ゾロアスター教の大女神
—Ārmaiti, Aši, Anāhitā

The Great Goddesses of Zoroastrianism
—Ārmaiti, Aši and Anāhitā

岡 田 明 憲^{*}
OKADA Akinori

ABSTRACT A variety of goddesses appear in the Zoroastrian pantheon. Among them, three goddesses are especially significant —Ārmaiti, Aši, and Anāhitā.

Ārmaiti is a member of the Aməša Spəntas and is ranked among the highest order of goddesses. Aši is closely connected with the concept of Aša, the core of the thought of Zoroaster himself. In Yašt it is recorded that Aši was the love of Zoroaster. Anāhitā, apparently influenced by the cult of Mesopotamian Mother Goddess, became the most popular object of Iranian faith.

The three goddesses have separate origins and are theologically distinct. Nonetheless, under the influence of Indo-Iranian folk beliefs, all these goddesses have been viewed as the Earth Mother and as the complements to deities of the sky. Ahura Mazdā and Ārmaiti were regarded as the parents of Gaya Marətan, or the primeval man. Miθra and Anāhitā formed a pair. Aši was closely associated with Sraoša. These models parallel the dual divinities—Dyāvāpṛthivī—of Ṛg Veda.

ゾロアスター教が歴史的に展開する舞台となった西アジアには、イシス、イシュタル、キュベレ等に代表される大女神の信仰が有った。またイランに限っても、古くはB. C. 1500年頃と推定される、スサより出土した女神のテラコッタ⁽¹⁾が存在し、B. C. 1000年期を過ぎれば、ギラーン出土の女性土偶やルリスタ

* 和光大学非常勤講師
Lecturer, Wako University

ン青銅器の女神像が知られている。これらの信仰が、その後のゾロアスター教に何等かの影響を与えたとは、当然考えられることである。一方でゾロアスター教には、Avesta の Yašt に典型的に見られるような、古代インドの Veda と共通する多神教的要素が有る。それ故、そこには多くの女神が存在する。

一般にゾロアスター教では、アヴェスタ語の文法的性別に従って、男性神と女性神を区別するが、この原則は必ずしも遵守されていない。例えば、Haurvatāt や Amərətāt は文法的には女性であるが、Pahlavī 文献の記述の中では男性として扱われる。これは中期ペルシア語 (Middle Persian) が文法性を失ったことに帰因するところが大きい。同時に、アヴェスタ語では中性として位置付けられる Xšaθra など、男性神として分類する例もある。

特定のヤシュト讃歌を献じられている女神としては、Ārmaiti (Haft Amahraspand Yt.), Haurvatāt (Hordād Yt.), Amərətāt (Haft Amahraspand Yt.), Anāhitā (Ardvišūr Yt.), Drvāspā (Drvāsp Yt.), Daēnā (Dēn Yt.), Aši (Ard Yt.), Arštāt (Aštād Yt.) 等が有る。ゾロアスター教の女神としては、他にも Pārəndī, Cištā などが比較的有名である。以上の中で、特に大女神と称すべきは、Ārmaiti と Aši と Anāhitā の三者である。

Ārmaiti は、キリスト教の大天使 (Archangle) にたとえられたり、最高神の属性ともされる Aməša Spənta の中で、男性の Vohu Manah, Aša に次いで、女性の筆頭に位置付けられる。これに対し、Aši と Anāhitā は、神学上ではアムシャ・スプンタよりも下位にランク付けされる Yazata の一員であるが、他の女神と比べて際立った存在である。Anāhitā は、全ヤシュト中、Miθra を除けば最も長文の讃歌 (Yt. V. 1-133) を有し、この女神の信仰が盛んであったことを示す。これはギリシア・ローマの古典作家の記事や、磨崖浮彫や銀器等の美術的遺品からも知られる。

Aši は他の二神に比べれば、一般に馴染みが少なく、それ故、大女神と称することに奇異の感を抱くかもしれない。しかし彼女に献じられた「アルド・ヤシュト」には、Anāhitā の讃歌と共通する記事が見られ、この両者の何れか一方が、他方の性格を自己のものとしていった過程をうかがわせる。それは同時に、この二女神がライバル的な関係に在ったことを示す。さらに Aši に関して特徴的なことは、この女神がゾロアスター自身と、特別に親しい関係に在

るとされることである。彼女のゾロアスターへの愛撫を、当該のヤシュトは記述している。⁽²⁾ かかる点を考慮すれば、Aši を *Ārmaiti* や *Anāhitā* と並べて、ゾロアスター教の大女神と称し、本論の考察の対象にすることに何ら不都合は無い。

I. 起源と性格

Ārmaiti がヴェーダ語の *aramati* に相当するのは確かだが、*Rg Veda* におけるそれは、未だ擬人化が十分でなく、寧ろ抽象的な名詞として「信心・帰依」の意で用いられる例が多い。⁽³⁾ ゾロアスターは、重要な宗教的徳目を擬人化して用いているが、これが後に、アムシャ・スプンタとして一括されるものの起源である。アールマティもかかる宗教的徳目として、彼の教義に採用されたのであり、この事は、「ガーサー」における、この語の意味より十分に証されるものである。例えば、*Ys. LI. 21* には次の文が有る。

ārmatōiš nā spəntō hvō cistī uxδaiš šyaoḡanā
daēnā ašəm spənvaṭ……

アールマティの（許にある）人は神聖である、知と語と行により、
ダエーナーを以て正義を増大させる、……

ここに「知」と訳した *cistī* は、時に「教」と訳されるダエーナーと非常に密接で、後者に献じられた *Dēn Yašt* も、実際には前者の讃歌を集めたものに成っている。チスティーもダエーナーも共に心的状態に関するものであり、したがってこの文は、語と行と相まってゾロアスター教の三徳に対応している。すなわちアールマティは、ゾロアスター教の代表的な徳目に結びつくものであるのが判る。

後世のゾロアスター教においても、アールマティの信心・帰依（あるいは献身）たる意義が忘れられたわけではない。しかしパフラヴィー文献では、それ以上に、大地の守護女神として位置付ける点が顕著である。*Spandarmad zamig.* つまり（スプンタ）アールマティなる大地という語が記載され、大地は可見界におけるこの女神の象徴（*gētīg daxšag*）とされた。⁽⁴⁾ そして、この中期ペルシア語資料におけるアールマティと大地の関係は、ゾロアスター教に限らず、ソグド語のマニ教文献からも裏付けられる。⁽⁵⁾

ゾロアスター教の神学では、世界を七つの領域に分け、その各々に特定の主

護神を置く。すなわち、人間界——アフラ・マズダー、動物界——ウォフ・マナフ、植物界——アムルタート、鉱物界——クジャスラ、火——アジャ、水——ハルワタート、大地——アールマティである。この種の発想は既にBundahišn 等に見出せるが、アールマティと大地の場合に限って言えば、それは「ガーサー」にまで遡り得る。⁽⁶⁾つまりアールマティが牧地や草木に結びついて述べられていることから、そこにおいて彼女と大地の関係が暗示されていると解す訳である。また印伊時代の信仰に根ざすイマ^ン譚にも、アールマティを大地に結びつける記事が有る。そこでは大地の拡張が、アールマティ自身のものとして語られている。⁽⁷⁾

大地の守護神としてのアールマティが、印伊時代に遡り得るか否かについては、意見の別れるところである。『リグ・ヴェーダ』の aramati⁽⁸⁾ を大地に結びつける解釈が有るのは確かである。しかしこれは、14世紀の Sāyaṇa 註に基づくものであり、必ずしも信頼に足るものではない。すでに Macdonell が、神格化は印伊時代に遡り得ずと指摘している。⁽⁹⁾しかし反対に Wesendonk は、アールマティをアーリア人の大地神として位置付けた。⁽¹⁰⁾イラン的基盤を考慮する点で、後者の説は、前者に比べより優れていると言える。さらに著者は、アールマティと大地の関係は、古代イラン人の信仰の構造そのものに目を向けることにより、十分にその意義が解明出来ると主張する。そして、それはアールマティのみに限られず、三女神いずれにも共通するものである。この事に関しては、次章以下で論証する。

Aši の語源に関して、Bartholomae は「与える」意の ar- に結びつける。⁽¹¹⁾そこで、この語の本来の意味は「分け前」となる。一方 Boyce は、語源の ar- を「得る」意であるとし、アシは文字通りには「獲得した物」の意味であるとする。⁽¹²⁾これらに対し、『ブンダヒシュン』には、Aši を Aša に結びつけて説明す⁽¹³⁾ぎ箇所が有る。この点に関して Bailey は、パフラヴィー語においては、アシもアシャも同じく ard になるが故の混同であるとして斥けている。⁽¹⁴⁾しかし、「ガーサー」におけるアシの意義を考慮するならば、この伝統的注解は再評価されるべきである。

先ず「ガーサー」では、アシは善者・悪者の両方に与えられるものである。⁽¹⁵⁾それは、彼等の行為に応じてのものである。⁽¹⁶⁾それ故、アシを「報応」と訳す⁽¹⁷⁾は、その意義から考えて適っている。この報応としてのアシとアシャとの密接

な関係を示すのが、Ys. XXVIII. 7 の *dāidi ašā tām ašim* なる文である。つまり、この文の作者——おそらくゾロアスター自身——によって、アシを与えるのがアシャであると考えられているのである。

一般に正義や真実と訳されるアシャが、報応の意義と密接に係わるのは、既に著者の指摘したことである。またそこでは、アシャの語源の *ar-* を、アシの語源の *ar-* と区別するのが困難な点も述べた⁽¹⁸⁾。つまり、アシャもアシも同一の起源を有するのであり、抽象的な中性名詞 *Aša* に対応する女性名詞が、*Aši* であったと考えられる。そして前者は、ゾロアスターによって、彼の教義の中心をなすものとして主張され、後者は、彼の信者たちによって、ゾロアスターの恋人として位置付けられたわけである。

アシが報応の意義を有すものであるなら、善者に対する善き報応とともに、悪者に対する悪しき報応も考えられて当然である。つまり、善と悪のアシがあることになる。それを暗示するのが、Ys. XLIII. 5 の *akēm akāi vaṇuhim ašim vaṇhaovē* なる文である。ここでは、善者へ (*vaṇhaovē*) の *aši vaṇuhi* に対して、悪者へ (*akāi*) の *aši akā* が予想されていると見ることができる。それ故、ゾロアスター教徒たちは、特に善きアシを区別して、善者に恵まれる天国の果報と考え、それを求めたのである。これが後には、特定の形容語を伴った——すなわち *Aši-Vaṇuhi* (*Ahrišwang*) という形で、アシ女神が信仰された理由である。

Anāhitā の起源に関しては、古くからそれをメソポタミアの女神に求める説が有った。セムの天空神 *Anu* に対応する地母神 *Anat* である⁽²⁰⁾。またエラムの *Nanaia* の信仰が、イランのアナーヒター信仰に影響を与えたとする説もある⁽²¹⁾。これ等に対して、印伊的起源を重視したのが H. Lommel である。彼は、インドの *Sarasvati* に相当する **Harahvati* をもって、その起源とした⁽²²⁾。もしこの説が正しいとするなら、アナーヒター信仰の起源は、東イランにあることになる。この聖河にちなむハラウワティ (*Op. Harauvati*, *Av. Haraxšaiti*) 地方が、アラコシアに比定されるからである⁽²³⁾。

起源が東イランであったとしても、アナーヒター信仰が流行したのは西イランである。これは恰も、開祖自身が活動した舞台は東イランであるが、後に西イランを基盤とする王朝によりゾロアスター教が隆盛を見た事実に一致する。アケメネス朝におけるアナーヒター女神の登場は、アルタクセルクセスⅡから

である。この王の治世に、それまでのアフラ・マズダーの一神教に代って、ミトラとともにアナーヒターの信仰が導入された。しかも注目すべきは、この際に神像の製作がなされたことである。スーサ、エクパターナ、バビロンなどに、アナーヒターの像が立てられた。⁽²⁴⁾ 神像をもってする宗教儀礼は、イラン人の伝統には無かったもので、明らかに西方起源のものである。

神像の製作とともに、西方の影響を示すものとして星辰信仰が有る。アナーヒターも金星として崇拝された。⁽²⁵⁾ これはバビロニアのイシュタルの性格に一致する。「アルドウィースール・ヤシュト」に述べられる戦神や豊饒神としての性格も、イシュタルと共通するものである。しばしばアナーヒターと同定されるものに、小アジアで崇拝された Anaitis がある。このアナイティスは、アナーヒター信仰に、バビロニアの女神信仰が習合したものと考えられている。⁽²⁶⁾ またアナーヒター (Anāhid) は、中期ペルシア語で bānūg, つまり Lady と称されるが、これは本来メソポタミアの女神 Nana のものであった。⁽²⁷⁾

アナーヒターに、メソポタミアの女神の影響が見られるのは確かである。しかしアナーヒターの最も重要な特徴は、やはり印伊起源の、*Harahvati に予想される様な、水の女神としての性格である。「アルドウィースール・ヤシュト」が、また「アーバーン・ヤシュト」つまり水のヤシュトと呼ばれるのも、そのことを裏付ける。この水の女神アナーヒターの信仰は、イラン本土でゾロアスター教の伝統が失われても、民俗的慣習として生き残った。⁽²⁸⁾ 一方パールシーたちも、アナーヒターへの呼びかけを含む Ābān Nyāyišn を、水に向って捧げる。⁽²⁹⁾

II. 母 神

三女神は起源を異にし、各自に独特の性格を見るにも拘らず、相互に密接な関係が有ると考えられた。ゾロアスター教徒は伝統的に、この三者を hamk-ār, すなわち共同して働く同一のグループに所属させている。⁽³⁰⁾ そして三者に因む日——ゾロアスター教暦の5日・10日・25日には、共に Ābān Nyāyišn を捧げるのである。⁽³¹⁾ 三者相互の関係は、『アヴェスタ』にも込める。「ヤシュト」のアナーヒターとアシの記事に共通性があるのは、既に Geiger が指摘したことである。⁽³²⁾ この二神の讃歌の中で、何れが古くて他方に影響したのかについては、意見が別れる。⁽³³⁾ しかし、単に一方が他方のそれを、篡奪したとのみ考えて

はならない。むしろ両者に、相互の混同を許す共通の要素が何であったかを、考究する必要がある。

『アヴェスタ』においては、アナーヒターとアシに共通性が見られるだけでなく、アールマティとアシの間に親子の関係を想定している。アールマティとアシの特別な関係は、「ガーサー」中の記事からも証せる。⁽³⁴⁾すなわち、そこでは（アフラ・）マズダー、アシャ、ウォフ・マナフ、クシャスラとともに、アシとアールマティが *ašicā ārmaitī* という、並列複合語に準ずる形で記されているのである。さらにこの両者の密接な関係を傍証するものとして、アシの *Neryosang* による梵語訳が *Lakṣmī* であり、⁽³⁵⁾アールマティに相当するコータン語の *śśāndrāmātā* がラクシュミーを指して用いられる事実がある。⁽³⁷⁾

古代人においては、大地の生産性が、母性的なものと同一視される傾向がある。地母神の信仰が生じた所以である。それ故、大地の女神たるアールマティが母なる神とされるのは、何ら不思議ではない。彼女をアシの母とする『アヴェスタ』の記述も、かかる見地と無縁でない。アシ自身も、出産、豊饒に係わる。種なし男や石女は、彼女の嫌うところである。⁽³⁸⁾後のゾロアスター教徒により、彼女が家庭婦人の守護神と考えられたのは、単に「貞節」を理想としたからだけではない。⁽³⁹⁾

アシとアシャの起源に共通性があることも、この女神と女性との関係を、別の角度から裏付ける。アシャに対応する *Skt.* の *ṛta* は、女性の月経を意味する *ṛtu* と語源 *ar-* を同じくする。ゾロアスター教では、一般に月経を、悪魔アンラ・マンユの淫女ジャヒーに対する接吻に結びつける点で、⁽⁴⁰⁾悪しきものとして評価する。しかし、『アヴェスタ』のアシへの讃歌においては、月経が出産能力を証明するものとして、むしろ積極的に評価されていた形跡を示す。すなわち、アシ祭儀をする資格なきものを列記する文 (*Yt. XVII. 54*) 中の、*para.daxštā* なる語である。これは、男の種なし (*pairištā.xšudra*) と対で用いられるから、既に月経が閉じて子を生む力のない女を指す意味がある。⁽⁴¹⁾このように、精子（種）と月経は、アシ信仰に不可欠であった。

男の精子を^{はら}孕んで、子を⁽⁴²⁾生む女性を象徴する『アヴェスタ』の記事が、アールマティに関して見出せる。そこで彼女は、ゾロアスター教徒の男性の精子を受け入れ、それを終末の建て直し（フラショー・クルティ）に際し、救世主（サオシュヤント）の協力者として産み出すとされる。そして、この記事に基

づく「浄め」の儀礼が、教徒の間でなされる。つまり、夢精をした者はアールマティに祈り、彼の精子を彼女の象徴である大地に降し、『アヴェスタ』の当該の文を唱えるものとする。⁽⁴³⁾以上の様に、アールマティもアシも共に、母なる女性に結びついているのである。

アナーヒターが、ギリシアの古典作家により、しばしばアルテミスに比定されたことはよく知られている。このアルテミスの起源は、エフェソスの地母神であった。⁽⁴⁴⁾したがって、アナーヒターも、動植物を育む豊饒の女神と考えられていたことになる。またこのペルシア人のアルテミスが、「動物の女主人」と称された事実は、⁽⁴⁵⁾アナーヒターを動物の守護者とする『アヴェスタ』の記事(Yt. V. 89)に相応する。さらにアルメニア、リディア、カッパドキア等で、牛の犠牲をこの女神に献じた事実は、⁽⁴⁶⁾『ブンダヒシュン』等に述べる、原牛をもって動植物の起源とするゾロアスター教の創造神話を連想させる。これはミトラス教の犠牲牛にも通じるものであり、その意義が豊饒儀礼であったのは確かである。

アナーヒターは水の女神であり、アールマティは大地の女神であるが、共に母神としての性格を有している。地母神の信仰は普遍的なものであり、既に指摘したように「ガーサー」では、それをアールマティと草木の成長とを関連させる事により暗示していた。一方『リグ・ヴェーダ』の記事を見れば、水をもって母とする信仰が有ったことがわかる。⁽⁴⁷⁾さらに、植物を育む母たる大地のために、天上界の水(=雨)がもたらされるとする説も有る。⁽⁴⁸⁾それ故そこには、母 mātr̥ (ambā)——大地 pr̥thivī——水 ap (vṛ̥ṣ̥ṭi) なる関係が見られることになる。これをイラン(ゾロアスター教)的に対応させれば、母——アールマティ——アナーヒターとなる。そして、事実この関係を予想させる文が、「ガーサー」に次いで古いとされる「七章のヤスナ (Yasna Haptaṅhāiti)」の中に存在する。

apscā vā

azišcā vā

mātərəščā vā

agənyā

drigudāyanhō višpō.paitiš

āvaocāmā

……

mātarō jitayō

(Ys. XXXVIII. 5)

水を、孕める者を、母を、牛を、貧しき者を育む者にして、全ての者の飲み物を我々は呼び求める、……

生命の母よ。

ここに牛は、水や母の言い替えとして、呼び求められており、母——牛——水なる関係が有ることになる。この牛と大地は、ゾロアスター教のシンボリズムにおいて、交替可能である。「ガーサー」冒頭の牛魂の哀訴を、大地の荒廃に関連させて解説するのは、パールシー流の仕方である。⁽⁴⁹⁾近代の代表的なパールシーの学匠とされる Kanga (1839-1904) は、自らの編纂した辞典において、⁽⁵⁰⁾earth に当るアヴェスタ語として、zam や būmī と共に gav (牛) を挙げてゐる。この種の解釈が、『ブンダヒシュン』の創造神話に結びつくものであるのは、言うまでもない。つまり、「ガーサー」では植物を育むとされた大地（アールマティ）が、『ブンダヒシュン』では、自らの犠牲において植物を生む牛とされている訳である。

「ガーサー」の牛魂の牛 (gav) は雌牛とされるし、「七章のヤスナ」の牛 (agənyā) も乳牛である。しかるに、『ブンダヒシュン』の牛は雄牛と解すのが一般的であるし、事実これと密接なミトラス教の犠牲牛も雄牛である。この相違を無視して、牛＝大地とすることには、異論が出されるかもしれない。しかし、アヴェスタ語の gav は雌雄ともに用いられるし、パフラヴィー語の場合も同様である。またアナイティス（アナーヒター）への犠牲牛には、雄牛とともに雌牛も有った。それ故、牛をいづれかに限定する必要はない。

「七章のヤスナ」の母——牛——水の関係を、母——大地（アールマティ）——アナーヒターに同置することに対しては、そこで水が複数形で述べられていることから、アナーヒターとの結びつきを困難とする指摘がなされるかもしれない。これも、サンスクリット語では水 (ap) が常に複数形で用いられること、また『アヴェスタ』でも、「全ての水 (vispā āpō)」と複数形で用いられ⁽⁵¹⁾て、それがアナーヒターにたとえられることを考えれば、それほど問題にならない。さらに「七章のヤスナ」で、水を指すとされる「アフラの女 (ahurānī)」が、複数形で用いられることも注意すべきである。⁽⁵²⁾何故なら、アナーヒターと

密接なミスラは、アフラ・マズダーと共に代表的なアフラであり、この「アフラの女」なる表現を、アナーヒターに用いても不当でないからである。なおこの点に関しては、後に述べる。

III. 天地両神

アールマティ、アシ、アナーヒターの三女神に共通する母神の性格が、古代西アジアに流行した地母神の信仰の影響下にあったことは予想できる。それ故、各々の三女神と特定の地母神との関係を論ずるのは、十分意味のあることで、事実アナーヒターに関しては、かかる論稿が豊富に見られる。⁽⁵³⁾しかし、ゾロアスター教の大女神の信仰には、インド・イラン民族の伝統に根差す、独特の性格が有ることにも注意すべきである。この事を以下に論証し、本稿の結論とする。

『リグ・ヴェーダ』には、特定の二神を結びつけて、並列複合語 (Dvandva) の形で称讃するという特徴が見られる。その代表的な例として Mitrāvaruṇā⁽⁵⁴⁾があり、これは Dumézil により、インド・ヨーロッパ的基盤を有するものとして説明された。天地両神 Dyāvapṛthivī⁽⁵⁵⁾ も、この双数の並列複合語 (dual compound) の形で登場する。これは天神と地神を対で信仰していたことの証明である。そして、この天神と地神は、父と母とされ、また雄牛と雌牛に譬えられた。⁽⁵⁵⁾さらに天地両神は、ミトラス教の犠牲牛や『ブンダヒシュン』の創造神話のように、「種子に富めるもの (bhūriretas)」とされた。⁽⁵⁶⁾

『アヴェスタ』では、特にアフラ・マズダーとアールマティの二神の名を挙げて、祈る記述がある。またこの二神を、父母にたとえることを予想させる記事が、パフラヴィー文献中に見出せる。そこでは、原人 Gayōmart が、Ohrmazd (アフラ・マズダー) と Spandarmad (アールマティ) により、創られた事になっている。⁽⁵⁷⁾一方ターケ・ブスターンのホスロウ II (在位590-627) は、アフラ・マズダーとアナーヒターの間に立っており、当時この二神が特別視されていた事が判る。これより前のナルセス (在位292-303) の Paikuli 碑文にも、ohormizde u vispān yazdān ut an(ā)hēt ī bānūk⁽⁵⁸⁾ なる文が有る。⁽⁵⁹⁾これも、アフラ・マズダーとアナーヒターを、他の神々と区別して、特別視していた証と言える。

伝説によればササン朝の出自は、イスタフルのアナーヒター神殿の祭官であ

ったとされるから、この女神が特別視されたことは当然である。そこで、ササン朝で国教的権威を認められたゾロアスター教の主神、すなわちアフラ・マズダーとアナーヒターが並べられるのは不思議でないかもしれない。しかしアナーヒターは、本来ミスラと密接であり、ヘロドトスの場合のように、両者が混同された例もあった。⁽⁶⁰⁾それ故 Benveniste ⁽⁶¹⁾などは、ミスラとアナーヒターが一對で信仰された可能性を指摘する。また『アヴェスタ』の記事を見ても、この両神の信仰者層に共通の傾向があり、それがダエーワ崇拜に通じるものであったのが判る。⁽⁶²⁾すなわち、ミスラとアナーヒターの信仰は、ゾロアスターによって否定された。彼以前のインド・イラン的伝統を一層よく保存していたと言える。

インド・イラン的なミスラとアナーヒターの関係が、後にゾロアスター教的なアフラ・マズダーとアナーヒターに取って替えられたとも考えられる。またアフラ・マズダーの起源を考えれば、彼自身にアナーヒターとの結びつきを予想させるものがある。すなわち、彼に対応する『リグ・ヴェーダ』のヴァルナは水天であるから、水の女神であるアナーヒターと結びついても不思議でない。⁽⁶³⁾しかし、アフラ・マズダーとアナーヒターの関係は、ミスラとアナーヒターの関係をも包含するものとして、本質的にはアフラとその配偶者の関係として捉えるべきである。それは次の理由による。

『アヴェスタ』では、Ahura と Ahurānī という表現があり、これはアフラとその配偶者を意味する。このアフラーニーを「アフラの娘」と解したとしても、⁽⁶⁴⁾配偶者たることに差し障りは生じない。何故なら、ゾロアスター教では、少なくとも理念的には、近親婚（クワエートワダサ）が許されていたからである。アフラ・マズダーと夫婦関係にあるアールマティも、彼の娘とされる。⁽⁶⁵⁾一方、ゾロアスター教のミスラに相当する『リグ・ヴェーダ』のミトラは、アフラ・マズダーの起源ともされるヴァルナと共に、代表的なアスラ（＝アフラ）である。それ故、アフラ・マズダーとアナーヒター、あるいはミトラとアナーヒターの関係は、より一般的にアフラとその配偶者の関係であったと言える。⁽⁶⁶⁾さらに、地神 Pṛthivī と対になる天神 Dyaus もアスラとされる。これは、アフラ・マズダーとアールマティの関係に相応しい。以上いずれの場合も、男神たるアフラが配偶者の女神と対になっていることに、注意すべきである。

アシ女神も、特定の男神と対で考えられる。先ず、Sraoša との関係を指摘

できる。スラオシャのエピセツトに、*ašivant-* すなわち「アシを有する」がある。さらに、*Bartholomae* により *aša-* より派生したとされる *ašya-*⁽⁶⁷⁾ も、*Nyberg* のように、アシに関係付けることが可能である。一方でアシは、ミスラとも関係が深い。『アヴェスタ』の神話では、彼女はミスラと一つの車に同乗する⁽⁶⁹⁾。そして、*yō ašim yazāite zao-ḡrābyō, hō mi-ḡrām yazāite zao-ḡrābyō* なる文がある⁽⁷⁰⁾。つまり、(供物をもって)アシを祭る者は、ミスラを祭る者である、と述べられるのである。

ミスラとスラオシャは、共にアシの兄とも述べられる⁽⁷¹⁾。これもゾロアスター教的近親婚を考えれば、彼等がアシの夫であってもよいわけである。問題は、男神と女神との対の関係を想定するなら、アシの場合、ミスラとスラオシャの何れが、より適当であるかという点である。しかし、その一方を採って他方を捨て去ることは、ゾロアスター教の歴史的展開を考慮するなら、短絡的に過ぎると言える。何故なら、「スローシュ・ヤシュト」におけるスラオシャの描写は、ミスラと共通の要素が有り⁽⁷²⁾、これは「ガーサー」におけるスラオシャへの言及と、明らかに相違するからである。つまり、ゾロアスター自身の思想では抽象的理念としての傾向が濃厚なスラオシャが、後期アヴェスタに見られる神話的擬人化の過程で、ミスラの性格を取り入れていったと解せるのである。

ゾロアスター教史的には、理念的スラオシャが神話化して、ミスラと融合したのは事実である。しかし、これをもって、ミスラとの融合化の過程で、スラオシャに新たにアシとの関係が生じたとするなら、誤った解釈である。既に「ガーサー」においても、アシとスラオシャは特別な関係を有していた。すなわち *Ys. XLIII. 12* には、*S(ə)raošō aši ...hacimnō* なる文があり、文字通りスラオシャが、アシ(具格)をとまなう事が述べられているからである。この「ガーサー」のスラオシャとアシの関係は、デュメジル流に解すなら、『リグ・ヴェーダ』のアリアマンとバガのイランの対応である⁽⁷³⁾。

デュメジル流の解釈は、対なる関係の意義を明らかにするが、それを男女の組み合わせとする必然性を証明できない。それ故、スラオシャとアシの関係も、ゾロアスターでは倫理的な面を強調された両者が、ミスラとアナーヒターとの関係をモデルに、神話化されていったものと解すべきである。アシとアナーヒターの混同も、かかる見地に立てば不思議でない。以上を総合すれば、母神的性格を有するゾロアスター教の三女神は、いずれも配偶者的な男神と対になって

いた事が判る。この対の男女両神をもってする信仰は、インド・イラン的な基盤を有すものであり、天地両神の信仰に通じるものである。

なお最後に補足すれば、ヘロドトスに見られるような混同も、この Dvandva 的な信仰を考えれば説明がつく。すなわち、アグニが、本来は対になるインドラのものである、「ヴリトラ殺し」と称されたり、父たるべき天神が地神に代って女性とされることは、『リグ・ヴェーダ』⁽⁷⁴⁾にあっても、珍しくないからである。

注

- (1) J. Curtis, *Later Mesopotamia and Iran: Tribes and Empires 1600-539 BC*, London, 1995, pp. 80-82.
- (2) Yt. XVII. 22.
- (3) H. Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, 4 Aufl., Wiesbaden, 1964, s. 103 参照。
- (4) H. W. Bailey, *The Culture of the Sakas in Ancient Iranian Khōtan*, New York, 1982, p. 49.
- (5) J. Duchesne-Guillemin, *La Religion de l'Iran ancien*, Paris, 1962, p. 274.
- (6) Ys. XLVII. 3; XLVIII. 6.
- (7) Vd. II. 10-19.
- (8) Rg. V. 43. 6; R. Griffith, *The Hymns of the R̥gveda*, Delhi, 1973, p. 258 参照。
- (9) A. Macdonell, *Vedic Mythology*, Strassburg, 1898, p. 120.
- (10) O. Wesendonk, *Arāmī als arische Erdgottheit*. A. R. W. 1929, XXVII, ss. 61-76.
- (11) C. Bartholomae, *Artiranisches Wörterbuch*, 2 Aufl. Berlin, 1961. s. 243.
- (12) M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. 1, Leiden, 1975, p. 65.
- (13) Gr Bd. 37. 1; 176. 10.
- (14) H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford, 1971, p. 4.
- (15) Ys. XLIII. 4, 12.
- (16) Ys. XXVIII. 4; XLIII. 5, 16.
- (17) 伊藤義教「ガーサー」, 『ヴェーダ・アヴェスター』世界古典文学全集 3, 筑摩書房, 1967年。
- (18) 岡田明憲「ザラスシュトラにおける Aša と選択——ゾロアストラ教終末論の根底に在るもの」『オリエント』第21巻第2号, 1978, pp. 43-56.

- (19) *ibid.*, p. 49.
- (20) Pauly-Wissowa, *R. E.*, s. 2030.
- (21) J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, p. 147.
- (22) H. Lommel, Anāhitā-Sarasvatī, *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller*, Leipzig, 1954, s. 405-413.
- (23) 伊藤義教『古代ペルシア——碑文と文学』岩波書店, 1974年, p. 9.
- (24) R. Ghirshman, *Iran—From the Earliest Times to the Islamic Conquest*, Harmondsworth, 1954, p. 160.
- (25) M. Boyce, Anāhid, *E. Ir.* vol. 1, p. 1004.
- (26) J. Duchesne-Guillemin, *Der Kleine Pauly*, Bd. 1, s. 327.
- (27) J. Russell, *Zoroastrianism in Armenia*, Cambridge, Mass., 1987, p. 237.
- (28) M. Boyce, Bibi Shahrbānū and the Lady of Pārs, *B. S. O. A. S.*, XXX. 1, 1967, pp. 30-44.
- (29) F. Kotwal and J. Boyd, *A Guide to the Zoroastrian Religion*, Chico, 1982, p. 60.
- (30) *ibid.*, p. 165.
- (31) *ibid.*, p. 68.
- (32) B. Geiger, *Die Aməša Spəntas*, Wien, 1916, ss. 111-.
- (33) M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. 1, Leiden, 1975, pp. 72, 73.
- (34) Yt. XVII. 16.
- (35) Ys. XXXI. 4.
- (36) B. Geiger, *op. cit.*, s. 116.
- (37) H. W. Bailey, *The Culture of the Sakas in Ancient Iranian Khōtan*, New York, 1982, p. 48.
- (38) Yt. XVIII 54, 57.
- (39) M. Dhalla, *Zoroastrian Theology*, New York, 1914, p. 124 参照。
- (40) R. Zaehner, *The Teachings of the Magi—A Compendium of Zoroastrian Beliefs*, London, 1956, p. 46.
- (41) C. Bartholomae, Beiträge zur Kenntniss des Avesta II, *Z. D. M. G.*, XXXVI, 1882, s. 585.
- (42) Vd. XVIII. 51.
- (43) J. Choksy, *Purity and Pollution in Zoroastrianism*, Austin, 1989, p. 93.
- (44) 詳細な研究として, R. Fleischer, *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, Leiden, 1973. がある。
- (45) F. Cumont, *E. R. E.*, vol. 1, p. 415.
- (46) Gr Bd. 93.
- (47) R̥g. I. 23. 16; VI. 50. 7; x. 17. 10.

- (48) *ibid.* V. 84. 3.
- (49) I. Taraporewala, *The Divine Songs of Zarathushtra*, Bombay, 1951. pp. 33-参照。
- (50) K. E. Kanga, *An English-Avesta Dictionary*, Bombay, 1909, p. 157.
- (51) Yt. V. 3.
- (52) Ys. XXXVIII. 3.
- (53) *Encyclopaedna Iranica* の Anāhid の項を参照。なお我国のものとして、鈴木治「アナーヒター女神」『オリエント史講座』3, 学生社, 1982年がある。
- (54) G. Dumézil, *Mitra-Varana*, 2d ed., Paris, 1948.
- (55) Rg. I. 160. 2, 3.
- (56) *ibid.* VI. 70. 1.
- (57) Vd. VIII. 21.
- (58) *Pahlavi Rivāyat* 46. 36 (ed. by A. Williams, Copenhagen, 1990).
- (59) E. Herzfeld, *Paikuli*, vol. 1., Berlin, 1924, p. 99.
- (60) Hrdt. I. 131.
- (61) E. Benveniste, *The Persian Religion*, Paris, 1929, p. 27.
- (62) I., Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, 1967, p. 63.
- (63) アフラ・マズダー=ヴァルナを否定する見解もあるが (M. Boyce, *Er. Ir.* vol. 1. pp. 684-), 未だ定説とはなっていない。
- (64) C. Bartholomae, *Air. Wb.*, s. 295.
- (65) Vd. XIX. 13, 16 etc.
- (66) Rg I. 122. 1; VIII. 20. 17 etc.
- (67) *Air. Wb.*, s. 264.
- (68) H. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938, s. 66.
- (69) Yt. X. 68.
- (70) *ibid.* XVII. 2.
- (71) *ibid.* XVII. 16.
- (72) G. Kreyenbroek, *Sraoša in the Zoroastrian Tradition*, Leiden, 1985, pp. 165-.
- (73) J. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford., 1958, p. 42.
- (74) A. Macdonell, *op. cit.*, p. 22, p. 127.