

初期アブー・ハニーフア美徳伝の編纂期における言い伝えの選別基準について

柳橋博之

〈論文要旨〉 スンナ派正統四法学派の一つハナファイ派の学祖アブー・ハニーフアは、その方法論上の問題、とくにハディース（預言者伝承）を軽視したとみなされたことから、伝承家による攻撃にさらされた。ハナファイ派は、この攻撃に対抗し、また啓示に基づくイスラーム法の学派としての正統性を主張する目的から、アブー・ハニーフアの美徳や偉業を伝える「美徳伝」を九世紀末ないし十世紀初頭から編纂し始めた。本稿では、代表的な美徳伝の一つであるマツキー『美徳伝』の内容をごく大まかに紹介するとともに、初期の美徳伝の編纂過程を、もっぱら伝達履歴の分析を通じて推測した。その結果、美徳伝の編纂が始まった第四ととくに五世代の伝達者に至って、ハディース学の原則に従って、意識的に伝達者の資質（信頼度）を基準として言い伝えの取捨選択を行い始めたという結論を得た。

〈キーワード〉 イスラーム、ハナファイ派、アブー・ハニーフア、美徳伝、伝達履歴

一 本稿の目的

いかなる文化圏においても、歴史的に重要な人物が、その死後あるいは時として生前から、理想化されたり神格化されたりする現象が見られるであろう。イスラーム圏においても同様である。イスラーム圏においては、政治的あるいは社会的な動機もあり、「マナーキブ (manaqib)」と呼ばれる、歴史上の特定の人物の美徳や偉業を収集・編纂した著作が多数現れた^①。そのような人物には、教友（預言者ムハンマドと一度でも会ったことのあるムスリ

ム) やスーフイーなどと並んで、法学派の学祖も含まれる。以下では「マナーキブ」を美德伝と訳すことにする。本稿の目的は二つある。一つは、スンナ派正統四法学派の一つであるハナフイー派の学祖アブー・ハニーファ(六九九頃―七六七年)の代表的な美德伝の概要を紹介することである。もう一つは、その中に収録された言い伝えの成立と伝達の過程を再構成するための予備的考察を行うことである。具体的には、美德伝に収録された言い伝えは、どのようにして収録されるに至ったのか、あるいは逆にいえば、美德伝に収録されなかった言い伝えとの間でどのような基準に従って取捨選択が行われたのかについて考察を加えるとともに、とくにアブー・ハニーファの人格に関わる言い伝えの成立時期を推定するつもりである。私は別稿において、アブー・ハニーファの勤行に関する言い伝え群よりも後になってアブー・ハニーファの敬虔を証する言い伝え群が創作されたという結論を導き出したが、その具体的な時期を推定するには至らなかった。⁽²⁾ 本稿では、この点にもう一步踏み込んでみたい。ただし、本論に入る前に二点に注意しておこう。

第一点は、「言い伝え」という言葉の意味である。本稿で「言い伝え」という言葉は、もっぱらアブー・ハニーファに関する情報およびそのような情報が後世に伝えられた伝達経路の記録(伝達履歴)を指すものとする。これは、以下において、ハディース(預言者ムハンマドに関する情報)を収集しまた後世に伝えていく人々を「伝承家」と呼ぶことから、アブー・ハニーファに関する情報やその伝達履歴を伝承と呼ぶことによる混乱を防ぐためである。

第二点は、そもそもなぜ法学派の学祖が美德伝の主人公になったのか、その原因に関わる。法学派の学祖が理想化されるという現象は他の文化圏には見られないかもしれない。本稿ではイスラーム圏においてこのような現象が

初期アブー・ハニーファ美德伝の編纂期における言い伝えの選別基準について

起こった原因を詳しく説明する余裕はないが、直接的な原因とより大きな原因に簡単に触れておこう。

直接的な原因とは、アブー・ハニーファの死後しばらくして始まった伝承家によるアブー・ハニーファ批判である。その批判点は、アブー・ハニーファの法学的推論における方法論や神学的立場や信仰や人格など、多岐にわたっている。⁽³⁾ その批判に対抗してアブー・ハニーファを法学者としてまた信徒として理想化することが美德伝編纂の重要な動機であった。

つぎに大きな原因とは、イスラーム法の性格自体に関わる。イスラーム法がどのように発生し発展したのかは、正確には分からないが、方法論の上では、八世紀の中葉から、クルアーン（コーラン）と並んで預言者のスンナ（ハディースのうち規範的な意味を有するもの）が法源としての権威を高めていった。こうして、メディナとクラーファという当時の法学の二大中心地で学んだシャーフイイー（八二〇年没）は、クルアーンを第一法源、スンナを第二法源として、これらに絶対的な権威を認めるようになった。その理論がすぐに一般に受け入れられたか否かについては疑問を呈する研究者もいるが、最終的にはその理論はスンナ派によって異論なく受け容れられるようになった。このことは同時に、法学派ないしその学説の正統性の根拠が、預言者ムハンマドの教義を正しく継承していることに存するということを意味する。こうして、現存する美德伝に収録された言い伝えの大部分は、アブー・ハニーファが学問・信仰・人格・知性・容姿などあらゆる点で理想的な人間であり、預言者の後継者たる資質を備えていることを証する内容となっている。

二 『美德伝』の構成と内容

ここでは、ハナフィー派の代表的な美德伝であり、本稿の主たる資料でもあるムワツファク・ブン・アハマド・アル・マツキー（二〇九一／二一一一七二／三年。以下では「マツキー」と記す）の編纂になる『尊師アブー・ハニーファ美德伝 (Manāqib al-Imām al-a'zam Abi Hanifa)』（以下では『美德伝』と記す）の全体の構成と主題について説明しておく⁽⁴⁾。マツキーの経歴については、ホラズムの説教師 (Kraib) を務めたハナフィー派の法学者だったということ以上⁽⁵⁾のことは分からない。ハナフィー派における美德伝編纂の歴史は九世紀末ないし十世紀初頭に遡るが、マツキーは、それらの先行する美德伝を主たる情報源としつつ、それに中央アジアで流布していた言い伝えを付け加えて同書を編纂したようである。ただし、同書には、アブー・ハニーファの学説や、他の学派にたいするハナフィー派の優越性を説いた同派の法学者による論文も収録されており、まったくアブー・ハニーファに関する言い伝えのみから成り立っているわけではない。しかし言い伝え以外の部分は分量としては少なく、以下では言い伝えにのみ着目することにする。

『美德伝』の体裁は、明らかにハディース集を模している。初期の美德伝が編纂された時点で、すでにハディースの真偽判定を主要な目的とするハディース学の基礎は確立されていた。それによれば、あるハディースが真正（本来に預言者ムハンマドに由来する）とみなされるための必要条件は、それが信頼できる伝達履歴 (isnad) を備えていることである。伝達履歴とは、最初にAが預言者の言行を目撃し、それをBに伝え、さらにBがCに、CがDに、DがEにそれを伝えたという伝達の履歴を、Eから始めて遡行する形に並べたものである。ハディース集

初期アブー・ハニーファ美德伝の編纂期における言い伝えの選別基準について

では、各ハディースの冒頭に伝達履歴が置かれ、それに本文が続くという体裁を採っている。伝達履歴と本文を併せてハディースと呼ぶ。『美德伝』に収録された言い伝えも同様に、最初に伝達履歴が掲げられ、その後に本文が続く。すでに述べたように、本稿では、伝達履歴と本文を併せて言い伝えと呼ぶことにする。

もちろん、同一の情報単一の伝達履歴によつて伝えられるとは限らない。アブー・ハニーファの言行を目撃した者が複数いる場合もあれば、その伝達履歴が途中で枝分かれしている場合もある。ハディース学においては、たとえば異なる三つの伝達履歴により預言者に関する情報が伝えられていれば三つのハディースが存在すると思われる。もちろん、現代の研究者はその目的に応じてこれを一つと数えることも三つと数えることもできるが、後に見るように本稿は伝達履歴に着目するので、これを二つと数えることにする。

この数え方に従えば、『美德伝』には九八五個の言い伝えが収録されている（ただし、後に述べる理由により、第二十三章は除いている）。各章の内容およびそこに含まれる言い伝えの数（括弧内の数字）はつぎのとおりである。

第一章「誕生と血統」(七)。説明を要しまい。第二章「神の使徒と教友と後継世代による彼への言及のあるハディースと、彼の容姿など」(三二)の中心をなすのは、アブー・ハニーファの出現が預言者を初めとする先人により予言されていたということである。第三章「彼が出会った教友と、彼らからの相承、そして彼のハディースと学問の師」(二七)もまた、アブー・ハニーファの学統の正統性を裏付ける意義を有する。第四章「彼の法学事始とその動機」(二二)は、アブー・ハニーファがなぜ法学を志すようになったかについての説明や、法学における師であるハンマード・ブン・アビー・スライマーンの死までそのハルカ (halqa 学問のサークル) に留まった経緯を収録する。第五章「彼がファトワーを発行したり教授を行ったりするようになった動機など」(九)は、ハンマード没

後のアブー・ハニーファの学問上の活動に関する情報を含む。

第六章「彼の法学がよつて立つ原則」(四七)は、アブー・ハニーファの法学上の方法論を中心的な主題とする言い伝えを収録している。第七章は「彼はイステイフサーンにより即答したが、同時代の他の学者は答えることのできなかつた問題と、彼と他の同時代のイマームたちの論争、その他の関連した話題」(二二三)という表題が与えられている。イステイフサーンとは、論理的な推論によつて得られた解決が現実には不適切だとみなされる場合に、より妥当な解決を採ることを指す。

第八章から第十七章は、アブー・ハニーファの高潔な人格を示す逸話や証言を収録している。つねに内容を過不足なく表現しているとは限らないが、章題は以下のとおりである。第八章「機知と知性と慧眼」(二四)、第九章「約束を守ることと、その敬虔さと敬神」(六九)、第十章「禁欲と俗世に背を向けたこと」(一五)、第十一章「信頼の置ける人物だったことと男らしさ」(二三)、第十二章「隣人にたいしてよくしたこと」(五)、第十三章「夜を徹して勤行に励み、クルアーンを読誦したことと謙譲と言行一致」(九五)、第十四章「寛大さと気前の良さと男らしさ」(三八)、第十五章「忍耐と威厳と強い心」(八)、第十六章「両親への孝養と師にたいする崇敬」(一六)、第十七章「彼にたいする人々の妬みと彼が人々に優しくしたこと」(三一)。

第十八章「イブン・フバイラやクーフアのその他のアミールとの関係」(八)と第十九章「アブー・ジャアファール・アル・マンズールとの関係」は、権力者との関係についての言い伝えを集めている。なお本章は、本稿で用いる刊本では章名のみ掲げられていて実際には欠落している。アブー・ジャアファール・アル・マンズールとはアッバース朝第二代カリフである。趣旨が権力との関係にあるという意味では、第二十八章「カーディーへの任官拒否と

初期アブー・ハニーファ美德伝の編纂期における言い伝えの選別基準について

その死因」(四三)も同様である。

第二十章「スフヤーン・ブン・サイド・アツサウリーとの関係」、第二十一章「シャアビー、マハーリブ・ブン・ダツサール、アマシュとの関係」も、本稿で用いる刊本では章名のみ掲げられていて実際には欠落している。第二十二章「イマームたちがアブー・ハニーファの徳について語っていること」(二〇〇)では、同時代人がアブー・ハニーファをいかに高く評価していたかという証言が記録されている。ただし内容から見れば、第八章から第十七章に含めてもよいと思われる言い伝えが多い。

第二十三章「クルアーンの読み方に関するアブー・ハニーファの説」は、章題のとおり、アブー・ハニーファに帰せられたクルアーンの読み方に関する学説を収録する。美德伝の趣旨からは外れる章であり、本稿では無視することにする。

第二十四章「アブー・ハニーファの言葉で世に広まったもの」(六六)、第二十五章「弟子への遺言」(五)、第二十六章「アブー・ハニーファの学派が他の学派よりも優れていること」(二四)、第二十七章「アブー・ハニーファの徳」(五七)は、章題のとおりである。第二十八章にはすでに言及した。第二十九章「アブー・ハニーファを讃える詩と哀悼の詩」(二二)、第三十章「葬送と、義しい人々が彼の生前または死後に彼について見た夢」(二〇)についても説明を要しまい。

さきに述べたように、『美德伝』には九八五個の言い伝えが収録されている。ただし、その中には、預言者がアブー・ハニーファの出現を予言したというハディースのようにイスラーム最初期からの伝達履歴が付されていたり、明らかに伝達履歴の一部だけが収録されていたりして本稿の分析になじまない言い伝えも含まれているため、

以下で分析の対象とする言い伝えは八六四個である。

三 美徳伝編纂の経緯と方法——伝達履歴の分析から——

さきに、現在に伝来する美徳伝に収録された言い伝えは、どのようにして収録されるに至ったのか、あるいは逆にいえば、美徳伝に収録されなかった言い伝えとの間でどのような基準に従って取捨選択が行われたのかを推測することを本稿の一つの目的として掲げた。以下では、(本文ではなく)もっぱら伝達履歴に着目して考察を進めることにしよう。

ではなぜ伝達履歴に着目するのか。その理由は次のとおりである。別稿でも示したように、また美徳伝の目的から容易に想像されるように、そこに含まれる言い伝えの少なからぬ部分が、アブー・ハニーファを賞賛するという目的を共有しながらも、さまざまな時期にさまざまな人々によつて発信されたり創作されたりしている。その一つについて真偽判定や成立時期の確定を行うことはほとんど不可能であり、どうしても統計的な分析が必要になる。この点で、伝達履歴は、以下に示すように、これを統計的に扱うことにより、言い伝えの選別に関して有益な情報を与えてくれるのである。

以下では、最初に、世代ごとの伝達者の数とそれら伝達者の没年の分布を示す。そしてその後で、伝達者の構成に着目して、収集・編纂の方法について考察を加えることにしたい。

世代ごとの伝達者の数とその没年の分布

後に述べるように、美徳伝編纂は、九世紀末から十世紀初め頃にかけて始まった。このこと自体は、『美徳伝』

に含まれる伝達履歴からも容易に分かる。それでは、編者は伝達履歴中どの世代に現れるのか、また各世代に含まれる伝達者の没年はどのように分布しているのだろうか。

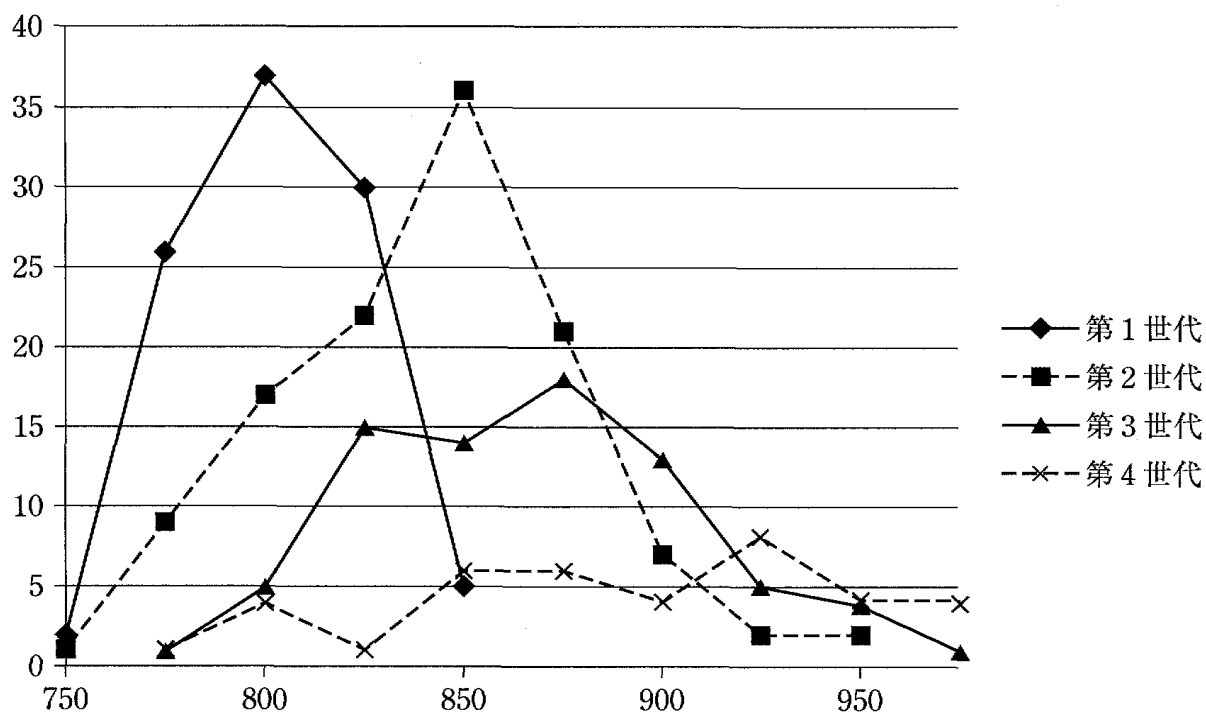
先に述べたように、各言い伝えには伝達履歴が付されている。ここで、それらの伝達履歴の中で最後に現れる（Ⅱ時期としては最も古い）伝達者を第一伝達者、その総体を第一世代と、その次に現れる伝達者を第二伝達者、その総体を第二世代等々と記すことにしよう。すると、第一世代は約三八〇人、第二世代は約五一〇人、第三世代は約四三〇人、第四世代は約二九〇人、第五世代は約一六〇人の伝達者を含んでいる（ここで「約」としたのは、名前の一部だけが記されていて、人物の同定が困難な場合が往々にしてあるからである。また同一人物が異なる世代に現れることもある）。

第一伝達者の数が第二・三世代に比べて少ない点は本稿には関わりがないが、その主たる理由は次のとおりである。第一世代には、アブー・ハニーファに師事したりその近辺にいたりして、アブー・ハニーファに関する情報を繰り返し発信した者が含まれる。また、ある言い伝えが創作された場合を考えると、創作者は、その言い伝えを無名の者に帰せしめることはありえず、アブー・ハニーファに師事したりその近辺にいたり著名な学者として知られていたりする者に帰せしめるであろう。このように考えることにより、少数の第一伝達者に第一次情報が集中する傾向を説明することができよう。たとえば、アブー・ハニーファの高弟でハナフィー派の創始者の一人とみなされたアブー・ユースフ（七九八年没）には六六個の、アブー・ハニーファに師事したとも伝えられかつ著名な伝承家でもあったアリー・ブン・ムバラク（七九七／八年没）には六十個の情報が帰せられている。この二人には突出して多くの情報が帰せられているが、十個以上の情報が帰せられた第一伝達者はこのほかに五人いる。他方、第一伝達

者は、すべての情報を一人の者に伝達するわけではなく、一つの情報を複数の者に、また異なる情報を異なる者に伝達したであろう。また言い伝えの創作に関与した者（その多くは第二ないし第三伝達者であろう）も何人もいたはずである。そう考えれば、第二・第三伝達者の数が第一伝達者より多い理由を説明することができる（それでも極端に第一次情報が集中しているわけではない）。

これにたいして、第四・五世代にかけて伝達者の数が急減しているのは、これらの世代において言い伝えの意識的な収集とその編纂が進行したからである。すなわち、アブー・ハニーファに関する言い伝えが虚偽取り混ぜてその生前から流布していたことは想像に難くない。それらの言い伝えは、最初は意識的な取捨選択を経ることなく、主としてハナフィー派の内部で流布していたであろう。しかるに、アブー・ハニーファの没後一〇〇年以上が経過した頃から、それらの言い伝えの編纂が開始される。こうして最初期の美德伝が、ザカリヤー・ブン・ヤヒヤー・ブン・アル・ハリス・アン・ナイサーブリー（九一〇年没）、アハマド・ブン・アツ・サルト（九一四または九二二年没）、タハーウィー（九三三年没）、アリー・ブン・ムハンマド・ブン・カース・アン・ナハイー（九三五年没）、アハマド・ブン・ムハンマド・ブン・サイド・ブン・ウクダ・アル・クフィー（九四四年没）、アブドッラー・ブン・ムハンマド・アル・ハリスィー（九五二年没）により編纂された⁶⁾（ただしいずれも現存しない）。これらの編者は、伝達履歴の第四および第五世代において高い頻度で現れる。とくにハリスィーは、一一三個の言い伝えにおいて第四世代の、一八五個の言い伝えにおいて第五世代の伝達者として、伝達履歴中に名前を連ねている。もちろん、ハリスィーを伝達履歴に含む言い伝えが多数『美德伝』に収録されているのは、たんにハリスィーが多数の言い伝えを収集・編纂したからだけではなく、そもそもマッキーの最も重要な情報源の一つがハリスィーの『言い伝

初期アブー・ハニーファ美德伝の編纂期における言い伝えの選別基準について



横軸は年代を、縦軸はその年代を中心とする25年間に没した伝達者の数を示す。

図1 各世代に含まれる伝達者の没年の分布

えの開示 (Kashf al-āthār)』だからでもある。他の編者についても同様である。

次に、各世代の伝達者の没年の分布を図1に示しておこう。情報源はハナフィー派の伝記集と伝承家の伝記集である。もともと、没年が分かっているのは、第一世代に属する伝達者のうち一六四人であり、以下、第二世代一六九人、第三世代一四三人、第四世代八六人、第五世代一八人となっている。第五世代は標本数が少ないためにグラフには記さなかった。

一見して分かるように、第一～三世代が近似的には正規分布を示しているのにたいして、第四世代は、没年が長期間にわたってなだらかに分布していて、かつ第三伝達者と第四伝達者の没年の平均が近くなっている。没年が分かっている伝達者の数がかならずしも充分ではないものの、図2に示すようなモデルを考えれば、この現象を説明することができそうである。

図2において、A(七八〇年没)をある言い伝えの

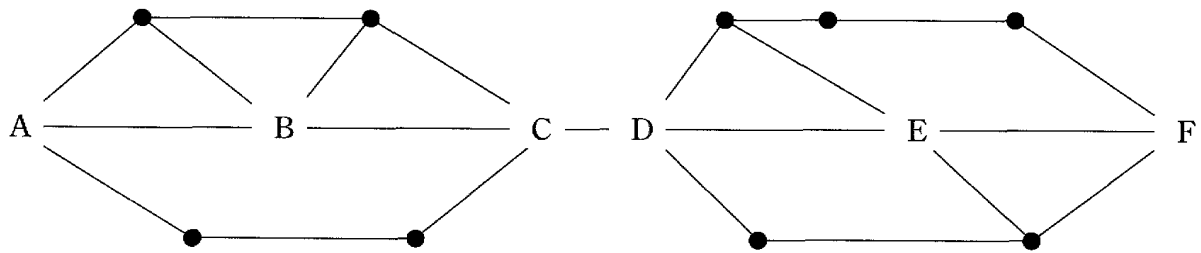


図2 言い伝えの伝達モデル

発信者（第一伝達者）として、以後 B（八一〇年没）— C（八四〇年没）— D（八五〇年没）— E（八八〇年没）— F（九一〇年没の編者）の順序で伝達が行われ、かつこの伝達経路が『美德伝』に収録されたとする（CとDの没年が近いことに注意されたい）。しかし実際には、『美德伝』に収録されなかった伝達経路も存在したはずである。図ではそれらの伝達経路に含まれる伝達者を●で示している（なお、Aを起点として、各伝達者の横軸方向への距離は、それぞれの没年の相対時期を表している）。図によれば、AからCへの言い伝えの伝達経路は五つある。しかるに、ハディース学では一般に、他の条件が同じならば短い（＝伝達者の数が少ない、言い換えれば、通常、隣り合う伝達者間の没年が大きく異なる）伝達経路が好まれるが、この原則を適用すれば、A—B—Cという伝達経路が伝達履歴として保存されることになる。同様の理由により、DからFへの四つの言い伝えの伝達経路の中ではD—E—Fという伝達経路が保存される。しかし、CからDへの伝達経路に関しては、他に伝達経路がないために、両者の没年の間隔が狭くても伝達経路として保存されることになる。すると、Dは、没年時期としては第三世代に属するが、伝達履歴の上では第四世代に属することになる。

このような事態が生ずる一つの原因は容易に想像が付く。アブー・ハニーファはクーフアとバグダードで活躍したが、マツキーはホラズムで活躍したので、いずれかの時点でアブー・ハニーファに関する言い伝えが中央アジアに伝播したことになる。たとえば

初期アブー・ハニーファ美德伝の編纂期における言い伝えの選別基準について

Dがその故郷であるホラズムからバグダードにやってきてCから言い伝えを受け取り、帰郷してからその言い伝えを同郷人に伝えたような場合、バグダードとその近辺における伝達やホラズムとその近辺における伝達にはそれぞれ複数の経路があるが、バグダードとホラズムをつなぐ経路はC—Dに限られるという事態がしばしばありうるであらう。

世代ごとの伝達者の構成から見た収集と編纂の方法

次に、言い伝えの収集と編纂はどのような方法に従って行われたのか、以下では、伝達履歴の分析を通じてこの点について検討してみたい。もともと『美德伝』に収録された伝達履歴には伝達者の名前が書き連ねてあるだけであり、それぞれの伝達者についての情報は皆無に等しい。その情報源として、本稿では、伝承家の編纂による伝記集を用いる。その理由は二つある。

第一の理由は、アブー・ハニーファに関する言い伝えの伝達者について最も多くの情報を与えるのが、伝承家が編纂した伝記集だということである。たしかにハナフィー派の編纂によるハナフィー派の伝記集にもそれらの伝達者の一部は立項されている。しかし、たとえば、伝達履歴中の第一世代に含まれる伝達者の中で、伝承家による伝記集に立項された者が二四八人いるのにたいして、ハナフィー派の代表的な伝記集であるイブン・アビー・アル・ワファアの『ジャワーヒル』では六四人が立項されているにとどまる（それでも無視できない数字ではあるが⁽¹⁾）。これは、ハディースの真偽判定という目的に鑑みて、おおよそハディースを伝達した者をすべて網羅しようとする傾向が伝承家による伝記集編纂には見られるのにたいして、ハナフィー派の伝記集の編纂者には、多少なりとも重要な法学者に限って収録すれば足りるという考えがあったためであらう。その理由はともかくとして、情報量が多

いというだけの理由によっても、伝承家による伝記集は最も有力な資料とみなすことができる。

第二の理由は、そもそもアブー・ハニーファの美德伝が直接には伝承家によるアブー・ハニーファ批判に配慮するために編纂されたことから推測されるように、伝承家による伝記集からは、伝承家のハナフィー派にたいする見方や態度と、それを通じてハナフィー派の伝承家にたいする見方や態度を窺い知ることができることである。

しかしここで、なぜ伝承家の伝記集にアブー・ハニーファの言い伝えの伝達者が立項されているのだろうかという疑問が生ずるかもしれないので、この疑問に簡単に答えておこう。アブー・ハニーファは法学者として有名であるが、主としてクーフアで流布していたハディースも伝達しており、その弟子であるアブー・ユースフ（七九八年）やシャイバーニー（八〇五年没）は、アブー・ハニーファから聞いたハディースを編纂している。それから時を隔ててアブー・ハニーファの美德伝が編纂された時期になって、再びアブー・ハニーファによって伝えられたハディースが収集・編纂された。そこで伝承家は、それらのハディースの真偽判定の材料として、それらの伝達者についての情報を収集し、伝記集中に立項した。そして、それらの伝達者が非常にしばしばアブー・ハニーファについての言い伝えの相承にも関与していたため、結果として、アブー・ハニーファの言い伝えの伝達履歴に現れる者の相当の部分が伝承家による伝記集に立項されたと考えられる。もちろん、伝記集に収録されかつ伝承家として高い評価を与えられた者をアブー・ハニーファが伝えたハディースの伝達履歴の中に紛れ込ませるといふ操作がハナフィー派によつてしばしばなされたことも想像に難くない。

一般に伝承家による伝記集には、伝承家の生没年や、誰に学び誰に教えたかという相承の記録なども含まれる

初期アブー・ハニーファ美德伝の編纂期における言い伝えの選別基準について

が、本稿では、伝承家としての信頼性に着目して、アブー・ハニーファの言い伝えの伝達者を分類することを試みよう。繰り返しになるが、ハディース学の最大の目的は、ハディースの真偽判定であり、その判定基準として最も重要なのが伝達履歴である。伝達履歴に欠落がなく、かつそこに含まれるすべての者が信頼できる伝達者だとみなされれば、そのハディースは原則として真正とみなされる。そのために、ハディース学者は、ハディースの伝達者に関する情報を収集し、各伝達者の信頼性について評価を下している。このような作業を経て、多数の伝記集が編纂されることになった。ここでは代表的な伝記集を資料として、『美德伝』の言い伝えに付された伝達履歴に現れる伝達者を、最も頻度の高い評語を用いて、「信頼できる者 (thiqā)」と「薄弱な者 (ḍā'if)」、それに立項はされているが評価の記載がない者（以下では「未評価者」）の三つに分類する。評価の文言はさまざまなので、これらはそれぞれ、肯定的な評価、否定的な評価、評価なしという意味である。その他に、評価が分かれている者もいるが、そのような者はこの三つのいずれにも分類しなかった。もちろん、すべての伝達者がいずれかの伝記集に立項されているわけではない。立項されているのは、第一世代については二四八人（同世代の全伝達者中の六五・三%）、第二世代については二八八人（五六・五%）、第三世代については一六九人（三九・三%）、第四世代については七〇人（二四・一%）である。

図3・4では、『美德伝』に収録された言い伝えを賞賛的言い伝えと中立的言い伝えに大別し、そのそれぞれについて、これらの立項された伝達者中に占める「信頼できる者」、「薄弱な者」、未評価者のそれぞれによって伝達された言い伝えの数の比率（%、縦軸）を世代（横軸）ごとに示している。ここで賞賛的言い伝えとは、アブー・ハニーファを賞賛する内容の言い伝えである。これにたいして中立的言い伝えは、賞賛的ではない言い伝えを指す。

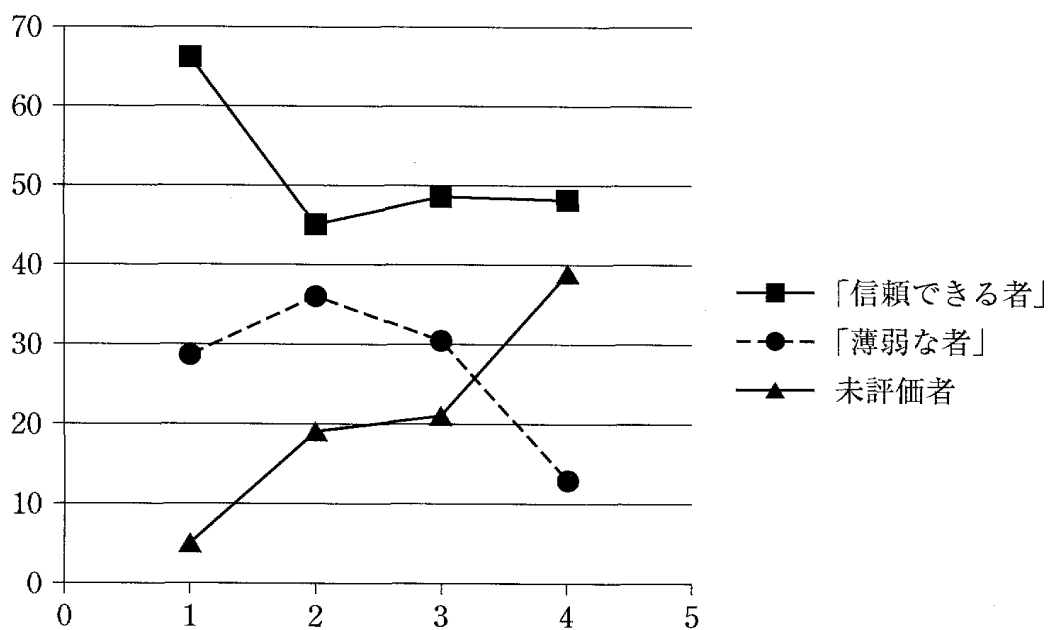


図3 賞賛的言い伝えにおける伝達者の構成

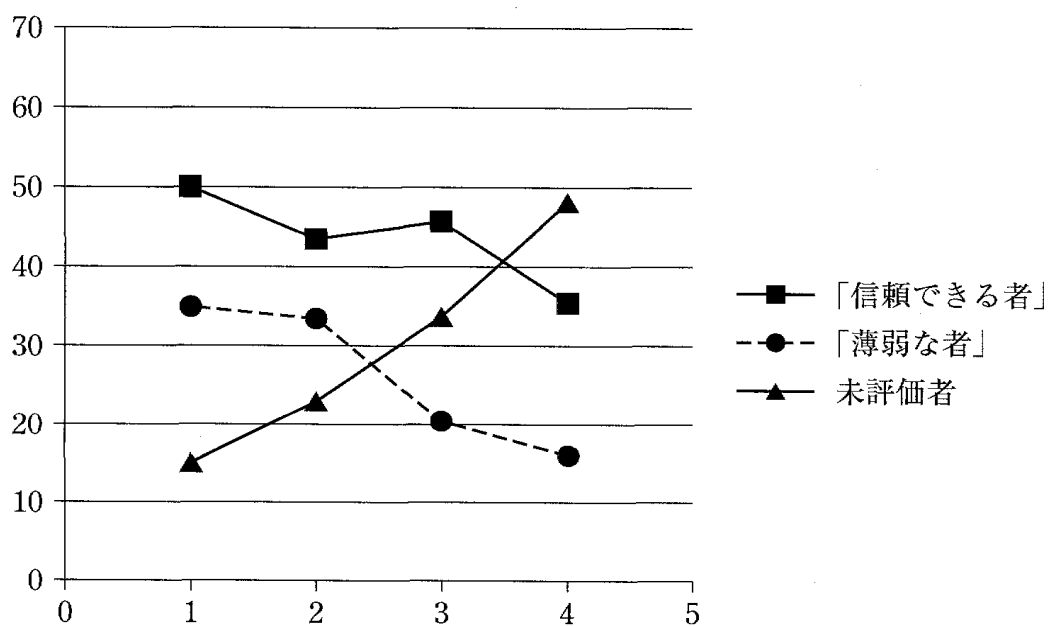


図4 中立的言い伝えにおける伝達者の構成

たとえばアブー・ハニーファの生没年をめぐる言い伝えやたんにアブー・ハニーファの学説を伝える言い伝えなどはこれに含まれる。

二つの図について、三点に注意しておこう。第一に、本稿では美德伝が収集・編纂される過程を問題にしているので、先に名前を挙げた六人の美德伝編者および編者から言い伝えを受け取った者は算定から除外している。第二に、ここでは言い伝えの数の比率を問題にしているので、たとえばある「信頼できる者」が三つの言い伝えを伝達した場合、これを三つと数える。伝達者の数そのものの比率を示しているわけではない。

さて、二つの図を見ると、三つの現象に気付く。

(一)「信頼できる者」はいずれの世代でも伝達に重要な役割を果たしているが、第四世代では、賞賛的言い伝えにおけるその比率は約四八%であるのたいして、中立的言い伝えにおける比率は三五%にとどまる。

(二)「薄弱な者」の比率は、第二世代に比べて、第三世代・第四世代では減少している。とくに第四世代では、賞賛的言い伝えの約一三%、中立的言い伝えの約一六%を占めるに過ぎない。

(三) 未評価者の比率は、世代を追うごとに高くなっていて、とくに第四世代では、賞賛的言い伝えの約三九%、中立的言い伝えの約四八%の伝達を担っている。

本稿は美德伝編纂の過程を考察することを目的としているので、第一〜三世代における伝達者の構成にはあまり立ち入らない。以下では、主として第四世代に着目しつつ、この三つの現象を説明することにしよう。

最初に、「薄弱な者」の比率の低下と未評価者の比率の増加は表裏一体の現象だと思われるので、まとめて考察しておこう。伝記集における評価が伝承家による評価だということを考えると、最も単純な説明は、第四世代の時

期に至って伝承家のハナファイ派にたいする態度が軟化したため、アブー・ハニーファに関する言い伝えを伝達した（すなわち、基本的にはハナファイ派か親ハナファイ派と考えられる）人々にたいする評価も好転したという説明であろう。しかし、次の理由から、この説明を受け容れることはできない。図1に見たように、第四世代に属する伝達者の没年は長い期間にわたっているが、この間に活躍した伝承家で、本稿で用いた伝記集の著者でもあるウカイリー（九三四年没）やイブン・アビー・ハーティム・アッラズイー（九三九年没）はアブー・ハニーファに信頼できない伝承家という評価を与え、⁽⁹⁾とくにイブン・ヒツバーン（九六五年）やイブン・アディー（九七五年没）は、アブー・ハニーファはハディースの伝達履歴と本文をしばしば改竄したためその伝達したハディースを論拠とすることはできないと述べている。⁽¹⁰⁾逆にアブー・ハニーファを好意的に評価している伝承家はいない。

そうなると別の説明を試みる必要があるが、二つの、基本的な発想を一にする考え方が適当のように思われる。その一つは次のとおりである。すなわち、ある編者が、本文は同じかまたはよく似ているが異なる伝達履歴を備えた複数の言い伝えを収集したとする。そもそも美德伝が伝承家による批判に対してアブー・ハニーファを擁護することを目的として第四ととくに第五世代から編纂され始めたことからすれば、編者としては、（その他の条件を考慮しないとすれば）伝達履歴の最後の伝達者（＝編者に直接それを伝えた者）が「信頼できる者」であるような言い伝えを最優先し、それに次いで、疑わしいという評判の立っていない伝達者、つまり未評価者から聞いた言い伝えを嗜好するであろう。そのような伝達者もない場合に限り、最後の伝達者が疑わしい人物であってもその言い伝えを収録せざるを得なくなるであろう。このように解することにより、第四世代（＝編者が属する第五世代の情報源）において未評価者の比率が高く、「薄弱な者」の比率が低い理由を説明することができる。もう一つの考え

初期アブー・ハニーファ美德伝の編纂期における言い伝えの選別基準について

方も基本的な発想は同じである。いま、ある編者が、たとえば五十の言い伝えを収集して、その中から取捨選択を行って美德伝を編纂しようとしているとする。そのなかに「信頼できる者」と未評価者と「薄弱な者」から聞いた言い伝えが含まれているとすれば、美德伝に採録される確率の高さもこの順序に従うことになるであろう。

実際に編者がこれらの基準に従って言い伝えの取捨選択を行ったかどうかは定かではない。しかし、第三世代における「薄弱な者」の比率はその可能性を示唆しているようである。すなわち、その比率は、賞賛的言い伝えに関しては三六%であり、中立的な言い伝えに関しては一九%である。なぜこのようにその比率に著しい差が見られるのか。「薄弱な者」という評価が伝承家によって与えられた評価であることを考慮するならば、最も蓋然性の高い解釈は、そもそもアブー・ハニーファに関して賞賛的言い伝えを伝達したという事実そのものが、ハナフィー派とアブー・ハニーファにたいして一般的に批判的な伝承家の評価を下げたというものである。このように伝承家がアブー・ハニーファに関する言い伝えにたいして懐疑的な目を向けていたとすれば、そのことは、編者による伝達履歴の選択にも影響を与えたと考えerことは容易であろう。

次に、第四世代において、賞賛的言い伝えに関しては「信頼できる者」の比率が未評価者よりも高いのにたいして、中立的言い伝えに関しては高低が逆になっている現象や、賞賛的言い伝えにおける「信頼できる者」の比率が中立的言い伝えにおける比率よりも高いという現象もまた同様の説明が可能である。すなわち、第四世代の伝達者は、賞賛的言い伝えに関しては、中立的言い伝えよりも伝承家の基準を厳格に適用して言い伝えを取捨選択してたと考えるのである。

たとえば、第五世代に属するある編者が、第四世代に属する五人の「信頼できる者」と二十四人の未評価者から

賞賛的な言い伝えを聞いたとする。ここで編者が、厳しい基準を適用して、「信頼できる者」についてはその言い伝えをすべて真として採録するが、未評価者については六人に一人しか採録しないとすれば、採録数は五対四となる。しかし中立的な言い伝えについては基準を緩和して、未評価者について三人に一人の言い伝えを採録したとすれば、採録数は五対八となる。

さらに、第四世代に属する伝達者自身は自分たちに言い伝えを語った第三世代の伝達者に関しては何人による評価を斟酌することなく言い伝えの採否を決定していたとすれば、第三世代において「薄弱な者」の比率が高いことも説明がつく。すなわち、第四世代の伝達者が伝承家の基準とは無関係の（あるいはハナフィー派独自の）基準に従って言い伝えを取捨選択していたと考えれば、伝承家の基準に従って「薄弱な者」から伝達した言い伝えを避けて言い伝えを選択した場合に比べて「薄弱な者」の比率は高くなるであろう。

以上を要するに、美徳伝の編纂が始まった第五世代に至って、ハナフィー派は、伝承家からのアブー・ハニーフア批判に配慮しつつ、自らも伝承家と同様にハディース学の方法に従って言い伝えを選別し編纂するようになったということがいえる。

言い伝えの真正性と倫理的言い伝えの成立時期

ここまでは、言い伝えの真正性の問題に触れることなく議論を進めてきたが、はたして言い伝えは真正なのだろうか。伝達履歴に関しては決定的な証拠はないが、統計的には基本的に真とみなしてよいように思われる。というのは、たとえば第四ないし第五世代の伝達者によって伝達履歴が創作されたとすれば、第三世代に数多くの「薄弱な者」が含まれる事実をうまく説明することができないからである。

初期アブー・ハニーファ美德伝の編纂期における言い伝えの選別基準について

それでは本文についてはどうか。総論を述べることはできないものの、アブー・ハニーファの人格を賞賛する内容、言い換えれば倫理的言い伝えに関しては、統計的には第二ないし三代目に創作されたという可能性が高いように思われる。その理由は次のとおりである。

本稿の最初に記したように、私は別稿において、アブー・ハニーファの勤行を証する言い伝えよりも後れて、ということとは第二世代以降に、その敬虔 (*Wahab*) を証する言い伝えが創作されたという結論を得た。ここで敬虔とは、各信徒が自分の倫理観に照らして多少とも疑念を持つような行為を控えることとして定義される。⁽¹¹⁾ アブー・ハニーファは、ヒヤル (*Hijab*) と呼ばれる、本来ならば違法な目的を達成するために合法的な手続きを組み合わせる手段を多数創案しており、とくにこのことが敬虔に真っ向から反するとして伝承家から激しい人格的批判を浴びたのであるが、すでに見たように、美德伝には、アブー・ハニーファの敬虔および一般にその倫理性を賞賛する言い伝えが多数収録されている。

すると、ハナフィー派は、伝承家からの批判に対応するためにそれらの言い伝えを創作したと考えるのが自然である。さきに述べたように、第四世代の伝達者は伝承家の方法論を受け入れていたので、たとえ対伝承家対策の方便としてであれ、この世代にはすでにアブー・ハニーファについての倫理的な言い伝えは流布していたと考えられる。しかし、この世代がそのような言い伝えを創作したとは考えられない。というのは、もしそうだとすれば、伝達履歴も一緒に創作するはずであるところ、すでに述べたようにそのような創作はなかったと思われるからである。むしろ、倫理的な言い伝えの創作は、伝承家からは「薄弱な者」と評価された第二あるいは第三世代に遡ると考えた方がよいと思われる。このことは、敬虔という概念が九世紀になって宗教ないし倫理上の徳目として発展す

るようになったという説にも符合するであろう。⁽¹²⁾

ところで、ハナフィー派の法学者として最初の倫理書を著したのはアブー・アツライス・アツサマルカンディ（九八三年没）のようである。⁽¹³⁾ すなわち、ハナフィー派が倫理を本格的に論じ始めたのは、第二あるいは第三世代からおおよそ五十ないし百年後のことであつた。このことは、同派が伝承家への対応のためにアブー・ハニーファの倫理性を強調するようになったが、真に倫理を重視するようになるにはさらに年月を要したことを示唆しているように思われる。

四 結論

本稿では、ハナフィー派法学の学祖アブー・ハニーファの美德伝の代表的な著作であるマツキーの『美德伝』のごく大まかな内容を紹介するとともに、『美德伝』に収録された言い伝えの伝達履歴を調べることにより以下のような現象を観察することができた。

- (一) 「信頼できる者」はいずれの世代でも伝達に重要な役割を果たしているが、第四世代では、賞賛的言い伝えにおけるその比率は中立的言い伝えにおける比率に比べて著しく高い。
- (二) 「薄弱な者」の比率は、第二世代に比べて、第三世代、そしてとくに第四世代では減少している。
- (三) 未評価者の比率は、世代を追うごとに高くなつていて、とくに第四世代では、賞賛的言い伝えでは「信頼できる者」に迫り、中立的言い伝えではこれを超えている。

これらの現象は、美德伝編纂が始まった第五世代に至つて初めて、ハナフィー派が、ハディース学の原則に従つ

初期アブー・ハニーファ美德伝の編纂期における言い伝えの選別基準について

て、意識的に伝達者の資質（信頼度）を基準として言い伝えの取捨選択を行ったことを示唆している。しかし、それによってただちに同派が伝承家と同様に倫理にたいして重要性を認めるようになったとはかならずしも思われな
い。

注

- (1) 「美德伝」という名称の意義については Ch. Pellat, "Manāḳib," in *Encyclopaedia of Islam*, second edition, CD-ROM edition. Leiden: Brill, 2004.
- (2) 柳橋博之「アブー・ハニーファ讃を思想研究資料として利用するための基礎的考察」『日本中東学会年報』二〇〇〇年）二〇〇一—二〇〇三頁。
- (3) Hiroyuki Yanagihashi, "Abū Hanīfa," in *Encyclopaedia of Islam*, third edition, vol. 3, Leiden: Brill, 2008, 50-51.
- (4) Abū al-Mu'ayyad al-Muwaffaq Aḥmad al-Makkī, *Manāqib al-imām Abī Hanīfa*, 2 vols, Hayderabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-Nizāmiyya, 1321 A.H./1904-5.
- (5) Muḥyī al-Dīn Abū Muḥammad 'Abd al-Qādir b. Abī al-Wafā' Muḥammad b. Muḥammad b. Naṣr Allāh al-Qurashī al-Ḥanafī al-Miṣrī, *Al-Jawāzīr al-muḍīyya fī tabaqāt al-Ḥanafīyya*, ed. 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, 5 vols, Cairo: Hajjar, 1413 A.H./1993, 3:523, no. 1718.
- (6) Erik Dickinson, "Aḥmad b. al-Ṣalt and his biography of Abū Hanīfa" *Journal of the American Oriental Society* 116 (1996), 408.
- (7) 注(5)参照。
- (8) 用いた伝記集は以下の通り。Abū Bakr Aḥmad b. 'Alī al-Khaṭīb al-Baḡhdādī, *Ta'rikh Baḡhdād au-Madīnat al-salām*, 14 vols, Cairo: Maktabat al-Khānī, 1349 A.H./1931. Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ismā'īl b. Ibrāhīm al-Ju'fī al-Bukhārī, *Kitāb al-ta'rikh al-kabīr*, ed. Muṣṭafā 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Atā, 9 vols, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1422 A.H./2001. Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad b. 'Uthmān al-Dhahabī, *Mizān al-'itidāl*, eds. 'Alī Muḥammad Mu'awwad and 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd, 7 vols, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1416 A.H./1995. Abū Muḥammad 'Abd al-Raḥmān b. Abī

Hātim Muḥammad b. Idrīs al-Tamīmī al-Ḥanzalī al-Rāzī, *Al-Jarḥ wa-l-ta'dīl*, ed. Muṣṭafā 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Atā, 10 vols, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1422 A.H./2002. Shihāb al-Dīn Abū al-Faḍl Aḥmad b. Ḥajar al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-tahdhīb*, 6 vols, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1412 A.H./1991. Abū Hātim Muḥammad b. Ḥibbān b. Aḥmad al-Tamīmī al-Buṣṭī, *Kitāb al-majrībīn min al-mukhadḍihīn wa-l-ḍu'afā' wa-l-mabrūkīn*, ed. Muḥammad Ibrāhīm Zā'id, 3 vols, Aleppo: Maktabat al-Wa'y, 1396 A.H./1976. Idem, *Kitāb al-thiqāt*, eds. Ibrāhīm Shams al-Dīn and Turkī Farḥān al-Muṣṭafā, 5 vols, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1412 A.H./1991. Abū Ja'far Muḥammad b. 'Amr b. Mūsā b. Ḥammād al-'Uḡaylī, *Kitāb al-ḍu'afā' al-kabīr*, ed. 'Abd al-Mu'tī Amin Qal'ajī, 4 vols, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1418 A.H./1998. Abū Aḥmad 'Abd Allāh b. 'Adī al-Jurjānī, *Al-Kāmil fī ḍu'afā' al-rijāl*, eds. 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd and 'Alī Muḥammad Mu'awwad, 9 vols., Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1418 A.H./1997.

- (㉞) 'Uḡaylī, *Kitāb al-ḍu'afā'*, 4:268-85, no. 1876. Ibn Abī Hātim al-Rāzī, *Jarḥ*, 8:513-4, no. 2062/15369.
- (㉟) Ibn Ḥibbān, *Kitāb al-majrībīn*, 3:64-73. Ibn 'Adī, *Kāmil*, 8:246.
- (㊱) L. Kinberg, "What is Meant by *Zuhd*?" *Studia Islamica* 61 (1985), 41.
- (㊲) D. Urvoy, "Zuhd," in *Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM edition, Leiden et al.: Brill, 2004.
- (㊳) Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. 1, Leiden: E.J. Brill, 1967, 449-450.