

イスラーム経済論への方法を巡って

— <外>の回路へ —

鈴木規夫

0. <第三世界>の発見と隠蔽

— スミス、マルクス、レーニン、マックス・ウェーバー、アミンなど多くの名が出ましたが、本当の第三世界の学者の名前は一度も聞けなかった⁽¹⁾ タイ出身の経済学者であるクントン・イントラタイは、「経済学と第三世界」と銘打たれたコンファレンスに参加し、総括討議においてそう語っていた。

ここで<第三世界>の詩人や作家ではなく「学者」の名前があがらないことがとりわけ問題とされている点に着目すべきであろう。それは、<第三世界>という意味生成（社会形成／主体生成）の現場を理論的にも「直接に」捉えるもののあることへの理解を求めている。西欧近代の学問が繰り返し再生産してきた<貌>のない異文化 — イメージをイメージとして創出されたイメージの連鎖 — から逃れるには、<貌>のない論議に対しても細心な吟味が必要とされよう。<第三世界>という問題の「発見」が、その「イメージの連鎖」の繋がりに連続した形で展開されるのだとすれば、それはまた新たな「隠蔽」を生む。<貌>のない<第三世界>論が、日本の<知>の配置構造に布置されると、後に見るように、その大方の引照基準が西欧の<知>にあるところから来る「二重の屈折」に陥ることになるから、細心であって有りすぎることはない。

ムハマンド・バーキルッ＝サドル著『イスラーム経済論⁽²⁾』の翻訳紹介を得て、この具体的<貌>との出会いを益なき憶見の自己増殖に終わらせない<回路>を開くには、自己の<知>の可能態としての相対性 — 一方的な非対称性を刻印しながら立ち現れる権力の循環とそれが貫く実践において可能となる「排除」による「外部」の設定の未生状態 — の動きに<身>を放たなければならないだろう。<貌>をもった<第三世界>の理論と方法とが日本の<知>の配置構造に十分接合され配置構造自体の変換までも含めた射程をもって生きるには、そうして開かれるべき<回路>を求める「不可避的過程」があるのだ。

<第三世界>とは私たちの思惟の枠組みそのものを問題としうる地平なので

ある。

1. 「混沌の世界」像の〈ねじれ〉

日本の経済史研究において比較的早い時期に「低開発経済分析」に着手した赤羽裕は、〈第三世界〉を次のように捉えていた。

「第三世界」には人間の歴史が横倒しにされてあるとよくいわれるが、現実の「第三世界」はまさに人間の歴史のあらゆる次元を含む「混沌の世界」なのであって、そこからはひとが引き出したいと思うあらゆるものを、神をも悪魔をも引き出すことができる。したがって、何の準備もなしに、現実の「第三世界」に対する正確な知識もなしに、そこに既成の世界秩序を越えた未来世界の理想像のみをみようとすることはまことに軽率でもあれば、危険でもあるといわざるをえない。確かに「第三世界」は長い間植民地として既成の世界秩序の犠牲者であった。だから「第三世界」は既成の世界秩序を告発する十分に正当な権利をもっている。しかし、そのことと新しい未来の秩序をどこに求めるかということとは必ずしも同じことではないのである。⁽³⁾

これは日本の〈知〉の配置構造において流通する〈第三世界〉像のある種の典型的言説である。この言説に投射されている〈ねじれ〉を取敢えず三つの位相に架けて考えてみよう。三つの位相とは α) 「混沌の世界」という把握の仕方の問題位相、 β) 「正確な知識」を導く〈方法〉の問題位相、 γ) 「新しい未来の秩序」の構想の問題位相 — である。この三つの位相は、バーキルツ＝サドルにあっては精密に一化されるのであるが、その詳細な検討は機会を改めて行うこととし、ここでは寧ろ〈ねじれ〉の問題に焦点を合わせるに止めよう。

β)、γ)の位相は続く第二節、第三節で取り扱う。

第一相の「混沌の世界」とは一体どこからやってきた対象認識なのか。

「人間の歴史が横倒しにされてある」とか「人間の歴史のあらゆる次元を含む」といった修飾表現の伴っているところにも窺えるように、ここでいう「混沌」のイメージは、たとえば、「現代の世界では、それぞれ歴史的個性をもつ多様な社会が複合的な一体をなして存在している⁽⁴⁾」といった規定の仕方とは根本的に異なる位相にある。

柴田三千雄氏は、大塚久雄氏の「世界資本主義」論における「世界体制」の概念を批判しつつ、その「横倒しの世界史」という表現について次のように述べている。「この見方によれば、たとえば、ある社会は一国的にみれば封建制の段階にあり、国際的にみれば低開発国型の資本主義の類型に属するということになるが、これは二重というよりは、むしろ二つの異なる規定といわざるをえない。このような規定が生ずるのは、世界体制の設定が、いわば類型比較のための同時代的な場としての機能しかもっていないことに由来するのである⁽⁵⁾」。ここから柴田氏は、近代の世界体制の扱い方の問題が「歴史における全体性をいかに考えるか」にかかっている、それを「関係の総体」として発生論的に、「構造」を「構造化」の過程として捉えていく必要を述べ、「世界システム論」の受容の立場を示す⁽⁶⁾のである。

「世界システム論」の議論はさておき、この柴田氏の大塚氏への批判は、もう一つ別の副産物を残している。「類型比較のための同時代的な場としての機能」を大塚氏はなぜ求めたのか、という問題である。この場の設定は初めから後進資本主義に生じる「歪」の説明に必要な設定なのであった。つまり、その「場」自体は予め想定された「歪」の「合理的」説明こそが生み出したものなのだ。資本主義的發展を成しえていない、ということはそこに「歪」があるからである、という観念がまずあったのである。

こうした事態は、たとえば、「象徴的秩序の外部にあるカオス、あるいはそれに先行する形態の未完成性は、象徴的秩序そのものの未完成性の投射であり、

外部や以前のカオス性・未完成性は、ある象徴的秩序が完結したと想定してはじめて、発見されるものなのである⁽⁷⁾ — つまり換言すれば、資本主義的秩序の完成を想定して初めて「低開発国型」が「混沌の世界」として「発見」される、という言いかたにもなろう。「低開発国」といった呼ばわりは、中世キリスト教社会がその統一を望みながら果たしえなかつたにもかかわらず、その「統一」を観念して創出した「異教徒」のイメージでもあるのだ。このイメージが「第三世界」とセットされるところから「混沌の世界」という把握の仕方の問題位相が生じるのである。

さらにこの第一相には、のちに見る第二相とも重なり合うのであるが、いわゆる「アジア的生産様式論争」（ないし「社会構成体論争」）の問題も絡んでくる。この「論争」ならびにその理論上の波及効果について、ここで詳しく検討する余裕はないが、⁽⁸⁾ その「復活したアジア的生産様式論争」の批判を試みた小谷汪之氏の『マルクスとアジア』は貴重な問題意識によって支えられている。

小谷氏は、マルクスのアジア観が具象性を欠いたものであり、その抽象性は直接生産者の存在形態や生産過程について何らの「知識」をもたない点に典型的に現れているとし、マルクスは19世紀ヨーロッパにそれ自体観念化されたアジアについての「知識」を素材として「アジア的なるもの」の観念を具象化しようとしていたのであって、そのプロセスそのものについて常に新たな「アジア的なるもの」の観念を生みださざるをえなかつたことを明らかにしている。⁽⁹⁾ そして、この「必然性」に着目しない「論争」の無意味であることを強調しつつ、次のように述べているのである。

アジア社会を既定の観念にとらわれることなく、現実こそくしてリアルに認識するうえで、つねに大きな障害になりつづけてきたものこそ、「アジア的共同体」という神秘的観念だったのでないだろうか。

今日においても、「アジア的共同体」を反文明、反近代を象徴するものとして告発する立場が日々再生産される一方で、「アジア的共同体」にヨ

ヨーロッパ的近代の病弊からの解放のシンボルを見出そうとする立場も、装いをかえてくりかえし出現している。(……)しかしながら、この二つの正反対に見える立場は、奇妙なまでに共通した「アジア的共同体」像を前提としている。ただこの共通した「アジア的共同体」像をプラスの価値とするか、マイナスの価値とするかという点において立場の違いが出てくるのである。¹⁰

そして、この観念の横行によってリアルな認識の形成が阻害されている現代の思想状況への批判を企図し、この観念が「ヨーロッパ史のどの段階において、いかなる価値意識の体系に支えられて形成され、そのさい具体的にはアジアにかんするどのような「知識」が素材とされたのか」を密度の濃い文献探査の作業を通じて小谷氏は明らかにしているのである。

こうした批判の作業は、当然日本のアカデミズムそのものにも向けられる。小谷氏は、別のところでまた、大塚氏の「アジア的共同体」概念はウェーバーには一切の根拠を見出しえないこと、¹¹そして大塚氏のそれは「オリエンタリズム」のプリズムによって「二重に屈折させられた、全くの虚像にしかすぎない」¹²ことを実証している。

この「二重の屈折」は、のちに小谷氏によって「ねじれた二分法／ねじれた幻影」と名づけられている。¹³それはまた近代資本制＝〈クラインの壺〉¹⁴の生みだした〈ねじれ〉であるともいえよう。

2. 「正確な知識」／〈方法〉の問題

経済学が伝説的に仮設してきた〈ホモ・エコノミクス〉の神話とその基底となっている〈欲求の神話〉のフィクショナルな性格が、¹⁵〈第三世界〉の現実の前で沈黙を余儀なくされているのは、ある意味で第一相でみた〈ねじれ〉の帰

結である。

60年代から70年代にかけて隆盛をみせたさまざまな「開発論」は、その後「南北問題」（これも〈ねじれ〉た認識の変種であることに変わりはない）として把握されている「南」と「北」との格差がさらに拡大して「絶対的貧困」に追いやられる人々の急増するのを眼前にし、「現実の巨大さに圧倒されて、既成の経済学が南の開発問題にほとんど全く沈黙してしまった⁽¹⁶⁾」状況を呈している。この「沈黙」は経済的事象に関する「正確な知識」とそれを導く〈方法〉に深刻な再考を求めることになる。70年代から今日にかけて経済学の理論の〈神話〉がことごとく揺れ動いているのも（「崩れた」とは言わない理由はのちにみる）、「諸科学の危機」であると同時に、こうした〈第三世界〉の現実の反射でもあることを看過すべきではない。赤羽氏が「正確な知識」と呼んだものは、「現実」においては、少なくとも既成の経済学の提供し得るものではないのである。

経済学の〈方法〉自体の再考には大きく分けて二つの流れがあるようである。しかし、その二つがともに〈科学的方法〉の再解釈へ自己言及し始めていることに変わりはない。

まず、経済学がその出自において受胎してしまっている〈ユダヤ・キリスト教的バイアス〉を問題の基層に据える流れがある⁽¹⁷⁾。この流れの議論の展開パターンはおおよそ次のようなものであろう。— 経済学の父アダム・スミスの理論は、西欧的自然法に基づく道徳哲学とニュートン力学的科学方法論との二つの源泉を基礎にしており、主観的には汎人類的観念をもって語りながら、その実まったく西欧キリスト教的境界（自由と平等との及ぶ空間の差別化＝「文明」と「野蛮」との境界）が無自覚的に設定されてしまっていた。この傾向はジョン・ロックの「所有権」の議論にも当てはまる。ロックは「所有の権原」からさらに「所有の限界」をも論じ、「各人は自分の利用しうるだけのものをもつべしという法則」を定式化し、それを遵守すれば「隣人の持ち分」を侵したり、奪ったりすることなくこの世界に万人が幸せに暮らせるだろう、というのであるが、ここ

でいう「世界」は、「アダムの子孫としての人類即ちキリスト教徒〔人類の中の開化した部分に数えられる人々／所有権の範囲を決めるため実定法を制定した人々〕」と「それ以外の下級の被造物〔異教徒はここに含まれる〕および大地」とに予め二分されているのだから、「人類」とはキリスト教徒以外の何者でもない。したがって、こうした「人類」の擬制の上に成り立った経済学は、その無意識のうちに潜在させているバイアスを自覚的に取り除くことがなければならぬ — というのである。

しかし、そうした〈ユダヤ・キリスト教的バイアス〉をいう時にそれを相対化する宗教としてしばしば想定されるのが〈仏教〉などであって、イスラームを主題化することは注意深く避けられているようであること、また、現代世界の権力政治がまさにこの〈ユダヤ・キリスト教的バイアス〉を帯びて動いている（アメリカは言うまでもなくソ連もまたその「元型」においてキリスト教的バイアスの下にある）ことなどは見落とされている。このバイアスは理論上の問題であるよりむしろ現実態であるのだ。「諸科学の危機」に対する形而上学の復活の要請は、比喩ではなく、現実的な差し迫った要求なのだという文脈のないところに、この〈方法〉再考の流れの解法はないだろう。そうした〈回路〉が開けて初めて、パーキルツ＝サドルの次のような言説への了解が可能になる。

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。¹⁹

ここで「宗教」と表現されているものは極めて動的性格をもっており、言わば「動詞」として読まれるべきコトバである。それを名詞的用法に閉じ込めるならば、思考上の癒着と停滞とは免れえない。パーキルツ＝サドルはこの「名詞的用法」に陥らぬための精密な手続きについて言及しているが、これはまた

別の機会に検討することにする。

二つめの流れは「科学性」の問題に直接する。

社会科学のなかでも、その「科学性」を最も具備するとされる新古典派の経済理論は、70年前後にいわゆる「ラディカルズ」によって、その「イデオロギー性」「問題解決能力の不足」を徹底的に批判・糾弾された。にもかかわらず、75年にはあたかも「不死鳥のごとく」復活した。むしろ、いわゆる「先進諸国」での出来事であるが、この経緯をつぶさに見た経験から佐和隆光氏は次の二つの教訓を引き出している。¹⁹第一に、新古典派経済学は、無意識のうちに自らの「規範」内へI。ラカトシュの言う「精緻化された反証主義²⁰」を取り入れていたということ — すなわち、ラカトシュの科学史観にならって、新古典派経済理論を一個の「科学研究プログラム」とみなし、「堅固な核」（＝理論の本筋／完全競争、主体の拡大化行動、市場均衡など）を保守するために、「防備帯」（＝付随的な諸仮定／数学的演繹の便宜上導入される諸々の関数の関数型など）を試行錯誤的に変更してきた過程があり、「核」の仮説群から導かれた帰結がデータと食い違っても新たな「防備帯」で整合性をつけてしまう（「反証のがれ」）こと、したがって第二に、データが理論を倒す力はすこぶる弱く、いくつもの理論が同時に共存していることが経済学のあたりまえの姿なのではないのか、ということ — この二つである。

さらに佐和氏は、この二つの教訓から次のような「方法」を導いている。経済学は仮説を設けて演繹を行ない、ある命題を導いてそれをデータと照らし合わせるという「科学」のスタイルをとっているが、その理論の現実的妥当性は、人々の「直覚」によりトータルに判定されているにすぎない。理論のもっともらしさを判定する「直覚」の拠り所となるのは、ほかでもない日常的知である。日常的知のあり方は、社会的文脈（社会の制度および価値観とその機能のありよう）の変化によって少なからぬ影響を被る。それがために、日常的知というものは時間的にも空間的にも移ろいやすい。それゆえに、社会科学の理論のもっともらしさや意外性についての評価は、社会的文脈の変化につれて心もとな

く揺れ動く運命にある —。

この佐和氏の「方法」が、日本の〈知〉の配置構造においてどの程度の〈力〉になっているのか、推測しがたいところであるが、これが受容される知的基盤があるのなら、「イスラーム経済というものが、経済生活においてイスラームがそれに従うことをよしとする方法であるがゆえに、理論〔方法〕であって学〔解釈〕ではない⁽²¹⁾」ことを了解していける〈回路〉となるだろう。この〈方法〉はさらに戸坂潤の『科学方法論』における次の言説によっても補完しうるだろう。

空疎な興奮でもなく、平板な執務でもなくして、生活は一つの計画ある営みである。一定の出発と一定の目的とを有つ歩みで常にあるだろう。この意味において歩みは道を逐うて運ばれなければならない。一切の生活に於ける特色は、恰も方法という言葉によって代表される。吾々のどのような労作においても、方法は根本的な意味を有つ。⁽²²⁾

戸坂はこれに続けて、方法的理解のみが学問の性格を明らかにしその批判を可能ならしめるとする。そして、特定の対象に対して特定の方法が対立するのであるが、両者の関係は「相互決定」の概念から出発すべきである、という。その「関係」は既定の一範疇に包摂されて理解されるような部分的事情ではなく、出来るなら却って一切の範疇をそこにおいて統一的に理解せしめるような根本的な関係に属さねばならない、とする。なぜならその「関係」が対象・方法両者の何か存在の可能性における存在論的循環に基づくそれぞれの「運動」を第一の規定としているのであるから、というのである。⁽²³⁾

現状の変革のための革命すなわち正しい状況へと変化させる試みである『イスラーム経済論』が、放心した動きではなく、意味ある運動として変化しうる可能性を有つ対象と方法との「相互決定関係」を求める — これをパーキルツ＝サドルが「たんなる学、科学ではない⁽²⁴⁾」という時、私たちに反射されるものは、私たち

が「科学的」と考えてきたもののあり方であり、〈知〉の配置構造における具体的なく力〉の関係なのである。

3. 「新しい未来の秩序」の構想 — 〈外〉の 〈回路〉へ

やや性急にではあったが、これまで垣間見てきた第一相と第二相との問題位相の性格からも判るように、「新しい未来の秩序」の構想をめぐる第三相は、〈境界〉の生成とその消滅との問題として立ち現れてこざるをえない。キリスト教社会の「無意識」の内に滑り込でいた「世界」を二分する境界が近代国家の「国境」として実体化され、それを支えるナショナリズムを「本性」としてきた経済学が、もはや何ものも語りえなくなった今、新しい「秩序」の構想は〈境界なき秩序〉として構想されるのである。

「〈第三世界〉が今日、巨大なかたまりのごとくにヨーロッパの面前にあり、その計画は、あのヨーロッパが解決をもたらし得なかった問題を解決しようと試みることである筈だ²⁵⁾」とするなら、かつてフーコーが〈外の思考〉²⁶⁾と呼んだ思考のうち「構想」の手掛りを見出し得るかもしれない。その直接性への志向が『イスラーム経済論』との関わりをどう結び、〈境界なき秩序〉を構想するのか — これはまた、『イスラーム経済論』の詳細な検討ののちに現れることになるろう。

注

- (1) 高橋彰他編『第三世界と経済学』（東京大学出版会、1982年）319頁。同じ箇所でクントンは「私はタイ人ですからタイ人の目を見た学問、考え方、自分の目で見える権利がないのかと今回のコンファレンスの間に何回も考えました」と述べてもいる。
- (2) ムハンマド・バーキルッ=サドル『イスラーム経済論』（黒田壽郎訳）。

- (3) 赤羽裕『低開発経済分析序説』（大塚久雄序、関口尚志編、岩波書店、1971年）41頁。
- (4) 柴田三千雄『近代世界と民衆運動』（岩波書店、1983年）1頁。
- (5) 同書、6頁。
- (6) 同書、9頁。
- (7) 小田亮「禁忌と意味生成 — レヴィ=ストロースその可能性の中心」、日本記号学会編『記号学研究4』（北斗出版、1984年）所収82頁。同書所収立川論文、丸山論文も参照。
- (8) とりあえず、本田喜代治編訳『アジア的生産様式の問題』（岩波書店、1966年）、ラ・パンセ編集委員会編大技秀一訳『史的唯物論と社会構成体論争』（大月書店、1973年）参照。
- (9) 小谷汪之『マルクスとアジア』（青木書店、1979年）8-10頁。
- (10) 同書、221-222頁。
- (11) 小谷汪之「『アジア的共同体』概念の成立根拠 — 大塚久雄氏の所説によせて —」、『思想』1981年7月号、参照。
- (12) 小谷汪之「『オリエンタリズム』と『アジア的共同体』」、『歴史評論 — 特集・現代歴史学と「第三世界」』、1981年10月、参照。小谷氏は此处で、①C.L.タッパー『パンジャール地方慣習法』第二巻に収録されているグルガオン地方についてのJ.ウィルソンの慣習調査報告書→②その報告書に依拠したハインリヒ・クノー『経済全史』第二巻の記述には見られるが、ウィルソン報告書には根拠を求め得ない、19世紀インドに現存していた村落共同体（グルガオン地区）を「古代ゲルマン」のマルクと同じ歴史的性格のものであるといった観念的類比による「誤認」→③クノーの「誤認」を根拠としてさらに抽象化、理論化することで大塚氏は「原始的な姿の『農業共同体』」としての「アジア的共同体」像を表象した、という①～③のプロセスを各々の資料を比較検討し論証している。
- (13) 小谷汪之『歴史の方法について』（東京大学出版会、1985年）、「第二部 日本人にとってのアジア — 自己認識への回路」参照。この「ねじれた二分法」について、小谷氏は次のように述べている。「……近代の形成過程において、ヨーロッパが世界中に拡大していったとき、自己の外に発見した自己とは異質な社会を、すべて「アジア」という観念のなかに流しこみ、「ヨーロッパ」の対極に「アジア」なるものを措定したのである。（……）しかも、この「ヨーロッパとアジア」という二分法は、……「アジア」を「ヨーロッパ」の対極の位置からねじまげて、「ヨーロッパ」の歴史発展の初源形態に接続するという、ねじれた二分法である。（……）このねじれた二分法が再生産する幻影としての「アジア的なるもの」は、今日なお、日本人の思考のなかに広く、深く根をはっている。それは、ちょっとした緊張の弛緩に乗じて、しのびこんでくる影のようなものとして、我々自身につきまどっている」（143-44頁）、また、小谷氏は上原専祿の1954年の論稿の「主体としてのアジア」把握の内容にふれ、上原にとってアジアとは「ヨーロッパによる植民地主義・帝国主義支配の被害をこうむり、それによって刻印された「負性」＝「アジア性」を共有するがゆえに、その「負

性」を克服するという共通の課題をもつに至った諸社会」であり、「世界史の現実を組みかえ」それをとおして「西欧中心的世界認識の構造そのものを根底的に批判し、止揚していくべき主体」（166-67頁）に他ならない——としている。小谷氏の問題射程の置きかたに異論はないが、「自己認識の回路」に収束してしまった後どうするのか、そこまで問わなければならない〈現-相〉に私たちはある。「〈外〉の思考」→〈外〉の回路への要請はここにこそある。

- ⑭ 浅田彰『構造と力』（勁草書房、1983年）参照。
- ⑮ 今村仁司『社会科学批評』（国文社、1983年）参照。
- ⑯ 高橋他編、前掲書、71-72頁。
- ⑰ 中西洋「経済学と第三世界」、同書所収、参照。
- ⑱ バーキルツ＝サドル、前掲書、34頁。
- ⑲ 佐和隆光『虚構と現実——社会科学の「有効性」とは何か』（新曜社、1984年）及び浅田彰、佐和隆光他著『科学的方法とは何か』（中公新書、1986年）参照。
- ⑳ イムレ・ラカトシュ「反証と科学的研究プログラムの方法論」、I. ラカトシュ/A. マスグレーヴ編、森博監訳『批判と知識の成長』（木鐸社、1985年）所収、参照。
- ㉑ バーキルツ＝サドル、前掲書、378頁。
- ㉒ 『戸坂潤全集』（勁草書房、1966年）第一巻、5頁。
- ㉓ 同書、5-8頁。
- ㉔ バーキルツ＝サドル、前掲書、37頁。
- ㉕ フランツ・ファノン、鈴木道彦・浦野衣子訳『地に呪われたる者』（みすず書房、1969年）、183頁。
- ㉖ ミシェル・フーコー、豊崎光一訳『外の思考』（朝日出版社、1978年）参照。また、cf. Gilles DELEUZE, FOUCAULT, Les éditions de minuit, 1986. pp. 77-99.