

### Ⅲ イスラームにおける経済倫理

小 田 淑 子

はじめに

- 1 ウェーバーの経済倫理
- 2 イスラームと経済活動
- 3 イスラーム経済

はじめに

最初に、イスラームの経済倫理をビジネス・エシックスの観点から論じる意味について述べておきたい。ビジネス・エシックスは新しい研究分野であり、応用倫理学の一つとして比較的最近に確立され、経済学、商学、経営学に、哲学、倫理学、社会学などの諸分野の研究者による学際的研究が始められている。日本では企業の法令遵守、不良商品等に関する企業責任、内部告発者保護などがその内容として一般的に知られている。これらの内容を見ると、日本におけるビジネス・エシックスは、グローバル化がますます進む経済活動において、国際的に妥当する経済行為の規範や基準、つまり普遍的倫理を求めていると思われる。確かに、欧米の倫理学や法学は、背景にキリスト教の伝統を有しているが、宗教の直接的な影響を排除し、理性に基づく学問として存立してきた。ところが、応用倫理学の一つである生命倫理学は、最先端医療が可能にした臓器移植や胎児の出生前診断、終末期医療の諸問題を議論する過程で、理性に基づく普遍的に妥当性をもつ規範だけで決定できない問題に直面してきた。それは死生観が宗教や文化によって異なるためであり、宗教や文化など理性以

外の源泉を考慮した判断や規範を検討している。ビジネス・エシックスにおいて、この問題はどうかだろうか。日本と欧米だけを見ていると、ビジネス・エシックスでは生命倫理学に見られる文化や宗教による相違に気づきにくい。だが、イスラームにおける経済倫理を考察に含めると、宗教による相違が明らかになる。

イスラームは聖典『クルアーン』にリバー（利子）の禁止や相続の分配への言及が見られるほど、金銭問題や経済活動を肯定する宗教であり、シャリーア（イスラーム法）では多種類の契約、商取引など経済活動に関する規範および遺産相続の規範が詳細に定められている。イスラームにおいて経済活動は宗教的生に不可欠な一面と位置づけられており、経済倫理を宗教から切り離すことは容易ではない。イスラーム世界は成立以来、アジアとヨーロッパ、つまり非イスラーム世界との交易で富を蓄積し、独自の市場社会と経済システムを發展させたのであり、シャリーアは国際法的な一面さえ有する。近代以後、ヨーロッパで産業革命が興り、経済活動は急速に地球規模に拡大した。イスラーム世界を含めて欧米以外の諸国は、植民地支配を受けた国もそうでない国も、否も応もなく、また対応をじっくり検討するゆとりもなく、欧米主導の市場経済に巻き込まれ、欧米の経済システムや企業制度を受け入れてきた。低開発諸国はODAなど経済援助を受けているが、これも世界規模の経済システムに依存することを意味する。これが一般的に近代化と呼ばれる過程である。

ところが、最近になって「イスラーム経済」や「イスラーム銀行」が注目を浴び始めた。それは欧米モデルのグローバルな経済システムではなく、イスラーム固有の経済システムや経済行動が存在することを意味する。無利子のイスラーム銀行が設立され、当初の欧米の予測を裏切り、破綻もせずに發展し続けている。それは、第一に、そこに資産を預けるムスリムが多数いることを意味し、この銀行はイスラームという宗教的動機に支えられている。第二に、グローバル化が進み、欧米ないし先進国に牽引された市場経済とそのシステムで成り立つ経済の分野で、それに抵抗し、対立するシステムが出現していることを

意味する。この点において、イスラームの経済倫理はグローバル化に対応した倫理規範ではなく、逆に、欧米流の経済システムや経済倫理とは異なる規範の存在を示すことになる。サミュエル・ハンチントンの『文明の衝突』が出版され、欧米とイスラーム世界の対立を予測するというより煽ったが、欧米の危機感を割り引いても、イスラーム世界が、より正確に言えば、イスラームの価値観を身につけたムスリムたちが、「イスラームは欧米とは異なる文明である」として、欧米に対抗する意識を顕著に示し始めたことは否定できない。

ビジネス・エシックスは現代的な必要性によって創設されたとしても、経済倫理を文字通り経済活動に関する倫理と考えれば、日本の商家の家訓もその典型例であり、おそらく古今東西、経済活動に随伴していたと考えるべきであろう。経済倫理として独立するより、倫理一般として認識されるか、商取引の慣例や慣習として承認されていた。しかし、近代化の過程で、地域固有の経済倫理や慣例は批判され、否定され、廃れていった。日本にも様々な日本的慣例が存在し、現在でも残存するが、日本は終身雇用制度の廃止など日本独特の慣例を廃止して、アメリカ型システムへ移行しようとしているようにも見える。イスラーム経済がグローバル化への異議申し立てであるなら、それは果たしてイスラームのみに固有な現象なのだろうか。他の文化、例えば日本やインドなどでも、同様な復興が生じる可能性があるのだろうか。

イスラーム経済がグローバル化への異議申し立てであるとしても、現代の経済は国際的関係なしに孤立しては存在しえず、イスラーム世界も石油の輸出を中心に世界中の国々と取引をし、その膨大な利潤を海外に投資している。つまり、イスラーム経済とグローバルな市場経済は両立している。イスラーム銀行の詳細については後に論じるが、ヨーロッパのいくつかの銀行では「イスラーム銀行」というシステムを認め、ここ数年、そのシステムの運用を準備し、すでに運用を始めた銀行もある。

本論では、直接に日本の事例の検討はできない。ここで、イスラーム経済やイスラームの経済倫理を考察することは、グローバル化時代に一見逆行するよ

うに見える、地域や宗教によって異なる経済活動や経済倫理は、現代の国際関係において果たして意味を持つのか否か、持つとすれば、どういう意義なのか。そういった問題を考えてみなければならない。イスラーム経済やイスラームの経済倫理は、この問題を検討するための事例を提供している。その点で、より広い射程を有するのである。

イスラーム経済やイスラーム銀行の説明をする前に、マックス・ウェーバーの宗教と経済倫理に関する理論と考察が現代においてどのような意義をもつのかについて、考え、次にイスラームの基本教義および近代以前における経済行為との関連をウェーバーの理念型を参照しつつ、ウェーバーのイスラーム理解の間違いを指摘したい。その後、最近のイスラーム経済に焦点を当てた議論をしたい。

## 1 ウェーバーの経済倫理

ウェーバー社会学を現代においてどのように批判し、また評価するかは大きな問題であり、それは本論の目的ではない。ここでは、彼の宗教と経済倫理に関する考察の意義を宗教学の立場から考えてみたい。近代以後、社会構造や政治制度に比べ、経済活動がもっとも早く国際化、グローバル化し、現代の市場経済や金融はウェーバーの時代とは比較にならないほど大規模かつ複雑になっている。その過程で、経済活動、企業組織、金融制度などは、近代ヨーロッパで成立した普遍的システムに統合され、各地の慣行や宗教に基づく経済倫理はいつの間にか淘汰され、忘れ去られたように見える。現代でもウェーバー研究者は多いが、宗教の影響力を彼のように高く評価する社会学者や経済学者は少なく、ビジネス・エシックスにおいてもウェーバーの経済倫理の考察は必ずしも重視されていないように見える。

とはいえ、ウェーバーの分析は近代化論のモデルとしてしばしば使われてきた。一例として、アメリカの宗教社会学者ロバート・ベラーは欧米以外の諸国

の中で日本のみが急速な近代化に成功した理由を探究し、『徳川時代の宗教』において、江戸時代の仏教、儒学および心学を中心に、その宗教思想を研究し、商人たちがプロテスタント倫理に相当する経済倫理をもち、それが近代化を準備したことを指摘した。ベラーは基本的にウェーバーの宗教と経済倫理の分析を用いて、ウェーバーが扱わなかった江戸時代の日本の諸宗教を分析し、「報恩」や「自己修養」が生み出す宗教的行為の型に注目した〔ベラー（池田訳）145-160〕。ベラーは1985年のペーパーバック版に寄せた序文で、戦後日本の高度成長をもたらした労働倫理と、その衰退の兆しについても言及している〔ベラー（池田訳）13-32〕。

しかし、ベラーの著作が出版されてから半世紀を経て、現在の日本において、宗教が経済倫理に及ぼす影響を重要だと考える人は減少したように思われる。一神教の伝統の弱い日本では、救済財という概念はむろんのこと、救済という言葉にさえないじみがなく、欧米以上に、ウェーバーの考察を評価しにくい場にいるように思われる。特に日本の宗教を単純に仏教だと考える場合には、宗教と経済倫理の関係を実感できない。仏教は基本的に現世否定の宗教であり、生業や社会生活に積極的に関与しなかった。現代では厳密な意味での出家者は非常に少ないにもかかわらず、日本人には宗教的生を現世否定の出家と結びつける考え方が根強く、奇妙だが、生業と密接に結びつく神道を宗教と意識しない。このような日本人の常識が、欧米とは異なる理由で、政治経済や社会生活と切り離しがたく結びついたイスラームを理解する際の障害となっている。

ビジネス・エシックスが創設されるより一世紀近く以前に、すでにマックス・ウェーバーは宗教と経済倫理との関係を比較考察した。彼の関心は、なぜヨーロッパでのみ近代資本主義が成立したかを解明することにあつた。同時代のマルクスによる、下部構造は上部構造によって決定されるという唯物論に対して、ウェーバーは来世や救済などの宗教思想ないし信仰が経済行動に影響を与えることを論証しようとした。そのため、ウェーバーは主要な宗教としてキ

リスト教、仏教、イスラーム、ヒンドゥー教と儒教を選び、そこにキリスト教およびヨーロッパ社会への影響の大きさからユダヤ教も考察の対象に加えて、それぞれの宗教と経済倫理の関係を類型化して考察した。ウェーバーは信者数が多く、存続している宗教を中心に比較考察を行っているが、古代ローマやいわゆる古代・未開宗教についても随所で簡単に言及している。

ウェーバーは宗教を現世肯定型、現世否定型、現世内禁欲型に分類し、イスラームを現世順応型と名づけた。仏教とインドの宗教が現世否定型の典型であり、中世カトリックも現世否定的禁欲を貫く聖職者を重視するゆえ、現世否定型に分類される。それに対して、プロテスタント主義は現世内禁欲である。これは世俗の職業を天職として意識し、勤勉かつ質素に禁欲的に暮らすことが出来る人こそが救済されるという、特にカルヴァンに顕著な思想を特徴とする。その信仰ないし思想が心情倫理を育み、近代資本主義を生み出した合理主義の精神の発展を促し、資本の蓄積を可能にしたと洞察した。ウェーバーはキリスト教神学思想や他の諸宗教の世界観や救済論を深く理解し、聖職者や知識人の果たした役割、社会的階層ごとの精神や生活様式を分析した。ウェーバーが用いた文献資料に直接にそれらの説明や分析があるわけではなく、分析と解釈は彼の洞察による。それを可能にしたのは、政治、社会、経済に関する豊富な知識に加え、キリスト教神学や宗教思想を理解した上で、両者を統合して宗教的に暮らす人々の階層、生活様式、経済行為と職業意識などを社会学的な視点と心理学的視点を加えて考察したウェーバーの力量にある。

宗教研究にとって、思想研究と制度や生活様式に関する実証的研究との統合は切実に望まれている。だが、それは容易ではない。宗教思想や神学は一般に理念や理想を強調し、歴史的な宗教制度や生活様式の現実はそれを裏切る場合も少なくない。宗教思想の研究者と歴史的実証的な研究者の関心が研究対象に左右されて、理念と現実に分裂しがちで、互いの研究成果から学ぶことさえ難しいのが現実である。宗教と経済倫理の関係を探究したウェーバーの着眼と考察は、その考察の内実に今日の研究水準では妥当性を欠くものが相当あるとし

ても、方法論の理念型としての意義を保っている。ウェーバーの分析は宗教の理念型という次元での有効性であり、歴史的現実のすべての事例での妥当性が論証されたわけではないが、宗教研究にとっては現代でも有効な方法論である。

その半面で、当然のことながら、ウェーバーの考察はさまざまに批判され、否定された見解も少なくない。とりわけ、ウェーバーのイスラーム理解は今日の研究水準ではまったく妥当性を欠く。ウェーバーは「客観（没価値）的」理解を強調し、価値評価を交えずに他者の宗教を理解しようと努めた。その努力は真摯なものだったとしても、他宗教、とりわけイスラームに対する偏見を払拭することはできなかった。その主要な原因として、彼の宗教理解が暗黙のうちにキリスト教偏重に陥っていたことがある。キリスト教思想に詳しかったために、たとえば救済財を専有する聖職者や禁欲的聖職者の果たす役割の重要性を前提にイスラームを解明すれば、そのような聖職者が存在せず、原罪観念もないイスラームは、楽観的で深みのない「現世順応型の戦士の宗教」程度にしかならなかつたと指摘することもできる。

もう一点、ウェーバーだけではなく、当時のヨーロッパの学問全体の限界ではあるが、今日でいうオリエンタリズムの枠内で考察したがゆえに、ヨーロッパにのみ合理主義が発達したというヨーロッパ中心主義、自文化中心主義に毒されている。合理化と合理主義の概念もまた、思想研究や実証的な社会学、宗教学、文化人類学などで盛んに議論されたテーマである。ウェーバーは合理化とは脱呪術（魔術）化であると言うが、イスラームの基本教義に呪術的要素は非常に少ない。逆に、高等教育が普及した今日の日本に、新宗教の呪術的な病治しなどが残存している。この例だけでも、ウェーバーの合理化と脱呪術化との同一視はそのままでは肯定できない。さらに、ヨーロッパにおける近代資本主義の成立にはプロテスタントの影響以上に、産業革命を経て工業生産が始まり、それ以前から始まっていたヨーロッパ列強による世界各地の植民地支配が相当大きな役割を担い、そこに先住民の搾取やその伝統文化の破壊が伴ってい

た。そうした条件について、ウェーバーはほとんど論じていない。

これらの欠点をもつが、ウェーバーの着眼と考察は今日において無視することはできない。二十世紀後半から「イスラーム経済」や「イスラーム銀行」が創設され、この「イスラーム経済」を考察する上で、ウェーバーの経済倫理論を参照してみたい。イスラーム銀行は経済学や社会学の視点からその機能や役割を実証的に考察すべきであると同時に、宗教学やイスラーム思想の専門家によって、イスラーム思想の適切な理解に基づき、その制度やシステムが設立され、順調な存続を可能にしていることの意味を考察するべきだろう。繰り返すが、ウェーバーのイスラーム理解には間違いや誤解が多く、イスラームの経済倫理の考察も外的外れである。皮肉だが、ウェーバーが把握し損なったイスラームが、その考察を思い起こさせる現象を起こしているのである。

## 2 イスラームと経済活動

ウェーバーによれば、イスラームは「戦士の宗教」と名づけられ、終末を強調する現世否定の教義をもちながら、非常に初期から現世に順応した現世順応型宗教である。ウェーバーがイスラームを現世順応とみた理由は、初期の信仰者たちは急速かつ大規模な征服（布教）活動に熱心な「戦士」であり、戦利品を獲得したことから、非禁欲的と判断した〔ウェーバー（武藤訳）1976, 322-27〕。イスラームには俗信徒と区別された聖職者は存在せず、普通の信仰者が布教者であり、ヨーロッパから見ればその全員が征服者、戦士だった。多くのムスリムの布教活動は終末への恐れと来世での救済を望む現世否定的信仰に動機づけられていたが、一部には戦利品獲得を目的に布教に参加した人々がいたことは否定できない。クルアーンには、信仰者と行動を共にするが、真に神を信じていない「偽善者、日和見主義者（ムナーフィク）」（4：141など）への言及があり、預言者の在世中に偽善者、つまり偽信者が存在した。

イスラームの生活様式は、確かにプロテスタント主義とは非常に異なる特徴



をもつ半面、現世内禁欲型との共通点も少なくない。ウェーバーは異質な特徴を強調し、共通点を軽視した。その理由として、イスラームは律法を発展させ、心情倫理を発達させることができなかった。何よりも、イスラームには禁欲主義の聖職者および教会制度が存在しないことが、ウェーバーだけではなく、欧米の研究者のイスラーム理解を妨げてきた。ウェーバーは著作の中で繰り返しスーフィー、デルヴィーシュ（神秘主義者、托鉢僧）に言及するが、彼らが禁欲的に修行に専念するゆえに、キリスト教に近しいタイプの宗教者を見出したからであろう。ただし、彼らの禁欲は神秘主義のもので、プロテスタント的禁欲とは異なることも同時に強調される [ウェーバー（大塚訳）1972, 52-53]。

原罪を認めないイスラームは、キリスト教以上に終末の裁きと来世での救いと罰を強調する。イスラームの現世否定は、今日に至るまで決して失われていない。まして、大規模な布教に成功した後でも、初期にそれが現世順応に変質したのではない。来世に備える現世の生き方として、イスラームでは出家や禁欲ではなく、普通の社会生活を神が命ずるのである。神が人間を精神と身体の統合として創造したがゆえに、信仰者が家庭を営み、経済活動に従事することを当然とみなした。人間は神の前では徹底して個人でありながら、現世では家庭と生活共同体なくしては生存できない存在である。イスラームには隠遁、出家を宗教的に優れた生き方とする考え方はない。日本風に言えば、全員在家の宗教である。

礼拝や断食などの儀礼だけが「宗教的」なのではなく、家庭生活も経済活動も等しく宗教的なものである。イスラーム的発想では、精神という宗教的生の核心がまずあって、そこに家庭生活や経済活動という副次的な要素が付け加えられるのではない。信仰者が現世で生きていること、そこに家庭生活と経済活動が内属している。この点を理解しないと、イスラームの宗教性を理解できない。人が生存する限り、本人が働かなくとも、経済活動によって衣食住を支えられている。出家者は自ら経済活動をしないゆえに、たとえ修道院の労働をし

たとしても、何がしかの程度は、俗信徒の寄付に支えられている。つまり彼らの経済活動に依存している。イスラームはこの当然の人間の生存条件を宗教的に認め、独身や出家という過剰な禁欲を要求しないが、ウンマの秩序を維持するために必要な義務と禁止、倫理規範を与えている。この点ではムスリムの全員が世俗の職業に従事しつつ倫理的に生きる現世内禁欲である。法学者や神学者は確かに宗教的知識人であり、宗教の専門家という意味で広義の聖職者であるが、他者の救済に関する権限はもたない。イスラームの救済方法は「アッラーを信仰し、シャリーアを遵守して生活する」、この唯一の方法しかなく、それがカリフやスルタンのような支配者にも庶民にも、ウラマーなど学者にも無学の人々にも、すべてに同等に等しく課せられる。なお、イスラームでは天職という概念を強調することはない。プロテスタント主義の天職の認識は、カトリックの聖職者と俗信徒の落差の反動と考えられるのではないだろうか。

他方、イスラームは儀礼と社会規範を含むシャリーアを体系化し、その一部には家族法や契約に関する法的規範を包摂する。ムスリムは儀礼でも日常生活でもシャリーアに従う。この点がプロテスタント主義の対極に位置づけられるゆえんである。実際に、私が出会ったトルコの神学部教員たちにとって、キリスト教とはまずギリシャ正教、ついで初期キリスト教に親しみが強く、カトリックをある程度知っているが、プロテスタント諸派に関する知識は少なく、関心も薄い。これは、ムスリムにとってプロテスタント主義がイスラームの宗教性に疎遠なものと認識されていることを意味するだろう。イスラームの厳しい戒律はキリスト教徒にも日本人にも理解しにくく、ウェーバーは「倫理的な意味における『救済』の概念はイスラム教にとってまったく縁遠いものである」と断定する [ウェーバー (武藤訳) 1976, 324]。だが、原罪を認めないイスラームも人間の弱さと狡さを知悉する。世俗生活者に四六時中神を念じることは至難であるゆえに、一日五度の礼拝や一ヶ月間の断食を義務づけ、その行為によって信仰心を涵養する。プロテスタントが個人的に勤勉と質素な生活を律することが救済の確証となるのとまったく同じように、ムスリムは個人の信仰と

シャリーアの遵守によって救済を確証する。このように考えれば、イスラームは現世内禁欲型に属する。

だが、確かに類型を異にするとと言わざるを得ない顕著な相違があることも事実である。それは、プロテスタント倫理があくまでも個人の心情倫理であるのに対して、シャリーアはウンマの社会秩序の維持を担う責任倫理、政治の倫理および司法を包摂している点である。ウンマの社会秩序の維持は個々のムスリムの健全な生活の基盤であり、不可欠である。それは個人の良心のみでは達成できず、政治と司法の責任倫理を必要とする。キリスト教と仏教は宗教(教会)と国家の分離を根本原則とし、信仰者の社会生活をそれぞれの国家にゆだねてきた。イスラームは根本原則として人間の生存に必要な行政制度と司法制度を宗教に包摂した。信仰者は内面の信仰を維持し、礼拝などの儀礼を行い、家庭生活と経済活動にも従事する。この信仰者の生の全領域に指針を与えているものがシャリーアの体系に他ならない。既に述べたが、宗教と世俗社会の分離を前提にするとイスラームの宗教性を理解できないが、人間存在の生存条件から考えると、イスラームの規範体系は決して非合理ではなく、人間の本性に適する合理性に貫かれていると言える。

イスラームにはキリスト教の教会制度に相当する制度も、ヴァチカンに相当する本部はどこにもない。教皇に匹敵する宗教的権威の中心も存在しないが、強いて言うなら、クルアーンのテキストがその中心に相当する。イスラームに「教会制度」を強いて求めるなら、シャリーアによる統治システムである。シャリーアが施行されている地域がウンマであり、信仰共同体であると同時に生活共同体である。ウンマという制度は一度も存在せず、初期を例外に、常に複数の国家や王朝を内包してきた。またムスリムが少数派である地域では、シャリーア以外の法制度が施行されているが、ムスリムたちはウンマの属人区を構成し、儀礼や婚姻などの家族法、商取引など可能な限り、シャリーアに従う。シャリーアによる統治とは、①クルアーンとスンナ(預言者の模範的言行)をテキストとして、そこから解釈され導出されたシャリーアという法体系、②そ

の解釈権と司法権を担うウラマー（法学者）、③法による統治を施行する政治の実権者（カリフやスルタンなど）の三者から構成され、運用される。宗教行政やワクフ（寄進制度）の運営管理は国家の行政制度の一角におかれている。国家はシャリーアの施行を担当し、行政権、徴税権や軍事権を行使する。シャリーアはウラマー層によって管理され、政治の実権者にはシャリーアの改廃権限も解釈権もない。ウラマーの一部は政治の実権者に雇用された官僚である。カリフはウラマーを必要とし、ウラマーはカリフの統治に従わねばならない。彼らもまたシャリーアを遵守する生き方を必要とする。政治の実権者とウラマーは楕円の二つの中心のように相互に依存して、時には対立もあるが、ウンマを運営した。

以上は理論的な説明ないし理念であり、近代以前のウンマの原則形態であったが、歴史の中では多くの例外が容認されてきた。オスマン帝国のスルタンがカーヌーン法を発令し、シャリーアがカバーできない部分を補ったように、理論とは異なる支配が行われてきた。加藤博はシャリーアによる支配とイスラーム法体系とを区別し、後者はカーヌーン法や各地の慣習法を含む歴史的な法運用の実態だという〔加藤 2002, 83-87〕。歴史的な変化もあるが、広大な地域に及ぶイスラーム世界では、庶民の日常生活の場では地域の慣例や慣習法を適用して、かなり自由度のあるシャリーアの運用を図ってきた。日常生活の一切がシャリーアで事細かに定められ拘束されているのではなく、問題が生じたときにシャリーアによる裁定、裁判で紛争解決を行ってきた。ウェーバーはイスラームの「カーディー裁判」を一つの理念型として支配類型などの説明に用いている〔ウェーバー（世良訳）1974, 397-406〕。カーディーとは法学者の中で裁判実務を担当する裁判官である。ウェーバーはカーディーが恣意的に判決を下すことを強調し、非合理的な支配の一典型であるとした。シャリーアは公的に法典化されたことはないが、法学派ごとに煩瑣な議論を蓄積したマニュアルとしての法体系が作成されていた。裁判官は自分の法学派の解釈を適用するのが原則で、カーディーが恣意的な判決を下すことはできないが、彼が時々の政治

の実権者の意向に配慮することはあった〔加藤 2002, 87〕。だが、ウェーバーが断定した非合理で恣意的な支配ではなかった。

近代国家が誕生した後は、大半の国家が立憲議会制度を採っている。この状況でもウンマの理念は有効だが、厳密な意味でのシャリーアによる統治は実効性を失っている。シャリーアの扱いは、実質的には欧米の近代法体系との二重法体系となるか、シャリーア尊重を標榜しつつも実質的には近代法による国家運営が行われるなど、国家による相違も大きい。ただし、シャリーアの儀礼規範はイスラーム世界全土でほとんど地域差なく遵守されてきたし、現代でもそうである。スンナ派の四つの法学派とシーア派でそれぞれに細部の相違はあるが、礼拝や断食、巡礼などの儀礼規範は共通である。トルコのような世俗主義国家でも、ラマダーンの開始と終了は日常使用されている世界共通のカレンダーではなく、伝統的なイスラーム暦に従い、日々の断食の開始と終了時間も、地域ごとの日昇と日没に従う。儀礼規範が遵守されている限り、シャリーアは単なる理念ではなく、現実の日常に生きていることを実感できるものである。ちなみに、トルコ共和国は政教分離を国是としたが、そのためにイスラーム「教会」が創設されたことはなく、現在に至るまで、共和国政府機関の中に宗務省が設置されている。

経済行為の規範と経済倫理はシャリーアに含まれている。柳橋博之の『イスラーム財産法の成立と変容』が示すように、所有権、契約、リバー（利子）の禁止、財産、遺産相続などに関して、イスラーム法学はクルアーンとスンナの解釈に始まり、非常に煩瑣な議論を重ねて精緻な法規範を導出してきた。柳橋もシャリーアにおける所有権と用益権の区別を説明するが、加藤博は自らの現地調査で経験した土地所有の矛盾に関して、西洋近代法における所有権とシャリーアの所有権と用益権の相違、およびワクフ地（寄進され所有権の停止された土地。所有権が神に帰属し、何人も所有できない土地）の関係を整合的に説明する一種のトリックを説明している〔加藤 2002, 88-99〕。加藤が説明するように、イスラーム世界ではごく初期から農地を国有地とし、農民は耕作する

用益権を所有した。だが、用益権を売却ないしワクフに寄進することは可能だった以上、実質的な土地自体の所有権とほとんど変わらない。西洋法との概念規定の相違と、理論と実態の食い違いが、オリエンタリズムゆえの偏見のため、種々の誤解を生み出した。イスラーム世界での土地制度はヨーロッパや近代法とは異なっていたとしても、そのゆえに非合理とは言えない。

イスラームではザカート（喜捨）が五つの宗教的義務（五行）の一つであり、所得に応じた額の納入が義務づけられた。ザカートは富の再分配にほかならず、その性格は税金に類似するが、社会規範ではなく、儀礼規範に属する。ムハンマドの在世中から、貧者や弱者救済の制度、公共施設の建設と維持などがザカートで建設され、維持された。ザカートの一種として、主として土地、果樹園、建物などの不動産を寄進するワクフ制度があり、多くのモスクや病院など公共施設がワクフで運営されている。加藤はイスラーム世界の社会資本の大半がワクフで整備され維持されてきたと記している [加藤 2002, 127]。ザカートの他に、自由喜捨であるサダカという寄付制度もある。これらの寄付制度は、現在でも機能している。

加藤は十四世紀の社会学者ともいべき歴史家イブン・ハルドゥーンの「農村は都市に依存する」という考え方から、ハルドゥーン当時のイスラーム世界にすでに市場経済が成熟していたことを説明している [加藤 2002, 105-140]。クルアーンにも、経済活動の中心は商業と都市であって、農業などの生産活動にはほとんど言及がない。イスラーム世界が大規模な交易で経済発展を遂げたことは知られているが、それを可能にするだけの市場経済システムが存在し、大都市を中心に貨幣制度、交換と富の再配分の経済社会が機能していたと論じている [加藤 2002, 105-140]。

### 3 イスラーム経済

「イスラーム銀行」が設立され、「イスラーム経済」といった用語が論文や著

作のタイトルとして目立ち始めるのは、1970年代以後である。名称からすると、近代以前からのシステムや制度のように思われるが、そうではない。イスラーム銀行とは、近代的銀行と同様な機能をもつ金融機関であり、しかも「リバーの禁止」に適った銀行である。イスラーム経済という用語はイスラーム銀行だけではなく、現代の状況に合わせたザカートの制度改革も議論されている。ザカートは本来、ムスリム個人の義務だが、国家が企業にそれを課す制度がすでに行われている [Kuran 1995, 19]。このように、いくつかの経済システムや倫理を含んでいる。

小杉泰はイスラーム銀行の設立をイスラーム復興運動の高まりの一例を見ている [小杉 1998, 124-28]。啓蒙主義の時代以来、特に共産主義国家が実現した後、宗教不要論が堂々と唱えられ、たとえ存続するとしても、プロテスタント主義に見られるように、宗教は私事化する、つまり個人の内面と私的空間にとどまり、もはや社会的影響力はなくなったと考えられていた。だが、東西冷戦構造にかげりが見え始めた二十世紀後半から、特にイスラームとヒンドゥー教が政治的、社会的な活動を始めた。そして1979年のイラン・イスラーム革命は、近代以後、すべて宗教否定に向かっていて革命の中で、初めて宗教復興の革命だった点で世界中にショックを与え、宗教復興と言われ始めた。

近代化以後、すでにイスラーム世界に近代的な普通の銀行が設立されており、現在でも数多く存在する。その中で、クルアーンに明記されたリバー（利子）禁止にかなった無利子銀行が創設された。イスラーム銀行の創設が「宗教の復興」の一例である。クルアーンによれば、「神は商売を許すが、利子、リバー（riba）は許さない」（2：275, 3：130など）とあるが、クルアーンにその詳細な定義はない。リバーはイスラーム成立当時の異教、ジャーヒリーヤ時代の悪しき慣行、つまり高利貸しを意味し、通常の商取引の利子はリバーに相当しないという意見も初期から存在した。柳橋はハディース（預言者のスンナ文書）を引用しつつ、初期の法学者の議論を紹介している [柳橋 1998, 107-194]。法学派ごとに解釈が異なり、法学者たちはリバーの規定や定義をめ

ぐって、具体的な契約や商取引の事例を挙げて議論を重ねてきた。法学で議論されたことが、ただちに近代以前のイスラーム世界において、金融や契約でリバーの禁止が厳格に遵守されていたことを意味しない [岩波イスラーム辞典, 1049]。つまり、リバー禁止が近代以前から厳格に守られたというより、イスラーム復興の流れの中で新たに注目されたことを意味する。

小杉泰によれば、最初のイスラーム銀行は1972年にエジプトに設立されたナーシル社会銀行で、その後、ドバイ、クウェート、サウジアラビアなどで次々設立された。これは第一次オイルショックで産油国が膨大な資金を得たことと無関係ではないが、それがイスラーム銀行であったことは注目に値する。ある程度、西洋型近代化が浸透した後にイスラーム回帰が始まったのである。無利子の近代的銀行が成り立つわけがないと、最初は欧米から失笑され、イスラーム世界ではその理論付けの試みが続いた。まったくの無利子では銀行に預金する意味はない。イスラーム銀行取引をシャリーアに含まれるムダーラバ契約を適用する。これは、伝統的に長距離貿易の隊商の資本提供者と隊商に参加した商人と共同事業に関する契約であり、その詳細がシャリーアに定められていた。基本的には、預金を集め事業に投資し、事業が利潤を生めばそれを預金者に還元する普通の銀行と変わらないのだが、預金者と銀行が共同で事業を行い、利潤が出ればそれを分配し、失敗すれば、損失を分かち合う。予め利率を提示すれば、普通の銀行だが、イスラーム銀行では利率を提示しない。小杉が述べるように、この新しい銀行に驚くほどの資金が集まった。それは、多くのムスリムがリバー禁止を気にして一般の銀行への預金を控えていた、ないし新しい銀行に預金を移したからであり、クルアーンのリバー禁止を気にしていたムスリムが多かった [小杉 1998, 124-28]。これは、新しく「イスラーム的」な銀行が誕生したことが、ムスリムの心情に訴え、その銀行と取引をするという経済行動を顕在化させた事例である。ウェーバーが分析した時代の金融と、現代の金融や預金の動機は決して同じではなく、イスラーム銀行の成功は預貯金に励む禁欲の態度との説明はどこにもない。



イスラーム銀行は安定した営業を続け、さまざまな金融商品も扱い始めていく。アメリカにもイスラーム銀行の原則に則った無利子の住宅ローン商品が出現した。これは利子返済の代わりに借り手は銀行に賃貸料を支払う。住宅価値が低下したり、全額返済以前に住宅が損壊した際のリスクと損益が借り手だけでなく、銀行との共同責任になる点が普通のローンと異なる [Kuran 1995, 19]。イスラーム銀行と同様に、実質的な利子はあるが、多少リスク分担の場面で借り手に有利である。クーランはその他のイスラーム経済の一案として、「イスラーム的サブ経済」を挙げている。これはまだ実際に整備されたわけではないが、国家経済の一部分に、イスラーム的理念に基づき、それを共有する経済ネットワークを組み込むという案である。例えば酒類を置かない食料品店や肌を露出させる服を扱わないブティック、そこに納入する商品製造業者などがイスラーム銀行を介在させて、ネットワークで結ばれ、ネットワーク全体の最終的な利益の一部はサダカなどにより福利、福祉にも寄付される [Kuran 1995, 23-25]。クーランは他方で、ムスリム経済学者によっては、より経済学的な視点からイスラーム銀行の運営を考えるべきだとする現状への批判もあることにも言及している。また、他の経済学者チャプラはイスラーム経済の潜在的可能性を認めないわけではないが、経済学的データを集めて慎重に検証する必要を説く [Chapra 71-91]。

イスラーム経済の特徴として、イスラーム銀行も、基本的なシステムと機能は普通の近代的銀行と同じであり、近代的銀行を否定するのではない。イスラーム的サブ経済ネットワーク案にしても、欧米のファッションを全面否定するのではなく、肌の露出というクルアーンの規範に反する服装を除外するのである。つまり、イスラーム経済は全面的に欧米と対決したり、欧米システムと対立、対抗するのではない。むしろ欧米の近代化の成果やそれがもたらした快適さや豪華を享受することと、イスラーム的倫理の統合を狙っている。第二に、チャプラによるイスラーム経済への批判にもあるが、第一の特徴ゆえに、イスラーム経済がセールスポイントにしているイスラーム的な特徴はリバーや女性

の肌の露出の禁止など、クルアーンの文言を象徴として用いているだけにすぎないのではないか。つまり、実質的なシステム機能は普通の近代銀行と変わらないのではないかという疑念もないわけではない。

このように、欧米の学界や経済界のみならず、ムスリム経済学者やイスラーム知識人によっても、イスラーム経済に対する態度は異なっているのが現状である。時代がさかのぼるが、ラフマーンによるイスラーム銀行への批判にも言及しておきたい。批判者には反イスラーム的で欧米志向の強い人もいるが、ラフマーンは反原理主義だが、イスラームを重視する近代化推進論である。ラフマーンは1979年に『イスラーム』第二版の出版に際して新たにエピローグを書き足し、そこでリバーやザカート制度改革の動きを批判している[Rahman 1979, 265]。時代的には、イスラーム銀行が設立された直後である。ラフマーンはその動向に、欧米とイスラーム世界の相違と断絶を強調する原理主義の態度と精神を感じ取って、鋭く批判した。ラフマーンは既に亡くなり、イスラーム銀行がその後も存続し、発展している現状を考えると、イスラーム銀行が単純に原理主義的精神と切り捨てるだけでいいのかどうか、即断できない。

欧米でも限定つきでも受け入れられつつあるとすれば、そこにまったく異なる理由を推測することが可能だろう。一方では、欧米主導のグローバル化とは異なる経済システムが容認されてきたという理由であり、それはイスラームによるグローバル化への異議申し立てが有効だったことを強調する。他方では、イスラーム銀行が欧米に拡大することは、そのシステムがグローバルな経済システムという基準に照らして、そこでも有効だと判断されたから承認され、拡大しつつあるのという理由である。これは、結局、グローバルな原理が基準であることに変わりはないことを暗黙に意味している。

イスラーム復興は多くの欧米の政治家、政治学者のみならず、宗教学者にも予想外だった。その一環としてイスラーム経済システムが創設されて、少なくともこの数十年存続していることにも、程度の差はあれ、驚きと戸惑いがないとは言えないのではないだろうか。グローバル化の時代に経済倫理のみならず

経済システムの領域にそこから逸脱するシステムが出現した。それを出現させ、この複雑な経済システムに食い込んで機能させているエネルギーは相当なものであろう。イスラーム経済の設立と存続にはそれを支持する預金者と事業者の存在があり、彼らの経済行為にはイスラーム信仰による動機づけを否定することはできないだろう。この宗教的動機は、近代化の過程において、少なくともイスラーム世界から見れば、欧米先進諸国の横暴と身勝手さへの異議申し立てにも支えられている。ウェーバーが考察したルサンチマンである。現代におけるイスラーム経済の存在を、どこまでウェーバーの理論で解明できるのか、そもそも無理なのか。一方では、宗教や文化背景を一切考慮しない経済学の視点から検証される必要があり、他方では、ビジネス・エシックスが今後、このような宗教に基づく経済行為や経済システムをどのように評価すべきかもいまだ議論が十分になされていない。

最後に、イスラーム経済の成立をもう一度ウェーバーの考え方と対照してみたい。クルアーンに明記されたリバー禁止を現代の銀行制度に取り込み実現することは、その字義に強く影響される原理主義的傾向にみえる。イスラーム的精神とイスラーム的倫理を抽象度の高い次元で表現すれば、善をなし、悪を避け、人類の福利に貢献することで、イスラーム以外の人々とも共通する。その精神を生かせば、リバーというクルアーンの用語を現代の銀行システムの利子とは無関係で、普通の銀行を受け入れることも選択肢にはある。ラフマーン的主張はここにあった。

イスラームはウェーバーが理解したような非合理的な世界ではなく、近代以前に相当精緻な市場経済を運営してきた実績をもつ。だが、シャリーアの遵守を続ける点で、その生活様式とおそらく精神においてキリスト教世界との異質性を保持している。リバー禁止を新しいシステムに復活する思考方法に、このシャリーア遵守の精神が反映していないとは言えない。ウェーバーは資本主義の精神を強調し、それを生み出し支えたものがプロテスタントの心情倫理だったと分析したが、イスラーム経済の場合、イスラーム的精神がそれを支えたが、

真に新しい経済システムを創設したのではなく、既存の欧米主導の経済システムを乗り越えていないのではないか。イスラーム経済に慎重な態度を示すチャプラが認めたように、そこに現在の経済システムの乗り越え、ないし新しいシステムの確立への可能性は潜在しているのかもしれない。

ビジネス・エシックスにとって、イスラーム経済の創設から発展をどのように捉えることができるのか、それは今後の課題に残されている。グローバル化と宗教や文化による異質な精神と制度の共存が可能なのか、倫理学一般にとって、特に応用倫理学にとって、普遍的に妥当する倫理が果たして存在するのか、それを今後の人類が目指すべきなのか。それとも、民族や国家が複数存在し続ける以上、グローバルかを止めることはできないが、各民族や宗教による相違と異質の思想のみならず、経済システムも互いに認める態度が要請されるのか。大きな問いのままである。

#### 参考文献

- ロバート・ベラー『徳川時代の宗教』（池田昭訳）、岩波文庫、岩波書店、1996年。〔ベラー（池田訳）〕（Robert Bellah, *Tokugawa Religion: The values of pre-industrial Japan*, Free Press, 1957. *Tokugawa Religion: The cultural roots of Modern Japan*, Free Press, 1985.）
- マックス・ウェーバー『宗教社会学』（武藤一雄、藺田宗人、藺田坦訳）、創文社、1976年。〔ウェーバー（武藤訳）1976〕（Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie, funfte*, revidierte Auflage, besonrgt von Johannes Winkelmann, 1972, Zweiter Teil, Kapitel V. Religionssoziologie.）引用はすべて邦訳から。
- マックス・ウェーバー『宗教社会学論選』（大塚久雄、生松敬三訳）みすず書房、1972年。〔ウェーバー（大塚訳）1972〕
- 加藤博『イスラーム世界論—トリックスターとしての神』東京大学出版会、2002年。〔加藤2002〕
- ウェーバー『法社会学』（世良晃志郎訳）、創文社、1974年。〔ウェーバー（世良訳）1974〕
- 柳橋博之『イスラーム財産法の成立と変容』創文社、1998年。〔柳橋 1998〕
- 小杉泰『21世紀の世界政治5 イスラーム世界』、筑摩書房、1998年。〔小杉 1998〕
- 大塚和夫、小杉泰、小松久男、東長靖、羽田正、山内昌之編『岩波イスラーム辞典』岩波書店、2002年。〔岩波イスラーム辞典〕

Shahram Akbarzadeh ed. *Islam and Globalization: Critical Concepts in Islamic Studies*, Vol.4 *The Economy and Law*, Routledge, 2006. [I&G4 2006]

Timur Kuran, "Islamic Economics and the Islamic Subeconomy," 1995. in [I&G4 2006:11-31]。  
[Kuran 1995] 頁数は [I&G4 2006] による。

M. Umer Chapra, "Is it necessary to have Islamic economics?" 2000, in [I&G4 2006:71-91]。  
[Chapra] 頁数は [I&G4 2006] 版による。

Fazlur Rahman, *Islam* 2<sup>nd</sup> Edition, 1979, 1<sup>st</sup> Edition 1966, The University of Chicago Press.  
[Rahman 1979]

