

イスラム経済の基本構造¹⁾

加 藤 博

〔目 次〕

はじめに

1. イスラムと経済
2. イスラムの経済ビジョン
3. イスラムの弁証手続き
4. イスラム経済の基本構造
5. ワクフ（寄進）制度にみるイスラム経済

おわりに イブン・ハルドゥーンとアダム・スミス

はじめに

イスラムが単なる宗教ではなく、イスラム教徒の生活全般を律する規範である、とはよく言われる。そして、もしそうであるならば、イスラム経済は逆説的ながら、イスラムという宗教を知るのに最もふさわしいテーマということになろう。というのも、少なくとも一般的な日本人の目から、経済は宗教とは対極にある領域に見えるが、その経済の領域において他の宗教にはない特徴がみられたならば、それが「イスラム的なもの」をもっとも如実に示すことになろうからである。

実際のところ、イスラムは世界宗教の一つ（ほかの二つはキリスト教と仏教）

1) 本稿は2015年10月10日の成城大学経済研究所講演会での講演「イスラム経済の基本構造」を機会に、すでに下記二つの拙著においてその多くが展開されている私のイスラム経済観を、新たなアイデアの下で整理・敷衍したものである。したがって、具体的な歴史的事実についての典拠文献については、この二つの拙著で挙げられている参考文献を参照して欲しい。加藤博『イスラム世界の経済史』NTT出版、2005年。同『イスラム経済論——イスラムの経済倫理』書籍工房早山、2010年。

とされているが、そこには、本稿で詳しく後述するように、利得行為、つまり商売について、ほかの世界的な宗教や文明にはない好意的な考え方がみられる。実際、歴史的にみて、イスラムが支配的であった「前近代」のイスラム世界では、市場経済が大いに発達した。しかし、そのイスラム世界のほとんどの国は、現在、途上国としての位置に甘んじている。

このように考えてみると、イスラム経済を語ることは、イスラムという宗教の特徴を知ることには資するだけでなく、現在われわれが政治経済の領域において直面している諸問題を考える材料を提供することにもなると思われる。それは、「経済と道徳・倫理とはどのような関係にあるのか」、「そもそも市場経済とはどのような経済システムなのか」、「市場経済と近代資本主義とは同じものなのか、違うものなのか」などの現代資本主義にかかわる基本的で原理的な問題である。また、そのことがひいては、なぜ現在、イスラム金融やハラール認証に代表されるイスラム経済が注目されているかの思想的・歴史的背景を理解することの助けともなるであろう。

1. イスラムと経済

1-1 経済と宗教

イスラム経済とは、「イスラムという宗教の教義に準拠した経済思想・実践」を意味する。それゆえに、現代の日本人のほとんどにとって、イスラム経済という言葉自体がありえない、あるいは矛盾したものとして映るかもしれない。現代の日本人には、経済は宗教ともっとも遠いところにあると考えられているからである。

現在、われわれがそのなかに生きている資本主義について、その初期の形成期については、いくつかの学説が宗教との深い関連性を指摘している。たとえば、近代経済学の祖と言われるアダム・スミスが道徳哲学者であり、『国富論』におけるいわゆる「みえざる手」、つまり市場のメカニズムの背後に、「モラル」があったとの指摘がなされている²⁾。

2) たとえば、堂目卓生『アダム・スミス——『道徳感情論』と『国富論』』中公新書、2008年。アダム・スミス『国富論(杉山忠平訳)』4巻、岩波文庫、2000・2001年。同『道徳感情論』(水田洋)上下、岩波文庫、2003年。

また、マックス・ウェーバーは『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』³⁾のなかで、「禁欲」というプロテスタンティズムのエートス（倫理）から資本主義の精神が生まれ、その精神のもとで社会は不可避免的に「世俗化」に向かうと主張した。現在、われわれの社会はウェーバーが予言したように、「世俗化」され、経済は宗教とは無縁とする考えが主流となっている。

しかし、それは正しいのであろうか、あるいは好ましいのであろうか。アマルティア・センは、アダム・スミスにまで経済学の起源を遡及し、経済学の起源として「倫理学」と「工学」の二つを挙げる。そして、あまりにも「工学的」アプローチを重視しすぎる現在の経済学に警鐘を鳴らし、「倫理的」アプローチの再生を主張した⁴⁾。

1-2 宗教と世俗

ヨーロッパ近代文明は、宗教と世俗の分離を謳っている。しかし、これは多分に建前であって、現実には、この両者の関係は地域・国によってニュアンスを異にし、多様で複雑である。社会の世俗化を論じた文化人類学者のタラル・アサドは、「世俗主義」と現実の社会の「世俗化」とを区別した⁵⁾。

アサドによれば、「世俗主義」とは、「私」と「公」の分離というプログラムを主張する近代欧米社会に特有の政治的教理である。近代において社会の「世俗化」を推進したのは「世俗主義」である。このことに間違いはない。しかし、「世俗」はこの政治的教理としての「世俗主義」に集約されない、より広く多義的な概念である。

つまり、欧米社会が近代という時代のなかで「近代化」される過程で、それまでの「私」と「公」との関係の見直しが進行した。この「近代化」をリードしたイデオロギーこそ「世俗主義」であるが、アサドにとって、「世俗化」とは、「世俗主義」というイデオロギーに還元されない、社会生活での「私」と「公」の関係を見直す歴史的で具体的な作業である。

3) M. ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波書店、1989年。

4) アマルティア・セン『経済学の再生—道徳哲学への回帰』（徳永澄憲ほか訳）麗澤大学出版会、2002年。

5) タラル・アサド『宗教の系譜——キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』（中村圭志訳）岩波書店、2004年。同『世俗の形成——キリスト教、イスラム、近代』（中村圭志訳）みすず書房、2006年。

こうして、「世俗化」は「世俗主義」に先行し、「世俗化」の過程でさまざまな概念、実践、感性が集合し、「宗教」と対置される形で「世俗」が形成された。そのため、欧米においても、伝統的な社会の在り様に応じて、「世俗」は地域・国ごとに異なるものとなった。

ところで、この「世俗化」による「私」と「公」との関係の見直し作業は、欧米社会だけの問題ではなかった。近代は世界の国家や社会が相互に依存し、影響し合う時代である。そのなかで、欧米の「世俗主義」も世界各地に伝播した。したがって、欧米の価値観を受容する過程で、非欧米社会にあっても、「私」と「公」の関係を見直す作業は不可避であった。そこで展開された地域・国ごとの「世俗化」の多様性は、欧米社会の比ではなかった。

当然、イスラム世界も「世俗化」は展開した。「私」と「公」の関係の見直しは思想的にも、法的にも、慣習的にもなされた。そのなかで、イスラム世界での「世俗化」の最大の特徴は、「私」と「公」は分離すべきであるとする「世俗主義」への強い反発である。つまり、「私」と「公」、あるいは「宗教」と「世俗」を峻別すること自体に反発したのである。とりわけこの反発は、1970年代後半以降のイスラム復興の流れのなかで、多くの宗教的ならびに政治的な論争と対立を産み出した。

1-3 イスラムと世俗化

実際、イスラムは原理的に、万物の創造主である神（アッラー）の唯一絶対性の主張に立ち、キリスト教、そしてその後継である近代ヨーロッパ文明が「聖」と「俗」の分離の立場に立つのに対して、「聖」と「俗」の一致を説く。言葉を換えれば、宗教と世俗の一致が主張されている。たしかに、この指摘に誤りはない。しかし、次の二つの事実にも注意を払うべきである。

ひとつは、宗教と世俗の一致といっても、それはキリスト教ヨーロッパの文脈においてではないということである。そもそも、「聖」と「俗」の一致を説くイスラムには、社会生活において「聖」と「俗」を区別する発想はありえない。「聖」はすなわち「俗」であり、「俗」はすなわち「聖」である。したがって、イスラムが反発するのは、「俗」というよりは、社会生活を「聖」と「俗」とに区別する発想そのものに対してである。先のアサドの表現を使えば、「世俗主義」という政治的教理に対してであるということになる。

もうひとつは、神が唯一絶対的な存在であることを推し進めることによる論理的帰結である。つまり、神が唯一絶対であるとの主張を突き詰めると、論理的な帰結として、神の遍在性へと行きつく⁶⁾。神は万物の創造主であり、「俗」すなわち「聖」であるならば、政治や経済を含む「俗」のすべてに神が宿ることになる。このことが、イスラムの政治論、経済論での議論のほとんどが、世俗のレベルで展開してきたことを説明する⁷⁾。キリスト教学の真髓が神学であったのに対して、イスラム的な知の中心は法学である。

そして、政治や経済が世俗のレベルで展開するならば、「俗」のありようは地域や時代によって異なる以上、イスラム世界におけるイスラムと経済の関係が地域的にも歴史的にも多様に展開してきたことに何の不思議もない。

1-4 イスラム経済のプログラムとは

さて、イスラムは、その宗教と世俗との一致の主張から、ほかの世界的な宗教や文明とは異なる独自の強烈で豊かな経済をめぐるビジョンを持っている。このビジョンが時代と地域を超えたイスラム経済の「似た性格」をもたらした。また、歴史的にみて、イスラムが支配的であった前近代のイスラム世界では、同じビジョンの共有もあって、三つの大陸にまたがる広域な経済圏が形成された。

しかし、ビジョンを超えた体系的なイスラムの経済プログラムがあるかという点、そうではない。このように述べると、読者は肩透かしを食ったような気になるに違いない。イスラム経済を論じるのに、そもそもイスラムに経済のプログラムがないとは何だ、というわけである。しかし、この事実はイスラム経済の「本質」にとって決定的に重要である。議論のきっかけとして、マクシム・ロダンソンの『イスラムと資本主義』⁸⁾における問題設定を取りあげよう。

ロダンソンはフランスのマルクス主義イスラム研究者である。かれの著作『ムハンマド』⁹⁾は、預言者ムハンマドの生涯と思想について、深層心理学を含

6) イスラム神秘主義（スーフィズム）における神の遍在性については、よく指摘される（鎌田繁『イスラームの深層——「遍在する神」とは何か』NHK ブックス、NHK 出版、2015年）。しかし、ここでの神の遍在性は、スピノザの汎神論に近い。

7) イスラムとプロテスタンティズムの類似性が指摘されるのも、このゆえである。両者に共通しているのは、「原理主義的」な発想である。

8) マクシム・ロダンソン『イスラムと資本主義』（山内昶訳）岩波現代選書、1978年。

9) Maxime Rodinson, *Muhammad*, (Penguin Religion) Paperback, 1996

む近代社会科学の分析手法を適用したものであり、大きな物議をかもした。

ここで取り上げる『イスラムと資本主義』でのロダンソンの問題提起は、シンプルでストレートである。この著作の出版当時、東西冷戦の只中にあり、アカデミックな世界では、次の二つのテーマが花盛りであった。一つは体制選択の問題である。社会主義の夢がポジティブに語られた時期であり、人類の将来が社会主義体制と自由主義体制との間の選択の問題として論じられたのである。

もう一つは南北問題である。東西冷戦の時代はまた、ヨーロッパ列強から相次いで独立したアジア・アフリカ諸国が、国際政治の場で、非同盟を掲げて「第三世界」として自分たちの権益を主張した時代でもあった。そのため、当時、先進国での東西対立と並んで、そしてそれと結びついた形で、東西の先進国と「第三世界」の途上国との格差の問題、つまり南北問題が話題とされ、これをいかに解決するかが論じられた。

ロダンソンの当該著作は、第二のテーマの延長線上で執筆された。当時、イスラム世界では、体制選択の問題とのかかわりから、イスラムの理念に基づく社会主義、つまりイスラム社会主義が話題となっていた。ロダンソンの当該著作執筆の動機は、マルクス主義者としてこのイスラム社会主義を批判することであった。

ロダンソンの問題設定は単刀直入である。つまり、イスラム世界を含む途上国において、経済発展にとって有効な経済路線とはどのようなものか、と問うたのである。そして、次のように議論を展開する。

経済発展を実現するためには、次の二つの条件を満たす必要があるだろう。一つは、そこに人びとを経済行動に駆り立て、動員するイデオロギーがあることである。もう一つは、そこに具体的な経済プログラムがあることである。その上で、ロダンソンは当時話題となっていたイスラムに基づく経済路線（イスラム経済）を取りあげ、それと社会主義に基づく経済路線（社会主義経済）との比較を試みる。

1-5 イスラム経済と社会主義経済

ロダンソンの結論は次の通りである。社会主義経済はイスラム経済に勝る。たしかに、社会主義経済もイスラム経済も、ともに人びとを経済行動に駆り立て、動員するイデオロギーを持っている。しかし、社会主義経済が具体的な経

済プログラムを持っているのに対して、イスラム経済はそれを持っていない。その結果、イスラム経済は経済発展にとって有効な経済路線とは言えず、イスラム世界の諸国が経済発展を望むならば、社会主義に基づく経済路線を採用しなければならない。

このロダンソンの結論は、歴史的に見て間違っていた。現実には、社会主義経済が崩壊し（1991年のソビエト連邦消滅）、1970年代後半以降、イスラム復興の流れのなかでイスラム経済が台頭した。現実の歴史は、ロダンソンの予想とはまったく逆に展開したのである。もっとも、だからと言って、ロダンソンの問題提起が無効になったということではない。

学術書の評価はそこでの予想が当たっていたか以上に、そこでの問題提起がどれだけ歴史の理解に資する分析枠組みを提供しているかによる。その意味で、ロダンソンの提起する経済発展のための路線の優越に関する議論は、予想は外れたものの、20世紀末における社会主義経済の崩壊とイスラム経済の台頭を分析するうえでも有効である。

ロダンソンはイスラム経済が社会主義経済に劣っているのは、人びとを経済行動に駆り立て、動員するイデオロギー持ちながらも、具体的な経済プログラムを持っていないからだとした。ところが、私はこれとはまったく正反対の意見をもっている。つまり、社会主義経済が歴史のなかで否定され、イスラム経済が思わぬ形で台頭したのは、前者が具体的な経済プログラムを持っており、後者がそれを持っていないからだと考えている。

社会主義経済は具体的な経済プログラムを持っていたがゆえに、理念と組織の硬直化に直面し、変化する時代状況に対して柔軟に対応できなかった。これに対して、イスラム経済は具体的な経済プログラムを持っていなかったゆえに、理念と組織が変化する時代状況に対して柔軟に対応できたというわけである。

そもそも、社会主義経済との対抗に勝ち、今日に至っている資本主義経済が、その当初から具体的な経済プログラムを持っていたわけではない。資本主義は、富の獲得のための政治利用を特徴とする重商主義経済に対して「自由主義」、つまり経済の政治からの自由を主張するイデオロギーを持って出発したが、これまでの歴史で社会主義経済や国家資本主義などの挑戦をうけ、それに対応するなかで自己変革を繰り返し今日に至っている。

「柔軟性」こそ、歴史を生き抜く鍵である。前近代のイスラム世界において

市場経済が発展したのも、後に詳しく述べるように(とくにイスラム法とイスラム法体系の議論)、多文化と高い流動性を特徴とする広範囲のイスラム圏において展開していたさまざまな各地の取引上の慣習をイスラムが受け入れていたからであった。

1-6 イスラムのイデオロギー

イスラムは具体的な経済プログラムをもってはいない。しかし、ロダンソンも認めているように、イスラムは人を経済行動に駆り立て、動員する強力なイデオロギーを持っている。それがイスラムにおける強烈な経済ビジョンである。このビジョンはイスラム世界に時間と空間を越えた経済の「イスラム的なもの」をもたらした。ロダンソンは、この人を経済行動に駆り立て、動員するイスラムのイデオロギーについても興味深い指摘を行っている。

かれが依拠するのは、カール・マンハイムの知識社会学である。マンハイムは『イデオロギーとユートピア』¹⁰⁾のなかで、思想をイデオロギー(Ideological ideas)とユートピア(Utopian ideas)に区別した。イデオロギーとは、社会経済状況に縛られた思想であり、ユートピアとは、社会経済状況に縛られない思想である。それゆえに、イデオロギーは過去を払拭するのが困難なのに対して、ユートピアは非現実的である半面、社会経済状況を乗り越え未来に向けての理想を示すことができる。

ロダンソンはイデオロギーを基本的には状況に縛られると考える。しかし、そのうえで、イデオロギーを、マンハイムによる思想区分を踏まえて、「イデオロギーそれ自体」(Ideology-in-itself)と「社会のためのイデオロギー」(Ideology-for-society)とに分ける。「イデオロギーそれ自体」とは、その時々社会経済状況とは無関係に表出されるイデオロギーであり、「社会のためのイデオロギー」とは、「イデオロギーそれ自体」を核として、その時々社会経済状況を表現し正当づけるイデオロギーである。

それゆえに、「イデオロギーそれ自体」は、時間と空間を越えて繰り返し表象される。これに対して、「社会のためのイデオロギー」は、社会経済状況に応じて変化する。そして、ロダンソンによれば、人びとを経済行動に駆り立て、

10) カールマンハイム『イデオロギーとユートピア』(高橋徹・徳永恂訳)中公クラシックス、中央公論新社、2006年。

動員することができるのは、「イデオロギーそれ自体」である。

そのうえで、かれは、イスラムの「イデオロギーそれ自体」をコーランの規定に限定し、コーランを核にして体系化された神学、哲学、法学などからなるイスラム諸学を「社会のためのイデオロギー」としている。つまり、ロダンソンの定義に従えば、イスラムの経済ビジョンとはイスラムの「イデオロギーそれ自体」、つまりコーランの規定に源を持つイデオロギーということになる。

1-7 イスラム経済研究の課題

イスラムに具体的な経済プログラムはない。しかし、もしそうであるならば、イスラム経済研究とは何を研究課題とする学問なのであろうか。ポイントは、たとえ具体的な経済プログラムがないとしても、イスラムには、ロダンソンも認めているように、人を行動に駆り立て、動員する独自で強力な経済ビジョンを持っているということである。したがって、イスラム経済を理解する際に肝要なのは、ビジョンとしてのイスラム経済とそれに基づいて展開している現実のイスラム経済とを混同しないことである。

現実のイスラム経済は、ビジョンに基づく「似た性格」を持ちながらも、それぞれの時代や地域の「世俗的」な環境に応じて多様に展開してきた。歴史的なイスラム世界は三つの大陸にまたがる広域な「世界＝経済」¹¹⁾であったところから、その多様性は驚くほどである。そして、この多様性を可能にしたのは、いくつかの法源から社会規範を導き出す、イスラムに特有な弁証手続きであり、この手続きを通して、ビジョンに沿った、具体的な経済プログラムが導き出された。

そこで、イスラム経済にまつわる議論の論点は、次の三つである。第一は、イスラムにおける時代を超えて繰り返される経済のビジョンとはどのようなものであるかである。第二は、イスラムはこのビジョンを変化する社会経済状況にどのような論理でもって適応させてきたのかである。そして第三は、それぞれの地域や時代の経済プログラムには当時の社会経済状況が反映されているが、

11) フェルナン・ブローデルの用語。ひとつの全体としてみた世界の経済である世界経済と対比された、「経済的な全体（まとまり）を構成しているかぎりの、地球のある一部分だけの経済」を意味する（フェルナン・ブローデル『歴史入門』（金塚貞文訳）中公文庫、2009年、103頁）。

その社会経済状況とはどのようなものである。

2. イスラムの経済ビジョン

2-1 個人の欲望の肯定

それでは、イスラムにおける経済のビジョンとはどのようなものであろうか。イスラムはユダヤ教、キリスト教、イスラムと続く「アブラハムの宗教」として分類される一神教の一つである。「アブラハムの宗教」の最大の特徴は、森羅万象の創造主たる唯一神の至高性を主張し、神以外をあがめることを偶像崇拜として禁止することである。イスラムの経済ビジョンも、すべてのイスラム的言説がそうであるように、絶対的な神（アッラー）の存在を前提とする。以下は、イスラムの聖典であるコーランにみられる言葉である。

天にあるもの、地にあるものすべてはアッラーに属す。汝らが心のうちをさらけ出そうとも、包み隠そうとも、アッラーは汝らとその決済をつけ給う。誰を赦し、誰を罰し給うかはすべて御心のまま。アッラーは全能におわします。(『コーラン』第2章¹²⁾)

すべてはこれから始まる。そこから、イスラム経済における次の二つの特徴が現れる。第一の特徴は、ほかの世界宗教では否定的に捉えられる、金銭欲を含む人間のすべての欲望に対する肯定である。実際、イスラムは商売での利得について驚くほど肯定的である。たとえば、コーランには、次のような二つの言葉がみられる。

コーランを読誦し、礼拝の務めをよく守り、神から授かった財産を惜しみなく使う人々は、絶対にはずれっこない商売を狙っているようなもの。(コーラン 35章 26節)

神の御導きを売り飛ばして迷妄を買い込んだ人々、だが、かれらもこの商

12) 以下、本稿でのコーランの引用は、井筒俊彦訳に従う。井筒俊彦(訳)『コーラン(上・中・下)』岩波書店、1957年。

売では損をした。目算どおりにいかなかった。(コーラン2章15節)

ここでは何と、イスラム教徒の生涯が商売での取引になぞられ、「神の御導き」に従った正しい生活の見返りとして利得が、従わない誤った生活の見返りとして損失が与えられるとされている。敬虔な信徒の生き様が商売になぞられること自体、他の世界宗教では不謹慎なことであろうが、それが具体的な損得勘定でもって表現されている。いうまでもなく、ここで利得とは天国を、損失とは地獄を意味する。

さらに、イスラム法のコーランに次ぐ法源であるスンナ（預言者ムハンマドの言行）での商売に対する肯定は、われわれの一般常識からは度外れている。そこには、「誠実で信用のおける商人は（最後の審判の日に）、預言者、義人、殉教者たちとともにあるだろう」、「信用のおける商人は、最後の審判の日に、神の玉座の影にすわるだろう」、「商人たちは、この世の先供、地上での神の忠実な管財人である」などの言葉がちりばめられている¹³⁾。

つまり、ひとは金銭欲に限らず、多くの欲望をもっている。そのなかには、邪な欲望もある。しかし、それもまた万物の創造主である神が作り、許したものである。欲望に、正しい欲望と正しくない欲望との区別をつけることは、神の唯一絶対性を否定することにつながる。もしそれが悪い欲望であったとしても、欲望それ自体が否定されるべきものではなく、否定されるべき、というか正確には、制限されるべきは、その過剰な行使である。誠実で信用のおける商売を行なうならば、商人は礼賛する対象なのである。

2-2 共同体の福祉

第二の特徴は、イスラムの経済にかかわるすべては、ウンマ（信徒共同体）と結びつけられるということである。イスラムは神の至高性を強調するがゆえに、キリスト教の教会や仏教の寺のような、神と一般信徒との間を仲介する宗教的権威を持たない。個々の信徒は直接に神と結び付けられている。その関係は、神に対して絶対的な服従を誓うという「契約」関係である。イスラムというアラビア語自体が「服従」、「帰依」の意味をもち、何に対しての服従、帰依

13) 森本公誠『商業倫理と商業テクニック』川床睦夫編『シンポジウム 東西交渉史におけるムスリム商業』中近東文化センター、1982年、3頁。

であるかという、いうまでもなく神に対してである。

こうして、イスラム教徒の存在はこの神との「契約」に根拠をもち、先の商売とのアナロジーにみるように、最後の審判時に、正しい生涯を送り、神との契約を履行した者には天国が、正しくない生涯を送り、神との契約に従わなかった者には地獄が待っているのである。それゆえ、神の啓示は第一義的には、個々のイスラム教徒に直接下される。しかし、個々の信徒は多くの欲望をもち、神からの啓示を一人の責任で引き受けられるほど強くはない。

そこで想定されたのが、個々に取り上げてみれば弱い存在であるイスラム教徒がお互いに助け合い、ともに正しい道を歩むためのウンマである。そして、個々のイスラム教徒の存在が神との契約に根拠をおく以上、イスラム教徒からなる共同体であるウンマは、同時に神がその存在を認めた「神の共同体」でもある。この「神の共同体」の成員であるイスラム教徒が守るべき神の啓示からなる規範群、それがシャリーア、つまりイスラム法である。シャリーアの本来の意味は、「水場へ至る道」である。

このイスラムにおける個と集団の関係は、イスラムの正義(公正)・不正義(不公正)観において端的に示されている。アラビア語で、正義(公正)はアドル(アダーラ)、不正義(不公正)はズルム(マザーリム)という。イスラムにとってのアドルとは、まず何よりも神の正義である。イスラム教徒はことを起こすとき、「慈悲深く、慈悲あまねく神の御名において」(ビスマッラー)と唱え、文書を作成するとき、その冒頭にこの文句を書く。そこでは神の慈悲が強調されているが、この慈悲は神の正義と表裏一体である¹⁴⁾。次はコーランの言葉である。

まこと、アッラーは、正義(アドル)と善行とを命じ、近親に惜しみなく与えることを命じ、全てけがらわしいこと、いとうべきこと、傲慢な言行などを禁じ給う。(『コーラン』16章)

そして、この神の正義(公正)はイスラムの統治理念でもある。先に述べたように、信徒の共同体であるウンマは、同時に「神の共同体」でもあるからである。神の正義(公正)のウンマでの貫徹、それがイスラムにおける正しい政

14) 井筒俊彦『『コーラン』を読む』岩波現代文庫、2013年。

治のあり方である。体系的なイスラム政治論を展開したマーワルディー (974-1058) は、次のように、正義 (公正) の対概念である不正義 (不公正) の矯正をもって政治の役割としている。

不正の監視とは、権威によって、不正 (マザーリム) をなす者を公正に振舞うように導くことであり、畏怖の念を起させて、相争う者たちが相手を非難しあうことを止めさせることである。(マーワルディー『統治の諸規則』184頁¹⁵⁾)

さらに、神の正義 (公正) は一般民衆の正義 (公正) 観とも深くつながっている。彼らの生活は神の正義 (公正) に沿ったものでなければならず、それは通常、慣習あるいは既得権益と意識されていた。それゆえに、一般民衆にとって、正義 (公正) とはかれらの慣習や既得権益が守られている状態であり、不正義 (不正) とはこれらが侵害されている状態である。そして、かれらにとって正しく公正な政治とは、正義 (公正) な状況を守り、不正義 (不正) な状況の場合、これを正義 (公正) な状況へと回復させる政治である¹⁶⁾。

2-3 イスラム経済のダイナミズムと制度化

以上、イスラムにおける経済ビジョンの特徴として、二つを挙げた。ひとつは、利得に対する積極的な肯定である。もうひとつは、公共福祉への配慮である。イスラム経済はイスラムが啓示された7世紀から今日まで、栄枯盛衰はあったものの、一貫してその影響力をもち続けた。

そして、私見によれば、イスラム経済の歴史におけるダイナミックな展開をもたらしたものは、このイスラムの経済ビジョンにおける二つの特徴、つまり個人の欲望の肯定と共同体の福祉の融合であった。実際、イスラム経済のダイナミックな展開はこの二つの特徴の間で展開したが、この二つを現代風に言い換えれば、個人のインセンティブと共同体的な社会規範ということになる。

しかし、いかにビジョンにおいてダイナミズムをもたらす特徴をはらんでい

15) アル=マーワルディー『統治の諸規則』(湯川武訳) 慶應義塾大学出版会, 2006年。

16) したがって、アドルは神の正義から庶民の日常生活の既得権益まで多義的な意味を持つため、2011年のエジプト「1月22日革命」のような政治運動のスローガンとして多用される。

たとしても、それが継続するためには、この二つの特徴が制度化されねばならない。ビジョンは行為の方向性を決めるが、それがルーティーン化されない限り、継続性を維持することはできないからである。そして、このビジョンの制度化は、ヒスバとマスラハという言葉によって示されている。

ヒスバとは、広義には、すべてのイスラム教徒に義務として課せられる「善を勧め、悪を禁じること」を意味する。しかし、歴史文献に出てくるヒスバは、そのほとんどが市場での公正な取引の監視という文脈で使われている。「善を勧め、悪を禁じること」を意味する言葉がもっぱら市場での取引に関して使われていること自体が、いかにイスラムが商売に親和的であることを示している。

そして、市場での公正な取引を監視、監督することを担ったのが、ムフタシブ(市場監視官)である。ムフタシブは、ウラマーと呼ばれたイスラム法学者のなかから選ばれた。かれらは、世俗権力である国家に対してその統治権を弁護し、支えるという公人の役割を担う一方で、信徒共同体(ウンマ)の理念の体現者として、世俗権力から一線を画し、政府の政策を監視するなかで、住民の利益を守る立場にもあった。

『ヒスバの書』はムフタシブの仕事を職種ごとに規定した便覧である。かれらの主たる任務は、貨幣交換比率や主要農作物である小麦の相場変動を監視し、度量衡の検査、製品の質や価格についての監視、取引における不正行為に対する監視などによって、秩序ある市場運営を行うことであった。また、かれらは市場の運営以外にも、風俗の監視など、さまざまな公共秩序を維持する責任を負った。

イブン・タイミーヤ(1263-1328)は、『イスラムにおけるヒスバ』のなかで、ヒスバを公正(アドル)なる統治の一環として位置づけたうえで、ムフタシブの必要性について次のように述べている。

人はその本性上社会的なものであって¹⁷⁾、その幸福(マスラハ)達成のためには社会を形成し助け合わなければならない。社会集団を形成して、互いの福利を追求し、悪を排除しなければならない。そのためには、良い

17) アリストテレスの『政治』における冒頭の有名な言葉、「人のその本性上ボリス的なものであって」を踏まえて、「ボリス的なもの」を「社会的なもの」と一般化、普遍化した言葉。このことは、古代ギリシア文明の後継者がイスラム文明であることをよく示している。

ことを命じ、悪を禁じる指導者が必要である。(湯川武「ヒスバとムフタシブ」¹⁸⁾ から引用)

ここに出てくるマサラハは「社会福祉」とも「公共福祉」とも訳され、ヒスバと並んで、イスラムの経済ビジョンを制度化する際の鍵概念である。マサラハは、アドル（公正）の概念と同じく、神の意図を体現しつつも一般住民の日常生活に根づく社会慣行をも反映した、いわば社会のコモンセンスであった。

そのため、マサラハの実現を目指すムフタシブに任命される人物の資質、資格として、徳があり、イスラム法の知識をもっているほか、ウルフ、つまり慣行に精通していることが挙げられていた。こうして、たとえウンマの指導者であっても、アドルに基づき、マサラハを目的とする限りにおいてのみ、ウンマ構成員、つまりイスラム教徒に対する課税と徴税が許されることになる。

3. イスラムの弁証手続き

3-1 イスラム法体系

イスラム経済はイスラムの成立から今日まで、個人の欲望の肯定（利得に対する積極的な肯定）と共同体の福祉（公共福祉への配慮）との間でダイナミックに展開したが、それは同時に、地域と時代に柔軟に対応し、多様に展開する過程であった。そして、それを可能にしたのは、教義への柔軟な解釈をもたらしたイスラムに特有な弁証手続きである。しかし、その独自性を理解するためには、イスラムの法構造を知らねばならない。

さて、イスラムの法構造を分析するためには、次の二つの用語を区別し、使い分ける必要がある。イスラム法とイスラム法体系である。イスラム法とは、アラビア語でシャリーアと呼ばれ、宗教的ならびに現世的な生活全般にかかわり、神がイスラム教徒に守るべきことを命じた規範群のことである。これに対して、イスラム法体系とは、このシャリーアを核としながらも、性格を異にするほかの規範群をそのなかに取り込んだ法システムのことである。この二つの用語を使用することは、理念としてのイスラム法と実定法としてのイスラム法を区別し、なぜにイスラム法はかくも長くそして広範囲に適用され続けたかの

18) 湯川武「ヒスバとムフタシブ——中世イスラームにおける社会倫理と市場秩序の維持」『国際大学中東研究所紀要』Ⅲ, 1987・88年。

理由、つまりイスラム法の普遍性と柔軟性を理解するために必要な手続きである。

そもそも、イスラム法、つまりシャリーア自体が、規範体系のレベルにおいて、一枚岩的ではなかった。イスラムという宗教は歴史的にも今日的にも、多くの宗派を抱えており、それらの宗派は、たとえその間の違いは小さくとも、それぞれのシャリーアの規範体系をもっている。こうした宗派として、スンナ派とシーア派がよく知られているが、このうち圧倒的に多数派のスンナ派はさらに、いくつもの法学派に分かれている。法の解釈にみる法学派間の違いは、時として、宗派間の違いよりも大きい。

さらに、忘れてはならないのは、シャリーアは確かにイスラム教徒の生活全般にかかわる規範群であったとしても、近代以降はいうにおよばず、前近代においても、イスラム世界の住民が、さらにはそこでのマジョリティであるイスラム教徒でさえもが、その生活においてシャリーアだけに律せられていたわけではなかったという事実である。かれらはシャリーア以外の規範群にも服していた。

その一つは、アラビア語でカーヌーンと呼ばれ、国家を定立者とし、統治の必要から時の政治権力者が公布した、それゆえに行政法あるいは世俗法と訳される規範群である。そして、もう一つは、アラビア語でウルフあるいはアードと呼ばれ、地域社会を定立者とし、その多くが時間的あるいは地域的に限定された適用範囲をもつ不文法であるため、慣行あるいは慣習と訳される規範群である。

そこで、イスラム法体系とは、具体的には、シャリーアを核としながらも、この法源を異にするカーヌーンとウルフの二つの規範群をそのなかに取り込んだ法システムを意味することになる。イスラム法体系を構成するこの三つの規範群は、こと法学上の定義においては、同じレベルにはない。イスラム世界における普遍法はあくまでもシャリーアだったからである。これに対して、カーヌーンは、シャリーアが対象としない、あるいはシャリーアを補う法体系として意識された。また、ウルフも、その一部が法解釈の手続きを通してシャリーアに取り込まれはしたものの、シャリーアの法源の一つとはみなされなかった。

このように、法理論のレベルでは、カーヌーンもウルフも、シャリーアから独立した、あるいはシャリーアと対比し得る法体系とはみなされておらず、そ

の意味では、普遍法たるシャリーアの下位の規範体系であった。しかし、こうした法学上の定義はそれとして、こと法運用のレベルにおいては、この三つの規範群が、その法源の違いを反映した、それぞれ独自の独立した法領域と法秩序をもっていたことは否定できない。

そもそも、イスラム法体系の核をなすシャリーアがそのまま現実において適用されたわけではなかった。シャリーアはその法源が示すように、神を立法者とする啓示法である。それゆえに、その規定が現実の実定法的な意味で法として適用されるまでには、何回かの解釈の手続きをへなければならなかった。

まず、すでに指摘したように、イスラムという宗教にはいくつもの宗派と法学派があり、それぞれに独自のシャリーア体系をもっていた。それは、同じ法源に依拠したとしても、具体的な規範立法のレベルにおいて、宗派あるいは法学派、さらには個々の法学者（ウラマー）ごとに解釈が異なったからである。

ついで、ことが緊急を要し、宗派あるいは法学派の違いを越えた法解釈の合意が必要な場合には、時の政治権力者はムフティーと呼ばれた高位の法学者に意見を求めた。このムフティーの法意見はフトゥワーと呼ばれ、これまでに多くのフトゥワー集が編まれ、公刊されている¹⁹⁾。

そして、最後に、シャリーアの規定が実定法的な意味で法として適用されるには、裁判官の解釈の手続きをへなければならなかった。法学者のなかから選ばれ、カーディーと呼ばれた裁判官は、彼が所属する宗派や法学派の法解釈に準拠し、そしてムフティーの法意見を参考にしつつ、個々具体的な判決を下した。

ところで、この三段階の法解釈の手続き、つまり宗派や法学派、ムフティー、そして裁判官のそれぞれのレベルでの法解釈の手続きにおいて、解釈の違いをもたらしたのは、法解釈をする者の、その時、その場所での政治権力と慣習に対する配慮である場合が多かった。ここで政治権力と慣習とは、つまるところカーヌーンとウルフの規範群のことである。

19) このことから、権威と権力の二重構造というイスラム社会の特徴が生まれる。前者はファトワー、シャリーア、後者はカーヌーンという規範によって象徴される。前者は国境を超えるのに対して、後者は国境にとどまる。

3-2 ヒヤルとイジュティハード

以上のイスラムの法構造からあきらかなように、ここで問題にするイスラムの弁証手続きとは、神の啓示としてイスラム教徒である限り否定できないコーラン、次いでそれに準じる預言者ムハンマドの言行(スンナ)から、いかに複雑な現実社会に適用可能な実定法的法規範を導き出すかの手順である。したがって、その弁証は原理的に「護教的」性格を帯びざるを得ない。というのも、いかなる結論であれ、そしてそれが一見して「詭弁」のように見えようとも、弁証の出発点であるコーランとスンナの無謬性は守らねばならないからである。

しかし、それは同時に、弁証が常に神の啓示の無謬性へと収斂し、一つの土俵で論理が展開することを意味する。なぜ同じ「アブラハムの宗教」として「利子」をともに禁じていたキリスト教とイスラムにおいて、前者が近世以降、なし崩し的に「利子」を認めて行ったのに対して、イスラムは少なくとも法学的には、かたくなに「利子」を忌避し続けたのか、という問題も、中世におけるヨーロッパとイスラム世界との間の法環境の違いを抜きにしては理解できないであろう。実際、ヨーロッパでは、「利子」の容認は、教会法の外の法体系からもたらされた。

このような特徴を持つイスラムに独自の弁証方法はすべてのイスラム的言説にみられるが、それは、ヒヤルとイジュティハードという法手続きに象徴される。ヒヤルとは、文字通り「だますこと」を意味するアラビア語であり、その合法性をめぐる法学派の間で議論はあるが、イスラム法学の一分野として認められた弁証術のことである。その概略は次の通りである。

A と B の間で売買契約が結ばれ、買主 B はただちに代金を支払った。つづいて売主 A は目的物を買戻したが、その際、代金支払に半年の期限を付し、かつその金額を最初の代金よりも高く設定した。ここで、a) 単一の契約のなかにこの二つの売買が併合されていれば、契約の併合の禁止により、両売買は無効である。b) 二つの売買がまったく独立に結ばれたならば、両売買は有効である。c) 当事者が二つの売買契約を形式上は別個に結んだが、実際には利息付金銭貸借を成立させる意図を有していたならば、利息の禁止を潜脱するためのヒヤルを用いたことになる。(柳橋博之「ヒヤル」『岩波イスラーム辞典』814頁)

ここで説明されているのは、それぞれを取り上げてみればシャリーア（イスラム法）に照らして合法的な二つの契約を組み合わせることによって、本来はシャリーアにおいて非合法的な契約を合法的な契約として言いくるめる弁証である。

これに対してイジュティハードとは、「努力をする」というアラビア語から派生した言葉で、法学用語としては、「新しい解釈の努力をする」という含意を持つ法手続きを意味する。その言葉の意味から推測されるように、コーランとスンナの無謬性には立ちながらも、現実社会に適用可能な実定法的法規範を導き出す際に、より現実社会での必要性に重きを置いた弁証方法である。

そのため、コーランとスンナの無謬性を守ろうとする傾向の強い保守的な法学派や法学者はイジュティハードを避けるため、その適用に大きな制限をつけようとした。しかし、社会での閉塞感が強いときには、社会を革新するため、原理と慣行を見直す手段として使われた。ここで、原理とはコーランとスンナの無謬性を、慣行とは現実社会での必要性を概ね意味した。

したがって、イジュティハードは、先にイスラムの正義（公正）観について述べたときに指摘した、「社会福祉」とも「公共福祉」とも訳されるマサラハや慣行と訳されるウルフと親和性を持つ法手続きであり、そこでは、一般住民の日常生活に根づく社会慣行が多く反映した。たとえば、近代イスラム思想の出発点である 19 世紀後半における近代イスラム改革の指導者であったムハンマド・アブドゥが強調したのがイジュティハードである。

3-3 イスラムの弁証手続きの形式合理性

こうしたイスラムの弁証手続きの特徴は、徹底した形式合理性である。それは先に述べたように、弁証が常に神の啓示の無謬性へと収斂することをもって特徴とするが、そのモデルはハディース学にみられる。ハディースとは、預言者ムハンマドの言行（スンナ）を活字化したもので、伝承と呼ばれている。

ムハンマドが死んだとき、彼は最後の預言者であったところから、その時点において、神から啓示を受けることのできる人間はいなくなった。ムハンマドが生きている限り、ことが起こるごとに、ムハンマドにお伺いを立てればよい。かれが神の啓示を受け、指導してくれるからである。しかし、かれが死んだいま、それに頼ることはできない。神の啓示として残されたコーランだけでは、社会で起きる複雑なさまざまなことに対処できない。そこで、急遽、収集され

たのが、コーランに次いで社会規範となるスンナ、つまり預言者ムハンマドの言行であり、それを活字化したのがハディースである。

イスラム世界から集められたハディースの数は膨大なものであった。そこには、多くの偽のハディースが混じっていた。というより、偽のハディースが大半であったであろう。そこから、真のハディースと偽のハディースとを選別する作業が始まった。それが体系化され、イスラム学の一つとしてハディース学が形成された。

ハディースは基本的にはマトンとシルシラとからなっている。マトンは伝承がどのような内容であるかを示した部分であり、シルシラは伝承が誰から誰へと伝わったかを示した部分である。シルシラとは鎖の意味であり、「伝承の鎖」というわけである。伝承は預言者ムハンマドの友人や側近、そして有力なイスラム知識人を介して伝えられたところから、「伝承の鎖」を確認するため、有力者の伝記が集められ、それがイスラム文学の一つのジャンルとなった。

真のハディースと偽のハディースとを選別する基準は独特であった。通常、われわれはそれをマトン、つまり伝承の内容を吟味することによってなす。たとえば、AのハディースとBのハディースの内容が矛盾すれば、AかBのどちらかが真の、そして偽のハディースということになる。

しかし、イスラム法学者の選別方法は違った。シルシラ、つまり伝承の鎖に注目したのである。その上で、伝承の鎖が途切れないで伝わっているかを、伝承者の伝記をチェックするなかで確認していったのである。たとえば、A、B、Cの三人の人物によって伝承が伝えられたとされた場合、AとB、BとCがその人生において接点があり、伝承が伝えられたと判断されるならば、伝承は真とされ、接点がないと確認されたなら、伝承は偽とされたのである。

その結果、上記AのハディースとBのハディースがシルシラを基準に真とされても、両者のマトンの内容が矛盾する場合もありうる。しかし、イスラム法の観点からは、ともに真のハディースとされる。人間の理性からみて矛盾であったとしても、神の立場からは両立する場合がありうるからである。こうして、神の啓示の無謬性を前提としつつ、教義の柔軟で多様な解釈が可能になった。さらに、神の唯一絶対性を主張し、キリスト教の教会や仏教の寺のような宗教組織を偶像崇拜として認めず、中心のないアナーキーなイスラムの権威構造が、こうした教義の柔軟で多様な解釈を助長した。

こうして、もしイスラム経済に「イスラム的なるもの」があるとするならば、それを付与し、その合法性を担保するのは、イスラムの理念や教義の内容そのものというよりは、それらに依拠しつつ、個々具体的な行為・業務に合法性を付与する法解釈、つまりイスラムに特有な弁証手続きなのである。

4. イスラム経済の基本構造

4-1 イスラム所有権構造

以上を踏まえて、イスラム経済の基本構造を整理してみよう。イスラム経済はその前提から、近代経済学と比べて、次の二つの特徴を持っている。一つは、近代経済学が人、つまり「経済人」から出発するのに対して、イスラム経済は「神」から出発することである。もう一つは、イスラムの経済ビジョンに裏づけられた個々具体的な経済プログラムは、信徒共同体でもあり神の共同体でもあるウンマ（信徒共同体）に結びつけられているということである。

そして、この特徴を端的に示している領域のひとつが所有である。イスラム経済の根底にある考え方は、所有権の規定に端的に表れている。議論の焦点は、「所有」と「用益」との関係である。周知のように、西欧近代法では、所有権はひとのものに対する排他的な支配権であり、ものを使い、その果実を享受する権利である用益権は、所有権の下位概念である。ところが、イスラム法の所有権概念における所有と用益との関係は、これとは異なる。この点について、柳橋博之は簡潔に次のように指摘している²⁰⁾。

さて、西欧近代法は所有権を、物の上に所有者が有する権能という観点から定義するが、イスラーム法の所有権 (milkiyya) 概念は若干異なる。ムスリムの法学者はまず、物を観念的に二つの部分、すなわちアイン (‘ayn, またはラカバ raqaba) とマンファア (manfa‘a) に分け、その各々に対して所有権 (milkiyya, milk) が成立すると考える。この両者を目的とする所有権は完全所有権 (milkiyya tamma, milk tamm), その内の一方だけを目的とする所有権は不完全所有権 (milkiyya naqisa, milk naqis) と呼ばれる。容易に想像さ

20) これと全く同じことを、近代エジプトにおける土地所有観念に観察したのが、以下の文献である。加藤博『私的土地所有権とエジプト社会』創文社、1993年。

れるように、たんに所有権と言えば、完全所有権のことを指すが、マンファアの所有者に対してアインの所有者を指すのにたんに所有者 (malik) という言葉が用いられることもある。(柳橋博之『イスラーム財産法の成立と変容』16-17頁²¹⁾)

さらに、かれは、上記マンファアについて、それは「一個の権利の客体として物に準じて考えられているので、ここからはこれを使用価値と訳すことにする」としたうえで、次のように付け加える。

完全所有権は我々が所有権と呼ぶものとまったく同じである。ここから、物自体を目的とする所有権が処分権と果実収取権に、使用価値を目的とする所有権が使用権に相当すると解釈したくなる向きもあるかもしれないが、私は、ムスリムの法学者の説明を額面どおりに受取って、物自体と使用価値はそれぞれ別個の客体として所有権の目的となると解することによって、所有権に関する具体的な規定をかなりの程度まで整合的に説明することが可能になると考える。(同18頁)

つまり、「物自体と使用価値は、等しい資格において所有権の目的となる」のである。かくて、イスラム法の概念枠では、マンファアはそれ自体が所有の対象となる客体であり、西欧近代法でいう所有の概念に近似している。ここに、所有権とは切り離されて、西欧近代法でいう用益権が取引される不動産市場が成立することになる。

というか、そもそも、西欧近代法の観点からみるならば、イスラム法におけるラカバの定義そのものが意味をなさない。ラカバとは、イスラム法の所有権規定では、もの自体に対する所有権、柳橋の先の表現を使えば、「物自体を目的とする所有権」である。ところが、西欧近代法における所有権は、柳橋が述べるように、「物の上に所有者が有する権能」である。つまり、所有権を発生させるのは、ものに付属する用益に対する支配権であって、もの自体を目的とする所有権など、表現としては可能であるが、実質的な内容となると、なにもいっていないに等しい。

21) 柳橋博之『イスラーム財産法の成立と変容』創文社、1998年。

しかし、このラカバの概念を受け入れることによって不動産市場に生じる効果は明らかである。それは、ひとのものに対する支配関係、つまり所有関係を、ひととひととの契約関係に変容させることである。物権の債権化、問題のあり方を財産法の次元から契約法の次元へと転換させること、と言い直すこともできるかもしれない。

実際、イスラム世界では、賃貸契約が広範に普及し、そのなかでは、賃借者は賃借者に対して強い権利を持った。賃貸はアラビア語でイジャーラと呼ばれるが、イスラム法では、マンファアの有償の売却と定義される。賃貸契約の対象になったのはさまざまな種類の労働（賃金契約）であり物件（定額小作契約を含む、物の賃貸借契約など）であり信用（資金調達的手段）であった。契約者が女性であることも普通であった。

こうして、賃貸はイスラム世界の経済社会に深く組み込まれていた。そして、それを象徴するのが、後に分析するワクフ施設（モスク（礼拝所）、マドラサ（高等教育機関）、サビール（共同供水所）、病院、墓地などの慈善的、公共的施設）の建設・維持・運営を、ワクフ物件（土地や建物など、賃貸によって収益を生むことができ、永続的な履行が期待できる不動産）からの収益をもってする、ワクフ制度である。

4-2 イスラム経済の特徴

4-2-1 所有・所得と労働

さて、先に指摘したように、近代経済学は人から出発するが、そこでは、生産手段の個人所有は経済を支える根本概念と考えられている。これに対して、神から出発するイスラム経済にあつては、資本であれ労働であれ、生産手段のすべては神の所有のもとにある。また、生産手段を使って生産される財も、それが資本財であれ消費財であれ、すべて神の所有のもとにある。それらは、迂回生産過程をたどれば、結局のところ、天然資源に労働を付加することによって得られた生産物だからである。

個人は、それを労働によって利用し、そこから果実としての生産物を得る限りにおいて、天然資源を排他的に占有する権利を与えられる。つまり、所有権の発生も、経済活動による利益も、付加された労働との関係のみで規定される。ワダウ・ル・ヤドという言葉がある。文字通りには、「手を置くこと」である。

「手を置くこと」によって生じる権利（ハック）がハック・ワダウ・ル・ヤドであり、占有権と訳されている。

そして、占有権が所有権に転化するためには、「手を置いた」ものに、手を置いただけではなく、手を動かす、つまり労働を加えなければならない。かくて、労働の投下を介して、「占有権」は「所有権」に転化する。すべては、労働の投下から始まる。

そこから、以下の四つのイスラム経済の特徴が生じる。

- 1) 不労所得としてのリバー（利子）の禁止と将来における不確実な利益に対する懐疑
- 2) シャリーア（イスラム法）における、過剰なまでの同時かつ現物での取引へのこだわり
- 3) 精緻でカズイスティックな資本と労働の組み合わせに関する契約規定
- 4) 短期的な契約観

4-2-2 リバーと利子

2), 3), 4) の特徴は 1) の特徴に包括される。1) の特徴に出てくるリバーとは、自己増殖を意味するアラビア語である。イスラム経済を理解するための鍵となる言葉であるが、歴史的に見て、一貫した定義で使われてきたわけではない。というのも、コーランでのリバーへの言及は、次に述べる3か所だけであり、その意味が必ずしも明らかではないからである。

利息を喰らう人々は、（復活の日）すっと立ち上がることもできず、せいぜいシャイターンの一撃をくらって倒された者のような（情ない）立ち上り方しかしないであろう。それというのも、この人々は「なかに商売も結局は利息を取るようなもの」という考えで（やっている）。アッラーは商売をお許しになった、だが利息取りは禁じた給うた。神様からお小言を頂戴しておとなしくそんなことをやめるなら、まあ、それまでに儲けた分だけは見のがしてもやろうし、ともかくアッラーが悪くはなざるまい。だがまた逆戻りなどするようなら、それこそ地獄の劫火の住民となって、永遠に出してはいただけまいぞ。（『コーラン』2章276節）

汝ら、信徒の者、二倍をまた二倍にした利息を喰らったりしてはならぬぞ。アッラーを畏れまつれ。さすれば汝らもいい目に遭える時が来よう。(『コーラン』3章125節)

それからまた彼らは、禁を犯して利息を取り、みんなの財産を下らぬことに浪費した。彼らの中の信なき者どもには苦しい天罰を用意しておいたぞ。(『コーラン』4章159節)

この三つのリバーへの言及から、歴史的に見て、大略、次の二つの解釈がリバーに対してなされてきた。第一は、一番目と三番目の文章に依拠して、リバーを利子一般とする解釈である。第二は、二番目の文章に依拠して、リバーを法外な利子、つまり高利とする解釈である。歴史的には第二の解釈がとられ、それが有力な時代や地域もあったが、現代では、リバーを利子一般とするのが有力である。

しかし、どちらのリバー解釈を取るにせよ、イスラムが利子に好意的でないことは間違いない。そのため、リバーの禁止は、2)の特徴に出てくる等価交換へのこだわりと整合的である。イスラム法学者は、リバーの範疇として、次の二つを挙げている。第一は「等量交換の原則に反するリバー」(剰余のリバー)であり、第二は「同時交換の原則に反するリバー」(期限のリバー)である。

この二つの範疇のリバーを文字通りに禁止すれば、取引の等価交換は徹底されるであろう。しかし、そうなればリバーは発生しないであろうが、それでは商売そのものが成り立たない。利得を無視した商売はありえないからである。先に挙げたコーランにおける二番目のリバーへの言及において、「アッラーは商売をお許しになった、だが利息取りは禁じた給うた」と述べている。

それでは、イスラムの観点から見て、商売によって生じる利得と利子との原理的な違いはどこにあるのであろうか。通常は、先にみたように、この違いを労働の対価であるか否かと考える。利得は労働の報酬として許され、利子は不労所得として許されないというのである。しかし、現実の商行為において、労働の有無によって、利得と利子を区別することは難しい。たとえば、イスラム法で合法として認められている契約を見てみよう。次が数多くある伝統的イス

ラム契約における代表的なものであり、現代のイスラム金融に関する文献において頻出する。

1) 利益(損益)分配契約 貸出先の事業と一体化した金融サービス

ムダーラバ 資金提供者と資金需要者という当事者間の契約。利益は両者間で事前に合意した割合で分配される。損失は全て資金提供者が負担する。資金需要者の損失は労役のみとなる。

ムシャーラカ 複数のパートナーが資金を拠出し、経営に参加する契約。利益は契約時に合意した割合で分配される。損失はそれぞれの資金拠出額に応じて分配される。ただし、利益について、事前に当事者間の合意があれば、必ずしも出資比率にしたがう必要はない。

2) 利益(損益)分配契約によらない契約 商品を使った金融サービス

ムラーバハ 一定の利ざやをとまなう商品売却。売却人は商品購入者が希望する商品を両者で合意したマークアップ価格で購入者に転売する。支払いは、契約で合意した期日までに支払うことが義務づけられている。売却人は、商品が購入者に届くまでそのリスクを負担する。

イジャーラ 賃借人が特定の数量と期間、生産物を賃貸人から借入れ、賃料を支払う取引形態。契約期間中に発生した物件の破損、およびその瑕疵等に基づく損害については、原則として賃貸人がその責任を負う。

このうち、イスラム的な観点から見てもっとも好ましいと考えられているのが、1)の「利益(損益)分配契約」であり、ムダーラバ契約はとりわけ好まれた。しかし、これは「資金提供者と労働を提供する資金需要者の間で利益を配分する事業契約」であり、資本提供者が得る利益は労働を介したものではない。

4-2-3 リバーとリスク

したがって、先のコーラン2章276節で許された商売とは、アダム・スミスが定義した意味での「自然価格」に基づく商売であると考えられるかもしれない。ここで自然価格とは、市場での需要と供給で決まる「市場価格」と対比される価格であり、アダム・スミスはそれを、「自然価格は、いわば、すべての

商品の価格をたえず引きよせる中心価格である」と表現している²²⁾。

しかし、ここで問題にしたいのは一つの事実、つまりリバーを利子一般と解する現代でも、さまざまな法解釈や法テクニックを使って、利子に相当する利益は取得されていることである。この事実はどう説明できるであろうか。議論をもっと進めてみよう。参考になるのは、不確実性の経済学における不確実性におけるリスクと危険の区別である。

不確実性の経済学では、「真の」不確実性とリスクとを区別する。「その確率分布を推測できる不確実性」がリスクであり、「その確率分布を推測することが不可能な不確実性」が「真の」不確実性である。後者を危険と言い換えても良い。

このうち、リスクは管理可能な不確実性であり、実際、現在の国際金融市場では、リスクヘッジという形で、利益の源泉にさえなっている。つまり、リバーはリスクと類似した概念と考えられないであろうか。そうであるならば、リバーの管理は可能であり、原理的にみて、イスラム法の手続きに則った法解釈によって、利子に相当する利益を合法的に取得することができる。

言葉を換えれば、リバーの禁止は現実の商売のなかではさしたる意味をもたない。法解釈の手続きを通して、リバー相当の利得を得ることができるからである。そのため、リバーの禁止は、商売に不可避的ともなう不確実性への心構えと、それを踏まえた公正な取り引きを促す倫理上の警鐘であると思われる。

そしてさらに、こうした不確実性にかかわる議論を踏まえると、一見すると相反するようにみえる、イスラム経済に特徴的な次の二つも整合的に説明できるように思われる。一つは短期的な契約観であり、もう一つは「神の秩序」のもとでの楽観的な市場観である。

22) 丸山徹は下記の著作において、アダム・スミスの経済論の根底にあるとされてきた労働価値説に対する従来の解説に対して、徹底的な批判を加えている（第3話「価格と競争」）。その議論は、イブン・ハルドゥーンの経済観を理解する際にもきわめて刺激的であるが、丸山によれば、アダム・スミスの自然価格は、次のような二重の意味を持っていたという。ひとつは、放っておけば自らそうなるであろうという事実認識としての自然価格という概念であり、もうひとつは、ある基準に照らして望ましいという価値判断を含んだ意味である（91－2頁）。丸山徹『アダム・スミス『国富論』を読む』岩波セミナーブックス、岩波書店、2011年。

4-2-4 短期的な契約観

短期的な契約観はイスラムだけの特徴ではない。それは、前近代の伝統的な社会において広く見られた。次に指摘するのは、伝統中国の契約観である。

英法での契約が第三者権力を介在させることにより「未来そのものを現在化する仕組み」であったのに対して、旧中国法での「契約」は、当事者同士で相談して不確定な「遠く大きな未来」を当事者間だけで処理できる程度の「近くて小さな未来」に細分化して行く手法であった。……中略……ここでは工夫をすればするほどに、事態はどんどんと現に目の前にある財の間の等価交換に近づいてゆく、つまりは行う契約自体が将来に履行を残す類の契約ではなくなっていくのである。」(寺田浩明「合意と契約—中国近世における「契約」を手掛かりに」108頁²³⁾)

ここで示されているのは、「工夫をすればするほどに、事態はどんどんと現に目の前にある財の間の等価交換に近づいてゆく」契約であり、先に指摘したイスラムにおける「同時かつ現物での取引」、つまり等価交換へのこだわりを想起させる。このことは、イスラムと伝統中国が類似の契約観を持っていることを示している。

従来、短期的な契約観は、近代資本主義の受容にとってネガティブな要素と捉えられてきた。近代的工場の生産に基づいた近代資本主義の発展には長期的で巨大な額の設備投資を必要とするが、短期的な契約観はこれを不可能にするからである。

しかし、時代は変わり、ポスト資本主義社会とも情報化社会とも称される現代において、リスク管理の観点から短期的な契約が見直されてきている。しかし、この点についての議論は別稿に譲り、ここで確認すべきは、イスラムの短期的な契約観とリバーの問題は深く関係しているということである。

23) 寺田浩明「合意と契約——中国近世における「契約」を手掛かりに」三浦徹・岸本美緒・関本照夫編『比較史のアジア 所有・契約・市場・公正』イスラーム地域研究叢書4巻、東京大学出版会、2004年。

4-2-5 楽観的な市場観

もう一つの特徴である楽観的な市場観についても、伝統中国との比較が興味深い。イスラムと伝統中国との比較において、最も興味深い事実の一つは、両者がともに利得の欲望について肯定的だということである。そのために、前近代において、ともに競争的な市場経済を発展させた。

しかし、同時に大きな違いも存在する。伝統中国では市場は放っておけば暴走をしかねず、政治による管理・統制が必要であると考えられたのに対して、イスラムでは政治による市場の介入は極力排された。そこには市場に対する楽観的な態度が見られるが、この違いはどこに起因するのであろうか。岸本美緒はそれを神の存在の有無にあるのではないかと考え、所有権のあり方の違いの延長線上で、次のような実に興味深い仮説を述べている。

ここで思い至るのは、イスラーム法における「正しさ」の本源とは、「全体の福祉」や「個体の権利」というよりも、むしろ「神の意志」に帰着するのではないかと、ということである。……個々の所有主体にも、また社会全体の人倫的網の目にも先だって、神が存在し、神の命令の体系として「イスラーム法（シャリーア）」があり、法学者の間でシャリーアとして認知されているならば、それ以上にさかのぼって、「なぜその所有のあり方が正しいのか」を問う必要はないのだといえる。人間にとってそれはまさに所与なのである。……別言すれば、ロック的な自然権思想も、中国的な「分」の思想も、法を与える神の存在しない社会であればこそ必要な、基礎づけの論理なのかも知れない。」（岸本美緒「土地を売ること、人を売ること」35-36頁²⁴⁾）

ここでは、「A 規範」的要素（ヨーロッパ近代のロック的な自然権思想）と「B 規範」的要素（中国的な「分」の思想）との双方を含みながらも、[A 型] [B 型] に共通する「基礎付け」の発想そのものを相対化する「第三の」型として、イスラム法における所有権のあり方が提案されている。そこに、唯一絶対的な存

24) 岸本美緒「土地を売ること、人を売ること——「所有」をめぐる比較の試み」三浦徹・岸本美緒・関本照夫編『比較史のアジア 所有・契約・市場・公正』イスラーム地域研究叢書4巻、東京大学出版会、2004年。

在である神による「神の秩序」への信頼を見ることは容易であろう²⁵⁾。

5. ワクフ（寄進）制度にみるイスラム経済

さて、ビジョンがビジョンのままにとどまっている限り、それが社会に、それも長い期間に渡って、影響を与えることはない。そして、それが長い期間に渡って影響を与え続けるためには、先述したように、ビジョンが制度化される必要がある。このビジョンの制度化については、先の実バヤマスラハについて論じたときにいくつかの事例を挙げたが、本稿の最後に、イスラム経済のビジョンが制度化された典型として、ワクフと呼ばれたイスラムの寄進制度を取り上げたい。

つまり、ここでの目的は、イスラム経済のビジョンの特徴である個人の欲望の肯定（個人のインセンティブ）と共同体の福祉（共同体的な社会規範）との間で展開してきたイスラム経済のダイナミズムが実際にどのように制度化され、イスラム社会の骨格を形作っていたかを具体的に示すことである²⁶⁾。

5-1 ワクフとは

ワクフとは、イスラム教徒に課された五つの宗教的義務（信仰告白・礼拝・断食・喜捨・巡礼）の一つである喜捨（ザカート）に基づく寄進行為である。ワクフというアラビア語は、「停止すること」「凍結すること」を意味する。つまり、ワクフは、寄進者が寄進する財産の処分を永久に禁止し、それを自らが指定する管理人に委ね、そこからあがる収益を慈善目的のために与えるべきことを取り決めた契約である。ワクフ設定ならびにワクフ運営にかかわるすべての事項は、契約時における、寄進者の意思を反映した取り決めに従い、この取り決め事項は、法と同様の効力を有した。

この取り決め事項を記載したのが、ワクフ文書（ワクフィーヤ）である。そ

25) また、先に挙げた文献（『アダム・スミス『国富論』を読む』）のなかで、丸山徹はアダム・スミスの楽天的な市場観について、「スミスの思想のなかでは「存在」としての自然と「当為」としての自然が、きわめて調和的に捉えられているのです」（92頁）と指摘しているが、この指摘も、イスラムの市場観を理解するに際して啓発的である。

26) ここでは、前近代の事例を取り上げる。現代については、イスラム金融、ハラール認証などに代表されるイスラム経済の復興があるが、本稿では取り扱わない。

ワクフ文書の冒頭部分



の書式はほぼ一定であり、以下の最低限の要件が含まれる。1) ワクフ設定の宣言、2) ワクフ設定者の特定、3) ワクフに組み込まれるもの(ワクフ物件)の特定、4) ワクフの対象(ワクフ施設)の特定、5) ワクフの条件、6) 日付。

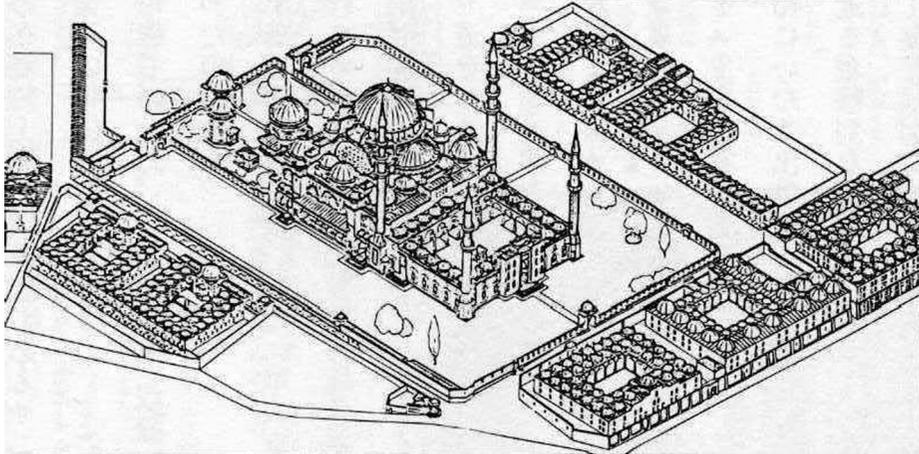
5-2 ワクフ要素とワクフ範疇

ワクフは次の二つの要素から形成される、第一は、ワクフ物件―「ワクフに組み込まれるもの」―である。これはその所有権が凍結され、そこからの収益が慈善目的に充てられる物件である。ワクフ物件は、たとえば書籍のような動産、さらにはオスマン帝国時代のように現金であることもあるが、通常、土地や建物など、その利用によって収益を生むことができ、永続的な使用が期待できる不動産からなる。

第二は、ワクフ施設―「ワクフの対象」―である。これはワクフ物件からの収益がその建設・維持・運営のために充てられる慈善的、公共的な施設である。具体的には、イスラム教徒の社会生活の中心であるモスク(礼拝所)、その多くがモスクに付属している高等教育機関であるマドラサ、公共空間において通行人に水を提供するサビール(共同給水所)、病院、墓地などである。通常、ワ

スレイマニエ・モスクのワクフ複合体

モスクの周囲にはマドラサや病院、宿泊所、墓廟などが付属する。



クフというとき、それは前者のワクフ物件を指す。

また、ワクフは、慈善目的が直接的に達成されるか、間接的に実行されるかによって、二つの範疇に分かれた。第一は「慈善ワクフ」である。このワクフでは、寄進当初からその収益がワクフ施設の建設・維持・運営に充てられるよう取り決められた。

第二は「家族ワクフ」である。このワクフでは、その収益の受益者をワクフ寄進者の家族、子孫、縁故者、友人などに指名し、残りをワクフ施設の建設・維持・運営に充てるよう取り決めたり、指名した受益者が途切れた後に、その収益をワクフ施設の建設・維持・運営に充てるよう取り決めたりされた。

5-3 ワクフの特徴

寄進行為はどの宗教でもみられる。それでは、ワクフは他の宗教の寄進行為と比較して、どのような特徴があるのであろうか。それを整理すると、次の5点に整理できるように思われる。

- 1) ワクフの設定は、ほかの宗教での寄進と同じく、まずなによりも宗教的精神の発露としてなされた。つまり、イスラム教徒が守るべき五つの宗教的義務の一つである喜捨(ザカート)に基づく。
- 2) ワクフの設定と運営に関するすべての事項は、ワクフ設定文書(ワクフイーヤ)に記載された。ほかの宗教の寄進文書においても、寄進の目的は

記載された。しかし、寄進財の所有権は教会や寺院など宗教当局に移転される以上、寄進財の使用方法、寄進財からの収益の用途など、寄進財にかかわる細かな処分・運営が定められることはない。ところが、ワクフの場合、それがワクフ財の管理人の指定を含めて、ワクフ文書において、それもワクフを設定する本人であるワクフ設定者によって取り決められた。そして、作成されたワクフ文書は、法と同様の効力を有した。

- 3) 物件がワクフとして設定される場合、その物件は、ワクフ設定者に所有権が帰属するものでなければならない。ここで所有権とは、イスラム法の財産権における基本規範としての所有権である。このことは、ワクフの設定と運営に関するすべてはイスラム法の管轄下に置かれることを意味した。
- 4) 原則的には、ワクフ物件は、所有権が凍結されることによって、設定後には分割、譲渡、売却など一切の処分を禁止されていた。つまり、設定後のワクフ物件の所有権については、それは神に帰属するとか、ウンマ（信徒共同体）に帰属するとか、法学派によって異なるものの、設定後は、設定者であれ、さらには国家であれ、ワクフ物件を自由に処分することはできなかった。そして、ワクフ物件の所有権は凍結された以上、ワクフ文書の規定に基づくその運用はすべて、そこでの用益をめぐって展開された。
- 5) ワクフには、「慈善ワクフ」と「家族ワクフ」のふたつの範疇があった。前者が純粋に慈善目的であったのに対して、後者の目的は第一義的には私的なものであった。しかし、イスラム法は、その規模、時期に関係なく、そこからの収益が最終的には慈善目的のために充てられると取り決められる限り、前者と後者との間に区別を設けなかった。

5-4 ワクフの社会的機能

前近代のイスラム社会において、ワクフは広範に展開した。それは、この制度がすべての関係者に便益を与えたからである。それをワクフ設定者、イスラム社会（共同体）、国家の順にみてみよう。そこに、イスラム経済のビジョンの特徴である個人の欲望の肯定（個人のインセンティブ）と共同体の福祉（共同体的な社会規範）との間の絶妙な融合をみて取ることができるであろう。

ワクフ設定者にとって、ワクフはイスラム教徒の宗教心を満足させることになった。また、実利的には、ワクフを「家族ワクフ」として設定することによ

って、イスラム法が定める分割相続規定の適用を回避し、自分の財産の分割を防ぐとともに、その継続的な管理を自分の家族に委ねることも可能となった。と同時に、財産をワクフとして設定することによって、財産に対する国家の恣意的な介入を防ぐことができた。イスラム世界における普遍法としてのシャリーアの管轄下に置かれていたワクフは、たとえ国家といえども、ワクフとして設定された物件に正当な理由なく干渉できなかった。

イスラム社会(共同体)にとって、ワクフからの収益が公共施設の建設・維持・運営に充てられたため、ワクフの設定は社会資本の充実を意味した。つまり、イスラム社会において、ワクフは所得の再分配と社会資本の形成に寄与した。また、ワクフは、イスラム世界の居住空間、とりわけ都市の景観形成に大きな役割を果たした(後述)。イスラム世界の都市の景観には共通性が感じられるが、それは、生活空間の中心にワクフ物件である商業・営利施設とワクフ施設である宗教・教育・慈善施設の双方が交じって集積しているからである。

国家にとって、ワクフは社会との繋がりを確保し、統治の正統性の承認を得るための最大の手段であった。ひとの出入りが激しいイスラム世界では、異民族支配はあたりまえであった。住民構成もまた、モザイク社会と称されるほど人種、民族、宗教・宗派を異にする社会集団が混住していた。そのようななか、権力とさまざまな社会集団をつなげたのは、イスラムであった。つまり、イスラム世界の政治当局にとって、社会の普遍的規範であるイスラムの宗教的精神の発露であるワクフの設定は、住民から統治の認知を確保するための不可欠な手段であった。

5-5 イスラム都市景観とワクフ

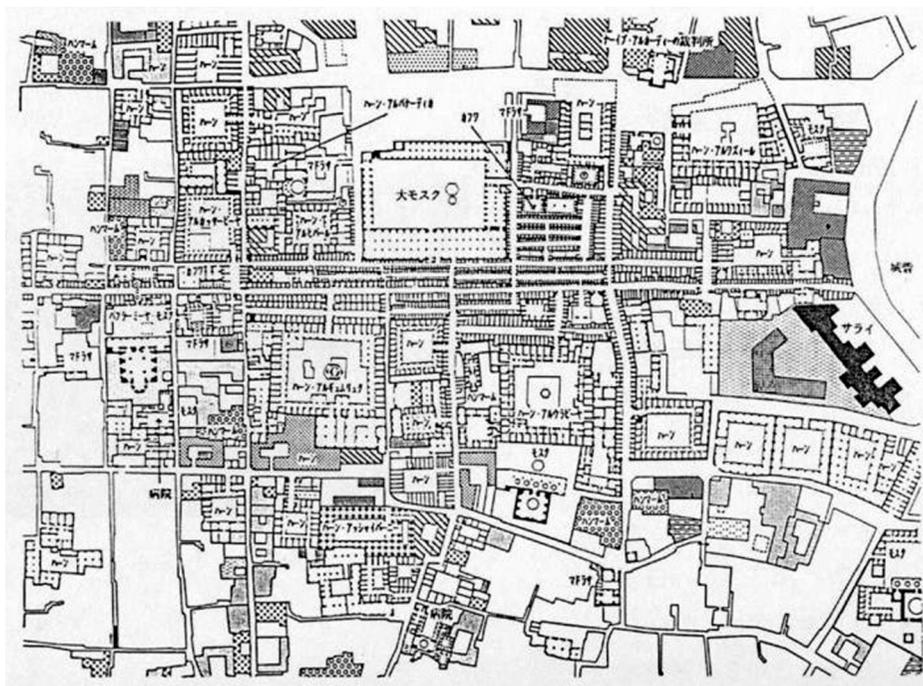
イスラム世界の都市はどの地域・国にあっても、似た雰囲気をもっている。そこは、ひとともに溢れて、威圧的でない。ヨーロッパや中国では、都市といえば、まず政治の中心であり、有名な都市の中心には政府官庁の立派な建物が立っている。これに対して、イスラム世界の都市では、威圧的な政治施設がめだたない。イスラム世界の都市が基本的には商業都市であったからである。

このことを象徴的に示しているのが、マディーナという都市空間である。マディーナは都市を意味するアラビア語であるが、狭くは、都市の中心に位置し、商業施設が密集する商業区を意味した。この商業区の大部分を占めるのは、多

くの商館と小さな店舗からなる市場（スーク、バーザール）と、モスクやマドラサなどの宗教施設である。イスラム世界の都市の景観を特徴づけるのは、この商業施設と宗教施設の複合体としてのマディーナであるが、それがイスラムの寄進制度であるワクフと結びついていた。

地図はシリア北部の中心都市、アレッポのマディーナである。マディーナは、迷路のごとく縦横に走る路地からなるが、商館や宗教施設を結ぶように走っている路地の両側には、せいぜい数平方メートルの広さしかもたず、商品を置き、店主が座ればそれだけで一杯になる小さな店舗がぎっしりと並んでいる。そこでは、香辛料、金銀細工品、絹・綿織物、布地、絨毯、石鹸など、遠隔地交易による商品や、地場で生産されるさまざまな手工業製品が売られている。また、そこはひとが集まる空間であるため、商業施設と宗教施設のあいだには、共同浴場、コーヒー店（カフワ）、共同給水所などの公共施設が存在する。マディーナの上は、通常、昼間の強い日差しを遮るべく石や木でできた屋根で覆われ、アーケードを形成している。また、市場の内部には、各所に仕切り機能をもつ小さな門があり、日没とともに閉鎖される。

アレッポの「市」（マディーナ）



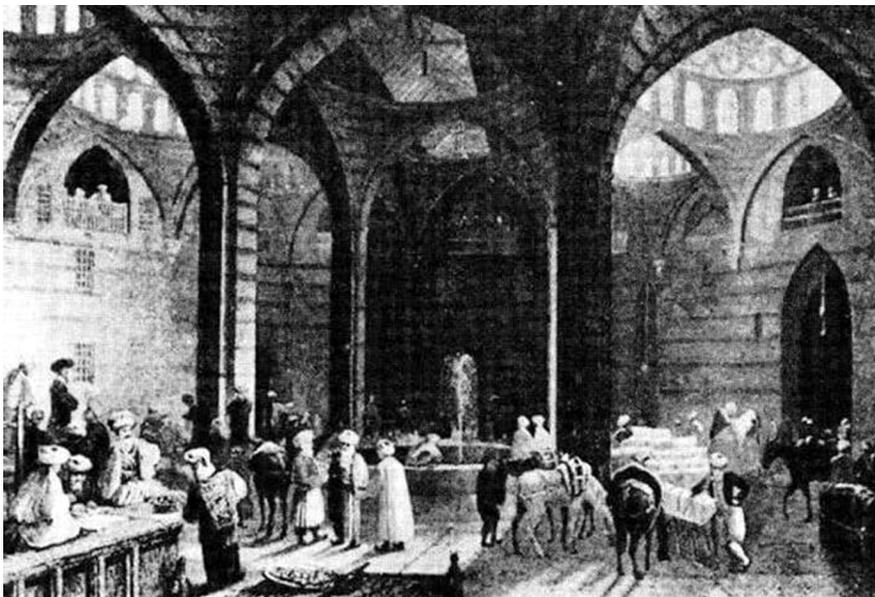
イスラム社会の都市空間の特徴のひとつは、職業空間と居住空間とが分離していたことであり、商人・職人は毎日、自宅から市場に通っていた。自宅のある居住区は、都市の城壁のなか、マディーナの周りに展開し、いくつかの街区(ハーラ、マハッラ)からなっていた。街区は、行き止まりの袋小路を共同空間とする都市住民の生活単位であった。夜になると、市場と同じく、仕切り機能をもつ小さな門で閉鎖された。イスラム社会の都市は、その景観と機能での、密集性、迷路性、閉鎖性、境界性においていちじるしい共通性を持っている。こうして、プライバシーを守りながら、価値観を異にする人びとが共存する都市空間が形成された。

5-6 市場社会を支える制度としてのワクフ：部分賃貸借(共同賃貸借)

ところで、マディーナを構成する重要な施設として、商館がある。それは、ハーン、ワカーラ、カイサリーヤ、キャラバンサライなどと呼ばれたが、卸売り業務のなされた大規模な商業施設である。それは、おおむね二階建ての、小部屋がぐるりと中庭を囲む方形の建物で、一階は商品倉庫、時には厩舎として使われ、二階は旅行者や移動商人のための宿にあてられた。

この商館は、イスラム都市において、ほとんどすべてワクフとして設定され、

19世紀シリア・ダマスカスの商館



同時に、部分賃貸借あるいは共同賃貸借と呼ばれた方法で貸し出されていた。部分賃貸借あるいは共同賃貸借とは、一つの不動産を所有者と賃借人、あるいは複数の賃借人が共同利用する賃貸借慣行である。この場合、部分賃貸借に出されていたのは、商館の商品倉庫、厩舎、旅行者の宿として使われた個々の部屋である。

つまり、一方では、商館の建物全体はワクフとして設定されることによって、その所有権は凍結された。そのため、商館は、個人に所有された場合に生じたであろう、所有権の移転、所有者の変更ともなう取引上の不都合を回避することができ、その公共施設としての性格を継続的に維持することができた。さらに、もしそれが慈善ワクフとして設定された場合には、そこからの収益はすべて慈善、公共目的に利用されることになった。

しかし、その一方では、商館を構成していた倉庫や旅行者の宿のための部屋は、個々別々に、部分賃貸借の対象として賃貸借に出され、この部分賃貸借権は、実質的な部屋の所有権として売買の対象とされた。その結果、商館は、建物全体の所有権は凍結されたまま、部分賃貸借権の売買を通して、その経済的機能に対する長期的、短期的需給に弾力的に対応することができた。

おわりに イブン・ハルドゥーンとアダム・スミス

こうして、イスラム世界は高度な市場経済を展開したが、このことを個々の史実以上にはっきりと示しているのが、14世紀の後半に生きたアラブの思想家、イブン・ハルドゥーン（1332–1406年）の経済論である。かれの経済論は『歴史序説』²⁷⁾のなかで展開されているが、それは次の三つの命題に要約される。1) 富と所得の源泉は労働である。2) 富と所得の規模は協業の度合いによる。3) 協業の度合いは人口規模と技術水準に基づく。それぞれの命題についてのさわりの文章を引用すれば、以下のようになる。

所得とは労働が生み出した価値量である。もし労働量が多ければ、それだけ価値量も多く、したがって必然的に所得も多くなる。こうして得られた富は、人々を奢侈や奢侈なもの、たとえば豪華な住宅や着物、立派な容

27) イブン＝ハルドゥーン『歴史序説』（森本公誠訳）3巻、岩波書店、1979–87年。

器や道具、召使や乗物の使用といったことに向かわせる。ところがこれらすべてのものは、それ相当の価値を必要とする労働力を含み、またこれらのものであるに当たっても維持するに当たっても、熟練者が好まれる。その結果、労働市場や技術市場は活況を呈し、当該都市の収入と支出は増大する。みずからの労働力によってこれらのことを追求する者は、やがて富裕になる。(『歴史序説』第二巻 733-734 頁)

周知の通り、人間は一人では生計に必要なものを獲得することはできない。人間が人間らしい生活をするためには、みんなが互いに協同作業しなければならない。人間の集団が協業によって得た必需物資は、各個人が作って持ち寄って得られるものより数倍の需要を充たすことができる。たとえば、小麦のような食物は個人ではみずからの必要分すら得ることはできない。ところが道具を作る鍛冶屋や大工、また牛の飼育、土地の耕耘、穂の刈入れなどあらゆる農事に携わる者ら6人なり10人なりが、各個別にしろ、あるいは集団を組んでにしろ、食物を得るために働けば、彼らの労働によって得た食物の量はこれらの人数に数倍する人口の食物に値することになる。こうして集団による労働は、労働に従事した人々の需要を充たしてなお余りがある。(『歴史序説』第二巻 732-733 頁)

学問の教育は技術の一つであり、また技術はとりわけ都市に数多く存在する。技術の質と量とは、都市における人口の多寡と都会文明や奢侈の度合と相関関係がある。というのは、技術は単に生計の手段以上の要素を持つものだからである。文明人が生計に必要とする以上の労働力を有する場合、このような〔余剰〕労働力は生計を超えたそれ以外の事柄に使われる。これが人間に特有なもの、すなわち学問と技術を生むのである。(『歴史序説』第二巻 883-884 頁)

さて、この三つの命題をみて、少しでも経済学説史をかじったものならば、これが4世紀も後のアダム・スミス(1723-1790年)が『国富論』のなかで展開した経済論の骨格とほとんど同じなのに驚くに違いない。違いがあるとすれば、アダム・スミスは資本の蓄積論を詳細に展開しているが、イブン・ハルド

ゥーンにはそれが弱いということであろうか²⁸⁾。

ともかく、社会科学の場合、いかに天才的な学者であっても、分析の対象である現実の社会あってこそその研究である。つまり、イブン・ハルドゥーンであれアダム・スミスであれ、かれらの理論には、かれらがそのなかに生きた社会経済が反映しているはずである。この意味において、少々乱暴ではあるが、14世紀後半のイスラム社会と18世紀後半のイギリス社会とは似た性格を持つ社会であったといえる。

こうしたイブン・ハルドゥーンの経済観を端的に示す文章を引用することによって、本稿を終えよう。それは次の文章である。

田舎や砂漠の文明は都会の文明に劣る。それは文明になくなくてはならないものが、田舎や砂漠の住民のあいだではかならずしもなんでも揃っているというわけにはいかないからである。なるほど彼らはその土地で農業を営むことができるが、それに必材料、とくに技術に関するものを持っていない。……また田舎や砂漠の住民には、金貨や銀貨など貨幣がない。彼らは農産物とか家畜とか、あるいは牛乳や羊毛・駱毛・獣皮などの畜産物のような都市の住民が欲しがるものを代償として差し出し、これに対し都市の住民は金銀の貨幣を支払う。しかも彼らは生活の必需品のうえで、都市の住民〔との交易〕を必要とするのであるが、都市の住民はただ便益品とか奢侈品とかの点で彼らを必要とするにすぎない。こうして彼らはその生活形態上、本質的に都市に依存しなければならないわけで、これは彼らが田舎や砂漠に住む限り変らない。(『歴史序説』第一巻296頁)

通常の経済史の教科書では、農村に一定以上の余剰生産物が蓄積されることによって、都市が生まれるとされる。その後、都市は拡大し、周辺の農村を支配するようになるが、それは都市が政治の拠点として農村を支配するからであって、都市自体はものを生産せず、消費をもっともとするため、農村が変わらず

28) これは、イブン・ハルドゥーンとアダム・スミスが観察した市場経済の差異、ひいては市場経済と資本主義経済の異同、ヒックスのいう制度化された市場と制度化されていない市場の議論とつながる問題である。J・R・ヒックス『経済史の理論』（新保博・渡辺文夫訳）講談社学術文庫、1995年。

生産の拠点である。

ところが、イブン・ハルドゥーンによれば、都市が農村を支配することは自明である。それも、その支配力の源泉は政治にあるのではなく、技術と貨幣の蓄積、つまり経済にある。技術を情報と置き換えてもよいであろう。こうして、都市が農村を支配するのは都市が金融・情報センターとして機能するからである。イブン・ハルドゥーンにとって、経済とは貨幣・技術・情報でもって運営される市場経済であるということは、改めて確認すべくもない自明なことだったのである²⁹⁾。

(かとう・ひろし 一橋大学名誉教授)

29) ヒュームは、重商主義者の奢侈に対する批判的な見方に対して、嗜好の洗練と商業の利益によってうながされる技術（アーツ）と産業活動（インダストリー）の発展は文明社会の基礎であると主張した。八木紀一郎『経済思想』経済学入門シリーズ，日経文庫，日本経済新聞社，1993年，32頁。この事実は、イブン・ハルドゥーンが産業（工業）を技術と呼んだことに類似し，大変に興味深い。