

特集・地域研究の新地平

イスラームの「教経統合論」

—イスラーム法と経済の関係をめぐって—

小 杉 泰*

The Unity of Religion and Economy in Islam: An Attempt to Characterize a Cultural Peculiarity

KOSUGI Yasushi*

In order to understand frameworks of reference inherent in each region, or in each region's culture, we ought to create models and schemes that reflect sets of ideas peculiar to the region. As a part of such efforts, I propose a unitary model of religion and economy as reflecting characteristic of the Islamic Middle East, and, by extension, of other Islamic areas. Similar to its non-dualist understanding of religion and politics, Islam provides a system of law that integrates religion and economy. While religion and politics are often intertwined, with or without the unity of religion and politics, the economy and market are more often considered independent of religions. This feature of Islam thus proves to be quite peculiar. It is not just religious ethics that regulate the economy in Islam, but it is the economy which provides importance metaphors for the Islamic faith, in which faith in God is considered a "good trade." This Islamic feature was losing its prevalence under modernization and Westernization in the 20th century and until the advent of the Islamic revival. Attempts to recreate Islamic economics, including the Islamic banking system, arose as a part of such revival efforts in recent decades.

はじめに — 問題の所在

イスラームにおいて政治と宗教が先験的に分別されないことから、固有の政治認識や国家論が生まれることは、従来から論じられてきたし、筆者もこれまで「政教一元論」として定式化を試みてきたところである [小杉 1994a]。しかし、イスラームが政教関係において固有の相を持っているとしても、政治と宗教がさまざまな形で関わり、時に「政教一致」と呼ばれる状態となることは、歴史的にも多くの社会で見られることで必ずしも奇異とすべきことではな

* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科, Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University

い。

むしろ、イスラームにおいてきわだった特徴をなしているのは、経済が宗教から自立した分野と考えられていないことではないだろうか。このことは、イスラームの論理のなかでは「イスラーム法がすべての分野を包摂する」ことの一局面と理解されているが、広く他の社会を見るならば、経済は政治以上に宗教から切り離された分野であるのが通例であろう。本稿ではこの問題をイスラームにおける「教経統合論」として考察する。

本稿の構成としては、先に「教経統合」と言うに足る実体が存在するのかを検討してから、最後に、このような概念を提起することが地域研究にとってなぜ意味があるのか、論究したい。

1. 政教一元論の構図

「教経統合論」はいうまでもなく、「政教一元論」と並行する表現である。政教一元論という用語が意味するところを先に概略して、教経統合論の含意すべきものを示すことにしたい。

政教一元論は、政・教が分化されないイスラーム世界に固有の社会認識を表現する用語である。通常は、政治と宗教は別々の領域であると前提されている。近代的な政治認識では、両者の意識的な分離、つまり政教分離が理性的で合理的な政治を実現するための必要条件と考えられてきた。これは西洋近代的な国家理念に由来するが、前近代における政教一致的な政治に対するアンチテーゼとなっている。しかし、西洋の場合、政教一致にしても、実は政・教がそれぞれ別々な実体と歴史性を持つことは了解されている。

あらためて述べるまでもなく、キリスト教がローマ帝国に浸透したとき、すでに国家は存在しており、市民法＝ローマ法も存在していた。したがって、キリスト教は国家とは別の存在として自己確立し、宗教面での法＝教会法の自律性を市民法とは別の法体系として成立させた。

ところが、イスラームの場合、622年にマディーナにイスラーム共同体が成立した時、それは宗教共同体であると同時に都市国家であり、社会生活のすべてに関わるものとして単一の法＝シャリーア（イスラーム法）を確立することになった〔小杉 1994b〕。そこでは、立法も司法も、さらに軍事も、同じ共同体＝国家の諸事項の一環として、運営されていた。このような状態では、政・教を別々な体系と考えて両者の関係を律しようとする志向性は生まれようもない。

西洋の場合、政教一致も政教分離も、ローマ帝国とキリスト教の二元性を起源とする「政教二元論」の諸相として展開した。イスラームの場合は、政教一元論を前提として、その諸相としていくつかの類型が展開したと考えられる。一見すると、「政教一致」と見える場合でも、基盤が政教一元論か政教二元論かでは全く意味が違うのであり、その違いを見ることが地域の特質を理解するうえで重要である。

蛇足ながら、「政教一元論」は「政・教」を分けしない「一元論」という、ある意味で自

已矛盾する表現となっている。それは、私たちが政教二元論的な西洋型のモデルを中心に政治を考える習慣を持っているからである。しかし、地域の固有性を理解する研究といえども、私たちの研究が持っている歴史性から離れて、全くの宙空で思考することができない以上、このような表現上の矛盾は許されるであろう。

さて、政教一元的なイスラームは、政教においては一元であるが、固有の分節化をしないわけではない。それは、シャリーアとウンマ、すなわち法と共同体の分化である。後者の共同体は、執行機関として公権力、国家を必然的に生み出すものとされるため、法・共同体の二元化は、実際には法と国家の二元化を生む。これを「法政二元論」と呼ぶことができる。そこでは、法と政治は別なものと考えられる。法は神の啓示を実体化するものであるのに対して、政治は人事であり、具体的・個別的な文脈での統治・行政だからである。しかし、両者が分離するとしても、政教レベルでは一元論なので、法と政治はそれぞれに世俗事項も宗教事項も管理するものとなる。

イスラーム型を基準にして見れば、西洋型の場合は、法政一元論であることになる。つまり、国家においても教会においても、法の側面と人間の共同体の側面をとりわけ区分して考えることをしない。

以上のように、イスラームにおける「政教一元論」は、シャリーア—ウンマ関係を軸とする「法政二元論」を政教関係において表現したものである。したがって、そこに何らかの二元論があることが認められる。これに対して、「教経統合論」はむしろ、宗教と経済がなんらかの次元で二元的にとらえられることなく、連続的な構成をしている一少なくとも、両者を統合するような努力がなされている—のではないかという推測から命名されている。

なぜであろうか。上に触れたように、政教一元論＝法政二元論において国家とは、信仰を前提とする共同体＝ウンマの執行機関として理解される。法がいわば神意に属し、共同体が人間の領域に属する形で両者が識別された上で、さらに共同体の特殊な機関として国家が認識されている。したがって、国家の存在は、法が存在するための条件ではないし、これらを統合的に考える必要はない。

これに対して、経済活動は人間の生の営みそのものであり、信仰がない場合にすら存在する領域である。したがって、個々人の神への信仰を問うならば、ただちにその領域における倫理性が問われなければならないような生の側面と見ることができる。当たり前のことであるが、イスラームが誕生したとき、アラビア半島に生きる人々はすでに経済的生活を営んでいた。イスラームは、その経済をイスラームの教えによって再定義し、両者を統合的なものとしようとしたと見ることができる（もちろん、イスラーム誕生以前から経済だけでなく政治も存在したと論じることもできるかもしれない。しかし、イスラームの誕生時に関して言えば、マッカにもマディーナにも国家とよぶべきものは存在しなかった。さらに、アラビア半島を史上初めて

統一したのがマディーナの都市国家であった。その意味では、他の宗教の場合と比べてときに、イスラームでは、宗教の誕生以前に経済も国家も与件として存在するものだ、という認識は薄い。人間は常に経済活動をして生きるものであり、神に帰依（イスラーム）した瞬間に、そこにおいてイスラーム的論理が発動されるのは、人間の生活のすべてを律しようとするイスラームの志向から見ても、決して意外なことではないであろう。

実際、イスラーム法の体系を記述した法学書を見るならば、経済と政治に関する扱いの違いが現れている。契約などの経済に関する諸規定は必ず含まれているのに対して、「統治の諸規定」と総称される国家をめぐる規定は含まれているとは限らないのである。

次節では、以上のような予見が正当化されうるか、イスラームのいくつかの局面を検討してみよう。

2. イスラームにおける宗教倫理と経済

2.1 信仰のメタファーとしての「商売」

最初に、イスラームの教えにおいて価値体系の中核に位置していると考えられるアッラーへの信仰が、「商売（tijāra）」のメタファーで語られ、称揚されていることを見る。

たとえば、「アッラーの啓典を読み、礼拝を確立し、われが恵みとして与えたものから密かにあるいは公然と施す者は、失敗のない商売を願っている〔のと同じである〕」（第35章29節）、「信仰する者たちよ、汝らに痛哭の罰から逃れる商売を示そうか。それは汝らがアッラーとその使徒を信じ、財産と生命をもってアッラーの道に奮闘することである」（第61章10-11節）とされる。前者は、啓典の信仰・礼拝・喜捨が「必ず成功する商売」であるといい、後者は、ジハード（聖戦）が「救済を生む商売」であるといっている。

また、信仰は売買にたとえられる。「まことにアッラーは信徒たちから彼ら自身とその財産を、彼らに樂園を与えるかわりに、買ったのである」（第9章111節）、「彼ら（不信者）は導きで迷妄を買い、赦しで罰を買った」（第2章175節）など。この直截さはどうであろうか。

さらに、貸し付けについては12カ所言及されているが、すべて信仰と善行の比喻である。たとえば、「アッラーによい貸し付けをなす者は誰か。かれはそれを倍にして（返し、さらに）気前のよい報賞が与えられる」（第57章11節）といった具合である。

このような譬えには商行為への肯定的態度が全面的に示されているが、それにとどまらない。商行為を肯定したうえで、それを譬えとして、信仰がよい商行為と同じようによいことであると説得しているのであるから。「よき商売」「よき貸し付け」としての信仰が語られるところに、教経統合論の基礎をなす認識のあり方が示されている。

なぜ、イスラームがこのような（宗教として見ると意外と思われるような）立場を示しているのであろうかと考えると、ただちに思いつくのは、イスラームが商業都市マッカ（メッカ）

で生まれたという歴史的背景であろう。

開祖のムハンマド自身は商人ではなかったが、妻は富裕な商人であった。彼女は、キャラバン貿易を経営していたが、結婚前のムハンマドは彼女の隊商を護送する仕事に従事していた。ムハンマドが属していたアラブ人部族はクライシュ族というが、彼らは全体としてマッカを中継基地とする貿易、商業で生計を立てていた。イスラーム生誕の地に商業文化が栄えていたことは、イスラームがビジネスを称揚することと、明らかに深く結びついている。

とはいえ、イスラーム誕生の背景として商業文化を語るだけでは十分ではない。クルアーンを原点としつつ、イスラームはその後の法学的・神学的活動の中で発展したのであり、その過程で教経統合論が確立したことが重要である。イスラーム帝国は世界貿易ネットワークを発達させ [家島 1991]、教経統合論的な認識やそれに立脚する法体系が有効に機能する状況が生まれた。同時に、そのような状況を反映して、契約をはじめとする経済行為を律する詳細な法規定が整備されたのである [柳橋 1998]。

信仰を「商業」「貸し付け」と譬えるクルアーンの章句は、今日でもイスラーム世界でムスリムによって朗読され、そのイメージを信徒の心象風景として再生産し続けている。上に、クルアーンの章句を断り無しに引用したが、それは現代に「生きている啓典」としてのクルアーンを前提としている。言うまでもなく、7世紀に成立した「歴史的クルアーン」を対象とするならば、そこに何が書かれているかをもって「イスラームの世界観はこうである」と論じることが、きわめて乱暴な一非科学的とも言える一作業となりかねないであろう。

2.2 信仰行為としてのザカート

イスラームの教えは通例「5行6信」と概括される。5行とは、信徒が義務として行うべき5つの行為で、「5柱」とも呼ばれる。第1の「信仰告白」は、これによって人間がイスラームの信徒となる行為であるから、序列の最初に上げられるのは当然である。第2が礼拝、第3がザカートである。財産の中から一定の比率を、貧しい者に再分配されるべき財として「喜捨」するのがザカートであるが、これが第4のラマダーン月の断食、第5の聖地への巡礼よりも先にきていることは、ある意味では驚くべきことであろう。クルアーンを見ても、礼拝の義務とザカート支払いの義務が列挙されている箇所は多い。たとえば、「〔信徒よ〕礼拝を確立し、ザカートを支払いなさい」(第2章43節)。唯一神への信仰行為としての礼拝と並んで(そして、断食、巡礼に先立って)、貧しい者のための喜捨が義務とされているところに、教経統合論の現れを見ることができる。

付言すると、ザカートは貧しい者のための拠出であるが、その対象者としてふつう8種類があげられるが、その中に「ザカートの仕事をする者」が含まれている。ザカートの徴収、分配はイスラーム国家が存在する場合は国家の責務の1つであり、これはそれに従事する公務員の俸給の支払いを認める規定である。その点から言えば、歴史的に見てザカートはイスラーム国

家を支える重要な財源の1つでもあった。ここに、政教一元論と教経統合論が交差しているとも言える。

ザカートは5行の1つであるから、時代や地域によって変更されたり、停止されたりすることのない規定の1つとなっている。さらに、現代ではイスラーム国家がなく、その徴収が行われない地域も少なくない（伝統的なイスラーム世界の中にもそのような地域はあるが、欧米など移民が非イスラーム世界に住み着いた場所では、もともとザカートを徴収する機関はなかった）。しかし、徴収者がいなくとも、信徒にとってザカートの支払い義務は存在する。このため、第2の義務である礼拝の必要性からモスク建設がなされるのと同じように、ムスリム・コミュニティが形成されると、ザカートを徴収する仕組みが作られる場合が多い（ザカート委員会、ザカート基金など）。

2.3 所有権

西洋的な所有権が自己の財産に対する絶対的な処分権を意味しているとすれば、イスラームにおける所有権は次の点で特徴的である [‘Abd Allāh M. Yūnus 1987; ‘Abd al-Samī‘ al-Miṣrī 1986]。

(a) 究極的な所有権が、世界の創造主たる神に留保されていること。そのことは、神の別称の1つが「相続者 (al-Wārith)」であることから理解される。神は、人間の所有物や世界の諸物を最終的に（世界の終末において）相続する者とされるが、それは元来の所有権が神に属するという概念を前提としている。

(b) 人間の所有権は、神が創造した被造物を、用益するために使用することに起因すること。政治論において「神の主権」と「人間の主権行使権」との対概念によって人間の統治や政治権力を説明/認証するのと並行的に論じるならば、「神の所有権」と「人間の用益権」として、人間によるモノに対する所有、支配、占有などを説明/認証することができる。

(c) 人間が糧として消費するものが「神からの恵み」であることは、クルアーンに繰り返し述べられており、「われが恵みとして与えたよきものから食べよ」として、人間がそれらを消費する権利があることが明示されている。

(d) 前項から派生する原則として、自ら用益しないことで得られる利益＝不労所得の禁止という規定が説明される。また、人間の所有物に、「神の権利」としてザカート（定められた喜捨）が所有権の条件としてあらかじめ設定されていることも、ここから説明される。ザカートの語源には「清め」の含意があり、宗教的には、通常「ザカートを支払うことで財産が清められる」と説明されるが、これは法的・経済的に見れば、ザカートの支払いによって、その財産に対する所有権が完全に正当なものとなるのだと理解すべきであろう。

(e) 遺産相続については、遺産を残す者が遺言で決められるのは遺産の3分の1だけである [柳橋 2001]。残りの3分の2は、イスラーム法の規定によって、誰に分配されるべきか決められ

ている。言いかえると、ここでは自己の所有物に対する絶対的処分権は3分の1に制限されている。イギリス法などにおいて、遺産を誰に与えるかが完全に自由であることと比べると、その対照性は著しい。遺産相続についてのこの原則は、上記 (b) によって説明することもできる。つまり、遺産が「死者＝もはや用益しない人物」の財産であることから、それを相続して用益する者が一義的に問題とされているということである。財産が本来神のモノであり、それを一定の条件下で占有、支配しているのだとすれば、死にゆく際にその遺言が限定的なものであるのは、十分理解できる仕組みであろう（当然ながら、生前の贈与は所有者の完全な自由である）。

(f) マスラハ (maṣlaḥa, 公益) の概念は、所有権が正当で有益な目的を前提として、人間に認められていることから、個々人の利益を超える（あるいは、それらと対立する）公共の利益が認められるときは、それが優先することを意味する。それは、しばしばウンマ（イスラーム共同体）の利益として理解される。

以上に所有権に関わる諸点を瞥見したが、モノの所有に関わる法規定が宗教的な世界観を前提として構成されていることは判然とするであろう。

2.4 利子の禁止とイスラーム銀行

伝統的なイスラーム法では「リバー」が禁じられている [小杉 1994c; 両角 1997-98]。リバーを近代的な利息と同一視することは、歴史的な研究から見れば若干問題があるが、現代的な文脈ではリバー＝利息としても間違いではない。

イスラーム法では、同一物を交換する場合（たとえば金で金を買う）、同時に等価で交換しなければならないとする。利息を加えることは「不等価交換」に相当するので、これに違反する。また、一方の品物の引き渡しを遅らせること（つまり借りて後で返すこと）に対価を支払うこと（利息の支払い）は、不等価交換にあたるだけでなく、「同時の決済」という原則にも違反する。

しかし、資本を貸借することは、同一物（貨幣と貨幣）を交換することとは別である。資本を借りて利益があがった場合に、元本に利益の一部を加えて返済することはかまわない。ただし、この場合、利益が上がらなければ利益を加えることができないのみならず、事業が失敗した場合には元本が返済されないこともありうる、とされる。なぜなら、資金の事業への提供は「協業契約」の形態として行われるからである。

利息が禁止されている以上は、利息を取ることでできる貸借契約は成立しない。元本を戻してもらっただけの貸借は可能であるが、誰もそのような貸与にインセンティブを感じないであろう（奨学金のような善意の貸与はありうるが、経済活動においては考えにくい）。したがって、資金の提供、貸与は、投資として行われる必要がある。「協業契約」は事業に投資する形態である [‘Abd al-Razzāg R. J. al-Haytī 1998]。

なぜ、イスラーム法はこのような規定を設けたのであろうか。一般に認められている説では、リスクの公正さ、不当利得・不労所得の禁止、財の活用といった理由があげられている。つまり、事業の成否に関わらず事業家が元金の返済を義務づけられるならば、リスクの不公平な負担が生じるゆえ、資本提供者も公平にリスクを負うべきである、というのがリスクを公平にする論理である〔石田ほか 1988; Saleh 1986〕。リスクを負ったうえで、資本提供者が事業の利益を還元させることは正当な行為となる。このため、リバーとは事業の成否に関わらずあらかじめ決められている利息と定義され、そうでない場合は正当な利益の分配とみなされる。たとえば「資本提供者が利益が生じた場合にその95%を受け取る」と合意したとしても、これはリバーにはあたらない。利息が不労所得に当たるとするのは、資本を自らは使わないで利益を得るからである。資本主義経済では、この場合資本の時間効用を与えているわけであるから、利息はその代価と考えられる。イスラームでは時間効用を認知しないのであるが、仮に認知しても、財は本人が活用するために所有が許される以上、自分で使わないことで利益を得るのは不当利得であるとみなす。この点は、所有権に関する (c) (d) とパラレルである。

利息の禁止は、単に経済をめぐる1つの規定にすぎないようであるが、以上のように見ると、経済活動がどうあるべきか、どのような人間の働きが所有や受益を正当化するのか、といった基本的な認識が背景にあることが明らかであろう。これは教経統合論の重要な側面を示している。さらにこの規定が重要なのは、20世紀の後半、特に1970年代後半から「イスラーム銀行」の設立運動を生み出したからである。

銀行は19世紀以降にイスラーム世界に持ち込まれた金融制度の1つであり、利息をその活動原理の1つとしている。それがイスラーム諸国に導入されたことは、リバーを禁止するイスラーム法の規定と対立したが、西洋化が滔々と進められた時期にはイスラーム法との矛盾はおおむね無視されていた。ところが、イスラーム諸国が政治的・経済的に自立し、さらに各国でイスラーム復興が進展すると、近代的諸制度を再イスラーム化しようとする動きが起こってきた。利子を支払わないで銀行を運営する試みは60年代に始まったが、石油ショックを経て産油国が勃興した70年代半ばから、急速に各地で広がり始めた〔石田 1987; Niblock and Wilson 1999〕。

始まった当初は、「無利子銀行」という、言語矛盾のような試みに、西洋側では冷笑なり懐疑的な目が向けられたが、多くのイスラーム銀行が経営を成り立たせることができるようになり、90年代には通常銀行が「イスラーム銀行部門」を設けるようにさえた。イスラーム銀行が成功した理由の1つは、リバー禁止規定のゆえに、それまで銀行を嫌っていた人々を新たな預金者として開拓しえた点にある〔Al-Omar and Abdul-Haq 1996〕。彼らが通常の銀行を嫌っていたことも、イスラーム銀行なら預けると言い出したことも、宗教倫理が経済活動を規制しているという点では、教経統合論と結びついている。しかし、宗教が倫理を「規制」する

だけでは、教経統合的な構成には欠ける。そのような経済活動が、利益追求活動として成立しなければ、「イスラームが商売を奨励する」という側面が実現しないからである。その点で、イスラーム銀行の経営的な成功は大きな意義を持っていると思われる。

ちなみに、イスラーム銀行はあらかじめ利息を提示することはできないが、経営が安定していると予期される利益分配も安定するので、通常銀行の利息より有利な利益分配を行うことも可能である。預金者にとっては、宗教倫理的な側面を除くならば、どちらがより高い利益を分配すると予測されるかが銀行を選ぶ基準となる。イスラーム銀行同士では宗教倫理上の違いはないので、最終的な基準は経済的利益である。「イスラームの教えと利潤追求の両者を満たす」のがイスラーム銀行とその預金者たちの目的であり、そこに教経統合論が現れている。

イスラーム銀行は、イスラーム復興運動の一部としてとらえられる。つまり、イスラーム法の規定を経済分野で適用しようとする運動なのである。その際に、リバー禁止の規定が古くからある点を重視するならば、それを無視して通常銀行が導入された近代的な経済に、イスラーム法を「再適用」しようとするものである。「再イスラーム化」の語を適用するならば、脱イスラーム化された経済の再イスラーム化をめざすものであり、「教経再統合論」とも言える。しかし、銀行がイスラーム世界にかつてなかった新しい制度である点を強調するならば、それを導入する際に最初の「イスラーム化」をしていると見ることも可能であり、基本的な教経統合論が発動されているとも言える。

銀行の場合、リバーの禁止が主要な問題であるが、イスラーム法の経済的規定はリバーの禁止にとどまらない。そのため、イスラーム銀行の登場と時期を同じくして、「イスラーム経済論」が隆盛し始めた [Ahmad 1980; Chapra 1985; Mannan 1986; Kuran 1995]。これはイスラームの経済倫理に立脚する経済を模索する運動で、イスラーム社会建設をめざす一環とも言える。

イスラーム経済論は、いずれの著作を見ても、規範的な性格が非常に強い。現実には存在する経済現象を分析すると言うよりは、過去に存在したイスラーム経済の再構成およびイスラーム法の現代化を通じて、あるべき経済像を描こうとする段階にあるため、規範的性格は当然のこととも言える。はたしてイスラーム経済論は「経済学」なのか「ドグマ」なのかということは、外側の研究者からも言われるし、当のイスラーム経済学者たちの間でも、何をめざすべきかという議論の中で、それが問われている [Nienhaus 1997; Ghassan M. Ibrahim and M. al-Qahf 2000]。

しかし、客観的な「科学」なのか、そうだとすればまだ未成熟と見るべきなのか、あるいは宗教的なドグマとみるべきか、といった問題設定は、経済が宗教とは関係のない自立的な分野であり、経済学がそれを客観的に分析するための科学であるという前提に立っている。しかし、イスラーム経済論が、単なる宗教倫理とは言えず、といって純粋な科学とも言えないという状

態は、教経統合論的な経済認識に由来すると見るべきであろう。

3. 教経統合論の意義

以上のように、イスラームにおいては宗教思想が経済をめぐる諸問題と密接な関係をなしているが、これを「教経統合論」と呼ぶことは正当であろうか。また、そのように論じることは地域研究にとって、どのような意義を持つのであろうか。

このことを問いの形で言いかえるならば、次の設問がなされる— (1)「教経」として、宗教と経済を結びつけて論じることは正当であろうか。また、正当であるとして、あらためてそれを論じることは創案であろうか。(2) 教経「統合論」とまで言うことは有効であろうか。なぜ「一元論」「一体論」「連関論」などではいけないのか。筆者の主張はすでに本論の中で明らかにされているが、ここで要約的に確認したい。

まず、宗教と経済の結びつきは、イスラームの理念の中ではもっとも基本的なものを見なされている、というのがポイントである。政教一元論は重要であるが、イスラームにおいては、政治は、イスラーム法とウンマ（共同体）の下位にくるものであり、共同体の存続に「不可欠」とされるが、人間生活そのものに絶対的に不可欠なものではない。そのため、「法政二元論」においても、本来は「法と国家」ではなく「法と共同体」が二元的なのである。

イスラーム法は、多くの場合に法が政府の関与なしに自律的に機能することを想定している[小杉 1996b]。しかし、政治権力が不要の場所であっても、所有や消費と無縁の生活はありえない。イスラームが人間の生活をすべてにおいて律することをめざすものであるならば、それは何よりも経済において発現する。それを「教経統合論」とした（なお、現時点では、政教一元論のように、何らかの二元論（法政二元論に相応する）で補完することは考えていない）。

「統合」の語を使ったのは、「教経一体論」として2つの分野が「一体」であるとするのは、行き過ぎと思われるからである。イスラーム法は経済、政治以外の分野をも包摂するものであり、経済が重要であるにしても、それは排他的な重要性とは言えないであろう。逆に、「連関」では一般的すぎると思われる。統合論ほどは強くなくとも、宗教と経済が「連関」する事例は他にも見られるからである。そのような意味で、「教経統合論」はイスラームに固有な認識のあり方を表現するものとして、提起されている。

しかし、それに対して、イスラームが人間社会の全域を律するシステムであり、経済もそれに含まれる[加藤 1995]、それゆえ「教経統合論」は新しい知見ではない、との主張もなされるかもしれない。確かにその通りである。しかし、従来は、イスラーム法がいくつかのーリバーの禁止など—経済活動を規制する規定を持っていることが、そのことの内容として理解されてきた。本稿が主張するように、教経関係が相互に結びついていることは、十分認識されていなかった。また、本稿の力点の1つは、宗教思想において「商売」「購入」「貸し付け」と

いった経済行為が主要なメタファーとして使われている点にある。宗教が経済を規制しているといった、外的な関係にとどまらないのである。そこでは経済が宗教思想の中に入っているとも言える。「統合論」という強い表現は、そのような相互的な関係を指している。

なぜ、そのようなメタファーが用いられるかと言えば、それはムハンマドが商業都市マッカに生まれ、クライシュ族にとって分かりやすい譬えであったと考えられる。しかし、問題はそのような歴史的な背景にだけ還元されるものではない。イスラームの主張は、唯一神アッラーが世界の創造主であることを強調するが、それはアッラーの所有権を意味し、人間はその創造物・所有物の分与によってのみ存在し、生存し、暮らすことができるとの世界認識を含意する。そのような人間の状態をイスラームは「アブド（僕）」と呼ぶが、アブドが創造主の至高権・所有権を認めることを「帰依（イスラーム）」というのである。そうだとすれば、「契約」「売買」「貸借」が真の所有権者（アッラー）と用益者・受益者（人間）の関係＝信仰を示すメタファーに使われることには、明確な一貫性があることが看取される。

以上のように、「教経」を特定したうえで「統合論」という強い用語でその関係を特徴づけることは、十分に正当化されうるのであろう。さて、この「教経統合論」を作業仮設として認めるならば、地域研究にとってはどのような意義があるであろうか。

筆者が狙いとしているのは、地域に固有の論理を、私たちの理解の体系の中で捕捉可能なような形で表現することである。そのためには、その前提となっている認識のあり方を有意なものとして抽出する必要がある。「教経統合論」はそのような試みの1つである。筆者はかつて「政教一元論」の概念によって、政教二元論に立脚する政教一致とは全く異なる政治認識の相を論じたが、教経統合論もそれと同じような趣旨に基づいている。

さらに、このような概念を補助線として用いることで、イスラーム諸国における具体的な地域研究の分析に役立てることをめざしている。通常の経済認識で考えると「合理性を欠いている」「自己矛盾している」といった印象を与えるムスリムたちの行為が、「教経統合論」の枠組みで解釈すると、内的論理が容易に「解説」できる場合もあると期待される。もちろん、フィールドワークにおいて有用性を発揮するためには、事例、適用例を積み上げる必要がある。分析枠組みは事例からの帰納だけで構築できるわけではないので、このような枠組みをめぐる議論と事例の参照との相互的な作業が有益であろう。

付言すれば、筆者自身が主として対象としている地域は中東、特にアラブ諸国であり、そこにおけるイスラーム経済思想、イスラーム法の経済論理を素材として、本稿の議論を組み立てた。アプリアリに、この議論がイスラーム世界のすべての地域に当てはまるとは言えないであろう。逆に言えば、他のイスラーム地域において、この問題をめぐっていかなる差異が存在するかを問うことで、「イスラーム世界の東西」をさらに比較することも可能となるであろう。

地域研究は、単に対象を認識するだけではなく、私たちが生きている地球社会をよりよく理

解し、よりよい世界を築くことに知的に貢献する責務も負っている。その点からも、教経統合論のような地域固有の論理を明らかにすることには、大きな意義がある。

明らかに、昨今の市場経済至上論は、経済が他の領域から自立し、さらに優越していることを自明視すると共に、それを規範としている。果たして、そのような経済認識でよいのか、ということは深刻な現代的問いの1つであろう。イスラームの教経統合論はそれと真っ向から対立するような認識を前提としている。イスラーム経済が、資本主義経済のような経済的効率性を達成できるか、しばしば疑問が投げられるが、教経統合論はもともと効率や生産性至上主義ではない点に特徴がある。まず問われるべきなのは、イスラーム経済が資本主義経済に対抗できるほど効率的で有効な経済システムを構築できるか否かではなく、経済的効率が社会を支配するパラダイムに対して、それと異なる有効な世界観を提供するような「地域の論理」を示しているか否かなのではないだろうか。

地域研究が21世紀の<知>の地平を拓くべきだとすれば（筆者はそれこそが地域研究の使命であると信じているが）、私たちの「常識」と対立するような地域の論理を「発見」することに大きな意義がある。教経統合論という耳慣れない試論をあえて提起したもの、それをめざすがゆえである。

参 考 文 献

日本語文献

- 石田 進. 1987. 『イスラーム銀行・金融機関の活動状況』 国際大学国際関係学研究科.
石田 進・田中民之・武藤幸治. 1988. 『現状イスラーム経済』 日本貿易振興会.
大塚和夫. 2000a. 『近代・イスラームの人類学』 東京大学出版会.
_____. 2000b. 『イスラーム的』 日本放送出版協会.
加藤 博. 1995. 『文明としてのイスラーム：多元的社会叙述の試み』 中東イスラーム世界6. 東京大学出版会.
小杉 泰. 1994a. 『現代中東とイスラーム政治』 昭和堂.
_____. 1994b. 『イスラームとは何か—その宗教・社会・文化』 講談社.
_____. 1994c. 「微利論・リバー」『歴史学事典1』 弘文堂.
_____. 編. 1996a. 『イスラームに何がおきているか—国際社会とイスラーム復興』 平凡社.
_____. 1996b. 「イスラーム市民社会と現代国家」 山内昌之編『「イスラーム原理主義」とは何か』 岩波書店.
_____. 1997a. 「民族・言語・宗教—中東・イスラームからの照射」 濱下武志・辛島 昇編『地域史とは何か』 山川出版社.
_____. 1997b. 「イスラーム」 田中 浩編『現代世界と福祉国家—国際比較研究』 お茶の水書房.
_____. 1998a. 『イスラーム世界』 21世紀の世界政治5. 筑摩書房.
_____. 1998b. 「イスラームの共同体とイスラーム的近代化の論理と倫理」 川田順造ほか編『開発と民族問題』 開発と文化4. 岩波書店.
_____. 1999a. 「東南アジアをどうとらえるか—イスラーム世界から」 坪内良博編『総合的地域研究』 京都大学学術出版会.
_____. 1999b. 「変革のイスラーム—文明再生の論理と構想」 木村雅昭編『民族と国家を問いなおす』

ミネルヴァ書房。

佐藤次高編。1986.『イスラーム・社会のシステム』筑摩書房。

千葉正士編。1997.『アジアにおけるイスラーム法の移植』成文堂。

両角吉晃。1997-98.「イスラームにおけるいわゆる利息の禁止について—西暦第12世紀のハナフィー派法学書に現れたリバー概念の分析」『法学協会雑誌』114 (7-10), 115 (1)。

家島彦一。1991.『イスラーム世界の成立と国際商業—国際商業ネットワークの変動を中心に』岩波書店。

柳橋博之。1998.『イスラーム財産法の成立と変容』創文社。

———. 2001.『イスラーム家族法』創文社。

ロダンソン, M. 1998.『イスラームと資本主義』山内 昶訳。岩波書店。

英語文献

Ahmad, Khurshid; Ansari, Zafar Ishaq, eds. 1979. *Islamic Perspectives*. Leicester: The Islamic Foundation.

Ahmad, Khurshid, ed. 1980. *Studies in Islamic Economics*. Leicester: The Islamic Foundation.

Aliboni, Roberto. 1995. The Islamic Factor in International Economic Cooperation. In Guazzone, Laura, ed. *The Islamist Dilemma: The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World*. Reading: Ithaca Press.

Al-Omar, Fuad; Abdul-Haq, Mohammed. 1996. *Islamic Banking: Theory, Practice and Challenges*. Karachi and London: Oxford University Press and Zed Books.

Azmi, S. H. 1991-2. Traditional Islamic Social Welfare: Its Meaning, History and Contemporary Relevance (I-III), *The Islamic Quarterly* 35(3)-36(1).

Chapra, M. Umar. 1979. The Islamic Welfare State and Its Role in the Economy. In Khurshid Ahmad and Zafar Ishaq Ansari, eds., *Islamic Perspectives*. Leicester: The Islamic Foundation.

———. 1985. *Towards a Just Monetary System*. Leicester: The Islamic Foundation.

Choudhury, Masudul Alam. 1989. *Islamic Economic Co-operation*. Basingstoke and London: Macmillan.

Din, Kadir H, ed. 1993. *Development and the Muslims*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

Donohue, J. J.; Esposito, J. L., eds. 1982. *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Esposito, John L., ed. 1995. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Ghazali, Aidit; Omar, Syed, eds. 1988. *Readings in the Concept and Methodology of Islamic Economics*. Selangor Darul Ehsan: Pelanduk Publications.

Hefner, Robert W.; Horvath, Patricia, eds. 1997. *Islam in an Era of Nation-states: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Islam, Muhammad Wohidul. 1999. Al-Mal: the Concept of Property in Islamic Legal Thought, *Arab Law Quarterly* 14(4).

Issawi, Charles. 1995. *The Middle East Economy: Decline and Recovery*. Princeton: Markus Wiener Publishers.

Kuran, Timur. 1995. Economics: Economic Theory. In Esposito, ed., 1995, Vol.3.

Kuran, Timur; Nugent, Jeffrey B. 1995. Economic Development. In Esposito, ed., 1995, Vol.3.

Mannan, M. A. 1986. *Islamic Economics: Theory and Practice*. Revised ed. Sevenoaks and Cambridge: Hodder and Stoughton and The Islamic Academy.

Meenai, S.A. 1989. *The Islamic Development Bank: A Case Study of Islamic Co-operation*. London: Kegan Paul International.

Muinuddin, Hasan. 1987. *The Charter of the Islamic Conference: the Legal and Economic Framework*. Oxford: Clarendon Press.

- Nienhaus, Volker. 1997. Islamic Economics: Dogma or Science? In Kai Hafez, ed. *The Islamic World and the West*. Leiden: Brill.
- Niblock, Tim; Wilson, Rodney ed. 1999. *Islamic Economics*. Cheltenham : E. Elgar.
- Saleh, Nabil A. 1986. *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic law : Riba, Gharar, and Islamic Banking*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Selim, Mohammad El Sayed, ed. 1994. *The Organization of the Islamic Conference in a Changing World*. Cairo: Center for Political Research and Studies at Cairo University.
- Warde, Ibrahim. 2000. *Islamic Finance in the Global Economy*. Edingburgh: Edingburgh University Press.
- Zahraa, Mahdi. 2000. Characteristic Features of Islamic Law: Perceptions and Misconceptions, *Arab Law Quarterly* 15(2).

アラビア語文献

- ‘Abd Allāh Mukhtār Yūnus. 1987. *Al-Milkīya fī al-Sharī‘a al-Islāmīya wa Dawruhā fī al-Iqtisād al-Islāmī*. Alexandria: Mu’assasa Shabāb al-Jāmi’a.
- ‘Abd al-Razzāq Raḥīm Jady al-Haytī. 1998. *Al-Maṣārif al-Islāmīya bayna al-Nazariya wa al-Taṭbīq*. Amman: Dār Usāma.
- ‘Abd al-Samī‘ al-Miṣrī. 1986. *‘Adāla Tawzī‘ al-Tharwa fī al-Islām*. Cairo: Maktaba Wahba.
- ‘Abū al-Majd Ḥarak. 1988. *Al-Bunūk al-Islāmīya: Ma lahā wa mā ‘alayhā*. Cairo: Dār al-Ṣaḥwa.
- Ghassān Maḥmūd Ibrāhīm; Mundhir al-Qahf. 2000. *Al-Iqtisād al-Islāmī: ‘Ilm au Wahm*. Damascus: Dār al-Fikr.
- ‘Īsa ‘Abduh. 1985. *Al-Ribā wa Dawruhu fī Istighlāl Mawārid al-Shu‘ūb*. Cairo: Dār al-I’tisām.
- Jamāl ‘Atīya; Wahba al-Zuḥaylī. 2000. *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*. Damascus: Dār al-Fikr.
- Muḥammad ‘Abd al-Mun‘im al-Jamal. 1986. *Mawsu‘a al-Iqtisād al-Islāmī*. 2nd ed. Cairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī.
- Muḥammad Ibrāhīm Mansūr. 1991. *Al-Takāmul wa Taqṣīm al-‘Amal al-Iqlīmī bayna Aqtār al-‘Ālam al-Islāmī*. Valletta: Markaz Dirāsāt al-‘Ālam al-Islāmī.
- Maḥmūd Muḥammad Bābillī. 1980. *Al-Iqtisād fī Daw’ al-Sharī‘a al-Islāmīya*. 2nd ed. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī.
- Rafīq Yūnus al-Miṣrī; Muḥammad Riyāḍ al-Abrish. 1999. *Al-Ribā wa al-Fā‘ida: Dirāsa Iqtisādīya Muqārana*. Damascus: Dār al-Fikr.
- Wahba al-Zuḥaylī. 1984. *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*. Damascus: Dār al-Fikr.