を媒介する動物となる。ハッサンルーで発見された有翼の馬は、Ghirshman によれば、ペガサスの原形であり、死者をあの世に運ぶものと考えられている。⁽⁵¹⁾この説は、ウルスラグナの変化身としての馬と、興味ある一致を示す。何故なら、ウルスラグナの変身した馬は、飛来 ājasat vazəmnō すると説かれるからである。

中央アジアの考古学的発掘は、騎馬民族の間で死者とともに、馬や馬具を陪葬する風習が有ったことを教える。そして、この死者と馬の結びつきは、印欧語族においては、先史時代にまで遡る。この種の死者と馬の結びつきの背景として、先ず考えられるのが、太陽神の信仰と関連した再生思想である。夕に沈み朝に昇る太陽は死と再生の象徴であり、⁽⁵²⁾エジプトでは、死と再生の穀霊であるオシリスがしばしば太陽と同一視された。⁽⁵³⁾また馬は太陽神の乗り物を運ぶ動物と考えられていたから、再生への願いを通して、死者と馬が結びつくわけである。しかし、死者と馬を結びつける風習の有るところ、必ずしも太陽神の信仰が顕著に見られるわけではないのも事実である。また馬は、すでに述べたように、雨神や風神とも密接であるから、この死者と馬の結びつきは、より広い見地に立って考える必要がある。

V. 馬の両義性

馬も風と同様に、両界の境に位置付けられ、それ故また、両界を媒介する働きがあると考えられていた形跡がある。それを暗示するのが、『アヴェスタ』でしばしば言及される馬上の祭祀である。戦士たちはミスラを馬の背で祭った。⁽⁵⁴⁾また英雄トゥッサも、⁽⁵⁵⁾アーヒターを馬上で祭ったとされる。一般に祭祀は、人間の世界と神々の世界の境と見做される場所で行われる例が多い。そして、この様な両界の境として、山、川、海などが考えられた。古代イラン人の信仰も同様に、『アヴェスタ』の記述からも、ハラー山頂、ダートヤー川岸、ウォルカシャ湖畔等、この証をいくらかでも列挙できる。そして、これらに準じて、馬上の祭祀が行われたのである。つまり、そこは神界と現界の境であり、

神と人の両者が交流する場と考えられたことになる。

古代イランの三大火の一つであるグシュナスプ火 *Ādur Gušnasp* は、『ブンダヒシュン』の記事によれば、元来は馬上の火であった。すなわち、カイ王朝のハオスラワフ *Xusrō* が偶像崇拜者を征服する際に、馬上にあって闇を払い光を放っていた聖火が、⁽⁵⁶⁾アスナワント山に祭られたのがその起源であるとする。この聖火は専ら戦士階級の尊崇をうけ、ササン朝の歴代の王が、帝位継承に際して詣でたと伝えられる。そして、戦闘における馬の重要性を理由に、この聖火の意義を解釈するのが普通である。⁽⁵⁷⁾しかし、前線にあって軍を導く馬上の火は、また敵と味方の境に位置するものでもある。グシュナスプ火が、後にアゼルバイジャンに祭られることになったのも、境を守るといった性格が有ったためと推定できる。この地方は、『アヴェスタ』で不義者が住むとされたワル⁽⁵⁸⁾ナ、すなわちギラーンや、ローマとの紛争が絶えなかったアルメニアに近接している。

以上の様に馬を境に結びつける信仰は、死後の運命におけるこの世とあの世の境であっても例外でなく、それ故、馬が死者をこの世からあの世へ運ぶ動物と考えられたのである。そうであるなら、すでに風に関して述べたと同様の両義性を、馬に関して見出せるとしても不思議でない。つまり、善・悪を峻別するゾロアスター教にあって、馬は善・悪いずれにも関係する、特別な動物であった可能性がある。確かにこの証拠は、『アヴェスタ』自体の記事に存在する。

「ティシュタル・ヤシュト」では、白と黒の色の違いこそあれ、善なるヤザタであるティシュトリアも、悪なるダエーワのアバオシャも、ともに馬に変身している。さらに *Zāmyazd Yašt* には、アンラ・マンユ自身が馬に変身する記事さえ有る。⁽⁵⁹⁾この変身した馬に騎乗するのが、タクマ・ルピ *Taxma Urupay* であるが、彼は、人間とともに、ダエーワや呪師 *yātav-* や魔女 *pairikā-* の支配者として知られている。つまりここでは、両義的性格を有する英雄の乗物として 馬が考えられている。また『アヴェスタ』に登場する人物には、馬 *aspa-* に因む名を有する者が少なくないが、*Vištaspā* と *Arə-jašaspā*, *Kərəsāspā* と *Hitāspā* のように、仇敵同士の関係にある善と悪の両英雄が共にこの例となる。

上に見られるが如き、『アヴェスタ』における馬の両義性は、インド・イラン的な基盤を有するものである。馬 *aśva-* より派生したとされる、『リグ・ヴェーダ』のアシュヴィン双神は、両数形 *aśvinau-* で登場する。この点について、最古の註である *Yaska* (BC. 320) の『ニルクタ』に、興味ある記事が見られる。すなわち、...*tatkāvaśvinau. dyāvāprthivīyāvityeke. ahorātrāvityeke. sūryācandramasāvityeke.* ……である。⁽⁶¹⁾これを訳すと次のようになる。「……二人のアシュヴィンとは何者であるか。ある人々は彼等を天と地であると言う。また他の人々は彼等を昼と夜であると言う。さらに別の

人々は彼等を太陽と月であると言う。」

「ガーサー」には、『ニルタク』で双者として指示される天と地や太陽と月と並んで、馬を指示する語を両数形で述べた文がある。すなわち、...kā vātāi dvanmaibyasčā yaogəṭ āsū...⁽⁶²⁾である。これを訳せば、「誰が、風と雲に、駿足の双者を繋いだのか。」となるが、āsū は distributive dual⁽⁶³⁾で、風と雲の各々の乗り物を曳く、一対の輓獣を指す。輓獣が馬であることは、『アヴェスタ』の他の箇所⁽⁶⁴⁾で、この語を馬を修飾する形容詞として用いる例から知られる。

上記の「ガーサー」の場合、一対で挙げられる両者の各々は、共にアフラ・マズダーの被造物であることを予想して述べられており、善と悪に対立するものではない。しかし、光と闇や覚醒と睡眠といった後のゾロアスター教において相互に対立し、一方は善に他方は悪になるものも同様の扱い方で述べられている。つまり、後に善と悪に分離する要素をもつもの、すなわち両義性を有するものが、特にそれとして区別されることなく述べられている。それ故『ニルタク』や「ガーサー」の双者（両数形）にも、この種の両義性を予想できる。またアシュヴィン双神の別名であるナーサティア（Av. Nāṇ-haiθya）が、ゾロアスター教で悪魔として扱われるのも、本来の両義性を示している。⁽⁶⁵⁾

VI. 結 論

これまでのイラン学では、馬と戦士の特別な関係に言及してはいても、そこから両義性を問題にするまでには至らなかった。しかし戦士たちに信仰され馬と密接であったミスラは、『アヴェスタ』で善き者であるとともに悪しき者であると述べられ、その両義性が顕著である。彼の戦神としての性格も、この両義性に関係する。それ故、戦士と馬の場合も、この両義性を背景にもつことが予想される。そこで民族学的な風と馬の関係をヒントに、『アヴェスタ』における馬の意義を検証すると、境に位置する両義的存在であるワユと共通の性格が見出せる。

馬の両義性は、善・悪を峻別する二元論を特色とするゾロアスター教にとっては、はなはだ厄介なものであった。同様の性格を有するワユが善と悪に分離し、各々ヤザタとダエーワのグループに二分された様に、馬の場合も、白と黒の象徴を以て、その両義性を分離せんとする傾向が見てとれる。またミスラの信仰が、光明神の崇拜を前面に出すことによりゾロアスター教的に公認されるのにともない、馬と太陽の結びつきが積極的に主張され、その本来の性格が不明瞭になったのも事実である。しかし、馬の両義性は完全に忘却されたわけではなく、それ故、ゾロアスター教では聖獣として、馬よりも牛を重視せざるを得なかった。本来は馬と密接であるべき「ドゥルワースプ・ヤシュト」⁽⁶⁸⁾も、また Gōš Yašt の名で呼ばれ、その主人公は牛の魂であるとされた。

注

- (1) Yt. XIII-10, XIX-69 etc.
- (2) Gāṇā は Ys. XXVIII をもって始まるが、内容的には、Ys. XXIX を冒頭に位置させるべき。
- (3) I. J. S. Taraporewala, *The Divine Songs of Zarathushtra*, Bombay, 1951, p. 36.
- (4) TD₂, pp. 93-94.
- (5) フェルマースレン, 小川英雄訳『ミトラス教』山本書店, 1973年, 79頁。
- (6) M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, Vol. I, Leiden, 1975, p. 82. 参照。
- (7) この方面における研究の代表的なものとして、ヤーン・ブーヴェル, 堀美佐子訳『馬の神話的功能——印欧語族の宗教における』、『現代思想』第4巻第6号, 1976年, 200-214頁がある。
- (8) Vol. II, f. 7, New York, 1987.
- (9) Yt. X-125.
- (10) Ibid. X-102.
- (11) *Anabasis*, IV-5-35 (松平千秋訳『アナバシス』筑摩書房, 1985年, 129頁)。
- (12) 「列王紀下」XXIII-11.
- (13) Herodotus, I-26 (松平千秋訳『歴史』上, 岩波文庫, 1971年, 159頁)。
- (14) 本来, 太陽神はフワルであり, ミスラと区別される。
- (15) Yt. VIII-26ff. (岡田明憲『ゾロアスター教——神々への讃歌』平河出版社, 1982年, 156頁)。
- (16) E. E. クジミナ, 林俊雄訳「アジア草原の芸術における二頭の動物の闘争文」, 『ユーラシア』新1号, 1983年, 95-105頁。
- (17) J. Gonda, *Vedic Ritual*, Leiden 1980, pp. 134, 225.
- (18) この種の代表的なものに, 石田英一郎『河童駒引考』, 岩波文庫, 1994年がある。
- (19) 井本英一『境界, 祭祀空間』平河出版社, 1985年, 336頁。
- (20) C. G. ユング, 野村美紀子訳『変容の象徴』筑摩書房, 1985年, 421頁。
- (21) L. A. Waddell, *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, 2nd. London, 1939, p. 412.
- (22) R. A. スタン著, 山口・定方訳『チベットの文化』岩波書店, 1971年, 参照。
- (23) 田辺勝美「ウェーショール: クシャーン朝のもう一つの風神」, 『古代オリエン特博物館紀要』第13巻, 1992年, 51-93頁。
- (24) Yt. XV-46, 54, 57.
- (25) Ys. LVII-28.
- (26) E. W. Hopkins, *Epic Mythology*. rep. Delhi, 1974, p. 94.
- (27) *Bundahišn*, TD₂, p. 31, l. 15.
- (28) 以下の訳は, 岡田明憲「アヴェスタ抄訳(一)——日・月・風神の讃歌」, 『世界口承

文芸研究』第9巻, 1987年, 367-383頁。

(29) Ys. XXV-5; Yt. XV-5, 57.

(30) M. N. Dhalla, *Zoroastrian Theology*, New York, 1914, pp. 132, 172.

(31) Rg, X-137-2.

(32) Hāḍōxt Nask, II-7, 25.

(33) Yt. X-50, Vd. II-5.

(34) Vd. XIX-1.

(35) TD₂, p. 3, l. 5. (伊藤義教「ブンダヒシュン書の序・序章と etymologica Bundahišnica について」『西南アジア研究』第6巻, 1961年, 7頁)。

(36) M. Boyce, *Zoroastrians—Their Religious Beliefs and Practices*, London, 1979, pp. 67ff.

(37) 佐藤信夫『新アルメニア史』泰流社, 1989年, 102-105頁に, 原文と日本語訳がある。

(38) W. Geiger, Leipzig, 1878, S. 35; K. M. JamaspAsa, Wien, 1982, p. 42.

(39) Vd. XIX-29.

(40) R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, rep. 1975, p. 209.

(41) Aog. 8, (Geiger, S. 23; JamaspAsa, p. 24.)

(42) J. C. Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, New York, 1929, p. 86.

(43) 人間が創造される以前に, フラワシは神や天使と共に天国にあって幸福だった。しかし, 彼等は人間と共に悪と戦うために地上に降下し, 人間の死後に再び天上に戻る途を選択した。

(44) Ys. LVII-25.

(45) *Dādīstān ī Menōg ī Xrad*, II-115ff. (West, London, 1871, p. 9)

(46) 現在では Wirāf を Wirāz とした方が, 言語学的にはより正しいが, かなり有名な書であるため, ここでは昔からの慣用に従う。

(47) AWN. V-3, (Haug-West, Bombay, 1872, p.21; F. Vahman, London, 1986, p. 94)

(48) ビストゥーンのウルスラグナ (ヘラクレス) 像も, この例と考えられる。

(49) Yt. XIV-9. (この変身譚の全般に関しては, 岡田明憲「古代イランの動物変身」『象徴図像研究』第6巻, 1992年, 5-13頁, 参照。)

(50) 井本英一『輪廻の話——オリエント民俗誌』法政大学出版局, 1989年, 245頁。

(51) R. ギルシュマン, 岡谷公二訳『古代イランの美術 I』, 新潮社, 1966年, 291頁。

(52) M. Lurker, *Wörterbuch der Symbolik*, Stuttgart, 1983, S. 634.

(53) なお, この点に関しては Frazer の批判もある。 *The Golden Bough*, abr. ed. 1922, rep. 1960, pp. 505-507.

- (54) Yt. X-11.
- (55) Yt. V-53.
- (56) TD₂, p. 125, l. 4-8.
- (57) H. D. K. Mirza, *The Zoroastrian Religion*, Bombay, 1977, p. 149.
- (58) Yt. V-22; X-68, 97; XIX-26 etc.
- (59) Yt. XIX-29.
- (60) M. Mayerhofer, *Iranisches Personennamenbuch*, Bd. I, f. 3, Wien, 1979, S. 4 参照。
- (61) *Nirukta*, XII-1. (L. Sarup ed, rep. Delhi, 1967, Pt. III p. 206)
- (62) Ys. XLIV-4.
- (63) S. Insler, *The Gāthās of Zarathustra*, Acta Iranica 8, Leiden, 1975, p. 243.
H. Humbach, *The Gāthās of Zarathushtra and the Other Old Avestan Text*, Heidelberg, 1991, pt. II, p. 150.
- (64) Yt. XIII-52; XVII-12.
- (65) Ys. XLIV-5.
- (66) 伊藤義教博士は、日本オリエント学会第35回大会において、「ヤサー・アフー・ワリヨー領解文とアシュヴィン双神」と題して、*Ásvin (Nānhaiθya)* に関する注目すべき新見解を発表された。本論文では遺憾ながら、この新説に言及できなかった。
- (67) Yt. X-29.
- (68) インドでは、*dhruvāśvakalpa* を *Āśvina*, すなわちアシュヴィンの母の月に行う, (*Gonda, op. cit.* p. 426)。