

世俗化されえぬ経済理論とその主体

— Bāqir-s-Ṣadr 「イスラーム経済理論の基本構造」をめぐる —

鈴木規夫

はじめに

Muhammad Bāqir-s-Ṣadr 著 *Iqtisād-nā* (『イスラーム経済論』)のなかで、イスラーム法学者がイスラーム経済理論の再構築にさいして採用する方法について記述した部分(邦題「イスラーム経済理論の基本構造」)が、黒田壽郎氏により先ごろ邦訳紹介された¹⁾。そこに提示されているものが、従来の西欧を基本的なモデルとして成立してきた学的構成による説明世界とは著しく異なっていることはいうまでもない。したがって、イスラーム世界固有の動態を認識していくのに不可欠な手掛かりの一つとして、これを受容し、その内在的研究の推進が今後とも強く求められること自体には疑いをさしはさむ余地はない。

しかし一方で、〈経済〉という問題領域が今日においてはきわめてグローバルな様相を内包せざるをえず、その問題領域自体に世界性が刻印されている以上、それがイスラームに固有で独自の問題構成をもつものであったとしても、そこにはまた、何らかの世界性へと突き出されていく契機が含まれているはずである。ある意味で、むしろそうした世界性への契機によってこそ、イスラームの独自性が表出されるのであって、ムハンマド・バーキルッ=サドルが、イスラーム経済論の記述展開において、意識的に資本

主義システムや社会主義システムへの引照を行うのは、イスラーム経済論の独自性を比較強調するためばかりではなく、逆に、〈経済〉という問題領域における世界性への契機をイスラームに見ようとしているからに他ならない。そして、その世界性への契機が〈公正の思想〉によって一貫せられる手続きを明かすのが、ここで取り上げる「イスラーム経済理論の基本構造」なのである。

ところで、イスラーム経済理論が〈新たな世界性〉を引き受け、その意味において〈独自〉でありうるものならば、イスラーム経済理論と他の「システム」との差異を明瞭かつ決定的に位置づける認識論上の地平がひらかれなければならない。ここでは、イスラーム経済理論の認識論上の地平が、西欧における思考の生成と循環とに形式化された経済理論（端的に、それを〈システムズ〉と表現してもよい）との関係において判然と分岐する境界領域を探っていくことにしたい。

この境界領域ではいくつかの込みいった問題群が錯綜している。というのも、〈オリエンタリズム〉の網の目をはじめ、²⁾現実の世界政治が錯綜する状態のなかには、この境界領域自体を多様な極に牽引するさまざまな力がはたらいっているからである。したがって、「中東世界を中心とするイスラーム回帰への動き…に対する囲いこみ」³⁾がいたるところに顕著であるようなそうした力関係のなかにあって、この領域への跳躍は単純なイスラーム護教論であってはならないであろう。なぜなら、囲い込みに対するある種の防御帯形成に終始すれば、結果として現れてくるものは世界の宗教的ブロック化⁴⁾として表現しうる勢力圏の追認というかたちでしかないからである。また、イスラーム世界を、たとえばイマニュエル・ウォーラーステインのいう「世界帝国」⁵⁾に還元してしまう思考は、歴史認識、現状認識のレベルにおける問題であるならばともかく、世界性への跳躍を図ろうとするイスラーム経済理論の問題ではないはずである。それは、後述するように、史的システムとしての資本主義が発展の極に近づき、その崩壊の〈危機〉の

認識と史的システムの「移行」のイメージとがイスラーム経済理論と何らかの共通項をもつのだとしても、両者は異質な問題次元にあると言ってよいからである。

以上のような状況認識をもとに「イスラーム経済理論の基本構造」を読むには、さしあたって次の三点の検討が不可欠であろう。第一に、〈新たな世界性〉が問題にされるようなメタ理論の存在可能性についての検討である。第二に、西欧における思考のパタン（当然それも一様ではないが）からどれほど逃げきるかというアポリアを抱え込む思考の運動の中で、〈独自性〉や〈異質性〉といった〈差異〉を、いかに思惟しつつわれわれは存在しうるか、という問題の検討が必要である。そうした思惟を脅かす陥穽は、たとえば、「構造」という言葉ひとつにも仕込まれている。第三に、これはこれからの議論の前提にもなるのだが、〈世俗化〉が措定されていた社会と〈世俗化されえぬ〉社会との次元の交錯をどう捉えるのか、ということを吟味しなければならない。これらがいわば一つのトリアーデのようにその境界領域で動いている様態に配慮しつつ、その〈世界性の契機〉が、世俗化されえぬ共同体の経済理論とその主体との根拠をもつところにひらかれていくことを以下に明示していくことにする。

I. 「イスラーム経済理論の基本構造—理論と法解釈—」の構成

あらかじめ、これからの議論の便宜を考慮して、「イスラーム経済理論の基本構造—理論と法解釈—」の構成を整理しておきたい。

そこでは章別構成がとられてはいない。実はそのこと自体、きわめて重要なのであるが、とりあえず、それぞれの見出しに記号を付して、その概要をみると、次のようになる。

「イスラーム経済理論の基本構造—理論と法解釈」内容構成

I	経済理論とイスラーム	α 、 β 、 γ ※
II	理論と法律の関係	α 、 β
III	解明と構成の手続	α 、 β
IV	市民法としての財政システム—概要と推論	α 、 β 、 γ
V	諸規定の構成の手続	—
VI	発見の試みにおける概念の貢献	α 、 β
VII	経済的法令における間隙の部分	—
VIII	イジュティハードの行使と主観性	
	1) 現実の正当化	
	2) 特殊の枠組への典拠の挿入	—
	3) 法的証拠の状況、条件からの切り離し	
	4) 典拠にたいする既存の立場の採用	
IX	主観性の必要	α 、 β
X	応用面での欺瞞	α 、 β

※ α 、 β 、 γ …は、それぞれの大きな議論の柱のうち、命題や規定を含む小主題の位置関係を示すための記号であり、それぞれに適した見出しを付加して以下の叙述に用いている。

※※ また、それぞれの訳語については、たとえば「市民法」を「民法」とするなどの処置が適当であろうけれど、原則として1986年の黒田訳に従った。

さらに続いて、バーキルツ = サドルの叙述を要約することになるが、議論の混乱を避け、術語上の意味確定の論理をそれ自体として丹念に後追いしようとしているので、彼の叙述への個々のあるいは全体的な意味付与は、すべて次章以下に委ねることにする。

I-1. 経済理論とイスラーム

まず、バーキルツ = サドルはIで、経済理論の特質を規定するための三つの問題を設定し、その解答を得るためにイスラームの経済理論研究の本性を明らかにする、としている。

その三つの問題とは、すなわち、

I- α : 「理論 madhhab」という語の規定

I- β : 経済理論と経済学との相違

I- γ : 経済理論が機能する諸領域の規定

である。

ここでは殊に、I- α とI- β 、I- β とI- γ とのそれぞれが横断しながら規定されており、そこで使われている論理は一見すると矛盾しているようにも思える。しかし、それぞれの連鎖を辿っていくと、

ある社会にとって、

経済理論とは：その社会が経済生活を営み、問題を解決するにあたりそれに従うことを望む「方法」であり、

経済学とは：経済生活やその諸条件、現象、あるいはそれらとそれらを生起させるさまざまな原因、要因との関連性についての解決を得る「学問」=「学」=「解釈の道具」である。

ところで、

イスラーム経済とは：経済生活においてイスラームがそれに従うことをよしとする「方法」である。

したがって、イスラーム経済は、経済理論としてのみ定立する。

ここで、イスラーム経済が、「イスラームによって最近の経済生活やその諸規則を解釈するための道具ではない」(B-p.136)、と再三にわたって強調されるのは、理論的特徴と学的な特徴とを、検討される領域の特性に依存した二つの異なった結果とみなす態度の正当化への危険性を強調するパークルッ=サドルの視点ともあいまって、「学と理論とは、研究の方法、目的に相違があるとしても、この相違は研究の主題、領域によるものではない」(B-p.137) ことを明示するためである。したがって、I- γ の領域規定はI- β における理論と学との相違の明瞭性が自覚されずには成立しない。

理論と学との相違を明瞭にするものは何か。〈公正の思想〉である。その意味では、理論を純粋な方法といただけでは不十分であり、それはまた

次のようにも表現されうる。すなわち、

経済理論は：社会的公正という思想に関連する経済生活上の基本的な規定のすべてを含む。(→したがって、私有制の原理、経済的自由、利子の禁止、生産手段の国有化といった諸問題は理論問題である。)

経済学は：既存の思想あるいは公正さに関する理想とは切り離された形で、経済生活の実状を説明する見解のすべてを含む。(→したがって、生産逡減の法則、需要と供給の法則などといったものは学法的法則である。)

経済学における学法的法則も、その説明をもとめる社会の経済生活の実状について成立するものであるから、それは本来的に相対的なものである。

また、経済理論は、公正さが道徳的価値、高邁な理想に依存して評価される以上、その社会の道徳的価値や理想に依存している。

ところで、イスラームにおいては人間のすべての行動、すべての行為は、ハラール(合法的→公正)かハラーム(非合法的→不正)かである。したがって、イスラーム経済理論は、経済生活におけるあらゆる活動において、「ハラールとハラームの問題がその価値、理念、概念とともに現れる」(B-p.142)ような抽出、確定作業にむかうものなのである。

こうした経済理論の規定によって、それに続く議論の展開からある種の曖昧性が排除される。たとえば、「経済理論としての資本主義」(B-p.143)という表現は、具体的には経済体制の性格を規定することになるけれども、同時にそれは、資本主義というものの基本原理、理念、価値それ自体を検討する、という立場をも表しているのである。

I - 2. 理論と法律の関係

IIにおいては、さらに、

II - α：経済理論と市民法との区別

II-β：経済理論と市民法との相互依存関係

について述べられている。ここでいう市民法とは、「諸個人と彼らの人間的、主体的諸権利とを結ぶ経済関係の諸細部を規制する法令」(B-p.142)をさしている。

経済理論と市民法との区別が強調されるのは、「イスラームの経済理論の研究を試みるにあたり、財産権や業務処理を規定するイスラーム法の総体を、売買、賃貸、共同作業、詐欺、賭博やその他の問題に関するイスラーム法の諸規則に等しいものであるかのように議論」(B-p.143)する誤りと混乱とを避けるためである。

それでは両者の関係はどのようなものなのか。

「社会の完全な理論構造は、一つの一般的な理論的基礎に立脚しているものであり、重層的な諸層を控えており、先行する層は、その上に成り立つ層にとって基層を成している。であるから、「理論と法は理論的構造において二つの階層」を成しているけれども、理論は法の基層であって、法は、「理論に応じたかたちで形成され、理論が代表する基本的な論説、概念にもとづいて決定される」(B-p.144)という関係の上に成り立っている、ということになる。

ここでバーキルツ=サドルは興味深い例を取り上げている。それは資本主義の経済的自由に関する理論ならびにその市民法との関係であるのだが、たとえば、権利と義務との関係において、なぜ、義務の概念のなかに「意志の力の原理」が出現したのか、またそこでいわれる「意志」が「個人」に収束するのはなぜか、という問題である。バーキルツ=サドルは、これを「資本主義の理論的特徴」とし「個人が自らの意志を果たす権利をもたぬかぎり、彼はいかなる権利をもたないとする考えは、自由経済を標榜する資本主義の思想内容の経済理論の分野から法的分野への忠実な移行に他ならない」(B-p.145)としている。また、それは「所有権」についても同様である。「理論としての資本主義」が、所有の自由を認め、所有を神

聖なる権利とみなしているので、法はこれに合法性を与えるために、この資本主義「理論」に立脚してこれを一般的立場とし、法制化している、ということになるのである。

したがって、経済理論が異なれば、市民法における諸規定の根拠も当然異なってくる。経済理論と市民法との区別とその相互依存性もまた、イスラーム経済を認識していく上で不可欠の明瞭性を与えるのである。

I-3. 解明と構成の手續

さらに議論はイスラーム経済理論の研究の手續きに及ぶ。

ここでバーキルツ＝サドルは、イスラーム経済理論の研究の手續きと他の経済理論研究とのそれが「異質」であることを強調している。

III- α ：発見のための研究の手續き

III- β ：手續きの様態と経過の決定

イスラーム以外の文化の特性、思想傾向に即して判断を下してしまう傾向を避けながら、既に決定され眼前にしている経済体制の構成を正しい側面から特徴づけ、その一般的構造を確定し、思想的原理を解明し、その基本的特徴を明らかにすることがイスラーム経済理論の研究には要請されており、この要請を果たすための手續きが、何か新たな理論を作りだしたり発明したりするのは「異質」で正反対な、「発見のための手續き」であること、これを、III- α では明らかにしている。

さらに、資本主義、社会主義の理論研究で採られている「発見のための手續き」とイスラーム経済理論の研究が行う「発見のための手續き」とは、それぞれに独自の特質、特徴をもっており、その「異質性」を、III- β では、手續きの様態と経過の決定、という視点から明らかにしている。

それを端的に表現しているのは、バーキルツ＝サドルの次のような叙述である。

……発見のための手續きは、構築のための手續き [= 発見のための手續

き]とは逆の道筋をたどる…つまり上部構造から始めて基層に進み、諸痕跡を蒐集したのちにそれを構成して理論の明確なかたちを把握するのであり、理論を措定したのちに諸痕跡を分類するといった道筋をたどらない…… (B-p.149)

I-4. 市民法としての財政システム

発見のための手続きにとって、「理論の輝きと痕跡」を帯びた市民法の検討が可能であるならば、同様に、財政システムの中に現れている理論の輝きも発見の試みに活用されうる。IVでは、そのいくつかの例が示されている。

IV- α : ドメイン (domain) の観念における理論の財政への影響

IV- β : 国家収入の用途における理論の財政への影響

IV- γ : 概要と推論 — 発見の試みに対象に組み込むべきイスラームの規定、法令

IV- α および β では、資本主義理論と一般財政との関連においてその現れが指摘されている。

財政においてドメイン [国家が所有する土地、森林、工場のような国家の財産] は主要な国庫収入源の一つであるが、資本主義理論の経済的自由の原理に基づき、国家の生産活動への介入が否定され、個人の経済的自由の擁護が押し進められると、ドメインは財政システムから消滅していく傾向を生み、資本主義国家の一般財政は税収入など他の財源に頼らざるをえなくなってしまう。一方、社会主義的傾向においては、ドメインは国家の財源として復活、拡大するが、経済的自由の原則は瓦解する。

また、国家 [国庫] 収入の用途も、依拠している経済理論の思想的性格によって異ってくる。国家 [国庫] 支出の主要な用途が、国家の安全、防衛に充当されることも、悪しき配分、階級格差の是正、社会的公正の確立に充当されることも、経済理論の思想的性格の変質に伴って現れてくる。

したがって、財政システムも、それに先行する層である経済理論に応じた形態の現れである以上、これを発見の営みの素材として扱うことができるのである。

イスラームの規定、法令の場合における「発見の試みの対象」となるものは何か。Ⅳ-7で示されているそれは、

イ) 個人間の財政的関係を定める業務規定、権利に関するイスラームの規定

ロ) 国家とムスリム共同体との間の財政的関係を定め、国家〔国庫〕の収入、支出についての一般的政策を方向づけるある種の法規

である。

たとえば、イスラームは詐欺を禁止するのと同様に取引の際の利子ならびに利子付き貸付を禁止しているが、これは、イスラームの配分に関する一般原則を明らかにする、という発見の試みに有効である（いうまでもなく、詐欺の禁止は理論枠組みの中に入る性質のものではない）。また、ザカートのように、社会の経済的均衡〔貧富の格差の是正〕を維持するために、イスラームが法的に命じている税も同様にこの試みに有効である。しかし、聖戦に参加する軍隊の財政的基礎を作るためにイスラームが命じている聖戦税は、イスラーム国家の宣教の役割に関わるものであり、イスラーム経済理論とは無縁であって、発見の試みの対象とはならない。

I-5. 諸規定の構成の手続き

ところで、発見の試みに有効なイスラームの諸規定を一つひとつ他の諸規定と切り離し、独立したものとして提示、検討するだけでは、イスラームの経済理論の基本原則の発見にはいたらない。それら個別的な規定を構成している一般形態の相関的な一側面として個々の規定を考察し、その結果全体もしくは合成体から「輝き出るような一般原則」（B-p.154）に到達しなければならない。

たとえば、貸付契約では資本に対する利子を禁止すること、賃貸契約では生産手段の貸し出しから生ずる利得を認めること、貸出人が賃貸契約に基づいて借受人の保持する自然財を取得することを禁じること、といった諸規定は、その法的正当性が確認されたのちに相互に関連するものとして研究され、それらの統合がなされてはじめて、生産された富の配分に関するイスラームの原則を抽出する機会がえられるのである。

I-6. 発見の試みにおける概念の貢献

IV- α : イスラームの諸概念

IV- β : イスラームにおける所有ならびに交換の概念

バーキルツ=サドルは、「発見を試みるにあたって、イスラーム文化において重要な部分を占める諸概念を諸規定と同列に置く」(B-p.155)としている。ここでいうイスラーム的諸概念とは、「全宇宙的、もしくは社会的、法的事実を説明するイスラームの考え、イスラーム的理念」を指している。宇宙のすべての存在は至高の神と深く関わっており、また、人間社会は直観と衝動との段階を経て理知と省察との統御する段階に至っている、といった固有のイスラーム的理念は、直接的に諸規定の中に含まれるようなものではないけれども、イスラーム経済理論を認知するためには、経済生活や経済現象の中で機能しているイスラームの法的規定と密接に関わる部分が大いに役立てられなければならない、と指摘されている。(IV- α)

たとえば、イスラームにおける所有の概念によれば、所有は人間に本来の権利ではなく、人間が神の代理人となる試みの結果であり、自然の財や富はすべて神のものであって、神がときに財の維持を個人に委託されるものなのである。

したがって、所有とは、立法者が個人に委ねた社会的任務であり、神によって人間に委託された地上での仕事に個人が参加することに他ならない。イスラームの私的所有に関する法的規定は、個人が委託の諸要請を実現す

る手段が定められ、その財の増大、保護、支出に関する規定では、それらすべてが人間の福祉にあてられるべきことを定めている。もし個人がその神の委託の要請にそわなければ、所有者の権利を制限することを、時にはその財を所有者から取り上げることさえも認めている法的典拠があるが、上に見てきたようなイスラーム的理念に照らせば、そうした規定の理解も容易になる。(IV-β-①)

また、たとえば、イスラームにおける交換の概念によれば、交換とは、本来生産の一分枝となるものである。したがって、商人が他人の生産物を売る場合には明らかに生産に参加していることになる。商人は生産された品物を入手して、それを消費者の手に渡すように準備することによって新たな利益を作り出す。これは物の生産ではなく利益の生産であるが、品物はこの種の準備なしに消費者との関係において利益をうまないのであるから、商人もまた生産に参加していることになるのである。

しかし、商人が富める者のみを利するために、消費者と生産品との間の中間的介入を増やしてその距離を隔たせるようなことがあれば、それは交換の本来の任務を逸脱していくことになる。そのような場合に、国家がその権能の範囲内で強制的な力を行使して、そうした逸脱を規制しうる根拠となるものは、イスラームにおける交換の概念にほかならないのである。

(IV-β-②)

I-7. 経済的法令における間隙の部分

ところで、なぜイスラームの概念のある種のものが上に見たような国家の「強制力の基盤」となりうるのか。それは、イスラーム経済理論に以下のような二つの側面があるからだ、とバーキルツ＝サドルは指摘する。

第一は、イスラームによってすでに完成されたかたちで満たされていて

いかなる変更も改定も受け入れられないような側面、

第二は、理論の間隙の部分 (mantīqat firāgh) を形成するもの、

である。

イスラーム経済の一般的目的が要求し、いつの時代にも変わることなく必要とされるものにしたがいつつこの第二の「間隙の部分」を満たす仕事は、国家もしくは支配者 (waliy-l-'amr) に委ねられている。したがって、この「間隙の部分」は、経済理論発見の試みに多大な重要性をもっている。イスラーム経済理論の構築には、この部分を検討の対象に加え、その可能性を評価しつつ、経済理論の二つの側面の程度を知る必要がある。

また、預言者ムハンマドが、神の法の伝え手である預言者として法的形態を定めたものと、ムスリムの指導者として当時のイスラーム社会の環境に即してこの「間隙の部分」を満たす任務にあたり定めたものとを、混同してはならない。

さらにいえば、「間隙の部分」の問題は、イスラーム経済理論が統治の形態と密接に関連していることを示している。支配者ないし統治機関が、この部分を状況に応じて、またイスラームの諸目的の要請に従いつつ満たし、その経済理論を完全なかたちで応用しこれを実現していくには、ムスリムの指導者としてのムハンマドと同様の資質が求められるのである。したがって、イスラーム経済にはいわゆる〈自由主義経済〉は成り立ちえないことになる。

I-8. イジュティハードの行使と主観性

これまで、イスラーム経済理論の発見の試みが、その素材としてイスラームの諸規定、諸概念を用いることを確認してきた。ここから直ちに、その素材をいかに獲得するか、という問題が浮上してくる。

クルアーンとスンナとの原典からイスラーム経済理論発見の試みに適合するものを直接取り出し、それに関する十分な典拠を蒐集して、一般的な理論的見解を提出することは可能である。しかし、典拠の規定、概念の内容がしばしばさまざまな解釈を許してしまうものであるので、原典を正し

く理解し、蒐集した典拠から特定の意味を発見するには、これに明瞭で正確な意味の統一を与えるイジュティハード（学的努力）の行使が必要となる。

イジュティハードには誤りの可能性も存在する。しかし、イスラームの許可公認し、その様態、原則をも定めているイジュティハードの行使の結果であるかぎりにおいて、それが構築する経済理論の形態はイスラーム的なものとみなされる。

むしろ、諸典拠中の規定、概念を理解するためのこのイジュティハードに基礎をおく発見の試みには、イジュティハードの試みにおける主観性の介入という危険がともなっている。したがって、この危険を回避するためには、主観性の危険の根源をつきとめておく必要がある。バーキルッ＝サドルは、その主要な根源を、以下のⅧ－１）～Ⅷ－４）に探り、検討している。

Ⅷ－１）現実の正当化：「意図的であるか否かは別として、研究者が典拠をこじつけ、自分が体験している汚れた現実を正当化する独自の解釈を試みること」（B－p.164）。社会的現実を避け難い必然的なものとみなし、原典に基づく現実変革を企図するのではなく、逆に現実に屈服して法的証拠に新解釈をおこない、それに適合する結論を導こうとする危険がこれである。

Ⅷ－２）特殊の枠組みへの典拠の挿入：それが具体的な現実に源をもっている場合もそうでない場合も含めて、イスラーム以外の特定の枠組みで典拠を理解しようとし、典拠がその枠組みに適合しないと判断すると、それを無視したり放置したりして、自分の採用した枠組みにふさわしいか、少なくともそれに矛盾しない他の典拠を求めるようになる危険がこれである。ここでいう「特定の枠組み」のなかには、「言語的枠組み」も付加される。つまり、原典中の基本的な言葉が歴史を含んでおり、したがって時間の経過とともに意味的に拡大変化している場合、イジュティハードに携わ

る者がその言葉の理解にさいして原典中の文脈における意味ではなく、語義的には新しい理論や新しい文化の影響を受けている現在の意味に引きずられてしまうことは当然ありうる事態であるとはいえ、「原典の意味を確定するにあたっては、それが書かれたさいには存在していなかったような新しい言語的枠組の中に語を挿入する（あてはめる）ことを強く戒めなければ」（B-p.168）ならないのである。

VIII-3) 法的証拠の状況、条件からの切り離し：具体的正当性なしに法的証拠を拡大解釈する危険。これはイスラーム法学の用語でタクリール(taqrīr)と呼ばれる法的証拠を扱うさいにしばしば問題となる。タクリールとは、預言者あるいはイマームがその見聞しうる範囲でなされた特定の行為にたいして沈黙を守ったことを意味しており、沈黙によってその行為がイスラームにおいて合法的であることを示したのである、というイスラーム法が預言者の言行のうちに認めている「表現」の一つである。タクリールには、特定の個人がおこなったある行為に関するものと、人々が社会生活においてしばしば繰り返す一般的な行為（慣習）に関するものとの二種類がある。イジュティハードにおいて、このタクリールを、その本来の状況や条件から「切り離し」てしまう主観性の危険が、VIII-3)の危険である。その場合、この「切り離し」には二つの形態が見られる。第一の形態とは、ある生活形態を実際の状況から切り離してそれを歴史的にもイスラームの法制化時代に存在したかのように扱ってしまう「切り離し」であり、第二の形態とは、タクリールの現れた時代の慣行に関する個人の状態や社会状況のあらゆる情報を詳しく分析することなく、イスラームの法制化時代の慣行をその状況や特性から切断し、それに関する規定を、いかなる正当性もなしに、類似の慣行に一般化してしまう「切り離し」である。

VIII-4) 典拠にたいする既存の立場の採用：ここでいう既存の立場とはまず、その研究者の問題関心〔精神的傾向〕をいう。この立場に縛られながら特定の関心（たとえば、社会的側面に関するイスラームの諸規定に関

心を寄せるのか、あるいは個人の行動に関するそれに関心を寄せるのか、など) から法的典拠を考察することにより、その典拠がもっているはずの他のイスラーム的側面を見落としてしまう危険に陥るのである。既存の立場とはまた、預言者をいつも一般的諸規定を伝えるものとして捉え、そのムスリムの指導者としての積極的な役割を忘れている場合もいう。このような原典解釈における特殊な立場においては、典拠が問題なのではなく、その解釈者の預言者への特殊なイメージが問題なのである。イジュティハードに携わる者が主観的立場を典拠に押し付けようとする、その結果としての彼の説明には、正当性の根拠となる客観性が損なわれることになる。

I - 9. 主観性の必要

IX - α : 主観性の領域

IX - β : 研究者の法学者としての人格と理論探究者としての人格との
矛盾ならびにその統合

これまで指摘されてきた諸点に基づき、イスラーム経済に関する知的蓄積は増加する。また同時に、その知的蓄積にはさまざまな形態が存在することにもなる。その多様な形態が、イスラームに従い正しく遂行されたのであれば、それらすべてが法的でイスラーム的だ、ということになる。したがって、「われわれは、あらゆる領域においてもっとも強力で有効と思われる要素を選びとり、[それを] 日常の諸問題解決、イスラームの高邁な目的の達成に役立てることができる。そして、これこそ研究者が自分の自由、意見を完全に掌握し、発見に携わる者という立場から自由に意志表示できる主観的選択領域なのである。ただしこの主観性は気まぐれな選択でも、勝手な創造でもない。それはさまざまなイジュティハードの範囲内での自由を享受しているのであり、無制限な自由ではない」(B - pp. 476-77)。バーキルッ = サドルは、この主観性の領域を援用し、イスラーム法のイジュティハードに関する一般的な枠組みのなかで研究者に選択の権利を与える

ことは、「発見の試みにおいて技術的にも不可欠の条件」であり、「主観的な選択に依存せずに経済に関する上部構造、その法制的特殊性、法的多様性を完全に含みこむイスラーム的見解、理論的原則を発見することは不可能」であるときえ述べている。(IX- α)

しかし、ここにはイスラーム経済の研究にあたって、研究者が絶えず悩まされる困難が控えている。パーキルッ=サドルは自らの個人的体験を辿りつつ、その困難をさして「理論の探究にあたるムクタシフ (muktashif) としての彼と、規定の抽出のためにイジュティハードを行なうムジュタヒド (mujtahid) としての彼との矛盾」(B-p.181) である、としている。そして、この矛盾を克服し、イスラーム経済理論の探究の試みに理論的整合性を与え、一貫性を保つには、「諸規定の一々の背後に一つの経済理論が見出されると期待する」のではなく、むしろ「総体の枠内に既存の法的諸規定が依存する一つの経済理論が存在すると信ずる」ことによって、多くの他のイジュティハードの結果から編成された総体を構成して、そこを出発点とし、その編成された総体の理論的調和を求めるべきである(IX- β)、としている。

I-10. 応用面での欺瞞

X- α : 欺瞞の性格

X- β : 第三の極の中心に位置するイスラーム経済

「イスラームの経済理論は、預言者の時代に主たる体制として社会的に実践され、応用面では当時のイスラーム社会における諸個人の経済関係に具体化された。それゆえイスラーム経済発見の試みにおいては、理論的レベルにおけると同様、応用のレベルでもそれを研究、検討しうる。なぜならば応用は、法的領域における理論的典拠と同様に、イスラーム経済の諸特徴、特性を規定しうるからである」(B-p.185)。しかし、「応用」が理論形成に寄与する仕方は、法的典拠そのものに対するその思想的貢献とは

異質である。なぜなら、「応用」のもつ特定の客観的状況との関連性は、研究者の感覚に「応用」にさいして誤りを生じさせ、しばしばそうした誤りが、イスラーム経済と資本主義や社会主義との本質的矛盾を隠蔽すべく機能するからである ($X - \alpha$)。

この傾向は、殊に資本主義の否定をめざす新たな潮流とイスラーム経済とを短絡させてしまうところに現れる。しかし、「資本主義と社会主義の間に存在する対立する矛盾は、それ自身の中に第三の極の可能性を認め、矛盾の対立の中でこの極にさまざまな特徴、性質、特性が確定されたさいには、イスラーム経済が第三の極の中心に位置することを許すような性質のものなのである」ことを、むしろ了解していかなければならない。というのも「イスラーム経済解明の努力を行なうにあたり、それを資本主義と社会主義の間の特殊な矛盾の枠内で処理し、イスラーム経済を対立する両極の一方に近づけ、資本主義でなければ社会主義、社会主義でなければ資本主義と軽率に規定するような態度は、正しく、健全で、客観的な研究態度とはいえない」(B-p.190) からである。($X - \beta$)

II. 〈世俗化〉という境界領域

II-1. 世俗化されえぬイスラーム経済

前章において詳細に振り返ったパークルツ = サドルのイスラーム経済理論再構築の方法的基礎をめぐる叙述は、彼自身述べているように(1-III- β) 理論措定がないため、西欧的学知の伝統を経験してきた者には、恰も「第一の方法では、完全な表象が蒸発させられて抽象的な規定となり、第二の方法では、抽象的な規定が思惟の道をとって具体的なものの再生産に到達する」といった「経済学の方法」の軌跡における「17世紀の経済学者たち」⁶⁾の姿を、想起させるかもしれない。また、それは、殊に彼の所有

をめぐる議論において (1-II-β / 1-VI-β-①)、⁷⁾「他者との関係において各人の権利であった「プロパティ」が、神との関係においては、神学的義務の遂行を支える基体 substratum に転化」せざるをえず、「プロパティ」を、「神の作品」としての「人間に固有のものと捉える」、あの「17世紀の思想家」ジョン・ロックの営為⁸⁾に親しいものと映るかもしれない。マクファーソン流のロック像よりは⁸⁾まだ、この「神学的基礎」に依拠したロック像のほうが、よりイスラームにおける所有概念に親和性をもつにしてもなお、「17世紀」を通過してしまった西欧と、そうではなかったイスラーム世界との間には「経済理論」(1-I-γ)において決定的な差異が存在している。

その差異を示す指標として、ここでは〈世俗化〉という現象を置くことにする。

つまり、それは、アンリ・コルバンがその『イスラーム哲学史』の序説において「……哲学と神学との間にはじめて明確な差異が生じたのは、西洋では中世のスコラ学においてである。この区別は、あらかじめ世俗化という問題を前提としている。だがイスラームはまず教会という現象とそれにまつわる種々の具体的、抽象的産物をもたなかったため、世俗化という考えはイスラームには存在しないのである」と、⁹⁾明言しているような一つの単純な対比的事実、すなわち、西洋では〈教会という現象〉があつてそれに伴い〈世俗化〉という観念が存在するのに対してイスラームにはそれが¹⁰⁾ないという差異の指標、である。H. コックスのいうように〈世俗化された世界〉が西欧近代世界とほぼ同義として考えられていることも、当然考慮されるべきであろう。また、それが西欧における激烈な宗教戦争のなかから生まれた「寛容論」をめぐる問題状況との関連から、¹¹⁾権力問題におけるcivilなる概念の導入と連動していることも考慮しなくてはならない。この間の西欧における歴史的事情は、イスラーム経済における統治(政治指導)の問題(1-VII)とも比較可能な領域になるであろう。

むろん、18世紀後半以降、中東イスラーム世界が西欧近代国際システムに徐々に組み込まれていく過程で起こっている現象は、この世俗化する社会と世俗化しえぬ社会とを区別する二分法では容易に説明し尽すことのできない複雑性を帯びざるをえない。しかしながら、理論上の問題であろうと現状分析上の問題であろうと、こと〈近代〉というものに覆われている問題が議論されるさいにしばしば陥る術語上の錯綜から予め逃れるためにも、また、イスラーム経済理論の「発見の試み」を認識し了解していくにはなおのこと、この区別は必要不可欠なのである。

なぜなら、世俗化されえぬイスラーム共同体において、誤りの可能性を孕む人間を超えて、究極の神の与えた知りうるものへの探究により成立する信用システムの精緻な客観性こそ、バーキルッ＝サドルのイスラーム経済理論の特質を構成しているものに他ならないからである。

ところで、ここにいう「信用システム」が〈教会という現象〉とは無縁に成立するという意味において、イスラーム経済理論は、「バンヴェニスト」から自由である。

宗教の問題と経済の問題とが絡み合ってくるさいに、かつてのヴェーバーに代わってしばしば言及されるエミール・バンヴェニストは、『インド＝ヨーロッパ諸制度語彙集』の第一巻第二部第15章「債権と信頼」¹²⁾、でこの *crēdo/śraddhā* の語源上の解釈を検討した結果、宗教的意味と経済的意味とが同一の意味に収斂すること、つまり、それがもともと「見返りを前提として信頼する行為」であり「返却してもらいのをあてにして何かを委ねる」ということであることを確認している。ここから、神を信頼するとはそれに見合うだけの報酬を期待する条件の上でのことであり、信仰には確実な報酬がつきものである。この概念が世俗化して金銭における債権の意味へと転化するのを辿るのは容易だ、という説明になるわけである。

ジュリア・クリステヴァはこのバンヴェニストによるインド＝ヨーロッパ型の信仰モデルの解釈に依りながら、興味深い考察をおこなっている。¹³⁾

つまり、キリスト教の教義ならびにその教会制度は、その大筋においてこのモデルにあてはまり、それは宇宙と他者から切断されているという自らの条件を劇的に感じとっている個人による文化のタイプであって、その暗黙の分離と分離が前提としている苦しみとを一身に担う代償として、供物と報酬に対する期待がこの種のタイプの文化にはある、というのである。

クリステヴァの説くように、この宇宙と他者からの「分離」を前提として〈教会という現象〉が現れるのであるとすれば、〈世俗化されえぬ〉文化のタイプには、逆に「分離と切断とを感じとらない個人」による文化のタイプが考えられねばならないであろう。換言すれば、それは、宇宙と他者との〈直接性〉において自らの条件を劇的に感じとる個人による文化のタイプである。むろん、債権-報酬ばかりでなく自分を中心にした要求にもとづくものであると認識された祈りの行為を拒否したり、〈神は我なり〉の境地にとどまり続けるようなある種の神秘主義によって、この〈直接性〉を主張することもできる。ただ、この種の神秘主義的〈直接性〉から「個人」を引き出してくることは難しい。主体の側での主体意識の消滅がここでの〈直接性〉の前提になるからである。そこでは労働も生産も充分には問題にならず、したがって、経済理論も成立しえないであろう。

〈直接性〉と〈個人〉とが共存しうる認識枠組みの中に成立する経済理論を発見できれば（作為するのではなく）、われわれは世界の「分離」のなかで生を営む〈苦しみ〉を経済行為の前提にせずに済むのである。

ところで、今村仁司氏はイスラーム経済思想の中にそのような「直接性の優位」を見ているが、そこで指摘されている「〈一化〉（タウヒード）は、西洋哲学における〈統一〉（分かれたものを1つにすること）ではなく、むしろ全存在者を**横断する力の流動**の別名」なのであって、「神」とはこの多面的に、多様に、**直接表出する力の**宗教的呼称にすぎない。〈一化〉と〈多様性〉とは別のことではない。「〈一化〉は力の原理的定義であり、〈多様性〉は諸個物に即しての**様相論的定義**である」¹⁴⁾、という〈タウヒード〉の世

界観こそ、〈直接性〉と〈個人〉との共存する「経済理論」を導くのである。イスラーム経済論は「バンヴェニスト」から自由である、とは、この「分離」なき経済行為の理論上の可能性を示した表現に他ならない。

今村氏はまた、同じ論稿において、「問題は、「直接性」の処理の仕方にある。すなわち、「直接的な世界関係行為」を、代理＝表象の枠内にはまらずに構想しうるかどうか、哲学上の根本問題になる¹⁵⁾とも述べている。この問題は、先に指摘した「個人」の、そしてかつまた「生き生きと感じられる直接無媒介の身体」(Paul Valery)の問題となってこざるをえない。

バーキルツ＝サドルは、はたしてその問題のなかにどのように現れてくるのだろうか。また、神秘主義に還元しない「直接的な世界関係行為」を担う「個人」の存在可能性はいかにイスラーム経済理論において胚胎するのであろうか。

II-2. イスラームにおける〈自律する個人〉と分節化しえぬ思考

〈教会という現象〉をもたなかったイスラームにおける「経済理論発見の試み」は、ある意味で〈国家と社会〉といった分裂を理論上回避した共同体を対象としている。むろん、それがクラストルのような¹⁶⁾国家に抗する社会〉であるのかどうか、といった議論は別の機会を期すにしても、この「イスラーム経済理論発見の試み」が、その手続きや構成においてつねに「輝き出るような一般原則」(I-V)へ向かうべく位置づけられ、かつ、「特殊の枠組への典拠の挿入」や「典拠にたいする既存の立場の採用」などの「主観性の介入」の危険に絶えず注意を促している(I-VIII)ところには、とりわけ〈神とその地上での仕事を委託された人間と〉の関係の一化をみることができる。

つまり、バーキルツ＝サドルがしばしば言及する「個人」は、〈世俗性〉を前提として成立する社会へ「自立」する個人ではなくして、イスラームの法に自己を律しそれに従うことによって自己を完成に導こうとする「自

律」する個人なのである。そこに見い出される「自律する個人」は、本来的に、神との媒介を必要とはしない。たとえば、これはアリー・シャリーアティーのいう〈人間〉、すなわち「アッラーの精神+腐土=人間¹⁷⁾」と親しい関係に置かれるであろう。シャリーアティーが、人間は選択による自由意志によって、完成へ向かう絶えざる運動、無限の高揚、つまり「アッラーの精神」へと近づく蓋然性のうちに開かれていることを示す仕方と、バーキルッ=サドルのいう「発見の試みにおける主観性の必要」(I-IX)とは、その志向するところにおいてきわめて親しい。

〈教会という現象〉をもたなかったということ、〈世俗化されえぬ〉共同体を保ちえたということの要因には、この「自律する個人」の存在が大きな位置をしめている。さらにいえば、この個人の自律性への確信が、啓示の与える真理と理性の探究する真理とは整合性を保つ(=発見の試み)というバーキルッ=サドルの一貫した方法を導きだした、といえるのである。そこにおいて学問的発見は、ただそれだけでは意味をもたない。宗教こそが「社会的問題の正しい解決を保証する唯一の枠組」なのであり、この正しい解決は、社会の向上のための実践をひき起こす「主体的衝動と普遍的な社会的福祉との間の協和に依存している」のである。「問題の生ずる源である主体的基盤」として「生きとし生けるものの本性は、その所有を固有の完成へと導く可能性を与えられている。人間の本性が所有するこのような問題解決の可能性は、まさに宗教的本能、生活を宗教と関連させ、それを一般的な宗教的枠組の中で形成させる本性的傾向以外のなにものでもない¹⁸⁾」といった確信のないところには、「主観性の必要」を許容する担保は何もないのであり、世界は相変わらず「分離」されたままに放置される。

ところで、存在の〈直接性〉と〈自律する個人〉とに担われたイスラーム経済理論再構築の試みが〈発見の試み〉であることはすでに明らかであるが、われわれはそれを了解すると同時に、この試みを説明する方法が、われわれの理論的論究のふだん慣れ親しんでいるいわゆる「学術的」方法

と全く「異質」であることもまた、知覚している。そうであるがゆえに「バーキルツ＝サドルは読みづらい」という印象が生じるのであるが、その「読みづらさ」の理由を掘下げていくと、それが〈教会という現象〉から遠い方法に基づく叙述の生みだした「異質性」であるからだ、と端的に表現できるにちがいない。その理由を以下に付言しておくことにしよう。

そもそも、本稿におけるわれわれのこれまでの叙述の仕方それ自身が、その「異質性」を表出させているのだ、とはいえないだろうか。換言すれば、この「異質性」の問題は、実は、西欧の思考体系によって「形」を与えられているわれわれの思考においても問い返される性質を帯びた問題なのである。

バーキルツ＝サドルの議論をわれわれは「便宜的に」さまざまな記号、符号を補って要約した。少なくともそうした要約を行うことによって（たとえそれが翻訳であったにしても）直にバーキルツ＝サドルの論稿を読んで感じるある錯綜した印象からは逃れられたはずである。なぜなのか。それは、そのような操作によって**何かが明らかにされた**、と了解する思考がわれわれを**構造化**しているからである。ちなみに、デカルトが「私は思考する、ゆえに私は在る」という時、そこに示される「思考」とは、**われわれを構造化する思考**にほかならない。それは、たとえば、目次や梗概に要約されるような分割、細分割という図式によって構成され、同じクラスの数字や文字で表示されたすべての部分は同一の論理的レベルにある、という**構造化**を了解したところで成立する思考である。それは、論文がそう構成されることによって**何かが明らかにされる**、ということを自明にしてしまう思考に他ならない。この「自明にしてしまう」ものへの懐疑がデカルトの、そしてスピノザの「思考する実存」を「神」に向かわせたのであろうが、それはともかく、ここではこの種の**構造化**の生成がいつ、いかにしてなされたか、また、それが〈教会という現象〉といかに関わるのか、が問われなければならないであろう。

アーウィン・パノフスキーによれば、¹⁹⁾初期および盛期スコラ学の第一支配原理は〈マニフェスタティオ〉manifestatio、すなわち、明らかにすること、明瞭にすることであり、この原理を「理性によって信仰を明らかにすること」において働かせるには、それを理性そのものに適用しなければならず、その結果現れたものが学問的著作における体系的分節化すなわち今日われわれが自明のものとしている学術論文の原型、であったらしい。スコラ学以前にはこの種の**構造化**は知られてはおらず、スコラ学者たちは彼らの思想の秩序正しさと論理とをはっきりと分かるように**明示しなければならぬ**と感じ、彼らの思索の方向と広がりとを決定するこの原理が、その説明法を制御していくことになったようである。「明瞭化のための明瞭化」が、「見えるもの」を「真理」に還元していく過程は容易に想像しうる。そして、「みるvoir」「しるsavoir」「しうるpourvoir」との間に重要な連関があることを認識していたミシェル・フーコーの²⁰⁾分析対象である「古典主義の時代」が、ここにおいて確実に準備されていたことも類推可能であろう。「明瞭化のための明瞭化」の具現としてのゴシック建築を読み解いていくパノフスキーは次のようにも述べている。「スコラ学の精神は最高度の明示性を要求した。それは、それが言語を通しての思想のむやみな明瞭化を容認し、かつ主張したのと全く同様に、形を通しての機能のむやみな明瞭化を容認し、かつ主張したのである」²¹⁾。

そして、明瞭化をうるために**分割し、列挙し、対比**しつつその**相関**を問題にして**全体性**を「強制された調和」concordiae violentes へ向かわせる思考とその方法は、ヨーロッパにあってはゴシック建築という教会建築そのものへ収斂し体現されていくのである。また、この方法は世俗化の過程において、主体としての神の客体化と客体としての人間の主体化とにともないつつ、「言語」と「形」とを通しての「むやみな明瞭化」を世界に「強制する調和」へと向かわせるのである。

ここで、バーキルツ＝サドルがイスラームを一つの建造物に譬えていた

ことを想起してみよう。1-III-βで指摘されているように、その建造物は、教会建築とはまったく逆の様相で存在している。イスラームの建造物はまずもって分割不能である。たとえば、〈経済〉とは聖堂を支える柱であって、〈政治〉がヴォールトにあたる、といった機能や意味の体系的分節性とそれは親和性をもたないのである。なぜなら、タウヒードの世界観からすれば本質も属性も行為も一化されるのであるからに他ならない。

〈自律する個人〉がその「思考する実存」を賭けて志向するものは、いずれにしても分節性を拒否するものである。であるならば、イスラーム経済理論など成り立ちようがないではないか、ましてやイスラームにおける所有や無利子銀行や契約などはそれ自体個別の〈項〉articuliを構成しえないではないか、という議論の転倒が起こることになるかもしれない。しかし、そもそもの「建造物」の性格が異なるのである。それがいかに現代世界経済を支配し統御している勢力にとって望ましくないような「建造物」に見えようとも、「教会建築」自身の確実さと同じく有効なものがそこにあるのだ、ということを理解しなければ、この世界に共に存在していくことはできなくなる。ウンベルト・マトウラーナとフランシスコ・バレーラによれば、生物学的にいつて他者の受容がなければ、社会という現象は生じえず、われわれは他者とともに生起させる世界だけを有しているにもかかわらず、われわれがこんにち直面しているさまざまな困難の核心には、まさにこの他者を〈²²⁾知ること〉についての無知そのものがある。

〈経済理論〉という現象的でありながら原理的な問題領域は、人を強制せずにはおかないこの「〈知ること〉についての知」すなわち「知識についての認識」をいやがうえにも反射してくる。今日イスラーム世界が世界経済の環に組み込まれざるをえない状況を考慮すればするほど、〈知ること〉についての無知の横行に過敏であって過ぎることはない。バーキルツ＝サドルのイスラーム経済理論の方法をめぐる叙述は、少なくとも彼の資本主義や社会主義へ向けた「知識についての認識」ほどには、イスラーム経済

理論へひいてはイスラームへわれわれの認識が向かうことを誘っている。自分たちにとって確実なことが他者の存在を否定することになるのなら、その真実を頑なに主張し続けることには社会という現象を生起させる担保は何もなく、また、生きている世界の中で共に存在するものとしての豊かな関係を結ぶ契機は決して生まれまいであろう²³⁾。こうした世界関係行為の直接的相互性（生きている世界は連続しつつ個体相互の存立基盤を構成しているということ）は〈自律する個人〉の存在可能性を了解していくについても同様にいいうるのであり、体系的分節化の思考からは決して構成されえないのである。

むすびに—〈新たな世界性〉への契機

ここでさらに〈新たな世界性〉への契機の問題が明らかにされなければならない。イスラーム経済理論がその本領を発揮するのは、まさにその領野においてである。パーキルッ=サドルが「第三の極」(1-X)と呼ぶものは何であるのか。また、その中心にイスラーム経済が位置する、とはいかなる意味なのか。

イスラーム経済理論が理論として企図されたのは疑いもなく、西欧文化の自己理解において成立した「政治経済学」ないし「経済学」との関係においてである。もちろん、西欧のそれが分析の対象としたような現象は過去のイスラーム世界にも当然存在したであろう。しかし、その現象を西欧の経済学が認識したようには当のイスラーム世界の人々は認識してはいなかった。これももはや自明の理である。にもかかわらず、西欧における自己理解の道具であったものを無闇にイスラーム世界に適用しようとする人々がいる。むろん現象として〈普遍的〉に把握される類似はあろうが、それを〈普遍的〉と認識することも、また、〈類似〉と認識することも、ある特

定の支配的認識枠組みのなせるものであって、それ以外の何ものでもないのである。だが、そうした人々は、世界大に拡大した「史的システムとしての資本主義」の歴史的現在を根拠として、自己の客観的正統性を補強するデータを集積し、法則化しようと試みようとする。

その最も良質の部分が引き出してくる新しい世界のイメージが、「(いつの日かこの世界に実現するかも知れない史的システムは) 平等や公正の度合いを最大限に高め、また人間自身による人間生活の管理能力を高め(すなわち民主主義をすすめ)、創造力を解放するような史的システムでなければならない」、²⁴⁾ というものであって、それがイスラーム経済理論の志向するところときわめて〈類似〉したものであったとしても、バーキルツ＝サドルのいう「第三の極」とは異質であろう。この異質性は、すでに見てきたように、新しい世界を構想するものと発見するものとの違いであり、存在の次元が異なるのである。

この存在の次元の差異を敢えて強調するのは、次のような事実をわれわれは眼前にしているからに他ならない。「過去二世紀の間、政治学と自然科学との双方において、ヨーロッパ文化の自己理解における支配的カテゴリーが世界中に広がった。もちろんこの拡張は、主として、経済力と物理的強制との帰結であり、従ってまた、受け手の側に、それに対応する反感を当然ひきおこすことになったのである。けれども、そうした経験それ自体につきまとう不快感が、その経験によって与えられた文化的衝撃の深さを減少させなかったこともまた事実であった」²⁵⁾、という事実がそれである。ここで指摘されている「文化的衝撃の深さ」は、かつてイスラーム世界が西欧に及ぼしたそれにも匹敵するほど甚大である。イスラーム世界にとって、この「衝撃の減少」が、自らの保っていた次元の回復に他ならなかったことはいうまでもない。

その「回復＝発見」の過程が「強制された調和」としての〈システム〉に還元されてはならず(それが反システムの動きとして現象するかに見え

たとしても)、むしろ敢えて〈システム〉の外へ出ること、それこそ「第三の極」に他ならない。それはまた、世俗化されえぬ共同体の経済理論生成の根拠なのである。

注

- 1) Bāqir-ṣ-ṣadr, M. *Iqtisād-nā*, Beirut, Dar-I-Fikr, 1968. / (黒田壽郎訳)「イスラーム経済理論の基本構造—理論と法解釈—」『国際大学中東研究所紀要』Vol. II、1986年、135-192頁。以下(B-p.…)と略。
- 2) 拙稿「くオリエンタリズム〉の構造と権力—E.W.サイード『オリエンタリズム』の意義とその〈視覚認識〉問題における限界—『成蹊大学法学政治学研究』第7号、1988年、参照。
- 3) 黒田壽郎「文明の固有の貌—イスラーム経済理論再構築の意味—」『国際大学中東研究所紀要』Vol. II、1986年、107頁。この黒田論文はバーキルツ=サドルの前掲論稿の訳者解説にあたるものであり、筆者のバーキルツ=サドル解釈はその基本素材の多くをこれに依っている。以下(黒田、1986)と略。
- 4) 浅田彰・岩井克人・柄谷行人「貨幣・信用・国家」『現代思想』Vol.15-9、1987年におけるこの点に関する三者のそれぞれの発言は示唆に富むが、平和学研究の Johan Galtung にも、近年、同趣旨の発言が多くみられる。
- 5) Cf. Wallerstein, I. *The Politics of The World—Economy—The States, The Movements and The Civilizations*, Cambridge University Press, 1984, pp.150-53.
- 6) K.マルクス(高木幸二郎監訳)『経済学批判要綱』、大月書店、22頁。
- 7) 加藤節『ジョン・ロックの思想世界—神と人間との間—』1987年、東京大学出版会、174頁。
- 8) Cf. Macpherson, C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism—Hobbes to Locke*, Oxford University Press, 1962. (藤野涉他訳『所有的個人主義の政治理論』合同出版)
- 9) Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, 1964 (1986), p.14. (黒田壽郎、柏木英彦訳『イスラーム哲学史』岩波書店p.ix.)
- 10) Cf. Cox, H., *Religion in the Secular City—Toward A Postmodern Theology—*, Simon and Schuster, 1984, pp.39-42.

- 11) 福田歓一『近代政治原理成立史序説』、岩波書店、1971年、438-41頁参照。
- 12) Cf. Benveniste, E., *Le vocabulaire des institutions indo-europeenes, t.I. Economie, parente, societe*, Eds. de Minuit, 1969, p.171ff. (蔵持不三也他訳、『インド=ヨーロッパ諸制度語彙集 I 経済・親族・社会』言叢社)
- 13) Cf. Kristeva, J., *Au commencement était l'amour-Psychanalyse et foi*, Hachette, 1985. (枝川昌雄訳『初めに愛があった』法政大学出版局) なお、注14) に記した今村「他者を信用すること」も参照のこと。
- 14) 今村仁司「直接性の優位-イスラーム経済思想の社会哲学的考察」黒田壽郎編『現代イスラーム経済論』、国際大学中東研究所、1987年所収、69頁。「ルソーの直接性の思想は自己-教育、自己-統治に具体化する…」(63頁)。という指摘も、教会権力との関係において注意が必要である。また、同「他者を信用すること」『現代思想』Vol.15-9, 1987. 8. も併せて参照のこと。
- 15) 同「直接性の優位」、71頁。
- 16) cf. Clastres, P., *La société contre l'Etat*, Edition de Minuit, 1974. (渡辺公三訳『国家に抗する社会-政治人類学研究-』書肆風の薔薇)
- 17) Ali Shari'ati, tr. Algar, H., *On the Sociology of Islam*, Mizan Press, 1979, p.88.
- 18) ムハンマド・バーキルッ=サドル、黒田壽郎訳『イスラーム経済論』第一巻、国際大学中東研究所、1985年、30-34頁。
- 19) アーウィン・バノフスキー、前川道郎訳『ゴシック建築とスコラ学』、平凡社(1951)、1987年参照。
- 20) Jay, M., "In the Empire of Gaze: Foucault and the Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought"; in Dovid C. Hoy(ed.), *Foucault: A Critical Reader*, Basil Blackwell, 1986. (マーティン・ジェイ、谷徹・谷優訳「まなざしの帝国にて-フーコーと20世紀のフランス思想における視覚の名誉剥奪-」『現代思想-特集=変貌するフーコー』Vol.15-3 1987. 3.)
- 21) バノフスキー、前掲書、71-72頁。
- 22) ウンベルト・マトゥラーナ+フランシスコ・バレーラ、管啓次郎訳『知恵の樹』朝日出版社、(1984) 1987、175-177頁参照。
- 23) そうした事情のアメリカ合衆国における否定的あらわれを、Edward W. Said, *Covering Islam-How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Routledge & Kegan Paul, 1981. (浅井信夫、佐藤成文訳『イスラーム報道-ニュースはいかにつくられるか』、みすず書房、1986年) は端的に描き出している。

- 24) Immanuel Wallerstein, *Historical Capitalism*, Verso, 1983, pp.109-10. (川北稔
訳『史的システムとしての資本主義』、岩波書店、1985、163頁)
- 25) ジョン・ダン、加藤節訳『ジョン・ロッカー信仰・哲学・政治』「日本語版への序」、
岩波書店、1987年、xii頁。

On Islamic Economics and Secularization

by Norio SUZUKI

In the modern world the secularization of man is considered to be fundamental, important, and necessary. In the Islamic World, however, the idea that the economic sphere can be separated from Muslim religious precepts is quite unthinkable. Clearly, when we examine and study the process of modernization in the non-Western World, it is of vital importance for us to recognize that modernization and secularization need not always be inseparable, and that modernization without Westernization is quite possible.

In theory, postulating that economics cannot be secularized is called Islamic economics. Islamic economics asserts that in the Islamic world, economics must be fully compatible with Islam, and unlike the economic systems found in the secularized west. It is theorized that eventually this form of Islamic economics will replace the westernized economic world order.

According to the works of Bāğir-ş-Şadr, Islamic economics constitutes a third trend in the history of world economic systems, superseding modern capitalism and socialism. His works present not only concepts and understanding regarding the economic and ideological activity of Muslims, who are presently faced with a crisis of threatened existence and neo-religious wars, but also a vision of a new theoretical system for the world economy.

The three main points dealing with methodology in Bāqir-ş-Şadr's "Basic Structure of Islamic Economics" are as follows:

- 1) Secularization is a phenomenon found in Christianity, which precipitates a sense of personal separation from other people, as well as from the cosmos. Theoretically, individuals desire to be associated with others, yet through secularization, most people feel a sense of isolation and thus have created institutions such as the church, to fill in this spiritual void. Business and other secular phenomena, along with money, are outgrowths of this. However, Muslims have no sense of isolation or separation, and thus there is no need for a church as such. The worldview of tawhīd assures and guarantees integrity and spiritual consistency in all aspects of a Muslim's life.
- 2) Indeed, all economic action necessitates some kind of representation. For example, money represents economic power and property, and the Western system of government is based on the representative system. These phenomena result from the need for image representation in the western epistemological tradition. Thus, the action of separating or isolating the material object from the subject of action forms a motive for modern capitalism. The many contradictions and crises prevalent in the modern world economy, originate from this point.
- 3) Islamic economics is not a system. The systematic thinking of western epistemology is simplistic and one-sided when confronted with different cultures and different ways of thought. However, Islamic epistemology has developed in a multi-religious area, and thus has incorporated, and been influenced by other religious beliefs. For that reason, there are boundless opportunities for Islamic economics not only to by-pass the present crises that plague the modern age, but also for Islamic economic to present a positive case in the construction of a new world order.