

イスラム会計の基底

土 谷 幸 久

イスラム世界は、少なくとも理論上は厳格な自己言及の世界である。根底には、神・人・委託・代理関係、啓示・帰依関係がある。それを基盤にして、すなわち教経統合に裏打ちされる制約的なイスラム法準拠会計の特徴を考察した。すなわち、複合的所有原理、限定的経済自由原理、労働利得権の原則、社会的公正原理、配分優先の原則等の制約条件が基底に課せられるものであり、現行の会計公準を想定する場合、それ等制約条件が本質となり、公準はそれ等の中に構造化されていること、さらに自由と規制の狭間にイスラム会計的特徴があることを明らかにした。

キーワード：複合的所有原理、限定的経済自由原理、労働利得権の原則、社会的公正原理、配分優先の原則

§0 はじめに

イスラム金融が有望視される中、スクークやタカフル等の独自の金融システムに注目が集まっている¹⁾。中小企業基盤整備機構の調査でも、マレーシアでは銀行の会計基準は国際会計基準ではなくイスラム会計基準に従うことが規定されていると報告し、一例として利子の禁止を挙げている²⁾。時として、外部観察では揺らぎが存在するという指摘もある。しかし、表面上の特徴の幾つかは指摘されているが、その理由は明らかにされていない。

ところで、イスラム社会は宗教に基づく社会建設を目指すことが第一とされ、生活や経済活動の全てが道義や倫理を基に規定され、人々はそれを敬虔に守ってきた。すなわち、神から見たという意味で、社会システムの自己言及性を体現しようとしているといえる。そこで本稿では、社会システムの一例として、イスラム会計の基底について考察する。

会計に関しては、クルアーン第2章282節と283節では貸借関係を明確にする等その必要性が説かれている。一般に、会計とは秩序的経済行為の表現であり、歴史・文化的表象の1つである³⁾。故にイスラム教国における会計実務には、資本主義社会の文化や慣習から紡がれた会計とは異なり、イスラム法に基づく慣習的方法がその基盤に存在しているということを考慮しなければならない。会計が文化的表象の1つであるならば、金融における利子の禁止等形式上の差異で特徴付けられるものということではなく、イスラム的会計とは公準次元における規程やそれに影響する規範に由来することは疑う余地はない。そこで本稿は、本より試論の域に留

¹⁾ 例えば、読賣新聞「拡大オイルマネー獲得目指しイスラム金融研究に着手」(2006年8月28日)。同「オイルマネーで年20%成長」(2006年10月22日)。同「イスラム金融英で浸透」(2009年2月28日)。

²⁾ 中小企業基盤整備機構(2006), p. 41.

³⁾ Gambling and Karim(1991), p. 22.

まるものであるが、自己言及システムの観点から、所有概念と喜捨そして委託・代理関係の概念を軸にイスラム教に基づく会計の特徴と主要会計公準との関係について考察する⁴⁾。

構成は、§1でイスラム社会の描写を行い、§2では所有概念を浮彫にする。最後に§3では、喜捨会計とイスラム法準拠会計の概念の基礎を整理する。喜捨とは、太陰暦に基づいて毎年行われる経済的行である。その基礎にあるのは所有概念である。§1で述べる喜捨行を巡る手続きは一種の会計に則っているといえる。故に、§3ではそれを喜捨会計として考察する。さらに、イスラム会計と指摘されるものは、喜捨会計を基に、宗教的倫理に基づいた所有概念や委託・代理関係を組み込んだものと考えられる。本稿では、それをイスラム法準拠会計と呼ぶことにする。これ等を基に、§2の制約条件間の関係と主要会計公準との関係を示し、イスラム法準拠会計においては、公準以上に制約条件が本質であり構造化しているということを考察する。最後に、それ等には揺らぎすなわち倫理的引戻しと解釈幅が存在することに触れる。

§1 イスラム経済

(1) イスラム共同体

イスラムの社会では、原則的にモスリムか否かに拘りなく、以下のように人々の基本的権利が認められており、その限りでは非イスラム諸国と差はない⁵⁾。すなわち、生存権⁶⁾、法の下での平等⁷⁾、思想・信教並びに結社の自由⁸⁾、プライバシーの保護⁹⁾、所有権、相続権、職業選択の自由、教育の権利や経済的保障等々である。特殊なものは、宗教擁護の規定¹⁰⁾、喜捨の権利・義務である。その上で、各国は近代国家として非イスラム諸国と同様な社会制度があり、また会計基準を初め諸外国の多くの制度を受入れている。

個人の所有権とは、①その取決め・方法自体が適法であるところの行為の結果得られたものの所有権、②同意に基づく取引、寄付、貸借等により得られたものの所有権、③相続権である。一方、利子、賭け、不義等違法行為に拘る所有権は認められていない¹¹⁾。また、土地や人々に

⁴⁾ 本稿のクラーンの参照は、藤本勝次、判康哉、池田修訳『コーラン』(中央公論社世界の名著15)によっている。またハディースは牧野信也訳ブハーリーの『ハディース』上中下巻(中央公論社)によっている。

⁵⁾ イブン・タイミーヤ(1991), pp.138-159. 憲法上も、例えばマレーシア連邦憲法では第二部の基本的自由において諸権利が規定されている等、各国で保障されている。

⁶⁾ 『コーラン』第5章32節(以降5-32等と約す), 6-151.

⁷⁾ 公正な裁きと証人の公正性(4-58-105-135, 5-8-42等), 正義(7-29等), 公平(60-8等), 尊敬(49-11-13). イスラム教は、男女同権を謳っている。例えば、家庭における役割(4-128, 9-71), 社会的対等性(3-195, 4-130-176, 60-12), 宗教上の責任(9-71, 33-35等), 来世へ至る権利(4-124, 9-72, 16-97, 40-40等). むしろ家庭を守る責任は、男性にある(2-233, 4-34). 表面的には人種や性別の区別はないが、区別する基準を求めればそれは信仰ということになる。

⁸⁾ 信教の自由(2-256, 10-99, 18-29). 22-34. また結社に関しては、組合制度等を上げることができる(クラウス(1944), pp.60-64).

⁹⁾ 24-27, 49-12.

¹⁰⁾ 6-108, 29-46, 49-11.

¹¹⁾ 高利貸行為の禁止(30-39等), 利息の禁止(2-275-276-278-279, 3-130, 4-161, 30-39等), 『ハディース』上巻「売買の書」24, 25, 54, 74, 113等). 禁止・避忌事項(2-229, 4-19, 6-151)には、酩酊(2-219, 4-43, 5-90-91, 『ハディース』中巻「飲みもの」), 賭博(5-90等), 食物に関する禁忌(2-173, 5-3, 6-119, 13-115, 16-115等, 『ハディース』上巻「売買の書」112, 中巻「屠られた動物と獲物」), 犯罪への加担の禁止(5-2)

対して所有権を拡大解釈することも認められない。さらに公共の目的のためには、個人の所有権は移転・縮小されることもある。

所有権と同様、相続権も、後述の配分優先の原則に従って、社会秩序の維持に重要であると見做されている¹²⁾。また、職業選択の自由、経済活動も奨励されている¹³⁾。

イスラム教は生活法である。その所以は、イスラム教は、宗教・政治・経済・文化・生活を包含する全体構造物であるイスラム共同体として実現しており、信仰が種々の社会事象に統一の様相を獲得させているからである。すなわち、イスラムの世界観では、神という中心点からなる世界と個々の生活を有機的統一体と見做し、諸事象・作用・生命・存在は、個々人に神が直接意志し創造したものとして捉えるという啓示と帰依、さらにその根本に個々人の神体験に基づいている¹⁴⁾。すなわち、神からの分与をもって自己は生存しているのであり、故に帰依(イスラーム)が生活の基なのである。この啓示-帰依関係は、義務意識を個人に生じさせ、神-人の委託-代理関係の位置に置かれた自己を自覚させることであろう。

一方、イスラム共同体の構造は、諸事象の解釈権と共同体に閉方を与えるイスラム法学者の合議、その解釈を執行する国家や行政という構成になっている。各個人は、個々の権利・自由意志に関して、神の代理人としての実行者であるが、その下位に位置する。従って、種々の権利は認められているが、自ずからそれは制約的であり、信仰を核とした生活と共同体や地域社会との調和・社会正義への寄与・義務が求められる¹⁵⁾。そのようなイスラム法学者の機能は、混沌-秩序変換装置であり、その解釈権は執行機関である国家や行政さらに下位社会を包摂して

や、詐欺(3-161)、殺害(4-29, 6-151-145, 17-33)、不義(17-32, 24-4)等の禁止、退蔵の禁止(9-35)、婚姻関係(2-221-229等)等多岐に亘る。悪業については『ハディース』上巻「悪業と強奪」、刑罰は下巻「刑罰」に詳細である。但し、緊急時の免責は認められている(2-17-18-173, 4-101, 6-119, 16-106)。また来世の楽園では飲酒は禁じられてはいない(例えば 37-45, 47-15, 56-18, 76-5-15-17, 78-34, 88-14)。

¹²⁾ Maududi(1969), p. 124.

¹³⁾ Al-Sa'id(1985), pp. 1-3. Siddiqi(1985), p. 195.

¹⁴⁾ クラウス(1944), pp. 23-25. 塩尻(2001), p. 112. すなわち、神は全知(2-115-216-232-255, 4-11-126-176, 5-116, 16-70, 24-18, 33-54-55, 42-12, 49-13, 64-4-11等)全能(2-148)であり、有徳にして(3-26, 68-4等)、裁判権(3-129-154, 6-57, 7-87, 12-40, 22-41-56, 25-2, 27-60, 28-70, 42-10-17, 95-8等)を持つ等である。また、創造主(7-54, 16-70, 22-63-64, 27-60, 31-22, 59-24, 64-2-3, 82-7, 92-3, 96-1等)でもあり、信仰とは、その唯一性(4-87, 6-163-164, 7-54, 9-129, 10-31-32, 16-49-51, 21-108, 23-116, 38-65, 59-22-23-24, 112-1-2, 114-1-2-3等)を信じ、現世来世を問わず神の(2-43-60-83-110-185, 4-59-77, 5-2-6, 16-44, 17-78-79, 18-27, 62-9-10等の命令を含む)絶対性(3-189, 33-24-25, 34-47等)に服従することであり、神の下に社会を造り維持することが目的とされる。何故ならば正真正銘の宗教であるからだという(30-30)。そのためにイスラム法を守らなければならないと説く。終末の日(例えば 2-177, 4-59, 33-21)には、信心深かったか否かが審判され(例えば 3-106, 26-82, 40-18, 51-12, 56-56, 69-18, 74-9-46, 82-15-17, 83-11, 95-8等)、来世(2-220, 3-22-56-77-145-148-176, 16-41, 17-10, 23-100, 24-23, 30-16, 38-46, 39-26-45, 40-39-43, 41-7-16-31, 42-20, 53-25, 79-25-41, 92-13, 93-4等)の禍福が決定されるとする(4-9-115等)。

¹⁵⁾ 信仰者(3-102-103, 42-36-37-38-39-43, 5-43, 23-1-2-3-4-5-6-7-8-9-10等)には、信仰(2-177, 33-35等)を中心とした中庸な生活(5-87, 7-31, 17-27-29, 25-67, 92-18-19等)が求められる。さらに、孤児を助け(4-2-3-127, 93-6-9等)、家族を養い地域社会に善行(2-148-215-195-219-241-269-272-273, 3-30-104-115, 4-3-33-114, 5-2-48, 9-60-71, 18-30, 16-90, 25-74, 28-84, 30-21-38, 31-14, 34-37-39, 46-15, 62-10, 65-6-7, 73-20, 84-25, 92-18-19, 103-3等)をもって貢献することが奨励されている。特に慈善行為(ṣadaqa)は推奨され、そのようなイスラム的生活様式を憲法に規定している国もある。

いる。但し、その解釈は柔軟で、また時に議論となることもある。

これに関連して小杉(2006)は、国家と共同体の関係を政教一元と呼び、また個人の経済行為と宗教思想の連結性を教経統合と呼んでいる¹⁶⁾。政教一元とは、イスラムにおける正義の本源は共同体全体の福利というよりも神の意思に帰着するという宗教上の理由によることと、そのために国家を統合体としている法学者の機能を表すものである。一方、委託・代理関係は、神人の所有者・受益者関係と換言することも可能である。つまり、現実に神の代理人として経済行為を行う信仰者の神への帰属性は、社会への寄与に表されるものであり、それ故教経統合とは、小杉(2006)のいうメタファーの必要性に留まらず、経済発展は共同体維持の必須要件であり、貧困の撲滅、完全雇用の達成、最適成長の維持、共同体の維持のための微視的作動原理としての機能を表すものと解することができる¹⁷⁾。さらに、教経統合の概念は、個人の権利と社会に対して、目標に階層性を与えている。すなわち、個々人の神への帰依を縦軸に、『コーラン』が行為規定に多くを費やしている如く、教経統合概念は横軸に個人次元での相互扶助機能として働き、神への帰依という目的の下位に社会の維持という目標があり、個人の権利はさらにその下位に置かれ支持的作用が求められるという関係にある。つまり、後述するようにバーキルッ=サドルが限定的経済自由原理と呼ぶ如く、上位目標の達成の範疇においてのみ個人の権利の発現は許されるという階層関係にあるのである。一方、政教一元の概念は、これ等の外郭として規律や国家の維持等内外に作用するという関係にある。

このように、社会制度全般が信仰の観点から秩序化されており、全ての諸行為・活動は信仰の表現として捉えられている。すなわち、社会が規則を作るのではなく、法が社会を造り出し、法源に準拠して啓示・帰依関係に基づく信仰がそれを維持しているのである¹⁸⁾。

不変な原則としてイスラム法とともに合議を拠とする理由は、社会的変化に柔軟に対応するためである。一方、翻って生活法としての諸規定は、人間とは他者との協調・協力を望む一方

¹⁶⁾ 小杉(2006), p. 86. p. 98. 会計に関する視覚的表現は Gambling and Karim(1986), p. 41 図1を参照のこと。

¹⁷⁾ 社会秩序の基礎は宗教的服従とその対価としての安寧である。法源(5-45-48-49等)を基に、指導者に従い(2-30-151, 4-59, 9-71, 22-41-54等), 和を乱さず(7-56等)に内省し(17-80等), 合議(3-159, 42-38)し, 弱者への配慮(59-7等)をして共同体(2-143, 3-110-118)を作ることとされる。また、指導者とは、神の代理人(2-30, 10-14, 38-26)であり、心身壮健(2-247, 38-20, 39-9-11-12)にして寛容(3-134-135)で信頼に足る(4-59)信仰上の同志(3-118, 9-16)であって、世俗的な者(18-28)や罪人(2-124, 26-151-152, 38-28)であってはならないとする。預言者もその1人である(3-144, 4-64等)。一方、代表制や合議制は啓示以前に既に制度として存在したものであり、それに倣ったものである。さて、目指すべき共同体とは、倫理社会の確立(9-71, 22-41)であり、共に至ること(3-103)を旨とした理想的なもの(3-110)であるという。そしてそもそも人間は、かつては1つの民族だったのだから(2-213), 自らの共同体を作るために創られているのである(23-115)。そのために知恵と能力が与えられている(96-1-5)と説いている。小杉(2006), p. 592。

¹⁸⁾ 社会秩序は信仰と法が創り出すとは信仰によって個人が規定されるということであるが、個人の権利や目標は義務を遂行する中に達成され(2-148, 22-40), そこに秩序が表され自己実現もあると捉えるのである。それ故、諸啓示も直接個人に対するものとして捉える(18-27-29)。そのような信仰の感得(91-7-8-9)においては、畏敬の念(2-150)や積極性(3-139), 自制心(3-200, 8-46, 16-126-127, 52-48等), 誠実性(5-119, 17-65, 39-2-3-11-14等)をもって忠誠(9-119, 33-8, 47-21)を尽くし、精神を薫育することとされる(41-36, 91-7-10)。それが幸せを得る方法であると説いている(89-27-28-29)。これは信仰を中心とした内向きの論理に見える。しかし謂わんとすることは、人間の本能的欲望の制御であり、協調することである。

で、所有欲がその本質であるということを前提にしていると思われる¹⁹⁾。

(2)イスラム経済

イスラム社会は、帳簿や秤が発明される等、商業活動が盛んな地域であった²⁰⁾。但し、それも法の許す範疇に収まるものでなければならず、商業活動を行うことも信仰の一形態としてイスラム法を体現するものでなければならぬと考えられた²¹⁾。バーキルツ=サドル(1993)は、そのようなイスラム経済の基本原則として、複合的所有原理、限定的経済自由原理、社会的公正の原理を上げている²²⁾。これは、イスラム国家は宗教イデオロギーによって統合された全体構造物であり、経済自体も本来的には宗教的社会システムの一機能であることを意味する。これ等は、相互支持的関係にあり、社会組織のみならず啓示-帰依関係に基づいて個々人も守らなければならない。

ここで複合的所有原理とは、(i)公共財に関する国家的所有、(ii)社会または人々の共同所有である公的所有、(iii)戦争で獲得した土地等の財に関する社会的所有、(iv)海や入会地等、人々の利益享受を目的とした人間的所有、(v)(i)の国家的所有と(ii)の公的所有を総合化した公的所有、(vi)私的所有、(vii)私的権利つまり用益権、(viii)狩猟等の公的許可、に分かれる所有形態を指している²³⁾。

実際に幾つかのイスラム諸国では、所有権は憲法で規定されている。例えばエジプト・アラブ共和国憲法では、第2部「社会の基本的構成要素」第2章「経済構成」第29条において、所有権は人民がこれを監視し国が保護するとして、公的所有、協同組合所有、私的所有に3分類している。シリア・アラブ共和国憲法第1部「基本原則」第1章「政治原則」第14条では、所有権を公的所有権、共同所有権、私的所有権に大別している。シリアにおける共同所有権も具体的には協同組合等による所有を含んでいる。協同組合所有を社会的所有とするか否かは、各国の事情に依存するであろう。何れにせよこれ等は、上記の所有区分を規定したものである。

¹⁹⁾ 財産は誘惑の種(8-28)であり、人々は、吝嗇(92-8)で欲望を追究し(3-14, 18-34, 57-24, 74-12-13-14-15, 92-8)、いざという時何の役にも立たないのにも拘らず(92-11, 111-2)、現世の絢爛を求めればかりか(18-28)来世の褒賞まで望み(2-201)、持ち物自慢をし(102-1)財産を愛好する(57-20, 89-19-20, 100-8, 102-1-2, 104-2)等の記述が多い。『ハディース』下巻(p.119)。同時に、忘恩の徒(14-32-33-34, 80-17等)であり、娯楽好き(62-11)、嘔吐き(77-15-24-28-37-40-47-49, 24-11)という箇所もある。但し、欲望を信仰により制御することが法の主旨である。その結果が来世の褒賞に繋がるとされる。注36参照のこと。

²⁰⁾ 例えば、ロダソン(1978)、(p.107)。家島(1991)。但し、経済活動の活性化は戦後の民族運動・経済運動を伴う民族移動期と重なっていたためであった(クラウス(1944)、p.31)。社会正義の主要な問題は富の偏在があるからである(4-32, 6-165, 16-71等)。故に、2-201のような問いが発せられ、2-202のように快諾する等、交易が奨励された(4-29-33, 24-37, 62-10)。但し、それも信仰に従属する(62-9)。

²¹⁾ 24-37, 62-10-11。『ハディース』上巻「売買の書」。

²²⁾ バーキルツ=サドル(1993)、pp.24-37。

²³⁾ バーキルツ=サドル(1993)、pp.174-176。このような錯綜とした所有形態と権利は、神の別称の1つに相続者という名がある如く(小杉(2006)、p.92)、全ての所有権は神に帰属するという教えと、共同体の公正を守るためである。一方、三浦等(2004)は、所有規範を個別権利優先型と全体調和優先型に分け、イスラム世界における所有概念と実態は両者の解釈空間に折衷的に位置するのではないかと述べている(p.9, p.35, p.201)(さらに加藤(2002))。そして完全所有権か不完全所有権かという所有形態で区分される可能性に触れている。しかし、解釈空間に折衷的に存在しているのは、複合的所有とその権利そして用益権を守るための細則群、そして所有権の移転等錯綜しているのが現実なのである。これを詳細に行えばバーキルツ=サドルの分類となる。

また、企業の所有形態については上記の(i)(ii)(v)(vi)が考えられる。

さて、上記3つのメタ原理は、下位原則として配分優先の原則と労働利得権の原則、またそれ等の系として所有問題に反映される。

①配分優先の原則

これは、貧困の撲滅・公益優先等社会的公正の原理のための装置であり、富の配分が生産・流通に優先するということである。但し、生産活動を否定することではない²⁴⁾。すなわち、富の生産は共同体内の個人に対する配分に従属し実現されるべきもの、との考えに基づいている²⁵⁾。従って、イスラム共同体としての富の獲得は目的とはされず、また社会の総体的富の増大を目標とすることもない。またそれ故、資本主義経済が看過しがちなことだが、配分の基礎となる生産財の配分には積極的に関与する。経済的自由は生産財所有者に富の集中を可能とし社会的不均衡の原因ともなり得るものだからである²⁶⁾。故に、上述の複合的所有原理に基づいて生産手段の私有、公有、国有の固有領域を定め²⁷⁾、さらに特に生活必需品の生産調整のために公的許認可・諸規則等をもって社会的不均衡を予防している。そのために経済活動に対する国家の統制権を認めている。このような配分優先の原則は、本来的には喜捨の精神に基づくものであり、共同体の求心性を高める効果を生んでいる。

②労働利得権の原則

限定的経済自由原理に基づき、個々の権利の執行者としての個人に対する自由度を規定と利得獲得の権利を保障する原則である。すなわち、全ての利得は事業の全過程を通じて費やされた雇用契約等による労働にのみ基づき、それが報酬の獲得を正当化する唯一の根拠であるということの意味する²⁸⁾。故に、労働の提供なく利得を得ることは正当化されることはなく、利子付きの貸付けや投機による利得、総利益配分式の協業は禁止される²⁹⁾。すなわち、生産された富またはその貨幣価値が分割されることはない。分割されるものは、生産手段の賃借・減価償却費を含め、予め決められた生産に従事した対価としての報酬だけである³⁰⁾。

²⁴⁾ 8-60.

²⁵⁾ バーキルツ=サドル(1993), p. 437. p. 174.

²⁶⁾ 59-7. 教義的に解釈すれば全ての財・資源・生産手段は神に帰属する(加藤(2003), pp. 108-109). 但し、これ等の原理と原則を設けた上で客観するとき、全ては社会に帰属すると解釈することも可能であるため、本文ではそうした。

²⁷⁾ これ等の固有領域の設定は、個人的義務であるイスラム五行・扶養義務等と共同体全体の集团的義務、自発的奉仕行為、推奨行為等、さらに前記の禁止・避忌行為と関連している。この固有領域の存在が複合所有の原理と呼ばれる。国家による社会保障はその延長にある。

²⁸⁾ バーキルツ=サドル(1993), p. 381. 交換価値ではない。

²⁹⁾ 利息は啓示以前の中東では一般的であり、キリスト教道徳の名で禁じられたこともあったが(ロダソン(1978), p. 47, p. 183), その禁止は、共同体の建設には適さないためであろう。利息の禁止は本来、賭博の禁止に基づいている。つまり、不確定性に基づく利得、言い換えれば射倖契約と搾取を禁じたことによる。一方、利息禁止概念もイスラム法学者により拡大解釈され、投機的売買も同様に禁じられた。労働利得権の原則に反するからである。中東における利子の慣行については、近澤(1992)第1・2章が詳しい。

³⁰⁾ バーキルツ=サドル(1993), p. 395. 昨今のイスラム金融等でも使われる手法であるがムダーラバ契約も投機ではない(バーキルツ=サドル(1993), p. 397). ムダーラバ(mudaraba)とは、ムシャラカ(musharaka: 共同出資金融)とともに啓示以前から広範に行われていた契約習慣である。ガーバー(1996), p. 94, 第4章。近澤(1992), pp. 17-19, p. 20. バーキルツ=サドル(1994), pp. 35-36. Amin(1986), pp. 33-34.

この原則は、基体の所有や労働によって利益を独占的に獲得すること、または利用機会を所有する範囲において利益を得ることであり、その機会所有が結果的に産出される財の用益権を賦与するという考え方に基づいている³¹⁾。すなわち、私的所有と私的権利である。限定的経済自由原理に裏打ちされたもので、社会的公正の原理を満たす原則である。

(3)所有問題

(1)(2)の原則が立てられる理由は、宗教的調和社会の実現という目的の他、現実にも所有に不均衡があるからである。資本主義社会では私有制を前提に、税制により事後的に富の再分配を行う。しかし、貧富の差は存在する。イスラム社会では、宗教的枠組で富や所有権を捉え、喜捨や商業活動を奨励し、さらに宗教的指導により不均衡の是正を行う。ここで、所有概念の把握と是正方法を見る。

①労働利得権の原則における生産手段の提供者とは、所謂完全所有権を有するという場合だけではなく、用益権のみを有するという場合もある³²⁾。用益権の場合、利用を継続する限り事実上の所有は保たれるが、中断する場合や死亡する場合は消滅する。これは限定的経済自由原理と社会的公正の原理に沿っている。一方、利用を継続する場合は、そこから私的所有概念が発生する。しかしながら、イスラム社会では、所有者は宗教上の代理人であり、個人の富は神から信託されたものであり本来的権利ではないと説明する³³⁾。すなわち、現実には全ては社会に帰属し、富の所有は富の配分に従属することになる。それ故、多くを所有する者は人々の必要性を満足させる手段を行使するという社会的責任があると考える³⁴⁾。

②それでは、富の形成はどのように捉えられるのだろうか。イスラム法では、富への執着は信仰の妨げであると戒め³⁵⁾、禁欲を徳目としている。それは、所有概念と同様、来世への路であり同時に墮落の原因でもあると規定されてきたとして、バーキルツ=サドルはその内面的枠組の2面性を指摘している³⁶⁾。すなわち、家族や共同体を維持発展させるための手段、そして善行により来世へ至るための手段であり、現世で財を成すということが目的とはならないという論理である³⁷⁾。つまり、生存・扶養を含め信仰者としての役割を果たすための手段であり、精神的・物質的方法で人間性を喚起するための方法としての経済活動のみが許される。

③所有欲が人間の本質であると前述した。しかし財産形成や隠匿は人の本能である。また、浪

³¹⁾ バーキルツ=サドル(1993), pp. 302-307.

³²⁾ 加藤(2002), p. 96. 三浦, 岸本, 関本(2004), pp. 48-55.

³³⁾ バーキルツ=サドル(1993), p. 320. この根拠は本節冒頭に触れた神-人委託・代理関係代なる代理概念である(6-134-165, 10-14, 11-19, 35-39, 57-7).

³⁴⁾ 注 13. 神は万有(2-284, 4-131-132, 5-40, 6-162, 7-54-61, 20-6, 21-19, 31-20, 81-29等)であり、法と信仰において分け与えられる(28-77, 59-6-7)とする。

³⁵⁾ 例えば金銭的戒め(2-201-205), 違法の利の禁止(5-42), 誤魔化しの禁止(10-81), 欲の戒め(79-37-38-39), 現世の財の無効力(111-2)等。

³⁶⁾ バーキルツ=サドル(1993), pp. 435-437.

³⁷⁾ 注 18 と関連して、欲望を信仰で制御することが必要とされる。自制した者は、来世に褒賞・報酬・褒美が与えられると、される(2-262, 3-148-171-179-195, 4-100-173, 8-28, 9-72, 10-72, 11-29, 18-44, 20-112, 24-25, 25-15, 28-82, 29-7, 30-39, 33-24-29-35-44, 34-4, 35-7, 37-105-131, 39-10-34-35, 41-8, 42-40, 43-72, 46-14, 48-10-29, 49-3, 53-41, 55-60, 56-24, 57-7-18-19, 69-24, 76-11-22, 78-36, 95-6等)。

費も性分である³⁸⁾。このように所有者が神の代理人としての責務が果たせない場合、国家がその私有財産の管理に介入することを可能にしている³⁹⁾。相続の遺留分を3分の1に制限することもその1つである⁴⁰⁾。さらに、社会的公平性の観点から限定的経済自由原理に則って、退蔵に対しては強制的喜捨の徴収による資産の段階的没収、浪費については所有権の移転等が行われる⁴¹⁾。

§2 喜捨

喜捨は、信仰告白、礼拝、断食、巡礼と並び、イスラムの五柱の1つである⁴²⁾。しかし単なる信仰上の行為だけではなく、救貧税とも訳される如く一種の税金的性格を有していた。税制は別にあるが、現在も宗教的義務の中で唯一の社会経済的規定であることに変わりはない。また、前節で富の所有はその配分に従属すると述べたように、喜捨は義務であると同時に、善行の権利でもある⁴³⁾。すなわち、本来的に zakāt とは浄化や育成、敬虔という意味であり⁴⁴⁾、喜捨により貪欲な精神状態からの解放と感謝の念を養うとともに、貧困を減じ社会を造る基礎であるとされる。§1で触れた相互扶助機能である教経統合概念は、経済行為を通じて作動すると同時に、喜捨によって達成されると考えられている。

本稿が所有概念と喜捨を基軸に会計を考える理由は、(1)それが支払能力のある成人イスラム教徒に対して課せられており、(2)限度と期日・期間的な報告を求めていること、(3)それを財産査定の基盤とするように、現金のみならず多くの財に関して喜捨の比率が決められているからである。また前節で述べたように、富に著しい不均衡がある場合、強制的喜捨という手段によ

³⁸⁾ 4-161, 17-27 等。

³⁹⁾ 注32の代理概念とは、究極の所有者は神であるということに遡源する(注22-33)。信仰者は神の代理人であるが(6-165)、指導者に従うことが義務付けられている(注16)。同時にイスラム共同体も代理人であり、その執行機関として国家が存在する。故に、国家には強制執行権も付与される。因みに前出のシリア・アラブ共和国憲法では、私的所有権を、発展計画の枠組みのなかで国民経済に供する社会的に課せられた務めと定義している。また、農地に関して、生産の増加を確実にする目的から農地に関する所有権を制限する、と執行権を明記している。バングラデシュ人民共和国憲法では、第42条2項において、個人財産の徴発の可能性が記されている。一方パキスタン・イスラム共和国憲法では、第24条において財産権は保障されるとしている。

⁴⁰⁾ 遺志に無関係に遺留分は3分の1と決められている(例えば4-7-11-12-176等)。それは、本来的に神に帰属するからである(8-180)。遺言も可能であるが(2-180-240)、公証人が必要とされる(5-106)。クラウス(1944), pp.75-84。

⁴¹⁾ バーキルツ=サドル(1993), p.423, 5-5, 6-89-90等。バーキルツ=サドルは貨幣の持つ機能が資本主義とは異なることを指摘している。資本主義社会では私的所有が前提である故、退蔵資金は貯蓄という名称で銀行に集められプロジェクト等に用いられる。しかしイスラム国家では、プロジェクト等は国有・公有で進められることが多い。すなわち、資本主義社会が貨幣に付与する貯蓄機能は、イスラムでは前提とされないのである(バーキルツ=サドル(1993), p.427)。

⁴²⁾ 2-43-83-110-177-263-267-269-273-274-277-280, 4-77-92-95-114-162, 9-5-11-58-60-71-79-80-103-104, 19-55, 21-73, 22-41-78, 23-4, 24-37-56, 27-3, 30-38-39, 31-4, 33-35, 41-7, 57-18, 58-12-13, 59-7-8, 62-10, 63-10, 73-20, 92-5-18, 98-5等。

⁴³⁾ 注14。また『ハディース』上巻, p.377, 4, p.388, 30, 32等。資産の下限を示す箇所もある。その者は、意志はあっても受取る側の貧困者なのである。

⁴⁴⁾ 53-32, 87-14, 91-9, 92-18。

って平準化が図られているからである⁴⁵⁾。つまり、所有権の発生によって使用权とともにその義務が生じ、所有資産を基準に喜捨という宗教行為が行われ、さらに所有概念自体も宗教的に規定されているのである。すなわち、イスラム世界においては、信仰以外に、社会的正義や全体構造物としての国家の構成法そしてその検証のための社会的尺度はないのである。それ故、会計規則も国際会計基準に従うよりも宗教的基準から演繹する方が現実的である、と **Gambling and Karim(1991)**は指摘している⁴⁶⁾。従って、所有概念と喜捨を考察することによって、イスラムにおける慣習的会計概念の基盤を明らかにすることができるであろうと思われる。以下、これ等に触れる。

(1)参加

喜捨の義務を負う者は、自由で成人のイスラム教徒に限られている。また、その用途は、貧者、困窮者、喜捨の募金に携わる者、初心の者、奴隷の身受け、債務者、神の道、旅人のために用いることが定められている⁴⁷⁾。但し、受領資格はイスラム教徒に限られている。債務者・困窮者は受領者である。つまり、多額の負債のある者、心身に病を負う者は喜捨に参加することはできない。

ところで、法人は喜捨を行うことはできない。何故ならば、信仰においては法人概念がないからである⁴⁸⁾。啓示-帰依関係や神-人の委託-代理関係から明らかなように、神が意志を伝達するのは人に対してのみである。また、法人が喜捨を行うことが不可能であるという理由は、例えば企業には非イスラム教徒もいるため、企業が従業員に対して特別手当という形で内部的に喜捨を行うということも、その受領資格がイスラム教徒であるということに抵触するため不可能なのである。

企業は、公的または国有の場合もあるが、一般的には個人の所有物である。その場合、その経営は所有者が責任を負うべきであり、教経統合という如く経営は信仰発露の1つの方法である。イスラム社会においては社会活動の全ては信仰の表現であると前述したように、イスラム法は個人が守るべき戒律であり、人でないものには信仰は保てないため、何等の権利義務もないのである。従って、喜捨の義務は、所有者・経営者・従業員等の個々人に帰着することになる。例えば、ムダーラバ契約における経営管理者または事業者の場合、会社資産の所有権はないため、事業から得られる個人的利潤のみがその所有となり、他の資産と併せて喜捨の対象となるか否かが判断される。また所有者は、事前の報酬と他の資産との合計が対象となるか否かが検討される。一方、ムダーラバ契約の組合は法的にも所有権はなく、資産計上を行うことでも

⁴⁵⁾ 平準化の必要性は富の偏在があるからであり(注38)、貧困者には喜捨を受取る権利があると考えられている(51-19)。但し、その権利とは困窮故というだけではなく、共同体の維持という目的もある。因みに、喜捨は利他行であり、イスラムでは利益とは福利・無償の行為という意味もある。後者は神の行為に並ぶとされる。人間の本性を所有欲と捉えるならば、喜捨とは執着心を棄てさせるという信仰上の目的があるものと思われる。

⁴⁶⁾ **Gambling and Karim(1991)**, p. 92.

⁴⁷⁾ 9-60.

⁴⁸⁾ 但し、現在の株式会社制度の進展により、法人が喜捨を行えるという解釈も一部の法学者の間ではある。というのは個々の出資者が資産不足で喜捨を行えない場合、企業が行うべきであるという解釈である。但し、これは徴収側の論理であり、ここでは原則的範囲の解釈に従った。

きない。すなわち、イスラム教徒のみからなるムダーラバ組合であっても、組合が喜捨を行うことはできないのである。

(2) 限度と期日

喜捨は、太陰暦の1年間所有されている財産で所有者が基本的生活を行う上で支払い可能と判断される場合、行わなければならない。しかし、生活必需品や住居・社屋等の不動産、自動車等はその対象とはならない。負債も対象とはならないが、貸付は喜捨の対象となる。故に、貸借を明確にしなければならないのである。また、寄付した財に関しては、それは所有とは認められず対象ではない。農作物については収穫時に課せられるが、それも生活をする上で余裕があると思われる分のみ課せられる。

(3) 比率

喜捨は、ムダーラバ契約において利益を比率分配するのと同様に、現金以外の資産に対しても目安となる比率が決まっている。一般的には2.5%である⁴⁹⁾。注意すべきは太陰暦を基にしているということである。これを太陽暦に直せば、喜捨の比率は2.572%となる。

(4) 資産

§1(3)所有問題との関連で、喜捨の基となる資産概念について様々な角度から整理する。

経済学的には、資産とは経済資源を指す。それは、例えばFASBの財務会計では、「天然資源(土地、鉱物、材木等)と消費財や追加的資本財を生産するために労働が向けられる人工資源(資本財)とを意味する。労働も経済財と称されることもあり、時間もしばしば経済財と呼ばれ

⁴⁹⁾ ①金、銀、現金、債権等：貴金属としての金の喜捨の基準量は91.92g以上、銀の場合は643g以上と定められている。現金等も金銀との換算比で課せられる。比率は各々2.5%である。

②天然資源等：採掘に費用が掛からない場合は20%、天然ガスや原油等採掘に費用が掛かる場合は2.5%が喜捨の比率となっている。

③農産物：穀物の場合、一般的には収穫量の10%が喜捨の対象となる。但し人工的な灌漑工事等を必要とした場合は5%である。小作地であっても、喜捨の対象は収穫物であるため、所有者か小作人か何れかが払わなければならない。

④家畜：喜捨の対象となるのは、基本的にラクダ、牛、羊、山羊、馬等であり、ペットや野生動物は対象とはならない。喜捨の比率は畜牧の規模・家畜の種類によって異なる。例えば牛の場合、30-39頭の規模の経営では1-2歳の牛1頭、40-59頭の場合は2-3歳の牛1頭、60-69頭規模では1-2歳の牛2頭か2-3歳の牛1頭、70-79頭規模では1-2歳の牛と2-3歳の牛各1頭、80-89頭規模では2-3歳の牛2頭となっている。羊は40-120頭規模では羊1頭、121-200頭規模では2頭、201-399頭規模では3頭、400頭規模では4頭である。ラクダの場合は、5-9頭規模では羊1頭、10-14頭規模では羊2頭、15-19頭規模では羊3頭、20-24頭規模では羊4頭、25-35頭規模では1-2歳の雌ラクダ1頭、36-45頭規模では2-3歳の雌ラクダ1頭、46-60頭規模では3-4歳の雌ラクダ1頭、61-75頭規模では4-5歳の雌ラクダ1頭、76-90頭規模では2-3歳の雌ラクダ2頭、91-120頭規模では3-4歳の雌ラクダ2頭、121-149頭規模では3-4歳の雌ラクダ2頭に羊1頭から4頭ないしは1-2歳の雌ラクダ1頭が加算される。150-154頭規模では3-4歳の雌ラクダ3頭、155頭以上の規模では3-4歳の雌ラクダ3頭に羊1頭から4頭ないしは1-2歳の雌ラクダ1頭が加算される。

⑤商品：取引によって直接富を産する財は喜捨の対象となる。期間は、太陰暦1年以上の商品に関して課せられる。つまり、仕入後1年未満の商品には掛からず、1年以上売残った商品が対象となる。しかも金銀換算で喜捨の対象額(金91.92g、銀643g)に相当する以上の場合に限られる。通常の場合、手元現金と仕入商品の合計額が対象となるが、値上りを待つ場合は売り切るまで支払う必要がない等解釈には幅がある。

⑥強制的喜捨：退蔵された財産が20ディナール以下になるまで、毎回財産の40分の1を強制的に徴収すること。以上、主にクラウス(1944)、pp.132-137と『ハディース』上巻、pp.389-391、p.399、pp.403-404を参照した。

る。製品(産出)は、他の生産者の資本財にならない限り、区別して記述される。その他、価値の生産を助長する独占権または独占力や企業家精神のような要素も通常は個別に識別される」と定義される⁵⁰⁾。この内、資本財・消費財に関してはイスラム社会でも同様である。製品に関しては、販売による所有権の移転がない限り、元の所有者の資産であるという意味で、イスラム社会においても同様である。しかし、天然資源に関しては、利用が継続されている間、優先的に使用権が認められるという意味で前述のように機会を所有するのであるが、社会的公正性の観点から他の参入を拒むことはない。本来的所有権は神に帰属するからである。この場合、喜捨の観点では、当該事業からの収益のみが所有資産として喜捨の対象となる。鉱山や農地が対象とされることはない。また、時間概念は、貸借関係におけるそれは重要であるが、この場合は利用の継続・使用権の放棄に関してのみ意味を持つものである。また、独占権は本来的に認められていない。国有・公有等複合的所有が制度化しているのはそのためである。

「貨幣価値を持つ資源」という換金性に基づく定義もある⁵¹⁾。しかしイスラム世界では、財とは取引慣行上価値が認められるものであり、転じて金銭的評価付けがなされる財物である⁵²⁾。注48)に記した通り、多くの財に関して喜捨の基準値が定められており、また換金基準は本来的に金銀であった。その意味で妥当するように思われるが、利子の発生を避けるため同一財の交換が基本となっている。故に、これは妥当しない。後述の喜捨に基づく会計においても、貨幣的評価の公準は必ずしも必要とはしないであろう⁵³⁾。

会計ならびに会計学的観点では、例えば Paton は、資産とは「様々な有形の構造物や財貨だけでなく、広い範囲の権利をも含む」と定義している⁵⁴⁾。Sorter と Ingberman は、「過去の取引または事象の結果として、特定の主体によって獲得または支配されている可能性の高い将来の経済的便益」を資産と定義している⁵⁵⁾。これ等を引用する理由は所有権の概念にある。Paton のいう広い範囲の権利とは、法的権利とは異なり所有の事実にあるという。すなわち、「所有権を構成する要素の1つは支配権であり、究極の支配とは所有者としての特権と責任にある」と規定し、管理権の有無ではなく、所有の事実が資産の要件であるということを明確にしている⁵⁶⁾。Sorter と Ingberman も、予定を含み「獲得または支配」という所有権の有無を資産の要件としている。Ijiri(1967)も同様で、「各資源がある実体の支配下にあるか否かを定める支配基準」の必要性に触れ、それは法的所有権から拡張的に解釈可能であるとして、実際の

⁵⁰⁾ FASB(1976), pp. 59-60.

⁵¹⁾ Barton(1982), p. 50.

⁵²⁾ 柳橋(1998), pp. 68-69. 柳橋(1998)は、使用価値も金銭的価値を有する故に、擬制的に財物性を与え得るというハナフィー派の解釈を紹介している(p. 70)。純粹に財物性を論じる場合はその通りである。しかし喜捨の観点では、社会通念上実際に換金可能な財物等の資産に限定される。また、啓示時代、既にイスラム世界では貨幣も流通していたが、辺境のみならず、物々交換が行われていたことは『ハディース』でも明らかである。

⁵³⁾ 『ハディース』上巻, pp. 565-567.

⁵⁴⁾ Paton(1922), p. 30.

⁵⁵⁾ Sorter and Ingberman(1987), p. 112.

⁵⁶⁾ Paton(1922), p. 55.

権限に基づく必要性を述べている⁵⁷⁾。すなわち、資産は所有の関数なのである。

イスラム世界においては、資産は所有権と同様、神に帰着する。その上で個人の所有が認められ、生活に必要な範囲における資産形成が行われる。但し、所有形態は複雑である。しかし、前述のように喜捨の観点からは、本来的にイスラム世界では法人概念はなく、企業が所有者となることはできない。「特定の主体」たる個人によって所有されるものそして使用事実が継続しているものが資産ということになる。それ故、喜捨の対象となる資産は、喜捨が可能であるが故に、分配可能な状態で所有されている資産と定義できる。それ故「将来の経済的便益」とは、太陰暦1年以内喜捨の時期までに経過的に換金され資産化される財の所有に当たる⁵⁸⁾。

喜捨を目的とした場合、用益権の行使や所有権の移転が所有者の資格の決定要因であり、資産の帰属を決定しているのである。喜捨を目的とするという制約を設けることにより、権利の拡大は制限される。同時に、このことは人間の本質的傾向性である所有欲を信仰的に昇華させる行為として定められているのである。社会的には、喜捨は限定的経済自由原理に一致し、これにより労働利得権の原則が導出される。

また、イスラム法に準拠した生活においては、貸借の明示と清算が重視される。すなわち、負債は、喜捨が五行の1つであるという意味で重視されることの表裏として、重要視される。イスラム法では、負債の本質は義務である⁵⁹⁾。義務意識に遡源して、債権者に対する返済義務の履行は、やはり宗教的拘束力を有するものとされる⁶⁰⁾。但し、回収行為は、代理人としての機能というよりも債権者の権利行使の意味合いが強い。よって、社会的公正性の観点から、猶予や免除が論されている⁶¹⁾。これによって現実的に、社会的公正の原理の一端が守られているのである。社会的公正の原理のためのもう1つの必要条件は配分優先の原則であり、その実行方法の1つが喜捨なのである。但し、全てに亘って必要条件とされるのは神体験に基づく信仰と共同体の求心力であろう。しかし、信仰には十分条件はなく、また測定尺度もない。ある段階・場面毎の社会的問題に対して、啓示-帰依関係の社会的発現という意味における神-人の委託-代理関係の貢献によって判断する以外にない。しかもその判断は、実際には社会・他者によって与えられるのである⁶²⁾。このように、喜捨は、信仰と社会の両面の機能があるのである。そして、私的所有を基に喜捨という宗教行為が行われているのであり、その意味から後述のように、喜捨・所有権を基軸に会計原則を考察ことは妥当であるといえる⁶³⁾。

⁵⁷⁾ Ijiri(1967), p. 69.

⁵⁸⁾ Gambling and Karim(1991)は、Attia(1984)を引用し利益を3つに区分している。すなわち、流動資産の売却による利益を Profit と呼び、流動資産の価値の増加による未実現の利益を Gil'ah、固定資産から得られる実現・未実現の利益を Fa'edah としている(p. 102)。この内、喜捨が可能なのは、Profit と期日までに実現する Gil'ah そして Fa'edah の実現部分だけである。すなわち、分配可能な状態で所有されている資産という定義に一致する。また、前注で述べた換金可能な財物という規定にも一致する。

⁵⁹⁾ 塩尻(2001), pp. 158-162. 注 38.

⁶⁰⁾ 注 32-38 参照のこと。

⁶¹⁾ 記録(2-282)、猶予(2-280)、免除(2-286)。

⁶²⁾ 社会的公正への寄与するための信仰と個人の欲望の相克に、信仰心の強度が求められているのではないだろうか。

⁶³⁾ 「会計」という用語は 6-52 に見られる。§1 で述べた労働利得権の原則や商業活動が奨励されていたことを示す証拠として稼ぎ(2-202-267, 4-32, 6-3, 13-33, 18-58, 30-41, 45-10 等)や、社会的公正を意味

§3 会計

国際会計基準等種々の会計基準は、資本主義社会における企業と個人の道徳性の二分法における正当性を見出すことにあるといえよう。一方、イスラム共同体のように生活・社会・経済・政治の全ての局面が宗教的道義や倫理によって裏付けされている国々には、今日では多くのイスラム諸国も国際会計基準に準じているとはいえ、独自の規範が存在しており、そこから固有かつ共通の会計における基準が導かれるはずである⁶⁴⁾。すなわち、基底にある公準的制約が強いものと思われる。故に、イスラム世界における制約と会計公準との関係を検討する。

独自の規範の存在に関して UFJ 総合研究所(2002)は、中小企業基盤整備機構(2006)と同様であるが、アジア各国の会計制度を精査した上でマレーシアではイスラム会計的側面が見られると指摘している。具体的には、国際会計基準との比較において、マレーシアの会計基準にのみ見られる項目として、一株当たり利益や資産の減損、期中財務報告の他、イスラム会計、非継続事業等の項目を挙げている⁶⁵⁾。但し、イスラム会計そのものの内容は詳らかではない。

会計公準に関して、Lewis(2001)は、現行の会計公準をイスラム法の観点から再検討する方法と、イスラム法自体から演繹する方法があるとし、完全公開性の原理、重要性の原理、負債・資産の明示、信頼性、記録、会計期間等が重要であるとしている⁶⁶⁾。ここでは、§1§2で考察してきたように喜捨と所有概念、神・人・委託・代理関係を基に、主要会計公準との関係を検討する。喜捨によることで喜捨会計の公準を明確化することになり、一方、所有概念の多様性と委託・代理関係は、それを延長したところのイスラム法準拠会計に繋がるとと思われるからである。最終的には、主要会計公準は、§2で考察した制約条件の中に構造化されていることを明らかにする。

(1)喜捨会計

①喜捨：喜捨は評価時での実現値に基づいている。さらに、一隊商一会計の如く、単年度毎の清算的側面もある。§2の議論より、喜捨の会計的意味は、資産を喜捨時点において売却した場合に得られるであろう実現可能価格から、当該資産の完成と処分に要する費用を控除したものととなる。これより、喜捨会計は個人資産における正味実現可能価額を求めることであるといえる。これは実現している資産ということであり、§2(4)で述べた如く、分配可能な状態で所有している資産が喜捨の対象となる資産であるという定義に一致する。よって、会計情報とし

する秤、升目、量目、減量という言葉が多用されている。また、会計用語を用いた説明も多い。例えば、各自の善悪の行為の記録としての帳簿や、悪行の意味での稼ぎ、審判を意味する清算、または証人、書記、貸付等である。これ等のメタファーは小杉(2006)の意味での教経統合の証左である。

⁶⁴⁾ 2-282-283には、商取引に関する注意が書かれている。すなわち貸借関係を結ぶ場合は、債務者・債権者双方がそれを把握すること。期限付きの貸借の場合等は書面に残すこと。取引は証明されるべきであり、証人や後見人を立てること。(会計士機能を持つ)証人は取引に関して証明する能力を有すること。書記係と証人の中立義務や権利は守られなければならない。必要な場合は担保を設定すること。委託された代理人はその責務を果たすこと。証拠の隠滅は行ってはならない。これ等は宗教的拘束力を有するものである等である。

⁶⁵⁾ UFJ 総合研究所(2002), p. 41。但し、この報告書でもイスラム会計が何を指すのか不明である。

⁶⁶⁾ Maurer(2002)は、イスラム会計はイスラム法コンプライアンスを行うということではなく、如何なる価値観や文化に基づくかという観点から接近すべきであるとしている(p. 663)。

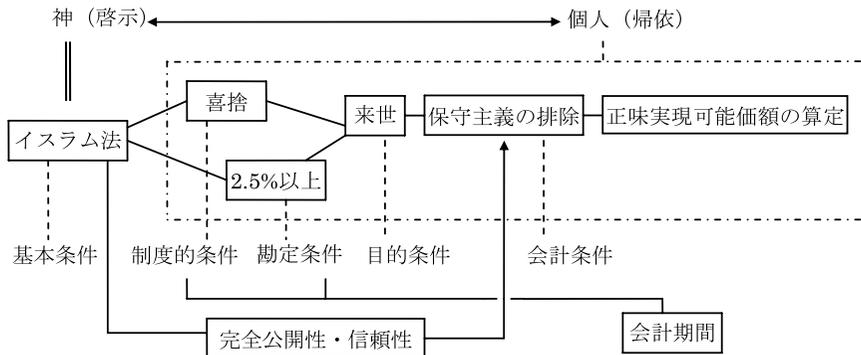
ても、個人資産の他、負債・資産の明示、支払い能力や資産化の可能性等が求められることになるだろう。

太陰暦を基とすることより、喜捨会計は独自の会計期間の公準を満たすといえる⁶⁷⁾。また、喜捨行という意味での目的適合性や、富の種類毎に比率が決められていることから比較可能性等を満たすことは、容易に知れる。また、その意味での理解可能性の原則も成立しなければならない。但し、これ等は神義論的観点から規定されるものでなければならず、一般の会計公準の意味とは異なることになる⁶⁸⁾。すなわち、神＝イスラム法が中心であり、目的や動機は、個人の行であるため、一義的には来世・褒賞ということになる。共同体の維持や繁栄は、二次的になると考えられる。ところで、一般に実現主義に原価主義的解釈が結び付くと、未実現利益や評価益の計上を排除することにも繋がる。喜捨への参加の場合も、そのような保守主義は敬遠しなければならず、宗教上退職・吝嗇・濫費等が禁止される如く、これが本質的な公準となるであろう。

一般に正味実現可能価額の測定尺度として信頼性が上げられるが⁶⁹⁾、これは Lewis(2001)が述べているように、啓示-帰依関係に照らして保守主義の排除の系的公準の1つといえる。しかし、喜捨の性格から、一般的意味での完全公開性は必ずしも必要とはいえない⁷⁰⁾。また、個々の神体験は主観的なものであり、唯一の客観基準はイスラム法として所与であることから、客観性の原則は不要である。信頼性は、イスラム法に準拠するという観点からは、系的公準である。但し、啓示-帰依関係というにおいて敬虔なモスリムにとっては、喜捨は神からの直接的要請であり保守主義の排除を強化するように機能するであろう。すなわち、個々人は、神-個人次元での完全公開性が求められているのである。

以上を、武田(1970)の会計公準の体系に照らして体系のみ図示すると下図1のようになる⁷¹⁾。

図1



図の啓示-帰依関係において、個人と置いたのは、喜捨は地上における所有者＝資本主という個

⁶⁷⁾ Gambling and Karim(1991), p. 93.

⁶⁸⁾ 塩尻(2001), p. 20. 6-152, 7-29, 11-85, 55-35, 55-9, 57-25.

⁶⁹⁾ 2-283, 3-122-159, 4-58-81, 7-89, 8-2-27-49-61, 12-11-64-66, 23-8, 27-8, 27-39, 33-72, 65-3, 70-32, 81-21.

⁷⁰⁾ 2-71, 4-135.

⁷¹⁾ 武田(1970), p. 78.

人の行であるからである。喜捨の額は公表する必要がない故、公準体系における財務諸表は不要である⁷²⁾。また勘定条件は、§2 では喜捨は 2.5%が基準であると述べたが、『ハディース』等では最大限の努力を勧める箇所もあり⁷³⁾、2.5%以上とした。

また、図1の個人には、限定的経済自由原理という制約と労働利得権の原則という権利が接続していることは言うまでもない。

②企業実体への否定的解釈：企業実体公準に関しては、以下のように考えられる。(i)自己資本を有しそれと共に他人資本をも資産として、諸資源を所有する実体としての企業が受入れられるであろうか。企業会計分野への喜捨会計の拡張は、§2(1)で述べたように喜捨における法人概念の否定により不可能である。(ii)資本主義社会における会計の機能は、所有者に関することではなく、企業体の営業行為に関する報告機能である。訴訟や財務報告の簡便性はイスラム世界でも容認可能に思えるが、喜捨の観点では、所有者個人の資産に関する情報には意味があり、抽象物である法人の情報には意味は与えられない。(iii)株式会社制度が、資本主義的方法という意味で社会的公正の原理や配分優先の原則を実現する方法になり得るであろうか。利息や賭け事が禁止されているため、資本主義市場と同等な株式会社制度がイスラム世界で発展することには原理的には困難が伴うと思われる。(iv)資本主義社会では、企業は諸資源を所有する実体であり、経営の債務責任は限定的である。しかしイスラム世界では、所有者は個人でありその責任は無制限である。(v)そもそも企業活動は利息の禁止、限定的経済自由原理に抵触する恐れがあり、退職や濫費を招き、また企業目的の共同体の目的との乖離も懸念される。

以上より、Gambling and Karim(1991)も議論の余地があると述べているように、企業実体の公準は否定される⁷⁴⁾。経済行為や喜捨を行う主体は、信仰者個人であり、会計主体としては資本主義理論に立つものといえる。また、そもそも環境的に退職・吝嗇・濫費等の事由により所有権が移転する可能性もあり、年毎の行であるためゴーイングコンサーンも不要となる。それが前述のように清算概念と類似し、正味実現可能価額の算出に繋がるのである。

これより、そして図1より、喜捨会計は今日的会計公準とは乖離があり、それは個人資産の算定にのみ可能ということが明らかである。

(2)イスラム法準拠会計

会計の原型は、古くは現金主義会計であったことは想像に難くない。しかしムダーラバは経年で契約されることもあり、またイスラム世界では古くから信用取引も行われていた。これは、10世紀には既に、管理と会計の連結や複式簿記の原型が創られる等事業の継続性が図られていたということからも明らかである⁷⁵⁾。また、今日多くのイスラム国家において、国際会計基準が採られている。このような背景から、El-Ashker(1987)と Elteгани(1994)は、企業実体の公準はイスラム法に抵触しないと述べている⁷⁶⁾。また Maurer(2002)は、ムダーラバは経営と所

⁷²⁾ 『ハディース』上巻, p. 382, 12-13, p. 379, 6.

⁷³⁾ 『ハディース』上巻, p. 385, 22. また、各個人にはハラームやハレルの制約が課せられている。

⁷⁴⁾ Gambling and Karim(1991), p. 71.

⁷⁵⁾ 末石(1997).

⁷⁶⁾ El-Ashker(1989), p. 199. Elteгани(1994).

べるように企業実体を認めるのであるならば、「人」からの矢印は企業に向かうと解釈し、3公準を囲む四角形全体に掛かると解すことになる。図では右の短い矢印である。「人」からの矢印が(企業実体)に向かっているのは、以上のような解釈上の揺らぎがあるためであり、故に()付きとした。この揺らぎについては後述する。

B部分の制約条件は§1で説明した通り、神-人・委託-代理関係から、人々がイスラム法を体現する上で慣習的に守られてきた原則である。この内、目的条件を条件付けるのは社会的公正原理・配分優先の原則である。それがA部へ向かう矢印の理由である。また、限定的経済自由原理・労働利得権の原則の観点から、共同体の繁栄という目的に適うか否かは、図2において(企業実体)の公準に矢印が向かう如く、企業または代理人たる経営者に制約条件として課せられるものである。共同体の繁栄・発展の観点から、企業行動が逸脱していると判断される場合は、複合的所有原理に従って、所有権は移転される。その判断(⊗)は、共同体執行権者である政府によって行われる。また、指摘される利子の禁止等の現象は、労働利得権の原則に由来するものである。すなわち、ここにも揺らぎの原因があるのである。

会計期間に関しては、喜捨会計では太陰暦であるが、それを太陽暦に読み替えるだけであり問題はない。但し、§2で触れたように、読み替えは喜捨の比率の変更を通して是認されるべきものである。貨幣的評価に関しては、喜捨の財物性の容認とは異なり、§2で資産に関して定義を引用した通り貨幣価値を持つ資源ということになるが、この公準も是認し得るであろう。

その他の公準、例えばゴーイングコンサーンも直ちに導かれる⁸⁰⁾。§3(1)のように年度毎に清算しては、経営は成り立たない。上記の議論より、揺らぎを内包しつつも会計公準は容認されるべきであり、イスラム法に矛盾することはないといえる。その他の目的適合性や理解可能性等の公準も、イスラム法の実現や共同体の繁栄の範疇から理解されなければならない。

また、§3(1)で述べたように、保守主義の排除は、ここにおいても共同体の繁栄の観点から遵守されなければならない⁸¹⁾。

以上より、喜捨会計を核とし、それを拡大してイスラム法準拠会計が存在し、イスラム法の制約の中に、解釈上の揺らぎを伴いながら会計公準は構造化されているといえる。

(3) 解釈空間の中の企業会計

§1でイスラム法学者の諸事象の解釈は、柔軟であると述べた。人々も、啓示-帰依関係より、自身の行動を省察しなければならない。その意味で(1)の喜捨は厳格性を基準にしたものであり、(2)はそれを拡大し企業会計に模したものである。しかし、実際には運用は国によって異なり、さらに柔軟になっていることであろう。さらに、解釈の柔軟性とは、許容的ということだけではなく、厳格かつ厳罰的でもあるという場合も含んでいる。

①A部分の揺らぎ：これは、(2)に触れたように、企業実体を巡る議論は、神-人・委託-代理関係から生じる会計主体を巡る問題に帰着する。(1)の喜捨を会計の立場は資本主理論と同等と見做すことができる⁸²⁾。一方、(2)のAは、表層では企業体理論、資金理論等の形を取る場合もあ

⁸⁰⁾ Gambling and Karim(1991), p. 93.

⁸¹⁾ Gambling and Karim(1991), p. 92.

⁸²⁾ 新井(1991), p. 211.

るであろうが、委託-代理関係を考慮すれば代理人理論に類似しているといえる⁸³⁾。

ここでの代理人理論は、新井(1991)を援用すると以下のように定義できる⁸⁴⁾。すなわち、(i) 所有と経営が分離するとき、神と経営者の間には神-人の委託-代理関係が成立しており、同時に経営者は出資者の代理人として機能する⁸⁵⁾。(ii)このような2重の代理人関係が存在する企業は社会的会計責任が負わせられる。(iii)その結果、体系的帳簿記録と検証可能な会計記帳が要請される。(iv)従って、損益計算は、出資者が提供しまた返却されるべき事前の約定に従った利益配分を中心とするものとなる⁸⁶⁾。(v)一般的な代理人企業とは株式会社によって実現され、代理人は複合的所有の原理によって設定される。

この代理人説は、Gambling and Karim(1991)が、イスラム世界の企業はオーナー経営者が存在するとともに大規模なパートナーシップでファイナンスされている、と述べていることを表している⁸⁷⁾。新井(1991)は、Paton 等の自身の企業主体理論についての説明、すなわち企業とは法的な概念に過ぎず、代理人が企業を代表し出資者の財の保全と管理機能の組織体に過ぎないという見解を紹介しているが⁸⁸⁾、これもこの立場を補強するものである。

以上をまとめると、企業実体の会計主体への転換ということになり、その本質は神-人・委託-代理関係はそのまま人-人・委託-代理関係に写像可能かという問題になる。

②B部分の制約：①の最後に問題としたことは、社会秩序を保つ上でそして個人においても啓示-帰依関係が乱されないかということである。すなわち、Aの公準部分の解釈以上に、Bの制約条件が教経統合の証しとして重要であるということになる。

例として問題となるのは、配当の問題や退蔵・濫費が挙げられる。射倖心の助長等のイスラム法に照らした倫理的問題は、事前の約定に従った利益配分を行うことで回避される。また、

⁸³⁾ 新井(1991), pp. 210-220.

⁸⁴⁾ 新井(1991), p. 212. イスラム金融関連の文献には代理人説による説明はないが、原理的な観点から論じる場合、イスラム法に抵触しないためには代理人説で解釈することは無難である。

⁸⁵⁾ 但し、前者の代理関係が主であり、後者は従である。神の代理人(2-30-31-32-33-34)とは、慎み深く(4-6)、出資者との強固な契約(33-23)に従うものである。

⁸⁶⁾ 注 28 に記したように利息は射倖心を煽ることになり禁じられる。しかし利率が固定されているような国債の場合、それは利益配分であり禁じられるべきものではない(クラウス(1944), p. 113)。また、国によって配当や利子の扱いは異なっている。中小企業基盤整備機構(2006)では、マレーシアの場合は利子の代わりに受取り及び支払利息が財務諸表には表示されず、預金者へは利益配分が行われるとしている(p. 41)。一方、インドネシアでは配当・利子があると書かれている(p. 107, 110)。具体的には、一般出資者と企業の間で、イスラム金融が介在して約定に従って利益配分を行う2重のムダーラバ方式とする方法(下図)やムシャーラカ、ムラーバハ(利益上乗せ契約)、イジャーラ(利益権リース金融)、イジャーラ・ワ・イクティナー(リース購入)、カルド・ハサン(消費貸貸)等が取られることもある。これ等は実際にはイスラム金融主導で行われている。



その他、出資者 a...z が国家単独の場合は § 1(2)(i)、また a...z の1つが政府等の場合は § 1(2)(ii)である。

⁸⁷⁾ Gambling and Karim(1991), p. 69.

⁸⁸⁾ 新井(1991), p. 214.

§ 1で幾つかの憲法における所有規定に触れたが、種々の所有形態が保障されることが複合的
所有原理の特徴である。憲法で協同組合にも所有権を認めているものもある。すなわち、ギル
ド的同業者組合が土地や財産を共有するという素朴な場合に留まらず⁸⁹⁾、複数の個人が資本と
収益事業に共同参画するという契約と定義される会社も組織可能である⁹⁰⁾。事業の継続性に関
しては、配分優先の原則等の制約を公準として盛り込まなければならない。さらに、経済活動
の活発化によって、貨幣資本計算構造を基に、収入支出計算に検証可能性の維持を条件に収益
費用計算を加味するようになるのは必然であり、これ等に対応せざるを得ないのも事実である。

さて、啓示-帰依関係、神-人・委託-代理関係が乱されないかということに関して、B部分の
制約条件が会計主体に課せられるということ、すなわち図2の3公準の四角形に向かう右側の
矢印の存在が、一般の会計とは異なりより厳格な点であるといえる。つまり、経営が信仰の発
露の1つであるならば、表面は企業実体であっても深層では個人に帰着するものとして各自は
捉えなければならないのである。故に、()付きなのである。

③制度としての複合的所有原理：②で指摘したBの制約の内、複合的所有の原理について述べ
る。教経統合は目標に階層性を与える、と§ 1で述べた。巨視的観点でこれを見ると、それ
は複合的所有形態となって現れる。すなわち、目標の階層性とは、実際の社会経済的重要性に
応じて、国有・公有の形態を取ることで準備される。すなわち、政府等のメタ的力の介入を容
認する根拠になる。資本規模以外に、政教一致の原則が、それ等の業務分野を保護し民間参入
を阻む外郭として作用する場合もある⁹¹⁾。つまり、複合的所有は、社会制度の固定を意味する
場合もあるのである。このことが、階級的に上部・下部構造を産み、保守主義による等会計基
準の国内不統一が生じる可能性がある。

④規律と自由：個人事業主あるいは国家と一体である国有企業の経営者であっても、内面にお
いては、神-人の委託-代理関係・啓示-帰依関係に完全に一致するものかといえば、必ずしも
一致しないこともあるだろう。一方では大義や信条に殉じることが美德とされ、他方では所有
欲がある。イスラム自体のグローバル化の影響の他、資本主義社会の影響を受けることもある。
限定的経済自由原理と述べた如く個人の自由度の社会的閾値は小さいのだが⁹²⁾、敬虔なモスリ
ムが、事業においては出資者・経営者の委託-代理関係に積極的に応えようと努めるかもしれな
い。願望の遠心力と信仰という求心力の拮抗は、社会次元ではなく、個人の内奥に常に存在し
ているのである。すなわち、重要性や目的適合性といった公準は、代理人によって多分に主観
的に解釈される可能性がある。

⑤以上のように、イスラムの会計を眺めるとき、例えば表層に会計基準を整備したとしても、基
底において(1)の喜捨会計そしてそれを拡大した(2)のイスラム法準拠会計の間に解釈の幅があ

⁸⁹⁾ クラウス(1944), p. 60.

⁹⁰⁾ ハッラーフ(1984), p. 309.

⁹¹⁾ 外郭は本来外敵に対するものであるが、例えば憲法で人種、言語、宗教等の優先規定を設ける等、内的
規定となることもある。

⁹²⁾ 自由度の狭さは、限定的経済自由原理にのみよるものではない。それは経済活動に限定した捉え方であり、
真の理由はイスラム法学者が与える閉方の範囲の全体的構造物に留まることによる。これがシステム
ではなく全体構造物である理由は、個人の負荷が強いからである。

り、①の企業実体の公準を巡っても解釈の揺れがあることがわかる。また②～④においても解釈に幅が生じる可能性も判明した。中小企業基盤整備機構(2006)が、国際会計基準に準拠するマレーシアにおいてイスラム会計が散見されると報告している正体、すなわち「揺らぎ」の原因は、これ等の複合作用なのである。

では揺らぎや解釈幅を消滅することは可能であろうか。社会においては、自然と同様な自己言及システムを構築することは不可能であると言わざるを得ない。人々が属している社会システムとは何かということを共通して規定し得る構成要素共同言及性や、個々が関与する範囲においてシステムからの自己言及的規制を受容するとする第2次構成要素共同性を伴わない限りまたそのときに限り、すなわち人々の自由度が確保されない限り、社会をシステムとして成り立たせることは困難であると思われる⁹³⁾。

自己言及的社会システムにおいても、そこに主体たる人間がいる。主体たる人間が存在する故に啓示-帰依関係が求められ、彼等が使命を持っているが故に神-人の委託-代理関係が求められるのである。その限りにおいて、そこには自由と規律の問題は常に付きまとう。すなわち、自然と同等なシステムの自己言及性は困難であり、社会的閾値を認めなければならない。解釈幅があるということは、イスラム社会の寛容性すなわち社会的閾値を表しているのではないだろうか。

参考文献

- [1]Amin, S. H., *Islamic Banking and Finance: The Experience of Iran*, Vahid Publications, Teheran, 1986.
- [2]新井清光『会計公準論』中央経済社, 1991.
- [3]バーキルツ=サドル, M.『イスラム経済論』黒田壽郎訳, 未知谷, 1993.
- [4]バーキルツ=サドル, M.『無利子銀行論』黒田壽郎, 岩井聡訳, 未知谷, 1994.
- [5]ブハーリー, M. I.『ハディース: イスラム伝承集成』上中下巻, 牧野信也訳, 中央論社, 1994.
- [6]El-Ahker, A. A., *The Islamic Business Enterprise*, Croom Helm, London, 1989.
- [7]Elteгани, A. A., "Accounting Postulates and Principles from an Islamic Perspective", *Review of Islamic Economics*, Vol.3, No.2, pp.1-18, 1994.
- [8]Financial Accounting Standards Board, *An Analysis of Issues Related to Conceptual Framework for Financial Accounting and Reporting: Elements of Financial Statements and Their Measurement*, Discussion Memorandum, 1976.
- [9]Gambling, T. E. and Karim, R. A. A., "Islam and 'Social Accounting'", *Journal of Business Finance & Accounting*, Vol.3, No.1, pp.39-50, 1986.
- [10]Gambling, T. E. and Karim, R. A. A., *Business and Accounting Ethics in Islam*, Mansell Publishing, London, 1991.
- [11]ガーバー, H.『イスラームの国家・社会・法』黒田壽郎訳・解説, 藤原書店, 1996.
- [12]Hamid, S., Craig R. and Clarke F., "Religion: A Confounding Cultural Element in the International Harmonization of Accounting?" , *Abacus: A Journal of Accounting and Business Studies*, Vol.29, No.2,

⁹³⁾ Hejl(1984), 土谷(2004).

pp.131-148, 1993.

[13]Hamid, S., Craig R. and Clarke F., “Bookkeeping and Accounting Control Systems in a Tenth Century Muslim Administrative Office” , *Accounting, Business and Financial History*, Vol.3, No.3, pp.321-333, 1996.

[14]ハッラーフ A. W.『イスラムの法：法源と理論』中村廣治郎訳，東京大学出版会，1984.

[15]萩野芳夫，畑博行，畑中和夫『アジア憲法集』明石書店，2004.

[16]Hejl, P., “Towards a Theory of Social Systems”, in Ulrich, H. and Probst, G. eds., *Self-Organization and Management of Social Systems: Insights, Promises Doubt and Questions*, Springer-Verlag, 1984, pp.60-78.

[17]イブン・タイミーヤ，A. A.『シャリーアによる統治：イスラーム政治論』湯川武，中田考共訳，日本サウディアラビア協会，1991.

[18]家島彦一『イスラム世界の成立と国際商業』岩波書店，1991.

[19]Ijiri, Y., *The Foundations of Accounting Measurement*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1967.

[20]イスラミックセンター・ジャパン『ザカート 喜捨』，1975.

[21]加藤博『イスラム世界論—トリックスターとしての神』東京大学出版会，2002.

[22]加藤博「経済学とイスラーム地域研究」，佐藤次高編『イスラーム地域研究の可能性』東京大学出版会，pp.101-134，2003.

[23]近澤敏里『イスラム銀行論』ホーネット，1992.

[24]小杉泰『現代イスラーム世界論』名古屋大学出版会，2006.

[25]クラウド，J.『回教の経済倫理』小林珍雄訳，明治書房，1944.

[26]Lewis, M. K., “Islam and Accounting” , *Accounting Forum*, Vol.25, No.2, pp.103-127, 2001.

[27]Mannan, M.A., *Islamic Economics: Theory and Practice*, Hodder and Stroughton, Cambridge, 1986.

[28]Maududi, A.A., *Economic System of Islam*, Islamic Publication, Lahore, 1969.

[29]Maurer, B., “Anthropological and Accounting Knowledge in Islamic Banking and Finance: Rethinking Critical Accounts” , *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol.8, No.4, pp.645-667, 2002.

[30]Paton, W. A., *Accounting Theory: with special reference to the corporate enterprise*, Ronald Press, New York, 1922.

[31]『コーラン』藤本勝次，伴康哉，池田修訳，中央公論社，1970.

[32]Siddiqi, M. N., *Partnership and Profit-Sharing in Islamic Law*, The Islamic Foundation, Leicester,1985.

[32]清水保尚「オスマン朝の財務記録」，栞屋友子，林佳世子編『記録と表象—史料が語るイスラーム世界』東京大学出版会，pp. 223-241，2005.

[33]塩尻和子『イスラームの倫理』未来社，2001.

[34]Sorter, G. H. and Ingberman, M., “The Implicit Criteria for the Recognition, Quantification and Reporting of Accounting Events” , *Journal of Accounting, Auditing and Finance*, Spring, 1987.

[35]末石直久「会計史研究の意義と領域」『大阪商業大学論集』，第108号 pp.49-74，1997.

[36]武田安弘『財務報告制度の国際比較と分析』税務経理協会，2001.

[37]武田隆二「会計公準の体系」，会計基準研究委員会編『会計公準と会計基準』同文館，pp.73-93，1970.

[38]中小企業基盤整備機構「ASEAN 諸国における会計制度の実態把握調査」，(www.smrj. go.jp/keiei/dbps_data/_material/_chushou/b_keiei/keiei/keieikokusai/pdf/asean-chousa.pdf)，2006.

- [39]土谷幸久『オートポイエーシスの生存可能システムモデルの基礎的研究』学文社，2004.
- [40]UFJ 総合研究所「アジア各国における企業会計制度の現状と課題」，(www.mof.go.jp/jouhou/kokkin/tyousa/tyou067a.pdf)，2002.
- [41]安永利啓，白木俊彦，佐藤信彦，高松和宣『会計学概説』中央経済社，1997.
- [42]柳橋博之『イスラーム財産法の成立と変容』創文社，1998.
- [43]Zakaria, R., *Muhammad and the Quran*, Penguin Book, London, 1991.