

国際人権とイスラーム

— ジェンダーを中心に —

桑 原 尚 子

要旨

本稿では、国際人権としばしば鋭く対立するイスラームにおけるジェンダーに焦点をあてて、国際人権の何がイスラームの価値規範に抵触するとみなされているのか、ムスリム諸国が起草した人権宣言においてジェンダーはどのように規定されているのか、ムスリム諸国の法においてジェンダーはどのように規定されているのか、そしてかかるジェンダー観の根底にはいかなる思想があるのかを論じた。

イスラーム法は、男女の権利義務関係について、国際人権スタンダードとは異なる定めをしており、それを体現するのが、イスラーム協力機構が採択したカイロ人権宣言である。同人権宣言においては、男女の形式的平等は否定されている。かかる男女の形式的平等の否定は、イスラーム法に基づくものと解釈されており、かような男女の形式的平等の否定が端的に表れる場面が家族法領域である。これまでイスラーム法におけるジェンダーの問題は家族法の問題として議論が展開されてきたが、「アラブの春」後、例えばエジプト及びチュニジアでは、まさに公領域におけるジェンダーをめぐる激しい議論が繰り広げられている。今後、国際人権とイスラームにおけるジェンダーという課題については、とりわけ「アラブの春」後のムスリム諸国における家族法だけでなく憲法の動向も注視する必要がある。

キーワード：国際人権、イスラーム、ジェンダー

1 はじめに

国際人権が掲げる人権スタンダードと抵触するような出来事がイスラームの名の下でしばしば起き、それが国際社会において議論を巻き起こしている。例えば、サルマン・ラシュディ事件や預言者ムハンマドの風刺画に対するムスリムの集団的な反発などは、国際人権スタンダードからすると、表現の自由を脅かすものと捉えられる。また、女子割礼や名誉殺人は、かかるスタンダードからは、女性に対する暴力、差別と認識され激しく非難されてもいる。国際関係を論じる際には、「文明の衝突」に象徴されるように、西洋的価値とイスラーム的価値は相いれないものとして捉えられることもある。国際人権とイスラームの価値規範はそれほど異質なものののだろうか。

社会の変化に応じたシャリーア⁽¹⁾の解釈を主張

するAn-Na'imは、シャリーアが国際人権と異質な点として、自然権としての人権概念が存しないことを挙げている。シャリーアは、信仰及びジェンダーに基づいて厳格に区別された権利を付与しているのであって、人間が生まれながらに権利を持つとは観念していない、と述べている⁽²⁾。イスラーム世界における人権宣言の一つといえる1981年9月19日にイスラーム評議会 (Islamic Council) が採択した世界イスラーム人権宣言 (International Islamic Declaration of Human Rights) は、その前文において「神の法 (シャリーア：筆者挿入) により命ぜられた人権」と言及し、かような人権は、「神の法源 (クルアーン、スンナ：筆者挿入) 及び保障に基づいているため、これらの権利は、当局、議会又はその他の機関により切り縮められ、廃止され又は譲り渡されることもできない」としている。ここにおいて「人権 (*huquq al-insān*)」は、神が与え

た、あるいは神が命じた権利として観念されていることが明らかである。また、イスラーム協力機構（Organization of Islamic Cooperation: OIC、前イスラーム会議機構（Organization of Islamic Conference））が1990年8月5日に採択した「イスラームにおける人権に関するカイロ宣言」（The Cairo Declaration on Human Rights in Islam、以下、「カイロ宣言」と称す）は、その前文において、同機構加盟国は、「人権を擁護し、人間を搾取と迫害から保護し、並びに、イスラームのシャリーアに従って尊厳のある生活についての自由と権利を確認する人類の努力に貢献することを希望し」と述べ、さらに「イスラームにおける基本的権利及び普遍的自由は、イスラームの信仰の不可分の一部であること、並びに、基本的権利及び普遍的自由が、『神の啓示書』に定められ」としている。ここにおいても、人権が、人間生来の権利というよりも、神によって与えられたものと観念されていることが明らかであろう。

国際人権とイスラーム法が抵触する場面として挙げられるのは、奴隷、棄教、ムスリムでない者の地位及び権利、そして女性の地位及び権利である。ムスリム諸国において奴隷制は、世俗法によって禁止されているが、依然として、イスラーム法の下では合法なままである、と指摘されている⁽³⁾。イスラーム法は棄教した者に対して死刑を科しており⁽⁴⁾、このことは、明らかに国際人権スタンダードの信教の自由と抵触する。ムスリムでない者に対して、イスラーム法は、ムスリムと平等に扱ってはならず⁽⁵⁾、これは、国際人権スタンダードの法の前の平等と抵触する。そして、性別ないしジェンダーによって異なる権利義務を定めるイスラーム法は、男女平等という点において、国際人権スタンダードと鋭く対立する。

本稿では、国際人権としばしば鋭く対立するイスラームにおけるジェンダーに焦点をあてて、国際人権の何がイスラームの価値規範に抵触するとみなされているのか、ムスリム諸国が起草した人権宣言においてジェンダーはどのように規定されているのか、ムスリム諸国の法においてジェンダーはどのように規定されているのか、そしてかかるジェンダー

観の根底にはいかなる思想があるのかを明らかにする。かかる論点を明らかにすることは、国際社会における価値規範の対立、あるいは「文明の衝突」と捉えられる典型例ともいえる国際人権スタンダードとイスラームの問題を考える際の手がかりを提示することになる。

2 女性差別撤廃条約とムスリム諸国

イスラーム協力機構の加盟国57カ国中⁽⁶⁾、女子差別撤廃条約を締結している国の数は、53カ国である⁽⁷⁾。女性差別撤廃条約は留保が極めて多いことで知られているが、なかでも、婚姻及び家族関係における差別の撤廃を定めた第16条に対する留保国が、ムスリム諸国に多いことが指摘されている⁽⁸⁾。これらムスリム諸国の多くは、同条がシャリーアに抵触することを理由に留保を付している。

そこにおける争点として挙げられるのが、イスラーム法が認めるとされる一夫多妻制、婚姻適齢、女性側後見人の同意が婚姻の有効要件とされていること、男女に不平等な離婚権、女性に対する暴力である。

3 カイロ人権宣言における男女平等

カイロ人権宣言は、形式的男女平等について慎重な姿勢を示している。第1条(a)項前段で「すべての人間(human beings)は、一つの家族をなし、その構成員は、神への帰依とアダムからの系により統合される」と定める一方で、「すべての人(men)は、人種、皮膚の色、言語、性、宗教的信仰、政治的結合、社会的地位又はその他の考慮に基づくいかなる差別もなしに、基本的な人間の尊厳及び基本的な義務と責任において平等である」として、注意深く、「人間」と「人(men)」の言葉を使い分けている。「人(men)」が人一般、それとも男性だけを意味するのかについては、「人(men)」は、男性のみを意味するものである、との指摘がされている⁽⁹⁾。「人間」ではなく、「人(men)」の用語が用いられている条文として、移

動及び居住の自由を挙げることができる。すなわち、第12条前段で「すべての人（men）は、シャリーアの枠内で、自国の内外を問わず、自由に移動し及び自らの居住地を選択する権利を有し、迫害された場合には、他の国へ庇護を求める権利を有する」と定めている。ムスリム世界では、伝統的に、女性の移動の自由は制限されており、男性の同伴なしに女性が長距離を移動することは稀である、と指摘されている⁽¹⁰⁾。また、妻は夫の許可なく外出してはならない、というイスラーム法の解釈も存在する。したがって、移動及び居住の自由を定めた第12条は、男性に限ってこれを認めていると解釈されるものと思われる。

男女平等について、カイロ人権宣言第12条（a）項前段は、「女子は、人間の尊厳において男子と平等であり、享受すべき権利及び履行すべき義務を有する」と定め、続く同条（b）項で「夫は、家族の生計及び福祉に責任を負う」とし、形式的男女平等を認めていないように思われる。ムスリム諸国においては、多くの場合、イスラーム法は、とくに家族法領域においては、性別に基づいて異なる権利義務を与えていると解釈されている。

4 イスラーム家族法におけるジェンダー関係

家族法領域におけるジェンダー関係についてイスラーム法はどのように解釈しているのだろうか。ここでは、イスラーム家族法におけるジェンダー関係について検討する。

現代のイスラーム家族法は、アジア、中東、アフリカに位置する諸国を中心に、ムスリムの属人法としてその適用が国家によって保障されている。イスラーム家族法の適用を認める諸国の多くでは二十世紀以降イスラーム家族法の法典化が進められ、現在、これらの法典がムスリムへ適用されている。イスラーム家族法法典化の課題は、端的に言えば、幼児婚のような前近代的な制度の廃止及び女性の劣位の改善であった。これらの課題を克服しようとする試みは「イスラーム法の改革」と位置づけられてきた。かようなイスラーム法の改革はイスラーム法の

法理を駆使して進められたものであり、イスラーム法の枠内で行われたものである。

イスラーム家族法のなかでも離婚は男性に比べて女性を著しく劣位に置く。イスラーム家族法は、男性に対しては一方的離婚権を認めながら女性に対しては極めて限定的にしか離婚権を認めないという意味で、男女に不均衡な離婚権を定める。またイスラーム法研究の先駆者アンダーソンが指摘するように、夫の一方的離婚権によって妻はいつでも離婚されうる状況下にあることこそが妻の地位を貶める要因であった⁽¹¹⁾。したがって、イスラーム家族法における女性の劣位を改善しようとする場合には、男女に不均衡な離婚権の是正および夫の一方的離婚権に対する制約が必要とされてきた。

1970年代中頃までに法典化されたイスラーム家族法を論じたアンダーソン⁽¹²⁾に従って整理すると、以上のようなイスラーム家族法改革の具体的内容は、（1）婚姻適齢の引き上げ、（2）女性の婚姻後見人（ワリー：*wali*）による婚姻強制の制限、（3）婚姻登録制度の導入、（4）一夫多妻婚の制限、（5）婚姻契約の特約による妻の権利保護、（6）妻の離婚権拡大及び（7）夫の一方的離婚宣言により成立する離婚ないし一方的離婚（タラーク：*talaq*）⁽¹³⁾に対する制約であった⁽¹⁴⁾。

それでは、主として二十世紀以降に法典化されたイスラーム家族法は夫の一方的離婚権をどのように制約したのか、妻の離婚権はどのように拡大されたのか、そして夫の一方的離婚に対する制約及び妻の離婚権拡大はいかなる法理に依拠したのか。

まず、一方的離婚の制約に係る前提として留意すべきことは、各国のイスラーム家族法の法典化を通じた一方的離婚権改革のほとんどはその廃止を目的としてはいないことである⁽¹⁵⁾。

チュニジアの身分関係法（Code of Personal Status, 1956）は、夫の一方的離婚権を廃止し、かつ離婚請求権に係る男女同権を規定したという意味で伝統的なイスラーム法の根本的な改革を行ったと評価されている⁽¹⁶⁾。同法の下では離婚は裁判離婚であり（同法第30条）、かつ裁判所は、「①配偶者双方の合意があるとき」、「②配偶者のいずれか一方が自

己が受けた加害を理由として請求を為したとき」
「③夫が離婚を望み、又は妻が離婚の請求を為したとき」に離婚を宣告する（同法第31条）⁽¹⁷⁾。チュニジアの身分関係法の条文から明らかなことは、伝統的なイスラーム家族法が夫に固有の権利として認めていた一方的離婚権を同法は夫から奪ったことである。同法では一夫多妻婚についてもこれを禁止している。一夫多妻婚禁止及び夫の一方的離婚権廃止を定めた同法による伝統的なイスラーム法の改革は、イスラーム法の再解釈の方法によって行われた⁽¹⁸⁾。

ただし、チュニジア以外のムスリム諸国では、夫の一方的離婚権廃止という革新的な改革は行われていない。これらの諸国では夫の一方的離婚に対して制約を課す場合に、裁判所その他の紛争処理機関が何らかの介入を行う、又は一方的離婚に対して新たな要件を課すことを法典化したイスラーム家族法で定めることが多い。例えば裁判所その他の紛争処理機関による一方的離婚への介入を認める場合には、裁判所の離婚に対する事前許可を求めたり（シリア、モロッコ）、仲裁評議会への届出後90日を経過しなければ当該離婚の効力は生じないとしている（パキスタン）⁽¹⁹⁾。一方的離婚に対して新たな要件を課す場合には、強制による、又は酩酊状態での一方的離婚を無効とする（エジプト、ヨルダン、シリア、モロッコ等）、複数の離婚宣言を一度の離婚宣言とみなす（エジプト、ヨルダン、シリア、モロッコ等）ことを定めている⁽²⁰⁾。さらに夫の一方的離婚の抑止を目的として夫から妻への慰謝料給付を規定する国もある（シリア、モロッコ、シンガポール、マレーシア）⁽²¹⁾。

各国の法典化されたイスラーム家族法における夫の一方的離婚権に対する制約の方法は一様ではないが、そこにおける夫の一方的離婚の改革に含まれるほぼ共通の論点は、大村（1994）が指摘するように、（1）一度に三回の離婚の効力を生じさせる一方的離婚宣言の離婚の効力を一回とすること、（2）一方的離婚宣言の過度な形式主義の緩和、（3）一方的離婚宣言の妻への通知、（4）妻への離婚給付、（5）一方的離婚宣言の過程への公的機

関の関与である⁽²²⁾。

一方、各国によって女性の離婚権の規定は異なるが、法典化されたイスラーム家族法における女性の離婚権拡大が離婚原因を増やすことによって行われたという点では一致している。アンダーソンも、女性の離婚権拡大につき裁判離婚の原因を増やすという方法で行われたことを指摘する⁽²³⁾。

夫の一方的離婚権に対する制約又は妻の離婚権拡大を含む伝統的なイスラーム法の改革は、あくまでもイスラーム法の法理を駆使して行われたことがこれまでの研究で明らかにされている⁽²⁴⁾。改革がイスラーム法の法理に基づいて行われた、あるいはかたる体裁を維持する理由は、法典の起草者又は法典化の推進者が法典化されたイスラーム家族法の正統性又は真正性を担保することにあった。

イスラーム法の法理に基づく法改革を担保するために用いられた方法の中でも特に多用されたのは、タハイユル（*tahayyur*）である。これは、アラブ諸国及びインド亜大陸のイスラーム家族法に関する立法作業で共通して用いられた重要な技術であった⁽²⁵⁾。タハイユルとは、ある問題の解決にあたって、自らの所属する法学派に限定することなく、スンナ派の正統四法学派⁽²⁶⁾の諸学説を選択することをいう。タハイユルは、その選択範囲を徐々に拡大しつつ立法作業で用いられてきた。例えば、オスマントルコでのマジッラ編纂では、自らの属する法学派たるハナフィー派内の諸学説から社会の実情に最も適していると思われる学説を選択する立法技術としてタハイユルは用いられたが、その後制定されたオスマン家族権利法の立法作業では、選択の範囲を広げ、正統四法学派の支配的学説も選択可能となった。さらに、タハイユルの対象範囲は、正統四法学派の全学説、正統四法学派成立以前の学説、現在では消滅してしまったスンナ派に属する法学派の学説、あるいはイブン・タイミーヤ等の高名な法学者の学説にまで広げられたのである⁽²⁷⁾。

国際社会において、現代のムスリム諸国における男女平等について度々繰り広げられている批判は家族法領域における男女の関係であるが、以上の検討から、大半のムスリム諸国では、あくまでもイスラ

ーム法の枠内で、女性の地位改善を図ろうとする姿勢が鮮明である。

5 イスラームにおけるジェンダー観

それでは、以上のような、イスラーム法における男女の関係は、いかなるジェンダー観に基づいているのだろうか。ここでは、イスラームにおけるジェンダー観について検討する。

5.1 カッワームン (*qawwāmūn*)

イスラームにおけるジェンダー関係を理解する上で重要な概念は、保護者及び扶養者を意味する「カッワームン (*qawwāmūn*)」の概念⁽²⁸⁾である。クルアーンの女人の章第34節では、「男性は女性の保護者及び扶養者(カッワームン)である。なぜならば神がお互いの間に優越をつけたからであり、男性が女性を扶養するからである」と言及する。

支配的な見解では、このクルアーンの章句で言及されるカッワームンとは、「他人の利益を保護する責任を負う者」と定義され、男性は身体的頑強さと困難な仕事を遂行する能力を有するので保護者なのだ、そして家族が機能するためには家族構成員の問題を解決する指導者が必要であるが故に、神の命令に背かない限り、妻は夫に従わねばならないと解釈されている⁽²⁹⁾。また、家族における男女の関係は「カッワームン」の語に象徴されるとされ、その意義は、男性は女性の面倒をみて、女性にたいして完全に責任を負うことである、と説明される⁽³⁰⁾。

男性を保護者、女性を被保護者とする解釈に対しては、少数ではあるがムスリムの学者から批判がある。男性が女性の保護者であるとみなす見解に対する批判の根拠は主として二つである。第一は、従来の見解が現代社会では不適切であることを根拠とする。第二は、従来の男性が女性の保護者であるとみなす見解に対して、「カッワームン」の意義の再解釈をすることでこれを批判する。

第一の根拠に基づいて男性が女性の保護者であるとみなす見解に対して異議を唱えるのは、現代社会の文脈でのイスラーム法の再解釈を主張する

An-Na'imである。彼は、男性の相対的な身体的頑強さと経済力を根拠として男性を女性の保護者とみなすことは、今日では受け入れ難いと主張する。その理由として、現代では、法の支配が身体的強靱さ故の支配に優位し、女性の経済的自立が高まっていることを挙げている⁽³¹⁾。現代社会の文脈でのイスラーム法の再解釈は、「法規発見の営為」(イジュティハド: *ijtihad*)を通じて行われるべきことを主張している⁽³²⁾。

第二の根拠に基づいて男性が女性の保護者であるという見解に対して批判するのは、al-Hibriである。彼女は、クルアーンの女人の章第34節の意義は、「神が男性に対して女性が欠く能力を付与し、かつ男性が女性を扶養することを要件として男性が女性に対して助言を与えることを認める」という解釈を示している⁽³³⁾。

5.2 扶養と従順

夫婦の権利義務関係の中心は、夫の妻に対する扶養義務と妻の夫に対する従順義務である。妻の扶養請求権は、妻が夫に対して従順であることを要件とする。夫に対して不従順(ヌシューズ: *nushūz*)な妻は離婚請求権を喪失することになる。ハナフィー派を除くスンナ派の法学派(シャーフイー派、ハンバル派、マーリク派)は、妻に対して夫の扶養義務不履行を原因とする離婚権を認めている。一方、イスラーム法の下では不従順な妻に対して夫は懲戒的措置を講じることができる。

イスラーム法が夫の妻に対する扶養義務と妻の夫に対する従順義務を課すことは、イスラーム法学者が認めるところである。しかしながら、少数ではあるが、イスラーム法の枠内で女性の権利保障を求めるムスリムのフェミニストと称される学者から妻の従順に対する批判がある。上述のようにal-Hibriは、クルアーンの女人の章第34節の意義を「神が男性に対して女性が欠く能力を付与し、かつ男性が女性を扶養することを要件として男性が女性に対して助言を与えることを認める」と解釈をすることで⁽³⁴⁾、妻の側に課せられる夫に対する従順義務についての支配的見解を否定した。al-Hibriがここで依

拠した方法は、クルアーンの字義解釈であり、彼女の立場はイスラーム法の枠内でもイスラーム法の法源の再解釈を通じて女性の権利保障が可能であるというものである。

Abu-Odenは、伝統的イスラーム法⁽³⁵⁾では扶養義務と従順義務という対価関係が夫婦のジェンダー関係を基底し、当該ジェンダー関係の下では夫は妻よりも利益を得ると捉える⁽³⁶⁾。そして、「エジプト法の下では、扶養は依然として男性が最優先で果たすべき責任であり、女性の夫に対する従順、夫の一方的離婚権及び後見人となる資格が認められる根拠は当該責任を夫が負うことにある」と指摘する⁽³⁷⁾。Abu-Odenは対価関係にある扶養と従順の観点から、エジプトのイスラーム家族法は従来のハナフィー派の学説を次の三つの点で修正することを明らかにした。第一に妻の扶養の強化、第二に従順義務の制限、そして第三にハナフィー派が夫に対して認めてきた過大な権限を縮小した点である。第三の点には、エジプトに特有の制度であった「家庭の従順 (house of obedience)」⁽³⁸⁾の廃止、虐待を原因とする離婚を法律で定め、かつ虐待の立証ができない妻に対してフルウ (khul') の方式による離婚を認めたことが含まれる⁽³⁹⁾。さらに、エジプトの判例では加害離婚訴訟で従順の問題を審理しないという原則も確立された⁽⁴⁰⁾。

夫婦のジェンダー関係を基底するのが夫の妻に対する扶養義務と妻の夫に対する従順義務であると捉えるAbu-Odenの分析視角は、イスラーム離婚法とジェンダーを論じる場合には必要である。なぜならば、第一に伝統的イスラーム法では、夫が負う婚姻期間中の妻に対する扶養義務が夫の一方的離婚権を正当化する根拠として用いられること⁽⁴¹⁾、第二にAbu-Odenが明らかにしたように妻の離婚権拡大と従順義務の制限又は範囲に関わることで、そして第三に妻が請求する離婚原因に夫の扶養義務不履行が含まれることが多いことから、夫婦の不均衡な離婚権及びその是正に夫の扶養義務と妻の従順義務が深く関わると推定できるからである。

5.3 家族法におけるジェンダーをめぐる議論

それでは、とくに家族法におけるジェンダーをめぐってどのような議論が展開されてきたのだろうか。

イスラーム法では法学派によって解釈の違いがあるとはいえ、いずれの法学派の学説も、婚姻、離婚、親子関係においてジェンダーに基づいて異なる権利義務を定めている点では共通している。イスラーム家族法とジェンダー平等を論じる場合の出発点は、イスラーム家族法におけるジェンダーに基づき付与された男女の異なる権利義務を現代社会の文脈においてどう捉えるかである。

議論状況を分類すると二つの相対立する立場がある。第一は、ジェンダーに基づいて異なる権利義務を所与のものとみなし、異なっていれども男女平等とする見解である。第二は、ジェンダーによって異なる権利義務を改善すべき対象とみなす見解である。これらイスラーム家族法における女性の地位及びジェンダーに関する研究の特徴のひとつは、議論の担い手が、イスラームの誕生以降長きに渡り法解釈を独占してきたイスラーム法学者に限定されていないということである。したがって、イスラーム法解釈の方法についての学問であるイスラーム法理論 (ウスール・アル・フィクフ: *usūl al-fiqh*) に倣ってすべての論者が議論を展開しているとはいえない。また、後者の見解を主張する論者の中には、イスラーム法の学説ないしフィクフ (*fiqh*) に関する著作自体を批判する手法によって、イスラームにおけるジェンダー平等を主張する論者もいる。

第一の見解の骨子は、キング・マルクスの次の叙述に集約されよう。すなわち、「男性との比較で女性を位置づける場合、近代イスラームの思想家たちは、男女は平等だが、女性の地位は男性とは異なっていると主張する。つまり、信者としては平等であるが、男性とは異なった役割や能力をもっているというのである」⁽⁴²⁾。端的にいえば、男女間の異なった役割及び能力の故に、イスラーム家族法では男女に異なる権利義務を定めている、という論法である。男女間の異なった役割及び能力の根拠は、生物学上の性差やクルアーンに求められる。すなわち、

「クルアーンは、生物学上の差異や男女それぞれに特殊な能力とそれらに伴う性別役割分業を無視するような男女平等の概念を支持していない。クルアーンは男性と女性は相補的關係にあるとみなしているのだ。クルアーンの章句、『男たちのほうが女たちより一段上ではあるが、女たちは自分がしなければならないのと同じだけ、自分もよくしてもらふべきである。(雌牛の章第228節)』が示す重要な点は、男性も女性も互いにある面では優れているが、一般的な世事については、男性が女性よりも部分的に優れているということである。クルアーンは、まず男女平等の一般原則を定める。次に、クルアーンは、この平等は差異化されない平等ではなく、男女それぞれの権利及び義務を含むことを前提に、男女固有に課された責任の範囲内で平等について定義する」⁽⁴³⁾。したがって、このような論理においては、性別役割分業は所与のものとされ、イスラーム法における性別役割分業を前提とした男女の権利義務を支持することとなる。

第二の見解にたつ論者に共通しているのは、クルアーンを中心とする法源の再解釈を通じて女性の法的地位を改善すべき、あるいは法的地位の改善が可能であるという立場をとることである。再解釈を正当化する根拠のひとつは、イスラームと人権の観点からの論稿も多いイスラーム法学者An-Na'imが「シャリーアは、イスラームの聖典を解釈したものであるが、初期の法学者たちは当時の社会、経済及び政治状況に照らし合わせてイスラームの聖典を解釈せざるを得なかったという意味において、その解釈は歴史に制約されるものである」⁽⁴⁴⁾と指摘するように、元来、イスラーム法は社会変容に応じて解釈しうるとみなす点に求められる。An-Na'imとは視点が異なるが、再解釈を正当化する根拠として、伝統的イスラーム法におけるジェンダー又は女性の地位にかかわる解釈は真正なイスラームからは逸脱していることが、ムスリムのフェミニストと称される学者達から主張されている。例えば、Mir-Hosseiniは、ジェンダーについてのイスラーム法思想を、伝統主義者、新伝統主義者及び改革主義者によるものの三つに分類して⁽⁴⁵⁾、自らを改革主義者に位置づけた

上で、「フィクフに埋め込まれたジェンダー不平等は、神の正義を表したものでなく男性法学者によって構築されたものであって、イスラームの聖典に啓示された神の意思とは矛盾する」⁽⁴⁶⁾として、伝統主義者及び新伝統主義者の解釈を批判している。具体的にイスラーム家族法における「ジェンダー平等」を達成するために、Mir-Hosseiniが改革すべき点として挙げるのは、婚姻契約の特約によって婚姻及び離婚における妻の法的地位を向上させること、女性の離婚権拡大のために加害(darar)を原因とする離婚を定めること、社会における女性の地位及びジェンダー関係の変化に対応したイスラーム法適用を可能とするためのイスラーム法学上の法理を用いることである⁽⁴⁷⁾。

6 おわりに

これまでの検討から、イスラーム法が、男女の権利義務関係について、国際人権スタンダードとは異なる定めをしていることが明らかとなった。それを体现するのが、イスラーム協力機構が採択したカイロ人権宣言である。同人権宣言においては、男女の形式的平等は否定されている。かかる男女の形式的平等の否定は、イスラーム法に基づくものと解釈されており、かような男女の形式的平等の否定が端的に表れる場面が家族法領域である。そこにおいては、20世紀以降、女性の地位改善を目的としたイスラーム法改革が行われてきたが、それは、国際人権スタンダードを適用するというような方法は採っておらず、あくまでもイスラーム法の枠内で遂行されてきた。結果として、性別ないしジェンダーに基づく権利義務が付与されている。その典型が、夫の扶養義務と妻の従順義務である。もっとも、イスラーム法又はシャリーアの名の下で正当化されるジェンダーに基づく権利義務についての見解が、ムスリムの間で一致しているわけではない。

さて、現代においてイスラーム法が適用されている主たる法領域は家族法であり、それゆえ、これまでイスラーム法におけるジェンダーの問題は家族法の問題として議論が展開されてきた。ムスリム諸国

において憲法など公法におけるジェンダーの問題は、これら公法が世俗法たる西欧法の概念及び制度を継受しているため、これまでのところ、イスラームとジェンダーという論点で、イスラーム家族法におけるジェンダーという論点ほど議論されてきたわけではなかった。しかしながら、「アラブの春」後、エジプト及びチュニジアをはじめとするいくつかのアラブ諸国では、まさに公領域におけるジェンダーをめぐる激しい議論が繰り広げられている。すなわち、憲法草案をめぐる、いわゆるイスラーム主義者とリベラル派が激しく対立したが、そこにおける重要な論点の一つが女性の地位及び権利であった。今後、国際人権とイスラームにおける女性という課題については、とりわけ「アラブの春」後のムスリム諸国における家族法だけでなく憲法の動向も注視する必要がある。

注

(1) 「イスラーム法 (Islamic law)」の用語は、「シャリーア (sharī'a)」または「フィクフ (fiqh)」の訳語に用いられてきたが、厳密には「シャリーア」と「フィクフ」の意義は異なる。「シャリーア」とは人間の全ての行為に係る神の命令の総体を指す。したがって、近代法では倫理又は道德の範疇に分類される行為も含まれることとなる。「フィクフ」とは、法学者がイスラーム法理論 (uṣūl al-fiqh) の方法に基づいて、法源から行為に関するシャリーアの法則を抽出すること、あるいはこれら法則の体系をいう。スンナ派 (シャーフイー派、ハナフィー派、ハンバル派、マリック派) の通説的見解が一致して認めるフィクフの法源はクルアーン、スンナ、イジュマー (合意) 及びキヤース (類推) である。スンナとは預言者ムハンマドの言行であり、預言者ムハンマドの言行を記したハディースから抽出される。イジュマーとは法学者の合意又は学説の一致をいい、キヤースとは法学者による類推解釈である。フィクフは実定法学に相当し、学説法として発展してきた。

「シャリーア」と「フィクフ」の意義、法源について詳しくは、Ahmad Ibrahim (1975), *Islamic Law in Malaya*, Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute, pp.1-28を参照。「シャリーア」と「フィクフ」の違いを簡明に説明するものとして、例えば、堀井聡江 (2004) 『イスラーム法通史』山川出版社、7-9頁および小杉泰 (1994) 『現代中東とイスラーム政治』昭和堂、90-94頁など。

(2) Abdullahi Ahmed An-Na'im (1990), "Human Rights in the Muslim World: Socio-Political Conditions and Scriptural Imperatives", *Harvard Human Rights Journal*, vol.3, p.23を参照。

(3) Ibid., p.22, 23を参照。

(4) Ibid., p.23を参照。

(5) Ibid.

(6) イスラーム協力機構はパレスチナを加盟国に含

- めている。
- (7) https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-8&chapter=4&lang=en (2014年9月27日現在)。女子差別撤廃条約を批准していないのは、パレスチナを除くと、イラン、スーダン及びソマリアである。
- (8) 伊藤哲郎 (2003) 「女子差別撤廃条約における留保問題」『レファレンス』7月号, 15頁参照。イスラーム協力機構加盟国のうち女子差別撤廃条約批准国の中で、16条の全部又は一部に留保を付しているのは、アルジェリア、バハレーン、バングラディッシュ、エジプト、イラク、ヨルダン、クウェート、レバノン、リビア、マレーシア、モルディブ、ニジェール、オマーン、カタール、シリア及びアラブ首長国連邦である。もっとも、サウジアラビアの場合は、女子差別条約の全条文について「当該条約とイスラーム法の間で矛盾が生じる場合は、サウジアラビア王国は、イスラーム法に矛盾する条文に従う義務はない」との留保を明示している。 https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-8&chapter=4&lang=en (2014年9月27日現在)
- (9) Leila Hilal (1997), "The Cairo Declaration on Human Rights in Islam and International Women's Rights", *The Buffalo Women's Journal of Law and Social Policy*, p.87を参照。
- (10) Ibid.
- (11) Anderson, J.N.D. (1959) *Islamic Law in the Modern World* (New York: New York University Press), p.51, 52を参照。
- (12) Anderson, J.N.D. (1976) *Law Reform in the Muslim World* (London: Athlone Press), pp.100-138を参照。
- (13) タラーク (talaq) は、広義には「離婚」、狭義には「一方的離婚宣言を行うこと」を意味する。タラークの両義的意義については、柳橋博之 (2001) 『イスラーム家族法：婚姻・親子・親族』(創文社) 262, 263頁を参照。
- (14) Anderson (1976), pp.100-138. 同書は、1970年代までに制定されたムスリム諸国のイスラーム家族法改革について網羅的に論じている。
- (15) Anderson (1976), pp.123-130, Jamal J Nasir (1986) *The Islamic Law of Personal Status* (London: Graham & Trotman), pp.102-111, Jamal J. Nasir (1994) *The Status of Women under Islamic Law*, second edition (London, Dordrecht, Boston: Graham & Trotman), pp.74-84, Pearl, David (1979) *A Textbook on Muslim Law* (London: Croom Helm), pp.93-101 は、各国の法典化されたイスラーム家族法における夫の一方的離婚権規定を包括的に論じている。
- (16) Bharathi Anandhi Venkatraman (1995) "Islamic States and the United Nations Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women: Are the Shari'a and the Convention Compatible?", 44 *The American University Law Review*, pp.1980-1983, Mounira Charrad (2001) *States and Women's Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco* (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press), p.225, 226を参照。
- (17) チュニジアの「身分関係法」の条文は、眞田芳憲・松村明 (2000) 『イスラーム身分関係法』(中央大学出版部) 所収の同法の翻訳に依拠した。
- (18) Venkatramah (1995), p.1982, 1983, Charrad (2001), p.221を参照。
- (19) Esposito, John L. (1982) *Women in Muslim Family Law* (New York: Syracuse University Press), p.93, 94を参照。
- (20) Anderson (1976), p.123, 124を参照。
- (21) Ibid, p.124. ただし、シャーフィイー派では夫の妻に対する慰謝料を認めているので、シンガポール及びマレーシアのイスラーム家族法に係る立法が伝統的なイスラーム法ないしシャーフィイー派の学説を変更したかどうかは、慰謝料給付の要件が緩和されたかという点を検討しなければ不明である。
- (22) 大村芳昭 (1994) 「タラーク離婚の改革とその限界ーイスラーム社会の問題」『家庭裁判所月報』46: 10, pp.198-201を参照。

- (23) Anderson(1976), pp.118-123.
- (24) Ibid, Coulson, N.J.(1964) *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press), Esposito (1982), 湯浅道男 (1986) 『イスラーム婚姻法の近代化』成文堂) など.
- (25) Anderson (1976), p.48を参照.
- (26) ハナフィー派, マーリク派, シャーフィイー派及びハンバル派を正統四法学派という.
- (27) タハイユルの立法技術を用いた法典化の変遷について, Anderson (1976), pp.47-51, 眞田・松村 (2000) 27頁及び堀井 (2004) 210-217頁を参照.
- (28) なお, クルアーン中では複数形「カッワームーナ (qawwamūna)」である.
- (29) Raga' El-Nimr (1996) "Women in Islamic Law", in Mai Yamani (ed.) *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspective* (Reading: Ithaca Press), p.97, 'Abdur Rahman I. Doi (1992) *Women in Shari'ah*, fourth edition, (Kuala Lumpur), p.40を参照.
- (30) Fathi Osman (2000) "Equarity in Marriage: A Shari'ah Perspective", in Zainah Anwar, and Rashidah Abdullah(ed.), *Islam, Reproductive Health and Women's Rights* (Kuala Lumpur: Sisters in Islam), p.110を参照.
- (31) An-Na'im (1990), p.47を参照.
- (32) Ibid, p.48, 49を参照.
- (33) Azizah al-Hibri (1997) "Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights" 12 *American University Journal of International Law & Policy*, p.30を参照.
- (34) Ibid, p.30を参照.
- (35) Lama Abu-Odenは, 中世に完成したイスラーム法を「伝統墨守 (タクリード: taqlid) の法システム」と呼んでいる.
- (36) Lama Abu-Odeh (2004) "Modernizing Muslim Family Law: The Case of Egypt", 37 *Vanderbilt Journal of Transnational Law* 1043.
- (37) Ibid, p.1127を参照.
- (38) 婚姻の住居を離れた妻を罰すること. Ibid, p. 1128, 1129を参照.
- (39) Ibid, 1128-1131を参照
- (40) Ibid, pp.1134-1136を参照.
- (41) Wahbah al-Zuhaili (2001) *Fiqh & Perundangan Islam*, trans. Syed Ahmad Syed Hussain et al. (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka), p.477.
- (42) キンガ・マルクス著・桜井啓子訳 (1995) 「イスラームと女性」竹下政孝編『イスラームの思考回路』講座イスラーム世界4 (栄光教育文化研究所) p.314を参照.
- (43) El-Nimr (1996), p.93を参照.
- (44) An-Na'im (1990), p.46を参照.
- (45) 伝統主義者と新伝統主義者が「男女間における多様な不平等を前提」としているのに対して, 改革主義者は「平等」を主張し, 伝統主義者のジェンダーについての見解は古典フィクフに, そして新伝統主義者の見解はムスリム諸国における現行法典に見出されるとしている. Ziba Mir-Hosseini (2003) "The Construction of Gender in Islamic Legal Thought: Strategies for Reform", in Nik Noriani Nik Badlishah (ed.), *Islamic Family Law and Justice for Muslim Women* (Kuala Lumpur: Sisters in Islam), p.96.
- (46) Mir-Hosseini (2003), p.111.
- (47) Ibid., p.115, 116を参照.

International Human Rights and Islamic Law from Gender Perspectives

Naoko KUWAHARA

This article explores the following questions related to gender relations in Islamic law: What kinds of rights under international human rights standards are regarded as ones incompatible with Islamic law?; How do the International Islamic Declaration of Human Rights and The Cairo Declaration on Human Rights in Islam articulate gender issues?; How do Muslim-majority countries articulate gender issues?; and How is such a gender view justified?

As The Cairo Declaration on Human Rights in Islam shows, gender equality under international human rights standards is regarded as incompatible with Islamic law, in which there is no acceptance of formal equality between men and women grounded in Islamic law. Nowadays, such views on gender issues under Islamic law are articulated in the statutes of Islamic family law, and therefore, literature on gender issues in Islamic law have mainly discussed family law. However, it should be noted that gender issues in the so-called public sphere including the constitution have been highly disputed after the 'Arab Spring', as witnessed in Egypt and Tunisia.

Keywords : International human rights, Islam, gender

