

花嫁の自立

ナドラの結婚からみる1950年代シンガポールの女性の地位

光成 歩

1950年8月、シンガポールで、ムスリムとして育てられた混血の少女ナドラがクランタン出身のマレー人青年と結婚式を挙げた。ナドラは、1937年にオランダ植民地だったジャワでオランダ人の父とユーラシアン之母との間に生まれ、日本軍占領期にマレー人の養母に引き取られた。実父母がナドラの引き渡しを求めている中で行われたこの結婚は、植民地政庁に近い立場から児童婚として取りざたされる一方、ナドラをムスリムとみなすムスリムコミュニティはイスラム法に基づいた有効な結婚であるとして児童婚との見方に反発した。

ナドラの結婚は女性と結婚に関わるいくつかの同時代的課題を抱えていた。一つは結婚適齢の問題である。ナドラの結婚を児童婚 (child marriage) と捉えるかどうかは非常に微妙で、実際に児童婚論争は空転したと言ってよい状況だったが、女子普通教育の広がりや高等教育の拡充により、若年の女子が期待するライフコースは急速に変化していた。言い換えれば、ある年代の少女を成年に達した結婚適齢期の女性とみなすか教育適齢期の少女とみなすかということ自体が問いとして浮上しつつあるまさにその時期が、ナドラが結婚した1950年だった。もう一つは結婚に際する女性の主体性の問題である。ナドラの結婚は彼女自身の意思と同意に基づいたものと強調された。児童婚批判に対する反論でもあったこの主体性の主張は、女性が自らの結婚において果たしうる役割についての議論の一つの分水嶺となった。女性、とくに初婚の女性に対する両親の慣習的な影響力やイスラム法で認められた後見人の権利は、1950年前後を境に批判や見直しの議論にさらされ、代わって結婚における権利主体としての新たな女性像が提起された。その端緒となったのがナドラの結婚を擁護する言説だった。

ナドラの結婚は、脱植民地化期の急速な社会変化のなかで、女性が自らをどう位置付けるか、社会が女性をどう位置付けるか、それらに関する問いと相克とを先駆けて体現していた。ナドラの結婚は政治史的な事

件として言及されることが多いが、本稿では、ナドラの結婚とこれによって生じた女性と結婚に関する議論とを同時期の社会的文脈に沿って整理し、脱植民地化期の社会状況における女性 이슈の位置付けを検討したい。1950年代から1960年代にかけてのシンガポールで女性の地位改善を求める運動が法制度改革に結実したことも踏まえ、ナドラの結婚によって提起された問題が彼女自身の係争が決着した後のシンガポールでどのような位置を占めたのかも明らかにしたい。

1. 背景

1950年前後のシンガポールはムスリム女性にとってどのような時代だったのか。ここでは、(1)人口、(2)結婚、(3)経済状況、(4)教育の観点からまとめる。

1.1. 人口

シンガポールは華人を多数派とする社会で、1947年センサスによると全人口94万824人のうち華人が約77.6%を占め、マレー人11万5,735人(12.3%)¹⁾、インド人6万8,978人(7.3%)がこれに続いた。ムスリム人口の多数はマレー人が占めたが、インド南部のマラバル出身者を中心としたインド系ムスリムがインド人の約4分の1強(およそ1万8,000人)を占めていたと推計される²⁾。このほかにヨーロッパ人9,351人、ユーラシアン9,110人、その他7,517人がおり、その他の分類には少数派ながらムスリム社会で影響力を持

1) シンガポール出身者とマレー半島部からの移住者からなる「マレー人」(7万2,154人)と、インドネシア(ジャワ及びバウエアン出身者が主)出身者の「その他のマレーシア人」(4万3,581人)を合わせた数。以下、特に断りのない限り両者を合わせたグループを指してマレー人と呼ぶ。

2) 1947年センサスには宗教別人口の記されていない。ジャムールは、1931年センサスでシンガポール在住のインド人のうち約4分の1強がムスリムだったことから、同様の割合を1947年の人口にも適用して推計している [Djamour 1966: 7-8]。インド人ムスリムのうち最も多くは南部マラバルの出身で、このほかにパターン、パンジャブ、ベンガル、ボンベイ出身者も含まれた [Yegar 1979: 15]。

つアラブ人2,591人³⁾が含まれた。

アラブ人ムスリムは商人としてシンガポールに定着し、商業的成功を収めた大土地所有層はムスリム社会の指導層ともみなされて立法評議会議員や治安判事に登用されていた。インド人ムスリムは商業のほか英語による高等教育を受けて医者や弁護士といった専門職層に集中していた。対して、多数派である半島部及びシンガポール出身のマレー人の多くは運輸・通信(約31%)、警察や軍のother ranks(約17%)で雇用されていた⁴⁾。インドネシア出身のその他のマレーシア人でも運輸・通信が最多の約35%を占め、次点は非熟練労働(約21%)、農業(約15%)などだった。男女比では、半島部及びシンガポール出身のマレー人で38,182対33,972、その他のマレーシア人で25,066対18,515と、移民コミュニティである後方で男女比が大きかった。ただし、いずれのグループでも男女差が大きいののは移動性の高い14~44歳の年齢群で、マレー人の場合もこの年齢群では男性が女性を5,000人近く上回っていた⁵⁾。反対に、いずれのグループでも15歳以下の年齢群では男女比がほぼ均衡していた。15歳以下の子どもの人口は、マレー人2万6,940人(約37%)、その他のマレーシア人1万5,143人(約35%)を占めた[Djamour 1959: 3-4]。

1. 2. 結婚

植民地期のマラヤ及びシンガポールでは、ムスリムか非ムスリムかを問わず、女性のほとんどが結婚した。このため、結婚における女性の地位は女性の社会的地位を計る第一の指標となった。1949年から1950年までシンガポールのマレー人社会を調査していたジュディス・ジャムールによると、女性は初潮を迎えて数年のうちに結婚することが望ましいとされていた一方、実際には18、19歳まで結婚が延期されることもしばしばあった。それでも20歳までにはほとんどが結婚するので、おおよその初婚年齢は女子16~19歳、男子19~23歳だった⁶⁾。少女の幼少期に婚姻締結

の儀式を行い身体的成熟を迎えてから実質的な結婚生活に入る慣習をニカ・ガントン(nikah gantung; マレー語で保留された結婚の意)といったが、これは非常に稀にしか行われなかった[Djamour 1959: 71]⁷⁾。

縁談は通常、男性の親族が女性の両親の意向を尋ねて進めた。初婚女性の縁談を取りまとめるのは両親であり、花嫁となる女性は結婚やその相手について両親から相談されることも同意を求められることもなかった。女性が結婚への意思を示すことは恥じらいに欠くとされ、結婚への抵抗は(行われるとすれば)婚姻締結の儀の後、床入り拒否という形で行われた⁸⁾。まして当人同士の選択で結婚を決めることは、初婚においてはほとんどなかった[Djamour ibid: 72, 78]。

離婚は極めて多く起こり、年間の結婚登録数に対し離婚登録数が半数を超えることはままあった[Djamour 1959: 117]⁹⁾。離婚後、子どもは妻(母親)が引き取るのが一般的で、この場合でも父親には子どもの扶養料支払いの責任が残ったが、実際には数ヶ月間すぎると支払いを止めてしまうことが多かった。女性が元夫に対する扶養請求訴訟を起こすのは稀で、結果的に離婚女性が単独で、もしくは自らの親族に支援を求めて子どもを養うことになった[Djamour 1959: 129-130]。男性が離婚を宣言する場合や夫婦の合意によって離婚する場合の離婚手続きは簡便で安価だったため、ほとんどの離婚は公式に登録された。しかし、離婚によらず単に妻が遺棄されて実質的な離別を迎える次のような事例もあった。①形式的な多妻婚による遺棄。複数の妻を扶養し家庭生活を営む実質

行った坪内良博と口羽益夫は女子15~16歳、男子18~20歳での結婚が中心で、村人もこれを理想的と考えていた。稲作農村における性による分業や男女の社会的役割が明確であり、結婚によって初めて一人前の村人としての社会的役割を全うできるとの考えから、男女のほとんどが結婚すること、なおかつ適齢期を迎えてすぐに踏み切られることを説明している[口羽・坪内 1966: 7-9; 坪内・坪内 1970: 83-86, 90-91]。マレーシアの1947年センサスによると、マレー人女性の平均初婚年齢は17.4歳(全人口の平均は18.5歳)となっている[Hirschman 1980: 113]。1921年センサスは15歳未満の少女の結婚は全体の約1%であるとしている。男女共に結婚しないことは不自然とされていて、ほとんどの女性が結婚するため、40歳以上の単身女性(44.6%)は配偶者と離別したと理解される。

7) ただし、シンガポールのジャワ人、ボヤン人の間ではマレー人社会においてよりも頻繁にニカ・ガントンが行われていた[Djamour 1959: 71]。

8) 女性(花嫁)の沈黙に対し、男性(花婿)には自らの意思を反映させる余地があり、男性が強い反対を示した場合にはその縁談が強行されることはなかったという[Djamour 1959: 72]。1964-5年に調査を行った坪内は、息子だけでなく娘の意志も決して無視されないとしている[口羽・坪内 1966: 7-9; 坪内・坪内 1970: 91]。

9) 同様の傾向はマレー半島部のムスリムの間でも見られる[坪内・坪内 1970: 92-99]。

3) ハドラマウト出身のアラブ系ムスリムは現地女性との通婚が進んでいたが、一方で子弟の教育を当地で受けさせるなどしてアラブ人意識を保っていた。

4) 他に、非熟練労働(約11%)、漁業(約7%)、事務官・図工・タイピスト(約5.6%)、金属加工(約5%)、農業(約3%)、電気技師(約3%)、personal service(約3%)などが続く[Djamour 1959: 5]。

5) この数字は、マラヤ生まれでシンガポール居住のマレー人の男女人口差にほぼ対応していた。

6) 同時期のマレー半島部と比較すると、シンガポールの初婚年齢はやや高めである。1958年にクランタンのマレー人農村で調査を行ったドゥンズは、女子14~18歳、男子16~21歳で結婚するとし、1964年と1965年にクダのマレー人農村で調査をメ

的な多妻婚は稀だったが、男性が結婚している妻と離婚せずに別の家庭生活に入ることも可能で、第一夫人への扶養は往々に行われぬ。②単なる遺棄。本来は結婚時に支払う婚資金が支払われていない場合、夫の妻への債務として離婚時に支払われることも多かった。この婚資金を支払うことができない男性が公式な離婚手続きを取らずに単に妻を遺棄することもあった。これらの場合、遺棄された妻は扶養されていない期間が一定を越えると離婚を申し立てることができたが、再婚の可能性がない場合には時間と費用がかかる手続きをあえて取ることはなかった[Djamour 1959: 83-84, 133]。では、このような離婚・離別趨勢のなかで女性はどのような立場に置かれていたのか。

1. 3. 経済状況

マレー人集落の全戸調査を行ったジャムールによると、全48世帯中8世帯(17%)が夫と離婚または死別した女性と子どものみの世帯、6世帯がこれに女性の親族が同居する世帯で、合わせると48世帯中実に14世帯が夫と離別した女性を構成員に含んでいた。1947年に社会福祉局が行った都市部住民のサンプル調査では、572世帯のマレー人世帯のうち、夫と離婚または死別した女性と子どものみの世帯は12(2%)と、母数に比して数が小さかった。都市部の住居が所有物ではなく賃貸だったことと、日中に子どもを預ける環境の乏しさから、夫と離別した女性が子どもを養うことが難しいためである。配偶者と離別した男女とその子どもの世帯に母親などの近親者または未亡人とその子どもが加わる複合的な世帯が合わせて19(3.3%)あった。都市部にのみ見られた構成としては、村落部には見られなかった妻と離別した男性と子どものみの世帯が9(1.6%)あったほか、離婚事例ではないが夫が出稼ぎ等により別居状態で既婚女性と子どものみで構成された世帯が12(2%)あった。なお、世帯構成の多数派は夫婦と子どもからなる核家族で、集落で48世帯中29世帯、都市部572世帯中216世帯がこの構成だった。これらの世帯における再婚世帯の割合は不明である[Djamour 1959: 54-63]。社会福祉局が1953~54年に行った都市部住民の調査でも、マレー人世帯607のうち女性が世帯主である世帯は39(6%)と、1947年調査と近い数字となった。世帯主は未亡人26人、離婚女性11人、別居中の既婚女性2人だった[Goh 1958: 33]。

英語識字率が低かったこと、中小規模事業の事業

主の多くが華人だったことから、マレー人女性の就業機会は華人女性と比べて非常に限られていた[Tania 1989: 102-104]¹⁰⁾。1947年センサスによると、シンガポール出身のマレー人女性のうち有職者は3.2%、その他のマレーシア人女性では僅かに大きい4.4%だった。職種では、両グループとも家政業が最大(約38%と約59%)を占め、農業(約15%と約14%)と非熟練部門(約12%と約5%)がこれに続いた。シンガポール出身のマレー人女性の間では専門職である教職も比較的大きな割合(約11%)を占めており、女性労働力は二層化していた[Djamour 1959: 5-6]。マレー人女性の就業率は、1953~54年で約5.2%、1957年で約8%と微増しながら同様の傾向を維持した[Goh 1958: 26; Tania 1989: 104]¹¹⁾。また、職種を問わず男性と女性の間の待遇には大きな差があり、1961年の女性の週あたり収入の平均額は男性の0.54倍だった[Wong 1975: 34-35]¹²⁾。

1. 4. 教育

日本軍政期に多くの華語学校が閉鎖されたのに対し、マレー語学校のほとんどは継続され、1945年末の時点で21のマレー語初等学校が存在した。戦後も学校教育の再開は急がれ、1949年のマレー語初等学校としては女子校9校、男子校9校、男女共学校21校の計39校に増えた。男女共学校は、校舎や教師が不足していたことと児童数が少ないために男女別の学校を開校できないことによりやむなく共学となったものだったとはいえ、女子の通える学校が30校となり、1949年の総児童数7,862人のうち約3分の1に当たる2,419人が女子児童であった。15歳未満の男女比がほぼ均衡していたことを考えると女子児童の数は男子の半数程度ということになる。1950年の時点では、両親が男子を公立学校に、女子を宗教学校もしくはコーラン教室に通わせるという保守的傾向は未だ根強かった[Djamour 1959: 9-10]。とはいえ、1947年時点でのマレー語識字率が男子67.7%(1931年は39.8%)、女子20.1%(同8%)で、女性の識字率が男性の3分の1以下だったことを考えると、女子の就学率は

10) 1957年の15歳から24歳までのマレー人女性の就業率は約5.6%だったのに対し、同年代の華人女性は32%と大きな差があった。ただし、その差は、25歳から29歳では6.6%対13.7%、30歳から34歳では8.7%対9.7%に縮まり、35歳以降ではマレー人女性が華人女性を逆転した[Tania 1989: 104]。

11) マレー人女性の就業率が大幅に上がり始めるのは、シンガポール経済が中継貿易から製造業に力点を置き始めたことで労働力不足が生じた1960年台後半だった[Pang 1981]。

12) 公益事業では女性の週あたり収入が男性の1.08倍と例外的に均衡していた[Wong 1975: 35]。

確実に上がっていると評価できる。なお、マレー語を教授言語とした中等教育が始まるのは1960年で、就学者数は1961年2,002人、1962年3,586人だった。この前後でマレー語初等学校の就学者数も順調に増え、1958年には14,213人と10年前から倍増し、さらにマレー語中等教育が導入された1960年は18,922人と前年比19.7%の伸び率だった[Tengku 2006: 292-293]。

シンガポールにおいて英語能力の有無は就業機会の幅を決定するものであり、英語教育は社会的上昇の重要な手段だった。しかし、1950年まで、政府の英語学校への入学は、スタンダード4を修了した12歳未満の児童に限られており、政府の助成を受けるミッション系の英語学校には子どもがキリスト教へ改宗する恐れからマレー人生徒はほとんどいなかった。こうした背景のもと、1931年から1947年にかけてのマレー人の英語識字率は、男子が10.1%から19.3%へ、女子が0.7%から1.8%へと低い水準での微増に止まった。英語を操れるのはごく一部のエリートに限られていたということである[Djamour 1959: 8-9]。

2. ナドラの結婚

2.1. 養子ナドラ

■**混血の母** ナドラとはマレー人女性に育てられたオランダ人少女のムスリム名である。ナドラ・マールフ(Nadra binti Ma'arof)と名付けられた少女のもう一つの名前はマリア・ヒューベルディーナ・ヘルトフ(Maria Huberdina Hertogh)といった。マリアは1937年3月24日にジャワ島のチマヒでユーラシアン¹³⁾とスコットランド人の混血者である母アデリーン、オランダ人で軍人の父アドリアヌス・ペトルス・ヘルトフの第三子として生まれ、同年4月10日に同地のカトリック教会で洗礼を受けた。母方の祖母ルイーズはアデリーンが幼い頃にムスリム男性と再婚してノル・ルイーズと名乗っていた。アデリーンはムスリムの家庭環境で育ち、兄は後にイスラム教に改宗してスワルディと改名して現地女性と結婚した[Haja 1989: 29-31]。

■**養母アミナ** アミナはトレンガヌ州クママンの裕福なマレー人家庭に生まれた。1919年の結婚後、夫とともに東京でマレー語講師を務めて12年間過ごし、夫の死後はバンドンを拠点とする宝石商と再婚して

夫とともに東南アジア域内で宝石を商っていた。当時のマレー人女性としては例外的に移動性の高い生活を送っていた女性である。商いのために訪れたシンガポールでマリアの祖母ルイーズと知り合い、バンドンではアデリーンとも交友を結んだ[Haja 1989: 31-32]。

1942年、アドリアヌスは日本軍の捕虜となり消息を絶った。日本軍とインドネシア・ナショナリズム高揚による排斥の脅威のなかで5人の子どもを抱え、さらに妊娠していたアデリーンは、当時5歳のマリアをルイーズの友人であったマレー人女性アミナに託した。マリアは、アデリーンの兄スワルディ立会いのもと、アミナの養子となった。正式な養子縁組の書類は準備されなかったが、公式の手続きを踏まない養子縁組はもとより珍しくなく、行政機能が混乱していた日本軍政期ではなおさらのことだった[Haja 1989: 32-33]。

■**養子ナドラ** マリアはナドラと名付けられ、ムスリムとして育てられ、マリアの女子割礼を記念した祝宴にはアデリーンとルイーズも招待された。しかし、アデリーンは第6子出産後に仕事を求めてバンドンを離れ、アミナがバンドンに再び戻った時にはアデリーンともルイーズとも連絡が取れなくなっていた。アミナは日本語能力を活かして日本軍憲兵の通訳として働いた。白人の少女を連れた生活は不安を伴うもので、アミナはマリアにマレー人の服を着せ、スカーフで髪の毛を隠して、外部の目に触れさせないように生活した。日本の降伏後、独立を宣言したインドネシアと植民地に復帰しようとするオランダとの騒乱を避け、アミナはマリアを連れてトレンガヌの故郷クママンに戻った[Hughes 1980: 4-14; Haja 1989: 32-34]。

2.2. 係争の経緯

■**係争の始まり** 日本軍の捕虜となったアドリアヌスは1945年に解放されるとジャワに戻り、アデリーンとマリアを除く5人の子どもを連れてオランダに戻る一方、消息のつかめないマリアの搜索を政府に依頼した。そして1949年9月、クママンのチュカイ町バンゴル村でアミナとナドラが暮らしていることが突き止められた。翌1950年4月、イギリス人官吏の説得によりアミナはナドラを伴ってシンガポールを訪れた。アミナと面会してナドラの引き渡しを求めたが拒否されたオランダ総領事はシンガポールの高等裁判所に訴えを起こした。審理中、ナドラは社会福祉局の保護下に置かれ、アミナの元から離されてヨーク・ヒ

13) ヨーロッパ人男性とアジア人女性の間に生まれた混血者の意。

ルの少女訓練センター¹⁴⁾で生活を送ることになった。

■**ナドラの引渡し命令** 5月19日、高等裁判所はナドラを実父母の元に返すよう判決を下した。引き離されることに泣き叫んで抵抗するナドラとアミナの悲痛な様子が報道され、係争はシンガポールやマラヤで広く関心を集めるようになった[Hughes 1980:22-26; Haja 1989: 73-74, 107-123]。アミナの親権係争を支援していたムスリム福祉協会総裁のミルザ・アブドゥル・マジド(以下マジド)は、控訴審での裁判費用を確保するための基金を設立し、マレー語、タミル語、英語のムスリム向け刊行物で支援を呼びかけた[Haja 1989: 70, 77-78]。

7月28日、控訴審は書類上の瑕疵を理由に高等裁判所判決を棄却した[Haja 1989: 89-96; Hughes 1980: 32-33]。ナドラはアミナに引き取られてヨーク・ヒルを後にし、マジド宅に移った。ナドラがここでマレー人青年マンスール・アバディとの結婚式を挙げたのは判決から4日後の8月1日のことである。

2.3. ナドラの結婚

■**結婚式** 結婚式には約50人が出席し、婚姻締結の儀はカーディーのアフマド・ハリムがナドラの法定後見人を務めて執り行われた。アフマド・ハリムはのちに裁判で、ナドラが幼少期からイスラムを信仰していたこと、1949年7月に初潮を迎え、年齢は14歳5ヶ月19日であること、結婚はナドラ自身の意思によるものであることをナドラ本人から確認したと証言した¹⁵⁾。これは、初潮を迎えた女性を結婚可能な成年(baligh)¹⁶⁾とみなし、かつ後見人のいない女性について女性本人の同意により法定後見人が婚姻を締結するというイスラム法上の条件が整っていたことを意味する。

■**結婚に対する反応** ナドラとマンスール・アバディの結婚は8月3日に報じられた。ストレーツ・タイムズ紙には正装して微笑む花婿と花嫁の写真が掲載された[The Straits Times(以下ST)1950.8.3: 1]。結婚の知らせは、親権係争の行方に注目していた宗主国イ

ギリスと、ナドラの実父母が暮らすオランダでも衝撃をもって迎えられた[Haja 1989: 103-106, 118-123]。ストレーツ・タイムズ紙は、結婚を「13歳のマリア・ヘルトフの結婚は日本軍占領後のマラヤで類を見ない悲劇である」と伝えた。また、結婚がマリアの親権をめぐる司法紛争を妨害していることを批判し、ナドラが結婚しうる年齢であるかどうか法的に争いがあること、両親の希望に反してナドラを結婚させるのは道義的な間違いであることを主張した[Haja 1989: 110-113; ST 1950.8.5: 9]。ナドラの結婚について否定的な立場をとったストレーツ・タイムズ紙は、「児童婚」と題した記事で、「マラヤは児童婚について悲しいほど文明世界から遅れている」と、児童婚がマレー人ムスリムの間で一般的な現象であるかのように評した[ST 1950.8.15: 6]。

■**夫マンスール・アバディ** マンスール・アバディはクランタン出身の当時22歳の青年であった。1946年に18歳で父を亡くしてシンガポールに渡り、マジドから生活及び学資の支援を受けてヴィクトリア・スクールで高等教育を修めた。結婚当時はタンジュン・パガールの英語初等学校の教師だった。

マンスール・アバディは、ナドラの結婚を否定的に伝えるストレーツ・タイムズ紙やオランダの報道に対し、自身とナドラの立場を代弁した。上記8月5日のストレーツ・タイムズ紙の記事に対しては、結婚が自身とナドラによる自発的で相互の意思による選択であると強調し、批判に一つ一つ反論した。

誰かが縁談をアレンジしたのではなく私とナドラが結婚に同意したのだということを皆に知ってもらいたい。仲介役または慣習的な仲人がいたのでも、他人によって説得されたのでも、唆されたのでもないのです。この結婚を準備した第三者がいたという疑念が差し挟まれる余地はありません。これは私とナドラの自発的な、そして相互の選択なのです。第一に、結婚の時期には司法手続きが継続中だったという指摘については、その表現は正確ではありません。結婚は1950年8月1日に行われ、その日付に継続されていた司法手続きはありませんでした。第二に、ナドラが法的に結婚しうる年齢かどうか争いがあるという指摘については、第三者が整えた結婚ではなく、この結婚が私たちの互いの選択である以上、他人に責任を負わせることはできません。第三に、ナドラを彼女の両親の希望を考慮せず嫁がせるのは間違いだという指摘について、あなた方は事実認定の間違いを犯しています。誰もナドラを嫁がせてはいないのです。あなた方は論説に個人の結婚

14) ヨーク・ヒルの少女訓練センターは、孤児や売春婦となった少女を収容して生活のための技術講習を施す施設だったため、マジドはヨーク・ヒルに収容されたナドラが周囲の少女達から悪影響を受けることを懸念し、ナドラがイスラムの規範を守って生活できるよう配慮することを社会福祉局に要請した[Haja 1989: 83-84; Hughes 1980: 30-31]。

15) “In Re Maria Huberdina Hertogh; Adrianus Petrus Hertogh and Anor v. Amina binti Mohamed and Ors”. [Malayan Law Journal 1951.12]. [ST 1950.11.23: 7].

16) シャーフイー派では、通常15歳で成年に達したとみなし、それ以前に精通や月経などの肉体的成熟の徴が観察された場合には、その時点で成年に達したとみなす[柳橋 2001: 29-30]。

について書くべき以上のことを書き、私たち二人の私的なことについて議論してきました。あなた方は事実を誤って認定し、また公衆を誤解させました。私たちを放っておいてくれば、私とナドラは幸せです。しかしあなた方は、これが世界の重大事でもあるかのように書き立てます[Haja 1989: 115-116; ST 1950.8.9: 6]。

オランダにいるナドラの両親に対してナドラとマンスール・アバディが肉声で残したメッセージは、偏見を取り除き、この結婚と現在の幸福を認めて欲しいと訴えるものだった。ナドラはマレー語で結婚が彼女の教育の機会を奪うものではないことを強調した。

私の夫は私が賢い女性になるように私に英語とマレー語を教えてください。母のアミナが私と夫の世話をしてくれるので私は料理をしていません。私は私の愛する家族と共にいて幸せです。あなた方二人と家族にも敬意を払います[Haja 1989: 120-121]。

マンスール・アバディは英語で、マラヤの後進性によってではなく、むしろコスモポリタンな環境のもとでそれぞれが主体性を発揮できることによって結婚が可能になったと訴えた。

オランダとヨーロッパの人々に人種的偏見の終わりの時だと訴えたいと思います。マラヤで私たちはコスモポリタンな土地に住んでいて、ここには民族間の結婚は数多あり、肌の色や信仰の違いを超えて結婚したいと思う人たちが彼ら自身で結婚を決められない理由がありません[Haja 1989: 121]。

しかし、結婚から4ヶ月後の12月2日、シンガポールの高等裁判所は実父母の監護権を認め、ナドラの結婚を無効とする判決を下した。ムスリムは判決に強く反発し、また、ナドラがカトリック修道院で過ごす様子が報じられたことでさらに緊張が増した。12月11日、高等裁判所判決に対する留保申請が棄却されてナドラの帰国が決定的となった日の午後、裁判所前に集まったムスリムが暴徒化し、18人の死者が出る暴動に発展した。

2.4. ナドラの結婚と同時代のムスリム社会

■マレー人社会における養子 まず、マレー人の養母に育てられた養子としてのナドラの位置づけを考えたい。ジャムールは、マレー人社会において養子が

マレー人社会に深く根ざし機能してきた制度であると主張する。これによると、養子は、離婚や死別により配偶者を失った者の再婚の機会の担保、不妊を原因とする離婚の抑制、婚外子や孤児の受け皿、子どものいない夫婦の将来の経済的安定といった社会的機能を持っていた¹⁷⁾。ジャムールが調査したマレー人集落では全48世帯中16世帯に18人の養子がおり、うち12人(12世帯)はきょうだいなどの近い親族の孤児もしくは華人から貰い受けた女兒を永続的な養子としたもので、残る6人は親族の子どもなどを一時的に養育していた[Djamour 1959: 54-63]。マレー人が養子にとるのはマレー人の子どもか華人の女兒であることがほとんどで、永続的な養子となった子どもはムスリム名を与えられてムスリムとして育てられた。華人やアラブ人の中では華人の女兒を女中働かさせる目的で養女とする習慣があったが、マレー人社会では一般に養子は養父母の本当の子どもとして遇され、結婚相手の選択や結婚式も実子同様に行われた[Djamour 1959: 98-99]。

アミナは子どもに恵まれず、日本滞在中にも日本人の少女を養子とし、カマリアと名付けてクママンに連れ帰っていた。カマリアはアミナの再婚の際に叔父に預けられ、その後結婚している[Haja 1989: 32, 36-37]。西欧人や日本人を養子にとることは珍しかったが、養子をムスリムとして育て、娘として結婚させることは当時のマレー人社会において広く見られたことだった¹⁸⁾。

■結婚相手の選好 マレー人は、子どもの結婚相手を選ぶ際、文化・言語的な近接性、居住地の近接性、収入や社会的地位の釣り合いなどを基準とした。親族同士の縁談が好まれ、コミュニティの外部、とりわけシンガポール外の出身者との縁談は好まれなかった。男性が求婚の段階でシンガポールに居住しているとしても、のちに妻子を連れて親元から離れ、故郷に戻ってしまう可能性が否定できないためである¹⁹⁾。また、年

17) ジャムールは、養子制度は、それを欠いては社会構造が変わりかねないマレー人社会の不可欠な一部であると主張する[Djamour 1959: 145]。

18) 一方、養子縁組を公式に登録することは稀で、シンガポールで1940年から1949年の間に登録されたマレー人の養子縁組は3例のみだった。1950年末に子ども条例が施行され、実父母から離れて暮らす14歳未満の女兒について、監護権の移動の登録が義務化されたが、この条例は男児には適用されず、祖父母、実父母のきょうだい、実のきょうだいと暮らす場合には適用されなかった[Djamour 1959: 99-100]。

19) 夫が妻に対して彼女の故郷や親族と離れて夫の故郷で暮らすことを要求したとして妻が離婚を請求した事例もある[Djamour 1959: 119]。

年齢差は小さい方が良いとされ、花婿が花嫁より2～5歳ほど年上であるのが理想とされた[Djamour 1959: 68-71]。

ナドラとの年齢差はやや開いていたものの、マンスール・アバディは若く、英語教育を受けた有望な若者だった。マンスール・アバディは、国際的な騒動の渦中におかれたナドラの立場を代弁する英語及び知的能力を示し、アミナのもとで不自由なく育ったナドラに同等の生活をさせる経済力も期待できた。さらに、アミナの故郷クママンとマンスール・アバディの故郷クランタンはいずれもマレー半島北東部のマレー人人口が圧倒的多数を占める地域で、マンスール・アバディがたとえ故郷に居を構える決心をしたとしても、アミナにとってそれはナドラが見知らぬ土地に連れ去られることを意味しなかった。このように、結婚の条件面では、ナドラとマンスール・アバディとの結婚は、当時のマレー人社会の基準に照らしても好ましいと評価しうるものだった。この点で、ムスリム諮問委員会委員長のサイド・イブラヒム・オマル・アルサゴフ(Syed Ibrahim bin Omar Alsagoff, 以下イブラヒム・アルサゴフ)²⁰のコメントは象徴的である。彼は、「ほとんどのムスリム、特に教育を受けた者は、今日、自分たちの娘が13歳や14歳で結婚するのを見たいとは思わない」と述べつつ、「何にせよ、彼女は教育のある夫と結婚した。しかし、我々はこの出来事から教訓を得ようではないか」と括ったのである[ST 1950.8.10: 4]。

以下では、ナドラの結婚をきっかけとして、女性の結婚年齢や結婚に際して発揮しうる主体性といった論題が、どのような背景のもとで、誰によって、どのように展開したのかを検討する。本稿が主に取り上げるのは、女性活動家のチェ・ザハラ、ジャーナリストのエドルス、法律家のアフマド・イブラヒムである。

20) イブラヒム・アルサゴフ(1899-1975)はシンガポールの有力アラブ人サイド・オマル・モハメド・アルサゴフ(以下オマル・アルサゴフ)の次男。オマル・アルサゴフはハドラマウト(アラビア半島南端地方)王家やヘジャーズのシャリフの代理人としての交易やメッカ巡礼事業のため、シンガポールとメッカとを頻繁に行き来していた。アルサゴフ家はシンガポールでは有数の不動産所有者で宗教や社会事業にも熱心だった[Yegar 1979: 13-14, 99]。イブラヒム・アルサゴフはメッカで教育を受け、1926年にサウジアラビアのアブドゥル・アジズ・サウド王政府の立法評議会議員に任命された[Jamiyah 1985: 32]。シンガポールでは、1928年にムスリム諮問委員会委員に、1936年に治安判事に任命され、1940～1945年に市政委員会委員、イギリス軍政期には諮問委員会委員、民政復帰後は市議会議員を務めた[World Muslim League Magazine 1968.4(2): 56; Jamiyah 1985: 32]。

3. チェ・ザハラとレイコック法案

ムスリムの間で児童婚批判の急先鋒を担っていたのがチェ・ザハラの運動であった。チェ・ザハラは、ナドラの結婚後に提起された結婚年齢の下限を定める法案(通称レイコック法案)をムスリムとして声高に支持し続けた人物である。ナドラの結婚を児童婚とみなす立場に多くのムスリムが反発もしくは慎重な姿勢をとるなかで、チェ・ザハラが児童婚の廃止を求め続けたのはなぜだったのか。

3.1. チェ・ザハラの生い立ち、教育、マレー人女性福祉協会の活動

チェ・ザハラは1907年にシンガポールの裕福なマレー人家庭に生まれた。父ヌルモハメドはシンガポール出身のマレー人で植民地政庁の税務官だった。ヌルモハメドは、シンガポールで最も早く英語教育を受けた世代に属し、チェ・ザハラ自身も英語を操れた[Sham: 3; ST 1950.10.1: 5]。マレー人社会全体の英語識字の低さを考慮すると、チェ・ザハラが一握りの女性エリートであったことがわかる。チェ・ザハラはスリランカ出身のムスリム商人と結婚して3人の子どもを設ける一方、女性覚醒運動(AWAS: Angkatan Wanita Sedar)²¹のシンガポール支部メンバーとして財務を担当していた[ST 1947.10.12: 5]。AWASはマレー人左派政党PKMM(マラヤ・ムラユ民族党)の青年組織APIが1946年2月に設立した女性組織で、「マレー人女性を男性と同等に持つ権利に目覚めさせ、伝統のくびきから解き放つ」ことを掲げて強制婚の廃止や政治活動における男女同権を掲げていた。1947年2月にAPIが非合法化されるとAWASも1948年6月に解散した[Dancz 1987: 86-87, Manderson 1980: 55, Ariffin 1993: 111]。

第二次世界大戦後、売春街だったデクスター通りの自宅で孤児院を運営していたチェ・ザハラは、未亡人や離婚女性が生活のために売春をせざるをえない困窮した状況を目の当たりにした。チェ・ザハラは困窮から売春を余儀なくされるマレー人女性の境遇を作

21) スランゴール出身の[Pelita Melayu](マレー人の灯火)記者で、のちにUMNO女性部部長、社会福祉相を務めるアイシャ・ガーニーが初代指導者に就いた。AWASの活動停止後、二代目指導者のシャムシア・ファキールはマラヤ共産党に加わってゲリラ活動に身を投じた[Manderson 1980: 55, 62; Dancz 1987: 86-87, 173]。

り出しているのが容易な離婚慣習やその元となる児童婚や強制婚であると考えていた[ST 1948.6.9: 3]。1947年10月にマレー人女性福祉協会を設立し、夫が離婚した女性を生涯養うことやカーディヤを補佐する陪審を女性や村の長老で構成することなどの婚姻法改革を訴えた[ST 1947.10.12: 5]。マレー人女性福祉協会の発足時には50人のマレー人女性教師が参加し、翌年までに民族を超えて100人が参加した[Sham: 5]。マレー人女性福祉協会の活動は以下のようなもので、ストレーツ・タイムズ紙はこれを進歩的な活動として頻繁に取り上げた。

(1) 啓蒙活動。マレー人の婚姻慣習の問題をテーマとした寸劇の公演を行い、公演見学料を資金源の一つとした[ST 1948.6.9: 3; ST 1947.10.12: 5]。(2) 夫婦間紛争へのカウンセリングにより1948年9月までに30組の夫婦を和解させた他、離婚女性への扶養支払いを勝ち取った[ST 1948.9.12: 7]。(3) 女性のための商業学校の設立と運営。英語、ジャウイ、裁縫、刺繍、家政学を教えた[ST 1948.9.12: 7; ST 1950.10.1: 5]。(4) 再婚の支援。若くして離婚された女性の再婚相手を探し、結婚式を挙げた。1954年10月までに120組の結婚を取り仕切った[ST 1954.10.26: 7]。(5) 結婚を反対された女性の支援。マレー人女性福祉協会には結婚を両親に反対されるか強制されるのを嫌って家出した女性が駆け込むこともあった[ST 1947.10.12: 5]。16歳の少女が借金の形に50歳のマラバリア人の建築業者と結婚させられそうになり助けを求めてきた事件では、マレー人女性福祉協会が両親の借金の一部を立て替えて事態を取めた[ST 1948.9.12: 7]。(6) 宣伝活動およびロビー活動。スポーツや献血など、ムスリム女性の参加に賛否のある活動に積極的に参加した[ST 1947.10.20: 5; ST 1948.10.12: 7]。また、ムスリムの婚姻法改革を求めるロビー活動を行った[ST 1950.10.16: 7; ST 1951.2.16: 4]。

マレー人女性福祉協会は1960年に活動を停止するまでに民族を問わず300人以上の孤児や女性を受け入れて衣食住の支援や教育を施した。しかし、寸劇による広報活動や駆け落ち男女の支援といったザハラは活動はしばしばムスリム諮問委員会やムスリム団体と対立した。1954年には、非ムスリム男性と駆け落ちしたマレー人少女を匿ったチェ・ザハラに対してムスリム諮問委員会のイブラヒム・アルサゴフが不快感を表明し、事件の調査を行うと宣言した[ST 1954.10.21: 1]。

3. 2. ナドラの係争への関わり、 レイコック法案への対応

ナドラの結婚を受けて、マレー語紙やムスリム指導者らは結婚がイスラム法に照らして有効であり干渉すべきではないとの立場を取った。ただし児童婚を懸念する指導者は、結婚の有効性を認めつつも児童婚を望ましくないとする意見を表明した。先に挙げたイブラヒム・アルサゴフは、16歳未満の少女の結婚を「非合法化」²²⁾する法律を導入した「宗教・文化的な先進国」エジプトの例に基づき[ST 1950.8.21: 4]、児童婚を制限する法規制の導入を支持した。このようななかで、立法評議会議員のジョン・レイコック²³⁾は女性の婚姻下限年齢を定める法律制定を提案した[ST 1950.8.28: 5]。レイコックの法案はムスリム諮問委員会委員長イブラヒム・アルサゴフの同意を事前に取り付けていたが、16歳未満の婚姻を無効とする内容に対してムスリム指導層から反対が相次ぎ[ST 1950.8.31: 8]、ついにイブラヒム・アルサゴフも支持を撤回した²⁴⁾。法案はムスリムを適用対象から除外する修正をしたが、カトリック教会などからも反対を受けて結局廃案となった。レイコックは1951年にキリスト教婚姻法及び民事婚姻法の修正法案として再び婚姻年齢法案を提出し、1952年に可決された²⁵⁾。

ムスリムが適用除外される以前のレイコック法案の原案をムスリム団体として唯一全面的に支持したのが、チェ・ザハラ率いるマレー人女性福祉協会だった。チェ・ザハラは、ナドラの結婚を契機に児童婚一般への法的制限の動きが広まったことを歓迎し、児童婚の問題点として、少女が高齢の男性と結婚させられること、結婚の強制があること、若すぎる花嫁が結婚の

22) イブラヒム・アルサゴフの表現のママ。

23) ジョン・レイコック(John Laycock: 1887-1960)はイギリス人の法律家で、1947年に弁護士ナジール・アフマド・マラル(Nazir Ahmad Mallal)、タン・チーチェン(Tan Chye Cheng)とともにシンガポール進歩党を設立した。シンガポール進歩党は1948年3月に行われた立法評議会選挙に唯一参加し、民選枠6議席中3議席を獲得した。この時の選挙はイギリス臣民に選挙権が限定されており、漸進的な自治獲得を掲げたシンガポール進歩党がイギリスの支持を受けた。

24) イブラヒム・アルサゴフは、エジプトの法制は結婚そのものを非合法化するものではないと述べ、16歳未満の少女の結婚を一律に非合法化することは、イスラム法の下での合法的結婚を非合法とするものであると理由を述べた[ST 1950.10.12: 5]。

25) キリスト教婚姻法案はキリスト教会の反対を押し切る形で可決となったが、専門委員会報告書は、キリスト教会が社会改革に踏み切ることによってヒンドゥー教徒やムスリムに手本を示す意味があると括った[L.C. No. 111 of 1951: C383]。両報告書が16歳未満の結婚は無視しうるほど少数であることを法案承認の理由に掲げていることは皮肉である[L.C. No. 110 of 1951: C381; L.C. No. 111 of 1951: C383]。

責任を理解できないために簡単に離婚に終わることを挙げ、結果として生活のために売春に走らざるをえない離婚女性を生んでいると指摘した[ST 1950.9.5: 7; ST 1950.9.12: 6; ST 1950.10.1: 5]。

チェ・ザハラは1950年10月16日に児童婚の廃止を求める集会を開き、レイコック法案への修正を取り消すよう要求する決議を採択した。集会には、立法評議会で法案の専門委員会を構成していた議員や児童婚廃止に賛意を示したヒンドゥー教徒諮問委員会の委員などが招かれた。チェ・ザハラは、児童婚がイスラムの精神に反し、マレー人の後進性の原因だと主張し、「12歳や13歳の少女達にもう数年間教育を受けさせれば婚姻年齢は遅くなる」、「次世代のマレー人の未来は教育を受けた母親達にかかっている」と、教育の重要性を訴えた [ST 1950.10.16: 7]。

マレー人女性福祉協会に身を寄せたのは、貧しさゆえに早婚を迫られ、安易な離婚によって子どもを抱えてさらに困窮する女性たちであった。チェ・ザハラはナドラの結婚で高まった児童婚への関心をこうした問題に接続しようとしたが、支持は広がらなかった。裕福なアミナに育てられたナドラの境遇も、エリートに数えられるマンスール・アバディとの結婚も、年齢を除いてはこうした女性たちの問題と程遠いものだったこともある。レイコック法案がナドラの結婚への反動として提起されたこともあり、ムスリム世論は法案に冷淡だった。ムスリム団体はレイコック法案への支持を崩さなかったチェ・ザハラを「非イスラム的」と非難した [ST 1950.11.13: 4; ST 1950.10.19: 5]。結局のところ、レイコック法案によって問われたのは、児童婚の是非というよりもナドラの結婚を児童婚と捉えること自体に合意が得られないまま進められた「児童婚論争の」是非だった。

4. エドルスと強制婚批判

チェ・ザハラの児童婚批判は、ただ空転したのではなかった。チェ・ザハラは主張は、批判的にではあるがジャウイ月刊誌『カラム』で取り上げられ、ここで結婚に際する女性の主体性や権利の議論が展開された。

4.1. エドルスの生い立ち、教育、ジャーナリズム活動

『カラム』を創刊したのは南カリマンタン出身のアラブ人ムスリムであるサイド・アブドゥッラー・アブ

ドゥル・ハミド・アル＝エドルス (Syed Abdulah bin Abdul Hamid al-Edrus, 以下エドルス) である。エドルスは1911年7月11日、現インドネシア・南カリマンタンのバンジャルマシンのアラブ人家系に生まれた。19歳で単身シンガポールに渡ってジャーナリズム畑を歩み²⁶⁾、1948年にカラム出版社を立ち上げて1951年までに24作品に上る小説を執筆・発行した。初期には戦争をテーマにした短編小説²⁷⁾を出版したが、戦後の生活苦が続く社会でこうした作品は受け入れられず、ロマンスと性描写を含んだ大衆路線に転向した。重版になった『69号室』(Bilik 69)、『寡婦』(Janda)、『カーディ殿』(Tuan Kadhi) は、いずれもシンガポール社会での実際の出来事を題材に地位を利用して欲望を叶える宗教者と生活や幸福を脅かされる貧しく弱い女性の姿を描いており、エドルスが戦後の混乱した社会で貧窮する女性の境遇に関心を寄せていたことが分かる [Talib 2002: 6-9; Hooker 2000: 379]。1950年8月、これら大衆小説で得た資金によりジャウイ月刊誌『カラム』を創刊した。また、1956年4月にムスリム同胞団を結成し、『カラム』誌上でこれを宣言した²⁸⁾。

4.2. チェ・ザハラの児童婚批判への批判

チェ・ザハラはマレー人女性福祉協会が女性の困窮の原因として児童婚を批判し、レイコック法案への支持を叫んでいた頃、『カラム』誌上である連載が開始された。1950年11月号「女の園：女性の権利と自由」(Halaman Kaum Ibu: Hak dan Kebebasan Perempuan) と題した連載である。執筆者は宗教

26) サイド・フセイン・アリ・アルサゴフ (Syed Hussein Ali Alsagoff) が所有するアングロ・アジアティック出版社 (後のワルタ・マラヤ出版社) に務めた。後にアルサゴフ家の娘と結婚し、ワルタ・マラヤ紙の編集を務める中でアブドゥル・ラヒム・カジャイやオン・ジャアファルなどマレー・ナショナリズムの旗手と交流を持った。日本占領期の後は、イブラヒム・アルサゴフが出版する『イスラム同盟』(Kesatuan Islam) 誌に携わるが3ヶ月で離れ、1947年7月からウトゥサン・ムラユ出版社 (Utusan Melayu Press) に半年ほど務めた [Talib 2002: 2-3]。

27) 『1374日間の闘争』(1374 Hari Berjuang)、『パレスチナでの聖戦』(Sabil di Palestin)、『闘争現場からの帰還』(Balik dari medan Perjuangan)、『この世の地獄の追想』(Sisa Neraka Dunia) など。最初の作品は1946年発行の『マラヤン連合』(Malayan Union)。

28) ムスリム同胞団は恒常的に多数の会員が集まる場所をもたず、それぞれの団員が各地でイスラムの学習会を開くことを具体的な活動として勧めた。同胞団の事実上の機関誌となった『カラム』は、紙面をとおして学習の素材を提供したり、学習会の様子を報じたりすることで、団員の緩やかな結びつきを支え、また問題を共有する場としての役割を担った [山本 2003: 69-71]。

知識を備えたマレー人女性ウム・ムフシン(Ummu Muhsin)のペンネームを使ったエドルスだった。初回のテーマは「成年した女性」(Perempuan sudah baligh)で、児童婚論争を別の視点で取り上げるものだった。

エドルスは、チェ・ザハラが取り上げる「児童婚の悲劇的な事例」自体は現実であるとして反論しないが、婚姻年齢の法制化を求める態度については、プロパガンダに走る前にイスラムにおける女性の権利と自由についてきちんと調べ、その権利と責任を理解すべきだと批判した。エドルスは、問題の根源は一つでないとしつつも、「ウラマーと呼ばれる者達、もしくはカーディーの職を持つ者達が、宗教上の奉仕としてではなく自らの利益と地位のためにその職掌を利用していること」が問題であるとし、本来のイスラム法は女性に十全な権利と自由を与えていると主張した[*Qalam* 1950.11:13]。

「成年の女性」では、女性がイスラムにおいて権利と自由を保証されている存在であることを強調した。これによると、成年(肉体的成熟)を迎えた女性は両親の責任を離れた一人前の存在となり、女性の自由と独立は宗教によって認められている。ここから、成年した女性、即ち婚姻可能な女性には、婚姻に同意するかしないかの選択権が与えられているという議論が導き出される。婚姻を締結するのは後見人であるが、このことは後見人が女性の意思を無視して婚姻を強制することを意味しない。つまり、後見人が事前に女性自身の同意を得ることは推奨されている(sunat)だけでなく義務(wajib)であり、この観点からは同意なしに締結された婚姻は無効である。エドルスは、後見人は単なる媒介者で、自らの行為について自由を認められた女性に対して完全な権利を持つ訳ではないとする。そして、女性の同意によらずに婚姻を強制することはイスラムの教えに反した慣習に過ぎないと糾弾する[*Qalam* 1950.11:13-16]。

ここでエドルスが論じたのは、「児童婚」ではなく「強制婚」(kahwin paksa)の問題である。「強制婚」とは、後見人(多くは花嫁の父)が初婚の女性を、その同意の有無を問わずに婚姻させる習慣を指す。マレー人ムスリムやアラブ人ムスリムが属すシャーフィイー派では婚姻の女性側の締結主体は後見人であり、いかなる場合でも女性自身が婚姻を締結することはできない。父または男性父系尊属が後見人の場合、被後見人の女性が成年か未成年かを問わず、その許可を得ないでこ

れを強制的に婚姻させることが可能とされ、成年女性の場合には許可を得ることが勧められる。また、父が婚姻強制権を行使する場合、その婚姻が女性にとって害にならないことが条件とされる。対して、後見人が傍系血族の場合や法定後見人がこれを務める場合は、被後見人女性が成年の場合のみ婚姻締結が可能で、本人の許可を得て締結しなければならない[柳橋 2001:76]。エドルスの議論は、ハディースに依拠してシャーフィイー派の通説を覆し、後見人の婚姻締結の権限が女性自身の承認に依存すると読み替えるものであった。エドルスは、年齢制限によって教育や精神的成熟の機会を担保しようとするチェ・ザハラに対し、結婚に女性自身の意思を介在させることが女性のイスラム法上の権利であると宣言した。これは、法定後見人により婚姻締結したナドラの結婚を肯定するばかりでなく、後見人により結婚するムスリム女性の立場をも強めるものであった²⁹⁾。

4.3. 強制婚論争の広がり

強制婚に関する議論はナドラの係争が決着したのちにも続いた。1952年には、クランタン州の宗教評議会がシャーフィイー派の通説に従い、後見人が娘を強制的に結婚させる権限を持つとするファトワを発行し、シンガポールの主任カーディーがこれに同調する見解を示した。これに反応し、同年2月号の「女の園」でこの問題を再び取り上げたエドルス(ウム・ムフシンの筆名で)はウラマーを痛烈に批判した。

自らウラマーを名乗る者達の一部に、私達(女性——引用者注)が神と預言者に与えられた権利を隠し、それを知らせず、女性に足枷をしようとする行いがはびこっている！ このような行いによって、権利を隠し、コーランとハディースにある女性の自由を意図的に失わせ、このように明白で誤摩化しようのないコーランとハディースについて、ウラマーの言うことだけを聞かせようとしているのだ[*Qalam* 1952.2:35]。

また、同じく1952年にジョホール州ムフティーのサ

29) 翌12月号の「女の園」でも、読者、とりわけ娘を結婚させたいと思っている父母に向けて、結婚には娘の同意と許可が必要であることを訴えた。さらにイスラムがそれ以前の社会を改革し、社会の発展に貢献し、男性と共に家庭を築くパートナーとしての地位を女性に与えたことを説き、娘の権利を認めようとしないう一部のウラマーや後見人の行いを批判した。シャーフィイー派で通説となっている婚姻強制権についてのウラマーの見直しを求めたエドルスは、これにより害を被るのが女性であることを強調した[*Qalam* 1950.12:19-22]。

イード・アルウィー(Syed Alwi bin Tahir al-Hadad)³⁰⁾が1950年11月号と12月号の「女の園」の内容を非難するファトワを出した。ファトワは「女の園」の論説を「カーディアニー³¹⁾の議論と半ば同じ」であり、「女性の権利と自由」というタイトルは「無神論者の考え方によって導き出されたもの」と断じた。また、ファトワは執筆者を「イスラム教の皮を被ったゾロアスター教信仰者」だとし、このように「女性に自由と好きな男性を選ぶ権利を与え、欲望と感情を満たさせるよう求める者」や「女性の権利のために強制婚を批判する者」らが女性を売春や遊興に耽らせ、かつての東洋社会の清浄で高潔な精神を墮落させようとしていると非難した[*Qalam* 1952.3: 8-10, 31-33]。エドルスはこのファトワ全文を『カラム』1952年3月号に4ページ半にわたって転載したうえで、コラム「苦いコーヒー」で次のように反論した。

大嘘だ！ ジョホール州のムフティーが、ジョホール州宗教局の官報27号に掲載したファトワで(……)「女性の権利と自由」のタイトルに触れ、これをカーディアニーの思想と類似していると述べている。侮辱した上、まだ歪曲を重ねるのか。他人の問題をこれほどの手間をかけてねじ曲げるのか？[*Qalam* 1952.3: 4]

エドルスは、ファトワはコーランとハディースに依拠して問題に対する十分な説明を行うべきものだとし、当該のファトワが女性の権利についての問いかけに法学者として回答するものでないことを「病に間違った薬を処方するようなもの」と揶揄した。またファトワが売春、遊興、東洋社会の墮落など、ムフティー自身の現代社会批判、怒りまじりの私見披露に終始していることを批判した[*Qalam* 1952.3: 33-34]。

『カラム』誌上にはエドルス以外の論者による「強制

30) ハド라마ウト出身のアラブ人ムスリム。1920年にジャワに移住した後、1934年にジョホール州スルタンに招かれてムフティを務めた。日本軍占領期にムフティ職を辞し、1947年から1961年にかけて再びムフティ職を務めた。伝統的イスラム法学を擁護し、サラフィー思想や逸脱と見なされた解釈を激しく攻撃した[塩崎 2014: 30]。

31) カーディアニーは北インド発祥のイスラム改革運動アフマディヤ(アフマディーヤ)の分派で、ムスリムからは異端視されていることから、ここでは西洋社会の価値基準を用いてイスラム改革を訴える逸脱者といった侮蔑的な意味合いで用いられている。アフマディヤは、1889年に北インドのパンジャブ州でミルザ・グラハム・アフマド(1835-1908)が自らをメシアもしくはマフディーであると唱えて創始した。入信の宣誓を行わせて弟子を獲得していた点、他宗派・他宗教に対するイスラムの優越性を主張した点、またジハードを精神的な闘争に限定し、武力による闘いを否定した点が特徴。医者や法律家などの中間層から農村部に波及し、英国など国際的にも支持を広げたが、イスラム法学者から異端視された。

婚]批判も掲載された。例えば、ジャカルタ発行の新聞『アバディ』から転載された「インドネシアの高名なウラマー、ムナワール・ハリル」による論説は、ウラマーの「強制後見」という用語によりお墨付きを得てムスリム社会の慣習となっている強制婚に対し、クルアーンの章句の不在やハディースを根拠として従来の学説を痛烈に批判した。

イスラムの本来の指導に立ち返り、つまり結婚に関するクルアーンとハディースを調査したところ、私達は娘を強制的に結婚させる権利を指す「強制後見」(wali mujbir) という用語を見つけられない。そのような概念はないのである。しかも、預言者の教えに立ち戻れば、一人一人の少女に、同じ宗教を信仰する限りにおいて、伴侶を選ぶ権利を与えられていることが分かる[*Qalam* 1954.4: 29]。

論説は、婚姻当事者である女性に夫となる男性を「選択する権利」があるとする。そして、後見人が女性の許可を求めることは「義務」であり、女性が拒否した場合には後見人は「(強制する) 権利を失う」とするのである。論説はハディースを引用し、「女性の権利」が強制婚締結の後にも効力を持つとしている。

これらのハディースから明らかなことは、一人の女性の結婚は、それが少女であろうと既婚女性であろうと、強制によって行われた場合には彼女自身の判断にかかっているということだ。つまり、もし女性が好むならば婚姻は有効であり、そうでないならば有効でない。離婚してしまった方が良いのである。さらに明らかなのは、女性の父親や後見人には強制的に結婚させる権限がないことである[*Qalam* 1954.4: 29]。

クルアーンにもハディースにも「強制後見」という概念の根拠を見いだせなかったという筆者は、「強制婚」を宗教の誤りではなく人間の誤りだと主張する。最も強くその責任を問われるのはその慣習にお墨付きを与えてきたウラマー達である。

多くの人が、娘を、まだ好きかも分からない男性と結婚させることそれ自体は、イスラムの間違ひではない。彼ら自身の間違ひである。我々ムスリムの間で尋ねてみてはどうか。娘を無理矢理結婚させる親達に、「強制後見」という概念でお墨付きを与えるウラマーの根拠は何なのか？ 彼らにその根拠を尋ねてみよ。イスラム法における根拠はクルアーンとハディースなのである

から、クルアーンの章句なのか、預言者のハディースなのか、尋ねてみれば良い。彼らは「強制後見」を立法しているのか？もしウラマーの理解に過ぎないのなら、なぜそれにお墨付きを与えないウラマーを認めないのか？彼らの方が預言者のハディースに従っているのではないのか？よく考えようではないか！[*Qalam* 1954.4: 30]

ハディースを直接引用して強制婚を否定する論理はエドルスと似通っているが、強制婚がクルアーンやハディースに照らして根拠がないと断言し、ウラマーによる「立法」であると揶揄する論説は一層急進的である。

別の論説³²⁾では、「強制婚」を批判する一方でこうした批判が男女の自由な交際の肯定に結びつけられるべきでないと強調する。筆者は、これまで多くの婚姻が「強制」によって締結されながらも平和な家庭を築いてきたとし、西洋教育や一部の宗教教育を受けた層によってなされる「強制婚」批判に対し、恋愛感情に基づく婚前からの男女交際こそが婚姻を不安定化させていると述べる。

一度二度ならず何度も繰り返し、結婚する前から夫婦のようにしている男女を見たことがある。そして結婚すると、夫の妻に対する信頼は失せ、妻の愛情も消えてしまう。(……)筆者は結婚もしていないのに離婚しようとする少女を知っているが、三度の離婚よりもずっと害のあることだ。これらが示しているのは、自分の選択でもがっかりするような結末はあるということだ [*Qalam* 1954.2: 36]。

筆者は「婚前の自由な交際」も「強制婚」も共にイスラムで禁じられていると結論する。

後見人による娘の意志を無視した「強制婚」、このようなやり方はイスラムで固く禁じられている。反対に、少女や若者が結婚前に自由に会い、手をつなぎ、人気のないところで保護者を伴わず二人切りになるようなことも、宗教は嫌悪する(……)後見人には権限下にある娘を結婚させる権利が与えられている。しかし女性にも、好きな男性との結婚を受け入れ、好意を持ってない男性との結婚を退ける権利が与えられている。つまり両者に権利が与えられているが、後見人の権利は結婚させられる女性の意向にかかっているのである [*Qalam*

1954.2: 36]。

1958年には再びエドルス自身が「強制婚」の問題に言及している。ここでは、道徳的な立場から強制婚は好ましくないとして両親に娘への強制を避けるよう訴える一方、女性に対しても両親を無視した行動を避けるよう求めた。

後見人は、たとえ強制後見によるとしても、娘を結婚させるときには許可があることが望ましい。つまり、子どもの許可が最優先されるべきである。もし娘の望まない結婚をさせて争いが起これば、離婚してしまうに違いない。このようなことは預言者の時代にも起こっている。よって、少女であれ、既婚女性であれ、自らの好む相手と結婚する権利があるのであるが、美德としては両親の祝福を得るべきである。なぜなら、両親は、血統や振る舞いなどを見て子供の将来の安全を保障できる伴侶を捜そうとするものなのだから [*Qalam* 1958.5: 7]。

強制婚論争がナドラの結婚をめぐる一過性のものに終わらず1950年代を通して継続したことは、結婚に際する女性の立場が議論の対象となるような変革期に来ていたことを示している。議論の内容が娘に結婚を強制する両親の態度やこれにお墨付きを与える通説を批判するものから娘自身が夫を選ぶ自由恋愛の風潮に対する苦言を含むものへと移っていったことから、結婚をめぐるムスリム女性の立場や女性自身の考えに変化が生じていたことが伺われる。こうした実社会の変化に対応して法制度面でムスリムの婚姻規定に変化を促そうとしたのが法律家アフマド・イブラヒムである。

5. アフマド・イブラヒムとムスリム婚姻法改革

法律家アフマド・イブラヒムは、コモンローの専門家かつ法務省職員(のちには法務官)として、またムスリム諮問委員会の主要メンバーとして、1950年代以降のムスリム婚姻法改革に最も密接に関わった人物である。ナドラの結婚から派生した婚姻適齢や婚姻締結における女性の権利の問題がシンガポールのムスリム婚姻法改革にどのように影響したのか、法改正の経過と実際の法運用に対するアフマド・イブラヒムの議論から検討する。

32)「東方の光」のペンネームで別の雑誌からの転載と記されているが、引用元は明らかにされていない。

5. 1. アフマド・イブラヒムの生い立ち、 教育、キャリア

アフマド・イブラヒム(Ahmad bin Mohamed Ibrahim)は、1916年、インド北部のカルカッタ出身の移民2世としてシンガポールに生まれた。父は幼少期に祖父と共にシンガポールに移り、ロンドンとペナンで医学を修めてシンガポールで開業医となった³³⁾。母は北インド出身の移民2世、日本軍政下の1942年に結婚した妻はここで、アフマド・イブラヒムは出身地域の近いインド人ムスリムの家庭、また父の代から専門職に従事する中間層コミュニティで育った。アフマド・イブラヒムはヴィクトリア・スクール、ラッフルズ学院を経てケンブリッジ大学に留学し、ミドル・テンブル法曹院で法学士を取得、1941年11月に法廷弁護士資格を得た³⁴⁾。日本軍政期には法学講師を務め、戦後は法務省勤務からラッフルズ学院講師や弁護士業を経て1955年に法務省に戻り、1959年から1967年まで法務官を務めた[Abdul, Mahamad, Najibah & Siti 2007: 13-17, 39-61]³⁵⁾。

アフマド・イブラヒムは女性活動家らによる急進的な婚姻法改革要求に共感を寄せていたことで知られる[Chew 1994: 125]。ナドラの親権係争の最初期に養母アミナの弁護人を務めたのがアフマド・イブラヒムで、ナドラの結婚後は弁護人を辞している。ナドラの結婚と児童婚論争においてはそれほど目立った発言をしていない³⁶⁾が、判決をきっかけに暴動が起きて急進派指導者らが逮捕されると、アフマド・イブラヒムは穏健派ムスリムの一人として1951年に立法評議会の官選議員に任命された。このとき、カーディーによる「ルール無用の」婚姻行政を改めるとし

33) 父モハメド・イブラヒム・シャイク・イスマイル(Mohamed Ibrahim Sheikh Ismail)はカルカッタ生まれで、19世紀終わり頃に幼い頃祖父に伴われてシンガポールに移住した。アフマド・イブラヒムの生家はインド人ムスリムが多く居住していたスラングーン通り近くであった。

34) 1940年から日本軍侵攻までマラヤン・ロー・ジャーナル(Malayan Law Journal)社に務めた。マラヤン・ロー・ジャーナルは現パキスタン出身のバシル・アフマド・マラル(Bashir Ahmad Mallal, 1898-1972)が1932年に立ち上げた法学雑誌。バシル・アフマド・マラルは1928年にアフマディヤに対する名誉毀損訴訟記録を出版した人物としても知られる。

35) マレーシア結成交渉時には交渉チームに参加し、マレーシア結成後はマレーシアの法務官、シンガポールが分離された1965年から1967年までシンガポールの法務官を務めた。1969年にマラヤ大学経済学部で法学教授として就任し、法学部を創設(1972年)するなど、マレーシアで法曹教育とムスリム婚姻法改革に携わった。1999年4月17日にクアラランブール近郊ゴンバックの自宅で死去。

36) レイコック法案に対してはムスリム諮問委員会副委員長としてコメントし、婚姻年齢に関する法はイスラム法に反しない形で制定されるべきだと慎重な姿勢を取った[ST 1950.8.31: 8]。

て新たにムスリム法廷を設立することを訴えた[ST 1954.7.21: 4]。

5. 2. 結婚に同意する権利

1955年11月に立法議会に提出されたムスリム条例法案は、アフマド・イブラヒムらムスリム諮問委員会の法律家メンバーが草稿したものだった。法案の目玉は、ムスリムの婚姻と離婚に関わる紛争処理を行う機関としてシャリーア裁判所と主任カーディー職が初めて公式に設置された点だった。これによりカーディーの権限が大幅に限定され、ナドラの結婚のような後見人不在の事例または後見人が婚姻締結を拒む事例で法定後見人として婚姻を締結することができるのは主任カーディーのみとなった³⁷⁾。

本稿の文脈でより重要なのは、1955年法案が審議を経て成立した1957年条例において、女性が結婚に同意する権利が初めて盛り込まれたことである。1957年条例第12条第1項は、「婚姻・離婚・復縁の登録は夫と妻が行うものとする」と定めた。1955年提出の法案の段階では婚姻登録の主体は夫とされて「妻」の語句は含まれていなかった。「妻」の語句は法案修正の段階に至って盛り込まれた表現だったということになる。また、婚姻登録書類の様式と必要事項を定めた1959年ムスリム婚姻離婚規則第6条は、書類に夫と妻と証人の署名を必須とする一方、必要な場合に限り後見人の署名を求めた³⁸⁾。

アフマド・イブラヒムはこれらの規定を「花嫁の明示的な同意を求める規定」と説明し、マレーシア及びブルネイのうちシンガポール³⁹⁾、スランゴール、ヌグリ・スンビランが同様の手続き規定を定めているとした[Malaya Law Review (以下MLR) 1963.12: 319-321; MLR 1964.12: 377]。一方、クランタン、トレンガヌ、パハン、ブルネイではさらに踏み込んで花嫁の同意によらない結婚を無効としているとして、シャーフイー派に従うマレーシアのすべての州がこの例に従うべきだとした。

37) ムスリム条例第7条第3項。なお、同条第5項により、後見人の同意によらず女性自身が婚姻を締結できる学派に属している女性にはこの規定が適用されないことも定められた。

38) 婚姻登録の義務化は1909年に始まっていたが、「妻」の語句が条文に加えられたのは1957年条例が初めてだった。また、離婚に関しては、カーディーは夫と妻が離婚に同意していることを確認しなければ登録してはならないとの規定が新設された(第12条第3項)。

39) 1963年9月のマレーシア結成により、シンガポールは論説発表時点ではマレーシアの一州だった。

エジプト、シリア、ヨルダンで実践されているハナフィー派法学では、成年を迎えた女性が自由に婚姻締結することを認めている。マーリキー派法学に従うチュニジアやモロッコでは、両性の合意は結婚の合法性の要件であると明確に定めている。シャーフイー派法学に従うマレーシアとブルネイでは、花嫁が同意を示さなければならないことを明示的に定めるべきで、そうでなければ父親や祖父が初婚女性の結婚を、年齢にかかわらず、彼女の同意なしで締結できてしまう。クランタン、トレンガヌ、バハン、ブルネイの例に従い、両性の同意によらない結婚は有効とみなされないと明示的に定めるべきだ[MLR 1964.12: 377]。

アフマド・イブラヒムはハナフィー派における女性の権利やチュニジアの改革立法規定を紹介し、他の法学派の学説や正統派学説でない学説を取り入れる改革手法(アラブ諸国やパキスタンのイスラム法改革でとられている手法)により、シャーフイー派の正統派学説を制定法レベルで修正することを提言した。女性の同意を得ずに締結された結婚を明文規定によって無効とするよう主張したのは、そうでない限りシャーフイー派の正統派学説に従ってそのような結婚を有効とみなさざるを得ず、それにもかかわらず制定法に基づいてその結婚を登録することができないというジレンマに陥ってしまうためである。このような登録手続きの限界を示す事例はすでに現れていた。シンガポールのシャリーア裁判所の控訴委員会は1959年に、娘が恋人と駆け落ちしたのちに娘の承諾によらず父親によって締結された別の男性との結婚について、登録はできないもののシャーフイー派の正統派学説に従って有効と認めていた。控訴委員会判事としてこの判断を下したのはアフマド・イブラヒム自身だった⁴⁰⁾。

5.3. 婚姻下限年齢をめぐる対立

レイコック法案が廃案になったのち、1950年代を通して婚姻下限年齢の問題は下火になっていた。1955年ムスリム条例法案(1957年ムスリム条例)、1959年の同条例の改正法案(1960年改正ムスリム条例)、1960年ムスリム法施行条例法案(廃案)と立て続けに提出された婚姻法改正案でも婚姻年齢規定は盛り込まれてすらいなかった。論争が再燃したのは1962年のことで、きっかけは法務官だったアフマド・イブラ

40) "Syed Abdullah A-Shatiri v. Shariffah Salman". [MLJ 1959.25]. 判決に対するアフマド・イブラヒムのコメントは [MLR 1963.12: 319]。

ヒムが1962年5月に東京で開かれた国際セミナー『家族法における女性の地位』で行った講演だった⁴¹⁾。講演のなかで、アフマド・イブラヒムは、シンガポール、マラヤ、及びボルネオで施行されていたムスリム条例の運用を下位規則や行政命令の内容も含めて詳しく論じ、シンガポールでは婚姻年齢規定こそないものの、行政命令によって15歳未満の少女の結婚を婚姻登録官⁴²⁾の許可なく登録できないことを明らかにしたのである。さらに、将来的には児童婚廃絶のために明文規定によって婚姻下限年齢を定めるべきだと述べた[MLR 1963.12: 318; MLR 1964.12: 376-377]。

この講演をきっかけに、多妻婚や離婚の制度上の扱いに批判を強めていた『カラム』は、婚姻下限年齢が立法議会に提出される前にシャリーア裁判所で既に実施されていると批判した[*Qalam* 1962.10: 2]⁴³⁾。しかし、婚姻下限年齢を法規定として導入する準備は進められていた。1962年10月、ムスリム諮問委員会委員長のイブラヒム・アルサゴフは、男子18歳、女子16歳を婚姻下限年齢とする規定を新法案に盛り込むことでムスリム諮問委員会が合意したと発表した[ST 1962.10.13: 9]。ムスリム諮問委員会は、婚姻下限年齢の規定の導入は、(1)年齢に満たない結婚を一律に禁止するものではないこと、(2)エジプトやパキスタンの法学者の見解を聞いた上での判断であり、イスラム法に反した施策ではないこと、(3)婚姻下限年齢を定めることでムスリムの子ども達が教育を受ける後押しになることを強調した[*Qalam* 1962.12: 33-34]。ムスリム諮問委員会が合意した規定案は、下限年齢に満たない場合の結婚を無効とするレイコック法案と比較して穏健なものだったが、エドルスによれば委員会メンバーが8対7で割れた瀬戸際の決定だった[*Qalam* 1962.11: 7]。

この合意はすぐに立法化されず、結局、ムスリムの婚姻の下限年齢を明文規定として導入したのは、1965年12月にシンガポール国会に提出されたムスリム法施行法案だった。法案で提案されたのは婚姻の下限年齢を男女とも15歳⁴⁴⁾とする案で、専門委員会の審議では婚姻下限年齢の引き上げに関する議論に最も多く

41) この時の報告は雑誌『マラヤ法学評論』(Malayan Law Review)で3号にわたって掲載された[MLR 1963.12; MLR 1964.7; MLR 1964.12]。

42) 当時はシャリーア裁判所判事が兼任していた。

43) 『カラム』は7月以降、ムスリム諮問委員会やシャリーア裁判所、そしてカーディーらによる婚姻行政への批判を強めていた[*Qalam* 1962.7; *Qalam* 1962.8; *Qalam* 1962.10]。

44) ただし、女子の場合のみ身体的成熟が認定されればカーディーによる婚姻締結が認められる。

の時間が割かれた。教育相のラヒム・イスハク⁴⁵⁾はマレー人が教育において特別の待遇を与えられていることを指摘し、「社会が進化するほど高次の教育が必要とされる」として18歳への引き上げを主張した。アフマド・イブラヒムも賛成したが、慎重論が根強く、専門委員会は16歳への引き上げを答申することで決着した〔No. 1 of 1966: 17-20〕。1966年8月17日、この修正を反映した法案が議会で可決され、婚姻の下限年齢は16歳とされた(第90条第4項)。

婚姻の下限年齢の問題が1950年代の婚姻法改革で手付かずとなっていたのが1950年の論争再燃を避けてのことか、あるいは15歳未満の結婚が例外的だったことによるのか、明確な要因は特定できない。しかし、再度の明文規定の導入が試みられたこの時期は、イスラムの教育をめぐる社会環境の変化と符合していた。マレー語初等学校の就学者数は1950年からの10年間で2倍以上の水準となっており、さらにこの時期、師範養成学校におけるマレー語コースの設置(1959年)やマレー語中等教育の導入(1960年)、さらには中学校、専門学校及び大学に進学するマレー人への教育の無償化(1960年)など、高等教育を受ける機会が拡大された。イスラム諮問委員会のコメントにもあるように、婚姻下限年齢の設定には教育への後押しという意味づけがなされていたのである。

終わりに

本稿では、ナドラの結婚を契機に提起された女性イシューとして婚姻年齢の問題と婚姻締結に際する女性の主体性の問題を取り上げ、1950年代シンガポールのイスラム女性の社会的地位の変遷を検討してきた。婚姻年齢の問題は、ナドラの結婚によって一時的に耳目を賑わせたが、ナドラのイスラムとしての結婚を認める立場からは児童婚という問題提起そのものへの賛同が得られず、ほとんどのイスラムは児童婚廃止の議論に冷淡だった。ただし、児童婚論争では支持を上げられなかったチェ・ザハラによる離婚女性の貧困問題の訴えはこの後も続けられ、1957年イスラム条例制定とこれによる改革の機運を醸成していく。ともあれ、ナドラの結婚は、自らの将来に責任を持ち得

ない子どもの結婚ではなく、成年を迎えたイスラム女性の自らの意思による結婚として語られた。エドルスは初婚女性に対する強制後見を批判し、結婚に同意する女性の権利を婚姻締結の柱とみなすことでナドラの結婚を擁護し、さらに同時代のイスラム女性一般が婚姻締結の際に主体性を発揮することをよしとした。結婚に際する女性の権利を「結婚に同意する権利」とする点では、1957年イスラム条例もまたほぼ同じ地点に達していた。しかし、実際の出来事においては、結婚をめぐる娘と両親の関係に生じていた揺らぎはさらに大きかった。その極例が駆け落ち事件で、これにより本稿で紹介してきた論者たちの相違は際立った。

チェ・ザハラは最も急進的と言ってよく、彼女の元に駆け込んだ駆け落ち男女の結婚を支援してきた。両親、とりわけ父親の権利として観念される婚姻締結権を脅かすチェ・ザハラの活動はイスラム指導層にとって喜ばしいものではなく、イスラム諮問委員会とマレー人女性福祉協会とは度々対立した。特に1954年の非イスラム男性とイスラム女性の駆け落ち事件は、二人を匿ったとして警察や社会福祉局を巻き込んだ騒動に発展した。エドルスは、両親が娘に結婚を強制する権利を否定し、ムフティーとの対立も辞さなかったが、娘が両親の希望を無視して自由な恋愛によって伴侶を選ぶことには反対し、女性の権利についての議論は次第にトーンダウンした。アフマド・イブラヒムは実際の係争によって現行制度の限界が露呈したことを受け、女性の同意によらない婚姻(婚姻強制)を明文規定によって無効とすることを主張した。自ら有効と判断した強制婚係争の判決文で、彼は次のように述べた。「彼女はしかし、決意を固めている。彼女の将来に責任をもつのは父親ではなく彼女自身で、彼女が用意されたこの結婚を断固受け入れないであろうことは明白である。」ここに「結婚に同意する権利」を超えて女性自身が将来を決定する権利を求めるアフマド・イブラヒムの姿勢がみてとれる。

参考文献

- Abdul Monir Yaacob, Mahamad Arifin, Najibah Mohd Zin & Siti Shamsiah Md Supi. (eds.). 2007. *Permata Pengislahan Perundangan Islam: Biografi Profesor Emeritus Tan Sri Datuk Ahmad Mohamed Ibrahim*. Kuala Lumpur: MPH.
- Chew Ghim Lian, Phyllis. 1994. "The Singapore

45) Abdul Rahim Ishak (1925.7.25-2001.1.18). 元「ウトゥサン・ムラユ」紙記者でシンガポール総選挙後の1959年6月に文化相政務次官として登用され、1961年に人民行動党入党した。教育相、外務相を歴任した〔Ismail 1974:40,76,104-106,112-113〕。

- Council of Women and the Women's Movement". *Journal of Southeast Asian Studies*. Vol.25, No.1. pp.112-140.
- Dancz, Virginia H. 1987. *Women and Party Politics in Peninsular Malaysia*. Singapore. Oxford University Press.
- Djamour, Judith. 1959. *Malay Kinship and Marriage in Singapore*. London and Toronto: University of London and The Athlone Press.
- Djamour, Judith. 1966. *The Muslim Matrimonial Court in Singapore*. London and Toronto: University of London and The Athlone Press.
- Goh Keng Swee. 1958. *Urban Income and Housing: A Report on the Social Survey of Singapore 1953-1954*. Singapore. Federal Publication.
- Haja Maideen. 1989. *The Nadra Tragedy: The Maria Hertogh Controversy*. Selangor: Pelanduk.
- Hirschman, Charles. 1980. "Demographic Trends in Peninsular Malaysia, 1947-75". *Population and Development Review*. Vol.6, No.1. pp.103-125.
- Hughes, T. E. 1980. *Tangled Worlds: The Story of Maria Hertogh*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Ismail Kassim. 1974. *Problem of Elite Cohesion: A Perspective from a Minority Community*. Singapore: Singapore University Press.
- Jamiyah. 1985. *Opening Ceremony of the Islamic Center JAMIYAH Singapore and Commemoration of the 50th Anniversary of JAMIYAH*. Singapore: Muslim Missionary Society Singapore (JAMIYAH).
- Manderson, Lenore. 1980. *Women, Politics, and Change: The Kaum Ibu UMNO, Malaysia, 1945-1972*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- No. 1 of 1966. *Official Report of Select Committee on Administration of Muslim Law Bill*. 1966. Singapore: Government Printing Office.
- Pang, Eng Fong. 1981. "The Economic Status of Malay Muslims in Singapore". *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*. Vol.3, No.2. pp.148-161.
- Sham Latiff. *Che Zahara: silent heroine of Singapore*. Fabulous Muslimah. (<http://www.chezahara.com/up/about/internal/8025/Fabulous-Muslimah-Che-Zahara.pdf>) 2018年1月15日閲覧。
- Talib Samat. 2002. *Ahmad Lutfi: Penulis, Penerbit dan Pendakwah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Tania Li. 1989. *Malays in Singapore: Culture, Economy, and Ideology*. Singapore: Oxford University Press.
- Tengku Sri Indra Ismail. 2006. "Education and the Malays, 1945-1965". Khoo Kay Kim, Elina Abdullah & Wang Meng Hao. (eds.). *Malays/Muslims in Singapore: selected Readings in History 1819-1965*. Subang Jaya: Pelanduk Publications. pp.281-314.
- Turnbull, C. M. 1977. *A History of Singapore 1819-1975*. London: Oxford University Press.
- Wong, Aline K. 1975. *Women in Modern Singapore*. Singapore: University Education Press.
- Yegar, Moshe. 1979. *Islam and Islamic Institutions in British Malaya: Politics and Implementation*. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University.
- 塩崎悠輝 2014「ジョホールのマフティー、サイド・アラウイー・ターヒル・アル=ハッダードによるシャーフィイー派法学擁護：カウム・ムダ、カウム・トゥア論争を1930年代のイスラーム世界情勢の中に位置づけるための試論」服部美奈編著『アジアのムスリムと近代(2)——1920-30年代の世界情勢とマレー世界』(SIAS Working Paper Series No.22) 上智大学アジア文化研究所・イスラーム研究センター、pp.27-43。
- 口羽益夫・坪内良博 1966「マラヤ北西部の稲作農村：婚姻・離婚・家族の特質について」『東南アジア研究』4(1): 2-43。
- 坪内良博・坪内玲子 1970『離婚——比較社会学的研究』創文社。
- 山本博之 2003「東南アジアにおけるムスリム同胞団の成立とその初期の活動について」『ODYSSEUS』7: 59-73。