

## イスラーム成立期における社会・経済変容とリバー禁止の史的展開

ハシヤン・アンマール\*

Social and Economic Transformations during the Prophetic Period of Islam  
and the Historical Developments of the Prohibition of *Ribā*

Khashan Ammar

Because of the well-known Islamic prohibition of “*ribā*”, or interest, an effort to (re)establish Islamic economies was initiated by starting Islamic banks as “interest-free banking” in the 1970’s. During their development in the following decades, the proposal to define all forms of interest as prohibited *ribā* was firmly established and widely accepted. The prohibition of *ribā* is clearly stated in the Qur’an, the sacred book of Islam and the first source of Islamic law. All legal schools have maintained the prohibition of *ribā*.

On the other hand, *ribā* was not prohibited at once during the Prophetic period (610–632 C.E.), during which the contents of the Qur’an were gradually revealed. In order to understand why and how the *ribā* was prohibited, this article reconstructs the historical developments of the prohibition of *ribā* during the Prophetic period, considering the four periods during which the four sets of Qur’anic verses relating to *ribā* were revealed, by utilizing *Asbāb al-Nuzūl*, or Occasions of the Revelation, in the literatures of the Qur’anic exegesis (*tafsīr*). Occasions of the Revelation are reference to when, why and how each set of verses, or legal sanctions contained in those verses, were given to Muhammad and his followers, so they are useful to determine the circumstances and contexts of each legal sanction.

While in the first period in Makka when Muslims didn’t have any control over the Makkan economy, *ribā* transactions were just criticized. In the second period in Madina, the Jewish practice to charge *ribā* on Muslims were strongly criticized. As the Islamic community and Muslims spread and new sources of income appeared, *zakāt* and loans without interest were emphasized as good deeds and *ribā* was partially prohibited. In the fourth and final period, *ribā* was totally prohibited, and more constructive investments were strongly urged.

This article thus demonstrates the necessity and benefit of understanding the original circumstances and contexts of the Qur’anic ordinances in the economic domain, so that we may have a better understanding of the true nature of Islamic economy which the current Islamic economics aims to develop within the contemporary economic conditions.

### 1. 課題の所在

現代におけるイスラーム経済は、まず1970年代半ば以降のイスラーム銀行の隆盛として展開し、その後さまざまな金融商品が開発されて、その後もイスラーム金融が中心となってきた。経済は本来、金融に限定されるものではないが、イスラーム経済の論者たちが金融に強い関心を持った背景には、西洋型の金融機関が19世紀後半以降にイスラーム世界に浸透する中で、イスラーム法と抵触する利子が導入された経緯がある。その時に、預貯金の利子が聖典クルアーンで禁止された「リバー(*ribā*)」に相当するのかが大きな問題となった。その後70年代半ばに登場した商業的なイスラーム銀行は「無利子銀行(*bank lā ribawī*)」とも呼ばれ、この名称には、利子に反対する立

\* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科

場と同時に、リバー問題こそが最大の関心事であったことがよく示されている。

「無利子銀行」は利子を排した金融を唱えたが、その一方で、1980年代以降にイスラーム銀行が各地で展開する中で、イスラーム法で禁じられた「リバー」がすべての利子を含むものか、高利だけを指すのかという議論もなされた。この議論は、おおむね「リバー＝すべての利子」とする立場が優勢となって、今日に至っている[長岡 2011: 70–78]。リバーを利子と同等にみなす立場が優勢になったことは、「無利子」を標榜する金融機関がイスラーム経済の主流となっていく過程と並行していた。

また、リバー禁止のほかにも、イスラーム法で禁止されている経済的な項目として、マイシル(maysir, 賭博)、ガラル(gharar, 不確実性)なども、イスラーム銀行の金融商品から排除されるようになった。

このような背景から、現代のイスラーム金融では「リバー＝利子」が禁止されていることを自明として議論が展開されてきた。リバーの禁止はクルアーンに典拠があり、伝統的な諸法学派がいずれも認めているものである。その一方で、なぜリバーが禁じられているか、そこでリバーが何を意味していたかについて、リバー禁止が確立されたイスラーム成立期にさかのぼって検討する研究はほとんど見られない。

本論文はその空白を埋め、イスラーム成立期において、どのような経済状況の中でリバーの禁止が登場したのかを考察しようとするものである。後に確立したイスラーム法学ではリバー禁止の法規定は自明視されたが、そのことのみを前提とすることなく、よりマクロな観点から考察をおこないたい。それによって、イスラーム経済の持つ意味について新たな視角を示し、より総合的な眺望が得られるよう努めたい。

## 2. 方法論的視座と史料について

本論文で「イスラーム成立期」と呼んでいるのは、ムハンマドが預言者と名乗って啓示を受けた610年頃から彼が世を去った632年までの間の約23年間を意味している。この時期に啓示された「章句(āya, 複数形 āyāt)」<sup>1)</sup>が集積されたものが聖典クルアーンであり、それがイスラーム法の第一の法源となっていることは周知の通りである。イスラーム成立期とは、イスラームの根本的な聖典であるクルアーンの章句が集積され、クルアーンが形成された期間とすることもできる<sup>2)</sup>。クルアーンの受け手としてのムハンマドに即して言えば、これは彼が預言者として活動した時期と同じである。アラビア語では、「預言時代(‘Aṣr al-Nubūwa, ‘Ahd al-Nubūwa)」[Nabhān 2005: 107]などと呼ばれる。

イスラーム法において、またイスラーム法と密接に結びついたイスラーム経済において、クルアーンは「第一の法源」として大きな規制力を有している。そのようなものとしてのクルアーンまたはその内容を研究する場合、通常はクルアーンを完結した一冊の書物として扱う。しかし、本論文が対象としているイスラーム成立期を見れば、章句の集積は段階的に進行していた。つまり、クルアーンの形成期であり、クルアーンが完結へ向かっていく過程の時期であった。そのため、本論文では、法源としてのクルアーンが、二つの側面を持つことを考慮に入れたい。

1) アーヤ(複数形はアーヤート)は、クルアーンの「節」を指す。節の集合体が章であり、クルアーンは長短114の章から成っている。節は、1文あるいは複数の文であることもあれば、文の一部をなす句で、複数の節が1文をなすこともある。短い章は数節から成っており、最も少ない場合は3節で1章となっている。日本語では、アーヤートの訳語として「章句」が用いられることが多い。本論文でも、それに従う。

2) クルアーンの成立については、[小杉 2009]を参照のこと。

第1は、成立期においては、時が進むとともに章句が増えるという、漸進的な発展状態にあったという側面である。その時期のある時点を取れば、それ以降の章句はまだない状態である。私たちは過去に遡及して「まだない」と表現しているが、当時の人びとにとっては、あるかないかもわからない、何がその後章句として立ち現れるのかわからない、そのような状態である。本論文の主題であるリバーについて言えば、リバーに関する章句の一部は存在するが、他の章句はまだ啓示されていない状態がそこに見られる。このように段階的に進んでいた状態を「リバー禁止の史的展開」として理解したい。これはリバーに限らず他の諸規定にも言えることであるから、全体として言えば「啓示の史的展開」と呼ぶことができる。

第2の側面は、ムハンマドの最晩年の段階にクルアーンを集積が終了する状態があったという側面である。つまり、成立期の最後になると、完成体としてのクルアーンはすべての章句をそこに含んでいることになる<sup>3)</sup>。その場合のクルアーンには、リバーに関するいくつかの章句は、今日私たちがクルアーンを読むのと同じように、すべて揃っている。そして、1冊の完結した書物としてクルアーンを見れば、リバーに関する章句の史的な前後関係は必ずしも重要性を持たない。後の法学者たちは、通常それらの章句を合わせて、クルアーンを法源としたからである。この場合、複数の章句の間で意味の違いや法規定の違いがあるならば、むしろその内容上の関係を考えなくてはならない。これは、「章句の相関性」の問題としてとらえることができる。

「史的展開」が「時系列的」なコンテキストだとすれば、こちらは「同時的・共時的」なコンテキストと表現することができる。二つのコンテキストを合わせて、クルアーンの章句を理解する方法を「総合的コンテキスト分析」と呼びたい<sup>4)</sup>。

クルアーン解釈(タフスィール学)の研究は、これまでの日本ではほとんど見られない。法規定の典拠としてのクルアーンとその解釈についても、ほとんど研究が存在しない。そのため、解釈に関する歴史的な文献もあまり紹介されていないのが現状である。本論文では、「史的展開」に関して「アスバブ・アン＝ヌズール (asbāb al-nuzūl, 啓示の契機)」の分野と史料を紹介したい。

これは、直訳すれば「ヌズール」＝「(章句が)下ること」の「アスバブ(理由、原因)」である。「アスバブ」は複数形で、単数形は「サバブ (sabab)」である。英語では、アスバブ・アン＝ヌズールは、occasions of revelation と訳されている [Rippin 2001]。

この分野の文献群の中でもっとも有名なのは、ワーヒディーが著した『アスバブ・アン＝ヌズール (Asbāb al-Nuzūl)』である。彼の著作名が後にこの分野の名称となるほど、その作品には先駆性や重要性があった。

ワーヒディー(アブー・ハサン・アリー・イブン・アフマド・イブン・ムハンマド・イブン・アリー・イブン・マットゥーヤ・マットゥーイー・シャーフィイー・ワーヒディー)は、イラン北部のサーワに定住したアラブ人の家系に属し、ニーシャープールの町に生まれ、ここで高齢でなくなった(正確な生年は不明。1076年没)。アラビア語学・預言者伝の学者として著名なサウラビー(al-Tha‘labī, 1035年没)のもとでアラビア語文法、啓典解釈学を学び、法学ではシャーフィイー学派の学者となった。啓典解釈学の著作をいくつも著したが、彼の名を知らしめたのは『啓示の契機』

3) より厳密に言うと、ムハンマドが世を去ることでクルアーンの成立期が終了することと、そのクルアーンを一体的に集めた「ウスマーン版」の成立の間には時間差がある[小杉 2009: 33-55]。しかし、本論文では「啓示の史的展開」と「章句の相関性」という2つの側面に着目して論じるため、その時間差を考慮に入れる必要はないであろう。

4) 筆者は、「総合的コンテキスト分析」に、さらに章句の内容がその後の時代にどのような制度と結びついたかを考える「ヌズム論(イスラーム的制度論)」のアプローチを加えたいと考えている。ただし、本論文ではそれには触れない。

であった [Sellheim 2002]。

「啓示の契機」という概念と分野が確立してみれば、それに相当する内容が、他のタフスィール学の著作の中にも見られることがわかる。しかし、それだけを一つの著作にまとめたのは、ワーヒディーの貢献であった。彼の功績によって、「啓示の契機」という分野が解釈学の一部としてではなく、独立の分野として成立した。

「啓示の契機」とは、特定の章句が啓示された理由、原因、または状況を示すものである。啓典解釈学を大きく分けると、その中には初期イスラーム期の解釈を伝承する「伝承による解釈 (tafsīr bi-l-ma'thūr)」と、解釈者の思索を加えた「見解による解釈 (tafsīr bi-l-ra'y)」がある [小杉 1994a]。「啓示の契機」を論じる場合には、啓典解釈学の一部であるにしても、その性質上、思索によって歴史を推測することはできず、前者の「伝承による解釈」とならざるをえない。

ワーヒディーの著作に加えて、タフスィール学の文献の中で「啓示の契機」がよく言及されているものとして、ここでは二つをあげておきたい(そのほかにも本論文では、必要に応じて、多くのタフスィール学文献を用いる)。

その一つは、ワーヒディー以前の啓典解釈学者タバリーが著した最初期のタフスィール学の書であり、もう一つは、アンダルス出身のクルトゥビーの解釈書である。

タバリー(アブー・ジャファル・ムハンマド・イブン・ジャリール・タバリー、839～923年)は、カスピ海南岸のタバリスターン地方(現在のマーズンダラーン州)の州都アーモルの出身で、アッバース朝時代の乱世の時代に生きた。彼はタバリスターン地方の出身という意味で「タバリー」の名で呼ばれることが多いが、イブン・ジャリールとしても知られている。啓典解釈学者、ハディース学者として名をなしたタバリーは、およそ3世紀間に及ぶイスラーム諸学が成立する時代の中頃に生きていた。当時は各地の学者を訪れて知識を「収集」するのが活発であった。学者たちは自分の出身地域に限らずイスラーム学を求めてあらゆる地域を回った。タバリーは、最後は首都のバグダードに定着し、ここで没した。たくさんの作品の中で「タバリーの歴史 (*Tārīkh al-Ṭabarī*)」として知られる『諸使徒と諸王の歴史 (*Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*)』、啓典解釈学の分野の大作『クルアーン章句解釈に関する全解明 (*Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*)』が最も有名である。この二つは、当時から現代に至るまで、イスラーム学の研究者にとって必要不可欠な参考文献となっている。イスラーム法学については、初めはシャーフィイー学派であったが、後に独立してジャリール学派ないしはタバリー学派を作ったため、法学に秀でていたこともわかる。ただし、後には「消滅した法学派」の1つとなった [小杉 2009: 317–318, 405]。

本論文にとって重要なのは、啓典解釈学におけるタバリーであり、「タバリーの啓典解釈書 (*Tafsīr al-Ṭabarī*)」と通称される彼のクルアーン解釈書である。彼の著作によって、タフスィール学が成立したと見なされる [小杉 1994]。この解釈書は、タバリーが直接に書いた自著ではなく、896～903年の間に門下生たちがタバリーの言葉を書き取った形で作られた。そのあと921年ごろに改めてタバリーに読み聞かせて確認し、最終版となったと言われる。

次に、タバリーと比べると後代になるが、他の解釈者にも大きな影響を与えた啓典解釈学者として、クルトゥビー(アブー・アブドゥッラー・ムハンマド・イブン・アフマド・イブン・アブー・バクル・イブン・ファラジュ・アンサーリー・ハズラジー、1214～73年)がいる。名前に「アンサーリー」「ハズラジー」と入っているように、マディーナのハズラズ部族出身でムハンマドの直弟子として「援助者(アンサール)」<sup>5)</sup>と呼ばれた者の子孫で、アンダルス(イスラーム時代のイベリア半島南

5) 622年のヒジュラ(聖遷)によってマディーナに成立したイスラーム共同体は、ムハンマドとともにマッカから

部)のコルドバに生まれたが、生粋のアラブ人であった。アラビア語の文法学、修辞学、クルアーン学、イスラーム法学を修めた。各地を遊学し、晩年は上エジプトに定住し、そこでなくなった [Arnaldez 1986]。

クルアーン解釈者として、ハディース学者として、またマーリク法学派の法学者として活動した。そのため、彼のクルアーン解釈書は、法学的にはマーリク学派に属する。

クルトッビーのタフスィールは『クルアーンの諸規定とスンナおよびクルアーンの章句に含まれる明証の集成 (*al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān wa al-Mubayyin li-mā Taḍammāna min al-Sunna wa Āyāt al-Furqān*)』と題し、ふつうは「クルトッビーの啓典解釈書 (*Tafsīr al-Qurṭubī*)」と呼ばれる。彼自身がハディース学者で、多くのハディースを用いている。そのため、ムハンマドの直弟子である「教友」と彼らに続く2世代から伝わるクルアーン解釈や「啓示の契機」を多く含むのが彼の著作の特徴であり、また本論文にとっての有用性である。

### 3. ジャーヒリーヤ時代のリバー

イスラーム成立期のマッカは、周知のように商人の町であった。住民のクライシュ族は多くが商業に従事していた。ムハンマドも商人の一族に生まれ、成人してからは富裕な女性商人ハディージャと結婚した。

マッカの世界でもっとも大きな半島であるアラビア半島の東部に位置している。アラビア半島自体は海洋の水に取り囲まれているが、半島東部のヒジャーズ地方、特にマッカは水資源が極めて少ない。さらに山々に取り込まれた盆地に位置しているマッカは高温であり、人間はおろか植物でも生き続けることが難しい場所であった。雨が降っても植物を育つ土壌を作る以前に、しばしば大きな水害がもたらされた。周囲の山々から吹き下ろす風は、谷間のマッカにとって強風となった。このような生態環境の下では、マッカではごくわずかしが農業ができなかった [al-Sibā'i 1999: vol.1. 21]。

クルアーンの章句の中に、イブラーヒーム (アブラハム) の祈りの言葉が出てくる——「主よ、わたしは子孫のある者をあなたの聖なる館の側かたからの耕せない谷間に住ませました。主よ、かれらに礼拝の務めを守らせて下さい。そうすれば人びとの心をかれらに引き付けるでしょう。またかれらに果実を御授け下さい。きっとかれらは感謝するでしょう」(イブラーヒーム章 37 節)。ここにある「耕せない谷間」という言葉は、農業に適さないマッカをよく表している。マッカが商業都市となったのは、このような苛烈な生態環境の影響もあったであろう。

アラビア半島は三つの大陸の要に位置している。東はアジア大陸、西・南はアフリカ大陸、北・西はヨーロッパ大陸である。また、海洋としてはインド洋と地中海との間に位置している。ここでは、東西のいずれの地域の産物も、生態環境が他地域と互いにまったく異なっており、商品が珍しさから相互に高価で取引された。アラビア半島は、結節点として中継貿易の要の立場を果たした [al-Dūrī 2005: 39–40]。

当時、国際的に盛んに交易されたのはルバーン (*lubān*, 乳香) である。キリスト教のローマ帝国は5～6世紀にはルバーンを香として使う儀式をおこない、クライシュ族はその交易から受益した。この2世紀間に、ローマとギリシアへのルバーン輸出だけでも、年に3千トンあったと計算されている [医王 2012: 351; Saḥḥāb 1992: 241–243]。

移住した「移住者 (ムハージルーン)」と、マディーナ在住で彼らを助けた「援助者 (アンサール)」から成っていた。ハズラズ部族は、アンサールの2大部族連合のうちの1つ。

マッカのクライシュ族は、地の利を活かして交易に大きな役割を果たしていた。当時の2大帝国であるビザンツ帝国とサーサーン朝ペルシアの対立から、国際的な東西貿易に混乱が生じた。それに乗じるように、5世紀には族長ハーシム・ブン・アブドゥマナーフ(524年没)の指導下で、マッカは貿易的な立場を強めた。つまり、年に2回の隊商が組織され、インド洋地域と地中海地域を結ぶようになったのである。そして、その隊商の安全をはかることが必要不可欠になった。

クライシュ族をハーシムが率いるようになってから、マッカで飢饉が起き、餓死者さえ出た。このため、ハーシムが交易路の諸部族などと「イーラーフ(īlāf)」と呼ばれる国際盟約を締結して、マッカからの隊商貿易を「冬と夏の隊商」という2つに集約した。これが安定した隊商貿易につながり、その時は、その利益を隊商に参加した富豪たちと彼らの部族内の貧窮者が分けあって苦難を超えたとされる。しかし、飢饉が去ると、助け合いも終わり、富豪たちは自分たちの富を増大することに熱心になった [Ibn ‘Āshūr 1984: vol.30. 558]。

「冬と夏の隊商」は成功し、マッカは商業都市として大きく発展した。商人の部族としてのクライシュ族も、大きな力を持った。この隊商では、冬に、アラビア半島南東部のイエメン、エチオピア、イラクへ隊商が出された。そして、夏に、地中海沿岸のシャームに隊商が出された [医王 2012: 340]。ハーシムは、各地の部族や政治的な有力者に対して中立の立場をとり、隊商路の途中に位置する部族の長などから、クライシュ族の隊商道に対する保護契約を得た。

この国際商業は、ハーシムと彼の3人の兄弟を中心におこなわれた。ハーシムはシャーム、アブド・シャムスはエチオピア、ムッタリブはイエメン、ナウファルはイランとの交易を担当した [医王 2012: 338-339]。イーラーフ(国際誓約)によって、彼らの隊商はだれにも襲われることがなかった。それについては、クルアーンにも「クライシュ族のイーラーフのゆえに。彼らの冬と夏の隊商のためのイーラーフのゆえに。この館[カアバ聖殿]の主を崇拝しなさい。[主は] 飢えに際しては彼らに食物を与え、また恐れに際してはそれを除いてくださった」(クライシュ族章1~4節)と述べられている。

このように国際的な交易路の安全を確保して以降、彼らの商業は盛り上がった。マッカでは、たいへんな富豪が生まれた。隊商の利益は投資した資本の2倍になることもあった。たとえば、マッカ商人の一人であるサイド・イブン・アル＝アースは、20万ディナールの財産を有していたとされ、アブー・スフヤーンの隊商に3万ディナールも投資したことも記録されている [‘Alī 2001: vol.7. 114]。当時のディナールは、ビザンツ帝国で用いられていた金貨ないしは4.25グラムの金に相当したから、20万ディナールは850キロの金に相当する。また、クライシュ族の指導者の一人ワリード・イブン・ムギーラは、10万ディナールの財産を有していたとされる。

このような富豪たちは「リバー」の取引によって大きな富を得ていた。ひとつの推計では、マッカの商業は年間25万ディナールほどであったという。彼らはティジャーラ(商売)を自慢し、その成功が人間の価値基準になったほどであった [Mu’nis 1988: 249]。この時代のリバーは、後に「ジャーヒリーヤ時代のリバー」と呼ばれるようになった。

イスラーム以前を「ジャーヒリーヤ時代」と呼ぶことは、クルアーンに典拠がある(イムラーン家章154節、食卓章50節、部族連合章33節、勝利章26節)。「ジャーヒリーヤ時代のリバー」は、「別離の巡礼」と呼ばれる巡礼の際の説教において、ムハンマドがそう呼んだとされる [Muslim ibn al-Ḥajjāj n.d.: vol.2. 886]。別離の巡礼はムハンマド晩年のことであるから、この用語はヒジュラ(聖遷)以前のマッカでの悪しき慣習をあらためて否定したものと理解される。

ジャーヒリーヤ時代は、おおよそイスラーム以前の1世紀半~2世紀を指し、日本語では「無

明時代」と訳されている。その時代のリバーは、どのようなものだったのであろうか。実は、イスラーム以前のリバーの諸形態はそれほど明確に伝わっているわけではないため、詳細な検討が必要である。

まず、イスラーム以前のマッカでリバーが広がっていたことを示す事件について、述べたい。西暦 604 年頃と推測されるが、水害によって破損したカアバ聖殿をクライシュ族が修復しようと望んだ。その時、クライシュ族の族長で、ムハンマドの父親の伯父でもあったアブー・ワフブ・ビン・ウマイルが次のように述べたという——「クライシュ族よ、このことのために清らかなお金だけを使いなさい、売春で儲けた金やリバーの取引や不正に儲けた金などは避けなさい」[al-Māwardī 1989: 213]。この表現から、彼らの間でもリバーに対して否定的なイメージがあったことが推測できる。

しかし、実態は必ずしも明らかではなく、第 2 代正統カリフであったウマルは、次のように述べている——「最後に啓示されたのは、リバー〔禁止〕の章句である。アッラーの使徒〔ムハンマド〕は詳しく説明する前に世を去ったので、リバーとそれをめぐる疑義を避けなさい」。また、彼は三つの課題を、「アッラーの使徒に明示してもらいたかった」とも語っているが<sup>6)</sup>、その三つの課題の中に、リバーが含まれている。また、ほかの機会にも次のように述べている——「我々はリバーを避けようとするあまり、リバーに関する警告を十倍にも増加してしまわないかと恐れた」。または「リバーに陥らないために、許された取引を九割ぐらいも捨ててしまわないかと恐れた」[Ibn Abī Shayba 1989: vol.4. 449]。

言うまでもなく、ウマルはジャーヒリーヤ時代から生きていたし、クルアーンの禁止の対象はジャーヒリーヤ時代のリバーである。もし「ジャーヒリーヤ時代のリバー」の形が一目瞭然であれば、ウマルもこのような困惑をしなかったと思われる。ウマルの発言に似た言葉は、イスラーム法学者からも相次いで残されている。たとえば、クルアーンの解釈者・歴史家・ハディース学者・法学者であったシリア人イブン・カシール(1373 年没)は「イスラーム法学者にとって、法学の諸課題の中でリバーがもっとも曖昧である」[Ibn Kathīr 1999: vol.1. 710]と述べている。またアンダルス出身のアラビア語学者・法源学者シャーティビー(1388 年没)も「資格ある解釈者たちにとっても、リバーについては決然とした結論が出しがたく、隠れたもののリバーは現在までも判然としない」[al-Shātibī 1997: vol.4. 382]と述べている。

まず、リバーの語がアラビア語の原義では何を意味しているのか、そして、商業・売買の文脈で起きる場合はどのような時か、さらに、クルアーンの解釈者たちがジャーヒリーヤ時代のリバーをどのようにとらえているかなどを、論じたいと思う。

まず意味論的に見ると、リバー(ribā)は、名詞または自動詞である。意味は「増加した部分」または「増加する」ことを指す。原義は、経済分野以外も使われている。たとえば、クルアーンの章句でも「一族が〔ほかの〕一族よりも数多くなった(arbā)のために」(蜜蜂章 92 節)は、一族の人数が増えたことを意味している(クルアーンの訳はムスリム協会版[三田 2004]を参考にしつつ、適宜改訳した)。

または「かれの印の一つを、あなたは荒れ果てた大地に見る。われがその上に雨を降らせると、動きだし、盛り上がる(wa rabat)」(解明章 39 節)では、植物が成長することを意味している。原

6) ウマルのこの発言に依拠して、現代の銀行の利子は禁止されたリバーの概念に入らないとする議論も存在する。たとえば、現代エジプトの法学者であるアシュマーウィー(Muhammad Sa'īd al-'Ashmāwī)のアプローチがある。[中村 1999]を参照のこと。

型での「増す」は *rabā* (未完了形 *yarbū*) で、ここから「ラブワ (*rabwa*)」=「高原」と言う言葉もある。山ほどは高くないが、周りの土地より盛り上がっている場所が「ラブワ」という名詞で呼ばれる。辞書を引くと「ラブワ」は「二つの原野の間に盛り上がった土地」を意味している。クルアーンでも、この意味で使われている——「またわれは、マルヤムの子とその母を印となし、兩人を泉の湧き出る安静なラブワ(丘)の上に住ませた」(信徒たち章50節)。啓典解釈学の祖とされるイブン・アッバース(ムハンマドの教友の一人)は、ラブワを「周りの地より盛り上がった場所」と説明している [al-Ṭabarī 2000: vol.19. 38]。

経済的な分野において、クルアーンはリバー禁止以前の章句では、「リバー」を単なる増加を指す原義でも用いている。それはマッカ時代の啓示で、クルアーンの中で初めて出た経済における増加の話である——「あなたがたが利殖のために、リバーをとって人に貸し与えても、アッラーのみ許では、何も増えない。だがアッラーの慈顔を求めてザカートを出す者には報奨が増加される」(ルーム章39節)。ここの「リバー」についてはいろいろな解釈がある。タバリーによれば、ムジャーヒドの解釈では、これは「自分のお金を与えて、より良い分を得る」 [al-Ṭabarī 2000: vol.20. 104–105] ことである。イブン・アッバースがこの章句について言った言葉は、「リバーには2種類ある。一つは、禁止されたリバーである。それは売買におけるリバーのひとつである。そしてもう一つは、許されたリバーである。それはより良いものを望みながら〔他人に〕呈する贈物である」 [Ibn Kathīr 1999: vol.6. 318]。これと対照的に、贈物ではなく、サキーフ部族またはクライシュ族の取引におけるリバーが意味されているとの解釈もある。いずれの解釈でも、自分が与えたお金などより良いものを得たいと願って行動することが、主たる意味である。

解釈者のムジャーヒドは、ジャーヒリーヤ時代のリバーとは次の章句に言及されているものと解釈している [Mujāhid 1989: 259]——「あなたがた信仰する者よ、倍にし、またも倍にしてリバーを貪ってはならない。アッラーを畏れなさい。そうすればあなたがたは成功するであろう」(イムラン家章130節)。この章句は、ウフドの戦いに言及する中に挿入されている。つまりマディーナ時代の啓示であるが、意味の解釈を見ると、ジャーヒリーヤ時代のリバーを指していることが分かる [医王 2012: 379]。借金の期間を延長すると倍にして返さないといけぬメカニズムのゆえに、破綻する借り手が増えるのは当然であった。この場合は、返済不能に陥った借り手は債務奴隷として売られることもあった。

後のイスラーム経済の理念では、このような場合はリバーの部分のみならず、借金の元本をも帳消しにするのが望ましいものとされる。雌牛章のリバーに関する章句の最後の部分は、次のようである——「また債務者ももし窮境にあるならば、そのめどのつくまで待ちなさい。もしあなたがたが〔何がよいことか〕分っているならば、〔元本をも帳消しにして〕喜捨することがあなたがたのために最もよいことである」(雌牛章280節)。

それでは「倍にしましたも倍にして」のリバー、つまりジャーヒリーヤ時代におけるリバーはどのようなものだったのであろうか。その状態をもっともよく描写しているのは、タバリーの解釈書である。それはザイド・ビン・アスラム(753年没)による説明を伝えるもので、ザイドは次のように述べている——「ジャーヒリーヤ時代のリバーは、年齢や金額が倍増するものであった。たとえば誰かに残っている借金があるとき、〔期限が来ると〕貸し手は借り手のところに来て、「返済か、増加か」と聞く。もし借り手が返済できるならば返済するが、できない場合は、借金時のラクダの年齢より1年熟したラクダで返済することになる。借金時に一歳だったラクダは二歳のラクダで返し、二歳だったら返済の時に三歳のラクダを返す、三歳のラクダの引き換えは四歳のラクダ、と



いうように年齢におけるリバーであった。物品の場合のリバーは〔期限が来ると〕貸し手は借り手のところに来て、借り手は返済できないと、次の年には倍にして返済する、もし100〔ディナール〕であれば翌年には200〔ディナール〕になる。200〔ディナール〕になった後でまだ返せないと、次の年には400〔ディナール〕を支払うことになる。このように、毎年倍になる……〔al-Ṭabarī 2000: vol.7. 205〕<sup>7)</sup>。

別な解釈者タバルスィーは、「倍にしてまた倍にする」リバーの意味について、二つの解釈ができると述べている。一つは上述と同じ意味で、もう一つは、貸し手の全財産のことを意味しているという〔al-Ṭabarsī 1983: vol.2. 388〕。

ジャッサーズは次のように述べている——「アラブ人に知られていた、あるいは彼らが実践していたリバーは、ある期間までに返済できないと、借り入れられた量より多く、契約者たちが同意した増加分を払うものであった」〔al-Jaṣṣās 1985: vol.2. 184〕。

上のザイドの説明は、ジャーヒリーヤ時代のリバーの標準的な形とみなしてよいであろう。この理由でハンバル法学派の名祖アフマド・イブン・ハンバル(855年没)は、明確な形のリバーについて聞かれたときに、「貸し手が借り手に言うのは、返済するかりバー(増金)をするか。返済しなければ増額され、期間は延長される」と答えたという〔Riḍā 1929: vol.30. 665〕。

ところが、ムジャーヒドから伝えられる別の解釈もある〔al-Qurtubī 1964: vol.4. 202〕。それは借金のことでなくて、ジャーヒリーヤ時代のリバーは売買時におけるものである。ムジャーヒドは次のように述べている——「当時(ジャーヒリーヤ時代に)彼らは売買をおこない、代金の支払いを引き伸ばし、期限が来たら値段をあげて期限を延長しました。この理由で『あなたがた信仰する者よ、倍にしましたも倍にして、リバーを貪ってはならない』が啓示された」。もちろんこのような契約は元は売買契約であるが、結果的に借金として増額されることになる。

解釈者のラーズィー(1209年没)の時代から、上に述べたジャーヒリーヤ時代のリバーの二つの形とは異なる説明方式が流布し始めた——「リバーには、二つの種類がある。ナスィーア(返却の期間の延長)のリバーとファドル(同質の交換のときにおける増加)のリバーである。ナスィーアのリバーはジャーヒリーヤ時代にはやったリバーである。彼らは期限に確定された増加分を取る上に、借金の元本はそのままに残る。元本の返済時がきたら、元本を払うよう求めて、借り手が清算できないと金額を増額して期間を伸ばした」〔al-Rāzī 2000: vol.7. 72〕。

このような解釈に基づいて、後代のイスラーム法学者はリバーを3つに分類した。1つは、借金におけるリバーで、「増加」を意味する。すなわちナスィーア「延滞金」のリバーである。他の2つについては、マディーナ時代を検討する中で、詳しく論じたいとおもう。

#### 4. ユダヤ教徒のリバー

ヒジャーズ地方におけるリバーの起源を、何人かの歴史家は、ヒジャーズ地方にユダヤ教徒が入ってきたことに求めている。つまり、イエメンから北方に移動してきたユダヤ教徒がマッカから遠くないターイフの町に定住し、それ以来金貸しを業としておこなっていたとする。クルアーンは、彼らに対して次のように述べている——「啓典の民〔ユダヤ教徒・キリスト教徒〕の中には、あなたが千金を託してもこれを返す者もあれば、あなたが不断に催促しない限り、一枚の銀貨を託しても返さない者もある。それはかれらが『無知の者たちについては、わたしたちに責めはない』と言う

7) これは、マーリクとバイハキーによっても伝えられている〔Mālik ibn Anas 2004: vol.4. 971; al-Bayhaqī 2003: vol.5. 451〕。

ためである。かれらは故意に、アッラーについて虚偽を語るものである」(イムラーン家章75節)。

リバーによって、ターイフやマディーナにおけるユダヤ教徒は莫大な富を築いたといわれ、アラブ人の家族を債務奴隷とするほどであった。クルアーンは次のように述べている——「あるユダヤ教徒の不義な行いのために、[もともと]合法であったよい[食べ]ものを、われはかれらに禁じた。[これは]かれらが多くの者をアッラーの道から妨げたためであり、禁じられてもいたリバーを取り、不正に他人の財産を貪ったためである。われはかれらの中の不信心な者のために、痛ましい懲罰を準備している」(女性章160～161節)。

イエメンとの境界に位置しているナジュラーン地方にも、類似の事例があった。ナジュラーン地方は農業地帯であると同時に、隊商路にも位置していた。その居住者はキリスト教徒であった。リバーに関して、彼らはユダヤ教徒ほどではなかったものの、リバーを取っていたことはいくつかの歴史的な証拠からわかる。ムハンマドは晩年に、このキリスト教徒たちとの条約を結んだ。その条約の条項の中には、リバーをやめることが含まれていた。しかし、彼らがこの条件に違反したため、ウマル時代に彼らはナジュラーン地方から追放されることになった[Abū ‘Ubayd n.d.: 224; Ibn Ja‘far 1981: 272]。

## 5. マディーナ社会の経済資源

ムハンマドとその弟子たちは、ヒジュラ(聖遷)によって、マディーナへ移住した。そこでは、経済資源として2つが重要であった。農業と商業である。これが基本的な収入源で、そのほかに付随的に工芸や畜産などもあった。

マッカでは、初期からムハンマドに従った人びとは下層の者が多かった。クライシュ族の富豪の指導者たちはそのようなムスリムたちが増加したら、彼らの支配権があやうくなると恐れた。そのため、ムハンマドとその弟子たちに対して、激しい迫害を加えた。

マッカにいられなくなったムハンマドは、移住先を探し、ヤスリブ(後のマディーナ)を見出すことになった。マディーナの住民の中の2大部族である、ハズラジュ部族とアウス部族の代表がマッカのムハンマドを訪れ、イスラームを受け入れてムハンマドを支持することを誓った。誓いは2度あり、第一のアカバの誓約(ムハンマドが預言者となった「召命」後11年とされる)、その2年後の第二のアカバの誓約である。後者によって、マディーナへと移住し、イスラーム共同体を建設する道が開けた。620年頃にムハンマドは弟子たちがマディーナへ移住することを許可し、622年にはムハンマド自身がマディーナへ移住した。それ以降、マディーナにイスラーム共同体が樹立され、イスラーム経済や金融を含め、イスラーム法の特徴が姿を現し始めた。

新しい社会を建設するためには、現代的な言葉でいうところの「憲法」が必要である。マディーナの新社会は、「ウンマ(共同体)」として、いわゆる「マディーナ憲章」によって規定された[小杉2006: 120–129]。マッカから移住した人びとは「ムハージルーン(Muhājirūn 移住者)」、マディーナで彼らを受け入れた人びとは「アンサール(Anṣār 援助者)」と呼ばれ、両者がイスラーム・ウンマの主要メンバーとなった。また、マディーナにはユダヤ教徒の部族が居住していたが、彼らもマディーナ憲章を認めて、いちおうムハンマドを指導者として認める形となった。多くの移住者を受け入れたマディーナの人びとは経済的な負担も負ったが、それを負担と思わずに、むしろ善の源と誇りの源泉として受け入れた。

ヒジュラ以前にマッカでは、ムハンマドは約13年間布教をおこなった。その間にイスラームの教えが啓示され続けた。その内容は信仰上の事柄が多く、イバーダート(‘ibādāt 信仰儀礼)や家族

のあり方などが中心であった。リバーをめぐる経済的な規定やザカート (zakāt 喜捨) など、いわゆるムアーマラト (mu‘āmalāt 行為規範) の規定は、マディーナに移住してから現実性を持ち始めた。つまり、イスラーム経済に関する教えは、イスラーム共同体に社会的な実体が生まれたマディーナ時代になってこそ語りうるものとなった。リバー問題はマッカ時代に始まったが、マディーナ時代になってイスラーム経済がしっかり導入され、その教えも充実することになったのである。

マディーナにおけるリバーの問題を考察するために、まず当時のマディーナにおける主な収入源を考えてみたい。生態環境に条件付けられて、マッカでの主たる生業は商業であったが、マディーナの生態環境では、経済の基礎は農業であった。

マッカ時代には、剣士など商業に関わりのない仕事や収入源は見下されていた [‘Alī 2001: vol.7. 314]。逆に商業が尊ばれ、そのためにリバーも当時の商習慣と結びついておこなわれていたと見ることができる。それに対してマディーナでは、水資源が豊かな生態環境によって、農業が盛んであった。たとえば、マディーナから遠くないハイバルの盆地の一つ、ナターだけでも4万本ほどもナツメヤシの木があったという。このような状況下で、多くのマディーナの人びとは農業を生業とした。

マディーナは、東のワキムという火山岩地帯と西のワブラという火山岩地帯に挟まれ、気候のよい谷間に囲まれて、あらゆる方向から水が流れている。火山大地がもたらした肥沃な土壌と豊富な水資源に加えて、適度な気候のおかげで、一年に二期作も可能であった。マディーナの地下水も豊富で、当時のこのあたり一帯の水資源をまかっていた。15の井戸を擁するマディーナは、そのうちの7つがきれいな真水で知られていた。移住後に、ムハンマドもこの7つの井戸の真水を好み、預言者の井戸 (アーバール・アン＝ナビー) と名づけられた。現在でも、この7つの井戸の遺跡が残っている。肥沃な土壌と豊富な水資源のおかげで、上に挙げたハイバルのナツメヤシはもちろんのこと、マディーナのナツメヤシは良質さで名が高かった [Ibn Hishām 1955: vol.1. 451–452]。ナツメヤシ以外にも、果物などの栽培が盛んであった。

地理的に見ると、マディーナはシャーム地方 (歴史的シリア) への商業路の結節点に位置していた。居住者を見ると、マディーナには、主にアラブ人の諸部族とユダヤ教徒の諸部族が共存していた。ユダヤ教徒は最初、マディーナの良い生態環境の魅力に惹かれて、イエメンからやってきたとされる。

当時マディーナにいたユダヤ教徒には、カイヌカー部族、クライザ部族、ナディール部族という三つの集団があった。この三つの部族以外にも、ユダヤ教徒のパフダル部族やアウフ部族など小さな集団があった。アラブ人は、上に述べたようにハズラジュ部族とアウス部族がいた。ユダヤ教徒はアラブ系なのか、イスラエルの民の一部がアラブ化した人びとなのか、あるいはほかの出自を持つのか、いろいろな議論があるが、確定的な定説はない。ローマ帝国の虐待を逃れてパレスチナから移住したとの説も、イエメンから移住したとの説もある [al-Balādhurī 1988: 25]。本章では、とりあえずイエメン起源説を述べたが、証拠が十分あるとは言いきれない。マディーナのユダヤ教徒は一般に農業に従事していたが、金貸しでリバーを扱っている者も多かった [‘Alī 2001: vol.14. 110]。ハズラジュ部族とアウス部族は、イスラームに加わる以前は互いに終わりのない抗争の状態にあったが、新しい指導者としてムハンマドを迎えて、イスラームの下で連合した。

ユダヤ教徒は、二方面に分かれてマディーナに在住した。マディーナの最も肥沃な地域である東のワキム地にはナディール部族が定住していた。この地域は標高が高いためアワリー (高い地域) のユダヤ教徒と名づけられていた。西南の地域には、カイヌカー部族などが居住していた。この地域はサーフィラ (低い地域) と名づけられた。それ以外のユダヤ教徒の諸部族は、マディーナの各

地にバラバラに分散していた。農業地域を支配したおかげで、ユダヤ教徒は他のマディーナの人びと、つまりアラブ諸部族より財を蓄えることができた。農業以外にも、ユダヤ教徒は金工と鍛冶など、いくつか工芸で知られていた [‘Alī 2001: vol.12. 105]。マディーナの周りも事情は変わらない。ハイファル、タイマーウ、ファダクなどに居住し、そこを通行する隊商へ飲食など供給する事業への投資もあった。ユダヤ教徒は流動資本を持ち、市場の動きも支配してきた。

マディーナ以外では、ユダヤ教徒の存在は小さなものであった。マッカがアラブ人、特にクライシュ族の商業的な首都であったとしたら、マディーナはユダヤ教徒の商業的な首都といえる。ただし、ユダヤ教徒はアラブ人に比するほど人口があったわけではない。マッカとマディーナを首都に例えたのは、それぞれの経済的な力に関する比喩である。

農業に関する仕事や投資にも、ユダヤ教徒は関わってきた。上に述べたマディーナにおける井戸も、多数がユダヤ教徒の所有であった。ナツメヤシは、ふつう実るまで10年ほどかかるとされ、例外的に早くても3年と言われる。ところが、マディーナの沃地では、一年間で実ったと言われている [Sharīf 2005: 292–293]。

ナツメヤシの本場だったヒジャーズ地方では、農産品してのみならず、主食や代価・代金の代わりに用いられていた。ナツメヤシの実以外にも、ナツメヤシの木は、建築材料や飼料などとしても使われた。ほかの農産品としては、小麦、麦藁、果物の農業も盛んであった。マディーナの近くにあるハイバル地域の一部だけで8000ワサクのナツメヤシがあったと言われる。ハイバルの全地域では4万ワサク、小麦、麦藁は1万サウだったと推計されている<sup>8)</sup>。このような数字を見れば、当時のマディーナにきわめて豊富な産物があったことが想像できるであろう。ナツメヤシ、穀物のほかに、レモンやバナナなどの果物、野菜や豆類いろいろな種類が植栽された [al-Maqrīzī 1999: vol.9. 281]。

しかしながら、これほど盛んなマディーナ地域の農業活動にもかかわらず、当時のマディーナは自給自足だったわけではない。シャーム地方やイエメンなどから、足りない食料を輸入していた。農業活動については、自ら耕作することもあったが、小作人を雇うことも多かったし、全畑地または畑の一部の収穫を分ける契約で他人に耕作を任せるともあった。この最後の取引は、後のイスラーム時代に規定ができ、現代イスラーム経済でもムザーラア(農業契約)として論じられている。

農業が盛んであったため、マディーナの人びとはユダヤ教徒を中心にその取引でも活躍した。ユダヤ教徒の中でも生態環境に恵まれなかったカイスカー部族は、商業と金工に優れていた。前述のように、ヒジャーズ地方が国際的な商業の中で重きをなすにつれて、マッカが受益した。マディーナは夏の隊商路に位置するものの、この取引にそれほど参与できたわけではなかった。しかし、少なくとも、隊商の休息所または補給地点であったことは確かである。マディーナの周りの町や遊牧民の畜産者たち(アウラーブと呼ばれる)との取引も少なくなかった。

マディーナ地域は優れた農業のおかげで、農産物の取引だけでなく、農産品を用いる工業もヒジャーズ地方のどこよりも盛んとなった。それなかに、酒造業も含まれる。マディーナ産のナツメヤシを用いた酒類の製造がおこなわれていた。当時の詩を見ると、酒類はジャーヒリーヤ時代でもイスラーム成立期でも彼らの生活に不可欠な飲料であり、酒造業がマディーナでも経済的に重要であったことが分かる。酒類以外では、ナツメヤシの木とマディーナの西北で繁っていたギョ

8) サウとワサクをグラムに換算する計算は、イスラーム法学者により説が異なるが、ヒジャーズの法学者の計算では、1サウが2.176gに相当する。また、1ワサクは60サウに相当し、1ワサクが130.6kgに相当する [al-Zuhaylī 1984: vol.1. 142–144]。

リュウという落葉小高木から作られた家具や道具も有名であった。農具として、鎌や鋤、斧などを作る工房もあった。そのような道具は、社会的に上流の人びとよりも、マワーリー（解放奴隷）や奴隷身分の労働者によって用いられた。首飾りなどのアクセサリーの金細工は、ユダヤ教徒が独占的に工作していた。カイスカー部族の金細工は歴史的に有名であった。もう一つ、ユダヤ教徒が専門とした工業として、武器・武具の生産があった。剣や矢、鎧などの生産に優れたユダヤ教徒の技術は、預言者ダビデから受け継いだと言う説もある。紡織やナメシなど衣服に関する手工業もあった。門戸や窓や家具などの必要不可欠な工作だけでなく、それらに雷文細工のような贅沢な細工についても記録が残されている [al-Bayhaqī 1984: vol.3. 179; Sharīf 2005: 309; ‘Alī 2001: vol.14. 231–282]。

農業と商業のおかげで、マディーナの人びと、特にユダヤ教徒は膨大な財を築くことができた。ムハイズィークという名のユダヤ教徒はイスラームに改宗したときに、蓄えた財をムハンマドにサダカとして捧げたと伝えられる。その一方で、窮乏も広がっていた。ジャーヒリーヤ時代の詩を見ると、貧富の格差の広がりを批判する作品が見られる。

ムハンマドは新社会の立法者として、農業にかかわる取引などをいろいろと改善したり、新たに規則を定めたりした。リバーをめぐっても、穀物やナツメヤシなどに関する彼の指示がハディースとして残されている。さらに、農業の振興のために使用されていない死地の開墾などについてさまざまな新しい契約の方式を作り出した。また、独占を禁止し、公有と私有の境界を定めて、公有物の流用を禁止するなど、いくつもの新しい経済の原則を定めた [al-Ṣāliḥ 1994: 354–379]。

バドルの戦い（624年）の後に、ユダヤ教徒たちはイスラームに敵対的な動きを始めた。マディーナ憲章には、ユダヤ教徒を含めて、マディーナの人びとはすべて外敵に対して団結して対応すると定められていたにもかかわらず、ユダヤ教徒の大商人で指導者でもあったカアブ・イブン・アシュラフは、マディーナ憲章に違約し始めた。ユダヤ教徒の部族がイスラームに敵対した背景として、信仰上の問題も指摘されている。彼らは新しい預言者の到来を待っていたが、その預言者は自分たちユダヤ教徒の間から到来すると信じていた。それにもかかわらず、多神教徒のアラブ人であるクライシュ族の間からムハンマドが登場したため、失望と反感を抱いたとされる。それに加えて、マディーナに新しい社会が建設されるにしたがって、長い間ユダヤ教徒たちが支配していたマディーナ経済が徐々に他の人びと（ムスリム）の手に渡るという懸念が生じ始めた。そのため、彼らは外側からマディーナを攻撃するクライシュ族と連携し、結果としてムスリムたちを裏切る行為があらわになることになったのである。

## 6. イスラーム経済の新規定——戦利品と喜捨

### (1) 戦利品（ガニーマとファイウ）

イスラーム社会が形成されることによって、それまでなかった経済的な要素が生じた。その中でも重要なのは、戦いの結果としての戦利品と貧者救済のための喜捨であろう。

イスラーム以前の時代にも、アラブ諸部族は時に他の部族やその隊商を襲って、食物や商品などを奪うことがあった。巡礼と市のための季節が「聖月」とされて、そのような行為は禁じられていたが、聖月でない月には、それぞれの部族は実力で自らを守る必要があった。

しかし、マディーナにムハンマド指導下のイスラーム国家が成立すると、この国家はイスラーム法によって運営されるようになり、対外的な行為についても法規定を設けた。マディーナを攻撃するマッカ軍との戦いは、かつてのような部族間の「私闘」ではなく、国家としての防衛戦となった

のである。したがって、その結果得られる「戦利品」も恣意的に配分されるべきものではなく、公的なルールに従って取り扱われるものとなった。ムハンマド時代の後も1世紀以上にわたって「大征服」の時代が続くため、戦利品は必ずしも一時的なものではなく、イスラーム社会にとって大きな経済的な意味を持った。

イスラーム法学上では、「ガニーマ (ghanīma)」や「ファイウ (fayʿ)」という用語で、戦いによって得られた物品、土地、捕虜などについて論じるが、クルアーンでの最初の言及は「アンファール (anfāl)」という語によってであった。単数形はナフル (nafl) であり、もともとは増加を意味し、まさに「リバー」の語義と共通の意味を持っていた。つまり、元々ムスリムに属していない所有物が戦争によって増加されることが意味されている。

ムハンマドがマッカにいる間にクライシュ族に求めたのは、ただ、一神教のメッセージを受け入れることだけであった。クライシュ族がそれに反対した理由の一つは、自分たちが持っている経済的な権力を失う恐れのためであった。それは、クルアーンにも示唆されている——「かれらは言う、『わたしたちが、もしあなたと一緒に導きに従うならば、わたしたちはこの土地から追われることになる』。われ[アッラー]は、かれらのために安全な聖域を設け、われからの糧としてすべての果実をそこに集めたではないか。だがかれらの多くはそれがわからない」(物語章 57 節)。

ムハンマドたちがマディーナに移住して、新しい共同体と国家を樹立したために、マッカのクライシュ族はムハンマドに宣戦布告して、自分たちの宗教である多神教を守り、生まれたばかりの一神教を破壊することをめざした。これ以上、一神教が拡大しないうちに、またムスリムが軍事的脅威とならないうちに、ムハンマドとムスリムたちを打破しようと考えたのである。

他方、マッカからマディーナに移住したムスリムたちは、マッカに残した財産などをマッカの人びとに奪われてしまった。その損害を回復し、またマディーナでの生活を成り立たせるために、ムスリムたちはクライシュ族の隊商などを狙い始めた。ただし、初めは軍事的な衝突を避けることが勧められていた [al-Ṭabarī 2000: vol.8. 547]。

また、マディーナには、住民の大半がイスラームに入信したために、やむをえず自分たちも形式的にイスラームを受け入れた人びとがいた。彼らは一般に「ムナーフィクーン (munāfiqūn 偽善者たち)」と呼ばれるが、彼らはマッカ勢と連携していた。このような中でいつまでも宥和は続かず、やがて啓示によってイスラームの敵と対決することが許可された [Ibn al-ʿArabī 1967: vol.3. 299–300]。戦闘または戦争が許可されることによって、それはイスラーム国家の正当な行為となり、それにとまって戦利品が新しい取入源となった。

「ガニーマ」は戦闘の結果得られた「戦利品」を指す。それに対して、「ファイウ」は実際に対戦することなく、獲得された戦利品である [al-Kuwayt, Wizāra al-Awqāf wa-al-Shuʿūn al-Islāmīya 2006: vol.19. 53; al-Ṭabarī 2000: vol.13. 545]。この二つの新しい概念が、クルアーンによって区別されている。

戦争と戦利品は、イスラーム以前のジャーヒリーヤ時代にも存在した。アラブ諸部族にとって、それは経済的な意味だけではなく、名誉の源の一つとして大きな意味があった。しかし、イスラームによって、いずれの概念にも大きな変化が生じた。戦争や戦闘もジハードの大きな概念の下に新しい意義が付与され、それに関わるすべてのものが新しい見方で見られるようになった。

クライシュ族の商業はマディーナとの対立のために、安全がいつもでも続く状態ではなくなった<sup>9)</sup>。ヒジュラ後にマディーナに定住したムハージルーン(移住者)の中から、アブドゥッラー・ビ

9) 以下のイスラーム側とマッカ勢との対立と戦闘については [al-Ṭabarī 1968: vol.2. 421-479; Ibn Hishām 1955: vol.1.

ン・ジャフシュが率いる8人ほどの偵察隊がマッカに向けて出発した。同じ頃に、シャーム地方からクライシュ族の小さな隊商が戻ってきたところであった。前述したように、当時のイーラーフ（安全契約）のおかげでクライシュ族の隊商は守られていたため、彼らの隊商が誰かに襲われるなどとは想定せず、警護も嚴重ではなかった。しかも、その月はラジャブ月という戦闘が禁止された月であった。そのため、ジャフシュ隊も行動するかどうか迷った。しかし、絶好の機会と判断した結果、この小さな隊商を襲撃したのであった。マッカ側の隊商は一人を殺されて、二人の捕虜と隊商の商品がマディーナに持ち帰られた。

この事件が、戦利品であるガニーマとファイウの始めであった。戦闘が禁止されている月に行動したジャフシュ隊は、いったんはムハンマドに批判され、隊商の商品を獲得したことも不正と判断された。ところが、これをきっかけとした啓示があり、聖なる月の中であっても、クライシュ族による追放などのよりひどい侵害行為への対抗として、ジャフシュ隊の襲撃が認められることになった。マッカの敵を放置する時代の終わりが啓示され、自衛戦の時代の始まりが告げられた。

これ以前には、ガニーマに関して、イスラーム法の規定はなかった。小さな隊商の商品を得たにすぎないこの事件は、経済的にはさほどのものではなかった。しかし、クライシュ族側から考えると、きわめて象徴的な事件であり、彼らを動揺させたと考えられる。ジャフシュ隊の事件の後、一ヶ月半ほどたつたかないかのうちに、シャームから戻ってくるクライシュ族の大きな隊商の知らせがムハンマドに届き、彼はムスリムたちに対応を呼びかけた。

大きな隊商の商品を戦利品とすることができれば、マッカに残して没収された財の代わりに、マディーナのイスラーム社会にとって大きな経済的な支えになると考えられた。隊商自体は、マディーナからの襲撃を想定していなかったため、戦闘の装備も警護の人数もほとんどなかった。この隊商にはマッカの人びとは大勢が投資をしていた。そのため、マッカ側ではマディーナからの攻撃の可能性を知ると、この隊商を防衛するために大きな軍を結集することになった。

実際には、クライシュ族のこの隊商は無事に逃げおおせて、襲撃される前にマッカに戻ることができたのであったが、隊商を守るために結集したクライシュ族の連合軍はこれを機に会戦へ向かうことになった。彼らがマッカを出発する以前に隊商が難を逃れたというニュースが届いたが、軍を率いる指導者アブー・ジャフルは、他のアラブ諸部族に対してクライシュ族の面目を取り戻すために、あるいはより強い勢威を示すために、バドルの地まで軍を進めた。マッカの人びとは、クライシュ族のみならず、味方の諸部族からも軍勢を集めることができたので、その軍勢はマディーナ側が集めることになる人数の3倍以上であった。

マッカ軍とマディーナ軍のイスラーム史上初めての会戦が、バドルの地で起きた。マッカ軍の指導者のアブー・ジャフルが戦死し、クライシュ族の連合軍は完敗した。クライシュ族の連合にとっては、経済的な損害よりも、名誉が破壊される大事件であった。

マディーナ側にとっては、そもそも最初の目標であった隊商を逃したことと比べると戦利品は小さいが、軍事的な大勝利を得たのに加えて、1万人ほどいたクライシュ族連合軍の軍用品を得たことが大きな成果であった。あり得ないような勝利を得たことの意義を忘れ、戦利品の割り当てについて、ムハンマドに提訴するムスリムもいた。それに対して啓示されたクルアーンの章句によって、本当にアッラーに帰依しているのであれば、金品についての議論が起こるはずはない、と彼らは批判された。ガニーマはアッラーと使徒であるムハンマドの取り分で、まずアッラーに真剣に帰依して、またあなたたちの関係を改善しなさいと指示された。

606-vol.2. 43; Ibn Kathīr 1988: vol.3. 298-374] などに拠っている。

後に、ガニーマをめぐる法規定が啓示されたが、そこにはイスラーム経済と信仰の結びつきや、その関係の特徴が現れ始めた。また、バドルの戦いの際の捕虜70人について、ムハンマドは弟子たちと協議し、アブー・バクル(後の第1代正統カリフ)の意見にそって、身代金を取って解放した。しかし、クルアーンはイスラームが安定するまでそのようなことはしてはいけないと、その決定を批判した(クルアーン・戦利品章67節)[al-Naysābūrī 1990: vol.2. 359]。

ここでは信仰と経済の関係だけではなく、政治までもが結びつけられたのであった。ガニーマに関しては、イブン・イスハークが伝えるところでは、ムハンマドはバドルの戦いのガニーマを参戦したメンバーの間で等分したが、後で啓示された章句(戦利品章41節)によって、バドルの戦いから、ガニーマは主に戦闘員の間で分けるが、5分の1は「アッラーとムハンマドの取り分」として、つまり公的なものとして、孤児や貧者などの救済に使われることになった[医王2012: 480-483; al-Māwardī n.d.: 200]。

このような経過を見ると、信仰と結びつけてあらゆる経済問題を検討するのがイスラーム経済論の基盤であり、イスラーム経済の特徴であることがわかる。戦利品の扱いも、イスラームによって大きく変わった。

戦利品の獲得は、イスラーム以前は戦争の主な目的の一つであった。しかし、バドルの戦いから、イスラーム共同体の防衛が第一の目的となった。バドルの戦いがきっかけで下された章句から、ウンマの団結、ムスリムたちの関係の安定などが優先され、イスラーム以前とは戦う目的も異なるものへと修正された。

この結果、戦利品の獲得が目的ではないながらも、ムスリムたちはクライシュ族の商業をひどく脅かすようになった。この経済的な圧迫は、クライシュ族のリーダーたちを困惑させた。そのひとりであったサフワーン・ビン・ウマイヤの言葉によれば「ムハンマドたちが我々の商業を妨げた。海岸から離れたルートを通れないので、どうすればよいかわからなくなった。さらに海岸沿いの住民もムハンマドの味方になって、どのルートを取ればよいか、私達に苦難が与えられた。もし貿易をやめたら資本がどんどんなくなってくる。今まで生きてきたのは、夏のシャームとの貿易、冬のハバシャ〔エチオピア〕との貿易のおかげである」[al-Wāqidi 1989: vol.1. 197]。

以上のように、ガニーマやファイウは新しい経済にとって大きな柱になり、かつてのマッカでの商業にまさるとも劣らない収入源となった。それと同時に、リバーによる収入が否定されることを考えるならば、それまでのクライシュ族の経済的な立場を全く崩すものと解釈することができる。

## (2) ザカートとサダカ

ガニーマについて指摘したように、クルアーンは、ウンマの唯一性や信仰などを基礎としてイスラーム経済の理念を立ち上げ、イスラーム経済に関する法規定を示すものであった。それが次に明らかになったのが、ザカート(喜捨)の規定である。イスラーム法学者はザカートを、善を広めるウンマという概念を深く伝える機会として、また宗教的な同胞が実践する一つの義務として、位置づけている。

ヒジュラ後第2年まで、ザカートは義務とされていなかった。それは一見すると遅いようにも見えるが、イスラーム経済の全体とウンマ社会の発展と結びつけて考えると、その理由が明白となる。金銭的な取引や債務に関する視点からみると、次のような3つの段階に分けることができる——まずクライシュ族が用いていたリバーを取る取引が、不正に基づく債権・債務として禁止された。次に、イスラームによってリバーなしの借金が、正当な債権・債務として奨励された。最後に、



「アッラーへの貸付け」、つまり無償でザカートやサダカを与えることが奨励された。

リバーがザカートと一緒に言及されているのは、2カ所である。一つはマッカ時代である——「あなたがたが利殖のために、リバーをとって人に貸し与えても、アッラーのみ許では何も増えない。だがアッラーの慈顔を求めてザカートを出す者には報奨が増加される」（ルーム章 39 節）。マッカ時代は、リバーについてはこの章句のみである。

この文脈で使われている「ザカート」という表現は、後に定められた「ザカート（義務の喜捨）」のことではなく、広義の「サダカ (sadaqa 任意の喜捨)」の意と解釈されている。マッカ時代は一般的な喜捨を指す語彙がザカートで、マディーナ時代になるとサダカがそのような喜捨を指す語となった。

マディーナ時代には、リバーについての最終的な規定の文脈でも、サダカが出てくる——「また債務者がもし窮境にあるならば、そのめどのつくまで待ちなさい。もしあなたがたが分っているならば、[元本をも帳消しにして] 喜捨することがあなたがたのために最もよい」（雌牛章 276 節）。ここに使われている表現はサダカであり、解釈者の間ではこれに関して主に2つの意見がある。借り手が払えない時は借金の前金をサダカとして免除するのが奨励されている、というのが一つの解釈である。もう一つは、ここでのサダカは比喩的な意味で、払える時まで猶予することを意味している、という解釈である [al-Baydāwī 1998: vol.1. 163]。

ザカートの制度や意義についてはここでは詳論しないが、リバー禁止とザカートがクルアーンやハディースでよく結びつけられていることの趣旨をめぐって、いくつかの論点について考えたいと思う。この結びつきについての伝統的な解釈では、主旨はリバー禁止の強調であって、5大義務（ザカートはその1つ）にもまさるとも劣らないほど重要な規定であることを示しているとみなしている [Abū Zahra 1987: 17]。本論文では、以下のように、異なるアプローチから見てみたい。

まず、イスラームでは、利益を得るために努力が必要不可欠であることがわかる。ザカートを見ると、天水による農産物は作物に対して10%の提供が義務とされるが、人間の努力で灌漑する場合はその半分の5%だけが義務とされる。また、鉱物のように人間の努力が採掘に限られる天然資源からの利益については、義務は5分の1の支払いにまでも上がる。つまり、利益を得る努力が少ないほどザカートの義務分が増加して、貧困者・困窮者を支援する義務が大きくなる。これと比べてみると、リバー禁止の論点が明確になる。リバーは自分で財を活用することなく、他人に貸して利益をあげる行為であるから否定されているのである。

もう一つ注目すべきは、イスラームがなぜ喜捨を勧めるかである。人間にとってこの世の中で最も好ましいものの1つとして財産がある。そこから他者に喜捨するのは、むずかしいのが当然である。ジャーヒリーヤ時代の物質的な考え方では、あこぎな高利貸のような商売でさえ肯定されていたが、イスラームでは、取るよりも与えることを重視するメンタリティーを育てようとした。その代わりに、それに対して来世において大きな報奨があたえられるという、神とのティジャーラ (tijāra 商売) という哲学を広めたのである。このような哲学から、高利貸による利益、つまりリバーを否定するようになったと見ることができる。

第三に注目したい点は、宗教的な要素と経済的な活動を一体化する傾向である。つまり、クルアーンにおけるザカートを見ると、礼拝と共に言及される例が非常に多い。リバーは、前述のようにサダカと組み合わせられており、宗教的な要素と経済的な要素が結びついていることがわかる。

リバーとザカートとの関係について注目したい最後の点は、イスラーム法がザカートの規定とリバーの禁止によって、投資を奨励していると考えられることである。投資によって財を増やさなけ

れば、ザカート支払いによって資本がどんどん減っていくことになる。またリバーというものは、貸し手が投資の動きに参加せず、社会・経済の動きに対して消極的な立場を取っているわけである。財を自ら用いないことによって利子を得る以上、それが禁止されるならば、積極的に投資し、財を活用せざるを得ない。このように、ザカートの義務とリバーの禁止は、投資を促す役割という視点から結びつけて考えることができる。

## 7. リバーの禁止へ

### (1) マディーナ時代のリバー

以上の議論の中で主として取り扱ってきたのは「ジャーヒリーヤ時代のリバー」、つまりマッカの経済慣行としてのリバーである。このリバーは一般に、時間に対する債務の増加であった。これはイスラーム法の用語では「クルード (qurūd またはドゥユーン *duyūn*) のリバー (債務のリバー)」、または「ナシーア (*nasī'a* 期限) のリバー」と呼ばれる。法学的な定義としては、財の引渡しと支払が同時におこなわれない場合に等量・等質で交換しない取引に相当する。

ところが、マディーナ時代に移ると、農業や市場での日常の取引の中で別種類のリバーが論じられるようになった。この種類は「ブユーウ (*buyū'* 売買) のリバー」または「ファドル (*fadl* 剰余) のリバー」として知られる。法学的な定義としては、同時に財を取引する際に、等量・等質交換とならない場合に相当する [al-Zuhaylī 1984: vol.5. 3699; 長岡 2011: 57]。この種類は一般にハディースによって語られ、当初はリバーの語が比喩的に使われたと解釈されたが、時代が下がると比喩としてではなくリバーを直接に指しているとみなされるようになった [al-Dihlawī 2005: vol.2. 165; Thānvī 1993: vol.14. 544]。

マディーナに新社会が形成された後も、リバー取引が続けられ、ハディースでも次第にリバー問題が取り扱われるようになった。

### (2) マディーナのリバーをめぐる史的展開

リバーはいずれの種類もマディーナ時代に規定が定められたことが明らかである。ヒジュラ後2年ほどして、ハディースによって「ブユーウのリバー」「ファドルのリバー」の規定が定められたことがわかる。「ナシーアのリバー (債務のリバー)」についても、ヒジュラ後3年ほどで規定が定められたと論じている解釈者がいる。それにも関わらず、クルアーンにおける最終的な決着はムハンマドのごく晩年であることが明らかである。イブン・アッバースの言葉によれば「ムハンマドに最後に啓示された章句はリバーである」 [al-Bukhārī 2001: vol.6. 33]。さらにイブン・マージャの伝えるところによれば、ウマルは次のように語った——「リバー章句は最後に啓示された。アッラーの使徒はこの章句を説明・解釈せずに亡くなりましたので、リバーと疑義を避けなさい。」 [Ibn Māja 2009: vol.3. 380]。また別の機会に、ウマルが預言者ムハンマドに亡くなる前に説明してほしいかと述べた3つの課題にリバーが含まれていることについては、前述した。

クルアーンにはリバー問題を取り扱った章句が4カ所あるが、古典的な啓典解釈書を見ても、リバー禁止はハムルの事例 [Khashan 2016] ほどは明確に段階を分けることができない。段階性があったとする見解でも、段階の区分についてはそれほどはっきりとはせず、また段階性の理由も、信徒が禁止を受け入れやすくなるよう配慮した漸進策との一般論が強い。しかし、歴史的な過程としても啓示の流れとしても、リバーの問題に対する立法過程が段階的だったと考えるに十分な証拠はあると思われる。

また、単純に2段階で禁止されたとする意見もある。現代イスラーム法学者や研究者でこの説を取る代表として、アブー・ザフラがあげられる [Abū Zahra 1987: 15–18]。リバー禁止について全体的な段階論を明確に説明したのは、ダラズである。彼は1951年8月にパリでのイスラーム法の会議で、アズハル大学の代表としてフランス語で発表した際に、ハムル禁止と並べてリバー禁止を段階論で論じた [Darāz n.d.: 9–12]。その後、いろいろな研究者がリバー禁止は段階的になされたという説を展開している。

本論文では、クルアーンの章句の「啓示の契機」によって時系列的な順序を考察しているが、それによれば、リバー問題は以下の4つの段階を経たと見ることができる。

#### (a) 第1段階——ネガティブに取り扱われたリバー

この段階では、リバーに対して報奨が否定される一方、ザカートとして喜捨された場合はいく倍もの報奨があることが明示される。クルアーンの章句はマッカ時代に次のように述べている——「あなたがたが利殖のために、リバーで人に貸し与えても、アッラーの許では、何も増えない。だがアッラーの慈顔を求めて喜捨する者には報奨が増加される」(ルーム章 39 節)。

「利殖」に翻訳された「ヤルブー」というのはリバーの動詞形である。また「リバーで人に貸し与えても」と翻訳された「ワ・マー・アーティトゥム・ミン・リバー」もリバーとして与えたものを意味しているのみである。その次の「アッラーの許では、何も増えない」と翻訳された「ファラー・ヤルブー・インダッラーヒ」は、アッラーのもとで増えることはないとしか語っていない。

この章句の啓示の契機や対象について、2つの意見がある。

1つは、「タービウーン (tābi'ūn)」、つまり「(ムハンマドの死後に生まれた) 次の世代」の一人であるイスマイル・イブン・アブドゥッラフマーン・スッディー (746 年没) による解説である。スッディーによれば、この章句はアラビア半島のターイフに生きてきたサキーフ部族について啓示されたものである。また、リバーの取引で知られたクライシュ族の行動も指している。サキーフ部族やクライシュ族のリバー取引がこの章句によって暗に批判されていることははっきりしている。しかし、この段階ではリバーは、禁止されてはいない [al-Suddī 1993: 379; Ibn 'Aṭīya 2001: vol.4. 399; al-Ālūsī 1995: vol.11. 45]。

しかし、この解釈に対して、タバリーはこの章句で語られたリバーは普通の借金における増加(利子)ではなくて、贈り物を与えることを指していると解釈している。その贈与は、それに対してさらにいいもの、あるいは高価なものが返礼されると期待して、贈り物を相手に渡すのである。つまり、渡した贈り物と返礼として望んでいるより良いものとの差分ないしは増加分がリバーとして表現されている。そうであれば、この章句のリバーの語は比喩的に使われていると結論される。初期の解釈者として権威をもっていたイブン・アッパースやイブン・ジュバイル、ムジャーヒドなどの説に基づいたこの解釈は、タバリー以降にも主流の解釈として取り扱われた [al-Ṭabarī 2000: vol.20. 103–106]。

その中にさらに詳論する見解もある。たとえば、イブラーヒーム・イブン・ヤズィード・ナフィー (715 年没) とイブン・アッパースの見解によれば、この章句は、親戚や親しい人に金を融通する際に、アッラーのためではなく、何か将来の利益やサービスなどを得る下心を持って与えることを指している。

さらにタービウーンの中の解釈学者として知られたダッハーク (724 年没) によれば、この章句は一般のムスリムたちに啓示されたものでなく、ムハンマドに特定された内容である。ただし、この

見解をタバリーは脆弱としている [al-Ṭabarī 2000: vol.20. 106]。

### (b) 第2段階——ユダヤ教徒のリバー

リバーの取引をすることで知られたユダヤ教徒によってアラビア半島にリバーが導入されたとの説は前述したが、第2段階に相当するこの章句はマディーナ時代のユダヤ教徒のリバーについて直接的に論じているわけではない。ムーサー(モーセ)時代のユダヤ教徒について語られたり、ムハンマド時代においてもムーサーの教えを守ったユダヤ教徒の集団が褒められている。それと同時に、マッカでクライシュ族に支配された金融業と、ユダヤ教徒が操ってきたマディーナの金融業に対する間接的な批判も、そこには含まれている——「あるユダヤ教徒の不義な行いのために、〔もともと〕合法であったよい〔食べ〕ものを、われはかれらに禁じた。〔これは〕かれらが多くの者を、アッラーの道から妨げたためであり、禁じられてもいた利息(高利)をとり、不正に、他人の財産を貪ったためである。われはかれらの中の不信心な者のために、痛ましい懲罰を準備している。ただしかれらの中、確実な根拠のある知識を持つ者と信者たちは、あなたに下されたものと、あなた以前に下されたものを信じ、礼拝の務めを守り、定め喜捨をして、アッラーと終末の日を信じる。これらの者には、われはやがて偉大な報奨を与えるであろう」(女性章 160～162 節)。

ムハンマド時代のユダヤ教徒の取引に関して、別の章句もある。彼らはマディーナにいるアラブ人に金融をおこなっていたと考えられる。彼らの考え方ではユダヤ教徒以外から高利を取っても、不正のカテゴリーには当てはまらないとされていた。旧約聖書の中で次のように書かれてある——「あなたが、共におるわたしの民の貧しい者に金を貸す時は、これに対して金貸しのようにしてはならない。これから利子を取ってはならない」(旧約聖書、出エジプト記 22: 26)。

クルアーンにおいては、ユダヤ教徒の取引の不当性について、次のように述べられている——「啓典の民〔ユダヤ教徒・キリスト教徒〕の中には、あなたが千金を託してもこれを返す者もあれば、あなたが不断に催促しない限り、一枚の銀貨を託しても返さない者もある。それはかれらが『無知の者たちについては、わたしたちに責めはない』と言うためである。かれらは故意に、アッラーに虚偽を語るものである」(イムラーン家章 75 節)。つまり、ユダヤ教徒同士の間ではリバーの取引は不正とされたが、ユダヤ教徒以外とであれば正当な取引として見られたのであり、マディーナのムスリム住民たちは彼らとリバー取引をせざるをえなかったのである。

### (c) 第3段階——リバーの部分的な禁止

この段階では、高利または利子としてのリバーの問題が直接的に取り扱われている。何倍にも増加されるようなリバーについて、その一部が禁止された。

ヒジュラ後3年に行われたウフドの戦い(625年頃)に関する言及の中で、リバー問題を取り扱った章句では次のように述べられている——「あなたがた信仰する者よ、倍にし、またも倍にして、利子を貪ってはならない。アッラーを畏れなさい。そうすればあなたがたは成功するであろう」(イムラーン家章 130 節)。

ハディース学者でクルアーン解釈者であるイブン・アティーヤ・アングルスィー(1146年没)は、この章句の契機としてめだつた伝承はないと述べている。タバリーがアターウ・イブン・アビー・ラバーフ(732年没)からの伝承によって、この章句はサキーフ部族とクライシュ族のムギーラ家のリバーに対して啓示されたものと述べている [al-Ṭabarī 2000: vol.7. 204; Ibn ‘Aṭīya 2001: vol.1. 506]。

啓示の契機について、シャーフィイー学派の法学者で啓典解釈学者としても知られたアブー・バクル・カファール(976年没)の見解によれば、ウフドの戦いで、イスラームの敵であるクライシュ族の軍営ではリバー取引で儲けた金が多く使われたため、ムスリム側が後に同じことをしないように先に注意されたと考えられる [al-Rāzī 2000: vol.9. 363]。

#### (d) 第4段階——リバー問題の決着

前述のようにイブン・アッバースが最後の啓示と述べているリバーに関する最後の章句は、すべてのリバーを厳禁するものであった——「利息を貪る者は、悪魔にとりつかれて倒れたものがするような起き方しか出来ないであろう。それはかれらが『商売は利息をとるようなものだ』と言うからである。しかしアッラーは、商売を許し、利息(高利)を禁じておられる。それで主から訓戒が下った後、止める者は、過去のことは許されよう。かれのことは、アッラー(の御手の中)にある。だが(その非を)繰り返す者は、業火の住人で、かれらは永遠にその中に住むのである。」「アッラーは、利息(への恩恵)を消滅し、施し[サダカ]には(恩恵を)増加して下される。アッラーは忘恩な罪深い者を愛されない。」「本当に信仰して善行に励み、礼拝の務めを守り、定め喜びをなす者は、主の報奨を与えられ、恐れもなく憂いもない。」「あなたがた信仰する者よ、真の信者ならばアッラーを畏れ、利息の残額を帳消しにしなさい。」「もしあなたがたがそれを放棄しないならば、アッラーとその使徒から、戦いが宣告されよう。だがあなたがたが悔い改めるならば、あなたがたの元金は取得出来る。(人びとを)不当に扱わなければ、あなたがたも不当に扱われない。」「また債務者ももし窮境にあるならば、そのめどのつくまで待ちなさい。もしあなたがたが[何がよいことか]分っているならば、(帳消しにして)喜捨することがあなたがたのために最もよい。」「あなたがたは、アッラーに帰される日のために(かれを)畏れなさい。その時、各人が稼いだ分に対し清算され、誰も不当に扱われることはないであろう」(雌牛章 275～281 節)。

この章句が最後の啓示とする説によれば、ムハンマドはその数日後に亡くなったとされる。クルトッピーは、この啓示後どれほどムハンマドが生きていたかについて、様々な意見を紹介している。最長で9日間、最短で3時間である [al-Qurtubī 1964: vol.3. 375]。

第278節の啓示の契機としてワーヒディーは、3つの見解を伝えている [al-Wāhidī 1992: 93-94]。

第1の説——イブン・アッバースによれば、この章句はサキーフ部族のアムル・イブン・ウマイル家とクライシュ族のマフズーム家の支族ムギーラ家について啓示された。ムギーラ家はサキーフ部族からリバーを取っていたが、リバー禁止によりサキーフ部族がムギーラ家に返金するよう責めたため、この章句またはそれに続く章句が啓示された。

第2の説——アターウとイクリマ(723年没)によれば、この章句の契機は、ウスマーン・イブン・アッファーンとアッバースに対する啓示であった。ナツメヤシに出資して、刈り時が来たら刈り入れ、返金の時が来たら刈り入れと借金が等しいものであった。そのため借り手は「もし借金を全部返したら自分の家族を食べさせることができないので、まず半分だけ戻して、残金は繰り延べた上で二倍にして払う」と約束した。返金時が来た時、ウスマーンとアッバースがこの増量を取り立てようとしたため、この章句が啓示された。

第3の説——スッディーによれば、この章句はアッバースとハーリド・イブン・ワリードについて啓示されたという。彼らはジャーヒリーヤ時代から貿易に対して金貸しをしており、リバー取引で膨大な富を得ていたのである。

続いて、第280節の啓示の契機として、カルビーによれば、アムル・イブン・ウマイル家がムギー

ラ家に元の借金だけ取め、刈り入れ時までの延長を頼んだ際に、この章句が啓示されたという。

第278節に「リバーの残額(マー・バキヤ=残った部分)を帳消しにしろ」と述べられている「残った部分」が何を指しているのかについても見解は分かれている。イブン・アッバース、イクリマ、ダッハークによれば、当時はすでにリバー取引がほとんど廃されており、サキーフ部族のリバーだけが残っていた。つまり、この説によれば「残った部分」はサキーフ部族のリバーを指している。これに対して、イスラームに入信する前に貸し出した金がまだ戻らないことを指すとの見解もある。つまり、この見解では、イスラーム入信後にまだ残っているリバーが「残った部分」として、その取立てが禁止になったのである。

また、「元金は取得出来る。(人びとを)不当に扱わなければ、あなたがたも不当に扱われない」という最後の部分から、リバー禁止は不正を廃止するために禁止されたという趣旨を読み取ることができる。

### (3) リバーの害悪をめぐる議論

リバーはなぜ禁止されたのであろうか。それが罪につながっているから、という見方がいくつかのハディースの中に表明されている。その中から、次の例を示すことにしたい。

ジャービルは次のように伝えている——「アッラーの使徒はリバーを貧者とそれを支払う者とそれを書き留めた者と二人の証人に災いあれと言って厳しく非難した。また使徒は『彼等は皆同類である』ともいった」[ムスリム 1987-89: vol.2. 636]。

リバーは最大の罪行の1つとしても数えられている。アブー・フライラによると、アッラーのみ使いはこういわれた——「七種の罪行を避けよ」。人々が「それらはなんですか」とたずねると、アッラーのみ使いはこう述べられた。「アッラーに何ものであれ同位者をおくこと、魔術を信仰すること、正当な理由もなくアッラーの禁ずる殺人を行うこと、孤児の財産を横領すること、高利子を取ることを、軍隊の進撃に参加しないこと、貞淑な女性信者を軽率に中傷することである」[ムスリム 1987-89: vol.1. 74]

支払能力がある者が借金返済の支払い延期をすることは禁止されている。また、ハワーラ(借金の肩代り)の有効性について、金持ちは借金の肩代わりを依頼された場合(保証人となること)はそれを引受けることが望ましいとされる。

また、アブー・フライラはアッラーの使徒が次のように語ったとして伝えている——「金持ちの借金返済引き延しは罪である。またあなた方の誰れでも借金の肩代わりをある金持ちに移した場合は彼をして借金の肩代わりをせしめなさい」[ムスリム 1987-89: vol.2. 613]。

### (4) リバー禁止をめぐる総合的コンテキスト分析

リバー取引に関する批判や非難はなされているものの、その禁止の理由について、クルアーンにもハディースにも明示されていない。実際のところ、リバー禁止に限らず、イスラーム法の規定の理由や禁止の原因などが聖典の典拠に明示されることは少ない。その背景として、リバーの文脈の中で啓典解釈学者ラーズイーは次のように述べている——「リバーの禁止は典拠によるものである。あらゆるイスラームの規定の裏にある叡智は人間の理解を超えたものである。しかし、理由が理解できなくても、リバー取引が禁止されていることについてはいかなる疑義も存在しない」[al-Rāzī 2000: vol.3. 74]。

しかし、イスラーム法の視点から見ると、新しい現代的な課題に対処するためにも、リバーを含

めて禁止物がなぜ禁止されているかの理由の探求は必要不可欠である。それを探求する方法として、リバー禁止の「イッラ (‘illa)」をめぐる法学的な論議を調べることができる。「イッラ」とは、法学的な解釈において法規定が生まれた「原因」「理由」とみなされる要素である。とはいえ、クルアーンで論じられたリバーについては、イッラをめぐるイジュティハードは少ない。しかも、イスラーム法学者がリバーについてイッラを検討する努力はほぼすべて「ファドルのリバー」に対してなされている [両角 2011: 117]。

イスラーム法学におけるイッラについて、ここでは、それに関するイジュティハードのスペクトラムの両端に位置する見解に触れたいと思う。キヤース (類推) を採用せずイッラを全否定するのはスンナ派のイスラーム法学派の一つ、ザーヒル学派である。彼らは典拠に規定された「リバー財」の種類と物だけにリバー禁止の対象を限った [Ibn Ḥazm al-Zāhirī n.d.: vol.7. 401–403]。リバー財とは、ハディースにおいてリバーを含む不等価交換が禁じられている 6 品目を指す。すなわち、金、銀、小麦、大麦、ナツメヤシ、塩である [長岡 2011: 56–57]。

ザーヒル学派以外では、ハンバル学派の法学者イブン・アキールが、キヤースを全否定しないまでも、リバーのイッラを否定している [Ibn Qayyim al-Jawziyya 1991: vol.2. 104]。ハンバル学派の名祖であるアフマド・イブン・ハンバルにも彼の学説をめぐる 3 つの伝承があって、法学者の間でも見解が分かれている<sup>10)</sup>。いずれのイスラーム法学派でもイッラを論じるプロセスの中に合理的なイジュティハードが見られる。イッラの理解の役に立つアプローチも多い。

または 6 品目のリバー財に限らず、そもそもファドルのリバーに当てはまるケースについて、いつの時代でもイジュティハードや論議が続いている。

クルアーンのリバーは主として「ナシーアのリバー」であり、そのイッラをめぐるのはファドルのリバーほど論じられていない。論じられている場合は、法学者の論議はイッラ論よりもヒクマ論の概念に含まれる。

「イッラ」が直接的な原因や理由を指すのに対して、リバー禁止に関するイッラ論は、イッラ論と呼ばれていても、実際には「ヒクマ (hikma, 叡智)」論の範疇に属する。これは、啓示の背景には神の「ヒクマ (叡智)」があるが、ヒクマは人間の理解の範囲とは限らないという前提に基づいている。イッラが合理的に推論できる原因を探求するのに対して、ヒクマ論はしばしば哲学的な思索を伴う。ハムル (酩酊物) の禁止が比較的明らかなイッラで論じることができ、啓示の段階的展開も明確に時期を区切ることができる [Khashan 2016] のと比べると、リバーの場合はもう少し境界が曖昧である。それは明らかに、リバーが経済的的制度全体に関わる度合いが強いほかならないであろう。

リバー禁止のヒクマに当たる解釈はいくつかあるが、とくに最近の研究では、経済的、精神的、社会的などに分類されて説明されている [al-Maudūdī 1987: 50–74]。伝統的なアプローチでは、ダラル (darar, 被害)、イスティグラール (istighlāl, 搾取)、ズルム (zulm, 不正) を防ぐための防止策として理解する傾向がある。

本論文では、イスラーム成立期の経済・社会状態の変容の中に、リバー問題を位置づけてきた。ジャーヒリーヤ時代には、リバー取引は大きな富を生むことが多く、その結果として、富裕な者が富をいっそう集積する機能があり、逆に債務者が債務奴隷に陥る場合など、経済的な弱者に不利な制度となっていた。それに対して、リバーが順次、段階的に禁止されていったと見ることができ

10) それについて詳しく論じた [両角 2011: 115] 参照のこと。または、イブン・ルシュドのアプローチが合理的であり [Ibn Rushd 2004: vol.1. 11, vol. 3. 150–152]、現代の研究において注目されているのは当然と思われる。詳しくは、[Salūs 2002: 131; Thomas 2006: 115–116] を参照。

る。これは結果としてみれば、搾取や不公正の排除の実現をめざすものであった。

また、マディーナ時代においては、リバー取引を含めてユダヤ教徒たちが市場を支配しており、それを打ち破るためにリバーの不当性が明らかにされ、リバーが抑制されたと考えることができる。マディーナに成立したイスラーム共同体はまだ非常に脆弱な時代であり、自分たちの市場を持たなければ、イスラーム独自の経済も実現しようがなかったのである。ただし、当時のマディーナのユダヤ教徒の諸部族は、ムハンマドの新しい指導権に敵対して、マッカ勢と軍事的にも連携していたから、ムスリムとユダヤ教徒の紛争は宗教的・政治的な面も強かった。従来は、宗教的・政治的な側面を強調した記述が多く見られたが、本論文ではそれに対して、経済的な側面にもっと着目すべきことを論じてきた。

本論文では、マディーナ時代のハディースで述べられている「ファドルのリバー」禁止について詳論するゆとりがなかったが、リバー問題の根幹は「ジャーヒリーヤ時代のリバー」とその禁止にあり、不等価交換の禁止はそれを補完ないしは補足する役割と考えることができる。

リバー禁止の段階的發展とともに、イスラーム共同体とその経済制度が次第に充実していくことになった。その過程で、イスラーム的な経済観、あるいは経済活動をめぐる法規定も、次第に明らかとなった。総じて言えば、イスラームが称揚する生産的な経済とそれを支える社会的な制度にとってリバーが障害物となって、新制度の発展に伴ってリバーが禁止されたと考えることができるであろう。

## 結語

リバー問題が、今日のイスラーム金融において大きな役割を果たしてきたこと、それが牽引車となって20世紀後半から21世紀にかけて、イスラーム経済が大きく発展してきたことは疑いを入れない。リバーがクルアーンによって、従ってイスラーム法においても、厳しく禁じられていることは周知の通りであったが、1970年代以降に発展したイスラーム銀行は、それを現代的な銀行、金融制度にどのように取り入れるかという点で、創造的な商品開発を試みてきた。それは、「リバー＝利子」とのコンセンサスが普及するのと並行する過程であった。

本論文では、その際のリバーをめぐる議論が、伝統的なイスラーム法学におけるリバー禁止規定を自明の前提として、リバーだけを取り出して論じていることを批判的に見て、イスラーム形成期においてリバー禁止がどのような経済的な変容の中で生じたのかを理解しなおす必要性を論じてきた。そして、その考察をおこなうにあたって、タフスィール学(啓典解釈学)の中に含まれる「啓示の契機」を素材として、リバー禁止の「史的展開」を再構成する方法論を提起した。

それを実地に移した結果、約23年間におよぶイスラーム成立期において、マッカ時代からマディーナ時代にかけてリバー禁止がおおむね4段階を経て展開したことが明らかとなった。それは、最初の批判的言及から最後の全面的禁止までの4つの段階であった。

マッカ時代には、貿易に優れたクライシュ族の商人たちは、族長ハーシムの時代に確立した「イーラーフ(安全保障)」のおかげで、国際的な貿易に従事して膨大な利益を得ていた。これは「ティジャーラ(商売)」の側面と「リバー」の側面を持っており、リバー取引はしばしば富裕者の横暴や経済的な不公正をもたらすものであった。イスラームは、最終的にティジャーラを称揚し、リバーを禁止することになった。

マディーナにイスラーム共同体が設立され、戦いが始まると、戦利品(ガニーマ、ファイウ)などの新たな収入源も生まれた。それをもとにした投資の機会も生じた。社会的には、リバーの代わ



りに、喜捨(ザカート、サダカ)などが奨励されるようになった。経済的な新制度が発展するに従って、あらゆる経済的な搾取を絶やすことや、出資や投資の開発を勧奨することに基づいた経済制度が確立され、最終段階としてリバーが厳密に禁止されるに至ったと考えられる。

以上のように、リバー禁止をめぐるイスラーム成立期の史的展開を理解するならば、リバーとその禁止がイスラーム経済に持っている意義もいっそう明確となる。単にリバーが法的に禁じられているという前提を超えて、イスラーム的な経済や社会の総合的なコンテキストの中で、リバーおよびその禁止を理解することが可能となるであろう。

現代のイスラーム経済は、イスラーム的な経済や社会を現代において復興しようとする試みであり、そのためにも、7世紀にイスラームが登場して、どのような新しい社会・経済を構想し、実現したのかを理解することが不可欠である。リバー禁止についても、そのような大きな枠組のなかで検討することで、全体的な把握をすることが可能となるであろう。

## 参考文献

### < 1. アラビア語 >

Abū Zahra, Muḥammad. 1985. *Tahrīm al-Ribā Tanzīm Iqtisādī*. Jiddah: al-Dār al-Sa'ūdīya lil-Nashr wa-al-Tawzī'.

———. 1987. *Buḥūth fī al-Ribā*. al-Qāhira: Dār al-Fikr al-'Arabī.

Abū Zayd, 'Abd al-'Azīm Jalāl. 2004. *Fiqh al-Ribā: Dirāsa Muqārana wa-Shāmila lil-Taṭbīqāt al-Mu'āṣira*. Bayrūt: Mu'assasa al-Risala Nāshirūn.

Abū 'Ubayd, al-Qāsim ibn Sallām. n.d. *Kitāb al-Amwāl*. (Muḥammad Khalīl Harrās, Ed.). Bayrūt: Dār al-Fikr.

al-Afghānī, Sa'īd. 1974. *Aswāq al-'Arab fī al-Jāhiliya wa-al-Islām*. (3rd ed.). Dimashq: Dār al-Fikr.

al-'Ajlūnī, Ismā'īl ibn Muḥammad. 2000. *Kashf al-Khafā' wa-Muzīl al-Ilbās 'ammā Ishahara min al-Aḥādīth 'alā Alsina al-Nās*. Ṣaydā: al-Maktaba al-'Aṣrīya.

al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. 1995. *Silsila al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥa wa-Shay' min Fiqhihā wa-Fawā'idihā* (1st ed.). al-Riyāḍ: Maktaba al-Ma'ārif lil-Nashr wa-al-Tawzī'.

'Alī, Jawād. 2001. *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-'Arab qabla al-Islām*. Bayrūt: Dār al-Sāqī.

al-Ālūsī, M. ibn 'Abd Allāh. 1995. *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafṣīr al-Qur'ān al-'Azīm wa-al-Sab' al-Mathānī*. Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Asad, Nāṣir al-Dīn. 1962. *Maṣādir al-Shi'r al-Jāhili wa-Qīmatuhā al-Tārīkhīya*. Miṣr: Dār al-Ma'ārif.

al-Baghawī, al-Ḥasayn ibn Mas'ūd. 1420. *Tafṣīr al-Baghawī al-Musammā Ma'ālim al-Tanzīl*. Bayrūt: Dar Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

al-Balādhurī, Aḥmad ibn Yaḥyā. 1988. *Futūḥ al-Buldān*. Bayrūt: Dār wa Maktaba al-Hilāl.

al-Bayḍāwī, 'Abd Allāh ibn 'Umar. 1998. *Anwār al-Tanzīl wa-Asrār al-Ta'wīl*. (Muḥammad 'Abd al-Raḥmān Mar'ashlī, Ed.). Bayrūt: Dar Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn. 1984. *Dalā'il al-Nubūwa wa-Ma'rifa Aḥwāl Ṣāḥib al-Sharī'a*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīya.

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. 2001. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī=al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ: al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūl Allāh ṣallā Allāh 'alayhi wa-sallama wa-Sunanihi*

- wa-*Ayyāmih*. (Muḥammad Fu'ād 'Abd Al-Bāqī, Ed.) (1st ed.). Bayrūt: Dār Ṭawq al-Najāh.
- Darāz, Muḥammad 'Abd Allāh. (n.d.). *al-Ribā fī Naẓar al-Qānūn al-Islāmī*. al-Qāhira: al-Ittihād al-Dawlī lil-Bunūk al-Islāmīya.
- al-Dūrī, 'Abd-al-'Azīz. 1950. *Al-Nuẓum al-Islāmīya*. Baghdād: Wizāra al-Ma'ārif al-'Irāqīya.
- . 2005. *Muqaddima fī Tārīkh Ṣadr al-Islām*. Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabīya.
- al-Ḥājj Sālim, Muḥammad. 2014. *Min al-Maysir al-Jāhilī ilá al-Zakā al-Islāmīya: Qir'a Ināsiya fī Nash'a al-Dawla al-Islāmīya al-Ūlá*. Bayrūt: Dār al-Madār al-Islāmī.
- al-Ḥarīrī, Muḥammad ibn 'Alī ibn Ḥusayn. 1418. “Aḥādīth Ribā al-Faḍl wa-Atharuhā fī al-'Illa wa-al-Ḥikma fī Tahrim al-Ribā.” *Majalla al-Buḥūth al-Islāmīya* 52(52), pp. 227–278.
- Ibn Abī Shayba, 'Abd Allāh ibn Muḥammad. 1989. *Muṣannaḥ Ibn Abī Shayba*. (Kamāl Yūsuf Ḥūt, Ed.). al-Riyāḍ: Maktaba al-Rushd.
- Ibn 'Ābidīn, Muḥammad Anīn ibn 'Umar. 1992. *Ḥāshiya Ibn 'Ābidīn: Radd al-Muḥtār 'alá al-Durr al-Mukhtār*. Bayrūt: Dār al-Fikr.
- Ibn al-'Arabī, Muḥammad ibn 'Abd Allāh. 1967. *Aḥkām al-Qur'an*. al-Qāhira: 'Īsá al-Bābī al-Ḥalabī.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. 1984. *Tafsīr al-Taḥrīr wa-al-Tanwīr*. Tūnis: Dār al-Tūnisīya lil-Nashr.
- . 2004. *Maqāṣid al-Sharī'a al-Islāmīya*. (Muḥammad al-Ḥabīb Ibn al-Khawja, Ed.). Qaṭar: Wizāra al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīya.
- Ibn 'Aṭīya, 'Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib. 2001. *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. ('Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi Muḥammad, Ed.). Bayrūt, Lubnān: Dār al-Kutub al-'Ilmīya.
- Ibn Ḥajar Al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī. 1979. *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. (Muḥibb al-Dīn Khaṭīb, Ed.). Bayrūt: Dār al-Ma'rifa.
- Ibn Ḥazm al-Zāhirī, 'Alī ibn Aḥmad. n.d. *al-Muḥallá bi-al-Āthār*. Bayrūt: Dār al-Fikr.
- Ibn Hishām, 'Abd al-Malik. 1955. *al-Sīra al-Nabawīya*. (Muṣṭafa Saqqā, etc. Ed.) (2nd ed.). al-Qāhira: Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī.
- Ibn Ja'far, Qudāna. 1981. *al-Kharāj wa-Ṣinā'a al-Kitāba*. Baghdād: Dār al-Rashīd.
- Ibn al-Kalbī, Hishām ibn Muḥammad. 2000. *Kitāb al-Aṣnām*. (Aḥmad Zakī, Ed.) (4th ed.). al-Qāhira: Dār al-Kutub al-Miṣrīya.
- Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar. 1988. *al-Bidāya wa-al-Nihāya*. Dimashq: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- . 1999. *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*. (Sāmī ibn Muḥammad Salāma, Ed.). al-Riyāḍ: Dār Ṭība lil-Nashr wa-al-Tawzī'.
- Ibn Māja, Muḥammad ibn Yazīd. 2009. *Sunan ibn Māja*. (Shu'ayb Arnā'ūt, etc. Ed.). Bayrūt: Dār al-Risāla al-'Ālamīya.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram al-Ifriqī al-Miṣrī. 1993. *Lisān al-'Arab*. (3rd ed.). Bayrūt: Dār Ṣādir.
- Ibn Qayyim al-Jawzīya, Muḥammad ibn Abī Bakr. 1991. *I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Ālamīn*. (Muḥammad 'Abd al-Salām Ibrāhīm, Ed.). Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīya.
- Ibn Rushd, Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad. 2004. *Bidāya al-Muḥtād wa-Nihāya al-Muṭṭasid*. al-Qāhira: Dār al-Ḥadīth.
- Ibn Taymīya, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm. 1986. *Minḥāj al-Sunna al-Nabawīya*. (Muḥammad Rashād

- Sālim, Ed.). Riyāḍ: Jāmi‘a al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmīya.
- . 1995. *Majmū‘ al-Fatāwā*. al-Madīna al-Munawwara: Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘a al-Muḥṣaf al-Sharīf.
- . 1996. *Tafsīr Āyāt ashkalat ‘alā Kathīr min al-‘Ulamā’ hattā lā yūjadu fī Tā’ifah min Kutub al-Tafsīr fihā al-Qawl al-Ṣawāb bal lā yūjadu fihā illā mā Huwa Khaṭa’*. (‘Abd al-‘Azīz ibn Muḥammad Khalīfa, Ed.). al-Riyāḍ: Maktaba al-Rushd: Sharika al-Riyāḍ lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- al-Jawharī, Ismā‘īl ibn Ḥammād. 1987. *al-Ṣiḥāh, Tāj al-Lughā wa-Ṣiḥāh al-‘Arabīya*. Bayrūt: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn.
- al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad ibn ‘Alī. 1985. *Kitāb Aḥkām al-Qur‘ān*. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- al-Kāsānī, Abū Bakr ibn Mas‘ūd. 1986. *Badā‘i‘ al-Ṣanā‘i‘ fī Tartīb al-Sharā‘i‘* (2nd ed.). Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- Khān, Ṣiddīq, Muḥammad. 2003. *al-Rawḍa al-Nadīya: Sharḥ al-Durar al-Bahīya*. (Nāṣir al-Dīn Albānī, Ed.). al-Riyāḍ; al-Qāhira: Dār Ibn al-Qayyim lil-Nashr wa-al-Tawzī‘; Dār Ibn ‘Affān lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- al-Khāzin, ‘Alī ibn Muḥammad. 1995. *Tafsīr al-Khāzin al-Musammā Lubāb al-Ta’wīl fī Ma‘ānī al-Tanzīl*. (Muḥammad ‘Alī Shāhīn, Ed.). Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- al-Kuwayt, Wizāra al-Awqāf wa-al-Shu‘ūn al-Islāmīya. 2006. *al-Mawsū‘a al-Fiqhīya al-Kuwaytīya*. al-Kuwayt: Wizāra al-Awqāf wa-al-Shu‘ūn al-Islāmīya.
- Mālik ibn Anas, al-Aṣḥabī. 2004. *al-Muwaṭṭa’*. (Muḥammad Muṣṭafā A‘zamī, Ed.). Abū Ḍabī: Mū‘assasa Zāyid Bin Sulṭān Āl Nahiyān lil-A‘māl al-Khayrīya wa al-Insānīya.
- al-Maqrīzī, Aḥmad ibn ‘Alī. 1999. *Imtā‘ al-Asmā‘: bi-mā lil-Rasūl min al-Anbā’ wa-al-Amwāl wa-al-Ḥafada wa-al-Matā’*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- al-Maudūdī, Abū ‘l-A‘lā. 1987. *al-Ribā*. Jidda: al-Dār al-Sa‘ūdīya lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- al-Māwardī, ‘Alī ibn Muḥammad. 1989. *A‘lām al-Nubūwa*. Bayrūt: Dār wa Maktaba al-Hilāl.
- . (n.d.). *al-Aḥkām al-Sulṭānīya*. al-Qāhira: Dār al-Ḥadīth.
- Mīra, Ḥāmid ibn Ḥasan ibn Muḥammad ‘Alī. 2011. *‘Uqūd al-Tamwīl al-Mustajadda fī al-Maṣārīf al-Islāmīya: Dirāsa Ta’sīlīya Taḥbīqīya*. al-Riyāḍ: al-Mīmān lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- al-Miṣrī, Rafīq Yūnus. 1991. *al-Jāmi‘ fī Uṣūl al-Ribā*. Dimashq: Dār al-Qalam.
- . 2009. *al-Ribā wa-al-Ḥasm al-Zamanī fī al-Iqtisād al-Islāmī*. Dimashq: Dār al-Maktabī.
- Mujāhid, ibn Jabr. 1989. *Tafsīr Mujāhid*. (Muḥammad ‘Abd al-Salām, Ed.). Miṣr: Dār al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadītha.
- Mu’nis, Ḥusayn. 1988. *Tārīkh Quraysh: Dirāsa fī Tārīkh Aṣghar Qabīla ‘Arabīya ja ‘alahā al-Islām A‘zam Qabīla fī tārīkh al-Bashar*. Jidda: al-Dār al-Sa‘ūdīya lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- Muslim ibn al-Ḥajjāj. (n.d.). *Ṣaḥīḥ Muslim*. (Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, Ed.). Bayrūt: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- al-Mutrak, ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz. 1418. *al-Ribā wa-al-Mu‘āmalāt al-Maṣrīfīya fī Naẓar al-Sharī‘a al-Islāmīya*. al-Riyāḍ: Dār al-‘Āṣima lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- al-Nabhān, Muḥammad Farūq. 2005. *al-Madkhal ilā ‘Ulūm al-Qur‘ān al-Karīm*. Ḥalab, Sūriyā: Dār ‘Ālam al-Qur‘ān.
- al-Nasā‘ī, Aḥmad ibn Shu‘ayb. 2001. *al-Sunan al-Kubrā*. (Shu‘ayb Arnā‘ūt, etc. Ed.). Bayrūt:

- Mu'assasa al-Risāla.
- al-Naysābūrī, al-Hākīm Muḥammad ibn 'Abd Allāh. 1990. *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn fī al-Ḥadīth*. (Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Ed.) (1st ed.). Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīya.
- al-Nawawī, Yaḥyā ibn Sharaf. (n.d.). *al-Majmū': Sharḥ al-Muḥadhdhab*. Bayrūt: Dār al-Fikr.
- . 1980. *Sharḥ al-Nawawī 'alā Ṣaḥīḥ Muslim al-Musammá: al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj* (2nd ed.). Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Qaḥf, Muḥammad Mundhīr. 2000. *al-Iqtisād al-Islāmī: 'Ilm am Wahm?* Bayrūt: Dār al-Fikr al-Mu'āšir.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. 1973. *Fiqh al-Zakāt: Dirāsa Muqārana li-Aḥkāmihā wa-Falsafatihā fī Daw' al-Qur'ān wa-al-Sunna*. Bayrūt: Mu'assasa al-Risāla.
- . 2001. *Fawā'id al-Bunūk, Hiya al-Ribā al-Ḥarām*. al-Qāhira: Maktaba Wahba.
- al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. 1964. *Tafsīr al-Qurṭubī: al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*. (Aḥmad Al-Bardūnī, etc. Ed.). al-Qāhira: Dār al-Kutub al-Miṣrīya.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar. 1997. *al-Maḥṣūl* (3rd ed.). Bayrūt: Mu'assasa al-Risāla.
- . 2000. *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī: al-Mushahhar bi-al-Tafsīr al-Kabīr wa-Mafātīḥ al-Ghayb*. Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Riḍā, Muḥammad Rashīd. 1929. *al-Manār*. (Vol. 30).
- . 1934. *al-Manār*. (Vol. 34).
- . 2007. *al-Ribā wa-al-Mu'āmalāt fī al-Islām*. Miṣr: Dār al-Nashr lil-Jāmi'a al-Miṣrīya.
- Saḥḥāb, Fīktūr. 1992. *Īlāf Quraysh: Riḥla al-Shitā' wa-al-Ṣayf*. Bayrūt: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arab.
- al-Ṣāliḥ, Ṣubḥī. 1994. *al-Nuḥum al-Islāmīya: Nash'atuhā wa-Taṭawwuruhā*. Qum, Īrān: Manshūrāt al-Sharīf al-Radī.
- al-Sālūs, 'Alī Aḥmad. 2002. *Mawsū'a al-Qaḍāyā al-Fiqhīya al-Mu'āšira wa-al-Iqtisād al-Islāmī*. Miṣr, Bilbīs; al-Dūḥa, Qaṭar: Maktaba Dār al-Qur'ān; Dār al-Thaqāfa.
- al-Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad Abū al-Layth. 1993. *Tafsīr al-Samarqandī, al-Musammá: Baḥr al-'Ulūm*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīya.
- Sharīf, Aḥmad Ibrāhīm. 2005. *Makka wa-al-Madīna fī al-Jāhilīya wa-'Ahd al-Rasūl*. al-Qāhira: Dār al-Fikr al-'Arabī.
- al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā. 1997. *al-Muwāfaqāt*. (Ḥusayn ibn Muḥammad Salmān, Ed.) (1st ed.). al-Qāhira: Dār Ibn 'Affān.
- al-Shawkānī, Muḥammad ibn 'Alī. (n.d.). *al-Sayl al-Jarrār al-Mutadaffiq 'alā Ḥadā'iq al-Azhār*. Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm.
- al-Sibā'ī, Aḥmad. 1999. *Tārīkh Makka: Dirāsāt fī al-Siyāsa wa-al-'Ilm wa-al-Ijtimā' wa-al-'Umrān*. al-Riyāḍ: al-Amāna al-'Āmma lil-Iḥtifāl bi-Murūr Mi'a 'Ām 'alā Ta'sīs al-Mamlaka.
- al-Suddī, Ismā'īl ibn 'Abd al-Raḥmān. 1993. *Tafsīr al-Suddī al-Kabīr*. (Muḥammad 'Aṭā Yūsuf, Ed.). al-Manṣūra: Dār al-Wafā'.
- al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. 1968. *Tārīkh al-Ṭabarī: Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk*. Bayrūt: Dār al-Turāth.
- . 2000. *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. (Aḥmad Muḥammad Shākir, Ed.). Bayrūt:

Mu'assasa al-Risāla.

- Ṭabarsī, al-Faḍl ibn al-Ḥasan. 1983. *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qum, Īrān: Maktaba Āyat Allāh al-'Uẓmā al-Mar'ashī al-Najafī.
- al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān Muḥammad ibn Yūsuf. 1999. *al-Tafsīr al-Kabīr al-Musammā bi-al-Baḥr al-Muḥīṭ*. (Ṣidqī Muḥammad Jamīl, Ed.). Bayrūt: Dār al-Fikr.
- al-Wāqidī, Muḥammad ibn 'Umar. 1989. *Kitāb al-Maghāzī*. (M. Jones, Ed.). Bayrūt, Lubnān: Mu'assasa al-A'lamī.
- al-Zuhaylī, Wahba. 1984. *al-Fiqh al-Islāmī wa-Adillatuh: al-Shāmil lil-Adilla al-Shar'īya wa-al-Ārā' al-Madhhabīya wa-Aḥamm al-Nazarīyāt al-Fiqhīya wa-Taḥqīq al-Aḥādīth al-Nabawīya wa-Takhrījihā Mulḥaqqan bi-hi Fahrasa Alifbā'īya Shāmila lil-Āyāt*. Dimashq, Sūriya: Dār al-Fikr.
- Wāhidī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Aḥmad. 1992. *Asbāb al-Nuzūl*. ('Iṣām ibn 'Abd al-Muḥsin al-Ḥumaydān, Ed.). al-Dammām: Dār al-Iṣlāh.

< 2. 英語 >

- Arnaldez, R. 1986. "al-Ḳurṭubī," *Encyclopaedia of Islam* 2nd ed., Leiden: E.J. Brill.
- Calder, N., Mojaddedī, J. A., & Rippin, A. 2005. *Classical Islam: a Sourcebook of Religious Literature*. New York: Routledge.
- Chapra, M. U. 1984. "The Nature of Riba in Islam," *Hamdard Islamicus* 7(1), pp. 3–24.
- . 1996. *What is Islamic Economics?* Jeddah, Saudi Arabia: Islamic Development Bank, Islamic Research and Training Institute.
- . 2009. *The Global Financial Crisis: Some Suggestions for Reform of the Global Financial Architecture in the Light of Islamic Finance*. (M. U. Chapra, Ed.). Kyoto, Japan: Center for Islamic Area Studies at Kyoto University (KIAS).
- El-Gamal, M. A. 2006. *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice*. Cambridge [UK]; New York: Cambridge University Press.
- Farooq, M. O. 2009. "Riba, Interest and Six Hadiths: Do We Have a Definition or a Conundrum?" *Review of Islamic Economics* 13(1), pp. 105–141.
- Guezzou, M., on Wāhidī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Aḥmad. 2008. *Asbāb al-Nuzūl*. Amman, Jordan: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought.
- Kahf, M. 2006. *Maqasid al Shari'ah in the Prohibition of Riba and their Implications for Modern Islamic Finance*. Paper prepared for the IUM International Conference on Maqasid al Shari'ah, August 8–10, 2006.
- Khashan, A. 2016. "The Quran's Prohibition of *Khamr* (Intoxicants): A Historical and Legal Analysis for the Sake of Contemporary Islamic Economics," *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 9, pp. 97–112.
- Nagaoka, S. 2012. "Critical Overview of the History of Islamic Economics: Formation, Transformation, and New Horizons," *Asian and African Area Studies* 11(2), pp. 114–136.
- Rippin, A. 2001. "Occasions of Revelation," Jane Dammen McAuliffe ed. *Encyclopaedia of the Qur'ān* Vol.III, Leiden: E.J. Brill, pp. 569–572.

Sellheim, R. 2002. "al-Wāḥidī", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden: E.J. Brill.

Thomas, A. S. 2006. *Interest in Islamic Economics: Understanding Riba*. ELEC, London; New York: Routledge.

< 3. 日本語 >

医王秀行 2012 『預言者ムハンマドとアラブ社会——信仰・暦・巡礼・交易・税からイスラーム化の時代を読み解く』 福村出版.

大塚和夫ほか(編) 2002 『岩波イスラーム辞典』 岩波書店.

小杉泰 1994a 「イスラームにおける啓典解釈学の分類区分——タフスィール研究序説」『東洋学報』 76(1), pp. 112–138.

—— 1994b 「微利論 2 (リバー)」『歴史学事典 1——交換と消費』 弘文堂, pp. 579–583.

—— 1994c 『現代中東とイスラーム政治』 昭和堂.

—— 1994d 『イスラームとは何か——その宗教・社会・文化』 講談社.

—— 2002 『ムハンマド——イスラームの源流をたずねて』 山川出版社.

—— 2006 『現代イスラーム世界論』 名古屋大学出版会.

—— 2009 『「クルアーン」——語りかけるイスラーム』 岩波書店.

—— 2011 『イスラーム——文明と国家の形成』 京都大学学術出版会.

小杉泰・長岡慎介 2010 『イスラーム銀行——金融と国際経済』 山川出版社.

小杉泰・林佳世子・東長靖(編) 『イスラーム世界研究ハンドブック』 名古屋大学出版会.

四戸潤弥 2008 「イスラームのリバー概念における売買と消費貸借」『シャリーア研究』 5, pp. 25–43.

—— 2009 「イスラームにおける消費貸借概念の歴史的検討」『シャリーア研究』 6, pp. 1–27.

長岡慎介 2006a 「リバー(利子)の禁止——イスラーム経済の歴史的展開と現代」小杉泰・江川ひかり(編) 『イスラーム——社会生活・思想・歴史』 新曜社, pp. 157–162.

—— 2006b 「現代イスラーム金融研究のための分析枠組み——理論と実践の学際的総合をめざして」『アジア・アフリカ地域研究』 5(2), pp. 224–252.

—— 2007 「金融機関の実践から見た現代イスラーム金融の理論——契約の分析から考える」『日本中東学会年報』 22(2), pp. 1–27.

—— 2010 「実体経済のパフォーマンスに依拠するイスラーム金融」『金融財政事情』 61(1), pp. 99–103.

—— 2011 『現代イスラーム金融論』 名古屋大学出版会.

—— 2012 「書評——両角吉晃『イスラーム法における信用と「利息」禁止』」『法制史研究』 61, pp. 274–279.

—— 2014 「現代世界におけるイスラーム経済の再興——その知的伝統とダイナミズム」イスラームビジネス法研究会・西村あさひ法律事務所(編) 『イスラーム圏ビジネスの法と実務』 経済産業調査会, pp. 109–119.

—— 2016 「何が/誰がイスラーム金融を作るのか——理念と現実をめぐるダイナミズムと多様性(シャリーアの現代的実践)」アジア法学会・孝忠延夫・高見澤磨・堀井聡江(編) 『現代のイスラーム法』 成文堂, pp. 198–220.

中村廣治郎 1999 「アシュマーウィーにおけるリバーと利息」『オリエント』 42(1), pp. 103–120.

三田了一(訳・注解) 2004 『聖クルアーン——日亜対訳, 注解』 (第5版). 日本ムスリム協会.

ムスリム・ビン・アル=ハッジヤージ 1987-89 『日訳サヒーフムスリム』（磯崎定基・飯森嘉助・小笠原良治訳）日本サウディアラビア協会。

両角吉晃 2011 『イスラーム法における信用と「利息」禁止』羽鳥書店。

柳橋博之 1998 「地域社会とイスラーム法——リバーの禁止と賃貸借を例として」松本宣郎・山田勝芳（編）『信仰の地域史』山川出版社, pp.296-329.