

Possibilities of the Ethnography by the Postsoviet anthropologists : Revitalization of religion and phases of memory : Two doctrines and seven central figures : A structural outline and description of Islam in post-Soviet Uzbekistan

| | |
|-------|---|
| メタデータ | 言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-03-23 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 菊田, 悠 メールアドレス: 所属: |
| URL | https://doi.org/10.15021/00001256 |

2つの原理と7つの核

——ソビエト時代を経たウズベキスタン・イスラームの構図と実態——

菊田 悠

北海道大学スラブ研究センター

旧ソビエト連邦におけるイスラームに関しては、国家の管理下にある「公的イスラーム」と、非公認だが一般信徒に浸透した「並行イスラーム」に二分して捉える見方がよく知られてきた。しかし、現在ではこの理解図の欠陥も明らかになっている。そこで、本稿ではウズベキスタンにおけるソ連時代から現在に至るイスラームを、人々の信仰実践において中核となる7種の人物像と2つの原理を通して捉えることを提案する。これは地域独特のイスラームの様相を伝えつつ、その研究をポスト社会主義圏の特徴の把握や他のムスリム社会との比較に接合するための第一歩である。

- | | |
|----------------------------------|---|
| 1 序 | 5.1 スーフィーの指導者——イシャーン (eshon) |
| 2 並行イスラーム論の功罪 | 5.2 「白い骨」(oq suyak)——ホジャ (xo`ja), トウラ (to`ra) など |
| 3 「2つの原理と7つの核」から捉えるウズベキスタン・イスラーム | 5.3 自らの精霊を使って病直しなどを行なう人々——バフシ (baxshi), キンナチ (kinnachi) |
| 4 知識を探求する——イルム原理の様相 | 5.4 聖者廟の主——マザール・ボシ (mazor boshi) |
| 4.1 男性のイスラーム知識人——ムッラ (mulla) | 5.5 職種ごとの守護聖者——ピール (pir) |
| 4.2 女性のイスラーム知識人——オティン (otin) | 6 結 |
| 5 恩寵を再配分する——アウリヨ原理の様相 | |

*キーワード：ウズベキスタン、イスラーム、ソビエト時代、ポスト・ソビエト時代

1 序

ウズベキスタンはユーラシア大陸中央部に位置し、サマルカンド、ブハラ、ヒワなど中央アジアの主要なオアシス都市を含む人口約2,778万人（2007年現在）（CIA Factbook 2007）の国である。この地域では、20世紀初頭にはイスラームが社会に深く浸透していた。だが1924年にウズベク・ソビエト社会主義共和国としてソ連の一部になった後、ソビエト政権はイスラームを科学的無神論に基づいた社会主義の建設にとって障害になるとみなし、弾圧するようになった。

特に1920年代後半から1930年代にかけては厳しい政策が採られた。イスラーム法の適用が廃止され、イスラーム施設が保有する財は国に没収された。神学校やイスラームの初等教育を行なう施設が閉鎖され、アラビア文字の使用は禁じられた。これらにより、政治経済や教育の場からイスラームは締め出された。また、個人の日常的なイスラーム信仰実践も困難になった。多くの礼拝所が閉鎖あるいは破壊され、クルアーンの所持や出版も禁止された。ムスリム、つまりイスラーム教徒の義務である断食や割礼、巡礼の実行も困難になった。加えて、スターリン時代には多くのイスラーム知識人が粛清の対象とされた。1940年代には国が設置したムスリム宗務局（以下では宗務局と表記）の管理下における信仰実践は認めるとされたものの、その後もしばしばイスラーム弾圧キャンペーンが行なわれた。

しかし、ウズベク人、タジク人、タタール人らウズベキスタンの主要な住民の間においてムスリムの自覚は根強く維持され続けた。そして1988年には、宗教界との和解によって国内の統合と倫理の向上を目標としたゴルバチョフ政権が、これまでの抑圧的な対イスラーム政策を誤りだったと公式に表明するに至った。するとイスラーム信仰実践はにわかには活気を帯びていった。各地でイスラームの礼拝所たるモスクが次々に再建あるいは新築され、多くの住民が集うようになった。イスラームの二大祭が公に祝われ、人生儀礼と結びついた数々の習俗が表に出てきた。ムスリムとしての自覚を堂々と語る人々も急増した。1991年のウズベキスタン独立後も、政教分離の体制は堅持されているものの、再イスラーム化は着実に進んでいるといわれる。

ところで、ウズベキスタンを含む旧ソ連領におけるイスラームを理解する枠組みとしては、「公式イスラーム (Official Islam)」対「並行イスラーム (Parallel Islam)」という二項対立の図式が良く知られている。曰く、ソ連体制におけるイスラームは、宗務局の管理する公式イスラームと、その管理に収まらず体制と「並行」して草の根で広く支持されている並行イスラームの2種類に分けて捉えられる、というものである。本稿ではこれを研究者間に広く知られる「並行イスラーム」の語を採って、並行イスラーム論と呼ぶことにしよう。その主たる推進者はフランスの研究者ベニグセン (Alexandre Bennigsen 1913-1988) らである。

ソ連時代には西側研究者が現地で詳細な実証的調査を行なうことは困難であった。そのため、ベニグセンとその同僚らが現地資料を読み込んで発表したソ連領イスラームに関する英語やフランス語の著書は、貴重な情報源として西側研究者に広く受容され、並行イスラーム論も強い影響力を持ってきた。ベニグセンはソ連においても、ソ連領イスラームに関する欧米学会の指導的人物として注目されており (Rywkin 1986)、その著作はソ連内に逆輸入されて影響を与えたという指摘すらある (Saroyan 1997: 15-17)。

だが、ソ連が崩壊し現地の詳細な調査が可能となった現在では、並行イスラーム論の限界も明らかになっている。そこで本稿では、並行イスラーム論の功罪を整理し、それ

に代わる新たな枠組みを提案する。また、この枠組みに沿って、これまであまり明らかにされてこなかったソ連時代を経ての現地のイスラーム信仰実践の実態を、2002年からフェルガナ州リシトン市で行っているフィールドワーク¹⁾に基づいて紹介したい。これにより、ソ連時代から現在に至るウズベキスタンのイスラームが、一般ムスリムの生活に沿って具体的に把握されることを目指す。

なお、ウズベク語には /u/ を、アラビア語には /a/ を付すことにする。

2 並行イスラーム論の功罪

ベニグセンの並行イスラーム論は、自身も「ソビエトに触発されたキャッチフレーズである」(Bennigsen and Wimbush 1985: 85) と認めるとおり、ソ連の学者クリモヴィチ (L. Klimovich) の議論が基になっている。そこでは、ソ連領内のイスラームには宗務局の管理するモスク中心のイスラームと、モスク外でいわゆるイスラーム神秘主義者、スーフイー (so'fi) らによって指導されるイスラーム活動という二種類があると解説されていた。ベニグセンはこのうち後者を「並行イスラーム」と表すようになり、1980年代からこの語が研究者の間に広まっていったのである (Saroyan 1997: 14)。以下、ベニグセンらの著作 (Bennigsen and Wimbush 1985; 1986) に沿って並行イスラーム論を概観しておこう。

まず公式イスラームとは、1941年にソビエト政権が設立した宗務局を中心とするイスラームを指す。宗務局はソ連内に4支部が設けられ、ウズベキスタンの首都タシケントには中央アジア5カ国 (カザフスタン、ウズベキスタン、タジキスタン、トルクメニスタン、キルギズスタン) を統括する支部が置かれた。支部は、法学者が一般信徒の質問に対して出す回答やさまざまな出版物、そして各地にある金曜モスクで礼拝の指導と説教を行うイマーム (imom/u) らを通じて領内のムスリムを管理することになっていた。だが、ベニグセンはモスクやイマームらの数が少なすぎるために²⁾、ソ連内のムスリム全体への公式イスラームの影響力は極めて乏しいと見ていた。

一方、並行イスラームとは、宗務局に管理されないムスリムや彼らの活動を指す。ベニグセンは特にスーフイーとその教団のメンバーが並行イスラームの中心だと主張した。そして公式イスラームの担い手が不足している分、一般ムスリムの結婚、葬儀、割礼など基本的な宗教的ニーズを満たしているのはこの隠れたスーフイー達であると見た。ベニグセンによれば、彼らは公式イスラームよりもずっと強い影響力を持ち、ソ連体制下でも密かにアラビア語の教示やイスラーム教育を行なって弟子を育ててきた。金曜礼拝やイスラームの二大祭にあたっては秘密で違法な祈りの場を開き、神の名などを繰り返し唱えて神秘体験を得るスーフイーの修行法であるズィクル (zikr/u) を行なっている。主な活動拠点は墓地や有名なスーフイーが眠る聖廟、聖地にある。彼らの活動は常に政

権に危険視されているのだが、住民の間での人気は高く、現地の共産黨員さえもしばしばメンバーに加わっている。聖廟への巡礼、スーフィー教団による寄付の集金、ズィクルの実行といった並行イスラームの行為は人々に高い人気を誇るため、公式イスラームの指導者たちもそれらを非正統だと糾弾するには及び腰である。以上が、ベニグセンの説く並行イスラーム論の概要となっている。

この論はソ連崩壊後の今日でも、欧米学会を中心に大きな影響力を持っている。例えば、第2次世界大戦後からソ連末期までの旧ソ連領イスラームについて、700頁強に渡って詳述したRo'i (2000) は、その歴史を体制側のイスラームと非公式な並行イスラームの相克という図式を用いて分析している。中央アジアの宗教史の概論である Thrower (2004) でも、ソ連時代以降の現地イスラーム情勢が完全に並行イスラーム論に基づいて解説されている。

しかし、ソ連末期からは現地での実証的調査を行なう研究者が増え、主にソビエト側の資料に基づいていた並行イスラーム論の欠陥が指摘されるようになってきた。その顕著な例が『中央アジア・サーベイ』誌 (*Central Asian Survey*) の2006年第3号における「ポスト・ソビエトのイスラーム——人類学的視点」特集である。そこでは、従来の研究の多くが並行イスラーム論やそれと類似した二項対立的な図式化に終始し、現地の一般信徒の生活や葛藤に迫る分析を行っていないとして批判されている。そして現地での実感に根ざしたボトム・アップ型の新しい視座の構築が必要であるとしている (Kandiyoti 2006; Rasanayagam 2006)。

本稿も、このような意見に賛成である。並行イスラーム論には、確かに次のような大きな成果があった。それは、全体としてイスラームに抑圧的なソ連においても、体制の管理の範囲内で信仰実践を指導し、ソビエト社会主義と協調するような教義の普及を目指したイスラーム勢力 (公式イスラーム) があったことを示した。また一方で、国家管理の及びにくい領域があることをも示し、イスラーム勢力が一枚岩ではないことを明らかにした。これにより、単にソビエト政権とそれに対立するイスラームという二項対立関係ではなかったことが示され、この認識はポスト社会主義人類学にとっても有益である。ポスト・ソビエト時代の再イスラーム化を「これまで抑圧されてきた伝統や民族性の回復」という単純な構図ではなく、ソ連時代からの複雑な変化の継続上で捉えられるからである。だが、並行イスラーム論には現在では限界も見えており、それは以下の3点に集約できるだろう。

第1に、ベニグセンの言うように、並行イスラームに人々の信仰実践の重心が置かれていたとしたら、現地イスラームの実態は並行イスラームの分析によってのみ明らかになるはずである。しかし、この二分法はあくまで政権の管理下にあるかないかの面を指すだけで、人々の具体的な態度や信仰実践の様態を明らかにするものではない。公式イスラームの範疇に入らない現象が、並行イスラームの側に全て押し込まれるだけなので

ある。そのため、並行イスラーム論ではいつまでも信仰実践の詳細な分析に踏み込むことができない。詳細な現地調査が可能になった現在では、国の管理の有無という「上から」の視座だけでなく、より現地の信徒の目線に肉薄した「下から」の視座も導入すべきなのである。

次に、並行イスラーム論におけるもうひとつの大きな問題は、管理局の影響を離れた非公式なイスラームの中心を、スーフィーやその教団だったとする見解である。これは、少なくともウズベキスタンに関する限りは誤りだったのではないかと、というのが本稿の主張である。

確かに歴史的には、ウズベキスタンを含む中央アジアの社会においてスーフィーが果たしてきた役割は非常に大きかったことがわかっている。だが、ソ連期にはスーフィーもその教団も厳しく弾圧され、前代の姿をほとんど留めなかったといわれる。ウズベキスタンの研究者ババジャーノフが述べるによれば、主なスーフィー指導者は一掃され、組織は解体し、財産は没収された。生き残ったわずかなスーフィーと弟子たちは僻地で非政治的な集いやズィクルを行なっていたが、常に政権の監視と逮捕の危険にさらされていた。教団の完全な復活は起こらず、スーフィーとその教えであるスーフィズムは一般人には遠い存在になっていた。ズィクルなど、スーフィズムに関連した行為が多少姿を変えて祭時などに一般人の間で行なわれていたことはあった。だが参加者にはスーフィズムとしては理解されておらず、彼らはスーフィズムが何かも理解していなかったという (Babadzhanov 2001: 333-336)。筆者が2003年にウズベキスタンで調査を行った際も、スーフィズムの概念や用語は一般にほとんど知られていなかった。フェルガナ州でジャハル (jaha/u) というズィクルに似た行為が女性の間で行なわれているのを見たが、参加者にはスーフィズムという認識は全くなかった。

従って、ソ連時代にムスリムの人生儀礼や聖地への巡礼、参詣、イスラーム教育などをスーフィーが指導していたという並行イスラーム論の主張は、カフカスなど他地域の事例は別にしても、ウズベキスタンにはほとんどあてはまらないように思われる。並行イスラーム論は非公式イスラームをスーフィーやスーフィズムに過度に結び付けすぎているといえよう。我々には、ウズベキスタンでスーフィーやその教団がソ連時代の非公式イスラームの中心であったとは思えない。当地では近年スーフィズムが復活しているともいわれるが、それはソ連時代の一般ムスリムの間でのイスラーム実践の主流とは別に出現した現象として理解すべきなのではないか。

最後に、並行イスラーム論でウズベキスタンを含む旧ソ連圏のイスラームを述べていると、それ以外の地域のイスラーム研究との対話につながりにくいという問題がある。並行イスラーム論では国家による宗教の管理に力点が置かれて、具体的な信仰実践や世界観になかなか迫れない。そのため、国境を越えた他のムスリム社会との信仰実践上の共通点や観念の比較等が進まないのである。

以上のように、ソ連崩壊後の現在では並行イスラーム論の欠陥が明らかになってきている。

3 「2つの原理と7つの核」から捉えるウズベキスタン・イスラーム

国家による管理体制を軸とした並行イスラーム論の限界を踏まえ、本稿では「下から」の現地イスラームの理解図を提示したい。ここで参考にするのは人類学者ギアツの宗教的類型論である。ギアツは (Geertz 1968) で、インドネシアとモロッコを舞台に、イスラームの地域的な特徴と多面性を、幾つかの原理 (doctrine) や宗教的複合体 (complex) に整理して描いてみせた。これはイスラームを教条的で単一のものとして描きがちであったそれまでの人類学にとって、新鮮な表現であった。また、フィールドワークを通じて、より現地の世界観に近く、かつ非現地人にも理解可能な解釈モデルを提示するというギアツの方法は広い賛同を得て、他地域のイスラーム人類学にもよく使われるようになった³⁾。筆者もギアツに倣って、ウズベキスタンの中でも慣習が強く残っているとされるフェルガナ地方にあるリシトン (Rishton/u) 市でのフィールドワークから、現地のイスラーム信仰実践を多面的で複雑ではあるが、中核的人物群と2つの原理に整理できるものとして提示してみよう。

初めに、現地の一般的なムスリムの信仰実践において重要な役割を果たしている人物たちを簡単に数え上げてみる。まず、イスラームに関する知識人として人々に尊敬され、冠婚葬祭でクルアーン朗誦や講話を頼まれる人物がいる。男性ならばムッラ (mulla/u)、女性ならばオティン (otin/u) などと呼ばれる人々である。次に、スーフィーの指導者であるイシャーン (eshon/u) も重要である。続いて、中央アジアでは「白い骨 (oq suyak/u)」と呼ばれて、「黒い骨 (qora suyak/u)」である一般人と区別される人々がいる。カザフスタンやクルグズではその先祖はチングスハーンといわれることが多いが、ウズベキスタンやタジキスタンでは「白い骨」の先祖は預言者ムハンマドやイスラーム王朝初期のカリフ、イスラーム聖者などとされる。彼らは、歴史的に地域社会のイスラーム信仰実践において鍵となる役割を果たしてきた。

多くの人々が病氣や失せ物探しなどの時に頼りにしているのは、バフシ (baxshi/u) やキンナチ (kinnachi/u) である。彼らは生まれ持った精霊の助けを借りて問題を解決するといわれている。その起源は非イスラームのものではないかと疑う人も少なくないが、彼らの行為やイデオロギーの多くの要素はイスラーム化している。

「目には見えない」存在であるが、信仰実践において重要な役割を果たしている人物像もある。ウズベキスタン各地にある聖者廟や聖跡 (mazor/u) の主とされるマザール・ボシ (mazor boshi/u) である。人々は彼らに対し畏敬の念を抱いており、近くを通る際に短い祈りを捧げたり、時には進物を手に参詣したりする。そして職種ごとの守護聖

者とされるピール (pir/u) も、特に手工業者の生活において大切な存在である。

これら信仰実践の核となる人物像は、どう整理されるべきであろうか。歴史学の下位分野に位置づけられたソビエト民族学では、それぞれの人物像の歴史的起源で整理することが多かった。バフシやキンナチはイスラーム以前のシャーマニズムやアニミズムの残存である、ピールは代々職種を受け継いできた手工業者間の祖先崇拜の残存である (Peshchereva 1959; Snasarev 1969; Sukhareva 1960)、という具合である。だが、起源による整理では、これら複数の人物像の相互関係や信仰実践する者にとっての意義が把握されない。彼らが一般信徒にとって同時代の存在であり、イスラームのものとして何らかの権威を持っている点が我々にとって重要なのである。そこで、本稿ではあえて起源に関する追求は行わず、一般信徒にとって彼らが信仰実践の核となる論理に着目してみよう。

すると、彼らがイスラームの権威者となる根拠としては、教義や実践に関する知識と、特別な血筋や力の持ち主であることの2点があることがわかる。

まず宗教的知識が人々に重んじられる傾向を、ウズベク語で知識を意味するイルム (ilm/u) を採ってイルム原理と呼ぶこととしよう。多くのムスリム社会 (イスラーム教徒が多数を占める社会) では、教義や実践に関する知識を持つ人物がウラマーなどと呼ばれて礼拝や日々の行動の指導を行ない、秩序の一端を担ってきた。ウズベキスタンにおいても、ソ連時代を経ての宗教的知識の源の変化や世代差などは考慮しなければならないが、宗教的知識が重要視され、それを持つ人が社会で一定の権威を認められるという特徴は、現在でも指摘できる。このイルム原理に多くを依っているのは、イスラーム知識人であるムッラとオティンである。次節で詳述するように、彼らが尊敬を受け人々の信仰実践の指導者とされる主な根拠は、その宗教的知識にあるからである。

次に、特別な血筋や力の持ち主であることも現地のイスラーム信仰実践において重要視されている。そこで、生まれつき持った力や血筋を重んじるという信仰実践上の態度をもうひとつの原理として切り出してみたい。これを、ウズベク語で「神の恩寵=バラカ (baraka/u) に恵まれた人、聖者」を意味するアウリヨ (avliyo/u) の語を用いて、アウリヨ原理と呼ぶことにする。なぜ「バラカ原理」としないかというと、後の節で詳述するように、神の恩寵であるバラカよりも、それに恵まれた人物そのものの方が人々の直接的な尊敬の対象となって、さまざまな社会的行為を生み出していることを強調したいからである。このアウリヨ原理に依るところが大きいのは、前述のイシャーン、「白い骨」、バフシ、キンナチ、マザール・ボシ、ピールである。

ここで注意したいことは、イルム原理とアウリヨ原理の2つは、方向性の違いから緊張関係に陥りやすいが、互いに必ずしも排除しあう関係ではないということである。2つの原理は、当地の多面的なイスラーム信仰実践をそれぞれ別な方向から照射するものであり、対立はもちろん両立も可能なのである。例えば、1人の信者が、宗教的知識を

持つムッラへの尊敬と、病を治す力を持つとされる聖者への敬愛の念を併せ持つことも可能である。また、「白い骨」の一族に生まれた者が、教義を深く学んでムッラと呼ばれることもある。有名なムッラの子孫が、特別に神の恩寵に恵まれた聖者の一族とみなされることもある。さらに、同じ原理の内部において、競争や世代差が生まれる場合も考えられる。例えばイルム原理においては、宗教的知識へのアクセスが限られていたソ連時代は口頭伝承や記憶上の知識のみを持つ人でも権威があったが、ソ連末期にイスラームが公認されてからは、新たな知識源にアクセスした若者が従来の知識人の説明を「古い俗説」と批判して自らの正当性を主張するという事態も生じている。

以上の2つの原理を抽出した上で、信仰実践の中核となる人物たちを主にどちらの原理に依っているかで便宜的に振り分けてみると、「2つの原理と7つの核」として次のような表が出来る。

～ウズベキスタンにおけるイスラームの構図：2つの原理と7つの核～

(A) イルム原理——学習によって得られる知識を重んじる。

主にこの原理に基づいたイスラーム信仰実践の核となる人物

A-1：男性のイスラーム知識人——ムッラ (mulla/u)

A-2：女性のイスラーム知識人——オティン (otin/u)

(B) アウリヨ原理——生まれつき持った特別な力や血筋を重んじる。

主にこの原理に基づいたイスラーム信仰実践の核となる人物

「目に見える」アウリヨ群

B-1：スーフイーの指導者——イシャーン (eshon/u)

B-2：「白い骨 (oq suyak/u)」——ホジャ (xo`ja/u), トウラ (to`ra/u) など

B-3：自らの精霊を使って病直しなどを行なう人々——バフシ (baxshi/u), キンナチ (kinnachi/u)

「目には見えない」アウリヨ群

B-4：聖者廟の主——マザール・ボシ (mazor boshi/u)

B-5：職種ごとの守護聖者——ピール (pir/u)

このように本稿では、ウズベキスタンの一般的なイスラーム信仰実践を、宗教的な知識があることを尊重するイルム原理と、神の恩寵に恵まれた特別な人物や血筋を重んじてその力に与ろうとするアウリヨ原理の2側面に分けて捉える。そして、人々の信仰実践において指導的な役割を果たす7種の人物のソ連時代から現在に至る活動を、筆者がフィールドワークを行なったリシトンの事例に沿って説明することで、多面的な宗教生

活の実態と変遷の様相を浮かび上がらせたい。

リシトンの概要は、次のとおりである。リシトンはウズベキスタン東部のフェルガナ州の南端に位置し、主産業を農業と陶業とする人口約3万人の小規模な町である。主要な民族はウズベク人とタジク人で、そのほとんどはムスリムである。特に市の中心部にはタジク人が多く住む。イスラーム信仰実践に関しては、住民の多くが「平均的(o`rtacha)」と自称する。具体的に言えば、良きムスリムとして暮らすことを望むものの、ソ連時代に広まった飲酒の習慣を捨てられず、日に5回の礼拝や熱心な信仰実践は年金生活後にとっておくような人が多いという町である。人生儀礼や慣習の細部はウズベキスタン国内でも地域差があるので、リシトンでのフィールドワークに基づいた本稿の議論は、他地域で用いる際には一部に修正が必要なることも予想される。だが、それでもウズベキスタンに大枠として適応可能な議論になることを期待している。

4 知識を探求する — イルム原理の様相

一般的に、当地では知識すなわちイルムのある人物は周囲から大きな尊敬を受け、社会的に果たす役割も大きいことが期待されている。特にイスラームに関する知識が豊富な場合、その人物はムッラ (mulla/u) やオティン (otin/u) として人々のイスラーム信仰実践を支えることが求められる。ムッラやオティンになるには学習して知識を得ることのみが大切で、血筋や能力、人格は第一の要件ではない。基本的には誰でもなりうる。また、知識の探求には終わりがないと考えられており、ムッラやオティンと呼ばれる人の多くも「ゆりかごから墓場まで勉強を続けよ」「預言者ムハンマドは『知識を得るには中国にまで行け』とおっしゃった」などの言い回しを使って頻繁に更なる学習の重要性を強調している。

以下の2つの項では、ムッラとオティンのソ連時代から現在に至る活動を紹介する。

4.1 男性のイスラーム知識人 — ムッラ (mulla/u)

男性のイスラーム知識人はムッラと呼ばれる。ムッラは人々にとって、人生儀礼の際にクルアーン朗誦を頼んだり、儀礼の詳細やクルアーンの解釈を問い合わせたりする「身近なイスラーム・コンサルタント」的な存在である。結婚式、割礼式、葬式など人生儀礼の際にはムッラにクルアーンを詠んでもらう儀礼が欠かせない。彼らの特徴はアラビア語やクルアーン、預言者ムハンマドの言行録たるハディースなどを勉強していて、クルアーン朗誦に優れ、意味も解説できる点にある。知識が豊かであればあるほど、人々が捧げる敬愛の念も深い。クルアーンを暗誦していればコリ (qori/u) とよばれる。

ムッラへの尊敬は第1にその知識へ向けられたものであって、ムッラの人格や行動そのものが人々を惹きつけているとは限らない。それを良く示すのが「ムッラのしたこと

はするな、言うことをしろ (Mulla qilganini qilma, aytganini qil/u)」という良く知られた諺である。この言い回しは、ムッラは知識を基に立派なお説教をしてくれるが、自分の行動はそれに伴っていないことが多いと揶揄するものである。例えば、筆者がリシトンで会ったムッラの1人は、ソ連時代も唯一開いていたブハラの神学校アル・ブハリーで学んできたという、田舎町では稀有な存在であった。しかし、その性格に問題があるという人々の不満をあちこちで耳にした。曰く、人を見下す高飛車な態度の持ち主だというのである。それでも「あの人は知識があるから尊敬している」と多くの人が語り、近所の人々は人生儀礼に彼を頻繁に招き、市内で唯一、金曜日の集団礼拝が開かれる金曜モスクでの説教も任せていた。

ムッラの中でも、モスクの管理やそこでの礼拝指導を任された人はイマーム (imom/u) とよばれる。イマームはマハッラ (mahalla/u, 街区共同体) の住民に選ばれた上で、宗務局から許可証をもらわなければならない。宗務局はイマームにモスクで講話すべき内容を文書で送ったり、2年に1度程度監督者を寄こしたりする。モスクの運営はマハッラや住民からの寄付金を元に独自に行なわれ、イマームはその責任者でもあるが、彼自身に特に給与はない。

墓地や廟 (mazor/u) の管理を任されたムッラはシャイフ (shayx/u) とよばれる。シャイフはソ連時代以前には廟の主の子孫である場合も多かった。廟が有名なものである場合は、大勢の参詣人から進物や寄付を得ていたという (Muminov 1996: 366)。現在のリシトンでは、シャイフはマハッラの住民の中から選ばれる。墓場の維持管理のほか、墓参りに来た人々の求めに応じてクルアーンの一節を朗誦して小額の報酬を得る。シャイフには宗務局の認定書は不要で、一般に知識のレベルもイマームより低いとされている。

イマームやシャイフという役柄は持っていないなくても、その知識の深さが広く認められ、冠婚葬祭でのクルアーン朗誦のために近隣住民や親族に招かれるムッラもいる。リシトンでは平均的なマハッラの人口数は1,700人ほどだが、このようなムッラがマハッラごとに十数人いる。招待された席でムッラとしてクルアーン朗誦を行なった後は、食べ物や小額の謝礼を贈られる。しかし、この謝礼だけで暮らしていけるわけではない。生計のための仕事は他にある。生計手段としてではなく、自分の知識を他人のために生かす役割がムッラと考えられているのである。

ソ連時代は、ムッラにとっては非常に厳しい状況であったといわれている。特にスターリン期にはリシトンでも多くのムッラが逮捕あるいは行方不明になった。その時代を生き延びても、かつてのようにイスラーム信仰実践を続けていくことは大きな困難を伴った。宗務局に仕事を得て堂々と宗教実践を行なうことのできる者はわずかにすぎず、ほとんどは冠婚葬祭時のクルアーン朗誦すら、隠れてこっそり行なっていたという。宗務局の認めるモスクがリシトンになかったため、集団礼拝はコーカンドやマルギランといっ

た数十キロ離れた他市まで行かなければ不可能だった。イスラームの高度な教養を学べる公の場は、ソ連領内でブハラの神学校のみという状況であった。ベニグセンの言う公式イスラームにアクセスできる者はごく少数だったのである。こうした中で、リシトンの中高年以上のムッラは、ほとんどが密かな伝授や独学で教養を学んできた。

だが、ソ連末期からの再イスラーム化により、イスラーム出版物の増加など、知識を得る環境は着実に整ってきている。これによって、年長のムッラも新たな知識の吸収に努めている。リシトンではまだマドラサ (madrasa/u) とよばれる神学校はないが、他市のマドラサ卒業者やタシケントに設けられたイスラーム大学を卒業した若いムッラが増えている。イスラームの知識の探求は、再び活性化しているといえよう。

一方で、ウズベキスタンの現政権は宗教的知識の内容やムッラたちに対する管理を強めている。例えば、リシトンでは1998年ごろから金曜日の集団礼拝が可能なモスクは市内で1箇所のみになった。集団礼拝の後にイマームが説教を行なうが、そこで体制に反するような内容が人々に説かれていないか監視しやすくするためだという。各マハッラにあるモスクのイマームになるにも宗務局の承認が必要であり、体制の範囲内での信仰実践を説く人物が選ばれる。ムッラになることはソ連時代より容易になったが、その主張や行動に対する国の監視は続いているのである。

4.2 女性のイスラーム知識人——オティン (otin/u)

ムッラの女性版といえるのがオティン (otin, otincha, otinbobo, otinba/u) で、イスラームの知識を身に付けた女性を指す。良いオティンとして知られている人物は、女性たちの集いにおいてクルアーン朗誦や儀礼の指導を頼まれる。マハッラにおける家庭問題や儀礼遂行の相談役に就くオティンもいる。有名なオティンはたびたび国や州の催すセミナー等に招かれて女性や家庭のあるべき姿、儀礼催行の方法等について講習を受ける。それを地域の女性たちに伝えることが期待されているのである。

リシトンでは2003年の調査時には、ひとつのマハッラに10人足らずのオティンがいた。アラビア文字は一通り知っていても、クルアーン以外のアラビア語文献は読めないなど、知識のレベルはそれほど高くない者が多かった。それでも、火曜日に女性のために幸を願うビビ・セシャンバ (Bibi Seshanba/u)、災いの除去や願い事の成就を祈るムシクルクシヨ (mushkulkusho/u) といった儀礼の開催には欠かせない存在である。そこでクルアーン等を詠んだことに対して小額の謝礼やスカーフ、シャツなどを受け取ることもある。

オティンの登場する場は次のようなものである。割礼式、結婚式、葬式など人生の節目となる諸儀礼において男女が分かれてクルアーン朗誦を行なう際、オティンが女性の部屋で詠み手となる。女性の葬式ではオティンが死体を清めたり、説教を行ったりすることもある。

より日常的な儀礼としては、ビビ・セシャンバとムシクルクシヨがある。ビビ・セシャンバでは、女性のみで集い、未亡人や老女など女性の幸を願って所定の食物の提示と料理、クルアーン朗誦と食事会を行なう。これには起源譚がある。母をなくした少女が継母にいじめられるが、洞窟で祈っていた女性たちに救われて、彼女たちを想起して毎週この儀礼を行なったというものである。少女は領主の息子と結婚したが、ある日夫がこの儀礼を止めさせようとし、それによって災いを招く。夫は改心して儀礼を認め、その後再び幸せが戻ったという。夢で卵や鶏を見たら火曜日にこれを行なうべき、あるいは何か願い事がある場合に開催するべきとされている。男性がビビ・セシャンバを見ることは禁じられている。

ムシクルクシヨは家庭の幸せや仕事の成功を祈る儀礼である。数人で集い、オティンが詠むクルアーンに耳を傾け、綿花に干しぶどうの枝を包んで水に流す。これによって災いも流れ去ると考えられている。男性も含めた家庭の幸福を祈願するものである。男性が見ても問題は無いが、普通は女性のみで行なわれる。道に迷い斧をなくした木こりをオティンが助け、木こりがそれに感謝して始めたという起源譚がよく知られている。このオティンは14世紀の著名なスーフィー、バハウッディン・ナクシュバンド (Bahā'al-Dīn Naqshband/a) の女性親族だと言われる。

また、どの家庭でも年に1度程度はハティム (xatim/u) と呼ばれるクルアーンの朗誦会を催すべきと言われており、その際に女性たちの席で詠み手となるのがオティンである。

この他、イスラーム暦に沿った行事もある。イスラーム暦の1月には女性のみで集って、アシュルリク (ashurlik/u) という預言者ムハンマドの孫の受難を描いた物語を詠み、その魂の平安と自分たちの幸を願う。詠み手となるのはオティンである。イスラーム暦3月にも、預言者ムハンマドを称えるマウリドリク (mavlidlik/u) を女性たちで集って詠む。

ムッラの多くがソ連時代は活動しにくかったというのに対して、リシトンのオティンのほとんどはソ連時代にも変わらず活動を続けてきたと語る。もともと彼女たちの儀礼や勉強の多くは家で気心の知れた親戚や近所の女性たちと行なうものである。それを続けることに問題はなかったというのである。いわゆる公式イスラームとの接点も、ほとんどなかったという。確かにソ連の民族学者スハレヴァが「かつてのもの」として記したオティンの活動概要 (Sukhareva 1960: 27, 40-41) は、現在のものとはほぼ同じである。

はっきり自覚されているソ連時代との違いは、かつて年長者ばかりであったオティンが、ウズベキスタン独立前後から若年層の間でも増えていることである。背景には、イスラーム信仰実践が公認され、教義の解説書などが豊富に出回って学習しやすくなった環境がある。リシトンでは知り合いのオティンの所に通って勉強し、一人前となるのが普通だが、再イスラーム化が著しい近郊の都市マルギランやコーカンドでは首都のイス

ラーム大学を卒業したオティンも増えている。

これに伴って、オティンの実践や講話の内容に変化も生まれている。上述のソビエト民族学者スハレヴァは、当地では預言者の孫のハサンとフサインが双子とみなされ、双子にこの名をつけるのが一般的であると述べている（Sukhareva 1960: 27-29）。だが近年では、アラブ諸国の書籍の翻訳版などを通じて「本当は双子ではないことを知った」と言うオティンが増加している。そしてイスラーム暦の1月に行なうアシュルリクでも、ハサンとフサインを双子とせずに語る、などの変化が見られるのである。

このように近年ではムッラの間でもオティンの間でもイスラームの知識の探求が活発になっている。「より正しい」「より深い」知識を志向するイルム原理が、ウズベキスタン独立前後の再イスラーム化の中で人々を引きつけていることが伺える。ただし、国の管理は続いており、オティンに対しても、さまざまなセミナーや書籍を通じて政教分離の現体制に順応したイスラームを教育しようとしている。

では、当地のイスラーム信仰実践のもうひとつの特徴を示すアウリヨ原理は、ソ連時代を経てどのように現れているのであろうか。次節では主にアウリヨ原理に沿った信仰実践の中心となる人々を紹介していく。

5 恩寵を再配分する — アウリヨ原理の様相

アウリヨ (avliyo/u, aziz-avliyo/u) とは日本語では聖者と訳せよう。当地では「優れたムスリムで一般人よりも神の近くにいる人」とされる。イルム原理において知識へのアクセスは基本的に誰にでも開かれたものであった。しかし、当地では、人間の一部の資質は不平等に配分されるものだと認識されており、周囲から抜きん出て神の恩寵、バラカ (baraka/u) に恵まれる個人や一族も存在することが認められている。これがアウリヨ原理を支える観念であり、素質や血筋が重んじられる宗教現象を引き起こしている。

アウリヨやそれに近い人となれるのは、一部の人のみである。だが、資質がない人々にもバラカにあずかるチャンスがないわけではない。アウリヨのそばに置いておいた物にはバラカが触れる (baraka tegadi/u), 自分の願いをアウリヨからも神に祈ってもらうと叶いやすくなる、アウリヨには収入や収穫の一部を進物 (nazr, narz/u) として捧げるべきなどの観念が見られる。不平等に与えられたバラカであるが、再配分する装置が作られているといえよう。この仕組みによって、さまざまな社会現象が巻き起こされてきた。その指導者となりえるのは、「目に見える」つまり信者が直接会える相手として3種の人物が、「目に見えない」相手として2種が挙げられる。以下ではそれぞれのソ連時代からの活動を見ていこう。

5.1 スーフイーの指導者——イシャー（eshon/u）

イシャー（エションとも発音される）は中央アジアにおいてスーフイーの指導者男性の尊称である。13世紀以降、社会のさまざまな階層に広くその影響力を発揮するようになった。病直しや奇跡などを行う特別な力があるとみなされ、土地や財産を贈られて莫大な富を蓄える者や、政治的に大きな力を持って歴史上大きな役割を果たす者もいた。19世紀にロシア帝国の支配に対してイシャーが大勢の信徒を率いて反乱を起こしたこともあった⁴⁾。

ソビエト政権はこのようなイシャーの政治的権力や組織力を危険視し、ソ連時代初期から厳しい弾圧を行なった。有名なイシャーの多くが逮捕や流刑の憂き目に遭い、その組織もほぼ全て活動停止となった。リシトンでもナクシュバンディー系のスーフイーの教団が1つあったが、ソ連時代初期にイシャーが逮捕され、その息子たちもスーフイズムに関わる活動をせずにこの系統は絶えてしまった。

しかし、Babadzhanov (2001)によればウズベキスタン独立前後からフェルガナ地方を中心にスーフイーの教団復活が進んでいるという。中でもコーカンド出身で現在60歳代のイブラヒム・イシャー（Ibrohim Eshon/u）は最も権威があり、大きな教団を持っている。ムリード（murid/u）と呼ばれるスーフイズムの修行上の弟子だけでも1,000人はおり、ムフリス（muxlis/u）と呼ばれる信奉者はもっと多い。ムリードたちは本格的なスーフイズムの修行法を行なうが、世俗での生活も大切にすなクシュバンディー教団の教えを説くために、さまざまな社会層や民族の人々に人気があるという（Babadzhanov 2001: 343-349）。

イブラヒム・イシャーはリシトンでも有名である。サマルカンドなどの遠方からも弟子が来て、イシャーへの寄付金を基にしてフェルガナ地方各地にモスクが建てられたことが知られている。彼のことを「普通の人よりも神の近くにおいて奇跡を起こす力を持つ」と信じる人もいる。ムフリスもおり、年に数回程度彼のもとを訪れて寄付金を渡す。それにより常に「目を掛けて（nazardan uzoq qilmas/u）」もらい、イシャーが神に祈る時に思い出してもらえば、願いがかないやすくなると思われている。

ただし、イシャーへの信奉に疑問を持つ者もいる。リシトンのあるムッラは「イブラヒム・イシャーは有名だが、私は直接会ったことがないので、どんな人物かわからない。奇跡など本当に起こせるのか。それよりも宗教的な知識があるのかどうかが大切だ」と述べていた。この発言には知識を最重視するイルム原理と、奇跡を信じるアウリヨ原理の相克が現れているといえよう。

いずれにせよ、イシャー、そしてスーフイー教団の組織や動員力は、今後のウズベキスタンの政治や社会情勢を考える上で注目すべきものであることは間違いない。だが、今のところ彼らに明確な政治的理念があるかどうかは明らかでない。また、仮に政治的活動を行なうとしても、イスラームの政治化を強く警戒している現政権の下では、体制

から逸脱した主張は厳しい弾圧を受けるだろう。イシャーンの政治的な展開の可能性はまだ明らかでない部分が多い。

5.2 「白い骨」(oq suyak/u) — ホジャ (xo`ja/u), トウラ (to`ra/u) など

前述のように、「白い骨」の人々は、当地では預言者ムハンマドやイスラーム聖者など、何らかのイスラーム的有名人を先祖に持つとされる。本稿の他のカテゴリーが役割であるのに対して、「白い骨」であることは生来のものである。「白い骨」の者がイシャーン職やムッラ役を務めることはあっても、その逆はない。彼らは特権的な存在とされて、名前に特徴的な語尾をつけて、「黒い骨」である一般人と区別してきた。

ロシアの人類学者アバシンは、現在の中央アジアの「白い骨」は約50万人に上ると見積もっており (Abashin 2001b: 78)、ウズベキスタンのフェルガナ地方では20世紀初頭にトウラ、イシャーン、ホジャ、マフスムという4種がいたと述べている (Abashin 2001b: 66)。筆者が調査した2003年頃のリシトンでは、「白い骨」としてホジャとトウラの2種類がいて、その数は数百人に及んでいた。

歴史的に、「白い骨」はソ連時代以前にはムッラやイシャーンを多く輩出し、特定の部族から進物や寄付金を得て諸儀礼を執り行なうなど、イスラーム信仰実践の核となっていた (Abashin 2001a; Abashin 2001b; Muminov 1996: 366)。ソ連時代にはそれが災いし、特に富裕層を中心に弾圧の対象となった。そこで名前に「白い骨」の特徴を付けず、隠す者も少なくなかった。脱イスラーム化も進んだ。そのため今日のリシトンでは、ホジャやトウラだからといって特に熱心なムスリムであるとは限らなくなっている。酒飲みで教義も良く知らないという人もいる。ホジャやトウラであっても、個人的によく勉強してムッラになった者や人格者でなければ人々の尊敬を得にくくなっているといえる。

だが、ひとたびムッラやイシャーンなどとして「白い骨」出身の者が有名になると、「やはり特別な血筋だから」と説明され、多くの人がそれに納得している。すなわち、現在では「白い骨」であるだけで人々をひきつけることは難しいが、やはりどこか特別な存在という認識はあるといえる。彼ら自身も、内婚によって血筋を維持しようという傾向を持っている。具体的には、「白い骨」の女性はそうでない男性に嫁ぐとその子どもが血筋から外れてしまうので、「白い骨」の男性に嫁がされることが非常に多い。

この点を、アバシンは、「現在では白い骨であることは象徴資本である」と述べている (Abashin 2001b: 79)。つまり、「白い骨」であることはソ連時代の弾圧を経た現在でも「象徴資本」として一定の価値がある。さらに個人的努力によってこの資本を生かせば、今もイスラーム信仰実践の指導者や知識人などとして権威を持つことが予想される。

5.3 自らの精霊を使って病直しなどを行なう人々——バフシ (baxshi/u), キンナチ (kinnachi/u)

中央アジアの定住地域では、非常に数多くの魑魅魍魎的な存在が信じられてきた。イスラーム世界に共通の精霊であるジン (jin/u) の他に、それ以前の信仰に由来するといわれる巨大な怪人デウ (dev/u)、水場によく現れる精霊パリ (pari/u)、長髪の小さな女の精霊アルバスティ (alvasti/u) などが知られる。また、当地には多くの工芸品があるが、刺繍布や陶器、装飾品等の文様の多くがこれら魑魅魍魎から身を守る意味を持っている。つまり、それほど闇にうごめく有象無象の存在が恐れられ、信じられてきたということであろう。バフシとキンナチはこのような環境において、自らに備わった精霊を用いて人々の健康や生活を守る役割を果たしている。

まず、バフシから見ていこう。バフシには男性も女性もおり、病直し、失せ物探し、占いや呪い等を行なう。例えば失くし物がどうしても見つからない、子どもが原因不明の病気に苦しんでいるなどの場合にバフシが頼られる。ある人物に恨みを持ち、その人物を不幸に陥れたい場合もバフシに相談に行く。バフシは、対象者の髪や爪などを手に入れるように言い、それを用いて呪いをかける。対象者がその呪いを解くには、別のバフシに頼みに行くか、ムシクルクシヨなどの儀礼をしなければならない。

仕事の成否などを占ってもらうこともある。特に占いに特化している者のことをフォルビン (folbin/u) と呼んでバフシと区別する場合もある。神にしかわからないはずの未来を予想したり、他人に呪いをかけることもあるバフシを、イスラームを逸脱した存在であるとして忌み嫌う者も多い。だが、本人らの自称やイデオロギー、儀礼の要素の多くはイスラーム化している。例えば、失せ物を見つけるためにクルアーンの一節を唱えたり、イスラーム聖者の廟に奉納しておいた水や食べ物を患者に与えたりと、イスラーム的な価値観や要素を組み込んだ行動によって問題の解決を図っているのである。バフシへの報酬は小額で、これだけで生計を立てることはまずない。

次に、キンナチに目を向けてみよう。キンナ (kinna/u) とは邪視を意味し、キンナチとは、邪視を主原因とした頭痛等の体調不良を治す人のことである。他人から悪い意図や憧れの気持ちを持った視線を受けると、キンナが入ってしまうと考えられている。バフシをイスラームから逸脱していると非難する人でも、キンナチのことはイスラーム的存在であると認める人が多い。預言者ムハンマドの娘婿アリーが頭痛を治す方法を神に尋ねたところ、老女にさすらせ、金を払えば治ると言われたという起源譚がある。キンナチとその主なクライアントは女性だが、男性のキンナチもおり、主に男性を治している。

キンナチの活動は、次のようなものである。頭痛などの不調に苦しむ患者が、キンナチを呼ぶか、自らその家を訪ねていく。キンナチは紙切れを手に「キンナがあれば出る、なぜこの人に入った、血をなめた肉屋に行け、埃をなめた製粉屋に行け、古い洞窟へ行

け」等と言いながら患者の頭、肩、腕等をさする。この時キンナチがあくびをしたり涙を流すと、キンナチが確かに患者にあった証拠なのだという。5分から10分ほどさすってクルアーンの一節も唱えた後、使った紙を燃やせば治療完了である。小額の報酬が与えられる。

ある人がバフシあるいはキンナチになる道筋は、テュルク・モンゴル系のシャーマンへの道筋と非常に似ている。どちらも、ボボ (bobo/u) あるいはモモ (momo/u) といった一種の守護精霊を生まれつき持っている人が原因不明の病気になり、それを治すためにバフシやシャーマンの仕事を引き受けるというものである。ボボやモモは彼らの仕事を手伝い、子孫に受け継がれていくという。つまり、バフシ等になりやすい血筋があると考えられている。

バフシとキンナチは、1年に1度程度は「香りを出す (is chiqar/u)」あるいは「布の更新 (surpani yangilash/u)」と呼ばれる儀礼を行わなければならない。さもないと、患者の苦しみが自分にも移り、病気になってしまうという。「香りを出す」では油を熱してよい香りを出しつつ料理し、客を招いてクルアーンを朗誦する。「布の更新」は広げた布 (パン作りに用いる布であることが多い) の上に真っ白な小麦粉を置き、動物性の脂を用いた料理を作って客にふるまうというものである。

バフシもキンナチも、ソ連時代のイスラーム弾圧政策の下でも自らはあまり変わらずに活動を続けてきたと語る。だが、現実には西欧医療など他の医療体系に活動領域が侵食されている。現在の大半の人々は、体調不良の際にはまず病院やクリニックへ向かうのである。それでも治らない場合や、体よりも心の問題が大きいと自己判断した場合、病院へ行く暇やお金がない時などにバフシやキンナチが頼られている。

以上のイシャーンや「白い骨」、キンナチ、バフシが現存し、可視的な存在であるのに対して、目には見えない存在を中心とした信仰実践もある。それはウズベキスタン各地にある聖者廟 (mazor/u) の主や、職種ごとの守護聖者に対する尊崇である。彼らは現在も「生きていて (tirik/u)」、ただ人々の「目には見えなくなった (g'oyib/u)」だけであると言われる。次に、この2種を見てみよう。

5.4 聖者廟の主——マザール・ボシ (mazor boshi/u)

聖者廟はウズベキスタン各地に存在する。イスラーム以前の聖地を取り込んだり、地域住民にイスラームを伝える場になったり、スーフィーが修行を行なったりと、さまざまな形で当地のイスラーム化に貢献してきたとされる。だが、ソ連時代には多くの聖者廟が破壊され、あるいは修理されずに荒れ果てた。図書館や無神論を広める拠点とされたものもあった。それでも、古くから名の知られた聖者廟に参詣する者は後を絶たず、そのことは「無くすべき因習」としてソビエト民族学者の描写によく登場していた。

ウズベキスタン独立後には、聖者廟は国の貴重な遺産として評価され、再整備が進ん

でいる。廟の主の持つバラカが豊かで、そこを訪れた人にも触ると言われている廟には、とりわけ多くの人が集まる。廟によっては、主の子孫とされる人々が清掃や寄付金の運用等の管理を担当している。参詣者は彼らに進物を持っていく。

聖者廟を訪れて、その主の安寧や自己の幸せを願う祈りを捧げたり願掛けをしたりすることはジヨラト (ziyorat/u) と呼ばれる。ジヨラトでは、マザールの一角に設けられた炊事場と食器を借りて料理を作り、共食することもある。親族が葬られている墓場へ行くこともジヨラトと呼ばれるが、それは故人の安寧を願うことが第1の目的である。一方、聖者廟へジヨラトする場合は、廟の主を通じて願いをかなえてもらおうという目的や、近くに立ち寄ったついでに廟の主への尊敬の気持ちを見せておこうとする目的が強い。この背景には、アウリヨは凡人よりも「神に近い人 (Xudoga yaqin odam/u)」なので、アウリヨからも神に祈ってもらえば、自分の願いがかないやすくなるという観念がある。

リシトン近郊のブストン村 (Bo'ston/u) にはヒズル・ボボ・マザール (Xizr Bobo Mazori/u) と呼ばれる場所があり、ヒズル・ボボ (Xizr Bobo/u) の足跡地として多くの参詣者を集めている。ヒズル・ボボはイリヤスホン (Ilyasxon/u) と兄弟で、兄のヒズル・ボボは地上の生物に食物 (rizk/u) やバラカを与え、弟イリヤスホンは水中の生物にそれらをもたらすという。不死の身で今もこの世のどこかに現れては幸運を与えているとされる。

ヒズル・ボボ・マザールはソ連時代初期に一度壊されたが、その際にむりやり壁を壊す役をさせられた女性は盲目になってしまったという。破壊された後も、人々はこっそりとジヨラトに訪れてこの場所を大切にしてきた。

現在では立派な建物が再建され、その内部には (不死なので本来墓があるはずはないのだが) ヒズル・ボボの大きな棺が置かれており、そこに種や商品、お金を置いて祈ってから持ち帰ると、それらの品々がバラカに恵まれて大きな収穫や富をもたらすと期待されている。このようにバラカを移した品物はカイトルマ (qaytarma/u) と呼ばれる。ここには特定の目的 (niyat/u) を抱いた人々も大勢訪れる。そして商売繁盛や子授けなどを祈りつつクルアーン朗誦をし、境内で食事を作って食べ、何軒もある出店で護符や茶などを買っていく。その数は多いときは1日1,000人に上るとみられる。

リシトン自体にも、小規模な町であるにもかかわらず、聖者廟として多くの人に知られる場所が少なくとも5箇所ある。ソ連時代には破壊されることはなかったが、修理もされなかった。人々はこっそりとジヨラトに通い、廟の主に尊敬の念を示し続けてきたという。ウズベキスタン独立後には住民の寄付等をもとに次々と直され、ジヨラトに来た人々が憩えるような施設が整えられている。だが、あくまでも個々の信仰の場であり、廟に関連した組織はない。廟の主の子孫と言われるような人々もいない。

以下に、5箇所の謂れ等を簡単に記しておこう。

(1) ホジャ・イルゴル・マザール (Xo`ja Ilg`or Mazor/u)

リシトンで最も聖なる場所と言われ、ここで白い服のこの世ならぬ人物を見た、ほうきで掃いていたら何者かに足をつかまれた、ここの柳の木に放尿した人が後でひどい目にあつたといった不思議な体験談が多く語られている。ロシア革命以前は、馬で通ってはならないとわざわざ下馬して通過していた人もいたという。昔ある人が、洞窟内の大工に「お前の馬がうちの畑を荒らしている」と文句を言ったところ、おがくずを渡された。ほとんどは灌漑用水路に落としてしまったが、家に帰ってから見てみると残りが金に変わっていた。金を落とした灌漑用水路の場所は、「金の灌漑マハツラ (Zar ariq mahalla/u)」と呼ばれるようになった、という話もある。有名な起源譚として次のものがある。

預言者ムハンマドの娘婿、アリーがイスラーム布教のための戦争で、とある美しい女性を見初めた。彼女との間にはムハンマドという名の息子が生まれた。アリーは戦争のため、女性のもとを去る。数年後、ムハンマド少年が近所の子どもに「父親のない子」とからかわれた。これに憤慨して「僕のお父さんはどこにいるの」と母に尋ねると「戦いに参加している」と教えられる。息子は父親を探しに旅立つ。そしてついにアリーと出会うが、父親とは知らずに取っ組み合いの喧嘩になって投げ飛ばしてしまう。その時「お前は誰の息子だ」と聞かれて「アリーという父親を探しています」と経緯を話し、お互いに親子だと分かった。だがムハンマド少年は、父親を投げ飛ばしたことに恥じ入って、地面に開いた穴に逃げ込み、そこで見えなく (g`oyib/u) なった。そして今もそこで生きているのである。

この話に出てくる息子を、歴史上の人物であるムハンマド・イブン・ハナフィーヤだとする人もいる。興味深いことに、息子が父を探し、見つけ、戦った後に恥じて隠れるという筋書きが、古代ペルシアの英雄ルスタム伝説にそっくりである。神話の置き換えが起こったのかもしれない。

ホジャ・イルゴル・マザールには古い柳の木があり、その脇にベンチが、根元には洞窟の入り口がある。入り口から小さな階段を10数段降りると、人が3、4人立って入れるほどの空間になっている。筆者の調査時には、洞窟内にろうそくや湯飲み茶碗、座布団があって、しばしば女性が子授け、病治しなどの祈願のために訪れてろうそくを灯しクルアーンを詠んでいた。男性も何かの機会にそばを通ればベンチに座って祈りを捧げるといふ。近所の1人のキンナチが世話係を自認して時々掃除し、訪れた人のためにクルアーンの一節を詠むこともあった。

(2) ソヒビ・ヒドヤ (Sohibi Hidoya/u)

12世紀の有名な法学者マルギーナーニー (Marg`inani/u, リシトンではよくロシドニーとよばれる) はリシトンで生まれたといわれており、その墓とされる。1991年に修復工事が行なわれ、リシトン陶工の技を活かした青い丸屋根の美しい廟が建てられている。

その工事以前にあった廢墟には、異教徒の攻撃を受けた40人の娘が逃げ込み、今でもその声があるという伝説があった。この伝説から「40人の娘 (Qirq qiz/u)」と呼ばれることもある。

(3) ホジャ・ルシノイ (Xo`ja Rushnoy/u)

イスラーム布教時に殉教した人が葬られているという。この人物の遺体を仲間が持ち去ろうとしたところ、光が出て触れなかったという伝説がある。そのため、「光の御方」を意味するこの名がついた。

(4) ホジャ・アブドゥッラ・アンソール (Xo`ja Abdulloy Ansor/u)

ホジャ・ルシノイの弟の墓とされる。当地では朝食の後に「この朝食の功德 (savob/u) をホジャ・アブドゥッラ・アンソールに捧げます」(Shu nonushtaning savobni Xo`ja Abdulloy Ansorga bag`ishlayman/u) と祈ることになっている。当地では、子孫が祖先の平安のために何かと功德を捧げる祈りをするのが大切だと考えられているのだが、ホジャ・アブドゥッラ・アンソールにはそのような子どもがいなかったからだという。

(5) スフ・ソーディク (Sux Sodiq/u)

とてもきれいな男性で、この人がクルアーンを詠んで息を吹きかけると咳が治ったという言い伝えがある。今でもぜんそくなどの患者がよく参詣する。(1) のホジャ・イルゴルと (3) のホジャ・ルシノイ両者の弟子であったので、双方の廟の中間地点に位置するのだという。確かにほぼ中間にある。

5.5 職種ごとの守護聖者——ピール (pir/u)

最後に「目には見えない」アウリヨとして職種ごとの守護聖者、ピールを取り上げよう。

13世紀以降のエジプト、トルコ、イラン、新疆ウイグル地域などイスラーム世界各地では、各職能には始祖あるいは非常に優れた先達が存在し、その職に従事する者を保護してくれるという観念や、この守護者に対する儀礼が見られてきた。ウズベキスタンではこの一種の守護聖者がピール (pir/u) と呼ばれていて、現在でも崇敬の観念や儀礼がある。ピールは「師匠」や「スーフィー教団の導師」を指すこともあるが、多くの場合、職能の守護聖者を意味しており、一般論として「全ての職業にはピールがいる (Har bir kasbda o`zning pirlari bor/u)」と言われるのである。

ピールには、ウズベキスタン国内でも多少の地域差が見られる。例えばホレズム地域とブハラおよびサマルカンド地域では肉屋のピールは古代ペルシアの王カユーマルスであるが、タシケントとフェルガナ地域では預言者ムハンマドの側近ホジャ・ワッカース

(Xo`ja Vakkos/u, アラビア語では Sa`d ibn Abī Waqqāṣ Mālik al-Zuhrī/a) である (Abashin 2007)。

各地にほぼ共通なのは、鍛冶屋など鉄に関係ある職能者にとってのピール、ダーウード (Davd payg`ambar/u) である。クルアーンによればダーウードは古代イスラエルの王であり、預言者でもあった。日本では旧約聖書に登場するダビデ王として知られる。ダーウードに対し、鍛冶屋や自動車修理工、タクシー運転手らは仕事の前後に加護を願って祈りを捧げたり、クルアーンの朗誦会 (xatim qur`on/u) を開催したりしている。リシトンでは毎週デヴォナ (devona/u, さすらいのスーフィー) に「ピールと親方たちに功德 (savob/u) が届くように」と言って寄付を渡しているという鍛冶屋の老人もいた。筆者は、王であったダーウードがなぜ鍛冶屋仕事をしたのかについて、ブハラで次のような物語を聞いた。

王ダーウードは、自分の治世がどのように評価されているか知るために、城を出てお忍びで領地を歩いていた。そして出会った老婆に「ダーウード王をどう思うか?」と尋ねた。すると彼女が答えるには「王様の人間性はきっと良いのでしょう。でも、人々の権利 (haq/u) を食べて生きています」。つまり人々に寄生していることを咎めたのである。「どうしてそう言うのか」と更に問う王に対し、彼女は言った。「王様には職能 (hunar/u) がありません。人々から税金を取って、それで生きているのです」。ダーウードはそれ以来、鍛冶屋の仕事をするようになり、ついには最高の鍛冶屋となった。それゆえダーウードは鍛冶屋や鉄に関係する職能のピールなのである。

中央アジア各地で機織のピールとして知られていた預言者イドリース (Idris payg`ambar/u) は、現在では仕立屋のピールとして多くの仕立屋に崇敬されている。彼は「生きたまま天国で暮らしており、天使のために服を縫っている」と言われる。リシトンのあるオティンは次のような伝説を聞かせてくれた。

イドリースはある時「一度でいいから生きたまま天国を見てみたい」と神に泣きついた。神はジブリール天使に「ちょっと見せて、また出してやりなさい」と命じ、イドリースは天国に入ることができた。だが退出する時、彼はわざと自分の皮のマント (kovush/u) を中において裸足で出てきた。「あっマントを忘れました。もう一度天国に入って取って来ていいですか」。再び中に入ると、もう出て行こうとはしなかった。「一度入って出るという約束は果たしたから、もう外に出る必要はないでしょう」。今もイドリースは天国で生きている。

リシトンで仕立屋をしている人の大部分は女性である。彼女たちは仕事の前後に「ピール様、我々の仕事に幸運を授けてください」(Pirlar, ishmizga omad bersin/u) などと祈る。仕事があまくいかない時はホルバタル (holvaytar/u) とよばれる小麦粉を油で炒めて砂糖や水を加えた食べ物を作り、数人のムッラに配って「イドリースのために

クルアーンを詠んでおいてください」と頼む。そうすれば再び仕事が軌道に乗るというのである。また、時折、綿を巻きつけた棒に油を浸して火を灯し、その灯火の下でイドリースと仕事の成功のためにクルアーン朗誦をするのだという仕立屋もいた。

床屋のピールも各地ではほぼ共通である。それは「清らかなサルマン」の意でサルマニ・ポク (Sarmani Pok/u) と呼ばれている。アラビア語ではサルマン・アル・ファアリシー (Salmān al-fārisī/a) にあたり、預言者ムハンマドの教友としてクルアーンに登場し、イスラーム世界で広く知られている。中世のエジプト手工業者の間でも彼が床屋のピールとされており、ピールの中で預言者ムハンマド、その娘婿アリーに次ぐ高い位置にあると考えられていた (Baer 1964: 4-6)。なぜ床屋のピールかという、預言者ムハンマドの髪やひげを切っていたからだと言われている。

リシトンでは床屋として独り立ちする際には、年長の親方たちからピールについて教えを受ける。ピールがサルマニ・ポクであること、彼の名に恥じないように店を常に清潔に保つこと等が教えられるのである。

リシトンの主な産業の1つである陶業においても、有名な人物がピールとして知られている。14世紀のスーフィーであるアミル・クロール (Amir Kulol/u) とバハウッディン・ナクシュバンドである。陶工は、仕事の重要なプロセスにおいて彼らに加護を求めて祈り、年に数度はピールに捧げるクルアーンの朗誦会を開き、ブハラにある廟への巡礼を行うことが望ましいと考えられている。

リシトン陶業はソ連時代に集団化されたが、国営の陶器工場内でもピールへの崇敬はなくならなかった。ここでその理由を詳しく述べる余裕はないが、集団化された労働の現場においても師匠と弟子の徒弟関係が保たれ、そこにおいて技術のみならずピールへの崇敬を含むアイデンティティーが次世代に伝達された、ということが大きい (菊田 2005)。また、ピールへの崇敬は非政治的な慣習とみなされて、特に弾圧の対象とされなかったと考えられる。

今も多くの人々は自分の職種のピールはもちろん、上のような著名なピールたちにも深い尊敬の念を持ち、その廟や足跡地に参詣する機会があれば喜んで参加したいと話す。自分の職種と関係がなくても参詣を断ることはまずない。また、独立後に停滞を続けるウズベキスタンの経済状況の中で職を転々とする者は少なくないが、転職先のピールにも日々の作業中や人生儀礼等では、感謝を捧げ、加護を祈るべきと広く意識されている。そしてソ連時代以降に現れた自動車修理工や、独立後に急増したタクシー運転手にも、ダーウードという著名なピールが割り当てられていることから「全ての職業にはピールがいる」という観念とピールへの尊敬は人々に深く浸透していることが読み取れる。

6 結

本稿では並行イスラーム論の限界を踏まえて、よりよいウズベキスタン・イスラームの理解のための構図を探った。具体的には、ウズベキスタンの一般的なイスラーム信仰実践に、宗教的知識を尊重するイルム原理と、バラカに恵まれた人物を重んじてその力に与ろうとするアウリヨ原理の2側面があることを指摘した。そして、イスラーム信仰実践において指導的な役割を果たす7種の人物を、この2原理のいずれに主に依っているかによって整理し、ソ連時代から現在に至るその活動をフィールドワークによって得られた事例に沿って解説した。これにより、公的な管理下にあるかそれ以外かという「上から」の区分ではなく、現地の信仰実践の実態や観念が伝わる「下から」の理解を目指した。

この理解図による主張のポイントは、次のようにまとめられる。まず、一般人の生活におけるイスラーム信仰実践が多様な人物によって支えられてきており、並行イスラーム論の主張するような「スーフイーによる指導」だけでは成り立たないことを明示した。また、各指導者が信徒にとってイスラームのものとして権威を持つことと、その根拠を示した。さらに、各指導者が依って立つイスラーム上の権威も、イルム原理とアウリヨ原理では性質を異にしており、同一の原理内でも世代差や競争があることを示した。ウズベキスタン・イスラームの多面性を具体的に明らかにしたといえるだろう。次に、本稿の図式を用いると、ソ連時代からの情勢を、国家による管理体制を主軸とした叙述ではなく、現地の多様なイスラーム勢力がいかに自ら能動的に「より良いイスラーム」を志向してきたか、に重点を置いた記述が可能になる。それは、簡単には以下になるだろう。

ソ連時代全般において、イルム原理に沿った信仰実践を志向する人々はイスラーム弾圧政策による大きな制約を受けた。イスラームに関する知識に十分にアクセスできたのはほんの一握りの人々のみになり、大多数の人間にとっては、クルアーンはもちろん、アラビア文字の書籍に接することも困難であった。だが、ムッラやオティンなどの熱心な信徒は前代のイスラーム知識人たちから密かに教えを受けたり、地下出版物を用いたりしながら知識を深めた。一般信徒にとっても、結婚式、葬式などの人生儀礼において、ムッラやオティンにクルアーン朗読を頼むことは欠かせないことだった。また、年金生活に入ると礼拝をし始め、イスラームの知識を学び始める者が多かったと言われている。このような動きに対する公式イスラームの影響力はごく限られたものに過ぎなかった。

ソ連時代末期にイスラーム政策が転換され、国家による信仰実践への制約が大幅に弱まると、イルム原理は急速に強まっていった。イスラームに関する情報が飛躍的に増え、バザールの屋台にも教義や実践のノウハウを説いた書籍類がたくさん並ぶようになった。人生儀礼の席やテレビ、新聞等でムッラたちがその知識を披露し、人々の疑問に答える

光景も日常的になった。若い人々の中からも、知識の探求によって「より良いムスリム」を目指し、ムッラヤオティンとなる者が増えている。

ただし、現在のウズベキスタン政権は、政教分離という原則を固く守ろうとしている。そのため、イスラーム国家を目指すような反体制的な活動を誘発する知識に対しては、できるだけ制限しようとしている。果たして今後も、政権の望むような知識だけでイルム原理が満たされるのか。それは、人々が国内の経済や社会状況に満足できるかどうかによると思われる。

アウリヨ原理から見たウズベキスタン・イスラームの流れはどのようなものになるだろうか。この原理に沿った信仰実践の核であるイシャーンおよび「白い骨」たちのアウリヨとしての影響力は、ソ連時代初期の激しいイスラーム弾圧によって著しく衰退した。並行イスラーム論においては、一般信徒の信仰実践はイシャーンやスーフィー教団員に支えられていたことになるが、ウズベキスタンにおいてそれは当てはまらなかったと考えられる。また、バフシヤキンナチの活動は、近代的な医療制度や司法制度の隙間を埋めるものとして残り続けたが、その動員力やイデオロギーはマイナーなものにとどまった。

ソ連時代においてアウリヨとして最も力を発揮したのは、むしろ、「目には見えない」聖者たちだったと考えられる。名だたる聖者廟は破壊や閉鎖の憂き目を見たが、「目には見えない」人物を直接迫害することはできなかった。廟へのジヨラトは「旅行」「娯楽」等として続けられ、仕事場でのピールへの祈りも親方から弟子へ伝えられてきた。ウズベキスタンの多くのムスリムが聖者廟の主や職種ごとの守護聖者によせる尊敬の念と、バラカの再配分を願う行為は、根強く保たれてきたのである。それらはただ無意識に続けられる慣習ではなく、人々のムスリムとしての意識維持に貢献した重要な活動だったとも考えるべきなのではないか。

ポスト・ソビエト時代においては、アウリヨ原理も再強化されていくだろう。特に、人気のあるイシャーンが持つ動員力と資金力はあなどれないものであり、政権も強い関心を持って監視している。「白い骨」およびバフシ、キンナチは、ソ連時代に低下したイスラーム性を、知識の習得や熱心な信仰実践によってイルム原理の側面から再度高めることで、より多くの人をひきつける存在になりうる。イルム原理とアウリヨ原理は必ずしも対立するものではなく、併用して相乗効果を出すことができるからである。

以上のように、2つの原理と7つの核となる人物像を通じてみていくと、ソ連時代以降のウズベキスタン・イスラームの動態を、ムスリムの能動的な信仰実践という視点から捉えることが可能となる。

そして最後に本稿の重要な点としては、信仰実践の具体的な様相を描くことで、旧ソ連圏を越えて広がる多様なムスリム社会との比較を容易にしたことが挙げられる。これはポスト社会主義人類学にとっても意義が深い。社会主義という特殊な経験が当地のイスラームに与えた影響は、このような比較によってこそ明確に浮かび上がるからである。

例えば、中東の多くの地域で20世紀中にほとんど失われたピールへの崇敬が旧ソ連圏（そして中国の新疆ウイグル地域にも）に残っていることの意義、各地のムスリム社会で「預言者ムハンマドラの子孫」とされるサイドと、中央アジアの「白い骨」の権威の変遷の比較など、今後注目していくべき論点は多い。

謝 辞

本稿が基づく調査は、ウズベキスタンにおける多くの方々のご協力によって成立したものである。ここに深い感謝の意を表したい。調査に当たっては平成13～15年度の日本学術振興会の特別研究員費、平成16年度日本科学協会・笹川科学研究助成、平成18年度文部科学省若手研究費、平成19年度日本学術振興会の特別研究員費を用いた。併せて心から謝意を表する。

注

- 1) 筆者によるリシトン市での調査は2002年から2004年にかけて約18ヶ月行なわれた。2006年、2007年にも計約2ヶ月の追加調査を行なった。
- 2) モスクは、ロシア革命以前はブハラ・ハン国とヒワ・ハン国を除くロシア帝国内に25,000個以上あったが、第2次世界大戦までに大幅に減った。その後幾度も再開と再弾圧を経て中央アジアでは1979年に全部でおよそ1,200個と言われた（Bennigsen and Wimbush 1986: 17）。これら公認モスクで礼拝を指導するイマームの数は、1985年の時点で約2,000人と推定された（Bennigsen and Wimbush 1985: 84）。
- 3) 例えばチュニジアのイスラーム信仰実践を「モスク中心のイスラーム」「イスラームの聖者信仰」「ムスリムの習俗的信仰」の位相に分けて記述した鷹木（2000）や、カザフ人のイスラーム信仰実践を3つの複合体に分けて捉えた Privratsky（2001）などが挙げられる。
- 4) 例えば1898年のイシャーン・マダリーによるアンディジャン蜂起を描いた小松（1986）を参照のこと。

文 献

- Abashin, S. N. (Абашин, С. Н.)
 2001a Ислам и культ святых в Средней Азии. *Этнографическое обозрение* 3: 128-131.
 2001b Потомки святых в современной Средней Азии. *Этнографическое обозрение* 4: 62-83.
 2007 Пир. Internet, 1st October, 2007 (http://sufism.ru/webmag/public_html/article.php3?mode=print&story=2004091505103744)
- Babadzhanov, B. (Бабаджанов, Б.)
 2001 Возрождение деятельности суфийских групп в Узбекистане. In А. А. Хисматуллин (ред.) *Суфизм в Центральной Азии*, pp. 331-359. Санкт-Петербург:

Издательство Санкт-Петербургского Государственного Университета.

Baer, G.

1964 *Egyptian Guilds in Modern Times* (Oriental Notes and Studies 8). Jerusalem: The Israel Oriental Society.

Bennigsen, A. and S. E. Wimbush

1985 *Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union*. London: C. Hurst and Company.

1986 *Muslims of the Soviet Empire: A Guide*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

CIA Factbook

2007 Uzbekistan. Internet, 1st October, 2007 (<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/uz.html>)

Geertz, C.

1968 *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven and London: Yale University Press.

Kandiyoti, D.

2006 Foreword. *Central Asian Survey* 25 (3): 217-218.

菊田 悠

2005 「ソ連期ウズベキスタンにおける陶業の変遷と近代化の点描」『国立民族学博物館研究報告』30 (2): 231-278。

小松久男

1986 「アンディジャン蜂起とイシャーン」『東洋史研究』44 (4): 589-619。

Muminov, A. K.

1996 Veneration of Holy sites of the Mid-Sirdar'ya Valley: Continuity and Transformation. In M. Kemper (ed.) *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, pp. 355-367. Berlin: Schwarz.

Peshchereva, E. M. (Пещерева, Е. М.)

1959 *Гонимое производство Средней Азии*. Москва: Издательство Академии Наук СССР.

Privratsky, B. G.

2001 *Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory*. Richmond: Curzon.

Rasanayagam, J.

2006 Introduction. *Central Asian Survey* 25 (3): 219-233.

Ro'i, Y.

2000 *Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev*. London: C. Hurst.

Rywkin, M.

1986 Alexandre Bennigsen in the Eyes of the Soviet Press. *Nationalities Papers* 14 (1): 5-18.

Saroyan, M.

1997 *Minorities, Mullahs, and Modernity: Reshaping Community in the Former Soviet Union*. Berkeley: University of California.

Snesarev, G. P. (Снесарев, Г. П.)

1969 *Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма*. Москва: Издательство “Наука”.

Sukhareva, O. A. (Сухарева, О. А.)

1960 *Ислам в Узбекистане*. Ташкент: Издательство Академии Наук Узбекской ССР.

鷹木恵子

2000 『北アフリカのイスラーム聖者信仰——チュニジア・セダダ村の歴史民族誌』東京：刀水書房。

Thrower, J.

2004 *The Religious History of Central Asia from the Earliest Times to the Present Day* (Studies in Asian Thought and Religion 27). New York, Ontario, Wales: The Edwin Mellen Press.

