

ジェンダーの平等、イスラーム、法

ライハナ・アブドウーラ

アサドウツラー・アリー⁽¹⁾、シテイ・アミナー・ハミード⁽²⁾

柳沼正広 訳

1 イスラームとジェンダーの平等

ジェンダーの平等は新しい概念ではないにもかかわらず、世俗社会はそのような言い回しが百年もさかのほらない頃に発明されたかのような印象を与えてきた。

現代における否定的な描かれ方とは異なり、イスラームはこの概念をクルアーンの啓示以来唱道している。つまり最も重要で最も大切にされている聖なるクルアーンにおいて強調しているのである。聖典そのものから得られる重大な証拠には、男性と女性に公平な光

を当てて言及するいくつかの節(ayat)があり、たとえば、もつとも有名なものは「部族連合」の章の次の節である。

本当にムスリムの男と女、信仰する男と女、献身的な男と女、正直な男と女、堅忍な男と女、謙虚な男と女、施しをする男と女、齋戒(断食)する男と女、貞節な男と女、アッラーを多く唱念する男と女、これらの者のために、アッラーは罪を赦し、偉大な報奨を準備なされる⁽³⁾。

この節は、イスラームを厚く信奉する者には、ジェンダーに関わりなく、同じだけの赦しと報奨が与えられるとはつきり述べている。「男と女」とこの節のどの部分においても明確に述べられている事実は、このことの決定的な表明である。それは、まるで創造者が、女性も男性と同じ報奨を得ることが確実に理解されるように、両方にはつきり言及することを望まれたかのようである。

イスラームの到来以前に、異教のアラブ人たちが女性を財産のように扱い、あらゆる権利、相続、そして市民としての義務さえも剥奪していたことは驚くことではないが、女性たちも神への導きと報奨に同じように到達できると告げられた以上、彼らは何も奪うことはできない。

クルアーンには「かれは、人間を男と女の両性になされたのではなかったか」（「復活」75：39）とも「われはアーダムの子孫に尊厳を与え」（「夜の旅」17：70）とも述べられている。ハシム・カマリ博士はこの尊厳について、男性に限られたものではないと指摘している。

「アーダムの子孫」には男性も女性も共に含まれる。男性と女性は創造の過程においても、生得の尊厳においても等しい。彼らが発出してくるところの神の恩寵は男性と女性を区別しない。⁴

この驚くべき社会の変化は次の諸節と預言者の言葉の中でさらに強調されている。

A 道徳的実践について

誰でも善い行いをし（真の）信者ならば、男でも女でも、われは必ず幸せな生活を送らせるであろう。なおわれはかれらが行った最も優れたものによって報奨を与えるのである。（「蜜蜂」16：97）

B 仕事について

主はかれらの祈りを聞き入れられ、仰せられた。「本当にわれは、あなたがたの誰の働いた働きもむだにしないであろう。男でも女でも、あなたがたは

互いに同士である。…」（「イムラーン家」3…195）

このことは、クルアーンのもう一つの節（「婦人」4…32）でも強調されている。

男たちは、その稼ぎに応じて分け前があり、女たちにも、その稼ぎに応じて分け前がある。

C 市民の義務について

男の信者も女の信者も、互いに仲間である。かれらは正しいことをすすめ、邪悪を禁じる。また礼拝の務めを守り、定め喜びをなし、…（「悔悟」9…71）

「正しいことを勧め、邪悪を禁じること」に両方のジェンダーが含まれていることは、統治のあり方にも国の建設にも両方の参加を——どちらも他方を犠牲にしたり排除したりすることなく、両方が国についての決定や展望と目標に対して同じ権利を持つことを典型的に示している。

D 教育について

知識の探求は一人一人のイスラームの義務である（つまり男性も女性も）⁽⁵⁾。

先に言及した権利と同様、イスラームにおいては、どちらのジェンダーにも教育を等しく受ける機会がなければならぬ。歴史上の多くの女性学者の例は——その中には預言者の妻、信者の母アーイシャ・ビンティ・アブー・バクルも含まれる——イスラームが、女性に対する教育を奨励しているだけでなく、命じていることを証明している。

しかしながら、ジェンダー間の公平を詳細に述べているクルアーンの明白なこれらの諸節があるにもかかわらず、ムスリムの世界における女性の扱われ方には、多くの人が衝撃を受け、驚く。その世界では、女性はいほとんど二級市民の地位にあるようにみえる。

ジェンダーの平等に関する最も新しい国際法は、1979年に採択された女子差別撤廃条約（CEDAW）であり、それは今では、女性だけのための人権法案と

考えられている。その条約は、189ヶ国によって批准され、そこに含まれる条項に留保を付けられることもほとんどなかった。これらの条項の最初は「差別」とは何であるかを明確にすることから始まっている。

この条約の適用上、「女性に対する差別」とは、性にに基づく区別、排除又は制限であつて、政治的、経済的、社会的、文化的、市民的その他のいかなる分野においても、女子（婚姻をしているかいないかを問わない。）が男女の平等を基礎として人権及び基本的自由を認識し、享受し又は行使することを害し又は無効にする効果又は目的を有するものをいう。⁽⁶⁾

さらに明確にするため、締約国は「男女の定型化された役割に基づく偏見及び慣習その他あらゆる慣行の撤廃を実現するため、男女の社会的及び文化的な行動様式を修正」しなければならないと宣言する第5条(a)のような、より特殊な条項に留保をつける国は、第28条に示されている通り、その国の宗教的あるいは文化

的価値観の体系に基づいた女性たち自身の選択であっても、これらの条項に反する代案を表明することは許されていない。基準となる価値観は、条約を作り出した当事者たちによって初めに定められており、それらの国、文化、宗教は——そしてそれらを支持する女性たちも——反対することはできない。

ジャヴァイド・レーマンのような学者は、複婚「多妻制」をおもな根拠の一つに挙げながら、シャリーアは女性の諸権利に対して無感覚だったと論じてきた。⁽⁷⁾ ミシエル・ブランドとジェフリー・カプランも同様に、男性のみに一人以上の相手と結婚できる選択が許されているのは不公平であると主張している。⁽⁸⁾ 彼らの議論は、「平等equality」についての彼らの定義から多くを引き出しているが、それは、ただ「同一sameness」ということに過ぎないように思われる。しかし、そのような解釈が基準として成り立つかどうかは疑わしい。アン・F・ベイエフスキーが、国際法における平等の扱いと非差別の概念について、ヒューマン・ライツ・ロー・ジャーナルに書いているように、「平等」と「同

一」は異なるものである。

①扱いにおける違いのすべてが差別ではないし、平等とは同一の扱いを意味するのではない。

②区別が差別となるのは、それが(a)客観的・合理的な正当性を持たないか、合法的な目的を持っていないとき、(b)目的とそれを達成するために用いられる手段との関係に合理的な釣り合いが取れていないときである。

③目的の合法性と、目的とその達成のために用いられる手段との関係の合理性は、すくなくとも、人種（肌の色、国や民族といった出自を含む）・性・宗教に基づく区別においては、成立するのはより困難であろう。⁽⁹⁾

ベイエフスキーにおいては、平等は、同一性よりも公平性を強調して定義されている。たとえば、「合理的な正当性」や「釣り合い」を持つとみなされるような差別的行為は、トイレ、体育館、スポーツ、軍隊での

運動能力試験などにおける男女の分離であり、これらすべては、個人の選択とジェンダーの肉体的差異のもとに正当化されると考えられる。しかしながら、ベイエフスキーの3番目の規定に記されているように、宗教的イデオロギーのような非実地的な根拠に基づく場合にはその差別は容認できるものとして確立することは難しくなるであろう。そうすると、イスラームの倫理基準は、その範疇に入ると思われるかもしれない。しかしそのような基準が、正当化されない差別的なふるまいであるかが検証される際には、平等を同一とみなす議論によるだけでは判定されえないこと、そして、その文化本来の価値観に照らして吟味されなければならぬことは明白である。もし複婚が真に間違っているのなら、それはたんに一方のジェンダーが一つの行為への参加を許されていないゆえではなく、ジェンダー間の公平な扱いを妨げるゆえに間違っているのだけなければならない。

「平等＝同一」議論を採用しない批判者たちは、女性に対する不公平な扱いを支持するような他の証拠をイ

スラームの基礎をなすものとして挙げるかもしれない。クルアーンの中でもより有名で引用されるものの一つに、「雌牛」の章の第228節「女は、公平な状態の下に、かれらに対して対等の権利をもつ。だが男は、女よりも一段上位である」がある。

文字通りに読めば、この節は、男性が《一般に》女性よりも高く扱われるべきことを示す十分な証拠である。しかし、この節の解釈については、イスラーム文脈が始まって以来ずっと論争が行われてきた。この節は、実際に男性は女性より上だと言っている。しかし、どのような意味で？ たしかにクルアーンが女性よりも男性に高い地位を与えているのは本のだが、男性が《女性の庇護》においてより多くの責任を持つという限られた文脈の中で、そのことが言われているのである。この節は、女性の結婚について述べられたものであり、あらゆる事柄に対する普遍的な言明ではない。

また、この考えを支持するものとして、クルアーン「婦人」の章第34節に「男は女の擁護者（家長）である。それはアッラーが、一方を他より強くなされ、かれらが

自分の財産から（扶養するため）、経費を出すためである」とある。これと併せて、先の節は注意深く、またクルアーンの命じるところの全体的なアプローチに従って読まれる必要がある。文脈が無視されれば、文字通りいかようにも読まれてしまうことになる。

さらに、他の節も男性と女性を論じるときには特殊な性質を持つ。法的な事柄において女性を軽んじるためによく引用されるのは、「雌牛」の章第282節である。

あなたがたが期間を定めて貸借する時は、それを記録にとどめなさい。あなたがたのことがらを公正な記録者に記録させる。…あなたがたの仲間から、2名の証人をたてなさい。2名の男がいな場合は、証人としてあなたがたが認めた、1名の男と2名の女をたてる。もし女の1人が間違っても、他の女がかの女を正すことが出来よう。

この節は、一人の女性の証言は一人の男性の証言に

匹敵しないというために繰り返し使われてきたが、この節で女性が二人選ばれているのは、商取引という事柄の特殊性のためであるのは明白である。当時の女性は、男性ほどそのような仕事に従事することがなかったで、その仕事に習熟していないと思われるにすぎない。この節は、一つのことについてのみ言われているのであり、社会の営まれ方や商業における社会規範的な機能という文脈の中にあるのである。ゆえに、この節を、女性の証言が男性の証言に劣るとか、一般に女性には証言をする能力がいくら欠けているなどというための証拠として用いることはできない。預言者の後継者である第2代正統カリフのウマル・イブン・ハッターブは、マディーナの市場の問題を管理する仕事に女性を任命した。マディーナは最も神聖なマッカに次いで神聖な地であり、そこは預言者が生き、埋葬された場所である。もしこの節が普遍的な命令であるなら、ウマルがそのようなことをするのは許されなかったであろうし、その女性が、商業の現場で管理者としてまともに受け入れられることはなかったであろう。

右のことから、クルアーンの諸節も、現代のムスリムにとって宗教的振る舞いと解釈の基準とされている初期ムスリム共同体の歴史における慣行とともに、啓示された文脈の中で受けとめられるならば、イスラームは、一方のジェンダーをもう一方のジェンダーよりも「よりよい」ものとして分類しているのではなく、男女両方に影響を与える社会経済的な諸条件を考慮に入れていくことができる。理想的な条件のもとでは、調和のとれた共同体のモデルと社会の進歩を育む役割が、男女それぞれに割り当てられる。ウマルの市場での女性補佐のようなこの規則の例外が現れたときには、それらの例外は、個々のジェンダーに関係なく許される。

同様に複婚の場合にも、満たされるべき条件は、男性が財政的に力のある地位にあること、男性が、彼の配偶者の一人一人に対して生活のあらゆる面において公平であること——財政的にも、精神的にも、感情的にも、さらに親密さにおいても公平でなければならぬ。女性たちは、この役割に理想的に適しているとは

考えられていないので、複婚「多夫」を許されていないのである。彼女たちはつねに子ども世話をしなければならず、複数の夫を支えるなどという他のあり方で世話をする役割を担うことはとてもできない。これは社会全体の基本構造を揺るがすだろう。さもなければ、母親への負担が著しく増大する。しかし、男性が複婚を許されるのは、先に記した諸条件に限られており、もし男性が、公平の基準を一つでも満たすことができなければ、彼が同時に一人以上の妻を持つことは許されない。それは、一家の安定と調和を確保するためだけでなく、女性を搾取や放置から守るためである。このように複婚は特権ではなく責任であり、限られた男性しかその条件を満たすことのできないものなのである。

しかし、複婚は、とくにイスラームにおいて、男性の墮落した欲望を満たすために濫用されてきた。そしてそのことが、ムスリムが多数派の国々において、この慣行に対する誤解と反発を招いてきたのである。しかし、間違った複婚のあり方が、それが行われてきた

国々で見過ごされてきたわけではない。マレーシアは、とくにこの議論を呼ぶ複婚の問題において、ムスリムの独自性と価値観のより広い社会的文脈とその境界内における女性の公平な扱いを實行しようとするきわめてすぐれた模範として貢献している。

2 マレーシアのイスラーム家族法

歴史のおもな記録によれば、初期のマレー社会は、複婚について何千年と続けてきた他の諸国と同様に、社会の規範的な慣行として受け入れてきた。これは、ヒンドゥーの聖典マヌ・サンヒター「マヌ法典」にも、複婚が伝統的な結婚の形の一つとして見られることから明らかである。このことは、ヒンドゥー教が14世紀のイスラーム到来以前のマレー半島に根付いていた事実による⁽¹⁰⁾。イスラーム到来のはるか以前、ヒンドゥー教の信仰、統治、文化が広まっていた中で、複婚が行われていたことは不思議なことではない。

マレーシアへのイスラームの到達によって、ヒンドゥー教は次第に取って代わられ、マレー社会に根本的

な変化がもたらされた。⁽¹¹⁾ マレー人の生活は、ヒンドゥー教とアニミズムの信仰から、イスラームの教えに基づく生活へと変容し、その教えの影響は文化、文学、信仰、政治、習慣、儀式、芸術、法を含む生活のあらゆる側面に及んだ。⁽¹²⁾ しかし、この変容は、イスラームが複婚を許していたために複婚の慣行には大きな影響をもたらさなかった。マレーの古典文献から得られる事実によつて、初期マレー社会、とくに上流階級に複婚が存在していたことが確かめられてきた。⁽¹³⁾ 『スジャラ・メラ』『*Sejarah Melayu*』⁽¹⁴⁾ としても知られるマレー年代記は、逸話の形で、幾人かのマラッカのスルタンや有力者が、複数の妻とさらには妾たちを持っていた証拠を提供している。⁽¹⁴⁾

マラッカ王国の統治⁽¹⁵⁾が始まって初めて書かれた法典フクム・カスン・メラカ *Hukum Kanun Melaka* (HKM) は、初期のマレー人の間に複婚が存在していたことを示す他の歴史文書を裏付けている。⁽¹⁶⁾ HKMは、イギリスの行政官たちの調査によつて明確になり、現在では、スルタン、ムハンマド・シャーの統治期(1424・14

44)に始められ、スルタン、ムザファー・シャーの統治期(1445・1458)に完成したと信じられている。⁽¹⁷⁾

家族の問題についてのHKMの規定は、わずか5箇条に過ぎない。生活費、贈り物(*hantaran*)、後見などの複婚の契約に関連した諸権利のような、結婚や離婚における女性の権利についての規定はなかった。またHKMには女性の離婚の権利(*gugur*)もなかった。⁽¹⁸⁾ HKMに含まれていた家族に関する規定は、結婚の適齢期(*Kahar*)についての規定と同様、花嫁を結婚させる保護者(*wali*)、申し込み(*ijab*)と承諾(*qabul*)、結婚・離婚の証人の資格に関する問題を扱っている。また規定の中には、司法による離婚の承認や女性の結婚資格の根拠も含まれている。

18世紀、イギリス人はマレーの支配者との間にいくつかの政治的な条約を結んでいた。⁽¹⁹⁾ マレーの支配者たちは、イギリス人たちを居住者として、また顧問として受け入れた。そこでマレーの支配者たちは、地方の慣習やイスラーム法に関すること以外の国の統治についてはすべてイギリス人の指示を忠実に守ろうとした。

イスラームの法と慣習に関することには、とくに家族、相続、贈与 (wadi) が含まれていた。犯罪や訴訟、契約、土地、証人などイスラーム法の他の側面は、インドで行われていた法に従っていた。実質的に法律は、それ以前のムスリムの法を、イギリス法の原則に基づく法令によって置き換えることになった、とアフマド・イビラヒームは指摘している。⁽²⁰⁾ イギリス人は、諸地域の個人の生活に深くかわる家族制度の問題に関与しなかった。⁽²¹⁾

海峡植民地とマレー連合州の時代「19世紀から20世紀前半」において施行された複婚に関する規定は一つもなかった。⁽²²⁾ しかしケランタン州では、複婚に関するふたつの規制が承認されていた。⁽²³⁾ ムスリムが二人、三人の妻、ないし妻相当の者と結婚することを禁じる通知条項が1914年に承認されていた (A Notice No.141914, *Notis Fasal Melarangkan Orang-orang Islam Daripada Berhini Dua Tiga dan Semampunya*)。⁽²⁴⁾

独立後、イスラーム法行政を扱う法律は、1950年代に州ごとに制定されていった。1952年に、ス

ランゴール州が、最初にムスリム法行政の法律 (No. 30, 1952) を公布し、⁽²⁵⁾ その後、他の州も続いた。これらは、イスラーム法行政のいくつかの側面を一つの法律にまとめたものだった。その法律は、古典的な《シャーフイー》法に従った。⁽²⁶⁾

それらの立法は、イスラーム会議の設立、シャリーア裁判所、モスクの運営に関する規定、そして結婚と離婚、犯罪に関する規定から成っていた。家族法に関しては、1952年のスランゴール州のムスリム法行政立法では、結婚、離婚、扶養家族の保護、結婚における違反に関する条項は30あった。この法律は、とくにムスリムの結婚・離婚の登録に、ムスリム法を適用し執行するために定められている。⁽²⁷⁾

しかし、とくに複婚について定められた規定は、イスラーム法行政立法の中にはなかった。複婚の申請のための手続きに関する規定がなかったため、各州の行政手続きに合わせて申請しなければならなかった。ペラ、スランゴール、ネゲリセンピラン、ペルリスの諸州では、複婚の申請は、通常の結婚と同じ形式で実施

された。唯一の例外は、スランゴール州の結婚、離婚、復縁 (Rujū) に関する1963年の規定 (No. 2 of 1963) の3項の1号において、申請者に、彼の婚姻状況「結婚歴・配偶者の有無」を申告することが求められていたことであつた。夫となる者は、結婚式を挙げる前に、彼の婚姻状況を附則1に定められた書式1の書類に記載して申告しなければならなかつた。

マレーシアが、イスラーム家族法に関する法律を、より詳細に秩序立て、再整理するために修正・強化し始めたのは、1980年代初めになってからだつた。このとき、包括的なイスラーム家族法が導入され、それ以前の法律の下で定められた結婚と離婚に関する他の諸規定と複婚に関するすべての規定は廃止された⁽²⁸⁾。

1980年代のイスラーム家族法の制定は、結婚と離婚のいくつかの側面に関するムスリム女性の権利に重要な改善をもたらした。たとえば、女性が生活費や未払い金を要求する権利、タラーク (離婚宣言 / *Talak*) によつて結婚を解消する権利、裁判所の決定によつて結婚を無効にする権利 (*Faskah*)、補償金によつて離婚を

買い取る権利 (*Kulu*)、離婚後の財政的な手当てを要求する権利などである。その法律を詳しく見ると、この立法における複婚に関する規定が、女性の置かれた状況を改善するうえで重要な意義を持つてきたことが分かる。

マレーシアの現在のイスラーム家族法において、複婚における公正と平等な扱いは明確に法制化された。改革によつて、複婚には裁判所の命令が必要という条件が付けられた。その法によつて、司法当局は特定の要求を満たすことのできない夫に対しては、認可を拒否できるようにした。複婚を申請するには、少なくとも次の5点の条件を満たさなければならない。

- ① 申し込まれた結婚が、正当かつ必要であること。
- ② 申し込む者は、すでにその妻である者とその妻にならうとしている者を支える財政的手段を持っていること。

③ すでに妻である者、あるいは妻である者たちの同意。

④ イスラーム法によって求められる妻たちへの平等な扱いを与える能力。

⑤ 申し込まれた結婚が、すでに妻である者、あるいは妻である者たちに対してシャリーア法の下での障害 (*darra' syarie*) をもたらすことがないこと。

その法律はまた、申し込まれた結婚が、直接的あるいは間接的に、すでに妻である者と扶養家族の生活水準を落とすことがあつてはならないとも規定している。⁽²⁹⁾ これらの条件を満たしていない複婚への申請は拒否される。申し込まれた結婚が正当かつ必要と判断される前に、すでに妻である者の不妊あるいは肉体的な疾患、婚姻関係への肉体的不適合性、結婚の諸権利回復命令に対する意図的無視、心神喪失などがあるかどうかなどの状況が考慮されなければならない。⁽³⁰⁾

すでに妻である者の意見を聞かなければならないことが規定されたのは、夫の能力が諸条件を満たしているかどうかを決定できるようにするためであつた。⁽³¹⁾ 「正当かつ必要」の要求とは、複婚関係を結ぼうとする者

自身が、その結婚が彼にとつて「必要」であり「正当」であることを示さなければならないことを意味する。夫に複婚関係を結ぶ資格があると認められるためには、それら二つの要素が同時に証明されなければならない。裁判所に複婚の裁定の権限が付与されている目的は、夫が、その責任を果たす地位にあり、すでに妻である者と妻になろうとしている者と子どもたちを支えていくのに十分な手段を持っていることを確実にすることである。裁判所の許可なく結ばれた複婚は、罰金または禁固、あるいはその両方の対象となる。

どの申請においても、先に挙げた条件すべてを満たさなければならないのかどうかは、アーイシャ対ワン・モフド・ユソフ ([1990] 3MLJ 1x and [1991] 1H VII) の裁判で決定されている。この事例は、スランゴール州のシャリーア裁判所の控訴審査会まで持ち上がつて来た。裁判官は、スランゴール・イスラーム家族立法第23条4項に言及されている5点の条件は、どれも同じ重要性をもっており、すべて夫によって個別に証明されなければならないと裁定した。⁽³²⁾ 同じ判決がスランゴー

ル第2審問委員会から、ラジャママー対アプト・ワハブ ([1990] JH 171) の裁判で下された。夫が、第23条4項に示されている条件と要求の全てを満たすことができなかつたために、裁判所は夫による複婚への申請を拒否したのである。法律が実際に禁止している (Baram) のは、複婚ではなく、シャリーア法に反することである。しかし、これは、男たちがたんに複婚したいからという理由で複婚の必要性を濫用することを防ぐ仕組みとなっている。このことの良い例は、ルザイニ対ヌルフアヒザの裁判 ([2002] JH 79) に見いだされる。そこには、複婚の申請の事例を扱う裁判官の公平さが表れていた。夫は妻から新たな妻を迎える同意を得ていたが、裁判所は、夫が両方の妻と扶養家族を公平に扱う能力に疑いを持ったために認可しなかつた。

改革以後、他の諸特権と権限もまた妻たちに与えられ、規定の中にはつきりと記されることになった。スランゴール州の2003年立法のイスラーム家族法第22条には、「(1) 結婚式の直後に、登録官は定められた諸事項と結婚についての他のタリーク (契約条項 / *ta'ah*)

を結婚登録簿に記入しなければならない」と定められている。

女性たちは、結婚する前に自分たちの権利について知るべきだ。女性たちは、自分たちの将来を守るために特定の条件を課すことができるのであり、法律が規定するままの条件に依存する必要はない。

法律によって規定されているタリーク (*ta'ah*) の形式は、マレーシアの多くの州では、たとえば次のようになっている。

わたしは厳かに宣言する。私がヒジュラ暦の4カ月以上にわたって、自発的であれ、強制的であれ、続けて妻から離れていたとき、彼女が私に忠実であったにもかかわらず、私あるいは私の代理人が生活費を与えなかつたか、あるいは私が彼女を傷つけるかして、彼女がシャリーア裁判所に申し立てをし、もし私が有罪となつて、彼女が受け取った10リングットを私の代わりに裁判所へ払うならば、彼女はクル (*khulu*) によつて離婚する。

この標準的なタリークは、三つの場合しか扱っていない。すなわち、夫が妻から続けて4カ月以上離れていた場合、夫が妻に生活費を与えなかった場合、夫が妻を傷つけたかあるいは虐待した場合。これら以外の行為の場合、妻はタリークによつて離婚する資格がないとされる。タリークの宣言は、フクム・シャラー（シヤリア法／*Hukum Syara'*）のもとに自発的であるが、夫が結婚に関して所定のタリークを宣言することが要請されているマレーシアのいずれの州においても実行されるようになってきた。夫が表明した諸条件を破るような場合には、妻は、タリークによる離婚を要求する権利を持つ「婚姻契約違反離婚」。

複婚においては、その性質上、妻が離婚を得るのは困難であるから、夫が新たな婚姻関係を結ぼうとするときに妻がタリークによる離婚を得る権利を持つように結婚契約の中で規定することが、実際に女性を守る仕組みになる。タリークによる離婚を得る妻の権利は、自動的に離婚に至るものではなく、複婚の中では生きられない不当に苦しめられた妻たちに与えられる離婚

の選択肢を意味しているのである。このような結婚の契約における規定は夫の複婚を妨げるものではない。それはたんに妻に対して、もし夫が複婚を選択したときに離婚を申請する権利を与えるものなのである。疑いなく、この規定はイスラームの教えに反するものではない。なぜならシヤリアで許されているもの、つまり複婚を妨げてはいないのだから。ゆえに結婚の契約にこの規定を含めることを決めた妻は、この複婚についての規定の言葉が、夫の新たな結婚を排除するものではないことを知っておかなければならない。

モフド・ラザリ・マト・サマン対ノルシダー・ニク・マンの裁判では、原告（夫）⁽³³⁾の最初の妻である被告は、原告に対して次のようなことをすでに述べていた。「もしあなたが他の地に足を踏み入れるなら、3回のタリーク（*talik*）」「宣言による離婚・3回の宣言で離婚が完全に成立」を私はしなければならなくなる。——タリーク（*talik*）。「他の地」とは、原告が理解した通り2番目の妻の家のことであった。原告は、タリークに同意して2回「イエス」と答えた後、「イエス、私は受

け入れました」と言った。裁判の間に、原告は自分が2番目の妻の家に行つて泊まったことを認めた。優秀な判事は、3回のタラークの離婚が被告に認められると裁定した。夫は上訴して、彼を非難していた妻を黙らせるためにタラークの宣言に同意しただけだと主張した。

そのとき、ケランタンのシャリーア高等裁判所は、夫から発せられた「イエス」という言葉は、妻のタラークに対する答えだったと認定した。夫は、その後には2番目の妻の家に行つたのだから、すでに夫はタラークを破っており、契約違反を裏付けるそれ以上の証言は請求されなかった。そして高等裁判所は上訴を棄却し、3回のタラークを正当とした先の判決が確定した。

この例によって、裁判所は、もし夫が結婚期間中になされたタラークを破るなら、タラーク契約によってタラークを確定させることが示されている。

3 考察

これまでの分析は、国際的に熱く論争されている問

題の一つである複婚の文脈において、イスラーム家族法がムスリム女性をどのように扱っているかを知る助けになる。シャリーアは、厳密に体系化された法制であるというよりも、むしろ基本となる前提や動機づけとして働いており、多様な条件・筋書・文脈に基づきながらそれを適用する法律家や裁判官を導いている。本論考では「公平である必要」というシャリーアの一面のみに考察を限定した。

公平性の本質を理解するために、イスラームにおける倫理と女性に対する理解を瞥見し、幾人かの学者や国際的法理論家たちの「平等」に対する理解と比較した。両者の概念の最も明白な違いの一つは、前者は公平と正義そのものにより深く関連づけられており、後者は公平と正義を「平等」の概念から生まれるものと考え、その平等を「同一」と同義であるとみなしている点だった。

後者の平等についての解釈は、次のようなより広い文脈でとらえると不可能であることが示された。女子差別撤廃条約(CEDAW)のような最近の国連の活動

に照らして、またそれぞれの国内の男女間で「同一」の実行を試みている国々にあつても、個人の選択を基礎として、ジェンダーによって分離された空間（体育館、トイレなど）や、それぞれのジェンダーが持つ生理学上の差異に関連した実際的な理由（出産休暇、運動競技、軍務など）によって差別を行っている。つまり、これらの国々は、実際には差別的な法律の制定への動機となるような差異がジェンダー間にあると考えていて、差別の形については自分たちのものが妥当だと思つているにすぎない。このことは、ベイエフスキーが、彼女の基準によつて示した実際的な根拠以外の価値体系に基づく差別的な振る舞いは、正当化することが「より困難である」と主張していることによつてより明確になつた。またこのことは、女子差別撤廃条約の大胆な宣言「この条約の趣旨及び目的と両立しない留保は、認められない。」³⁴によつても支持される。

これらの学者たちや諸条約が論じていないと思われるのは、《女性たち自身がどんな価値観を採つているか》ということである。特定の国々の女性たちが、た

とえば複婚は男性に限られると信じている場合、これらの女性たちが抛り所にしたいと望んでいる価値体系の中で、不正な差別はどのような形で行われているのか。最も大切なのは、複婚の実際が、どれだけ平等な仕方でなされているかよりも、どれだけ公平になされているかである。公正を期していえば、平等というよりも公平性のある方式が、最近では国連の安全保障理事会の決議1325においても実行された。その決議は、より多くの女性たちがそれぞれの地域における戦争を止め、防ぐために紛争解決の交渉のテーブルに着くことを奨励している。これは、国の建設と社会の進歩において果たす役割が女性にあることを理解する重要な一歩である。

こうしたことを踏まえた上で、マレーシアのイスラーム家族法を、複婚の慣行を公平に扱っているかどうか、そしてシャリーアの観点に適っているかどうかによつて分析した。その結果、この法律が直面した多くの歴史的諸問題にもかかわらず、イスラームの世界観の下で公平な慣行が実践されることを目指して多くの改革

がなされたことが明らかにされ、マレーシアは、複婚に対して、それが濫用されることがないように、そしてそのような関係にある女性たちが公平と正義をもって扱われるように適切な制限を施してきたことが示された。必要な条件を満たすことなく婚姻関係を結ぶ夫への罰から、複婚における背任行為によって苦しむ女性のための救済措置に至るまで、これらの制定によって、マレーシアは、ムスリム女性に対する不正を癒そうとするムスリム国家の一つであり続けている。

4 結論

この論考は、ジェンダー間の平等の概念をイスラームの倫理と法の視点から分析し、国際的な諸基準や「平等」と「公平」の観念との比較を行った。これらによって、イスラームの倫理と国際的な基準の相違を、後者の国際的慣行における硬直したあり方と地球全体の女性自身の選択に対する考察の不十分さを指摘することによって示した。このように、ジェンダーの平等の国際基準は、現代の成文化された国際法とは違った価値観からジェンダーの平等を見ている国々と女性のすべてに当てはめられるものではない。

複婚に関するマレーシア家族法の要点を理解するだけでなく、イスラーム法の最も重要な諸目的 (*maqasid*) に即したイスラームにおけるジェンダーの平等 (公平性) の概念についてより詳細な理解が得られる。ジェンダーの平等と差別に関する国際法をもっと正当で包括的なものとするために、イスラームの世界観とその関連概念に対する理解を深める研究が、今後、試みられなければならない。

注

- (1) PhD Candidate at the Department of Shariah and Law, Academy of Islamic Studies, University of Malaya
- (2) PhD Candidate at the Department of Shariah and Law, Academy of Islamic Studies, University of Malaya.
- (3) Al-Qur'an (33:35). 「訳注・クルアーンの訳については、日本ムスリム協会編『日亜対訳・注解 聖クルアーン』を参照した。ただし英文原稿に合わせて変更した箇所もある」
- (4) Kamali, Hashim. *Freedom, Equality, and Justice in Islam*. Pg.

- (15) Ibn Majah #224 at-Bairhaqi
- (16) <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/econvention.htm#article1> 「日本語訳は、内閣府男女共同参画局ホームページにて参照。 http://www.gender.go.jp/international/int_kaiji/int_teppai/joyaku.html」
- (17) Javaid Rehman, 2007, “The Sharia, Islamic Family Laws and International Human Rights Law: Examining the Theory and Practice of Polygamy and Talaq”, *International Journal of Law, Policy and the Family*, vol. 21 (1), p. 114.
- (18) Michele Brandt and Jeffrey A. Kaplan, 1995, “The Tension Between Women’s Rights and Religious Rights: Reservations To CEDAW by Egypt, Bangladesh and Tunisia”, *Journal of Law and Religion*, v.12 (1), p. 123.
- (9) Anne F. Bayetsky, 1990, “The Principle of Equality or Non-Discrimination in International Law”, *Human Rights Law Journal*, vol. 11, No. 1-2, p. 34.
- (10) Winstedt, R. O., *Malaya and Its History*, 24.
- (11) より詳細は次の文献を参照のこと。 Al-Antas, Syed Muhammad Naquib, “Preliminary Statement on a General Theory the Islamization of the Malay Indonesian Archipelago” Paper presented at Persidangan Antarabangsa mengenai Tamadun Melayu, Kuala Lumpur on 11-13 November 1986 at 24; Hall, D.G.E., *A History of South-East Asia*, 3rd edition, MacMillan, 1968, 206.
- (12) Ismail Hamid, *Masyarakat dan Budaya Melayu*, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1988, 60.
- (13) より詳細は次の文献を参照のこと。 Westernark, E. A., *The History of Human Marriage*, vol. III, MacMillian and Co. Ltd., 1925 at 42-43; Cairncross, John, *After Polygamy was made a Sin*, Routledge & Keagan Paul, 197, 59.
- (14) Zahir Ahmad and Norhayati Ab. Rahman, “Hak dan Kebebasan Wanita dalam Teks Sastra Melayu” Paper presented at Seminar Kesusasteraan dan Undang-undang, University of Malaya, Kuala Lumpur on 26th-27th July 2001 at 4-9; Full description of the lives of the Malay Rulers, see, Shellabear, W.G., *Sejarah Melayu*, Penerbit Fajar Bakti, 1977, 3.
- (15) トレンガヌ州の14世紀の墓石に刻まれた刑法の条文にイスラーム法の存在を示す歴史的証拠があることは否定できない。しかしそれらは文書とはみなされなく、より詳しくは次の文献を参照のこと。 Muhammad Yusuff Hashim, *Kesultanan Melayu Melaka: Kajian Beberapa Aspek Tentang Melaka pada abad ke-15 dan abad ke-16 dalam Sejarah Malaysia*, at 219 and also See Ryan, N.J., *The Cultural Heritage of Malaya*, Longman Malaysia, 1971, 15.
- (16) より詳しくは次の文献を参照のこと。 Muhammad Yusuff Hashim, *Kesultanan Melayu Melaka: Kajian Beberapa Aspek Tentang Melaka pada abad ke-15 dan abad ke-16 dalam Sejarah Malaysia*, at 219 and also See Ryan, N.J.,

The Cultural Heritage of Malaya, Longman Malaysia, 1971.

15.

(17) HKMにこのより詳しく議論と分析については次の文献を参照のこらう。

Abu Hassan Sham, “Undang-undang Melayu Lama: Tumpuan Khas kepada Hukum Kanun Melaka dan Undang-undang yang di bawah Pengaruhnya” (M.A. dissertation, University of Malaya, 1972) at 45 and 141; Abu Hassan Sham & Maryam Salim, *Sastera Undang-undang*, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995 at 8-20; Mohd Taib Osman, “Agama dan Kepercayaan Orang Melayu: Organisasi dan Struktur”, in Mohd Taib Osman (ed.), *Masyarakat Melayu: Struktur, Organisasi dan Manifestasi*, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989 at 146-203; Law Yock Fang, *Undang-undang Melaka (The Laws of Melaka)*, at 38; Mohamad Jajidi Abdul Rahman, *The Malay Law Text*, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995, 21.

(18) Hassan Sham, “Kedudukan Lelaki dan Wanita dalam Hukum Kanun”, Mohamad Mokhtar Hassan et al. (eds.), *Kesusasteraan dan Undang-undang*, 117.

(19) 次の文献を参照のこらう。Ahmad Ibrahim, *Towards a History of Law in Malaysia and Singapore*, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992, 19.

(20) Ahmad Ibrahim and Ahliemah Joned, *The Malaysian Legal System*, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995 at 22-23. See also Abdul Monir Yacob, “*Shari’ah Courts in Malaysia*”. Past,

Present and Future”, in Ahmad Ibrahim & Abdul Monir Yacob (eds.), *The Administration of Islamic Law*, Institute of Islamic Understanding, Malaysia, 1997 at 131-142; Abdul Monir Yacob, *An Introduction to Malaysian Law*, National University Malaysia Press, 1989 at 84-108.

(21) プレーシアにおけるイギリス法の影響の詳細については、次の文献を参照のこらう。Hooker, M.B., *Islamic Law in South-East Asia*, at 95; Ahmad Ibrahim and Ahliemah Joned, *The Malaysian Legal System*, 20.

(22) 海峡植民地のもとのシナン、ブラッカ、シンガポールがあり、プレー連合州はスランゴール、ネグリセンプラン、パハン、ペラだった。次の文献を参照のこらう。See Ahmad Ibrahim and Ahliemah Joned, *The Malaysian Legal System*, 10.

(23) ケラントンは、プレー連合州に属さない州の一つだった。同様に属さない州はペルリス、ケター、シホホル、トレンガヌ。次の文献を参照のこらう。Ahmad Ibrahim and Ahliemah Joned, *The Malaysian Legal System*, at 10 and Abdullah Alwi Hj Hassan, *The Administration of Islamic Law in Kelantan*, 31.

(24) ケラントンの州庁より 1914, Bil 259/1914, Kel 1049/ 1914. この通知はジャワイ「プレー語を表記するためのマラビア文字」で書かれた。英語では次のように訳されてきた。Notice No.14/1914 Regulating Mohammedan Dowble (Triple etc.) Marriage. Kel 1049/14.

- (25) Hooker, M.B., *Islamic Law in South-East Asia*, 144.
- (26) Ahmad Ibrahim, *Family Law in Malaysia*, 10.
- (27) 第119項から144項までは結婚、離婚、扶養家族についての規定であり、第149項以降に婚姻上の犯罪についての規定がある。
- (28) 例えば、1984年のイスラーム家族法連邦区条例 (Act 303) の第135条は、行政法の第6・7部、第155・156・158・159・160条ならびに第178条の(n)項について無効として、クアラルンプール連邦区での適用を停止した。Johore No.15/1986, *Islamic Family Law Ordinance 13/1992 and Pahang Islamic Family Law Enactment 3/1987*.
- (29) Section 23, the Islamic Family Law Act (Federal Territories), 1984.
- (30) Section 23 (4) (a), the Islamic Family Law Act (Federal Territories), 1984.
- (31) 1984年のイスラーム家族法(連邦区)の諸規定には、ケランタン、トレンガス、ペラを除くマレーシアの諸州が従った。
- (32) Section 123, the Islamic Family Law Act (Federal Territories), 1984.
- (33) (2004) *Criminal Law Journal* (Sya) 479.
<http://www.uin.org/womenwatch/daw/cedaw/text/econvention.htm#article28>. [日本語訳は、内閣府男女共同参画局ホームページを参照。 <http://www.gender.go.jp/international/>
- (Rahmah Abdulah / マラヤ大学 人文研究クラスト院長、
イスラーム研究学部シャーリア法学科教授)
(訳・やぎぬま まさひろ / 東洋哲学研究所研究員)