宗教のヴェール, 伝統のヴェール

——オマーンの「近代化」における新中産階級女性の地位と意識——

The Veil of Religion and the Veil of Tradition:
The Status and Consciousness
of the New Middle Class Women
in Oman's "Modernization"

大 川 真由子^{*}
OKAWA Mayuko

ABSTRACT The "Modernization" that Oman has undergone since 1970 has influenced not only the economic, but also political and social spheres. Concerning the status of women, their circumstances have changed across all levels of society, from the increase in school attendance and social empowerment, to the procurement of suffrage. It is the new middle class women, highly educated, living and working in the capital, who have benefited from this "modernization". This essay clarifies one aspect of their status connected to the recognition of Islam and feminism, focusing on their family life and the act of veiling.

The presence of foreign housemaids has wielded a big influence on family life. By employing a housemaid, most new middle class women are able to balance both home and work life.

Regarding the practice of veiling, almost all Omani women wear the veil (mainly one or two of four kinds). Those are *lahāf* and *ḥijāb*, both of which cover the hair, *niqāb*, which covers the whole face, and *'abāya*, a black overcoat. They wear the veils mostly because of religious reasons but this is not necessarily the only reason. They recognize that wearing *niqāb* and *'abāya* is a regional tradition while they are certain that the act of covering their hair is a religious one.

Finally, I discuss social empowerment and veiling from the viewpoints of Islam and feminism. Middle class women are familiar with not only Western, but Arab feminism to some extent. Nevertheless, they feel that they do not need feminism in Oman, because they are satisfied with present conditions. They emphasize that Islam <religion> is always correct, and the problem, if any, is its interpretation and practice <tradition and culture>. Thus, the new middle class women distinguish between the

* 東京都立大学大学院博士課程
Ph. D. Student, Tokyo Metropolitan University

influences of tradition and religion upon veiling and social empowerment.

は じ め に

オマーンは1970年まではほぼ完全に外部世界から切り離されていた。前スルターン、サイード (Sa'īd bin Sulṭān, 在位 1932-1970) が石油収入を利用した国家の発展に否定的であったため、彼の治世間は全国に小学校は3校、病院は1つ、舗装道路は10キロしかない状態であった。しかし1970年現スルターン、カーブース (Qābūs bin Sa'īd) が宮廷クーデターにより政権を握って以来、オマーンは短期間に他に類をみないほどの社会・経済的發展を遂げている。⁽¹⁾

Al-Marjan によると、それ以前の社会構造は部族的であり、一部の支配階級を除いては平等主義が浸透していた [Al-Marjan 1997: 124]。しかしオイルマネーによる経済発展を通じて階級構造に変動が生じ、そのなかでも中産階級のブルジョア層が成長した [Sa'id 1989: 68]。こうした新興の中産階級 (以下、新中産階級) は、1970年以前からの比較的裕福な商店主などであり、現在では西洋的教育を受け、オマーンの政治・経済発展による雇用機会の増大の恩恵にあずかっている。本稿は、このような1970年以降のオマーンの急速な「近代化」を背景とした新中産階級女性の地位の一側面を検討することを目的としている。⁽²⁾

人類学における「女性の地位」研究は、おもに女性の政治・経済的役割、再生産の役割、家族における役割に関心を払ってきた [Mukhopadhyay & Higgins 1988: 463-5]。しかし女性の地位はどのような分析指標を用いるかによって変わりうるため、ある国の女性の地位が高いか低いか、一概にはいえない。

また中東の女性に関する研究では、クルアーンやイスラーム法における地位 [Esposito 1982; Nasir 1990; Wadud-Muhsia 1993; Stowasser 1994; Sonbol (ed.) 1996; Yamani (ed.) 1996], 19世紀後半にエジプトにおいて始まった女性解放運動やフェミニズム思想 [Ahmed 1992; Haddad 1984; Ingrams 1988; Hatem 1993], 統計を用いた就学率および就労率の変化 [Abu Nasr, et al. (eds.) 1985; Hijab 1988; Khoury & Doctor (eds.) 1991; Moghadam & Khoury (eds.) 1995; Al-Qudsi 1995] のほかにも、女性人類学者による具体的に総合的な研究 [Wikan 1982; Altorki 1986; Dorsky 1986; Abu-Lughod 1986, 1993] が数多くみられる。イスラーム諸国における女性の法的地位や社会的立場は世界でも最低水準であるという見解が、高い出産率や非識字率、低い労働市場への参入率と関連づけられて一般に語られている。そのなかでもとくに、労働市場への参入率や労働市場における女性のあり方は、女性の地位の指標として研究されることがこれまで多かった。そして多くの研究は、女性による家庭外経済活動への直接関与と、彼女たちの社会的役

割の領域が正比例することを示している。また人類学においては、男性／女性：公的領域／私的領域といった分類が批判され、ジェンダーに関する普遍的モデルの探求から、個別の文化における女性の記述に移行している。

オマーンのように、国民の大部分がムスリムであり、イスラームの伝統を保持している国における女性の地位を考える場合、まずイスラーム法の影響を考慮するのは当然であり、たしかに上記のような法的・経済的・政治的地位というのは目につきやすい。しかしこうした側面の分析だけでは、女性自身の声が聞こえてこない。「地位」はこのほかにも、尊敬・威信・名誉・評判[リブラ 1979: 107]、さらに権力・自律性[Mukhopadhyay & Higgins 1988: 466]のような社会心理的価値も含まれている上に、ジェンダーロールとも密接に結びついている。したがって本稿では以上のような問題点をふまえ、ローカルな慣習であるヴェール着用や家族生活という側面から女性の地位を論じてみたい。具体的にはまず政策レベルにおける女性の社会進出の状況を概観した上で、1970年以降の「近代化」にともなう急速な社会変化のなかで、新中産階級女性がイスラームやフェミニズムをどう認識しているのかを検討する。それによって、彼女たちがヴェール着用や社会進出を考える上で、宗教と伝統を区別していることを明らかにしたい。

I. 政策レベルにみる女性の社会進出

現スルターン、カーブースが「近代化」政策において力を注いできたもののひとつに女性の地位向上がある。政府はこれまで政策レベルにおいて女性に多くの機会や権利(教育や雇用の機会および参政権など)を与えてきたが、それは女性がどれだけ公的な場にいるかが「近代化」の指標のひとつであるという一般的言説[Nath 1978: 180; Hijab 1988: 2]を意識した政策であると考えられる。本章では、オマーンの「近代化」過程における女性の社会進出の状況を政策レベルから概観する。

1970年以前、オマーンの女性の役割は周縁的なものであり、彼女たちの権利も制限されていた[Al-Marjan 1997: 116]。しかしカーブースは「無知な女性は自由な男性を育てることはできない」として、次世代の教育において女性は重要であるという意識をもっていた。政府は女性を国家の発展戦略の重要な一部とみなし[Kechichian 1995: 55]、彼女たちを教育する進歩的な政策を実施した。

まずは就学率の変化をみてみよう。1970年に最初の公立女子小学校が設立されて以来、女子生徒の数は飛躍的に増加し、2000年度に幼稚園から高校までの全生徒数に占める女子の割合は48.5%である[Ministry of National Economy 2001: 522]。1986年には国内初の大学であるスルターン・カーブース大学(以下、SQU)が開校し、現在大学内の男女比率はほぼ同じである。⁽³⁾しかし大学進学者は増加しているものの、大学卒業者はオマー

⁽⁴⁾
ン人女性全体の0.7% (都市居住者の1.1%, 地方居住者の0.1%) にとどまっている [Ministry of Development & UNICEF 1996: 38]。

就労率については1970年以降、女性の労働を奨励するスルターンの方針によって、賃金労働に携わるオマーン人女性の数は増加している。女性の雇用は、とくに教育省、厚生労働省などの政府機関において顕著に増加しており、男性に対する割合は1985年は8.4% (2,831人)、1990年は13.5% (5,925人)、1995年は20.4% (12,193人)、2000年は29.3% (18,641人) となっている [Ministry of National Economy 2001: 88-89]。一方、民間企業は依然として外国人労働者の手にゆだねられている。政府によって奨められている「労働力のオマーン人化」は、より多くのオマーン女性が将来的に外国人労働者にとって代わることを目的としている。しかし接客をとまなう銀行業務や販売業に女性が就くことに対して抵抗感をもつオマーン人は多い。女子大学生の多くは、異性との接触が少ないという理由から、教師を理想の職業としてあげている。⁽⁵⁾ オマーンの公立学校は男女別の教育制度をとっているからである。

このように、最近では公的な場で女性を目にする機会が増えてきている。そのなかでも特筆すべきは、1994年に湾岸諸国でははじめて、2人の女性国会議員が誕生したことである。⁽⁶⁾ 今後、賃金労働に従事する女性は公務員を中心に増加することはまちがいない。なぜなら多くの女性が高等教育を受けるようになり、「オマニゼーション」という国家政策のあとおしもあり、彼女たちが政府機関で仕事を得るのは比較的容易だからである。このように、女性の雇用には教育と国家政策が大きく影響している。⁽⁷⁾

こうした政策に新中産階級の女性は非常に満足している。インタビューに応じた71人のうち、オマーン人女性は恵まれていると感じる人は56人にものぼる。その理由として、オマーン人女性には参政権があること、⁽⁸⁾ 職業選択の自由があること、⁽⁹⁾ 男女間の給料格差がないことなどをあげている。

II. 「近代化」における新中産階級の女性の地位

本章では、上記のような「近代化」の恩恵をもっともうけている新中産階級の女性に焦点をあて、彼女たちの地位を家族生活とウェール着用という事例を中心に考察していく。

1 家族生活

「近代化」によって実際の家族生活にはどのような変化があっただろうか。以下では結婚と生涯出生数（女性が一生で産む子供の数）における変化を述べた上で、家族生活の変化にもっとも影響を与えと思われるメイドの存在について論じたいと思う。

まず結婚年齢に関してだが、教育の普及とともに遅れる傾向にある。統計によると、女性の平均結婚年齢は1980年で16.8歳、1989年で19.2歳 [Ministry of Development & UNICEF 1995: 13-14]、1995年で22.0歳と変化している⁽¹⁰⁾ [Sulaiman et al. 2000: 103]。インタビューをした新中産階級の女性も既婚者の全員が20歳以上で結婚した。

また、アラブにおいてみられる父方平行イトコ婚もオマーンでは選好され、ある程度の頻度で実際に生じている。1995年の統計では、50歳以下の女性の約54%が夫と血縁関係にある。54%の内訳は34%が第1イトコで、20%がそれ以外である⁽¹¹⁾。しかし筆者のデータによると、新中産階級の女性の多くは親族婚に反対し、それを実践しない傾向にある。58人いる既婚者のうちイトコ婚を含む親族婚をしたのは6人にすぎない⁽¹²⁾。また、未婚女性の全員が親族婚に反対していることがデータからもわかった⁽¹³⁾。

生涯出生数に関しては、1989年に7.8人だったのが [Ministry of Development & UNICEF 1995: 13-14]、1994年には6.3人、1998年には4.8人に減少している [Ministry of Social Affairs, Labour and Vocational Training & UNICEF 2001: 33]。新中産階級の女性に限れば、この数はさらに減少する。71人のうち子供をもつ女性は45人いるが、3人以上の子供をもつ者は5人しかいない。未婚女性についても子供は2人で十分という女性が圧倒的だった。彼女たちは子供の数を減らし、その分よい教育を与えたいと願っている⁽¹⁴⁾。

前章で述べた就学率・就労率の上昇に加え、結婚年齢の上昇・少子化は一般的な近代化の指標のひとつである。このほかに、家族生活に影響を与える要因でオマーン（あるいは湾岸諸国）特有のものがある。それは外国人メイド（フィリピン、インド、スリランカ、バングラディッシュ、インドネシア出身）の存在である。

1970年以前、オマーンにはメイドはほとんど存在しなかった。湾岸諸国における外国人メイドの雇用は最近の現象であるが、オマーンに関しては1978年あたりからメイドを雇うようになった [Hijab 1988: 125]。インタビューをおこなった71人の新中産階級女性のうち、55人がメイドを雇っている。2人以上のメイドを雇う家庭は21にものぼる⁽¹⁵⁾。

ここでメイドの様子を簡単に描写しておこう。オマーンでは住み込みのメイドが一般的である。彼女たちの仕事の中心は炊事、洗濯、掃除だが、なかには子供の学校の送迎をする者もいる。つまりメイドは、本来は親（とくに母親）がすべき仕事のほとんどをこなしている。メイドをもつ女性は、14時半に仕事を終え（公務員の勤務時間は7時半-14時半）、メイドの用意した昼食をとる。1-2時間の昼寝の後は、子供の勉強をみたり、テレビを観て過ごし、家事をすることはあまりない。就学前の子供がいてもメイドが面倒をみてくれるので、新中産階級の女性は家庭と教育および仕事を両立できるのである⁽¹⁶⁾。

その一方で、メイドが子供たちに与える影響を危惧する女性も多い。メイドと子供の接触時間が多いことから、子供たちは彼女たちの母語や慣習を身につける。それにもかかわらず新中産階級の女性はメイドに依存した生活をしている。異なる宗教や文化をもつメイドの影響を避けるために、インドネシアやマレーシア出身のムスリムのメイドを選ぶ者も増えてきている。このように女性の社会進出の上でも、家族生活においてもメイドの役割は大きいのである。

2 「宗教」のヴェール、「伝統」のヴェール

オマーンでは「衣服によってどのコミュニティに属すかがわかる」[Chatty 1997: 136]というほど、衣服は重要な意味をもっている。本節ではオマーンの新中産階級女性のヴェール⁽¹⁷⁾着用の状況を記す。彼女たちが着用しているヴェールとは、ラハーフ (*lahāf*)、ヒジャーブ (*hijāb*)、ニカーブ (*niqāb*)、アバーヤ (*‘abāya*)⁽¹⁸⁾である。ラハーフは長方形のスカーフ、ヒジャーブは正方形のスカーフ、ニカーブは顔を覆うスカーフ、アバーヤは肩(あるいは頭部)からくるおしまでを覆う、ゆったりとした黒い外出着である。

オマーンにおいて、ヴェールで髪を覆わないオマーン人女性をみつけることは難しい。実際、筆者がインタビューした71人の女性のうち、ヴェールをまったく着用しない人はいない。着けないこともあると答えた女性が1人いるが、彼女はアフリカ出身の女性(マリカ：仮名)である。彼女の背景を簡単に紹介しておこう。

マリカは20代後半の独身女性で、コンゴ民主共和国の出身である。彼女のようにアフリカ出身のオマーン人は、オマーンで「ザンジバリー」⁽¹⁹⁾と呼ばれている。彼女はコンゴで専門学校を卒業し、1995年にオマーンに帰国して以来、国連機関のマスカット事務所で働いている。マリカはコンゴではほとんどヴェールを被っていなかった。しかしオマーンに帰国後、周囲からの社会的プレッシャーのため、ときどきヴェールを着けるようになったという。

(マリカ)「オマーンに来て変わったこと? 服装かしら。それと宗教的になったかも。オマーンに来るまで長いスカートなんてはいたことがなかった。ヴェールは被らないことも多いけど、ラマダーン中は別。コンゴにいるときもラマダーン中は被っていたもの。」

髪を覆うヴェール以外に、オマーンにはアバーヤと呼ばれる黒いコートがある。都市在住のオマーン人女性⁽²⁰⁾は外出時にこのアバーヤを着用するが、マリカはほとんど着用することはない。71人のうち、アバーヤを着用しないことがあると答えたのは13人にのぼる

(21) が、そのほとんどがマリカのような「ザンジバリー」女性である。しかし「ザンジバリー」でも、市場といった公共の場、およびラマダーン中は意識的にアバーヤを着用する。

つまり、一部の「ザンジバリー」女性を除き、オマーンの女性はヴェールを着用する。ここでいうヴェールとは、ラハーフ、ヒジャブ、アバーヤである（ニカーブについては後述）。彼女たちのヴェール着用理由は、以下の通りである（複数回答：筆者による分類）。

宗教（イスラーム）	60
伝統	31
社会的要求，尊敬の獲得	23
注意を引かないため，自分を守るため	19
実用的	3
好きだから	15

アバーヤに関しては一言述べておく必要がある。髪を覆うヴェールと異なり、アバーヤはアラビア湾岸においてのみ外出着として着用されていると彼女たちは認識している。その証拠に、世界中どこへ行っても髪を覆うヴェールは着用すると答えた女性が多かったのに対し、アバーヤは湾岸でしか着用しないと答えた人が多かった。⁽²²⁾先にあげたように、ヴェールを着用する理由としては宗教が圧倒的に多いが、必ずしもそれだけではない。彼女たちは髪を隠すことをイスラーム的であると認識しながらも、アバーヤを着用するのは地域的伝統であると考えている。こうした区別を認識することに彼女たちの「近代性」があるのかもしれない。

これに対してニカーブはどうだろうか。ニカーブは顔全体を覆うヴェールのことである。⁽²³⁾71人のうち、日常的にニカーブを着用する者はいない。5人の女性が「時と場合により」着用すると答えている。たとえば、結婚式に出席する際、通常より濃い化粧をすることがある。そういった場合、周囲からの注意を引かないためにニカーブを着用するのである。71人のうち、66人までもがニカーブには宗教的意味はないと答えている。その理由として、多くの女性が「クルアーンに顔を隠せとは書かれていないから」と述べている。

それではニカーブとは何か。71人のうち日常的にニカーブを着用する女性がいなかったのは、インタビューをおこなった場所が首都マスカットだからである。しかしオマーンのある地域ではほとんどの女性がニカーブを着用している。それは南部のドファール地方や北部（UAE 国境近く）のブライミーである。現在マスカットの大学に通う、両地

域出身の女性たちに話を聞いてみると、マスカットでは着用しないが、帰省するときには着用すると述べている。インタビューに応じた女性のほとんどが、ニカーブは地域的伝統であり、宗教的含意はないと認識している。しかし、若干ではあるが、1980年代になって宗教的理由で SQU のキャンパス内でニカーブを着用する者もでてきた [Chatty 1997: 144-147]。のちに、大学当局によって、ニカーブ着用は禁止されたのだが、この背景には中東全般でみられるヴェール着用とイスラーム復興が関わっている。

近年、イスラーム復興といった宗教・政治的現象とヴェールとの関係性がしばしば議論されている [cf. Williams 1980; El-Guindi 1981; 大塚⁽²⁴⁾ 1987]。1970年代のエジプトで、ヒジャーブを含むイスラーム服の着用は、大学キャンパス内でのイスラーム主義の学生に限られていた。彼女たちはイスラームの象徴としてヴェール着用を選択した。しかし80年代になると多くの中流下層階級の女性がそれを着用しはじめたのである [MacLeod 1991: 113]。この現象はイスラーム復興とは直接的には関係ないのだが、この時期はちょうどイスラーム主義の高揚期と重なっていた。そのため、社会現象となったヴェール（エジプトの場合はヒジャーブあるいはニカーブ）着用を、政府は自らが推進する世俗的イデオロギーへの「抵抗」と認識し、そのように象徴化されたヴェールに脅威を感じたのである。SQU がニカーブ着用を禁止したのもこうした理由からきている。

新中産階級の女性によると、ムナッカバ（ニカーブを着用する女性）には2種類——地域・伝統的理由と宗教的理由で着用する者——ある。オマーンの場合ほとんどが前者である。たしかにオマーンの女性がニカーブを着用している事実には宗教的含意があるかもしれないが、この宗教意識の高揚は政治とは結びついてはおらず、現段階ではイスラーム主義運動は観察されない。新中産階級の女性は伝統的ニカーブも、宗教・政治的ニカーブも着用しない。もちろんこの2つは別種のものでは必ずしもない。ここで強調したいのは、新中産階級の女性がニカーブに対して認識している「区別」そのものである。ラハーフとヒジャーブの着用は完全な宗教的理由からではないものの、彼女たちはヴェールのなかでも、宗教的ヴェール（ラハーフやヒジャーブ）と地域・伝統的ヴェール（ニカーブとアバーヤ）をおおよそ区別しているのである。

III. イスラームの／とフェミニズム

最後に、女性の社会進出やヴェール着用をイスラームとフェミニズムという視点から論じる。オマーン人女性の具体的な描写に入る前に、ごく簡単に中東におけるフェミニズム運動にふれておこう。

歴史学者のアフメドによると、19世紀末から20世紀初頭、アラブ世界における女性とヴェールをめぐる議論が登場し、その結果、女性に関する新しい言説がうまれたという。

そこでは文化と階級、帝国主義とナショナリズムの問題が女性の問題と関わるようになった [Ahmed 1992: 6]。これはエジプトにおいて「女性解放」を唱えたカーシム・アミン (Qāsim Amīn) の影響である。モダニストと評されるムハンマド・アブドゥフ (Muḥammad ‘Abduh) の改革思想⁽²⁵⁾を自由主義的解明派の立場で継承したアミンは、女性の教育および複婚と離婚に関する法の改定、そしてヴェールの廃止を唱えた。植民地主義者同様、彼にとってヴェールと隔離はイスラーム社会の後進性と劣位の象徴であったため、当然のごとく、彼の言説においてそれらは格好の攻撃的となった [Ahmed 1992: 160-161]。彼は従来のイスラーム法的な考えを全面否定したのではなく、イスラーム法を現実に即して合理的に解釈することを訴えた。

この初期におけるフェミニズム運動は1920年から30年にかけて、女性の地位向上を目標に掲げたエジプトのナショナリズム運動と連動して加速された。そしてアミンの著書が出版された20年後、フランスで教育を受けた2人の女性がはじめて公衆の前でヴェールを脱いだ。これに触発され、1920年代多くの女性、とくに上流階級のブルジョアジーがヴェールを脱いだのであった。紙幅の関係上、詳細な説明は控えるが、エジプトのフェミニズムはこの後、ムスリム同胞団やナワール・エル＝サアダーウィー (Nawāl El-Sa’dāwī) によるものへと転回し、脱西洋的フェミニズムを模索しはじめる。

さて繰り返しになるが、インタビューの対象となったのは専門学校あるいは大卒以上の新中産階級の女性である。彼女たちは優れた英語能力をもっているが、過半数が英語の「フェミニズム」という言葉を知らなかった。英語のフェミニズムを意味するアラビア語の単語が存在しないこと自体、西洋のフェミニズム的発想が一般化していない証拠なのかもしれない。しかし筆者が「フェミニズム」についての一般的定義を用いて説明すると彼女たちは理解を示す。なかにはカーシム・アミンやフダー・シャアラウィー (Hudā Sha’rāwī) といった、エジプトの代表的フェミニストの名前および彼らの運動や思想を知っている者もいる。つまり「フェミニズム」という言葉は知らなくとも、我々のいう「フェミニズム」に関して若干の知識はもっているのである。ところが、「こうしたフェミニズム運動はオマーンに必要か」という質問に肯定的回答をしたのは71人中3人であった。エル＝サアダーウィーなどが提唱している脱西洋的フェミニズムについても、オマーンでは問題となっていない。

その理由はなぜか。それは、彼女たちが現状に満足しているからである。資格が同じであれば男性と同等の給料をもらい、メイドの存在のおかげで結婚後も仕事と家庭の両立に苦しむことはほとんどない。彼女たちはイスラームによって自分たちが保護・尊敬されていると認識しており、女性であることはむしろ「楽」であるとさえ考えているのである。西洋の女性が置かれた状況に同情的な者も多い。ある40代の女性はこう述べて

いる。

「フェミニズムについて考えたり、フェミニズムという言葉を口にする事自体、男女差別があることを前提にしている。西洋の女性はそうやって自分で問題を作り出している。」

こうした状況下で、いわゆる西洋的フェミニズムが必要になるだろうか。オマーン社会のなかで、もっとも「近代化」の恩恵を受け、西洋思想にふれているのはこの新中産階級である。彼女たちは、西洋のフェミニストがムスリム女性の地位は低いと考えているということにも意識的である。西洋のフェミニストがそのように考える理由は、イスラームにおける一夫多妻制、相続や離婚に関する権利の制限、ヴェール着用という問題が大きく影響しているが、当事者はこうした問題をどのように認識し、評価しているのだろうか。

まず、彼女たちは、イスラームにおける女性に関するすべての法に肯定的な見解を示している。イスラームは女性に多くの権利を与えているというのである。

「私のオバは35歳まで独身だったが、ある男性の2人目の妻として嫁いだ。親族はみな彼女が早く結婚することを願っていたし、本人もそれを希望していた。2人目の妻としてでもこれは幸せな結果を生んだ。イスラームを正しく理解していれば、4人妻も悪くない慣習だ。」

「男性の方が社会的責任がある。やるべきことも多い。男性は女性を養育する義務があるのだから、男性の相続の割合が女性より多いのも当然。」

「髪を隠すということは尊敬を得るために重要なこと。女性の自由（フッリーヤ）は肌の露出や服装で決まるの？ 自由をどう考えるかは、西洋の女性と我々とは違う。」

彼女たちが強調するのは、イスラームの理念は常に正しく、問題があるとすればそれはイスラームの解釈やそれにもとづく実践である、ということである。重要なのはイスラームの正しい理解であって、彼女たちはイスラーム法にいかなる変更を加えることにも反対している。トルコやチュニジアが国家の法律で一夫多妻を禁止していることを知っているオマーン人女性は少ない。しかしこの状況を説明するとほとんどの女性が反発

した。その理由は「イスラーム法は変えるべきではないし、それは許されない」「イスラームにおいては何事にも正当な理由があるから一夫多妻制も正しい」というものである。現状に合わせてイスラーム法に変更すべきと考える女性は少数派である。エジプトの脱ヴェール化や、トルコおよびチュニジアでの一夫多妻制の禁止など、それまでイスラーム的であると認識されていた実践に、フェミニズム的視点から異議を唱えるといった姿勢は、オマーンの新中産階級の女性にはみられない。このように彼女たちのなかに、イスラームとフェミニズムをめぐる葛藤が欠如している点は興味深い。

彼女たちとのインタビューのなかでよく聞かれたのが「ウスール」という言葉である。つまり、「イスラームのウスール（根幹）は変えるべきではない。」というものである。彼女たちが批判するのはイスラームの名のもとに実践されているものの一部なのであり、法としてそれではない。実践されているイスラームとは、伝統であり文化のことである。

お わ り に——宗教と伝統の区別

1970年以降、女性の「社会進出」を配慮した国家政策のもと、彼女たちの就学率・就労率は増加し、女性は男性と同等の法的権利を獲得した。しかし筆者はこのような法的地位ではなく、女性自身の認識に注目し、急速な「近代化」にともなう大きな社会変化のなかでも、ヴェール着用やフェミニズムに関する認識の変化は緩やかであるということ述べた。もともとオマーンにおいて、男女の関係は一般にいわれているような従属関係ではなく、相互補完的であると認識されている。彼女たちは、イスラームによって男女平等は与えられていると考え、変化を望まない者も多い。新中産階級の女性は「近代化」の恩恵を受け、現状に満足しているのである。

ヴェールに関していえば、こうした状況のなか、当面はオマーン人女性が女性解放のための脱ヴェール化を選択する可能性は低いと思われる。なにより、彼女たちの置かれている状況は、エジプトなど、貧しい他の中東イスラーム諸国と異なる。新中産階級の女性は経済的にも社会的にも恵まれ、彼女たち自身もそれを自覚しているのである。彼女たちには、エジプト女性のようにヴェールを着用するか否かという選択肢はない。女性であればヴェールを当然着けるものと認識され、逆に着けないと社会的尊敬が得られない。

ヴェール着用にしろ、社会進出にしろ、彼女たちは宗教と伝統・文化を区別し、西洋のフェミニズムを拒絶する。これはエル＝サアダーウィーといった、こんにちのアラブの代表的フェミニストの意見と同じである。アラブ・フェミニストたちはイスラームにおける男女の相互補完性を強調し、ジェンダーの完全平等をめざす西洋的フェミニズムこそが、女性から尊厳をうばうと批判する。アラブ社会を痛烈に批判するが、女性差別

の現実はいスラームとは無縁であり、女性の抑圧はいスラームに本質的に内在しない、というのがこれらフェミニストたちの言い分である [cf. エル・サーダウィ 1988; Ahmed 1992]。つまりアラブ社会あるいはアラブ的伝統を批判しても、イスラームという宗教は批判しないのである。しかし、こうした宗教と伝統の区別は新中産階級の女性だからこそ、つまり高等教育を受けた女性だからこそ意識される現象であることも事実である。社会的立場や思想がまったく異なるアラブ・フェミニストとオマーンの new 中産階級女性が、一致しないところがありながらも、同じような認識に至ったのはなぜか。たしかに両者は高学歴という点で一致しているが、オマーンの場合は、近代化の歴史が短く、比較的西洋化もしていない。教育や近代化（あるいは西洋化）という要因が、彼女たちの認識にどのように影響しているかという問題については今後の課題としたい。

謝 辞

本稿は2000年3月から2002年2月のあいだ、オマーンにておこなわれた人類学的調査で得たデータをもとに執筆したものである。この調査は平成11年度財団法人松下国際財団研究助成、平成11年度財団法人庭野平和財団研究助成、平成12年度財団法人日本科学協会笹川科学研究助成によって可能となった。また本稿執筆にあたり、東京都立大学の大塚和夫教授には有益なコメント、丁寧なご指導を受けた。また同大学の立川陽仁氏からも草稿の段階で貴重なアドバイスをいただいた。ここに記して感謝を申しあげたい。

注

- (1) それと同時に、スルターンは急激すぎる社会変化や近代化から国民を守ろうとした。彼は西洋の価値観を拒絶し、「西洋化なしの近代化」をめざした [O'Reilly 1998: 78]。
- (2) 本稿は、2000年3月から2002年2月にオマーンでおこなった人類学的調査によるデータがもとになっている。本稿が焦点をあてる new 中産階級の女性とは首都マスカットに居住する高学歴の働く女性であり、農村やベドウィンの女性は含まない。インタビューに応じた女性は71人で、彼女たちの属性は以下の通りである。年代は20代：18人、30代：38人、40代：11人、50代以上：4人。学歴は、専門学校：8人、大学：43人、修士：15人、博士：5人である。
- (3) SQU は、高校の成績が上位5%のオマーン人のみに入学が許可されているエリート校である。一時女子学生の割合が男子学生のそれを上回っていたが [Ministry of National Economy 2001: 514]、大学側は女子学生により厳しい入学規制をすることによって、男女比を調整している。
- (4) 本稿における「オマーン人」とは、オマーン国籍を有する者である。オマーン居住者約240万のうち4分の1を占める外国人は含めない。

- (5) こうした文化的規範の影響もある一方で、民間企業は専門職においてオマーン人女性よりも外国人男性を、また秘書には外国人女性を雇うという傾向があるため、オマーン人女性は政府機関に勤務するしかないという見解もある [Peterson 1998: 47]。
- (6) 議会に関して、オマーンは1991年に設置された諮問議会 (*Majlis al-Shūrā*) と97年に設置された国家評議会 (*Majlis al-Dawla*) の二院制をとっている。国家評議会の議員はスルターンによる任命で、2000年現在 5 人の女性議員がいる。一方諮問議会の議員は選挙によっており、2000年現在、定員83名のうち女性議員は2名いる。
- (7) 労働における法や女性の権利に関して、民法、労働法は男女の区別をしていない。そこには男女雇用機会の均等が規定され、女性に特別な処置もある [Al-Marjan 1997: 112]。
- (8) 湾岸諸国で女性が参政権をもつのはオマーンだけである。
- (9) また、オマーン人女性は警官、パイロットになったり、軍隊に属することも可能であり、これは湾岸諸国においてはオマーンに限られていることである (軍隊に関してのみ、オマーンのほかバハレーンも許可している) [Peterson 1989: 47]。
- (10) 1997年、法律によって18歳以下の結婚が禁止された。
- (11) 人類学では、自分の父親の兄弟の子供を父方平行イトコ、母親の姉妹の子供を母方平行イトコ、父親の姉妹の子供を父方交叉イトコ、母親の兄弟の子供を母方交叉イトコと呼ぶ。
- (12) この統計からは「イトコ」の属性は明らかではない。こうした親族婚 (イトコ婚) は都市よりも地方で、そして高学歴より低学歴の人々に多く実践されている。しかし年代でみると老若の差はほとんどない [Sulaiman et al. 2000: 97-98]。
- (13) ただし、他のアラブ社会と比較して、この数字はかなり多いといえる。
- (14) オマーンにおいて、小学校から大学まで公立学校であれば学費は無料であるが、首都ではコンピューターの指導や英語教育に力をいれる私立学校に子供を通わせたいと願う新中産階級の女性は多い。その一方で、私立学校は共学であることから、娘を小学校だけ私立に入れ、その後は公立に通わせる親もいる。
- (15) オマーンにおけるメイドの月給は50-100リアル (約15,000-30,000円) である。新中産階級女性のほとんどが公務員で、その月給は学歴と勤続年数によって異なるが、ある38才の中学校教師の月給は700リアル (約21万円) であることから、メイドを雇うことは経済的にそれほど苦にはならないといえる。
- (16) 妻が家庭にいる場合でもメイドを雇うことが多い。
- (17) 中東ムスリム女性のヴェール研究は枚挙にいとまがない [cf. 大川 1999], El-Guindi [1999] が第1章でヴェール論をコンパクトにまとめているので参照されたい。
- (18) オマーンではラハーフとヒジャーブはとくに区別されていない。オマーン人女性の過半数はラハーフ派で、ヒジャーブ派は若い世代に多い。小学校から高校までの制服でもヒジャーブを使用する者が多い。
- (19) オマーンには、かつてザンジバル島 (現タンザニア) をはじめとする東・中央アフ

- リカに移住し、1970年以降にオマーンに戻ってきたアフリカ系オマーン人およびその子孫がいる。オマーンが東アフリカに政治的進出を果たした17世紀後半から、1万人以上のアラブが殺害された1964年のザンジバル革命まで、多くのオマーン人が東アフリカで生活していた。しかしこの革命に加え、1970年のカーブースの即位と彼による在外オマーン人の呼び寄せにより、アフリカに居住していたオマーン出身者の多くが祖国に戻った。彼らはオマーンで「ザンジバリー (Zanjibari)」と呼ばれ、ひとつの社会カテゴリーを形成している。
- (20) 地方在住の女性は、村のなかでは伝統的衣装（膝丈のチュニックと長ズボン）を着用しているが、市場や病院など、公的な場所に出かけるときはその上にアバーヤをはおる。
- (21) オマーン居住者の総人口240万人のうち、「ザンジバリー」の人口がどのくらいの割合で存在するかについてのデータは存在しないため、この人数（71人中13人）が割合として高いかどうかは不明である。ただインタビューの際は、とくに「ザンジバリー」を意識したわけではなく、アトランダムに依頼した。
- (22) アバーヤと同形式ではないが、エジプト、スーダン、シリアでも黒い外套を外出時に着用する。
- (23) 厳密にいうと、目以外の顔を覆うヴェールはニカーブ、網状の薄手の生地で顔全体を覆うヴェールはガシュワ (*ghashwa*) と呼ばれている。両者は形状の違いしかないので、本稿では便宜上これらを総称してニカーブと呼ぶ。
- (24) ここでは大塚にならって、「イスラーム復興」は、「生活のなかでイスラーム的と認識される象徴や行為が以前よりも顕在化し、ムスリムの生き方のさまざまな側面により影響を及ぼすようになる現象」を指す。一方「イスラーム主義」は「イスラームを政治的イデオロギーとして選択し、それにもとづく社会改革運動」を指す[大塚 2000: 9]。
- (25) アブドゥフは合理主義の立場で伝統を革新することこそ、サラフ（父祖）の時代の真のイスラームを復興することであると説く一方で、西洋帝国主義の脅威を認識しつつも西洋文明に対して関心をもっていた [Ahmed 1992: 161]。
- (26) 西洋フェミニズムの言説にひそむ政治学——アラブ・ムスリム女性を抑圧的な家父長主義の犠牲者として一方的に表象することで、「イスラーム＝抑圧的」「アラブ・ムスリム女性＝犠牲者」というステレオタイプを再生産することなど——については、エジプト人の女性作家、ナワール・エル＝サアダーウィーをはじめ、多くのフェミニストが批判している [cf. 岡 2000]。

参 照 文 献

- Abu-Lughod, L. 1986: *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley.
- 1993: *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*, Berkeley.

- Abu-Nasr, J., N. F. Khoury & H. T. Azzam (eds.) 1985: *Women, Employment and Development in the Arab World*, Berlin.
- Ahmed, L. 1992: *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Heaven & London (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』[林正雄ほか訳] 法政大学出版局).
- Altorki, S. 1986: *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite*, New York.
- Chatty, D. 1997: "The Burqa Face Cover: An Aspect of Dress in Southeastern Arabia," in N. Lindisfarne-Tapper & B. Ingham (eds.), *Languages of Dress in the Middle East*, London, 127-148.
- Dorsky, S. 1986: *Women of 'Amran: A Middle Eastern Ethnographic Study*, Utah.
- Eickelman, C. 1984: *Women and Community in Oman*, New York.
- Esposito, J. L. 1982: *Women in the Family Law*, Syracuse.
- El-Guindi, F. 1981: "Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement," *Social Problems* 28/4, 465-485.
- 1999: *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*, Oxford.
- Haddad, Y. 1984: "Islam, Women and Revolution in Twentieth Arab Thought," *The Muslim World*, 74 (3/4), 137-160.
- Hatem, M. 1993: "Toward the Development of Post-Islamist and Post-Nationalist Feminist Discourse in the Middle East," in J. Tucker (ed.), *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*, Bloomington, 29-48.
- Hijab, N. 1988: *Womenpower: The Arab Debate on Women at Work*, Cambridge.
- Ingrams, D. 1988: "The Position of Women in Middle Eastern Arab Society," in M. Adams (ed.), *The Middle East*, New York, 808-814.
- Kechichian, J. A. 1995: *Oman and the World: The Emergence of and Independent Foreign Policy*, Santa Monica, CA.
- Khoury, N. F. & K. C. Doctor (eds.) 1991: *Education and Employment Issues of Women in Development in the Middle East*, Nicosia.
- MacLeod, E. A. 1991: *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*, New York.
- Al-Marjan, H. S. K. 1997: "Development in the Sultanate of Oman: The Role of Mass Communication," Ph. D. dissertation, The University of Exeter.
- Ministry of Development, Sultanate of Oman & UNICEF 1995: *Situation Analysis of Children and Women in the Sultanate of Oman*, Muscat.
- 1996: *A Statistical Profile of Omani Women*, Muscat.
- Ministry of National Economy, Sultanate of Oman 2001: *Statistical Year Book*, Muscat.

- Ministry of Social Affairs, Labour and Vocational Training & UNICEF 2001: *Status of Women in the Sultanate of Oman: Report on the Implementation of the Beijing Plan of Action 2000*, Muscat.
- Moghadam, V. M. & N. F. Khoury (eds.) 1995: *Gender and Development in the Arab World: Women's Economic Participation: Patterns and Policies*, Atlantic Highlands, NJ & Tokyo.
- Mukhopadhyay, C. & P. Higgins 1988: "Anthropological Studies of Women's Status Revisited: 1977-1987," *Annual Review of Anthropology* 17, 461-495.
- Nasir, J. J. 1990: *The Status of Women under Islamic Law*, London.
- Nath, K. 1978: "Education and Employment among Kuwaiti Women," in L. Beck & N. Keddie (eds.), *Women in the Muslim World*, Cambridge, MA, 172-188.
- O'Reilly, M. J. 1998: "Omanibalancing: Oman Confronts an Uncertain Future," *Middle East Journal* 52/1, 70-84.
- Peterson, J. E. 1989: "The Political Status of Women in the Arab Gulf States," *Middle East Journal* 43/1, 34-50.
- Al-Qudsi, S. S. 1995: *Labor Participation of Arab Women: Estimates of the Fertility to Labor Supply Link*, Cairo.
- Said, S. A. 1989: "Democracy and the Sultanate," *World Marxist Review* 32/Nov, 67-69.
- Sonbol, A. A. (ed.) 1996: *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse.
- Stowasser, B. F. 1994: *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, Oxford.
- Sulaiman, A. J. M, A. Al-Riyami & S. M. Farid 2000: *Oman Family Health Survey 1995: Principal Report*, Muscat.
- Wadud-Muhsia, A. 1993: *Qur'an and Women*, Oxford.
- Wikan, U. 1982: *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman*, Baltimore & London.
- Williams, J. A. 1980: "Veiling in Egypt as a Political and Social Phenomenon," in J. L. Esposito (ed.), *Islam and Development*, Syracuse, 71-85.
- Yamani, M. (ed.) 1996: *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, New York.
- 大川真由子 1999: 「ヴェール論にみる中東ムスリム女性研究の現在: イスラーム主義と『近代化』の視点から」『社会人類学年報』26, 187-203.
- 大塚和夫 1987: 「あご髭とヴェール: 衣裳からみた近代エジプトのイスラーム原理主義」, 片倉もとこ (編)『人々のイスラーム: その学際的研究』日本放送出版協会, 365-451.
- 2000: 『近代・イスラームの人類学』東京大学出版会.
- 岡真理 2000: 『彼女の「正しい」名前は何か: 第三世界のフェミニズム思想』青土社.

- エル・サーダウィ, N. 1988:『イヴの隠れた顔：アラブ世界の女たち』（村上眞弓訳）未来社。
- リブラ, T. S. 1979:「統合的女性研究を目ざして」『民族学研究』44/2, 105-132.