

イスラーム経済論

第1巻

ムハンマド・バーキルッ＝サドル

黒 田 壽 郎 訳

昭和58—59年度科学研究費補助金（一般研究A） 研究課題番号 58400009

研究成果報告書 第2分冊

国 際 大 学

中 東 地 域 研 究 科

本冊子は、昭和58—59年度文部省科学研究費補助金による一般研究 (A) として行なわれた「現代イスラーム政治・経済思想の総合的研究——原典研究を中心として——」の成果の一部を報告するために作成された報告書の第2分冊であり、昭和59年度文部省科学研究費補助金の一部を用いて作成された。

記

昭和58—59年度文部省科学研究費補助金一般研究 (A)

研究成果報告書 (第2分冊)

課題番号 58400009

研究課題 現代イスラーム政治・経済思想の総合的研究
——原典研究を中心として——

研究代表者 黒田壽郎 (国際大学教授)

研究分担者 松本耿郎 (国際大学助教授)

イ ス ラ ム 経 済 論

第 1 卷

目 次

はじめに	V
第 1 章 イスラーム経済の基本的特質	1
I イスラーム経済の一般的構造	3
II 総体の一部としてのイスラーム経済	16
III イスラーム経済の一般的枠組	25
IV イスラーム経済は単なる学問ではない	37
V 生産形態から切離された配分の関係	42
VI イスラーム的観点からみた経済的諸問題とその解決策	53
第 2 章 生産に先行するものの配分の理論	81
I 総 則	83
II 土 地	91
III 土地に関するイスラームの一般的見解	133

は じ め に

本冊子は昭和58年度文部省科学研究費助成の対象となった、「現代イスラーム政治・経済思想の総合的研究（原典研究を中心として）」の一部である。

周知のようにイスラーム、あるいはイスラーム世界研究の必要は現在とみに増大しつつあるが、種々の障害因のために主題にたいして内側からアプローチする研究は世界的な規模できわめて少ない。基礎研究の欠落は、端的に政治情勢の判断の不確かさにまでつながるものであるが、今後は原典を中心とする研究を積極的にすすめ、真の対象理解の基盤づくりを学問的行なうことが肝要であると思われる。

研究成果は、一応以下のようなタイトルの4分冊に分けて発表されている。

1. イラン・イスラーム革命思想論選集
2. イスラーム経済論 <第1巻>
3. イスラーム経済論 <第2巻>
4. 「イスラーム経済論」をめぐって

第2分冊にあたる本冊子は、イスラーム経済に関する古典的名著といわれるムハンマド・バーキルッ＝サドル著「イスラーム経済論」 Muḥammad Bāqir-ṣ-Ṣadr : 'Iqtiṣādna, Dār-t-Ta'aruf li-l-Matbū'at, 1980. の一部の、アラビア語原典よりの翻訳である。編訳にあたっては第13版を使用した。800頁に及ぶ本書の全訳の公刊は予算上不可能であった。したがってこの後につづく第3分冊と併読されれば主題のおよその輪廓が明らかになるよう構成した。

イスラーム経済はイスラームという全体の一部であり、そのような論じ方がなされぬかぎり、その真のインパクトは決して理解されない。本冊子はイスラームの経済思想ばかりでなく、その統合性を理解するためにも重要であろう。近い将来に全訳を公刊するつもりであるが、さしあたりこのようなかたちで御高覧を願う次第である。

第 1 章

イスラーム経済の基本的特質

I イスラーム経済の一般的構造

イスラーム経済の一般的構造は、それにもとづいて独特の内容が定められ、他の経済思想と広汎に異なるような三つの基本的項目から成っている。それは以下のごとくである。

- (a) 複合的所有原理
- (b) 限られた範囲内での経済的自由の原理
- (c) 社会的公正の原理

われわれはまず、以上の項目について十分に検討し、説明を付し、イスラーム経済についての一般的な考えを明らかにしよう。これにより独特の個別的な諸問題にたいする、より広汎な研究の余地が与えられることになるであろう。

(a) 複合的所有原理

イスラームは所有形態において資本主義、社会主義と基本的に異なっている。

資本主義社会は、所有に関する特別な私的形態を認めている。つまり私的な所有を一般的な基礎にしている。要するにそれは諸個人に、彼らの環境、活動に応じて国内で種々の富を私的に所有することを許すのである。公有は、社会的な要請に迫られ、経験的にある種の施設等の国有化が必要であると承認された場合以外には認められない。この必要性は例外的なものであり、そのさい資本主義社会は私的所有の原理から逸脱し、特定の施設、富を私有の枠から強制的に外すことになるのである。

社会主義社会はこれとまさに正反対である。そこにおいては社会的所有が一般原理であり、それは国内のあらゆる富に適用される。そこではある種の富の私有は変則的、例外的なものと見なされ、避けがたい社会的必要が存在

する場合に時として認められる。

以上のような資本主義、社会主義の相対立する観点から、「資本主義社会」、「社会主義社会」といった表現が用いられる。前者は私的所有を基本的には唯一の原理とし、国有化を社会的必要を満たす例外的なものに見なす社会にたいして用いられる。他方後者は社会的所有を原理とし、例外的な場合を除いては私的所有を認めないような社会にたいして用いられる。

ところで上述の二つの社会の基本的な特質は、イスラーム社会には適用されない。なぜならばイスラームの経済体制は、私的所有を根本原理とするという資本主義に同調せず、また社会的所有こそ基本的原理とするという社会主義とも軌を一にするものではないからである。それは一時に多様な所有形態を認めており、資本主義や社会主義のように一つの所有形態を原則とする代りに、複合的な所有（多様な形態をもつ所有）の原理を採用しているのである。それは私有、公有、国有を認めており、これら三つの形態のそれぞれに特別の領域を定め、それらを変則的なもの、例外的なもの、特定の情況に対処するための一時的便法とみなすようなことはしていない。

したがってイスラーム社会を、それが多くの資本、生産手段の私的所有を認めているゆえに資本主義社会と名づけることは妥当ではない。なぜならばそこにおいては私的所有は一般的基礎ではないのだから。同様にイスラーム社会を、それが公的所有の原理を採用し、ある種の富や資本を国有化しているからといって、社会主義社会であるということも誤りである。なぜならばそこでは、所有の社会主義的形態は基本的な原理ではないのだから。さらにイスラーム社会に多くの所有形態が認められるゆえに、それがあれこれの形態の複合されたものとする考えも誤っている。イスラームは資本主義、社会主義の両者の一部をとり、折衷したといったものではない。このような所有形態の多様性は、イスラーム経済体制にとってきわめて基本的なものであり、固有の思想的基盤の上に成立し、特殊の価値規準、概念の枠組の中に位置づけられるものである。それは、自由主義的資本主義、マルクス主義的社会主

義のよって立つ諸基盤、価値規準、概念とは異なっているのである。

資本主義、社会主義の具体的な経験の中には、複合的な所有の原理を基盤にするイスラーム的な立場の正当性を指示するものはない。けれども、二つの経験はいずれも、自らの基本原理と抵触する他の所有形態を容認せざるをえない立場に立たされているからである。具体的な情況は、唯一の所有形態を基本とする考えそのものの誤りを明らかにしているのである。資本主義社会は長らく国有化の考えを採用しており、ある種の施設を私的所有の枠から外している。このような国有化の動きは、所有に関する資本主義的原理の適応性の喪失にたいする、資本主義社会の暗黙の容認に他ならず、このような原理から生ずる諸困難、矛盾の解決の試みのあらわれといえよう。

他方社会主義にしても、登場後さほど時を経ぬ間に、時には法的に、もしくは法的に明らかな形態をとらぬまでも、私的所有を認めざるをえない立場に立たされている。公的にこれを認めた例としては、ソ連邦憲法第7条に次のような条項が見られる。つまりコルホーズ農場の各家族は、共通のコルホーズ農場から得られる基本的収入以外に一定の土地、住宅周辺の土地を所有しうる。また各家族は土地を利用して補助的な経済活動を行なうことができ、住民のための住居、生産される家畜、家禽、簡単な農具等については私的に所有することができるというものである。また同9条は私的自営農民が小規模の経済活動を行なうことを許しており、一般的な社会主義的制度と平行してこのような小規模の所有が認められているのである。

(b) 限られた範囲内での経済的自由の原理

イスラーム経済に特徴的な項目の第2は、限られた範囲内で、つまりイスラームが認める精神的、道徳的価値規準の範囲内で、各個人に経済的に一定の自由を与えることである。

この点に関してもイスラーム経済と資本主義、社会主義の経済の間には顕著な相違が見られる。資本主義経済においては個人が無制限な自由を享受し、

社会主義経済はあらゆる人間の自由を拘束する。これにたいしてイスラームは、その一般的特性に相応しい態度を維持する。つまり自由を練磨、浄化し、それを人類すべての向上の道具とするような価値規準、理念の範囲内で各個人に自由を許容するのである。

経済的な領域においてイスラームが社会的自由を制限する場合は二つある。第1は精神の奥底から発する主体的な制限で、それを発動させる力は、イスラーム的人格のたたえる精神的、思想的内面性にある。

第2は社会生活を規制、調整する外的な力ともいえる客観的な制限である。

主体的な制限は本来、イスラームがあらゆる安寧の核であるような社会、つまり「イスラーム社会」において、この教えが個人をきたえあげる特別な教育によって培われる。イスラームがその中でイスラーム的人格をきたえあげる思想的、精神的枠組は、イスラーム的な生活とそれにもとづく歴史的創造の直接的な機会が与えられると、実に驚嘆すべき精神的な力を所有するようになる。そしてそれはイスラーム社会内の個人が承服するに相応しい自由の主体的、本性的制限に大きな影響を及ぼすにいたる。それは健全で、高度な精神性への誘いであり、そのさい個人は自分たちの自由が束縛されたというような感情を抱かない。なぜならばこのような制限は彼らの精神的、思想的状態そのものから発している所以であり、彼らはこの種の制限の中にいささかも自由の束縛を認めはしないのである。したがって本質的な制限は、実のところ自由の制限ではない。それは自由な人間の内的価値の創造、真正な精神的創造の試みであり、その過程で自由は本来の使命を果すことになるのである。

このような主体的制限は、イスラーム社会の本性、その一般的性質を形成するうえで驚くべき効果をもち、多大の影響力を及ぼした。完全なイスラームの経験が実行された期間はきわめて短いものであったが、それは見事に結実し、人間の心のうちに高邁で模範的なさまざまな能力がもたらされ、公正や善にたいする感情の豊かな精神的貯えが与えられた。もしもこの経験が実際

に起ったような短いものでなく、人類によってより長期に継続されていたならば、人類が現世の代理者として十分に相応しいことを証明し、具体的に公正と慈愛の感情に満ちた新しい、豊かな世界を創りあげ、人間の心から可能なかぎり悪しき要素、不正と退廃への傾きを除去していたことであろう。

主体的な制限の成果はまことに顕著なものであり、イスラームがその具体的な経験を見失い、その政治的、社会的指導性を欠いてしまったのちも、それはムスリム社会においてもっぱら慈善、善行を基本的に保証するものたりつつけているのである。ムスリムがこの経験、正しい導きの精神から遠くへだたってから、すでに時代的には多くの世紀が過ぎ去り、彼らの思想的、精神的水準は著しく低下し、まったく異質の社会的、政治的生活に馴れ親しんでしまっている。しかしそれにもかかわらずイスラームがその完全な経験のうちに核心を作りあげた主体的制限は、消極的ではあるが、それでもなお効果的な役割を果たしているのである。神の権利に属するザカートその他のものをさしだしたり、イスラーム的な社会的公正を実現するために何百万人ものムスリムが、この制限の精神によって結晶された固有の自由の充足を介して実行している慈善、善行が、そのなによりの例証なのである。

このような事実にかんがみて、以下のような事柄を想定してみよう。もしもこれらのムスリムが完全なイスラーム的経験をわがものとし、彼らの社会が思想、価値規準、政治の諸領域において完全にイスラーム性を実現し、その高い理想を具体的に体現しているとしたならば、いかなる結果が得られるであろうか。

* * *

自由の客観的な制限とは、イスラーム社会に生きる個人にたいして法の力により、外的に義務づけられる制限である。そしてイスラームにおける自由の外的制限は、次のような原理にもとづいて行使される。つまり神聖なる法が明瞭に規定しており、イスラームが遵守すべきものとしている理想、目的に

抵触するような種々の行動を行う自由は、いかなる人間にも許されてはいないのである。

イスラームにおいてはこの原理は、次のような方法で実践される。

まず第1には、イスラームの法はさまざまな法源の中に、イスラーム的観点からしてそれが採用する理想、価値規準の実現を妨げるような利子、退蔵といった社会的、経済的活動をすべて禁ずるような典拠をもっている。

第2には、イスラームの法は支配者の公的活動にたいする監視の原理を定めており、個人の行動の制限という形での国家の介入による公的福祉の保護、監督を認めている。この原理に関するイスラームの立場は、それが意図する社会的公正を歴史の過程で実現するための保証として、必要欠くべからざるものであった。なぜならばイスラームが指示する社会的公正の必要条件は、社会の経済的環境ならびにそれをとりまく具体的な諸状況によって異なり、時によってはある事柄を実施することが必要であったにせよ、それが社会にとり有害な事態も想定しうるからである。したがってこの問題は、一定の法的形態をとりあげるといった流儀で詳細に論ずることはできない。唯一の可能性は支配者に自由を与え、社会を監督し、善導する権限を行使させて、イスラームの社会的理想にたらし、法に許された事柄についてもそれを行なうか否かに関して、個人の自由を制限させる以外にない。

監督、介入の原理の法的根拠は、「アッラーに従順であれ、また預言者とお前たちの統率者に服従せよ」というクルアーンの言葉の中にある。この典拠は明瞭に、統率者つまり支配者にたいする服従の必要性を証明している。そしてムスリムの間では、支配者がよしんばその任命、あるいは彼の条件、性質の規定に関して意見の相違があったにせよ、イスラーム社会における法的統治権の所有者であるという点では見解が一致している。したがってイスラームの最高統治者は、社会を保護し、そこにイスラーム的均衡をもたらすために、人々に服従を求め、政治的介入を行なう権利をもっている。この種の介入は、すでに聖法の範囲内にあるものなのである。しかし国家あるいは支配

者は、利子を容認したり、詐欺を許すとか、相続法を廃止したり、社会内でのイスラーム的所有を禁止することはできない。イスラームの支配者に許されているのは法的に認められている範囲で、イスラームの社会的理念に合致するように種々の活動に介入し、それを禁止したり、奨励することに限られている。イスラーム法は土地の開発、鉱物資源の発掘、運河の開削、商業やその他の諸活動をひろく認めており、その一々に関して、そこから帰結する事柄について法的見解を与えている。したがって支配者がそれらの活動を自らの権限で禁止したり、奨励したりするさいには、厳密に上述の原理に従わなければならないのである。

アッラーのみ使い——アッラーよ彼とその一族に平安を与え給え——は、ある問題の裁定が委ねられ、ある種の介入、指示が必要であると認められたさいに、この介入の原則を適用している。ここではその一例として真正なものと認められる預言者のハディースを引くことにしよう。彼はナフルの水場でマディーナの民を裁定したさいに、「ものの有用性は否定されない」としている。また遊牧の民を裁定したおりには「草の価値を否定するために水の価値は否定されない」とし、「危害を及ぼすこと、たがいに危害を加えあうことのいずれもまかりならぬ⁽¹⁾」と述べている。ただし法学者たちの間ではものの有用性、あるいは水の価値の否定が、聖法において一般的に禁じられるようなものではないという点は、きわめて明白であった。このような観点からわれわれは、マディーナ人士にたいして預言者がものの有用性の否定、つまり水の価値の否定を禁じたのは、一般的な法的規定を伝える預言者としてではないと認めることができる。この禁止は、社会の経済生活を調整し、それが期待する公的福祉に反せぬような指導を行なう責任のある支配者の資格で行なわれたものである。そして裁定も一種の決定であるという観点から、預言者のこの禁止が決定的な禁止ではなく、裁定による禁止の例としてあげられるようになった理由もここにある⁽²⁾。

注

(1) 「荒地開拓の書」

(2) ある法学者は預言者の裁定が、水の価値、ものの有用性の否定を禁止してはいないとしている。それは忌避の禁止であり、絶対的な禁止ではないというのである。彼らがこの種の解決に到達し、これが決定的な禁止ではなく、預言者の裁定に相違ないとするのは、このハディースが以下の二つの意味のいずれか一つをさすだけであるとする、彼らの考えによっている。まずは預言者の禁止が絶対的である場合である。そのさいには水や草の有用性の否定は、一般的に禁止されている酒やその他のものの禁止と同様、法的な禁止となる。そうでない場合には禁止は選択的で自由な裁量に委ねられるものであり、結果として所有者に自らの財の価値を認めさせることになる。ところで、第1の意味は法学的に見て奇異であり、それゆえ第2の解決をとるべきであろう。ただしこれは実際預言者の裁定であり、選択的な決定であるとする説を正当化するものではない。裁定という語が示しているように、いぜんとしてわれわれは預言者の裁定に決定的、必然的な性格を認めることも可能なのである。ところでわれわれはこれを、現世的支配者として預言者から示された決定と理解しよう。これは当時のムスリムたちの特殊な生活環境から見て妥当であり、酒や賭博の禁止のような法的な決定ではない。

この「監督と介入の原理」については、のちにより一般的、また一層厳密なかたちで論述することにする。

(c) 社会的公正の原理

イスラーム経済における第3の重要な項目は、社会的公正の原理である。イスラームはこの原理を、イスラーム社会内の富の分配制度が提供するさまざまな要因、種々の保証によってこれを具体化している。この原理はまた、イスラーム的公正を実現するために社会の力の配分にあたり、それが達成を意図する価値規準と歩調を合わせることに努める。イスラームは、その経済体制の礎になる基本的諸原理にもとづいて社会的公正を実現するさいに、一般的な抽象的概念によって原理を採用している訳ではなく、またあらゆる他の解釈に通用するような形でその必要性を説いてもいない。同時に生にたいする理解、文明に関する観点の相違から、結局は社会的公正について異なった態

度をとる他の社会にこの問題を譲歩することもない。イスラームは固有の社会的計画にもとづき、この問題について明確な定義を与え、独自の定形を創りあげているのである。したがってそれはあらゆる血管にイスラーム的公正の理念を脈打たせ、現実の社会の中でその企画を具体化させるのである。

したがってイスラームが、いかなる社会的公正を企てているかということを知るだけでは決して十分ではない。われわれはさらに公正に関する概念の委細、その特別なイスラーム的意味について知らねばならないのである。

イスラームの社会的公正に関する構想は、独自の意図、個別的な問題を擁する二つの一般的原理を含んでいる。つまり相互責任の原理と社会的配分の原理である。イスラーム的な意味での相互責任と配分は公正な社会的価値規範を実現するが、のちに検討するようにイスラームは、社会的公正さの具体的な実例をもっているのである。

その輝かしい歴史的経験を通じて、よりよい人間社会の実現にむけてイスラームが指示している諸手段は、正しくかつ明白に、この主要な経済的問題がきわめて重要であることを認めさせるものである。

この問題の重要性は、預言者ムハンマドの最初の演説、新国家を建設したさいの最初の政治的行動の中に明白に反映されている。

伝承が伝えているようにこの非凡な預言者は、以下に引く演説の中で次のような説明を行なっている。

「みなの方よいか、自分自身のために捧げものをするのだ。誓っているがお前は知っている。だれかを殺し、飼い主のいない彼の羊を呼び集めるであろう。すると主はいわれるであろう。私はお前のところに使者を遣わし、正しい教えを伝えさせなかったか。お前に財産を与え、恵みを授けなかったか。ところでお前は自分自身のためにどのような捧げものをしたのか。いずれ右や左を見ても、なにひとつ見えぬことになるであろう。そして前に地獄しか見当らぬということになる。そのさい棗椰子の枝の半分でも地獄の劫火から顔を守ることのできる者は、そうすることができる。だがなにも見当らぬ者

は良き言葉を唱えるがよい。それは善行を 10 倍から 700 倍にもしてくれるであろう。それでは君たちの上に平安あれ。神の慈悲と恵みのあらんことを。」

彼の政治活動は、移住者と助力者たちを兄弟の關係に結びつけることから始められた。これはイスラームの意図する社会的公正を実現するための、相互責任の原理の適用例に外ならない。

以上がイスラーム経済の基本項目であるが、以下にそれを整理しよう。

(1) 多様な所有形態、それにもとづいて配分も決定される。

(2) 生産、交換、消費の諸領域でイスラーム的価値規準により自由が制限される。

(3) 社会的公正が社会に幸福を提供するが、その基本は相互責任と配分である。

* * *

イスラーム経済は、そのさまざまな意図、個別的問題に光を投げかける二つの基本的な特徴をもっている。それは現実的な側面と道徳的側面である。つまりイスラーム経済とは、その実現すべき諸目標、そのためにとられる手段の点で、現実的であると同時に道徳的な経済なのである。

イスラーム経済は、その意図において現実的な経済である。なぜならばそれは固有の制度、法令によって、人間の本性、傾向、一般的特質といった諸点で、具体的な現実と調和しうる目的を達成しようとしているからである。それは法的裁量によってつねに人間性を圧迫せぬよう心がけ、人間の能力、可能性をこえた、いたずらに高い境地に引きあげようとはしない。その経済的企図はあくまで人間の具体性に即して遂行され、このような観点に相応しい具体的な諸目的の実現が試みられているのである。例えば共産主義のような空想的経済体系では、非現実的な目標が設定され、相違、競争が一切存在せず、労働と富の配分を実行するさいにいかなる公的機関をも必要としないよう

な、純粹で新たな人間性の実現が夢見られている。ただしこれはイスラーム法が本性的に認め、目的として描き出している現実とはきわめて異なっている。

ここまでに関しては、イスラーム経済はその手段においても現実的であるということができる。それは実現可能な現実的目的の達成に努め、目的の達成にたいしては説教師や宗教的指導者が提供するような助言、指導といった保証に満足せず、実質的な、具体的保証を与えるにやぶさかではないのである。諸目的は具体的な実践の場において達成される必要があり、それが偶然や推測の手に委ねられることはない。したがって社会の中に一般的な相互責任の実現を計ろうとするさいには、たんにそれにむけて指導するとか、感情に訴えるだけではなく、それに法的な保証を与え、いかなる状況においてもその実現が義務づけられるよう配慮されるのである。

イスラーム経済の第2の特徴は、道徳的な特徴である。つまりイスラームは、目的の側面からいえば、それが社会の経済生活において達成しようと試みる諸目的を、人間から切離された物質的環境、自然の諸条件に応じて提示するといった態度をとらない。この点に関しては生産能力の実態から諸目的を抽き出してくる共産主義とは明確に異なるのである。イスラームはこれらの諸目的を、道徳的な側面からみてそれが具体的に実現されるべき価値をもつか否か、という観点からとりあげる。例えばある労働者に生活の保証が与えられる場合、授与されるこの社会的保証は、生産のための物質的環境という観点からではなく、この保証が実現さるべく労働の価値を代表しているという観点からなされるのである。この点に関しては、本章においてさらに詳細に検討することにしよう。

この道徳的な特徴は手段の側面から見れば、イスラームがその諸目的の実現のための手段を講ずるさいに、精神的要因を重視することを意味している。つまりイスラームは目的達成の手段において現実的側面のみを、つまり諸目的が実現される点のみを重視するのではなく、それらの実現のための手段に

においてとりわけ精神的、主体的要因に関わる点に配慮するのである。例えば貧者を助けるために富者から財がとりあげられ、それによって貧者は必要を満たすことになるが、イスラーム経済が意図するこのような具体的目標は、その背後に相互責任の原理を控えている。イスラームは財の配分だけで問題を片付けてしまう訳ではなく、他に一般的な相互責任を完成させる手段をもっているのである。なぜならば上述のような措置は、単に貧者の生活を保証するために富者から徴税するというにすぎない。だがイスラームは、相互責任の実現の手段が道徳的な動機、富者の優れた精神的要因から切離されているかぎり、決して満足はしないのである。むしろイスラームはこの点に介入し、相互責任を実現させる経済的義務を、法的に欠かすことのできぬ宗教的項目とする。それは当然のことながら輝かしい精神的衝動に根ざすものであり、それゆえに人間は至高の神の満足を求めて、与えられた方式を意識的に守りながら、イスラーム経済の諸目的の実現のために積極的に参加するのである。

イスラームが精神的要因にこれほどの重要性を与えている事実は驚くべきことではない。それ自体を精神的、思想的なものとしようとする強い志向性は、その目的、関心とまさに合致するものなのである。人間の心の中で力強く作用する精神的な諸要因は、人格の形成、精神性の確立に多大な影響力をもつばかりでなく、それは社会生活、その困難と解決に深い関わりをもっている。現在すべての人々にとり、精神的な要因が経済的問題において主導的な役割を果たすものであることは明らかである。それはヨーロッパ経済がその苦悩のゆえに呻吟する、周期的な困難の発生とも深い関係をもっているのである。それはまた需要と供給の摩擦、労働者の生産能力等の経済的諸問題とも密接な関係をもっている。

以上の説明から明らかなように、イスラームは教義的にもその主張の面でも社会の外的な側面の制度化のみに終始せず、その精神的、思想的深みにも力を及ぼして、内面的なものとそれが具体的に提示する社会的、経済的計画

との間の調和をめざすのである。それは手段として目的達成のためのなんらかの方法を採用するにとどまらず、この方法をその目的、意図と合致する精神的要因、主体的動機と融合させるのである。

Ⅱ 総体の一部としてのイスラーム経済

イスラーム経済を検討するにあたり、その細部の一々をとりあげるといった方法は適當ではない。利子の禁止、私的所有の容認等に関するイスラームの見解の検討といった、全般的構想の中での他の諸部分と切離された個別的研究は有効ではない。またイスラーム経済の総体を、この教えの他の側面、つまり社会的、政治的等の側面から切離し、それらの諸側面がもつ相互関連性を無視して、まったく個別の独立した体系としてとりあげることも當を得ていない。イスラーム経済は、社会内部の生活のさまざまな側面を律する、イスラームの普遍的な形態の中で捉えられねばならないのである。われわれがある個別のものを知覚するさいには、もの全体を構成する普遍的な形態の中でそれを捉える。全体の相から捉えられた個別的なものの理解は、その外で得られた理解、あるいは他の相から得られた理解とは異なる。ある種の線分の組合せの中で特定の線分が短かく見え、線分の組合せを変えると以前より長く見えることがあるのと同様に、社会に関する学説の全体像は、その経済的構想を推測するさいにも重要な役割を演ずる。したがって総体としてのイスラームの重要性を無視し、経済と他の諸側面との関連性、全体の一部としての経済と他の諸側面の相互関係のもたらす影響について考察を怠ることは、明らかな誤りである。

イスラームの総体と、それを成立させ、その中でこの教えが存続するためのさまざまな要素が提供される固有の基盤とが切離されてはならない。われわれは固有の諸基盤の上にさまざまな形態を知覚するが、一々の形は特定の基盤に適合しているのであり、その基盤は他の形に相応しくなく、またその形は他の基盤に適合している訳でもない。教えの普遍的な形態、相は、いかなる教えの場合でも、その本性に適合し、それに相応しい信仰、知的理解、感情を提供する基盤、基礎を必要としている。したがってある教えの総体に

ついて考えを及ぼすさいには、それを提供する基礎を考慮に入れて、つまりその総体的な枠組の中で考察しなければならない。

以上から明らかなようにイスラーム経済は、そのさまざまな計画、個別的な問題において他の諸分野と密接な関連をもっている。それは固有の基礎をもつ生活の全体的な相、形態の一部で役割を果たしているのみなのである。また完全なイスラーム社会は、大地と植物にもたとえられるこの基盤と形態がともに獲得されたさいに、はじめて成立するものである。それゆえイスラーム経済の検討にあたっては、それを他の分野と相互関連性をもつものとして捉え、またイスラームが正しいイスラーム社会に提供する大地、基盤としての役割を果たす、イスラーム的生の総体的な相の一部として認める必要がある。

＊ ＊ ＊

イスラーム社会とその社会的主張の大地、つまり基礎は以下の諸要素から成っている。

まず第1に信仰であるが、これはイスラーム思想の中心的な柱であり、普遍的にムスリムの現実に対する見解を基本的に規定するものである。

第2にあげられるのは知的理解であるが、これは信仰が結晶させる見解にたがって諸事象を解決するさいの、イスラーム的観点を反映している。

第3は感情、感覚である。イスラームはこれを開発、育成して上述の知的理解の水準にまで到達させようと試みる。なぜならば特定の事態にたいするイスラームの思想的解釈としての知的理解は、ムスリムの精神のうちにそのような事態への特別な感情を呼びおこし、それにたいする彼の感情的な態度を規定するからである。このようにイスラーム的感情はイスラーム的な知的理解から産み出される幼児であり、後者はその役割からして基本的なイスラーム的信仰の光の中に位置づけられる。ここで例としてタクワー (taqwā 敬虔さ) をとりあげてみよう。このタクワーは人間の間の尊敬、敬意の秤であるといわれる。そしてこのような理解からタクワーと関連するイスラーム的な感情、

つまり神をあがめ、うやまうという感情が生じてくる。ちなみにこの言葉からムッタキン (muttaqin 敬虔なるもの) という言葉が派生している。

以上の三つの要素、つまり信仰、知的理解、感情は、社会の健全な基盤を創り出すためにたがいに協力している。

この基盤ののちに問題となるのは、イスラーム的生の普遍的形態の役割である。これは全体として個別化しえないもので、生活のさまざまな分野に影響を及ぼしている。そしてイスラーム社会がその基盤と普遍的形態を完成させたさいに、はじめてわれわれはイスラーム経済が経済生活における固有の使命を果たし、社会に幸福と安寧の諸原因を保証し、それから最大の果実が収穫されることを期待しうるのである。しかしわれわれは、イスラームの原理が特定の領域において生活の他の諸側面から切離されて適用された場合、この偉大な原理が生活の特定の分野で完全にその目的を達成すると期待するのは誤りである。なぜならばイスラームが社会について描く壮大な構想において、その一々の分野が他のもろもろの分野と共有する関連性は、丁度巨大な建築物を建てるために最良の建築家が描く設計図のようなものである。この設計図は、それが完全なかたちで適用、具体化されぬかぎり、建築家が望んだように美しさ、魅力を反映させることはできない。われわれが建物の一部にそれを応用しただけでは、この部分から全体を設計した建築家の意図通りのものを期待しえないが、イスラームの構想についてもことは同様ののである。イスラームは自らのために固有の法的方法を創りあげており、そこから人類の幸福のための完全な道具を準備している。ただしそのためにはこの偉大なイスラーム的方法は、存在、思想、本性の諸点に関してまったくイスラーム的な環境において、また非難の余地のない完全なかたちで実践に移される必要がある。そしてもしもイスラーム的方法の個々の部分、その環境、つまり他の諸部分から切離されることがあっても、要するにそれがイスラーム的な目的の達成を準備するような諸条件から切離されるようなことがあっても、それはイスラームの指示の欠陥でもなく、社会運営のために十分な適

応性に欠けていることを意味するものでもない。その点でこれは科学の諸法則に等しいといえるであろう。それはこれらの諸法則が要求する諸条件が十分に満された場合、はじめて果実を提供するのである。

＊　　　＊　　　＊

ここでわれわれはイスラーム経済における種々の内的関連性、あるいはそれと関わりをもつ他のイスラーム的要素、特質との相互作用、関連性のすべてに言及することはできない。したがってさしあたり以下の諸点についてのみ問題を限定することにしよう。

(1) **イスラーム経済と信仰との関連性** — これはイスラームに精神的な糧を補給する栄養源である。信仰はムスリムを、信仰の結果としてイスラームの教えに適合するように誘い促す。そしてこの教えに宗教的な内的特性と本質的な価値を付与するが、そのさいこの教えが指示する現実的適用の面での具体的な諸成果がいかなる性質のものであるか、といった事柄は問題とされない。そしてムスリムの心の中に、自らの信仰から溢れ出るものとして、この教えにたいする精神的満足を招来させる。しかし確実な実行力、宗教的、精神的特性、精神的満足といったイスラーム経済に特徴的な諸問題は、それがもっぱら依存し、その一般的枠組の中で構成される基本的信仰を介して実現される。ただし本書においては、イスラーム経済が信仰の観点で考察され、両者の相互的関連が問われる場合を除いては、この種の問題は除外されるであろう。

(2) **イスラーム経済と私的所有、利子等のような現実生活に関するイスラーム的見解、ならびに種々の事象を解決するさいの固有の方法との関連性** — イスラームは所有を、責任を伴う保有権とみなし、絶対的な支配権とはしない。したがって利子の問題についても、純粋に物質的な意味づけ以上のより広い解釈を与えている。それゆえ他の経済思想では損失とみなされるよ

うな多くの活動が、イスラーム的な意味づけを与えられて、利子の項目の中でとりあげられている。

したがって当然のことながら所有に関するイスラーム的見解は、その枠組の中における私的所有権の享受、制限の形態に影響を与えている。同時に経済的領域が、イスラームの利子にたいする見解に影響を及ぼしていることも当然である。この見解は、その内容、実質的組成が規制する範囲で、またそれに応じてイスラーム経済の具体的実践に影響を与えるのである。それゆえこの実践面における検討こそが欠くべからざるものであり、種々のイスラーム的理解の実践的影響が度外視されてはならない。

(3) イスラーム経済と、イスラームがイスラーム的環境の中で育成する感情、感覚との関連性 — これはあらゆるムスリムの心に他者にたいする愛情の泉を湧かせ、悲喜をこもごもにともにわかち合う心を与える普遍的な兄弟愛の感情のような、固有のイスラーム的見解を基礎にしている。そしてこの泉は、兄弟愛の感情の度合に応じて、またイスラーム的感情と人間精神の融合、イスラーム社会における義務教育の程度に比例して豊かに水を湧き出させるのである。この情愛、感情は経済生活のあり様に絶大な影響を及ぼし、この教えの目的達成の礎となるのである。

(4) 経済体制と国家の財政政策の関連性 — これは財政政策をイスラーム的経済体制が企図する諸計画の一部とすることを認めさせる。なぜならば財政政策は、他の一般的経済政策に合致するかたちで設定され、イスラームの経済的諸目的の達成のために具体的に機能しなければならないからである。したがってイスラームの財政政策は、国家の必要経費の財源獲得といった事柄に終始するものではなく、社会的配分の確定、一般的相互責任の問題にも積極的に関与しなくてはならない。このような観点からしても財政政策が一般的な経済政策の一部であり、国家の財政組織にまつわる諸規律を、経済生活に関する一般的な法的枠組の中で規定するのは、きわめて当然であろう。これについては後に検討する。

(5) イスラーム経済とイスラームの政治組織の関連性 — これを分離して検討する態度は誤解をもたらす。なぜならば支配権力は広範な経済的能力、意のままに使用しうる龐大な財力を手にしているのだから。そしてこの種的能力、財力は研究にあたり、つねにイスラーム的権力のありうべき実際の姿、イスラームがその原理からの違背をいましめるために支配者に求める純潔さ、協議の精神、公正さといった純粹、適正な為政のためのさまざまな保証と比較検討されねばならない。この種の保証の観点にてらしてはじめて、われわれはイスラーム的観点から見た国家の位置を定め、それが国家としての能力、与えられた義務の行使に相応しいか否かを判定することができる。

(6) 利子に基盤をおく資本の撤廃と、税収、一般的相互責任、社会的配分との関連性 — もしも利子の禁止をそれのみで検討したとすれば、それは経済生活に大問題をひき起すことになる。だがこれを関連する諸措置の一つとみなした場合には、イスラームがその法の本来的性質と意図する諸目的、目標と合致するかたちで、この種の問題に明瞭な解決を与えていることが明らかになるであろう。これは税収、配分、相互責任、金融の諸問題を通じてなされるが、この点については後に論及する。

(7) イスラーム経済における私的所有に関するある種の規定と、戦争状態におけるムスリムと他の人々との関係を規定するジハードの規定間の関連性 — イスラームは過去において支配者に戦利品の一部として捕虜を奴隷とし、他の戦利品と同様彼らを戦闘員の間に配分することを認めている。しかしイスラームの敵である十字軍は、イスラーム法のこの問題をそれに付帯する諸問題、諸条件から切離して単独に提示し、イスラームが奴隷制、他者の従属を基本的に容認する法の一つであると喧伝することを常としてきた。人類は歴史の始まる以前からこの制度に苦しんでおり、この悪弊からの救いをもたらしたのは、人類を初めて解放し、恐怖と卑賤さを一掃した現代ヨーロッパ文明そのものに他ならないというのである。

ただしイスラームとその戦利品の規定について検討するさいにわれわれは、

なによりもまずイスラーム的観点から、あるものが戦利品とみなされるのはいかなる場合かという点を知る必要がある。そしてイスラームが支配者に、戦利品として捕虜を奴隷とすることを許す様態、制限について知らねばならない。戦利品として捕虜を奴隷とすることを支配者に許すのは、一体誰なのであろうか。これらの諸点を完全に検討したあとで、われわれははじめて戦利品に関するイスラームの規定を正しく捉えることが可能なのである。

イスラームの観点から見た戦利品に関する基本的な条件は、法に定められた聖なる戦い、イスラームのための戦いにおいて、得られたものに限られる。聖なる努力とはみなされぬ戦いにおいて獲得された財は、戦利品とはみなされない。そのさいには以下の2点が問題となる。

第1にその戦いは、支配者がイスラームの教宣のために許可を与えた戦いでなければならない。その場合聖戦とは、ジャーヒリーヤ時代の争いのよう掠奪、却略のためのものであってならない。また資本主義の戦いのように、他の国々、市場の富の奪取のためのものであってならない。

第2にイスラームの宣教をこととする者はなによりもまず、イスラームの教えを正しく伝え、確実な論拠、証拠をもってその基本的な教えを明らかにし、イスラームの正統性を確証しなければならない。すると他の者には、正当で、論理的な反論の余地がないにもかかわらず、依然としてその光を拒みつつけるという状態が続く。そのさい人類に健全な安寧をもたらす普遍的な、思想的活動としてのイスラームの教宣には、物質的力、武力による解決法しか残されないことになる。イスラームの観点からすれば、このような場合に初めて、戦争によって獲得されたものが戦利品とみなされるのである。

捕虜を戦利品とみなす規定は、三つの可能性、つまり釈放、身代金の徴収、奴隷化の中の一つの解決策である。つまり奴隷とすることは、支配者の捕虜処遇に関する三つの解決策の一つなのである。

このような点を考慮に入れば、支配者たる者には捕虜に関する上述の三つの規定のうち、偉大なイマーム、第2の殉教者その他の法学者が述べてい

るように、公共善にとって最良、最適の道を選ぶ責任が課されている。この点にはさらに一つの事実が付加されねばなるまい。つまり異教徒の地にたいして宣教のために行なわれる戦いは、イスラームにより一般的に認められているものではない。それは聖戦のためにイスラームの軍を指揮する純潔な指揮官の存在を欠かすことができない。以上の二つの事実の組合せから、イスラームが奴隷という解決策を許すのは、それが釈放、身代金の徴収より一層相応しい場合に限られるということになる。このようなことは、なにがより良い解決策であるかを誤つことなく区別しうる純潔な支配者にしか許されるものではない。

この規定に関してイスラームが非難を蒙る点はいささかもあるまい。これは見解を異にする種々の社会思想、体系に異論のない規定なのである。奴隷制は時に釈放、身代金の徴収よりも妥当なケースがあるが、それは敵側が捕虜を奴隷にする場合である。このような場合には敵と同様の態度をとり、同じ方法を採用すべきであろう。奴隷制が釈放、身代金の徴収より相応しい状況が存在する場合、イスラームが三つの解決策のうちで最良のものを選ばない理由はどこにあるであろうか。確かにイスラームは奴隷制が最良である状態のすべてを明確にしてはいない。しかしこの点については気紛れ、誤解から免れ、聖なる戦いを政治的に指導する純潔な支配者の手に委ねることができよう。彼は状況を分析し、それに相応しく措置する責任を課されているのである。

捕虜に関するイスラームの規定をイスラーム国家の政治的実践の側面から考察してみると、奴隷化が実際に行なわれているのは具体的に次のような場合に限られていることがわかる。つまり戦闘を交えている敵が捕虜を奴隷としている場合のみのことなのである。

このようにしてみると奴隷を認めるという一般的規定には批判、反論の余地はないであろう。イスラームは、純潔な支配者が公共善の見地からそれが最善であるとみなした場合にのみ、捕虜を奴隷とすることを認めている。し

たがってこの方式の適用にも批判、反論の余地はあるまい。なぜならこの方式は、それが他の二者より一層妥当である場合にはじめて実行に移されるのだから。

(8) **イスラームにおける経済と刑法の関連性** — 一般的相互責任と社会的保証の概念は、ある種の犯罪にたいする刑罰の問題に光を投じている。例えば盗人の手を切断するといった刑罰は、資本主義的環境においては苛酷にすぎるとであろう。そこでは社会の中のきわめて多くの個人が、過激な競争と不確かな運命にさらされているのである。しかしイスラーム経済の健全な基盤の上に立ち、社会がまったくイスラーム的雰囲気の中で息づいているような環境では、事情は異なるであろう。イスラーム経済の適用によって自由で品位ある生活のための条件が十分に保証され、窃盗へとかりたてるあらゆる要因が払拭されたのちには、盗人の手の切断もさして苛酷なものとはいえない。

Ⅲ イスラーム経済の一般的枠組

イスラームの経済体制は、すでに検討した他の経済体制よりもその一般的な宗教的枠組ゆえに優れている。なぜならば宗教は、イスラームにおいてあらゆる生活の体系を包みこむ枠組だからである。そして生活のある領域を矯正しようと試みるさいに、イスラームはそれらの問題を宗教と関連づけ、人間を自らの創造者、来世という宗教的な関連の枠組の中におくことによりそれを明確にする。

この枠組はイスラーム的体系、制度に成功の実をあげさせるものであり、同時に全人類の社会的安寧の実現のための保障に他ならない。なぜならばこの種の社会的安寧は宗教によってしか保障されぬものなのだから。

この点を明らかにするためには日常生活における人間の福祉、その向上の可能性、それを実現するための保証について検討しなければならない。これに関しても上述のような正しい結果が得られるであろう。つまり人間の社会的安寧が十分に行きわたり、その実現が保証されるためには、正しい宗教的枠組をもつなんらかの制度による以外はないのである。

日常生活における人間の福祉について検討するさいには、それを大きく二つに分けることができる。

第1は、個別的な存在としての人間に自然が与える、例えば医薬品がもたらすような福祉である。人間の福祉には自然から獲得されるものがある。ところでこの種の福祉は、人間の他者との社会的交わりとは無縁である。危険な細菌におかされる人間は、この薬品を必要としている。そのさい彼が単独で生活しているか、他と交わって社会生活をしているかは問題ではない。

第2は、他者と関わりをもつ社会的な存在としての人間に、社会的制度がもたらす福祉である。これは例えば生産品を他人と物々交換を行なったり、失業中に十分な生活保障が与えられるといった場合に、社会制度が人間に与

えるような福祉である。

ここでは前者を自然的、後者を社会的福祉と呼ぶことにしよう。

人間がこれら自然的、社会的福祉を十分に享受するためには、これらの福祉そのものについて、またその具体化の手段について認識する力をそなえ、さらに各人をそのために努力させる力強い衝動をもつ必要がある。例えば結核の治療のために薬が必要な場合人間は、結核に有効な薬があり、それを作り出す方法を知っているばかりでなく、そのような薬を発見し、調合して具体的にそれを役立てるよう自らを誘う衝動を備えている必要がある。同様に社会的福祉に属するものとして不如意のさいの生活保障があげられるが、これに関しては人々がこの種の保障の利点、その具体的な制度を知り、同時にこのような制度を設け実行に移す衝動が必要である。

したがって人類が自然的、社会的福祉を十分に享受する完全な生活を送るために不可欠な二つの基本的条件がある。つまり第一は、福祉そのものとその具体化について十分な認識をもつことであり、第二は、このような認識を獲得したのちにそれを実行する衝動をもつことである。

結核治療の薬を作り出すといった人間の自然的福祉について観察すると、人類がすでにこの種の福祉獲得の可能性をかなり増大させていることが解る。人類は外的自然を認知し、そこから役立つものをとり出すのに十分な思想的能力を所有している。そしてこの能力は時とともにゆっくりと成長するものではあるが、とにかく人間は真摯な努力を払い、経験を積み重ねて着実に自己完成の道を辿っているのである。そしてこの能力が増大するごとに人間は、自らの福祉について、また自然から獲得される利益についてより多く知る可能性をもつ。

人間はこのような思想的能力に加えて、自らを自然的福祉の追究に向かわせる主体的な衝動をもっている。なぜならば人間の自然的福祉は、あらゆる個人のこの主体的衝動と対応するものなのである。したがって、例えば医薬品の獲得は、たんなる一個人のための福祉、一部の人間のための利益にとどま

るものではない。このように各人がもつ主体的衝動の力によって人間社会は、つねに自然的福祉を増大させる傾向にある。この衝動はあらゆる個人に役立つものとしてこの種の福祉の尊重、必要性和平行関係をもっているのである。

このように人間は固有の精神的、思想的組成をもっており、これが自然的福祉の増大を可能にしている。生活のこの領域での完成は、生活、自然の人間の経験を介して獲得される。

他方社会的福祉は、周知のように人間に福祉をもたらす社会制度に関する認識と、そのような組織を具体化、現実化する衝動と対応している。ところで社会的福祉に関する二つの条件にたいし、人間はいかなる関わりをもっているであろうか。人間は、自然的福祉に関する場合と同様に社会的福祉を認識し、その実行のために自らを誘う衝動を備えているであろうか。

ここでまず第一の条件をとりあげてみよう。一般に人間はあらゆる社会的福祉を提供し、その本性、複雑な組成を満足させるような社会制度について認識する力をもたないといわれている。なぜなら彼はさまざまな特例をもつ社会的状況のすべて、複雑な内容をもつ人間の本性すべてを余すところなく認める能力に欠けているから、というのである。このような主張をもつ者は結局次のような結論に達する。つまり社会制度は人間に課されるべきものであり、人間の認識が限定され、その思想的条件がすべての社会的問題の秘密を解くことが不可能である限り、人間が自ら制度を設けるよう放置されえない。

このような論拠をもとに、上述のような意見の持主は、人間の生活に宗教が不可欠であり、人類は啓示を介して社会生活における真の社会的福祉のなんたるかを規定し、それを人々に明らかにするような存在としての使徒、預言者たちを必要とすると説いている。

ただし第二の条件を検討してみると、問題はさして十分に解明されているとは思われない。

ここで最も重要な点は、人間が社会的福祉について知る様態にあるのではあるまい。それはむしろ彼がいかにしてその実現のために、それを保障する

社会体制を求めるかという点にあるのではなかろうか。⁽¹⁾ 困難は社会的福祉が各個人の特別な福祉と抵触、矛盾するために、きわめてしばしば主体的衝動と合致しないところにある。人間を人類一般の自然的福祉に駆りたてることを確かにする主体的衝動は、社会的福祉への衝動と軌を一にしている訳ではない。主体的衝動は、人間に結核の特効薬を作りだすよう働きかける。特効薬の発見は、あらゆる個人の福祉につながるのである。他方われわれは同じ衝動が多くの社会的福祉の実現の障害となり、それを提供するような制度の創設、実践を拒む事態を見出す。労働者の失業保険は、それを捻出するための支出の制限に躍起となる富者の利益に相反している。土地の国有化は、それを自分のために退蔵しておこうとする地主たちの利益に反するのである。このように社会的福祉は、各個人の主体的衝動とは相矛盾する。彼らの利益はいわゆる一般的な社会福祉とは異なっているのである。

このような観点から自然的福祉と社会的福祉の基本的な相違が明らかにされる。各個人の主体的衝動は、広く人類のための自然的福祉と抵触するものではない。むしろ人々をしてそのための実践的意識を涵養させ、その実現の努力に立ち向わせるものである。それゆえに人類は、経験を介して増大する可能性に応じて、自然的福祉を提供する可能性を大幅に獲得するに至っている。このように実情は、社会的福祉の場合と正反対なのである。なぜならば人間そのものにたいする愛から発するこの主体的衝動は、人間をして自らの利益を他人のために捧げさせるにやぶさかではない。よしんばこの衝動が、人間の実践的意識に良き成果をあげさせる障害となり、社会的福祉を充実させ、それを提供する社会制度の設立、実施に効果をあげえぬとしても、問題は別である。

以上によって、人類とその社会的完成の間に介在する社会的問題の本性が明らかにされた。それは社会的福祉と主体的衝動の間に介在する矛盾であり、人類がこの社会的福祉と、各個人を律する基本的衝動とを協調させる可能性をもたぬ限り、人間社会はその完成を獲得しえない。だがこのような可能性

とはいかなるものであろうか。

人類は、自然的福祉がそれに対応する主体的衝動を所有していたように、一般的な社会的福祉と同調する衝動を必要としている。

注

(1) 人間が思想的に公正な社会組織について思索し、正しい社会的福祉に関して認識する可能性については、拙著「現代人と社会的諸問題」において十分に論じ、そこで社会的、知的経験の役割とこの分野におけるその貢献度について説明した。

(a) 知性に問題解決の可能性はあるか

ある種の人々は、驚異的に発達した人間の知力をもってすれば、社会的問題は十分解決されうると再三主張している。なぜならば人間は、思想、生活、自然といった分野において長足の発達をとげており、その歩みぶりは雲つくほどの巨人のそれに比せられるであろう。彼は秘密の最も奥深くに達し、きわめて困難な謎を解き、その結果核爆発によって巨大なエネルギーをとり出したり、天体に向って人工衛星を発射するばかりでなく、ジェット機を開発したり、あるいは数万マイルも離れた場所で起こった事件を中継するといったことまで可能にして、まさに自然の力を完全に掌中にしたかの感がある。短期間にこれらの科学的成果のすべてを成就し、自然とのあらゆる戦いに勝利した人間は、学術、思想によってもたらされるものにより確固たる幸福な社会を建設し、人類に社会的福祉を十分提供しうる社会体制を築きあげることが十分可能であるというのである。人類は正しい社会のあり方を模索するための根拠として、あらゆる分野で勝利を重ねている知力のみで十分だという訳である。

しかしこのような考えは、実際には人間生活における知性の役割に関する無智を示す以外のなにものでもない。なぜならば知性とは、いかにそれが成長、進歩したとしても、所詮さまざまな分野における種々の事実を解明し、

現実を可能な限り深く、厳密に反映する中立、客観的な説明のための道具にしかすぎないのだから。それは例えば社会的な問題に関して、われわれに次のような事柄を教えてくれる。資本主義は賃金に関して鉄の規則を課し、それを生活ぎりぎりのところまでひき下げる。これは丁度自然に関して、特定の化学的物質の使用は個人の生命を脅かす危険な疾病を惹起する、といったことを教示するようなものである。われわれにあれこれの真実を明らかにする学問は、それにより固有の役割を果し、人類に新たな知を授けてくれる。ただしこのような危険な疾病、怖るべき法則（賃金に関する鉄則）といったものは、それだけでは消滅するものではない。学問は特定の物質と病患、資本とこの鉄則との間の関係を明らかにするだけなのである。人間がこの病患を克服するためには、それをもたらす原因から遠去かる必要があり、賃金の鉄則を廃棄するためには、社会の資本主義的枠組を除去しなければならない。ここでわれわれは、この病患あるいは枠組の克服を人間に保証するものが何であるかと問うことになる。病患に関しては答えはきわめて明瞭であろう。学問が、危険であり個人の利益に反すると立証した特定の物質を人間が遠去けるためには、彼の中にある主体的な衝動に頼るだけで十分であろう。しかし賃金の鉄則と資本主義的枠組の廃棄に関しては、例えば両者の関係を明らかにした学問的真理は、それ自体では実践力をもち、枠組を変えさせるものではない。しかし実践はそれをひき起す衝動を必要としているのである。だが個人の主体的衝動はいつでも互いに相応するものではない。それは各自の利益の相違により相異なるものである。

このようにわれわれは学問的発見と、社会の向上のためのその実践を区別しなければならない。学問は真理を幾許か解明してくれる。しかしそれは真理を具体的に展開、発展させるものではない。

(b) 史的唯物論とその問題点

この点に関して史的唯物論に依拠するマルクス主義は問題点をかかえてい

る。歴史の法則は時に応じてその解決法を提供するということであるが、問題は主体的衝動が社会の福祉と安寧を十分保障しえない点にこそあるのではなかろうか。なぜならばそれは、一般的な社会的福祉としばしば相違する個人的な利益に源をもっているからである。これは問題点というよりは、歴史が始まって以来人間社会につきまといている真実に他ならないのである。これまであらゆる事柄は、階級というかたちで社会内部に反映される主体的な衝動にしたがって生起してきた。異なった諸階級の主体的衝動の間に闘争が生じ、つねに生産手段を征服した階級のもつ主体的衝動が勝利する。このように主体的衝動は独断的な力を行使するが、歴史の法則はあらゆる主体的衝動が消滅し、その代りに公的所有に相応しい社会的衝動が生み出されるような無階級社会の建設により、問題を根本的に解決するというのである。

すでに史的唯物論について検討したさいに明らかにしたことであるが、それが行なっているようなこの種の予言は学問的な基礎をもつものではなく、その背後に決定的な問題の解決を期待しうるものでもない。

* * *

このように主体的衝動が独断的な力を振う社会の問題として、この問題は依然解決されぬままの状態にある。主体的衝動という大義名分が、個人的な利益がそれをあらゆる個人に押しつけるようなものである限り、それは具体的な実行力をもつ者の利益の完全支配に他ならない。相矛盾する利己的関心が横行する中で、社会に真の福祉を提供し、人類の社会的福祉に相応しい法則が具体的な形をとるように取りはからうのは、この場合一体誰なのであろうか。しかもこの法則が社会における支配的な力であるということになると、問題はますます複雑なのである。

われわれは、政治形態のようなある種の社会形態が潜在的に問題を解決する能力をもち、その範囲内で主体的衝動の働きを停止させうるなどと期待することはできない。なぜならばこの形態は社会そのものから生み出されたも

のであり、そこでの問題は社会全体の問題に他ならないのだから。そこで支配的な力を弄んでいるのは主体的衝動そのものなのである。

この問題を要約すれば、社会的問題を生み出す当のものはこの主体的衝動なのであり、この衝動こそ人間の自己愛に源をもつ根源的なものであるといえる。

ところで人類は、自らの主体的衝動に源をもつこのような社会的問題の中でたえず生きつづけ、この種の問題は実は彼自身の本性に根ざすものであるが、われわれはこの本性そのものについて、つねに苦情をのべねばならぬ運命にあるのであろうか。

人類は、生をうけるあらゆるものに完成への可能性を授ける存在の定めから、除外されているのであろうか。われわれは、哲学的論証ばかりでなく知的経験が立証しているような、個人的完成へと自らを導く本性から遠ざけられているというのであろうか。

かくして問題解決の唯一の道として、宗教の役割がとりあげられることになる。宗教こそは、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る。解決は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。ところでこの協和は、まさに宗教が人類にもたらしうるものなのである。なぜならば宗教とは精神的な力であり、それはさまざまな難事を可能にする。それは人間をして現世の一時的な快楽の代わりに、永遠の喜びを求めるように仕向けることができる。また犠牲に供する自らの存在が限られたものであり、永遠の存在、永世のための準備にすぎないという確信のもとに、自分の生命を犠牲に捧げることが可能にする。さらにそれは人間の思考の中に、福祉にたいする新たな観点、あるいは物質的経験からもたらされる以上の高邁な利害の思想を生み出すこともできる。労苦は真の快楽への道であり、社会にとっての損失は利子の取得に他ならず、他者の利益の擁護はより高度な生活における個人的利益の擁護を保証するものである。このように普遍的な社会的福祉は、宗教的な観点からする個人の利益の遵守という主体的衝動と密接に関

わりをもっているのである。

クルアーンは、このような事柄を強調するすばらしい章句に満ちあふれている。それらはすべて、個人が真の福祉、利益に関して上述のような新しい観点をもつべきであることを示唆している。クルアーンはこう述べている。

「男にせよ女にせよ、善行をなす者は良き信者であり、彼らは樂園に入って数えきれぬ恵みを与えられる。」

「善行をなす者は自らのためにそれを行ない、悪行をなす者はそれに相応しい応報を受ける。」

「その日人々は三々五々引き出され、自分たちの行ないを眼のあたりにすることになる。芥子粒一粒ほどの善行をなした者はそれを見、芥子粒一粒ほどの悪行をなした者もそれを眼のあたりにする。」

「アッラーの道のために斃れた者を死んだと思ってはならない。彼らは主のみもとで生き、多くの恵みを与えられている。」

「マディーナの衆とそのアラブのともがらは、アッラーのみ使いから遠ざかることはなかった。また、彼を等閑りにして私欲に耽ることもなかった。それというのもアッラーの道において彼らは、渇き、失望、飢えにかられることがなかったからである。彼らは異教徒達を怒らせることもせず、善行にたいして与えられると認められたものしか敵から取りあげなかった。まことにアッラーは、善行の徒への報奨を無に帰せしめることはないのである。彼らは、最も善き行ないにたいして与えられると定められたものをしか、多少にかかわらず出費せず、厳格にそれに従ってしか行動しなかった。」

宗教がクルアーンの中に提供するこれらのすばらしい諸節は、主体的衝動を善への道と結合させ、たんなる私的利益の概念を発展させて、個人的な利益をイスラームの定める人類に普遍的な真の福祉とが、たがいに密接に関わるものであると人々に確信させている。

このように宗教は、主体的衝動を普遍的福祉へと立ち向わせることにより、社会的問題解決のために基本的役割を果すものなのである。

以上の事実からわれわれは、宗教が人類にとり本性的に必要なものである点を理解することができる。なぜならば本性が、問題の生ずる源である主体的衝動の基盤である限り、それはまた当然問題解決の可能性をも与えられていなければならない。さもなければ人間だけが、他のあらゆる存在とは異なる例外的な存在ということになってしまうのである。生きとし生けるものの本性は、その所有者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。

したがって人間の本性は二つの側面をもっている。それは一面では人間にその主体的衝動を享受させる。この衝動からは、生活上の大問題、つまりこの衝動と人間社会の真の普遍的福祉との間の矛盾が生じてくる。他方この本性は、宗教にたいする本性的な傾き、普遍的福祉と主体的衝動との協和といったかたちでの宗教による生活の規則を介して、人間に問題解決の可能性を与えている。これにより本性は、人間をその完成に導くという本来の任務を果すのである。もしも依然として問題が継起しつづけ、人間の本性がそれを解決しえないとすれば、それはとりも直さず人類が問題の桎梏の中にあり、解決の方途もなく、本性の赴くところにしたがってさんざん悪事を行なうということになる。ただしこの点については、イスラームは明瞭な主張をもっているのである。クルアーンは次のように述べている。

「それゆえあなたは自分の顔を、純正な教えにしっかりと向けなさい。アッラーが人間に定められた本性にもとづいて。アッラーの教えに変更がある筈がない。それは正しい教えである。だが多くの人々はそれを理解しない。」
(第30章 30節)

この聖なる章句は以下のような事実を述べている。

第一に宗教が、人間がそれにもとづいて創られた人間的本性と関わりをもつものであり、アッラーの創造には変更がないということである。

第二には、人間の本性の基となる宗教は、純正な教え、つまり純粹なるタウヒードの宗教であるという点である。そしてタウヒードの教えは、宗教の偉大な使命を果し、そこにおいて人間が社会的福祉を正しく擁護する社会制度、行動様式をもちうる唯一の教えなのである。クルアーンが言及している多くの神々をもつ多神教は、実のところこの問題を惹起する教えであり、それを解決する力をもっていない。それらは丁度ユースフが、獄中の二人の友に向っていっているようなものなのである。「アッラーに仕えないならば、あなたがたとその祖先が命名したただの名称に仕えるにすぎない。アッラーはそれらになんの機能も与えられていない。」(第12章40節)

この章句は要するに、多神教が主体的衝動の産物にすぎないと述べているのである。この衝動は人々のさまざまな個人的利益に応じて彼らに種々の多神教を提示し、それによって純正な教えに対する自然な傾きを本性に逆らって狂わせ、本来の宗教を求める正しい関心の妨害を行なうのである。

第三に、人間の本性が形成される基礎である純正な宗教は、とりわけ明瞭な特質をもっている。この教えは生活を正しく律する教えであり、それを力強く規制し、一般的な枠組の中でそれに正しい形を与える。しかし生活を正しく導き、それに指針を与えないような宗教は、人間の本性が宗教に求めるものに完全に対応することができず、人間生活の基本的な問題に対処する能力がない。

以上から宗教、生活に関するさまざまなイスラーム的解釈が明らかになる。

人間生活の基本的な問題は本性に由来している。なぜならそれは、一般的福祉と相違、矛盾する主体的衝動によってもたらされる問題に他ならないからである。

しかし本性は同時に、人間に治癒の可能性を与えている。ただしこの治癒は、優れた、純正な宗教による以外はない。なぜならばそれのみがさまざまな主体的衝動を協和させ、その利益と具体化の方策を一つに結ぶことができるのだから。

したがって社会生活は優れた、純正な宗教にもとづいて維持されねばならない。また異なった領域におよぶ社会体制は、人間の本性と十分に対応し、人間社会の基本的な問題を解決しうるこの宗教の枠組の中で形成されねばならない。

このような観点から生活全般にわたる社会体制の一部としてのイスラーム経済が、この体制の一般的枠組、つまり宗教の中に位置づけられねばならないことは明らかであろう。宗教こそはわれわれのイスラーム経済の一般的枠組に他ならないのである。

イスラームにおける社会的、経済的体制の枠組としての宗教の役割は、一方の主体的衝動と個人的利益を、他方の人間社会の真の普遍的福祉を、イスラーム的な観点から協和させることにある。

Ⅳ イスラーム経済は単なる学問ではない

これまで検討した種々の経済体系はそれぞれ、生活の多様な様態、局面を対象とする完全な体系の一部を形づくっている。イスラーム経済は生活のさまざまな分岐を総合するイスラームの教えの一部であり、資本主義経済は、独自の制度的観点から社会全体を視野に入れる資本主義的民主主義の一部である。それはマルクス主義経済が、固有の枠組の中で社会生活のすべてを結晶させているマルクス主義の一部であるのと同様である。

これらの諸流派は、その基本的な思想的核心において、また固有の精神性、具体性を作り出す基本的根源において相違点をもっている。これはまた独特な本性的相違をもたらす原因ともなっているのである。

マルクス主義者によれば、マルクス経済は科学的な性格をもっている。この流派の信奉者たちによれば、それは歴史の流れを支配し、規定する確固たる法則をもつものであり、資本主義とは決定的に異なっている。なぜならば後者を信奉する人々は、すでに検討したように、それを歴史的本性、法則の必然としている訳ではなく、それを彼らが信ずる実践的価値、規範に合致する社会形態とみなしているにすぎないからである。

ところでイスラームの教えは、マルクス主義のように自らをたんに科学的な性質をもつものとは考えていない。それはまた資本主義のように、固有の信条的基礎、生活、現実に関する基本的な見解と無縁であるという訳でもない。⁽¹⁾

イスラーム経済がたんなる学問、科学ではないと主張するさいのわれわれの真意は、イスラームが経済生活の制度化を求めると同時に、生活の他の側面の治癒をも意図する教えであるという点である。それは政治経済学といったかたちの経済学ではないのである。換言するならばそれは、墮落した現状の変革のための革命であり、それを正しい状況へと変化させる試みであるといえる。それは主題別の現状解明ではない。したがって例えば複合的所有原理

が認められた場合、それを人間生活の特定の段階とみなし、歴史的状況を説明する道具として用いたりはしない。また自然の諸法則の結果を歴史に投影するといった方法もとらない。この点では歴史の特定の段階における決定的な状況であり、それを説明する唯一のものとしての公有の原理を唱導するマルクス主義者とは異なっている。

この点に関してイスラーム経済は、主義としての資本主義的経済に類似しているといえよう。それは現状変革の実践であり、それを解明するためのものではない。したがってイスラーム経済に関するこの教えの使命は、イスラーム法に相応しいかたちでの経済的生活の完全な形態の発見であり、その背後に認められる、例えば配分と生産形態の区別等のようなさまざまな考え、一般的概念の検討にある。

イスラーム経済に関する学問的使命の役割は、この後に位置しているのである。それは、イスラームの教えが完全に適用されているようなイスラーム社会の中における具体的生活の展開、その諸法則について解明することになる。そのさい学問的探究者は、イスラームの経済的な教えを社会の確たる基礎とし、その解釈、解明ならびにそこで成起する諸事実間の関連について探究を試みる。この点に関してイスラーム経済は、資本主義経済学者にとっての政治的経済と類似している。彼らはまず独自の流儀で計画を立案し、ついでその計画内での実状の解明にあたり、それが適用される社会において支配的な役割を演ずる諸法則の本性について検討する。政治経済学はこのような研究の成果として誕生するのである。

同様にイスラーム経済に関する学問は、イスラーム総体の検討ののち、その枠内での具体的事実の検討を経てはじめて形成されることが可能である。ところで問題は、資本主義者たちが政治経済学、表現を変えるならば資本主義社会に生ずる諸事象を解明する経済学を成立させるようなかたちで、イスラームの経済学はいつ、いかにして成立しうるかという点にある。

これに関する解答は以下のごとくである。経済生活に関する諸事象の学問

的解明は次の二つの方法のいずれか一つに集約される。

第一は、具体的な経験の中から経済的諸事象を蒐集し、その領域で支配的な役割を果す法則、固有の条件を検討しうるような学問的体系を作りあげる。

第二は、ある仮説を提示するような特定の確実なデータの学問的研究を行ない、その成果に準じて経済的傾向、諸事象の動向を察知する。

第一の方法による学問的解明は、理論の具体的現実への適合に基礎をおいている。これにより研究者は現実の諸事象を正確に記録し、その外的特性、そこに認められる一般的法則を抽出することができる。資本主義を信奉し、それを適用する社会に生きる資本主義の経済学者が獲得するのは、このような成果である。彼らは自分たちの生活する社会的現実に関する経験をもとに、彼らの見解を作りあげる。しかしイスラーム経済が生活の舞台から遠ざけられている間は、イスラーム経済の研究者にはこのようなことは不可能である。彼らは現在の生活からイスラーム経済の適用に関する具体的経験をもち、その観点からイスラームを基礎におく生活を律する諸法則の本性について認識する機会を与えられていない。

第二の方法による学問的解明は、イスラーム社会の経済生活の特徴づけるある種の事実を明確にする役割を果すことができる。そのさいイスラームに固有な諸点を取りあげ、応用が可能と思われる領域におけるその影響について調査し、上述のような諸点との関連においてイスラーム社会における経済的側面に関する一般的観点を作りあげる。

例えばイスラーム研究者は次のように主張することができる。商業の利益はイスラーム社会において資本家、銀行家の利益と一致している。なぜならばイスラーム社会における金融業は利子ではなく、投資を基礎にしているのだから、それは顧客の財産で商売を行ない、利潤を一定の割合で配分する仕方であり、要するに彼の財政的繁栄は商売によってえられる利潤の多寡に依存しており、負債から獲得される利益によるものではない。このような現象、つまり融資の利益と商業の利益との協調といった現象は、その本性上客観的

なものであり、研究者はそれをイスラーム社会の融資における利子制度の撤廃という特質から引き出しうるのである。

研究者はまたこのような特質から他の客観的現象を確定することも可能である。つまりそれは資本主義社会の経済生活がもたらす諸困難の基本的要因にたいするイスラーム社会の対応である。利子に基礎をおく社会の生産、消費の役割を困難なものにするのは、利子から生ずる利潤をめあてに蓄積される膨大な私的財産である。それは生産、消費の領域から除外されるが、これは結局資本財、消費財の社会的生産を大幅に停滞させるものである。しかし社会がイスラーム経済に立脚し、そこで完全に利子が禁止され、同時に禁止命令により富の隠匿が不法とされ、もしくはそれに税が課されるような場合には、その結果人々がみな富の消費にひとしく加わることになるのである。

この種の解明においては、われわれは特定の基礎に立脚する社会的、経済的状况について仮定し、この基礎にもとづいて仮定された状況にたいする解釈を下し、その一般的特性を見出すのである。

ただしこの種の解明は、具体的な経験から得られる学問的検討の諸結果を蓄積せぬ限り、われわれにイスラーム社会における経済生活の全域にわたる厳密な学問的理解をもたらすものではない。ある体制内での具体的な生活と、仮定的にそれに関して提供される説明との間には相違が存在する。この点についてはある種の仮定のもとに分析的見解を作りあげる資本主義の経済学者も同じである。彼らは、具体的現実の内に、仮定を行なうさいにとり入れなかった多くの要素を見出し、そのために彼らの結論と実際の現実との間に矛盾があるという結果をしばしば味わっている。

ここではさらに精神的、思想的要素、換言するならば、イスラーム社会の精神的組成がつけ加えられねばなるまい。これは経済生活の動向に大きな影響力をもっているのである。この組成には一定の度合い、特定の形態は存在しない。それはすべてに先行すると想定されるものであり、そのいかんによってさまざまな見解が作り出されるものともいえよう。

したがってイスラーム経済学は、その基本、特質、個別的細則が具体的現実に適用され、組織的な研究によって経済的諸事象、経験が検討されえない限り、真の結果を求めえない性格のものなのである。

注

- (1) この点に関するイスラームと資本主義の相違については、拙著「イスラーム哲学」の序文参照。

V 生産形態から切離された配分の関係

人間は社会生活において二つの異なった活動を行なっている。つまり生産の活動と配分の活動である。人間はまた一方では、自分たちの欲望に奉仕させるために自然に戦いを挑んでおり、この戦いのために生活手段に関する彼らの経験から活用しうるもので自ら武装している。他方彼らは、たがいに他と生活のさまざまな局面における個人的交流を規定するような固有の関係をもっている。このような関係が社会制度と呼ばれるものであり、社会内で生産される富の配分に関する諸関係はこの中に含みこまれる。生産活動において個人は自然から利得を得、たがいの諸関係を規定する社会制度の中でその利得を分配する。

当然のことながら生産活動は、知的成長、進化に応じてたえず発展し基本的な変化を示す。生産のためにすきを用いていた人間は、電力、原子力を用いるようになる。同様に配分の諸関係をも含めて、人間相互の諸関係を規定する社会制度も人類の歴史の中で特定の形態が定まっている訳ではなく、環境の相違、状況の変化に応じてさまざまな形態が採用されている。

この点に関する第1の問題は、生産形態の発展と、配分の諸関係を含む社会的諸関係、つまり社会制度の発展との関係はいかなるものか、という点にある。

この点は、マルクス主義経済とイスラーム経済が基本的な相違を示しているところであり、また一般に両者を隔てる諸点の一つとなっている。

マルクス主義の見解によれば、生産活動と生産形態のあらゆる進化は、一般的には社会的関係の、個別的には配分の関係の決定的な進化をともしうものである。したがって生産様式に変化が生じているにもかかわらず、社会的関係が古い形態を保つことはありえない。同様に社会的関係は進化のさいに生産形態に先行することも不可能である。マルクス主義はここから次のよう

な結論を引き出す。つまり歴史の経過を前にしてある一つの社会制度が恒常的に存続することはありません、生産のさまざまな段階において、それが人間生活に相応しいものでありつづけることはない。なぜならば生産形態は人類の経験にそくしてたえず発展しており、それに応じて社会的関係も発展しているのだから。したがって生産様式に相違が認められる限り、電力、原子力を用いる社会に相応しい制度は、手工業的社会に相応しいそれとは同一でありえない。このような論拠によって、マルクス主義は社会主義を採用する。それは固有の歴史的段階における社会的問題にたいする不可欠の治療薬であり、この段階における新たな生産様式の諸要求に合致しているというのである。

ところでイスラームは、生産の発展と社会制度の発展の間に想定される決定的な関係を否定している。そして人間に二つの領域を認めている。一方において人間は自然に働きかけ、さまざまな手段を介して自らの必要を満たすためそれを利用、活用するように努める。他方で彼は社会生活のさまざまな局面で他人と種々の関係をもつのである。生産様式は第一の領域から獲得されるものであり、社会制度は第二の領域から求められる。二つの領域は歴史の過程の中で、生産様式、社会制度の面でおびただしい発展を体験している。ただしイスラームは生産様式、社会制度間の決定的な相互関係を認めてはいない。それゆえ生産様式が変化しても、固有の本性をもち時代の経過に適應する一つの社会制度の存続が可能であるとみなしている。

このような原理、つまり社会制度と生産様式の分離の原理にもとづいてイスラームは、固有の経済体制を含む社会制度を提供している。それはいかなる生産段階においても社会的共同体に相応しい社会制度であり、原子力の秘密を知ったのちも、人力で土地を耕していた時代にも、等しくこの共同体に安寧をもたらす力をもっているのである。

* * *

社会制度に関するマルクス主義とイスラームの見解のこのような基本的相違は、社会制度によって導き出される。マルクス主義によれば、人間の社会生活は生産力の申し子である。なぜならば生産力は、人類の歴史すべてに影響を与える根本的な基礎、第一の要因なのだから。したがって生産力の形態が変化すれば、当然それに応じて社会生活の形態、それに対応する支配的な社会制度も変化し、新たな生産形態に相応しい新たな社会制度が生まれる。

歴史の物質的条件について検討したさいに、われわれはすでにこのような歴史に関する見解に対して十分な批判を行なっているため、この点について蛇足を加えるまでもないであろう。生産力が歴史の第一の要因ではない点については十分に明らかにしたはずである。

イスラーム的な観点からすれば、さまざまな形態をとる社会生活は種々の生産様式に源をもつものではない。それは人間自体のさまざまな必要性に起源をもっているのである。なぜならば歴史を動かす原動力は人間であり、生産手段ではない。われわれはこの事実の中に社会生活の根源的な泉を見出すのである。そもそも人間は自己愛をもち、自らの必要を満たすために努力し、ついで周囲のものすべてをそのために活用するような本性をもって創造された。したがって人間が、このために他人を利用せざるをえないというのも当然の事態なのである。なぜならば他人の協力なしにはさまざまな必要を満たすことはできないのだから。そして社会的諸関係はこのような必要性をもとに登場し、人間の長い経験を介してこの諸関係は拡大し、必要性の増大、発展に応じてそれ自体も発展する。このように社会生活は人間の必要性の申し子なのであり、社会制度はこの必要性に相応しく社会生活を規制する形態に他ならない。

人間の必要性について検討を加えると、そこには歴史の変遷にとらわれぬ確定された基本的側面と、環境、状況に応じて改新、発展する側面があることが明らかになる。不変化の確定されたものは人間の五体、一般的能力、あるいはそこに備えられた滋養摂取、生殖、出産のための諸器官、知覚、感覚

の可能性等の中に認められるが、確かにあらゆる人間はこの点での一般的特性、必要性、特質においてたがいに共通している。これはアッラーが預言者たちに述べているように、人類全体を一つの共同体とするものなのである。「まことにこれはなんじらの唯一の共同体であり、われはなんじらの主である。それゆえ人々は信仰する。」しかしわれわれはまた多くの必要性が徐々に人間の生活の圏内に生じ、種々の体験を介して、その本質、それに付帯する事柄を多く知れば知るほどそれが増大する事実も認めている。このように基本的な必要性は一定であり、他方副次的な必要性は体験が増大し、複雑になるにつれて改新され発展していくのである。

それに加えて上述のように社会生活が人間の必要性に源をもち、社会制度がこの必要性に相応しく社会生活を規制する形態である点が理解されたならば、次のような結論が得られることになる。人類に相応しい社会制度は、社会生活の発展に応じて、かならずしも一般的に進歩、変化する必要はない。しかし生活の全体、細部を一定の形態のままにしておくことも理にかなったことではない。社会生活の基礎、つまり人間の必要性が確定した部分と変化する部分を二つながらに内包している限り、社会制度においても基本的に確定した部分と、発展、変化の余地のある部分が存在しなければならない。正しい社会制度においてはこれらの諸部分の正しい反映が認められるべきなのである。

これはイスラームの社会制度における実情と完全に適合している。この制度は人間生活の不変で、基本的な必要に対処する、不変で、基本的な部分を含んでいる。それは例えば生活保障、生産、安全といった問題から富の配分、結婚、離婚、刑罰等にいたるさまざまな必要にたいして、クルアーンとスンナによって定められた規則にもとづいて対処する。

同時にイスラームの社会制度は、新たな必要、福祉に即して変化が認められる部分も含んでいる。この部分ではイスラームは、支配者にたいし、確定した部分の意義にてらして人々の必要を満たし、福祉を実現するために独自の

裁量の自由を認めている。さらに制度の不変の部分は法体系というかたちでの一定の法的規定を提供している。この規定は適用にあたり、環境、複雑な状況に応じて変化するものではなく、本来不変の性格をもつものであるにもかかわらず、多くの対応策をもちうる不変の必要を、正しく満たす方法を指定している。イスラームにおける有害なものの禁止、宗教的罪の禁止の規定はその一例である。

以上の論拠から、配分の関係、ひいてはすべての社会制度が生産様式に従属するというマルクス主義者の所説とは異なり、われわれは配分が生産様式から分離されるべきであると主張することができる。唯一の社会制度が、さまざまに異なる生活環境、生産様式において、人間社会に相応しい正しい配分関係を提供することは可能なのである。あらゆる種類の配分関係は特定の生産様式に従属している訳ではなく、前者が後者に先行したり、遅れたりするといったものでもない。

* * *

上述のような理由から、イスラームとマルクス主義は、歴史的に具体化された他のさまざまな配分制度に関する見解、評価を異にしている。マルクス主義は、あらゆる配分制度をその社会において支配的な生産環境に即して検討し、それが生産力の向上をともなうものであれば正しい制度であり、それをさまたげるものであれば、革命を敢えてすべき悪しき制度であるとしている。このような考えをふえんしていくとマルクス主義は、人類が手工業的生産に依存しているような社会においては、徹底的な奴隷制を擁護していることになりはしないであろうか。なぜならばこのような社会が生産活動を倍増させるためには、多数の人間に笞をふりかざし、短剣をつきつけて、彼らに労働を強制する以外に方法がないからである。そして笞を手にし、他人の恐怖心を利用するような手段に訴える人間が先進的で、その社会における革命的前衛ということになってしまう。なぜならば彼は無意識のうちにも歴史の意志

の実現に貢献しているのだから。そしてこの種の奴隷制的行為をよしとせず、このような絶対の機会を見棄てる者には、人類の発展に寄与する活動に異を唱える者であるとして、今日社会主義者が資本主義者のものとして告発するあらゆるレッテルが押しつけられることになる。

他方イスラームは、すべての制度を、それをさまざまな人間的必要との関連において捉える。諸制度は、社会生活の向上の基礎として種々の必要を充足させるよう生活を規制しなければならない。そしてわれわれの生産様式が、社会制度や必要を充足させない配分関係の存立を正当化するものだとは考えない。イスラームは、生産様式と社会制度の間に想定されるような決定的関連性を否定しているのである。

イスラームがこの関係を否定するのは、理論的側面においてのみではない。それはまた具体的な歴史上の論拠を備えているのである。イスラームはその具体的な実験の中で思想的勝利の記録をとどめ、社会制度と生産様式との間に想定される関連性の誤りに関する現実的な証拠を提示している。それは人類が、生産様式に変化がなくとも、革新的な方法で社会的な存在形態を変化させうるという証明に他ならないのである。

永い時間のうちのきわめて僅かな期間ではあるが、人類が体験したイスラーム的現実の中では、人類が目撃した最も驚異的な進歩が達成された。一つの共同体を創り、文明を興し、歴史の流れを正したこの革命的な現実には、新たな生産様式あるいは生産の形態、能力の変化の申し子ではない。社会制度と生産手段とを関係づける歴史にたいする社会主義的解釈の論理をもってしては、予め生産の面におけるいかなる政治的变化もなしに、生活の全側面におよぶ結合的な革命がいかに生じたかを説明することは不可能である。

イスラーム的現実はこのように、あらゆる問題の評価、いやあらゆる問題にわたってマルクス主義の歴史的論理に挑戦している。マルクス主義は平等の概念が、それを旗印に掲げたブルジョワ階級の手によってもたらされた工業社会の産物であるとしている。この考え方によれば、歴史的発展がこのよう

な工業化の段階に到達する以前に、平等の旗印が掲げられることはありえない。しかしイスラームは、あらゆる意識、思想を生産力の発展の帰結とするこの種の論理とは無縁である。なぜならイスラームは実際に平等の旗印を掲げ、実際に人類に正しい意識、総合的な認識をもたらすことができたのだから。それはまた、ブルジョワジーが到達したよりはるか高度に具体的な社会関係の中に、平等の本質を反映させることが可能であった。イスラームは、ブルジョワ階級の成立以前に、その物的諸条件が見出される十世紀も以前にこれを実現させているのである。それは機械が発見されるはるか以前に、平等を主張していた。「なんじらはすべて土くれからできたアードムの裔。」「人間は櫛の歯のように平等である。」「敬虔さを除いてアラブが非アラブに優るということはない。」われわれは、これを立証する例にはこと欠かないのである。

イスラーム社会が、このような平等について、千年も後に登場するブルジョワ的生産手段に想を得ているなどということがありうるであろうか。それとも当時のヒジャーズの社会が依拠していた農業や、初歩的商業の形態に想を得ているというのであろうか。それらの諸形態にしても、他のアラブ社会、他の世界の方が、具体的に一段と進歩、発達を示していたのである。しからば平等の思想がヒジャーズの社会に啓示され、この思想の実現のために驚異的な歴史的役割を果たすほどになったのはなぜであろうか。またこのようなことがイエメンやヒーラ、シリアのような他のアラブ社会で起きなかったのは何ゆえなのか。

イスラームは他の点でも史的唯物論に挑戦している。そして全世界の人々に同じ資格で団結せよと呼びかけ、部族対立に終始し、何千もの親族単位の小集団が対立する環境の中で、このような思想の実現のために努力しているのである。その結果小集団は人類規模の単一大集団へと晶化され、血縁、地縁でまとまった部族社会の考えにとって代わって、これらの制限に捉われぬ、イスラームの思想的原理が支配する高度な社会の思想がムスリムに提示され

た。しからばいかなる生産の道具が部族的社会の思想のとりこであった人々の思想を変化させ、彼らをごく短期間のうちに世界的規模の社会の指導者、唱導者としたといいうるであろうか。

* * *

さらにイスラームは、配分関係の点においても歴史理論に挑戦している。イスラームが実行したような配分関係は、社会主義的経済理論によれば、機械工業的な生産段階に達せぬ限り具体的実現不可能なのである。その段階では、私的所有の範囲は縮小されてその占める地位は弱まり、その内容も修正される。私的所有には種々の制限、制約が課され、貧困層にたいする保障への役割分担が必要となり、同時に配分の均衡、公正さを維持するのに十分な、保障の措置がとられる。マルクス主義によれば、これ以前に、この種の関係の前提となる物質的諸条件が必要なのである。他方 18 世紀には次のようなことがいわれていた。

「馬鹿者でもないかぎりこの世の人々は、いかなる階層に属していようが、貧困でなければならぬことを知らぬ者はない。さもないければ彼らは勤勉さを失⁽¹⁾なってしまうであろう。」

また 19 世紀にはこういわれていた。

「所有関係の完成した社会に生れた者にとっては、労働あるいは贈与による生活手段の獲得が不可能であるかぎり、食糧に対する権利などというものは存在しない。そのような者は社会にとって厄介者であり、存在する必要はないのである。彼は自然の裏切りになす術を知らず、自然は彼が席を立つよう命令し、それを実行するの⁽²⁾に少しも躊躇しない。」

イスラームが登場して幾世紀も経たのちにこのようなことが主張されているのにたいして、イスラームは、ハディースの中にも述べられているように、明白に社会保障の原理を説いている。「損失をなおざりにする者にはそれ⁽¹⁾にたいする義務があり、借財をなおざりにする者には、それ⁽²⁾にたいする責任がある。」

またイスラーム経済は明白に主張している。つまり貧困や欠乏は、本性自体に由来するものではない。それは悪しき配分、富める者と貧しい者とを結びつける正しい関係からの逸脱の結果である。そしてハディースは次のようにいっている。「貧乏人は、富める者が享受するものによって飢える。」

このようなイスラーム的意識は、配分に関する社会的公正さの主張そのものに他ならない。これに類するものは、物質的条件においてイスラーム社会をはるかに上まわる社会においても、見出すことはできない。そしてこのような意識が、すきや初歩的商業、手工業その他あらゆる社会が認めていた生活手段の申し子であるなどとは規定しえないのである。

多くの論者は主張している。このような意識、この社会的変革、あるいは世界の歴史に大きな影響を及ぼしたこの驚嘆すべきイスラームの潮流は、メッカにおける通商の発達、商業的諸情況に由来するものであり、それは当時の商業に合致するさまざまな社会的、思想的要求をたずさえて、新たな安定した王朝の創設を求めるものであった。

だが人間生活の全域に影響を及ぼすこのような歴史的変化を、アラビア半島のある地域の商業的情況によって説明するのは珍妙なものである。

筆者にとっては、いかなる商業的情況がメッカにこのような偉大な歴史的役割を演じさせたかという点は、定かではない。アラブ世界ばかりでなくその他の地域にも、より優れた文明が栄え、物質的条件をより高度に備えていた場所にはこと欠かないのである。政治的、経済的情況に関してメッカはとりわけ傑出するものがあったのであろうか。唯物論的歴史観には、それらの地域からも新たな社会的発展がおこることが想定されてはいないのであろうか。メッカのような場所の特定な商業的情況において、人間の新たな歴史の創造が可能であったのにたいし、それと類似の情況、あるいはそれよりはるかに進歩、発展した環境にこれが見うけられないのは何ゆえなのであろうか。

たしかにメッカはイエメンとシリア間の通商に有利な商業的地位にあった。しかし通商路上の宿駅としてペトラを建設したナバテア人も、当時きわめて

有利な商業的地位にあったのである。彼らが築いたこの都市はアラブで最高の文明を誇っており、その権勢は周囲の国々の遠くに及び、隊商を保護し、諸鉞山の権益を掌握していた。そして彼らの町ペトラは、長期にわたり隊商をひきよせるもっとも重要な町、商業的中心地となったのである。その商業活動はきわめて広域に及び、その痕跡はスラブ地域やシリアの諸沿岸都市、アレクサンドリアにも見出されている。彼らはヤマンの香料、中国の絹、アスカラーンのヘンナ、シドンやスールの硝子、帝王紫の染料、ペルシャ湾の真珠、ローマの陶器等を商い、また自国では金、銀、タール、胡麻油等を生産していた。このように商業、生産の水準ではメッカをはるかに凌いでいたナバテア人も、社会的な諸関係に関するかぎり、歴史の展開の中でメッカの宗教的役割を期待せざるをえなかったのである。

またムンズィルの諸王の時代に産業、商業の偉大な興隆を見たヒーラの王朝をとってみても、そこでは織物、武器、陶器、土器、彫金といった産業が高度に発達し、諸王はその経済的力をアラビア半島の中央、南部、西部にまで拡げていた。彼らは、主要な諸市場に自国の産物を運ぶ隊商をくまなく送り届けていたのである。

さらに数世紀にわたり存続したパルミラの文明は、商業を繁栄させ、世界中のさまざまな国々と通商関係を保っていた。その交易先には中国、インド、バビロニア、フェニキアの諸都市、メソポタミアがあげられる。

この他に最古の時代からイエメンの歴史を飾るさまざまな文明も例としては欠かせまい。

これらの諸文明、文化、その商業的、経済的情况を検討し、それをイスラーム以前の文化的実状と比較してみると以下の点が明瞭になる。つまり社会的諸関係、思想的生活におけるイスラーム的革命は、決して物質的諸条件、経済的商業的情况の結果ではない。したがって配分関係を含む社会的関係は、生産様式、生産力に関する社会的情况とは切離されているのである。

＊ ＊ ＊

以上のようなさまざまな論拠からイスラームは、十分な妥当性をもって、あらゆる配分様式を生産様式と結びつける歴史的決定論の誤りを指摘しているとはいえないであろうか。イスラームは具体的な明証をたずさえて、その体制が思想的、精神的基礎に立脚するものであり、生活必需品の獲得のための物質的手段に依拠してはいないことを明らかにしているのである。

注

- (1) 18世紀の著述家アーサー・ユングの著作より。
- (2) 19世紀初頭のマルサスの言葉。

Ⅶ イスラーム的観点からみた経済的諸問題とその解決策

経済問題とはなにか

経済の領域におけるさまざまな思想的潮流は、経済生活における問題が矯正されるべきものであるという点では一致している。しかし、この問題の本性がいかなるものか、またその矯正のためにはいかなる一般的方法があるかについては見解を異にしている。

資本主義は、基本的な経済問題が、自然に限りがあるため天然資源が相対的に不足することにあるとしている。人間は自分たちの住む土地の量も、土地の生み出すさまざまな天然資源の量も増やすことはできない。だが文明の発達、繁栄にともなって、人間が生活するための必需品の量は絶えず増大しているのである。その結果自然は各個人に必需品を十分に提供することができなくなってしまった。そのために人間の間には自らの必要を満たすための競争が生じ、かくてここから経済的問題が発生したというわけである。

つまり資本主義的見解によれば、天然資源は文明についていけず、文明の発展にともなって新たに生ずる必要や欲求のすべてを満足させることができないのである。

他方マルクス主義は、経済的問題が、つねに生産様式と配分関係との間の矛盾であると考えている。両者の間に調和が達成されれば、生産様式と配分関係の調和からいかなる種類の社会体制がもたらされるにしても、経済生活の安定が得られるというのである。

イスラームは、経済的問題とは自然の問題、つまり天然資源の不足であるとする資本主義と立場を異にしている。なぜならばイスラームは、それを十分に提供しえぬ場合人間生活に深刻な問題をひき起すような生活必需品を、自然がすべて提供しうると考えるからである。

さらにイスラームは、マルクス主義の主張するように、問題が生産様式と

配分関係との間の矛盾であるとは考えてはいない。要するに問題は、なにはさておき人間それ自身の問題であって、自然とか生産様式のそれではないのである。

このことは、以下のクルアーンの数節でイスラームが主張しているところである。

「アッラーこそは、天と地を創造し、空から水を下してはさまざまな果実をみのらせてお前たちの養いとなし給うたお方。またお前たちのために舟を役立たせ、御言を奉じて海上を走るようにして下さったのも、お前たちのために河川を役立たせ、また太陽と月とを役立たせてつねにかわらぬ路を辿るようにして下さったのも、またお前たちのために夜と昼とを役立たせたり、欲しいというものはなんでも恵んで下さるのも、みんな（アッラー）であるぞ。お前たち、もしアッラーのお恵みを数え上げようとしても、とても数えきれものではない。まことに人間というものはなんと性悪の恩知らずであることか」（第14章 33－35節）

この一節は以下の点を明らかにしている。すなわちアッラーは、この広大な現世に人間にとって有益なものをすべて授けられ、人間にその生活とその物質的必要を支えるために十分な天然資源を与えられた。しかるに人間は、己れの不正と忘恩——人間とはなんと性悪で恩知らずであろうか——によって、アッラーが授け給うた機会を自ら失ってしまった。つまり人間の実生活における不正と、神の恵みにたいする忘恩こそが、人間生活における経済的問題の基本的な原因なのである。

経済面における人間の不正は、不正な配分に表面化し、忘恩は自然の活用を怠ること、自然にたいする否定的な態度にあらわれている。配分に関する社会関係の不正が除去され、自然の活用のために人間の能力が十分に発揮されれば、経済面における現実の問題はなくなるのである。

イスラームはこの種の不正を排除するために、配分と流通の問題に関する解決策を提供している。また忘恩を矯正するために、生産について特別な考

え、判断をもっている。その点についてはイスラームが社会的問題の第一の原因としているもの、すなわち配分と流通の分野における不正と関連づけて以下に説明することにしよう。そして第二の原因、すなわち忘恩にたいするイスラームの態度については、生産に関するイスラームの立場、考え、解釈について説明する後の研究においてとりあげる。

配分の形態

配分に関していえば、人類は歴史の過程であらゆる不正をこうむってきた。つまり配分はある時はもっぱら個人にもとづき、他の場合にはまったく個人的でない基礎で行なわれたが、前者は社会の権利を侵害し、後者は個人の権利を損った。

イスラームは共同体に関する配分の形態を、個人の権利と社会の権利とが合致するかたちで定めている。イスラームは個人とその権利、本来的な欲望の満足を切離さず、また社会の尊厳を軽視しその生存を脅かすことはしなかった。それゆえイスラームの配分形態は、人類が歴史の過程で経験してきたさまざまな配分形態とは区別されるのである。

イスラームにおける配分形態は二つの主要な要素、つまり労働と必要から成り立っている。この二つの要素の各々は、社会的な富に関する一般領域で固有の役割を演ずる。

われわれはこれら二つの要素を検討し、それが配分の領域でいかなる役割を果たすかを明らかにしよう。そのさいイスラーム的な富の配分形態において労働と必要の占める地位を、共産主義、社会主義、資本主義を基礎とする他の配分理論における両者の占める地位と比較することにしよう。

配分における労働の役割

労働が配分において果たす役割を知るためには、労働とそれが生産する富との社会的関係を検討する必要がある。労働はさまざまな天然資源を対象と

している。すなわち大地から金属を掘り出し、木から木材を切り出し、真珠を求めて海に潜り、空を飛ぶ鳥を撃つ等、労働を介して人間が自然から獲得する富や物資が労働の対象となる。この点に関してわれわれが取り扱う問題とは、物資は労働のゆえにいかなる社会的性質を帯びるのか、また労働者は彼が自らの労働を介して獲得する富といかなる関係をもつかという点にある。

ここに次のような所説がある。すなわち労働（労働者）と労働の対象との社会的関係が切離されれば、労働ないしは労働者は、その労働がたとえいかなるものであっても、自分の必要を満たすだけのものにたいして権利を有するだけである。なぜならば労働とは、個人が社会にたいして行なう社会的役務であって、社会はこの役務にもとづき個人にその見返りとしてその必要を保障するというのである。

この見解は、共産主義的経済観と合致する。なぜなら共産主義経済は、一つの巨大な存在としての社会に注目するが、個人はこの巨大な存在の中に融合し、それぞれそこで一つの有機体中の細胞の地位を保つことになる。一つの巨大な社会的るつぼの中に個人を融かし込み、巨人の一細胞としてしまう。このような見解によれば、その社会的に属する個人が行なう労働は、もはや個人のための労働ではない。なぜならば個人は、すでにこの巨大な存在の中に完全に融け込んでいるのだから。それゆえ労働者と彼の労働の成果との関係は断ち切れ、社会が実際の労働者であり、全体としての個人の労働の成果の所有者となり、個人にはその必要の充足だけが残されることになる。これは史的唯物論に関して検討したさいにすでに述べた共産主義の定式、〈各人は能力に応じて働き、必要に応じて消費する〉に合致している。共産主義社会における個人というものは、完全に機械的道具の部品に相当し、各部品はそれが消費する油の配分をうけ、固有の任務を果たす。かくて機械の部品は、その任務の重要性、複雑さのいかにかわらず、みな等量の油を消費することになる。このように共産主義的配分体制においては、社会の成員たる個人はみな〈各人の必要に応じたもの〉を与えられるが、そのさい富の生産に

おける個人の労働分担の程度の相違は無視される。個人は労働しても自己の労働の成果を所有せず、作りあげたものを一人で享受することもない。

要するに個人は、彼の必要がその労働に比して多かろうが少なかろうが、自らの必要を充足させる権利をもっている。

このような立場に立つと、配分に関する労働の地位は受動的なものとなる。そして労働は共産主義的観点からいえば、ものの生産のための要素であって、配分のための要素ではない。つまり必要だけが、社会的個人にたいするものの配分方法を定める唯一の要素なのである。したがって社会における個人は、労働の差異に応じてではなく、その必要に応じて、異なった配分を受けるのである。

マルクス主義経済は、労働者と彼の労働の結果との関係を、価値に関する独特の見解によって定める。そして次のように考える。すなわち労働者は、彼の労働が費されるものにたいして交換可能な価値を生み出す。ものに加えらる労働なしには、それは価値をももちえないのである。労働が価値の基本的源泉であるかぎり、さまざまな富の領域で生産された価値は、労働にもとづいて配分されねばならない。その場合労働者は、自分の労働の結果と、彼の労働がそれに費されたものとを所有することになる。なぜならものは、労働ゆえに価値をもつようになるからである。するとここから、＜各々はその労働に応じて所有する＞ことになり、必要に応じて所有するわけではないことになる。労働者はそれぞれ、自分の作り出した価値を獲得する権利をもっているのだから。労働は価値を生み出す唯一の原因なのであり、配分に関わる唯一の要素なのである。したがって共産主義社会では配分の基礎となるものが＜必要＞とされているのにたいし、社会主義社会では労働が配分の基本的要素とされているのである。

イスラームは、共産主義経済、社会主義経済のいずれとも立場を異にしている。イスラームは、共産主義のように個人の労働とその成果との関係を切断し、社会にたいして諸個人の労働の成果をすべて所有する資格を認めては

いない。なぜならイスラームは、社会が個人の陰にかくれ、あちこちの方面に彼らを動かさうような巨大な存在としての社会を想定してはおらず、むしろ社会はきわめて多くの人間から成り立つものとしかみていないからである。要するにきわめて現実的に諸個人を、行動し労働する人間として捉えるのであり、いかなる場合にも労働者とその労働の成果との関係を切断しないのである。

またイスラームは、「個人こそその労働によってものに交換価値を与える者である」と主張する社会主義経済とも立場を異にする。イスラームの観点からすれば、木材、鉱物等の天然資源は労働によって価値が生ずるのではなく、あらゆるものの価値は、それを獲得しようとする社会一般の要求にもとづくものなのである。この点は唯物史観について検討したさいにすでに明らかにした。

要するにイスラーム的観点からすれば、労働は労働者が自分の労働の成果を所有するための原因である。労働を基礎とした私的所有は、人間が自分の労働の成果を所有したいという本性的な傾向の現われであり、そしてこの性向は、自ら労働を支配したいという人間なら誰しももっている感情と対応している。そしてこの感情は労働の結果とそれによって獲得したものを支配したいという傾向を、自然に鼓舞しているのである。

以上のような理由から労働に依拠する所有は、基本的感情にのっとった人間の権利であるといえる。共産主義は、共産主義社会において私的所有は存在しないと主張しているが、人間の基本的傾向の現われとしての労働を基礎とした私的所有権を廃絶してはいない。要するに共産主義は、その社会における労働は共有的性格を帯び、これにもとづく所有もまた共有的であるといっている。しかし真理は変わりようもなく、よしんば所有形態の特徴が、労働の形態、つまりそれが個人的であるとか社会的であるという点での相違にもとづいて異なるにせよ、労働に依拠する所有にたいする（人間の）本性的な性向は、いついかなる場合においても確固たるものなのである。

このようにイスラーム的観点からすれば、《労働は労働者の所有の基礎である》。したがって労働はイスラーム的配分の形態における主要な要素となる。なぜならば労働者たる者は誰でも、彼が労働によって獲得する天然の富を手に入れ、《労働は所有の原因である》という原理に従ってそれを所有するからである。

したがって労働者個人とその労働の成果との社会的関係に関する諸流派の立場を、最終的に次のようにまとめることが可能である。

この点についての共産主義の原理は次のようなものである。《労働は社会の所有の原因であって、個人の所有の原因ではない》。

社会主義の原理とは、《労働はものの価値の原因であり、したがってそれは労働者がものの価値を所有することの原因である》。

ところでイスラームの原理とは、《労働は労働者がものを所有することの原因であって、ものの価値の原因ではない》。労働者が真珠をとり出したさいに、彼は自分の労働によって真珠に価値を賦与するわけではなく、この労働によって真珠を所有するのである。

配分における必要の役割

前述のとおり労働は、所有の基礎として、配分の形態におけるもっとも主要な要素である。ところで配分の過程において主要な役割を果たすもう一つの要素に〈必要〉がある。

この領域で労働と必要とがともになって果たす共同の役割は、イスラーム社会における配分のもっとも妥当な、一般的形態を決定する。

必要が関与するこの共同の役割を説明するために、社会における個人を三つのグループに分けることができる。なぜなら社会は、通常次のようなグループから成り立っているからである。まず第一のグループは、その天賦の資質や知的能力、活動力によって豊かで快適な生活を過すことができる。第二のグループは、労働することはできるが、その労働において（最低限の）必

要を満足するものしか生産できず、基本的な必要を維持するだけである。第三のグループは、肉体的欠陥、知的障害、あるいは人間の活動を弱め、彼を労働と生産の場の外におかしめるようなさまざまな原因によって、働くことができない。

イスラーム経済によれば、第一のグループは、所有の基礎であり配分の主要な要素である労働をもとにして、それに相応しい配分の分け前を獲得することができる。かくてこのグループに属する者は誰でも、イスラーム経済が個人の経済活動について定めた限界内で彼の能力を行使する限り、彼の個人的能力がその必要を上まわった場合でも、その能力に従って配分における自分の分け前を得ることができるのである。それゆえ必要は、このグループに関しては全く機能せず、彼らの配分の基礎となるのは労働である。

第一のグループがもっぱら労働にのみ根拠を置いているのにたいして、第三のグループの所得および経済生活は、イスラームにおいてはもっぱら必要にのみ基礎を置くものである。なぜならこのグループは労働が不可能であり、そのために彼らは、イスラーム社会における社会的保障と社会的連帯の原則により、必要に応じてその生活全体を保障するだけの分け前を配分から得ることになるからである。

第二のグループは、労働はできるものの、それによって最低の生活水準を確保しうるだけであり、その収入に関しては、労働と必要の双方に基礎を置いている。労働は彼らに必要な生活を保障し、他方必要は、保障と連帯の原則にもとづいてイスラーム経済が定めた種々の方法により、彼らの生活を快適なものとするために所得を増加させるよう要求する。これらの方法については後述することにする。

以上のことからわれわれは、イスラーム経済における配分の（基本的）要素としての必要の役割と、他の経済流派における必要の役割との相違点を把握することができる。

イスラームと共産主義の観点からみた必要

〈各人は能力に応じて働き、必要に応じて消費する〉という共産主義的な観点からすれば、必要のみが社会における労働者個々人への生産物の配分の基準であり、他方労働に関しては労働者の必要の範囲をこえる所有を認めない。ところでイスラームは、必要の他に労働を配分の要素として承認しており、労働にたいしてこの分野における積極的な役割を託している。このようにイスラームは、競争にもとづいて能力、資質が発揮され、成長する余地を経済生活の中に開いており、能力ある個人が文明や経済の領域で彼らの才能をことごとく発揮するようにするのである。この点では、共産主義とは正反対であるといえよう。なぜなら共産主義は、個人の労働や活動を一切無視して配分をもっぱら労働者の必要にのみ立脚させることによって、努力、発展を求める人間の本性的な衝動を凍てつかせてしまうのだから。個人をこのようなものにかかり立てるのは、実際のところ彼の私的な利益なのである。そして共産主義の場合のように、もしも労働が配分の要素としての資格を奪われ、必要のみが各人の分け前の唯一の基準となるとすれば、それによって経済を前進、向上させるもっとも重要な起動力の働きが阻害されてしまうのである。

イスラームと、マルクス社会主義の観点からみた必要

〈各人は能力に応じて働き、労働に応じて所有する〉と主張する社会主義は、労働を配分の基本的要素とするという立場をとっている。そして労働者はそれぞれ、自分の労働の成果の多寡にかかわらず、それにたいする権利を持つ。したがって配分における必要の役割は廃棄され、労働者がその労働で彼の必要以上のものを生産した場合、彼の分け前は彼の必要の範囲にとどまらない。その反面労働者は、労働によってそれに相応しい生産活動を提供しえなかった場合には、自分の必要を完全に満たすものを得ることができない。とにかく各人は、その必要がなんであれ、また労働が実現する価値がいかなるものであったにせよ、各人の労働による価値を所有するのである。

このような立場は、必要に関するイスラームの観点とは異なるものである。なぜならばイスラームの見解においては、必要には重要かつ積極的な役割が認められているからである。なぜなら必要は、能力ある者がその必要をこえる富を得たさいに、それを禁ずる原因とはならないにしても、社会を構成する諸グループのうちの第二のものにとっては配分の重要な原因となるからである。第二のグループとは、先にふれておいた最低限の生活の必要を満たす程度の知的、肉体的能力しか持ち合わせていないグループである。マルクス主義的社會主義經濟においては、このグループは僅かな労働の成果に満足し、安逸な生活を送ることのできる第一のグループの一般的生活水準と自分たちのそれとの間の大きなギャップを是認しなければならない。なぜなら社會主義の下では、労働のみが配分の実質的基礎であって、労働者は彼の労働が用意する生活以上のものを望むことはできないからである。しかしイスラーム經濟においては事情は異なっている。イスラームは、労働者にたいする配分の形態を整備するにあたり、労働にのみ依存せず、必要にも一定の役割を与えている。そして快適な生活水準に達することのできない第二のグループにたいしては、ある種の必要を考慮し、この必要を充足させるために一定の手段、方策を講じている。かくして幸運で資質に恵まれた労働者は、彼の必要の範囲をこえる労働の成果を奪われることがなく、また最低限の労働能力しか持ち合わせない労働者たちは、彼らが生産した以上の分け前を得ることになろう。

イスラームとマルクス主義的社會主義との間には、生れながらの知的、肉体的条件のために労働が不可能な第三の社会的グループについても思想的な相違がある。この第三のグループをめぐるイスラームとマルクス主義的社會主義との見解の相違は、配分関係についての両者の理解の相違に起因するものである。

私はこの点について、第三のグループに関して今日の社會主義社會の採用している立場を詳論したり、また「社會主義社會では労働しえない個人は餓

死を宣告されている」という主張を繰り返すつもりもない。私はここで具体的側面ではなく、理論的な研究を行なっているのであって、社会主義世界にたいする敵対者たちが繰り返し述べているこのような主張に責任をもちたいとは思わない。

理論面からいくと、マルクス主義的経済では、第三グループの生活権を説明しえないし、また配分の実践にあたり彼らが一般的富を獲得することは容認されない。なぜならマルクス主義的見解によれば、配分は確固とした論理的基礎によっているものではなく、支配的な生産形態が枠組を作っている社会内での階級闘争の状況に従って定められるからである。したがってマルクス主義は、支配層と奴隷との間に階級闘争がある状況下では、奴隷制、奴隷がムチを受けて死ぬこと、奴隷が自らの労働の成果を剥奪されていること等を容認する結果になるのである。

このようなマルクス主義的立場に立つと、配分による個人の分け前が社会的戦場における階級的地位に応じて定められている限り、第三グループの配分における分け前はその階級的地位に照らして検討されなければならないことになる。

第三グループは生産手段を所有せず、生産的労働に従事する能力も持ち合わせていないため、相争う二つの階級（資本家階級と労働者階級）のいずれにも属さず、労働者階級の一部として労働者の勝利と社会主義社会の建設に関与しない。

このようにして生れながらに労働のできない個人は、資本家と労働者との間の階級闘争から除外され、したがって社会主義の段階では生産手段を支配する労働者階級から除外されることになる。マルクス主義の方法論に従えば、これらの労働不能者たちに配分の分け前や、生活権、労働者階級の支配する富にたいする権利を保障するための理論的説明は、彼らが階級闘争のらち外にある限り一切不可能なのである。このようにマルクス主義に特有の方法論をもってしては、社会主義段階におけるこの第三グループの生活保障の問題

を説明することはできない。

イスラームは、社会内における階級闘争を前提として具体的な配分を決定するのではなく、幸福な社会に関する高い理念に照らして、また確固たる倫理的諸価値にもとづいてそれを定めているのである。これらの価値は、その実現を保障し、高い理念を具体化し、可能な限りの最大限度の治癒を労働不能者の苦しみを癒すようなかたちで、富を配分するよう義務づけている。

このような観念に立脚する配分の実践は、必然的に第三グループにまで及ぶことになる。幸福な社会の高い理想と、イスラーム的社会関係の基盤である倫理的諸価値を具体化するために、労働不能な彼らの苦しみを可能な限り治癒するかたちで第三グループにも富の配分の資格が与えられるのである。彼らといえども人間社会を構成する一部であり、ここから必然的にこの労働不可能なグループの必要が、彼らの生活権にたいする十分な根拠であり、また配分に預かる諸要素の一つであるという結果が得られる。つまり人々の富には、保護を求める者や労働のできない者に認められた部分が存在するのである。

イスラームと資本主義の観点からみた必要

純然たる資本主義経済は、必要に関してイスラームとは完全に立場を異にしている。資本主義社会における必要は配分の積極的要素ではなく、イスラーム社会における役割とは対立する性質と対照的な役割をもっている。つまり人々の間で必要が昂ずるに応じて配分の分け前は減少し、ついにはこの減少は、多くの人々を労働と配分から除外してしまう。これは次のように説明できるであろう。すなわち必要が拡大し、激化するということは、資本市場にあらわれる労働力が使用者の求める量を上まわったことを意味する。そして人間の能力は、市場の他の商品と同様に需要と供給の法則に影響をうける資本主義における商品であるため、当然労働の報酬は需要にたいする供給の増加に従って減少し、この増加がある限り減少は継続する。そして資本市場

が提供された労働力のすべてを吸収しえず、その結果必要を有する多くの人人が失業することになると、彼らは生きのびるために理不尽な行為に走るか、労働不能者の苦しみを味わって餓死するかのいずれかを余儀なくされる。

このように必要は、資本主義的配分になんら積極的な意味をもたず、労働力の豊富な現出を意味するだけである。そして需要にたいして供給が増すばかりの商品はすべて、それが消費されて需要と供給との関係が正常になるまで、価格が低下し、生産が停滞するばかりである。

このように資本主義社会における必要は、個人を配分の場合から締め出しており、配分の要素とはなっていないのである。

私的所有

他方イスラームは、自己の労働の成果を所有したいという人間の自然の傾向にもとづいて、労働を私有の基礎とし、この前提のもとに労働を配分の主要な要素としている。そしてここから二つの結論が導かれる。

第一の結論は、経済面における私的所有の現われを許容することである。なぜならば労働が所有の基礎であるならば、その当然の帰結として労働者にとって、彼が生産に関与し、経済財とした商品に関する私的所有権が発生するのだから。なおここにいう商品とは、例えば穀物とか織物等のものである。

労働に従事する人間の自らの生産した財物にたいする所有権が、それにたいする人間の本性的執着の現われであると断言するさいに、われわれは以下のようなことを意味している。すなわち人間の中には自分の労働の成果を他者を除外して独占したいという本性的な欲望があり、これは社会的関係において所有権となって現われる。ただしこの独占に根拠をおく種々の権利の性質は、本性的傾向によって定められるのではなく、社会的秩序が採用する種類の配慮や公益に従って決定されるのである。例えば労働によって商品を私的に所有する労働者は、それが自分の私有財産である限り、それを浪費する権利をもちうるであろうか。また労働者はその商品を別の商品と交換したり、

取引を行なって自分の富を商業資本ないしは利子資本とするかたちで増やす権利をもちうるであろうか。この種の問題にたいする解答は、私的所有に関する権利を規定する社会秩序によって与えられるものであり、人間の本性的傾向とは無縁である。

このような理由からイスラームはこの独占に関する諸権利の決定に介入し、その採用する規範や価値に従って、ある種の権利を否定し、他の権利を承認するのである。例えばイスラームは、消費の分野において、所有者が自己の財産を浪費、濫費する権利を否定する。しかし消費が浪費、濫費とならない限り、所有者は財産を享受する権利をもつ。またイスラームは、所有者が利子によって自分の財産を増やす権利を否定している。他方イスラームは、所有者が商業的手段で自分の財産を増やすことについては、一定の条件、限度内において、また配分に関するイスラームの一般理論に従ってこれを許している。このような条件、限度および配分に関する一般理論については後に検討することにしよう。

私的所有に関して、〈労働は所有の原因である〉との原則から導かれるもう一つの帰結は、この原則の要請に従って私的所有の範囲が画定されることである。なぜならば労働が私的所有の根本的基礎であるならば、私的所有の範囲は労働が生産に関与できる財産に限定されねばならず、労働が全く関与しない財産は、この範囲から除外されねばならないからである。

このような前提にもとづいて、財産はその組成、形成の性質にしたがい、私的財と一般的財とに分けられる。

私的財とは、個人の労働が加えられることによって形成されるすべての財、例えば穀物や織物、あるいは地面からの採掘、海からの採取、空中での狩猟といったかたちで労働が消費される財をさす。農業生産における農業労働のように財そのものを作りあげる場合にせよ、自然の力を利用した発電とか、地下から水をくみあげたり石油を採取するために提供される労働のように、

財を活用するためにそれを加工、準備する場合にせよ、いずれも人間の労働が関与している。電力あるいはくみあげられた水や石油は人間の労働によって作りあげられたものではない。しかしその場合でも労働は、これらの活用を許すかたちでこれらの加工、準備に関与しているのである。

これらの財はそれを考慮、算定するにあたり人間の労働が関与するものであるが、イスラームはこれらを私的所有に属するもの、つまり私的所有の現われを認める範囲の中にあるとしている。労働は所有の基礎であり、これらの財が人間の労働と結合しているかぎり、労働者はこれを所有し、自分の所有権を行使してそれを利用したり取引したりすることができる。

公的財とは、土地のように人力が関与しない一切の財をさす。これらは、人力がその形成にあずかってはいない財なのである。よしんば人間が、時に土地を農耕用に開墾することによって土地の造成に関与するとしても、このような造成は、それが一時的であるかぎり限定的である。なぜならば土地は一時的造成より長期間にわたって存続するものであり、造成はたんに一期間だけ土地のありようを定めるにすぎないのだから。この点で土地と類似しているものとしては、地中に隠されている鉱物や天然資源があげられる。地中に埋蔵されている鉱物は、その形成にあたり人間の労働に負うところはない。要するに労働は、採掘された鉱物の量と関係するが、そのさい鉱物を掘り出し、他の成分から選別するために努力が費されているのである。

これらの公的富はその本性、あるいは法学者たちの言うようにその当初の資格によって、個人の私的所有の対象とはならない。なぜならば私的所有の基礎は労働であって、労働に関わりをもたない財は私的所有に定められた範囲に入らないのだから。それは公的なものと見なされ、公的所有の対象となる財なのである。

一例として土地について検討してみよう。土地は人間の労働の関与する財ではない。したがって私的所有の対象とはならない。労働は土地の活用に費されはするものの、それは土地自体の生命よりも期間の限られた一時的な

状態の形成にすぎないため、土地を私的所有の範囲に入れることにならない。この場合労働によって人間の得る権利とは、土地を活用し、それに関して他の競争者たちを排除するような権利にすぎない。彼は土地に努力を費したことによって他の者にたいする優先的権利をもつのである。労働し、労力を費した人間と、土地にたいして労力を少しも費さなかった人間を等しく扱うことは不公平である。それゆえ労働者は、土地の所有を許されこそしないが、それにたいする優先的権利を与えられるのである。そしてこの権利は、土地が彼の労働に従って整備される限り継続するが、土地が手を加えられずに放置されると、労働者のこの土地にたいする私的権利は消滅する。

かくして以下のような一般原則が明らかとなる。すなわち私的所有が発生するのは、人間の労働が加えられることによって形成される財に関してのみであって、労働と結びつかない自然の財や資源は私的所有の対象から除外される。私的所有の根拠は労働であり、人間の労働の範囲に入らない財は私的所有の対象とはならないのである。

このような事情にもかかわらず、イスラームの要求する公益にもとづく配慮が存在するため、この原則にも各種の例外が生ずるが、それについては後述する。

所有は配分の二次的要素である

所有は、配分の二次的要素として労働と必要の次にくるものである。

イスラームは労働を基礎として私的所有の発現を許すが、所有者に認める権利やその行使の範囲については、資本主義とマルクス主義の双方と立場を異にしている。イスラームは、資本主義のようにあらゆる種類の利潤が許されるという立場はとらず、人が財産を利用して富を増やすことに無制約の許可を与えている訳ではない。またマルクス主義が利潤を禁じたり、個人がさまざまな方法で財産を個人的に運用することを禁じているようなかたちで、利潤獲得の機会を決定的に個人から奪うこともしていない。イスラームは両

者の中間の立場をとり、利子による利潤のようなある種の利潤を禁止する一方で、商業利潤のような類の利潤を認めているのである。

イスラームは、ある種の利潤を禁じるという点において、自由経済的自由を標榜する資本主義とは基本的に異なる。この経済的自由については、資本主義の思想的根幹をなすものとして資本主義そのものを検討したさいにすでに批判的見解を述べておいた筈である。

われわれは、のちに利子のようなイスラームが禁じている利潤について検討し、それを禁止するイスラームの立場を明らかにすることにしよう。

唯物史観について検討したさいに指摘したように、商業的利潤を認めるイスラームは、価値や剰余価値に関する見解、資本利潤の解釈においてマルクス主義とは基本的に異なっている。

イスラームは商業的利潤を容認しているため、所有はシャリーアの課す条件、制約に相応した取引手段によってそれ自体財の増殖の手段となり、その結果イスラームの採用する精神的価値と社会的公益の制約を受けた配分の二次的要素となるのである。

イスラーム的配分形態は以上のようなものであるが、上述の説明からこれを要約してみよう。

所有の基礎である労働は配分の主要な要素であり、自然界の中で働くものはその労働の果実を収穫し、これを所有する。

必要は、人間が価値ある社会生活を営むために確立されていなければならない権利のあらわれとして、配分の主要な手段であり、それゆえイスラーム社会においては種々の必要の保障、満足がはかられる。

所有は、後に詳述するように、イスラームがその実現を義務づける社会正義の原理に低触しないような一定条件の下で認める商業活動を通して行なわれる配分の二次的要素である。

交 換

交換は経済生活の基本的要素の一つであり、歴史的には生産と配分の両者の後に発生するものであるものの、重要さにかけてはいずれに優るとも劣らない。生産と配分の実態を歴史的にみると、それはつねに人間の社会生活と結びついている。社会が存在するさいにはいつでも、生活の糧を獲得し、生計を維持するためにそれはなんらかの生産活動を行ない、それが同意する配分方式にもとづいて、生産された富を社会の構成員たる個人に配分しなければならない。人間の社会生活は生産と配分なくしてはありえないのである。他方交換は、当初から社会生活の中に存在しなければならないというものではない。なぜならば成立当初の社会は、おおむね一種の原始的閉鎖経済に依存しているからである。この種の社会においてはすべての家族が、他者の助力を得ないで、必要なものの一切を生産していたのである。この種の閉鎖経済は、そこで生産されるものが基本的必需品を十分にまかない、自給が確立されているかぎり、交換の発生する余地を提供しない。

交換が経済の領域で重要な役割を開始するのは、次のような場合においてである。つまり人間の必要が多様化すると同時に増大し、生活上必要とする物の数が増えると、各個人は多種多様な必需品を自ら生産できなくなる。そこで社会は余儀なく分業をとり入れ、各生産者あるいは生産者集団は、多様な品物のうち大量生産の可能な特定の物品を専門的に生産し、自分の生産した物の余剰を、他人が生産した物の中で自分に必要な物と交換することにより、残りの必要を満足させるようになる。このように一々の生産者が自分の必要とする物の一切を直接生産によって充足する代わりに、生産者のさまざまな必要を満足させる手段として交換が経済生活中に登場するのである。

このように交換は、必要の拡大と生産の専門化、発展に呼応して、生活の便宜を与えるために登場したのである。

このような前提のもとで以下の事実が明らかになる。つまり交換は、実際のところ社会の経済生活においては、生産と消費、換言すれば生産者と消費

者を媒介する機能をもつ。生産者はつねに、自分の生産した物を必要とする消費者を見出し、他方この消費者も別の物品を生産し、交換の場で、それを買い求める消費者を獲得するのである。

しかし人間の不正は、クルアーンが説明しているように、人類から生活のさまざまな至福、善きことがらを奪いとり、配分の領域に侵入して種々の権利を侵害した。また交換の分野にも足を踏み入れ、それを諸々の必要の充足と生活の便宜の手段とはせずに、邪な利得、複雑な難題をもたらす手段とした。要するに交換を、生産と消費との媒介とせずに、生産と蓄財との媒介としてしまったのである。そして、奴隷制社会や封建制社会、あるいは資本主義社会や共産主義社会においてみられる配分のいまわしい状況から発生するのと同様に、交換のいまわしい状況からさまざまな悲劇や邪な利得が発生する。

イスラームの交換理論を説明するためにはイスラームが、交換を邪な利得の手段とした根本原因をどのようなものと捉え、そこから派生する結果をいかなるものと考えているかについて知る必要がある。またイスラームがこの問題に与える解決策、つまり交換にたいしてイスラームがどのような公正な形態を与え、生活に正しい目的をもたらす法則を定めているかということを検討する必要がある。

まず初めに二種類の交換について検討する必要がある。

第一は物を基礎とした交換である。

第二は貨幣を基礎とした交換である。

第一の交換は、物々交換である。この形態は、歴史的に他の交換形態に先立つものである。専門化と分業を採用した社会においては、どの生産者も自分が専門的に生産する物の見返りとして、自分が生産しない物を手に入れる。例えば 100 キロの小麦を生産する者は、そのうち 50 キロを自分の必要を満たすために保存し、残りの 50 キロの小麦を、他人が生産する一定量の綿と

交換する。

しかしこの物々交換という形態は、経済生活における交換を容易にするものではなく、専門化が進み、必要が多様化していくにつれて、種々の困難を増大させる。綿を求める小麦の生産者は、まず小麦を望んでいる人を探さねばならないが、当の綿の所有者の望んでいるのが果物であって小麦ではなく、小麦の所有者の手元に果物がない場合、小麦の所有者は自分の必要とする綿を手に入れることが不可能なのである。このような売り手と買い手の間の必要の一致が成立することが稀であるといった、さまざまな困難が生じてくるのである。

さらに交換の対象となる物の価値の不一致という困難も存在する。例えば馬の所有者は、馬一頭を交換して一羽の鶏を手に入れるというようなことはできない。鶏一羽の価値は馬一頭の価値にはるかに劣るため、当然馬の所有者は、馬一頭の代償として鶏一羽を得ようとはしない。しかも一頭の馬は、その一部を代価として鶏一羽を得るようなかたちで、バラバラにできるものではないのである。

このために交換活動はいま一つの困難、すなわち交換の対象物の価値の算定の困難に直面する。なぜならある物の価値を他のすべての物との関連で評価し、その価値を他の物との比較によって決定する必要があるからである。

以上のような理由から、交換に依存していた社会は、この種の問題を調整するかたちで物々交換の修正を試み始めるのである。そして物自体の代わりに、貨幣を交換の手段とする考えが登場する。このような経緯をへて第二の交換形態、すなわち貨幣を基礎とした交換が出現するのである。貨幣は、物物交換において、買い手が売り手に提供する物の代用物となる。先程の例でいえば小麦の持主は、自分が手に入れようとする綿の代償として、わざわざ綿の持主に果物を提供するというわずらわしいことをする代わりに、彼の小麦を売って貨幣を手にし、この貨幣で、自分の求める綿を買うことが可能になる。他方綿の所有者は、彼の手にした貨幣を用いて、自分の求める果物を

買うことになるのである。

交換活動における貨幣のこの代用性は、物々交換から発生する問題の解決と、困難の克服を可能にする。

これによって買い手と売り手の双方の必要の不一致という困難は解消される。なぜならば買い手は売り手に、売り手の必要とする物を提供するまでもなく、売り手に貨幣を提供しさえすればよいからである。また売り手は、その後この貨幣を用いて、自分の必要とする物の生産者からそれを買えばよい。

また物の価値の一致という問題も解消される。なぜならすべての物が、分割可能な貨幣によって算定できるようになるからである。

さらに物の価値の算定も容易となる。なぜならすべての物は、価値の一般的基準である貨幣というただ一つの物に照らして算定されうるからである。

このような便益性は、すべて交換の分野における貨幣の物にたいする代用性から発生している。

以上は、貨幣の物にたいする代用性から発する優れて積極的な一面であり、それはこの代用性、ならびにその有効性ゆえに創出された代用性の社会的機能、つまり交換活動の円滑化がいかにしてもたらされたかを説明するものである。

しかしこの代用性は時の経過とともにその限度にとどまることをせず、経済生活に重要な役割を演じ始め、ついには物々交換にともなう種々の難題や困難——もっともこの場合は自然発生的な困難ではあるが——を凌ぐ難題や困難を生み出したのである。貨幣の代用性から生じる新たな問題は人間の手になる問題であって、交換の分野における貨幣の物にたいする代用性が道を開く、あらゆる不正や邪な利得に現われている。

この問題を理解するためには、直接の物々交換の代わりに、交換のかたちをかえて貨幣に基礎をおくことにより交換活動に生じた種々の発展について考慮する必要がある。

物々交換を基礎とする交換においては、売り手と買い手との間に決定的な区別が見出されない。商議をする両当事者は、同時に買い手であり、売り手である。一方は相手にある物を渡し、それと引き換えに別の物を得るのだから。したがって物々交換は、直接的なかたちで当事者双方の必要を満足させる。つまり両当事者は流通活動の外にあるともいいうるのである。そして両者は、小麦やすきのように、彼の生産あるいは消費において必要なものを獲得する。この点から以下のような事実が明らかになる。すなわち物々交換の時代においては、個人は買い手であることなくして売り手となりえない。買いなくして売りは存在しないのである。売り手は彼の一方の手にある物を売り手として買い手に渡し、これによってもう一方の手に買い手として新しい物を得るのである。一つの活動の中で売買は、一対をなしているのである。

しかし貨幣を基礎とする交換においては、事情は大変異なる。なぜなら貨幣は売り手と買い手の間に決定的な区別をもたらすからである。売り手とは、物の所有者であり、買い手はこの物にたいして貨幣を支払う人間をさす。売り手とは綿を得るために小麦を売る人間であるが、物々交換を基礎とする場合彼は小麦を売って必要な綿を買うということを一度の交換で果たしうる。しかし（第二の交換では）この買い手は、自分の求めるものを得るために交換を二度行なわねばならない。つまり初めに彼は売り手として一定の貨幣と引きかえに小麦を売り、ついで買い手の役割を演じて手にした貨幣で綿を買うのである。これは物々交換では一対をなしていた売り手と買い手の分離を意味する。貨幣を基礎とする交換活動におけるこの売買の分離は、売り手と買い手を時間的にずらすことを可能とする。かくて売り手は自分の小麦を売るために、他人から綿を買うことを強要されないことになる。彼は小麦を売って貨幣を手にし、この貨幣を自分で保管して綿の買入を他日に延ばすことができるのである。

このような新たな機会、つまり購買を売却から遅延させる時間的機会は、売り手がこれを自分の利益のために利用しうるため、売り手と交換の一般的性

質を変えてしまう。つまり物々交換の時代における売りとは、つねに売り手が自分の必要とする物品を購入することを目的としていたが、貨幣の時代には売りに新たな目的が生じてくる。そして売り手は、他の物品を得るためではなく、物の一般的代用物としての貨幣をより多く獲得するためにその能力を発揮し、好みの物をいついかなる時でも買えるようになる。このように買いのための売りは、貨幣の吸収のための売りに変化するのである。これによって貨幣に具現化される財の蓄積、退蔵の現象が生じる。なぜなら貨幣——とりわけここでは硬貨と紙幣のことをさす——は、貯蓄の任にたえない他の物よりも優っているからである。他の多くの物は、時間が経過するにつれて価値を減じ、それを保存し、新しさを保つために多くの出費を必要とする。またこのような貯蔵物の所有者は、必要なさいに貯蔵を要する他の物を手に入れることが難しくなる。この種の物の貯蔵は、必要なものをいつでも手に入れることを保証してはいないのである。

だが貨幣の場合には、事態は逆になる。貨幣は保存が容易であり、そのために経費が一切不要であり、その上物の一般的代用物として、保管者にいつでも好みの物を購入させる自由を与える。

このようにして貨幣、とりわけ金貨や銀貨を基礎とする交換が行なわれ始めた社会においては蓄財への衝動が広まっていく。

以上のような理由から交換は、生産と消費の媒介としての経済生活における適切な役割を放棄し、生産と蓄財の間の媒介となるという事態が生じる。売り手は、生産し、売却して生産物を貨幣に代え、それを蓄積し、蓄積ずみの富にこれを加える。他方買い手は、売り手に貨幣を提供し、彼が売る商品を手に入れる。しかしその後で自分の生産物を売ることはできない。なぜならば売り手は貨幣を貯蔵し、これを流通の場から撤去しているからである。

ここからまた需要と供給との量的均衡関係に大きな空白が生じる。需要と供給は、物々交換の時代には、均衡に向う傾向をもっていた。生産者はみな、自分の必要をみたすために生産し、必要を上まわる余剰分を、自分の生産し

ない他の生活必需品と交換した。生産物はいつでも、彼の必要と等しかったのである。すなわち供給は、つねにそれに等しい需要を見出していたのである。したがって市場価格は、その自然の状態を保っていた。これは物の真の価値と、消費生活における物の事実上の重要性の表われであった。しかし貨幣時代が始まって貨幣が取引を支配し、生産と売りを新たに方向づけると、その後生産と売りは、必要の充足のためではなく、貨幣の貯蔵、蓄財のためのものとなったのである。そのさい当然のことながら需要と供給の均衡はくずれ、蓄財の動機が両者の不均衡の激化に大きな役割を演じる。そしてついには独占者が、自分の必要のためではなく、価格のつり上げのために、虚構の需要を作り出して人々が市場から商品を買うようにし向けたり、勝手な価格をつけて他の生産者や売り手を競争の場から追い出し、破産させるようにする。このようにして価格は自然のものではなく、人工のものとなり、市場は独占的支配の下におかれ、何千という零細な販売者や生産者が、たえず市場を支配する独占者の巨大な手の中にとり押さえられるのである。

そしてこの後にいかなる事態が生ずるであろうか。この後に認められるのはただ、経済的強者のみが貨幣の提供するこの機会をわがものとし、全力をつくして蓄財のための販売に走り、社会の内部に流通する貨幣を自分の宝倉にためこむために、生産、販売を継続する。彼らは徐々に流通する貨幣を吸収し、生産と消費の媒介としての交換のもつ役割を麻痺させる。そして多くの大衆を悲惨と貧困の淵に転落させてしまうのである。その結果生産活動が麻痺すると同時に、人々の経済的水準の低下と購買力の欠如が原因で消費も停滞する。消費者の購買能力の欠如、低下は生産から利潤を奪い、停滞を経済生活の全部門に行きわたらせるのである。

貨幣によって生ずる問題はこの程度にとどまらず、これまでに提示した以上の重大な問題を惹起する。貨幣は蓄財の手段たるにとどまらず、金貸しが債務者に金を貸与して得る利子とか、金持ちが銀行預金から得る利子を介し

ての利殖の手段ともなるのである。それゆえ資本主義的環境の下では、貯蓄は生産の代わりに富の増殖の手段となり、それによって大量の資本は生産の場からひきとられて銀行に預金される。そして商取引者が生産や販売の計画を行なうのは、計画から得られる利潤が財の貸付けとか、銀行預金によって得られる巨額の利子を上まわると確信する場合だけとなる。

資本主義が登場して以来、利子利潤による財産は両替商人たちのもとに流れてむようになった。彼らは、銀行預金により定期的に利子が得られると個人を勧誘して、貨幣の預け入れを勧める。このようにして大量の貨幣が、実質的な生産に役立つ代わりに銀行の金庫に集められるのである。銀行集団や富豪たちは、この貨幣の集中を利用して国の富の支配権をにぎり、経済生活における一切の均衡現象をくずしてしまうのである。

以上、流通あるいは交換にともなう諸問題を簡単に一べつしたが、これにより以下の点が明らかになる。つまりこれらの問題はすべて、貨幣そのものと、その流通の場での悪用により、それが貯蓄、つまり所有の増大の手段として用いられることに帰因しているのである。

これは、アッラーの御使いの伝承中にある言葉の真意を明かすものである。彼はこう言っておられる。

「金のディーナール貨と銀のディルハム貨は、お前たち以前の人々を破滅させたのと同様に、お前たちを破滅に至らせるものである」。

だがイスラームは、貨幣から生ずるこれらの問題の調整を試みている。それにより流通は本来の位置をしめ、生産と消費の間の媒介という当初の役割をとりもどすことができるのである。

流通の問題に関するイスラームの立場は、以下の基本的な諸点に要約できる。

第一に、イスラームは貨幣の貯蔵を禁ずる。それは、長年貨幣が退蔵される場合、ほとんどこの退蔵分がそっくり帳消しになる程度に、毎年退蔵分について強制的なザカート支払いの義務が課せられるといったかたちで行な

われる。そしてクルアーンは、金、銀の退蔵を地獄の業火に相応しい重罪と述べている。なぜなら退蔵は、本質的にこの法的な義務の実践の内容に反するからである。この強制的義務は、それが実践された場合、貨幣の蓄積、退蔵の余地を与えない。クルアーンが金、銀の退蔵をする者にたいして次のような警告を発し、彼らに地獄の業火を約束しているのも故ないことではないのである。

「また金や銀を蓄えて、それをアッラーの道のために施さない者もいる。かれらに痛ましい懲罰を告げて喜ばせてやれ。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』」。（第9章34－35節）

イスラームは、このような方法で生産、流通、消費の分野に財が残ることを保障し、それが蓄財、退蔵に向けられることを防止しているのである。

第二にイスラームは、いかなる妥協も許さず利子を厳禁している。これは配分における危険な利潤とそれによってもたらされる悪しき結果、経済一般の均衡の混乱を除去する。そして貨幣からもっぱら富を増大させる手段としての役割を剥奪し、貨幣本来の役割、すなわち物にたいする一般的代用性と、物の価値算定の基準となり、その流通を円滑化する役割を回復させるのである。

資本主義的環境に暮らし、その諸々の形態に慣れ親しんでいる人々の多くは、利子利潤の廃止は銀行、金融業の廃止を意味し、経済体制の活動を中断させ、銀行等の機関が提供するこの体制の筋肉、血管の働きを麻痺させてしまおうと考えている。

しかしこのような考えは、銀行が経済生活に果たしている実際の役割や、イスラーム的経済制度が利子利潤の廃止により生ずる諸問題を具体的にいか

に調整するかについて、無知な人々の憶測にすぎないのである。この点については、後に詳しく説明することにしよう。

第三にイスラームは、種々の害悪の原因となり、経済生活に動揺をもたら
し、市場や流通の場で個人に違法な専横を許すような一切の行動を防止する
ために、流通の過程の完全な監視や市場の監督に関して支配者に全権を与え
ている。

われわれは、イスラーム経済について詳細に論ずる本書の後半の部分で、
これらの問題を徹底的に解明、検討しよう。

第 2 章

生産に先行するものの配分の理論

I 総 則

二つの次元における富の配分⁽¹⁾

富の配分は二つの次元で行なわれる。第一は生産に要する資源の配分であり、第二は生産された富の配分である。

生産のための資財とは、土地、原料、諸產品生産に要する道具である。これらすべては農業生産、工業生産のいずれか、あるいは、その両者に関連している。

他方生産された富とは、人間が自然に手を加えることによって完成され、生産のための上述のような諸資財を組合わせることによって作り出されるような產品をさしている。

したがってそこには第一の富、つまり生産財と、第二の富、つまり人間がそれらの資財を使用して獲得する商品、產品の二種類がある。

ところで配分を論ずるにあたっては以上の二種類の富、つまり母なる富と娘にあたる富、生産財と產品のすべてに言及しなければならない。

基本的な生産財の配分が、生産そのものに先行することは明瞭である。なぜならば各個人は社会が生産財を分割する方法に準じて生産活動を行なうのであり、したがって生産財は生産に先行している。他方、生産された富の配分は生産活動と関連し、それに依存している。なぜならそれは、生産がもたらした諸結果を調整する役割を果たすものなのだから。

資本主義経済学者は、彼らの政治経済学において、配分の問題を資本主義の枠内で研究するにあたり、社会全体の富、それが含む生産財にたいして注目せず、生産された富の配分のみに関心を示す。つまり国民所得のみを配慮し、その富の総体を考慮に入れない。彼らは国民所得を生産された商品とサービスの総体、より正確には、例えば1年間に生産されたものすべての金銭的価値とみなす。したがって政治経済学における配分の研究は、この金銭

的価値の生産に関与した諸要素にたいする配分の研究となる。そしてあらゆる資本、土地、経営者、労働者に利益、分け前、利息、賃金といったかたちでその取得分を決定する。

それゆえ生産に関する考察が、当然配分のそれに先行することになる。なぜならば配分は、それが製品の金銭的価値を生産財、それに関与した諸要素に分配することを意味するかぎり、生産の後にくるものなのだから。なにものが生産されぬかぎり、その配分、その価値の配分といった問題は意味をもたないのである。以上の事実から政治経済学が生産を議論の対象の第一の主題としていることが理解される。要するにまず生産について論じ、ついで配分の問題がとりあげられるのである。

ところでイスラームは配分の問題をもっとも広範かつ総合的にとりあげ、調整することに努める。イスラームにとっては生産された富の配分の調整のみでは十分ではなく、資本主義がしているように配分の深層、つまり生産財の配分を看過しない。生産財が野放しにされると、経済的自由という口実をもって強者がつねにそれに支配的な力を及ぼすようになる。経済的自由は強者に奉仕し、彼に自然とその富の退蔵の道を準備するのである。しかしイスラームは自然とそれが含む生産財の配分に積極的に介入し、それらを個々の部分が私的所有、公的所有、国家的所有、公的許可といった固有の特徴を備えもっているような多くの部分に分割する。そしてこのような分割に諸原則を定め、さらにそれに準じて生産された富の配分の基礎となるような原則を設け、それら諸原則の適用範囲に関する細則を作りあげるのである。

このような理由から、イスラーム経済においては、伝統的な政治経済学における場合のように生産ではなく配分がその出発点、第一の段階となるのである。なぜならば生産財の配分は、それ自体生産活動に先行するものであり、生産活動そのもの、あるいは製品に関わる諸措置は第二の段階に帰属するのだから。

ここでわれわれは基本的な生産財、自然とそれが含む富の配分に関わるイ

スラームの立場を規定することにしよう。

注

(1) 本章においては多くの専門用語がくり返されるため、初めにそれらの意味を定義しておく必要がある。

(a) 複合的所有の原理 (al-mabda' al-milkiyah al-muzdawijah)

これは所有に関するイスラームの原則であり、それは私的所有、国家的所有、公的所有の三つの所有形態を認めるものである。

(b) 国家的所有 (milkiyat-d-dawlah)

預言者あるいはイマーム (指導者) が財に対して行使する神的地位をイスラーム国家内で所有することを意味する。これは具体的には支配者に、公共善に関する責任者として財の監視の権限を賦与するものであり、例えば彼は鉱物資源を所有することができる。

(c) 公的所有 (al-milkiyah al-'ammah)

これは社会ないし人々が共同である種の財を所有することである。

同様に公的所有は、それにたいする監視が国家の手にあるような諸財をも含んでいるただし国家は、勝手に富の監視という名目でそれを保持し、そこから利益をうるようなかたちで社会ないし人々すべてがこの富にたいしてもっている公的な権利を受取ることは許されない。したがってわれわれは国家的所有と、財監視における保管の状態において社会ないし人々がともに所有する公的権利が複合されたものにたいしても公的所有という表現を用いている。これにより本書においては、国家的所有と公的所有という二つの用語が現代法における国家の私的財、国家の公的財という二つの用語とほぼ同じ意味で用いられていることが理解されるであろう。

(d) 社会的所有 (milkiyat-l-'ummah)

これは公的所有の一種であり、財にたいするすべての、歴史的拡がりを含めた意味でのイスラーム社会の所有を意味し、例えば聖戦により獲得された耕作地にたいするイスラーム社会の所有をさす。

(e) 人間的所有 (milkiyat-n-nās)

これも公的所有の一種である。この表現は、個人あるいは一部の私的機関が所有することを許されず、すべての者が利益を享受しうるような財をさしている。したがって人間すべての公的所有 (al-milkiyah al-'ammah li-n-nās) といわれる諸財がこの

範疇に属する。本書においては人間すべての公的所有は二重の意味で用いられる。否定的な意味ではそれは個人あるいは私的機関による財の所有の禁止をさし、肯定的にはあらゆる人々による利益の享受をさす。これは例えば海や川における利益の享受のようなものである。

(f) 公的所有 (al-milkīyah al-'āmmah)

われわれは公的所有という表現を、私的所有と対をなす意味での国家的所有の領域と公的所有の領域という二つの領域をともに含むものについて用いている。

(g) 私的所有 (al-milkīyah al-khāṣṣah)

本書でこの表現を用いる場合には、ある特定の財にたいして個人あるいは範囲の限定された機関に、他者がそれから利益をあげることを禁止し、いかなる形態をとるにせよ、原則的に権利を独占させるような所有を意味している。ただしこれは森の薪を集めたり、川の水をくむといった人間の所有に属するような必要性、例外的状態が存在しない場合にのみ認められる。

(h) 私的権利 (al-ḥaqq al-khāṣṣ)

この表現は本書においては、個人の財にたいする特別な権利のある段階をさしている。この段階は分析的、法的に所有が意味する段階とは異なっている。なぜならば所有とは、財にたいする直接的な特権である。しかし、権利とは、他の特権から生ずる特権であり、その持続に関して前者に依存している。法的な観点からいえば、所有は所有者に彼の所有物にたいする利用を他者に禁ずる権利を与えるものである。他方私的権利はこの種の結果をもたらすものではなく、他者には依然として法が定める形態にしたがってそれを利用することも認められる。

(i) 公的許可 (al-'ibāḥah al-'āmmah)

これは法的規則であり、それにもとづき個人に財からの利益の享受、その私的所有を認めるものである。この種の公的許可が確定された財は公的に（それからの利益の享受が）容認されたものとされる。例えば空を飛ぶ鳥、海の魚等がこれに属する。

基本的な生産財

基本的な生産財の配分に関する諸規定について論ずるにあたり、予めこの財そのものについて定義する必要があるであろう。

政治経済学においては通常生産財とは以下のようなものをさすといわれる。

(1) 自然、(2) 資本、(3) 労働、これには経営者の企業努力も含まれる。

ただし、イスラームにおける生産財の配分をその所有形態について論ずるにさいしては、最後の二つの生産財、つまり資本と労働に関わる問題を後まわしにせざるをえない。

資本は実際には生産された富であり、基本的な生産財ではない。なぜならそれは経済的には実現されたすべての富をさすものであり、この富は人間の労働によって蓄積され、他の富を生産するために新たに投下されるようなものなのだから。織物を作る機械は完全な意味で自然の富とはいえない。それは自然に属する物質であるが、それに先だつ生産活動において人間の労働が手を加えてそのような形にしたものなのである。われわれはここで生産に先行するものの配分、つまり経済活動、生産のための労働が行なわれる以前に神が社会に授け給うた富の配分に関する諸細則について論ずることになる。ところで資本が先行する生産の申し子であるかぎり、その配分は、消費、生産財を含めた生産された富の配分の検討の中に含まれることになるであろう。

また労働は生産財中の精神的な要素である。それは私的、公的所有の領域に含まれるような物質的富ではない。

以上の事実にてらして生産財中の自然のみが、さしあたりわれわれが検討する対象となる。それは生産に先行する物質的要素を代表しているのだから。

自然の配分に関する立場の相違

自然の配分に対処するにあたりイスラームは、一般的にも、細目においても、資本主義、マルクス主義と見解を異にしている。

資本主義は生産財の所有、社会内の諸個人にたいするその配分の過程、ならびに社会に十分与えられた経済的自由の範囲内で、それら生産財から最大限の分け前を獲得するために各個人が払う労力のすべてを、一括してしまっている。したがって各個人に有利な状況が獲得をゆるす自然の富、便益をす

べて所有することを認める。

またマルクス主義は、その一般的な歴史解釈の流儀にしたがって、生産財の所有が支配的な生産様式と直接的な関連性をもつと考えている。それゆえあらゆる生産様式は、歴史的な過程の中で支配的な生産財の配分形式、ならびにそれを所有すべき個人の種類を決定するものなのである。そしてこの配分は歴史の他の段階に入るまで存続することになる。ところで新たな段階では生産が新たな様式を採用し、この様式が既存の配分制度に制肘を加え、その成長、発展に影響を及ぼすことになる。その結果古い配分制度は新たな生産様式と深刻な矛盾を示したのちに破壊され、それに新たな生産財の配分がとって代って、新たな生産様式にその成長発展を促す社会的諸条件を提供する。したがって生産財の配分は、つねに生産それ自体への奉仕という基礎の上に立ち、その成長、向上のための諸要求に即した形をとるのである。

したがって、歴史の農業的生産段階においては、生産形態はイクター制を基礎とする生産財配分制を決定づけた。他方機械工業的生産という歴史的段階は、新たに配分を資本家階級によるあらゆる生産財の獲得という基礎に引き戻した。そして機械的生産の成長における特定の段階では、資本家階級が労働者階級にとって代られ、配分がこの基礎に移行されることが決定づけられているというのである。

イスラームは生産に先行するものの配分に関する理解において、資本主義、マルクス主義と見解を異にしている。それは資本主義について検討したさいに述べたように、経済的自由に関する資本主義的理解を認めるものではない。またイスラーム経済の基本的特質に関する部分で明らかにしたように、生産財の所有と支配的な生産様式の間マルクス主義が指定しているような決定的関連性を容認してもいない。したがってイスラームは、個人による生産財の所有を制限し、さらに生産財の配分の問題を生産様式とは切離している。イスラームによれば、問題は生産手段のそれではない。生産手段はその維持、発展に相応しいような配分の制度、生産が新たな変化を求め、その成長が新

たな配分を必要とするさいに配分の変化が可能であるような配分の制度を要求するものである。だがそれはそれぞれ固有の必要、傾向をもち、人間性を維持し、増大させるような枠組の中でそれらを充足させる必要のある人間の問題なのである。さまざまな一般的な必要をかかえ、特別な傾向を内に秘めた人間は、手で畑を耕そうが、蒸気電力を用いて耕作しようが、いぜんとして人間に変わりはない。したがって自然的な生産財の配分は、これらの必要、傾向を充足させるような形態の中で行なわれなければならない。そのさいの枠組は、その中で人間に自らの存在、人間性を向上させる機会を与えるような人間的なものでなければならない。

一個の特別な人間としての個人は、その充足が不可欠な多くの要求をかかえている。そしてイスラームは各個人に、さまざまな理由づけ、条件が定められ、限定はされているが、私的所有を通じてそれらを充足させる機会を与えている。

各個人間にさまざまな関係が生じ、社会が存在する次元では、この社会そのものにまた一般的な必要が生じてくるが、それは社会の成員の一部である各個人を含みこんでいる。そしてイスラームは、社会にこれらの必要をある種の生産財の公的所有を介して充足させることを保証している。

また多くの場合ある種の個人は私的所有を介して自らの必要を充足させえないままにいる。そのさい彼らは欠乏に悩み、公的な均衡の原理の恩恵に浴すことができない。そのさいイスラームは、第三の所有形態である国家的所有を提示し、支配者に公的均衡の維持に当らせるのである。

このように自然的な生産財の配分は、それらを私的所有、公的所有、国家的所有の領域に分割する。

自然的生産財

イスラーム世界においては、自然的生産財は多くの部分に分割される。

- (1) 土地。これは自然の富のうち最も重要なものであり、これなしでは人間はいかなる生産も行ないえないほどである。
- (2) 原料。乾燥した土地が保有するもので、例えば石炭、燐、石油、金、鉄等さまざまな鉱物があげられる。
- (3) 自然の水。人間の物質的生活の基本的条件の一つにあげられるもので、農業生産、交通に関して重要な役割を演じている。
- (4) 他の自然の富。海や川に含まれる富で、潜水その他の手段で獲得される真珠、さんご等のようなものがあげられる。またこの中には地表に生育する動植物も入る。また空中の鳥、酸素、あるいはあらゆる場所に拡がっている自然の力、例えば電力に変えられ電線によってどこにでも導くことのできる滝の流れ等さまざまな自然の貯え、富が含まれる。

Ⅱ 土 地

イスラーム法は、イスラーム圏が含む土地に関して三つの所有形態を適用している。そして一部には公的所有、他には国家的所有、第三の部分には私的所有を定めている。

そして土地に関する諸則において、土地所有の種類をそれがイスラーム圏に組み入れられた理由、そのさいの当地の状況と結びつけている。したがってイラクにおける土地所有はインドネシアのそれとは異なっている。これはイラクとインドネシアの間ではイスラーム化の過程が異なることに起因している。また同じイラクの中でも、それがイスラーム化したさいの状態の相違に応じてさまざまな土地の間で所有形態を異にしているのである。

各論に先立ちここでイスラームの土地を種類別に分割し、その一々について詳論し、その所有形態について述べることにしよう。

1. 征服によってイスラーム化された土地

征服によってイスラーム化された土地とは、布教のための武力による戦闘の結果イスラームに帰属した土地であり、イラク、エジプト、イラン、シリア、その他イスラーム世界の多くの諸地域の土地がこれにあたる。

これらの土地は、イスラームの征服のさいにすべて同じ状態にあった訳ではない。それらの土地にはそれを豊かにする要因があったが、土地を農業利用その他によって人間に役立てるために先人が払った労苦がそれにあたるともある。またそれは自然のものであり直接人間の手が介入していない場合もある。この例としては樹木の豊かに茂る森があげられるであろう。それは征服のおりに人間の手ではなく、自然の手によってその豊かさを提供していたものである。同時に征服のさいまで人間や自然の手が及んでいない見棄て

られた土地もある。このような土地は法学上死んだ（mayyitah）土地と呼ばれているが、それはそこには生命の鼓動がなく、いかなる活動も認められないためである。

これら三種類の土地はイスラーム史に入った時点の状態にかんがみて異なったものとされる。イスラームは後に見るように、これらのあるものを公的所有に属するものとし、他のものを国家的所有に属するものとしている。

a. 征服のさいに活用されていた土地

イスラームの時代となって併合されたさいに人間が居住しており、すでに誰かの所有に帰して利用されていたような土地は、いつの時代でもムスリムすべての公有財である。つまりイスラーム社会は、その歴史的拡がりを通じてこの土地を所有しつつけるが、そのさいこの公的所有に関してある個人の立場を他と区別することはない。また特定の個人に私的所有としてこの土地の監督権を与える訳でもない。

種々の法学書からの引用を含む『ジャワーヒル』のナジャフの校訂者は伝えている。「十二イマーム派の法学者たちはこの点についてすべて見解が一致しており、征服のさいに居住者のあった土地にたいする公的所有の原理の適用を支持している⁽¹⁾」 またマーワルディー⁽²⁾はイマーム・マーリクの言葉として次のような引用を行なっている。「征服された土地は、その当時以来ムスリムのワクフ（寄進財）であり、支配者がそれにたいしとりわけワクフ化するという手続きを必要としない。またそれを戦闘参加者間で分割することも許されない。」 以上はウンマの公的所有説を裏づける他の資料とというるであろう。

公的所有の証明とその法的根拠

イスラーム法の諸法源とその諸適用は、この種の土地にたいし公的所有の原理が施行されるべきことを明らかにしている。以下の諸伝承はそれを明ら

かにするものであろう。

(1) アル＝ハラビーの伝える伝承は伝えている。「イマーム・ジャアファル・イブン・ムハンマド・アッ＝サーディクはサワードの土地がいかなる法的地位にあるかについて尋ねられた。そのさい彼は答えている。それは現在のムスリム、今後イスラームに入信する者、いまだ生まれていない(ムスリム)を問わず、すべてのムスリムのものである。そこでわれわれは当地の大土地所有者からの購入の問題をあげた。すると彼は答えた。それがムスリムのものになるという条件でしかその購入は正当であるとはいえない。また支配者がそれを没収しようと望むさいには、没収が可能である。そこでわれわれは尋ねた。それを没収した場合どうなるのですか。すると答えはこうであった。彼のもとに資本が返却され、同時にそこで労働して得た収入のうち生活費にあたる部分だけが彼のものとなる。⁽³⁾」

注

(1) M・H・アン＝ナジャフィー著『イスラーム法大集解』新版第21巻175頁。

(2) アル＝マーワルディー『アル＝アフカームッ＝スルターニーヤ』132頁。

(3) アル＝ハサン・アッ＝トゥーシー『アル＝イスティバサル』第3巻109頁。

(2) またアブッ＝ラビーイッ＝シャーミーがイマーム・ジャアファル・アッ＝サーディクの言葉として伝えている伝承に、次のようなものがある。「サワードの土地は庇護の権利をもつ者以外一かけらも貰ってはならない。それはムスリムにとってファイウ(不動産戦利品)⁽¹⁾なのである。」当時の通念によれば、サワードの土地とは、聖戦のさいにムスリムが征服したイラクの居住地ということになっている。そしてムスリムはこの表現をイラクの土地に用いたが、それは世界にイスラームを広布するためにアラビア半島の乾燥した地を出発したさい、イラクの地の田畑、樹木の緑がとりわけ彼らの気をひいたからである。彼らはイラクの緑をサワード(黒)と呼んだが、これは緑と黒

が〔肥沃さを現す点で〕同義であったためである。

(3) ハンマードの伝えるところによれば、イマーム・ムーサー・イブン・ジャアファルはこういっている。「軍隊が手中にしたものをのぞいて、戦闘に参加した者には〔個人的には〕土地、そこから獲得されたものにたいする権利はない。騎兵によって武力により獲得された土地〔の管理〕は、期限つきであり、そこに住み、それを活用している者に残される。支配者は彼らに害を与えず、その利益を考えた上で能力に応じ適宜2分の1、3分の1、3分の2の権利をもつ。⁽²⁾」

この意味するところは支配者が、武力によって征服された土地をそれを活用することの可能なイスラーム社会の個人の手に委ね、土地の代金についてはそれが社会全体の所有であるため特に支払が要求されるということである。そして耕作者たちがこれらの土地を活用するさいには、それからあげた利益を社会に提供しなければならない。この値段、代金はハラージュ(kharāj)といわれる。

(4) また次のようなハディースもある。アブー・ブルダはイマーム・ジャアファルにハラージュの土地の購買について尋ねた。すると彼はこう答えている。⁽³⁾「ムスリム一般の土地を誰が売ったりするのか。」

注

(1) アル＝ハサン・アッ＝トゥーシー『アル＝イスティブサル』第3巻、109頁。

(2) ムハンマド・イブン・ヤアクブ・アル＝クライニー著『フルーウル＝カーフィー』第5巻、54頁。

(3) アル＝ハサン・アッ＝トゥーシー『アル＝イスティブサル』第3巻、109頁。

ハラージュの土地とは法学用語で現在われわれが問題にしている土地をさしている。なぜならば征服された居住地からは、すでに述べたように地租が支払われねばならないからである。このような土地はそれゆえ、ハラージュの地と呼ばれる。

(5) アフマド・イブン・ムハンマド・イブン・アビー・ナスルはイマーム・アリー・イブン・ムーサーの伝承を伝えている。彼は土地の区分ならびにその細則について述べている。「剣をもって獲得されたものはイマームのものとなる。彼はそれを管理する者を仲介としてそれを受取る。⁽¹⁾」

注

(1) アル＝ハサン・アッ＝トゥーシー『タフズィーブ＝ル＝アフカーム』第4巻、119頁。

(6) またイスラームの征服に関する歴史の中には次のような記述もある。第二代カリフは征服された土地をイスラーム軍の戦闘員の間で私有地として分割するよう要請を受けた。カリフは教友たちに相談したがアリーは分割すべきではないという意見を述べた。またマアーズ・イブン・ジャバルもカリフにこういった。「もしも貴方がそれを分割してしまえば、人々の手に大きな用益権が与えられることになりましょう。そして人々はそれを維持しえず、結局1人の男、もしくは女の手中に帰し、その後裔がイスラームにとり大変な障害となり、他方人々は無一物という状態にもなりかねません。この問題についてはその効果を十分に検討して下さい。」そこでウマルは公的所有の原理をこれに適用することとし、サアド・イブン・アビー・ワッカーズに書簡を送った。「貴書簡によれば、人々がガニーマ（動産の戦利品）、あるいは神がファイウとして定められたものの分配を問題としているとのことである。ところで軍隊に参加して人々が請求する家畜や財産に関しては、戦闘に参加したムスリムの間で分配してよろしい。ただし土地や川はムスリムへの贈物として担当官の手に残すように。それというのもしもそれらを参加者の間で分配すれば、後世の者が無一物になってしまうであろうからである。」

そして第二代カリフの措置について註釈を付した者はすべてこのように述

べている。「サワードは、アブー・ウバイドの『諸財の書』にあるように、その地の人々すべての所有に帰する。なぜならばウマルがこの点について人に回答したさいに、彼らはその地の管理責任をもつようになったからである。彼はムスリムの地租に対する権利を定めている。したがって公的所有は地租と関係しているのであり、土地の監視に関わるものではない。

この注釈を取上げている現代のイスラーム思想家のある者は、これが地租の国有化を意味するものであり、土地の国有化ではないとしている。

しかし実際のところ、公的所有の原理をとりあげ、土地の監督を是とするウマルの施策はいたって明瞭である。土地を人々に委ねるということは、それにより彼らにその私的所有を認めるということではない。ムスリムの土地で人々が仕事を行ない、そこから利益をあげるためにそれを彼らに農地、借地として提供することは、ムスリムに地租を支払うことに等しいものである。

『諸財の書』におけるアブー・ウバイドの以下の記述は、この証明といえるであろう。ウトバ・イブン・ファッルは、食料を耕作するためにユーフラテス河畔の土地を購入し、その旨をウマルに話した。するとウマルは、それを誰から買い求めたかと尋ねたので、彼はその持主からだと答えた。ところでウマルの許にムハージルーンとアンサールが集ったさいにウマルはいった。「これが土地の持主たちだ。(ウトバよ)君は彼らからなにか買い求めたかね。」ウトバは否定した。するとウマルはいった。「君が買い求めた者にその土地を返しなさい。そしてその金額をとり戻しなさい。」

(7) 『諸財の書』の中でアブー・アウヌッ＝サカフィーは伝えている。アリー時代の時代に多くのペルシャの地主がイスラームに改宗した。そのさいイマームはいったものである。「君には人頭税は必要ない。ただし君の土地はわれわれのものだ。」

(8) ブハーリーの書の中にはアブドッラーが伝えている伝承がある。「預言者は、ハイバルの地をそこで仕事をし、耕作をするユダヤ教徒に与えた。彼らはそこで生産されるものの一部をとることができた。」このハディース

は神の御使いが、これと反する伝承があるにもかかわらず、戦闘により征服された土地として、ハイバルに公的所有の原理を適用したことを明らかにしている。なぜならば預言者が公的所有の代わりに私的所有の原理を適用し、戦闘員のそれぞれに土地を分配していたならば、支配者としてユダヤ教徒に耕作の権利を与えるような条約を結ぶようなことはしなかったであろう。このような資格で条約を結んだ事実は、この土地の問題が国家の手に委ねられ、戦利品を取得する各個人の域外にあったことを示すものである。

あるイスラームの思想家たちは指摘している。このハイバルに関する措置は、国家が諸個人の財産を所有する権利があることの決定的な証拠であるが、これこそイスラームにおいて国有化の是認を決定づけるものである。ファイウに関する一般的な法則によればそれは戦闘員間で分配されることになっている。それを権利ある者に分配せずに国家が保持するのは、そのような措置が社会の幸福が要請する福祉の実現に相応しいとみなされた場合に国民の権利にたいし国家が手をさしのべることを意味するものである。

しかし実際には国家による占領地の保管、あるいは戦利品同様戦闘員間で土地の分配を行なわぬことは、国有化の原理の適用ではなく、公的所有の原理の適用にあたるものである。なぜならば占領地にたいしては法的に私的所有やファイウの分配は認められないからである。ガニーマとは法学者の定義によれば動産の戦利品だけが対象となる。したがってイスラーム法においては占領地の公的所有は本来確立されていたのであり、まず私的所有の原則が適用され、その後法的に修正されて国有化されるといった過程をとるものではない。

いずれにせよ上述の多くの典拠が定めているように、土地の監視というより土地自体が社会全体の手に戻るものである。そしてイマームは、支配者としてその管理にあたり、それを利用する人々から特定の地租をとりたてる。耕作者は彼に土地利用の代金を支払うのである。そしてこの地租を所有するのはまた社会である。なぜなら社会は依然として土地の監視権を持っている

のであるから。したがってそこからの利益、地租をも当然所有しているのである。

私的所有を擁護する議論

ムスリムの研究者の間では、同時代人であると否とを問わず、武力で占領された土地は他の戦利品と同様、私的所有の原則のもとに戦闘員間で分配されるべきだと主張する人々がいる。

彼らは法的に次の二点に依拠している。その第一はガニーマに関する一節であり、第二はハイバルにおいて預言者が戦利品を分配したという故事である。

ガニーマ〔戦利品〕に関する一節は、クルアーンの第8章中にある。

「汝らが心得ておくべきは、どんな戦利品を獲てもその5分の1はアッラーのもの、そして使徒のもの、それから近親者、孤児、貧民、旅人のものであるということ。」

そしてこのような論者たちは、この一節がガニーマは土地その他の区別なくまず5分の1が〔支配者のために〕割当てられ、その余はすべて権利ある者に分配されることを明示しているというのである。ただしこの一節で実際に説かれているのは、戦利品の5分の1を国家が近親者や貧乏人、孤児、旅人に与えるために要する税として徴収する必要に限られている。そしてよしんばこの種の税が土地から徴収されるとしても、この一節は他の5分の1がどうなるかについては少しも言及しておらず、それにいかなる所有形態が適用されるかも明らかではない。ところで5分の1税は、それが貧乏人やそれに類する特定の人々のための税であるならば、彼らのために戦闘員たちが私的に所有している動産の戦利品にも、また社会が公的に所有している占領地にもかけられうるのである。したがって5分の1をとることと分配の間にはいかなる関連性もない。財産は5分の1税の原理の適用下に入りうるが、戦闘員間で私的所有の原則にのっとり分配される必然性はないのである。この

ように5分の1税について述べた一節は戦闘員間の分配の証明とはならない。換言するならば上述のクルアーンの一節が述べているガニーマとは、戦争による獲得物、つまり戦争によって所有が完遂されたものであるか、法的な獲得物、つまり人間が財産にたいする立法者の決定により所有するにいたったものであるかのいずれかである。ところでこの言葉を第一の意味でとるならば、上述のクルアーンの一節は、ガニーマの残りの5分の4が戦闘員たちの所有に帰するなどといかなる意味でも証明していない。そしてこの言葉を第二の意味でとるならば、上の一節は、財産が語りかけられている者の所有に帰するとしていることになる。それは丁度次のように述べているようなものである。「もしも汝らが財産を所有しているならば、そのうちの5分の1の（法的資格）もすでに確定している。」そしてこの場合もクルアーンの一節は、戦闘員たちのガニーマにたいする所有権の証明とはなっていない。それはこの問題についてなにも立証しておらず、その条件を確定してもいないのである。

ところでハイバルの戦利品分配に関する預言者の伝記中の伝承は、土地を戦闘員間で分配しうるとする論者たちの依拠する第二の論拠である。彼らは預言者がハイバルの地に私的所有の原理を適用し、平定に従事した戦闘員間でそれを配分したと考えているのである。

ただしわれわれは、よしんば預言者が戦闘員間に土地を配分したとする歴史的伝承が正しいとしても、なおこの説の妥当性に対して強い疑惑を持たざるをえない。なぜならばこの点に関して一般的な歴史的証言は、預言者がハイバルの戦利品に適用した原理の理解に資するような他の伝記的事実を伝えているからである。

例えば預言者がハイバルの地の大部分を国家、共同体のために保持したことを示す根拠が、アブー・ダーウドの「伝承集」中にある。サフル・イブン・アビー・ハシュマは伝えている。「アッラーの御使いはハイバルの地を2分し、半分を自分の代理人たちや自らの必要のために保持し、他の半分をム

スリムの間で18区画づつに分け分配した。」

アンサールのマウラーであるバシール・イブン・ヤサールは、教友たちから伝え聞いた次のような伝承を残している。「アッラーの御使いはハイバルに着くと、その地を36の区画に分け、それをまた100等分された。そしてそのうちの半分を自分とムスリムたちのためにとり、残りの半分をそこにいた使節、諸代表たちに分けられた。」

イブン・ヤサールはまた伝えている。「預言者がハイバルの戦果を配分されたさい、まずその地を36区画にわけ、それぞれをまた100等分された。そしてワティーハ、カティーバ等を含む半分は、彼の代理者たちに与えられ、シャック、ナトア等を含む半分はムスリムの間で分割され、アッラーのみ使いの分もここに入れられた。」

これ以外にも次のような根拠がある。それによれば、アッラーの御使いは、ハイバルの一部を個人に分割したにもかかわらず、その地の支配権を確保されていた。そしてユダヤ人とその地の耕作について同意したさい、いつでも望みの時に彼らを退去させうる選択権を残された。

ところでアブー・ダーウドの伝承集には、こう書かれている。「預言者がユダヤ人をハイバルから追放しようとする、彼らはいった。『ムハマンドよ、われわれをこの地で生活させて欲しい。貴方さえ構わなければわれわれにも分け前があり、貴方がたにも分け前があるのですから。』」

アブー・ダーウドの「伝承集」には、アブドッラー・イブン・ウマルにより伝えられた伝承がある。「ウマルはいつている。『みなの方よ、アッラーの御使いはハイバルのユダヤ人にたいし、われわれが望むさいに退去させる権利があると定められている。したがって財産を持つものはそれを手にせよ。私はハイバルのユダヤ人追放を命ずる者である。』そして彼はユダヤ人を追放した。」

アブドッラー・イブン・ウマルはまた、以下のような伝承を伝えている。「ハイバルが征服されると、ユダヤ人はアッラーの御使いに占領された土地

の半分に耕作させて欲しいと願い出た。すると預言者はわれわれの望む期間だけそこで耕作してよろしいと、許可を与えた。そこで彼らは耕作をつづけたが、ハイバルの地の半分ではなつめ椰子は2等分され、またアッラーの御使いの取り分は5分の1であった。

またアブー・ウバイドは『財政の書』においてイブン・アッバースの伝えている伝承を残している。「アッラーの御使いは、ハイバルの土地、なつめ椰子の木を2分し、土地の人々に与えた。」

このように預言者の伝記からは、2種類の情報が得られる。つまり一方では彼はハイバルの地の多くの部分をムスリムの福祉、公的な事柄のために保管しているのであり、他方彼は残りの部分を宰領する資格を与えられた者として、それを戦闘員間で分配しているのである。そしてこの両者を総合してみると、預言者の伝記的事実にたいして、被占領地への公的所有の原則の適用を確定する上述の法的根拠と合致するような解釈を下しうる。それゆえアッラーの御使いは、すでにハイバルの土地に、共同体が土地を所有し、それを共同体の福祉、一般的な必要のために支出する権利を認めた公的所有の原理を適用した、といいうるのである。

ところで共同体にとって一般に必要なものとしては、2種類のものがあげられる。第一は政府の支出を容易にするためのものであるが、政府はイスラーム社会における公的義務を遂行するさいにこれを支出する。第二は、社会的均衡を達成し、一般的水準を向上させるためのものである。生活水準についていえば、その悪化は預言者の妻アーイシャが、「われわれはアッラーがハイバルを征服されるまでなつめ椰子も十分に口にしませんでした」といっている程なのである。誕生したばかりの若い社会の発展、その理想の具体的実現の障害となるこのような悪しき環境の改善は、社会一般にとって必要な事柄なのである。

預言者伝からの諸情報は社会一般にとり必要な2種類の事柄が履行さるべき点を明らかにしている。第一の種類に関しては、預言者は上述の諸伝承が

伝えているように、半分を代理者、使節等に割当ててこれを満足させることを保証している。また第二の必要は、ハイバルの地の他の半分の利益を多くのムスリムの手に委ねるという手段により解決されるのである。これにより、イスラーム社会の中の一般的なエネルギーが動員され、生活水準向上の道が拓かれるのである。したがって、ハイバルの地の半分が多くのムスリムに分けられたことは、彼らが土地の所有権を与えられたこと、その土地に私的所有の原理が適用されたことを意味するものではない。これは、種々の利益を他の土地との関連で考慮に入れた、公的所有にもとづく土地の分配に外ならないのである。

このような事実はわれわれに、支配者がハイバルの土地、その個人に割当てられた部分にたいしてとるべき態度を端的に明らかにしてくれる。その土地は依然として共同体の所有に帰すものであり、したがってこの地の支配者がその問題を管理する責任を持っているのである。

これは同時にハイバルの地が、多くの伝承者、歴史家が証言しているように、戦闘に参加しなかった人々にも、分けられている事実を説明するものである。これはハイバルの土地分割を、非参加者は除外される戦利品の戦闘員間の分割の原理が適用されたものとせず、社会的均衡の実現のための分割とするわれわれの立場の正しさを示すものであろう。

また若干の論者がそれにもとづいて私的所有説を唱えるクルアーン中の一節がある。それは「またかれは、彼らの土地、住居、財産、またあなた方の未踏の地を、あなた方に継がせられた」（第33章、27節）というものである。彼らによればこの一節はそれが語りかけている者たちに土地を継がせているのであり、この者たちとはこの一節が下ったさいの、信者たちのことであるということになる。この解釈は土地が継続して共同体の所有であることを否定している。さらにこの一節では、土地と財産が同等、同格に取扱われており、したがって財産の継承者は土地の継承者に等しく、それゆえ両者は戦闘員たちのものとなるというのである。ただしこの点に関してわれわれは、

この一節が彼らの土地、財産という表現のうちにとりわけムスリムが未だ足を踏み入れたことのない土地と書き添えている点に留意する。ところでこのような土地は、注釈書が述べているように、馬やらくだの騎手たちが乗り入れたことがなく、住民がムスリムに怖れをいだいて逃亡したような土地か、その後に征服されるようになるペルシャ、ビザンツの土地かのいずれかであろう。ところでこの部分の注釈の第一の例をとるならば、——クルアーンのこの節は具体的にムスリムに土地が継承されたとしているのであるからこの点は明らかであるが——これはその所有がムスリムではなく、アッラーとその御使いに帰する種類の戦利品をさしている。そしてこれは論理的に、ムスリムにたいするこれらのものの継承ということで意味されているのは支配権、用益権が彼らに移行するのであり、法的意味での所有の移行ではないという証明を用意するのである。要するにこの一節中には土地所有の種類を定める証拠となるものは含まれていない。

この部分の注釈の第二の例をとるならば、この一節が啓示が下ったさいに居合わせた者たちにたいしてだけでなく、その後の共同体の成員にひとしく下されていることは明らかであろう。未来の戦闘における土地の征服に関わる人々は、個人の資格としてではなく、歴史的に持続する共同体の成員としてそれに関与しているのであり、したがってこの一節の土地の継承は、ムスリム全体の公的所有と解釈さるべきであろう。また土地の所有者自身が財産の所有者である、つまり戦闘員であると決めつける文脈の固定化は正しいとはいえない。なぜならばこの論でいくと、この節は明らかに同時代の人々すべてに向けられているにもかかわらず、特に戦闘員だけが対象となってしまうからである。それゆえこの〈継承〉という表現には、戦闘員だけが戦利品にたいする特別な権利があるとするような〈所有権の譲渡〉といった字義通りの意味とは別の解釈をする必要があるだろう。そのさいには支配権もしくは、私有、公有いずれの形態をとるにせよこれらのものの所有が人々の裁量下に入ること、といった表現が妥当と思われる。この一節を説明的にいい変える

ならば、「彼らの土地、財産をあなた方が支配しうる」、あるいは、「彼らの土地、財産の所有権があなた方の裁量に委ねられる」、とでもいおうか。要するにこの一節には、財産と土地に関して字義通りの意味での所有者が同一人であるという証拠は存在しないのである。

以上の論義からわれわれの得る結論は以下のごとくである。征服のさいにすでに利用されていた土地は、ムスリムの公的^{*}所有となる。それは共同体の公的所有であり、一般的な福祉にあてられる。それには遺産相続の原理は適用されず、ムスリム個人がそれに関して所有していたものは、共同体の一員であるという資格で彼の相続人に譲渡されることはない。あらゆるムスリムは、ムスリムであるというだけでそれに対する権利をもっているのである。同様に地租の支払が要求されるハラージュの地の相続、売買は不可能である。〔それは所有権の移動が認められぬワクフに属するものであり、〕ワクフには売買は許されない。シェイフ・アッ＝トゥーシーは『アル＝マブスート』の中で書いている。「それは勝手に売買したり、贈与、リース、所有権の変更、貸与、相続してはならない。」 またマーリクは記している。「土地は分配されずワクフとなり、それから得られる地租はムスリムの福祉のために支出される。それは戦闘員にたいする給付、橋梁、礼拝所の建設等種々の善行のために用いられる。」

注

* 付録1 参照

土地が耕作用に農民の手に委ねられる場合、彼はこの土地に関して特定の個人的権利を持っている訳ではない。彼は耕作するために土地を借り入れるのであり、契約の定めるところに従って地代、地租を支払う。そして一定の期間が過ぎると、この土地との関係が絶たれ、再度責任者との合意の上で契約を更新せぬかぎりその耕作、利用は許されない。

イスファハーンの法学者は利得に関する注解を施した部分でこの点を明快に確言している。彼は個人がハラージュの地からいかなる個人的権利を獲得することも許されないとし、さらに責任者が一定期間借料をとって土地を利用、耕作させるさいの契約書を作成する場合の限度を定めている。

ハラージュの地が見捨てられ、荒れはてて野放しにされたとしても、これにより共同体の公的所有という性質が損なわれる訳ではない。したがって責任者の許可なくしては何人もその再利用が許されず、それを再利用したからといって個人にその土地の特別な権利が与えられる訳ではない。なぜならば、再利用により特別な権利が与えられるのは、後に述べる国有地の場合であり、先の見識高い校訂者が十分説明を施しているように、共同体が公的所有物として所有するハラージュの地の場合には妥当しない。

したがってハラージュの地に属する荒廃した土地も、依然としてハラージュの地であり、ムスリム一般の所有になるものであって、それを再利用、再活用したからといって個人の私的所有に帰すことはない。

ここでこの問題を最終的に要約することが可能であろう。戦闘によりイスラーム世界に組入れられた土地で、征服の際、それまで人間の力によって活用されてきたものに関しては、以下のような法的規則が適用される。

- (1) 共同体の公的所有に帰し、いかなる個人といえどもそれを占有し、独占する事はできない。
- (2) すべてのムスリムは共同体の一員として土地にたいする権利をもつ。ただし、相続によって縁者の分け前を手にもすることもない。
- (3) この土地に関して個人は、売却、贈与等の契約を行なうことが許されない。
- (4) 支配者（責任者）は土地の管理、運用に関して責任をもち、耕作者にそれを委ねる場合、地租をとらねばならない。
- (5) 耕作者が支配者に支払う地租は土地の所有形態に準じ、地租も土地同

様共同体の所有に帰す。

(6) 貸借期限が切れた際には、借地人と土地との関係は絶たれ、それ以降借地人には土地の私蔵は許されない。

(7) ハラージュの地は、それを活用する者がなくなり死地となっても、公的所有という性格は失われない。またそれを再活用し、新たにそこに住みついたとしても個人がそれを占有することは許されない。

(8) イスラームの征服の際、以前の所有者が人的努力を払ってその土地を活用していたという事実は、公的所有の根本的な条件とみなされ、上述の諸規則が適用される。そして特定の人的努力が払われぬ土地については、これらの規定は適用されない。

以上のような事実にもとづき、今日法的適用にあたり、征服の際活用されていたか否かを区別するためには、イスラーム圏の土地とその活用の状況に関する広汎な歴史的知識が必要である。しかしこの点を明確にする情報が雑多であるため、多くの法学者はもっぱら推論に頼らざるをえない。そしてイスラームの征服のさい活用されていたという可能性が強い土地はすべて、ムスリムの土地であるとみなされる。

例えばここで、ある法学者達がヒジュラ暦10年代に征服されたイラクの土地のうち、公的所有に帰するハラージュの地の範囲の比定のために行なっている試みについて引いてみることにしよう。アッラーマ・アル＝ヒッリーは『アル＝ムンタハーの書』で述べている。「サワードの地はペルシャから征服された土地であるが、この地を平定したのはウマル・イブヌ＝ル＝ハッターブであり、イラクのサワードと呼ばれる。その幅はヘルワーンの山なみの途切れた場所に始まり、アラブの地アズィーブに隣接するカーディシーヤに及んでいる。縦にはマウスィルからアバーダーンの地でティグリス川の東岸に及ぶが、ちなみにバスラに連なる西岸はシャット・アムル・イブヌ＝ル＝アース等イスラーム時代に開拓されている。〔以上境界を定めた〕この地

域は、ウマル・イブヌ＝ル＝ハッターブにより武力で平定されたが、平定後 3 人の人物が派遣されている。アンマール・イブン・ヤーシルはアミール（太守）として人々の礼拝を監督し、イブン・マスウードはカーディー（裁判官）の役を果たすと同時に財政の長官を兼ね、ウスマーン・イブン・ハニーフは土地の測量に当たった。ところで彼らには毎日 1 頭の羊が割当てられたが、その半分は肉以外の部分ともにアンマールに、他の半分はその他の者の食用にあてられた。その際アンマールはいつている。『私の知り及ぶところでは、毎日 1 頭の羊をとりあげられる村はすぐに滅びてしまう。』 またウスマーンはハラージュの地の測量にあたったが、その総面積については人々の間で異説がある。その際の測量官は 3 千 200 万ジャリーブであるとしているが、アブー・ウバイドは 3 千 600 万ジャリーブであるとしている。」

ところでアブー・ヤアラーの『アル＝アフカームッ＝スルターニーヤの書』には、以下のような記述がある。「サワードの境界は、縦はマウスィルからアバーダーンまで、幅はカーディシーヤのアズィーブからヘルワーンまでである。そして縦は 160 ファラサング、横 80 ファラサングである。ただしアフマドが名をあげ、アブー・ウバイドが指摘しているヒーラ、ヤーンキヤー、スルーバー族の地と他の 1 村のような若干の村は、平和裡に降伏しているため除外される。」

アブー・バクルはウマルから聞いたとして後者の書いた書簡の内容を伝えている。ウマルは書いている。「至大至高のアッラーはアズィーブとヘルワーンの間を平定された。」

ところでイラクに関していえばその幅は、いわゆるサワードの幅と軌を一にしている。しかしその縦は短い。なぜならばその起点がティグリスの東岸ではウルスであり西岸ではハルビーにあたり、そこからアバーダーンの半島部のバスラ州の端にまで伸びることになるからである。したがって縦はサワードより 35 ファラサング短い 125 ファラサングであり、幅はサワードと同じ 80 ファラサングである。

b. 征服のさいに「活用されていなかった」死地

イスラーム領に編入されたさい、人間の手によっても、自然によっても活用されていなかった土地はイマーム〔支配者〕の所有に帰する。これはわれわれが国有としているものである。そしてこれは私的所有の部類に入らず、この点ではハラージュの地が私的所有とはならないのと軌を一にしている。ただしそれにもかかわらずこの場合はハラージュの地と所有形態が異なっている。つまり征服の際に活用されていた土地は、イスラームの版図に入ったさいには共同体の公的所有となるが、死地に関してはイスラーム圏に帰した場合国家の所有に帰すのである。

死地が国有になることの証明

征服のさいの死地が国有となる法的根拠は、ハディースに述べられているようにそれが戦利品に属する点にある。戦利品とはシャリーアが国有と定めている富のすべてを指すが、これについてはクルアーン中に言及がある。「彼らは戦利品についてあなたに問うであろう。そのさいにはいつてやるがよい。『戦利品はアッラーとみ使いのものである。だからアッラーを畏れてあなた方の諸問題を公正に処理し、あなた方が信者であるならば、アッラーとみ使いに従え。』」(第8章1節)シャイフ・アッ＝トゥーシーは『タフズィーブ』の中でこの節が下された状況を説明している。それによればある者どもがアッラーのみ使いの許にやってきて戦利品のいくばくかを自分たちに分け与えるよう求めた。そのさいこの一節が下り国有の原理を確定し、戦利品が私的所有を基礎に個人の間で分配されることを禁じたのである。

み使いが戦利品を占有するということは、国家における神的地位にある者がそれを占有することに他ならない。それゆえ戦利品の国有は継続され、彼の後にはイマームの地位にある者が引続きそれを所有し続けることになる。これについてはアリーからの伝承があるが、彼はいつている。「ムスリムの

諸問題を率領する者は、かつてアッラーのみ使いが所有していた戦利品を所有することになる。至大至高のアッラーは、〔クルアーン中で〕述べておられる。『彼らは戦利品についてあなたに問うであろう。その際にはいってやるがよい。「戦利品はアッラーとみ使いのものである。」』そしてアッラーとみ使いのものであったものは、イマームのものである。』^{*}

注

* シャイフ＝ル＝フル＝ル＝アーミリー『ワサーイル』第6巻、370頁。

ところでクルアーンが定めているように戦利品が国有であり、平定のさい活用されていない土地が戦利品であるならば、この土地が国有となることは当然である。このような基礎のもとにアッ＝サーディクからの伝承は国家の、（つまりイマームの）所有を定めている。「死地はすべてイマームの所有に帰する。至高のアッラーは〔クルアーン中で〕述べている。『彼らは戦利品について〔それを分け与えるよう〕乞うであろう。その際にはいってやるがよい。「戦利品はアッラーとみ使いのものである」』と。」

死地が国有であることを示す他の例としては、次のような預言者のハディースがある。「（信者の）男のもちうるものは、彼のイマームの悦びとすることのみである。」そしてアブー・ハニーファはこのハディースを論拠に、「死地の利用、占有はイマームの許可なくしては不可能である。」と証明している。⁽¹⁾これは死地がイマームの所有、つまり国有であることと完全に合致している。^{*}

注

(1) イブン・ハズム『ムハッラー』第8巻、234頁参照。

* 付録2参照。

また『財政の書』でアブー・ウバイドが引いている伝承もこの説の正しさを裏づけるものであろう。彼はイブン・ターウスが父から聞いたとする伝承をあげている。「預言者はいわれた。古い土地はアッラーとそのみ使いのものであり、ついでそれはあなた方のものである。」この原文は古い土地に関する預言者の所有権を定めており、最後の部分、つまり「それはあなた方のものである」という箇所は、後述する活用の権利を規定するものである。

『財政の書』によれば、古い土地とは昔人間が住んでいたがそこに人氣がなくなったもので、結局イマームの裁量に委されるような土地のすべてが該当する。また誰も利用せず、ムスリムないし公的機関がそれを所有してもいいような土地のすべてをさすものである。

また『財政の書』にはイブン・アッバースの伝える預言者に関する伝承がある。「預言者がマディーナにやってくると人々は彼に、水気のない土地を望み通りに利用して下さいとさし出した。」この原典は水の及ばない死地にたいする国有の原理を確証しているばかりでなく、この原理が預言者の時代にすでに適用されていたことを示している。また他の資料は預言者が、死地にたいして具体的に支配権を行使し、それにたいする国有の原理の実際の適用を行っていた事実を伝えている。イマーム・アッ＝シャーフィイーはその書の中で引いている。「アッラーのみ使いはマディーナにやってくると人々に、役割に応じて封土を与えられた。するとアブド・イブン・ザフラ族と呼ばれるザフラ族の者たちがいった。『どうもわれわれのしきたりと違うことをする者がいる。』するとアッラーのみ使いはいわれた。『それならばアッラーは、私など遣わされなかったであろう。仲間うちの弱い者のために権利を留保しないような共同体を、アッラーが嘉し給うことなどないのだから。』」そしてアッ＝シャーフィイーはこの伝承に次のような注を付している。「この伝承は以下の事柄を証明するものである。居住者の近くにあらうが遠くにあらうが、死地はいずれも所有者のないものであり、支配者たる者はそれを求めるムスリムに「封地」として分け与えなければならない。⁽²⁾」

注

(2) 『ウナム』第4巻 50頁。

要するに平定のさい活用されていた土地と死地にたいしては、二つの異なった所有形態が適用されるのである。つまり活用されていた土地は公的所有となり、死地は国有となる。

所有形態の相違がもたらす結果

共同体の公的所有と国有という二つの所有形態は、社会的な意味あいとは共通であるとしても、法的には異なった形態をとっている。なぜならば、一方の形態における所有者が共同体であるのに対し、他の形態では神の意志に従ってこの共同体の統治にあたる当事者であるからである。そして二つの形態の相違は以下のような事柄に反映されてくる。

(1) 両形態の活用の方法とそれがイスラーム社会の建設に寄与する役割。
共同体全体の公的所有に帰する土地や富については、支配者はそれを共同体全体の必要をみだし、共同体全体に関わる一般的福祉を実現するために活用しなければならない。それは例えば病院の建設とか教育に必要とされるものを潤沢に提供する等、共同体の全員に奉仕する社会的機関のために支出されねばならない。公的所有に属するものは、それが全体的福祉に関わるものでないかぎり共同体の特定の一部の福祉のために用いられてはならないのである。したがって例えばこの種の所有から得られる資本をある貧者たちに分け与えるといったことは、それが共同体の全員の福祉、必要と関わりなく、公的所有のこの種の利用が社会的均衡の保持につながらない場合には許されない。同様に公的所有からの収入は、支配者自身に責任のあるイスラーム社会中の同国人の生活上の事柄に流用されることもできない。他方、国家の財産は、同様に共同体全体の一般的福祉に関わるもののために活用されるが、同

時にそれは、そこから得られる資本をイスラーム社会の中で援助を必要とする個人のために使用する等、支配者に責任のある特定の福祉計画のために用いることもできる。

(2) 公的所有は個人に私的権利が生ずることを認めない。武力によって征服され、その所有が共同体に帰する土地にたいしては、国有の場合と異なり、個人はよしんばその活用のために努力を払ったとしても、いかなる私的権利をももたないことはすでに述べた。個人が手中にする土地から私的権利を獲得するのは、国家によって認められた範囲内での労働を基礎にしている。したがってイマームの許可のもとに国家の死地を活用する者は、その土地を所有しないが、それに関して私的権利を獲得する。それは、後述するように土地の所有権は国家に属するもののそれに関して個人を他に優先させるような権利なのである。

(3) 共同体の公有となるような土地にたいしては、支配者は支配者の資格により売却、贈与といった手段でその所有権を個人に移譲しえない点で国有の土地とは異なっている。後者の場合にはイマームは公益の観点から所有権の移転を行ないうるのである。所有形態のこの相違は、現代の法律用語でいえば国家の私的財、公的財の相違に近いといえる。このような観点からすると国家的所有と呼ばれるものは現代法の国家の私的財にあたり、共同体の公的所有は現代法が国家の公的財と呼ぶものに等しいといえよう。ただし共同体の公的所有は国家の公的財とは次の点で異なっている。つまり前者の場合は、その範疇に入る公的財が共同体の財産であり、国家はそれにたいし忠実に監視を行なうという役割を果たすのみである。だが現代法における国家の公的財の場合これと同様のことがいえるが、土地は国家そのものの所有に帰するのである。

死地活用の役割

死地と活用されている土地では所有形態が異なるばかりでなく、個人が土

地利用の際に認められる諸権利も異なっている。すでに述べたようにイスラーム法は、征服のさいに活用されていた土地に関し、よしんばそれが遺棄されたのち再利用されたとしても、個人にいかなる私的権利も与えていない。

他方征服のさい、死地であったものについては、イスラーム法は個人にその利用、活用を許し、そのために払われた努力の報酬として人々に私的権利を与えている。この点を明確にしている伝承は数多いが、預言者の血筋の者からといわれる伝承には、「土地を活用した者は、それに関してもっとも権利があり、それを所有する」、という言葉がみられる。またブハーリーの『サヒーフ』はアーイシャからの伝承を残している。「預言者はいわれた。『誰の所有にも帰さない土地を活用した者は、最高の権利がある。』」

これらの事実からわれわれは、以下の事柄を認めることができる。イスラーム法における土地の公的所有は個人の私的権利を受入れるものではない。したがって個人は、それに格別の労力を払い、見棄てられたのちに再利用を計ったとしても公有の土地にたいしていかなる私的権利をも獲得しえない。他方、国有の土地にたいしては、個人が私的権利をうることも可能である。

ところで国有地にたいする私的権利が発生する基本的な原因は利用、活用である。したがってこれを実行するか、その準備となる活動を開始することによって、それを行なった者には土地にたいする私的権利が与えられる。以上に該当することを行なわぬかぎり、活用とは無縁の、土地に私的権利を与えるものではない行為を行なったとしても、法は絶対に私的権利を認めないのである。^{*}これについてはウマル・イブヌ＝ル＝ハッターブからの伝承がある。彼はいつている。「誰にせよ、土地を不毛のままにしてはならない。」

注

* 付録3参照。

(1) アッ＝シャーフィイー『ウンム』第4巻、46頁。

これに関する重要な法学的問題は、活用を行なった個人が獲得する権利の性質に関わるものである。個人が死地を活用した結果、手にするこの権利とはいかなるものなのであろうか。

これは土地の活用について言及し、それに関する法的見解を述べた法源の総体から解答を求めるべき重要な問題である。

かなりな数の法学者は、この点について次のように答えている。土地の活用によって個人が獲得した権利は、結局彼にその土地の私的所有を許すものである。したがってこの土地は活用を理由に国家の所有から私的所有へと移り、個人は土地を蘇生させるために払われた努力の結果その土地を所有することになる。

ただし法源となる資料に一層適合すると思われる他の法的解釈がある。それによれば活用という行為は土地の所有形態を変更させるものではなく、土地そのものは依然としてイマームもしくはイマーム職の所有下にある。土地を活用したとはいえ個人にはその所有は認められない。彼は活用によって土地にたいし所有権の水準以下の権利を獲得し、この権利に従い土地の開発、利用が許され、それが正当に運用されているかぎり、共に活用の努力を払わなかった他人がそれに関して争い、彼を排除することはできない。この種の権利は、この土地の法的所有者であるイマーム職にたいする活用者の義務を帳消しにするものではない。それゆえイマームは、ハディース中にも述べられているように、個人が活用した土地から得る収益に応じて地代、税を徴収するのである。

大法学者であるシャイフ・ムハンマド・イブン・アル＝ハサン・アッ＝トゥーシーも法学を論じた『マブスート』のジハードの部分でこの説を採用して書いている。「個人は活用した土地を所有するのではなく、それに必要なものをイマームにさし出すことを条件に用益権を手中にするのである。」この部分を次に正確に引用しておくことにしよう。

「死地に関していえばそれは戦利品とされない。それは特にイマームのも

のであり、あるムスリムがそれを活用した場合、彼はその地の用益権の行使にもっとも相応しいが、その税はイマームのものである。⁽¹⁾」

注

(1) シャイフ・アッ＝トゥーシー、『マブスート』新版第2巻29頁。

われわれはさらにサイイド・ムハンマド・バフル＝ル＝ウルームの『ブルガト＝ル＝ファキーフ』中に同じ意見を見出すことができる。彼は次のような説に傾いている。「土地を活用したとしてもそれにたいする権利がないとすれば、ただで所有することはできない。その権利をもつのは、そこを領有したさい自らの損失をもかえりみず救いの手をさしのべて税金を免除したイマームのものである。したがって彼は相応しい地代をとることができる。これは土地の活用に関する活用者の部分的所有権を否定するものではない。人人の間では『土地を活用したものはそれを所有する』といわれている。しかしこの言葉は土地所有者が農民たちに所有地の活用を促すさいに古来『耕し、運河を掘り、灌漑をすればその土地は自分のものになる』、といわれてきたのと同質の表現である。これは活用者が他の者にたいしてより以上に権利をもち、その点で他に先行することを示しており、所有者の権利を彼から否認、否定するものではない。したがって土地を所有するようといっている本来の所有者に帰する分け前は、当然彼のものであり、その利用に関して一般的な許可を与えたさいに所有する土地を活用者に与えたとしても、彼の権利は否認されない。⁽²⁾」

シャイフ・アッ＝トゥーシーと法学者のバフル＝ル＝ウルームが述べている意見は、預言者の一族、アリーとその一族に属する諸イマームの正しい系路で伝えられた多くの伝承の内容と合致している。その中には次のようなものがある。「土地を活用した信者はそれを所有するが、税を支払う必要がある。⁽³⁾」 また他の伝承にはこうある。「土地を活用したムスリムはそれを利用

するがよい。しかし食いぶちは彼のものであるとしても、地租をイマームに
支払う義務がある。⁽⁴⁾」

注

(2) ムハンマド・バフル＝ル＝ウルーム『ブルガト＝ル＝ファキーフ』98頁。

(3) アル＝フル＝ル＝アーミリー『ワサーイル』第6巻383頁。

(4) シャイフ・アッ＝トゥーシー『タフズィーブ＝ル＝アフカーム』第7巻152頁、アル＝
クライニー『フルーウ＝ル＝カーフィー』第5巻279頁。

それゆえ以上の原典にそって解釈すれば、土地は活用者の私的所有に帰す
ことはなく、国家に属する土地の使用料を正しく支払う場合にのみ、〔用益
権の〕所有が可能である。土地はあくまでもイマームの所有するものであり、
個人はそれに関する一定の権利つまりそれを利用し、他人によってそれが取
上げられることがないという権利を享受し、イマームはその代償として活用
者に税を課すのである。^{*}

注

* 付録4参照。

イマームの所有権を実質的に認め、彼に国家の土地にたいする税の課税を
許すこのような法学的見解は、たんにシャイフ・アッ＝トゥーシーのような
シーア派の法学者たちの間に見出されるばかりではない。イスラームの他の
諸法学派の間にもこれを認めるさまざまな見解が存在している。アフマド・
イブン・ハンバルは、サワードの寂れた死地もまたハラージュの地とみなさ
れ、国家はそれがすべてのムスリムの所有であるゆえに地租を課しうるとし、
これを証明するものとしてウマルがサワードの地の活用地、荒地の区別をな
くし、双方にともに地租を課した例をあげている。またある法学者たちは、
武力で征服された死地をも完全にムスリムすべてのものとしている。

またアル＝マーワルディーは、アブー・ハニーファとアブー・ユースフの説であるとして次のような意見を記している。つまり個人が死地を活用し、そこにハラージュの水を引いてきた場合、その土地はハラージュの地であり、国家はそこに地租を課す。その際ハラージュの水とは、ティグリス、ユーフラテス、ナイル各河のように武力で征服された川をさすものである。したがって土地自体が武力で征服されていなくとも、ハラージュの水によって活用される死地はハラージュの地と解釈され、監督を行なう国家によって地租が課される土地の範疇に入ることになる。アブー・ウバイドは『財政の書』の中で、アブー・ハニーファが以下のように述べていると伝えている。「ハラージュの地とは、ハラージュの水が及ぶ土地のすべてをさす。」

ムハンマド・イブン・アル＝ハサン・アッ＝シャイバーニーもまた、活用された死地にたいして地租が課される原理を認めている。ただし彼は上述のアブー・ハニーファやアブー・ユースフの説とは異なる以下のような説明を行っている。「非アラブが作った水施設によって活用される土地はハラージュの地であり、至大至高のアッラーの手になる川を利用した場合ウシュル（10分の1税）の地である。」

いずれにせよ死地に地租を課す原理は種々の法学的傾向の中にさまざまなかたちで見出されるのである。

ところで上述のイマーム派以外の法学者たちの諸見解は、シャイフ・アッ＝トゥーシーその他多くのイマーム派法学者の法的意見が到達している段階にまで至っていない。なぜならばそれは明確にハラージュの地の範囲を定めるさまざまな説明というには程遠いからである。それはサワードの死地、もしくはハラージュの水で活用される死地のような死地の一部について言及している。しかしいずれにせよ、われわれは種々の法学的立場の中に活用された土地に対する地租課税の原理をなんらかのかたちで見出すことができないし、同様にイスラーム法に照らして、イマームの地租課税を原則的に正当化することに対する反論も見当らないのである。

シャイフ・アッ＝トゥーシー等、イマーム派の学者たちの高い法学的水準に達している見解としては、アブ＝ル＝カーシム・アル＝バルヒー等のようなハナフィー派法学者たちの意見があげられる。彼らはある男が活用しその後なおざりにされて、ふたたび別の男が再活用したような土地の場合を論じている。彼らによればこの土地に対してより権利をもつのは二番目の男である。その理由は、第一の男は土地の占有権をもっていたのであり、土地そのものを所有していた訳ではないので、それを放棄した場合二番目の男がより大きな権利をもつ⁽¹⁾というのである。この表現は死地の国有、国家の活用者にたいする地租の課税について明言はしていない。しかしその内容は、シャイフ・アッ＝トゥーシー等イマーム派の学者たちの死地には私的所有が適用されず、それにたいして活用、利用がなされたとしても土地そのものが占有されることはないという所説に合致しているのである。

注

- (1) 『タクミラト・シャルフ・ファトフル＝カディール』第8巻、138頁、同頁欄外に付された『ヒダーヤ』の註訳、『シャルフル＝イナーヤ』参照。

ところでシャイフ・アッ＝トゥーシーの著作からイマームの所有の原理をとりあげ、イマームは活用された死地に地租を課することが許されると解釈したが、この立場は理論的なものにすぎない。周知のように、理論的には種の法源からこの原理を確立する十分な根拠を見出すことができる。

ただし実際には、イスラームにおいてこの原理は具体的に採用されず、実践面では凍結され、特定の人物、特定の時代には例外的な措置がとられていることは、特別の許可に関する諸例からも明らかである。ただし実践面において、また預言者の時代に、この原理が凍結されていたという事実は、この見解が正当でないことを示す証明にはならない。預言者には税を減免する権利があるのであり、彼によるこの権利の行使は、決して後代のイマームにそ

れが認められぬことを意味するものではない。

次いで所有権獲得の観点からいえば、法的に一方ないし個人の所有が認められぬものが優先的認可により特別に許可されたとしても、十分に条件を満たすものではない。例えば森は、イマームもしくは国家の所有物に他ならないのである。

このことから、武力によって平定された森、あるいは自然によって活用されていた土地にたいしては、人力によって活用されていた征服地にたいするのと同じ原則が適用されねばならぬことになる。

2. 教宣によりイスラーム化した土地

教宣によりイスラーム化した土地とは、イスラームへの呼びかけに応じ、武力による戦いを行わずに改宗した人々の土地である。マディーナの地、インドネシアその他イスラーム世界にはこれに属する多くの地域がある。

教宣によりイスラーム化した土地は、征服によりイスラーム化された土地と同様以下のように区分される。つまりすでに住民により活用され、そこで人々が平和裡にイスラーム化した土地、森のように自然によって活用されていた土地、平和裡にイスラーム圏内に入ったが死地であった土地である。

教宣によりイスラーム化した土地の中の死地にたいしては、被征服地の死地と同様国有の原理ならびにそれに関してわれわれが取扱ったすべての規定が適用される。なぜならば死地は一括して戦利品に属しており、戦利品は国家の所有に帰するからである。

また平和裡にイスラーム圏に入った土地のうち自然に活用されていたものも国家の所有に帰する。これは「持主のないあらゆる土地は戦利品である」という法律上の原理にもとづいている。

ただし死地と自然によって活用されていた土地は、いずれも国有であるにもかかわらず、両者の間には相違がある。前者の場合個人は、死地を活用

することによって私的な権利を獲得する。そして征服された死地を個人が活用した場合に関して述べられたものと同じ法的規則が、彼に適用されることになる。他方平和裡にイスラーム圏に入った地域で自然に活用されていた土地については、個人はそれを活用してもなんらの権利をも獲得しえない。なぜならばそれは、すでに自然によって活用、利用されていたからである。この種の土地にたいして個人はそれを利用することが許される。そしてそれを利用する個人は、利用を継続するかぎり、特定の個人を他より尊重するということは認められぬため、他人からそれを取上げられることはない。他人は先に活用した者に迷惑を及ぼさぬ程度に、もしくは彼が土地の利用、使用をやめた場合に、その利用が認められる。

住民が平和裡にイスラームに改宗した地域のすでに活用されていた土地は、彼ら自身の所有に帰する。なぜならばイスラームは、平和裡に改宗したムスリムの土地、財産にたいして、彼らがイスラーム以前にそれらに関して享受していたすべての権利を認めているからである。したがって平和裡にムスリムとなった者は、土地の保有、私的所有を享受することが可能であり、イスラーム以前の場合と同じで彼らには地租が課されない^{*}。

注

* 付録6 参照。

いずれにせよ支配者には、一般的な福祉の要請があれば、ある種の国有地の活用を禁じたり、個人に認められる活用の量を限定する権限があることは疑いがない。

ここで死地に関する諸規則を以下の諸点に要約することにしよう。

- (1) それは国家の所有に帰すとみなされる。
- (2) 支配者が禁止せぬかぎり、原則的に個人の活用が認められる。

- (3) 個人は国家の土地を活用、利用した場合、彼にその土地の用益権が認められ、そこに他人の介入を許さないような権利をもつ。ただし土地が彼の私的所有となることはない。
- (4) イマームは、土地を活用した個人に地租を課す。なぜならばこの土地は彼の所有物だからである。そしてこの地租は、一般的福祉、社会的均衡のためのワクフ（寄進財）となる。イマームはまた特定の状況において地租を免除することができるが、預言者の生涯中にも例外的なケースとしてこの実例が見出される。上述の事柄からわれわれは、すでに述べたような活用によって個人が獲得する私的権利と、活用による獲得が否定される土地の私的所有を明確に区別することができる。この権利と土地の所有権との最も重要な相違は、次のように要約されうる。
- (a) この権利は、それを所有する個人から土地を利用するみかえりとして国家が地代を徴収することを認めるものである。その理由はこの土地が依然として国家の所有物だからであり、それが私的所有に帰している場合には地代の徴収は正当化されない。
- (b) この権利は他人に対する優先権であり、この土地を活用した者は、活用しなかった者以上に権利をもっている。ただしこれは、彼が土地に対してその法的所有者であるイマーム以上の権利をもつことを意味するものではない。したがってこれは、活用者がイマーム自身にたいしてではなく、他人にたいして享受しうる部分的な権利である。それゆえイマームは、アル＝カーブリーの伝承が示しているように、公共的福祉の見地から、この土地を活用者から取りあげる権利をもっている。
- (c) この権利は所有権とは別の問題であるとみなされる。なぜならば土地の私的所有権は土地そのものの問題であるが、この権利は活用の権利である。このような観点から、それは活用者が見出した土地の活用に関する権利であり、土地そのものにたいする権利ではない、といえる。ここからこの活用が停止して土地がふたたび死地と化したさいには、問題その

ものが消滅するため当然この権利も喪失する。ただし土地にまつわる所有権は依然として問題そのものが存続しているため、それが喪失するためにはなんらかの証拠が必要である。

＜征服のさい自然に活用されていた土地＞

多くの法学者は、征服のさい自然に活用されていた土地を含めて森林その他のように自然に活用されていた土地が、先にその所有権に関する法的形態について論じた死地に準ずるものと考えている。彼らはそれをイマームの所有物とみなし、その法的根拠を「持主のない土地はすべてイマームのものである」としている諸イマームからの伝承に求めている。この表現は所有者のいないあらゆる土地の所有権をイマームに与えているが、森林その他もこの種に入れられる。なぜならばこの土地は活用による以外に所有者をもっていないのであり、森林は特定の人間の介入によらず自然に活用されているからである。したがって法的にはそれは所有者をもっておらず、持主のない土地の範疇に入り、それゆえ国家の所有の原理に服する。

ところでこの意味に関しては次のようなことが主張されている。自然に活用された森林その他の土地に国家（イマーム）の所有権の原理を適用することは、戦闘なしにイスラーム圏に入った森林に関しては、それに所有者がいなかった点で正しい。ただし武力によって平定され、異教徒の手から取り上げられた地域の森林、自然に活用された土地は、全ムスリムの財産である。なぜならそれは、ムスリムに武力によって征服された土地の所有権を与えている諸典拠の規定に入るからである。これらの典拠の内容にもとづいて森林が公的所有の範疇に入るとすれば、それは所有者をもつ土地となり、その所有者は共同体の全員ということになる。そうなるとこの土地を、「持主のない土地はすべてイマームのものである、」という典拠を適用させるため、持主のない土地の範疇に入れる正当性が失われてしまう。換言するならば、

ハラージュの地に関する典拠は、例外なく持主のない土地に関する典拠の上位に立つ、というのである。ところでこの優位性は、ハラージュの地に関する典拠の主題が、とりわけ獲得された異教徒の所有物一般ではなく、かつて異教徒の支配下であり武力で獲得された土地である場合にしか成立しない。きわめて明瞭であるか、第二の命題の場合、その主題は、最初の命題と異なり森林を含んではいないのである。同様にこの優越性はイマームの所有権に関する典拠中の所有者の欠如が現実には生起し存続することに依存している。そして持主のない土地をイマームの所有物とする諸典拠から明らかなことは、それが本来所有者をもたぬすべての土地に該当する点である。したがって土地がイマームの所有物であるためには、所有者の欠如が現に生起していれば十分である。

以上の論拠から正解は、自然に活用された土地は、武力によって征服されたか否かの別なく、国家の所有物であるということになる。

以上にもとづき個人は武力によって征服された森林、もしくはそれに類する土地にたいして私的権利をもたない。これは征服以前活用されていた土地にたいして私的権利が成立しないのと同様である。ところで自然に活用された土地は所有権獲得（ヒヤーザ）を基礎に所有されうるという説もある。つまり所有権獲得は自然に活用された土地に関して本来死地であったものの活用と同じ役割を果たすというのである。そして所有権獲得にもとづいて所有権を確定するこの説は、所有権を得た者が所有するとする種々の言説に論拠を求めている。この説については以下の点があげられるであろう。

まずこの種の言説には、信憑性が弱く、したがって論拠として適切ではないものがある。また中にはこの主張の正当性を示しえないものもある。なぜならば議論はむしろ裁量権の説明と関わるものであり、それは所有権獲得の問題を、所有権の原因ではなくその外的徴候にしてしまうからである。そして中には例えば狩のさいにいわれるような「手にしたものは手に、眼にしたものは眼に」といった特別な場合にしか該当しないものもある。

その適用は、それを禁ずる状況がなくなった場合に可能である。同様にこの原理の適用を例外としてある種の人々から免除する種々の典拠は、特殊の法的許可が問題にしている例外的なもの以外のものにたいし、それを一つの原理とみなして採用することを禁じている訳ではない。

ところで本書はイスラームの経済観の探究を本務としているのであり、したがってこの原理が理論的にイスラームを基礎としているかぎり、それについては当然言及しておく必要があるであろう。これはそれに従って具体的に適用を行なうか、支配的な状況、福祉に照らしてそれを看過するかは別として、現在検討中のイスラーム的理論に関わる総体の一部に他ならないのである。

* * *

上述の論議から公的所有地を耕す農民と、国有地を耕す農民との間の差異は明らかであろう。両者はともに土地そのものにたいする所有権とは関わりがない。ただしそれぞれの場合に土地との関わりは異なる。第一の場合は『アル＝マカーシブ』の注でイスファハーンの大法学者が確認しているように、賃貸関係があるばかりである。したがってイマームは、賃貸関係が絶たれた場合その土地をとりあげ、他の者に貸付ける権利がある。しかし第二の場合農民は、土地を耕して権利を保有する間は、それを利用し、他人の介入を許さぬ権利を享受することができる。

国有地に関しては土地の活用は自由であり、あらゆる個人は支配者の特別の許可なしにそれを利用することができる。なぜならばすでに引いた諸典拠が、いかなる特殊化も行なわず、あらゆる個人に活用を認めているからである。そして国家が特別な機会に公益の観点からそれを禁止する場合を除いては、この許可は有効とみなされる。ただし法学者たちの中には、支配者の特別な許可がないかぎり、活用は認められず、それによって権利も生じないと

主張する者もある。彼らによれば、「土地を活用する者には、より多くの権利がある」という預言者自身の許可も十分ではない。なぜならばこの許可はイスラーム国家の支配者、長としての預言者から発せられたものであり、預言者自体としての許可ではないからである。したがってその効力は永続するものではなく、彼の統治が終わったさいに終わっているというのである。

3. 和平の地

これはムスリムが征服を行なったさい、住民はイスラームに改宗しなかったが、武力によって呼びかけに抵抗した訳でもなく、自らの宗教を守りながら、平和裡にイスラーム国家の庇護下で生活することを望んだ地である。このような土地は法的に和平の地となり、そこには和平のさいの条件が適用される。もしも和平条約が土地を住民のものと規定していれば、それはこれにもとづき彼らの所有となり、そこには共同体全員の権利が介入する余地がない。しかし土地を共同体の公的所有とするという条件で和平が行なわれれば、当然これが拘束性をもつことになり、土地は公的所有の原理に服し、したがってそれには地租が課される。

このように和平条約の決定事項からの逸脱は許されない。『財政の書』には以下のようなアッラーのみ使いからの伝承があげられている。「あなた方はおそらく人々と戦い、彼らが自分や子供たちを守るために財産を支払い、和平を求めてくるような事態に立至るであろう。そのさいには決してそれ以上を求めてはならぬ。それはあなた方には許されぬことである。」またアブー・ダーウドは『スナン』に預言者からの伝承を引いている。「協約に違反したり、きちんと義務を守らず、法外な要求をしたり、卑しくものをせびる者については、審判の日に私がその証人となるであろう。」

和平の地の死地に適用される原則は国有であり、征服地、呼びかけによりイスラーム化された地の死地の場合に準ずる。また和平の地の森林その他自

然に活用された土地については、預言者とその一族は和平条約の中にそれを含めていない。したがってこれに関しては条約の細目に応じた規定が適用される。

4. 国家に帰属するその他の土地

これ以外にも、例えばムスリムの側からの攻撃がなく、住民が自らイスラーム国家に従うよう和平的に求めてきた土地のように、国有の原理に服する他の土地がある。このような土地は特に国家のもの、換言するならば預言者、もしくはイマームのものとされる。これについてはクルアーン中に規定がある。「またアッラーが彼らからとりあげて彼の使徒に与えたものは、あなた方が馬やらくだをかりたてて手に入れた訳ではない。だがアッラーはお望みのものを使徒の権限に委ねられる。アッラーは全能の御方。」そしてアル＝マーワルディーは、異教徒が怖れて逃げ去った土地は、ワクフ⁽¹⁾として併合されるとしている。これはつまりその地が公的所有となるという意味である。

注

(1) 『アル＝アフカームッ＝スルターニーヤ』133頁。

国有地の範疇に入るものとしては、住民が死に絶えてしまった土地も含まれる。ハンマード・イブン・イーサーはイマーム・ムーサー・イブン・ジャアファルからの伝承を伝えている。「イマームは戦利品を所有する。戦利品には住民が死に絶えた土地等が含まれる……」

同様にイスラーム圏で新たに生じた土地もこれに属する。例えば海や河に生じた島は、持主のないすべての土地はイマームのものであるとする法的規則にしたがって国有とされる。アル＝ハラシーは『アル＝ムフタサル＝ル＝ジャリール』の注で指摘している。荒地または住民がいなくなってしまった

ような、誰も所有者のいない土地は、イマームのものとされる。ただしこれには異説があり、同じ法学派の学者たちはこの土地の住民が異教徒であった場合にこれを認めており、ムスリムの場合そこを立去ったとしても所有権はなくならないとしている。

土地の私的支配権に関する限界

上述の説明から、個人の土地に関する特権、私的権利が要約すれば以下の3項目のいずれかに由来するといえるであろう。

- (1) 個人による国有地の1部活用
- (2) 土地の民のイスラームへの改宗、彼らの呼びかけにたいする順応
- (3) 土地が和平者の所有に帰すことを定めた和平条約によるイスラーム圏への編入

このさい第1の原因は、そこから生ずる私的關係の種類で他の二つの原因とは性質を異にしている。個人による国有地の1部の活用という第1の原因は、土地を私的所有とするものではない。そこから国有という性格は失われず、イマームが地租を課したり地代をとることを禁止するものではない。すでに述べたように、土地の活用は個人に、土地の利用を認め他人の干渉を禁ずる権利を賦与するのみなのである。他方後の二つの原因は個々のムスリム、あるいは和平者に土地の所有権を与えており、それにより土地そのものが私的所有に帰すことになるのである。

個人の土地にたいする私的特権は、権利の段階にせよ、所有権の段階にせよ、時間的にみれば絶対的な特権ではない。それは土地に対する個人の責任の遵守を基礎とする、限定された特権、権利である。のちに引く伝承が明らかにするように、個人がその責任に違背するような場合、彼の土地に対する権利は消滅してしまう。彼は土地を利用せずに私蔵したり、不毛のまま放置

しておくことはできないし、他人がそれを活用、利用するのを禁ずることもできない。したがって土地とそれにたいする個人の諸権利に関するより高度な視点からこの内容を見れば、所有権とは個人が行使する社会的な役割であるといえよう。

これを法的に証明する典拠は数多い。アフマド・イブン・ムハマンド・イブン・アブー・ナスルはイマーム・アリー・イブン・ムーサー・アッ＝リダーからの伝承を伝えている。「従順にイスラームに改宗した者の土地は、彼の手にとどめおかれる。そして雨や川の水が利用される場合には10分の1税が、活用された土地で十分な収獲が得られなかった場合その半分が徴収される。活用されぬ土地はイマームがそれを取り上げて、それを活用する者に与える。それを受取った者は、10分の1税もしくはその半分以上を支払う義務があり、それはムスリムのために用いられる。」

またムアーウィヤ・イブン・ワフブは、イマーム・ジャアファルの権威ある伝承を伝えている。「見棄てられた土地にやってきてそこから鉱物をとったり、運河を掘り、その地を耕作した者は、そこから喜捨を支払わねばならない。その土地が以前住んでいた者のものであっても、彼が不在で土地を荒れ放題にしておき、戻ってきて自分のものであると主張したとしても、土地はアッラーとそれを活用した者のものである。」

さらにアル＝カーブリーは、カリフ・アリーからの次のような権威ある伝承を伝えている。「死地を耕すムスリムがあれば、彼に活用させ、その地租を預言者の一統に属するイマームに支払わせるがよい。ただし彼は生活の用とするものを取ってよい。もしもその地を寂れさせ、放置しておくようならば、後からやってきたムスリムがこれを取り活用、利用するがよい。彼はこの土地にたいして、放置した者より一段と強い権利をもつ。そしてその地租をイマームに支払⁽¹⁾わせるがよい。」

注

(1) ムアーウィヤ・イブン・ワフブとアル＝カーブリーの伝承は、アル＝ハルビーの伝えているイマーム・アッ＝サーディクからの伝承と抵触するものではない。「彼は次のような男のことについて尋ねられた。その男は寂れはてた土地にやってきて鉱物をとったり、水を引き、耕して農作業をしたが、どのような義務があるかというのである。そこで彼は喜捨が義務であると答えた。するとまた、その持主が解っていた場合どうでしょうと質問があった。その答えは、彼にその権利を与えなさいというものであった。」

この伝承が他のそれと抵触しないというのは、アル＝ハルビーの伝承中の解答が土地を活用するものがいなくなって寂れた場合に限り有効だからである。この主題は、土地の寂れた原因が、その所有者がなおざりにし、それにたいする権利を行使することを怠った場合よりも、より一般的なものである。ムアーウィヤ・イブン・ワフブの伝承は以前の所有者が土地を寂れさせ、放置したとしているため、その主題はアル＝ハルビーのそれより完全に特殊なものであるといえる。そして特権に関する基本的原則は、土地を寂れさせ、活用をやめたという理由により、その所有者の土地に対する関係が絶たれたという解釈を要求するのである。

上述の典拠にもとづき、われわれは、土地を寂れさせ放置して、その活用をやめたという理由で、正式に他人の利用を禁じた個人の土地にたいする権利が消滅すると認めうるのである。したがって個人は、このように土地をなおざりにした後に、そのような態度をとり続ける限り、他人がそこをとりしきり、活用することを禁止する訳にはいかない。

この場合には、土地を活用する者となんらかの理由でそれを所有した者との間には、なんの相違もない。なぜならば後者は、いかなる理由でそれを所有するに至ったにせよ、土地を寂れさせ、放置したままでそれを私蔵することが許されないからである。

この土地が国家（イマーム）の土地であり、その活用者がそれを放置して寂れさせた場合には完全に自由となり、国有の他の土地に適用されるのと同じ規則があてはまる。そして新たに土地活用の自由が認められ、その後の活用には、当初の活用に関係する諸規則が適用される。

第二の殉教者はこの点を明らかにするような言葉を残している。「このよう（つまり個人が活用したあとで寂れてしまった）土地は、本来所有者がなく、それが放置されると元の状態に復し、所有者がなくなる。この土地の所有の原因となるものは活用、利用であり、原因がなくなれば、結果も消滅する。」

これは次のような事柄を意味するものであろう。個人が土地にたいして獲得する権利は、活用の結果に他ならない。したがって土地が活用され、原因が存続する限りは、その権利も存続する。そして土地活用のしるしが消滅すれば、原因がなくなったために権利も消滅する⁽¹⁾。

注

(1) この法的典拠を上述のムアーウィヤ・イブン・ワフブとアル＝カーブリーのそれを比較検討してみると、この殉教者の典拠の方が土地の利用がやみ、寂れてしまった場合、原因がなくなると結果も消滅するという理由で個人と土地の関係が決定的に絶たれることを一層明瞭に示しているようである。他方上述の法的諸典拠は、土地が寂れ、持主がそれを放置した場合他人にその活用を認め、最初の所有者のかわりに彼に土地を与えている。ただしそれらは、土地を寂れさせたという理由で、所有者と土地との関係が決定的に絶たれるとはしていない。したがってこれらの典拠に含まれる法的条件が示す範囲内では、土地が寂れたあとでも所有者に土地の権利、それとの関係が認められる可能性がある。これにより他人がこの土地に関して彼と争った場合、彼に再活用の先取得権が認められ、この他者が先に活用を行なっていないかぎり、この権利が存続することになる。ただし、最初の所有者が放置したままのときに、他者が実際に土地を活用した場合には、古い所有者とそれとの関係は絶たれる。

このように殉教者の法的典拠によれば、土地を寂れさせた場合、個人の土地に対する権利は完全に消滅する。

また他の諸典拠によれば、最初の男の土地との関わりは存続し、土地が寂れたのちに彼に一定の権利が認められる。ただし私蔵の権利、つまり他人が土地を利用、活用することを禁止する権利は消滅する。

この二つの説の間に存在する相違は、具体的には以下のような事柄に反映される。つ

まり個人が土地を放置して寂れさせ、他人がそれを活用する前に死亡した場合、殉教者の意見からすれば、遺産としてその土地が相続されることが不可能になる。なぜならば土地が寂れてしまったため、彼とそれとの関係は決定的に絶たれているのだから。したがってそれは相続さるべき遺産の対象とはならない。ただし他の説によれば、この土地は相続されることになる。相続人たちは、土地が寂れたのちも、死者に残されていたと同じ程度の権利を享受しうるからである。

第二の校訂者は、『ジャーミウル＝マカーシド』で指摘している。「土地が寂れたのち活用者の特権となること、他人がそれを取得しうること、彼にそれに関する特権が与えられることは、教友たちの間ではよく知られたものであり、法学者の間では支配的な意見である。⁽²⁾」

注

(2) 土地を寂れさせ、放置することにより特権が失われる点については、上述の論証にもとづき、放置した者が土地の活用者自身であるか、彼からそれを譲渡された別人であるかの区別はない。『アル＝キファーヤ』と『アル＝マファーティーフ』の二人の優れた法学者はこの説に傾いている。

イマーム・マーリクはいつている。「ある男が死地を活用し、その後それを放置して泉が涸れ、樹木が枯れて時が経ち、かつてそこに存在したものがなくなって最初の状態に戻ったとする。そしてその後他人がそれを活用すれば、その土地は初めて活用されたものとして後に活用した者のものとなる。⁽¹⁾」

またあるハナフィー派の法学者たちはこの説をとって次のように主張している。つまり最初の男は土地の占有権をもっているが、土地そのものを所有している訳ではない。彼がその土地を放棄すれば、第二の男がより権利をもつことになる。⁽²⁾

注

- (1) 『アル＝ムダッワナ＝ル＝クブラー』第15巻195頁。
- (2) アル＝マルギーナーニー『アル＝ヒダーヤ』第8巻137頁。

所有者が放置した土地が、住民が平和裡にイスラームに改宗した土地と同じ私的所有の範疇に入る場合にも、彼の土地にたいする所有権は、すでに認めたように、土地を放置し、それに関する権利の履行を怠ったことによる彼の権利の消滅に歯止めをかけえない。そして、イブヌ＝ル＝バッラージュ、イブン・ハムザ等の意見によれば、それはムスリムの所有物となり、公的所有の範疇に入る。

このように、土地にたいする特権は、それが権利、所有のいずれに関わるものであるにせよ、それにたいする個人の社会的役割の遂行によって制限されている。したがって彼がそれを放置し、活用をやめて寂れさせてしまえば、土地との関係は絶ち切れ、彼の絆から解き放される。それが本来の死地であれば、国家が自由に裁量しうる所有物となり、それを放置して権利を失った個人が法的理由にもとづき所有していた土地であれば、平和裡に住民がイスラーム化した土地の場合と同様ムスリムの公的所有物となる。

Ⅲ 土地に関するイスラームの一般的見解

土地に関してイスラームが法的に定めている種々の規則と、それに関連する諸細目を検討することにより、われわれは土地に関するイスラームの一般的見解を抽出し、さらに預言者と彼の法的に正しい後継者によるそのイスラーム的实践の真意を知ることができる。したがってここでは、まず土地に関するイスラームの一般的見解を定義づけることにしよう。そのあとであらゆる自然の富、基本的な生産手段に適用されうるイスラーム的規則について検討し、その後ふたたびイスラームの土地論に立ち返り、生産前の配分に関するイスラームの基本原則を形成するもっとも広範な理論的基礎としてこの問題を考察することにする。

のちに説明するような政治的色彩をもつ他の諸要因、観点を介入させずにイスラームの立場を明確にし、その土地に関する見解の経済的内実を検討するためには、政治的諸観点を切離して、もっぱら経済的内実を理論的に浮彫りにすることに役立つ仮説から出発し、イスラームの一般的理論を確立すべきであろう。

そこで次のように仮定してみよう。あるムスリムの集団が、これまで活用されていない地域に居住しようと決心した。そしてそこにイスラーム的社会をつくり、イスラームを基本とする諸関係をうちたてたのである。法的支配者である預言者、もしくはカリフはこれら諸関係を制度化し、その社会に思想的、文化的、法的な諸特性、構成要素を賦与してイスラームの具体化をはかったのである。このような観点からすれば、支配者と社会の土地にたいする立場はいかなるものとなるであろうか。またその所有権は、いかに制度化されうるであろうか。

この問いにたいする解答は、上述の詳細な議論の中に明らかであろう。なぜならわれわれの仮定においてイスラーム社会の領土であり、そこに神の啓

示にもとづく文化が育成さるべき土地は、いまだに人間の手によって活用されぬ自然状態にあるものであった。それは歴史的に放置され、人間によって初めて生命を得る段階を待っているのである。

この種の土地は当然のことながら二種類に分けられる。第一は自然がその生命、生産に十分な条件、例えば水や温暖さ、肥沃さ等を提供している土地であり、自然により活用されている地である。第二はいまだこの種の自然の恵みに浴しておらず、人間が諸条件を提供するのを待っているような土地、つまり法的な死地である。したがっていずれイスラーム社会がそこに誕生するとわれわれが仮定しているような土地は、自然により活用された土地と死地の二つであり、それ以外のケースは考えられない。

自然により活用された土地は国家の財産である。表現を変えればそれは、すでに述べたように種々の法的典拠にもとづき預言者や、合法的なカリフたちが行使する地位に属する財産である。アッラーマ・アル＝ヒッリーは、学者たちの合意がこれを承認していると指摘している。

また死地についてもすでに検討したように、さまざまな法的典拠の指示にもとづくことは明白である。イマーム・アル＝アンサーリーは『利得の書』の中で、この問題に関する諸典拠は伝承の数が多く、系路も豊富であるとされていると述べている。

このように正しい伝承のもとに預言者の一統に属するイマームたちから伝えられた法的典拠は、この種の土地がすべてイマームの所有に帰すことを強調している。そしてイマームの土地にたいする所有権が確定される場合に問題となるのは、すでに述べたようにその土地が自然の状態にあったという事実である。⁽¹⁾

注

- (1) 以上で明らかなのは、これらの典拠にもとづいて土地にたいするイマームの所有権について論ずるさいに、それが法的な規定であり、所有権は相対的なものであるという点である。この所有権は土地が自然的状態そのものにある場合に認められるものであり、

イマーム以外の者が、活用その他により土地の自然的状態に発生させた法的諸原因によって、土地の一部を所有することと抵触するものではない。したがってこれらの典拠中の所有権の問題を内的に理解し、それを法的な規定ではなく精神的な問題であると解釈することはない。このような内的な解釈は、明らかに諸典拠の文脈と矛盾してしまうのである。それゆえアル＝カーブリーの伝承が土地をすべてイマームのものとし、さらに土地を活用した者にたいして彼が税をとると述べている論証の仕方に注意を払う必要がある。もしもイマームがその所有権にもとづき徴税もしくは地代の徴収の権利があるとすれば、その場合の所有権とは法的な意味をもつものであり、それに依拠して上述のような措置がとられるのであり、それが単なる精神的な意味にとどまるものでないことは明らかである。

ここでわれわれが仮定した社会内の個人にたいし、イスラームが土地をめぐっていかなる特権を与えるかについて検討する必要がある。そのさい個人が占有する土地にたいする特権を彼に保証する、占有権の問題について考察せねばなるまい。ただしこれを確証する法的典拠は、すでに示唆したようにわれわれの手許には存在しない。われわれの知るかぎりで法的に特権を保証する唯一のものは活用、つまり死地を蘇生させるために個人が支払う努力のみである。

このような行為、もしくはそのための準備となる活動は、法的に特権を得るための原因となる。ただしその場合でも個人が土地を第一の原則から除外し私的に所有することを認めるものではない。それにより個人が得る権利は、彼がその土地に払った努力により、活用に関して他より優先的な立場に立つという程度のものである。イマームは依然としてその土地の所有権を有し、偉大な法学者ムハンマド・イブン・アル＝ハサン・アッ＝トゥーシーが書いているように、彼は活用者にたいして課税する権利をもっている。彼は『マブスート』の中のジハードの章で書いている。「死地は戦利品のうちに入らず、イマームの所有に帰す。ただしそれを活用する者があれば彼はその土地を利用する優先権を有するが、イマームは彼に課税することができる。」こ

の典拠については上述した。

個人に活用を許す権利は、彼が実質的にこの土地を利用しているかぎり継続される。しかし彼の活動がやみ、その活用が維持されるために新たな努力が必要な場合には、個人は自らの権利を保有することはできない。活用を続け、そのために必要な努力を行なえば別であるが、土地を放置し、活用をやめて荒廃にまかせた場合、彼は権利を失ってしまう。

以上の事柄からわれわれは問題を完全に把握し、一般的な観点を明確にすることが可能である。土地は本来イマームの所有に帰する。そして個人はその一部を所有することはない。個人になんらかの特権が与えられるとすれば、それは彼がその土地を活用したり、そのための準備を行なうために払った努力によるものである。ただし個人がその労働により獲得した特権、権利は、活用された土地にたいするイマームの課税、徴税の権利を廃棄せしめるものではない。イマームはすべての善良な人間にそれを活用しうる機会を与えるのである。これは例外的な場合に時として税金が免除されることと抵触するものではない。これについては後述する。

以上は、政治的要因を除外したかぎりでの、土地に関するイスラーム的見解の骨子である。実際にこれは土地所有論者とその論敵たちとの論争を解決するに足りるものであろう。土地所有は社会的な問題であり、数千年にわたる人間生活の中で常に顕在していたものであるだけに、人類の思考活動において重要な役割を演じているのである。

土地所有という現象は人間の歴史の中で派生したが、とりわけ人間が農業を修得し、生活がそれに依存したさいに拡大したものと思われる。そのさい人間は、生産にあたり一定の期間を要するため、農地が一時期特定の土地に定められる必要性を見出した。当然のことながら彼は土地の一部と深い関わりをもち、そこで労働を行ない、作物の監視、世話に便利のようにその近くに家を建てた。最終的に人間は農地が特定の場所に拡がり、その土地に自分が払ったさまざまな努力の結果多くの付帯的なものがそこに集められている

事態を見出した。このような経緯を経て特権という考えが生じてきた。この考えは二つの側面を反映している。第一は強い関連性である。農夫は自分と自分の仕事の間にそれを見出し、それによって土地と強く結びつけられ、自らをそれと一体化した。第二にこの特権という考えは、独立の確保に役立った。この考えは可能性に応じて土地を分割することを教え、各個人は自分の処理する土地を確保し、ある程度活用の限度が定められることになったのである。

以上のような事実にもとづきわれわれは、土地に関する特殊な権利がおそらく歴史的に労働の結果として発生し、それが時の経過とともに所有の形態をとるに至ったと考えうるであろう。

土地所有を否認する意見

土地所有を否認する人々が提出する疑いは、通常その歴史的実情、時代を通貫するその根源にまで及び、時にはさらに一步を進めて所有、個人の土地にたいする権利という考えそのものを社会的公正の原理にそぐわないと断罪する。

土地所有の実態、この所有制の歴史的正当化にたいする疑義は、おおむね権力、支配を問題視している。それによれば権勢は、土地の公正でない分配、特定個人に諸特権を与える点で、歴史的に主要な役割を演じてきたというのである。権勢、覇権、武力といったものが人類の歴史が認めてきた土地の所有または諸特権を具体的に保証し、歴史的に正当化するものであるとすれば、これらの権利は当然非難に価するものであり、歴史的過程における土地所有は一種の盗賊行為とみなされる。

われわれも権勢、覇権といった要素が存在し、それが歴史的に大きな役割を果たしたことを否定するものではない。しかしこれらの要素は歴史的に土地所有やそれにまつわる諸権利の発生を説明するものではあるまい。もしもある人間が武力、覇権によって土地を占領しようとするならば、彼が自分の

土地に併合するため土地をとりあげ、力づくでそこから追い出すような相手が必要である。そのためには予め覇権、武力の対象となる土地が必要であり、それは以前に一人もしくは多数の個人の所有に帰し、彼らがその土地にたいして一定の権利をもっていなければならない。

この覇権が及ぶ以前の権利について説明しようとする場合、権勢、武力による説明は外におかれ、真の原因を求めるためには、その土地とそれに関する権利をもつ者との間の関係の性質について、検討せざるをえないのである。別の観点からいえば、権力によって土地をわがものにすると仮定した人間は、おおむね家や土地を持たぬ流浪の民であるとは考えられない。最も受け入れやすい説明は、彼が一定の土地を活用しうる人物であり、徐々にその能力が開発され、武力によって新たな土地を獲得しようと考えついた、というところであろう。この場合武力や権力以前に、すでに活用する労働力と、労働と活用 に依拠する権利とが存在しているのである。

最も妥当と思われるのは次のような考えであろう。まず初めに一群の人々がある土地に住みつき、農業を営み始めた。そこで各人は、能力に応じて一定の面積の土地を耕した。そしてすべての農民が協力することが不可能であったため、労働の分割のために土地の分割が始まった段階で、個人の特権というものが生じてきた。各個人はそれぞれ特定の土地にたいして権利をもち、それは彼に努力をもとめ、彼の労働と汗を吸いとったのである。そしてその後武力、権力にまつわる諸要因が発生し、それをより多く所有するものが他人の土地を攻め、彼らの農地を手中にしたのである。

ここでわれわれは、人類の歴史の中で発生した土地にたいする諸権利、私的所有を正当化する訳ではない。われわれが主張するのは、原始的社会が個人に彼が活用し、そこで労働する土地にたいする権利を賦与するものとして認めた最初の、また唯一の原因は、おそらく活用つまりその土地における労働であろうということである。その他の諸要因はすべて副次的なものであり、初期の社会においてその原初的狀態、本性的意味あいから遠く逸脱した結果

生じた諸問題、状況の産物なのである。

ところでこの第一の原因は、歴史の過程で副次的諸要因が抬頭し、本性にたいする欲望の支配が増大した結果、徐々に軽視されていった。土地の私的所有の歴史は不正と退蔵の色あいを深め、幸運に恵まれた者の土地所有が拡大するにつれて大衆は土地と縁遠くなったのである。

すでに明らかにしたように、イスラームはふたたびこの原初的原因を重視して、活用を土地にたいする権利獲得の唯一の根拠とし、他の諸要因をすべて拒けている。これによりイスラームは、人為的なものにのみ盲いた人間がその諸特性を抹殺しかけていた本性に根ざす慣行を、ふたたび蘇生させたのである。

以上は、土地所有の歴史的な正当化にたいする批判的な見解である。しかしこれ以上に広範で徹底的な否定的見解、つまり土地に関する所有、権利という考えそのものを決定的に否定する見解もある。新たな、もしくはこのような表現が正しいとするならば半ば新たな思想的傾向、例えば社会主義は農業に関してこの点を強調し、しばしば次のような主張を行なっている。土地は人間の手の介入をまつまでもない自然の富であり、神の恵みの一つに他ならない。したがってそれについては、誰一人他人をさしおいて自らのものと主張することは許されない。

この問題に関していかなる主張がなされようとも、すでに冒頭で述べたようなイスラーム的形態は、あらゆる否定的な見解よりも一段と優れたものであろう。なぜならばわれわれは、至高の神からの贈物として人間がそれを授かった自然の状態において、土地は特定の個人の所有、権利に属するものではなく、イマームの所有に帰するとしているからである。ちなみにイマームといたした場合それは個人をさすものではなく、地位をさしている。そしてイマームの土地所有は、土地に関するイスラームの経済観のしからしめるところによって、依然として継続しているのである。そのさいに土地は武力、占領によって、あるいは活用によっても個人の財産とはなりえない。活用は個人

に土地にたいする権利を与える根拠でしかない。ある人間が法的なかたちで一定の土地の活用を思いたち、そこに手を加えたさいには、なんの努力も払わなかった他人が彼と同じ権利を主張することは不正であり、彼はその土地の利用に関して優先的な地位にあるのである。

このようにイスラームは、土地に労力を払った者に他に優先する権利を与え、その反面イマームに、彼にたいする課税の権利を与えている。これは税金の利用という手段を介してすべての善良な人間に土地利用の成果を享受させるという目的をもつものである。

イスラームによれば権利は、個人が土地にたいして行なった労働にもとづいて与えられる。したがって当然のことながら土地が労働の成果を消費しつつ、さらに生産を維持するために新たな努力を要するにもかかわらず、土地の所有者が手をかけず、ないがしろにしてそれを荒廃させた場合、その土地とそれを利用していた個人との関係が絶たれる。それは彼に土地にたいする特別な権利を法的に保障するもの、つまりその活用のための具体的な労働が絶たれたことに帰因している。

土地所有に関する政治的要因

土地に関するイスラームの経済的観点について詳述したあとで、最後にその内部に認められる政治的要因を明らかにする必要があるであろう。イスラームは、活用といった本来経済的な活動の他に、政治的な活動、つまり具体的に土地にたいして行なわれ、その行為者に土地にたいする権利を与えるような政治的活動を認めている。これはそれによって土地をイスラームの支配下にくみ入れ、それを具体的にイスラーム社会に役立て、その物質的可能性を豊かにするような活動である。

具体的にイスラーム社会のために土地を役立て、その物質的可能性を豊かにする可能性は、経済的原因によって生ずる場合がある。イスラームの圏内にある土地を個人が活用し、土地が活性化されて生産に寄与するという場合

は、この経済的原因に属している。しかし他に政治的原因による場合もある。政治的な原因とは、それによって生産力のある土地がイスラームの圏内に組入れられるような活動をさしている。イスラームにおいては、これら二つの活動はいずれも、特に重視されている。

生産力をもつ土地をイスラーム圏に組入れる活動には、二つの種類がある。なぜなら土地は、ある場合には布教のため軍隊により武力で平定され、他の場合には土地の住人が平和裡にイスラームを受入れるといった仕方で〔イスラーム圏に入る〕からである。

土地が征服の結果としてイスラームの支配下に入り、イスラーム社会に役立てられる場合には、政治的活動はウンマ〔イスラーム社会〕の活動とみなされ、特定の個人のそれとはみなされない。したがって土地の所有者はウンマであり、それゆえ土地にたいしては公的所有の原則が適用される。

ところで住民がイスラーム化することにより活用された土地が併合され、イスラーム社会のために役立てられる場合には、政治的活動は、ウンマの活動ではなく、個人のそれとみなされる。それゆえイスラームは住民がイスラーム化したさいには、すでに活用されていた土地にたいする彼らの権利を認め、彼らがそれを相変わらず所有しつづけることを許している。

このようにわれわれは、イスラームの土地観においても政治的活動が一定の役割を果たしている事実を認めることができる。しかしその場合でも、ウンマがさまざまなかたちで協力する征服のような集団的活動を行なう場合には、所有の非個人的性格は失われず、土地はウンマの公的所有となる。そしてウンマの公的所有は、国有の方がそれより広範囲におよび用途が広いとしても、社会的な性格、意味において国有と軌を一にしている。ウンマの所有は一般的にはウンマの範囲内に通用するものであるが、いかなる場合にもとりわけウンマに属している。したがってそれはその公益のため以外には用いられない。しかし国家の所有に関しては、イマームがそれをより広範囲に活用しうるのである。したがってムスリムが征服した活用地に関する集団的な政

政治的活動は、それをより一般的な人間的な範囲でなく、イスラーム的な範囲の中に位置づける。それはいずれにせよ、土地の所有を非個人的な性格のものとはしない。土地がこの性格から離れ、私有の原理に委ねられるのは、個々の住民が平和裡にイスラームに改宗するというように、政治的活動が個人的活動であるような場合に限られている。

このことからわれわれは、イスラーム法において土地の私的所有が認められる基本的領域について知ることができる。つまりそれはイスラーム以前の制度にしたがって個人の所有物であり、その後その持主が教宣に応じてイスラームに改宗するか、平和裡にこれを受入れた者の土地である。イスラーム法はこのような人々の所有物を尊重し、保護するにやぶさかではない。

この領域に属さない土地はイマームの所有地となる。イスラーム法は個人によるそのような土地の所有を認めておらず、それにたいして個人は、アッ＝シャイフ・アッ＝トゥーシーが述べているように、居住、活用といった手段によって特殊な権利をもつことができるのである。この権利は具体的な生活の間では所有権と変わるところがないが、理論的にはそれとは異なるものである。なぜならば個人が土地の所有権をもたず、それがイマームの所有の範囲内にあるかぎり、アッ＝シャイフ・アッ＝トゥーシーが確言しているように、イマームは彼にハラージュを課すことができるのである。ただしわれわれは、実際には禁止の解除に関する諸条項が理論的に、例外としてその免除を認めているため、このハラージュの支払いを具体的には義務づけられていない現状にある。

したがって理論的な面でイスラーム法が土地の私有権を認めているのは、従順かつ平和裡にイスラームの支配下に入る以前の確実な土地所有が尊重される範囲に限られる。

この種の容認の政治的正当性は、それをイスラームの経済理論と結びつけるのではなく、教宣とそれにまつわる基本的な利益の問題に関連づければ容易に見出されるであろう。なぜならば住民が従順にイスラームに改宗し、平

和裡にその支配下に入った場合、その土地を併合したイスラーム王朝に改めて請求するまでもなく、彼らが活用していた土地をその手に残しておく必要があるからである。さもないと教宣活動は、さまざまな段階で深刻な障害に逢着することになるであろう。

イスラームはこの種の人々に私有権を与えているが、これとて決して絶対的なものではない。それは権利を与えられた個人が土地を活用し、イスラームを信ずる者としてそこで労働するかぎりにおいて認められるのである。彼らが土地をおろそかにして寂れさせた場合には、イブヌ＝ル＝バッラージュやイブン・ハムザ等の多くの法学者が主張しているようにそれはウンマの所有に帰するのである。

新たなイスラームの観点

これまで検討してきた土地に関するイスラームの法的理論の諸結果を容認し、それを正しい典拠をもつ特殊の法的立場と一層整合する枠内においてみると、以下のような理論的提示を行なうことができる。

先ほど言及したように土地は、政治的観点とは関わりなく、その自然の状態の内実が問題になる場合には、イスラームの見解からすれば、国家の所有とみなされる。なぜならばそれは本来死地であるか、活用された土地であるかのいずれかであるが、その両者はともにイマームの所有なのだから。死地を活用することによって個人が特別な権利を獲得し、土地が活用されている期間中、彼はそれにたいして他人よりも優先的な権利をもつこと、さらに土地を活用してそこから利益をあげた場合、そのような事態が継続するかぎり、彼がその利益を享受する権利をもつ点については、すでに述べた。

ついでわれわれは、この問題に種々の変更がなされる場合、法的に更改を認めさせる要因はなにか、更改の程度はいかほどかといった点を以下に考察することにしよう。

- (1) 武力で平定され、征服以前に活用されていた土地

すでに述べたように、この種の土地はムスリムの公的所有となるものである。したがってこれは国有ではなく、ウンマの公有の範疇に入る。ただしこの点については次のようにいうこともできる。征服前のこの地の状態についてみると、それはかつて死地であり、それを非ムスリムが活用した。そうするとこれは上述の議論からして、イマームの所有になるか、国家のそれか、それを活用した非ムスリムの所有か、活用者からその権利を譲渡された者のそれかといった問題が生じてくる。ところで歴代イマームたちの被征服地に関する諸伝承は、それがムスリムのものであるとしている。そこから得られる唯一の解釈は、かつて非ムスリムがこの土地に関して持っていた権利は、征服によってウンマに委譲され、公的な権利となるということである。そしてこれはイマームの権利が征服により失われるなどという論拠にはならない。ムスリムは彼らの敵から戦利品を獲得するのであり、自分たちのイマームからそれをとるようなことはないのだから。これゆえ土地はイマームの所有たりつづけ、土地に認められていた私的権利は、ウンマの公的権利に変化するのである。

(2) 居住民が従順にイスラームを受入れた土地

上述したようにこの種の土地には、その所有者の私有権が認められる。そしてその法的地位について言及した諸伝承によれば、このような土地は、被征服地において所有権が凍結されるのにたいし、そのまま元の所有者の手にとどめおかれる。イスラームを受入れた者に残されるまさにそのものが、武力で平定された者から取り除かれるのである。ただしこれは土地の所有権そのものではなく特殊な権利である。換言するならば、従順に人々がイスラームを受入れる以前の土地は、戦利品の規定があてはまる国有地である。そしてその所有者は土地にたいして特別な権利、つまり活用の権利をもっている。そしてイスラームは、彼がもっていなかった権利、義務を新たに与えるのではなく、彼の既得の権利を留保するのである。したがって土地は国有のままであるが、彼は相変わらずそれを活用する権利をもちつづける。それゆえ彼

が義務を怠り、土地をかえりみず、活用しなかった場合には、それが依然として国有の土地にあたるため、イマームはすぐにそれを召しあげ、その再活用をはからなければならない。

(3) 住民が宗教を変えず和平した土地

この場合には、例えば人頭税のように国家が手にする特定の利益と引換えに、この土地の所有権を利用者に譲渡する一種の協定があると見なければならぬ。すでに述べたように、国家が所有する土地は国家特有の財とみなされ、国はそれを交換する等自由に処分することができる。ただしこの和平協定は本来政治的なものであり、交換の協定ではない。したがってこれは実際に土地の国有もしくはそれにたいする預言者ないしイマームの権利を否定し、それを住民に移譲するものではない。その意味するところは特定の利益と引換えに彼らの土地から手を引き、それを彼らに委ねることなのである。そしてこの協定を遵守する必要上、イマームは人々が土地から利益をあげた代償としての料金を課さないが、これは土地の所有権の譲渡といった性質のものではない。要するに彼らが土地を持つということは、この表現の具体的な意味合からそうなのであり、イスラーム法的な意味でそうなのではない。和平した非ムスリムにとって重要なのは、具体的な意味の内容なのである。したがってこれは庇護民からは人頭税をとるため、国家が彼らからザカートや5分の1税を徴集しないとする政治的な庇護の協定のようなものである。これは法的に非ムスリムのザカート支払いを免除するものではなく、この支払いは法的には確定されているが、国家がそれを行なわぬ必要があるというだけのことなのである。

上述の事柄からわれわれは以下のように結論づけることができる。つまり土地はすべて国家、もしくは預言者やイマームが代表するような地位の所有するところとなり、この点についてはいかなる例外もない。このような観点からイマーム・アリーという言葉が正しく理解されるのである。アブー・ハーリド・アル＝カーブリーはムハンマド・イブン・アリー・アル＝バーキルが直

接耳にしたという伝承を伝えている。「土地はすべてわれわれのものであり、それを活用するムスリムはそれを利用し、ハラージュをイマームに支払えばよい。」⁽¹⁾

このように土地に関する原理は国有であり、この原理と並んで活用の権利があるが、それは活用者、もしくは活用者から土地を委譲された者に、それにたいする他より優先性を与えるような権利なのである。そして個人は、ムスリムであれ非ムスリムであれ、イマームの特別な禁止令がないかぎり、土地を活用すればこの権利を獲得するのである。これは個人的な権利であるが、もしも個人が非ムスリムで、聖戦により武力で土地を占領された場合、彼の個人的権利は公的権利へと変化し、イスラーム共同体すべての利益のために用いられる。

イマームといえどもこのハラージュの地を売買、贈与によって転用できない点が理解されれば、この公的権利が、国家とその土地ならびにその所有との関わりを絶ちこそしないが、当該の土地を国家に特有の財からその公的財へと変化させるといいうるであろう。公的財はそれを保持する場合、それに相応しい公共善のために活用されなければならないのである。ハラージュの地はワクフとして転用が許されない、という表現がこれをよく物語っているであろう。これゆえにわれわれが公的所有という場合、たんなる国家の所有という諸状態、つまり土地が国家のものであり、この種の公的権利が存在しないような諸状態とは異なる、上述のような状態をさすのである。

注

- (1) アル=フル=ル=アーミリー『ワサーイルッ=シーア』（新版）土地活用の章、第2節、第2巻、143頁。