

アダブ考

—アラブ文化におけるアンソロジーの思想—

岡 崎 桂 二

学者になりたければある特定分野の知識を習得しなければならぬ。だが、アディーブになるためには種々の分野を習得する必要がある。(Ibn Qutayba『情報の泉』)

1. 問題の所在

アダブの一語はアラブ文化一般、特にアラブ文学、理解のキーワードである¹⁾。アダブはジャーヒリーヤ期において、寛大さや男らしさを核とする遊牧民の伝統的なエトスを表す語として用いられ、やがて、礼節、訓育、知識、等の様々な意味がこの語に付与され、近代以降はliteratureの訳語として文学の意味で広く使われている。KilpatrickやBonebakkerが説くように、時代の進展とともに起きたアダブの意味内容の変遷は、宗教、政治、文化を含む当該社会全体の変化を如実に反映したものである²⁾。

しかし、アダブの語は、ジャーヒリーヤ期より現代まで連綿として用いられてきたことにより、その指示対象は時代とともに変化し、様々な意味が重層的に内包されて使われてきた。それゆえ、その語源とならんと、ある特定の時期におけるアダブの表す意味内容に関して諸説あり、未だ研究者の一致した定説はない³⁾。

本稿はこれまでのアダブ研究を総括してアダブの語義変遷を明らかにした後に、ジャーヒズ『明義明証論』(Kitāb Bayān wa-al-Tabyīn)、イブン・クタイバ『書記官僚のアダブ』(Adab al-Kātib)、ムバッラド『完書』(al-Kāmil fī al-Lughah wa-al-Adab)を筆頭に、9世紀中頃より叢生したアダブ書（これらの書物もまたアダブと呼ばれていた）の特質解明を主目的とする。前記の書物はイブン・ハルドゥーンの『歴史序説』において、アダブ修得の必須書に挙げられているが、それらの著作内容を精査すれば、当該作品は決して狭義の文学、つまり想像力に基づくフィクション、の範疇に入るものではないことが分かろう⁴⁾。本論文は、近代以前において、アダブに文学の訳語を与えた、アダブ書と見なされた著作を文学と等価と見なす説の是正をも視野に入れる。

2. アダブの語義変遷

アダブ概念の研究はNallinoが先鞭をつけ、Gabrieli, Pellat, Grunbaum、等の高名なアラブ・イスラーム文化研究者がその説の補綴、修正を行った後に、Bonebakkerが一応のまとめを提出した。しかし、近年、アダブを共通テーマとする論文集が刊行され、また、読者論や社会経済

論という新しい視点から研究に取り組むモノグラフが発表されて、アダブ研究は活況を呈するとともに、先行文献の見直しを迫られている⁵⁾。

アダブに関心を有する者が、等しく考察の出発点とするナリノ説をまず検証してみよう。開設間もないカイロ大学でアラブ文学の教授を務めたナリノは、ジャーヒリーヤ期において、アダブは「伝承された行動規範、慣習」という意味を有し、sunnaと同意語をなしていたと論じた。またVollersに従って、アダブの複数形である $\bar{a}\bar{d}\bar{a}\bar{b}$ は、「習慣、慣習」の意味を持つ $d\bar{a}'b$ からの逆成語であると主張して自説の補強を行った。さらにアダブは「慣習を教え込むこと」、次いで「教え込まれた知識」、そして「ある特定分野の知識」、また「知識一般」へと意味派生したと説いた⁶⁾。

そして、イスラーム勃興後、アダブには訓育により育成された「高潔な精神や行動」という倫理面を重視する意味が含まれるようになり、さらに、イスラーム暦2世紀（西暦8世紀）になると、宗教的な知識（‘ilm）と対称をなす「世俗的な知識」が含意されるようになったと説く。やがて3世紀になると、婚姻、飲食、教育、等のある「特定分野の知識」へと意味が狭く限定されるようになり、イブン・クタイバ『書記のアダブ』やイブン・ムカッファア『小アダブ書』をその典型だと論じた⁷⁾。

また、同時期にアダブは、粗野な遊牧生活との対比における「洗練された都会生活、都市民としての礼儀」という意味に移行したと、ナリノは断じた。カリフ宮廷を頂点とする各種サロンに媚集する人士には、博識と雄弁を披露して人々を饗應する能力が要求され、これらの資質を修得した人の意味を持つアディープは、その洗練された言動からザリーフと同意語になったと説明する。そして、この意味変化にともなって、アダブは洗練されたマナーを身に付けるために必要な知識や教養、それらのガイドブック（指南書）へと一層の意味変化を来たしたと論じ、al-Washsha'（937年没）の『アルムワッシャー』をその代表に挙げる。ナリノは、このようにしてアダブの語と文化や文学の結びつきが生じたと説く⁸⁾。

ナリノ説の仏訳者であり、その説を受け継いだペラは、アダブには道徳、社会、知性の3面に関する要素が含まれており、これらに関する諸種の逸話を集めた「撰文集」はムスリムの教化目的であったと論じた。つまり、ペラは、アダブには知識をめぐる受動的要素と能動的要素が混在しており、前者は獲得された知識やその集成を表し、後者は獲得への努力、あるいはその成果を行動に表すという能動的意味を有したと考えた。さらに知識を意味する場合、アダブはma'rifaと同義語をなし、‘ilmとは対立関係にあって、宗教的、専門的知識を含まないと主張し、ナリノ説を踏襲した⁹⁾。

さらにBlachèreはアダブの人文主義的傾向（humanisme）を強調し、他方、Gabrieliは、アダブはラテン世界におけるurbanitas（= civility, courtesy, refinement of the cities in contrast to Bedouin uncouthness）と同様の意味を表したと主張し、アダブを修得した人士を意味するアディープはザリーフと同一視されるようになったと論じた¹⁰⁾。

これらの先行文献を受けたボネバッカールは、ナリノ説は概ね妥当であると判断するが、年代比定、意味分析において、ナリノが挙げる歴史資料が必ずしも適切ではないと見なす。例えば、ナリノがアダブとスンナの相關関係の証拠として挙げるal-Ghanawīの詩行である。

望む物をば与えぬに、わが欲する物を拒むものなし
こは何と良きアダブかな¹¹⁾

ガナーウィーはイスラーム勃興を挟む前後の時期を生きたムハドラム（mukhaḍram）詩人であるが、この詩の作詞時期は特定されていない。引用詩中のアダブはナリノが主張するように「先例、慣例」の意味を含んでいるであろうが、注釈家の意見が分かれているごとく、その意味は漠然としており、一つの意味に限定することは困難であり、解釈を誤る危険性をも孕む。また、詩中の反語的トーンをナリノは見落としているとボネバッカールは非難する。さらに、アダブが詩と同義であったとするペラ説にも疑義をはさむ。そして、ボネバッカールが最も問題にしたのが、このアダブと文学の関係であり、近代以前において、アダブは非常に限定された意味でのみ文学と結びついていたと主張した¹²⁾。

このように、ナリノ説は概ね賛同を受けながらも、文献上、解釈上、諸種の疑問点があることが明らかになったが、以下にナリノ説の再検討を行う。

ジャーヒリーヤ期よりアッバース朝初期におけるアダブ概念を理解する最適な資料に、Abū Tammām（845年？没）編纂の『ハマーサ詩集』（Dīwān al-Hamāsa）がある。この「詩歌撰集」は雄渾、挽歌、恋愛、誹謗、賞賛、歎美、等11のテーマ別に、ジャーヒリーヤ期より編纂時点のアッバース朝初期に到るまでの549名の詩人の作品を抜粋し、編纂したものであり、詩集名は第一章の表題から取られたもので、「堅忍、勇猛」を意味する¹³⁾。

『ハマーサ詩集』の第3章は「アダブの章」と題されており、ファザーラ族の詩人の用例が挙がっている。

呼びかける時には正しき名で呼ぶ
渾名でないのは敬意ゆえ
厳しき躰を受け（uddibtu）、もはや性格の一部となり
あたかもアダブが我が身を支配するごとし¹⁴⁾

掲載句は年代不詳であるが、この詩人は自身が受けた訓育の成果を誇っており、アダブは確かに躰や礼節を意味し、良き振る舞いへの訓育の意味があることが確認できる。名称や呼称は最も基本的な「正しき行い」「礼儀」として、「ハディース集」の「アダブの章」においても重視されている¹⁵⁾。

しかし、『ハマーサ詩集』「アダブの章」には、長短合わせて30名の66首が収載されているが、その表題にもかかわらず、アダブの語はこの一例のみで、他にどのような意味が含意されていたのかを確認することはできない。注釈者al-Tibrīzīは、「アダブは人の行いを指し、また人を飾り立てるものである」と注記するのみである¹⁶⁾。

だが、Malti-Douglasが論じるように、自己の審美眼と世界観に基づいて厖大な詩群から取捨選択する「詩歌撰」、特に『ハマーサ詩集』のごとく、主題別に作品を排列している場合、主題の意味（アダブ）は集中の特定の詩ではなく、その項目に収載されている全詩歌に込められ

ていると考えられる¹⁷⁾。その証左に、序章「勇猛」において、選択された詩行は戦闘に関するだけでなく、権威、厳しさ、運命の儂さ、艱難、等多岐に亘るテーマを扱っている。つまり、編者、アブー・タンマームは、「勇猛」を人生において生起、遭遇するあらゆる艱難に雄々しく立ち向かうことと理解し、その認識に基づいて詩行を選択、配置したのである。「勇猛の章」の第6番目に置かれた詩は恋愛詩であるが、この部に配列されたのは、この詩が獄中において詠まれた理由によるのが、『ハマーサ詩集』の編纂方針を良く示している¹⁸⁾。

「アダブの章」において引用されている詩は、非難を招く行為を避け、不道徳な行為を慎み、人に礼節を尽くし、友人を寛大に扱えという倫理的な内容を含んでいる¹⁹⁾。それゆえナリノが説くように、ジャーヒリーヤ期からイスラーム初期にかけて、アダブの語には「先祖から伝わる慣習、知識」や「礼節」の意味が含意されていたことが分かる。

また「アダブの章」において頻出するのはdahr(時代、運命)とḥilm(寛容、洞察)の二語である。ダフルは老齢—若年、富者—貧者、という対立語と併用されて運命の儂さを浮き上がらせている。アブー・タンマームは日々の移ろいの速さを詠い、貧富の転変を詠む詩を挙げている。またḥilmはjahlの対立語として用いられ、部族の長として備えるべき資質として、また永続的な美質として詠う詩行が選択されている²⁰⁾。それゆえ、この儂い浮世を耐え（忍耐《ṣabr》もまた頻出語である）、人として為すべき役割を雄々しく果たしていくことこそが人の務め、すなわち、アブー・タンマームのアダブ觀であると見なせるであろう。それゆえアダブには、処世上の知恵、生き方の指針、あるいは深慮という訳語が最も適切であろう。

また「アダブの章」にはアディーブの語が、貴人(karīm)、趣味人(zarīf)、賢人('ākil)、自由人(hurr)、等と並んで人の識別に使われているが、ナリノの説くザリーフとの相違があることは読み取れるが、その意味を特定することは困難である²¹⁾。

以上のことから判断して、『ハマーサ詩集』「アダブの章」におけるアダブ概念は、ナリノが論じるように、生活上の知恵、人生の指針、その基礎をなす先人たちの積み重ねてきた先例(sunna)、と解釈できよう。

3. アダブと散文文学との関連

さてアッバース朝成立(749年)後1世紀を過ぎると、「書記のアダブ」、「カーディーのアダブ」「食客のアダブ」等、書名や書簡論文にアダブを冠した作品が書かれるとともに、ジャーヒズ『動物誌』、イブン・クタイバ『情報の泉』を筆頭に、大部な逸話集が編纂されるようになり、これらの著作は伝統的にアダブ(書)の呼称が冠されている²²⁾。そして、現今のアラブ文化研究者は、このような著作に対して、「アダブ文学」、「アダブ作品」、あるいは単に「アダブ」という呼称を与えて、あたかも一つのジャンルをなしていたかのごとき評価を与えているが、この評語の概念規定はなされていない。また、ヨーロッパにおけるように、literatureを広義に、「ある言語で書かれたものの総体」と理解するのとは異なって、わが国におけるように、文学を「想像力に基づくフィクション」とする狭義な定義をつければ、これらの書物は決してその範疇には入らない。それは、ヨーロッパにおける狭義の「形式美や情感を重視して書かれた作品」という定義を与えても同様である²³⁾。このadab, literatureと文学との齟齬、乖離は、ア

ラブ文学の根幹をなす詩がアダブと等価とは決して見なされず、詩人とアディーブが峻別されてきた事実を指摘すれば十分であろう。またアダブを文学の意味と解釈する人々は、『千夜一夜物語』がアダブの範疇から排除されてきた事実をどう説明するのだろうか²⁴⁾。

本章では、このアダブと著述との新しい結びつきが、従来の「先例」、「知識」、「訓育」、「礼節」とどのような関連をもち、いかなる基準に則ってある著作がアダブ作品と見なされたのかを考察する。

Horstはナリノ説を引いて、アダブと文学との結びつきを、Tradition→traditionelle Bildung→Bildung→Bildungsliteratur→Literaturと線上の発展、生成経過の中に位置づけるが、アダブ作品の範囲をあまりにも広く取り過ぎているとの非難を受けている。ホルストはアドル・ハミードの『書記への書簡』からヌワイリーの『百科事典』までをもアダブ書の範疇に入れており、本稿の対象とする「撰文集」の枠を越えている。彼の研究は網羅的ではあるが、アダブ書の特質解明には有用ではない²⁵⁾。

ボネバッカールはイブン・ヌバータやフワーラズミーらの「名文撰」や「講義筆記録」等を、アダブを「教養ある人士により組織的に配列された学識（書）」と定義付ける理由から、アダブジャンルから除外すべきだと主張したが、逆にマルチ・ダグラスはこれらの著作を含めて、イブン・クタイバの『情報の泉』、フスリー『アダブの精華』等の、短いエピソードの「集積集」や「選集」、多様なテーマを扱う「百科事典的逸話集」こそがアダブの精髓と説く²⁶⁾。さらにToorawaはこれらの著作がターゲットとした読者層をアダブ解釈において考慮すべきだと、全く新しい視点の導入を提案した。以上の意見を参考にアダブと文学の関連を考察しよう²⁷⁾。

9世紀におけるアダブの概念、特にアダブと文学との関連、を考察する資料として、イブン・アルムウタッズ（908年没）の『アダブの書』（Kitāb al-Ādāb）が挙げられる。この悲劇の一回カリフと称される人物は、詩作はおろか、『バディーウの書』を著してアラブ詩論史上に不朽の名を残している文人である。彼は『アダブの書』中でアダブを、「アダブは理性・知恵を作り、望み通りに知恵を飾りたてる」、とか「アダブを欠く知恵は実の成らない木と同じであり、アダブを備えた知恵は実の成る木と同様だ」と、アダブと知恵（‘aql）との結びつきを強調し、カリフの子弟にアダブを教え込むことの重要性に言及している²⁸⁾。このようなアダブ観に基づいて、イブン・アルムウタッズはアダブに関する古今の警句、俚諺を集成しているが、アダブと理性の緊密な関連以外に、その内容から統一したアダブ概念を抽出することは困難である²⁹⁾。

文人、al-Thā'ālibī（1038年没）は、「法学はアブー・ハニーフア、アダブはアル・ハリール、著述（ta'lif）はジャーヒズ、詩はアブー・タンマーム」とその分野の第一人者を挙げるが、ハリールはアラビア語に関する最初の辞書『アインの書』の著者として知られ、また、韻律論の確立者としても著名な人物である³⁰⁾。

他方、言語学者、Ibn Durayd（933年没）は、イブン・クタイバ『情報の泉』、イブン・ダーウード『花の書』（Kitāb al-Zahra）、イブン・アビー・ターヒル『愛の不安』（Qalaq al-Mushtāq）をアダブ作品の代表作として指摘するが、後の2作品はともにイブン・ハズム『鳩の首飾り』に倣う恋愛に関する逸話を集成した、恋の指南書、理論書である³¹⁾。

さらに、歴史家、Ibn Khaldūn（1402年没）は『歴史序説』「アダブ学」（ilm al-adab）の項で、アダブを「アラブ人の詩や歴史をよく知ることであるとともに、どんな学問についてもある程度知識を持っていることである」とする言語学者たちの下す定義を援用するとともに、アダブ修得の必須書として、イブン・クタイバ『書記のアダブ』、ムバッラド『完書』、ジャーヒズ『明義明証論』、カーリー『口述書』を挙げる。さらに昔は歌もアダブの範疇に入れられていたとして、イスファファーニー『歌の書』の総合性、網羅性を称揚する³²⁾。

このように諸家によりアダブ書の代表として挙げられた多様な書物に共通する特徴、つまり、これらの諸書をアダブの名の下に一括する指標は何であるのだろうか。以下、本論文の主目的とする、アダブ作品と擬された著作の特質解明を行う。

これら著作に通底するのは、短い逸話の集成集という形態と、ハルドゥーンが説くように、扱うテーマの多様性、網羅性である³³⁾。つまり『情報の泉』をその典型として、これらのアダブ書は、通常、文学の用語で理解する創作ではなく、作者の姿は文字の背後に隠れている。アダブ書は作者に擬されている人物が、編集者として独自の審美眼、倫理観に基づいて、流布する厖大な逸話の集積から適切と判断した逸話を、ある主題に則って選択、配列したものである。それゆえ、イブン・クタイバらは作者という立場ではなく、編集者の役割を果たしており、その創造性は各逸話の採択基準とその配列において発揮されている³⁴⁾。この特殊性ゆえに、アダブ（書）を文学やliterature, belles-lettresと等価とは見なせない。このことは代表的なアダブ書と見なされている『情報の泉』の序文が明らかにしている。

イブン・クタイバは、「書記たち（kuttāb）が知識の書物に目もくれず、また演説や文章術の向上をも目指さず、訓育（ta‘addub）を怠ったために、学識（ilm）全般が消え去り、さらに、多忙により為政者がアダブの市場を開くことができなくなり、その結果、アダブが衰えて消え果てたことを知り、…彼らに教育を施そうと決心した」と自己の執筆意図を語り、イブン・アルムウタッズ同様、アダブと知識の強い相関関係を明示する³⁵⁾。アダブは学習を通して修得される知識を指し、アダブ書はその知識の集成集である。

アダブ書編纂の意図をムバッラドが一層明確に示している。

本書は散文（kalām manthūr）、優れた詩、人口に膾炙する格言、雄弁な訓話（mawīza）、優秀な説教（khutba）の選集、見事な書簡、等々多岐に亘るアダブ（dūrūb min al-ādāb）を一つに纏めるために書き上げたものである。本書の目的とするところは、書中の全ての新奇な表現や、すぐには理解し難い概念を説明し、語学上の問題に詳細な解説を加えることになり、そうすることで、本書が自立した書物となり、読者諸君が解釈において他人を煩わせることがないのを目的としている³⁶⁾。

ムバッラドにとってアダブとは、韻文、散文、講演、書簡、等の表現形式や媒体の相違を問わず、アラビア語表現の総体が対象であり、その中において琢磨され、洗練された文体を有し、かつ内容が引用するに値するものがアダブであり、そのような引用の織物（テクスト）が、即ちアダブ作品である³⁷⁾。そして読者の理解に資するために難解語句の注釈を施そうとするのが

アダブ書の執筆意図である。

また同様に、アンダルシアの文人、Ibn 'Abd Rabbih (980年没) はその大著『類稀な首飾り』の序文において、珠玉(jawāhir) のアダブを精選した(takhayyara) とその執筆意図を明らかにした後で、「言葉を選び出すことは新たに作る(ta'alif) よりも難事であり、『選択した結果はその人の理性を示すものである』と言われている。…プラントいわく、『人の理性は言葉の端に記録され、選択の見事さに現れる』」と、イブン・アルムウタッズやムバッラドと共にした見解を示す³⁸⁾。

かくして、9世紀半ばから陸続と発表された大部の「撰文集」の執筆意図は読者の教化目的であり、文章(逸話)の採択基準はその洗練度であることが示された。

以上明らかになったアダブ書の特長を、アダブ書の代表に擬されているイブン・クタイバ『情報の泉』を例として検討してみよう。Horstはイブン・クタイバの著作中で、書記官僚を対象に書かれた『書記のアダブ』や『知識の書』に比して、『情報の泉』はより広範囲の読者層をターゲットにしていると説き、その意味において、アダブ書の特質がより顕著に現れていると考えられる³⁹⁾。

前述のように、各アダブ書の独自性は逸話の採択基準と各話の配列に見出せるが、『情報の泉』は「権力(sultān)」から「女性」に亘る10部門(kitāb)に項目分けされており、各部門は章別に分けられるとともに、さらに細かく下位分類されて逸話が配列されている。権力から始まる部門名を列挙すれば、2. 戦争、3. 支配、4. 性格と倫理、5. 学識、6. 禁欲、7. 友愛、8. 欲求・欲望、9. 飲食、10. 女性、となり、この表題から、人間界の全ての事象を取り上げようとする網羅性が明らかになっている。また、「権力」「戦争」から、「支配」「倫理」を経て、「欲求」「飲食」「女性」へと進む叙述順序において、諸情報を精査し、秩序立てようとする知識の階層化への意図が読み取れる。つまり、天下国家の経緯に関する事から、人倫関係に及び、最後に個人的な話題に移っている⁴⁰⁾。

『情報の泉』の各章は預言者や教友、カリフに関する逸話で始まっているが、この事実の重要性をマルチ・ダグラスは指摘する。例えば、第1部第7章「秘密保持と漏洩」はハディースの引用から始まり、次いでカリフやペルシア王の話題に移り、最後は名高い詩人の言葉で終わっている。この配列順序は他の部門においても踏襲されており、厖大な逸話情報を自己の審美眼、識見に則って取捨選択し、さらに、分類し、階層化しようとする、編者、イブン・クタイバの意図を表面化している⁴¹⁾。

また他のアダブ書と同じく、『情報の泉』の内容は韻文と散文の引用が混交し、叙述が単調にならないように配慮されている。マルチ・ダグラスはこの叙述形式に言及して、そこに読者を飽きさせない意図があると分析している⁴²⁾。

この読者を強く意識した叙述形式は、アダブ作品の創始者であり、代表者でもあるジャーヒズにおいて際立っている。ハルドゥーンにより必須のアダブ書と評価された『明義明証論』は、通常、文体論に関する著述と見なされているが、内実はことばに関わるあらゆる事象を網羅している。Montgomeryは『明義明証論』は「アラブ人とアラブ人文学(humanities)に関する百科事典的摘要である」と見なし、この書の性格は「論争的、文藝理論的、教育的、記述的」だ

と判断している⁴³⁾。

ジャーヒズは「明解性（バヤーン）」の重要性を説く冒頭部において、華麗な押韻散文（サジュウ）を駆使して明解性の意義とその要素を説き、次いで詩を引いて自説の例証とし、その後、『コーラン』の引用が続き、再度、詩を援用する⁴⁴⁾。こうして、韻文と散文が目まぐるしく交代し、一つのテーマに関して徹底的に資料を引用して読者を納得させる。このように、叙述における韻文と散文の混交もアダブ書の特徴の一つであり、この形式は読者を強く意識し、読書中に飽きをもたらさない配慮と見なされている。そして、結果的に、この形式は読書を娯楽にする要素となっている。

つまり、アダブ書と見なされている百科事典的「撰文集」は教育目的であると同時に、共通して娯楽意図を秘めている。それは引用文の短さや、適度に韻文と散文を混交させて行文に変化をもたらす叙述形式に現れている。この形式は「真面目（jidd）と冗談（hazl）」と題された書簡論文（risāla）を書いたジャーヒズが嚆矢とされている⁴⁵⁾。当該書簡論文は不興をかったイブン・アッザッヤートに対する弁明の書であるが、筆者、ジャーヒズは処罰の不当さを直接訴えるのではなく、まず「怒り」がサタンの所業であり、怒りに発する行為の誤りの逸話を挙げ、次いで相手の数々の誤りを指摘した後で、一転して友情に関する逸話を述べる。このように、その真意がいざこにあるのかが判然としない位に叙述の焦点は次々に移動し、真面目さと冗談の混在した逸話が開陳され読者を飽きさせない。この一読、無秩序と思える叙述法においても、編集者としての全体の構成に配慮する姿勢が貫かれている。ジャーヒズは本来作品冒頭に置くべき緒言を後回しにしたのは、編成（tadbīr）への配慮であると明言している⁴⁶⁾。

ジャーヒズは「雄弁と簡潔性」で上述のような特徴を持つ自己の叙述形式を、こう擁護している。「アラブであろうと非アラブであろうと、世間の人々は簡潔さを尊重し、言葉の節約を尊び、冗長（饒舌）さや不当な申し立てを嫌う。預言者は長期に亘り沈黙を守った。預言者は含蓄に富む言葉使いをし、冗長さや曖昧さを排した。彼は饒舌な人間を嫌った。そして、『雄弁の最たるものは、最も簡素で心の底から述べられたことばである』と言われている」と結論づける⁴⁷⁾。後述するように、預言者の言動は、「ハディース集」のみならず、アダブ（書）においても信者の模範とされたのである⁴⁸⁾。

この簡潔さを尊び、真面目さと冗談を適宜に配置して読者の飽きを防ぐ手法を、イブン・クタイバはご馳走が並ぶ食卓に準える。ジャーヒズの後継者であるイブン・クタイバは、代表的なアダブ書である『情報の泉』の中で、「書物は客の好みと嗜好に応じた料理が供される宴会と同じである」と自己の執筆上の信念を披露し、読者を強く意識している事実を明らかにしている⁴⁹⁾。このことに関して、アダブは語源的に「招待」の意味を有していたことは、アダブ書と食卓の比喩に関して示唆的な事実である⁵⁰⁾。さらに、11世紀の文人で『アダブの精華』（Zahr al-Ādāb）の著者、al-Huṣrīもイブン・クタイバと軌を一にした認識を明らかにしており、この思考法、編纂意図の広がりを示す⁵¹⁾。

このように、代表的なアダブ書の執筆者は、広い読者層を視野に入れて執筆、編集し、読者に多様な知識を与え、異なる視点を提供することを目標としていることを等しく吐露している。これはアッバース朝初期において、書記官僚、法官、医師、等特定の読者対象に書かれた「技

法書」との大きな相違点である。

後述するように、大部なアダブ書が発表された9世紀中頃に、社会や文化が大きく変化したのである。「撰文集」や「百科事典」は、適度な場所で適切な表現を披露したいという新しく台頭した読者に、実践的な知識を提供する意図が込められていた。このためアダブ書には暗記に便利なように短い行文で、かつ彫琢された名文が選び取られ、その内容は行動規範に相応しい倫理的なものが選択されている⁵²⁾。

『情報の泉』や『類稀な首飾り』を代表とするアダブ書が盛んに発表された9世紀中頃から10世紀におけるアダブ概念、特に文学との結びつき、を一層明らかにし、アディーブの役割を示す資料はイブン・アッナディームの『目録書』(al-Fihrist)である。バグダードの書籍商であったIbn al-Nadīm (935年? ~ 995年?)は当時流布していた書物を12の項目毎に収め、その題名に簡単な説明を付した「文献総合目録」を編纂した。この書は当時の文化状況を知る資料として高い評価を受けている⁵³⁾。『目録書』第3章 (maqāla) 第3節 (fann) は「相伴者 (nadīm)、陪席者 (jālis)、アディーブ、歌手 (mughannī)、道化師 (ṣafdam)、武芸師 (ṣafān)、漫談家 (mudhiq) を含む学者 ('ālim) の説明と著作名」と題されている⁵⁴⁾。

この表題から分かることは、アディーブは学者と同類の人物と見なされていることと、さらに、アディーブはカリフ宮廷や貴顕人士のサロンに出入りする道化、相伴者らと何らかの共通性を有していたことの2点である。つまり、イブン・アッナディームによれば、アディーブは学者の一員ではあるが、芸能者と同じく、言葉や知識で人を饗応するという娛樂性を志向する人物と理解されており、先述のイブン・クタイバの「食卓とアダブ書の比喩」の正当性が裏付けられている。このことからもアディーブを単なる教養人と理解することの誤りが指摘できる。アディーブには修得した知識を活用することが求められていたのである。

また『目録書』第3章3節に収載されている著作家の中には、『紙の書』(Kitāb al-Awrāq)の著者で名高いスーリーを初め、「詩人でありアディーブでもあった」、「ザリーフでありアディーブでもある一人」と評されている人たちがいる⁵⁵⁾。この期(10世紀)のアディーブは、『ハマーサ詩集』(9世紀)においてと同様に、詩人やザリーフとは異なるカテゴリーに属す人物と見なされており、ナリノ説の一端が成り立たないことを示している。

以上のことから10世紀におけるアディーブ象が浮かび上がってくる。アダブやアディーブには知識を追求するという能動的要素と、その結果修得された知識という受動的要素が混在しており、さらにその学識を自己の修養のために留めるのではなく、芸能者の一員として世人を導き、その学識を実践的に活用することを求められていた⁵⁶⁾。このことは「アダブを修得してアダブとして行動せぬ者はアディーブに非ず」の格言がよく示すところである⁵⁷⁾。アダブは単に学問的知識、死んだ知識ではなく、それを活用することが求められていた活きた、実践的な知識を意味した。そしてそのような知識の「集積集」もまたアダブと呼ばれていたのである。

実践的知識の修得者であり実践家でもあったアディーブは、いかなる場所においても学識を披露できるように森羅万象に亘る知識の修得が求められていた。それは「アダブは全ての知識を少しづつ修得する」というハルドゥーンの言が示すところである⁵⁸⁾。さらによく、「学者('ālim)として秀でなければ一つの分野を、アディーブとして名を上げるには種々の分野を修得せよ」

との格言が、自己のために知識を集積する学者と、社会の中で活用するために知識を蓄えるアディープの相違を端的に表している⁵⁹⁾。この実践性をイブン・クタイバは、「知識はアッラーのために集められ、施すもので、...高度な倫理への導き、低俗に陥らないための阻止、正しい行いへの奨励」と表現している⁶⁰⁾。

このようにして、アダブ（書）と称された「撰文集」、「百科事典」は、読者が引用し易く、かつ文体的に優れた短い逸話を選び出すという選択性と、読者を飽きずにさせるという娛樂性、編集者の意図に沿って題材を配列するという編集性、知識の提供と言う教育性を、等しく有している。

それゆえ、知識としてのアダブは法学、神学に関する知識（イルム）と対立関係にあり、また、社交における優雅さ、洗練された会話の意味から、「優雅で洗練された書物」へと意味派生したと説くナリノ説が誤っていたことが明らかにされた。9世紀中頃に叢生したアダブ書は、新しい読者層に上層階級の一員（khāṣṣa）として必須の知識を提供する目的で書かれ、その内容（アダブ）は専門的知識（イルム）と相補関係をなす⁶¹⁾。ナリノ説とそれを踏襲したペラ説の誤りは、世俗的と宗教的という知識に関して両極端の位置にあるアダブ（書）と「ハディース集」の親縁関係を指摘することで、一層明らかになろう。

4. アダブと「ハディース集」

先述のように、ペラはアダブは詩と同義語であると説き、またナリノは、知識の意味においてアダブは宗教的知識を意味するイルムと対称的に用いられていたと論じたが、これらの主張は本稿において否定されたであろう。事実、既にRosenthalもアダブとイルムは相補的であり、互いに対立するものではないと主張していた⁶²⁾。そして近年では、このローゼンタール説をさらに発展させて、アダブ（書）と「ハディース集」の共通点が指摘されている。つまり、Sperl やBonebakkerらは、預言者に関する比較的短い逸話に伝承経路を付した叙述形式、モデルとすべき行動規範を収載している内容面、さらに厖大な逸話を編者の人生観、世界観に応じて取捨選択し、テーマごとに配列する編集性、の3点において「ハディース集」とアダブ（書）は共通点を有していると主張する⁶³⁾。この点に関し、Malti-Douglasもアダブと「ハディース集」を明確に区分したり、学者（'alim）とアディープを別物とすることの誤りを指摘している⁶⁴⁾。

ジャーヒズやイブン・クタイバと同時代人であるブハーリー（870年没）やムスリム（875年没）らは、「ハディース集」の編纂者として、人々が記憶する預言者や教友に関する逸話を、その伝承経路（イスナード）を精査して信憑性を判断し、選択した逸話（マトン）を内容毎にグループ分けを行って配置した。これはアダブ書の編者と同様の行為であり、また、読者への実践的知識の提供、わけても、道徳的厳正さの涵養（ta'addub）、という編者の編纂意図も共通している⁶⁵⁾。この実践性に関してブハーリー『正伝集』（Ṣahīḥ）の注釈家、'Asqalānīは、「アダブとは誉むべき言行への称揚（'istī'māl）である」と注釈を付けている⁶⁶⁾。

それゆえ「ハディース集」とアダブ書に採用されている逸話は、読者の倫理的、道徳的規範となるべきものが選択されており、時には同様の逸話が両書に収載されている。ただ、両者の相違は、前者は伝承経路の正確さを第一義にしているのに対して、後者においては娛樂目的

を視野に入れながら、その選択基準が逸話を伝える文章の洗練性や彫琢度に置かれていた点である。この行文の彫琢度においても、規範とすべきは預言者の言行とされたのは、先に挙げたジャーヒズの文が端的に示すところである。また『情報の泉』や『完書』において、各項目は預言者にまつわる逸話の紹介で始められているのも、「ハディース集」とアダブ書の一致点であり、結果的に選択採取された情報、逸話は、両者に共通して、読者への規範的な知識となっている⁶⁷⁾。

各「ハディース集」の編纂者の世界観、倫理観は、逸話の採択とその配列において発揮されるのはアダブ書の編者と同様である。アダブに関して、ブハーリーは「衣服」と「他人の家に入る許しを求める書」の間に置き、ムスリムは「衣服と装飾の書」と「挨拶の書」の間に配置している。つまり両編者ともに、アダブを社会生活における最も身近な隣人関係における行動規範と理解していることが分かる。両者は、奢侈な生活を諫めて身を正すことを教える「衣服の書」と、人倫関係の基本である挨拶の重要性を内容とする「挨拶の書」の間に「アダブの書」を配列することで、アダブの語の倫理性を際立たせる⁶⁸⁾。

ブハーリー『正伝集』における「アダブの書」は親孝行および親族との結びつきの逸話で始められ、どの行いが最もアッラーの気に入るかと問われ、預言者が1に礼拝、2に両親への孝行(birr)、3にアッラーの道に戦うこと(jihad)だ、と答えた伝承を記す。この信仰生活の核心をなす3つの行為を基に、以下実践的な伝承が収められている。喜捨、姦通、詩・絵画の禁止、旅人への歓待、悪口、新生児の間引き、と具体的な指示がアダブの表題の下に集められている。これをまとめれば、編者、ブハーリーの考える信者の「正しい身の処し方(アダブ)」は、「神の道に尽くすこと」(『コーラン』9章20節)であり、具体的には「目上の者を尊重し、目下の者に親切に」ということであり、その全てにおいてことばが鍵を握っている⁶⁹⁾。礼儀に適い、正しい言葉使いこそ人間生活、信仰生活の礎である。この教えにおいて、「ハディース集」と「アダブ書」は通底している。そして「ハディース集」におけるアダブの意味は「倫理的な生活規範」というジャーヒリーヤ期と同じ意味で使われていることが分かった。この生活規範としてのアダブの語は、al-Ghazālī(1111年没)の大著『宗教諸学の再興』(Kitāb Ihyā' al-'Ulūm wa-al-Dīn)において頻出する。例えば、ガザーリーは「食卓のアダブ」において、食事に関する正しい振る舞い方を、主にハディースに依拠して、食前、食中、食後、招待の各章に分けて詳述する。このことから、ガザーリーの用いるアダブはジャーヒリーヤ期の用法を受け継ぐ「先例」「礼儀」の意味であると判断できよう⁷⁰⁾。

このムスリムとしての全行動規範をアダブの語の下に集成したのがMāwardīの『現世と宗教におけるアダブ Adab al-Dunyā wa-al-Dīn』である。表題のごとく、マーワルディーは世俗と宗教の区別をすることなく、ムスリムの全生活上の規範をハディースに基づいて規定し、解説する。スパールが説くように、正しい生活の指示はジョークの効用にまで及び、この面においても預言者の言行が良き先例として引かれている⁷¹⁾。

このように、アダブ書と「ハディース集」はその目的、叙述法、内容、において共通性を有し、アダブ書の持つ倫理性、その教化目的が一層明らかになり、通常われわれが文学と理解しているものとの乖離が指摘できたであろう。さらにまた、「ハディース集」やガザーリー、マー

ワルディーの著作を検討することにより、アダブの一語の下に、ジャーヒリーヤ期の先例、規範、という意味が、9世紀や12世紀においても用い続けられていたという事実である。古い意味が一掃されるのではなく、新しい意味が加味されて重層的に用いられていたのである。それは口承から書承へと移行したのも関わらず、アラブ文化において口頭伝承の重要性が失われなかつた現象と軌を一にしている。

5. 「撰文集」の誕生

さて、アダブ書と見なされている大部な「撰文集」は、なぜ9世紀中葉に盛んに編纂されたようになったのか、という疑問を取り上げたい。それはまたアラビア語によるフィクショナルな散文文学の誕生とも密接な連関を有する⁷²⁾。

革命を経て成立したアッバース朝（749年-1258年）において、1世紀を過ぎると、政治は勿論のこと、社会や文化面において大変革が起きていた。その変化を列挙すれば以下のようになる。

- ①征服地の拡大とともに、文化の担い手が旧来のアラブ人から、ペルシア人を筆頭に、多様な異民族に移行した。ペルシア人が自己の文化の優越性を誇示するシュウービーヤ運動はこの事象を端的に示す⁷³⁾。
- ②『目録書』が伝えるように、カリフ宮廷や貴人のサロンの成立につれて、詩人、書記官僚、学者以外に、自己の知識と技能に依存して生活するナディーム、相伴者、陪席者、アディーブ、等々の新しい識字層や芸能者が出現した⁷⁴⁾。
- ③『コーラン』解釈から派生した諸種の学問が叢生、分化し、シリア語やギリシア語からの翻訳文献とともに、その成果が公刊されるようになった⁷⁵⁾。
- ④③の理由とあいまって、紙の移入とともに、書籍を介して知識や情報が入手しやすくなり、師承相伝であった口承文化から、書承文化へと移行した⁷⁶⁾。
- ⑤社会が全般的に禁欲的で、カリフを筆頭に知識や教育が重視され、知識人が重用された⁷⁷⁾。

支配者階級は『千夜一夜物語』で描かれているように、放恣な生活を送る一方で、子弟の教育に心を碎いた。為政者の多くは学問の研鑽に励み、文化高揚を計るとともに、名のある学者や文人に子弟の教育を託した。カリフ・アルムタワッキルの命を受け、カリフの子弟の教育係を務め、アダブジャンルの嚆矢と目されているジャーヒズがその好例である⁷⁸⁾。

このような文化環境の背後には、アブド・アルハミードが提唱し、イブン・アルムカッファアに継承された「哲人宰相」の伝統と、王朝が革命により成立したために、統治の正当性と、各種異端に抗して自己の宗教的権威を発揚する必要に迫られていた事情がある⁷⁹⁾。それゆえ、語学的に正確で、かつ説得力に富む演説を行う能力が、為政者の何より重要な資質の一つに挙げられていた。翻って、外交文書や演説原稿を起稿する書記官僚に必須の能力はアラビア語の運用力であり、イブン・クタイバの『書記のアダブ書』がアラビア語学書の体裁を取っているのも、この理由による。

他方、一般大衆に関しても、新たに流入してきた異民族たちは、立身出世や栄進榮達を目指してアラビア語修得に励み、アラビア文化の受容に勤しんだ⁸⁰⁾。このような需要に応えようと

して著されたのがアダブ書である。ジャーヒズの「全ての場所に適切な表現あり」の言明通り、博識と雄弁が重視され、即興能力が何より尊重されて社会で、「あらゆる学問を少しづつ修得する」（ハルドゥーン）という風潮が起きたとしても不思議ではない。実践的知識修得に燃える新参者（読者）たちは、暗記し、引用に資すべき、簡潔で、文体的に優れた情報（逸話）の抜粋集を求めていた⁸¹⁾。

韻文の分野においては、アブー・タンマームが、20行～40行を標準とする定型長詩（カスイーダ）から選者の意図に適った数行のみを抜粋し、主題毎に配列する作業を行って読者の要求に応えた。Klein-Frankeは、同時期の詩の集成集であるにも関わらず、需要層の人気において、網羅的に詩を収載した『ムファッダリーヤート（詩集）』より、『ハマーサ詩集』が勝っていたのは、後者が読者の引用を前提にした編集方針にあったと主張している⁸²⁾。

散文においては、イブン・クタイバ、ムバッラド、あるいはアブー・ダーウッドやスリーーらは、これら新しい読者層を対象に、アラブ文化を概観し、その精髓を選び抜いた、実践的で、かつ娛樂性を含んだ書物を編纂した。「精髄'uyūn」、「精華zahr」、「成果thamar」、「完書kāmil」、「口述'amālī」、という表題にその意図が如実に表されている⁸³⁾。

そして、「撰文集」や「口述書」の隆盛は、ナリノやローゼンタールが説くように、「書記のアダブ書」や「法官のアダブ書」のごとく読者対象を特定の職種に限定したアダブ書から、不特定多数の読者向けへの百科全書的アダブ書への変化を意味する⁸⁴⁾。この変化の背景には、新識字層の形成、口承から書承というアラブ文化全般の大変革があり、さらに、娛樂を主目的とする大衆文化とサジュウを駆使する高級文化との分離、独立という文学面での新しい潮流も影響していた⁸⁵⁾。

やがて14世紀を迎えると、知識を網羅的に収載した「百科全書」の時代を迎える。書記官僚に必須の実務的知識を提供する目的で編纂された「百科全書」は、al-'Umarī編著を嚆矢とするが、以後、al-Qalqashandīらが大著を編むが、編者は全ての知識を対象とするアダブの精神を踏襲しつつ、一層の総合性を目指し、知識の体系化を計ることになる。その執筆意図はal-Nuwayrī著『アダブの諸分野における目的の達成』、という表題に現れている⁸⁶⁾。龐大な「百科全書」の編者たちはアダブの精神を受け継いで、知識の総合化を計り、体系化した。この「百科全書」の編者の姿勢は、生活規範に関わり、かつ模倣に値する優れた文体の情報（ハバル）を採択しようとした「撰文集」の編纂者との明らかな相違点である。各文化、各時代にはそれに相応した独自の文学形式がある。アラブ文化におけるアダブはそのことを如実に示す。

6. 結 語

アダブはFähndrichが説くように、無知（jahl）と学識（ilm）、冗談（hazl）と真面目（jidd）の間に花開いた、アラブ文化独特のジャンルである⁸⁷⁾。それゆえ、アッバース朝以降のアダブ一般の意味はガブリエリやブラシェールらが説くように、「人文主義的な知と社会的な知の総体」と理解するのが適切であろう。そして、同じくアダブの語を冠されていた9世紀以降に編纂出版された「アダブ書」は、その優れた文体を模倣し、描かれた徳目の実践を目標にした「人生作法書」であり、決して想像力を駆使したフィクションナルな文学作品ではない。また、これ

らのアダブ書は、狭い専門性を排して総合的な知の修得を理想とするアラブ文化の特徴を最も良く現すものであると思われる⁸⁸⁾。

そのアラブ文化の理想像を体現するのがハリーリー（1122年没）作の『マカーマート』の主人公、アブー・ザイド・アル＝サルージーである。かれは広く理解されているような悪漢や詐欺師ではない。アブー・ザイドは森羅万象に関する知識を蓄え、それらを時と所に相応しく雄弁に包んで即興で披露する。ある時はイスラーム相続法の学識を、時には医学の知識を、そしてまた別な時には書道の心得を發揮して、自身が理想のアディーブ、完全人間であることを証明する⁸⁹⁾。ただ、積み上げたアダブが通常とは逆のベクトルで発揮されているのみである。この意味においてこそ、悪の行状記である『マカーマート』がアダブ（書）に分類される主因がある。

しかし、『マカーマート』理解には多大の学識を要し、凡庸な知識人の接近を阻む。発表当初よりの多数の注釈書の出現がそのことを物語っている。読者はその華麗な行文にのみ注目し、流麗な詞章を賞讃する。他方、その内容は犯罪簿として等閑視されるようになる。アブー・ザイドの行為は非難には当たらない。修得した学識（アダブ）を披露して褒章に与るナデイームやムジヤーラサと同様の行為であるが故に。しかし、アディーブの反面教師としての姿は忘れ去られ、徒に文章のみが礼賛され、やがて高級文化の代表作に擬されてアダブの範疇から外れるようになる⁹⁰⁾。

要するに、アダブと称される「百科全書的撰集」は文学の一ジャンルではなくて、知識をめぐる「態度」である。編集に当たって、教育的意図に沿って題材を選び出すという、目的、テーマにおける著述態度、姿勢である。『情報の泉』『完書』『唯一の首飾り』等々「アダブ作品」と見なされている書籍に通底するのは、厖大な文化遺産に対する編者のこのような接近法であり、そこから生み出された作品を指す⁹¹⁾。

アラビア文化を代表するカスィーダ（定型長詩）が広くイスラーム圏に伝播し、各地で在来文化と融合して発展したのに反して、同じくアラビア文化を代表するアダブと「マカーマート」は、その独自性により他文化圏への影響力は弱かった⁹²⁾。それゆえ、そのアラブ文化の固有性により、アダブと「マカーマート」はともに独自のジャンルを形成し続けた。そして、近代に到って、両者は互いに融合して、ヨーロッパ流の文学を誕生させ、その新しいジャンルにアダブの語が充てられた。フィクションナルな作品をアラブ文化の中から生み出そうとした時に範とすべきは、総合性と娛樂性を意図するアダブ作品と想像性を發揮した「マカーマート」しかなかつたのである⁹³⁾。

このように、アダブの一語はジャーヒリーヤ期より現代に到るまで、様々な意味を内包させて、重層的に連綿と用い続けられてきたが、何れの時代においても、アダブの語には知識、礼節、訓育という意味が底流にあった。そして、9世紀以降に編纂された「アダブ書」はアダブの3つの面を総合する意図を持った著作であった。そのアダブ書の伝統、需要も近代におけるまで尽きず、陸續と編まれ、読まれ、実践してきた⁹⁴⁾。アダブはアラブ文化の核語の役割を果たし、この語の理解はアラブ文化理解と直結していることが明らかになったであろう⁹⁵⁾。近代においてliteratureの訳語としてアダブの語が採用されたことが、アダブに対する誤解の始ま

りであったが、今ようやくその呪縛から逃れることができよう⁹⁶⁾。

参照文献

A. 原典資料

- Abū Tammām, Ḥabīb b. ‘Awṣ al-Ṭā’ī, *Dīwān al-Ḥamāsa*, ed. and an. al-Tibrīzī, Cairo al-Maktaba al-Azhar, 1913.
- al-Baghdādī, ‘Abd al-Qādir, *Khizāna al-Adab wa-Lubb Lubāb Lisān al-‘Arab*, Cairo, al-Hay'a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-al-Kuttāb, 1979.
- al-Baṭalyawṣī, Abū Muḥammad ‘Abd al-Lāh, *al-Iqtidāb fī Sharḥ Adab al-Kuttāb*, al-Hay'a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-al-Kuttāb, 1983.
- Cheikho, Louis, *Majānīt al-‘Adab fī Hadā’iq al-‘Arab*, Beirut, al-Ābā’ al-Yasū‘iyyīn, 1938.
- al-Ghazālī, Abū Hāmid, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Damascus, Darwīshiyā, n.d.
- al-Ḥarīrī, *al-Maqāmāt*, ed. al-Sharīshī, *Sharḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī*, Beirut, al-Maktaba al-Thaqāfiyya, nd.
- al-Ḥuṣrī, al-Qayrawānī, *Zahr al-Ādāb wa-Thamar al-Albāb*, Beirut, Dār al-Jīl, 1925.
- Ibn ‘Abd Rabbih, Ahmad b. Muḥammad, *al-‘Iqd al-Farīd*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1983.
- Ibn Ḥajar, al-‘Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī bi-Sharḥ Ṣahīḥ al-Bukhārī*, Cairo, Dār al-Hadīth, nd. (牧野信也訳『ハディース イスラーム伝承集成』、中央公論新社、2001年)。
- Ibn al-Khaldūn, *al-Muqaddima*, Beirut, Dār al-Jīl, nd. (森本公誠訳『歴史序説』、岩波書店、2001年)。
- Ibn al-Mu’tazz, Abū al-‘Abbās ‘Abd al-Lāh, *Kitab al-Ādāb*, ed. Ign. Kratchkovsky, “Le Kitab al-ādāb d’Ibn al-Mu’tazz,” *Monde Oriental*, 18 (1924).
- Ibn al-Muqaffa’, *al-Adab al-Ṣaghīr wa-al-Adab al-Kabīr*, Beirut, Dār Ṣādir, n.d.
- Ibn Qutayba, al-Dīnawarī, *‘Uyūn al-Akhbār*, ed. & an., Yūsuf ‘Alī Ṭawīl, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1985.
- , *Adab al-Kātib*, ed. Muḥammad al-Dāl, Cairo, Mu’assasa al-Risāla, 1986.
- , *al-Ma’arif*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1987.
- Ibn Rashīq, al-Qayrawānī, *al-‘Umda fī Maḥāsin al-Shi’r wa-Ādābihi*, Beirut, Dār Ma’rifa, 1988.
- Ibn al-Ṭiqṭaqā, *al-Fakhri fī al-Ādāb al-Sultāniyya wa-al-Duwāl al-Islāmiyya*, Cairo, Dār al-Ma’arif, nd. (池田・岡本訳『アルファフリード』、平凡社、2007年)。
- al-Isbāhānī, al-Rāghib, *Muḥādarāt al-‘Udabā’ wa-Muḥāwarāt al-Shu’arā’ wa-al-Bulaghā’*, ed. Ibrāhīm Zaydān, Beirut, Dār al-Āthār, nd.
- al-Jāhīz, Abū ‘Uthmān, *al-Bayān wa-al-Tabyīn*, ed. ‘A. M. Hārūn, Cairo, Maktaba al-Khānjī, 1964.
- , *Kitāb al-Hayawān*, ed. ‘A. M. Hārūn, Cairo, Maktaba al-Khānjī, 1966.
- , *Rasā’il al-Jāhīz*, ed. ‘A. M. Hārūn, Cairo, Maktaba al-Khānjī, 1979.
- al-Māwardī, ‘Alī ibn Muḥammad, *Adab al-Dunyā wa-al-Dīn*, ed. Muṣṭafā al-Shaqā, Beirut, Maktaba al-Hilāl, nd.
- al-Mubarrad, Abū al-‘Abbās, *al-Kamil fī al-Lughā wa-l-Adab*, Beirut, Mu’assasa al-Ma’arif, 1985.
- al-Mufaddal al-Ḍabbī, *al-Mufaddaliyat: An Anthology of an Ancient Arabian Odes*, ed. and trans. Ch. J. Lyall, Oxford, The Clarendon Press, 1918.
- [Ibn] al-Nadīm, *al-Fihrist li-al-Nadīm*, ed. Riḍā Tajaddod, Teheran, Marvi Offset Printing, 1971.
- al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn Abī Zakariyā Yahyā b. Sharaf, *Ṣahīḥ Muslim bi-Sharḥ al-Nawawī*, Dār al-Taqwā, n.d. (磯崎・飯森・小笠原訳『日訳 サヒーフ ムスリム』、日本ムスリム協会、1989年)。
- al-Nuwayrī, *Nihāyat al-Arab fī Funtūn al-Adab*, Cairo, Dār Ma’arif, 1965.
- al-Qālī, Abū ‘Alī, *Kitāb al-Amālī*, Beirut, Dār al-Jīl, 1987.

- al-Şūlī, Abū Bakr Muḥammad ibn Yahyā, *Adab al-Kuttāb*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994.
- al-Thā’alibī, ‘Abd al-Malik b. M., *Thimar al-Qulūb fī al-Muqāf wa-al-Mansūb*, Cairo, Dār al-Bashā’ir, 1994.
- al-Washshā’, Abū al-Tayyib Muḥammad ibn Ishāq, *Kitāb al-Muwashshā*, ed. R. E. Brünnow, Leyden, E. J. Brill, 1886.
- Yāqūt, ibn ‘Abd al-Lāh al-Hamawī, *Mu‘jam al-Udabā*, Beirut, Dār al-Fikr, 1980.

B. 研究資料

- Allen, Roger, *The Arabic Literary Heritage: The Development of its Genres and Criticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Arazi, Albert, J. Sadan, D. J. Wasserstein (eds.), *Compilation and Creation in Adab and Luga: Studies in Memory of Naphtali Kinberg*, (Israel Oriental Studies XIX), 1999.
- , “L’adab, les critiques et les genres littéraires dans la culture arabe médiévale,” in Arazi *et als.*
- Ashtiany, Julia, *et als* (eds.), *‘Abbasid Belles-Lettres*, CHAL., Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Ballas, S. and Snir, R (eds.), *Studies in Canonical and Popular Arabic Literature*, Toronto, York Press, 1998.
- Blachère, Régis, “Moments’ tournants dans la littérature arabe,” *Studia Islamica*, 24 (1966).
- , “Quelques réflexions sur les formes de l’encyclopédisme en Égypte et en Syrie du V111°/XIV° siècle à la fin du 1X°/XV° siècle,” *BEO*, 23 (1970).
- Bonebakker, Seeger A., “Early Arabic Literature and the Term *Adab*,” *JSAI*, 5 (1984)
- , “*Adab* and the Concept of *Belles-Lettres*,” in *CHAL*.
- , “*Nihil obstas* in Storytelling?” in eds., R. G. Hovannian & G. Sabagh, *The Thousand and One Nights in Arabic Literature and Society*, Cambridge, Cambridge UP, 1997.
- Bray, Julia, “‘Abbasid Myth and the Human Act: Ibn ‘Abd al-Rabbih and Others,” in Kennedy (ed.).
- Bray, Julia (ed.), *Writing and Representation in Medieval Islam: Muslim Horizons*, London, Routledge, 2006.
- Cheikh-Moussa, A., Toelle, H., Zakharia, K., “Pour une re-lecture des textes littéraires arabes : Éléments de réflexion,” *Arabica*, 46 (1999).
- Droy, Lina, “Three Attempts to legitimize Fiction in classical Arabic Literature,” *JSAI*, 18 (1994).
- Fähndrich, Hartmut, “Der Begriff »adab« und sein literarischer Niederschlag,” in ed. Klaus von See, *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, bd. 5: ed. W. Heinrichs, *Orientalisches Mittelalter*, Wiesbaden, 1990.
- Foda, Hachem, “La Langue de l’adab,” in ed., F. Sanagustin, *Paroles, Signes, Mythes : Mélanges offerts à Jamal Eddine Bencheikh*, Damas, Institut Français d’Études Arabes de Damas, 2001.
- Gabrieli, Franco, “adab”, in *EI*.
- Gamat, Abdel Sulayman, “The Basis of Selection in the *Hamāsa* Collections, *JAL*, 7 (1976).
- Gelder, G. J. H. van, “Mixtures of Jest and Earnest in Classical Arabic Literature,” part 1, part 2, *JAL* (23), 1992.
- Geries, Ibrahim, “L’adab et le genre narrative fictif,” in Leder (ed.).
- Ghazi, Mohammed Ferid, “La littérature d’imagination en arabe du II°/VIII° au V°/XI° siècles,” *Arabica*, 4 (1957).
- Gilliot, Claude, “De l’impossible censure du récit légendaire, *adab et tafsir*: deux voies pour édifier l’ethos de l’*homo italicicus*,” in Arazi *et als.*
- , “*In consilium tuum deduces me*: Le genre du (conseil), *naṣīha, wasīya* dans la littérature arabo-musulmane,” *Arabica* (54), 2007.
- Gruendlner, Beatrice, “Verse and Taxes: The Function of Poetry in Selected Literary *Akhbār* of the Third/Ninth Century,” in Kennedy (ed.).
- Grunebaum, Gustave E. von, *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, Chicago and London, The University

- of Chicago Press, 2nd. ed., 1969.
- Gully, Adrian, *The Culture of Letter-Writing in Pre-Modern Islamic Society*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008.
- Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society*, London, Routledge, 1998. (ディミトリ・グタス (山本訳)『ギリシア思想とアラビア文化 初期アッバース朝の翻訳運動』、勁草書房、2002年)。
- Hämeen-Anttila, Jaakko, *Maqama: A History of a Genre*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2002.
- Hatit, Lajim, *Dirāsa fī al-Adab al-'Arabi*, Beirut, Dār al-Kutub al-Lubnānī, 1977.
- Holmberg, Bo, "Adab and Arabic Literature," in ed. G. Lindberg-Wada, *Literary History: Towards a Global Perspective*, vol. 1, ed. A. Pettersson, *Notions of Literature across Times and Cultures*, Berlin & New York, Walter de Gruyter, 2006.
- Horst, Heribert, "Die Entstehung der *Adab*-Literatur und ihre Arten," in H. Gätze (hrsg.), *Grundriss der arabischen Philologie, II, Literaturwissenschaft*, Wiesbaden, Ludwig Reichert, 1987.
- Husayn, Tāhā, *Fī al-Adab al-Jāhili*, Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1927.
- Itzhaki, Masha, "La *maqāma* – circulation d'un genre: d'al-Harīrī à al-Harizi, de l'arabe à l'hébreu, de L'Est à L'Ouest, *Arabica*, 56(2009).
- Kennedy, Philip F. (ed.), *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2005.
- Kilito, Abdelfattah, "Contribution a l'étude de l'écriture «littéraire» classique: *L'exemple de Harīrī*" *Arabica*, 25(1978).
- , *The Author and His Doubles: Essays on Classical Arabic Culture*, trans. M. Cooperson, Syracuse, N. Y., Syracuse UP, 2001.
- Kilpatrick, H., "adab", in EAL.
- Kindermann, Hans, *Über die guten Sitten beim Essen und Trinken: Das 11. Buch von al-Ghazzali's Hauptwerk*, Leiden, E. J. Brill, 1964.
- Klein-Franke, Felix, "The *Hamāsa* of Abū Tammām," part 1, *JAL*(2), 1971, part 2, *JAL*(3), 1973.
- Lecomte, Gérard, *Ibn Qutayba (mort en 276/889) : L'homme, son œuvre, ses idées*, Damas, Institut Français de Damas, Damascus, 1965.
- Leder, Stefan(ed.), *Story-telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998.
- Leder, Stefan, "Conventions of Fictional Narration in Learned Literature," in Leder (ed.).
- Leder, S., and H. Kilpatrick, "Classical Arabic Prose Literature: A Researchers' Sketch Map," *JAL*, 23(1992).
- Lichtenstädter, Ilse, "On the Conception of *Adab*," *The Moslem World*, 33(1943).
- Malti-Douglas, Fedwa, *Structures of Avarice : The *Bukhalā'* in Medieval Arabic Literature*, Leiden, E. J. Brill, 1985.
- Marzolph, Ulrich, "Medieval Knowledge in Modern Reading: A Fifteenth-Century Arabic Encyclopaedia of *omni re scibili*," in ed. P. Binkley, *Pre-Modern Encyclopaedic Texts*, Leiden, Brill, 1997.
- Montgomery, James, E., "Al-Jāhīz's *Kitāb al-Bayān wa al-Tabyīn*," in ed. J. Bray.
- , "Al-Jāhīz on Jest and Earnest," in ed. Georges Tamer, *Humor in der arabischen Kultur*, Berlin, Walter de Gruyter, 2009.
- al-Musawi, Muhsin, "Abbasid Popular Narrative: the Formation of Readership and Cultural Production," *JAL*, 38 (2007).
- Nallino, C. A., *La littérature arabe des origines à l'époque de la dynastie umayyade*, trans. Charles Pellat, Paris, G. -P. Maisonneuve, 1950.
- Omri, Mohamed-Salah, "'There is a Jāhīz for Every Age': narrative construction and intertextuality in al-Hamadhānī's

- Maqāmāt*,” Arabic and Middle Eastern Literatures, 1(1998).
- Özkan, Hakan von, ”Narrensgeschichten und die scheinbare Unordnung der Prosakomposition im *Kitāb al-Bayān wa-t-tabyīn* des ‘Amr b. Bahr al-Ğāhīz: Untersuchungen zum ğāhīzchen *adab*,” ZDMG, 155(2005).
- Peled, Mattityahu, “The Controversy over Concepts of Arabic Literary History,” Asian and African Studies, 10(1974).
- Pellat, Charles, “Variations sur le thème de l’*adab*,” Correspondance d’Orient, Études 5-6, 1964.
- , “Les Encyclopédies dans le Monde Arabe,” Cahier de Histoire Medieval, 9(1966).
- , “Al-Ğāhīz jugé par la postérité,” Arabica, 27(1980).
- Rosenbaum, Gabriel, M., “A Certain Laugh: Serious Humor and Creativity in the *Adab* of Ibn al-Ğawzī,” in Arazi et als.
- Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant : The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden, Brill, 1970.
- Sadan, Joseph, “Review of CHAL(II) : ‘Abbasid Belles-Lettres,” IOS, 13(1993).
- , “Hārūn al-Rashīd and the Brewer: Preliminary Remarks on the *Adab* of the Elite versus Ḥikāyāt,” in eds. S. Ballas and R. Snir.
- , Conflicting Tendencies between Higher and Lower Strata of Humor,” in ed. G. Tamer, *Humor in der arabischen Kultur*, Berlin, Walter de Gruyter, 2009.
- Sanagustin, Floreal, “Les Philosophes Arabes et le mythe du sage conseiller des princes,” in ed. F. Sanagustin, *Les intellectuels en Orient musulman: statut et fonction*, Cairo, Institut français d’archéologie orientale, 1999.
- Schoeler, Gregor, *The Oral and the Written in Early Islam*, tr. U. Vagelpohl, ed. J. E. Montgomery, London and New York, Routledge, 2006.
- Schöller, Marco von, “Zum Begriff des ‘islamischen Humanismus’,” ZDMG, 151(2001).
- Shoshan, Boaz, “High Culture and Popular Culture in Medieval Islam,” Studia Islamica, 73(1991).
- Soravia, Bruna, “Les manuels à l’usage des fonctionnaires de l’administration (*Adab al-Kātib*) dans l’Islam classique,” *Arabica*, 52(2005).
- Souami, Lakhdar, “Fictionnel et non-fictionnel dans l’oeuvre de Ğāhīz,” in Leder(ed.)
- Sperl, Stefan, “Man’s ‘Hollow Core’ : ethics and aesthetics in *Hadīth* literature and classical Arabic *adab*,” BSOAS, 70 (2007).
- Stetkevych, Suzanne Pinckney, *Abū Tammām & the Poetics of the ‘Abbāsid Age*, Leiden, E. J. Brill, 1991.
- Toorawa, Shawkat, “Defining *Adab* by (Re)defining the *Adīb*: Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr and Storytelling,” in Kennedy (ed.). (2005-a)
- , *Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr and Arabic Writerly Culture: A ninth-century bookman in Baghdad*, London and New York, Routledge Curzon, 2005. (2005-b)
- Wen-Chin, Ouyang, *Literary Criticism in Medieval Arabic-Islamic Culture: The Making of a Tradition*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997.
- Zakharia, Katia, “Le Secrétaire et le pouvoir: ‘Abd al-Hamīd Ibn Yahyā al-Kātib,” in ed. F. Sanagustin, *Les intellectuels en Orient musulman : statut, et fonction*, Cairo, Institut français d’archéologie orientale, 1999.
- Zakī, Mu'bārak, *al-Nathr al-Fannī fī al-Qarn al-Rābi'*, Beirut, Dār al-Jīl, 1975
- 井筒俊彦(牧野訳)『意味の構造—コーランにおける宗教道德概念の分析』、『井筒俊彦著作集』4、中央公論社、1998年。
- 岡崎桂二「アダブの罠—『マカーマート』のエクリチュール」『四天王寺国際仏教大学紀要』、34号 (2002年)。
- 同「アラブ文学における論争文学『マカーマート』の周縁」『四天王寺大学紀要』、48号 (2009年)。
- 同「アラブ・イスラーム文化における百科全書の思想」『アラブ・イスラム研究』(印刷中)。
- 亀井秀雄『明治文学史』、岩波書店、2000年。

鈴木貞美『日本の「文学」を考える』、角川書店、1994年。
同『「日本文学」の成立』、作品社、2009年。
土田知則『間テクスト性の戦略』、夏目書房、2000年。
内記良一『Adabのイラン的背景』『オリエント』、27巻（1984年）。
芳賀徹（編）『翻訳と日本文化』、山川出版社、2000年。

文献略称

CHAL The Cambridge History of Arabic Literature
EAL Encyclopedia of Arabic Literature
EI Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed.
JAL Journal of Arabic Literature

注 記

- 1) Kilpatrick ; Allen, pp. 2-3.
- 2) Kilpatrick; Bonebakker(1984), pp. 389-391; Bonebakker(1990), p. 16; Holmberg, p. 181, p. 199.
- 3) アダブの語源に関してはシュメール語やペルシア語起源説が唱えられたが、今に到るも確定的な説はない。Cf, Horst, p. 208. しかし内記はパフラビー語の $\alpha\delta\text{v}\text{ēn}$ 起源説を立て、この語に方法、礼節、種、と3つの原義があり、アラブ兵法書に受容されているとする説得的な論を展開している。内記、44頁～47頁。Cf, Horst, pp. 208-209; Bonebakker(1984), pp. 404-405.
- 4) 内記はアダブは古来から文学の意味だと主張し、また、青柳悦子『デリダで読む「千夜一夜」』はアダブは文学の意味だが、『千夜一夜物語』はアダブに入れられることはなかったと説明する。Cf., Bonebakker(1997), p. 70. 確かに『千夜一夜物語』は決してアダブに分類されることはなかった。Holmberg, pp. 180-181. しかし、もしかりにアダブ=文学とすると、アラブ文学を代表する詩と文学（=アダブ）が明白に別ジャンルに属すと見なされていた事実との矛盾をどう説明するのであろうか。注51) 参照。Cf, Pellat(1964), p. 23. このことは後述のように、詩人とアディーブが峻別されていたことを指摘するだけで十分であろう。al-Rāghib al-Isbahānīの書名『アディーブの会話並びに詩人と雄弁家の対話』参考。Cf, Pellat(1964), pp. 22-23. また『ハマーサ詩集』に関する注20) 参照。さらに、アダブ書には多量の詩が引用されていたが、詩=アダブと見なされることはない。『千夜一夜物語』がアダブの範疇に入れられなかった事実こそが、アダブ概念理解、つまりアラブ文学理解、の鍵を握っている。Cf, Bonebakker(1990), pp. 27-30. アダブ=文学とする研究者は、具体的にどのような作品を文学作品として挙げるのか。LederとKilpatrickは11世紀に到るまで、オリジナルな散文作品は稀少であり、俚諺、演説、手紙（書簡論文risāla）、しか無かったと断じている。Leder & Kilpatrick, p. 2, p. 15; Arazi, p. 234. 注52) 参照。想像力に基づく作品名は、Ghazi参照。RosenthalやToorawaらはliteratureの語を排してadab work(s) という用語を用いる。Rosenthal, p. 252, fn 3; Toorawa(2005-b), p. 103; Bonebakker(1984), p. 394.
- 5) 従来、『千夜一夜物語』を除けば、詩偏重の傾向があったアラブ文学研究は、近年、アダブや散文文学を共通テーマとする論文集が発表され、Arazi *et al.*, Bray, Kennedy, Leder(1998)、らが各々編集する研究がある。ToorawaやMusawiらは紙の流入による新しい読者層の勃興とその意義に関する論考を発表している。Toorawaはアダブの訳語としてwriterly cultureを用いる。Toorawa(2005-a), p. 1, p. 9.
- 6) Nallinoはカイロ大学で1910年～1911年度に行ったアラビア文学史に関する講義（アラビア語）をイタリア語で公刊し（Maria Nallino訳）、Pellatが仏訳した。アダブに関する部分はペラ訳7頁から28頁を占め、これがアダブ研究の依拠すべき基本文献となっている。Cf., Pellat(1964), p. 21; Bonebakker

- (1984), p. 390. Nallinoは語根に関し、*ādāb*は「af'āl」型での複数形だとして、bi'r, tha'r, ra's, ra'yを援用する。Nallino, p. 13.
- 7) 専門分野の作法書、指南書を指し、NallinoはIbn Qutayba「書記のアダブ」、Ibn Kushājim「相伴者(nadīm)のアダブ」、その他、「法官(qādī)のアダブ」、「大臣(wajīr)のアダブ」等を挙げる。Nallino, p. 18; Bonebakker(1990), p. 25. Ibn Kushājimに関しては注88)参照。
- 8) Nallino, p. 20. Nallinoはアダブの語義変遷を一覧表(Pellat訳、26頁～27頁間に挿入)にして示したが、その妥当性はBonebakkerにより否定された。Bonebakker(1984), p. 393.
- 9) Pellat(1964), pp. 22-28, p. 37; Bonebakker(1984), p. 394; idem(1990), p. 28, p. 30.
- 10) Blachère(1970), pp. 10-12; Gabrieli; Holmberg, p. 202. ヨーロッパの研究者は人文主義(humanités, humanisme)というヨーロッパ文化の概念を他文化研究に援用しようとする傾向があるが、この用語、概念とイスラーム研究との関連はSchöllerとHolmberg参照。Schöllerはhumanismが含意する多様な意味を指摘し、その概念規定なしに他文化へ適用するのを戒める。
- 11) Nallino, p. 11; Bonebakker(1984), p. 391; idem(1990), p. 17.
- 12) Bonebakker(1984), p. 392, fn. 14, p. 394.
- 13) *Ibid.*, p. 405; Nallino, p. 12; Klein-Franke(part 2), p. 142; Gamal, p. 32, p. 34; Stetkevych, pp. 287-311. Ibn al-Tiqtaqāは『アルファフリー』で自著が『ハマーサ詩集』より優れているとして、この詩集から学べるのは「せいぜい勇気や親切心へのあこがれ、ならびに同書「アダブの章」からは、なにがしかの美德や詩のいくつかの形式になじむ利点、それ以上のものではないから」と評している。Ibn al-Tiqtaqā, p. 77. (池田・岡本(訳)、第1巻、39頁)。
- 14) Abū Tammām, vol. 2, p. 18; Bonebakker(1984), p. 406.
- 15) Muslim『正伝集』において、預言者は自身のクンヤ(アブー・カーシム)を他人に命名するのを禁じた逸話が載せられている。「礼儀」の項。Stetkevychは章題のadabにmannersの訳語を充てている。Stetkevych, p. 239.
- 16) Abū Tammām, vol. 2, p. 18, fn. 2. Cf, Nallino, p. 12.
- 17) Malti-Douglas, p. 14; Arazi(1999), p. 232.
- 18) Gamal, p. 33.
- 19) Nallino, p. 15; Bonebakker(1984), p. 405; idem(1990), p. 19.
- 20) Abū Tammām, vol. 2, p. 9, p. 11, p. 13, p. 17, p. 55. またアラブの特性の核をなすḥilmの語も頻出する。Ibid, p. 4, p. 20, p. 25, p. 27, p. 51. Cf, Pellat(1964), p. 26; Lichtenstädter, p. 36. ダフルはジャーヒリーヤ期においては「無限の時」を意味し、運命と同義とされ、イスラーム信仰の「運命予定論」に影響した。参照、EI, sv., dahr(M. Watt)。Bray, p. 9, fn. 21. 他方、同時期のアラブ人の心性の核をなすḥilm研究はGoldziherが先鞭をつけ、從来jahilば'ilm(知識)の対立語と見なされていた見解を排し、jahilはḥilmとの対立語であり、後者は自制、忍耐、寛容を指すと論じ、さらに井筒が資料的補強を行った。井筒は結論として、ḥilmは「道徳的洗練、教化された人の思慮分別」を指し、それゆえ、ジャーヒリーヤ時代を「無知の時代」と解するよりかは、「無道時代」と理解するべきだと論じた。井筒、38頁～43頁。またイスラーム勃興後、ḥalīmは神の形容詞とされた。Cf, EI, sv. ḥilm(Ch. Pellat); Pellat(1964), p. 26.
- 21) Abū Tammām, vol. 2, p. 16, l. 3. イスラーム勃興期の詩人、Salīm b. Wābiṣa al-Asadīの詩。
- 22) 書名にアダブを冠するのはIbn Muqaffa'『大アダブ書』が嚆矢とされるが、この書は『カリーラとディムナ』と同じく、官僚や文人を読書対象とするアダブ書ではなく、「君主の鑑」ジャンルに属すと見なされている。また『小アダブ書』はイブン・ムカッファの真作であるかに関しては疑義が呈されている。Pellat(1964), pp. 28-31; Holmberg, pp. 203-204; Kilpatrick; Gabrieli.
- 23) OEDは広義として、'literary productions as a whole; the body of writings produced in a particular country or

- period…'とし、狭義として、'writing which has claim to consideration on the ground of beauty of form or emotional effect', という定義をliteratureに充てている。Cf., Holmberg, pp. 184-185, p. 199. また「文学」の現代語としての定義は、「作者の、主として想像力によって構築した虚構の世界を通して作者自身の思想・感情などを表現し、人間の感情や情緒に訴える芸術作品」が一般に認識されているものであろう。『日本国語大辞典』小学館。日英の代表的な辞書のどの定義に当てはめてみても、literatureあるいは文学と「教化目的の逸話の集成集」というアダブ書概念とは乖離をきたしている。Rosenbaum, pp. 99-100; Holmberg, p. 199. またPellatはラテン語のliteratura、litteræとアダブの異同を論じている。Pellat (1964), p. 22. CHALにおいてはadministrative literature, religious literatureの表現が用いられているが、これらを文学と訳すことはできない。Holmberg, p. 186. 要するに、「その時代になかった概念で、その時代の意識の産物を理解しようとすると、あちこちに食い違ひが生ずる」のだ。鈴木（1994年）、70頁。またCHALにおける論述対象の問題点は、例えばIbn al-Ǧawzīが除外されているとSadanが指摘している。Sadan(1993), p. 283. 日本語の「文学」概念は鈴木が詳述している。鈴木（2009年）、第一章、参照。
- 24) 注4) 参照。Holmberg, p. 181; Bonebakker(1984), p. 394; Soravia, p. 420, fn. 11; Allen, p. 2. Holmbergは近代ヨーロッパの観点から非ヨーロッパ圏の文化現象を考察する危険性を指摘しており、eticとemicな観点の峻別を提案している。Holmberg, pp. 180-181.
- 25) Horst, p. 208.
- 26) Bonebakker(1990), p. 30; Malti-Douglas, p. 11. Geriesはアダブ書 (*les livres d'adab*) をrecueils organizes de compilationsと仮訳する。Geries, p. 168.
- 27) Toorawa (2005-b); al-Musawi.
- 28) 引用句はそれぞれ、Ibn al-Mu'tazz, p. 77, p. 74. アダブと理性 ('aql) の関係は『類稀な首飾り』では、「アダブを求めよ、というのも、アダブこそ理性の基であり、美德への導きでもある。アダブは異国での慰めとなり、集会で名を挙げる装飾でもある」と説かれている。Ibn 'Abd Rabbih, vol. 2, p. 421; Bonebakker(1984), pp. 397-398; Bray, p. 14; Rosenthal, pp. 265-266. Ibn Qutaybaは両者の関係をさらに徹底して追及する。Rosenthal, pp. 255-266.
- 29) Horst, p. 211.
- 30) Pellat(1980), p. 43; Özkan, p. 113. ハリールに関しては、Montgomery in Scholer, p. 3.
- 31) Toorawa (2005-a), p. 303; idem.(2005-b), pp. 4-5.
- 32) Ibn Khaldūn, pp. 612-613; 森本訳、第4巻、158頁～159頁。
- 33) 逸話に関してマルチ・ダグラスはhikāya, qīṣṣa, nādira, を挙げ、これらはしばしばḥadīth、あるいはqīṣṣaと総称されたと説く。Malti-Douglas, pp. 17-19.
- 34) Allen, p. 249; Leder & Kilpatrick, p. 16. 逸話の配列の重要性に関してはToorawa (2005-b), p. 103; Leder & Kilpatrick, p. 25. それゆえ、アダブ書と見なされている作品には、同じ逸話や詞章が複数の作品中に採択されている場合があるが、当該情報をどの部門に分類し、配列するかによって原文の意味が変わり、また新たなる意味が付与されることがある。そこに「撰文集」編集者の独自性、創造力の発露が發揮されている。Rosenbaum, pp. 98-99, fn. 8; Holmberg, p. 197.
- 35) Ibn Qutayba, 'Uyūn, vol. 1, p. 42. Cf. Lichtenstädter, p. 34. 注28) 参照。
- 36) al-Mubarrad, vol. 1, p. 2. Cf., Bonebakkar(1984), p. 402; idem(1990), p. 22.
- 37) クリストヴァやバルトらは、あらゆるテキストは引用のモザイクとして構築されており、それらは無数にある文化の中心からやってきた引用の織物である、とする「間テキスト」概念を打ち出した。土田、57頁。
- 38) Ibn 'Abd Rabbih, vol. 1, pp. 4-5. 「珠玉のアダブを精選した」を証拠立てるように、著者は各章の表題に真珠、エメラルド、サファイヤ、等の宝石名を冠した。

- 39) Horst, pp. 212-213; Malti-Douglas, p. 13, p. 16, fn. 45.
- 40) Ibn Qutayba, 'Uyān, vol. 1, pp. 49-52.
- 41) *Ibid.* pp. 96-101. Malti-Douglas, p. 15 ; Sperl, p. 465; Leder, p. 60.
- 42) Malti-Douglas, p. 16.
- 43) Montgomery (2006), p. 114.
- 44) al-Jāhīz, *al-Bayān*, vol. 1, pp. 75-97. Cf., Bonebakker (1984), p. 413 ; Özkan, p. 115; Horst, p. 217; Pellat (1964), p. 29.
- 45) *EAL.*, sv. *hazl* (Marzolph); Malti-Douglas, p. 15; Fähndrich, p. 337. Rosenbaumはこのアダブ書に特有の叙述法に関して、Sadanは「均衡tawāzun」と名付けていると紹介する。Rosenbaum, p. 110, fn. 34. アラブ文学における「真面目と冗談」のトポスを研究したGelderは、ジャーヒズの当該論文はその表題にも関わらず、このトポスを論じたものではなく、このトポスを援用した作品だとする卓見をだした。Gelder, part 1, p. 95; Toorawa (2005-b), pp. 125-126; Montgomery (2006), pp. 123-125; idem (2009), p. 209.
- 46) al-Jāhīz, *Rasā'il*, vol. 1, pp. 231-278. Cf., Pellat (1964), p. 29; Leder, pp. 58-59.
- 47) al-Jāhīz, *Rasā'il*, vol. 4, pp. 151-152.
- 48) Sperl, pp. 465-466; Leder (1998), pp. 47-48. .
- 49) Ibn Qutayba, 'Uyān, vol. 1, pp. 44-49. Cf. Lichtenstädter, p. 34 ; Musawi, p. 269.
- 50) Nallinoは夙に「db」の語根からの派生語に、「招待、驚異の物、宴会用の食事、招待」等の意味を引き出しており、アダブと招待、宴会、との親縁関係を指摘している。Nallino, pp. 12-13 ; Bonebakker (1984), pp. 409-410, fn. 90 ; al-Batalwaysi, vol. 1, pp. 13-14 ; Horst, p. 208.『マカーマート』には清談中の夜会を場面とする「マカーマ」があるが、ハマザーニー作品ではジャーヒズの評価をめぐって話が展開する「ジャーヒズのマカーマ」がその一例である。食事が終わり、文学談義が始まる個所を、礼儀のアダブから文学(literature)のアダブへの変換とOmriは理解する。Omri, p. 33.
- 51) al-Musawi, p. 269, p. 288.
- 52) フスリーはアディーブたちが暗記しやすく、また、文体の模倣を容易にするためにと配慮して、比較的短い文章を引用したと述べる。al-Husrī, vol. 1, p. 24; Pellat (1964), pp. 33-34.
- 53) *EAL*, sv. Ibn al-Nadīm (Kimber).
- 54) Ibn al-Nadīm, pp. 157-173, Dodge (trans.), pp. 571-633. Cf., Toorawa (2005-b), p. 105.
- 55) Ibn al-Nadīm, p. 161, sv. Abū al-Hasan 'Alī; p. 165, sv. Ibn Abī al-Azhar; p. 167, sv. Al-Kusrawī; loc. cit., sv. al-Şūlī.
- 56) すでにPellatやBonebakkerは、アダブには知識に関して能動的な意味と受動的な意味が含まれていると論じ、前者は知識を求める行為を指し、後者はその結果得られた知識の集成を意味すると説いた。Pellat (1964), p. 36; Bonebakker (1990), p. 22.
- 57) Bonebakker (1984), p. 417; idem (1990), p. 24. ロゼンタールも社会の認識や教育において、知識('ilm)と行動('amal)は常に一对として受け取られていたと説き、さらに知識とアダブも緊密に結び付けられていたと述べ、イブン・クタイバ『情報の泉』とイブン・アブド・ラッビヒの『類稀な首飾り』を援用する。Rosenthal, p. 246, pp. 251-252, p. 265; Rosenbaum, p. 114, fn. 51; Arazi (1999), p. 236; Gilliot (1999), p. 55.
- 58) Ibn Khaldūn, p. 612; 森本訳、第4巻、158頁。Cf., Foda, p. 164; Fähndrich, p. 334; Pellat (1964), p. 24.
- 59) Ibn Qutayba, 'Uyān, vol. 2, p. 129, pp. 140-141. Cf., Foda, p. 163, p. 176; Bray, pp. 19-20.
- 60) Ibn Qutayba, 'Uyān, vol. 2, p. 22. Cf., Bonebakker (1984), p. 418, fn. 132. アブー・タンマームは「学者は一部門の専門家であり、教育を受けた物は全ての最上の者を取り出す」と詠む。Rosenthal, p. 263. Cf., Sperl, p. 464.

- 61) ハーッサ（上流階級、特權層）とアーッマ（下層階級、一般大衆）の相違には人種や階級等、様々な指標があるが、言語運用能力も重要な要素の一つと考えられる。「庶民の語法違反」(lahn al-'amma)は一つのジャンルを形成しており、他方、『マカーマート』の作者、ハリーリーは『潜水夫の真珠』をも著しているが、その執筆意図は上流階級に属する者(khāṣṣa)の言語規則違反(lahn)を是正することにあったのもこの事情を反映している。Toorawa(2005-b), p. 10; Montgomery(2006), pp. 107-110 Cf., *EI.*, sv. khāṣṣa wa-'amma(Beg); al-Jāḥīz, *al-Bayān*, vol. 1, p. 137; Sperl, pp. 464-466.
- 62) Rosenthalは宗教知識とアダブの結びつきの典型をAbū Bakr b. Abī Shayba(849年没)の*Muṣannaf*に見い出す。Rosenthal, p. 74ff, p. 243, p. 255. Cf., Bonebakker(1984), p. 412, idem(1990), p. 24.
- 63) Sperl, Bonebakkerは、「ハディースは法学に関するガイドブックとして有用であるのみか、娯楽や知的な楽しみ物でもある」と、「ハディース集」とアダブ（作品）の共通性を指摘する。Bonebakker(1997), p. 61.
- 64) Malti-Douglas, p. 9, fn. 22. また『ハマーサ詩集』と「ハディース集」の編纂過程の比較も行われている。Stetkevych, pp. 241-256. さらにRosenbaumは「偽造ハディース」にフィクション化を認め、その行為とアダブ書との共通点を指摘する。Rosenbaum, p. 100, fn. 11; Gilliot(2007), p. 54.
- 65) Sperl, p. 463.
- 66) Ibn Ḥajar, vol. 14, p. 414. Cf., Sperl, p. 466. 道徳的知識の涵養(ta'addub)はal-NawawīとIbn Qutaybaがそれぞれ「ハディース集」「アダブ書」編纂の主目的とすると冒頭で宣言している。Cf, Sperl, p. 463. Ibn Ḥajar, vol. 14, p. 45.
- 67) Stetkevych, p. 249; Sperl, p. 463, p. 467.
- 68) Ibn Ḥajar, vol. 10, pp. 451-690; al-Nawawī, vol. 14, pp. 2623-2644. ブハーリー『正伝集』において次の章に配列されている「他人の家に入るときの挨拶」は、ムスリム『正伝集』では同じアダブの章に収載されている。またムスリム『正伝集』では、「善行と親戚縁者関係と行儀(adāb)の書』において、ブハーリーの項目と重複する逸話を配列している。al-Nawawī, vol. 16, pp. 3005-3076. そこで強調されているのはḥilmの精神である。怒り、妬み、憎悪、中傷、影口を避け、互いに助け合い、笑顔で過ごすことが奨励されている。注19) 参照。Cf, Sperl, pp. 469-471.
- 69) ブハーリー『正伝集』の注釈者、イブン・ハジヤルのアダブの定義(ta'zīm man fawqak wa-al-rifq bi-man dūnak)。Ibn Ḥajar, vol. 10, p. 451. Cf., Sperl, p. 471.
- 70) ガザーリー『宗教諸学の再興』において、生活指針、倫理規範としてアダブは、「コーラン読誦」、「祈願」「知識・教育」のみならず、「結婚」「食卓作法」等の項目(*kitāb*)において用いられている。さらに小項目においても頻出する。「食卓作法adab al-ta'ām」において作法の指示は食前の清めの作法から始まり、食後の楊枝の使用法にまで及ぶ。Cf, Kindermann.
- 71) Sperl, p. 473. マーワルディーは5章(bāb)から成るこの著作において、第一章を除いて、学識、宗教、現世、靈魂、の全ての章題にアダブの語を冠している。ここにもアダブ概念の包括性が現れている。al-Māwardī, p. 18.
- 72) 遅くとも5世紀末には成立していたと推測される定型長詩(カスィーダ)に比して、アラブ文学におけるフィクショナルな散文作品の誕生は遅く、ハマザーニー(962年没)の『マカーマート』がその嚆矢とされている。Cf, *EAL.*, sv. Qaṣīda(Jacobi). この韻文と散文の成立年代の差異は、散文は書記官僚の存在やイスラーム学の誕生と深い関係を有していたからである。つまり、行政文書や外交文書、あるいは演説原稿、を起草する書記官僚達は内容の正確さを要請され、他方、「ハディース集」に倣う厳密な伝承経路を付すのが慣例となっていた散文著作において、作者には内容の真実性が何より要求されていたからである。この広く支配的であったフィクションに対する忌避感を、ハマザーニーは架空のイスナードを付することでその隘路を抜け出した。想像力に基づく虚構の作品への忌避に関する諸

- 家の指摘は、Leder(1998), pp. 34-35, p. 41; Holmberg, p. 193; Hämeen-Anttila, p. 42。アラブ文化において『千夜一夜物語』が低い評価を受けてきたのは、口承性や卑俗な文体とともに、その内容の架空性に要因があった。注4) 参照。また、近代においてヨーロッパの新しい文化に触発されて誕生し、アラブ文学の黎明を告げるal-Muwaylihiの『イーサー・ブヌ・ヒシャームの物語』(*Hadīth Isā ibn Hishām*) (1907年) が、「マカーマート」に範を取っていることもまた、アラブ文化におけるフィクションな作品の乏しさを裏付けている。ヨーロッパ流の小説に匹敵するものを著そうとする時に、モデルとすべきは「マカーマート」形式が唯一のものだったからである。Allen, pp. 71-73, pp.276-277; Pellat(1964), p. 27; Hämeen-Anttila, pp. 358-359.
- 73) シュウーピーヤ運動研究はGoldziherが先鞭をつけ、イスラーム圏に新たに参入してきたペルシア人とアラブ人との人種的な対立と説いた。ゴルトツィーヤーは、長い伝統を誇るペルシア人たちが、文化的な優越性を誇示しようとした運動と見なしたが、この見解はGibbにより否定された。ギブは文化の主導権をめぐる新旧の書記官僚間の闘争だったとする意見を出し、現在に到るまで主導的な見解とされている。Bonebakker(1984), pp. 414-415; Holmberg, p. 191; EAL, sv. shū'ubiyya (Bosworth).
- 74) 注54) 参照。
- 75) アッバース朝期における翻訳活動に関してはGutas参照。
- 76) イスラーム圏への紙の移入に関してはGully, p. 58; Toorawa(2005-b), pp. 56-59.; al-Musawi, p. 263, fn. 3. 口承文化から書承文化への移行に関しては、Schoeler, Toorawa(2005-b), al-Musawi参照。ショーラーは9世紀を移行期と見なす。Schoeler, p. 34. この変化を端的に示すのがカイロの医師団長、イブン・リドワーン（1061年没）とネストリウス派キリスト教徒の医師、イブン・ブトゥラーン（1066年没）との間で交わされた医学・哲学論争である。この論争は「鶏の雛と他の鳥の雛との体温の高低」というアリストテレス以来の難問をテーマとしたと見なされている。しかしその内実は、貧困ゆえ独学で書物を通して医学、哲学を習得した前者と、伝統に則って師につき口伝で学問を修めた後者の、学問習得、継承に関する両者の意見の対立が争点であったとコンラッドは説く。岡崎（2009年）参照。また、ムサウイーは新しい識字層の出現により、アラブ文化における詩の位置が相対的に低下したと指摘する。al-Musawi, pp. 267-268. またトゥーラワも9世紀にアラブ・イスラーム文化一般に変革が起きたと論じ、行文中でアダブを書記文化（writerly, or literary, culture）の意味で用いる。Toorawa(2005-b), p. viii, p. 1. ブラシェールはこの時期の変化の要素を散文の隆盛と「アダブの精神l'esprit d'adab」の勃興にあると論じる。Blachère(1966), pp. 8-9.
- 77) Holmberg, p. 195. 権力者と知識人、文化人との関係はZakharia参照。彼はウマイア朝カリフに使えた3人の書記官僚、サーリム、アブド・アル=ハミード、イブン・ムカッファアとカリフの権力関係を考察し、書記官僚には何より忠誠（wafiyah）が必須であり、アダブと理性（'aql）の持ち主であることが要求されたと説く。これは、以後も伝統として継承されていく。Zakharia, p. 90. Cf., Arazi(1999), p. 236.
- 78) Bonebakker(1984), pp. 414-415. アッバース朝カリフ、マンスールは次代のカリフ、マフディーの教育をal-Mufaddal al-Dabbīに託した。Toorawa(2005-b), pp. 15~16. 『書記のアダブ』の著者、al-ṣūfiはカリフ、アルムクタディル（在位908年～932年）の王子の教師係りを務めていた時の逸話を残しているが、それにより、為政者が読むべき書籍は道徳的、倫理的な面から精査されていたことが分かる。Cf., al-Musawi, p. 262. イブン・ムウタッズはカリフの子弟の教育係（mu'addib）に、倫理、イスラーム法、詩、文法、を教えて良き性格形成に資するようにと求めている。Bonebakker(1984), p. 417. 中世イスラーム社会全般における「知識の尊重、知の称揚」に関してはRosenthal, p.240; Rosenbaum, pp. 113-114.
- 79) イブン・シーナー、ガザーリーを筆頭に、アラブ・イスラーム文化における哲学者や思想家は「君主への忠告書」を著しており、理想とする「哲人宰相」像を説く。「忠告、助言naṣīḥa」はGilliot(2007)

- 参照。哲人宰相に関しては、Sanagustin; Soravia, pp. 422-423; Holmberg, p. 195; Rosenthal, p. 329.
- 80) Foda, p. 164; Lichtenstädter, p. 37; Fähndrich, p. 327. ローゼンタールは、「出身、権力、富を差し置いて、知識の量こそが社会的地位上昇を左右した」とイスラーム社会における知識の重要性を説く。Rosenthal, p. 240. Toorawaはカリフを筆頭に、時の権力者と密接なつながりを保持していたジャーヒズより、一介の書籍商として生計をたてながら、詩作、詩論、歴史、撰集編纂、等多方面の著作を残したIbn Abī Tāhirのほうが、この時期（9世紀後半）のアディーブの代表にあげるのが相応しいと論じて両者を詳細に比較している。Toorawa(2005-b), pp. 124-127; idem(2000-a), p. 289.
 - 81) Omri, p. 36, p. 43, fn., 11. 「あらゆる学問を少しづつ習得する」はハルドゥーンの言。Ibn Khaldūn, p. 612. 森本訳、第4巻、158頁。即興能力の重視は、Montgomery in Schoeler, p. 22. Kushājimは「食客のアダブ」の中で、宴席での詩の朗唱は簡潔を要諦とし、カスィーダ全文の引用を戒めた。この簡潔性を尊ぶことはアダブ書の編者に受け継がれており、読者の興味を顧慮して、スリーラーらは逸話に補する詩をしばしば短縮していた。Gruendler, pp. 92-94. ターハー・フサインが『自伝』で詳述しているように、アラブ文化においては近代におけるまで暗記が重要視された。それは『コーラン』全巻の暗記から始まり、あらゆるテクストに到る。Holmberg, p. 194, p. 196; Grubebaum, pp. 253-254; Pellat(1964), p. 33. さらにまた、現代に到るも、この暗記の伝統は連綿と継承されており、Marzolphは、アラブ文化研究の大家であるIhsān Abbāsが大部な百科全書、*al-Mustatraf*, を若年時に全巻暗記していたというエピソードを紹介している。Marzolph, p. 407.
 - 82) 定型長詩と訳されるカスィーダ (qaṣīda) と短詩型のキトウア (qīṭ'a) の相違は詩行の長さに置かれていて、前者は7行、あるいは10行以上のものを指すとされていた。EAL, sv. qīṭ'a (Meisami); qaṣīda (Jacobi). モンゴメリーはカスィーダの平均詩行を70～100行としている。Montgomery in Schoeler, p. 22. Klein-Franke(1973), p. 155. ステトケビッチは古詩の集成集である『ムファッダリヤート詩集』と『アスマイー詩集』に収録されているカスィーダの平均行数を40行～20行と見なしている。Stetkevych, p. 257.
 - 83) イブン・クタイバの著作は『情報の泉』と訳されているが、「uyūn ('aynの複数形)」は「精選」と理解されている。ムサウイーはこの語は比喩的にはbestの意味とする。*al-Musawi*, p. 269. フスリーの著作名は『諸アダブの精華 (zahr) と知性の成果 (thamar)』。この作品名と同様の表現が、イブン・ラシーケ (1064年没) の詩論集の冒頭で、「知性 (al-albāb) の果実を収穫し、諸アダブの精華 (zahr) を刈り取る者」として出ている。Vol. 1, p. 67. この書の正式な表題は『詩の美質とそのアダブに関する基礎』であり、このアダブは知識を意味する。Ibn Bassāmもまたアダブを果実 (thamara) に準える。Arazi(1999), p. 238. また「口述書amālī」「講義録」の意義はSchoeler参照。pp. 32-38.
 - 84) Nallino, pp. 18-24; Rosenthal, pp. 252-253; Horst, p. 218; Toorawa(2005-b), p. 13. 「口述集」の隆盛は、わが国のジャーナリズム興隆の一端が寄席の口演の再録であった事実と軌を一にしているだろう。「口述集」は講義の場 (majlis, ḥalqa) に、「再録」は実演の場に、ともに居合わせない人々に、現場と同じ知識や興奮を伝えることができ、そのことから大衆文化の拡大が起こった。亀井、第3章「読者の生産」、第4章「言文一致の実験」参照。Cf, Schoeler, p. 167; EAL, sv., sama' (Wright).
 - 85) アラブ文学における高級と低級の分離はSadan(2009); *al-Musawi*, p. 262. 真面目と冗談文学の分離は、Leder(1998), p. 40, 参照。またKilitoはイスラーム暦4世紀（西暦9～10世紀）におけるアラブ文化の変化を、韻文と散文の両面において優れている人物を理想とするようになったと論じる。これは相対的な詩の地位の低下という評価と結びつき、その典型例が、ハマザーニー『マカーマート』の「ジャヒズのマカーマ」におけるジャヒズへの評価。Kilito(1978), p. 33; Omri, p. 38; *al-Musawi*, p. 267.
 - 86) 14世紀にウマリー、ヌワイリー、カルカシャンディーらの「百科全書」が叢生したが、アラブ文化におけるこれらの著作の意義、評価は、Pellat(1966), Blachère(1970), 岡崎（印刷中）、参照。Cf., EAL, sv. 'encyclopedias, medieval' (Kilpatrick), 'anthologies, medieval' (idem).

- 87) Fähndrichは以下のようにアダブを位置付ける。Fähndrich, p. 338.

		'ilm
gidd	adab	hazl
		ğahl

- 88) Gabrieli; Holmberg, p. 202. ジャーヒズは専門性を排し、自らアディープへの道を選択したという意見をトゥーラワは紹介する。Toorawa(2005-a), pp. 287-290, idem(2005-b), pp. 125-126; Cheikh-Moussa *et al.*, p. 534. またKilitoは様々な分野で「完全人間」の類型が出されたと述べる。Kilito(1978), p. 36, fn. 1.『食客のアダブ *Adab al-Nadīm*』で著名なKushādjim (961年?没) にアディープとしての完全人間の例を見出せよう。彼は多岐に亘る分野で活動したゆえに、その活動分野の頭文字を取って渾名とされたと言われる。すなわち、*kitāba* (著述)、*shīr* (詩)、*adab*、*inshā'* (書記術)、*dījadāl* (論争)、*mantiq* (論理学)、であり、さらに医学をも修めたと言われている。またこの逸話は、アダブが著述や詩作とは明確に区別されていたことを示している。EI, sv. Kushādjim(Ch. Pellat).『千夜一夜物語』における、あらゆる学問を修得し、並み居る諸学者を論破した女奴隸、タワッドウドもアディープとしての「完全人間」の一典型として指摘できるであろう。参照、岡崎 (印刷中)。
- 89) ハリーリー『マカーマート』において主人公、アブー・ザイドは、第15話「ファルドのマカーマ」ではイスラーム相続法の知識を、第22話「ユーフラテスのマカーマ」では書記官僚と会計官の職務内容の比較を行い、両者の書法の相違を論じ、さらに、第39話「オマーンのマカーマ」では求めに応じて、たちどころに安産祈願の詩を詠唱する。このように、アブー・ザイドは諸学に通曉し、博識と雄弁を武器に全国を行脚しており、その学識披露の面においてアディープの理想像を成している。トゥーラワはこのアラブ文化の理想としての原型を、ジャーヒズの影に隠れて忘れ去られた文人、イブン・アビー・ターヒルに見い出す。彼は詩人であり、アダブ、歴史、批評の各分野の著作を残す。Toorawa (2005-b), p. 6. またハマザーニーの『マカーマート』には「学識のマカーマ」があり、アダブと学識の関連を示す。Cf., Rosenthal, p. 268. さらに、KilitoやMonroeらは『マカーマート』は「ハディース集」のパロディーだと見なしているとの紹介もある。Sperl, p. 479.
- 90) 詩人への褒賞と『マカーマート』の主人公（アディープ）に対する褒賞との異同は、Omri, p. 35参照。詩人が賞讃詩を詠んで褒賞に与るのはイスラーム勃興期以後であり、その原型は詩作の褒賞として預言者より外套を下賜されたKa'b ibn Zuhayrの「外套（burda）詩」にある。Omri, p. 35; Allen, p. 127; Toorawa, (2005-b), p. 128. 前注において注記したように、ハマザーニーの『マカーマート』はアダブやアディープに対するパロディーと読み取ることができ、（それは第15話「ジャーヒズのマカーマ」において顕著に現れているが）、ハリーリー作品にも支配者階級に対する批判が込められていたが、時代とともにその物語性は失われ、徒に形式と文体のみが称揚され、模倣されていく。Holmberg, p. 189. 大衆文化と高級文化の分化に関してはToorawa(2005-b), p. 10. 高級文化の一つの指標は、バディーウと称される技法と綺語（ガリーブ）への偏愛である。Holmberg, p. 189.
- 91) Fähndrich, p. 329; Holmberg, p. 201; Leder(1998), p. 47; Leder& Kilpatrick, pp. 18-19. Souamiはアダブを社会学、文化人類学でいう「文化」、ある程度形式化された志向、感性、行動の様式の総体（un ensemble lié de manière de penser, de sentir et d'agir...）ととらえる。Souami, p. 231. またGrunebaumはoutlook, frame, approach, principle of formの語を用い、Schoelerはapproach, さらにPellatはméthodeを使い、何れもアダブ書の分類指標は内容ではなく、素材、文化遺産に対する態度、接近法であったと見ていく。Grunebaum, p. 251, p. 255; Schoeler, p. 164; Pellat(1964), p. 31; Holmberg, p. 201; Leder(1998), p. 47;

- Lichtenstädter, p. 33, p. 38; Malti-Douglas, pp. 9-10. Sperlはアダブ書の編者は厖大な文化遺産の継承者であることを自認していたと論じる。Sperl, p. 464.
- 92) ヘブライ文学への影響に関しては、Itzhaki参照。Holmberg, p. 190、参照。「マカーマート」の文体はサジュウと称され、「押韻散文」と解されているが、実態は複雑な手法が駆使されており、凡庸な読者の接近を阻む。Hämeen-Anttila, p. 300. 単に押韻するのみか、同形の2語、あるいは3語を並列したり、類音語を並置して極めてリズミカルな文章を作り上げ、さらに各語は内容的に時に並列し、また時には対称をなすというパラレリズムが多用されている。それゆえ他国語においてその文章の彩を再現するのはほとんど不可能で、翻訳の可能性を阻んでいる。管見では、韻文で翻訳を行っているのはRückertによる独訳のみである。それゆえ、日本独自の俳句やまんがが、それぞれhaiku, mangaとして世界中に通用しているように、アラブ文化固有のマカーマートとアダブは、それぞれマカーマート、あるいはアダブとしか他に呼びようがない。Holmberg, p. 190. 上田が紹介する4冊の英語による俳句関連書のタイトルは全てHaikuとなっている。芳賀(編)、116頁。これはイスラームの信仰を支える「ハディース集」が、たとえ「預言者言行録」と意訳されようとも、ハディースと呼ぶしかその実体を伝えられないとの軌を一にしている。また、イスナードを重視するハディースは、キリスト教の伝統における「聖者伝」と形式において大きく異なっている。ムサウイーは文学研究におけるヨーロッパ中心主義に注意を喚起しており、ヨーロッパの視点や尺度からアラブを含む他文化圏への接近は誤解の基と警告する。al-Musawi, p. 265.
- 93) ハリーリー以後、連綿として受け継がれてきたマカーマートの歴史は、al-Yāzījīの『双海の合流点』(*Majma' al-Bahrayn*) (1855年)を以って終焉を告げたと考えられている。al-Muwaylīhī(1930年没)の『イーサー・ズヌ・ヒシャームの物語』はヨーロッパ文学に影響を受け、アラブ文学の内部からそれに匹敵する作品を生み出そうとした作品と見なされている。娯楽性を重視するアダブ精神と、物語性を含み、文体に配慮した「マカーマート」がヨーロッパ流の新しい文学をアラブ文学において生み出したのだ。ムワイリヒー作品の表題に含まれる「ハディース」の一語はアラブ・イスラーム文化の連續性を表し、さらに、主人公名はハマザーニー、ハリーリー両作品の主人公名を合成したものであり、一層、その連續性を際立たせている。注72)参照。Cf, Allen, pp. 275-278; Hämeen-Anttila, pp. 351-357; Pellat(1964), p. 27. また、Holmbergはアダブをliteratureの意味で用いるのはごく近年の現象と指摘。Holmberg, p. 181. 注96) 参照。それはまたアラブ文学における「批評」「自伝」の歴史、その解釈とも連動する。アラブ文化、文学に関する偏見、無理解は根深い。Cf, Wen-Chin, p. 1.
- 94) Holmberg, p. 205. 近代においても、Cheikho『アラブ庭園のアダブの収穫』(*Majānī al-Adab fi ḥadā'iq al-‘Arab*) を代表にアダブ書が編纂されており、この分野への需要は尽きない。また9、10世紀のアダブ書を基に、それらからの「摘要書」や、al-Nuwayrī『諸アダブに置ける目的の達成』を代表とする本格的な「百科事典」が14世紀以後編纂されるようになり、そこにもアダブの精神が連綿と受け継がれている。岡崎(印刷中) 参照。
- 95) Bray, p.8; Kilpatrick; Gabrieli.
- 96) ペレドはliteratureの訳語にアダブを充てるのは、al-Jarīda紙に掲載されたal-Rāfi‘īの書簡論文(*risāla*)に端を発すると論じる。ラーフィーは開設されたばかりのエジプト大学に「アラビア語文学史 *ādāb al-lughah al-‘arabiyyah*」講座がないことを非難した。Peled, p. 1. 当時、同大学でTārīkh al-Ādāb al-‘Arabiyyahを講じていたNallinoは、この論文を契機としてアダブに関心をよせ、講義を行ったのだろうと推測されている。Sadan((1998), p. 2, fn., 5. Cf, Husayn, pp. 7-13. また近年では、どのような著作がアダブ(作品)に該当しないのか、という新しい視角からアダブの概念規定を行う提案が出されている。Bonebakker (1990), pp. 27-30; Rosenbaum, pp. 98-99, fn. 6.