

# 宗教と経済のあい

金山 宣夫

## 要 旨

イスラムは、利子禁止や喜捨という戒律に加えて、内在的モラルを重視する。それは極端な資本主義的競争に歯止めをかけるべき性質をもっている。しかし、現実の歴史は、代表的なイスラム世界というべきアラブ圏に見られるように、その面で先進性を発揮するどころか、どちらかといえば停滞きみである。

それはイスラムの本質によって必然とされることなのだろうか。コーランを改めて分析的に読みなおし、近年におけるイスラム諸国での変化を検証してみれば、イスラムは経済発展を阻害するよりも促進する要素をもっていることがわかる。

また、イスラム圏外から積極的に協力できることも少なくない。何ができるかについて具体的提案をしよう。顧みて、資本主義経済の極端化に注意を向けるということもしよう。

## 1 イスラム経済と資本主義経済

イスラム教徒にとって、アラーが認める方法で物質的・金銭的な恩恵を享受することが奨励されている。イスラム世界において、経済は「ウンマ」（イスラム共同体）の物質的・金銭的部門を担当する構成要素であり、イスラムの理念に反しない範囲において、私的所有権、市場原理、利潤追求を基本としている点で、資本主義経済と変わらない。ただコーランによって「リバー」（利子）が禁止され、富者が貧者に「ザカート」（喜捨）をさしだすよう義務づけられていることが主な相違点としてあげられる。

そもそもイスラムは包括的な世界観に立つトータルシステムであり、人間生活のあらゆる局面に関与し、アラーの教えに基づいてこの世にイスラム共同体を実現しようというものである。イスラムは、経済的繁栄を人間の当然の要求として認め、社会の貧困を除去すべき努力を呼びかけ、そのための有効な制度をもっているときえいってよかろう。

イスラムは、現世での生活は来世を含む大きな人間存在の一部にすぎないと考える。これを経済学的に翻訳すれば、幸福は現世だけに限定されるのではなく、現世と来世にまたがる大きな充足を追求することがイスラム経済制度の特徴だということになる。そうであれば、そこに「拡大された地平」というべきものを見ることができそうである。

利子禁止や喜捨と並んで、次の点も資本主義との相違点として指摘できる。すなわち、物質的価値に最終目的をおく資本主義とは異なり、人間に内在するモラルを重視し、物質的価値に優先

させるという志向をもっている。

これがイスラムの理念であり、イスラムの資本主義的要素は、これに反しない範囲において容認されるわけである。イスラムは禁欲主義的でもないし精神至上主義的でもないが、「弱肉強食のあくなき利潤追求」というような極端な資本主義的競争には歯止めがかけられている。これによって、イスラムに経済思想としての先進性さえ認めることができるかもしれない。

## 2 発展を促す方向で作用する伝統的要素

とはいえ、イスラム世界の主要部分であるアラブ圏では、一時的な前進に停滞が続くというプロセスがくりかえされてきた。その背後にはイスラムの経済思想が作用していたはずであり、この点においては、先進性など認めにくいということになろう。

アラブ圏から中東に、さらには東南アジアへと広がるイスラム世界で、歴史的に商業資本は発達してきたが産業資本には見るべきものがなかったという傾向があることは否定できない。産業資本から期待される利益が商業資本投下の魅力より劣ると見られ、産業資本投下が忌避されてきたということである。

しかし、このような停滞論についても、オリエンタリズムの1種だという批判が可能だろう。問題は、そのような選択にイスラムの教義が影響を与えていたかどうかである。これについては諸説があるが、そのなかで一つだけ紹介すれば、次のとおり。

「産業に投資すること、株式会社という方法を投資に利用することを、一九世紀と二〇世紀初頭の回教諸国の資本が忌みきらったのは、たしかな事実ではあるが、シャリーアの掟のせいだったわけでは必ずしもない。シャリーアの掟は、当時の社会構造全体がとっていた姿勢を、なによりも聖化し、聖別する役目をはたしたのである」<sup>(1)</sup>

ここで想起すべきは、今日「成長のアジア」といわれようになっているアジアについても、1960年代までは決まって「アジア的停滞」といわれていたということだ。その議論のなかでは、わずかに日本が「アジアの例外」として扱われただけであり、韓国については儒教的伝統が発展の阻害要因だと指摘されていた。

ところが、のちに韓国が目ざましい発展を遂げはじめると、今度は一転して儒教が発展の促進要因だという議論が盛んにおこなわれるようになった。発展してきたのは韓国だけではなく、他のNIES (Newly Industrializing Economies=新興工業経済地域) 諸国もであり、次いでアセアン諸国でもある。

アセアン諸国のなかで、ことにマレーシアとタイの発展は注目に値する。マレーシアはイスラム国で、タイは仏教国であり、儒教だけでなくイスラムや仏教も発展要因だということになりそうである。

その変化の潮流から一般的意味のある教訓が引き出されるとすれば、一つは次のことだろう。すなわち、ある社会がなんらかの要因（たとえば、外国からの援助とか「開発独裁」）によって発展を始めれば、伝統的要素が発展を促す方向で作用するようになる。その場合に、伝統的要素は、

積極的意味をもつように、意識的または無意識的に再解釈されたり再編成されたりしている。

### 3 タイの「開発僧」の経験に学ぶ

コーランには、次の教えが説かれている。

「自分でも荷物を背負っている者が他人の荷物まで背負わされることはない、と。人間はそれぞれ自分の努めた分だけが点になる、と。努めてただけのことは必ず認められ、やがて十分な報酬を受ける、と」<sup>(2)</sup>

これは、自助努力、実績主義、能力主義に加えて点数主義まで含んでいる。まるで日本企業の社長訓示のようではないか！

コーランそのものは、もとより聖典として不変である。しかし、それを読むさいに解釈を加え、強調点を変え、敷衍することはできる。イマーム（集団礼拝の指導者）やウラマー（イスラム学者）、とくに後者が、篤信の徒に、召命に応じて自分の信仰を証明することを奨励し、それが証明できなければ滅びの道を行くと教え、信仰証明のために、これまでに紹介してきたような発展につながる章句の実践に精を出すように説くことができる。さらに、身をもって開発の方法を示し、実践の努力を導くこともできよう。イマームやウラマーの役割が、単に共同体の宗教的儀礼のようなものに限られるべきだという見解が一部で流布してきたことは否定できないが、それが正しいと決まっているわけでもない。それによって、比喩的に説明された宗教の作戦を把握し、隠れた神髄に迫るといえることになるのではないか。この場合、「隠れた神髄」とは利益の動機だといってよい。

ここで言及すべきはタイの「開発僧」であり、それについてちょっと説明しよう。タイは、厳しい戒律を特徴とする南方上座部仏教の国で、国民の95%が仏教徒である。出家した僧は、俗界から離れ修行に専念するのが伝統だったが、近年は急激な近代化のなかで、社会と無関係ではいられなくなってきた。

寺院のなかには、家庭問題や社会問題にとりくむものがふえてきたし、なかには、エイズ感染者や妊娠中絶希望者のための駆け込み寺になるといった例もある。開発からとりのこされた農村で、自立可能な農業を主導する寺もある。

農民にコメを寺に寄進してもらって、必要になったときにコメを貸すという共済組合的な会員組織を運営している寺もある。いわば「コメの頼母子講」であり、それまで商人からコメを高利で借りていた農民にとってはアリガタイものである。寺がNGO(Non-Governmental Organization=非政府組織、民間援助団体)そこのけの役割をはたすようになってきているわけだ。

共済を「功德」という仏教の理念で宣伝しており、それが特徴である。従来の寄進が寺への一方的な寄付だったのにたいして、コメ共済の寄進は自分を救うという見返りがあるのも、もう一つの特徴として数えることができる。

農村でのNGO的活動に従事する僧が「開発僧」と呼ばれるのであり、仏法に基づく農村作りを目指している。イスラム世界でも、タイのその経験に学んで、イスラムに基づいて開発にとりく

む「開発イマーム」「開発ウラマー」を育成し、近代化への貢献を期待することができよう。

#### 4 「近代性の儒教化」とイスラム

韓国の発展は、「儒教性の近代化」（儒教それ自体と儒教的要素をまとめて「儒教性」と呼ぶことにする）によって起こったのではない。少なくとも、意図的な「儒教の近代化」の結果ではない。

もし韓国の発展と儒教とを結びつけて説明するには、「近代性の儒教化」というのが適当だろう。発展をふりかえるとき、近代化が儒教的要素によって阻害されるよりも促進されてきたということが結果的に主張できるからである。

ウェーバーは、儒教を初めとする中国の宗教倫理は、プロテスタンティズムの倫理とは対照的に、資本主義が出現するための精神的基礎を提供するということがなかったと論じた。しかし、そのような見解は実証的研究に基づいて批判されることが多くなっている。次はその1例で、中国出身の思想史家が提出している。

「ウェーバー自身の問題構築の方式に照らせば、中国の宗教倫理は大体において“世俗内禁欲”の形態とぴったり符合するといわねばならない」<sup>(3)</sup>

これには明・清商人の倫理について、もう少し具体的に次の指摘が伴っている。すなわち、ウェーバーは「勤」「儉」を最初に押し立てたが、中国において、「勤儉」の信条は宗教の世俗内的転回によって、いっそう深く日常の人生の中に入っていった<sup>(4)</sup>し、ウェーバーは中国人に内面的価値の中核が欠如していると論じたが、「誠」と「欺かず」〔中略〕の観念は明清時代には、もはや深々と商人の心の中に刻みこまれていた<sup>(5)</sup>。また、ウェーバーは「合理化の過程」として「天職」の観念を重視したが、それに相当するものとして、明の商人が「どのようにしてもっとも有効な方法で商売の目的に達するか」という意味をこめていた「賈道<sup>こどう</sup>」があげられるという。

韓国を初めとし中国を含むアジア儒教圏で、伝統的要素である儒教が発展に積極的役割をはたしてきたとすれば、それと同じ図式において、イスラム圏でイスラムが同様の役割をはたすことも可能なのではないか。あるいは、その役割を実際にはたしてきた事実が見逃されているのではないか。

そうであれば、のちにコーランについて学者が見出すであろう積極的意味を、いま再解釈によって示しておくこともできよう。「イスラム性の近代化」であれ「近代性のイスラム化」であれ、それを先取的に説明することだといってよい。私はこれまでもいろいろな機会に、『新しいイスラムの道』としてまとめる形で、これをやってみようではないかと提案してきた。

すでに欧米の学界やメディアは、マレーシアを中心とする東南アジアのイスラムに、「モデレート」（穏健な）、「ピナイン」（温和な）、「マグナニマス」（幅広い）、さらには「モダン」（近代的）といった形容詞を冠し、経済発展との関係において注目するようになっている。

たとえば、アメリカの週刊誌『タイム』は、「イスラムの新しい顔」と題する特集を組み、そのなかで、東南アジアは中東と異なり、女性隔離の戒律が弱く、女性の社会進出がいちじるしいこ

とや、イスラムが原理主義的勢力として国家権力を掌握しようなどとせず、中立的な主権国家を枠組みとして多文化状況のなかに位置づけられていることを指摘している<sup>(6)</sup>。

## 5 近代化を補完・促進する伝統的宗教

マレーシアのイスラムについて、長期政権を維持してきたマハティール・モハド首相の後継者として自他ともに認めていたアンワール・イブラヒムは、次のとおり明確なことばで説明していた。

「東南アジアのイスラム教徒は、泥棒の手足を切断する代わりに、経済成長を確保し貧困を根絶する仕事に集中することを選ぶ。彼らは、理想的なイスラム国家の性質や制度を念入りに規定しながら日々をすごすよりも、女性や子供の福祉を当人の立場に立って改善しようと努力するだろう。彼らは、経済成長を促進し、情報革命の主人公となり、女性のために公正を要求することで、イスラム性が損なわれるなどとは信じない」<sup>(7)</sup>

その後、アンワールはマハティールとの権力闘争に破れて排除されたが、実際に、マレーシアはあらかた彼のことばどおりの展開を示してきたといえる。同じ宗教でも、マレーシアのイスラムは中東のイスラムとは異なる。マレーシアにおける宗教と国家の関係は明確に規定されているわけではなく、過渡期的で妥協的な面が大きい。それについて次の指摘のとおりの特徴を認めることができる。

「現在のマレーシアにおけるイスラム化の方向は、展開する市民宗教の形態に類似する点が多く、そのなかでは、宗教が国家の行動や政策の多くを合法化し、国民の利害関係の多くを聖的次元に移項している」<sup>(8)</sup>

「市民宗教」は一般的には、国家という大きな共同体の宗教として、アメリカについていわれることが多い。ナショナリズムに近い感情を、キリスト教を中心とする伝統的な宗教形式の混成物によって象徴し高揚するものである。「ナショナリズムに近い感情」とは、ヨーロッパからの移民がユダヤ人の出エジプトと類似し、南北戦争が流血や死を通しての贖罪と再生を意味し、アメリカ人が新しい選民なのだというものである。

「穏健な」イスラムは、市民宗教のマレーシア版ということになろう。マレーシアとイスラムの関係は、韓国と儒教の関係と相似形を成しているともできよう。そうであれば、両国に共通しているのは、「開発独裁」的体制のもとで、伝統的宗教が近代化の阻害要因となるよりも、それを補完し促進させようという役割をはたすように操作されてきたということだろう。

## 6 『新しいイスラムの道』マニュアルの作成を

日本では、従業員の勤労意欲や団結心を喚起するために社是・社訓の類がこのんで用いられてきた。なかには、有名になって、社外ばかりか外国にまで知られるようになったものもある。松下電器創業者、松下幸之助が『商売心得帳』（1973年、PHP 研究所）、『経営心得帳』（1974年、同前）など数多くの著書で示し、そのなかでも、俗に「松下語録」と呼ばれてきた一連の名言集は、

その代表例である。ちなみに「語録」には、『松下幸之助実語録』（1974年、潮出版社）、『松下幸之助“一日一話”』（1981年、PHP 研究所）、『松下幸之助 経営語録』（1983年、同前）、『松下幸之助・経営のものさし』（1994年、同前）がある。

その「松下語録」のスタイルで、コーランに基づいて『新しいイスラムの道』とでもいうべきマニュアルを作成すべきではないか。これは、近代化を補完・促進すべき伝統的宗教の役割を裏づける具体的手段の一つになりうるからだ。

松下の前記著書などを元にして英語で編集出版された *Not for Bread Alone* (PHP Institute, 1984) は、ポルトガル語版、マレー語版、ペルシア語版、中国語版も出されてきた。ここで、マレー語版とペルシア語版がそれぞれマレーシアとイランのイスラム教徒の読者を対象にしていることに注意しよう。

ここに、コーランの新しい解釈を呼びかける私の意図がますます明らかになってきたはずである。「お恵み」「忍耐」「栄達」などを通して生産的・発展的態度を呼びかけるコーランの章句を集め、生産性向上を促進し企業家精神を振興する観点から解釈や事例を加え、『新しいイスラムの道』を作成するのである。

それは経済発展の遅れた国が多いイスラム圏の労働者や経営者にとって、行動指針として役立つはずである。資本主義経済の発展を内面から支えるエートスを形成すべき一つ的手段になりうる。そのうえ、資本主義の行きづまり現象が出ている非イスラム圏の先進工業諸国の人びとにとっても、示唆を与えることができるのではないか。

サウジアラビアは、豊富な石油収入のお蔭で国民は働く必要がなく、仕事は外国人を雇ってやらせられるという方式をとってきた。ところが、湾岸戦争（1991年）での巨費の支出や原油の値下りで国家財政が赤字になり、政府はそれに対応して、外国人労働者を規制し労働力を国内でまかなう政策に一転した。

そこで、たとえば銀行といえば従来は、サウジアラビア人が客で行員が外国人というパタンだったのが、行員もサウジアラビア人になってきた。そういうサウジアラビア人は、いわば「急造被雇用者」であり、必要とされる倫理や規律を十分に身につけてはいない。

彼らに『新しいイスラムの道』に基づく教育訓練を施すのは、ややドロナワ式の感がなくはないが、できるだけすみやかに起こなうべきであることは明らかだ。その場合に、それこそ「開発イマーム」「開発ウラマー」の活躍が期待される。

## 7 新しい労働市場に参入すべき男女のために

サウジの「急造被雇用者」の教育訓練という課題は、その背後に、もっと規模が大きくしかも深刻な問題の前触れにすぎない。サウジにおいて、労働問題が外国人労働者→「急造被雇用者」→女性労働者と進展していくことは必定である。

サウジに限らず広くイスラム世界において、モロッコの女流作家・社会学者が次に指摘する現象が見られてきた。

「ヴェールを強要することによって、男性の領域では女性が違法な存在であることを際立たせようとする。これを論理的に言うなら、イスラム社会の女性恐怖症と結論づけることができるだろう。欧米の植民地政策に反対する運動の中で、ナショナリストたちがイスラム固有の権利について、根強く激しい反応を示したのもそのためだ。彼らの言い分は、植民地政策に反対し、女性を家庭空間に閉じ込めたのはひとえに女性のためだというのである」<sup>(9)</sup>

さて、世界の舞台がまわって今日、グローバル化にたいする反対者をナショナリストと呼ぼうが何と呼ぼうが、ふたたび「女性を家庭空間に閉じ込めたのはひとえに女性のためだ」と主張して通せるものだろうか。けっしてそうはいくまい。イスラム世界の伝統的な権力基盤だった家父長の権威や父権は、家父長ないし父親自身の失業や外国への出稼ぎによって崩壊しつつあり、女性の労働市場への参入を促進するようになっているからだ。

そのために女性の教育訓練の必要があることは改めてことわるまでもなかろう。それと同時に男性についても同じ必要がある。その理由もモロッコのフェニストが明らかにしている。

「モロッコ周辺の男性について言えば、彼らは女性をそそのかし、追いかけ回し、支配するように教育され、平等な人間同志として、深い完成された愛情を育むことができず、あいも変わらず人工的に缝合された処女膜にペニスを挿入する。彼らと女性との関係も処女膜のようにうわべを繕ったものにすぎない。また彼らは、変化に対しても頑なに殻を閉ざしたまま、ささいな社会のルールにこだわり続け、環境や生活空間、国際市場やそのメカニズム、技術、エネルギーなど、最終的に自分たちの生活を向上させるようなものには見向きもしない」<sup>(10)</sup>

そのように新しい労働市場に参入すべき男女のために、新しい適応の道を示さなければならないことは明らかである。それを示すべき手段の一つが『新しいイスラムの道』にほかならない。

## 8 宗教を「文化的動機づけ」として見直そう

アラーは啓示をアラビア語で与えたとされる。もう少し厳密に言えば、ムハンマドはアラーのこばを天使ジブリール（ガブリエル）を仲介として聞き、その天使が神語をアラビア語に翻訳して伝えたとされる。コーランの用語にかんしては、それ自体に次の啓示も掲げられている。

「我ら〔アラー〕は知っておる、彼ら〔邪神信仰者〕が、“なあに、普通の人間が彼〔ムハンマド〕に教えているだけさ”などを噂しておることを。だいいち、彼らが意地悪くほめかしているその男の言葉は夷言葉<sup>えびす</sup>ではないか。しかるにこれは正真正銘のアラビア語だ」<sup>(11)</sup>

これは、天啓が本物ではなく、さる外国人がムハンマドを操っていわせているのだという話を否定しようとするものだ。外国人がアラビア語を話さないというのは、なるほどそのとおりだろう。しかし、そのことを証明しても、もっと肝心なこと、つまり、ムハンマドが神語をどのようにしてアラビア語に変換するのかということ、は全然説明されていない。

説明はないが、とにかくコーランのこばはアラビア語である。では、なぜアラビア語かといえば、コーランによれば、「我らが使徒を遣わす場合には、必ずその民族の言葉を使わせる」<sup>(12)</sup>「この聖典はアラビア語をもって確認し〔旧約聖書を神の恩寵として改めて示し〕悪人には警告を、

善人には福音を伝えるものであるのに」<sup>(43)</sup>からであり、使徒がクライシュ族アラビア人のムハンマドだったからだ。

そのために、コーランはアラビア語で書かれており、他の言語に翻訳されたものは正式テキストとしては認められない。しかし、テキストが何語だろうと、それを理解し解釈するのは、人間の営みとして自由とされてきた。形式主義的なイスラム法学者のなかには、アラビア語から他の言語への翻訳はイスラム法に違反するので、翻訳ではなく「タフシール」(解釈)として出版すべきだ、と唱える者がいる。

コーランやスンナは、読み手がきわめて弾力的で幅のある解釈ができるような書き方をしている。コーランの解釈の多様性がイスラムそのものの多様性につながっている。もっとはっきりいえば、ムハンマドの死後、コーランの解釈が多様化するとともに、イスラム世界も四裂五分していった。

聖職者制度を認めていないイスラムで、学者・宗教指導者たるウラマーが、外部から学問僧と誤解され、また事実、他の宗教の聖職者の機能をはたしてきた。ウラマーは、モスクなど宗教的施設を維持管理し、礼拝などの宗教儀礼をつかさどり、信徒を精神的に指導し、イスラムの教えにかんする信徒の疑問に答え、異端や他宗教による攻撃からイスラムを守るという役割を担ってきた。

ウラマーは、コーランの解釈において重要な地位を占め、人事百般についてコーランの名において判定をくだすことのできる聖俗両界にまたがる権威者である。ウラマーは数多くいて、彼らの数だけ解釈があるといってよいほどだ。

以上を要するに、すべてはコーランという一つの聖典に始まるのだが、その源から、解釈を通して複雑多岐にわたる流れが出ているということになる。国際交流や開発協力にたずさわる者は、その流れをよく見て、それに棹をさし、さらには、みずから一つの流れを導き出すということを試みるべきだろう。

「ウェーバーの中国商人に対する誤解は、中国の価値体系を見誤ったことに発している」<sup>(44)</sup>——これは中国人学者が述べていることだが、同様の「誤解」や「見誤り」は、一つの文化から別の文化に身を移して国際交流や開発協力にたずさわる者にありうる。そればかりか、同一文化内でもありうる。

コーランについても「誤解」や「見誤り」がありうるから、建設的姿勢で検討してみるべきだ。いいかえれば、発展の「文化的障害」と見られがちだった宗教を、文化的動機づけとして見直すということである。

私は、イスラム国で活動する日本の NGO で、コーランについてそういう試みをしている例にまだ接していない。私の提案する『新しいイスラムの道』は、その実例の一つになるものである。

## 9 「松下語録」も顔負けのコーランの商売指南ぶり

まえに紹介した計量法や貸借にかんする章句は、商取引の原則を示すものとして、『新しいイス

ラムの道』の重要な一部をなすべきである。商取引にかんして、次も含めるべきである。

「信徒の者よ、お互い同士でくだらぬことに財産を浪費してはならぬぞ」<sup>(15)</sup>「相手が非常に困窮している場合には、事情がいくらゆるむまで待ってやること。(貸しを全部棒引きにして)喜捨とするなら、その方が遙かに己が身のためにもなる」<sup>(16)</sup>

これらの章句は、商取引がすべて信義に基づき誠実におこなわれなければならない、権利の乱用は認められないという「信義・誠実の原則」を規定しているものと受けとれる。

商取引の基本原則の一つは、「契約遵守の原則」である。これは歴史的にローマ法の柱の一つとして有名だが、コーランにも、次のとおり明確に規定されている。

「自分の契約は立派に履行し、アッラーを畏れかしくむ者、アッラーの好み給うのはそういう敬虔な人々のみ」<sup>(17)</sup>「アッラーの契約や、自分の立てた誓言をほごににして安値で売りとばすような者ども、そのような者どもは来世では何の分け前にも与れないぞ」<sup>(18)</sup>「信徒の者よ、一度取りきめた契約はすべて必ず果たすよう」<sup>(19)</sup>

このようなコーランの啓示は、松下電器産業創始者の「松下語録」も顔負けの商売指南ぶりではないか。それはともかく、イスラム教徒にとって、契約は神が介在するものであり、ビジネスは信仰をバックボーンにするものだといえる。

## 10 経済問題の答えを現実のイスラム教徒のあいだに探る

私は本稿において、経済倫理にかかわるコーランの章句を紹介しつつ、イスラムの性格もある程度明らかにするということをしている。それは、多種多様な個別ないし特殊のなかに構造的共通性を見出すための試みとして、人間の営みをイスラムという宗教を通して見、主に経済活動との関連においてイスラムの仕組みを解明しようとしたものである。別の世界の不可解な事象を覚めた目で見、言語を媒介として、他者の生き方を理解しようとする試みでもある。

とはいえその試みは、イスラム世界の経済問題の答えをイスラムという宗教のなかにだけ求めようとしたということではない。ましてや、元来はアラブ商人を対象として書かれたコーランの章句によって、アラブ世界の外の人事百般を丸ごと説明しようとしたわけでもない。

心に期した目的はあくまでも、経済問題の答えを現実のイスラム教徒のあいだに探るということだった。近代資本主義はイギリスの産業革命とともに始まったという通説に従えば、コーランが形を成したころのアラブ社会は、もちろん資本主義以前の段階にあったわけである。

産業革命を経て形成された資本主義社会においては、利潤追求が生産活動の動機であり目的でもある正統な行動原理として、社会的に承認されるようになっていた。利潤追求の社会的承認は、資本主義社会の一般的な特徴であり、資本主義を支えてきた文化だといえる。

私は、そのような特徴が見られるに至っていないアラブ社会の内部に、原始的資本が形成されるようになった要因をコーランに見出し、それに現代的意義を付与しようという、一見矛盾しながらそれだけに知的スリルに富んだ課題にとりくんだことになる。その試みは、一面において、イスラム世界を社会的に分析し他の世界と比較するということだった。また、そのためにコーラ

ンを通して歴史的認識を新たにするということでもあった。

その過程で私は、自分の視点にオリエンタリスト的偏向があることに気づくことが一再ならずあった。オリエンタリスト的偏向とは、裏返せば、西洋キリスト教文明本位ということであり、そのために不当に矮小化されているのはイスラムだけでなく、東洋諸文明もであり、また西洋文明のなかのギリシア正教文明もだ。

資本主義の起源についてのウェーバー説にしても、オリエンタリスト的偏向があるといえる。商業活動による資本蓄積から産業革命に至るといいう過程が最初に見られたのがヨーロッパだというのも早まったことである。イスラム世界はつとに10世紀ごろから、アッバース朝のもとで、バグダッドを中心とする巨大な交通運輸網を形成し、イスラム商人が盛んに遠隔地貿易をおこなっていたからである。

ヨーロッパ商人は、そこにやっと15世紀後半から新規参入したにすぎない。ヨーロッパが資本主義化の歴史的先進地域だと決まっているのではないわけだ。

しかし、私がオリエンタリスト的偏向よりも強く意識したことがほかにある。私は、自分の視点が「資本の原理」の影響下にあり、対象としてとりあげる人間の活動や関係のすべてを、結局は資本ないし企業の論理に照らして説明しようとしているのではないかと疑ったのだった。私はウェーバー・テーゼをめぐるでも、禁欲的プロテスタンティズムが積極的要素だという暗黙の前提に立って論じてきた。

しかし、その前提はけっして自明ではないし、営利や効率ということについても同じ見方をすべきではないか。

## 11 資本主義の倫理的基盤

ここで私は次のように考える。すなわち、資本主義の倫理的基盤として禁欲的プロテスタンティズムは、過大に評価されてきたのではないかと。プロテスタンティズムは単純化して一言でいえば、はたして善ということになるのだろうか。

これまで日本のウェーバー研究家の大多数は、この問いにイエスと答え、初期の生産倫理の再生をはかるべきだと説いてきた（その実例の一つは、大塚久雄『宗教改革と近代社会』、1948年、みすず書房）<sup>(20)</sup>。これを仮に「ポジ・プロテスタント説」と呼ぶことにしよう。

しかし、ここで立ちどまって考えれば、「ポジ・プロテスタント説」はやや早まったものであり、立論の過程で検証が十分でない局面を含んでいるようにも見える<sup>(20)</sup>。禁欲的プロテスタンティズムは善とは決まっていなないし、両刃の剣と見るべき余地もある。いや、はっきりと悪と決めつけることさえできるかもしれない。

この点にかんして、そもそもウェーバーの見解がどうであったのかを問題にすべきである。「ポジ・プロテスタント説」は、彼が意識的または無意識的に視界を限定した結果ではないのか。いいかえれば、彼はプロテスタントのなかの「選ばれた者<sup>イコール</sup> = 成功者」に焦点を合わせ、「呪われた者 = 失敗者」を対象から外したのではないかと（この問題提起の実例は、モルデカイ・ローテンバー

グ『逸脱のアルケオロジー』川村邦光訳、1986年、平凡社)。

この見解が正しければ、「ポジ・プロテスタント説」は一つの偏向としてウェーバー自身に発するものであり、のちのウェーバー学者の多くは、その偏向をなぞって強化してきたということになろう。浄土真宗にピューリタニズム的な禁欲のエトスを認めてきた日本の学者も、そのなかに含まれている（1例は、内藤莞爾『日本の宗教と社会』、1978年、御茶の水書房）。

## 12 資本主義のダイナミズム

禁欲的プロテスタンティズムも、少なくとも一面において批判的にとらえるのが的確なのではないか。企業の目的のために手段を選ばない無軌道であくなき投機、競争、シェア拡大、利益追求がもたらしたバブル狂騒や、コストのタレナガシ的外部化による環境の汚染と破壊や、企業犯罪の底なしのドロ沼状況——このような資本主義の腐敗と害悪は、さかのぼって考えれば、ピューリタニズムも浄土真宗も、けっして無罪といいきれないのではないか。

現代人は環境を汚染し破壊しなければ生きていけないという存在になっている。「生活水準」や「生活の質」の向上という名分によって大気や水や大地を汚染し、森林やオゾン層を破壊するという生き方は、どこか病んでいるとも狂っているともいえる。

それはまさに仏教の「業」、キリスト教の「原罪」に突き当たっているということではないか。そうであれば、宗教自体は現代において改めて見直されるべき重要な意味をもっているにもかかわらず、現代人が宗教を軽んじているということになる。

同じことを非宗教的な用語でいえば、資本主義は文化的に深刻な矛盾を露呈し、それ自体を支える倫理や生活規範を切り崩し、それにたいする批判や抵抗を強めているということになろう。

企業が利潤を求めて投資をし、物質的な富を拡大するのが資本主義である。企業が消費者の欲望にたいして商品という物的な形を示し、それによって欲望を拡張していくのは、資本主義の必然である。

欲望のさらなる拡張のために、つぎつぎを差異を考案し、差異性を備えた商品として市場に送り出していく。欲望は、資本、権力と並んで、相互に関連する力として、価値やテクノロジーを選択する。そこに資本主義のダイナミズムが生まれる。欲望は資本主義のダイナミズムだけでなく、次の指摘のとおり、歴史形成の要因でもある。

「歴史は我々の意識的な意志を超えて、理性の狡知によってではなく欲望の狡知によって形成されるのである」<sup>(21)</sup>

そのような欲望は、本能的に内発する以上に社会的性格をもっている。すなわち、他者を模倣したり他者と競争したりするという関係のなかから出てくる。個人的な欲望であっても、集団の価値との調整という局面をどこかに必ず含んでいる。

## 13 個人の欲望と社会関係

いいかえれば、欲望は社会的に操作されているのであり、社会関係から離れて個人的に充足で

きるといふものではなくなっている。欲望、資本、権力の布置のあり方によって社会が特徴づけられている。

さらに、社会といつても一つの狭い共同社会をいうのではなく、それをはるかにこえ、また国境をこえて、地球的に広がる「グローバル・ビレッジ」をいうのである。欲望は、物理的に隔てられテレビやインターネットのような電子情報ネットワークによってつながれた異質な世界との接触によって生じるわけである。

「社会的」とは、英語でいえば「ソーシャル」に当たるのであり、「ソサイエタル」である必要はない。つまり、規模にかかわらず社会的状況を指すのであって、体制や国民国家を枠組みとするのではないわけである。

商品が過剰に市場に送りこまれ、企業と消費者が欲望を媒介として経済の無限拡張運動が起こる。欲望は、生物的必要から生じるものは多寡が知れているが、模倣や誘惑によって起こるものは限りがない。

そのような欲望は広告宣伝によってコレデモカコレデモカと刺激される。工業化によって物質的飢餓が消滅したあとの情報化社会では、欲望がたえず拡大再生産されるために精神的飢餓が慢性化する。

## 14 一元的な価値規定法

一般的に、工業化の特徴が少品種大量生産で、情報化が多品種大量生産ということが多いが、実際にはそうとは限らない。「コギャル商品」は、広告宣伝もロクにしないでも、渋谷の街でのリサーチと口コミだけで、1品種の需要が女子高校生などのあいだに急激に広がり、ヒット商品になる。彼女らはセールスの標的であると同時に、「セールスコギャル」というべき媒体でもある。

その過程では、何でもまねたがる横並び一線ファッションのコギャルのあいだに、あたかもヒステリー現象のような模倣が起こる。ルーズソックス、たまごっち、プリクラ、ミニテトリス、みなそうである。眉を抜いたあとに、アイドルの安室奈美恵と同じ細いマユを書くためのテンプレートも、そうである。

資本主義と欲望が連動し、欲望を刺激するいっさいの要素が善とする。資本主義は消費者や企業の欲望を支配すると同時に、資本主義は呼び出した欲望をコントロールできないという点では、消費者や企業の欲望が資本主義を支配している。

これも資本主義のダイナミズムの一端であり、欲望の無限の発動によって、無限の拡大と発展を可能にする全体システムないし超システムになっている。それは、「無限運動装置」と称するもののように、どこかうサン臭く幻想的だが、自己増殖的で終わりのない厳然たる現実なのである。

それにたいして、欲望を制限し、生産も消費も統制する社会主義は、平等実現を特定の指向する部分システムないし特殊システムでしかない。利子を認めないイスラム金融制度が宗教の産物であるように、市場機構を否定する社会主義経済はイデオロギーの産物であり、両者とも経済的合理性をもたない。20世紀に出現した社会主義諸国が宣伝機関を通して、資本主義を打ち負か

したと主張しそう見せかけてきたものは、ほとんどが現実ではなく、演出された虚構にすぎなかった。

資本主義のダイナミズムのなかで決定的に作用している原理は、あらゆるものに価値があり、利潤が価値の差異から生み出され、利潤ばかりか価値もすべて同一の貨幣単位に換算されて計算されるというものだ。人間は商品消費することによって満足し、そのときにしか満足しないばかりか、そのときにしか存在しないも同然という立場に落ちぶれてきた。そのような一元的な価値規定法が、バブル狂騒や環境汚染や企業犯罪といった資本主義の腐敗と害悪につながっていることは確かだ。

## 15 資本主義精神の極端化

では、資本主義の墮落は、最初の古いプロテスタンティズム倫理が失われたために起こったのだろうか。この問いの答えとして、ウェーバー自身が実は、ピューリタニズムが欲望を煽りたてる要素になりはてることを指摘し、禁欲的プロテスタンティズムを批判の対象としていたのだ、という逆転的な解釈もある（実例は、大村英昭『現代社会と宗教』、1996年、岩波書店、とか、山之内靖『マックス・ウェーバー入門』、1997年、岩波書店）。

これを「ネガ・プロテスタント説」と呼び、その解釈に従うならば、今日の企業社会の末期的というべき様相は、ウェーバー的な企業倫理ないし資本主義精神の崩壊によってではなく、まさに極端化というほどの発達によって現出しているということになる。バブルや環境汚染や企業犯罪は、資本主義の例外ではなく本質を示す現象ということにもなる。

「極端化」というのなら、ルヨ・ブレンターノ説がわかりやすい。彼によれば、資本主義精神は人類が有史いらいもってきた貨幣追求の欲望そのものである。それはキリスト教に倫理的基盤が求められるようなものではなく、ルネッサンスと宗教改革によってキリスト教による拘束から解放されて地下から噴出するようになった。平たくいえば、資本主義の形成要因は同じ「キンヨク」でも、「禁欲」ではなく「金欲」だよということである。

資本主義経済の極端化にたいして、イスラムの内在的モラルがはたして歯止めをかけることができるのかといえば、論理のうえではイエスと答えることができそうである。では実際的にはどうかと問われれば、それこそが、政治的なスローガンとして掲げられてきた「文明間の対話」なるものの成否にかかっているのだし、またその一部でもあるのだと答えることができる。

### 脚注

- (1) M・ロダソン『イスラームと資本主義』山内昶訳、1978年、岩波書店、175頁。
- (2) コーラン、53章-38~41節。以下、コーランの引用は、53-38~41といった形で示す。この数字は、コーランの「カイロ版」と呼ばれているものの区分けによる。訳は、『コーラン』上中下、井筒敏彦訳、1957、58、58年、岩波書店、による。

- (3) 余英時『中国近世の宗教倫理と商人精神』森紀子訳, 1991年, 平凡社, 30頁。
- (4) 同前, 201頁。
- (5) 同前, 205頁。
- (6) *Time*, September 23, 1996.
- (7) 同前。
- (8) Judith Nagata, “How to Be Islamic without Being an Islamic State: Contested Models of Development in Malaysia”, in Akbar S. Ahmed et al ed, *Islam, Globalization and Postmodernity*, Krachi: Royal Book, 1995, p.86.
- (9) ファティマ・メルニーシー『ヴェールよさらば』庄司由美ほか訳, 2003年, アストラル, 88頁。
- (10) 同前, 91~92頁。
- (11) コーラン, 16-103。
- (12) 同前, 14-4。
- (13) 同前, 46-12。
- (14) 余英時, 前掲書, 204頁。
- (15) コーラン, 4-29。
- (16) 同前, 2-280。
- (17) 同前, 3-76。
- (18) 同前, 3-77。
- (19) 同前, 5-1。
- (20) 最近の研究のなかには, ウェーバー偶像の破壊を試みると同時に, 大塚に誤読があることを指摘する論なども出されている。羽入辰郎『マックス・ヴェーバーの犯罪』, 2002年, ミネルヴァ書房, である。その第4章によれば, ウェーバーは, 論文のテーマにとってベンジャミン・フランクリンの記録を用いるのが好都合である理由を, 「この史料は, さしあたってそのような資本主義の“精神”を、ほとんど古典的と言いうるほど純粋に包含しており, しかも同時に宗教的なものとの直接の関係をまったく失っているために——われわれの主題にとっては——“予断が入らない”という長所をもっている」(マックス・ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳, 1991年, 岩波書店, 40頁)と説明しているにもかかわらず, 大塚は「訳者解説」のなかで, 「フランクリンの思想は, 内容的にはまだまだ, ピュウリタニズムないしカルヴィニズムの思想的残存物がいっぱいつまっていますか」(同前, 386頁)と, ウェーバーとは逆の断定をしてしまっている。
- (21) N・O・ブラウン『エロスとタナトス』秋山さと子訳, 1970年, 竹内書店新社, 29頁。

## 参考文献

- 大塚久雄『宗教改革と近代社会』, 1948年, みすず書房。
- 大村英昭『現代社会と宗教』, 1996年, 岩波書店。
- 内藤莞爾『日本の宗教と社会』, 1978年, 御茶の水書房。
- 松下幸之助『商売心得帳』(1973年, PHP 研究所)。
- 同前『経営心得帳』(1974年, 同前)。
- 『松下幸之助・実語録』(1974年, 潮出版社)。
- 『松下幸之助“一日一話”』(1981年, PHP 研究所)。
- 『松下幸之助・経営語録』(1983年, 同前)。
- 『松下幸之助・経営のものさし』(1994年, 同前)。
- 山之内靖『マックス・ウェーバー入門』, 1997年, 岩波書店。
- ルヨ・ブレンターノ『近世資本主義の起源』田中善治郎訳, 1941年, 有斐閣。
- モルデカイ・ローテンバーク『逸脱のアルケオロジー』川村邦光訳, 1986年, 平凡社。
- Matsushita Konosuke, *Not for Bread Alone*, Kyoto: PHP Institute, 1984.