

回教社會の近代化と經濟倫理

板垣與一

一 アジアの近代化と現代化

西歐植民地體制から自己解放をなし遂げた新興アジア諸國が、現在直面している最大の課題は、いかにして過去の後進性と停滞性から脱却して、新なる近代化の作業を、政治・經濟・文化生活の全面にわたって成し遂げるかということである。もとよりここに近代化といっても、かつて西歐社會が歩いた道を、同一の形態と條件のもとで、そのまま歩むということを意味しない。アジアにおける近代化の過程は、ヨーロッパにおける近代化の過程と、その基礎、條件、形態に關して全く異った歴史的背景をもつからである。

西歐社會における近代化の過程は、何よりもまず、西

回教社會の近代化と經濟倫理

歐同質社會の内部における自生的、内生的な自己進化の現象として行われた。しかるに、アジアにおける近代化の過程は、西洋と東洋という二つの異質的な文明社會の接觸、衝突、作用・反作用を通して行われるということである。この場合、近代化に關して二つの可能性が生れてくる。一つは、外來的な要素の侵入による土着的要素の一方的な解體現象を通して、いわゆる「西歐化的な近代化」(Modernization in terms of Westernization)が行われる可能性であり、他の一つは外來要素が土着要素を一方的に浸蝕するのではなく、また土着要素が外來要素を偏狹に排除するのではなく、兩者の相互的和解によっていわば「文化的綜合」(synthesis of cultures)とも名づけらるべき、新しいパターンの近代化の可能性が

これである。アジアと西歐との遭遇という歴史的事實から、後者の意味における新しい近代化の創造的可能性が、たとえ困難であっても、全く生み出される見込みはないと、なんびとも斷言できないであろう。もし、西歐の科學、技術、組織と、東洋の理想、道德、精神との調和的均衡の上に、新しいパターンの近代化が成し遂げられるとすれば、それはもはや單なるアジアの近代化ではなく、すぐれた意味でアジアの現代化⁽¹⁾と呼ばれるべきであろう。

われわれの問題意識の出発點はここにある。しかしながら、いうまでもなく問題解決への道は容易ではない。何故なら西洋と東洋との文化的接觸において、アジア近代化の可能性は第一の道を選ぶ危険がきわめて大きいからである。意識するとしなにかかわらず、現在のアジアにおいては、西歐化的近代化の過程がすでに部分的には進行しているとみてよい。西歐の科學、技術、組織の合理主義的文明の放射線は、すでにアジア社會の體軀にある種の解體的作用をおよぼしているのである。われわれはここでトインビーの歴史觀にあらわれた文明接觸の

論理を想起しないわけにはいかない。

トインビー (Arnold Toynbee) によれば、いかなる文明、文化も生活様式も、それを構成するすべての要素は、相互に切り離すことのできない或る「内的關連」(inner connexion) をもつ「一つの不可分な有機的全體」⁽²⁾ (an indivisible whole; an organic whole) である。ところで文明の接觸と傳播の過程においては、「文化的放射の法則」(laws of cultural radiation) にしたがって、「或る放射性の機能をもった文明の文化的な放射線」(a culture-ray of a radioactive civilization) が、それが當てられた異質社會の抵抗によって、技術、宗教、政治、藝術などの各要素に分解されるとき、文化價值からみて些細な價值しかもたない要素の方が、放射を受けた社會の抵抗に會うことが少ないので、一層迅速な浸透力を發揮することとなる。この意味で技術は宗教よりも大きな傳播力をもつのである。しかしながら、技術は生活の表面にだけ作用して、それ故に外國の技術を採用しても自國の本來的内面的な價值體系に危険はないものと考へがちであるが、これは必ずしもそうではない

い。これまで用いられていた技術の代りに外來の技術を採用すれば、そのために生活の表面に及ぼされた影響は、たんに表面だけにとどまらないで、次第に内部に浸透してゆき、やがてはその國の傳統的な文化全體を浸蝕するのである。何故なら、すでに述べたように、一つの文化を構成する各要素の間には不可分の内的關連があるので、「外來の技術が、その國の文化的防壁の外殻に打ちこんだ楔の隙間から、その外來の文化全體が漸次に侵入する」からである。トインビーはその最も顯著な歴史的事例の一つを近代トルコに求め、十九世紀末、專制君主アブデル・ハミド二世 (Sultan 'Abd-al-Hamid II) によるトルコ軍隊の近代化という最小限度の西歐化の方針が、ケマル・アタチュルク (Mustafa Kemal Atatürk) による一九一九年以降の全面的な西歐化運動へ發展する最初の楔にすぎなかったと述べている。

もし今日のアジアにおける近代化の過程が、みずからの深い精神の自覺なしに、西歐文化の外形的所産たる技術、制度の安易な輸入に満足したとするならば、トインビーのいわゆる「文化的放射の法則」にしたがって、結

局は全面的な西歐化を避けるわけにはいかないであろう。西歐からの「文化的借用」(cultural borrowing) は、たんなる借用にとどまらず、やがてその決済のためにアジア固有の文化的風土と財寶を賣渡さなければならぬであろう。この意味においてわれわれは、たんなるアジアの西歐化を、現代的意義におけるアジアの近代化と考えることはできないのである。

われわれがいうアジアの現代化は、外來文化要素と土著文化要素との調和的均衡による新なる文化的綜合への創造的可能性をふくむものでなければならぬ。このような文化的綜合の可能性については、トインビーといえども否定していない。トインビーによれば、今日のヨーロッパ文化も、ギリシャ・ローマ文化の強力な放射にたいて、積極的建設的な態度でこれを受容すると同時に、ギリシャ人やローマ人の精神的空白に、凡ての人間の魂に呼びかけるキリスト教という新しい宗教の創造をもつて應えたのであった。「このギリシャ・ローマの歴史的な結末に似たことが、世界と西歐との接觸の未來の歴史にも書き込まれることになるのだろうか。將來を豫

言することはできないのだから、われわれにそれはわからない。われわれはただ、世界の歴史で一度起ったことは、少くともこれからまた起る可能性があるということしかいえないのである」⁽³⁾とトインビーが述べている言葉は、われわれにとって少なからず示唆的である。すなわちアジアにおける新しい文化綜合の形成の可能性は、異質的な西歐文化の諸要素の放射にたいして、どこまでアジアが、自主創造の精神態度をもってこれを攝取し我物とするかにかかっているといわなければならない。しか

らば、主體的な自主創造の精神は、いかにしてアジアの精神的傳統の中にこれを求めることができるであろうか。アジアの精神的傳統の根帯は、いうまでもなく宗教であり、ヒンズー教、佛教、イスラム（回教）の偉大なる世界宗教の發祥地はアジアであった。アジアの精神的基礎はこれらの宗教以外にはなく、アジアの理想、道德、倫理の一切の根源は宗教にある。いまやアジアに、新しい文化綜合を生み出す主體的な自主創造の精神が誕生すべきときであるとするならば、このような精神の誕生は、アジアの宗教の自己探求と自己革新の道を通しての

み可能であるといわなければならないであろう。アジアにおける精神革命は、アジアにおける宗教革命をその必然的前提とし、かかる前提を基礎とすることによってのみ、はじめてわれわれはアジアの現代化の可能性について語りうるのである。

われわれはさきにインド・ナショナリズムの發展をヒンズー教の宗教復興改革運動との關連において述べたのも、このような問題意識からの接近の一つの試みであった。本稿においては、これに續く第二の接近として、イスラム社會の近代化の問題を採り上げ、イスラムの宗教改革運動の意義を、特に經濟倫理との關連において取扱おうとするのである。

(1) 上原專祿「世界史における現代のアジア」未來社一九五六年六月刊。拙稿「アジアの近代化とは何か」「アジア問題」一九五六年一月號五ページ。

(2) Toynbee, Arnold: *The World and the West*. Oxford University Press, London 1953. pp. 26, 54—55, 67—69, 75. 吉田健一譯「世界と西歐」新潮社昭和二十八年十一月刊。なお「試煉に立つ文明」(*Civilization on Trial*, Oxford Univ. Press, 1948) 第十章「回

教世界と西歐及びその將來」(深瀬基寛譯、二六五—三〇四ページ)に述べられた示唆に富む考察をみよ。

(c) Toynebee: op. cit., p. 99. 邦譯一—三—一四ページ。

(4) 拙稿「インド・ルネサンスとナショナリズムの黎明」一橋大學創立八十周年記念論集下巻勁草書房昭和三十年十月刊四九九—五三〇ページ。

二 イスラムの宗教復興改革運動の潮流

——「イジュティハードの扉」は開かれているか——

「文明の歴史の上でいかなる新時代も、宗教社會がその教義内容の一般的改訂を企てるところに負うている」⁽¹⁾と、同教學の權威スナウク・ヒュルフロニエ (C. Snouck Hurgronje) は述べている。十九世紀中葉から廿世紀初頭にかけてのイスラム世界の新時代も、イスラム信仰の純正なる復興改革運動の推進とともに始まったのである。あたかも西歐近代世界の黎明が、Back to the Bible を叫ぶプロテスタントの宗教改革とともに始まり、近代インドの覺醒が、Back to the Vedas をスローガンとしたブラーフマ・サマージ (Brahma Samāj) やアー

ルヤ・サマージ (Ārya Samāj) 運動に端を發したように、近代イスラム世界の興起も「コーランとスンナに還れ」(Back to the Koran and the Sunnah) をモットーとする宗教革新運動を媒介として、はじめて可能となったのである。

イスラムの宗教復興改革運動は、少くともイスラム社會内部の腐敗墮落からの再生と、西歐世界からの絶えざる挑戰衝擊への對抗、という二重の課題に應えんがために起ったものといわなければならない。而してこの内部からの改革と外部からの改革という二重の課題は、結局においてイスラムの根源的原理に立ち還えり、信仰を傳統の拘束や異端の呪縛から解放し、近代によりよく適合する新しい價值と理想を探索することに歸結しなければならぬであろう。しかればこのような課題を擔ったイスラムの復興改革運動はいかなる系譜をたどって展開したのであるうか。⁽²⁾

近代イスラム復興改革運動の出發點は、十八世紀の中葉(一七七四年頃)、中部アラビアで、モハメット・イブン・アブデル・ワッハープ (Mohammed Ibn Abdal

Wahhāb, 1703—1792) によって、いわゆるワッハーブ主義 (Wahhābiya) として創始せられた。ワッハーブ主義の本来の目標は、イスラム内部の宗教改革にあり、イスラムをその最も奥深い核心的原理に還元し、イスラムを腐敗墮落せしめている一切の異端的要素を追放し純化することにあった。このワッハーブ思想の源流は十四世紀初頭に始まるイブン・タイミーヤ (Ibn Taimīya, 1263—1328) の改革思想に遡ることができるのであって、イブン・タイミーヤはイスラム精神を不純ならしめた神秘主義 (Sūsm) や聖者崇拜を排撃し、「イジュティハードの扉」(The Gate of Ijtihād) (コーラン、スンナーにもとづいて獨立の新解釋をくだすこと) を固く鎖して「イジマール」(Ijmā) (同教法學者の意見一致) の權威を固執する正統派をはげしく論難したのであった。このイブン・タイミーヤの精神がワッハーブに繼承せられ、彼もまた聖者崇拜、マホメット墓地祈願、汎神論的神秘主義、アッラーへの仲介者 (僧侶制度) の類を一切排撃拒否した。さらにワッハーブは原始砂漠宗教たるイスラムへの嚴格なる復歸を唱道し、生活態度の極度にきびしい清教主義

を要求した。住居、服裝、日常生活に關して一切の奢侈を追放し、飲酒、煙草の禁戒を強化し、回教寺院から一切の裝飾物の撤廢を要求した。かくしてワッハーブ主義は當時の都市文化の懦弱な風潮を根絶し、昔時の砂漠宗教の眞面目な道德的純潔と簡易素朴な生活態度を復興し、イスラム本来の精神を再興することによって、西歐文化の衝迫にたいして、アラビア民族の覺醒を促がさんとしたのである。このようにワッハーブ主義は原始回教の復活を基調としたために、特に苛烈な相貌を呈し、信仰の原始的純正を回復せんとする熱心さのあまり、その使命の完徹のために武器をとって戦い、ナヂェドの一族長ムハンマド・イブン・サウード (Muhammad Ibn Sa'ūd) の政治權力を背景に、アラビア全土を征服し、一八一一年頃、北はシリアのアレッポ、南はウマーン、ヤマンにまでその勢力を擴大した。しかしアラビアを席捲したワッハーブ主義の勢力も一八一八年に至り、オスマン・トルコのサルタンの懇請により、エジプト太守モハメット・アリ (Mohammed Ali) の洋式軍隊の出兵によって鎮壓せられたのである。

しかしながら、この政治勢力の没落は決してワッハーブ主義の終末を意味しなかった。ワッハーブ主義の復興は回教世界におけるアラブ人の創意と觀念を復活する最初の自己主張であり、その根源に遡ってイスラムを純化せんとする精神は、十九世紀の末葉ジャマール・ディン・アル・アフガニー (Jamāl ad-Dīn al-Afghānī, 1839—1897) によってひき繼がれた。彼は一方において、イスラムの信仰から迷信や偶像崇拜の如き異端的觀念の淨化を叫んで、ワッハーブ主義の清教的精神を鼓吹すると同時に、他方において、迫りくる西歐的支配と影響に對抗するために、政治的には回教諸政府のオトマン・カリフ王朝への團結を説くパン・イスラミズム (Pan-Islamism) 運動の創始者となり、宗教的には、イスラムを各時代の變化する要求に適合しうる進歩的な力と考へ、近代的自由主義的改革を試みんとする回教近代主義の始祖となった。この點においてワッハーブの保守主義よりも一層イスラムを近代主義へ接近せしめるのに貢献したといわねばならない。しかし彼の政治的煽動は、彼の宗教上、教育上の近代化への訴えよりも力強い

回教社會の近代化と經濟倫理

影響を及ぼしたことは、これを認めなければならない。ジャマール・ディンの弟子で、近代回教改革者として最も偉大な影響力を後世に及ぼした人は、アル・アズハル (al-Azhar) 大學の青年教師として、また後年エジプトの最高回教裁判官たるチーフ・ムフティ (Chief Mufti) の地位に上つたムハンマド・アブドゥッ (Muhammad 'Abduh, 1849—1905) であった。彼は保守的な回教法學者 (Ulama) や政治的反對者からの力強い壓迫にもかかわらず、彼の高貴寛容なる人格と洞察力に富む著作を通して、新しい世代の人々に大きな影響を與え、二十世紀の最初の三十年間にエジプトの文化生活で最も顯著な役割をはたした人々で、彼の教えと感化を受けない者は殆んどないといわれるほどである。彼は彼の思想をコーラン註釋の形で宣明することによって、イスラムをその根源に遡って再構成し、傳統的信仰に盲目的に固執する正統派の迷蒙を啓發せんとした。彼は傳統的・中世紀的な正統神學としての回教では、ヨーロッパの近代思想の衝迫を受けとめることはできないことを看破した。彼はイスラム思想における合理主義的精神と理性の權利

を確立することによって、凝固し石化した體系に柔軟性を回復し、イスラムの宗教的眞理と近代思想とは決して矛盾するものでないことを理解せしめんとした。彼はイスラムの本源的信仰構造を中世のタームではなく、近代のタームで表現する可能性を引出さんと努力することによって、イスラムを現代に更生せしめんと試みたのである。このことは、とりもなおさず、コーラン、スンナーの眞精神に復歸することによって、新しく「イジュティハード（獨立の解釋）の扉」を開くことを意味する。舊來の同教法學者の權威（Taqlid）によって固定化された「イジュマー」（合意、意見一致）を廢して、新しきイジュマーを確立するのだから、現代生活の進歩に適合しえないことを主張した。かくして彼は、エジプト國家のチーフ・ムフティとして、エジプトの近代的發展に貢獻するいくつかの重要な「判決」（Fatwa）を残したが、特に、その貯蓄銀行、配當金取得の合法性を立證するファトワーは、當時、トルコのムフティが發した利子附國債に關する同様のファトワーと共に注目すべきである。⁽³⁾これによって、後に述べる「高利ないし利息」（Riba）

を不正とみなした同教法に重要な改訂を行ったのである。ムハンマド・アブドゥッは先驅者ワッハーブやジャマール・デインの同教清教主義を一層押し進めると共に、さらに新時代に適合するイスラム精神の解放を成し遂げた業績によって、新ワッハーブ主義の戰士として賞讃せられている。

ムハンマド・アブドゥッの後繼者は、彼の弟子で新しくサラフィー運動（Salafi Movement）の指導者となったシリア人、シェーク・ラシード・リダー（Shaykh Rashid Ridā, 1865—1935）であった。彼はサラフィーヤ（Salafiya）と呼ばれた同教教團を組織したが、サラフィーヤはコーランとスンナーに宗教的眞理の唯一の權威を認め、中世學派の權威とスーフィズムや聖者崇拜を斥ける點で、ワッハーブ主義者と同じくイスラムの清教改革者に屬している。しかしながら、彼等の究極の教義上の地位は、ワッハーブ主義のあまりにも苛烈なセクト的氣分を斥け、また「イジュティハードの扉」の再開に關してやゝ消極的であつたワッハーブ主義と異なり、同教神學と同教法に關する新解釋の權利を勇敢に要求する點

にあった。ラシード・リダーは、イスラムを正しく解釋するならば、「イスラムこそ現代の社會的、政治的、宗教的諸問題にたいして、唯一の妥當な解決策を提供する」ものであることを確信した。彼はムハンマド・アブドゥが未完成のまま残したコーラン註釋 (Koran-Commentary) の編纂者となり、また改革主義の雜誌「アル・マナール」(al-Manār) の編集者として活躍した。この雜誌はモロッコからジャワにおよぶ廣汎なサーキュレーションを確保し、回教圈世界に大きな思想的影響を与えた。この雜誌ははじめ、政治的綱領としてはジャマラーッ・デインのバン・イスラミズムをかかげたが、しかしトルコの回教傳統からの背反が明瞭となるに至って、彼等の政策を露骨に非難した。教説や社會綱領の面ではイブン・タイミーヤの思想に共鳴し、ますます合理主義的ビュリタン運動を鼓吹し、他方、西歐的自由主義、合理主義の侵入を極度に警戒しながら、回教近代主義をぎりぎりの線にまで押し進めたのである。世にマナール・モダニズム (Manār Modernism) と呼ばれるものがこれである。

回教社會の近代化と經濟倫理

アラビア半島に發祥したワッハブ主義運動は、十九世紀の最初の二、三十年間に次第に各地に傳播し、回教徒の覺醒を刺戟しつつあったが、インドにおいてはサイイド・アフマド・オブ・ラーイ・バレーリー (Sayyid Ahmad of Rai Bareilly, d.1831) がその最初の指導者となった。⁽⁵⁾ 彼はイスラムの純粹さと力とを失わしめた迷信、聖者崇拜、神祕主義をイスラム信仰から追放し、清教的改革主義をインドに弘めんと試みた。この運動はインド人の回教徒のあいだに多數の追隨者を獲て、いくつかの教團が組織された。その中でもベンガルの狂信的フアライーディ (Faraidi) 派 (これはサラフィーヤとも呼ばれた) が有名であり、その他アフリ・ハディース (Ahl-i-Hadith) と呼ばれる數多くの教團が生れたのである。⁽⁶⁾ しかしながらインドにおける回教近代主義の本格的な前進のためには、サイイド・アフマド・カーン (Sayyid Ahmad Khan, 1817—1898) を俟たねばならなかった。サイイド・アフマド・カーンはエジプトの近代主義者ムハンマド・アブドゥと同じく、イスラムの根本眞理と西歐の科學的眞理とは相互に矛盾するものではなく、コ

ーランもバイブルもこれを正しく理解すれば、その理性的、合理的要素の共通性において調和しうるものである、いなさらに一步を進めて、この原則に矛盾する何物も權威をもつ眞のイスラムとは見做されないと主張した。彼のモットーは「ひとり理性のみが十分な道しるべである」(Reason alone is a sufficient guide)ということであった。彼はコーランにもとづいた賢明な宗教教育の基礎の上に、近代的な西歐科學教育を施すことは、確固たる信念と有能な才能を身につけた知識人を育成し、回教社會の進歩に應えるゆえんであるとなして、一八七五年、アーリーガルに、モハメダン・アングロ・オリエンタル・カレッジ (Mohammedan Anglo-Oriental College at Aligarh) を創立した。彼はまた、一八八六年、インド國民會議派(一八八五年創立)の結成に對抗して、「回教徒教育會議」(Mohammedan Educational Conference)を創設し、コンGRESの政治的偏向に反對して、教育向上のための組織の確立こそ、回教徒社會の改善進歩にとって一層重要であると主張した。彼はウルドゥ語の月刊雜誌「道德の改革」(Reform of Morals)を

創刊し、宗教、社會、教育上の諸問題に關する彼の意見を大膽な筆致で發表し、イスラム社會の啓蒙のために努力した。彼は、イスラム社會を腐蝕せしめたもろもろの社會的害惡を指摘し、一夫多妻制、奴隸、婦人の社會的隔離と無教育、宗教的宿命主義や形式主義を批判し、英語教育の奨励、婦人の社會的解放を叫び、イスラム社會の自己革新と再生への道を説いた。アーリーガル・ムーヴメント (Aligarh Movement) と呼ばれるものこれであり、その影響はインドの國境を越えて遠く擴がったのである。

サイイド・アフマド・カーンの思想と實踐は、次第にインドの有識回教徒の自覺を促し、その追隨者として、マウルヴィ・チラック・アリ (Maulvi Chiragh Ali, 1844—1895) はイスラムと近代科學との正しい關係を明らかにし、回教婚姻法の眞の精神は一夫一婦制であることを主張した。またサイイド・アミール・アリ (Sayyid Amir Ali, 1849—1928) は、その著書「回教の精神」(The Spirit of Islam, 1891) にあつて、「理性によつてゐる自尊の精神」(reasoned basis of self-esteem) を

鼓吹し、使徒マホメットの人格への傾倒、文明開化の進歩的力としてのイスラムの教えを強調し、コーランは奴隸、宗教戦争、一夫多妻制、離婚、婦人の社會的隔離を是認していないことを證明せんとした。

さらに豫言者の國民詩人モハンマド・イクバル (Mohammad Iqbal, 1873—1938) は、彼の著書「回教における宗教思想の改造」⁽⁷⁾において、ニイチェの超人の哲學とベルグソンの創造的進化の理論の立場に據って、イスラムの最も大膽なる近代的解釋を試み、新しい社會の變化に不斷に適應するダイナミックなイスラムの眞精神を闡明した。イクバルははじめベルシアの神祕的思想家ジャラール・アッディン・ルーミー (Jalal ad-Din Rumi, d. 1273) の汎神論的神祕主義に心酔した。しかしのちに神祕主義者は神人合一の體驗を何か究極的なものと考えてその境地に安住し、再び現世に立ち戻らないのは、マホメットの行動の教えに背くものであることに氣附いてこれを脱却した。何故ならマホメットこそ彼の宗教的體驗を生ける現世の力に還元することに、崇高な使命を見出したその人であったからである。イクバルによれ

回教社會の近代化と經濟倫理

ば、「生活を進歩的創造の過程 (life is a process of progressive creation)」とみなすコーランの教えこそ、各時代が自己自身の問題の解決にとり組むことを必然ならしめる」のである。⁽⁸⁾「イスラム法の根本原則を、彼等自身の經驗と現代生活の變化せる諸條件に照らして解釋し直すことは完全に正常なことである。」イスラムは「生活を時間における持續的運動」(life as a continuous movement) とみなすダイナミックな見方に立つものであって、宇宙に關する靜態的な見方をとるものではない。彼によれば、このイスラムにおける運動の原理こそ、ほかならぬ「イジュティハード」である。イジュティハードはイスラムの法律上の疑問に關して獨立の裁決を下すことを意味する。いまや「回教世界は、透徹せる思想と新鮮なる經驗を身につけて、彼等の前に横わる改造の仕事へ勇敢に進むべきである。もちろん改造の仕事は、現代生活の諸條件へのたんなる適合を超えたはるかに深刻な側面をもっている。……すなわち人類は今日三つの事柄を必要としている。(一) 宇宙の精神的解明、(二) 個人の精神的解放、(三) 精神的基礎の上に人間社會の進化

を導く世界的意義をもつ基本原理、これである。⁽⁹⁾そしてこの三つの人類の要請に應えうるものこそ、イスラムの宗教的真理であるとイクバルは述べている。この意味において、イクバルは、イジュティハードの扉を大膽に開いた近代トルコの數々の偉業に驚異と讚美の言葉を述べながらも、イスラム社會を解體する力として作用する傾向をもつ自由主義の危険を指摘することを忘れなかったのである。イジュティハードにおける自由の精神は、あくまでも「コーランにあらわれた理性と經驗への絶えざる訴え (the constant appeal to reason and experience in the Quran)」を基礎として、特定の情況への眞の適合を發見せんとする努力を意味しなければならないからである。

ムハンマド・アブドゥウの回教改革運動の影響は、さらに二十世紀の初頭インドネシアのイスラム社會へ波及して、「モハムディヤー運動」(Mohammadiyah Movement)の展開となった。一九一二年、キアイ・ハンジ・アフメト・ダフラン(Kyai Haji Ahmed Dahlan d. 1923)によって創始されたモハムディヤーは、インドネシアに

おける近代主義の最初の反應であり、都市の「小中産階級」の人々からの強力な支持を得てめざましい發展を遂げた。殊に一九二二年におけるサリカット・イスラム(Sarikat Islam)の分裂以降モハムディヤーはいちじるしい發展をとげ、一九三七年末には支部九百十三、會員數十萬を數えた。戦後(一九五三年七月)支部は千六百十二に増加したが、登録會員數は七萬人で戦前水準には達していない、しかし實際のモハムディヤーの活動は、登録會員數を越えて遙かに廣汎に及んでいるとみられる。

モハムディヤー運動は、ムハンマド・アブドゥウによって指導されたエジプトの改革運動に鼓吹されて出發したものであるから、アブドゥウの改革運動の四つの目標をそのままとり入れている。すなわち(一)腐敗的影響や慣行からイスラムを純化すること、(二)近代思想に照らして回教教義を再構成すること、(三)回教徒の高等教育への奨励、(四)西歐の影響とキリスト教の攻勢にたいしてイスラムを防衛すること。まず第一の點に關してモハムディヤーは、イスラム信仰にとって異端的な夾雜物であるヒンズー教、アニミズム、偶像崇拜その他の迷

信や時代錯誤的慣行の浄化に努めた。すなわち同一の經文の讀誦の中でシーヴァ、ヴィシュヌ、マホメットを喚びおこすタルキン (talkin) の廢止、冠婚葬祭のときの大宴會スラマタン (Selamatan) の廢止、偶像崇拜の遺物である華麗な説教壇の廢止を叫んだ。第二の點に關しては、近代イスラムは進歩を信じ、權威や傳統によらず理性に訴えて、現代によりよく適合する價值を探索することができるのであり、進歩達成の手段としての科學教育を施すことはイスラムの宗教教育と調和しうるものであるとなした。モハマディヤーはコーランを尊重するが、それを現代の情勢に照らして解釋しようとして企てた。モハマディヤーは日常生活のあらゆる領域をイスラムの原則に従って「いかに生きるか」について、各所に講習會を開催し、これを徹底せしめる運動を「聖戰」(Jihad) と稱した。またモハマディヤーは、キリスト教傳道團の方法にならって、數多くの學校、圖書館、病院、診療所、孤兒園、養老院等の教育、社會事業を活潑に推進し、他方、コーランの土着語への翻譯、雜誌、新聞その他の出版活動を盛んに行い、インドネシアの回教文化、教育向

回教社會の近代化と經濟倫理

上のために大なる貢獻をなした。結局、モハマディヤー運動は、インドネシア回教徒の近代的生活革新をめざす宗教復興改革運動であつたのである。

(1) C. Snouck Hurgronje: Mohammedanism. Lectures on its origin, its religious and political growth and its present state. N. Y. London 1916. p. 138. (W. F. Wertheim: Indonesian Society in Transition: A Study of Social Change. The Hague, Bandung 1956. p. 205 から引用。)

(2) Gibb, H. A. R.: Modern Trends in Islam. Chicago 1945. 141 pp.; Mohammedanism: A Historical Survey. (Chap. 10) Oxford Univ. Press. 1949. 206 pp.; Grunebaum, G. E. von: Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition. (Chap. XI, XII) London 1955. 260pp.

(3) 野原四郎「近代回教改革思想」世界史講座西亞世界史弘文堂書房昭和十九年二五九ページ。なお、右の「西亞世界史」中の井筒俊彦「イスラム思想史」の論文および小林元「回教敍説」(第四章、五章)滿洲事情案内所昭和十三年刊などをみよ。

(4) Grunebaum, op. cit., p. 190.

(5) Vidyarthi, M. L.: India's Culture through the Ages. 2nd. ed., Kanpur 1952, p. 366 f.

一 橋 論 叢 第三十七卷 第五號

- (6) Gibb, Mohammedanism, p. 181.
- (7) Sir Mohammad Iqbal: The Reconstruction of Religious Thought in Islam. (1st ed. 1934) repr. 1951 (Lahore)
- (8) Iqbal: op. cit., pp. 168, 140.
- (9) Iqbal: op. cit., pp. 148-149.
- (10) Iqbal: op. cit., p. 126.
- (11) キンヤン・バーヤー運動に關して、戦前につづてはノース・ブスケット、G. H.: La Politique Musulmane et Coloniale des Pays-Bas, Paris 1938 (太平洋協會譯「蘭領印度に於ける回教政策と植民政策」(中央公論社昭和十六年刊)第二章をみよ。戦後につづては Palmer, Leslie H.: Modern Islam in Indonesia: The Muhammadiyah after Independence, In: Pacific Affairs, Sept. 1954, pp. 255-263.; Wertheim, W. F.: Indonesian Society in Transition: A study of Social Change, The Hague, Bandung 1956. (Chap. 8); Wertheim, W. F. Effects of Western Civilization on Indonesian Society. Institute of Pacific Relations, 1950. (Chap. IV)

三 イスラムの宗教倫理と經濟倫理

以上によってわれわれは、十八世紀から二十世紀にか

けて、イスラム社會の近代化のために戦ったイスラムの宗教改革運動の系譜と潮流を概観した。それはあたかも中世から近世への轉換期において、キリスト教の宗教倫理の内部に起ったプロテスタントの宗教改革にもくらぶべき様相を帯びて進行した。しかしながらイスラムの宗教改革運動の成果が、イスラム社會そのものの近代化ないし現代化の課題の解決にいかなる貢獻をなしたかについては、われわれは十分に答えることができない。もちろんイスラム社會の政治、經濟、文化の近代化は、幾多の諸要因の複合的產物として現われるものであって、たんなる宗教倫理の改革のみによって成し遂げられないことはいうまでもない。しかしながら宗教と政治、宗教と經濟、宗教と文化がとりわけ不可分の一體的秩序をなしているイスラム社會にとって、その近代化のためには宗教改革こそ何よりもまず不可欠の前提であるといわねばならない。このような觀點に立つて、われわれは特にここでイスラムの宗教倫理と經濟倫理との關係をたずね、イスラムの新しい經濟倫理の方向を探らんとするのである。

たしかに、近代回教改革運動は、その意義において、プロテスタンティズムであるということが出来る。しかも、しばしば、十八世紀のワッハーブ主義は、その保守性において、ルーター主義に比せられ、十九世紀の新ワッハーブ主義は、その進歩性において、カルヴィン主義に擬せられる。前者については多く異論のないところであるが、後者については議論の存するところであって、新ワッハーブ主義にはカルヴィニズムの本質的特徴とせられるところの「現世内的禁欲主義」(innerweltliche Askese)が全く缺けているのである。この點に關して、われわれはマックス・ウェバーの比較宗教社會學の立場による解明に最初の手懸りを求めなければならない。⁽¹⁾ ウェバーによれば、原始回教では禁欲は全く認められない。⁽¹⁾ また回教の托鉢僧的禁欲はウェバーのいわゆる「遁世的禁欲」(weltflüchtige Askese)であって、それは本質的にカルヴィニズムの「行動的禁欲」(die aktive Askese)ないし「現世内的禁欲」とは異なるものである。何故なら遁世的禁欲は、現世内的禁欲のごとく、超現世的創造神との關係からではなく、全く別の神

回教社會の近代化と經濟倫理

祕的法悅的起源に發するものであるからである。禁欲という外形においては似ていても、遁世的禁欲は行動の極小化であり、現世内的禁欲は行動の積極化であるという點において本質的に對立するのである。

ウェバーの「現世拒否」(Welablehnung)の宗教類型學からいえば、プロテスタンティズムは「禁欲主義」の型であり、イスラムは「神祕主義」(Mystik)の型に屬する。もちろんアラビアに生れた原始回教そのものは神祕主義ではなく、むしろイスラムにふくまれた神祕主義はキリスト教グノーシス派やペルシアの神祕思想の影響による外來的要素であって、ワッハーブ主義こそ、このような神祕主義からイスラムを純化せんとする改革運動であつたのである。その意味でワッハーブ主義によるイスラムを單純に神祕主義の類型に押し込むことはできないであらう。しかしワッハーブ主義や新ワッハーブ主義に、禁欲思想が見出されない限り、禁欲主義の類型に入れることはできない。ウェバーは明言していないが、おそらくワッハーブ主義は、「遁世的神祕主義」ではないにしても、結局は「現世内的神祕主義」(innerweltliche

Mystik)に歸屬するものとみるべきであろう。禁欲主義と神祕主義との相違は、前者が、福祉の享受を、人が神の「道具」(Werkzeug)となつて行動することの中に求めるのになつて、後者は人は神の手足(道具)ではなく、「容器」(Gefäß)であり、福祉は行動の中にではなく「感得」に求むべきであるとなす點にある。ここから同じく「解脱宗教」(Erlösungsreligion)でありながら、プロテスタンティズムとイスラムとの現世の営みにおける合理的目標の相違が生れるのである。

ウェバーの説くところによれば、プロテスタンティズム、なかんずくカルヴィニズムの現世的禁欲主義には、二つの前提すなわち、なんびとも「選ばれている」(Gnadewahl)と自己を確信すること(主觀的確信)、ならびに、「神の榮光を増すために」(in majorem gloriam Dei)神によつて召命せられた「不斷の職業労働」(tätige Berufarbeit)の中においてのみ、「救いの確信」(certitudo salutis)が與えられるということ(客觀的確證)が、基礎となつてゐるのである。殊に重要なのは第二の前提であつて、現世の職業を神によつて召さ

れた天職と考え、職業への不斷の献身のうちに救いを確證せんと努めるところに、禁欲にたいする積極的な刺激が生れたのである。そしてここから、自己の生活の「不斷の自己審査」(konstante Selbstkontrolle)と「計畫的規律」(planmäßige Reglementierung)による「方法的に合理化された倫理的生活態度」(methodisch rationalisierte ethische Lebensführung)が形成されたのである。カルヴィニズムの宗教倫理をこのように理解することによつて、ウェバーは近代資本主義の經濟倫理——合理主義的精神の基礎を求めたのである。

禁欲的プロテスタンティズムとしてのカルヴィニズムの宗教倫理と經濟倫理との關係がこのように觀察されるとき、しからばイスラムのそれはいかに理解さるべきであらうか。

ウェバーも述べてゐるように、プロテスタント宗教改革の意義は何よりもまず、カトリシズムとは反對に、世俗的職業労働にたいして、宗教的報償と倫理的重視を賦與したことであつた。そしてこのことは、すべての世俗的行爲に、終局的意義は知る由もないが、とにかく一度

は顯現すべき神の意圖への奉仕として、また恩寵状態グナードンシュタットの試練として、合理的解釋を加え、かくて、全く被造物的な墮落したとみなされるような經濟世界の現象をも、神意の實現として、また義務履行の手段として受けいれることを意味する。これは最終的にあらゆる人間の到達しうべき目標としての解脱を放棄し、根據のない個別的な恩寵を求めんとするものであって、その「非友愛的」(Unbrüderlichkeit)立場は、事實上すでに本來の解脱宗教ではなくなっているのである。⁽⁶⁾このようにして「清教的職業倫理」(puritanische Berufsethik)は友愛の普遍性を放棄し、カトリシズムの「カリタス」(caritas)の傳統的形式を打破したところに、その本質的意義があるのである。⁽⁶⁾

これにたいして、解脱宗教としてのイスラムは、カトリシズムと同じく、普遍的な「友愛倫理」⁽⁷⁾(Brüderlichkeitsethik)の基礎の上に立っている。それは豫言宗教として、まず血族共同體の呪術的拘束性および排他性を打破し、たんなる「隣人關係的倫理」(Nachbarschaftsethik)を超えた友愛倫理を、新なる同信的共同體の内部

同教社會の近代化と經濟倫理

に發展せしめる。この宗教的友愛倫理の行動原則は、第一には、「對内道德および對外道德の二元性」(Dualismus der Binnen- und Aussenmoral)であり、第二には、「對内道德における單純なる相互主義」(die einfache Reziprozität)「汝の我に施すごとく、我も汝に施さん」という原則である。この兩原則の經濟的歸結として、對内道德に限定された「友愛的扶助義務の原則」(das Prinzip der brüderlichen Nothilfepflicht)が生れる。それは無對價の使用貸借、無利子の金錢貸借、富者の貧者にたいする厚遇および援助義務、隣人のための無償労働などとなってあらわれる。これらすべての基礎として、汝に今日缺乏するものは、明日我に缺乏することあらんという原則が、暗黙のうちにはたらいっているのである。したがって、交換と貸與における掛値取引や、債務の結果たる永續的奴隸狀態の發生などは、外部關係にだけ妥當する「對外道德」のみに限定されたのである。

イスラムにおける宗教倫理が、以上に述べたような友愛倫理に基礎をおく結果として、その經濟倫理の核心が、「ザカート」(喜捨)(Zakat)および「リバー」(高利・

利子)」(Riba)に集約せられたことは當然の歸結であるう。

ザカートはイスラムにおいては、回教徒の「勤行」の五大義務の一つとして要請せられ、貧者、病弱者、旅行者、困窮者などの救済・慈善のための公共的基金として、富める者に喜捨を義務づけたものである。またリバー禁止は他人の損害において得られる利殖行為を排除し、無償の貸與を奨励したものであって、ザカートもリバーも共にカリタスの友愛精神にもとづくことは明かである。コーランの章句でも、しばしばザカートの義務とリバー禁止の義務とを對立させて述べているのは、これは同じカリタスの精神の積極面(ザカート)と消極面(リバー)とをあらわすからであらう。この場合、イスラムの經濟倫理の近代化にとって、最も困難な問題をはらむものは、リバー禁止をめぐる論議であるということができよう。喜捨はあらゆる宗教心の普遍的な第一次的構成要素であり、イスラムにおいてはすでにある程度の合理的體系化が行われているとみてよい。しかるにリバーにあっては、それが暴利や不當利殖を意味するばかりでな

く、一切の利子(たとえば低率の銀行利子や國債利子のごとき)を意味することとなれば、リバー禁止はもはや現代の經濟的要求に即應しえない時代逆行的な禁制を意味することとならざるをえない。ここにコーランに説かれたイスラムの根本原理に背反することなく、しかも近代經濟生活の要請に適應しうる新しい解釋が必要とせられるゆえんがある。さきに述べたトルコのムフティやエジプトのチーフ・ムフティ、ムハンマド・アブドゥやインドネシアのモハマディヤーが、リバーの合理化のためにいかなる論據をもつてしたか、遺憾ながら詳らかではない。インドのムハンマッド・アリ(Muhammad Ali)が、個人的用途ではなく、慈善の目的に使用する意圖を有するなら、事實上コーランの教えに順うのであるから、預金利子を受取っても、リバーにならないと新解釋を試みている。それも一つの解釋であらうが、これはクラウスも批評しているように、「目的は手段を聖める」という非難をまぬがれないのみならず、實情を反映しないあまりにも消極的な理由にすぎないといわねばならない。われわれはここで中世から近世への轉換期において、

イスラムのリバーと同じ難問を、ウースラ (Usura) の問題として取り組み、その解決への橋渡しを試みた聖トマス・アクィナス (Thomas Aquinas, 1225?—1274) を想起しないわけにはいかない。

聖トマスのウースラ論に關して、われわれは上田辰之助博士の原典に即した綿密周到なる解明に恵まれている。¹⁰⁾ いまここにそれを仔細にわたって再現するのは本稿の目的とするところではない。ただ博士の解明によって、われわれの知りうることは、聖トマスがウースラを原則としてはこれを認めながらも、實際生活にたいする鋭い感覚をもち、貨幣の資本性がいよいよ増大する時代の趨勢に深い理解をもって、アリストテレス的・中世教會的貨幣觀の限界を明示し、何らかそこにウースラの禁制に抵觸しない場合を見出さんと努力したことである。すなわち原則として金銭はそれみずから決して利子を生まない、但し何らか他の力または事情が金銭に加わったときには、或る餘剰が発生するかも知れない。そのような餘剰は金銭の使用料ではないから、ウースラの禁制には觸れない、という論法をすすめた。そしてこのような

同教社會の近代化と經濟倫理

除外的事情として、(一) 損害賠償——これには「發生した損害」(damnum emergens)の賠償と、「停止せる利益」(lucrum cessans)にたいする賠償の二種類があげられ、トマスは前者を肯定したが後者を否定した。しかしトマス以後の神學者は後者をも肯定するに至った。

(二) 贈與——借主が貸主にたいして自發的になす謝禮。(三) 勤勞 (industria)——貨幣は單獨には貨幣を生み得ないが、人間の勤勞がこれに加われば利益を生む可能性がある。(四) 組合出資——「金銭をなんらかの組合の形式により、商人或は職人に托する人は、その金銭の所有權をその者に移さず、それは依然として彼のものであるから、商人がそれを以て商賣し、職人が働くのも、金主自身の危険においてである。したがって、彼はそれより生ずる利益の一部を自己に屬するものとして正當に所望しうるのである。」¹¹⁾

以上の聖トマスのウースラ論が、イスラムのリバー論にどの程度まで適用しうるか知らない。しかしイスラムのカリタス倫理を一舉に破壊することなく、リバーを合理化しようとするならば、少くとも一度はトマスの立論

一橋論叢 第三十七卷 第五號

を吟味すべきであろう。イジュティハードの扉が開かれたとはいえ、それは決して解釋の自由を意味していない。イスラムの本源的原理にあくまでも即した新しい大膽な解釋こそ、待望されるのである。⁽¹²⁾

- (1) Max Weber: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. I. Tübingen 1920. S. 538 ff. (杉浦宏譯 中村元補註「世界宗教の經濟倫理Ⅱ」みず書房昭和二十八年一三ページ以下)。なお、ウェバーの宗教社會學の内容的構造を、ウェバーの方法的基礎の理解の觀點から體系的に把握した優れた勞作として、金子榮一「マックス・ウェバー研究」(創文社昭和三十三年)がある。
- (2) Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. I. SS. 89, 93, 99—100, 104—105, 120. (梶山力譯「プロテスタントイザムの倫理と資本主義の精神」有斐閣昭和十三年、大塚久雄改譯上巻岩波文庫昭和三十年)
- (3) Weber: op. cit., S. 124.
- (4) Weber: op. cit., S. 74.
- (5) Weber: op. cit., S. 545—546.
- (6) Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Bd. I. S. 337.
- (7) Weber: Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie. I. S. 542—543.
- (8) Muhammad Ali: The Religion of Islam. Lahore 1950. pp. 723—724.
- (9) ヨハネス・クラウス「回教の經濟倫理」明治書房昭和十九年、一二ページ。
- (10) 上田辰之助(1)「聖トマス經濟學」(第六ウズラ篇)刀江書院昭和八年九月刊。(2)「トマス・アクイナス」(第四篇「トマスの經濟思想」三省堂昭和九年十一月刊。(3)「經濟人・職分人」(ウズラ論攻)昭和十七年五月刊。
- (11) 「聖トマス經濟學」二四〇ページ。
- (12) 拙稿「アジアのナシヨナリズムと宗教」(世界經濟調査會編「ナシヨナリズムの研究」所載 慶應通信昭和三十一年十二月刊)四九〇ページ。

(一橋大學教授)