

博士論文

脱植民地化期シンガポールのイスラム法制論争：
マレーシア地域における二元法制の起源

光成歩

目次

序論

- 0. はじめに …1
- 0.1. 問題の所在 …1
- 0.2. 先行研究の整理 …5
- 0.3. マレーシア地域における二元法制の形成：本論の視角および使用する資料 …15
- 0.4. 本論の構成 …21

第1章 背景

- 1.1. 英領マラヤにおけるシンガポール …24
- 1.2. シンガポールのムスリム社会 …25
- 1.3. 植民地期シンガポールのイスラム法制 …29
- 1.4. 法制を求めた人々 …35

第2章 ナドラ親権問題と婚姻年齢法案：ムスリム女性解放運動の挫折（1946～1951年）

- 2.1. 課題の設定 …43
- 2.2. ナドラの親権問題：ムスリムの結婚の問題化 …44
- 2.3. 植民地政府の反応：婚姻年齢法案 …46
- 2.4. レイコック法案の行方 …48
- 2.5. ナドラ親権係争の結末 …52
- 2.6. アフマド・ルトフィのザハラ批判と強制婚批判 …57
- 2.7. まとめ …64

第3章 1957年ムスリム条例とシャリーア裁判所の設立（1952～1959年）

- 3.1. 課題の設定 …65
- 3.2. 法制の機運：ムスリム法廷設置と離婚問題 …65
- 3.3. ムスリム条例（1957年）による婚姻法改革 …71
- 3.4. シャリーア裁判所の設立 …87
- 3.5. まとめ …94

第4章 1960年ムスリム条例改正と女性憲章の婚姻法改革（1959～1960年）

- 4.1. 課題の設定 …96
- 4.2. 女性憲章による婚姻法改革とムスリム除外 …96
- 4.3. 1960年ムスリム条例改正による多妻婚制限と改宗イシュー …98
- 4.4. 一夫多妻婚の抑制とカーディの再定位 …114
- 4.5. まとめ …115

第5章	ムスリム法施行法案（1960～1961年）	
5.1.	課題の設定	…117
5.2.	ムスリム法施行法案	…117
5.3.	まとめ	…131
第6章	アフマド・イブラヒムとアフマド・ルトフィ（1961～1964年）	
6.1.	課題の設定	…133
6.2.	アフマド・イブラヒム：婚姻法改革への評価と展望	…133
6.3.	アフマド・ルトフィ：女性憲章「侵入」への批判	…144
6.4.	ムスリム諮問委員会とシャリーア裁判所の反応	…146
6.5.	アフマド・ルトフィとアフマド・イブラヒム	…148
6.6.	アフマド・イブラヒムのイスラム法制構想	…152
6.7.	まとめ	…159
第7章	ムスリム法施行法（1965～1966年）	
7.1.	課題の設定	…161
7.2.	ムスリム法施行法案	…161
7.3.	シンガポールのムスリムとして	…178
7.4.	まとめ	…181
結論		…182
参考文献		…189
謝辞		…199

序論

0. はじめに

本論は、ムスリムを対象とするイスラム法制と、非ムスリムを対象とする一般法制とが国家の法制度の下で区切られて併存するマレーシア地域の法制のあり方を二元法制と呼び、その成り立ちを明らかにすることを目的とする。本論では、二元法制というあり方は、圧倒的多数派の存在しない多民族社会という特質に規定されて展開したものとの立場から、非ムスリムや多層的なムスリムが二元法制の一極としてのイスラム法制の形成にどのように関わってきたかという点に着目して脱植民地化期のイスラム法制史を叙述する。この作業を通して、現代マレーシアのイスラム法制と管轄に関する論争を歴史的な射程から捉え直し、イスラムと改宗をめぐる今日の言説を相対化する。

0.1. 問題の所在

マレーシアは、マレー人とその他の先住民、華人、インド人を主な構成員とする、圧倒的な多数派を持たない多民族国家である¹。土着の民族とされるマレー人はマレーシア連邦憲法（以下、憲法）第 153 条により教育および雇用における優遇が認められており、憲法はマレー人定義として日常的にマレー語を話し、イスラムを信奉し、マレー人の慣習に従う者との 3 要件を挙げている。ムスリム人口にはマレー人以外の民族的出自を持つ者や改宗者も含むが、マレー人は公式にはほぼ 100%がムスリムということになる。ムスリムには、結婚や相続に関してイスラム法規範の適用を受ける法制度が、非ムスリムを対象とする法制度と別に整えられており、これを本論ではイスラム法制と呼ぶ。マレーシアのイスラム法制の特徴は、州ごとにイスラム法規範をもとにした条例が定められ、これを州ごとに管轄を持つシャリーア裁判所が運用するという州別の制度であることと、シャリーア裁判所がシャリーア下級裁判所、シャリーア高等裁判所、シャリーア控訴裁判所という審級制をとり、その管轄に対してはマレーシアで一般的管轄権を持つ裁判所の管轄が及ばない、即ち一般の裁判所とシャリーア裁判所の管轄が二分されているということにある。シャリーア裁判所管轄の一般裁判所管轄からの分離は、1988 年の憲法改正で、憲法第 121 条第 1 項に

¹ 2000 年センサスによると、マレー人約 53.4%、華人約 26.7%、インド人約 7.7%、サバ州、サラワク州および半島部の先住民族約 11.7%、その他 0.5%から成る[Jabatan Pengkaran Malaysia 2000]。なお、本論ではインド系マレーシア人を「インド人」、中国系マレーシア人を「華人」、マレー系マレーシア人を「マレー人」と記す。また、マレーシア成立以前についても遡及的にこのような用語を用い、出自がマレーシア地域の外にある場合のみ「インド系移民」のように「系」を用いて記す。

第 1A 項が追加されたことにより達成された²。しかし、管轄が分離されたことにより救済の手立てが曖昧となったのが、イスラムへの／からの改宗のような境界事例であった。2000 年代半ば以降、改宗をめぐる司法係争が顕在化し、シャリーア裁判所管轄の解釈や管轄分離の是非を問い直そうとする運動と、これに対抗してシャリーア裁判所の自立を維持しようとする運動とが起こり、社会的論争に発展した。この論争の核となった裁判の一つが、リナ・ジョイの改宗（棄教）係争である。

「ある個人がある宗教から改宗する方法は、その宗教そのものが定める法や慣習や規則に従っていなければならない。(…) 憲法第 11 条が定める信教の自由は、原告（引用者注：リナ・ジョイ）にイスラムの宗教法の慣習、特に棄教に関するそれに従うよう求めている。それらの決まりが守られ、イスラム当局が棄教を認定すれば、原告はキリスト教を信仰することができる。言い換えれば、個人は気まぐれに自分の宗教から出たり入ったりすることはできない。彼／彼女は自分の信仰について、その宗教の慣習や法を守ることを常識として求められている」³。

これは、2007 年 5 月 30 日、マレーシアの最高裁判所にあたる連邦裁判所が、一人のマレー人女性のイスラムからの改宗認定を求める訴えを棄却した際の、判決文の一節である。女性の名はリナ・ジョイ（Lina Joy）といい、マレー人ムスリムの両親の元に生まれ、ムスリムとして育った。本名はアズリナ・ジャイラニ（Azlina Jailani）という。裁判所に提出された供述書によると、リナ・ジョイは、1992 年にキリスト教の洗礼を受けた。その後、インド系キリスト教徒のマレーシア人男性との結婚を合法的に登録するため、1998 年より 10 年間近くに及ぶ行政・司法手続きを行ってきた。この背景には、ムスリムと非ムスリムにそれぞれ異なる家族法が適用され、ムスリムと非ムスリムの結婚を合法的に登録することができないというマレーシアの制度がある。結婚に登録するためにはいずれか一方が改宗しなければならない、生まれつきムスリムであるマレー人がイスラムから他宗教に改宗するためには困難な法手続きが必要とされるため、非ムスリムがイスラムに改宗して結婚することが慣習となってきた。これに対し、リナ・ジョイの訴えは、自身がムスリムではな

² ただし、この改正は、イスラム法制が近代司法制度としての性格を整えること、即ち一般法制と対置される公的な司法機関となることを前提として成立したものであり、実際、改正前後には各州でイスラム法制改革が実施された[Horowitz 1994a]。

³ “Lina Joy lwn. Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan dan lain-lain”. [MLJ 2007].

いことの確認を求める例外的なものだった。

手続きは、国民登録証の宗教欄からイスラムの記載を削除することを国民登録局への申請から始まった。国民登録局が「イスラムを棄てた」旨を証明するシャリーア裁判所の認定が必要だとして申請を却下すると、リナ・ジョイは、信教の自由を定める憲法第 11 条を根拠に、シャリーア裁判所による「棄教」認定の必要性を問う裁判を起こした。裁判はシャリーア裁判所と一般裁判所のいずれの司法機構がリナ・ジョイの改宗（棄教）を認定する管轄を擁するか⁴を問う管轄問題を焦点として進み、高等裁判所と控訴裁判所は共にシャリーア裁判所の管轄を認める判断を下した。最高裁判所への上告が認められると、信教の自由の観点から管轄設定の見直しを求めるリナ・ジョイの主張は、弁護士会や女性団体のほか、非ムスリムによって構成される宗教間連合の支援の下、マレーシア国内外への幅広いアドヴォカシー活動へと展開していった⁵。係争をめぐる世論は、リナ・ジョイの係争支援を通してシャリーア裁判所の管轄が拡大解釈される「司法のイスラム化」に対抗しようとした人々と、リナ・ジョイの主張が認められればシャリーア裁判所の管轄切り下げにつながるとして係争を批判してきた人々との間で二分された⁶。しかし、先に示した判決文が示すのは、シャリーア裁判所管轄の拡大・縮小に関する論争とは次元を異にする論点であるように取れる。

リナ・ジョイが裁判の先に求めたのは合法的な結婚であり、改宗へのお墨付きを得ることとはそのための経路であった。このことから導き出せるのは、行政手続きや裁判に訴えるリナ・ジョイの行動が、宗教的越境についてのマレーシア社会のあり方の否定の上に起こされたのではなく、むしろこれに則った上で起こされたという点である。そのあり方とは、個人の改宗がその人の自由意思や良心に基づく「回心」に留まらず、社会的で公的な行為と見做されること、また、それが故に、改宗にはこれを認定するルールが設けられている

⁴ シャリーア裁判所の管轄事項は、マレーシア連邦憲法第 121 条 1A 項（1988 年に追加）により一般裁判所による干渉を受けないことが定められており、1990 年代を通じてシャリーア裁判所の管轄事項の定義が論じられてきた。争点の一つは、イスラムからの改宗（棄教）については規定が明示的に定められていない場合に、これをシャリーア裁判所の管轄に含めるかどうかであり、リナ・ジョイ側が見直しを求めた 1999 年の最高裁判決は、規定が明示されていない場合も（イスラムからの改宗を）シャリーア裁判所に管轄があると判断した。“*Soon Singh v Pertubuhan Kebajikan Islam Malaysia (PERKIM)*”. [MJL 1999].

⁵ 非ムスリムの宗教間連合などがリナ・ジョイ係争の支援を行った背景には、管轄問題が、非ムスリムコミュニティにとっての関心事でもあったためである。2000 年代半ば以降、非ムスリム家族の一方配偶者がイスラムに改宗することで、残された配偶者との間での親権や財産権をめぐる争いがシャリーア裁判所と一般裁判所の管轄問題によって膠着し、非ムスリム配偶者（多くは妻）側が司法の救済を受けられなくなった事例が複数顕在化していた。

⁶ リナ・ジョイ係争を始めとするマレーシアの管轄問題については [Jamila 1999; Maznah, Zarizana & Chin 2009]、またリナ・ジョイ係争をめぐるマレーシア社会の論争を扱った研究に [Means 2009; Liow 2009; 光成 2009; Lee 2010; Hoffstaedter 2011; Shamsul 2012; Mitsunari 2013] がある。

ということに表れる、境界の公的位置づけである。これは、宗教間の境界に限定された特質というよりは、複数の民族集団が互いの存在とその境界を自明のものと認識したうえで一つの社会を構成している、マレーシアの多民族社会の特質を反映したものだと言える。宗教的属性が民族に対応しているマレーシアのような多民族社会において、改宗は、複数の集団間の境界設定に関わる問題として表されるのである。こうした多民族社会においては、越境は例外的・論争的なものであるとしてもタブーではなく、管轄問題のようにルール自体のグレーゾーンが問題となるケースに対しては、むしろあるべきルールについての主張を、公的な経路を介して行うことができるのである。先の判決文は、こうしたマレーシア社会の成り立ちを踏まえて、個人が属する集団で定められた手続きに従うことが、マレーシア社会を包摂するルールであると述べているのである。

このように見るとき、ムスリムにはイスラム法制を、非ムスリムには一般法制を適用するという二元法制もまた、境界をルール化するという多民族社会の論理に規定されたものだということになる。しかし、現代マレーシアにおいて、あるいはマレーシアのイスラム法制史研究において主流となっているのは、マレー人とイスラムの歴史的な結びつきを前提とし、イスラム法制をマレー人優遇の一環と位置づける見方であり、多民族社会という背景はマレー人もしくはイスラムを特別に位置づける上での文脈として提示される。本論は、このようなマレーシアのイスラム法制史像の相対化を目指しており、その意味で本研究を二元法制史研究と位置づける。二元法制という用語は、イスラム法制の単線的な発展史としてのイスラム法制史ではなく、社会の法制度の一部としてのイスラム法制史、マレー人ムスリムに限定されない人々がそのあり方や境界について論議することで展開してきた、多民族社会のなかのイスラム法制史を描く必要があるという立場で用いるものである。

このために本論が採用する枠組みを、先に簡潔に示しておく。第一に、時間の枠組みとして、二元法制形成における脱植民地化期の重要性を強調する。国民国家形成期でありながら、マレーシアのイスラム法制史においてこの時期は重視されてこなかった。制度的な変化が少ないことが一因と見られるが、地域枠組みをずらすことで状況の見え方は全く異なる。本論は、脱植民地化期のマレーシアが独立の枠組みとして構想されていた、現在のマレーシア、シンガポール、ブルネイという三国を包摂する「マレーシア地域」を地域枠組みとして採用し、脱植民地化期に大幅な法制改革に取り組み、この地域の二元法制の起源となった脱植民地化期シンガポールのイスラム法制改革を取り上げる。第三に、非ムスリムやアラブ・インド系のムスリムなど、イスラム法制史やナショナリズム潮流からは非

主流と見做された人々が、二元法制の形成において果たした役割を取り上げる。

以下では、先行研究に対する本論の視角を提示し、対象時期と地域の設定理由を説明する。

0.2. 先行研究の整理

0.2.1. マレーシア地域におけるバンサ（民族）とイスラム

1950年代、1960年代は中東、南アジアのムスリム諸国の脱植民地化期でもあった。西欧列強により植民地化もしくは半植民地化されていたアラブ諸国では、政治的独立の後、近代法を適用する裁判所とムスリムの属人法を適用するシャリーア裁判所との二重構造の解消が課題となっていた。多くのムスリム国においてイスラム法の適用領域は事実上、家族法に限定されており、司法機構の整備に伴って家族法の法典化と改革が進められた。改革の焦点となったのは婚姻における女性の地位である。具体的には、婚姻適齢の設定による幼児婚の抑制、登録制などを通じた強制婚の抑制、夫による離婚宣言の抑制と妻による離婚請求事由の拡大による離婚権の均衡化、一夫多妻婚の厳格化・廃止などが課題となり、他法学派の規定や少数意見の採用、コーランやスンナの再解釈、行政手続きの介入を通じた改革が導入された。法制改革の前提となったのは、対等な男女による安定した婚姻関係とそれを基礎とした核家族を理念型とする近代的家族である⁷。こうした家族法改革の研究の中心は中東アラブ諸国に関するものであった[Anderson 1959; Coulson 1969; 埴 1999; 真田 2000]。

これに対し、1970年代後半以降、比較法学、法人類学、地域研究といった研究分野で外来宗教としてのイスラム研究の意義を強調する議論が提示されるようになる。比較法学者の千葉正士は、イスラム研究において中東地域に規範的位置を与える立場を中東本質主義と批判し、イスラムと固有の文化、そして近代以降は植民地化によって導入された西洋法との多元的な関係性が問題となる東南アジア、南アジア、東アジア地域などでイスラム法研究を進める意義があるとした[千葉 1997]。イスラム法研究における東南アジアのこのような位置づけの先駆けとして、マレーシアにおけるアダット(adat: 慣習法)、イスラム法、西洋法の研究を端緒に、植民地期に導入された西洋法、その法秩序下に属人法として定式化された宗教法・慣習法が形作る多元的秩序が、独立後の国民国家においても維持される

⁷ このような近代的夫婦・家族像は、社会制度の再編を目指していた北アフリカから東南アジアにいたるムスリム諸国の家族立法に共通したものであった[Esposito & DeLong-Bas 2001: 93]。

状況を多元的法体制論として提示した M. B. フッカーの業績がある[Hooker 1972; Hooker 1975; Hooker 1976; Hooker 1984]。

東南アジアの地域研究においては、イスラムが外来の宗教であることを現地のムスリム社会の理解にどのように結びつけるかが問題となってきた。小林寧子は第二次世界大戦後 1970 年代までの東南アジアにおけるイスラム研究の問題点として、国民国家を所与の領域として分析枠組みとする空間の設定方法と、イスラム運動の思想的側面を軽視し政治・社会活動を分析する分析方法とを指摘し、このような手法で行われる研究が蓄積した結果、東南アジアのイスラムは表層的にしか定着していない、あるいは東南アジアのイスラムは本場のものとは異なる変種であるとの見方が固定的になったとする[小林 2008: 2]。これに対する視角として、小林は、東南アジアのイスラム化を現在も継続する歴史過程として動的に捉え、イスラム世界との思想的な連動性を中心一周縁といった従属関係とする見方や、ある一時点での理解を固定化する見方を乗り越えるべきだと唱えた[小林 2008: 4-28]⁸。

このような立場から 19 世紀後半から 20 世紀末に至るインドネシアにおいてイスラムの制度的展開を検討した小林は、イスラムに関わる司法・行政機構の成立過程のみならず、イスラムの制度化をめぐるムスリム知識人らのイスラム法解釈の方法論、思想、議論の推移を細かに検証した。それによってインドネシアにおけるイスラムの解釈や再解釈、制度化や刷新、それらをめぐる議論が自社会の必要に応じた創意と知的営為によって生み出されるというインドネシアの現場性を描き出したのである。このような現場性を支える要素として小林が重視するのが、イスラムの教義解釈のイニシアチブが国家ではなく民間のイスラム指導者にあること、それによってイスラム法の複数解釈を認める「多元主義」(pluralism) が一定の力を持ち、イスラムの柔軟性と活力を担保しているというインドネシア社会の特質である[小林 2008: 234-235, 371-381]。

イスラムの制度化に関して、国家に対する社会の強さがインドネシアの特徴であるとするれば、マレーシアでは国家制度に位置づけられることに対する社会的欲求の強さを特徴とすることができる。この特徴は、マレーシアが圧倒的多数派を擁しない多民族社会、かつ民族の境界が宗教の境界に対応した多宗教社会でもあるという社会構成、およびこのような社会において民族が意思決定の場に代表を送り出す枠組みとして機能しているというバ

⁸ インドネシアのイスラムの展開を、地域のムスリムの主体性をふまえて動態的に把握する手法は 1990 年代以降主流となっている。イスラム法学研究としては、20 世紀初頭から末にかけてのイスラム法学思想の展開を分析したマイケル・フィーナーや、インドネシアのイスラム団体が発行するファトワ(法学意見)を分析し、インドネシアの社会変化とイスラムとの関係を論じたフッカーなどがある[Feener 2007; Hooker 2003; Feener & Cammack 2007]。

ンサ (bangsa: 民族) の仕組みによって説明しうる。

マレーシアの民族構成はしばしば「マレー人、華人、インド人という三大民族とその他の先住民族からなる」ものと説明される。それぞれの民族は下位に多様な言語・文化集団を抱えるにも関わらず、この三つの民族はマレーシアの公的生活においてはそれぞれひとつの単位として扱われ、その枠組みを通じて他の民族との利益調整に参加する。言い換えれば、自らの利益を確保するためには、自らが民族として承認された集団の一員である必要があり、ここに集団に対する国家の承認の必要性が生じる。圧倒的多数派を擁しないマレーシアにおいて、公的秩序に位置づけられることを通して自らの権利やその範囲を明確にするこの仕組みは、国家に対する社会の承認欲求を形作っていると言える。

文化や出自の多様な人々が集団の必要性を感じ、集団としてまとまるために文化的共通項や境界を模索する過程としてマレーシアの民族形成を描いたのが、山本博之や篠崎香織の研究である。山本は、脱植民地化期の英領北ボルネオにおいて現地社会の住民が自立を高めるために、領域や外部の高文明など様々な参照枠組みに基づいて集団アイデンティティを模索し、その均衡状態としてサバ「ネーション」に参加するための資格としての民族体制が成立したと論じた[山本 2006]。篠崎は 19 世紀末から 20 世紀初頭のペナンの華人社会を取り上げ、住民を出身地や文化的特徴ごとにまとめて把握しようとする公権力⁹との意思疎通を行う枠組みとしての民族の機能が、まとまる意志を持つために何らかの文化的共通性を探すという民族性の表象を活性化させたと論じた[篠崎 2007]。

これらの民族概念は原初性を元にした自明のものではない。むしろ文化や宗教を共通項とする集団原理が出自や言語といった別の要素に基づく集団原理に挑戦を受けたり、あるいはそうした要素を超越し、居住地域を枠組みとした集団性が生まれたりするといった、多元性と複層性を特徴とする。マレー人あるいはムスリムという集団概念もこうした複層性を抱えており、20 世紀を通して様々な枠組みが提示されてきた¹⁰。20 世紀初頭から 1940 年代前半までのマレー人ナショナリズムの形成を論じたウィリアム・ロフは、初期のマレ

⁹ 統治される人々を人種 (race) 集団として把握しようとした植民地期の行政手法について、例えばイギリスが 19 世紀末に導入した人種概念に基づくセンサスがある。イギリスは植民地社会の人口をマレー人、華人、インド人、その他のいずれかに分類して言語や文化、出身地といった属性を「人種」の下位概念と位置づけた[Hirshman 1987: 562]。フェアニバルは、マレー人、華人、インド人はそれぞれ植民地経済の異なる部門の担い手となり、一つの政治体制の下で隣り合って生活しながらも社会的に交わらない「複合社会」構造の成立を論じた[Furnivall 1939(1967): 446]。

¹⁰ マレー人概念の重層性が成立した過程を論じたものに坪井祐司の研究がある。英領マラヤにおけるマレー人概念の形成を検討した坪井祐司は、インドネシア地域に出自を持つマレー系移民が植民地政府の作り出したマレー人概念に対応し、自らを「土着のマレー人」の下位集団に位置づけることで発言権を確保しようとしたことで、重層的なマレー人概念が形成されたと論じている[坪井 2004], [坪井 2007]。

一人ナショナリズムが、マレー人社会に対する外来者性を認識していたアラブ・インドに出自を持つムスリム達によって担われていたとし、これらのムスリム達が、イスラム改革思想を軸に自らとマレー人とを包摂する枠組みを模索する動きとして、カウム・ムダ（青年派）による改革運動やジャウィ・プラナカン¹¹によるマレー語出版活動を位置づけた。これらのムスリムらは、「純粋なマレー人」がナショナリズム運動の担い手の中心を占めるようになるにつれて周辺化されるが、ロフはこれらの試みをマレー人ナショナリズムの起源の一つと捉えた[Roff 1974], [Roff 1985]。

ペナンの華人社会の民族表象の活性化に刺激されたムスリムの対応を論じた篠崎は、南インドに出自を持つムスリムが、カーディの推薦や宗教的権威の確立を植民地政府に働きかけることを通して多様な出自のムスリムを包摂する枠組みを設置し、海峡植民地政府とムスリム社会との仲介役となることで植民地運営への発言権を拡大しようとした動きを捉えた。しかし、南インドに出自を持つムスリムらの試みは、ムスリム代表としての正統性を疑問視されて失敗に終わった[篠崎 2007: 114-127]。

アリフィン・オマールは 1940 年代から 1950 年代のマレー半島の脱植民地化運動のなかでのバンサ概念の変遷を追い¹²、マレー人左派が出自や宗教に基づかず、非マレー人をも包摂する国民概念としてムラユ民族（バンサ・ムラユ）概念を構想して行ったのに対し、マレー人右派は改宗してマレー人文化を受容した場合のみ参入可能な概念として定義し、後者が独立の舵取りを担ったことによって現在の排他的なマレー人概念が成立したと論じた[Ariffin 1993]。

これらから言えることは、マレーシア地域におけるイスラムの位置づけが、伸縮しうる集団アイデンティティの表象や承認と関わっているということである。イスラムはマレー人アイデンティティを強化する機能を持つと同時に、非マレー人ムスリムが自らの周縁性

¹¹ ジャウィ・プラナカンは南インドを中心としたインド出身のムスリム男性とマレー人女性との通婚によって生まれた混血者を指す。アラブ世界では、現在の東南アジア地域を「ジャワ」(jawa)、その地域を出自とする者やその言語を「ジャウィ」と呼び、ムスリム世界の一部と捉えていた[Laffan 2003: 13, 17, 21]。東南アジアでも他称であったジャウィという言葉を用いるようになり、19 世紀のペナンではインド人ムスリム男性を父に持つ現地生まれのムスリムを、村落のマレー人が「ジャウィ・プカン」(町のジャウィ)と呼んだ。1860 年代以降、こうした出自の人々は、外来者性を認めつつ現地生まれのムスリムであることを強調する自称として「ジャウィ・プラナカン」(現地生まれのジャウィ)と名乗るようになった。マレーシア地域において最初のマレー語定期刊行物は、1894 年にシンガポールで創刊された『ジャウィ・プラナカン』紙で、これに続いたマレー語刊行物はいずれも短期間で発行を停止する中、およそ 20 年間途切れることなく発行され続けた[山本 2008], [Roff 1974: 44-47, 49]。

¹² アリフィン・オマールはスマトラとマレー半島のバンサ概念の展開を比較し、スマトラではバンサ概念が多様なエスニシティを包摂する国民概念として発展したのに対し、マレー半島ではエスニシティを超える概念にならなかったとしている[Ariffin 1993]。

を克服しようとする場合の拠り所となってきた¹³。しかし、マレーシアのイスラム研究において主にテーマとされてきたのは前者の機能であり、特に 1970 年代後半から顕著になったイスラム復興運動について、その台頭の要因となった社会変化や運動の中核となったマレー人都市中間層の意識変化、復興運動組織の思想や組織構造、また在野での復興現象に対応した政府のイスラム政策などが検討されてきた¹⁴。マレー人を中心とするこれらのイスラム研究は、マレー人ナショナリズムの高揚とマレー人右派政党 UMNO の台頭を起点としたマレーシア史像の延長線上に位置づけられる。他方で、イスラム研究に焦点を当てて研究史の流れを追うと、植民地期にイスラムを基軸として活動した非マレー人のムスリムを扱うものと、1970 年代後半からのマレー人の中での復興運動を扱うものとの、研究対象・時代が分断されている。この背景には、脱植民地化の主導権争いに敗れたことで、その後の政治過程におけるイスラム主義指導者およびマレー人左派の影響力が低下したことが挙げられる¹⁵。

本論は、1950 年代、1960 年代に交わされたイスラム法制のあり方をめぐる議論を取り上げることで、脱植民地化期の法制およびイスラム主義者による活動の位置づけを再検討する。このことは、脱植民地化期の法制過程で存在感を發揮した非マレー人ムスリムへの着目も意味する。法制過程の議論は、彼らがマレーシア地域の外部で発展した思想の仲介者として自らの周辺化に対応する過程として捉え得る。

脱植民地化期を空白期間とするイスラム研究史の傾向は、イスラム法制研究においても同様である。1980 年代の法制改革をもたらした変化が強調される一方、脱植民地化期の法

¹³ 既述の研究の他、1980 年代に顕著になったイスラム復興運動を検討したジュディス・ナガタの研究もこうした視点からの分析を加えている。ナガタは、イスラム復興運動が拡大してもイスラムは民族を超えた普遍的理念というよりもマレー人固有のアイデンティティとして機能するとし、インド人ムスリムや改宗ムスリムが多数派のマレー人ムスリム社会から疎外される構造は維持されているとしつつも、インドで設立されたムスリム団体の活動がマレーシアで展開される中で、マレー人のインド人ムスリムに対するスティグマを緩和し、マレー人社会に参入しようとするインド人ムスリムに機会を与えたことを指摘した[Nagata 1984]。

¹⁴ [Kessler 1980; Nagata; 1984 Hussin 1990; Chandra 1991; Hussin 1993; Kamarulnizam 2003]。多和田裕司は、経済発展によってマレー人の中間層化が進み、マレー人内部の様々な対立要素が噴出した結果、イスラムの理念を軸にしたマレー人社会内部の主導権争いが起こったとしてこれを「競り上がり」と呼んだ[多和田 2005a]。

¹⁵ 当時のイスラム主義指導者は蘭領東インドと英領マラヤの統合による植民地支配の打倒を目指し、マレー人左派政党 PKMM (マラヤ・ムラユ民族党) に集結していた。1948 年 2 月にマラヤ連邦が発足してマラヤ共産党が武装蜂起すると、イスラム主義指導者は穏健左派メンバーらと共に逮捕され、1955 年のマレーシア総選挙直前まで拘禁されていた。党首ブルハヌッディン・アルヘルミーはシンガポールに移り、出版活動を行っていたが、1950 年の暴動の責任を取られ逮捕された。その後釈放され、1955 年にイスラム政党 PAS に加わり党首を務めた。脱植民地化期のマラヤの政治運動の展開と PKMM の思想を検討したアリフィン・オマールはマレー人左派知識人を中心に取り上げており、イスラム主義指導者の活動には多く言及していない。

制は植民地期から引き継がれた機構、改革の前史と位置づけられてきた¹⁶。このような位置づけは、現在のマレーシアを単位として植民地期から現在までのイスラム法制史を描く上ではある程度妥当なものと言える。しかし、D. L. ホロウィッツが指摘しているように、1980年代のマレーシアのイスラム法制改革は、シンガポールやパキスタンといったイギリス法継受国で先行したムスリム家族立法を参照していた。ホロウィッツが重視していたのは、このことによって明示しないまでも、マレーシアの非ムスリムの婚姻・離婚法と同等の規定がイスラム法制の枠組みにおいて達成されているという点である [Horowitz 1994a; Horowitz 1994b: 562-563, 576-577]。ホロウィッツが「法のイスラム化というよりも、イスラムの法制化」 [Horowitz 1994a: 257]と表現しているように、イスラム法制が近代司法制度としての性格を整えること、即ち一般法制と対置される公的な司法機関となったことこそが 1980年代マレーシアのイスラム法制改革の重要な到達点だった。こうしたイスラム法制の質的变化については、改革過渡期のカーディ法廷もしくはシャリーア裁判所で参与観察を行ったシャリファ・ザレハとスヴェン・セデロスやマイケル・ペレツも指摘している [Sharifah & Cederroth 1997; Peletz 2002]。

マレーシアにおける一般法制との管轄分離は象徴的な「格上げ」以上の制度的インパクトを持つものであり、二元法制の一つの完成形と捉えることができる。ただし、二元法制と呼ぶには一般法制とイスラム法制との制度的な区切りのみならず、一般法制と対置する近代司法の内容をイスラム法制が備えていることが必要であり、前者は後者の上に成り立つものとすれば、後者は二元法制のより根本的な条件ということになる。マレーシアにおいても、カーディ法廷と呼ばれていた旧来のイスラム法運用する機関がシャリーア裁判所へと改組され、その結果、インフォーマルな紛争解決機関から公的な司法機関へと制度自体が変質するという行程が、1988年の憲法改正に先立って着手された。シンガポールでは、イスラム法制と一般法制の制度的な区切りはなく、シャリーア裁判所は一般裁判所の司法制度の下位に位置づけられているが、脱植民地化期、即ち 1950年代から 1960年代にかけて、手続きと規範の両面において、一般法制との均衡を念頭に置いたイスラム法制改革が進められていた。即ち、シンガポールのイスラム法制は、マレーシアの二元法制の起源と言える要素を脱植民地化期の改革過程で備えていたのである。シンガポールを起源とする位置づけは、マレーシアのイスラム法制改革の主導者であったアフマド・イブラヒム

¹⁶ 判例を用いてマレーシアの法制度におけるイスラム法制の位置づけを概説した [Mohammad 2000; Farid 2008; Farid, Tajul & Mohd 2001] など。

が、脱植民地化期にはシンガポールの法務長官として、シンガポールでの法制改革を担っていたことによっても裏付けられる[Horowitz 1994a]¹⁷。

こうしたことを踏まえ、本論は、現在のマレーシア、シンガポールといった国単位の地域設定を排し、マレーシア地域を単位とした上で、先駆けて二元法制の形成に着手した脱植民地化期シンガポールを事例として取り上げる。

0.2.2. 女性の時代の家族法改革

イスラム法制の形成は、隣接する非ムスリムの法制との境界の形成を意味する。即ち、イスラム法制における境界設定の議論は、二元法制形成の議論と言い換えることができる。境界の定義が問題となる局面は二つあり、一つは民族・宗教間結婚などにより家族をめぐる司法紛争が二つの家族法をまたぐ場合、もう一つは民族・宗教を超えた社会的な課題や問題に二つの法制が別個に対応する場合である。本論は、民族を超えた共通の改革の契機がイスラム法制の形成に重要な影響を及ぼしたと考えている。以下では、その共通の契機である女性の地位向上という課題が脱植民地化期のマレーシア地域でどのような位置を占めていたのかを整理しておきたい。

マレーシア地域において女性の地位向上が重要課題になったのは第二次世界大戦終結後のことである。1945年8月に日本軍による占領が終わり、マレーシア地域のマレー人たちが植民地からの独立を求めて政治の表舞台に登場すると、マレー人左派・右派の両政党は女性組織を設立した[Manderson 1980: 55; Dancz 1987: 86-88]。こうした女性組織は、普通選挙の導入で女性票の重要性が高まるなか、政治、経済、社会における女性の公的な地位の向上を求めていった。民族別の女性組織が形成される一方、女性の地位向上に民族・宗教を超えて取り組む動きも現れた。特に活発な運動が形成されたのが男女の賃金・雇用機会の平等化¹⁸と婚姻における女性の法的地位改善の問題であった¹⁹。雇用・賃金問題では労働

¹⁷ アフマド・イブラヒムの詳しい経歴については後述する。1988年の憲法改正について政治学的分析を加えた濱四津菊江も、アフマド・イブラヒムの影響力を指摘している[Hamayotsu 2003]。

¹⁸ 第二次世界大戦以降、製造業やサービス業に携わる女性が増えていたが、ほとんどの分野で女性の賃金は男性に劣っており、1947年以降男女の賃金および雇用差別への不満によるストライキが報告されるようになっていた。1950年代以降、女性教員および女性公務員への賃金差別や結婚・出産を理由とした雇用差別の撤廃を求める労働運動が展開された。これを受けてシンガポールは1962年に、マレーシアは1968年に男女の賃金格差を是正した。また、1955年雇用法は女性の就業時間や職種を限定しているとして問題視されており、1970年の規則改正で就業可能時間が拡大された[Manderson 1980: 195-196; Amarjit 1994: 12-14; Shamsulbahriah 1994: 74-77]。第二次世界大戦以降のプランテーション、製造業、サービス業分野に従事している女性労働力の推移についてはそれぞれ以下を参照されたい[Oorjitham 1994; Jamilah 1994; Faridah & Berma 1994]。

¹⁹ 女性を主題とする研究史においても、女性の法的地位や家族法改革に関する研究、および経済・雇用

組合が、婚姻法改革では多民族女性団体が強いイニシアチブを発揮し、法改正に至った[Manderson 1980: 195-196; Chew 1994]。

婚姻法改革においては離婚の抑制、一夫多妻婚の廃止、離婚された妻に対する扶養の充実などが焦点となった。女性団体がマレー人の婚姻慣習について特に問題にしたのが、婚姻の約半数が離婚に終わるという婚姻の不安定さであった。1949年から1950年にかけて、シンガポールの村落部および都市部でマレー人の親族構造と婚姻との関係を調査したジャムールは、婚姻の不安定さの要因を次のように考察した。1. 法が離婚を容易にし、一般的な道徳もそれを容認していること、2. 離婚を思い止まらせる経済的抑止力が弱いこと²⁰、3. 再婚が容易で費用が高額でないこと、4. 離婚女性が親族から経済的・道徳的支援を受けられること、5. 夫婦と双方の親族が離婚後も(夫婦の)子どもと自由に交流できること、6. 父母が子どもの養育を望まない場合、養子に出すことが可能であること[Djamour 1959: 139]²¹。即ちジャムールは、離婚の頻繁さはイスラム法における男性の離婚権の強さもしくは男女の権利が不均衡であることではなく、女性の婚姻への依存度の低さを示すものであると述べているのである。離婚の頻繁さをマレー人ムスリム社会における女性の弱さではなく、女性の能動性や独立性を支える構造によるものとする議論は、他の研究でも示されている[口羽・坪内 1966: 26-29; 坪内・坪内 1970: 80-111; Wazir 1992: 142-146]²²。

では、こうした離婚慣習が問題視された背景とはどのようなものか。以下、ジャムールが紹介している事例から、結婚・離婚に際してマレー人女性が体験する困難がどのようなものだったのかを整理する。ジャムールによると、妻の申し立てによる離婚が記録上極めて少ないのは、妻がイスラム法で定められた離婚請求事由²³に従って公式に申し立てを行

に関する研究は1960～1970年代の研究の圧倒的多数を占める[Zainab 2006:12]。

²⁰ 婚資金が比較的安価で、婚姻で高額な婚姻代償が発生しないため婚姻・離婚による大きな財産移動がない[Djamour 1959: 132]。

²¹ マレー人社会では一般に養子が盛んで、養子は実子と区別なく愛情を注がれ、慣習法では相続権も認められているといった養子の安定した社会的地位が背景にある[Djamour 1959: 139]。ただしマレー人社会では血縁関係がない養子(anak tiri)を同情の対象と見る見方も根強くある。

²² 坪内良博・坪内玲子および口羽益生・坪内良博はその要因として双系的な親族構造を重視し、マレー人社会における単系的系譜関係の脆弱さ、即ち「いえ」や家族の枠を強調する社会システムの不在を容易な離婚の構造的要因として指摘した。ジャムールと同様、離婚による財産移動が少ないこと、子どもの引き取り手があること、再婚が容易であることも条件として指摘している[口羽・坪内 1966: 26-29], [坪内・坪内 1970: 80-111]。ローズマリー・ファースは離婚の頻繁さの原因を早婚および両親が娘を見知らぬ男に嫁がせる慣習に求め、女性自身が配偶者を選ぶ2度目の結婚が永続的な結婚になるという傾向を指摘した[Firth 1966: 28, 36]。

²³ 当時の法制は、ムスリム女性の離婚事由としてファサフ(Fasakh)とタッリーク(Talīk)を挙げ、手続きを定めていた。ファサフとは夫の失踪、肉体的又は精神的瑕疵、扶養義務の不履行又は虐待等を事由とする離婚である。タッリークとは約定による離婚で、婚姻時もしくは婚姻中に約定によって交わされた条件が満たされた場合に成立する。マレーシア地域においては一定期間以上の扶養不履行を条件とすることが多い。

うと離婚成立までに時間も費用もかかるためである。結婚生活に不満を持つ妻たちは、公式な申し立てを行う代わりに、夫から離婚宣言を引き出すための様々な手段を講じる。その典型例は、家事の放棄、喧嘩、夫の目の前で別の男性と親しくする、あるいは公衆の面前で夫を「老人」、「性的不能者」などと侮蔑するというものである²⁴。夫の消息が長期間途絶えるなど、事実上婚姻が破綻している場合でも、妻は時間と費用をかけて離婚申し立てを行うとは限らない。遺棄された状態の妻が正式な離婚を求めるのは、新たな求婚者が現れ、再婚が現実的になった場合である。公式な申し立てでは、夫による扶養の怠慢を理由に離婚する場合、カーディに支払う手数料の他、証人と自身の交通費や礼金を含めて10～40ドルがかかり、身請け離婚²⁵の場合は20～60ドルの手数料に加えて身請け金を支払う必要がある²⁶。身請け金は妻に替わって見受け金を支払う求婚者がいる場合には高額となり、妻の求婚者が1000ドルの身請け金を支払ったペナンの例が紹介されている[Djamour 1959: 115, 122-124, 133]。

結婚生活に不満を持つ妻に離婚の意思を固めさせるのは、実家や親族の支援である。離婚後、元夫が子どもへの扶養（一人につき月5～20ドル）を支払うのは夫が再婚するまでが精々であり、親族との関係は離婚女性の安全保障でもある。離婚女性の再婚は容易で、再婚可能な年齢の女性は家族・親族の元で生活しながら再婚相手を探す。反対に、親族が支援を拒否した場合や移民であるために近隣に親族がいない場合、離婚女性の生活は逼迫する。ジャムールは、マレー人女性が売春婦となることは稀だとするが、経済的な支援を受けられない離婚女性が子どもを養うために売春を生活手段とすることがあると述べる[Djamour 1959: 125-126, 129]。結婚相手の選択において、出身地域の近さは重要な条件となる。シンガポール生まれのマレー人女性とマレー半島出身のマレー人男性との結婚は、移住の恐れがあるとしてしばしば反対され、また、マレー半島に戻ることを決意した夫に対しシンガポールを離れることを嫌う妻が離婚を要求することもある[Djamour 1959: 68]。同

²⁴ 夫が自ら離婚宣言した場合の離婚理由では、1. 妻が家を頻繁に留守にし、実家で寝泊まりする。2. 妻が実家や出身地域で生活することを望み、夫に転職を求める。3. 妻が不道徳な振る舞いをし、道を練り歩き、男性と自由に軽口をたたく。4. 家事が下手で常に追加の生活費を求め、自らの稼ぎは自分で使い切ってしまう。5. 妻が怒りっぽく嫉妬深い。6. 性格の不一致。呪術。7. 子どもに対し冷たくあたることなどが挙げられている[Djamour 1959: 118]。

²⁵ 妻が夫に離婚の代償を支払って離婚する形態。イスラム法でフル (*khula*) 離婚とも言う。マレー語では「タラークの償還」という意味のテブス・タラーク (*tebus talak*) とも言われる。一般的に当事者の合意に基づく離婚形態であり、この時点ではムスリム条例には含まれていない。

²⁶ 身請け離婚は結婚時に夫から妻に支払われる婚資金（通常は22.50ドル）を返金するか、婚姻時に未払いとなっていた婚資金の請求権を放棄することで合意するのが一般的だが、場合によっては夫が支払った婚姻費用の全額もしくは倍額が求められる。婚資金の支払いが未済で夫の妻に対する債務とされている場合には妻がこれを放棄することで替えられる[Djamour 1959: 115]。

じ理由から、インド人ムスリムの男性も結婚相手として好まれず、インドに帰郷する夫が妻を置き去りにすることも妻を連れて帰ろうとすることも歓迎されない²⁷。マレー人は経済水準が低くとも「同じ民族」同士の結婚を好むという。他方で、夫の経済力は有力な離婚理由であり²⁸、病気など夫の勤労意欲と関わりなく失業した場合でも、妻は扶養されないことを理由に離婚を申し立て、別の夫を求めるという [Djamour 1959: 12-13, 42]。

ジャムールの示した事例からは、マレー人の結婚・離婚が経済的条件と密接に関わっていることは明らかである²⁹。マレー人女性は再婚可能性や親族から受けられる支援の見込みを踏まえて能動的に離婚に踏切っており³⁰、そうした支援が望めない状態で遺棄されるか離婚された女性は困窮することになる。離婚慣習を問題視する背景となっていたのはこのような離婚女性の経済的困難である。これに対し、婚姻法改革で求められたのは離婚の抑制と離婚女性に対する夫の扶養義務の強制であった。これは安定した婚姻関係と独立した核家族を理念とする近代的な夫婦像に基づいて、マレー人社会の夫婦関係および家族関係に変更を迫るものであった³¹。

マレーシア地域における婚姻法改革や女性の地位向上はムスリムのみの課題ではなく、非ムスリムを含んだ社会全体の課題だった。シンガポールでは、女性の地位向上は 1959 年に初めて行われた総選挙で人民行動党 (People's Action Party: PAP) の公約となり、その公約を果たす形で 1960 年と 1961 年に一夫多妻や離婚を廃止・抑制する婚姻法改革が、1962 年に男女の賃金平等化が実現した。婚姻法改革は、ムスリムと非ムスリムを分けた法枠組みにおいて行われたが、婚姻の安定と婚姻における男女同権を理念とする点では極めて似

²⁷ マレー人との慣習の違いから、インド人の夫が妻に合理的な行動の自由を与えないとされることも結婚相手として好まれない理由である [Djamour 1959: 12-13]。

²⁸ 妻が主導した離婚の離婚理由は、1. 失業、怠慢などによる夫の経済状況、浪費癖、ギャンブル癖、2. 夫の不誠実さ、3. 夫の嫉妬深さや束縛、4. 夫が自分の実家や故郷への転居を求めた、5. 義母の干渉、夫が義母に味方すること、6. 妻や子どもへの暴力など [Djamour 1959: 119]。

²⁹ ジャムールは、多妻婚や初婚女性と婚姻歴のある年配男性との結婚など、マレー人が必ずしも好まない結婚が進められる要因も貧困にあるとする。マレー人の両親は娘を第二夫人として嫁がせることを好まないが、非常に貧しい場合や娘が実子でなく養子の場合、経済的責任を軽減するために認めることがある。同様のことは、年齢差のある結婚を認める要因でもあり、多額の負債を抱えた両親が初婚の娘を中年の債権者に嫁がせて負債を解消したという事例があった [Djamour 1959: 83-84, 122]。

³⁰ 事実上結婚が破綻している場合でも、歳を取って再婚の見込みがない女性は離婚手続きをとらず、子どもから経済的支援を受けて生活するという [Djamour 1959: 83]。

³¹ マレー人社会では例外的とされる多妻婚や不服従認定への抑制が改革の主要な焦点となっていたことにもその姿勢が表われている。明文上の女性の権利向上の一方で、法制は結婚・離婚における女性の能動性をも抑制することになった。シンガポールで婚姻法改革が始まった直後の 1960 年に新制度を検討したジャムールは、かつてシンガポールのカーディの中には安易に離婚認定を行う者がいたため、離婚を求める女性がマラヤからシンガポールを訪れていたとし、改革によってカーディの権限が狭められた後は、シンガポールからマレー半島に渡って離婚認定を受けるという逆の動きが生じうるとしている [Djamour 1966: 26, 53, 60, 144]。

通ったものであった。女性の地位向上は、女性票の獲得という観点からも、また社会進歩を示す指標としても、独立準備期の社会全体にとって重要な意味を持った。

女性の地位向上は時代の課題でもあり、既に見たように、同時代のムスリム諸国でも婚姻法改革への取り組みは行われていた。マレーシア地域のムスリムにとって、婚姻法改革は、世界のムスリム社会を範にすべきものであり、かつ居住する社会においては非ムスリムと共有された課題であった。本論では、隣り合って生活する非ムスリム集団の存在がイスラム法制のあり方にどのように影響したのか、婚姻法改革という課題においてムスリムと非ムスリムがどのように接近し、またどのように境界を築いたのかに着目する。

0.3. マレーシア地域における二元法制の形成：本論の視角および使用する資料

0.3.1. 本論の視角

イスラム／非イスラムの家族立法を別々に成立させるにあたり交わされた議論には、民族・宗教を問わず、女性の地位や家族の再編についての社会的課題に一元的に対応しようとする一元化の論理と、ムスリム独自の法枠組みを維持し、イスラム規範のより良い運用によって課題に対応しようとする分化の論理とが併存した。このことは、マレーシア地域の二元法制に関する重要な示唆を与える。一元化の論理と分化の論理は、背景の異なる他者の存在を前提とし、それ自体が他者との関係をどのように設定するかという問いへの対応の両極を指すものである。ここでいう他者は、外来の出自を持つムスリムから非ムスリムまで多層的に存在している。

本論は、イスラム法制の改革過程の検討を通して、二元法制の境界設定がどのように進められたかを検討する。本論の視角の一つは、一元化と分化という法改革に内在する二つの論理が、非ムスリム、外来出自を持つムスリム、そして女性など、国家や社会制度の建設において従来の観点からは非主流と見做されてきた人々の周辺化への対応の試みとの多層的な連関として、境界の拡大もしくは縮小、設定もしくは非設定といった主張を位置づけることである。一元化の論理と分化の論理が存在する社会において、一元化を突き詰めれば法制の部外者（他者）と位置づけられる人間は存在しない。しかし、実際にはマレー人ナショナリズムの主流化によって、あるいは 이슈の選択によって非主流化されたムスリムらが非ムスリムとの間に境界を設定したり、外来の出自を利用してより正しいイスラム法解釈、より正しい女性の地位を打ち出したりすることで、その周辺性に対応する試みを行っていた。本論が重視するのは、こうした多層的な他者／他者性を視野に入れるこ

とで、イスラム法制の利害関係者がア priori に存在し、そのなかで改革の方向性や地位の向上が図られたとするような閉じられたイスラム法制史ではない法制史、即ち、イスラム法制の位置づけや境界の設定そのものを社会全体の課題として論じる土俵のなかでイスラム法制の射程や法制によって確保されるべき利益が定められていく過程を明らかにすることである。

第一の視角に関連する第二の視角は、ナショナル・アイデンティティ論の援用による周辺性の再解釈である。これにあたり参照するのが、エスニシティ論を用いてベトナムのナショナル・アイデンティティ希求の歴史を検討した古田元夫の議論である。古田は、ベトナムの指導者たちが中華世界、インドシナ、東南アジア、社会主義圏など、自らを位置づける多元的な枠組みを設定し、その枠組みに応じて隣り合って生きる異質な人々との関係を構築する過程を描いた[古田 1991; 古田 1995]。本論は、独立をめぐる政治潮流において周辺化されつつあった外来の出自を持つムスリムらが、イスラム法制をめぐる議論においては、アラブ世界や南インドといった外部世界の改革動向を紹介するなど外部世界との結びつきを活用し、これを通して在地社会におけるイスラム法制改革のあるべき方向性を論じようとした点、また非ムスリムらが同時代の世界的な女性の地位向上運動に照らしてイスラム法制の方向性を論じた点を重視する。こうした動きは、多元的に設定されうる世界にマレーシア地域での取り組みを位置づけることで、在地社会や特定のイシューにおける境界を相対化しようとするものであり、周辺性の解消や発言権の確保に結びつく。この視角は、一元化と分化、他者性の伸縮が、閉じられた在地社会内のみならず、外部世界との結びつきによって起こる、より動的な過程であることへの留意を促すものである。

第三の視角は、脱植民地化期という時代設定とマレーシア地域という地域設定に関わる。詳しくは第一章で述べるが、シンガポールと他のマレーシア地域は植民地統治期にイギリス法体系を基盤とする同種の司法行政機構が整備されており、イスラム法制も相互参照関係にあった。直轄植民地であったシンガポールのイスラム法制は他のマレーシア地域と比べて制度化の度合いは低かったが、両者は乖離したものではなく、むしろマレーシア地域で既に存在する機構を取り入れることは脱植民地化期のイスラム法制の眼目の一つであった。本論が目にするのは、その過程でマレーシア地域の法制の射程を超える改革要素の導入が、中東や南アジアのイスラム法制およびシンガポールの女性憲章を参照しつつ試みられたことであり、それがシンガポールを経由する形で、後のマレーシアの法制改革に継承されたことである。シンガポールでのイスラム法制は、この意味でマレーシア地域を代表

した実験と言える側面を持っていた。また、イスラム法制の拡充と改革が、現地社会の構成員が意思決定権を持つ脱植民地化期に着手されたことから、シンガポールでの法制を検討することで、イスラム法制と一般法制という二つの法枠組みの存在やその境界設定について、社会的合意が形成される過程を、国家の枠組み作りと連関させつつ検討することが可能となる。

0.3.2. 本論が扱う対象

本論は、マレーシア地域における二元法制の起源として、脱植民地化期シンガポールのイスラム法制改革およびこれと一般法制における家族立法との連関を取り上げる。本論が扱う時期はイギリスがマレーシア地域に復帰した翌年の1946年から1967年までで、主に1950年から1965年の間に提出された5つの法案とそれに関する議論を取り上げる。この間にシンガポールはマラヤから切り離された単独植民地化（1946年）、自治政府の形成（1959年）、マレーシア結成による独立（1963年）、マレーシアからの分離独立（1965年）という政治的地位の変化を経験する。

注目したいのは、脱植民地化期の急速な政治展開のなかで、イスラム法制が法制定者およびムスリム社会に、その都度どのような意味を付与されていたのかということである。脱植民地化期シンガポールにおいて法制定者は植民地政府から自治政府へ、そしてマレーシアの一州としてのシンガポール政府から、独立国家シンガポールの政府へと変化し、この行程が進むにつれ掲げられる社会理念やムスリムへの対応も変化して行った。このような政治変化によって、法制を議論する場の範囲も変化した。論者の一部は議論への参加資格を疑問視されたり影響力を失ったりして議論の場から姿を消し、別の論者は場が更新される過程で新たに参入した。本論では、法案審議の場が前提とする理念や政策が数年ごとに変化しているという前提の下、それぞれの法案がどのような文脈で必要とされ、それがどのような背景や資格を持つ人々によって議論されてきたかということに注目して法制過程を追う。

これと同時に、議論の場に長期的に参加した法律家やムスリム指導者、活動家、ジャーナリストに着目し、彼らがイスラム法制に寄せた期待や欲求を、その思想的基盤や参照軸を含めて検討する。これを通して、法制定者とムスリム社会との相互作用を明らかにすることを旨とする。脱植民地化期のイスラム法制史は研究蓄積が少なく、そのなかでは制度の展開としての法制史のみが扱われてきたが、制定の過程でムスリム社会がどう反応したの

か、またその反応がどのような影響を持ったのかを検討する必要がある。

また、イスラム法制史においては周縁的な要素とされてきた非ムスリムの影響も視野に入れて考察を進める。二元法制の形成は植民地社会を構成する非ムスリムとムスリムとの制度上の関係の定義もしくはその変化を意味する。これを検証するにあたって本論では、非ムスリムがイスラム法制の是非を論じる場面に加えて、一つの課題に取り組むなかで非ムスリムとムスリムが相互の影響関係をどのように捉え、論じていたのかに着目する。

0.3.3. 本論で使用する資料

本論において用いる主な資料は、公文書と定期刊行物である。

シンガポールのイスラム法制に関する資料としては官報および立法参事会議事録(1950-1954)、立法議会議事録(1955-1959)、議会議事録(1959-1966)および各法案に対する専門委員会議事録を使用した。

定期刊行物は、シンガポールで発行された以下のものを使用した³²。

BH: *Berita Harian*. (シンガポール。マレー語日刊紙。1959年1月～1966年11月。)

GI: *Genuine Islam*. (シンガポール。英語雑誌。1936年7・8月号。)

MLR: *Malaya Law Review*. (シンガポール。英語雑誌。1963年7月号、12月号、1964年7月号、12月号。)

Qalam. (シンガポール。マレー語(ジャウイ)雑誌。1950年7・8月合併号～1969年9月号。)

SFP: *Singapore Free Press*. (シンガポール。英語日刊紙。1947年10月～1962年2月。)

SS: *Singapore Standard*. (シンガポール。英語日刊紙。1950年12月。)

ST: *Straits Times*. (シンガポール。英語日刊紙。1946年12月～1969年11月。)

UM: *Utusan Melayu*. (シンガポール。マレー語(ジャウイ)日刊紙。1958年～1965年)

WMLM: *World Muslim League Magazine*. (シンガポール。雑誌。英語。1963年1月～1968年9・10月合併号。)

このうち、『真正のイスラム』(*Genuine Islam*)と『世界ムスリム連盟誌』(*World Muslim League*

³² 冒頭は本文中で使用される略語を示し、カッコ内は発行地、発行形態、言語、参照した時期を順に示した。

Magazine)³³は、1931年にインド出身のムスリム指導者マウラナ・シャー・ムハンマド・アブドゥル・アリーム・シッディーク・アル・カデリ (Maulana Shah Muhammad Abdul Aleem Siddique Al Qaderi、以下マウラナ・アブドゥル・アリームと表記)³⁴によって設立されたムスリム団体「全マラヤ・ムスリム布教協会」(All-Malaya Muslim Missionary Society、通称ジャミヤ Jamiyah)³⁵の機関誌で、発行者は1932年以降総裁を務めたアラブ人ムスリムの有力者サイド・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・アルサゴフと表記)³⁶である。毎号イブラヒム・アルサゴフによるアラビア語の社説³⁷がある他は英語による論説とジャミヤの活動報告が大半を占め、マレー語の論説が掲載されるのは稀であった。イスラム法制の草稿者アフマド・イブラヒムは後にジャミヤ幹部となり、『世界ムスリム連盟』誌に毎号、法制に関する論説を寄稿した。その他の寄稿者はジャミヤ指導者のマウラナ・アブドゥル・アリーム、パキスタンの政治家ムハンマド・アサド (Muhammad Asad)³⁸、パキスタンの近代派ウラマー、ムハンマド・ファズルル・

³³ WMLM は1967年以降隔月発行となり、1968年9/10月号が最終号となった。

³⁴ マウラナ・アブドゥル・アリームは、1892年4月3日にインド北部の町メーラト (Meerut) で生まれた。同地のマドラサ (Madrasah Arabiah Qanmiah)、エタワ (Etawah) のイスラム高等学校に学び、メーラト・カレッジ (現在は大学) で宗教教育・世俗教育を受けた。父はイスラム学者、詩人で尊敬を集めるスーフィーでもあり、マウラナは父や兄を通じ、Sufi Qaderiyah, Naqsyabandiyyah, Chishitiyyah, Suhrawandiyyah などのスーフィー教団との親交を持った。その後メッカとメディナでイスラム法を学んだ。ボンベイの会社で1年間働いたが、布教 (dakwah) 活動に生涯を捧げることを選び、1919年から世界中を訪問して布教活動を行った。1954年8月22日、73歳でメディナにて死去した [Jamiyah 1985: 31]。

³⁵ ムスリム多数派が異端視するカーディアニーやバハイ教、またキリスト教の布教団体などへの対抗を目的として設立されたが、次第に福祉など社会活動の幅を広げ、大衆化した [Yegar 1979: 103], [Roff 1972: 41]。1939年にはマラッカ、ペナン、クアラルンプールに、その後パハン州、ペラ州、クダ州に支部を設立した [Yegar 1979: 103]。"Muslim Society Members Increase By 700". [ST 1949.3.14: 5]。機関誌は『Real Islam』(1928-1933)、『Genuine Islam』、『Muslim World』、『Islamic World』などで、いずれも短期間の発行。『Real Islam』、『Genuine Islam』はアフマディヤを強く批判している [Roff 1972: 41], [GI 1936.7/8: 88]。

³⁶ イブラヒム・アルサゴフは1899年4月28日に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) の次男としてメッカで生まれた。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。シンガポールでは他のアラブ系一族と並ぶ有数の不動産所有者であり、宗教や社会事業にも熱心であった。オマル・アルサゴフは戦前のムスリム諮問委員会の一員でもあった [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た他、1940~1945年に市政委員会委員、イギリス軍政期 (British Military Administration) の1946年には諮問委員会 (Advisory Council) 委員を務めた。その後市議会議員も務めた [GI 1936.7/8: 88], [WMLM 1968 4(2): 56], [Jamiyah 1985: 32]。イブラヒム・アルサゴフはジャミヤの創設メンバーの一人で、1933年から1960年まで総裁を務めた [Jamiyah 1985: 32] (ジャミヤ機関誌 WMLM によると1967年まで総裁、1968年から終身パトロンと表記されている [WMLM 1968 4(2): 56])。

³⁷ 英語訳付き。1966年10/11月号以降 (1965年2月から1966年9月号までは欠損) にはマレー語翻訳も付くようになった。

³⁸ Muhammad Asad は本名をレオポルド・ワイス (Leopold Weiss) といい、1900年にオーストリアのユダヤ人家系に生まれた。イスラムに改宗してムハンマド・アサドと名乗る。1947年にパキスタンの市民権を取得した。著書に『メッカへの道』(原題 The Road to Mecca. アサド・クルバンアリー訳、原書房、1983年)、『イスラームの国家と統治の原則』(真田芳憲訳、中央大学出版部、1989年)、『岐路に立つイスラーム』(Islam at the Crossroads) などがある (アフマド・イブラヒムはカラム出版社より『岐路に立つイス

ラフマン・アンサリ (Muhammad Fazlur Rahman Ansari)³⁹、アズハル大学の学長シャイク・マフムド・シャルトゥット (Shaikh Mahmud Shaltut)、アリーガル・ムスリム大学⁴⁰の元講師サイド・アフマド・モイヌッディン・ハビビ (Syed Ahmad Moinuddin Habibi)⁴¹、インド系移民 2 世でムスリム青年女性教会設立者のカティジュン・ニッサ・シラジ (Khatijun Nissa Siraj、以下シラジと表記)⁴²などであった。

アフマド・ルトフィが創設した「ムスリム同胞団」の機関誌『カラム』(Qalam)は、資金難などにより 2~3 年で廃刊となるが多かった同時期の雑誌と異なり、20 年間継続して発行されていた点で資料的価値の高いものである。創刊者アフマド・ルトフィによる論説の他、シンガポールで活動していた近代派ウラマーのシャイフ・アブドゥッラー・バスメー (Shaikh Abdullah Basmeh)⁴³、マレー人左派知識人で元マラヤ・ムラユ民族党 (PKMM)⁴⁴総裁のブルハヌッディン・アルヘルミー (Burhanuddin al-Helmi)⁴⁵やモハメド・タハ・カ

ラム』のマレー語 (ジャウィ) 要約版 *Melalui Dua Simpang Jalan* を出版している)。1992 年死去。

³⁹ Muhammad Fazlur Rahman Ansari (1919-1988) は、パキスタン北西部出身。1942 年にパンジャブ大学を卒業後、オクスフォード大に留学、イスラム哲学を研究した。英国ダーラム大学、カナダのマックギル大学イスラム研究所を経てアユーブ・カーン政権時代のパキスタンで 1961 年から中央イスラム研究所の教授・所長を務めた。ネオ・モダニズムの提唱者で、イスラムの近代主義的解釈を通してアユーブ・カーン政権の近代化政策を支えたが、ウラマーら伝統主義者やジャマーアテ・イスラーミー設立者のマウドゥーディーら原理主義者からは「西洋主義者」と批判された。1969 年にカリフォルニア大学ロサンゼルス校客員教授、同年秋にシカゴ大学教授 [中村 1997: 192-197]。カラチに拠点を置く世界イスラム布教連合 (World Federation of Islamic Mission) の総裁を務めた [WMLM 1963.12: 57]。

⁴⁰ アリーガル・ムスリム大学 (Aligarh Muslim University) は北インドの都市アリーガル (Aligarh) で、1875 年にインド最初期の近代主義思想家サイイド・アフマド・ハーンによって設立されたムハンマダン・アングロ・オリエンタル・カレッジ (通称アリーガル・カレッジ) がその前身。宗教教育と英語による近代的学問教育をカリキュラムに統合し、ムスリムの新興中産階級に支持されて 19 世紀から 20 世紀にかけて多くの人材を輩出した [中村 1997: 98-100]。アリーガル運動と呼ばれた啓蒙主義的な改革運動の拠点となった。1920 年に学位授与機能を持つアリーガル・ムスリム大学に昇格した。

⁴¹ シンガポール大学の研究員として滞在中に寄稿した [WMLM 1964.10], [WMLM 1964.11], [WMLM 1965.1]。

⁴² 1925 年シンガポール生まれ。父 T. K. S. ダウード (T. K. S. Dawood) はマドラス出身の富裕な商人。母方の祖父はトルキスタン系のムスリムで、広東・インドを経てシンガポールに渡った人物。メソジスト女子学校で初等教育を受けた。1944 年 6 月にインド系ムスリムの夫モハメド・シラジと結婚した。1958 年に設立されるシャリーア裁判所のソーシャル・ワーカーに登用された。1964 年にはムスリム女性福祉会議 (Muslim Women's Welfare Council) を設立した。

⁴³ 『カラム』誌上でのアブドゥッラー・バスメーによるイスラム改革思想の論説文を検討したものに國谷徹の論文がある [國谷 2010; 國谷 2011; 國谷 2012; 國谷 2014]。

⁴⁴ マラヤ・ムラユ民族党 (PKMM: Parti Kebangsaan Melayu Malaya) は 1945 年 10 月 17 日にブルハヌッディン・アルヘルミーやアフマド・ブスタマム (Ahmad Boestamam) などマレー人左派と呼ばれる人々により結成された。マラヤの即時独立とインドネシア共和国との統合を掲げた。

⁴⁵ 本名はブルハヌッディン・ムハンマド・ノル (Burhanuddin bin Muhammad Nor)。父はスマトラからの移民で、ブルハヌッディンはペラ州にて 1911 年 8 月 29 日に生まれ、コタバルのマレー語学校、ペナンのマドラスおよび英語学校で初等教育を受けた。インドのアリーガル大学でホメオパシー、哲学を学んだ。シンガポールのマドラス・アルジュナイドで 1 年間アラビア語を教え、その後ジャーナリストに転身した。1941 年に親日宣伝をした疑いで逮捕された。マラヤ・ムラユ民族党で 1947 年より党首。1948 年に PKMM 幹部が逮捕された後シンガポールに移り、1950 年にナドラ係争 (本論第 2 章) を契機とした暴動を扇動したとして逮捕された。1955 年にイスラム政党 PAS を創設し、党首を務めた。1969 年に死去 [Ariffin 1993: 218], [Haja 1989: 141; Aljunied 2009: 30]。

ル (Mohamed bin Taha Kalu)⁴⁶、インドネシアのイスラム指導者ハムカ (HAMKA)⁴⁷、エジプト留学中に『カラム』に寄稿しのちにイスラム政党 PAS の幹部となるズルキフリ・ムハンマド (Zulkifli Muhammad)⁴⁸やマレー語文法の体系化に寄与したザアバ (Za'ba)⁴⁹ら、同時代のムスリム知識人によるコラムや連載記事が掲載され、その分野は教育⁵⁰、政治⁵¹、宗教、言語などに及んだ。日刊紙やラジオなどでの話題に言及して反論や持論を展開するなど、媒体を横断した論争の場となっていた『カラム』は、脱植民地化期の社会状況や人々の関心・課題を把握する上で重要な情報源である。また『カラム』や『世界ムスリム連盟誌』は、マレーシア研究では研究蓄積の少ないナショナリズム期のイスラム主義知識人の言論活動を検討するための貴重な資料でもある。

0.4. 本論の構成

本論は以下の構成を取る。

第1章では歴史的・社会的背景として、英領マラヤ形成によるイスラム法制の位置づけの変化とイスラム法制の展開を概観する。また、第二次世界大戦後につながるムスリム社会の動きとして、ムスリムの代表をめぐるマレー人と非マレー人ムスリムのせめぎ合いの事例を、ムスリム諮問委員会の形成の動きと関連づけて述べる。最後に、本論で扱う主要な論者を4人取り上げ、イスラム法制改革への立場を整理する。

⁴⁶ モハメド・タハ・カルはマラッカ出身のインド人ムスリム。元警察官、弁護士事務員で PKMM シンガポール支部の指導者。1950年8月にブルハヌッディン・アルヘルミーらとマレー語紙『大ムラユ』(Melayu Raya)を創刊。

⁴⁷ 本名はアブドゥル・マリク・カリム・アムルッラー (Abdul Malik Karim Amrullah)。西スマトラ出身で、父親はカウム・ムダ運動の指導者として知られるアブドゥル・カリム・アムルッラー。小説、宗教書を多く残した。ムハマディヤ運動の活動家でもある [Hadler 1998: 122-154; 小林 2008: 410]。

⁴⁸ 1927年3月22日、クダ州クアラ・カンサーで生まれた。ペラ州で初等教育を受けた後、クダ州の宗教学校で学び、1947年から1952年までエジプトに留学した。留学中はカイロのアズハル大学で法学を、カイロ・アメリカン大学で教育学を学ぶ傍ら、「半島マレー人連盟」や「インドネシア・マラヤ学生連合」で活動していた。またムスリム同胞団の活動にも関心を寄せていた。帰国後、新設されたイスラム・カレッジの事務長となる。1955年、マラヤ初の連邦参事会選挙にイスラム政党 PAS から出馬して落選した。1956年と1959年には PAS 党首選でブルハヌッディン・アルヘルミーに敗れ、副党首を務めた。1959年総選挙で国会議員に初当選し、1964年選挙でも再選されたが、選挙の翌月に事故死した。ズルキフリの『カラム』における論説を取り上げたものに [山本 2012]。

⁴⁹ 本名はザイナル・アビディン・アフマド (Zainal Abidin bin Ahmad)。1895年にスグリ・スンピランで生まれ、マレー語初等教育、英語での中等教育を受ける。ジョホール・バルの英語学校教師、ペラ州クアラ・カンサーのマレー・カレッジのマレー語教師、教育局の翻訳局 (Translation Bureau) で務める。1924年、汎マラヤ・マレー文学協会 (pan-Malayan Malay Literary Society) を立ち上げる [Roff 1974: 151, 185]。『カラム』におけるザアバの教育論を検討したものに金子奈央の論文がある [金子 2013]。

⁵⁰ マレーシア地域での公教育制度の確立期におけるイスラム教育の位置づけについて『カラム』論説を整理したものに金子奈央論文がある [金子 2010; 金子 2011; 金子 2012; 金子 2013; 金子 2014]。

⁵¹ 例えばインドネシア選挙について [山本 2010] やマラヤ独立構想について [坪井 2010; 坪井 2012; 坪井 2013]。

第2章、第3章、第4章では女性 이슈が焦点となった3つの法案を取り上げる。マレー人の養女となったオランダ人少女ナドラの親権係争は、イスラム法制を植民地社会全体の関心事に変えた。ナドラの結婚を機に1950年に提出された婚姻年齢法案は、ムスリム女性活動家が強力に後押しするも、ムスリムの反対を受けて廃案となった(第2章)。その後、ムスリムの離婚趨勢を問題視する言説がムスリム女性活動家およびバハイ教徒の女性活動家によって押し上げられ、離婚行政の改革を謳った法案が提出された。法案はムスリム男女に支持されたものの、ムスリムの遺言と相続に関する条項が問題となり、植民地政府がムスリムの要望を押し切る形で条文を変更して法案が可決された。これによりシャリーア裁判所が発足すると、その運用をめぐりムスリムの間で新たな論争が生まれる(第3章)。一夫多妻婚の廃止を掲げた女性憲章が用意される中、ムスリムは独自の婚姻法を維持し、その枠内で多妻婚を抑制する法案が提出された。二つの婚姻法は、ムスリム女性と非ムスリム女性の婚姻法上の権利の差という問題と、改宗による法枠組みの越境を問題化させた。他方、先に植民地政府によって妥協を迫られていた相続条項は、自治政府の発足によって開かれた立法議会で削除に至った(第4章)。

第5章、第6章、第7章では、マラヤ式のイスラム行政制度の導入の是非と、ムスリム条例による離婚・多妻婚制限の運用実態をめぐると論争が並行した1961年から1966年を対象とする。1961年にマラヤとの統合を前提に提出されたムスリム法施行法案は、マレー語訳の位置づけやムスリム諮問委員会による短期間での承認など検討手続きが問題視され、イスラム法専門家やムスリム団体による検討が必要であるとして取り下げを迫られた。法案には、ムスリム富裕層を中心にこれまでの実践への干渉を嫌う意見や、新たに設置される宗教行政の中核に代表を送り込もうとする注文意見が寄せられ、法案に対するムスリム社会の利害の多様さを露にした(第5章)。法案取り下げの後、すでに制定された規定の評価をめぐり、法制推進者であったアフマド・イブラヒムと『カラム』編集者のアフマド・ルトフィの法制構想が示された。ここで軸となったのは、非ムスリムの改革婚姻法である女性憲章だった。アフマド・イブラヒムは女性憲章を近代社会に対応した婚姻法の理念型であって、イスラム改革思想の理念と同質のものであると主張したのに対し、アフマド・ルトフィは女性憲章を範とするイスラム法制改革は独自の男女権利体系であるイスラム法の破壊であると批判した。非ムスリムという他者の存在が、アフマド・イブラヒムにおいては他者との公平さを、アフマド・ルトフィにおいては自らの独自性と差異を強調させており、この論理の均衡が二元法制を成立させたと論じる(第6章)。1965年に再び提出さ

れた法案は、婚姻法領域においてはムスリム女性と非ムスリム女性の権利の均衡を明確に目的とし、行政法領域ではムスリム団体の参加という点で譲歩する一方、政府による監視の枠組みを維持した。シンガポールがマレーシアから分離した直後に提出されたムスリム法施行法案は、シンガポール政府にとっても、法の適用を受けるムスリムにとってもその意味合いを変えていたことが示される（第7章）。

結論では、脱植民地化期シンガポールで検討した二元法制の原理を検討する。イスラム法制が、外部に出自やつながりを持つ非マレー人ムスリムを核として多元的に設定された他者との比較の中で構想されてきたこと、また最も身近な他者であったシンガポールの非ムスリム社会との関係において、イスラム法制の独自性への要請が強まると同時に他者との公平性を求める論理も強まるというせめぎ合いが生じ、これが特定の状況の下で均衡に達したことで二元法制の原型が成立したことを論じる。

第1章 背景

本章では、第二次世界大戦に至るまでのシンガポールの位置づけおよびシンガポールのイスラム法制の展開を概括した上で、イスラム法制改革を牽引した主要な論者について、その背景や法制改革への態度などを概観する。

1.1. 英領マラヤにおけるシンガポール

シンガポールは 1819 年、ジョホールのスルタンだったフセインおよび代官（トゥムンゴン）のアブドゥル・ラーマンとスタンフォード・ラッフルズとの条約により実質的にイギリスの支配下に入り、1824 年のスルタンとイギリス東インド会社の条約によって正式にイギリスに割譲された。1826 年、シンガポールとマラッカは、ペナンを首府とする海峡植民地（Straits Settlements）に編成された。1932 年にはシンガポールに海峡植民地政府が移され、行政機構の最高位にあたる海峡植民地総督（Governor）が駐在した⁵²。総督は植民地行政官からなる行政参事会（Executive Council）の補佐を受けた。また、海峡植民地の立法権は立法評議会（Legislative Council）に与えられ、総督が最終決定権を握った。立法評議会を通過した立法は本国の法（Act）と区別されて条例（Ordinance）と呼ばれ、総督によって公布された。

一方、1874 年のパンコール条約を嚆矢として、イギリスのマラヤ領域支配が開始された。ペラ州、スランゴール州、パハン州、ヌグリ・スンビラン州の四州は保護国とされ、各州には理事官（Residents）が置かれた。スルタンはマレー人の宗教と慣習に関する事柄を除く全ての事項につき理事官の助言を受け、従うこととされた。1896 年にはこれら 4 国を連邦化して連合マレー諸州（Federated Malay States）とした。連合政府はスランゴールの首府クアラルンプールに置かれ、理事官のトップである理事総官は、連合マレー諸州の高等弁務官（High Commissioner）を兼任する海峡植民地総督に服属するものとされた。1909 年には連合参事会が設けられて連合レベルの立法を担うようになり、地方行政やムスリムの宗教に関する事など限られた権限がスルタンと州参事会に残された。1927 年には連合参事会の再編成が行なわれ、これによって連合参事会での審議におけるスルトンの地位は低下し、またスルタンに委ねられていた地方行政と宗教に関する立法権も高等弁務官の意見

⁵² 1858 年にイギリス東インド会社からイギリス本国のインド省（Indian Office）の管轄下に入った。その後 1867 年 4 月に植民地省の直轄領（Crown Colony）となった。

に服することとされた[Yegar 1979: 26-45]。

連合に加わらなかったジョホール州、クダ州、クランタン州、トレンガヌ州、プルリス州は、非連合マレー諸州（Unfederated Malay States）と呼ばれた。クダ州、クランタン州、トレンガヌ州、プルリス州はいずれもシャムの属国であったが、1909年7月9日にイギリス・シャム条約が締結され、これら4国に対してタイが持っていた宗主、保護、行政、支配の全ての権利をイギリスが得た。4国はイギリスとの条約によりイギリスの顧問官（Advisor）を受け入れ、スルタンはマレー人の慣習と宗教に関する事柄を除く全ての事項について顧問官の助言を受け、これに従うこととされた。ジョホールはシンガポールに隣接していたことで最も早くからイギリスの影響下にあり、その法制・行政改革を独自に取り入れていったが、1914年にイギリス人顧問官の受け入れに合意した[Yegar 1979: 45-52]。

1819年当時のシンガポールは、ジョホールの代官の管轄下にあり、マレー人や華人漁師がわずかに居住するのみであった。関税を課さない自由港とされたシンガポールは、中継貿易港として発展し、イギリスが正式にシンガポールを領有する1824年には1万1000人近い人口を擁していた[Turnbull 1977: 31]。

1.2. シンガポールのムスリム社会

1870年代以降にマラヤを保護領化したイギリスが錫鉱山とゴムプランテーションの開発を本格化すると、シンガポールはその集積地となり、またその働き手としてマラヤに流入する人々の中継地となった。この結果アジア各地からの移民が増大し、1901年には総人口は22万8555人に上った。その中心は約7割を占める華人人口で、マレー人（とその他の島嶼部出身者⁵³）が3万6080人、タミル人（とその他のインド出身者）が1万7823人、欧米人3824人、ユーラシアン4120人、その他2667人などから成っていた⁵⁴。人口規模はこの後も増加を続けるが、華人、マレー人、インド人の人口比は大きく変わることなく脱植民地化期を迎える。

ムスリム人口のうち最も大きな集団はマレー人⁵⁵であった。一方、マレー人に分類され

⁵³ ジャワ人が中心。ただし、ジャワからマラヤに向かう年季労働者たちの一時拠点であり、また自由労働者市場のプールでもあったシンガポールにおいて、1901年時点のセンサスが示す「マレー諸島出身者」から一時滞在者と永住者の割合を導き出すのは困難とされる[Roff 1974: 33-39]。

⁵⁴ 人口統計で住民を「ヨーロッパ人」、「ユーラシアン」、「マレー人」、「インド人」、「華人」に類する形で大別して分類し始めるのは1891年センサス以降のこと[Hirshman 1987: 562]。

⁵⁵ マレー人は、半島マレー人2万3060人と島嶼部出身者1万2335人に大別できる。

たジャウィ・プラナカン約 665 人、「その他」に分類されたアラブ人⁵⁶919 人、またタミル人に分類されたムスリム⁵⁷は、いずれも少数派であったが、シンガポールのムスリム人口で重要な位置を占めていた。アラブ人はムスリム社会の名士層として尊敬を集め、その経済的成功、宗教知識、慈善事業を通してムスリム社会の代表者となっていた。特に、アルサゴフ (Alsagoff) 一族、アルジュナイド (Aljunied) 一族、アルカフ (Alkaff) 一族は、商業的成功を収めた大土地所有者となり、市政委員会委員、治安判事などに登用された [Yegar 1979: 14; Roff 1974: 188-189]。また、ジャウィ・プラナカンは植民地政庁の事務員、通訳、イギリス人官吏のマレー語教師 (munshi)、学校教師などの専門職層を占め、一部には商人、経営者として莫大な富を築いた者もあり、ムスリム社会ではアラブ人に次いで指導性を認められる存在であった [Roff 1974: 48-49]。遅れて参入したインド人ムスリムも英語による高等教育を受けて医者や弁護士などの専門職層を形成し、ムスリム社会の指導的地位を担っていた。こうした地位は、1920 年代以降マレー人からの挑戦を受けていた。マレー人指導者モハメド・ユヌス・アブドゥッラー⁵⁸らは、アラブ人やジャウィ・プラナカン中心のシンガポール・イスラム協会 (Persekutuan Islam Singapura) ⁵⁹を「富裕層のクラブ」として批判し、大衆の要望に応えるとしてムスリム機構 (Muslim Institute) ⁶⁰を設立した。

⁵⁶ マレーシア地域のアラブ人の多くはアラビア半島南部のハドラマウト地方出身で、そのマラヤ往来は 19 世紀、マレー半島の開発が進んで経済的機会が拡大したことと、スエズ運河が開通したことを受けて活発化していた。アラブ人女性の出国は厳しく規制されていたことから、マラヤを拠点とするアラブ人商人らはマレー人女性と結婚し、現地生まれのマレー・アラブ混血者らがマラヤのアラブ人社会を形成していた [Roff 1974: 39-41]。

⁵⁷ マレー人女性との通婚を介してマレー人意識を持つに至ったジャウィ・プラナカンに対し、母国やコミュニティ内での結婚を好んだインド人ムスリムは、マレー人社会とは別のアイデンティティを維持した。英領マラヤにインド人ムスリムの本格的な参入が始まったのは 1875 年以降とされる。出身地域はジャウィ・プラナカンと同じく南部マラバル (Malabar) が最も多く、パターン (アフガン)、パンジャブ、ベンガルやボンベイ出身者も含まれていた。1931 年人口統計では、シンガポール在住の 5 万 1019 人のインド人のうち、約 4 分の 1 を占める 1 万 3330 人がムスリムであった [Yegar 1979: 15; Roff 1974: 48-49; Djamour 1966: 7-8]。

⁵⁸ モハメド・ユヌス・ビン・アブドゥッラー (Mohd. Eunus bin Abdullah) はスマトラのミナンカバウ出身の富裕な商人の子として 1876 年シンガポールに生まれた。カンボン・グラム (Kampung Glam) のマレー語小学校で初等教育、ラッフルズ学院で英語教育を受け、1893 年から 1894 年に商業学校に通った。1907 年からシンガポール・フリー・プレスのマレー語版編集者を務めた。ウトゥサン・ムラユの編集を 2 年務めた後、1914 年に日刊紙ルンバガ・ムラユの編集者となる。1922 年、市政委員会委員に、1924 年には立法評議会議員に任命された。1933 年初頭に引退、同年 12 月に死去した [Roff 1974: 159-160; Yegar 1979: 102-103]。

⁵⁹ シンガポール・イスラム協会 (Persekutuan Islam Singapura: Muslim Association of Singapore) はインド人およびアラブ人ムスリムが欧米人や華人に倣い 1894 年に設立した。協会の関心は教育、言語、マレー人の慣習 (の是正) に向けられていた。協会はアラブ人富裕層、ジャウィ・プラナカン、マレー人エリートからなり、マレー人大衆が好むスポーツクラブを後進性の象徴として見下す傾向があったとされる。協会メンバーはムスリム諮問委員会と重複していた [Roff 1974: 188-189; Turnbull 1977: 101, 148; Yegar 1979: 100-101, 104]。

⁶⁰ 1921 年、シンガポール・イスラム協会に所属していたユヌス・アブドゥッラーとマレー人医師アブドゥル・サマドはムスリム機構を設立し、貧困層のムスリム、即ちマレー人ムスリムを組織し教育などの支援を行った。

1921年、立法評議会のアジア人枠を増員し、ムスリム／マレー人の代表枠を設けることをめぐって、二つの団体の間で論争が起こった。シンガポール・イスラム協会はムスリムの代表枠を、ムスリム機構はマレー人の代表枠を求めた。ムスリム機構とイスラム協会は、植民地政府はマレー人代表者枠のみを設けるとし、マレー人社会に適任者の指名を求めたが、マレー人からの指名が遅れる中、インド人ムスリムらは「ムスリムにとって、民族の紐帯は宗教的紐帯ほど強くない」として、マレー人に相当の英語力を有する適任者がいない場合、非マレー人ムスリムから代表者を選ぶよう求めた。この直後に1924年4月にモハメド・ユヌス・アブドゥッラーが立法評議会議員に任命され、1926年5月にはその後援のためにマレーシア地域で最初のマレー人政治組織「シンガポール・マレー人同盟」(Kesatuan Melayu Singapura: KMS/ Singapore Malay Union) が結成された[Roff 1974: 189-190; Yegar 1979: 100-102]。

第二次世界大戦後、ムスリム諮問委員会⁶¹が再設された際にも、構成がアラブ人ムスリムやインド人ムスリムに偏ることへの批判が表明されている。ムスリム諮問委員会の復活要求を主導したのは、戦前委員の一人であり、有力なムスリム団体ジャミヤ (Jamiyah) の総裁でもあったイブラヒム・アルサゴフであった。イブラヒム・アルサゴフは、1946年12月のST紙で「ほとんどのムスリム団体は民族別に組織されており、ムスリムの意見を政府に伝える権利も特権も持たない」と述べて、ムスリム諮問委員会の復活を求めた⁶²。植民地政府はこれに応え⁶³、イブラヒム・アルサゴフを委員長として1947年10月に新生ムスリム諮問委員会が発足した⁶⁴。イブラヒム・アルサゴフは委員の推薦を任せられ、20名

⁶¹ ムスリム諮問委員会は1915年6月に、インドでのムスリム兵の反乱を期に設置され、第一次世界大戦後もムスリムに関わる政策を諮問する機関として維持された。イギリス人官吏ファレル (R. J. Farrer) を委員長とし、「各クランを代表するムスリムの指導者ら」が任命され、その多くはアラブ人ムスリムもしくはインド人ムスリムであった。最初期の委員はサイド・オマル・アルサゴフ (Syed Omar bin Alsagoff)、サイド・モハメド・アギル (Syed Mohammed bin Agil)、サイド・アルウィー・アルジュナイド (Syed Alwee Aljunied)、ハフェズ・グラム・サルワール (Hafez Ghulam Sarwar)、ムハンマド・ユスフ (Muhammad Yusuf) ら[Yegar 1979: 99]。ムスリム諮問委員会はモスクの適正な管理やメッカの黒い壁へのキス、ムスリム少女のテニス大会参加の是非について指針を発表したが、それらはマレー人の習慣や感覚とずれたもので、求めてもいない助言だとして受け入れられなかった[Yegar 1979: 100-109]。ムスリム諮問委員会は日本軍政期に解散させられた。

⁶² ST紙に「ムスリム通信員」(Muslim Correspondent)として投稿。ペナンでのムスリム諮問委員会の復活の動きを受けて。“Advisory Board Wanted”. [ST 1946.12.14]。イブラヒム・アルサゴフは、シンガポール UMNO (マレー人統一国家機構のシンガポール支部) などのマレー人政党を支持する一方で、人種・階級・民族を超えたムスリムとしての同胞愛を強調し、これらの政党に非マレー人ムスリムの利益を代弁することを求めていた[Aljunied 2007: 170]。

⁶³ 1947年6月までにムスリム諮問委員会を再設することを伝えた。また、ムスリム側の要望 (cf. “Muslim” not “Mohammedan” ST 25 Nov 1946.) に応え、これまでの名称「マホメダン (Mahommedan) 諮問委員会」を改め「ムスリム (Muslim) 諮問委員会」を正式名称とすることも伝えられた。“Govt. not unfair to Muslims”. [ST 1947.2.17]。

⁶⁴ イブラヒム・アルサゴフは、戦前のムスリム諮問委員会の政府・ムスリム社会に対する影響力の弱さ

から成る委員のうちアルサゴフを含む7名がジャミヤ幹部であった。主なメンバーは副議長アフマド・イブラヒム (Ahmad bin Mohamed Ibrahim)⁶⁵、アリ・モハメド・サイド・サレー (Ali bin Mohamed Said Salleh)⁶⁶、アブドゥル・カデル (Abdul Kader)⁶⁷、サイド・アブバカル・タハ・アルサゴフ (Syed Abubakar bin Taha Alsagoff)⁶⁸、サイド・アブドゥラー・ベルファギー (Syed Abdullah Belfageh)⁶⁹、ハフィズディン・シラジュディン・ムンシ (Hafizuddin Sirajuddin Moonshi)⁷⁰、モハメド・サヌシ・マフムド (Mohd Sanusi bin Mahmood)、モハンマド・ジャヴァド・ナマジー (Mohammad Javad Namazie)⁷¹、サードン・ジュビル (Sardon bin Jubir)⁷²らである⁷³。

を克服しようと、委員長をイギリス人官吏ではなくムスリムとすること（過去にキリスト教徒のイギリス人がムスリム諮問委員会の委員長を務めていたことでカーディアーンをめぐる名誉毀損訴訟においてムスリム諮問委員会の見解が証拠として採用されなかったことを取り上げて要求した）、またムスリム諮問委員会の権限を明確に定めることを目指した。“Govt. not unfair to Muslims”. [ST 1947.2.17]. ムスリム諮問委員会の権限や管轄を定めた綱領案は政府から認められなかった。

⁶⁵ ムスリム青年協会 (Young Men's Muslim Association) 総裁。ジャミヤ会員。本章後半で詳述する。

⁶⁶ ジャミヤ創設者のひとり。シンガポールの主任カーディで、他のカーディらをジャミヤに参加させた。ジャミヤのファトワ委員会メンバー [Jamiyah 1985: 34]。

⁶⁷ ジャミヤ副総裁。ジョホールのスルタン・アリの子孫でシンガポール生まれ。第一次世界大戦の終結後、ユヌス・アブドゥッラーらとともに非マレー人ムスリムの権威に挑戦を始めた [Roff 1974:189]。彼のジャミヤ加入により多くのマレー人メンバーがジャミヤに加わった [Jamiyah 1985: 34]。

⁶⁸ ジャミヤ創設者のひとりで、ジャミヤ発足時の副総裁のひとり。ハドラマウト生まれのイスラム法学者。ジャミヤ創設時アルジュナイド・イスラム学校 (Madrasah Aljunied) の校長で、このマドラサはジャミヤ設立の準備拠点となった [Jamiyah 1985: 33]。1911年にシンガポールで結婚し、イスラム学校の運営のためハドラマウトに帰った。息子はシンガポール UMNO (SUMNO) の初期からの党员であるサイド・アリ・レザ [Aljunied 2007: 174]。

⁶⁹ ジャミヤ創設者のひとり。フィクフ学を修めたことで知られる影響力のあるウラマー [Jamiyah 1985: 34]。

⁷⁰ ジャミヤ創設者のひとり。マウラナ・シッディークの講演のマレー語通訳を担当するなどジャミヤ創設時にはマウラナ・シッディークの右腕として活動し、ジャミヤの綱領も草稿した。ジャミヤでは初代 secretary general。通称「ムンシ医師」 (Dr. Moonshee) [Jamiyah 1985: 34]。

⁷¹ インド人ムスリムで弁護士。富裕なペルシャ系商人の家系出身。シンガポールのムスリム連盟幹部でシンガポール進歩党議員、立法評議会議員 [Aljunied 2009: 59]。ムスリム連盟では総裁を務めた。1948年、ムスリム連盟が綱領を改定して政治活動への関与を容認すると、当時総裁だったナマジーは立法評議会選挙に臨み、選出された [Haja 1989: 151-152]。

⁷² ジョホール州バトゥ・パハのレンギット (Rengit) 生まれ (1917. 3.19-1985.12.14)。父ジュビール・モハメド・アミン (Jubir bin Mohd Amin) はジョホールの土地・農園所有者で後にシンガポールでカーディを務めた。ロンドンで法学を修め、1941年以降シンガポールとジョホール州で弁護士実務に就いた。マラヤ・ムラユ民族党 PKMM 設立メンバーだった。1948年から1951年までシンガポールの立法評議会議員を務めた。1948年から UMNO 執行部を務め、1951年 UMNO 青年部部長となった (~1964年)。1957年にマラヤ連邦が独立すると、公共事業・通信・郵政大臣 (1957-1959) に就任し、その後労働大臣 (1959-1968)、厚生大臣、運輸大臣、通信大臣などを務めた。

⁷³ その他メンバーにバドロデン・パパン (Badroeden bin Papan)、モハメド・ユヌス・アブドゥル・マジド (Mohamed Yunus bin Abdul Majeed)、アブバカル・アシク (Abubakar Ashike)、モハメド・ハサン・アワン (Mohamed Hasan bin Awang)、アッバス・ノマンボイ (Abbas Nomanbhoy)、アダム N. モハメド・エブラヒム (Adam N. Mohamed Ebrahim)、A. モハメド・フサイン・サヒブ (A. Mohamed Hussain Sahib)、モウラナ M. I. ゴワリー (Moulana M. I. Gowhary)、K. P. モハメド・ユスフ (K. P. Mohamed Yusoff)、ダウド・モハメド・シャー (Daud bin Mohamed Shah)。ダウド・モハメド・シャーは病気により1948年に辞任し、後任に S. I. M. イブラヒム医師 (Dr. S.I.M. Ibrahim) が任命された。S. I. M. イブラヒムは医師で、シンガポール・ムスリム協会およびベンガル・ムスリム協会 (Bengal Muslim Association) 総裁で、ジャミヤとムスリム寄進基金協会 (Muslim Trust Fund Association) 幹部。スラングーン通り、

マレー人政党やマレー語紙は、ムスリム諮問委員会に占めるインド人ムスリムが多すぎることを、ムスリム諮問委員会がジャミヤによって支配されていることなどを批判し⁷⁴、また政府もムスリム諮問委員会の構成がムスリムの民族比率を反映し、マレー人が過半数を占めるべきとの考えを示した[Shahril 1990: 22-25]⁷⁵。ムスリム諮問委員会に対するマレー人政党からの突き上げは続き、1956年にシンガポール UMNO が抗議した結果、同党の3人が委員に加えられた[Shahril 1990: 21, 25]⁷⁶。

1.3. 植民地期シンガポールのイスラム法制

1826年、シンガポールで公布された勅許状（Charter of Justice）は「住民に不正義と抑圧とならないよう必要な範囲において修正する」との但し書きつきで、ムスリムを含むシンガポール住民に対してイギリス法を適用する裁判所の設置を定めた。裁判所は、ムスリムの婚姻法を認めるイギリス法の原則に基づき、シンガポールでもイスラム法に従った婚姻・離婚の効力を認める立場を取った[Ahmad 1965a: 15]。

一方連合マレー諸州および非連合マレー諸州では、マレー人の宗教（イスラム）と慣習（アダット）はスルタンの権限下の事項とされ、スルタンのイニシアチブによってイスラム法整備が進められた。スルタンらのイスラム法「法典化」の熱意に近代法概念と形式を提供したのはイギリス人官吏であり、不干渉政策の下でのイスラム法制もまたイギリスの作り上げた近代的統治の型に強く規定されていた。かくして、カーディ⁷⁷、ムフティ⁷⁸、

上スラングーン通りでマドラサ二校と英語教室を運営していた。ムスリム寄進基金協会が経営する薬局の責任者。“New Board Member”. [ST 1948.8.4: 6].

⁷⁴ 民衆勢力結集運動 PUTERA は、ムスリム諮問委員会はムスリムコミュニティの人口構成を反映していないとし、選任プロセスが非民主的であり「長く謳ってきた宗教への不干渉の立場に反するもの」と痛烈に批判した。“Muslim Advisers: Putera Protests”. [SFP 1947.10.11: 5]. “Protest Lodged by Putera”. [ST 1947.10.13: 5]. また候補者リストの作成を依頼されたジャミヤはシンガポールの現地社会を代表する団体でないと苦言を呈する投稿は、「十分な資格のあるマレー人、インド人、アラブ人が指名された暁には、ムスリムの代表として承認を得るための公式集会を開くこと」を求めた。“Nomination for the Muslim Board”. [ST 1947.8.5: 6]. ウトゥサン・ムラユ紙はムスリム諮問委員会の設置を推進しているジャミヤがインド人、アラブ人ムスリムに独占されていると批判した[Shahril 1990: 20-21]。

⁷⁵ 政府はさらに、「安全」で「忠実」な人物が委員に含められるよう監視しており、イスラムの知識をもつ人物を推すアルサゴフに対しては、委員会がウラマーの集まりになることを警戒し反対した。こうした「干渉」の結果、民族構成や職業においてより多様なメンバーがその社会的地位や政府からの信任にもとづいて選ばれた。他方、マレー人ナショナリズムの中核であった教師やジャーナリストは委員にほとんど含まれなかった[Shahril 1990: 24-25]。

⁷⁶ 一方、1960年にイスラム政党 PAS が代表枠3枠を設けるよう要請した際には、副委員長のアフマド・イブラヒムが「政治団体が代表を送ることは許されない」として受け入れない旨の声明を出した。これによりムスリム諮問委員会に加わったのは、サイド・アリ・レザ・アルサゴフ (Syed Ali Redha Alsagoff)、ジャラルッディン (Ustaz Jallaludin)、サイド・ハロン・アルハブシ (Syed Haron Alhabshee) の3名。1960年に PAS がケネス・バーンとリー・クアンユーに対して PAS 代表の3枠を要求した。“Advisory Board: 'No' to political parties”. [ST 1960. 3.3: 14].

⁷⁷ 原義は裁判官。一般にムスリム社会で統治者からの権限の委譲に基づき、裁判を始めとするイスラム

宗教評議会からなるイスラム行政制度が形作られた[Yegar: 63-70, 92-93]。

マレーシア地域においてムスリムの婚姻と離婚を扱うカーディ職設置を最も早くから進めたのは海峡植民地であった。1877年、海峡植民地のムスリムが植民地政府にカーディの任命と婚姻登録の義務化を要求した。海峡植民地政府は登録の義務化に消極的で、登録を義務化せず、また登録の有無がムスリムの婚姻の有効性を左右しないとの文言を含んだムスリム婚姻条例を1880年に導入した[Hickling 1986: 316-317]。これによって、海峡植民地でムスリムの婚姻と離婚を登録するカーディの任命が開始されたが、1880年条例ではムスリム・コミュニティが選出したカーディを総督が「承認」するのみであった。1904年、カーディ同士の対立により機能不全に陥っていた状況に不満を持ったムスリムは、植民地政府に複数のカーディを統括する主任カーディの任命を求めた。植民地政府は主任カーディの任命には応じなかったが、1908年の改正ムスリム条例により、カーディの任命方法を変更して応えた。即ち、ムスリム・コミュニティの推薦によらず総督がカーディを任命することや、複数のカーディの間で決定が分かれた場合に婚姻登録官がこれを裁定することなどを定めた。また、この改正により初めて婚姻・離婚・復縁(rojok)の登録が義務化された。植民地政府を通じたムスリムの婚姻行政の整備により、カーディは広い権限を与えられると同時に、カーディに対する植民地政府の統制も強められていった。カーディは婚姻・離婚などの効力について調査する権限、また婚姻している女性からの離婚申し立てを審議する権限、そして婚資金や扶養についての提訴を審議する権限を与えられた。カーディが婚姻・離婚の登録を拒否した場合の不服は婚姻登録官⁷⁹に申し立てることができ、また総督は婚姻登録官やカーディの決定を修正することができるとされた[Yegar 1979: 149-151; 篠崎 2007: 120-121]。

海峡植民地でムスリムの婚姻・離婚に付随する司法紛争を扱ったのは植民地法廷である。植民地司法の判例において主要なイシューとなったのは、ムスリム夫婦間の相続や財産分与、財産処分権の問題で、これを受けて1880年ムスリム条例はムスリムがイスラム法に

法の適用を職務とする者を指す。植民地期以前のマレーシア地域では、宗教的教養と知識を持つ者に対する非公式で地域的な権威に冠された名称で、公的な役職ではなかった。19世紀以降、英領マラヤではムスリムの婚姻登録などを行う行政官をカーディとしてが、その権限は植民地統治の形態や州ごとに差異があった[Yegar: 94-95, 146-159, 162-181]。

⁷⁸ イスラム法(シャリーア)について権威ある裁定を出す学者を指す。統治者によって任命される場合、その裁定は一定の領域で法的拘束力を持つ。英領マラヤでは州スルタンや裁判所に対しイスラム法に関する助言を行うための公職となったが、ムフティ任命やその職権は植民地単位、州ごとの差異があった[Yegar: 94-95, 146-151, 160-169, 177]。

⁷⁹ 1908年の条例改正によりカーディは婚姻登録官の下位の婚姻副登録官とされた。婚姻登録官はイギリス人官吏であり、イスラム法の専門家ではなかった。婚姻登録官はその権限がないとしてムスリムの上訴を退けることもしばしばで、ムスリムは上訴の権利を否定されているとしてこれに不満を抱いていた。

沿った遺言を残す権利を認めた。ここでは既婚のムスリム女性の財産処分権についてイギリス法の適用が除外され、既婚ムスリム女性は夫の許可を得ることなく財産を処分することが認められた。他方、妻または夫が遺言を残さずに死んだ場合、その配偶者と子どもはイギリス法の規定に従って相続を受けるとされていたが、この無遺言の場合の相続原則も1923年の改正により変更された。非ムスリム親族がムスリムである場合と同様の遺産分与に与ることができ、また条文の発効時点で、シンガポール社会の慣習に反しない限りにおいて、イギリス法ではなく故人の属すイスラム法学派の規定に従って遺産を分配することが定められたのである[Yegar 1979: 171-174; Salleh 2002: 9-10]⁸⁰。

海峡植民地のこうした相続規定は、慣習に基づく財産・遺産分配が一般的であるマレー諸州では導入されなかったが、婚姻・離婚登録制度は1890年代には連合マレー諸州に、1910年代に非連合マレー諸州に取り入れられた。その後、1920年代には連合マレー諸州で登録制度の詳細を定めた条例が制定された⁸¹。また、クランタン州は1911年ムスリム婚姻・離婚条例を1938年に全面改訂し、他州よりも詳細な規定を導入した。例えば、婚姻を締結する権限、婚姻する女性の資格、クランタンのマレー人女性と非クランタン出身の非マレー人との婚姻締結においては双方の合意書への署名が求められ、ムフティかカーディが婚姻を取り仕切ること、婚約解消の場合の支払金などを定めた。またイスラム法（シャリーア）にもとづいた復縁のための手順、離婚女性への慰謝料（*matta'ah*）支払い、夫婦間の調停（*hakam*）についても詳細な規定を定めた[Yegar 1979: 170-183]。また、マレー諸州のカーディは独自の法廷を擁する裁判官としての権限も有した。カーディ法廷は、近代法を運用する裁判所体系⁸²の下位に位置づけられたものの、婚姻・離婚および「イスラ

⁸⁰ 改正によって、以下の通り定められた。財産・相続を取り扱う植民地法廷は、当事者の間で特別な取り決めのない場合、イスラム法を適用する。本条例の規定は、男女問わずムスリムがその意思によって財産をイスラム法に従って管理することを阻むものでない（第26条）。ムスリムが無遺言で死亡した場合、非ムスリムの相続人がムスリムである場合と同様に財産分与を受ける条件で、イスラム法を適用する（第27条）。1955年植民地法集成第47章より[*The Laws of the Colony of Singapore. 1955*]。

⁸¹ スルタンに任命された人間のみが任命書に記された地域において登録官として振る舞うこと、後見人は（カーディなしで）婚姻の締結を行なった場合、登録官に直ちに届け出ること、離婚は夫婦どちらかによって7日以内に登録官に届け出ることなどが定められた。また後見人により締結された婚姻についてはカーディが書類を作成し後見人と証人が署名すること、復縁は離婚した当事者らの書類に裏書きすること、離婚とその取り消し（復縁）の届け出を怠った場合には罰金が科されることとされた。スルタンもまた婚姻の取り消し、離婚、復縁を命じる権限を持ち、カーディはこれに従う。また、後見人代理として婚姻の締結を行なうことができるのはスルタンに任命された人物のみとされ、任命によらずこれを行なうことは処罰の対象となった[Yegar 1979: 177-181]。この条項についてはしかし、1935年スランゴールでの係争で、婚姻がイスラム法上効力を持つにも拘らず制定法がこれを認めないという矛盾に陥っていることが問題となり、1936年にはスルタンの任命による権限を持たない人物が婚姻を締結した場合でも、婚姻・離婚・復縁の有効性は影響を受けないと改定された [Yegar 1979: 180]。

⁸² カーディ裁判所は下級裁判所にあたるマジストレート裁判所の下位に位置づけられた。

ムに関する事項」についての広い管轄を擁した。

アラブ人・インド人人口が集中していたペナンでは、1890年代よりイスラムやヒンドゥー教の宗教財の適正な管理が問題となっていた。1905年にはムスリム・ヒンドゥートラスト条例が制定され、宗教財の運営と管財人の指名を行なう権限をもつ委員会が発足した。これがペナン、シンガポール、マラッカにそれぞれ設立されたヒンドゥー・イスラム寄進委員会（Hindus Mahomedan Endowment Board）である。ただし、委員会はイギリス人技術者、財務官、弁護士などから成り、ムスリムは含まれていなかった。メンバーにムスリムが任命されるのは1948年のことであった[Yegar 1979: 205-209]⁸³。マレー諸州ではクランタンが1938年までにワカフ⁸⁴管理権限を宗教評議会に一元化する条例改正を行なったが、他州ではワカフ管理のために特別な法制は導入されなかった。他のマレー諸州がクランタンと同様の制度を取り入れたのは1950年代以降のことである[Yegar 1979: 210-215]。

他方、マレー諸州では、金曜礼拝や断食を怠った者や断食月に飲食した者、また婚姻によらずに「不道徳」な生活を送っている者や姦通を犯した者への罰則や、宗教出版物の許可制が導入された。現地社会への必要以上の干渉を嫌い、また宗教的自由への侵害として批判されたこれらの法制に対しイギリス人行政官らは消極姿勢だったが、スルタンらの熱意がこれを圧倒し、1941年までにマレー諸州でほぼ同内容の罰則規定が保持されるに至った。対して、海峡植民地において教義違反に対する罰則や宗教的出版物への制約が導入されるのは1960年代以降のことであった [Yegar 1979: 187-200, 210-215]。

婚姻・離婚登録制度とカーディの司法権、教義違反への罰則や教義解釈への監視、ワカフ管理体制などの諸制度は、海峡植民地と連合マレー諸州・非連合マレー諸州の枠を超えて相互に影響を与えながらも異なる展開を遂げた。1950年代以降、これらは再び類似した内容へと収斂していく。

以下で、植民地期のムスリム条例を、1955年5月に出版された植民地法集成で確認しておく [The Laws of the Colony of Singapore. 1955]。1955年時点のムスリム条例は全51条からなっていた。

序 (1-2 条)

第1部 登録 (登録官とカーディ : 3-5 条、登録簿と索引 : 6-9 条、登録 : 10-17

⁸³ “Appointment to Board”. [ST 1948.7.24: 7].

⁸⁴ イスラムの財産寄進制度。私財の所有者がイスラム法で認められた特定の慈善目的に財の収益を永久に充てるため、財の所有権の移動を放棄する行為。設定された財源やその運営組織を指してワカフと言う場合もある。ワカフ制度によりモスク、マドラサ（宗教学校）、病院、救貧院などの公共的な宗教施設が設置され、また管財人を子孫に指定することで一族の財産維持に利用されてきた。

条)

第 2 部 カーディの職権 (離婚と不服従 : 18-21 条、民事紛争における権限 : 22 条、管轄の紛争 : 23 条、ムフティ : 24 条、総督による修正 : 25 条)

第 3 部 婚姻による財産への影響 (無遺言 : 27-31 条、婚姻したムスリム女性の財産権 : 32-41 条)

第 4 部 違反行為・その他 (証拠 : 47- 51 条)

〈第一部〉植民地総督は婚姻の登録官を任命する。カーディは婚姻の副登録官であり、品行がよく適切な学識をもつ男性ムスリムであることが要件とされる一方、婚姻登録官にムスリムであることを要件とする規定はない。カーディは任命状によって特定の地域か民族、もしくは法学派のムスリム集団に対する管轄を与えられる (第 4 条~第 5 条)。カーディは登録した婚姻・離婚を記録し、婚姻登録官に定期的に報告を行う (第 6 条~第 9 条)。婚姻等の登録は 1909 年 7 月以降義務化されており、婚姻・離婚・復縁が行われた場合、夫は地域もしくは自らの民族/学派のカーディがこれを登録する (第 10 条) が、登録の有無が婚姻・離婚・復縁の有効性を左右しない (第 17 条)。カーディは婚姻・離婚・復縁の有効性を確認するために証人の喚問を行うこと、また登録を拒むことができる。その場合には婚姻登録官がこれに対する控訴を受ける (第 11 条、第 12 条、第 13 条)。カーディか婚姻登録官以外の者が婚姻登録簿を持つことや婚姻証明書を発効することは禁じられ、違反した場合には 200 ドル以下の罰金刑、重犯の場合には 1000 ドル以下の罰金と 6 ヶ月以内の禁固刑が科される (第 16 条、第 45 条)。

〈第二部〉妻が申し立てる離婚としてファサフ (Fasakh) とタッリーク (Taalik) の手続きが定められている。ファサフとは夫の失踪、夫婦いずれかの肉体的または精神的瑕疵⁸⁵、扶養義務の不履行または虐待等を事由とする離婚である。タッリークとは約定による離婚で、婚姻時もしくは婚姻中に交わされた約定が満たされた場合に離婚が成立する。条文ではこうした定義や離婚成立のための要件は明示されず、カーディがその確認のためにとるべき手続きのみが定められている。その手続きは以下のようなものである。

カーディは、4 ヶ月以上シンガポールに住んでいる既婚女性からファサフ離婚の申し立てを受け付けることができる。申し立てを受けたカーディはその女性の夫に通知を行う。夫が出廷しなければ妻と証人 2 人の証言が必要となる。証言がイスラム法の要件を満たしていれば婚姻解消を認定し、登録する (第 18 条)。同様の手続きがタッリークによる離婚

⁸⁵ ムスリム条例では妻による申し立てを前提としているので、「夫の精神的・肉体的瑕疵」と限定できる。

申請にも適用される（第 19 条）。またカーディは妻の不服従（Nusus）⁸⁶認定も行うことができる（第 20 条）。カーディの決定に対する不服申し立ては婚姻登録官に対して行う（第 21 条）。4 ヶ月以上シンガポールに滞在していた当事者がタッリークにより離婚⁸⁷した場合、カーディは、一定金額以内（101 ドル未満の婚資金、50 ドル以内の過去の扶養、月 20 ドル以内の将来の扶養）の支払いの申し立てを扱うことができる（第 22 条）。カーディ間で管轄の争いがある場合、婚姻登録官が管轄の判断を行う（第 23 条）。総督はカーディもしくはその他のムスリム男性をムフティに任命することができ、ムフティは婚姻登録官の補助を行い、婚姻登録官が要請した場合、条例に含まれる事案についての控訴を審議する（第 24 条）。カーディおよび婚姻登録官の決定は総督によって再審され、修正されうる（第 25 条）。

〈第 3 部〉第 3 部冒頭では、シンガポールで一般的に運用されている財産法がムスリムの事例では修正される旨が定められている。財産・相続を取り扱うのはカーディではなく植民地法廷で、当事者の間で特別な取り決めのない場合、植民地法廷はイスラム法を適用する。本条例の規定は、男女問わずムスリムがその意思によって財産をイスラム法に従って管理することを阻むものでない（第 26 条）。

ムスリムが無遺言で死亡した場合、非ムスリムの相続人がムスリムである場合と同様に財産分与を受ける条件でイスラム法が適用される。これには、この適用がこの規定の施行日（1924 年 1 月 1 日）以前に存在した現地の慣習に反しない場合のみという但し書きが付されている（第 27 条）。イスラム法の相続事案において、裁判所⁸⁸が証拠として採用するイスラム法学書も定められている⁸⁹。ただし、未亡人には相続する財産の単独の管理権を与えない⁹⁰。またイスラム法の定める相続者が不在の場合、イギリス法の定める近親者の相続人が相続権者となる⁹¹。

⁸⁶ 夫に対する妻の不服従は夫の婚姻における権利を侵害するとされ、不服従認定を受けた妻は扶養請求権を失う。夫の許可を得ずに婚家から外出することも不服従と見なされうる。

⁸⁷ 1955 年版ママ。1957 年条例では、同部分の条項はタラーク、即ち夫による一方的離婚宣言によって離婚した場合の規定であり、誤植の可能性がある。

⁸⁸ ここでいう裁判所は植民地の民事法廷[Ahmad 1965a: 28]。

⁸⁹ 第 29 条。挙げられているのはコーラン英訳版、サイド・アミール・アリ『ムスリム法 (Mohammedan Law)』、ファンデンベルク・フランス語版のハワード英訳版『ミンハジ・エ・タリビン (Minhaj Et Talibin)』およびナワウィの『ムスリム法の手引き (a Manual of Muhammadan Law according to the School of Shafi)』、ネイル・ベイリー (Neil B. E. Baillie)『ムスリム法ダイジェスト (A digest of Moohummudan Law)』、ウィルソンの『アングロ・モハメダン法 (Anglo-Muhammadan Law)』である。

⁹⁰ 第 30 条。既婚のムスリム男性が無遺言で死亡し、未亡人がいる場合、裁判所は財産管理権を他の相続人か、イギリス法において未亡人がいない場合に相続人となる人物に与え、未亡人を管理権者から排除するか共同管理権者とする。

⁹¹ 第 31 条：既婚のムスリム女性が死亡し、夫と 20 歳を超える息子がいる場合、財産の管理権は息子、

ムスリムの既婚女性は、夫の同意の有無に関係なく自由な財産処分権を認められ、婚姻によって財産管理権が夫に移されることもない（第 32 条～第 38 条）。ただし、夫婦間の自発的な決定については関連するイギリス法を適用する（第 40 条）。

〈第 4 部〉ここでは証拠と違反行為について定める。違反行為には婚姻等の登録を怠ったもの、カーディからの喚問を無視したもの、任命によらずに婚姻等の登録を行ったものが挙げられ、罰金が定められた（第 42 条～第 45 条）。また、カーディによる証人の尋問方式、婚姻証明書の発効、証明書の証拠能力などが定められた（第 47 条～第 49 条）。

無遺言の場合の遺産配分をイスラム法に沿って行うと定めたのは 1923 年の改正で、それ以前は無遺言の場合のムスリムの遺産分配はイギリス法の下で行われていた[Hickling 1986: 316-321]。ただし、ムスリム条例に従って遺産相続案件を扱うのは植民地法廷でありカーディではなかった。カーディには婚姻・離婚の登録のほか、当事者が自発的に申し出た軽微な婚姻紛争を扱うことが認められるのみだった[Ahmad 1965a: 18-20]。

1.4. 法制を求めた人々

本論では、法案の草稿や審議過程でイスラム法制の内容について積極的に議論に参加した人々を取り上げる。これらの人々の多くは出自をマレーシア地域の外に持つ外来のムスリムであり、法務省の高官として法制の条文に直接の影響力を持ちえたアフマド・イブラヒムの他は在野のジャーナリストや活動家であった。

(1) アフマド・イブラヒム：法律家がみたイスラム法制の課題

法律家アフマド・イブラヒム（Ahmad bin Mohamed Ibrahim）は、戦後マレーシア地域のイスラム法制改革に最も広範な影響を及ぼした人物である。シンガポールでは 1947 年に復活したムスリム諮問委員会で副委員長を 20 年に渡って務めた他、法務省高官としてイスラム法制の草稿と審議に携わり、さらに実務への関与を通して近代法機構としてのイスラム法運用制度の確立を目指した。

アフマド・イブラヒムは 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⁹²。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

夫、娘、父、母、兄弟、姉妹、おじ、おば、いとこ、兄弟姉妹の子らの順に与えられる。この全てが不在の場合、イギリス法が定める近親者の相続人が有権者となる。男系親族が女系親族に対して優先される。夫の別の妻の子どもは権限を有しない。この規定は遺言検認条例（Probate and Administration Ordinance）が法廷に与える権限を減じない。

⁹² 以下の記述は特に言及のない限りアブドゥル・ムニル・ヤーコブ他編のアフマド・イブラヒム伝記によるものである[Abdul, Mahamad, Najibah & Siti 2007]。

で医学を学んだ後にシンガポールで医師として開業した⁹³。母も妻もインド系移民で、1942年に結婚した妻サルマ・モハメド・タヒール (Salma binti Mohamed Tahir) はいとこでもあった。アフマド・イブラヒムはシンガポールのビクトリア・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、群を抜いて優秀な成績を修め、ムスリムとして初めて女王奨学金を受けた[GI1936.6/7: 85, 88]。その後、ミドル・テンプル法曹院で法学士を取得、1941年11月に法曹資格を認められたが、法曹としての活動を始めたのは第二次世界大戦後となった。将来を嘱望されながら法曹としての出発が遅れたのは、第二次世界大戦中の日本軍侵攻のためであった。1940年にシンガポールに戻ってバシル・アフマド・マラル (Bashir Ahmad Mallal)⁹⁴が創刊した法学雑誌マラヤン・ロー・ジャーナル (Malayan Law Journal) 出版社に務め、日本軍政期には法学講師職に就いた。戦後は1948年まで法務省に務め、1948年にラッフルズ・カレッジ講師、1949年から1955年までは弁護士として活動した。1950年にはマレー人に育てられたオランダ人の少女ナドラ (オランダ名を MARIA) の親権をめぐる国際司法係争でナドラの養母および夫側の弁護を務めた。裁判をきっかけに暴動が起き、急進派指導者らが逮捕されると、穏健派ムスリムの代表として1951年に立法評議会の官選議員に任命された。1955年に法務省に戻り、1959年から1963年にかけてシンガポールの法務官 (Advocate General) を、マレーシアが結成された1963年から1967年まではマレーシアの法務官 (Attorney General) を務めた。マレーシア結成交渉時には法律専門家として交渉チームに参加した他、イスラム法制や女性憲章、労働法、刑法など多数の法案を起草した。

1963年以降、イスラム法制や家族法改革に関する論説を WMLM や法学雑誌『マラヤ法学評論』 (Malaya Law Review 以下、MLR) に多数発表しており、1965年にはそれらをまとめた『シンガポールにおけるムスリムの法的地位』 [Ahmad 1965a]、『ムスリム法の法源と発展』 [Ahmad 1965b]、『マレーシア、シンガポール、ブルネイの家族法におけるムスリム女性の地位』 [Ahmad 1965c]などを MLJ 社から出版した。さらに同年マレーシア地域の植民地期から脱植民地化期にかけてのイスラム法制の展開をまとめた『マラヤにおけるイスラム法』 (Islamic Law in Malaya) を出版し、シンガポール大学から法学名誉博士号を授与され

⁹³ 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。母ハミダ・シャイフ・バブー (Hamidah Sheikh Baboo) は北インド出身のインド人ムスリム2世であった。アフマド・イブラヒムの生家はインド人ムスリムが集中していたスラングーン通り (Serangoon Road) 近くであった。

⁹⁴ 現パキスタン出身のムスリム (1898-1972)。シンガポール・ムスリム連盟の事務局長。アフマディヤに対する名誉毀損訴訟記録を出版した。1932年に出版社を立ち上げ、同名の法学雑誌『Malayan Law Journal』を創刊した。

た。アフマド・イブラヒムは独学でイスラム法学の知識を習得しており、この時期の論文で参照されているイスラム法学関連の書籍は全て英語による出版物かイスラム法学書原典の英訳本であった。

アフマド・イブラヒムは、シャーフィイー派の正統派法学説に固執して硬直したマレーシア地域のイスラム法運用に問題があるとして、近代法機構による運用を通して時代に沿った法規範の形成を目指した。また女性団体による婚姻法の改革要求に好意的で、結婚の主体として女性を再定位するために様々な規定を導入した。1966年にムスリム法施行法が通過した直後に在サウジアラビア大使に任命され、その後マレーシアに移住してマラヤ大学や国際イスラム大学などでマレーシアの法曹教育に従事した。マレーシアのイスラム法制改革においても委員を務め、シンガポール、パキスタンなどの改革規定をマレーシアに導入するなど、1999年に亡くなるまでマレーシアの法制改革に携わった⁹⁵。

(2) 女性 이슈の旗手：ザハラとマレー人女性福祉協会

マレー人女性ザハラ・ヌル・モハメド (Zahara binti Noor Mohamed) が 1947 年に設立したマレー人女性福祉協会 (Malay Women's Welfare Association: MWWA) は、マレー人女性による女性の権利運動の先駆的存在であった。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 (Noor Mohamed) はシンガポール出身のマレー人であり、シンガポールで最も早く英語教育を受けた世代に属し、税務官として植民地政庁に務める人物だった[Sham: 3]⁹⁶。ザハラはスリランカ出身のムスリム商人⁹⁷と結婚して子どもを設ける一方、「女性覚醒運動」(AWAS)⁹⁸のシンガポール支部メンバーとして活動していた⁹⁹。AWAS は「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

⁹⁵ 1969年にマラヤ大学経済学部にて法学教授として就任し、1972年に法学部を創設した。1983年創設の国際イスラム大学では法学部長 (Shaikh al-Kulliyah) に就任した。法学部には「アフマド・イブラヒム学部」(Kulliyah Ahmad Ibrahim) の名が冠されている。1999年4月17日にクアラルンプール近郊ゴンバックの自宅で逝去。

⁹⁶ “Child brides tell tragic stories 'finished with men' they say”. [ST 1950.10.1: 5].

⁹⁷ 夫アラル・モハメド・ラスル (Alal Mohamed Russul) は「進歩的な思想の持ち主」とされる。“Child brides tell tragic stories 'finished with men' they say”. [ST 1950.10.1: 5; Sham: 4].

⁹⁸ 「女性覚醒運動」(AWAS: Angkatan Wanita Sedar)はPKMMの青年組織API (Angkatan Pemuda Insaf) が1946年2月に設立した女性組織。AWAS最初の指導者は『Pelita Melayu』(マレー人の灯火)記者のアイシャ・ガーニー (Aishah Ghani) である。アイシャ・ガーニーは1923年12月にスランゴール州ウル・ランガット郡で生まれ、スマトラ島パダンの女子イスラム学校 (Diniyah Putri) で高等教育を受けた。アイシャ・ガーニーが1年でAWASを離れると、ヌグリ・スンビラン州出身のシャムシア・ファキール (Shamsiah Fakir) が指導者となった。APIは1947年2月に非合法化され、AWASも1948年6月に解散した。アイシャ・ガーニーはUMNOメンバーでラジオ・マラヤの局長を務める夫と結婚し、初の女性ラジオアナウンサーとなった。1949年にUMNOに入党し、1972年にUMNO女性部 (Kaum Ibu) 部長に選出され、後に社会福祉相に就任した。シャムシア・ファキールはマラヤ共産党に加わり、ゲリラ活動に身を投じた[Manderson 1980: 55, 62, Dancz 1987: 86-87, 173].

⁹⁹ AWASシンガポール支部の会計を務めていた。“Malay Woman Seek Marriage Reform”. [ST

から解き放つ」ことを掲げ、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 [Dancz 1987: 86-87, Manderson 1980: 55, Ariffin 1993: 111]。

第二次世界大戦の後、売春街だったデクスター通りで孤児施設を運営していたザハラは、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¹⁰⁰。ザハラは「マラヤのマレー人男性による離婚の慣習により女性が置き去りにされ搾取されている」として、1947年10月にマレー人女性福祉協会を設立した。ザハラはマレー人の婚姻慣習を批判し、夫は離婚した女性を生涯養うことや、カーディを補佐する陪審を女性や村の長老によって構成することなどの婚姻法改革を要求した¹⁰¹。マレー人女性福祉協会には発足時に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¹⁰²。

ザハラの活動は英語紙ストレート・タイムズに頻繁に取り上げられた。マレー人女性福祉協会の活動内容は、以下の5点である。

(1) マレー人の婚姻慣習の問題をテーマとした寸劇の公演。脚本はザハラ自身が書き、プロの俳優が演じるもので、公演の見学料は活動の資金源となった。もう一つの資金源は寄付で、マレー人女性福祉協会への参加登録費自体は50センに抑えられた¹⁰³。

(2) 夫婦間紛争へのカウンセリング。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¹⁰⁴。

(3) マレー人女性のための商業学校 (Malay Women's Trade School) の設立と運営。英語、ジャウイ、裁縫、刺繍、家事 (Domestic Science) を教えた¹⁰⁵。

(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、結婚式を挙げる手伝いをした。複数のサイズの花嫁衣装を常に用意し、1954年10月までに120組の結婚を取り仕切った。これに関連して、マレー人女性福祉協会は、結婚を両親に反対されるか強制され

1947.10.12: 5].

¹⁰⁰ デクスター通りの自宅兼孤児院がマレー人女性福祉協会の事務所を兼ねた [Sham: 5].

¹⁰¹ "Malay Woman Seek Marriage Reform". [ST 1947.10.12: 5]. 協会の発足と活動停止については次の記事も参照。"Malay women fight desertion". [ST 1947.10.19]. "A S'pore women's assn. dissolved". [ST 1960.7.2: 4].

¹⁰² "Malay Woman Seek Marriage Reform". [ST 1947.10.12: 5]. "Winning the fight against divorce". [ST 1948.9.12: 7].

¹⁰³ "Protest on Malay Marriage Customs". [ST 1948.6.9: 3]. "Malay Woman Seek Marriage Reform". [ST 1947.10.12: 5].

¹⁰⁴ "Winning the fight against divorce". [ST 1948.9.12: 7].

¹⁰⁵ "Child brides tell tragic stories 'finished with men' they say". [ST 1950.10.1: 5]. 学校構想は1948年9月に紹介されていた。校長(ドッズワース夫人)はマレー人以外の女性も受け入れるとしていた。"Winning the fight against divorce". [ST 1948.9.12: 7].

るのを嫌って家出した女性の駆け込み寺のような側面を持っていた¹⁰⁶。その一方、社会福祉局からの財政援助は断られ続けており、シェルターとしての登録も受けていなかった。

(5) 宣伝活動およびロビー活動。マレー人女性のスポーツへの参加や献血など、ムスリム女性に好ましくないとされていた活動に取り組むことで新聞に取り上げられる機会を増やした¹⁰⁷。また、幼児婚への反対集会を開いて決議を政府に提出したりムスリム諮問委員会に婚姻法改革を提案したりというロビー活動を行った¹⁰⁸。

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、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年に非ムスリム男性と駆け落ちしたマレー人少女を匿ったザハラはムスリム諮問委員会に批判され、政府の立入検査を受けた。ザハラは、少女を匿った際に男性がイスラムに改宗したと虚偽の報告をしたとして1955年に告訴された。ムスリム諮問委員会は、ザハラが離婚女性の再婚支援で法外な仲介料を得ているなどと指摘し、ザハラはこれに反論し、ムスリム諮問委員会に活動を妨害されてきたと述べた¹⁰⁹。この事件の後、ザハラは新聞で取り上げられる機会は減少した。マレー人女性福祉協会は1960年に活動を停止し、ザハラは1962年に3人の子どもと7人の養子を残して死去した。

(3) シリン・フォズダーの一夫一妻運動：外来者によるアドヴォカシー

バハイー教徒のシリン・フォズダー (Shirin Fozdar) は、1905年にボンベイでペルシャ系バハイー教徒の両親の元に生まれた。バハイー教¹¹⁰の男女平等理念に影響されて育った

¹⁰⁶ “Malay Woman Seek Marriage Reform”. [ST 1947.10.12: 5]. 16歳の少女が50歳のマラバリア人のコントラクターに借金の形に嫁がされそうになり、駆け込んで助けを求めてきた事件では、協会が両親の借金の一部を立て替えて事態を収めた。“Winning the fight against divorce”. [ST 1948.9.12: 7].

¹⁰⁷ “Malay Women to fight prejudice”. [ST 1947.10.20: 5]. “Winning the fight against divorce”. [ST 1948.10.12: 7].

¹⁰⁸ “Women say: Abolish child marriage”. [ST 1950.10.16: 7]. “Religious Court Urged For S'pore”. [ST 1951.2.16: 4].

¹⁰⁹ ザハラは結婚式のための費用として100～200ドルを請求したことがある一方で、多くの場合費用はザハラ自身が小規模な商売によって得た私費で賄っており、指摘された400ドルという金額は否定した。また少女の両親の許可なく結婚させたりイスラム法に背いた方法で結婚させたりしたことはないと反論し、少女たちはザハラの下に滞在する間、裁縫や宗教の勉強をしていることを強調した。“Board Steps into Aishah's Wedding Row”. [ST 1954.10.21: 1]. “Registrar asks for a report-into running of women's home”. [ST 1954.10.22: 7]. “Muslim urge Govt. quiz on association-Che Zagara Shows Girl's Statement”. [ST 1954.10.23: 7]. “Inquiry welcome' -Che Zahara -but see both sides, she says”. [ST 1954.10.26: 7]. “Father will shun Aishah's wedding”. [ST 1954.12.23: 7]. “COURT HEARS OF RUNAWAY ROMANCE”. [ST 1955.6.8: 7].

¹¹⁰ バハイー教は19世紀中頃、バブ教徒のミルザ・ホセイン・アリー・ヌーリーが、バハーオッラー (アッラーの栄光) を名乗って創始したバブ教の後継宗教。シーア派の要素を取り入れ、モーセ、イエス、ムハンマド、ゾロアスターなどの世界宗教の創始者と自らを神の顕現とした。シーア派の隠れイマーム信仰やマフディー信仰と抵触するため、イランでは異端とされた。科学と宗教の調和、男女平等、一夫一婦制、飲酒禁止などを説く。

シリンは、若くして女性の救済運動などに身を投じ、ガンディーとも交流があった¹¹¹。1950年9月、開業医の夫コダダード・フォズダー (Khodadad Muncherjee Fozdar) と共にシンガポールに移り、1961年までの約11年間を過ごした¹¹²。シンガポール女性会議は、シリン・フォズダーのイニシアチブにより1952年に設立された。1951年11月20日、タンジュン・カトン通りのフォズダー宅にて女性会議設立のための準備会合が開かれ、立法評議会の官選議員エリザベス・チョイ (Elizabeth Choy) 夫人¹¹³、ヴィラシニ・メノン (Vilasini Menon) 夫人、市議会議員フィリス・チア (Phyllis Chia)¹¹⁴、エイミー・レイコック (Amy Laycock)、マレー人女性福祉協会のザハラなど各団体の代表者らからなる25人の女性が参加した¹¹⁵。シリン・フォズダーは、YWCA、政府社会福祉局、マレー人女性福祉協会などがシンガポールの女性の福祉向上のために尽力していることを評価しつつも、女性の法的無力状態を改善するに至っていないとし、この法的無力が多くの社会悪の源泉となっていると指摘した。フォズダーは女性の正統な利益を守るために女性会議設立の必要性を訴え、その場で女性会議設立のための臨時委員会が設置された。委員会は委員長のエリザベス・チョイ、副委員長のザハラとゴー・コクキー (Goh Kok Kee) 夫人、事務局長のシリン・フォズダー他5名から成り、1952年4月4日に「シンガポール女性会議」が正式に発足した[SCW 1951.11.20], [Chew 1994: 114-115]。

女性会議は個人と団体にメンバー資格を与え、会員数は1955年には2000人に達した[Chew 1994: 116]¹¹⁶。メンバーの中核はキリスト教徒で、英語教育と高等教育を受けた富裕な階層の女性達だったが、華人7人、インド人4人、マレー人2人、インドネシア人1人、

¹¹¹ 1934年、国際連盟会議にアジア女性会議 (All Asian Women's Conference) の代表として参加。1941年、暴動の起こったアフマダバードでガンディーの指示により平和講演を行なった。1940年代にはインドに貧しい女性を支援するための組織を設立した[Chew 1994: 114]。

¹¹² シンガポールでは「インド・ビルマのバハイ民族会合」(Bahai National Assembly of India and Burma) のシンガポール支部を設立した。

¹¹³ 1910年11月に北ボルネオのクダットで生まれた。父は北ボルネオ会社の官吏で、カダザン人の養母に育てられ、カダザン語を話す。サンダカンで学んだ後シンガポールのラッフルズ・カレッジに進学。

¹¹⁴ Phyllis Eu Cheng Li (1914.7.9-2004.7.7) 1914年シンガポール生まれ。メソジスト女子小学校を修了後、師範学校からラッフルズ学院に編入した。1935年に聖アンドリュース校教師のロバート・ユウ (Robert Eu) と結婚し、英語教師となった。第二次世界大戦中は家族でオーストラリアに脱出した。シンガポールに戻った後、ジョン・レイコックの求めに応じシンガポール進歩党に入党した。1949年初の市政委員会選挙では女性として唯一当選し、1951年以降の市議会選挙でも3回に渡り再選された。1952年から1954年までシンガポール進歩党の副党首を務めた。1955年憲法により女性有権者は8%から有権者の約半数に増加したことを受けて、シンガポール女性有権者連盟を立ち上げ女性に投票を促す様々な施策を行った。1955年に党を離れ、1957年12月に政界を退いた。

¹¹⁵ きっかけは、1951年10月にインドネシアの女性権利の向上運動を行っていた活動家でインドネシア元首相スタン・シャフリル (Sutan Shahrir) の夫人の講演で、このとき居合わせたザハラとシリン・フォズダーらがシンガポール女性会議の設立準備委員会を持つことで合意した[Chew 1994: 115]。

¹¹⁶ [ST 1952.4.4; SFP 1952.4.4].

イギリス人 1 人という執行部の構成からも伺えるように、民族・宗教を超えて構成員を獲得していた¹¹⁷。女性会議にはザハラ率いるマレー人女性福祉協会の他、シラジが 1952 年に設立した「ムスリム青年女性教会」(Young Women's Muslim Association) も参加していた。

シンガポール女性会議を率いたシリン・フォズダーの関心は女性の法的地位の改善にあり、女性への不公正の象徴として取り上げられたのが一夫多妻婚であった。シンガポールで施行されていたクリスチャン婚姻法や民事婚姻法では「重婚」が禁じられていたが、華人、インド人、マレー人を含む現地コミュニティの大半では宗教法や慣習法に基づく婚姻として一夫多妻婚が認められていた。シンガポール女性会議は一夫多妻婚を禁じる法改正を訴え、1961 年に一夫多妻を禁じる女性憲章として実現することになるが、女性憲章の一夫一妻条項はムスリムを適用対象に含まなかったため、シリン・フォズダーは一律の婚姻法適用を主張した。また、一夫一妻キャンペーンと同時に、ムスリムの離婚率の高さへの問題認識の形成を促した。シリン・フォズダーは、女性憲章法案が立法議会で審議されていた最中の 1961 年にシンガポールを離れた¹¹⁸。

(4) アフマド・ルトフィ：出版をつうじた法制論議

『カラム』の創刊者であり主筆であったアフマド・ルトフィは、本名をサイド・アブドゥラー・アブドゥル・ハミド・アル=エドルス (Syed Abdulah bin Abdul Hamid al-Edrus) といい、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 (Banjarmasin) のアラブ人家系に生まれた。1920 年代にはカイロ発行のマレー語誌『アズハルの呼び声』(Seruan Azhar)¹¹⁹ にアフマド・ルトフィのペンネームで論説を掲載した。その一つは、自らの地位を強化するために伝統的な教義理解を墨守するウラマーを痛烈に批判したものであった¹²⁰。1930 年、19 歳で単身シンガポールに渡り、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 Warta Malaya 出版社) に務めた。後にアルサゴフ家の娘と結婚し、

¹¹⁷ 1950 年代の執行部は 40-50 歳代の女性が大部分で、年次報告は多言語で作成された [Chew 1994: 117]。

¹¹⁸ "She leaves Singapore with regrets". [ST 1961.4.25: 10]. 東北タイで活動後、1975 年にシンガポールに戻った。1992 年 2 月 2 日に死去し、夫 (1958 年没) と共にシンガポールのバハイ教徒墓地に埋葬された [Ong 2000: 72]。

¹¹⁹ 1925 年 10 月～1928 年発行。ゴム価格高騰を背景に第一次世界大戦後のカイロ、メッカにはマレー人巡礼、留学生が増加、1925 年時点で 80 人が留学していた。『アズハルの呼び声』はアズハル大学のインドネシア人、マレー人留学生が設立した「福祉協会」機関誌。イスラム改革思想の流れを継いでいたが、汎イスラム主義、汎マラヤ主義、反植民地主義を主要なテーマとし、インドネシアとマラヤの統合と進歩・改革のためには植民地支配の排除が必要だと訴えるなど世俗的・政治的な志向を強く持ち、マレー人社会の後進性を問題としたそれ以前の改革派雑誌とは論調が異なっていた [Roff 1974: 85-90]。

¹²⁰ 掲載情報は以下。Ahmad Lutfi, "Kewajipan Ulama Islam", *Seruan Azhar*, I (1926.2: 99) [Roff 1974: 85-86]。

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(Utusan Melayu Press)に半年ほど務めた[Talib 2002: 2-3]¹²¹。ウトゥサン・ムラユ社でのアフマド・ルトフィの在職期間の短さの背景には、マレーシア地域におけるマレー人ナショナリズムの隆盛、出版をめぐるアラブ人ムスリム、インド人ムスリムとマレー人ジャーナリストらの対抗関係があったとされる¹²²。

アフマド・ルトフィは1946年の『マラヤン連合』(Malayan Union)を皮切りに独自の出版活動を始め、1948年にはカラム出版社を立ち上げた¹²³。ジャウイ月刊誌『カラム』は1950年8月、大衆小説の出版によって得た資金を元に創刊された。アフマド・ルトフィは1956年4月、ムスリム同胞団を結成し、『カラム』誌上でこれを宣言した。ムスリム同胞団の活動指針を伝える「同胞団諸君に向けて」(Kepada Anggota2 Ikhwan)とする連載記事では、自らの家族がイスラムの教えに目を向けるよう努力するよう求め、これを「より大きなジハード」とした[Qalam 1956.8: 39-42; 山本 2003: 69-70]¹²⁴。アフマド・ルトフィは、戦後の社会の混乱や西洋文明の「間違っ」受容、退廃した宗教者らの存在によって、イスラムの教えに導かれるべき家族があるべき姿を失っていることを問題視していた。ムスリム同胞団への呼びかけは、宗教の導きが求められ、活かされる最も基本的な単位として家族を捉えていることの表れである。こうした態度は、家族改革として打ち出されたイスラム法制への強い関心として表れる。

¹²¹ ウトゥサン・ムラユ紙は1939年よりマレー人資本、マレー人スタッフにより発行されたマレー語日刊紙。前身は1907年から1921年にかけて発行されていた週刊(1915年9月より日刊)のマレー語紙である。アラブ、インド系資本によるマレー語紙にはマレー人の自立的な意見を反映させることができないと考えたマレー人記者ユスフ・イスハク(Yusuf Ishak)らが奔走し、マレー人資本によって復刊した[Roff: 160-161, 168, 174-177]。

¹²² シンガポール在住のマレー人ジャーナリスト協会(Persatuan Wartawan Melayu)がウトゥサン紙編集者の一人A. サマド・イスマイルによって設立された際には、カラム社の記者を含む63人がこれに参加したが、エドルス自身は参加していない[山本 2003: 62; Talib: 3-4]。

¹²³ 初期には戦争をテーマにした短編小説『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)を出版した。しかし戦後の生活苦が続く社会でこうした小説は受け入れられなかった。その後発行した、ロマンスと性描写を含んだ大衆路線の小説『69号室』(Bilik 69)、『寡婦』(Janda)、『カーディ殿』(Tuan Kadhi)は重版になった。小説はいずれも、シンガポール社会での実際の出来事を題材に、ウラマーやカーディへの批判、宗教的教訓を盛り込んだもので、アフマド・ルトフィは1948年から1951年までに24の小説を執筆・発行した[Talib 2002: 6-9], [Hooker 2000: 379]。

¹²⁴ 山本博之によると、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ささえ、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]。

第2章 ナドラ親権問題と婚姻年齢法案：ムスリム女性解放運動の挫折（1946年～1951年）

2.1. 課題の設定

1945年8月に日本軍が降伏し、イギリスがマラヤに復帰した。同年10月にイギリスはシンガポールをマラヤから切り離して単独植民地とし、戦前の連合マレー諸州と非連合マレー諸州およびペナン・マラッカをまとめてマラヤン連合（Malayan Union）とするマラヤン連合案を発表した。マラヤン連合はマレー人の特権を廃止して出生地主義に基づく市民権を与え、マラヤ独立の枠組みとするというもので、その内容とスルタンらがこれに合意したことに反発したマレー人らは反対運動を組織した。この結果、1946年5月に統一マレー国民機構（UMNO）が結成され、オン・ジャアファルが初代総裁となった。イギリスはUMNOおよびスルタンと交渉してマラヤン連合案を見直し、マレー人の権利を保障し市民権付与の範囲を限定したマラヤ連邦案を作成した。シンガポールはマラヤ連邦案にも含まれず、1946年4月に単独植民地となった。

マラヤでは、非マレー人住民の市民権を限定しようとする動きに対抗して、非マレー人左派の汎マラヤ共同行動会議（PMCJA）とマレー人左派の民衆勢力結集運動（PUTERA）とが連合を結成した。PUTERAの中心となったのがマラヤ・ムラユ民族党（PKMM）であった。PKMMの党首ブルハヌッディン・アルヘルミーはマラヤに共通する国民概念としての「ムラユ民族」創造を通してマラヤ独立を構想したが、イギリスはこれを受け入れず、PUTERA-PMCJA連合は1948年にかけて勢力を失った。1948年2月1日にマラヤ連邦（Federation of Malaya/Persekutuan Tanah Melayu）が発足すると、マラヤ共産党は武装蜂起に踏み切り、PKMMの親共産主義メンバーもこれに合流した。1948年6月に非常事態宣言が発令されるとPKMMの穏健左派メンバーらは逮捕され、ブルハヌッディン・アルヘルミーらはシンガポールに移った[Ariffin 1993: 38-45]。しかし、1950年にシンガポールで行われていたオランダ人少女ナドラの親権係争が暴動に発展すると、ブルハヌッディンらはその責任を問われて逮捕され、マレー人左派勢力はマラヤの政治の舞台から一掃されることとなる。

本章では、マレーシア地域の脱植民地化をめぐる政治対立を背景としたナドラ親権係争をめぐる論争の拡大を取り上げる。とくに、イスラム法制改革を求める人々が、ナドラ親権係争によって開かれた議論の場をどのように利用したかに焦点をあてる。ナドラ親権係

争を「幼児婚問題」としてもっとも積極的に利用したザハラ率いるマレー人女性福祉協会、幼児婚を強制婚と読み替えてイシューに対応しようとした『カラム』、求心力の弱さを露呈するもマレー人左派の逮捕によって政府との交渉力を手にしたムスリム諮問委員会の三者に注目し、女性イシューやイスラム法制整備への要求がナドラ係争への関心によって力をもっていく過程を明らかにする。

2.2. ナドラの親権問題：ムスリムの婚姻の問題化

2.2.1. 係争に至る経緯

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マレー人社会での名前である。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、ジャワ島のチマヒ (Tjimahi) でユーラシアン¹²⁵とスコットランド人の混血者である母アデリーン (Adeline)、オランダ人で軍人の父アドリアヌス・ペトルス・ヘルトフ (Adrianus Petrus Hertogh) の3番目の子どもとして生まれ、同年4月10日に同地のカトリック教会 (Roman Catholic Church of St. Ignatius) で洗礼を受けた。祖母ルイーズはムスリム男性と再婚してノル・ルイーズ (Nor Loise) と名乗っており¹²⁶、アデリーンはムスリムの家庭環境で育ち、アドリアヌスとの結婚を機にカトリックの信仰に戻っていた。第二次世界大戦中の1942年、アドリアヌスは日本軍の捕虜となり、消息を断った。日本軍とインドネシアのナショナリスト双方からの脅威のなかで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¹²⁷。マリアはナドラと名付けられてムスリムとして育ち、第二次世界大戦後の1947年、アミナの故郷であるトレンガヌ州のクママン (Kemaman) 郡に移り住んだ[Hughes 1980: 14]。

アミナはクママンの裕福なマレー人家族に生まれた。1919年に、ペラ王族の親族でトレンガヌのスルタンの私設秘書であったアブドゥル・ガーニー (Abdul Ghani) と結婚した。

¹²⁵ アデリーンの母ルイーズ (Louise Winterberg) はインドネシア人とオランダ人の混血者だった。

¹²⁶ 現地オペラ女優であった母はスコットランド人ジョセフ (Joseph Hunter) と結婚してアデリーンと兄の2児を設けたのち、インドネシア人でムスリムのオペラ俳優ラデン・イスマイル (Raden Ismail) と再婚した。アデリーンの兄は後にイスラム教に改宗してスワルディ (Soewaldi) と改名し、現地女性と結婚した[Haja 1989: 29-31]。

¹²⁷ これが永続的な養子縁組みを意図されていたかどうかは後に裁判の争点となる。アミナはマリアを自らの子と見なし、ムスリムとして育てることを伝え、アデリーンが了承したと主張した。アデリーンは緊急避難措置としてマリアを一時的に預けただけだと主張した。裁判所は両者の証言がいずれも虚偽を含むとして、引き渡しの経緯についての事実認定を行わなかった。

結婚後ほどなくして東京の外国語学校の講師となったアブドゥル・ガーニーと共にアミナも日本に渡り、約 12 年間日本で暮らした。アブドゥル・ガーニーの死後、アミナはバンドンの宝石商マールフ・アブドゥル (Ma'arof bin Abdul) と再婚した。ルイズとアミナが知り合ったのはこの頃とされる。日本語に通じていたアミナは、日本軍政期には日本軍憲兵の通訳として働いた[Hughes 1980: 4-13; Haja 1989: 33-4]。

捕虜となったアドリアヌスはジャワから日本に送られ、日本で終戦を迎えた。1945 年に解放されるとジャワに戻り、アデリーンと 5 人の子どもを連れてオランダに戻った。アミナに託されたマリアの消息は掴めず、夫妻はマリアの搜索をジャワとシンガポールの当局に依頼した。1949 年 9 月、クママンのチュカイ (Chukai) 町バンゴル (Banggol) 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。1950 年 4 月、アミナとナドラはクママンのイギリス人官吏アーサー・ロック (Arthur Locke) の説得によりシンガポールを訪れた¹²⁸。マリアの引き渡しを求める交渉に失敗したオランダ総領事 Consul General は、4 月 22 日、マリアの身柄引き渡しをシンガポールの高等裁判所に訴えた。審理中、ナドラは社会福祉局 (Social Welfare Department) の保護下に置かれ、アミナの元から離されてヨーク・ヒル (York Hill) の少女訓練センター (Girls' Homecraft Center)¹²⁹で生活を送ることになった[Hughes 1980: 18-21; 27-31; Haja 1989: 62-96]。

2.2.2. 高等裁判所判決と控訴審

アミナは、マレー人女性福祉協会のザハラを介して、ムスリム福祉協会¹³⁰ 総裁を務めるミルザ・アブドゥル・マジド (Mirza Abdul Majid)¹³¹ から親権係争の支援を受けることになった[Hughes 1980: 30; Haja 1989: 64]。マジドは弁護士でありムスリム青年協会総裁でもあるアフマド・イブラヒムを紹介した。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様子は

¹²⁸ アミナは当初サイド・アルウィ通り (Syed Alwi Road) の友人宅に身を寄せていた。スラングーン通り (Serangoon Road) の支道であるサイド・アルウィ通りは、以前には Kampung Kapar と呼ばれており、ムスリムの住人が多い地区であった。周囲にはカンポン・カパール・モスク (Kampung Kapar Mosque) とアンゴリア・モスク (Angolia Mosque) のふたつのモスクがある[Haja 1989: 55]。

¹²⁹ ヨーク・ヒルは第二次世界大戦以前に保良局が置かれていた地名である。1948 年に孤児や売春婦となった少女を收容し、生活支援のための技術講習などを施す少女訓練センターとなった。

¹³⁰ ムスリム福祉協会 (Muslim Welfare Association) は貧しいムスリムを援助する目的で、1947 年にミルザ・アブドゥル・マジドにより設立され、ムスリムの教育のための奨学金や結婚の仲介、宗教教室の開催などの活動を行っていた[Haja 1989: 77]。

¹³¹ マジドはインド人ムスリムで、1950 年当時 50 代前半。法廷通訳から労働運動「インド・パキスタン船員組合 (Indo-pakistan seamen's Union)」指導者に転身した。1948 年 9 月に労働組合活動家のナイール (M.P.D.Nair)、ピーター・ウィリアムズ (Peter Williams) と共にシンガポール労働党を設立した[Haja 1989: 67; Turnbull 1977: 238]。

各紙で報道され、広く関心を集めた[Hughes 1980: 22-26; Haja 1989: 73-74, 107-123]。

控訴が認められると、マジドは裁判費用を確保するため「裁判基金」(Legal Defence Fund)を設立した。マジドの支援要請はマレー語、タミル語、英語などのムスリム向けの刊行物(*The Muslim World*, *Malaya Nanban*, *Dawn*, *Sinaran*, *Qalam*, *Melayu Raya*, *Utusan Melayu*)などで広く呼びかけられ、基金にはシンガポールのムスリム商人らが出資した[Haja 1989: 70, 77-78]。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]。7月28日、控訴審は手続き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]¹³²。

2.3. 植民地政府の反応：婚姻年齢法案

2.3.1. ナドラの結婚

控訴審判決を受け、ナドラはアミナに引き取られてヨーク・ヒルをあとにした。アミナはこの頃、ラングーン通りのマジド宅に移っており、判決から4日後の8月1日、ナドラはマジド宅でマレー人青年マンスール・アバディ (Mansoor Abadi) との結婚式を挙げた。マンスールはクランタン出身の22歳¹³³の青年であった。父を亡くした1946年にシンガポールに渡り、マジドの支援を受けて高等教育を修め、結婚当時は研修中の英語教師だった¹³⁴。結婚式には約50人が参加し、婚姻締結の儀はカーディのアフマド・ハリム (Ahmad bin Halim) がナドラの後見人代理を務めて執り行われた¹³⁵。アフマド・ハリムは後に裁判で、ナドラ本人から、幼少期からイスラムを信仰していたこと、14歳5ヶ月9日であること、結婚はナドラ自身の意思によるものだと確認を取ったと証言した¹³⁶。これは、初潮を迎

¹³² 控訴審でアミナを弁護したのは A. Muthuswamy と D.K. Walter (SC Goho & Co.) [Haja 1989: 81]。アフマド・イブラヒムが代理人を辞した経緯は不明。

¹³³ ただし、マンスールの生年月日を示す公式書類は提出されていない。“In Re Maria Huberdina Hertogh; Adrianus Petrus Hertogh and Anor v. Amina binti Mohamed and Ors”. [MLJ 1951.12].

¹³⁴ マンスール・アバディは1946年、18歳の時に父を亡くし、その年シンガポールに渡った。マジドはマンスールを自宅に住ませ、教育資金を援助しており、マンスールはヴィクトリア・スクール (Victoria School) で高等教育を受けた。マンスールは1950年には母ウオク・アバディ (Wok Abadi) を呼び寄せてローウェル通り (Rowell Road) で暮らしていた[Haja 1989: 84]。

¹³⁵ シャーフィイー派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間で婚姻を締結する。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後見人を務め、後見人がいない女性の場合には裁判官 (*wali hakim*) が代理を務めることができる。東南アジアのムスリムのほとんどが属すシャーフィイー派では花嫁が初婚 (処女) の場合、後見人は女性の承諾を得ずに婚姻を締結できる。なお、ハナフィ派では女性自身が婚姻の締結を行うことができ、インド出身のムスリムにはハナフィ派に属する者があった。

¹³⁶ アミナとナドラは、ナドラが1949年7月に初潮を迎えていたとし、イスラム法の下では婚姻要件が整っていたとした“In Re Maria Huberdina Hertogh; Adrianus Petrus Hertogh and Anor v. Amina binti

えた女性を結婚可能な「成年」(baligh)¹³⁷と見なすというイスラム法上の結婚要件が満たされていることを意味する。

ナドラとマンスール・アバディの結婚は翌日発表され、親権係争の行方に注目していたイギリスやオランダでも衝撃をもって迎えられた[Haja 1989: 103-106]。

2.3.2. イスラム法のイシュー化

ナドラの結婚は、ナドラの親権係争の争点変更をもたらした。ナドラの実父母はナドラのイスラム改宗と結婚は無効だと訴え、裁判では結婚の有効性やナドラのムスリムとしての身分が覆されることになった。さらに、13歳という年齢での結婚は「幼児婚」(Child Marriage)として取り沙汰され、裁判に先立つ1950年9月には宗教・民族を問わず16歳未満の少女の結婚を一律に無効とする法案が提出された。イスラム法の下で成立した結婚に異議を唱える法廷と議会の動きは、「イスラム法への挑戦」と受け取られるものだった。結婚をきっかけとして、ナドラの親権係争はシンガポールのムスリム一般に影響を及ぼす問題を提起し始めたのである。ナドラとマンスール・アバディにはインドネシア、パキスタン、サウジアラビアから資金援助の申し出がなされ¹³⁸、マレー語紙、タミル語紙、英語紙はこの問題を大々的に取り上げた。

2.3.3. 「幼児婚」とレイコック法案

シンガポールのムスリム社会では、以前から少女が若年で結婚することへの批判の声が上がっていた。ナドラの結婚について否定的な論調だった英語紙『ストレート・タイムズ』は、「幼児婚」と題した記事で、「マラヤは幼児婚について悲しいほど文明世界から遅れている」と評し、社会の後進性を示す事象と位置づけた¹³⁹。幼児婚批判の急先鋒を担っていたのがザハラ運動であった。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り出しているのが容易な離婚慣習、その元となる幼児婚や強制婚であると考えていた¹⁴⁰。

Mohamed and Ors”. [MLJ 1951.12]. “Defence Claim in Hertogh Case”. [ST 1950.11.23: 7].

¹³⁷ シャーフィイー派では、通常15歳で成年に達したと見なし、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見なす[柳橋 2001: 29-30]。本稿では、女子の「成年」を、月経を基準に判断したものとして記述する。

¹³⁸ “Maria Gets More Aid Pledges”. [ST 1950.8.21: 4].

¹³⁹ これに続けて、マラヤのムスリム、ヒンドゥー教徒の間で婚姻年齢について再考が始まっていると括弧。イブラヒム・アルサゴフの発言はその動きの一例として挙げられたもの。“The Child Marriage”. [ST 1950.8.15: 6].

¹⁴⁰ “Protest on Malay Marriage Customs”. [ST 1948.6.9: 3].

一方、ナドラの結婚発表を受けて、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ていた。ただし幼児婚を懸念する指導者は、結婚の有効性を認めつつも幼児婚を望ましくないとする意見を表明した。ムスリム諮問委員会委員長のイブラヒム・アルサゴフは、ナドラの結婚発表直後に「今日、ほとんどのムスリム、特に教育を受けた者は娘達を 13 歳や 14 歳で結婚させたいとは思っていない」¹⁴¹とコメントし、幼児婚を制限する法規制の導入を支持した。イブラヒム・アルサゴフの見解は、16 歳未満の少女の結婚を非合法化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いていた¹⁴²。また、ヒンドゥー教徒諮問委員会（Hindu Advisory Board）も、1949 年にインドで制定された幼児婚を禁じる法に合わせ、シンガポールにおける幼児婚禁止の動きに賛意を示した¹⁴³。

このような中で、シンガポール進歩党（Progressive Party: PP）の議員ジョン・レイコック（John Laycock）は、少女の婚姻下限年齢を定める法案を提出する意向を示した¹⁴⁴。シンガポール進歩党は、1947 年に弁護士レイコック、ナジル・アフマド・マラル（Nazir Ahmad Mallal）¹⁴⁵、タン・チャーチェン（Tan Chye Cheng）によって設立され、1948 年 3 月に行われた立法評議会選挙に唯一参加した政党である¹⁴⁶。レイコックの法案は、宗教・民族を問わず婚姻下限年齢を設けようとするもので、イブラヒム・アルサゴフの同意を事前に取り付けていた。しかし、イブラヒム・アルサゴフの賛成は早々に覆されることになる。

2.4. レイコック法案の行方

2.4.1. アルサゴフとムスリム諮問委員会

婚姻下限年齢を定める法案提出の動きが報じられてから 10 日後の 8 月 31 日、ムスリム

¹⁴¹ “Maria Hertogh’s Marriage: A Muslim View”. [ST 1950.8.10: 4]. “The Child Bride”. [ST 1950.8.15: 6].

¹⁴² “Maria Hertogh’s Marriage: A Muslim View”. [ST 1950.8.10: 4]. “Control Child Marriage Demand in Singapore”. [ST 1950.8.21: 4].

¹⁴³ “Control Child Marriage Demand in Singapore”. [ST 1950.8.21: 4].

¹⁴⁴ “Move to ban child weddings”. [ST 1950.8.28: 5].

¹⁴⁵ Nazir Ahmad Mallal（以下ナジル・マラル）。著名なインド人弁護士。ロンドン大学を修了し、1928 年よりシンガポールの法曹界で活動、1933 年にモハンマド・ジャバド・ナマジーと共同でマラル&ナマジー法律事務所を設立。シンガポール・インド人協会（Singapore Indian Association）総裁（1933-1934）、市政委員会委員（1937-1947）などを務めた。1947 年、弁護士のジョン・レイコック、タン・チャーチェンとともにシンガポール進歩党を設立した。1948 年の立法参事選挙で当選。1955 年立法評議会選挙でスタンフォード（Stamford）地区から出馬し落選した。

¹⁴⁶ 立法評議会の民選枠 6 議席について初めての選挙が行われた。有権者はシンガポールに 1 年以上居住するイギリス臣民に限られており、これは当時のシンガポール総人口約 100 万人の約 1 割だった。マラヤ共産党と連合して支持を集めていたマラヤ民主同盟（MDU）は選挙をボイコットし、唯一選挙に参加したシンガポール進歩党が 3 議席を獲得した。残る 3 議席は無所属候補者が獲得し、当選者 6 人は全員弁護士であった。シンガポール進歩党は漸進的な自治獲得を掲げてイギリスの支持を受けた。1949 年の市政委員会選挙でもシンガポール進歩党が 18 議席中 13 議席を獲得した。

諮問委員会委員であり主任カーディでもあるアリ・モハメド・サイド・サレーは、16歳未満の婚姻を無効化することは「イスラムに反する」として、法案への反対を表明した。またアフマド・イブラヒムはムスリム諮問委員会副委員長として、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¹⁴⁷。

9月1日に「いずれかの当事者が16歳未満の婚姻は無効」[GG 1950.9.1: No.S376]とする法案が官報に掲載されるに及んで、イブラヒム・アルサゴフも賛同を撤回した。イブラヒム・アルサゴフは撤回の理由として「ムスリムの政府でも非ムスリムの政府でも、成年に達した少女の年齢が16歳未満だからといって結婚を非合法化することはできない」と述べ、エジプトの他イラクやパキスタンでの法規定の内容を精査中であるとした。その2日後、イブラヒム・アルサゴフが委員長を務めるムスリム諮問委員会の反対姿勢も正式に固められた[Huges 1980: 43]¹⁴⁸。

9月8日には、ムスリム諮問委員会の提案により法案が修正され、法案からムスリムを適用除外することが報じられた¹⁴⁹。イブラヒム・アルサゴフの態度の変化は、エジプトでの法制に対する理解の変化に表れている。エジプトの規定は、18歳未満の男子、16歳未満の女子の婚姻登録を認めず、登録されていない婚姻の紛争を裁判所が取り扱わないとするものであった。10月、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な結婚を非合法とするものであるとの見解を述べている¹⁵⁰。これは、主任カーディやアフマド・イブラヒムの議論に沿った見解でもある。

2.4.2. ザハラとマレー人女性福祉協会

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、ザハラ率いるマレー人女性福祉協会であった。ザハラは10月16日に幼児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、立法評議会では法案の専門委員会を構成しているリム・ユーホック

¹⁴⁷ "Bill on Marriage "Against Islam"". [ST 1950.8.31: 8].

¹⁴⁸ "Laycock's Marriage Bill 'A Challenge"". [ST 1950.9.6: 8].

¹⁴⁹ "New Bill Exempts Muslims". [ST 1950.9.8: 5].

¹⁵⁰ "Mr. Alsagoff on the Laycock Bill". [ST 1950.10.14: 9]. ムスリム諮問委員会メンバーでウラマーのファズルッラー・スハイミ (Fadlullah Suhaimi) はウトゥサン・ムラユ紙の論説で、エジプトの法制が18歳未満の男子、16歳未満の女子の婚姻を禁じる内容だとされているのは誤解であるとしてエジプトの規定を引用して解説し、エジプトでそうした結婚が禁じられ、無効化されている訳ではないとした。『ストレート・タイムズ』紙にもこの論説の英語訳版が掲載された。"The Muslim Marriage Law in Egypt". [ST 1950.10.31: 6].

(Lim Yew Hock)¹⁵¹、サードン・ジュビル (Sardon Jubir)¹⁵²やヒンドゥー教徒諮問委員会メンバーで幼児婚廃止に賛意を示した V. パキリサミー (V. Packirisamy) などが招かれた。こうした動きに対し、主任カーディは、イスラム法にも幼児婚を禁じる十分な規定があるとして法制の必要性を否定した¹⁵³。集会に参加した女性からも、イスラムに反するとして決議に反対する意見が表明された。ザハラはこれに対し、イスラム法に違反する意図や法を変更する意図はないと反論した¹⁵⁴。

ザハラは、離婚女性を売春に走らせる幼児婚はイスラムの精神に反し、マレー人の後進性の原因になっていると主張し、「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、教育の重要性を強調した¹⁵⁵。12、13歳になった少女達がもう数年間教育を受ける機会さえあれば婚姻年齢は遅くなっていくはずだとも述べた¹⁵⁶。ザハラは、幼児婚への問題関心がたかまった8月から10月までのあいだ、幼児婚にともなう問題として容易な離婚制度や高齢の男性と少女との結婚、結婚の強制といった習慣を取り上げ、マレー人の結婚・離婚に関する問題全体に関心をもつよう訴えた¹⁵⁷。

集会には、シンガポールに到着したばかりのフォズダーも参加していた。フォズダーはマレー人に伝統との闘いを求めて次のように発言した。「女性の救済を通してのみ国の救済の道があります。イスラムは、女性に権利を与えた最初の宗教です。であるがゆえに、ムスリムのコミュニティは最も教育を受けた人々であるはずですが、残念なことに、最も教育されていない人々からなっています」¹⁵⁸。このような発言に反発し、ムスリム諮問委員会事務局長でありシンガポール進歩党議員でもあるモハンマド・ジャヴァド・ナマジーは、「ペルシャで実践を禁じられたバハイー教徒には、ムスリムを悪くいう十分な理由がある」と皮肉を述べた¹⁵⁹。

¹⁵¹ 1948年より立法評議会官選議員（～1951年）を務める華人代議士。シンガポール進歩党から1949年にシンガポール労働党に移るも、党内の争いにより1952年に離党した。1955年から1959年の労働戦線（Labour Front）政権ではデヴィッド・マーシャルの首相退陣後1956年から首相を務めた。

¹⁵² 1948年より立法評議会官選議員（～1951年）。1950年11月からマンスール・アバディの代理人としてナドラの係争に関わっていた。

¹⁵³ “Women say: Abolish child marriage”. [ST 1950.10.16: 7]. “Rulers invited to protest Rally”. [ST 1950.10.12: 5].

¹⁵⁴ “Had no chance to give views”. [ST 1950.10.19: 5].

¹⁵⁵ “Women say: Abolish child marriage”. [ST 1950.10.16: 7].

¹⁵⁶ “Had no chance to give views”. [ST 1950.10.19: 5]. ザハラは、幼児婚が離婚に終わる理由を、若すぎる妻が結婚生活における責任を理解していないためとしている。“The Laycock Bill”. [ST 1950.9.12: 6].

¹⁵⁷ “Muslim Brides’ Ages: Meeting Called”. [ST 1950.9.5: 7]. “Child brides tell tragic stories ‘finished with men’ they say”. [ST 1950.10.1: 5].

¹⁵⁸ “Women Say: Abolish Child Marriage”. [ST 1950.10.16: 7].

¹⁵⁹ モハンマド・ナマジーは、「幼児婚」の抑止は社会教育、時間をかけた説得によってのみ可能だとした。法案が16歳未満の少女の結婚を無効にするのではなく、罰則の対象とするのであれば受け入れられた、との立場も示した。“No Bill Can Abolish Child Marriage: Muslim Reply to Mrs. Fozdar”. [ST

ザハラとムスリム諮問委員会はレイコック法案の修正の是非をめぐり対立した¹⁶⁰。ただし、教育の必要性の観点から早期の結婚を批判するザハラの様子は、「少年少女は家計を営む能力を養うためにもまず教育を受けるべき」とするイブラヒム・アルサゴフと一致していた¹⁶¹。また、ムスリム指導者の間でも、幼児婚は後進的で批判されるべきものであるとの認識が共有されていた。さらに、幼児婚を制限する法制のあり方について、レイコック法案が提起された時点ではムスリム指導者の間に共有された構想はなかった。イブラヒム・アルサゴフの態度の変化に見られるように、一律の禁止・非合法化がイスラム法の否定であるとする立場が、法案の提出以降、急速に形成されたのだった。こうした議論の舵取りにおいて、イブラヒム・アルサゴフは受動的な立場にあった。

2.4.3. レイコック法案の修正

ムスリム世論やムスリム諮問委員会から反対を受けたレイコック法案は、立法評議会への提出前にムスリムへの適用を除外するとの文言の修正を加えられた¹⁶²。レイコックは、修正は「頭の固い」「少数の」ムスリムが反対したためと揶揄し、法案の草稿段階でムスリム諮問委員会委員長や主任カーディが法案に賛同していただけでなく、多くのムスリムが修正前の法案を支持していたと主張した。ムスリムを除外した理由としてレイコックは、「ムスリムは独自のやり方で社会改革を進めるべき」と述べ、エジプト、トルコ、パレスチナでのイスラム婚姻法改革の例を示した。ムスリム議員らは、ムスリムを除外するという修正の後も法案への反対姿勢を維持した。モハンマド・ナマジーやサードン・ジュビルらは、幼児婚を批判する立場を強調しながらも、法案がイスラム法に反するとして批判した。さらに法務長官が、法案についてイギリスの婚姻法をそのまま切り取ったものでシンガポールの状況にそぐわない懸念があること、また法案が論争的な内容であることを理由として専門委員会への付託を提案した。法案にはキリスト教会からも反対が表明されていた[Aljunied 2009: 121-123; LC 1950.10.13: B386]。

レイコックは、法案からムスリムを除外したにも拘らずムスリム議員が法案への否定的立場を取り続けたことに不快感を表明した。また、専門委員会への付託は「法案つぶし」

1950.11.13: 4].

¹⁶⁰ ジャミヤもザハラの様子を批判した。ジャミヤ事務局長のワンジュル・アブ・バカル (Wanjur bin Abu Bakar) はスルタン・モスクでの金曜礼拝で、ザハラがレイコック法案を支持していることを「非イスラム的」だと批判。ザハラは、政府が法案からムスリムを除外するとしながらも、「悪しき、無責任な慣習」として幼児婚廃止を訴え続けた。“‘I’m Not Un-Islamic’ Says Che Zaharah”. [ST 1950.11.13: 4].

¹⁶¹ “Rulers Invited to Protest Rally”. [ST 1950.10.12: 5].

¹⁶² “New Bill Exempts Muslims”. [ST 1950.9.8: 5].

のための時間稼ぎであると強く反発した。専門委員会付託に反対するレイコックを最後まで支持したのは、レイコックと共にシンガポール進歩党を設立したムスリム議員、ナジル・アフマド・マラルのみであった。多数決の結果、賛成多数で法案は専門委員会に付されることとなった。レイコックとナジル・マラルはこの決定の後に退席し、同日中の審議には参加しなかった。

専門委員会は会期終了までに結論を出せなかったとする報告書を 1951 年 2 月に提出し、法案は期限切れとなった。専門委員会は、ムスリム諮問委員会とジャミヤが法案に反対していることに加え、法案から除外されるべき「ムスリムの定義」について合意に至らなかったことを議論の行き詰まりの要因として挙げた[L.C. No. 15 of 1951]。信仰告白による定義を主張するムスリム議員に対し、非ムスリム議員の間には駆け落ち婚をしようとする若い非ムスリム男女がムスリム定義を乱用することへの懸念があった。ムスリムのみを除外するという譲歩によって、除外の対象となるムスリムの範囲を明示する必要に迫られたのである。レイコックは同年、クリスチャン婚姻法案、民事婚姻法案の修正法案として再び婚姻年齢法案を提出し、両法案とも 1952 年 6 月 17 日に可決された。クリスチャン婚姻法案はキリスト教会の反対を押し切る形での可決となったが、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で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]。

2.5. ナドラ親権係争の結末

2.5.1. ナドラ係争の判決：改宗と結婚

レイコック法案が専門委員会に付されて論争が収束する一方、1950 年 11 月にナドラの親権係争が再開された。この時に争点となったのは、ナドラの結婚の法的有効性だった。法廷には結婚を締結したカーディが証人として召還され、その証言は詳しく報じられた。カーディは、ナドラの父親がシンガポールにいないこと、ムスリムでないことから、自身が花嫁の後見人代理を務めて結婚を締結する権限があったと主張した¹⁶³。判決では結局、

¹⁶³ カーディに後見人代理を務める権限があったのかをめぐる判事とのやり取りは、以下のようなものだった。判事：「あなたの任務は、それが父親の希望かどうかを確かめることもせず、彼の娘を結婚させる権限を与えていると思っているのですか？」カーディ：「ムスリムの法に従えばそうです。」判事：「13 歳の娘を結婚させるために父親の同意は必要ないのですか？」カーディ：「彼がムスリムの場合は必要で

カーディの権限の有無をもって結婚の法的有効性が判断されることはなかった。しかし、このような法廷でのやりとりが、カーディの権限やとるべき手続きの制度化への意欲を増進させることになった。

判決は1950年12月2日に下された。ブラウン判事は、ナドラとマンスール・アバディが互いに惹かれ合い、自らの意思に基づいて結婚したという（特にナドラの）主張を否定しないとしつつも、両者の結婚はそうした感情を利用して行われた裁判の妨害工作だったと断じた。その上で、法的にはキリスト教徒であるナドラにはイスラム法の下で結婚する法的能力がないとし、植民地の法とオランダの法のいずれにおいても結婚が非合法で無効であるとした¹⁶⁴。さらに、インドにおけるイスラム法学の権威アミール・アリの「海外におけるムスリムと非ムスリム女性との結婚は、契約が行われた地域の法規定（*lex loci contractus*）を満たしていれば、ムスリムの法の下で合法である」という議論を援用し、「植民地の法の下で（一方の当事者の行為能力がないことによって）結婚が合法でないとみなされる場合、それは植民地の法のみならずムスリムの法の下でも合法でない」と結論した。

結婚を無効としたブラウン判事は続けて、父親アドリアヌスは日本軍による抑留という不可抗力によって「養子」の経緯に関与できなかつたとし、責めるべき理由のない父親から親権を取り上げることはできないとして実父母の請求を認めた¹⁶⁵。

この判決を受けて、実母アデリーンに引き渡されたナドラはカトリック教会の修道院（*Convent of the Good Shepherd*）に移された。オランダ総領事は、「すぐにでもマリアの再教育を始める」と発表した[Haja 1989: 202-203]。

2.5.2. 暴動

す。（...）父親がシンガポールにいないこと、彼の名前がムスリム名でないことは新聞で知っていました（...）結婚を執り行う権限を与えているのはムスリムの法で、結婚を登録する権限を与えているのがムスリム条例です。」判事：「警察など当局に相談するほうが賢明だったとは思いませんか？」カーディ：「必要な手続きではありません。（慎重さという意味ではどうかと重ねて尋ねられ）そう思います。」“No Need for Inquiries' Kathi Tells Court”. [ST 1950.11.25: 4].

¹⁶⁴ 裁判所はナドラの法的居住地（*domicile*）を父に準じてオランダであると認定し、子の宗教、教育、育成に関する父親の権利を擁護する観点から、父親が同意を与えていないナドラの改宗を認定しなかつた。“In Re Maria Huberdina Hertogh; Adrianus Petrus Hertogh and Anor v. Amina binti Mohamed and Ors”. [MLJ 1951.12].

¹⁶⁵ ナドラの引き渡しの経緯について提示されたアミナとアデリーンの主張はいずれも虚偽が含まれているとして、裁判所は「養子」の経緯についての事実認定を避けた。また、アミナと共にマラヤに留まりたいというナドラの希望に対しては、「彼女が属する家族と生活し、見識が広まった時に同じ希望を持つとは限らない。そのような機会を否定し、5歳の頃に引き離されたために知る術もなかつた実父母との不自然な別離を継続させることが彼女の一般的な幸福に資するとは言えない」としてこれを退けた。“In Re Maria Huberdina Hertogh; Adrianus Petrus Hertogh and Anor v. Amina binti Mohamed and Ors”. [MLJ 1951. 12].

裁判所命令の留保申請が棄却されナドラの帰国が決定的となった1950年12月11日¹⁶⁶、裁判所前の広場に集まったムスリムの間で暴動が発生した。暴動はスルタン・モスク前などに飛び火し、13日の昼すぎに鎮圧されるまでに18人の死者を出した。12月12日、暴動の冷めやらぬなか、ナドラは実母アデリーンと共に空路オランダに発った。

高等裁判所の判決が下された日からの10日間で、アミナとナドラに同情を寄せていたムスリム社会の感情をさらに刺激したのは、ナドラが修道会でキリスト教徒として再教育されている、即ちイスラムからの改宗を迫られていることを示す英語紙およびマレー語紙の報道であった。英語紙にはナドラが母や修道院長の隣で涙を浮かべる様子やマリア像の前に跪く姿が掲載された[Haja 1989: 208-209; SS 1950.12.5]。マレー語紙『ムラユ・ラヤ』¹⁶⁷は、状況を「宗教の相克」と評し[Haja 1989: 217-239; Hughes 1980: 51]、ナドラが改宗を強制される危機にあるとしてイスラムの尊厳を守るように訴えた[Haja 1989: 209-210]。

暴動の後、扇動的な論説を掲載していたカリム・ガーニー (Karim Ghani)¹⁶⁸やブルハヌッディンらは、暴動の責任者として勾留された。指導者の逮捕と議論の急先鋒を担った新聞の発行停止、そして関心の焦点であったナドラの「帰国」により、ナドラの親権係争に関する議論は勢いを失っていった¹⁶⁹。

2.5.3. ムスリム諮問委員会の台頭

ムスリム諮問委員会は、ナドラの親権係争をめぐって議論が過熱していく中、行動を起こすことなく沈黙を守った¹⁷⁰。暴動の鎮圧後、ムスリム諮問委員会の委員らは新聞などで

¹⁶⁶ 12月2日、高等裁判所での判決に対する控訴のための裁判所命令留保の申し立てがなされた。これが却下されたため、アミナ側弁護士は却下に対する不服申し立てを提起し、この公判が12月11日に行われることになっていた。ナドラのオランダへの「帰国」はこの公判まで延期されていた。

¹⁶⁷ 『ムラユ・ラヤ』はブルハヌッディン・アルヘルミー、モハメド・タハ・カルらが1950年8月29日に創刊した[Haja 1989: 108]。暴動直後の1950年12月に出版許可を取り消され、1951年9月に再開されるも1953年8月に倒産した。

¹⁶⁸ インド人ムスリムでジャーナリスト。インドで生まれ、英領ビルマの首都ラングーンで育った。ビルマではバモエ政権下で政務長官 (Parliamentary Secretary) を務めた経歴を持つ。第二次世界大戦中マラヤに移り、チャンドラ・ボースの「インド独立政府」で広報大臣を務めた[Haja 1989: 131]。1950年12月9日にはブルハヌッディン・アルヘルミー、モハメド・タハ・カルら『ムラユ・ラヤ』関係者や、サイド・アリ・アルアッタスらと「ナドラ行動委員会」(Nadra Action Committee) を結成した[Haja 1989: 225; Aljunied: 30-31]。カリム・ガーニーはその後シンガポールから追放され、バシル・アフマド・マラル (Bashir Ahmad Mallal: 後述) の仲介により、パキスタンに移って出版活動を続けた。アミナの最初の支援者ミルザ・アブドゥル・マジドは、11月の審理再開前にカリム・ガーニーらに中心的役割を譲った[Haja 1989: 161; Aljunied 2009: 29]。

¹⁶⁹ 暴動後の動きとして、事態を静観していたUMNOを『カラム』が批判し始めた。『カラム』によるナドラ係争に関する論説を分析した坪井は、事件がイスラム主義者とマレー人民族主義者との間のムスリムの内部対立に展開したと指摘した[坪井 2011; 坪井 2014]。

¹⁷⁰ 暴動の発生後はムスリム指導者マウラナ・アブドゥル・アリーム、オン・ジャアファルに加え、主任カーディのアリ・モハメドがラジオ放送で暴徒を諫め、暴動はイスラムの教えに反すると批判する講演

「法と秩序を破ることはシンガポール社会の利益を損なう」との主旨の声明を発表し、暴動を批判した。暴動が鎮圧された翌日の 14 日、モハンマド・ナマジーはムスリム諮問委員会を代表し、10 日間の無法状態に「遺憾」の意を示した。モハンマド・ナマジーは「モスクは平和的な目的以外に利用されてはならない」と暴動を非難し、カトリック教会への投石を批判した¹⁷¹。また、論争への積極的関与を避けていた UMNO 総裁のオン・ジャアファルはムスリム指導者らとの会合を開き、ナドラ係争の今後の審理について政府に要請を行うなどの行動に出た¹⁷²。

12 月 19 日に開かれた立法評議会でモハンマド・ナマジーらムスリム議員は、シンガポールのムスリムの大半は暴動とは無関係であり、暴徒がムスリムを代表しているわけではないと強調した。モハンマド・ナマジーは、調査委員会が直接的原因だけでなく暴動が引き起こされた背景も広く調査することを求めた。また、過失を犯して逮捕された者達への処罰が復讐心に根ざしたものとならないよう嘆願した[LC 1950: B468-469]。ナジル・マラルは、ナドラの係争によってイスラム法が侮蔑されたとする見解には明確なコメントを避けつつも、ナドラが修道院に入れられたことについて、「ムスリム達がムスリムと見なしている少女をキリスト教の修道院に入れる行為、これ以上にムスリムの感情を傷つける行為が他にあるだろうか」と述べた。そして、これについて「彼ら（ムスリム諮問委員会——引用者注）と協議もせず、彼らと与えうる助言に注意を払わないのだとしたら、ムスリム諮問委員会は何のために存在するのか」と植民地政府の態度を質した[L.C. 1950.12.19: B470-472]¹⁷³。

また、サードン・ジュビルは 1 年前からの要求であるムフティとムスリムの婚姻登録官の任命を改めて求め、こう述べた。

を行った[Shahril 1990:; Aljunied 2009: 26]。

¹⁷¹ “Mosque is Place of Peace”. [ST 1950.12.14: 7].

¹⁷² オン・ジャアファルはムスリム諮問委員会委員やマウラナ・アブドゥル・アリーム、ナジル・マラル、サイド・アリ・アルサゴフ（Syed Mohamed bin Ali Alsagoff）らと植民地総督と会談し、控訴審、上告審が高等裁判所の結論を変更した場合のナドラの意思確認を、ムスリム諮問委員会に任せるよう求めた。また暴動の逮捕者の釈放を求めた。要請は、オン・ジャアファルを議長とするムスリム指導者の会合で採択され、ムスリム諮問委員会が承認したもの。“Muslim Leaders Meet Governor”. [ST 1950.12.17: 1]. “Muslim Plea to U.K.Govt on Maria”. [ST1950.12.18: 1]. [Aljunied 2009: 92].

¹⁷³ 同種の意見は 12 月 14 日付けの『ストレート・タイムズ』紙（非署名記事）でも表明されている。「判決は、ムスリムの法において合法的な結婚を無効としたという印象を与えるもの。判決が依拠した法的根拠はしかし、感情によって曖昧にされ不正確に伝えられ、ムスリムを刺激して愚かな事態に発展した。ムスリムの感情は、マリアを修道院に入れるという行為によって痛ましいほどに攻撃されたのだ。このようなときに必要なのは望ましさではなく細心の深慮に基づく決断であった。（...）この事態への対処で、シンガポール政府がいまだムスリム諮問委員会の招集を必要と考えていないことは、驚きだ。この新たな状況に対し委員会を招集し協力を求めるべきだろう。」 “The Hertogh Case”. [ST 1950.12.14: 6].

ムスリム諮問委員会に早期の会合を持たせ、イスラム法に通じたムフティ適任者を政府に推薦させるべき時です。ムフティが任命されれば、イスラム法に影響する法の検討において法務長官と協力することができます。知っての通り、婚姻年齢法案がその例です。ムスリム諮問委員会は、私もその一員ですが、既にその見解を述べています。しかしそのような見解は見過ごされ、軽視されてきました。政府により任命された諮問委員会の意見が、これからは尊重されることを望みます[L.C. 1950.12.19: B477]。

また、ムスリムの婚姻登録官を求めるのは、次のような理由に拠ります。登録官は、シンガポールの全てのカーディを招集し、職掌についての指示を出すことができます。カーディらはこのような機会を通してイスラム法だけでなく国家の法（laws of this country）の知識を得て、それによりなすべきことを判断できるようになります。マラヤ連邦では全ての州に宗教局とムフティ職が設けられています。カーディが従わなければならない適正な手続きと法規が定められています。それに反すれば、彼らは処罰され辞職させられます。不幸にもシンガポールにはそのような部局がありません。もしそのような組織があれば、将来に渡り、イスラム法とは何か、植民地の法とは何か、ということで混乱や誤解が生じることはないでしょう。そして、国家の法とムスリムの法がきちんと分類されれば、私達は平和と繁栄を永遠に取り戻すことができるでしょう[L.C. 1950.12.19: B478]¹⁷⁴。

ナマジーやサードン・ジュビルは、シンガポール・ムスリム連盟¹⁷⁵が立ち上げた「ナドラ控訴委員会」（Nadra Appeal Committee）に参加していた。メンバーは、控訴申立人であるマンスール・アバディ、シンガポール・ムスリム連盟の事務局長であるバシル・アフマ

¹⁷⁴ アルジュナイドはこれをアフマド・イブラヒムの発言として引用しているが、正しくはサードン・ジュビルの発言である。アフマド・イブラヒムが立法評議会の官選議員に任命されたのは1951年～1955年の期間で、1950年の立法評議会での発言権はない。発言に対する政府の無反応はアルジュナイドの述べている通り[L.C. 1950.12.19: 478-490; Aljunied 2009: 119-120]。

¹⁷⁵ シンガポール・ムスリム連盟（Singapore Muslim League）はインド系ムスリムのアブドゥル・アジズ（T. A. M. Abdul Aziz）が1930年に創設し、南インド出身のムスリムが中核となった。アブドゥル・アジズはアラブ通りにオフィスを構える繊維商人で、1939年までシンガポール・ムスリム連盟で活動していた。カリム・ガーニーは1946年にジャーナリストとして初めて総裁になったとされる。同じくシンガポール・ムスリム連盟総裁を務めたモハンマド・ナマジーは、ナドラ係争をめぐるカリム・ガーニーの急進的な姿勢に批判的だった[Haja 1989: 151-152, 230; Aljunied 2009: 52]。1951年1月にモハンマド・ナマジーが総裁に復帰し、サードン・ジュビル、ジュマボイ・ムハマド・ジュマボイ（Jumabhoy Muhammad Jumabhoy: 後出）、アダム・イブラヒム（Adam Ibrahim）が執行役員に任命された[Aljunied 2009: 52]。

ド・マラル (Bashir Ahmad Mallal)¹⁷⁶、アフマド・イブラヒムらである¹⁷⁷。しかし1951年に控訴審でナドラの婚姻無効が確認¹⁷⁸されると枢密院 (Privy Council) への上告を断念し、ナドラの親権係争は終わりを迎えた¹⁷⁹。ただし、係争を機に形成されたムスリムの婚姻登録官やムフティの任命を求める機運は残り、その後のイスラム法制整備につながって行った。

2.6. アフマド・ルトフィのザハラ批判と強制婚批判

時間が前後するが、婚姻年齢法案を支持するザハラの動きに触発されて始まった、もう一つの論争に触れておきたい。アフマド・ルトフィがザハラの子婚反対キャンペーンを批判して展開した強制婚と女性の権利に関する主張である。

2.6.1. ザハラへの応答：「子婚」と「強制婚」

ザハラのマレー人女性福祉協会が女性の窮状の原因としてマレー人の「子婚」を批判し、婚姻年齢を一律に定めようとするレイコック法案への支持を叫んでいた頃、『カラム』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)と題した連載の初回のテーマは「成年した女性」(Perempuan sesudah baligh)、即ち「子婚」の是非を別の視点から扱うものであった。執筆者はマレー女性ウム・ムフシン (Ummu Muhsin) のペンネームを名乗るアフマド・ルトフィである。

序文では、ザハラの活動に暗に触れて以下のように述べる。

¹⁷⁶ 現パキスタン出身のムスリム (1898-1972)。アフマディヤに対する名誉毀損訴訟記録を出版した。1932年に出版者を立ち上げ、同名の法学雑誌『マラヤン・ロー・ジャーナル』(Malayan Law Journal)を創刊した。

¹⁷⁷ 他、アダム・イブラヒム、サイド・アブドゥッラー・イドルス (Syed Abdullah Idrus: アフマド・ルトフィの本名)、サイド・アブドゥッラー・ヤフヤ (Syed Abdullah bin Yahya)、モハメド・サレー・アリ (Mohamed Salleh bin Haji Ali) らが参加。“S'pore Nadra Appeal Body is Set Up”. [ST 1950.12.27: 7]. [Haja 1989: 281].

¹⁷⁸ 1951年8月。判決は、高等裁判所判決を一部修正し、高等裁判所がマンスール・アバディとナドラのイスラム法上の婚姻無効を宣言する権限はないとした。ただし、両者の婚姻の有効性を決定するために適用できる法はオランダの法のみであるとし、オランダの法に基づきナドラの婚姻を無効とする判断に変更はなかった。“In Re Maria Huberdina Hertogh; Inche Mansor Abadi v. Adrianus Petrus Hertogh and Anor”. [MLJ 1951].

¹⁷⁹ 暴動の翌月、1951年1月にはシンガポールとジョホールのムスリム、メソジスト、仏教徒、ユダヤ教徒、神智学協会員 (Thophists)、シク教徒から成る宗教間対話組織が声明を発表した。声明は、暴徒による暴力と政治的テロを非難し、暴動によって傷ついた人々とその家族と友人に哀悼の言葉を述べるもので、ローマ・カトリック教会とアングリカン教会代表も署名した。ムスリムからはマウラナ・アブドゥル・アリーム、イブラヒム・アルサゴフ、アリ・モハメド (主任カーディ)、サイド・アリ・アルサゴフ、サイド・モハメド・アリ・アルサゴフ、サイド・アブドゥッラー・ヤフヤ、タヒール・マフムード (Tahir Mahmood)、ムスリム諮問委員会委員のサイド・アブバカル・タハ・アルサゴフ (Syed Abubakar bin Taha Alsagoff) らが署名した。“Religious Bodies Condemned Riots”. [ST 1951.1.12: 7].

女性の一部でイスラム法が緩慢で女性に十分な自由を与えていないと考えている者がいるようだ。我々は宗教法の知識を持つある女性に、イスラムにおける女性の権利と自由について、女性の指針となるものを書くよう依頼した。この論説は (...) 女性達だけでなく、その父母にも参考になるものだ[*Qalam* 1950.11: 12]。

アフマド・ルトフィは、ザハラが取り上げる「幼児婚の悲劇的な例」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るべきと批判した。アフマド・ルトフィは、問題の根源を一ヶ所に求めるべきではないとしつつも、「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」に問題を見だし、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]。

初回のテーマ「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。ここから導き出されるのは、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である。婚姻を締結するのは後見人であるが、後見人が女性の意思を無視して婚姻を強制することは意味しない。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。アフマド・ルトフィは、後見人とは単なる媒介者であって、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]。

ここでアフマド・ルトフィは、「幼児婚」ではなく「強制婚」（*kahwin paksa*）の問題を論じている。年齢によって婚姻のあるべき形を定義するザハラに対し、婚姻に女性自身が意思を反映させる権利を持つことを重視するアフマド・ルトフィの立場が反映されたものと言える。

「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。シャーフイー派では、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[柳橋 2001: 76]¹⁸⁰。アフマド・ルトフィの議論は、ハディースに依拠してシャーフイー派の通説を覆し、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るものであった。

翌 12 月号の「女の園：女性の権利と自由」でも、冒頭で読者、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ない一部のウラマーや後見人の行いを批判した。シャーフ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アフマド・ルトフィは、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]。

2.6.2. ウラマー批判：宗教評議会・ムフティとの対立

アフマド・ルトフィの議論は、マレーシア地域の宗教当局の見解と対立するものだった。1952 年、クランタン州の宗教評議会がシャーフ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も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アフマド・ルトフィ（ウム・ムフシンの筆名で）は、ウラマーを痛烈に批判する。

自らをウラマーと名乗っている者達の一部に、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]。

¹⁸⁰ 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。

また、ジョホール州ムフティのサイド・アルウィ (Syed Alwi bin Tahir al-Hadad) ¹⁸¹は、1950年11月号と12月号の「女の園」を取り上げ、ファトワを出した。アフマド・ルトフィはファトワ全文を『カラム』1952年3月号の誌面に転載したうえで、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、これをカーディアーン¹⁸²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]

アフマド・ルトフィはこれ以前にもジョホール州のムフティと対立したことがある。1949年、ウラマーによる多妻婚と離婚慣習をテーマにした小説『寡婦』(Janda)が、あまりに猥せつで読者の道徳を失わせるとし、ムフティは小説を買うこと、読むこと、使うこと、書くことを四重に禁じたファトワを出したのである。アフマド・ルトフィはファトワが報じられた11日後に発行した小説『四重のハラム¹⁸³』(Empat Kali Haram)のなかで、事実を調べることなく簡単に裁定を下すウラマーを批判した[Talib 2002: 56; 76-77]。

ジョホール州ムフティによるファトワは、「女の園」の内容についての見解を求められて発行されたものだった。ファトワは4ページ半におよび、「女の園」の論説を「カーディアーンの議論と半ば同じ」であり、「女性の権利と自由」というタイトルの語彙は「無神論

¹⁸¹ ハドラマウトのカイドゥーン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する立場を取り、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]。

¹⁸² カーディアーン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で、医者、判事などの中間層から農村部に波及し、英国など海外にも支持層を広げたが、イスラム法学者から異端視された。後に「カーディアーン派」と「ラホール派」に分裂。カーディアーン派は印パ分裂後にパキスタンのラブワーに拠点を移したが、排斥運動に曝され、1984年には布教禁止とされた。東南アジアでのアフマディヤについて扱う研究は少ないが[Iqbal 2009]や、シンガポールでは1926年にカーディアーンを批判する出版物が名誉毀損にあたるとして訴訟が起こされた。これについてはバシル・マラルが訴訟の経緯を記した出版物がある[Bashir 1928]。"Libel Action." [SFPMA 1926.1.27: 16].

¹⁸³ ハラムとはイスラム法で禁止された行為の意。

者の考え方によって導き出されたもの」などとした。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」と断じ、「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]。

アフマド・ルトフィは、ファトワはコーランとハディースに依拠し、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]。

2.6.3. 『カラム』の強制婚批判

『カラム』誌上ではアフマド・ルトフィ以外の論者による「強制婚」批判も掲載されていたが、論調には幅があった。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 (Munawar Khalil)」による論説は、女性の権利を認めない「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 of 学説を痛烈に批判した。

論説は、「強制婚」がこれまでムスリム社会で行われてきた慣習で、それがウラマーの「強制後見」という用語によりお墨付きを得てきたことを指摘し、以下のように続く。

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]。

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か？ よく考えてみよ！ [Qalam 1954.4: 30]

ハディースを直接引用し、強制婚を否定する筆者の論理はアフマド・ルトフィ（ウム・ムフシン）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。

対して、「東方の光」というペンネームでの論説¹⁸⁴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。

¹⁸⁴ 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。

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」、「強制婚」の両方がイスラムで禁じられていると結論付ける。

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、好意を持た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、再びアフマド・ルトフィ自身が「強制婚」の問題に言及している。ここでは女性の権利の観点からではなく、道徳的な問題として「強制婚」の是非を述べ、結婚が失敗に終わらぬよう両親は娘に同意を求め、娘は両親に祝福されて結婚するべきであると述べている。

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]。

アフマド・ルトフィは年齢といったイスラム法と異なる基準によって女性の権利を求めるザハラ的主張には批判的だが、女性をめぐる社会問題への眼差しは共有していた。よって、コーランとハディースに依拠したイスラム法の再解釈を採用し、女性の権利や自由といった概念をイスラムの文脈上で主張しうるものとして位置づけた。これは、外部の基準による改革要求への批判であると同時に、こうした自由や権利を擁護すべき立場にありながらその役目を果たしていない宗教者への糾弾でもあった。アフマド・ルトフィのこの主張はジョホール州ムフティから「異端者」「カーディアーニ」などと揶揄されたが、アフマド・ルトフィはこれにも真っ向から反論し、近代主義的なコーラン再解釈の立場を取った。他方、読者に対しては、道徳的な立場から強制婚が好ましくないことを示し、娘への強制もしくは両親を無視した行動によって結婚や家族の絆を壊さないよう親子双方に求めたのである。

2.7. まとめ

ナドラの親権係争はイスラム法制の問題を公的な関心事に変え、これによりイスラム法制をめぐる議論は勢いを得た。婚姻下限年齢の一律化を目論んだレイコック法案は廃案となったが、ナドラの「結婚」と暴動は、最小限に止めてきたイスラム法制に対する植民地政府の不干渉主義を転換させる契機となった。暴動の後、穏健派指導者として植民地政府に対する発言力を増したムスリム諮問委員会は、この機を捉えてイスラム行政機構の充実を訴え始めた。ザハラは、レイコック法案を支持することで、ナドラの「結婚」を「幼児婚」と眼差す植民地政府や西洋社会の視線を自らの改革運動に向けさせることに成功した。ザハラ的主張はムスリム諮問委員会や『カラム』から批判を浴びたが、ムスリム諮問委員会はエジプトなど域外のムスリム諸国の例を検討することで幼児婚抑制の姿勢を維持し、『カラム』もイスラム改革思想に依拠して女性の権利を再構成するなど、三者三様に婚姻法改革への意欲を示したことも確かであった。

第3章 1957年ムスリム条例とシャリーア裁判所の設立（1952～1959年）

3.1. 課題の設定

1951年4月に2度目の立法評議会選挙が行われ、シンガポール進歩党が6議席を獲得して最大政党となった¹⁸⁵。ナドラとの結婚で注目されたマンスール・アバディは立候補の届け出を出したが、政府の説得により辞退し、ミルザ・アブドゥル・マジドは無所属候補者として出馬したが落選した[Aljunied 2007:58]。一方、弁護士でムスリム諮問委員会副委員長のアフマド・イブラヒムは官選議員に任命された。

本章では、シャリーア裁判所設置の要求、ムスリム条例法案の審議、法案通過後のシャリーア裁判所実務に関する議論を通覧し、法制をめぐる論者の立場がそれぞれの過程でどのように関係していたかをまとめる。法廷設置の要求においては、カーディの職務の問題というムスリム指導者らの論点は、離婚を問題視する女性団体が提示した論点に次第に接近し、力点を移していく。しかし、シャリーア裁判所立ち上げと婚姻法改革を掲げたムスリム条例法案が立法評議会での審議に入ると、論点は転換する。法案審議過程で専ら議論されたのは、ムスリムはイスラム法に基づいて遺言を残すよう定める新条項と、非ムスリムにムスリムの遺産相続権を認める1923年以来の条項であった。これらの争点を通して、シンガポールにおいてムスリムであることは特別の法的規制に服することである、という新たな論理が支持を得ていった。本章では、これをムスリムと非ムスリムの境界が、制度上で再定義される過程の始まりと捉える。最後に、ムスリム条例により新設されたシャリーア裁判所をめぐる論争を取り上げ、シャリーア裁判所設置が達成されたことで、ムスリムの婚姻をめぐる立場の違いが再び強調され始めたことを指摘する。

3.2. 法制の機運：ムスリム法廷設置と離婚問題

ナドラの親権係争をめぐる暴動の収束過程で穏健派指導層として発言力を増したムスリム諮問委員会は、イスラム法制改革を求める動きを活発化させた。イブラヒム・アルサゴフは、ナドラの結婚と同様の幼児婚、それも非ムスリム少女がムスリムとして結婚する事例がシンガポールの華人少女の間で非常に起こりやすいとし、エジプトの婚姻年齢法の導

¹⁸⁵ 1951年4月選挙は、民選枠を9議席に、有権者をマラヤ連邦、サバ、サラワク、ブルネイ出身者に拡大した。10年以内の自治獲得を掲げたシンガポール進歩党が6議席を獲得した。1948年9月にミルザ・アブドゥル・マジドら労働組合指導者によって設立されたシンガポール労働党が2議席を獲得した。また、残る1議席を無所属候補者が獲得した。

入によるイスラム法制改革の必要性を訴えた¹⁸⁶。

マレー人女性福祉協会のザハラは、「シンガポールで登録されている婚姻離婚を照会したところ、1945年から49年にかけての年平均離婚率は50%以上だった」としてムスリムの離婚慣習への注目を求めた。ザハラは、ムスリム社会が幾度となく求め、宗教への干渉を嫌う当局によって拒否されてきたムスリム法廷の設置が、離婚の趨勢に歯止めをかけるための急務であると訴えた¹⁸⁷。

立法評議会議員となったアフマド・イブラヒムは、1951年12月29日、官房長官のウィリアム・グード (William A. C. Goode)¹⁸⁸に対し、学校教育での宗教教育の導入とシャリーア裁判所の設立を要求し、「ムスリムの結婚と離婚に関する事柄はシャリーア裁判所においてこそ適正に扱われる」と述べた¹⁸⁹。翌1952年1月、ムスリム法廷設立のための法案草稿委員会を任命したムスリム諮問委員会は、法廷設置の目的を次のように述べた。

これまで良い働きをしてきたカーディを中傷するものではないが、ムスリム指導者達は、ムスリムの結婚と離婚が近代世界に沿った法体系によって運用されるべき時が来たと考えている。カーディの汚職を示すものは何もないが、カーディを事前に調べて、最も有利な結果をもたらしてくれる者を選ぶ当事者もいる。裁判所の設立によってこれは終わりを迎える¹⁹⁰。

ザハラは訴えと、ムスリム諮問委員会メンバーらの言説との間には微妙な相違がある。ザハラが離婚抑制を主眼にムスリム法廷の設置を訴えたのに対し、ムスリム諮問委員会はムスリム法廷の設置、さらに言えば独自の管轄を持つムスリム法廷の設置を要求の中心とし、

¹⁸⁶ エジプトの婚姻年齢法に関する賛否の見解をまとめた報告書をアズハル大学に依頼し、ムスリム諮問委員会に提出する意向を発表した。またエジプトの婚姻年齢法条文のマレー語訳に取りかかったことが報じられた。“Marriage Report for Singapore Muslims”. [ST 1951.1.13: 5]. “Egyptian Marriage Law in Malay”. [ST 1951.4.3: 7]. [Aljunied 2009: 119].

¹⁸⁷ “Religious Court Urged For S'pore”. [ST 1951.2.16: 4]. “Divorce too easy say woman”. [ST 1951.3.7: 1].

¹⁸⁸ William Allmond Codrington Goode (1907.6.8-1986.9)。1957年12月9日から1959年6月2日までシンガポール最後の植民地総督、1959年6月3日から6ヶ月間、自治領シンガポールの最初の国家元首。オクスフォード大学修了後、法学を修め、1931年より連合マレー諸州のマラヤ高等文官組織に採用された。スランゴール州とパハン州で勤務し、1939年にシンガポールの財務次官補に就任した。シンガポール義勇軍 (Singapore Volunteer Corps) に参加し、日本軍捕虜となってタイの鉄道建設に従事させられた。マラヤ財務次官 (1948)、アデン次官 (1949-1953)、シンガポール官房長官 (1953-1957)、北ボルネオ総督 (1960-1963) を歴任 [Turnbull 1977: 256]。 “Friends honour S'pores last governor”. [ST 1990.2.5: 19].

¹⁸⁹ ムハンマド生誕祭の茶会でのスピーチで。 “Blythe at Muslim Party”. [ST 1951.12.29: 7].

¹⁹⁰ “Muslim Law Court for Colony”. [ST 1952.1.14: 7].

離婚趨勢の変化を目的とはしていない¹⁹¹。例えばイブラヒム・アルサゴフは、イスラムは元々離婚を非難しているのであり、ムスリムがそれに従って生きる限り離婚を抑制する法制は必要ないと発言している¹⁹²。

離婚趨勢を問題視する言説は、1952年4月にシンガポール女性会議を立ち上げたフォズダーの活動により勢いを増した。フォズダーは、「ムスリムの結婚の50%が離婚に終わる」、「18歳になる前に3度、4度の離婚を体験しているマレー人少女もいる」、「シンガポールのマレー人女性は宗教の名の下に生活の安全が奪われることに常に恐怖を感じている」とムスリムの婚姻慣習に驚きを表明し、ムスリムを含む全ての結婚に一律の婚姻法を適用すべきと主張した¹⁹³。フォズダーはムスリムの離婚問題をシンガポール全体での婚姻法改革の一部と位置付けていた。婚姻法改革の象徴となったのが一夫多妻婚の廃止の是非であった。シンガポール女性会議は、1953年12月に一夫一妻を定めた「シンガポール重婚防止条例」案を草稿し、立法評議会議員や各コミュニティの指導層に賛同を求めた。シンガポール女性会議は植民地政府に婚姻法改革の実施を働きかけていたが、植民地政府は現地の慣習への干渉となるとして慎重な姿勢で臨み、各コミュニティ指導者の合意を得ることを条件に法制改革に賛同していた。フォズダーは植民地高官の無関心を批判して「ハリウッドですらここよりも離婚率は低い」とし、「一夫一妻法案は離婚規則を厳格にし、植民地から惨めさ、離散 (disunity)、不道徳を無くす」ために必要なものであると主張した¹⁹⁴。「シンガポール重婚防止条例」草案は、リム・ユーホックやジョン・レイコック、アフマド・イブラヒムら立法評議会議員、華人諮問委員会 (Chinese Advisory Board)、ヒन्दウー教徒諮問委員会 (Hindu Advisory Board)、ムスリム諮問委員会、ムスリム団体などに送付された。

シンガポール女性会議は、ムスリム諮問委員会に対し、シンガポールの女性の立場がムスリム諸国を含む先進国に比べて不安定で後進的であると、次のように訴えた。

¹⁹¹ クランタン州やスランゴール州にも同様の法廷が設置されていることを、ムスリム法廷設立の根拠とする議論もある。法廷の目的よりも法廷の必要性が優先的に語られている一例と見ることができる。1951年末に主要なムスリム団体と個人による提言がムスリム諮問委員会に寄せられ、ムスリム諮問委員会はこれを検討する特別委員会を設置したとある。“Muslim Court Plan for S'pore”. [ST 1952.7.14: 7]. “Muslim Court Plan”. [SFP 1952.7.14: 5].

¹⁹² 「離婚を恐れる女性は結婚に同意しなければよく、夫が変わることを恐れるのなら高額の慰謝料 (婚資金) で夫が離婚をためらうようにすればよい」とも述べた。“Alsagoff Against Proposal”. [ST 1952.1.31: 5].

¹⁹³ “Women want stricter divorce laws”. [ST 1953.7.26: 3].

¹⁹⁴ 植民地相のヘンリー・ホプキンソン (Henry Hopkinson) が、シンガポールとマラヤ連邦の女性の婚姻上の権利 (marital rights) が他の植民地の女性の権利より小さいと思わなかったと発言したことにコメントして。“Divorce rate here is higher than in Hoollywood, says Mrs. Fozdar”. [ST 1954.1.29: 1].

離婚が容易に行われるシンガポールの状況はイスラムの教えに反しています。また多妻婚が認められる条件である公正さはとりわけ愛情面において達成不可能であり、神に従うのなら次善の策として一夫一妻婚を実践するべきです…夫としての権利と特権を忘れ、父親として娘を思いやることで改革の必要性を認識されることを期待しています[SCW 1953.12.14]¹⁹⁵。

ムスリム諮問委員会は、シンガポール女性会議の求める施策がシンガポールのムスリム男女の大多数の強い反対を受けるものであり、その意図に反してムスリムの間で離婚の発生を増やすだろうと応え、「シンガポール重婚防止条例」を次のように批判した。

一律に一夫多妻婚を禁じるやり方は、生活の指針でもあり文化でもあるイスラムの法の性質を不当に変えようとし、多宗教社会の共存を壊そうとするものです[SCW 1954.2.12]¹⁹⁶。

草案はジョン・レイコックとダサラタ・ラージ (Dasaratha Raj) の 2 議員が支持したが、ムスリム諮問委員会は協力を拒否し、華人社会からの明確な支持も得られず、法案として提出されることはなかった[Chew 1994: 122-124]¹⁹⁷。

ただし、ムスリム団体からは多妻婚抑制についての多様な見解が示された。ジャミヤのペラ州支部事務長は、「コーランは多妻婚を勧めているのではなく、状況に応じて許可しているに過ぎない」と多妻婚抑制に一定の理解を示しつつも、フォズダーの理想実現のために必要なのは教育であって強制的な法ではないと草案を退けた¹⁹⁸。対して、ジャミヤのスランゴール州支部は「多妻婚を犯罪とする法案は、覆すことができないはずのコーランの

¹⁹⁵ 内容は、シンガポールの状況がトルコなどのムスリム諸国を含めた先進国と異なり「女性は後進的で彼女らの婚姻の絆 (marital ties) は不安定だ」とした。SCW to Muslim Advisory Board. [SCW 1953.12.14].

¹⁹⁶ Muslim Advisory Board to SCW. [SCW 1954.2.12]. シンガポール女性会議は 1954 年 3 月にムスリム諮問委員会に宛てて、「我々の考えがイスラムに反していると言うなら、コーランのどの章句に反しているのか教えてほしい」とする反論の書簡を書いている[SCW 1954.3.19]。ただしアフマド・イブラヒムや事務局長のアブ・バカル・パワンチー (Abu Bakar bin Pawanchee) などムスリム諮問委員会にもシンガポール女性会議の主張に同情的な者がいた[Chew 1994: 125]。

¹⁹⁷ ロチョール (Rochor) 選出のダサラタ・ラージは、自らが提出予定のヒンドゥー教徒単婚法案の可決を待つよう提案した。ヒンドゥー教徒単婚法案は 1954 年に提出されるもヒンドゥー教徒コミュニティから反発を受け、廃案となった[LC 1955.1.28: 79-84; Chew 1994: 123]。"Bill to ban plural marriages". [SFP 1953.12.9: 5]. "One man one wife bill: Mrs. Fozdar acts". [ST 1954.1.2: 5]. 1981 年にインドのハイデラバードで死去。"Dasaratha Raj dies at 61" [ST 1981.3.5:7].

¹⁹⁸ "Marriage Law isn't Needed-Muslims". [ST 1953.12.31: 8].

定めたムスリムの婚姻法を変更」するものだとして反対を表明した¹⁹⁹。

シンガポール女性会議メンバーでもあるザハラは、イスラム法が認めている慣習を変えることは出来ないと草案に異議を表明し、「マレー人の中で離婚が多い理由は多妻婚ではない」として離婚と一夫一妻キャンペーンを結びつけるシンガポール女性会議の議論に否定的な立場を取った²⁰⁰。離婚問題を一夫多妻問題から切り離し、ザハラはマレー人女性福祉協会として、ムスリム法廷の設置による離婚問題の改善を訴えた²⁰¹。

ムスリム諮問委員会は女性団体の婚姻法改革要求には賛同しなかったが、離婚を問題とする言説には接近していった。1953年、ムスリム諮問委員会事務局長アブ・バカール・パワンチーは、これ以前からムスリム条例の改正を求めてきたことを強調し、「我々の離婚の法に欠陥がある訳ではないが、これを運用するより良い機関が必要なのは確かだ」と、ムスリムの離婚趨勢の是正のためにムスリム法廷が必要だと訴えた。シンガポール・マレー連盟 (Singapore Malay Union) 総裁モハメド・シディク・アブドゥル・ハミド (Mohamed Sidik bin Haji Abdul Hamid) も、「女性の利益のために法廷は必要だ。マレー人の中で、離婚はあまりにも一般的 (too common) だ」として、女性の権利を守るためにムスリム法廷を設置すべきとした²⁰²。

『カラム』論説においてアフマド・ルトフィも、離婚率の高さが「50%から60%に上る」としてその要因を離婚の裁定と登録を行うカーディに求めていた。アフマド・ルトフィは、カーディが和解や調停努力といった宗教的義務を怠り、収入のために容易に離婚申し立てを認めていると批判した [Qalam 1953.1: 6-8]。ムスリム法廷 (シャリーア裁判所) 設立の動きもこのような立場から歓迎し、これを植民地政府の責任で進めることを求めた。

(...) 現在の問題は、誰がこれを統括するかという点である。ムスリムなのか、それとも政府なのか。これは公的な事項であり、住人の多くに関係することだ。これまでしばしば平穏を壊す出来事が報じられてきたが、シャリーア裁判所によってムスリムのことをムスリム自身によって、特に婚姻と相続を自らの法によって管理することができるのだ。この公的性質に鑑み、シャリーア裁判所は政府が組織すべきである。政府はこれを現状のまま放置するべきではない。立法評議会のムスリム議員は政府に

¹⁹⁹ “Muslims are against one-wife bill”. [ST 1954.1.5: 4].

²⁰⁰ “Malay Wives not Against Bigamy”. [SFP 1953.5.19: 3].

²⁰¹ “Malay Women Want a Marriage Court”. [ST 1954.2.12: 5].

²⁰² “Muslim Leaders Want a New Divorce Deal for Women”. [ST 1953.11.19: 5].

考慮を求めべきである[*Qalam* 1953.11: 4]。

ここにはイスラム法を法制化し、国家制度によって運用することへの期待が現れている。離婚趨勢を問題視し、その対処のためにムスリム法廷が必要であるとする声がムスリム社会で形成される中、アフマド・イブラヒムは 1954 年 7 月の立法評議会で次のように請願した。

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でこの問題を検討した結果、カーディの法廷を設立する必要性があるとの結論に至りました。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、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、今まで動きはありませんでした。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[LC 1954.7.20]²⁰³。

グードは初めて提案を「考慮する」と返答した。1954 年 12 月 31 日、政府は「結婚と離婚についてのより良い規則を設けるため」、ムスリム法廷を設置する方針であると正式に発表した。ただし立法評議会は解散が迫っており審議の時間がないとして、新政府発足の 4 月以降に立法議会 (Legislative Assembly) で法案の審議を行うとした²⁰⁴。これを受けてムスリム諮問委員会は特別委員会を設置し、「離婚率の上昇に対処する」ことを目的とし、法廷の設置準備に入ったことを宣言した²⁰⁵。1951 年以来働きかけを行ってきたムスリム諮問委員会の嘆願が、遂に受け入れられたのである。

1955 年 4 月、立法議会選挙が行われた²⁰⁶。デヴィッド・マーシャル (David Marshall)²⁰⁷

²⁰³ “He asks for court to cut divorces”. [ST 1954.7.21: 4].

²⁰⁴ “Govt. approves Muslim marriage court-but new council must start it”. [ST 1954.12.31: 5].

²⁰⁵ “A new move to cut that high divorce rate”. [ST 1955.1.28: 7].

²⁰⁶ 1954 年、シンガポール憲法の見直しを行ったレンデル委員会の勧告に基づいて新憲法が公布され、これに基づいて 1955 年 4 月、民選枠を 25 議席に拡大し、有権者を自動登録制とした選挙が行われた。

²⁰⁷ David Saul Marshall. 1908 年 3 月 12 日にシンガポールのユダヤ人家庭に生まれた。日本占領期には北海道で炭坑労働に従事させられた。著名な刑事法廷弁護士でありユダヤ系福祉団体の長。1952 年にシンガポール進歩党に参加したが、シンガポール独立をイギリスに要求しない党の路線を不満とし、1954 年に労働戦線を結成した。1955 年選挙で労働戦線が 10 議席を獲得すると連盟党との連合内閣を組織し

率いる労働戦線は即時独立、中国生まれ住民 22 万人への市民権付与、非常事態規則の廃止、多言語主義の法制化を公約とし、25 議席中 10 議席を獲得した。残る議席はシンガポール進歩党が 4 議席、リー・クアンユー (Lee Kuan Yew)²⁰⁸率いる人民行動党 (People's Action Party: PAP) が 3 議席、連盟党²⁰⁹が 3 議席、民主党²¹⁰が 2 議席獲得し、マーシャルは連盟党との連立政権を形成して首席大臣に就任した。前年までの最大政党だったシンガポール進歩党は 4 議席とふるわず、党設立者のジョン・レイコック、ナジル・マラルらも落選した [Turnbull 1977: 255]²¹¹。他方、1955 年 7 月に行われたマラヤ総選挙では UMNO と華人協会 (MCA) およびマラヤ・インド人会議 (MIC) がマラヤ連盟党を結成して 52 議席中 51 議席を獲得し、マラヤではシンガポールを除外した形での独立が具体化して行った。

3.3. ムスリム条例 (1957 年) による婚姻法改革

3.3.1. ムスリム条例法案

1955 年 11 月、ムスリム条例法案が立法議会に提出され、12 月に公開された。ムスリム法案は全 67 条からなり、構成は以下の通りである。

第 1 部 登録 (登録官とカード: 3-5 条、登録簿と索引: 6-11 条、登録: 12-19 条)

第 2 部 シャリーア裁判所の管轄 (手続き: 22-31 条、離婚・不服従: 32-35 条、民事紛争における権限: 36-37 条、ムフティ: 38 条、総督による修正: 39 条)

第 3 部 結婚による財産への影響 (無遺言: 41-45 条、既婚ムスリム女性の財産権: 46-56 条、違反・その他: 57-61 条、証拠: 62-64 条、規則と委任: 65-67 条)

構成の上で従来のムスリム条例と大きな変化はない。特筆すべき変化は、シャリーア裁

た。シンガポールの即時独立を求めるイギリスとの交渉が成立せず 1956 年に首席大臣を辞職した。1995 年没 [Turnbull 1977: 253-254; Chan 1984: 20-26]。マーシャルの野党指導者としての活動を描いたものに [Trocki 2008]。

²⁰⁸ 1923 年、曾祖父の代からシンガポールに住む富裕な客家系華人一家に生まれた。ラッフルズ学院で優れた成績を修めたが、日本占領期に学業を中断。第二次世界大戦後にケンブリッジ大学で法学を学び、最優秀成績で卒業、弁護士資格を取得して 1950 年に帰国した。妻と共に法律事務所を開き、労働組合の顧問弁護士を引き受ける中で労働組合運動家や学生活動家と交流を持った。1954 年 11 月にラジャラトナム (Rajaratnam)、ゴー・ケンスイ (Goh Keng Swee)、トー・チンチャイ (Toh Chin Chye) らと共に人民行動党を設立し、労働組合指導者らを引き入れて大衆基盤を整えて行った。人民行動党はマラヤへの統合による即時独立、出生地主義に基づく市民権付与などを掲げた [Turnbull 1977: 251-254]。

²⁰⁹ 連盟党 (Singapore Alliance) はマラヤの UMNO および MCA の連合のシンガポール支部が結成した政党。

²¹⁰ 1954 年憲法によって中華総商会からの議員枠が廃止されたことを受け、中華総商会が設立した政党。

²¹¹ 前期の立法評議会議員は、リム・ユーホックを除いて全員議席を失った。

判所と主任カーディ職が初めて公式に設置され、これまでカーディが担ってきた離婚・不服従認定や扶養等の支払い命令権限の大半を吸い上げたことである。シャリーア裁判所の設置、管轄、手続きに関する規定はすべて、クランタン州で 1953 年に制定された『宗教・慣習参事会およびカーディ法廷条例』(Council of Religion and Malay Custom and Kathis Courts Enactment, 1953) からの規定を借用したものである。以下、修正（下線波線）・新設部分を確認する。

〈婚姻規範〉植民地総督が任命する婚姻登録官、カーディおよび主任カーディの全てについて、品行がよく適正な学識を持つムスリム男性であることが要件化された（第 3 条～第 5 条）。以下の 2 条項は新設された。即ち、後見人代理による婚姻の締結は主任カーディのみの権限とすること（第 7 条第 1 項）。カーディは後見人の要請において婚姻締結を執り行うことができ（第 7 条第 2 項）、後見人のいない女性の婚姻の場合、もしくは女性の後見人が合理的な理由によらず婚姻締結を拒んでいる場合には、主任カーディが後見人代理を務めることができること（第 7 条第 3 項）。また夫と離婚もしくは死別した女性²¹²について、待婚期間の終了前に再婚できるのが前夫だけであること、それ以外の再婚の場合には離婚証明書または前夫の死亡証明書が必要であること、前夫と 3 度のタラークによる離婚²¹³をしている場合は別の男性との結婚後に離婚していなければ前夫と再婚できないことが定められた（第 8 条）。

〈シャリーア裁判所〉カーディの決定に対する控訴は、婚姻登録官でなくシャリーア裁判所に行うこととされた（第 14、15 条）。シャリーア裁判所は総督によって設置され（第 20 条）、婚姻登録官か総督が任命するムスリム男性が議長を務めることとされた。シャリーア裁判所は紛争当事者が全てムスリムの、シンガポール全域での事案を管掌する。具体的には婚姻、ファサフもしくはタッリークによる離婚申し立て、合意に至っていないフル(Khula)離婚申し立て、婚約、婚姻の無効もしくは解消、婚資金 (mahr)、離婚扶養料 (alimony) および扶養 (maintenance)、カーディの決定に対する控訴を扱う（第 21 条）。裁判所が支払いを命令できる金額の上限は月 20 ドルから 100 ドルに引き上げられた（第 36 条）。ま

²¹² マレー語で離婚もしくは夫の死亡により寡婦となった女性を「ジャンダ」(janda) と呼ぶ。婚姻歴のある女性と初婚の女性では婚姻の際の要件が異なる。シャーフイー派では、父または男性父系尊属が後見人である場合、初婚の女性の婚姻締結には成年・未成年を問わず女性自身の同意を必ずしも要件としていないのに対し、婚姻歴のある女性（成年で非処女）の場合、女性自身の同意が要件とされる[柳橋 2001: 75-77]。

²¹³ 離婚宣言をした場合、2 回までは待婚期間中の離婚の取り消し（復縁）ができ、3 回目の離婚宣言は取り消し不可能とされる。シャーフイー派の通説では男性が 3 回分の離婚宣言を一度に行った場合や 3 回の離婚宣言を間髪入れずに繰り返した場合にも 3 度のタラークが成立する[柳橋 2001: 344-346]。

た、シャリーア裁判所の上訴機関として控訴委員会（Appeal Board）の設置が明記された（第 37 条）。

第 22 条から第 31 条は裁判所の諸手続きを定める。例えば、裁判所は総督が認めた独自の印章を使用すること（第 22 条）、使用言語をマレー語とし（第 23 条）、弁護士（Advocates and solicitors）の出廷および弁護人による代理権限を認めた（第 24-25 条）。また裁判所は証人や証言の数、状態、資格などにおいてイスラム法の規定に従うこと、その際、シンガポールで施行されている証拠法とその原則に依拠する（が、厳密な遵守は求められない）ことが定められ（第 27 条第 1 項）、証言はムスリムを拘束する形でなされることとした（同第 2 項）。虚偽の証言をした場合、法務長官に報告され、罰則は定められていない（同第 3 項）。また、裁判所の全ての審理は原則として公開される（第 31 条）。

第 32 条のファサフ、第 34 条のタッリーク、第 35 条の不服従認定については、認定主体をカーディから裁判所に変更したのみで 1955 年版の手続き規定から変更はない。即ち、イスラム法に定められた離婚の要件、例えば一定期間を超える扶養の不払いや性的不能などについて明示する表現はなく、「裁判所は (...) イスラム法の規定をみたしていると認められれば、イスラム法のもとで合法であるとの宣言もしくは命令をだす」と記されるのみである。ただしファサフ認定の手続きを踏襲する離婚形式として、タッリークに加えてフル離婚が挿入された（第 34 条）。

婚姻紛争に関して新設されたのが、夫婦間紛争の調停制度の条項である。裁判所は、夫婦間に絶え間ない諍いがあると認めた場合、イスラム法に従って夫婦それぞれの代理人（親類が望ましい）を調停者（Hakam）として任命し、イスラム法に従い調停を行わせる。調停者は当人らより離婚の権限を含む最大限の権限を移譲されるよう努力し、離婚を成立させた場合には裁判所に登録を要請する（第 33 条）。

〈財産・相続規定〉1955 年集成で取り上げた第 3 部の財産相続規定に関しては、第 46 条の「既婚女性は夫の同意の有無に関係なく財産処分権を有す」²¹⁴との文言に「彼女らが信仰するイスラム法の規定にしたがって、もしくはイスラム法の規制に服して」との但し書きが加えられた。また、ムスリムが遺言を残して亡くなった場合でもイスラム法が適用されるという条項（第 47 条）が新設された。

法案に付された説明文は、この新設の条項について次のように述べている。

²¹⁴ 1955 年条例では第 32 条。以下、法案が提出された時点で施行されている法条項については注で「～年条例の第～条」と表記し、直前の法案などに含まれていたが改訂版の法案で削除されるなどした条項については「旧～条」と言及する。

全てのイスラム法学派において、ムスリムの遺贈が葬儀などの費用を除いた全財産の3分の1まで遺贈が認められるという見解は受け入れられている。これを超えた遺贈が認められるのは、それによって権利が侵害される相続人の同意があるか、相続人が不在であるかのどちらかの場合のみである。シンガポールのムスリムの間では、無遺言の場合と同様に、遺言が残されている場合にもイスラム法の規定が適用されるべきだとする一般的感情が持たれてきた。この改正は、その社会的な要望を叶えるものである[GG 1955: 1718]。

この第47条は、法案の審議過程で最大の争点となった。1924年以来施行されてきた第41条²¹⁵は、本法案の審議で初めて問題視されたが、法案段階で特に変更はなく、附則説明文でも言及されていない。

3.3.2. 法案審議過程の議論

(1) 立法議会の議論

法案が評議された1956年2月8日、ウィリアム・グードは、離婚率の高さはカーディの婚姻登録制度の運用の問題とし、ムスリム社会が過去数年間に渡り、緩んだ婚姻行政を是正する立法を求めて嘆願してきたとした。グードは、シャリーア裁判所の設置でこれを解決すべきとの嘆願がこの法案によって実現されるとし、速やかな可決を目指すために専門委員会（Select Committee）で法案の詳細を仕上げる方針を提案した。

内務・土地・住宅大臣アブドゥル・ハミド・ジュマツ（Abdul Hamid bin Jumat）²¹⁶は、これまでの婚姻登録行政の過ちは、コーランの法を運用する規定の不在によるとして法案への支持を求めた。シンガポール UMNO のアフマド・モハメド・イブラヒム（Ahmad bin Mohamed Ibrahim）²¹⁷は、法案がマラヤですでに制定されている条例を元にしたものだと

²¹⁵ ムスリムが無遺言で死亡した場合、非ムスリムの相続人がムスリムである場合と同様に財産分与を受けることを条件に、イスラム法に基づいて遺産分与を行うとした規定。1923年改正時に導入された（1955年集成第47章では第27条）。

²¹⁶ Abdul Hamid bin Jumat. 1916年4月12日シンガポール生まれのマレー人。ラッフルズ学院で教育を受ける。1954年からシンガポール UMNO 幹事長。1955年の立法議会選挙、1959年総選挙に当選し、労働戦線政府で入閣した。シンガポール副首相（Deputy Chief Minister of Singapore: 1956-1959）、内務・土地・住宅大臣（Minister for Local Government, Lands and Housing: 1955-1959）を務めた。1959年6月からドイツ大使。1978年に死去した[Ismail 1974: 26; 50]。"A Johor candidate's Singapore story". [ST 2013.5.2].

²¹⁷ Ahmad bin Mohamed Ibrahim (1927-1962) 1927年ペナン生まれ。ペナン・フリースクールで教育

して法案への支持を表明した。

一方、野党議員や官選議員からはイスラム法制の境界をどう設定するかという質問が寄せられた。官選議員のスーザーランド (G. A. P. Sutherland) は『ロンドン・タイムズ』紙の記事を引用し、法案のムスリム定義が「イスラムの宗教を信奉する者」としかしていない点を質した。シンガポール進歩党議員のリム・クンテック (Lim Koon Teck)²¹⁸は、マジストレート裁判所での判事時代に見た戦後のムスリム離婚女性の窮状を訴え、離婚後の扶養義務を100日²¹⁹に限定せず、扶養期間を延長するよう訴えた。

無所属議員のラジャバリ・ジュマボイ (Rajabali Jumabhoy)²²⁰は、新設された第47条が個人の遺言の権利を侵害することに懸念を表明した。ラジャバリ・ジュマボイは「ムスリムであり著名な弁護士であるナジル・マラル氏がすでにムスリム諮問委員会に提案を行っている」とし、改めて専門委員会で検討するよう求めた。一方、既婚のムスリム女性の財産処分権を認める第46条に関しては、遺言を作成する年齢制限が存在せず、14歳程度の少女が遺言を残すのは不適切であるとした。

専門委員会委員に選ばれたのは、アブドゥル・ハミド、アフマド・イブラヒム、法務長

を受けた。海軍基地労働組合の書記長。組合を基盤に、1955年の立法議会選挙に出馬して当選（スンバワン地区、無所属）。1956年に人民行動党に入党し、中央執行部メンバーとなる。1959年総選挙では人民行動党議員として当選し、保健省大臣 (the Minister of Health)、労働大臣を歴任。人民行動党の中央執行部では副事務局長を務めた。1962年8月21日、労働大臣執務室にて35歳で死去[Ismael 1974: 25; 109]。本論が焦点を当てる法律家アフマド・イブラヒムとは同名だが別人である。

²¹⁸ Lim Koon Teck (1904-1984) 1904年シンガポール生まれ。ロンドン大学を修了後、法学士と弁護士資格を取得。1928年にシンガポールに戻り、裁判所勤務。1940年、海峡植民地司法職が現地生まれのアジア人およびユーラシアンに開かれると、アジア人初のマジストレート裁判所の判事（ペナン）に任命される。1955年選挙で進歩党候補者としてパヤ・レバル (Paya Lebar) 地区から当選した。1963年にはアルジュナイド (Aljunied) 地区でシンガポール連盟党から出馬するも、人民行動党議員に破れた。²¹⁹ イスラム法は3回の月経が終るまでを待婚期間とする。待婚期間中、夫には妻を扶養する義務が課される。

²²⁰ 1898年1月16日にインド西部グジャラートのカッチ (Kutch) のラカプール (Lakhapur) で生まれ、ボンベイで教育を受けた。シンガポールで4世代続くジュマボイ財閥の創始者。祖父はソマリア・アラビア間の貿易商で、ヒンドゥー教からイスラムに改宗し、ブンデル・カシム (Bunder Kassim) と名乗った。ラジャバリ・ジュマボイは1915年に兄と共同でシンガポールのマーケット通りでボンベイから輸出する綿糸、小麦粉、香辛料などを売る商店 R. ジュマボイを始めた。シンガポールには1918年1月から本格的に居住。1922年に独立し、1924年以降ジャワ・香港・ボンベイに事務所を開いてコーヒー、サゴ粉、安息香、ガンビール、籐などを扱った。1935年にインド人商工会議所を設立し、初代所長となった。第二次世界大戦中にはインドに帰国していたが、戦後植民地政府の要請によりシンガポールに戻り、商工会議所を通じて1万ドルを寄付した他、基幹産業とインド人コミュニティの立て直しに尽力した。戦後は海運業・金融業でも成功を取めた。1941年に任命された最初の市政委員会委員の一人で、戦後1946年に再び任命された。1948年から1955年までインド人商工会議所からの選出メンバーとして立法評議会・立法議会議員を務めた。1951年7月12日には行政参事会に任命される。1955年、シンガポール最初の総選挙では無所属議員として出馬し、華人有権者が大半を占めるテロック・アイル (Telok Ayer) 選挙区で選出された。1959年政界から引退。1998年11月26日にシンガポールで死去。“Spotlight on Malaysians”. [ST 1947.5.11]. “Rajabali: Enterprising trader, public contributor”. [ST 1996.10.21]. “The Autumn of the Patriarch - I never thought I'd live to be 100”. [ST 1998.1.16]. “Rajabali Jumabhoy meninggal”. [BH 1998.11.27].

官の C.H. バターフィールド (C. H. Butterfield)²²¹、ゴー・チューチュア (Goh Chew Chua)²²²、ウィリアム・グード、ジュマボイ・モハメド・ジュマボイ (Jumabhoy Mohamed Jumabhoy)²²³、ラジャバリ・ジュマボイである。専門委員会では第 47 条に関する意見が割れ、法案の期限までに結論に至らなかった。法案は期限切れとなり、翌 1956 年に一部を改正した法案が再び提出された。

(2) 専門委員会での議論 (1956 年 3 月 20 日)

以下は、第二次法案の専門委員会報告書に参考として付された第一次法案に関する専門委員会議論の一部であり、第 47 条に関する賛否の両極の議論である。1956 年 3 月 20 日、専門委員会はカーディのジュビール・モハメド (Jubir bin Mohamed)、法律家で元シンガポール進歩党議員のナジル・マラル、ムスリム諮問委員会メンバーの M. A. ナマジー²²⁴とムスリム諮問委員会副委員長のアフマド・イブラヒムを参考人として招き、聞き取りを行った²²⁵。ジュビール・モハメドはシンガポールの主任カーディを除く 11 人のカーディを代表し、後見人代理権限を主任カーディのみに与えること、調停者 (ハカム) に離婚権限を与えること、また非ムスリムにムスリムの遺産の相続を認める第 41 条の但し書きへの反対を表明した。ナジル・マラルは第 47 条に反対する立場、ナマジーとアフマド・イブラヒムは第 47 条を支持する立場から意見を表明した。

ナジル・マラルは、ムスリムの事業者らがイスラム法に従った遺言作成を強いられることは事業の解体につながるとして第 47 条に反対する姿勢を示し、ムスリムにはイスラム法に従った遺言を残す権利が保障されており、イスラム法に従って遺言を残すことを強いるに等しい同条項の必要性はないとした。マラルは資産を持つ事業者の弁護士として、事業者の間に法律の変化を求める声はないと断言し、変化を望んでいるのは相続分を増やしたいと思っている人々である、と述べた。また法案の附則解説文に異議を唱え、「ムスリムの要望」が代表性を持っているかのように語られることに疑問を呈した。

ムスリム諮問委員会のナマジーとアフマド・イブラヒムは法案の草稿者として、第 47

²²¹ 1955 年 9 月から 1957 年 7 月まで法務長官職。

²²² Goh Chew Chua (?-15 Jun 1971) は人民行動党議員。1955 年立法議会選挙でプンゴル・タンパイン (Punggol-Tampines) 地区から、1959 年総選挙でタンパイン (Tampines) 地区から選出。

²²³ Jumabhoy Mohamed Jumabhoy (1909-2012) は、労働戦線政府で副大臣 (1955-56)、商業・労働大臣 (1956-1959) を務めた。前出のラジャバリ・ジュマボイはおじ。

²²⁴ M.J. Namazie の誤記と思われる。1955-6 年のムスリム諮問委員会メンバーは M. J. ナマジー。

²²⁵ 1956 年 3 月 20 日の専門委員会議事録は、1957 年 3 月づけの専門委員会報告書の補足資料として添付されたもの [L. A. 5 of 1957]。

条を含む法案の細かな修正を検討するために召喚された。第 47 条をめぐることは委員のラジャバリ・ジュマボイ、C.H.バターフィールドが教義に従うことを強制するものだとして疑問を呈し、法案の目的は離婚された女性達の救済であったはずだと議論した。これに対しナマジーは、個人としてもムスリム諮問委員会としても第 47 条が条例に含まれるべきとの見解を示した。ナマジーは第 47 条を新条例に含むことはムスリムコミュニティの多数派の望みであると主張した。シンガポールはムスリム国家ではないという見解に対しては、法案は変化を望むムスリムに伝えるもので、その影響を受けるのもムスリムのみだと反論した。ラジャバリ・ジュマボイは「その望みは投票によって確認されたのか」、「ムスリム諮問委員会は指名と選挙、どちらの方法で構成されているのか」などと問いかけ、多くのムスリムが望んでいるとする根拠を示すよう求めたが、この質問は議長に遮られた。

アフマド・イブラヒムはムスリム諮問委員会の総意に同意しているとし、ナマジーのような強い主張は行わなかった。ただし、相続と女性の救済の問題を分けるべきでないとし、女性救済の問題と相続の問題とを切り離そうとするバターフィールドの議論に反論している。例えばバターフィールドの「ムスリムコミュニティはメンバーにムスリム法を守らせることに心を砕いているのか、それともムスリムの配偶者が極貧のなかに取り残されることを案じているのか、どちらなのか知りたい」とする質問に対し、アフマド・イブラヒムは、インドとシンガポールに妻をもつムスリム商人の例を挙げ、シンガポールとインドに複数の妻をもつムスリム商人がインドの妻にのみ財産を残すことを、現行のムスリム条例もイギリスの家族法も阻めないと指摘した。アフマド・イブラヒムは、これを「現行法の下でムスリムがムスリム法を破ることができる」事例とし、第 47 条がバターフィールドの述べる法の目的、即ち女性の救済に適うものだとした。

ナマジーとアフマド・イブラヒムはまた、アブドゥル・ハミドに促され、非ムスリムにムスリムの遺産相続を認める第 41 条にムスリム諮問委員会として異議を表明した。

(3) 『カラム』の議論

ムスリム条例法案が 1955 年 12 月に官報に掲載されると、翌年 1 月号の『カラム』論説文でアフマド・ルトフィは法案に対し 5 つの注文を行った。第一は、離婚女性の問題についてである。

この法制の目的となっている大問題の一つは、離婚と離婚（待婚期間）に付随する支

払い、また子供の養育に必要な経費の支払いに関することである。なぜなら、多くの男性はこれに責任を負いたがらず、子供は離婚女性に任せきりなのだ。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]。

法制の目的として掲げられた離婚の抑制には触れず、扶養など夫の義務を強調している点が論の特徴と言える。第二は、後見人、特に強制婚に関することで、強制婚がひとたび報じられれば論争を招くとしてムスリム諮問委員会に「十分に時間をかけて慎重な議論をする」ことを求めている。第三は控訴委員会の構成に関することで、控訴委員の人は有名かどうかではなくシャリーアの知識によって行うべきとした。UMNO 女性部が要求している女性の控訴委員の任命については相応しい人物がおらず、真にシャリーアに通じた人物が任命されれば女性への不遇は起こらないとして反対した。第四は総督による判決の修正権限について、修正は控訴委員会の助言を受けて行われるべきとした。第五は法廷での使用言語で、マレー語を使うこと²²⁶に賛同した[Qalam 1956.1: 3-4; 46]。また 1956 年 2 月号では、法案がムスリムの専門家により検討されるべきとしてマレー語版の翻訳を求めた[Qalam 1956.2: 4]。

立法議会の議論が遺言条項（第 47 条）の削除を焦点とするようになると、アフマド・ルトフィも同条項削除反対を表明する。法案が期限切れとなった後は、政府とムスリム諮問委員会が新法案での第 47 条の削除をめぐる対立していることを伝え、削除はムスリムの相続人の権利を奪うものとしてムスリム諮問委員会やムスリム団体に団結して反対するよう呼びかけた[Qalam 1956.5: 4-5]。第 47 条を削除した修正案が提出された後には、削除理由としてシンガポールがイスラム国家でないことを強調したグードに対し、「だからこそムスリム自身のためにムスリムの法を施行することを求めているのだ」と反論した。また第 47 条の削除を求めたナジル・マラルを批判した[Qalam 1956.12: 5; 7]。

3.3.3. 新法案（1956 年ムスリム条例法案）

1956 年 10 月 3 日、ムスリム条例法案が改めて提出され、1956 年 11 月 5 日に審議が行われた（以下、1956 年法案）。1956 年法案は前年の法案にいくつか修正を加えていた。最

²²⁶ これについては、英語を使用言語とする民事法廷で活動する弁護士らの間で異論があることが別の論説において明らかにされている。『カラム』はムスリムのほとんどはマレー語話者であるとし、法廷で英語を使うことに反対した[Qalam 1956.1: 5]。

も大きな修正は、第 47 条（以下、旧第 47 条）の削除である。この他、婚姻、離婚、復縁の登録の主体を「夫」から「夫と妻」とする（第 12 条第 1 項）、夫と妻の双方の同意がない場合カーディが離婚を登録できないとし（第 12 条第 3 項）、双方の合意によらないタラークは裁判所管轄とする（第 21 条第 2 項(b)）など、妻の合意を婚姻・離婚登録の要件とする改革方針が細部の改訂に示された。後者は特に、カーディによる登録を婚姻・離婚の有効性と同等と見るムスリム社会にとって、実質的な離婚の制限を意味した。しかし 1956 年法案の審議においてこの改訂が争点となることはなかった。

3.3.4. 新法案めぐる議論

(1) 立法議会（1956 年 11 月 5 日 2nd reading）

グードは旧第 47 条を削除した理由として次のように述べた。

旧第 47 条はムスリムの遺言による財産分与の自由を奪うことで個人の自由を制限するものであり、多宗教・多文化の共存する社会がこれまで受け入れてきた理念からの離脱を意味する。国家が法によりある宗教の実践を促進しなければならないとしても、それを強いてはならず、宗教の教義に従うかどうかは個々人の良心に委ねなければならない。

グードは、旧第 47 条をめぐる論争が専門委員会の作業を遅らせたとし、この論争のためにムスリム社会にとって利益となる法案の施行をこれ以上遅らせるべきでないとした。しかし、この新法案が発表された時から、ムスリムの圧倒的多数・ムスリム諮問委員会・UMNO などが旧第 47 条の維持を強く要請したとし、旧第 47 条と同等の条項を専門委員会による法案修正の際に盛り込むと確約した。他方で、第 41 条に対してムスリム指導者を含めて反対意見があることを付け加えた。

法案は再び専門委員会に付されることとなったが、争点は予め旧第 47 条に絞られていた。グードは前会期中の専門委員会の議事録を専門委員会が参照するよう求める動議と専門委員会での論点の提示を行う動議を起し、これが認められたのである。グードが示した論点は、旧第 47 条および新第 41 条に関して、①シンガポールで個人に対し、特定の宗教規範に従うことを強制するのは妥当かという理念の問題、②ビジネスの解体など、財産分与による実務面での不便さの問題の 2 点である。

旧第 47 条をめぐることは、与党議員の意見も分かれた。与党内の非ムスリム議員らは、ムスリムの遺言する権利を侵害する条項として旧第 47 条への反対を表明した。法務長官のバターフィールドは、現在シンガポールで、ムスリムは財産を自由に、即ちイスラム法に従って処分することが保障されていると強調し、法案は、財産に関して個人に与えられている権利を変更し、他のコミュニティが服していない法的障害（legal disability）を特定のコミュニティに課すものだと懸念を表明した。一方、デヴィッド・マーシャルは、遺言による恣意的な財産分与を制限して家族の福祉を守るべきとの観点から、未亡人や子どもを財産の分散から守ろうとするイスラム法を賞賛しつつも、評議会が保持する理念からの急激な離脱は、多元的社会への好ましくない影響となるとの懸念を示した。通信・公共事業大臣のフランシス・トーマス（Francis Thomas）が、近代資本主義社会でアラブ的な財産分与を厳格に追求することは不合理とし、ムスリム社会の経済的困難につながることへの懸念を表明した。

これに対し、ムスリム議員らは、ムスリム自身が求めている以上は旧第 47 条を施行すべきだと反駁した。アブドゥル・ハミドは、「シンガポールは植民地であってムスリム国家ではないのだから、ムスリム法を法制化するべきでない」とする意見に対して、キリスト教徒は法によって一夫一妻婚を強制していると反論した。また、労働戦線議員のジュマボイ・モハメドは、旧第 47 条の目的は死者の正統な相続者に然るべく相続させることであり、ムスリムの未亡人の権利を守るため、夫の恣意的な財産分与を法によって規制する必要があるとした。旧第 47 条が自由に遺言を作成する権利を侵害するとの議論に対しては、遺言によって 3 分の 1 を自由に処分する権利は保障されていると反論した。さらにキリスト教徒もまた一夫一妻婚という教義を強制されているのだという論法から、ムスリムが望み、ムスリムだけに適用される法を定めることは民主主義のルールに従ったものであると主張した。

ラジャバリ・ジュマボイは、「今ここにムスリムにイスラムの教えに従うように求める法案がある。が、同時にその法案はコーランの定め反する条項を含んでいる」と述べ、第 41 条への注目を求めた。第 41 条は、ムスリムが無遺言で亡くなった場合に非ムスリムの相続人を排除しないことを条件として遺産分配にイスラム法を適用すると定めた条項である。ラジャバリ・ジュマボイは非ムスリムを相続人に含むとする文言の削除を求め、この修正案がムスリム諮問委員会委員長のイブラヒム・アルサゴフからも同意を得ているとし

た²²⁷。また、前年の会期中に旧第 47 条に関する問題提起を行ったことでムスリムらから批判されていることに触れ、旧第 47 条に反対しているわけではないとした²²⁸。

(2) 専門委員会での議論（1956 年 11 月-1957 年 3 月）

専門委員会メンバーは前回と同様であった。専門委員会は 1956 年 11 月 28 日から 1957 年 3 月 5 日にかけて法案を審議した。1956 年 11 月 30 日付の現地新聞で法案への意見書を募集し、14 通の意見書が寄せられた。このうち 4 団体から 12 人が召喚され、1957 年 1 月 14 日、15 日に意見聴取が行われた。

召還されたのは、①タミル・ムスリム・ユニオンの代表者 2 名²²⁹、②シンガポール・マラヤラム-ムスリム文化協会（Singapore Malayalam-Muslim Cultural Association）の代表者 3 名²³⁰、③ラティーブ・マジュリス（Ratheeb Majlis）の代表者 5 名²³¹、④シンガポール法曹委員会（Singapore Bar Committee）のアトキンソン（T. E. Atkinson）とナジル・マラルの 2 名であった。ナジル・マラルは、事業主 50 名の署名を集めた A. オスマン（A. Othman）という人物の代理人としても意見書を提出していた。この他 UMNO やシンガポール在住のムスリムから計 8 通の意見書は、募集期間を過ぎて届いたために意見聴取の対象とならなかった。結果的に、参考人聴取された団体のうち法曹委員会を除く 3 団体全てがインド人ムスリムの団体となった。

前 3 団体の嘆願書は、いずれも旧第 47 条の削除に反対するものだった。第 41 条について意見書で触れるものではなく、意見聴取の場においてその条項の内容が説明されてから各団体が立場を表明した。旧第 47 条が一樣に支持されたのに対し、第 41 条に対する反応はばらばらであった。

タミル・ムスリム・ユニオンは、ムスリム事業主らの署名を集めて旧第 47 条に反対したナジル・マラルの行動や、旧第 47 条が政府の理念に反しているとした先の立法議会でのグードの発言を批判し、旧第 47 条の維持と第 41 条後半の文言の削除を求めた。マラヤ

²²⁷ ラジャバリ・ジュマボイは、アルサゴフが記した 1956 年 10 月 18 日付けの書簡を証拠として示した。

²²⁸ ラジャバリ・ジュマボイは、宗教の規則に従うかどうかは神と人、宗教と人との問題であり、公的関心事ではないとする立場を示している。なお同じ発言のなかでジュマボイは、「シンガポールはインドのような世俗国家ではなくキリスト教国家である」と述べた。これに対してアブドゥル・ハミドがシンガポールをキリスト教国とするジュマボイの見解を質すと、ジュマボイは「このような見解が正しいのか正しくないのか、政府の答えを聞きたい」と述べた。回答は得られなかった。

²²⁹ 代表者は M. I. Abdul Azeez、M. Muhammad Suleiman。

²³⁰ 代表者は A. Subair Mohamed、P. K. Abdul Kader、Mohamed Musa。

²³¹ 代表者は K.I. Muhiudeen、A. K. A. Abdus Samad、Moulavi A. Abdul Jaleel、S. M. Mohamed Thahir、K. M. Abdul Kassim。

ラム-ムスリム文化協会は、旧第 47 条を維持するべきとしたが、第 41 条については条項があてはまる宗教間結婚・改宗などが例外的であるとして重視しない立場を取った。また、ムスリムが遺言を作成することも稀であるとした。意見書に 249 人分の署名を添付したラティーブ・マジュリスは、旧第 47 条を維持すべきとの見解では一致していたが、第 41 条については、「反対する機会を待っていた」とする者と第 41 条の文言の存在を知らなかったとする者との反応が分かれた。ラティーブ・マジュリスも、遺言を作成しているのはコミュニティのうち少数の富裕な者だけであり、そうした遺言は連邦において無効と判断されたとした。

専門委員会は団体が誰を代表し、代表されるコミュニティがシンガポールを法的居住地 (domicile) とするのかどうかを質問した。いずれも、5000 人あるいはそれ以上のメンバーを擁していると主張 (タミル・ムスリム・ユニオンとマラヤラ・ムスリム文化協会はそれぞれ 5000 人のメンバーを擁しているとし、ラティーブ・マジュリスはタミル・ムスリム・ユニオンと合わせて 28000 人のインド人ムスリムを代表していると述べた) する一方、法的居住地については個々人の決断次第であると言葉を濁した。

法曹委員会のアトキンソンとナジル・マラルからの聴取は 2 日に渡った。ナジル・マラルはムスリムの多くが遺言作成とは無縁であるとしながらも、遺言を作成する自由を法が制限すべきではないとの立場を固持した。そして、旧第 47 条が施行されればムスリムの事業の多くは解体を余儀なくされ、法的混乱状態が訪れるとの危惧を示した。アトキンソンは、法曹委員会がムスリム法の施行を妨害しているとの見解が流布していることに反論しつつも、ナジル・マラルの見解が法曹委員会を代表するものとの立場を取った。

専門委員会にはナジル・マラルの態度に異議を申し立てる意見書も届いた。意見聴取されなかった意見書 8 通のうち 1 通がこれで、差出人はイブラヒム・アルサゴフである。イブラヒム・アルサゴフの意見書には「誤解に基づいて署名を提出した 50 人のうち 33 人」の事業主の署名が連ねられている。添付された手紙は、ナジル・マラルを非難して次のように述べる。「我々は 1956 年 12 月初旬に、A. オスマンという人物から、シンガポール政府がシャリーアの法に反するムスリム相続法を制定しようとしていると聞かされ、そのような法案が制定されないよう抗議するのが務めだと説得されて署名した。(…) 今、我々は真のシャリーアの相続法破壊者は意見書を専門委員会に届けた弁護士の名義でナジル・マラルであると理解している。我々はオスマンの間違った考えに影響され署名してしまった過ちを悔いている。よってここに、イスラムのシャリーア法が無傷に守られるべく、政府に嘆願

を行うものである」。つまりこれは、ナジル・マラルによる多数派工作を、同様の手法によって潰そうとしたものである。イブラヒム・アルサゴフが総裁を務めるジャミヤからも旧第 47 条の挿入を求める意見書が寄せられた。旧第 47 条を残すよう求める個人からの意見書には、ムスリムの法をキリスト教徒や非ムスリムが議論し介入することを批判し、コーランを西洋の価値観によって解釈してはならないとする過激なものもあった。また 1 通はシンガポール UMNO のもので、法廷での使用言語をマレー語とすることと旧第 47 条を施行することを要求していた。

この他、旧第 47 条に全く言及せず、カーディの権限を限定することに反対する意見書が 3 通あった。3 通はいずれもマレー語でしたためられ、後見人代理の権限を主任カーディに集中させることで、遠方での結婚式を挙げる場合にカーディに支払わねばならない礼金や交通費が嵩むこと、同日に結婚式が重複した場合カーディの到着が遅れたり時間変更を強いられたりするなど、遠方に暮らすムスリムに不便さのしわ寄せがくることを考慮するよう求めており、十数人から 200 人超の署名が同封されていた。

(3) ムスリム法案修正案

1957 年 2 月 26 日、専門委員会は法案の修正作業を行った。この段階で、立法議会でグードが確約した通り、旧第 47 条に替わる新第 41 条が盛り込まれた。新第 41 条は遺言作成の自由には触れず、遺言した人物の死後、相続人が訴えれば遺言の内容をイスラム法に沿って変更するとしたものである。

本条例の施行日以降、植民地に居住するムスリムが遺言を残して死亡し、その人物が死亡時に属していた法学派において、残された親族が遺言者の土地屋敷の分与もしくはその残余の一部を受け取る権利を有していた場合、裁判所は訴えによって (...) その法学派の規定に矛盾しないように遺言を変更するものとする (...).

遺言作成段階でその内容を規制するものから、死後の遺言内容の変更を認めるものへと変更することで、遺言を残す権利と相続人の保護という対立する論点の妥協を図ったものと言える。

旧第 47 条について妥協が成立した一方、改めて第 41 条（修正案では番号が振り直されて第 42 条となった）への問題提起がなされた。かねてより第 41 条を問題視していたラジ

ジャバリ・ジュマボイは、非ムスリムに相続権を認める条文がイスラム法に反するとして削除を求めた。グードは、第 41 条が何年も前から施行されている条項であり、ラジャバリ・ジュマボイが以前にはこの条項に反対していなかったのではないかと反論した。アブドゥル・ハミドは、第 41 条が草稿の段階で問題化されなかったことについて、暗にムスリム諮問委員会の責任を問うた。

これに対しジュマボイ・モハメドは、専門委員会で意見陳述したムスリム団体が第 41 条については混乱しており、またどの意見書も第 41 条に言及していなかったことを指摘し、第 41 条がイスラム法に反するとは言い切れないとした。グードもまた、非ムスリムとの結婚と相続についての質問を行うと見解が分かれたとし、学派によってこの問題への回答が異なる可能性を示唆した。その上で、宗教間結婚によってムスリムの親を持つ非ムスリムの子どもらが相続から排除されるべきでないとして第 41 条の但し書き削除に反対した。ラジャバリ・ジュマボイは削除への採決を要求し、賛成 1、反対 6 で削除は否決され、第 41 条は新第 42 条としてそのまま修正法案に残された。ラジャバリ・ジュマボイはなおも反対意見を報告書に添付することを望んだが、認められなかった。

(4) 専門委員会報告書

1957 年 3 月 5 日、専門委員会は報告書をまとめた。報告書はグードが原案を作成し、専門委員会内での修正を施したが、原案と修正版とでは内容が一部大幅に変更されており、専門委員会内で意見の分裂があったことを示している。

報告書は、旧第 47 条を法案に含めるか否かについての「大きな誤解」として、以下のよう述べる。

従来のムスリム条例に旧第 47 条と類似の条項が含まれていなかったにも拘らず、これを含めないことはイスラムの相続法を破るか変更する試みであると理解され、削除しないよう嘆願された。しかし、これは事実ではない。ムスリムはイスラム法に従って遺言を作る自由を常に保障されている。

これに続けて原案では以下のように続けられた。

旧第 47 条を含むことはムスリムからその自由を奪い、ムスリムはイスラム法に従って

いない限りその意思に基づく遺産配分をできないことになる。反対に、旧第 47 条を除けば自由は確保される。つまり、旧第 47 条の削除はイスラムの相続法を破壊したり変更したりすることにはならない。専門委員会はムスリムがこの自由を奪われるべきではないと考える。よって、1956 年 11 月 5 日の指示に基づく検討の結果、修正は必要ないと判断した。しかし、ムスリムコミュニティには正統な相続人が遺言によって困難に陥るとの深刻な懸念があり、それらの人々に法廷で救済を与えることを目的とした条項の追加を進言する。

この部分は専門委員会の修正過程で「いたずらに論争を拡大すべきでない」として削除された。これに替えて、提出された報告書は次のように結ばれた。

検討の結果、専門委員会はムスリムコミュニティに、正統な相続人が遺言によって困難に陥るとの深刻な懸念があることを認識した。また専門委員会は、ムスリムコミュニティの多数がイスラムの法を守らせる条文を盛り込むことを望んでいると判断した。よって、ムスリムの死後、その遺言を法廷がイスラム法に合致するよう変更することを求める条項（新第 41 条）を加えることを進言する。

(5) 立法議会（1957 年 4 月 26 日）

法案は 1957 年 4 月 26 日の立法議会を通過した。ラジャバリ・ジュマボイは「個人的には信仰は神と個人の問題」としつつも、新第 42 条（旧第 41 条）がコーランに反しているとの主張を続け、ムスリム議員にも反対を求めた。ラジャバリ・ジュマボイは非ムスリム親族の相続権を認めるとする文言の削除を求めて動議を発動したが、賛成者はなく失敗に終わった。ムスリム議員らは法案がムスリムの一般的な希望を叶えるものとして法案通過を支持する態度を示した。なかでもジュマボイ・モハメドは、ムスリム・非ムスリム間の相続を認めないことは非ムスリムの配偶者だけでなくムスリム改宗者にとっても公平性を欠くとし、第 42 条を維持することが多民族社会の良識を保つことであると表明した²³²。

²³² ジュマボイ・モハメドは、新第 42 条を支持すべき理由として以下のことを挙げた。コーランに非ムスリムの相続を禁止する章句がないこと、1924 年以来施行されているこの条項にこれまでムスリム社会の反発が起こったことがないこと、ムスリム諮問委員会が当初はこの条項に反対を唱えていなかったこと、民法の下で結婚したムスリム・非ムスリム夫婦にとって、相続が否定されるのは不当であること、イスラム法学における非ムスリムへの相続禁止は排他主義の原則からではなく非ムスリムがムスリムコミュニティに敵対しているときに政治的判断によって定められた規定であること、ムスリムへの改宗者

3.3.5. ふたつの争点の意味

ムスリム条例の法案が提出された後の争点は、法制を求める要求の中心を占めたシャリーア裁判所の設立やカーディの職権改革ではなく、法案で新たに加えられた旧第 47 条（新第 41 条）であった。専門委員会、立法議会での議論では、ムスリム社会の多数派の要望を容れてイスラム法に基づく規制を課すべきか、それとも自由主義的な植民地社会の理念の下、ムスリムに特殊な法や規制を定めることよりも、他の集団との障壁を低く止めることを優先するかが焦点となった。遺言の内容を規制するのではなく、相続人による変更申し立てを認める修正案は、植民地社会の理念からの急激な離脱を嫌いつつもムスリムの懸念に耳を傾けていることを示したい労働戦線政府の妥協の産物と言えるものであった。

他方、同条項に関するムスリム指導者間の意見の相違に焦点を当てると、イスラム法制をめぐるある変化を見ることができる。旧第 47 条は、これによって資産分散や事業解体の恐れがある富裕層を除き、多くのムスリムにとっては自らの利害に直結しないものだった。旧第 47 条の争点化には、ムスリム社会の主導権が少数の富裕層、即ちアラブ人ムスリムやインド人ムスリムから、マレー人を多数派とする持たざる一般大衆に移りつつあるという時代の変化が映し出されている。一般のムスリムらにとって旧第 47 条は、変化の指標であり、自らに課されるルールを自ら選択することを象徴するものだったのである。UMNO 議員のアブドゥル・ハミドが「民主主義の原則」を掲げて旧第 47 条の施行を求めた論理にも、代表性を問題にしてそれに反駁しようとしたナジル・マラルやラジャバリ・ジュマボイの論理にも、こうした前提は共有されている。

他方、争点として主流化しなかったものの、1956 年、1957 年両年の専門委員会で異論が示されたのが、主任カーディへの後見人代理権限の集中を定めた第 7 条であった。1955 年法案に対しては、11 人のカーディ、即ち主任カーディを除くシンガポール全てのカーディが反対を表明した。1956 年法案に対しては合わせて 350 名分近い署名が提出された。しかし、こうした反対意見は大きく取り上げられず、第 7 条は議論自体がほとんどなされないまま施行された。カーディの職権の再定義が婚姻法改革の課題に直結していることが明らかになるのは約 2 年後、ムスリム条例の改正案が提出されてからのことである。

が非ムスリム親族から相続することが認められている状況で非ムスリムの相続を認めないのは公平でないこと[SP 1957.4.26: 1655-1665]。

3.4. シャリーア裁判所の設立

3.4.1. 女性の登用とカーディへの挑戦

1955年、立法議会での議論とは別に、新設される裁判所にムスリム女性を配置することの是非をめぐる議論が盛り上がりを見せた。UMNO 女性部やムスリム青年女性協会のシラジが政府に働きかけ、ムスリム諮問委員会もこれに合意するに至った²³³。これに反対したのが主任カーディのアリ・モハメドである。アリ・モハメドは「女性は感情的だ。我々は感情が法廷の手続きに入ることを認める訳にいかない」としてシャリーア裁判所やその上訴機関である控訴委員会への女性の参加を拒否した²³⁴。シラジらは「感情的なのはカーディだ」、「ムスリムの結婚が暗礁に乗り上げているのは男性が気まぐれだからだ」と反論し、フォズダーも女性参加を後押しした²³⁵。カーディが公の場で直接的な挑戦を受けたこの論争は、カーディを緩んだ慣習の原因と指摘し、制度改革を求めてきた1950年代以降のカーディ批判言説に連なるものと言える。同じく1955年、僻地に住むムスリムらがカーディの請求する法外な料金に不満を申し立て、村落委員会（Rural Borad）が調査を始めたことも報じられた²³⁶。1956年にはシンガポール UMNO のアブドゥル・ハミドが立法議会でも「登録費用を収入源とするカーディが和解よりも離婚登録に走るのは当然」として、高すぎる離婚率をカーディの金銭的な動機に帰す発言を行った²³⁷。ムスリム諮問委員会はカーディの業務改善を目的とした講習を始め²³⁸、さらに職権乱用しているカーディを調査し、罷免するとの強い態度を取り始めた²³⁹。

シャリーア裁判所への女性登用を求めていたシラジが、実績あるソーシャルワーカーとして現実にシャリーア裁判所の調停官となるのは1960年9月20日のことであった²⁴⁰。アフマド・ルトフィはこれを歓迎して次のように述べた。

²³³ “Hear our views, say Muslim women”. [ST 1955.6.9: 4]. “A voice for Muslim women”. [ST 1955.9.7: 7].

²³⁴ “Hear our views, say Muslim women”. [ST 1955.6.9: 4]. “Men ONLY, says Kathi”. [ST 1955.12.19: 4].

²³⁵ “2 women laugh at Kathi”. [ST 1955.12.21: 4]. “Kathi Challenged”. [ST 1955.12.28: 5].

²³⁶ “Kathis accused of charging 'exorbitant' rates”. [ST 1955.7.29: 8].

²³⁷ “A DISTURBING FIGURE” move to check high Muslim divorce rate”. [ST 1956.2.9: 2]. “Muslim Divorce”. [ST 1956.2.14: 6]. [SP 1956.2.8].

²³⁸ “Lectures for kathis on family rows”. [ST 1956.6.7: 7]. 講習を行ったのはムスリム諮問委員会の3人で、当時検察副長官（Deputy Public Prosecutor）のアフマド・イブラヒム、アリ・モハメド（主任カーディ）、サイド・アブドゥッラー・ベルファキフ。

²³⁹ “Team to probe complaints against Colony kathis”. [ST 1957.7.29: 5]. 1958年にはUMNO女性部が「不服従」規定が乱用されて家を追われた女性達が困難に陥っているとの苦情申し立てを行い、アフマド・イブラヒムが調査を行うと明言した。主任カーディは「不服従」認定の権利放棄にも罷免にも反対した。“U.M.N.O. women seek 'nusz' waiver”. [ST 1958.10.8: 5].

²⁴⁰ [Report of the Registry of Muslim Marriages and the Shariah Court 1960: 1]. “A move to reduce te divorce rate among State Muslims”. [ST 1960.10.10: 3].

(...) これはムスリム社会の離婚を減らすための工夫のひとつである。以前には離婚の権限はカーディの手中のみにあり、カーディは助言を行うことはなく、ときには離婚を勧めさえした。なぜならカーディに支払われる手数料が彼らの収入となるためだ。しかし現在、カーディは政府から給与を受け取っておりその収入は婚姻と離婚の多さに関わりない。しかも離婚したい人間はしたいように離婚はできず、裁判所に申し立て、裁判所はそれを監視し調べ、助言を与える。(...) 知る限りで、彼女が赴任してから5件の離婚申し立てのうち4件が離婚から救われた。シンガポールのムスリム社会の離婚が減少する望みは大きい[*Qalam* 1960.11: 4-5]。

3.4.2. シャリーア裁判所の始動と判事の交替

カーディが公的な非難の矢面に立たされる一方、1957年4月のムスリム法案通過により、その上位機関となるシャリーア裁判所設立には青信号が灯された。1958年4月には発足の見込みと報じられた²⁴¹シャリーア裁判所はしかし、その後半年の間シャリーア裁判所判事の職に相応しい人材が見つからず、始動に至らなかった。イブラヒム・アルサゴフは、「低い給与では責任ある職に適正な人材を引きつけられない」と、政府に苦言を呈した²⁴²。シャリーア裁判所判事・同所長・婚姻登録官の兼任職が埋められたのは1958年10月のことであった。任命されたのは、シンガポール生まれでアズハル大学への留学歴を持つタハ・スハイミ²⁴³で、アフマド・イブラヒムが裁判所手続きの修習をほどこした。シャリーア裁判所はタハ・スハイミを所長として1958年11月24日に発足した²⁴⁴。

こうして正式に発足したシャリーア裁判所では、その直後から公開審理で行われた離婚係争が連日のように報道され、ムスリムを戸惑わせた。1959年1月から3月の間に少なくとも13件の離婚係争が報じられ、「モスクでの誓いを破った夫」、「重婚した妻」、「若夫婦に干渉する義母」といった見出しで婚姻に関する揉め事がセンセーショナルに取り上げられた²⁴⁵。UMNO 指導者らは裁判所に出廷するムスリム男女が「口汚く低俗」であるとして

²⁴¹ "Call to set up Shariah Court". [ST 1958.4.17: 7].

²⁴² "Muslim Board's protest at 'LOW SALARY'". [ST 1958.7.8: 5].

²⁴³ タハ・スハイミは1915年シンガポール生まれ。父は元ムスリム諮問委員会委員でパハンのムスリム・カレッジ校長を務めるファズルッラー・スハイミで、タハは長子。ラッフルズ学院を修了後、1949年から7年間カイロのアズハル大学で学んだ。帰国後カトンのイポー小道にマドラサ (Madrasah Ali-Ma'arif) を開校し、校長を務めていた。結婚して2人の息子を持つ。"Govt. picks Islam court president". [ST 1958.10.22: 4]. "First Muslim court set up in Colony". [ST 1958.11.9: 5].

²⁴⁴ [Report of the Registry of Muslim Marriages and the Shariah Court 1960: 1].

²⁴⁵ "Husband denies making vow to wife in mosque". [ST 1959.2.24: 9]. "Omar's marriage problem is solved: keep out the in-laws". [ST 1959.1.23: 7]. "3 kathis called to sort out marriage tangle". [ST 1959.3.7: 7].

批判し、ムスリム諮問委員会に報道関係者の法廷立ち入りを禁じるよう要請した²⁴⁶。

1959年2月号『カラム』誌でも、読者の質問や問題に有識者が答える「1001の問題」というコーナーにおいてシャリーア裁判所に関する報道を問題視する議論がなされた。シャリーア裁判所の審理で家庭内の秘密が公にされ、それが新聞によって広められることはシャリーアに反するのではないかとする質問に対し、回答者は同意して次のように述べた。

報道によって、夫とその家族、妻とその家族の名前が傷つけられるようなことが広められている (...) 裁判所に持ち込まれた事柄が大勢の人目に晒されるのは普通のことであり、新聞がそれを広めても国の法には違反しない。しかし、シャリーア裁判所は国の裁判所とは違う。シャリーア裁判所は夫婦の間で起こった食い違いを審理するためだけの特別な裁判所である。家庭の秘密は (...) 秘密のままにし、報道によって広められないようにするのがイスラムの教えに沿ったやり方である[*Qalam* 1959.2: 9]。

タハ・スハイミはこれに対し、シャリーア裁判所が軽んじられ、威厳を欠いていることを認め、裁判所が設備や人員不足に直面していると訴えた。「証人控え室も電話もない。守衛、受付、記録員はいない。事務官と雑用係は官房総長室からの借用だ。ムスリム諮問委員会に人員不足を訴えている一。」ムスリム諮問委員会は UMNO などからの要請を受け、試験的に報道関係者の閉め出しに踏み切った²⁴⁷が、タハ・スハイミ自身は、周囲のムスリム指導者らも審理を公開すべきとの見解であると述べ、審理の公開に積極的態度を示し続けていた²⁴⁸。タハ・スハイミは、7月21日にラジオ放送で「報道されることを恥ずかしいと感じることで裁判所に持ち込まれる係争が減る」と発言した。

8月号『カラム』誌は、この発言がイスラムの教えに従った発言ではないと批判した。アフマド・ルトフィは「シャリーア裁判所は勝ち負けを決めるのではなく和解のための努力の場であるべき」として、報道は利益にならないと述べ、ムスリム諮問委員会に報道規制の嘆願を行うことを要求した[*Qalam* 1959.8: 4]。タハ・スハイミへの批判はこれに留まらなかった。タハ・スハイミは同ラジオ放送で、他の民族と比べてマレー人の中で離婚

²⁴⁶ "A judge agrees: my court IS like a cofee-shop". [ST 1959.2.21: 2].

²⁴⁷ "Govt. may be asket to ban press from shariah court". [ST 1959.7.28: 5]. "The Shari'ah Court lifts one-day-old Press ban". [ST 1959.8.8: 7].

²⁴⁸ 連邦のムスリム指導者の一部は、報道の閉め出しに反対した。スランゴール宗教局のムスリム職員は、「無責任な夫のために係争に至ったケースが報道されることで、教育的効果がある」と述べ、「報道によって宗教の法に疎い妻達が不満を表明するきっかけがうまれる」として係争の報道を支持した。"Supress divorce news? Federation Muslims disagree". [ST 1959.7.30: 5].

が多い理由として、結婚前に相手の性格を知らないためとし、監視の下でなら海辺を散歩するなどして婚前に知り合っておくことは望ましい、と発言した。アフマド・ルトフィは『カラム』誌でタハ・スハイミの発言の一部始終を引用した上で、大衆がこれをイスラムの教えだと誤解することを危惧し、婚前に知り合うことは離婚の抑止にはならず、それがイスラムだけでなく東洋の慣習にも反するとした。

アフマド・ルトフィはタハ・スハイミへの反論として、まずタハの引用したハディースを検証した。ルトフィは、ハディースは見ることをのみを許しているのであり、会話や知り合うことまで認めていないと述べ、四法学派の一致した見解として、欲望を持って見えない、見ることによって女性と後見人が結婚を受け入れると確信できること、結婚の決意が固まっていることが「見る」条件であるとした。アフマド・ルトフィはシャリーアが結婚前に会話をしたり散歩をしたりといったことを認めたことはないとし、シャリーア裁判所の判事の発言として遺憾であるとした[*Qalam* 1959.8: 10]。

さらにルトフィは、「婚姻の法」として、婚姻が求められる度合いと婚姻上の義務との関係をイスラム法規定の五範疇である義務(wajib)、禁止(haram)、推奨(sunat)、忌避(makruh)、許容(mubah)に分類して示した。

1. 義務：結婚を望み、精力があつて婚姻しなければ姦通を犯す恐れのある者にとって婚姻は義務である。(…)
2. 禁止：姦通を犯す恐れがなく、また妻を養い婚姻上の義務を与えられない者には婚姻は禁止される。
3. 推奨：婚姻の望みがあり、姦通を犯す恐れはないが妻を養える者には婚姻は推奨される。
4. 忌避：婚姻を望むが妻を養えない恐れのある者は婚姻を忌避すべきとされる。
5. 許容：婚姻の望みを持たず子孫を望まないが、妻を養い婚姻上の義務を果たせる者には婚姻は許容される[*Qalam* 1959.8: 11]。

アフマド・ルトフィは、全ての結婚は、夫が家長としての物質的・精神的義務への責任を果たせるかどうかにかかっているとす。昨今の離婚が多い理由として宗教心が薄れ、結婚への責任感が欠如していることを指摘し、若い男女への宗教教育の大切さを説いた[*Qalam* 1959.8: 11-12]。

これに対しタハ・スハイミは婚前の男女の関係について持論を固持し、8月21日にウトゥサン・ムラユ紙で、また10月19日にはシンガポール・フリー・ペーパー紙で「シャリ

ア裁判所係争への関心の高さがムスリムの離婚を減らすだろう」²⁴⁹と述べ、報道によって係争が広まることを恥と感ずることで、ムスリム男女が離婚を思い止まるとの見解を示した。またそうした解釈について、「人間同士の関係に関する法は、その土地と時代の生活に合わせた公共の福祉に資するよう広い意味で捉えられるべき」と発言した²⁵⁰。アフマド・ルトフィはタハ・スハイミの見解が「大半の人が思うような進歩的見解ではなく、イスラムの教えに反したものだ」とし、その見解に反対するビラ 5000 枚をシンガポールのモスクで配布した。また、これらの発言がシャリーア裁判所判事としてのものであることを問題視し、タハ・スハイミの辞任を要求するに至った[*Qalam* 1959.9: 7-9]。

タハ・スハイミの見解は物議を醸し、報道によりムスリムの恥部が曝け出されることを危惧する『カラム』誌は批判キャンペーンを展開した。しかし、タハ・スハイミの在職期間は、これとは別の事件によって幕を閉じる。1960年1月に発覚した、婚姻証明書への規定挿入事件である。

3.4.3. 偽造か改革か

タハ・スハイミは、ムスリム婚姻・離婚規則²⁵¹の下で作成された婚姻証明書が印刷前の確認のために回覧されている際に、独断でタッリーク、即ち離婚条件を挿入していた。挿入されたのは、「もしも夫が3ヶ月以上連続して妻の扶養を怠った場合、妻を殴った場合、ほかの妻と結婚した場合、妻を追い出した場合、これらに妻が耐えかねシャリーア裁判所に申し立てれば、シャリーア裁判所はその申し立てを確認し、離婚を認定する」との文言で、発覚時には1000枚が印刷され、そのうち数枚が既に使用されていた。アフマド・イブラヒムはこれがムスリム婚姻・離婚規則により制定された規則でなく、法が課していない条件を課すことになる不適切なものとし、またムスリム諮問委員会がこの条件の挿入に同意していないことも問題とした。アフマド・イブラヒムは、婚姻の際に上記のような約束を交わし、合意の上で書状に加えることには何の問題もないとしつつも、「人々に押し付けるべきことではなく、自発的な合意によって行われるべきこと」と強調した²⁵²。同日中にタハ・スハイミの解任が発表され、副所長だったサヌシ・マフムドが所長代理を務める

²⁴⁹ “Publicity helps to reduce divorces”. [SFP 1959.10.19:5]. [*Qalam* 1959.8: 1; 8-12]. [*Qalam* 1959.9: 7-9].

²⁵⁰ [UM 1959.8.21; SFP 1959.10.19].

²⁵¹ ムスリム条例の下位規則 s239 of 1959 [GG 1959].

²⁵² “Marriage law shock for Muslims: 'unauthorised' clause is found”. [ST 1960.1.9:2]. “Muslim marriage certificate: what is needed”. [ST 1960.1.19:6].

ことになった²⁵³。タハ・スハイミは、問題の婚姻証明書が回収されたことに異議を唱え、次のような声明を発表した。

(...) かつての婚姻証明書にタッリークは記されておらず、カーディらが手書きで記入していた。このため書き方が間違っていたり、省かれたりしていたので、予め印刷しておくことでカーディの業務を簡易にでき、また夫達には警告になる。もしタッリークがなければ妻が離婚を得るのは容易でない。(...) タッリークの婚姻証明書への印刷はインドネシア、マラヤ連邦、他の先進的なムスリム諸国では何年も前から行われている。

タハ・スハイミは続けて、タッリークが多妻婚を抑制するための手段でもあると述べる。

ムスリムの間での高い離婚率の要因の一つは多妻婚の乱用で、これは望まぬ社会状況を生み出す。多妻婚は当事者を利する特定の条件下で認められているが、無責任で無節操な多妻婚はイスラムの教えに反する罪である。新しいタッリークはそうした多妻婚を抑制する第一歩なのだ。夫は結婚を棒に振る前によく考えるようになるだろう。法務官（アフマド・イブラヒム——引用者注）は、タッリークは婚姻証明書に記載されるべきだと同意している。しかし、ムスリム諮問委員会は合意に至っていない。

タハ・スハイミはさらに、ムスリム諮問委員会がこの直前（1959年11月）にタッリークの印刷について協議していたこと、これが合意に至らず協議が延期されていたことを明らかにした。発覚時のアフマド・イブラヒムの発言に対しては、

規則にないにもかかわらずタッリークを挿入したと言うが、タッリークを印刷しておくことの長所は明らかなのだから、上記の条件が含まれるよう規則の方を速やかに改訂すべきなのだ。私はムスリムの大半はこの婚姻証明書に衝撃を受けたりしないと考

²⁵³ “President of shariah court replaced”. [ST 1960.1.9: 2]. ただし、発覚の1ヶ月以前から裁判所長の職は公募されており、この出来事が退任の決定要因だったとは言い切れない。タハは先に述べたシャリーア裁判所の公開原則について論争に巻き込まれていたほか、親戚の女性から借金の返済を請求する民事訴訟を起こされていることが表沙汰になっていた。“Woman claims a court president owes \$11,661”. [ST 1959.8.21: 4]. “Woman teacher wins \$11,661 claim against Shariah judge”. [ST 1959.8.22: 7].

える。彼らはいつどこでも、改革を受け入れる準備がある。(…) ²⁵⁴

離婚、多妻婚に対する近代的解釈を支持する点において、アフマド・イブラヒムとタハ・スハイミの法制思想は似通ったものと見ることも可能であろう。しかし、近代的法制度としてイスラム法制改革を目指したアフマド・イブラヒムにとっては、手続き的な正当性がなければ法制度としての正当性も失われるのであり、改革の妥当性を根拠に手続きを無視したタハ・スハイミとの違いは明らかである。

1960年2月にはシャリーア裁判所所長代理を務めていたサヌシ・マフムドが正式にシャリーア裁判所所長（判事、婚姻登録官を兼務）に就任した²⁵⁵。サヌシ・マフムドもアズハル大学への留学経験者であり、1959年12月11日よりシャリーア裁判所のカーディを務めていた。サヌシ・マフムドの在任中にはムスリム条例が改正され、シャリーア裁判所の命令執行権限がマジストレート裁判所並みになるほか、シャリーア裁判所判事がマジストレート裁判官として任命されることで、ムスリムの扶養係争を金額による制限なく扱うことが可能となった²⁵⁶。

3.4.4. 離婚の減少

1957年以降のムスリムの婚姻登録数に対する離婚登録数、離婚率は以下の通りである²⁵⁷。

1957年	2303件/1192件	(婚姻登録数に対する離婚登録数の割合 51.8%)
1958年	2332件/1192件	(同 51.1%)
1959年	1953件/729件	(37.3%)
1960年	1814件/574件	(31.6%)
1961年	1560件/401件	(25.7%)
1962年	1483件/350件	(23.6%)

²⁵⁴ “Muslim marriage certificate: what is needed”. [ST 1960.1.19: 6].

²⁵⁵ [Report of the Registry of Muslim Marriages and the Shariah Court 1960].

²⁵⁶ 1960年11月10日にマジストレート裁判所判事に任命。[Report of the Registry of Muslim Marriages and the Shariah Court 1961: 1]. “Now Haji Sanusi will probe all claims in his own court”. [ST 1960.11.27: 5].

²⁵⁷ 1957年から1959年までの登録数は1960年立法議会での報告 [SP 1960.1.13]、1960年から1962年までシャリーア裁判所年次報告書による [Report of the Registry of Muslim Marriages and the Shariah Court 1960], [Report of the Registry of Muslim Marriages and the Shariah Court 1961], [Report of the Registry of Muslim Marriages and the Shariah Court 1962]。上記年次報告書では1958年の結婚／離婚登録数は2332件/1149件(49.2%)、1959年2116件/577件(27.3%)。ジャムールによると1920年代から1940年代までの10年ごとの平均結婚／離婚登録割合は53.9%(1921-1929年)、57.7%(1930-1939年)、56.6%(1940-1949年)、また1950年から1957年までの8年間を平均すると54.0%となる [Djamour 1959: 117], [Djamour 1966: 143-144]。

婚姻、離婚の登録数が共に減っているが、離婚登録数の減少幅が婚姻のそれを上回り、離婚登録割合の低下につながっている。婚姻登録数の減少の一因は、後見人代理の権限を主任カーディに限定したことによる駆け落ち婚の減少にあると考えられる。ジャムールは、1958年のムスリム条例施行以前のシンガポールはマレー半島部に比べ後見人代理による婚姻が容易で、マレー半島部から駆け落ち女性が挙って訪れていたとする。こうしたシンガポール内外の駆け落ち婚は後見人代理権限が主任カーディに限定されることで激減し、婚姻登録数に占める後見人代理による婚姻の割合は1957年の31.4%から1961年の13.7%に減少した[Djamour 1966: 145-146]。また、夫婦の同意に拠らない離婚の登録がシャリーア裁判所管轄に移ったことが離婚登録の障壁を上げた。シンガポールのムスリムがカーディによる婚姻締結と登録を婚姻の有効性の担保としてきたことは、制度の変更による婚姻・離婚趨勢への働きかけに一定の効果を持ったと見られる[Djamour 1966: 150-151]。

この離婚の急激な減少は、登録を行うカーディの実務において手続きと規範とが混同するという問題を伴って結果したものだが、離婚抑制を謳って制定されたムスリム条例は、施行の翌年から一応の効果を見せ始めたと言える。

3.5. まとめ

ムスリム条例制定の背景には、ムスリム諮問委員会からの度重なる要請に加え、女性の権利・地位向上を求める運動の高揚があった。シンガポール女性会議が宗教・民族を超えて形成され、フォズダーは単一の婚姻法の制定を強く訴えた。離婚女性の問題を訴えてきたザハラは、シンガポール女性会議設立時は幹部であったが、シンガポール女性会議が一夫多妻婚の廃止を訴え、ムスリムの離婚問題と一夫多妻婚とを結びつけることには反発した。ザハラは単一の婚姻法ではなくムスリムの離婚問題を扱うべきムスリム法廷の設置を求め、シンガポール女性会議との立場の違いを明確にした。他方、ムスリム諮問委員会はカーディによるイスラム婚姻行政の問題点を挙げ、イスラム法をより適正に運用するためにムスリム法廷の設置を求めている。その議論はムスリムの離婚趨勢をイスラム法運用の問題の一つとし、離婚抑制を主眼とするザハラ的主張とは当初は食い違っていたが、離婚率の高さへの関心が高まるなかでその相違は徐々に埋められていく。離婚率の高さ、女性の婚姻上の地位の不安定さといった問題提起は、植民地高官や英語紙に好意的に受け取られていた。こうして、離婚行政の改革を謳った1955年ムスリム条例法案はムスリム諮問

委員会、ムスリム団体、女性団体の支持を受けて提出される。

法案審議過程では、遺言作成と遺産相続に関する条項をめぐって議論が分かれた。議論は、ムスリムの多数派が望むものだとしてイスラム法適用を求める者と、多元的社会に相応しいのは現状の法であるとする者とに分かれた。この結果、妥協案が採られて法案は通過するが、後の改正で問題となった条項はさらに変更されることになる。これらの議論には、誰をムスリムと定義するのか、宗教間結婚を制度上どのように位置づけるのかといった、宗教間の境界設定という問題が付随していたが、法案に妥協が成立したこともあり突き詰めた議論はなされなかった。

法案が通過して設立されたシャリーア裁判所では、離婚を抑制する手法や女性の権利を保護する手法をめぐって、シャリーア裁判所判事を軸に多様な論争が起こった。論争は判事の解任で一端收拾されるが、シャリーア裁判所の設置が実現したことで論者たちの関心は婚姻法改革の具体的なあり方へと移行しており、元来一枚岩でなかった論者たちはこの後、シャリーア裁判所やカーディの実務をめぐって議論を繰り広げることになる。

第4章 1960年ムスリム条例改正と女性憲章の婚姻法改革（1959～1960年）

4.1. 課題の設定

本章では、改正ムスリム条例により多妻婚の制限が導入される過程を扱う。自治政府形成のために行われた1959年5月選挙は、1957年の市民権法によって新たに市民権を獲得した大衆が有権者となって行われたシンガポール初めての総選挙であった²⁵⁸。人民行動党は51議席中43議席という圧倒的多数の議席を獲得し、リー・クアンユーは首席大臣に就任した。人民行動党は住宅問題、労働問題、女性の地位の問題に取り組むことを公約としており、その勝利は一夫多妻婚廃止の実現を意味していた[Turnbull 1977: 267-270]。人民行動党政府は公約通り、非ムスリムの一夫多妻婚を非合法化する女性憲章(Women's Charter)を議会に提出した。ムスリムの一夫多妻婚を抑制する規定を導入するための改正ムスリム条例法案もこれに前後して提出されたことから、改正ムスリム条例は「ムスリム側の女性憲章」と言われた。これらの法案を草案したのが、1959年に現地出身者として初めて法務官(Advocate General)に就任したアフマド・イブラヒムである²⁵⁹。ムスリム女性らは、改正ムスリム条例で婚姻における女性の保護を女性憲章と同等に行うように求めている。他方、二つの法制が一夫多妻婚に関して異なる規定を持つことにより、改宗をどう位置づけるかに関心が集まった。以下では、ムスリムと非ムスリム別々の枠組みで、同時に組み込まれた婚姻法改革において、二つの法制の同質性が高まると共に差異が強調されていく様子を明らかにする。

4.2. 女性憲章による婚姻法改革とムスリム除外

一夫多妻制の廃止を選挙公約に掲げた人民行動党は、1960年3月に女性憲章案を立法議会に提出した。女性憲章は女性の地位や保護に関する条例の集成でもあり、多くの規定は既に施行されているものだった。この意味で女性憲章の最大の改革は「第一夫人の地位を守る」一夫多妻婚の非合法化にあった。また離婚事由の制限²⁶⁰を定め、女性の夫婦関係における地位を安定させることを狙いとしていた。与野党議員とも一夫一妻の理念そのものは支持していたが、一夫一妻婚が女性の地位向上にどれほど効果を持つのかという点では

²⁵⁸ シンガポール生まれの者、イギリスおよびその植民地の市民権を持ち2年以上シンガポールに居住する者、8年以上シンガポールに居住する者に市民権が与えられ、約32万人が市民権を獲得した。

²⁵⁹ "Inche Ahmad feted". [ST 1959.9.5: 7].

²⁶⁰ 夫婦の合意による離婚もしくは法定離婚のみが認められた。

野党議員から疑念が表明された。例えばインドネシア、フィリピン、インドにおける女性高官の存在に触れた野党議員で国連代表団も務めたシュー・ペックレン (Seow Peck Leng) 夫人は法案を「女性憲章を謳いながら、教育・政治・経済面 (賃金の男女平等など) での規定を盛り込んでいない」と批判した。この他、女性の経済的自立やそのための条件としての均等な労働賃金が必要であるとされた。これに対して与党は、平等を目指すために女性を覚醒させる第一段階として女性憲章の意義を強調して批判をかわした[SP 1960.4.6; SP 1961.3.22]。

ムスリムには女性憲章のうちイスラム法に抵触する婚姻・相続などの条項が適用されないことが選挙公約の時点で約束されており、法案へのムスリムの強い反発はなかった。与党議員ヤーコブ・モハメド (Yaacob bin Mohamed)²⁶¹は「全ての理性的人間は一夫一妻婚に賛成する」として女性憲章にムスリムが含まれないことを喜ばないと述べ、A. P. ラジャ (A. P. Rajah)²⁶²は「一夫一妻婚は全ての人が受け入れられる理念である」として、それぞれ一夫一妻婚の法制化に賛意を示した[SP 1960.4.6]。

女性憲章法案は1961年5月に立法議会を通過し、1961年9月15日に施行された。女性憲章の制定の動きに先立つ1959年12月にはムスリム条例改正案が提出されていた。法案には一夫多妻婚を抑制する手続き規定が盛り込まれており、女性憲章法案の公開に前後して議論されたことから、「ムスリム側の女性憲章」²⁶³とも言われた。ムスリムは女性憲章の適用を除外されるものの、非ムスリム男性が多妻婚を行う抜け穴としてイスラムへの改宗を行った場合の罰則が議論されるなど、ムスリム条例と女性憲章とが間接的・直接的に影響し合うことは明らかであった²⁶⁴。このため、ムスリム条例改正法案の審議では改宗問題が論点の一つとなった。また、一夫多妻婚を制限するために、多妻婚の締結権限を主任

²⁶¹ Yaacob bin Mohamed (1925-1989). クランタン生まれ。ジョホールで教育を受けた後シンガポールに移住した。ジョホールで PKMM, API で活動し、1948年にシンガポールに戻って UMNO に加わった。1958年に人民行動党に入党し、1959年総選挙で当選を果たした。国家開発省政務官 (1960)、上級国務省 (首相府: 1970-71) などを務めた。マレー人/ムスリム組織での活動や宗教知識により野党マレー人政治家、ムスリム指導者とも親交が深かった。1980年に政界から引退した [Ismail 1974: 24, 49, 104, 114]。

²⁶² Arumugam Ponnu Rajah (1911.11- 1999.9.28). スランゴール州のポートディクソンで生まれ、シンガポールのラッフルズ学院を経てオクスフォード大学に留学した。1932年に法学士を取得。シンガポールの法律事務所勤務後1936年に再び渡英して法曹資格を取得し、1938年よりシンガポールで弁護士活動を始めた。1949年に進歩党議員として市政委員会委員。1959年総選挙ではファレル・パーク (Farrer Park) 地区から出馬し当選した。1963年に議席を失い、その後立法議会および国会の議長を務めた。1966年以降シンガポール高等弁務官としてイギリス、オーストラリア、フィジーなどに赴任。1973年にシンガポールで弁護士業務を再開し、1976年から1990年まで最高裁判所判事を務めた。1984年、シンガポール大学より法学名誉博士号を授与された。

²⁶³ "That secnd wife". [ST 1960.4.30]. 女性憲章に含まれないムスリム女性らが、別の法枠組みによる保護を要求し、扶養期間の延長、多妻婚に際する責任の確認、離婚の制限などを求めたことを伝える記事も。"Muslim wives in sigapore ask for legislation to protect their welfare". [ST 1960.3.4].

²⁶⁴ "Polygamy law: Curb on Islam conversion". [ST 1959.9.28].

カーディに限定する規定が導入された。主任カーディの権限拡大、裏を返せばカーディの権限縮小の形をとった改革は、カーディの権限をめぐるイシューの拡大も招くことになった。

アフマド・イブラヒムとシラジは、1962年に東京で開かれた国際セミナーに参加し、女性憲章およびムスリム条例を女性の権利保護において最も進んだ法制として国際社会にアピールした²⁶⁵。

4.3. 1960年ムスリム条例改正による多妻婚制限と改宗イシュー

4.3.1. ムスリム条例改正法案（1959年12月提出）

1959年12月10日、立法議会にムスリム条例の改正法案が提出され、18日に公開された。改正法案の附則説明文は、改正の目的をシャリーア裁判所権限の拡大、即ち裁判所が扱う訴訟の範囲の拡大、裁判所の命令・執行権限の強化であるとした。しかし論争の種となったのは、婚姻の締結を扱う第7条に追加された第7A条であった。以下ではまずこの第7A条を確認し、次に裁判所権限の拡大にあたる改正を確認する。波線部分が改正内容である。

◆結婚の締結、登録²⁶⁶

第7A条はいかなる法、宗教、慣習および習慣のもとで婚姻している女性も本条例の下で婚姻することはできず（第1項）、いかなる法、宗教、慣習および習慣のもとで婚姻している男性も、本条例の下での婚姻は主任カーディのみが執り行うこと、その際に主任カーディがその婚姻がイスラム法の下での障害がないことを確認すること（第2項）を新たに規定する内容である。この条項は、これまで婚姻一般と区別されていなかった一夫多妻婚を、主任カーディによる固有のチェック手続きを要する特別な婚姻とし、この手続きによって抑制しようとするものである。さらに、「いかなる法、宗教、慣習および習慣のもとで婚姻している（男性／女性も...）」という文言には、イスラム法以外の法もしくは宗教の下で婚姻しており、改宗して婚姻しようとする者との含意がある。即ち、この条項は、ム

²⁶⁵ “Singapore leads in Asia in many aspects of status of women”. [ST 1962.5.26: 9]. “Practical side of equality”. [ST 1962.6.24: 11]. このときの報告書は後に『マラヤ法学評論』に掲載される。詳細は第6章参照。

²⁶⁶ この他、婚姻登録関係では、婚姻、離婚、復縁の登録について定める第12条が修正され、カーディは夫と妻の双方が合意していると納得できなければ離婚と復縁を登録しないこと（第3項）、この条項はシャリーア裁判所、控訴委員会の決定および命令に影響されないとする条項（第4項）を加えた（波線部分は改正内容）。

スリム男性への多妻婚制限のみならず、イスラムに改宗して婚姻しようとする者への法的制限も意味する。

◆裁判所権限の拡大

裁判所が扱える訴訟のうちカーディへの不服申し立ての訴えは、カーディが登録を拒んだ場合のみでなく、カーディの決定全てに対して行うことができるとされた（第 14 条第 3 項）。

また、裁判所が扱える訴訟を定めた条項（第 21 条）のうち、(d) 一定金額以内の婚資金・扶養支払い請求とする項目が 2 項目に分けられ、(d)離婚時の財産分与、(e)婚資金 (mas-kahwin)、扶養 (maintenance)、慰謝料 (matta'ah) の支払い請求が盛り込まれた（第 21 条第 2 項）。離婚時の財産分与および慰謝料規定が盛り込まれたのは初めてとなる。

裁判所に証拠・証言の調達、証人の召喚・尋問、召喚に応じない人物に対する逮捕状の発行と費用請求の権限を与え、逮捕・収監については刑事訴訟法がマジストレート裁判所に与えているのと同等の権限を行使できるとした（第 28 条）。改正前の条例は裁判所の召還に法的拘束力があると定めるに止まり、これを無視した場合の罰則は定められていなかった。

夫婦間に深刻な不和がある場合に任命するとされた調停委員会ハカムは、前述の任命条件を削除し、タラーク、ファサフ、タッリーク、フルによる離婚、もしくは不服従の認定を下す前に調停者（ハカム）を任命すること（第 33 条第 1 項）、即ち裁判所が夫婦関係に関する訴えに判断を下す前に、必ずハカムによる調停が行われることとされた。さらにハカムに離婚権限を付与するとの条項を削除し、ハカムは和解に努力し結果を裁判所に報告するとのみ規定された（第 3 項）。

また第 36 条は、タラークにより離婚された女性の離婚後の婚資金（mahr）や離婚扶養料（alimony）支払い請求についてシャリーア裁判所が民事法廷と同等の調査・調停権限を持つとする条項だったが、全面的に改定された。改正法案では、結婚している女性もしくは離婚女性による婚資金と扶養支払い請求（第 36 条第 1 項）、離婚された女性による慰謝料請求（第 36 条第 2 項）についてそれぞれ定めるものとなった²⁶⁷。慰謝料請求権が発生する離婚の形式はタラークに限定されていない。さらに裁判所は婚資金、慰謝料、子ども

²⁶⁷ 離婚扶養料（alimony）という文言は削除された。イスラム法では夫に待婚期間を超えた扶養の義務は課されないことから離婚扶養料に替えてイスラム法で認められている慰謝料（matta'ah）概念が導入されたと見られる。

の扶養および教育費の支払い、財産分与を命令できること（第 36A 条）、裁判所命令を破った場合には支払いを命じられた金額とマジストレート裁判所の定める罰金とが科されるか 6 ヶ月以内の禁固刑に処されるとされた（第 36B 条）。

4.3.2. 法案審議過程の議論

(1) 立法議会

1960 年 1 月 13 日、ムスリム条例改正案が本格的に審議された。評議会での争点は主任カーディに多妻婚締結の権限を限定すると定めた第 7A 条に集中した。なお、法案についての発言を行ったのは、労働・法務相（The Ministry for Labour and Law）のケネス・バーン（Kenneth Byrne）²⁶⁸を除き全てムスリム議員であった。

バーンは同条項がイスラム法を逸脱しないよう注意を払ったと述べ、またムスリム諮問委員会とジャミヤの諮問を経ていると説明した。与党議員は、多妻婚の制限を支持するか、多妻婚支持を明言しないものの、カーディと無節操なムスリムによるイスラム法規範の濫用が行われていることを示唆し、多妻婚締結の権限を主任カーディに限定することを支持した。野党 UMNO 議員らは多妻婚の是非には触れず、主任カーディへの権限定の是非を問い、法案を専門委員会で審議することを求めた。

与党人民行動党のヤーコブ・モハメドは、ムスリムの法において男性は複数の妻に公平に接することができない場合には多妻婚を勧めておらず、また複数の妻を養えない場合の多妻婚に警告を与えているとし、正義の観点から多妻婚はすべきでないと述べた。主任カーディにのみ権限を与えることで、イスラムに従って多妻婚を制限することができ、結果として無節操な多妻婚を阻むことができるとした。ヤーコブ・モハメドはまた、一般のカーディが婚姻の締結手数料を収入源にしているため、結婚を締結する目的でしか調査を行わないとし、政府から給与を支払われている主任カーディに権限を限定することでのみ多妻婚を抑制できるとした。同様の理由で、後見人代理の権限も主任カーディのみに与えるべきとした。同じく与党のバハルッディン・モハメド・アリフ（Baharuddin bin Mohamed Ariff）

²⁶⁸ Kenneth Michael Byrn (1913.5.13-1990.5.14). マラヤ生まれのユーラシアンで、ペナンと後にシンガポールの St. Joseph's Institution で初等教育を受けた後ラッフルズ学院を修了した。その後植民地官吏を経てオクスフォード大学に留学、法学士および学術修士を取得した。日本占領期はマジストレート判事を務める。1950 年に現地出身者の高官登用を求めて高官協会（Senior Officer's Association）を結成、1952 年にリー・クアンユーらとともに共同行動会議を設立した。共同行動会議は低給与の現地職員の昇給を求めるデモを敢行し、行政のマラヤ化を政治の主要イシューに押し上げた [Turnbull 1977: 252]。1958 年に人民行動党に入党。1959 年に人民行動党政府の最初の内閣に入閣し、労働法務大臣に就任した。1963 年総選挙で社会主義戦線（Barisan Sosialis）候補に僅差で破れた後は観光促進局および中央準備基金の局長を務めた。1972 年以降は高等弁務官としてニュージーランドやインドなどに赴任した。

²⁶⁹も、婚姻手数料を得るためのビジネスとして婚姻を締結するカーディの存在を指摘し、主任カーディへの権限の限定に賛同した。与党ブアン・オマール・ジュニド (Buang bin Omar Junid) ²⁷⁰も、多くのカーディに権限を与えれば人々はカーディの元を渡り歩き、結婚させてくれるカーディの下で結婚するだろうとし、女性が暴君のように振る舞う夫の犠牲になることを防ぐために多妻婚は最小限まで減らすべきと述べた。

UMNO 議員のアブドゥル・ハミドは、主任カーディだけでなく全てのカーディに調査と婚姻締結の権限を与えるべきとした。また、主任カーディが締結を拒んでもムスリムらにはジョホールで結婚するという選択肢があるとし、主任カーディに権限を限定する意味に疑問を示した。さらに、1957 年条例で後見人のいない女性の婚姻において後見人代理の権限を主任カーディのみに与えた条項も同じく見直すべきとの見解を示した。UMNO 議員のアフマド・ジャブリ・モハンマド・アキブ (Ahmad Jabri bin Mohammad Akib) ²⁷¹もこれに同意し、無節操な多妻婚を阻むことには理解を示しつつ、主任カーディへの権限の限定に反対した。アフマド・ジャブリは、遠隔地に住むムスリムが主任カーディの調査を受けることが困難になると理由を述べた。また、条例がシャリーア裁判所にムスリム女性と非ムスリム男性の同棲を扱う権限を与えていないことを問題視した[SP 1960.1.13]。

(2) 専門委員会

専門委員会は、アブドゥル・ハミド、バハルッディン・モハメド・アリフ、ケネス・バーン、モハメド・アリ・アルウィ (Mohamed Ali bin Alwi)、モハメド・アリフ・スラディ (Mohd. Ariff bin Suradi) ²⁷²、M. イスマイル・ラヒム (M. Ismail Rahim)、ヤーコブ・モハメドの 7 名である。

専門委員会は 1 月 18 日付けのマレー語、タミル語、英語、中国語紙に、法案に対する意見を募集する旨の広告を打った。募集は 2 月 12 日に締め切られたが、女性もしくは女性団体からの意見書が寄せられていないことを理由に 2 月 20 日、22 日に改めて広告を打

²⁶⁹ Baharuddin bin Mohamed Ariff (?-1961). 元『ウトゥサン・ムラユ』記者で人民行動党議員。1959 年総選挙にアンソン (Anson) 地区から当選。1961 年 4 月 20 日逝去。

²⁷⁰ Buang bin Omar Junid. 元 UMNO 議員。後に人民行動党に移籍、1959 年総選挙で当選 (Kallang 地区) した。保健・法務政務官(1961-1963)、副首相政務官 (1963-1968)などを務めた。シンガポール総合労働組合 (Singapore General Employees' Union) の事務局長 (1960)、シンガポール船員組合総裁 (1972) を務めるなど労働運動指導者でもあり、自らをマレー人指導者ではなく全ての民族の指導者と任じた。1970 年に政界を退く [Ismail 1974: 24, 103, 113]。

²⁷¹ Ahmad Jabri bin Mohammad Akib. UMNO 議員。1959 年総選挙で当選 (Southern Islands 地区)。1960 年にシンガポール UMNO 幹事長となる。1963 年シンガポール連盟党から出馬し、落選した。

²⁷² Mohd. Ariff bin Suradi. 元シンガポール電話局労働組合の組合長で、1958 年に人民行動党入党。1959 年総選挙で当選した [Ismail 1974: 26, 104, 114]。

ち、またラジオでも意見書の募集を行った。この結果、3月21日までに13の団体と個人から意見書が寄せられた。意見書差出人および参考人の構成は、1956年の専門委員会から大幅に変わった。意見書を送ったのは以下の個人／団体である（団体は数字を○で囲んで表記）。

1. M. K. シャリフ (M. K. Shariff) ²⁷³ (マレー語)
- ② モハメド・ヤティム・モハメド・ドホン (Mohd Yatim bin Mohd Dohon) ²⁷⁴ (英語)
- ③ 汎マラヤ・イスラム政党 (PAS) (英語)
4. アルサゴフ (英語、欠席)
5. スレイマン・シラジ (Sulaiman bin Haji Siraj) (マレー語)
6. サイド・オスマン・B. A. ラフマン・ヤフヤ (Syed Othman B. A. Rahman bin Yahya) ²⁷⁵ (マレー語)
7. オン・モハメド・アミン (Onn bin Mohd Amin) (マレー語、欠席)
8. モハマド・ジザン・モネル (Mohamad Jizan bin Monel) (マレー語、欠席)
9. アリ・アミン (Ali bin Haji Amin) (マレー語)
10. シャイフ・マアルフ・モハメド・ジャルホム (Shaikh Maarof bin Mohd Jarhom) (マレー語)
- ⑪ ムスリム福祉協会 (英語)
12. モハマド・オマール (Mohamed bin Omar) (マレー語)
- ⑬ ムスリム青年女性教会 (Persatuan Pemuda Islam Singapura: Young Women Muslim Association)、シンガポール女性芸術協会 (Persatuan Seni Drama Wanita Singapura)、PAS 女性部シンガポール支部、その他の女性 (英語)

団体を代表するものよりも個人による意見が多く(9人)、このうち8人はマレー語を用いていた²⁷⁶。マレー青年文学協会、汎マラヤ・イスラム党 (PAS) といったマレー人団体・政党を含めると、13のうち10の個人・団体がマレー人の立場から嘆願を行っていることになる。専門委員会は3月から4月にかけて計11回に渡り参考人聴取を行い、10組から

²⁷³ John Ambulance Headquarters 事務員。

²⁷⁴ マレー青年文学協会 (Persatuan Persuratan Pemuda Pemudi Melayu) 代表。

²⁷⁵ 元警察官でマレー女子学校 Malay Girls School (在 Scotts Road) 警備員。

²⁷⁶ 複数の意見書を送っている人物もいるため、ここでは人数を単位に記す。

意見を聴取した²⁷⁷。

ここでも、多妻婚の調査・締結の権限を主任カーディに限定することの是非が議論となった。加えて、1957年条例第7条としてすでに施行されている後見人代理の権限を主任カーディに限定することにもあらためて賛否の意見が寄せられた。第7A条に関連した意見として、女性の改宗による婚姻解消というイスラム法の規定を反映すべきとの意見が集中した。シャリーア裁判所の権限を拡大する条項にはほとんど反応がなかったが、法案が与える管轄を不十分とし、駆け落ち婚や婚姻外の同居への罰則などをシャリーア裁判所が扱うべきとする意見が少数あった。また、第42条への削除要請がイスラム政党から寄せられた。

カーディの権限と後見人代理、多妻婚

多妻婚の調査と締結の権限を主任カーディに限定することが法案の眼目の一つであるが、専門委員会での聞き取りで同程度争点となったのが、後見人を持たない女性の後見人代理権限の限定の是非であった。後見人代理の権限は、駆け落ちによる結婚を防ぐ目的で、1957年ムスリム条例により主任カーディに一元化されていた。この権限の限定の是非を論じる論拠の一つが、都心部の遠方に居住するマレー人らが表明した不便さの問題であった。しかし、不便さを理由とする場合でも、後見人代理と多妻婚とは別の立場をとる論者も多かった。以下、順に整理する²⁷⁸。

不便さを理由として多妻婚の調査・締結権限を全てのカーディに開放すべきとしたシャイフ・マアルフ・モハメド・ジャルホムは、一日に何組もの結婚式が挙げられる場合を例にとり、主任カーディを待つために結婚式が遅れてしまうことを望ましくないとした[L.A. No. 14 of 1960: C21]。意見書を送ったが委員会の聴取に出席しなかったオン・モハメド・アミンも、意見書で「主任カーディへの限定は不公平で不便」としている[L.A. No. 14 of 1960: B9]。同じく意見書のみを送ったモハメド・ジザン・モネルは、全てのカーディが多妻婚の取り扱いを行う権限と後見人代理の権限を与えられるべきとしている[L.A. No. 14 of 1960: B10]。

多妻婚の取り扱いは全てのカーディに開放すべきだが、後見人代理についてはシャリー

²⁷⁷ 意見聴取を行ったのは3月9-11日、16-18日、23日、24日、30日、31日、4月1日の11日間で、専門委員会は4月21日に報告書を提出するまでに意見聴取を含め15回の会合を持った。報告書は168ページに及ぶ大部となった[L.A. 14 of 1960]。

²⁷⁸ 以下、意見書からの引用は議事録のページ構成に従い、B+ページ数、意見聴取議事録からの引用はC+ページ数で引用元のページ数を表記する[L.A. No. 14 of 1960]。

ア裁判所がより厳しい基準で認定を行うべきとの立場をとる者もいた。上述のシャイフ・マアルフ、そしてムスリム福祉協会会長のミルザ・アブドゥル・マジドがこの立場をとる。マジドは、後見人のいない女性の結婚については、主任カーディさえも寛容すぎるの心配があると述べた。マジドは、後見人の問題はその重要性に鑑み、シャリーア裁判所が正式な記録を取って厳格に審理するべきであるのに対し、多妻婚の重要性はこれに劣るとした。よって、多妻婚については全てのカーディに多妻婚の調査・締結の権限を与えるべきとした。シャイフ・マアルフは親の合意がない結婚においても駆け落ちに走らずシャリーア裁判所で正しい手続きを取るべきとして、後見人代理はシャリーア裁判所で扱うべきとした。シャイフ・マアルフはまた、駆け落ちは禁固刑に値する避けるべき行為とする一方、対等性の問題 (*kufu*)²⁷⁹を批判し、ムスリムであれば民族を問わず結婚できるよう男性に機会を与えるべきと述べた。シャイフ・マアルフやマジドは、法制による多妻婚条件の厳格化に賛同した上でのものである。これに対し、PAS は、主任カーディに調査と多妻婚締結の権限を集中する方策が、一夫一妻制をムスリムに押し付けようとするものであるとして批判し、多妻婚を規制しようとする政策自体に反対した[L.A. No. 14 of 1960: C54, C92-98]。

他方、後見人代理による婚姻締結権限を主任カーディに限定すべきでない、という者もあった。サイド・オスマン B. A. ラフマン・ヤフヤは、多妻婚を「少数の金持ちが宗教的理由ではなく欲望のために行う」と見る立場から、主任カーディがよく条件を確認する必要があるとして権限の限定に賛同する一方、後見人のいない女性の婚姻を主任カーディに限定することは、ムスリム住民に不便さを強いることになるとして権限の限定に反対している[L.A. No. 14 of 1960: C64-69]。アリ・アミンも、多妻婚よりも後見人代理での権限定を問題視し、後見人代理が必要な結婚式が一日に複数件行われた場合を例に、人々に強い不便さを強く訴えた[L.A. No. 14 of 1960: C12, C19-20]。

多妻婚をめぐる主任カーディ権限は、住民の不便さの観点から議論する者が多い。言い換えれば、多妻婚に何らかの制限を課すことの是非よりも、その方策によって住民が被る不便さの是非に重点が置かれていたということである。後見人代理の問題は、後見人が合意していない婚姻、即ち駆け落ち婚をめぐる問題として 1950 年代以降関心を集めてきた。

²⁷⁹ 女性是对等な身分、経済状況、社会的地位を持つ男性にのみ嫁ぐことができるとする規定。1950 年代以降のシンガポールのムスリム社会では、アラブ人ムスリムは預言者の子孫を指すサイドやシャイフ（女性はシャリファ）を名乗っており、「対等」でないマレー人男性とアラブ人女性との結婚は好ましくないとされていた。マレー人男性とアラブ人女性との駆け落ち婚に対し女性側の親が「対等性」を根拠の一つとしてシャリーア裁判所に訴え出る事例もあった。“Syed Abdullah A-Shatiri v. Shariffah Salman”. [MLJ 1959.25].

後見人代理の権限については、駆け落ち婚を規制するという観点から権限の限定に賛同する論者と、不便さの観点から反対する論者とに二分された。先のムスリム条例法案が議論されていた 1955 年以降、遠隔地に住むムスリムらから不便さや費用の高額化を懸念する反対表明がなされていたが、こうした表明は一方的なものに止まり、専門委員会でも立法議会でも議論されることはなかった。

改正法案に対して多数寄せられたこの不便さへの不満に対し、専門委員会は、多妻婚と後見人代理による婚姻の事前調査の権限のみ主任カーディに限定し、婚姻締結はカーディ全員に開放するという代案を提示した。多妻婚権限の開放を訴えていたシャイフ・マアルフと後見人代理権限の開放を訴えていたサイド・オスマンはそれぞれこの代案に満足の意を示した。一方、PAS は調査権限を主任カーディに限定することにも反対を貫いた。

カーディの権限の限定、それによる不便さに対する不満の吐露が議題の中心となった背景には、婚姻や離婚認定にカーディを不可欠とするマレー人社会の習慣があったと考えられる。アフマド・イブラヒムは専門委員会でカーディの存在は婚姻締結に不可欠ではないと繰り返し強調したが、これはカーディの権限伸縮を手段とした婚姻法改革が、まさにその手段の正当性・妥当性において挑戦されたことを表わしている。

女性の改宗と結婚

改正法案が追加しようとした第 7A 条第 1 項は、すでにいずれかの法、宗教、慣習のもとで婚姻している女性がムスリム条例の下で婚姻することを禁止する。この条項に対し、非ムスリム女性がイスラムに改宗した場合、改宗前の宗教の下での結婚は自動的に解消され、ムスリム女性がイスラムから改宗した場合、イスラム法の下での結婚もまた自動的に解消されるとの立場から、修正を求める意見が提示された[L.A. No. 14 of 1960: B6, B10]。

サイド・マアルフは改宗の前に婚姻を解消するといった措置を取るべきとの意見に同意しながらも、手続きが改宗を阻むものではなく、仮に既婚の非ムスリム女性が改宗した場合、イスラム法の下でそれ以前の婚姻が解消されることはイスラム法が与えた権利であると主張した。また、ムスリム青年女性協会のシラジら女性活動家も、第 7A 条第 1 項による婚姻制限は既婚の非ムスリム女性が改宗してムスリム男性と結婚する権利を奪うとして強く反対した。

第 42 条批判の再燃

1957年ムスリム条例の審議過程で、ラジャバリ・ジュマボイが削除を求めていた第42条への削除要求がPASから出された。法務官のアフマド・イブラヒムも同条項の削除に賛同し、専門委員会での法案修正段階で第42条が削除された²⁸⁰。

(3) 政府側のイスラム法専門家と修正原案

専門委員会議長は、委員会での審議を踏まえ、3月25日付で改正法案への修正原案²⁸¹を下記のようにまとめた[L.A. No. 14 of 1960: C170-172]。修正は意見書・意見聴取で強い異論が示された部分に集中しており、ムスリムの意見を反映しようとする意図が読み取れる。

(1) 後見人代理と多妻婚について、(i) 事前の調査を主任カーディもしくはシャリーア裁判所判事、もしくはその目的で任命された委員会に限定し、(ii) 調査の結果、婚姻に法的な障害がないと認定された場合証書を発行し、(iii) その証書があることを条件に、全てのカーディに婚姻締結を認める。

(2) 離婚について、夫婦双方の合意に基づく離婚の場合にもシャリーア裁判所での手続きを必須化し、ハカムによる調停の機会を設ける。またファサフ、タッリーク、フル離婚の申し立てをシャリーア裁判所に限定するよう条文を修正する。

(3) 婚資金を500ドル以上と規定する。慰謝料の支払い期間と金額を一定以上とし、月ごとに受け取れるよう規定する(実質的な扶養手当とする)。これは参考人のマジドが性急な離婚の抑止策として提案していたものである。

(4) ムスリム男性と結婚しているムスリム女性がイスラムから改宗した場合、男性側が離婚を登録すること、非ムスリム男性と結婚している非ムスリム女性がイスラムに改宗した場合も民法によって離婚するまでムスリムとして他の男性と結婚することを認めないとする。これは、改宗それ自体が改宗前の婚姻の解消になるとする参考人らの主張に対し、改宗前の婚姻は手続きを踏まなければ法的に解消されないとする法制状況を示すものである。

シャリーア裁判所判事の回答

²⁸⁰ この他、次のような提案・要求が出された。1. シンガポール市民でない夫が居住地に帰った場合の妻への扶養支払い、2. 裁判所での活動はカーディアニ派以外の学派の弁護士とすること、3. シャリーア裁判所によるザカート・フィトラ徴収、4. (婚姻・離婚)登録料の減額、5. (離婚抑制を目的とした)婚資金の増額、6. シャリーア裁判所による子の監護権者の決定、7. 駆け落ち婚への罰則制定、8. シャリーア裁判所での偽証への罰則制定、9. 婚姻外の男女による同棲のシャリーア裁判所での取り扱い、罰則制定。以上、多くはシャリーア裁判所の管轄の拡大を求めるものだった。

²⁸¹ ここでは正式に立法議会に提出した修正案と区別するため、修正原案とする。

修正原案は、イスラム法に反する内容であるかどうかをイスラム法専門家、主任カーディのアリ・モハメド、シャリーア裁判所判事のモハメド・サヌシ・マフムド、法務官のアフマド・イブラヒムの3名に諮られた。

モハメド・サヌシ・マフムドとアリ・モハメドは、修正原案のうち(1)後見人代理、多妻婚におけるカーディの権限についての条項修正²⁸²と(2)離婚の条項修正²⁸³を必要ないとし、(3)婚資金と慰謝料²⁸⁴、(4)改宗に関する修正原案はイスラム法に反する²⁸⁵との見解を一致して示した。修正原案(1)については次のような提案を行った。(1)多妻婚の調査・締結については調査を主任カーディに限定し、婚姻締結は全てのカーディが行うとする修正を認める。ただし、後見人代理による婚姻締結ではこの仕組みは適用されない。後見人を代理して婚姻を締結するカーディ自身が婚姻に障害がないことを確認し納得しなければ婚姻を締結すべきでないというのがこの理由で、後見人代理による婚姻の場合には条例通り調査と婚姻締結を主任カーディのみが担うこととされた。

アフマド・イブラヒムの回答と修正案

アフマド・イブラヒムは、文書と口頭で専門委員会の修正原案に対する回答を示した。意見書は(1)カーディの権限、(2)後見人代理、(3)多妻婚、(4)改宗による結婚への

²⁸² 専門委員会は、多妻婚の事前調査権限を主任カーディに限定することがイスラム法に反することになるのかを繰り返し確認した。主任カーディのアリ・モハメドは、国家元首(Ruler of the State)が自らの代理として主任カーディを任命することによって、特定のカーディに特定の権限を与えることができるとした。また国家元首による任命で生じるカーディの権限は、その国家がイスラム国家でない場合でも正統性を持つとした。主任カーディは、これまでに任命されてきたカーディたち自身が多妻婚の事前に調査を行うための水準を満たしておらず、イスラム法に反していたとし、これらのカーディが締結した婚姻(多妻婚)は有効であるが、カーディの資質という観点では彼らが行ってきた多妻婚調査はイスラム法が許容するものではないと見解を述べた。よって、ムスリム条例改正によって国家元首が主任カーディのみに多妻婚の調査権限を与えることはイスラム法にも制定法にも叶っていると、さらに条例が施行されないとしても主任カーディにその権限が限定されるべき、というのが主任カーディの見解である[L.A. No. 14 of 1960: C143-147]。

²⁸³ 合意に達していない困難な離婚係争には裁判所の命令や決定が必要だが、夫婦が合意している離婚はシャリーア裁判所の負担を軽減するためカーディに任せるべきとした。またカーディらも離婚登録の前に調停努力をするよう既に指示を受けているとして合意のある離婚をハカムの対象とする必要性を退けた。また離婚を望む女性がカーディからファサフ、タッリク、フルによる離婚裁定を受けることを禁じる新規定は、現状の条項が既にシャリーア裁判所のみにもその権限を付与しているため必要ないとした[L.A. No. 14 of 1960: C174]。

²⁸⁴ 婚資金は双方の同意によって金額が決まるものであり、法によって金額を定める必要はなく、また、慰謝料を扶養に置き換えることはできない(できるとすれば、国家のイスラム法の最高権威、ムフティによる承認がある場合である)とされた[L.A. No. 14 of 1960: C174]。

²⁸⁵ 女性の改宗問題については、妻がイスラムから改宗した際に夫に離婚登録するよう強制することはイスラム法に反しているとされた。他方、イスラムに改宗した女性に民事法廷で離婚認定を受けなければムスリム条例の下で婚姻できないとすることはイスラム法に反していたが、ムスリムと非ムスリムの間で、改宗による新たな婚姻締結をさせないよう協定を結ぶことが許されているとした[L.A. No. 14 of 1960: C174-175]。

影響、(5) 離婚、(6) 婚資金、(7) 扶養、(8) 相続の 8 部構成をとり、修正原案への回答と、専門委員会による意見聴取で提起された問題点への回答とを含んでいた。以下で修正原案と専門委員会での争点に対するアフマド・イブラヒムの見解を意見書[L.A. No. 14 of 1960: B19-B29] の構成に沿って確認する。

(1) カーディの権限

婚姻の締結や離婚認定の権限がカーディに本来的に備わっている (inherent) ものではなく、カーディを任命し管轄を定義する国家元首 (Ruler of the State) にその源泉があるとし、カーディの権限を植民地政府もしくは自治政府の下で与奪することの正当性を強調した²⁸⁶。アフマド・イブラヒムは、マラヤ連邦と比較しつつシンガポールにおけるカーディ制度の歴史を振り返り、カーディの権限が植民地の条例によって与えられ、定義され、またその改正によって拡大されてきたこと、即ちカーディの権限が時代ごとの植民地法制に起因するものであったことを明らかにする。そして 1957 年ムスリム条例の制定によって、ファサフ認定、タッリーク認定、不服従認定など、これまでカーディに与えられてきた権限の多くが奪われたことの正当性を強調した。アフマド・イブラヒムは、現在カーディらはこれに従い、既にファサフ、タッリーク、不服従認定を行っていないが、曖昧さを払拭する必要があると考えるなら以下の項目をカーディ任命の条項 (第 4 条) に追加することを勧めるとした[L.A. No. 14 of 1960: B19-20]。

第 4 条第 7 項「主任カーディおよびカーディらの管轄、権威、権限は本条例によって付与される。ただし、本条例によって与えられた権限の行使を国家元首 (Yang di-Pertuan Negara)²⁸⁷ が任命状の文言によって制限できるものとする。」

(2) 後見人代理

シャーフィイー派法学において婚姻の締結に不可欠なのは後見人であってカーディでないことをまず強調する。ここでもトレンガヌ州の 1955 年イスラム法施行条例、スランゴール州の 1952 年イスラム法施行条例など連邦の法制を引き、後見人に婚姻締結の権限が

²⁸⁶ この意見書を踏まえた専門委員会での聴聞では、カーディの権限が国家元首の任命に由来するとの言明がイスラム国家でなくても当てはまるかと質問された。アフマド・イブラヒムは、「あるイスラム法学者の見解」として、政府がムスリムの法の施行を認め、運用のための制度整備を行っているという意味で、シンガポールをムスリム国家と捉えることは可能であるとの立場を示し、政府がカーディを任命する正統性があるとした[L.A. No. 14 of 1960: C156-157]。

²⁸⁷ 国家元首 (Yang di-Pertuan Negara) とは、シンガポールの自治開始に伴い設けられた長の称号。シンガポールが単独で独立した 1965 年には大統領に変更された。

与えられているというシャーフィイー派法学の規定が定められている²⁸⁸とする。アフマド・イブラヒムは、マラヤ連邦では女性が通常居住している村で婚姻が行われることに触れ、これによって「女性と後見人は十分保護されている」とする。なぜなら、後見人のいない女性が後見人代理を複数のカーディの中から選択する余地がないためである²⁸⁹。アフマド・イブラヒムは、主任カーディに後見人代理の権限を限定する目的は、シンガポールにマラヤ連邦と同様の状態を実現するためであるとする。不便さという観点からの批判については、少しの計画性と理解によって解決する問題であると反論し、主任カーディが1959年に締結した婚姻669件のうち後見人代理を務めた婚姻が実に438件に上るという実績を強調した。ここでも、ムスリムの婚姻に不可欠なのはカーディではなく後見人であり、カーディに婚姻を締結する本来的 (inherent) な権利があるわけではないと強調する。

調査と婚姻締結の権限を別々のカーディに分けるという修正原案に対しては、後見人代理の権限とは婚姻を締結する権限であり、この権限を持つ人間が花嫁の後見人として婚姻に法的な障害がないことを確認する義務があるとして否定的な見解を示した[L.A. No. 14 of 1960: B20-22, C158-159]²⁹⁰。

(3) 多妻婚

アフマド・イブラヒムはコーランの多妻婚に関する章句（英語訳）を引用し、導き出される4つの解釈を紹介する。第1はマラヤ連邦でも従われている「保守正統的見解」で、多妻婚は男性自身が複数の妻に公平にできると判断する限り阻むべきでないとするものである。第2はエジプトの改革派ウラマー、モハマド・アブドゥが提唱し、シリアおよびアラブ連合共和国²⁹¹で採用されている「革新正統的見解」で、複数の妻への公正さを個人の良心に委ねず、婚姻の登録前に法廷が確認すべきとするものである。第3は「非正統的見解」で、コーランは真に多妻婚を禁じているとするものである。第4は「歴史的見解」で、

²⁸⁸ 例えば1952年スランゴール州イスラム法施行条例で婚姻の締結を定める第121条第1項は「婚姻はスルタンが任命した人物によってムスリム法とマレー人の慣習に従ってのみ締結される。ただし、後見人が存在する場合にはその後見人がイマームの面前においてその同意を得て婚姻を締結することが認められる」と定める[GG(FMS) 1952: No.3]。

²⁸⁹ (1)で示したマラヤ連邦との比較において、マラヤ連邦でのカーディの管轄が任命状により特定の地区に限られていることも指摘している。マラヤ連邦で州全域を管轄とするのが主任カーディだけであるのに対し、シンガポールでは地区ごとに任命されているカーディが実質的にシンガポール全域に管轄を持つ[L.A. No. 14 of 1960: B19]。これにより、地区の特定のカーディによらず婚姻締結や離婚認定を引き受けてくれるカーディを選択できるという状況が生まれている。

²⁹⁰ シャリーア裁判所判事のモハメド・サヌシ・オスマン、主任カーディのアリ・モハメドらと同見解。

²⁹¹ アラブ連合共和国(United Arab Republic)は1958年にエジプト共和国とシリア共和国との連合国家。1961年にシリアが脱退し解体した。

多妻婚が許されたのは戦争によって多くの孤児と未亡人が出た時のみであるとし、現代世界での多妻婚は禁じられているとするものである。アフマド・イブラヒムは、シンガポールで提案されている改正案は第 2 の「革新正統的見解」に沿ったものであるとした上で、改正案の文言をイスラム法に沿った内容にするための下記修正を提案した[L.A. No. 14 of 1960: B22-24]。

第 7A 条第 2 項の（既婚男性の婚姻即ち多妻婚を）主任カーディが調査しイスラム法に即した障害がないと確認した上で締結するとの文言を削除し、(a) 主任カーディの同意書を以て花嫁の後見人もしくはカーディが（締結する）、もしくは (b) 主任カーディが締結するとの文言を加える。

第 7A 条に以下の第 3 項を追加する。主任カーディは第 2 項での婚姻を締結するか婚姻への同意書を発行する前に、その婚姻にイスラム法に即した障害がないかどうか調査し確認する。

修正原案の提案通り、多妻婚の調査と婚姻締結とを分割し、主任カーディの権限を多妻婚が条件を満たしたものであるかの確認に限定する修正である。

専門委員会は、参考人の間に不便さへの不満が共有されていたことを挙げ、後見人代理と多妻婚の締結を務めるカーディを増やすべきではないか、とアフマド・イブラヒムに問うた。これに対しアフマド・イブラヒムは、主任カーディ自身がそれ（不便さ）を否定しており、不満は差し迫ったものではないとの見解を示した。また、不便さの訴えに伴う改正は、ムスリム諮問委員会に検討を要請してから議論すべきとした[L.A. No. 14 of 1960: C159-163]。

(4) 改宗による婚姻への影響

アフマド・イブラヒムはまず、シャーフイー派の規定を紹介し、修正原案の改宗に伴う離婚手続きの規定がイスラム法に反していると明言する。ただし、イスラム法の文言に完全に従うことは困難であるとし、インドにおけるイスラム法運用の状況をインドでの判例法を引いて紹介する。それによると、改宗による婚姻への影響は、夫がイスラムから改宗（棄教）したとき、妻がイスラムから改宗（棄教）したとき、夫がイスラムに改宗（入信）したとき、妻がイスラムに改宗（入信）したとき、の 4 パターンに分類される。夫が

イスラムから改宗した場合、ムスリムの妻との結婚は解消される。妻が改宗した場合、古典的な法によれば婚姻は解消されるが、改宗が離婚の手段として多用されていたインドでは 1939 年の法制により改宗自体は婚姻の解消とならず、妻が（他宗教からの）改宗者で、元の宗教に改宗した場合のみ婚姻が解消されるとされた。また、夫妻のどちらかがイスラムに改宗した場合も、例外はあるものの、改宗それ自体によって婚姻は解消されないとする判例が定着していると指摘した[L.A. No. 14 of 1960: B24-27]。

アフマド・イブラヒムは、非ムスリムの既婚女性がイスラムに改宗してムスリム条例の下で結婚することを禁じた第 7A 条の規定はシンガポールに存在する法を明示しただけのものとし、イスラムに改宗しても民事婚姻条例やクリスチャン婚姻条例の適用を免れるものではないとした。この文言の意図をより明確に示す目的で以下の修正を提案した。

第 7A 条第 2 項（修正前）「いかなる法、宗教、慣習の下で結婚している男性も、本条例の下で結婚しようとする場合、主任カーディが調査し、イスラム法に即した障害がないと確認した上で締結する」

第 7A 条第 2 項（修正後）「いかなる法、宗教、慣習の下で結婚している男性も、本条例の下で結婚しようとする場合、主任カーディが調査し、イスラム法およびシンガポールで施行されているその他の制定法に即した障害がないと確認した上で締結する」

さらに、第 7A 条 1、2 項で用いられている「いかなる法、宗教、慣習の下で結婚している（男性／女性も...）」という文言について「ムスリム法に矛盾した文言の制定が望まれないならば」これを削除し、「イスラム法の規定の下で」と訂正することが可能であるとした[L.A. No. 14 of 1960: B27]。

(5) 離婚

アフマド・イブラヒムは、離婚の登録に夫婦の合意や裁判所手続きを必須化していることが離婚の有効性に影響しないことを強調する[L.A. No. 14 of 1960: B28]。離婚登録手続きを介した離婚抑制策については、「ムスリム条例の運用において私が案じているのは、ムスリムらがもし条例を破壊しようとしたなら、それが簡単にできるということだ。しかし、ムスリムは法律を重んじる人々であり、従ってくれるだろうと思う」と述べ、条例の効力が

シンガポールのムスリムたちがこれを受け入れるかどうかにかかっているとの見解を示した[L.A. No. 14 of 1960: C165]。その上で、合意に至っていないタラークやフル離婚の場合には、シャリーア裁判所に申し立てることで当事者間の取り決めに裁判所が確認できるという利点があり、ファサフやタッリーク離婚の場合には、離婚要件が満たされていることを法廷で証明する必要があるとした。一方、夫婦が離婚に同意している場合にもハカムによる調停を試みるという修正原案は適切でないとした[L.A. No. 14 of 1960: B28]。

(6) 婚資金

早急な離婚の抑制や妻の実質的扶養への充當を狙いとして婚資金引き上げを提唱する修正原案を、イスラムにおける婚資金制度の精神からの乖離であると指摘する。アフマド・イブラヒムは、婚資金についてムスリム法学者らが婚資金について抱く懸念は額が低すぎることもより高すぎることであり、婚資金よりも慰謝料の制度を利用すべきとした[L.A. No. 14 of 1960: B28-29]。

(7) 扶養

待婚期間を過ぎて扶養の支払い命令を行うとすればそれは慰謝料という形式となるとした上で、慰謝料は財産でも現金でも支払い可能で、月賦で支払うことを妨げるものではないとし、前夫に元妻の1年間の扶養を命じることができるというシリアの法制を例示した²⁹²。ただし、シャーフイー派では夫の経済状況によって扶養と慰謝料の金額が変わるので、法定金額を定めるのはイスラム法に反するとした[L.A. No. 14 of 1960: B29]。

(8) 相続

1957年条例制定時に問題となった第42条後半部分につき、「連邦に合わせ」で削除することに同意した²⁹³。また、第41条もイスラム法に反してはいないものの、イスラム法に沿ったものとは言えないと付言した[L.A. No. 14 of 1960: B29]。

²⁹² 婚資金や慰謝料を待婚期間以外の妻の実質的扶養に充てるという施策は、イスラム法の国家最高権威による承認が必要とした[L.A. No. 14 of 1960: C166-167]。主任カーディらも同意見を述べている。

²⁹³ 専門委員会も「遺言によって（非ムスリム親族へのムスリムの遺産の）相続が可能である」として削除に合意した[L.A. No. 14 of 1960: C167]。

(4) 修正案

専門委員会は1960年4月21日、正式な条例改正の修正案を報告書に添付して提出した。

アフマド・イブラヒムが提案した条項の修正は、第4条第7項、第12条第3項²⁹⁴、第42条²⁹⁵で受け入れられた。

第7A条第1項、第2項はアフマド・イブラヒムの提案通り「イスラム法の下で結婚している（男性／女性は...）」²⁹⁶と文言修正がなされたが、第1項の主任カーディによる多妻婚の事前調査に関して提案した「イスラム法およびシンガポールで施行されているその他の制定法に即した障害がないと確認した上で（...）」の波線部の追加はなされなかった。

この段階で加えられた修正として、第60A条の「(a) 本条例に背いてムスリムの婚姻を締結するもしくは締結しようとした者、(b) 本条例に背いてムスリムの間の婚姻、離婚、復縁を登録した者は、500ドル以下の罰金もしくは6ヶ月以内の懲役あるいはその両方に処される」とする規定がある。第60条はカーディもしくは婚姻登録官以外の者が婚姻、離婚、復縁の登録台帳を保有するもしくは登録官を装ってはならないと定める第18条に違反した場合の罰則²⁹⁷を定めるものである。第60条、第60A条を合わせ、正式に任命されたカーディ以外の者がカーディを装うこと、婚姻の締結、離婚認定を行うこと、その登録を行うことが網羅的に禁じられ、罰則化されることになった²⁹⁸。

(5) 立法議会

1960年5月16日、専門委員会の修正案を受けて立法議会が3度目の法案審議を行った。法案の内容についての実質的な議論は行われなかったが、唯一、アブドゥル・ハミドが、シャリーア裁判所の定めるカーディへの手数料の上限金額が法定金額として請求されることが多いとのマレー人社会の不満が専門委員会で表出されたとし、シャリーア裁判所規則の見直しを求めた。労働法務大臣のケネス・バーンは見直しを確約し、法案は可決され、5月27日より施行された。

²⁹⁴ 「納得できなければ」を「調査を行った上で納得できなければ」に修正。

²⁹⁵ 「ただし (provided)」以降の文言（「ただし非ムスリムの親族がムスリムであるのと同様に遺産の相続権を有するものとする。」）を削除。

²⁹⁶ 「いかなる法、宗教、慣習の下で婚姻している（男性／女性も...）」との文言削除。

²⁹⁷ 200ドル以内の罰金（前科犯の場合には1000ドル以内の罰金もしくは6ヶ月以内の懲役）。

²⁹⁸ この他、第17条についてはこの段階で新規に修正が加えられた。「婚姻、離婚、復縁の登録が完了し、申請された場合カーディは署名と捺印入りの証明書をそれぞれの当事者に発行する」とする条項に、「離婚に復縁の可能性が残されている場合、離婚の取り消しが可能な期間が過ぎるまで証明書は発行しない」という文言が加えられた。

4.4. 一夫多妻婚の抑制とカーディの再定位

ムスリム（改正）条例は、1955年以降、ムスリム法制改革において参照してきたマラヤ連邦の法制を、多妻婚の抑制という一点において乗り越えている。多妻婚抑制に踏み切った背景には、女性憲章による一夫多妻婚の非合法化があった。一夫一妻婚を明示的に支持したムスリム議員は限られていたものの、与党議員やシャリーア裁判所判事モハメド・サヌシ・マフムドらは無節操な多妻婚に反対し、その原因を婚姻・離婚登録料を収入源とするカーディの職務態度に帰すことで、多妻婚制限の手段である権限の限定を支持する論法を取った。他方、多妻婚制限の是非を論じることはせず、主任カーディへの権限の限定に異議を唱えた野党議員らは、間接的に多妻婚制限に抵抗したと見ることもできる。多妻婚の是非ではなくその手段が焦点となったことに対し、アフマド・イブラヒムは、政府によるカーディの権限伸縮がイスラム法の見地からも正当性を持つことを強調してこれに答えた。

法制の中でカーディは、ムスリムの婚姻・離婚に欠かせない儀礼的な存在であることをやめ、近代法の規則によってその役職を定義され、その規則運用に責任を負う準司法的な存在となりつつあった。任命によらずにカーディの権限を行使することが罰則の対象となったこと、婚姻締結にカーディの立ち会いが必要ないと条文に明記されたことはその一端である。改正法案審議中の1959年8月には、主任カーディとシャリーア裁判所勤務のカーディをそれぞれ月給690ドル、225ドルの給与職とすること、残るカーディにも公務員並みの給与支給が検討されていることが発表された²⁹⁹。カーディが安易な婚姻・離婚登録を行う背景とされた収入の問題にも対応が始まったのである。死亡などにより空職ができて新たなカーディ任命を行わないことでカーディの総数を漸減させる方針が取られており³⁰⁰、1956年に12人³⁰¹だったカーディは1959年には主任カーディを含めて10人、1962年には9人となった³⁰²。

改正法案通過から間もない1960年12月、1940年代から主任カーディを務めてきたアリ・モハメドの退任が報じられた。この直前には、アリ・モハメドが適正な事前調査を行

²⁹⁹ 正式には1959年10月19日より。[Report of the Registry of Muslim Marriages and the Shariah Court 1960: 1]. “Supervision of Muslim divorces: Govt. acts”. [ST 1959.8.27]. 主任カーディに支払われる給与はシャリーア裁判所判事と同額。“Govt. to pay Chief Kathi”. [ST 1959.8.27].

³⁰⁰ 立法議会での言明。

³⁰¹ “A DISTURBING FIGURE’ move to check high Muslim divorce rate”. [ST 1956.2.9].

³⁰² “Supervision of Muslim divorces: Govt. acts”. ST, 1959 Aug. 27. [Report of the Registry of Muslim Marriages and the Shariah Court 1962: 1].

うことなく多妻婚の締結を行ったことが問題となっていた³⁰³。1961年4月には36歳のサレー・モハメド・ピア（Salleh bin Mohammed Piah）に主任カーディ職が引き継がれた。サレー・モハメドはクダ州出身で、10年間メッカで、その後7年間カイロのアズハル大学で学んだ経歴を持ち、1960年8月よりシャリーア裁判所勤務のカーディとして勤務していた³⁰⁴。また、シャリーア裁判所勤務のカーディとして、30歳のイスマイル・イブラヒム（Ismail bin Ibrahim）が登用された。イスマイル・イブラヒムも連邦出身で、5年間サウジアラビアに留学後アズハル大学でイスラム法学士を取得し、その後2年間カイロのアメリカン大学で学んだ³⁰⁵。ハジ・サレーは休職中のシャリーア裁判所判事モハメド・サヌシ・マフムドの代理も務めており、シャリーア裁判所判事とカーディが同等の経歴、職務遂行能力を持つことが分かる³⁰⁶。

4.5. まとめ

改正ムスリム条例は、ムスリムの婚姻法改革を女性憲章とは別の枠組みで同じ方向性に進めるものだった。その主眼は多妻婚の抑制にあり、多妻婚に関する権限を含めたカーディの婚姻締結権限の縮小の是非が主要な争点となった。また、多妻婚の他にも離婚に伴う財産分与や慰謝料請求権を定めたこと、調停による離婚成立の文言を削除して和解を前提としたことなど、離婚事由を制限し、離婚後扶養の拡充を定めた女性憲章と同等の改革が他所にも盛り込まれた。一方、シャリーア裁判所の強制力や権限が拡大されたことは、法運用面においてもイスラム法制と一般法制の機能が近づいたことを意味する。この意味で、改正ムスリム条例は、女性憲章との同質性を高めたと言える。

他方で、女性憲章が一夫多妻婚を非合法化し、ムスリム条例が制限付きながら一夫多妻婚を認めるという両者の規範の差異から、改宗者の位置づけが議論の対象となった。制定

³⁰³ インドネシア在住で既婚のウラマー、サイド・アルウィ・ジャマルッディン（Syed Alwi Jamaluddin）がシンガポールに短期滞在し、シンガポールの主任カーディによって第二夫人と結婚した。主任カーディは口頭でサイド・アルウィ・ジャマルッディンに「妻を養う経済力がある」ことを確認したが、実際の経済力に関する調査は行わなかったとされる。立法議会でアフマド・ジャブリによる質問に答えて、労働司法大臣のバーンは主任カーディの職務遂行姿勢に対する多くの苦情が寄せられていることに鑑み更迭を検討していると述べた。バーンはまた、主任カーディがこれ以外の事案でもその職務において慎重さを欠いていたとし、「65歳という年齢の主任カーディは自己流のやり方が身に付いているようだ」と揶揄した[SP 1960.12.12]。"Chief Kathi's service to be terminated, assembly is told". [ST 1960.12.13: 11]. これについてのアフマド・ルトフィの反応は第6章で述べる。

³⁰⁴ [Report of the Registry of Muslim Marriages and the Shariah Court 1960: 1].

³⁰⁵ "Both the new Kathis are top Islamic scholars". [ST 1961.4.2: 5].

³⁰⁶ ジャムールが描いた1950年代のカーディ像からの大幅な転換である。「彼ら（カーディ）はそのポストに就くにあたり公式で専門的な訓練を受ける必要はなかった。マレー人らはこれに気がついており、カーディを精神的指導者とはみなさず、特権を持った官吏とみなしていた」[Djamour 1959: 18].

者側が問題視していたのは非ムスリム男性が多妻婚のために改宗するという事例であったが、専門委員会では非ムスリム女性の改宗が争点となり、ムスリムの女性団体は女性の改宗する権利を強く主張した。

また、ムスリム条例の制定過程（第3章）で問題となった、非ムスリムによるムスリムの遺産相続権を認める条文が、改めて問題化し削除された。この背景として、植民地政府から自治政府への移行に伴い、イスラム法制への政府・議会の態度が変化したことが指摘できる。人民行動党はマラヤ連邦との統合によるシンガポールの独立を目指しており、政府発足直後よりマラヤ連邦への訴えを行っていた。その一環としてシンガポール内でマレー語やマレー人の地位や生活を向上させる政策が取られており、植民地社会の理念を謳って非ムスリム議員や官僚が同規定を支持していた 1950 年代半ばまでの状況は一変した。ムスリム条例の内容について非ムスリム議員が議論に参加する場面はほとんどなくなり、ムスリム条例を議論するのは立法議会でも専門委員会でも主にムスリムの与野党議員となった。また、専門委員会においてもイスラム法の専門家であるシャリーア裁判所判事、主任カーディ、法務官のアフマド・イブラヒムが「イスラム法に照らして」判断する手続きが取られ、ムスリム条例はイスラム法を運用するために「イスラム法に沿った」ものとして正当性が求められるようになった。内容においては女性憲章と同質性を高めつつ、ムスリム条例はムスリムによるムスリムのためのイスラム法としての外形も整えて行った。

第 5 章 ムスリム法施行法案（1960～1961 年）

5.1. 課題の設定

本章では、マラヤ連邦の規定を大幅に借用し、イスラム行政制度やムスリムの婚姻規定を拡充しようとする法案が、ムスリムの反発を受けて廃案になるまでを扱う。マラヤ連邦との統合による独立を目指していた人民行動党政府は国家元首にマレー人ジャーナリストのユスフ・イスハクを任命し、国語をマレー語と定めるなど、マラヤ連邦との合併に向けたメッセージを発していた。シンガポールにマラヤ連邦のイスラム行政制度を取り入れる法案を提出したことは、合併の準備を進めていることを外部に向けて示す動きの一つと言える。しかし、シンガポールのムスリム社会は法案の即時可決に強く反対した。不満は法案の内容と共に法案審議手続きの問題に向けられ、短期間で法案を承認したムスリム諮問委員会は批判の矢面に立たされた。政府は法案を取り下げて非公式な場で修正意見を募ることでこれに対応した。以下では、法案に対するムスリムの反応から、法案への多様な利害の存在と、ムスリムの代表者のあり方についてのムスリム社会のせめぎ合いを明らかにしたい。

5.2. ムスリム法施行法案

5.2.1. 法案（1960 年 11 月提出）

改正ムスリム条例の法案が議会を通過した半年後の 1960 年 11 月 29 日、ムスリム法施行条例（The Administration of Muslim Law Ordinance）の法案が議会に提出された。法案は同年 12 月 9 日に官報に掲載され[GG(Supplement) 1960: No.77]、マレー語訳版が翌 1961 年 1 月 18 日に完成した[Qalam 1961.2:14]。ムスリム法施行条例案は、マラヤを参照し、イスラム宗教評議会（Majlis Ugama Islam Singapura）を頂点としたイスラム行政機構の整備を定めようとするものだった。法案は 144 条からなる 10 部構成で、ムスリム条例の内容はこの中に統合される。内容は以下の通りである。

第 1 部 序

第 2 部 イスラム宗教評議会（第 3 条～第 33 条）

第 3 部 シャリーア裁判所（第 34 条～第 58 条）

第 4 部 財政（第 59 条～第 75 条）

第 5 部 モスクと宗教学校（第 76 条～第 84 条）

第 6 部 婚姻と離婚（第 85 条～第 105 条）

第 7 部 財産（第 106 条～第 122 条）

第 8 部 改宗（第 123 条～第 125 条）

第 9 部 違反行為（第 126 条～第 137 条）

第 10 部 その他（第 138 条～第 144 条）

マラヤの制度を下敷きに新しく導入されたのが第 2 部、第 4 部、第 5 部、第 8 部、そして第 9 部で、全条文数の約半数にあたる。マラヤの法制で具体的に参照先として付表に記されているのは、スランゴール州 1952 年ムスリム法施行条例（The Selangor Administration of Muslim Law Enactment, 1952）、パハン州 1956 年ムスリム法施行条例（The Pahang Administration of Muslim Law Enactment, 1956）、ペナン 1959 年ムスリム法施行条例（The Penang Administration of Muslim Law Enactment, 1959）である。以下ではまず、新法案が導入しようとしたイスラム行政制度のあらましと、マラヤから移植しようとした諸条項がシンガポールでの法案でどのように変更されているかを確認する。

イスラム行政の中心となるイスラム宗教評議会（以下、評議会）³⁰⁷の管轄と権限は、第 2 部、第 4 部、第 5 部、第 8 部、および第 9 部によって示されている。

〈第 2 部 評議会〉 評議会の構成は議長、ムフティ、2 名以内の立法議会議員³⁰⁸、10 人以上の評議員からなる。評議員は 21 歳以上のムスリム男性であることが条件とされ、再任ありの 3 年任期制となる（第 7 条）。評議員および評議会書記官（secretary）の任免権限は国家元首（Yang di-Pertuan Negara）にあり、立法議会議員枠の評議員については大臣の助言により国家元首が任命する（第 7 条～第 10 条）。続く条項では議長および書記官の職務と権限が規定される。議長は意見が分かれた際に多数決を行い、決定票を投じる（第 22 条）。評議会と国家元首との間の意思伝達は、全て大臣を介する（第 29 条）³⁰⁹。また、ムフティの任命とムフティを議長とする法律委員会（Legal Committee）の設置も定められた。

³⁰⁷ スランゴール州の宗教評議会の正式名称は「イスラム教およびマレー慣習評議会」（Majlis Ugama Islam dan Adat Istiadat Melayu, Selangor: Council of Religion and Malay Custom, Selangor）。

³⁰⁸ スランゴール州条例では評議員に立法議会議員資格者を含む規定はない。スランゴール 1952 年ムスリム法施行条例第 13 条参照。「評議会は議長と 7 名以上の評議員が構成し、議長を除く評議員はスルタンが参事会の承認を経て任命する。ただしインド人ムスリムとパキスタン人ムスリムを 1 名ずつ含む（第 1 条）。宗教局委員長が評議会委員長および筆頭執行役員を務める（第 2 条）。」

³⁰⁹ スランゴール州条例に対応する条文はない。

法律委員会は評議員 2 名と評議会以外からの委員 2 名からなり、いずれも国家元首が任命する（第 30 条、31 条）。法律委員会は要請に応じてファトワ（法見解）を出すことができ、委員会内で意見が分かれた場合には評議会に判断を委ね、評議会が多数決によって決議する（第 32 条）³¹⁰。ファトワはシャーフィイー派法学の規定に従って出されるが、これが公共の利益に反すると見なされた場合には他の法学派の規定を採用することも認められた（第 33 条）³¹¹。また、特定の法学派に沿った法見解が求められた場合にはその法学派のみに依拠して回答する（同第 2 項）³¹²。評議会は法人格（Corporation）を持ち、ムスリムの死亡時にその財産を管理し、遺言を執行し、また寄進財の管理者となる（第 5 条）。また評議会は、これまでムスリム・ヒンドゥー寄進委員会（Muslim and Hindu Endowment Board）³¹³が持っていた管轄と権限を引き継ぐ（第 6 条）。

（第 4 部 財政） 評議会は法案が対象とする全ての財産、動産・不動産、ザカート・フィトラ³¹⁴を一般寄進基金（General Endowment Fund、以下、基金）として管理・処分することができ（第 59 条）、この基金から評議員の給与を含む評議会業務の支出全てが賄われる（第 70 条）。ただし、ザカート・フィトラについては国家元首の許可を得てムスリム法に従って分配できるとの規定が別にある（第 72 条第 3 項）。評議会はザカート・フィトラの徴収権を持ち、シンガポールに住む全てのムスリムはザカート・フィトラの支払い義務を課される（第 72 条）。支払いを怠った場合、500 ドル以内の罰金もしくは 6 ヶ月以内の禁固、あるいはその両方が課される（第 134 条）³¹⁵。徴収権は個人・団体に与えること

³¹⁰ スランゴール州条例は、「(第 41 条第 2 項) 法律委員会は (ファトワ発行の) 要請を吟味し、これに回答するべきでない特段の事情がない場合にはファトワ草稿を準備する。草稿が満場一致で認められた場合、決議を取り、議長は評議会の名においてファトワを発行する。委員会の意見が分かれた場合、評議会に諮り、評議会が決議案の採決と同様、多数意見を採用する。ただし、評議会は特別の事情がある場合、この見解を発行する代わりにスルタンの見解を仰ぐことができる」と定めている。シンガポールの上記法案では法律委員会の意見が分かれた際に委員会内での採決によって多数意見をファトワとして発行するとされており、評議会、スルタンへの諮問の道を残すスランゴール州条例と異なっている。

³¹¹ スランゴール州条例では、「スルタンの裁可を仰いだ上で」(第 42 条) とされている。

³¹² この規定はスランゴール州条例にはない。また、スランゴール州条例は「マレー人のアダット、慣習法を考慮して見解を出すこと」(第 42 条第 2 項) と定めているが、同様の規定はシンガポールの法案にはない。

³¹³ ムスリム・ヒンドゥー寄進委員会 (Muslim and Hindu Endowment Board) は 1905 年のムスリム・ヒンドゥー寄進条例 (Mahomedan and Hindu Endowment Ordinance, 1905) によって設立された。管理が行き届いていない、管理人が不在、もしくはその他寄進財の利益になると判断された場合に寄進財を管理する。

³¹⁴ 法案の用語定義によると、「ラマダン月明けにイスラム法が認める宗教・慈善事業のために支払うべき米もしくはそれに相当する金額」をフィトラ、「イスラム法で定められた年次ごとの所得税 tithe (収益に課される 10 分の 1 税)」をザカートとしている。なお、キリスト教の教会税を語源とする tithe という用語を用いたこの定義は 1966 年ムスリム法施行法で修正され、「ムスリム法に従い、ムスリムに要求される慈善の支払い」とされた。

³¹⁵ 第 9 部 (第 126 条～第 137 条) には評議会の権限に関する違反行為と、これに対する罰則が新たに定められている。以下、第 2 部、第 4 部、第 5 部、第 8 部に関わる違反行為はそれぞれのトピックと併

もできるが、徴収されたザカート・フィトラは、評議会管理下の基金に収められる（第 59 条、第 75 条）。

評議会は全てのワカフと寄進財の唯一の管財人となる（第 60 条第 2 項）。条例の発効後、ワカフの設置は評議会議長³¹⁶の明示的な裁可があるか、カーディを含む 2 人以上のムスリム男性が証人となって作成した書類に拠るもの以外は無効とする（第 62 条第 2 項）。評議会はこれらの財政収支を毎年末にまとめ、官報に発表する（第 66 条～第 71 条）。

（第 5 部 モスクと宗教学校） 評議会は全てのモスクの唯一の管理者とされ、評議会の許可なくモスクを建造することが禁じられた（第 76 条、第 77 条）。許可なくモスクを建造するか、すでにある家屋を許可なくモスクとして使用した場合、500 ドル以内の罰金もしくは 6 ヶ月以内の禁固、あるいはその両方が課される（第 133 条）。評議会はモスクの管理と修繕の義務を負い、「モスク管掌郡」（Daerah Masjid）³¹⁷を定め、またモスク官吏（pegawai masjid）³¹⁸の任命権³¹⁹を持つ（第 82 条）。加えて評議会にも空く管掌区域内のモスクとムスリム墓地の秩序、および区域内に住むムスリム住民（anak buah）の宗教上の品行に責任を負う「ダエラ委員会」の選出規定を定める権限を持つ（第 83 条）³²⁰。

評議会は宗教学校の管理権（カリキュラム統括、新設学校の許認可、学校への視察、教師の採用・罷免、閉校措置）を持ち、これらの行為に対する上訴は国家元首に行う。また政府から宗教学校への補助金の管理は評議会が行う（第 84 条第 1 項～第 8 項）。

（第 8 部 改宗） 評議会は、改宗者の登録を行い、改宗に誘った者には評議会への改宗者の届け出が義務づけられる（第 123 条～第 125 条）。届け出を怠った場合には罰則の対象となる（第 135 条）。

シンガポール法案における評議会の構成と権限を参照元の一つであるスランゴールのムスリム法施行条例と比較すると、いくつかの特徴が明らかである。まず、スルタンと国家元首との位置づけの違いである。評議会議員を任免し、また評議会から助言を受けるというスルトンの位置づけは国家元首でも同様だが、国家元首が宗教行政において与えられる役割はスルタンと比して相対的に小さく、評議会がその裁可を仰ぐことなく発揮できる権

せて紹介し、第 9 部を独立して取り上げることはしない。

³¹⁶ スランゴール州条例では参事会の承認をへてスルタンが明示的な裁可を行うとする（第 97 条第 2 項）。

³¹⁷ 条文上の表現は「ダエラ・マスジド」（daerah masjid）。ダエラは行政区画上の郡を、マスジドはモスクを意味する。

³¹⁸ モスク官吏（pegawai masjid）は礼拝の導師を務めるイマーム、礼拝の呼びかけを行うビラール、書記カティープなどを含む（1960 年法案第 2 条より）。

³¹⁹ スランゴール州条例では、任命権者はスルタン。評議会が法律委員会の提出した候補者をスルタンに助言し、スルタンがモスク官吏の任命を行う（第 116 条）。

³²⁰ スランゴール州条例では評議会はスルトンの許可の下で同規定を定めることができる（第 118 条）。

限が広い。またマラヤでスルタンが持つ権限を評議会が代替している部分もあり、ワカフ設定、ファトワの採択、モスク官吏の任命などがこれにあたる。またシンガポールの評議会は立法議会議員を含むとされている他、国家元首と評議会との意思伝達に大臣が介在する。つまり、評議会と国家元首との接点は小さく、立法・行政府との接点大きい。

次に、婚姻・離婚規定の変更点を確認する。婚姻・離婚規定、およびこれを管轄するシャリーア裁判所とカーディの管轄・権限に関する規定は、おおむねムスリム条例をなぞっているが、変更点もある。まずは、ムスリム条例に規定がなく、マラヤの法制をほぼ全文引用して新たに設けられた条項である。マラヤとシンガポールで相互に代理審問権を設定する規定が導入された。これにより、マラヤ・シンガポールの一方の土地でシャリーア裁判所もしくはカーディに召喚された人物が他方の土地にいた場合、その土地の当局が代理で審問を行うことが定められた（第 41 条）。また主任カーディ職が廃止され、主任カーディの職掌はカーディが、カーディの職掌は副カーディが担うこととされた（第 87 条）。

既婚女性による扶養請求権（第 53 条）は独立条項となった。この条項はスランゴール州条例を引用元としているが、次の第 3 項はスランゴール州条例にはない。「扶養を請求する権利がないとされた離婚女性について、その状況に鑑みて請求が妥当であると判断された場合、裁判所は前夫に対し裁判所が適当と見なした期間と金額の支払いを命令できる」。³²¹ 夫の扶養義務延長は、女性憲章と改正ムスリム条例の制定時にムスリム女性議員や女性団体が求めていたことであり、女性憲章と同等の水準に扶養を延長しようとしたものと見られる³²²。

この他、夫の死亡推定（第 56 条）、婚約破棄（第 90 条）、相続人の認定（第 111 条）などの条項が新設された。また、第 6 部（婚姻と離婚）と第 9 部（違反）の冒頭にそれぞれ、本条例の規定はムスリムのみ適用されると明記された（第 85 条、第 126 条）³²³。

さらに、婚姻の締結は花嫁が居住するモスク管掌郡内で行うことを原則とし、そうでない場合にはカーディの許可を得ることが条件とされた（第 94 条）³²⁴。カーディの管轄が領域によって決められているマラヤの婚姻行政に倣い、居住地域での婚姻締結を原則とし

³²¹ スランゴール州条例は、「彼女がムスリムの法に従って権利を有する婚姻中の扶養」（第 1 項）と「彼女がムスリムの法に従って権利を有する離婚後の待婚期間、もしくは（離婚が妊娠中に行われた場合は）出産までの扶養」（第 2 項）のみである。

³²² マレー人女性議員サホラ・アフマト（Sahora binte Ahmat）らは、女性憲章と同じく扶養期間を延長し、妻の再婚時か死亡時までとするよう求めた。“Muslim wives in Singapore ask for legislation to protect their welfare”. [ST 1960.4.15].

³²³ スランゴール州条例第 119 条、第 149 条の文言のママ。

³²⁴ スランゴール州条例第 123 条では *kariah masjid* と表記。

て複数のカーディの元を渡り歩くバーゲニングを防ごうとするものである³²⁵。

他に、マラヤの法制を援用してムスリム条例の規定を微修正しているものがあるが、いずれも手続きの詳細化や規範の明文化につながるものではない³²⁶。シンガポール国内の刑事訴訟法規則を移植した規定もある。シャリーア裁判所に逮捕状の発行を認める第 40 条がこれにあたる。

マラヤの法制に拠らず、シンガポール単独で修正が加えられた条項がある。これらはいずれもマラヤの法制に対応する規定が存在しない。修正されているのは、これまでの法制整備過程で争点となった条項が中心である。1960 年の改正で争点となった、既婚女性のイスラム法の下での婚姻資格を定める条文（第 7A 条第 1 項）は、次のように改められた。「ムスリムの法に従い、それが効力を発揮するための条件が満たされない限り、本条例の下で婚姻は締結できない」（第 92 条第 1 項）³²⁷。1957 年条例で議論の末に新設された第 41 条（旧第 47 条）は削除され、1955 年法案の第 47 条に表現が近い以下の新条項が、新たに盛り込まれた。「イギリス法もしくはその他の成文法の規定に拘らず、本条例の発効後、ムスリムは彼の信奉するムスリム法の法学派の規定もしくは制限に服さず遺言によって財産を分与することはできない」（第 107 条）³²⁸。相続に関しては、ムスリム条例内の「イギリス法」への言及が削除され、「ムスリムの法」と差し替えられている³²⁹。

この他、カーディ・副カーディともに 3 度のタラークによる離婚は登録できないこと、

³²⁵ 前節 3.2.4.でのアフマド・イブラヒムの論説を参照。

³²⁶ 例えば裁判所における離婚手続き。裁判所は妻の訴えを受けて夫を呼び出し、夫が離婚もしくはフル離婚 (*kholo'*) に応じた場合離婚宣言をさせ、いずれにも応じない場合調停者 (ハカム) による調停に委ねるとする (第 47 条)。また、妻がタッリーク離婚認定の訴えを起こした場合、裁判所が離婚の効力を確認し、確定するとした (第 48 条)。いずれも詳細な裁判手続きは規定されていないが、フル離婚、タッリーク離婚が独立した条項となったのは初めて。第 47 条、第 48 条はパハンの条例を参照。さらに、婚姻の解消 (ファサフ) の手続きでは夫の不在を確認する手続き規定 (親族への召喚状送付、官報への告知、不出廷の場合の宣誓手続き) が削除され、裁判所は審理において妻、証人、夫の証言を聞いて裁決するとのみ記された (第 49 条)。また、裁判所による調停が二種に分けられた。調停が適用される事例や調停者の条件などは共通しているが、最初の調停者 (*conciliator*) には和解努力のみが課され (第 50 条)、後の調停者 (ハカム) には離婚権限の付与 (ハカムへの離婚権限の付与は 1957 年ムスリム条例に定められていたが、1960 年改正ムスリム条例で削除された) を含むより広い裁量権を与えられるとされた (第 51 条)。第 49 条は 3 州全て、第 50 条はペナン、第 51 条はパハンとペナンの規定を参照している。

³²⁷ 男女を想定する文言はない。第 7A 条第 2 項以下に変更はない。第 7A 条については第 3 章を参照。

³²⁸ ムスリム条例第 41 条はイスラム法の規定に拠らず遺言を残す自由は残し、相続人が遺言者の死後に遺言の内容の変更をシャリーア裁判所に訴えることを認めていた (第 3 章参照)。また、無遺言の場合もイスラム法に従って遺産が管理されるとのみ定め、ムスリム条例にある「1924 年 1 月 1 日以前に存在していた現地の慣習に反しない限り」(ムスリム条例第 42 条) とする但し書きも削除された (第 108 条)。

³²⁹ 例えば無遺言の場合の遺産の管理証書を、「未亡人の他イギリス法に従ってその管理権限を持つ親族に単独もしくは未亡人との連名で発行する」とする文言を、「未亡人の他ムスリムの法に従ってその管理権限を持つ親族に単独もしくは未亡人との連名で発行する」と修正 (法案第 112 条、ムスリム条例第 45 条)。

3 度のタラークによる離婚の登録、双方が同意していないと見られる離婚もしくは復縁の登録が申し立てられた際には、これをシャリーア裁判所に照会すべきことが盛り込まれた（第 98 条第 4 項、第 5 項）³³⁰。3 度のタラークの抑制はマレーシア地域では禁止に至っておらず、他国の法制改革を先取りして導入しようとしたものである。またカーディと副カーディは、離婚の登録を拒否した場合、シンガポール内の全てのカーディおよび副カーディにその決定を伝えることも定められた（第 100 条第 2 項）³³¹。

違反行為（第 9 部：第 126 条～第 137 条）で特筆すべき点としては、婚姻外と同棲を行った男女に対し罰則を定める条項（第 131 条）と未婚の女性を誘惑し後見人の合意に抛らず連れ出した者に罰則を定める条項（第 132 条）が新たに導入されたことである³³²。法案の付表によるといずれもマラヤの法制を参照していない新設の条項とされている。ただし、類似の条項として、スランゴール州条例第 157 条（婚姻外性交渉 *Kheluat* への罰則）があり、またイエガーによると未婚の少女の連れ出しや婚姻せずに男性と同居した女性への罰則は 1920 年代に連合マレー諸州で実施されていた[Yegar 1979: 194]。婚姻外と同棲についてはこれを罰することを求める意見が少なくとも 1950 年代より表出していた³³³。ただし、こうした要望の大部分は、非ムスリム男性とムスリム女性との同棲を問題視するものであり、ムスリムのみを対象としたこの規定はそうした要望に限定的に答えるに留まっている。

以上、婚姻・離婚規定に関しては、ムスリム条例の規定がマラヤの法制の援用によって大幅に変更されることはなく、シンガポール独自の法制とマラヤからの参照分が入り交じっている。また、手続き規定等の詳細化は本法案以前にマラヤの法制と同程度まで達成されていたことが分かる³³⁴。他方で、これまでの法制において争点となってきた条項につい

³³⁰ 同条項で主たる参照元はムスリム条例第 12 条なので、シンガポールの草稿者主導の改革と捉えてよい。第 4 項、第 5 項はスランゴール州条例（第 121 条、第 126 条）に規定がない。パハン州条例第 124 条、第 125 条、ペナン州条例第 116 条、第 121 条はいずれも主たる引用元ではない。

³³¹ 上記第 100 条はシンガポールのムスリム条例第 14 条を主要な、スランゴール州条例第 46 条、第 129 条を副次的な参照先としているが、いずれにも第 2 項に対応する規定はない。カーディ間を渡り歩くバーゲニングを規制するためにシンガポールで独自に挿入された規定とみてよい。

³³² 同棲相手がムスリムかどうかにかかわらずムスリムのみが罰される。罰則は 500 ドル未満の罰金もしくは 6 ヶ月未満の禁固、あるいはその両方。誘拐は 3 年未満の禁固と罰金。許可に抛らない宗教講義は 500 ドル未満の罰金の対象とされる。この他に、評議会の許可を得ずにマラヤもしくはシンガポール在住者以外のムスリムが公共の場で宗教に関する講義を行うことへの罰則（第 136 条）も新規に導入された。

³³³ ムスリム女性と非ムスリム男性の同棲を罰則化するよう、ジャミヤが政府に要請していた。“A new law, please”. [ST 1956.8.27: 5]. ムスリム法施行法案にムスリムと非ムスリムの同棲を罰則化する規定が含まれるとの観測も流れた。“Muslim Law”. [ST 1960.12.8: 8].

³³⁴ 1955 年ムスリム条例法案のシャリーア裁判所の設置（第 20-31 条）、控訴委員会（第 33 条）、調停（第 37 条）はクランタン州の「宗教法およびカーディ裁判所条例」を参照したもの。婚姻・離婚規定では、シンガポールにはフル離婚の条項が 1957 年に加えられたが、スランゴール州はファサフ離婚およびタツリーク離婚のみを記載している。ファサフおよびタツリーク離婚の手続き規定は、1952 年スランゴール州条例（第 128 条）と 1955 年版ムスリム条例（第 32 条）でほぼ同文。

ては修正が重ねられた。

5.2.2. 議論：政府からの自由の確保と罰則要求

(1) 立法議会

1960年12月29日、立法議会で法案の審議が行われた。司法労働大臣ケネス・バーンによる法案の説明を受け、人民行動党のヤーコブ・モハメドは、法案に全面的に賛成しつつ、専門委員会ではイスラム法の専門家や宗教指導者の意見を聞くべきとし、過去のイスラム条例に関する専門委員会がその点で十分でなかったと示唆した。

UMNOのアブドゥル・ハミドはこれまでの条例の射程を超える点では法案を評価したが、議会の外で支持を集められていないと指摘し、イスラムが国教でないシンガポールでイスラム法を施行することは不可能とする意見、法案が礼拝や断食を守らない者への罰則を含んでいないとして批判する意見を紹介した。アブドゥル・ハミドは、ザカートとフィトラの徴収額を評議会が定めることについて、徴収の基準が不明確であるとし、評議会の恣意的決定への懸念を示した。また、ザカート・フィトラを再配分しても、公的援助と重なって意義を無くす懸念があるとした。さらに、モスクの建造手続きを批判して、預言者の時代からモスクの建造が宗教的制限を課されたことはなかったとし、マラヤからの借用規定とは言えシンガポールでの正当性には疑問があるとした。違反行為についても、婚姻外と同棲への罰則がイスラムにのみ課されることが公正さを欠くとし、規定の削除を強く求めた。アブドゥル・ハミドは、大臣と法務官の法案草稿の努力を賞賛しながらも、法案の審議や専門委員会での議論を急ぐべきでないとした。また、マレー語版の法案を可能な限りイスラム指導者や団体に配布すべきとした。UMNOのアフマド・ジャブリも、法案に対する反響が弱い原因として、イスラム法の専門家が内容を理解していないことを挙げ、全てのイスラム団体に法案のマレー語訳版を配布すべきと主張した。また、イスラム諮問委員会は世論を反映しておらず、イスラム諮問委員会の承認のみによって法案を認めるべきでないとした。アフマド・ジャブリは、イスラム諮問委員会を暗に揶揄し、評議会が「任命されることが目的化し、意見を言わず、宗教への責任感を持たない組織」にならないよう望むと括った。

(2) 専門委員会

専門委員会にはアブドゥル・ハミド、アフマド・ジャブリ、バハルッディン・モハメド、

ケネス・バーン、モハメド・アリフ・スラディ、サホラ・アフマト (Sahora binte Ahmat)³³⁵、ヤーコブ・モハメドが選任された。1961年2月22日には、ケネス・バーンが、自身がムスリムでないことを理由として委員会を辞任し、代わってイスマイル・ラヒムが選任された。バーンは、法律専門家で法務官のアフマト・イブラヒムが委員会協議に常時参加しており、法律の専門家として自身が欠けることに問題はないとした。

1961年1月から4月にかけて、専門委員会は意見書を募集し、合わせて8の団体／個人から意見書が寄せられた[L.A. No. 11 of 1961]。

1. サイド・オスマン・ラフマン・ヤフヤ (Syed Othman bin A. Rahman bin Yahya:マレー語)
2. シヤイフ・マアルフ・モハメド・ジャルホム (Sheikh Maarof bin Mohd. Jarhom:マレー語)
3. モハメド・アミン・イスマオン (Haji Mohd. Amin bin Haji Ismaon) (マレー語)
- ④ 汎マラヤ・ムスリム布教協会 (All Malaya Muslim Missionary Society, Singapore: ジャミヤ)
5. サイド・イブラヒム・オマル・アルサゴフ (Syed Ibrahim bin Omar Alsagoff)
- ⑥ ムスリム福祉協会 (Muslim Welfare Association, Singapore)
- ⑦ UMNO シンガポール (United Malays National Organization, Singapore)
- ⑧ ムスリム法施行法案に反対する委員会(以下、反対委員会) (Committee of Protest against the Administration of Muslim Law Bill) (マレー語)

法案の適用に部分的・全面的に反対したのはイブラヒム・アルサゴフ³³⁶とムスリム福祉協会と反対委員会であった。残る団体・個人は、法案の修正要求を行い、法案の通過自体には異議を唱えなかった。こうした大枠での賛成意見の中で条項の追加や修正意見が集中したのが、評議会、法律委員会、控訴委員会の任命に関する条項である。

評議会の人選については、年齢21歳とされているものを25歳(UMNO)や35歳(反対委員会)に引き上げるべきとする意見や、イスラムをよく理解し、アラビア語に通じた者などに条件を限定すべきとの意見(反対委員会)が出された。また選任手続きについても、

³³⁵ Sahora binti Ahmat は人民行動党のマレー人女性議員。1958年にUMNOから移籍、1959年総選挙で当選した。

³³⁶ イブラヒム・アルサゴフはムスリム諮問委員会で法案の審議に出席できず、意見を述べる機会がなかったとして法案への意見書をしたためたとしている。ムスリム諮問委員会の中からはイブラヒム・アルサゴフ以外にも在野のムスリム団体のメンバーとして法案への反対運動に加わった者がいた。これについては本章後半で述べる。

ムスリムの間で選挙を行うべきとの意見（シャイフ・マアルフ）、高名で歴史のあるイスラム団体の助言によるべきとの意見（ジャミヤ）、評議会議長の助言によるべきとの意見（UMNO）などが出された。対して、評議会の内部組織である法律委員会や、シャリーア裁判所の控訴委員会の人選も評議会の助言を経るべきとの見解が複数示された（ジャミヤ、UMNO） [L.A. No. 11 of 1961: A3, A8, A15, A17]。

婚姻外と同棲をした者への罰則規定については、立法議会でアブドゥル・ハミドが批判したのと同様、ムスリムと同棲していたのが非ムスリム男女であった場合に、ムスリムのみが罰則を科されるのは不公正として、法案賛成・反対の双方の立場から批判が寄せられた（サイド・オスマン、反対委員会）。罰則に関しては、飲酒者や断食違反者への罰則条項を課すべきとする意見（サイド・オスマン）や女性を不道徳から守るための規定を増やすべきとの意見（ムスリム福祉協会）も出された[L.A. No. 11 of 1961: A2-3, A14, A18]。

異議が集中したのがザカートとワカフの条項である。ザカートの徴収については、徴収の対象となる財産や徴収額の基準が示されていないことへの指摘（シャイフ・マアルフ）があり、ジャミヤも、富裕層への徴収が確実になること、所得税からザカート相当分が差し引かれることなど、公正さを確保する条件が整うまで徴税を開始すべきでないとの見解を示した。イブラヒム・アルサゴフは、ザカートに関する全ての条項を削除すべきとし、根拠としてトルコ、エジプト、シリア、パキスタン、イラン、モロッコ、チュニジア、インドネシア、イラク、サウジアラビアのいずれの国でもザカートの徴収が行われていないこと、マレー諸州のうちザカートの条項があるスランゴール州やペナン州でも現実にはザカートは徴収されていないこと、また査定機関を必要とするザカート徴収は法制化しても実現不可能であることを指摘した。イブラヒム・アルサゴフは、その代替手段として、ムスリムが支払う所得税の 2-3%をムスリムの福祉や宗教目的に使用する財源とすることを提案した。また反対委員会は、評議会にはフィトラを徴収する権利はないとして、フィトラ徴収の文言削除と不払いへの罰則規定の削除を求めた[L.A. No. 11 of 1961: A4-5, 8-11, 18]。

評議会によるワカフ管理とワカフ設定の制限についても異論が示された。イブラヒム・アルサゴフは、評議会をワカフの単一の管理人とする規定に反対し、ワカフ設定者が指名した管理人を排除すべきでないとした。イブラヒム・アルサゴフは、こうした規定が自身を含むムスリムに寄進を行う意欲を減退させると批判した。シャイフ・マアルフも、家族を管理人と指定して設定されたワカフ（Wakf khas）に評議会の干渉が認められるべきではないとした。また、遺言によるワカフ設定が 2 人以上の証人を必要とするといった手続き

は現実的でなく、寄進を行おうとする意図を妨げるのは公正でないとしてワカフの制限を批判した[L.A. No. 11 of 1961: A4, A11]。

ムスリム福祉協会会長のミルザ・アブドゥル・マジドも法案に強く反対した。マジドは植民地支配の産物であるムスリム諮問委員会を人民行動党政府が利用し、ムスリムへの支配を強めようとしていると批判し、選挙による政府が設置した「評議会」がイスラムの教えを管理すること、信仰が国家に規則化されることはムスリムの信仰の自由を奪うことだと法案を強く批判した。また、宗教上の義務を守らなかったことでムスリムが罰されることは差別であるとした³³⁷。一方で、ムスリム条例で既に施行されている規定については修正意見を述べるに留まった。その主軸は、未婚の女性が父親（もしくは後見人）の許可なく結婚することは制限すべきという意見で、後見人の承諾のない婚姻に関与した者に対する罰則を設けることや、女性が後見人の承諾なく婚姻することを認める法学派への言及³³⁸部分を削除することを求めた[L.A. No. 11 of 1961: A12-14]。

シンガポール UMNO の支援により結成された反対委員会³³⁹からの意見書は、法案への修正意見³⁴⁰と、法案の取り下げ要求の二部からなる。法案取り下げの根拠には次の 8 項目が挙げられた。(1) 法案が本来のイスラム法（シャリーア）に変更を加えるものである、(2) 信教の自由が保障され、イスラムが国教でない以上、政府は法案を通過させるべきではない、(3) 法案はシンガポールのムスリムに認められたイスラム学者によるものでない、(4) 法案のマレー語版は責任者が不明であり、内容が混乱を招いている、(5) 国家元首に様々な権限が与えられているが、シンガポール憲法は国家元首がムスリムであると保障しておらず、コーランに反する、(6) 法案はイスラムを明確に定義していない、(7) 特定の事項について参照先がコーラン、スンナ、イジュマー、キヤースとされていない、(8) 法案はムスリムが真のイスラムの教えを遂行する妨げとなる[L.A. No. 11 of 1961: A16-A19]。

³³⁷ マジドは、全てのムスリムは宗教上の義務に忠実であるとし、多くの者の不完全さは人間の持つ弱さと、貧困、文盲、社会制度の不完全さ、あらゆる階層からの差別という動かしがたい状況とによるものであるとした。

³³⁸ ハナフィー派では、成人女性は後見人によらず自ら婚姻締結を行うことを認めている。法案第 91 条では婚姻の締結は女性の後見人か後見人が要請したカーディ、後見人が不在の場合にはカーディが後見人代理を務めることによって行われるが、第 5 項で「本条項の規定は女性が後見人の同意を得ずに婚姻することを認める法学派に属す女性には適用されない」としている。

³³⁹ 意見書には Muhammad Yusoff bin Abd Rahman, Lebai Yaacob bin Haji Ismail, M. Wajidi bin Haji Wan Daud, M. Roziz bin Mas'od, Ismail Bakar, Ahmad Rahmat（書記）の 6 名の氏名が記されていた。

³⁴⁰ 既に書いたもの以外の修正意見としては、ファトワ審議にあたり多数決を行うべきでない、宣誓はイスラム法に従って行うべき、裁判所での使用言語はマレー語と英語とすべき、財産に関する条項のイスラム法の参考書を削除しイスラム法の四法源を記すべき、また国家元首による下位規則の制定権限や権限の委任条項を削除すべき、といったものがあつた。

5.2.3. ムスリム団体の反発、廃案へ

(1) 法案への反対

専門委員会の外でも動きがあり、1961年4月15日にはPASが法案の検討集会を開いた。以下、その内容を詳細に報じた『カラム』から抜粋する。集会にはシンガポール宗教教師連合プルガス (Pergas: Persatuan Guru2 Agama Singapura)、ムハマディア、ムスリム同胞団、ジャミヤの他、パキスタン人のムスリム団体、アブドゥル・ハミド、ヤーコブ・モハメドらムスリム議員などマレー・ムスリム「100 団体」が集い、ムスリム諮問委員会のアリ・モハメド、アブドゥッラー・バスメー、アフマド・センハジも参加した。開幕を宣言したのは、元シャリーア裁判所判事のタハ・スハイミであった。これらのうち、プルガスやムハマディアは法案の検討が終わっていないとして法案への明確な態度表明を避けた。法案がシャリーアに反しており、「冷蔵庫にしまっておくべき」としたのはパキスタン人団体であった。ヤーコブ・モハメドは法案を擁護し、「法案のどの部分がシャリーアに反しているのか感情的にならず説明してほしい」とした上で、シャリーアに反する規定があるならば削除するよう政府に求めると約束した。

『カラム』誌によると、各団体は①政府によるマレー語版への態度 (UMNO)、②元首による宗教行政の統括権限の是非 (シンガポール・ムスリム機構³⁴¹)、③宗教学校、モスク管理権 (UMNO)、④多数決によるファトワ (Persatuan Islam)、をそれぞれ問題点として挙げた。UMNOのアブドゥル・ハミドは宗教学校やモスクに関する規定を「ロシアや共産中国のもの」と批判し、またムスリム諮問委員会の承認を得たとされるが、未だに法案に反対しているムスリム諮問委員会委員がいることを指摘した。また、ムスリム同胞団のアフマド・ルトフィが、法案にはイスラム法に反した点が多くあるとし、具体的な検討をウラマーに委ねるべきとした。またアフマド・ルトフィは、ムスリム諮問委員会で法案は「承認」されたのではなく、「読まれた」だけであると述べ、ムスリム諮問委員会の承認手続きを批判した³⁴²。議長ファサルッラー・スハイミ (Fasalullah Suhaimi) も法案そのものよりはムスリム諮問委員会による法案の検討手続きを批判して次のように述べた。

³⁴¹ シンガポール・ムスリム機構 (Permusi: Pertubohan Muslimin Singapura 以下、ムスリム機構) はヤーコブ・モハメド、ロスラン・ハサン (Roslan Hassan)、イブラヒム・オスマン (Ibrahim bin Othman) から元 UMNO 党員で 1958 年に PAP に加わった政治家らが立ち上げた [Ismail 1974: 26-27, 48-50, 70]。

³⁴² アフマド・ルトフィは、1961年1月18日に法案のマレー語訳版が完成した3日後に、ムスリム諮問委員会の承認を受けたとして公開されたことを挙げて、疑念を表明していた。「この状況が明らかになってみると、ムスリム諮問委員会は本当にこの法案を承認したのか、それとも「聞いた」だけなのか、それとももしかするとそうでない何かがあったのかという疑いを抱かせる。この状況はまた、ムスリム諮問委員会が、宗教上望ましくない点を多く含むこの法案に本当に同意したのか疑いを育てる」 [Qalam 1961.3: 3]。

- (1) 法案の全てが有害という訳ではなく、また全てに利益があるとも言えない。
- (2) ムスリム諮問委員会は、たったの 3 時間ではなく本来 1 年かけて議論を行うべきである。
- (3) ムスリム諮問委員会はイスラム団体から選ばれるべきである。

集会は、「再検討のために法案の取り下げを政府に求める」決議を全会一致で採択し、終了した[*Qalam* 1961.5: 10-13, 37]。『カラム』によると、ムスリム諮問委員会とつながりの深いジャミヤ³⁴³も集会の翌々日に決議支持を表明した。この決定を行ったのは法案を検討するためにジャミヤ内に設置された小委員会で、アフマド・ルトフィ自身もその一員であった。小委員会はイブラヒム・アルサゴフ、アフマド・イブラヒム、サイド・アリ・レザ、サイド・アブドゥッラー・ベルファキフ、サイド・アブドゥッラー・アル・エドルス（アフマド・ルトフィ）、サイド・アフマド・ダフラン（Syed Ahmad Dahlan）、ジャイラニ・イマム、ワンジュール・アブ・バカル、そしてジャミヤ外から招かれたアブドゥッラー・バスメー、アフマド・センハジ、主任カーディを退いたばかりのアリ・モハメドから成っていた。前 4 名およびジャミヤ外から招かれた 3 名は、いずれもムスリム諮問委員会委員であった。小委員会は 4 月までに 144 条のうち 62 条を検討し終え、イスラム法に反した部分への修正の必要があるとして、アフマド・センハジ、サイド・アフマド・ダフランの提起により集会の決議支持を決めた。このとき、小委員会のうちアフマド・イブラヒム、アルサゴフ、サイド・アリ・レザは小委員会に出席していない[*Qalam* 1961.5: 9, 10-13, 37]。こうした動きからは、ジャミヤおよびムスリム諮問委員会内で法案への態度の相違が顕在化していたことが伺える³⁴⁴。

アフマド・イブラヒムはこの動きを、「根拠もなく法案取り下げを求めるのは、シンガポールにはイスラム法運用のための法制度が必要ないと言うのと同じだ」と批判した³⁴⁵。アフマド・ルトフィは、決議の目的はその正反対だと応じ、ムスリム諮問委員会の分裂を皮肉った。

³⁴³ ジャミヤは、PAS が政党であることを理由に、施設を会場として提供することを断っており、集会準備時点から『カラム』誌上で批判を受けていた。アフマド・ルトフィは、本来ムスリムを取りまとめ、反対の声を上げるべきジャミヤがその役割を果たさないことを「預言者生誕祭を祝うためだけに組織されたのか」と非難していた[*Qalam* 1961.4: 5-6]。

³⁴⁴ “Bill: Plea for more time”. [ST 1961.4.19: 9].

³⁴⁵ [UM 1961.4.19].

法務官はマレー語が読めないのか、それとも混乱を狙っているのか (...) 決議は、もう一度ムスリム諮問委員会を尊重しようとするものだ。決議は、再検討を求めるものだ。法案の承認を強いられ、ムスリム諮問委員会の外で法案への反対に回った委員がムスリム諮問委員会内にいたことを嘲笑するものではない[*Qalam* 1961.5: 7]。

アフマド・ルトフィはまた、婚姻・離婚規定についてアフマド・イブラヒムに、「ある国の法がシャリーアを超越するように制定されていることを否定できるのか？」と迫った[*Qalam* 1961.5: 8]。また、専門委員会宛には 1961 年 4 月 26 日に、「シンガポールのムスリム委員会」(Committee of the Muslims of Singapore) から法案の取り下げを求める意見書が届いた³⁴⁶。この委員会は 73 の個人もしくは団体代表が参加して結成されたもので、ヤーコブ・モハメドは、修正を前提に法案通過を支持しているシンガポールの主要なムスリム 4 団体は「シンガポールのムスリム委員会」の決議に賛同していないと述べ、大きく取り上げる必要はないとした³⁴⁷。

(2) 法案の取り下げ

1961 年 5 月 3 日、専門委員会は十分な結論に至っていないとの報告書を提出した。報告書は次の会期に同内容の法案提出を求めて括られたが、政府はムスリム法施行法案を次期立法議会に提出しなかった。アフマド・イブラヒムは 5 月 14 日、ラジオ・シンガポールに出演し、法案はイスラム法を変更するものではなく、マラヤでの法制に沿ったもので、シャリーア裁判所による問題解決の幅を広げるものであると訴えた。アフマド・イブラヒムはまた、法案への意見をムスリム諮問委員会もしくはジャミヤに送付するよう求めた³⁴⁸。法案は、非公式な場でムスリム社会からの意見を吸い上げつつ検討されることになった。

『カラム』によると、1963 年末、ジャミヤはムスリム諮問委員会の要請を受けてジャミヤ内外のウラマーや国会議員ら 22 人からなる特別委員会を設置した。特別委員会は 1964 年 1 月 13 日から 5 月 24 日にかけて計 24 回の会議で法案を検討し、その後ジャミヤの会合をへて 1964 年 6 月 8 日、修正案をムスリム諮問委員会に提出した[*Qalam* 1965.12: 5;

³⁴⁶ 専門委員会は法案取り下げの権限を持たないとして、委員会は意見書の存在を立法議会に伝えるにとどまった。

³⁴⁷ “Muslim law bill-there are no official recommendations”. [ST 1961.5.20: 6].

³⁴⁸ “Bill to strengthen Muslim law: Govt. seek public views”. [SFP 1961.5.15: 3]. “Muslim Bill in line with Malaya”. [ST 1961.5.15: 4].

1966.1: 3; 1966.3: 5]。シンガポールは 1963 年 9 月にマレーシアの一州として独立を果たしており、アフマド・ルトフィはシンガポールにも宗教の長として国王が君臨するようになったこと、シンガポールにマレー諸州と同様のイスラム宗教評議会が設立されることを歓迎し、法案には「多くの修正点が指摘されたが、(…)それがシャリーアに反しない限り法案自体には賛同する」として修正への期待を表明した[*Qalam* 1965.1: 4]。

5.3. まとめ

ムスリム法施行法案をめぐる論争には、シンガポールのムスリムの様々な利害関心が表われた。法案はこれまでシンガポールに存在しなかった宗教財管理や宗教税徴税を制度化しようとするものであり、またこれらを統べるイスラム宗教評議会もこれまでにない権限を持っていた。ムスリム団体は、即時の法施行には強い反対姿勢で一致したが、個別の条文に対する対応は分かれた。ザカート収集やワカフ管理に携わってきたイブラヒム・アルサゴフは、該当する条項に強く反対した。これまで導入されていなかった教義違反者に対する罰則規定についても、罰則の対象を広げることを求める声がある一方で、一部条項が非ムスリムとムスリムとを差別的に扱うことになると批判する声、教義を守れない弱者に国家が罰則を与えるべきでないとする声などに割れた。

法案への注文という形で議論が集中したのが、評議会議員の選任手続きの条項であった。ムスリム団体は、イスラム行政を束ねる評議会に相応しい代表者の選任基準を設けようと、積極的に修正要求を示した。これらの要求は、評議会に自らの代表者を送り込もうとする各団体の意図を表わしていた。しかし将来設置される評議会が「どうあるべきか」の議論は、「あるべきでない」代表としてのムスリム諮問委員会を揶揄しつつ進められた。この意味で、評議会に関する注文は、現状のムスリム代表者たるムスリム諮問委員会が適切にその役割を果たしていないことへの不満の表出でもあった。法案の施行に反対する声には、法案検討手続きへの批判が殺到したが、ここには、ムスリムに関わる法制をムスリムもしくはイスラム法の専門家の手で検討することへの保証を求める姿勢と共に、ムスリム諮問委員会の代表性の問題への批判も込められていた。他方で、前章で見た審議過程での非ムスリムの参加縮小はさらに進んだ。この流れの中で、ムスリムにイスラム法に従った遺産処分を求める 1955 年法案の第 47 条が、ほぼ同文で復活した。

また、離婚女性に対する扶養の延長や 3 度のタラークの登録禁止など、これまでの婚姻法改革からさらに踏み込んだ改革条項の導入も試みられた。これらの規定は、マレーシア

地域内外のイスラム法制およびシンガポールの女性憲章を参照基準としていた。法案の検討過程では法案によって新規に導入された規定だけでなくムスリム条例で導入された離婚や多妻婚を制限する手続きにも関心と批判が高まり、これと共に女性憲章とムスリム条例の境界だけでなく質的な差異が問われるようになる。これについては次章で検討する。

第6章 アフマド・イブラヒムとアフマド・ルトフィ（1961～1964年）

6.1. 課題の設定

本章ではムスリム法施行条例法案の廃案から1965年に改めて同法案が提出されるまでの法制の休止期間の、イスラム法制をめぐる議論を扱う。この法制の休止期間中、マラヤ連邦とシンガポールの統合が現実の行程を辿っていた。1961年5月、マラヤ連邦のアブドゥル・ラーマン首相がマラヤ連邦、シンガポール、ボルネオ三地域を統合するマレーシア構想を発表した。1961年9月にはシンガポールで住民投票が行われ、約71%が合併を支持するという結果が出た³⁴⁹。1963年9月16日、シンガポールはサバ、サラワクと共にマラヤ連邦と合併し、マレーシアが発足した。

法制推進者アフマド・イブラヒムは、1962年5月に国際セミナーに参加し、女性の権利向上を推進したシンガポールの二つの法制の内容について報告を行った。ここには結成が決まったマレーシア全体の法制を見渡して法制の現状を批評し、今後の婚姻法改革を展望するアフマド・イブラヒムの構想が示されていた。他方、アフマド・ルトフィは、ムスリム法施行条例の法案批判をきっかけに、導入されている婚姻・離婚規定の問題点や、婚姻法改革の展開に関心を寄せ始めた。アフマド・ルトフィは、アフマド・イブラヒムが推進する改革が女性憲章のイスラム法への侵入だとして反発し、イスラム法における男女の権利を維持すべきだと論じるようになった。以下では、アフマド・イブラヒムとアフマド・ルトフィの論考を取り上げて、法制整備の谷間の期間に法制をめぐる起きた動きを追いつつ、両者が示した法制構想を明らかにする。

6.2. アフマド・イブラヒム：婚姻法改革への評価と展望

6.2.1. マレーシア地域のイスラム法制の〈現状〉

ここでは、マレーシア地域のイスラム法制を比較した論説から、アフマド・イブラヒムがシンガポールのイスラム法制の成果をマレーシア地域と比較してどのように評価していたかを確認する。

アフマド・イブラヒムは、1962年5月8日から21日にかけて東京で行われたセミナー「家族法における女性の地位」において、マレーシア地域の家族法における女性の地位に

³⁴⁹ シンガポールとマラヤ連邦政府は、1961年8月にシンガポールに経済特権と財政、教育、労働行政の自治権を認めること、シンガポールの連邦議会での議席割当数を15議席に抑えることなどの合併条件で合意した。

ついて報告した。以下の論説は、その際の報告書を雑誌『マラヤ法学評論』に掲載したものである³⁵⁰。全体は「婚姻」、「親権」(parental authority)、「女性の相続権」(Inheritance rights of women)、「将来の展望」(future development)の4部から成り、マレーシア地域のイスラム法制の状況を事項ごとに列挙する。以下ではシンガポールの法制改革で争点となったカーディの権限、後見人代理、婚姻下限年齢、多妻婚、離婚などの事項を抜粋して内容を整理する。

〈年齢〉 13歳未満の少女との性交を刑法犯としている以外にムスリムの婚姻の下限年齢を定めていないマレーシア地域のなかで、シンガポールは唯一、カーディへの行政通達によって15歳未満の少女の結婚を婚姻登録官³⁵¹の許可なく登録しないよう命令を発している³⁵²。

〈花嫁の同意〉 花嫁の同意を婚姻の要件とするかどうかは即ち、後見人による強制婚の有効性を認めるかどうかという問いでもある。シンガポールでは、婚姻登録のための書類に夫婦双方の署名を必須化することで花嫁の同意を登録の要件とした³⁵³。これに対し、クランタン州、トレンガヌ州、パハン州では花嫁と花婿双方の同意のない婚姻は無効と定める³⁵⁴。これらの州およびスランゴール州、ペラ州、プルリス州では花嫁の登録書類への署名は求められない。登録書類への署名はヌグリ・スンビラン州、ペナン州、マラッカ州、クダ州では必要とされ、アフマド・イブラヒムはこれを以て「花嫁の同意が婚姻の登録に求められる」ものとしている。ブルネイでは花嫁の同意のない婚姻は無効で、登録書類への花嫁の署名も必須とされる。

〈婚姻の締結〉 婚姻締結の権限をカーディ(もしくはイマーム)と後見人とにどの程度の比重で認めるかはマレーシア地域で異なっている。シンガポールでは後見人に婚姻締結の権限を与え、カーディは後見人が不在の場合か、後見人に要請された場合のみ婚姻を締結するが、スランゴール州、クランタン州、トレンガヌ州、パハン州、ペナン州、マラッカ州、クダ州、ヌグリ・スンビラン州、ブルネイにおいては原則としてスルタンによる許

³⁵⁰ 報告はムスリム・非ムスリム両方を扱っており、ムスリムに関する論説は1963年12月号(vol.5 no.2: 313-337)、1964年7月号(vol.6 no.1: 40-82)、同12月号(vol.6 no.2: 353-386)に3回に分けて掲載された。加除出版から日本語翻訳版『マレーシアの婚姻・離婚法』(発行年次不詳)が発行されている。

³⁵¹ 当時はシャリーア裁判所判事が兼任。

³⁵² サバ州ではムスリムにも適用される1959年婚姻条例において男子14歳未満、女子13歳未満の婚姻を無効としている[MLR 1963.12: 318-319]。

³⁵³ ただし、アフマド・イブラヒム自身、控訴委員会判事として花嫁の同意のない婚姻事案を扱い、シャーフイー派の法学説に従って婚姻自体を有効としている[MLJ 1959: 140-141]。本文中でこれに言及して「シンガポールではそのような婚姻の登録は認められていない」と強調した[MLR 1963.12: 319]。

³⁵⁴ パハン州では強制後見の場合には無効とされないとしている[MLR 1963.12: 320]。

可状を与えられたイマームもしくは婚姻登録官が婚姻を締結し、後見人はこれら宗教官吏の許可もしくは面前においてのみ婚姻締結の権限が与えられる。ジョホール州では後見人による婚姻締結に触れないが、カーディでない者が婚姻締結した場合の罰則が定められている。プルリス州、ペラ州は婚姻締結の主体について明確な規定はなく、プルリス州では後見人の同意によらず婚姻を締結した者は罰則の対象となる。

〈婚姻能力〉 ここでの焦点は多妻婚の制限である。シンガポールでは主任カーディによる事前調査と許可がある場合のみ多妻婚を認めると定めているのに対し、他のマレーシア地域では特に規定が設けられていない。スランゴール州、ヌグリ・スンビラン州の下位規則において、男性が既に婚姻していると申告した場合に調査を行うことが定められているのみである。サラワク州は例外的に具体的な多妻婚要件を定めている³⁵⁵。

〈登録の効果〉 婚姻登録は義務化され、登録を怠った場合の罰則が定められている。いずれの州でも登録の有無が婚姻の有効性を左右することはない。

〈扶養〉 シンガポールでムスリム女性は、シャリーア裁判所への扶養申し立てを行っていない限り、女性憲章の規定に基づく扶養申し立てを行うことができる。マレーシア地域ではカーディ法廷に扶養申し立てを行うことができ、スランゴール州、クランタン州、トレンガヌ州、ペナン州、マラッカ州、パハン州で「既婚女性と子ども（扶養）条例」(Married Woman and Children (Maintenance) Ordinance, 1950) がムスリムに適用されないとの条例が制定されているが、これ以外の州では同条例に基づく一般裁判所への扶養請求も可能である。

〈タラーク〉 シンガポールでは妻が同意していない夫の離婚宣言の登録を禁じたが、これに類似しているのがスランゴール州の規定である。スランゴール州ではカーディの面前で行う以外の離婚宣言を禁じ、妻の同意とカーディの許可によらない離婚宣言は有効でないとする。ヌグリ・スンビラン州とプルリス州でも離婚は申し立てと調停を経て行われるとされたが、いずれも法廷外で宣言された離婚の有効を認めないとの記述はない。その他の州は、男性にムスリム法が定める離婚宣言を認め、主に夫に登録を義務づける³⁵⁶。パハン州とブルネイでは3度のタラークを認めると明記されている。

〈タッリーク〉 クランタン州、トレンガヌ州、パハン州、ブルネイでは婚姻登録の際にタッリーク書類の提出が義務付けられている。シンガポールとその他の地域ではタッリー

³⁵⁵ 多妻婚の条件として経済状況の証明が義務付けられ、また妻の扶養料の上下限度額が法制に明記されている。

³⁵⁶ ペラ州では夫もしくは妻が離婚を報告し、登録することとされた。

クの提出は強制されず推奨されるのみである。トレンガヌ州、スランゴール州、ヌグリ・スンビラン州ではいずれも夫が4ヶ月以上妻を遺棄した場合、カーディに申し立てることで離婚が成立する。アフマド・イブラヒムは「シンガポールではタッリクの文面は規定されていないが、通常は「3ヶ月以上妻の扶養を怠るか妻を虐待した場合、妻はシャリーア裁判所に申し立てることができ、申し立てが真実と認定されればタラークにより離婚される」といった内容である」としている[MLR 1964.7: 47]。

〈フル離婚〉 シンガポールでは離婚に合意していない夫に対しシャリーア裁判所がフル離婚を認めることができるが、クランタン州、トレンガヌ州、ブルネイでは夫がフル離婚に同意しない場合それを強制することはできず、調停人に委ねられる。プルリス州では調停人にフル離婚の権限を与える。スランゴール州、ヌグリ・スンビラン州、ジョホール州、マラッカ州、サバ州にはフルについての規定はないが、カーディによるフル離婚の裁定が認められている。

〈夫婦共有財産〉 「シンガポールを除くマラヤにおいては、離婚された女性は婚姻中に得た財産全てについて分与を請求する権利がある。彼女自身が土地を耕した場合には半分を、その他の場合にも3分の1を夫婦共有財産(harta sepencarian)から得ることができる」。また女性の遺産相続に際する夫婦共有財産の位置づけを次のように評価した。

(英領下で) ムスリム法がより拡張的に適用されているため、マレー諸州の慣習法は未亡人と離婚女性の権利に関係する部分でわずかに残っているに過ぎない (...) 財産相続のことで女性とその子ども、もしくは無遺言で亡くなった者の親族の間で訴訟沙汰になることはほとんどない。それらはしばしば協議と合意によって決められ、そのような合意の下で女性は、ムスリム法の下で得るよりも多くを分配される傾向にある。多くのムスリム家庭において、未亡人は8分の1の分配では生きていけない。よって、ムスリム法よりもマレー人の慣習が適用される。ムスリム法は相続人の合意による遺産分配を認めており、これが実際には村の慣習法によるところの裁定を、ムスリム法に基づく分配として成り立たせる余地を与えている[MLR 1964.12: 364]。

以上、婚姻・離婚規定についての現状比較からは、シンガポールで導入している婚姻年齢規則、多妻婚の制限、離婚登録の制限などがマレーシア地域に先行していると位置づけている。また妻の扶養申し立ての根拠が女性憲章の適用によって広がっていることを評価し

ている。他方、花嫁の同意の有無についてシンガポールではこれを登録の要件と定めているのに対し、クランタン州などでは一步踏み込み、無効とすると規定している。離婚宣言に関しても、シンガポールが登録手続きを設けることで抑制しているのに対し、スランゴール州ではカーディの面前で行う以外は無効としている。また夫婦共有財産により、マレー諸州で離婚・死別時の妻の地位が保証されることを評価している。

6.2.2. イスラム法制改革の課題と展望

以上のような評価に基づき、アフマド・イブラヒムは今後の法制改革の展望を述べる。アフマド・イブラヒムは、マレーシア地域のイスラム法制が「主にその運用面を扱い、ムスリム法を明文化したり、また修正したりする試みはほとんど行われていない」[MLR 1963.12: 314]としており、このために「法を近代的生活の要請に合わせて適用しようとする試みがなされていない」と批判する。

多くのアラブ諸国やパキスタンで制定されているムスリム法は、多様な学派の意見から最も相応しいもの、あるいはこれらの学派の正統派学説と一致しない個人の法学者の見解を採用したものだ。マレーシアで運用されているムスリム法は、アラブ諸国やパキスタンにおける改革に照らして再考されることが求められている。マレーシアで運用されているムスリム法を、近代的生活の要請や、国連憲章や人権憲章の宣言する男女平等の権利といった要請に合致させるべくどのように修正することができるのか、考えなければならない[MLR 1964.12: 376]。

このような立場から、アフマド・イブラヒムは 25 項目の改革案を提示する。改革案はアラブ諸国やパキスタンの法制の他、マレーシア地域の法制を相互参照して提示されている。まず、婚姻に関する以下 7 項目では、シンガポールで導入している婚姻年齢や多妻婚規定の導入にマレーシア地域が倣うことを提案する他、マレーシア地域で導入されていない改革をチュニジア、アラブ諸国から取り入れることが提言されている。シンガポールの参照下には女性憲章も含まれている。

1. 婚姻年齢...マレーシア、シンガポール、ブルネイ、サラワクのムスリム法は幼児婚に対する十分な安全策を提供していない。アラブ諸国は婚姻の下限年齢を規定してい

る (...) 幼児婚廃絶のため、下限年齢を定めるべきである。

2. 花嫁の合意...クランタン州、トレンガヌ州、パハン州、ブルネイの例に倣い、婚姻はその両当事者の合意によるものでない限り無効と明記すべきである。

3. 離婚女性の婚姻の自由...3 回離婚された女性が第三者の男性と婚姻することによって前夫と再婚できるとする法的偽装 (legal fiction) は、チュニジアに倣い廃止すべきである。

4. 婚資金...例えば婚資金を高額に設定し、その大部分の支払いを離婚時まで延期するというアラブ諸国の方法を採用するのは有益である。

5. 多妻婚...チュニジアのような廃止はマレーシアでは受け入れられ難いが、アラブ諸国、シンガポールのようにカーディの許可制にするか、パキスタンのように調停委員会の許可制にすることでその特権を制限することを勧める。また許可の条件を明示することが望ましい。

6. 婚姻の登録...婚姻の登録を義務化し、怠った者には法廷に訴える権利を与えないとすべきである。

7. 妻の尊厳...妻は夫の合法的な要請に従わなければならない、この夫の権利は濫用されがちである。いくつかの州では夫の要請に意図的に応じなかった妻に罰則を科している³⁵⁷。法制は妻の服従よりも夫と妻の互恵的な権利と義務を強調すべきであり、この点でチュニジア、モロッコは見本となる。シンガポールの女性憲章が定める既婚女性の権利はムスリムにも拡張しうる。

以下離婚 5 項目では、ファサフ要件の拡大や調停者による離婚権限などが調整事項に挙げられる。参照すべきとされるのはアラブ諸国およびパキスタンである。

³⁵⁷ 不服従規定を指す。

8 離婚—タラーク...離婚の領域では夫と妻の間に不衡平 (inequality) があり (...) 制限を設けない限り、濫用の可能性がある (...). チュニジア、パキスタンのように離婚宣言は法廷や調停委員会の許可の下でのみ認めるべきである。シンガポール、サラワク州、スランゴール州の規定も次のように拡大できる。(a) カーディは夫と妻が離婚に合意していることを調査して確認した場合のみ離婚を登録する、(b) 夫が離婚を固持する場合、90 日の保留期間を設け、カーディか調停委員会が和解の努力をする、(c) 和解努力が実らず夫が離婚を譲らなければ、サラワクのように罰金、即ち慰謝料と扶養を払った上で離婚する (...).

9 タッリーク...タッリークの書式を定めるべきである。また妻の同意なしにその内容を取り消すことを認めるべきでない (...) タッリークはインドネシアで離婚を助長するとして批判されている。いくつかの州でタッリークは義務化されているが、自発的なものに止めるべきである。

10 フル...フルの主要な争点は、夫と妻双方の合意が必要か、あるいは夫の同意がなくとも調停者による離婚の発効が可能かということである。ファサフによる法定離婚がきちんと整備されている状況であれば、調停者の役割は調停に限定するのが望ましい。

11 ファサフ...シャーフィイー派の正統派学説はファサフの権利を非常に狭く設定しており、マーリキー派の学説を取り入れてファサフ要件を拡大する必要がある。法定離婚の条件はパキスタンおよびアラブ諸国では明示されている。

12 復縁...夫の復縁の権利は妻の同意に依存するとすべきである。クランタン州、トレンガヌ州ではそのように定められている。

扶養や慰謝料など離婚に付随する支払いに関しては金額・期間の拡大や強制執行力の付与が課題とされている。待婚期間終了後の扶養について定めているプルリスやブルネイが評価される他、シリア、チュニジア、モロッコの例が示される。

13 扶養...待婚期間に支払われる扶養は不足しがちである。ブルネイ、プルリス州の規

定のようにカーディに金額設定の裁量を与え、また待婚期間終了後にもその余地を与えることを勧める。これと似た扶養規定がシリアにもある。シンガポールの給与差し押さえ命令のように扶養命令を執行するための規定を設けるべきである。

14 慰謝料...支払い額はしばしば侮蔑的である。シリア、ブルネイ、プルリス州のように待婚期間終了後の扶養となるように位置づけるべきである。カーディもしくは法廷が再婚までの扶養を命令することもできる。

15 調停...争点は、調停者に離婚の権限を与えるべきかどうかである。チュニジアやモロッコのように、調停者の役割は調停に限定する方が望ましい。しかしシンガポールのように法定離婚の範囲が狭い場合、調停者によるフル離婚命令が妻に利する場合がある。講習、カウンセリングなど調停・結婚に関する教育規定を設けるべきである。

16 離婚の登録...チュニジアのように離婚は法廷の命令によって宣言した場合のみ有効とすべきである。登録は義務とし、怠った者が離婚に付随する申し立てを行うことは認めるべきでない。

子どもの監護権について述べる 5 項目では、ムスリムの離婚事案などで子どもの利益を確保するための枠組みが整備されていないことが課題とされており、最近のイギリスの法規定³⁵⁸の導入によって子どもの利益を保護すること、妻と夫の親権の不平等を解消すること、養子や非合法的な子ども (illegitimate child) の権利を保障すること³⁵⁹を唱えている。また子どもの扶養義務のある父親に対し、給与差し押さえなど扶養命令の執行力を高めるべきとし、女性憲章の参照を促している。

夫婦共有財産により女性の地位が改善されていることを評価している。シンガポールでの導入について明言はしていない。

22. 離婚女性の財産権...夫婦共有財産が女性の地位を改善している。サラワクのように、離婚時に共同取得財産の半分、それ以外の 3 分の 1 を離婚女性に分配するよう定

³⁵⁸ 例えば「イギリス婚姻手続き (子ども) 法」(*English Matrimonial Proceedings (Children) Act, 1958*)。

³⁵⁹ シンガポールでは扶養に関して非合法的な子の権利は合法的な子の権利と同等

めるべきである。

23. 女性の相続権...争点は女性に男性の半分の相続権のみを認めることを正当化できるかどうかである。未亡人に関してはマラヤ、サラワク、ブルネイには夫婦共有財産のシステムがある。

最後の2項目は制度整備に関するもので、カーディに司法機能を付与するのではなく、カーディとシャリーア裁判所の権限を分けることで司法機能の質を確保すること、またマレーシア地域内のバゲニングを抑止するため、法制を統一するか行政的手段を講じるべきとした。

以上、アフマド・イブラヒムはシンガポールでの法制をマレーシア地域に導入することを勧める一方で、シンガポールで課題とされている改革については正統派法学説を乗り越えて改革を達成したアラブ諸国やパキスタンの法規定を導入することを唱えた³⁶⁰。

6.3. アフマド・ルトフィ：女性憲章「侵入」への批判

同時期、アフマド・ルトフィはムスリム条例の婚姻・離婚規定を問題視し始める。きっかけは1960年12月にシンガポールの立法議会に提出されたムスリム法施行法案の検討に着手したことであった³⁶¹。法案のマレー語訳版が1961年1月に公開されると、『カラム』誌は序文と説明文を除く法案の全文を25ページに渡って掲載した[*Qalam* 1961.2: 14-23, 26-41]。翌3月号でアフマド・ルトフィは、法案の内容を逐一検討し、夫婦双方が同意していることを離婚登録の要件とする規定に反発して次のように述べた³⁶²。

この表現は、夫婦双方が同意していなければ離婚は受け付けられず有効でないという

³⁶⁰ 1966年ムスリム法施行法により、1. 婚姻の下限年齢の明記、3. 3回のタラーク禁止と再婚のための法的偽装の禁止、11. ファサフ要件の拡大、13. 待婚期間を超えた扶養請求拡大、22/23. 夫婦共有財産に基づく遺産分配規定追加などが導入された。

³⁶¹ 1962年11月号で、英語を正文とする法律条文に対しウラマーらの注意が行き届かず、シャリーア裁判所で施行が始まってからその内容への関心が向けられたと悔やむ文面がある。ここでは次のような改正を訴えている。「改正によって以下のことを明確に示すべきである。すでに起こった離婚は登録され、登録証明書を発行されること。女性が諸処の支払いについて訴えた場合、カーディは夫を喚問する権限を持つこと (...) この訴えについてこそ国家の法により強い権限が与えられるべきなのだ」(「シンガポールの離婚法」[*Qalam* 1962.11: 3])。

³⁶² 法案に含まれる婚姻・離婚規定の多くは1957年制定(1960年改訂)のムスリム条例に含まれたもので、特に離婚登録の抑制は1957年条例の目玉の一つと言えるものであったが、ルトフィが離婚規定を始めたのは1960年法案の公開以降である。同法案の個別条文の検討を行ったことが規定の問題を認識するきっかけになったと考えられる。

ことか。これでは夫は妻が同意しなければ離婚できないことになる。例えば、「夫が妻を離婚した場合、法において離婚は有効だがカーディは双方が同意しない限り登録を拒む。彼らが登録を怠れば第 127 条により 500 ドルの罰金が科される」ということが起こりうる[*Qalam* 1961.3: 40]。

また多妻婚の制限規定について、「1960 年に条件を満たし、また第一夫人の同意を得て締結に至ったのはたった 3 件と報じられている」として基準の厳格さに懸念を示した[*Qalam* 1961.3: 39]。4 月号では、主任カーディが締結した多妻婚³⁶³についての司法労働大臣バーンの発言を取り上げる。問題になっていたのは、主任カーディが口頭での審問のみに依拠し、綿密な事前調査を行わなかったことであった。バーンはこれに「主任カーディはイスラム法に従って婚姻を締結したが、その行動はシンガポールの法に反している」とコメントした。アフマド・ルトフィはシンガポール政府を批判してこう述べた。

シンガポール政府は一夫多妻を禁じる法を制定するとき、ムスリムはこの法の適用を受けないと明言した。しかし実際には、直接的でない形でムスリムも一夫一妻法を適用されているのだ[*Qalam* 1961.4: 3-4]。

アフマド・ルトフィは、多妻婚の際、第一夫人の許可や複数の家族を扶養する経済力といった条件が、法律条文に書かれていないにも拘らず適用されているとして問題視した。アフマド・ルトフィは、かつてアフマド・イブラヒムがこれらの条件を規則に明記することを目指し、ムスリム諮問委員会の反対を受けて取り下げていたことに触れ³⁶⁴、バーンの言葉によってこれらの「条件」が実際には施行されていると主張した³⁶⁵。アフマド・ルトフィは、このような条件はイスラム法に反するものであって、イスラム法を守ることによっ

³⁶³ インドネシアのウラマー、サイド・アルウィ・ジャマルッディンがシンガポールの主任カーディによって第二夫人と結婚した。主任カーディは事前調査を十分に行わなかったとして職を解かれた。第 4 章も参照。“Chief Kathi’s service to be terminated, assembly is told”. [ST 1960.12.13: 11].

³⁶⁴ 「以前、シンガポールの法務官（アフマド・イブラヒム——引用者註）がムスリム諮問委員会とジャミヤに対し、多妻婚の法規定に夫が複数の妻たちを扶養する能力があるかどうかの調査をすることと、第一夫人の許可を事前に得ることを明記することについて意見を求めたことがあった。ムスリム諮問委員会は第一夫人の許可を求めるとする規定導入に反対し、ジャミヤでは小委員会を設置して検討したが、結論が出る前に検討の指示は取り消された」[*Qalam* 1961.4: 3]。アフマド・イブラヒム自身、多妻婚を許可制にするにあたり明確な基準を定めるべきとしている。本章第 2 項参照。

³⁶⁵ 1961 年 4 月 19 日ウトゥサン・ムラク紙でアフマド・イブラヒムは、多妻婚の締結権限が主任カーディに限定されているという以上の規制はないとし、アフマド・ルトフィの言う条件の適用を否定した。しかしアフマド・ルトフィは条件が実際には適用されているとの立場を取り続けた[*Qalam* 1962.8: 6]。これに関しては本章後半で述べる。

でも隠された規則を守ることによって、害悪が生じるとし、ムスリム諮問委員会や法制に賛同するムスリムを「法を壊す者」と批判した。

1. シャリーア裁判所（とカーディ達）に関する規定がひっそりと彼ら（ムスリム—引用者注）を縛るなら、彼らは法を守らなくなり、シャリーアに認められた自らの慣習に従うだろう。つまり彼らは結婚・離婚などをシャリーアに沿って行い、国の法に従うことをやめるだろう。2. 彼らの法が合法的な（ハラルな）方法で運用されなくなれば、相思相愛の者同士の間で姦通が起こるだろう [Qalam 1961.4: 4]。

アフマド・ルトフィはシンガポールと類似の規定³⁶⁶を導入しているスランゴール州の動きを取り上げ、「社会を良くしようという目的が、シャリーアに反した誤った方法で行われている」ものとし、ウラマーが助言するべきだと呼びかけた [Qalam 1962.1: 3-5]。アフマド・ルトフィは、タラークは男性に、フルは女性に与えられた権利であるとし、その権利を国家の法が侵害してはならないとした。

神に与えられた権利が奪われる、侵害されると我々が言うのは、神が男性にも女性にも権利を与えていることに基づいている。一般には、男性にタラークの権限が与えられるのに対し、女性にはフルが与えられている。これらの権利は与えられた人々に自由にされるべきものであり、もしこれを取り上げたなら人々は無意識のうちに、あるいは強いられて、妻に姦通を働くことになるかもしれない。なぜならシャリーアが認めるタラークが国家の法によって止められてしまうからだ [Qalam 1962.6: 5]。

一方、法制が「母親たちの境遇を改善し、弱い性への虐待を防止する」ことを目的としていることを認めるアフマド・ルトフィは、離婚の抑制ではなく離婚後の男性の責任を強化することを提唱する。即ち待婚期間中の扶養や、女性が引き取った子どもが成人するまでの扶養などを法制化し、怠った夫を禁固刑など厳罰に処すことなどである [Qalam 1962.6: 5-6]。アフマド・ルトフィは、離婚や多妻婚に関する規定がイスラムに反するとしつつ、

³⁶⁶ 1960年第95号「婚姻離婚規則」において、離婚はカーディの許可を得てカーディの面前で行うこと、カーディは許可する前に調停の努力を行うこと、妻の同意によらず復縁できないことが定められた。1961年12月、スランゴール州で第一夫人の許可を多妻婚の条件とする規則導入の意図がイスラム宗教評議会より発表された。

法制の意図を認め、夫の義務・責任の追及を強化することで同様の目的が果たせるはずだとしている。しかし、1962年7月号以降、法制への態度はさらに厳しいものとなり、その推進者であるアフマド・イブラヒムとムスリム諮問委員会を強く批判するようになる。

その引き金は、本章冒頭で挙げた1962年5月の国際セミナーであった。アフマド・ルトフィによると、アフマド・イブラヒムが報告の中で、シンガポールで多妻婚の条件（ここでは現夫人の許可があること）が規則化されていることを認めたというのである[*Qalam* 1962.7: 3-4]。アフマド・ルトフィは、ムスリムが与り知らぬところで「条件」が適用されていると強調し、「多くの苦情が寄せられている」離婚・多妻婚規定の「実情」を示した。

1. 妻に対する離婚は、事前に妻がこれを知らされるか同意していなければ受理されない。
2. シンガポールでの多妻婚は、扶養能力、妻の同意、新しく妻になる女性の同意、その女性の後見人の同意が必要とされ、さらに妻が高齢である、精神に異常を持つ、不妊の病であるといった事情がなければ認められない[*Qalam* 1962.8: 6-7]。

アフマド・ルトフィは婚姻の登録制には賛同するが、それによって夫の権利を変更してはならないとした[*Qalam* 1962.8: 40]。そして、実情を把握せず、政府に発言する勇気を持たないとしてムスリム諮問委員会への批判を強めていく[*Qalam* 1962.7: 3-4; *Qalam* 1962.8: 40]。アフマド・ルトフィは、ムスリム諮問委員会が法務官、シャリーア裁判所判事、カーディなど「政府の人間」を含むことを問題視し、このためにムスリム諮問委員会が「ムスリムと政府の仲介」という重大な役割を果たせていないとした。なぜなら、ムスリム諮問委員会の委員は名誉職でもあり、その椅子を守ろうとする者ほど政府の影響を受けやすいためである。この関係性は、ムスリム諮問委員会がしばしば「イスラム法に反する多数決」によって「イスラムに関わる事柄への回答」を行っていることにも影響する³⁶⁷。

政府内での高い地位が、他のメンバー、特に宗教知識を十分に持たない者や、名誉職を失うことを恐れるあまり宗教の権利について発言できない者に、簡単に影響を与え

³⁶⁷ アフマド・ルトフィは1950年代よりムスリム諮問委員会への不満を述べていた。そこでは、委員の宗教知識面での素養が不足していること、委員選出過程の閉鎖性を問題視していた。「ジャミヤが政府に要求した諮問委員会は、設立されるとジャミヤを背後に追いやり、意見を求めることはなくなった。委員は有能な者も無能な者も彼ら同士の互選により推薦され、総督は任命するだけだ。我々は多くの委員が不適格だと知っており、不満が出ている。総督は再整備を行うべきである」[*Qalam* 1956.2: 3]。

ている[*Qalam* 1962.9: 2]。

アフマド・ルトフィは諮問委員会を「もはや政府の支部」とし、仮に「政府関係者による干渉」がなく、また適正な者が任命されていたならば、ムスリム諮問委員会は「シャリーア裁判所で宗教に反する規定が施行されていると言われるような状況には黙っていなかった筈だ」と嘆く。アフマド・ルトフィは、アフマド・イブラヒムやシャリーア裁判所判事サヌシ・マフムドらを指し、ムスリム諮問委員会の少数の「賢い者達」がムスリム諮問委員会を支配し、彼らが「女性憲章の第 4 部をムスリムの法にしようと目論んでいる」、女性憲章が「隠れて」適用されていると批判した[*Qalam* 1962.10: 6, 40-42]。また、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」とし、15 歳の娘の婚姻締結をカーディに断られた父親の「事例」を示してムスリム諮問委員会、シャリーア裁判所、カーディを批判した[*Qalam* 1962.10: 2]。

1962 年 10 月、政府はこうした批判に応じて、主任カーディによって（多妻婚の）婚姻締結を拒否された場合の控訴を、本来の控訴期限が過ぎてからも受けつけると発表した。主任カーディの職務規則についての提案はムスリム諮問委員会が歓迎しているとし、「ムスリムの法を良心的に適用しようとしている主任カーディを批判するのは公正でない」と応えた。また「シャリーア裁判所の運営に対するムスリムの批判は誤解による」とし、女性憲章がムスリムに適用されているという批判は、妻子の扶養や少女を巻き込んだ犯罪に関する条項を除いて当たらないとコメントした³⁶⁸。

間を置かず、ムスリム諮問委員会委員長のイブラヒム・アルサゴフも多妻婚に対するムスリム諮問委員会の立場を表明した。イブラヒム・アルサゴフは、イスラムが多妻婚を勧めている訳ではないとした上で、収入やその他の状況に鑑みて主任カーディが多妻婚の申請を退けることは正当であると述べた。さらに、同じ声明の中で、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ことも発表した³⁶⁹。

アフマド・ルトフィはこの婚姻年齢規定が「投票により決定」されたことを批判し、さらに投票が 8 対 7 という瀬戸際の多数決だったことを明らかにした。反対に回ったウラマーのサイド・アブドゥッラー・ベルファキフがジャミヤの会合で経緯を話したことで、

³⁶⁸ “Muslims' right of appeal”. [ST 1962.10.11: 4].

³⁶⁹ “When a Muslim should not take a No.2”. [ST 1962.10.13: 9].

アフマド・ルトフィの知るところとなったのである[*Qalam* 1962.11: 7]。

6.4. ムスリム諮問委員会とシャリーア裁判所の反応

6.4.1. ムスリム諮問委員会の反応

ムスリム諮問委員会やシャリーア裁判所を批判した『カラム』9月号、10月号に対しては、ムスリム諮問委員会とシャリーア裁判所判事からそれぞれ反論の手紙が寄せられ、アフマド・ルトフィは『カラム』12月号でこれらを全文掲載した。

婚姻下限年齢の規定導入については、投票によって決定したことを認めつつも、年齢に満たない子どもの結婚を一律に禁止する訳ではないとした。またエジプトやパキスタンの何人も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と強調した。また婚姻下限年齢を定める意義の一つとして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挙げた[*Qalam* 1962.12: 33-34]。また、ムスリム諮問委員会の委員構成についての批判に答え、委員が各法学派のウラマー³⁷⁰と法律家・実務家から成るバランスのとれた構成であること、アフマド・イブラヒムとサヌシ・マフムドらが他のメンバーに影響力を及ぼしている、もしくはイブラヒム・アルサゴフの独裁体制であるといった批判が当たらず、自由に議論が行われる場であることを強調した[*Qalam* 1962.12: 29-34]。

しかし、その後に発表された1963年期のムスリム諮問委員会の委員リストには若干の変化が見られた。1961年期、1962年期の委員が入れ替えなく再任されてきたのに対し、1963年2月に発表されたムスリム諮問委員会のメンバーはイブラヒム・アルサゴフ(委員長)、アフマド・イブラヒム(副委員長)、ヤーコブ・モハメド、アリ・モハメド・サイド・サレー、モハンマド・ジャヴァド・ナマジー、マフムド・ダフラン、サイド・アリ・レザ、モハメド・カーン、ダウド・アリ、アブドゥッラー・バスメー、バシル・マラル、ワンジュル・バカル他8人で、1961年、1962年の委員から7人が入れ替わったのである³⁷¹。アフマド・ルトフィが「政府の役人」と非難したシャリーア裁判所判事のモハメド・サヌシ・

³⁷⁰ ウラマーとして以下の名前を挙げた。サイド・アブドゥッラー・ベルファキフ、アリ・モハメド・サイド・サレー(元・主任カーディ)、マフムズ・ダフラン、モハメド・サヌシ・マフムド(シャリーア裁判所判事)、サレー・モハメド(シャリーア裁判所主任カーディ)、アフマド・イブラヒム、イブラヒム・アルサゴフ、アブドゥッラー・バスメー、アリ・センハジ、ダウド・アリ、サイド・アリ・レザ(UMNO宗教部)。シャリーア裁判所のモハメド・サヌシ・マフムドとサレー・モハメドはアズハル大学修了者であること、アルサゴフは25年のメッカ滞在歴において宗教と言語を学習してきたこと、またアフマド・イブラヒムはシャーフイー派の法学書を暗記するほどに知識を有していることが強調された。

³⁷¹ “20 appointed to serve on Board”. [ST 1963.2.3: 6]. 1960年より委員任期は3年から1年に短縮された。“New charter for Muslim board”. [ST 1960.4.28: 4].

マフムド、シャリーア裁判所主任カーディのサレー・モハメドは再任されなかった³⁷²。アフマド・イブラヒムも 1963 年 12 月にムスリム委員会からの辞任を表明したと報じられていた[*Qalam* 1963.1: 3]。アフマド・イブラヒム辞任の一報を歓迎していたアフマド・ルトフィだが、翌年のムスリム諮問委員会にはアフマド・イブラヒムが通常通り副委員長として含まれていた。アフマド・ルトフィはアフマド・イブラヒムの任命は「委員長の意思によるもの」としてイブラヒム・アルサゴフを批判し、アフマド・イブラヒムがムスリム諮問委員会にいるということは、自ら草稿した法案を自らが影響力を持つムスリム諮問委員会に諮問することであるとして批判を再開した[*Qalam* 1963.7: 4]。

6.4.2. シャリーア裁判所判事サヌシ・マフムドの反応

シャリーア裁判所判事のサヌシ・マフムドは、婚姻・離婚規定にない規則が隠れて実践されているとのアフマド・ルトフィの批判に反論した。婚姻下限年齢については、「カーディに 16 歳未満の少女の結婚を禁じた訳ではなく」、「シャリーア裁判所に事前許可を取るよう求めているもの」とした。シャリーア裁判所では直近の 1 ヶ月で 2 件、15 歳以下の少女の婚姻を認めているとして、アフマド・ルトフィが紹介した事例で結婚を禁じたというカーディを連れてきて、禁止が真実かどうか証明するように求めた[*Qalam* 1962.12: 4-5]。また、多妻婚における主任カーディの調査権限の規定は、婚姻に「イスラム法に即した障害がない」と確認することを定めたものであり、その過程で複数の妻に公平に振る舞えるのか、複数の家族を養う能力があるのか、また第一夫人が婚姻をどう思っているのかを尋ねはするが、「第一夫人の許可の有無にカーディの判断が拘束される訳ではない」とした。離婚についても「妻の同意がなければ成立しない」とするアフマド・ルトフィに対し、シャリーア裁判所においてその離婚宣言が有効であるかどうかを証人もしくは妻の証言を聞くことで確定するための手続きであるとし、「シャリーア裁判所は今年だけで妻が離婚宣言されたと認めていない 10 件の離婚を登録した」と実績を強調した[*Qalam* 1962.12: 4-5, 35-40]。

しかし、アフマド・ルトフィが批判しているのは、手続きが実質的に離婚・多妻婚を阻んでいるという点であり、手続きであって規範への変更ではないとするサヌシ・マフムド

³⁷² サイド・アブドゥッラー・ベルファキフ、アフマド・センハジ・ムハンマドも再任されなかった。両者は婚姻下限年齢の規定導入などへの批判的言動を取っていた。他に再任されていないと分かっているのは Mohamed Amin bin Jamil, Sentol bin Mohamed Ali, A. Mohamed Hussein, Abdul Rahid bin Mohamed Said。

とルトフィの議論は平行線を辿った[*Qalam* 1963.1: 7-11]。アフマド・ルトフィは、多妻婚の前に主任カーディが 14 日間かけて行うとされる事前調査や第一夫人への聞き取りはシャリーアに求められていないとして、手続き規定の正当性を否定した。また手続きを通じた規制の結果として、カーディによらずに婚姻を締結し、国の法に違反することになるか、婚姻によらずに思いを満たし、イスラム法の下で重い罪を犯すか、という二通りの危険をムスリムが負うことになるとした。離婚登録に関しては、「妻が同意していない離婚の登録をカーディに禁じているだけ」とするサヌシ・マフムドに対して次のように反論した。

彼の否定を誰が信じるか？ (...) シンガポールで夫が妻を離婚できないことは、シャリーア裁判所発行の広告で証明できる。ウトゥサン・ムラユ紙 1962 年 8 月 2 日版では、夫が離婚訴訟のために妻に出廷を求めているのではないか[*Qalam* 1963.1: 11]。

6.5. アフマド・ルトフィとアフマド・イブラヒム

強制婚をめぐる議論（第 2 章）で見たように、かつてアフマド・ルトフィは、イスラム法自体が男女の権利の体系であり、「女性の権利」をイスラム法独自の概念として再構成しようとしていた。しかし、婚姻・離婚規定を「女性憲章の侵入」とする批判のなかで、女性の権利は外部の異質な理念に基づく規範と位置づけられている。

女性憲章に定められた女性の権利が（ムスリムに一引用者注）適用されることは危険である。なぜなら、イスラムによって与えられる権利は女性に義務を課すだけでなく、夫の権利を侵害しない範囲での女性の権利を定めているからである。神により秀でたものとされた夫は家長として家庭を組織する。女性は夫の指示に従う義務がある。もしも（女性憲章が一引用者注）適用され、ある妻が別の男性と商売を始めると主張したら、西洋の法や女性憲章では、夫はたとえ妻を養う意思と経済力があっても妻の行動を阻むことはできない。しかしこのようなことはシャリーアにおいては認められない。（...）もし夫が妻の外出を禁じたら、一般にはそれは同意される。しかし、現代の環境において、妻は彼女が法により与えられた権利と自由だと争うだろう。それは夫にとっては権利を奪われたと同じことである。夫は妻が親族以外の男性と出歩いているのを見ても口をつぐまなければならない。「女性憲章」が妻の働く権利を実現することによって夫は権利を奪われる。夫は妻に、家庭で家事と教育に専念するよう頼むこ

とはできない[*Qalam* 1962.10: 42]。

このように述べて、アフマド・ルトフィは、女性憲章がムスリムに適用されればムスリム社会は破壊されると危惧を示した。女性憲章が掲げる女性の権利がムスリム夫婦の関係に影響を与えれば、夫が妻に対して持つ権利が脅かされてしまうという論理である[*Qalam* 1962.10: 6, 40-42]。この時期のアフマド・ルトフィが強調したのは、妻や子どもに対する夫の義務の強化であった。アフマド・ルトフィは、男女の権利を双方への義務の遂行によって実現する相互補完的なものと論じており、この中で女性の権利は単独で成立するものでなく、男性の権利との関係性において定義される。これに対置されるのは、女性憲章の世界観である。アフマド・ルトフィは、男性の権利を変更する一連の婚姻・離婚規定を「女性憲章の侵入」と捉えた。ここで問題とされているのは、イスラム法を運用する枠組みにおいて、イスラム法独自の権利・義務の体系を脅かす変更が加えられているという点である。

これに対して、アフマド・イブラヒムは女性憲章を称揚する立場から反論した。1963年11月以降、アフマド・イブラヒムは WMLM 上でイスラム法制に関する論説の掲載を始めた。最初の連載「シンガポールにおけるムスリムの法的地位」では、植民地の司法体系におけるムスリムの家族法、財産法、遺言、寄進財などの位置づけと、1950～1960年代の法制改革による変化とを、6回に分けて論じた。以下はその連載の最終回で、イスラム法制への批判者に対する反批判の論説である。

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。自らこそがムスリムの生き方のチャンピオンであると任じる者たちが本当に求めているのが何なのかは、理解し難い。このような要求の論理的な帰結は、政府はムスリムの為は何もできないということだ(...)。ムスリムが少数派に過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作ろうとしているなかで、このような要求は不合理かつ危険である[WMLM 1964.5: 11-12]³⁷³。

³⁷³ 2年後、ムスリム法施行法を受け入れるよう求めた新聞の論説でも同じ文句を使用した。“Ahmad: Call for a pure Muslim law is absurd”. [ST 1966.11.9].

アフマド・イブラヒムが女性憲章を称揚するのは、女性憲章を旧来の法を乗り越え、「近代的な社会生活」に合致した法と捉えるためである。

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例を削除し、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、「キリスト教と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[WMLM 1964.5: 12]。

アフマド・イブラヒムは、シャーフィイー派の正統派学説に固執して「自らをムスリムらしい生き方のチャンピオンと任じる者たち」が女性憲章により享受すべき福祉を拒否していると批判する。

国家が導入した福祉のための立法と政策を、シャーフィ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ィ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[WMLM 1964.5: 13-14]。

アフマド・イブラヒムは、女性憲章による一夫多妻婚の廃止や離婚の制限を拒否することが、果たしてイスラムの教えに沿うことなのかと問いかける。

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？ 多妻婚はイスラムで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。多妻婚が幸福な家族生活を破壊する原因であること、妻子を苦難に導くことを否定するの

は、近代的な社会生活に盲目的な人のみである。普通のムスリムは、たった一人の妻を持った時ですら、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[WMLM 1964.5: 15]。

女性憲章は夫と妻に共通の離婚事由のみを認める。夫が妻を離婚する無制限な権限を持つべきだと主張するのは、シンガポールのムスリムのみである。この自由は本当にムスリムの利益になるのか？非難されるべき理由のない妻を夫が離婚し、妻と子どもを置き去りにし、妻は待婚期間を過ぎれば扶養を受けることもできない、これがムスリムコミュニティのためになるのだろうか。ほとんどのムスリム国家では、夫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[WMLM 1964.5: 15]。

アフマド・イブラヒムが確信をもって女性憲章を支持するのは、女性憲章による婚姻法改革が、中東や南アジアのムスリム諸国にも共通する、普遍的な潮流の一部と考えるためである。アフマド・イブラヒムは、シャーフイー派の正統派学説を採用してきたマラヤにはそうした改革思想が「届いていない」と嘆く。

これまでムスリム法の離婚規則が濫用され、妻たちに残酷に働いてきたことは否定しがたい。夫が感情の赴くままに3度のタラークで離婚した場合、妻は一辺に扶養の権利を失う。夫が復縁したいと思ったら、妻は恥ずべきことに他の男性と婚姻し、婚姻の締結後に離婚されなければならない。アラブ諸国の多くやパキスタンでは、一度に3回の離婚宣言を行っても一度分の離婚宣言と見なすと定めている。(…)アラブ諸国では改革が行われているが、マラヤには届いていないのだ[WMLM 1964.5: 16]。

アフマド・イブラヒムにとって、女性憲章の意義がシンガポールのムスリムに理解されないことと、ムスリム諸国の改革がマラヤに届かないこととは、同じ「近代的な社会生活に対する盲目さ」の表れなのである。アフマド・イブラヒムは、イスラム法制がムスリムの享受すべき福祉を妨げたり、他民族が享受しうる利益を排除したりするものであってはならないと考えた。女性憲章と同質の「利益」を実現することをイスラム法制の使命と見な

していたのである。アフマド・ルトフィが批判した「女性憲章の侵入」は、アフマド・イブラヒムにとっては意図した結果だったのである。

6.6. アフマド・イブラヒムのイスラム法制構想

シャリーア裁判所設立に尽力したアフマド・イブラヒムだが、WMLM 論説文の中では以下のように述べ、シャリーア裁判所と一般裁判所の統合を匂わせている。

現在シンガポールにはムスリムのための特別な機構が二つある。シャリーア裁判所とムスリム女性福祉の家である。シャリーア裁判所は裁判所条例によって設立された法廷ではない。それには専門家によりムスリム法規定が扱われるという長所の反面、短所もある。シンガポールの非ムスリムの婚姻と離婚を扱う法廷に比べ、その地位が低く、シャリーア裁判所も裁判所長も上位の法廷のような名声を伴っていない。判決の物理的な力に影響はないものの、裁判所長への尊厳と信頼は高等裁判所判事に対するものに劣り、このためムスリムの多くは非難している。ムスリムはムスリムに関する事件が能力と経験を兼ね備えた裁判官が類似の事件を扱うように扱われることを求めるべきでないのか？トルコ、エジプト、チュニジアでは現にそうになっており、自らの特別な権利を求めることで苦しむのはムスリム自身である[WMLM 1964.5: 18]。

アフマド・イブラヒムは、シャリーア裁判所の利点に触れながらも、より重要なのは能力と経験を兼ね備えた裁判官による判決だとし、トルコ、エジプト、チュニジアの例に倣って単一の司法制度を確立する可能性を示唆する。この背景には、設立されたシャリーア裁判所をめぐる二重の不満があった。一つは、イスラム法専門家による近代法手続きを軽視したイスラム法の運用であり、もう一つはムスリム社会のシャリーア裁判所およびカーディに対する不満により、シャリーア裁判所の司法機関としての価値が切り下げられていることであった。

以下では、上記の論述を位置づけるべく、近代法の専門家としてイスラム法制改革に取り組んだアフマド・イブラヒムの法制構想について整理する。まずマレーシア地域の外のイスラム改革思想についてアフマド・イブラヒムが概説した論説文を確認する。ここで取り上げるのは1964年6月以降にWMLMに掲載した7編、「ムスリム法の宗教的基礎」(The religious basis of Muslim jurisprudence) (1964.6, 1964.7)、「イスラム法の発展」(The

development of Islamic law) (1964.8, 1964.9, 1964.10, 1964.11)、「ムスリム法学者と彼らの著作」(Some Muslim Jurists and Their Writings) (1964.12) である。これらは、1965年に『ムスリム法の法源と発展』[Ahmad 1965b]として出版された。これらの論説は、ヨゼフ・シャハト³⁷⁴らオリエンタリストおよびパキスタンの近代派ウラマーらのイスラム法学書を参照して書かれたイスラム法学思想の概説であり、シンガポール大学における講義テキストとして用いられた。最初の5編でイスラム法学の四法源、四法学派の成立、ハディース学の発展、イジュティハードの門の閉鎖とファトワによる発展、近代の改革派ウラマーの出現までを短く説明し、「イスラム法の発展」では近代の改革派ウラマー³⁷⁵の思想とムスリム諸国におけるイスラム法制改革動向を紹介する[WMLM 1964.11: 16-37]。

これによると、アラブ諸国でシャーサ（他法学派の学説の援用）による改革、裁判管轄の限定など行政手続きによる改革、そしてムハンマド・アブドゥが提唱したコーラン再解釈による多妻婚・離婚規定の厳格化という三つのアプローチがとられたのに対し、インド・パキスタンではイギリス法学を修めたイギリス人判事がコモンローの原則に拠ってイスラム法を運用することで編み出されたアングロ・モハメダン・ローという全く異なる道筋で中東諸国と同等の改革を達成した。これに対し、カーディによる婚姻法の運用体系が保持されたマレーシア、インドネシアでは、主に行政的手法のみによって改革が試みられ、カーディ法廷、シャリーア法廷では通常シャーフィイー派の正統派学説が適用される。

アフマド・イブラヒムは同時代のムスリム諸国のうち、「進歩的」な家族法として多妻婚を禁じたチュニジア、「妻たちの間で不公正が生じる恐れがある場合には多妻婚は認められない」としたモロッコの法制を挙げる。特にモロッコで近代法制改革を進めた法律家アッラール・アルファースィー (Allal Al-Fassi)³⁷⁶を取り上げ、イスラムを土台とすべきとする一方、フランスの近代法をモロッコの法制の不可欠な基盤とするとの法制構想を紹介した。

³⁷⁴ ヨゼフ・シャハト (Joseph Shacht: 1902-1969) はオランダ出身のイスラム哲学研究者。著書『ムスリム法学の起源』(The Origins of Muhammadan Jurisprudence. Oxford. Clarendon Press. 1950.) においてシャーフィイー派法学の祖シャーフィイー (820年没) による法学書の批判的検討を行い、ムハンマドの死後百年ほどの間、ハディースやハディースが伝える「預言者のスンナ」の観念はなかったと結論した[中村 1997: 202]。コロンビア大学教授。

³⁷⁵ ムハンマド・アブドゥ、サイド・アフマド・カーン、サイド・アミール・アリ、S. クダ・ブクシュ (S. Khuda Buksh)、ムハンマド・イクバルの思想を概括した。

³⁷⁶ Mohamed Allal Al-Fassi (1910-1974). モロッコの政治家。1910年1月10日にフェズの有力な家系に生まれ、カラウィン大学 (University of al-Qalawiyyin) を修了。民族運動に参加し、1930年代に国民行動連合、ワタン党などを結成した。1943年にフェズの知識人や有力者らと国民政党的イステクラール党を創設した。1944年に独立要求宣言を発表し、以後モロッコ労働組合総同盟と共に独立運動を指導した。1953年に武力抵抗を辞さない党の方針に反対して離党したが、1956年に独立を達成した後に再入党し、1959年に左派が離脱してからは党首となる。1962年にモロッコのイスラム大臣を務めた。1974年にチャウシェスクとの会談のために訪問したルーマニアで死去。

彼（アッラール・アルファースィー—引用者注）はこう述べてこの構想を正当化した。

「我々は神の啓示であるイスラム法が主要な法源であることを知っている。しかしよく調べると、それは外国の多種の法規定を利用しそびれる失敗は犯していない。イスラムが浸透した国々で行われている習慣でさえそうだ。これらの法規定や習慣は、イスラム法の一般的法原理と合致しうるのだ」 [WMLM 1964.11:28]。

「現実の近代法制化はアッラール・アルファースィーの構想に沿ったものにはならなかった」としながらこの発言を引用したのは、アフマド・イブラヒム自身の構想と似通っていたからであろう。アフマド・イブラヒムは、近代を「外からの無差別的な受容の時代」（indiscriminate reception from abroad）とし、これ以前の時代にイスラム法が外来の要素を取り入れ同化してきた力が、西洋法学に対しても働くことに期待を示した。

イスラム法学の根本はコーランとスンナに由来している。しかしそれは発展し洗練されていく過程で様々な要素の塊からなる統合された原則となっていく。最初の2世紀、ムスリム法学者らはコーランとスンナの内容を超えた中核的なアイディアと機構を生み出し、ムスリムらはこれをイスラム的なものだと考え続けている。この発展の過程でムスリム法の中心的な核に合う外来の要素が吸収されたが、強い同化圧力のもと、その由来は忘れ去られた。（...）初期の非イスラム的要素のイスラムの核による同化と、中世の理論による実践の取り込み（assimilation）とは、法の理論と実際の実践との間の平衡をもたらした。この平衡は西洋の影響により近代に崩され、外からの無差別的な受容の時代が始まった。歴史が繰り返し、イスラムの核が再び、新しい法学の教義と機構を同化する力を発揮するのか、見て行くことになるろう [WMLM 1964.11:35-36]。

しかし、ここではアフマド・イブラヒムがイスラム法の中核、もしくは根本としていた理念の内容は触れられない。アフマド・イブラヒムは、コーランとスンナに示されるシャリーアと、ムスリム法学者がその運用のために作り上げた法学説とを一体視すべきでないとして、法学説に固執し「近代社会の要請」に見合った改革を受け入れるよう迫る。

近代のイスラム法適用における大きな問題は、神がコーランに示したこと、預言者のスンナと、イスラム法学者によるその洗練とを区別し損ねていることにある。コーランとスンナのみが神のシャリーアを構成し、全てのイスラムを拘束し、そしてイスラム国家のイデオロギー的・実践的土台を形作るのである。コーランの章句解釈や預言者の伝統の正統性やその表現形態にイスラムの間で異論が生じるのは当然のことである。しかしこの異論はコーランとスンナという究極の権威に依拠すべきであり、ある論争のなかで特定の法学派の意見がコーランやスンナ以上の権威であるように格上げされてはならないのである[WMLM 1964.11: 36]³⁷⁷。

イスラム法の目的とは何か、アフマド・イブラヒムが明確に答えるのは、近代法制度としてイスラム法を措定しようとする自身の試みが、壁にぶつかっているという自覚の中で書かれた論説文においてであった。イスラム法を近代法制度のなかに位置づけるというアフマド・イブラヒムの構想は、とりわけその初期にある困難に直面していた。それは、宗教規範であり法であると観念されるイスラム法を近代法の形式と手続きのなかで運用するという制度の要に関わる問題であった。アフマド・イブラヒムは、宗教と法との区別について述べる。

イスラムの初期には法と宗教の区別はなかった。法は宗教の一部であり、イスラム法の書籍では実際、清浄さ、礼拝、断食、巡礼などが婚姻、離婚、後見、犯罪と同列に扱われていた。この法と宗教とのつながりこそが、イスラム法の働きについて理解するための根本なのだ。それは、なぜ多くの拘束(サンクション)が宗教的拘束なのか、なぜ初期のイスラム法が公正と正義を守るのに成功を収めたのか、なぜ現在にはそれが不正義と抑圧をもたらしているのかを説明する。イスラムとイスラムの法は、高い水準の道徳心と熱情を求める。預言者の時代のイスラムや初期のイスラムらは高い道徳的度量で神の存在と共に生きていた。(…)不幸なことに、宗教的拘束が力を失っているにも関わらず、我々の法学者(もしそう呼べるとして)は未だに古い前提のイス

³⁷⁷ これ以前の論説でも以下のように述べている。「宗教の根本と、その根本を時代や国に合わせることで機能してきた実践のあり方とを区別するべきである。イスラムの根本は、聖なるコーランと預言者のスンナから成る。コーランとスンナの教えは我々の日常生活を律すべき決まりを授け、我々は勿論これを守り、これから乖離しないように努力しなければならない。これらの原理を、ある時期のある国での実践に適用するときにはしかし、マサラハの原理、もしくはその時期、その国の人々の最大利益の原則に則っていなければならない」[WMLM 1964.5: 13]。

リム法を運用することを固持する。今日のムスリムは高い道徳的度量を失い、信仰の根本的な教えと、婚姻と離婚に関する崇高な教えさえも無視している。我々は離婚の権利、多妻婚の規定が濫用されているのを知っているが、宗教法学者らは未だにこれに介入すべきでなく、個々人の良心に委ねるべきだという。弁護士やソーシャルワーカーはこのような態度に驚くばかりだ[WMLM 1966.12: 43-44]。

イスラム法は正義と公正を宗教的な拘束に従うことで守ろうとしてきた。しかし、法と宗教とのつながりの強さ故にイスラム法学は法学理論そのものの発展に傾倒し、実践法学と分離してきた。アフマド・イブラヒムは、この実践法学との分離が、時代と地域に合わせた法学の発展を阻み、今日のマレーシア地域で見られるイスラム法運用の硬直性や、法制度としての性格付けに困難を招いているとする。アフマド・イブラヒムが西洋の「新しい法学」の機構にイスラム法を当てはめ、イスラム法の運用機構としてカーディの法廷ではなく「シャリーア裁判所」を設置したことには、こうした硬直性や困難を、外来の実践法学を用いて乗り越えようとする意図があった。それは植民地の司法機構を受け継ぎ、マレーシア地域のイスラム法制の不可分な一部として捉え直す試みでもあった。しかし、宗教と法とのつながりは、そうした近代的なイスラム法機構が導入された後にも尾を引いた。

現在でも、カーディらは宗教的訓練を受けてはいても法学の素養がなく、このため（イスラム法の一引用者注）運用においても法的側面ではなく宗教的側面が強調される。シンガポールの経験は、規定された手続きと様式をカーディに運用させるのがどれほど難しいか、シャリーア裁判所に申し立てられた事案に対する法的態度を作り出すことがどれほど難しいかを物語っている[WMLM 1966.12: 46]。

法制推進者アフマド・イブラヒムにとっても、シャリーア裁判所・カーディによる法運用は不満なものだった。なぜなら判事やカーディらがしばしば近代司法でいうところの手続き的正義を無視し、カーディら自身が考える結果の「公正さ」を追求したためである。この態度の典型は、前3章で取り上げたシャリーア裁判所初代判事のタハ・スハイミによる婚姻証明書へのタックリク条項挿入事件に示されている。また強制婚の有効性をめぐるシャリーア裁判所の判決に対しても、自らが委員長を務めた控訴委員会の判決文のなかで苦

言を呈した³⁷⁸。

原告はシャリーア裁判所に対して、娘に婚姻を受け入れさせ、夫と同居することを命じるよう求めた。控訴審における第一の問いは、シャリーア裁判所がそのような命令を下す権限を持つかどうかである。1957年ムスリム条例第21条はシャリーア裁判所に婚姻に関する紛争を取り扱う権限を与えているが、我々の見解ではこの条例の下でのシャリーア裁判所の権限は、婚姻の有効性に関する判断に限られている。シャリーア裁判所には（婚姻の有効性を）宣言する権限があるが、本件のように原告に明らかな代替の救済手段がある場合には特に、この権限は抑制的に行使されるべきである。

(...)しかしシャリーア裁判所判事はこれ（管轄の有無に関する判断）を行わず、原告・証人の証言聴取にそのまま入った。そして娘シャリファ・サルマの証言の後、婚姻が無効であると宣言した。本件の当事者である夫がシャリーア裁判所で聴取されていないことも重要である³⁷⁹。

ここで、シャリーア裁判所は訴えの内容がシャリーア裁判所の管轄に含まれているかどうかの判断を行わず、本来棄却すべき申し立ての審理を行った。またその審理において婚姻の一方の当事者である夫の証言を聴取しておらず、夫は判決に拘束されない。即ち、審理手続きの不備が判決の効果を不完全にしている。さらに、控訴委員会に提出された証言記録と判決の根拠は議論の「要約」に過ぎず、当事者らの属す法学派、娘の婚姻歴、婚姻締結の時点での父と娘の関係が良好であったかどうか、娘の婚姻の相手の地位、原告が証拠として提出したジョホール州ムフティによるファトワといった重要な情報が記録されていなかった。よって控訴委員会は、例外的に証拠の収集を行い、これを元に判決を下した。

裁判長のこれらの欠陥を踏まえると、本件の再審理を裁判長に委ねるべきではないと思われる。しかしながら本件が長期に渡って延期されていることに鑑み、記録を取り

³⁷⁸ “Syed Abdullah A-Shatiri v. Shariffah Salmah”. [MLJ 1959.25]. アラブ人ムスリムの娘シャリファ・サルマが、父親が恋人のマレー人男性と結婚を認めず別の結婚話を進めたために恋人と駆け落ちし、父親は娘不在のまま自らが選んだ親戚の男性と娘の結婚を締結した。娘は恋人と結婚すると主張し、恋人と事実婚状態となった。父親は発足間もないシャリーア裁判所に対し、娘の結婚が有効であること、娘に夫と同居するよう命令することを求めた。シャリーア裁判所のタハ・スハイミ判事は、父親が締結した結婚が娘の許可を得ていない強制婚であり無効であるとした。父親は控訴委員会に控訴したが、「夫」は結婚の継続を望んでおらず、控訴審の判決が出る前にフル離婚に応じていた。控訴委員会は原審の判決を覆し、結婚そのものは有効であったとした。

³⁷⁹ “Syed Abdullah A-Shatiri v. Shariffah Salmah”. [MLJ 1959.25].

直し実質的な再聴取とすべきである。これは先例とされるべきではない。通常の事件では、控訴委員会はシャリーア裁判所の証拠に乗っ取って行動すべきであり、例外的な場合を除いて自ら証拠収集をするものでない。我々はしかし、この事例を例外とし、かつ証拠収集が判断を下すために不可欠と考える。よって我々は原告と原告側の証人および被告シャリファ・サルマと被告側の証人、そして彼女が嫁いだ男性からの証言を聴取した³⁸⁰。

控訴委員会が再審理した結果、原審の婚姻無効判決は覆された。控訴委員会もまた「婚姻継続は現実的でない」として婚姻の解消を公正な結果と認めているのであるが、手続きを無視することは判決の効果や正当性を失わせることにつながるとして強く警告を発したのである。

このような状況を前提に、先のアフマド・ルトフィによる「隠れた」条件、「隠れた」規則適用への批判を振り返ると、アフマド・イブラヒムが手続き規定を軽視したカーディや判事の行動にアフマド・ルトフィとは異なる側面で頭を悩ませていたことが分かる。アフマド・イブラヒムはまた、シャリーア裁判所への不満が、法的救済を求めることを通してではなく、宗教に関する社会的な議論となることで表明され、シャリーア裁判所の司法制度としての正統性を切り下げていることにも苛立ちを示した。

離婚と多妻婚の抑制について、シャリーア裁判所、とりわけ主任カーディはいくつかの申請を却下する中で疑念を生んだ。その救済は控訴委員会に求めることができたが、人々はそうせず、シャリーア裁判所と主任カーディの決定を社会、時にはムスリム諮問委員会の会合の場で議論しようとした。これは宗教と法との緊密なつながり故にシャリーア裁判所が払わされる対価である[WMLM 1966.12: 46]。

イスラム法を近代法制度のなかで法として再構成しようとするアフマド・イブラヒムの構想は、イスラム法が法として観念されるがゆえに、そのために定められた手続き規定がイスラム法の不可欠な一部と見なされないために、現実の運用のなかで当事者、運用者、構想者のずれを生じさせたのである。

アフマド・イブラヒムは、イスラム法の目的が近代法の目的と変わるところのない正義、

³⁸⁰ “Syed Abdullah A-Shatiri v. Shariffah Salmah”. [MLJ 1959.25].

公正、福祉だと考えていた。アフマド・イブラヒムの構想においてその理念は、近代法の型を借りて時代と社会に合致した法運用を行うことで達成されるものであった。イスラム法制の枠組みにおいて実現されない福祉や公正を限りなく無に近づけることは、言い換えれば、イスラム法制の枠組みを通じて他の法制枠組みと均等な利益配分の仕組みを作り上げることであった。

6.7. まとめ

アフマド・ルトフィとアフマド・イブラヒムとの対比を通し、イスラム法制に与えられた異なる意味づけが明らかになった。アフマド・ルトフィはイスラム法制を、ムスリムが社会において独自性を維持するための枠組みであるべきだと考えていた。イスラム法は独自の婚姻法と男女の権利体系を定めている。非ムスリムに適用される婚姻法がイスラム法制における婚姻法と同質である必要はなく、むしろイスラム法における夫婦の権利・義務を、法制を通してより良く運用していくことは、イスラムの価値を家族において実現するための道だったのである。アフマド・ルトフィは、一貫してイスラム法運用のための制度確立を支持していた。制度化はイスラム法が社会において公的なルールとして認められることを意味しているからであり、そのような背景を持つシンガポールのムスリム社会が、登録行政を通して自らの婚姻・離婚の有効性を確認する生活を築いてきたからでもある。イスラム法制を必要とする立場に立つからこそ、アフマド・ルトフィは、イスラム法独自の権利体系と矛盾する女性憲章が、制度に「侵入」している状況を看過できなかったのである。

これに対してアフマド・イブラヒムは、女性憲章との同質性を高めることがイスラム法制をより良いものにすることと捉えていた。女性憲章が体現するのは、ムスリム諸国における改革でも追求されてきた、近代社会の要請に応える普遍的な価値や権利であり、イスラム法の目的に矛盾するものではなかった。アフマド・イブラヒムはムスリムに女性憲章が保証するのと同等の福祉や権利を提供することをイスラム法制の使命と捉え、そのためにもイスラム法の運用機構は、硬直した法学説に縛られず公共の利益を追求できる、近代法の型を模したものである必要があった。

イスラム法制は、一方で婚姻規範としても司法機構としても、女性憲章や一般の司法機構と機能を近づけて行き、他方では女性憲章との異質性を追求するという、相反する二つの欲求が同居する中で制度の形を整えて行った。その過程で参照されたものに、マレーシ

ア地域のイスラム法制やムスリム諸国のイスラム法制だけでなく、隣り合って生きる非ムスリムの法制があったこと、それが少数派の法制ではなく社会の中で大きな存在感を持つ他者の法制であったことは、他者と異なることと、他者と公平であることへの欲求を均衡させる要因であった。本論がイスラム法制の形成を二元法制の形成と捉える理由はここに求められる。

第7章 ムスリム法施行法（1965～1966年）

7.1. 課題の設定

1965年8月9日、シンガポールはマレーシアから分離し、単独で独立した。これに至る過程では、シンガポール政府とマレーシア中央政府との間で政策の対立がマレー人に対する優遇政策の是非を問う論争に広がっていた。

本章では、この年の最後に改めて提出されたムスリム法施行法案の審議過程を扱う。法案は行政法分野の条文で、ムスリム団体の修正要求に対して多くの譲歩を行う一方、政府と評議会との太いパイプの必要性を主張した。また、婚姻法分野ではマレーシア地域内外から改革規定を取り入れ、ムスリム条例よりも踏み込んで女性の権利を確保する内容となった。政府はこうした規定により、女性憲章が非ムスリム女性に与えてきた利益をムスリム女性に与えるとした。このような態度は、マレーシアから分離したシンガポールが、ムスリムに対して独自の政策を採って行くという決意の表れでもあった。

7.2. ムスリム法施行法案

7.2.1. 法案（1965年11月提出）

1965年12月13日、ムスリム法施行法案が国会に提出され、12月18日に公表された[GG(Bills Supplement) 1965.12.18: No.5]。法案の構成は1960年法案と同様の10部構成で、条項の削除と追加により以下のとおり全147条となった。

第1部 序

第2部 イスラム宗教評議会（第3章～第33章）

第3部 シャリーア裁判所（第34章～第57章）

第4部 財政（第58章～第74章）

第5部 モスクと宗教学校（第75章～第84章）

第6部 婚姻と離婚（第85章～第105章）

第7部 財産（第106章～第121章）

第8部 改宗（第122章～第124章）

第9部 違反行為（第125章～第140章）

第10部 その他（第141章～第147章）

法案では、1960年法案で特に批判が集中した評議会の構成、ワカフ・モスク管理などについて、修正意見を全面的もしくは部分的に容れた細かな修正が加えられた。以下では、評議会の管轄と権限に関連する第2部、第4部、第5部、第8部、第9部の条項について、1960年法案からの変化を確認する（変更部分は下線波線で表示、条文の番号は1965年法案のものだが、規定自体が削除されたものは1960年法案の条文番号を「旧第*条」として記す）。

〈第2部 評議会〉 評議会は議長、ムフティ、大臣の推薦で5名以内³⁸¹、評議会議長が提出するリストから7名以上により構成される。立法議会議員枠は削除され、また7名の議員任命は評議会議長の提出するリストに基づいて行われる（第7条第1項）。同条に追加された第2項では、評議会議長提出のリストはムスリム団体の推薦によって作成されること、また法施行後最初に構成される評議会議員は評議会議長の指示のもとでムスリム団体が指名することが定められた。また、評議会議員の下限年齢は21歳から25歳に変更された（第7条第5項）。評議会メンバーの任命基準の変更は、前章で見たジャミヤ、UMNO、反対委員会の意見を容れたものである。

評議会議員の任免は国家元首に替えて設けられた大統領職が（第7条、第9条、第10条）、評議会書記官の任命は国家元首でなく大臣が行う。書記官もムスリム公務員であることが要件化された（第8条）。国家元首に与えられていた任命権限のうち、モスク官吏（Pegawai Masjid）（第16条）の任命も大臣に移された。さらに、評議会議長が国家元首に対して責任を負うとする規定は削除され、14日以上シンガポールを離れる際の承諾権は国家元首から大臣に移された（第19条）。評議会の審議内容は評議会議員、国家元首、大臣に開示できる（第27条）。評議会と国家元首との間の意思伝達は全て大臣を介するとの規定は維持された（第29条第2項）。

評議会内に設置される法律委員会（Legal Committee）は構成には変更はない。任命は大統領が評議会の助言を受けて行う（第31条）。ここでも任命に評議会の諮問を経るべきとするジャミヤとUMNOの意見が反映されている。

³⁸¹ 1960年法案時点では大臣の推薦云々の文言はなく、「2名以上の立法議会議員」と明記されていた（1960年法案第7条第1項(c)）。これに関連して、「立法議会議員が国会議員資格を失った場合」罷免されとの規定（第9条(d)）が前法案から維持されており、国会議員の評議会参加枠の拡大を認めているものと解されてムスリム団体に批判された。法務長官は草案時の誤りであるとし、同条項は専門委員会の法案修正審議において削除された[No. 3 of 1966: C28; No. 1 of 1966]。

多数決を含むファトワ（法見解）発行手続きには変更はない（第 32 条）が、官報に掲載されたファトワがシンガポールに居住するムスリムを拘束すると定めた規定（旧第 33 条第 3 項）は削除された。

（第 4 部 財政） 一般寄進基金に全てのザカート・フィトラを含むとの規定（旧第 59 条第 2 項）は削除されたが、法案が対象とする全ての動産・不動産を含む財産が単一の一般寄進基金として評議会に管理されること（第 58 条）、またこの基金から評議会業務に伴う支出が賄われるとする規定（第 69 条）にも変更はない。ザカート・フィトラの分配に国家元首の認可を必要とする文言は削除された（第 71 条）。ザカート・フィトラの不払いは依然罰則の対象とされているが、フィトラ不払いについては刑の上限が大幅に引き下げられ、罰金 50 ドル以内、禁固 1 か月以内とされた（第 136 条第 2 項）。

1960 年法案で反発が集中した、評議会を全てのワカフの単独の管財人（sole trustee）とする文言は削除された。これに替えて、評議会が全てのワカフと寄進財を管理すること（第 59 条第 2 項）、ワカフの管財人は本法に服してワカフを管理することを認められるが、管理に不手際が認められた場合、指定された管理人がいない場合、その他ワカフの利益になると判断された場合には評議会がこれを罷免し管理人（mutawallis）を任命する権限を持つこと（同第 4 項）が新たに定められた³⁸²。評議会の管理権を一律に設定するものの、ワカフ設定者による管理人指定を認めるという譲歩がなされている。ワカフ設定の手続き（実質上の設定制限）規定に変更は加えられていない（第 62 条第 2 項）。財政収支報告は評議会が大臣（国家元首から変更）に行う（第 68 条）。

（第 5 部 モスクと宗教学校） 評議会を全てのモスクの唯一の管理者とする文言は削除され、評議会は全てのモスクを管理すること、モスクの管財人は本法に服してモスクを管理することを認められるが、管理に不手際が認められた場合、指定された管理人が存在しない場合、その他モスクの利益になると判断された場合には評議会がこれを罷免し新たな管理人を任命する権限を持つとされた（第 75 条第 1 項、第 2 項、第 3 項）。評議会の許可に拠らないモスク建造の禁止規定は維持された（第 76 条、第 77 条）。十分な理由がある場合に、評議会がモスクを廃止できるとする規定には「ムスリム法に基づき（十分な理由がある場合）」との文言が加えられた（第 78 条）。評議会による宗教学校の管理、改宗

³⁸² 第 4 項はヒンドゥー・ムスリム寄進条例を参照したもの[No. 3 of 1966: C29]。特に第 4 項の 3 番目の条件 (c)「その他ワカフの利益になると判断された場合」がワカフ管理人を排除する広い権限を評議会に与えるものとして、ムスリム団体から批判された[No. 3 of 1966: B26]。第 75 条第 2 項も同内容で、評議会に広い権限を与える (c)「その他モスクの利益になると判断された場合」の削除が求められた[No. 3 of 1966: B26, B31, C29-31, C61-64]。

者情報の管理条項に大きな変更は加えられていない。

1965年法案ではまた、大統領の役割は評議会や法律委員会、カーディ、控訴委員会の任免、ザカート・フィトラの徴収実行認可に限定された。これに替わって大臣に財政報告、下位規則認定、モスク官吏任命など、実務面を統括する権限が与えられた。国会議員からの評議会メンバー選出規定は明示されていないが、大臣による推薦枠が5名に増加したことから、評議会と大統領との接点は小さく、立法・行政府との接点は大きいという特徴が強められたと言える。

次に婚姻・離婚規定では、婚姻における女性の地位の向上を強化する方向性での変更がさらに進められた。以下で見るように、基本的にこうした方向性は、離婚（登録）を規制して現状の婚姻関係を維持させること、女性の利益を婚姻の枠内で拡大させることに主眼を置いてきた。よって、法制の多くは男性に対して規制的に働くが、女性の自由度が拡大することは必ずしも意味しない。まず、シャリーア裁判所の管掌事項となるタラーク宣言には、「双方の合意によらない」との条件が付されていたがこれが削除され、全てのタラーク宣言は裁判所手続きを経ることが登録の要件とされた（第35条第2項）³⁸³。また裁判所の全ての管掌事項に関して、「マレー人の慣習によって修正されたムスリム法」（...the Muslim law, as varied by Malay custom）により決定を下すとする項目が新設された（第35条第3項）³⁸⁴。これには、マレー人の慣習法の適用を法的に担保することで、離婚・死別時に妻が得られる財産分与の幅を拡大する目的がある。

女性による離婚条件は、ファサフ成立の要件が初めて詳細に示された。これによると、夫が1年以上扶養を怠った場合、夫が7年以上の懲役を科された場合、夫が3年以上婚姻の義務を果たさない場合、夫が婚姻時から継続して不能である場合、夫の精神異常もしくはハンセン病もしくは悪性の性病である場合、夫が妻を虐待した場合³⁸⁵、その他ムスリム法に照らして婚姻解消が必要と認定される理由がある場合、の7項目が要件として挙げられ、いずれかを満たせば女性はファサフ認定を申し立てる権利を得る（第49条）。ファサフ条項には女性の権利（women entitled）という表現が初めて用いられた（第49条第1項、

³⁸³ 同条項に妻の不服従規定が加えられたが、不服従認定の規定自体は1955年版第20条、1957年条例第35条、1960年法案52条に既にあるので、規定新設に実質的な意味はない。

³⁸⁴ 第35条第3項はインドの「ムスリム属人法適用法第2条」（Indian Muslim Personal Law (Shariat) Application Act, 1937, s2）の借用規定。

³⁸⁵ 虐待の定義として (i) 日常的に暴行を加えるか、肉体的な虐待に至らないまでも彼女を残酷に扱いその生活を惨めにしている場合、(ii) 不名誉な生活に導くもしくは巻き込んだ場合、(iii) 不道德な生活を送ることを強要した場合、(iv) 宗教の信仰または実践を妨害した場合、(v) 妻以外の女性と同居した場合、(vi) 一人以上の妻にムスリム法の求める公平な扱いをしなかった場合、の6項目が挙げられた。

第 2 項、第 3 項)。

調停は、ハカムによるものに一元化され、ハカムに和解努力の義務と離婚権限の付与の双方を明記している (第 50 条)。待婚期間を過ぎた場合でも前夫に対する扶養請求権を認めること (第 52 条)、居住するモスク管掌郡での婚姻を原則とすること (第 94 条)、3 度のタラークによる離婚登録の禁止 (第 98 条第 3 項) などは旧法案から変更されていない。ただし 3 度のタラークにより離婚された女性の前夫との婚姻は女性が別の男性との婚姻と離婚を経なければならぬとする条項に、前夫と別の男性、女性の間に共謀が認められる場合には裁判所は前夫との婚姻を取り消せるとの但し書きが付された (第 93 条)。

後見人なしでの婚姻締結を認めている法学派の女性についての条項(第 91 条旧第 5 項)は削除された。この条項はムスリム福祉協会の M. A. マジドが削除を求めていた。

この法案で初めて婚姻の下限年齢が男女とも 15 歳と明記された (第 92 条第 4 項)。女子の場合のみ身体的成熟 (puberty) が認定されれば、カーディによる婚姻締結が認められると但し書きが付されている。

婚姻に関する違反規定もマレー諸州の条例を範に新たに加えられた。まず夫による妻の遺棄、虐待への罰則である。シャリーア裁判所あるいはカーディの命令に反して妻との同居を再開しなかった者、また妻を虐待した者は 500 ドル以下の罰金もしくは 6 か月以内の禁固、あるいはその両方を課される (第 132 条第 1 項、第 2 項)。また、シャリーア裁判所もしくはカーディの命令に反して夫との同居を再開しなかった妻にも同様の罰則が適用されるが、それ以前に複数回の虐待を受けている場合はこれが対抗要件となる (第 133 条)。シンガポールおよびマレーシア市民でない男性がシンガポールで結婚した場合、評議会議長の許可なくシンガポールを離れることはできず、その許可は妻や子に対する扶養条件を明確にすることを条件とする。これを破った場合にも上述の罰則が科される (第 134 条)。婚姻によらず同棲していた男女への罰則は変更されていないが、女性に対しては制定法によって設置された施設に 1 年以内の期間女性を収容することで罰則を代替することも可能とされた (第 130 条第 3 項)。未婚の女性を誘惑し連れ出した男性への罰則にも変更はない (第 131 条)。

シャリーア裁判所、カーディ、副カーディの権限も以下のように拡大もしくは変更された。シャリーア裁判所の管轄は「当事者の双方がムスリムであるかムスリムの法の下で婚姻した者の婚姻、離婚...に関する紛争」 (第 35 条第 1 項) とされ、これにより婚姻当時ムスリムで、その後イスラムから改宗した者の婚姻解消手続きをシャリーア裁判所の管轄に

含むこととなった³⁸⁶。また、逮捕状発行権限は、シャリーア裁判所およびカーディ、副カーディに付与された（第 40 条）。シャリーア裁判所手続きについては証人の数と資格および証拠についてムスリム法に従うとする文言が削除され、単にシンガポールで施行されている証拠法に従うこととされた（第 42 条第 1 項）。離婚・復縁の登録権限はカーディに限定され、副カーディは後見人代理や多妻婚を除いた婚姻の締結と登録のみを行う（第 98 条、第 99 条）。カーディもしくは副カーディの決定に対する不服申し立て先はシャリーア裁判所から控訴委員会に移された（第 101 条）。

7.2.2. 審議過程での議論

(1) 国会

国会では 1965 年 12 月 30 日に社会文化大臣（The Minister for Culture and Social Affairs）のオスマン・ウォク（Othman bin Wok）³⁸⁷から法案の説明がなされた。オスマン・ウォクは、法案がマレー諸州、とりわけスランゴール州の「1952 年ムスリム法施行条例」を参照している一方で、シンガポールが先行して取り入れた規定もあるとし、その例として離婚権行使の制限と多妻婚の許可制を挙げた³⁸⁸。また、第 35 条のシャリーア裁判所管轄の定義により、ムスリム法の下で婚姻した者の婚姻紛争、即ちイスラムから改宗した者の婚姻解消手続きなどもシャリーア裁判所の管轄に含まれると言明した³⁸⁹。カーディと副カーディについては、既にシャリーア裁判所にカーディが 2 人在任していることに加え、モスクのイマームを副カーディに任命すべきとの要望があるとし、これを採用する方針であるとした。3 度のタラクの登録禁止条項については、これによって離婚女性に不利益が生じないようにシャリーア裁判所が利益保護の確認をしてから登録することを意図しているとした。

³⁸⁶ オスマン・ウォク社会文化大臣による法案の趣旨説明より[LA 1965 Dec 30]。

³⁸⁷ Othman bin Wok (8. Oct. 1924-) 元ウトゥサン・ムラク紙記者で、シンガポール印刷業労働組合の書記を務めていた頃にリー・クアンユーやケネス・バーンらと出会い、1954 年の人民行動党設立翌日に入党した。1959 年総選挙ではカンボン・クンバンガン（Kampong Kembangan）地区で UMNO 候補者に破れて落選。1963 年総選挙でパシル・パンジャン（Pasir Panjang）地区で当選し、ウトゥサン・ムラク社を退社した。1963 年から 1977 年まで社会文化大臣（1965 年までと 1968 年以降は改組により社会大臣 Minister for Social Affairs）および人民行動党のマレー人政治家によるマレー人局（Malay Affairs Bureau）局長を務めた。イスラム宗教評議会発足後は志向性が「正統的すぎる」と不満を抱き、世俗的なマレー人団体や活動家を評議会に含む法改正を検討したが実現しなかった。1977 年から 1980 年までインドネシア大使、1981 年に政界を退いた[Ismail 1974: 25-27, 93, 104-105, 109, 113]。"Malay MP was targeted in strife year". [ST 1998.7.20: 30]。

³⁸⁸ スランゴール州、ヌグリ・スンビラン州、プルリス州で採用されたとした[SP 1965.12.30]。

³⁸⁹ それ以前には改宗者の婚姻紛争はシャリーア裁判所と高等裁判所の双方から管轄がないとして訴えを棄却されるケースがあったという[SP 1965.12.30; Yegar 1979: 177]も参照。

国会では法案を専門委員会に付託する動議が即座に発動・可決され、法案への意見表明は行われなかった。

(2) 専門委員会

専門委員会は 1966 年 1 月 6 日、法案への意見書募集を各新聞、ラジオを通じて公開した。当初募集期間は 1 月 24 日までとされていたが、法案のマレー語版は 2 月半ばになっても公開されていなかった³⁹⁰ことから、複数回に渡り延期された。最終的には 3 月 31 日までに 18 の団体・個人から意見書が提出された³⁹¹。専門委員会は 4 月 6 日から 4 月 22 日にかけて、計 33 人の参考人から意見を聴取した。聴取および修正案の審議には、法務長官のアフマド・イブラヒムが常に出席していた。

1. モハメド・ユニ・アウィ (Mohd. Yuni bin Awi)
2. ヤーコブ・アリアス (Yaacob bin Alias)³⁹² (マレー語)
3. サイド・サリン・サイド・モハメド (Syed Saline bin Syed Mohamed)³⁹³ (マレー語)
4. ナジル・マラル
5. カティジュン・ニッサ・シラジ (シラジ)、ハビバ・アブドウル・ラヒム (Habibah Abdul Rahim)、ヒラル・ジャアファル (Hilal Jaafar)³⁹⁴
6. R. W. バッハ (R. W. Bach)³⁹⁵
- ⑦ 南インド・ウラマー協会 (South Indian Jamiathul Ulama)³⁹⁶
- ⑧ アフマディヤ布教協会 (Jama'at Ahmadiyyah)³⁹⁷

³⁹⁰ 2 月 16 日の専門委員会の初回会合の時点で「法案のマレー語訳版が間もなく準備できる」ことが確認されている[No. 3 of 1966: D1]。

³⁹¹ 『カラム』誌は、特別委員会が提出した修正提案は「ほとんど全て 1965 年法案の修正に反映されなかった」と失望を示した。アフマド・ルトフィは法案の内容を説明し、問題視する部分にコメントを加えた計 12 ページ分の論説を掲載した[Qalam 1966.2: 9-11, 30-38]。ジャミヤは 1966 年 1 月 28 日に法案を検討するために 5 名の小委員会を設置したが、この小委員会の構成は先の特別委員会とは全く異なっており、アフマド・ルトフィは特別委員会のメンバーが除外されたのはアフマド・イブラヒムの意図によるとして批判した。「信頼できる筋からの情報によると、22 名を排除した 5 名の小委員会はジャミヤ副総裁であり法務長官として法案を草稿したアフマド・イブラヒム博士に同調するように指示されているという。法案はイスラム法に反した事柄が多く含まれると考えられ、憂慮すべきことである」[Qalam 1966.3: 6]。

³⁹² イマーム。差出人住所は 3 と同じアルカフ・モスク (Masjid Alkaff) の所在地。

³⁹³ 上スラングーン通り 130 号のアルカフ・モスクが差出人住所。

³⁹⁴ ムスリム青年女性教会名ではなく個人名で。

³⁹⁵ 唯一の非ムスリムからの意見書。肩書き等は書かれておらず、不明。

³⁹⁶ 南インドウラマー協会は評議会設置を支持し、設置される評議会に南インドのムスリム法学者を含むウラマーを参加させるよう求めた[No. 3 of 1966: B19]。

³⁹⁷ アフマディヤ布教協会は、法案への懸念表明を通じて自らのムスリム社会における地位の見直し、即

- ⑨ ムスリム寄進基金協会 (Muslimin Trust Fund Association 以下、基金協会) ³⁹⁸
- ⑩ パキスタン人協会 (The Pakistani Association) ³⁹⁹
- ⑪ 汎マラヤ・ムスリム布教協会 (All Malaya Muslim Missionary Society)
- ⑫ 統一マレー国民組織 (United Malay National Organization: UMNO) ⁴⁰⁰
- 13. カデル・ジャマル・モハメド (Kader Jamal Mohamed)
- ⑭ ムスリム福祉協会 (Muslim Welfare Association)
- 15. イブラヒム・ハムザ (Ibrahim bin Hamzah) (マレー語)
- ⑯ アブドゥル・ハミド・モスク (在カンポン・パシラン) (Masjid Abdul Hamid Kampong Pasiran (マレー語)
- 17. A. ラフマン・ジャマルッディン・アルジェンプロイ (A. Rahman Jamaluddin Al-Jemploy) (マレー語)
- ⑰ シンガポール・ムスリム機構 (Pertubohan Muslimin Singapura 以下、ムスリム機構) ⁴⁰¹

意見書に示された法案への反応、論点は多岐に渡った。このうち議論が集中したのは、評議会の構成と権限に関する条項である。

(評議会の構成、選出手続き) 基金協会、パキスタン人協会、UMNO、アブドゥル・ハミド・モスク、ムスリム機構、カデル・ジャマル・モハメド、ムスリム福祉協会などが、評議会議員の構成について修正を求めた[No. 3 of 1966: B25-27, B29-31, 43-44, 46-48]。基金

ちムスリムとして認められたいという希望を表明した。意見書では、アフマディヤがムスリム諮問委員会やシャリーア裁判所に異端と見なされ、ムスリムとして扱われていない現状を訴え、法案が施行されることでアフマディヤのモスクや活動に不利益が生じることへの危惧を表明した。

³⁹⁸ 1904年8月31日にアルサゴフ系会社やアングリア (S.E. Angullia) 系会社などが出資して設立・登録され、孤児院・宗教学校・医局を運営してきた。貧しいムスリムや身寄りのないムスリムの埋葬、孤児のムスリムの教育、アルサゴフ宗教学校の維持、資金不足のシンガポールのモスクの修繕援助、貧しいムスリムへの医療費援助などの活動をしていた[Ahmad 1965a: 47-49]。意見書提出時は会長が M. J. ナマジー、名誉書記にサイド・オマル・アブドゥル・ラフマン・アルサゴフ (Syed Omar Abdul Rahman Alsagoff)。

³⁹⁹ 3度に渡り会合で法案を検討し、法案を全面的に支持することで一致したとする。修正意見などは示さなかった[No. 3 of 1966: B27]が、専門委員会聴聞会ではムスリム社会の全ての少数派が評議会に代表を送れるべきとし、大臣の推薦枠に替えて団体からの推薦枠を増やすよう求めた[No. 3 of 1966: C84-85]。

⁴⁰⁰ 聴聞会には宗教局 (Religious section) のサイド・アリ・レザ・アルサゴフ他3名 (Abdul Wahab bin Mohd. Ariff, Abdul Rahman bin Mohd. Zain, Jamil bin Pallal) が出席した。

⁴⁰¹ 第5章で既出。1966年時点ではイブラヒム・オスマンが会長、サイド・オマル・アブドゥル・ラフマン・アルサゴフが名誉書記を務め、ジャミヤ、宗教教師連盟 (Pergas)、宗教学生連盟 (Perdaus) などとともにムスリム法検討行動委員会 (Muslim Law Review Action Committee: MLRAC) を設立して法案への反対を訴えた (ジャミヤは意見の相違により脱退)。MLRAC は専門委員会への意見書提出は行わず、法案に反対するマレー語小冊子を配布し、オスマン・ウォク大臣に面会を求めるとした。1966年7月の年次集会では法案への修正案が反映されていないとして法案への反対声明を採択した [Ismail 1974: 26-27, 48-50, 70]。

協会とムスリム機構は、ムスリム団体からの選出（7名）と大臣からの推薦枠（5名）、大統領による任命（ムフティ、議長）とを合わせた数が拮抗するのは「民主的でない」とし、ムスリム団体からの推薦枠7名を不服とし、後者の枠を10名～12名に増やすべきとした⁴⁰²。UMNOは評議会の独立性が危ぶまれるとして大臣の推薦条項の削除を求めた⁴⁰³。ムスリム福祉協会と基金協会は評議会に女性を含むことを提言した⁴⁰⁴。また、ジャミヤとムスリム機構は評議会議員の給与財源を一般寄進基金でなく国庫とすべきとした。

評議会に対して、イスラムの教えに反する慣習や宗教指導者の教えを是正することを求める意見書（ヤーコブ・アリアス、サイド・サリン・サイド・モハメド）⁴⁰⁵もあった。2通の意見書は、シンガポールのムスリム社会は貧困と混乱の原因は「自らの恣意的な理解に基づいてファトワを発行したり正（スンナ）を悪（ビドア）、悪を正と教導したりするウラマーやイマーム」、マレー人の「遅れた」慣習⁴⁰⁶であるとし、「イスラムの正しい教えに基づいた教本かファトワを発行し、金曜礼拝の説教などで使用されるようにしてほしい」とした[No. 3 of 1966: B6-10]。

〈法律委員会の構成〉 法律委員会にはウラマーを任命すべきとする見解（UMNO、ムスリム機構）が出された。また、ファトワ・法見解の発行手続きで多数決による決議を認める条項の削除を求める意見（ムスリム機構）や慎重論（モハメド・ユニ・アウイ）が示された。

〈大統領／大臣による統括〉 評議会の地位を確保する目的で評議会を大統領の統括下に

⁴⁰² 基金協会はさらに、ムスリム団体のリストを予め定めることを提案し、自らそのリスト案を示した。リストにはジャミヤ、UMNO、PAS、Pergas、ムハマディヤ、基金協会、ムスリム機構、ムスリム連盟、シンガポール・マレー人青年文学協会、在外パキスタン連盟（Overseas Pakistan League）、マレー人商工会議所（Malay Chamber of Commerce）、ムスリム青年女性教会など、宗教団体や政党から成る12団体が書かれていた[No. 3 of 1966: B26-27]。評議会が代表性を確保し評議会機能を円滑にするためにマレー人を代表する政党UMNO、PASを含むべきとした。専門委員会での聴聞会で政党を含むことに難色を示す意見があると指摘されると、宗教事業だけを目的とした団体は少なく、政党を含まなければ代表性の確保が困難になると反論した。また、リスト作成は評議会議長よりも議会が行うべきとした[No. 3 of 1966: C21-28]。

⁴⁰³ 専門委員会聴聞会での受け答えより。ただし評議会に国会議員が含まれることは否定しないとし、UMNOの宗教部には必要な知識と能力を備えた人物がいるとした[No. 3 of 1966: C8-15]。

⁴⁰⁴ 教育委員会の女性委員、ムスリム団体からの被推薦者、ウラマーを含む27人により構成し、一部を選挙で選出すべきと提案した。専門委員会での聞き取りで総裁のマジドは「現代既に女性憲章も導入されているのに、ムスリム女性は（選挙、推薦による）21人に含まれていない」ためとした。マジドは、ムスリムは女性評議員を受け入れるのか、との専門委員会からの質問に、「受け入れるべきだ」と答えた[No. 3 of 1966: C40]。

⁴⁰⁵ 両意見書はほぼ同内容だった。

⁴⁰⁶ 例に挙げられたのは婚姻時の慣習（adat nikah kahwin, adat berlimau）、出産時の慣習（melintang perut）、埋葬の後に共食（kenduri orang mati）で、「ヒンドゥー教徒でさえ実践を止めたヒンドゥー教の名残と我々が祖先から引き継いだ衰退し切った習慣」であるとした[No. 3 of 1966: B9]。

置くべきとする意見⁴⁰⁷と、大統領が非ムスリムであった場合の任命の正統性を懸念し、評議会議長に権限を委譲することを明示すべきとの意見⁴⁰⁸が出た。

〈ワカフ、モスク、学校の管理〉 ワカフ、モスク、学校については、自発的運営に任せざるべきとする意見が強く、評議会による管理に対して根強い反対と警戒を伺わせる。ワカフとモスク管理については、管理人を評議会が罷免する条件として「その他、評議会がワカフ・モスクの利益になると判断した場合」（第 59 条第 4 項(c)、第 75 条第 4 項(c)）とする条項が、評議会の恣意的な権限行使につながるとして削除要請が集中した（基金協会、UMNO、ムスリム機構）。特にムスリム機構は、ワカフ管理権を評議会が持つとする条項全体（第 59 条第 2 項～第 5 項、第 60 条）、モスクと宗教学校を管理するとする第 5 部のほぼ全ての条項を削除すべきとした⁴⁰⁹。また、モスク廃止の条項に対しては削除意見（UMNO）の他、再建を前提とした廃止のみを認めるべきとの意見（アブドゥル・ハミド・モスク）が出された。

〈ザカートの徴収と分配〉 ザカートについては、公正な分配を期待して一元的管理を歓迎する先述の意見がある一方で、所得税との棲み分けという点から見直しを求める意見が多く提示された。ザカートは所得税と同等のものであるから、ザカートの義務化は所得税と合わせた二重の課税を意味するとして否定的な意見（ラフマン・ジャマルッディン・アルジェンプロイ）、所得税の免除を求める意見（パキスタン人協会、カデル・ジャマル・モハメド）の他、ザカート徴収の実現性や公平さの確保可能性を疑問視し、ムスリムからの税收の一部を宗教事業に充てることで代替する提案（ナジル・マラル、ムスリム福祉協会）がなされた。

他方で、ザカートとフィトラの分配がしばしば不均衡に行われているとし、受け取るべき人が受け取れず、受け取る資格のない人が真っ先に受け取っている状況を、評議会（jabatan agama と表記）が統括することで是正されると期待する声もあった（ヤーコブ・アリアス、サイド・サリン・サイド・モハメド）[No. 3 of 1966: B6-10]。法案をマレー人社

⁴⁰⁷ ムスリム福祉協会は、大統領との評議会を大臣でなく大統領の統括下に置き、大統領と直接意思疎通を行うべきとした[No. 3 of 1966: B41]。

⁴⁰⁸ UMNO は、非ムスリム大統領によるカーディ任命は有効でない恐れがあるとし、大統領が非ムスリムであった場合に、カーディ任命権を評議会議長が持つべきとした[No. 3 of 1966: B31]。同じく大統領による任命が定められている評議会、法律委員会、控訴委員会については言及していない。

⁴⁰⁹ モスク官吏がモスク修繕の義務を負うこと、評議会がそのための基金を用意することを定めた第 77 条第 1 項、第 2 項、政府による宗教学校への助成金を評議会が管理するとした第 84 条第 1 項は除くとした[No. 3 of 1966: B54-55]。ムスリム機構は、非ムスリムが宗教財か否かによらず自由な財産管理を認められているのに対し、ムスリムのみが規制を受けるのはムスリムの能力と誠実さを否定する差別的な処遇だとした。またこうした規定は、イスラムが強く勧める寄進行為からムスリムを遠ざけることになるとした[No. 3 of 1966: B51-52]。

会の振興策と捉え、「年間 20 万ドル以上を資本とするか直接または間接に商業・産業に出資し (...) 政府と共同あるいは独立してマレー人とムスリムの生活水準を向上させる」ように求めた者（イブラヒム・ハムザ）もあった[No. 3 of 1966: B43]。

以下は、ムスリム条例により既に施行されている諸規定とその変更についての意見が以下である。

〈シャリーア裁判所〉 シャリーア裁判所が「マレー人の慣習によって修正されたムスリム法に基づき判決を下す」とする条項に対して反対意見が寄せられた。ムスリム機構は、「ムスリムの法とマレー人の慣習とが矛盾する場合、(慣習の—引用者注) 適用は認められない」との立場で、このような規定はイスラムに反するとした [No. 3 of 1966: B50-51]。一方、マラヤにおける同様の条文の妥当性に留保しつつ、シンガポールではマレー人の慣習が社会全体を包含している訳ではないとして反対する者もあった。「ムスリム人口が社会の少数派で、またムスリムの民族的系譜も多様であるシンガポールにおいて、マレー人の慣習によってイスラム法の変更を認めるべきでない。この混合社会でそのような限定的な修正を施すのは適切でない」(カデル・ジャマル・モハメド) [No. 3 of 1966: B37-38]⁴¹⁰。

〈相続〉 ナジル・マラルは、遺言による財産処分をイスラム法に則って行うよう定める第 107 条と第 108 条に強く反対した。ナジル・マラルは、遺言による処分を認められる 3 分の 1 についても非ムスリムが相続できるかは疑問とし、上述の二条項が発効することによって危惧されることを三通り挙げた。合法的にムスリムと結婚したキリスト教徒やユダヤ教徒（啓典の民）の女性がムスリムでないことを理由に相続から排除されること、イスラムへの改宗者の財産を近親者が相続できなくなること、非ムスリムとムスリムの合同でのビジネスが疎外されることである。ナジル・マラルは「他宗教との敵対関係にあった時

⁴¹⁰ 意見書は以下のように続く。「慣習が法として認められるには古代から不動・不変のものでなくてはならない。もしマレー人の慣習がこれに当てはまるとして、個人的見解ではその反対だが、それは女性の利益には働かないだろう。イスラムは女性の地位を向上させてきた。そして私は、私自身の反対意見はひとまずおいて、マレー人の慣習が法としての重みを与えられるのであれば、それが女性に有利に働くべきだと訴える。また、判決におけるマレー人の慣習の適用は、マレー人に限定するよう提案する」。専門委員会での聴取でカデル・ジャマル・モハメド自身はマレー人の慣習について知識がないと述べ、専門委員会はマレー人の慣習が女性に有利に働くこと、女性活動家からも慣習法の適用を求めていることを説明した[No. 3 of 1966: C93-94]。カデル・ジャマル・モハメドはまた、ファトワや法見解がシャーフイー派法学に依拠するとの条項（第 33 条第 1 項）が「公正でない」とし、どの法学派に依拠するかは個人の自由な選択によるべきだとした [No. 3 of 1966: B37-38]が、専門委員会で法務長官アフマド・イブラヒムは「自由な選択」を否定したが、個々人の属す法学派に合わせて法律委員会、裁判所、カーディが裁定を下す準備があると説明した[No. 3 of 1966: C91-93]。同条項にはパキスタン人協会も触れ、法律委員会が全ての法学派の知識とファトワ発行能力を有する者で構成されるべきとした[No. 3 of 1966: C85-86]。

代には他宗教徒との婚姻は禁じられたが、ムスリムと非ムスリムが市民として共存し同等の権利を享受する現代社会（modern society）においては民族・宗教による垣根なく結婚し家族をつくる権利がある」とするアフマド・イブラヒムの論考を引用し、多民族・多宗教が調和して暮らす社会でイスラムを信奉していない者に罰を与えるような規定があるべきでないと主張した[No. 3 of 1966: B11-13]。この他ナジル・マラルは、死んだ子の子孫への相続を認める規定をイスラム諸国（エジプト、シリア、モロッコ、パキスタン）に倣って導入すること、カーディが締結すべき婚姻にムスリムと啓典の民の女性との婚姻を明記することを求めた[No. 3 of 1966: B14]。また、婚姻外と同棲を罰則化する規定は、ムスリムに（啓典の民を除く）非ムスリムとの婚姻を認める法がない以上不当だとし、インドで施行されている民事婚の規定を導入するよう求めた[No. 3 of 1966: B15]。非ムスリムからの唯一の意見書（R. W. バッハ）も民事婚の導入を提案した[No. 3 of 1966: B18]⁴¹¹。

他方、相続の部で挙げられているイスラム法の参考書については「権威ではない」としてラフマン・ジャマルッディン・アルジェンプロイ、ムスリム機構が削除意見を出した[No. 3 of 1966: B53]。

〈婚姻・離婚、女性の権利〉 婚姻・離婚条項では、ムスリム機構とシラジら女性活動家が不服従規定の削除⁴¹²を、ジャミヤおよび UMNO がファサフ成立要件の緩和⁴¹³を訴えた。この他に意見が集中した事項はない。シラジらはペラ州条例や女性憲章の規定を範として婚姻の下限年齢を 18 歳に引き上げること、マラヤと同様に夫婦共有財産⁴¹⁴の規定を設けることを要請した[No. 3 of 1966: B17-18]。しかしこれには、離婚時の財産分与そのものを否定し、該当する第 53 条(c)⁴¹⁵の削除を求める意見がジャミヤから寄せられていた。これによると、「夫婦がともに農業に従事するスランゴール州やパハン州の状況はシンガポールに適用できない」。夫の死亡時に妻が遺産の 8 分の 1 を受け取るとするイスラム法の原則を挙げ、離婚時の財産分与によって夫の親族や子が夫から受け取るべき遺産が奪われるこ

⁴¹¹ この他、女性への男性と同等の相続権、全ての婚姻の一夫一妻原則、異端・修正主義者・（宗教的義務の）不履行者に対する暴力からの保護の法制化を求めた[No. 3 of 1966: B18]。

⁴¹² 不服従規定（第 51 条）の削除を求めた団体の一つはムスリム青年女性協会だが、シラジは違反行為として不服従を定める第 133 条への異論はないとした[No. 3 of 1966: C76]。他方、ムスリム機構は不服従を法的規範とすることに反対し、全ての関連規定の修正（「不服従」の削除）を求めた。

⁴¹³ 具体的には、扶養を怠った期間を 1 年から 3 ヶ月に、禁固刑の服役期間を 7 年から 1 年に、婚姻の義務を怠った期間を 3 年から 1 年に短縮することを求めた。これと類似の要望として、規定の濫用を防ぐための予防規定を求める意見書もあった[No. 3 of 1966: B1]。

⁴¹⁴ シンガポールの条例に夫婦共有財産が盛り込まれたことはなく、また 1965 年法案にも明記されていないが、第 53 条は裁判所が離婚手続きの途中もしくは離婚判決を下した後に望ましいと判断すれば(a)妻への婚資金の支払い、(b)妻への慰謝料の支払い、(c)離婚時の財産分与を命令することができる（この全文はムスリム条例の 1960 年改正により第 36A 条として導入済み）。

⁴¹⁵ 裁判所管轄として離婚時の財産分与請求を扱うことを定めている。共有財産への直接的な言及はない。

とは極めて非イスラム的とした[No. 3 of 1966: B28-29]。ジャミヤはまた、待婚期間を超えた扶養請求の規定（第 52 条第 3 項）もイスラム法で認められていないとし、削除も求めた[No. 3 of 1966: B28]⁴¹⁶。

この他、ムスリムと同棲していた非ムスリムに対し、その間に生まれた子どもの養育や宗教の決定などについて裁判所が事情を聞く権限を与えるべきとする意見（イブラヒム・ハムザ）、3 度のタラークによる離婚登録を禁じる規定の削除を求める意見（ラフマン・ジヤマルッディン・アルジェンプロイ）が寄せられた。

〈その他：ムスリム機構と UMNO〉 最も網羅的に修正意見を提示しているムスリム機構は、既出の項目以外に、モスク管掌郡内での婚姻締結を原則とする規定の削除、婚姻によらず同棲した者への罰則、未婚の少女を誘拐した者への罰則の削除⁴¹⁷、夫による（妻の）遺棄、妻の不服従の罰則化、宗教講義の規制、外国籍のムスリムへの出国制限⁴¹⁸、無許可でのモスク建造の罰則化への反対を表明した。また、子の扶養・監護権、イスラムに改宗した者のそれ以前の婚姻解消の管轄権、法廷を非公開とするとの規定の新設を求めた。UMNO は意見書の末尾に「意見」として、「評議会の設立とその他イスラム法の運用に関わる全ての事柄から派生する条例、告知、規則類は、何であれ、ムスリム公衆の円滑な理解を得るため、マレー語で公布すべき」と付け加えた⁴¹⁹。マレー語版への要求は 1959 年以降 UMNO が一貫して要求してきたことでもある。

(3) 専門委員会による法案修正案

1966 年 5 月 20 日、専門委員会は法案の修正審議を行い、5 月 31 日に修正案を含んだ報告書を国会に提出した⁴²⁰。修正が加えられたのは以下の項目である⁴²¹。

◆修正案

評議会の任命について、国会議員として評議会議員に任命された者が国会議員資格を失えば任命が解除されるとする条項（第 9 条(d)）の削除。また、評議会の審議は国語（マレー語）もしくは英語で行われるとする条項の新設（第 22 条第 4 項）。法律委員会にはムフ

⁴¹⁶ パキスタン人協会も専門委員会聴取で同様の意見を述べた[No. 3 of 1966: C86-87]。

⁴¹⁷ 違反行為の対象に非ムスリムが含まれず、ムスリムのみを罰するのは不公正として。

⁴¹⁸ カデル・ジャマル・モハメドは反対に、国外に家族を持つ全てのシンガポール市民に同条項を適用すべきとした[No. 3 of 1966: C94]。

⁴¹⁹ 他方、パキスタン人協会は国語（マレー語）への一元化により「我々の世代はあまりマレー語に精通していない」と懸念を表明し、英語での併記を望むとした[No. 3 of 1966: C86-87]。

⁴²⁰ 意見書および意見聴取議事録を収めた報告書は 233 ページに及んだ[No. 3 of 1966]。

⁴²¹ 丸カッコ内の条文番号は修正後のもの。旧第～条との記載があるものは 1965 年法案の条文番号。

ティ、評議会から適正な人物 2 名、評議会以外から適正な人物 2 名と微修正された（第 31 条第 1 項）。

財政の部では、評議会議員の給与財源を一般寄進基金とする文言は削除され、一般寄進基金は評議会が管理する宗教財の支出に充てられるとする文言のみが残った（第 68 条／旧第 69 条）。ザカートとフィトラの支払いについての異議申し立てを評議会が審議するとの条項では、「評議会の判断を最終的なものとし、いかなる裁判所への上訴も行うことができない」とする文言を削除した（第 72 条／旧第 73 条）。批判されていた以下の条項は削除された。評議会にモスクを廃止する権限を与えた条項（旧第 78 条）、郡委員会が「郡内のムスリム居住者の品行に責任を負う」とする条項（旧第 82 条第 2 項(b)）。他方、評議会によるワカフおよびモスク管理人の排除要件に変更は加えられなかった。また、宗教学校に 1957 年教育条例が適用されないとする条項が削除された（旧第 84 条第 2 項）。

ムスリム機構などがマレー人の慣習とイスラム法との関係を問題にしていた第 35 条については、「(シャリーア裁判所は) マレー人の慣習によって修正されたムスリム法に基づいて判断を下す」との文言を微修正して維持された。変更後の表現は「(シャリーア裁判所は) マレー人の慣習による修正が適用できる場合にはそれにより修正されたムスリム法に基づいて判断を下す」（第 35 条第 3 項）とされた。

婚姻・離婚関係規定では、不服従の文言と、その認定手続きおよび罰則規定を定めた条項が全て削除された（第 35 条第 2 項(b)、第 3 項、第 50 条第 1 項、旧第 51 条、旧第 132 条）。また、緩和が求められていたファサフ離婚の要件は、扶養を怠った場合は 1 年間から 3 ヶ月に、夫の禁固刑期間は 7 年から 3 年に短縮し、夫の病気要件はハンセン病から「夫が治療に長期を要するか治療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」に改められた（第 49 条第 1 項(a), (b), (e)）。妻による夫への扶養請求条項については、待婚期間が終了した後の扶養請求権を認める規定が問題視されていたが、変更なく残された（第 51 条第 1 項～第 3 項）。カーディおよび副カーディは大統領に任命され、また大統領（法案では大臣）が発行する任命状によって権限を与えられるとされた（第 85 条第 3 項）⁴²²。婚姻の下限年齢は法案から 1 歳引き上げられ、16 歳とされた（第 90 条第 4 項）。

相続規定では、無遺言の場合「遺産はムスリム法に従って分配される」との条文が「遺産はそれが適正と見なされる場合、マレー人の慣習によって修正されたムスリム法に従っ

⁴²² 1960 年法案、1965 年法案では任命状の発行者は大臣とされていた（1960 年法案第 87 条第 3 項、1965 年法案第 87 条第 3 項）。

て分配される」(第 106 条第 1 項/旧第 108 条第 1 項)と修正され、新たに「マレー人が無遺言で亡くなった場合、裁判所は適正と思われる方法で共有財産 (harta sepencarian) もしくは共同取得財産 (joint acquired property) の分割を命じる」(第 106 条第 3 項)とする条項を設けた。

違反行為の部では、先に述べた妻の不服従に対する罰則規定が削除された他、妻を遺棄した男性への罰則規定(旧第 133 条)、不法にモスクを建造した場合の罰則規定(旧第 135 条)、シンガポール・マラヤ居住者でない者が評議会の許可をえずに宗教講義を行うことを禁じた規定(旧第 138 条)が削除され、シンガポールで婚姻した市民以外の男性への出国制限規定には、施行されている出入国管理法の運用を妨げるものではないとの但し書きが挿入された(第 130 条第 3 項)。一方、未婚の女性を後見人の下から誘拐した者への罰則規定(第 129 条/旧第 131 条)は、非ムスリムが罰則の対象とならないこと、女性自身は罰則の対象とならないことが問題視され、また刑法が 16 歳未満の少女の誘拐を罰則化していることから不要論も出たが、刑法による保護が 16 歳未満の少女に限定されていることを理由に削除提案は否認された[No. 1 of 1966: 24-25]。

◆修正審議での争点

修正審議では、夫婦共有財産の文言を離婚時の財産分与規定(第 53 条)に盛り込む提案がなされたが、議論の末に却下された。ただし、シャリーア裁判所が実務において共有財産の分割を命じること、どの財産が共有財産に当たるのかを判断することは妨げられていないとされた[No. 1 of 1966: 10-16]。また、婚姻の下限年齢を 18 歳に引き上げる提案がなされ、議論の末に 16 歳とすることで合意に達した。18 歳とする提案を行った教育大臣のラヒム・イシャク (Rahim Ishak)⁴²³は「社会が進化するほど、より高次の教育が必要とされる」とし、シンガポールの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から婚姻年齢を引き上げるべきとした。ラヒム・イシャクは、婚姻下限年齢を 18 歳と定める女性憲章の規定がムスリムに適用されないことを惜しみ、「少なくとも婚姻においてシンガポールの全てのコミュニティ、全ての民族、全ての宗教が普遍的な基準を受け入れる機会」であるとした[No. 1 of 1966: 18]。法務長官アフマド・イブラヒムもこれに同意し、

⁴²³ Abdul Rahim Ishak (1925.7.25-2001.1.18). 元ウトゥサン・ムラユ紙記者で政治家。シンガポール総選挙後の 1959 年 6 月に文化相の政務長官 Political secretary として登用され、1961 年に人民行動党に入党した。教育大臣 Minister of State for Education、外務大臣 Senior Minister of State for Foreign Affairs を歴任した[Ismael 1974: 40, 76, 104-106, 112-113]。

国連条約において 15 歳は最も低い年齢とされており、法案は全ての国連加盟国の中で最低水準であると述べた[No. 1 of 1966: 19]。対して、ヤーコブ・モハメドは、教育を受けるべき年齢（15 歳）の少女の結婚を個人的には好ましく思っていないとしつつ、引き上げに反対した。ヤーコブ・モハメドは専門委員会に 18 歳への引き上げを求めたのが 2 団体のみであったとし、引き上げは押しつけと見なされるとした。また「18 歳に引き上げることで、世界に対しシンガポールで 15 歳の結婚が蔓延していると知らせることになる」とした[No. 1 of 1966: 17, 19-20]。審議は昼休みを挟んで続けられ、16 歳とすることで修正が同意された[No. 1 of 1966: 22-23]。

(4) 議会

1966 年 8 月 17 日、シンガポール議会では専門委員会の報告書を受けて、法案の再審議が行われた。このとき法案は追加修正を加えられた。修正ではファサフ成立要件を緩和⁴²⁴し、離婚女性の財産請求規定を追加⁴²⁵した。

オスマン・ウオク社会文化相は、法案が長い時間検討され、ムスリムの意見や懸念を最大限吸い上げてきたこと、マレー諸州やエジプト・パキスタンなどイスラム諸国の先例を模したものであること、またムスリム女性に女性憲章と同等の権利を保障しようとするものであることなど挙げて法案の正統性を強調し、「法案が全ての人々を満足させることができないとしても、ムスリムの宗教の法制化とムスリムの法の適正な運用のための重要な前進であり、歓迎されることを望む」とした。特に時間を割いたのは、評議会がムスリムに選ばれた、政治的監視から自由な組織であるべきとの意見への弁明である。オスマン・ウオクは、こうした意見に理解を示ししつつも、宗教問題が簡単に利用され、分裂、不満、市民間の抗争⁴²⁶を生んできたシンガポールでの経験から、強い行政権限を持つ評議会が政治的、個人的、派閥的な目的に利用されないために一定の監督・制御が不可欠であるとし、大臣の推薦枠とムスリム団体の選出枠を同数とする法案の形を最適とした。その上で、オスマン・ウオクは、政府が評議会に政治的影響力を及ぼさないことを保証し、政府の望み

⁴²⁴ 「(c)夫が合理的な理由なく婚姻の義務を 1 年間（法案では 3 年間）履行しなかった場合」（第 49 条第 1 項(c)）。

⁴²⁵ 「(c)未成年の子どもの監護権、扶養、教育」の条項を新設（第 52 条第 3 項(c)）した。改正ムスリム条例（第 36A 条）に含まれていたが本法案で除かれていたもの。オスマン・ウオクは「不幸にも除かれていたが、シャリーア裁判所が婚姻による子どもに関する命令を下す権限を持っているべきと考える」として追加の意図を示した[SP 1966:8:17]。

⁴²⁶ マレーシアからの分離に先立つ 1964 年 7 月には、マレー人住民と中国人住民の間で衝突が発生し、22 人の死者と 200 人以上の負傷者を出していた。

はシンガポールのムスリムが信頼でき、前向きで安定した組織となることだと述べた。ザカート徴収やワカフ管理者の排除権限への批判についても、評議会はムスリムの組織であり、それがムスリムの利益を守るために働くことに信を置くべきだと反論した。

オスマン・ウォクはまた、ムスリム社会が求めてきたシャリーア裁判所の権限拡大、ムフティ任命、強化された婚姻離婚法、そして無遺言・遺言による相続にイスラム法を適用することなどを法案の利点として挙げ、これらが参考人の意見を考慮し、それに従って修正されたものであると強調した。また、婚姻下限年齢の設定を 16 歳に止めた例を挙げ、法案を「妥協の産物」と表現した。オスマン・ウォクはまた、「女性を守るための社会的法制 (social legislation)」の側面から法案を評して次のように述べた。

法案は女性を守るための社会的法制という意味でも重要な前進を遂げており、特にムスリム女性が歓迎してくれることを期待します。実のところ、法案は女性憲章が与える利益の全てをムスリム女性に与えている訳ではありません。しかし限界の中で憲章に代わり、ムスリム女性が長く奪われてきた権利を取り戻しました。

ヤーコブ・モハメドは、一般の人々に誤解されていることとして、法案がイスラム法を修正するものでなく、イスラム法の運用法であることを強調した。条文の 80%以上、数にして 100 項目以上がスランゴール州、パハン州、ペナン州からの借用であり、マレー諸州での制定過程でウラマーや議会の承認を得たものであるとしてその正統性を主張した。また隣人として密接な連絡を保つことになるマレー諸州と類似した法制を持つことの必要性を訴えた。その上で、法案への修正が必要であれば今後は評議会および法律委員会とムフティがその責任を負うと付け加えた。他の与党議員は、法案がイスラム法に反しているとの批判が大衆をミスリードするための便宜的な口実であり、法案に反対しているのは宗教を政治に利用しようとしている野党、また法案により不利益を被る少数派ムスリムのみであるとして法案を支持した⁴²⁷。

法案は同日可決された。ムスリム法施行法に則り、イスラム宗教評議会が 2 年後の 1968 年に発足した。

⁴²⁷ 国会で与野党議員が意見を闘わせることはなかったが、与党ムスリム議員らのスピーチはマレー語・英語新聞で展開されていた UMNO の批判を想定してなされたものであった。与党議員のマフムド・アワンは、UMNO の提案は全て拒否された訳ではなく修正に反映された部分もあると念を押した。また法案を運用すべきムスリムとはイスラム法に精通しているだけでなく大学の学位を持った者であるべきで、そうした専門家が利益のために宗教を利用する者を排除できると持論を述べた[SP 1966:8:17]。

7.3. シンガポールのムスリムとして

法案に対する修正要求や批判は多岐に渡っていた。評議会の構成については、大臣の推薦枠とムスリム団体からの選出枠とが拮抗することなど、政治的干渉から評議会が自由でないとの懸念や不満が示された。一方で評議会に政治家が含まれることについては、マレー人社会からの代表を確保するためとして積極的に認める声もあった。評議会議員を選出するための具体的な方法や枠組みについては、選挙制を始めとして、少数派や女性を含むことなど、様々な団体・個人から提案された。これに関連して、今回の法案審議では法案への意見表明を行う少数派ムスリムの動きが再び顕著になっていた。評議会への参加資格を求める南インドやパキスタン人のムスリム団体、モスク運営などに携わってきた基金協会、ムスリムとしての承認を求めるアフマディヤなどである。これらの動きは、評議会設立に関わることで、ムスリム社会の少数派としての発言権を確保しようとするものだったと言える。

他方、評議会への政治的干渉を懸念するムスリム機構と UMNO の反対運動が、法案通過の土壇場まで続いた。法案が審議される前日に、複数のムスリム団体による連合体「行動委員会」(Jawatankuasa Bertindak) 名義で大統領および関係各省に法案通過に反対する意見書を送付した。行動委員会はこの直前に 1966 年 8 月 14 日にムスリム団体が会合を開き設置したものである。『カラム』10月号は行動委員会の意見書を翻訳し、「イスラム法施行法はムスリムに「強制」されるのか？」と題して公開した。意見書本体の大部分はムスリム機構による評議会の権限および罰則条項への反対意見であり、他に UMNO による評議会への政治的干渉の排除要求が挙げられた。意見書は、「国教を持たないシンガポール」で「他の宗教にはない法律が、ムスリムに設けられる」ことは、法の下での平等と信教の自由を害すると批判した[Qalam 1966.10: 35-42]。

『カラム』は、法案がイスラム法を論じる能力のない者により検討されているとして批判を続けていた。法案を草稿し、(ムスリム諮問委員会で)承認し、(専門委員会で)修正する過程に関わったアフマド・イブラヒムの果たした役割への疑念を示し、「アフマド・イブラヒムこそがその知性を使い、自らの計画を達成しようとしている張本人だという憶測を人々に抱かせる」とし、「原典によらずアラビア語から英語に翻訳されたイスラム法を学習しただけ」のアフマド・イブラヒムや専門委員会のムスリム議員達はイスラム法学者でなく、ムスリムに適用されるイスラム法を扱う資格がないと糾弾した[Qalam 1966.8: 3]。

法案のうち婚姻・離婚規定では、婚姻における女性の権利を拡大する方向に修正が重ね

られた。1965年法案は「マレー人の慣習により修正されたムスリム法」という文言を挿入し、特にマレー人夫婦の死別・離婚の際に妻が共有財産の分与を受けられることを目指した。ジャミヤやムスリム機構などはこれに反対し、共有財産という用語は明記されなかったが、「マレー人の慣習により…」とする文言は維持され、運用において共有財産分与が認められることになった。また、ファサフの要件が初めて詳細に提示され、修正過程ではUMNOやジャミヤの要請を受けて、さらに緩和された。反対に、待婚期間を超える扶養を定める規定については、ジャミヤの削除要請があったが維持された。

居住する地区（モスク管掌郡）での婚姻、3度のタラーク登録禁止、全ての離婚事案の裁判所マター化、婚姻下限年齢、妻の不服従認定などは婚姻の安定を目的としており、男性のみならず女性に対して規制的に働く規定もあった。女性活動家やムスリム機構が削除を求めている不服従規定が全て削除された他、妻を遺棄した夫への罰則規定が削除されたが、その他の規定は維持された。婚姻を維持し、婚姻の枠内で女性の権利を拡大するという方向は、離婚事由を制限し、婚姻における女性の地位を向上させるとする女性憲章の理念と一致しており、大臣は法案が女性憲章によって与えられる権利をムスリム女性にも与えるものと自賛した。他方、婚姻・離婚規定においては、アラブ諸国やパキスタンから規定を借用したことを強調し、マレー諸州に先んじて導入した規定がその後マレーシアの一部で採用されたことにも触れた。マレー諸州に前例のない改革を積極的に導入した背景には、マレーシアから独立したことで、シンガポールのなかでムスリムと非ムスリムの法的権利の均衡を実現する要請が強まったことがあると言えるだろう。

1965年以降、アフマド・イブラヒムは、シャリーア裁判所や評議会設置に対する批判に嘆きを表明するようになる。1965年9月には、シンガポールがシャリーア裁判所を持つことができたのは「幸運」であり、これまで多くの功績を残しているにも拘らず、「設立のための努力やシャリーア裁判所の存在はなぜか感謝されていない」⁴²⁸と述べた。

ムスリム法施行法が国会を通過した後の1966年11月には、法案への反対が土壇場まで続いたことに失望を示し、法制が他地域と比べて穏当なものに過ぎないと強調した。

他のムスリム国の法制にくらべて、多くの点でムスリム法施行法は穏当で、保守的さえある。スランゴール州、ヌグリ・スンビラン州ではカーディの同意なくなされた離婚宣言は無効とされるが、シンガポールの法制は有効性には触れていない。多妻婚

⁴²⁸ “Shariah court in S'pore 'not appreciated'”. [ST 1965.9.13: 4].

の規定はこれを廃止したチュニジアやトルコにはほど遠く、イラクやパキスタンほどの厳しい制限も課していない。

また、評議会が政治的に利用されるとの懸念についても、政治家を任命しないとの大臣の確約があるとし、これを受け入れて「評議会を『公正に評価』してほしい」とした。アフマド・イブラヒムは、法案が、地位も給与も低いモスクのイマームらの地位を改善し、地域の宗教指導者となる機会を与えるものであるとした。また評議会はムスリムのみがムスリムの宗教事項の行政権を握る初めての機構であるにも拘らず「いくつかの政党が政治的な目的の下で評議会設置に反対していることを遺憾に思う」と失望を表明した。アフマド・イブラヒムは、最後に評議会の行く末をムスリムに委ねて、こう述べた。

もしもムスリムが一つになってこの機構を支えれば、評議会とシャリーア裁判所がシンガポールのムスリムを大きく利すると信じている (...) 評議会が失敗する時は、ムスリム自身が非難される時だ⁴²⁹。

直後の 11 月 29 日、アフマド・イブラヒムがエジプトのシンガポール大使に任命されることが発表された⁴³⁰。自らが作り上げた制度の滑り出しを見ることなく、シンガポールを発つことになったのである。翌 1967 年 2 月、カイロに発つ直前に、ジャミヤが主催した壮行会の場でアフマド・イブラヒムはこう心情を述べている。

シンガポールでイスラム法のよりよい運用システム構築を試みてきたのだから、それが動きだし、ムスリムの利益になることを確かめる機会が与えられてもよいのではないかと考えた。もしシステムが正しく動き出す準備を整えば、出発する準備がある。しかし、多くの友人や団体は、私の仕事がシンガポールに必要とされていると言う。私は、自分がカイロに行くこととここに残ることとのどちらが有用かを考えざるを得なかった。ある段階で、私はムスリムにより尽くすためには自分の個人的な望みを諦めるべきなのだと悟った⁴³¹。

⁴²⁹ "Give Majlis fair trial' call to Muslims". [ST 1966.11.17: 8].

⁴³⁰ "Attorney-General is named Singapore's first envoy to Cairo". [ST 1966.11.29: 7].

⁴³¹ "The lies about me--by Dr. Ahmad", [ST 1967.2.16: 5]. アフマド・イブラヒムは、自身が外交に転じると決意したことが「私の背後で私に対する嘘と攻撃がはびこるのを許してしまった」と述べており、記事のタイトルはこの言明から。噂の詳細は不明。

シャリーア裁判所が評価を受けていないことに心を痛め、現時点での司法制度としての限界を知っていたアフマド・イブラヒムにとって、制度の動き出しに立ち合えずにシンガポールを去るのは納得し難いことだっただろう。このことと、アフマド・イブラヒムが在エジプトシンガポール大使を務めた後にマレーシアに渡ったこととの間に関係があるのかは不明である。アフマド・イブラヒムは 1969 年 8 月、マラヤ大学教授としてマレーシアで新たなキャリアを開始する⁴³²。

7.4. まとめ

1965 年提出のムスリム法施行法案は、1960 年の前法案を引き継ぐ修正版とされたが、法案を取り巻く社会・政治状況は 5 年間の間に急激な変化を遂げていた。前法案は、マレーシア結成を前提にマラヤ連邦と同等の宗教行政制度を導入しようとするものだった。1965 年法案は、マレーシアをモデルとしながらも、ムスリム社会に対する独自の姿勢を示した。評議会に関しては、ムスリム社会からの代表性確保を重視し、ムスリム諮問委員会に代わるムスリムの代表機関としようとした。ムスリム側もこれを踏まえ、ムスリム多数派のマレー人は政府による干渉の排除を、ムスリム少数派は評議会への参加を求めた。婚姻法改革では、女性に有利になる修正要求には全面的に応え、その根拠はマレー人の慣習法やエジプト・パキスタンなどのムスリム諸国などに求められたが、改革の最終的な目的が女性憲章との均衡であることも明示された。即ち、独自の法枠組の適用を保証しつつ、内容面での実質的な婚姻法改革を進めるというこれまでの方向性は維持しながらも、その力点は女性憲章との公平性に置かれた。

前章までに、ムスリムと非ムスリムが異なる法枠組の中で、しかし互いの権利を均衡させる形で法制を作り上げる過程を追ってきた。二元法制とは、法枠組の独自性と他者との公平さとのせめぎ合いを内包する仕組みであり、1966 年ムスリム法施行法は国民国家シンガポールの要請に応じてそのせめぎ合いが均衡に達したものである。

⁴³² “Ahmad Ibrahim is named Professor in Law studies”. [ST 1969.8.16: 9].

結論

本論では、脱植民地化期シンガポールのイスラム法制を検討してきた。ここでは、本論の内容を振り返り、マレーシア地域における二元法制の起源について論じたい。

(1) 内容の要約

第二章では、植民地社会の関心をイスラム法制やイスラム法制における女性の位置づけに振り向けたナドラの親権係争を軸に、1950年代初頭ムスリム社会による、イスラム法制への認識の表出を検討した。ナドラの結婚を機に展開された幼児婚批判と幼児婚禁止法案の提出は、イスラムにおける女性の問題を、社会全体を覆う一元的な法整備によって扱おうとするものだった。これを推進したのは脱植民地化を漸進的に進める方針をとっていたシンガポール進歩党のジョン・レイコック議員で、インド系ムスリムで弁護士のナジル・マラル議員もこれに賛同した。また、幼児婚に反対して集会を開いたチェ・ザハラはこの法案を全面的に支持した。一方、ムスリム諮問委員会の議長イブラヒム・アルサゴフは、エジプトにおける同種の改革を例に挙げて法案に賛同したが、16歳未満の婚姻を無効とする文言について他の諮問委員会メンバーが「イスラムに反する」と反対したことを受けて賛同を撤回した。イブラヒム・アルサゴフはこの際、幼児婚の制限という目的を批判したのではない。法案に反対したムスリム議員らも同様であった。法案はムスリムを適用対象から除いて審議に入ったが、適用対象から除かれるムスリムの定義をめぐる意見が分かれたことが原因して可決には至らなかった。法案の失敗は、ムスリム、非ムスリムを問わず一律に16歳未満の結婚を無効とするという一元的な手法がムスリムの反発を招いたこと、またムスリムへの適用を除外することにより、ムスリムと非ムスリムとの間の境界設定で合意を形成できなかったことの2点に帰すことができる。ムスリム社会の発言力という点において、ナドラ係争が行われた期間を通して最も力を持ったのはマレー人急進派が率いた新聞で、係争にはインドネシアやパキスタンなど外部のイスラム諸国からの支援も行われた。ムスリム諮問委員会は係争の間沈黙を貫いたが、構成員の中には係争を支援する組織に参加したり、当事者の弁護に関わったりした者もあり、ムスリム諮問委員会が全体として支持を失ったとは考えにくい。ただし、レイコック法案をめぐる顛末に示されたように、ムスリム諮問委員会内のリーダーシップは絶対的なものではなく、イスラム法に反する見解は、公の場でメンバーおよび非メンバーの双方による批判に晒された。チェ・ザハラの主張はムスリム諮問委員会の立場とは距離があり、一律の法案を求めたことでムスリム諮問委員会やアフマド・ルトフィから批判された。しかし、植民地政庁や英語紙は

その主張に好意的であり、またシリン・フォズダーというペルシャ系バハイー教徒の女性活動家など、宗教を越えた改革の必要性を訴える人々が現れることで女性イシューは高揚した。

第三章では、イスラム法廷の設立に向けた議論の盛り上がりを背景にしたムスリム条例の制定と、シャリーア裁判所設置後、その機能をめぐって再び過熱したムスリムらによる議論を検討した。シャリーア裁判所設置の背景には、ムスリムの高い離婚率を問題視する女性活動家らの訴えと、カーディを排して専門的知識と適正な手続きによる婚姻行政を行うべきとするムスリム諮問委員会の主張があった。婚姻法改革をめぐる両者の立場は合致しているとは言い難いものだったが、イスラム法廷の設置を歓迎する点で一致していた。一方、シリン・フォズダーは全ての住民を包括した婚姻法改革を説き運動を開始した。当初この運動に参加していたチェ・ザハラはフォズダーによる多妻婚禁止の運動に賛同できない旨を表明し、単独でイスラム婚姻法の枠内での改革を求めた。提出されたムスリム条例案をめぐる争点化したのは、しかし、婚姻法マターではなく、ムスリムの遺言をめぐる条項で、ムスリムはイスラム法に沿った遺言を作成することとした条項とが問題とされた。ムスリム議員らは前者に反対、後者に賛同する立場をとったが、非ムスリム議員らはムスリムの遺言する権利を制限し、ムスリムにイスラム法に従うことを強いるものであるとしてこれに反対した。後者と同様の立場を表明していたムスリム議員も議論の後半には立場を翻した。後者の立場は、労働戦線政府の立場でもあり、問題の条項は、遺族がイスラム法に基づく遺言の変更を裁判所に訴えることができるとの文言に変更されて可決された。このイシューに関しては、シンガポール社会としてはムスリムらしさを規定しないという主張が勝ったことになる。

第四章では、非ムスリムの家族立法である女性憲章の同時期に制定された改正ムスリム条例について、両者が同質的な婚姻規範を前提としていたことや、シャリーア裁判所の権限強化によって、二つの枠組みが同等の強制力を得たことを検証した。これに先立ち、主任カーディやシャリーア裁判所判事の職位は、イスラム法のみならず近代法手続きに精通した専門家へと実質的に改革されていたことも付け加えておく。しかし、改正案において争点となったのは、一夫多妻婚抑制の是非についてではなく、ムスリムと非ムスリムとの境界設定に関わる条項であった。その一つは、イスラムへの改宗者の婚姻を、ムスリム条例内で認めるか否かという点である。条文は、イスラム以外の法律、宗教、慣習に基づいて結婚している女性について、ムスリム条例の下で婚姻の締結をすることを認めず、男性

の場合はイスラム法の下での障害がないことを確認しなければならないとするもので、改宗前の婚姻を改宗によってただちに解消されるものと見做す人々や、女性の婚姻および改宗の権利を守るべきとする女性活動家らが条文を批判した。法務官で草案者のアフマド・イブラヒムは、改宗によって他の法の下での婚姻が改宗自体によっては解消されず、婚姻を登録した方によって婚姻解消の手続きを取るべきとの立場を示した。しかし条文は、「他の法律や宗教の下で婚姻している…」という文言を「イスラム法の下で婚姻している…」と変更しており、射程は不明確になった。もう一つ争点となったのは、無遺言で死亡したムスリムの遺産について非ムスリムの親族が相続することを認める条項である。この条項は、1923年に無遺言のムスリムの遺産をイスラム法に従って分配することを定めた際に、その条件として付されたものであった。1957年のムスリム条例案の審議の際に疑問が提示されたものの維持されていたが、1960年の改正において再び問題視され、削除に至ったのである。条例案の審議においても、ムスリム条例案までの審議とは異なり、非ムスリム議員がムスリム条例について意見を述べることはほとんどなくなった。これに代えて言うべきか、専門委員会の公聴会では意見書を送ったムスリムの団体代表者や個人が招かれ、意見を開陳した。また、改正案の改訂に際しては主任カーディ、シャリーア裁判所判事、法務官のアフマド・イブラヒムがイスラムに反するか否かの判断を行っている。条文の内容について非ムスリムが議論に参加しないことは、イスラム法制と一般法制との境界について合意が進んだことを意味しているとも言える。

第五章では、イスラム宗教評議会を責任機関とする宗教行政機構を含めるためのムスリム法施行条例案が提出され、廃案されるまでを検討した。この条例案は、マラヤ連邦との統合を前提とし、マラヤの宗教行政制度を取り入れるものだったが、離婚女性への扶養の延長や3度のタラークの登録禁止など、婚姻法改革の新項目も盛り込まれていた。特に、離婚女性への扶養期間を限定しないとする条項は、マラヤの規定ではなく女性憲章を参照した規定であった。また、前章で問題となった既婚女性の改宗による婚姻資格を定める条項については、イスラム法の下で効力を発揮する条件を満たさなければならないと文言が変更されており、条文の曖昧さが問題になっていた可能性がある。宗教行政に関しては、宗教財などの自主管理権を取り上げられることになるアラブ人ムスリムの富裕層や、アラブおよびインド人ムスリムを中心とするムスリム団体が反発しただけでなく、集権的な力を持つことになるイスラム宗教評議会をいわばムスリム社会の代表と捉え、代表を選ぶためのしかるべき手続きが関心事となった。代表者にどのような人材を求めるかという議論

において、批判の矛先に上がったのはムスリム諮問委員会であった。条例案は、イスラム法に照らして多数の問題が指摘されただけでなく、これを承認したというムスリム諮問委員会の審議時間が不十分だったことなどが強く批判され、ムスリム団体が合同で法案の取り下げを要請する事態に発展した。この反対には、シンガポールの有力なムスリム団体のほかに、パキスタン人団体やインドネシアを母体とするムハマディアも参加していた。法案は結局廃案となり、法案の修正のための特別委員会が、ムスリム諮問委員会メンバーと在野のムスリム知識人を含んで発足されることとなった。

第六章では、第五章の時期から 1964 年にかけて、ムスリム条例をめぐるアフマド・ルトフィとアフマド・イブラヒムの間で行われた討論を中心に検討し、両者がイスラム法制に与えた異なる意味づけを論じた。アフマド・ルトフィはイスラム法制を、ムスリムが社会において独自性を維持するための枠組みであるべきだと考えた。イスラム法は独自の婚姻法と男女の権利体系を定めているのであり、非ムスリムに適用される婚姻法がイスラム法制における婚姻法と同質である必要はない。アフマド・ルトフィは、イスラム法制により、イスラム法における夫婦の権利・義務をより良く運用していくことで、イスラムの価値を家族において実現しようと考え、一貫してイスラム法制確立を支持した。イスラム法制を必要とする立場に立つからこそ、アフマド・ルトフィは、イスラム法独自の権利体系と矛盾する女性憲章が、制度に「侵入」している状況を看過できなかったのである。

これに対してアフマド・イブラヒムは、女性憲章との同質性を高めることがイスラム法制をより良いものにするのと捉えていた。女性憲章が体現するのは、ムスリム諸国における改革でも追求されてきた、近代社会の要請に応える普遍的な価値や権利であり、イスラム法の本来の目的である正義や公正となんら矛盾するものではなかった。アフマド・イブラヒムはムスリムに女性憲章が保証するのと同等の福祉や権利を提供することをイスラム法制の使命と捉え、そのためにもイスラム法の運用機構は、硬直した法学説に縛られず公共の利益を追求できる、近代法の型を模したものである必要があった。

第八章では、一度は廃案となったムスリム法施行条例案について、単独で独立したシンガポールの法案として再び提起された際の内容の修正と議論を検討した。前案でムスリム団体が重視したイスラム宗教評議会へのメンバー選出については、ムスリム団体の提案が反映され、ムスリム団体が選出に関与することが定められた。婚姻関係の条項においては、マレーシア諸州およびエジプトやパキスタンなどのムスリム諸国におけるイスラム法規定、さらにはマレー人の慣習法を参照し、女性の権利や地位を拡充しようとするものだった。

このとき、域内外のイスラム法制を参照しつつも、繰り返し強調されたのが、女性憲章との権利均衡という点であった。しかし、一律の改革についての綱引きは土壇場まで続いた。1950年からの懸案であったムスリム女性の下限年齢については、国連条約や国連加盟国の評価を引合いに出しながら、女性憲章と同等の18歳とすべきであるとする意見に対し、意見を求めた多数の団体は18歳への引き上げを望んでいないとする反論が示され、法案の15歳から16歳へ引き上げることが決まった。

(2) 二元法制の形成

本論は、イスラム法制の整備過程で交わされた議論の系譜を辿ることで二元法制の形成を論じようとしてきた。シンガポールのムスリム条例は植民地期に起源を持ち、これを加筆・修正することで脱植民地化期のイスラム法制が形づくられた。しかし、本論で明らかになったのは、イスラム法制とその他の法制との境界や差異が問題となり、それまでの境界の再確認という形であれ、再設定という形であれ、境界を言語化し、また制度化して行ったのが、国民国家準備期のこの時期だったということである。この過程で本論が着目したのは、イスラム法制構想を他者との対比や差異によって語るシンガポールのムスリムのあり方である。対比のために参照される他者はムスリム世界、マレーシア地域、シンガポールの非ムスリム社会、国連憲章に象徴される国際社会など多元的に設定され、異なる立場の論者たちはその中で規範となる理念を見出したり、他者を異なる存在として対象化したりすることで、自らの構想するイスラム法制のあり方を説得的に示そうとしてきた。外部の思想や潮流に積極的に目を向け、それをシンガポールに導入しようとした人々には、自身も外部に出自やネットワークを持つ非マレー人が多かった。ただし、外部の権威がそれ自体によって権威を与えるのではない。法制の審議で見てきたように、イスラム的か否かという問いは、多数派の支持を得る場合もあれば、現地の事情を汲み取れない少数派による批判で終わる場合もあった。しかし、数の論理の導入により、「多数派のムスリムが望んでいる」ことが議論の流れを支配し得る状況が生まれるなかにおいて、外部世界との連関のなかに自社会の位置づけを示し、改革の指針を示すことは、イスラム法制に関わった非マレー人ムスリムたちの重要な戦略だったはずである。

このような中で、参照すべき他者であり、かつイスラム法制を包摂する社会の一員であるという意味において当事者であるという重要な位置にあったのが、シンガポールに暮らす隣人の非ムスリムであった。初期の一元的な改革を目指す動きは、実際の法制に結びつ

くことはなかったが、婚姻法改革、とりわけ婚姻における女性の地位向上は社会全体の共通課題となった。一元的な婚姻法改革を求める動きは、女性憲章の制定に結実し、そのことによってイスラム法制にとっての重要な参照先となった。非ムスリムによるイスラム法制への関与は、1960年代初頭を境に公的な審議過程においてはほとんど見られなくなり、それは現在のマレーシアの在り方と通底するが、このことが即ちイスラム法制がムスリムのみによってその範囲や、実現されるべき権利や、境界線を決定しているということは意味しないのである。それゆえに、ムスリムの間には女性憲章の侵入を擲擧するような葛藤が生じたのは一面の事実である。しかし、1960年代以降の法制過程において、ムスリムのみで規制を課すのは非ムスリムとムスリムの間の差別的待遇である、といった反対論がムスリムの間からしばしば表出された点からは、ムスリムが独自の法枠組みを通じて目指したのが、絶対的な自立の確保ではなく、他者との対比を通じて納得し得る、相対的な自立と言えるものだったと言えるのではないか。マレーシア地域のイスラム法制には、他者との公平さを求める欲求と、他者と異なることへの欲求とが常に内包されている。これを他者と並び立つ法制、即ち二元法制にせしめたのは、社会の多数派もしくは相当数を構成する他者と共存しているという現実であった。

本論では、マレーシア地域のイスラム法制が社会に包摂された法制であり、これを位置づける社会には一元化の論理と分化の論理が併存していること、また、こうした位置づけの作業に、多層的な他者が関わることによって、社会的合意を伴う境界が形成されてきたことを論じてきた。ただし、すでに見てきたように、境界の設定は継続的なイシューとなりがたく、その議論は散発的で、結論も曖昧になりやすい。境界事例に前もってクリアな線引きをすることは、合意形成の観点からも困難である。既婚女性の改宗と結婚についての条項に関して、「イスラム法に則した正しさ」という尺度を曖昧に示しつつ提示された境界は、イスラムへの改宗それ自体が改宗以前の婚姻について管理する法の適用を免れることを意味しない、というものであった。この例とリナ・ジョイの改宗係争とは改宗の方向性も条件も異なることを前置きした上で、このような境界設定は、リナ・ジョイの改宗係争において連邦裁判事が示した判決文と非常に近いスタンスに基づいていることを指摘しておきたい。ここに示されているのは、良心による改宗の効果と、集団間の境界を律するルールの適用とを分けるべきとの態度である。

マレーシア地域における本論の検証は、本来は今後の課題とすべきものであるが、マレーシア地域という地域枠組みから得られた今後の研究への示唆に触れておきたい。シンガ

ポールの事例をマレーシア地域における二元法制の起源と見做すことで、脱植民地化期のマレーシア地域におけるイスラム法制改革が、他地域や自社会の他者の法制を参照しつつ大胆に試みられたという点が、本論文の収穫の一つである。また、すでに触れた多層的な他者の存在の重要性は、マレーシア地域のイスラム法制史観をさらに相対化する。それは、今日見られるマレーシアのイスラム法制の制度的発展が、マレー人を多数派とせず、マレー王権の歴史も持たない、むしろ社会の多数派を占める他者との共生を絶対の要件とする社会に、その重要な起源を持つという点である。シンガポールがマレーシア地域の有機的の一部であったことを考えると、こうした整理は極端すぎるものであるが、指摘し得るのは、背景の異なる他者と境界を設けて共生するという社会の在り方こそがマレーシア地域に共通した基礎的要素であり、二元法制の形成を支えている重要な要素であるという点である。

イスラム法制研究において、一つの社会で共存する他者との関係性は、いずれかの権利を侵害する局面や、ムスリムと非ムスリム間の権利の不平等さが問題となる局面で着目されることが多かったが、他者との異質さの強調や境界の設定はそれ自体が消極的な「差」に結びつくとは限らない。多層的な他者の存在は、イスラム法制の境界を常に問い直す可能性を提示する。同時に、境界の向こう側の他者に対し、常に公平さと異質さを求める欲求を内包している。このことが、マレーシア地域において改革に開かれたイスラム法制を用意したのではないか。今後の研究において、探求したい問いである。

資料および参考文献

【政府刊行物】

1. Singapore.

GG: *Government Gazette*. (Singapore). 1950-1966.

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

SP: *Singapore Parliament Report*. 1955-1966.

L.C. No. 15 of 1951. *Progress Report of the Select Committee of the Legislative Council Appointed to Examine and Report on the Age of Marriage Bill*. 1951.

L.C. No. 110 of 1951. *Report of the Select Committee Appointed to Examine and Report on the Civil Marriage (Amendment) Bill*. 1951.

L.C. No. 111 of 1951. *Report of the Select Committee Appointed to Examine and Report on the Christian Marriage (Amendment) Bill*. 1951.

L.A. No. 5 of 1957. *Sessional Paper of Legislative Assembly, Singapore: Report from the Select Committee on the Muslims Bill*. 1957.

Official Report: Singapore Legislative Assembly, Select Committee on the Muslims Bill. 1957.

L.A. No. 14 of 1960. *Report of the Select Committee on the Muslims (Amendment) Bill*. 1960.

L.A. No. 11 of 1961. *Report of the Select Committee on the Administration of Muslim Law Bill*. 1961.

No. 1 of 1966. *Official Report of Select Committee on Administration of Muslim Law Bill*. 1966.

No. 3 of 1966. *Report of the Select Committee on the Administration of Muslim Law Bill*. 1966.

Report of the Registry of Muslim Marriages and the Shariah Court. 1960-1962. (Microfilm at Singapore National Library: NL9548)

The Laws of the Singapore. 1955.

National Archives of Singapore

SCW: *Minutes and Correspondence of Singapore Council of Women*. (NA2044. 1952-1958).

2. Federated Malay States.

Government Gazette. (Federated Malay States). 1952-1956.

3. Unfederated Malay States.

Government Gazette. (Kelantan). 1953.

【判例】 (年代順)

"In Re Maria Huberdina Hertogh; Adrianus Petrus Hertogh and Anor v. Amina binti Mohamed and Ors". 1951. *Malayan Law Journal*. 12. pp.12-19.

"In Re Maria Huberdina Hertogh; Inche Mansor Abadi v. Adrianus Petrus Hertogh and Anor". 1951. *Malayan Law Journal*. 17. pp.164-174.

"Syed Abdullah A-Shatiri v. Shariffah Salman". 1959. *Malayan Law Journal*. 25. pp.137-142.

"Lina Joy v. Majlis Agama Islam Wilayah & Anor". 2004. *Malayan Law Journal*. 2. pp.119-44.

"Lina Joy v. Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan & Ors". 2005. *Malayan Law Journal*. 6. pp.193-218.

“Lina Joy lwn. Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan dan lain-lain”. 2007. *Malayan Law Journal*. 4. pp.585-635.

【定期刊行物】（カッコ内は出版地、出版言語、発行頻度と本論での参照年月。）

BH: *Berita Harian*. (シンガポール。マレー語日刊紙。1959年1月～1966年11月。)

GI: *Genuine Islam*. (シンガポール。英語雑誌(隔月)。1936年7・8月号。)

MLR: *Malaya Law Review*. (シンガポール。英語雑誌(年2回)。1963年7月号、12月号、1964年7月号、12月号。)

Qalam. (シンガポール。ジャウィ月刊誌。1950年7・8月合併号～1969年9月号。)

SFP: *Singapore Free Press*. (シンガポール。英語日刊紙。1947年10月～1962年2月。)

SFPMA: *The Singapore Free Press and Mercantile Advertiser*. (シンガポール。英語週刊誌?? 1884年-1942年(1926-1933参照))

SS: *Singapore Standard*. (シンガポール。英語日刊紙。1950年12月。)

ST: *Straits Times*. (シンガポール。英語日刊紙。1946年12月～1969年11月。)

UM: *Utusan Melayu*. (シンガポール。マレー語日刊紙。1958年～1965年)

WMLM: *World Muslim League Magazine*. (シンガポール。英語雑誌(月刊)。1963年1月～1968年9・10月合併号。)

【オンライン出版物】

Bashir Ahmad Mallal. 1928. *Trial of Muslim Libel Case*. Singapore: C.A. Ribeiro.

(<http://ahmadiyya.org/bookspdf/libel-case/prelim.pdf>)

2013年12月1日閲覧。

Singapore National Library Board. *SCWO: Formative Years Minutes & Correspondence*.

(<http://www.nlb.gov.sg/donors/wp-content/uploads/DonorsGalleryContent/Item%202.pdf>)

2014年10月1日閲覧。

Sham Latiff. *Che Zahara: silent heroine of Singapore*. Fabulous Muslimah.

(<http://www.chezahara.com/up/about/internal/8025/Fabulous-Muslima-Che-Zahara.pdf>)

2013年11月22日閲覧。

参考文献

【英語・マレー語文献】

Abdul Aziz Bari. 2003a. *Malaysian Constitution: A Critical Introduction*. Selangor: The Other Press.

Abdul Aziz Bari. 2003b. “Ahmad Ibrahim and the Islamization of Law in Malaysia”. Mohamad bin Md. Som Sujimon (ed.). *Monograph on Selected Malay Intellectuals*. Kuala Lumpur: Research Center, IIUM. pp.231-258.

Abdul Monir Yaacob, Mahamad Arifin, Najibah Mohd Zin & Siti Shamsiah Md Supi. (eds.). 2007. *Pernyataan Pengislahan Perundangan Islam: Biografi Profesor Emeritus Tan Sri Datuk Ahmad Mohamed Ibrahim*. Kuala Lumpur: MPH.

Abdullah Alwi Haji Hassan. 1996. *The Administration of Islamic Law in Kelantan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ahmad Ibrahim. 1965a. *The Legal Status of the Muslims in Singapore*. Singapore: Malayan Law Journal.

Ahmad Ibrahim. 1965b. *Sources and Development of Muslim Law*. Singapore: Malayan Law Journal.

Ahmad Ibrahim. 1965c. *The Status of Muslim Women in Family Law in Malaysia, Singapore and Brunei*. Singapore: Malayan Law Journal.

- Ahmad Ibrahim. 1968. "The Muslims in Malaysia and Singapore: The Law of Matrimonial Property". Anderson, J. N. D. *Family Law in Asia and Africa*. London: George Allen and Unwin. pp. 182-204.
- Ahmad Ibrahim. 1970 (1992). *Towards a History of Law in Malaysia and Singapore*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ahmad Ibrahim. 1979. *Developments in the Marriage Laws in Singapore since 1959*. Singapore: Malayan Law Journal.
- Ahmad Ibrahim, Sharom Siddique & Yasmin Hussain. (eds.). 1985. *Readings on Islam in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Ahmad Ibrahim. 1997. *Family Law in Malaysia*. (3rd edition). Singapore: LexisNexis.
- Aljunied, Syed Muhd Khairudin. 2007. "The Role of Hadramis in Post-Second World War Singapore: A Reinterpretation". *Immigrants and Minorities*. Vol.25, No. 2. pp.163-183.
- Aljunied, Syed Muhd Khairudin. 2009. *Colonialism, Violence and Muslims in Southeast Asia: The Maria Hertogh Controversy and its Aftermath*. London: Routledge.
- Ameen Ali Talib. 1997. "Hadramis in Singapore". *Journal of Muslim Minority Affairs*. Vol.17, No.1. pp.89-96.
- Andaya, Babara Watson and Andaya, Leonard Y. 2001. *A History of Malaysia*. (2nd edition). London: Palgrave.
- Anderson, J. N. D. 1959. *Islamic Law in the Modern World*. New York: New York University Press.
- Anderson, J. N. D. 1968. "The Eclipse of the Patriarchal Family in Contemporary Islamic Law". Anderson, J. N. D. (ed.). *Family Law in Asia and Africa*. London: George Allen and Unwin.
- Ariffin Omar. 1993. *Bangsa Melayu: Malay Concepts of Democracy and Community 1945-1950*. New York: Oxford University Press.
- Barr, Michael D. & Trocki, Carl A. (eds.). 2008. *Path Not Taken: Political Pluralism in Post-War Singapore*. Singapore: NUS Press.
- Chandra Muzaffar. 1987. *Islamic Resurgence in Malaysia*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti.
- Chew Ghim Lian, Phyllis. 1994. "The Singapore Council of Women and the Women's Movement". *Journal of Southeast Asian Studies*. Vol.25, No.1. pp.112-140.
- Coulson, N. J. 1964. *A History of Islamic Law*. New Jersey: Edinburgh University Press.
- Coulson, N. J. 1969. *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*. Chicago: The University of Chicago Press.
- 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.
- Esposito, John L. & DeLong-Bas, Natana J. 2001. *Women in Muslim Family Law*. (2nd Edition). New York: Syracuse University Press.
- Farid Sufian Shuaib. 2008. *Powers and Jurisdiction of Syariah Courts in Malaysia*. Kuala Lumpur: LexisNexis.
- Farid Sufian Shuaib, Tajul Aris Ahmad Bustami & Mohd Hisham Mohd Kamal. 2001. *Administration of Islamic Law in Malaysia: Text and Material*. Kuala Lumpur: Butterworths Asia.
- Faridah Shahadan & Berma, Madeline. 1994. "Economic Development Trends and Women's Participation in the Service Sector". Jamilah Ariffin. (ed.). *Readings on Women and Development in Malaysia*. Kuala Lumpur: MPH. pp. 174-204.
- Feener, R. Michael & Sevea Terenjit. (eds.). *Islamic Connections: Muslim Societies in South and Southeast Asia*. Singapore:

Institute of Southeast Asian Studies.

- Fernando, J. M. 2002. *The Making of Malayan Constitution*. Kuala Lumpur: MBRAS.
- Firth, Rosemary. 1966. *Housekeeping among Malay Peasants*. Athlone Press.
- Furnivall, J. S. 1939 (1967). *Netherlands India: A Study of Plural Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadler, Jeffrey. 1998. "Home, Fatherhood, Succession: Three Generation of Amrullahs in Twentieth-Century Indonesia". *Indonesia*. Vol.65. pp.122-154.
- Haja Maideen. 1989. *The Nadra Tragedy: The Maria Hertogh Controversy*. Selangor: Pelanduk.
- Hamayotsu Kikue. 2003. "Politics of Syariah Reform: The Making of the State Religio-Legal Apparatus". Hooker, V. M. & Norani Othman. (eds.). *Malaysia: Islam, Society and Politics*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies. pp.55-79.
- Hamayotsu Kikue. 2012. "Once a Muslim, Always a Muslim: The Politics of State Enforcement of *Syariah* in Contemporary Malaysia". *South East Asia Research*. Vol.20, No.3. pp.399-421.
- Harper, T. N. 1999. *The End of Empire and the Making of Malaya*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hayami Yoko, Koizumi Junko, Chalidaporn Songsamphan & Ratana Tosakul. (eds.). *The Family in Flux in Southeast Asia: Institution, Ideology, Practice*. Kyoto and Chiang Mai: Kyoto University Press and Silkworm Books.
- Hefner, R. W. (ed.). 2001. *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Hickling, R. H. 1986. "The Influence of Islam on Singapore Law". Hooker, M. B. (ed.). *Malaysian Legal Essays: A Collection of Essays in Honour of Professor Emeritus Datuk Ahmad Ibrahim*. Kuala Lumpur: Malayan Law Journal. pp.291-334.
- Hirshman, C. 1987. "The Meaning and Measurement of Ethnicity in Malaysia: An Analysis of Census Classifications". *The Journal of Asian Studies*. Vol.46, No.3. pp.555-582.
- Hoffstaedter, G. 2011. *Modern Muslim Identities: Negotiating Religion and Ethnicity in Malaysia*. Copenhagen: Nias Press.
- Hooker, M. B. 1972. *Adat Laws in Modern Malaya: Land Tenure, Traditional Government and Religion*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Hooker, M. B. 1975. *Legal Pluralism: And Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws*. Oxford: Clarendon Press.
- Hooker, M. B. 1976. *The Personal Laws of Malaysia: An Introduction*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Hooker, M. B. 1984. *Islamic Law in South-East Asia*. New York: Oxford University Press.
- Hooker, M. B. 1986. "Introduction: Islamic and Malaysian Law: The Contribution of Professor Ahmad Ibrahim". Hooker, M. B. (ed.). *Malaysian Legal Essays: A Collection of Essays in Honour of Professor Emeritus Datuk Ahmad Ibrahim*. Kuala Lumpur: Malayan Law Journal. pp.1-14.
- Hooker, Virginia Matheson. 1994. "Transmission Through Practical Example: Women and Islam in 1920s Malay Fiction". *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*. Vol.67, No.2. pp.93-118.
- Hooker, Virginia. & Norani Othman. (eds.). 2003. *Malaysia: Islam, Society and Politics*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Hooker, Virginia Matheson. 2000. *Writing a New Society: Social Change through the Novel in Malay*. Honolulu: Asian Studies Association of Australia, Allen & Unwin and University of Hawai'i Press.
- Horowitz, Donald L. 1994a. "The Qur'an and the Common Law: Islamic Law Reform and the Theory of Legal Change." (Part I). *The American Journal of Comparative Law*. Vol.42, No.2. pp.233-294.
- Horowitz, Donald L. 1994b. "The Qur'an and the Common Law: Islamic Law Reform and the Theory of Legal Change." (Part

- II). *The American Journal of Comparative Law*. Vol.42, No.3. pp. 543-580.
- Hughes, T. E. 1980. *Tangled Worlds: The Story of Maria Hertogh*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Hussin Mutalib. 1990. *Islam and Ethnicity in Malay Politics*. Singapore: Oxford University Press.
- Hussin Mutalib. 1993. *Islam in Malaysia: From Revivalism to Islamic State*. Singapore: Singapore University Press.
- Iqbal Singh Sevea. 2009. "The Ahmadiyya Print Jihad in South and Southeast Asia". Feener, R. Michael & Sevea Terenjit. (eds.). *Islamic Connections: Muslim Societies in South and Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies. pp.134-148.
- Ismail Kassim. 1974. *Problem of Elite Cohesion: A Perspective from a Minority Community*. Singapore: Singapore University Press.
- Iza Hussin. 2009. "The Making of Islamic Law: Local Elites and Colonial Authority in British Malaya". Thomas David Dubois. (ed.). *Casting Faiths: Imperialism and the Transformation of Religion in East and Southeast Asia*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. pp. 155-174.
- Jabatan Pengkaran Malaysia, 2000. *Population and Housing Census of Malaysia 2000, Migration and Population Distribution*, Kuala Lumpur.
- Jamila Hussain. 1999. "Freedom of Religion in Malaysia: The Muslim Perspective". Wu Min Aun. (ed.). *Public Law in Contemporary Malaysia*. Selangor: Longman Malaysia. pp.107-133.
- Jamilah Ariffin. 1994. "Economic Development and Women in the Manufacturing Sector". Jamilah Ariffin. (ed.). 1994. *Readings on Women and Development in Malaysia*. Kuala Lumpur: MPH. pp.205-221.
- Jamilah Ariffin. (ed.). 2009. *Readings on Women and Development in Malaysia: A Sequel: Tracing four Decades of Change*. Kuala Lumpur: MPH.
- Jamiyah. 1985. *Opening Ceremony of the Islamic Center JAMIYAH Singapore and Commemoration of the 50th Anniversary of JAMIYAH*. Singapore: Muslim Missionary Society Singapore (JAMIYAH).
- Kamarulnizam Abdullah. 2003. *The Politics of Islam in Contemporary Malaysia*. Selangor: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Khoo Kay Kim, Elinah Abdullah & Wan Meng Hao. (eds.). 2006. *Malays/Muslims in Singapore: Selected Readings in History 1819-1965*. Selangor: Pelanduk.
- Laffan, Michael Francis. 2003. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma below the Winds*. London and New York: Routledge.
- Lee, Julian C. H. 2010. *Islamization and Activism in Malaysia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Liow, Joseph Chinyong. 2009. *Piety and Politics: Islamism in Contemporary Malaysia*. New York: Oxford University Press.
- Lombardi, C. B. 2006. *State Law as Islamic Law in Modern Egypt: The Incorporation of the Shari'a into Egyptian Constitutional Law*. Leiden: Brill.
- Manderson, Lenore. 1980. *Women, Politics, and Change: The Kaum Ibu UMNO, Malaysia, 1945-1972*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Maznah Mohamad, Zarizana Aziz & Chin Oy Sim. 2009. "Private Lives, Public Contention: Muslim-Non-Muslim Family Disputes in Malaysia". Jones G. V., Chee Heng Leng & Maznah Mohamad. (eds.). *Muslim-Non-Muslim Marriage: Political and Cultural Contestations in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies. pp.59-101.
- Means, G. P. 2009. *Political Islam in Southeast Asia*. Petaling Jaya: Lynne Rienner Publishers.
- Milner, A. C. 1995. *The Invention of Politics in Colonial Malaya*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Mitsunari Ayumi. 2013. "Marriage and Conversion as a National Issue: The Discourses over Lina Joy's Litigation in Contemporary Malaysia". Meng Ji & UKAI Atsuko. (eds.). *Translation, History and Arts: New Horizons in Asian Interdisciplinary Humanities Research*. Cambridge Scholars Publishing. pp.136-156.
- Mohammad Hashim Kamali. 2000. *Islamic Law in Malaysia: Issues and Developments*. Selangor: Ilmiah Publishers.
- Mohd Zamro Muda, Mhd. Ridzuan Awang, Abdul Basir Mohamad & Md. Yazid Ahmad. 2008. *Undang-Undang dan Pentadbiran Pusaka, Wasiat dan Wakaf Orang Islam di Malaysia*. Selangor: Jabatan Syariah, UKM.
- Muhammad Aidil bin Ali. 2012. "Saving the Family: Changing Attitudes Towards Marriage and Divorce in the Muslim Community in the 1950s and 1960s". M. A. Thesis submitted to the Department of History, National University of Singapore.
- Nagata, Judith. 1984. *The Reflowering of Malaysian Islam: Modern Religious Radicals and Their Roots*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Ng, Cecilia. 1999. *Positioning Women in Malaysia: Class and Gender in an Industrializing State*. London: Macmillan Press.
- Ong, Aihwa. 1987. *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*. Albany: State University of New York.
- Ong, Rose. 2000. *Shirin Fozdar: Asia's Foremost Feminist*. Singapore: Bahai Publishing Trust.
- Oorjitham, K. S. Susan. 1994. "The Development Process and Women's Participation in the Plantation Sector: A Macro Level Analysis of Trends and Patterns, 1957-1988". Jamilah Ariffin. (ed.). *Readings on Women and Development in Malaysia*. Kuala Lumpur: MPH. pp.157-173.
- Othman Ishak. 2003. *Hubungan antara Undang-Undang Islam dengan Undang-Undang Adat*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Peletz, M. G. 2002. *Islamic Modern: Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia*. New Jersey: Princeton University Press.
- Rau, Padmanabha & Sampathkumar, T. Johnson. 2008. *General Principles of the Malaysian Legal System*. Selangor: International Law Book Service.
- Roff, William R. 1972. *Bibliography of Malay and Arabic Periodicals Published in the Straits Settlements and Peninsular Malay States 1876-1941: With an Annotated Union List of Holdings in Malaysia, Singapore, and the United Kingdom*. London: Oxford University Press.
- Roff, William R. 1974. *The Origins of Malay Nationalism*. (2nd edition). Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Roff, William R. 2002. "Murder as an Aid to Social History: The Arab Community in Singapore in the Early Twentieth Century". de Jonge, Huub & Nico Kapitein. (eds.). *Transcending Borders: Arabs, Politics, Trade and Islam in Southeast Asia*. Leiden: KITLV Press. pp.91-108.
- Roff, William R. 2009. *Studies on Islam and Society in Southeast Asia*. Singapore: NUS Press.
- Salleh Buang. 2002. *Malaysian Legal History: Cases and Materials*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Schacht, J. 1964 (1982). *An Introduction to Islamic Law*. London: Oxford University Press.
- Shahril bin Mohd. Shah. 1990. "The Muslim Advisory Board of Singapore, 1947-1966". B.A. Thesis submitted to the Department of History, National University of Singapore.
- Shamsul A. B. 1986. *From British to Bumiputera Rule*. Kuala Lumpur: Institute of Southeast Asian Studies.
- Shamsul A. B. 2012. "One State, Three Legal Systems: Negotiating Justice in a Multi-Ethnic and Multi-Religious Malaysia". A paper for the Session on "Religious Diversity, Legal Pluralism, and Social Conflict" at the 2012 International Conference on Law and Society. Honolulu, Hawaii, 5-8 June 2012.

- Sharifa Zaleha Syed Hassan. 1985. "From Saints to Bureaucrats: A Study of the Development of Islam in the State of Kedah". Ann Arbor: University Microfilms International.
- Sharifa Zaleha Syed Hassan and Sven Cederroth. 1997. *Managing Marital Disputes in Malaysia: Islamic Mediators and Conflict Resolution in the Syariah Courts*. Richmond: Curzon.
- Shirle Gordon. (ed.). 1975. *Islamic Law in Malaya*. Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute.
- Stanley, S. Bedlington. 1978. *Malaysia and Singapore: The Building of New States*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Talib Samat. 2002. *Ahmad Lutfi: Penulis, Penerbit dan Pendakwah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Tan Tai Yong. 2008. *Creating "Greater Malaysia": Decolonization and the Politics of Merger*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Tan Poo Chang & Jones, G. W. 1990. "Malay Divorce in Peninsular Malaysia: the Near-Disappearance of an Institution". *Southeast Asian Journal of Social Science*. Vol.19, No.2. pp.85-114.
- Tarling, Nicholas. 1993. *The Fall of Imperial Britain in South-East Asia*. New York: Oxford University Press.
- Taylor, E. N. 1948. "Mohammedan Divorce by Khula". *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*. Vol.21, No. 2. pp.4-39.
- Trocki, Carl A. 2008. "David Marshall and the Struggle for Civil Rights in Singapore". Barr, Michael D. & Trocki, Carl A. (eds.). *Path Not Taken: Political Pluralism in Post-War Singapore*. Singapore: NUS Press. pp.116-131.
- Turnbull, C. M. 1977. *A History of Singapore 1819-1975*. London: Oxford University Press.
- Wazir Jahan Karim. 1992. *Women & Culture: Between Malay Adat and Islam*. Colorado: Westview Press.
- Wo, Min Aun. (ed.). 1999. *Public Law in Contemporary Malaysia*. Selangor: Addison Wesley Longman Malaysia.
- Yegar, Moshe. 1979. *Islam and Islamic Institutions in British Malaya: Politics and Implementation*. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University.
- Zaleha Kamaruddin. 1998. *Introduction to Divorce Laws in Malaysia*. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia.
- Zaleha Kamaruddin. 1999. *Wanita & Keadilan*. Kuala Lumpur: Anz Charisma.

【日本語文献】

- アンダーソン、ベネディクト（白石さや・白石隆訳）1997『増補版 想像の共同体——ナショナリズムの起源と流行』NTT出版。
- 岩崎育夫 2002 「シンガポール：開発志向の「強い国家」と「弱い社会」」池端雪浦・末廣昭編『岩波講座東南アジア史9——「開発」の時代と「模索」の時代：1960年代～現在』岩波書店、pp.155-178。
- 岩崎育夫 2005『シンガポール国家の研究——[秩序と成長]の制度化・機能・アクター』風響社。
- 金子奈央 2010 「公教育の近代化に対する二重の危機感：マレー・コミュニティにおける子どもの教育論から」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）京都大学地域研究統合情報センター、pp.33-38。
- 金子奈央 2011 「公教育確立期におけるイスラム教育の生き残り戦略」坪井祐司・山本博之編著『カラムの時代——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）京都大学地域研究統合情報センター、pp.32-39。
- 金子奈央 2012 「マレー・コミュニティにおける国民教育制度に関する議論」坪井祐司・山本博之編著『カラムの時代——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）

- 京都大学地域研究統合情報センター、pp.33-39。
- 金子奈央 2013 「ザアバの教育論」 坪井祐司・山本博之編著『カラムの時代——マレー・ムスリムによる言論空間の形成』（CIAS Discussion Paper No.32）京都大学地域研究統合情報センター、pp.28-35。
- 金子奈央 2014 「国民教育制度確立期におけるマレー人コミュニティの教育議論」『マレーシア研究』3: 47-64。
- 金子芳樹 2001 『マレーシアの政治とエスニシティ——華人政治と国民統合』晃洋書房。
- 木畑洋一 1996 『帝国のたそがれ——冷戦下のイギリスとアジア』東京大学出版会。
- 口羽益生・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(2): 2-43。
- 國谷徹 2010 「連載記事「クルアーンの秘密」に見るイスラーム近代主義：予備的考察」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）京都大学地域研究統合情報センター、pp.18-25。
- 國谷徹 2011 「連載記事「クルアーンの秘密」に見るイスラーム近代主義：予備的考察（2）」坪井祐司・山本博之編著『カラムの時代——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）京都大学地域研究統合情報センター、pp.9-16。
- 國谷徹 2012 「近代イスラームにおける家族像：連載記事「女性の世界」の分析から」坪井祐司・山本博之編著『カラムの時代——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）京都大学地域研究統合情報センター、pp.9-16。
- 國谷徹 2014 「イスラームと近代：連載記事「クルアーンの秘密」に見るイスラーム近代主義」『マレーシア研究』3: 8-28。
- 小林寧子 2005 「インドネシア」柳橋博之編『現代ムスリム家族法』日本加除出版、pp.87-240。
- 小林寧子 2008 『インドネシア——展開するイスラーム』名古屋大学出版会。
- ザイナル・アビディン・ビン・アブドゥル・ワーヒド編（野村亨訳）1983 『マレーシアの歴史』山川出版社。
- 塩崎悠輝 2014 「ジョホール・ムフティ、サイド・アラウィー・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。
- 篠崎香織 2001 「シンガポール海峽華人と「追放令」：植民地秩序の構築と現地コミュニティの対応に関する一考察」『東南アジア 歴史と文化』30: 72-97。
- 篠崎香織 2004 「シンガポール華人商業会議所の設立（1906年）とその背景：移民による出身国での安全確保と出身国との関係強化」『アジア研究』50(4): 38-54。
- 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。
- 信夫清三郎 1968 『ラッフルズ伝——東南アジアの帝国建設者』平凡社。
- 白石隆 2000 『海の帝国——アジアをどう考えるか』中央公論社。
- 鈴木絢女 2010 『〈民主政治〉の自由と秩序——マレーシア政治体制論の再構築』京都大学学術出版会。
- 田中恭子 1998 「複合移民社会の国民統合：シンガポールの場合」西川長夫・山口幸二・渡辺公三『アジアの多文化社会と国民国家』人文書院、pp.46-67。
- 田村愛里 1983 「多元社会の分析視点：マレーシア研究を例として」『アジア研究』32(3-4): 64-80。
- 田村慶子 1985 「マレーシア連邦における統合と分裂：シンガポールの分離をめぐって」『政治研究』32: 61-88。

- 田村慶子 2000 『シンガポールの国家建設——ナショナリズム、エスニシティ、ジェンダー』明石書店。
- タラル・アサド (中村圭志訳) 2006 『世俗の形成——キリスト教、イスラム、近代』みすず書房。
- 多和田裕司 2005a 『マレー・イスラームの人類学』ナカニシヤ出版。
- 多和田裕司 2005b 「マレーシア」柳橋博之編『現代ムスリム家族法』日本加除出版、pp.1-86。
- 千葉正士 1997 「移植アジア・イスラーム法の問題性：イスラーム法の伝統と近代化」千葉正士編『アジアにおけるイスラーム法の移植』成文堂、pp.3-19。
- 坪井祐司 2004 「英領期マラヤにおける「マレー人」枠組みの形成と移民の位置づけ：スランゴル州のプンフルを事例に」『東南アジア 歴史と文化』33: 3-25。
- 坪井祐司 2007 「英領期マラヤにおけるマレー人枠組みの形成：スランゴル州の植民地統治におけるマレー系移民の役割」東京大学大学院人文社会系研究科アジア文化研究専攻博士論文。
- 坪井祐司 2010 「コラム「祖国情勢」に関するノート」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) 京都大学地域研究統合情報センター、pp.10-17。
- 坪井祐司 2011 「シンガポールのマレー・ムスリムからみたナドラ問題」坪井祐司・山本博之編著『カラムの時代——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) 京都大学地域研究統合情報センター、pp.17-24。
- 坪井祐司 2012 「1950年代前半のマラヤ情勢とアフマド・ルトフィ」坪井祐司・山本博之編著『カラムの時代——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) 京都大学地域研究統合情報センター、pp.17-24。
- 坪井祐司 2013 「マラヤの独立とシンガポールのマレー・ムスリム」坪井祐司・山本博之編著『カラムの時代——マレー・ムスリムによる言論空間の形成』(CIAS Discussion Paper No.32) 京都大学地域研究統合情報センター、pp.21-27。
- 坪井祐司 2014 「宗教の制度化、民族の制度化」『マレーシア研究』3: 29-46。
- 坪内良博・坪内玲子 1970 『離婚——比較社会学的研究』創文社。
- 坪内良博 1995 『マレー農村の20年』京都大学学術出版会。
- 中里成章 2011 『パル判事——インド・ナショナリズムと東京裁判』岩波書店。
- 中村廣治郎 1997 『イスラームと近代』岩波書店。
- 西芳実 2003 「東南アジアにおけるナショナリズム研究の課題と現状」『東南アジア 歴史と文化』32: 118-132。
- 西尾寛治 2001 「近世ムラユ王権の歴史的展開：ムラカ、ジョホール、ジョホール・リアウの分析から」『東南アジア 歴史と文化』30: 25-45。
- 西尾寛治・坪井祐司 2002 「マレーシアのジャウィ文献：文献の概観と研究工具の紹介」『上智アジア学』20: 243-258。
- 信田敏宏 2004 『周縁を生きる人びと——オラン・アスリの開発とイスラーム化』京都大学学術出版会。
- 羽田正 2005 『イスラーム世界の創造』東京大学出版会。
- 羽田正 2007 『東インド会社とアジアの海』講談社。
- 弘末雅士 1999 「東南アジアにおけるイスラームの展開」『岩波講座世界歴史 6——南アジア世界・東南アジア世界の形成と展開』岩波書店、pp.181-199。
- 弘末雅士 2004 『東南アジアの港市世界——地域社会の形成と世界秩序』岩波書店。
- 原不二夫 2002 「マラヤ連合の挫折とマラヤ連邦」後藤乾一編『岩波講座東南アジア史 8——国民国家形成の時代』岩波書店、pp.203-224。
- 古田元夫 1987 「ベトナム—インドシナの民族的諸相：エスニシティ論の視点から」東南アジア研究会編『社

- 会科学と東南アジア』勁草書房、pp.246-287。
- 古田元夫 1991 『ベトナム人共産主義者の民族政策史——革命中のエスニシティ』 大月書店。
- 古田元夫 1994 「社会主義とナショナル・アイデンティティ：ヴェトナムと中国」 荻原宜之編、山田辰雄・渡辺利夫監修『民主化と経済発展』（講座現代アジア 3） 東京大学出版会、pp.101-125。
- 古田元夫 1995 『ベトナムの世界史——中華世界から東南アジア世界へ』 東京大学出版会。
- 古田元夫 1996 『ホー・チ・ミン——民族解放とドイモイ』 岩波書店。
- 古田元夫 2002 「ベトナム：普遍的社会主義と民族的社會主義」（第2章 社会主義の実験） 赤木攻・安井三吉編『講座東南アジア近現代史 5』 青木書店、pp.45-65。
- 堀井聡江 2004 『イスラーム法通史』 山川出版社。
- 光成歩 2009 「現代マレーシアにおける「改宗・棄教」をめぐる語りの構造：非ムスリムによる「リナ・ジョイ係争」への支持言説を手がかりに」『アジア地域文化研究』 東京大学総合文化研究科アジア地域文化研究会、第5号、pp.23-42。
- 光成歩 2010 『改宗をめぐるふたつの裁判所——マレーシアのシャリーア裁判所と一般裁判所の管轄問題に関する考察』（SOIAS リサーチペーパーシリーズ 2） 上智大学イスラーム地域研究機構。
- 安田信之 1997 「インド」（第2節 シャー・バーノー事件をめぐるイスラームと世俗国家インド） 千葉正士編『アジアにおけるイスラーム法の移植』 成文堂、pp.191-207。
- 柳橋博之 2001 『イスラーム家族法——婚姻・親子・親族』 創文社。
- 柳橋博之 2002 「現代イスラーム圏の家族法」『戸籍時報』 543: 29-35。
- 山田満 2000 『多民族国家マレーシアの国民統合——インド人の周辺化問題』 大学教育出版。
- 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。
- 山本博之 2006 『脱植民地化とナショナリズム——英領北ボルネオにおける民族形成』 東京大学出版会。
- 山本博之 2008 「橋としてのジャウィ、壁としてのジャウィ：東南アジア・ムスリムの社会と言語」 佐藤次高・岡田恵美子編著『イスラーム世界のことばと文化』 成文堂、pp.201-220。
- 山本博之 2010 「選挙と反乱：インドネシアの1955年総選挙とイスラム国家建設」 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） 京都大学地域研究統合情報センター、pp.26-32。
- 山本博之 2011 「連載記事「ムスリム同胞よ、今こそ団結せよ！」」 坪井祐司・山本博之編著『カラムの時代——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） 京都大学地域研究統合情報センター、pp.25-31。
- 山本博之 2012 「エジプト留学生が論じたマレー社会の再建：ズルキフリ・ムハンマドにみる1950年代のマレー人知識人の思想の系譜」 坪井祐司・山本博之編著『カラムの時代——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） 京都大学地域研究統合情報センター、pp.25-32。

謝辞

本研究の一部は、日本学術振興会特別研究員 DC2（2009年4月～2011年3月）として進めたものである。とりわけ、組織的若手研究者等海外派遣プログラムによって2010年11月から2011年10月までの期間、マレーシア国民大学に留学することができた。マレーシア留学中は、マレーシア国民大学民族関係研究所のシャムスル・アムリ・バハルッディン所長に調査を進める上でたびたび助言をいただいた。また、その後のマレーシアおよびシンガポールでの現地調査は、松下幸之助記念財団研究助成（2012年10月～2013年9月）と東京大学グローバル・スタディーズ・プログラム（平成24年度）による助成を受けて進めることができた。記して感謝申し上げる。

本論文の執筆に当たり、多くの方々より助言と励ましをいただいた。

まず、古田元夫先生は、東南アジア研究の右も左も分からない時に指導教官を引き受けて下さり、その後の長い大学院生活において、とにかく寛大に私の研究の遅い進捗を見守って下さった。助言を求めて受けたお言葉の意味を、数年経ってからやっと理解するというような私に10年近くお付き合い下さったことに感謝の意が尽きない。また、古田先生のゼミを通じて、たくさんの仲間と先輩方に出会うきっかけをいただいた。古田ゼミ卒業生であり、マレーシア研究の大先輩でもある京都大学の山本博之先生には、多くの助言をいただいたばかりでなく、本論文で用いた『カラム』の共同研究に誘っていただき、現在のようテーマに辿り着くことができた。京都大学の西芳実先生には、先生が東大の助教、私が修士課程の新生だった時以来、研究生活における様々な面で教えを受け、また研究を進めるに当たり、たくさんの叱咤激励をいただいた。北九州市立大学の篠崎香織先生には、折々の研究会の場においてご一緒する中で、研究者としての責任や覚悟の意味を教わった。大阪大学の多和田裕司先生には、研究発表への助言の他、マレーシア留学の際に受け入れの研究者を紹介いただいた。また、南山大学の小林寧子先生にも、研究会でご一緒するごとに助言をいただいた。加納啓良先生、羽田正先生、森山工先生には、刺激的な議論が交わされるゼミに参加させていただき、本論文の各コロキウム段階および最終審査において、不足の多い論文に本気で忌憚のない意見をお寄せいただいた。

故桜井由躬雄先生とは、アジア農村研究会の調査実習を通じて、ベトナムの先生の調査村を初めとして東南アジア各地を共に歩く機会を得ることができた。景観を見て地域の特徴を把握する先生の手法に初めは只管感銘を受け、時間が経つにつれ、それもまた地道な勉学によるものだ気がいた時にはさらに感銘を深めた。また、桜井先生のゼミとアジア農村研究会を通して、多くの仲間を得ることができた。お会いしてお礼を申し上げられないことが残念でならない。

國谷徹さん、坪井祐司さんは、アジア農村研究会においてはフィールドワークの、『カラム』研究会ではジャウィ文書研究の大先輩として本当に多くのことを教えていただいた。マレーシア研究の東條哲郎さんには、マレーシア留学前および留学中に様々な助言と励ましをいただいた。そして、マレーシア留学中のルームメイトだった金子奈央さんは、今は最も信頼できる友人であり、研究生活における良き相談相手となってくれた。お名前は挙げないが、ゼミや研究会で出会った先輩方と友人達からは常に率直なコメントをいただいた。

以上の先生方をはじめ、お世話になった全ての方々、心より感謝申し上げます。

最後に、ポスドクの激務を抱えながら生活を支え、私の博論執筆を応援してくれた夫・長田紀之と、長きに渡って研究生生活を応援してくれた父・光成卓明と母・光成千比呂にこの場を借りて感謝を伝えたい。