

イスラーム経済の社会的位相

ムハンマド・バーキルッ=サドル

黒 田 壽 郎 訳

昭和60—63年度文部省科学研究費補助金(一般研究A)

研究課題番号 60400012

研究成果報告書・IX (昭和62年度 2 分冊)

国 際 大 学

中 東 地 域 研 究 科

本冊子は、昭和60—63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「現代イスラーム社会の変容の総合的研究——思想的背景と現状」の成果の一部を報告するために作成された報告書の第IX分冊であり、昭和62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60—63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・IX（昭和62年度第2分冊）

課題番号 60400012

研究課題 現代イスラーム社会の変容の総合的研究
——思想的背景と現状——

研究代表者 黒田壽郎（国際大学教授）

研究分担者 石田 進（国際大学教授）

丸山直起（国際大学教授）

松本耿郎（国際大学準教授）

小杉 泰（国際大学講師）

イスラーム経済の社会的位相

ムハンマド・バーキルッ=サドル

黒 田 壽 郎 訳

はじめに

本冊子は、昭和62年度文部省科学研究費補助金による「現代イスラーム社会の変容の総合的研究——思想的背景と現状——」の研究成果の一部である。

本プロジェクトにおいては、これまでの我が国における研究上の空隙を埋めるために、イスラームの思想的諸側面の固有の内容を解明する上で重要な原典資料の翻訳を推進し、すでに『無利子銀行論』『イスラーム革命における人間と思想』『イスラームにおける正義論』『イスラームと社会主義』『現代イスラーム国家論』を訳出して印刷に付し、並行する分析作業の役に立ててきた。本冊子では、その作業をさらに進めて、イスラーム社会の理解に不可欠な社会と経済の関係性のあり方をめぐる論考として、M・バーキル＝サドルの『イスラーム経済論』の中の未訳の関連部分を訳出し、イスラーム経済に関する若干の論考と併せて刊行した。

イスラーム社会はタウヒードを基礎とする統合的な社会であり、そこでは経済も社会の不可分な一部として、社会全体を律する思想の規定を受けている。したがって、社会と経済のいずれを理解するためにも、その両者の相関性を把握する必要がある。その意味で、ここに訳出した論考の有用性はおのずと明らかであると思われる。

1988. 2. 15.

目次

はじめに	III
第I部 イスラーム経済における国家の責任	1
第1章 社会的保証	3
第2章 社会的均衡	11
第3章 国家の介入の原則	25
第II部 生産に後続するものをめぐる考察	37
第III部 天然資源をめぐる考察	51
第1章 大地から得られる原料	53
第2章 天然の水	79
第3章 その他の天然資源	82

第I部

イスラーム経済における
国家の責任

第1章 社会的保証

イスラームは国家に、イスラーム社会における個人の生活を完全に保証するよう義務づけている。国家は通常、この責務を2つの段階に応じて遂行する。第1の段階において国家は、個人が自分の労働と努力を基礎に生活しよう、労働の手段と、生産的な経済活動に意義ある参加を可能にする機会を準備する。ただし個人が労働に従事したり、自分で完全に生計をたてることができない場合、あるいは国家が個人に労働の機会を提供しえないような例外的な状況にあるさいには、第2の段階が到来する。そのさいに国家は、個人の必要を満たし、一定の生活水準を維持させるために十分な財を用意して、保証の原則を実際に適用するのである。

この保証の原則は、イスラームの経済理論においては、2つの基盤にもとづいており、その理論的正当化をその両者からひき出している。

その第1の基盤は一般的相互責任であり、他は国家の公的資源にたいする共同体の権利である。ただし両者はそれぞれ、充当を保証すべき欠乏の種類を規定するさいに、また個人にたいする社会保証の原理が適用される生活の最低限を定めるさいに、一定の限度、条件をもっているのである。

保証の第1の基盤は、個人の生活にかかわる、緊急の必要を満たす保証以上のことを要求するものではない。他方第2の基盤はその域を越え、より広範囲な充足、高度な生活水準の維持を義務づけている。そして国家は、これら2つの基盤のそれぞれにおいて、可能な範囲内で社会的保証を実行しなければならない。

イスラームにおける保証の思想を規定するためには、これら2つの基盤

と、それが要求する諸条件、法的根拠について説明を加える必要があるであろう。

I. 社会的保証の第1の基盤

社会的保証の第1の基盤は、一般的相互責任である。一般的相互責任とは、それにもとづいてイスラームがムスリム相互に十分な保証を義務づけている原則である。この原則はムスリムに、彼が他の諸義務を遂行するのと同様いかなる場合でも、自分のおかれた状況、能力の範囲内でこの種の保証を与えるよう義務づけている。

ムスリム間の一般的相互責任というこの原則にもとづいて国家が実践する社会的保証は、実際には国民が法的に命ぜられた事柄に従うよう強制したり、ムスリムが自分たちにイスラームの諸規範を実際に適用するよう配慮する国家の役割に他ならない。したがってイスラームの諸規範の適用に関して忠実であり、善を勧め悪を罰する権能をもつ国家は、信頼に足りよう心がける責任をもつと同時に、すべての人間に法的義務を遂行し、神が下した命令に従うことを強制する権限を与えられているのである。それゆえ国家は、その必要が生じたさいにはムスリムにジハードに赴くよう強制する権限をもつと同様に、彼らが弱者を保護する義務を拒否した場合には、彼らにその義務を遂行するよう強制する権限をもっている。この権限によって国家は、ムスリムの代理として弱者の生活を保障する機会が与えられ、その権限の範囲内で十分な額の保障を提供するよう人々に義務づけることができる。この保障により人々は宗教的義務をはたし、至高の神の命令に従うことが可能になる。

相互責任の原則にもとづいて、国家が実践する社会的保障の限界と、その充当が保障される必要の種類を明らかにするためには、相互責任の原則に関

して言及しているいくつかの法的な典拠について検討しなければならない。それにもとづいてわれわれは、ムスリムの保証義務の程度、さらにはそれに依拠する国家の保障の限度を定めることができるのである。

真正なものとされるハディースの中に、サマアに関するつぎのようなものがある。「彼はイマーム・ジャアファル・イブン・ムハンマドに、同胞が非常に困窮していてザカートですら充分でないのに、余裕のある暮らしをしている人人について尋ねている。『彼らは同胞が飢えているのに、立派な暮らしをしていてよいのでしょうか。今は厳しい時なのです。』するとイマームは答えていった。『ムスリムはムスリムの兄弟であり、他に不正を加えたり、彼を見離し、遠ざけるようなことがあってはならない。そのために力を尽くし、絶えず協力し、困窮した者に慈悲をかけることは、ムスリムたる者の義務である。』」⁽¹⁾

また他のハディースによれば、イマーム・ジャアファルはつぎのようにいっている。「自分の手許にあるもの、他人の許にあるもので（救いの手をのばすことが）できるにもかかわらず、信者が同宗の者の必要とするものを出し渋るようなことがあれば、神は審判の日に彼の顔を黒く（誤った行為にふけたしるし）、両眼を青く（視力が曇っているしるし）、手を首にまきつけた（吝嗇のしるし）姿になし給うであろう。このような者は神とその使徒をあざむいた裏切者であり、地獄の却大にさらされるよう命じられている。」⁽²⁾ この地獄落ちの定めは明らかに、信徒たる者が、その能力の範囲内で、兄弟である同宗の者の必要を満たす義務があることを示している。なぜならば義務的でない事柄を放置しておいても、誰一人地獄に落ちることはないのだから。

第2のハディースにおける必要は、特定されてはいないものの、その意図するところは、第1のハディースが言及している強度の必要にある。強度の必要以外にムスリムは、それを皆で保障し、充当する義務を負っていないからである。

上述の事柄から、保障は強度の必要に限定されるという結論がえられる。ムスリムは、自分が援助の手をさしのべる余裕をもっている場合、第1のハディースが述べているように、兄弟を強度の困窮にさらしておくことが許されず、その必要を充当し、それを抑制する義務があるのである。

イスラームは、この保証とムスリムの間の一般的な兄弟愛の原則を結びつけている。このことは、保証がたんに余剰収入にたいする税のようなものであるばかりでなく、普遍的な同胞愛の具体的表現であることを示している。それは結果として諸規範に、イスラームの理念、価値観と合致するような道徳的枠組を与えることになるのである。他者に自分を保障させるという人間の権利は、イスラーム的理解において、他者の彼にたいする兄弟愛、両者ともに健全な人類という一家族に含まれるという意識からひき出される。そして国家は、その権限内でこの権利の擁護、保証を行なうのである。ただしこの権利が充当を保証する必要は、強度な必要である。強度の必要とは、それが生活に関わるものであり、その充当なしには生活に困難をきたすようなものである。

これにより以下のように理解することができる。つまり相互責任を基盤に成立している社会的保証は、本来の主旨にのっとり、その充当なしには生活に困難をきたすような個人の生活上の必要の範囲内に限定される。

II. 社会的保証の第2の基盤

しかし国家は、それが行なう社会的保証の正当化を一般的相互責任の原則から引出すのみでなく、すでに検討したように、それを他の基盤から引き出すことも可能である。それは共同体の資源にたいする権利である。この権利を基盤に国家は、ムスリム各個人にたいする当然の保証とは関わりなく、貧者や弱者の生計の保証について直接責任をもつのである。

われわれはまず初めに、法的典拠に従って、この保証に関する直接の責任と、その範囲について検討し、ついでこの保証の考えが依拠している思想的基盤について言及することにしよう。それは自然の富にたいする共同体の権利である。

保証に関するこの直接的責任の範囲は、国家が一般的相互責任の原則にもとづいて行なう保証の範囲とは異なっている。この責任は国家に、生活上の必要の範囲内で個人を保証する義務ばかりでなく、イスラーム社会において個人が生活するのに十分な水準を維持する義務を課しているのである。個人の生活の維持とは、個人が生計をたて、十分な程度に生きのびることある。ところで十分な程度というのはフレキシブルな概念であり、イスラーム社会における一般的生活の安寧、繁栄が向上するたびにその内容も拡大される。以上にもとづいて国家は、衣食住の面で個人の基本的な必要を充足してやらなければならない、それを満たすさいには質的にも、量的にも、イスラーム社会の当時の状況に相応しい程度のことをしなければならない。また生活水準の向上の度合いに応じて、充足に関してイスラーム的社会の理念に含まれるような、基本的必要以外の必要を満たすことも国家の義務なのである。

社会的保証に関する国家の直接的責任について言及している法的典拠は、きわめて明瞭にこの責任の重要性と、ここでいう保証が生活の維持の保証、つまり十分な生活水準の維持の保証である点を強調している。

つぎはイマーム・ジャアファルのハディースである。「預言者はこのようにいわれたものであった。『土地を放置する者があれば、その土地は私の義務であり、負債を放置する者があれば、その負債は私の責任である。また財産を放置する者があれば、私がそれをとりあげてしまおう。』」

他のハディースにおいて、イマーム・ムサー・イブン・ジャアファルは、「イマームの権利、義務として定められていることとして、彼は相続人のない者の相続人であり、力弱き者を扶養する。」

またムサー・イブン・バクルは、イマーム・ムサーが彼に語ったつぎ

のような話を伝えている。「自分自身と家族のために、解決の手段としてこの種の糧を求める者は、神の道のために戦う者のようなものである。もしも形勢が不利な場合には、家族の糧を神と預言者に借り求めるがよい。戦死して、糧を与えることができない場合には、それを提供するのはいまの責務である。いまにそれが不可能ならば、その責任は彼のものである。至大至高の神はこう述べられている。『サダカとは貧者、困窮者、ならびにそれを管理する者……つまり貧しく、困窮、負債にあえぐ者のためのものである。』」⁽³⁾

これらの典拠は、明らかに社会的保証の原則を規定し、個人の生活の維持と充足さるべき生活水準の向上に関する国家の直接的責任について説明している。

これが社会的保証の原則であり、国家はイスラーム社会におけるその適用、実践について直接の責任をもつものとみなされている。

この原則における保証の考えの拠り所となる理論的基盤は、イスラームが資源に関する集団の権利を認めていることに求められるであろう。なぜならばこの自然の資源は、他のグループをさしおいて一部の者のためだけでなく、共同体の成員すべてのために創造されたのだからである。『地上にあるすべての者はあなた方のために創造された』とクルアーンにあるように、この権利は、共同体のすべての者が自然の資源を利用し、それによって尊い生活を営む権利をもっていることを意味している。そして集団の中で公的、私的セクターにおいて労働しうる者にたいし、その能力の範囲内で労働の機会を提供することは、国家の責務に属しているのである。また労働の機会が与えられない者、労働が不可能である者にたいしては、生活水準の向上のために自然の資源を利用する権利を保証することが国家の義務なのである。

このように保証に関する国家の直接的責任は、自然の資源利用にたいして共同体の成員すべてがもつ一般的な権利と、この権利が彼らのうち労働が不可能な者にも認められるという確定性に依拠している。

弱者を含む集団全員に国家がこの権利を保証し、保護することを可能ならしめるために、イスラーム経済の理論はその手段として公的所有からの供給、国有から形成されるいくつかの公的セクターの創出をあてている。それはこれらのセクターが、ザカートの義務とならんで、共同体内の弱者の権利の保証となり、資源のすべてを強者が独占することを妨げ、個人が自然の資源に依存して立派な生活を営む権利を保つために、国家が必要経費を支出するための資産を作りうるようとられた措置なのである。

このような観点にもとづく基盤は、共同体の全員が自然の資源を利用する権利である。

この基盤に依拠する考えは、あらゆる弱者、貧者に満足のいく生活水準を保障するという国家の直接的責任である。

そしてこの考えを実行に移すために設定された理論的方法は、種々の目的を実現する一環として、イスラーム経済がこの考えの具体化を保証するために創りあげている公的セクターなのである。

その基盤、思想、方法といったすべての理論的内容を明らかにするもっとも素晴らしい法的典拠としては、集合の章におけるクルアーンの一節があげられる。それはファイウ（戦利品）の位置づけを行ない、イスラーム社会におけるその公的セクターとしての役割を規定しているが、次にその原文を引用することにする。

『またアッラーが、彼らから（取り上げて）かれの使徒に与えた物は、あなたがたが馬や駱駝を駆り立てて手に入れた訳ではない。だがアッラーはお望みの者を使徒の権限の下に委ねられる。まことにアッラーはすべてのことに全能であられる。アッラーが村の民からの戦利品として使徒に与えた物は、アッラーのものであり、また使徒や近親者、孤児、貧者、旅人のものである。それはあなたがたの富裕な者たちの間だけにわたらせないためである。』

このクルアーンの原文中には、保証の思想によって立つ基盤についての明らかな視点が見出される。つまりそれは資源にたいする共同体全員の権利なのである。『それはあなたがたの富裕な者たちの間だけにわたらせないためである』、という表現は、この権利を保証する手段として、ファイウにおける公的セクターの合法化と、共同体の少数の成員が資源を独占することの禁止について説明している。同時にそれは共同体のあらゆる個人が、神が人間の便宜のために創造された自然を利用する権利を享受しうよう、公的セクターが孤児、貧者、旅人の福祉に奉仕すべきことを強調している。⁽⁴⁾

クルアーンのこの章句に照らしてみれば、問題の基盤、思想、方法はすべて明白である。

シャイフ・アル＝フルのような何人かの法学者は以下のような見解を述べている。国家の保障は、特にムスリムにのみ限られるものではない。イスラーム国家の庇護の下に生活しているズィンミーも、年老いて自ら稼ぐことが不可能になれば、その出費は国家からまかなわれる。そしてシャイフ・アル＝フルは、イマーム・アリーに関するハディースを引用している。「アリーは自分に話しかけてくる盲の老人に出会った。そこで信者の長は、『この者は誰か。』と尋ねた。するとまわりの者がいった。『信者の長よ、彼はキリスト教徒です。』するとイマームはいった。『あなた方は彼を雇いなさい。彼が年老いて、働けなくなったら止めさせなさい。そして彼のために国庫から支払ってやりなさい。』」

第2章 社会的均衡

I. 総論

国家の経済政策に関する原則を設定するために、イスラームが社会的均衡の問題を取り上げるにあたっては、2つの真理、つまり存在（論）的なものから出発している。

存在（論）的な真理とは、精神、思考、肉体の面での種々の特質、特徴にみられる人間各個人の多様性である。彼らは忍耐、勇気、意志の力、希望において異なり、また筋力、神経の安定度ばかりでなく、各個人に異なった度合で配分された人間的価値の点でも相違している。

これらの不一致は、イスラームの見解によれば、経済的要因説をとる論者たちが主張するような、人間の歴史における偶然的な諸事件に帰因するものではない。彼らはその中に、人間の歴史のあらゆる現象にたいする究極的な理由づけを見出そうと試みる。ただし諸個人間のこのような不一致や差異を、特殊な社会状況や、特別な経済的要因を根拠に説明しようと試みるのは誤りである。なぜならばこのような要因、状況は、それを根拠に全体的な社会状態について説明することは可能である。例えば唯物史観を信奉する人々は、封建的階級性や奴隷制度は、このような経済的要因の申し子であるとしている。しかし場合によっては、経済的要因や社会的状況は、個人間の特殊な相違や不一致のあらわれを説明するには不十分なのである。さもないとすれば、なぜ、一方の者が奴隷の役を担い、他が所有者である主人の役を担うのだろうか。後者が賢明で、創造力をもち、前者が無知で巧妙さに欠けるよ

うになったのだろうか。なにゆえに両者は一般的な制度の枠組の中で、その役割を交替することがなかったのであろうか。

社会的階級を単位として、そこに人々の社会的相違を見出す以前に、各個人はその才能、特殊な能力に差異をもつと仮定せずには、この問いに答えることはできない。個人の才能、能力の相違を基礎にしてはじめて、階級構造内の個人の相違や、そこにおける個人の固有の役割の特異性が説明されうるのである。それゆえ、一方の者が階級構造の中で主人の役を担ったゆえに賢明になり、他方がそこで奴隷の役を担ったために無知になったというのは誤りであろう。一方が奴隷となり、他方が主人の役を担うには、主人がこのようなかたちで役割の配分を奴隷に納得させうる当然の差異があった、と考えざるをえないからである。かくてわれわれは、最終的に、さまざまな特質や特徴という個人的相違が生ずる自然的、心理的要因の分析を行なうことができた。

個人間の相違は絶対的な真理であり、特殊な枠組の結果ではない。したがって具体的な分析を行なうにあたってこれを無視することはできず、社会関係の変革にあたり、それを立法化するにさいして、いかなる社会制度もそれを無視してはならない。

以上が第1の真理である。

均衡の問題を扱うさいにイスラームの論理が問題とする他の真理は、労働が所有と、それに付帯する諸権利の基盤であると主張する、配分に関する理論的原理である。われわれはすでにこの原理について言及し、配分について検討したさいにその理論的内容を詳述した。

ついでわれわれは、イスラームがこれら2つの真理から出発していかに均衡の問題を取扱っているかを知るために、両者を結合させた考察を行なうことにしよう。

以上2つの真理を認めた結果として、個人間に富の相違が現われることが容認される。ここで一群の人々に関して仮定することにしよう。彼らが土地

を確保し、そこに住みつき、1つの共同体を作りあげ、労働が所有の基盤であるという原理のもとに諸関係をうちたて、誰1人他人にたいしていかなる搾取も行なわないと仮定してみよう。その場合でも彼らは、やがて自分たちの思考、精神、肉体にかかわる差異にもとづき、自分たちの富に相違が生じていることに気付くであろう。この種の相違は、2つの真理をともに是とするイスラームの容許する相違である。そこには社会的均衡に関する危険や、それとの矛盾は認められない。以上にもとづきイスラームは、社会的均衡が、この2つの真理を容許する範囲内で理解されるべきであるとしている。

またイスラームは、以上にもとづいてつぎのように主張している。つまり社会的均衡とは、収入の水準ではなく、生活水準における共同体内の個人間の均衡なのである。ところで生活水準における均衡とは、社会の各個人のもとに資産が存在しそれが彼らに一般的水準の生活を可能ならしめる程度に行き渡っていることを意味する。すなわちすべての個人がある一定の生活水準で生活し、しかもこの一定水準の中で生活程度の段階的相違が許されるのである。しかしそれはあくまでも程度の相違であって、資本主義社会における生活水準間の明らかな不一致のような、絶対的矛盾ではない。

これはイスラームが、このような均衡状態を即座に現出させる義務を課しているという意味ではなく、生活水準における均衡を、国家がその実現と到達に向けて、その権能の及ぶ範囲で、処理可能な法的手段、方法を用いて努力すべき目的と定めているのである。

イスラームはこの目的を実現するにあたり、浪費を禁ずることにより上方から生活水準に圧力をかけ、低度の生活を営む人々の生活を下方から上に押しあげる措置をとってきた。これによりさまざまな生活水準が互いに近づいて、ついでに段階的差が吸収され、一定の生活水準に統合されなければならないのである。その場合種々の生活水準は、資本主義の場合におけるような明らかな不一致を含むことはない。

われわれは、イスラーム社会における均衡の原則にまつわる以上の事柄

が、イスラームの諸典拠に正しくのっとっていることを確認した。この確認によりそれらの典拠が、社会的均衡を目標とし、この目標にわれわれが説明したものと同一意義を与え、さらに国家が低度の生活を送る個人の生活水準をあげ、諸水準間の格差を縮小し、最終的には、その一般的均衡状態を達成すべきであると強調している事実が明らかにされた。

ここでつぎのようなハディースを参照することにしよう。イマーム・ムーサー・イブン・ジャアファルは、ザカート財に関する太守の責任の限度について、以下のように指摘している。「太守は財を受け取り、それを神が指定されたように8つの部分に分割して貧者や困窮者にさし向ける。彼らに分け与えるにあたっては、貧窮や怖れなく通常の生活が営めるように心掛ける。そして幾ばくかの余剰があれば、それは太守の許にもどされる。しかしなんらかの不足が生じ、人々がそれに満足しなければ、太守たる者は、彼らが不如意でなくなるまで、その状況に応じて、手元の財をもって援助しなければならない。」

この典拠は明らかに、イスラームがその実現に努め、その責任を為政者に課している究極的目的が、イスラーム社会の各個人を富裕にすることであると規定している。

シャムス＝ディーン・アッ＝サラフシーが『マブスート』の中で、アッ＝シャイバーニーの言葉として伝えている事柄は、これと同様の趣旨のものである。彼はいっている。「イマームは財を受益者に支出するにあたって神を畏怖しなければならない。そして貧者を放置することなく、彼とその家族の者が不如意でなくなるまで、彼にサダカの取り分を与えるのである。もしもムスリムのある者が窮乏し、サダカの国庫になにもないならば、イマームはハラージュの国庫から必要な分を与える。すでに明らかにしたように、ハラージュとそれに該当するものはムスリムの必要のために支出されるのだから、この措置はサダカの国庫分の負債となることはない。」

富裕 [ghinan、不如意を解消する富をもつこと] の一般化は、諸典拠が為

政者の任務として規定する目的に他ならない。富裕に関するイスラームの概念を明確にするためには、それを典拠にも依存して規定する必要がある。ところで実際にそれらにあたってみると、富裕こそがザカート受取りの最終の限度とされている点が明らかになる。貧者は富裕になるまでザカートを受取ることが認められ、それ以後の授与は禁じられている。この点についてはイマーム・ジャアファルの言葉、「彼が富裕になるまでザカートから与えよ」が同様の指摘を行なっている。つまりイスラームがあらゆる個人に行き渡ることを目的としている富裕は、ザカートを与えるか、禁ずるかの分岐点として設定される程度の富裕である。

イスラームにおける富裕の概念を明らかにするために、ここでふたたび典拠にもどり、ザカートを与えるか、禁ずるかの境目となる限界の性質について検討する必要があるであろう。

結論を求める現段階においては、つぎのようなアブー・バシールのハディースの内容によって、その限界の性質を明らかにすることができる。

「彼はイマーム・ジャアファル・アッニサーディクに、800ディルハムをもっているが大勢の扶養者をかかえている靴屋について尋ねた。『彼はザカートの1部を手にする権利があるのでしょうか。』イマームはこれに答えていった。『アブー・ムハンマド（アブー・バシールのこと）よ、彼は自分のもっているディルムで、自分の家族を養い、しかも手許に残るほどの利益を得ているのだろうか。』アブー・バシールはそれを肯定した。するとイマームはいった。『もしも扶養費の半分程度の余りがあるならば、彼はザカートを受取ることはいできない。ただし半分以下ならばザカートを受取ることができる。彼がザカートから得たものは、自分の家族が人々と同程度の暮しができるよう彼らに分け与えなければならない。』」

この典拠にもとづいてイスラームにおける富裕とは、個人が人々と同程度になり、彼の生活が貧しさも恐れもない普通の水準に達するまで、自分と家族の者に支出しうる状態であることが理解される。

このようにわれわれは、一連の諸概念を検討して社会的均衡に関するイスラームの考えを明らかにした。かくしてわれわれは、イスラームが社会的均衡の原則を設け、為政者を合法的手段によってそれを実現する責任を課したさいに、その均衡の考えを説明するにあたって、それがあらゆる個人に富裕を行き渡らせることによって実現されると説明していることを認めた。そしてシャリーアはこの富裕の概念を、ザカートを与えるか、禁ずるかの分岐点とすることに利用しているのである。また他の典拠においてはこの分岐点は、個人の生活を人々の水準と同程度に豊かにすることと説明されている。以上の典拠から、富裕に関するイスラーム的概念は明らかであろう。富裕とはわれわれが、均衡の原則にもとづき、一般民衆に行き渡らせることを目的とし、その一般化が社会的均衡の実現の条件となると理解しうるようなものである。このようにしてわれわれの脳裏において社会的均衡の原則に関するイスラームの明確な青写真が完成される。そのさい為政者に提示される目標は、遅れてしまった人々に一般的で、豊かな生活水準を維持させることによって、一層高度な生活を営ませるよう努力することにあるのである。

イスラームは社会的均衡の原則を定め、その概念を規定すると同時に、国家がその能力の範囲内でこの原則を具体的に応用しうるよう、それに必要な多くの権能を与えている。

この権能は以下のように要約されうるであろう。

- ① 恒常的に徴集しうる固定税を課すこと。そして一般的な均衡を守るために、ここからの支出が可能である。
- ② 国有の諸セクターを創出し、均衡のために国家がそれらの有効利用を促進する。
- ③ さまざまな分野における経済生活を秩序だてるイスラーム的立法の特性。

II. 固定税の賦課

これはザカートとフムス（5分の1税）の税である。これら2つの財政的義務は、基本的必要を満たすためだけではなく、貧困を一掃し、イスラームの理念にもとづいて社会的均衡を実現し、貧者を富裕な人々が享受している生活水準に引き上げるために立法化されたものである。

これらの税と均衡の目的とするところ、そのために用いられる権能との関連性を法学的に立証するものとして、以下の諸典拠を引用することにする。

a) イスハーラ・イブン・アンマールからの伝承。「彼は述べている。自分はイマーム・ジャアファル・イブン・ムハンマドにいった。『その男にザカートから 100 与えてもよいでしょうか。』イマームは答えた。『よろしい。』『では 200 でも。』『よろしい。』『300 でも。』『よろしい。』『500 でも。』『よろしい、彼を富裕にすることができるまで。』」⁽⁵⁾

b) アブドッ＝ラフマーン・イブン・ハッジャージュからの伝承。「彼は述べている。私はイマーム・ムーサー・イブン・ジャアファルに、ある男について尋ねた。『彼は父親、伯父、もしくは彼の兄弟に生活の糧の援助を受けていますが、もしもこれらの人々が必要とするものを充分与えることができるのなら、ザカートを受取って、それで生活の足しにすることができるでしょうか。』するとイマームは答えられた。『構わない。』」⁽⁶⁾

c) サマーアからの伝承。「彼は述べている。私はジャアファル・イブン・ムハンマドにザカートについて尋ねた。『それは家や召使をもつ者にも与えられてよいのでしょうか。』するとイマームは答えた。『よろしい。』」⁽⁷⁾

d) アブー・バスィールからの伝承。「イマーム・ジャアファル・アッ＝サーディクは、生活が不如意で、ザカートが支給されるべき人々について以下のように述べている。『彼はザカートを家族の者の衣食にあて、残りはそれ以外の者に与える。ザカートから得たものは、家族が他の人々と同じ生活

水準に達するよう分け与えられる。」⁽⁸⁾

e) イスハーク・イブン・アンマールからの伝承。「彼は述べている。私はイマーム・アッ・サーディクにいった。『その男にザカートから80ディルハム⁽⁹⁾ 与えましょうか。』するとイマームはこう答えた。『よろしい、もっと増やしなさい。』私はいった。『では 100やりましょうか。』イマームはいいました。『よろしい、君が彼を裕豊にできるなら、そうしてやりなさい。』」⁽¹⁰⁾

f) ムアーウィヤ・イブン・ワフブからの伝承。「彼は述べている。私は預言者からの伝承につぎのようなものがありますといて、アッ＝サーディクにそれを伝えた。『サダカは、金持や並の生活に戻った者にたいしては相応しくない。』すると彼もいった。『金持には相応しくない。』」⁽¹¹⁾

g) アブー・バスィールからの伝承。「彼は述べている。私はイマーム・アッ＝ジャアファルにつぎのようにいった。『友人でウマルという名の長老が、生活に困ってイーサー・イブン・アアユヌに頼みこんだ。しかしイーサーの答えはつぎのようなものであった。「手許にザカートの1部はあるけれども、あなたに与える訳にはいかない。あなたが肉と棗椰子の実を買うところを見かけたから。」するとウマルはこう答えた。「私は1ディルハムの利益がありましたが、2ダーニクで肉を、他の2ダーニクで棗椰子の実を買い、2ダーニクを必要なものにあてました。」(伝承が伝えるところによれば、イマームはウマルとイーサー・イブン・アアユヌの話を聞くと、しばらく手を額にあて、それから頭をあげて) いった。「至大なる神は、金持の財産を吟味され、ついで貧乏人について検討された。金持は不自由のない財産をもつことになったが、それが充分でなかったら、さらに彼らに与えられたであろう。したがって飲み食いし、衣服をまとい、結婚し、サダカを施し、ハッジができる程に与えてよい。』」⁽¹²⁾

h) ハンマード・イブン・イーサーからの伝承。「イマーム・ムーサー・イブン・ジャアファルは、フムスからの孤児、貧者、旅人たちの取り分につ

いて言及しながらつぎのようにいった。『太守はクルアーンとスンナに従って、通常の生活に不如意をきたさないほどのものを彼らに分け与える。もし残りがでれば、それは太守のものである。ただし不足があり、彼らを富裕しえない場合には、不如意をきたさぬほどのものを手許から支出するのは太守の義務である。』⁽¹³⁾

i) イブン・クダーマは書いている。「アル＝マイムーニーはいった。私はアブー・アブドッラーと協議したおりにこう尋ねた。『男が駱駝と羊をもっていれば、貧しくともザカートが課せられる。だが四十頭も羊がいたり、私有地があっても、充分でなければサダカを取りうるのでしょうか。』すると彼はこれを肯定し、『人々が駱駝を失なったら、彼らに与えよ』というウマルの言葉を引用したのちにいった。『ムハンマド・イブン・ハカムの伝承では、もしも活用しうる不動産や、多少の上下はあってもほぼ1万に相当する私有地をもっている場合、ザカートを取る権利はない。これはアッ＝シャーフィイーの説である。』」⁽¹⁴⁾

イブン・クダーマは、これについて以下のような注釈を加えている。「なぜならば問題となる欠乏とは貧困であり、富裕はそれに対立するものだからである。ところで欠乏する者は貧者であり諸典拠に一般的に該当するが、富裕な者（不如意でない者）については一般に禁止の典拠の対象となる。」⁽¹⁵⁾

以上の諸典拠は、そこに述べられたさまざまな表現によって、個人が人々と同程度になるまで、あるいは富裕になるまで、つまり飲食、衣服、結婚、サダカ、ハッジといった1次的、2次的必要を満たすためにザカートとそれに類するものを与えることを命じている。それらが意図しているところはただ1つ、つまりイスラーム的理念にもとづく富裕の一般化であり、生活水準の面での社会的均衡の実現である。

これまでの説明によって、イスラームにおける富裕と貧困の概念の概略が明らかにされた。貧者とは適正な生活水準に達していない者であり、国の富

が許す範囲内で欠くべからざる必要、妥当な必要を充当してもらうことが可能である。換言するならばイスラーム社会において、豊かな人々の生活水準とは深い溝で隔てられているような水準で生活している者である。また富者とは、その生活水準において、この溝で隔てられることがなく、莫大な資産を所有しているか否かに関係なく、国の富やその物質的豊かさに調和する程度に欠くべからざる必要、妥当な必要を充足しうるような人々である。

これによりわれわれは、イスラームが貧困というものに、いかなる状況、環境にも妥当する絶対的意味、固定的な内容を与えていない点を認めることができる。したがって例えば、貧困とは、基本的な必要にたいしてわずかな充当もなしえないこと、といった定義を下してはいない。それは、典拠にも述べられているように、生活水準において人なみの域に達しえないことと捉えられているのである。そして生活水準が向上するにつれて貧困の具体的内容も拡がっていく。なぜならばその場合、生活水準の動きに遅れることが、貧困となるからである。例えば国の文明開花の結果、あらゆる家族が1軒の独立した家に居住するようになった場合、ある家族が独立の家を所有しえないことは1種の貧困とみなされる。この種の安寧、繁栄の域に達していなかったさいには、けっしてその限りではなかったが。

貧困の概念についてのこのような柔軟性は、社会的均衡の思想と関連しているものである。つまりもしもイスラームが、この代りに貧困についての固定した定義を与え、基本的な必要にたいしてわずかな充当も不可能なこと等と説明して、それと対処するのがザカートの任務であるとしたならばどうであろうか。その場合、国の文化的発展と全般的な富の増大にもとづき絶えず進歩、向上している富者たちの一般的な生活水準と、ザカートやそれに類するものを受取る人々のそれを隔てる溝は、拡大される一方であろう。したがって、貧困と富裕を柔軟に解釈し、それにもとづいてザカートやそれに類する制度を設定することこそ、ザカート等を一般的な社会的均衡の実現のために活用しうる可能性を保証するものなのである。

ザカートと関連する貧困のように、法的規範と関わりをもつ問題に柔軟な意味内容を与えることは、決して奇異なものではない。これは法的規範の変化を意味するものではない。それはむしろ特別な意味に関する確定した規範とみなしうるものであり、変化はむしろ状況に即して、その具体的な意味の中で生ずるのである。

これと類似のものとして医学の意味内容があげられる。イスラーム法は充分に医学を学ぶことをムスリムの義務としている。この義務は、特別な意味、つまり医学に関する確定した規範である。だが実際に医学の意味内容は何なのであろうか。医学の修得とはなにを意味しているのであろうか。医学の修得とは、ある状況の下で豊富に得られる病気や、その治療方法に関する特殊な知識の学習である。ただしこの特殊な知識は、科学の発達や経験の積み重ねに応じて、時の経過とともに発展する。したがって昨日は特殊な知識とされたものが、今日はそうではなくなるのである。医学の習得において神の決定に従おうとするならば、預言の時代の秀れた医師たちが知っていたことに習熟するだけでは充分ではない。したがって解釈の柔軟性は決して法的規範の変化を意味するものではない。現代の医師が預言の時代の医師と異なるならば、同様にイスラーム的観点からする現代の貧者が、預言の時代の貧者と異なるのは当然のことなのである。

Ⅲ. 公的セクターの創出

イスラームは均衡の創出のために、法的に定めた固定税のみをもって足りいとせず、この目的のために国家にたいして公的セクターに出資する責任を課している。イマーム・ムーサー・イブン・ジャアファルのハディースにすぎのようなものがある。「ザカートが充分でない場合には、太守には貧者たちが不如意でなくなるまで、必要とするものを自分の手許から与える義務が

ある。」

ところで「自分の手許から」という表現は、国庫の財源のうちザカート以外のものも、貧者を裕福にし、彼らの生活水準を高めて均衡を創出するために利用することができることを示している。

クルアーンは、均衡創出のための国庫の財源の1つであるファイウの役割をつぎのように説明している。『アッラーが村の民からの戦利品として使徒に与えた物は、アッラーのものであり、また使徒や近親者、孤児、貧者、旅人のものである。それはあなたがたの富裕な者たちの間だけにわたらせないためである。』

われわれはすでに、この章句がファイウの受益者について語っており、孤児、貧者、旅人が、神や預言者、近親者の列に置かれている点に言及した。これは、ファイウが神や預言者に関わる一般的利益のために支出されると同様に、貧者のためにも支出されてよいことを示すものである。この章句は明らかに、ファイウの1部が貧者のために支出されうることが財を特別に金持の間にだけわたらせることなく、社会のあらゆる個人のもとに流通させることにより、一般的な社会的均衡を保持するためのものである点を明らかにしている。

本来ファイウとは、ムスリムが戦わずして不信者たちから獲得するもののことである。それは国家、つまり職責上預言者やイマームの財産である。したがってファイウは戦利品の一種とみなされ、いわゆる死地（活用されていない土地）や鉱山のように、神が立場上預言者やイマームのものと定めているような諸財がこれに該当する。

法学的専門用語としてのファイウは一般に戦利品（Nafal）の意で用いられるが、この点はイマーム・アル＝バーキルに関するムハンマド・イブン・ムスリムのハーディスに示されている。「イマームはいった。ファイウと戦利品には流血のなかった土地から、また平和裡に支配下に入ったり、降伏した人々から、また荒廃地、涸れ谷の河床等から得られるものがあげられるが、

それらはみなファイウに属する。」⁽¹⁶⁾ この典拠では、明らかにファイウという言葉は、ムスリムが戦闘で獲得する戦利品以外のものをさしている。このような法学上の専門的解釈からすれば、ファイウとは戦闘とは無縁の戦利品のみを指すものではなく、預言者やイマームが職責上所有するすべてのセクターを下すようになっている。⁽¹⁷⁾

以上にもとづいてつぎのように結論づけることができる。つまりクルアーンの章句は、一般的には戦利品の扱いをファイウの名のもとで行なっている。したがってわれわれは、シャリーアの中で戦利品が公的利益のために用いられると同時に、均衡を維持し、人々の間での財の流通を保証する目的で利用されていることを知るのである。

IV. イスラーム的立法の特性

イスラーム社会における一般的均衡は、これ以外にさまざまな分野における一群のイスラーム的諸立法に負っている。それらは、国家がそれらを実行に移すさいに、均衡の保護に貢献するのである。

ここで均衡の原則と関わりをもつあらゆる立法上の問題をとりあげ、両者の関連の諸相を明らかにすることは不可能である。当面のところは、イスラームが貨幣の退蔵にたいして戦い、利子の取得を禁止し、相続制度を法的に定め、同時に立法化に関して国家に独自の宰領権をもつ間隙の部分を残し、原料となる自然の資源にたいする資本主義的利用を禁止していること、等をあげれば足りるであろう。

貨幣の退蔵の禁止と利子の廃止は、社会的均衡にたいする矛盾と侵害を生みだす諸金融機関の役割を根絶している。またこれらの機関から、資本主義国において人々に貯蓄を奨励し、利子の取得を勧めるといった方法でそれらが行使している、国家の富の大きな部分を利用する力を取りあげているので

ある。

当然のことながらイスラームの立場からすれば、おおむね個人的な資本が、均衡を害するほど生産や商業の分野で拡大されることはない。なぜならば生産、商業に関連する企業における個人の進出は社会に依存しているからである。例えば資本主義社会は、固定利子のようなかたちで企業にその必要とする資金を提供する資本主義的金融機関に依存している。しかし退蔵が禁じられ、利子が否定されれば、金融機関が金庫に巨額の金を蓄積し、私的企業に貸付を行なうことは容易でなくなるであろう。その場合経済面での私的活動は一般的均衡に調和する適当な範囲にとどまり、当然のことながら大企業に公的財を生産する余地を残すことになるであろう。

遺産が、おおむね何人かの近親者、相続人の間で分割されるよう定めている相続制度の立法化は、均衡に対するいま1つの保証とみなされる。それは富を継続的に細分化し、相続制度の規定に従って、近親者に富を分割することにより蓄積を妨げているからである。従ってそれぞれの世代の終りには、金持が個人的に所有してきた富はおおむね数多くの人々の間で分割され、残された富の新たな所有者の数は、元のその何倍にも達するのである。

間隙の領域を満たすために国家に与えられた権限には、のちに論述するように、均衡の維持に関して大きな影響力をもっている。

原料となる自然の資源に関する資本主義的利用の廃止は、当然均衡に辿りつくことになる経済活動の出発的の設定とみなされるであろう。自然財の利用は、経済活動における主要な出発点なのである。

ところである種の法学者が考えているように、原料となる自然財の所有に関して、物理的な原因を基本的な条件とし、この面での他者の参加を禁止してしまうとしよう。しかし他方では、この財の分配が均衡を実現するように行なわれ、他の多くの人々がそこに労力を提供する余地を残すかたちで、少数者の占有を認めないという要請も存在するのである。これは結局均衡を無視し、最初から矛盾と混乱の種子をまいているようなものであろう。

第3章 国家の介入の原則

経済生活への国家の介入は、イスラーム経済の重要な原則の1つであり、これこそこの経済に全体的、統合的一貫性を求める力を与えるものである。

国家の介入は、シャリーアに定められた諸規範の適用にのみ止まるものではなく、間隙の領域に関する立法化の権限にまで拡張されている。国家は、一方では法制的固定的部分の実際の適用に努力するとともに、他方では状況に応じて可変の部分の設定にあたるのである。

その適用にあたり国家は、個人の経済生活に関連するイスラームの諸規範が実行されることを保証するために、経済生活に介入するのである。例えば国家は、人々が利子をとって商取引を行ったり、活用せずに土地を保有することを規制する。同時に国家は、直接にそれ自体と関連する諸規範を自分の手で実行し、例えば社会保証や経済生活における一般的均衡といった原則の適用にあたり、イスラームが容認している手段を介してその具体化に努めるのである。

法制定の分野において国家は、イスラーム法が国家に委ねている間隙の部分を満たすことになる。そのさい国家は、進展する状況に即して、イスラーム経済の一般的な諸目的を保証し、社会的公正をめざすイスラームの青写真が実現されるようなかたちで、ことにあたらなければならない。

われわれは冒頭の部分ですでに、この間隙の領域について指摘し、解明の試みにおいてこの問題の検討が不可欠であることを認めている。なぜならばこの領域における国家の積極的な立場は、可變的要素として解明を求められる形態〔イスラーム経済体制〕の中で大きな地位を占めているからである。

この可變的要素こそ國家に使命遂行の能力を与え、さまざまな時代を通じて、理論、現實の両面でその存続の要となっているのである。

I. 間隙の領域が設定された理由

この間隙の領域に関する基本的な考えは、以下のような事柄に立脚している。つまりイスラームは、時代が経過し立法化の時代と諸形態が変化するため当然歴史が容認する一時的処方、段階的法制化の基礎となるような、經濟生活に関する法的原則を提供していないのである。それはあらゆる時代に適用するような理論的形態としての原則しか示していない。したがってその形態に普遍性と包括性を与えるためには、さまざまな状況に応じてそれに適應能力を与えるような可變的要素を介して、形態自身に時代の發展を反映させる必要があるのである。

このような考えの詳細を理解するためには、人間の經濟生活における發展の側面を明らかにし、それを統制する法的形態にたいするその影響力の範圍を定めなければならない。

經濟生活の中には、人間と自然との關係、または自然にたいして人間が働きかけて生産し、それを支配する過程で具現化する人間と富との關係と、誰彼が獲得する權利や特權に中で反映する人間と他の人間との關係が存在する。

この2種類の關係の相違は、つぎのように説明されるであろう。人間は、共同体の中で生活していようと、そこから離れていようと、第1の關係を営まざるをえない。すなわち彼は、いかなる状況においても、自分の経験や知識の水準に応じて自然を定義づけながら、それと一定の關係をもって接触している。自分の得意な方法で、鳥を捕え、土地を耕し、石炭を採取し、羊毛を織るのである。しかしこの種の關係は、人間が共同体の中で生活している

ため、本来自然と人間の間関係にとどまる性質のものではない。そして共同体はその関係に影響を与え、結局数多くの経験や試みを集積し、人類の自然に関する知識の水準をあげ、それに応じて人間の需要と欲求を増大させるのである。

権利や特権、義務によって規制される人間と人間の関係は、人間が共同体の中に存在するさいに成立する。そうでない場合には権利や義務について、あえて定める必要がないからである。活用する土地にたいする人間の権利、利子の取得により労働せずに収益をあげることの禁止、自らの必要を満たして余りがある場合、自分の発見した泉の水で他人の必要を満たしてやる義務等は、共同体との関連の中でしか意味をもたない。

イスラームは、容易に想像されうるように、これら2種類の間関係を区別する。そして人間と自然、あるいは富の間関係は、人間がつぎつぎに直面する新たな困難に応じて、時代とともに発展し、人間が自然にたいして働きかけ、諸困難を克服するさまざまな解決の仕方によって変化していく。そして人間と自然の間関係が発展するごとに、その自然にたいする支配が増大に、そのための手段、方法も強力になっていく。

他方人間と同胞との関係は、その本性上発展するといったものではない。それはその枠組、外観がいかなるものであろうと、一定の問題と本質的に対処しうるような性質のものだからである。自然との関係を通じて富を支配している集団はすべて、その集団のもとでの生産が蒸気や電氣を用いるレベルにあらうが、手まわしのひき臼のレベルにあらうが、富の配分や、富にたいする個人と集団の権利の規定といった問題に直面する。

したがってイスラームは、公正に関する独自の理念に従ってそのような関係を規制する立法上の形態が、一定の諸問題と対処しうるゆえに、理論的に存続することが可能であるとみなしている。例えば立法上の原則は、自然財にたいする私的権利は労力を基盤に成立すると主張しているが、これは簡単な鋤を用いている時代にも、複雑な機械を用いている時代にも同様に一般的

な問題と対処する道具になりうる。なぜならば個人にたいする自然財の配分方法は、いずれの時代にも共通に存在する問題だからである。

この点についてはイスラームは、マルクス主義と異なっている。マルクス主義は本書の前半で提示し、批判したように、人間と同胞との関係が人間と自然の関係の発展に応じて発展するものと考え、配分の形態を生産方法とを結びつけ、集団の諸問題の研究の可能性を、集団と自然との関係の枠組の中においてのみ受入れる。

以上を基盤としてイスラームが、その理論的、立法的原則を、さまざまな時代を通じて人間と人間の間を規制しうるものとして提示しているといえるのは当然であろう。

ただしこのことは、人間と自然の関係の発展という側面を無視したり、この側面の影響を考察から排除する可能性を容認することを意味するものではない。自然にたいする人間の能力の開発、自然の富にたいする人間の支配の増大は、集団にたいする人間の危険をたえず発展、増大させ、彼の仕事のうちにたえず拡張への新たな可能性をもたらすと同時に、社会的公正の樹立に必要な青写真にたいする威嚇の可能性を秘めているのである。

例えば大地で労働し、労力を費やして土地を活用する者は、その土地に関して他の者より一層の権利をもっと主張する立法上の原則は、イスラーム的観点からすれば公正なものであるとみなされる。その土地で労力を費やした農民と、そこになんらの労働も提供しなかった他人とが同等であるのは不正に他ならないからである。ただしこの原則も、自然にたいする人間の能力が発展、増大するにつれ、それを悪用することが可能になる。土地の開墾が旧式の方法でなされていた時代には、個人には小規模な開墾作業しか可能ではなかった。ただし人間の能力が増大し、自然を支配する手段が豊富になったのちには、機会に恵まれた少数の人間が、巨大な機械を用いて広大な面積の土地を開墾し、それを支配することが可能になる。このような事態は、社会的公正と集団の利益を揺がすのである。したがって立法形態は、間隙の領域

をもち、状況に応じてそれを満たしうるようなものでなくてはならない。それゆえ第1の時代には一般的に開墾が認められていたが、第2の時代になるとイスラームの経済的目的や公正に関する考えと調和する範囲をこえる開墾は、個人にたいして法的に禁止される策が講じられるようになった。

以上を基礎にイスラームは、経済生活を規制する立法形態の中に間隙の領域を設定しているのである。この領域は可変的な要素を反映し、人間と自然の関係の発展に相応して、時代の経過とともに拡大していくこの発展から生じうる種々の危険を排除するのである。

II. 間隙の領域は欠陥ではない

間隙の領域は、立法形態における欠陥を示すものでも、ある程度の出来事、事件にたのするシャリーアの無視を示すものでもない。それはむしろこの形態の包括性と、さまざまな時代に即応するシャリーアの能力を表現しているのである。シャリーアは間隙の領域を欠陥や無視とみなされるように残している訳ではない。それはむしろあらゆる事例に第一義的な法的性質を容認するかたわら、為政者に状況に応じてそれを法的に二義的なものとみなさせる正当性を与えるというかたちで、間隙の領域に諸規制を課しているのである。これにより例えば個人が土地を開墾することは、本来法的には合法的な活動であるが、為政者は状況の必要性に応じてその実行を禁止する権利をもつことになる。

Ⅲ．法的証拠

間隙の領域を満たすために為政者にこのような権限を付与することの証拠としては、クルアーンの原典をあげることができる。「なんじら、信仰する者よ、アッラーに従いなさい。また使徒と権能をもつ者（為政者）に従うように。」

為政者の権限が及ぶ間隙の領域の範囲は、この聖なるテキストによれば、その性質上法的に許されるすべての行為に及んでいる。すなわち立法に関するテキストがその禁止、義務について言及していないような活動、行為について、為政者はそれに二次的な性質を付与し、それを禁じたり、命じたりする資格が与えられる。したがって指導者（イマーム）が本来許されるべき行為を禁止するならばそれは禁止事項に入り、もしもそれを命令するならば義務的行為となる。ただし利子のようにその禁止が一般的に法制上確定している行為に関しては、為政者はそれを命ずる権限をもっていない。同様に夫の妻にたいする扶養義務のようにシャリーアがそれを定めている行為は、為政者といえどもそれを禁止することはできない。為政者への服従は、アッラーやその定められた一般的決定に抵抗しない範囲で必要であるとされているからである。経済生活においてその性質上許可されるさまざまな活動は、そもそも間隙の領域を構成するのである。

Ⅳ．実例

伝承された諸テキストの中には、為政者が間隙の領域の中で権限を行使した多くの実例が見出される。これらの実例は、この領域の本性、または経済生活の規制にあたり、それが果たす積極的な役割の重要性について光を投げかけてくれる。以下にわれわれは、諸典拠の助けをかりてこのような実例の

一部を提示することにしよう。

a) テクストは次のように述べている。「預言者は、水と牧草に関する余剰分の禁止を否定 (nahy) された。」ところでイマーム・アッ＝サーディクは次のように言ったと伝えられている。「神の使徒は棗椰子の水場でマディーナの住民の間を裁き、水と牧草の余剰分について禁止されなかった。」

ところで上例のナファイ (nahy) という表現は、この語の慣習的意味がそうであるように、禁止事項の否定である。そしてこれと一群の法学者が主張する「人間が自分の所有する水や牧草の余剰分を他人に禁ずることは、妻に出費を求めたり、酒を飲むことの禁止のような法制上の基本的禁止事項のうちには入らない」とする見解を結びつけば、以下のように結論づけることができるであろう。つまり預言者の否定は、為政者としての決定に他ならないのである。

以上は状況の必要性に応じて彼が間隙の空間を満たす権限を行使した例である。なぜならばマディーナの住民は農業資源や動物資源の増大を緊急の必要としていたため、国家はそれを奨励するために各個人が自らの所有する水や牧草の余剰分を他人に提供するよう義務づけたのである。

以上からわれわれは水や牧草の余剰分の提供は、その性質上許される行為であり、国家は必要な公益を実現するためにそれを付加的に義務づけたことが理解される。

b) 預言者からの伝承として、果実を熟する以前に売ることを禁じたという伝承が伝えられている。またアッ＝サーディクからの伝承として以下のようなものがある。「彼は地上で拾われた果実を買う者について尋ねられた。地におちた果実は腐らせてしまうのかというのである。そこで彼はいった。『人々はその点について論争し、預言者のもとに赴いた。預言者は人々がそれを問題にし、論争をやめないのを見ると、実が熟するまではその売却を禁

じられた。ただしそれを禁止事項とされた訳ではなかった。彼は人々が論争していたためにそう結論されたのである。』」また他にも伝承がある。それによれば「神の使徒はそれを許されたが、人々はそれでも意見を異にしていた。そこで預言者はいわれた。『果実は、それが優れたものであることが明らかになるまで売却してはならない。』」

果実をそれが良い品であることがは明らかになる前に売却することは、その性質上許される行為であり、イスラームのシャリーアは一般論としてはそれを許可している。しかし預言者は、それに付随する腐敗等の矛盾を除去するために、為政者の立場からこの売却を禁じているのである。

c) アッ＝ティルミズィーがラーフィウ・イブン・ハディーシュから伝えている伝承に次のようなものがある。「神の使徒はわれわれに、有益であった事柄を禁じられた。つまりある土地がわれわれの一人の所有物であった場合、そこからハラージュをとったり、金をとって与えることができた。しかし預言者はいわれた。『土地があなた方の一人のものであれば兄弟に与え、耕作させるがよい。』」

この禁止の例と、シャリーアにおいては一般に土地の貸付が禁じられていないとする法学者の意見の一致を総合し、さらに土地の貸付の可能性を示す教友たちからの多くの伝承を付加するならば、ラーフィウ・イブン・ハディーシュの語っている伝承に関して特定の解釈をほどこすことができる。つまりこの禁止は、為政者としての預言者から発せられたものであり、一般的な法的規制ではないという解釈である。

つまり本性上許される諸行為の一つとしての土地の貸付に関しても、預言者は為政者として、状況の必要に応じて付加的に禁示することが可能だったのである。

d) イマーム（アリー）の時代に、マーリク・アル＝アシュタルにたいして、公正さの求めるところにしたがって価格を規定するための確たる命令が下された。イマームは彼の総督に商人について語り、彼らの問題を委託した

すぐ後にこう語っている。「ただし彼らのうちに狭量、無節操で、野蛮、醜悪であり、利益を求めて退蔵し、商取引にあたって勝手な統制を行なう者が多くいることを知らなければならない。これは公正さを損ねる端緒であり、支配者の恥である。それゆえ退蔵を禁止しなければならない。神の使徒もそれを禁じられたからである。売却は公正な秤をもって適切になされねばならず、価格については売り手、買い手の両者に不当な利益があってはならない。」

法的には、売り手は自分の望むいかなる値で売却することも許されており、シャリーアは所有者が商品を不当な値段で売却することを一般的に禁じてはいないのは明らかである。価格を規制し、商人に法的な値段で売却を禁じているイマームの命令は、為政者としての彼の立場から発せられたものである。それはイスラームが掲げる社会的公正の必要に応じて、間隙の領域をうめる彼の権限の行使に他ならないのである。

〔註〕

- (1) アル＝フル＝ル＝アーミリー著、『アル＝ワサーイル』第11巻、 597頁。
- (2) 『アル＝ワサーイル』第11巻、 599頁。
- (3) イマームのこのクルアーンの章句の引用は、為政者の責任を生活の維持や、国庫の収入の特定の部分、つまりザカートの支出に限ることを意味するものではない。この章句は特にザカートについてのみ言及しているのではなく、あらゆる種類のサダカの一般的規定を定めているからである。したがってここには、国家が弱者や貧者に支出する財が含まれているのである。なぜならばそれもまた一種のサダカに他ならないのだから。さらに付言するならば、為政者はザカートを一律に分け与えたり、クルアーン中に指摘されているように8つの種類に分割する必要もない。彼にはそのいずれかに支出する宰領権があるのである。ただしムーサー・イブン・バクルのハディース中では以下の点が強調されている。「為政者がある人物の負債を決済しえないとすれば、それは保証に関する国家の特別な責任の問題である。」
- (4) クルアーンの解釈に関してこれと異なる理解を示すいくつかの異説が存在する。その1つは、上述の2つの節が2つの異なった主題について述べたものであるとしている。つまり最初の節はファイゥについてであるが、つぎの節はガニーマあるいはその5分の1について述べたものであるというのである。ただしこれらの異説は、伝承者の検討のさいに明らかになるように、根拠が薄弱である。それゆえわれわれは、2つの節をそのままのかたちで解釈すべきであろう。これら2つの節が1つの主題、つまりファイゥについて言及していることは明白である。最初の節は、ファイゥが馬や駱駝を駆り立てて手に入れるようなものではないという理由で、それにたいする戦士たちの権利を否定している。第2の節はファイゥの受益者、つまりそれが支出される方向を規定しており、その受益者が貧者、旅人、孤児であることは、真正の伝承が示しているように、それが預言者またはその（管理の）地位にあるイマームの所有であることと矛盾しないことは明らかである。

クルアーンの原典とこれら諸説を検討したのちに、以下のように要約することができであろう。ファイゥは預言者やイマームの役割を勤める者の地位の所有に帰すものであり、それが支出されるべき対象はクルアーンがあげている項目に含まれるもの、つまり神と預言者に関連する福祉、近親者、貧者、旅行者、孤児で

ある。ジラーラの伝承によれば、クルアーンの章句の意味するところに従ってその対象を定め、一般に「彼が望むところの者を定める」としている。つまりイマームは、クルアーンの章句が規定した範囲内で、自分の好むところの者を指定するのである。

- (5) アル=フル=ル=アーミリー著、『アル=ワサーイル』第6巻、180頁。
- (6) 同上、第6巻、163頁。
- (7) 同上、第6巻、161頁。
- (8) 同上、第6巻、159頁。
- (9) ここでは、当時のディルハムによる購買力が、今日われわれがディルハムと呼んでいる貨幣のそれよりはるかに大きかった点に留意する必要がある。
- (10) アル=フル=ル=アーミリー著、『アル=ワサーイル』第6巻、179頁。
- (11) 同上、第6巻、159頁。
- (12) 同上、第6巻、201頁。

この典拠を理解するにあたっては、これが神の道に用いられる部分の適用ではなく、貧者に定められた限度の中で、ザカートを個人に与えることを認めていると考えうるであろう。それゆえこれは、貧者に関するイスラーム的概念を明らかにしてくれるのである。

- (13) ムハンマド・イブン・ヤアクーブ・クライニー著、『ウスूल=ル=カーフィー』第1巻、540頁。
- (14) イブン・クダーマ著、『アル=ムグニー』第2巻、554頁。
- (15) 同上、第2巻、553頁。
- (16) アル=フル=ル=アーミリー著、『アル=ワサーイル』第6巻、368頁。
- (17) これに加えて、伝統的解釈によれば、財源の特殊性も無視されている。

第Ⅱ部

生産に後続するものを
めぐる考察

I. イスラーム経済における投機の役割

生産に後続するものの配分に関する理論からもたらされる解明によれば、明らかに利得の一要素としての投機は認められていない。また理論的な正当化が導き出される投機的要素にしても、理論が容認する種々の利得の中に入れられていない。

実際投機とは、投機家がその代価を求めて他の者に提供する商品ではなく、彼が所有の権利をうるために、あるいはその所有者から代金を請求するために、あるものに加えられる労働といったものでもない。投機とは人間を満たす特殊な意識的状态であり、彼は結果が怖れられる事柄にあえて身を乗り出すのである。恐怖に流されて身をひくこともあれば、それを呼び起す要因にうちかって断固として意志を貫ぬくこともある。彼は自ら道を描き、例えば失敗の可能性もある企てに身を挺すことにより、意志を貫徹し、怖れを呼び起すさまざまな困難に耐えるのである。したがってその後このような個人的意識が継続しているかぎり、彼にはこの恐怖にたいする物質的代償を求める権利はないし、それはなんらかの物質や、生産品に具体化されるような行為でもない。

このように恐怖にうちかつことは、精神的、性格的観点からすればきわめて重要であるということは正しい。ただし、性格的評価と経済的評価とは別の事柄なのである。

特殊の解釈を下して投機を基礎にした利益を正当化する、資本主義的思考に影響を受けた多くの人々が誤りを犯している。彼らは次のように主張する。「ムダーラバ契約において資本家に許される利益は、理論的には投機を基礎に成立している。なぜならば資本家はたとえ行為は行なわなくとも、行為者が商取引を行ないうるために資本を提供することにより投機の負担を負い、損害の危険に身をさらしているからである。そして行為者は、ムダーラバ契約のさいに両者が合意した利益配分の割合に応じて、投機にたいする分

前を払う義務を負うのである。

ただし上述の検討で明らかなように、実際は行為者が彼の資産によって行なう商取引の結果、資本家が手にする利益は、投機を基礎に成立しているものではない。その正当性は、行為者が商いをするための商品にたいする資本家の所有権から導き出されるものである。この商品は、商品を市場に運んだり、消費者にたいしてそれを用意するといった行為者の行なう商行為によって、ほとんどの場合その価値が増大するとしても、それ自体は資本家の所有物であることには変りはないのである。なぜならばあらゆるものに関して、他の者がそれを運用するにしても、その所有権は所有者から離れることはないからである。これはわれわれが所有権の明確な確定を呼んでいるところのものである。

行為者が取扱い、それを売却することによって利益をあげるものの所有権に由来する、資本家の利益にたいする権利は、丁度板から作られるベッドにおける、板の所有者の権利に相当するものである。

それゆえ資本家が、精神的にいかなる投機を行なっていないとしても、利益は彼の権利の一部とみなされるのである。同様にある人物が、それと知らずに他人の商売を行ない、それで利益をあげた場合には、資本家はそれに同意し、利益を手にすることができる。また彼はそれに反対に、資本を引き取ったり、あるいは行為者からそれに相当する分を受け取る権利がある。

以上の例において資本家が利益をうることは、投機を基礎に成立している訳ではない。彼の資本は、いかなる場合においても保証されているからである。ここでは行為者が敢えてことにあたることにより、資本の保証にたいして危険をおかし、損害を蒙ったさいにはその代償を払うという賭けをするのである。

上述の説明は、利益にたいする資本家の権利が、投機の結果としての理論的側面から生ずるのではなく、投機にたいする代償でもなく、恐怖にうちかつ資本家の抵抗にたいする報酬でもないことを明らかにしている。このよう

な説は、伝統的な資本主義的著述家たちがよく用いる諸説にすぎない。彼らは投機に英雄的な特質を与えようと試み、このようなヒロイズムのレベルで利益をうることの正当性を投機の中に位置づけようとしているのである。

シャリーアの中には、投機に関する否定的立場、利得の正当性において投機の積極的な役割を認めない多くの証拠がある。

例えば利子にもとづく利潤に関しては、多くの人々がそれを正当とし、貸付け——これについては次の項目で論ずる——を含む投機の要素として解釈することを習慣としてきた。なぜならば貸し手による資本の貸付けは、資本を失うことにも通ずる一種の冒険であり、借り手が将来返却が不可能になるような不運に見舞われれば、貸し手はなに一つ手にすることができないからである。したがって貸し手が、借り手のために自分の資産で冒険をあてすることの料金、報酬を受取ることは当然の権利であるというのである。この報酬が利潤なのである。

イスラームはこのような考えを採るものではなく、投機の中に資本家が借り手からうる利潤の正当性を認めてはいない。したがってそれは断固として禁じられているのである。

賭事の禁止と、それにもとづく利得の禁止は、投機の要素にたいしてシャリーアが否定的立場をとることを証明する他の側面である。ギャンブルから生ずる利得は、有益で、実りある行為にもとづくものではなく、もっぱら投機的基礎によっているからである。勝者は自分の資産で冒険を行ない、ゲームに敗れば相手に賭金を支払うという危険をおかして賭金を手にしているのである。

われわれは賭事の禁止に加えて、総利益配分、協業 (shjrkah fi-l-'abdān) の禁止について指摘することもできる。「シャラーイウ」におけるアル＝ムハッキク＝ル＝ヒッリーや「ムハッラー」におけるイブン・ハズムのように、多くの法学者はその無効性について書いている。

彼らはこのシルカについて、次のようなものであるとしている。2人ある

いはそれ以上の人々が、それぞれ個別の仕事を行なうことに同意し、彼らが手にする収入を山分けするという方式である。つまり2人の医師が各自それぞれの診療所で仕事を行ない、例えば月末に彼らがその月に稼いだ全治療代を折半すると決める場合である。

このようなシルカの禁止は、投機の要素についてのシャリーアの一般的な否定的立場と一致している。なぜならばそのさいの利得は、労働ではなく、投機を基礎に成立しているからである。すなわち上例の2人の医師は、彼らが手にするであろう治療代の額を前もって知りえないために、このようなシルカを好むのである。そのさい両者とも、相手の稼ぎ高が自分のそれより多いと思いこんでいるのである。その逆の可能性もあるが、パートナーの稼ぎが自分のそれより多い場合、彼の稼ぎの一部を手にするために、自分の稼ぎが多い場合にその一部をあきらめる覚悟でこのシルカを望むのである。その結果収入の少ない医師は、他の医師の稼ぎと、彼の労働の成果の一部を手にする権利をもつことになる。彼は当初冒険をあえてし、もしも結果が異なれば自分の稼ぎの一部を支払うつもりがあったからである。これは、収入の少ない医師の稼ぎが投機の要素から生じており、実際に行なわれる労働にもとづいていないことを意味している。総利益配分協業を禁止し、無効とするシャリーアの立場は、投機に関するその否定的な考えを一層明確にしているのである。

II. 資本主義の利潤（利子）にたいする正当化とその批判

われわれはつい先ほど、イスラームが否定的立場をとる投機が、資本主義が利潤（利子）について解釈を加え、資本家が借り手にそれを課すさいの権利を説明するために依拠する正当化の一つであることを学んだ。

またわれわれは、投機の要素にもと利潤（利子）の正当化は、イスラーム

の理論においては基本的に誤りであることを知った。イスラームは、投機を利得のための法的基礎とみなさず、利得を直接的な労働、あるいは蓄積された労働と結びつけるからである。

利潤（利子）のために投機をこのように正当化する資本主義は、貸し手にとって資本を保証する担保の役割や、貸付行為から投機の要素を排除することを無視している。しからば担保や、十分な保証によって裏うちされた貸付けにたいして、資本主義はどのように考えているのであろうか。

資本主義の思想家たちは、利潤（利子）を投機の要素と結びつけたり、その観点から利潤（利子）を解釈することには満足していないが、理論的側面からそれを正当化するために多くの解釈を提供している。

資本主義思想家のある者は次のように主張している。「資本家が貸付金で利益を得ることのできない代償として、また合意された期間貸し手が待つことにたいする報酬として、あるいは資本家が要求する料金として、借り手が資本家に支払う利潤（利子）は、借り手が貸与された資産で得る恩恵に匹敵する。それは家主が、借家人を彼の持家に住まわせるという恩恵の見返りに、手にする家賃のようなものである。」

われわれはすでに明らかにしたイスラームの理論にてらして、配分に関するこのような試みとイスラームの思考方法の間に存在する矛盾に想到せざるをえない。なぜならばわれわれは、イスラームが料金、報酬といった名目での利得を認めず、それが認められるとすれば直接的、あるいは蓄積された労働を行なうことを基礎にする場合に限られることを知っているからである。貸与された資本が分散されることなく、またその一部も消費されずに資本家の手許に戻るかぎり、資本家は借り手がそれを利用し、活用したことの見返りとして料金を支払うような直接的、あるいは蓄積された労働を提供していないのである。したがってイスラーム的観点からすれば利潤（利子）を容認する正当性は存在しない。なぜならば実際に行なわれる労働を伴わない利得は、公正に関するイスラームの観念に反するからである。

またある論者は、借り手が資本家の提供する資本を通じて獲得した利益の一部にたいする、資本家の権利として利潤（利子）を正当化している。

ただしこの主張は、借り手が彼の個人的必要のために費やす貸付けにはあてはまらない。彼はそれによってなんらの利益もえないからである。これは資本家が、それによって商取引を行ない、それを運用する者に資本を提供した場合に、彼がその一部を手にするものの合法性を証明しているにすぎないのである。このような場合には、イスラームはこのような事柄にたいする資本家の権利を認めている。ただしこの権利は、利益に関して資本提供者と行為者とがそれを分ちあうこと、ならびに資本家の権利と行動の結果が結びついていることを意味しているのである。これがイスラームにおけるムダーラバの意味するところであり、そこにおいては資本家のみが損失を負い、利益が生じたさいには、契約において両者が合意した割合で、行為者と利益を分け合うことになる。

これは、商業活動の成果とは切離して、固定的な料金を資本家に保証する資本主義的概念による利潤（利子）とは、本質的に異なるものである。

そして資本主義は、何人かの学者たちの手をかりてついに利潤（利子）にたいするもっとも強力な正当化を行なうにいたった。すなわち時間が価値の形成に関して積極的な役割を果たすと信じて、利潤（利子）を商品の現在の価値と未来の価値の差を表現するものと解釈したのである。つまり現在の1ディーナールの交換価値は、未来の1ディーナールのそれより大きいということである。したがってもしも他人に1年間1ディーナールを貸与した場合、1年後には1ディーナール以上を手にする権利をもつことになるが、それはこれにより貸付けた1ディーナールの交換価値に相当するものを取返すためである。その場合返済期間が遅くなればなるほど、現在の価値と未来の価値の差が、返済のくりこし、時間の隔たりの拡大によって増大するので、資本家が取得の権利をもつ利潤（利子）も増えることになる。

このような資本主義的正当化の考えは、誤った基礎の上に成り立ってい

る。それは、生産に後続するものの配分と、価値の理論を結合させているからである。ところでイスラームにおける生産に後続するものの配分の理論は、価値の理論とは切離されている。したがってわれわれは、生産された商品の交換価値の形成に参入する多くの要素は、イスラームの配分においては件の商品にたいして取り分をもつものではなく、生産活動においてそれらが果たした貢献に相当するものとして、商品の所有者から料金を請求することになるのである。

イスラームにおいては諸個人にたいする配分は、交換価値を基礎とするものではない。これは生産に関与したあらゆる要素に、交換価値の形成に果たした役割に相応しい分け前を与えるためのものである。イスラームにおいては生産された富の配分は、公正に関するその理論的内容、概念と密接に結びついているのである。

したがってイスラームの見解によれば、現在の商品が未来の商品より価値が大きいことが確かであるにせよ、貸付金にたいして資本家に利潤（利子）を払う必要を認めてはいない。なぜならば利潤（利子）と、公正に関して理論が採用する概念との一致がみられないかぎり、このことだけでは、二つの価値の差の表現である利子にもとづく利潤を、理論的に正当化するに足りないのだから。

すでにわれわれは、イスラームが理論的側面から、直接的あるいは蓄積された労働の実行に裏うちされない利得を認めていないことを了承している。これは利潤（利子）に関しても同様である。なぜならばそれは、資本主義の最終的解釈によれば時間的要因のみの結果であり、労働の裏づけを欠いているからである。たとえ理論が、価値の形成において時間という要因が果たす積極的な役割を認めたとしても、それはまた資本家が、利子にもとづく利得を手にするために時間を利用することを禁ずる権利ももっているのである。

以上によって、配分の公正を価値の理論に結びつけることの誤りが明らかにされた。この種の誤りは、理論的研究と経済学的研究の区別の欠如の現わ

れに外ならないのである。

Ⅲ．資産家の利益支配にたいする制限

イスラームにおいては、資産家の自らの財産処理の権能に関して、多くの制限が課されている。これらの制限は、異なった理論的根拠から生じている。それらのあるものは生産に先行するものの配分理論から派生するが、すでにこの理論について検討したさいに言及したように、資産家が長生きしたさいに資本家が自分の財産を処理する権限に制約をうけたり、自らの所有する富の死後の配分を予め決定することを禁止したりすることが例としてあげられる。

また他の制限は生産に後続するものの配分理論の結果であり、資本家に高利を基礎にした利得を禁じたり、利子貸付を認可しないことにより、彼が所有している資本にたいする権能に制限を加えることなどがあげられる。この種の制限は、つい先程検討したように、利得を直接的であれ、蓄積されたものであれ、労働と結びつけることを含んでいる生産に後続するものの配分理論の結果として、もたらされるものである。

イスラーム経済にはさらに、私的所有に関する宗教的、道徳的概念にまつわる制限がある。個人の所有にたいする権利は、神が自然とその資源を配置し、利用に供するようにされた社会において、彼がその一員であるという結果として、宗教的、道徳的に考慮される。したがって私的所有は、その基盤を脅やかされることこそないが、集団を害し、その状態を悪化させる要因の一つとなりうるのである。なぜならば私的所有は、その性質上集団の利益の一表現として現われたものであり、それが恩恵を得るように地上の資源が配置された集団の一員として、個人に与えられた権利なのである。以上のことから資産家が、その財産を他人に害を及ぼしたり、集団の利益を損ったりす

るような独占的利用を行なわぬよう、財産の運用についても一定の制限を加えねばならないことは明らかなのである。

資本主義の原則にもとづく所有権は、これとは反対である。資本主義はこの権利を、集団の利益の一表現とはみなさず、あらゆる領域において最大限の自由を享受する個人の権利と考える。したがって当然のことながらそれは他者の自由によってしか制限を受けない。それゆえ他者からその形式的自由⁽¹⁾を奪わないかぎり、望むままに財産を運用するのは個人の権利なのである。

ここである人物が巨大な企業を所有していると仮定してみよう。そのさい彼は、私的所有に関する資本主義の概念にもとづいて、市場活動の外で小企業を淘汰し、うち負かすような種々の方策を企業内でとりあげ、結果的にそれを崩壊させ、その企業主に損害を与えることができる。なぜならばこのような試みは、資本主義が人々に遍ねく増大させようとしている形式的自由と矛盾しないからである。⁽²⁾

資産家が自らの財産を、他者を害することなくイスラーム的に運用することを規定している法的原則は、一連のハディースや伝承のうちに見出されるが、以下にそのいくつかを述べることにする。

1) 多くの伝承が次のような話を伝えている。サムラ・イブン・ジャンダブは棗椰子の木を所有していたが、そこに辿る道は教友の一人の屋敷の中を通っていた。だがサムラはその教友の許可をとらず、その屋敷を通して自分の木のところに行った。そこで教友はいった。「サムラよ、君は相変らず氣にいらぬやり方で突然現われてはわれわれを驚かすが、やってくる時には許可をとってほしいものだ。」しかし彼は答えていった。「道を通るのに許可を求めるまでもないだろう。自分の木のところに行く道なのだから。」そこでその教友は預言者に不平をいった。すると預言者は人を遣わし、サムラを呼びよせていった。「何某があなたのことで不平をいい、許可もなく自分と

家族のところを通っていくといっているが。」それにたいしてサムラは答えた。「神のみ使いよ、自分の椰子の木のところへ行く道を通るのに許可を求めなければならないのですか。」そこで預言者は彼にいった。「あの木は諦めなさい。あなたはあの代りにどこそこに別の木があるではないか。」だがサムラはいった。「いやです。」すると預言者はいった。「君は他人に害を及ぼす人だ。使徒には害が加えられてもいけないし、害を及ぼすことがあってもいけない。」そこで神のみ使いはその木を引抜かせ、彼に投げつけた。」⁽³⁾

2) これはアッ＝サーディクが伝えている話である。「神のみ使いは棗椰子の水場に関してマディーナの人々の間で裁定を行ない、こういわれた。『なにについても益のあることは禁じられるべきではない。』また遊牧の民の間ではこう裁定された。『余りの牧草を禁ずるために、余分の水の使用を禁じてはならない。』そして付け加えた。『害があっても、害を加えてもならない。』」⁽⁴⁾

アブー・フライラから聞いたものとしてアッ＝シャーフィイーは伝えている。「神のみ使いはこういわれた。『牧草の利用を禁ずるために水の使用を禁ずるような者にたいしては、神は最後の審判の日に、その慈悲に浴するのを禁じ給う。』このハディースには次のような解釈が付されている。『このハディースには以下のような主張が含まれている。つまり誰一人（余分の）水の恩恵を（与えることを）拒みえず、拒むとすれば神にさからったことによりその慈悲の恩恵を拒んでいるにすぎない。そして水の恩恵の拒否が（神にたいする）不服従であれば、誰しも水の恩恵を拒むことはできない。』」⁽⁵⁾

3) またアッ＝サーディクの伝えている話に以下のようなものがある。「自分はある男の塀について尋ねられた。それは彼と隣人の間の目隠しになっていたがそれが崩れおちてしまったのである。しかし隣人はこれの再建を禁じた。そこでアッ＝サーディクはいった。『（土地）所有の原本に、隣

人にそのようなことを義務づける権利、もしくは条件がある場合以外、それを強制することはできない。』しかしその家の主人には、『もし望むなら、自分の権利にもとづき、自分で塀を建てなさい。』といった。その後彼はアッ＝サーディクに尋ねた。『ところでもしも塀が実際に崩れた訳ではなく、その必要もないのに隣人に害を与えるためにそれを壊したり、それを壊そうとした場合にはどうでしょう。』するとアッ＝サーディクはいった。『彼のなすがままにしていけない。預言者も害はあってはならないし、害を及ぼしてもならないといっておられる。彼が壊したら、彼にそれを再建させなさい。』」

4) イマーム・アフマドの『ムスナド』の中に、イバーダからの以下のような伝承が伝えられている。「神のみ使いは『害があってはならないし、害を及ぼしてもならない。』と裁定された。また『抑圧者の汗には権利はない』とも裁定を下されている。さらに棗椰子についてマディーナの人々の間を裁いたさいに、『井戸の活用は禁じられてはならない』と裁かれ、遊牧の民にたいしては『牧草の恩恵を禁ずるために、水の恩恵を禁じてはならない』と裁定された。」

[註]

- (1) 形式的自由と真の自由の意味の説明については、本書の 259頁参照。
- (2) 資産家が、その資産を他者に損害をもたらす形で運用する仕方には2種類ある。

その第1は、他者の資産の一部を減少させることにより、直接的な金銭的損害で彼の利益をおかす方法である。それは自分の土地に大きな穴を掘り、その結果隣接している他人の家を倒壊させるような行為である。

他の方法は、資本主義の大企業が小企業を淘汰するのに用いる方策のように、実際には他人の財産をまったく減らすことなく、その状態の悪化をもたらすような間接的な形式で害を及ぼすものである。この方法は、小企業主が実際に所有している商品にいささかの損害を与えるものでもないが、彼にそれらを最低の値で処分させ、その分野からの撤退を強いて、仕事の継続を不可能にするのである。

第1の種類についていえば、これは『害もなく、害することもない』というイスラームの公的原理に該当する。この原理に従って、資産家はそのような種類の行為を行なうことを禁じられる。

第2の種類は、結局は上述の公理に該当することになるが、それは害に関する原理の概念規定によるものである。つまり多くの法学者が考えているように、害というものがあるいは人間にたいする直接の損害を意味するものであるならば、この種類は上述の原理に該当しない。なぜならばそれは、この意味における害ではないからである。ただし害が、言語学の書物で指摘されているように状態の悪化を意味するならば、それは直接的な金銭的損失よりも広い概念であり、これに依拠すれば第2の種類のものもそれに含めることができ、資産家の自分の財産にたいする権能の制限を主張し、害を及ぼす上述の二種類のいずれの実行をも禁止させることができる。なぜならばそれらの行為はともに、他者の状態の悪化をもたらす、状態の悪化は損失に帰着するのだから。この点については基本的な研究ですでに検討し、上述の原理に該当することを指摘した。

- (3) アル＝クライニー著、『アル＝カーフィー』第5巻、294頁。
- (4) 同上、第5巻、293頁。
- (5) アッ＝シャーフィイー著、『アル＝ウンム』第4巻、49頁。

第Ⅲ部

天然資源をめぐる考察

第1章 大地から得られる原料

乾いた大地の層が含む原料やその中に存在する鉱物資源は、その重要性、それが人間の生産的、経済的生活において果たす大きな役割という点で土地の問題のすぐあとに位置づけられる。なぜならば、人間が実際に享受している品物、物質的奢侈は、結局のところ大地またはそこに潤沢に見出される鉱物資源、富のたまものに他ならないからである。したがって産業の多くの部門は、このような資源、鉱物の採取にあたっている鉱業に依存しているのである。

ところで法学者は通常、鉱物を第1次鉱物 (ma'ādin zāhirah) と第2次鉱物 (ma'ādin bāṭinah) の2種類に分類している。(本来は外的鉱物、内的鉱物の意。鉱物の規定も異なるが原意を尊重して訳出する。)

第1次鉱物とは、その本性が明らかになり、その鉱物としての実質が露わになるために、余分の労働、処置を必要としない、例えば塩や石油のようなものである。われわれは油井を掘削すれば、そのままで本ものの石油を求めることができるのであり、油層を求めてそれを発見したり、その後石油の精製等で多大の努力を要するとしても、それを石油に変えるために努力する必要はない。

したがって法学的用法でのma'ādin zāhirah という言葉は、その語の言語的意味、外的な (zāhir) 鉱物という意味ではない。つまりそれを採取するのに掘削とは特別の努力を必要としないという意味ではない。それは自然の奥深くにあってその鉱脈、源に達するために人間が掘削等の大きな努力を払う必要があろうと、地上にあって簡単にそれを見出すことができようと、その

ようなことに関わりがなく、その鉱物的な本性がそのままのかたちで露わになっているようなあらゆる鉱物をさすのである。

他方、ma'ādin bāṭinah とはその鉱物としての諸特質が露わになるためには（人工的な）労働、処置が必要とされるような鉄、金のようなあらゆる鉱物をさす。鉄や金の鉱石は、そのままのかたちで鉄や金を含有している訳ではない。人間は望みのものをとり出すために奥深くまで分け入らなければならないが、採取した鉱石は当の物質を含んでいるにせよ、そこから鉄や金を抽出するためには、それらの買い手が認めているように多くの労働が加えられなければならないのである。

したがって法学的用法にもとづく外的鉱物、内的鉱物という表現は、その物質の本性、その本性が露われている度合いと関わりをもっているのである。したがってそれは、そのある場所、つまり地表に存在するとか、地中奥深くにあるといった事柄には関係していない。（したがって本書においては第1次鉱物、第2次鉱物という訳語を用いることにする。）

上述のような法学的用法については、碩学アル＝ヒッリーがその著作『アッ＝タズキラ』で以下のように述べている。「第1次的（外的な）という言葉の意味は、その実質が労働を加えることなしに現われているもののことであり、容易であれ困難であれ、努力、労働はそれを採取するさいに用いられこそすれ、その本質が明らかになるために必要にはされない塩、石油、瀝青、タール、アスファルト、硫黄や花崗岩、陶土、アンチモニー、サファイア、タイル用の石等がこれに該当する。また第2次鉱物とは労働を加えずには現われず、それを手にするには特別な処理、労力が加えられねばならないような鉱物、例えば金、銀、鉄、鋼、鉛のようなものである。」

I. 第1次鉱物

塩、石油のような第1次鉱物は、大方の法学者の見解によれば、人々すべての公的共有物である。そしてイスラームはそれが特定の個人のものであったり、その私的所有物とすることを認めてはいない。なぜならイスラームの見解によれば、それは公的所有の範疇に入るものであり、この原理が適用される対象なのである。各個人には、これらの鉱物資源を自分の必要とする分だけ採取することが認められるが、それを独占したり、鉱脈、源を所有することはできない。

以上の理由から、これらの天然資源を公的に所有する国家のみが、また為政者としてのイマームが、物質的条件の許すかぎり、生産、加工によりそれを活用するが、その結果は一般民衆のために利用されねばならない。

ただし個人が独占的に鉱物を利用するような私企業は、かたく禁止されている。このような企業が鉱物を採取するために労働、堀削を行ない、地中奥深くにそれを見出したとしても、それを所有したり、公的所有の枠外におくことはできない。あらゆる私的企業は、この種の鉱物資源に関し、個人的な必要以上のものを採取しえないである。

アル=ヒッリーは、その著作『アッ=タズキラ』の中で、第1次鉱物に関して多くの実例を紹介したのちに、それについての法的原則を明らかにしている。「この種の鉱物については、誰一人それを活用し、加工したからといって所有することはできない。それがよしんば一般的な合意の認めている *nayl* (地層) の場合でもである。⁽¹⁾」ところでこの *nayl* という語は、鉱物を含む地層の意味である。したがって個人には、彼が例えば油田、つまり地中の油層に達するまで堀削を行なったとしても、それを所有することは許されない。

彼はまた『アル=カワーイド』の中でも、第1次鉱物について言及したさいにこう述べている。「鉱物には、第1次鉱物と第2次鉱物の2種類があ

る。第1次鉱物とは、加工することなしにそれが直接採取されるようなものであり、塩、石油、硫黄、タール、アスファルト、アンチモニー、陶土、サファイア等があげられる。・・・ところで、それがムスリムの共有になっていないとしても、活用によって所有したり、勝手に境界を作って自分のものにしたり、賃貸しすることは許されない。そのある場所を賃借しても、それを自分のものにしえないのである。最近にその場所に達した者は、自分が「用を満たすまでは、他人に迷惑をうけない。二人が同時にそこに達し、共同でそれを利用できない場合には、くじで決めるか、あるいはより必要性の高い者が先にそれを利用する。」⁽²⁾

多くの法学書、例えば『アル=マブスート』、『アル=ムハッザブ』、『アッ=サラール』、『アッ=タフリール』、『アッ=ドルース』、『アッ=ルムア』、『アッ=ラウタ』等が、第1次鉱物が公有の対象であり、私的所有は認められないと主張している。⁽³⁾

『ジャーミウッ=シャラーイウ』と『アル=イーダーフ』には、「もしも個人が必要以上のものを手に入れようとするならば、それは禁止される」⁽⁴⁾という指摘がある。

また『アル=マブスート』、『アッ=サラール』、『アッ=シャラーイウ』、『アル=イルシャード』、『アッ=ルムア』には、この禁止を確認する指摘がある。なぜならばそこには以下のような表現があるからである。「最初の者は、自分の必要分のみを取ること。」⁽⁵⁾

アル=ヒッリーは『アッ=タズキラ』で述べている。「これは大部分の法学者の見解である。彼らはこの必要が1日分の必要なのが、一年分のそれかについて明言はしていないが。」⁽⁶⁾

この意味するところは以下の通りである。法学者たちは必要分以上のものの取得を禁じている。この採取のための必要性が1日分なのか1年分なのかについては定めていないが。だがここにはシャリーアの意味するところがきわめて明瞭に表われているであろう。そこではこの種の自然資源については

個人の占有が認められない点が明確に示されているのである。

また『ニハーヤト＝ル＝ムフタージュ・イラー・シャルフ＝ル＝ミンハージュ』には以下のような指摘がある。「第1次鉱物とは、手を加えずに手に入るもので、石油、硫黄等がこれに該当する。これらについては所有が認められず、場所を囲って独占したり、賃貸して個人のものとすることはできない。その層が狭い場合には、先に来たものが必要な分だけ採取するが、それ以上を取ろうとした場合には、認められない。」⁽⁷⁾

さらにアッ＝シャーフィイーも第1次鉱物に関する規定を明らかにしている。「鉱物は二種類に分けられる。第1次鉱物とは山で見出される塩のようなものである。これは決して賃貸によって利益をあげえないものであり、それに関して法的規制をうける。同様に川、地面に現われた水、植物等も個人の所有に帰さない。ところである時アブヤド・イブン・ハンマールが預言者にマアリブの塩をイクターとして与えるよう乞うた。すると預言者は彼にそれをイクターとして与える、もしくはそうしようと望むといわれた。ただしそのさい彼はそれを通常の水のようなものとして取扱うべきだと人々にいわれた。だがそれを聞いて預言者は、もしそうならば訳はちがうといわれた。シャーフィイーの意見によれば、これは地表の水のようなものであり、石油、タール、硫黄、アスファルト、地表の石と同様に扱われるべきものであった。水や革のようにそれにたいして人々は同じ権利をもっているのである。」⁽⁸⁾

またアル＝マーワルディーは、『アル＝アフカームッ＝マルターニーヤ』で第1次鉱物について言及している。「第1次鉱物とは、それに宿る実体が明らかに現われているようなもので、例えばアンチモニー、塩、タール、石油等が該当する。それは水のようにそれを賃貸することができず、そのある場所に達した者は誰でも平等に採取することができる。・・・そしてよしんば第1次鉱物が賃貸されたとしても、そのような（ことが可能であるとい

う)規定はない。したがって貸借者も、それ以外の者も平等(の権利をもって)おり、そのある場所にやって来た者はすべて同様にそれにたいする権利をもっている。もしも貸借者が他人の採取を禁止した場合には、不法を犯していることになる。」⁽⁹⁾

したがって第1次鉱物は、上述した法的根拠にもとづき、公有の原則に該当するものである。ただしこのさいの公的所有は、すでに述べた征服された耕作地の場合の公的所有とは性質を異にしている。なぜならばこのような土地の公的所有は、イスラーム共同体が行なった政治的行為、つまり征服の結果であり、したがってそれ以上の範囲に出ることはなく、イスラーム共同体の公的所有にとどまるものである。ただし鉱物の場合は、多くの法学的典拠によれば人々はみな平等の権利をもつものであり、そのさいには『アル=マブスート』、『アル=ムハッザブ』、『アル=ワシーラ』、『アッ=サラーイル』、『アル=ウンム』等の書に見られるように、(所有の主体として)ムスリムという表現の代りに人々という表現が用いられている。なぜならばこれらの典拠の著者たちにとっては、鉱物にたいする所有がもっぱらムスリムに限られているという証拠がなく、したがってそれはムスリムにとっても同様、彼らの庇護の下に生活するすべての者の共有になるものなのである。

II. 第2次鉱物

第2次鉱物とは、すでに検討したように法学的理解によれば、人間の手を加えなければその完全な形態が見出されないような鉱物のすべてをさしている。例えば金がこれに該当するが、それは人工の手を加え、適切な処置を行わなければ金にはならない。ところで、この種の鉱物は、さらに2種類に分割される。つまり一方は地表の近くに発見されるものであり、他方は発掘のために多くの努力を尽やさなければ入手しえないような地中奥深くに存在

するようなものである。

<地表近くに見出される第2次鉱物>

地表の近くに見出される第2次鉱物は、すでにそれに関する諸規定について検討してきたような第1次鉱物に類似している。

碩学のアル＝ヒッリーは、『アッ＝タズキラ』の中で以下のように述べている。「第2次鉱物に関しては、それが第1次的であるようなもの、つまり地表近くにあるか、手の届く範囲にあるようなものと、そうでないものがある。ところで前者については、すでに第1次鉱物について述べたさいに論じたように、それを活用したからといって所有することはできない。」⁽¹⁰⁾

これについては、イブン・クダーマが同様のことを述べている。「第1次的鉱物とは、人々が労苦を払ってむくわれるような努力なしに入手しうるようなものであるが、このようなものについては活用によって所有したり、特定の個人に独占させたり、ムスリムたちをさしおいて割当てたりすることはできない。・・・第2次鉱物とは、労力、努力を払わずには手に入れることのできないような、金、銀、鉄、真鍮、鉛、水晶、トルコ石のようなもので、それも第1次的なもの（地表にあって容易に入手しうるものの場合、活用によって所有が生ずるものではない。）」⁽¹¹⁾

このようにイスラームは、地表近くにある鉱物に関してはその所有を、つまりその私的所有を認めてはいない。そしてあらゆる個人にそのような鉱物を適当な量だけ採取する権利を与えているのである。そのさいに量は適切な限度に限られており、個人がそれを独占したり、社会的な害悪をもたらし、他人に迷惑を及ぼすほど多量に手にすることを禁じている。この点についてはイスファハーンの法学者が『ワシーラ』で指摘している通りなのである。このような言及を行なうのは、鉱物資源の多寡、その保有が他人に与える影響等を考慮することなしに、常時、どのような状態においても、保有することが、保有された鉱物資源を所有するための根拠となるといった趣旨のいか

なる正しい法的典拠を見出しえないからである。われわれが唯一知りうることは、立法化の時代の人々が地表、もしくはその近くにある鉱物資源に関して、自分たちの必要を満たすに十分な量を入手していたということなのである。ただし当然のことながら獲得しうる量は、人々の採取、生産の機会が少くなることにより減少する。したがって当時シャリーアが認めていたような慣習は個人が自ら保有するものを所有しうることの証明とはなりえないのである。よしんば問題の人物が保有する量——つまり保有される資源の量——あるいはその様態——つまりその保有が他人にひき起こす影響——というのが、立法の時代に人々が行っていた保有とは異質のものであったにしてもである。

そして現在に至るまで、法学的な意味での第1次鉱物あるいは地表近くにある第2次鉱物に関しては、法学者たちはその私的所有を認めてはいない。彼らは個人に、この種の鉱物に関して必要を満たすに十分な、適当な量の保有権を認めるのみなのである。このように自然資源の活用は、独占に道をゆるずる特定の個人の諸企業に委ねられるのではなく、さらに広汎な領域に解放されているのである。

<埋蔵された第2次鉱物>

地中深くに隠されている鉱物は2種類の努力を必要とする。1つは、地中深くの鉱物層に達するために行なわれる探査、掘削の努力である。いま1つは鉱物それ自体にたいし、それ（の利用）を開発し、その鉱物としての特質を明らかにするためになされる努力である。これに属するのは金、鉄といった鉱物であるが、この種の鉱物は「埋蔵第2次鉱物」と呼ばれる。

これらの埋蔵第2次鉱物に関しては、イスラーム法学の多くの理論がたがいに激しい論議をかわしている。ある者は、埋蔵鉱物は国家の所有であるが、個人としてではなくイマームの地位にある者の所有であると主張している。この説をとる者としては、アル＝クライニー、アル＝クンミー、アル＝

ムフィード、アッ＝ダイラミー、アル＝カーディー等があげられる。この説をとる他の論者は、鉱物は戦利品であり、戦利品は国有であるという筋道で考えている。他方、埋蔵鉱物は公的所有のかたちで人々が全体で所有するもの、つまり公的共有（mushtarakāt ‘āmmah）の対象であるとする人々もいる。この説をとる者としては、イマーム・アッ＝シャーフィイーや、ハンバリー派の多くの法学者たちがあげられる。

シューフィイー派の法学者、アル＝マーワルディーは以下のようにのべている。「この問題に2説あるが、1人の学者はこう述べている。つまり第2次鉱物とはその本体が隠れており、労力をかけずには手に入れることができない金、銀、真鍮、鉄のようなものである。これらやそれに類するものが、採掘されたものが冶金、精練の必要のあるなしにかかわらず第2次鉱物とみなされる。そしてその専有活用権については2説があり、その一方は、すべての者がそう規定している第1次鉱物の場合と同様、認められないとしている。」⁽¹²⁾

同様にハンバリー派の法学者イブン・クダーマも以下のように明言している。「埋蔵第2次鉱物もまた、ハンバリー派、シャーフィイー派の主張によれば公的共有に属するものであり、この点に関しては第1次鉱物、埋蔵されていない第2次鉱物となんの相違もない。」⁽¹³⁾

実際のところ、われわれの従事している経済理論の解明の試みにとって、この種の鉱物に関する所有が公有か国有か、あるいはその他の形態であるかといった所有形態についての論議はさして重要ではない。この種の鉱物がその自然の状態からして一般的、社会的性質をもつものであり、したがってそれを特定の個人が独占しえないということは疑いをさしはさむ余地がないのだから。それゆえ研究を所有形態の解明にのみ止めていたならば、實際上目的とするところには到達しえないのである。むしろ研究するに相応しいのは、イスラームが例えば、金や銀の鉱石を公的な富の範疇外においているのか、あるいは土地を掘削して鉱脈を発見した者には見出した鉱物にたいする

所有権があるのか、といった問題である。

われわれはすでに第1次鉱物、ならびに地表近くにある第2次鉱物に関して、多数の法学者の見解によれば、イスラームはそれらの私的所有を認めてはおらず、あらゆる個人にたいして、他人に害を及ぼさない程度に、自分の必要に応じて採取する権利を認めていると述べた。ところでわれわれは、埋蔵された第2次鉱物に関しても、シャリーアがいかなる規定を行なっているかを究明し、この種の鉱物と他のものに関する解釈の共通性、相違性を明らかにする必要があるのである。

そのさい以下のことが問題になる。つまり個人は、採掘によって金や銀の鉱脈を発見した場合、それを私的に所有することが可能であろうか。

この問いにたいして多くの法学者は肯定的な答をよせている。彼らによれば鉱物は、採掘の努力を払ったさいに見出されたので所有が認められるというのである。

彼らはこの点に関して以下のように論証する。つまり採掘による鉱物の発見は活用的一种であり、自然の富は活用によって所有されうるのである。同様に保有の様態も重要である。つまり保有も別なかたちで自然の富を所有する根拠となるとみなされるのである。

この問題に関する法学的見解について検討する場合、それ自身とそれに関連する種々の留保を、またはよしんば発見者に所有権が与えられている場合でも、彼に課せられている諸義務といった制限を無視してはならない。

発見者が手に入れた鉱物の所有権は、上記のような場合でも、地中奥深くの鉱脈、その源にまでは及んでいないのである。

要するに所有に含まれるのは掘削によって見出された物質で、その所有は発見者が行なった発掘の限界を越えた広域に及ぶことはない。発掘によってそれをとり出す行為が達したところまで発見者の所有が認められる訳だが、これが法学的に鉱物に関する聖域と呼ばれるものである。

これにより以下のことが明らかとなる。つまりこの種の所有の及ぶ範囲は

きわめて制限された狭いもので、他の個人に、第1の発見者が仕事を行なっている鉱脈と同じ鉱脈で仕事を行なったとしても、別の地点で掘削を許すのに十分な余地を残している。なぜならば第1の発見者は、鉱脈ごとすべてを所有しえないからである。

この種の問題について言及する論者による埋蔵鉱物の所有に関するこのような制限は、多くの法学的典拠に明らかである。碩学アル=ヒッリーは『アル=カワード』の中で述べている。「ある者が掘削を行ない鉱脈に達しても、彼には他の者が別の方角からそれを掘削するのを禁ずることはできない。なぜなら彼は自分の掘削した場所、自分の聖域を所有する（のみ）なのだから。」⁽¹⁴⁾

また彼は『アッ=タズキラ』の中で所有の範囲を限定して次のように述べている。「掘削が掘られ、鉱物の採取がその中心部のみ、あるいは周辺の諸点に限られたとしても、所有は採取可能な地点にのみ止まらず、その周辺、いわゆる聖域と認められる場所、つまり人畜の労働が及んだ所にまで及ぶ。」⁽¹⁵⁾

この典拠は、掘削し、労力を及ぼした場所、つまり鉱物採取のための努力が行なわれた限りに所有を限定しており、水平的にも、垂直的にもそれ以上の掘り込みを対象とはしていない。

ついで鉱物の所有を支持する法学者たちが繰返し力説するこの制限に、放置禁止の原則が付加されることになる。これは掘削、発見にあたる個人が、鉱物を放置しえないという原則であり、もしも彼らがそれを置きざりにした場合その所有権は剥奪される。

以上の留保条件をすべて組合わせてみると、これらの制約内で個人に鉱物の所有を認める説が、イスラーム経済の理論的研究に即してうち出される諸々の最終的結論論、見地に於て、鉱山の私有否定に傾くことが理解される。なぜならば個人は、このような留保条件ゆえに、彼が掘削した範囲内で手元にある鉱物を所有することしか認められておらず、労働の当初から鉱脈

を放置したり、作業を中断したり、鉱物資源の活用にとらめ場合には、その所有権を剥奪されるという脅威にさらされているからである。

このような所有は、資本主義における天然資源の所有とは明らかに異質のものである。なぜならばこの種の所有は、人々の間の分業の様式に大きく抵触するものではなく、資本主義社会に一般的な、独占的な私的企業の発生を生み出さず、天然資源の支配、鉱物その他の富を含むものの独占に導く道具となるようなものではないのだから。

ところで所有を認める諸説と反対に、いま一つの法学的な傾向が存在している。これは、鉱物の所有を支持する法学者たちが承諾する制約内の個人の所有をも禁止している。

『ニハーヤト＝ル＝ムフタージュ・イラー・シャルフ＝ル＝ミンハージュ』には以下のような指摘がある。「第2次鉱物とは、金、銀、鉄、銅のように、なんらの処方を加えることによって抽出されるものであり、掘削とか、地表での労働で獲得されるものではない。」⁽¹⁶⁾

またハンバリー派の法学者イブン・クダーマの『アル＝ムグニー』には、彼の鉱物に関する意見が見出される。「よしんばそれが地表に存在せず、人が掘削によって入手したとしても、当学派、シャーフィイー派の説によれば、このような作業によって所有されることはない。」⁽¹⁷⁾

このような法学の傾向は所有の論拠に関する議論や、所有を支持する学者の付している留保から、否定的な論調をうち出している。否定説は、肯定説の論者たちが、発見者が発見により鉱物を活用することになるため、もしくは彼がそれを採取により支配しうようになるために所有するという考えを問題にしている。なぜならば活用は、「土地を活用した者はそれを所有する」という法的典拠にもとづいて認められる土地の場合を除いて、私的所有の根拠とはなりえないのである。典拠から一見そう思えるところがあるとしても、鉱物は土地と同一視されえない。この証明としては、法学者たちが耕作されていた被征服地に関する諸規定について検討していただきたいの論議があ

げられるであろう。彼らはいっている。「それはムスリムたちの共有であるが、これらの地の鉱物はこの所有には含まれない。」これは彼らが鉱物を土地と同一視していなかった証拠である。

同様に採取も、シャリーアにおいて自然資源の所有の根拠たりうるものではない。

このような法学的立場から見れば、鉱物がその自然の位置にあるかぎり、鉱脈にあるものをなにひとつ所有する権利はない。彼はそこから特別に取り出してきたものを所有するのである。これは決して彼と鉱脈との関係が法学的に他の個人との関係と等しいことを意味するものではない。むしろ彼は鉱物を所有していないにもかかわらず、法的には他人以上にそれを活用し、発見のための鉱道の掘削といったかたちで作業するにより相応しいと認められているのである。なぜならば彼こそは、掘削といった作業に従事し、地中深くの鉱物資源にたいして労力を加えることによって、その活用の機会を作り出した人物のだから。したがって彼は、競争を生じさせる場合、他人に鉱道の利用を禁ずる権利をもっている。いかなる他の個人も、鉱物資源の採取にあたり、鉱道の所有者の障害となってはならないのである。

鉱脈に関する上述のような法的根拠、諸見解にてらしてわれわれは以下のように要約することができる。すなわち一般的な法学的見解によれば、鉱脈は公的な共有物であって、公有の原理に服することになる。そして個人には、地中深くに存在する鉱脈を所有することは許されない。ところで鉱道が縦横に掘られるさいの地下の鉱物資源の所有に関しては、支配的な学説と反対説との間に見解の相違がある。支配的な法学的立場によれば、鉱物が埋蔵第2次鉱物であれば、既述の限度内で個人に鉱物の所有が認められる。これにたいして反対説では、個人にたいして採取された鉱物資源に関してのみ所有権が認められ、さらに鉱物の利用、そのための鉱道の利用の点で他人よりも優先的な権利をもつとみなされる。

Ⅲ．鉱物所有は土地の所有に従属するか

これまでわれわれは自由な土地、つまり特定の個人に属さない土地の鉱脈に存在する鉱物について論じてきた。その結果を先に要約した訳であるが、ついでわれわれは、この結果が特定の個人の所有する土地に存在する鉱脈についても妥当するのか、あるいはその鉱脈が特定個人の土地の中に存在するゆえにその所有者のものとなるのか、という点について検討しなければならない。

実際のところ、これまで鉱脈について検討してきた結果の適用に関しては、特に傾聴するに価するイジュマーが存在しないかぎり、いささかの反対理由もない。なぜならば鉱脈が特定個人の土地の中にあるということは、彼がそれを所有するために十分な法的根拠とはならないからである。ところで個人による土地の所有は、以下の2つの理由のいずれかによってしか認められない。それは活用と、その地に居住する人間が自発的にイスラームを受入れることにより、その地がイスラーム圏内に入ることである。つまり活用は活用に活用した土地にたいする権利を与え、自発的にイスラームを受入れた者の土地は彼の所有に帰する訳である。ところでこれら2つの理由のいずれも、その結果は地中奥深くに存在する鉱脈と関わりをもってはいない。これら2つの問題に関する法的証拠にてらして、所有は土地そのものに限られているのである。たとえば活用に関する法的根拠は、次のような法学的典拠に見られる。「土地を活用した者はその土地を所有する。彼はそれにたいし一層の権利をもつが、同時にそれにたいする税を支払う義務がある。」ここには活用に、活用した土地についての権利が与えられると述べられているが、その土地の奥底にある富に関しては言及がない。

自発的に住民がイスラームを受入れた場合のこの土地にたいする個人の所有に関する法的根拠は、イスラームが生命と財産を保証するところにある。したがってイスラームを受入れた者は、その生命と、イスラーム以前に所有

していた財産の安全が保証されるのである。この原則はまた土地にも適用されるが、それが含んでいる鉱脈にまでは及ばない。なぜならイスラームを受入れた人間は、改宗前に自らのものとしてとっておくような鉱脈を所有してはいなかったのだから。換言するならばイスラームにおける生命と財産の保障は、新たな所有を法制化するものではなく、イスラームに改宗したという理由で改宗者に、それ以前に所有していた富の所有権を認めているのである。鉱脈は改宗によって所有権が認められる財産のうちに入っていない。イスラームへの改宗は、彼が以前所有していた土地の所有権を彼に認めるため、彼は改宗後もその所有者としてそれを奪われることがないということなのである。

要するにシャリーアの中には、土地の所有がそこに含まれるあらゆる富に及ぶと規定した典拠は存在しない。

かくして法学的には、とりわけ地中に存在する鉱脈がなんらかのかたちで所有されると主張する強力なイジュマーが見出されぬかぎり、土地の所有者の所有に帰するものではないと法学的に主張しうるのである。ただしその開発にあたっては、鉱脈の活用、そこからの鉱物の採取は土地をいかに使用するかにかかっているため、土地所有者の権利を配慮に入れる必要が存在するが。

イマーム・マーリクはこの説に傾いていたようで、個人の所有地に見出される鉱物は土地に帰属するものではなく、イマームのものであるという法学的裁定を行なっている。また『マワーヒブ＝ル＝ジャリール』には次のような記述が見られる。「イブン・バシールはいつている。『特定個人の所有地にそれが発見された場合、3つの説がある。第1の説は、それがイマームのものであるとしている。第2の説は土地の所有者のものであるとしている。また第3の説は、それが鉱物の発する源であればイマームのものであるが、それ以外であれば土地の所有者に帰するとしている。』またアッ＝ラフミーはこう述べている。『それは人の所有地にあらわれる金、銀、鉄、銅、鉛等の鉱物

によって異なる。』そしてマーリクはいつている。『鉞脈に関する権利はイマームにあり、彼は望みの者にそれを与える。』」¹⁸⁾

IV. イスラームにおけるイクター制

土地と鉞物に関連するイスラームのシャリーアの専門用語に、イクター（'iqṭā'）という言葉がある。多くの法学者たちの表現の中には、イマームはこの土地、この鉞物をイクターとするという言まわしがみられる。もっともイマームがイクターとなしうる限界については彼らの間で意見が分れているが。

ところでこのイクターという言葉は中世の歴史、とりわけヨーロッパ史における特定の意味と制度に条件づけられており、その結果それを耳にすると、ヨーロッパやその他世界のさまざまな地域で封建制が支配的になった時代において、農民と土地所有者の関係を決定し、両者の権利を定めた諸々の概念や制度が脳裏に喚起されるほどである。

ただし実際のところこの種の連想、条件づけは、イスラームが直接的にも間接的にも関与しない文化、あるいは社会的主張にまつわる言語的要素のもたらしたものとみなしうるのであろう。ただしムスリムが自らの純潔性や足場を失って不信の世界の潮流に呑みこまれるに及び、彼らの世界の若干の地域でそれを経験した事実はあるが、イスラーム的な用語にそれとは無縁の言語的内容をあてはめることは妥当ではあるまい。

ここでわれわれはイスラーム史の特定の時代がはらんでいた歴史的用語の沈殿物や残滓について語るつもりもないし、それが重要であるとも思わない。この言葉の2つの意味を比較するつもりはなく、その種の比較、つまりイスラームにおけるイクターと、イクター（封建制）という言葉が反映する内容とを比較するなんの正当性も認めえない。両者はたがいに歴史的に切断

されているばかりか、理論的にも関連性がないのである。この研究が目的としているのは、本書で追及する理論的探究の中で規定され、結晶化する配分に関するシシャリーアの諸規定の完全な全体像を確定するために、この言葉をイスラーム法の見地から解明することなのである。

イクターとは、老師アッ＝トトゥーシーが『アル＝マブスート』において、またイブン・クダーマが『アル＝ムグニー』で、さらにアル＝マーワルディーが『アフカームッ＝スルターニーヤ』で、また碩学アル＝ヒッリーが定義しているように、実際には以下のようなことをさすものである。これはイマームがある個人に自然の富の源泉（産出場所）における労力の権利を与えることであり、そこにおける労力はその所有の根拠、もしくはそれに関する私的権利の獲得の根拠とみなされるのである。⁽¹⁹⁾

この問題を充分に理解するためには次のことを知っておく必要があるであろう。イスラームにおいては原料となる自然資源のあらゆる産出場所について⁽²⁰⁾、個人がそこで労働し、それを活用するためには、個別的であれ一般的であり、イマームもしくは国家の許可が必要である。この点については生産の監視、労働とその機会の公正な配分を国家に委ねるための国家の介入に関して論ずる後の章で詳論する。ところで以上の原則にもとづきイマームが、これらの産出場所を自分で直接これに手を加えるか、集团的企業体を作りあげるか、個人に機会を与えるかして活用させようとするかは当然であろう。そのさい具体的な諸条件、生産の可能性が問題になるが、一方では社会内部に認められる生産性、他方ではイスラーム的観点にもとづく社会的公正がもとめる諸要求が配慮される。

金のように鉱石のかたちで産出されるものについては、国家がその抽出にあたり、人々の使用のために一定量を準備する方がよいと考えられている。ただしイマームが予め、生産の可能性の欠如のために国家的に巨大量の生産を行なう作業が不可能と判断したさいには、他の生産方式をとり、生産量が少ないため金鉱の活用と金の生産を、個人または企業体の手に委ねること

になる。このようにイマームは具体的な状況と、公正確立の理念にもとづいて原料となる自然資源の開発の方式、生産のための一般的政策を決定するのである。

このような見地からわれわれは、イクターの役割とその法学的意味を、次のように理解することができる。つまりそれは原料となる資材活用の一つの方式であり、イマームは特定の状況においてその富の活用を個人の手に委ねた方が、他の方式によるより利益が多いと判断した場合、この方式を採用する。したがってイマームがある個人に金の鉱脈をイクターしたということは、彼にこの鉱脈の活用ならびにそこから金をとり出す権利が与えられたことを意味する。したがってイマームは個人のその能力以上のものを与えたり、彼がその活用を果しえない余地を残してはいない。これについては碩学アル=ヒッリーが『アッ=タフリール』や『アッ=タズキラ』⁽²¹⁾で、またシャーフィイー派やハンバリー派⁽²²⁾の法学者たちが明言しているところである。なぜならばイスラームにおけるイクターとは、個人に提供された富を活用し、それに作業を加えることを許すことであり、したがって彼にそのような能力がない場合には、イクターは合法的ではないことになる。イクターに関するこのような制限は、それが労働の配分、自然の活用のための一つの方式であるというイクターの本性を明確に反映している。

イスラームはイクターを、特定の個人にたいして、イマームが彼にイクターとして与えた天然資源の産出場所の所有権を与えることとはみなしていない。なぜならこのようなことはイクターを活用、あるいは労働能力の分配のための一手段としての性格から逸脱させてしまうからである。要するにイクターは、それが与えられた個人に天然資源の産出場所に関する権利を授けているのであり、この権利とは、彼こそがその場で労働を行ない、他人がそこで彼なしで、彼の代りに労働を行ないえないことを定めるものなのである。この点については碩学アル=ヒッリーが『アル=カワーイド』で次のように述べている。「イクターとは特別な権利を授与することである。」⁽²³⁾

また長老アッ＝トゥーシーは『アル＝マブスート』の中で書いている。「スルターンが家臣の1人に対して活用されていない土地の一部を授けた場合には、このスルターンのイクターによって誰の異存もなく、彼はその地に関して他の者より一層の権利をもつことになる。」⁽²⁴⁾

またアル＝ハッターブは『マワーヒブ＝ル＝ジャリール』の中で以下のよう述べている。「イマームには鉱物に関する監督権があるため、それをイクターとして授けることができる。なぜならばイマームは義務として、イクターとしてそれをいかに利用すべきかについてもっとも適切な判断を下しうからである。・・・要するにイマームによるイクターは所有のためでなく、利用の見地からなされるものであり、したがってイクターを受けた者はそれを売却することはできない。・・・またイクターを受けた者からの相続もありえないが、これは所有されていないものに関する相続などありえないからである。ところで獲得物の相続については後に言及する。」⁽²⁵⁾

したがってイクターは所有権授与の行為ではなく、イマームが自然資源の存在する場に関して個人に与える権利であり、能力、可能性に応じて彼は土地、鉱物の限られた一部を活用のために授けられ、この点に関して他人にたいし優先的な立場に立つのである。

イクターがわれわれの理解するように、天然資源の開発のために種々の能力や労働力をそれが生産される場所に配分する一つの方法であるかぎりにおいて、この種の権利の授与が必要であることは明らかであろう。なぜならばあらゆる個人が自分に与えられた資源の開発権を充足させぬかぎり、つまり他人より一層その開発のために労働を提供しないかぎり、イクターはこのような役割を果たすことができず、一般的な計画に従って自然資源にたいし労働力を配分しえなくなってしまうのだから。したがってこの権利の赴くところは、配分の適正さを確保し、自然資源の活用の一手段としてそれらの資源を有効性の原則のもとに諸労働力間に配分することによって、イクターを成功させることにあるのである。

このようにイマームが個人に土地、あるいは鉱物をイクターとして授けた時点から、実際に労働を行なうまで、つまりイクター授与と労働の開始の間にある必要諸条件の準備期間においては、彼はこのような特定の地区、あるいは鉱山の一部で労働を行なう権利をもつのみなのである。この権利は彼に利用、開発の可能性を与え、イマームが自然資源の開発とそれにたいして有効性の観点から能力を配分した方法に障害をもたらさないために、彼と競合してその仕事を妨害する他者を閉め出すことになる。

ただしイクターの授与と労働の開始の間に介在する時間は、長期にわたってはならない。イクターとは個人に土地、鉱物を所有せしめるものではなく、自然資源にたいして労働の総体を効果的に配分することに他ならないのである。したがってイクターを授与された個人は正当な理由なしに労働の期日を遅らせることはできない。なぜならば労働開始の遅延は、労働の配分という原則に立つ資源開発としてのイクターの成功の障害となるものなのだから。この点については彼以外の者が労働に介入し妨害することも同断であろう。彼が国家からイクターとして与えられた特定の部分の活用を命ぜられたのちに、このような事態が生じれば、イクターにイスラーム的役割を果たさせるための障害因たらざるをえないのである。

この点については老師アッ＝トゥーシーが『アル＝マブスート』の中でイクターを与えられた個人に関して書いている記述が参考になるであろう。「もしも彼が活用を遅らせた場合、スルターンはこういうべきである。『君はそれを活用するか、放置して他人に活用させるかのいずれかである。』もしも彼が遅延にたいして言い訳をし、スルターンに時間の猶予を乞うたら、スルターンは時を貸してもよい。ただし彼がその点について弁解もしないようであれば、上述の2つの選択を提示し、彼が活用しなかった場合にはそれを取上げてよい。」⁽²⁶⁾

また『ミフターフ＝ル＝カラマ』には、以下のような記述がある。「もしも彼が苦しい事情でといって弁解し、楽になってからと頼むようなこと

があっても、そのような依頼に耳を貸してはならない。これでは期限なしになってしまい、遅延が引伸ばされ、結局ことが放置されるばかりである。」⁽²⁷⁾

さらにイマーム・シャーフィイーは述べている。「土地もしくは鉱物をイクターとして与えられ、それに手をつけぬ者にたいしては、私はスルターンはこう命ずるべきであると思う。『それを活用するか、さもない場合は放置して他人が活用するに任せるがよい。』そしてもしも猶予を申し出たら、それを許してやればよいと思う。」⁽²⁸⁾

またアル＝ハルス・イブン・ビラール・イブン・アル＝ハルスが伝えている伝承によれば、「アッラーの御使いはビラール・イブン・アル＝ハルスにアル＝アキークをイクターとして授けられた。ところでウマル・イブン・アル＝ハッターブが支配者となった時にいった。『御使いがお前にイクターを与えられたのは、お前が他人の分を一人じめするためではなかったぞ。』」⁽²⁹⁾

以上がイクターの授与と労働の間の期間におけるその役割と効果のすべてである。ところでこれはイクターが法的観点から効果を及ぼす期間なのであるが、それはすでにみてきたように労働権をこえるものではない。つまりそれはイクターを、国家がある状況下において、自然資源の開発をめざし、その資源に労働力を効果的に配分するために採用する一方式とするようなものなのである。

個人が土地、あるいは鉱物に労働を加えたのちには、イクターは法的な面からいかなる効果を及ぼすことなく、その地位に労働がとって代るのである。それゆえすでに述べたような詳細に従って個人には、労働の本性が定める権利を土地、鉱物にたいして所有することになるのである。

イクターを労働の配分に関するイスラーム的手段とするこのような正しい解釈に関する証明は、これまでの論述以外にも種々の典拠、規定に見出される。シャリーアがイクターに関して行なっている定義に即していうならば、

シャリーアによって認められるイクターは自然資源に関するものであり、労働を行なう者はそこに労力を払うことにより、それにたいする権利もしくは一種の私的所有の形態を認められる。ただしその場合に問題となっているのは、法学的用語で死地、つまり未活用の土地である。ただし老師アットゥーシーが『アル＝マブスート』の中で、この種の公共物に関してさまざまな資料を豊富に用いながら言及したさいに述べているように、労働によっていかなる権利、私的所有を発生しないような公共的自然資源はイクターの対象とならないとしている。この種の公共的なもののイクターを禁じ、それを特に未活用地に限っている事実、われわれが明確にし、立証してきた事柄の正しさをなによりもよく証明しているであろう。法学的観点から見たイクターの機能とは、特定の自然資源にたいする労働の権利に他ならず、その目的とするところは活用、労働を必要とする自然資源にたいする労働の配分の一手段であるということなのである。そしてその自然資源にたいする個人の権利は労働によって生ずるもので、イクターに依存するものではない。

そして公共的自然資源が活用、労働を必要とせず、そこでの労働が、労働を行なう者に特別な権利をもたらしえないような場合には、イクターは認められない。この種の公共財にたいするイクターは、イスラーム的な意義を失ってしまうからである。その財は労働を必要とせず、それにたいする労働はそれにもとづく権利を個人に賦与するようなかたちで、なんらかの結果をもたらすものではない。むしろこの種の公共財に関するイクターは、自然の独占、収奪といった形態に近くなってしまうのである。このような事態はイクターに関するイスラーム的理解、その本来の機能と合致するものではなく、したがってシャリーアはこれを禁じているのである。シャリーアがこの種の自然資源にイクターを認めているのは、それに労働が付加される必要のある場合に限られるのである。

V. ハラージュ税が課される土地のイクター

方角的用語でイクターと呼ばれるものには、もう一種類のものがある。ただしこれは真の意味のイクターではなく、労役にたいする報酬の支払いといったものである。

この種のイクターがなされるのは、ウンマの所有とみなされるハラージュ税の課される土地においてである。この場合支配者は個人にハラージュの地の一部を与え、彼がそこからのハラージュを自由に徴税する権利を与えるのである。

支配者によってなされるこの措置は、時として歴史的意味をもち、正当な権利もなしに一定の土地に所有権を与えるような形態をとったことがあった。ただし法学的な意味、シャリーアの見地からすればいささかもこのようなものではなく、個人が提供した労働、公共的な奉仕にたいする見かえりとして国家が支払うべき賃金、報酬の支払いに関する一つの手段とみなされるべきものである。

この点を理解するためには、国家が農民から要求する財であるハラージュが、土地所有の原則にもとづくウンマの所有である点を想起する必要がある。それゆえ国家は、法学者たちが明言しているように、ハラージュからえられた富をウンマの公共の福祉のために用いなければならない。法学者は福祉の例として知事や裁判官の給与、マスジトや橋梁の建設等をあげているが、それは知事や裁判官がウンマに奉仕するためであり、ウンマは当然彼らに給料を支払うべきなのである。人々すべての生活と関連しているマジストや橋梁といった公共施設についても同様のことがいいうるのである。したがって公共財をそれにあて、ハラージュを充当することが認められるのである。

国家が知事や裁判官の給料、あるいはウンマ全体に公共のサービスを提供する個人に報酬を与えるのは当然のことである。その場合国家は、彼に直接

国家財政から支払うか、もしくはウンマの所有する財から直接に報酬を取ることを許すが、強力な中央集権体制がない場合、国家は第2の方法を採用するのが常であった。

イスラーム社会においては、ウンマにたいして公共的なサービスを提供した人々の給料、支出を現金で弁済することもあったが、国家の行政的な事情からこれらの給料や支出を、ウンマに属する一定の土地からえられるハラージュの裁量権を個人に与え、それを直接に農地から徴取することもあった。これは個人がウンマに提供したサービスにたいする給与としてであって、これにたいしてイクターという呼称が与えられたのである。ただしこれは事実上のイクターではなく、個人に農地から直接手に入れさせるかたちで、一定の土地のハラージュを給与として取立てさせることなのである。

イクターを与えられた個人はしたがってハラージュを所有することになるが、それは彼がウンマに提供した公共的サービスにたいする給与なのであり、土地を所有する訳ではない。彼は土地そのもの、あるいはそこから生ずる利益にたいしてなんらかの基本的権利をもつものではない。またこのイクターによりその土地がムスリム一般の所有であることをやめるものでもなく、それがハラージュの地でなくなる訳でもない。この点については高名な法学者アッ=サイイド・ムハンマド・バフル=ル=ウルームが、『ブルガ』で述べている通りなのである。彼はこの種のイクターを<土地のイクター>と定義しており、以下のように書いている。「この種のイクターはそれにより土地をハラージュの地でなくするものではない。なぜならばその意味は、この土地がイクターを授けられた者のハラージュとなるということであり、それがハラージュの範疇を脱するというのではないのだから。」⁽³⁰⁾

VI. イスラームにおけるヒマー（被保護地）

ヒマー (ḥimā) の概念はアラブに古くから存在していた。それは広大な未活用地であり、ある種の人間、実力者たちが自分たちのために独占し、その利用を他人に禁じていることをさすものであった。彼らはそれらの土地やそこに含まれるエネルギーや富を、彼らがそれを支配しているために完全に自分たちのものとみなし、他人にその利用を禁じてきた。法学者アン＝ナジャフィーの『アル＝ジャワーヒル』には以下のような記述がみられる。「ジャーヒリーヤ時代の習慣の一つとして人々が肥沃な土地に足を入れると、山や平地で犬を吠えさせ、その声が四方に届くかぎりの土地を他人の手から守る (ḥimāyah) ことを宣言したが、ここからヒマーという呼称が生じた。」

またアッ＝シャーフィイーは、彼の著作の中で書いている。彼はまずアッサブからの「預言者はヒマーがあるとすれば、それはアッラーとそのみ使いのものに限られるといわれた」という伝承を引いたのちに記している。

「昔アラブの実力者は肥沃な土地に足を踏み入れると山があれば山に、山がなければ丘に犬をつれて行き、大声で吠えさせ、同時にその声を聞く者をその届くあたりに配置し、それが聞こえる範囲内の土地を四方にわたって自分のヒマーとした。彼は他人に他の土地で牧畜をさせたが、他人に自分の土地で草を与えなかった。彼は自分の弱い動物と、それと一緒に草を食ませたいと望むものに草をやった。しかし周知のように、「アッラーとそのみ使いのもの以外にヒマーはない」という預言者の言葉にあるヒマーは、上のような特別の意味のものをさしている。また神のものといわれる場合にはすべてのヒマー、その他が神のものであるという意味である。そして神のみ使いのものといわれるのは、彼がムスリム一般の福祉のためにそれを行ない、自分自身のためにそうする訳ではないからである。⁽³¹⁾

イスラームがヒマーを否定するのは当然のことである。なぜならばそれに

関する私的権利の基礎は、労働ではなく権力だからである。したがってムスリムの誰しにもこのようなことは許されるものではない。法的典拠は天然資源のこのような所有、独占を厳しく非難して、「ヒマーはアッラーとそのみ使いのものに限られる」といっているのである。またある伝承は次のような話を伝えている。「ある男がイマームのアッ＝サーディクに、売買の対象になる山一つをもっているような不動産の所有者について尋ねた。彼のところにムスリムの兄弟がやってきて、自分の家畜を養うためにその山が必要であるということであったが、そのさい彼は他のものを売ると同様にこの山を売ることができるのか、あるいは無償でそれを求められた場合彼にはそれを拒むことができるのか。要するにこの場合彼はこの山に関してどのような立場にあり、なにを獲得しうるのか、ということなのである。その時イマームはいった。『彼は自分の兄弟に山を売ることはいできない。』」⁽³²⁾

このようにイスラームにおいては、天然資源が個人の権力の下におかれるだけではそれにたいする権利を発生させるものではない。イスラームの認める唯一のヒマーはみ使いのヒマーのみなのである。かつて預言者は公共の福祉のために未活用地の一部をヒマーとされた。例えばアル＝バキーウがこれにあたるが、これはサダカ（喜捨）として与えられた駱駝、ジズヤ（人頭税）として徴収された家畜、戦士たちの馬等を養うための土地であった。

第2章 天然の水

天然の水源は2種類に分けられる。1つはアッラーが人間のために地上に授けられた地表の水源であり、海、河、自然の泉等がこれに該当する。いま1つは水源にたどりつくために掘削を行わなければならない、井戸水のような奥深くに隠されている水源である。

第1の種類に入るものは人々の共有財である。共有財とは、イスラームがその私有を個人に認めず、その価値の源、それを含む場所を含めて、それらを公共的な財としたまま、その利用を誰にも許すようなものである。それゆえ海とか、自然の河川については、なんびともそれを私有することが認められず、あらゆる者がそれを使用しうるのである。このような理由から、地表に存在する水源は共有の原則に服することが理解される。⁽³³⁾ もし人がそこから、いかなる器であってもよいが、器で水を汲んだとしても、彼はそれだけの量の水を所有することになる。したがって川から皿で水をくんだり、機械でくみとったり、合法的な手段で溝を掘って水をとったとしても、いずれの場合も手にしたものだけ所有することができる。彼が実際にくみとり、労働を加えないかぎり、水を所有することはできないのである。これはアットゥーシーが『アッ=マブスート』の中で強調しているところである。彼は述べている。「海の水、チグリス河、ユーフラテス河のような大河の水、また丘や山の非活用地にある水源からの水の類いはみな、誰にでもそれをくみとることが許されている。すべての人間が望むだけ、いかようにも利用することについては異論の余地がない。その根拠としては、アッラーのみ使いの言葉としてイブン・アッバースが伝えている伝承があげられる。『人々は

以下の3つを分かちあう。つまり水と火と草である。』ただしこの量が増大し、他人の土地に流れこみ、そこにたまった場合、それを所有することはできない。」

それゆえ労働こそ、個人が支配する水源地の水を所有することの基礎である。もしも河川から水が個人の場所に流れこむという形で、個人の労働が介在することなしに彼の支配の下に入ったとしても、彼がこれを獲得するために労働しない限り、彼の所有物とはならず、人々の一般の利用に供される。

第2の種類は、地下に隠されている水源である。これに関しては、個人がこれに到達するために労働し、それを発見するために掘削を行なわないかぎり、なんびとともそれを所有することはできない。ある人間が掘削と労働によって水源を発見したさいに、彼はそれを利用し、邪魔な場合に他人を排除することができる。なぜならば彼こそが自分の労働によって、この水源を利用する機会を作り出したのだから。したがってこの機会を利用するのは彼の権利であり、機会の創出にあたって協力しなかった者は、水源の利用に関して彼の邪魔をすることがあってはならないのである。このような理由で彼はこの水源に関して他の者より一層の権利をもち、そこから出てくる水を所有するのである。これは一種の獲得のための権利であるが、その場合にも労働を加える以前から地中奥深くにあった泉そのものを所有している訳ではない。⁽³⁴⁾したがって彼は自分の必要を十分に満たしたのちは、その余の水を他人に分け与えなければならない。彼は他人に水を飲ませたり、家畜に水を与えさせたりする代償として金銭を請求することはできない。なぜならば水そのものは依然として共有の財産なのであり、発見者はその労働によって優先権を得る（のみ）なのだから。したがって彼が十分に必要を満たしたのちには、他人がそれを利用しうるのである。アブー・バスィールがイマーム・アッ＝サーディクから伝え聞いたという伝承に以下のようなものがある。「アッラーのみ使いはニターフ (niṭāf) とアルバアーウ ('arba'ā') を禁じて、『それらを売ってはならない、隣人とか兄弟に貸し与えるがよい』とい

われた。」ところでアルバアーウとは堤を作って水をため、そこから満足のいくまで土地に水を与えることである。またニターフとは、満足のいくまで土地を灌漑することである。ただしイマーム・アッ＝サーディクからのものとされる他の伝承によればこうである。「ニターフとは灌漑をすることであるが、充分に必要なを満たしたのちにこれを隣人に売りつけることはまかりならない。余分のものは隣人にゆずらなければならない。アッバアーウとは人々の間にある堤であり、その所有者が充分にそれを利用したのちには隣人にゆずり、その水を売ったりしてはならないといわれている。」⁽³⁵⁾

老師アッ＝トゥーシーは『アル＝マブスート』で、ここで述べたことを肯定し、以下の点を明確にしている。「個人と水源との関係は、利の問題であって、所有の問題ではない。」彼の意見によれば泉を所有する場合、彼が掘削し、それを通じて水に達する掘削坑を所有することに限られるのである。彼はつづけていっている。「種々の場所で彼は井戸を所有するという表現を用いてきたが、実のところ彼は自分が飲み、家畜に水を与え、農地に灌漑する必要を満たすかぎりにおいて他人より一層の権利をもっている。ただしこれらを行なったのちになお残りがあれば、人間や家畜の飲料水等でそれを必要としている者に、代償なしで分け与えてやらなければならない。ただし彼が水さし、つば、瓶あるいは池、貯水槽等、なにからできていようと物質（水）そのものでなく、ある凹みに水をたくわえた場合、必要以上の余分が残ったとしても、それを分け与える必要がない点では異論がない。なぜならその場合、問題になるのは物質（水）そのものではなく、（それをたくわえる）器なのだから。」

したがって自然資源としての物質（水）に関しては、いかなる個人といえども自らの権利に抵触しない範囲で、それを他人に拒むことはできない。このような意見によれば、彼は物質（水）そのものを所有している訳ではないのだから。それゆえその利用に関して自らの権利と抵触しない分は、他人に提供する義務があるのである。

第3章 その他の天然資源

これ以外の天然資源は公共に認められたもの (mubāhāt ‘āmmah) と呼ばれる。

公共に認められたものとは、各個人がその理由のみでなく、それ自体の所有をも許されるようなものである。公共に認められたものに関する認可は、利用の認可のみではなく所有の認可をも含んでいるのである。

イスラームは、その種類のいかんを問わず獲得のために行なわれた労働のゆえに、公共に認められたものにたいする私的所有を認めている。例えば鳥を捕らえるための労働は狩猟であり、木材を得るための労働は伐採であり、真珠、さんごを取るための労働は潜水、滝に落ちる水の中に宿る電力を獲得する労働は、この力を電気に変化させる仕事といったものである。このように容認された富は、その獲得のために費やされた労働によって所有されるのである。

この種の富は、労働なしには所有されることがない。したがってそれがたまたまある人間の支配下に入ったとしても、それを獲得するために彼が積極的に労働を行なわないかぎり、彼の所有物とはならない。碩学アル＝ヒッリーは『アッ＝タズキラ』の中でこう述べている。もしも（公に）認められた水が増し、溢れて一部がある者の土地に流れた場合、彼の意見によれば、「例えば他人の土地に雨や雪が降り、そこにたまった場合、あるいは鳥が庭で卵をかえし、鹿が自分の土地で倒れていたり、魚が船の中に飛び込んだと同様、それを所有する訳ではない。彼がそれを所有するとすれば、そのような事柄によってではなく、採取、獲得によってなのである。」⁽³⁶⁾ また同じ

大学者の著作『アル＝カワーイド』の中で、狩猟に関する諸規定を示している。つまり獲物は、それが自分の土地に迷いこむとか、家に居つくとか、魚が船にとびこんでくるとかいうことによって所有されるものではない。

以上の見解は碩学が『アッ＝タズキラ』の中でシャーフィイー派の学者たちからの引用を行なっていることからわかるように、シャーフィイー派の法学者の見解によっても正しいとされている。⁽³⁷⁾

[註]

- (1) アル＝アッラーマ・アル＝ヒッリー、アル＝ハサン・イブン・ユースフ著、『タズキラト＝フカハーウ』第2巻。
- (2) アル＝アッラーマ・アル＝ヒッリー著、『カワーイド＝ル＝アフカーム』石版本、222頁、未活用地開発の章、第2項。
- (3) この点については、アッ＝サイイド・アル＝アーミリー著、『ミフターフ＝ル＝カラーマ』7巻、29頁参照。
- (4) 『ミフターフ＝ル＝カラーマ』第7巻、43頁。
- (5) 『ミフターフ＝ル＝カラーマ』第7巻、43頁。
- (6) 『タズキラト＝ル＝フカハーウ』第2巻、未活用地開発の章、第2項。
- (7) 『ニハーヤト＝ル＝ムフタージュ・イラー・シャルフ＝ル＝ミンハージュ』第5巻、346頁。
- (8) 『アル・ウンム』第2巻、131頁。
- (9) アブ＝ル＝ハサン・アリー・イブン・ムハンマデ・アル＝マーワルディー著、『アル＝アフカーム＝スルターニーヤ』189-190頁。
- (10) 『タズキラト＝ル＝フカハーウ』第2巻、未活用地開発の章、第2項。
- (11) イブン・クダーマ著、『アル＝ムグニー』第5巻、467-468頁参照。
- (12) アル＝マーワルディー著、『アル＝アフカーム＝スルターニーヤ』190頁。
- (13) イブン・クダーマ著、『アル＝ムグニー』第5巻、468頁参照。
- (14) アル＝アッラーマ・アル＝ヒッリー著、『カワーイド＝ル＝アフカーム』222頁。
- (15) 『タズキラト＝ル＝フカハーウ』第2巻、未活用地開発の章、第2項。
- (16) 『ニハーヤト＝ル＝ムフタージュ・イラー・シャルフ＝ル＝ミンハージュ』第5巻、348頁。
- (17) イブン・クダーマ著、『アル＝ムグニー』第5巻、468頁参照。
- (18) アル＝ハッターブ著、『マワーヒブ＝ル＝ジャリール』第2巻、335頁。
- (19) アッ＝トゥーシーはこう書いている。「スルターンが臣下の一人に未活用地の一部をイクターとして与えた場合、このスルターンからの彼にたいするイクター授与ゆえに、彼が他人より一層の権利をもつことには異論の余地がない。同様にもしも彼が未活用地にある印を作る場合、それはそこにさくを作ったり、壁を作るように明らかなかたちで、他人よりも自分がより権利があるとみなされるほど、

活用の印を作ったことにはならない。スルターンによるイクターとはこのように、土地に印を付すほどの役割しか果たしていないのである。」

アッ=シャイフ・アッ=トゥーシー著、『アル=マブスート』第3巻、273頁。
またイブン・クダーマは述べている。「イマームによって未活用地をイクターとして与えられた者は、それによってその土地を所有している訳ではなく、活用のために道路を舗装する者のように、より一層の権利をもつだけである。」、『アル=ムグニー』第5巻、473頁。

アル=マーワルディーはこう書いている。「イマームによって土地の取扱いの特別な指定を受け、イクターによってそれにたいする一層の権利をもつ者も、それを活用するまでは所有は認められない。」、『アル=アフカーム=スルターン=ニーヤ』、184頁。

アル=アッラーマ・アル=ヒッリーは書いている。「イクターの利点は、それを与えられた者が土地の活用に一層の権利をもつことにある。」

- (20) つまりいまだに活用されていない土地のこと。
- (21) 『タズキラト=ル=フカハウ』第2巻、未活用地開発の章、活用の条件の第5番目。
- (22) アッ=ラムリー著、『ニハーヤト=ル=ムフタージュ』第5巻、337頁、ならびにイブン・クダーマ著、『アル=ムグニー』第5巻、474頁参照。
- (23) アル=アッラーマ・アル=ヒッリー著、『カワーイド=ル=アフカーム』石版本、221頁。
- (24) 『アル=マブスート』第3巻、273頁。
- (25) 『マワーヒブ=ル=ジャリール・リ・シャルフ・ムフタサル・アビッ=ディヤウ』第2巻、336頁。
- (26) アッ=シャイフ・アッ=トゥーシー著、『アル=マブスート』第3巻、273頁。
- (27) アッ=サイイド・ジャワード=ル=アーミリー著、『ミフターフ=ル=カラーマ』第7巻、47頁。
- (28) 『アル=ウンム』第8巻、131頁。
- (29) イブン・クダーマ著、『アル=ムグニー』第5巻、466頁。
- (30) 『ブルガト=ル=ファキーフ』第2版、第1巻、249頁。
- (31) 『アル=ウンム』第4巻、47頁。
- (32) アッ=シャイフ・アル=フル=ル=アーミリー・ムハンマド・イブン・アル=ハサン著、『アル=ワサーイル』第12巻、276-277頁。
- (33) この点については、特定個人に所有された土地からえられる水は例外とするとい

う有名な法的意見がある。この問題については補稿（8）参照。

(34) 補稿（9）参照。

(35) 補稿（10）参照。

(36) アル＝アッラーマ・アル＝ヒッリー著、『タズキラト＝ル＝フカハーウ』第2巻、未活用地開発の章、第4項。

(37) 先の引用文についての注釈の部分参照。