

一 神 教 世 界

The World of Monotheistic Religions

2021

第 13 卷

一神教世界 第 13 巻／The World of Monotheistic Religions (WMR) vol. 13

目次／Contents

Tanizaki and Vogel's Urban Love: A Reading in Modernist Japanese and Hebrew Literatures	Shirah Malka Cohen	1
「神の箱物語」の文学的効果 —申命記主義的編集層から—	塩野谷 恭輔	18
Can the Book of Jonah be Described as a “Ring Composition”? : A Case Study through the Lens of Mary Douglas' Narrative Reading	Etsuko Tsutsumi	38
キヤースの優先関係を変える教友の法判断の効力 —14 世紀に再評価された 11 世紀以前のシャーフイイー派の法理学説—	木村 風雅	54
執筆者紹介／Contributors		76
編集後記／Editor's Postscript		76
論文募集要項／Guidelines for Submissions		77

**Tanizaki and Vogel's Urban Love:
A Reading in Modernist Japanese and Hebrew Literatures**

Shirah Malka Cohen

Doctoral Student

Department of Near Eastern and Judaic Studies, Brandeis University

Abstract:

Modernist writers of the early 20th century such as the Japanese novelist Tanizaki Jun'ichirō and the Jewish novelist David Vogel had to face a world in which the impact of modernity seemingly isolated them from their own tradition and put them in a situation that was both exciting and dangerous. In this environment, both novelists wrote novels that feature a disturbing love affair between a domineering woman and weak-willed man. Reading these two novels together, this paper will explore the implications of these love affairs and the way the novels connect them to modernity. At the same time, this paper will also demonstrate that reading Japanese and Hebrew literatures together can open up new and exciting pathways into literary studies.

Keywords:

Tanizaki Jun'ichirō, David Vogel, Modernism, European Jewry, Taishō Japan

谷崎とフォーゲルの都会恋愛 —モダニスト日本文学とヘブライ文学の一解釈—

シラ・マルカ・コヘン

ブランダイス大学大学院近東学・ユダヤ学部博士課程

要旨

20 世紀初頭の日本人小説家谷崎潤一郎やユダヤ人小説家のダヴィッド・フォーゲルのようなモダニストの作家達は、モダニティーが彼らをその伝統から切り離した世界に立ち向かわなければならなかった。これは、彼らを刺激的であると同時に危険な状態にさらした。この環境の中で、この二人の小説家は横暴な女性と気弱な男性の間で繰り広げられる不穏な恋愛関係を題材とした小説を書いた。この二つの小説を共に読むことで本論考はこれらの恋愛関係の暗示することや、これらが小説の中でどのようにモダニティーに関係するかを考察する。同時に、本論考はまた日本文学とヘブライ文学を併せて読むことで文学研究への新たな道を切り開くことが出来ることを示す。

キーワード

谷崎潤一郎、ダヴィッド・フォーゲル、モダニズム、ヨーロッパのユダヤ人、大正日本

1. Introduction

Writing in 1933, the Japanese literary critic Kobayashi Hideo stated the following about the literature of his generation: "It is a fact that ours is a literature of the lost home, that we are young people who have lost our youthful innocence."¹ And writing some decades earlier, the Hebrew author M. Y. Berdyczewski portrayed the definitive image of the Jewish youth of the early 20th century, describing him as follows: "He is a foreigner there and here; he is a foreigner in the world and in life."² Both writers perceived their time as one of loss and alienation, one in which a sense of innocence and belonging that defined the past has been irrevocably lost. And it is this feeling of loss and the anxiety which also defines the literature of the time. But how is this actually reflected in the literature of this period?

In their novels, both the Japanese writer Tanizaki Jun'ichirō and the Jewish writer David Vogel express this sense of loss and anxiety by translating it into an abusive, sadomasochistic relationship. Set in the urban landscape of 1920s Tokyo and Vienna respectively, Tanizaki's *Naomi* (1925) and Vogel's *Married Life* (1929-31) both follow the fraught relationship between a dominant, foreign (or foreign-like) woman and a weak-willed man. The setting of these novels, and the extreme way in which these relationships are depicted seem to imply that they are a direct product of their modern urban environment. But is this truly the case? And if so, do these writers present a resolution to this anxiety? Can the lost innocence of the past be regained? By analysing the two novels, this paper aims to explore these questions and to understand how the writers' experience of the rapidly changing world of the early 20th century informed their literary works. And by reading Tanizaki and Vogel together, this paper will also show that writers from different parts of the world were often facing similar issues to which they reacted in ways that were often more alike than different, and thus studying their work together can lead to a more insightful look into literature.

2. Tanizaki Jun'ichirō and David Vogel

At first glance, comparing these two writers, the Hebrew poet and novelist David Vogel (1891-1944) and the Japanese author Tanizaki Jun'ichirō (1886-1965), is not a self-explanatory endeavour.³ One was a Jewish writer who operated on the margins of the literary establishment during his lifetime and only gained recognition long after his death, mostly in the context of Hebrew Modernism, while the other was the most celebrated Japanese writer of his time, who continues to enjoy favour as a writer who embodied the "Japanese essence" in literature. However, although the reception of the works of these two authors was very different, and while the two lived and worked in very different social and cultural environments,

they do share some characteristics which make them suitable for this study. Namely, both lived at a time when modernity had become an undeniable part of life, and both of their works deal with the consequences that this had on their environment. For both the Japanese and the Jews the transition into modernity was experienced as something fraught with anxiety and danger. The process of modernization during the 19th century brought European Jews new rights and emancipation, allowing them to integrate into gentile society, but this came at the price of their own tradition, and also often brought them into increased contact with anti-Semitism.⁴ While for the Japanese, modernity was always mixed with the concept of Westernization and the danger that this posed towards their tradition and safety, an idea which is embodied in the image of the Black Ships that forced Japan to abandon its selective isolation in 1854.⁵

By the time both Vogel and Tanizaki were born, these developments had been decades in the making, and modernity was a fact of life. David Vogel was born in Sataniv, a small town in the Pale of Settlement in the Russian Empire. Emancipation was slow to come to the Jews of Russia, and thus Jewish traditions had held more strongly there, but modernity had become a part of life even there. Vogel himself was raised according to Jewish traditions, even going to study at a Yeshiva in Vilnius as a youth, but after moving to Vienna shortly before WWI, he became more or less assimilated into European society and city life.⁶ Still, he remained unsettled and in conflict with himself throughout his life, moving from place to place, including a fleeting attempt to settle down in Palestine. Tanizaki Jun'ichirō was born in Tokyo and grew up in the *shitamachi* ("lower town") area of the city, which during the Edo period was the city's commercial and entertainment centre, and had still kept some of its Edo characteristics during Tanizaki's childhood. Still, as the capital of the Japanese Empire, Tokyo was already in the process of modernization. As such, the West and the modern were already a fact of life for Tanizaki who, as he grew up, became fascinated with everything Western or modern, especially with the cinema, which became a life-long obsession. And while later in life, especially after moving west to the Kansai region following the earthquake of 1923, he became increasingly interested in Japanese culture and traditions but as Ken Ito shows, this did not mean that he abandoned all of his interests in the West, for by that time it was impossible to create a clear dichotomy between what was Japanese and what was not.⁷ As such, on the one hand, both authors thrived in the modern urban world in which they lived, yet on the other hand, they were also subjected to a continued sense of anxiety. The following sections will look at how this contrast was expressed in their novels, and in what way the two attempted to deal with it.

3. Tanizaki's *Naomi*

Tanizaki's first novel *Naomi* was serialized in the Ōsaka Asahi Newspaper between 1924 and 1925. The original Japanese title, 痴人の愛 (*Chijin no Ai*), translates as *A Fool's Love*, referring to the protagonist and narrator Kawai Jōji and his eccentric and abusive relationship with the heroine Naomi. The choice of the English translation to use the heroine's name as the title is an interesting one. It highlights Naomi's position as the object of Jōji's desire, yet at the same time it also obscures the double connotation of the original Japanese title, which can be read differently according to the readers' understanding of the novel. For "a fool's love" could indeed refer to the object of that love, namely, Naomi, but it could also refer to the love affair itself, which implies that it is this love, and not Naomi, which is the focus of the novel. For this affair, as will be shown, is closely intertwined with issues of modernity.

3-1. *Naomi* as an Allegory of Westernization

The narrative of *Naomi* is framed as a retelling by Jōji of his relationship with Naomi to whom he is now married. Jōji presents this retelling as a kind of confession which he believes will have instructive value for his readers. Jōji, like many other protagonists in Japanese literature, has come to Tokyo as a teenager to study. But unlike the typical literary protagonist who comes to study art or literature, Jōji had studied engineering, and at the beginning of the story is gainfully employed and earns a good salary which allows him to indulge in his Western fancies, including going to the cinema and to cafes in the gaudy Asakusa district, then the centre of entertainment in Tokyo. It is in such a café that he first meets Naomi, then 15, who catches his eye due to her Western looks, as her face reminds him of the film star Mary Pickford, and because of her distinct name which sounds to him sophisticated and thus as though it could be a Western name.⁸ Jōji then decides to take custody of Naomi, whose family belongs to a lower stratum of society (we later find out that they run an illegal brothel and that Naomi herself had been destined to become a prostitute), and educates her to become a lady. His aim, he says, is to add "a little colour and warmth" to his life, by having Naomi be a kind of bird that will be both an adornment and companion (p. 6, p. 8).⁹ However, contrary to his expectations, Naomi turns out to be spoilt, expensive, and manipulative, conducting multiple affairs with an array of men behind Jōji's back. On discovering the scope of Naomi's deception, Jōji initially sends her away, only to quickly realize that he cannot live without her. Naomi, who in turn requires Jōji in order to maintain her increasingly expensive and Western taste, eventually agrees to remain with Jōji but on condition that she be allowed to do as she pleases. Jōji agrees, and the novel ends on a seemingly "happy" note, with the two protagonists found residing in a great Western mansion in Yokohama, living a life of parties, self-indulgence, and

decadence.

Because of Jōji's fascination with all things Western and his eventual suffering at the hands of the "faux-Western" Naomi, this novel is often read allegorically as offering a criticism or a parody of Japan's Westernization and modernization.¹⁰ However, this reading simplifies the novel too much, ignoring the different nuances that it contains. To begin with, the novel does not fully equate westernization with modernization, for while Westernization was part of modernization during the Meiji Period, by the Taishō Period, Japan had developed its own modern culture. This is exemplified by the novel's urban setting of Tokyo as well as by its engagement with *bunka* ("culture"). Tokyo in Naomi is very much a modern metropolis in which people ride in trains and trams, eat beef, frequent cafés, revues, and dance clubs, and altogether live a life that is already self-evidently modern. This is further highlighted by the boom of *bunka* that swept the Taishō Period, creating a new consumer culture around all kinds of product labelled *bunka* products (and thus seen as "modern" and "cool") from *bunka* houses to ovens to magazines.¹¹ Seen from this perspective, Jōji and Naomi are the quintessential Taishō couple: they dress in Taishō fashion (Jōji in suits, Naomi in a variety of bold, new kimonos), live in a so-called *bunka* house,¹² eat beefsteaks, and go to dances. Their obsession with the West is merely an extension of their Taishō lifestyle, with Westernization seen as something that the truly modern can engage with. Hence, rather than dismissing modernization, the novel presents it as something that is already there.

3-2. The Danger of the West

Even so, the novel still presents criticism of certain aspects of modernity, particularly an overt craving for Westernization that lacks understanding. This is most clearly apparent in a scene around the middle of the novel, in which Jōji and Naomi, having taken dancing lessons with the Russian emigree Madame Schlemskaya (who appears in the novel as a kind of embodiment of the ideal refinement which Jōji and Naomi appear to attribute to the West), go to their first dance party at a club. While there, they encounter several young men from their dance lessons (all of whom turn out to be Naomi's lovers later on), as well as two Japanese women, Inoue Kikuko, a regular of the dance halls, and Haruno Kirako, an actress. Kikuko, we are told, had become so dance crazy, that her husband ended up divorcing her. Her appearance is described as being comical, as she wears heavy make-up and unbecoming Western clothes, and is later described as looking like a "Western doll with the head of a Kyoto doll" (p. 93-4, p. 122). These traits (which prompt Naomi to call her a "monkey") set her up as a figure of ridicule and criticism. Yet, what is being ridiculed is not her obsession with Western things in itself, but the way in which she adopts them without fully understanding

them or harmonizing them with herself. In contrast to her is the actress Kirako. Dressed in a beautiful kimono, Kirako is described as an almost ideal woman – elegant, refined, sensitive – everything that Jōji wishes Naomi was. But just like Kikuko, Kirako too is a connoisseur of all things Western. Not only is she a regular attendant of dance halls like Kikuko, but we are told that she is an actress at the Imperial Theatre, which at the time was the most prestigious Western-style theatre in Tokyo producing a variety of performances including operas, ballets, and the plays of European playwrights such as Shakespeare. Furthermore, in describing her, Jōji compares her to European ladies (she was like “a subtle beauty from Italy or France,” p. 92, p. 120), creating another association between her and the West. Despite all of these overt connections to the West, Kirako is not criticised or ridiculed like Kikuko, but is in fact admired, even by Naomi who sees her as a rival. Kirako is perceived as being harmonious with herself. That is, her adoption of Western things is not seen as disruptive, but as adding to her seeming perfection. When dancing with her, Jōji finds an enjoyment in dancing that he has only experienced while dancing with Madame Schlemaskaya during his lessons, where he was mostly just in awe being so close to a Western woman.

As for Naomi, in this scene, she seems to be placed in the midpoint between Kikuko and Kirako. Compared to Kikuko, she better understands Western things. Yet, compared to Kirako, she is still described as being rough and somehow incomplete, making her supposed knowledge of Western culture seem put on and inauthentic.¹³ This, however, does change in the course of the novel. After she is kicked out of the house by Jōji, she finds refuge with an American man, who dresses her in Western clothing. When Jōji first sees her dressed in that way, he takes her to be a Western woman (p. 207, p. 267). And the more she associates with Westerners, the more she herself seems to become one, so much so that by the end of the novel she begins to call Jōji “George” like all their Western friends. Naomi's transformation throughout the novel, from a poor, uneducated Japanese girl, to a lady steeped in Western culture and life, shows that the novel still sees Western culture as something that can be elevating. But at the same time, as the figure of Kikuko shows, danger is also there, a danger of appearing ridiculous and being compared to a monkey (a racist image often used to describe Japanese and other Asian people).

3-3. A Cure for Modernity?

Still, even though the novel presents modernity as self-evident and Westernization as something added to it, bringing either elevation or ridicule, it does not mean that there is no sense of resentment towards modernity. For despite the novel's celebration of modern urban life, it still carries a sense of loss of what was before modernity. This sense of loss in the novel

turns to an idealization of “traditional” Japan. An example of this happens towards the end of the novel, after Jōji discovers Naomi’s affairs. Blaming Naomi’s behaviour on their untraditional lifestyle, Jōji decides that they must move to a traditional Japanese-style house. “We’d move to a pure Japanese-style house, suitable for a middle-class gentleman”, he declares (p. 166, p. 216-7). For Jōji, moving to a Japanese-style house represents a return to a lost innocence, to a time before modernity when he believes things were simple and pure. If he could only get Naomi away from the influences of modernity, all would be well, and Naomi would turn into the “little bird” he always wanted her to be. The plan is ultimately discarded because Jōji discovers that Naomi had not ended her affairs and throws her out of the house, but even without this, such a plan could never have worked. For in a world where modernity is already so present as to be self-evident, a return to a state before modernity is impossible. A house such as Jōji imagines, a “pure-Japanese” house, no longer exists, for it would be impacted by modernity in one way or another, and even if such a mythical place did exist, it could not right the wrongs of modernity.¹⁴

As the author, Tanizaki is well aware of what his narrator is not, highlighting the futility of Jōji’s efforts through the means of irony. Yet, Tanizaki, too, suffers from the yearning for what was lost, but he understands that the only way to bring it back into modernity is through parody, which he demonstrates by the use of intertextuality. This he does by referencing the classic Japanese novel *Genji Monogatari* (*The Tales of Genji*) written in the 11th century by the courtier lady Murasaki Shikibu. *Genji*, which is seen as the masterpiece of classical Japanese literature and the ur-text for intertextuality in the literature that followed it, chronicles the life and numerous love affairs of the prince Hikaru Genji. Genji’s most significant love interest is the Lady Murasaki. In one of the most famous scenes in the novel, Genji sees the child Murasaki while peeping through the hedges of the house where she is being raised by her grandmother and is struck by her resemblance to his first love, Fujitsubo, who in turn is said to be the living image of Genji’s dead mother. Genji decides to take the orphaned Murasaki under his wing and raise her to be his ideal wife, later marrying her. The similarities between the plot of *Genji* and *Naomi* are rather obvious. Like Genji, Jōji takes in Naomi to raise her to become his ideal woman, and she eventually becomes his wife. Yet, the differences between the two make the latter novel a kind of parody of the former. Although Jōji’s first attraction to Naomi is her resemblance to women he adores, unlike with Genji, it is not some ideal first love, but foreign actresses like Mary Pickford (who was famous for playing vamps). And contrary to the virginal Murasaki who is raised by nuns, Naomi was raised in a brothel, destined to become a prostitute, and conducts multiple affairs, boldly exhibiting her sexuality even after her reconciliation with Jōji. Far from attaining his ideal woman, then, Jōji’s attempt

to emulate Genji ends in a farce, making him fall in love with a manipulative, spoiled woman who dominates and controls him.

However, it could be argued, as Ken Ito does, that Jōji's masochistic tendencies in fact mean that in the domineering Naomi he got exactly what he wanted.¹⁵ Interpreted in this way, far from being catastrophic, Jōji's relationship with Naomi is the ideal relationship for the two of them (as Jōji says in the opening pages of the novel, theirs is a modern relationship), and the modern Murasaki can no longer be the virginal saint of the past, but a vamp. Seen either way, however, one thing remains constant: modernity has changed everything, and no amount of yearning for a perceived simpler time can turn the clock back. The one question that still remains, though, is if Jōji and Naomi, the "ideal" modern couple did indeed get the relationship they wanted, are they satisfied with modernity? The answer to this remains ambiguous. In the last chapter of the novel, Jōji describes his and Naomi's life as they now live in Yokohama as part of the foreign community there. Their life is one of luxury and idleness, with both having what they most desired: Naomi has the Western lifestyle she always craved, and Jōji has Naomi. Yet, the tone throughout this chapter is one of exhaustion. Jōji himself admits that he is running out of energy ("I've grown so docile," he says on p. 236, p. 304), and the atmosphere of the conclusion is gloomy rather than "happily-ever-after". The last sentence of the novel is rather enigmatic. Jōji concludes his narrative by stating: "Naomi is twenty-three this year and I am thirty-six" (p. 237, p. 305). What is this statement meant to indicate? On the one hand, it seems to show that both Jōji and Naomi are still young, and that their life may yet bring new excitements and that their story is still far from being over, on the other hand, Jōji's age suggests that he is soon to become middle-aged, when one is supposed to settle down and leave behind the high jinks of youth. This can also be another signal of Jōji's exhaustion, telling the reader that he is not certain he can continue in this way much longer. Jōji may indeed have got what he yearned for, but the cost may have been too much. The toll which modernity exacts can be a dear one, one that Jōji may always regret having to pay.

4. Vogel's *Married Life*

Vogel's *חיי נישואים* (*Chayei Nissuim*), or *Married Life* in English, was originally published in three volumes between 1929 and 1930, during the author's brief sojourn in Mandate Palestine. The novel received very little notice when it first came out, but gained renewed interest after being reissued in 1986, and has since come to be seen as one of the most important works of Hebrew Modernism. The title "Married Life" aptly describes what the novel is about, as it traces not only the abusive and abnormal marriage of the protagonist, a

Jewish writer named Rudolf Gurdweill (who shares many characteristics with Vogel himself) and an Austrian baroness named Thea von Takow, but also the life, and especially marriage, of the people who surround Gurdweill such as his friends, co-workers, and many random persons he stumbles upon. In fact, despite its somewhat straightforward plot, the many interludes and random encounters by accident described give the novel an episodic and decentred character, contributing to its depiction of an unstable modern world. Due to its European setting and sensitive themes (such as a marriage between a Jewish man and Christian woman), the novel has received various interpretations, from ones that focus on its European characteristics ignoring the Jewish ones,¹⁶ to ones focusing solely on the Jewish elements and emphasising the predestined tragic nature of the protagonists' relationship.¹⁷ The variety of interpretations is a testament to the complexity of the novel, though in order to better understand the story, it is necessary, as I will argue, to look at both elements together.

4-1. A Novel of the Lost

The story itself begins as Gurdweill, who after a brief courtship of a few days, is convinced by Thea to get married. Thea had declared a sudden wish to convert to Judaism, and despite the warnings of his Jewish friends, especially Lotte Bondheim who is in love with him, Gurdweill agrees to the marriage as he believes he is in love with Thea. The marriage, however, quickly grows tense as Thea proves to be manipulative, sexually promiscuous and abusive, and constantly taunts and even physically humiliates Gurdweill (for examples, she takes to calling him "rabbit", and often picks him up like a child highlighting his physical weakness in contrast to her). Their relationship somewhat improves after Thea becomes pregnant, exciting Gurdweill with the idea that his dream of having a son will come true, although Thea continues to taunt him with the idea that the baby might not be his and that she might decide to have an abortion. The baby, Martin, is born, and Gurdweill dedicates himself to caring for him, but despite his efforts, Martin soon falls ill and dies. This, combined with Lotte's suicide that deprives him of the only person who truly cared for him, sends Gurdweill down a dark spiral, and when one night, Thea brings home one of her lovers and sleeps with him in their bed, Gurdweill snaps and stabs her to death.

Compared to *Naomi's* light irony, the tone of this novel is more like that of a dark comedy, bringing together sarcasm with truly dark imagery. This is already apparent in the opening scene of the novel in which while walking to a job interview, Gurdweill passes by the river where a young woman's body is being fished out after she had presumably committed suicide. This darkness also extends to the atmosphere of the setting of the novel, the city of Vienna. In the 1920s Vienna was still recovering from the horrors of WWI and its loss of status as an

imperial capital. It was a city of many contrasts. On the one hand, there are the places of entertainment, the countless cafés which Gurdweill and his friends frequent, the Prater, etc., and on the other hand, are the dark corners, the mental asylum which Gurdweill visits at one point, the hospital in which his son dies, and the homeless shelter full of criminals and wounded soldiers. The elements of illness and death seem to stick to everyone around. As Gurdweill comments at one point while looking at the people around him, “they, too, were sick themselves ... sick without knowing it... [*sic*]” (p. 176, p. 124).¹⁸ For Vogel, then, the modern urban space was an unhealthy one, something that also characterises the marriage of the two protagonists, a marriage that is distinctly modern.¹⁹

4-2. Being Jewish in Modernity

But what exactly does modernity signal in this novel? If modernity in *Naomi* was something foreign in origin yet now self-evident, modernity here is similarly self-evident but simultaneously natural and unnatural. The city of Vienna with its trams and cafés is the epitome of a modern centre and at the same time is somehow still ancient, even medieval, with the presence of fossil-like leftovers such as fallen aristocracy among other things. Thea, with her aristocratic title and appearance that is compared to the Wagnerian heroine Brunhilda, is both such a fossil and at the same time a modern woman with a job and complete sexual freedom. This contrast becomes more apparent and even sinister when looking at the Jewish characters. Gurdweill, Lotte, and their friend Dr. Astel, for all intents and purposes, appear to be completely assimilated into their modern gentile environment, the only indication of their Jewishness being their names. In that sense, modernity appears to be self-evident for them, too. At the same time, their being Jewish and thus excluded from the society around them is never fully forgotten as can be seen from the incident towards the latter half of the novel when Lotte and Dr. Astel are harrowingly harassed on a tram by an anti-Semitic labourer (p. 212, p. 301-2). This brings to the fore the fact that no matter how adapted to modern life these Jewish characters are, their presence in the modern urban space is always full of danger and the potential for conflict.

If modernity is full of danger, then could going back to the past perhaps provide refuge? As is the case with the Japanese-style house in *Naomi*, Vogel, too, denies the possibility of such relief. For a Jewish character like Gurdweill, forsaking modernity would mean a return to Jewish tradition and to the life of the Jewish shtetel in the Pale of Settlement. Although it is never clearly stated in the novel where Gurdweill is originally from, his references to his childhood in a rural town and the parallels between him and Vogel suggest that he, too, comes from the Pale of Settlement where he had a traditional Jewish upbringing. But unlike the sense

of loss and yearning directed toward the past in *Naomi*, in *Married Life*, the past is just as disturbing as modernity. In the course of the novel, Gurdweill reminisces about two events in his childhood, both of which are touched with a threat of violence. The first event concerns Gurdweill's reflection on his youthful fascination with Christianity, symbolised by his awe of the church in his town. Looking at the church, the young Gurdweill is frightened by the memories of past violence which were inflicted on the Jews in the name of Christianity such as the Inquisition and the Crusades, yet at the same time, he also finds himself attracted by this sense of danger (p. 149-50, p. 221). Even in the midst of the supposedly comforting memories of childhood, the menace of Christianity and the violence that it could bring is present. The second recollection, which Gurdweill recounts to Thea, is of how he lost his virginity to his family's gentile maid in his teenage years. This maid, who is a kind of precursor to Thea, seduces the fifteen-year-old Gurdweill in an act that can be described as rape (p. 152, p. 224). At first, the young Gurdweill is terrified by the maid's action, yet slowly grows accustomed to it (p. 153, p. 227). Therefore, already at a young age, Gurdweill was subjected to the threat of violence from the gentile/Christian world both in his imagination (as he looks at the church) and in physical reality by the maid.

4-3. Modernity Conquered?

According to Vogel, there is in fact not much difference between modernity and the past in terms of the danger posed to Jews. And Gurdweill is in a way stuck between the two and is thus a classical representation of the *talush* figure, which was a dominant trope in Hebrew literature of the early 20th century. The *talush* was usually an intellectual or artist who left his Jewish roots behind in the pursuit of various artistic and intellectual goals.²⁰ However, failure in these goals and disenchantment with the modern world leaves the *talush* drifting and caught in a state of limbo as he is also unable to return to his previous life. However, unlike the classical *talush* who accepts defeat, Gurdweill, despite the dangers in modernity, still attempts to find meaning in it through his relationship with Thea, made possible because of modernity. In marrying her, and more importantly, in having a child with her, Gurdweill believes that he could unite Christianity and Judaism, and by doing so, perhaps nullify the danger to which he is constantly subjected. He imbues the union with a sense of idealism, viewing it as the union of "two ancient races", and sees it as an achievement of everything he has wished for because the marriage will give him "the dream he had been cherishing in his heart for so long", namely, his own child (p. 37, p. 50).²¹

Yet, ultimately, the union fails miserably. The child he so hoped for dies prematurely, and instead of nullifying the violence, the marriage seems to aggravate Thea's sadistic tendencies.

"From the day she met Gurdweill," we are told, "she had felt an urge to hurt him, to make him miserable in any way she could. And this urge had not faded over the course of time but had grown stronger and stronger the longer they lived together" (p. 147, p. 207). As an oxymoron (she is a modern aristocrat whose title has no meaning anymore in an Austria that has turned into a republic), Thea herself is a kind of *thusha*, and thus cannot be the solution to Gurdweill's problems. This impossibility is further highlighted by the fact that Gurdweill and Thea can be compared to a more ancient couple, namely, Samson and Dalilah. In the biblical Book of Judges, the Philistine/gentile Dalilah seduces the Israelite Samson in order to find a way to defeat him, ultimately leading to a destructive end to both him and the Philistines. In *Married Life*, the similarly gentile Thea seduces Gurdweill, a seduction which seems to leave him completely depleted. Yet, Gurdweill is no modern Samson, but a pale replacement to the biblical hero. The modern world has completely formed Gurdweill into a weakling, making him a parody of Samson. At the end of the novel, the violent tension created by Thea and Gurdweill reaches its boiling point as Gurdweill murders Thea. This ending can be read in several different ways. On the one hand, it is an ending that shows that the anxiety brought on by modernity has no resolution but always leads to violence. On the other hand, it shows that modernity in fact changes nothing, and that the violence of the past is simply repeated, that the same way Samson brought down the temple of Dagon in revenge to what was done to him, so does Gurdweill stab Thea in revenge. Furthermore, this act of violence also becomes another link in the chain of Christian-Jewish violence. Either way, it is a very nihilistic ending, though this nihilism is somewhat relieved by the absurdity of the parody which Gurdweill as Samson enacts.²²

5. Tanizaki and Vogel, Again

In reading these two novels together, several striking points are evident. Beyond the obvious similarities in the erotic relationships described in the novels, it is clear that the authors were preoccupied with similar issues. Both authors sense that their experience of living in modernity involves a certain sense of discomfort despite its many attractions. Modernity incites both pleasure and anxiety, for although it is inescapable, it still contains a threat of humiliation and even physical harm. In Jōji's case, this is because modernity pushes him towards Westernization which may bring him humiliations due to his inadequacies, and Gurdweill's case, it is because modernity has brought him to live in the midst of gentile society where as a Jew, he is in constant danger. What is most interesting is that both authors choose to translate this sense of anxiety into literature by having their protagonists be in a

sadomasochistic relationship that borders abuse. Both Naomi and Thea behave in a domineering and manipulative way towards their husbands, yet that very behaviour is what seems to draw Jōji and Gurdweill to them. It is as if in a modern world ruled by anxiety, what seems abnormal is now normal and what appears dangerous is what brings pleasure. Yet, unlike Jōji and Naomi who manage to fulfil their desire vis-à-vis their sadomasochistic relationship, Gurdweill and Thea in fact make each other worse, turning their married life into a living hell, signalling that just because danger may bring pleasure, it does not mean that this is something sustainable. Looking at Jōji and Naomi's relationship through the lens of Gurdweill and Thea, it is very tempting to conclude that Jōji's growing exhaustion from his life with Naomi may eventually, like Gurdweill, lead him to an act of violence. If so, does one have to conclude that modernity inevitably leads to violence? Perhaps. But the optimism and light-irony that characterises Tanizaki's narrative seem to suggest that at least for him, this is not so, and that Jōji is not likely to end up like Gurdweill. This, then, is a point in which the two writers' experience seem to lead them to different conclusions.

Another point in which the two novels appear to differ is in their understanding of pre-modernity. As explored in section 3, *Naomi* presents the past in an almost Romantic way as a time of innocence that was lost and cannot be regained, only parodied. However, as shown in section 4, *Married Life* shows that the only difference between modernity and the past is in the veneer, and that in essence, nothing has changed. Gurdweill may be a parody of Samson, but his encounter with Thea, like Samson's interaction with Dalilah, leads to violence and catastrophe. This point, unlike the previous one, can and should be brought to bear on the Japanese novel. There is something rather naïve in the way that Tanizaki's novel cast the past.²³ But even here, it is possible to see that the past was not very different, but what is different is how we perceive it. Genji may appear to someone like Jōji and many other Japanese people as a romantic hero, in contrast to whom a modern man like Jōji appears both pitiful and perverse. And yet, Genji, too, in his multiple exploits and the poor way in which he treated women can be seen as perverse and even pathetic. Ultimately, then, there is no point in trying to return to the past, because the past is not very different from the present. Jōji and Naomi are the modern Genji and Murasaki not because their relationship is new, but because it isn't. Yes, their relationship parodies the older one, making some changes in the dynamics, but the very fact that the one relationship imitates the other shows, like the relationship between Gurdweill and Thea, that there is no change, instead there is repetition. In a way, then, what these novels show is that the tension of modernity can be resolved by showing that it in itself, is a creation of modernity, and that the past that people yearn for cannot be regained because it never existed.

6. Conclusion

For writers like Tanizaki Jun'ichirō and David Vogel, then, the experience of modernity was both full of pleasure and anxiety. And even though the tension that modernity brought with it may have been created by modernity itself, it nonetheless deeply informed their writing, as their novels, in a sense, were an attempt to explore and understand it. As a result, what their novels demonstrate is not necessarily that modernity creates new dangers or abnormalities, but rather it heightens the danger and abnormalities that already existed, bringing them to the fore. This, then, may be the reason why modernity can be experienced as both pleasurable and full of anxiety. By allowing free-range to things such as sexual freedom, it can provide much pleasure, yet at the same time, this very freedom can also bring greater danger as was the case for Gurdweill, a situation that can even lead to violence.

In fact, it seems that the dangers of modernity were much more potent for the Jews than for the Japanese, who in the confines of their own country at least could exert some control over their interactions with modernity. This was not the case for the Jews who were scattered across the world, and for whom modernization often meant isolation from their community. This isolation coupled together with the fact that modernity also brought with it the rise of anti-Semitism based on racial ideologies as well as political extremism made the dangers of modernity often eclipse its benefits for the Jews resulting in very dark narratives such as was the case with Vogel's novel. This relationship between modernism, Judaism, and danger, however, requires more attention than can be given it here.

In addition, there is, of course, much more that can be said about these two novels in relation to each other. Firstly, the way they deal with modernity and the sense of anxiety and loss that inform their authors puts them in relation to the European and American writers of their time including Ernest Hemingway, Thomas Mann, James Joyce, and others, and a comparison with the works of these writers is naturally called for. And secondly, there is more that can be derived from the comparison between Thea and Naomi. As some scholars have pointed out, although Thea is a member of the aristocracy and thus supposed to be a lady, her behaviour is more akin to a prostitute,²⁴ while Naomi was raised to become a prostitute, and their sexual promiscuity plays an important part in the two novels' narratives. So, does this mean that Tanizaki and Vogel are both sexually free and sadistic? Is it simply an extension of male anxiety of female sexuality, or is there more? These, however, are questions that require further looking into. Still, this paper had demonstrated the potential of reading Hebrew and Japanese literatures of the early 20th century together despite their lack of direct connection during this period. For as the analysis has shown, both Tanizaki and Vogel were informed in their writing by the same senses of anxiety, an anxiety which their novels show to be a mirage

created by modernity.

Recommender: Ada Taggar Cohen
Professor, Graduate School of Theology, Doshisha University

Notes

- ¹ Kobayashi Hideo, *Literature of the Lost Home: Kobayashi Hideo – Literary Criticism, 1924-1939*, ed. and compiled by Paul Anderer (Stanford: Stanford University Press, 1995), 54.
- ² M. Y. Berdyczewski, “Menachem,” *Project Ben Yehuda*, accessed July 22nd, 2021, <https://benyehuda.org/read/4481>. The translation is my own.
- ³ Both Tanizaki and Vogel have been the subject of vast scholarly attention. For some important works on Tanizaki, see: Ken K. Ito, *Visions of Desire: Tanizaki's Fictional Worlds* (Stanford: Stanford University Press, 1991); Margherita Long, *This Perversion Called Love: Reading Tanizaki, Feminist Theory and Freud* (Palo Alto: Stanford University Press, 2009); Nakamura Mitsuo, *Tanizaki jun'ichirō ron* (Tokyo: Shinchō Bunko, 1956); Hosoe Hikaru, *Tanizaki jun'ichirō shinsō no retorikku* (Osaka: Izumi Shoin, 2004). For similar works on Vogel, see works mentioned in endnotes 6, 16, and 17.
- ⁴ For more on this, see for example: Arthur Hertzberg, “Introduction,” in *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader*, Arthur Herzberg, ed. (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1997), 1-40. It must also be noted that the experience of Jews living outside of Europe, mainly in Muslim countries, was rather different, and followed a different historical trajectory. For more on that see: Stillman, Norman A. *Sephardi Religious Responses to Modernity* (London; New York: Routledge, 1995).
- ⁵ For more on this topic, see for example: Sukehiro Hirakawa, and Bob Tadashi Wakabayashi. “Japan's Turn to the West,” in *The Cambridge History of Japan*, vol. 5, edited by Marius B. Jansen (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 432-98; and Najita, Tetsuo, and H. D. Harootunian. “Japanese Revolt against the West: Political and Cultural Criticism in the Twentieth Century,” in *The Cambridge History of Japan*, vol. 6, edited by Peter Duus (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 711-74.
- ⁶ Overall, there is still much that we don't know about Vogel's life, including his tragic death during the Holocaust. However, for a general outline of what is known see for example: Itzhak Bakon, *David fogel: ha-meshorer ke-'aman “nistar”* (Jerusalem: Carmel, 2005), 13-27 [Hebrew Publication].
- ⁷ Ito, *Visions of Desire*, 102-3.
- ⁸ There is even speculation that Tanizaki was in fact the first to introduce this name into Japanese use, and that he was intentionally using a Western name for his heroine, but whether this is true is not clear.
- ⁹ Regular page numbers of *Naomi* refer to the English translation: Tanizaki Jun'ichirō, *Naomi*, Vintage International ed., Anthony H. Chambers, trans. (New York: Vintage Books, 2001). Italicized numbers refer to the Japanese original: Tanizaki Jun'ichirō, *Chijin no ai* (Tokyo: Shinchōsha, 1947).
- ¹⁰ For example, see: Shamoan, Deborah. “The Modern Girl and the Vamp: Hollywood Films in Tanizaki Jun'ichirō's Early Novels,” *Asia Critique* 20, no. 4 (Fall 2012): 1067-93.
- ¹¹ For more on this, see: Elise K. Tipton and John Clark, *Being Modern in Japan: Culture and Society*

-
- from the 1910s to the 1930s* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000).
- ¹² *Bunka* houses, which incorporated elements of European building styles, became popular during the Taishō Period. For more on this subject, see: Elise K. Tipton, and John Clark, *Being Modern in Japan: Culture and Society from the 1910s to the 1930s*.
 - ¹³ This is made even more apparent in this scene when an American guest at the dance hall asks her to dance in English, and she appears incapable of answering or reacting to him in any coherent way.
 - ¹⁴ It is interesting to think about this in relation to Tanizaki's later essay, *In'ei raisan* ("In Praise of Shadows", 1933), in which Tanizaki praises the aesthetic of the Japanese home in contrast to Western houses, though many of his comments there can be taken to be ironic.
 - ¹⁵ Ito, *Visions of Desire*, 100.
 - ¹⁶ See for example: Gershon Shaked, "David Vogel: A Hebrew Novelist in Vienna," in his book *The New Tradition: Essays on Modern Hebrew Literature* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2006); David Averbach, "David Vogel's *Married Life*: A European Novel in Hebrew," *Jewish Quarterly* 45, no. 1 (1998), 36-7.
 - ¹⁷ See for example Gabriel Moked, "David fogel ke-mesaper." *Moznaiim* 19, no. 1 (1964): 51-8 [Hebrew Publication]; or Aharon Komem, *Ha'ofel ve hapele: 'iyunim be-yetzirato shel david fogel* (Haifa; Tel-Aviv: University of Haifa/Zmora Bitan Press, 2001), 173 [Hebrew Publication].
 - ¹⁸ Regular pages of *Married Life* refer to the English translation: David Vogel, *Married Life*, Dalia Bilu, trans. (New York: Grove Press, 1988). Italicised numbers refer to the original: David Vogel, *Chayey nisu'im: roman* (Jerusalem: Keter, 1986).
 - ¹⁹ In that a marriage between a Jewish man and a Christian aristocratic woman (who also converts to Judaism) would have been unthinkable before modernity.
 - ²⁰ For more on this see: Heddy Shait, *Lifaneycha drachyim: metlishut bagola letlishut yelidit besafrut ha'ivrit bame'a ha'esrim* (Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2015), 21-44 [Hebrew Publication].
 - ²¹ In Hebrew literature, in general, babies often appear as a symbol of hope as they contain the possibility of a different future. Examples include Noah and Marinka's baby in Bialik's *Behind the Fence*, and several babies in the writings of Agnon including Herschel's second son in *A Simple Story*, Tirza's baby in "In the Prime of her Life", and many more. Whether or not these babies will fulfil the hope that they represent, however, is never revealed but rather left vague.
 - ²² This parodic contrast can also be seen as a commentary the idea of the "New Jew" that was being promoted by Zionism at the time. Many Zionists felt that the Jews in exile have become weak and effeminate, and that it was necessary to create a "new" Zionist Jew who would be strong and able to fight, much like the biblical Samson. While Vogel's protagonist could be understood as another caricature of the effeminate exilic Jew, he can also be understood as criticising the "New Jew" by showing that the emphasis on violence cannot take the Jews far. For more on the "New Jew" and the debates surrounding it, see: Mikhal Dekel, *The Universal Jew: Masculinity, Modernity, and the Zionist Movement* (Evanston: Northwestern University Press, 2010).
 - ²³ The romanticisation of the past becomes even more distinct in Tanizaki's later works in which the past becomes an almost exotic place, functioning similarly to how the West did in his earlier work. See: Ito, *Visions of Desire*, 156.
 - ²⁴ See for example: Ilana Szobel, "'Light in the Darkness': Prostitution, Power, and Vulnerability in Early Twentieth-Century Hebrew Literature," *Prooftext* 34, no. 2 (2014): 170-206.

**「神の箱物語」の文学的効果
—申命記主義的編集層から—**

塩野谷 恭輔

東京大学大学院人文社会系研究科博士課程

要旨

サムエル記に含まれている「神の箱物語」と呼ばれる物語は、1926年の Leonhard Rost 以来、テキストの古層に遡る独立した伝承であると多くの研究者によって考えられてきた。申命記主義的編集者たちの手によって最終的にサムエル記が整えられたとき、そこに埋め込まれた神の箱物語は、それ単独では持ち得なかったような様々な読みの可能性をもたらした。そこには、神の箱物語によっては直接語られてはいない預言者サムエルの立ち位置や将来のイスラエルの王権についての予示も含まれている。本稿の目的は、こうした解釈の可能性について、それが最終編集者たちによるテキストの読み替えによってもたらされたものであるという観点から論じることである。

キーワード

サムエル記、神の箱物語、王権、申命記主義、読み替え

Literary Effect of the Ark Narrative from the Deuteronomistic Edition

Kyosuke Shionoya

Doctoral Student

Graduate School of Humanities and Sociology, the University of Tokyo

Abstract:

The narrative contained in Samuel, called “The Ark Narrative,” has been considered by many scholars, since Leonhard Rost in 1926, to be an independent tradition that goes back to the ancient layers of the text. When the Deuteronomists finally got their hands on the book of Samuel, the ark narrative embedded in it offered a variety of reading possibilities that it could not have had on its own. These include the position of the prophet Samuel and the prediction of the future kingship of Israel, which are not directly mentioned in The Ark Narrative. The purpose of this paper is to discuss these possible interpretations from the perspective that they were brought about by the final editors' reinterpretation of the text.

Keywords:

The Book of Samuel, The Ark Narrative, The Kingship, Deuteronomist, The Reinterpretation

1. はじめに

本稿で扱うサムエル記という聖書テキストについて、現在の形に近いものは、紀元前6世紀ごろのいわゆる申命記主義的編集者の手によるという合意がおおよそ研究者間で取れているが、彼らは近代のテキスト著者と異なり、複数人の編集者集団から成っていたと考えられている。以下、本稿で最終編集者という表現は彼らを指すこととする。

「本研究の目的」において詳述するが、本稿ではサムエル記における「神の箱物語」(The Ark Narrative, 以下ANと記す)という比較的古い伝承が、サムエル記の文脈に取り込まれることによってどのような文学的效果をもたらすようになったのかということを、最終編集者による物語の読みかえという観点から検討する。また本研究は、聖書学における主要な二つの研究手法である通時の研究と共時的研究を併用する試みでもある。

本稿で引用する日本語聖書本文は筆者による私訳であり、注に原文を示す。原文は、*Biblia Hebraica Stuttgartensia*¹に依拠した。

2. 「神の箱物語」の先行研究史

2-1. 「神の箱物語」：通時の研究

本稿に関わる範囲で、サムエル記において重要な論点となるのは、研究者たちによって「神の箱物語」と呼称されてきた伝承の枠組みである。この伝承の枠組みの正確な範囲やその歴史的起源については、今なおコンセンサスが取れているとは言えない。本項目では、本稿で扱うANの作業上の範囲について確定する作業のために、その準備段階として、この伝承枠組みに関する考察の研究史上の起源と、現在までに出揃っている主要な三つの編集史的研究を瞥見しておく。

研究史上において、ANを元来それが独立した伝承枠組みであったと示したのは1926年のLeonhard Rostを端緒とする。Rostがこの時にANとして提示した範囲は、上巻4:1b-7:1および下巻6章であった。Rostは、特定の登場人物についてではなく神の箱に焦点を絞っていることがこの物語の特徴であり、その神学的目的は、いかにして神の箱というシロに由来する古い宗教的シンボルがエルサレムへと運ばれ、そこに根付くことになったかという謂れを説明することであったと述べる。また、RostはANの成立年代をかなり早く、ダビデないしソロモン時代、少なくとも第一神殿建設以前に遡ると考えている²。

独立した伝承枠組みとしてのANというRostの提起した学説はその後広く受け入れられ、現在でも多くの研究者が同意しており、以下に触れる先行研究もその範囲や成立年代については三者三様であるとはいえ、Rostの議論を継承するもの

である。

Franz Schicklberger³は、AN の範囲をサムエル記上巻 4:1-6:16 に限定する。Schicklberger の理解によれば、この伝承は神の箱の輸送によってヤハウェの臨在を強調することで、いわゆる「シオン神学」を批判しようとした試みであるとされる。したがってその成立年代は、アッシリア王センナケリブがエルサレム侵攻を試みた紀元前 700 年頃と推定されることになる。

Jimmy Robert と Patric Miller⁴も、Rost の提示した範囲から下巻を除いた上巻 4:1b-7:1 を AN の範囲とし、成立年代をダビデのペリシテ人討伐以前に帰している。それ以降に成立したのであれば、ペリシテのイスラエルに対する軍事的勝利という記述自体がタブー化されたであろうからというのがその根拠とされる。

Antony Campbell⁵は、上巻 4-6 章に加えて下巻 6 章を AN の範囲に組み込み、成立年代については Rost 同様にダビデ後期からソロモン初期と同定している。

その後、現在に至るまで AN についての編集史的研究は継続されているが、全く新奇な研究はあまり提出されておらず、他の聖書テキストを扱った研究同様、James Muilenburg が 1968 年の講演⁶で述べて以降広く認識されるようになった通り、編集史的手法が聖書学研究において一定の限界を迎えた結果であるとも見なしうる。

2-2. 「神の箱物語」：共時的研究

すでに述べたように 1970 年代までに AN についての主要な編集史的研究の学説が出揃った。続く 1980 年代から 21 世紀には、AN 研究の主要な関心は、最終形態の聖書テキストにおける AN を文学的視点から読み解こうとするいわゆる「共時的研究」へと移行していく。創世記におけるベニヤミンの誕生と AN におけるイカボドの誕生に物語上の並行関係を見出そうとする Peter Miscall の研究⁷や、ミハイル・バフチンを援用してサムエル記が提起する様々な問題に AN が答えを与えようとしていると論じる Barbara Green の研究⁸をその例として挙げうるだろう。

こうした共時的研究においては、そこから単に新しい解釈を導き出すというだけではなく、しばしば申命記史書やそれが編まれた捕囚期というより広い文脈の中で捉え直され、解釈し直されることになる。ただしこの場合には、研究者によるテキスト解釈の恣意性という問題が生じることになる。テキスト解釈が恣意的になるということ自体が問題になるのではない。そうではなくて、研究者が最終形態の聖書テキストからのみ取り出した意味をテキストの最終編集者——あるいは「物語批評」において内的著者と呼ばれるもの——の思想へと同定してしまう時に問題が生じるのである。なぜなら、聖書に限らずテキストとは限界こそあれ、どのような読み替えることができるものなのであり、そうであるがゆえに仮に

テキストを一義的に確定できたとしても、それが有する意味を一義的に確定できるとは限らないからである。

3. 本研究の目的

以上を踏まえた上で、本稿では編集史的研究と共時的研究とを接続し、それぞれの難点を補いつつ、併用するための方法を考える。以下で行われる研究手法においては、二段階のプロセスを必要とし、またある程度古層に遡りうる聖書の独立した伝承枠組みを必要とする。後者は本稿ではANとする。

二段階の研究プロセスについては以下のように述べることができる。まず、第一段階としてANというテキストを、その元来の伝承枠組みの範囲内に限定して分析しなくてはならない。続いて第二段階として、このANという伝承枠組みが、最終形態の聖書テキストにおいて果たしている効果を取り出し、この両者を比較して「両者の差異」に注目する。すなわち、ANがそれ単独では持ちえず、最終テキストに組み込まれたことで初めて持ちえた効果である。この差異こそが、最終編集者の仕事をもたらしたものであると考えることができる。なぜなら、最終形態の聖書テキストは、広くそれぞれの時代的制約の中で理解されてきたわけだが、ANを最終形態のテキストに組み入れるという仕事は最終編集者のみに帰することができるからである。物語分析という観点から見れば、それはANの断片が全体の聖書物語の中でどのように伏線化するかに見いだすことができそうである。

一例として、上巻4:12「ベニヤミン族の男が戦線から走って、その日のうちにシロに來た。彼の服は裂け、頭には土を被っていた。」という文について以下のように解釈が可能である。この場面は、イスラエルがペリシテ人に敗北し、敗走した兵士がシロまでその知らせを伝えにくる箇所であるが、ベニヤミン族という属性は聖書の読者にイスラエルの初代王であるサウルを連想させる。もっともサウルの初出は9章であり、イスラエルに王制が樹立されるのも、預言者サムエルが老いてその二人の息子も墮落してしまう8章を待つことになる。したがって、ANだけを読めばそこからサウルを連想することも王制を予期することも不可能である。しかし、Greenの研究⁹が示しているように、サムエル記のテキスト全体を見渡せば、この「ベニヤミン族の男」がサウルを指していると読解することも可能なのである。すなわち、サムエル記全体のテキストに埋め込まれたものとしてANを読むことによって初めて、この箇所ではまだ登場しないサウルという人物が、黙説法のようにあえてその名を語り落とすという形式によって、4:12に登場させられると解釈することが可能になるのである。

以上のような手法でもって、最終編集者たちの編集の内実がいったいどのようなものであったのかという問題を、古い物語伝承の読み替えという観点から記述することが、本研究の目的である。

ただし以上のような手法をとったとしても、作業上の問題は残されている。それは、古い伝承が埋め込まれた最終形態のテキストの範囲をどのように定めるのかという問題である。すなわち、それはサムエル記全体なのか、列王記までを含むのか、あるいは創世記など五書との関係にまで目を向けるのか、等である。ここでは、AN という伝承についての第一段階の研究から、当該箇所以外の聖書物語に対していかなる文脈で接続が可能かという点から検討される必要がある。後述するように、AN からはイスラエルの王制樹立という文脈へと接続が可能なので、本稿ではさしあたりその範囲に視野を限定することとする。

4. 神の箱物語の作業上の範囲の確定

本章では、以下の作業で用いる AN の範囲を確定する。Schicklberger および Robert/Miller と自身の研究を比較した Campbell の論文‘Yahweh and the Ark: A Case Study in Narrative’に依拠しつつ論じることとする。Campbell は AN という伝承枠組みを検討するにあたって、それに先立つ上巻 2 章との関係に注目している。というのも、2 章では当時イスラエルの指導者であったエリとその息子たちの堕落および、彼らに対するヤハウエの裁きが預言として述べられているからである。つまり Campbell は、エリとその息子たちの死がペリシテ人との戦争の帰趨として描かれる 4 章を、2 章の預言の成就として理解しているのである¹⁰。

したがって編集史的研究という観点からは 2 章と 4 章の関係が問題になる。すなわち Campbell が問いを立てているように、2 章でエリ一家への裁きが語られたから 4 章のような帰結を必要としたのか、それとも 4 章があのように描かれたから 2 章でエリ一家への裁きを語っておく必要が生じたのか、ということである。Campbell は、4 章ではイスラエルの大勢の敗死がエリたち祭司らの罪によるものであると仄めかす記述は一切なく、ただ国難として描かれていること、また 4 章の関心はもっぱら神の箱の喪失について語ることであり、エリ家の者たちの死は二次的な関心に過ぎず、ゆえにエリ家への罰を強調する 2 章からは説明できないことなどを根拠に、4 章を含む AN が 2 章の説明として形成されたものであるという見解を否定する¹¹。極めて説得力のある論証であり、筆者もこれに同意する。

では、AN の範囲はどこまでだろうか。Campbell は先に挙げた三者の中では唯一ここに下巻 6 章を含めている。Campbell は上巻 4-6 章に描かれるイスラエルの敗北とエリ家没落を「一時代の終わり」と見ており、下巻 6 章をダビデによる「新

しい時代の始まり」として読む¹²。神の箱の帰還は、キルヤト・エアリムで終わるのではなく、むしろ神の恩寵とダビデ朝の証として扱われる下巻6章において終わるのだ、と理解するのである。だが、この種の対応関係に着目してテキスト批評を行う Campbell の読解は、神学的な教義を個々の伝承に過度に遡らせているのではないだろうか。上巻4-6章と下巻6章の対応関係は、むしろ最終形態のテキストにおいて初めて生じたものと考えた方がよい。上巻のみに限定しても、AN は既にそれ自体で一つのまとまりを有していると思ふことができる。事実、神の箱の帰還自体は下巻6章で語られるエルサレムへの入城を待たずとも、既に上巻6章で果たされているのである。また、AN が古層に遡る独立した伝承であったと前提するならば、それは必ずしもダビデの支配を正統化するようなテキスト上の仕掛けと原初的に結びついている必要はない。以上より本稿では、AN の範囲を上巻4:1b-7:1に限定し、成立年代は少なくとも王国分裂以前に遡ると考える。

5. 神の箱物語の枠内での読解

本項目では、AN(4:1b-7:1)の枠内に限定してテキストを分析する。冒頭で述べたように、イスラエルにとって神の箱とは、「イスラエルの陣営の中心にあり、その導き手となるもの」であった。五書においては民数記14:44-45にも見出しうるように、神の箱はそれなしには戦争での勝利はありえないという地位にまで高められてさえいるが、このような神の箱理解は AN においても明らかに前提とされている。だが4章を通して見ると、こうした神の箱理解は変更を迫られていることがわかる。4章を通して、あるいは AN 全体を通して、戦争においてそれまで神の箱が果たしていた役割は決定的に失われるのである。この変化は特に、4:1b-22で描かれる「イスラエルの対ペリシテ戦争とその敗北」という出来事の渦中で生じている。では、4:1b-22を通じて、神の箱はどのような意味を担っているのだろうか。以下の表のように整理が可能である。

3 節	わたしたちの中に来て、わたしたちの敵の手から救ってくれるもの。
4 節	シロにある。移動するときに祭司もついてくる。
5 節	全イスラエルに、大きな関の声をあげさせるもの。
6-7 節	〈ペリシテ人視点〉自分がかつて打ち負かした軍に対してさえ、恐れを抱かせるもの。
11 節	ペリシテ人に奪われたもの。
13 節	エリは戦争の結果よりもむしろ、神の箱を案じている。

18 節	エリの命を奪うほど、その喪失が絶望をもたらすもの。
19 節	その喪失が、ピネハスの妻に子を産ませるもの。
21-22 節	その喪失が、イスラエルの栄光の喪失を思わせるもの。

これを参照すれば、神の箱は 4 章の戦争では役立たなかった一方で、「イスラエルの栄光」(21-22 節)を担保するものとしての地位はテキスト内で一貫しており、失われていないことがわかる。4:1b-22 内での問題は、神の箱が戦争で役立たなかったということ、すなわちテキストに徴して言えば 3-7 節と 11 節との間の矛盾にある。3-7 節ではイスラエルを鼓舞するのみならず敵のペリシテ人にも恐れを抱かせる神の箱が、11 節ではあっけなく奪われてしまう。

3-7 節における神の箱の描写が一貫して、箱に対するイスラエルの期待の上で描かれたものであることを想起すれば、「イスラエルが神の箱に期待していたもの」と、この場面における「神の箱の実際の効能」のずれこそが、「イスラエルから栄光が去った」(21-22 節)ということの意味なのではないかと考えることができる。3 節の時点ではまだ、Ralph Klein が述べているように¹³、イスラエルの長老たちは緒戦の敗北の理由を、「神の箱が戦場になかったこと」に求めることができた。しかし続く章節において、長老たちのこのような幻想は打ち砕かれることになる。Klein は、21 節と 22 節の比較から「イスラエルから栄光が去った」というのはエリやホフニ、ピネハスの死ではなく、神の箱が失われたことだと述べている¹⁴が、ここではもう一步踏み込んで次のようにいうことができるだろう。「イスラエルから栄光が去った」(21-22 節)という事態が示しているのは、神の箱がペリシテ人に奪われたということだけではなく、それに加えて、神の箱があったにもかかわらずペリシテ人に敗北したことであり、「なぜ主は今日、ペリシテ人の面で打たれたのか」という長老たちの問いに最後まで答えが与えられなかったということなのである¹⁵。これこそが、本テキストにおける悲劇性の要となっている。なぜならこの事実、のちに神の箱がイスラエルに帰還したとしても解消されないからである。

では、4:1b-22 における神の箱の地位の変遷は、この範囲の物語においてどのような効果をもたらしているだろうか。4:1b-22 の範囲内での神の箱の具体的な初出は 4 節である。3 節ではまだ長老たちの発話に登場するにすぎない。4 節での登場によって、それまで安置されていた聖所のあるシロから戦場へと召喚され、神の箱のもつ兵器としての側面が確認される。このことは、4:1-22 では 4 節のみに出てくる「万軍の主の契約の箱 (אָרֹן בְּרִית־יְהוָה צְבָאוֹת)」という表現に端的に示されている。神の箱のもつこの側面が神の箱自体とともにペリシテ人に奪われ失われる

ことから考えれば、4:1b-22 というテキストにおいて神の箱という記号に「万軍の主としてのヤハウェ」という神学的なイデオロギーが抑圧され、イスラエルの外へと送り出されたと読むことができる。古代中近東では一般に、戦争になった時はその国の神がその国のために戦って敵を打ち倒すという戦神のような信仰があったことが知られている¹⁶。「万軍の主としてのヤハウェ」という神学的なイデオロギーについては、さしあたってそのイスラエル版として定義しておくことにする。「万軍の主としてのヤハウェ」というイデオロギーは、シロから召喚された神の箱へ付与された上で、ペリシテの地というテキストの彼方へと送り出される。またこのプロセスが、「万軍の主としてのヤハウェ」というイデオロギーを自ら裏切る形で、すなわちイスラエルのペリシテに対する敗北として遂行されることによって、「万軍の主としてのヤハウェ」というイデオロギーは神の箱からの分離を果たすことになる。

ただし先ほども述べたように、神の箱それ自体がもつ「イスラエルの栄光」としての側面は、21-22 節などで繰り返し強調されることにより、依然として残っている。また、後で詳しく見るように神の箱自体も 5 章でペリシテ人の地に疫病を振り撒いたのちに、6 章でイスラエルへと帰還する。とはいえ、「イスラエルの栄光」として帰還する神の箱は、やはり決定的に「万軍の主としてのヤハウェ」というイデオロギーを失っている。もはやこの後の戦争において神の箱が役立つことはない。別の言い方をすれば、7:1 で終わる AN において戦争はもう描かれることはなく、後続のサムエル記テキストにおいても下巻 6 章を除いて神の箱が登場することはなく、下巻 6 章も戦争の場面ではない。

以上を踏まえれば、神の箱から「万軍の主としてのヤハウェ」という神学的イデオロギーを引き剥がすことが、4:1b-22 のテキストのもつ効果であったと言える。

では一方で記号のレベルにおいて、4:1b-22 において決定的に排斥されてしまったものとは何か。神の箱は 6 章で帰還するので、排斥されたまま戻ってこないものとは、エリとその二人の息子であるホフニとピネハスのみである。では、エリとその二人の息子たちは、4:1b-22 においてどのような意味を担っていたと考えることができるだろうか。彼らの登場箇所を抜き出せば、以下のように整理可能である。

4 節	戦場にはおらず、神の箱と共に移動する二人の息子。
11 節	神の箱と共に失われる二人の息子。
13 節	神の箱と共にいないので、落ち着きを失っているエリ。
18 節	神の箱(が失われた知らせ)と共に死ぬエリ。

以上から明らかなように、特に二人の息子ホフニとピネハスにおいて顕著であるが、エリ一家は 4:1b-22 において神の箱とほぼ同様の移行を示している。神の箱がシロから戦場へ移動すれば二人の息子も移動し、神の箱が失われると彼らの命も失われる。

では、彼らはテキストにおいて神の箱には回収できないような別の役割を担っていたと言えるだろうか。前述のようにここでは、敗戦という形でイスラエルに罰が与えられることになったその元凶という役割を彼らに負わせることはできない。Campbell や Klein が指摘しているように、AN それ自体にエリ家への批判的言及を見いだすことはできないからである。

この問いに対する答えは、4:18-22 において与えられることになる。4:1-22 のテキストは、基本的には、一貫して空間的な拮据において語られている。冒頭の 1-2 節では、エベン・エゼルやアフエクといった具体的地名が登場し、4 節に至るとシロという地名が登場する。物語は、エベン・エゼルおよびアフエクという戦場と、そこから約 20 マイル隔たったシロとの間で展開される。神の箱の神学をめぐる操作は、この空間的な拮据の中で与えられることになる。

この物語に時間性が導入されることになるのが、末部の 4:18-22 である。18 節では、「40 年」という数字が出てくる。18 節で述べられるのは、この「40 年」が終わったということであり、それはエリの死、およびそれに先立つホフニとピネハスの死によって表現されている。一方で、この「死」に相反する「誕生」というイメージが 19-22 節においては語られることになる。P. Kyle McCarter Jr. は、このイカボドのくだりについては AN の目的に照らして不要であり、ただその伝承が近傍にあったという理由において付加されたのだと論じている¹⁷が、これについては以下のような反論が可能である。McCarter は AN の目的を、「なぜペリシテ人はヤハウエに逆らい拡大することができたのか」を説明することであると考えており、この理由を Miller と Robert の著書を引きながら、シロの祭司政権の腐敗に求めている¹⁸。すなわち、エリ家の墮落ゆえヤハウエはイスラエルを棄てたのである、と。しかし、繰り返し述べているように、AN それ自体はエリ家に対して中立的な記述しかしていないのである。McCarter は AN の断片に過度に申命記主義的な読み込みを行なっているように思われる。

エリとその二人の息子の死と、イカボドの誕生という出来事は対になっており、4:1-22 において時間的な切断線として機能している。では、このイカボドという人物の誕生は何を意味していると考えられるだろうか。

ピネハスの妻によれば、21-22 節に示されるように、「イカボド」とは「イスラエルから栄光が去った」という意味であるという。イカボドという人物が、続く聖書テキストにおいて活躍することはなく、エリ家の残響としてのみ現れる。し

たがって、イカボドという登場人物が担いうる意味についての手がかりは、この箇所においてのみ与えられていると言える。イカボドという名が「栄光が去った」という意味であるならば、その栄光が帰還したとき（6章での神の箱の帰還）にイカボドも死ぬのだと読むこともできる¹⁹。

さて、ここからは5:1-7:1へ目を向ける。物語が展開される空間に注目して見るなら、この範囲のテキストは以下のように大きく四つのまとまりに分けることができる。すなわち① 5:1-5 ② 5:6-11 ③ 6:1-21 ④ 7:1である。①・④では、それぞれ「ダゴンの宮」と「アビナダブの家」という聖所において物語が語られており、②・③では物語は町のスケールにおいて語られている。6:1は②と③を分割する時間的な切断線である（「主の箱はペリシテ人の地に7ヶ月あった²⁰」）。

すなわち物語が展開される空間という視点からは、6:1を境界線として、5:1-7:1が折り返し構造をなしているということができる。ANにおけるこのような対称構造の存在については、赤尾道夫が指摘している²¹が、ここではこのような対称構造の下にある変化に注目する。

4章と5:1-7:1を比較して特徴的なのは、4章は戦闘を描いた場面であり、一方の5:1-7:1はその戦後処理の物語であるということである。また、同様に4章と対照的なのが、4章の戦闘という肝心の場面では機能しなかった神の箱が5章ではペリシテの地において、また6章ではイスラエルにおいてさえ、猛威を振るうということである。いわば、神の箱の効能が遅延するのである。神の箱が戦闘において機能せず、戦後処理の段階において漸く機能するようになった様は、神の箱をどうしたものかというペリシテ人の相談役が、5:8から6:2にかけて、領主という世俗的存在から祭司たちや占い師たちという宗教的職能者へと移っていることにもあらわれている。もちろん、ここで状況にうまく対処しているのは後者である。ペリシテの領主たちは神の箱をよその町へと送り出してその被害を拡大させたただけだったが、ペリシテの祭司たちや占い師たちは金の像を作って神の箱をイスラエルへと送り返すことに成功するのである²²。

イスラエルにおいてこれに並行する変化が6:19-7:1において見られる。ペリシテから返送された神の箱を受け取ったベト・シェメシュの人々は、箱の中をのぞいた咎でヤハウエに打たれる。神の箱はイスラエルにおいてさえ、このような惨禍をもたらし、その後、7:1にて神の箱が祭司のエルアザルに委ねられるところでANは終わる。4:5で神の箱がイスラエルの全軍の大きな関の声を浴びていたことを想起すれば、ここでの描写との違いは歴然とする。ベト・シェメシュの人々に「箱の中をのぞいた」という咎はあれ、6:20の「誰がこの聖なる神である主の前に立つことができようか。われわれの上から誰のもとへあげようか。」という言葉は、「いや、誰も立つことなどできはしない」という修辞疑問ではなく、

Campbell²³のいうように正しく扱うことができる者の存在を示唆するものであり、その存在こそ 7:1 で明示される祭司エルアザルである。さて、エルアザルは「聖別」されたと書いてある。「聖別」とは、聖なるものないし、それを扱う存在として切り離されるということである。エルアザルは民から切り離されるのである。

6. テキスト全体における AN の読解

6-1. 異種混交的なものとしての神の箱

4:1b および 5:1 には「エベン・エゼル」という語が出てくる。4:1 では「イスラエルが陣を敷いた場所」として描かれている点、5:1 ではアシュドドと並列して出てくる点から、「エベン・エゼル」とは地名を指していると推測できる。この「エベン・エゼル」という語は、サムエル記における AN の直後に当たる 7:12 にも登場する。「サムエルは石を一つとって、ミツパとシェンのあいだに置いて、その名をエベン・エゼル(אֶבֶן הָעֶזֶר)と呼んだ。彼は、今まで主は私たちを助けてくださった(עָזָרָנוּ)、と言った。」(7:12²⁴)。ここでは、「エベン・エゼル」は地名ではなく一つの石の名前となっているが、テキスト上では同一の単語で表されているので、4:1b および 5:1 に登場するものと同一と見做すことができる。さて、7:7-12 はイスラエルがペリシテに勝利する場面である。先に引用したように、サムエルは対ペリシテ戦勝記念として、一つの石を「エベン・エゼル」と名づけるのであり、「エベン・エゼル」とはヘブライ語で「助けの石」の意味である。サムエル記の読者はここまで読み進めてようやく、4:1b および 5:1 に出てくる「エベン・エゼル」という地名の意味を知ることになる。

だが、ここで読者は一つの疑問にぶつかることになる。「エベン・エゼル」が「ヤハウェの助け」に由来するのであれば、なぜ 4 章では神はイスラエルを助けなかったのかという疑問である。4 章と 7 章の違いは、この「エベン・エゼル」という語を共通して持つことによって際立つことになる。イスラエルがペリシテ人に打ち負かされる 4:2 を注視すれば、ヘブライ語原文ではイスラエルを打ち負かした主語はペリシテ人ではなく、「戦」であることがわかる。ヤハウェが「万軍の主」という戦神としての性格を持っていたことを想起すれば、ここでイスラエルを打ち負かした「戦」とは実はヤハウェ自身であったと読むこともできる。だが、実際にイスラエルを打ち負かしたのがヤハウェであったか否かという問題は、この時点では読者に謎として投げかけられたままに留まっている²⁵。この謎の答えは AN が組み込まれた後のテキストである 7 章に至って初めて与えられることになる。7:10-12 で、戦闘をコントロールしているのはヤハウェであることが明かされる。イスラエルには、4 章の戦闘では神の箱があり、7 章の戦闘ではその代わりと

してサムエルがいた。したがって、4章で神の箱から分離した「万軍の主としてのヤハウェ」という神学的なイデオロギーはサムエルのもとへ回帰してくるのだと読むことができる。

このように4章と7章を対応箇所として見るなら、なぜ4章ではヤハウェはイスラエルを助けなかったのかという問いの答えに近づくことができる。もちろん、既に多くの研究者が指摘しているように、4章でのイスラエルの敗北をエリ家への罰として解釈することもできるが、ここではそのような解釈は採らない。ここで比較されているのは2章と4章ではなく、4章と7章だからである。

さて7章では3-4節で、ペリシテ人との戦闘の前に、バアルやアシュトレトといった異教の神々が、サムエルによってイスラエルから取り去られる。異教的表象を取り除くことでヤハウェが戦争でイスラエルに味方するという発想は、申命記主義的編集者の性格とも一致するが、7:3-4のこの禊ぎと直後の7:7-12でのイスラエルの勝利には因果関係を見出してよい。こういった点に留意して4章を読み直せば、「ケルビムに座す」(4:4)という「神の箱」の異教的な表象が目にとまる。McCarter は、「契約の板の保管場所」と「ケルビムの座」という二つの側面は、元来は別個の概念であった蓋然性が高く、それらは四書の編集によって結びつけられたと思われるが、なお緊張感を残したままであると論じている²⁶。また、ケルビムの上に座するという表現は、Klein が指摘しているように、カナンの神のエルに由来する表現である²⁷。AN においては神の箱は肝心の戦闘においてなんら役に立たない(4章)ばかりか、その効果は箱が奪われたあとで遅延して現れ(5章)、さらにイスラエルに帰還した後も領内で猛威を振るう(6章)。ANを通して、イスラエルの最終兵器であったはずの神の箱は、役に立たないばかりか明らかに厄介で手に負えない代物と化している。しかも、なぜ神の箱がそのような変質を遂げたのかという理由がAN内部で与えられることはなく、謎として放置される。しかし、イスラエルと異教的表象との分離という観点から考えれば、この謎に一つの答えを与えることができる。神の箱とは、「ケルビム」というカナンの神エルに由来する異教的な表象を有しながら、同時にヤハウェに属するという性格ももつ、多分にキメラ的な存在なのである。バアルやアシュトレトがイスラエルの民から取り除かれる7:3-4と、神の箱がベト・シエメシュから持ち出される6:19-21は並行関係にあると見てよい。その後、神の箱は「聖別」された祭司エルアザルのもとへと預けられるのである。キメラ的な神の箱は、6:20で予告されていた通り、民から切り離された祭司しか上手く扱うことができないのである。

以上を踏まえれば、次のように述べることができる。ANでは神の箱がかつて有していた地位を喪失し、正体不明な不気味なものとなってしまうが、AN内部ではこの問題に答えは与えられない。しかし、ANを7:2以下のテキストと比較し

て読むことにより、神の箱をヤハウエ的性質と異教的性質をともに持つ、キメラ的で危険な存在として理解することができ、AN において神の箱がもたらした惨禍についても理解することができる。これは、申命記主義的編集者が AN をサムエル記テキストのこの箇所に入れたことによってもたらされた理解である。すなわち、申命記主義的編集者は AN をこの箇所に入れたことによって、AN によって提起された問い、つまり神の箱がなぜペリシテに対してだけでなくイスラエルにとっても危険なものとして働いたのか、という問いに答えを与えようとしたのである。

6-2. エリの息子たちの物語——存在しない者の表象、あるいは表象なき存在

Barbara Green は、4:12 に登場するベニヤミン族の男をイスラエルの初代王となるサウルと同一視する解釈を提示している²⁸。もちろん、4 章の段階では王制樹立の兆しもなければ、サウルという名前さえまだ出てこない。ゆえに AN のみの枠組みで見ると、この解釈は妥当しない。だが、サムエル記テキスト全体を視野に入れた上で読むならば、このような解釈も十分に可能である。聖書は再読を前提としたテキストだからである。4:12 のベニヤミン族の男をサウルとみなすならば、筆者の観点からすればこの解釈は、オリジナルの AN ではなく、後の編集者の仕事によって可能になった解釈ということになる²⁹。このベニヤミン族の男がサウルだと解釈すれば、この箇所がサムエル記、もとい聖書全体におけるサウルの初出箇所ということになる。したがってその場合、ここでの彼の描写が、サウル理解において重要なものとなるはずである。12 節で彼は次のように描写されていた。「ベニヤミン族の男が戦線から走って、その日のうちにシロに来了。彼の服は裂け、頭には土を被っていた」³⁰(4:12)。「服を引き裂き、頭には土を被る」という描写は、聖書では一般に「悔い改め」や「服喪」を意味する。4 章の文脈から判断すれば、ここでの「悔い改め」ないし「服喪」とは、イスラエルの敗戦とそれによってイスラエルの戦士が大勢亡くなったことに対するものであると理解しうる。しかし、このベニヤミン族の男をサウルとして解釈するならば、このような 4 章の文脈は必ずしも重要ではない。サウルは、明示的にはサムエル記上巻 9 章にて、イスラエルの誰よりも美しい男として描かれるのが初出である。だが 4 章のこの男をサウルと解釈する読者から見れば、サウルが 9 章でいかに華々しく描かれようと、4 章の「戦場から敗走し服喪する男」という描写がサウル像に暗い影を落とすことになる³¹。

さて、12 節のこの男は 14 節でエリから「我が子よ」と呼びかけられる。もちろん、エリとベニヤミン族のこの男には血縁関係はないが、ここではテキスト上でこのように書かれている以上、字義通り受け取ることが期待されていると見る

べきである。すなわち、サウルはここでエリの息子として描かれているのである³²。

「エリの息子」という観点から AN を見れば、4 章で死ぬホフニとピネハスと言うまでもなくエリの実子であるが、エリの息子と呼べる人物は他にもいるということに気がつく。それはサムエルである。サムエルはサム上 1-3 章で描かれているように、幼少の頃よりエリの下で育った人物である。つまり、エリはサムエルの養父にあたる。

ただし、ここで注意しなくてはならないのは、AN の範囲に、つまりサム上 4:1b-7:1 の範囲にサムエルは一切登場しないということである。サムエルは 4:1a に登場するのを最後に、7:3 まで登場することはない。AN にサムエルが登場しないということ自体は既に多くの研究者が指摘しており³³、不自然でさえある。だが、サムエルという人物はここで明示的には、あるいはそれどころかサウルのように暗示的にさえ登場しないことによって、逆説的に AN において存在感を増しているのではないか。1-3 章では一貫してサムエルの生い立ちと預言者としての開花が語られてきた。McCarter は、なぜサムエルが AN に登場しないのかという問題を、AN の役割をサムエルが成熟した人物としてイスラエルに王権を創設しに戻ってくるまでの「つなぎ」として理解することで解決しようとしている³⁴。しかしより積極的な読解を施せば、サムエルは AN にまったく登場しないことによって、AN 固有のテキスト効果による犠牲をまったく払うことなく、AN が語り終えられたときにそれがもたらした遺産だけを引き継ぐことができたのである、と述べることができよう。このことは、AN に登場するエリの他の息子たち、すなわちホフニ・ピネハスおよびサウルと比較することで明瞭となる。エリの実子であるホフニとピネハスは、AN に明示的に登場し 4 章にて戦場で死ぬ。暗示的にしか登場しないサウルは、戦場では生き残るものの、しかし敗走して服喪することになる。彼らは AN の物語に翻弄されるのである。しかし、サムエルはそもそも登場しないのだから、上記三人のように物語に翻弄されるということは起こらない。それでは、AN がもたらした遺産とはなんであったと言えるだろうか。本稿の論旨に則れば、それは「神の箱」から分離された「万軍の主としてのヤハウエ」という神学的イデオロギーであったはずである。そしてすでに示したように、それは 7 章でサムエルの下へと回帰するのだが、こうしたことはサムエルが AN に一切登場しないことによって可能となったのだと述べることができる³⁵。

6-3. AN とダビデ物語

6:12 「右にも左にもそれなかった (לֹא-סָרוּ יְמִין וּשְׂמָאוֹל)」という語は、この箇所の記述にある隠喩的な意味をもたらしている。6 章の文脈だけでは、これは雌牛の動作についての描写にすぎないが、AN 外へと目を向けると、この言い回しは

申命記 17 章の「王に関する規定」に登場するものであるとわかる。申命記 17:20 には次のように書かれている。「そうすれば、彼は兄弟たちから自身の心を高ぶらせることなく、教えから右にも左にもそれることなく、イスラエルの中で、彼も彼の子らも長く王位にあることができる」³⁶。申命記主義的な編集者が考える理想の王は実際にはヨシヤ王であったが、イメージとしてはダビデ王に重ねられていたことが知られている。だとすればこの記述は、オリジナルの AN ではなく、申命記主義的編集者による付加であったのだろうか。いずれにしても、この雌牛の描写はダビデ王を彷彿とさせる隠喩的な意味合いをもつ。雌牛は神の箱とともにペリシテからイスラエルに帰還するが、ダビデもまたサウル統治時代の後半にはペリシテの地に亡命しており、後にイスラエルへと凱旋し、下巻 6 章ではエルサレムに神の箱を運び込む。サムエル記のテキスト全体を視野に入れば、雌牛はダビデのメタファーとして読むことができる。4 章ではサウルが黙説法によって語られ、6 章ではダビデがメタファーによって語られる。黙説法もメタファーも、テキストから対象を覆い隠すと同時に、覆い隠すという形で対象をテキストに出現させるレトリックである。サウルもダビデもこのような形で表現されることで、その後のサムエル記における活躍を予示される。

ところで前項で扱った内容に照らせば、ダビデだけがエリの息子でないというのはどのような意味をもつのだろうか。その答えは、2 章と 4 章との関係から導くことができる。既に述べたように AN の枠組みだけで考えれば、4 章でのイスラエル敗戦は国家規模の災難でしかないが、AN 外の 2 章との関係を考えれば、エリ一家のヤハウエに対する不実の報いとして、すなわち 2 章での預言の成就として読むことができる。2:32 ではエリの息子たちに対する裁きが語られている。

「そして、主はあなたの家に老人を永遠にいなくならせる。」(2:32b³⁷)。続く 33 節では、その例外が語られ、2 章の文脈上これはサムエルのことを指している。「私の祭壇から切り落とされない、あなたに属する者が一人ある。」(2:33a³⁸)。だが、直後の 35 節で語られる「信仰の厚い祭司」とは、おそらくサムエルのことだけではなくダビデのことも指しているのではないか。「私は私のために、私の心と魂においてことを行う信仰の厚い祭司を立て、彼のために家をしっかりとしたものにする。」(2:35a³⁹)。これは続く 36 節で「あなた [エリ] ⁴⁰の家の残った者はすべて彼の下へやって来て身を屈め」(2:36a⁴¹)と語られるように、33 節と異なって彼がエリの子ではないとされていることから判断することができる。すなわち、2 章を踏まえれば、「エリの息子」である者は、サムエルでさえヤハウエの下での真の繁栄を得ることはできない。したがって 2 章の後に AN を通過することで読者は、2 章の預言でその家の繁栄が語られる「信仰の厚い祭司」とはダビデのことであるという理解に導かれる仕掛けになっている。

7. 結論

AN はその枠内での語りにおいて、神の箱の地位を失墜させ、これを厄介な扱いづらいものとして描いている。箱は戦闘で役に立たず、イスラエルに対しても時として牙を剥くものとして描かれる。しかし、なぜこのようなことが起きたのかという疑問については、AN は宙づりにしており解決されることはない。この疑問は、サムエル記の最終編集者によって AN が現在の位置に確定されることによって一つの解決をみる。神の箱はヤハウェ的要素と異教的要素の入り混じるキメラ的な存在であり、それは民から切り離され、祭司へと預けられる必要があった、ということを、彼らは AN と 7:3-12 とを対応関係に置くことで示したのである⁴²。ただしこの点については、のちのユダヤ教における神の箱理解とそぐわない部分もあり、本稿では扱えなかったが今後のさらなる検討が必要である。

近年では AN が捕囚期以後にどのように読まれたのかという研究⁴³も盛んである。AN は奪われた神の箱が帰還する物語である。先行研究⁴⁴ではしばしば、この物語は捕囚後の人々にとっては、捕囚と神殿崩壊によって奪われた神の箱も、やがて AN で語られたようにイスラエルに帰還するという希望を抱くことができるように、読まれたであろうと論じられる。確かにそのような面はあろう⁴⁵。しかし、本稿で示したような読解を行うなら、少なくとも最終編集者たちは神の箱の帰還をただ喜ぶべきものとして考えていたかどうかは怪しくなる。AN においても神の箱の帰還は、イスラエルにさえ災害をもたらしたものであった。この点については今後、下巻 6 章との検討が必要になるだろう。

また他の論点としては、AN によって神の箱から分離された「万軍の主としてのヤハウェ」という神学的イデオロギーは、AN をサムエル物語で挟み込むことによって、サムエルの下へと回帰させられることになったと指摘した。さらに最終編集者たちは、AN を 2 章との対応関係に置くことで、イスラエルにおいて真の繁栄を享受するのはダビデであるということを予示しようとしたのだとも論じた。

編集作業を行う上で、以上のような意図を申命記主義的編集者たちがあらかじめ有していたかどうかは不明である。しかし、以上のような読解は、彼らの編集によって初めて可能となったものなのであった。そうであるならば、このような解釈を申命記主義的編集者たちの労働の産物として理解することは、それほど不当ではないように思われる。

推薦者：志田 雅宏
東京大学大学院人文社会系研究科講師

註

- ¹ Albrecht Alt, Otto Eißfeldt, et al eds., *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997), 449-454.
- ² Leonhard Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (Stuttgart: Kohlhammer, 1926), 119-253.
- ³ Franz Schicklberger, *Die Ladeerzählungen des ersten Samuel-Buches. Eine literaturwissenschaftliche und theologiegeschichtliche Untersuchung* (Würzburg: Echter-Verlag, 1973), 211-234.
- ⁴ Patric D. Miller & Jimmy J. M. Robert, *The Hand of the Lord: A Reassessment of the 'Ark Narrative' of 1 Samuel* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977), 60-75.
- ⁵ Antony Campbell, *The Ark Narrative (1 Sam. 4-6; 2 Sam. 6): A Form-Critical and Tradition-Historical Study* (Scholar's Press, 1975), 205, 221.
- ⁶ James Muilenburg, *Rhetorical Criticism : Essays in Honor of James Muilenburg* (Wipf & Stock Pub, 1974).
- ⁷ Peter Miscall, *1 Samuel: A Literary Reading* (Indiana University Press, 1986).
- ⁸ Barbara Green, *King Saul's Asking* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2003).
- ⁹ Barbara Green, *How Are the Mighty Fallen?: A Dialogical Study of King Saul in 1 Samuel* (Sheffield Academic Press, 2003), 145.
- ¹⁰ Antony Campbell, "Yahweh and the Ark: A Case Study in Narrative", *Journal of Biblical Literature* 98(1979), 35-37.
- ¹¹ 以上、Antony Campbell, "Yahweh and the Ark: A Case Study in Narrative", *Journal of Biblical Literature* 98(1979), 35-37.
- ¹² Antony Campbell, "Yahweh and the Ark: A Case Study in Narrative", *Journal of Biblical Literature* 98(1979), 38.
- ¹³ Ralph Klein, *Word Biblical Commentary Vol. 10, 1 Samuel* (Word Books Publisher, 1983), 16.
- ¹⁴ Ralph Klein, *Word Biblical Commentary Vol. 10, 1 Samuel* (Word Books Publisher, 1983), 45.
- ¹⁵ 筆者は、イスラエル敗北の原因をエリ一家の罪によるものとする説明をサムエル記全体のテキスト解釈の中では認めるが、本項目では AN の枠組みに限定して分析すべきであると考えている。
- ¹⁶ たとえば、ミヒヤエル・テイリー、ヴォルフガング・ツヴィッテル『古代イスラエル宗教史 先史時代からユダヤ教・キリスト教の成立まで』山我哲雄訳、教文館、2020年、44 頁、55 頁、77 頁。
- ¹⁷ Peter Kyle McCarter Jr., *The Anchor Bible I Samuel a new translation with Introduction, Notes&Commentary* (Double Day, 1980), 115.
- ¹⁸ Peter Kyle McCarter Jr., *The Anchor Bible I Samuel a new translation with Introduction, Notes&Commentary* (Double Day, 1980), 109.
- ¹⁹ もっとも本稿での議論に沿えば、神の箱の存在自体は「イスラエルの栄光」の一部でしかない。イスラエルの栄光とは、神の箱およびそれに付随していたところの「万軍の主としてのヤハウェ」というイデオロギーであったからである。後者がイスラエルに帰還するのは、7 章、特に 7:9-13 と考えることができる。
- ²⁰ וַיְהִי אֶרְוֵן־יִהוָה בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁית שָׁבַע הַחֲדָשִׁים:

- 21 赤尾道夫「神の箱物語（サムエル記上 4:1b-7:1）における逆転と転換」『基督教研究』第 80 巻 1 号、基督教研究会、2018 年、73-92 頁。
- 22 このように異教の宗教的職能者や、イスラエルでは禁じられている呪術を実践する者が、それにもかかわらず事の本質を正しく掴んでいるという描写が聖書にはときに見られる。サムエル記では、上巻 28 章の「エンドルの魔女」などがそうである。
- 23 Antony Campbell, “Yahweh and the Ark: A Case Study in Narrative”, *Journal of Biblical Literature* 98 (1979), 38.
- 24 וַיִּקַּח שָׁמוּאֵל אֶבְרָהָם אֶחָת וַיִּשְׁם בֶּן־הַמִּצְפָּה וּבֶן־הַשָּׁן וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמָהּ אֶבְרָהָם וַיִּמָּדֶה עַד־הַנָּהָר עֲזַרְנוּ וְהָנָה;
- 25 Antony Campbell は、AN の語り手は問いに答えを用意することなく、問題提起のみ行う傾向があると論じている。Antony Campbell, “Yahweh and the Ark: A Case Study in Narrative”, *Journal of Biblical Literature* 98 (1979), 36.
- 26 Peter Kyle McCarter Jr., *The Anchor Bible I Samuel a new translation with Introduction, Notes&Commentary* (Double Day, 1980), 108.
- 27 Ralph Klein, *Word Biblical Commentary* Vol. 10, 1 Samuel (Word Books Publisher, 1983), 41.
- 28 Barbara Green, *How Are the Mighty Fallen?: A Dialogical Study of King Saul in 1 Samuel* (Sheffield Academic Press, 2003), 145.
- 29 もちろん、AN をサウル伝承と接続したのがいつの時代の編集者であったのかははっきりしない。サウル伝承をユダ王国にもたらしたのが、北イスラエル滅亡直後にユダに亡命してきた人々であったとすれば、AN とサウル伝承を接続したのはその時代のユダ王国の編集者であった可能性が高いとは言える。その場合、筆者の関心は最終編集者の仕事であるので、この問題は筆者の関心の対象からはややずれる。しかし、たとえ AN とサウル伝承の接続が最終編集者たちの仕事ではなかったとしても、Green が提示したような解釈を可能にするテキスト構成を彼らがそのまま是認したことは確かである。たとえば、この箇所では最終編集者は「ベニヤミン族の」という記述を削除しなかったのである。
- 30 וַיֵּרֶץ אִישׁ־בְּנֵי־מִן מִהֶמְעָרָהָ וַיָּבֹא שָׁלָה בַּיּוֹם הַהוּא וּמָדָו קָרְעִים וְנֹאֲדָה עַל־רָאשֵׁי;
- 31 サムエル記を、ダビデ王家がいかにしてイスラエルに確立されたかを説く物語であると理解すれば、次のような疑問が生まれる。すなわち、サウル伝承はなぜ現在のような形でサムエル記に組み込まれたのか、という疑問である。列王記に登場する他の王のようにサウル王は徹底して悪逆非道な人物として描かれているわけではなく、また読み方次第ではあるがダビデがサウル王家から王座を篡奪したようにさえ読むことが可能である。こうしたテキスト構成は、ダビデ家を擁してきたユダ王国の編集者たちにとっては不都合であったはずである。ここに示した 4:12 解釈は、この疑問の答えにはならないが、編集者たちにとっての保険としては機能し得たのではないかと思われる。4 章でサウルに敗者のイメージを植えつけておくことで、9 章で登場するサウルがその後に迎える運命を予示することができるのである。
- 32 Green もまた、サウルをエリの息子として解釈している。だが、4 章のサウル描写がサムエル記のサウル像に与えた影響をどう評価するかという点では、Green は筆者とは異なる議論をしている。筆者は、上述したように 4 章でのサウル描写はサムエル記のサ

ウル像にネガティヴなイメージを植え付けることになるという点に重点を置くが、Green は 4:14 解釈からサウルをエリの遺産継承者として捉え、そこに積極的な意味を見出している。Barbara Green, *How Are the Mighty Fallen?: A Dialogical Study of King Saul in 1 Samuel* (Sheffield Academic Press, 2003), 145.

³³ たとえば Peter Kyle McCarter Jr., *The Anchor Bible I Samuel a new translation with Introduction, Notes&Commentary* (Double Day, 1980), 39.

³⁴ Peter Kyle McCarter Jr., *The Anchor Bible I Samuel a new translation with Introduction, Notes&Commentary* (Double Day, 1980), 45.

³⁵ もちろん編集史的研究の観点からいえば、サムエルが AN に登場しない理由とは、サムエル伝承と AN が元来別の伝承であったからである。もっとも本稿の論旨に沿えば、AN とサムエル伝承を接続した編集者、あるいはそれを継承した最終編集者は、こうした事情を逆手に取ったとも言える。

³⁶ לְבִלְתִּי רוּם־לְבָבוֹ מֵאֲחֵיו וּלְבִלְתִּי סוּר מִדֶּם־מִצְנָה זְמִין וְשִׁמְאוֹל לְמַעַן יֵאָרֶד זִמִּים עַל־מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבְנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל:

³⁷ וְלֹא־יִהְיֶה זָקֵן בְּבֵיתָהּ כָּל־יָמִים

³⁸ וְאִישׁ לֹא־אֶכְרִית לָהּ מִעַם מְזֻבָּחַי

³⁹ וְהָקִימְתִּי לִי כֹהֵן נֶאֱמָן כְּאִשֶּׁר בְּלִבִּי וּבְנִפְשִׁי יַעֲשֶׂה וּבְנִיחֵי לוֹ בֵּית נֶאֱמָן

⁴⁰ [] 内は筆者による補足

⁴¹ וְהָיָה כָּל־הַנּוֹתֵר בְּבֵיתָהּ יָבוֹא לְהַשְׁתַּחֲוֹת לּוֹ

⁴² さて下巻 6 章 2 節では、神の箱に対して再び「ケルビムに座す」という修飾がなされている。本稿ではこの箇所はオリジナルの AN の範囲には含まれないものとして考えた。したがって、この箇所のテキストの配置に責任があるのは、申命記主義的編集者であるということになる。本稿 6-1 における議論では、AN を含むサムエル記テキストの申命記主義的編集においては、「ケルビム」という異教的表象を有する神の箱は、祭司しかうまく扱うことのできない厄介な代物として描かれていると述べた。サムエル記下巻 6 章のこの箇所では、エルサレムに運び込まれる神の箱を「麻のエフォド」を着たダビデが迎えるのである。出エジプト記 28:4 に示されているように「麻のエフォド」とは祭司の服装であった。ここでも本稿 6-3 で述べたような、「信仰の厚い祭司」としてのダビデの描写が確認されていると理解することができる。

⁴³ Bruce Birch, "1 & 2 Samuel", in *New Interpreter's Bible, Vol.2* (L. E. Keck eds: Nashville:Abingdon Press, 1998), 947-1383.

⁴⁴ Robert Polzin, *Samuel and the Deuteronomist* (Bloomington: Indiana University Press), 66.

⁴⁵ 付言すれば、先述の Bruce Birch の研究などで、AN はしばしば出エジプト物語との親和性を指摘されているが、AN 内部においてこの親和性を示している章節は、4:8 および 6:6 である。しかし、4:8 および 6:6 を削除しても AN の文意は十分通る。むしろ、4:8 や 6:6 はその前後の文脈を踏まえれば重複説明となっており、いずれかの段階でオリジナルの AN に付加された部分であると考えた方が自然であるように思われる。

**Can the Book of Jonah be Described
as a “Ring Composition”? :
A Case Study through the Lens of Mary Douglas’ Narrative Reading**

Etsuko Tsutsumi
Doctoral Student
Graduate School of Theology, Doshisha University

Abstract:

The Lord’s question in Jonah 4:11 remains unanswered and ambiguous. Jonah does not reply. This leaves the reader wondering what the Lord’s message was. This article proposes that the Lord’s rhetorical question in Jonah 4:11 may imply Jonah’s mission. This article will offer a new perspective to the literary reading of the book of Jonah by using Mary Douglas’ “Ring Composition” format, which is a kind of chiasmus. The chiasmus is usually applied to short pieces of writing, while Ring Composition is used for much longer texts. It is a construction of parallelism. It opens a theme, develops it, and rounds it off by bringing the conclusion back to the beginning. As a result of this ring-formation reading Douglas concludes that “the meaning is in the middle of the text. Since the book of Jonah offers a construction of parallelism, in order to explore the meaning of the Lord’s question, this article will consider whether the Book of Jonah is an example of the Ring Composition pattern.

Keywords:

Jonah, Nineveh, Mary Douglas, Ring Composition, Chiasmus

ヨナ書は Mary Douglas が提唱するリング構成と言えるだろうか —リング構成読書法を通しての一研究—

堤 悦子

同志社大学大学院神学研究科博士後期課程

要旨

ヨナ書四章の終わりの主の問いは、ヨナの返答もなく、曖昧さを残して終わる。主の問いは一体、何を意味するのであろうか。

四章の主の疑問文には、一章冒頭における主のヨナに対する命令と同じ言葉が用いられている。ヨナ書の文学的研究は、近年広がりを見せている。本稿は、Mary Douglas の提唱する「リング構成」読書法の観点よりヨナ書を研究したい。リング構成とは、Douglas 自身が名付けた、一種のキアスムス構成であり、従来のキアスムスが小作品に用いられるのに対して、比較的長い作品に対して用いた呼び名である。それは並行法によって構成されている。リング構成においては、物語は主題で始まり、展開し、中間点において主題に言及し、結末は初めの主題へ戻るというリング状を成している。このように、作品の構造と意味は深い関係を示し、テキストの「意味は中心部にある」と主張するものである。

ヨナ書が、並行法の構成であることから、主の問いの意味を探るために、本稿はヨナ書が Douglas のリング構成を示しているか否かを考察したい。

キーワード

ヨナ、ニネベ、Mary Douglas、リング構成、キアスムス

Preface

The Lord's question in Jonah 4:11 remains ambiguous because Jonah does not answer. What does the Lord's question mean?

This article proposes that the Lord's rhetorical question in 4:11 may imply Jonah's mission. However, this interpretation is not prevalent among previous scholars and commentators. For example, Jack M. Sasson, Phyllis Tribble, and Hans Walter Wolff interpret this question as God's request for Jonah to understand God's mercy and thus the question is not linked to continuation of his mission.¹ Jacob M. Myers interprets Jonah 4:11 as a claim against the exclusivity of postexilic Judaism.² Albert Kamp associates Jonah 4:11 with the story of Noah in Genesis, in terms of saving humans and animals. In the Noah story, it is not God who utters the curse against Ham, but Noah. According to Kamp, Jonah 4:11 argues that the divine perspective is quite different from human beings (Noah and Jonah).³ James Limburg superimposes the image of the Lord in Jonah 4:11 on Jesus in Luke 19: 41-44. Jesus weeps over the city of Jerusalem in the same way that the Lord spares Nineveh.⁴ Another different interpretation is seen in the work of Rabbi David Kimchi. He explores the saying among the sages "Is this the second time He spoke to him not the third?" Kimchi found two ways of interpreting this. One is the Lord's words regarding Nineveh in Jonah 1:1 and 3:1. The second is the order of Nineveh and the event in the days of Jeroboam ben Joash. Through Jonah ben Amittai, they turned themselves from evil to good. Kimchi argues the word "second" (3:1) implies the relationship between the book of Jonah chapter three and the event in 2 Kings 14:25.⁵ Jonathan Magonet and Uriel Simon have slightly different interpretative nuances. Magonet argues that God is not satisfied with the effect of His words on Nineveh alone and that these words also should have consequences for the messenger.⁶ Simon interprets Jonah's silence after 4:11 as expressing praise with mute language.⁷ These scholars, however, do not directly link the word of the Lord with Jonah's mission.

This article will introduce a formal analysis of Mary Douglas' Ring Composition to the discussion.⁸ Douglas proposes a kind of chiasmus as "Ring Composition". "Chiasmus" is a rhetorical term describing a construction involving the repetition of words or elements in reverse order.⁹ Douglas explains the difference between chiasmus and ring composition as follows: "A chiasmus is usually applied to short pieces of writing, whereas I am using the words Ring Composition for much longer texts".¹⁰ The ring composition is "a construction of parallelism that must open a theme, develop it, and round it off by bringing the conclusion back to the beginning."¹¹ In that format, Douglas explains that "the meaning is in the middle"¹² of the text. This use of "Ring Composition" appeared not only

in the Middle East, but all over the world. The Bible and Homer’s *Iliad* are typical examples according to Douglas. Douglas abstracts the features common to those writings through seven conventions to be explored below.

As observed by the scholars mentioned above, the Book of Jonah is composed of word repetition and parallelism. In order to explore the meaning of the question in Jonah 4:11, this article will focus on Mary Douglas’ Ring Composition analysis. By applying her theory, the question of the Lord may have a strong connection with the Lord’s command at chapters 1:2 and 3:2.

This article will proceed as follows. First, we will review the seven conventions of ring composition proposed by Douglas, looking at her analysis of the story of Isaac’s binding in the book of Genesis. Next, we will explore how the book of Jonah appears in the light of Douglas’ seven conventions. Finally, we will explore the significance of the Ring Composition seen in the book of Jonah.

1. The Seven Conventions of Ring Composition according to Mary Douglas

According to Douglas, the seven conventions which outline a stylistic form found in the eastern Mediterranean region in the eighth to the fourth centuries BCE show that a system of parallels can fill the composition with a deep and wide meaning as if its words resonate with each other and connect distant contexts.¹³ Here follows an introduction of the seven conventions.¹⁴

Convention 1: The Prologue

This is an introductory section that introduces the theme, the main characters, and the time and place. The prologue describes the challenges that the main characters must face. Readers anticipate intermediate developments and outcomes.

Convention 2: The Narrative Is Split into Two Halves

When the end of the story has a phrase related to the prologue, we are looking for a point where the story turns back toward the beginning. That is, we are seeking a turning point. The turning point must have a phrase related to the prologue. This convention has an imaginary line between the middle and the beginning. The line divides the story into two halves. The first develops the challenge, the second resolves it. This will become more clear in a later section of this article.

Convention 3: Parallel Sections

After the turning point is determined, the two sides must be found to be parallel to each other.

Convention 4: Indicators that Mark Individual Sections

The signs for marking each unit of the story are technically necessary. Particularly, the reader needs to know where one section stops and the next begins. Various methods can be used but especially, key words are often used to indicate a beginning or closing.

Convention 5: The Importance of a Center

The turning point of the ring can be expressed as C, that is the center of a chiasmus, AB /C/ BA. The keywords that appear in the prologue are also used in the center. At the end, words are shared with the prologue. In the center, we can see words parallel to the beginning and the end.

Convention 6: Rings within Rings

The large ring may be constructed of smaller rings. They may have different sources, times, and authors. A large ring may be a gathering and uniting of smaller rings. Examples of rings inside a ring are the story of Balaam in the book of Numbers, and Isaac's binding in Genesis.

Convention 7: Closure at Two Levels

It is necessary that the structural closing of the composition and the closing of the meaning match. When the ending phrase is a repetition of the prologue phrase, this formal structure indicates completion. In addition, this completion must occur on a thematic level. This dual literary conclusion of structure and theme is not a coincidence, but result of the skill of the author.

1-1. The Ring Composition of the Story of Isaac's Binding

As an example of the ring composition, Douglas introduces the story of Isaac's binding. She summarizes the story of Isaac's binding and arranges it as a chiasmic structure in the following table.¹⁵

Table 1. The Ring Structure of the Story of Isaac’s Binding (Gen 22:1-18).¹⁶

1. God tested Abraham and said to him: ‘Abraham!’ and he said: ‘Here I am’	
2. ‘Take your son, your only son, Isaac, and offer him on the mountain...’	15-18. The Angel of the Lord called to Abraham, ‘you have not withheld your son.
3-5. They went to the place of which God had told him.... Abraham saw the place.	14. Abraham called the name of the place ‘God will provide.’
6. Took the wood for the burnt offering, laid it on Isaac.	13. Abraham took the ram...offered it as a burnt offering, instead of his son.
7-8. ‘Father’ ‘Here I am, my son’ ‘God will see to the lamb for a burnt offering,’	13. Abraham lifted up his eyes and there was a ram as for a burnt offering.
9-10. Abraham raised his hand, took the knife to slay his son.	12. ‘Do not raise your hand...you have not withheld your only son.’
11. The Angel of the Lord called to him, from heaven: ‘Abraham, Abraham!’ ‘Here I am’	

1-2. The Story of Isaac’s Binding and the Seven Conventions of Ring Composition.¹⁷

(1) The Prologue:

Verses 1-2 introduce the main characters in the story, Abraham and Isaac, and the theme of God's trial of Abraham. Abraham’s quiet obedience to God's command introduces a dilemma. Thus, the prologue is structured to anticipate intermediate developments and outcomes.

(2) The Narrative is Split into Two Halves:

Since the phrase at the end “you have not withheld your son” (v.16) is in parallel with the phrase at the beginning (v.2), the convention calls for the similar phrase “your son” in the middle. Verses 11-12 do show the same phrase. Douglas’ analysis proposes an imaginary line between the middle and the beginning/end. Verses 11-12 function as a turning point. Douglas’ imaginary line divides the story into two halves, the first, starting for the mountain, the second, returning home.

(3) Parallel Sections:

Since the turning point is found at vv. 11-12, the form calls for the two sides to be parallel to each other. Verse 1 “Abraham, Here I am” is in parallel with verses 11 and 7. Verse 2 “your son” is parallel with verse 16. Verse 4 “the place” is parallel with verse 14. Verses 6 and 7 “the lamb for a burnt offering” are parallel with verse 13. Verse 10 “raised his hand” is parallel with verse 12. In this way, each section has its parallel in the other half of the story.

(4) Indicators to Mark Individual Sections:

A sign for marking each element of the story is necessary to the form. Particularly, readers need to know where one section stops and the next one begins. In the story of Isaac, the key phrase at the beginning is “your son, your only son”. At the end we find the same phrase. It marks both the beginning and the end of the form.

(5) The Importance of a Center:

The turning point functions as the halfway point of the chiasmus structure, AB / C / BA. In the center the phrase “your son, your only son” occurs as a parallel figure with the prologue. It marks both the beginning and the end. This leads us to the main point of the story, that is, God’s trial of Abraham. It supports Douglas's suggestion that "the meaning is in the center."

(6) Rings within Rings:

The major ring may be constructed of smaller rings. The story of Isaac’s binding is an example. As Douglas explains in her book, it is a small ring in the larger context of the book of Genesis.

(7) Closure at Two Levels:

The ring composition form requires the full closure of form and theme. Regarding the form, this text begins with the Lord's call to Abraham and ends with the call to Abraham by the Lord's messenger. Both stand in parallel. Regarding the theme of the story, it begins with a reference to the theme of God's trial for Abraham. At the end, the Lord's messenger confirms to Abraham the completion of God’s trial. Thus this text meets the convention of double closure required by Douglas’ ring structure.

According to Douglas’ theory, the Isaac story is confirmed as a typical ring composition. It shows the perfect match of the beginning, the turning point, and the end.

2. The Possible Ring Composition of the Book of Jonah

Can the Book of Jonah be read in accordance with the seven conventions of Douglas’ ring form? Table 2 below is a tentative chart of the Ring Composition of the Book of Jonah.

Table 2. A Tentative Chart of the Ring Composition of the Book of Jonah.

Unit 1. (1:1-5) The word of the Lord came to Jonah. “Arise, go to Nineveh ...	
Unit 2. (1:6-16) The captain said to Jonah, “Arise, call to your god...” ... They feared the Lord and sacrificed to the Lord.	Unit 6. (3:10-4:11) Seeing their repentance, God repented... The Lord said, “Shall I not have pity for the great city, where many people and animals are...”
Unit 3. (2:1, 2,11) The Lord prepared a great fish to swallow Jonah... Jonah prayed to the Lord...	Unit 5. (3:6-9) King Nineveh...prayed to God.
Unit 4. (3:1-5) The word of the Lord to Jonah came a second time...	

2-1. The Book of Jonah and the Seven Conventions of Ring Composition

(1) The Prologue:

The prologue begins with a call to God's prophet. It introduces the main characters, the Lord and Jonah; and the place names of destination, Nineveh and Tarshish. The theme is the Lord's declaration, “I know Nineveh's evil”. But Jonah plans to flee from the Lord to Tarshish. Readers anticipate intermediate developments and outcomes. Can the prophet get free from God? The key terms are “the Lord,” “Jonah,” “Nineveh,” “great city” and “evil.”

(2) The Narrative is Split into Two Halves:

Turning to the end of the book (4:9-11), the same keywords found in the prologue, “the Lord,” “Jonah,” “Nineveh,” and “great city” appear again. This indicates a close relation to the prologue. Moreover, at the mid-point (3:1-5), we found God's call to the prophet in parallel with the phrase in the prologue. This functions as the turning point of the story. It divides the story into two halves, the first half at the sea, the second, in Nineveh.

(3) Parallel Sections:

Once the turning point is determined, we must look for parallels between the two sides. Since each part is long, it seems better to divide each side into two parts (1:6-16; 2:1-11 and 3:6-9; 3:10-4:11). The two sections on each side of the turning point (2:1-11 and 3:6- 9) have different settings. The part in the sea (2:1-11) describes the world of Jonah and the Lord, while the section featuring Nineveh (3:6-9) describes the world of the Ninevites and their king. Whereas both scenes share the major phrase “pray to God”, Jonah prays to the Lord, while the Ninevites pray to God. As a result, Jonah is saved from the abyss, while the Ninevites are saved from destruction.

The remaining parts of 1:6-16 and 3:10-4:11 also have different settings. The scene at the sea (1:6-16) describes the sailors wrestling with the storm, while the scene in Nineveh (3:10-4:11) describes God's attempts to persuade Jonah. Both scenes share the keywords (רעה, ידע, מות, אבד, עשה) in Hebrew. The following is an examination of these terms in Table 3.

Table 3. Keywords (1:6-16 and 3:10-4:11)

	1:6-16	3:10-4:11
רעה evil	1:7 on whose account this evil to us. 1:8 Tell us on whose account this evil_to us?	3:10 the God saw that they turned their evil way, and the God repented about the evil. 4:1 And it was a great evil to Jonah. 4:4, 9 Is it good it burns to you?
ידע know	1:7 let us know on whose account... 1:10 for the men knew... 1:12 for I am knowing...	4:2 because I knew that you God are gracious... 4:11 They do not know...
מות death אבד perish	1:6 we will not perish. 1:14 Not let us perish...	4:8 for my death better than my life 4:9 it burns to me unto death. 4:10 which a child of the night perished.
עשה make do	1:9 God made the sea and the dry land... 1:10 what is this done! 1:11 What shall we do to you? 1:14 as you wish you do.	3:10 the God saw their deeds, about the evil he worded to do to them, and he did not do. 4:5 And he made for himself there a booth.

a. רעה (evil)

As seen in Table 3, both sides share רעה. It indicates the evil deeds of Nineveh, natural disasters, divine punishment, and Jonah's discomfort. The existence of this term on both sides of the structure supports a finding consistent with Douglas' Ring Composition.

b. ידע (know)

Both sides share the verb ידע. Sailors want to know the cause of the storm. On the other hand, Jonah knows the cause well. Jonah and the sailors are in a contrasting parallel.

c. מות, אבד (death, perish)

Both sides share the words מות, אבד (death, perish). The sailors want to live, while Jonah wants to die. They are in a contrasting parallel.

d. עשה (make, do)

Both sides share עשה (make, do). The verb is translated by two verbs in English,

“make” and “do” as shown in Table 3. Of particular note here is the contrast between God and human beings. The sea and earth are created by God, whereas a small booth is made by Jonah. In addition, we have the punishment performed by God and Jonah’s disobedience to God. These contrasts bring the theological issues into relief.

(4) Indicators to Mark Individual Sections:

The book of Jonah is composed of six units. Keywords play a role in marking the beginning of each section of the story. Here we will examine the marks of each unit as seen above in Table 2.

Unit 1. The key marker at the beginning of this unit is the formula of God's call to the Prophet. When the expression “The word of the Lord came to” opens prophetic books, it indicates that “his prophetic mission is already established in a previous statement.”¹⁸ This occurs only in Jonah and Ezekiel. Another formula of God’s call to a prophet is the expression “The word of the Lord that came to.” The former word order is the verb imperfect (וַיְהִי) + subject (דְּבַר־יְהוָה), whereas the latter word order is the subject (דְּבַר־יְהוָה) + the verb perfect (הָיָה). The latter appears in many prophetic books (Hosea 1:1, Joel 1:1, Zephaniah 1:1). The expression of Jonah’s opening is related to 2 Kings 14:25. It indicates the importance of Jonah as a prophet.

Unit 2. The marker indicating the beginning of this unit is the captain’s command “Arise, call to your God”. It causes Jonah to evoke the command of the Lord in Unit 1, showing the parallel structure.

Unit 3. As the landmark of the beginning of unit 3, the phrase “And the Lord prepared a great fish to swallow Jonah” is the second miracle of the Lord in this story. The sentence with the verb “prepared” is in parallel with the sentences of 4:6, 7, 8. God uses His creatures as tools to give Jonah miracles, a great wind, a great fish, a great plant, a worm, and a furious east wind.

Unit 4. The landmark of beginning here is almost the same as the words of Unit 1. “The word of the Lord came to Jonah a second time”. Jonah’s mission opens in Nineveh. Jonah now follows the Lord's command and enters the city of Nineveh.

Unit 5. The mark of the beginning of this unit is the phrase “the word reached the king of Nineveh”. When observing the behavior of the king, his arising from his throne is in parallel with the action of Jonah. Regarding “the word”, the difference between the king and Jonah is that “the word” to the king is not described as being of “the Lord”.

Unit 6. The landmark of beginning here is the word “evil”. In 3:10, the word evil appears three times in a row. This phenomenon is closely related to the idea that Nineveh

is evil in Unit 1. This section shows that the Ninevites have repented of their evil deeds, and they will avoid divine punishment. This leads to Jonah's discontent.

As we have seen, the beginnings of these six units of the book of Jonah are all connected with divine word or action. These phenomena indicate that it is a story led by God.

(5) The Importance of a Center:

The turning point of the story stands out, since it is almost in parallel with the opening phrase of Unit 1 (1:1-3). Although the words of the Lord in the ending (4:10-11) indicates concern for rather than judgement against Nineveh; the beginning, the middle, and the ending are closely related to each other. Douglas' argument that "the meaning is in the middle"¹⁹ indicates that the meaning of the book is the command of the Lord "Go to Nineveh, the great city, and call to her (3:2)". This phrase is the most important statement in the book, and it is in parallel in the Lord's command to Jonah at the beginning (1:2)."

(6) Rings within Rings:

The convention of the ring form suggests also that a large ring composition may contain smaller rings. The book of Jonah is composed of three individual stories and a poem. It is proper to ask whether at least one of these contained stories conforms to the ring conventions. That examination will be pursued below under the heading "Jonah Chapter One and the Seven Conventions of Ring Composition."

(7) Closure at Two Levels:

The Lord talks with Jonah about Nineveh in 4:11. The Lord's concern about Nineveh connects back to the command to Jonah at the beginning of the story. The Lord's words end with a question. Even though Jonah does not reply to it, the story is complete because the structure and theme have come full circle. However, in another sense, we still wait for Jonah's reply.

2-2. Jonah Chapter One and the Seven Conventions of Ring Composition

In chapter one, there is frequent repetition of certain words. They are as follows: (The numbers in parentheses indicate frequencies.) "The Lord, יְהוָה" (11), "sea, יָם" (11), "fear, יִרָא" (6), "Jonah, יוֹנָה" (6) and "great, גָּדֹל" (6). Since the repetition of words expresses emphasis of meaning, chapter one seems to show a pattern of parallelism. In the light of this parallelism we will look for conformity to the seven conventions of ring composition.

Table 4 below is a tentative chart of the ring composition of Jonah chapter one. The keywords in chapter one are “the Lord”, “sea”, “fear”, “Jonah”, and “great”.

Table 4. A Tentative Chart of the Ring Composition of Jonah Chapter One.

Unit 1. (1-2) The word of the LORD came to Jonah , saying, Arise, go to Nineveh, that great city, and call against her, for their evil has come up before me.	
Unit 2. (3) But Jonah set out to flee to Tarshish from the presence of the LORD. He found a ship going to Tarshish and went with them to Tarshish from the presence of the LORD .	Unit 10. (16) Then the men feared the LORD greatly , and they offered a sacrifice to the LORD and made vows.
Unit 3. (4) But the LORD threw a great wind upon the sea , and there was a great storm on the sea .	Unit 9. (13-15) They called on the LORD , “Please, O LORD , do not let us perish, and you are the LORD that you do what you want. And they picked Jonah up and threw him into the sea .”
Unit 4. (5-6) The sailors feared , and each cried to his god. They threw the cargo that was in the ship into the sea .	Unit 8. (12) Jonah said, “Take me up and throw me into the sea .” For the sea grew more and more stormy against them.
Unit 5. (7-8) And let us know on whose account this evil to us. Tell us, what is your occupation, where you have come....	Unit 7. (10-11) The men feared , for they knew that he was fleeing from the LORD . “What the hell have you done?” And they said, “What shall we do to you that the sea may become quiet for us?”
Unit 6. (9) “I am a Hebrew, I fear the LORD , the God of heaven, who made the sea and the dry land.”	

(1) The Prologue: (1:1-3)

The prologue introduces the theme “go to Nineveh, the great city, and call to her”. The main characters are the LORD and Jonah. Since Nineveh is a heathen land, this raises questions for the reader as to how Jonah will carry out his mission as we proceed to the middle and ending of this segment of narrative.

(2) The Narrative Is Split into Two Halves:

At the end of this segment (1:16), the heathen sailors feared the Lord and call to the LORD. The keyword “the LORD” is in parallel. This calling to the Lord by the heathen sailors relates to the LORD’s command to go to the heathen of Nineveh. The beginning and ending are thus closely related. In turn, the convention calls for another instance of keyword “the LORD” or “call” as found in Unit 1 and Unit 10. In Unit 6, the phrase “fear the LORD” is in parallel with the phrase “fear the LORD” in Unit 10. Therefore Unit 6 stands as the turning point of chapter one. Chapter one is thus divided into two halves

where the parallelism is seen through the repeated vocabulary and theme. Jonah's confession is a turning point in the story.

(3) Parallel Sections:

With the turning point determined, we will examine the parallel in the two sides in the above table 4. Each side is composed of four units each. As seen in Table 4 the starting side has Units 2, 3, 4 and 5, while the returning side has Units 7, 8, 9 and 10. Unit 5 and Unit 7 resemble a cross-examination scene in court questioning a suspect. Both sides share the interrogative “what, where” to know about Jonah. And both share the verb “know”. In Unit 5, the sailors want to know the cause of the storm, while in Unit 7, they know the culprit is Jonah. Both sides are in parallel. Unit 4 and Unit 8 share the phrase “throw...into the sea”. In Unit 4 the sailors throw the cargo into the sea, while in Unit 8 Jonah tells them to throw him into the sea. Both sides are in parallel and suggest that Jonah is conceived as part of the cargo. Unit 3 and Unit 9 share the word “the LORD” and the verb “throw”. In Unit 3, the LORD throws the great wind to cause the storm, while the sailors throw Jonah into the sea to calm down the storm. These form a contrasting parallel. Unit 2 and Unit 10 share the word “the LORD” twice. In Unit 2 the phrase “from the presence of the LORD” shows Jonah’s escaping, while Unit 10, the sailors worship the LORD. This shows a contrasting parallel. As we have seen, both sides in chapter one show the convention of parallelism.

(4) Indicators to Mark Individual Sections:

In Jonah chapter one, the mark of the beginning of each unit can be identified by the alternation of subject and verb or by the sentence including direct speech.

The beginning of Unit 1 can be recognized by the subject “the word of the Lord”, Unit 2, by the subject of Jonah, Unit 3, by the subject of the LORD, Unit 4, by the subject of sailors. Unit 5 also begins with the subject of the sailors. However, the sentence includes direct speech with Jonah. Unit 6 begins with the subject of “he” (Jonah). Jonah confesses his faith in the LORD. Since this unit is the turning point, it relates to the LORD’s command in Unit 1 (1:1). Unit 7 begins with the subject “men (sailors)” and direct speech between the men and Jonah follows. Unit 8 begins with the subject “Jonah”. Jonah gives instructions to prevent the shipwreck by throwing him into the sea. Unit 9 begins with the subject “men (sailors)”. They must change their plan for preventing the wreckage. They pray to Jonah's God and throw Jonah into the sea, saying they hope not to be punished by Jonah’s God. Unit 10 begins with the subject “men”. Finally, they recognize the power of

Jonah’s God. The verbs “fear”, “sacrifice” and “make an oath” indicate their change of mind.

(5) The Importance of a Center:

In the middle, the turning point, Jonah clarifies his faith: “I (Jonah) fear the LORD”. Jonah’s confession of faith can be interpreted as a response to the LORD’s call to Jonah (1:1). It shows his absolute trust in the Lord in spite of his attempt to escape from the Lord. Its word order emphasizes the word “I” and the close relationship between Jonah and the LORD. Jonah says, “I fear the LORD, the God of heaven”, while the heathen sailors use the verb “fear” three times. When we observe the targets of their “fear”, we see that their perspective shifts as follows. First, they fear the storm on the sea (1:5). Second, after Jonah’s confession (1:9), they fear Jonah’s attempt to escape from the Lord (1:10). And finally, they recognize the LORD’s power and fear Him (1:16). The last “fear” is in parallel with Jonah who also “fears the LORD”. The confession of Jonah that he “fears the LORD” is the core meaning of chapter one. Fear of God echoes throughout the chapter.

(6) Rings within Rings:

The book of Jonah can be seen as being composed of four individual works. As described above, chapter one closely matches the conventions of ring composition. Therefore, chapter one can be identified as a smaller ring in the context of the larger ring of the Book of Jonah.

(7) Closure:

The convention of closure requires the ending to be connected with the beginning. In v. 16 the heathen sailors become fearers of the LORD. The word “the LORD” is a key word in chapter one. “The LORD” connects the beginning, the end, and mid-point turn. Thus, chapter one shows completion in terms of structure. On the level of meaning, the sailors’ worship leads back to the LORD’s word “Go to Nineveh (a pagan land) (1:2)”. Therefore, the closure of chapter one is accomplished on a meaning level as well. The phrase “fear the LORD” shows the correspondence of the theme between the beginning, the end and the mid-point turn. This correspondence is not an accident. Rather it is evidence of the skill of the writer. We can confidently say that chapter one has the form of a Ring Composition.

3. The meaning of the Ring Composition Seen in the Book of Jonah

In the previous discussion of the story of Jonah, we showed that the Book of Jonah was composed of a Ring Composition as described by Douglas. Now we will consider how this usage of ring composition adds to our understanding of the book of Jonah.

According to the Ring Composition form, the final question of the LORD returns to the missional command to Jonah at the beginning. In addition to this, Douglas emphasizes that “the meaning of the work is in the middle.” The middle of the book of Jonah (3:1) is a repetition of the phrase “Go to Nineveh, the great city, and call upon her.” (1:1) As was seen above the meaning of the LORD’s question in chapter 4:11 indicates a request to Jonah to continue his mission.

As with Douglas’ analysis of the Isaac story, the Ring Composition brings the apparent ambiguity of the book of Jonah under control and reduces confusion. As a result, our understanding of Jonah 4:11 receives a fresh interpretation.²⁰

The only story of gentiles being converted by an Israeli prophet is the Book of Jonah. And the idea of a mission of the God of Israel to the gentiles is presumed to be due to the historical background of this book. As to the historical background, Simon argues that Israel was chosen to serve as the carrier of faith to disseminate it among all nations.²¹ And Wolff proposes that the story was written for the Jewish people living in a heathen land. In the Lord’s question at 4:11, the crisis of faith clearly appears.²²

As to the issue of Jonah’s mission to Nineveh, the Book of Jonah is composed in a post-exile foreign country. It is an environment in which the people of a defeated nation must live despised in the land of the victorious nation. For the Israelites their community is the most important means of protecting their faith while living abroad and trying to hold friendly relations with the local people. To do so, they try to convert the inhabitants of that land to the God of Israel, rather than converting themselves to the religion of the land. This article presumes that the Book of Jonah was written in such an environment. In that light, Jonah is a messenger of the word of the Lord, and his mission does not end with the saving of Nineveh. In the light of Douglas’ Ring Composition, Jonah will continue his mission. Jonah’s “return is manifested by humble silence. Expressing his compliance with mute language ‘To You silence is praise.’” (Ps. 65:2)²³

Recommender: Ada Taggar Cohen
Professor, Graduate School of Theology, Doshisha University

Notes

※ This article was first presented at the annual meeting of the Kinki Branch of Japan Society of Christian Studies on March 23, 2021.

- ¹ Jack M. Sasson, *Jonah: A New Translation with Introduction, Commentary, and Interpretation* (The Anchor Bible v. 24B; New York: Doubleday, 1990), 308.
Phyllis Trible, *Rhetorical Criticism Context, Method, and the Book of Jonah* (Fortress Press, 1994), 224.
Hans Walter Wolff, *Obadiah and Jonah: A commentary* (trans. Margaret Kohl); (Augsburg Publishing, 1986), 174.
- ² Jacob M. Myers, *The Layman's Bible Commentary volume 14 The Book of Jonah* (John Knox press, 1959), 176.
- ³ Albert Kamp, *Inner World, A Cognitive Linguistic Approach to the Book of Jonah* (Leiden Brill, 2004), 233.
- ⁴ James Limburg, *Jonah. A Commentary* (Westminster: John Knox Press, 1993), 97.
- ⁵ Rabbi David Kimchi, *Go to Nineveh: Medieval Jewish Commentaries on the Book of Jonah* (edited Steven Bob; Pickwick Publications, 2013), 43.
- ⁶ Jonathan Magonet, *Forming and Meaning: Studies in Literary Techniques in the book of Jonah* (Sheffield, 1983), 107.
- ⁷ Uriel Simon, *The JPS Bible Commentary Jonah* (New York: The Jewish Publication Society, 1999), 48.
- ⁸ Mary Douglas, *Thinking in Circles, An Essay on Ring Composition* (New Haven: Yale University Press, 2007), xiii.
- ⁹ Katie Wales, *A Dictionary of Stylistics, the Third Edition* (Routledge, 2011), 54.
- ¹⁰ Mary Douglas, op. cit., xiii.
- ¹¹ Mary Douglas, op. cit., x.
- ¹² Mary Douglas, op. cit., 35.
- ¹³ Mary Douglas, op. cit., 38.
- ¹⁴ The following discription is according to Mary Douglas, op. cit., pp. 31-42.
- ¹⁵ Table 1 has been shortened by this article.
- ¹⁶ Mary Douglas, op. cit., 20.
- ¹⁷ The following discription is according to Mary Douglas, op. cit., pp. 36-38.
- ¹⁸ Jack M. Sasson, op. cit., 67.
- ¹⁹ Mary Douglas, op. cit., 35.
- ²⁰ Mary Douglas, op. cit., 38.
- ²¹ Uriel Simon, op. cit., ix.
- ²² Hans Walter Wolff, op. cit., 85.
- ²³ Uriel Simon, op. cit., 48.

キヤースの優先関係を変える教友の法判断の効力
—14世紀に再評価された11世紀以前のシャーフィイー派の法理学説—

木村 風雅

東京大学大学院人文社会系研究科博士課程

日本学術振興会特別研究員（DC）

要旨

預言者ムハンマドの教友の法判断は、神の啓示や預言者ムハンマドの言行を解釈するための資料として、初期スンナ派法学では啓典や預言者のスンナに次いで重んじられた法源の1つであった。しかしこれまでの研究で明らかにされているように、スンナ派4法学派の中でもシャーフィイー派は教友の法判断の法源性を否定することを通説とした唯一の学派であるとされたこともあり、同学派において教友の法判断がどのように活用されたかに関しては十分に解明されていない。

本稿では14世紀のアラーイーとザルカシーの著作から、11世紀以前の初期シャーフィイー派法理学説における教友の法判断の法理学上の機能に関する論争を掘り起こす。この法理学論争の分析を通じて本稿では、主キヤースの強弱・優先関係の入れ替えに与える教友の言説の判例としての規範性と機能の有無に関する議論が交わされていたことを具体的な実定法の例を踏まえて明らかにする。

キーワード

法源、教友の法判断、キヤース、シャーフィイー派、ザルカシー

**How the Saying of the Prophet's Companion (Qawl al-Ṣaḥābī)
Affects the Precedence of Legal Analogy (Qiyās) :
Early Legal Theories Prior to the 11th Century Re-evaluated
by Later Shafi'īs in the 14th Century**

Fuga Kimura

Doctoral Student

Graduate School of Humanities and Sociology, the University of Tokyo

Research Fellow of Japan Society for the Promotion of Science

Abstract:

In the early Sunni school, the saying of the Companion of the Prophet Muḥammad (al-Ṣaḥābī) have been used as legal proof (ḥujja) for interpreting the revelations of Allāh and the words and deeds of the Prophet. As the research so far has revealed, the Shafi'ī school is the only school among the four major Sunni schools that has denied the normativity of the opinion of the Companion as a legal proof. However, it is not fully understood how the legal judgments of the Companion have been utilized in this school also.

This article investigates the controversy over the legal function of the Companion's legal judgment in the early Shafi'ī school before the 11th century from the writings of Salāḥ al-Dīn al-'Alā'ī and Badr al-Dīn al-Zarkashī in the 14th century. Through an analysis of this controversy, I will clarify how the saying of the Companion has been considered to change the precedence and priority of legal analogies (qiyāsāt) as a normative judicial precedent in this school.

Keywords:

Ḥujja, Qawl al-Ṣaḥābī, Qiyās, Madhhab al-Shāfi'ī, Badr al-Dīn al-Zarkashī

1. はじめに

実定法の法演繹の場面で判例的に参照され、第4の法源とされるキヤース（法的類推）の強弱や優先関係をときに入れ替える効力を有する教友の（学）説(qawī al-Ṣaḥābī)の法源性(hujjiya)に関する議論は、スンナ派法理学の伝統的な論題のひとつである。そもそも法源(hujja)とは、法源と同定される学説の実践を強いる性質を有し¹、イムラーン・アフサン・ニヤーズイー(Imran Ahsan Nyazee)はそれを“binding proof”と英訳している²。

ニヤーズイーは教友の学説の法源性と、その“binding proof”としての判例的（あるいは規範的）拘束性を認めるハナフィー派とそれを認めないシャーフイー派の間では、実際に法判断を導き出す際にも教友の学説の採用／不採用に由来する法演繹の相違が見られることに言及している。加えてムハンマド・ハーリド・マスウード(Muhammad Khalid Masud)は、実定法の諸分野のうちでも特に家族法の分野で教友の学説の影響力が確認されることを指摘している³。他にシャーフイー派が教友の学説の法源性を否定した法理学説を提示したことは、エリック・ショーマン(Éric Chaumont)のアブー・イスハーク・シーラーズイー(Abū Ishāq al-Shīrāzī, d. 1083)を考察の対象に据えた研究によって知られている⁴。しかし以下本稿で見るように、ショーマンが扱っていない11世紀以前のシャーフイー派の法理学説では、キヤースの強弱や優先関係を入れ替える効力を教友の学説に認めることで、その法源としての機能を認めていることが確認できる。

本稿では、教友の学説の法源性とその関連論題をスンナ派法理学史上初めて体系的に整理し、同論題に関してモノグラフを残している14世紀シャーフイー派の法理学者であるアラーイー(Ṣalāḥ al-Dīn al-ʿAlāʾī, d. 1359)と、同じくシャーフイー派の同論題に関する初期の法理学説を通史的に検証したザルカシー(Badr al-Dīn al-Zarkashī, d. 1392)の著作を通じて、ショーマンが研究対象とした「シャーフイー法学派・アシュアリー神学派」体制の成立（11世紀後半以降）に先行する10-11世紀前半の初期法理学説の議論を掘り起こし、教友の学説の法理学上の機能や効力がキヤースとの関係においてどのように捉えられていたかを思想史として検証する。その際、単に教友の法判断それ自体の法源性の有無が問題とされていたのではなく、法理学の議論が成熟して徐々に細分化されるキヤースとの関係の中で、教友の学説の判例的法源としての機能が発現する条件を論じる試みが主流であったことを示す。

本稿で扱うこれら11世紀前半の初期シャーフイー派の法理学説は、マーワルディー(Abū al-Ḥasan al-Māwardī, d. 1058)のものを除いて多くが彼ら個人の法理学著作として現存しておらず、アラーイーやザルカシーなど後代の学者の著作の中に残る彼らの名に帰される学説の説明を通じて知ることしかできない。

アラフィーとザルカシーによる教友の学説に関する初期の法理学説の検証は、学祖シャーフイーの法理学説の再考を通じて行われている。したがって本稿でも、後代の法理学的検証の対象（あるいは起点）となる教友の学説を参照した学祖の実定法における法演繹（第2章）、次にザルカシーの著作から再現される10世紀における初期法理学説（第3章）、続いてキヤースの定義の細分化がすすむ11世紀中盤のマーワルディーを中心とした法理学説の発展（第4章）を順に追う。各章を通じて結論部では、教友の学説がキヤースの優先関係に及ぼす影響力が、キヤースの定義と分類の細分化に伴いどのように制限（あるいは限定）されていたかを明らかにする。

以下本稿における特に訳文の部分において、() を使用する場合は訳語に関する補足説明を指し、[] を使用する際は原文の前後の文脈から本稿著者が情報を補った内容を指す。

2. 争点となるシャーフイーの原文：教友の学説の援用例

本章では、次章以降で検証する後代のシャーフイー派の学者たちが、「教友の法判断」の法源性をキヤースとの関連性の中で考察する際の考察題材となっている学祖シャーフイーの説を検証する。それは、シャーフイー(Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī, d.820)のエジプト移住後の説である「新説(al-jadīd)」を収録しているとされる『ウンム(al-Umm)』の中の「アブー・ハニーファとイブン・アビー・ライラーの相違」を論じた箇所、売買目的物の瑕疵免責特約の効力（商品の瑕疵に関して、シャーフイーが教友の学説を根拠として上記の先行する2人の学者（学説）と異なる見解を示している箇所である。

はじめに『ウンム』では同論題の基礎となるハディースとして、「人証は原告に、宣誓は被告に課される(al-bayyna ‘alā al-mudda‘ī wa al-yamīn ‘alā al-mudda‘ā alay-hi)」という預言者ハディースが提示されている⁵。商品の瑕疵に関する買主の返品の特権と売主の返金の義務に関して、当該ハディースから導出される（基本的な）法判断の1つでは、商品の売買後に瑕疵を発見した原告たる買主には、当該瑕疵に関する売主の責任を（明示的に）立証することが課される。対して、被告たる売主は原告の請求がある場合に、瑕疵に関する責任が自分にはないことを宣誓することによって商品の返金に応じる義務が免責される⁶。

シャーフイーの説に先行する学説としては(1)アブー・ハニーファ(Abū Hanīfa al-Nu‘mān, d. 767)が唱えた「売主が売買目的物の全ての瑕疵についての免責を特約することは許され、これにより買主はいかなる瑕疵を理由としても目的物を返還することはできない」とする説と、(2)「売主が免責の対象となる瑕疵の具体的

な名称を目的物の該当箇所に手を置きながら逐一列举しない限り、売主が免責されることはない」とするイブン・アビー・ライラー(Ibn Abī Laylā, d. 765)の見解が挙げられている⁷。これら2つの見解を支える論拠として、前者に関しては2つのハディースが挙げられている。一方は、「信仰者たちは約定を遵守せねばならない」というハディースである。他方は、所有権が不明な遺産に関して訴訟当事者の双方に所有権の放棄を命じた預言者ハディースの事例が示され、次にそのハディースから導き出される「(訴訟の事案の実態が) 不明なもの(majhūl)に関しては免責が成立する」という法判断をもとに、上記の例に関して「買主が瑕疵のあった商品を返品する権利」の放棄、つまりは売主の瑕疵に対する返金義務の免責が結論されている。また、イブン・アビー・ライラーの説を支える論拠としては「アッラーの使徒が射幸性(garar)を禁じた」という一般的な意味のハディースとともに、あらゆる商品に関して事前に商品の瑕疵について売主が注意して認識することは可能であるとの判断が合わさり、認識が可能な商品の瑕疵を事前に買主に伝えずに「欺いて」売買をした場合に売主が免責されることはないという法判断がなされている⁸。

以下で引用するシャーフィイーの説は、先行する2つの学説とは異なり、教友の学説以外に法判断の根拠となる預言者ハディースは引用されておらず、後代の学者からは教友の学説とともにシャーフィイーが自身のキヤースを働かせて演繹した法判断とされる。

シャーフィイーは以下のように言った。「ある男が奴隷、もしくは何らかの動物(hayawān)を売った際は、[その動物の] 瑕疵に関して免責されとした。アッラーが最もよくご存知であるが、我々(シャーフィイー)が述べるもの(説)は、ウスマーン・ブン・アッファーン(‘Uthmān ibn ‘Affān, d. 656)の裁定(qaḍā’)である。それによれば、(売主が) 認識していなかったあらゆる瑕疵から(売主は) 免責されるが、売主が知っていたがそれを指摘もせず、それを彼(買主に) に告知もしなかった瑕疵については免責されない。我々はこれ(この説)を、[ウスマーンに] タクリードして主張する。というのも、そこには動物とそれ以外のものを区別すべき1つの意義があるからである。すなわち、およそ生命(hayā)のあるものは、それが良質なものによって餌付けされたか悪質なものによって餌付けされたかによって、その自然の性質(tabā‘i’)が変化し、隠れたものであれ明らかなものであれ、瑕疵がないことが減多にないからである。もしそれが売主に対して隠れたものであったならば、売主をその免責特約をもってこれから免責する。もし彼(売主) に隠れていなかった場合、それによる目的物(商品)の減価(naqasha)が多寡・大小を問わず、[商

品たる目的物に]すでに「瑕疵」と呼ばれるものがあって、現にそう呼ばれる状態にあるときは、売主が「売買契約以前に」買主にその瑕疵を申告していた(yaqifu alay-hi)のでないかぎり、その[商品の]瑕疵からも免責されない。以上のことは、かりに「我々のウスマーンの説に対する」タクリードがなく、また上述の動物とそれ以外の目的物との相違がなかったとしても、キヤースにおいて至当である。なぜなら、目的物にすでに存在しながら、買主が見ていない瑕疵からは売主は免責されないからである。しかし、我々が述べたこと（上記の事案）に関しては、「ウスマーンの説への」当該タクリード及び上述「[の動物と他の目的物の区別]」がより適切(awlā)である⁹。

ここでシャーフィイーは先行する2つの学説に対する第3説として、動物など商品が生命のあるものであり、かつ売主がその瑕疵に関して売買契約以前に認識していなかったと宣誓する場合には売主が免責されうるという説を導出している。それは生命のある商品には瑕疵がつきものであるために、そのような商品には売主が事前にそれを認知することが困難である瑕疵がありうる点で他の商品から区別され、商品の瑕疵からの免責に関しても他の商品とは異なる法判断が必要だとの認識に基づく。このように動物などの生命のある商品のみを他の商品から区別する論拠となる預言者ハディースなどの明文は示されず、本稿で見ると後代の学者からはここでのシャーフィイーのキヤースが「弱いキヤース」や「隠れたキヤース」、「概略的なキヤース」と表象され、明文を基礎とした先行する学説（あるいはキヤース）に対してこの強度の弱いキヤースと教友の学説の組み合わせが優先されるべきか否かが争点となる。

また、マーワルディー(*Abū al-Ḥasan al-Māwardī*, d. 1058)の『大ハーウィー(*al-Ḥawī al-Kabīr*)』ではこの「ウスマーンの裁定」について以下のように、より詳しい説明を加えている。

ザイド・ブン・サービト(*Zayd ibn Thābit*, d. 665)がアブドゥッラー・イブン・ウマル(‘*Abd al-Allāh ibn ‘Umar*, d. 693)から瑕疵免責特約をもって800ディルハムで奴隷を一人買い取り、後にその奴隷に瑕疵を見出した。そして彼（ザイド）はそれをイブン・ウマルに返還することを望んだが、イブン・ウマルはそれを受け入れなかったため、そのことに関してふたりはウスマーン・ブン・アッファーンに訴え出た。そして、彼（ウスマーン）はイブン・ウマルに対して以下のように言った。「あなたは当該の瑕疵を知らない（おぼえがない）ことを宣誓しますか(tahlif)?」。そこで彼（イブン・ウマル）は宣誓すること「[で自分が認知していない瑕疵に関して神の罰がくだること]」を恐れて

(ittaqā al-yamīn)、奴隷の返還を求め、[イブン・ウマルからその奴隷を 800 ディルハムで買った] 彼（ザイド）はそれを 1600 ディルハムで [他の者に] 売った。そして彼（イブン・ウマル）は「私は神のために [自分の主張に有利となる] 宣誓を放棄したので、神は私に補償してくださったのだ(‘awwāḍa-nī)」と言った。こうして、ウスマーンは [売買物の] 動物の瑕疵について [売り手が] 認知しているかないかを区別して裁定したのであり、[売り手が] 認知していない場合には免責の判断を下した¹⁰。

ここでは、イブン・ウマルは宣誓を放棄してザイドの返品要求に応じたことで、かえってその商品を次の機会に高く売ることができる益を得ることができたという逸話が示されている。マーワルディーによって上記で示された奴隷の売買の例は瑕疵の認識が困難な生命のある商品の売買の一例とされ、先述の先行するアブー・ハニーファとイブン・アビー・ライラーの説が預言者ハディースに支えられているのに対して、シャーフィイーの説を支えている(wajjah)のは上記の「ウスマーンの裁定」（教友の学説）であるとマーワルディーは解釈している¹¹。

3. 10 世紀-11 世紀初頭のアスハブたちの解釈：法源が教友の学説にあるのかキヤースにあるのかの逡巡

本章で見る 10 世紀から 11 世紀初頭のシャーフィイー派の学者たちの法理学の著作は現存しておらず、彼ら初期の法理学説を知るには、後代の著作に残っている彼らの名に帰される法理学説から再構成するしかない。本章ではザルカシーの著作に収録されている 10 世紀のシャーフィイー派法理学者のうち、前章で見たシャーフィイーの事例に言及して教友の学説の法源性に関する独自の解釈を示している学者を中心に選別し、議論の総論(3-1.)、法源性を肯定的に解釈する学説(3-2.)、法源性を否定的に解釈する学説(3-3.)に大別して分析を進める。11 世紀初頭に先行するシャーフィイー派アスハブたちの議論を概観したサンジー(Abū ‘Alī al-Sanjī, d. 1039)の言葉にあるように、初期の議論は「キヤースに法源があるのか、教友の学説に法源があるのか」の逡巡に要約される¹²。

3-1. イブン・カッターン(Abū al-Ḥusayn Ibn al-Qaṭṭān, d. 970-971)の総論

10 世紀のイブン・カッターンは教友の学説の法源性とキヤースとの関係論に関して、「我々の僚友たち（シャーフィイー派の学者たち）は [以下の] ふたつの回答をしている¹³」と伝えている。

〔そのふたつのうちのひとつは、〕シャーフイーがキヤースについて〔語る
とき〕意図していることは、ひとつの事案に関してふたつのキヤースがあっ
た場合、教友の学説が伴っているキヤースの方が単にキヤース〔だけ〕より
もより良いということである。ところでこれは、瑕疵に関して免責されると
いうようなもの（説）である。というのもそれ（瑕疵免責特約に関するシャ
ーフイーの説）はふたつのキヤースから導かれている(ijtadhaba)からである。
そのひとつは〔目的語にあたる原文欠落¹⁴〕に類似している。すなわちそれ
は、瑕疵を〔売主が事前に買主に〕教えていたならば免責されることがあり
え、それを教えていなければ免責とはならない〔というものである〕。動物以
外〔の商品〕に関するキヤースから導き出されるこの説が、必然的にもうひ
とつのキヤース（動物に関するキヤース）を導き出す。それ（別のキヤース
によって必然づけられること）は、動物（家畜/hayawān）は餌の良し悪しに
左右され、瑕疵が見えにくい点で他のものから区別される特例であり、この
キヤースとともにウスマーンにタクリードするのである。

第2の答えは、シャーフイーが「教友たちの学説を唱道することはない」
と述べたと伝えられていると解釈されてきたが、〔のちに〕「教友の学説にキ
ヤースが伴うときには教友の学説によって発言する」という表現を良しとす
るようになった〔点である〕¹⁵。

ここでイブン・カッターンによれば、シャーフイーがウスマーンの裁定にタ
クリードする際、彼にはふたつのキヤースが選択肢としてあったことを示してい
る。そのひとつは「売主が売買契約以前に買主に瑕疵を告知していれば商品の瑕
疵に関して免責される」とするキヤースである。もう一方のキヤースは前者のキ
ヤースを前提として、買主に教示する瑕疵が売主にとっても認知しにくい商品に
関しては瑕疵を告知しているか否かを問わず売主を免責するというキヤースで
ある。これらのキヤースは双方とも、売主の商品に関する認知状態や商品の特性
を考慮した上で条件的に免責の可否を論じており、前章で先述した免責を無条件
に肯定するアブー・ハニーファの説や免責を無条件に否定するイブン・アビー・
ライラーの説とは異なっている。

イブン・カッターンの文章からは、シャーフイーが最終的に採用したキヤ
ースは動物以外の事例に関するキヤースから帰結したものであることが示されてい
ることから、(1)のアブー・ハニーファの遺産相続に関する預言者ハディースの規
定から得られるキヤースがシャーフイーの取らなかったもう一方のキヤースで
あると考えられる。そのシャーフイーが取らなかったキヤースとは、「動物以外
の商品に関しても売主の免責」を認めるというアブー・ハニーファの学説である。

イブン・カッターンの理解では、ここでシャーフィイーは先行するアブー・ハニファのキヤースを全面的には採用せず、ウスマーンの裁定にタクリードしつつ、商品が動物の場合に売主が売買契約以前に商品の瑕疵を認識していなかった場合にのみ売主を免責する¹⁶キヤースを採用した。

イブン・カッターンの上の引用文の最終段落では、このようなシャーフィイーの法見解が単に教友の学説(ウスマーンの裁定)に従って導かれたものではなく、あくまでも教友の学説にシャーフィイー自身のキヤースが一致した場合に教友の学説を法見解の論拠として提示していると解釈し、この解釈では暗に「シャーフィイーが教友の学説のみを法源として法演繹することはない」という学祖の方法論への理解が示されている。

3-2. イブン・フーラク(Ibn Fūrak, d. 1015)の見解

本節で見るイブン・フーラクは、アシュアリー(Abū Ḥasan al-Ash‘arī, d. 936)の主著『マカーラート(Maqālāt)』の編纂者として著名である。ザルカシーは前節で見たイブン・カッターンが紹介する10世紀以前のシャーフィイー派の2大思潮のうち、以下で見るように教友の学説にキヤースの優先関係を入れ替える効力を認める立場を占めている。

イブン・フーラク(Ibn Fūrak, d. 1015)は以下のように言った。以下のように問われたとする。「キヤースそれ自体がひとつの法源であるのに、どうしてシャーフィイーはキヤースが伴う教友の学説を法源であると主張したのであろうか」。答えは次の通りである。「この事例(瑕疵免責の事例)[の解決]はキヤースの強弱ふたつの方法によって導かれ(ijtadhaba)、弱いキヤース(al-qiyās al-ḍa‘īf)がウスマーンの学説によって強められた」¹⁷。

ここでイブン・フーラクは、シャーフィイーの『ウナム』における商品の瑕疵に関する免責の法判断の事例を、シャーフィイーの弱いキヤースがウスマーンの学説によって強められた例として解釈している。前節で見たイブン・カッターンも同様に、同事例でシャーフィイーは何らかのキヤースを働かせていたと理解している。また、次章以降でみる11世紀の議論においても、シャーフィイーが商品の瑕疵の免責に関する法判断を「単に教友の学説にタクリードする」ことだけによって法判断したわけではないという認識は共有されている。

さらにイブン・フーラクの仮定質問とそれに対する彼自身の回答の引用では、教友の学説がそれ単体として法源性を有するという主張に関して彼が慎重であったことを示している。

以下のような問いがなされたとする：「どうしてふたつのキヤースのうち強度の高い方が1人の教友の学説によって放棄されることがあろうか。というのも、ふたつのキヤースの双方に教友の学説が伴わない場合は、ふたつのキヤースが等しく無効か(yasqutā)、または一方（のキヤース）が正しく(ṣaḥīḥ)、他方を無効にしたのである。つまり、教友の学説は正しい方（のキヤース）に伴っていたので、[そのキヤース]を補強(ta'kīd)したに過ぎないということになる¹⁸。

ここで仮定質問者は、反語的に教友の学説がキヤース本来の強弱関係や優先関係を入れ替える効力を否定的に考えていることがわかる。それに対して、教友の学説がキヤースに介入する効力を認めつつ、教友の学説の法源性に関してイブン・フーラクは以下のように答える。

そのような者に対しては、以下のように答えられる。[中略]「それ（教友の学説）[を補強するキヤースなど]がたとえ[真正な法源に]類似なもの(shibh)であり、それ自体では法源でないとしても、[法源に]類似な位階にある(manjilat al-shibh)複数のものがそれ（教友の学説）を補強した際には、[教友たちの間で]流布(intashara)していてそれに異を唱える者が知られていない教友の学説は、異を唱える者は知られていないが流布していない学説よりも強力であり、[法源に類似的なものの]諸位階の主(adūn)となる」。一方、ふたつのキヤースのうち、より優位するもの(awlā)であったとしても、競合すればそのキヤースの結論が無効となるようなもの、つまり前述の類似なものを伴う教友の学説と対立(mu'ārada)しないわけではないということである¹⁹。

ここでイブン・フーラクはまず、ふたつのキヤースが対立し、一方が他方より優位な(awlā)キヤースと特定され、かつ一方のキヤースの論拠が無効なものであったとしても、後者に教友の学説を伴う場合は前者が必ずしも優先的に採用されるわけではないことを示している。その前提として上記の引用では、教友の学説に対してそれ自体では法源でないが、法源に「類似的なもの」が付随していた場合、教友の学説が法源性を帯びるという法理学説（ザルカシーによって「第3説」とされる説）を採用している²⁰。

イブン・フーラクの見解は一見、イブン・カッターンが解説した2大思潮のうち、学祖シャーフィイーが教友の学説を唱道すること（つまり、教友の学説を法源とすること）はないとした陣営の説に対する改良説（「教友の学説にキヤースが

伴うときには教友の学説を「シャーフィイーは」支持する」という説)と一致するように見える。しかし、教友の学説自体に法源性を認めるイブン・フーラクの主張と、それを認めずキヤースに法源性を認める主張は法理学的な議論の前提を異にしている。次節との比較で重要な点は、イブン・フーラクは教友の学説の法源性を否定したり、それがキヤースの優先関係の入れ替えに及ぼす効力を否定したりすることは避け、前者はあくまでも限定的に肯定し、後者の効力の可能性は認める立場を示している点にある。

3-3. サイラフィー(Abū Bakr al-Ṣayrafī, d. 942)の見解

サイラフィーも前節で見たイブン・フーラクと同じく、アシュアリーとの知的交流が知られている初期のシャーフィイー派法理学者である。彼をイブン・カッターンの示した思想地図に位置付けると、以下の引用に見られるように、(1)教友の学説と一致する学説の優先の肯定、また(2)教友の学説よりもキヤースに優位性を与えるという点で初期シャーフィイー派における法源性肯定論者のひとりと言える。

サイラフィーは『ダラーイル(*al-Dalā'il*)』において以下のように述べている。

「シャーフィイーの新説の意味は、それ(教友の学説)が法源ではないということであり、ある問題がふたつの(法の)根拠(*aṣlān*)から導かれ、その一方に教友の学説[の内容]が一致する場合は、教友の学説が付随する論拠(*dalīl*)²¹は補強されることで優先され、ふたつの学説(*madhḥbayn*)のうちより強い学説となる、ということである。ゆえにシャーフィイーを誤解してはならない。

[以上のサイラフィーの説を受けてザルカシーは以下のように言った。] この説の[別の]解釈(*wajh*)は、彼(教友)へのタクリードは、啓典やスンナにそれと相違するものが見つからず、またキヤースのひとつがそれを補強することがない限り義務付けられない。これに基づけば、それ(教友の学説)はキヤースを強めるもの(*muqawwin*)であり、多数の(それ自体法源ではないが法源に)類似的なものによってキヤースが補強されるのと同様に、キヤースを打ち負かすもの(*mugallib la-hu*)²²である²³。

ここでサイラフィーは明確に、シャーフィイーの新説においては教友の学説が法源でないと明言しながら、それにキヤースをはじめとする法演繹の根拠(*aṣl*)や論拠(*dalīl*)を補強する役割は認めているだけでなく、教友の学説を「キヤースを打ち負かすもの」と評価している。このようなサイラフィーの見解は、イブン・カッターンが示す2大思潮のうち、教友の学説の法源性を肯定的に評価する陣営に位

置付けられる。

ただしサイラフィーは、教友の学説の法源性をその学説の後代に対する拘束性と直結することには慎重であることがうかがえる。というのも、上の引用の後半部分における教友（の学説）へのタクリードを論じた箇所では、(1)その教友の学説の内容が啓典やスンナの内容に抵触するものではなく、また(2)キヤースがその学説の内容を補強することがなければ後代の法学者に対して教友の学説が一種の判例としての拘束性を有することはないと断っているからである。

4. 11 世紀におけるキヤース論の細分化：教友の学説のキヤースに対する効力の限定

本章では、前章に引き続きシャーフィイーのウスマーンの裁定への参照の事例に関する 11 世紀の評言を検証し、特に 11 世紀に入ってからシャーフィイーの事例において教友の学説との関係が示唆されるキヤースがいかに細分化されていったかを分析する。特に本章第 2 節で扱うマーワルディーは教友の学説とキヤースの関係性を決定づけた人物として、14 世紀のアラーイーとザルカシーの時代まで彼の提示した構図がひとつの議論の終着点として参照され続けている。本章の第 3 節ではセルジューク朝ニザーミーヤ学院バグダード校の初代教員であるイブン・サッバーク(Ibn al-Šabbāg, d. 1084)を扱い、ニザーミーヤ学院での「シャーフィイー・アシュアリー」体制確立後の学派通説（教友の学説の法源性否定説）誕生前夜までに、いかに教友の学説がキヤースに及ぼす影響が限定されていたかに着目する。

4-1. イブン・カッジュ(Ibn Kāj, d. 1015)の見解

3-1. で見たイブン・カッターンの弟子の 1 人であるイブン・カッジュは、シャーフィイーのウスマーンへのタクリードの事例への解釈と学祖の法理学説における教友の学説とキヤースとの優先関係を以下のように説明している。

イブン・カッジュは彼の書の中で「教友がある説を唱え、それに対して「強いキヤース」が矛盾(‘āraḍa)している場合は、以下の検証を要する。それは、教友[の学説]に隠れたキヤース(qiyās khafīy)が付随する場合は、教友の学説に至る(al-maṣīr ilā qawli al-ṣaḥābī)ことがよりふさわしく、それは動物を対価とする肉の売買に関するウスマーンの裁定(qaḍīya)が根拠とされる。もし教友の学説のみであり[つまり「隠れたキヤース」も伴わず]、キヤースがそれに反している場合、シャーフィイーは旧説では「教友が啓典の表面的な事柄(つ

まり字義)」を知っているために、教友の学説が優先される」と言っており、新説ではシャーフィイーは「[キヤースが] 優位する。なぜなら、アッラーは争論(tanāzu‘)がある場合は啓典に戻ることを命じており、かつ教友には誤り(sahw)がありえるため」と言っている」と言っている²⁴。

まずイブン・カッジュは教友の学説それ自体とキヤースの法源としての優先関係に関する学祖シャーフィイーの法理学説に触れながら以下のように結論する。彼の理解する学祖の旧説では教友の学説それ自体がキヤースに対して優先して採用されていたが、新説では複数の教友の学説の間で学説の対立がある状態や、預言者伝承とは異なり教友の学説それ自体に誤りがありえることを考慮し、啓典に由来するアスル(aṣl/類推元)に基づく(であろう)キヤースが優先されたとされる。このように、シャーフィイーが新説においては旧説を撤回してキヤースを教友の学説に対して優位においたという認識は、次節でみるマーワルディーとも共通しているが、マーワルディーの解釈ではその撤回理由自体が教友たちの知的営為の解釈によって支えられており、イブン・カッジュが理解する学祖の旧説撤回理由とは異なっている。

シャーフィイーの新説ではキヤースが教友の学説に対して優先されることを認識した上で、イブン・カッジュは教友の学説が強いキヤースに矛盾した場合でも、弱いキヤースの内容が教友の学説の内容と一致していたり補強していたりすれば、教友の学説が優先的に採用されることを認めている。ここで、前章で見た10世紀の議論では「弱いキヤース」と表現されていた教友の学説に付随するキヤースは、イブン・カッジュによって「隠れたキヤース」と表象されている。キヤース分類を精緻に行なったマーワルディーによると、イブン・カッジュがここで述べている「隠れたキヤース」と対になるキヤースは「(神の啓示や預言者のスナナの) 明文(naṣṣ)」から推論なくして導かれるようなキヤースとして「明瞭なキヤース(al-qiyās al-jalī)」と呼ばれ、明文との距離が最も近いという意味でマーワルディーが分類するキヤースの4分類のうち、強度の最も高いキヤースとされる²⁵。その「明瞭なキヤース」に対して相対的に低位にあるキヤースが「隠れたキヤース」であり、前者ではキヤースのファルウ(far‘/キヤースによる法判断の定立が求められる類推先)とアスル(類推元)の対応関係が比較的明確であるために、場合によってはその対象関係の理解に論証(istidlāl)が不要であるのに対して、後者はファルウとアスルの対応の理解が鮮明でないキヤースを指すとされる²⁶。

イブン・カッジュが上記の引用で教友の学説が強いキヤースを凌ぐ例として挙げている「ウスマーンの裁定(qaḍīya)」の内容に関する詳述はここではなされていないが、本稿で扱っている商品が動物の場合の瑕疵に関する免責の例を指してい

る可能性がある一方で、種別の違う動物での物々交換の是非や、生きた動物を代価として食肉を売買できるかに関する別の例を指すことも考えられる。ただし後者の例の場合、それを認めないとした預言者ハディースに対して、それを認めるとする説の根拠で挙げられる教友の学説として知られているのはザルカシーが挙げているようにアブー・バクル(*Abū Bakr al-Ṣiddīq*, d. 634)の例であり²⁷、ウスマーンが後者の論題に関して何らかの見解を示していることは知られていない。

いずれの例にせよ、預言者ハディースから導かれる「強いキヤース」(前者の例では先に見たように「免責を完全に認めるアブー・ハニーファの説かそれを認めないイブン・アビー・ライラーの説」、後者の例では「種別の違う動物同士での物々交換、あるいは生きた動物で食用動物の死肉を買い取ること」の禁止)がある一方で、「弱いキヤース」(前者の例では「商品が動物である場合の特例を考慮し、売主の免責を部分的に認める」シャーフィイーの説、後者の例では「衣服を代価に肉を買い取ることがあるように、ある動物の肉を種別の違う肉や、同じ種別の動物の肉であっても原型をとどめていない死肉を生きた動物を代価として買い取るとは許される」というキヤース²⁸)の内容を支持する教友の学説が前者を凌いで採用される例をイブン・カッジュは認めていることを示している。

4.2. マーワルディーによるキヤース論の細分化

11世紀半ばに活躍したマーワルディーは、イブン・カッジュの認識枠組を前提として、教友の学説とキヤースとの関係をより精緻に細分化していく。まず彼は、教友の学説を凌ぐ「強いキヤース」を、強度の最も高い「明瞭なキヤース」と同定する²⁹。前節で触れたように、このキヤースは明文に由来するアスル(*aṣl*/類推元)からの類推の距離が最も近いキヤースである。

その上で、シャーフィイーのウスマーンへのタクリードの事例で行使されたキヤースに関しては、これまで「弱いキヤース」(イブン・フーラク)、「隠れたキヤース」(イブン・カッジュ)とされてきたキヤースを以下のようにより細分化して分類する。

彼(シャーフィイー)の旧説に基づけば、教友たちのうちのひとりの学説が公表されていて、それに対する異論が明らかとなっていない場合にはキヤースに優先される法源とされ、特にそれ(教友の学説)がイマーム[の学説]である場合は[そのイマームたる教友の学説がキヤースに優先される法源であることが]より顕著であるからである。一方、彼の新説に基づけば、「概略的なキヤース(*qiyās taqrīb*)」が教友の学説と結びついた(*inḍamma*)ときは、「確認のキヤース(*qiyās taḥqīq*)」よりも良いと彼は考えている。それは以下のよう

に「今回の瑕疵の免責の論題に関して」シャーフィイーが述べていることと一致する「説である」。「動物はそれ以外のものから区別される。というのも動物は良いものによって餌付けされたか、そうでないか〔が売買契約の時点で時には売り手にとっても不明であり〕、その自然の諸性質も変化する (taḥawwala ṭabā'i'u-hu)。したがって、〔動物は〕瑕疵がないことが減多になく、それは隠れていることもある。〔買主や売主が〕それ（隠れている瑕疵）を指摘 (ishāra) したり、買主がそれに留意したり (uqūf) することによって、隠れている瑕疵に用心 (ihtirāz) することはできず、それは動物以外の場合と同じようではない。というのも、動物以外に関しては瑕疵から免れている状態〔が可能〕であり、そのような瑕疵が明らかであるために〔売主が〕それを指摘することで用心することが可能であるからである。」こうして、彼はウスマーンの裁定として述べられたことに加え、意味の側面から (min jihat al-ma'nā) 動物とそれ以外のものを〔売買における瑕疵の免責の成立に関して〕区別することを証明したのである³⁰。

このように、マーワルディーはシャーフィイーの事例を「概略的なキヤース」に教友の学説が伴った場合に「確認のキヤース」を凌ぐ例として紹介しており、前節で確認した「隠れたキヤース」よりもさらに教友の学説に付随するキヤースを細分化（あるいは限定）している。

彼の『大ハーウィー』の中でのキヤースの分類に基づけば、キヤースの強度が強い順に、「明瞭なキヤース」、「隠れたキヤース」、「確認のキヤース」、「概略的なキヤース」と分類され、前半のふたつはキヤースのアスルとファルウが明確に特定され、かつそれらの対応関係が明確なキヤースとして「意味のキヤース」という上位分類に含まれ、後半ふたつのキヤースは（アスルが複数あることなどが一因で）アスルとファルウの対応関係が明確でない「類似的なキヤース」という上位分類に含まれる。

マーワルディーは商品の瑕疵に対する免責事項の箇所で「教友の学説」とともに行使・採用されたシャーフィイーのキヤースを「概略的なキヤース」と同定するが、そのように同定する根拠についての詳説はない。少なくとも、前節で見たイブン・カッジュやサンジーなど11世紀前半の論者が同箇所でのシャーフィイーのキヤースを「隠れたキヤース」としたのに対し、それよりもさらに強度の弱いキヤースとマーワルディーは解釈したことを示している

上で見たように、マーワルディーのキヤース分類では最も強度の弱いキヤースとされる「概略的なキヤース」に関して、アラーイーはマーワルディーの言葉を補う形で、ジュワイニー (Abū al-Ma'ālī al-Juwaynī, d. 1085) による同キヤースの定

義をあげ、そこでは「ファルウがアスルに基づいていない」キヤースとされる³¹。ファルウ(far')とは類推適用の事案であり、この場合シャーフィイー自身の見解が適用される事案（商品が動物で、売主が商品の引き渡し以前に瑕疵を認識していなかった場合）であり、アスル(aṣl)とはその事例に関する法判断を導く類推の基本（類推元）として、しばしば、啓典や預言者のスンナなどの明文を指す。アララーイーは引用していないが、マーワルディーが『大ハーウィー』のなかで定義している同キヤースの説明は若干異なっており、マーワルディー本人には「概略的なキヤース」とは「それ（キヤース）の諸々の性質(awṣāf)に関して類似性がある「概略的なキヤース」とされる³²。ここでの諸々の性質とは、キヤースで対比されるアスルとファルウの各性質や対照関係に明瞭ではなくとも類似性があることを指す。また、ナワウィー(Yaḥyā ibn Sharaf al-Nawawī, d. 1277)はマーワルディーが「概略的なキヤース」とする「弱いキヤース」を「キヤースの諸条件が組み合わせられていない」キヤースとして、それ自体が法源でないキヤースとしている³³。

ここで、ファルウ（類推先の分岐）としてのシャーフィイーの判断（商品が動物であり、かつ売主が商品の瑕疵を売買契約以前に認識していなかったことを条件に売主の瑕疵に対する免責を認める説）を裏付けるアスルがないという先述のジュワイニーの定義に沿えば、ファルウたる動物へのキヤースのアスルは本来動物以外の事例に求められるはずが、そのようなアスルは不問のままシャーフィイーはむしろ、ウマルの法判断を参考にして、動物の特性を考慮したキヤースを実践したと解釈される。一方、マーワルディー自身のキヤースの定義に基づけば、アスルは『ウナム』の同論題冒頭で引かれる預言者ハディース（「明証は原告に、宣誓は被告に課される」）であり、ファルウにあたる事例（商品が動物の場合）には原告の買主にとって〔売買契約以前に売主が商品の瑕疵を認識していたとの〕明証の提示が困難（あるいは不可能）な事例であるが、後半の宣誓の箇所だけは売主に対して適用されるため、アスルとファルウが完全には一致しない「概略的なキヤース」と解釈できる可能性がある。

それでは、教友の学説が伴った「概略的なキヤース」に本来のキヤース間での強弱関係を逆転された「確認のキヤース」は何を指すのだろうか。この点もマーワルディー自身は説明していないが、彼の同キヤースの定義（「それ（キヤース）の〔演繹の結果である〕諸々の判断/規定(aḥkām)に類似性がある「正確なキヤース」³⁴）と先行するアブー・ハニーファとイブン・アビー・ライラーの学説（特に前者の説）が預言者ハディースのフクム（商品が遺産の例）をそのまま「あらゆる商品」に関するフクムへと転用/転釈（キヤース）したことを鑑みれば、シャーフィイーのキヤースに先行するアブー・ハニーファらの「確認のキヤース」に対して、シャーフィイーは教友の学説（ウスマーンの裁定）を伴った「概略的なキヤース」

を優先したと解釈することが可能である。これは、ナワウィーの同論題に関するシャーフィイーとマーワルディーの学説の解説箇所、先行するアブー・ハニーファとイブン・アビー・ライラーの説にあたるもの（先述のとおり、前者があらゆる商品に関する瑕疵への免責可能性、後者がその否定説）が「キヤースにおいて正しいこと（説）」の選択肢として挙げられていることから明らかである³⁵。

教友の学説の法源性に関する議論でマーワルディーが果たした進展は、10世紀には「弱いキヤース」として分節化されずに論じられ、11世紀初頭に「隠れたキヤース」と同定された教友の学説（ウスマーンの裁定）を伴うシャーフィイーのキヤースの事例をさらに細分化し、最も弱いキヤースに教友の学説が付随した例と主張することで、教友の学説がキヤースの入れ替え関係に及ぼす影響力の範囲を最も狭くした点にあると言える。

アライーは、マーワルディーのキヤース分類に基づくシャーフィイーの事例への解釈を踏まえた上で、たとえ弱いキヤース間であってもキヤースの優先関係の入れ替えに与える教友の学説の効力を認めることは教友の学説の法源性を認めていると解釈できることを示している³⁶。一方ザルカシーは、マーワルディーが限定した教友の学説のキヤースに与える効力の範囲をさらに限定し、キヤースの優先関係を入れ替えるときも「明瞭なキヤース」に教友の学説が相違しない範囲に限定され、「明瞭なキヤース」は教友の学説に対して絶対的に(qat'an)優先していると述べている³⁷。このように、同じマーワルディーのキヤース分類に関する14世紀の2人のシャーフィイー派の法理学者が引き出す法理学説は相違を示しており、第3章で見た10世紀以来の同派の争論が引き継がれているとも言える。

上記の「明瞭なキヤース」に関してマーワルディー自身は、キヤースを伴わない教友の学説単体と比較した際、前者が「より良い」とする個人見解を示しており³⁸、彼の個人見解の背景にはシャーフィイーの法理学説に関する以下のような理解が前提となっている。シャーフィイーの旧説では、教友の学説の内容が「隠れたキヤース」の内容とは一致し「明瞭なキヤース」の内容とは相違している場合に、「隠れたキヤースとともにある教友の学説が、明瞭なキヤースよりも良く(awlā)、より強制力を有する(alzam)」とされた³⁹。しかし、新説では旧説が撤回され、シャーフィイーは明瞭なキヤースを優先したとされる⁴⁰。マーワルディーはこのような新説でのキヤース優位の根拠を、教友のイブン・アッバースが他の教友に対して、教友各々が自らのキヤースを駆使して議論することを強制したこと⁴¹に求め、「彼ら（教友たち）にキヤースの実行が強制された(lazima)のであれば、（教友以降の信徒を含む）彼ら以外の人々にとってはより〔それを〕強制されるのである(alzama)」と結論する⁴¹。これは本章前節で見たイブン・カッジュが、「啓典への近さ」を理由にキヤースを教友の学説に対して優位とした理屈とは異なっ

ている。

4-3. イブン・サッバーグ：「シャーフィイー・アシュアリー」体制の黎明期

バグダードのニザーミーヤ学院の初代教員に就任したイブン・サッバーグは、4-1.で見たイブン・カッジュの弟子の1人である⁴²。彼の法理学に関する著作も現存していないため、本節ではアラーイーとザルカシーの著作で引用されている彼の教友の学説に関する見解を検証する。両者が引用するイブン・サッバーグの考えは、以下で見るようにどれも学祖シャーフィイーの法理学説に関連して述べられている。

アラーイーはまず、イブン・サッバーグが伝えている先行するシャーフィイー派の学者たちの説を以下のように紹介している。

イブン・サッバーグは、一部の僚友たち（シャーフィイー派の学者たち）がシャーフィイーから伝える説として、「教友の学説によって補強された場合、弱いキヤースは強いキヤースに優位する」[という説を]語っている⁴³。

また、このような先行学説に関するイブン・サッバーグ自身の評価として他の箇所では、以下のように述べられている。

イブン・サッバーグは彼の『アル＝イッダ(al-'Idda)』において、一部の僚友たち（シャーフィイー派の学者たち）がシャーフィイーのただ1つの学説として、「弱いキヤースに教友の学説が伴う場合には正しいキヤース(qiyās al-ṣaḥīḥ)に優位する」旨を伝えているが、イブン・サッバーグ[自身]はそれを弱い[相伝]としている⁴⁴。

ここでイブン・サッバーグは、先述の「強いキヤース」を「正しいキヤース」としてパラフレーズした上で、「一部の僚友たち」が「キヤースの優先関係の入れ替えに及ぼす効力を教友の学説に認める説」がシャーフィイーの唯一の学説と断定することを批判している。ここでの「正しいキヤース」が前節で見た「明瞭なキヤース」に同定されるとすれば、強度の最も強いキヤース以外のキヤースの優先関係や強弱の入れ替えに教友の学説が及ぼす効力をイブン・サッバーグが認めていた可能性は否定できないが、ここでは一般論として、「弱いキヤース」と教友の学説の内容が一致し相互に補強しあっても、本来のキヤースとしての強度がより「強いキヤース」を凌ぐことはないと認識しているとも読める。このイブン・サッバーグの説を紹介しているアラーイー自身は、「より良い考え(tarīq al-'ūlā)」

と評価し、教友の学説のキヤースの優先関係に対する入れ替え効力（介入効力）を肯定している⁴⁵。

さらにザルカシーによると、カッフアールその他の初期のシャーフィイー派の学者たちの大多数(jamā'a)が選ぶ説とされ、また本稿前章で見たイブン・フーラクやサイラフィーも支持する「教友の学説が弱いキヤースと共にある時は強いキヤースを凌ぐ」という説は、イブン・サッバークと同時代人のアブー・イスハーク・シーラーズィーによれば誤りと（まで評価）される(khaṭṭa'a)⁴⁶。

ほかにザルカシーの伝えるイブン・サッバークの説では、シャーフィイーの新説に関して以下のように説かれる。

イブン・サッバークは「シャーフィイーは新説においてウスマーンの学説を法源として援用した(ihtajja)のであり、[その理由は、]彼（ウスマーン）の学説が流布していなくとも、これに異を唱える者が明らかとなっていない場合には法源であるからである」（[引用] 終了）と述べている⁴⁷。

ここでイブン・サッバークは、新説においてもシャーフィイーが教友の学説を法源として用いていたことを認めている。これは新説において学祖が教友の学説を法源として用いることはないと理解したシーラーズィー⁴⁸やガザーリー(Abū Ḥāmid al-Ghazālī, d. 1111)⁴⁹とは異なる認識である。またイブン・サッバークと同時代人のジュワイニーも、個人の見解としては教友の学説を法源として用いることを拒んだが⁵⁰、シャーフィイーの説では新説でも教友の学説が法源として用いられたことは認めている⁵¹。

5. おわりに

本稿で見たように、11世紀以前のシャーフィイー派法理学では、限定的であれ教友の法判断がキヤースの強弱や優先関係を入れ替える効力が認められている点で、部分的にでも教友の法判断が判例としての法源の機能を果たしていることが明らかとなった。これまでの研究では、シャーフィイー派では教友の法判断の法源性が認められていないとされてきたため、このような教友の法判断の規範的効力は十分に注目されていなかった。

加えて、キヤースの優先関係や強弱関係を入れ替える教友の学説の効力の範囲に関しては、本稿第3章で見たように11世紀初頭までは「強いキヤース」と「弱いキヤース」という二分法においてのみ論じられていた。しかし、特に11世紀半ばにマーワルディーがキヤースの定義と細分化を行った後には、教友の学説の判

例としての規範性が及ぶキヤースは、キヤースの強弱に基づく4段階のうちの下位2段階（「確認のキヤース」と「概略的なキヤース」）に限定された。したがって、マールディーが先行の法理学説を受けて、教友の学説の判例としての影響力を限定的に理解しようとしていたか否かの意図とは別に、結果的にキヤースに及ぼす影響力の範囲が制限（あるいは細分化）する動きが確認された。

このような教友の学説の法源としての効力の制限は、教友の学説の先行研究にある教友の学説の法源性否定説を準備する土台となった可能性がある。また、教友の学説の否定説が通説として自明視されたガザーリーなど12世紀以降の法理学者とは異なり、第4章で見たようにセルジューク朝下ニザーミーヤ学院の第一世代の学者であるイブン・サッバーク以前のシャーフィイー派の学者たちにとっては、本稿の実定法の例で見たように学祖が新説でも教友の学説を法源として用いていたことを否定していない。加えて第3章冒頭のサンジーの言葉で見たように、シャーフィイーが教友の学説を参照しつつキヤースを実践する例に対して、11世紀以前にはキヤースと教友の学説のどちらに法源性を見出していたかの認識が逡巡していたことが確認される。

推薦者：森山 央朗
同志社大学神学部神学研究科教授

註

- ¹ Abū al-Ḥasan al-Māwardī, *al-Hāwī al-Kabīr*, vol. 16 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994), 112.
- ² Imran Ahsan Nyazee, “The Scope of Taqlīd in Islamic Law: The Scope of Taqlīd in Islamic Law,” *Islamic Studies*, vol. 22 (4) (1983), 1-29.
- ³ Muhammad Khalid Masud, “*Ikhtilaf al-Fuqaha: Diversity in Fiqh as a Social Contruction*,” *WANTED: Equality and Justice in the Muslim Family* (Selangor (Malaysia): Musawah, 2009), 81.
- ⁴ Éric Chaumont, “Le « dire d’un Compagnon unique » (qawl al-wāḥid min l-ṣaḥāba) entre la sunna et l’iğmā’ dans les uṣūl al-fiqh šhāfi’ites classiques,” *Studia Islamica* 93 (2001), 59-76.
- ⁵ Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi’ī, *Kitāb al-Umm*, vol. 8 (Mansoura: Dār al-Wafā’, 2001), 224.
- ⁶ Hiroyuki Yanagihashi, *Studies in Legal Hadith* (Leiden: Brill, 2019), 482.
- ⁷ al-Shāfi’ī, *Kitāb al-Umm*, vol. 8, 225.
- ⁸ al-Māwardī, Abū al-Ḥasan, *al-Hāwī al-Kabīr*, vol. 5 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994), 272-273.
- ⁹ al-Shāfi’ī, *Kitāb al-Umm*, vol. 8, 225.
- ¹⁰ al-Māwardī, *al-Hāwī al-Kabīr*, vol. 5, 273.
- ¹¹ al-Māwardī, *al-Hāwī al-Kabīr*, vol. 5, 272-273.
- ¹² Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*, vol. 6 (Cairo: Dār al-Ṣafwa, 1992),

- 57, 61.
- ¹³ al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, vol. 6, 57.
- ¹⁴ al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, vol. 6, 57.
- ¹⁵ al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, vol. 6, 57-58.
- ¹⁶ ここで売主の免責とは、具体的には買主の返品の権利の消滅（＝売主の払い戻しの義務の免除）を意味する。
- ¹⁷ al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, vol. 6, 58.
- ¹⁸ al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, vol. 6, 58.
- ¹⁹ al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, vol. 6, 58.
- ²⁰ al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, vol. 6, 56.
- ²¹ 直前の「根拠(aṣlān)」の言い換え。
- ²² 母音表記の確認に、別の版である Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*, vol. 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2013), 362 も参照した。
- ²³ al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, vol. 6, 58.
- ²⁴ al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, vol. 6, 59.
- ²⁵ al-Māwardī, *al-Hāwī al-Kabīr*, vol. 16, 144.
- ²⁶ al-Māwardī, *al-Hāwī al-Kabīr*, vol. 16, 144-148.
- ²⁷ al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī*, vol. 6, 57.
- ²⁸ Abū al-Ḥusayn al-‘Imrānī, *al-Bayān fī Madhhab al-Imām al-Shāfi‘ī*, vol. 5 (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2000), 224-227.
- ²⁹ al-Māwardī, *al-Hāwī al-Kabīr*, vol. 16, 112.
- ³⁰ al-Māwardī, *al-Hāwī al-Kabīr*, vol. 5, 273.
- ³¹ al-‘Alā’ī, *Ijmāl al-Iṣāba*, 76.
- ³² al-Māwardī, *al-Hāwī al-Kabīr*, vol. 16, 148.
- ³³ Muḥy al-Dīn al-Nawawī, Muḥy al-Dīn Yaḥyā, *al-Majmū‘ Sharḥ al-Muhazzab*, vol. 12 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2017), 436.
- ³⁴ al-Māwardī, *al-Hāwī al-Kabīr*, vol. 16, 148.
- ³⁵ al-Nawawī, *al-Majmū‘*, vol. 12, 430, 438.
- ³⁶ al-‘Alā’ī, *Ijmāl al-Iṣāba*, 77.
- ³⁷ al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, vol. 6, 60-61.
- ³⁸ al-Māwardī, *al-Hāwī al-Kabīr*, vol. 16, 112; al-‘Alā’ī, *Ijmāl al-Iṣāba*, 38.
- ³⁹ al-Māwardī, *al-Hāwī al-Kabīr*, vol. 16, 112.
- ⁴⁰ al-Māwardī, *al-Hāwī al-Kabīr*, vol. 16, 112.
- ⁴¹ al-Māwardī, *al-Hāwī al-Kabīr*, vol. 16, 112.
- ⁴² Christopher Melchert, “Abū Ishāq al-Šīrāzī and Ibn al-Šabbāg and the Advantages of Teaching at a Madrasa,” *Annales Islamologiques* 45 (2011), 142.
- ⁴³ al-‘Alā’ī, *Ijmāl al-Iṣāba*, 41.
- ⁴⁴ al-‘Alā’ī, *Ijmāl al-Iṣāba*, 38.
- ⁴⁵ al-‘Alā’ī, *Ijmāl al-Iṣāba*, 76.
- ⁴⁶ al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, vol. 6, 59.
- ⁴⁷ al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, vol. 6, 56.
- ⁴⁸ Chaumont, “Le « dire d’un Compagnon unique »,” 72.
- ⁴⁹ Abū al-Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, vol. 1 (Damascus: al-Risāla al-

‘Ālamīya, 2012), 400-409 では、「教友の学説」は「空想的な諸根拠/法源(uṣūl al-mawhūma)」の 1 つとして分類されている。

⁵⁰ Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī, *a-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, vol. 2 (Doha: Maṭābi‘ al-Dūḥa al-Ḥadītha, 1979-1980), 1283, 1360.

⁵¹ al-Juwaynī, *a-Burhān*, vol. 2, 1362.

執筆者紹介（掲載順）／Contributors（Publication order）

Shirah Malka Cohen	Doctoral Student, Department of Near Eastern and Judaic Studies, Brandeis University
塩野谷 恭輔	東京大学大学院人文社会系研究科博士課程
Etsuko Tsutsumi	Doctoral Student, Graduate School of Theology, Doshisha University
木村 風雅	東京大学大学院人文社会系研究科博士課程

編集後記／Editor's Postscript

『一神教世界』第13巻をお届けします。今回も若手研究者の4本の論文が集められました。ユダヤ教、キリスト教、イスラームの聖典研究やその解釈、また文学など、古代から現代にいたる多様なテーマが取り上げられています。ご高覧いただき、ご助言等いただけましたら、幸いに存じます。

『一神教世界』は、前巻より査読システムを整えました。若手研究者の皆さんにぜひご利用いただければと思います。査読者からの指摘を通して、学術的論考や論文作成のための学びが得られるよい機会でもあります。意欲的な作品の投稿をお待ち申し上げます。今後とも『一神教世界』をよろしくお願いいたします。

2022年3月 編集委員（代表）村上みか

We are pleased to be sending you the thirteenth issue of *The World of Monotheistic Religions* (WMR). The current issue contains four papers by young researchers. The authors deal with a variety of subjects, from antiquity to the present day, including the study and interpretation of the scriptures, literature, Judaism, Christianity, and Islam.

WMR has now established a peer review system that has been in use since the publication of the previous issue. It is our hope that young researchers will make good use of this system. Among other benefits, the new system provides our writers with an opportunity to learn academic thinking and thesis writing through comments made by their reviewers. We look forward to receiving the fruits of your rigorous research. It is our sincere hope that you, as faithful readers of WMR, will continue to join with us in support of our project.

March 2022, Mika Murakami, Chief of Editorial Committee

『一神教世界』(WMR) 論文募集要項

2021 年 3 月 31 日改訂

1. 本誌は、一神教の学際的研究に携わる若手研究者に発表の機会を与え、優れた研究者の育成を目指すことを目的とします。
2. 本誌は年 1 回 (3 月頃)、電子ジャーナルとしてオンライン上で刊行します。同志社大学学術リポジトリおよび同志社大学一神教学際研究センターのウェブサイトで公開します。
3. 応募できるのは、一神教学際研究センターのリサーチ・フェローのうち 1 名以上が推薦する者です。論文が掲載される場合、推薦者の氏名は論文末尾に記載されます。論文の投稿に際しては、推薦書は推薦者自身が、CISMOR 編集事務局 (journal@cismor.jp) に直接送るよう、ご依頼ください。推薦書の指定フォーマットは、編集事務局から推薦者に直接送付致します。
4. 応募原稿については査読を行い、編集委員会が掲載の可否を決定します。推薦書は掲載判断における参考資料となります。
5. 原稿は、未発表のものに限ります。
6. 投稿希望者は、5 月末日までに、サマリー (書式自由、日本語の場合 600 字程度、英語の場合 250 words 程度) を電子メールにて提出してください。その際、推薦者の氏名も明記してください。6 月中旬までに当編集委員会より投稿の可否を回答致します。
7. 原稿の投稿締切は 7 月末日です。
8. 原稿は Word 形式と PDF 形式の二種類で作成してください。
Word ファイルは Microsoft Word のテンプレートを使用してください。日本語のテンプレートでラテン・アルファベット、ヘブライ文字、ギリシア文字、アラビア文字を用いる場合は、“Times New Roman” 10 ポイントのフォントを使用してください。テンプレートは、CISMOR のホームページからダウンロード可能です (<http://www.cismor.jp/jp/publication/>)。
9. 原稿での使用言語は、日本語および英語です。
10. 原稿は、横書きとします。
11. 分量は、日本語の場合、16,000~20,000 字 (註を含む)、英語の場合、6,000~7,500 words (endnotes を含む) です。(図は字数に含まれませんが、チャートおよび表中の情報は字数に含まれます。)
12. 原稿の 1 ページ目に、表題、執筆者氏名、所属、要旨 (日本語の場合 400 字程度、英語の場合 150 words 程度)、キーワード (5 つ) を日英両言語で記してください。
13. 註は、論文末に一括して掲げてください。参考文献表は原則として掲載しません。
14. 註における、欧文の著書・雑誌・新聞・論文の文献表記は、Chicago Manual of Style に依拠し、次の様に記入してください。

Books

Joseph Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel* (Louisville, Ky.: Westminster-John Knox Press, 1995), 20-50.

Edited books

Gary Anderson and Saul M. Olyan eds., *Priesthood and Cult in Ancient Israel* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 125; Sheffield, JSOT Press, 1991), 20-35.

Articles or chapters in a volume

Frank Moore Cross, “The Priestly Houses of Early Israel,” in *Constituting the Community: Studies on the Polity of Ancient Israel in Honor of S. Dean McBride, Jr.* (John T. Strong and Steven S. Tuell, eds., Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2005), 35-55.

Entries in a series volume

John F. Robertson, “The Social and Economic Organization of Ancient Mesopotamian Temples,” in *Civilizations of the Ancient Near East 1* (Jack Sasson et al eds.; New York: Scribner, 1995), 443-454.

Journal articles

Oliver Robert Gurney, “The Annals of Hattušili III,” *Anatolian Studies* 47 (1997), 127-139.

Journals/articles online

Ada Taggar-Cohen, “Hittite Laws and Texts,” *Bible Odyssey* (date of access).
<http://www.bibleodyssey.com/places/related-articles/hittite-laws-and-texts.aspx>

同じ著者が 2 回以上現れる場合は、その氏名を再度フルネームで記入してください。

例：Frank Moore Cross, “The Priestly Houses of Early Israel,” pp. 20-25.

雑誌／シリーズの名称は略さずに記入してください。

日本語の著書・雑誌・新聞・論文の文献表記方法は、次の通りです。

著書

市川裕『ユダヤ教の精神構造』東京大学出版会、2004 年、50 頁。

ロバート・N・ベラー『社会変革と宗教倫理』河合秀和訳、未来社、1973 年、343 頁。

三木英・櫻井義秀編著『日本に生きる移民たちの宗教生活－ニューカマーのもたらす宗教多元化』ミネルヴァ書房、2012 年、215 頁。

堀江宗正責任編集『日本の宗教事情 国内編 I』（シリーズ「いま宗教に向き合う 1」）岩波書店、2018 年、111 頁。

日本海地誌調査研究会『人道の港敦賀－命のビザで敦賀に上陸したユダヤ人難民足跡調査報告－』日本海地誌調査研究会敦賀上陸ユダヤ難民足跡調査プロジェクトチーム、2007 年、35 頁。

共同訳聖書実行委員会『聖書 新共同訳』日本聖書協会、2018 年。

雑誌

基督教研究会『基督教研究』第 76 巻、第 2 号、同志社大学神学部、2014 年 12 月。

新聞

久保健一「曖昧な法学者統治；民主化実現の余地残す」（読売新聞 2009 年 2 月 12 日号所載）。

論文

市川裕「罪の赦しと父祖の徳－ユダヤ教『スリーホート』の祈り－」『筑波大学地域研究』第 6 号、筑波大学地域研究研究科、1988 年、260-261 頁。

小原克博「一神教と多神教をめぐるディスコースとリアルポリティーク」『一神教学際研究』第 2 号、同志社大学一神教学際研究センター、2006 年、13-14 頁、

<http://www.cismor.jp/uploads-images/sites/2/2014/02/d2c51acebf75bce1ecce270c28433c92.pdf>（閲覧日）。

その他、不明な点がございましたら、編集委員会にお尋ねください。

15. ヘブライ文字、ギリシア文字、アラビア文字については、原語表記も認めます。その他のラテン・アルファベット以外の文字は、原則として、ラテン・アルファベットに転写し、かつ論文内で転写法を一貫させてください。

転写をする場合、可能な限り、Billie Jean Collins, project director, *The SBL Handbook of Style: For Biblical Studies and Related Disciplines*, second edition, Atlanta, Georgia: SBL Press, 2014（以下 SBL）、第 5 章（p. 55 以下）に準拠してください。ヘブライ文字については、SBL には、Academic Style と General-Purpose Style が掲載されていますが、投稿者の目的に応じて、どちらを用いてもかまいません（その他、コプト語、アッカド語、エジプト語、ウガリット語等の古代語の転写についても、SBL の使用を推奨します）。

アラビア文字については、国内の投稿者は、可能な限り、大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』（岩波書店）に準拠してください。海外からの投稿者に対しては、とくに転写法を指定しませんが、アラビア語、ペルシア語、トルコ語の転写については、可能な限り、ALA-LC（Library of Congress）に準拠してください。

これらのガイドラインの入手が困難な場合は、編集委員会に連絡してください。

16. 原稿は刊行後 PDF ファイルにし、執筆者に提供いたします。

問い合わせ・提出先

同志社大学一神教学際研究センター 『一神教世界』編集委員会

E-mail: journal@cismor.jp

Guidelines for Submissions
to *The World of Monotheistic Religions (WMR)*

Revised on March 31, 2021

1. This journal is designed to provide young researchers engaged in interdisciplinary research on monotheism with opportunities to publish their papers, with a view toward developing high-caliber researchers.
2. This is an online journal published annually in or around March, and it is made publicly accessible on the Doshisha University Academic Repository and the website of Doshisha University Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions (CISMOR).
3. Eligibility for contributing papers is limited to individuals recommended by at least one research fellow of CISMOR. In order to submit a paper, when sending your final draft to the recommender, request that the recommender send the recommendation directly to the CISMOR editorial office (journal@cismor.jp). When published, the name(s) of the recommender(s) will appear at the end of the paper. The CISMOR research fellow will receive the recommendation letter format form directly from the office.
4. Each submitted paper will be peer-reviewed, and the editorial committee will decide whether to accept it for publication. The letter of recommendation will be considered during the review process.
5. Submissions are limited to unpublished papers.
6. Send a summary of your paper (approximately 600 characters in Japanese or 250 words in English) via e-mail by the end of May. Please also specify the name of the recommending person. Any format is acceptable for the summary.
7. Your paper must be received by the end of July.
8. Prepare your paper in both Word and PDF formats. For the Word file, *use a template* for Microsoft Word, which can be downloaded from CISMOR's website (<http://www.cismor.jp/en/publication/>).
9. The paper should be written in either Japanese or English.
10. In either language, the paper's text should be read from left to right.
11. The paper's length should be 16,000–20,000 characters (including 註 s) if written in Japanese and 6,000–7,500 words (including endnotes) if written in English. (Figures are not counted as words, but text within charts and tables is counted.)
12. The first page should include the title of the paper, the name(s) of the author(s), the organizational affiliation, and an abstract (approximately 400 characters in Japanese and 150 words in English) in both languages. Also add 5 keywords.
13. All notes should be provided together at the end of the paper. No bibliography is published, in principle.

14. If your paper includes references to books, magazines, and/or newspapers in a European language, please use the following citation rules in accordance with the Chicago Manual of Style:

Books

Joseph Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel* (Louisville, Ky.: Westminster-John Knox Press, 1995), 20-50.

Edited books

Gary Anderson and Saul M. Olyan eds., *Priesthood and Cult in Ancient Israel* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 125; Sheffield, JSOT Press, 1991), 20-35.

Articles or chapters in a volume

Frank Moore Cross, "The Priestly Houses of Early Israel," in *Constituting the Community: Studies on the Polity of Ancient Israel in Honor of S. Dean McBride, Jr.* (John T. Strong and Steven S. Tuell, eds., Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2005), 35-55.

Entries in a series volume

John F. Robertson, "The Social and Economic Organization of Ancient Mesopotamian Temples," in *Civilizations of the Ancient Near East 1* (Jack Sasson *et al* eds.; New York: Scribner, 1995), 443-454.

Journal articles

Oliver Robert Gurney, "The Annals of Hattušili III," *Anatolian Studies* 47 (1997), 127-139.

Journals/articles online

Ada Taggar-Cohen, "Hittite Laws and Texts," *Bible Odyssey* (date of access).
<http://www.bibleodyssey.com/places/related-articles/hittite-laws-and-texts.aspx>

If the same writer appears more than once, write the name in full again. For example: Frank Moore Cross, "The Priestly Houses of Early Israel," pp. 20-25.

Give journal/series titles in full form, not in abbreviations.

If your paper includes references to books, magazines, and/or newspapers in Japanese language, the citation methods are as follows:

著書

市川裕『ユダヤ教の精神構造』東京大学出版会、2004年、50頁。

ロバート・N・ベラー『社会変革と宗教倫理』河合秀和訳、未来社、1973年、343頁。

三木英・櫻井義秀編著『日本に生きる移民たちの宗教生活－ニューカマーのもたらす宗教多元化』ミネルヴァ書房、2012年、215頁。

堀江宗正責任編集『日本の宗教事情 国内編Ⅰ』（シリーズ「いま宗教に向き合う1」）岩波書店、2018年、111頁。

日本海地誌調査研究会『人道の港敦賀－命のビザで敦賀に上陸したユダヤ人難民足跡調査報告－』日本海地誌調査研究会敦賀上陸ユダヤ難民足跡調査プロジェクトチーム、2007年、35頁。

共同訳聖書実行委員会『聖書 新共同訳』日本聖書協会、2018年。

雑誌

基督教研究会『基督教研究』第76巻、第2号、同志社大学神学部、2014年12月。

新聞

久保健一「曖昧な法学者統治；民主化実現の余地残す」（読売新聞 2009年2月12日号所載）。

論文

市川裕「罪の赦しと父祖の徳—ユダヤ教『スリーホート』の祈り—」『筑波大学地域研究』第6号、筑波大学地域研究研究科、1988年、260-261頁。

小原克博「一神教と多神教をめぐるディスコースとリアルポリティーク」『一神教学際研究』第2号、同志社大学一神教学際研究センター、2006年、13-14頁、
<http://www.cismor.jp/uploads-images/sites/2/2014/02/d2c51acebf75bce1ecce270c28433c92.pdf>（閲覧日）。

If you have any questions, please ask the editorial committee.

15. Hebrew, Greek, and Arabic can appear in its original script. In principle, other languages should be transliterated into Roman alphabet, using the same system of transliteration throughout the paper.

For the transliteration system, please comply with the guidelines specified in Chapter 5 (p. 55) of Billie Jean Collins, project director, *The SBL Handbook of Style: For Biblical Studies and Related Disciplines*, second edition, Atlanta, Georgia: SBL Press, 2014 (hereinafter referred to as “SBL”), as much as possible. SBL specifies two systems of transliterating Hebrew words—academic and general-purpose—so please use the one that best suits your purpose. (Use of SBL is also recommended for transliterating the words of ancient languages such as Coptic, Akkadian, Egyptian, and Ugaritic.)

To transliterate Arabic words, Japanese authors should comply with the guidelines of K. Otsuka, et al., eds., *Iwanami Isuramu Jiten (Iwanami Dictionary of Islam)* to the extent possible. While no particular system for transliterating Arabic words is specified for authors from other countries, ALA-LC (Library of Congress) is recommended for transliterating Arabic, Persian, and Turkish words.

If you have difficulty obtaining any of the abovementioned guidelines, please contact the editorial committee.

16. Published papers will be converted into a PDF file and provided to the authors for their use.

For inquiries and paper submission, please contact:

Editorial Committee for *The World of Monotheistic Religions*

Doshisha University Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions

E-mail: journal@cismor.jp

一神教世界 第13巻
The World of Monotheistic Religions (WMR) vol. 13

発行日 2022年3月31日
Date of Issue March 31st 2022

編集者 村上みか
Editor in Chief Mika Murakami

発行所 同志社大学一神教学際研究センター (CISMOR)
〒602-8580 京都市上京区今出川通烏丸東入
Publisher CISMOR, Doshisha University
(Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions)
Kamigyo-ku, Kyoto 602-8580
Tel : 075-251-3972 Fax : 075-251-3092
E-mail : rc-issn@mail.doshisha.ac.jp
HP : <http://www.cismor.jp>

表紙デザイン 高田太
Cover Design Tai Takata



同志社大学
一神教学際研究センター

<http://www.cismor.jp>

〒602-8580 京都市上京区今出川通烏丸東入

rc-issin@mail.doshisha.ac.jp