

1950年代の「強制婚」論議にみる カラム誌の改革論理

光成 歩

1. はじめに：「強制婚」論議

「強制婚(kahwin paksa)」とは、父(後見人)が初婚の女性を、その女性の同意の有無を問わずに婚姻させる習慣を指す。シャーフィイー派法学では、女性の婚姻締結の権限は後見人に付与されており、初婚¹の場合には当人の同意の有無が婚姻の有効性を左右しないとされている。マレー世界のムスリム社会でも、青年男女が初婚相手を自由に求める機会が少なく、親が子の結婚相手の選択を行うのが一般的であった[口羽・坪内 1966: 8]。

ところが、1950年代、カラム誌では「強制婚」に批判的な論説が複数掲載された。その議論は、ハディースを中心とした法学上の根拠を用い、婚姻を締結する後見人の権限を女性の権利に依存するものとして論理づけようとしていた。このような立場は、当時イスラーム法制改革が進むなかで、イスラーム法規範と近代的価値観との整合を図ろうとしたイスラーム諮問委員会²など改革推進者の立場と、局所的にはあるが同調するものであった。これは、イスラーム諮問委員会が提出したイスラーム法案、とくに離婚権限や多

妻婚の制限により男女の権利の均衡を図った条文に対し、同誌が「神が与えた権利を人間の法が侵害している」として強く反対したことに鑑みると一見奇異に思われる。

本稿では、カラム誌が「強制婚」論議において、「女性の権利」概念を用いながら、法解釈の変更をせまったその論理構造の分析を試みる。具体的には、カラム誌上の論点を①「女性の権利」、②「婚姻における対等性」の二点に絞り、これらが「強制婚」論議においてどのように位置づけられていたかを分析する。後半では、カラム誌上での議論の数年後にシャリーア裁判所で争われた「強制婚」事例を取り上げ、「強制婚」に対する公的判断とカラム誌の立場との関係性をさぐる。

2. 背景と事例

(1)イスラーム法学における「強制婚」と対等性原則

シンガポールのマレー系およびアラブ系のムスリムはシャーフィイー派に、またインド系ムスリムの多くはハナフィー派に属していると言われる。以下で、シャーフィイー、ハナフィー両法学派における初婚女性³の婚姻締結の条件を、柳橋(2001)に沿ってまとめ

参照記事一覧

号数	年	月	頁	タイトル
A	4	1950	11	12 「成年女性の地位」(Perempuan Sesudah Baligh)
B	19	1952	2	33 「対等性の問題と初婚の強制」(Masalah Kupu dan Paksaan dalam Kahwin Dara)
C	43	1954	2	35 「強制婚」(Kahwin Paksa)
D	45	1954	4	29 「強制婚と強制後見」(Kahwin Paksa dan Wali Mujbir)
E	58	1955	5	36 「シャリファとの婚姻」(Berkahwin dengan Syerifah)
F	66	1956	1	3 「イスラーム婚姻法案」(Rang Undang2 Kahwin Islam)
G	94	1958	5	7 「対等性を欠く婚姻」(Kahwin Tidak Kufu)
H	104	1959	3	26 「少女と若者——結婚前に知り合ってもよいか」(Gadis dan Teruna boleh Berkenalan sebelum Kahwin?)

1 本稿で用いる初婚の定義については後述。

2 「the Muslim Advisory Board(ムスリム諮問委員会)」。海峡植民地政府により設置した「the Mohammedan Advisory Board」が1947年に改編・改称された。イスラーム法制改革で法案の草稿や規定改正に携わった。カラム誌上では Majlis Penasihat Islam(イスラーム諮問委員会)と言及されるので、本稿ではこれに従う。

3 柳橋は、後見人が父か男性父系尊属である場合のシャーフィイー派における後見人の婚姻締結権を、被後見人が①成年か未成年かを問わず処女、②未成年で非処女、③成年で非処女の場合に分けて論じている。[柳橋 2001: 75-77] 本稿では、手続き上処女であることが前提とされる初婚女性に対する後見人の婚姻締結権について論じるので、①成年・未成年の初婚者(=処女)、についてのみ整理する。

ておく。

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⁴・未成年かを問わず、その許可を得ずにこれを強制的に婚姻させることが可能とされている。しかし、成年女性の場合には許可を得ることが勧められる。また、父が婚姻強制権行使する条件として、その婚姻が女性にとって害にならないことが必要とされる[柳橋 2001: 76]。対して、後見人が傍系血族の場合には、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。

女性に後見人がいない場合、もしくは後見人が合理的な理由によらず女性の婚姻を認めない場合には、裁判官が後見人代理として婚姻を締結することができる⁵。当時のシンガポールでは、婚姻登録官であるカーディにこの権限が与えられていた⁶。

ハナフィー派では、未成年女性は強制後見に、成年女性は「委任と推奨の後見」に服するとされる。つまり、成年の場合には女性本人に婚姻の締結権を認めているが、この場合でも、後見人から婚姻に対する同意を得て、その締結をこれに委任することが勧められる[柳橋 2001: 56-59]。また、この婚姻が身分、血統、資力などにおいて「対等性」を欠く場合には、この婚姻は有効だが拘束力をもたず、後見人が婚姻解消請求を行うことができる⁷。

シャーフィイー派では、強制後見により「対等性」を欠く相手と婚姻させた場合、また被後見人の女性の許可を得た場合でも、被後見人が対等性を欠く相手と知りえなかった場合や、一部の後見人の同意を得ることなく締結された場合は、その婚姻を無効としている[柳橋 2001: 157-158]。

マレー語で「婚姻における対等性(kahwin kufu)」と表現されるこの原則は、1950年代に取り沙汰される複数の「強制婚」事例で論点となっている。

(2)1950年代の強制婚イシュー化

シンガポールでは、地区または住民の民族・法学派ごとにカーディが任命され、1950年時点で12名のカーディが職務についていたという[Djamour 1959: 18]。婚姻・離婚の登録に加え、後見人代理の権限を与えられたカーディの存在は、父の同意を得られない相手との婚姻締結や、駆け落ちによる婚姻の登録に利用されていたと思われる⁸。

また、カラム誌は1950年代初めごろから他誌からの転載というかたちで「強制婚」、「婚姻における対等性」を主題とする論説を掲載し始めており、当時、マレー世界において「強制婚」が注目される話題となっていたことが推測される。1956年には「この法案が整備すべきことの一つは後見人についてである」と述べ、強制後見の問題をイスラーム諮問委員会が十分に議論して解決することを求めている[Qalam 1956.1: 3, 4]。

強制後見やそれらの事柄は、とりわけ最近、イスラーム諮問委員会が十分な議論によって慎重かつ理性的に整備することが重要である。この後見人の権限が大ききことで議論が惹起されている。というのも、後見人がその権限を誤って使い、自分の娘の同意なしに結婚させるということが少なからず起こっている(すなわち強制婚)からなのだ[Qalam 1956.1: 3, 4]⁹。

さらに、1958年にシャリーア裁判所が発足して以降、意志に反して結婚した女性による離婚申し立てや、婚姻の完遂を拒否された夫による婚資返還請求というかたちで強制婚への異議が表面化していることも指摘されている[Djamour 1966: 154-155]。

カラム誌は、婚姻締結に際して女性には「選択・拒否

4 シャーフィイー派では、15歳をもって成年に達したとみなし、それ以前に精通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と説く[柳橋 2001: 29-30]。本稿では、女子の「成年」については月経を基準に判断したものとして記述する。

5 マレー語で「裁判官による後見(wali hakim)」もしくは「王による後見(wali raja)」という。後者の場合も、王に権限を委任された裁判官が後見人代理を務める。

6 ただし1957年以降は主任カーディのみに限定された。[Djamour 1966: 27-8] [光成 2011: 41, 42]を参照。

7 ハナフィー派における対等性の条件は、①身分(自由人か奴隷か)、②血統(クライシュ部族は他のアラブよりも地位が高い)、③資力(相当の婚資額と扶養料の支払い能力)、④信仰心(悪徳者かどうか)、⑤先祖がムスリムであったか否か(祖先が改宗した代の古さ)、⑥職業(女性の父親と夫となる男性の職業が少なくとも対等か)。ただし、上記の項目について学派内にも見解の対立がある。シャーフィイー派では、①身分、②血統、④信仰

心、⑥職業を対等性の判断材料とするが、③資力の問題は通説では否定されている。また妻に婚姻を解消する選択権を与えるような夫の側の精神的・肉体的瑕疵がある場合、老年男性と少女、老年女性と少年の婚姻の場合にも対等性を欠くとされている(ハナフィー派とシャーフィイー派の条件の評価基準にも差異があるがここでは詳述しない)[柳橋 2001: 151-156]。

8 後述の事例 Syed Abdullah A-Shatiri v. Shariffah Salman ([1959] MLJ 137)、もしくは Ghouse bin Haji Kader Mustan v. Rex ([1946] MLJ 36)。後者は、シャリーア裁判所が発足以前に、未成年者保護法令に基づき、高等裁判所に申し立てられた事例。初潮を迎えたハナフィー派に属する女性(当時16歳未満)が父親の承諾を得ずに婚姻締結し、父親は夫が娘を誘拐したと訴えた。

9 筆者は過去の研究[光成 2011: 41]でも同論説を引用したが、和訳を上記のとおり、より正確に改訂した。また、前号での引用部分の後半はカーディの権限に関わるものではなく、婚姻する女性の父(後見人)に関する議論であった。記して訂正する。

の権利」があるとし、父親(後見人)の婚姻締結の権限を女性自身の承認に依存するものと読み替えようとした。これは、シャーフィイー派の通説を逸脱しない範囲で解釈の変更を模索しようとする姿勢と言える。一方、「強制婚」 이슈に付随して問題化した「婚姻における対等性」の原則に対しては強い批判が打ち出された。以下で、各論説の議論の内容を読み解くとともに、一連の議論のなかでの「強制婚」と「女性の権利」、「強制婚」と「婚姻における対等性」との関係性について考察する。

3. カラム誌の議論

(1)「強制婚」と女性の権利

「強制婚と強制後見」(記事 D)

冒頭で「インドネシアの高名なウラマー、アル・ファズィール・トゥアン・ハジ・マヌール・ハリル(Al-Fazir Tuan Haj Manur Khalil)の示唆により、ジャカルタの新聞『アバディ』から転載する」と紹介されて始まる本論説は、女性の権利を認めない「強制婚」の慣習に対し、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切に批判するもので、「強制婚」に対する否定的な議論のなかでももっとも端的なものである。

まず、「強制婚」がこれまでムスリム社会で行われてきたこと、それがウラマーの「強制後見(wali mujbir)」という用語によりお墨付きを得てきたことを指摘する。しかし、著者はこう続ける。

イスラー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ても、私たちはいまだ娘を強制的に結婚させる権利をもつ「強制後見」という用語に出会ったことがないし、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、伴侶を選ぶ権利が与えられていることが分かる [Qalam 1954.4: 29]。

ここでは婚姻当事者の女性に夫となる男性を「選択する権利」があると認定する。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」と述べている。この論説は、ハディースを引用しながら、「女性の権利」が、強制婚締結の後にも効力をもつとしている。

これらのハディースから明らかなことは、ひとりの女性の結婚は、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利がないことである [Qalam 1954.4: 29]。

クルアーンのなかにもハディースのなかにも「強制後見」という概念の根拠を見いだせなかったという論者の次の帰結は、「強制婚」という誤りを宗教の誤りではないと主張することである。では、誰の誤りとするのか。人間の誤りである。なかでも、もっとも強く責任を問われるのは、その行為にお墨付きを与えてきたウラマーたちであると糾弾する。

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ていること自体は、イスラームの間違いではない。彼ら自身の間違いである。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たちに「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？ 回答はこうである。彼らにその根拠を尋ねてみよ。イスラー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？ もしウラマーだけの理解であるならば、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？ よく考えてみよう！ [Qalam 1954.4: 30]

「強制婚」(記事 C)

この論説も、別の雑誌¹⁰⁾に「東方の光」というペンネームで掲載されたものの転載であるが、先の論説と比較するとより保守的な立場をとる。すなわち、「強制婚」に対する批判が、西洋教育(sekolah barat)を受けた層や一部の宗教教育を受けた層によるものであり、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ことを強調する。「強制」と「恋愛感情」による婚姻を比較し、とりわけ感情にもとづく婚前からの交際を婚姻の不安定化の要因として問題視している。

一度二度ならず何度もくりかえし、結婚する前から夫婦のようにしている男女を見てきた。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

10) 雑誌の出版地などは不明。

を見たことがあるが、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]。

このように、親による婚姻の締結を「強制婚」と呼んで批判する立場、つまり高等教育を受けた社会層や「自由」を重視する風潮に対して懐疑的な姿勢を示したのち、「婚前の自由選択」と同様に、「強制婚」もイスラー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ームで固く禁じられている。反対に、少女や若者が婚姻前に自由に交際し、手をつなぎ、人気のないところで保護者をともなわず二人きりになるようなことも、宗教が嫌悪することである。(…) 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]。

論説は、男女の自由な選択による交際や婚姻を肯定する風潮に批判的で、「婚前の自由選択」を「権利」ではなく害悪と述べる。「婚前に異性と知り合うこと」は、「生活習慣の多様化とイスラームに反する習慣がもたらしたもの」として他の論説でも批判される事柄で、カラム誌においては「自由な選択」や「恋愛」は、「外来の文化」として概して否定的に捉えられる[Qalam 1959.3: 26]。

一方、「女性の権利」をめぐる議論では、後見人の権限が女性の承認に依存するという他の論説と同様の論理展開を行う。このような両義的な展開からは、当時の背景として「女性の権利」の観点から「強制婚」を望ましくないと捉える認識や、イスラーム法の視点から「強制婚」を否定する論理が提出され、ある程度一般化していることが伺われ、論者も一面ではその論調を下敷きにしていると考えられる。しかし、論者の「強制婚」への批判的姿勢は型どおりのものに過ぎず、社会に根付いた慣習を否定的に論じることへの抵抗が読み取れる。

以上の二つの論説はいずれもカラム誌が他の媒体から転載した議論だが、「強制婚」を「女性の権利」概念から論じる際の二つの極を成しているものと言えよう。クルアーンの章句の不在までも根拠に掲げ、「強制婚」の有効性を否定する論説Dはやや異色ではあるが、後見人の権限と「女性の権利」を依存関係的に捉える論理構成は以下で取り上げるカラム誌独自の論説

にも共通している。

(2) 対等性原則と「強制婚」

「母の園：女性の権利と自由：対等性の問題と初婚の強制」(記事 B)

この論説は、「新聞で大きく取り上げられ議論されている」クランタン州での、あるシャリファとシャイフの婚姻について、①対等性の問題と②後見人による婚姻強制の可否の観点から論じている。まず、①について論者は、ムスリムの結婚が禁じられているのはクルアーンが示したカテゴリーのみであり、血統や身分の対等性という条件はイスラームの教えによって設定されたものではないと主張する。

これによって明らかなように、対等性の問題はその(引用者註：預言者の時代の) 後になってでできたものだ。宗教の教えではない。預言者の時代にはクライシュ族の女性と結婚した奴隷もいたくらいである。人間を分けるような行為は間違いで、イスラームの原則を壊すものである。ムハンマドが示したのはムスリムとムスリムは同胞だということ、そのなかに上下があるものだろうか？ 預言者の時代の実践は、そういった感情を排することを主目的としていたのではないのか？ 対等性の原則は預言者が実践していたものなのか？ シャーフィイー派のこの原則は立法なのか？ 我々はクルアーンに定められた決まりを奉じるべきなのか、それともウラマーの言ったことを奉じるべきなのか？ その発言はクルアーンの教えと一致しているのか？ [Qalam 1952.2: 33]

ここでは、イスラームにおいてムスリムどうしの間に上下の別は存在しないと強調し、対等性を問題にすることはクルアーンではなくウラマーに従うことにすぎないと主張している。さらに、このことがイスラームの原則を壊しかねない問題であるとして、地位にもとづく婚姻は重要でないとしている。

次に、②後見人による強制については、ブハーリー、ムスリムのハディースを引用し、「少女自身の許可を得ない結婚が合法でないことは明確に定まっている」と主張する。そして、両親が子供を婚姻させる際の権限を、「強制的権利」ではなく「儀礼」と言い換えることにより、後見人の権限を限定的に解釈しようとしている。

両親が成年に達していない子供たちの安全に対してどれだけ大きな責任を負っているように、それは個々人の自由を強制する権利を行使していいことを意味しない。この自由の鑑み、強制後見人は強制する権利を持たず、ただ子供の未来の福利のために広い管理権を持つ。それは儀礼的なものであって、これまで考えられてきたような完

全な権限ではない[Qalam 1952.2: 35]。

最後に、論者自身を含む女性の権利がアッラーと預言者によって打ち立てられているにもかかわらず、その権利について沈黙しているとして、とりわけ宗教局に職をもつウラマーらを批判している。

「1001の問題：シャリファとの結婚」(記事E)

「1001の問題」は読者投稿によるQ & Aの形式をとっており、新聞などで話題となっている事柄に対し、カラム誌の視点からの解説が加えられる。ここでの質問は、「クルアーンやハディースに、シャリファがサイドでない男性と結婚することを禁じる章句があるか?」というもので、「強制婚」は直接論じられていない。回答では、人間の平等を説くクルアーンやハディースに人間の上下を分ける章句はないとして、「婚姻における対等性」が退けられた。

シャリーア、ましてクルアーンやハディースにはシャリファとサイドの結婚を禁じる章句はない。クルアーンとハディースは人間の平等を説いているものである。サイドがサイド以外よりも秀でているとか、アラブ人がペルシャ人より秀でているといったことはなく、秀でているかどうかは敬虔さによってのみ問われる[Qalam 1955.5: 36]。

また、文中ではラシード・リダーを繰り返し引用する。

つまり、イスラームの法は公正と平等に基づいた法であり、人々を分ける法ではない。(…)サイドであるかどうかは、信仰とは関係のないことである。ハサンの子孫もハサンもシャリーアの前では平等(sama taraf)である[Qalam 1955.5: 36, 37]。

法学上の根拠についても、「この問題に対して真正の章句が存在しない」と指摘し、再びラシード・リダーを援用し、血統の観点からみた対等性の条件は意味がないものだ結論づけている。

(3)考察

まず、カラム誌がどのような観点から「強制婚」への否定的な立場をとったのかを考えてみる。注記すべきは、「強制婚」がクルアーンの章句を根拠に打ち立てられた法規範ではないこと、さらに通説でも、成年女性の同意を得ることが勧められていることである。これは、クルアーンの章句にその根拠を求めうる多

妻婚、男性の離婚宣言などを議論する場合との根本的な違いであると思われる。カラム誌は、法学説のなかで提示されている議論をととして「女性の権利」を認定し、「強制婚」に対する一般的な法見解や慣習、ウラマーへの批判を展開したのである。

各論説で「強制婚」に反対する根拠として挙げられたのは、「強制後見」を否定する複数のハディースと、それによって支持される「女性の権利」概念であった。婚姻の締結に際して「女性の権利」をどの程度実体化するかという点に関して各論の間に隔たりが見られる一方、「女性の権利」を後見人の権限の要件とする論理構造が一貫して見られることは既述のとおりである。

次に、「強制婚」論議と「婚姻における対等性」とはどのような関連性をもっていたのか。対等性の原則は、通説では婚姻の有効性を左右する条件とされているが、1940-60年代のシンガポールのムスリムの婚姻に関する判例や研究書によると、当時この原則が女性自身の意志による婚姻を(後見人の訴えにより)無効とする根拠、あるいは女性の意志に反する婚姻を擁護する根拠として法廷に提出されていたことが分かる¹¹。ここから、当時、公開の法廷・公認の法規定のもとで、「強制婚」が社会的な慣習から法的根拠や妥当性を問われる宗教実践の一部として再定義・再制度化されつつあったこと、またその局面において「婚姻における対等性」が法的争点化していたことが伺われる。

カラム誌では、クルアーンとハディースを引用して、ムスリムの間の平等(sama taraf)、身分差(tinggi/rendah, lebih)や階級(kaste)の不在を強調し、「婚姻における対等性」を「強制婚」よりもさらに明確に否定した。このような平等や階級の否定の強調は、植民地の独立運動・独立達成によって強まった平等を重んじる価値観に裏打ちされたものと思われる。また、ラシード・リダーの議論の引用により、イスラームの近代思想の文脈からこれらの論理を補強しようとしていたことが伺われる¹²。

カラム誌で上述のような議論が提示されたのちの1958年、発足まもないシャリーア裁判所で、シャリファの「強制婚」をめぐる裁判が争われた。イスラーム法制改革の成果の一つであるシャリーア裁判所

11 [Ahmad Ibrahim 1979: 46]、注11参照。

12 「対等性」の問題が、アラブ系の血統をもつシャリファやシャイフの結婚をめぐる論じられていたことと合わせて考察すると、アラブ系とマレー系ムスリムのあいだの格差を否定するイデオロギーとしての含意があるとも考えられるが、この点の検証は別稿に譲りたい。

が、「強制婚」に対してどのような判決を下したのか、以下で簡単に見ていく。

4. シャリーア裁判所における「強制婚」

(1) イスラーム法制改革と婚姻後見

1957年に制定された「ムスリム法令」は、婚姻の登録を義務化し、さらに第12条で、夫婦双方の同意を婚姻登録の条件と定めている。婚姻契約の締結主体を花嫁ではなく後見人としているシャーフィイー派の学説に対し、この登録条件は、女性の同意によらない婚姻の低減を意図していた¹³。ただし現実には、こうした法令も後見人の権限縮小に効果をもたなかったと指摘されている [Djamour 1966: 155]。

ムスリム法令の制定により、1958年にシャリーア裁判所が発足したが、このシャリーア裁判所に、「強制婚」を争点とする申し立てが行われた¹⁴。係争にいたる経緯と判決の概要は、以下のとおりである。

(2) サイド・アブドゥッラーの係争

原告サイド・アブドゥッラー (Syed Abdullah bin Hassan Al-Shatiri) はシャーフィイー派に属す。彼はアルジュナイド・イスラーム学校の教師で、学校施設内の一角に家族と居住していた。彼の娘シャリファ・サルマ (Shariffa Salmah) はマレー人男性アブドゥル・ラザク (Abdul Razak) と1956年より親しくしていたが、1957年、ラザクとの関係が両親の知るところとなり、父親は彼女にひとりで外出することを禁じた。1958年初頭、シャリファと両親の縁者であるサイド・イドロス (Syed Idros) との婚姻交渉が始まったが、シャリファは結婚についての相談を受けなかった。

1958年8月30日に、シャリファは家出し、ラザクと共に警察署から父親を呼び出し、ラザクと結婚するまで帰らない決意を明確にした。警察は両者を結婚させるべくサイド・アブドゥッラーを説得したが、失敗した。彼女はラザクの家族とともに生活し、一方、父親は1958年9月2日、シャリファの同意のないままシャリファとサイド・イドロスとの婚姻を締結した¹⁵。

婚姻の後、父親は婚姻を登録しようとしたが、シャ

リファが結婚に同意せず、主任カーディは結婚を登録できなかった。夫イドロスは、法令上登録の義務を負っていたが、行動は起こしていない。こののちラザクとその家族はカーディに依頼し、彼とシャリファとの結婚を進めようとしたが、失敗した。シャリファはラザクと住み続け、両者は同居から1ヶ月ほどして性交渉に至った。

1958年11月、シャリーア裁判所が発足すると父親は裁判所に訴えを起こした。シャリーア裁判所判決は原告が締結した娘の婚姻を無効とした。父親は控訴して婚姻の合法性を示し、娘がこの婚姻を受け入れ、夫のもとで暮らすべきだと主張した。

控訴委員会は、シャリーア裁判所判決を覆し、以下の判決を下した。(1)シャーフィイー派の法学説において、処女の女性は父親によって婚姻させられるのであり、その同意の有無は婚姻の合法性に本質的な影響を及ぼさない。よって婚姻は有効。(2)ムスリム法令第12条は婚姻の登録書に夫、妻、妻の後見人および証人の署名を求めている。しかし第19条は、この法令のいかなる条文も、婚姻登録していないという理由によりムスリムの合法的な婚姻を無効とすることはないとしており、本件の婚姻が登録されていないことは婚姻の有効性を左右しない¹⁶。

(3) シャリーア裁判所判決とカラム誌

原審では、娘の同意を得ていない「強制婚」を無効と判断した¹⁷。しかし、控訴委員会は、娘の同意を得ていないこと自体は婚姻の有効性に影響しないというシャーフィイー派の通説を適用している。また、夫婦双方の同意のないこの婚姻はシンガポールの1957年ムスリム法令下で登録することができないが、これも婚姻の有効性を左右しないのは上述の通りである。

控訴委員会の議長は、シンガポールのイスラーム法制化を押し進め、後の司法長官となるアフマド・イブラヒムであった。彼は、50～60年代の法制改革において、夫による一方的離婚宣言の制限、多妻婚条件の厳格化、婚姻年齢の下限設定など、イスラーム家族法における女性の権利を明文化した。改革推進者本人が、「強制婚」を、登録こそ出来ないものの合法的な婚姻であ

13 ただし、登録の有無は婚姻のイスラーム法学に照らした有効性を左右しない。[光成 2011: 42]参照。

14 Syed Abdullah A-Shatiri v. Shariffah Salman [1959] MLJ 137.

15 当時シャリファは19歳で、処女であった。

16 ただし、イスラーム法上の合法的な夫であるとされたイドロスはこの婚姻の継続に関心を失っており、両者は控訴審の終了前に、主任カーディによりフル離婚(妻が何らかの財産を夫に譲

ることで自らを「買い戻す」離婚形態。夫婦の合意が必要) している。

17 原審の決定の根拠に関しては資料上の制約があり、詳細は不明。しかし原審の判事は新聞のインタビューに答えて係争の詳細を公表しており、今後、二次資料を通して内容を確認できる可能性がある。

ると判断することになったのである¹⁸。

ところで、係争に先んじてカラム誌で展開された「強制婚」論議は、ハディースに基づいたりベラルな解釈を行っている。では、すでに締結された婚姻を有効と認めざるを得なかったシャリーア裁判所に対して、同誌はどのような立場をとるのか。この係争と同時期に「1001の問題：対等性を欠く婚姻」(G)に寄せられた質問には、次のようなものであった。

新聞で取り上げられているように、あるムスリムが血統の違うシャリファと結婚し、その血統にもとづいてカーディが婚姻を無効にした。しかし両親の同意による相手と結婚してもその結婚は合法でないという。いったい本当の法は何なのか？[*Qalam* 1958.5: 7]

掲載年月日を考慮すると先の係争に言及しているわけではないと思われるが、質問内容は「婚姻における対等性」の欠如による婚姻無効化と「強制婚」の非合法性とを指しており、上記の係争に非常に近接している。以下では、この質問への回答からカラム誌の立場を探る。

回答では、強制後見により結ばれた婚姻が合法であったとしても、意に添わない結婚をさせて失敗に終わることを防ぐために、娘の許可を求めてから婚姻締結することが勧められている。

後見人は、娘を結婚させるときには許可があることが望ましい。子供の許可が優先されるべきであり、もし娘が受け入れなければ争いになるし、離婚することになるに違いない。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えるべきである。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だから[*Qalam* 1958.5: 7]。

ここでは、女性に結婚の相手を選択する権利を認めるものの、ハディースなどの法学上の根拠をもってこれを支持するという論理構成はとられない。また、女性は権利を持っただけでも両親からの祝福や賛同を考

18 [Djamour 1966: 156]。[Ahmad Ibrahim 1965: 22]も参照。

19 この論説の冒頭には、「この問題についてはすでに論じられている」として、より広い観点からの議論については過去の記事を参照せよ、とある。法学的な議論は尽くされているという立場とも読めるが、少なくともこの論説執筆当時の力点は、イスラーム法の観点から「女性の権利」を保護するよりも、円満な婚姻の維持のために同意や協調を重んじる道徳的観点に置かれていたと考えられる。対等性の問題による婚姻の障害については、論説Eと同様クルアーンを引用して否定的な立場をとり、対等性を婚姻の有効性の条件とする見方を否定している。

慮すべきであるとする。このように、道徳上の問題として「強制婚」を論じる態度は、先に取り上げた論説にも見られる。しかし、婚姻の失敗を盾に、両親には娘の同意を、娘には両親の祝福をえることを囁んで含めるように説くこの論説では、「強制婚」はイスラーム法学上の問題としてではなく、道徳の問題として提示されている¹⁹。

5. おわりに

「強制婚」論議は、婚姻締結に際する「女性の権利」の認定と、後見人の権限縮小を主張する女性イシューであった。カラム誌は、イスラーム法学の通説を用いて「女性の権利」を肯定する議論を展開した。同誌は、同時代のイスラーム法制改革に対する議論では「女性憲章の侵入」、「外部の規範」によるイスラーム法規範の改変に強い抵抗感を見せているが、本稿で取り上げた「強制婚」論議からは、イスラーム法学の通説を用いて「女性の権利」概念を婚姻手続きの中で実体化しようとする姿勢を読み取ることができた。しかし、「強制婚」の決着点としてより強調されたのは、両親、娘双方の「合意を得る努力」による紛争化の抑制であった。

「婚姻における対等性」は、「強制婚」の紛争化に付随して同時期に問題化したと見ることができるが、この問題に対するカラム誌の立場は明らかに通説に対抗的であった。クルアーンを根拠に「婚姻における対等性」原則を批判し、ムスリムの平等、階級や血統の否定を一貫して唱えた。このようなカラム誌の論説の特徴や位置づけは、今後、同時代に発行された新聞紙面における「強制婚」論議、「婚姻における対等性」原則の議論と照らし合わせることで、より明確にできると思われる。

参考文献

- Ahmad Ibrahim. 1965. *The Legal Status of the Muslims in Singapore*. Malayan Law Journal Ltd.
- Ahmad Ibrahim. 1979. *Developments in the Marriage Laws in Singapore Since 1959*. Malayan Law Journal Ltd.
- Djamour, Judith. 1959. *Malay Kinship and Marriage in Singapore*. The Athlone Press.
- Djamour, Judith. 1966. *The Muslim Matrimonial Court in Singapore*. The Athlone Press.
- 口羽益男・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。

光成歩 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」坪井祐司・山本博之編『『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』京都大学地域研究統合情報センター、pp. 40-46。

柳橋博之 2001『イスラーム家族法——婚姻・親子・親族』創文社。