

エジプト身分法改革と女性

岩崎 真紀

△論文要旨△ 本稿は、イスラーム社会の女性の在り方を考える上で重要な対象である身分法についてエジプトを事例として検討した。一九世紀後半に始まったエジプト身分法改革運動は、改革案自体はイスラーム法から逸脱することはなかったが、運動は西洋化志向の改革者によってなされた。夫の一方的離婚権や複婚権を規制する初の法となった一九七九年法制定に尽力したジャーハーン・サーダートの運動もまた西洋的なものであり、宗教復興により保守化した当時のエジプト社会において大きな議論を巻き起こした。その結果、一九七九年法は手続き違憲とされ、若干の修正を伴い一九八五年法として制定された。このことは、身分法改革が西洋化を志向する運動として行なわれることの限界を示していることができるだろう。一方、一九八五年法に続く重要な身分法として制定された二〇〇〇年法は、聖典に基盤を置いた内容であることを前面に押し出した改革であった。これは社会が一層保守化する中で女性がより多くの法的権利を得るためには、イスラーム的価値規範に則った改革運動が必要であることを表わしているということができるだろう。

△キーワード△ エジプト、身分法、改革、女性

はじめに

現代においてメディアなどに映るイスラーム社会の女性を非ムスリムが見た時に持つ印象はどのようなものだろうか。タリーバーン政権下、教育の機会すら奪われたアフガニスタンの女性たちの例は極端なものであるとして

も、車の運転が禁じられているサウディアラビアの女性たちや、他のイスラーム諸国でヴェールや長衣をまとう女性の姿を見る者が、彼女らを「被抑圧者」として認識しても不思議ではないであろう。しかし、イスラーム社会の外に住む者たちのそのような女性認識は果たして正しいのであろうか。たとえば、エジプトでは、二〇世紀前半からヴェールを着用する女性が減少していたが、一九七〇年代以降の宗教回帰現象に伴い、多くの女性たちが自主的にヴェールをかぶり、イスラーム的服装をまとうようになった。この「再ヴェール化」現象の理由についてはいくつかの研究がなされているが、⁽¹⁾ 重要なのは彼女たちが強要されたのではなく、自ら進んでヴェールをかぶるようになったという点である。このような女性たちにとってヴェールは被抑圧者としての象徴ではなく、自らのアイデンティティとして機能している。⁽²⁾ こうしたことは、ムスリム世界の外に住む我々が、彼女たちを「被抑圧者」としてのみ認識していたら見過ごしがちなことであり、またそうした認識だけではムスリム世界の女性の実態を客観的に把握することはできないであろう。

そこで本稿では、近現代におけるイスラーム社会の女性の在り方を探るために、ムスリムの生活全てに関わるイスラーム法に着目し、エジプトを事例として、婚姻や離婚、養育、相続など女性に関わりの深い事柄を律する領域である身分法（家族法）⁽³⁾ とその改革運動を考察したい。

イスラーム法は宗教的行為だけでなく、現世的行為も含め、信徒の行為全てを法の対象とするいわば生活・倫理規範である。エジプトをはじめとするイスラーム諸国においては、イスラーム法は前近代まで実定法としての機能を果たしていたが、一九世紀後半の植民地政策の下、憲法や刑法、行政法などほとんどの法領域は西洋近代法的体系に移行し、イスラーム法は実定法としての機能を果たさなくなった。⁽⁴⁾ しかし、身分法に関する分野だけは、現

在でもイスラーム法が、そのまま、あるいは、実定法に組み込まれる形で、適用されている。したがって、現代においても身分法は女性についてのイスラーム的価値規範を考察するための有益な対象であるということが出来るだろう。

本稿の構成は以下の通りである。まず、第一節において近代エジプトにおける身分法改革の流れを概観する。エジプトでは一九世紀後半以降、植民地政策の影響もあり、他のアラブ・イスラーム諸国に先んじて夫の一方的離婚権や複婚権などについての身分法改革が論じられるようになった。例外はあるものの基本的には西洋近代的価値観に則って行なわれた改革運動がどのようなものであったのかということを中心に考察する。第二節ではエジプト身分法史上画期的であるといわれる一九七九年法律第四四号（以下一九七九年法）成立の背景と影響を考察する。一九六〇年代以降急速に宗教復興が進んでいた当時のエジプト社会に対して、同法を推進した改革者たちはそれまでの改革者の流れを汲み西洋近代的な改革運動を行なったこともあり、改革は困難を極め最終的に同法は違憲とされ、いくつかの修正を伴い一九八五年法律第一〇〇号（以下一九八五年法）として制定された。こうした時代状況と改革運動の関係を明らかにする。第三節では、二〇〇〇年法律第一号（以下二〇〇〇年法）成立の背景と影響を考察する。同法によって女性は夫の同意がなくても離婚できるようになったのであるが、保守派などから異論が起こりエジプト国内では大きな議論となった。同法をめぐる議論や成立にいたった背景等について考えてみたい。

一 近代におけるエジプト身分法改革

エジプトでは、植民地政策の影響で一九世紀後半以降から始まった法の諸領域の成文化にやや遅れて、一九二〇

年代から身分法の領域も成文化されるようになった。しかし、それは統一的な法典ではなく個別的に発布された法の集まりであり、内容も網羅的ではない。⁽⁵⁾ また、民法典や特別法によって定められた規定のほか、裁判官がイスラーム法に照らして裁定を行なう事柄については立法者は介入しないことや、⁽⁶⁾ 個別的に発布された法も基本的には古典的イスラーム法に依拠しながら若干の修正を加えられたものであるということを考えると、身分法は現在でもイスラーム法の影響を大きく受けている領域であるということが分かる。⁽⁷⁾

こうした特徴をもつエジプト身分法は、サリヴァンが述べるように、その改定が女性運動の鍵となる要素であり、⁽⁸⁾ 法改定の背景には、様々な女性団体や活動家の存在があつた。女性の問題に関してエジプトは知的・社会的領域では先駆的存在であり、⁽⁹⁾ 一九世紀後半以来エジプトのフェミニストたちは、「家族こそ最も危険な不平等性を内包するものである」という理解に立ち、身分法の修正を求めてきた。⁽¹⁰⁾ というのも、古典的なイスラーム法においては一方的離婚権や複婚（一夫多妻婚）権など男性のみが特権的に有する権利があるためである。そうした権利は、以下のようなクルアーンの章句を中心とした明文に典拠を置いている。⁽¹¹⁾

離婚（の申し渡し）は二度まで許される。⁽¹²⁾ その後は公平な待遇で同居（復縁）させるか、あるいは親切にして別れなさい。あなたがたは彼女に与えた、何ものも取り戻すことはできない。（Q2: 229）

イスラーム法において離婚はその性質や方法によって細分化されているが、最も典型的な形式は、夫の一方的離婚あるいは棄妻（タラーク *talāq*）と呼ばれるものであり、⁽¹³⁾ 原則的に妻の不在やその意志、落ち度にかかわらず、夫が「私はあなたを離婚した」（*tallāqtuki*）、「待婚期間に入れ」（*itaddi*）というような旨を口にするだけで離婚が成立する。⁽¹⁴⁾

一夫多妻については、以下の章句にその法的・倫理的根拠が置かれている。

あなたがたがもし孤児に対し、公正にしてやれそうにもないならば、あなたがよいと思う二人、三人または四人の女を娶れ。だが（妻たちに対して）公平にしてやれそうにもないならば、只一人だけ（娶るか）、またはあなたがたの右手が所有する者（奴隷の女）で我慢しておきなさい。このことは不公正を避けるため、もつとも公正である。（Q4:3）

こうした典拠とその解釈から伝統的なイスラーム法においては夫の一方的離婚権と複婚権が許されていたが、それは多くの女性を苦しめるものであった。そのため、一九世紀後半以降、エジプトでは植民地政策の影響もあり、男性の一方的離婚権、一夫多妻婚などの是非が、イスラームの成立以来はじめて中東社会で公然と議論されるようになり、それまでの男性中心的な伝統的イスラーム法の解釈について疑問が投げかけられるようになった。⁽¹⁵⁾

エジプトにおいて最初に身分法改革の中心となったのは、ムハンマド・アブドゥ（Muḥammad ‘Abduh）やカースィム・アミーン（Qāsim ibn Muḥammad Amin）といった思想家であった。

アブドゥは、一八九〇年代から一九〇〇年代はじめに、一夫多妻婚や離婚をめぐる慣行はイスラームの本質に基づくものではなく、後の誤った解釈によるものであるとして、これらの慣行を是正した法の制定、すなわち法改革の必要性を説いた。アブドゥの主張の重要な点は、イジュティハード（ijtihād 法学者の解釈行為）⁽¹⁶⁾による聖典の再解釈を提唱することによって、法改革がイスラームに根差したものであることを主張したということであろう。イスラーム思想に基づいた彼の議論は、イスラームを改革や近代化と対立するものとしてではなく調和するものとしてとらえ、婚姻や、離婚、一夫多妻に対して革新的なファトワー（fatwā 法学裁定）を出したが、エジプトの

宗教権威であるアズハルの保守派から激しい反対を受けた。⁽¹⁷⁾ アブドゥが身分法改革に取り組んだ背景には、離婚と一夫多妻の被害者であった自身の母を見ることによって、エジプト社会における女性の立場により共感的になったという指摘もある。⁽¹⁸⁾ アブドゥの思想や活動は、当時の人びとにも大きな影響を与え、一部の男女は女性隔離やヴェールの着用がイスラームに基づいた規定ではないとみなすようになった。⁽¹⁹⁾ それまで絶対的であると信じられてきた女性に関するイスラーム法の諸規定について再解釈の可能性を与えたアブドゥの思想は、イスラームという宗教的枠組みの中で女性が自らの権利を求めて活動していく土台となり、その後も進歩的思想家や活動家たちによって受け継がれた。⁽²⁰⁾

一方、アブドゥの弟子であったアミーンは一八九九年に『女性の解放』(Talbir al-Mar'ah)、『新しい女性』(al-Mar'ah al-Jadidah) を出版し、エジプト社会に一大議論を巻き起こした。⁽²¹⁾ 彼もまた、男性の一方的離婚権や複婚権などについての改革の必要性を説き、次のような身分法改革案を提言した。

1 離婚を望む全ての夫は、イスラーム法の裁判官あるいは公的婚姻登録人の下に行き、夫婦の別離を伝えなければならぬ。

2 裁判官あるいは公的婚姻登録人は、夫に対して神が離婚を忌避していることを示すクルアーンの章句と預言者の言行を指摘しなければならない。彼らはまた、夫に忠告し、離婚の結論を熟考させ、決定まで一週間置かなければならない。

3 もし一週間後も夫の考えが変わらなければ、裁判官あるいは公的婚姻登録人は妻と夫双方の家族から仲裁人を選ぶ。もし仲裁人に適した親族がいなければ、親族以外で人望のある者でもよい。

4 仲裁人は二人の仲裁に成功しなかった場合、その旨を裁判官あるいは公的婚姻登録人に報告する。この際、裁判官あるいは公的婚姻登録人は夫が妻を離婚することを許可する。

5 離婚は裁判官あるいは公的婚姻登録人の前で行なわれたもののみ合法的なものとして認められる。この際、二人の証人が必要である。また、受諾されうる離婚の証拠は公的記録に限られる。⁽²²⁾

現代においてもアミーンは「エジプト・フェミニズムの父」と呼ばれるほどの影響力を持っている。しかし、アブドゥがイスラームと近代化を融和させる形の身分法改革を目指したのに対して、アミーンは改革内容こそイスラーム法から逸脱することはなかったが、基本的には西洋近代的女性観に則った改革を目指していた。歴史学・女性学研究者としてイスラームにおけるジェンダーについて重要な議論を提示しているライラ・アハメドはそうしたアミーンの立場を次のように説明している。

クローマーと宣教師たちが表明した思想がアミーンの本の基盤となっている。フランスで教育を受け中流上層階級出身の弁護士であったアミーンにおいて、女性の地位の变革やヴェール廃止の主張の理論的根拠となるものは本質的に彼らのそれと同じものであった。⁽²³⁾

アハメドは、ヴェールや女性隔離の習慣をイスラーム社会の後進性の象徴とみなすアミーンの思想が、実は西洋の植民地主義者の思想に根差しており、イスラーム社会や文化に対する侮蔑に満ちていたことを明らかにした。⁽²⁴⁾ アミーンに関するアハメドの議論については詳細な検討が必要となるところであり稿を改めて論じることにはたいが、ここで重要なのは、西洋近代的価値観の下で身分法改革を主張したアミーンが、その後の身分法改革運動の中心となったフェミニストたちに影響を及ぼしたという点である。

アミン以降エジプト史上では様々な立場のフェミニストが登場し、身分法改革に従事したが、一九二三年に「エジプト・フェミニスト連合」(Egyptian Feminist Union)を設立したフダー・シャアラウイー(Hudā Sha'rawī)がその中心的存在として挙げられるだろう。彼女は、エジプト人女性の「知的・道徳的」レベルの向上、社会、政治、法律における男女平等の達成のために組織的・政治的なフェミニズム運動を展開し、いくつかの成功をおさめた。シャアラウイーらの改革案もまたイスラーム法から逸脱することはなかったが、彼女の活動自体は西洋化を志向するものであった。⁽²⁵⁾

こうした活動の結果、一九二〇年法律第二五号として身分法の一部が成文化された。同法は、扶養、失踪、疾患を理由とする婚姻解消等に関して、エジプトが採用しているハナフィー派の規定が他の法学派の規定に比べて妻にとって著しく不利な場合に、他の法学派の学説を援用して妻の立場を改善しようとする趣旨に基づいている。⁽²⁶⁾その後、同法の不足部分を補う形で一九二九年法律第二五号が制定された。⁽²⁷⁾

しかし、一夫多妻婚、男性の一方的離婚権に関しては、一九二七年には、内閣が一夫多妻婚と夫の一方的離婚権を制限する法案の立法化を承認したにもかかわらず、結局当時の支配者であったファード(Aḥmad Fu'ād ibn Ismā'īl)国王が拒否したため改正は実現しなかった。⁽²⁸⁾その後、エジプト人女性として二人目の大臣となったアイシャ・ラティーブ('Āishah Ratīb)は社会問題相であった一九七一年、身分法改定委員会(Committee for the Revision of Family Law)の代表として身分法の修正案を提出したが結局これも制定法化されなかった。⁽²⁹⁾

このように、一八九〇年代に初めて身分法が問題にされて以来、一九二〇年法、一九二九年法といった若干の修正や、多くの議論はあったものの、一夫多妻婚や夫の一方的離婚権といった主要な点に関しては、後述する一九七

九年法まで改革が行なわれなかったことを考えると、エジプトにおける身分法改革がいに難しい事柄であったかが分かるだろう。

二 一九七九年法律第四四号制定とその背景

一九七九年、身分法改革の一環として、当時の大統領であったアンワル・サーダート (Anwar al-Sadāt) は、大統領令によって一九七九年法律第四四号を定めた。この法律は、長期間エジプト身分法の中で問題であった夫の一方的離婚権、一夫多妻婚、夫による妻や子の扶養などをめぐる部分に関する改革であったため、エジプト国内の保守派と改革派の間で大きな議論を巻き起こした。なぜならば、以下に示すとおり、同法はそれまでエジプト男性の多くが所与のものと思っていた夫の一方的離婚権や複婚権を制限するものであったためである。それでは、具体的にはどのような規定がなされたのであろうか。一九七九年法の内容は、主に以下の点であった。⁽³⁰⁾

1 離婚登録の義務化 イスラーム法の中で最も一般的なタラーク離婚においては、原則的には夫は妻の意思や在・不在にかかわらず一方的に妻を離婚できる。しかし、新法では、夫は、登記所において離婚を登録し、離婚宣言を迅速に妻に伝える義務を持ち、違反した場合は処罰の対象となった。

2 一夫多妻の制限 イスラーム法においては、夫は複数の妻に対して、平等に接することができるならば、四人までの妻を娶ることができる。一夫多妻の伝統的慣行においてはそれぞれの妻に複婚の事実を告げる義務はなかった。⁽³¹⁾しかし、新法では、夫は妻たちに複婚の事実を告げる義務を持つ。第一妻も第二妻も夫の複婚の事実を知ってから一年以内ならば裁判所に離婚を申し立てる権利を持つ。裁判所が離婚を認めた場合、第二婚は

妻に損害を与えるものとみなされ、妻は慰謝料を受け取る権利を持つ。

3 離婚後の夫による妻および子への経済的援助の義務化 自らに落度がなく、離婚への同意がないにもかかわらず離婚された妻は、イスラーム法において定められている待婚期間中の扶養費に加えて二年間の生活費に相当する慰謝料を受け取る権利を持つ。これに違反した夫は処罰の対象となる。また、離婚後、妻が養育する子に対しては、男児は一五歳あるいは教育終了年齢まで、女児は婚姻適齢まで夫が養育費を支払う義務がある。その際、離婚した夫は妻と子に住まいを明渡すか、彼らのために別の住まいを提供する義務を持つ。

前節で論じたとおり、イスラームにおいては、離婚や一夫多妻についてはクルアーンに明文化された規定があるため、それを制限する一九七九年法に対して多くの反発が出た。例えば、アズハルの前では、男子学生たちが一夫多妻の権利に制限を加えることに反対してデモを行なった⁽³³⁾。また、夫が公務員の場合、裁判所の命令によつて夫の給料から離婚した妻と子供に対する扶養費が差し引かれること、不法なタラーク離婚を行なった夫に対し罰金や禁固刑が科せられること、離婚後、夫は家を明渡すか離婚した妻と子のために新しく家を探さねばならないことなどに対して特に男性が強く反発した⁽³⁴⁾。

こうした法の内容をめぐる議論を一層複雑にしたのは、一九七九年法が制定された当時のエジプトの社会状況である。一九六七七年の第三次中東戦争において、エジプト、シリア、ヨルダンを中心としたアラブ諸国軍がイスラエル軍に大敗したことを機に、アラブ・イスラーム諸国においてイスラーム復興といわれる宗教回帰現象が顕在化したのは多くの研究者が指摘しているとおりである⁽³⁵⁾。ナセル (Jamāl 'Abd al-Nāṣir) 政権下のエジプトでは、アラブ民族主義、社会主義が主流であり、国内は世俗化路線を辿っていたが、敗戦により前述のイデオロギーは衰退

し、代わりにエジプト社会はイスラーム化の方向へと大きく動いていった。具体的には、イスラーム的服装やヴェールをする女性の増加、モスク建設の急増、イスラーム関係書物の出版が増えたこと、また個人の宗教意識の高まりなどがその例として挙げられる⁽³⁶⁾。

このような時期にナセルに続いて大統領となったサーダートは、世俗主義的であったナセル政権との区別化のために、自らを「信仰する大統領」(ra'is mu'min) と呼び、その宗教的敬虔さをアピールし、イスラームを政治的に利用した。こうして、一九七〇年代半ば以降、エジプトではイスラーム主義者が組織的に多様化し、大衆も彼らを支持し、社会はよりイスラーム化していった。

しかしながら、サーダートは後に経済の自由化を目的とした門戸開放^{インフイタフ} (infithar) 政策や、親米化路線への変更、イスラエルとの和平条約締結などを通して、西洋化された近代主義者という国際的世評を得るようになり、こうした立場を強化するために一九七〇年代後半に女性の権利拡大への支持を表明した⁽³⁷⁾。このようなサーダートの姿勢は、この時期に人民議会 (majlis al-sha'ab) 議員を務めていた女性が、サーダート政権を「エジプトにおける女性の黄金期」と述べているのにも端的に表われている⁽³⁸⁾。

サーダート大統領の活動に加えて、一九七九年法制定には女性運動に携わっていた諸団体、諸活動家が重要な役割を果たした。例えば、アジーザ・フサイン (Azizah Husayn) が代表を務めていた「カイロ家族計画協会」 (Cairo Family Planning Association) は、エジプト身分法の改正を目的として一九七七年に発足し、会合やセミナーの主催、マスメディアを利用した啓蒙活動とともに、身分法の包括的モデルを作成した⁽³⁹⁾。また、アーイシヤ・ラティーブは、社会問題相であった一九七一年、身分法改定委員会の代表として身分法の修正案を提出してい

る。⁽⁴⁰⁾その後、ラティープに代わって社会問題相となったアマル・ウスマーン (Amāl 'Uthmān) は、一九七八年、アズハルのシャイフたちから身分法改革への支持を取りつけた。⁽⁴¹⁾

こうした女性たちの中でも、一九七九年法制定に最も関係が深いのは、サーダート大統領夫人ジーハーン (Jihān al-Sādāt) である。それは、一九七九年法が通称「ジーハーン法」と呼ばれるのを見てもよく分かるだろう。

ジーハーンは、フダー・シャアラウィーなど初期のフェミニストの影響を受け、一九六〇年代後半から女性や子供、障害をもつ人びとに対する慈善事業を支援し、彼女の導きによって、上、中流階級の女性たちもそうした活動に従事し始めた。⁽⁴²⁾夫が大統領になった一九七〇年以降は、彼の後押しもあり、公場で活発な活動を行なうようになった。

サリヴァンはそうしたジーハーンの姿を次のように述べている。

ジーハーン・サーダートがエジプトのファーストレディーであった時、彼女は政治力を得、それを行使した。彼女は、夫がエジプトを「近代化」させ更新させるための努力の重要な一部であり、様々なところで夫の協力者であった。⁽⁴³⁾

彼女は、「私は自分の全エネルギーと事業を女性の向上に捧げ続けた。」⁽⁴⁴⁾と述べているように、女性の問題を中心に組み込んだ。大統領夫人という自身の地位を用いて、フェミニスト指導者たちや社会関係相と協力しあい、夫や他の指導者たちに身分法の改定を求めた。⁽⁴⁵⁾

しかし、こうしたジーハーンの活動は、宗教的保守派の攻撃になるばかりでなく、多くの国民の反感も買った。⁽⁴⁶⁾

彼女が主体となって取り組んだ身分法改革案は、イスラーム法に則ったものではあったが、先にも述べたとおり、ムスリムである以上イスラーム法からの逸脱は許されなかったため当然のことであった。重要なのは、彼女がフダー・シャアラウイーをはじめとする西洋化志向の初期フェミニストを模範とし、その連続性の中で活動を行なったという点である。例えば、彼女は、エジプトの女性が高等学位を得られることを証明するために、カイロ・アメリカン大学で行なわれた自らの修士論文の口頭試問の模様をテレビ中継させた。しかし、彼女の意図に反して、多くの人々は彼女のそのような行動を自らの高学歴を誇るための行動とみなし批判した⁽⁴⁷⁾。また、サーダートはジーハーンにファースト・レディ (al-sayyidah al-ūlā) という肩書を与えたが、人びとはこれをアメリカ気取りと揶揄した⁽⁴⁸⁾。彼女の母がイギリス人であったということも攻撃の原因となっていたと思われる。

こうして、西洋化の象徴とみなされたジーハーンは、宗教復興が進んでいた当時のエジプトにおいて批判の対象となり、彼女が推進した一九七九年法もイスラームの精神に反すると批判が出た。一九七九年法は、イスラーム専門家の合意の上、イスラーム的家族とイスラーム社会を守るものであるという人民議会議長の説明にもあるとおり、イスラーム法上の解釈からは逸脱したものではない⁽⁴⁹⁾。しかしながら、同法がエジプト国内において非常に大きな議論となったのは、それがジーハーンに象徴される西洋的なものとみなされたためであるということができるだろう。

結果として、一九七九年法はムバーラク政権下の一九八五年、最高憲法裁判所により違憲判決が下された。しかし、これは同法の内容自体に違憲性を認めたために出された判決というわけではなく、同法制定の手続きに対しての判決であった。すなわち、サーダートが大統領令を用いて人民議会の休会中に同法を制定させたという立法上の

制定手続きに関して違憲性を認めた判決であった。⁽⁵⁰⁾その後、この法律は若干の修正が加えられた後、一九八五年法律第一〇〇号として制定された。

違憲判決が、一九七九年法の中身を理由に出されたわけではなかったということ⁽⁵¹⁾、また、修正された法の内容が一九七九年法とさほど変わらなかったにもかかわらず、⁽⁵²⁾議会の承認を得て公布されたということは非常に興味深い。すなわち、一九七九年法は、イスラーム法に反していないにもかかわらず、ジーハーンが制定の先頭に立ったことで、西洋的な法、つまり、イスラーム法に反する法が導入されるとみなされ、保守派だけでなく、イスラーム復興が進んでいた大衆からも受け入れられなかった。しかし、一九八一年のサーダートの死によって公の舞台からジーハーンが姿を消した後に制定された一九八五年法は、一九七九年法と内容的にあまり変わらないにもかかわらず受け入れられた。これは、宗教復興によってイスラーム的規範が望まれるようになったエジプト社会において、西洋的フェミニズムを基盤においた身分法改革が困難となったことを表わしていることができるのではないだろうか。

三 二〇〇〇年法律第一号制定とその背景

ここまで見てきたとおり、近代に始まったエジプト身分法改革は現代に至るまで様々な障害に遭遇してきた上に、一九七〇年代以降顕在化してきたイスラーム復興の潮流の中で改革は一層困難となっているように思われる。例えば、カイロ大学の助教授であったナスル・ハーミド・アブー・ザイド (Nāṣir Ḥamid Abū Zayd) は、ムスリム同胞団と関係の深い弁護士集団から著作を反イスラーム的であるとして提訴され、一九九六年には背教者宣告を

受け、現在ではエジプト国外に暮している⁽⁵³⁾。また、著名なフェミニストとして長年活躍しているサアダーウィーに対しても、ムスリマとしての信仰に反する発言が見られたという理由で訴訟が起こされた⁽⁵⁴⁾。こうしたことから分かるように、現代においては保守的な男性の解釈や意見が正当性を持ちつつあり、そのような社会状況において、女性の地位向上を主張することは難しくなっているといわざるを得ない。

しかし、こうした中でも、エジプトでは一九八五年法に続く重要な身分法として二〇〇〇年法律第一号が制定された。まず、この法律の重要な点は、それまで明文化されていなかった女性の側からの離婚請求の権利が規定されたことにある。このような離婚形態はフルウ (khul') と呼ばれ、イスラーム法における離婚形態の一つである。元来、フルウ離婚は、妻が離婚の意思を持ち、夫がこれに同意することで成立し、この際、妻は夫に一定の代償を支払うことが条件とされる⁽⁵⁵⁾。しかし、以下にあるとおり、二〇〇〇年法第二十条第一項には、夫の同意がなくとも離婚が成立することが明記されており、これはエジプト身分法上、非常に画期的な点であるとされている⁽⁵⁶⁾。

夫婦は、フルウの成立に向けて合意することができる。かかる合意が成立しなかった場合、妻がフルウの宣告を求める訴えを起し、自分の身を請け戻し、法で認められたすべての（婚姻から発生する）権利を放棄し、

すでに夫から与えられた婚資を返還したとき、裁判所は離婚を宣告しなければならない。（以下略）⁽⁵⁷⁾

「婚姻から発生する権利」とは、イスラーム法上夫に義務付けられているマフル (mahr) や夫側からの離婚の場合に得られる扶養手当を指す。マフルとは、婚姻に際して夫が妻に支払う婚資のことであるが、現在の慣行では、婚姻契約時に約束の半額を、離婚時に残りの支払いをすることが多く⁽⁵⁸⁾、離婚後の女性の生活の経済的支えになっている。しかしながら、フルウ離婚では、扶養手当および結婚した時に結んだ全ての経済的契約を放棄すること

で、離婚を望む理由の証明をせずとも夫との離婚が認められるようになったのである。

女性からの離婚を認めるという一見西洋的価値観に則った改革であるが、フルウ離婚は以下のクルアーンにその法源がある。⁽⁵⁹⁾

離婚（の申し渡し）は、二度まで許される。その後は公平な待遇で同居（復縁）させるか、あるいは親切にして別れなさい。もつとも両人が、神の定められた掟を守り得ないことを恐れる場合は別である。もしあなたがた両人が、神の定められた掟を守り得ないことを恐れるならば、かの女がその（自由を得る）ために償い金を与えても、両人とも罪にはならない。（Q2: 229）

先に述べたとおりイスラーム法では一方的離婚権は原則として夫に与えられているものの、上記のように、理念的には妻にも離婚請求の権利がある。しかしながら、二〇〇〇年以前は、妻がこの権利を行使するには、あらかじめ婚姻契約書にその旨を書いておかねばならず、男性中心の非常に伝統主義的な社会においてそのような条項を主張できる女性も、自分の妻の離婚権を認める男性も少なかったため、実際には女性の側からの離婚は非常に困難であった。⁽⁶⁰⁾ また、エジプトにおける女性の識字率の低さも関係するだろう。UNDPの統計では、一九九九年のエジプト人女性の非識字率は、五七・二％であり、二人に一人以上の女性が文字を読めないということになる。⁽⁶¹⁾ このような状況では、離婚請求権をあらかじめ婚姻契約書に書くことができるのは限られた女性だけであつただろうと考えられる。

また、そうした伝統に抗い女性の側から離婚を請求しても、裁判所において離婚の理由を証明する義務を果たすことは膨大な時間と労力を費やすものであつた。法改正以前は、女性は裁判所に行き、離婚を望む理由——夫の性

的不能、家族の遺棄、扶養義務の怠慢、大量飲酒、夫婦関係の悪化など——の証明をせねばならず、離婚できるか否かの判断は裁判所に委ねられ、結果が出るまでには通常十年近くもかかった。⁽⁶²⁾ 裁判が長期化する理由として、サアダーウィー (Nawāl al-Sa'dāwī) やアブドゥ・アル＝カーデル (Soha 'Abd al-Qādir) は、男性中心主義的立場に立って判決を下す裁判官にも問題があったとしている。⁽⁶³⁾

二〇〇〇年法により法律面における女性の離婚が容易になったことは紛れもない事実であり、一九八九年から同法の制定に向けて活動を行っていたモナ・ズルフィカル (Monah Zulficar) も、「私たちは二一世紀に向けて大きな飛躍をした。この法は女性によりよい立場を与えるものである。」と述べている。⁽⁶⁴⁾

しかしながら現実には多くの女性が容易に離婚できる環境にいるわけではない。夫とのあらゆる経済的契約を破棄しても自立していける経済力のある女性であればいいが、そうでない女性はたとえ離婚してもその後の暮らしは非常に困難なものとなる。これらの女性たちにとっては、どんなに結婚生活が辛くとも、自ら離婚を選択するのは難しいことだろう。こうした問題点に関して、法が制定される前の一九九九年一月二四日にエジプトで発行されたミドル・イースト・タイムズ紙は、女性たちの次のような発言を載せている。

もし私が夫を離婚したかったならば、単に立ち去るだけですが、私は全てを諦めなければなりません。この法によって女性にもたらされたものは、自由と引き換えに扶養手当とマフルを諦めるための法的道筋を与えただけです。これは正当ではありません。⁽⁶⁵⁾

この修正は自分の「経済的」権利を諦めることができる豊かな女性にとっては妥当なものでしょう。けれど、夫の下を去りたい貧しい女性はどうかでしょう。彼女たちは「離婚」できないでしょう。この法は進歩かも

しませんが、とても小さな一歩です。⁽⁶⁶⁾

逆に保守派は二〇〇〇年法によって女性からの離婚が可能になったことで離婚率が上がることを恐れている。例えば、ウンマ党 (Ummah Party) のアフマド・アル＝サバヒー (Ahmad al-Sabahi) 党首は、フルウ法は家庭を妻の一方的な離婚によって崩壊させる悪法であると批判し、「[自分から離婚をいい出すような] 女性は、家族の未来を考えない」と述べている。⁽⁶⁷⁾ サブヒー党首は、フルウ法への反発として「良き妻の日」を設定し、こうしたことによって夫や子供の世話をよくする妻を夫や社会がほめたたえることで、「自ら離婚するような」妻との対比を明確にしようにした。⁽⁶⁸⁾

こうした意見はエジプトにおいて特異なものではない。フルウ離婚に反対する男性について、アズハル大学イスラーム・アラブ学部女子学部長アーミナ・ヌサイイル (Aminah Muhammad Nusayyr) は次のように述べている。

かつて法のこのような部分「[フルウ]」に対して、それが家庭の崩壊や子供の荒廃の問題を容易にするだろうという多くの怒りの声が上がった。実際には、私はこのような状態に驚いている。私たちが女性の苦しみを取り除き、女性の人間的保護としてイスラームが与えたこのような慈悲の存在を喜ぶ代わりに、怒り、苛立っている「男性は」、まるで女性の苦しみは男性が女性の意思に反して自発的に行なうよう男性に与えられた権利である「と考えている」かのようである。(中略) 一部の男性は、フルウ法の制定がエジプトの女性を目覚めさせ、彼女たちがフルウの要求のために裁判所の前に立つであろうと想像した。⁽⁶⁹⁾

ヌサイイルのこの指摘は、フルウによる家庭崩壊、すなわち妻が離婚を切り出すことで家族が崩壊してしまうこ

とを恐れる男性が多いことを示唆している。イスラームにおいては、婚姻によって子をなすことで地上にムスリムを増やすことが奨励されており、それゆえ、イスラーム社会においては家族は重要な基礎単位であり、家族の崩壊はイスラームの危機と考える者が多いということを表わしているのだろう。

こうした問題や反対を抱えるフルウ離婚ではあるが、それを認める二〇〇〇年法はどのようにして、またなぜ、制定にいたったのであろうか。以下、成立にいたる事情を考えてみたい。しかし、同法は成立して日が浅いため未だ十分な研究がなされていない。そのため、本稿では現地の新聞や筆者が行なった聞き取り調査を中心とした考察を行なう。

同法が成立に至った最も大きな理由は、先に述べたようにクルアーンに明文化された規定があったということであろう。また、ハディースにも預言者ムハンマドが、信徒の女性が彼女の夫と離婚するのを認めたという伝承が残っている。⁽⁷⁰⁾ それにもかかわらず、フルウ離婚はイスラーム法に反するとする訴えが出たが、最高憲法裁判所はその訴えを棄却し、フルウ離婚がクルアーンに基づいた正当性のある離婚形態であるという明確な宣言を行なった。⁽⁷¹⁾ こうしたことは、フルウ離婚がイスラーム法に則ったものであるということをエジプト社会に対してより印象付けることとなったであろう。

また、二〇〇三年にエジプト人女性として初めて最高憲法裁判所判事となったタハニー・アル・ジバリ（Tahani al-Jibali）によると、二〇〇〇年法制定には一九九九年から二〇〇〇年当時のファトヒー・ナジーブ法務大臣補佐の貢献によるところが大きいという。⁽⁷²⁾ 一九七九年法が西洋的フェミニズムを推進していたジーハーン・サーダート主導で行なわれたことと比べると、ナジーブが男性かつ法律の専門家であったことは、改革を円滑に進

める一因となつたのではないだろうか。また、ジバリー判事によれば、フルウ離婚の明文文化はエジプトにおいて長年議論の対象であつたため、人民議会では一年間の準備期間を経て、四ヶ月にわたり十分な審議がなされた上で公布された。これは、一九七九年法が大統領令により議会の承認を得ずに発布されてしまったこととは対照的である。

このように、二〇〇〇年法はイスラーム法に則っているという点を強調し、慎重に議論が行なわれた結果成立した。本節の冒頭でも述べたように、現在のエジプトにおいて保守的な男性の意見が主流になりつつある中で、女性の権利をより拡大するような法律を制定させるためには、二〇〇〇年法のようにイスラーム的価値規範に則っており、かつ、そのことを前面に押し出した改革を行なう必要があることを物語っているということができるだろう。また、同法は、クルアーンやハディースといったいわゆる原点に回帰することが必ずしも女性の権利を奪うことを意味するわけではないことを示している。それどころか、原点回帰によつて女性により多くの権利を与えることができるということを示唆しているのではないだろうか。近年では、サアダーウィーやアハメドといったムスリムフェミニストたちによつて、クルアーンの男女平等主義的側面や、イスラーム初期時代の女性たちの活躍が明らかにされ、イスラーム法の名の下の女性に対する規制が、宗教に根ざしたものというよりも、歴史的文化的影響を受けたものであるということが主張されてきているが、このような聖典や初期イスラーム時代の再解釈が二〇〇〇年法と何らかの関係性を持つのかということは興味深い点であり今後の課題としたい。

おわりに

本稿では、近代から現代におけるエジプト身分法改革について概観した。一九世紀後半の植民地政策の影響で始まった身分法改革運動は、改革案自体はイスラーム法から逸脱することはなかったが、運動はアミンやシャアラウィーといった西洋化志向の改革者によってなされた。夫の一方的離婚権や複婚権を規制する初の法となった一九七九年法制定に尽力したジーハーン・サーダートの運動もまたシャアラウィーらの延長線上にあり、宗教復興により保守化した当時のエジプト社会において大きな議論を巻き起こした。その結果、一九七九年法は手続き違憲とされ、若干の修正を伴い一九八五年法として制定された。このことは、身分法改革が西洋化を志向する運動として行なわれることの限界を示していることができるだろう。一方、一九八五年法に続く重要な身分法として制定された二〇〇〇年法は、聖典に基盤を置いた内容であることを前面に押し出した改革であった。同法は成立後日が浅いため限られた資料の中での分析となったが、社会が一層保守化する中で女性がより多くの法的権利を得るためには、イスラーム的価値規範に則った改革が必要であることを表わしていることができるだろう。

注

- (1) Arlene Elowe Macleod, *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*, Cairo, The American University in Cairo Press, 1991; Sherifa Zuhur, *Revealing Reveiling: Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt*, Albany, State University of New York Press, 1992; Fadwa El-Guindi, *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*, Oxford, New York, Berg, 1999.

- (2) 大塚和夫『イスラーム主義とは何か』岩波書店、二〇〇四年、一六五頁。
- (3) 本稿で扱う身分法はムスリム身分法であり、エジプト国民のうち、ムスリムのみに適用される。非ムスリム国民は各人が信仰する宗教に固有の身分法の適用を受ける。堀井聡江『イスラーム法通史』山川出版社、二一七頁、参照。
- (4) しかしながら、こうした法領域についても、実定法としての強制力は持たないが、イスラーム法はムスリムの規範であり続けている。すなわち、エジプトのように国家が定めた制定法（実定法）が存在する国のムスリムは、制定法とイスラーム法が共存／競合する社会に暮しているということが出来る。このようなエジプト社会の多元的法体制の詳細については以下を参照。嶺崎寛子「多元的法秩序としてのシャリーアとファトワー——現代エジプトを事例として」（『日本中東学界年報』十八—一、二〇〇三年）、一一—三二頁。
- (5) 堀井、前掲書、二一七頁。エジプト身分法の立法は、新たに制定された法令が、その法令独自の規定を定めることに加えて、以前の法令に対する条文の削除または追加による法改正という形式を取っている。真田芳憲・松村明「エジプトのムスリム離婚法における『加害離婚』について」（『法学新法』第九八巻、第一・二号）、二〇〇頁、参照。
- (6) 真田・松村、前掲論文。婚姻法については、立法のない場合には、ハナフィー派のイスラーム法が適用される。埴陽子『イスラム身分法』研究と資料 2 エジプト・レバノン・シリア・トルコ付イスラエル』信山社、一九九九年、参照。
- (7) 堀井、前掲書、二二四頁。
- (8) Earl L. Sullivan, *Women in Egyptian Public Life*, Cairo, The American University in Cairo Press, 1986, p. 67.
- (9) Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Cairo, The American University in Cairo Press, 1993, p. 175. ライラ・アハメド（林正雄・岡真理・本合陽・熊谷滋子・森野和弥訳）『イスラームにおける女性とジェンダー——近代論争の歴史的根拠』法政大学出版局、二〇〇〇年。
- (10) Selma Botman, *Engendering Citizenship in Egypt*, New York, Columbia University Press, 1999, p. 83.
- (11) 本稿におけるクルアーンの引用は『日亜対訳注解——聖クルアーン』（宗教法人ムスリム協会、一九八二年）に依拠したが、一部筆者が言葉を補った。本文中（Q2: 229）とあるのはクルアーン二章二二九節を指す。
- (12) 夫は一人の妻に対して二回までは離婚後の復縁が可能であるが、三回目の離婚を行なった後は、彼女が別の男性と結婚し、離婚した後でなければ復縁することはできないことを意味する。
- (13) 柳橋博之『イスラーム身分法』創文社、二〇〇一年、三三六頁。
- (14) 同右書、三三七頁。

- (15) Ahmed, op. cit., p. 128.
- (16) Margot Badran, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Cairo, The American University in Cairo Press, 1996, p. 11.
- (17) Beth Baron, *The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press*, New Haven and London, Yale University Press, 1994, p. 111.
- (18) Ibid.
- (19) Badran, op. cit., p. 11.
- (20) Ibid.; Botman, op. cit., p. 86.
- (21) Qasim Amin (translated by Smiha Sidhom Peterson), *The Liberation of Women and the New Woman*, Cairo, The American University Press in Cairo Press, 2000.
- (22) Ibid., p. 97. 「」内は筆者が言葉を補った部分である。以下訳文内も同様。
- (23) Ahmed, op. cit., p. 155.
- (24) Ibid., pp. 144-168.
- (25) Badran, op. cit., p. 126; Ahmed, op. cit., pp. 174-176.
- (26) 堀井、前掲書、二二七頁。
- (27) 堀井、前掲書、二二二頁。
- (28) Ahmed, op. cit., p. 175.
- (29) John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, Second Edition, New York, Syracuse University Press, 2001, pp. 58-59.
- (30) 他にもいくつかの改定事項はあるが、本稿では以下の文献を参考に主に離婚や一夫多妻に関連することがらのみを提示した。
真田・松村、前掲論文、一九〇―一九八頁、長沢栄治「エジプトにおける家族関係の近代化」、『現代の中東』二、一九八七年、二五頁。Botman, op. cit., pp. 83-84; Esposito, op. cit., p. 58; Aziza Hussein, "Recent Amendments to Egypt's Personal Status Law," in: *Women and the Family in the Middle East*, ed. by Elizabeth Warnock Fernea (Austin, University of Texas Press, 1985), pp. 229-231.
- (31) Esposito, op. cit., p. 101.

- (32) 夫と死別あるいは離婚後、女性が再婚を許されない期間。期間は女性の状態によって異なるが、クルアーンでは四ヶ月と一〇日と定められている(二章二三四節)。これは生まれてくる子の父性を明確にするためである(柳橋、前掲書、二七九頁)。
- (33) Jehan Sadat, *A Woman of Egypt*, New York, Simon and Schuster, 1987, p. 361.
- (34) 長沢、前掲論文、二五頁。
- (35) 池内恵『現代アラブの社会思想——終末論とイスラーム主義』講談社現代新書、二〇〇三年、四二―四三頁、小杉泰「脅威か、共存か?『第三項からの問い』(同編『イスラームに何がおきているか——現代世界とイスラーム復興』平凡社、一九九六年)、一六頁。Ahmed, op. cit., p. 216 参照。
- (36) イスラーム復興の詳細については、小杉泰『現代中東とイスラーム政治』昭和堂、一九九四年、一三六―一七三頁を参照。
- (37) Botman, op. cit., p. 82.
- (38) Sullivan, op. cit., p. 65.
- (39) Hussein, op. cit., pp. 229-230.
- (40) Esposito, op. cit., pp. 58-59.
- (41) 長沢、前掲論文、二六頁。
- (42) Botman, op. cit., p. 80, Sullivan, op. cit., p. 89.
- (43) Sullivan, op. cit., p. 92.
- (44) Sadat, op. cit., p. 326.
- (45) Sullivan, op. cit., p. 89.
- (46) Botman, op. cit., p. 81.
- (47) Sullivan, op. cit., p. 92.
- (48) Ibid., p. 91.
- (49) 長沢、前掲論文、二六頁。
- (50) 長沢、前掲論文、二五頁。
- (51) 真田・松村、前掲論文、一九九頁。
- (52) 真田・松村、前掲論文、一九九頁。堀井、前掲書、二二八頁。一九八五年法の主な修正は、夫の複婚によって受けた加害を妻が立証しなければ離婚が成立しないこととなったという点である。

- (53) Nadje Al-Ali, *Secularism, Gender and the State in the Middle East: The Egyptian Women's Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 165.
- (54) *Cairo Times* (2001/8/2-8). サブダーウィーに対しては、二〇〇一年に無罪判決が言い渡された。
- (55) 柳橋、前掲書、三八一頁。
- (56) 堀井、前掲書、二二九頁。
- (57) 堀井、前掲書。
- (58) 柳橋、前掲書、二二九頁。
- (59) 柳橋、前掲書、三八二頁。堀井、前掲書、二二九頁。
- (60) ナフル・エル・サーダウィ (村上眞弓訳) 『イヴの隠れた顔——アラブ世界の女たち』未来社、一九九四年、三二四頁。
- (61) The United Nations Development Program, Regional Bureau for Arab States (RBAS), *The Arab Human Development Report 2002: Creating Opportunities for Future Generations*, New York, United Nations Publications, 2002, p. 151.
- (62) *Middle East Times* (2000/1/21).
- (63) エル・サーダウィ、前掲書、三四一頁。*Middle East Times* (1999/9/3).
- (64) *Middle East Times* (1999/12/24).
- (65) Legal Center for Egyptian Women の所長 'Azzah Sulaymān の発言'。
- (66) Nedim Center for Reparation and Management for Violence against Women の医師 Magdah Qadly の発言'。
- (67) *Middle East Times* (2000/3/31).
- (68) Ibid.
- (69) Nuṣayyir, Aminah Muḥammad, *al-Mar'ah al-Muslimah bayna 'adl al-tashrī' wa wāqi' al-taḥqīq*, Cairo, Dār al-Kitāb al-Hadith, p. 116.
- (70) 牧野信也訳『ハディース——イスラーム伝承集成V』中央公論新社、二〇〇一年、八八頁を参照。
- (71) *Al-Ahram* (2002/6/17).
- (72) 筆者は、二〇〇三年八月一二日カイロにある最高憲法裁判所のアル・ジバリー判事の執務室で約一時間のインタビューを行った。
- (73) アハメドはクルアーンの男女平等主義的側面について次のように指摘している。「この平等主義は、クルアーンにおいて一貫

した倫理的要素として述べられている。特に、他の一神教的伝統を持つ書かれたテキストと比べると、クルアーンの特筆すべき点として、明確に女性に言及している点を挙げることができる。発話の構造の中に、男女の完全な道徳的、精神的平等が表明されている。」(Ahmed, op. cit., p. 64.)

- (74) 預言者ムハンマドは、妻たちをはじめとする自分の周囲の女性たちを尊重し頼りにしていたという。中でもアイシャは数多くのハディースを残しており、イスラーム法の基礎となる部分の一五%以上に貢献している。Fatima Merissi, *Women's Rebellion & Islamic Memory*, London and New Jersey, Zed Books, 1996, p. 93. ファティマ・メルニーシー(庄司由美・白崎順子・藤田万里子・山本章子訳)『ヴェールよさらば——イスラム女性の反逆』心泉社、二〇〇三年参照。

- (75) Ahmed, op. cit.; Merissi, op. cit. エル・サーダウイ、前掲書など。

付記 本稿は、平成一六年度科学研究費補助金(日本学術振興会特別研究員奨励費)による研究成果の一部である。