支那に於ける竈祭の起源

池田末利

竈の神が一般民間信仰中重要視されてゐる事は言ふまでもないが、支那に於ても竈神は古くから戸・中霤・門・行の諸神と共に五祀、或は司命・泰厲を加へた七祀の一に数へられ、殊に道教の勃興と共に主要な神格となつてゐる。竈が飲食の源である以上竈神の重要視は当然の事であらう。併しかゝる支那竈神の一般的事項に就ては狩野直喜博士を始め、[1] 道教研究家等によつても屢々論ぜられてゐるから其の方に譲り、茲では専ら竈神の始源形態に関して少しく考察して見たい。

礼記の礼器篇に魯の臧文仲を非難した孔子の語として『臧文仲安んぞ礼を知らん。夏父弗綦逆祀するも而も止めず。奥に燔柴す。夫れ奥は老婦の祭なり、盆に盛り、瓶に尊するのみ』とある。夏父弗綦云々は今関係ないから別として、『奥に燔柴す』云々は、魯の賢大夫と云はれる臧文仲が奥の竈神を燔柴といふ火神と同様の重い礼を以て祭つた。一体奥に祭る竈祭は老婦即ち炊事を創始せる先炊を祭る事で、大した神でもないから盆瓶に酒を入れて供へれば充分である。それを火神と同じく燔柴の礼を以て祭るは礼を知らぬものであるとの意味である。[2] ところが鄭玄は此の文に註を加へて『奥は爨とすべきで字の誤である。或は竈に作る。[3] 尸卒食して饎爨饔爨を祭るが、当時の人は火神を祭るものと勘違ひして燔柴したものである。老婦とは先炊の事、盆瓶は炊器である。明かに此は先炊を祭るのであつて火神を祭るのではないから、燔柴するは礼を失するに似てゐる』と云つてゐる。こゝに『尸卒食して饎爨饔爨を祭る』と云ふのは、儀礼の特牲饋食礼記の文で祖先の祭

礼の一節であり、被祭神を代理する尸への供飯が終れば宗婦が堂の西壁下に饎爨を祭り、飲食を掌る烹人が饔爨を廟門外の室に祭るを指すのである。④饎爨とは黍稷を炊いたもの、饔爨とは魚腊爨即ち魚肉、牲爨即ち牲肉を夫々炊いたものゝ併称で、是等を祭つて飲食創始者の功に報いるのである。

さて奥を爨の誤字とする右の鄭説に就ては経学者間に異論がある。今その一二を示すと先づ清の全祖望は

古者原有二奥神一、礼器所レ謂燔二柴于奥一者也、蓋老婦之祭、歴世奉以為二先炊一、中夏則祭レ竈、而以レ奥配レ之、又有二専祭一、則礼器所レ云是也、太史公封禪書亦記二先炊一、是漢時尚伝二其祭一、奥之司火、雖レ同二於竈一、但当時以為二卑者之祭一、…康成謂、奥当レ作レ爨、後世祖二其語一、然康成改字多不レ可レ信、而攷二古人爨祭之礼一、其神一為二饎爨一、宗婦祭レ之、一為二饔爨一、烹者祭レ之、俱在二廟祀尸卒食之後一、而不レ聞二先炊有一二、是則古人蓋別有二奥神一、康成之説非也。⑤

と云つてゐる。礼器の文から新たに奥神を推定して鄭玄の改字を非とするは傾聴すべき見解である。併し奥と竈とを区別した為めに中夏の竈祭⑥に奥神を以て配祭するとせざるを得なかつたのであらうが、礼書にかゝる記述なく、又配祭と云ふが如きは原始性を失つた進化せる宗教現象であるから、全氏の所説は一の合理的彌縫論に過ぎない。又これ丈けでは竈祭と先炊との区別も不明確である。

次に陳寿祺も亦別個の見地から

許君引二大戴礼礼器一云、竈者老婦之祭、是小戴作レ奥、大戴作レ竈、奥竈声近、爨則遠矣、無レ容レ致レ誤、祭レ竈、必先饗二于奥一既、又迎レ尸入レ奥、二事一時、故竈或誤レ奥、老婦先炊以配二竈神一、故竈又可レ言二老婦之祭一。⑦

と云つて鄭注を斥けてゐる。音韻の面から奥・竈と爨とを区別し、竈祭に当つて神主・爨との奥との関係を強調するはいゝとしても、老婦先炊を竈神に配祭すると云ふのはやはり全氏同様の欠陥を免れぬものである。⑧

是等の説によつて鄭玄の改字の信ずべからざる事が判る。然らば一体奥或は竈神と燔柴の火神及び老婦先炊の祭とは如何

なる関係に在るかゞ検討されねばならぬ。是によつて鄭玄の改字説の起る所以も明白となるであらう。

既に礼器の前掲文が当時の火神と竈神との混同を示す事は狩野博士も指摘されてゐる。併し博士の説明では尙ほ火神・竈神と老婦との区別が充分でないばかりでなく、火祭の始源形態に就て触れて居られない。そこで次に改めて考察を加へて置く。

鄭玄も云ふ通り燔柴は火神の祭礼である。奥は陳氏に従つて竈とも書けるとすれば、正に竈神である。而して老婦先炊は即ち儀礼の饋爨饗爨の爨祭であるとすれば、礼器の文は此の三神を混同するものである。今更に三神の各々に就て説明しよう。

先づ火神に就ては淮南子氾論訓に『故に炎帝火を作り、死して竈となる』とある。風俗通祀典篇、左伝昭公二十九年孔疏引の賈逵の説、通典吉礼引の馬融の説、呂氏春秋孟冬紀の高誘注、袁準の正論の説等皆同じである。そこで炎帝が火を創造して竈神となつたと云ふのが、漢晋時代の通念であつた事が判る。許慎もその五経異義に古周礼説として『顓頊氏子有り、黎と曰ふ。祝融と為り、祠りて以て竈神と為す』と云つてゐる。⑨ 然るに鄭玄は此を駁して『祝融は即ち古の火官の長、猶ほ后稷が堯の司馬上公と為れるが如し。今但竈陞（竈辺の供物の台）に就く、一に何ぞ陋なるや。祝融は乃ち是れ五祀の神、四郊に祀らる。而るに火神を竈に祭るは礼に於て乖くなり』と云ひ、火神と竈神とを判然区別してゐる。礼器の文が示す如く火神は燔柴を以て祭るのであるから竈神とは別個でなくてはならぬ。周礼大宗伯に『血祭を以て社稷五祀五嶽を祭る』とある。炎帝祝融の火神は即ち五祀中の一被祭神である。五祀の祭所に就て周礼の先鄭注と後鄭注とはその見解を異にする。即ち鄭衆は王者の宮中に祭るとするが、鄭玄は前掲駁五経異義が示す如く『五官の神四郊に在り、四時、二五行の気を四郊に迎へて祭る。五徳の帝交此の神に食す』と注して郊に祭る事を明かにしてゐる。是は社稷・五嶽共に外祭であるから後鄭説が正しい。此を要するに火神は炎帝祝融で周礼五祀の一であり、郊に祭られる。礼器の燔柴は即ちその方法を示すもの

である。但如上の経注の説明は何れも周漢五行思想の影響を多分に受けて居り、原始性を失つたものである事を見逃してはならぬ。

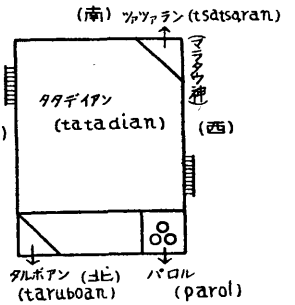
次に竈神の祭祀は冒頭にも示した如く、礼記月令・白虎通等の五祀の一であり、又礼記祭法の七祀の一でもあつてその時期は夏である。祭所に関しては礼経に明文を見ないが、論語の『王孫賈問うて曰く、其の奥に媚びんよりは寧ろ竈に媚びよとは何の謂そや』の文と、儀礼特牲及び少牢礼に竈を廟門外の東に置くとを併せ考へれば廟祭に際して、廟門外の西室の奥に於て行はれたものと推定される。⑩而して奥・竈の通言より云へば竈神は即ち全氏の云ふ奥神でもある。

第三に老婦先炊は即ち饗祭で、儀礼特牲礼の饎饗・饔饗の祭祀であり、又礼器の盆瓶の祭であつて、宗廟の祭礼中尸卒食後の一節、その場所は前述の如き饗室に於て行ふのである。火祭、竈祭にも固より多少その傾向が認められるが、殊に此の老婦の祭に於ては倫理的意義が強い。

以上火神・竈神・老婦の区別を明かにした。礼器の文は正に此の三神を混同するものであり、又本来火神なる祝融が竈神となるとする淮南子等の記述も同様火神と竈神とを混乱せるものである。併しこの事は同時に周末から漢にかけて三神が区別せられてゐなかつた事実を物語るものである。事実竈が火を用ゐるものである以上、火神と竈神との混同も当然であり、又飲食が竈に於て調製される以上、竈神と老婦とが区別されざるに到るも故なしとしない訳である。此の意味から狩野博士も指摘せられる如く、竈神は火神に起源すると云へる。併し竈神は果して火神のみに起源するものであらうか。私は此の事に多分の疑問を抱く。そこで更に別個の見地から竈神の源流を考へたい。先づ一体古代住居に於ける竈の場所に就て推考して見よう。

竈の場所と云へば前に示した儀礼特牲及少牢礼の廟門外の東に置く事が考へられる訳であるが、是は宗廟の祭祀と云ふ特別の場合であり、且つ宗廟が家屋の外に設けられるに到つた屋廟分離後の事に属するから是を以つて日常の竈の場所、更に

原始家屋に於けるその位置と考へる事は出来ない。劉寶楠も論語の竈に関して日用飲食の竈の場所は経に明文が無い事を述べてゐる。[11] 如何にも経にはかゝる記述を見ないが他に此を求むれば全然見当つかぬ事はない。即ち呂氏春秋の分職篇に『陬隅に竈あり』の語が見える。この陬隅は淮南子及び新序には隩隅に作るが隩は即ち奥の仮借字である。[12] 奥は後述の如く室の西南隅である。そこで竈は本来室内の西南隅に置かれたものと推定される。依つて前来述べ来つた竈祭も屋廟不分離の原初家屋形態[13]に在つては室の奥に於て行はれたものと見て誤ないであらう。一体室の西南隅は日光の届かぬ暗い処である。神の棲む処は常にかくの如き隠闇の処である。古野清人教授に拠れば台湾アミ族の住居は次の如く構成されてゐる。[14] 西北隅のパロルは即ち竈であり、西南隅のツアツラランと相対する。ツアツアランはマラタウ神の住する処で男のみ礼拝を行ひ、女は禁忌である。デワス・シナタラアン等の祭具は此処に置かれ、此の方向は聖なる方位とされる。此のパロルとツアツアランとの位置関係は正に奥即ち竈所と後述の屋漏とのそれを逆にしたものであるが、神の住所として西南・西北の隠闇所が択ばれてゐる点に於て一致する事は興味深い。



茲で『竈』字に就てその始原概念を考察して置かねばならぬ。説文には『竈は炊竈なり。周礼竈を以て祝融を祠る。穴に从ふ、竈の省声。竈或は省せず』と云つて則到切（tsâu'〉tsóg）に読んでゐる。此が竈の通音となつてゐて、釈名釈宮室にも『竈は造なり、食物を創造するなり』とあり、周礼も春官大祝に古書では竈を以て造字に当てゝゐる。『造』音は竈に基くものであらうが、竈は詹諸でその七宿切（ts'ɨ uk〈ts'ɨ ók）の音は詹諸の身の『屈縮せる』意の『縮』或は『蹙』から出たものと思はれる。[15] 併し溯つて金文に竈字を求めると 秦公𣪘 であつて、此は正しく説文の竈字である。そこで更に『黽』字を検すると説文に『黽黽（あさがへる）なり』とあつて、その音は莫杏切（mang〈mǎng）である。此の音は蒙・夢・暮等と通じて暗黒の義を示す。[16] 恐らく蛙の暗黒色に基く字音と考

へられる。一方金文秦公𣪘の『竈有四方』の語は詩経の皇矣篇には『奄有四方』に作る。奄字は聞一多も指摘する如く竈の譌字でその音は依検切（ˈ-ˈ äm）-ˈ am）であるが、元来黽の属する明母と奄の属する影母とは互通関係に在るから、黽と奄とは音通仮の字である。声音通ずれば意義も亦通じなければならぬ。現に黽・奄に従ふ字には共に『暗黒』或は類義の『掩覆』の意味が認められる。例へば

奄、覆也。　　黽、黒也。

黽、青黒也。　　蠅、冥也。

晻、冥也。　　媧、懐也。

掩、匿也。　　鞍、車具也、掩覆の具。

鄅、淮夷之北。　　腌、漬肉＝醃。

罨、四千也、上から覆ふ網。

等皆それである。[17] して見れば竈の原音は莫杏切で、穴はその形状を示す義符であり、黽は暗黒の意を示す音符である。説文の則到切（造）の音は竈が竈に譌誤されるに及んで、竈と字形類する竈の『縮』の音に転じたが、此が更に雙声の『造』の音と変つたのである。竈の右の字音と字義とは正にその場所の隠闇なるに相応ずるものである。

竈の場所が室の西南隅である事は右によつて略々明かとなつたが、併し一般に神の棲処として隠闇の所が択ばれる事は想像に難くない。云ふまでもなく上代支那の崇拝対象は何も竈神―火神に限つた事はないのであつて、他にも多くの神々が信仰の対象となつた筈である。殊に後の宗教事実に徴するも祖神の如きは最も原始信仰的関心が深かつた筈で、従つてその棲処も定所を指定されてゐたに相違ない。さすればそれは如何なる場所であつたか、又竈神―火神の場所と如何なる関係に在るかゞ更に明かにされねばならぬ。此れは前から問題にした『奥』の意義を検討する事によつて自明となる。

奥の字に就ては説文に『宛なり、[18]室の西南隅。宀に从ふ、奚の声』と云つて烏到切（・âu〉・ôg）に読んでゐる。爾雅釈宮にも『西南隅之を奥と謂ふ、尊長の処なり』とあるから、西南隅の解は通説と考へられるが、宛也の解に到つては説文学者も『深也』（繫伝）とか『委曲也、室之西南隅、宛然深蔵、室之尊処也』（段玉裁注）と云ふ如き抽象的説明に終始するか、或は宛・盎（媼）の雙声を説くか（厳可均の校議）更に燠（温暖の意）隩（澳同じ、隈崖の意）の同音字によつて説くのみ（王筠の釈例等）で字形上の本質的解明を加へてゐない。と云ふのも奚を以て音符とする説文の解字に盲従するからである。既に古く徐鉉が奚の音符に非る事を注意してゐるが、孔広居の説文疑々に『奥者神所〻居也、从〻宀室也、从〻采古辨字、从〻奴拱本字、辨〻其神〻而拱〻奉之〻、奥之義也』と云つてゐる。又林義光の文源にも奥は『深』の義で、寀は審であり、奴は探索の意としてゐるが、何を探索するか、此れ丈けでは明瞭でない。孔広居が奥を神の居所とするは頗る興味深い見解であるが、采の字を辨として其の神を辨ずると云ふが如きは窮余の一解としか考へられない。かく見れば奚の音符に非る事を指摘するは是としても結局孔・林二氏の見解は妥当でない。私は此事と別個に奥字を奚祭との聯関に於て説明したい。

卜辞に見える『奚』祭は𠂤𠂤等を以て原始形とするが、[19]後には火字を加へて𠂤（𤇾）となつてゐる。此の祭は元来野外に火を焚くのであるから外祭であるが、右の字形の変化は外祭の内祭への転化を示すものである。奥字も亦同様の変化を経たものである。即ち

𠂤—𠂤—𠂤—奚—𠂤奥

卜辞の奚は・に作ると同時に、火焔の形象を省略して・に作るものがある。[20]そこで私は奥の原始象形に両手に火を拱奉する火祭の形象と考へる。奥が盎—温と通じ、或は燠と仮借して温暖の義が認められるのは単に室の深奥であるに由る丈けでなく、その火祭なる事実に基く。臧文仲が奥に燔柴したと云ふのも奥の右の原義と相応するものである。かくて奥が卜辞奚祭の伝統を引く火祭である事が明瞭となつたが、此の事は又一般に燔柴の火祭が奚祭の伝統を承ける事[21]と相応ずるものである。

さて卜辞の𤇾祭は火を用ゐる火祭ではあるが、その対象は岳・河・土・東母・西母等の自然神的祖神（或は半祖神）及び夔・王亥・示壬・大丁・大甲等の純祖神である。そこで奥が燠祭の伝統を継ぐものとすれば、その対象も亦元来は祖神であつた筈である。此の見地から文献に於る奥の祭所的意義を更に検討すると、儀福士喪礼に『乃ち奠燭、阼階より升る。祝、巾席を執り従ひて奥に設け、東面とす』とある。これは喪礼中の大斂の一節でこの儀礼は日出を挨つて行はれるが、室中は未だ暗いので先づ燭を執る者が先行して室を照らし、次いで儀式を司る祝が巾と席とを持つて奥に置き、神位を東面とするのである。『奥に設く』とは鄭注にも云ふ如く神位を安置するのである。それから同じく儀礼の少牢饋食禮に『司宮奥に筵す。祝、几を筵の上に設け、之を右にす』の文が見える。是も鄭注に『神坐を布陳するなり』と云つてゐる。士喪禮は固より死者の葬福であり、少牢禮も亦祖霊の祭祀即ち廟祭である。かゝる死者或は祖神の祭祀に当つてその神位を室の奥に設ける事は果して何を意味するであらうか。茲で思ひ合はされるのは前に引いた様に竈祭に於ても神位を奥に設ける事である。然らば奥は火神の棲処であると同時に祖神の場所でもなければならぬ。而して此の事は奥が祖神を対象とする卜辞𤇾祭の伝統を承ける事と正に照応するものである。かく奥が神の場所である処から室中に於る神聖な場所とされ、礼記曲礼に『居るに奥に主たらず』とか、礼運に『故に人以て奥と為す』―鄭注に奥猶〻主也―とかある如く主の意味に転ずるのである。

奥が竈神―火神と共に祖神の棲処でもある事は竈神の起源として祖神的性格を看過してならぬ事を意味するが、更に右の事実を傍証するものに荘子達生篇の文がある。即ち鬼の存在を問うた齊の桓公の問に対する皇子告敖の返答として『曰く有り。沈に履あり、竈に髻あり』の語が見える。この竈神と思はれる髻が何の意であるかに就ては注釈家の間に異論が存するが、茲には比較的確実と見るべき高亨と馬叙倫の説を挙げて此を補説する事とする。高亨は髻を鹵の仮借と見る。鹵は蟲の名であるが、時に竈の下に居る所から、竈鬼とされるに到つたのであらうと云ふのである。[22] 思ふに髻をの鹵仮借とするは正しいが、蟲の名とするは従ひ難い。鹵は如何にも説文には蟲也としてゐるがその古文𧊒は即ち𧊒であり又狒にも作る。[23] 狒

は即ち物（神の義）であり又彪に通ずる。而して彪は説文に老物（神）の精としてゐるが、鬼の彡即ち長毛を具へたものゝ称である。[24] 然らば彪＝狒（魑）＝虒＝鬼＝髻は長毛を有する鬼神即ち祖神でなくてはならぬ。超越者が往々長毛を有するものとして表現せられる事は[25]ロバートソン・スミスの挙げるアラブ人の『ジン』等がその例である。次に馬叙倫は髻が玉燭寶典に引用して髻となつてゐるにより髻を髻の誤字と見る。[26] 髻は説文には髪の貌としてゐる。司馬彪の荘子注によれば髻は竈神であるが、馬氏はこの髻が何故竈神となるかは明瞭でないと云つてゐる。[27] 併し更に考ふれば髻は髪と互通する。文選の西京賦に『猛毅髻髯』の語が見えるが、その薛綜注に『髻髯作二毛鬣一也』と云つてゐる。毛鬣は即ち罔両（蜩蜩・魍魎）[28]でやはり長毛の鬼神の称である。かく見れば高氏・馬氏その説く所を異にするも結局髻が長毛を有する鬼神即ち祖神たる点に於て帰結を一にするものである。竈有髻とは即ち竈有鬼と云ふ事である。是は上来説き来つた竈神の祖神的性格を如実に示すものである。

かくて竈神の前形態なる火神は更に此を溯源する事によつて祖神的性格を賦与せられるに到つたが、奥と共に室内祖神の祭所となつてゐるものに屋漏がある。そこで奥と屋漏との関係が次に問題となる。

屋漏の語は古く詩経に見えてゐる。即ち大雅抑篇に

視二爾友二君子一、輯二柔爾顔一、不レ遐レ有レ愆、相レ在二爾室一、尚不レ愧二于屋漏一、無レ曰二不レ顯、莫二予云覯一、神之格思、不レ可レ度思、矧可レ射思。

とある。この屋漏は室の西北隅とされてゐる。既に西北隅であれば西南隅の奥と相対する。爾雅釈宮に『西南隅謂二之奥一、西北隅謂二之屋漏一』とするは即ちそれである。詩の鄭箋も説く如く、儀礼の士虞礼・特牲礼・少牢礼に、一旦奥に祭つた後、改めて西北隅隠闇の処に饌を供へる所謂陽厭の礼が見える。即ち神位は最初西南隅の奥に置かれ、その祭が終つた後西北隅の屋漏に移して祭られるのである。然らば西北隅を何故屋漏と称するか、屋漏の原義如何と云ふ事になると異論が存す

る。是等の説は大別して屋漏＝厠陋＝側陋＝陬側と見て室の隅に幄を以て蔽ひ暗くする義と見る説（厠隠説）と漏を『漏れる』義とする説（漏入説）とに分れる。而して後説は更に何が漏入するかに就て雨水とする説（雨漏説）と日光とする説（日漏説）とに分れる。併し是等の説は何れも承認し難いから別に卑見を述べる事とする。[29]

屋漏の語に関して思ひ合はされる事は前に引用した荘子達生篇の『沈有履』の語である。何となればこの三字は釈文に引用せる司馬彪本には『沈有漏』に作るからである。漏は即ち履の音転である。また前に述べた彪もその古文𢧵或は籀文𢧵が示すが如く古音は彖＝屑＝漏である。即ち漏と彪とは一見別字の如く見えて実は互通の字である。玉篇には彪の別体として𢧵が見えるが、此は正に右の事実を傍証するものである。[30] 𢧵は魍魎の魎とも通じやはり長毛鬼である。さすれば屋漏は屋𢧵であり屋彪であり結局屋鬼となる。そこで屋漏とは室の西北隅に住む祖神の意味で荘子の『沈有履、竈有髻』は結局屋漏と竈（奥）神との対言となる。併し乍ら、更に一歩を進めれば釈名釈宮室に『屋は奥なり、其の中温奥なるなり』と云ふ如く屋奥雙声互通の字であるから、[31] 屋鬼は即ち奥鬼である。即ち屋漏も亦奥（竈）神と同性格の祖神と云ふ事になる。但し奥神が祖神・火神の両性格を具有するに対し、屋漏には火神の要素が認められない。此の意味からすれば奥がその二要素中後に祖神的性格を脱落して専ら竈の場所となり、竈神―火神的性格のものとなつたのは、祖神が奥と共に屋漏に祭られるに到つた事に因るものではないであらうか。儀礼の陽厭が奥の祭祀の後に屋漏に於て行はれる事は右の変化過程を示すものゝ如くに考へられる。此は勿論推定の範囲を脱しないが、前述のアミ族の住居と比較した場合、全然無稽の論とも云へないであらう。

かくて竈神―火神の前形態として更に祖神の性格が定立せられねばならぬが、一体聖火と祖霊とが同一視された事は西洋古代に於ても正にその通りで、此はクーランジュも指摘する処である。即ちローマに於て聖火の祭檀の擬人化された『ヘスチア』或は『ヴェスタ』は祖神[32]と相互に密接な関係を有し、古代人は此を合して一つの宗教とした。竈神・守霊（ダイモン）・神人（ヘロス）・

守護神等は何れも混同される。またキケロに拠れば古代人は竈神と氏神、氏神と守護神とを区別せず、セルヴィウスは古代人が竈神なる語によつて守護神を意味した事を指摘してゐる。[33] かくて竈が消えるのと家が絶えるとは同じ意味であつた。[34] 更に聖火の信仰と死者崇拝とは密接なる関係を有するのみならず、[35] 竈はその源に於て死者の崇拝に外ならず聖火は祖神の象徴であつた。[36] 蓋し火が生活上不可欠のものなる事、[37] 祖神が一家の守護神として最高の信仰対象であつた事とが此両者の宗教的一致を齎すに到つたものと考へられる。上代支那の竈神もその始源形態に於て正に火神、祖神の二重性格を具有するものである。

以上支那における竈神が火神と共に更に古くは祖神的性格を有する事を指摘したが、此は上代支那宗教に於ける祖神崇拝—死者崇拝の優位と云ふ事実に徴するも蓋し当然の現象と云はなければならぬ。この祖神崇拝の溯源的形態に関しては稿を改めて論ずる事とする。

註

①『支那の竈神について』(支那学文藪)。
②狩野博士全上書九〇—九一頁。
③俞樾の礼記異文箋によれば風俗通祀典篇に竈に作る。
④儀礼鄭注に旧説として上記の事を引いてゐる。
⑤鮚埼亭集外編、釋奥。
⑥中夏の祭竈は即ち後述の礼記月令等に云ふところである。
⑦五経異義疏証巻一、七十九葉(皇清経解本)。
⑧全・陳二氏の外俞樾の礼記鄭読考も亦鄭玄の改字を非としてゐる事を注意して置く。
⑨史記孝武本記索隠引の説文同じ。
⑩月令の鄭注に竈在二廟門外之東一、祀レ竈之礼、先席二於門之奥一、東面、設二主於竈陘一と云つてゐる。孔疏に更に此を敷衍して知二竈在二廟門外之東一者、按二少牢及特牲礼一、皆竈在二廟門外之東一、西面北上、云三祀竈之礼一以下、皆逸中霤礼文、先席二於門之奥一、謂一

廟門外西室之奥一、以二神位在レ西故知レ在二西堂之奥一、…竈在二門外一、故設レ主在二門室之奥一と云つてゐる。 玆に少牢及特牲礼に竈を廟門外に置くとするは即ち前述の爨祭を指すものであるが、是等によつて祀竈礼の大略を窺ふ事が出来る。

⑪論語正義巻三、十八―九葉。

⑫馬叙倫荘子義証巻十九、十葉。

⑬宗廟の原初形態に就ては別稿『宗廟考』―未刊に詳説してゐる。

⑭同教授者、『原始文化の探究』一二〇―一頁。

⑮人間の瘠病(せきびょう)の『戚施』も同音同義で、身体の縮蹙の意である。

⑯亦轉音して黽勉(びんべん)の字ともなる。

⑰聞一多の以上の説は『釋鬻』清華学報第十二巻第三期に見えてゐる。右の外齊の公孫竈は字を子雅と云ふが、雅は即ち黒である（朱駿声、説文通訓定声需部竈字下）。

⑱爾雅釋宮の釋文引には室也に作り、沈濤の説文古本考等此に従つてゐるが、奥・苑雙声の字を以て解したものと考へられる。鈕樹玉の説文校録にも云ふ如く、釋宮釋文引は恐らく説文の語ではないであらう。

⑲爨祭に就ては宗教研究第百三十一号所載の要旨参照。

⑳蔵一七五・三、前二・九・三、後上二三・三、全二三・四、全二四・九、戩一・二、全二・九、全二一・九等がそれである。

㉑周祭大宗伯の禋祀・実柴・槱燎等の火祭がそれで何れもト辭爨祭に起源する。此の事も別稿『禋祀考』―未刊―に詳説してゐる。

㉒荘子今牋五五葉。

㉓鬻は説文に周成王時、州靡国献レ鬻、鬻人身反踵自咲、咲則上唇弇二其目一、食レ人、北方謂二之土螻一、爾雅曰、鬻鬻如レ人、被レ髮、読若レ費、一名鳥陽一、从レ㐭、象形とあり、周書王会篇に出て来る長髪の怪物であるが、又狒に作る（徐灝、段注箋等）。費狒轉音である。

㉔此間の詳細なる考証は別稿『鬼字考』―未刊―に譲る。

㉕R. Smith: The Religion of the Semites, 3 ed. London, 1927, p. 120.

㉖玉燭寶典には荘子の此文を引用した後に雜五行書を引いて竈神名は禪としてゐるが、この禪は後漢書陰識伝には引いて禪に作る。禪は禪（玉篇・広韻）の誤で、説文では蟬に作り、止行也、一日、竈上祭と云つてゐる。此の禪も物・狒（鬻）と互通する事を注意して置く。

㉗荘子義証巻十九、十葉。

㉘図両に就ても別稿『悪鬼考』―未刊―に詳説してゐる。
㉙詳細は別稿『屋漏・・中霤同源考』―未刊―に譲る。
㉚高亨、荘子今箋五四葉。高氏に拠れば沈は寢字に読むべきであるから、結局沈有履は即ち寢有鬼である。寢は下の竈（奥）に対して正寢を指すのであらうが、原初的には奥と対する西北隅の屋漏を意味すると見て差支ない。更に云へば寢・屋同義であるから沈有履は即ち屋有漏＝屋有鬼である。
㉛王先謙の釋名疏証補に屋奥本雙声、於二字母一同属二影字紐一と云つてゐる。
㉜田辺貝之助氏訳『古代都市』七九頁。
㉝仝上、八一頁。
㉞仝上、七二頁。
㉟仝上、七九頁。
㊱仝上、八二、八九頁。
㊲前に引用した礼記祭法の七祀に於る祭祀の封建階級的区別として庶士庶人は一祀を立てるが、それは戸神或は竈神である。凡そ封建制度下に於て宗教現象の最も古い形態を残存するのは常に時代の後端を行く庶民階級である。此の点からも竈神の原始信仰に於る重要性を窺ふ事が出来る。

―了―

附記　本稿は文部省科学研究費交附金に拠る研究成果の一部分である。

旧約聖書における「義」

中沢洽樹

邦訳聖書で「義」、「正義」、「公義」等と訳されているヘブライ原語 ṣedeḳ あるいは ṣedāḳāh が、旧約の中で最も重要な概念であるばかりでなく、新約から更にルター神学に於ても中心的な位置を占める概念であることは周知の通りである。従つてそれはヘブライ＝クリスト教の最も根本的な特色を示す語であるけれども、その概念内容が甚だ複雑であり、後代になるにつれてその語義用法がますます多様になつていつたためにかなり理解が困難であるように思われる。ヨーロッパ各国語の訳では普通、dikaiosūnē（希）、justitia（羅）、Gerechtigkeit（独）、righteousness（英）、justice（英、仏）等の語があてられているが、これらの語自身はそれぞれまた特有のニュアンスをもつているので、原語のニュアンスとは大分違つた感じである。上掲邦訳の各語についても同様である。そこで以下旧約の、しかも捕囚期までのこの語の用法の主なるものについて、その概念内容を検討して見ようと思うのであるが、その前に、その語源と根本概念について権威ある西洋の学者の説、辞典の説明を顧みておこう。

まずその語源についてはセムの同族諸語からの類推によつて「かたいこと」、あるいは「真直ぐなこと」の意であろうといわれるが、必ずしも明瞭ではない。旧約に於てもそのような物理的原意を暗示する用例はわずかに、レビ記一九ノ三六、申命記二五ノ一五、エゼキエル書四五ノ一〇等に、「秤（はかり）」や「錘（おもり）」にこの語が形容詞的に附加されている場合に見られるのであるが、これらの場合に於てもそれは単に物理的な意味ではなく、既に倫理的な意味に転化して用いられている。権威ある

辞典を見ても大体、「真直ぐな」、「かたい」、「たしかな」、「信頼すべき」、「正しい」といつたような意味が列挙されているだけで、その内容についての詳しい説明はなされていない。この語に関する古典的な研究は今から七十年ばかり前に、ドイツの有名なヘブライ語学者エミール・カウチュによつてなされた（E. Kautzsch: Die Derivate des Stammes ṣdḳ' im Alttestamentlichen Sprachgebrauch, 1881）。これによると ṣdḳ の基本概念は合法性、乃至規範に適つていること（Normgemaessheit）であり、それに三つの歴史的発展段階を認めている。即ち、第一は法律的契機が支配的であつた時期、第二は倫理的契機が加わり、最初は特定の場合における団体乃至それに属する個人の行為に対する倫理的評価であつたが、後にはその団体あるいは個人の永続的な倫理的状態を表わすようになつた段階。最後に、神政（セオクラシー）々治のパースペクティヴが加わり、かかる神と民との特殊関係を表わす術語として用いられるに至つた、というのである。

カウチュから約半世紀の後、瑞典の学者ファールグレンがこの問題について注目すべき研究を発表した（K. HJ. Fahlgren: Ṣedāḳāh, 1932）。彼はカウチュが最後にあげた特殊な術語的用法をむしろ根源的なものと見、それは宗教的共同体における神と民との契約（Bund）関係から生れたものであり、単なる規範でなく、宗教的共同体の規範に従うこと、端的にいえば、契約に対する忠実（Bundestreue）を意味する語であるという。この考方には丁抹の偉大なる学者ペーデルセンの影響が強く見られる。ペーデルセンは名著「イスラエル」（J. Pedersen: Israel vol. I—II 1926, vol. III—IV 1940）の中で ṣdḳ を emeth, emūnāh（真実、真理）と関連させて、「健全なこと、ノーマルなこと、存在が全く調和していること」を意味し、契約を守ること、その態力と意志を示す概念であると説明している（同書 I—II, 三三八頁）。この契約関係に結びつけて考える方向は大体において正しいものと思われる。この語に関する欧米のその後の理解も大体この線に沿つて進められているようである。ただその場合前記の emeth, emūnāh, あるいは ḥesed（これも甚だニュアンスに富んだ、重要な語であつて、適当な訳語がないが、神あるいは人の側における契約に忠実な愛を示す）とどのように区別されるかが問題

である。ただし、ここではそれにふれる余裕がないので、以下旧約の本文について当面の צדק の意味を検討して見よう。

旧約を開いて最初にこの語にぶつつかるのは創世記六章九節と七章一節で、それぞれ違つた資料（前者は祭司典P、後者はヤハヴィストJ）ではあるが、同じ洪水物語の中で主人公ノアの性格を評した語として用いられている、即ち邦訳聖書によると——

「ノアは義人にしてその世の完全き者なりき」

「……われ（神）汝がこの世の人中にてわが前に義しきを視たればなり」。

この場合の「義」が何を意味するかは前後の関係から判断して大体察知できる。即ちそれは、当時の世の状態が「乱れ」、「暴虐」が満ち、「世の人皆その道を乱し」ていたのに対し、ひとりノアは「世の完全き者」、「神と偕に歩め」る者であつた。ここに「完全き」というのは必ずしも道徳的に完全な、非の打ち所のない人間というのではなく、人間の道をわきまえていて非道なことを行わない、という意味であろう。そしてそれは取りも直さず、神の意志に従つて歩んでいる状態を指すわけである。「ノアすべて神の己れに命じ給ひし如く然か為せり」（六ノ二二（P）、七ノ五（J））とあるゆえんである。

次に古典的な個処は、創世記十五ノ六である——

「アブラム、ヤハウェを信ず。ヤハウェこれを彼の義となし給へり。」

この節は普通五書中の今一つのエロヒム資料（E）に属するといわれているが、ここに「義」が「信ず」るという語と連関して用いられていることは重要であつて、新約に於てパウロがこれを「信仰によつて義とせられる」という彼の主張の根拠としてロマ書（四ノ三、二二）やガラテヤ書（三ノ六）に度々引用しておることは周知の通りである。それが果してパウロの解したような意味であるかどうかは議論のある所であるが、この場合の原意はどうであろうか。十二章の初めにアブラムは、「汝の国を出で……わが汝に示さん地に至れ」という神の命令と共に、そうすれば「われ汝を大なる国民となし、汝をめ

ぐみ…」という約束をきいた。そしてアブラムはその通り「ヤハウェのおのれに言ひ給ひし言に従つて出で」往いた。十五章に於ては神が再びその約束を半信半疑のアブラムにむかつて確言する。年老いて嗣子がないために止むなく養子をしようとする彼の佗しい胸中を知つてか知らずてか、神は彼にある夜、満天の星を示して「汝の子孫はかくの如くなるべし」と言つた。それは正に彼の信頼を試みるかのようであつた。なぜなら人間的に考えてそれは全く不可能なことであつたから。「まさか」と一応彼も疑つたかも知れない。しかし彼はこの懐疑の念を克服して神を「信じた」。それを神は彼の「義」と数えた、というのである。マルティン・ブーバーという優れたユダヤ人の哲学者は、この「信ずる」というのは、ここでアブラムが初めて信じたのではなく、信じつづけた、既に入つていた神との人格的な信頼関係の中に今や再び決意を堅うして止まつた、という意味であり、「義とされた」というのは、彼が期待に背かず忠実であるということを確認された、という意であるとし、ドイツ語で Gerechtigkeit という訳語を斥けて Bewährung という語をこれにあてている（M. Buber: Zwei Glaubensweise, 英訳 Two Types of Faith, 1951, p. 44）。これはさすがにヘブライ的な感覚をもつた、肯綮にあたる解釈であるように思われる。先のペーデルセンの説明とも合致するわけであり、やはりその根本には、神と人との間の人格的な関係、契約に対する忠実ということがその根本にあると見るべきであろう。契約といえば、前にかえつて九章にも、更に十七章の初めにも共に祭司典の筆でそれぞれノアに対する契約、アブラムに対する契約が語られているが、これらは何れも実はブーバーが「王の契約」と呼ぶところの、かのシナイにおけるヤハウェとイスラエルとの契約（Buber: Königtum Gottes, 1936, S. 140）の遡及投影であり、その契約とそれに伴う基本的律法は出埃及記十九章以下に記されている。十九章五節（J）には

「されば汝らもしよくわが言をきき、わが契約を守らば、汝らは諸々の民にまさりてわが宝となるべし。」

とあり、二十章の十誡（E）の中には

「われヤハウェ汝の神は嫉む神なれば、われを惡む者にむかひては父の罪を子にむくひて三四代に及ぼし、われを愛しわが誡命を守る者には恩惠をほどこして千代に至るなり」（二〇ノ五、六）。

という甚だ注目に値する言がある。これは多くの学者が五書の更に今一つの資料申命記典（D）記者の加筆であるとする句であつて、確かにこれと同様の句は申命記五ノ九、七ノ九等にも見えるが、もう一ケ所出埃記三四ノ六、七（J?）には

「ヤハウェ憐憫あり恩惠あり、怒ることの遲く恩惠（ḥesed）と真実（emeth）の大なる神、恩惠を千代までも施し惡と過と罪とを赦す者、また罰すべき者をば必ず赦すことをせず、父の罪を子に報い、子の子に報いて三四代に及ぼす者。」

とある。これは神の側の義の概念を最もよく言い表わしたものであろう。つまり神が義であるということは、神が真実であり恩惠と刑罰を施す神であるということであり、神の義の本質は神の真実であり、その表われが恩惠と刑罰、審判と救済であるということができよう。これに対して人間の側の義は、申命記六ノ二五に次のように記されている——

「我らもしその命ぜられたる如く、これら一切の誡命を我らの神ヤハウェの前に謹しんで守らば、これ我らの義となるべし。」

すなわち、神との契約を前提条件としてそれから必然に規定される誡命を忠実に守ること、これが人間の義と考えられている。先にシナイの契約をブーバーに従つて「王の契約」といつたが、正にこのような宣言、服従の要求は民に君臨する王者の宣言であり、神と民との関係が君臣、主従の関係に比せられている。かような関係における義が真実と共に語られている個処を一つだけあげるならば、それはサウル王とダビデとの葛籐を描いたサムエル前書二七ノ二三「ねがはくはヤハウェ各々にその義と真実とにしたがひて報いたまへ」である。この個処も資料的には五書の中のJ・Eに匹敵するほど古いものであると思われるが、恐らく旧約における最古の用例は士師記五章のデボラの歌の中に見出される——

「汝らヤハウェを頌めよ、白き驢馬に乘る者……歌うべし、……ヤハウェの義しき業をたたへ、そのイスラエルを治め給う義しき業をたたへよ」（一〇、一一）。

ここに「義しき業」（サムエル前書十二ノ七参照）と訳された原語は女性形 ṣedaḳāh の複数形（ṣidḳôth）であつて、抽象

名詞的な意味で「救い」もしくは「勝利」と解される。それは明らかにカナン人に対するイスラエルの勝利、カナンの桎梏からのイスラエルの解放を歌つたものだからである。それにしても義がどうして救い、あるいは勝利の意になるかといえば、それは上述の如く、神の真実、神の側における契約えの忠実という思想から来るのであつて、イスラエルがヤハウェの誡めに背いて異教の神を拜するようになると、神はこれを敵の手にわたして罰し懲らすが、悔改めてヤハウエに帰るならばこれを敵の手から救い出し、イスラエルは敵に対して勝ち誇ることができる。かような信賞必罰的な思想は後の申命記的な歴史解釈の原理であり、士師時代からバビロン捕囚に至るまでのイスラエル歴史の消長はかかる契約を中心とする神と民との関係、契約に対する真実、不真実の観点から敍述されている。

これを要するに、五書及びそれに続く歴史書における「義」の根本概念は、契約によつて規定される神と民との正しい、あり方を示すものであるということができる。次にそれでは予言書においてはどうであろうか。

先ず「義の予言者」といわれるアモスから見てゆこう。アモス書五の二四に——

「公道を水の如く、正義をつきざる河の如くに流れしめよ。」

という有名な句がある。ここに「公道」と訳された mishpāṭ という語は ṣedeḳ, ṣedaḳāh としばしば共に表われる語であつて、元来法廷用語で判決、裁定を意味し、ここの所も「裁き」あるいは「審判」と訳してよいと思うが、それは少し前の一五節「……門にて公義を立てよ」の「公義」とも同じ原語であり、邦訳では ṣedeḳ, ṣedaḳāh と全く同義語であるかの如き感を与えるが、後者の方は「裁き」を正しく行わしめる原理である。もちろんこの場合の「裁き」は「正しい裁き」を意味し、門にそれを立てるのは、当時の裁判は町の門で行われたからである。それではここに「正義」と訳されている ṣedaḳāh はどういう意味であるかといえば、やはり契約共同体の原理としての義の観念が根本にあつて、いわゆる社会正義という概念もそこから出てくると思う。イスラエルに於ては社会倫理、人と人との間の行為の規範は神との契約、その契約に基ずく

誡律によつて規定されているから、先ず神との関係を正しくすることによつておのずから人間対人間の関係も規定されるわけである。ここでアモスの言わんとすることは、前後の節が激しく犠牲や供物の祭儀を斥けていることからしても明らかであるように、神との正しい関係はそのような祭儀を徒らに盛んにすることではなく、シナイの契約の精神に帰つて（出埃及記二〇章以下の「契約の書」、殊に二三ノ一―一二*参照）、弱い者を虐げず、貧しい者から搾取するな、というのではないかと思われる。

* 特に七、八節の「義者」あるいは「義とする」という用例は、この語が一方に於て確かに法廷用語として用いられたことを暗示する。即ちその場合には、「無辜者」という同置語からも察せられるように、訴訟に於て正当な言分をもつ者、更に裁判官からその言分を認められて無罪の判決を受けた者を意味する。なお申命記二五ノ一、イザヤ書五ノ二三参照。）

学者の中には（例えば最近では、A. Weiser: Das Buch der Zwoelf Kleinen Propheten I, ATD 24 S. 151）この mishpāt と ṣedāḳāh を終末的な「ヤハウェの日」にあらわれる神の正義と審判の意に解する者もあるが、ここではやはりそのような神の義を反映する人の義、契約に基ずく社会の規範としての正義を意味するものと見たい。

次にイザヤ書に移ると、その冒頭に

「天よきけ、地よ耳を傾けよ、ヤハウェ語り給ふ曰く、われ子を養ひ育てしに彼らは我に背けり。牛はその主を知り驢馬はその主の厩を知る。されどイスラエルは識らず、わが民は悟らず。」

とあつて、ヤハウェとイスラエルの本来的な関係が破れてしまつたことが歎かれる。「子を養ひ育てしに」とあるのは、ヤハウェとイスラエルの関係が自然的な親子の関係の比喩ではなく、養子の関係のそれであることを意味する。このことを最も露骨な筆致で描いているのはエゼキエル書十六章である。そこではイスラエルが野原に裸で棄られてあつたのをヤハウェが通りすがりに拾い上げ「衣の裾をもて蔽ひ、その恥づる所を隠し」、これに「誓ひ、契約をたてて、その所属とした」（八節）、とある。かかる場合の養子の義務が自然の親子の場合よりも遙かに重いことはいうまでもない。かくまでに配慮し、

並々ならぬ忍耐と愛とをもつて幼い時から育ててくれた養父であり、主であるヤハウェの恩義に対してイスラエルは献身的な衷情をもつて報いるべきであるのに、反つてその期待と約束を裏切り、これに叛いたのであるからその罪は甚だ大きいわけである。しかしヤハウェはこれに対し一方的に断罪せず、「いざ我ら共に論らはん、汝らの罪は緋の如くなるも雪の如く白くなり、紅の如く赤くとも羊の毛のごとくならん」（十八節）、と論告している。この法廷における論告の思想は義の観念の発達に大なる寄与をなしたと思う。多くの学者（先のカウチュもその一人であるが）は法廷的な義の観念を旧約における義の根本契機と見ており、たしかに法廷における権利、主張、言分、理由、等の意に解される場合がある。ドイツ語の Recht 英語の right あるいは claim などはこの意味における訳語としてはぴったりあてはまるものであり、それらの語が権利と同時に、その主張の正当さ、あるいは正当なる要求、主張の意味をもつことはいうまでもない。そこで判決の結果その主張の正しさを認められたもの、つまり訴訟に勝った者は義者（ṣaddīḳ）と呼ばれ、その反対は悪人（rāshāc）と呼ばれたことは既にふれた通りである。

さて一章二一節以下において予言者はシオンにむかつて

「忠信なりし町いかにして妓女とはなれる、昔は公平にて満ち正義その中に宿りしに……」

と歎き、二四節からこれに対する神の審判が述べられる——

「ああ、われ敵にむかひて念をはらし、仇にむかつて報ゆべし……然る後汝は再び正義の町、忠信の町と称へられん。」

ここにもまた正義 ṣedeḳ が公平 mishpāṭ および忠信 emūnāh と並んで用いられていることは注意すべきである。忠信なる町というのはもちろんヤハウェとの契約に忠実なる町、神の誠しめを遵守する町の意であり、具体的には国の指導者たちが神を信ずること厚く、裁判や政治が正しく行なわれていた状態を指す。正義の町というのも結局同じことを指すわけであるが、忠信が主体的な真実を表わすものとすれば、正義は客体的な関係、秩序を示すものといえよう。

今一つ第一イザヤの中で人口に膾炙しているメシア予言の*一節（九ノ七、ヘブライ原典九ノ六）を引用するならば——

「……その政事と平和とはましくははりて窮りなし、且つダビデの位にすわりてその国を治め今より後永遠に公平と正義とをもてこれを保ち給はん。万軍のヤハウェの熱心これを成し給ふべし。」

* この九ノ一—六（七）のメシア予言が果して紀元前八世紀の予言者イザヤのものであるか否かについては否定的見解をとる学者もあるが、最近の傾向は肯定に傾く。

ここで注意すべきことは公平と正義が特に王者の徳としてあげられていることである。ṣedeḳ が王者の徳であることはペーデルセンも言っているが（前掲書三四四頁）、ファールグレンおよびイギリスのジョンスンという学者がこのことを、かの創世記十四章の謎の人物、サレムの王メルキゼデクと結びつけて更に強く主張している（ファールグレン前掲書八八頁および S.H. Hooke 編の The Labyrinth, 1935 の中の A.R. Johnson: The Rôle of the King in Jerusalem Cult. 七六、八五頁）。それによると ṣedeḳ の基本概念は「全体」あるいは「統合」であつて、王はそれの体現者である。イェルサレムの新年の祭に於て王はそのことを象徴的に示す。つまり王は同時にイェルサレムのメルキセデク教団の祭司として「至高の神（エル・エルヨーン）」ヤハウェと共に民の間に ṣedeḳ を打ち立てた。メルキセデクとは「わが王はセデク」という意味であり、これは次に述べるイェレミヤ記二三章にある「ヤハウェわれらの義（セデク）」と対照して極めて興味深いものがある。

「ヤハウェ言ひ給ふ、視よわれダビデに一つの義しき枝を起す日来らん。かれ王となりて世を治め栄え、公道と公義を世に行ふべし。その日ユダは救をえイスラエルは安きに居らん、その名はヤハウェ我らの義と称へらるべし」（五、六節）。

これはイェレミヤには珍しいメシア予言の唯一の個処（三三ノ一四—一六にも同様の句があるが、これが後人の重複挿入であることは明らかである）であつて、多少問題はあるが、一応イェレミヤのものとしておく。ここに言われている義がさきのイザヤ書の場合と同じく優れて王者的な徳、あるいは政道を示すものであることは容易に推察される。ダビデの裔より起るメシアが「義しき枝」と言われ、さらにその名が「ヤハウェわれらの義」（YahwehṢ-idḳênû）と呼ばれているのは、義が

いかにメシアの本質的な属性として重要なものと考えられていたかを物語るものである。もちろんこの後の名称がイェレミアの当時のユダの王ゼデキヤ（Ṣidḳi-Yahû＝ヤハウェはわが義）の名と対照され、この善意ではあったが義を行う力に欠けていた現実の王に対して、未来の理想の王の特質を示したものであることは明瞭であるが、そのような義とは何であろうか。それは神との正しい関係において民を統べ治める意志、能力であるといえよう。その意味において義とはたしかに全体の調和的支配、統御を言い表わす概念である。「ヤハウェが我らの義」であるとは、ヤハウェが究極において我らを審き、救い、統べ治める王であり、我らはヤハウェの民であるとの信仰告白である。それは取りも直さず、イスラエル固有の神政々治体制の再確認を意味するものにほかならず、メシアはかかる神政々治の代行者として過渡的な象徴的意義をもつに過ぎない。かかる全体性乃至統合性の象徴的意義を王が担うものとすれば、ソロモン以後不幸にして南北に分裂したイスラエルとユダはダビデの時の如く再び統合されなければならぬ。このことは右のイェレミア記の個所においても明らかであるが、それを最も強調したのは予言者エゼキエルである。エゼキエルは有名な枯骨の復活の章の後半においてもそのことを次のように述べている——

「ヤハウェの言我にのぞみて言ふ、人の子よ汝一片の木を取りてその上にユダおよびその倶なるイスラエルの子孫と書き、また一片の木をとりてその上にヨセフおよびその倶なるイスラエルの全家と書くべし。而して汝これをともに合せて一の木となせ……かれらに言ふべし、主ヤハウェかく言ひ給ふ、我れイスラエルの子孫をその往けるところの国々より出し四方よりかれらを集めてその地に導き、その地において汝らを一の民となしてイスラエルの山々に居らしめん。一人の王かれら全体の王たるべし。かれらは重ねて二つの民となることあらず、再び二つの国に分れざるべし……わが僕ダビデかれらの王とならん……かれら全体の牧者は一人なるべし。からはわが律法に歩みわが法度を守りてこれを行なはん……われかれらと和平の契約を立てん、これは彼らに永遠の契約となるべし」（三七ノ一五—二六）。

ここには義という語は出ていないけれども、その基本概念である全体性、統治、律法、服従、契約等の諸契機が悉く表われている点において特に注目に値する。エゼキエルにおいて義という語の頻出する章は彼の神学思想の根本原理を述べた十八

章である。

「わが法に歩み、またわが掟を守りて真実を行はば、これ義者なり。……義人の義はその人に帰し、悪人の悪はその人に帰すべし」（九、二〇節）。

ここに言われる義は民の側の、しかも個人の倫理的特質を表わす概念であると見られるが、その個人はあくまでも共同体の成員であり、その義はただ共同体の規範えの服従を通じてのみ現成するのである。

エゼキエルについで捕囚（五八六―五三八年）の後期に現われた「かの無名の偉大なる予言者」、学者のいわゆる第二イザヤにおいてはこの概念はいかに展開せられたであろうか。第二イザヤにおける義については別の機会に述べた故（宗教研究一三三号九一頁参照）ここにはなるべく反復を避け、特に重要な点のみにふれることにする。

義の概念が第二イザヤにおいていかに豊富且つ多様に展開されているかは、西洋近代の註解学者たちの次に掲げる様々の訳語を見ればほぼ窺い知ることができるであろう。例えば一八九二年に出たドゥームのイザヤ書の劃紀的註解（B. Duhm, Das Buch Jesaia, Goettinger Handkommentar zum A.T.）について見れば、Sieg, Treue, Gerechtigkeit, Recht, Heil 等の語があてられている。一九二二年のカウチュ編の旧約聖書（Die Heilige Schrift des A.T.）においては（ブッデが第二イザヤの担当者であるが）、更に Gnade, Wahrheit, Erfolge 等の訳語が加わつている。英米の方では、一八九八年にチェイネが victory, righteousness, redress, truth, justification, 等の語をもつて訳しているが（T.K. Cheyne, The Book of the Prophet Isaiah, a New English Translation）、一九二四年にはモファットが彼の大胆な改訳において、set purpose, good cause, deliverance, triumph, 等の訳語を加え（J. Moffatt, A New Translation of the O.T.）、更に一九二七年のシカゴ訳では sincerity, prosperity, vindication 等の語が加わり（Smith-Goodspeed, The Complete Bible, an American Translation）その翌年に出たトーレーの註解では right という語が加わつているが（C.C. Torrey, The Second

Isaiah, 1928)、昨年出た改訳（The Holy Bible, Revised Standard Version）はこれ以上に加えていない。旧新約を通じて他のいかなる語がこれほど多様な（しかも一書において）含蓄をもっているであろうか。不幸にして近代語の中にはこの多様な含蓄をすべて包摂し得る訳語がない。ドイツでは一九三二年にフォルツがその優れた註解において（P. Volz, Jesaja II, Kommentar zum A.T.）、Heil という語によって、またブーバーはそれよりも少し前から（Buber-Rosenzweig, Die Verdeutschung der Heilige Schrift, 1926）Wahrheit あるいは Bewährung という語によって訳し切ろうとしているが、無理である。右のモファットの訳語の中で特に私の注意を惹いたのは purpose あるいは cause という語である。彼がこの訳語をあてている個所は次の章句である——

「われヤハウェ公義をもて汝を召したり」（四二ノ六）。

「ヤハウェおのれの義の故に律法を大にし、高くするをよろこび給へり」（四二ノ二一、一部私訳）。

「われ義をもてかのクロスを起せり」（四五ノ一三）。

「義を知るものよ、心の中にわが律法をたもつ民よ、われに聞け」（五一ノ七）。

「これヤハウェの僕等のうくる産業なり、これ彼等が我よりうくる義なり」（五四ノ一七）。

これらの個所の公義もしくは義の初め三つにモファットは purpose を、後の二つに cause をあてているが、それはどういう意味であろうか。モファット自身のこれについての説明があるかどうか私は知らないが、彼よりも前にイギリスでは既にスキンナーが初めの三つの個所の註解において簡単な説明を加えている。スキンナーによれば、これらの義は一貫した、たしかな、神の目的である（J. Skinner, The Book of the Prophet Isaiah, vol. II, The Cambridge Bible, 1917）。その語源が、かたい乃至真直ぐな、という意味であると推定される sdk からこのような概念が派生し得ることは容易に肯かれるばかりでなく、それは少くとも第二イザヤの場合には本質的な重要性をもった概念である。なぜならば第二イザヤが四〇章以下において雄渾に展開しているのは、実にこの神の宇宙創造、歴史支配の思想であるからである。すなわちヤハウェは

ここにおいて本格的にイスラエルの主であるばかりでなく、宇宙の創造主、世界歴史の支配者としてあらわれる。そしてそのような神の宇宙経綸、世界統治にはもちろん「始めより」（四〇ノ二一、四一ノ四等参照）定まれる、一貫した目的、計画があり、昔カルデアの地よりアブラムを呼び出し、今また東の方よりクロスを招かんとするのもすべてこの世界救済という遠大なる計画、目的の一齣にすぎない、というのである。このような、永遠の昔より神の胸中に秘められ、時に「言」（四〇ノ八、四四ノ二六、五五ノ一一参照）となつて開示される神の思念、意志を第二イザヤはこれらの個処に於て義と呼んだのである。

後の二つの個所において cause を訳語としてあてているのはモファットだけであるが、これを神の側における公明正大なる理由、大義名分の意に解すれば、前の purpose と共に、英語における最も適当な訳語の一つであるといえよう。しかしながら義、殊に神の義はペーデルセンの言うように、意志であると共に能力であり、しかも全体を調和にもたらす統治の能力であるから、邦語においては「経綸」という語が右の第二イザヤの場合においては最もふさわしい概念内容を示す語ではないかと思う。第二イザヤの神は右に述べたような意味に於て優れて経綸の神であるからである。ところでその神の経綸に審判と救済の二つの面があり、従つて審判乃至刑罰の義と救済乃至恩恵の義とがあり得ることについては既に（一八頁参照）述べたところであるが、第二イザヤにおいては特にこの後の面が強く出ていることは多くの学者の指摘する通りである。ただその場合英語の vindicate, vindication という訳語が最もよくあてはまる場合について一言しておきたい。それは四五ノ二一以下と五〇ノ八である——

「……われは義を行ひ救をほどこす神にして我のほかに神あることなし。地の極なるもろ〳〵の人よ、汝ら我を仰ぎ望めさらば救はれん……*義はわが口より出で言またかえることなし*……人われについていはん、義と力とはヤハウェにのみありと。……イスラエルの裔はヤハウェによりて義とせられ且つほこらん」（*——* 私訳）。

四五章はいわゆる「クロス預言」に始まり、イスラエルを中心とする全世界の救済をのべた雄渾な章であり、この章だけで義という語が八回（第二イザヤ全体では三〇回）出てくるが、それらの多くの場合にこれを神の世界救済の計画、目的、経綸と解することが最も妥当であると思われる。最後の「義とせられ」と訳されている動詞形 yiṣdeḳū は「勝利を得」と訳してもよいが、その意味は、神が世界史の法廷において今屈辱の中にあるイスラエルの訴えを取り上げ、その失われた権利、名誉を恢復し、その恥をそそぐということである。十九節から始まるこの個所は、法廷における論告の形をとつておることからしてかく解される。更にこのような義の用法の今一つの例は五〇ノ八、九である——

「われを義とする者近きにあり、誰かわれと争はんや……主ヤハウェわれを助けたまはん、誰かわれを罪せんや。」

これはいわゆる「僕の詩」の第三（五〇ノ四—九）の中の一節で、迫害を受けるヤハウェの僕が一人称で語り、自ら励ましている言である。これも法廷的な背景において読むとき最も適確にその意を把えることができるであろう。

最後に「僕の詩」の終曲（五二ノ一三—五三ノ一二）の中の難解な一節における用例にふれておこう。

「……彼は苛酷なる審判によりて取り去られたり。……彼はわが民の咎のために打たれしなり……彼はおのれの苦難の後に光を見、自ら義なるを知りて心足らはん。わが僕は多くの者を義とし、*彼らの不義を負はん」（五三ノ八—一一、私訳）

* この所の原文の読方については諸説あるが、yaṣdīḳ ṣaddīḳ を ṣaddīḳ yaṣdīḳ の顚倒誤写と見なすトーレーの説に従つた。

この苦難の僕の義は、最後まで神の意志に従順に、黙々として与えられた苦杯を飲みほしたところにある。この僕を苦しめ虐げた者は不義なる人々である。しかしその理不尽な迫害苦難に堪え、彼らの不義を一身に背負うことによつて、彼は多くの人々を義とする。この義はもはや法廷的な概念を超える。それは救拯的、代贖的な概念であつて、いわゆる justitia imputativa と呼ばれるものであろう。すなわち、個人の徳行、功績、権利等に関係なく、恩恵、賜物として与えられる義である。さきにあげた五四ノ一七の「彼らが我より受くる義」という場合もかかる義と見ることができるが、その場合には代贖の契機は含まれていない。代贖の契機を含まない賜物としての義は、神政々治を根本理念とする宗教的共同体即ち具体的に

はユダヤ教団における重要な概念として、第三イザヤ、詩篇、智慧文学等、捕因期以後の諸書にしばしばあらわれる術語であるが、捕因期以後における展開については他日にゆずり、以上述べた捕因期までの義の概念における本質的な契機を要約して見るならば次の如くである。

我々は既に五書及び歴史書における義の根本概念が、契約に基ずく神と民との正しいあり方であることを見た（一九頁参照）。預言書における義もやはりこの、契約共同体における神と民との本来的な関係を示すものであることに於て変りはない。義も聖と同様に元来神あるいは人間の属性であるよりも、神と人間との関係を表わす概念である。またこの関係を可能ならしめる条件が義であり、したがつてこの関係を維持し、この関係に忠実であることが義である。契約は自然発生的な関係でなく、自由な決断に基く人格的意志的な行為であるから常に責任と義務を伴う。神の側においても責任はある。民がその義務を果さない場合にはどこまでもそれを果すことを要求し、民が契約を破り、それに対して責任を感ぜず悔改めない場合には罰する。怒りの神、審判の神はこの峻厳なる神の義の一面である。旧的の神が特に義の神といわれるのは、この審き罰する面が非常に強く出ているからであるが、それはあくまでも一面にすぎないのであつて、神の義は他の面において恵みと救いを意味することは上述の通りである（一八頁参照）。審判と刑罰が終つた後には民はその罪を赦され、再び神の民として立てられ、旧き契約は更新される（特にエレミヤ記三一ノ三一―三四参照）。旧約の神の怒りの面だけを義と見て赦しの面を義と見ない、あるいはこれを全然かえり見ないのは楯の片面だけしか見ていないものである。預言者、特に第二イザヤは神の義の概念に新しい契機を導入し、世界史的視野において展開した。すなわちそこでは義は主として宇宙的に展開さるべき神の救済意志、一貫せる目的、秩序、経綸の意味をもつに至つたのである。

次に、人間の側における義について注目すべき預言者の貢献は、神との正しい関係（いわば縦の関係）を、人と人との間の正しい関係（いわば横の関係）、すなわちいわゆる社会正義に転じ、特に法廷的正義の観念を強調したことであろう。この

法廷的義には、裁判官自身の正しい裁きの規準としての義と、被告が裁判官より宣せられる義との二面があり、恐らくこの後者の宣義より我々が第二イザヤの最後に見た「神より賜わる義」の思想が生じたのではないかと思われる。最後に最も注目に値するのは義人の犠牲によつて不義者に代贖的に与えられる義である。この代贖的義の概念はいわば否定的に媒介せられた義として旧的における究極の到達点を示すものであるが、捕因期以後正統ユダヤ教においては表面に出ず、新約の時代、殊にパウロにおいて最も顕著にあらわれたことは周知の通りである。そして正にこの代贖的義において神の義と人の義が否定的に媒介され契約共同体における本来的な、神と人との正しいあり方が恢復されるのである。

以上で主題に関する論述を一応終つたのであるが、最後に、かくの如き旧約の義を理解する精神史的基盤がわが国の伝統の中にあるかどうかが問題となる。これに対する答はもちろん簡単にはなされ得ないが、二三の示唆を与えることはできるかも知れない。

「他力には義なきを義とす」（末燈鈔）と言つた親鸞の語はパウロやルターの信仰義認の思想に一脈相通ずる深い宗教思想の表現であると思うが、わが国における一般的な義の観念はむしろ儒教倫理の影響によるそれではなかろうか。すなわちいわゆる「義は君臣、情は父子」といわれる場合の義である。君臣あるいは主従は封建社会の人間関係の中で最も重いものであり、自然的な親子の関係と違つていわゆる主従の契り、誓い、即ち契約によつて成立つものと考えられた。したがつてそこに生れてくるモラルは、主の恩義に対する家来の忠義である。これが主従三世の間柄を貫く義理であり、それが感激と誠実を以て守り通されたところにわが国武士道の美しさがあつた。藤樹の翁問答によれば「武士道とは義道の異名であり、義にそむきたる武は武でない。君子は義理を守り道を行ふ外には毛頭念ふことなく云々」とあり、素行の士談によると「士たるものはよき主を得て奉公の忠（まこと）をつくし、……義を専らにすること」であり、その義とは「物事の軽重を重んじ、重きに

従ふ」ことであるといわれる。したがつて忠と孝とが衝突する場合には、重盛の如く、親に背いて君につくことが正にあるべきことであつた。「大義親を滅す」という諺の示す通りである。一身一家のことは主家に対してはどこまでも私事であり、一朝事あるときはすべてを公のために犠牲にせねばならない。赤穂浪士が義士として尊敬せられ、あるいは松王丸の話がその惨酷さにも拘らず、主に対するひたむきの忠節、献身の情の故に讃歎せられるゆえんである。後代になつて、このように純粋な感動性を伴つて遂行せられたモラルが、その感動性を失つて単に形式的ないわゆる義理となり、いやいやながら遂行せられる場合にはその固有の価値は失われるが、それでもなお自然的な傾向性を否定して他者、長上、社会に対する義務を遂行することは人と人との間柄、交わりの存続を可能ならしめる条件である。

かように見てくると、日本的な義とは要するに、人と人との間の階層的な関係における正しいすじ道、あり方、たてまえであるということができる。しかしながらこのすじ道、たてまえがわが国封建社会においては縦の階層的人間関係に余りにも強く貫かれていて、ヨーロッパ市民社会における如く、横の平等的人間関係における義、即ち社会正義に展開せしめられることが少なかつた。

代贖的義の観念を幾分示唆する一例として義人佐倉宗吾郎と呉鳳の話を想起したい。もちろん宗吾郎と呉鳳の場合は異る。宗吾郎が義人と呼ばれたのは一身を犠牲にしてお上の虐政に抗し、村民の福祉を計つたからであり、そこには民の罪を贖う意味は見出されないが、呉鳳の場合にはそれが見出される。寡聞にして、筆者はわが国の著名な史実あるいは物語の中にあの生蕃の首狩りの悪習を止めしめるために自らを犠牲にした呉鳳の話のようなものがあることを知らないが一（あれば御教示を乞いたい）、かかる心事を理解する用意は我々に欠如していないと思う。

最後に、全体性、統合、経綸等の概念を表わす義については、「日本国統合の象徴」としての天皇を想い浮べるとき一つのアナロジーが見られないこともない。旧約における神政々治の構造はもとより独一なる神ヤハウエの絶対的主体性において成

立つものであるが、明治維新における王政復古の理念と天皇の地位は日本的旧約の根本契機として正に象徴的意義――それはついに超克さるべきものであるとしても――を有するものということはできないであろうか。

――一九五三、二、一〇――

歴代志略に対する一考察

——歴代志略とサムエル書の比較——

山崎亨

序

此の小論文は、ヘブル人の間に存在した祭司が、如何なる立場に立ち、如何なる思想を懐いていたかを探索した、一つの貧しい結実である。特に歴代志略を選んだのは、此の書の記者はサムエル書や列王紀略を材料として用いつつ、或る点に於て削除し、或る箇書に於ては独自の筆を加えているからであつて、斯る変更の背後に、記者の見解が見出されると考えたからである。

歴代志略は、ヘルブ語原典に於ては、サムエル書の如くに「予言書」の中に数えられているか、と言うに、然らずして、第三部なる「聖文書」に入れられている。之によつて、旧約ヘブル語原典が編集される際、最後的段階に至つて編入された事、即ち年代的に後期に属する書物である事を知る。歴代志略はギリシヤ時代の作品、紀元三百年から二百五十年の間に書かれた文書である事が、今日旧約研究家の間に一般に承認されている。記者はレビ人であつて祭司的立場の史家である。

本書の表題は、原典には Dibre Hayyamim（日々の事件）と成つているが、之はイスラエルの王の「日々の事件」に対する記録と云う意味であつたであろう。然し英訳並びに邦訳の表題は、ヒエロニムスが最初に用いたラテン語 Chronica に基いて附けられるに至つた。

一、ダビデに関する記述

歴代志略五十六章の中、二十章はダビデに関する敍述に費されている。此処に於て、記者が如何にダビデを重要視したかを示している。而かも此の記述に於て、半ば以上は、サムエル書や列王紀略の中に見出し得ない敍述であつて、本書独特の記述である。

ダビデ王の前任者サウル王の死に関して、「サウルはヤハウエにむかいて犯せし罪のために死たり、即ち彼はヤハウエの言を守らず、また憑鬼者に問ことを為して、ヤハウエに問うことをせざりしなり」(歴代上一〇・一三、一四)と誌している。サウル王の死を、ペリシテ人との戦闘の結果とせずして、純粋に宗教的立場に立つて、ヤハウエならざる神に問う事をしたからである、と敍述している。之は凡ゆる事件を、政治的軍事的事件をも、宗教的内面的原因に依るものとする、祭司的解釈に基因している。サウルの後継者と見做されていた王子達、ヨナタン、アビナダブ、マルキシュアは一時に他界して、サウルの血統をひかぬダビデが王位を継承した。歴代上一一・一―三はサムエル後五・一―三に基いているが、若し資料たるサムエル書に忠実に依拠するならば、当然記載さるべきヨナタンを弔うダビデの歌(サム後一・一七―二九)及びイスラエル南北の戦争の記事(サム後二・八―四・一二)は歴代志略に於て削除されている。斯る除去の理由は、ヨナタンに重要な地位を与える事を欲しなかつた事、後の場合に就ては、イスラエル民族の統一を念願する故に、南北の闘争を快く思つていなかつた事を挙げることが出来る。

エルサレムを攻略したのは、サムエル書には、「王従者とともに」(サム後五・六)と誌されているが、歴代志略には、ダビデが「イスラエルの人々」を率いて攻めたと記述されている(歴代上一一・四)。前者には私的な小群団であつた事が述べられて居り、後者に於ては、イスラエル民族の総意を代表するダビデの姿が強く描写されている。

エルサレム攻略に際して、特に功績のあつた勇士の名前は、サムエル後書二三・八以下に列挙されている。此の位置に置かれていると云うこと、即ちサムエル書の最後の部分に置かれている事実は、最初のサムエル書編集には存在しなかつた

もの、そして後の編集に於て附加されたものであることが容易に推測される。但し此の部分を、編集者の創作と考えることは出来ない。ケネディー（A.R.S. Kennedy）は之をZ資料と分類しているが（Samuel, Edinburgh）之は独立資料たる事を意味しているが、而かも資料的価値を充分に認めている事を示す。C. Steuernagel, Einleitung in das A.T., Tübingen, 1912 も此のサムエル後二三・八—三九は二一・一五—二二と同資料であつて、特殊資料たる事を認めている。

然るに歴代志略に於ては、斯るサムエル書に於ける位置から移して、之を「ダビデが有る勇士の重なる者は左のごとし」の前置句を伴いつつ、ダビデ即位の前に置き（歴代上一一・一〇—四七）、ダビデの傘下に多くの勇士のあつた事を示し、以て彼の偉大性を誇示している。更に歴代志略では、右の勇士の名前の後に、十二章に於て、一—二二節、と二三—四〇節の二つの部分に、尚多くの勇士の名前が列挙されている。「ダビデを助けて戦いたる者」なる序言が附けられているが（歴代上一二・一）、之はサムエル書にも、亦旧約書中何の歴史書にも見出し得ない記述であつて、I. Benzinger, Die Bücher der Chronik, Tübingen, 1901, S. 46 に於ては「何らかの資料に依つたのではあろうが」と誌し、Curtis, The Books of Chronicles (I. C. C.), New York, 1910, p. 194 に於ては、「全くの創作ではないが、之等部族の指導者達の名の或るものは、ダビデと結び付けられて、伝承されたものであろう」と説明している。歴代志略の此の箇処は、何らかの資料には基いているとしても、イスラエルを構成する小部族達の中の主なる部族を代表する姓名を並べて、之をダビデの臣下として記述したのは、ダビデがイスラエル全部族の支持を獲得した事を示す意図の下に誌されたと見られる。サムエル前二二・二「また悩める人、負債者、心に嫌ぬ者、皆かれ（ダビデ）の許にあつまりて、彼（ダビデ）其長となれりかれとともにある者はおよそ四百人なり」の記述は、当時の事情、即ちサウル王に対して不平を持ち、サウル王の課した重税に苦しんでいた人々が、ダビデ擁立のために集つたと云う歴史的事情を直截に敍述してはいるが、サムエル書の「四百人」と云う数は、歴代志略記者にとつては、ダビデを飾るに全く不適当と考えられたのであろう。歴代志略の記述の意図は次の句に余すところなく現われて

いる。「当時ダビデに帰して、之を助くる者日々に加はりて、終に大軍となり、神の軍旅のごとくなれり」（歴代上一二・二二〔原典では一二・二三〕）。此の「神の軍旅のごとく」とは原語では kĕmaḥăănê ĕlōhîm であるが、その「軍旅」maḥăănê は「テントを張ること」又は「軍のテント」「軍の宿舎」を意味するが、転じて「軍隊」を意味するに至つた。ヨシュア記八・一三には「全軍」（kol-hammaḥăănê＝全ての「軍隊」に於て用いられている。（但し此のヨシュア記の箇処はJEなる資料に属している。）此処で説明しなければならないのは、「神の軍旅」と言うとき、此の「軍旅」は、多くの天幕から成り立つて居り、その天幕は各々小部隊を意味するのであつて、神は此の小部隊の頭であるとの信仰を、此の句が反映する。ダビデの軍隊が之に擬せられているのはダビデの軍隊に於けるダビデの地位が、宛かも神の如き、絶対性を持てるかの如くに響く趣きをもたせている事である。

次に契約の櫃の記事に就て述べよう。歴代志略上十三章に於ては、ダビデはヱルサレムを占領するや、直ちにオベデエドムの家から、之をヱルサレムに移した事を記述している。之はヱルサレムが、新首都として政治の中心と成ると同時に、之が宗教の中心と成る可きであつた事を、此処に書き込んだものと見られる。然し史実性に於て信拠性を有するサムエル書に於ては如何に記述されていたか。此処では、ダビデはヱルサレム占領後「ミロ（城塞）より内の四方に建築をなせり」（サムエル下五・九）と誌されている。更に、「ダビデ、ヤハウエの櫃を己に移して、ダビデの城邑にいらしむるを好まず、之を転らしてガテ人オベデエドムの家にいたらしむ」（サムエル下六・一六）と記述し、その場所に櫃は三ケ月間置かれ、その家に於て櫃が恵みの源泉と成つている事を知るに至つて、「ダビデ喜楽をもて、神の櫃をオベテエドムの家よりダビデの城邑にかき上れり」（同六・一二）と説明している。サムエル書の斯る記録を見れば、ダビデが契約の櫃をヱルサレムに運び入れる事に対して躊躇を感じ、三ケ月間を試みの期間としてオベデエドムの家に安置し、之が決して災いを起すものでなく、寧ろ却つて幸福を齎らすものである事を知つて後、ヱルサレムの都に移した事が理解される。

斯る事は、ダビデが神の櫃に対して、不信仰であつたことを示すものと解されたのであろうか。兎も角歴代志略記者は、サムエル書に拠りつつも、之を其儘に用いる事なく、前述の如く、エルサレムを占領した直後に、契約の櫃をエルサレムに移したと書き改めている。

前述のサムエル書には、契約の櫃が災を起すか、幸福を与うるかとの疑問が明瞭に誌されていて、之が庶物崇拝（Fetish-worship）的対象であつた事を暗示するが、歴代志略に於ては、此の櫃がヤハウエの顕現の如くに考えられ、エレミヤ記に於ける表現を以てするならば、「ヤハウエの座位」としての櫃の観念が明示されている（エレミヤ記三・一七）。W.R. Arnold, Ark and Ephod, 1917 は斯る両者の推移の経過は、イスラエルの祭司達が、此の櫃を占トの道具として使用した事に原因すると説明しているが、寧ろ之は、サムエル書に於けるダビデ記述の後に起つたところの、エルサレム神殿礼拝に於ける櫃の地位に依るものと見た方が正当であろう。サムエル書に続く列王紀略には、ソロモンの建立したエルサレム神殿の構造が詳細に記述されているが其中には「神殿は彼（ソロモン）其処にヤハウエの契約の櫃を置んとて家の中に設けたり」（列王上六一九）と誌し、「神殿の内に橄欖の木をもて二のケルビムを造れり」（同六・二三）と述べ、其の後に「祭司、ヤハウエの契約の櫃を其処にかきいれたり、即ち家の神殿なる至聖所の中のケルビムの翼の下に置めたり、ケルビムは翼を櫃の所にのべ、且ケルビム上より櫃と其杠を掩へり」（同八・六、七）と敍述している。ケルビムはヤハウエの臨在の象徴であるから、ケルビムと櫃とが結合されて、櫃がヤハウエの直接的顕現と成るに至つたと想像される。歴代志略の記述される以前に存在したと思われる祭司文献に依れば、契約の櫃を覆う純金の板は「贖罪所」（hakapōreth）と称ばれているが（出埃及記二五・二一）、此の両端には黄金製のケルビムが造られると誌されている（出埃及記二五・一八―二〇）。之はエルサレム神殿の崩壊（紀元前五八六年）の後に、未来の神殿を描きつつ、沙漠に於ける幕屋の設計として敍述しているのであるから、此処には祭司文献の記者の櫃の概念が現われていると見る可きであろう。歴代志略記者は、此の祭司文献記者の系統を引継いだ者と考える事が出来る。

櫃に関する記事として、サムエル書と、之を資料とした歴代志略との比較に於て注意すべき箇処は、サムエル後書七章と、之に基いた記事たる歴代志略上十七章との間に見られる相異である。前者に於て「汝わがために、我の住むべき家を建んとするや」（サム後七・五）と誌されている句が、後者に於て「汝はわがために、我の住むべき家を建つべからず」（歴代上一七・四）と、禁止の命令に変更されている点である。此の二つの文章の主なる相異は lō'（not 否定を現わす語）が後者に於て、文章の最初に附け加えられている点にある。

詳細に説明すれば、サムエル書には、ha'atâ と誌されて居り、歴代志略に於ては、此の語に前置されている he 即ち疑問文を現わす文字が取除かれて 'atâ（汝）なる代名詞だけが誌され、且つ後者に於ては此の語の前に、前述した如く、否定を現わす語 lō' が附け加えられている。又、此の文章の最後は、サムエル書に於ては l'shibhtî（yāshabh 留る、の Qal infinitive construct に第一人称単数の suffix が附加された形）と成つて居り、歴代志略には lāshābheih（yāshabh の Qal infinitive construct）の形）と成つている。

サムエル書に現われているところの疑問形の文は、否定の意味を含んでいるから、歴代志略の記述と殆んど同様と見られる、と解釈している註釈書が多いが（Curtis, ICC. 等）、Benzinger, Die Bücher Chronik, Tübingen, 1901, S. 55 には、歴代志略がサエル書の意としたところをより明白に表現した、と説明されているが、寧ろ之は、Welch, The Work of the Chronicler, London, 1939, p. 19 が説明している如くに、サムエル書の疑問形の方が否定の意を強く現わして居り、歴代志略は之を明瞭な否定形とすることに依つて弱める事に成功していると、解す可きであろう。

さてサムエル書と歴代志略とが、右に説明した文章の前後に於て、語らんとした事は何であつたかと言うに、ダビデ王が自己の安住する豪壮な邸宅を建てた後に、契約の櫃が、尚天幕の中に置かれていることを見出して、櫃を入れる建築物を建設しようとの意図を起した事を記述していること。そして更に此のダビデの意図が、予言者ナタンを通じて告げられた神の意志に因つて、飜意された事である。此の記事は、歴代志略が再び自己の筆致に載せつつも、採り上げずには居られない程

の重要性を持つている。何となれば、此の記者にとつては、エルサレム神殿がダビデに依つて建設されず、次のソロモン王に至るまで延期された事は、ダビデ王の忠実な信仰を傷けるものと考えられたからである。サムエル書に見出された記事は、ダビデが意図していた事が予言者によつて妨げられた事を示し、之によつて、神殿がソロモンに依つて建立されたと云う史実を裏書しつつ、ダビデの信仰を賞揚する事が出来たわけである。

併し尚も問題が残されているとすれば、それは、歴代志略に之が取り上げられた事は肯定出来るとしても、その資料たるサムエル書に於て、何故に斯る事が記述されているか、の疑問である。併し此の問題も、サムエル書に於ける此の記録の史料的分析に依つて解答が与えられる。何となれば、此の記事は、申命記的記者（Dと通称されている）の筆に拠つたものである事が明瞭であつて（A.R.S. Kennedy, Samuel, London, p. 223 参照）、此の予言者的思潮を持つ律法主義者の流を汲む記者は、櫃が天幕に置かれる事の意味を、予言者ナタンの口を通して、説明すると言う形をとつて、予言者をして神の言を媒介すると云う役割を演ぜしめ、且つ予言者的主張の一端を此処に開陳している。此の主張は、「我（神）はイスラエルの子孫（ひとびと）をエジプトより導き出せし時より今日にいたるまで、家に住（すま）しことなくして、但（ただ）天幕と幕屋の中に歩み居たり」（サムエル後七・六）の文章の中に明示されている。即ち予言者が、出埃及の時代を、信仰的最高段階と見做している事（ホセア十一章参照）、それ故に出埃及よりカナン到達までを模範の時代として回顧している事実を、右の文章は強く示している。埃及脱出からカナン到達までの道程であつた沙漠は、放浪の旅路であり、定住でなく放牧の生活であつたから、家屋を建てる事は不可能であり、天幕生活に依る他に方法の無かつた事は明かであるが、此の期間の団体的信仰生活を重要視するの余り、カナン侵入後も定住生活を拒否し続けた団体のあつた事は、レカブ人と称うる群（エレミヤ記三十五章）の居た事、ナザレ人（民数紀略六章）と称うる群の居た事によつて実証される。而かも之等の群が予言者と間接的ではあるが関係のあつた事は、列王紀略下十章十六節前後に依つても明かである。之に依つて、予言者の中には天幕に対して解き難き執着を持つていた事は、理

解出来るであろう。此の事は、前述サムエル書の、予言者ナタンの言葉に単的に表現されている。而かも之が歴代志略記者に採り上げられて、再録されているのを読む場合には、図らずも、予言者対祭司の対立を思わす場面に展開するの観を懐くに至る。予言者はアモス書五章二十五節の次の句が示す如くに祭儀よりも、純粋信仰を尊重する。「イスラエルの家よ、汝らは四十年荒野に居し間犠牲と供物を我に献げたりしや」之は沙漠放浪の四十年間の生活を、理想的信仰生活と考えていた予言者の言辞として理解されねばならぬ。斯る主趣に似た主張―櫃を天幕に置くことの主張を説く予言者の前に立つダビデは、歴代志略記者の脚色に依つて、儀式を重んずる王と成つている。此の対峙の前に置かれている歴代志略上第十五章に於て、即ち契約の櫃がエルサレムに運ばれる記事の中に於て、既に歴代志略記者は櫃をかく可き者を「只レビ人のみ」と限定して（二節）祭儀に直接干与する一階級の制定者としてのダビデ、此のレビ人の中から選んで瑟と琴と鐃鈸などの楽器を持つて歌を唱わしめたダビデ（十六節）を描写している。斯る記事を掲載していないサムエル書とは異る意味の対峙を、予言者とダビデの間に読み取る事は、歴代志略を読む者の当然に懐くところのものであろう。

さて次に、歴代志略記者は、ダビデがイスラエル民族統率者たる事を強調しつつ記述している。例えば「神の契約の櫃」がエルサレムに運ばれるその経路に関する叙述に於て、サムエル後書六・一―一一に拠りつつ、而かも歴代志略上一三・一―一四には、古き資料に見出し得ない次の句が加えられている。

「而してダビデ、イスラエルの全会衆に言けるは、『汝らもし之を善とし、我らの神ヤハウエこれをゆるしたまはば、我ら偏く人を遣して、イスラエルの各地に留まれる我らの兄弟ならびにその諸郊地の邑々にをる祭司とレビ人とに至らせ、之をして我らの所に集まররしめん」（歴代上一三・一―二）。

右の句の中で特に注意を要するのは、「イスラエルの各地に留まれる我らの兄弟」なる句である。「留まれる」は hannish-'ar'im なる名詞が用いられ、之は複数形であるが単数形は nish'ar であり、之は sha'ar なる動詞の Niph. part. s. m.

であつて、此の名詞を直訳すれば「遺されし者」(one who is left over, a survivor) と成る。此の単語は、俘囚後に於て用い始められた言葉、特にアッシリヤの王サルゴン二世の登位間も無き頃に西征した時に(前七三二年)、北王国イスラエルの首都サマリヤが陥落して、北王国住民達が俘虜としてアッシリヤに移され、その生き遺つた人々に対して、用いられた語である。此の語が、エルサレムに契約の櫃が移されようとした時、ダビデに依つて召集された人々の中に書き込まれている事は、歴代志略記者の時代的背景、及び彼の時代に於ける問題と併せ考えるならば興味深い。歴代志略記者の時代には、エルサレムの第二神殿は建立されていたが、此処に於て催される逾越節 (pesah) に嘗ての北王国イスラエルの「遺れる者」をも、南部ユダの人々と共に列席させるか否かが問題であつた。歴代志略記者は列席を許す意見を懐いていた故に、その理由として、ダビデの時代に、ダビデ王に依つて既に「遺れる者」は召集された事を、記録して置く必要があつたものと解される。而かも歴代志略の記事には、此の「イスラエルの各地に留まれる我らの兄弟」を「我らの所に集まらしめん」とする前に、ダビデは「千人の長、百人の長などの諸将とあい議り」(一三・一) 而して後に愈々宣言する場合にも「汝らもし之を善しとし、我らの神ヤハウエこれをゆるしたまはば」(一三・二) と人々の同意を求めて居るのは、ユダの人々の兄弟たる「遺れる者」を、契約の櫃を舁くと言う神聖なる業事に干与さす事に対して、幾分の躊躇を感じて居る事が、この記述の中に充分汲み取られる。併し記述に於ては「会衆みな然すべしと言へり、其は民みな此事を善しと観たればなり」(一三・四) と記載して、同意が得られたと為し、此の聖事に干与させる為めに、エジプトのシホルよりハマテの人口までのイスラエルの人をことごとく召し集め」(一三・五) たと誌している。

二、歴代志略に於ける特殊な用語

(A) 宗教思想的用語

「ヤハウエをたづぬるものの心はよろこぶべし、ヤハウエとその能力とをたづねよ 恒にその聖顔をたづねよ」(歴代上一

六・一〇、一一）

右の句の「ヤハウエをたづねる」の原語は dārash である。此の字は通常「踏む」又は「践む」の意味を有つている（ヨブ二四・一一及びイザヤ六三・二）。此字の中間子音 rêsh が弱められて wāw に変じて出来上つた dûsh も「践む」又は「打ち砕く」（ミカ四・一三）を意味する。dārash の類似の語として挙げられるのは dārak であつて、その意味するところも類似している。

然るに dārash を「たづねる」「求める」の意味に用いているのはエゼキエル三四・六、ヨブ三九・八等に見られるが、特に darash Yahweh, 又は darash la Yahweh、或いは darash ᵉlōhîm の形（動詞の人称変化を含む）によつて「ヤハウエを求む」「神を求む」を意味するのは、歴代志略に於て度々見受けられる（歴代上一六・一一、二二・一九、二八・九、下一二・一四、一四・三、六、一五・一二、一三、一六・一二、二二、一七・四、二〇・三、二二・九、二六・五、三〇・一九、三一・二一、三四・三）。ヤハウエにたづねる、とは実際に何を意味したのであろうか、歴代下一六・一二には「ヤハウエを求めずして、医師を求めたり」と誌しているが、此の場合はヤハウエに助けを求め、ヤハウエに依存する事を指している様である。然るに予言者達は、此の dārash（求める）を用いつつ、「善を求めよ」と言い（アモス五・一四）、「公平をもとめ」（イザヤ）なる文章を構成している。アモスに於ては「善」とは「神の善」を指していて、決して相対的な人間社会道徳に於ける「善」を指しているのでないから、アモスの「善を求めよ」は「神を求めよ」と相通ずるものである。さて「善を求めよ」なる句に於ける「求める」とは、善を追求する事を意味するが、之は決して思索的探求を意味するのでなく、「善を実践せよ」の意味である。然らば「神を求めよ」と云うのは「神の意志を実践せよ」の意であろうか。若し予言者の口から之が語られたとするならば、確かに此の意味で用いられたと断定する事が出来るが、歴代志略記者の用法は、又別に考えねばならないであろう。

歴代志略上二八・九には「之を求めなば、之に遇（あは）ん」と誌し、その次の節には聖所たるべき家、即ち神殿建設の事に言及し

ている。此の文章から推測を進めるならば、「ヤハウエを求める」とは「ヤハウエを礼拝する」に通ずるものである事が理解される。少くとも「神を求める」ことを形に現わしたならば、神殿にて礼拝する事と成るのであろう。此処に dārash の用法を通じて予言者と歴代志略記者の相異を見出す事が出来ると思う。

歴代志略に於て特に屢々用いる語に kānā' がある。之は Qal. 形は用いられて居らず、Niph 形が用いられ、常に再帰的な意味に用いられて「自ら卑くし」と訳されている（歴代下七・一四）。此の語が用いられているのは、歴代志略にて十七回である（歴代上二〇・四、下七・一四、一二・六、七、七、一二、一三・一八、三〇・一一、三二・二六、三三・一二、一九、二三、三四・二七、二七、三六・一二）此の他に Hiph で用いられているのは三回（歴代上一七・一〇、一八・一、下二八・一九）。「我名をもて称へらるる我民、もし自ら卑くし祈りて、わが面を求め、その悪き道を離れなば、我天より聴てその罪を赦し、その地を医さん」（上七・一四）と誌されている此の句を通して、kānā' は神の絶対的権威を認めて、自ら悔改める事を意味するものと解する事が出来る。予言者特にエゼキエルに於ては、「帰る」（shûbh）を用いて悔改める事を意味したが、之は悪の道から方向転換して、神に帰る事が、悔改める事であることを示している。之に対して、歴代志略が、神の前に自らを卑くする事を以て悔改めを云い現わしている事は、興味深い。之に関連して、歴代志略記者が malkûth（権威、ちから）を用いて、神の力及び神より人に与えられた力を意味した場合が多い事に、注意しなければならない（歴代志略には二十八回此の語が用いられている）。

(B) 祭儀的用語

「ヤハウエを頌へる」hallel yahweh 此の句の動詞 hallel はカル形では余り用いられない。此処でもピーエル形であつて、「讃美する」の意である。それ故に此の句は「ヤハウエを讃美する」の意であるが、之が歴代志略に於て特殊な用法と成つた所以は、之がレビの祭儀的役割として、即ち讃美する事が祭儀の中に占める位置と、それを果す者がレビ族に限られ

ている点が、歴代志略に於いて特殊であると云う点である。レビ族に限つたのは、神を讃美する事が、供物を献ずるに準じた重要な位置を占めた事を、意味する。

「先見者」(ḥōzê) 此の ḥōzê が先見者の意で用いられているのは、アモス書七・一二にも、ミカ書三・七にも見出す事が出来るが、之は皆、真の予言者即ちヤハウェの予言者ではなく、所謂「神託」を告げる者の意であるが、歴代志略に於ては、神前にて「歌を唱う者」の意に用いている。例えば歴代志上二五・五には此の ḥōzê が「歌を謡い、鐃鈸と瑟と琴をもて、神の家の奉事をなせり」と誌しており、歴代志下二九・三〇には「ḥōzê アサフの詞をもてヤハウェを讃美せしむ」と記述している。

「喇叭」(ḥᵃṣōṣrā)、歴代志略に於ては聖なる楽器として用いられ、祭司のみが用いる。(歴代志上一三・八、一五・二四、二八、一六・六、四二、同下五・一二、一三、一三・一二、一四、二〇・二八、二九・二六、二七、二八)。

「自ら進んで献げる」(hithnaddebh)。之は nādhabh の Hithpa. inf. constr. 形であるが、之は「自意の供物」を供える事を意味する(歴代志上二九・五、六、九、九、一四、一七、一七)。

「奉事」(ᶜᵃbhōdhâ)。之は ᶜabhadh「働く」「仕える」を意味する動詞から生じた名詞であつて、「仕事」「労働」を意味するが、歴代志略では、専ら「神殿の奉仕」「祭司の神聖な任務」を意味するに至つた。(歴代上六・一七、三三、九・一三、一九、二八、二三・二四、二六、二八、三二、二四・三、一九、二五・一、一、六、二六・八、二八・一三、一三、一四、一四、一五、二〇、二一、二二、二九・七、同下八・一四、一二・八、二四・一二、二九・三五、三一・二、一六、二二、三五・二、一〇、一五、一六)

三、歴代志略記者の根本方針

A 歴史記述の特色

本書の記者は、機械的とさえ思われる程の一種の型を作り上げて、それに依つて歴史を批判しつつ記述している。此の型とは、律法的な宗教――之は理想主義的宗教とは対照的なものであるが――此の祭司的な宗教に対して熱心であることが幸福を齎らし、ヤハウエに対して律法的に不忠実な行為は、必ず刑罰を招来するとの原理であつた。斯る原理は、予言者的精神の律法化を計画した申命記的歴史観と相似た点を有する。此の共通点は、「律法的」な面に於て見出される。併し歴代志略の記者は、申命記的歴史編集者（列王紀略の編集は、之に依つて為されている）の態度を更に一歩進めて、祭司的特色、即ち形式主義的特色を明確に発揮している。一歩進めた点は、列王紀略に於て編集者的位置に甘んじた申命記的歴史観が、歴代志略に於いて歴史記述の変更にまで干与した歴代志略記者と比較される時に明瞭である。即ち後者に於ては、資料に於て見出される歴史経過が、上述の原理に合致していない場合には、資料を改変して、原理に則つたものの如くに書き改める事さえ敢てしている。例えば、列王紀略上十五章は、アサ王を「ヤハウエの目に適う事を為し」た人物、「諸の偶像を」除いた人物（十一、十二節）として記述したが、而かも「但し彼は年老るに及びて其足を病たり」（二十三節）と有りの儘を誌している。然るに志略記者は、アサが晩年に跛と成つた事実を変更する事が出来ないので、寧ろ斯る不幸を生ずるに至つた原因として、彼が神に対して罪を犯した事を予想し、斯る仮想的事実を、宛も史実性のある事実であるかの如く敍述している。即ち予言者ハナニの口を通して、アサ王が「スリヤ王に倚頼みて」神ヤハウエに依り頼まなかつた事に対する非難の言葉を述べ「汝は愚なる事をなせり」との論断を誌し、且つ、斯る言辞に対してアサ王が怒を発し、予言者を獄屋に入れた、と記述している（歴代志略下一六・七、一二）。

ウジヤ王が癩病を患つた事は、汎く知られた事実であるが、歴代志略記者は、斯る業病に捕えられる事は、異常な罪悪の結果であるとの観点に立つて、ウジヤ王は自ら神殿に入つて香を焚こうとした。之を知つた祭司アザリヤは八十人の祭司を同伴して王を戒しめ、「ヤハウエに香を焚くことは、汝のなすべき所にあらず」と告げ、香をたく事が、アロン系祭司の職

務である事を説明し、王の行為を阻止しようとしたが、王は「怒を発し、香爐を手にとりて、香を焚かんとせしが、その祭司にむかいて怒を発しをる間に、癩病その額に起れり」と記述している（歴代下二六・一六―二〇）。斯る記述は列王紀に見出せない。

その反面、長寿を全うする如き恩恵を受くるには、それに相当する正しき行為がなければならぬとの教理に因つて、善行の記事を加えている場合もある。例えば列王紀下二十一章には、マナセ王が、ヤハウエならざる神バアルのために祭壇を築いた等の悪しき行為に就て詳細に記述し、歴代志略も此の事に関しては、列王紀に従つているが、晩年に於てバビロンに曳きゆかれ、其処に於て「先祖の神の前に大いに身を曳くして神に祈りければ、その祈禱を容れ、その懇願を聴き、これをエルサレムに携へかへりて再び国にのぞましめたまへり」と附加している（歴代下三三・一〇―一三）。マナセ王が晩年にバビロンに移され、其処にて神に対して悔い改めを為し、再び祖国に帰る事が出来た、との記事は、列王紀には見出す事が出来ず、之は全くの歴代志略記者の創作である事が想像される。I. Benzinger, Die Bücher Chronik, S. 128 に於ても、此の歴代三三・一〇―一三の記事は、註釈的追加記述であると説明している。我々は此の記事は、明かに、マナセ王が「五十五年の間世を治めたり」（歴代下三三・一）の記述に対する因果応報的註釈記事である事を認めざるを得ない。

B　祭儀記述に現われた特色

歴代志略は神殿の礼拝とその儀式に対して、特別な関心を寄せ、史実から離れて、斯く有る可きであるとの理想的描写に依る記述を記載している。特に逾越節に就ては、三十章に於てヒゼキヤ治下に於ける節会に関して記述し、三十五章に於ては、ヨシア王治下に行われた此の節会に就いて敍述している。歴代志略に於ける特異性は、此の節会に参加する前に、身を潔める事の必要（祭司と会衆）が説かれている事（歴代下三〇・一五、一八）である。

更に祭儀に就ては、神殿の祭司の諸階級と其の職（祭司、レビ人、門を守る者）に就て、歴代上二三―二六章に於て詳述し

ている。

結語

歴代志略はギリシヤ時代に書き誌れた。記者は資料として、サムエル書、列王紀略を用いたが、而かも前述の如く、ギリシヤ時代に住み、エルサレムに居た故に、此の時代の宗教家の立場に立つていた。

ギリシヤ時代には、その前の時代即ちペルシヤ時代とは異つて、ユダヤ人はペルシヤ、のみならずエジプト、バビロン、シリヤ、小亜細亜に散在し、其処に於て既に彼等だけの社会を構成していた。エジプトに出現したユダヤ人社会に於ては、エレファンティネに彼等の神殿が造られていた。北部パレスチナ（旧イスラエル）たるサマリヤ地方には、ゲリジム山に神殿が建立されていた。夫れ故に、此の記者は、エルサレムの神殿（第二神殿）のみが、正統なる神殿である可き筈である事を、強調する必要を感じた。それ故に、ダビデが櫃をエルサレムに移した記事、ソロモンが神殿（第一神殿）を建立する記事は、特に重要視し、詳細を極めている。之を要するに、記者の属した社会的宗教的関心を過去の歴史の記述の中に書き込み、ギリシヤ時代の観念と信仰を過去に織り込んでいる。

ギリシヤ時代には、既に所謂「律法五書」は完成し、祭司文献に依つて、宗教儀式と宗教規則、及び社会的規範は、細部に至るまで規定されていた。斯る規定を知り、之を推進する意図を有つていた歴代志略記者は、祭司文献の歴史記述の続篇を、此処に記述して、出来上つたのが歴代志略である。

執筆者紹介

池田末利　広島教育大学助教授
中沢洽樹　武蔵野工業大学教授
山崎亨　同志社大学教授