

【論 説】

(特集：ジャウィ月刊誌『カラム (Qalam)』研究)

イスラム法制と女性憲章

シンガポールにおけるムスリムの婚姻法改革

光成 歩

はじめに

本稿では、イスラム法を近代国家の枠組み、近代法の定式のなかで規定・運用すべく定められた法律およびそれによって設けられた制度を〈イスラム法制〉という用語で表現し、ムスリム、非ムスリムが共存する多民族国家においてムスリムのみを対象とするイスラム法制が成立する脱植民地化期シンガポールの検討をおこなう。

シンガポールが植民地から独立国家への移行期にあった1950～1960年代、非ムスリムとムスリムはそれぞれ婚姻法改革を経験した。ムスリムの婚姻法は、1957年ムスリム条令 (Muslim Ordinance, 1957) を嚆矢とし、1966年ムスリム法施行法 (Administration of Muslim Law Act, 1966) の制定で締めくくられた。一連のイスラム法制改革により、それ以前のムスリムの婚姻、離婚法制は一変した。この改革は、シンガポールのムスリムの「高い離婚率」と、これに伴って生じた「離婚女性の窮状」、そしてその要因とされた婚姻登録官カーディの「職権乱用」に対するムスリム指導者たちの問題意識に支えられて進んだ。また、同時期にはシンガポールの非ムスリムのあいだでも女性の権利向上が訴えられており、婚姻・離婚法改革の動きがあった。この結果、1961年には多妻婚を禁じ、婚姻における女性の権利保護を謳った『女性憲章』が制定される。同憲章の婚姻・離婚法部分は非ムスリムにのみ適用されるが、ムスリム婚姻法の枠内でも多妻婚の制限や男女間の離婚権限の均等化など、『女性憲章』と理念を共有する規定が導入された。

一連の法制および『女性憲章』の草稿に携わったアフマド・イブラヒム (Ahmad bin Mohamed Ibrahim) は、『女性憲章』を「模範的な法」とし、ムスリムが適用の対象にならなかったことを惜しんだ。一方、当初ムスリムの婚姻・離婚法改革を歓迎していたジャウィ月刊誌『カラム』 (Qalam) の主筆アフマド・ルトフィ (Ahmad Lutfi)¹は、イスラム

¹ 本名はサイド・アブドゥッラー・アブドゥル・ハミド・アル=エドルス (Syed Abdullah bin Abdul Hamid al-Edrus) でアフマド・ルトフィは息子の名からとったペンネームである。本稿はペンネームを用いて記述を進める。

法制の枠組み内で離婚や多妻婚が抑制されることを『女性憲章』の侵入」と批判するようになっていった。本稿では、アフマド・イブラヒムとアフマド・ルトフィとい二人のイスラム近代知識人が法制をめぐる交わした議論をとりあげ、両者がイスラム法制改革に期待した解決すべき課題が何だったのか、また後に顕在化した両者のずれが何を意味したのかを検討する。

I 問題設定

1. 先行研究

婚姻と離婚の登録制度に留まっていた戦前までのイスラム行政のあり方と比較して、1950～1960年代のイスラム法制をシンガポールのイスラム行政・法制史の主要な達成点とみる見方は、先行研究中で共有されている (Hickling, 1992: 155, Ismail Kassim, 1974: 48)。しかしその一方で、この時期のイスラム法制に焦点をあてた研究は多いとはいえない。1957年ムスリム条令によって設置されたシャリーア裁判所で参与観察を行ったジャムールは、ムスリム条令制定後に離婚率が下がった要因として、ムスリムが婚姻・離婚の登録と、イスラム法に照らした合法性とを同一視していることを指摘している (Djamour, 1966: 172-182)。ただし、ジャムールの研究は離婚率の高さを問題視する言説やこれへの対応としてのイスラム法制を位置づける見方を所与としており、このため法制の過程は単線的に触れられるに留まっている。

イスラム法制の背景となった政治、社会状況から法制の機運が高まった要因を論じるものとしては、1950年のナドラ事件²に対する植民地当局の対応を分析したアルジュナイドの研究がある。このなかでアルジュナイドは、宗教事項への不干渉を是としていた植民地当局が、事件を機にその態度を変容させたこと、当局の困惑を巧みに利用したムスリム指導層の働きかけがなされたことが、ムスリム条令制定 (1957年) の間接的契機であったと指摘している (Aljunied, 2009: 119-124)。また、ムスリム側の働きかけは一枚岩的なものではなく、伝統的解釈と近代的解釈、「西洋かぶれ」で「非イスラム的」とみられた女性

² 1950年、マレー人女性によって育てられたオランダ人子女マリア (マレー人社会での名はナドラ) の親権を争う国際法紛争が起こった。事件に対する『カラム』の議論については、本号坪井論文に詳しい。ナドラは1937年に蘭領東インドでオランダ人の父、ユーラシアン之母の下に生まれ、日本軍進攻期にマレー人女性アミナに預けられた。1950年にオランダ側がナドラの実父母への引き渡しを要求し、一旦は引き渡し命令が出されたが、控訴審で法手続きの不備により引き渡し命令は破棄。これを受けて、養母アミナは当時13歳のナドラをマレー人男性、マンスール・アバディと結婚させた。ナドラの実父母はこの婚姻の無効を訴え、高等裁判所は、法律上ナドラの居住地 (domicile) はオランダであるとしてオランダ法を適用し、ナドラの親権が実父母にあること、ナドラとマンスール・アバディの婚姻が無効であることを言い渡した。ナドラの婚姻を無効とする判決は、マレー人の暴動を引き起こした (Aljunied, 2009: 15-20, Haja Maideen, 1989, Hughes, 1982)。

活動家らと男性指導者などが対立していたことにも触れる (Aljunied, 2009: 123-4)。ナドラ事件を契機に政庁がムスリムからの要請を考慮するようになったというアルジュナイドの議論には首肯けるが、一枚岩でなかったムスリムの主張がなぜ、どのように共鳴したのかという点には検討の余地がある。

よって本稿では、様々な立場のムスリムらによる複層的な働きかけが、法制をめぐり一時は一枚岩的な要求に収斂したこと、法制が進むなかで意見の違いが改めて強調されるようになったことに注目していく。

2. 資料

とりあげる主な資料は、アフマド・ルトフィがシンガポールで 1950 年に創刊したジャウィ月刊誌『カラム』と、アフマド・イブラヒムがムスリム団体機関誌『世界ムスリム連盟誌』 (*World Muslim League Magazine*) に掲載した英語の論説文³である。

アフマド・ルトフィ (1911-1969 年) はカリマンタン出身のアラブ系ムスリムで、雑誌編集などを経てカラム出版社を設立した。月刊誌『カラム』は 1950 年 7/8 月号を創刊号とし、1969 年の 10 月 (228 号) まで毎月発行され、1956 年にアフマド・ルトフィが中心となってムスリム同胞団を設立した後は、同胞団の機関誌としても機能した。シンガポールのほかマラヤ、インドネシア、ボルネオや南タイで講読された『カラム』は、域内外のムスリム地域の動向や宗教、政治、経済、思想、文化など様々なトピックを扱っていた (山本, 2002: 59-64)。また、『カラム』は、新聞、ラジオなどでの話題にもしばしば言及し、同時代の媒体を横断した論争の場のひとつとなっていた。

アフマド・イブラヒム (1916-1999 年) は、シンガポール生まれのインド系ムスリムで、ケンブリッジ大学に留学し、イギリスの法曹院で法学を修めたイギリス法の専門家である。ナドラの親権をめぐる係争ではナドラの養母アミナ側の弁護を引き受けた。1947 年に再発足したムスリム諮問委員会⁴では発足初年から委員を務めたほか、1950 年から 1955 年

³ 同誌で“The Legal Position of Muslims in Singapore”と題して 1963 年 12 月 (1 巻 2 号) から 1964 年 5 月 (1 巻 6 号) にかけて計 6 回連載した。うち本稿では最終回を中心にとりあげる。この連載をまとめたものは 1965 年に法学雑誌社 *Malayan Law Journal* より出版された。『世界ムスリム連盟誌』はシンガポールの有カイスラム団体全マラヤ・ムスリム布教協会 (*All-Malaya Muslim Missionary Society*, 通称 *Jamiyah*) の機関誌で、1963 年 11 月から 1968 年 10 月まで出版。

⁴ ムスリム諮問委員会は 1915 年 6 月 10 日、インドにおけるムスリムの反乱を期に緊急措置として設立 (当時の組織名は *Muhammedan Advisory Board*) され、第一次世界大戦勃発後に常設委員会となった。イギリス人官吏ファレル (R. J. Farrer) が議長を務め、「各クラン (ママ) を代表するムスリムの指導者ら」が任命された。イエガーによると委員会はあくまで政府への助言を職務とする「準政府機関」とみなされており、ムスリムに対する指導は歓迎されなかった (Yeger, 1979: 99-109)。第二次世界大戦中に解散されたが、1947 年に *Muslim Advisory Board* と改称して再結成され、構成員はムスリムのみとなった。議長にはサイド・イブラヒム・オスマン・アルサゴフが就任した。“Nomination for the Muslim Board”, *Straits Times* [以下 *ST* と表記] 5 August 1947, (Ahmad Ibrahim, 1979 :13)。

にかけて立法参事会の官選委員として評議に参加し、イスラム法制推進の代弁者となった。シンガポール出身者としては初めての法務官 (Advocate General: 1959-1963年)、法務長官 (Attorney General: 1963-1967年)を務め、その任期中にイスラム法案草稿にあたった⁵。イスラム法の専門教育は受けていないが、シンガポールでは「イスラム法の専門家」と認識されていた⁶。

イスラム法制に関する論考のなかで、アフマド・イブラヒムの見解が最も端的に著されているのが、ムスリムから寄せられたイスラム法制批判に反論するものである。本稿では『カラム』とアフマド・イブラヒムの対比を通じ、両者のイスラム法制構想の共通項と相違点を検討する。

3. 本論の構成

以下では、イスラム法制の機運が高まった1950年代頃の社会問題認識とこれに後押しされて進んだイスラム法制の内容(第2節)、法制をめぐる『カラム』とアフマド・イブラヒムの議論(第3節)の順にまとめ、イスラム法制のスローガンであった「女性の救済」に付託された両者の社会改革の青写真の共通点と相違点を検討する。

II 制度化の概要と背景

1. 1950年時点でのイスラム行政

シンガポールのムスリムの婚姻登録は、1880年ムスリム婚姻条令 (Mahomedan Marriage Ordinance) によって始めて法制化された。その後、1908年には婚姻の登録が義務化された⁷。この条令のもとで、婚姻登録官の下でムスリムの婚姻・離婚・復縁を登録する副登録官としてカーディが任命されることとなり、また夫婦間の軽微な紛争調停を行う権限が与えられた⁸。カーディはムスリムの婚姻・離婚・復縁を登録するほか、夫婦間の軽微な紛争調停を行う権限が与えられた。カーディの決定に対する不服は婚姻登録官に申し立てることができたが、登録官はムスリムではなかった。この他にムスリムのため

⁵ 法務長官任期中に草稿した条令は刑事訴訟法改正条令、不正防止条令、貸金業者条令、名誉毀損条令、女性憲章、ムスリム法施行法など (Abdul Monir Yaacob et al., 2007: 59)。

⁶ 1960年代までの論考の参考文献をみる限り、アフマド・イブラヒムのイスラム法知識はインド・パキスタン出身のイスラム法学者や欧米の中東研究者による英語文献、もしくはアラビア語文献などの英訳版にもとづくものである。

⁷ ただし登録の有無が婚姻や離婚の有効性を左右することはないことも第23条に定められている (Ahmad Ibrahim, 1965: 17-18)。

⁸ 植民地政府によるカーディの公的な承認は1882年より始まっており、当初は出生登録長官の下に、1902年以降は婚姻登録官の下に置かれていた (篠崎, 2007: 120-121)。

の司法・行政機関は設けられていなかった。カーディの他に公式の宗教権威が存在しないこと、事実上の控訴機関の不在が、カーディの裁量権の強化につながったとされる (Hickling, 1992: 144)。カーディは政府職員ではなく給与は支払われないが、登録手数料と礼金を受け取ることができた⁹。

2. 「社会問題」としての離婚

イスラム法制の機運を高めたのは、1950年代初頭のムスリムの高い離婚率¹⁰であったとされる。1950年代前半の離婚率は平均して約60%にのぼり (Legislative Assembly, 1956.2.8)、離婚女性たちの窮状が新聞などでも取り上げられるようになっていた¹¹。こうした状況の宣伝活動を行っていたのが1947年に「マレー女性福祉協会」を設立したザハラ女史 (Che Zaharah binti Noor Mohamed) ¹²である。1952年にはインド出身のパハイー教徒であるフォズダー (Shirin Fozdar) が「シンガポール女性会議」¹³を設立、民族、宗教を問わず離婚率の抑制や多妻婚の禁止を訴えるキャンペーンを大々的に展開していった。こうした女性団体の活動や主張は、男性を中心メンバーとするムスリム団体とはしばしば対立していたが、「離婚率の高さ」を問題ととらえる態度は、とりわけイスラム法制改革の気運が高まるなかでムスリム諮問委員会メンバーにも共有されていった¹⁴。ただし、

⁹ 法定ではなく習慣によるもの (Djamour, 1966: 18)。ジャムールによると、カーディは地区または住民の民族・法学派ごとに1-2名任命され、1950年時点でシンガポール全体には12名のカーディが職務についていたという。任命されるカーディは必ずしもイスラムの知識に習熟しておらず、住民もカーディを精神的指導者と見なしていなかったが、政府に婚姻・離婚の登録権限を与えられていることで権威と認識されていたという (Djamour, 1959: 18)。

¹⁰ 本稿では婚姻登録件数に対する離婚登録件数の割合を指して「離婚率」を用いる。

¹¹ “Divorce too easy say woman”. *ST*, 7 March 1951 p.1. “Two marriages, one divorce”. *ST*, 31 Dec. 1952 p.5. “Muslim leaders want a new divorce deal for women”. *ST*, 19 November 1953 p.5.

¹² ザハラ (1907-1962) は裕福なマレー人家庭に生まれ、夫はスリランカ出身のムスリム商人。1947年10月に「マレー女性福祉協会 (Malay Women’s Welfare Association)」を設立した。同協会には教師を中心に、高等教育を受けた女性らが参加していた。離婚による女性の窮状の改革を訴え、駆け落ち婚を試みた若い男女を支援したことでムスリム諮問委員会やムスリム団体と対立。1960年に解散。“Malay women fight desertion”. *ST*, 19 October 1947. “A S’pore women’s assn. dissolved”. *ST*, 2 July 1960 p.4. ほか (Aljunied, 2009: 119-124)。

¹³ 「シンガポール女性会議 (Singapore Council of Women’s)」は、民族・宗教混合の女性団体。ザハラ率いる「ムスリム女性福祉協会」も参加していた。活動を牽引したのはインド出身のパハイー教徒のフォズダー (1905-1992)。法制改革による一夫一妻を訴え、困窮するムスリム女性の立場からムスリムの頻繁な離婚を批判した。1959年選挙で多妻婚の廃止を公約したPAPを支持、1961年に『女性憲章』が制定された。1961年に夫とともにインドに帰国。フォズダーの帰国により団体の活動は下火となった。“Bill to ban plural marriages”. *ST*, 9 December 1953 p.5. “Singapore divorces beat Hollywood”. *ST*, 17 August 1958 p.11. “She leaves Singapore with regrets”. *ST*, 25 April 1961 p.10 ほか。このほか、Mrs Mohamed Siraj (1925-) が1952年に「青年ムスリム女性協会 (Young Women’s Muslim Association)」を設立。シラジのちにシャリーア裁判所初の女性ソーシャル・ワーカーとなる。

¹⁴ 1954年の立法参事会でアフマド・イブラヒムは次のように述べた。「シンガポールのムスリム指導者はムスリムの高い離婚率を憂慮しています。ムスリム諮問委員会がこの問題を検討した結果、

ムスリム諮問委員会など男性のムスリム指導層の焦点は別の点にあった。

離婚を問題とする言説のなかで、ムスリム指導層が問題の要因として批判したのが婚姻登録をおこなうカーディの「職権乱用」であった。アフマド・イブラヒムは、婚姻・離婚登録の礼金がカーディの収入源となっていることが「カーディにあまりに安易に離婚や駆け落ち婚の登録を受け付けさせてきた」と指摘し、カーディの上位にシャリーア裁判所を設立することをイスラム法制の主な狙いとして紹介している (Ahmad Ibrahim, 1958.12: lxxv)。ここには、両親とくに父親の意に反して結婚しようとする男女に対し、カーディが安易に登録を認めることへの批判も織り交ぜられている。ムスリム指導層にとっては、こうした駆け落ち婚が父親の後見人¹⁵としての権限を否定する問題となっていたのである¹⁶。またシンガポールのムスリムらは戦前より、カーディの判断に対する控訴機関やムフティの設置を繰り返し要望しており、シャリーア裁判所の設置は長年の要望の実現を意味していた (Yegar 1979: 94-109, 150-159)。『カラム』も結婚と離婚にかんするカーディの裁量権が不満の種だったとして、シャリーア裁判所設置を歓迎した (*Qalam*, 1956.1: 3)。ここでも、法制を支持する『カラム』の言及は、主にカーディの問題点を根拠として表明されていた。イスラム法制改革の気運が高まるなか、離婚率を問題とする認識そのものは深く議論されることなく、制度改革という実への関心が高まっていったのである。

3. イスラム法制の概要

当初イスラム法制は、「イスラム法の原則に変更加えない」ことを前提とした手続き規定の体系だった。1956年に提出されたムスリム条例案は、それまでの婚姻・離婚の登録にかんする制度を改定し、カーディ、シャリーア裁判所の権限、管轄、運用手続きを定めるものであった。

カーディの法廷を設立する必要があると結論に至りました。それがムスリムの婚姻と離婚を統制する唯一の方法のように思われます。カーディの法廷はマラヤにはありますがシンガポールにはありません。現在のところムスリムの結婚と離婚は個々のカーディがほとんどルール無用に扱っています。ムスリム諮問委員会はこれまでも法改正によるカーディ法廷の設立を政府に要望を送ってきましたが、今までのところ動きは見られません。本件はシンガポールのムスリムにとって非常に重要な問題であり、必要な改正がこれ以上遅れることのないよう望むものです」 (Legislative Council, 1954.7.20)。

¹⁵ 後見人 (wali) とは父系の男性親族で、多くの場合は花嫁の父や祖父がこれを務める。イスラム法では女性は自身で婚姻の契約を結ぶことができず、後見人が女性に代わって花婿とのあいだで婚姻を締結する。東南アジアのムスリムが属すシャーフイー派では花嫁が初婚の女性である場合、後見人は女性の承諾をえなくても女性の婚姻を締結することができる。後見人がいない女性の場合には裁判官 (wali hakim) がこれを務めることができ、シンガポールではカーディにこの権限が与えられていた。

¹⁶ この点でムスリム諮問委員会の指導者らはザハラと対立していた。ザハラは両親が少女に結婚を強制する慣習を批判しており、駆け落ちした女性をかくまったことでムスリム諮問委員会と対立したことがあった。“Malay Woman Seek Marriage Reform”. *ST*, 12 October 1947 p.5. この問題に対する『カラム』の対応は光成 (光成, 2012: 40-46)。

法案は大きく内容が変えられることなく、1957年4月に『ムスリム条令』(Muslim Ordinance, 1957)が制定される。条令は婚姻、離婚の登録を義務とし、登録の際には妻と夫の両方が書類に署名するよう定める一方、登録の有無は婚姻・離婚の合法性を左右しないとした¹⁷。また、夫婦間で合意に達していない離婚は、すべてシャリーア裁判所で扱われることとなった。離婚登録に関するカーディの権限は、夫婦の合意が証明された離婚のみに大幅に限定されたのである¹⁸。イスラム法では夫が一方的な離婚宣言を行うことで離婚は成立するが、行政上の登録を制限することで離婚を抑制しようとするものである¹⁹。これは、カーディの裁量によって可能だった妻単独の申し立てによる離婚にも同様の抑制的な意味をもった。婚姻登録についても、後見人のいない女性の後見人として婚姻締結を行うことができるのは、主任カーディひとりとされた²⁰。これは、駆け落ち婚を容易に認めるカーディによって父親の権限が侵害されているという、もう一つのカーディ批判への対応とみることもできる。

1960年5月には多妻婚の抑制に踏み込む『ムスリム条令』の改正案が可決された。多妻婚を望む男女は主任カーディの事前調査により、婚姻に「イスラム法に即して障害がない」ことの確認を受けなければならないと定められた²¹。

さらに1966年に制定された『ムスリム法施行法(The Administration of Muslim Law Act: AMLA)』では、新たに婚姻下限年齢が定められた。16歳未満の男女の婚姻登録が原則として禁じられることとなった²²。またAMLAは、妻が請求することのできるファサフ離婚(法定事由による婚姻の解消)の条件を初めて詳細に列挙した。

既婚女性は次のような条件のうちひとつもしくは複数を満たす場合、裁判所にファサフの裁定を行うよう請求できる：(a) 夫が妻を3ヶ月間にわたり遺棄したか扶養を怠った場合、(b) 夫の3年以上の禁固刑が確定した場合、(c) 夫が合理的な理由によらず婚姻における義務を1年間遂行しなかった場合、(e) 夫が治療に長期を要するか治療の不可能な慢性病にかかり、婚姻の継続が妻に害を与える場合、(f) 夫が妻を虐

¹⁷ 『1957年ムスリム条令』第12条、第13条、第19条。ただし、婚姻・離婚登録の義務化は1909年から導入されていた。

¹⁸ 第12条第3項、第21条第1項、同第2項。また、シャリーア裁判所はカーディの裁定に満足しない場合の控訴機関となり、シャリーア裁判所の命令によりカーディは登録を行う(第14条3項、第4項)。

¹⁹ 登録の有無が婚姻・離婚のイスラム法のもとの有効性を左右するものでないが、マレー人社会では慣習的にカーディが婚姻締結の儀式を執り行い、また登録をイスラム法上の有効性と同一視する傾向にある(Djamour 1959: 66)。このため、登録の制限は実質的な離婚抑制になりえる。

²⁰ 婚姻しようとする女性に後見人がいないか、もしくは主任カーディが十分に満足しうる理由によらず後見人が婚姻に同意しない場合には、主任カーディが女性を婚姻させることができる(第6条第3項)。

²¹ 第7A条第2項、第3項。(Ahmad Ibrahim, 1979: 44)も参照。

²² 1966年ムスリム法施行法第90条第4項。

待した場合、(g) その他、イスラム法においてファサフによる婚姻の解消が認められる場合 (AMLA 第49条第1項)。

ファサフの条文は「既婚女性」が利用することを前提としている。妻の申し立てによる離婚²³のなかで、このような具体的な条件が明記されているのは例外的であり、手続き規定としての婚姻法から一步踏み込んだ改革姿勢を読み取れる²⁴。

1957年ムスリム条令に始まるイスラム法制は、高い離婚率を問題視し、女性を経済的困窮から保護・救済すべきとの認識で推進された。その方法としてカーディの裁量権を縮小し、シャリーア裁判所を設置することは、ムスリム社会から広く支持されてもいた。そして、そのシャリーア裁判所の権限・手続きを規定するという体裁で進められたイスラム法制が第一に追求したのは、「結婚の安定」だったといえる。離婚の抑制に加え、駆け落ち婚や多妻婚の事実上の抑制は、結婚に対する不安定材料を婚姻の時点から排除しようとするものである。ムスリム条令の施行以降、離婚率は30%まで低下する一方、婚姻の登録数も減少している²⁵。既婚女性による離婚事由の拡大(明記)が最初の法制から約10年遅れの1966年に初めて実現したことも、このような法制の動機を裏付けるものといえる。

III アフマド・イブラヒムとアフマド・ルトフィ

1. 離婚

カーディの職権乱用を批判していた『カラム』は、当初シャリーア裁判所の設立を歓迎していた。『シャリーア裁判所』(Qalam, 1953.11: 4)という記事は、「ここ数年シンガポールで起こっている離婚事件は減少傾向を見せず、シャリーア裁判所の設立を求める空気が醸成されている」と述べて、裁判所設立の動きを歓迎する。そして、ムスリムの婚姻・離婚法の運用は公的事項(perkara am)であるとし、その設立と運営の費用を政府が負担す

²³ イスラム法では、男性による離婚宣言以外に、いくつかの離婚事由を認めており、妻側は、夫が離婚に同意しない場合や夫の消息が分からない場合には、定められた条件を満たしていることを立証して離婚することができる。フル(「買い戻し」)による離婚。妻が何らかの財産を夫に譲ることで夫の合意をえる。妻が婚姻時に支払われた婚資金を払い戻すか、未払いの婚資金を受け取る権利を放棄することで支払いとする場合が多い)、タッリーク(約定にもとづく離婚。夫が、ある一定の条件を満たした場合に妻に離婚の権利を付与すると宣言し、これが実際に満たされた場合に離婚できる)、ファサフ(婚姻の解消。数年にわたる遺棄のほか、暴力、配偶者の不妊や不能などが離婚事由になる)など。

²⁴ このほかの離婚事由については、「イスラム法に従って」(in accordance with the Muslim law)という文言のみ。なお、シンガポールにおいてファサフが、実務でほとんど定着していないとの指摘もある(Horowitz, 1994: 278-279)。

²⁵ 1957年以降、結婚/離婚(年)の登録件数は以下のとおり。2303/1192(1957)、2332/1192(1958)、1953/729(1959)(Singapore Parliament Report, 1960.1.13)。

べきであると主張する。

『イスラム婚姻法案』(*Qalam*, 1956.1: 3) と題した記事では、「離婚に関わる多くの出来事がおこり、また婚姻に関するカーディの行動や裁定に大きな不満がある」とし、カーディの権限・職掌への改革としてシャリーア裁判所やその上訴機関の設置を歓迎する。ここでは、離婚に対する『カラム』の立場が端的に表れている。

この法制においてもっとも注意を払うべきは、離婚と離婚(待婚期間²⁶)に付随する支払いのこと、また子供の養育費支払いの執行である。なぜなら、多くの男性はこのことに責任を持とうとせず、子供は離婚女性にまかされきりなのだ。法制によってこの支払いを義務化することは我々の社会の安定にとって大変に重要なことだ(*Qalam*, 1956.1: 3, 4)。

ここでは、離婚の抑制には触れられず、扶養など夫の義務を立法化することに力点がおかれている。『カラム』が法制化に対して期待する婚姻法改革は、「妻を離婚した夫に、待婚期間の扶養、子供が成人するまでの養育など、離婚に付随する責任を遂行させること」であり、それによって「社会における母たちの境遇を改善し、弱い性に対する被害が生じないようにすること」(*Qalam*, 1962: 6: 4, 5)であった。このような言明からは、『カラム』が夫の「権利」に変更を加えることなく、扶養などの義務・責任の履行を強化することで、離婚に付随する問題の解決を企図していることが分かる。

転じて、『カラム』によるイスラム法制への不満は、1961年1月にシンガポール政府が公開した『1960年イスラム法施行法案』²⁷への反対の議論のなかで初めて表明されている。

第98条3項によるとカーディもしくは副カーディは、夫婦双方が合意に達していることを調査によって確認した後でなければ離婚もしくは復縁を登録できない。これは、離婚は夫婦が離婚に合意している場合のみ合法的に登録されるということである。つまり、夫は妻が離婚に同意しなければ離婚できないのだ(*Qalam*, 1961.3: 40)。

ここでは、離婚の登録ができないという状況を「離婚できない(*tidak boleh menceraikan*)」(*Qalam*, *ibid*) 状態と捉え、登録のためにシャリーア裁判所に申し立てを行わなければならないことについて、イスラム法に反すると主張する。

²⁶ 夫と離婚または死別した場合の妻の再婚禁止期間をいう。待婚期間中は夫に扶養義務があり、また2度目までの離婚であればこれを解消し、復縁することができる。

²⁷ 同年に廃案となった。『カラム』は、自らが法案に反対するとともに、ムスリム諸団体による同法案への反対集会について写真や記事を掲載した(*Qalam*, 1961. 5: 1, 5)。光成(光成, 2010: 44; 光成, 2011: 45-46)も参照。

このようなことは、ことを複雑にしているに過ぎず、とりわけ妻の同意を求めるとい
う点においてシャリーアが認めることに反している (*Qalam*, 1961.3: 40)。

『カラム』は、「神が男性にタラークの権利を与えたとするならば、女性にもフルの権利
を与えている」(*Qalam*, 1962.6:5) とし、この権利が「与えられ、自由に行使されなけれ
ば...シャリーアによって離婚したにもかかわらず国の法により (引用者注: 婚姻状態に)
引きとどめられ、妻に対し姦通を犯すことになってしまう」(*Qalam*, 1962.6: 5) と、イス
ラム法制をイスラム法に矛盾するものとして批判した。

このような批判を受けて、1962年12月にシャリーア裁判所裁判官とムスリム諮問委員
会が批判に対する反論のコメントを『カラム』誌上に発表した。反論は、「離婚できない
のではなく登録には妻の同意が必要だけ」とし、妻の同意がないままタラーク宣言がな
された場合でも、確認の手続きを踏むことで宣言が認定されることなど、登録前の調査や
婚姻承認の留保が、イスラム法が認める離婚の形式や多妻婚を否定するものではないこと
を強調した (*Qalam*, 1962.12: 35, 36)。

『カラム』はこれに対し、「新聞広告欄の妻への出廷命令を見れば夫が妻を離婚できな
いことは明白だ」(*Qalam*, 1963.1:10, 11) など、手続きによる夫の権利の間接的な制限を
問題視する再反論を展開した。離婚を問題視する議論のなかで、アフマド・イブラヒムが
挙げている具体的な問題とは離婚女性や子どもの経済的な困窮である。この点で、アフマ
ド・イブラヒムと『カラム』の問題認識のあいだには大きな隔たりはない。しかしアフマ
ド・イブラヒムは、離婚の権限抑制こそが問題解決の手段であると主張し、非ムスリムの
婚姻法改革の成果でもある『女性憲章』がこの点で先行していることを示唆する。

1961年制定の『女性憲章』は夫と妻に共通の離婚自由のみを認めている。シンガポ
ールのムスリムだけが、夫は妻を離婚する無制限の権限をもつべきだと言う。この自
由は本当にムスリムの利益になるのか？夫が非難されるべき理由のない妻を離婚し、
妻と子どもを置き去りにし、妻は待婚期間をすぎれば扶養を受け取ることもできない、
これがムスリム・コミュニティのためになると思っているのだろうか。ほとんどのム
スリム国家では、ムスリムの夫たちの権限は制限されており、この事項についてシン
ガポールのムスリム男性たちが独占的な権利を要求するのは、偏狭な狂信と社会意識
のなさゆえである (Ahmad Ibrahim, 1964.5: 15)。

アフマド・イブラヒムは、法制を受け入れることがムスリムの利益になると主張し、『女
性憲章』を「人権憲章の観点からも模範的な法規範だ」と述べる。多妻婚を一律に禁じる
『女性憲章』のムスリムへの適用を示唆するその論法は、『カラム』と真っ向から対立し
ていく。

2. 多妻婚と『女性憲章』

『カラム』は、多妻婚を望む男女に対し、カーディの事前調査が行われるようになった結果、「1960年にシンガポールで、条件を満たして認められた多妻婚はたったの3件だったと報じられている」と苦言を呈している (*Qalam*, 1961.3: 40)。翌年の論考では、こうした事前調査について、「ムスリムにとって、イスラムの法に反するとみられる規定」が「ひそかに施行されている」とし、法文上は「イスラム法に即して障害がないと確認する」と定められているだけの事前調査において、「扶養能力の有無、第一夫人の承認、第二夫人の後見人の承認、第二夫人の承認」という4つの条件が事実上課されていると主張した (*Qalam*, 1962.8:6)。

シャリーア裁判所裁判官／ムスリム諮問委員会は、多妻婚における主任カーディの事前調査における要件に「第一夫人の承諾」は含まれていないと反論し、調査されるのは複数の妻に対する公正さ、扶養能力などであると主張した (*Qalam*, 1962.12: 35)。しかし、カラムは「公正とは多妻婚を阻むことなのか?」、「公正さは物質にあらず」として、扶養能力の調査や、カーディの事前許可の必要性そのものを否定していた。

先にも述べたように、婚姻・離婚にかんする規定に対して『カラム』の批判が声高になっていったのは、1961年1月以降である。そして、離婚、多妻婚の抑制を、「イスラム法に反する」ばかりでなく、「キリスト教徒の法」(*Qalam*, 1962.8: 40) もしくは「女性憲章の侵入」(*Qalam*, 1962.10:6, 40) と批判するようになる。

現在も諮問委員会の「賢いメンバーたち」が女性憲章の第4条²⁸をムスリムの法にしようと目論んでいる (*Qalam*, 1962.10: 40)

『女性憲章』は、婚姻・離婚とその登録、子どもの扶養など家族法規定と、女性が巻き込まれる暴力や犯罪の抑止への罰則を包括的に定めたもので、1961年9月に施行され、これ以前に施行されていた婚姻条令²⁹を置換えた。前文では、「一夫一妻の婚姻とその婚姻の挙式および登録を行うこと、離婚、婚姻における権利と義務、家庭の保護、妻子の扶養、女性や女兒に対する犯罪への罰則を定めた法の改定、およびこれに付随する重要事項について定める法である」と宣言し、同憲章の定める期日以降の非ムスリムの多妻婚は非合法とされた。ムスリムには一夫一妻の原則など一部の規定は適用されない³⁰が、アフマド・

²⁸ 『女性憲章』第4条は、婚姻を締結することのできない条件を列挙する。このなかに「すでに婚姻している者」が含まれる。

²⁹ キリスト教徒婚姻条令 (Christian Marriage Ordinance No. 10 of 1940)、婚姻条令 (Civil Marriage Ordinance No. 9 of 1940)。

³⁰ 婚姻規定、婚姻の登録・離婚規定はイスラム法のもとで婚姻したかその婚姻をシンガポールもし

イブラヒムは、『女性憲章』の一夫一妻規定のムスリムへの適用免除も見直すべきだと述べる。

『女性憲章』による主要な改革は、多妻婚の廃止である。これはムスリムを除いて適用される。ムスリムたちは多妻婚を許されることで本当に利益を得るのだろうか？多妻婚はイスラムに課されている訳ではなく、厳しい条件の下で許されているに過ぎない。近代的な社会生活に盲目な人のみが、多妻婚が幸福な家族生活を破壊する原因であること、その婚姻の妻子を苦難に導くことを否定する。普通のムスリムにとって、たった一人の妻を持ったときですら、子どもに快適な生活と良い教育を与えることは難しい。彼に多妻婚を認めることは、その子どもの幸福と教育を無視することを認めるのと同様だ (Ahmad Ibrahim, 1964.5: 15)。

アフマド・イブラヒムは、『女性憲章』による多妻婚の禁止を、近代社会の規範と位置づけ、「実際にトルコやチュニジアでは廃止されている——そしてその他の多くの国においても、厳しい統制の下におかれている」と、他のムスリム諸国においても実施されていることを引き合いに出す。これは、『女性憲章』を「キリスト教徒の法」、「仏教徒の法」など、特定の宗教、民族の規範と見なしてその適用を拒否する『カラム』の立場と真っ向から対峙するものである。

言うまでもないが、シンガポール政府はキリスト教の政府ではない。キリスト教や仏教の生活をシンガポールの市民に強要することは今までもこれからも政府の政策ではない。むしろ政教分離政策に基づき、政府は宗教事項に介入しない。...例えば、1961年女性憲章は、一夫一妻を強要し、離婚を制限することから、キリスト教徒の法だと言われている。しかし、一夫一妻も離婚もキリスト教徒のものであると言うのは、背広も自動車もキリスト教のものだと言うのと同じぐらい滑稽だ。『女性憲章』は、実際にはキリスト教徒婚姻条令を削除しており、キリスト教、ヒンドゥー教、仏教のいくつかの教えを破棄している。これは市民の福祉のための法であり、「キリスト教徒イスラムのどちらに従っているのか」ではなく「よい法なのか、悪い法なのか」を問われるべきものだ (Ahmad Ibrahim 1964.5: 12)。

アフマド・イブラヒムは、「市民の福祉」の実現のために制定された規範として『女性憲章』を擁護する。それゆえ、多妻婚への事前許可制を、シンガポール政府による「信仰へ

くはマレーシアで定められたイスラム法規定のもとで登録したムスリムには適用されない。女性憲章第3条第2項。

の干渉」³¹として反発する『カラム』の立場は、福祉やコミュニティの利益を受け入れず、「正統派」を名乗っているにすぎないとして、批判される。

国家が導入した福祉のための立法と政策を、シャーフイー派の正統教義と異なると拒否することで、ムスリムは本当に利益を得ているのか、それとも他の市民とともに享受すべき利益を拒否しているのか？立法は、シンガポールにおいて理解されているところの正統シャーフイー派法学に従っていないという理由で拒否されるべきなのか、それともそれがムスリムの利益になるかどうかを問われるべきなのか？...『女性憲章』に対するムスリムの批判の全てにおいて、それが利益にならないということは示されていない (Ahmad Ibrahim, 1964.5: 13-14)。

アフマド・イブラヒムは、「他の民族が享受している福祉をムスリムが拒否している」と批判し、「マサラハ (公共の福祉)」³²に従ってイスラム法を再解釈するならば、イスラムの観点からもそのような「福祉」は受け入れ可能なものと主張する³³。ただし、アフマド・イブラヒムが議論のなかで多用するのは「マサラハ」ではなく「福祉 (welfare)」という単語である。

ムスリムの特別な権利は、彼らにとって利益になるのかも疑問である。まず理想的な近代国家は、その政策が市民の福利を守り、向上させる、福祉国家 (welfare state) である。政策や立法にあたって考慮されるべきことは、それが住民の福祉に資するかどうかという点である (Ahmad Ibrahim, 1964.5: 12)。

「市民の福祉」「住民の福祉」という言辞からも分かる通り、アフマド・イブラヒムの用

³¹ 「シンガポール政府が多妻婚を禁じる法律を制定したとき、政府はこの法律がムスリムに適用されることはないと言明した。しかし、間接的にムスリムも一夫一妻の法律を適用されている...このような事態に対し、人々は、ムスリムはシャリーアに反する法に従わされるのか、と問うだろう。ムスリムらは...政府がイスラムの宗教については干渉しない、と言ったことについて間接的な影響を受けることになる」(Qalam, 1961: 4: 3-4)。ほか、(Qalam, 1962.8, Qalam, 1962.10, Qalam, 1965.11) など。

³² 「マサラハ」とは、イスラム法の推論を行う上で比較考量されるべき概念、公共の福祉を意味する。法学者が厳格な推論による結論を政策的に回避する根拠となった(堀井, 99-102)。19世紀以降、アブドゥッなどイスラム近代思想家が、コーランの解釈における理性の役割の拡大を提唱し、イジュティハドの具体的方法として提示した(中村, 1997: 79, 80)。

³³ フィーナーによれば、「マサラハ」の概念は、20世紀中盤以降、東南アジアのムスリムの思想潮流において広くイスラム法改革の基礎とされてきた。インドネシアにおけるマサラハの議論は、20世紀初頭より本格的に展開された。その後(20世紀後半以降)、マサラハはシャリーアの目的の一つであるという一般認識が広まり、マサラハが法学的な判断にいかん資するかという議論を開いていった。フィーナーは、過去20年にわたり、マサラハの実現という観点に立った社会の福祉、あるいは公共の利益への考慮が、イスラム法の変革にかんする哲学的・公共的議論の支配的な概念となつたと述べる(Feener, 2007: 49-50, 137)。

いる「福祉」はムスリム・非ムスリムを包摂するものである。シンガポールの全ての市民が享受すべき「福祉」を指す言葉として「福祉」(welfare)を用いたのであろう。イスラム法制は、シンガポール全体で社会の安定や福祉の充実を迫するという構想の一部だったのであり、『カラム』が『女性憲章』の侵入」と揶揄した事態は、まさにそのように企図されて起こったのである。

3. 「イスラム法制」という枠組み

アフマド・イブラヒムは、イスラム法制の内容が「イスラム法に反している」という批判に対し、「純粋なムスリム法を求めるのは不合理」と反論した。

近年、シンガポールのムスリムの間には、政府はムスリムに影響を与えるような介入をするべきでなく、ムスリムはその法と実践を尊重されるべきだと主張する傾向がある。(…)このような要求の論理的な帰結は、政府はムスリムのために何もすることができないということだ。(…)ムスリムが少数派にすぎない国家において、とりわけ、シンガポールでもマレーシアでも、民族と宗教を超えた帰属意識をつくろうとしているなかで、そのような要求を行うのは不合理でかつ危険である (Ahmad Ibrahim, 1964.5: 11-12)³⁴。

ここでは、多民族社会のなかの一員でありかつ少数派であるという、ムスリムのシンガポールにおける位置づけが強調される。しかし、アフマド・イブラヒムは多数派もしくは他者の規範として『女性憲章』を受け入れるよう求めているのではない。「人権憲章に照らして模範的」で、また「近代的な社会生活」に合致するものとして提示されているのである。動き出したばかりのイスラム法制についての論及でも、このような構想が示されている。

これまでのカーディによる容易な離婚の承認は、シンガポールにおけるムスリム法運用の主要な欠陥であった。1957年ムスリム条令は、その実務と手続きに大幅な変革を加えた。(…)シャリーア裁判所は適正に組織され、従うべき手続き・証拠規定が定められ、人々が裁判所に出廷するか弁護士によって代理される権利が明文化された。(…)そして、裁判所は、事実を確定するための証拠と証人の数、状態、資格についてムスリムの法に従うよう求められると同時に、シンガポールで施行されている証拠法も参照しなければならない (Ahmad Ibrahim, 1958.12: lxxv)。

³⁴ 新聞紙面でも同様の言及をしている。“Ahmad: Call for a pure Muslim law is absurd”. *ST*, 9 November 1966.

シャリーア裁判所は、近代司法をモデルとし、近代司法と概念や手続きを共有できる「裁判所」として構想された。つまり、シンガポールのイスラム法制は、婚姻・離婚規範では『女性憲章』と、その運用においては近代司法と並びうるものとして作りあげられたのである。それは、法の下での平等をイスラム法制の枠組みを介して実質化する試みと言い換えることもできるだろう。

おわりに

本稿が対象とした 1950～1960 年代のマレーシア、シンガポールをつうじた特徴のひとつに、女性の台頭ということがある。女性たちはマラヤ連合案に反対の声を挙げて同性を動員し、普通参政権を手にし、また戦後、雨後のタケノコのように林立した女性福祉活動団体は、女性の地位向上を社会全体の問題とする女性イシューを喧伝した。シンガポールにおけるムスリム、非ムスリムの婚姻法改革は、このような背景のもとで成立し、イスラム法制は『女性憲章』のムスリム側の対応物」とも言われた。

当初イスラム法制改革を歓迎していたアフマド・ルトフィが、法制の内容を厳しく批判するようになるのも、『女性憲章』の成立と相前後した時期であった。アフマド・ルトフィは『女性憲章』の定める女性の権利が、男女の相互的な権利・義務関係の体系としてのムスリムの婚姻規範を破壊することを恐れた。アフマド・ルトフィはこのため、イスラム法制の枠組みがムスリム独自の婚姻関係を実現するものでなければならないと唱えたのである。対してイスラム法制の代弁者でもあるアフマド・イブラヒムは、これらの論者を批判し、イスラム法の解釈は時代や社会状況によって変わるべきとし、法制をつうじた離婚や多妻婚の抑制を近代社会の要請に沿ったものと主張した。アフマド・イブラヒムにとってイスラム法制とは、非ムスリムが享受する福祉や進歩を、ムスリム独自の法枠組みをつうじて実現する機構だったのである。

かくして、ムスリムと非ムスリムとが異なる法制のもとに服しながらも、それぞれの枠組みの内側で同等の権利が保証されるという二元的な法制状況が脱植民地化期シンガポールで形成されたのである。

〈資料・参考文献〉

政府刊行物

Government Gazette. (Singapore). 1950-1966.

Proceedings of the Legislative Council, Colony of Singapore. 1950-1955.

Singapore Parliament Report. 1955-1966.

新聞・定期刊行物

The Strait Times. Singapore.

Qalam. Singapore: Qalam Press.

日本語文献

篠崎香織 (2007) 「20世紀初頭におけるペナンの華人と政治参加」東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻博士論文。

中村廣治郎 (1997) 『イスラムと近代』岩波書店。

堀井聡江 (2004) 『イスラム法通史』山川出版社。

光成 歩 (2010) 「シンガポールにおけるイスラーム司法の制度化：1960年ムスリム法施行法案の廃案をめぐる」山本博之編著『カラムの時代——マレー・イスラム世界の「近代」』(CIAS Discussion Paper No.13) 京都大学地域研究情報統合センター、pp.39-44。

——— (2011) 「社会再編の時代の婚姻・離婚法制：1957年シンガポールのムスリム法令による改革」坪井裕司・山本博之編著『カラムの時代 II——マレー・イスラム世界における公共領域の再編』(CIAS Discussion Paper No.19) 京都大学地域研究情報統合センター、pp.40-46。

——— (2012) 「1950年代「強制婚」論議にみるカラム誌の改革論理」坪井裕司・山本博之編著『カラムの時代 III——マレー・イスラム世界におけるイスラム的社会制度の設計』(CIAS Discussion Paper No.23) 京都大学地域研究情報統合センター、pp.40-46。

山本博之 (2002) 「東南アジアにおけるムスリム同胞団の成立と初期の活動について」『ODYSSEUS』7:59-73。

英語・マレー語文献

Abdul Munir Yaacob, Mohamad Arifin, Najibah Mohd Zin dan Siti Shamsiah Md Supi. (2007) *Permata Pengislah Perundangan Islam: Biografi Profesor Emeritus Tan Sri Datuk Ahmad Mohamed Ibrahim.* MPH/IKIM.

Ahmad Ibrahim (1958) "The Shariah Court, Singapore," *The Malayan Law Journal*, 28 (2): 6-18.

——— (1962) "Muslim Marriage and Divorce in Singapore," *The Malayan Law Journal*, 24 (12): 75.

——— (1964) "The Legal Position of Muslims in Singapore," *World Muslim League Magazine*. 1(5): 11-21.

——— (1965) *The Legal Status of the Muslims in Singapore*, Malayan Law Journal.

——— (1979) *Developments in the Marriage Laws in Singapore Since 1959*,

- Malayan Law Journal.
- Aljunied, Syed Muhd Khairudin (2009) *Colonialism, Violence and Muslims in Southeast Asia: The Maria Hertogh Controversy and its aftermath*, Routledge.
- Djamour, Judith (1959) *Malay Kinship and Marriage in Singapore*, The Athlone Press.
- (1966) *The Muslim Matrimonial Court in Singapore*, The Athlone Press.
- Feener, R. Michael (2007) *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia*, Cambridge University Press.
- Haja Maideen (1989) *The Nadra Tragedy: The Maria Hertogh Controversy*, Pelanduk Publications.
- Hughes, T. Eams. (1980) *Tangled Worlds: The Story of Maria Hertogh*, Institute of Southeast Asian Studies.
- Hickling, R. H. (1992) *Essays in Singapore Law*, Pelanduk Publications.
- Horowitz, D. L. (1994) “The Qur’an and the Common Law: Islamic Law Reform and the Theory of Legal Change,” *The American Journal of Comparative Law* 42 (2&3): 233-294, 543-580.
- Ismail Kassim (1974) *Problems of Elite Cohesion: A Perspective from a Minority Community*, Singapore University Press.
- Yegar, Moshe (1979) *Islam and Islamic Institution in British Malaya*, The Magnes Press, Jerusalem.