

スーフィズムの連続性と現代性 ——トルコ都市部におけるタリーカの世俗的転換——

藤本 あずさ*

Continuity and Modernity in Sufism:
The Secular Transformation of the Tariqa in Urban Turkey

FUJIMOTO Azusa

This study aims to analyze the contemporary development of Sufism in urban Turkey and its secularization process, and identify its transformation at the intersection of religious tradition and modernization. Historically, Sufism has played an important role as the religious and cultural foundation of Turkey. While modernization policies have placed restrictions on traditional activities, urban Sufism has been formed through tourism, cultural events, and educational programs, maintaining its influence while integrating secular values. Urban areas have witnessed the emergence of female Sufi leaders. In addition, the role of female Sufi leaders in harmonizing religious values with social imperatives is noteworthy as an important shift representing a new form of Sufism. Furthermore, through its interactions with neo-Sufism and New Age culture, Sufism has highlighted universal values and is being reevaluated internationally. While Sufism in Turkey is maintained within social pressures and traditional frameworks, Western Sufism is characterized by individual choice. These diverse forms of practice and adaptability demonstrate the flexibility and universality of Sufism, redefining religious and cultural values in the context of modernization and internationalization while maintaining its historical traditions.

I. はじめに

本稿は、トルコにおけるスーフィズムとその教団であるタリーカの現代的な状況について考察する。スーフィズムとタリーカは、トルコ建国以前から人々の生活に深く根付いていたが、20世紀における急速な近代化と世俗化の波はスーフィズムに大きな変容をもたらした。ムスタファ・ケマル・アタテュルクの指導の下で進められた西洋式の近代化は、イスラーム的価値観から世俗的価値観への移行を促進し、社会全体に大きな変革をもたらした。世俗化が進み、多くの節制のもとで信徒たちは奉仕活動や修行を実践している。これにより、従来のタリーカのイメージとは異なる新たな動向が現れつつある。本稿では、スーフィズムとタリーカの現代的な状況を分析する。まず、スーフィズムの現代的解釈について検討し、次にトルコにおける世俗化と女性運動の影響を考察する。最後に、現代トルコにおけるタリーカの新たな展開について論じ、伝統と現代の間でどのようにスーフィズムが連続性を保ちながら解釈され、社会に適応してきたかを明らかにする。

II. ネオ・スーフィズム (Neo-Sufism)

まず初めに、スーフィズムの新たな言説を整理したい。ネオ・スーフィズムは、パキスタンの歴史家 Fazlur Rahman が18世紀後半から19世紀にかけたスーフィーの改革運動について述べたときに使われた造語である [O'Fahey and Radtke 1993]。近年、ネオ・スーフィズムは、個人主義、普

* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科

遍主義、西洋の性別役割の応用、書籍を通じた普及、経験の重視を特徴としているが、これはイスラームのスーフィズムとは対照的である [Hammer 2004]。当時のネオ・スーフィー教団は古い教団の基本的な構造を維持したが、中心的な師と信者の兄弟愛が特徴であり、18世紀、19世紀のネオ・スーフィーの改革運動は、イスラームの伝統の純粋性を回復することが目的だった [Howell 2012]。Sedgwick [2004] はこの用語を拡張し、西洋で結成された20世紀の自称「スーフィー」グループにも適用した。Howell [2012] は、ネオ・スーフィズムという用語は前近代世界の歴史家のキーボードから抜け出し、宗教分野における現代の変化を研究する学生によって使用されていると指摘する。人文科学や社会科学の研究者たちはスーフィズムがこれまでにない方法で実践されている社会的な場を示すためにこの用語を使用し、現代のスーフィズムの研究は一般的にスーフィズムの教団の外で培われているスーフィズムを指すことが多いという [Howell 2012]。

III. スピリチュアリティの台頭

1960年代にはスピリチュアリティを求めた若者たちがスーフィズムに惹かれていった。この年代は、ヴィーガン、エコロジーなどのオルタナティブなライフスタイルと新しい若者文化が興隆し、多元性が高まった時代だった [Geaves 2000]。1970年代に入ると、心理療法、ホリスティックな生活などが人間の潜在能力を開発する手段だとして注目された。そうしたスピリチュアルな思想実践は中流階級のヨーロッパや北米の人々を魅了した。一方、伝統的なイスラーム教徒は、スーフィズムがイスラームの枠組みから逸脱した場合、そのようなスーフィーを本物のタリーカの修行者とは認めないという信念を持った [Geaves 2000]。1960年代の世俗化が進む中、若い世代は非キリスト教的な精神的伝統に関心を持つようになったが、これは新しい現象ではなかった。19世紀末から20世紀初頭にかけて、西洋の知識人の一部はスーフィズムに魅了され、それを西洋の秘教や通俗哲学に取り込んだ文脈において、スーフィズムは普遍主義的な形態を取り、西洋の近代性に対抗するオルタナティブな言説を形成した。20世紀後半には、東洋の精神性と神秘主義が西洋で再評価され、スーフィズムの信仰と実践は、東洋と西洋の精神哲学や神秘主義哲学の架け橋としての役割を担うようになった [Dressler, Geaves and Klinkhammer 2009]。これは今日、西洋におけるスーフィズムの商品化という形で日常生活にも現れており、特にスーフィズムの音楽や詩だけでなく、セラピーとして使われるスーフィズムの儀礼など、盛んなスーフィズム市場に表れている [Dressler, Geaves and Klinkhammer 2009]。

ドイツのニューエイジ・スーフィズムについて、Klinkhammer [2009] は次のように論じている。1960年代から1980年代にかけて、スーフィズムは心理療法と密接な関連があり、スーフィズムの信徒たちは肉体的・精神的な自己治癒を求め、セラピーやエソテリズムの講座を通じて初めてシャイフと出会ったという。また、初期のシャイフが提供したズィクルは、「自己変容」というニューエイジの目標に合致し、多くの人々を惹きつけた。1970年代から1980年代にかけては、後に指導者となる多くの人物が人文主義心理学やトランスパーソナル心理学に基づき、ズィクルと組み合わせた自己認識セミナーを開催した [Klinkhammer 2009]。Abdul Halis Dornbrach, Muhammad Salah Id, そして Hussein Abdul Fattah の3人は1979年にベルリンにスーフィー研究所を設立し、ドイツの新興スーフィー・シーンの中心人物となった。スーフィー研究所はその後に移転し、スーフィー・ヒーリング・スクールとしてスピリチュアルなセミナーのコンベンションセンターとして利用された。著名なスーフィーたち¹⁾ がズィクル、講義、ワークショップを提供し、ヨガやヒュー

1) Klinkhammer [2009: 137] によれば、Abdul Halis, Reshad Field, トルコのハルヴェティ派のシャイフである Muzaffer

マニスト心理学のクラス、エネルギーの流れに関するセミナーなども開催され、スーフィズムのような古い伝統の中に、普遍的な真理と自己治癒の力があると確信された。今日では、スーフィズムの信奉者たちは、東アジアのヒーリング法である指圧やレイキ、ファミリー・コンステレーション(Familienaufstellung)などをスーフィズムと結びつけ、自己治癒の力を信じているという。ほかに、タロットカード、星占い、易経なども身体に焦点を当てた治療法やスピリチュアルな方法とともに用いられている。Klinkhammer [2009: 154] は、今日のドイツにおけるスーフィズムが以下の3つの形態で展開していると指摘している。1つ目は、スーフィー・ヒーリング市場での活動、2つ目はスーフィー音楽市場での広がり、3つ目はニューエイジ市場におけるスーフィー神秘主義をテーマとした多種多様な書籍や詩の流通である。

IV. ニューエイジ・スーフィズム

ニューエイジ・スーフィズムは弟子がイスラームに帰依することを主張しないグループを指す。Haenni と Voix [2007: 312] は、ニューエイジ²⁾を折衷主義が支配し、個人の幸福が精神性と心理療法の交差点で形成される個人的な探求の目的として設定される新しい信仰形態と定義する。Mark Sedgwick [2016] は普遍的な教義と崇拝を特徴とする運動を、イスラームの慣習や信仰から切り離されたものとしてニューエイジ・スーフィズムと表現した。ここでは、スーフィズムとニューエイジの相互関係に関する先行研究には、Marcia Hermansen による研究 [2004]、Julia Day Howell による研究 [2007]、Soren Christian Lassen による研究 [2009] がある。これらの研究は、インド、米国、ドイツでこのテーマについて調査し、ラージャ・ヨガ、レイキ、セレスティンの預言、クリスタルヒーリングがニューエイジの要素として取り上げられた。Lassen [2009] は、ニューエイジ・スーフィズムを、信徒にイスラームへの帰依を求めないグループであり、複数の伝統にまたがる個人的な宗教的体験を求める精神的な探求者を惹きつけると説明する。ニューエイジの相対主義と普遍主義は、何世紀にもわたって他の文化や宗教の影響を受けてきたスーフィズムと共鳴している [Green 2012]。その結果、「オールド」(old)と「ニューエイジ」(new age)の差異が曖昧になることが多く、Piraino [2020: 15] はニューエイジを言説として次のように新たに読み解くことを提案する。

1. 誰もが利用できる神聖で断片的な知識
2. 教義と実践に対するブリコラージュ的アプローチ方法
3. 新たな気づきや普遍性
4. 制度化された宗教への抵抗
5. 権力に対する平等主義的・水平的アプローチ
6. 探求者の中心的な役割
7. グループへの献身

また、Piraino [2020] はニューエイジを宗教的知識の生産、実践、儀式、組織構造に影響を与える言説であり、大衆心理学、精神分析、量子物理学など多様な分野に広がる聖なる知識を扱うもの

Ozak, およびナクシュバンディー教団に属する Shaikh Nazim といった人物が挙げられる。

2) Hanegraaff [1998, 2007] によると、ニューエイジ文化には以下の教義が含まれる。

1) チャネリング、2) 心と精神は同じ現実の一部であるという思考に基づく癒しと精神的な成長の関係、3) ネオ・ペイガニズム、4) 宗教の心理学化と心理学の神聖化、5) 輪廻転生、である。

であると主張する。また、スーフィズムの伝統とニューエイジの言説の交差は、特定の教義やポストモダンの信仰様式にとどまらず、新たな儀礼の創出や再解釈、新しいリーダーの登場や社会形態の形成が見られる [Piraino 2020: 3]。Dominguez Diaz [2014] は、ポストモダンの宗教性が仏教に与える影響を考察し、ニューエイジを (1) チャネリング、(2) ヒーリングとスピリチュアルな成長、(3) トランスパーソナル心理学の 3つの要素で定義している。チャネリングは形而上学的な存在との交信を指し、ヒーリングは精神と肉体の結びつきを重視し、トランスパーソナル心理学には恍惚体験、超常的知覚、意識の変容状態が含まれる [Dominguez Diaz 2014: 13]。さらに、ニューエイジが説く心・身体・霊の相互関係は、イスラームの預言者の医学やルキーヤ (ruqiyya, 霊的要因による病気の治療法) と共鳴する [Saif 2017]。加えて、ニューエイジャーたちが語る心と身体と精霊の関係は、イスラームの癒しと精神浄化の概念と呼応する [Piraino 2020: 7]。特に意識の変容状態は、神との体験的知識を重視するスーフィズムの基本理念と調和する [Knysh 2017]。また、イスラームのスーフィズムにおけるカシュフ (kashf, 啓示)、ハール (hāl, 霊的状态)、イマール (‘imāra, 神聖な臨在)、ハドラ (ḥaḍra, 神聖な臨在) といったカテゴリーや儀礼は、意識の変容状態を伴う場合がある [Piraino 2020: 7-8]。トルコの精神科医の Merter [2014: 117] も、スーフィズムのさまざまな意識状態は変性意識状態に相当するといい、フロイトやユングの心理学とスーフィズムを比較する動きもある。

精神的な成長と内面的な探求を重視するヨガもスーフィズムも、瞑想を中心とした実践を通じて、内面的な平安と高次の意識状態を目指す。例えば、ヨガのヤマ・ニヤマ (ヨガ哲学八支則) や、スーフィズムの倫理のおよび道徳的な教えは、精神的な成長のための土台とされる。スーフィズムとヨガは、内的浄化や神の唱名、修行者の結束といった共通点を持つ。11世紀以降交流が行われた両者はともに師の導きによる内面浄化や神の唱名、修行者の結束を重視し、神に近づくための呼吸法がある [Geaves 2000]。どちらも身体に繊細な「エネルギー・センター」が存在すると考え、スーフィズムではそれをラターイフと呼び、ヨガの伝統ではチャクラと表現する [Ernst 2005]。また、『甘露の水瓶』(Amṛtakunḍa) はイスラーム圏の言語を通じてヨガの知識を広めた文献資料である。16世紀にシャッターリー教団の聖者であるムハンマド・ガウス・グワリーヤリー (Muḥammad Ghawth Gwāliyyārī, d. 1562) によってイスラーム的に脚色された [榊 2000]。18世紀オスマン朝トルコではアラビア語版が広く流布し、スーフィーはスーフィズムの連続性の一部として引用した [Ernst 2005]。インドにおいてはチシュティー教団やシャッターリー教団がヨガの実践を取り入れたが既存の実践の性格は変わらず、なかには瞑想やヨガの修行を批判する者もあり、ナクシュベンディー派のスーフィーであるアフマド・スイルヒンディー (1624年没) は、ヨガ行者をはじめとする非イスラーム的禁欲主義者を無宗教的な誤った指導者であるとみなした [Ernst 2005]。

V. ユニバーサル・スーフィズム (Universal Sufism)

ユニバーサル・スーフィズムは宗教の違いや区別を超えて、一体性、愛、自己実現を強調するスピリチュアリティを求める人々を結びつける世界的な運動である [Geaves 2000]。スーフィズムをヒンドゥー教、仏教、キリスト教などの伝統に基づく普遍的な神秘主義の枠組みの中に位置づけようと試み、20世紀前半からイギリスや北米の人々を中心に関心を集めた [Geaves 2000]。この概念によりスーフィズムは宗教の枠を超えた普遍的なメッセージや価値観を持つものとして認識されるようになった。一方、ユニバーサル・スーフィズムと対置するものに、「伝統主義 (traditionalism)」や「永遠哲学 (sophia perennis = perennial philosophy)」がある。これらは、普遍的真理の追究と

同時に、既存の宗教(この場合はイスラーム)の教義や儀礼、シャリーアの遵守を強調する[東長 2022: 169]。イスラームにおける伝統主義を見市[2012: 160]は、イスラーム化以前の「土着的」要素とみなされるような習慣や、儀礼、死者に向けての祈祷、聖者廟への参拝や願掛け、神秘主義の行などの宗教実践であると説明する。フリットジョフ・シュオン(Frithjof Schuon, d. 1998)はルネ・ゲノンの哲学に由来する伝統主義の考え方を強調し、さまざまなネットワークから信者を集め、その多くは裕福なヨーロッパ人や欧米人の改宗者であった[Hermansen 2009: 34]。シュオンは1932年に会ったシャイフ・アフマド・アル・アラウィー(Shaikh Ahmad al-Alawi)に短期間師事した[Lings 1971]。その後、マリアとイエスにつながる独自の靈感を体得し設立した *Tariqa Maryamiyya* (マリアの教団)では、キリスト教、ヒンドゥー教、ネイティブ・アメリカンの伝統から借用した用語や修行法も取り入れた[Wilson 1993]。この教団に正式に入門した人々以外にも、シュオンの著作や、宗教学者として「伝統主義」や永遠哲学の視座を明確に述べる彼の著名な弟子たちの著作を通じて、西洋とイスラーム世界のイスラーム神秘主義や比較宗教学に関心を持つ教養ある読者にも広範な影響を与えた[Hermansen 2009: 34]。

ユニバーサル・スーフィズムを普及した人物としては、イナヤット・カーンとイドリス・シャーが挙げられる。前者のハズラット・イナヤット・カーン(Hazrat Inayat Khan, 1882–1927)は国際スーフィー・オーダーの創始者である。彼自身は「ユニバーサル・スーフィズム」という用語を用いなかったが、1910年から1926年にかけてアメリカとヨーロッパでスーフィズムを広めた。スーフィズムをすべての宗教の本質と定義し、非イスラーム教徒にも理解しやすいようにイスラーム用語を避けた。また彼は折衷的で普遍的なスーフィズムを説き、内なる真理の達成はイスラームや他の宗教の専有物ではないと主張した。その結果、彼の教えに魅了されたのは主に中流階級の女性だった[Geaves 2000]。イナヤット・カーンの「スーフィー教団(Sufi Order)」の教えは、従来のスーフィズムとは異なり、スーフィズムを「すべての宗教と哲学の本質」として提示した[Sedgwick 2009: 185]。彼の著作にはクルアーンよりも聖書の引用が多く、スーフィズムを現代の西洋人に受け入れやすくするために、イスラームから独立したものとして示した[Sedgwick 2009: 185]。彼の信奉者たちの実践には、「万人の教会」のいわゆる「普遍的礼拝」などのイスラーム世界では知られていない要素が含まれ、ムスリムになることやシャリーアに従うことは重視していなかった[Sedgwick 2009: 185]。

後者のイドリス・シャー(Idries Shah 1924–1996)は西洋でスーフィズムの認識を広めた人物として知られている。35冊以上の著作があり、そのうち20冊以上がスーフィズムに関するものである。シャーはスーフィズムをエリート層の中流階級、特に知識人や芸術家に普及し、著書は1500万部以上売れた[Geaves 2000]。彼はカーンと同様に、スーフィズムをあらゆる宗教を超越した教えとして紹介し、西洋の読者向けに解釈した。しかし、宗教的・精神的な要素を強調せず、スーフィズムは自己実現を達成するための心理学的技術や手法、あるいは科学だとして捉えた。

ネオ・スーフィズムやユニバーサル・スーフィズムは西洋スーフィズム(Western Sufism)およびグローバル・スーフィズム(Global Sufism)と同義として扱われることがある。Hermansen [2009]は西洋のスーフィズム運動を3つのタイプに分類する。

- 1 折衷的なスーフィー運動。
- 2 欧米人の改宗者をシャイフとするもの。
- 3 イスラーム世界出身のカリスマ的指導者による運動。

Hermansen は続けて、西洋に拠点を置き、イスラームのルーツとの繋がりが希薄な運動は、西洋のスーフィー教団（イナヤト・カーン）および国際スーフィズム協会であるという。これらの運動には、家系や世襲による指導体制、弟子間での後継者争い、女性への公平な待遇と指導的役割の付与、イスラームへの改宗を伴わない西洋人の勧誘などの特徴があるとする。さらに、彼はこれらの運動は変容の手段としてスーフィズムを強調し、神秘主義やスーフィズムの用語とともに西洋の心理学的／科学的知識を用いて教義を裏付けていると指摘する。一部のイスラームに改宗したメンバーが正式な規範やシャリーア遵守の実践から逸脱したり、より折衷的なニューエイジ形式のスーフィズムを採用したりするなか、特定のカリスマ性に基づくイスラーム・スーフィズム運動が西洋社会で広くネットワークを形成して長期間存続するためには、ムスリムと非ムスリムの間に分裂や階層を作るか、内面的な発展（心理学）やニューエイジ的な関心に傾倒する必要があると [Hermansen 2009]。

スーフィズムは 19 世紀にグローバルな商品となり、20 世紀にはネオ・スーフィズムによって西洋の消費向けにローカライズされた [Sedgwick 2009]。スーフィズム、ネオ・スーフィズム、あるいはその他のニューエイジ運動やカルトのもとで生み出される宗教市場は今日、「スピリチュアル・マーケット」(ruhani pazaryeri) と呼ばれており、この市場で作られ、大衆文化として提示される商品は、さまざまなシンボルを通じて、新しい宗教文化、新しい宗教的語彙、新しい宗教的アイデンティティ認識に取って代わることで、宗教全般に対する社会の理解を再構築している [Bölükbaşı 2012]。

VI. トルコにおけるスーフィズムとタリーカの歴史

オスマン帝国時代、スーフィズムは社会の各階層に影響を及ぼし、芸術、教育、建築、社会的支援などで重要な役割を果たしていた。しかしトルコ共和国成立後、1925 年 12 月 13 日施行の法律 677 号によりすべての修道場が閉鎖され、再開や新設、スーフィーの称号使用が禁止され、違反者は少なくとも 3 ヶ月の禁固刑に処せられた³⁾ [Çizmecci 2023]。1950 年代以降、政府の要請でスーフィーの儀礼や音楽の民俗公演が組織され、特にメヴレヴィーの旋回儀礼が再注目された [Çizmecci 2023]。政府は、民俗芸能や観光、教育行事としてスーフィーの儀礼を支援し、信仰者が公然と活動しない限り容認した。1950 年代の複数政党制の導入に伴う社会的・政治的变化によってスーフィーの儀礼は商品化・世俗化され、観光業としての役割を担っていった [Çizmecci 2023]。1983 年の憲法改正や 1973 年、2005 年、2007 年のユネスコによる世界無形文化遺産指定により、宗教的修行に対する制限が緩和され、トルコにおけるスーフィズム信徒の生活が形成された [Çizmecci 2023]。現在、トルコには 30 以上の主要なタリーカと 400 以上のグループがあると報告されている。ドクズ・エイリユル大学教育学部教員のエセルギュル・バルジュが 2020 年に行った調査によると、イスタンブールだけでも 445 の修道場が公然と活動しており、トルコにはこれらのグループに属

3) トルコ共和国の法律 677 号である『テッケとザーウィアの閉鎖および廟守職ならびに一連の称号の禁止・廃止についての法律』を今松 [2012: 75] より一部抜粋する。

第一条 [...] 一般にタリーカとともに、シャイフ、デルヴィーシュ、ムリード(弟子)、デダ、サイイド、チェレビー、ババ、エミール、ナキーブ、ハリーフア(タリーカのシャイフの後継者の称号)、占い師、魔術師、治癒師、幽冥界からの報せを伝えたり、望みを叶えさせる目的で本のページを広げて見せる者(nüishacılık)のごとき称号と形容を使って、この称号と形容に特有の業をなし、[これらに特有の]衣服を身にまとうことは禁止されている。トルコ共和国内では、スルタンに属する、あるいは何らかのタリーカに属する、または報酬として金品を求めて遍歴する神学生に属する者たち[の廟]とともに、すべてほかの廟は閉鎖され、廟守職は廃止される。[...]

する人々が250万人以上いるが、そのうち100万人は宗派との関係を積極的に維持していると報告した⁴⁾。

VII. 世俗化と近代化

本節では、世俗化に関する理論を検討し、トルコとタリーカの関係を考える導入としたい。Weber [1963: 170] は、世俗化を合理化の進展によって教育や法律などの社会制度における宗教の役割や位置づけが徐々に失われていく過程として捉えた。Wilson [1966] は、新宗教運動を宗教の弱体化の指標として評価し、宗教の個人化や私事化、共同体および集団統合の機能の後退や崩壊、そして世俗化は同時に進行する現象として示した[cf. Hermansen 2009]。Dobbelaere [2006] は、世俗化を個人的、社会的、制度的の三次元に分類した。世俗化を多次的に評価することで、古典的な世俗化のパラダイムが制度的・社会的レベルで有効であり、個人的な次元での宗教の有効性も認められる。Taylor [2014] は、宗教と世俗を対立するものとしてではなく、相互に移り変わるという立場をとる。彼は、西洋中心の近代からの移行を強調し、異なる地理における異なる近代の存在を仮定し、世俗性の経過が多様に異なる可能性を示唆している。Göle [2012] は、国家、文化、宗教の文脈が一致しない場合、「複数の世俗主義」(multiple secularities) が存在すると主張し、トルコでも同様に西洋以外の世俗主義が共存していると述べ、新しい世俗化アプローチの必要性を説明する。Özelce [2019] も、複数の世俗化は宗教と近代性を対立する二項としてではなく、改革・変革をもたらす二つの要因として捉える弁証法的アプローチを採用しているため、折衷的パラダイムの範疇で分析されるべきであるという立場をとっている。

トルコにおいては、オスマン帝国の崩壊後、ムスタファ・ケマル・アタテュルクの指導の下でトルコ共和国が建国され、西洋式の近代化が推進された。この近代化の動きはオスマン帝国末期から始まっており、1836年から1876年の期間には東西のジレンマの中で近代化に関する議論が始まった。この時期には、イスラームの価値観と西欧志向の近代化規範が整理され、1908年にはフェミニズム運動が始まった。オスマン帝国の女性たちは『デメト』誌や新聞に女性の権利を訴える記事を書き、女性作家の教育と啓蒙が進んだ[Özelce 2019]。共和制革命により、女性の服装に関する最初の急激な変化がもたらされ、スカーフの廃止が行われた。20世紀初頭にピークに達した古典的フェミニズムは、イスタンブールに住む知識階級の女性たちに影響を与えた。この時期の主な問題は一夫多妻制であり、イスラームのルールに従った離婚方法を含む家族法に批判が集まった⁵⁾。ムスタファ・ケマルによる共和制改革期には、1926年の民法典の採択や1934年の国政選挙での男女平等の実現などの法的变化があったが、1935年の国際フェミニスト会議後、トルコ政府は女性の権利を獲得したとして、女性団体の閉鎖を決定した。しかし、1970年代後半の調査では、女性が依然として経済的、文化的、政治的に抑圧されていることが判明した。特に、イスラームの宗教と伝統的な家父長制に根ざした男性優位の文化が女性の役割や地位に影響を与えていた。1980年代に入ると、大都市で中流階級の若い女性たちが男性優位の文化や性差別に疑問を投げかけ、イスタンブールを中心に展開されたフェミニズム運動はトルコ社会におけるジェンダー平等の追求を促進した。

高等教育評議会の報告によると⁶⁾、トルコの女性教授比率は32%で、平均20.8%でEU諸国を上回っている。高等教育における女性管理職(学長、学部長、学部長、校長)の割合は、EU諸国で

4) 詳しくは“Türkiye’de kaç tarikat, kaç cemaat var” *Manşet Türkiye* を参照のこと。

5) 以下「トルコの女性運動の歴史」<<https://kulturelbellek.com/turkiyede-kadin-hareketlerinin-tarihi/>>を参考にした。

6) <<https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/2022/turk-akademisinde-kadınlar-daha-da-gucleniyor.aspx>>より引用。

23.7%、トルコで28%である。高等教育における女性研究者の割合は、EU諸国で42.3%、トルコで43.2%である。学術分野における女子学生の割合は、全国的な大学の拡大とともに49%に増加した。トルコにおける高等教育の拡大に伴い、18～22歳の年齢層における女性の高等教育への就学率(48%)は、男性の就学率(40%)を8ポイント上回った。このように、特に都市部では女性が社会的に地位を高め、中流階級の自立した女性が増えていることが推測される。

VIII. 女性スーフィーと世俗／宗教の調和

次に現代トルコにおけるスーフィズムとジェンダーについてみていきたい。トルコの女性スーフィー指導者を調査したÖzelce [2019]によると、トルコでは女性スーフィーが世俗的価値と宗教的価値を調和する上で重要な役割を果たしていると評価する。近年、トルコではスーフィズムをテーマにしたシンポジウムやパネルディスカッションが増加しているが、その多くは世俗的な側面から行われており、この関心の高まりはリファーイー教団のCemalnur Sargutとメヴレヴィー教団のHayatnur Artıranに集中しているという。彼女たちはどちらもベールを着用していない。世俗的な外見でありながらイスラームの価値を推進し、女性の社会的および政治的生活への積極的な参加を擁護するなど、伝統的なステレオタイプに挑戦している。また、両指導者は財団や協会を通じて活動し、世俗的な機関で宗教的な職務を行うことで従来の課題であった世俗主義と宗教的アイデンティティの間のギャップを埋めることが期待されている。彼女たちの活動はトルコの世俗的な女性や男性から支持を得ており、イスラームの宗教的価値と世俗的価値を統合する新しい社会パターンの一例である[Özelce 2019]。しかしトルコの宗務庁は、ナクシュベンディ運動など保守的なスンナ派ハナフィー法学派のイスラーム教義と完全に同盟関係にあるスーフィズム・グループのみを支持しており、現在も、トルコにおけるメヴレヴィー教団とリファーイー教団の信徒たちは、三つの主要な勢力(世俗的なエリート、宗務庁、保守的なスンナ派宗教グループ)からの反対に直面し続けている[Çizmeci 2023]。メヴレヴィー教団やリファーイー教団は男女混合の社交の場として個人宅を聖地へと変容させることで1925年の法的規制による孤立感を克服し、スーフィズムを回復させている[Çizmeci 2023]。一般的に、モスクでもスーフィズムの修道場でも男女ごとに階が分かれているのに対して、世俗化による場所的制約によって男女混合で儀礼を行う点も現代的な在り方のひとつである。そうした制約があるなかでも、スーフィズムの実践方法は固定されておらず多岐にわたる。Çizmeci [2023]によると、ある者たちは互いに奉仕活動(料理や掃除)を通じて帰依を示し、他の者たちは同じ屋根の下で共同生活を送りながら修行を続ける。またある者たちは、プライベートで瞑想を行い、スーフィー音楽を教え、孤児院や老人ホームへの訪問を企画する。社会運動とスーフィズムの関係に焦点を当てたセミナーの企画、観光イベントの運営、旋舞の指導、極端な形の離俗(食事や睡眠の節制)を実践する者もいるという。これらの実践は、場所や時間を共有せずに個々の信徒が異なる場所・異なる時間に行うものであり、現代トルコにおけるタリーカの新たな在り方を示している⁷⁾。この形態は、個人の選択に基づく西洋型のスーフィズムとは異なり、

7) 例えば、18世紀に中国で誕生したジャフリーヤ教団の信徒は、一定のリズムで5詩節ずつ読誦し、異なる場所にいる信徒たちが同じ箇所を詠唱する習慣を持つ[Ha 2022]。個々の声は完全には同期せず、わずかなタイミングのズレが調和を生み、主要な朗読者が音節を省略しても他者が補完し、途切れることのない流れを保つ仕組みが特徴的である[Ha 2022]。このため、個人レベルでは全ての句を詠んでいなくても、集団レベルでは全ての文言が読まれていることになる。このように、世界のどこかで誰かが同じ日に同じ箇所を詠んでいるという想像は、信徒に不定形の共同体への帰属意識を生み出し、脆弱性の超越の現れといえる。トルコにおいても、集まるのが困難な状況下でも、どこかで誰かが修行を続けているという想像によって教団への帰属意識を維持している可能性がある。これは、西洋の文脈において脱教団化して「宗教的なもの」を個人の心の中で形成するのは異なり、個人の心の中で伝統的な共同体の宗教を形成する現代トルコ都市部の宗教とのかかわり方であるといえる。

社会的文脈の制約の中で個別に実践するスーフィズムといえる。

IX. トルコに溶け込むスーフィズムの伝統

スーフィズムの思想は、時に難解なものとして理解されがちである。しかし、その全てがエリート層に向けられたものではなく、トルコの日常生活にも深く溶け込んでいる。例えば、ルーミーの『精神的マスナヴィー』はペルシャ語で書かれており、深い哲学的問題を主題としているためメヴレヴィー教団は都市部のエリート層にアピールすると思われがちだが、メヴレヴィー教団の伝統から“eyvallah”「ありがとう」、「bu da geçer yâ hûl」「これも過ぎ行くことさ!」、「lambayı uyutmak」「ランプを消す」⁸⁾といった慣用句やことわざが受け継がれており、民間の知恵の源の一つであることを示している[Kemikli 2007]。他にも、“açık kapı”「開かれた扉」という表現はメヴレヴィー派から受け継がれてきた慣用句であり、貧しい人にも開かれて客を欠かすことのない家を意味する[Kemikli 2007]。この慣用句に関連した“Açık kapıyı Allah kapatmasın!”「アッラーが開いた扉を閉めませんように!」という祈りもあり、メヴレヴィー教団は“kapıyı kapatma”「扉を閉める」とは言わず“kapıyı örtmek”「扉を覆う」や“sırlamak”「隠す」という言い方をする[Kemikli 2007]。

さらに、アナトリアの知恵(Anadolu İrfanı)という概念がある。これは、道徳的誠実さと多文化共存を基盤とし、スーフィズムの精神性や詩文化を通じて形作られ、異なる宗教・民族間の調和と共生を促す価値体系である[Aydın 2023: 24–26]。アナトリア地方は東西文化の交差点として知られ、古代からの民間伝承や口承文学が豊富に存在している。アナトリアの物語や詩は、地域の人々の生活、価値観、信仰を反映しており、特にカラギョズとハジワットの影絵芝居や、ナスレッディン・ホジャの逸話が広く知られている。また、スーフィズムはアナトリアの知恵の中核的な要素であり、13世紀のメヴラーナー(ルーミー)やユヌス・エムレといったスーフィー詩人や思想家がこの地域の精神的伝統に多大な影響を与えた。彼らの教えは、愛、慈悲、平和、内面的探求を強調し、その思想は国際的なスーフィズム復興運動やメヴラーナーの詩の世界的普及に反映されているといえる。今日のスピリチュアル文化におけるスーフィズムの知恵も、西洋的解釈としてのニューエイジ文化の影響に留まるのではなく、アナトリアの知恵がその普遍的価値によって再び世界的に注目されている現象とも捉えることができる。

X. 結びと考察

本稿では、トルコにおけるスーフィズムとタリーカの現代的な状況について考察した。スーフィズムの比較的新しい言説であるネオ・スーフィズムは、個人主義や普遍主義を強調し、従来のスーフィズムとは異なる現代的解釈を提示した。1960年代から1980年代にかけて、スピリチュアリティを求める若者たちがスーフィズムに惹かれ、心理療法やホリスティックな生活を通じて自己変容を目指した。これにより、スーフィズムは西洋の文化と交差し、新しい形態のスーフィズムが西洋を中心に普及していった。さらに、ユニバーサル・スーフィズムは宗教の違いや区別を超えて一体性や愛、自己実現を強調し、グローバルな運動として広がった。イナヤット・カーンやイドリス・シャーといった人物が普遍的なスーフィズムの側面を伝え、現代の宗教的探求の一環として受け入れられた。これにより、スーフィズムは西洋の文脈でも重要な精神的実践として定着し、商品化されることでさらに認知されていった。

一方、トルコにおけるスーフィズムとタリーカは、近代化と世俗化の影響を受けながらも、その

8) 文字通りには「眠らせる」という意味である。

伝統を維持し続けている。1950年代以降、政府の支援を受けた伝統文化の公演や観光イベントを通じて、スーフィズムの儀礼は再び注目され、トルコ社会に適応してきた。また、女性スーフィー指導者たちは、世俗的価値と宗教的価値を調和させる重要な役割を果たしており、トルコの都市部において新たなパターンを形成している。スーフィズムとタリカは、トルコの社会的・文化的変化に適応しながらも、その核心的な教えを維持していることが示された。現代トルコにおけるスーフィズムの多様な実践は、社会的な圧力の下で個別に行われるものであり、個人の選択に基づく西洋型のスーフィズムとは異なる特徴を持つ。このような変容と連続性は、スーフィズムが持つ柔軟性と普遍性を証明しており、今後も多様な形態で存続し続けるだろう。

<参考文献>

- 今松泰 2012 「テッケ・聖者廟閉鎖の法律条文」東長靖(編)『オスマン朝思想文化研究——思想家と著作』京都大学イスラーム地域研究センター, pp. 72–77.
- 東長靖 2022 「スーフィズム理解の模索と展望——三極構造論と四象限論」『イスラーム世界研究』15, pp.163–179.
- 榊和良 2000 『『甘露の水瓶 (Amṛtakunḍa)』とスーフィー修道法』東洋文化研究所紀要 139, pp. 272–239.
- 見市建 2012 「変わるインドネシアのイスラーム地図」『地域研究』12(1), pp. 159–173.
- Aydın, Oğuzhan. 2023. *Anadolu İrfanı: Seçkin Örneklerle*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bölükbaşı, Âdem. 2012. “Yeni Çağın Yeni Dinî Formları Karşısında İslâmcılık,” *Bilgi: Sosyal Bilimler Dergisi* 24, pp.35–55.
- Çizmeçi, Esra. 2023. *Performing Post-Tariqa Sufism: Making Sacred Space with Mevlevi and Rifai Zikir in Turkey*. London: Routledge.
- Dobbelaere, Karl. 2006. “Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal, Kurumsal ve Bireysel Sekülerleşme,” in Ali Köse (ed.), *Laik ama Kutsal*, İstanbul: Etkileşim Yayınları, pp. 109–128.
- Dominguez Diaz, Marta. 2014. *Women in Sufism: Female Religiosities in a Transnational Order*. New York: Routledge.
- Dressler, Markus, Ron Geaves, and Gritt Klinkhammer. 2009. “Introduction,” in Ron Geaves, Markus Dressler, and Gritt Klinkhammer (eds.), *Sufis in Western Society: Global Networking and Locality*, pp. 1–12. London: Routledge.
- Ernst, Carl. 2005. “Situating Sufism and Yoga,” *Journal of the Royal Asiatic Society* 15(1), pp. 15–43.
- Geaves, Ron. 2000. *The Sufis of Britain: An Exploration of Muslim Identity*. Cardiff: Cardiff Academic Press.
- Göle, Nilüfer. 2012. *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Green, Nile. 2012. *Sufism: A Global History*. MA: Wiley-Blackwell.
- Ha, Guangtian. 2022. *The Sound of Salvation: Voice, Gender, and the Sufi Mediascape in China*. New York: Columbia University Press.
- Haenni, Patrick and Raphaël Voix. 2007. “God by All Means... Eclectic Faith and Sufi Resurgence among the Moroccan Bourgeoisie,” in Martin van Bruinessen and Julia Day Howell (eds.), *Sufism and the ‘Modern’ in Islam*, New York: I. B. Tauris, pp. 241–256.
- Hammer, Olav. 2004. “Sufism for Westerners,” in David Westerlund (ed.), *Sufism in Europe and*

- North America*, London: Routledge-Curzon, pp.127–143.
- Hanegraaff, Wouter J. 1998. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Albany: State University of New York Press.
- . 2007. “The New Age Movement and Western Esotericism,” in James R. Lewis and Daren Kemp (eds.), *Handbook of New Age*, Leiden: Brill, pp.25–50.
- Hermansen, Marcia. 2000. “Hybrid Identity Formations in Muslim America: The Case of American Sufi Movements,” *Muslim World* 90(1), pp. 158–197.
- . 2004. “What's American about American Sufi Movements?” in David Westerlund (ed.), *Sufism in Europe and North America*, London: Routledge, pp.36–62.
- . 2009. “Global Sufism: ‘Theirs and Ours’,” in Ron Geaves, Markus Dressler, and Gritt Klinkhammer (eds.), *Sufis in Western Society: Global Networking and Locality*, London: Routledge, pp. 26–45.
- Howell, Julia Day. 2007. “Modernity and Islamic Spirituality in Indonesia’s New Sufi Networks,” in Martin van Bruinessen and Julia Day Howell (eds.), *Sufism and the ‘Modern’ in Islam*, London: IB Tauris, pp.217–240.
- . 2012. “Introduction: Sufism and Neo-Sufism in Indonesia Today,” *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 46(2), pp. 1–24.
- Kemikli, Bilal. 2007. “Mesnevi ve Türk İrfanı: Mesnevihanlık Geleneği,” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16(2), pp. 1–20.
- Klinkhammer, Gritt. 2009. “The Emergence of Transethnic Sufism in Germany: From Mysticism to Authenticity,” in Ron Geaves, Markus Dressler, and Gritt Klinkhammer (eds.), *Sufis in Western Society: Global Networking and Locality*, London: Routledge, pp. 130–147.
- Knysh, Alexander. 2017. *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*. Princeton: Princeton University Press.
- Lassen, Søren Christian. 2009. “Growing Up as a Sufi: Generational change in the Burhaniya Sufi Order,” in Ron Geaves, Markus Dressler, and Gritt Maria Klinkhammer (eds.), *Sufis in Western Society: Global Networking and Locality*, London: Routledge pp. 148–161.
- Lings, Martin. 1971. *A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Aḥmad al-‘Alawī: His Spiritual Heritage and Legacy*. London: Allen and Unwin.
- Merter, Mustafa. 2014. *Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili: Psikolojinin Üçüncü Boyutu*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- O’Fahey, Rex S. and Bernd Radtke. 1993. “Neo-Sufism Reconsidered,” *Der Islam* 70(1), pp. 52–87.
- Özelce, Gözde. 2019. “Female Sufi Leaders in Turkey: Signals of a New Social Pattern Emerging in Secular Side,” *Journal of Islamic Thought and Civilization* 9(1), pp. 1–27.
- Piraino, Francesco. 2020. “Sufism Meets the New Age Discourse: Part 1: A Theoretical Discussion,” *International Journal for the Study of New Religions* 11(1), pp. 13–34.
- Saif, Liana. 2017. “Between Medicine and Magic: Spiritual Aetiology and Therapeutics in Medieval Islam,” in Siam Bhayro and Catherine Rider (eds.), *Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period*, Leiden: Brill, pp.313–338.
- Sedgwick, Mark. 2004. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History*

- of the Twentieth Century*. New York: Oxford University Press.
- . 2009. “The Reception of Sufi and Neo-Sufi Literature,” in Ron Geaves, Markus Dressler, and Gritt Klinkhammer (eds.), *Sufis in Western Society: Global Networking and Locality*, London: Routledge, pp. 180–197.
- . 2016. *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Charles. 2014. *Seküler Çağ* (Dost Körpe trans.). İstanbul: İş Bankası Kültür Books.
- Weber, Max. 1963. *The Sociology of Religion*. Ephraim Fischhoff (trans.), Boston: Beacon.
- Wilson, Bryan. 1966. *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. London: C. A. Watts.
<https://archive.org/details/religioninsecula0000brya_a2j8>.
- Wilson, Peter Lamborn. 1993. “The Shaikhs have Two States: Loose-Strung Meditations on the Problems of Sexuality and Authority in Modern Sufism,” in *Sacred Drift: Essays on the Margins of Islam*, San Francisco: City Lights Books, pp. 101–119. <<https://archive.org/details/sacreddriftessay00wils>>.
- <オンライン資料>
- “Türkiye’de Kaç Tarikat, Kaç Cemaat Var,” *Manşet Türkiye*. <<https://www.mansetturkiye.com/turkiye-de-kac-tarikat-kac-cemaat-var/21318/>> (2024年7月31日閲覧).
- “Türkiye’de Kadın Hareketlerinin Tarihi,” *Kültürel Bellek*. <<https://kulturelbellek.com/turkiyede-kadin-hareketlerinin-tarihi/>> (2024年7月31日閲覧).
- Yükseköğretim Kurulu (高等教育評議会). <<https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/2022/turk-akademisinde-kadinlar-daha-da-gucleniyor.aspx>> (2024年7月31日閲覧).