

マレーシアのイスラーム法制における「自由」と「制約」

—イスラーム教義と現代的価値との「整合」への試み—

多和田 裕司

大阪市立大学大学院文学研究科

1 イスラームと現代的価値の「整合」

イスラームについてなにごとかを考えようとするとき、つねについてまわるのはイスラームを包んでいるある種の「わかりにくさ」であろう。9・11事件やいまから二十年近く前のサルマン・ラシュディ事件などの世界的にも注目を集めた出来事はいうまでもなく、メディアを通じて紹介されるイスラーム女性の服装や一夫多妻制などに触れるたびに、我々（この言葉自体が曖昧な表現であることを知りつつも、ここでは現代日本社会に暮らすムスリムではない大多数の者としておく）の多くが感じるのは、彼我の間にある乗り越えがたい差異の存在であるに違いない。

イスラームを理解しようとするときの「わかりにくさ」の要因のひとつが、宗教にたいする位置づけの違いにあることはまず間違いない。我々にとっての宗教とはきわめて私的な領域に属する事柄であり、宗教の教義や戒律は個人による、いいかえるならば人間の側からの自由な選択による営為として実践される。政治において政教分離が徹底されているのも、日常のマナーとして宗教にかんする話題がタブー視されているのも、すべて私的なものとしての宗教という社会的了解に由来する。

これにたいしてイスラームの場合、「ある個人（つまりはムスリム）が宗教を選ぶ」という表現を、そう単純には使うことができない（ここで述べているのは理念上のことであって、後に見るように現実にはイスラームから他の宗教への改宗者も存在する）。イスラームではアッラーこそが唯一の絶対的存在として君臨し、神との関係に人間の側の「主体的」な働きかけが入りこむ余地は存在しない。そもそもイスラーム（Islam）という語そのものが、自己の所有物を他者に渡し自由にさせるという意味でもちいられていたアラビア語の動詞アスラマ（aslama）という語を預言者ムハンマドが宗教的次元に移して使用することで、「神と人間との間の実存関係」という新たな意味を付与されたものであった。そして、唯一かつ絶対の神との関係のなかで、神に自己の一切を捧げた人間がすなわちムスリム（muslim）にほかならない〔井筒1990: 123-126〕。ムスリムにとってムハンマドによって伝えられた神の言葉（すなわちクルアーン）は絶対不可侵の真実であり、それにしたがって生きることこそが神にたいする絶対的帰依をあらわす手段となる。クルアーンが生すべての局面を含むものである以上、ムスリムにとって聖俗の区別は存在しえない。

イスラームがこのような特徴を有する宗教であるがために、多数のムスリムが暮らす国家においては、イスラーム教義（究極的にはクルアーンとハディース）と世俗法（ここでは議会等で制定された法を世俗法と呼ぶ）の関係のありかたが大きな問題として立ち現れる。すなわちイスラーム教義をどの程度まで、あるいはそのなかのどの部分を、世俗の法体系のなかに取り込むのかという問題である。もしイスラーム教義

にのみもとづいた世俗法を制定すれば、そのような国家は一部の急進的なイスラーム復興主義者が求めるような文字どおりの「イスラーム国家」になるであろうし、逆にイスラーム教義を世俗法のごく一部のみに反映させれば、それは「政教分離」型の法制を有する国家に限りなく近いものとなろう。いわゆる「イスラーム教の国々」ではこれら両極の間で、自らの歴史や社会構成や文化状況などに応じて、それぞれの「国のかたち」が描かれてきた。

イスラーム教義と世俗法の「整合」という難問は、両者が指向する価値をめぐる競合という形に転化されたとき、もっとも解決しがたいものとなる。人権の尊重、男女の平等、思想・信教の自由などの価値が現代世界における普遍的な価値と主張されるなかで、場合によってはそれに異議を唱えるような指向性を内包させているイスラーム的価値はどのように位置づけられるのであろうか（正確を期すために付け加えれば、イスラーム教義のなかにそのような普遍的価値が含まれているという主張も存在する）。さらに以下に詳しく検討するように、イスラーム的価値自体もその内容において必ずしも一枚岩的に存在しているわけではなく、個々のムスリムのイスラーム教義とのかかわりかたのなかで、微妙な差異とでも呼べるものが存在する。神の啓示にしたがうという一点においては一致しているものの、啓示を実現するにあたっての程度と方法にかんしては、おなじイスラーム教徒といえども完全に同一の見解を抱いているわけではない。したがってイスラーム的価値と現代的価値との関係はさまざまな形で交差しうるのであり、イスラーム教義と世俗法の「整合」とは、二極の間のそれを越えて、さらに複雑な様相を呈するものとなっている。

イスラームの「制度化」とは、個々の国家によってなされるこの「整合」作業の具体的あらわれにほかならない。現代に生きるムスリムはムスリムであると同時に、そしてある意味ではそれ以前に、いずれかの国家に属する国民である。しかもイスラームが自らを私的領域に限定しない宗教である以上、ムスリムの実践とは、たんなる個人の内面的宗教実践ではありえず、それぞれの国の法制度や行政機構や裁判制度などをとおしてはじめて可能となる。したがって個々の国々のイスラームにかんする諸制度は、数多くの行為者が自らの考える「整合」のありかたをたがいに戦いあわせる場としてとらえることもできるだろう。

2 背景：マレーシアのイスラーム

マレーシアもまたそのような「整合」のありかたを模索している国家のひとつである。イスラームがこの地のマレー系の人々の間に広まって以来、イスラームはさまざまな形で「制度化」されてきた。とくに 1957 年、近代国家（当初はマラヤ連邦）としての独立を果たしてからは、後に見るような多民族性すなわち多宗教性という条件もくわわり、イスラーム教義にかんしての独自の「制度化」が試みられてきた。

現在マレーシアと呼ばれる地域にイスラームが広まったのは、15 世紀頃のことである²⁾。当時海上交易の要衝として繁栄をきわめたマラッカの国王がイスラームに改宗したことが象徴的なきっかけであった。その当時における「制度化」については、第三代国王ムハムマド・シャー（Muhammad Shah）の治世（1424–44）に編纂が開始された「マラッカ法典（Undang-Undang Melaka あるいは Hukum Kanun Melaka）」のなかにその一端を見ることができる。同法典には、婚姻の有効性、婚姻にさいしての証人、離婚宣言等のイスラームに由来する規定が含まれるとともに

[Wu 1999: 7] , 賭博, 飲酒, 不義, 断食の不履行などの行為にたいする罰則も定められていた [Sharifah and Cederroth 1997: 30] . もっとも「マラッカ法典」は必ずしもイスラーム教義のみに由来していたわけではなく, そのなかにはアダットと呼ばれるマレーの慣習やヒンドゥー的な要素も含まれていた [Ahmad 1992 [1970]: 10] . 法の実際的な運用という点については, イスラームによる罰則とアダットのそれとは併置され, いずれを採用するかについては司直の判断に委ねられていたらしい [Khansnor 1999: 136] .

その後のイスラームの「制度化」を大きく左右することになったのは, 19 世紀中頃からはじまったイギリスによるマレー世界への本格的な進出である. マレー半島諸地域 (諸王国) はイギリスとの関係のなかで, イギリス直轄領である海峡植民地と, マレー連合州, 非連合州という三つの区分にわけられていたが, これらの地域に共通して進められたのが, いわゆる近代的な法制度の整備であった. その過程のなかで, 「法」としてのイスラームはムスリムだけを対象とし, かつ婚姻や相続などの私的な領域についてのみ扱うものとして限定されていった. それ以外の領域にかんしてはイギリス法を中心とした世俗法が適応されたのである. 各地域において「ムスリム婚姻令」 (海峡植民地, 1880 年) や「ムスリム婚姻および離婚令」 (ペラ, 1885 年) などの法制定が進展する一方で, イスラームはいわゆる家族法のみを対象とするものへと「矮小化」された.

おなじくこの時期には現在のマレーシア社会を決定づける変化がもたらされた. すなわち, 中国, インドからの植民地労働力の大量移住による「多民族社会」の形成である. しかも錫鉱山とゴム・プランテーションの労働力としてこの地を訪れ, さらに定着することになった中国系, インド系の人々の移住は, 同時にそれぞれが自分たちの宗教を持ち込んだために「多宗教社会」を作りあげることになった. このとき, 後の独立を経て現在にまで続く, 人口的にはマレー系と非マレー系 (おもには中国系とインド系) の数が拮抗し, 宗教的にはマレー系のムスリムと非マレー系の非ムスリムとが対峙するという枠組みが出来上がったのである³⁾.

これらの条件を所与のものとして成立した現在のマレーシアの宗教法制は, 大きく次のような特徴を有している. すなわち宗教法制のなかでイスラーム (ならびにムスリム) が特別に扱われているという点であり, さらにその具体的あらわれとしてイスラームにかんする事項が連邦制を敷く国家のなかにあつて (連邦政府ではなく) 各州政府の管轄とされていることである.

全 13 州と連邦政府直轄領 (クアラルンプール, ラブアン, プトラ・ジャヤ) からなるマレーシアでは, 各州の世襲統治者がそれぞれの州におけるイスラームの長として位置づけられている (憲法第 3 条(2)). 世襲統治者のいない 4 州 (マラッカ, ペナン, サバ, サラワク) については 9 人の世襲統治者から互選されるマレーシア国王がその任を兼ねることになっている (憲法第 3 条(3)). 各州は憲法の附則 9 表第 2 リスト (州リストと呼ばれる) にしたがって, 独自に法令を制定することが認められている (憲法第 72 条(2)). このリストのなかで第一にあげられているのが, イスラームの信仰を告白した者にたいする「イスラーム法」である. ただし, この場合「イスラーム法」といってもイスラームの教義すべてを含む意味での「イスラーム法」ではなく, 婚姻および離婚, 財産, 後見などの, 主としてムスリムの「民事」にかんする事柄と, イスラーム教義違反にたいする, 連邦政府が定める上限を越えない範囲で

の罰則の適用にかぎられている。これを受けて各州ではイスラーム関連のさまざまな条例⁴⁾を定めているのである。もちろんそれらの条例が対象とするのはムスリムのみであり、非ムスリムは一切かわりがない⁵⁾。

以下ではこのような大枠のなかでのマレーシア・イスラームの「制度化」について、ムスリムにとっての宗教の自由という観点から具体的に論じていく。宗教の自由はすべての人間に認められるべき価値のひとつに数えられる。しかしながら、もしそうだとしたら絶対的存在としての神から与えられたイスラームにおいて、宗教の自由はいかに扱われるのであろうか。しかもさらに今日的な問題として、一国家の法制度のなかでこの問題はどのように解決がはかられているのであろうか。ムスリムにとっての宗教の自由をめぐるマレーシアの事例は、現代世界におけるイスラーム社会を考える上で格好の手がかりとなるだろう。

3 宗教の自由と制約

マレーシア憲法は、「根源的自由」（第2部）の表題をたて、個人の生命や自由（第5条(1)）、法のもとの平等（第8条(1)）、言論、集会、結社の自由（第10条(1)）を保証するとともに、宗教についても「なにびとにおいても自らの宗教を宣言し実践する権利を有する」（第11条(1)）との条文によって、その自由を認めている。もちろん、それぞれの自由が保障されるのはいずれも法律によって許される範囲内のことであるのはいうまでもない。後述するように宗教の実践についてもさまざまな制約が課せられてはいるが、憲法の本質においては、現代の国民国家に通常期待される価値を、マレーシアも共有していると判断することはできよう。後の議論のなかではもっぱら制約にかんする事柄に重きがおかれるため、この点についてははっきりと確認しておきたい。

宗教の自由がすべてのマレーシア国民を対象とする憲法によって規定されているのとは対照的に、宗教の実践にたいする制約は、ムスリムにかんするものと非ムスリムにかんするものとで、そのありかたが大きく異なっている。これは宗教法制がムスリムと非ムスリムとを二分した上に構築されているという、マレーシア独自の制度に由来する。非イスラームの諸宗教にたいする制約についてはすでに別稿において論じたことがあるので〔多和田 2003〕、本稿ではムスリムにたいする制約に対象を絞ることにしたい。普通、ムスリムが多数を占める国においては、非ムスリムに課せられた制約のみが注目されがちであるが、マレーシアの場合はムスリムにたいする宗教の制約もおなじく重要であり、その点にこそマレーシアにおけるイスラームの「制度化」の特色を見て取ることができる。本節ではまず「制度」に埋め込まれた形で存在する制約について、スランゴール州の例を中心に検討する。マレーシア各州では制度や条例において州ごとに異なる部分もあるが、一般論としてはおおむね同様の法制を有していると考えてよい。

「制度」に埋め込まれた宗教の制約は、大きくイスラーム行政上の権威にかんするものと、イスラーム教義にかんするものとふたつにわけて考えることができる。もちろん両者は密接にかかわりあうものであり、ここでの区分はあくまでも便宜上のものにすぎないが、あえて簡潔に述べれば、イスラーム法制の形式と内容における制約ということになろう。

はじめにイスラーム行政上の権威にかんする制約から取りあげてみよう。他の諸州

とおなじくスランゴール州のイスラームの長は世襲統治者であるスルタン⁶⁾であり（スランゴール州憲法第 48 条），州のイスラーム行政はすべて，このスルタンを頂点にして「制度化」されている．スルタンを補佐し，イスラーム教義を現実において実践するための機関として，各州は通常の立法や行政の制度とは別に，イスラームに限定された制度をもっている．すなわち，イスラーム行政を管轄する宗教評議会（Majlis Agama Islam），立法的権限が与えられたムフティおよびファトワ委員会，司法をつかさどるシャリーア裁判所である．

スランゴール州の場合，宗教評議会はイスラーム教義をのぞくイスラームにかんするすべての事項および司法の実施にかんしてスルタンに次ぐ権威が与えられている（スランゴール州イスラーム法施行条例（2003 年）（以下施行条例と記す）第 6 条）．その構成員はスルタンによって任命され，いずれもムスリムでなければならない（施行条例第 11 条）．宗教評議会は，宗教局をとおして州内におけるイスラーム行政の実務をつかさどる．例をあげれば，イスラーム行政上，州はカリアー・マスジッド（Kariah Masjid「モスク行政区」）⁷⁾に細分化されているが，宗教評議会はその区分を自由に定めることができる（施行条例第 98 条）．通常はこの単位にひとつモスクが置かれ，イマームやビラール等のプガワイ・マスジッド（Pegawai Masjid「モスク行政官」）が宗教評議会から任命される（施行条例第 100 条）．プガワイ・マスジッドは，カリアー・マスジッド単位に設置されるカリアー委員会（Jawatankuasa Kariah．委員会設置の細則は宗教評議会が決定する）とともに当該カリアーにおけるモスク管理やイスラームにかんしてカリアー居住者の行動に責任を有し，宗教評議会が必要とする事柄については適切に報告をあげることが求められている（施行条例第 104 条）．

これにたいしてイスラーム教義にかんしてスルタンに助言する役割を負っているのがムフティである（施行条例第 45 条）．ムフティは，各州にひとりおかれる役職で，こちらもスルタンから任命される（施行条例第 44 条）．ムフティも宗教評議会の構成員であるが，他の構成員に較べるとはるかに高い権限を有しており，イスラーム教義にかんしてはスルタンの次席を占める（施行条例第 45 条）．ムフティの主たる任務のひとつに，ファトワ委員会（Jawatankuasa Fatwa）の長を務め（施行条例第 46 条），ファトワ作成に当たり主導的な役割を果たすことがある（施行条例第 48 条）．ファトワとはイスラーム教義解釈についての見解のことであり，州内のいかなる個人や団体もムフティにファトワを求めることができる．ファトワは発行されるやただちに文書で公示され，その時点で州内すべてのムスリムを法的に拘束することになる．

ひとつひとつのイスラームの実践は，このようなスルタン，ムフティ，宗教評議会およびその下位機構であるカリアー委員会等の制度をとおしてなされている．たとえば州内に居住するムスリムの婚姻締結儀式は新婦側のカリアー・マスジッドでおこなわれ（スランゴール州イスラーム家族法条例（2003 年）（以下家族法条例と記す）第 20 条），スルタンによって任命される登録官（家族法条例第 28 条）（イマームが兼ねることが多い）の立ち合いがなければならない（家族法条例第 7 条）．男性ムスリムは，自らが属するカリアー・マスジッド内のモスクで三週間続けて（つまり 3 回）正当な理由がなく金曜礼拝を欠席すれば，罰金（1000 リンギット以下）ないし禁固（6 ヶ月以下）刑が科せられる（スランゴール州イスラーム刑法条例（1995 年）（以

下刑法条例と記す) 第 20 条)。さらには、宗教評議会の書面による許可を受けなければなにびともモスクを建てることはできない(施行条例第 97 条)。ムスリムによる宗教実践は、このようなスルタンを頂点とするイスラーム行政制度のなかに完全に組み込まれているといっても過言ではないだろう。

次にイスラーム教義にかんする制約、つまり内容的側面からのムスリムにたいする制約について検討してみよう。これは具体的にはさまざまな法的、制度的枠組みをとおしてイスラーム教義の多様なありかたを規制するものである。まず、各州はイスラーム刑法条例などを通じてイスラーム教義違反(人物や自然物にたいする崇拜、飲酒、姦通など)にたいする罰則規定を設けている。もっとも教義違反にたいしてただちにイスラームが規定するような手足の切断や数十回もの鞭打ち刑が科せられるかといえそうではなく、連邦法と州条例が矛盾する場合は連邦法が優先されることから(憲法第 75 条)、連邦法である「ムスリム法廷(犯罪裁判)法」(1965 年制定, 1984 年改正)が定めるイスラーム教義違反にたいする罰則の上限(罰金 5000 リンギット, 禁固 3 年, 鞭打ち刑 6 回)を越えて、各州が罰を科すことはできない仕組みとなっている。

ところで、ムスリムの宗教の自由という観点から興味深いのは教義違反にたいする罰則そのものよりも、法制をとおして政府が規定するイスラーム教義のなかに人々の実践を可能なかぎり位置づけようとするベクトルの存在である。具体的にあげてみよう。たとえば上述のように州のムフティおよびファトワ委員会にはそれ自体が立法行為とでもいえるような、ファトワを作成する権限が与えられている⁸⁾。そのさい、ファトワ委員会は、まずマレーシアで多数派のスナ派シャーフィイー法学派の見解にしたがってイスラーム教義を解釈しファトワを発行することが求められる(施行条例第 54 条)。しかし、シャーフィイー法学派の見解が公の利益にそぐわないと判断した場合は、スナ派の他の三学派(ハナフィー、マールク、ハンバル)の見解にしたがうことになる。さらにいずれの法学派の見解も公の利益にそぐわないと判断される場合には、ファトワ委員会が自らの見解をファトワとして提出することが認められている。その時点で効力のあるファトワに反するような教義や宗教的実践をなしたり、あるいはファトワに反するような見解を広めたりすることは罰則の対象として処罰される(刑法条例第 7 条および第 13 条)。ファトワにかぎらず、そもそもいかなるムスリムも自らの家で家族にたいする場合をのぞいては、宗教評議会より与えられる許可(tauliah)がなければ、イスラームについて他人に教授することはできない(施行条例第 119 条, 刑法条例第 14 条)。これ以外にも、「スランゴール州イスラーム宗教学校等監督条例(1988 年)」によって、教育省(連邦政府)所管のものをのぞいた、イスラームに関連する事項が教授されるすべての教育施設が宗教評議会の管轄下に置かれていることなど、宗教評議会やムフティなどをとおして、少なくとも各州内においてはイスラームの「統制」がはかられている。

このような法制の存在からあきらかに見て取れることは、マレーシアという文脈のなかにあっては、先に紹介した制度の枠内にあることによって正当化されるイスラームのみが許されるということであろう。逆にいえば制度から外れるイスラームについてはその実践が認められないばかりではなく、ときに処罰の対象になる可能性すらひめている。イスラームの「制度化」とはイスラーム教義を具体化するための仕組みであると同時に、個々のムスリムの意志とはかけ離れたところでの教義の「正当性」を

も創りだしている。

4 イスラームからの改宗（棄教）をめぐる議論

それでは、憲法で謳われている宗教の自由とイスラーム法制に埋め込まれた制約との間で、いったいどのような「整合」がはかられているのであろうか。いいかえるならば、マレーシアのムスリムにとっての宗教の自由とはいかなるものであり、どの程度、そしてどのように実現されているのであろうか。イスラームが聖俗の区別をもたず、個人の内面の問題さえも「制度」をとおしてしか実現しえないものである以上、自由と制約との「整合」の問題は、現代におけるイスラームにはつねにつきまとうことになる。以下では、宗教の自由との関連でもっとも大きな問題となるであろうと思われる棄教を例に、この点について考えてみたい。より具体的に述べれば、マレーシアにおいてムスリムはイスラームから他の宗教に改宗することが可能かという問いである。

イスラームにおける棄教は、「棄教」という概念そのものの定義付けを含めて（たとえば「冒瀆」「異端」「不信仰」等の概念とどのように異なるのかなど）、ムスリムの法学者や知識人の間にあっても多様な解釈が存在している〔cf. Abdullah Saeed and Hassan Saeed 2002: 44–48〕。棄教にたいする罰についても必ずしも合意があるわけではなく、死刑を当然のこととする主張から、それにたいしてより慎重な態度を取る立場までさまざまである。とくに人権や宗教の自由という価値観にたいする考え方の相違が、棄教の取り扱いについての違いをきわだたせることになっている。

ムスリム知識人の見解から例をあげてみよう。たとえばマレーシアの国際イスラーム大学で教鞭を執るバングラデシュ出身の Abm. Mahbubul は、棄教者にたいして死刑を科するのは 1400 年もの間世界中のムスリムのウンマの法であり、それにたいして見解が異にされることなどなかったと主張する。彼によれば、ムスリムの知識人や著述家の間で見解が分かれるのはまったく最近の現象にすぎないのである〔Abm. Mahbubul 2002: 181, 188, 205〕。対照的に、おなじく国際イスラーム大学のイスラーム法の教授でアフガニスタン生まれの Mohammad Hashim は、ハディースにおいて述べられているような、棄教にたいして死刑が適用されるのはそれがイスラームにたいする冒瀆をともなった場合であり、クルアーンには宗教を強制することを戒める章句があることに注意を促している〔Mohammad Hashim 2000: 207–209〕。

それでは実際にマレーシアのイスラーム法制のなかでは棄教（者）はどのように取り扱われているのであろうか。ここでは引き続きスランゴール州の例を中心に、他州の事例も参考にしながら検討してみよう。

まず、棄教にかんする法的取り扱いをより明確にするために、イスラーム「への」改宗にともなう手続きを見ておこう。非ムスリムがイスラームへの改宗を求めた場合、改宗はその者が信仰告白を発した瞬間に成立（施行条例第 108 条）し、その時点で他のムスリムと同等の権利および義務を有することになる（施行条例第 109 条）。イスラームへの改宗は州に登録することも可能であり（施行条例第 110 条）、ひとたび登録されれば、その者はつねにムスリムとしての取り扱いを受ける（施行条例第 113 条）。未登録の者がイスラームへの改宗者か否かについて疑義が生じた場合は、施行条例第 107 条が定める改宗要件（アラビア語での信仰告白の発声、本人が信仰告白の意味内容を理解していること、発声が本人の自由意志によるものであること）に

もとづいて判断される（施行条例第 117 条）。これらの条文からは、イスラームへの改宗はその本人の意志（およびそれをあらわす行為）が第一に尊重されるべきものとなっていると考えられる。

これにたいしてイスラーム「からの」改宗については、事情はかなり異なっている。スランゴール州の場合、イスラームへの改宗手続きがはっきりと条文化されている（施行条例のなかで第 9 部として、全 11 条からなる）のとは対照的に、イスラームからの改宗については、そもそも手続きを定めた条文自体が存在しない。州の刑法条例には、誤った信仰やイスラーム教義の実践、クルアーン、ハディース、イスラームへの侮蔑行為を罰する条文は存在するものの（第 4 条、第 7 条、第 9 条、第 10 条）、それらをおこなうことやおこなった者がただちに棄教と結びつくわけではない。これらの罪にたいする違反者には罰金刑（最高で 5000 リンギット）や禁固刑（最高で 3 年）が科せられたり、場合によってシャリーア裁判所はリハビリテーション・センターへの入所を命じることはできるが（最高で 6 ヶ月）、イスラームからの改宗（棄教）そのものを理由とした罰則は存在しない。唯一実際に棄教者があらわれた場合の取り扱いに触れているのは、家族法条例第 46 条であり、そこでは、棄教やイスラーム以外の宗教への改宗はシャリーア裁判所の決定がなされるまでそれ自体では婚姻解消の理由にはならないという旨が明文化されているだけである。

イスラームからの改宗（棄教）がマレーシアにおいて一般にどのような方向に「制度化」されているかについては、他の州の場合をあわせて考えると、なお一層はつきりとうかがうことができる。イスラームからの改宗手続きを明示的に定めているクランタン州の例を見てみよう。クランタン州では、イスラームからの改宗は「イスラームおよびマレー慣習評議会⁹⁾ 条例（1994 年）」第 102 条にしたがい、次のような過程を踏むことになる。まず、ムスリムである者はシャリーア裁判所の許可を得るまでは自らがムスリムではなくなったことを宣言することはできない（第 1 項）。しかもムスリムは、シャリーア裁判所の承認を受けるまではムスリムとして扱われる（第 2 項）。もし、ムスリムがイスラームを棄教する¹⁰⁾ ようなことが起これば、シャリーア裁判所は当該人物をイスラーム・リハビリテーション・センターに収容し（最大 36 ヶ月）、イスラーム教義にしたがって悔い改めるように説得することができる（第 3 項）。同条例では当該のムスリムが悔い改めなかったときにさらにどのような対処がなされるのかについての規定はないが、同条にたいする「解説」として、棄教者にかんする事項はすべてシャリーア裁判所が統括する旨の一文が記されている。

これらの条例に具体化された手続きから判断するならば、イスラームへの改宗とイスラームからの改宗を較べたとき、前者との相対的比較のなかでは後者の方が個人にとっての「自由」の度合いがより低いことはあきらかであろう。イスラームへの改宗が本人が自らの意志を表明した瞬間にただちに認められるのにたいして、イスラームからの改宗については、シャリーア裁判所やリハビリテーション・センター等の制度の介入を受けるとともに、そのなかでしか成立しないのである。イスラームへの改宗の場合には州当局への登録すら法的には本人に選択権があることが、両者の差異を端的に示している。

ところで、イスラームからの改宗（棄教）をめぐる宗教の自由と制約についての微妙な均衡は、宗教の自由を積極的に求める立場と、イスラームの棄教にたいしてより厳しい対処を求める立場の、双方からの批判にさらされていることはきわめて興味深

い。たとえば前者を代表する例として、非イスラーム諸宗教を包括する組織であるマレーシア・仏教・キリスト教・ヒンドゥー教・シーク教連合協議会(略称:MCCBCHS)をあげることができる。本来非イスラーム系団体であるMCCBCHSがイスラームからの改宗の問題に関心を寄せるのは、ひとたびイスラームに改宗した者がいまいちどもとの(あるいは別の)宗教に改宗することが非常に難しくなっているという認識からきている。MCCBCHSは、人権の観点から、および宗教の自由を保障する憲法の理念に照らして、当人の意志にもとづくイスラームからの改宗を無条件に認めるような条例をすべての州において制定することを求めている[MCCBCHS 2002]¹¹⁾。

イスラームからの改宗手続きを宗教の自由という観点から問題視するこのような立場は、ムスリムのなかにも存在する。各州条例が棄教しようとするムスリムにたいして、悔い改めることを求めたり、教育という名目で拘束することによって制約をかけていることは、先に述べた憲法第11条(1)にたいする違反であるというのである[たとえば, Abdullah Saeed and Hassan Saeed 2002: 156]。

一方これにたいして、ムスリムの立場からはイスラームからの改宗にさいしての現行の法制をイスラーム教義からかけ離れたものと考え、(自分たちが正しいととらえる)イスラーム教義に即したもののへの転換を求める人々も多い。上述のAbm. Mahbubulなどは、棄教したムスリムはシャリーア裁判所によって認められるまではムスリムであるというファトワ(たとえばケダ州)に触れながら、棄教がなされた時点と裁判所の決定がなされる時点との間の期間に生じるであろう当該の人物の地位の問題に言及する。さらに彼は、棄教がシャリーア裁判所の決定に委ねられていることにたいして、棄教者に平和理にシャリーア裁判所に出廷する道を与え、もはや神に仕えないことを英雄のごとく宣誓させて立ち去らせるようなことをやっていると皮肉り、そのようなファトワは恥ずべき以外のなにものでもないと断言する[Abm. Mahbubul 2002: 258]。

あるいは近年マレーシアで議論の的になったクランタン州が準備した「シャリーア刑法条例(II)」案も現行の法制を批判する立場からなされている¹²⁾。同条例案では棄教が姦通や窃盗などと同列のハッド刑の対象として、その罰則とともにはっきりと条文化されている。すなわち「棄教(Irtidad)」とは、イスラームにおける信仰('aqidah)に影響を及ぼし、あるいはそれに反するような行為や発話であり(第23条(1))、違反者には3日以内の悔悛の期間が与えられるものの(第23条(3))、もし悔い改めない場合にはシャリーア裁判所は当該人物に死刑を科す(第23条(4))というものである。この条例案は1993年にクランタン州議会で制定されたものの、連邦法との関係において施行されない状態のままになっている。しかし、クランタン州の試みは、教義と現代的価値との「整合」の現状のありかたにたいして、大きな異議を投げかけるものとなった。

5 おわりに

冒頭にも述べたように、宗教の自由を無条件に受け入れるべき価値ととらえている者にとっては、イスラームにおけるそれはきわめて「不自由」な制約の多いものに感じられるだろう。実際、本稿で参照したようなイスラームの制度や一部のムスリムの言説には、ムスリムにたいして「強い」制約を課そうとする傾向を見て取ることができる。

しかしながら、おなじく本稿でマレーシアを例に検討してきたように、多くのイスラームの国がイスラームを「制度化」するなかで、現代国家として普遍的に求められる価値とイスラーム教義との「整合」をはかろうと試みていることもまた事実なのである。本稿で紹介した条文のひとつひとつが、（依然としてムスリム、非ムスリム双方からの批判があるとはいえ）そのことを物語っていよう。棄教の例のみならず、一夫多妻制度、女性の地位などをめぐって「整合」を実現するためのさまざまな試みがなされている。

非ムスリムの立場からイスラームを見ると、このような試みにたいしては目が向けられないことが多い。マス・メディア等で報じられる「イスラーム」にのみ注目が集まり、現代的価値対（それに対立する）イスラームというきわめて単純な二項対立的な図式のなかにイスラームを、あるいはイスラームの諸制度を囲い込んでしまうような理解がもっぱらである。「西洋」の言説が自らの負のイメージをイスラームに仮託し、それをもとに心象風景としての「オリент像」をつくりあげることによって、現実の支配のみならず、認識論的な支配のなかに「オリент」を組み込んできたという、いまから三十年近くも前になされたE・サイードの問題提起〔サイード 1986〔1978〕〕は、依然として克服されてはいない。

本稿ではマレーシアのイスラーム法制のなかに「整合」のありかたを跡づけてきたが、イスラームを理解し、真の意味でのムスリムとの共存を達成するためには、ムスリムの手による「整合」への試みを詳細に見極め、彼我の共存の手がかりとなるようなものについては積極的に評価する姿勢こそが求められよう。

表 1 各民族集団の人口ならびに人口に占める割合

1997 年	半島部	サバ	サラワク	マレーシア(%)
マレー系	9,680	153	421	10,253 (51.1)
その他のブミブトラ	151	1,061	966	2,178 (10.9)
中国系	4,655	242	533	5,430 (27.0)
インド系	1,538			1,555 (7.7)
その他	442	219*	17*	622** (3.3)
人口 (単位千人)	6,466	1,675	1,937	20,078 (100.0)

注記：*インド系を含む。 **インド系を除く。

出典： *Information Malaysia 2002 Year Book*, pp.79–80.

表 2 各民族集団別の宗教人口割合（パーセント）

1991 年	イスラーム	キリスト教	ヒンドゥー教	仏教	中国系宗教	民族宗教	その他	無宗教	不明	合計
マレー系	99.96	0	0	0	0	0	0	0	—	
その他のブミブトラ	32.0	47.0	—	0.7	0.2	11.3	1.8	6.8	0.1	
中国系	0.4	7.8	0.2	68.3	20.0	0.1	0.3	2.7	0.3	
インド系	5.3	8.1	83.1	0.7	0.1	0.1	2.6	0.1	0.1	
その他	88.1	5.2	0.2	6.1	0.1	—	0.1	0.1	—	
全体	57.6	7.9	6.6	19.1	5.5	1.2	0.5	1.5	0.1	100

注記：— は 0.1%未満をあらわす。端数処理のため各行の合計は必ずしも 100%になっていない。

出典：Jabatan Perangkaan Malaysia [1991: 108–114] の各数値より算出。

謝辞

東京外国語大学の青山亨先生には本稿の草稿をお読みいただき丁寧なご助言を頂いた。また、完成稿作成にあたっては、2005 年度日本学術振興会科学研究費補助金（基盤研究（C））「東南アジア・イスラーム社会におけるイスラームと市民的価値との整合に関する研究」によって実施した調査成果の一部を組み込んでいる。

注

- 1) これまでに筆者は、マレー・ムスリムによるイスラーム教義解釈やその実践のなかにあらわれる微妙な差異について、さまざまな事例をもとに分析してきた。その全体像については、多和田 2005 を参照されたい。
- 2) この地におけるイスラームの「制度化」を示すより古い資料としては、イスラーム歴 702（西暦 1303 年：年代判読には異説もある）の記載のある石碑がマレーシアのトレンガヌ州で発見されている。この石碑にはアラビア文字で、たとえば婚姻外の性的関係にかんして厳密にイスラーム教義に対応する形での罰則規定などが刻まれていた [Paterson 1924: 253]。
- 3) マレーシアの民族別人口、宗教別人口割合については、それぞれ本文末の表 1、表 2 を参照。
- 4) 本稿では各州議会で制定された法律を「条例（原語は **Enakmen**）」と呼ぶことにする。
- 5) 例外として、非ムスリムによるムスリムにたいする非イスラーム諸宗教の布教活動を制限する条例が各州において制定されている [多和田 2003]。
- 6) スグリ・スンビラン州、ペルリス州をのぞいて世襲統治者はスルタンという称号をもつ。
- 7) カリヤー・マスジッドは、通常の行政における州の下位区分（州によりダエラやジャジャハンと呼ばれる）とは異なるものである。
- 8) ファトワ委員会によって作成されたファトワは宗教評議会に提出される。宗教評議会はスルタンにファトワへの同意を求め、それを受けて次に州政府に通知する。最終的には官報公示されることによりファトワは法的効力を発する。

- 9) 他州の宗教評議会に相当する。
- 10) マレーシア語の原文では、この部分は「イスラームから出る (keluar dari Agama Islam)」という表現が使われており、(後述のシャリーア刑法条例 (II) (案) におけるような) 文字どおりに「棄教」をあらわす「Irtidad」という語がもちいられているわけではない。
- 11) 棄教の場合にかぎらず、マレーシアのイスラーム法制のなかでは、ひとたびムスリムであった者はその時々の方人の意志にかかわらずムスリムとして扱われうる仕組みになっている。例をあげれば、スランゴール州の「イスラーム法施行条例 (2003 年)」は、ムスリムとは、イスラーム信仰を告白する者、出生時に両親 (あるいはそのいずれか) がムスリムである者、ムスリムとして育てられてきた者、ムスリムであると周囲からみなされている者、第 108 条にしたがって改宗した者、自らムスリムであると宣言したことが示されている者、と定めている (第 2 条)。さらに同州の「イスラーム家族法条例 (2003 年)」は、ある人物がムスリムであるか否かを判断する材料として、その人物の信仰、信条、行為などを問うのではなく、一般的な評判によってのみ判断することを規定している (第 5 条)。
- 12) 1991 年の総選挙以来現時点 (2005 年 8 月) にいたるまで、クランタン州ではイスラーム国家樹立を目標とするイスラーム党 (PAS) が政権の座についている。同党にとっては、俗にフドゥード法とも呼ばれる同条例の導入は、自らの公約実現であるとともに、マレー系与党 UMNO にたいする政治的揺さぶりでもあった。

参考文献

- Abdullah Saeed and Hassan Saeed. 2004. *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. Aldershot: Ashgate.
- Abm. Mahbubul Islam. 2002. *Freedom of Religion in Sharī'ah: A Comparative Analysis*. Kuala Lumpur: A. S. Noordeen.
- Ahmad I. 1992 [1970]. *Towards a History of Law in Malaysia and Singapore*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Information Malaysia 2002 Yearbook. Kuala Lumpur: Berita Publishing.
- 井筒俊彦. 1990. 『イスラーム生誕』中央公論社.
- Jabatan Perangkaan Malaysia. 1991. *Population and Housing Census of Malaysia 1991, General Report of the Population Census Vol. 2*, Kuala Lumpur: Jabatan Perangkaan Malaysia.
- Khasnor J. 1999. The Undang-Undan Melaka: Reflections on Malay Society in Fifteenth-Century Malacca. *JMBRAS* 72 (2): 131–150.
- MCCBCHS (Malaysian Consultative Council for Buddhism, Christianity, Hinduism and Sikhism). 2002. *Problems Faced by Non-Muslims in Freely Professing and Practicing their Respective Religion: A Memorandum submitted to the Human Rights Commission of Malaysia*. Kuala Lumpur: MCCBCHS.
- Mohammad Hashim Kamali. 2000. *Islamic Law in Malaysia: Issues and Developments*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers.
- Paterson, H. S. 1924. An Early Malay Inscription from Trengganu. *JMBRAS* 2

(3): 252–258.

サイード, エドワード (今沢紀子訳). 1986 [1978]. 『オリエンタリズム』 平凡社.

Sharifah Zareha S. H. and S. Cederroth. 1997. *Managing Marital Disputes in Malaysia*. Richmond: Curzon.

多和田裕司. 2003. 「マレーシアにおける多宗教共存の現状—法的, 制度的側面を中心に」 『人文研究 (大阪市立大学大学院文学研究科紀要)』 54 (8): 27–41.

———. 2005. 『マレー・イスラームの人類学』 ナカニシヤ出版.

Wu M. A. 1999. *The Malaysian Legal System*. 2nd ed. Petaling Jaya: Longman.