

CIRAS Discussion Paper No.69

社会主義的近代と イスラーム・ジェンダー・家族 1

帯谷 知可 編著



京都大学東南アジア地域研究研究所



CIRAS Discussion Paper No. 69

社会主義的近代と イスラーム・ジェンダー・家族 1

帯谷 知可 編著



京都大学東南アジア地域研究研究所

目次

序言

帯谷 知可(京都大学東南アジア地域研究研究所) 3

20世紀初頭の帝政ロシアにおける ムスリム女性をめぐる議論についての覚書

——N. オストロウーモフ『ムスリム女性の権利の状況』(カザン、1911年)から

帯谷 知可 5

シャフリサブズ「フジウム」芸術製品工場について

——ソ連期ウズベキスタンにおける手工業の集団化と女性の労働

宗野 ふもと(北海道大学スラブ・ユーラシア研究センター) 14

マフルの是非をめぐる知識人のまなざし

——1950-1970年代ソ連中央アジア南部地域における反イスラーム宣伝と現代

和崎 聖日(中部大学全学共通教育部) 25

Modern Uzbek Family and Marital Relations:

A Case Study on Mindon Village, Ferghana Province

Nodira AZIMOVA (Department of Anthropology, Institute of History, Academy of Sciences of Uzbekistan)

Shakhzoda KARIMOVA (*Sharh va Tavsiya* Sociological Company, Tashkent, Uzbekistann) 45

付録 56

CIRAS Discussion Paper No. 69

Chika Obiya (ed.)

Islam, Gender and Family in Relation with Soviet-Socialist Modernity 1

©Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University
46 Shimoadachi-cho, Yoshida Sakyo-ku, Kyoto-shi,
Kyoto, 606-8501, Japan

TEL: +81-75-753-7302

FAX: +81-75-753-9602

March, 2017

序言

本ディスカッション・ペーパー『社会主義的近代とイスラーム・ジェンダー・家族 1』は、京都大学東南アジア地域研究研究所CIRASセンター（2016年12月末まで京都大学地域研究統合情報センター）の共同研究・相関地域研究プロジェクト「秩序再編の地域連関」個別ユニット「低成長期の発展途上諸国における政治経済社会変動の地域間比較研究」（代表：村上勇介）傘下で活動した中央アジア研究グループの2016年度の研究成果として刊行するものである。

この研究グループのコア・メンバーは、帯谷知可（研究グループ・リーダー）、宗野ふもと、中村朋美、村上薫、和崎聖日から成る。イスラームとジェンダーという観点から、ソ連体制下の中央アジアにおける社会主義的近代化の実態とそのソ連解体後の現在への影響に着目しつつ、それらの孕む問題群を近代化の再考につなげる、今現在もグローバルな意味を持つものと位置づけた。その上で、ソ連解体後の中央アジアにとっての近代化の意義を問い直し、今日そして未来に向けて社会に共有されていく規範や価値観について検討し、さらに他地域を対象とする研究、とりわけ中東イスラーム地域研究に接合することが可能となるような論点を抽出することも射程に入れた活動を続けてきた。

本ディスカッション・ペーパーは2017年2月4日開催のワークショップ「中央アジアのイスラーム、ジェンダー、家族——旧ソ連イスラーム地域研究と中東研究をつなぐ」（プログラムは付録1参照、京都大学稲盛財団記念館にて開催）をもとにしたものである。ワークショップは新学術領域研究「グローバル秩序の溶解と新しい危機を超えて：関係性中心の融合型人文科学の確立」（代表：酒井啓子）B01「規範とアイデンティティ：社会的紐帯とナショナリズムの間」（代表：酒井啓子）との共催によって実施した。ウズベキスタンの事例を中心としながらも、他地域を対象とする研究との接合の試みとして、現代トルコに関する報告を含め、中央アジア以外の専門家にコメントをお願いする形での開催であった。また、本ディスカッション・ペーパーには、2015年度に本グループのコア・メンバーを中心に開催した国際ワークショップIslam and Gender in Central Asia: Soviet Modernization and Today's Society（2015年12月26日、京都大学稲盛財団記念館にて開催）（付録2参照）に参加されたウズベキスタンのN.アズィモヴァ氏およびSh.カリモヴァ氏から寄稿していただいた英文論考も合わせて掲載することとした。

ここに掲載した論考について、簡単に紹介しておく。まず、帯谷知可「20世紀初頭の帝政ロシアにおけるムスリム女性をめぐる議論についての覚書——N. オストロウモフ『ムスリム女性の権利の状況』（カザン、1911年）から」は、19世紀ヨーロッパのフェミニズムを取りこんだイスラームをめぐる植民地主義的言説を軸に、中央アジアの現在と過去を往還する試みの一環として、帝政ロシア時代に遡り、ムスリム女性の解放をめぐる議論の一端を紹介したもので、西ヨーロッパとロシア、ロシアの外側と内側のイスラーム世界における女性解放をめぐる議論の共振や、イスラームにおける根源的な男女平等という主張の存在を指摘している。

宗野ふもと「シャフリサブズ『フジウム』芸術製品工場について——ソ連期ウズベキスタンにおける手工業の集団化と女性の労働」は、ウズベキスタンにおけるソ連時代の共産党主導の女性解放によって「隔離」と「ヴェール」から解放され労働者となったウズベク人女性たちが手工業の社会主義的生産体制への改編にどのように組み込まれたかを、女性が主たる働き手となったある芸術作品工場を事例として探ろうとする試みである。

和崎聖日「マフルの是非をめぐる知識人のまなざし——1950-1970年代ソ連中央アジア南部地域における反イスラーム宣伝と現代」は、中東イスラーム世界においては婚姻において不可欠とされるマフル(夫が妻に支払い、妻の財産となる婚資)の慣行が現在ウズベキスタンで忘却されているのはなぜか、その経緯と要因、さらにマフルの是非をめぐるイスラーム的価値観とソヴィエト・イデオロギーとの相克に、具体的言説を通して迫ろうとした論考である。

N. Azimova and Sh. Karimova “Modern Uzbek Family and Marital Relations: A Case Study on Mindon Village, Ferghana Province”は、ウズベキスタンのフェルガナ州ミンドン村を事例として、ポスト社会主義時代の家族と婚姻の変容について現地調査とデータに基づいて明らかにしたもので、近年の(とりわけ出稼ぎ労働の増加などによると思われる)社会の変化に伴って核家族化が進むなど、家族の形や守るべき「伝統」・規範も変化しつつあることが示されている。

これまでの議論から、私たちの研究グループの活動をさらに進めるにあたって、歴史研究と現在研究を架橋し、また社会主義を経験したイスラーム地域と中東イスラーム地域の研究を接合するために、さしあたって「女性解放と男女平等をめぐる言説の歴史的展開」、「世俗主義とイスラーム法」、「移民とジェンダー・家族規範の変容」という三つのトピックを設定してはどうかと考えるに至った。こうした試みを積み重ねていくため、CIRASディスカッション・ペーパーにおいて「社会主義的近代とイスラーム・ジェンダー・家族」というシリーズを設定し、継続刊行していきたいと考えている。

2017年3月

研究グループ・リーダー
帯谷 知可

20世紀初頭の帝政ロシアにおける ムスリム女性をめぐる議論についての覚書

N. オストロウモフ『ムスリム女性の権利の状況』(カザン、1911年)から

帯谷 知可

京都大学東南アジア地域研究研究所

1. はじめに

筆者は、社会主義的近代化を経験した旧ソ連中央アジア、とりわけウズベキスタンにおいて2000年代に入った頃から極めて顕著に見られるようになった女性のイスラーム・ヴェール(ヒジヨブ hijob)着用とそれに対する国家や社会の反応に対する関心[帯谷 2011] から出発して、歴史を遡る形で、ソ連時代の社会主義近代化の一環として展開された女性解放運動(フジウム Hujum)の中のヴェール根絶キャンペーン[帯谷 2016a; obiya 2016]、帝政ロシア支配下の中央アジア・ムスリム女性とヴェールをめぐる言説[帯谷 2016b]について検討してきた。その過程で、イスラーム・ヴェールを「後進性」「抑圧」「狂信主義」「過激主義」「他者」のマーカーと断ずるような見方は、19世紀ヨーロッパにおいて形成された中東イスラーム世界に対する植民地主義的言説に通底しようとの見通しを得るにいたった。

この19世紀ヨーロッパの植民地主義は、当時ヨーロッパで勃興したフェミニズムの言語を選択的に取りこんで、本質的に男性が女性を抑圧する、劣等なあるいは後進的な文化としてのイスラームという言説を生み、ヨーロッパとの対比においてそこに内包される「進歩的/後進的」「自由/抑圧」「我々/他者」といったダイコトミーが、ヨーロッパ人植民者の側だけでなく、やがて中東植民地でヨーロッパ文化への同化を理想とし近代化を志向するようになった男性エリート層にも埋め込まれた[Ahmed 1992]。そのような言説は、社会主義革命以前、ヨーロッパ帝国主義の一角を成し、「陸の帝国」[加納 2012]としてカフカースや中央アジアなど地続きのイスラーム世界を版図の一部に包摂していた帝政ロシアにおいても共有されていたといえることができる[帯谷 2016b]。では、共有されていたならば、それは具体的にどのような形で展開されたのであろうか。

その一端を照射するために、本稿では19世紀後半から20世紀前半にかけてタシュケントに在住したロシア人東洋学者ニコライ・ペトローヴィチ・オストロウモフ¹⁾の著書『ムスリム女性の権利の現状』[Ostroumov 1911]を手がかりとしてみたい。

『ムスリム女性の権利の現状』は、53ページから成る、オストロウモフのものとしては小さな著作であるが、19世紀末から20世紀初頭にかけてロシア帝国内で生じていたイスラームにおける男女平等という問題をめぐる議論の少なくとも一部を、具体的な論者や著作名をあげながら提示しつつ、それらを批判する形で、イスラーム研究の立場とトルキスタン地方の現状をふまえた自説を主張したものである。

2. 背景

ここではまず、本稿の主題を検討するにあたってふまえておくべき背景について、簡単に触れておく。

ロシア・ムスリム

帝政ロシアがムスリム人口を抱えるようになった契機は、16世紀以降のヴォルガ川流域の征服に遡る。

1) Nikolai Petrovich Ostroumov(1846-1930)。タムボフ県のロシア正教司祭の家に生まれる。カザン神学アカデミー対ムスリム宣教学科に学び、異族人(非ロシア人、非ロシア正教徒)教育の専門家ニコライ・イリミンスキー Nikolai Ivanovich Il'minskii(1822-1891)の教えを受け、同時にアラビア語、テュルク諸語など東洋諸語を修めた。1877年トルキスタン総督府における異族人教育のため、タシュケントに赴任した。視学官、タシュケント教員セミナー(中等師範学校)校長、ギムナジヤ(中学校)校長を歴任した後、ロシア革命前夜まで『トルキスタン地方新聞 Turkestanskaia tuzemnaia gazeta』編集長を務めた。同時に、言語学・民族学的研究やイスラーム研究にも従事し、旺盛に執筆活動を行った。ロシア革命後、一時期を故郷で過ごすか、1921年再びタシュケントに戻り、後にその地で没した。主な著書に『タタル語ロシア語辞典 Tatarsko-russkii slovar』(カザン、1876年/1892年)、『クルアーンとは何か Chto takoe Koran?』(タシュケント、1883年)、『クルアーンと進歩 Koran i progress』(1901年)、『サルト——民族誌的資料 Sarty: Etnograficheskie materialy』(タシュケント、1908年)、『サルト語語源学 Etimologija sartovskogo iazyka』(タシュケント、1910年)、『イスラーム研究 Islamovedenie』(タシュケント、1914年)などがある他、プーシキンヤトルストイなどのロシア文学作品や福音書をウズベク語に翻訳した。オストロウモフについては、拙稿[帯谷 2005]も参照されたい。

1552年のイヴァン雷帝によるカザン・ハン国征服を皮切りに、アストラハン・ハン国、クリミア・ハン国、シビル・ハン国などタタール系の諸国家がロシア帝国の一部となった。19世紀に入るとカフカース方面では北カフカースやアゼルバイジャンが、一方ではカザフの遊牧民が大・中・小のジュズ(部族連合)に分かれて展開したカザフ草原がロシアの支配下へと入っていく。19世紀後半にはコーカンド、ブハラ、ヒヴァのウズベク系3王朝およびトルクメンの遊牧民が居住するカラクム砂漠を含む中央アジア南部地域がアム川に至るまで征服され、ブハラ・アミール国とヒヴァ・ハン国は保護国化されて、おおむね1880年代前半までに中央アジアを含む帝国の最大版図が完成した。中央アジアでは北部にステップ総督府(首都オムスク)、南部にトルキスタン総督府(首都タシュケント)が成立した。

「ロシア・ムスリム」と総称されたロシア帝国領内のムスリム人口は、19世紀末から20世紀初頭にかけて、1,500万~2,000万人を数えたとされている²⁾。

「異族人」としてのムスリム

ロシア帝国において、ピョートル大帝以降ロシア正教は国教と位置づけられており、よきロシア臣民であることとはよきロシア正教徒であることにほぼ等しかった。ムスリムは原則として「異族人 inorodtsy」という身分的カテゴリーに属し、その「後進性」ゆえに各地独自の慣習法の適用が認められ、あるいは兵役を免除されるなどの特典を受けたが、一方で二級国民として差別の対象ともなった。19世紀半ば以降、イリミンスキーらが体系化した異族人教育において異族人の子どもらが日常使用する母語が初等教育の初期段階で重視されたとはいえ、最終的な目標は異族人にロシア語とロシア正教の教義を学ばせ、ロシア正教徒にすることによって彼らをよきロシア臣民に育てることにあった。

宗教としてのイスラームに対する政策は、時期と地域によって、一方ではエカチェリーナ2世以来の文化的寛容主義、一方では厳格な統制・弾圧という二つの極の間を揺れ動いた。例えば、ヴォルガ川流域のタタール人やバシキール人の一部に対してはロシア

正教への強制改宗が実施されたが、トルキスタン総督府領内のサルト人(ほぼ現在のウズベク人に相当)に対しては強制改宗は行われず、政治権力に関係する以外の分野ではイスラームはそのままに「放任」され、「イスラーム放任政策」もしくは「イスラーム無視政策」が取られた。その背後には文化的寛容主義だけでなく、いたずらに弾圧すれば現地のムスリム住民の側から大規模な反乱や暴動を招く可能性に対する深刻な懸念があった。

内外のイスラーム改革思想

19世紀は、中東イスラーム世界にアフガーニー、アブドゥッフ、ラシード・リダーらが相次いで登場し、イスラーム改革思想が拡大した時期でもある。そこではヨーロッパ思想批判や植民地主義批判が展開され、パン・イスラーム主義も登場した。このような当時のアラブ知識人やオスマン知識人の思想潮流や運動は、ロシア帝国領内のムスリム知識人にもさまざまな形で影響を与え、特にヴォルガ・ウラル地域のタタール人の中で独自の発展を見せた[山内 1986: 82-90]。1884年クリミア・タタール人イスマイル・ガスプリンスキーが提唱し、その後帝国内ムスリム地域に広く伝わったジャディード運動は独自の展開を見たイスラーム社会改革運動であり、ロシア帝国内にありながらいかにムスリム社会を近代化するかという課題にまずは教育改革によって応えようとするものであった[山内 1986: 90-95; 小松 1996: 54-60]。ヴォルガ・ウラル地域においてはジャディードの一部に、当時の帝国行政における家族や女子教育の理念に接合するような形で、なおかつイスラームの論理の枠組みに沿うよう近代的ムスリム女性像を構築しようとしたタタール人リエザッディン・ブン・ファフレッディン(1858-1936)らの論客が現れたが、磯貝の指摘によれば、彼らが参照していたモダニティとは当時のロシアにおける(後に女性革命家を生んでいくような)ラディカルな女性解放論やフェミニズムではなく、イスラーム改革思想であった[磯貝 2014]。

帝国内ムスリム地域において、ヴォルガ・ウラル地域はこのような改革思想のいわば先進地域と見なされており、ジャディード運動は当局から厳しく監視されたとはいえ、カザンはその中心的役割を果たしていた。一方、拙稿[帯谷 2016b]において明らかにしたように、最後に征服された中央アジアにおいて「サルト」と呼ばれた定住民(ほぼ現在のウズベク人に相当

2) オストロウモフ自身は「ムスリム女性の権利の現状」の中で1897年1月に実施された国勢調査の数字として13,906,272人という数字をあげ、それ以降も帝国内ムスリム人口の増加がきわめて顕著であることを考慮すれば、執筆時点で1500万を下らないだろうと述べている[Ostroumov 1911: 5]。また、『イスラーム学』ではその数を約2,000万と書いており、帝国人口の7分の1にあたるとしている[Ostroumov 1914: 7]。

する)は、19世紀末から20世紀初頭、帝国の中でも最も遅れたムスリムと見なされがちであった。

女性解放運動、フェミニズム

いわゆるフェミニズムの第一波は18世紀末のフランス、そしてイギリスに始まり、ヨーロッパ各地へ拡大したとされている。その中心は、女性が主体となった男女平等の主張や婦人参政権運動であった。

一方、ロシア帝国では女性解放運動は、西ヨーロッパのフェミニズムの影響を受けつつも、それとは異なった様相を呈した。女性解放運動の思想的支柱となったのがN. G. チェルヌイシェフスキー、D. I. ピーサレフ、N. A. ドブロリユーボフ、A. I. ゲルツェンら男性の革命的知識人であったこと、農奴解放論と女性解放論がほぼ軌を一にして登場したこと、女性解放運動は「専制主義打倒と女性の経済的・精神的自立をめざす運動が混然一体となった極めて社会性の高い、イデオロギー的運動」であったことを特徴とした[杉山 2001: 28-40]。

杉山はロシアにおける女性解放運動は、「婦人参政権を追求することがなかった」[杉山 2001: 40]と述べているが、まさに婦人参政権に着目した研究としては、革命運動の中でわずか12年でそれが獲得されたプロセスを追った[Ruthchild 2010]がある。

こうしたラディカルな流れの中からやがて女性革命家が生まれ、中でもロシア革命期に社会主義的な女性解放論を展開・実践し、後のソ連時代には世界初の女性大使ともなったアレクサンドラ・コロンタイ Aleksandra M. Kollontai (1872-1952)などがよく知られているだろう[杉山 2001; アレーシン 2010]。

ヨーロッパの男女の権利の平等を求める動きはやがてさまざまな形で中東イスラーム世界にも影響を及ぼし、主に都市部や上流階級の人々の間に支持者を見出した。女性解放やヴェール放棄の必要性を訴えた最初のアラブ知識人として広く認知され(そしてアハメドが植民地主義的ダイコトミーの枠内でしか議論を展開できなかったとして批判の対象とした[Ahmed 1992])カースィム・アミーンの『女性の解放』が出版されたのは1899年である。磯貝によれば、アミーンの同書とさらに『新しい女性』は、ヴォルガ地域出身で中東にも学んだムスリム知識人ザーキル・カーデイリー(カディロフ) (1878-1954)によってテュルク語に訳されている[磯貝 2014: 177]。

ロシアにおけるイスラーム学の発展 — オリエンタリズムとの関連で

本稿で取り上げている19世紀の植民地主義的言説の生成を結果として支えることになったのはフェミニズムと文化人類学の発展であったとされている[Ahmed 1992: 151-155]。それに加えて、学問としてのイスラーム学の発展にも目を向けるべきであろう。ロシアにおける最初のクルアーンの翻訳はピョートル大帝の命によって1716年フランス語からの転訳により出版されたがされたが[Rezvan 1998: 47]、その後19世紀のロシアにおいて、イスラーム学は著しい進展を見た。それが東洋学と宗教学の交差する、重要な政治的意味を帯びた領域であったことは、ロシア正教のための宗教大学であるカザン神学アカデミヤに対ムスリム宣教学科(オストロウーモフの出身大学・学科でもある)が設置され、そこに東洋諸語の第一線の専門家が終結し、学生もそれらの習得が必須であったことに如実に表れている。

19世紀のイスラーム学の進展について具体的にあげておくと、カザン学派[シンメルベンニク 2013: 119-150]の生みの親とも評されるアゼルバイジャン人東洋学者A. K. カゼムベクが1859年、クルアーンのコンコルダンスを出版している。1864年刊行のK. ニコラエフ著『マホメットのクルアーン *Koran Magomeda*』はフランス語からロシア語に訳されたもので、ロシア帝政時代に3回版を重ねた。また、イスタンブルに長らく駐在したD. N. ボグスラフスキーは、当時刊行には至らなかったとはいえ、1871年にヨーロッパ諸語を経由せずアラビア語から直接クルアーンをロシア語訳する初めての試みを完成させた。最も重要と思われるのは、ゴルデー・サブルコフ G. S. Sablukov (1803-1880)である。1878年³⁾の彼のロシア語全訳クルアーンは初めてアラビア語から直接ロシア語に翻訳され、刊行された最初のものである。1879年にはクルアーン訳注が刊行された[Rezvan 1998: 47]。このサブルコフは1849~62年カザン神学アカデミア対ムスリム宣教学科で教鞭を取っており、オストロウーモフもその指導を受けていた。オストロウーモフはイスラームに関して学術的な論を展開するにあたっては基本的にサブルコフのクルアーン露語版を参照・利用

3) オストロウーモフは1877年と書いているが、[Rezvan 1998]をはじめとする複数の文献では1878年である。サブルコフの露訳クルアーンテキストは次のサイトで見ることができる。
<http://falaq.ru/quran/sabl/>
http://royallib.com/book/koran/koran_perevod_smislov_sablukova.html
<http://www.e-reading.club/book.php?book=86724>

している。

その他にもオストロウモフは、イスラーム法関連の文献など(ロシア語で書かれたもの、ヨーロッパ文献のロシア語訳)、サブコフのクルアーン露訳と訳注を含め、以下のものも合わせて19点を『ムスリム女性の権利の状況』の関連参考文献として挙げている。

- Grodekov, N. I. 1893. *Khidaia. Kommentarii musul'manskogo prava. Rus. per.* (ムスリム法注釈) Tashkent.
- Kazembek, A. K. 1845. *Russkoe predislovie k sokrashchennomu kursu musul'manskogo zakonovedeniia.* Kazan'. (ムスリム法研究短縮コースロシア語序文)
- Tornau, N. E. 1850. *Izlozhenie nachal musul'manskogo zakonovedeniia.* Sankt-Peterburg. (イスラーム法序説)
- Fan den Berg, L. V. C. 1882. *Osnovnye nachala musul'manskogo prava soglasno ucheniiu imamov Abu Khanify i Shafii.* Sankt-Peterburg. (ハナフィー派およびシャーフイー派教義によるイスラーム法の基礎)
- Grodekov, N. I. red. 1893. *Komentarii musul'manskogo prava.* T. I-IV. Tashkent. (イスラーム法注釈)
- Snuk-Khurgron'e. 1904. *Istochniki musul'manskogo prava.* Kazan'. (イスラーム法の法源)
- Savvas-Pasha. 1910. *Teoriia musul'manskogo prava.* Tashkent. (イスラーム法理論)
- Ostroumov, N. P. 1909. *Musul'manskoe zakonovedenie.* Tashkent. (イスラーム法研究)
- Ostroumov, N. P. 1901. *Koran i progress.* Tashkent. (クルアーンと進歩)
- [著者名表示なし] 1902. *Zhizn' i uchenie Mukhammeda ili dukh islama.* T. 1. Berlin. (ムハンマドの生涯と教え、あるいはイスラームの精神)
- [著者名・出版年表示なし] *Sbornik statei shariata, sostavl. kaziiami gor. Tashkenta v 1909 g. dlia revizii gr. Palena.* (1909年パーレン卿視察のためにタシケント市のカーディーたちにより編纂されたシャリーア法文集)

3. 女性解放論・男女平等論の共振

さて、オストロウモフは『ムスリム女性の権利の状況』の冒頭において、トルコにおける都市部女性のヴェール放棄に始まり、エジプト、ペルシア、チュニジア、モロッコなどにも広まったムスリム女性たちの「自らの状況の改善すなわち男性と同等の権利の獲得

を全力をもって成し遂げる」試みが、ロシア・ムスリム女性の間にも観察されると記している[Ostroumov 1911: 5]。このような中東イスラーム世界の動きについては、ロシア内外の新聞等で広く伝えられており、またこうした問題についてヨーロッパで刊行された著作物にもオストロウモフが関心を向けていたことがうかがえる。

この著作の刊行が1911年であることを勘案すれば、この時期は1905年のロシア第一次革命、同年に始まるガージャール朝イラン立憲革命、1908年オスマン帝国における青年トルコ人革命等の大きなうねりが生じた後のことであり、帝国主義や専制体制が内側から大きく揺らぎ、権利の拡大や自由への希求が膨らみ、男女平等や女性の解放という問題をめぐっても多様な見解や運動が国境を超えて共振するような状況があったわけである。

オストロウモフ自身、「ロシアによるアジアの文明化」という使命を信じ、異族人教育の専門家という立場からその一端を担った人物であり、西ヨーロッパ諸国と比すれば後進国であったロシアにおける独自の女子教育の進展[橋本 1994; 1996; 2004]において「早くから女子教育が整備され量的にもかなりの発展を遂げていた」[橋本 1994: 77] 事実を背景に、ロシア方式によってロシア・ムスリムの女子に対する教育を実現させる必要性を主張してもいたのだった。

しかし、『ムスリム女性の権利の状況』において、オストロウモフが強調したことはその問題ではない。ここで、オストロウモフの眼目のひとつは、19世紀末から20世紀初頭にかけて一群のロシア東洋学者から発信された、「イスラームにおける根源的な男女平等」説を厳しく批判することに置かれているのである。主たる批判の矛先は、オリガ・レベヂェヴァ Ol'ga S. Lebedeva (1854-?)⁴⁾とその著作『ムスリム女性の解放について *Ob emansipatsii musul'manskoi zhenshchiny*』(サンクトペテルブルグ、1900年)、およびアフメドベク・アガエフ Akhmed-Bek Agaev⁵⁾(1868-1939)とその著作『イスラームによる、イスラームにおける女性 *Zhenshchina po islamu, i v islame*』(チフリス、1901年)に向けられている。この2人は以下のような人物である。

4) 1909年までは生存が確認されている。

5) トルコ語ではアフメト・アール Ahmet Ağaoğlu と呼ばれる。アゼルバイジャン語では Əhməd bəy Ağayev。

オリガ・レベヂェヴァ

レベヂェヴァはカザン市長の妻であったロシア人女性で、タタール語への関心を契機に、さらにアラビア語、ペルシア語を習得した。タタール人東洋学者カユム・ナーシリー(1825-1902)や改革思想家シガブッディン・マルジャーニー(1818-1889)の薫陶を受けた。1880年代にはオスマン帝国に長期滞在し、プーシキン、レールモントフ、トルストイなどのロシア文学作品のオスマン語訳を実現、またオスマン語文学をヨーロッパ諸語に翻訳するなど、ギェルナル・ハヌム Gülnar hanım の筆名で活躍した。オスマン朝の著名な作家・ジャーナリストであったアフメト・ミドハト(1844-1912)らと親交を結んだ。1893年ロシアに戻り、アレクサンドラ・フォードロヴナ皇后の保護下の帝立東洋学協会の設立に尽力、1900年の設立後にはその初代名誉会長となった。晩年についてはほとんど情報がなく、没年も定かでない。ロシアで最初の女性東洋学者とも言われる。主な著作にフランス語で書かれた『カザン概史』(ローマ、1899年)などがある。[Findley 1998; Oldzhai 2010]

アフメドベク・アガエフ

アガエフは、アゼルバイジャン人の東洋学者、政治活動家、ジャーナリストである。シュシャの貴族の家に生まれ、チフリスのギムナジヤ、ペテルブルグの工科大学を卒業後、パリのソルボンヌ大学に学び、東洋諸語と東洋学を修める。1894年故郷に戻り、フランス語教師を務める。1897年バクーに移り、教鞭を取りながら、『カスピ *Kaspii*』紙の編集者となった。1904年以降、『ハヤト *Hayat*』『イルシャド *Irshad*』などいくつかの現地語新聞⁶⁾の創刊や編集に参画した。テュルク諸語の統合やテュルク国家建設をめざすパン・テュルク主義的立場に立って、1905年革命以降社会・政治運動に積極的に関わるようになった。1905年ニュージー・ノヴゴロドで開催された第1回全ロシア・ムスリム大会に参加、ムスリム政党の結成を目指した。

1909年オスマン帝国領内へ移り、執筆活動を続けながら、ロシア・ムスリムあるいはテュルク諸民族の統合をめざす政治運動に携わった。1917年ロシア革命が起こると、翌年にはオスマン朝のヌリ・パシャの

6) これらはいわゆる「ロシア帝国のムスリム定期刊行物」と総称されるカテゴリーに属する諸新聞で、1905年革命後の自由化の進展の中で、研究者の間ではロシア・ムスリムの政治的覚醒とその方向性を示す重要な資料ともとらえられている。

カフカース・イスラーム軍司令官顧問としてアゼルバイジャンへ赴いた。オスマン軍がバクーを撤退した後、その地に留まった。1919年パリ講和会議にアゼルバイジャン代表団の一員として向かうが、途中イスタンブールで逮捕され、マルタに送られた。1921年トルコに帰還、アンカラの『ハキミエト・イ・ミッリエ *Hâkimiyet-i Milliye*』紙編集者となった。後にトルコ共和国広報部長、トルコ大国民議会の議員を務めた。[Ismailov 2011]

現在のアゼルバイジャンではアゼルバイジャン・ジャーナリズムの父とも呼ばれている。

レベヂェヴァは、アラビア語の知識はあったと思われるが、学問としてのイスラーム学を修めた形跡はない。おそらくはヨーロッパ的な女性解放運動に共感しながら、タタール人改革思想家たちと親交を深め、後にオスマン朝下のトルコにおいて知識人らと交流を持った中から、ムスリム女性の解放というテーマに行き着いたものと考えられる。アガエフは、もともと家庭においてイスラームの基礎的知識とアラビア語・ペルシア語の素養を身に付けており、パリ留学中にイスラーム学を学んでいる。当該著書の執筆時点ではバクーで新聞の編集等に携わっていたと思われる。彼の関心は、広く言えばムスリム＝テュルク系諸民族の進歩や近代化にあったであろうから、女性解放もその枠内での議論ということになるのだろう。現時点ではこの2人に直接の接点や何らかのつながりがあったのかどうかについては不明であるが、いずれもトルコと縁の深い人物であったことも興味深い。

エジプトでアミンのセンセーショナルな著作『女性の解放』が出版されたのが1899年であることを考慮すると、レベヂェヴァの著作は翌年ペテルブルグで、アガエフの著作はさらにその翌年チフリスで出版されているので、これらの呼応関係についても検討する余地があるかもしれない。なお、アミンの『女性の

7) アリ・ザーデによれば、このロシア語版『新しい女性』には、本稿で言及したロシアのイスラーム学者らの次の世代の巨星I. Iu. クラチコフスキーが序文を寄せており、その中でクラチコフスキーは、アガエフの『イスラームによる、イスラームにおける女性の』は帝政ロシアが開設したナザレの教員セミナリヤの卒業生でロシア語に通じたサリム・コペインなる人物によってアラビア語に訳され、アミンに捧げられる形でエジプトで出版されたと述べている[Ali-zade 2015]。本稿の脱稿直前に知った情報であったため、十分に検討する余裕がなかったが、アミンの著作がテュルク語にもロシア語にも訳されており、またアガエフの著作がアラビア語に訳されていたことは大変興味深い事実である。

解放』は1912年にロシア語訳が出版されている⁷⁾。

オストロウモフはレベジェヴァ、アガエフ両者ともに「イスラームにおいて根源的に男女は平等である」との立場に立っているととらえている。次に、オストロウモフの記述に拠りつつ、この2人の主張と、オストロウモフの見解との対立点を具体的に見てみる。

4. 争点——「イスラームにおいて根源的に男女は平等である」

オストロウモフが紹介するところから従えば、レベジェヴァの主張はおおむね以下になる。

「[ムスリム女性の解放という]この問題は人道的見地から重要であるのみならず、偉大な文化的意義を持っている。それゆえに私たちは再びその解決の道を示し、文明化された全世界に対し協力を呼び掛けるのである。なぜなら、私たちの世紀において、ムスリム女性を彼女が今置かれている隷属状態から脱出させる時が来たからである。狂信的で教育のないムスリムの大部分と、それに加えてイスラームを知らないヨーロッパ人たちは、イスラームは社会生活から女性を排除し、男性と同様の教育を受けることを許さないのだと理解している。しかしこれは、それと闘わねばならないだけでなく、根絶せねばならない偏見である、なぜならそれはクルアーンに記されている真のムハンマドの教えに反しているからである。クルアーンは義務と同じだけの権利を女性に認めている。そこでは『神によって男性に与えられた恩寵に対し、女性はひけを取らない。神は男性と女性を、彼らが互いを愛し、支えあうよう結びつけた』、さらに他の箇所では『男性たちよ、汝から女性たちに与えられたおごそかな約束を覚えておくがよい』と述べられている。すなわちクルアーンは女性の男性との平等について述べているのである。同様に、ムスリム女性に隔離された生活や顔を覆うことを要請したり、自分の夫または支配者の満足のために奉仕することのみを命ずるような法の存在については論外である。ムスリム神学者たちは、女性たちに対して、誠実に生き、慎ましく装うように、他人の目に見えるのが顔と手だけであるように——現在ムスリム世界で行われているのとはまったく反対である——示しているに過ぎないクルアーンの意味を歪曲したのである。」

「アラブ文明の最盛期におけるムスリム女性の社会的立場に目を向けるなら、女性が男性と同様の教育と同様の権利を得ることをイスラームが妨害したこと

は決してなかったことがわかる。実際、ウマイヤ朝および初期のアッバース朝時代のバグダードでは、ムスリム世界の文明の進化を止めた最初の人物カーディル・ビッラーフの治世の前までは、そうだったのだ。」

「こうして、ムスリム女性が完全な自由を享受し、男性と同様の教育を受け、高い社会的立場を占め、幼い子の養育が彼女の義務とされた家族生活だけでなく、国家のレベルにおいてさえ、学問や芸術において重要な役割を果たしたことがわかる。女性は知性の発展と社会的立場の獲得の道においてこの上なく進歩することができたのであり、イスラームはそれを妨げなかったのである。」

「不幸なことに、歴史的な出来事の進展、偽りのイスラーム理解、そして結果として定められた粗野な慣習法の漸次的発達がムスリム女性を隷属状態に置いた。」

一言でまとめるなら、レベジェヴァはイスラームはクルアーンとその初期の歴史においては女性を尊重し、男性と同等に扱っていたが、後の時代の不幸な歴史的経緯によって女性が隷属状態に置かれるようになってしまった、従ってイスラームは根源的には男女平等なのだと言ったのである。

同様にオストロウモフは、アガエフについては、ムハンマドがムスリム女性の精神的意義を高く評価して、フランス法のような当時の進歩的法律でさえ夢見ることさえできないほど広範な権利を女性に与えたことをよりいっそう決然と示そうとしたが、アガエフには証明はできなかったとして、おおむね以下のような引用をしている。

「娘たちは父母双方から遺産を相続する。両親は彼女らが成人するまでは彼女らを売ったり、その運命を思いのままにする権利はない。成人した後には彼女らは両親の同意なく、誰とでも結婚することができる。彼女ら自身の同意のない結婚は違法であり、無効とみなされる。彼女たちは完全な市民としての権利を享受しており、合法的なことなら何にでも従事することができるし、契約を結ぶことも、なんらかの義務を負ったり、だれかに義務を付することもできる。クルアーンによれば、既婚女性もまた完全な権利のある市民である。彼女は夫と関係なく自分の財産を管理し、思いのままにすることができる。この後者は彼女に対して、乳児に栄養を与えること以外、何を要求する権利もっていない。彼女が夫に負っているのは貞潔と従順のみであり、この後者は理性をもった要請という範囲

に留まっている。もし彼女が眠らずに夫の世話をしているとしたら、それはただ善良な意志と夫への愛によるものである。彼らの間のあらゆる意見の相違や言い争いは、双方の代理人2名による家庭協議によって解決されねばならない。彼女らは自分の夫と子どもから遺産を受け継ぐ。結婚は愛に基づく(「汝が愛する者と結婚せよ」)。結婚は宗教によって神聖化されるが、その合法性と公共性を保証するかの有名な要求によって演出された、常套かつ形式的な規定という性格を帯びている。結婚は、離婚が認められているが故に解消されうるが、離婚は合法的な理由によって提起されねばならず、妻の不貞の場合を除いては、いずれの場合も夫は、慰謝料を支払い、少なくとも最初の3ヶ月間は彼女の生活を保障せねばならない。離婚した妻は自分のもとに幼い子供を留める権利があり、その場合夫は子どもの養育費を彼女に払う。」

「ムハンマドが出現した時代のアラビアとその周辺では完全に制限のない多妻制が支配的だった。このような何世紀にもわたって根付いた東方独特の制度をただちに根絶するのは不可能に思われた。それが住民の情熱と東方の国々の風土を基盤としているだけにいっそう困難であった。それでもイスラームによってこの問題については東方にとって多くの貢献がなされた。合法的な妻の数を4人に制限して、実質的には一夫一妻制に導かれざるを得ないような遂行困難な条件をこの制限に課すこととなったのである。それらの条件の主たるものとは、夫は自分のすべての妻に公平に接しなければならぬということである…」「そして、もし妻たちの中の公平が守れないと恐れるなら、一人だけを娶いなさい。」

「繰り返すが、クルアーンもシャリーアもそれぞれのもんとしては進歩に反対していない。ただ、その継承者たるシェイフやウラマーたちが、おのが利益のために、文明と相いれない性格をそれらに与えてしまったのだ。」

オストロウモフの評価によれば、レベヂェヴァやアガエフの主張は進歩的なロシア・ムスリム女性の一部、特にオレンブルグのムスリム女性たちに影響を与えた。彼女らの中には女子ギムナジヤや女子大学を卒業し、ロシアの改革運動に触れ、国会(ドゥーマ)のムスリム・フラクションのメンバーのために種々の要望書を準備する者もあった。そのような要望書の一例として、次のようなものが挙げられている。

「私たちムスリム女性は、アッラーに栄光あれ、最近教育を受け、今や、女性からいかなる権利も奪ってはいない自らの神聖なシャリーアを理解するようになった。私たちはすでに知っている、私たちムスリム女性も人であることを。」[Ostroumov 1911: 12]

こうした言説は雑誌『ムスリム世界 *Mir musul'manstva*』にもしばしば登場したという。

オストロウモフの批判の焦点は、これらの著作がかなりの影響力を発揮したものであるだけに、自らのイスラーム学者としての立場からして、レベヂェヴァとアガエフのクルアーン理解が根拠に乏しく、どうにも納得のいかないものであったことが読みとれる。

レベヂェヴァに対しては、そもそもクルアーンのどの訳本に依拠したのかが不明であり、しばしばクルアーンのテキストの深読みや拡大解釈が顕著だと学術的な作法の点で批判している。また、トルキスタンのイスラーム知識人の間では、レベヂェヴァは故意に事実を歪曲しているか、もしくはクルアーンもシャリーアもまったく知らないかのどちらかだとして、彼女に反対するのみならず、敵対的な態度が示されていること、彼女の著作の前半部分を『トルキスタン地方新聞』に掲載したところ、恐ろしい非難の声が上がって、後半は掲載できなかったことを記している。アガエフに対しては、オストロウモフは、クルアーンに記されている以上のことを書き足している、後の世のイスラーム知識人の見解を入れ込んでいるのではないか、との疑義を呈した。

これらの批判の後、オストロウモフは自らが正しいと信じるイスラーム学上の文献等の根拠を示しつつ、イスラーム史を紐解いて、「ムスリムの婚姻の法律上の性格」、「一夫多妻制への視線」、「合法的婚姻の正しさの条件」、「ムスリム夫婦の相互の義務」、「婚姻の停止について」、「ムスリム未亡人の状況」、「女性への視線」といったトピックを論じ、解説している。そして、ムスリム女性の解放は、とりわけトルキスタンでは、「ヨーロッパ的教育と知識を経由することでのみ実現できる」[Ostroumov 1911: 45]との結論に達した。

総じて言えば、第一に、イスラーム学的な、とりわけ厳格なクルアーンの翻訳と解釈という観点から、さらに第二に、イスラーム改革思想が社会の中に占める余地がヴォルガ・ウラル地域やアゼルバイジャンなどに比べればはるかに少なく、頑迷な保守派の意見が根強いトルキスタン総督府領のムスリムの現状に鑑みて、オストロウモフはイスラームにおける根源的な男

女平等という言説を断固として否定したのだった。

むすびにかえて

本稿では、オストロウモフの著作と批判を通じて、レベヂェヴァやアガエフの女性解放論の存在に着目してきたわけであるが、残念ながら現段階で筆者はレベヂェヴァやアガエフの著作を入手できておらず、その入手と彼らの主張の全体像の把握を第一の課題としなければならないものの、以上の検討を通じて、この覚書をむすぶにあたって以下の2点を指摘しておきたい。

第一に、オストロウモフの立場をめぐってである。彼の見方は植民地主義的といえ、確かにそれそのものであるのだが、本稿において見てきたように、それはイスラーム学者としての知見とトルキスタンの現地事情とを踏まえてのものでもあった。従って、植民地主義的言説も画一的にとらえるのではなく、ロシアにおけるその特徴や多様性、オリエンタリズムとの関連などを考慮に入れながら、個々の論者の背景や言説形成過程も視野に入れる必要があるだろう。

第二に、レベヂェヴァとアガエフに見られた「イスラームは根源においては男女平等である」という見方は、当時の植民地主義的言説において当然の前提とされるようなイスラーム世界に対するマイナス・イメージの本質主義をある意味で否定しているものであり、こうした見方が一定の影響を持ったことの意味も考える必要がある。つまり、ヨーロッパ的な男女平等や女性解放の思想とは別に、あるいはそれに別の文脈を与える形で、男女平等と女性解放に正統性を与える動きであったと考えることができるのではないだろうか。その由来はどこに求められるのか、さらには当時の程度の範囲において共有されるものだったのかについては、さらに検討を要するだろう。

参考文献

Ahmed, L. 1992. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven and London: Yale Univ. Press. (邦訳: ライラ・アハメド 2000. 『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源』林正雄・岡真理・本合陽・熊谷滋子・森野和弥訳、法政大学出版局.)

アレーシン、ミハイル(渡辺温子訳) 2010. 『世界初の女性大使A. M. コロンタイの生涯』東洋書店.

Ali-zade, E. A. 2015. O perevode Selima Kobeina broshiury Akhmeda-beka Agaeba pod arabskim nazvaniem „Prava zhenshchiny v islame“. *Vostok (Oriens)* 6. (<http://luch.az/kritika/3409-publicistika-na-vostoke.html>)

Findley, Carter Vaughn. 1998. An Ottoman Occidental in Europe: Ahmed Midhat Meets Madame Gülnar, 1889. *American Historical Review* 103: 15-49.

磯貝真澄 2014. 「ヴォルガ・ウラル地域のテュルク系ムスリム知識人と女性の啓蒙・教育」橋本伸也編『ロシア帝国の民族知識人——大学・学知・ネットワーク』昭和堂, 156-177.

橋本伸也 1994. 「帝政期ロシア女子教育の成立と展開(1764-1914)」『京都府立大学学術報告・人文』46: 75-107.

橋本伸也 1996. 「帝政期ロシア女子教育の編成原理とその変容——身分制原理と母性原理」『京都府立大学学術報告』48: 73-99.

橋本伸也 2004. 『エカテリーナの夢 ソフィアの旅——帝政期ロシア女子教育の社会史』ミネルヴァ書房.

Ismailov, El'dar. 2011. Akhmed bek Agaev—vdokhnovitel' idei azerbaidzhanskoro patriotizma v nachale XX veka. *INews. az.* (<http://www.1news.az/analytics/history/20100303112326796.html>)

加納格 2012. 「ロシア帝国論——『陸の帝国』の成立と統治」木畑洋一・南塚信吾・加納格『帝国と帝国主義』(研究会「戦後派第一世代の歴史研究者は21世紀に何をすべきか」編『21世紀歴史学の創造』第4巻)有志舎.

Kononov, A. N. red. 1989. *Biobibliograficheski slovar' otechestvennykh tiurkologov. Dooktiabr'skii period. 2-e izdanie, pererabotannoe*. Moskva: Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury, "Nauka."

小松久男 1996. 『革命の中央アジア——あるジャディードの肖像』東京大学出版会.

帯谷知可 2005. 「オストロウモフの見たトルキスタン」『ロシア史研究』76: 15-27.

帯谷知可 2011. 「フジウムへの視線——一九二〇年代ソ連中央アジアにおける女性解放運動と現代」小長谷有紀・後藤正憲編『社会主義的近代化の経験——幸せの実現と疎外』、明石書店、98-122.

帯谷知可 2016a. 「社会主義的近代とイスラームの交わる場所——ウズベキスタンのイスラーム・ベール問題からの眺め」村上勇介・帯谷知可編『融

- 解と再創造の世界秩序』青弓社、161-183.
- 帯谷知可 2016b. 「中央アジアのムスリム定住民女性とイスラーム・ヴェールに関する帝政ロシアの植民地主義的言説」『西南アジア研究』84: 40-54.
- Obiya, C. 2016. Politics of the Veil in the Context of Uzbekistan. In: Obiya, C. ed. *Islam and Gender in Central Asia: Soviet Modernization and Today's Society* (CIAS Discussion Paper No. 63). Kyoto: CIAS, Kyoto University, 7-18.
- Oldzhai, Tiurkan (Olçay, Türkan). 2010. Ol'ga Sergeevna Lebedeva i ee vklad v russko-turetskie literaturnye svyazi. *Problemy filologii. Iazyki i literatura*. 1: 121-126. (psyjournals.ru/files/32866/philology_2010_1_Oldzhay.pdf)
- Ostroumov, N. P. 1911. *Sovremennye pravovoe polozhenie musul'manskoi zhenshchiny*. Kazan'.
- Ostroumov, N. P. 1914. *Islamovedenie. Vvedenie v kurs islamovedeniia*. Tashkent.
- Rezvan, E. 1998. Koran v Rossii. *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii. Entsiklopedicheskii slovar' 1*. Moskva.
- Ruthchild, Rochelle Goldberg. 2010. *Equality and Revolution: Women's Rights in the Russian Empire, 1905-1917*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- シンメルペンニク＝ファン＝デル＝オイエ、デイヴィド 浜由樹子訳 2013. 『ロシアのオリエンタリズム——ロシアのアジア・イメージ、ピョートル大帝から亡命者まで』成文社.
- 杉山秀子 2001. 『コロンタイと日本』新樹社.
- 山内昌之 1986. 『スルタンガリエフの夢』東京大学出版会.

シャフリサブズ「フジウム」 芸術製品工場について

ソ連期ウズベキスタンにおける手工業の集団化と女性の労働

宗野 ふもと

北海道大学スラブ・ユーラシア研究センター非常勤研究員

1. はじめに

本研究は、ウズベキスタン都市部における手工業の社会主義的生産体制への改編過程を、カシュカダリヤ州シャフリサブズ市に存在した「フジウム」芸術製品工場 (*Shahrisabz «Hujum» badiiy buyumlar fabrikasi/u¹⁾*、以下「フジウム」と記載) の設立と発展に着目して明らかにする。これを通して、ソ連期における手工業の集団化と、女性「解放」の実態を明らかにしたい。現段階では十分な先行研究検討、資料収集、考察ができていないので、本稿は上記研究の中間報告としたい。本稿では、シャフリサブズ「フジウム」芸術工場はいかなる経緯で設立し発展したのか、どのような人々が働いていたのかという点について、これまでの研究で明らかになったことをまとめる。

「フジウム」は、1928年から2006年にかけて存在した、刺繍製品や絨毯その他衣類などを生産する生産組合 (*artel'/r*) であり工場 (*fabrika/r*) である。構成員の大多数は女性だった。「フジウム」は2006年に倒産するが、その後「フジウム」の元労働者たちは市内各所で工房を経営しはじめた。シャフリサブズにはティームール朝期に建設された歴史建造物があり、国内外から観光客が訪れる。工房では、主に観光客向けの土産物が生産されている。筆者がフィールドワークをしていた2011年には、「フジウム」の建物を利用して、女性たちが手工芸品生産グループを立ち上げていた。グループの中心人物は、タシュケント世界言語大学でフランス語を学んだDさんである。Dさんは、フランス語を生かして海外でシャフリサブズの手工芸品を販売しようとしていた。Dさんは、叔母で元「フジウム」労働者のOさんからアドバイスを受けながら事業を進めていた。「フジウム」で培われた手工芸品生産の技術は、現在のシャフリサブズの手工芸品生産にも息づいている。

1) 以下文中、ウズベク語はアルファベット表記に/uロシア語は/rを付す。

本稿では、「フジウム」元労働者たちの語りと、公文書館所蔵資料、新聞などの刊行物資料を用いる。これらは、2010年4月～2011年11月に行われたフィールドワークで収集した。聞き取り調査では、元「フジウム」労働者10名(全員女性)から「フジウム」に関する話を自由に話してもらった(表1)。自由に話してもらった形式をとったのは、筆者は「フジウム」に関する知識が少なく、まずは元労働者にとって「フジウム」はどのような場所であり、「フジウム」での労働経験はどのようなものとして記憶されているのかを知ろうと考えたためである。刊行物は、聞き取りを行った際に元労働者たちが提供してくれたものである。また、カシュカダリヤ州シャフリサブズ地区国家文書館 (*Qashqadaryo viloyati Shahrisabz tumani Davlat arxivi*) では、「シャフリサブズ『フジウム』芸術製品工場」 (*Shahrisabz «Hujum» badiiy buyumlar fabrikasi*) (1942～1992年) の閲覧と撮影を行った。

2. 本研究の位置づけ

本研究の位置づけと意義について、関連する先行研究を挙げ明らかにしたい。

手工業の集団化に関する研究

「フジウム」設立当初はドゥッピ (*duppi/u*)²⁾ という刺繍された民族帽子を中心とする刺繍製品が生産されていた(写真1)。

ソヴィエト民族学者のスーハレヴァ [Sukhareva 2006] によれば、19世紀後半から20世紀初頭には、刺繍縫いは報酬を貰って生産する女性が一部いたが、一般的には女性たちが家で親族や自らのために行う活動だったという。「フジウム」が設立されたことで、シャフリサブズでは刺繍縫いは、時期によって程度の

2) チュベチエイカ (*tyubetyeika/u*)、カルポック (*qalpoq/u*) とも言う。シャフリサブズ周辺の伝統的なドゥッピは全面に刺繍がされている。

表1 聞き取りをした人たち

名前	生年	働いた期間	聞き取り実施日	録音
Aさん	1922	1940年頃～77年頃	2011/10/18	○
Gさん	?	2002～2006年	2011/09/16	○
Lさん	1962	1980～2006年	2010/10/11	
Mさん	1941	1959年～1992年	2010/10/10	
Hさん	1959	1976年～1998年	2011/10/17	
Qさん	1962	1991年頃半年ほど	2010/9/20	
Oさん	1950	1965～2005年頃	2011/2/10	○
Sさん	1938	1956年～1981年	2011/4/20,10/17	○
Rさん	1963	1981年～2003年	2010/10/10	
ザイナブさん	1922	1936年頃から	2011/9/23	○

※ザイナブさんのみ新聞記事等で取り上げられていたため本名で記載する。



写真1 ドゥッピ

違いはあるものの、材料調達、生産量、流通が国家によって管理されるようになった。そして、「フジウム」に参加した女性たちは刺繍を縫うことで、対価として報酬をもらうようになっていった。

集団化に関する研究は、大規模かつ急激に行われ、生産構造のみならず社会構造にも大きな影響をもたらした農業分野において盛んに行われてきた。一方で、手工業の集団化に関する研究は数少ない。日本語や英語では、19世紀後半から1928年までのトルキスタン領とソ連中央アジア地域における手工業の社会経済変化に関するスカラルプ[Skallerup 1990]や、ウズベキスタン東部リシトン市の陶業の変遷に関する菊田[2013]の研究があるのみである。ゆえに、「フジウム」の設立と発展過程に着目することは、手工業集団化の新たな事例を提供するという意義を持つ。以下では、菊田[2013]の研究に依りながら手工業の集団化を研究する際のポイントを押さえておきたい。

菊田は、職工たちの間で行われるピール崇敬³⁾がソ連期にいかに変化したかという観点から、陶業の集団化に注目した。集団化以前には、それぞれの親方の工

3) イスラームにおける聖者崇敬。

房で行われていた陶器生産は、1941年頃までに徐々に生産組合や国営工場で行われるようになっていった(生産場所の限定)。1960年代になると機械化による作業の細分化や、見本市方式による均質な製品作りが行われるようになった。このことは、複雑な製法や伝統文様の衰退をもたらし、リシトン陶器の品質低下の原因となった。しかし、集団化以前に行われていた徒弟制による技術継承や生産活動は消滅することにはなかった。ピール崇敬も職人にとっての意味づけを変化させながら保持されていた。菊田は、社会主義的生産が行われていたとされる工場は「生産のための場」であった他「慣習の再生産の場」でもあったと述べる[菊田 2013: 202]。また、社会主義的生産体制は、前代の組織や制度などを利用しており、ソ連の産業構造は新旧入りまじったものであったとも述べている[菊田 2013: 207]。

「フジウム」の設立は、女性たちが家の中で家族や親せきなどの身内と行っていた刺繍縫いを、家の外で身内ではない女性たちと行い、報酬を得る活動になることを促すものだった。生産体制が変化したことで、女性たちの手工芸生産は、どのようなことが変化した、どのようなことが維持されたのか。

ソ連期ウズベキスタンの女性について

「フジウム」が設立された1920年代後半は、ソヴィエト連邦の中で「後進的」地域とみなされていた中央アジア地域では社会主義建設のための様々な改革が進められた。中でも、ソヴィエト政権は、中央アジアの定住民女性を、活動領域を家の中を主とすること、早婚、多妻婚、婚資などにより自由がないことを根拠として、最も抑圧された存在であると考えた。女性たちを抑圧的な慣習から解放することは、後進的な中央アジアにおける社会主義建設の大きな一歩となるとした。女性の解放は、労働力の確保という側面もあった。1919年には、女性部が設立された。モスクワより派遣された女性部の活動家たちは、各地を歩き現地女性たちを啓蒙して回ったという。1925年にはタシュケントで女性クラブが設立された。ここでは、現地女性のための現地語読み書き、職業訓練、医療相談、法律相談が行われていた。1927年には、「フジウム」と呼ばれる女性解放キャンペーンが中央アジアの各地で行われた。このキャンペーンは、女性の自由を阻むすべての悪しき伝統に攻撃を仕掛け、一掃することを目指して行われたもので、広場で女性たちがヴェールを取って

火にくべるという過激なパフォーマンスを伴うものだった。しかし「フジウム」には大きな犠牲が伴った。急激な変化に反発した現地住民（主に男性）による、ヴェールを取った女性への暴行が頻発したのである。

ソ連期における女性の「解放」は社会主義の進展を象徴するものであった。1930年代からは徐々に女性たちの社会進出は進んでいった。とりわけ、大祖国戦争で男性が戦場へ赴き労働の担い手が不足したことをきっかけとして、家の外で女性たちは働くようになった。ソ連期の女性の就業率などは、社会主義進展をはかる指標となっていた。しかし、実際には女性が就く職種には偏りがあり、職場では性別によって職位に差があったという[Keller 1998: 21]。家の外で仕事をするようになって、家事と育児の担い手は女性であり、女性は賃労働、家事、育児の三重負担を強いられるようになったとも言われる[Olcott 1991]。

しかし、筆者は女性たちがどのような労働環境で働いていたか、いかに家の外での労働と家事・育児を両立させていたのかという実態は、先行研究では十分に明らかになっていないように思う。本研究は、「フジウム」という一つの生産組織に着目する。「フジウム」の設立と発展過程を記述することは、手工芸品生産の変化を明らかにするだけでなく、女性の労働の実態を浮かび上がらせることにつながる。

以下では、ソ連期に手工芸品の生産がいかに変化したかを明らかにしながら、そのもとで、女性たちはいかに働いていたのか、家事・育児との両立をいかに実現させていたのかについて明らかにしたい。

3. シャフリサブズ 「フジウム」芸術製品工場の設立

「フジウム」は1928年の春に生産組合として設立された。菊田によれば、20世紀初頭には、裕福な親方と貧しい職人の階層分化が進んでいたりシトン市における陶業の改編は、生産手段の所有に関して格差をなくし階層分化を阻むこと、国家による製品調達を容易にすること、改編を通して公的イデオロギーにかなう社会の建設を目的として実施されたという[菊田2013: 172-173]。「フジウム」設立時に生産の中心だった刺繍製品は、女性たちが家で作るものであり、陶業と比較して商品化は進んでおらず、生産においても階層分化は進んでいなかったと考えられる。では、「フジウム」の設立は何を目的としたものだったのだろうか。手がかりとなるのが、工場／生産組合の名前が「フ

ジウム」であること、前節で述べた1927年に実施された女性解放キャンペーンも「フジウム」と名付けられていたことである。両者の間に関連はあるのだろうか。以下に引用するのは、「フジウム」設立50周年となる1978年に当時の工場長が行った講演の抜粋である。

シャフリサブズ「フジウム」芸術工場50周年の饗宴のために、半世紀の道のりについて、工場長G. ザイルッディノヴァの講演

シャフリサブズでは、女性を自由へ解放する歴史は「フジウム」工場の歴史と固く結ばれている。(中略)

共産党、ソヴィエト、社会組織の多方面にわたる文化的、政治的成果は、社会主義建設の活動的建設者になった女性たちが、公衆の前で根本的な変化を生み出したことである。何千人の女性たちが次々にパラソルを火で燃やした。彼女たちの中から、女性の自由のために多くの闘争活動が現れた。この活動的な女性たちは、他の女性たちの間で説得をするという偉大な仕事をした。彼女たちは、自ら平等のために社会主義建設に参加した。町では女性のための生産組合の設立が始まった。

1928年の春に設立された芸術製品を生産する生産組合は、このように女性が働く工場の一つとなった。生産組合には、「フジウム」という名前が与えられた。この名前が与えられたのは、驚くべきことではなかった、勿論のこと。この時、女性を自由へ解放することを目の当たりにしていた「フジウム」委員会は勝利し続けていた。「フジウム」生産組合は、町の女性たちに自由をつくる中心の一つに変わったのだ。

[Qashqadaryo viloyati Shahrisabz tumani Davlat arxivi: F. 44, op. 1, d. 235, ll. 3-4]

この講演によると、シャフリサブズにおける女性解放の過程で、「フジウム」が設立されたことが見えてくる。キャンペーンとしてのフジウムの成果として、現地人の女性活動家たちが現れた。彼女たちは、女性が働くための生産組合を設立しはじめた。「フジウム」もこの時設立された生産組合の一つだったようだ。設立に関わったのは、サメドヴァ・ハムラオイ氏(Samedova Xamraoy)、エシヤククロヴァ・リサラット氏(Eshonqulova Risolat)、フッラモヴァ・ハイリオイ氏(Xurramova Xayrioy)、ラフマティツラエヴァ・ムアツタル氏(Rahmatyllaeva Muattar)、ユヌソヴァ・ヒダヤト氏(Yunusova Xidoyat)、ハジャエヴァ・トゥルスノイ氏(Xojaeva Tursunoy)、ハムラエヴァ

イ・シャラファトホン氏(Xamraevoy Sharofatxon) [Qashqadaryo viloyati Shahrisabz tumani Davlat arxivi: F. 44, op. 1, d. 178, l. 3]で、全員が女性である。元労働者のOさんやAさんによれば、設立に関わった女性たちはコムソモール⁴⁾となって「フジウム」を設立したという。しかし、詳しいことは不明である。「フジウム」設立の詳しい経緯について調査を継続し、設立の目的について明らかにしたい。

設立当時の「フジウム」を取り巻く状況はいかに語られているのだろうか。再び工場長の講演を引用する。

現在のコルホーズバザールの横で、バイから没収した住居の一つが生産組合⁵⁾に与えられた⁶⁾。女性たちが働いている部屋は、とても狭く、湿気があり、暗かった。それにはかまわず、女性たちは、自由な労働の楽しみを求めて、新しい生活を享受する仲間たちの列に並び、自らの労働で恵みを得ることを喜んでた。

元々、初期は、生産組合の仕事に参加する女性の数はそれほど多くなかった。しかし、活動家たちの、マハッラからマハッラを回り、家を訪ね、女性たちの間で教え、組織していった結果、生産組合に参加する働き手の数は徐々に増えていった。

[Qashqadaryo viloyati Shahrisabz tumani Davlat arxivi: F. 44, op. 1, d. 235, l. 4]

ここから、設立当初は「フジウム」に参加する女性は多くなかったことがわかる。しかし、「フジウム」は消滅せず、むしろ活動家たちの地道な活動によって「フジウム」に参加する女性が増えていった。

4. 発展の兆しと戦争

発展の兆し

1930年代終り頃になると、「フジウム」の経営は軌道に乗りだしたようである。再び工場長の講演を引用する。

4) 全ソ連邦レーニン共産主義青年同盟。1918年に設立。14歳から28歳の青年からなる。青年たちに共産主義と愛国主義教育を行い、共産党と国家の活動に積極的に参加させることを目的とする組織である。各種教育機関、企業、組織、ソフホーズ、コルホーズ、軍において基礎組織が存在し、共産党員の候補者を養成した[袴田 1993: 216]。

5) 「フジウム」のこと。

6) Aさんによれば、現在のシャフリサブズ・デフカン・バザールの向かいにあるハンマム(公衆浴場)の横(もしくは敷地内か)に作業場があったという。

「フジウム」生産組合の真の発展は、30年代の終りから40年代の初めにかけて始まった。この時期になり、キタブ、キタブ地区のヴァルガンザ、ナリモン、パラングラ村の何百人という女性たちが、創造的で有益な労働に参加した。1938年に、生産組合では新しい部門が開かれ、ドゥッピの他、ベルバッグ、チャライ、キイクチャ(すべて男性の腰巻)や他の芸術製品の生産が開始された。1940年の終りには、さらに一部門を開設することとなり、製品の生産高は1935年のそれと比較して、二倍に増えた。時を同じくして、生産物の品目も増えた。

[Qashqadaryo viloyati Shahrisabz tumani Davlat arxivi: F. 44, op. 1, d. 235, l. 5]、※()内は筆者補足

キタブは、「フジウム」があるシャフリサブズ市の北8キロほどのところに位置する町である。キタブ地区は、行政区分の名前である。キタブ市には「3月8日」⁷⁾という生産組合が存在しており、この時期に「フジウム」の支部となったようである。ヴァルガンザ、ナリモン、パラングラのキタブ地区村落部にも支部が設立され、村落部の女性たちも「フジウム」に参加していった。「フジウム」に参加する女性は、都市部に限らず村落部にも広がりつつあった。

1936年には、「フジウム」は独自に準備した資金で移転した[Qashqadaryo viloyati Shahrisabz tumani Davlat arxivi: F. 44, op. 1, d. 178, l. 3]。写真2は移転先の2011年時点の様子である。写真2の樹(プラタナス)の下で「フジウム」構成員の女性たちがドゥッピをつくっていたと伝えられている。

また、同年には1973年まで工場長を務めることとなるムフリサ・ジャララヴァ氏(Muhlisa Jaralova)が組合長に就任する。元労働者たちの間では、ジャララヴァ氏こそが「フジウム」の発展に最も貢献した人物であると認識されていた。1956年～1981年まで「フジウム」で働いたSさんと、1965年～2005年まで「フジウム」で働いたOさんによるジャララヴァ生産組合長／工場長評を紹介したい。

Sさんのジャララヴァ工場長評

(2011年4月20日)()内は筆者補足

筆者: (「フジウム」で働いていたのは)すべて女性だった?

S: 全員、女性だった。10人の男性がいた。労働者、会計係…何か、補給係、このようにすべて女性だった。

7) 3月8日は国際女性の日であり、キャンペーンとしての「フジウム」が開始された日である。



写真2 1936年の移転先(2011年撮影)



写真3 絨毯

筆者:工場長もですか?

S: 工場長も女性。28年頃から73年までは⁸⁾、ムフリサ・ジャララヴァが工場長だった。そのあと、(ジャララヴァ氏は)年金に出て行った(退職した)。

筆者:その人はどのような人ですか?あなたにとって。

S: あの人、とても良い女性だった。親切な、人に対して親切で、慎み深く、だれかの給料を食べない、誰かに対して非常に悪く言わない、とても慎み深くよい女性だった。まだまだ、私は超えていない。私の師匠。フフフ…

Oさんによるジャララヴァ工場長評 (2011年2月11日)()内は筆者補足

O: (略) 72年に新しい工場では、ジャララヴァ・ムフリサという、その人は、工場で長年働いた。そのあと65歳、70歳まで工場長をした。学ばなかったけれどとても賢い、とてもよい実地経験がある人。

筆者:その人はシャフリサブズの人ですか?

O: 元々シャフリサブズの人。今、私は今何を言いたいのかというと、その女性は私たちの師匠だということ。私を仕事へと引き込んだ女性。長年工場を「フジウム」と言った、その女性は、「(フジウム)は)3人の女性から2,400まで増えた。3人の女性から⁹⁾。私はいまでも望んでいる、この芸術工場をムフリサ・

8) Sさんの記憶違いだと思われる。公文書館資料によれば、1928年から1931年はハムラエヴァ・シャラファトホン氏、1931年から1932年はサファロヴァ・ナルジオイ氏(Safarova Narziyoy)、1931年から1936年はメリカヴァ・ヌスカ氏(Melikava Nuska)が生産組合長をつとめたとある[Qashqadaryo viloyati Shahrisabz tumani Davlat arxiv: F. 44, op. 1, d. 178, l. 3]。Aさんもジャララヴァ氏の前に数名組合長がいたと話していた。Aさんによれば、初代組合長(シャラファトホン氏のことか)はタシュケントから来たという。

9) 公文書館資料によれば、設立には7人の女性が関わったとされている。

ジャララヴァの名前を付けて「フジウム」芸術工場となるように希望している。(略)

しかし、ジャララヴァ生産組合長/工場長が、「フジウム」でどのような仕事をしたのかは明らかにできていない。公文書館資料によれば、彼女は設立当初のメンバーには入っておらず、どのような経緯で「フジウム」に参加したのかも不明である。「フジウム」の発展に尽力したこの人物に関しては、今後も親族への聞き取りや資料の読解を通して調べていきたい。

戦争について

大祖国戦争(第二次世界大戦)の下での総動員体制は、手工業の生産現場への女性の進出をうながした。たとえば、リシトン陶業の担い手は主に男性だが、男性は戦地へ赴いたために、女性や子供が生産組合に加わったという[菊田 2013: 178]。ザイナブさんの嫁によれば、「フジウム」は戦時中に発展したという。男性たちが不在となったために、女性たちは子供育てるために働く必要が生じた。そこで、「フジウム」で仕事をするようになったという。

5. 発展と拡大 ——「フジウム」の労働環境と思い出

「フジウム」の発展と拡大は、戦後も継続した。1959年には生産組合から工場に改変され、シャフリサブズ「フジウム」芸術製品工場となった。同年には絨毯部門が開設され、1960年にはミシン刺繍部門が開設された[Qashqadaryo viloyati Shahrisabz tumani Davlat arxiv: F. 44, op. 1, d. 178, l. 3]。

なお、1973年の資料には、「フジウム」には、絨毯部門、刺繍部門、ミシン刺繍部門、縫製部門、染色部門の



写真4 ミシン刺繍

記載がある [Qashqadaryo viloyati Shahrisabz tumani Davlat arxivi: F. 44, op. 1, d. 122, ll. 8-9]。1972年には、新しい工場へ移転した。

構成員も増加していった。1947年には124人(うち女性121人)だった構成員数は、1965年(工場へ改編されて5年後)には740人(うち女性722人)、1973年(新工場へ移転後1年後)には、1,112人(うち女性1,074人)、最も構成員の多かった1984年には2,100人(うち女性2,002人)と増加した¹⁰⁾。

筆者が聞き取りを実施した元労働者たちは、1960年頃から1980年代にかけて「フジウム」で働いていた人たちが多くを占める。彼女たちはどのような環境の下で働いていたのか。聞き取りで得られた情報を中心にまとめてみたい。

給料について

ノルマは各部門で定められ、違いがあったという。例えば、絨毯部門では1日に35~40センチ織るというノルマがあった。絨毯部門で働いていたMさんによれば、1日中織っていれば60、70センチ織れたので、ノルマをこなすのは難しくはなかったという。しかし、儀礼などがあって「フジウム」へ来られない人はノルマがこなせないこともあったらしい。

報酬は、ノルマ分に加えて生産した分が月給(半月ごとに貰うこともできたようである)として支払われたという。給料については、「他の仕事と比べてそん色のないものだった」というLさんの意見や、Sさんが、「足りていたし、十分だった。私たちの生活、家計には足していた。安かったんだ。すべての物が」(2011年4

10) 出典は1947年から順に、Qashqadaryo viloyati Shahrisabz tumani Davlat arxivi: F. 44, op. 1, d. 21, l. 23; d. 203, l. 40; d. 121, l. 1; d. 264, l. 6。1986年以降は構成員数のデータなし。



写真5 1972年の移転先(2016年撮影、骨組みのみ残る)

月20日)と語るように、決して悪くはなかったようである。

労働時間と休日について

労働時間は、8時から17時までで、12時~13時までが昼休みだったという。Sさんは昼休みになると自宅へ戻り昼食をとっていた。工場には食堂があったので食堂で昼食を食べる人もいたという。ミシン刺繍部門では、17時~0時までの労働時間もあった。Rさんは1985年に結婚するまでは17時~0時の時間帯で働いていた。送迎バスがあったので、家が遠かったり夜遅かったりしても困ることはなかったという。休日は、土曜日と日曜日だった。Sさんによれば、平日家の仕事で忙しく働きに出てこれなければ、日曜日に働くこともできたそうである。

休息旅行

「フジウム」元労働者に限らず、ソ連時代に連邦内を旅行したという話を筆者はしばしば聞いた。ソ連時代は、連邦内の移動が格安だったこと、職場の特典で無料で旅行ができたことは、よい思い出として語られる。例えば、Aさんは休息旅行の思い出を以下のように話してくれた。

A: 私は、いくつも外の国を回った。旅行へ。□□□□□
ほら。

O: その時は毎年旅行へ。バスで、お姉さん。

A: 一番目はリノボトチ。二番目はコカンへ行って、宿舎に泊まって、三番目はアンディジャン、ナマンガンを回って、羊を一頭手に入れて、その後屠って、一晩中踊っていましたよ。

(聞き取りにはOさんも同席した。)

1977年には、構成員313人がサナトリウムの利用、共和国内や連邦内の旅行、古い遺跡や博物館の日帰り見学をしている [Qashqadaryo viloyati Shahrisabz tumani Davlat arxivi: F. 44, op. 1, d. 153, l. 58]。

夜間学校

「フジウム」では未成年も働いていた。彼女らの多くは共産党やコムソモールとの関わりを持ち、90パーセントは中等専門教育、高等教育を受けたという [Zaxarov 1979: 35]。Oさんは、15歳で「フジウム」の労働者となり、夜間学校で学んだ後タシュケントの大学に進学した。彼女は夜間学校で学んでいた時のことを以下のように振り返る。

O: 5時に私たちは仕事を終えます。5時から9時まで夜間学校で勉強します。夜間学校へは私たちの家の前から近い。フジウムへ行った時は、このように学校へ行きます。隣人たちと帰ってきます。私の友達がいいます。二人で学びました。彼女も夜間学校で学びました。そして、二人で一緒に一つのグループで学び、一つの大学へ入りました。工場ではまだ誰も高等教育を受けた人はいなかった。

Oさんが述べるように、当時の「フジウム」では大学卒業の学歴を持つ人は限られていた。Oさんはおそらく幹部候補生だったのだろう。彼女曰く、工場長になれる機会もあったが、家族や健康問題でかなわなかったのだという。夜間学校で学んだのは、Oさんの様な有望な若者に限らなかった。Sさんによれば、夜間学校では若い人のほかに9年間しか教育を受けなかった人も学んでいたという。また、通常の労働時間は8時間だったが、夜間学生は7時間労働を認められていた。

6. どのような人が働いていたのか

前節までに、「フジウム」の設立と発展と1960年代から80年代の労働環境を見てきた。本節では、「フジウム」ではどのような人々がどのように働いていたのかを明らかにしたい。以下では、構成員を三つのタイプに分けそれぞれについて紹介する。

模範的労働者

筆者が聞き取り調査をした元労働者たちは、地区行

政庁から最後の工場長に抜擢されたGさんと、半年間だけ働いたというRさんを除いて、模範的労働者タイプだと思われる。彼女たちは、18歳前後で「フジウム」に参加し20年以上働いた。以下では、SさんとOさんがいかに「フジウム」で働き続けたか、働くことをいかに語っているかについて紹介したい。

Sさんについて

Sさんは1938年生まれで、1956年～1981年に「フジウム」工場で働いた。「フジウム」で働いた理由は、母親と祖母が「フジウム」の刺繍部門で働いていたからで、絨毯織りに興味があったからだという。はじめは絨毯部門で働き、1970年から絨毯部門の長となった。その後は「フジウム」の労働者委員会で工場の労働環境管理をする。1981年に引退した。1996年～2006年にかけてマハツラで役職に就いた。自分はよく働いたと認識しており、年金を多く貰っていることを誇りとしている。彼女は家事・育児と「フジウム」での労働をこなしていたこと、女性が家の外で仕事をするについて、次のように語っている。

2011年4月20日聞き取り。()内は筆者補足

筆者: 私の考えでは、ウズベク人女性は外で働くことよりも、家の仕事をするのが重要なので、他の場所で働くと言えば、大変にはならないのですか？

S: 以前はそうだった。いいえ、大変にはならない。ほら、例えば私は7人の子供を育てた。働いた。7人の子供は大学を卒業した学歴を持つ。(私たちは)彼らの家をつくった、場所をつくった。50年働いた。働くことを望めば働く。そして、全員(の女性)は仕事することを望まない。家で座って夫が見つけたものを食べる人もいる。彼らは少数で、多くの女性は働いている。多くの女性は働いて自分を守り、□□□□、何をするのか、働いている。今は、商売人になって働いている。自営の何かになって働いている。家で商売人になって働いている。今は、小・大ビジネスをするようになった。多くの女性たちは仕事をしている。マクタブで教師となって働く。病院などで働いている。オフィスの事務員として働いている。幼稚園、マクタブ、女性たちはたくさん。

筆者: このように働いている女性はすべて家の仕事を自分だけですか？

S: 自分でもする。手伝う人がいれば手伝う。いなければ自分です。

筆者:自分ですることはできるのですか？

S: 自分でできる。

筆者:家は大きいですか？

S: お手伝いはいなかった。自分ですべてしました。(ここからSさん自身の過去を振り返る)
(中略)

筆者:旦那さんは手伝わなかったのですか？

S: いいえ。主人は、仕事がない時間は手伝っていた。車でリンゴを買ってきたり、ナヴァットを持って来たり。(家の外に)出て手伝っていた。

Sさんは、女性が家の外で仕事をすることは当然と考えていること、子供たち全員に高等教育を受けさせたことを誇りに思っているようだった。Sさんは「フジウム」で働きながら、家事・育児を一人でこなしたという。Sさんの様に、育児や家事をしながら「フジウム」で働いたという女性が多い。たとえば、Hさんは結婚当時は夫の実家に住んでおり、未婚の妹が二人いたため家の仕事は彼女らに手伝ってもらったという。また、Rさんは出産後一年間は休暇制度を利用して、その後は子供を工場の託児所に預けていたという。「フジウム」で働いていても、家事・育児を担うことは求められていたようである。Sさんのように一人でこなすこともあるが、身内の女性に手伝ってもらったり、工場内の託児所を利用したりして、「フジウム」の仕事と家事・育児を両立させていた。

次に、「フジウム」での労働が女性の経済的、社会的自立を実現させていた可能性を示す事例として、Oさんを紹介したい。すでに述べたように、Oさんは15歳で「フジウム」に参加し、夜間学校で学んだ。タシュケントの大学も卒業した。Oさんは、「フジウム」では絨毯、ミシン刺繍、縫製部門など、会計部門以外のすべての部門で働いた。彼女は「フジウム」に参加することを決めた理由を以下の様に語る。

2011年2月10日聞き取り()内は筆者補足

O: 若いころから織ることが好きだったのです。絨毯織りを希望した。家で、そしてカルポックを縫いました、マクタブに行く、カルポックを縫った。夜に縫った。その後、15歳から、絨毯に上がった。私はちっちゃな娘だった。まだ年齢は達していなかった。この女性(ジャララヴァ氏)の前に来ました。そして私を採用した。そして絨毯を織りました、4年間。仕

事に対して絨毯織りに、学びに対しても関心を持ちました。織維を学ばなければならないというものがあった後に。

次に、Oさんが「フジウム」での労働をいかに捉えているかについて、結婚生活との関わりから紹介したい。前節で述べた通り、彼女は大学に進学し卒業した。しかし在学中には胃の病気になり、学業を中断した。その後「フジウム」で働いていたため、学位を取ったのは28歳の時だった。

2011年2月10日聞き取り

筆者:いつ結婚したのですか？

O: 結婚？ 78年に結婚した。勉強を終えて28歳で結婚した。

筆者:遅くないのですか？

O: 遅い。もちろん遅い。でも、私は学位を取らなければならなかった。結婚すれば続けることができなかった。29歳で出産した。今は三人の息子と一人の娘がいる。79年に出産した。78年に結婚をして79年に出産した。

筆者:結婚をしてもフジウムで…

O: はい。フジウムで働いた。40年フジウムで働いた。

筆者:ご主人は許可を与えましたか？

O: はい。主人が許可を与えても与えなくても働いた。その主人は理解しなかった、学ばなかった。

姪のYさん曰く、Oさんの夫は「理解のない人」だったという。Oさんは、夫と離婚することになった。Oさんは、「フジウム」では54歳になるまで働き続けた。Oさんは、「フジウム」で働き続けたことを以下のように語った。

2011年2月10日聞き取り()内は筆者補足

O: 一つの場所で働かなければやっていけない。ここでは、困難があったとしても。そのためにも働かなければならない。力が必要、知識が必要、記憶が必要。皆が働くために。愛すれば、説明しないでしょ。そうでしょう？ この職業を愛した後は、説明できないですよ。やはり、また工場へ来ました。すでに年金に出ています。54歳で。60歳になって。8年、7年になりますか？ 7年間すでに私は年金(を受給している)ですが、頑張っています。そして彼女を(姪のYさんを)手伝わなければならない。彼女の代わりに走る

表2 構成員に占める在宅労働者の人数

	1957年	1969年	1973年	1974年	1977年	1980年	1982年	1983年	1984年
構成員数	343	1010	1112	1083	1246	1582	1743	1985	2100
うち女性数	318	990	1074	1043	1221	1509	1648	1892	2002
うち在宅労働者数	193	429	575	580	676	780	744	881	881

なければならない、ビジネスに関して。(略)

Oさんにとって「フジウム」で働くことはどのような意味を持っていたのだろうか。Oさんは、離婚後も「フジウム」で働いて子供たちを養った。「フジウム」での労働は、Oさんにとって生計を立てるために不可欠なものだっただろう。しかし、上の語りからは、「フジウム」での労働は生計維持の手段だけではなかったこともわかる。Oさんは自分の職業を愛していると語った。離婚を経験したOさんにとっては、「フジウム」は重要な居場所であり、そこでの労働はアイデンティティーを形成する活動だったのかもしれない。だからこそ、今もなお「フジウム」工場の跡地で姪のDさんとともに手工芸品生産の事業を立ち上げようとしている。

ここで紹介したのは、20年以上「フジウム」工場で働いた人々である。Sさんは工場で出世し、Oさんは「フジウム」で働き高等教育を受けた。現役の時も引退後も、給料や年金をもらい生活を立て、「フジウム」で働いたことを誇りとする。「フジウム」は模範的な女性労働者を生み出した。

在宅労働者

「フジウム」で働いていたすべての人が、SさんやOさんのように働いていたわけではない。家の外で働くこと、家事・育児の両立が不可能／望まない人々もいた。表2は、在宅労働者の人数を示したものである。ここから、1957年から1984年にかけて、在宅労働者は「フジウム」構成員の半数近く（1957年は半数以上）を占めていたことがわかる。在宅労働者たちは、「フジウム」から支給された材料を用いて自宅で生産し、完成品を「フジウム」に取っていた。

Sさんによれば、「フジウム」で働きだした当初は、家々を尋ねて「フジウム」で働くように説得したという。外へ出るのが難しければ家で働くように説得をした、という。ザイナブさんの娘と嫁は、在宅労働者として働いた経験を持つ（時期などは不明）。彼女たちによれば、家で子供の面倒を見なければならない人や、家の仕事（家事や客人のもてなし）が多い人は在宅労働

者として働いていた。在宅労働者たちは、家の仕事がない夜に作業をしていたという。

公文書資料や聞き取り調査から、「フジウム」には一定数の在宅労働者がいたことが確認された。Sさんの語りからは、「フジウム」では工場働くのが望ましいとされていたが、不可能な場合は在宅労働が認められていたことがわかる。現時点では、在宅労働をしていた人からほとんど話を聞けていないので、今後聞き取りを行いたい。

職人一家

「フジウム」には数少ない男性労働者も存在した。男性労働者の多くは染色部門やエンジニアとして働いていたようだが、コビルジャン・ムサジャノフ氏（1953年没）のように卓越した技術を持つ男性職人も存在していた。彼は、シャフリサブズ、キタブ地区におけるただ一人の男性チュベチュエイカ刺繍師と言われている[Zakharov 1979: 19]。彼は、「フジウム」の染色、下絵、刺繍を自宅で手掛けていたという。革命以前から職人として活動していたムサジャノフ氏は、「フジウム」設立初期から職人として関わった。彼の孫の話によれば娘のザイナブ氏とともに自宅で仕事をし続けたという。

ザイナブ氏は1938年頃から父コビルジャン氏の仕事を手伝っていた。彼女もまた「フジウム」で50年にわたり働いた。彼女に関する新聞記事を引用してみよう。

ザイナブ姉は、「フジウム」芸術製品工場の支部で、ちょうど50年誠実な仕事をした。同僚たちは、彼女を尊敬の念と共に、1972年に年金へと送った（退職した）。お姉さんは、61歳になろうとしていても、見た目から誰もこの人の年齢はわからない。とりわけ、弟子たちが彼女を年金へ送るときに伝えた暖かい言葉は、感謝と良い願いを表すもので、この人が若く見えることを示すものである。休むことのない性質のこのお姉さんは、家では座っていることはできない。子供のころから尊敬された彼女のために、工場へと、愛された弟子たち、尊敬すべき人々は楽しみを求め

て急いだ。

最近、私たちは民族工芸を存続させてきたお姉さんと話をした。「私たちの先祖は、絵描きでした」お姉さんは話を始めた。「私は、その時とても若かった。私たちの家では、娘や若い女性が集まって、ドゥッピ、刺繍を縫っていました。私は彼女たちのこの仕事を注意深く見ていました。とりわけ、私の父、コビルムサジャンフは布地に模様を描く職人でした。父は私にも、この職業をやさしさと愛情をもって教えました。その時、私の気持ちの中に最もすばらしい思い—布地に模様を描く望みが現れました。」

(略)

刺繍縫い、私たちの町で、女性たちによって続けられてきた、豊かな伝統の一つ。ザイナブ姉は父親が愛した仕事を受け継いでいる。絵描きの子孫であるこの女性は、素晴らしいデザインをつくり出す才能を持つ。

(略)

[G'alava 1983. 12. 17: Bir Oila baxti]

この記事から、ザイナブさんをはじめ、コビルジャン一家は「フジウム」の生産を支える卓越した技能を持つ職人一家として、称賛されていたことがうかがえる。陶業の集団化過程を調査した菊田[2013]によれば、陶業の集団化は生産場所の限定を伴うものであったという。「フジウム」の事例からは、コビルジャン一家や前項の在宅労働者のように、自宅で生産活動をしていた人々の存在が浮かび上がってきた。コビルジャン一家の場合は父親から娘へ仕事を受け継がれていたことから、家族内での技術継承が維持されていた可能性もある。とはいえ、現段階ではコビルジャン一家がソ連時代を通して自宅で生産を続けていたのかは確かではない¹¹⁾。今後、ザイナブ氏一家より再度聞き取りを行うなどして、調査を進めていく必要がある。

7. まとめ

本稿では、聞き取り調査、公文書、出版物に基づき、シャフリサブズ「フジウム」芸術製品工場の変遷と、労働者たちの実態の一端を記述してきた。現時点で明らかになったことと今後の方向性について述べたい。

11) 菊田氏より、戦時中や80年代は陶業において自宅生産が容認されたこともあったという話を聞いた。

「フジウム」の設立と発展

「フジウム」は女性解放運動の最中に設立された組織で、シャフリサブズの女性たちを自由へ解放するための拠点となることを期待されていた。設立時から80年代半ばにかけて、構成員は増え続けた。その大半は女性であった。ソ連期を通して「フジウム」は、シャフリサブズにおいて、女性のための就労先として機能していたといえる。

働き方の多様性

「フジウム」での働き方は複数あることが明らかになった。「フジウム」で長年働いた模範的労働者たちは、工場で出世したり、高等教育を受けたり、退職後年金を多く受給したりしている。家庭を中心に行われていた手工芸品生産は、「フジウム」設立によって、女性が経済基盤や社会的地位を築く活動に変容した。一方で、在宅労働者たちも一定数存在していたことや、同じ在宅だが、前時代の生産を継続させている(可能性のある)熟練職人一家の存在も浮かび上がった。

「フジウム」における生産活動の多様さは、「フジウム」に期待された役割が複数あったことを示していると推測される。第一に、「フジウム」は、社会主義の進展度合いを象徴するソ連的女性労働者を生み出すことを使命としていた。それが、SさんやOさんなどの模範的労働者の誕生につながった。第二に、「フジウム」は、家の外で働くことが難しかった女性たちのために、経済的基盤をつくることも目指した。第三に、「フジウム」は、女性の「解放」を目指すと同時に、質の高い芸術製品を生み出すことも使命としていた。「フジウム」で作られた製品の一部は、連邦内のコンクールに出品されたり、外国へ輸出されたりしている。それゆえ、コビルジャン一家の様な高い技術を持つ職人たちが、家内で生産を継続できたと推測される。

とはいえ、これらの点は現段階では実証できておらず、今後も調べていく必要がある。「フジウム」において目指された女性の「解放」とはどのようなものだったのか。この点については、設立の経緯や、一見「解放」の理念に反するような在宅労働者の「フジウム」における位置づけに着目して調べていきたい。また、集団化を経て製法や技術がいかに変化したか／しなかったのかという点については、コビルジャン一家から詳しい話を聞くとともに、熟練職人の労働環境や技術に継承に着目して調べていく必要がある。

参考文献

●一次資料

未刊行物

Qashqadaryo viloyati Shahrisabz tumani Davlat arxivi. Fond no.44 "Shahrisabz tumani "Hujum" badiiy buyumlar fabrikasi".

刊行物

G`alava, Bir Oila baxti, 12. 17. 1983.

●二次資料

英語

Keller, S. 1998. Trapped between State and Society: Women's Liberation and Islam in Soviet Uzbekistan 1926-1941, *Journal of Women's History* 10(1): 20-44.

Olcott, M. B. 1991. Women and Society in Central Asia. In W Fierman (ed.) *Soviet Central Asia : The Failed Transformation*. Boulder: Westview Press, pp. 235-254.

Skallerup, T. M. 1990. *Artisans between Guilds and Cooperatives: A History of Social and Economic Change in Russian Turkestan and Soviet Central Asia, 1865-1928*. Ann Arbor, Michi.: University Microfilms International.

ロシア語

Zakharov, C. M, Kh. Khikmatov. 1979. *Shakhrisabz*. Tashkent: Uzbekistan.

Sukhareva, O. A. 2006. *Suzani: Sredneaziatskaya dekorativnaya vyshivka*. Moskva: Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» Ran.

日本語

菊田悠. 2013. 『ウズベキスタンの聖者崇敬：陶器の町とポスト・ソヴィエト時代のイスラーム』風響社.

袴田茂樹. 1993. 「コムソモール」川端香男里他監修『ロシア・ソ連を知る事典』(増補版)平凡社, p.216.

マフルの是非をめぐる知識人のまなざし

1950–1970年代ソ連中央アジア南部地域における 反イスラーム宣伝と現代

和崎 聖日

中部大学全学共通教育部全学総合教育科講師

はじめに

中央アジアでは、スンナ派の正統4法学派のうち、クーファ出身の法学者アブー・ハニーファ(699?-767年)を創始者または名祖とするハナフィー派が、今日に至るまでムスリム社会の趨勢を占めている。「マフル」(mahr¹⁾)とは、このハナフィー派が通常用いる用語であり、原則的に、夫が妻に支払うことによって妻の財産となる「婚資」を指す[柳橋 2001: 178, 215]。中央アジアのうち、マフルの慣行が歴史的に行われてきたのは、イスラーム化の歴史の古いトルキスタン、すなわち中央アジア南部地域である。この南部地域は、現在のウズベキスタンとタジキスタンの領土に相当し、一般的には古来よりオアシス都市に暮らし、独自の文明を発展させてきた定住民が暮らす地域であると説明される。だが、実際のところ、この地域には、定住民だけでなく、歴史の様々な段階でこの地に定住化した遊牧民も数多く暮らしている[小松・後藤 2009]。本論では、大きく区分して、この2つの異なる居住集団から構成される現地住民のうち、マフルの慣行を行ってきた人びとが定住民であることから、中央アジア南部地域の定住民を中心的な記述の対象とする。

さて、はじめに確認しておかなければならないことがある。それは、中央アジア南部地域のうち、本論が主要な

地域対象とするウズベキスタンにおいては、今日、シャリーア (sharī'a: イスラーム法)の規定に即した婚姻契約や「タラーク」(talāq: 夫による一方的な離婚宣言)と呼ばれる離婚の一形態が国家法の枠外²⁾で「生ける法」として有意に機能している一方[和崎 2015]、マフルの慣行は基本的に行われたいということである。後述するように、筆者はこの原因の解明に大きな関心を寄せているのだが、ここでは差し当たり、その原因と考えられることがらのうち、以下の2点だけを指摘しておきたい。

それは、第1に、20世紀前後の中央アジア南部地域の一部の町や村において、マフルの慣行は、定住民がイスラーム化以前から行ってきた土着の婚資慣行に吸収されて定着したため、シャリーアの規定に忠実に即した形では、すでに存在していなかった可能性があるということである[Abashin 1999: 159; Abashin 2003; Andreev 1970: 137-138; Ishankulov 1997: 97, 100]。ロシア帝国期における土着の婚資は、妻の養育費に充てられた費用の補填として、金品または物によって、婚姻契約の締結時、あるいはその後、夫または彼の両親が妻の両親へ支払うことによって妻の両親の財産となるものであり、また「カリン」(qalīn)³⁾と呼ばれた[Nalivkin i Nalivkina 1886: 201-202]。すなわち、この婚資慣行は、中央アジア南部地域の一部の定住民の間では、イスラーム化以後も「マフル」の名の下で存続したことが指摘されているのである⁴⁾。また、

1) アラビア語のラテン文字転写は大塚和夫他『岩波イスラーム辞典』(2002年)、ウズベク語とロシア語のラテン文字転写は小松久男他『中央ユーラシアを知る事典』(2005年)の方式に従う。アラビア語は立体、ウズベク語は斜体、そしてロシア語は立体に下線を引いて記す。

2) 独立後のウズベキスタンにおける国家法はシャリーアをその立法上の法源から原則的に一切排除しているという点に大きな特徴がある[伊藤 2004: 369; 中西・星山 2007: 54]。ただし、法学者の伊藤知義は、独立後のウズベキスタンにおいて、地方の慣習と伝統(これらがどの程度シャリーアなどに一致するかは不明であるとされる)が司法や行政の活動で使われることは現実にはないと言われると前置きをしたうえで、立法が、以下の場合に、これらの適用を認めていることを指摘している。それは、「1) 民法典に欠陥がある問題を解決するとき。ただし、立法に反する地方慣習は適用されない(第6条)。2) 地方固有の問題を解決するとき。地方自治体の機関が適用する。3) 立法に欠陥がある場合に家族関係を規律するとき。ただし、立法に反

する慣習・伝統は適用してはならない(家族法第8条)」[伊藤 2004: 369]である。

3) 「カリン」の用語は、「定住民の間で慣行化された土着の婚資」を指す以外にも、「夫または彼の両親が妻の両親へ支払うことによって妻の両親の財産となる、遊牧民の間で慣行化されたアダト(adat: 慣習法)由来の婚資」を指すこともある[Lobacheva 1999: 63]。加えて、この用語は、広義の「婚資」概念として、あるいはシャリーア由来のマフルとの区別が混同されて、「マフル」を指す時にも用いられることがある。

4) 一方、ロシア帝国支配下の中央アジア南部地域において、シャリーアの規定に忠実に即したマフルの慣行が実際に行われていたことは間違いない[Brusina 2012: 153; Nalivkin i Nalivkina 1886: 202-205, 207, 211; Palen 1910: 9-79]。ただし、当時、シャリーアの規定に忠実に即したマフルの慣行と、「マフル」の名の下で存続した土着の婚資慣行のどちらがムスリム定住民の間で主流であったのか、その実態は判然としない。

この婚資慣行は、ソ連時代に一定の負の影響を被ったが、今日においてなお一定の地域的な広がりをもって行われている[Rasulova 2009: 40-82]。第2に、その原因として考えられるのは、1918年のロシア十月革命後に実施された諸々の反イスラーム政策がマフルの慣行を一掃したということである。ソ連初期の反イスラーム政策のうち、マフルの慣行に直接的な影響を与えたものとして、例えば、婚資の支払と受取を禁じ、その違反を刑事罰と規定した1926年7月施行の『ウズベク・ソヴィエト社会主義共和国刑法典』第273条⁵⁾と、1928年のシャリーア法廷の完全な閉鎖[磯貝 2014: 133; Sartori 2010: 398-399]の2つを挙げることができるだろう。後者について補足すれば、シャリーア法廷の完全な閉鎖と期を一にして、世俗的なソヴィエト法廷が裁判権を有する唯一の国家機関となった。シャリーアの代わりに制定されたソヴィエト法(国家法)は、その立法上の法源からシャリーアを徹底的に排除した点にその特徴がある。ソ連初期の1920-1930年代に実施された法改革が婚姻契約や離婚、相続などシャリーアの身分法に関する規定への非常に大きな介入とともに実施されたことも、しばしば指摘されるところである⁶⁾[Harris 2011: 98; Northrop 2004: 243; Tolmacheva 1993: 543など]。

筆者の関心の中心は、中央アジア南部地域がロシア帝国に征服された19世紀後半から独立後の今日に至るまでの百数十年の間に、このマフルの慣行がウズベキスタンにおいてどのように忘却されたのか、その歴史過程を系譜学的に明らかにすることにある。筆者がこの主題に関心を抱いている理由は、シャリーアの規定に忠実に即した場合、マフルの慣行は女性を社会・経済的に保護する制度として理解されるが(第1節で詳述)、現代ウズベキスタンにおいては、この慣行が基本的に行われなことを主因のひとつとして、女性が

5) この条文は以下のとおりである。「現地民の習慣に従って、新郎やその両親、親戚、姻戚から新婦の両親や親戚、姻戚へ、金品や家畜、不動産、ないし個人的な労働によってなされる婚資の支払(新婦の購買)と、新婦を当該の新郎へ嫁がせるとする義務には、拘禁、あるいは1年間の強制労働が伴う。婚資の受取には、同じ処分が適用されるうえ、相当する婚資額の罰金が伴う」[UKUSSR1929: 72]。この条文は、内容的に定住民の土着の婚資慣行と遊牧民の婚資慣行を取り締まりの対象として想定していると考えられるが、マフルの慣行にも適用された。この背景には、あくまでも推測の域を出ないが、当時の中央アジア南部地域では、その一部ではなく、多くの町や村において、定住民の土着の婚資慣行が「マフル」の名の下で存続していたという事実があったのかもしれない。

6) シャリーアの規定に即した婚姻契約とタラークの慣行は、ソ連期とおして、多くの場合に廃れることなく、実践され続けた[Tolmacheva 1993]。ただし、そこでは、マフルの慣行が通常欠落していたと推測される。

社会・経済的に周縁化されていると感じられるからである。おそらく、中央アジア南部地域におけるマフルの系譜学に取り組むうえで最も重要であるのは、寛容なイスラーム政策がとられていたロシア帝国期⁷⁾[例えば、磯貝 2014; 小松 2014; 矢島 2014; Brusina 2012; Sartori 2009]と、きわめて苛烈な反イスラーム政策が展開されたソ連初期を時間的射程とした研究であろう。しかし、管見の限り、これらの時期のマフルの慣行実態とその変化を明らかにしようとした研究はなく、また現在の筆者には当時のマフルの複雑な慣行実態とそれを廃止するために展開された諸々の反イスラーム政策を体系的に論じる準備が十分でない。

そのため、本論では、マフルの系譜学的な研究の最初の試みとして、まず独立後の現代の状況を十分に把握し、次に中央アジア・カザフスタン・ムスリム宗務局(以下、「ムスリム宗務局」と略して記す)がソ連閣僚会議宗教問題評議会の一部局として1943年に設立されるなどした結果、反イスラーム政策が実質的に緩和され、そのアプローチがムスリム住民の思想的啓蒙へ転換された第二次世界大戦後[Hilgers 2009: 21]に焦点を絞ることにしたい。すなわち、現代ウズベキスタンにおけるマフルの惨状を説明し、それを復活させようとするイスラーム知識人の見解を示したうえで、これと好対照をなすソ連期における反イスラーム宣伝、とくに啓蒙活動に重点が置かれた1950-1970年代に出版された刊行物を取り上げ、マフルを根絶させようとした体制派の知識人の見解を明らかにする。これを本論の目的とする。加えて、当時のウズベキスタンにおけるマフルの慣行実態についてもその一端を明らかにしたい。

具体的には、第1に、シャリーアの規定に忠実に即したマフルとはどのようなものか、ハナフィー派における概要をまとめる。第2に、現代ウズベキスタンにおけるマフルの惨状を説明し、それを復活させようとするイスラーム知識人の見解を検討する。第3に、1950-1970年代に、ウズベキスタン共産党やそれを支持する教育機関、任意の学術団体によって出版された刊行物を取り上げ、マフルを根絶させようとする体制派の知識人の見解を検討する。その際に、ソ連におけるムスリム女性の抑圧と解放をめぐる一連の議論のなかでイスラームとマフルの問題がどのように位

7) 中央アジア南部地域におけるムスリム指導者の多くは、ロシア帝国支配下のこの地のムスリム社会を「平安の家」(dār al-islām: ムスリムの主権が確立してシャリーアが施行されている領域)とみなしていた[小松 2014: 20-21]。

置つけられ、語られるのか、その一端を探りたい。最後に、これらをまとめることによって、現代ウズベキスタンにおけるイスラーム知識人と1950-1970年代ソ連における体制派の知識人のマフルの是非をめぐるまなざしの同異を提示し、ソ連解体という激動を駆け抜けたウズベキスタンのムスリム社会の一側面に光を当ててみたい。

1. ハナフィー派におけるマフルの概要

スンナ派の正統4法学派のうち、「マフル」の用語を通常用いるのがハナフィー派であることはすでに述べたが、ハナフィー派以外の3法学派では、シャリーア由来の婚資を指す用語として通常「サダーク」(ṣadāq)が用いられる[柳橋 2001: 178]。このように、婚資を指す用語には、正統4法学派間で差異が認められる。しかし、婚資への注目の大きさという点において各法学派間に差異はなく、どの法学派も婚資の問題へ共通した関心を寄せている。その理由は、イスラームの啓典であり、シャリーアの第1の法源でもあるクルアーン(qur'ān)の第2・4・24・60章といくつかのハディース(hadīth: 預言者ムハンマドの言行録)において婚資への言及があるからである⁸⁾[Muhammad Yusuf 2012]。そのため、正統4法学派の婚資をめぐる規定には、数多くの共通点がある。例えば、婚資の支払時期をめぐる大枠の区分もそのひとつであり、それは婚姻契約締結時に支払われる「即時払いの婚資」(mahr-mu'ajjal, ṣadāq-mu'ajjal)と、信用貸しとして婚姻契約締結後に支払われる「支払期限猶予付きの婚資」(mahr-mu'ajjal, ṣadāq-mu'ajjal)に二分される[柳橋 2001: 229]。ただし、婚資をめぐる規定の細部には各学派間で少なからず差異が認められるため、以下では、本論の関心に沿って、ハナフィー派のマフルをめぐる規定の概要をまとめる。

12世紀のハナフィー派の法学者ブルハーヌッディーン・アル・マルギーナーニー(1152-1197年)によって書かれた古典的な著作『ヒダーヤ』(導き)によれば、「マフルはシャリーアにおいて『マハル』(すなわち、女性器)に誉れがあるようであることを示すためにワージブ[wājib: 法規定の5範疇のうちの義務行為]とされた」[Burhoniddin al-Marg'inoniy 2000: 690]

8) 例えば、クルアーン第4章(女章)第4節には、「妻たちには贈与財……をこころよく払ってやれよ。だが、女の方で汝らにとくに好意を示して、その一部を返してくれた場合には、遠慮なく喜んで頂戴するがよい」[井筒 1957: 109]とある。また、引用文中の点線箇所は筆者による省略を示す(以下、同様。省略)。

とある⁹⁾。この目的に照らしてワージブとされたマフルはイスラームの婚姻契約において大きな役割を果たす。なぜなら、この契約が「性交から得られる快樂と婚資」または「夫による婚資の支払義務と、妻が夫に対して負う服従義務とが対価関係に立つ有償契約」[柳橋 2001: 12, 178-179]だからである。マフルの支払義務とその請求権は、床入り(性交)の完了、またはそれに準ずる行為、つまり床入りの完了を妨げる障害が認められない2人きりの状態(khalwa, *xiḥvat*)になることによって発生する[柳橋 2001: 217-218; Burhoniddin al-Marg'inoniy 2000: 692, 694-695]。したがって、例えば、マフルの支払に期限が付されなかった場合、妻には同時履行の抗弁権が認められ、マフルが支払われるまで妻は夫からの床入りの請求や夫に従って移動するなどの服従義務の履行を拒否することができる¹⁰⁾[柳橋 2001: 179, 232; Burhoniddin al-Marg'inoniy 2000: 712-713]。マフルの不払を理由として婚姻を解消することは原則的にはできないが、妻にふさわしい額のマフルを支払う資力が夫になく、善意の妻、あるいは彼女の後見人(walī)が対等性を欠くことを理由に婚姻解消の請求を行うことはできる[柳橋 2001: 233]。

ただし、婚姻契約締結時にマフルをめぐる約定を欠いても、その契約は有効に成立し、この場合、マフルは契約締結後に婚姻当事者間の合意により、または自動的に設定される¹¹⁾[柳橋 2001: 179; Burhoniddin al-Marg'inoniy 2000: 669, 690-691]。マフルが自動的に設定される場合、年齢や容姿、身もちのよさ、資力、理性、信仰において、父を同じくする姉妹や父方のオ

9) この『ヒダーヤ』(2000年。タシュケント)は、訳者不明だが、ウズベク語へ翻訳されたはじめての訳書である。また、この訳書は、アラビア語原典(1990年。バイルート)を基にしたものである[Burhoniddin al-Marg'inoniy 2000: 34]。なお、ここでの引用文中のきっこう括弧内の箇所は筆者による補足説明を示す(以下、同様。省略)。

10) 『ヒダーヤ』によれば、妻は、マフルの支払に期限が付された場合には、その支払が履行されていない時であっても、夫からの床入りの請求に応じる義務を負う。なぜなら、ある商品や代金の後払いによって購入する場合、買い手は代金の支払前にそれを持ち去ることができるが、これとちょうど同じように、マフルの支払に期限が付された場合(正確には、マフルの支払が延期された場合)、支払期限の延期への合意自体が妻自身による権利放棄とみなされるため、夫はマフルの支払前に妻と性交する権利を持つとされるからである[Burhoniddin al-Marg'inoniy 2000: 713-714]。

11) 婚姻契約締結時にマフルの約定を欠いても、その契約が有効に成立する理由は、『ヒダーヤ』によれば、イスラームにおいて「婚姻が……ひとつになること、または対になることの契約であり、それゆえ夫婦になることそれ自体によって充たされるから」である。そのため、婚姻契約の成立条件にかかわるクルアーンの規定箇所において、マフルをめぐる言及がないとされる[Burhoniddin al-Marg'inoniy 2000: 690]。このような婚姻は委託婚(nikāh al-tafwīd)と呼ばれる[柳橋 2001: 179]。

バヤオジの娘などの父系女性血族と同等で、同じ時代と地域に暮らす女性に通常支払われる額が「相当のマフルの額」(mahr al-mithl)として約定される[柳橋 2001: 183]。また、マフルの最低額は銀10ディルハムまたは金1ディーナールとされるが¹²⁾、その上限は定められておらず、それは金銭だけでなく物(ただし有価物¹³⁾に限る)や不動産で支払うこともできる[柳橋 2001: 181, 201]。しかし、マフルがどのように約定されるとしても、それが約定された後に、女性は、自らが欲すれば、マフルの請求権を放棄することができる[Burhoniddin al-Margʻinoniy 2000: 692]。そのほか、契約締結後、マフルの約定がなされないまま婚姻解消がなされた場合などには、マフルの代わりとして、またはマフルとともに、ムトア(mutʻa: この場合に夫が妻へ支払う金銭または物の名称)の履行がワージブ、またはムスタハブ(mustahabb: 法規定の5範疇のうちの推奨行為)となる[柳橋 2001: 191-194, 200; Burhoniddin al-Margʻinoniy 2000: 697]。

このように、マフルは、原則として、床入りの完了またはそれに準ずる行為の対価として妻が夫から得る婚資(財産)であり、マフルに支払の期限が付されない場合には、その支払義務が履行されるまで夫婦関係に

12) この最低額は、『ヒダヤ』によると、マフルは女性器に誉れのあることを証明するためにシャリーアにおいてワージブとされたのであり、その真価は正当な評価を受けべきであるという論理から、窃盗罪として手首切断の刑が科される盗品の最低価額と等しく設定される[Burhoniddin al-Margʻinoniy 2000: 690]。つまり、この場合において、女性の性的な純潔は人間の手首ひとつ分と等価であるとされている。ただし、ハナフィー派の法学者クドゥーリー(972-1037年)が述べたと伝えられるところによれば、「貧しい夫が任意に扶養義務を履行しない場合に、裁判官がその訴えに基づいて妻のために指定すべき扶養料は、1ヶ月につき4ないし5ディルハム」であったとされ、この場合、マフルの最低額(10ディルハム)は「婚姻解消後の妻の生活保障としても不十分だったと想像される」[柳橋 2001: 182]と指摘されている。この指摘が重要であるのは、最低額に設定されたマフルが女性の生活を社会・経済的に保護しないことを明らかにするからである。そのほか、マフルの約定が婚姻契約当事者の合意によってその最低量を下回った場合、その規模はこの最低額に自動的に引き上げられる[柳橋 2001: 179; Burhoniddin al-Margʻinoniy 2000: 690-691]。

13) ハナフィー派は、マフルに充てられる物は所有物に限られるとする立場をとる。この点をめぐるハナフィー派の規定は、柳橋[2001: 201-203]によれば、以下のとおりである。ハナフィー派は物を、まず財物(māl)と非財物(ghayr māl)に、次に前者(財物)を所有物(māl mutaqaawwim, māl)と非所有物(māl ghayr mutaqaawwim)に区分する。第1に、財物とは、社会的に価値を有するとみなされ、保存が可能な物を指す。したがって、例えば、血や死骸のようにふつう社会的に価値を有さない物や、人間の労働や家畜の使役から得られる使用益(manfaʻa)のように保存が不可能な物は、非財物とみなされるため、マフルに充てることができない。第2に、財物の下位カテゴリーのひとつである所有物とは、その金銭的価値が社会的に認められ、法によって保護される物を指す。したがって、例えば、酒や豚のように財物ではあるが宗教的な理由からその金銭的価値が社会的に認められない物は、非所有物とみなされるため、マフルに充てることができない。

における女性の権利を保護するものである。これに加えて、マフルは、それに支払の期限が付される場合でも、原則的に女性を保護する。現在のイスラーム世界の慣行によると、この場合の婚資の実際の支払時期は離婚や夫婦の一方の死亡による婚姻解消時であることが多いとされる¹⁴⁾[柳橋 2001: 229]。このことは20世紀前後の中央アジア南部地域にもあてはまり、『旧ロシア帝国領内のイスラーム——百科事典』第2巻の「マフル」の項目によれば、それは「婚姻締結時に取り決められ、夫の死後および夫のイニシアチブによる離婚時に女性の生活を保障する機能を果たす」[Lobacheva 1999: 63]と記されている。これが、マフルに支払期限が付される場合でも、それが女性を保護すると考えられる理由である。以上のことから、マフルの慣行は、その機能に注目するならば、夫婦関係における妻の権利と生活保障の2点からムスリム女性を保護する制度として特徴づけられるだろう。

最後に、マフルの定義にかかわることがらとして、イスラームの婚姻契約に占める後見人の地位と役割について、簡単にまとめておきたい。ハナフィー派の場合、成年¹⁵⁾に達し理性を備えた男女はともに、同じく成年に達し理性を備えた証人の立会い(男性2人以上、または男性1人と女性2人以上)のもと、自ら婚姻契約を締結することができる[柳橋 2001: 14-15, 106, 109; Burhoniddin al-Margʻinoniy 2000: 647-648, 667-668]。しかし、この場合にも、女性は、自らの後見人に婚姻締結を委任することが強く勧められる¹⁶⁾[柳橋

14) 現代イランにおいても、支払期限付きの婚資が支払われる時期は多くの場合に離婚時であると指摘されている[柳橋・赤堀・中西 2000: 54]。

15) イスラームにおける「成年」の定義について、柳橋の研究[2001: 29]に沿って、以下にまとめる。スンナ派の正統4法学派において、ある者が原則として単独で法律行為を行うことが可能となるための必要条件は「成年に達すること」である。ハナフィー派において成年に達したか否かの判断基準は「肉体的な成熟」であり、このことは本人の申告に基づいて第三者に示される。具体的には、男子の場合、夢精と交接の際の射精、女性を妊娠させたことが、女子の場合、月経と精通、妊娠が、成年に達したことの肉体的な兆候であるとされる。ただし、年齢も副次的に考慮され、法学者によって見解が分かれるが、例えば、一説によれば、男子は18歳、女子は17歳に達すれば、また別の説によれば、男女とも15歳に達すれば、肉体的には成熟していても、成年に達したとみなされる。逆に、男子は12歳、女子は9歳に達しなければ、肉体的に成熟したとしても、成年に達したとはみなされないとする説もある。

16) 成年に達し理性を備えた女性にも婚姻契約をその後見人に委任することが強く勧められる理由は、以下の2点である[柳橋 2001: 14-15, 59]。第1の理由は、女性が締結する婚姻契約が本物の婚姻なのか、それとも姦通を合法化するための偽装なのかの区別が曖昧だからである。第2の理由は、女性は隔離されるべき存在であることから、男性側の証人など非血縁男性が集まる婚姻契約の場に行くことが女性自身の名誉を傷つけることになるからである。

2001: 14, 54, 58]。また、弁識能力を備えない未成年者と心神喪失者は、原則的に自ら婚姻契約を締結できず、後見人の強制後見(後見人が被後見人を本人の同意を得ないで、あるいはその意思に反して強制的に結婚させること)に服する[柳橋 2001: 49-50, 57-58]。なお、後見人の順位は、上位から順に、父系男性血族(このなかで第一位は父である)、保護者、被後見人を相続する資格を有する父系男性血族に含まれない血族、イマーム(imām: モスクにおいて礼拝を先導する男性のイスラーム知識人)または裁判官となる[柳橋 2001: 41-42]。

これらを前提として、ハナフィー派では、後見人とマフルの履行・請求の関係性について、以下のように規定される。第1に、アブー・ハニーファは、夫に資力があるか否かにかかわらず、あくまでも夫自身がマフルの支払義務を負うのであって、後見人が任意に支払を負担する場合、これは保証とみなされるとする一方、この学説を説明したシャイバーニー(750-805?年)によれば、後見人は、自らが任意にマフルの支払を保証する場合に限り、その支払義務を負うとされる[柳橋 2001: 228]。なお、この支払義務を果たした後見人たる父は、息子が成年に達した後、その支払分を息子に請求する権利をもち、またそれを免除することもできる[Burhoniddin al-Margʻinoniy 2000: 712]。第2に、このことと幾らか対応する形で、妻は、成年か未成年かの区分にかかわらず、夫と彼の後見人の意向とは別に、自身の意向に従って、マフルの支払者(夫または後見人)を選択することができる[Burhoniddin al-Margʻinoniy 2000: 712]。第3に、未成年の妻の後見人たる父は、年齢に起因する被後見人の未熟さと婚姻諸事についての理性(ʻaql)の未発達が考慮され、本人からの委任がなくても、マフルを受け取り、また本人の同意が得られた場合に限っては、それを所有することもできる[Burhoniddin al-Margʻinoniy 2000: 668, 712]。以上のことがらを踏まえると、マフルとは、夫または彼の後見人が、妻または(妻が未成年の場合には)彼女の後見人(父)へ支払うことによって、妻または(未成年の妻が同意した場合)は)彼女の後見人(父)の財産となる「婚資」であると再定義されることになる。

2. 現代ウズベキスタンにおける イスラーム知識人のマフルへのまなざし

1989年3月、タシュケントで催された第4回中央ア

ジア・カザフスタン・ムスリム大会において、ソ連における反イスラーム政策の公式な停止が宣言された[小松 1994: 45]。ゴルバチョフのペレストロイカ後期におけるイスラームの復権は、1991年9月にウズベキスタンが独立を迎えると決定的なものとなった。このことがウズベキスタンのムスリム社会に与えた影響は多岐にわたるが、その最も基層的なあらわれのひとつとして、宗教的な書籍や説教を収録した音源などの販売、または社会における流通が挙げられる。こうしたなか、マフルについての知識も、そのほかの主題と並んで論じられるようになった。それは、シャリーアの規定に即した婚姻や離婚に対する人びとの関心の高さを背景として、市販の安価な宗教書籍においても大抵の場合に詳しい解説がなされている¹⁷⁾。

2-1 導師ムハンマド・サーディク・ムハンマド・ユースフのマフルをめぐる見解

ゴルバチョフのペレストロイカ後期から今日に至るまで、ウズベキスタンのムスリム社会において最も大きな尊敬を集めてきたイスラーム知識人として、まず誰よりも、アンディジャン州アサカ地区出身のハナフィー派の導師ムハンマド・サーディク・ムハンマド・ユースフ(1952-2015年。以下、「導師ムハンマド・サーディク」と略して記す)が挙げられるべきであろう。彼は、1989年3月、政府の任命したムスリム宗務局のムフティー(muftī: 法学裁定を出す法学者。宗務局長)の解任を求めたタシュケントのムスリムたちによって推薦され、実際にムフティー職(在位1989-1993年)に選出された[小松 1994: 45-46]。彼は、1993年にムフティー職を解任されると同時に、国外へ追放されたが、1999年の首都タシュケントでのテロ事件後、国内で台頭していたイスラーム復興主義の潮流を抑え、ムスリム社会の秩序を統合することを期待され、公式にウズベキスタンへの帰国を果たした[Informationsnoe agentstvo Ozodagon 2015]。

17) 例えば、『わたしには宗教に質問がある』(全6巻)と題された小冊子においては、第2巻を除くすべての巻において、マフルについての知識が詳しく解説されている[Ahmad Muhammad 2004, 2005, 2006など]。イスラームをめぐる知識の流通状況は、国内全体の傾向として、宗教書籍の継続的な出版や、インターネット環境の発展と携帯電話の普及による情報媒体の多様化などを背景として、さらに進展している。しかし、この状況は、国内東部のフェルガナ盆地にはあてはまらない。なぜなら、そこでは2010年前後から、政府の厳しい取り締まりのもと、宗教的な書籍やCD、DVDなどの一切の販売が禁止され、人びとの多くが官憲を恐れ強く萎縮させられているなど、イスラームをめぐる知識のアクセスに大きな障害があるからである。

その後、彼は、国内において在野の導師として活動し、100冊以上の書籍を刊行したほか[Muhammad Yusuf 2016:168-171]、近年では彼の説教を収録したCDやDVDも非常に数多く販売されている¹⁸⁾。それらの一部において、彼はマフルについて言及しており、例えば、『幸福な家族』と題された市販の宗教書籍のCD版(2012年)のなかでは、マフルとは何かについて、彼の見解が示されている。以下、その一部を引用しよう。

アッラー——高められ、いや威厳を増されんことを——は、(成年の)女と(未成年の)娘の価値を高めるため、(また彼女たちが)自らの両親と生まれ育った家族を捨て、ひとりで余所(夫の親兄弟が暮らす世帯¹⁹⁾)へ行き、新しい家族をつくるにあたって見せる勇気の真価を認め、マフルを定め給うた。人生の伴侶となる人物から、まだ一緒になっていない状態にあるにもかかわらず、自らの同意のもと、一定の財産を承諾(qabul)して受け取った新婦の心のうちには、自尊の念(ehtirom-tuyg'u)が沸き立つ。(このことによって)新婦にとっても、その近親者たちにとっても、夫に対する信用が高まる。婚姻においては、将来に新婦への経済的な提供がしっかりなされるようにとの配慮がなされている。だからこそ、夫側に物惜しみが生じないよう、あらかじめ、マフルは少額に設定されているのである。(一方、)余りにも少ないマフルによって妻の自尊心(izzat-nafs)が傷つけられないよう、シャリーアでは、マフルが10ディルハム以下であってはならないことが強調される。同時に、マフルを与えようとしている夫も、自分が夫であること、家族の重みを自らの責務(zimma)として引き受けなければならないこと、新婦に惜しめない愛を示さなければならないこと、そして家族をつくるのが勝手に成し遂げられるものではないことを認識するようになる。本質的には、マフルを新婦に与えることをとおして、新郎、(つまり)将来の家長には、彼の良き意図、(すなわち)家族と女へ(自分の)財産を惜しみなく費やすこと

18) これに加えて、導師ムハンマド・サーディクの説教の動画もまた、YouTubeなどの動画サイトに非常に数多く投稿されている。

19) ウズベキスタンのムスリム社会では、とくにアパート暮らしではなく、ハウリ(hovli: 四方を塀で囲まれた中庭と複数の家屋からなる居住空間)暮らしの場合、婚後、妻は夫の親兄弟が暮らすハウリで彼らと共同生活を営む(夫方居住の原則)。ただし、末子相続が原則であるため、弟が結婚すると、兄家族は独立して居を構えることがふつう期待される。だが、ハウリの敷地面積が広い場合には、兄家族と弟家族が両親とともに共住し続けることもあり、またハウリの敷地を分割し、その間に壁を建てることによって、両家族が隣人となって集住を続けることもある。

を(家族と妻へ、あるいは社会的に)示す道が開かれる。だからこそ、マフルには上限が定められていないのだし、それを定める権利は誰にもないのである。至高なるアッラーは(クルアーン第4章の)女章において垂れ給う。……「彼女たちのひとりに莫大なマフルを与えてしまった後でも、彼女から何も取り返すことなかれ」⁽²⁰⁾。……結婚をする時に少ないにしても多いにしてもマフルを与えておきながら、別れる時になってそれを取り返そうとすることはムスリムたる人間にまったく相応しくない行いである。この節では、この行いを明確に禁止すると同時にその英知も示され、男たちの良心に繊細な気持ち(nozik hissiyot)を生じさせる。クルアーンの規定に注意を払いなさい。なんと明敏で、なんと感銘深いことか。そして、なんと(多くのことをあなたはすでに)受け取っていることか。遂に、(あなたは)お互いに交わったのだ。彼女(離縁しようとしている、あるいは離縁した妻)は、あなたから、安定(mustahkam)と了解(ahdu-paymon: ここでは「良い事を掴んでいること」と「良い事を区別すること」の意味であると後に説明される)を受け取られたでしょう。夫婦は婚姻によって、肉体的にだけでなく、精神的にも交わる。彼女の感情、希望、良心、秘密、苦悩、幸せ、ありとあらゆるものが混ざり、交わる。イスラームにおいて、婚姻と家族は、至高なるアッラーの御名によって、アッラーの使徒のスナナ(sunna: 預言者ムハンマドの言行)によってつくられる神聖な紐帯であり、場(oshyon)である。……ともに過ごした生活への敬意(によって)、交じり合った諸事への敬意(によって)、別れるとしても快く別れなければならない。……マフルとは、まず婚姻への敬意であり、最終的には男たちが女たちに与えた安定と了解の印である。[Muhammad Yusuf 2012]

このように、導師ムハンマド・サーディクは、マフルの授受がいかに婚姻当事者たる男女の心の機微に適い、また十分な配慮がなされた慣行であるのかについて平明に語り、その本質と意義を人びとに伝えようとしている。それでは、次に、彼が現代ウズベキスタンにおけるマフルの現状をどのように把握し、評しているのか、その見解を検討する。

20) この節は、井筒俊彦訳では、「その(追い出そうとする方の)女にたとえ百の大金をやってしまった後でも、びた一文たりと取り返してはならぬぞ」[井筒 1957: 112]と訳されている。

2-2 導師ムハンマド・サーディク・ムハンマド・ユースフの目から見たマフルの現状

筆者が2006年末から調査を実施している国内東部のフェルガナ盆地に位置する農村(その大半が定住系のウズベク人)では、ほぼすべての人びとがマフルの慣行を行っていない。それどころか、一部のイスラーム知識人を除いて、マフルの用語を知る人さえ、性別と年齢にかかわらず、ほとんどいない。マフルは、少なくとも筆者が調査を行う村においては、ほぼ完全に忘却されているのである。

では、国内全体におけるマフルの現状はどのようなものだろうか。この点について、導師ムハンマド・サーディクは、『神を想起する人びとに訊ねよ』(2013年)と題された市販の宗教書籍のなかで、「マフルをめぐるわたしたちの知識は悲惨な状況にある」と端的に記している[Muhammad Yusuf 2013: 189]。そして、彼は、さきに取り上げた『幸福な家族』(CD版)において、その「悲惨な状況」の内実を詳しく説明している。以下に、その一部を引用する。

人びとの多くは、マフルを知らないか、それに注意を払わない。(マフルを)知っている人、(それに)注意を払う人は(とせば)、これを些末な問題であるかのようにみなす。イマームヤムッラー(mullā: イスラーム法学に通曉したウラマーの俗称)は、30分かけて将来の夫へマフルの意義についての説教をした後、「新婦のマフルとして、何を捧げますか?」と訊ねると、(彼から)「指輪」という答えを聞くのである。わたしたちのもとへ他民族からの遺産として定着した指輪の価値は、時にマフルの最低額より少なくなる。(マフルを)理解していない者たちの一部において「マフルというのは指輪のはずだ」と(マフルが)想像されるようになっているとしても、それは驚きではない。新婦たちはたとえば、マフルの請求が至高なるアッラーが(女性へ)与えたシャリーアの権利であることを理解していない。(このことを)理解しているとしても、その請求は彼女らにとって野暮(beodoblik)であるかのように感じられるのである。(妻が)マフルを請求しようものなら、夫側は(その請求に)腹を立てさせず。(人びとが)シャリーアのマフルをめぐる規定を破り、このファルド(fard: 法規定の5範疇のうちの絶対的義務行為)である重要なことがらに無関心である結果、数多くの問題が引き起こされている。最悪なのは、家族の経済的苦境の改善や……そのほかのことをめぐる責任感(mas'uliyat hisi)

が男から失われていることである。そして、誰某が17年、20年をかけて育て、大きくした、花のような娘をたったひとつの結婚指輪の受け渡しによって娶った者は、実際に起きたこと、起きていないことのために、彼女を追い出して、新たに(違う女性と)結婚するようになっている。「罰はたったひとつの結婚指輪さ」と言う人びとさえ、いない訳ではない。こうして、タラークをされた若い女は、ひとりか、ふたりの子供を連れて、父親のもとへ出戻ることを余儀なくされている。そこでまた別の問題が起きていることは周知のとおりである。その不誠実な夫がしっかりとマフルを与えて結婚していたとしたら、彼は再婚するためには十分な額のマフルを(女性に)与えなければいけないと感じ、タラークをする前に思案して(タラークをするために妻へ支払わなければならないマフルの未払い分を)勘定していたことだろう。その結果、彼は自分自身を抑えることができただろう。[Muhammad Yusuf 2012]

導師ムハンマド・サーディクは、この直後に、さらに続けて、現在のウズベキスタンに相当する地域で(いつかは明言されていないが)かつて慣例となっていたマフルの規模の具体的な設定に言及して、その復活を提言している。

可能性の話だが、だからのはずである。わたしたちの国のかつてのファキーフ(faqih シャリーアを専門とする学者)たちは、婚姻(契約締結)時に誰に訊ねることもなく、何も言うことなく、新郎に向かって「ひとつのアイヴァン(ayvon: 家屋に外接して張り出した広縁)とひとつの開き戸が備えつけられた家屋1軒および、仔牛と牛の各1頭を与えることをマフルの約定として、誰某を身内の者として承諾しましたか?」と言うようになった。彼らは当時の状況をよく学んでいた。(ファキーフたちは、)女性たちがタラークをなされることになった場合、(帰るべき場所がなく)路上に残ること、生計を立てられない状況に陥ってしまうことを想定したのである。……彼ら(当時の夫たち)は、妻にタラークをする前に、妻へのマフルとして約定された物、(すなわち)ひとつのアイヴァンとひとつの開き戸が備えつけられた家屋1軒および、仔牛と牛の各1頭を勘定した。わたしたちも、このことを、わたしたちの宗教が万事において節度ある(mo'tadil)宗教であることを考慮して、マフルも節度あるやり方で行うことを考えてみ

る必要がある。……新郎がマフルを与えると恥になると言われたことなどない。さらに、夫に対して「結婚指輪に加えて、マフルを与えると、(お前は)罪業者になる」と言われたこともない。[Muhammad Yusuf 2012]

以上をまとめよう。総じて言えば、現代ウズベキスタンにおいて、シャリーアが定める「夫によるマフルの支払義務と、妻が夫に対して負う服従義務とが対価関係に立つ有償契約」としての婚姻契約は、事実上破綻している。それどころか、社会通念上、夫はマフルの支払義務を果たすことを期待されないが、妻は夫に対する服従義務を負うことをきわめて強く期待される。この期待に背き続けた場合に妻を待っているものは、夫からのタラークであるはずである。導師ムハンマド・サーディクが上記において嘆きながら教戒しているように、約定されたマフルの未払い分は離婚時にその全額が妻へ支払われなければならないが、この点においてマフルは夫にタラークを思い止まらせる働きをするのである。

彼によれば、この地がかつて慣例とされていたマフルの規模の具体的な設定は、ファキーフたちが女性の社会・経済的な保護を十分に考慮した結果、「ひとつのアイヴァンとひとつの開き戸が備えつけられた家屋1軒および、仔牛と牛の各1頭」とされていた²¹⁾。そして、これによって、タラークは当時、実際に抑止されていたとされる。しかし、今日のウズベキスタンにおいては、これも望めず、女性は夫からのいわば「身勝手」なタラークに晒されている。シャリーアが定める夫婦の権利義務関係は、現在において、マフルの欠如を主因のひとつとして、こうした男性中心主義的な布置を

なしていると言える²²⁾。ただし、この状況は、現地の市井の人びとには憂慮すべき事態としては感じられておらず、むしろ「あたりまえ」となっていることには留意する必要があるだろう。なぜなら、このマフルの欠如をめぐる人びとのセンスこそ、現代ウズベキスタンにおけるマフルの惨状を照らすからである。

3. 1950–1970年代における体制派の知識人のマフルへのまなざし

ソ連政府が進めた法や教育、社会、文化の大規模な改造は、イスラームを社会と文化のあらゆる領域から除去し、代わりに科学的無神論教育を導入するものであった[小松 2015: 12]。ソ連政府は領内のムスリム地域の全域で女性解放路線を取り、社会主義の下での男女平等を実現させようとしたが、中央アジアの場合、「フジュム」(*hujum*: 攻撃)と呼ばれた女性解放運動をとおして、とくにイスラームの影響力を弱体化させ、女性労働力を確保することが期待された[帯谷 2011: 101]。また、社会主義建設のための具体的な方策が模索されるなか、ムスリム女性が置かれている現状は中央アジア社会の後進性の象徴であると捉えられ、女性の日常的な生活慣行を改善することが中央アジアの諸民族とその社会を改造することにまで結びつく命題となった[帯谷 2011: 102]。こうして、ソ連政府は、ムスリム女性の日常的な生活慣行を含めて、イスラーム的な遺制を除去するために、共産党の指令やキャンペーン、学校教育、マスメディアなどあらゆる手段を駆使したのである[小松 2015: 12]。

反イスラーム宣伝は、1920年代からすでに行われていたが、反イスラーム政策が知識人の粛清やモスクの破壊、宗教書籍の廃棄など人・物の物理的な排除から思想的啓蒙へそのアプローチを転換させた第二次世界大戦後になると、重点的に強化されるようになった[Hilgers 2009: 21]。本節では、ウズベキスタン共産党やそれを支持する教育機関、任意の学術団体によつ

21) 2016年8月27日に、フェルガナ盆地の政府公認・地区モスクで1970年頃から約20年間イマーム・ハティーフ(imām khatīb: 金曜礼拝の説教やイマームの活動を補佐する男性のイスラーム知識人)として勤めた経歴をもつ官許のイマーム(当時)に筆者が行ったインタビューによれば、1989年頃まで、政府非公認のムッラーたちが、当時秘密裏に行われていた婚姻契約締結の儀礼時に、「ひとつのアイヴァンが備えつけられた1部屋からなる家屋1軒と乳牛1頭」をマフルとして約定する旨、婚姻当事者たちに対して必ず説明していたとされる。その後、1990年頃からは、マフルを支払う人が当時すでに誰もいなくなっていたことや国家経済が深刻に悪化していったことなどを背景として、ムッラーたちの合意に基づき、マフルの規模はその最低額に相当する20グラムの金(約450米ドル)へ変更されたとされる。実際に、官許のイマームは、今日、この20グラムの金をマフルとして約定する旨、婚姻契約締結時に婚姻当事者たちに対して必ず説明をしている。このマフルの額は、例えば、農村の一家4人からなる中流家庭を想定した場合、約2-3ヶ月分の生活費に相当するものであるが、女性の社会・経済的な保護という観点から見れば、不十分であると言わざるを得ない。

22) 導師ムハンマド・サーディクは、新郎と新婦が婚後に暮らすことになる新居で使用される筆筒や寝具、鏡台などの「家財道具」を意味する「セブ」(*sep*: ふつう「持参財」と訳される)について、新婦側の家族がそのすべてを買い揃える(ロシア帝国期から続く)現在の慣行を痛烈に批判している。彼が教戒するところによれば、ハナフィー派において、セブのすべてを買い揃えるのは「新郎側の家族」である。彼は、現代ウズベキスタンにおいて、婚姻契約締結時に新郎が、ハナフィー派の規定から大きく逸脱する形で、マフルもセブも新婦に支払わず、これによって男性が簡単に結婚できるようになっていることこそ、無思慮なタラークの増加と女性の窮状の原因があると喝破している[Muhammad Yusuf 2012]。

て1950-1970年代に出版された刊行物を取り上げ、啓蒙活動の一環として、マフルを根絶させようとした体制派の知識人の見解を検討する。ソ連におけるイスラム女性の抑圧と解放をめぐる一連の議論のなかでイスラームとマフルの問題は、どのように位置づけられ、語られたのだろうか。

3-1 唯物論的歴史観における婚資の起源

ソ連時代に東洋学者・イスラーム学者として名を馳せた、カザン出身のリュツィアン・I・クリモヴィチ(1907-1989年)は、国民の間への政治・科学的な知識の普及を目的とした任意の学術団体「ビリム」(*bilim*: 知)協会から1959年に創刊された月刊の一般学術誌『科学と宗教』の第3号に「黒いチャドルの下で」と題した論考[Klimovich 1959]を寄稿し、以下のように書いている。

共産主義への移行は、強力な物質・技術的な基盤だけでなく、社会主義社会のすべての成員の高水準な自覚、すべての後進性の完全な克服、そして過去の汚点の浄化をも条件とする。女性を卑下する宗教的な遺制は、この「汚点」と関連している。不平等で抑圧された女性の立場は、(私的所有と階級対立が存在していなかった)原始共同体の(母権の)氏族制が(父権の)階級社会への移行を終えようとしていた家父長制期に生じた。男性の経済的役割は、犁農耕と畜産、漁労の発展期に進展した。F・エンゲルスは「…歴史にあらわれた最初の階級対立は単婚における男女の敵対の発展と一致し、最初の階級抑圧は男性による女性の隷属化と一致する」(23)と書いた。家長となるべく、男性は、どうしても必要な物として、自らに女性を買うようになった。その購買に困難が伴った場合、男性は女性を誘拐、掠奪し、そのうえ女性は男性の私有財産となったのである。(原始共同体の解体後に成立し、人類史上最初の階級社会をもたらした)奴隷制と(奴隷制の後に成立した)封建制の時代の法と宗教は、卑しめられた女性の立場を正当化し、神聖化した。ここから、女性の隠遁や、女性の顔と体を隠す大仰な覆いの外出時における着用といった義務がもたらされた。(そして、)この時代からの慣わしとなったのが、婚資(*kalym*)の徴集——新婦の購買——

23) この一節は、原文では明示されていないが、エンゲルスの『家族、私有財産および国家の起源』(1884年)からの引用である。この一節の日本語訳にあたっては、佐藤進訳[エンゲルス1967]を参照した。

という慣行である。[Klimovich 1959: 55-56]

ここでのクリモヴィチの記述の特徴は、婚資(マフル)をマルクス主義の唯物論的歴史観に位置づけて、その発生の起源にまで遡って論じていることである。この歴史観は、よく知られているように、人間の利己心や英雄、超個人的な絶対精神、運命、摂理などによって歴史を説明するのではなく、人間が生活するために必要な衣食住やそのほかの生活手段をつくりだすための生産、すなわち物質的生活の生産様式によって人間の社会と歴史発展を説明するものである[古在1980: 791-793]。そこでは、この生産様式の変化によって、人類の歴史は、原始共同体²⁴⁾、奴隷制²⁵⁾、封建制²⁶⁾、資本主義、社会主義という5つの発展段階に分けられる[古在1980: 792]。共産主義は、この5つの発展段階のなかで、社会主義が成長・転化して成立するより高度な発展段階とされ、社会主義の枠内に位置づけられる[秋沢1980: 396]。そして、それぞれの生産様式のもとで、それぞれの法や政治、宗教、芸術などの諸制度や意識形態が「上部構造」として打ち立てられる[古在1980: 794]。こうして、唯物論的歴史観は人類の歴史を科学的に説明するだけでなく、それを変革するための理論的な武器となり[古在1980: 792]、実際に数多くのソ連の学者や党員などによって援用されることになったのである。

この理解を前提として、以下にクリモヴィチの記述の要点をまとめる。婚資の起源は、私有財産制も階級対立もない母権の原始共同体がその解体を終えようとしていた家父長制期に求められる。この原始共同体の家父長制期では、母権制が父権制に取って代わられつつあり、そこで成立したのが単婚、すなわち家父長制的な一夫一婦制(婚姻の絆の強さや夫のみへ付与される離婚権、不道德を犯した妻への懲罰の苛酷さなど

24) 原始共同体とは、生産手段としての土地と、未発達な共同生産から得られる消費資料を氏族が共有する、私的所有と階級対立が存在しない人類史において最初の歴史段階である[田中1980: 549-550]。

25) 奴隷制とは、原始共同体の家父長制期において生殺与奪の権利を家父長に握られた家内奴隷の使役にその萌芽が認められるが、一般には、原始共同体(の家父長制期)の解体後に成立し、他者への隷属性が非常に強く、法的人格を否定された人間が社会生活の根底を形づくる、人類史上最初の階級社会をもたらした歴史的な発展段階である[大内1981: 1497-1498]。

26) 封建制とは、奴隷制の解体後、封建領主が土地の所有をとおして家産制外的な地域や人びとに対してまで支配権を及ぼそうとする際に用いられ、また武器を持たない領内従属臣民から年貢や夫役を徴集することによって生活を維持するところに成立した歴史的な発展段階である[田中1981: 1937]。

を特徴とする家族制度)である²⁷⁾。この家族制度は、人類史において最初の「階級対立の場」となり、さらには「男性による女性の隷属化の場」となった。ここから、女性は男性の「私有財産」とみなされるようになっていき、やがて男性は自らの妻となる女性を買うようになったとされる。このことは、夫の側から見て「新婦の購買」、また妻の側から見て「婚資の徴集」と呼ばれる。原始共同体が完全に解体した後、それに続く奴隷制と封建制という2つの歴史的な発展段階において、この「新婦の購買」は、その上部構造として姿をあらわす宗教と法によって「男性による女性の隷属化」が神聖視されたことから、慣行として成立した。すなわち、これが「マフル」であるとされる。

それでは、イスラームとその法は、女性の隷属＝私有財産化をどのように神聖視することによって、新婦の購買を「マフル」の名の下に慣行として成立させた

27) エンゲルスによれば、原始共同体の氏族制は、男女がともに複数の男女と原則的に無制限な性交(婚姻)を行い、それゆえ氏族内のすべての男女が双方にとっての異性に平等に属するとされた群婚を前提として、そこから生まれた子の血統の母による認知と氏族内の母系の血縁者への相続慣習の2点により特徴づけられる母権社会を成立させた[エンゲルス 1967: 167, 174, 183]。この母権氏族社会では、女性の大部分、または全員が同じ氏族に属し、男性は多くの氏族にわかれて暮らした[エンゲルス 1967: 179]。母権氏族社会が生産様式の進展とともに変化していくなか、そこで従来行われていた群婚は、親子や兄弟姉妹間の近親性交を禁ずる婚姻規制の発生などとともに、次第に、ゆるく結ばれた一組の夫婦が同棲する対偶婚に駆逐された[エンゲルス 1967: 171-178]。ただし、この対偶婚は、わたしたちがイメージする一夫一婦制とは異なり、男性には複婚と時に不義を行うことが権利として許されたのに対して、同棲生活を送っている女性は非常に厳格に貞操を要求され、姦通によって残酷な刑罰を受けた[エンゲルス 1967: 177]。ただし、その婚姻は、夫婦のどちらからでも簡単に解消することができ、子は今までどおり母のみに属した[エンゲルス 1967: 177]。また、婚姻規制と対偶婚の発生にともなって、母権氏族社会内で婚姻の対象となる女性が稀少化した結果、「女の掠奪と購買」がはじまったとされる[エンゲルス 1967: 177-178]。対偶婚が行われていた時期の母権氏族社会において富が増大すると、それに比例して、その富は、一方では家族内で夫に妻よりも重要な地位を与え、他方ではこの強大な地位を利用して、男性に従来の母から子へなされる相続慣習を父の子へなされるように覆そうとする衝動を生みだした[エンゲルス 1967: 183-184]。こうして男性は、母権氏族社会を覆すべく、父系の氏族を単位とした共住、共有の土地の共同耕作、そして貯蓄物と余剰収穫物の共有の3点を特徴とする家父長制氏族社会を成立させ、これと同時に氏族社会内の子の父性の推定をいっそう高め、それによって財産を父から子へ相続させることを求めて、対偶婚の代わりに、単婚、すなわち一夫一婦制の婚姻形態をつくりあげたのである[エンゲルス 1967: 184, 188, 202]。対偶婚とこの家父長制的な一夫一婦制の相違点は、後者においては、婚姻の絆がはるかに強固であること、婚姻を解消できるのは原則として夫のみであること、そして「古い性的慣行」(姦通)をした妻は以前よりひどく罰せられたことなどの点にある[エンゲルス 1967: 188]。また、この婚姻形態は、自然条件ではなく経済条件、すなわち「原始的自然発生的共有財産にたいする私有財産の勝利」に基礎づけられ、「家庭内における男性支配と、かれの財産を相続するときまっている、かれの子を生むこと」を目的とするものであったとされる[エンゲルス 1967: 190]。

と言うのだろうか。以下、このことについて、体制派の知識人たちの見解を検討しよう。

3-2 イスラームとシャリーアにおける「女性の隷属＝私有財産化」の神聖視

体制派の知識人たちの見解によれば、すべての宗教は男性による女性の隷属＝私有財産化を神聖視するものとしてみなされるが、なかでもイスラームは女性にとって最悪の宗教であると断罪された。その理由は、彼らによれば、そのほかの宗教とくらべて、イスラームが女性を最もひどく蔑視し、その生殺与奪さえをも男性の手中に置く「家父長制・奴隷制社会の法規範を数多く保持するシャリーア」[Klimovich 1957: 16]を擁しているからである。この認識を起点として、体制派の知識人たちは、シャリーアの第1の法源であるクルアーンに攻撃の照準を定めた。

1942年にソ連国民の思想的啓蒙を目的としてソ連軍総政治部と海軍から創刊され、後にウズベキスタンにおいてもウズベキスタン共産党中央委員会宣伝・煽動部から月2回の頻度で出版されるようになった大衆向けの啓蒙誌『扇動者のブロック・ノート』の第35号には、「イスラームとその害」と題された論考[Artikov 1962]が寄稿されている。以下、その一部を引用しよう。

イスラームは、すべての宗教と同じく、わたしたちと敵対するブルジョア・イデオロギーの残滓である。それは、心の闇、貧しさ、そして無知を唱道する……クルアーンの物語とつくり話は数世紀にわたる沈滞という無知をもたらしている。ムスリムの「知恵袋」は世界のすべてを創造したらしいアッラーの働きにすべての自然現象を帰着させる。この馬鹿げた見解は人間の起源についても物語るのである。クルアーンはわたしたちにとって異質で反動的な人間憎悪の道徳を唱道し、最も野蛮な偏見と迷信を植えつける。とくに、このことは女性への関係においてあらわれる。どの宗教もイスラームほどに蔑視をもって、女性を語ってはいない。それ(イスラーム)は女性と敵対し、(女性を)最低の存在とみなし、永遠に続く暗然とした政治・経済的な隷属を(女性に)運命づける。ムスリムの宗教は「自前の尊厳ある基準(クルアーン)に基づいて」女性を優れた男性の私有財産としてみなす。これに基づいて、シャリーアは家族と社会における女性の不平等な隷属状態を確固たるものとするのである。[Artikov 1962: 48-49]

このように、体制派の知識人の見解によれば、イスラームは女性にとって最大の敵であり、女性の「政治・経済的な隷属」を永久化させる宗教であるが、それはクルアーンが女性を「私有財産」とみなし、またクルアーンを主要な法源とするシャリーアが「家族と社会における女性の不平等な隷属状態」を法制化するからであるとされる。こうした批判は、多くの場合に、具体的なクルアーンの章句を伴ってなされる。その章句は、主として、第2章(牝牛章)第228節、第4章(女章)第1節と第19節、第38節である。まず、第4章第1節は「人間どもよ、汝らの主を畏れまつれ。汝らをただひとりの者から創り出し、その一部から配偶者を創り出し(アダムの肋骨からイブを創ったことを指す)、この兩人から無数の男と女を(地上に)撒き散らし給うたお方にましますぞ。アッラーを畏れまつれ。汝らお互い同士で頼みごとをする時に、いつもその御名を引き合いに出し奉る(……)お方ではないか。また(汝らを宿してくれた)母の胎をも(尊重せよ)。アッラーは汝らを絶えず厳重に監視し給う」[井筒 1957: 108]となっている。

1970年にアリシェール・ナヴァーイー名称サマルカンド国立大学(現サマルカンド国立大学の1961-2016年における名称)から出版された『学術論集』(新シリーズ3)には、「イスラームと女性」と題された論考[Akhmedzhanov 1970]が寄稿されている。そこでは、上記のクルアーンの章句をめぐって、以下のよう

教会とモスクの聖職者が偏見であったものを「宗教」的な事態へ高めた。神聖化された書物のすべてにおいて、女性の権利不平等をめぐる理念が説かれている。……ムスリムの伝説によると、最初の女性はアダム(アダムのイスラーム世界における呼び名)の肋骨から創られた(クルアーン第2章第228節)ので、女性には肋骨が24本あるのに対して、男性には23本しかない。しかし、女性の肋骨である全24本が男性の肋骨1本と同じものとみなされているのである。女は、その存在価値の点において男よりも低いのだ。[Akhmedzhanov 1970: 39]

この記述において批判の矛先は、クルアーンの「男女の創造」をめぐる章句、すなわち最初の人間アダムの妻であるハウワー(イブのイスラーム世界における呼び名)が彼の肋骨から創られたという神の啓示が、

女性の「低い存在価値」を正当化し、男性による女性の隷属化を神聖視する根拠になっているということに向けられている。加えて、ここからは、イスラーム聖職者²⁸⁾が実社会においてこの神聖化に貢献したという見解もうかがえる(第3-3節で詳述)。また、ここでは、典拠となるクルアーンの章句は明記されていないが、その第4章第1節の一部が抜き出され、批判の対象として想定されていることは明らかである。ただし、「男女の創造」の詳細がより明確に示されるのは、シャリーアの第2の法源ハディースである。このことから、この論考の著者は、ハディースの伝承についても何らかの形で知識を有していたと推測される²⁹⁾。

次に、体制派の知識人たちによってしばしば批判的とされたクルアーンの残りの章句もすべて見ておこう。第1に、第2章第228章は、その一部を抜粋するが、「……元来、女は自分が(夫に対して)なさねばならぬと同じだけよい待遇を(夫から)受ける権利がある。とはいえ、やはり男の方が女よりも一段高いことは高いけれど。……」[井筒 1957: 55]となっている。第2に、第4章第19節は「妻が不貞をなした場合は、まず証人を四人喚んで来ること。もし彼らが(四人とも)証言したなら、女を家の中に監禁し、死が女を連れ去るか、またはアッラーが何か(救いの)道を講じ給うまでそのままにしておくこと」³⁰⁾[井筒 1957: 111]となっている。最後に、第4章第38節は「アッラーはもともと男と(女)との間には優劣をおつけになったのだし、また(生活に必要な)金は男が出すのだから、この点で男の方が女の上に立つべきもの。だから貞淑な女は(男にたいして)ひたすら従順に、またアッラーが大切に守って下さる(夫婦間の)秘めごとを他人に知られぬようそと守ることが肝要(……)。反抗的になりそ

28) イスラームにおいて「聖職者」は存在しないが、体制派の知識人はしばしばこの用語を用いた。

29) 例えば、ブハーリー(810-870年)によるハディース集『サヒーフ・アル=ブハーリー』の「預言者達」には、「アブー・フラヒラによると、神の使徒は『女達に気をつけよ。女は男の肋骨から創られたのであり、その上の部分は曲がっていて、真直ぐにしようとするれば折れてしまい、またそのまま置けばいつも曲がったままである。だから、女達によく気をつけよ』と言った」という伝承がある[牧野 2001: 288]。

30) イスラーム法学者中田考の監修による『日亜対訳 クルアーン』では、この章句は第4章第15節に対応する。その章句は、示唆に富む注釈とともに、以下のように訳されている。「おまえたちの女で醜悪(姦通)をなした者たちには、おまえたちの中から四人の証人を立て、彼らが証言したなら、彼女らを家の中に引きとめよ。死が彼女らに訪れるまで、あるいはアッラーが彼女らに道を定め給う(まで)(注450 これらはイスラーム初期の規定で後に廃棄され、24章2節により未婚者には百の鞭打ち刑が定まり、預言者ムハンマドのスンナによって既婚者には石打ち刑が定まった)」[中田 2014: 109]。

うな心配のある女はよく論し、(それでも駄目なら)寢床に追いやって(こらしめ、それも効かない場合は)打擲を加えるもよい。だが、それで言うことをきくようなら、それ以上のことをしようとしてはならぬ。アッラーはいと高く、いとも偉大におわします³¹⁾[井筒1957: 115]となっている。さきに本節で取り上げた論考ではまた、これらの章句をめぐる、以下のように記されている。

クルアーン、すなわちシャリーアによると、「神は女よりも男に優越性をお与えになったので、また男は女を自らの財産から扶養するのだから、男の方が女の上に立つ」〔クルアーン第4章第38節³²⁾〕。シャリーアの法に従う場合、男女のどのような平等も不可能であり、「男の方が彼女たち(つまり女たち)より一段高い」〔クルアーン第2章第228節〕のであって、女性を軽視した態度はイスラームの原理それ自体に基礎が置かれている。[Akhmedzhanov 1970: 42]

クルアーンは、夫に自らの意思と裁量で妻を罰し、殴打を加え、家という牢獄に監禁する権利を与える〔クルアーン第4章第19節、第38節〕。これらのすべてには、女性を夫の従順な奴隷や財産、物にするという目的がある。……家族は、数多くの東方女性にとって、彼女

たちの美や気高さ、崇高さといったすべてが絶えず殺されてきた牢獄である。女性を屈辱的な立場に置く取ざべき伝統は、数世紀の時を経て形成され、強化されてきた。女性は奴隷や物であったのであり、女性を売買し、殴り、殺すことさえできた〔クルアーン第4章19節、第38節〕——すべてのことが女性の主人、すなわち父と兄、夫に許されていたのである。[Akhmedzhanov 1970: 39-40]

これらの記述における批判の矛先は、クルアーンの章句、すなわち男の方が女より一段高い、また夫は妻に対して自分の意思と裁量で懲罰を与える権利をもつとされる神の啓示が、男女の根源的な「不平等」と女性の「殴打」「監禁」「殺害」を正当化し、「男性による女性の隷属化」を神聖視する根拠になっているということに向けられている。加えて、こうしたクルアーンの章句が女性をまるで「物」(私有財産)として扱っているという見解も、ここでは示されている。ただし、そこでは、クルアーン第2章第228節と第4章第19節、第38節の各一部が抜き出され、それぞれの文脈を無視して、解釈や批判がなされていることは明らかである。このような形でなされるクルアーンとシャリーアへの批判は、学術的な論考から一般書籍に至るまで、当時の刊行物のなかでしばしば見かけるものであり、当時の反イスラーム宣伝のいわば常套的な論法であった[例えば、Jabborova va Omurova: 1977: 5; Klimovich 1957: 16-17; Muratov 1960: 54など]。この論法において認められる特徴は、ムスリム女性の抑圧と解放という国家主導の物語に適合すると考えられたであろうクルアーンの章句(節のなかの一部)が、その文脈やタフスィール学(‘ilm al-tafsīr: クルアーンの章句の意味を解釈する学問)などイスラームの知の伝統を捨象する形で抜き取られて解釈されるということである。体制派の知識人によるクルアーン解釈の営みは、いささか「共産主義者によるタフスィール学」と形容できるような様相を呈している。

このようにして、男性による女性の隷属=私有財産化は、イスラームの啓典であり、シャリーアの主要な法源であるクルアーンによって正当化され、神聖視されるとみなされたのである。そして、これを実社会において神聖化したのが、イスラーム聖職者であるとされるのだった。それでは、イスラーム聖職者は、実際に、女性の隷属=私有財産化をどのように神聖化して、新婦の購買を「マフル」の名の下に慣行として成立

31)『日垂対訳 クルアーン』では、この章句は第4章第34節に対応する。その章句は、示唆に富む注釈とともに、以下のように訳されている。「男たちは女たちの上に立つ管理人(注478 首班、代理人、守護者、統率者)である。アッラーが一方に他方以上に恵み給うたことゆえ、また、彼らが彼らの財産から費やすことゆえに。それゆえ、良き女たちとは、従順で、アッラーが守り給うたがゆえに留守中を守る女たちである(注479 アッラーの御加護により、夫の目の届かないところでも、貞操を守り、任された家政を正しく管理する良妻である、の意。あるいは、『アッラーが守り給うたものゆえに』、つまりアッラーが夫に定めた義務(婚資や良いふるまい)が妻の守りとなる、の意)。おまえたちが不従順を恐れる(注480 知った。あるいは、思料した)女たちには、論し、寢床で彼女らを避け、そして、彼女らを打て(注481 寢床で避けても改めない時には、痛めつけたり傷を負わせたりしない程度に訓育的に打って懲らしめよ。イスラーム学者は、打つことは許されるが、避けた方がよいことで合意している)。もし彼女らがおまえたちに従うなら、彼女らに対し道を求めるな(注482 それ以上に、虐待する方法、口実を探してはならない。あるいは妻に『お前は私を愛していない、お前は私に逆らう』等と言うこと。夫への愛は妻の義務ではなく、内心の問題であり、人間の手中にはないので)。まことにアッラーは崇高にして大いなる御方であらせられた」[中田2014: 113]。

32) この論考では、クルアーンから多くの引用がなされているが、その出典は、曖昧にしか記されておらず、判然としない。ただ、当時のそのほかの論考(例えば、[Muratov 1960])におけるクルアーンの引用は、通常「ロシア語でアラビア語原典から初めて露訳(1877年刊行)・注釈(1878年刊行)を行ったサブルコフ Gordii Sablukov(1804-1880)」[帯谷 2016: 45]の訳書に依拠される。

させたと言うのか。最後に、このことについて、体制派の知識人たちの見解を検討しよう。

3-3 イスラム聖職者による 「新婦の購買」の慣行化

当時の体制派の知識人たちがイスラム聖職者の新婦の購買への関与に言及する際、時に注目を集めた法学書がある。それは、本論の第1節でも取り上げたハナフィー派の古典的な著作『ヒダーヤ』である。なぜなら、イスラム聖職者が、実際に、この法学書を主要な手引きとして、中央アジア南部地域におけるムスリム社会の法秩序を長きにわたって統治してきたからである。体制派の知識人たちは、この法学書の権威とそのイスラム聖職者による運用にこそ、新婦の購買が「マフル」の名の下で慣行として成立した主因があると考えた。なお、『ヒダーヤ』は、ロシア帝国期にシルダリヤ州長を務めた経歴をもち、アーダト(ādat: 慣習法)の研究に長年にわたり取り組んだ総督グロヂェコフによって、1893年にはじめてロシア語に翻訳された³³⁾[Ostroumov 1912:17; Sartori 2009: 493]。

すでに紹介したソ連の東洋学者・イスラム学者のクリモヴィチもまた、『イスラム教と婦人』と題された大衆向けの啓蒙書のなかで、『ヒダーヤ』では、婚資を支払った後、『夫は妻の完全な主人になる』^[34)]と言われる』[Klimovich 1957: 17]と記している。彼の見解によれば、このシャリーアへの注釈ともなっている『ヒダーヤ』の一節こそが夫婦関係における男女の主従関係を正当化し、またシャリーアで合法とする重

要な根拠にもなることによって、新婦の購買は神聖な「マフル」の名の下に慣行化されたのである。

管見の限りにおいて、『ヒダーヤ』におけるマフルの記述が最も詳しく取り上げられている当時の刊行物は、アリシェール・ナヴァーイー名称ウズベク国立大学(現サマルカンド国立大学の1944-1961年における名称)から1960年に出版された紀要に寄稿されている「イスラムの道徳の社会・階級の本質について」と題された論考[Muratov 1960]である。この論考では、『ヒダーヤ』におけるマフルについての記述が、問題系に沿って大きく3つに区分され、それぞれに批判が加えられている。以下、それらを順に見ていこう。

そこで問題とされている第1の点は「女性の交換」と要約しうるものである。以下、このことが論じられる箇所を引用する。

「クルアーン」と「スンナ」、『ヒダーヤ』は、夫が結婚後に妻や彼女の両親、または後見人に一定の支払をなさなければならないことを何度も教示しており、この支払は婚資やマフル、結納金(veno)と呼ばれる。これと関連してムスリムの間に定着した慣行は、新郎が婚姻契約に従って婚資を支払うまで、新婦は彼の家へ行かないというものである。この点をめぐって、物質的な困窮を理由に、将来の花嫁が生まれた時に両親が婚姻契約を締結し、婚資を受け取りはじめることがよくあった。……このことが意味したのは、イスラムの倫理によれば、婚資の対価として妻を得ることができるだけでなく、女性をあたかも気に入った商品であるかのように交換することもできるということである。ムスリム法の注釈である『ヒダーヤ』においては、このことについて、以下のように述べられている:「誰某が、ある人の姉妹または娘を妻として受け取るという条件のもと、その(同じ)人に自らの姉妹または娘を妻として差し出す場合、一方の婚姻契約が他方(の婚姻契約)に対する支払となるため、これら双方の婚姻契約は法的効力を有する(『ヒダーヤ』第2巻第8章)。」[Muratov 1960: 57-58]

ここで取り上げられている、2つの家族が相互に未婚の女性を娶り合う点に特徴づけられる婚姻慣行は、「ハサミの姻族」(qaychi-quda)と俗に呼ばれ、今日においても時に観察される。ここでの批判の矛先は、この婚姻慣行がなされる場合、未婚女性の贈与がマフルの支払と等価に扱われることによって、マフルの支払

33)『ヒダーヤ』の露訳は、19世紀後半にイスラムについての知識の不足と「民衆裁判所」(narodnyi sud)の名の下で活動が許されていたシャリーア法廷の監視強化の必要性を自覚したロシア行政が、同じハナフィー派を奉じるインド・ムスリムを支配していたイギリス行政の植民地統治のやり方に倣って着手したシャリーア成文化事業の最初の成果であった[Sartori 2009: 492-494]。そのため、この露訳書は、アラビア語原典ではなく、1791年の英訳書から翻訳された[Ostroumov 1912: 16; Sartori 2009: 493]。なお、ハミルトンによってなされたこの英訳書は、1776年に、18世紀末のインド総督ヘースティンクス(在位1773-1785年)の命を受けたグラーム・ヤフヤーらによって、そのペルシャ語訳から翻訳された[バルトリド 2011: 199]。

34)ここでクリモヴィチによって引用されている『ヒダーヤ』の該当箇所の全文は、以下のとおりである。「夫は結納金の全額を支払うことによって妻を完全に支配する権力を得る。—夫がしかるべき結納金の全額を妻に支払う場合、『彼女たちを汝らの住居に住ませよ』という主の言葉に従って、夫は妻を物件先へ連れて行くことができる。[ただし、]一部の学者によれば、旅は妻に害をなすので、夫は自身の妻を、彼女を娶った場所からほかの町へ連れて行くことはできず、しかし彼女の故郷の町や村落、近所へ連れ出すことは、これが旅とはみなされないもので、可能であるとされた」[Grodekov 1893: 200]。なお、ウズベク語訳の『ヒダーヤ』(2000年)には、これと完全に合致する記述は見当たらない。

は相殺され、免除されることになるとする『ヒダヤ』の論理に向けられている。この著者の見解によれば、この論理こそが、婚姻当事者の女性をまるで「交換」可能な「商品」であるかのように扱うことを正当化し、またシャリーアで合法とする根拠にもなっているとされるのである。

第2の問題点は「未成年者の売買」と要約できるものである。以下、このことが論じられている箇所を引用する。

ムスリム法が幼い子供、すなわち未成年者の婚姻締結を許容する根拠となっているのは、『ヒダヤ』の「婚姻当事者の後見人と平等について」と名付けられた第2巻第2章であるように見える。この章のなかのひとつの節に「父が不適当な結納金で幼い子供の婚姻を締結する場合」……と題された項目がある。この項目では、以下のことが記されている：「父が不相応に少額な結納金(すなわち、婚資)で幼い娘を結婚させる場合、あるいは父が不適当に高額な結納金で自らの息子を結婚させる場合においても、そうした婚姻は……法的効力を有する」(注2—『ヒダヤ』第2巻第2章162頁)。ここで特徴的なことは、この項目における上述の婚姻契約が物の売買と完全に同一視されているということである。このことについて「……物が自分の思う値段よりも著しく安く売られる場合、ないし物がその価額よりも著しく高く買われる場合、そうした売買契約は法的効力を有さない。この考えは、婚姻契約にも適用される。このことから、父または祖父以外には、過度に高額な、あるいは過度に少額な結納金で(婚姻契約に)同意する権利が誰にもないことは明らかである」(注3—『ヒダヤ』第2巻第2章162頁)と述べられる。[Muratov 1960: 55]

ここでの批判の矛先は、婚姻当事者が未成年者である場合、彼ら／彼女らはその後見人たる父または祖父に服さなくてはならず、また婚姻当事者が未成年の女子である場合、彼女が夫から受け取るマフルの額は彼女の後見人たる父または祖父の意向により自由に設定されうとする『ヒダヤ』の論理に向けられている。つまり、未成年者の強制後見と無権利状態、そして後見人(父または祖父)が被後見人(娘または孫娘)のマフルを約定する時に露呈される婚姻契約の物の売買との同一視が問題とされる。著者の見解によれば、こうした『ヒダヤ』の論理こそが、婚姻契約にお

ける「未成年者の売買」を正当化し、またシャリーアで合法とする根拠にもなっているとされるのである。ただし、そこでは、マフルの相場額が通常、その時代や地域、婚姻当事者の女性の属性などを考慮して設定されるといったような、体制派の知識人の主張を弱める『ヒダヤ』の記述に注意が払われることはない。このことは、クルアーンの場合と同じように、『ヒダヤ』の記述の一部が抜粋され、彼らにとって都合よく解釈されていることを意味する。

第3の問題点は「イスラームの階級的特徴」と要約できるものである。以下、このことが論じられている箇所を引用する。

婚姻契約の問題をめぐって同じく一目瞭然であるのは、取り決められた結納金を支払い、妻にしかるべき中身〔の物〕を贈与する能力のある裕福な有産階級にのみ法的婚姻の可能性を許すというイスラームの道徳の階級的特徴である。反対に、貧者は法的婚姻権を奪われている。「彼(男性)がこれら双方の支出〔結納金と贈答物〕、ないしそのうちの一方〔結納金〕の支出を済ますことのできない状況にある場合、彼はどのような女性とも対等とはみなされえない」、すなわちひとりの女性とも結婚できないと『ヒダヤ』では述べられている(注1—『ヒダヤ』第2巻第2章167頁)。このようなイスラームの道徳に従えば、新婦が裕福であればあるほど新郎はさらに裕福でなければならず、反対に男性は貧しさによって蔑まれ、誰も彼に嫁いではならないのである。[Muratov 1960: 55-56]

ここでの批判の矛先は、マフルを支払うことができない男性はどのような女性とも対等とはみなされえないとする『ヒダヤ』の論理に向けられている。つまり、この論理に従えば、マフルを準備することができない経済的に貧しい男性は一生涯にわたって誰とも結婚できず、結婚が可能であるのは裕福な有産階級の男性だけであると理解されることになる。著者の見解によれば、こうした『ヒダヤ』の論理こそが、「イスラームの道徳の階級的特徴」を正当化し、またシャリーアで合法とする根拠にもなっているとされるのである。

それでは、これまで検討してきたような体制派の知識人によるマフル批判が1950-1970年代になされなければならなかった理由についても、最後に指摘しておきたい。それは、端的に言って、当時のウズベ

キスタンの一部の地域において、マフルの慣行がまだ継続されていたからにはかならない。このことは、当時の刊行物において、しばしば指摘されるところである[例えば、Artikov 1962: 53; Fomchenko 1958: 46; Jabborova va Omurova 1977: 14-15など]。そのため、政府は、刊行物などマスメディアをとおしての反イスラーム宣伝と同時に、シャリーアに即した婚姻慣行を駆逐すべく、地域の末端の行政単位である村ソヴィエトなどをとおして、各地のコルホーズやソフホーズで「赤い婚宴」(*qizil to'y*)や「コモソモール婚宴」と呼ばれる官制の世俗的な婚礼の導入も図ったのである[Karimov and Abramson 2009: 526]。ただし、現代ウズベキスタンにおけるマフルの状況を鑑みれば、この慣行が1950-1970年代に国内の全域で活発に行われていたとは考えにくく、それは一部の地域でのみ継続されていたに違いない。また、マフルと土着の婚資慣行が渾然一体となった状況や認識レベルでの両者の混同は当時においても顕著であったと考えられ、この点についても今後検討が加えられなければならないだろう。

おわりに

本論の目的は、現代ウズベキスタンにおけるマフルの惨状を説明し、それを復活させようとするイスラーム知識人の見解を示したうえ、これと好対照をなすソ連期における反イスラーム宣伝、とくに啓蒙活動に重点が置かれた1950-1970年代に出版された刊行物を取り上げ、マフルを根絶しようとした体制派の知識人の見解を明らかにすることであった。これによって、本論は、マフルの是非をめぐる両者のまなざしの同異を提示し、ソ連解体という激動を駆け抜けたウズベキスタンのムスリム社会の一側面に光を当てることを目指すものであった。加えて、本論では、当時のウズベキスタンにおけるマフルの慣行実態についてもその一端を明らかにすることが試みられた。

本論では、第1節で、シャリーアの規定に忠実に即したマフルとはどのようなものか、中央アジアで伝統的なハナフィー派における概要をまとめた。マフルは、原則として、床入りの完了またはそれに準ずる行為の対価として妻が夫から得る婚資(財産)であり、その機能に注目するならば、夫婦関係における妻の権利と生活保障の2点からムスリム女性を保護する制度として特徴づけられた。なかでも、離婚時に夫は約定

されたマフルの未払い分の全額を妻へ支払わなければならないとされ、このことは夫からの無際限な離婚を抑止するという点からも重要であった。また、12世紀のハナフィー派の法学者ブルハーンヌッディーン・アル・マルギーナーニーによって書かれた古典的な著作『ヒダーヤ』によれば、マフルは女性器に誉れがあることを示すためにワージブ(義務行為)とされたのであった。この目的からワージブとされたマフルはイスラームの婚姻契約において大きな役割を果たした。その理由は、この契約が「性交から得られる快樂と婚資」または「夫による婚資の支払義務と、妻が夫に対して負う服従義務とが対価関係に立つ有償契約」であるからであった。

しかし、第2節で検討したように、現代ウズベキスタンにおいて、マフルをめぐる人びとの知識は悲惨なものであり、この慣行が基本的に行われないことから、シャリーアが規定するところの上記のような有償契約としての婚姻契約は事実上破綻していると考えられた。それどころか、社会通念上、夫はマフルの支払義務を果たすことを期待されないが、妻は夫に対する服従義務を負うことをきわめて強く期待されており、この期待に背き続けた場合に妻を待っているものは夫からのタラーク(夫による一方的な離婚宣言)であると推測された。このことについて、現代ウズベキスタンを代表するイスラーム知識人である導師ムハンマド・サーディクは、夫からのタラークを抑止する機能をもつマフルの欠如によって、今日、女性は夫からのいわば「身勝手」なタラークに晒されていると論じていた。そのため、シャリーアが定める夫婦の権利義務関係は、現代ウズベキスタンにおいては、マフルの欠如を主因のひとつとして、男性中心主義的な布置をなしていると考えられた。また、導師ムハンマド・サーディクは、女性が社会・経済的に周縁化されている状況を打開するために、マフルをワージブより一位高いファルド(絶対的義務行為)とみなしたうえ、かつてこの地で慣例とされていた「ひとつのアイヴァンとひとつの開き戸が備えつけられた家屋1軒および、仔牛と牛の各1頭」を具体的な内容とするマフルの復活を提言していることも示した。彼は、マフルの授受がいかに婚姻当事者たる男女の心の機微に適い、また十分な配慮がなされたものであるのかを平明に語り、その本質と意義を人びとに伝えようとするのだった。彼のマフルへの見解(まなざし)は、社会・経済的に周縁化されたムスリム女性の保護、ムスリム男性の宗教心と責

任感の向上、そして現代ウズベキスタンにおける男性中心主義的な社会の改善といった一連の問題を解決する手段として、マフルをきわめて肯定的に位置づけるものであったと言えるだろう。

第3節では、ソ連期、とくに啓蒙活動に重点が置かれた1950-1970年代に出版された刊行物を取り上げ、そこでの反イスラーム宣伝の検討から、マフルを根絶させようとした体制派の知識人たちの見解の一端を探った。そこでは、まず、マフルの問題が、マルクス主義の唯物論的歴史観に位置づけられ、婚資の発生の起源にまで遡って論じられていた。そこでの論理は、以下のとおりであった。婚資の起源は、私有財産制も階級対立もない母権の原始共同体がその解体を終えようとしていた家父長制期に求められた。この原始共同体の家父長制期では、母権制が父権制に取って代わられつつあり、そこで成立したのが家父長制的な一夫一婦制(婚姻の絆の強さや夫のみへ付与される離婚権、不道徳を犯した妻への懲罰の苛酷さなどを特徴とする家族制度)であった。この家族制度は、人類史において最初の「階級対立の場」となり、さらには「男性による女性の隷属化の場」となった。ここから、女性は男性の「私有財産」とみなされるようになっていき、やがて男性は自らの妻となる女性を買うようになったのであった。このことは、夫の側から見て「新婦の購買」、また妻の側から見て「婚資の徴集」と呼ばれた。原始共同体が完全に解体した後、それに続く奴隷制と封建制という2つの歴史的な発展段階において、この「新婦の購買」は、その上部構造として姿をあらわした宗教(イスラーム)と法(シャリーア)によって「男性による女性の隷属化」が神聖視されたことから、慣行として成立した。すなわち、これが「マフル」であった。

では、体制派の知識人たちの見解において、イスラームとシャリーアは女性の隷属=私有財産化をどのように神聖視することによって、新婦の購買を「マフル」の名の下に慣行として成立させたと考えられたのか。それは、以下のとおりであった。彼らによれば、イスラームは、すべての宗教のなかで、女性の隷属化を最もひどく促進する宗教であり、女性にとって最大の敵であると時に評された。その理由は、イスラームが女性を「物」(私有財産)とみなし、その生殺与奪さえをも男性が握る「家父長制・奴隷制社会の法規範」を強く保持するシャリーアを擁しているからであるとされた。この認識を起点として、体制派の知識人たちは、イスラームの啓典であり、シャリーアの第1の法源で

あるクルアーンに攻撃の照準を定めたのだった。具体的には、クルアーンの「男女の創造」をめぐる章句(第4章第1節)、すなわち女性(ハウワー)は男性(アードム)の肋骨から創られたという神の啓示が、女性の「低い存在価値」を正当化し、男性による女性の隷属化を神聖視する根拠になっていると批判された。そのほかのクルアーンの章句(第2章第228節、第4章19節と第38節)、すなわち男の方が女より一段高い、また夫は自分の意思と裁量で妻に懲罰を与える権利をもつとされる神の啓示は、男女の根源的な「不平等」と女性の「殴打」「監禁」「殺害」を正当化し、女性の隷属化を神聖視する根拠になっていると批判された。また、これらの章句の一部が実際に女性を男性の「私有財産」とすることを正当化しているとの批判も見られた。つまり、体制派の知識人たちの見解において、イスラームとシャリーアは、クルアーンの啓示によって、女性の隷属=私有財産化を神聖なものとし、新婦の購買を「マフル」の名の下に慣行として成立させたと考えられたのだった。ただし、そこでのクルアーン批判の論法は、ソ連におけるムスリム女性の抑圧と解放という国家主導の物語に適合すると考えられたその章句の一部が、そこでの文脈やイスラームの知の伝統を捨象する形で抜粋、解釈されるというものであった。

この新婦の購買の「マフル」としての慣行化に寄与し、女性蔑視という「偏見」を「宗教」の域にまで高めたとされたのが、イスラーム聖職者であった。中央アジア南部地域において、イスラーム聖職者は、シャリーアの運用にあたって、長きにわたり、その注釈書とも言える法学書『ヒダーヤ』を主要な手引きとしてきた。そのため、体制派の知識人によるマフル批判は『ヒダーヤ』に見られるマフルについての記述を取り上げる形で時になされた。そこでは、マフルの支払後に「夫は妻の完全な主人になる」という一節が夫婦関係における男女の主従関係を正当化し、またシャリーアで合法とする重要な根拠にもなることによって、新婦の購買は神聖な「マフル」の名の下に慣行化されたと批判されたのだった。同様に、『ヒダーヤ』のそのほかの箇所についても、それらが婚姻契約における「女性の交換」と「未成年者の売買」、「イスラームの道徳的階級的特徴」を正当化し、またシャリーアで合法とする根拠にもなっていると批判された。すなわち、体制派の知識人たちの見解において、イスラーム聖職者は、権威ある『ヒダーヤ』の記述の法運用をとおして、クルアーンによって神聖視される「男性による女性の隷属=私有財

産化」などの範を行為の次元へ移し、新婦の購買を「マフル」の名の下で慣行化、再生産することに寄与したと考えられたのである。ただし、『ヒダーヤ』におけるマフルについての記述への批判の論法は、クルアーンの場合と同様に、彼らにとって都合のいい箇所だけが抜粋、解釈されるというものであった。そこででの批判からは一貫して、ハナフィー派のマフルの規定に見られる女性保護的な特徴は捨象されていたと考えられる。

なお、こうしたマフル批判が1950-1970年代になされなければならなかった理由は、当時のウズベキスタンの一部の地域において、マフルの慣行がまだ継続されていたからであったことも明らかにした。そのほか、本論では検討することができなかったが、ソ連政府が、女性のイニシアチブによる離婚権や離婚後の扶助費の制度などが明記された世俗的な国家法を制定することによって、シャリーアとは異なる価値体系から女性を保護する社会の仕組みをつくらうとしたことも重要な事実であることを指摘した。最後に、体制派の知識人たちのマフルへの見解(まなざし)についてまとめるとすれば、それは、社会・経済的に周縁化されたムスリム女性と未成年者の解放、男性性と年長者に絶大な権力が付与された社会の改善、そしてイスラームの道徳価値の撲滅による「後進性」の克服といった一連の問題を達成するための手段として、マフルをきわめて否定的に位置づけるものであったと言える。

総じて、現代ウズベキスタンのイスラーム知識人と1950-1970年代ソ連の体制派の知識人のマフルに対するまなざしは、イスラームを是とするか、非とするかによって大きく異なるものであった。だが、その反面、男性中心主義的な社会の改善など社会変革の意思は両者に共通しており、その類似性もまた指摘できるだろう。ソ連解体という激動を駆け抜けたウズベキスタンのムスリム社会は、今後、これらマフルの是非をめぐる知識人たちのまなざしから透けて見えてくる諸々の問題にどのような形で対応していくのだろうか。

謝辞

本論は、日本学術振興会科学研究費助成事業(基盤研究(B))2013-2015年度「地中海から西・南アジア地

域の人々に関わる『名誉に基づく暴力』の文化人類学的研究」[研究代表者: 田中雅一]、中部大学平成27年度特別研究費(AⅡ)[研究代表者: 和崎聖日]、そして日本学術振興会科学研究費助成事業(研究基盤(A))2016-2019年度「<ジェンダーに基づく暴力>の文化人類学的研究」[研究代表者: 田中雅一]による研究成果の一部である。本論で取り上げた問題関心は、追手門学院大学国際教養学部アジア学科の磯貝健一先生、京都大学人文科学研究所の田中雅一先生、そして京都大学東南アジア地域研究研究所の帯谷知可先生が主催された各研究会において、先生方と参加者の方々から筆者の発表へ頂戴した重要なお指摘に着想を得たものである。また、本論の執筆は、京都外国語大学国際言語平和研究所の堀川徹先生が長年にわたって主催されている中央アジア古文書研究セミナーにおけるシャリーアについての学びにも大いに助けられた。とくに、京都外国語大学国際言語平和研究所の磯貝真澄先生と木村暁先生、奈良女子大学人文科学系の矢島洋一先生には、いつも貴重なご助言を頂戴している。ここに記して皆様に深く感謝申し上げます。

参考文献

●日本語

- 秋沢修二 1980. 「共産主義」『現代マルクス＝レーニン主義辞典 上』東京: 社会思想社, pp.395-400.
- 磯貝健一 2014. 「シャリーア法廷裁判文書の作成システム——帝政期中央アジアのカーディーと『タズキラ』」堀川徹・大江泰一郎・磯貝健一編『シャリーアとロシア帝国——近代中央ユーラシアの法と社会』京都: 臨川書房, pp.130-165.
- 井筒俊彦[訳] 1957. 『コーラン』(上)東京: 岩波文庫.
- 伊藤知義 2004. 「ウズベキスタン共和国民法典の特徴と適用上の問題」名古屋大学法政国際教育協力研究センター文部科学省科学研究費「アジア法整備支援」プロジェクト編『ウズベキスタン民法典(邦訳)』名古屋: 名古屋大学法政国際教育協力研究センター文部科学省科学研究費「アジア法整備支援」プロジェクト, pp.363-369.
- エンゲルス・フリードリヒ 佐藤進[訳] 1967. 「家族、私有財産および国家の起源——リュイス・H・モルガンの研究によせて」『世界の大思想Ⅱ-5 エンゲルス社会・哲学論集』東京: 河出書房新社, pp.145

-276. (Friedrich Engels. 1884. Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluß an Lewis H. Morgans Forschungen, Hottingen-Zürich: Verlag der Schweizerischen Volksbuchhandlung)

- 大内力 1981. 「奴隷制」『現代マルクス＝レーニン主義辞典 下』東京：社会思想社、pp.1497-1499.
- 大塚和夫・小杉泰・小松久男・東長靖・羽田正・山内昌之[編]『岩波 イスラーム辞典』東京：岩波書店.
- 帯谷知可 2011. 「フジウムへの視線——1920年代ソ連中央アジアにおける女性解放運動と現代」小長谷有紀・後藤正憲[共編]『社会主義的近代化の経験——幸せの実現と疎外』東京：明石書店、pp.98-122.
- 2016. 「中央アジアのムスリム定住民女性とイスラーム・ヴェールに関する帝政ロシアの植民地主義的言説」『西南アジア研究』84、pp.40-54.
- 田中豊治 1981. 「封建制」『現代マルクス＝レーニン主義辞典 下』東京：社会思想社、pp.1937-1939.
- 古在由重 1980. 「史的唯物論」『現代マルクス＝レーニン主義辞典 上』東京：社会思想社、pp.791-795.
- 小松久男・梅村坦・宇山智彦・帯谷知可・堀川徹[編] 2005. 『中央ユーラシアを知る事典』東京：平凡社.
- 小松久男・後藤寛 2009. 「中央アジアの動態を読む——GISによる地域研究の試み」水島司・柴山守[編]『地域研究のためのGIS』東京：古今書院、pp.95-112.
- 小松久男 1994. 「中央アジアの変動とイスラーム復興」『国際問題』411、pp.44-55.
- 2014. 『激動の中のイスラーム——中央アジア近現代史』(イスラームを知る18) 東京：山川出版社.
- 2015. 「トイとイスラーム——歴史と現在」『ロシア・ユーラシアの経済と社会』11月号(999)、pp.2-17.
- バルトリド・V・V 小松久男[監訳] 2011. 『トルキスタン文化史2』(東洋文庫806) 東京：平凡社. (Bartol'd, V. V. 1927. Istoriya kul'turnoi zhizni Turkestana, Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR)
- 中田考[監] 黎明イスラーム学術・文化振興会[編] 松山洋平・中田香織・下村佳州紀[訳] 2014. 『日亜対訳 クルアーン [付] 訳解と正統十読誦注解』東京：作品社.
- 中西久枝・星山幸子 2007. 「マハッラに生きるウズベキスタンの家族とシャリーア・アードット」杉浦一孝・大江泰一郎・市橋克哉[編]『研究成果報告書 第4巻 法整備支援と伝統的秩序』(「アジア法整備支援——体制移行国に対する法整備支援のバ

ラタイム構築」(課題番号:13123201) 研究代表者 鮎京正訓(名古屋大学法政国際教育協力研究センター) 名古屋大学法政国際教育協力研究センター(CALE)、pp.53-86.

- 矢島洋一 2014. 「ロシア統治下トルキスタン地方の審級制度」堀川徹・大江泰一郎・磯貝健一編『シャリーアとロシア帝国——近代中央ユーラシアの法と社会』京都：臨川書房、pp.166-187.
- 柳橋博之・中西久枝・赤堀雅幸 2000. 「公開シンポジウム『イスラームと婚姻——伝統と変容報告・討論・質疑応答』」『イスラーム世界』55、pp.47-72.
- 柳橋博之 2001. 『イスラーム家族法——婚姻・親子・親族』東京：創文社.
- 牧野信也[訳] 2001. 『ハディースⅢ イスラーム伝承集成』東京：中央公論新社.
- 和崎聖日 2015. 「中央アジア定住ムスリムの婚姻と離婚——シャリーアと家族法の現在」藤本透子[編]『現代アジアの宗教——ソ連解体を経た地域を読む』横浜：春風社、pp.70-123.

●ウズベク語・英語・ロシア語(CDを含む)

- Abashin, S. 1999. Kalym i makhr v Srednei Azii. O "granitsakh" v sotsial'nykh otnosheniyakh. *Chelovek i pravo. Kniga o Letnei shkole po yuridicheskoi antropologii (g. Zvenigorod, 22-29 maya 1999 g.)*. Otvestvennye redaktory, N. I. Novikova, V. A. Tishkov. Moskva: Institut etnologii i antropologii RAN, Kollektiv avtrov, Izdatel'skii dom "Strategiya", s.118-125. (「中央アジアにおける婚資とマフル：社会関係における『境界』について」『人間と法——法人類学夏季研修(1999年5月22-29日、ズヴェニゴロド市)』)
- 2003. Kalym i makhr v Srednei Azii. Pravo ili ritual?. *Elektronduk resurs: Tsentri Aziiya* (<http://www.centrasia.ru/newA.php?st=1071179880>) [30.06.2013]. (「中央アジアにおける婚資とマフル：法か、儀礼か?」)
- Ahmad Muhammad, M. Sh. J. 2004. *Dinda savolim bor. 1-kitob*. Toshkent: «Movarounnahr» nashriyoti. (『わたしには宗教に質問がある』1)
- 2005. *Dinda savolim bor. 3-kitob*. Toshkent: «Movarounnahr» nashriyoti. (『わたしには宗教に質問がある』3)
- 2006. *Dinda savolim bor. 5-kitob*. Toshkent: «Movarounnahr» nashriyoti. (『わたしには宗教に質問がある』5)
- Akhmedzhanov, R. 1970. *Islam i zhenshchina. Nauchnye trudy. novaya seriya, vypusk III*. Samarkand: Samarkandskii gosudarstvennyi universitet im. A. Navoi, s.39-47. (「イスラームと女性」『学術論集』新シリーズ3)

- Andreev, M. S. 1970. *Materialy po etnografii Yagnoba (zapisi 1927 - 1928 gg.)*. Podgotovila k pečati A. K. Pirsachik, Dushanbe: Donish. (『ヤグノブの民族学的資料(1927-1928年の記録)』)
- Artikov, A. 1962. Islam i ego vred. *Bloknot agitatora*. № 14. g. Tashkent: Otdel propaganda i agitatsii TSK Kompartii Uzbekistana, s.45-54. (『イスラームとその害』『扇動者のブロック・ノート』14)
- Brusina, O. 2012. Brak i razvod v narodnykh sudakh Turkestana. Vzaimodeistvie adata i shariata pri rossiiskom upravlenii. *Etnograficheskoe obozrenie*. № 1. s.151-166. (『トルキスタンの民衆裁判所における婚姻と離婚——ロシア統治期におけるアーダトとシャリーアの相互作用』『民族学評論』1)
- Burhoniddin al-Margʻinoniy 2000. *Hidoya*. 1-jild. Toshkent: “Adolat”. (『ヒダヤー』1)
- Erşahin, S. 2005. The Official Interpretation of Islam under the Soviet Regime: a Base for Understanding of Contemporary Central Asian Islam, In *Journal of Religious Culture*, 77, pp.1-19.
- Fomchenko, A. 1958. Islam – zleishii vrag zhenshchiny. *Bloknot agitatora*. № 35. g. Tashkent: Otdel propaganda i agitatsii TSK Kompartii Uzbekistana, s.43-49. (『イスラーム——女性にとっての最悪の敵』『扇動者のブロック・ノート』35)
- Grodekov, N. I. [pod red.] 1893. *Khidaya. Kommentarii musul'manskogo prava*. tom 1. Tashkent: Tipo-Litografiya S. I. Lakhtina. (『ヒダヤー——ムスリム法の注釈』1)
- Harris, C. 2011. State Business: Gender, Sex and Marriage in Tajikistan, In *Central Asian Survey*, 30(1), pp.97-111.
- Hilgers, I. 2009. *Why Do Uzbeks Have to be Muslims?: Exploring Religiosity in the Ferghana Valley* (Halle studies in the anthropology of Eurasia / general editors, Chris Hann, v. 22), Berlin: LIT Verlag.
- Informatsionnoe agenstvo Ozodagon 2015. Shaykh Mukhammad Sadyk ob islame v SNG i Uzbekistane. *Elektronduk resurs: Informatsionnoe agenstvo Ozodagon*. (<http://catoday.org/centrasia/18807-skonchavshiysya-sheyh-muhammad-sadyk-ob-ra.html>) [25.02.2017]. (『導師ムハンマド・サーディク——独立国家共同体とウズベキスタンにおけるイスラームについて』)
- Ishankulov, Kh. G. 1972. *Brak i sbad'ba u naseleniya Khozhenta v novoe vremya (konets XIX – nachalo XX vv.)*. Dushanbe: Donish. (『新時代におけるフジャント住民の結婚と婚宴』)
- Jabborova, M. va T. Omurova 1977. *Islomning va sovet huquqining oila va nikoh masalalariga munosabatlari*. Toshkent: O‘zbekiston SSR “Bilim” jamiyati rotaprinti. (『イスラームとソヴェト法の家族・婚姻の諸問題』)
- Karimov, E. and D. Abramson [ed.] 2009. *Religion Made Official: A Comprehensive Collection of Documents on Religion from the State Archives of Soviet Uzbekistan, 1920s-1960s, Kazakhstan: «S-Print»*.
- Klimovich, L. I. 1957. *Islom dini va hotin-qizlar*. Toshkent: “Qizil-O‘zbekiston”, “Pravda Vostoka” va “O‘zbekistoni Surkh” birlashgan nashriyoti. (『イスラーム教と婦人』)
- 1959. Pod chornoii chadroi. *Nauka i religiya*. № 3. s.55-59. (『黒いチャドルの下で』『科学と宗教』3)
- Lobacheva, N. P. 1999. Makh. *Islam na teritorii byvshei Rossiiskoi imperii – Entsiklopedicheskii slovar’*. vypsuk 2. Moskva: Izdatel’skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, s.63-64. (『マフル』『旧ロシア帝国領内のイスラーム——百科事典』2)
- Muhammad Yusuf, M. A. 2016. *Islomga bag‘ishlangan umr*. Toshkent: «HILOL-NASHR». (『イスラームへ捧げられた人生』)
- Muhammad Yusuf, S. M. S. 2012. *Baxtiyor oila*. Toshkent: SEMURG‘ MEDIA. (『幸福な家族』)
- 2013. *Zikr ahlidan so‘rang*. II-qism. Toshkent: «HILOL-NASHR» nashriyoti. (『神を想起する人びとに訊ねよ』2)
- Muratov, N. M. 1960. O sotsial’no-klassovoi sushchnosti morali islama. *Trudy uzbekskogo gosudarstvennogo universiteta imeni Alishera Navoi*. novaya seriya, vypusk 98. Samarkand: Izdatel’stvo uzbekskogo gosudarstvennogo universiteta, s.35-65. (『イスラームの道徳の社会・階級の本質について』『アリシェール・ナヴァーイー名称ウズベク国立大学紀要』新シリーズ 98)
- Nalivkin, V. i M. Nalivkina 1886. *Ocherk byta zhenshchiny osedlago tuzemnago naseleniya Fergany*. Kazan: Tipografiya imperatorskago universiteta. (『フェルガナの現地定住民女性の日常生活概要』)
- Northrop, D. 2004. *Veiled Empire-Gender & Power in Stalinist Central Asia-*, Ithaca, N. Y. : Cornell University Press, Ithaca and London Press.
- Ostroumov, N. P. 1912. *Islamovedenie. Shariat po shkole (mazkhab) Abu Khanify*. Tashkent: Tipografiya pri Kantselyarii Turkestanskago General-Gubernatora. (『イスラーム学——アブー・ハニーファの学派(マズハブ)のシャリーア』)
- Palen, K. K. 1910. *Otchet po revizii Turkestanskago kraya, proizvedennoi po Vysochaishemu povelению senatorom gofmeisterom grafom K.K.*

Palenom. Pravovoi byt tuzemnago naseleniya. Sankt-Peterbrug: Senatskaya tipografiya. (『勅令により元老院議員人事長官K・K・パーレン伯爵によって実施されたトルキスタン地方監査報告書』)

Rasulova, Z. 2009. *O'zbeklarning nikoh to'igacha bo'lgan marosimlari. Qalin berish odati misolida.* Toshkent: «Fan va texnologiya». (『ウズベク人の婚姻までの諸儀礼——婚資の贈与慣行の事例から』)

Sartori, P. 2009. An Overview of Tsarist Policy on Islamic Courts in Turkestan: Its Genealogy and its Effects, In S. Abashin & S. Gorshenina [eds.], *Cahiers d'Asie Centrale - Le Turkestan Russe. Une colonie comme les autres?*, 17/18, Tashkent-Paris: IFEAC, pp.477-507.

——— 2010. What Went Wrong? The Failure of Soviet Policy on shari'a Courts in Turkestan, 1917-1923, In *Die Welt des Islams*, 50(3), pp. 397-434.

Tolmacheva, M. A. 1993. The Muslim Woman in Soviet Central Asia, In *Central Asian Survey*, 12(3), pp.531-548.

UKUSSR (Ugolovnyi Kodeks Uzbekskoi Sovetskoi Sotsialisticheskoi Respubliki). 1929. *Ugolovnyi kodeks uzbekskoi sovetskoi sotsialisticheskoi respubliki. S izmeneniyami i dopolneniyami po 1 iyunya 1929 g.. g.* Samarkand: Uzbekskoe gosdarstvennoe izdatel'stvo. (『ウズベク・ソヴィエト社会主義共和国刑法典——1929年7月1日付け修正および補足付』)

Modern Uzbek Family and Marital Relations: A Case Study on Mindon Village, Ferghana Province

Nodira AZIMOVA Department of Anthropology, Institute of History, Academy of Sciences of Uzbekistan
Shakhzoda KARIMOVA *Sharh va Tavsiya* Sociological Company, Tashkent, Uzbekistan

Abstract

This paper focuses on marital relations in the Uzbek family, especially nuclearization of the extended family, its factors, and consequences. Nuclearization in Uzbekistan reflects balance shifting from traditional to modern family relations and brings about changes in family priorities in terms of birth rate, education, selection of marriage partner, transformation of family functions, and, finally, egalitarian tendencies.

To understand the nuclearization process, causes, and consequences, the researcher examines the Uzbek family during the first 24 years of independence after the Soviet era. Family development underwent two primary tendencies. In the first decade of independence, families tended to stick to the traditional form of extended family, conditioned by hardships of the new market economy in the 1990s.

The second decade brought about changed family attitudes about income generating activities, resulting from changes in economic situations. The primary source of family economic survival shifted from extended family membership to nuclear family breadwinners.

Keywords: Nuclearization, Extended Family, Migration, Family Structure, Selection of Marriage Partner, Mindon, Ferghana

Introduction — Mindon Village: Location, population, and main industries

Mindon Village is one of the settlements in Ferghana Province of Uzbekistan, which is part of the Fergana Valley shared by three neighboring countries—namely, Uzbekistan, Kyrgyzstan, and Tajikistan.

Mindon is located in the southeastern part of the Fergana Valley. In the West, it borders the outer reaches of Kyrgyzstan's Kadamjay District. In the South, it is situated on the foothills of Alai Range that fringes southern Fergana Valley and borders Kyrgyzstan [Аширов 2015: 9].

Alai Range is located at the northern part of Pamir Mountains.

At the center of the Fergana Province is Fergana City, which is located 35 km to the north of Mindon.

Mindon Village is territorially divided into five *mahalla* neighborhoods (residential communities).

Ethnic majority are Uzbeks. Minorities include Tajiks and Kashgars. However, there are also Persians and Arabs in the neighboring villages.

Mindon has a population of 17,821.

There are 8,905 males and 8,936 females.

In addition, there are 3,469 households and 4,314 families.¹⁾

1 Statistics of the *Mindon Kishlak* administration, 2015.

Mindon economy is built on agriculture. As part of the national policy, it produces cotton and grain crops. However, the main household income of villagers comes from cattle breeding, horticulture, and winegrowing.

■ Nuclearization²⁾ of Family

The world's current socioeconomic situation and globalization have led to evolution of the family as a social institution, specifically to modernization of family relations and functions. Under global social and cultural changes, the family, as the main transmitter of tradition, undergoes transformation as an institution, i.e., transformation that affects its structure and relations between spouses and generations. At the same time, however, family structure is closely bound to lifestyle, traditions, rites, and relations with other families in the community.

During the Soviet period, Uzbek family traditions and rites were subjected to two opposing tendencies. On the one hand, there were attempts to modernize by transformation into a civil society free of religious and feudal influences. On the other hand, there was covert opposition by the community, which regarded these influences as their heritage, with a significant role in their ethno-cultural identity. On the family scale, this heritage is displayed through traditional family rites and a hierarchy of age and gender relations. In other words, the traditional Uzbek family consists of three generations (parents of husband, husband, wife, and children), clearly demonstrating application of gender and age hierarchy.

In the early years of Uzbek independence,³⁾ some traditional characteristics of the Uzbek family, which disappeared during the Soviet era, were partially restored. Early and *Shari'a* marriages were reinstated. Divorce procedures became more arduous. These changes reflect partial return of Islamic and traditional values and institutions.

Hardships during the 1990's transitional period prompted some young couples to continue living in extended parental families, making it easier to engage in collective household labor and to share responsibility for rearing children. In rural areas, extended families' existence was supported by state policy for supporting emerging private farms and household economies, which functioned more successfully with, primarily, family members' labor as part of an economy of extended families. However, growing family nuclearization during the last two decades marked emergence of a new type of household economy.

By and large, the number of extended families compared to nuclear families reflects the relationship between tradition and modernity in everyday life and family affairs. Extended families provide a better environment for producing and maintaining ethnic traditions and norms through new generations. At the same time, the extended family is a less favorable environment for modern novelty. In contrast, nuclear families better accept innovations, modernity, and democratization of family relations. This by no means necessitates loss of ethnic identity and traditionalism for Uzbek families, who, regardless of their form and type, maintain strong ties with parental families.

■ Economic Need as a Driving Force for Adherence to Tradition or Adaptation to Modernity

The first decade of independent Uzbekistan was marked by adherence to traditional family structure. By the term *traditional*, Soviet and Post-Soviet Uzbek scholars mean generally the same thing as those in other Islamic countries, i.e., the extended family. In this, Uzbekistan does not deviate from custom. However, long exposure to Soviet civil practice imposed some peculiarities. One is centralized distribution of land and apartments, which were usually allocated to families regardless of their separate nuclear or joint extended

2) Nuclearization is the process of movement from an extended family system to a nuclear family system

3) Uzbekistan's independence was achieved in 1991, which marks the beginning of the decades analyzed in the article.

status. For the list of households, what mattered was family as an economic and social unit. However, each separate household could have consisted of one or several nuclear families. Therefore, to obtain additional plots, extended families often pretended that their “nuclear units” were going to establish separate households. In this case, the state would provide them separate household plots or apartments, while, in fact, they continued living with their extended families. Therefore, “a household” in Soviet, and even in Post-Soviet, statistics is not the same as a nuclear family.⁴⁾

For our purposes here, the first decade of independence should be divided according to conditions because the economic background changed rather quickly and imposed new realities on family structures. The first half of the decade was marked by adherence to the time-proven extended family. Although the Soviet economy’s collapse deprived most families of habitual sources of cash income, for instance, employment in Soviet organizations, enterprises, and collective farms, their economic situation was not so bad. Influx of cash income continued from other sources such as grandparents’ retirement pensions and various forms of social welfare. For instance, the president established allowances for each child under 16. Besides that, households would use their members’ collective labor to produce joint agricultural products from household plots, including additional plots allocated to young families. Additional cash income was also quite easily obtained through engagement of all household members in private entrepreneurship. The private services market was almost unoccupied; therefore, every private enterprise produced extra profits donated to the traditional family’s joint income. The head of household would save money from various forms of income for further distribution according to extended family members’ needs.

However, the first decade’s second half marked gradual decrease in cash income from both entrepreneurship and social welfare. At the same time, private farms gave rise to new income from land, and many were family-based. Therefore, the extended family continued its positive role of collectively preserving all its members’ welfare.

In circumstances of growing unemployment and economic hardship, the existence of extended families provided additional guarantees for successful conception of a new family—both as part of an extended family and as a nuclear family. All a new family’s needs were covered only within its extended family, that is, their residence, nourishment, employment, education, and health care. Therefore, young marriage partners continued enacting all gender and age roles imposed on them as necessary conditions of their family’s existence.

At the same time as the extended family prevented a new family’s impoverishment, it did not allow individuals and couples’ enrichment. Even if a member or a nucleus appeared successful and enterprising, income still went into the family income pool. All extended family members usually labored to bring their share of profit to the family. However, not all shares were equal. Moreover, no direct connection existed between a nucleus or a member’s input and share of profit. The principle of equal distribution, very much akin to the renowned principles of Communism based on need rather than input, dominated in the extended family. Evidently, this principle discouraged private entrepreneurship and initiative.

To sustain roles imposed by circumstances, Uzbek extended families would use such strong aspects as a closed system of economic and fiscal relations. In essence, traditional family relations were mere vehicles of survival in the underdeveloped conditions of public fiscal institutions. For young nuclear families, the lack of a proper credit system made their independent existence impossible because a nuclear family requires loans to cover education, accommodation, and medical expenses—even a paycheck to cover the cost of a basket of goods. During the first decade, public fiscal institution’s inability to provide their needs left young families only one possibility, existence within extended family.

This status quo continued until young families received alternate sources of credit not connected to family

4) For instance, statistics of the *Mindon Kishlak* administration in 2014 shows that the number of families was 3959, but there were 3392 households.

ties, but based on young family members' professional potential. Most of these changes took place in the second decade of independence.

The second decade of Uzbekistan's independence brought about families' change of attitude toward the entire range of income generating activities. Consequently, collective private entrepreneurship, originally based on all household members' labor, relinquished its position in favor of hired labor. Families came to this conclusion after they faced unavoidable organizational labor conflicts and free market competition. Finally, hired labor became preferable to employment of relatives.

Social welfare continued to decrease and was no longer considered as a fare cash income.

During the last decade, nuclearization's scope has irrevocably grown. However, this has not led to lack of socialization with extended kin. Even living separately, nuclear families still depend on childcare provided by grandparents, while they are employed elsewhere to support all dependents. Financial support to help children and grandchildren is quite likely to come from still working grandparents. In other words, nuclearization does not prevent support from going both ways in time of need.

From a sociological point of view, a family retains family ties even after territorial separation, while its members continue joint family activity considered the main family trait, according to A.I. Antonov's definition [Антонов и Медков 1996: 66-70].

If a family of three generations retains all types of mutual family support even after middle and younger generations separate, use of the term *nuclearization* would be justified in the demographic dimension. However, in the sociological dimension, nuclearization would not be complete because territorial separation is not accompanied by functional separation.

■ Migration and Nuclearization

Another second-decade phenomenon is changed attitudes toward migration. In fact, migration provided an essential economic basis for nuclear families to separate from extended family, causing reevaluation of values and affecting migrants' viewpoints.

Research conducted by this author in 2007 shows that the majority of respondents migrated beginning in 2000.

Generally, Uzbekistan is considered a country with very low mobility. The Soviet Union made several unsuccessful attempts to move Uzbek families to rural Russian regions. All families in this social experiment finally returned to Uzbekistan, even though local authorities provided them guaranteed employment and free housing. However, our studies show that migration increased by very sizable amounts in 2000 and after. What could possibly have caused such a dramatic change in attitude?

In the socialist economy era, the state was the main distributor of social amenities for all (e.g., education,

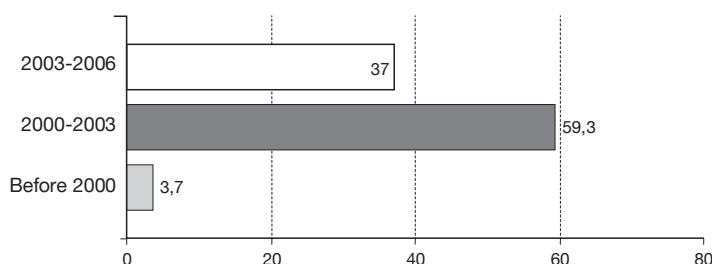


Figure 1. When did you migrate?

Source: [Abdullaev 2008: 166]

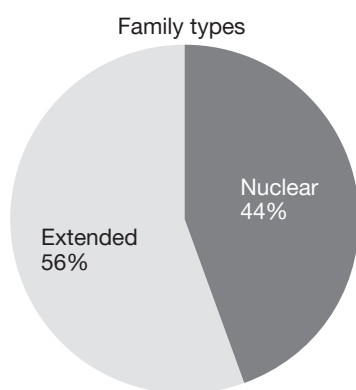


Figure 2. Types of families in Uzbekistan (2016)

Source: Mindon Village, 2014. (Fieldwork data collected by the Department of Anthropology of the Institute of History, Uzbekistan Academy of Sciences.)

healthcare, sports, and recreation). The entire social package provided by the state was free. This situation supported Uzbeks' low mobility, and, consequently, the continued existence of extended families and their traditional way of life. As long as all Uzbeks' social needs were provided, they had little or no incentive to abandon traditionalism in favor of modernity.

During the first decade of independence, Uzbekistan entered a market economy. However, the state continued free provision of most amenities through sizable social welfare, which enabled families to retain their traditional way of life in extended families. During the second decade, however, changes to social welfare provisions and the employment opportunities mentioned above placed families face to face with a true market economy,

in which nearly all social amenities must be purchased. To maintain an appropriate way of life, therefore, Uzbeks had to migrate in search of reasonable income.

As a result, many families improved their economic well-being, and the primary source of family survival shifted from extended family membership to nuclear families' sole breadwinners. Extended families lost their position as main and, in many respects, as sole providers for all their members' needs. Besides that, the state assumed partial provision of such needs for young families in the form of loans for education and housing. Against this background, family nuclearization increased.

In 2014, data from the Mindon village administration showed 83% of nuclear families compared to 17% of extended families. However, this might be an example of discrepancies between registered and actual nuclear families because data from the Department of Anthropology showed that although nuclear families have increased (44%), the amount of extended families remained high (56%).⁵⁾

What is more, a modern extended family is not the same as an extended family of the Soviet era. Only 10% of families have more than one married son living with parents. In all other cases, both or one parent lives with the family of a son. As we can see, nuclearization in Uzbekistan reflects shifting the balance from traditionalism to modernity in family relations. Nuclearization also brings about changes in family priorities, including birth rate, education, selection of marriage partner, and, finally, egalitarian tendencies.

■ Family Structure

As for men and women's equality in the labor market (supported by the spread of general and special education for both genders, guaranteed social provisions, healthcare, and communal services), nuclearization instigates reduction in family size (nuclear families with many children) as a condition of equality's fulfillment. [Голофаст 2006: 198-216]. Nuclear families tend to change their attitudes toward birthrate [Антонов и Медков 1996: 82].

Until the first half of the 20th century, a family's reproductive behavior was driven by the desirability of many children. This was especially important in rural environments because children labored in household plots and family trades. By the end of the 20th century, a change of attitude accompanied the general socioeconomic and cultural development of society and family. A household's economic welfare no longer relied on mere manpower, a situation that resulted in decreased birth rates. Since then, many Uzbek families have had from

5) Mindon Village, 2014. (Fieldwork data collected by the Department of Anthropology of the Institute of History, Uzbekistan Academy of Sciences.)

Table 1. Demographic statistics of Mindon Village Administration, 2014

Year	2000	2005	2010	2012
Number of families	491	509	582	653
Newborns	122	117	102	80
Marriages	135	108	100	92
New houses	81	100	121	201
Cars	200	261	321	431
Businessmen	7	11	20	38

Source: Mindon Village, 2014. (Fieldwork data collected by the Department of Anthropology of the Institute of History, Uzbekistan Academy of Sciences.)

Table 2. Number of children preferred by Uzbek families

Number of children	%
1–3	79
More than 3	21

Source: Mindon Village, 2014. (Fieldwork data collected by the Department of Anthropology of the Institute of History, Uzbekistan Academy of Sciences.)

two to three children.

From data in table 1, we see increased nuclear families and decreased birthrate, to go along with increased numbers of houses built and cars obtained. We also see an increase in families, while the number of marriages decreased. Finally, data shows increased nuclearization or separation of already existing families from extended families.

Changed economic realities and, consequently, increased nuclearization led to growing understanding of the need to provide a child with proper care and education—this is difficult to achieve in big families. Mindon’s data shows that 79% of families preferred from one to three children.

Both the theory of modernization and the concept of the family’s institutional crisis recognize that a birthrate reduced below simple replacement of generations is brought about by urbanization, industrialization, employment and emancipation of women, level of education, and other objective factors. These two notions lead us to conclude that decreased birthrate is as irrevocable as the vehicle of general progress.

Community attitudes toward divorce are also undergoing fundamental change. Despite a low divorce rate (0.7%), contemporary society tolerates single-parent families, which, in traditional culture, customarily occupied very low positions in community hierarchy.

■ Selection of Marriage Partner

Economic and social changes that occurred in Uzbek society during the last two decades have changed the traditional family’s outlook and weight. The economic balance shift from “major” family members to individual members’ greater success, regardless of placement in the family age hierarchy, unavoidably entailed a measure of personal say in selection of life partners. In traditional societies, personal preference very rarely happens. Conventionally, parents or relatives arrange all stages of marriage proceedings without much consultation with the prospective couple. Still, the economic shift was reflected in the shifting of customary arrangements. An unmarried son with greater economic independence became relatively free to propose his choice of bride. Some categories of young women also gained a certain degree of choice. Aside from a potential bride’s moral integrity, the groom’s family evaluates her potential economic donation to the household. From this point of view, a good education and stable, or even potential, employment due to preparation in high-demand labor areas became separate and significant values for a bride.

Table 3. Preferred age of marriage in Uzbekistan

Age	Groom (%)	Bride (%)
18–21	8	72
22–25	69	26
26 and older	23	2

Source: Mindon Village, 2014. (Fieldwork data collected by the Department of Anthropology of the Institute of History, Uzbekistan Academy of Sciences.)

The prospective couple's feelings are also coming to the fore in decision-making. The education and qualifications of a future husband have become important. Even such personal qualities as compassion, integrity, decency, diligence, independence, and decisiveness have become items for a potential bride's family to evaluate. In contrast, social standing and status have become relatively less important.

In the 20th century's second half, prospective couples obtained permission to meet before marriage—in public places and usually under a relative or close friend's supervision. However, today's reality provides them the ability to socialize through mobile phones, messengers, and social networking. Thus, a form of modernity provides them avenues for learning more about a prospective spouse without violating rules and norms. Meetings and socialization can take a month or more, and in case of a positive response from a couple, both families launch marriage proceedings. In any case, however, the selection of a marriage partner is never random or unsupervised, and the last say always belongs to the parents [Антонов и Медков 1996: 151].

For couples at the beginning of the 20th century, marriageable age was very young, especially for young women. In the century's second half, marriageable age increased considerably due to legal restrictions and the need to obtain complete general, or even university, education. This directly relates to partners' ability to maintain a family and raise children. Data from the Department of Anthropology study in Mindon (2014) show that the average marital age for males is 25 and for females is 20.

Public opinion increasingly leans toward the necessity of a prospective couple's prolonged socialization, in order to know each other before they come to the important and mature decision to marry and create a family. An increased number of respondents thought that a couple should meet at least 6 to 12 months before making a decision (50.3% in 2009; 55% in 2011), and 27% believed that the socializing period should be at least one year [Убайдуллаева 2011: 3].

Of course, progressive steps to ensure greater egalitarianism in marital relations resulted in partial improvement and positive tendencies for young couples. However, the changes' scope encompasses only some, relatively minor, aspects. Let us examine in greater detail how changes influenced procedures that place cornerstones for prospective couples' family relations, i.e., proceed through stages of mate selection.

The process of mate seeking and selection (*Kelin izlash va surushtirish*)⁶⁾ consists of the following stages: (1) mate seeking and selection, (2) proposal (3) engagement as evidence of selection. The whole pairing process includes mostly meetings of parents, relatives, and neighbors from both sides and results in a verbal agreement between two families. Participation by prospective mates is customarily passive.

While movement toward equality is visible in the process, the regular routine has undergone only slight changes. Already in rites of the pre-wedding stage, one detects signs of women's inequity, which manifest through the rather reflexive role assigned to a bride and her relatives. That is, the last word in selection of a bride belongs to a groom. In essence, mate seeking is still mainly a process of selection of a bride. The role of the bride's family lies in making a decision as to whom to "award the prize." The bride's agreement is only relatively important. Besides that, the groom has wider range in the mate-seeking market.

Actually, the groom's mother initiates mate seeking. A local residential community (*Mahalla*), families of

6) Seeking a bride and information about her and her family (translation from Uzbek)

acquaintances, and relatives usually represent the boundaries of a courtship-marriage market. Sometimes the groom's mother seeks support from her associates in a traditional female network (*Gap*). Once they define the limits of the bride market, they commence selection of a proper marriage partner according to customary criteria. If, in the end, the choice falls on an unknown family, to verify whether it meets their criteria, the mother collects information (*Surushtirish*) about the young woman's relatives and her family of origin. The groom's family members talk to their acquaintances and literally go to the neighborhood where the prospective bride lives to interrogate her neighbors and members of the local neighborhood administration (*Mahalla* Committee). Questions relate to the family's position, its prestige, whether any family members are disabled or incarcerated, and personal traits of the parents and young woman, as well as her ability to manage a household.

Based on this investigation's results, one can conditionally divide projected marriages into those made with brides from families of (i) acquaintances, (ii) kin, (iii) the same neighborhood, and rather rarely, (iv) the groom's choice based on feelings. The latter is usually possible only when the young man is able to prove his choice's eligibility by generally meeting prescribed, customary criteria. However, some families' recent changes in economic disposition have greatly supported their grooms' choice. The following contains a set of unwritten criteria to which most families unconsciously conform.

First is the criterion of *personal homogamy*. This means that the family attempts to find a mate who resembles their child in personality traits. In women, generally, the ideal virtues are humility, submissiveness, and gentleness. However, families regard as more important seeking similarity in group membership, considering such characteristics as ethnicity, religion, class, and locality, which could be defined as *social homogamy*, examined below:

Ethnic homogamy is the dominant criterion in Uzbek marriage practices. However, there are some interethnic marriages, predominantly with Uyghurs and Tajiks. These ethnic groups resemble Uzbeks in mode of life, traditional occupation, and rites that make assimilation a simple process. Moreover, this situation bears a two-way character, since Uzbeks assume many elements from cultures of other indigenous groups.

The ethnicity of the region's indigenous inhabitants does not represent an ultimate obstacle to marriage if the bride and groom have the unity that is usually called "Muslim ethnicities." *Religious homogamy*⁷⁾ is a mandatory condition. Often, this criterion overlaps ethnic homogamy. In regard to Central Asian indigenous ethnicities,⁸⁾ more significant is that prospective mates are distinguished from "Russian-speaking ethnicities" or Christian ethnicities. In this case, religion becomes an identifying factor.

Locality homogamy or residence in the same area is highly appreciated by Uzbeks. Therefore, families of origin prefer proposals by families in the same neighborhood, village, or city. To some extent, such marriages manifest endogamy that strengthens inter-neighborhood ties and broadens opportunities of extended and supportive kinship.

Marital status homogamy is a rule according to which, predominantly, previously unmarried men can propose to previously unmarried girls. Sometimes, however, divorced men marry a second time to previously unmarried women, but this very rarely happens in reverse.

Social status homogamy relates to the two fathers' occupations (positions), quality of residence, and availability of assets. This criterion became especially weighty in the transition period due to social stratification.

Educational homogamy can be also regarded as a measure of social status. Men tend to marry "down." Women who have a university education usually marry men with the same level of education. Furthermore, even couples' fathers tend to resemble each other in education.

Figure 3 shows that marriage-partner selection criteria are undergoing slight changes toward personal

7) The author did not specifically study existing religious aristocracy (*Oq Suyak*). However there is evidence indicating that their marriages are mostly made within an appropriate stratum, especially for women.

8) Three ethnic groups living close to each other in the research sites.

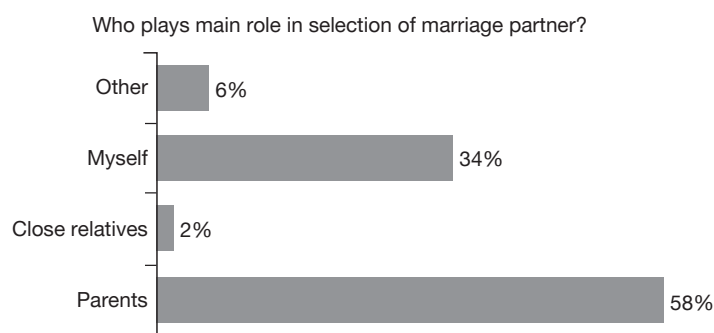


Figure 3. Percentage of persons playing the main role in marriage partner selection in Uzbekistan

Source: Mindon Village, 2014. (Fieldwork data collected by the Department of Anthropology of the Institute of History, Uzbekistan Academy of Sciences.)

involvement by prospective partners.

Data collected by researchers of the Department of Anthropology in Mindon Village, in 2014, shows that looks of a prospective groom almost do not matter for the most of brides. However, about half of them would rather have a well-behaving groom with high moral standards and nice manners. Education also plays sizable role in the selection.

Table 4. What features of a prospective groom should be considered?

Features	%
Good looking	6.0
Education	21.0
Well-being	5.0
Moral standards	29.0
Good manners	20.0
Origin	8.0
Other (agreement of parents)	11.0

Source: Mindon Village, 2014. (Fieldwork data collected by the Department of Anthropology of the Institute of History, Uzbekistan Academy of Sciences.)

Transformational Tendencies of Family, Functions, Roles, and Policies

Over the course of centuries, the family remains the most important social institution despite interminable exposure to changes in culture, world outlook, values, the marital relationship, women's status, family priorities, and so on. Therefore, Uzbekistan's Family Policy priorities aimed to increase family well-being and to provide all resources needed to fulfill its primary functions.

Uzbekistan signed the Millennium Development Goals Declaration and progressively pursued its goals, especially concerning activism of the female factor in sustainable development and securing gender equality. In this regard, the president, the government, and parliament issued many decrees and adopted many laws. The Law of Family Entrepreneurship, adopted on April 26, 2012, provides families new opportunities to strengthen their economic well-being. The Cabinet of Ministries decree on Improvement of Social and Residential Conditions of Families, issued on April 7, 2012, provides new families opportunities to obtain their own residences. These and other legislative measures provide intensive outside influence that moves families further toward modernity and nuclearization. State policy purposefully targets changes in family economic status and functions.

Indeed, many family functions have transformed during the last two decades. The contemporary family model

differs significantly from the traditional one. According to the traditional pattern, the family's predominant function was reproduction. In the current family, the emotional and psychological function imperative for lasting and stable family ties takes a special place. The birthrate steadfastly decreases, meaning that reproductive function is also undergoing transformation.

Another function undergoing transformation is recreational. During the last decade (2005–2015), the structure of pastimes has changed. Along with traditional festivities in recreational parks, cities of Uzbekistan offer such entertainment as bowling, theaters, motion picture theaters, as well as malls that concentrate shopping, catering, and entertainment, where families can combine the pleasures of both bread and entertainment.

Thus, we can conclude that as a social institution, the contemporary family is in transition. Some traditional, previously dominant family functions have begun to share the forefront with other positive functions and values, for example, mutual understanding and care by spouses and regard for all members' individual value, including children as unique personalities.

■ Conclusions

The modern Uzbek family is moving increasingly toward the nuclearization that changes its customary functions and priorities. Economic and policy interventions also influence and transform traditional family structures.

The term *head of household* no longer fully encompasses the notion underlying this position. While in a fully traditional family, the head of household was always a breadwinner, and the wife a housekeeper. Nowadays, however, wives are more likely to be professionals than full-time housekeepers. In other words, the modern notion of family is steadily moving toward equality. “Headship” in family relations is currently expressed through organization of everyday routines and lifestyle; perhaps one should speak of leadership, rather than headship.

Good education and professionalism provide women a basis for gaining economic independence in the family.

Families try to provide women a good education to ensure better standing in a transitional society and in professional employment—thus improving their position in the family. Therefore, the number of educated women professionals is growing every year.

Many women have started their own small and medium businesses, and many others are heading organizations and companies. These women provide a significant share of income for their families.

In modern families, both spouses often have careers and earn good incomes. Therefore, comfort and household chores are divided somewhat equally. However, in such cases, wives often voluntarily relinquish nominal dominance to husbands, while retaining actual leadership.

Many families practice double leadership, especially in young urban families and in families whose members are highly educated. In such families, members share leadership according to their inclinations; some are better at educating children, others at housekeeping or organizing pastimes.

Modern mothers-in-law matured into adulthood during a time of change, when women actively combined household chores and professional employment. Therefore, they understand young daughters-in-law and are ready to provide them opportunities for successful combination of all functions. They do not oppose young women's inclination to study or work. Moreover, they help them with household chores and with childcare because they understand that revenue benefits all. As a primary return, they have at least the respect and friendliness of young women.

■ Literature

Abdullaev, E.V. ed. 2008. *Labor Migration in the Republic of Uzbekistan: Collection of Articles*. Tashkent.

Антонов, А. И. и В. М. Медков. 1996. *Социология семьи*. Москва.

Аширов, А. 2015. *Миндон ва миндонликлар*. Ташкент.

Голофаст, В. 2006. *Социология семьи. Статьи разных лет*. Санкт-Петербург.

Убайдуллаева, Р. А. 2011. Общество и семья в Узбекистане, *Социологические исследования* 10: 88-98.

ワークショップ

中央アジアのイスラーム、ジェンダー、家族 旧ソ連イスラーム地域研究と中東研究をつなぐ

日時：2017年2月4日(土)13:00-18:00

場所：京都大学稲盛財団記念館2階213号室(セミナー室)

プログラム

13:00-13:10 趣旨説明

帯谷知可(京都大学東南アジア地域研究研究所)

13:10-14:00 研究発表

20世紀初頭の帝政ロシアにおけるムスリム女性をめぐる議論
——ニコライ・オストロウモフ『ムスリム女性の権利の状況』を中心に

帯谷知可

14:00-14:50 研究発表

シャフリサブズ「フジュム」芸術製品工場について
——ソ連期ウズベキスタンにおける手工業の集団化と女性の労働

宗野ふもと(北海道大学スラブ・ユーラシア研究センター)

(休憩)

15:10-16:00 研究発表

中央アジア南部地域におけるマフルの系譜学
——ムスリム定住民にとってのソヴィエト近代化の意味

和崎聖日(中部大学全学共通教育部)

16:00-16:50 研究発表

中東における不妊と生殖補助医療——トルコを中心として

村上薫(アジア経済研究所)

16:50-17:20 コメント

嶺崎寛子(愛知教育大学社会科教育講座)

福田宏(愛知教育大学地域社会システム講座)

17:20-18:00 ディスカッション

* 共催：京都大学東南アジア地域研究研究所(2016年12月末まで地域研究統合情報センター)の共同研究・関連地域研究プロジェクト「秩序再編の地域連関」個別ユニット「低成長期の発展途上諸国における政治経済社会変動の地域間比較研究」(代表：村上勇介)傘下の中央アジア研究グループ
新学術領域研究「グローバル秩序の溶解と新しい危機を超えて：関係性中心の融合型人文科学の確立」(代表：酒井啓子)
B01「規範とアイデンティティ：社会的紐帯とナショナリズムの間」(代表：酒井啓子)

International Workshop
**Islam and Gender in Central Asia:
Soviet Modernization and Today's Society
Program**

Date : Dec. 26 (Sat.), 2015 Time: 10:00-17:30
Venue: Middle sized meeting room, 3rd floor, Inamori Building
(Inamori Zaidan Kinenkan), Kyoto University
Language: English

Moderator: KOMATSU Hisao

10:00-10:15 Opening Remarks

OBIYA Chika

10:15-11:05 Presentation 1

“The Politics of the Veil” in the Context of Uzbekistan

OBIYA Chika

11:05-11:55 Presentation 2

Paradise at the Feet of Mothers and Women:
SADUM in the Struggle for Emancipation of Muslim Women

Bakhtiyar BABADJANOV

(11:55-13:30 Lunch Break)

13:30-14:20 Presentation 3

Modern Uzbek Family: Marital Relations

Nodira AZIMOVA

14:20-15:10 Presentation 4

Women, Marriage and Market Economy in Rural Uzbekistan

SONO Fumoto

15:10-16:00 Presentation 5

“Jahri Zikr” by Women in Post-Soviet Uzbekistan:
Survival of a Sufi Traditional Ritual through Soviet Policies and Its Future

WAZAKI Seika

(16:00-16:15 Coffee & Tea Break)

16:15-16:45 Comments

Bakhtiyor ISLAMOV / Shakhzoda KARIMOVA / KIKUTA Haruka / MURAKAMI Kaoru

16:45-17:30 Discussion

17:30 Closing Remarks

KOMATSU Hisao

CIRAS Discussion Paper No. 69

帯谷 知可 編著

社会主義的近代とイスラーム・ジェンダー・家族 1

発行 2017年3月

発行者 京都大学東南アジア地域研究研究所

京都市左京区吉田下阿達町46 〒606-8501

電話: 075-753-7302 FAX: 075-753-9602