

〔論 文〕

半世俗国家¹における「宗教の自由」とジェンダー ーインドネシア「婚姻法」の違憲審査をめぐってー

"Freedom of Religion" and Gender in the Semi-Secular State
Constitutional review about a Marriage Law in Indonesia

疋 田 京 子

はじめに

- I. 「婚姻法」改正をめぐるジェンダー・ポリティクス
- II. 半世俗国家の法政策におけるイスラームの社会統制
- III. 「家族は同じ宗教が理想」という家族観の強化
- IV. 「信仰に基づく婚姻」における身体的「差異」の意味づけ
- V. 婚姻法に対する憲法裁判所の違憲審査の意義

おわりに

はじめに

本稿は、インドネシアの「宗教の自由」をジェンダーの視点から分析することを目的にする。分析の前提には、宗教と政治制度は切り離せず、家父長的な社会を永続化するために宗教は利用されてきたという基本認識がある。イスラームの国教化を回避するための政府の法政策が「イスラームの政治化」を促し、信教の自由を根拠にした「婚姻法」の家父長的宗教解釈や、「家族は同じ

1 Simon Butt (2010), p.299. ブットは、宗教的言説の中に閉じ込められている憲法裁判所を論じる際に、「半世俗国家 (the semi-secular state) とイスラームとのせめぎあいの場」と評している。ここでは、このブットの用語に倣った。

キーワード：ポリガミー、宗教の自由、信仰に基づく婚姻、ジェンダー

宗教が理想」という家族観が強化される。こうした政治の現実に対する憲法裁判所の違憲審査の意義は、私的な領域でのジェンダー・ポリティクスの可視化であることを明らかにする。

ここで「イスラームの政治化」とは、何らかの権益を手に入れるために一定のイスラーム法の解釈やイスラーム的価値を手段として利用することを意味し (Sri Wiyanti, 2010)²、宗教的な諸価値を人間の生の基軸とするような運動をさせているわけではない。具体的には地方首長選挙や国会、大統領選挙などで票を獲得するための利害として、宗教的シンボルやコーランの章句、宗教研究を利用することを指している。

分析対象として「1974年婚姻法」をとりあげたのは、この法律が婚姻分野において国民に統一的に適用された初めての婚姻法であり、慣習法社会の中に一夫一婦制の婚姻イデオロギーを浸透させることを目指した法だからだ。法制定から40年を経てジェンダー主流化の視点からの見直しが迫られ、憲法裁判所の違憲審査という新たなシステム³を通じた挑戦が始まっている。

I 「婚姻法」改正をめぐるジェンダー・ポリティクス

フェミニズムの歴史の中で女性差別撤廃条約の画期的な点は、それが公的・私的領域における女性差別だけでなく、家族や社会など私的領域における実質的な差別も規制の対象にしたことだ。この条約の理念を実現するには社会の慣習、慣行における差別の撤廃が不可欠で、締約国が差別撤廃義務を負う範囲は、伝統、文化、慣習に係る事項にも及んでいる。

したがって、ジェンダー平等の視点から社会を再構築しようという女性政策のメインストリーム化 (ジェンダー主流化) は、日常生活の中の行動や実践を重視するイスラームとの激しいイデオロギー対立に直面せざるを得ない。

2 この運動は、①公然と暴力的な方法を使い、②社会機関や大衆受けする文化を利用し、③現にある民主主義的メカニズムを介して、公開の民主的窓口 (地方首長選挙を中心とした選挙などを指す) を利用して入ってくる、という特徴があるという。

3 憲法裁判所は2002年の第三次憲法改正で設置された新しい司法機関で、違憲法令審査をはじめ国家機関の権限に関する紛争や政党の解散、選挙結果に関する紛争について最終決定を行う権限が付与され (1945年憲法第24C条1項)、その判断が政治的混乱に終止符を打つ役割を期待されている。

1. ジェンダー主流化による「婚姻法」改正の要請

この女性差別撤廃条約をインドネシアは既にスハルト時代の1987年に批准し、90年代後半以降はジェンダー主流化政策が大きく前進した。2004年の総選挙では「政治分野における女性に対する30%クォータ制度」が導入され、制度導入に際しては、当時のワヒド大統領は「それが世界標準だ」と保守的グループの抵抗を退けた。この時期に女性に対する暴力を専門に調査する「女性に対する暴力撤廃委員会」も設置され、宗教やエスニシティや出身等にも配慮した女性の人権侵害に積極的に取り組む体制が整えられた。

その一方で、条約批准から20年たった2007年、インドネシア政府は条約実施状況について女性差別撤廃委員会 (CEDAW) から批判を受けた。CEDAWから政府に伝えられた意見は46項目にわたり、中でも注目されたのは1974年に制定された「婚姻法」だ。問題にされたのは、「夫は家長であり、妻は主婦である」というステレオタイプな家父長的性別役割の規定や、一夫多妻制 (以下、ポリガミー) を許容していること、女性の婚姻最低年齢が16歳であることなどで、こうした論点は既に1997年にも指摘されていた。

政府や国民議会も法改正が必要であることを認め、すでに2015年-2019年会期の国策大綱の中にも婚姻法の改正は計画として入れられている。しかし、制定時と同じように議論が紛糾することが予想され、具体的に審議するまでにはいたっていない。

「婚姻法」改正の論点

女性活動家やイスラーム法学者などの間では既に意見が交わされており、婚姻法改正にあたって十分に議論が必要だとされているのは、①「男19歳、女16歳」(7条1項)の婚姻年齢、②婚姻は「それぞれの宗教・信仰の法にしたがって締結されたとき有効」(2条1項)「現行の法規則にしたがって登録される」(同条2項)という規定の不明確さ、③婚外子の法的救済と権利保護、④「夫は家長であり妻は主婦である」(31条3項)という性別役割規定、⑤ポリガミーの許容(3条2項)の5点である。

既に、ポリガミーの禁止などを含むイスラーム教徒の婚姻法改正案は、イスラーム法学者のムスタ・ムリアを中心に提案されたことがある。2004年の『イスラーム法集成 (KHI)』改正案という形で行われたこの挑戦は、原理的にはジェンダー主流化の流れに沿ったものだったが、イスラーム社会からは問題外として非難を浴び、政府からも完全に無視された。

イスラームはポリガミー実践に対して無抵抗な宗教ではない

その後の女性運動の挑戦を見ると、イデオロギー的に対抗するというよりも、ポリガミーの許可手続きを厳格にするよう求めるなど、ポリガミーのネガティブな影響を最小限にする戦略に代わってきている。「イスラームは、ポリガミー実践に対して無抵抗な宗教ではない」という確信から出発し、ポリガミーに関するフェミニストの先行研究を踏まえ、そのパースペクティブをより豊かなものにすることが目指されている。「神の名による夫のシェア」⁴として、ポリガミーを受け入れているインドネシアのムスリム女性たちの経験により、ポリガミー家族における夫の公平さ、妻たちの関係や葛藤、子どもの成長に与える影響などを丹念に調査するというのも、その活動の一つである。

2. ポリガミー：女性の身体の不完全性の回復

インドネシアの憲法では「合法的な婚姻によって家族を形成し、子孫を残す権利」(28B条1項)は基本的人権であり、婚姻は性と生殖に明確に結び付けられている。したがって、その権利を実現する婚姻制度は「一人の男性が一人の女性と夫婦として、唯一神信仰に基づいた幸福で永続的な家族(家庭)を形成する目的で、心身ともに結びつくこと」と婚姻法に明確に定義される。

その具体的なシステムを見ると、インドネシアの婚姻制度は、R.コンネル⁵

4 Muhammad Ansor, 2014 Ansorの研究は、Nina NurmilaやTaha A.Z.Yamani, Susan Blackburnなどのイスラームにおけるポリガミーの先行研究を踏まえ、そのパースペクティブを豊かにすることを目指している。

5 コンネルの定義によれば、「ジェンダーは、性と生殖の舞台をめぐって構築される社会関係の構造であり、諸身体の生殖上の区別を社会過程に関連付ける(この構造に制御された)一連の実践」である。コンネルは、このジェンダー定義によって、文化的なパターンが生物学的差異を表しているというジェンダーの常識的定義のパラドックス(しばしば文化的パターンはそれ以上のことをしたり、それ以下のことしか表さなかったり、まったく別の何かを表したりもする)から抜け出すことが可能になるという。(2008, R.コンネル多賀監訳)

の言葉を借りれば、「私たちの身体が社会過程へと引き込まれ、私たちの社会的行為が生殖上の差異と何らかのかかわりを持つようになる『性と生殖の舞台』そのものだ。そこでは身体の差異が「夫は家長であり、妻は主婦」に社会化され、妻は夫に主婦としてのサービスを提供し、そのサービスを提供できない女性の身体、子どもを産めない身体は不完全で、その不完全性を回復する方法としてポリガミーという婚姻形態が準備されている。

(1) 「婚姻法」におけるポリガミーの国家管理システム

婚姻法の原則は一夫一婦制で、婚姻は「それぞれの宗教及び信仰の法にしたがって締結された場合に有効」(第2条1項)で、「婚姻は現行の法規則にしたがって登録され」(同条2項)、宗教及び信仰の法にしたがった婚姻か否かは登録する際に登録官⁶によって確認される。

一夫一婦制を原則としながらも、「裁判所は、関係当事者によって請求されるならば、1人の夫が1人以上の妻を有するための許可を与えることができ」(同条2項)、「宗教裁判所の許可を得ない第二、第三、第四の妻との婚姻は、法的効力を有しない」(『イスラーム法集成』第56条3項)。

・ポリガミーの申請要件：ポリガミーをする夫の資格

ポリガミーを裁判所に申請するさいに満たすべき条件は(第5条1項)、

- a. 妻／妻たちからの同意
- b. 妻たちとその子どもたちの生活上の必要物を保障する能力を確実に有すること
- c. 妻たちとその子どもたちに対し夫が公平に行動するという保証があること

・ポリガミーの許可要件：完全な妻としての資格

さらに裁判所が許可を与えることができるのは、以下のいずれかに該当する場合に限られる(第4条2項)、

- a. 妻が妻としての義務を遂行できない場合

6 イスラーム教徒の場合は宗教事務所(KUA)の登録官、非イスラーム教徒の場合は民事登録所(KCS)の登録官による。

- b. 妻が治癒不可能な身体的障害や疾患を負った場合
- c. 妻が子孫を出産できない場合

宗教裁判所によるポリガミー管理の実態

こうした規定があるにも関わらず、妻の合意がなくても裁判所の許可が与えられる実態があり、非合法のポリガミーが蔓延している。「性的奉仕を妻ができない時は夫の性的要求の理由に条件は必要ない」という見解を示すイスラーム知識人⁷もいて、ポリガミーであれば妻を傷つけることもなく、妻を保護するというのである。彼らの解釈によれば、妻の合意は必ずしも必要なく、妻が同意しないときは裁判官は「妻が妻の義務を果しえない」と見なし、夫に許可を与える権利があるということになる。

(2) 国家公務員に対する規制強化

こうした宗教裁判所の管理の実態に対し、政府は国民の模範となるべき国家公務員に対しては婚姻法を厳守させる必要があるとして、詳細な規則（1983年政令第9号）を定めて規制を強化しようとした。国家公務員である男性が2人以上の妻を持つ場合には、裁判所の許可申請に先立って上司からの許可をとることが義務付けられ、「妻が子どもを産むことができない」という理由による場合は、医師の診断書があるか、結婚してから少なくとも10年子どもができない場合という条件が付けられた。

また国家公務員の女性に対しては、国家公務員の第二／第三／第四夫人になることを禁止し、国家公務員以外の男性の第二／第三／第四夫人になる場合は上司の許可が義務付けられた。この規定は1990年に改正され、国家公務員以外の男性の場合も第二／第三／第四夫人となることは禁止され、この規定に違反した場合は懲戒免職処分を受けることが明記された（1990年政令第45号）。

しかし、規制を強化して一夫一婦制の公序を浸透させるという政府の試みは、ほとんど実効性がなく、むしろ非合法のポリガミーを社会に蔓延させることになった。90年代半ばに行われた政令の適用状況に関する調査研究では、

⁷ Ratna/Hindun, 2005p. イスラーム知識人の名前として具体的にMahmudとMukti Artoの名前が挙げられている。

普通の公務員が妻以外の女性と裁判所を通さずに関係を持つ「疑似」結婚とも言えるケースがあることが報告され、妻が知らない「疑似」結婚という現象は、特に都市部の中間層で事件になっている。

国家公務員に対する規制強化に対しては、女性の中でも意見は分かれ、女性の地位向上大臣は「ポリガミーは人の意識に関するもので国家によって規制されるべきではない」とリベラルな立場から政令の廃止を打ち出したが、国家の母と言われるシンタ・ヌリアが率いる女性グループは、政令は女性を守るもので維持される必要があるという全く逆の主張を行った。

II. 半世俗国家の法政策におけるイスラームの社会統制

ポリガミーをイスラームによって正当化する主張は、それが「女性を守る」という解釈に支えられている。1998年の選挙では、アチェの軍事作戦地区の犠牲者である多くの寡婦や子どもたちを保護するとして、ポリガミーの問題を政党のキャンペーンに使ったグループもあった。

1. インドネシアの法政策におけるイスラームの政治化

インドネシアの婚姻に関する法は、1974年に婚姻法が制定されるまではむしろ慣習法が主流で、それぞれの人の属性によって複数の法が適用されていた。その複数の婚姻法と適用対象は、「1974年婚姻法」の解説によれば次のようになる。

- ① イスラームを信仰するインドネシア原住民には慣習法に受容された宗教法
- ② その他のインドネシア原住民にはそれぞれの慣習法
- ③ キリスト教を信仰するインドネシア人、「東インド法令1933年第74号」
- ④ 中国系東洋外国人および中国系インドネシア人には修正された民法典
- ⑤ その他の東洋外国人と東洋外国人系のインドネシア人はその慣習法
- ⑥ ヨーロッパ人とヨーロッパ系インドネシア人とそれに準じる者には民法典

これら法令⁸は婚姻法制定後も婚姻法に矛盾しない範囲で効力を持った⁹。

慣習法に受容されたイスラーム法：レセプション理論

法多元的な社会をどのように秩序付けるかという法政策の枠組みの原型は、植民地時代のオランダ政府の法政策の中に見ることができる。オランダ法に準じた西洋法を植民地原住民にも適用して「法の支配」を図るのか、原住民社会の伝統的な権力関係を維持して慣習法を適用するのかという枠組みである。

植民地政府に原住民社会の慣習法に対する関心が芽生えたのは19世紀半ば頃からで、初めは強制裁培制度を維持して植民地からの利益を保障する必要に迫られてのことだった。オランダ政府にとって強制裁培制度の重要性が失われた19世紀後半になると、自由な経済活動を促進するために植民地法を統一することへの要求が強まった。この自由主義的主張に対しては、資本主義的収奪を批判して原住民の土地や労働力を守るために慣習法を維持すべきという人道主義が対抗し、オランダ人法学者のファレンホーフェンは、東インド全域に一定の類似性をもった慣習法（アダット法）があることを見出し、アダット法の維持を強く主張した¹⁰（島田，2009）。このアダット法を維持するという法政策の主張は、イスラーム法の位置づけにも変化をもたらした。19世紀の終わりごろまでは、原住民には「彼らの宗教的確信になっている法が適用されるべき」というファンデンベルグの理論（Teori Receptio in Complexu）が主流だったが、20世紀初頭になると、「イスラーム法は慣習法に吸収された範囲でのみ適用され、彼らが優先的に使用するアダットに受け入れられて初めて効力をもつ」というC. スヌーク・フルフローニュのレセプション理論（Teori

8 その他「異教徒間の婚姻に関する東インド法令1898年第158号」等。

9 1945年憲法は、憲法制定の経過措置規定第2条に「現行の制度及び規定は、新しい制度及び規定がこの憲法に適合するように制定されるまでは有効である」という原則を定め、この原則は婚姻法の中でも「これら諸法令は婚姻法に規定されている限りで法律の効力を失う」（66条）として具体化された。

10 Cornelis van Vollenhoven (1874-1933)。ファレンホーフェンは、東インドには個人を自由で利己的な存在としてではなく、「共同体の構成要素として位置付ける共通のアダット法原理」が存在すると主張した。

Receptio¹¹⁾) にとつてかわる。フルフローニユ¹²⁾ の理論は「土着のインドネシア人は純粋なイスラーム法で生活を律しているわけではなく、結婚や離婚、相続などについても慣習法を優先的に使っている」という観察に基づき、公的領域のイスラーム法の力を制限すべきだという彼の考えが反映されている。宗教的な儀礼等に対しては、オランダ政府は中立で世俗的にふるまうべきだが、イスラームを旗印にしたレジスタンスには注意深くあるべきだという考えをとった。オランダ政府はこの説を受け入れ、主としてイスラーム法裁判所を通してイスラーム法原理の承認と適用を行うようになる。

独立後のインドネシア政府がとったイスラームに対する法政策は、オランダ政府の消極的アプローチによるものとは本質的には異なるが、イスラーム法を従属的な地位に置くという点では基本的にこの理論を継承している¹³⁾。

「パンチャシラ」対「ジャカルタ憲章」

保守的イスラームと政府とのせめぎあいは独立運動の頃から顕在化し、建国当初は、ムスリム共同体はシャリアを實踐する義務があることを明記するという憲法草案があった。ジャカルタ憲章と呼ばれるこの草案は、正式な建国を前に非ムスリム団体が離脱してしまうことを回避するため、最終的な憲法草案には入れられなかった。ジャカルタ憲章の拒否は、一部のイスラーム団体からはシャリアに対する裏切りと捉えられたが、インドネシアは完全に脱宗教化の道を選んだわけではなく、「1945年憲法」の前文には「全知全能の唯一の神への信仰」を第一原則とする国家原則（パンチャシラ¹⁴⁾）が採用された。

ジャカルタ憲章実現の試みは1950年代の中ごろにも再燃し、イスラームを国家原則にしようとするイスラーム会派とパンチャシラの国家原則を維持し

11 フルフローニユの理論は、大多数がイスラームを信仰するインドネシア社会の文化に適合しないという理論 (teori Reception a Contrario) によって否定されるようになる。

12 Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936)。インドネシア語の「アダット法 (hukum adat)」という用語は、1893年に彼が発表した『アチェ人 De Atjehs』の中で初めて使用され、その後、法学者のフレンフォーフエンが法律用語として用いるようになった。

13 イスラーム法を従属させるという共通性から「ニュー・レセプション理論」と名付けられている (Simon Butto, 2010)。

14 パンチャシラとは、スカルノ初代大統領が定めた建国五原則で、「唯一神への信仰」「公平で文化的な人道主義」「インドネシアの統一」「協議と代議制において叡智によって導かれる民主主義」「インドネシア全人民に対する社会正義」からなる。

ようとする他の会派が激しく対立した。国家原則に関する議論には歩み寄りが見られず、紛糾した制憲議会に対してスカルノは「合議のなかで理智によって指導される民主主義」が西洋的民主主義にとって代わるべきという主張を行い、1945年憲法の復活を提案した。最終的にスカルノの提案とジャカルタ憲章派の提案とで投票がおこなわれたが、いずれも憲法改正に必要な全議席の3分の2の賛成を得られず、制憲議会は解散され新憲法の制定にはいたらなかった（2003年、増原）。

また、スハルト政権崩壊後の憲法改正の際にも、国民代表会議（MPR）でジャカルタ憲章を憲法に入れることを提案したイスラーム団体がいくつかあったが、その提案はMPRの大部分のメンバーによって拒否され、パンチャシラ五原則は現在でも憲法の前文に盛り込まれている。

2. イスラームと非イスラームの二元的社会統治

インドネシア政府と保守的イスラームとの間で論争になるのは、国家制度によってイスラーム法が承認され、適用され、実現されるべき範囲に関する問題である。インドネシア政府の方針は、イスラーム法の公的承認を婚姻・親子・離婚・相続など家族法と喜捨や金融など特定の領域に制限し、国家法と矛盾するイスラーム法の原則は宗教裁判所を通じて実現させるというものだ。¹⁵

司法の二元体制の中で、全国民に統一的に適用される「婚姻法」制定の議論は、再びイスラームと国家との激しい対立をもたらした。当初議会に提案された法案は届出婚主義を採用し、一夫一婦制を原則として夫婦双方が望むときのみポリガミーを許容し、「男21歳、女18歳」の婚姻最低年齢を定め、異教徒間の婚姻も可能とするというものだった。しかし、この法案は「キリスト教化を狙っている」という疑念によって激しい反対にあった。イスラーム法では同時に4人の妻を持つことができ、婚姻にはっきりとした年齢制限を設けておらず、宗教的相違は阻止されるというのがイスラーム勢力側の主張だった（2010

15 国家機関はイスラームと非イスラームで区別され、イスラームに関する様々な行政決定は宗教省を通してなされ、家族や相続、イスラーム金融などの分野の紛争は宗教裁判所が司法管轄権をもった。

増原)。イスラーム勢力の激しい反発で議会は紛糾し、スハルトはムシャワラ・ムファカット¹⁶という意思決定方法によってイスラーム勢力の妥協を引き出そうとした。この意思決定方法は、日本流に言えば、「落としどころを探って議会外で根回し」して妥協点を見つけることと同義で、「不支持なきコンセンサス」が目指された。

しかし、交渉と妥協は一部のグループにとどまり、法案修正に強く反対した与党派ゴルカルはこのムシャワラの蚊帳の外に置かれたため、強い不満が残ることになった。そしてイスラーム勢力への妥協の産物として挿入されたのが、「婚姻は、それぞれの宗教の法と信仰によって行われたとき有効である」という2条1項の規定である。この条文の挿入によって宗教法に基づかない婚姻への道は閉ざされた。ムスリムの婚姻や離婚などの紛争は宗教裁判所に任せられことになり、「大統領令1991年第1号」で『イスラーム法集成 (KHI)』¹⁷が裁判官が採用すべき指針として編纂された。

宗教裁判所の独立性と権限の強化

宗教裁判所を通してイスラーム教徒にはイスラーム法を適用するという方法は、1882年にジャワ島とマドゥラ島に宗教裁判所の設置を植民地政庁が正式承認した時にまでさかのぼる。20世紀初頭にレセプション理論が優勢になると、例えば1919年には「イスラーム相続法はまだ慣習法とはなっていない」として、相続分野に関する権限は通常裁判所に移管されるようになった。その後、1937年に南カリマンタンと東カリマンタンで、独立後は1951年に、それまであったアダット法裁判所が廃止され、1957年にはジャワ、マドゥラ、カリマンタン以外の地域にもイスラーム宗教裁判所が設立され、国内各地に宗教裁判所が設立されるようになった (2010 Simon Butt)。

16 ムシャワラ (musyawarah, 協議)・ムファカット (mufakat, 合意) は、ジャワ農村の伝統的慣習であるとされており、独立後、国政や地方行政の場の意思決定方法として導入された。その背景には、開放的で自由な論争は政治対立をもたらし、議会制民主主義の投票・多数決という意思決定方法は対立を解消するものではなく、むしろ対立を持続させ助長することになるという考えがあった。西欧民主主義とは異なる、インドネシア・デモクラシーを特徴づける意思決定方法とされる。

17 議会制定法として成立させることはできなかったため、厳密に言えば実定法ではなくガイドラインである。

1989年に「宗教裁判法」が制定されるまでは、1970年制定の「司法権基本法」に基づいて宗教裁判所は地方裁判所の監督下におかれ、宗教裁判所の判決は地方裁判所の認証を受け、判決執行の際には令状を取得しなければならなかった。また、離婚によって生じる諸問題についても取り扱う権限を持たなかった。それが1989年「宗教裁判法」の制定によって、宗教裁判所は他の裁判所と同じく最高裁判所を頂点とする国の司法体系の中に位置づけられた。このとき、それまで宗教裁判所の判決に必要とされた地方裁判所からの認証も廃止され、宗教裁判所の地位が制度的に確立した¹⁸。さらに、ポスト・スハルト期の司法改革で、三権分立による司法権そのものの独立性が確保された。

Ⅲ. 「家族は同じ宗教が理想」という家族観の強化

婚姻法が制定されて40年近くたって、インドネシアでは婚姻等の身分事項を国家に届け出なければならないという規範意識は薄い。地域差はあるが、今でも婚姻は属する集団の慣習や宗教の儀式にのっとって行なわれれば有効だと思っている人は多い。また婚姻法の規定自体も婚姻登録が婚姻の有効要件かが明確ではなく、その法の不確定性が問題になった憲法訴訟がある。

1. 婚姻の有効性は当事者の宗教によって確定される

違憲審査請求の申立人は、婚姻登録がなされないまま子どもを産み、夫婦関係が解消されて元夫が死亡した後に、宗教裁判所に婚姻確定の請求と子どもの法的地位の確認を求める訴訟を起こした。ところがこの請求は認められず、DNA鑑定も遺族に拒否されて認められなかったため、申立人は「宗教と信仰の法に従うこと」と、「婚姻登録の義務」を定める婚姻法2条は、どちらが婚姻の有効要件か不明確で、それが子どもの法的地位の不確定性を引き起こしているとして憲法裁判所に違憲請求を提起した。

18 1989年宗教裁判法によって、それまで宗教省の下にあった宗教裁判所は、他の裁判所と同じく最高裁判所を頂点とする国の司法会計の中に位置づけられ、全国一律の組織編制、職員配置が推進され、訴訟手続きも定められた。宗教裁判法が宗教裁判所の手続法であれば、「イスラーム法集成(KHI)」は宗教裁判所の実定法的な位置づけになる。こうしてムスリム-非ムスリムの二元的司法体制の枠組みができた。

婚姻法では、有効な婚姻関係の外で生まれた婚外子は「母親とその親族との間に民事的関係を有する」(43条1項)と規定されている。認知に関する規定はないため、婚姻の届け出をしていない父母の婚姻が無効であれば、父と子の間には民事的関係は生じないことになる。父親には婚姻解消後も「その子に必要な養育と教育の費用全てに責任があり」(41条b), 父子関係があるか否かは子どもの生存や安定的な生活とその質に大きな影響を与える。

この申立てに対し、憲法裁判所は婚外子の法的地位については「生物学上の父子関係が証明されたときまで父子関係の存在を排除すると解釈される場合は違憲」という条件付き判決を出し、DNA鑑定などで証明された場合は婚外子と実父との民事上の関係が形成される可能性を開いた。ただし、憲法裁判所の示した法解釈では不貞の関係で妊娠した場合にも父子関係の形成が可能なかははっきりせず、ウラマーたちの同意も得られておらず、婚外子の法的地位や権利の根本的な解決が図られたわけではなかった。

憲法裁判所は婚姻の有効要件に対しても¹⁹、婚姻登録は婚姻の有効要件ではなく行政的義務であり、婚姻の有効性は婚姻当事者の宗教によって確定されるという解釈を示した。

では、婚姻登録はできたが婚姻当事者の宗教にしたがったわけではない異教徒間の婚姻はどうなのか。この問題に対し政府は、異教徒間による婚姻について婚姻法に規定がないとしながら、「異教徒間の婚姻を認めないといっているのではなく唯一神の信仰にもとづく」という曖昧な説明をしている。その一方で「異教徒間によるよりも、宗教が同じ方が永続的で調和的で幸福な家族の創造が保障される」という家族観も示している。

「家族は同じ宗教が理想」という家族観

政府の「家族は同じ宗教が理想」という家族観は、婚姻法以外の法律の中にも反映されている。例えば「子ども保護法(2002年法23号)」が制定された

19 申立人の婚姻登録申請が受理されなかったのは、相手方当事者が当時妻帯者で、ポリガミーに関する手続きと条件を満たさないまま宗教上の婚姻を行ったためであり、「婚姻法の施行による結果ではない」という事実を前提にしている。

ときの審議では、両親のいない子どもの後見や保育施設、養子縁組する養親の宗教をどうするかが争点になった。法制定以前の慣習では宗教が異なることも許容していたが、成立した子ども保護法では、「後見人の宗教は、子どもが信仰する宗教と同じでなければならない」（33条3項）、子どもを保育する施設の場合は「その施設が宗教にのっっている場合は、その宗教は当該子どもと同じでなければならない」（37条3項）、養子縁組する場合は「養親となる候補は子どもと同じ宗教でなければならない」（39条3項）ことになった。

また、39条5項は「子どもの出自がわからない場合は、子どもの宗教はその地域住民のマジョリティの宗教に適合させる」とし、実質的にはイスラームに有利な規定になった。

2. 「信仰の自由」を基礎とした異教徒間の家族形成権

政府も認めるように、婚姻法は異教徒間の婚姻を禁止してはいないが、それに関するルールも定めていない。そのため当事者の宗教が異なる場合、婚姻の手続きはどうすればいいのかということが、度々法律相談のテーマになっている。婚姻法「施行規則」は、それぞれの宗教と信仰の法に従った婚姻の手続きは「婚姻登録官及び2人の証人の面前で締結される」（10条3項）と定めているだけだ。

婚姻登録申請を受理できる機関は民事登録所

この問題に対して最高裁は、1989年1月20日に「民事登録所（Kantor Catatan Sipil:KCS）が、異教徒間の婚姻申請を受理して婚姻を成立させる権限をもつ唯一の機関である」という法的解釈（最高裁判例1440K / Pdt / 1989号）を示した。イスラーム教徒の婚姻手続きを行なう宗教事務所（Kantor Urusan Agama ; KUA）では非イスラームの婚姻を行うことができないので、民事登録所のみが行いうるという判断だ。

この最高裁判所の判断がなされた事件は、イスラーム教徒の女性とキリスト教徒の男性のケースで、彼らは最高裁判決にしたがって民事登録所に婚姻申請を提出し承認され、婚姻証明書（Akta Perkawinan）も交付された。ただし、こ

の婚姻手続きは男性の宗教（キリスト教）にのっとった婚姻の締結を女性が選んだもので、女性は自らの宗教（イスラーム教）にしたがった婚姻をしたわけではなかった。

宗教に基づいていない婚姻の登録は有効か？

異教徒間で婚姻を行う方法としては、国外で婚姻し、その政府から発行された婚姻証明をもってKCSで婚姻登録するという方法もある。婚姻法に「インドネシア国籍者同士、あるいはインドネシア国籍者と外国籍者とがインドネシア国外で行った婚姻は、その国の有効な法に従って締結され、インドネシア国籍者についてはインドネシアの規定に違反していなければ有効」（56条1項）という規定があり、「婚姻証明を夫婦がインドネシアに戻ってから1年以内に居住地の婚姻登録所で登録」（同条2項）する。この方法は有名人がよく利用する方法で、外国人同士の婚姻を認めているシンガポールや香港などが有名な候補地になっている。

ところが、この方法によって婚姻をしたある有名人カップルの婚姻の有効性をめぐり議論が巻き起こった。当事者はYuni Shara（妻：イスラーム）とHenry Siahaan（夫：クリスチャン）で、二人は1997年に結婚したがKCSでは正式なものと認められず婚姻登録ができなかった。そのため2002年にオーストラリアのパスで婚姻し、その婚姻証明でインドネシアのKCSで婚姻登録を行った。それまでも多くの有名人がこの方法で異教徒間の婚姻を行ってきたが、法律上この婚姻は有効なのかをめぐって議論が沸き起こった。

異教徒間の婚姻申請を拒否したKCS

彼らの婚姻登録を最初に拒否したKCSの対応に対して、メディアで様々な意見が表明された。その主なものは、①国家には国民の人権を保護する義務があり、KCSは差別せず異教徒間の婚姻登録もするべきだったという意見、②異教徒間の婚姻登録は法の抜け穴を利用したもので、KCSの登録拒否は婚姻法2条1項にしたがった法的帰結だという意見、③婚姻法は国民議会で慎重な議論の末に決定されたものでKCSによる登録拒否は差別ではないという意見、④異教

徒間の婚姻についても婚姻法は規定しており、それをKCSが理解していないだけだという意見，などである。

法の欠缺か宗教法の多様性の承認か？

④の意見を述べたのは、インドネシア大学法学部の家族法の専門家である Ichtianto で、彼によると国籍が異なる者同士の婚姻（Perkawinan Campuran：以下、国際結婚）について定めた57条は、異教徒間の婚姻も含んでいる。婚姻法57条は「この法でPerkawinan Campuran²⁰とは、国籍が違い、かつ一方がインドネシア国籍を持つがゆえに、インドネシアで異なる法に従う二人の者同士の婚姻をいう」と規定する。Ichtiantoは、この「インドネシアで異なる法に従う2人」という文言には異教徒間のカップルも含まれると解釈している。「それぞれの宗教にしたがった」という規定は、インドネシアの諸宗教、すなわちイスラーム、クリスチャン、カトリック、仏教そして儒教さえ含む宗教の多様性を承認した規定だとする。ただし一定の宗教が異教徒間の婚姻を絶対に禁止していることも彼は認めている²¹。

婚姻法の2条1項に法多元主義を読み込む解釈が可能だとしても、異教徒間のカップルが法的に不安定な地位に置かれていることは事実だ。異教徒間の婚姻について別に新たな規定を設けるという改正案がある一方で、「異教徒間の婚姻は許可しないほうがいい」という意見も根強く、政府は、憲法裁判所に持ち込まれている違憲審査請求に対する判決の結果を待つというスタンスをとった。しかし、憲法裁判所は2015年6月18日、異教徒間の婚姻の合法性を確定するよう求めた申し立てを棄却した。

国家と社会の基盤としての唯一神への信仰

20 婚姻法制定以前はPerkawinan Campuranという言葉は異教徒間の婚姻の意味も含んでいたが、婚姻法の制定以後は国際結婚のみを指すものとされ、それと区別するために異教徒間の婚姻についてはPerekawinan berbeda agama（またはPerkawinan antara agamaあるいはPerkawinan lintasagamaなど）と表記されている。

21 宗教裁判所が判断の指針とする「イスラーム法集成（Kompilasi Hukum Islam）」では、男性にのみ「イスラーム教を信仰しない女性との婚姻を禁じる」（40条c）という規定があり、この規定からは女性の場合は禁じられていないようによめる。ただ、夫がイスラームで妻が聖典の宗教の場合は許容（boleh）されるが、その他の婚姻は禁じられて（haram）いるとして、ムスリム女性が非ムスリムの男性との婚姻をイスラームは禁じているというウラマーの見解が多い。Ichtiantoもこのイスラーム法理解にもとづいた発言をしている。

申立人はインドネシア大学法学部の学生と卒業生で、憲法理論の精緻化を望むものでもあった。婚姻法の2条1項によって宗教法によらない婚姻の道はと閉ざされており、これは婚姻の分野で宗教と信仰に国民が従うよう強要するもので、合法的な婚姻によって家族を形成する権利や信仰の自由、個人としての法の前の平等などの憲法上の権利に反するという主張だ。申立人たちは、外国での婚姻や、一時的に改宗して登録するといった婚姻を承認して、有効性が確定するような法解釈を憲法裁判所が出すこと求めた。

これに対し憲法裁判所は、婚姻法がパンチャシラ原則と憲法の中に含まれる諸原理を実現したものであり、自由権の行使においても国民は「宗教的価値に配慮することを目的として法で定められた制限に従う義務」(28J条)があるとして請求を退けた。

ただ、この判決には裁判所の判決とは異なるマリア・フェリダ裁判官の反対意見がつけられており、フェリダ裁判官は「異教徒間の婚姻の問題は2条1項の問題だけでは解決しない」として、「婚姻法は41年前に作られたもので、憲法が改正された今、憲法上の権利と基本的人権を保護し保障することができるように法改正が検討される必要がある」と、立法による解決を促している²²。

IV. 「信仰に基づく婚姻」における身体的「差異」の意味づけ

では、基本的人権の保障が憲法にも盛り込まれ、立憲的民主主義が目指されている現在、国民の宗教規範を呼び覚ます「婚姻法」は「宗教の自由」を定める憲法によってどのように正当化されているのだろうか。

1. 「唯一神の信仰」を基礎にした「宗教の自由」

インドネシアの憲法には独立以来国家の基本原則となっている宗教に関する規定がある。まず憲法の前文にはインドネシアの独立が「唯一至高なる神」に基礎を置く国民主権の共和国であることが宣言され、さらに「国家は、全智

22 その他にも申立人の要求に応え、「2条1項の違憲を言うのであれば、婚姻は、それぞれの宗教と信仰によって行われたとき有効だが、その宗教法と信仰に関する解釈は、婚姻当事者それぞれの解釈によるという限定を付けたものだ」という参考意見を述べた。

全能の神に対する信仰に基礎に置き」（29条1項）、「国家はすべての国民に対し信教の自由とそれぞれの宗教と信仰とにしたがって、信仰者としての義務を遂行する自由を保障する」（同条2項）と定めている。

法の「世界標準化」の努力

この憲法の規定を土台にして、スハルト政権崩壊後4回の憲法改正を経て、現行憲法の中には様々な「信教の自由」に関する規定が追加された。

第28E条1項「自由に宗教を信仰し、その宗教にしたがって宗教上の行為を行う権利」、**2項**「良心に基づき、信条を有し、思想及び態度を表明する自由」、**3項**「結社、集会及び意思表明の自由」

第28I条1項「思想及び良心の自由、信仰の自由、奴隷とされない自由、法の下で個人として認められる権利などは、いかなる状況においても制限されることのない人権で」、**2項**「何人も、いかなる理由による差別的取り扱いからも自由であり、差別的取り扱いから保護される権利を有する」。

第28J条1項「何人も、社会、民族及び国家を形成する既存の秩序の中で、他人の基本的人権を尊重する義務」があり、**2項**「権利および自由の行使において他人の権利及び自由を認め、尊重することを保障し、民主的社会における道徳、宗教的価値、安全と公共の秩序を考慮し、公平の要請にこたえることを目的とした法律の制限に従う義務」がある。

これらの規定は、インドネシアも批准している国際人権規約（市民的及び政治的権利に関する国際規約：自由権規約）第18条にも倣っている。憲法解釈の精緻化が目指される場合は、①（内心領域にとどまる）信仰の自由は絶対的保障を受けるが、②信仰の外形的表現である宗教行為（祈祷、礼拝等）の自由及び宗教的結社の自由については他者の権利・利益と外部的行為が問題となることから、一定の制約に服するというのが原則で、「公共の安全や公の秩序（公共の福祉）」を理由とした制約については、その内容を明らかにし、制約を許容する場合の判断基準を示されることが要請されることになるだろう。

パンチャシラ哲学を基本とした「宗教の自由」

しかし、「信教の自由」を根拠にした違憲請求に対する憲法裁判所の判決を見ると、憲法理論が精緻化するというよりも、保守的イスラームとの妥協によって成立した法律は、「信教の自由」を制約する可能性があるとしても、公の秩序の配慮を目的としていればよく、それが「パンチャシラ哲学だ」と断言するという、目的合理性のみを判断基準にしている。

例えば、宗教裁判所の管轄権の範囲の拡大を求める憲法訴訟²³の中で、憲法裁判所は国家とイスラームとの間に固有の紛争があることを認めただけで、国家を支持する立場で問題を解決した。インドネシアは特定の宗教に基づいた宗教国家ではないが、宗教に全く配慮しない世俗国家でも断じてなく、パンチャシラ哲学を基本として、国家法はイデオロギーと領土統合とを保全しなければならない。宗教の自由は、徹底的に絶対的なものではなくて、45年憲法の28J条2項にある制約に従わなければならない。「宗教的調和と寛容を守るための国家の保護はそうして維持される」ことが強調された。

「宗教をもたない自由」はない

イスラームに特別な地位を与えないとはいえ、「唯一神への信仰」という宗教の定義は狭く、少なくとも国家が保護する「宗教の自由」は「有神論」の宗教であることは憲法裁判所の憲法解釈の中でも示されている。

スカルノ政権時代末期に制定された「宗教の不正利用及び冒瀆の防止に関する法律（1965年大統領決定1号）」に対する違憲審査²⁴の中で、憲法裁判所は、「インドネシアは信仰をもつ民族であり、アテイスト（無神論）の民族でない」と述べ、神への信仰を持つインドネシア国家の性格をアメリカの宗教教育と対比させている。「アメリカでは学校で宗教を教えることは違憲で、それは宗教の自由と宗教をもたない自由があるからだ」が、「宗教の自由に関する哲学的見解に基づくパンチャシラの国家であるインドネシアでは、パンチャシラから国民を遠ざけるような活動や実践は認めない」として、申立人たちの請求を反

23 Putusan Nomor 19 / PUU-VI / 2008 Mahkamah Konstitusi RI

24 Putusan Nomor 19 / PUU-VII / 2009 Mahkamah Konstitusi RI

宗教のキャンペーンとして退けた。

国家が保護する6つの公認宗教

具体的にインドネシアで公認されている宗教とは、イスラーム、クリスチャン、カトリック、ヒンドゥー、仏教、(2006年から) 儒教の6つである。宗教の定義が政治的に決定される、この経験主義的な「宗教の自由」のアプローチでは、社会学的に言えば宗教のカテゴリーに含まれるようなマイナーな宗教は宗教とは認められず、国家機関から差別的な扱いを受けることになる。

2. 国家の「宗教の自由」の保護範囲におけるジェンダー平等

では、国家の「宗教の自由」の保護範囲における「宗教と法に従った婚姻」では、ジェンダーはどのような意味づけを与えられているのだろうか。

夫婦は対等だが「夫は家長で妻は主婦」

「妻の権利及び地位は、家庭生活と社会の共同生活において、夫の権利及び地位と同等で」(第31条1項)、「当事者はそれぞれ法律行為を行う権利を有する」(同条2項)として夫と妻の権利の平等を認めている。

その一方で、家庭において「夫は家長であり、妻は主婦である」(同条3項)と規定し、社会一般のステレオタイプな女性像や性別役割分担を標準化している。また、その役割・義務の中身については、「夫は妻を保護し、家庭生活の必要物すべてを能力に応じて与える義務があり」(第34条1項)、「妻は最善をつくして家事を遂行する義務がある」(同条2項)とし、「夫または妻がそれぞれの義務を怠った場合は、その配偶者は裁判所に訴えを提起することができる」(同条3項)。つまり、配偶者がそれぞれの義務を果たさない場合は有責性ありとして裁判離婚の原因にもなる。確かに夫の側の経済的義務は重く、離婚後も子どもの養育費等の経済的負担は夫が負うことになっているが、それは「能力に応じて」と注記されているのに対し、妻は妻としての役割と義務を完全に果たせなければならない。

夫婦として円満に暮らす責任

裁判離婚の原因として、婚姻法は「夫婦として円満に暮らすことができない

という十分な事由がなくてはならない」とし、その事由について婚姻法の解説にいくつかの具体例を挙げている（同法第39条2項解説）、

具体例の中には「安全を脅かす残虐な行為または重大な虐待」なども含まれているが、その暴力の範囲は極端に狭く、「夫／妻としての義務を遂行できなくなるほどの身体的障害、または疾患」という事例は、労務提供や出産といった生殖機能を義務の内容とする妻により重い責任を科すことになる。

さらに、「f.夫と妻の間に絶えず対立や口論が生じ、再び融和して家庭生活をする見込みがない」という具体例は、性的には中立で破たん主義を採用しているように見えるが、「妻の合意」を実質的に無力なものにしている。

離婚における破たん主義採用のジレンマ

この問題をめぐる違憲審査請求²⁵の申立人は、この婚姻法の解説の具体例によって「夫が申し立てた離婚請求を宗教裁判所が安易に認めてしまい、夫婦間の話し合いの道が閉ざされた」として、実質的に女性にとって不利な規定だとしてfの削除を求めた。

夫は離婚請求前から別の女性（有名な歌手）と同居しており、申立人がその関係を承認しなかったため離婚請求を申し立てたというものである。申立人はポリガミーを甘受するよう思い直して話し合いを求めたが夫は話し合いに応じず、裁判所が離婚を認めたことで彼女の選択の道は閉ざされた。当事者がいづれも有名人であったため、メディアは「(申立人と歌手の女性と) 運命はどちらに味方するか」とスキャンダラスに報じていた。

日本の司法であれば、有責配偶者からの離婚請求として離婚を認める際の条件を厳密に検討するケースだが、インドネシアの憲法裁判所は「唯一神信仰に基づいた幸福で永続的な家庭を形成するため」という婚姻の目的を根拠に、「夫と妻の間に絶えず対立や口論が生じている」という状態は既に夫婦関係が破たんしているとして、訴えを全面的に退けた。

婚姻の「合意」の内容

この判決にはM.Akil Mochtar裁判官の反対意見も付されている。そこでは、西洋の家族法における破たん主義の採用が離婚率に影響を与えていることに触れ、「婚姻法」の当該規定は「離婚が起こり難いようにする原理」だということが述べられている。Mochtarによると、憲法裁判所の判決には「何が継続的な対立や口論かを確定するための指針やルールもなく、主観に頼っており」「申立人の申立てには根拠があるにもかかわらず、彼女が経験したように安易な離婚を認めている」、むしろ法は「有効な婚姻の絆を永続化しようとする努力を保障すべきで、本来なら裁判所は申立人の請求を認めるべきである」という。

3. 国家法による幼児婚「慣習」の容認

妻に対等な交渉能力を求めないというジェンダー観は、幼児婚の慣習を許容する婚姻最低年齢の議論の中にも現れている。「男19歳、女16歳」という婚姻最低年齢は、日本の「男18歳、女16歳」とほぼ同じだが、「平等」の原則から男女で年齢が異なることに合理性があるかが問われる日本の議論とは違い、身体的「差異」を本質的なものとするインドネシアでは、この規定が女性にもたらしている危害や権利の侵害を問題にする方法がとられた。

この年齢設定については、それが人口問題と関連した政策であることが婚姻法の解説には明記されている。婚姻により良好で健康な子孫を得ることができるよう、婚姻には精神的・身体的成熟がなければならず、年少者同士の婚姻は回避されなければならないが、婚姻は人口問題とも関連しており、婚姻年齢で比較すると女性にとってより低い婚姻年齢がより高い出生率を引き起こしているから、男性にも女性にも婚姻適齢を設け、男19歳、女16歳とした。

「婚姻法」改正論議では、男性の年齢は問題とされず女性の婚姻を16歳から18歳に引き上げることが目指されている。女兒の生命や自由を奪うような幼児婚の慣習がまだまだ蔓延し、それと婚姻法の年齢設定は無縁ではないという認識からで、18歳未満で結婚した場合の離婚率の高さや妊婦死亡率などがデー

タとして示された。妥当な年齢が18歳とされたのは、「子ども保護法」では子どもとされる年齢が18歳未満（1条1項）で、婚姻法でも「18歳未満または未婚の子は親権下」（47条1項）であることとの法的整合性の視点からである。

法の適用免除による「幼児婚」慣習の永続化

憲法裁判所の違憲審査請求では、婚姻最低年齢からの逸脱がある場合を想定して、「裁判所、または当事者の双方の親に指名された係官に対して、適用免除を申請できる」（7条2項）という規定も問題化された。申立人の要求は「適用免除できる機関を裁判所だけにする」という控えめなものだが、13歳から15歳の婚姻が全婚姻数の20%、15歳から17歳の婚姻が30%というデータや、この5年間で上昇した母親の死亡率などの深刻なデータが提出されている。

しかし、これら訴えに対して憲法裁判所は、婚姻年齢のひき上げによって離婚率が下がり、健康問題が解決し、他の社会問題が減少すると言う確かな保障はなく、将来的に女性の婚姻最低年齢が18歳というのが理想的とも言えない。他の国家を見ても17歳から20歳までと様々だという理由から年齢の引き上げを拒否し、適用免除の問題も裁判所へのアクセスが難しい場合の「緊急の窓口」として必要だという理由で請求を認めなかった。

この憲法裁判所の判決には、低年齢での婚姻（性的関係）が女性の身体・生命にもたらす危害、身体的・精神的・経済的リスクについて認定し、申立ての18歳という年齢には合理的根拠があるとするマリア・フェリダ裁判官（カトリック）の反対意見が付されている。18歳への改正案は保健大臣のNila Moelockも支持している。

V. 婚姻法に対する憲法裁判所の違憲審査の意義

憲法裁判所の判決は、基本的に政府の法政策を正統化するために機能し、婚姻法の規定が女性抑圧的な慣習を永続化させているという女性たちの主張を退けてきた。その中で唯一、女性や子どもの権利侵害の実態を示したデータを支持したのは、「信教の自由」を根拠にポリガミーの完全自由化を要求した憲

法訴訟においてだった。²⁶

1. 宗教行為としてのポリガミーを国家管理することは合憲か

原告は、M. Insaという自営業者の男性で、婚姻法が重婚を禁止し（9条）、それに反する場合に他方配偶者がそれを阻止したり取り消したりできる手続きを規定し（15条、24条）、合法的なポリガミーを行う条件として「妻の同意」と「裁判所の許可」を必要としている規定を問題にした。彼によれば、自分にはイスラーム教徒として「あらゆる信仰上の義務を遂行する権利」があるが、この婚姻法の適用によって、その権利が制限され、「合法的な婚姻により家族を形成し子孫を残す権利」（28B条1項）と28E条1項、28I条1項、28I条2項など「信教の自由」と「差別を受けない権利」が侵害されたというのである。

政府の立場：基本的な憲法及びイスラーム法解釈

この訴えに対し、政府を代表して宗教省のM.Maftuh Basyuniが、「基本的人権は無制限ではなく」、また「ポリガミーは基本的人権ではない」ということをはっきりと述べた。その主張の概要は次のようなものである。

- ① 人権は無制限ではない（憲法28J条1項、2項を根拠に）
- ② ポリガミーは基本的権利ではない

一人以上の妻を持つことは「有効な婚姻によって家族を形成し子孫を持つ」権利には含まれず、既存の妻によってその基本的権利が満たされない場合に法律によって与えられた権利である。

- ③ イスラームは一夫一婦制が原則

ポリガミーに関する法はイスラーム法ではhalal（許容行為）で、「公平に」行うといった一定の条件²⁷を満たしていなければならず、ポリガミーはsunna（推奨行為）にもmakruh（忌避行為）にもなり得る²⁸。それは実体的なものでは

26 Putusan Nomor 12 / PUU-V / 2007 Mahkamah Konstitusi RI

27 ポリガミーが許容される条件：許可されているのは最大4人まで、妻たちを公平に扱うことあり、妻とその子どもたちに公平に生活費を与えることは義務である。

28 イスラーム法では、特定の事案に対して信徒がいかなる態度をとるべきかについて、通常「禁止行為（haram）」「忌避行為（makruh）」「許容行為（halal）」「推奨行為（sunna）」「義務行為（wajib）」の法規定の5範疇のいずれかに当てはまるかが定められている。法規定は典拠に基づいて法学者が演繹解釈を通じて導出する。

なく、婚姻当事者の置かれた状況や時代といった背景による。したがって、イスラームの婚姻の原則は一夫一婦制で、ポリガミーは一定の状況の中で行われる例外的なものだ。その一定の状況と言うのは、通常は法律によってその条件が規定され、裁判所の一定の手続きによって確定される。

④ 婚姻法は社会の諸宗教に最大限配慮した妥協点

婚姻法は、2条1項で婚姻の有効性を宗教のルールに基づかせているという意味で世俗的な法ではない。しかし、国家法として中立的、客観的で、あらゆる国民に対して公平でなければならない。イスラーム法の規定だけに配慮したわけではなく、インドネシアに生きているすべての宗教のルールとの最大限の妥協であり、法律に採用されたのは諸宗教規範の最小限である。

⑤ 婚姻法の諸規定は法の確実性を保障する

15条と24条の規定は、婚姻の際に夫と妻それぞれが相手に要求することができる諸権利であり、夫と妻それぞれに法の確実性を保障する規則である。

⑥ ポリガミーを望む女性がいる要因

実際にポリガミーを望む女性もいるが、その多くはポリガミーによる心の傷を黙って埋めようとしており、すべての女性が基本的にポリガミーを望むと一般化することはできない。従順とサービスという子ども時代から女性に内面化された道徳も、彼女たちがポリガミーを志向する一つの要因になっている。

⑦ ポリガミー家庭における女性の生活の現実

ポリガミー婚の女性の現実、幸福よりも暴力を経験する傾向がある。ジョグジャカルタでこの問題に取り組む女性NGOの調査によると、2003年は妻に対する暴力事件が210件起っており、犠牲者の多くは夫が2人以上の妻を(正式であるか否かは問わず)持ち、愛人も持っている。こうした状況は、彼女たちにとって独特の影響を与えており、彼女たちは夫からの暴力行為(物理的暴力だけでなく、経済的、精神的、性的な暴力も含む)に頻繁にあっている。

政府と並んで国民議会(DPR)の代表は、婚姻法が一夫一婦制の原則をとっていることをはっきりと述べたうえで、ポリガミーは男性に対する特別の権利

の付与で、インドネシア憲法の中では平等と正義の原則にむしろ矛盾しているという意見も述べている。

2. 違憲審査請求に対する憲法裁判所の判決

憲法裁判所は政府の立場をほぼ踏襲し、①婚姻の基本原則が一夫一婦制であり、一定の理由、条件、手続きによって許可されたポリガミーはイスラームの教えに反しておらず、②申立人によって問題とされた規定は、家族形成権や、信教の自由、信仰する宗教の義務を果たす権利を侵害しておらず、宗教の自由に関して差別的な取り扱いもしていないとして、最終的にはM. Insaの請求を退けた。

憲法裁判所における「イスラームの政治化」

しかしM. Insaの違憲審査請求は、いかにインドネシア政府と裁判所が宗教的言説にとらわれ、それを利用しているかを示す一種の記録にもなっている。この請求では初めから濃厚な宗教的言説が登場し、政府はポリガミーがイスラームによる宗教的義務ではないという説明に異常なほどの力を割いている。ウラマーたちの見解や、MUIのファトワ委員会の見解などを利用して、憲法解釈よりも宗教的言説によって、「条件づけられたポリガミーは許容されイスラームに反しない」という論証を行っている。コーランの中のアラビア語で書かれたAn-Nisaa Ayat129等の章句を引用し、その解釈までして「ポリガミーが宗教上の義務や推奨行為ではない」ことを論証している。憲法裁判所の解釈によると、ポリガミーはイスラームによって創られた制度ではなく、むしろ女性の尊厳・高潔さを守るために、ポリガミーが男性の気まぐれで専断的に起きないようにその諸条件をイスラームはルール化しようとした。婚姻法に明記された諸条件は、妻や妻となる人の諸権利を保障しようとしたもので、妻の諸権利は婚姻の目的の枠の中でポリガミーをする夫の義務となる。

こうした「イスラーム法上の正しさ」の論証に比べ、「信仰の自由」の制約原理や制約が許容される場合の判断基準など憲法解釈の精緻化は行われていない。

婚姻法に対する憲法裁判所の違憲審査の意義

憲法裁判所の違憲審査の意義は、むしろ裁判所がNGOなど関係者を召喚し、ポリガミー家庭における女性の権利侵害の実態や社会に与える影響に関する情報を提供し、私的な領域でのジェンダー・ポリティクスを可視化したことにある。政府や国会、女性団体等やイスラーム法学者などの証言や意見書は50ページ近くに及び、なかでも、原告がポリガミー規制の原因として挙げた離婚の増加や不貞の蔓延、セックス・ワーカーなどの現象が起きる原因が公的な場で議論がなされたことは重要である。

原告は、ポリガミーの規制によって離婚が増加し、不貞を蔓延させ、寡婦がセックス・ワーカーになる傾向が促進されているという主張を行っているが、これに対してコムナス・プルンプアンや女性支援立法プログラムネットワーク(JKP3)、インドネシア女性会議(KOWANI)という3つの女性団体が反論の意見書を提出している。

コムナス・プルンプアンは女性と男性には同等の権利があると述べたうえで、家庭の中での暴力を見逃すことができず、社会の実態として家庭内暴力が増加していることや、女性から訴える離婚訴訟の数が増加しており、幸せな結婚をしたいという女性たちの熱い思いがあることを紹介した。また宗教裁判所によるポリガミーのプロセス管理は効率的に行われており、宗教裁判所からの最近5年間のデータを見ると、ポリガミー許可を求める訴訟の80%は既に判決が出されており、法的な問題はないという意見を述べている。

またKOWANIは、家庭内での暴力(DV)がポリガミーの影響によって起こっていると主張。妻の同意が得られない場合、家族を扶養しないといった脅しをかけるなど、妻たちは度々夫たちから物理的・精神的な圧力や強制、脅迫や暴力を経験しており、「妻の合意」という条件が人権を侵害しているとする原告の主張は説得力がないと結論付けている。

憲法裁判所は、これらの具体的な意見を支持し、原告の主張は仮説にすぎず何ら証明はされていないとしてその主張を退けた。裁判所の意見の中で、ポリ

ガミーを原因とする離婚の割合の方が、他の理由によるものより多いという調査結果の報告を支持し、不貞をする人の中には1人以上の妻を持っている夫たちもいることをどう説明するのか、不貞とセックス・ワークは、ポリガミーをしているかどうかとは関係がなく、もっと別な経済的・社会的状況とか、道徳性に係ることと関係し、むしろそちらの方が重要だという意見を述べている。²⁹

おわりに

エジプトのフェミニスト作家であるナワル・エル・サダウィは、女性抑圧の原因は宗教ではなく経済構造だという立場をとりながらも、宗教と政治制度は切り離せず、宗教が家父長制社会を永続化するために利用されてきたことを認めている。この認識は世界のフェミニストに共有されているものと言えるだろう。

法の規制強化にもかかわらずポリガミーが蔓延する現実に対し、一夫一婦制の貫徹を声高に叫ぶ反ポリガミーの主張は、「女性を守る」という確信によって支えられている。が、性と生殖の「差異」を前提にした統制原理に対し、ジェンダー「平等」の視点から社会を再構築しようというジェンダーイデオロギーは、反イスラームというレッテルを貼られ、激しいイデオロギー対立に直面せざるを得なかった。その根底にあるのは、西洋対非西洋（＝インドネシア）という二元論である。

政府と同じく憲法裁判所が示すイスラームの処遇は、実務的で現実的な理由と民主主義の維持を優先している。インドネシア国民の大半が、古典的で厳格なイスラーム法の適用や適用されるイスラーム法分野の拡大を望んでいないとしても、それが日々女性たちが経験しているジェンダー・ポリティックの存在に応えない理由になるだろうか。イスラームの国教化を回避するための政府の法政策は「イスラームの政治化」を促し、「家族は同じ宗教が理想」という

29 原告は、ポリガミーを正当化する理由として「女性の人口が男性よりも多い」という主張もしているが、これに対し憲法裁判所は「ポリガミーに関する章が書かれた時代には、それを必要とするような状況があったかもしれないが、2006年の中央統計局によると、男性の数は女性よりも多く、50.2%に対して49.8%で、原告が主張するような状況はない」という反論を行っている。

家族観が強化されるという現実。こうした政治の現実に対する憲法裁判所の違憲審査の意義は、私的な領域でのジェンダー・ポリティクスの可視化と世論喚起（と同時に、政治分野へのフィードバック）にあると言えるだろう。

【参考文献】

1. Sri Wiyanti Eddyono (2010), Politisasi Islam dalam Transaksi Demokrasi: Tantangan baru bagi gerakan perempuan di Indonesia, (民主化過程におけるイスラームの政治化：インドネシア女性運動の新たな挑戦) Reseach and Education for Social Transformative (SCN-CREST) 28 Juli 2010
2. Ketut Sudantra (2010), Hukum Perkawinan Bagi Umat Hindu di Bali, (バリのヒンドゥー共同体にとっての婚姻法) Tulisan disampaikan dalam Semiloka Perkawinan Bagi Umat Hindu di Bali, 26 Desember 2010
3. Muhammad Ansor (2014), Berbagi suami atas nama Tuhan: pengalaman keseharian perempuan dipoligami di Langsa. (神の名による夫のシェア：ポリガミーにおける女性の日常の経験) Ijihad Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, Vol.14, No 1, Juni 2014. pp41-63
4. Simon Butt (2010), Islam, The State and The Constitutional Court in Indonesia. Pacific Rim Law & Policy Journal Association, April 2010
5. Pan Mohamad Faiz (2014), Posisi Hukum Islam di Indonesia berdasar Tafsir MK, (憲法裁判所の解釈に基づくインドネシアにおけるイスラーム法の地位) pada Kolom Khazanah, KONSTITUSI No.91-Edisi September 2014 (hal 66-69)
6. Taufiqurrohman Syahuri (2013), Legislasi Hukum Perkawinan di Indonesia: Pro-Kontra Pembentukannya Hingga Putusan Mahkamah Konstitusi, Jakarta Kencana
7. Ratna Batara Muni/Hindun Anisah (2005), Posisi Perempuan dalam Hukum Islam di Indonesia, LBH APIK Jakarta
8. Laporan Independen Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan) Kepada Komite CEDAW Mengenai Pelaksanaan Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan di Indonesia, 2007-2011

(憲法裁判所判決文)

- ・ Putusan Nomor 12/PUU-V/2007 Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia
- ・ Putusan Nomor 46/PUU-VII/2010 Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia
- ・ Putusan Nomor 38/PUU-IX/2011 Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia
- ・ Putusan Nomor 30-74/PUU-XII/2014 Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia
- ・ Putusan Nomor 68/PUU-XII/2014 Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia

(日本語文献)

1. 増原綾子 (2013) 「インドネシア・スハルト体制下の議会とコンセンサス形成」『アジア経済』 LIV-4, pp.85-116
2. Rコンネル／多賀太監訳 (2008) 『ジェンダー学の最前線』世界思想社
3. 疋田京子 (2014) 「インドネシアにおける婚外子の法的地位と権利－憲法裁判所決定Nomor46/PII-VII/2010－」『商経論叢』第65号, pp.33-59
4. " (2011) 「インドネシアにおけるジェンダー平等と女性の人権－セクシュアリティの多様性をめぐって」『商経論叢』第62号, pp.53-76
5. 島田弦 (2009) 「インドネシア・アダット法研究における19世紀オランダ法学の影響－ファン・ファレンホーフエンのアダット法研究に関する考察－」『国際開発研究フォーラム』38, pp.55-69
6. 高野さやか (2015) 『ポスト・スハルト期インドネシアの法と社会－裁くことと裁かないことの民族誌』三元社
7. 山本信人 (2012) 「トランスナショナル・アドボカシー・ネットワークからみた反人身取引法－インドネシアにおける立法過程と市民社会－」日本国際政治学会編『国際政治』第169号, pp.99-111

