

イスラーム経営の方向性

岩井秀子

I

現在の世界経済の主流は、国民経済を単位として構成されている。そのなかで分析される中東諸国経済は、石油高騰時を除いては、停滞、逼迫、あるいは危機によって説明されるのが一般的である。このように国民経済指標によって表される第三世界はおおむね、繁栄から遠くはなれたところに位置している¹⁾。しかし中東地域を例にとるならば、現地においては、算定された国民経済状況から想像されるのとは全く異なるむしろ豊かな経済生活に遭遇する場合がしばしばある。その弾力的ともいえる経済は、国民経済という断面では算定のできない活動に支えられており、現地経済を二重構造化する要因ともなっている。国民経済という枠組を設定され世界経済システムに組み込まれながらも、それとは別の独自の経済ルートを保って生き続ける実体的経済活動。それは、国民経済概念による経済領域の画定によってあえて排除された領域でもある。

元来、中東地域は交易および商業を通じて経済活動の中心をなしていた。しかし植民地時代以降の経済従属および分割政策による経済ルートの分断は、実体的経済活動を枯渇に導いた²⁾。さらに新たに生じた利害対立は、地域内部に様々な矛盾をもたらした。中東地域における実質的な経済発展の

停滞は、このような独自の経済メカニズムの破綻にあるといっても過言ではない。

それでは中東における独自の経済メカニズムの回復の鍵を何処にもとめるのか。西欧近代的な経済イデオロギーに席捲されつくされていない中東世界においては、世界観のレベルにおける経済価値観にまで遡行する必要がある。それはイスラームの世界観であり、ひいてはイスラーム経済理論である。しかし、中東にこのような独自の経済メカニズムがある（あるいは、あった）とする立場は、建前／本音の論理をふりかざす従来のオリエンタリストによって幾度となくその実体性が否定されてきた。たとえば、中東において歴史的にみられる利子回避の動きは、単なる建前であり、本音は何かの口実を設けて利子を認めたいのであるといった見解³⁾や現代のイスラーム銀行もイデオロギーの一種の産物にすぎず、実態は擬似利子を回収しているという見方のように。しかしこれらの視点は、イスラームの理論とムスリムの実践の剝離を前提とするあまり、その両者の溝を縮めようとするムスリム自身の努力を無視しているかに思われる。社会实践の方向が理論とはなれていくとき、それを理論へとひき戻そうとするメカニズム。むしろこの動き自体が重要なのではあるまいか。

したがって本稿においては、中東諸国経済を考察の対象とするのではなく、それらの枠組によって一旦は排除されながらもさらに浮上してきた現代イスラーム経済を検討し、最終的にはその実践を模索する経営の方向性を、所有と決定の観点にまで導いて考察する。ただし、経営(management)の概念は、広狭さまざまな定義があり、それは経営を構成する単位の把握によって異なる。経営の範疇は、(1)経済的観点からの経営、(2)社会的観点からの経営、(3)組織的観点からの経営、に大別される。それらの範疇にもとづいて、経営学の領域も経営経済学、経営社会学、組織論的経営学に分岐し、経営は「組織を形成し、運営すること」あるいは「意志決定」そのものであると定義されているのが現在一般的である⁴⁾。本稿においてもイ

スラームにおける経営を論じるにあたって、上述の三領域各々に焦点をあてるが、特にイスラームにおいては、この三領域が密接に相互連関している点に留意しなければならない。

II

イスラームにおける経営について考察する際には、経済領域における組織の形成および運営に関して、経営の目的およびその実践という側面から検討する必要がある。そのためにはまず、イスラームにおける経済の位置を問い、さらにその領域における経営の機能を論じるのが妥当であろう。そのためにはまずイスラーム経済について、経済活動の動機に深くかわる需要に関する検討から始め、その需要に応じる経済循環のあり方が明らかにされなければならない。

イスラームにおいては、需要は必要から生じるとみなされる⁵⁾。人間の必要については「歴史の変遷にとられぬ確定された基本的側面」と「環境、状況に応じて改新、発展する側面」に分けてとらえられる。また前者の「基本的な必要は一定」であり、後者の「副次的な必要は、体験が増加し複雑になるにつれて改新され発展」する⁶⁾。さらに個人のレベルを超えた社会規模の必要については、社会制度にその実現が委ねられるが、個人のレベルと同様に基本的な不変部分と副次的な可変部分を含んでいる⁷⁾。また他方では、人間の貪欲を源とする必要は否定される⁸⁾。しかしこれは禁欲を意味するのではない。食欲、知識欲、性欲といった人間の本性に宿る欲求の開花に対してイスラームは、それらのあるべき正しい方向性を示しており、この道標となるのがシャリーア (sharī'ah) である。したがって需要の基礎となる必要は、あくまでシャリーアに照らして正当な欲求から生じるものでなければならない。またこの貪欲を人間の主体的衝動にもとづく欲望とおきかえることもできよう。イスラームにおいては、これこそをシルク

(shirk：多神教)の産物とみなす。他者との関係、全体の調和・均衡とは無関係に自己の欲望を追求すること。これが現実世界におけるシルクのあらわれ方の一つとみなされる。これと対極をなすのが、イスラームの目指すタウヒード的世界である。イスラーム経済の研究においてしばしば見受けられる資本主義経済との比較による根本的相違の言及は、各々のアプローチは異なろうとも、結局はタウヒード的世界の経済とシルク的世界の経済の相違の説明と考えられる。したがって、近代的経済イデオロギーに席を譲ったヨーロッパ世界は、たとえ部分的にキリスト教世界の伝統を残していようとも、その全体的包括性を失った点において、シルク的世界とみなされることとなる。

M・ターレガーニーは、資本主義経済は偽の欲求と抑圧的の不当利得に道をあけ渡したと述べているが⁹⁾、あくなき欲望のサイクルが現代資本主義の消費構造の中樞をなしていることは、自由主義経済の陣営自身からも指摘されている点である。ここで問題なのは、強欲な人間の単なる員数ではない。欲求の満足度、充足度が数量的に測定されるようになり、経済サイクルの中心にすえられたことが問題なのである。すなわち欲求そのものの質が転換してしまったのである¹⁰⁾。あくなき欲望にもとづく需要創出は消費を目的化し、個人を消費行動によってのみ社会的に差異化できる構造を生み出す。それはとりもなおさず個の本質的部分における規格化の過程を意味している。しかしイスラームは、消費を社会の目的とし経済関係によってのみ人間関係が成立するような社会を容認しない。個を差異化するのは消費パターンではなく、天賦の属性と能力およびそれらにもとづく実践なのであり、それらが相互連関的に発揮される場がウンマ('ummah)であると考えられる。したがって、経済領域も人間の能力を発揮させるウンマの一部にあたるにすぎない。

必要を偽の必要と真の必要に分けてイスラームの場合を考えると、前者は主体的欲望にもとづき、需要創出→消費のサイクルに組みこまれてしま

ったものである。他方後者は基本的なものであれ、副次的なものであれ、個人ひいてはウンマの公益にとって客観的に必要と認められるものである。したがって需要の総体は新たな再生産のために逆に設定されるようなあり方ではない。人間が正しく生きるために必要なものの集合体が総需要を形成するのである。さらにここで繰返すならば、この必要の客観的判断の根拠となるのがシャリーアである。さらに物品の経済的価値もこの公益に照らして付与されるのであり、単に使用価値あるいは交換価値には還元されない。先述したように、あくなき欲望とそれ自体が目的化した消費は一對をなすが、イスラームは経済資源の無意味な消費はもちろんのこと、あらゆる資源を経済資源と化して消費の対象とすることを禁じている¹¹⁾。経済資源もシャリーアに照らして有効に使用されるべきであり、これに基づく生産→消費の経済行為のサイクルは、人間の主体的な欲望によって自己完結するのではなく、つねにウンマに対して開かれていなければならないのである。したがってイスラームの経済循環を構成する需要と供給には、貨幣価値的収益を全く期待されないものも当然含まれている。

III

次には、ウンマに対して開かれた経済活動すなわちタウヒード的世界の経済の管理・運営の方法が問われなければならない。個人の正当なる利益を尊重しかつウンマの公益を保護する管理・運営の基本的方策として、以下の三点があげられる¹²⁾。

1. 財の獲得方法の制限。
2. 財の増殖方法の制限。
3. 財の使用・処分方法の制限。

それでは以下各々について、若干の検討を加えることとする。

個人の財の獲得については、以下の場合正当とみなされ、個人の所有権

が認められる¹³⁾。(1)狩猟・漁などを通じシャリーアに遵ずる方法で獲物を捕獲した場合、(2)死地を利用可能にした場合あるいは放置された土地を新たに開発した場合、(3)握削などにより地中の鉱物を取得した場合、(4)ホムス(khums：5分の1税)をさし引いたのちに分配された戦利品を得た場合、(5)労役によって報酬を得た場合、(6)シャリーアに準じた財産相続を受けた場合、(7)商業利潤を正当に取得した場合、(8)貧者、困窮者、負債者および旅人などが援助を必要とするとき喜捨により施しを受けた場合。以上に列挙した事項は、「富の配分形態は労働と必要という主要な要素から成り立つ」とするM・B・サドルの見解とも一致する¹⁴⁾。ただしイスラームにおける労働とは、所有と報酬に直結する役務のみを指すのではない。すなわちウンマの成員として、シャリーアから導かれる義務を実践していくこと自体が労働である。ここでいう労働は、マルクスが指摘したところの「対象化された労働」ではない。すなわち、労働力の価値が商品の再生産に必要な労働時間によって規定されるものでもなければ、「労働が売られないならば無に等しい」¹⁵⁾という命題もあてはまらない。さらに指摘するならば、イスラームにおいては、経済的領域の労働と非経済的領域における労働の価値は等位にある。よって商品価値をもつこと自体が価値付加の根拠となり、それにともなって経済的労働力の価値の突出によって生じるシャドーワークの領域もない。各々の労働の価値を論ずるとするならば、それはあくまで社会的関係のなかで、ウンマの公益に照らして相対的に把握されるものである。

財の増殖方法の制限をめぐっては、他人の損失を前提として成立する利得は禁じられる¹⁶⁾。具体的には、利子の禁止、退蔵の禁止、詐欺、投機、賭博の禁止等があげられるが、ここにおいては利子を中心に検討し、これ以外については次の財の利用・処分の制限の項に譲ることとする。

リバー(ribā：利子)は一般に usury あるいは interest と訳されるが、増殖することを原義とするリバーには、単なる貸付利子ばかりでなく、元来

は現物取引の不等価交換によって生じた余剰も含まれていた¹⁷⁾。預言者ムハンマドは、不等価交換となるおそれがある場合には、現物交換ではなく貨幣取引を介在させることを命じている¹⁸⁾。このような貨幣取引は、価値の等価性に関するあいまいさを払拭するのに一役買った¹⁹⁾。また貸付利子としてのリバーは、明らかに不当増殖にもとづく利得とみなされる。このリバーの禁止によって、資本についても厳密な区分が適用される。すなわち利子生み資本 (interest-bearing capital) と投下資本 (invested capital) の区分である。両者の主な相違は、損失の可能性という危険を負担することにより運用されるか否かにある²⁰⁾。「金銭は金銭を生まず」という考え方は、イスラームばかりでなく、中世キリスト教世界の経済観にも深く根付いており、金銭貸借にともなう徴利は罪悪とみなされていた。上田辰之助の説明によれば、この徴利は usury の語源ともなる usura と呼ばれていた。他方 interest は usura とは異なる概念から発達したという。すなわち損害賠償の適用である。その損害にも元金返済遅延による債権者の実害と希望利益の喪失の二種があり、interest は後者から派生した概念である。これに関する説明を以下引用すると、「…… (希望利益) これを中世の表現では *lucrum cessans* (停止させる利益) といった。トマスはルークルム・ケサンスを認めなかった。なぜならば『人のいまだ有せざるところのもの、そうしてもろもろの事情によりもつことを妨げらるることあるべきところのもの』を売り渡すのは正しくないからである。」²¹⁾またトマス以降の神学者が停止利益を認め、停止利益が賠償の根拠となった点を指摘している²²⁾。

発展段階的な経済史の観点からすれば、イスラームはヨーロッパのように重商主義、産業化にともなう資金需要の急激な増加を経験していないゆえに、中世的世界にとどまり、悠長に利子禁止を主張しているととらえられなくもない。しかしヨーロッパにおける徴利の擁護は、プロテスタンティズムと自由主義の出現と深く関わっている。それは現実世界における個のあり方の変化にともなう、心理構造と行動様式の変化に大きく依拠して

いる。ヨーロッパ・キリスト教世界にとって、たとえその変化が必然的であったとしても、同様の変化がイスラームにも起こるかについては、存在論のレベルも含む大きなテーマである。したがって、ここでは希望利益の喪失、すなわち上述の停止利益の概念についてイスラームにおいて容認されるかという点に焦点をしばり考えることとする。

先述したようにイスラームにおいて商業利潤は財の正当なる獲得の範疇とみなされるが、それはその利潤が元本損失の危険を負担しながら、直接的労働を介して得られた「結果」であったから認められるのである。イスラームでは、債権者の危険をできるだけ最小におさえるための指示は与えられているが、債権者の危険を債務者があらかじめ補填する考え方は容認されていない。たとえば危険を回避するために、現物の品質チェック、先物取引契約における数量の事前確定など、できるだけ現物取引に近い状態を奨励している²³⁾。しかし、しばしば指摘されるように、イスラーム商業圏には従来の商慣習として、先物取引、信用取引といった契約時に売手のもとに現物あるいは現金のない取引が行なわれていた²⁴⁾。そのような取引は、現物取引を奨励するシャリーアの原則からは、一見否定されると予想されるが、イスラーム法学諸派は「必要性」の根拠から様々な条件付で認めている²⁵⁾。ただし、ここで留意すべき点は、利益が得られないかもしれない危険は、財をもてる者が負担するのであり、財（資本）を有する者の利権を保護し、資本の恒常的な蓄積を可能にする近代西欧的自由主義経済とは根本的に異なっている。したがってムスリムの学者たちの多くは、この一方的な蓄積の構造を抑圧そのものとみなすのである。

財の処分・使用方法の制限は、「平等」（equality）よりもむしろ「公正」（equity）を重視している²⁶⁾。したがって、単に数量的に平等な配分が問題なのではなく、各人の資質・能力およびイスラーム共同体内の公益に照らした公正な配分が主眼となる。先述したように財の有効的な活用を目的とした配分は、富の配分後の利用の仕方にもある種の制限を課し、個人の完

全な自由裁量下にはおかれぬ。公平かつ円滑な経済循環を枯渇にみちびく行為は認められないのである。したがって、富の配分に関しては以下の三点より検討することができよう。(a)身体的および知的能力の欠如あるいは状況の制約等により経済活動に参加できない人々への分配 (b)利潤の不当増殖機会への財の投入禁止 (c)生産・流通・消費の各過程に対する財の有効な放出と活性化の奨励および蓄積による富の独占・集中の排除。

(a)はインファーク (infāq) と呼ばれるもので、贈与・喜捨と訳され、それにはイスラームにおける行の一つであるザカート (zakāt) や自由喜捨であるサダカ (ṣadaqat) などが含まれる²⁷⁾。先述の財の獲得に関する説明において富の配分の基礎となる主要な要因が労働と必要であることはすでにふれ、労働との関わりは簡単に述べた。インファークは、この後者の必要と関わる領域である。M・B・サドルは社会生活を構成する個人を三つのグループに分け、この必要が関与する社会グループを説明している²⁸⁾。すなわち第一のグループは天賦の資質や能力に恵まれ、自らの経済生活を労働によって営み快適な生活を送ることができる。第二のグループは、労働はできるが最低の生活水準をかりうじて維持するにすぎない。第三のグループは、資質および能力の欠如等の諸原因により労働ができず、労働を基礎におく所得を得られない。したがって、第二、三のグループは、所得獲得の基礎として必要を主張することができ、第一グループにおいて発生した余剰所得の分配にあずかることが「権利」として認められる。しかし第一グループから第二、三グループへの分配は、個人間でなされるのではなく社会規模において展開される。たとえば初期イスラームの共同体においては、徴収されたインファークの財はウンマの国庫 (bait al-māl) に一旦集められ、徴収人の経費等を差し引いたのち再分配されている²⁹⁾。このようにインファークは、イスラーム政府の財政と深く関わるものであり、本来は政府主導による所得格差の是正がすすめられたのである。しかし歴史にみられるように、政治領域よりのイスラームの事実上の撤退は政府の実態にも変

容をもたらした。したがってインファークは、政府のレベルよりむしろモスクなどを中心とする地域社会レベルに移行し、本来インファークに期待される経済効果が全面的に発揮されたかは疑問である。しかしインファークは、所得格差の是正という経済的側面をもつばかりではない。他方ではその行為を通じて、共同体内の相互扶助の絆を強くするという効果をもつ。相互補完的であり、全体としての均衡・調和の保たれるタウヒード的世界。この心性を形成する行為の一つとして、インファークをとらえることができる。さらにこのレベルのインファークが継承されてきたからこそ、現代において再びインファーク、特にザカートの経済効果を言及することができる。実践への試みを可能にしていると考えられる。

(b)利潤不当増殖の機会への財の投入禁止は、投機、賭博などが対象となる。イスラーム経済において投機は、経済活動とはみなされない。なぜならば投機は、価値があるであろうからという信用創造を出発点としており、その対象となる現物や事業の実体的価値を反映していない。さらにイスラームにおける経済活動の動機は、先述したように必要にもとづくのであり、投機などにみられるように、一獲千金による所得増大自体が経済活動の動機となるような行為は認められない。参考までに述べるならば、資本主義の勃興期の18世紀初頭のイギリスにおいて、投機的企業といわれる泡沫会社が短期間に数多く設立され、それらの泡沫会社は結果として、世界未曾有の商業大恐慌をひきおこし大きな社会問題となった。その背景には個人解放の自由経済思想が横たわり、また経済発展を至上の目的とするあまり、その目的のためにいかなる危険も正当化し、それを自己中心的な営利追求心と結びつける社会環境が存在したのである³⁰⁾。しかしイスラームにおいては再三指摘しているように、経済活動の動機は、シャリーアから導かれるウンマの公益に照らした必要であり、また equity をめざすイスラーム経済の原則においては、自己の所得増大の影に必ず損害者あるいは被害者が出るような投機や賭博は認められない。

(c)の経済活動の各過程への財の有効な投入と蓄積による富の独占・集中の排除は、イスラームにおける経済の活性化と規模拡大に積極的に関わる領域である。すなわちイスラーム経済の活性化は、シャリーアに照らして有効な需要に対して、効率的に投資を行なうことによってもたらされる。さらに他方においては、共同体内における資金需要に応じず出資をひかえ、結果として生産の停滞・枯渇に導くような退蔵行為を禁じる。前者は、ムダーバ資本(持分資本)、および有効投資のポートフォリオを操作する現代におけるイスラーム銀行の機能によって説明されよう。また後者は、「その日、それら(の金銀)は地獄の火で熱せられて、かれらの額やわき腹や背に、焼印が押されるであろう。『これはあなたがたが自分の魂のために、蓄積したものである。だからあなたがたが蓄積したものを味わえ。』³¹⁾というクルアーンの聖句に代表されるように、共同体内の公益に反する最大の悪の一つとみなされている。

徴利と退蔵の双方の禁止は、特に現代イスラーム経済の流通過程における重要課題とみなされている³²⁾。徴利と退蔵は一つの循環を形成し、社会内に累積的な不均衡状態を生み出す。この状況はあらためて説明するまでもなく、資本主義の歴史に綴られてきた。さらに恐慌という暴力的解消をもってこの不均衡を是正し、資本制の新たな再生産を可能にしてきたことも歴史の語るところである。蓄積→投資→蓄積。この閉ざされた循環が資本制の原動力であるが、イスラームはこの事態を積極的に回避しなければならない。しかしこれは、イスラームがあらゆる蓄積需要を否定しているという意味ではない。それ自体が目的化された蓄積ではなく、共同体の公益に有効に還元するための蓄積は正当化される。また蓄積することのできる収益は、シャリーアに照らして正当化される収益であり、貸付利子等が含まれない点はすでに述べたところである。以上、イスラーム経済の運営・管理の三側面の検討を通して次のことが明らかになったといえよう。すなわちイスラーム経済は、ウンマの公益の観点から equity の達成に主眼をお

く。これは資本主義経済において、利潤極大化という観点から efficiency の達成を目的とするのとは異なり、また社会主義経済において、国民の福祉という観点から equality の達成を目的とするのとも異なる。イスラームにおいては、equity 達成が経済活動ひいては社会行為全般に及ぶ原則なのである。イスラーム経済における equity をさらに浮彫りにするには、労働、所有権、収益等の個々の概念を深く検討する必要がある。しかし小稿においては、特に蓄積の問題に焦点をあてたいと思う。というのは、蓄積を母体とする資本主義の再生産が、世界レベルで展開されつつある現代であるからこそ、その勢力と対峙するイスラームは、独自の蓄積のメカニズムを確立する必要に迫られていると考えるからである。それでは以下において、イスラーム経済の equity を考慮しながら蓄積の問題を検討することとしよう。

IV

イスラームにおいては、禁止される蓄財 (iẖtikar) が何に相当するかを明確にし、正当な蓄積を行なうことは、何がリバーであるかを明らかにし、正当な収益をあげることと並んで重要である。

まずイスラーム法学における蓄財の定義からみると、蓄財は価格上昇をねらった意図的な保蔵である。この点については、スンニー派四大学、シーア派法学において一致するところであるが、保蔵の対象となる物資については見解が分かれている。伝統的な解釈においては、保蔵の対象となるのは主に食糧品であるが、現代に近づくにつれ保蔵の対象を生活必需品一般にまで解釈を拡大する傾向が強い³³⁾。蓄財を行なう者にとっての効用は、独占的な保蔵による価格操作である。意図的に創出された欠乏状態は、物資に対して過剰需要をもたらし価格を引き上げる結果となる。このような価格操作を目的とする独占的保蔵を未然に防止するために、シャ

リーアにおいて以下の三点が禁止されている。すなわち、(1)買占め (2)ブローカー的仲介 (3)談合による価格カルテルの形成である³⁴⁾。しかし他方、市場における急激な供給過剰を抑制し、安定した供給期間を持続することにより、価格の急騰・下落を回避するような保蔵は正当化される³⁵⁾。供給側の保蔵が安定供給の目的よりも独占的色彩が濃くなるのは、天災・戦争等が原因となり、生産力および供給力が低下するときである。利潤(利潤率)最大化を目的とする経済活動においては、最高値で売ることのできる時期を予測することが、販売戦略の重要なポイントとなるが、公益をふまえた適正利潤を前提とするイスラームにおいては、このような事態においてこそ供給の安定のために、保蔵分を積極的に市場に放出しなければならない。状況を的確に判断でき、かつ信仰の篤いムスリムは自らの保蔵分を適切に市場に売り出すので問題はないが、保蔵者がそのようなムスリムではない場合には、ウンマの公益のためにイスラーム政府が強制的に物資を市場に放出させる権限を執行する。このように私的所有が認められながら、私的決定が絶対的とならないような所有と決定の関係は、イスラーム的経営の意思決定を考察するうえでも興味深い。この点については、次節において検討を試みる。

以上述べたところの蓄財は、主に商品流通過程に発生する蓄財であり、蓄積の形態も現物である。内戦・紛争の続く中東イスラーム世界の現状においては、この商品流通過程における長期的蓄財は社会的不正を増大させ、不均衡を累積させる直接的要因となっている。しかし今後さらに重要となるのは、資本流通における蓄積の問題である。M・B・サドルは、経済活動において交換が果たす役割の変化から、不正なる蓄積が発生する過程を説明している³⁶⁾。物々交換における不等価交換から生じるリバーを回避するために、貨幣取引がイスラームにおいて奨励されてきた点は先述したが、サドルはこの取引形態の発達と人間の不正があいまって、交換の機能を生産と消費の媒介から、生産と蓄財との媒介へと変容させたと指摘する。も

ちろんイスラーム経済においても、貨幣需要と供給が同時点において、つねに一致しているという前提は成立しない。よって貨幣が蓄積される状態は、イスラームの経済活動においても当然のことながら存在する。しかしイスラームにおいては、蓄積された状況下においても貨幣は、需要の基礎をなす必要を充足する手段としての役割を担っている。よって個人の必要が充足され、かつ余剰貨幣が蓄積されているような場合には、ムスリムは共同体の必要の充足のためにそれらの蓄財を使用する義務をもつ。それには先述した喜捨も含まれるが、流通過程に資本を投入すること、すなわち投資が共同体の他のメンバーおよび共同体レベルの必要を充足させる手段となる。したがって健全なイスラーム経済においては、貨幣需要は共同体における必要を直接反映するゆえに、信仰の篤いムスリムはそれに応じて貨幣を流通過程に還流させる「義務」を果たす。

先に指摘されたような貨幣の機能の変容、すなわち交換機能から蓄積機能への転換には、蓄積の目的化および蓄積への衝動が重要な契機となると考えられる。この衝動にさらに拍車をかけ、恒常化に導いたのが利子であった。利子は先述したような希望利益に対する損害賠償とのとらえ方もできるが、高まる貨幣需要に対して貨幣を供給したことへの報酬とするともとらえ方もある。したがって、投資需給関係において、利子率は支配的な役割を果たすようになる。しかし他方、イスラームにおいては、そのような貨幣供給はムスリムとしての義務を果たすことであるから、現世的な意味の報酬を受けるにはあたらない。むしろ義務を果たさないこと自体が、共同体の観点から問題とされるのである。よってこのように、共同体の公益に反するような貨幣蓄財をつづける場合には、物資の退蔵同様に、イスラーム政府は強制的にその財を放出させる権限をもつ。

社会環境の変化によって人間の必要が多様化するにつれ、貨幣取引による交換は重要性を増すが、投資市場が利子率によって支配されている場合には、貨幣重要の増加は蓄財をさらに強化し、市場における供給率を低下

させ不均衡を増大させる。その結果として社会の福利にも不均衡が生じる。イスラームはこのような不均衡を回避する方法を示す。すなわち個人の邪悪な衝動から生じる蓄財や、ムスリムとしてたとえ正しい信仰をもちながらも、市場情勢の判断の誤りから生じる蓄積を防止あるいは解消するための方法が整備されている。それらの例が、ザカートであり、ムダーラバ投資であり、また現代におけるイスラーム銀行である。しかし財の私的所有とその財の私的決定が一組となって作用する資本主義のような社会においては、イスラームにみられるような強制措置をとることはできない。そこで過剰な貨幣需要に対処するために、物々交換の代替であった貨幣の、そのまた代替である信用の創造が登場する。

借入や信用発行による増資は、新たな設備投資による生産部門の活性化とその利潤還元としての再投資を期待して行なわれるが、その利潤さえも蓄積に吸収されてしまうような経済循環においては、それらは再び蓄積されしだいに信用逼迫の状態がつくり出される。しかしながら、総需要自体がすでに必要にもとづくのではなく、蓄積への衝動に支配されていることを考慮すれば、このような恒常的蓄積も当然の結果といえる。他方イスラームにおいても商業史を紐解けば明らかのように、小切手、為替手形といった信用は発達していた。しかし湯浅尠男の指摘によれば、それらが信用貨幣に変容することはなかったという³⁷⁾。イスラームにおける信用は、価値の実体的・直接的代替であり、それは創造によって擬制的に保証される信用とは本質的に異なっている。またこのような信用創造は、打出の小槌のごとく人間の主体的衝動にもとづく欲望を無限に実現する手段ともいえる。イスラームにおいては、この状態こそ冒頭に述べたシルク的狀況である。よってイスラーム経済原理の根幹をなすリバーと退蔵の禁止は、シルク的狀況の出現を予見し、信用創造すなわち擬制的価値の創出を積極的に阻止する効果をもつ。以上明らかになった点は、イスラームにおける需要および蓄積は、資本主義におけるのと同じタームが用いられながらも、そ

の目的・あり方において本質的に異なること。またその結果として、経済循環の流れ自体も相違している点であろう。

イスラームにおける非一蓄積傾向をさらに説明するには、資本主義とは異なって蓄積需要と総需要が、反比例関係にある点を検討する必要がある。この点に関しては、資本主義における蓄積の累積的不均衡の原因を、社会主義と対比しながら説明しているのが一つの参考となろう。置塩信雄は、資本制および社会主義における蓄積過程の逆転関係を以下のように説明している³⁸⁾。すなわち資本制においては、強蓄積過程が好況期であり、蓄積需要が減退しはじめると経済は不況局面に入る。一旦、蓄積需要が低下をはじめるとそれは利潤率、稼働率の低下を導き、それに呼応して蓄積需要はさらに減退をはじめ、総需要の収縮、生産設備の遊休、労働者の失業が増加する。このように資本主義経済において、蓄積の減退が不況の契機となるのは、「生産と消費のギャップがいままで蓄積需要によって吸収され、市場は超過需要状態を続けてきたのに、蓄積需要が減退したとき、これにかわる需要が自動的に相殺的に増加しないから」³⁹⁾である。しかし他方社会主義において強蓄積は、社会的に合意の得られたある目的のために、現在の消費を抑制し、蓄積のために剰余生産物をより多く捻出する辛抱を要する過程である。逆に蓄積の減退は、剰余生産物を次期以降の生産能力拡大のために割当てて必要が減じることを意味することとなる。したがって社会主義においては、「蓄積によって拡大した生産能力は、公共的諸施設の増加、文化的支出の増加、一般的個人消費の増加、労働時間の短縮によって吸収される。もともと社会主義での蓄積はこのことのために行なわれてきたのである。」⁴⁰⁾以上の分析は、資本主義および社会主義における蓄積の目的と機能の相違を明らかにし、その相違が導く経済循環自体の違いを指摘している。これらの相違を参考にしてイスラームについて考えるならば、イスラームにおいても蓄積は存在するが、それは資本主義にみられるように生産と消費の間に介在するのではなく、さらに経済的再生産を保証するため

だけの蓄積でもない点が指摘されよう。したがって社会主義と同様、蓄積の減退は総需要の上昇をもたらし、経済活動ばかりでなく社会活動の活性となる。イスラームにおいて意図された強蓄積があるとするならば、それはウンマの公益にとって必要なものとしてである。強蓄積が一部の私的利益のためには行なわれない点、また社会の必要から成り立つ需要は、決して経済的価値ばかりには還元されない点は社会主義の場合と類似している。しかし社会主義と大きく異なる点は、イスラームにおいては個人を全く同一の資質から成る個として設定しないため、均質・画一的な平等は求められず、よって個人の適性・能力に応じて私的所有と私的処分が制限付で認められているところにある。私的処分決定の許される経済活動において、局所的な需給の不均衡が生じることは避けえないが、これを是正する方法としてインフアークや社会還元的な投資が重要な役割を果たす点はずでに指摘した。このようにイスラームにおいては、私的所有が認められる一方で、資本主義にみられるような私的所有にもとづく絶対的な私的処分決定の権利が、個人に与えられることはない。再び繰り返すならば、所有を可能にする資質・能力を有する者は、排他的な私利私欲のためではなく、私的なものであれ、公的なものであれ、ウンマの公益につながるように財を処分・利用する義務を負う。したがってイスラームが、社会規模において機能している場合には、致富衝動あるいは蓄積衝動が社会化され構造化される余地はない。よって資本主義経済の根底にあるそれらの衝動になぞらえて、イスラーム経済の根底の衝動を表現するならば、「公正への衝動」ともいえようか。

V

最後に、イスラーム経済における公正への衝動を組織化し運営していく側面について考えてみよう。資金需要に応じられるように、いかに個別資

本を集中させるか⁴¹⁾。資本主義においては株式会社がその役割を果たしたが、イスラームにおいては何がそれに相当するのか。これを論じるためには、再びイスラームにおける資本の性質にふれる必要があるだろう。イスラームにおいては、利子付資本と投下資本の区別が厳密になされることはすでに述べた。利子付資本を認めないかぎりには、イスラームにおける資本に対して、近代的な意味における商業資本、産業資本、ひいては金融資本までの直接的発展を仮定することはふさわしいとは思われない。また利子および剰余生産を、資本へ再び吸収する加速度的な蓄積と同じような蓄積が生じる可能性も低い。資本主義における会社形態の発生・変化と資本の関係については、蓄積への衝動、大資本の集中、資本の所有と支配という各々の要素が相互に関連して、合名会社→合資会社→株式会社へと個別資本の集中の程度に応じて会社形態が変化すると指摘されている⁴²⁾。しかしイスラームにおいては、近代的資本に転換する契機をもたない。これを受けて、イスラームにおける資本は、前期的あるいは前近代的資本とみなすことが果たして妥当であろうか。ヨーロッパにおいてマニファクチャー制をとまなう産業資本の登場は、資本の所有を身分的に固定することを廃し、確かに資本所有への参加の門戸を開いた。またそれと同時に専制的な蓄積の途は閉ざされた。しかし、民主化というかたちをとる一方で蓄積はすすめられたのであり、近代的資本も蓄積を基礎にした点では、前期的資本と大差ないといえるのではないか。というよりも基盤の本質を同じくしていたゆえに、前期的資本を駆逐するかたちで近代的資本が誕生したという方がより適切かもしれない。イスラームにおいては、目的化した蓄積が経済的公正を欠き、ウンマの公益にとって有害なものとなる点はすでに述べた。では不正な蓄積は、経済的公正の欠如からのみ禁止されるのか。この点をより明確にするためには、所有／蓄積／支配の関係に立ち入って考察する必要があるだろう。

イスラームにおいては、利己的意思に根差す支配の欲求は正当化されな

い。これは経済領域に特有なものではなく、人間関係のすべてに、より広義には万物の関係においてそのような支配は認められない。人間は神の意思によってのみ支配されるのである。支配/服従の関係は、神と人間のあいだに在るべきものとされる。したがって人間が自己の意思を他者の行動に対して強制するという意味の「支配」は、イスラームにおいては不正・抑圧的行為とみなされるが、神の支配をシャリーアにもとづいて現実態に導く指導的行為を支配と呼ぶことは可能である。このような「支配」の意味を考慮するならば、「所有」の概念にも違いがもたらされる。すなわち、「ある主体が、ある対象に対して、自分のものとして、すなわち自分の意思の支配領域として、関係行為をなすうる関係（可能態としての所有）およびこの関係行為をなすこと（現実態としての所有）」⁴³⁾という所有の概念は適用困難である。なぜならば、「自分のものとして」「自分の意思の支配領域として」という点が成立しないからである。イスラームにおいて可能な所有は、「神の意思にかなうかぎりにおいて、すなわちシャリーアにもとづくかぎりにおいて自分のものとして」という意味においてである。よって「現実態としての所有」としての「占有」⁴⁴⁾の概念がより適確に関係を説明していると思われる。そして、IIIにおいてすでに述べたイスラーム的経営の基本方針は、シャリーアによって定められた「占有」「収益」「使用」「処分」の各々に関する制限を遵守しながら、経済取引の管理および組織的運営を行なうことであった。しかし、そのような運営は必然的に所有関係をめぐる支配の内容の制限にまで及ぶ。というのは、経済領域における絶対的支配力は、絶対的占有とそれにもとづく絶対的自由な収益獲得権・使用权・処分権にささえられているが、イスラームのようにそれらの個別領域において、制限付権利を保証するにすぎない場合には、支配の様相も自ら変化せざるをえないからである。支配は、個人の自律的な意思決定の具現にあるのではなく、シャリーアに照らして公正とみなされた個人の意思の選択なのである。しかしその選択が、シャリーアに照らして公正かどうかの判

断を要する場合、判断するのは当事者自身ではなく、判断するのに十分な高度な専門知識と経験を備えたイスラーム法学者たちである。その判断は、個々のイスラーム法学者の独善的解釈によってなされるのではなく、イスラーム独特の協議 (shūrā) を経て、合意 (ijma') に達するのである⁴⁵⁾。さらに蓄積との関係でみるならば、domain をめざす支配すなわち自己の意思を絶対視し、その具現化を追求する社会においては、資本に対する自己の占有率をできるだけ高め、自己の意思決定にもとづく資本の運用を可能にしなければならない。他方、イスラームにおけるような control としての支配に関しては、シャリーアという指標にもとづく統制の傾向が強い。よって蓄積は支配を堅固にする基盤になるどころか、蓄積自体が統制の対象となり、シャリーアに準じて解消へと導かれるのである。

それでは再び、個別資本の結合形態という観点にもどって、イスラームの経営形態について考えてみよう。中東地域の現代イスラーム社会では、植民地の影響もあり、合名会社 (general partnership) 以外に合資会社 (limited partnership) や株式会社 (joint-stock company) が資本の結合形態の多くを占めていた⁴⁶⁾。他方、かつて中東地域で中心をなしたコンメンダ関係にもとづくムダーラバ契約は、親族間にも適用されるなど、その範囲が限られる状況となっていた。ムダーラバ契約は、端的にいえば、有限責任的な持分資本と人的資本の結合関係である。したがって親族間におけるムダーラバ契約の主な内容は、未亡人、子供、身体障害者などへの出資であった。本来、ムダーラバ契約は、資本の流通を活性化させる一方で、人的資源を最大限に利用することができるとみなされた。それは、シャリーアおよびイスラーム法学の領域において連綿と論じられてきたが、植民地化政策とともに進行した市民法制定によって、他の例にもれず、その適用が限られていった。しかし現代の中東世界にみられるイスラーム運動は、シャリーアにもとづく社会づくりを目指している。よって経済領域においてもイスラーム運動の隆盛とともに、ムダーラバ契約は徐々に失地を回復

しつつある。

ムダーラバ契約において出資者は、事業に対し出資限度内の有限責任を負い、その資金運用者は、出資者の負担をする責任を分担しない。ただし資金運用者が、出資者の合意なくして出資規模以上の事業を行なった場合には、それが原因となり発生する負債の責任はすべて資金運用者が負う⁴⁷⁾。ここでは、ある一定の条件のもとでの所有と経営の分離が認められる。すなわち資本家は、事業運営にまつわる活動および意思決定には参加しない、ある意味における無機能資本家である。ここで「ある意味における」と留保を加えたのは、近代ヨーロッパにおける株式会社の発生に多大に寄与した完全なる無機能資本家と区別するためである。近代ヨーロッパにおいて登場した全出資者の有限責任制という、従来の合名会社、合資会社とは異なる出資形態は、出資者の投下資本に対する直接所有を会社所有へ転換させた。株式会社の登場は、出資者の持分資本を証券化し⁴⁸⁾、譲渡可能性を付与することにより流動性を高めたが、株式の証券化の波及効果は、そればかりではない。まず有限責任の出資者は、完全な無機能資本家になり、法人格を与えられた会社という擬制主体が、複数の無機能資本を預かる機能資本家となった。そのような会社は、直接投資された資本の結合状態の実態体的関係自体ではなく、匿名化された資本を直接所有する主体となったのである。直接投資の資本の結合状態の場合には、その一部が出資払戻しの請求を一旦受けると、解体・再編成を余儀なくされる。それが合名会社および合資会社であり、資本の永続的自己増殖を最優先するうえでは、マイナス要因であった。資本主義の発展段階において、この障害を乗り越えたのが、まさに株式会社であった。すなわち「出資者の出資した貨幣（資本）は会社全体の資産として出資者の資産から分離・独立し、出資者の出資払戻し請求から自由となったのであり、そのことによって、株式会社は先にみてきた大規模資本の自己増殖活動の永続性の要求に最高度に応えることができる」⁴⁹⁾状況をつくりあげたのである。他方、イスラームにおける

ムダラーバ契約による資本の結合形態も、出資者全員の有限責任という点においては、資本主義における出資形態と等しいが、有限責任と引換えに出資者の投下資本に対する直接所有の権利を剥奪したことはない。所有が必ずしも、全く自由に財を使用・処分する決定を下す根拠とならない点はすでに述べたが、ここにおいても同様の関係が成立する。すなわちムダラーバ契約は、先述したように、経営にふさわしい人的資本との結合関係も含むゆえに、出資者は、資本を全面的に資金運用者に委ねる義務をもち⁵⁰⁾、経営の領域には一切、踏み込むことはできない。ただし、出資払戻し請求に関しては、つねに権利を保持している。しかしこれについても、全く自由勝手に払戻し請求ができるという意味ではない。事業の継続あるいは打止に関し、出資者の立場から発言する権利は有するが、実行に際しては経営側の資金運用者との協議を要する。いずれにせよ、その権利を有するかぎり、完全な無機能資本家とはなりえない。また、完全な無機能資本家となりえないもう一つの理由は、これもやはり資本が利子付資本でない点に見出される。出資者を完全な無機能資本家にならしめるには、その出資者の払戻し請求に対し、いかなる場合にも応えてゆける態勢が必要条件となる。それを満たすためには、資本は恒常的にプラスの収益還元をできる部分を確保していなければならない。収益還元の源が、直接投資による収益にのみ限定されると、当然マイナスの収益を被る場合があるので、恒常的プラス収益を達成するには、利子収益の資本への還元が不可欠となる。よって多数の株主による出資総額が増え、資本が大規模になればなるほど、直接投資による収益還元に対する利子収益還元の部分の比率が高まっていく。ここで資本の構造は、二重化していくのである⁵¹⁾。そして金融資本誕生の扉が開かれる。それは同時に、擬制資本の様相が濃くなっていくことを意味している。ここでイスラーム経済の場合について考えるならば、再三指摘したように、利子付資本を禁止しているイスラームにおいては、持分資本が証券化され流通していようと、出資者である株主は、株式に

よって代替されかつ現実資本である資産そのものに対して所有権を有する。ゆえにイスラームにおいては、現実資本への直接所有の廃絶を可能にする擬制資本の生成も認められなければ、資本の利率に支配された株価も認められない。投資の収益を反映した株価はあくまで、投資した事業の現実収益を直接反映していなければならない。これは先述したところの、イスラームにおける信用が擬制的に創造された価値の反映ではなく、現物の価値の直接的代替であるのと等しい。

現代において、シャリーアにもとづいてムダーラバ資本を大規模に集中させ、組織的に運用する機関の代表がイスラーム銀行である。それは金融取引、投資の仲介を果たすばかりでなく、それ自体が出資者となって投資会社の役割も果たす。資本の規模が大きい分、期待される資本利得も大きいゆえに、イスラーム銀行の投資が社会に与える影響は甚大である。ゆえに現代の世界情勢を鑑みると、政体がイスラーム国家である場合には、政府とイスラーム銀行の各々の政策の密接な関係が求められる。またイスラーム国家でない場合には、イスラーム銀行の成長と拡大が核となり、既存の国家の地盤をゆるがすパワーを生む可能性を含んでいる。今後イスラーム世界が、いかにしてウンマのレベルにおいてイスラーム経済を実現させるかについては、現実資本から成り、自己増殖および蓄積を目的としない資本の運用を可能にするシステムを構築できるか否かにかかっていると云っても過言ではあるまい。

本稿は、イスラーム経済のマクロ的視点からみた経営に主に焦点をあてた。今後研究すべきは、ミクロ的領域である。この領域に関わる経営は現在試行の段階であり、熟成の域には達していない。しかし植民地政策により一旦は転換を強いられた社会経済構造を現代のイスラームの文脈に沿っていかに再構築していくか。この点についてミクロ的視点から考察することは非常に興味深い問題であるが、イスラーム世界においてもさまざまな追究が行なわれている。

注

- 1) 国民経済というとき、その基礎は西欧近代史のなかで生成発展してきた国民国家にある。したがって、その登場が新しいこと以上に、国民所得、国民総生産等の基準によって経済力を評価・算定する方法は、世界的にみてもいまだ新しいという事実を留意する必要がある。例えば、第二次世界大戦後の10年間に国民所得評価を用いるようになった国は39より93に増加し、さらにその後の10年間に、その評価方式の採用が世界規模に拡大した。*International Encyclopedia of Social Science*, Crowell Collier and Macmillan, 1968, vols. 11&12, p. 22.
- 2) 例えば、オスマン=トルコが世界経済に組み込まれていく過程は、Wallerstein, I, Decdeli, H. and Kasaba, R., "The Incorporation of the Ottoman Empire into the World-Economy," *The Ottoman Empire and the World-Economy*, ed. by Islamoğlu-Inan, H., Cambridge University Press, 1987.を参照。また分断政策の影響については、例えば、商業センターとして繁栄したアレppoは、第一次世界大戦後南アナトリアおよび北イラクの市場を实质上失ってから衰退の一途をたどった点などがあげられる。Masters, B., *The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East: Mercantilism and the Islamic Economy in Aleppo, 1600-1750*, New York University Press, 1988, p. 13.
- 3) Rodinson M, *Islam Et Capitalisme*, Paris, 1966.山内稔訳『イスラームと資本主義』岩波現代選書、1978年。
- 4) 神戸大学経営学研究室編『経営学大辞典』中央経済社、1989年。
- 5) Ṭāleghānī, M., *Islām va Mālikīyat*, Tehran, 1344 S.H, p. 144. この英語訳は *Society and Economics in Islam*, trans. by Cambell, R., Mizan Press, 1982.に収録。
- 6) サドル・M、黒田壽郎訳・解説『イスラーム経済論』国際大学中東研究所、1988年、62-63頁。
- 7) 前掲書、62頁。
- 8) Ṭāleghānī, p. 145.
- 9) *Ibid.*
- 10) アタリ・J、ギヨーム・M、斉藤日出次・安孫子誠男訳『アンチ・エコノミクス』法政大学出版、1986年、148-171頁。また、宇沢弘文『現代経済学への反省—対談集』岩波書店、1987年、213頁において、I・イリイチは、19世紀以降ヨーロッパにおこった人々の欲望の変容について指摘している。さらに、上田辰之助『蜂の萬

話―自由主義経済の根底にあるもの』みすず書房、1987年、60-61頁には、B・マンドヴィルの『蜂の寓話』にみられる18世紀当時の英国における充足感をめぐる大きな変化について以下のように述べられている。「……いうまでもなく人生に精神的な慰安を覚えるのは宗教のなすところであって、そういう慰安がcomfortの本義であったろうが、『慰安』を精神の面から経済の面に押しひろげて、生活感覚的に享楽する条件に適用するようになれば、それはまったく大きな変化といわなければならない。だから抽象的なcomfortから具体的なcomfortsすなわちamenities of life (生活の悦楽) への発展には経済史の重要な部分が含まれるとわいていい。Comfortsはさらにconveniencesへと進展してゆき、やがて生活必需品(necessaries of life) という一般の項目のなかに繰り入れられる。それが近世社会生活の歩んできた足跡であり、文化形成の一過程である。」

- 11) Chapra, Muhammad Umar, *Objectives of the Islamic Economic Order, The Islamic Foundation*, 1979, pp. 21-27.
- 12) Ijtihādī, A. K, *Wadh'ī Māṭ wa Māṭiy-ye Muslimīn : Az Āghāz tā Pāyān-e Doure-ye- Umūvī*, Tehran, 1363 S.H, p. 83.
- 13) *Ibid*, pp. 84-89.
- 14) M・Bサドル、73頁。
- 15) 『資本論』においてマルクスがシモンディの言葉として引用している。マルクス・K、大内兵衛・細川嘉六監訳『資本論』大月書店、1980年、227頁。
- 16) Ijtihādī, pp. 89-93.
- 17) Seleh, N. A., *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law : Riba, Gharar and Islamic Banking*, Cambridge University Press, 1986, p. 13.
El-Ashker, A, *The Islamic Business Enterprise*, Croom Helm, 1987, pp. 39-40.
- 18) ハディースにおいて以下のように伝えられている。「アブー・サイードは次のように伝えている。アッラーの使徒のもとに乾燥ナツメヤシの実が持ち込まれた。するとアッラーの使徒はこういった。『このナツメヤシの実是我々のところのものとは違う。』そこで一人の男がこういった。『アッラーの使徒よ、我々はこの乾燥ナツメヤシの実1サーアを2サーアの品質の劣る乾燥ナツメヤシの実とで取引したのです。』するとアッラーの使徒はこういった。それこそリバーである。それを返しなさい。それから我々の乾燥ナツメヤシの実をまず売りなさい。そしてその代金でこの種の(上等な)乾燥ナツメヤシの実を買いなさい。』『日訳サヒーフ・ムスリム』第2巻、日本サウディアラビア協会、1985年参照。

- 19) El-Ashker, pp. 40-41.
- 20) Al-Buraey. M, A., *Administrative Development : An Islamic Perspective*, Routledge & Kegan Paul Inc, 1985, p. 183.
- 21) 上田辰之助『西洋経済思想史』みすず書房、1989年、108頁。
- 22) 上田はさらに続けて interest について以下のように説明している。「かくして、今日われわれの『利子』(interest)として理解している概念は中世ではウスラではなく、実に右にいう損害の填補の形で認めていたのである。その事実は何よりも interest という名辞によって明らかにされる。すなわち、それは『二つのものの間に (inter) 存する (esse)』ところのものである。」前掲書、109頁。
- 23) ハディースにおいて以下のように伝えられている。「アッラーの使徒がマディーナに到着(遷都)した時人々は先物取引で金を貸していた。そこでアッラーの使徒は彼らにこういった。『金を貸す者は(将来手にする作物などの) 桁高を明らかにするかまたは重さを明らかにするかしない限りはそれを行ってはならない』(日訳サヒーフ・ムスリム) 前掲書、644頁。
- 24) Saleh, pp. 64-65.
- 25) *Ibid*, p. 76.
- 26) Iqbal, Munawar, *Distributive Justice and Need Fulfilment in an Islamic Economy*, The Islamic Foundation, 1986, pp. 35-90.
- 27) 拙稿「イスラーム経営研究のための予備考察—インファークを中心として」『国際大学中東研究所紀要III』1987-88年、143-155頁参照。
- 28) サドル、77-78頁。
- 29) Ijtihādī, pp. 97-154, サダカの分配については、*Taxation in Islam vol.II: Abū Yūsef's Kitāb al-Kharāj*, trans. by Shemesh, A. Ben, E. J. Brill, 1965, pp. 65-68.
- 30) 上田『蜂の寓話』75-83頁。
- 31) 『クルアーン』第9章35節。
- 32) サドル、95頁。
- 33) イスラーム法学における蓄財 (iḥtikār) の解釈については以下の文献を参照。
 Āyatollah Montazerī, *iḥtikār wa qeimat-gozārī*, Tehran, 1367 S.H., Ṣadr, Kāzēm, *iḥtikār az didgāh-e fiqh wa iqtisād*, Qom, 1362 S.H., Ṣālih 'Abdullah, Muḥammad, *iḥtikār yā khiyānat be-jāmcia* Tehran, n.d., Muḥaqqiq-dāmād, Sayyid Muṣṭafā, *tahlīl wa barrasī-ye iḥtikār az nazargāh-e fiqh-e islāmī*,

- Tehran, 1362 S.H., Khushnevis, Ja'far ed. *Khutūṭ Kulī-ye Iqtisād dar Qur'ān wa Riwāyāt*, Iṣfahān, n.d.,
- 34) Muhaqqiq-dāmād, pp. 66-76.
 - 35) Ṣadr, K., pp. 9-13.
 - 36) サドル、88-97頁。
 - 37) 湯浅起男「イスラーム貨幣の世界史的位罫」黒田壽郎編『イスラーム経済—理論と射程』三修社、1988年、98頁。
 - 38) 置塩信雄・伊藤誠『経済理論と現代資本主義—ノート交換による討論』岩波書店、1989年、236-248頁、および置塩『蓄積論』筑摩書房、1976年参照。
 - 39) 置塩『経済理論と現代資本主義』248頁。
 - 40) 前掲書、247頁。
 - 41) 資本の「集中」の意味に関しては、以下の説明にならった。「……『集中』のばあいには、数多の個別資本が吸収ないし結合によって少数の大個別資本に転化するのであり、いわば『すでに与えられている機能資本の配分上の変化』を意味するにすぎないのであるから、集中は社会的生産過程の拡大再生産ないし社会総資本の蓄積と一応無関係であって、両者の間には一応何らの比例関係も存しない。」大塚久雄『大塚久雄著作集—第1巻—株式会社発生史論』岩波書店、1980年、28頁。
 - 42) 前掲書、19-25頁。
 - 43) 北原勇『現代資本主義における所有と決定(現代資本主義分析3)』岩波書店、1988年、23頁。
 - 44) 前掲書、25-26頁参照。「占有」は現実に保持・支配しているという事実的關係を意味している。
 - 45) Al-Buraey, pp. 320-326.
 - 46) Saleh, p.103.
 - 47) *Ibid*, p. 103.
 - 48) 大塚、19頁。
 - 49) 北原、90頁。
 - 50) Saleh, pp. 106-108.
 - 51) ヒルファディング・R、林要訳『金融資本論』大月書店、1976年、169-170頁。

The Trends for Management in the Islamic Economy

by Hideko IWAI

The focal point of this paper is the significance of the Islamic management in the context of the contemporary world-economy.

It can be learned from history that the Middle East region had an autogenous economic mechanism which fulfilled its function. But this autogenous mechanism was damaged and even destroyed as the new system of the nation-state and the national economy was introduced by Europe. This alien system incurred a contradiction in various fields in the Middle East. It is no exaggeration to say that the contradiction which was brought into this region has hindered economic growth in its own way. Therefore, for a better understanding of the substantial economy of the Middle East, it is very important to examine economic principles and concepts of management which were derived from the cultural foundation. In this sense, the subject of Islamic economy and its management is quite worthy of study.

In the Middle East region, the world of experience is constructed based on the Islamic value system, because Islam is not only a religion as an object of worship, but it is also a behavioral norm practiced in daily life. The Islamic value system consists of three elements, i.e. the worldview of *tawhid*, the *shariah* as the behavioral norm and the

ummah as the domain where the *shariah* is put into practice. As for the economic value, it is also determined within the Islamic value system and in due course, the economic motives and activities are laid down in the *shariah*. Therefore, for illustrating the trends for Islamic management, this paper attempts to examine the following points.

The first point is the motive for economic activities in Islam. In general, demand is one of the factors which activates economic activities and management. According to Islamic principles, it is believed that demand arises from the necessities. On the other hand, demand, originating from human greed, is strictly condemned.

Secondly, the discussion enters into the way of administration which enables economic activities to be utilized by various forces in the society guided by the concept of *tawhid*. There are three directions of administration in the Islamic economy. First, the administration for gaining possession of goods; second, the administration for increasing goods; and third, the administration for utilizing and disposing goods. All of which are explained briefly in this part.

From the above discussion, it becomes clear that the Islamic economy is based on the motive for equity in the *Ummah* and management also has the same purpose.

Then, the third point is the subject of prohibition from *ihthikar* (hoarding) in Islam.

The contemporary situation of the Islamic world is confronted with the extension of the power of capitalism which has grown based on continuous accumulation. Thus, it is important and urgent that there is constructed an economic system which prevents hoarding and regulates the flow of funds and goods.

In due course, monopolization through unjustified accumulation is also prohibited. Prohibition of monopoly is closely related to the concept of Islamic management which contains the aspect of decision-making and control. In Islam, it is not allowed for an owner to make an absolute decision for his wish and convenience, using the power gained by the monopoly. He has a right to make a decision or to control with the condition that its results never give negative effects on justice and equity in the *Ummah*.

It is not a mere coincidence that Islamic economic principles make a sharp contrast with those of late capitalism, especially those of financial capitalism.

In this paper, the focus has been mainly on the difference in the idea of accumulation, because this difference seems to be more distinct in the future. In capitalism, the accumulation of values and goods will be further accelerated for the self-proliferation of capital, but on the other hand, in the Islamic economy, decentralization of goods will be promoted for their own development following the principles based on substantial values. The Islamic economic principle denies the fictitious values, the way to which was opened in the course of the history of capitalism. In addition, it is pointed out that the nature and function of capital itself shows a difference between the Islamic economy and capitalism at the present time.

In concluding the discussion, it is emphasised that the Islamic economic principle shows a comprehensive design for the construction of a firm foundation of society, while its real achievement in the future depends on Muslims' endeavour. Moreover, it is necessary for Muslims to deepen their knowledge about the Islamic economy and its

management, but also such a knowledge can give a lesson to others who are accustomed to fictitious values as in capitalism.