

イスラーム文明における所有と営利

— 比較史的アプローチのこころみ —

湯 浅 赳 夫

〔本稿はいわばノートであって、進行途上の研究を時間の関係で中断し、その時点までの成果をとりあえず文章化したものでしかない。現在なお探索中の資料は到着しつつあるしそれらの検討しだいで、ここで展開されている試論は精密化あるいは修正される余地は充分にある。したがって、今後さらに資料を求め、分析を深めて作成されるであろう研究の中間報告として理解されたい。〕

1. 問題意識

この研究はわれわれが生きている現実との緊張関係を抜きにした、単なる知識を求めているものではない。それは次のような問題意識のもとになされたものである。

その出発点は、近代文明、それを実在的にイマヌエル・ウォーラースティンの用語を使用して言いかえるならば、「近代世界システム」**Modern World System** が危機のなかにあるという認識にある。もとより、近代文明の危機が自覚されてより多くの年月がすぎた。この危機意識はいわば20世紀の意識であり、それに対応するものとしてコンミュニズムとファシズムという二つのユートピア思想を生み出したが、それらは問題を解決するどころか、より深刻化させるにすぎないものでしかなかった。そして行きついた《どん底》においてわれわれが発見したものは近代文明のヨーロッパ中心主義にほかならなかった。かくして、危機のなかにあるわれわれが今まず第一に直面しなければならない課題はこれを自己批判し、新しい眼を獲得することから始めなければならない。

それはいわばヨーロッパ中心主義という天動說的視座より、西アジア、東アジア、ヨーロッパという三つの文明（それ以外に、インドその他の文明も考えることができる。）をあたかも太陽系のなかで同じ資格で回転する惑星のように、しかもあくまで地球上に足を踏みしめながら認識する地動說的視座へのコ

ベルニクスの転換にほかならない。そしてこうした視座の確立するための作業の一つとして必要なものは、ギリシャ＝ローマの古典古代文明より、中世を経て、ルネサンス、そして近代文明というヨーロッパ中心主義の歴史像を批判し、近代文明＝「近代世界システム」は「イスラーム世界システム」の辺境から成立したこと、したがって、近代文明はイスラーム文明より多くのものを継承したこと、を明らかにしなければならない。つまり、今日のヨーロッパが他者として考えているイスラーム文明世界は歴史的にヨーロッパ文明の成立にとって決定的な役割を果たしていたことをである。いわゆる古典古代文明のルネサンスという主張は、ヨーロッパが自己のアイデンティティを確立するための虚構でしかなかったのである。

もとより、このことはヨーロッパ文明の一切がイスラーム文明に由来したということと言おうとしているわけではない。近代文明はイスラーム文明より多くのものを継受するとともに、多くのものを拒絶した。このことはヨーロッパの個性によるものであるとともに、個性を発展させるものであったのである。こうした意味でも、ヨーロッパ文明の個性の形成においてはイスラーム文明は肯定、否定の両面において極めて重要な契機なのである。そして長らくヨーロッパ文明が忘れようとしてきたこの事実こそ、近代文明の危機にあたって、その核心にあるヨーロッパ中心主義を自己批判するにあたって、何よりもまず想起しなければならないことなのである。

本稿は以上のような問題意識のもとで、まず第一に、ヨーロッパとイスラームの所有の概念を系譜学的に明らかにすることをこころみ、第二に、利子問題の取扱い方にそれぞれの文明の個性を読みとることをこころみ、さらに、利子問題もその一部として論議されなければならない営利の世界においても、ヨーロッパの企業組織の歴史はイスラームのそれを前提として理解しなければならないのではないかという仮説を提起してみたい。

2. 所有の概念

所有（権）は人間関係の構造の端的な表現であって、マルクス主義者が考えているように、社会の「土台」をなすところの生産関係の法律的現象形態といったものではないにしても、その社会の特徴の一つをなすものであることは間違いない。もとより、それは無文字社会においても、法律的表現にまで鍛錬されていないにせよ、社会の〈掟〉として厳然として存在しているものであるが、文化が文字を獲得し、文明の^{しき}闕を突破するとき、法学者という職業的文化領域を構成し、独自の論理を身につけ、さまざまな文化の複合体としての個別文明の個性にしたがって、それぞれ固有の展開、その歴史を持つことになる。この歴史の発端、発展、変質、衰退の過程では当然に他の文化、文明との接触があって、そのそれぞれが歴史の具体性の要因ともなっていくのであるが、こうした具体性を貫徹して、そこにフェルナン・ブローデルの言う「構造」（＝長期持続）を読みとることは可能であり、またそれは個別文明の「構造」によってその役割には大きな差があるとしても、一般的にも重要であるのが通例であるが、特にイスラーム文明においては核心的な役割を果たしているとすることができよう。

こうした理解のもとでのイスラーム文明における所有（権）の特徴は、ムハンマド・バーキルッ＝サドルの『イスラーム経済論』によるならば、次のようにまとめることができる。すなわち、それは富の配分の問題にほかならないが、イスラーム文明においては、それが「生産に先行するものの配分」の問題として取扱われていることが第一に特筆されなくてはならない。バーキルッ＝サドルは述べている。「イスラーム経済においては、伝統的な〔ヨーロッパ文明的な〕政治経済学の場合における生産ではなく、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、あるいは産品に関わる諸措置は第二の段階に帰属するのだから。」⁽¹⁾この命題は重要である。それは愚鈍なマルクス主義者に

気軽に、ブルジョア的流通主義というレッテルを貼られてよいものではない。それはイスラーム文明の根幹にかかわるパラダイムの問題であるように思われる。端的に言えば、ヨーロッパ文明における生産の概念の先行について、ヨーロッパ中心主義者がどのように言葉だけで、そうではないと弁証しようとしても、それは究極的に、生産という対自然の技術学的カテゴリーの枠より出ることができないものを内部にモメントとして包む社会それ自体をも、対自然の技術学的カテゴリーにとじこめているヨーロッパ的パラダイムの表れなのである。これに対して、イスラーム文明における配分の先行は、生産を一つのモメントとして内包することを認めながらも、社会全体の富が必ずしも生産されたものだけではない、言いかえるならば、社会は対自然の技術学的カテゴリーの枠内にとじ込められていいものではないという強い主張の表れなのである。つまり、マルクス主義の（生産力 ↔ 生産関係）土台 ↔ 上部構造といった図式からはみだした社会と経済をイスラームはその視野に入れているわけである。

以上のことをバーキルッ＝サドルはさらに次のように解説している。

「イスラームは、生産の発展と社会制度の発展と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。〔すなわち〕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、時代の経過に適応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。⁽²⁾」

何とも明快で周到な説明である。そしてこのことがイスラーム文明における所有（権）の理解にとって核心的なものであることは、バーキルッ＝サドルが

イスラーム経済における土地について、ジハード〔聖戦〕という契機を重視し
1) 征服によってイスラーム化された土地。a) 征服のさいに活用されていた土地。b) 征服のさいに〔活用されていなかった〕死地、2) 教宣によりイスラーム化した土地、3) 和平の地、4) 国家に帰属するその他の土地、というカズイステークを展開して議論をすすめているところから理解することができるであろう。ここでは、さまざまなケースはイスラーム共同体（ウンマ）のなかへ組み入れられる形態にしたがって立てられているのである。

こうした主張を理解しやすくするために、ここで一つ付言したいことは、こうした生産と社会の連関を決定的なものとする考えの拒否を、「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⁽³⁾」とすることを正面から否定している事実である。もとよりイスラーム文明における商業の重要性については今さら強調するまでもないところであるが、しかしイスラームの意識よりするならば、「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⁽⁴⁾」なのである。「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、スキヤ初步的商業、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⁽⁵⁾」というわけである。それのみではない。「イスラーム的原則によれば、流通は生産の一部門であるということである。したがって、それは一般的な生産の分野から切離されるべきものではない⁽⁶⁾」のである。つまり、イスラーム文明における生産と社会の重ね合わせの否定は、決して生産に対立するものとしての商業＝流通の重視という意味をイスラーム的意識では与えられていないのであって、あくまでもそれはイスラームの社会観に由来しているわけである。

このような生産と社会の把握の結果として「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⁽⁷⁾」という命題が把握されなければならない。

詳細に説明するならば、

- (1) 「所有の基礎であり、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。」
- (2) 「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。」
- (3) 「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抵触しないような一定条件の下で認める商業活動を通じて行われる配分の二次的要素である。⁽⁸⁾」

ここで言う〈配分〉という言葉を〈社会統合〉と言いなおしてみると、きわめて興味ぶかい連想が作用しはじめるように思われてならない。それは、ヨーロッパ文明の内部より19世紀に誕生し、「経済人」Economic Manを前提として組み立てられている既存の経済学のヨーロッパ中心主義を痛烈に批判するカール・ポランニーは、⁽⁹⁾経済の枠内で社会統合を考察することを厳格に拒否していることである。周知のように、ポランニーは社会統合の三つの類型として、「互酬」、「再配分」、「市場交換」を考えているわけであるが、経済そのものが社会統合の機能を持つところの「市場交換」に対して、「互酬」、「再配分」については、経済が社会の内に埋め込まれているとし、さらに「市場交換」の場合においても、深層における社会の自己主張を近代の歴史のなかに読みとることができると考えているわけである。そのことは、ポランニーがヨーロッパ中心主義より解放されて社会を考察することを志向しはじめたとき、期せずして、イスラームの社会観と近似した視座に立つことを教えているものにほかない。

イスラーム文明における所有（権）の特徴はほぼ以上のように理解して大過ないと思われるが、ここから導出されるものが、かの「複合的所有の原理」⁹⁰にほかない。すなわち、〈配分〉＝〈社会統合〉における多元的な配慮は当然に所有（権）の性格の多様性にほかない。これを所有の主体と性格とい

うふうに観るとき、次のような形態に分類されることになる。⁽¹⁾

I 公的所有（広義）

a) 国家的所有

b) 公的所有（狭義）

i) 公的所有

ii) 社会的所有

iii) 人間的所有

II 私的所有

III 私的権利

IV 公的許可

ここでいう「国家的所有」とは、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」と説明されている。「公的所有」（狭義）は「社会ないし人々が共同である種の財を所有すること」とされているが、その一種として、「財にたいするすべての、歴史的拮か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」としての「社会的所有」や、さらに「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」ところの「人間的所有」もまた含まれていることが興味ぶかい。そしてこれらの広義の「公的所有」に対立する「私的所有」とは、「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」と解説される。そしてこれを前提としてふまえて、所有のような財にたいする直接的な特権ではないが、その権利が他の特権より由来するところの特権であり、その持続が他の特権に依存するところの「私的権利」、さらにまた、公的に容認されることによって個人が財からの利益の享受、その私的所有を認められる「公的許可」といった概念があるわけである。

このバーキルツ＝サドルの分類がわれわれの目をひくものは、公的所有と私的所有の共存性である。この共存性につけても想起されるのは、この所有権の体系は、おそらくバビロニア、エジプトといった治水灌溉文明をもたらした、いわゆる「東洋的専制主義」の法体系に系譜的に連なるといふより、ギリシャ、ローマの古典古代文明を含めて地中海周辺の都市国家の所有権のあり方に類似しているということである。大塚久雄は、その『共同体の基礎理論』において、いわゆる「古典古代共同体」の土地占取の形態を次のように説明している。

「すなわち、『共同体』の全占取地は、二種の、占取形態を画然と異にする『土地』 *ager* に分かれていた。詳言すれば、

(1) 市民としての各『家長』 *pater familias* によって私的かつ個別的に占取されているところの『私有地』 *ager privatus*、あるいは、個々の経営に即していえば、『フンドゥス』 *fundus*、

(2) 『共同体』全体によって共同に占取され、かつ『共同体』自体の所有（ゲルマン的な『総有』 *gesamteigentum* との区別の必要！）のもとにおかれていたところの『公有地』 *ager publicus* あるいは *ager Romanus*、

このような二つの、しかも相互に対立し合う二つの部分に分かれていた。⁽¹²⁾」

これは大塚がマルクスの『資本制生産に先立つ諸形態』ならびにマックス・ウェーバーの『ローマ土地制度史』ならびに同じく『古代社会経済史』よりまとめたモデルであるが、いささかすっきりとしすぎたきらいはあるにせよ、古代ローマの土地制度の一側面を鋭く浮かびあがらせているものと思われる。

そこで浮かびあがるイスラーム、ローマ双方に共通な公有地＝私有地の共存性。それは他の意味あいを持ったものが、偶然的にならんで表れたものとは考えられない。社会の構造のある側面の共通性が表れたものと考えて良いものと思われる。もとより、この点をとらえて、この二つの文明を全体的に同種類のものとする事は許されないことは言うまでもない。確かに、ローマについても、イスラームについても、＜公有地＞が共同体の戦闘と切りはなしがたく結びついていることはもちろんである。イスラーム文明について、土地所有のさ

さまざまな類型を規定するものとして、共同体による征服＝ジハード〔聖戦〕が重要な役割を果たしていることは、すでに言及したところである。ローマについても、大塚久雄はさきの引用文と同じパラグラフの中で次のように述べている。

そこでまず、『公有地』は『共同労働としての戦闘』によって、たんに防衛されるだけでなく、たえず新たに占取され追加されていく」としたうえで、「『共同体』は — 正確に言えば成員諸個人から区別された『共同体』それ自体が — まだ『共同労働としての戦闘』によって占取され防衛される『公有地』 *ager publicus* という形で現実の姿をとって存在していたのであり、したがってまた、成員諸個人はそうした『共同労働としての戦闘』を通じて、少なくともそのいわば半身を『共同体』自体のなかにまだ深く没入させていたといえることができるであろう⁴³」と。

ここで述べられたかぎりにおいて、ローマ、イスラームの両者は共通した面があるとしても大過なからう。しかしながら、一方が単なる軍事共同体であるのに対して、他方が一人の預言者を通じて下されたシャリーア〔神法〕に依拠している点で、両者が大きく相違していることは決定的である。イスラーム世界における共同体＝ウンマとローマの都市共同体＝キヴィタス *civitas* との共同体の質の相違にこそローマ文明とイスラーム文明とのちがいがあるのである。この相違を単線的発展段階論によって無視することは許されない。にもかかわらず、両者の間に系統的近縁関係が存在することは確認してもほぼ大過ないことであろう。そしてこのことはイスラーム文明の比較文明的理解と世界史的位位置付けに大きく役立つように思われる。

こうした系譜学が理解されるとき、イスラームの所有（権）の概念と近代世界システムを規定するヨーロッパ文明の所有（権）概念との相違を歴史的に掘りさげてつかむことが可能となるように思われる。ヨーロッパ文明における所有（権）の特質を一言にするならば、私的＝個人的所有の契機を一方的に — 可能なかぎり貫徹しようとする傾向にある。このことは、中世ヨーロッパの農

村共同体についても、すでに言うことができる特徴である。すなわち、そこにおける土地制度は、家屋敷菜園 耕地、共同地の三重構造をなしていたわけであるが、家屋敷菜園が当初から囲い込まれ、純然たる私的所有の対象となっていたことは言うまでもないが、中世ヨーロッパ農業の技術水準に規定された特殊な土地制度のもとにあった耕地と共同地についても、やはり私的所有の原理が貫徹していたのである。つまり、当時の農業はいわゆる「三圃制」のもとにあり、そのため「開放耕地制」、「散在耕地制」といって長方形の土地が垣根でしきられることのないまま、錯雑としたまま入りまじっていたのであるが、所有という立場から見ると、散在する土地がそのままそれぞれの私有地として明確に認識されていたのである。そして共同地も決して単なる共有地ではなく、未分割であるけれども、その用益権はそれぞれ所有者の間で分割されており、かくして、中世ヨーロッパ農村においては、その共同体の土地は家屋敷菜園、散在する所有耕地、共同地の用益権のすべてを総括したフーフェ Hufe に完全な私的所有として分割されていたわけである。

ヨーロッパ近代の開幕はこのようにフーフェへと私的に分割されながら、農業技術の水準からなお全村に散在している耕地を囲い込み、そしてさらに未分割のまま用益されていた共同地を分割して囲い込むこと、いわゆるエンクロージャーによって始まるのである。この囲い込みによって共同体は解体され、その土地は排他的＝独占的な私的所有権のもとにおかれることとなるのであるが、興味ぶかいことは、この過程を法律的にバック・アップする典拠としてローマ私法 Civil law が西ヨーロッパ各国において利用されたことである。つまり、ローマ法における私的所有権の確立の法理のみが全体から切り離されて、近代ヨーロッパ形成のためのイデオロギー的エネルギーとして使用されたことである。このことは、ヨーロッパの古典古代文明理解を歪曲し、ヨーロッパ文明の系譜的位置づけを直接的に古典古代に連続するものとする幻想を強化するものであったが、それは逆の見方よりするならば、ヨーロッパ文明における私的＝個人的存在への志向の偏執狂的な強さを証明するものであるように思われる。

かくしてヨーロッパ文明はその所有（権）のシステムの最高の発展として共有、具体的には株式会社を生み出すこととなる。その共有の構造を説明するために、近代世界システムにおける所有形態の体系を項目化すると、ほぼ次のようにまとめることができよう。

I 機関所有

- a) 国家所有
- b) 公有
 - i) 国民的所有（公社・公団）
 - ii) 市町村有
 - iii) 社団・財団
- c) 共同所有
 - i) 総有
 - ii) 合有
 - iii) 共有（株式会社）

II 個人的所有

この項目化に見られる重要なことは、機関所有と個人的所有は決して対立するものではないことである。前者の機関も個人の関係へと解消させられるものであり、いささかも個人を超越したものであるわけではないのである。その機関所有の対象は単に分割不可能であるもののみならず、機能効率の立場から個人的に分立するよりも、統合化した方がより有効なものに限られているわけである。このような特質を持っている近代世界システムにおいて最高の発展をとげたものは、共同所有のなかの共有、具体的には株式会社ではなからうか。それは単なる個人的所有にとどまることなく、機能効率のため統合化が必要な場合においても、所有権に株式という形を与えることによって、株式会社の株主間の関係にいささかも共同性を残すことなく、株式の範囲内での責任と権利へと、人間的というより、動物的なものとして徹底させてしまったのである。これは

私的所有に対して公的所有を共存的に複合するのみならず、私的所有に対しても共同体の共同性の貫徹を主張するイスラーム文明における所有（権）とは対称的な位置を占めるものとしなければいかなない。

他方、イスラームの法理がバビロニア、エジプトにおける、いわゆる「東洋的専制主義」のもとにおけるように、私的所有が成立しているにしても、基本的に国家的所有のなかに埋没せしめられている場合との相違もまた忘れられてはなるまい。イスラーム文明においては私的所有は厳然と確立しているわけであり、したがって、この私的所有が共同体の共同性によって貫徹されているにせよ、私的所有は公的所有に対してあくまでも明確に確立され、両者は共同性の枠内で複合的に共存しているわけである。ここから、イスラーム文明における営利の積極的な評価も生まれてくると思われるだけに、次に、同じく営利に対して高い評価を与えているヨーロッパ文明とこの面でも比較検討する必要がある生まれてくるわけである。

3. 利子と企業組織

営利は西アジアにおいても、それに千年近く遅れて東アジアにおいても、文明の誕生してほどなく始まったことが今や明らかにされている。それはコインの発明＝流布に先立ってすら盛んに行なわれたことは、バビロニアの例によっても実証されていることである。しかしながら、コインの発明が営利を飛躍的に発展させたことは言うまでもあるまい。言うまでもなく、この貨幣史における大飛躍が金融 → 高利貸付という新しい致富の手段をもたらしただけが何よりも特筆されなければならない。もとより、高利貸付そのものは、コイン以前のバビロニアにおける史実からわかるように、古代における営利の原点とも言うべき商業とならんで、早くから存在していたといえることができる。しかしながら、コインの発明による高利貸付の爆発的な盛行が社会に及ぼすインパクト、

一方における富の蓄積と他方における窮乏化は強烈であり、早くから高利貸付に対する自己批判を生みだしたのである。

例えば、地中海世界の一角にあるアテナイにおいては、コインの導入後、たちまちのうちに農民で財産（＝土地）を失うものが続出したために、いわゆる「ソロンの改革」（紀元前594年）すら必要となるという状況であった。したがって、社会思想として、利子の批判、否定の考え方が成立するのは当然のことであった。言うまでもなく、古代ギリシャにおいて金融業が発生し、発展したことは厳然たる事実である。にもかかわらず、利子否定の思想がこれまた確固とした基盤を固めていたことも、もう一つの事実であって、このことは次のアリストテレスの『政治学』の言葉からうかがうことができる。すなわち、

「憎んで最も当然なのは高利貸である。それは彼の財が貨幣そのものから得られるのであって、貨幣がそのことのために作られた当のもの〔交換の過程〕から得られるものでないということによる。何故なら、貨幣は交換のために作られたものであるが、利子は貨幣をいっそう多くするものであるからである。¹⁴」

こうした利子をめぐる理念と現実との分裂と葛藤は、地中海周辺の古代社会に普遍的に見られたものとすることができよう。それは精神に突き刺さったトゲであって、何らかの社会観を展開するとき、何よりもまず解決しなければならない問題点であったと思われる。しかし、両者を両立させる妙案はそれほどありようはなく、通例、帰着するところは、共同体内倫理と共同体外倫理との使いわけ、両者分裂という二重倫理であって、これの典型的な形を示しているものは、『旧約聖書』の「申命記」第23章の立場であったのである。その19節から20節にかけて、われわれは次のように読むことができる。

「兄弟に利息を取って貸してはならない。金銭の利息、食物の利息などすべて貸して利息のつく物の利息を取ってはならない。外国人には利息を取って貸してもよい。ただ兄弟には利息を取って貸してはならない。これはあなたが、はいつて取る地で、あなたの神、主がすべてあなたのする事

祝福を与えられるためである。¹⁵」

この曖昧さのない、明確なユダヤ教の立場こそ、ヨーロッパ文明のみならず、イスラーム文明もまた当面しなければならなかったイデオロギー的遺産であったわけであるが、ユダヤ教が本来が民族宗教であったばかりでなく、ディアスポラ以後、ユダヤ人は客人民族として生きなければならなかったのに対し、キリスト教もイスラーム教もその理念において世界宗教であるだけでなく、歴史的にそのようなものとして存在しただけに、この「申命記」の命題をそのまま受け入れることができなかつたのは、いずれにとっても当然のことであつたろう。まずイスラームについていえば、『クルアーン』の雌牛の章、275節から276節にかけて、次のように読むことができる。

「利息を食う人々は、サタンにとりつかれて打ち倒された者のような起きあがり方しかできない。というのは、彼らが、『商売も、利息をとると同じではないか』などと言うからである。神は商売を許し、利息をとるのを禁じたもうた。主よりの戒めに接してこれをやめる者には、それまでの分はそのまま与えられる。彼のことは、神の思召しに帰する。しかし、また逆もどりする者は、業火の住人となって、そこに永遠にとどまる。

神は利息を無にしたもう。しかし、施しには利息をつけて返したもう。
神はすべて罪ぶかい無信仰者を好かれ¹⁶ない。」

念のため付け加えておきたいのは、この啓示がただ単に共同体内のことだけとして把握されていいものではないことは、次の女人の章の160節から162節にかけての次の啓示によって知ることができよう。

「ユダヤ教徒たちの悪業のかどで、彼らに許されていたいくつかのよきものをわれらは禁じた。また、彼らが多くの人々に神の道をふさいだからでもある。

また彼らは、禁じられていた利息をとり、人々の財産をむなしいことに濫費した。彼らの中の不信者のために、われらは痛烈な懲罰を用意しておいた。

しかし、彼らの中で確固たる知識をもっている者、汝に下されたものと以前に下されたものとを信じて疑わない者、礼拝を守る者、喜捨を行なう者、そして神と終末の日とを信ずる者、これらの者にはわれらは大きな報酬を与えるであろう。⁽¹⁷⁾」

明らかに、この利子禁止がイスラーム共同体内に限定されないものであることが語られているのである。

これらの『クルアーン』の言葉が歴史的に現実なものとなりえたかどうか、これについては詳細な実証的研究が必要なところであるが、現実は理念を偽ったというのが、これまでのヨーロッパの歴史学のおおむねの評価であるようである。クロード・カーアンは、

「この^{***}掟の拡充は明らかに貸手を窮屈としたが、しかし、他のいたる所と同様に、虚構の売却、実際に受け取った金額以上の負債の承認、等々の策により、ほとんど公式にこの掟の網をくぐる道が見つけ出された」⁽¹⁸⁾

と述べている。同じように、マントランもまた述べている。

「利子の禁止はほとんど実際の効果はなかった。法律の博士たちは理論的禁止を迂回する方法を発見するのに巧妙であった。その方法はヒヤール〔術策、奸計〕と呼ばれる。ハナフィー学派は、必要が、厳密に言えば禁止されていることを適法にすると宣言するまでに至った。」⁽¹⁹⁾

いずれも歴史を知るものについては決して珍しくはない現実であるが、これらの評価の意味を正確に把握するためには、こうした発言の視座の慎重な検討が必要であろう。

興味ぶかいことは、一見、事情はヨーロッパについても同様であるかに見えるものがあつたことである。アンリ・ピレンヌは中世ヨーロッパの利子をめぐる状況を次のように総括している。

「13世紀以降、教会法学者は、何物も望まずして、貸し与えよ、という聖書の文句に示された徴利の絶対的禁止を修正できる諸便法を発見しようと努力した。そして偶然的な損害または失われた予定利得または元本の

危険を伴う貸付においては、それに対する賠償すなわち利子が正当なものであるということが発見された。そこでは利子というものは合法的であった。したがって、許された徴利と禁止された徴利との間の区別がいかによりけりなものであり、それが裁判官の解釈にどれほどの余地を与えたかは、容易に理解できるところである。²⁰⁾」

もとより、宗教というものを、単にシニカルにだけ観察してはならないことは、キリスト教についても同様である。だからこそ、

「信用取引に関係するすべての人々に対して、教会の譴責がつねに永遠の威嚇として存在していたことは事実である。しばしば債務者は教会によって、彼らの借金の利子を支払う義務を免ぜられた。したがって、危険な利子の隠蔽にあらゆる工夫がほどこされ²¹⁾る必要もまた生まれたのであった。

このように、理念においても、現実においても、イスラームと中世ヨーロッパもともに利子問題については、ともかくも共通なものと見られるものが存在したことは事実であったと思われるが、これでもって両者を同一のものとして処理することを許さないものは、両者の利子禁止の法理に、一見ささやかな、しかし掘りさげてみると深刻な相違があることはもとよりであるわけだが、今はその問題をおいても、絶対に落とすことが許されぬものは、その後の歴史におけるこの二つの文明のこの問題に対する対処の仕方の相違である。すなわち、イスラーム文明においては、その後も頑として利子禁止を今日に至るまで擁護しつづけてきたのに対して、ヨーロッパ文明はこの原則を放棄してしまったのである。単に利子問題にとどまらず、多くの点において、イスラームの啓示は今日に至るまで強烈な生命力を維持し続けているわけであるが、それは決して1970年代以降における、イスラーム諸国における政治的な民族主義の高揚のイデオロギー的表現として片付けることができないものがあるように思われる。例えば、すでに1947年に出版されたマフムード・アフマドの『イスラームの経済学 — 比較的研究²²⁾』において、第1章でヨーロッパ資本主義批判、

第2章で利子問題、第3章でマルクス主義批判、第4章でザカート、第5章でファシズム批判、第6章で相続その他の問題、第7章でイスラーム銀行の問題が取扱われているという編別構成そのものが、イスラームの経済論においては一貫して利子禁止が核心的経済問題であって、このことは今日における利子禁止問題やイスラーム銀行に関する論議の盛行の根の深さをわれわれに教えてくれているように思われる。

これに対して、ヨーロッパ文明においては利子容認、いや、より積極的に、資本のコストとしての利子をヨーロッパ文明における経済の「合理化」の一つのきめ手とすらする道が選びとられたのである。もとより、この飛躍が容易になされたものでないことは、経済の資本主義化が本格化した16世紀におけるプロテスタント諸派内外での激烈な討論をひきおこしたことによって容易に知ることができる。その論争の詳細については、ベンジャミン・ネルソンの『高利の概念』が参照されるべきであるが、この問題に対して、利子の容認という中央突破的回答を与えたカルヴァンの意志決定には、ヨーロッパ文明の「合理化」という進路と彼の神学との間の同調の面があることが重要であろうと思われる。確かに、R・H・トーニーが述べているように、「高利問題についての彼の議論の特徴は、彼が信用というものを社会生活には普通な、さけられないできごとだと考えた点にある²³⁾」というような社会史的な解釈もそこで可能であり、否定されるべきではあるまい。しかしながら、より深く掘り下げるとき、極限的にまで予定説を押し進めたカルヴァンにとって、教会は決していわゆる「愛の共同体」、「恩寵の共同体」ではなくて、「神の栄光をたたえる営造物」なのである。つまり、人間の間の共同性が否定されて、人間はただ一人で神の前に立っているわけである。このことは、人間関係を人間的なものであるというより、即物的なものとするわけであるが、それはネルソンがつかみとったヨーロッパ近代の核心、「近代資本主義においては、万人はひとしく《他人》である」という点において《兄弟》なのである²⁴⁾という命題によって端的に表現されているものであったのである。

以上のイスラームとキリスト教の利子禁止をめぐる論理の歴史的展開は、単なる部分的な問題として処理しうるものではなからう。それは二つの文明の本質にかかわる問題なのではなからうか。すなわち、ヨーロッパ近代の文明が人間関係の即物化、そしてそれは予測可能性の追求という形で「合理化」の道をあゆんだのであるのに対して、イスラームの文明は人間関係の即物化 → 予測可能性の追求という「合理化」の道を拒絶し、あくまでも人間関係に共同性、兄弟関係を温存しながら、神の審判をあおぐという姿勢を守ったのである。こうした社会観の相違のゆえに、この二つの文明はひとしく普遍主義的な世界宗教より出発しながらも、今日の世界において、きわめてちがった状況、課題への異質の対応をよぎなくされることになったのではないか。例えば、もっとも今日的な問題の随一として企業の活動、企業の組織のあり方について、するどく両者は対決しているわけであるが、この領域においても、利子禁止に表れた両者の視座の相違、さらには前節における所有（権）の構造の相違にあらわれた社会観のパラダイムの相違から由来しているものがあるように思われるのである。

周知のように、ヨーロッパにおける企業組織の歴史のゆきつくところ、その最高の発展段階は、さきに所有（権）の問題について言及した株式会社であるとなることができよう。そしてこの株式会社成立の歴史については大塚久雄の『株式会社成立史論』（1947年²⁹）がなお研究の今日的水準を代表しているように思われる。すなわち、それは株式会社の成立過程を、個人企業 → ソキエタス → マグナ・ソキエタス → 株式会社という四段階において把握するのであるが、その背景にある理解は、いちおう合名会社としてつかんでおいてよいソキエタスを〈資本の結合〉、いちおう匿名会社としてつかんでおいてよいコンメンダを〈資本の支配〉としておさえた上で、このシェーマは〈資本の結合〉の契機が優位をしめながら、いちおう合資会社としてつかんでおいてよいマグナ・ソキエタスにおいて〈資本の結合〉の契機と〈資本の支配〉の契機が融合して、やがてマグナ・ソキエタスのなかのソキエタスの人間関係がヨーロッパ文明における人間関係の

即物化の流れのなかで「合理化」して、株式会社に到達するという論理構造になっているわけである。

一般的に、株式会社の特徴としては次の四つがあげられる。その第1は、全社員の有限責任制であり、その第2は、会社機関の存在であり、その第3が譲渡自由の等額株式制であり、その第4が確定資本制と永続性である。このうち、第1の有限責任性と第3の譲渡自由の等額株式制とは、株式会社というものの内部における関係の特徴を端的に示しているものである。そこでは人間行為の一部が即物的に切りとられ、そのかぎりで自由に結合したり分離したりするのである。そしてこれと裏腹の関係において、第2の会社機関の存在と第4の確定資本制とは、株式会社がそれに関与する人間より独立して、ウェーバーのいう「経営」(Betrieb) = 「一定目標に向かった持続的行為」として存在することを示しているものである。

これが大塚久雄が諸学説を総括して組立てたシェーマであるが、そこで問題があると思われるのは、まず第一にソキエタスを<結合>の契機、コンメンダを<支配>の契機としておさえ、ヨーロッパにおける企業形態展開の主導力をソキエタスに見て、ここに特殊ヨーロッパ、「近代化」するベクトルをもったヨーロッパの特殊性の根拠とした上で、これを前提として、株式会社における<支配>の契機をコンメンダに歴史的に見ていることである。つまり、それはコンメンダにおいて、いわば労働に対する貨幣の支配だけを見ているわけであるが、はたして、このような一面的な見方でよいものであろうか。むしろ、それは企業発展の歴史の一般法則を表しているというより、ヨーロッパ文明の特質の現れと言うべきものなのではなかろうか。このことはすでに言及したイスラームにおける「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」という概念を思いおこすとき、ヨーロッパ文明がもともとコンメンダが持っていた複合的な構造を一面化したのだといえるのではなかろうか。

この疑問はシェーマの疑問の第二のものとして、大塚理論が、ソキエタス、コンメンダから始まるヨーロッパの企業形態史をもつばらヨーロッパの枠内だ

けで、その成立、発展の説明をしていることと考えあわせるとき、単なる概念構成の問題ではなく、歴史的事実の世界の問題としても解明されなければならない疑問であることが明らかになってくるだろう。ここに、偏見のない目をもってくるとき、ヨーロッパ自生のもと考えられた多くの文化が実はイスラーム文明に由来するものであることが続々と見えてくるのではないであろうか。ヨーロッパ文明のイスラーム文明からの文化の継承を今日まで証言するものは、イスラームの言葉であるアラビア語あるいはベルシャ語からヨーロッパの言語一般が多くを借用している事実にはかなるまい。これらアラビア語よりの借用語が、科学や、ヨーロッパにそれまで知られなかった新商品におびただしく見られるのは当然のことであるが、しかし、商業関係にも次のように数多く見られるのである。すなわち **douane** (税関)、**arsenal** (武器庫)、**magasin** (倉庫)、**traffic** (交易)、**tariff** (税率)、**risk** (リスク)、**fondaco** (居留地)、**sensal** (仲買人)、**aval** (手形保証)、**cheque** (小切手)、などがその一部にほかならない。²⁹⁾ こうした言葉の借用は単にそれだけで終わることができないものである。言葉の借用は当然に概念の借用、システムの借用を意味することを忘れるべきでなく、したがって、企業組織の借用、あるいは、最悪のばあいでも、イスラーム側とヨーロッパ側をともに内に含んだ地中海世界の創造の可能性を検討すべきである。

アルフレッド・E・リーバーはヨーロッパにおける商業制度の多くがイスラーム世界より借用した可能性を詳細に検討している。³⁰⁾ 記帳や文書の書き方、それは合理的な商取引にとって不可欠のものであるが、それらはアラブ商人から学んだものだといっているのである。そもそも計算を容易にする数字、つまりアラビア数字は、その名のごとく、アラブ人がインドより学び、そしてヨーロッパに伝えたものである。遠距離取引に不可欠な「為替手形」もまたヨーロッパがアラブ商人より学んだものであるという。それのみではない。企業組織についてもまた例外ではなかったといっているのである。リーバーはコンメンダについて、次のように述べている。

「コンメンダは、アラブの商慣習から決定的に影響を受けたと思われる、もう一つの制度である。コンメンダにおいては、商行為者は、投資者の指令に従うけれども、資本の損失に対して責任を負わないし、これに対して投資者の責任は彼が投下した資金にかぎられる。各人は一つの共通の冒険から引出された純益からあらかじめ定められた割り前を受取ったのである。このコンメンダ関係はビザンツのクレオコイノニアやユダヤのイスカと本質的に違っているが、イスラームのキラードやムダーラバとは非常に似ている。⁽²⁸⁾」

イタリア人がコンメンダをイスラーム商人より学んだという証拠は残されていない。ただイタリアのコンメンダ契約の最古のものは11世紀のものであるが、しかしイスラーム世界におけるムダーラバの慣行は8世紀にはすでに存在していたのである。したがって、ヨーロッパの枠内だけで企業組織の歴史を考えることは、全くの片手落ちの視座であるといっても過言ではないであろう。

今は、イスラーム世界における企業形態について詳細にはふれることができないが、ウドヴィッチの労作が教えるように、⁽²⁹⁾そこには、シャリカト＝ル＝ミルク（所有権のパートナーシップ）、ハナフィー学派のムファアワダ・パートナーシップ、ハナフィー学派の有限投資パートナーシップ、マーリキー学派のパートナーシップ、コンメンダ（ムダーラバ、キラード、ムカーラダ）と多彩をきわめる企業形態があることだけは言明することはできる。イスラーム文明においても、ヨーロッパ文明とは方向がちがってはいるが、豊富な歴史的発展が存在したのである。そして、念のため付け加えるならば、この多様な企業形態はいずれも信用の諸形態でもあるだけに、イスラームにおける利子禁止は信用を未発達のまま放置したと言うよりも、むしろこの面でもイスラーム独自の展開があったとすべきであろうと思われる。そして、これらの事実の認識は、これまであたかも基準であるかのごとく見えてきたヨーロッパの歴史をより全体的な視野のなかに位置付けなおすことによって、われわれの目をヨーロッパ中心主義より解放し、近代ヨーロッパ文明、近代世界システムをこれまで見えなかったものも見える目で見なおすことを許

すのではないかと思われる。

注

- (1) ムハンマド・バーキルッ＝サドル著・黒田壽郎訳『イスラーム経済論』第1巻、84頁。
- (2) 同上書第1巻、43頁。
- (3) 同上書第1巻、50頁。
- (4) 同上書第1巻、50頁。
- (5) 同上書第1巻、50頁。
- (6) 同上書第2巻、103頁。
- (7) 同上書第1巻、68頁。
- (8) 同上書第1巻、69頁。
- (9) ボランニーについては、拙著『経済人類学序説』1985年を参照せよ。
- (10) ムハンマド・バーキルッ＝サドル、同上書第1巻、85頁。
- (11) 同上書85－86頁。
- (12) 『大塚久雄著作集』第七巻、70頁。
- (13) 同上書第七巻、70頁。
- (14) アリストテレス『政治学』（岩波文庫版）57頁。
- (15) 『聖書』（日本聖書協会版）280頁。
- (16) 『コーラン』（中央公論社「世界の名著」）91－92頁。
- (17) 同上書132頁。
- (18) Claude Cahen, L' Islam. Des origines au début de l'empirè ottoman, 1970, p.140.
- (19) Robert Mantran, L'expansion musulmane (VII－X siècles), 1969, p.281.
- (20) アンリ・ピレンヌ『中世ヨーロッパ経済史』（邦訳、1956年）169頁。
- (21) 同上書170頁。
- (22) Shaikh Mahmud Ahmad, Economics of Islam. A Comparative Study, 1942.
- (23) トーニー『宗教と資本主義の興隆』（岩波文庫版）上巻178頁。
- (24) Benjamin Nelson, The Idea of Usury, From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood. (Second Enlarged Edition), 1969, p.xxv.
- (25) 『大塚久雄著作集』第一巻。
- (26) 一般的にはS. フンケ『アラビア文化の遺産』を見よ。
- (27) Alfred E. Lieber, "Eastern Business Practices and Medieval European Commerce " Economic History Review, vol. xxi, no.2.

p.230.

⊗ A. E. Lieber, "op. cit" p.240.

⊗ Abraham. L. Udovitch. Partnership and Profit in Medieval Islam. 1970.