

トルコにおけるイスラーム的女性公共圏

——「首都女性プラットフォーム」を中心的事例として——

さわ え ふうみ こ
澤 江 史 子

《要 約》

本稿では公共圏を、言語的／非言語的な、公共的な争点や規範に関するコミュニケーションの総体と定義する。公共圏は、政治社会的な権力関係に大きく規定されるだけでなく、そこへの参加者が多様なアイデンティティや宗教・文化的規範に依拠したコミュニケーションを行う場でもある。本稿はトルコにおけるイスラーム系女性組織「首都女性プラットフォーム」による公共圏への参加の経験を事例に取り上げることにより、世俗主義的国家イデオロギーと家父長制的イスラーム実践という、国家と社会のそれぞれにおいて支配的な権力や規範に批判的であることが、公共圏への参加にどのように影響を及ぼすのかを具体的に明らかにする。また、規範や規律化がどのように公共圏への参加者を束縛し、あるいは逆に参加を可能にしているのかを考察することによって、これまで西洋中心の公共圏論であり焦点があてられなかった宗教や文化と公共圏の関係について考える。

はじめに

- I 公共圏をどのように考えるべきか
- II イスラーム的女性公共圏はいかに「表舞台」に出てきたのか
- III イスラーム的女性公共圏の条件
- IV 他者化の克服は可能か
おわりに

はじめに

近年の公共圏 (the public sphere) に関する研究は、多様性を包摂しマイノリティの声も届くような民主的国家・社会関係がいかにして可能なのかという今日的関心を背景に展開してきた。しかし、西洋諸国内での多様性やマイノリティの包摂という理論的・実践的課題とは異なり、非西洋諸国の分析となると古くて新しい問

題が頭を悩ませることになる。つまり、公共圏という西洋近代的な理念モデルをどのように非西洋諸国の分析に用いることができるのか、また、その適用の際に概念や理論に施された変更が、西洋諸社会研究にも意味のある、つまりより適用範囲を拡大した概念化・理論化につながるのか、という非西洋特殊論（およびその反転としての西洋特殊論）の克服という問題である。

最近の公共圏論を触発したハーバーマスの『公共性の構造転換』については、後述するように特定の市民像に依拠し、公共圏に潜む権力関係も考慮されていないと批判され、より多様な市民像に開かれ、権力関係を織り込んだ理論化が試みられてきた。しかしそれでも、西洋の社会を念頭においた現代の公共圏論は基本的に

世俗的な公共圏を想定しており、宗教的なものはせいぜい対抗公共圏という、全体に対する部分としてしか視野に入っていない。その点で、西洋社会のように世俗化をエポックとして知や社会の自己認識を構成していないイスラーム世界の公共圏を論じることは、公共圏論をさらに多様性に関われたものにするためにも、非西洋社会での公共圏を考える上でも大きな意味をもっているといえる^(注1)。

しかし、本稿が対象とするトルコは、世俗主義を国是とした国家体制がすでに90年近く続いている。イスラーム的法制度を法の一部領域であっても残す国が多数あることを考えれば、トルコはイスラーム地域の公共圏を論じる上での代表事例とはいえない。それゆえに、西洋的な世俗的公共圏に代替的なイスラーム的公共圏なるものをトルコをモデルとして理念的に論じることはあまり適当でない。ムスリムが国民の大多数を占め、世俗化とイスラーム復興の間で揺れてきたトルコにおいては、イスラーム／世俗主義をめぐる公共圏では、どちらかがヘゲモニーを確立することなく、拮抗して対立しながら争ってきた。しかも、イスラーム勢力が長い間市民社会の側に位置し、国家権力を行使する世俗主義勢力と対峙してきた。そのようなトルコにおいては、国家が宗教に対して中立的だとされる国家とは異なり、国家が宗教に対して明示的に対立的姿勢で臨んでいる。それゆえに、トルコのイスラーム／世俗主義をめぐる公共圏において、市民社会におけるイスラーム的なものやイスラーム的公論形成に対して国家権力がどのように影響を与えているのかがみとりやすい。また、同じ理由から、市民的公共圏の領域において、イスラーム的な公論形成過程には

既成権威の批判や相対化をとまなうような討議的性質がありうるのかという問題、すなわち市民社会にはイスラームは適格ではないとの世俗的な論壇における疑念や専断についても、トルコの事例は検討材料を与えてくれる。

本稿は、「首都女性プラットフォーム」(Başkent Kadın Platformu, 以下, BKP) という敬虔な女性^(注2)が組織する NGO に焦点をあてる。公共圏は決して一市民社会組織によって構成されることはない。それはむしろ、いくつもの意見発信の中心的存在(個人や団体, メディア媒体など)を取り巻く公衆のコミュニケーションが重なり合いながら形成されていると考えられる。BKP はイスラーム的観点からトルコの女性が直面する問題に取り組もうとする言論活動や社会活動を展開しており、イスラームとジェンダーをめぐる公共圏の重要な中心点のひとつとなっている。その一方で、BKP は世俗主義とイスラーム復興の摩擦の象徴となっているスカーフ問題についても、スカーフを擁護する立場から活動してきた。つまり、BKP は、イスラーム復興の担い手であるという点で世俗主義の国家や世俗的思想運動から公共的主体であることを否定され、家父長制的なイスラーム実践を批判しているという点で、男性が支配的なイスラーム復興運動やムスリム保守層とも一枚岩でない。本稿は、ヘゲモニーをめぐる対立する2つの公共圏に対してこのような位置づけにある BKP を事例として、公共圏の重層性や権力関係を実証的に検討し、そのような公共圏にどのように参加し、賛同者を獲得したり対立する人々から妥協や同意を取りつけるためにどのような戦略をとっているのかを明らかにする。そして、その際にイスラームと

いう要素はどのように機能しているのかを考察する。

本稿は2005～2009年に実施した6度の現地調査において、BKPの中心的メンバー24人に行った半構造化インタビューに主として依拠している（このうち数人のメンバーには複数回のインタビューを実施した）。また、同調査時にBKPの紹介でイスタンブル、アフィヨン、ヴァン、バトマン、ディヤルバクルで活動する敬虔な女性活動家を訪問し、その活動について調査した際のデータも補足的に利用した。

以下ではまず、本稿が公共圏をどのように捉えているのかを概念的に示し、その上でBKPの事例を検討することとする。

I 公共圏をどのように考えるべきか

1. 拡大する公共圏の定義

ハーバーマス自身が定義するように、公共圏とは「なによりもまず、公論に近い何かが形成される我々の社会生活の一領域」[Eley 1992, 289]である。ただし、彼の議論はフレイザーの批判的論考が指摘するように、市民的公共性^(註3)を形成する公共圏とその参加者の理念型としてブルジョワ白人男性を想定しており、その意味で多様性を包摂する民主主義という観点からは問題を抱えていた。それゆえに、決してすべての社会構成員に対して平等・中立的に開かれているわけではない、権力関係に規定された公共圏に、社会の従属的集団に属する人々がどのように参加してきたかを理論化することが、近年の公共圏研究の重要なテーマとなってきた。たとえば、フレイザーは従属的な対抗公共圏 (subaltern counterpublic)^(註4)の概念を提

唱した。これは、ジェンダーや人種などさまざまな面で従属的な集団が、代替的なアイデンティティや主張を支配的な公共圏における権力関係に抗して構築していくために仲間内で議論したり連帯を強めるとともに、より広い支持を取りつけるための基地としても機能するような場である [Fraser 1992, 124]。たとえば、フェミニストたちにとっては、NGOや出版活動などがその求心的基地となってきた。フレイザーはこうしたさまざまな従属的対抗公共圏をも含んで構成される多元的な公共圏の理論化を提唱している。

国家や経済的システムが市民社会を浸食することに警鐘を鳴らしたハーバーマスは、市民的公共圏を国家から明確に遮断された領域として概念化した。しかし、アルチュセールが論じたように、国家は学校や宗教組織、家族、マスメディアなどの、一般的には市民社会や私的領域に属すると考えられる諸制度・諸組織を通じて、国家イデオロギーの浸透や社会統制に絶大な影響力を発揮している。私たちは多くの場合、国家のイデオロギー諸装置を通じて国民としての規律訓練を受け、公共的主体となっていくのである。ただし、こうした諸制度・諸組織は、国家がイデオロギー支配を行う上での装置でしかないとはいえず、むしろグラムシのヘゲモニー論が論じるようにそれに対抗する勢力が陣地戦を展開する基地でもあり、従属的対抗公共圏の求心的基地としても機能しうる。それらの諸装置は、非支配集団にとって権力批判の可能性や既存の権力関係の変化や転覆をはかる契機をもはらんでいるのである [Eley 1992, 323]。

グラムシのヘゲモニー論には公共圏を論じる上でさまざまな利点がある。第1に、国家を均

外に切り離すのではなく、国家権力が浸透した市民社会のなかに国家への対抗の機制を見出そうとする。それゆえ、国家権力が介在し、特定の主張やアイデンティティが予め優位にあるような複数の公共圏間の関係をみてとるのに有用である。この視点を応用すれば、対抗公共圏内部における権力構造とそれへの批判・抵抗の契機についても考察が可能となる。つまり、単に対抗的に併存するのではなく、入れ子的構造をなしたり、場合によっては、対立する複数の公共圏に同時にまたがるような公共圏も想定できるようになる（本稿が取り上げるイスラーム的女性公共圏はまさにその事例だといえる）。

第2に、文化や宗教が公共圏で果たす役割を考慮できるようになる。サルヴァトーレ・ヴィンが指摘するように、公共圏は義務や権利、正義、良識の観念などの定義をめぐる論争が起こる場でもあるが、競合する見解や価値規範、アイデンティティはしばしば特定の文化的・宗教的背景のなかで形成される [Salvatore and Levine 2005, 6-13]。また、議論の正当化も特定の文化的・宗教的な論理やレトリックが大きな役割を果たしうる。フレイザーは公共圏を「社会的アイデンティティを形成し、演じるアリーナでもあり」、公共圏に参加するとは「自分自身の声で語り、それによって同時に自分の文化的アイデンティティを自分たちの言葉 (idiom, つまり、言語、訛り・方言、特有の表現形式) やスタイルで構築し、表現できるようになること」と指摘する [Fraser 1992, 125]。多くの宗教は、こうしたアイデンティティや参加者の規律訓練を通じた主体化を担う自前のイデオロギー諸装置を備えている。教会やモスク、宗教教育機関、儀礼サークルなどのそうした諸装置

は、社会に根ざしているがゆえに国家のイデオロギー諸装置に対抗しうるのである。その一方で、社会に根ざした諸装置をもたないマイノリティにとっては、公共圏での支持拡大は困難なものとなる。それゆえに、社会的な承認をより多くとりつけるために、たとえば彼らのアイデンティティやコミュニケーション様式を肯定するサブカルチャーを広め、それをさらに大衆文化に浸透させていくということが、戦略的にも実際的な問題改善のためにも非常に重要になってくる。そういった文化的資源を有効に利用できなければ対抗的にはなれず、公共圏の従属集団として埋没してしまうのである [Warner 2002, 89]。

ヘゲモニー論の導入によって、公共圏概念は国家や社会、宗教をも含む包括的な視野を獲得する。また、公共圏とは、言論による理性的・論証的な議論 (討議・熟議) といった、一部の知識人やマスメディア業界に特権的に参加可能性が開かれている領域から、イデオロギーや宗教、文化による規律化が行われたり、そうした規律を実践する行為や態度が発信する道徳的なメッセージなどによっても構成されるような領域に拡張される。チュナルはさらに、「単なる議論や対話」ではなく「パフォーマンスと可視性により構成される視覚的領域」にも公共圏を見出す [Çinar 2005, 9]。そして公共圏を構成する行為は「単なる言語的なやりとりだけではなく、パフォーマンスな行為をも含む広義の概念である交渉 (negotiation)」とみなされるべきであり、「疑問を投げかけたり、ひっくり返したり、論争したりする際のあらゆる形態」を含めるべきだと提案する [Çinar 2005, 35-36]。交渉を非言語的行為も含むものと定義することで、

たとえば国旗を燃やすとか、大学でのスカーフ着用を禁じるトルコでスカーフを被って大学に行こうとするなどの極めて政治論争的で、非言語的なパフォーマンスな行為をも、公共圏における行為として分析や理論化の対象にすることができる [Çinar 2005, 36]。公共圏の行為が「言葉や身体、空間的な表現やパフォーマンス、表示」を含むのであれば、これらが実践されるいかなる場も公共圏の構成要素となる。そして、こうした交渉の場面ごとに、そこで問われている規範をめぐる自らを位置づける公共圏での主体が現れるのである [Çinar 2005, 36]。トルコの国民アイデンティティをめぐる言語的・非言語的論争を論じるチュナルのまとめをそのまま引用するならば、「主体的位置を規範として形成し、また、国民主体を構成する境界が、日常生活のさまざまなパフォーマンスな行為を通じて肯定され、承認され、争われ、挑戦され、あるいはひっくり返される、そうしたさまざまな交渉の契機によって公共圏は構成されている」 [Çinar 2005, 37]。公共圏はもはやマスメディアや知識人による言論の空間を大きく超えて、ありとあらゆる手段や形式のコミュニケーションが公共的争点をめぐって生じる瞬間にどこにでも現れうる、そうした契機の総体となるのである。

2. 公共圏に参加するとはどのようなことか、参加者とはどのような人か

公共圏がこのように幅広いカテゴリーを含むとなると、公共圏の参加者 (public) も限りなく拡大する。公共圏の参加者は誰かを考える際に、ワーナーによる public の議論が参考になる。彼は、public がさすものとして、社会全体とい

う全体性を意味する公衆・人々 (the public) の他に、物理的空間を共有する観劇者のような具体的聴衆 (a public), そしてテキスト (視覚的広告やラジオ番組のような音声による言説も含む) との関係で現れる聴衆・読者 (a public) という、より部分的な存在があると指摘する。聴衆・読者は、時や場所の違いに関係なくテキストに関わる人が理念的に一体のものとして認識された全体である [Warner 2002, 49-50]。このような聴衆・読者の定義は、公共圏への参加者は誰かを考える上で示唆的である。このアナロジーで考えると、公共的な争点に関わる議論や意見表明を多様な形式で行う人はもちろん、その争点に関心をもつ聴衆も公共圏に参加していることになる。公共圏に参加するとは「単に注意を払うことで十分」なのである [Warner 2002, 53]。また、誰が聴衆として注意を払うか、どのように注意を払うかについて、テキストの提示側は予見できないし、コントロールすることもできない [Warner 2002, 58-59参照]。そのような意味で公共圏は、本質的には想像上でしか全体性は把握できず、原則的に常に参加や変化に開かれている (open ended) ものである [Warner 2002, 51-55]。さらにいえば、日常生活におけるあらゆる形態の意見表明に公共的争点にかかわる「呼びかけ」を感じとった受信者が存在すればそこにも公共圏が現れるのであるから、ときには当人には明確にメッセージを発信する意識がなくても、その言動 (場合によっては不作為) に公共的な意味を読みとる人がいれば、瞬間的にそこに公共圏が現れることになる。逆に、メッセージを発信しようにも誰も関心を示さなかったり、発信者の意図とずれた受け止め方をすることによって、発信者のメッセージが公共圏

に届かなかつたり、意図しないかたちで取り上げられることもありうる^(註5)。このように公共圏の参加者は、ときに不可視的存在であり、いつどこでどのように関心を払うかも不明な、場合によっては本人が意識せずして他者の読みとりによって参加者にされてしまうような存在である。

参加者の定義の広がり、参加のあり方や、役割、影響度などが多様であること、つまり参加者は決して一様でも一義的でもないことを意味する。少なくとも、参加のあり方は、唱道的参加、支援者的参加、聴衆としての参加の3種に分類することが可能であろう。唱道的参加とは、公共圏において能動的に意見を発信し、自分の考えを広く伝えようとする参加のあり方である。支援者的参加とはそうした主張の唱道者(個人や団体)を支持し、社会運動として組織的運動を展開したり、自分の周囲に積極的に広めようとする参加のあり方である。あるいは、ある争点について対立する意見を唱道したり支援するような参加者もいるだろう。いずれにしても唱道的参加者やその組織的支援運動が問題構制や戦略を決定することで、当該公共圏の議論の軸や対立軸が形成されていく。ただし、場合によっては、本人が意図せずして唱道的参加者とみなされる場合もある。たとえば、本人は宗教的实践としてスカーフを被っているつもりが、他者からは国是への反対を顕示する行為だとみなされる場合などが該当する。その場合、唱道性は単に読みとり側にのみ存在することになる。このように考えると唱道的参加にしても、公共圏でのコミュニケーションにおいて主体性を想定することは、なかなか難しい問題である。

聴衆としての参加者は、争点に関心をもち、フォローしているが、特に積極的に発信や運動

に参加していない人々である。ハーバーマスの議論は主として唱道的参加のレベルを、フレイザーの議論は唱道的参加と支援者的参加のレベルを考察の対象としているといえる。聴衆としての参加は、一見、大きな影響力を有しないように思えるかもしれないが、もっとも数が多いのはこの人々だと考えられ、公共圏でのコミュニケーションを通じて政治や社会を変えていこうと思えば、この人々にいかにアピールするかが重要になってくる。また、唱道的参加のレベルが議論を巻き起こすという意味での影響力は大きく、政策を方向づける作業はここでもっとも精緻化されるという意味で重要性も大きいだろうが、公共圏は単に政策に影響を与えることを目的とする議論に限定されるわけではない。それは、意識的か無意識的にかかわらず、公共規範に従ったり、従わなかったりする行動・態度によって自分を公共規範との関係のなかで陶冶した人々の間で、直接的、間接的に交わされるコミュニケーションであり、そこには社会的実践も含まれてくる。このように考えると、実践がどのように変わっていくのかという側面ももっと考察の対象とされるべきだろう。

公共圏が、あらゆる言語的・非言語的なコミュニケーションの形式を含むとすれば、ここで再び、宗教や文化という要素が重要になってくる。なぜなら、宗教や文化は規範的であるがゆえに公共規範に無関係ではありえないし、コミュニケーションの様式を規定するがゆえに参加者のエイジェンシーをも条件づけると考えられるからである。たとえばハーシュカインドは、説教を吹き込んだカセットを通じたダーワ活動を事例として、現代エジプトのイスラーム的公共圏の一面を検討している。彼は、ダーワ活動

がイスラーム的な市民としての義務と捉えられて実践されており、個人的な接触であるにもかかわらず説得や唱道、熟議という、相手と自分が異なることを前提として行う政治的实践であることを指摘する。また、ダーワ活動家には活動家の美德として、親しみやすさや慎み深さ、上品さとともに熱意や勇氣、誠意、謙遜、神への畏怖を感じさせる話し方が要求され、そういった美德は、礼拝、クルアーンの朗唱や暗唱、ハディースの勉強、説教の聴聞、ダーワの実践自体という規律的な実践を通じて次第に涵養されるものだという [Hirschkind 2001, 13, 19-21]。このように、ダーワ活動は「権威への服従」という規範的側面と、「個人的な理性の行使」という熟議的な側面を兼ね備え、「公共政策ではなくイスラーム的な公共的美徳の形成」を目指している。つまり、公的公共圏への接続を直接的に視野に入れはしないが、市民的公共圏のレベルで機能するのである。

ダーワ活動は、ウンマという超国家的なイスラーム共同体を意識した道徳主体やアイデンティティ形成の行為でもあるという [Hirschkind 2001, 25]。公共圏の超国家的な射程は、グローバルな規範として流通する西洋的な思想が各国の公共圏に与える影響という側面にもあてはまる。公共圏は、国家の範囲に閉ざされたヘゲモニー争いとどまらず、超国家的な広がりを持っているのである。

II イスラーム的女性公共圏は いかに「表舞台」に出てきたのか

1. イスラーム的女性組織としての BKP

本稿が事例として取り上げる BKP は1995年

11月に立ち上げられた女性組織である^(注6)。当時、国連が女性の市民社会活動を促進するために加盟各国での政府レベル・非政府レベルでの制度化・組織化を奨励しており、トルコ国内でも「女性の地位および問題総局」が首相府直属で設立されるとともに、国内主要都市で女性組織によるプラットフォーム設立が後押しされた^(注7)。トルコの女性運動の組織化は、国家による動員的な組織をのぞけば、1980年代に左翼運動から分離したフェミニストたちが先駆的役割を果たした [Tekeli 1990; Bora and Günal 2002]。それに対し、ムスリム女性として社会の問題に取り組もうとする活動は、社会改革を掲げる運動という色合いは非常に薄いものの、1980年代末頃から徐々にはじまっていた^(注8)。そして1990年代前半は、イスラーム復興運動にとって、市民社会組織や NGO が立ち上がっていく重要な時期となった。そのきっかけとなったのは、ボスニア紛争時の現地ムスリムに対する支援運動 (1993年) だといわれる^(注9)。翌年にはチェチェン支援運動も高まり、ここでは女性が支援活動の組織化の一旦を担ったという。さらに、1980年代末には一時的に大学でスカーフが禁止されたのを契機として、女子学生が大学の入り口付近や街中でデモをするという、当時のイスラーム的な女性の行為規範を逸脱する行動がマスメディアでお馴染みのシーンとなってもいた。

このように、国内外の女性組織化奨励政策と、イスラーム復興運動のなかの市民社会的契機が女性をも直接的に巻き込みはじめた時期がちょうど重なり合ったところに、各都市で BKP のような敬虔な女性によるプラットフォームが誕生した。BKP はもともと男性中心の慈善組織や文化団体の女性部を中心としてアンカラで結

成されたが、組織運営の過程で次第にリーダーシップを掌握していったのは、そうした組織的背景に依存することなく自律的な活動を通じて、ムスリム女性が直面する問題を考えようとした女性たちだった^(注10)。

しかし、当初のBKPはどのように問題構制を行い、唱道活動をしていくかについて明確ではなかった。1996年のHabitat II（イスタンブール開催）でパネルを組織したBKPは、クルアーンを歴史的、地域的背景や啓示の文脈を視野に入れて読み解くことで、保守的なイスラーム・ジェンダー規範を変革する必要性を主張している[BKP 1996]。その一方で、主要論客のヒダエト・シェフカトリ＝トゥクサル^(注11)は、この時期のBKPの問題関心は、より個人的なレベルでいかに「よい女性、よいムスリム女性」になるかだったと回想する。つまり、保守的ジェンダー規範のなかでの生きにくさから革新的イスラーム解釈に向かうものの、それはあくまで自分らしくありながら同時に「よいムスリム女性」であることがいかに可能かを、保守的規範に強く束縛されながら個人的なレベルで苦悶するものだった。保守的規範をつきはなして批判することは未だ困難だったのである^(注12)。ところがその後、世俗的フェミニストらも集う国内外のさまざまな会議に出席したり、メンバーのさまざまな個人的経験を経て^(注13)、女性の経済的自立やDVの問題化など、BKPはフェミニズムの問題構制や言説を取り入れていく^(注14)。そうした変遷を経て2003年にBKPは活動目的として、「女性の現状と問題を同定しながら、思想的、政治的、法的、心理的、社会的、経済的な存在として女性を発展させるような代替の見解や理論的・実践的解決策を生み出

すこと。また、女性たちとの対話、交流、連帯を実現し、異なるグループの女性たちを一堂に集めて共通の利益のために活動すること」を掲げた[BKP 2003]^(注15)。

BKPメンバーは、後述するスカーフ問題への取り組みや、女性問題へのイスラーム的視点からの活動を通じて知名度を高めていった。また、神学で博士号を修め、女性の視点からイスラーム的解釈の革新を試みるシェフカトリ＝トゥクサルはマスメディアでも論客として次第に存在感を増していった。彼女の主張は、ときにはBKPメンバーの多くも承服しかねるほど革新的であるが^(注16)、マスメディアで支配的な世俗的知識人やジャーナリストに気押されることなく、専門的背景をもちながら討論できる敬虔な女性が少ないこともあり、多様な思想的背景の論客を一堂に集める討論の場に、彼女はしばしば招かれるようになった。彼女は現在は中道的な日刊紙（*Sabah*）でコラムニストとしても活動している。こうした意味で、BKPは決してイスラーム的女性公共圏の平均的代表ではないかもしれないが、公共圏での議論の軸を形成していく主要な求心点のひとつといえる。

2. 世俗主義／イスラーム復興をめぐる公共圏の権力構造とBKP

そもそもBKPはトルコのどのような公共圏に現れているのだろうか。BKPはイスラーム的アイデンティティを維持しながらジェンダー規範を問い直そうとする。その意味で、BKPは世俗的フェミニズム運動と関心を共有している。しかし、世俗的フェミニストにとってはイスラーム的価値規範がまさに克服すべき対象であり、それを受容・実践しているBKPそれ自

体が問題だった。逆に、BKPの立場からいえば、フェミニズムを名乗ることはイスラーム的な聴衆の反発を招くために（前掲（注15）参照）、支持者拡大の戦略的観点から得策でないだけでなく、多くのメンバーの自己認識の視点からみればやはり一線を画す必要があった。ただし、BKPとしては、スカーフ問題だけでなくトルコの女性が直面する問題の解決のために世俗派フェミニストとは争点ごとに共闘できると考えていた。

ところが、BKPはそのフェミニズム的主張よりも、国家権力を巻き込んだレベルでのイデオロギー的対立のまさに象徴とされたスカーフ問題の当事者として、より注目を浴びていた。トルコでは建国以来、近代化を国家社会の西欧化・世俗化を通じて実現しようとする世俗主義の建国エリートの流れを汲む共和人民党や軍部、司法、大学などのエスタブリッシュメントと、国家制度のみならず社会レベルでのイスラーム的な実践やイスラーム的言論をも弾圧する世俗主義のあり方に反発し、イスラーム復興を目指す勢力が対立してきた。世俗主義はこれらエスタブリッシュメントの後見と、国民教育を通じて建国の父アタテュルクと国土への愛を涵養することで堅持されてきた。そして、モスクやクルアーン教室、宗教指導者を養成するイマーム・ハティップ中高一貫校、神学部など、イスラームの規律、教育、知、実践を担う機関はすべて、世俗主義の脅威にならないように国家の統制下におかれた。しかしその結果、国家のイデオロギー諸装置の一部となったこれらの諸組織から、体制イデオロギーに異議を申し立てるイスラーム復興勢力が輩出していくのである〔澤江 2005, 第1章〕。

特に1980年代後半以降になると、こうしたイ

スラーム的諸機関で教育を受けながら世俗的な高等教育も修めた第1世代が、官僚や政治家、企業家として社会のエリート層に大量に参入しはじめた。こうして、対抗的な市民社会や社会生活のモデルが、「伝統の残滓」としての農村や都市下層民にではなく、近代化したはずの都市中間層の間に形成されていった〔Göle 1997〕。たとえば、イスラーム的アイデンティティを標榜する労働組合や経済団体、新聞、テレビ、私立学校や私立大学がこの時期に台頭したことはそれを象徴している。こうした復興潮流を背景に、1970年代にその源をもつイスラーム系政党^(注17)が1990年代にはイスタンブルをはじめとする地方自治体や国政でも第1党となると、世俗主義／イスラーム復興をめぐる政治社会的な緊張状態は一気に最高潮に達した。世俗主義体制の後見者を自任する軍部や司法、大学当局、一部の政党やマスメディアが連携して反イスラームキャンペーンを行った。イスラーム系政党は連立を解消して下野せざるをえなくなり、ついには非合法化された。また、スカーフは反体制的イスラーム復興勢力の可視的シンボルだとして、大学を含むすべての学校教育機関（私立も含め）や国家諸機関での着用が禁止された^(注18)〔澤江 2005, 第6章〕。

もともと、1950年以來の議会制民主主義の伝統にもかかわらず、政党やマスメディアでの政策論争、大学での学術研究でさえもイスラームと政治の関係を肯定的に扱うことはタブーとされてきたが、この時期にはさらにイスラーム的な言説やシンボルへの統制が強められた。たとえば、当時イスタンブル市長だった現首相のエルドアンは、政治集会で朗読した詩が世俗主義体制を批判する扇動的行為だとして1998年に投

獄された上、参政権を剥奪（後に恩赦）された。1999年国政選挙では、当選したカヴァクチュ議員がスカーフを外すことを拒否したために議員資格を剥奪された。市民社会では世俗主義批判で知られるイスラーム系新聞社が閉鎖命令を受けた。議会はもとより市民的公共圏でもイスラームと政治の関係を論じることが困難になり、スカーフ問題を議会で論じることも難しくなった。

こうした公共圏の機能麻痺は、イスラーム系政党が議会多数や政権を握っている時期には特に顕著になった。たとえば、2002年以降、エルドアンを党首として設立された公正と発展党が議会多数と単独政権を維持しているが、2004年の刑法改正時に姦通罪が話題となった際の混乱ぶりがあげられる。刑法改正はEU加盟を目指すトルコがEU基準に見合うよう行ったもので、EU加盟促進派の公正と発展党は人権や自由を制限する条文やジェンダー的不公正のある条文（たとえば、レイプ犯が被害者と結婚した場合に減刑される規定）を改定し、評価を得た。その一方で、法案の国会審議直前になって政府が野党の共和人民党と合意に達し、姦通罪を急遽法案に追加しようとしているとメディアで報じられると、一気に政府批判が盛り上がった。EU加盟を妨げるとの批判のほかには世俗主義派を含む世俗派から多く出たのは、イスラーム的な貞操規範を刑法に盛り込み、私的領域の自由を束縛しようとしているという批判だった^(注19)。私的自由の領域を可能なかぎり拡大しようとするリベラリズムと、身体と性を社会的管理から個人の意思へと取り戻そうとするフェミニズムが政府を批判するのは当然である。しかし、政府、特に姦通罪法制化に積極的だった首相がどのよ

うな意図をもっていたのか、あるいは、法制化の主張がトルコのイスラーム実践とどのような関係にあるのかについてはまったく議論されることなく、イスラーム化への警戒という観点ばかりが突出してしまった。結局、1月ほどの間に政府が法制化を諦めたことで、この問題は収束してしまった。首相はこの法案について、既婚者による不貞行為のみが対象となる当事者による親告罪であり、伝統的なイスラーム法の姦通罪でないことを明確にするとともに、「男女平等を実現する一歩」だとも述べていた^(注20)。BKPメンバーはこの件について、一夫多妻をイスラームの名のもとに正当化して実践する男性が少なくなく、それゆえに苦しむ女性を救済するために実質的に一夫多妻の実践を禁じることに首相の意図はあったとの、敬虔な女性の間のお話を紹介してくれた。真相は藪のなかであるが、実際に、イスラーム保守系紙では男性論客が政府の姦通罪定義ではイスラーム的一夫多妻実践者ばかりが標的になると批判している^(注21)。BKPは前述（注12）を参照）のように、トルコでの一夫多妻にはイスラームの見地から反対している。また、既婚者の姦通罪の刑法化を積極的に求めはしないが、家族の保護の観点から既婚者の不貞を個人の自由とする世俗的価値観には否定的な考えが大勢である。しかし、BKPは姦通罪刑法化について女性の問題という観点から積極的に擁護することはなかった。その理由は、あつというまに世俗派とイスラーム派という対立構図に論戦が形式化されるなかで、イスラーム的シンボルをまとう彼女たちの発言がこの二項対立に回収されてしまい、本来取り上げたい一夫多妻の問題をくみとってもらえないどころか、ますますイスラーム主義者と

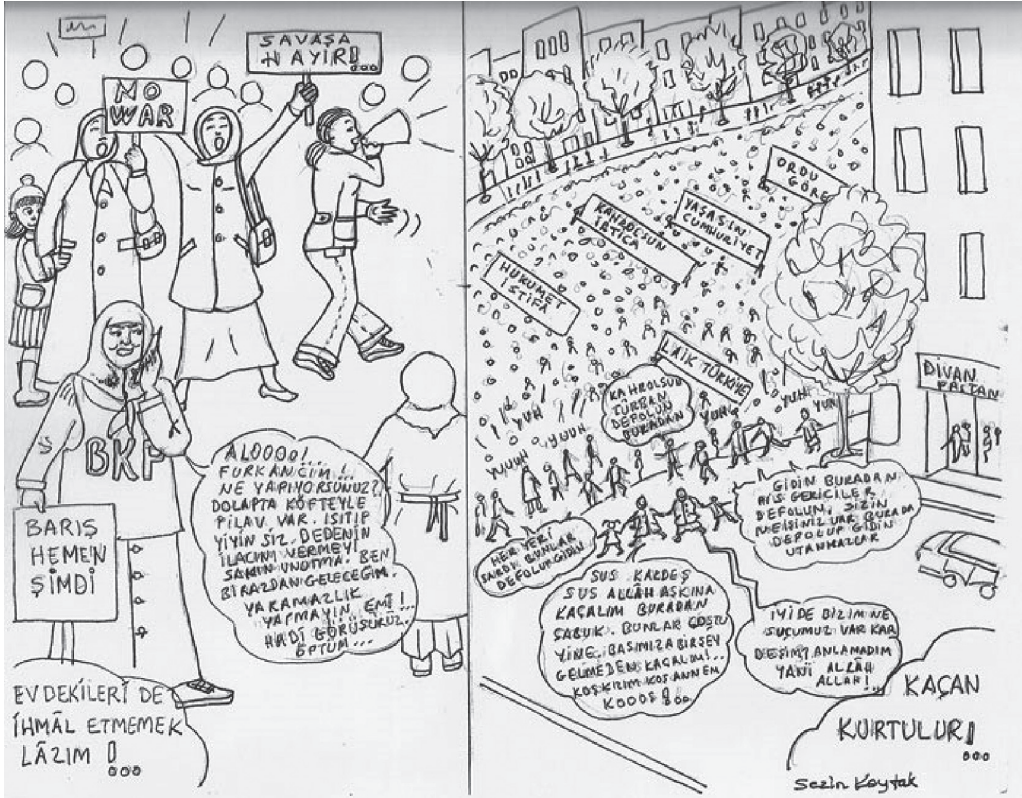
のレッテル貼りのもとに女性問題での発言力の低下を招くと判断したからである。姦通罪法案をめぐる1件は、従属的集団にとって「公共圏が開かれている」ことは、自らの主張の趣旨に即して討議に参加することがいかに困難かを示している。

BKPは同様の困難を通常の女性問題にかかわる活動でも感じていた。BKPはスカーフ問題の深刻化とともに、自助的セラピーや法律相談、ロビーなど多様な活動を展開して、スカーフを争点とする公共圏の中心のひとつとなり、飛躍的に国内外での認知度を高めた。しかし、BKPはスカーフ擁護者(かつ実践者)として注目されてしまうことで、たとえば法律や制度における男女平等化や社会での女性のエンパワメント、さらには2003年のイラク戦争反対などを主張する組織横断的な市民運動の場においてイスラーム主義者だとして拒絶されることになった。また、スカーフ禁止反対組織だと認識されることで、それ以外の問題に関して発言や協力の機会が与えられず、思想的立場を超えてさまざまな女性問題について協力することがなかなかできずにいた。

スカーフ禁止がこれほどまでに公共的論争の象徴とされ、あるいは国家イデオロギーの敵として排斥の対象とされるのは、それがなによりも可視的であるからとしかいいようがない。男性は、同じ政党を支持してはいるが、同じくらい信仰実践をしてはいるが、スカーフ禁止によって女性が被る被害をほぼ免れることができる。他方で、同じくスカーフを被っている女性同士であっても、支持政党も政治信条も同じとはかぎらない。世俗主義に反対の人がいれば、そのような意識なしに自分の信仰実践の一環として

着用している人もいる。また、スカーフ着用は性的なはずかしさや女性らしさの観念といったセクシュアリティとも密接に結びついた、装いの社会的行為であることも多い^(注22)。このようにスカーフは多様な側面での意味やセンシティブリティと結びついているにもかかわらず、一義的に、国民アイデンティティを代表したり陶冶する場としての国家諸機関や教育機関に反対勢力が浸透していることの象徴とみなされ、しかも女性のみがその勢力を代表させられてスカーフを外すことを強要されたのである。本人に政治的意図があるかどうかにかかわらず、スカーフが公共的争点にされていることは、公共圏にどのようにかわるかは当人にコントロールしえない問題であることを意味している。

スカーフをめぐる公共圏に着目すると、国家の権力やイデオロギー戦略がいかに公共的争点の形成や公共圏における支持獲得に影響を与えているかがみてとれる。1999年と2007年のアンケートによれば、トルコでは何らかの形でスカーフを着用する女性が6~7割であり、スカーフ解禁にも7割前後が賛成している [Çarkoğlu and Toprak 2006, 58, 71]。つまり、スカーフ解禁が世論レベルでは多数派である。一方、民意を汲み上げて政策に反映させる公的公共圏の議会でも、2002年度以降、親イスラームの公正と発展党が第1党であり、単独政権も維持し続けている。首相をはじめ閣僚の多くは妻がスカーフ着用者である。しかも、2007年には議会可決法案に拒否権を有する大統領も同党議員から選出された。通常の民主主義国家であれば、政府、議会、世論の意見がそろい、具体的な要求を掲げる社会運動が存在しているのであるからスカーフが解禁されてもおかしくはない。しかし、



(出所) BKP (2007, 180).

プラカード：「戦争反対」，「今すぐ平和を」。

BKPメンバー：

「もしもし，フルカンちゃん。なにも変わったことはない？ 冷蔵庫にミートボールとピラフがあるから温めて食べてね。おじいちゃんに薬をあげるのを絶対に忘れないで。私はもうすぐ帰るから。いい子にしているね。じゃ，また後でね」。

(家にいる者たちも蔑ろにはしてはならない!)

横断幕：「軍は任務に」，「共和制万歳」，「打倒反動」，「倒閣」，「世俗的トルコ」。

デモ参加者から：

「ターバン反対。ここから出て行け」。

「ここから出て行け。汚い退歩主義者め。出て行け，ここでなんの用があるんだ。出て行け，恥知らずが」。

BKPメンバー：

「うるさいわね兄弟。黙って，お願いだから。さあもう行きましょう，早く。この人たち，また熱くなっちゃった。なにか悪いことが起こらないうちに行きましょう。娘よ，一緒に走って。走って」。「分かったけど，私たちになんの非があるっていうの，兄弟。理解不能だわ，まったく」。

(逃げるが勝ち!)

トルコでは世俗主義エスタブリッシュメントが警告を発し，政治的危機をマスコミが煽り続けることで，政府がスカーフ解禁に踏み切れない状況が続いている。そうした国家権力の発動の

脅しと同時に，その脅しを正当化するための手段として，世俗主義派はイスラーム復興勢力に対して，「反動主義者」(irticaci)，「退歩主義者」(gerici)，「イスラーム主義者」(islamci)，

「宗教主義者」(dinci), 「シャリーア主義者」(şeriatçı) という言葉を互換的用語として用い、国家体制への脅威とレッテルを貼ってきた。また、軍幹部は、スカーフから前髪がのぞいたり、首がのぞくような形であごでスカーフを結ぶスタイルであれば、それは「反動主義者」のスカーフではないとの見解を示した。「良いスカーフ」と「悪いスカーフ」を区別することによって、軍部がイスラーム実践のすべてを標的にしているわけではなく、「一部の国家の脅威」だけを正当に標的にしていると示し、スカーフ着用が身近な国民の多くを取り込もうとしたのである〔澤江 2005, 192-193〕。また、「悪いスカーフ」を「ターバン」(türban) と名付けることで名前の面でも区別できるようにした^(注23)。こうして日常生活にお馴染みのスカーフを一般的に問題とするのではなく、世俗主義エスタブリッシュメントによる宗教実践への統制に抵抗する文脈で現れるスカーフを「ターバン」とレッテル貼りし、宗教的な国民を従順な良い国民と「反動主義者」に分断しようとした。学校教育を通じて国家体制への忠誠心が植えつけられているなかで、「反動主義の脅威」が司法当局や軍部、世俗派メディアによって宣伝されるなかで、「抵抗するスカーフ」を積極的に支援する運動は広がることはなかった^(注24)。つまり、スカーフをめぐる公共圏で復興勢力は支配的になることができなかったのである。

スカーフ禁止によってその対象となった女性たちは、教育を受けて将来を夢見る機会を奪われたり職を失っただけでなく、国家や社会から問題ある人間と烙印を押されたと感じていた。しかも、女性の人権や女子教育の普及を求めるような組織横断的な唱道活動に参加すると、世

俗的なフェミニストたちの敵意や蔑みにさらされた^(注25)。世俗主義への批判という観点からは復興勢力の支援を期待しうるはずだったが、こちらでも問題が起きていた。男性中心的な復興勢力にとってスカーフは諸刃の剣となっていた。たとえば、夫が官僚の場合は夫の昇進に影響があり、軍人の場合は職の維持さえ危うくなるとして、スカーフを被った妻は目立たないように強いられることさえあった^(注26)。公共圏における権力関係は、家族という私的な領域にまで忍び込み、公共圏での唱道的参加を私的な人間関係のレベルから抑圧するように機能してさえているのである。

Ⅲ イスラーム的女性公共圏の条件

1. イスラーム的女性公共圏と規律・規範

スカーフ禁止反対運動が大きな国民的うねりに拡大していかない理由には、前述のような支配的公共圏における権力関係の問題に加えて、イスラーム的女性規範が女性たちの公共圏への参加のあり方を制約しているという問題も指摘できる。スカーフ禁止反対運動の第1世代である1960年代生まれの女性たちは、いわゆるおしとやかな女性の行為規範に社会的にも内面からも縛られており、それが自分たちの公共圏への参加のあり方にも影響を与えていると自認する。たとえば、日常生活の範囲においてさえ、食べ歩きをしたり、笑い声をあげながら街を歩いたり、素足にサンダルという足下の肌が覗く状態で外出すると、見知らぬ人に注意されたり批判的な眼差しを向けられ(ていると感じ)たり、という経験を多くの女性が有している。彼女たちはこれが女性一般に対してではなく、ス

カーフを被った女性に向けられる規律だと認識する。あるメンバーは、敬虔な女性はこうした内と外の両面からの規律化によって公共圏への参加を躊躇せざるをえず、参加したとしても違和感や疎外感を感じるようになるのだと指摘する。

「私たちはこうした精神的足かせにもかかわらず多くの活動に参加した。けれど、いつも頭の片隅にこのことがある。あまりにもそうした規範に慣れ親しんでいる。でも、運動の場にいるのだから、そこにも自分を合わせなければならない。そこに自分を合わせると、自分自身に対して疎外感を感じてしまう。自分を合わせないと、その場にいる他の人に対して疎外感を感じる。こんな妙なことが起きている」。

また、イスタンブル在住で弁護士のエルアスランは、1980年代末に初めて自分たちでデモを行った第1世代であるが、敬虔な女性であることが街頭活動の妨げになったと回想する。「最初は私たちは黙っていた。次に誰にもみせることなく自分で（思いのたけを）書いていた。その後ようやく皆で列をなすにいたった。女性運動では、一般に考えられているのとは違い、書くことは最上級のカテゴリーではない。もっとも難しいのは行動、つまりすること、つまり変革のために活動することである」[Eraslan 2002, 249]。彼女は自分たちが行ったデモは座り込みという静かな方法だったが、世俗派の女子学生の支援もとつけた1990年代末のデモはスローガンを叫ぶものに変化しており、戸惑いを感じたと記す^(注27)。こうした違和感や疎外感との葛藤を通じて、敬虔な女性の公共圏での活

動を束縛する規範は少しずつ塗り替えられてきたのである。

また、女性に限られた規範ではないが、イスラーム的な公衆は、多様なアイデンティティをもつ人々が共通の目的のためにデモをする場合に、そこに参加することを躊躇するような規範に制約されている。たとえばBKPは国内世論がイデオロギーや党派を超えて圧倒的に反戦に傾いていた2003年のイラク戦争直前に、超党派的反戦デモに参加することを決め、政権党として開戦回避にむけて外交努力を行っていた公正と発展党の幹部に直談判し、党女性組織の動員網を通じてデモ参加を呼びかけるように求めた。しかし、幹部は「自宅で祈りを捧げさせたほうがいい」と取り合わなかったという。党支持者の女性たちには、携帯電話のメッセージで連絡がまわり、同時刻にそれぞれの家でイラク開戦回避を祈るよう呼びかけられた。党幹部の判断は、単に女性であるからというよりは、左翼や左翼クルド民族主義者、同性愛者らも参加する横断的デモに敬虔なムスリムが参加することは相応しくないとの理由からだったが^(注28)、ここには性別を超えてイスラーム復興運動が「左翼＝無神論者」と「同性愛者＝背徳者」を他者化し忌避していることがみてとれる。

その一方で、携帯電話を通じたメッセージのやりとりは、イスラームの女性公共圏が外からは見えにくいところでいかに広がりがあるのかを示している。また、反戦の祈りも、事前のやりとりの延長上にあることで、個別の、しかし想像的には集団的な祈りという実践行為への「参加」であり、きわめて私的な空間で行われているにもかかわらず公共的メッセージを帯びた行為となっている。この参加様式は、公共圏

的集団実践でありながら個別的で公共的には不可視的であるという矛盾を抱えている。しかし、その実践が醸成する一体感は、テーマによっては（たとえばパレスチナ支持の祈りの場合などでは）国境を越えて想像上で結ばれたウンマの射程をもつ。これは、男性も含めた普遍的なイスラームの公共圏だけでなく、イスラーム的女性公共圏も国境を越えてつながりあう可能性とその輪郭を浮かび上がらせているように思われる。

2. 「伝統的」市民社会組織の限界と効用

規律は市民社会への参加の障碍になりうるとともに、別の行為規範を見出したり再解釈をすることができれば、その規律をもたらず宗教や文化を全否定することなく克服が可能な場合もある。そして、「伝統」との連続性の上に市民社会組織化が進められていくことは、公共圏への能動的な参加を戒めるような規律化を克服する上で効果的である。たとえば、敬虔な女性たちが市民社会活動に積極的になった背景には、「伝統的要素」の現代的適用をみてとることができる。高学歴層に敬虔な女性が増えると、そのなかから同人誌や雑誌をつくって言論活動をしたり、友人同士でイスラーム自習活動を行ったりと、男性たちとは別の言論空間を生みだし、男性の権威や既存の保守的解釈から自由に宗教的テーマについて掘り下げた議論を行う場があちこちに登場しはじめた。かつて多くの女性は初等教育を終えると、あるいは初等教育さえうけずにクルアーン教室に通わされ、宗教の基礎知識とジェンダー規範を身につけていった。長じても、定期的なクルアーンや宗教歌の朗唱会やタリーカの集会という宗教的な社交の形式が、女性の日常的な社会生活のひとつの柱をなして

いた [White 1996]。しかし女性の高学歴化が進んでくると、女性たちは宗教について学ぶ場や宗教的な社交を友人関係のより対等な関係のなかで、しかもより自由な議論の場としてもつようになっている。また、男性主導組織に女性部が設けられ、夫とともにやってきて女性同士が交流したり、男性たちのお茶の世話や片付けをするというように、男性の社交をジェンダー役割に従って支えるところからはじまり、女性たちのより自主的な組織化の下地が準備されたケースもある。たとえば、BKP のリーダーたちは、いくつかの男性主導組織の女性部に属していたが、男性組織の傘下にいることで、活動の拠点を確保し、男性の組織活動を補佐しながら活動のノウハウを学ぶことができ、そこから次第に自律的な活動をはじめていったという。

女性たちの組織化には、イスラーム的な相互扶助活動を基盤にしたものも多い。こちらは、階層や学歴との相関はより小さいように思われる。組織だった相互扶助活動はかつては男性が主体だったが、女性もムスリムとして同じ道徳規範を内面化しており、隣近所での困窮家庭への小規模な食料・日用品支援という、よりみえにくい実践をしている。そうした実践のあり方が、家庭や隣近所を超えてより広い行動範囲をもち、より多様な人脈や社会活動のノウハウにアクセス可能な大学生や働く女性の出現によって、より組織だち、恒常的な市民社会組織活動に発展していったと考えられる。たとえば、ケルメス^(注29)と呼ばれるバザーは、今日では敬虔な女性に定番の活動となった。それは不要な日用品を持ち寄るといっても、多くの場合、商店や企業に寄付してもらった新品の安価な衣料品を販売したり、女性たちが自宅の食材を料

理したものを持ち寄って販売し、その収益を相互扶助的活動に活用するものである。このように、敬虔な女性たちは、従来は声を上げることなく隣近所での実践を通じて貧困支援というイスラーム的な公共規範を裏書きしてきたが、本格的な組織化を通じてより公然とそうした公共規範を啓発し実践を促すようになってきている。ここでは明示的な批判性が意識されているわけではない。しかし、従来のイスラーム的な女性規範では身近な人間関係に限定されていたムスリムとしての社会的責任を実践する範囲を、より公共的な場へとずらして解釈・実践することで、彼女たちは社会参加の範囲を拡大してきたのである。

このように「伝統的なムスリム女性の実践」が現代的に革新され、敬虔な女性の市民社会活動としてより可視的で組織だったものになってきた。そして、この「伝統」との連続性こそ、保守的家族や隣人関係のなかにいる女性たちが直面する摩擦や抵抗をより小さくさせながら、現代的な市民社会活動に参加しやすくしているように思われる。たとえば、BKPの設立以来のメンバーであり、個人的に1990年代初頭のアンカラで女性として初めて教育・福祉支援の組織を立ち上げた人物について、別のメンバーは、彼女がイスラーム的な女性規範を逸脱した活動をはじめたと蔑み、非難する声が強かったと回想する。しかし今や、敬虔な女性たちによる、あるいは彼女たちが主たる活動家となっている市民社会組織は広がりを見せている。たとえば、BKPも主要な企画者として2003年から8回開催してきた「女性の出会い」(Kadın Buluşması)という集会には、トルコの多様な地域の女性活動家が参加している^(注30)。組織の

活動領域も、文化活動や相互扶助、貧困層への無料診療、障害児教育支援、孤児支援、人権擁護、国外の被災地ムスリム支援など多様性が増している。集会への参加者は、初期の100人前後から最近では250人程度に増加しており、情報や問題を共有し、問題への視点や解決方法とともに考え、行動のきっかけを作るという、イスラーム的な女性公共圏の求心点としての機能を果たすようになってきている。

この女性たちの活動には、これまで支配的だったイスラーム的な女性規範からかなり逸脱したものもある。「女性の出会い」集会への参加自体が、女性が家族を置いて1人で、あるいは子供だけをつれて、女性が家族への責任とは無関係な要件で家を空けて旅行するという、支配的なイスラーム的な女性規範からの逸脱を女性に要請する。そのため、多くの女性は家族との間に摩擦を抱えながら参加している。また国内外、特に国外の緊急支援活動に参加することも、同じ理由から画期的行為である。ある孤児支援財団では、孤児や親の養育力に問題がある子供を集め、財団が育成した保母と疑似家族的に生活するというプロジェクトを行っている。ここでの保母は交代で子供たちとともに宿泊するため、週に数日は夜も自分の家族とは別に擬似家族側で寝泊まりすることになる。これらの活動は、一面では従来の規範から逸脱しているが、他方で、従来のイスラーム的なジェンダー規範において女性の役割とされてきたケアを、家族の外に拡大して実践する行為であり、孤児の保護やムスリム同士の連帯というクルアーンにも明記されたムスリムの責務を担う行為でもある。実際、彼女たちは責任と能力のあるムスリムの責務として明確な意識をもって従事し、そうした

イスラーム的な論理で家族にも説明し、同意や支えを得ようと務めている。

その一方で、スカーフ禁止への反対活動では、敬虔な女性たちによる既存の組織は運動を全国的に広げていく結節点として表だった役割を果たすことはなかった。これは、既存の主体の様式が女性にとっては社会道徳的な責任主体であって、国家や政府をあからさまに批判する様式ではないことと関係しているように思われる。そうした役割は必要であれば男性によって担われてきた。それゆえ、スカーフ禁止反対運動は、「伝統」とはまったく連続性をもたないところで新しいデモや女性組織を立ち上げねばならなかった。あるいは男性中心に組織されたイスラーム系人権擁護組織が女性を代弁するという形で運動の一翼を担った^(注31)。女性による運動が立ち上げられた後も、先述のように、公的公共圏を動かすほどに広範かつ積極的な支持や参加を集められなかったが、それは運動の様式が「伝統」から逸脱しているがゆえではないだろうか。この意味で、「伝統的」な主体のあり方は、女性の市民社会参加を後押しする側面とともに、それに馴染まないと多くの人が考える場合には、女性の市民社会にあまり力を発揮しないという限界もあるといえる。

IV 他者化の克服は可能か

公共圏は規範的には他者に開かれ、他者の声を聞くというコミュニケーションを含むべきであり、そこにこそ公共圏の意義も求められるのだが、本稿でもみてきたように、実際には公共圏はより権力を有する側が実力排除やレッテル貼りを通じて他者化する形で機能することさえ

ある。たとえば、スカーフは共和国初期から世俗的・西欧近代的トルコ国民アイデンティティを構築するにあたって、「他者」のシンボルとして機能してきた^(注32)。国家のイデオロギー諸装置を通じて、スカーフのようなイスラーム的なシンボルは、国家イデオロギーはもちろんのこと、先進性や近代性への脅威とレッテルを貼られ、それらを公的に擁護することが許されない状況が続いてきた。それでは、公共圏には他者化を緩和したり克服するような契機はないのだろうか。あるとすればどこに見出せるのだろうか。

この点に関してBKPへのインタビューでしばしば強調されたのは、言説的レベルでの討議ではなく、物理的に同じ空間に集い、互いの存在に慣れ、文脈は違っても抑圧の経験を共有していることを知ってシンパシーを醸成するという、きわめて素朴で人間的な経験を経て初めて、他者化が和らぐとの経験である。たとえば、クルドや左翼の女性活動家たちと超党派的会合で接するうちに、自由や人権の擁護という観点から共闘できると考え、彼らの抱える問題にも関心をもちはじめたという（ただし、同性愛者の他者化を克服することはまだ困難にみえる）。ただし、この場合にはともに体制イデオロギーによって他者化された者同士だとの共感がある。つまり、この変化は国家権力を通じて他者化を行っている体制エスタブリッシュメントにそのまま期待できるわけではないということになる。

スカーフ問題に関しては、BKPはリベラルな人々からの支援を一定程度は得るようになった。ただしその過程では、自分たちのイスラーム的規範や生活様式を他者に押しつけるつもりがないかとの厳しい問い質しが、世俗派から繰

り返されてきた。スカーフ解禁を主張する女性たちは、自分たちが言葉上で権利や自由の擁護を繰り返すだけでなく、他者の抑圧された権利や自由を実際に擁護することで疑念を払拭しようとしてきた。たとえばミニスカートで法廷に立った弁護士が問題とされるとミニスカートを擁護し、本人の意思にかかわらずスカーフを強制するイランやサウジを批判した。リベラルな人々からの支援は、こうした普遍的な権利擁護の姿勢を一貫させることで拡大してきたのである。

逆に、かつては世俗派は復興勢力と対立していたが、スカーフ問題やイスラーム復興に対する世俗主義エスタブリッシュメントの抑圧的な対応が繰り返されるなかで、世俗派のなかでも、イスラーム復興勢力が個人の自由や権利、差異の容認を主張するかぎりにおいて擁護するリベラル派と、断固として反対する世俗主義派に分裂した。このように、公共圏は、どのような公衆が存在し、その間にどのような力関係があるかが摩擦を通じて明らかになるような契機である。また、そうした力関係にも影響されながら特定の見解への支持や不支持が表明されたり、コミュニケーションのなかでその立場が反省的に修正されたり発展していくことで、言説やアイデンティティが構築・再構築されていくコミュニケーション過程でもある。さらには、そうした過程を通じて公共圏でのポジショニングが再編され、それに応じて争点ごとに提携の可能性が開けることで、大枠でのイデオロギー的なヘゲモニー争いの対立構造が切り崩されることも起こりうる。

スカーフ問題についてはこうした再編過程は起こっているが、それが権力構造を変革するに

は至っていない。BKP自身、より広範で強力な運動として人々を動員できないかぎり、いくら政府や議会で多数を握っても問題は解決できないと考えている。彼女たちはより長期的な視野で、普遍的に自由や権利の問題と取り組みながら、唱道活動家や支援者として自分たちの側に立ってくれる聴衆の拡大を目指すようになっている。

現在ではスカーフ全面禁止から10年以上が経過し、それぞれが生活に追われ、次の世代では自分の将来を考えてスカーフ着用を諦めるといった人たちも多くなった。そのため、唱道型のイスラーム的女性組織のメンバーはデモ世代にかなり限定され、次の世代をリクルートしにくくなっているという。しかし、リベラリズムの観点から多元的社会と民主主義を擁護する若者中心の市民運動、「青年市民」(Genç Siviller)が登場し、宗教的・民族的マイノリティの権利とともにスカーフ解禁を擁護する活動を展開している。BKPによると、現在の若い敬虔な女性の多くは同世代の運動である「青年市民」を、自分たちの世代を代表する公論形成の求心点とみなしているという。BKPの幹部は、より普遍的な文脈で多元性を認めながらイスラーム的なアイデンティティや実践も相互的に認めるような動きが、次世代のなかから草の根的に育っていることはとても望ましいと述べる。公共圏でのポジショニングや共闘関係の再編は、世代の移行という長期的観点からも考察されねばならないということであろう。

また、こうした事例は、イスラーム的女性公共圏での公論形成がア・プリアリで固定的なイスラーム的言説によるというよりは、どのような「私」を想像することが可能なのかというこ

と関わっているように思われる。それは教育や就業の可能性とともに、グローバルに流通する情報へのアクセスの可能性といった条件にかかわっており、そのかぎりでは世俗的な公共圏と同じである。現代を生きる彼女たちは、フェミニズム思想や民主主義、人権などの西洋の思想にも影響を受けながら、問題構制やイスラーム解釈に生かしている。BKP がそもそも国際女性レジームのイニシアティブのもとで結成され、女性問題への認識を高めていったように、国際女性レジームがアジェンダセッティングや言説構築、資金援助などの面で大きな影響を与えていることを考えれば、これは当然である。BKP は、トルコの世俗主義的な体制イデオロギーに反発しながらも、少なくとも世俗的な女性公共圏と男性中心主義的なイスラーム的公共圏のそれぞれと部分的に重なり合うところで、それぞれから利用できる資源（フェミニズムの問題構制やイスラームのテキスト、イスラーム的な主体の様式や社交の伝統、社会参加の論理など）を用いてイスラーム的女性公共圏の公論形成活動を展開し、現代の敬虔な女性ムスリムの市民的アイデンティティや主体のモデルを提示しようとしているのである。

おわりに

宗教と公共圏のかかわりについては、否定的なアプローチが支配的である。しかし、本稿でみてきたように、宗教的な規範はイスラーム的な市民主体を陶冶する基礎をなしている。規律化や規範が女性の公共的主体化を制約していることは確かであるが、BKP メンバーのような女性活動家の多くは、より普遍的なイスラーム

的市民としての意識にもとづいて従来の女性を制約する規律化や規範を読み替えて克服してきている。宗教文化的な基盤をもつ新しいイスラーム的女性市民モデルの形成は、イスラーム的な市民社会組織の伝統と結びつくことで、イスラーム的な聴衆によりアピールしやすく、実践へと導きやすいという利点がある。ただし、女性の能動的な公共的主体化は、現在のところはかなり相互扶助的領域に偏重している。また、国家や政府、宗教的な権威・権力、家父長制的なジェンダー規範に対して真正面から、しかも宗教に依拠しながら、批判するような市民主体の構築は、女性の社会的条件の変化（高学歴化、社会進出度など）や、政治体制や政教関係によってもかなり左右されるように思われる。この点については、異なる政治体制や政教関係のムスリム諸国の比較研究が必要になるだろう。

最後に、ヘゲモニー論の観点からトルコの敬虔な女性の活動を振り返ると、「女性の集い」集会のほかに、女性教師が子供や成人女性にイスラームを教えるクルアーン教室が、彼女たちの草の根的装置として機能する。また、BKP メンバーは宗務庁や政党でも女性関連の部門を中心に登用されはじめており、イデオロギー的諸装置の内から変革の気運を高めようとしている。彼女たちは権力の中枢にいるわけではない。しかし、イスラームが国家権力を必ずしも必要とせずに社会のなかの規律化を通じて主体形成に大きな影響を与えていることを考えれば、敬虔な女性が切り開く、漸進的でゆっくりとした変化の影響力は過小評価できないのではないだろうか。

(注1) たとえば、こうした取り組みとしてはサルヴァトーレが中心となった仕事がある [Salvatore and LeVine 2005; Eickelman and Salvatore 2004]。

(注2) ここで取り上げる女性たちはイスラームを現代的条件に適合的な形で自覚的に実践しようとしており、トルコのイスラーム復興の一翼を担っている。その意味でイスラーム(復興)主義者と呼ぶことも可能であるが、後述のようにトルコではイスラーム主義者は世俗主義派による蔑称的レッテルであり、当事者たちが強く抗議する呼称である。分析概念としてのイスラーム主義は「イスラーム国家主義者」、「シャリーア主義者」との用法が多いが、筆者はトルコの復興勢力のように、世俗的民主主義体制を前提としてイスラーム実践にかかわる要求を実現しようとする政治運動や、市民社会レベルでイスラームに依拠して構築された市民意識にもとづく社会運動を行う人々も含める広義の概念化が必要だと考えている [澤江 2005] (イスラーム国家やシャリーア体制が現代国家においてなにを意味するかについて復興勢力のなかで合意があるわけでもないという別の問題もある)。その一方で、BKP メンバーのなかでさえ、一部の中心メンバーを除けば、政治活動や政治的とみられることさえ忌避する傾向が強い。これは反体制的だとみられることのリスクが大きいというトルコの政治社会状況によるものだと考えられる。このような理由から、直接的な政治活動であろうと市民社会活動であろうと、多くの敬虔な女性活動家たちは政治的でないということを強調し、政治社会制度の改革というよりは、社会の問題への対応の範疇に収まるような社会福祉や文化の領域での活動に重心をおいているようにみえる。この状況に照らせば、本稿で取り上げる女性たちを一括してイスラーム主義者と呼ぶことに躊躇せざるをえない。また、BKP の中心メンバーの一部は女性を家庭に囲い込むジェンダー役割を批判する点でフェミニストと呼べるが、圧倒的多くの女性活動家は妻や母親としての役割をムスリム女性である自分の重要な

責務と認識しており、必ずしも支配的なジェンダー規範に批判的だともかぎらない。そのため、彼女たちを全体としてイスラーム的フェミニストと呼ぶわけにもいかない。本人たちは自分を単に「ムスリム」や「敬虔」(dindar) であると主張する。前者については世俗(主義)派もムスリムであることを否定していないために、復興勢力のみをムスリムと呼ぶことは適切でない。他方、トルコで敬虔(dindar) であるとは、内心での信仰が強いだけでなく、5行に含まれる礼拝や断食、喜捨といった日々の実践にも熱心な人々を指す、非常にすそ野の広いカテゴリーである。敬虔な人だからといって組織だった市民社会活動に積極的だとはかぎらないが、男女を問わず個人的に喜捨や相互扶助に熱心であり、本稿で言及する女性たちの市民社会活動はそうした実践の延長上に位置づけられる。こうした理由から、本稿で取り上げる女性たちを「敬虔な女性」と呼ぶことにする。BKP の意見は敬虔な女性を代表するわけではないが、BKP は主要な聴衆として敬虔な女性たちをターゲットとして唱道活動を行っている。また、BKP やそのほかの類似組織の活動家たち自身が、dindar な実践者として dindar な女性や男性の一部を構成しており、本人たちの自己認識によれば、BKP は dindar な層のなかからの運動である。BKP はこのような背景のなかで活動していることから、本稿において「敬虔な女性」というカテゴリーで BKP 活動家を捉えることは適切であると考え

(注3) 花田(1996, 26) はドイツ語の Öffentlichkeit と日本語の公共性はそれぞれ別の語感を持ち、日本語では公共的任務・役割、公共的責任、公共の利益などに近く、ドイツ語では空間概念として捉えられるべきとして、公共圏の訳語をあてている。山口(2003, 18) は、空間概念と、そこで争われる内容の正当性判定基準としての公共性を区別すべきとして、前者を公共空間もしくは公共圏とするよう提案している。ハーバーマスの議論は市民の間で権力批判的な公共的規範や政治的正当性の判断基準が議

論を通じて形成されることを評価しており、それを鑑みれば、議論の空間とそこで形成される公共的なものとして公共性の両方を含んだ概念と考えることもできる。しかし、日本語の公共性が指し示す意味は花田や山口の指摘の通りであり、公共性はコミュニケーションや文脈の変化によって可変的なものであり、またそれ自体が公共圏において争われるものであるとの立場から、公共性と公共圏という言葉は区別されるべきと考える。

(注4) 和訳書 [フレイザー 1999] では、public は公共圏あるいは公共性と訳されているが、本稿では基本的に公共圏と訳した。名詞の public は公衆や、より一般的には人々全体を意味すると考えられるが、フレイザーの議論は対抗的な公衆が独自の、場合によってはより閉鎖的で内向きに議論を行う場を確保することで、支配階層に有利な権力状況が存在する公共圏 (the public sphere) から自由に対抗的言説やアイデンティティを確立できるという点に力点をおいている。特定の公共的関心やアイデンティティを共有している人々 (公衆) という側面に加えて、その人々が行うコミュニケーション (公共圏) の側面もこの言葉には含まれている。一方、the public sphere は、権力関係や質的な排除性を内在させているにしても、原則的には成員資格を制限せず、万人に開かれている。つまり、public sphere が複数あるのではなく、あくまでも公共圏の一翼を担う、部分的で多様な public が複数存在する。そして、特定の public が支配的となっている全体としての the public sphere において／対して、支配的な公共規範やアイデンティティに異議を申し立てたり代替的なものを提示するさまざまな public / counter-public が、公共的議論を活発化させながら、the public sphere の権力構造や排除性を乗り越えたり改革しようとしていることを概念化したのだといえる。

(注5) まさにここに公共圏とイデオロギーのかかわりが現れている。イデオロギーが状況や行為にすり込まれている点についてはイーグル

トン (1999) の第2章を参照のこと。

(注6) BKP の活動の全体像については、12周年記念会報冊子 [BKP 2007] を参照のこと。

(注7) この時期の国際女性人権レジームの枠組み内でトルコの法制度が整備されたプロセスについては、Kardam (2005) を参照のこと。BKP は法的地位ではないプラットフォームという形式でスタートしたが、2003年に協会 (dernek) として登録して以降は協会法の規定のもとで活動している。BKP 幹部によれば、発足当初は法的責任主体として活動することへの心理的重圧や手続き的な煩雑さなどを避けるためにプラットフォームという形式が好ましかったが、その後 BKP がスカーフ禁止に反対する活動拠点のひとつとなり、メディアへの露出も高まるなかで、合法組織であることをアピールして安全に活動ができるようにと考え、協会の地位を得ることにしたという。

(注8) 近年のトルコにおけるイスラーム復興の流れのなかでムスリム女性としての自覚のもとに組織活動をはじめた最初の事例としては、ギュルセン・アタセヴェンが中心となって1988年に設立した「婦人教育文化財団」(Hanımlar Eğitim ve Kültür Vakfı) を挙げる人が多い。1948年にイスタンブルで生まれた彼女は、1971年にイスタンブル大医学部を卒業して小児科医となった経歴から、現代のイスラーム復興の一翼を担う高学歴女性の先駆的モデルといえる。この組織は、寡婦や身寄りのない貧困層の女性、孤児や片親家庭の子供などに対して、生活必需品の配布や診療を施している [Ataseven and Erdoğan 1999:16]。

(注9) 1980年代末にイラク北部でフセイン政権がクルド人掃討作戦を行った際に、トルコでも難民やイラク国内避難民への支援がクルド人を中心に行われた。左翼系クルド民族主義組織だけでなくイスラーム復興組織もクルド人を中心に支援を行っている。ただし、ムスリム意識にもとづく NGO 活動の嚆矢としては、在アンカラの多くの活動家がボスニア支援を挙げる。

(注10) BKP の会員資格は現在では個人ペー

スであり、BKP 会長によれば2009年8月時点で会員数は170名である。教育レベルでみるとほとんどが大卒以上で、圧倒的に神学部出身者が優勢だが、政治学科、農学部などもいる。年齢は20代から50代までと幅広いが、圧倒的多数は30代後半から40代後半だという。職業は主婦が多数だが、スカーフ禁止のために失職・退学した結果、主婦となった人も多いという。

(注11) シェフカットリ=トックサルとは、結婚前後の両姓を併記したものである。トルコでは1997年の民法改正によって妻は夫の姓を選ぶか、結婚前後の両姓を併記する形式のどちらかを選択できることになった。しかし、あるメンバーによれば、BKPの女性たちは1990年代初頭より非公式ながら両姓使用をはじめており、それはトルコの世俗派フェミニストに先駆けていたという。ちなみに、近年、現行民法は両性の平等を定める憲法やトルコが批准する各種国際法に違反しているとして、別姓の承認を求める裁判が起こされており、2010年4月には別姓を認める判決が下級審で出された。この判決に関する報道として、たとえば、*Hürriyet* (Apr. 9, 2010) を参照のこと。

(注12) 1998年7月にインタビューした際にも、「自分たちは理想的なムスリム女性像を掲げて社会運動を行っているつもりはない。自分たちの問題をどうするかに取り組んでいるだけだ」と答えている。2005年12月のインタビューでは、当時について、たとえばクルアーンに一夫多妻のような受け入れがたい実践を条件つきであれ認める明文があることについて、アッラーの言葉を受け入れられない自分に問題があるのだと悩んでいたと述懐する。

(注13) たとえば、BKP 結成当初、大学院生として研究者を目指していたメンバーは、学部時代からいつも自分より成績が悪い男子学生が助手として自分よりも優先的に採用されることに憤り、高校教員だったメンバーは、同僚男性がスカーフを被っていない女性教員とは対等に接するのに、彼女に対しては「明らかに生徒(という目下の存在)ではないが、スカーフを被り

主婦をしている自身の妻とも似ていない(スカーフを被る妻の規範から逸脱しており、接し方のモデルがない存在)」と扱いあぐねていたことに当惑したという。彼女たちは勉学や仕事に励みながら、家庭では妻や母として家事責任を全うする困難にも悩んでいた。さらに、メンバーの1人が男性の第2婦人(トルコでは一夫多妻は法的に認められていないので、法的には婚姻関係はない)になるという事件が起こった。この事件は、BKPの目的がイスラームの名もとの女性抑圧に取り組むことにあるとの存在理由をメンバー間で再確認する機会になったという(第2婦人になったメンバーはこの件での仲違いでBKPを去った)。BKPは一夫多妻は現代的なイスラーム社会では認められるべきではないし、特にトルコのように法的に2番目以降の妻の権利が守られない非イスラーム国家で一夫多妻を実践することは、女性やその子供の権利が侵害されるため、イスラーム的観点からも認められないと主張している。

(注14) BKPの活動のあり方やメンバーの問題意識に大きな影響を及ぼした活動を質問すると、国連女性差別撤廃委員会(CEDAW委員会)のNGOレポート作成にむけた活動を挙げた人が多い。BKPの12周年記念会報[BKP 2007, 90-97]によれば、2000年にニューヨークで開催された北京プラス5会議に向けたNGOレポート作成過程にはBKPは入れてもらえなかったが、会議に自力で出席したのをきっかけに、CEDAW関連活動への関与を強めはじめた。その後、2002年から世俗的なフェミニストNGO「飛ぶ箒」(*Uçan Süpürge*)が中心となって始動した次期NGOレポート作成委員会には参加し、女性と経済、家族、暴力などについてトルコの現状や法制度への批判をまとめた。BKPメンバーは、ここで国際的な女性人権レジームやトルコの現状に関するフェミニスト的アプローチについて実践的かつ総体的な知識を得ることができ、その後のBKPの主張を規定する大きな影響を受けたとし、多様な背景の女性たちと接したことは大きな経験だったとも述べる。同委員会につ

いては「飛ぶ箒」出版物の緒言を参照のこと [Uçan Süpürge 2004, 5-7]。

(注15) BKP がイスラーム的な保守的ジェンダー規範を批判し、女性の社会進出や自立、自己決定を肯定していることから、フェミニストのレッテルを貼られることも少なくない。トルコのイスラーム保守層にとっては、フェミニズムとは女性の家庭での役割や母親としての役割を否定して家庭の調和を破壊し、女性の性的自由を主張するという点で女性の貞操規範をも乱す、不道徳的でイスラームと決して相容れないものである。また、欧化主義への反発から西洋思想の模倣者とみなされることへの反発も復興勢力一般に強い。こうした背景から、BKP の多くのメンバーはフェミニストと名づけられることに強く反発し、自分はフェミニストではないと強調する。しかし、シェフカトリ=トゥクサルのように自分がフェミニストといわれても否定しないとすもおり、変化もみられる。

(注16) たとえば、自身はスカーフを着用し、そのために研究者や教員の道を諦めたにもかかわらず、スカーフは普遍的なイスラームの服装義務ではなく、地域文化的ジェンダーとのかかわりで要請されるようになったものだと発言し、保守的か否かを問わず、イスラーム的聴衆から強い批判を招いた。

(注17) 本稿中には政党のほか、人権組織や新聞社、企業家に「イスラーム系」とカテゴリー化したものが出てくる。これらの組織は、それぞれの専門領域においてイスラーム的な理念に依拠した活動をめざしており、トルコのイスラーム復興運動の担い手である。これらの組織は政治にも批判や提言を通じて関与しており、その意味では(注2)で説明したような筆者の立場からは、分析概念としてのイスラーム主義の範疇にも入れることができる。ただし、政党については、イスラーム的レトリックを多用し、復興運動の利害を代表する立場だった国民秩序党 (Milli Nizam Partisi) から福祉党 (Refah Partisi) と、その後継である美德党 (Fazilet Partisi)、公正と発展党 (Adalet ve Kalkınma Partisi) の

間には、言説の上でも、支持層についても変化がみられる。両党とも、言説や政策はリベラルな路線を基本にして信仰実践の自由を重視する。特に、党幹部や支持基盤にリベラルな層を取り込み、ある程度、彼らの定着に成功したようにみえる公正と発展党については、イスラーム主義とすることは難しい。このような理由から、これまで筆者は公正と発展党についてはイスラーム系とか、親イスラーム的と表現してきた。本稿では、国民秩序党から公正と発展党にまで至る一連の政党について、一貫して世俗主義エスタブリッシュメントと対立してきたとの文脈でまとめているため、イスラーム主義ではなく「イスラーム系」と名づけた。またそのほかのイスラーム復興を担う組織についても煩雑さを避けるために、同じく「イスラーム系」とした。本稿中ではそのような表現は出てこないが、BKP も当然、イスラーム系女性 NGO と表記することが可能である。

(注18) スカーフ禁止はそれまでも時折、部分的に実施された。たとえば、1980年代初頭の軍事政権期や1980年代末にスカーフをかぶった女子学生が急増した時期に、一部の大学で禁止されたが、中道右派の政治家が事態の收拾に動き、事実上、スカーフは容認されてきた。しかし、1997年にスカーフが全面禁止とされて以降、従わない人は、入学前であれば進学断念を、学生であれば退学を、国家関連諸機関で働いていれば退職を余儀なくされた。

(注19) この件に関する各紙代表的コラムニストの発言の要旨は、たとえば *Hürriyet* (Sep. 13, 2004) を参照のこと。姦通というトルコ語 (zina) はイスラーム法上の用語でもある。その一方で、1998年に廃止されるまでトルコの世俗的刑法で規定されていた姦通にもこの語が当てられていた。こうした用語の含意の二重性とイスラーム的背景をもつ政権への警戒が、姦通罪法案についての議論の混乱に拍車をかけた (そもそも、姦通罪は刑法改正案に正式に盛り込まれておらず、法案の文言さえない段階での議論となったことも、混乱の大きな原因であろう)。

その一方で、トルコ刑法は第230条で世俗法による婚姻手続きを経ずに宗教婚 (imam nikahı) しか挙げていない事実婚を刑罰対象としている。世俗国家のトルコで宗教婚は当然に無効であり、それゆえに非宗教的な事実婚と法律上の違いはないはずだが、前者を差別しているといえる。世俗派はこうした私的領域の「侵害」は黙過している。

(注20) たとえば、*Yeni Şafak* (Sep. 3, 2004) を参照のこと。

(注21) たとえば、(注19) 掲載記事に引用された Zeki Ceyhan (*Milli Gazete* 紙) の主張を参照のこと。

(注22) スカーフの意味の多様性については、たとえば大塚 (1996, 83-88) を参照のこと。

(注23) 「ターバン」の語はもともと、1980年軍政下でのスカーフ禁止に対して、当時アンカラ大学神学部学生だった BKP 創設メンバーたちが、反近代的で反体制の象徴ではなく、近代的な装いだと主張するために用い始めた。しかしその後、逆に反体制のレッテルとして世俗主義派によって使われるようになり、公共圏の権力関係のなかでその用法が定着していった。

(注24) たとえば、BKP のあるメンバーは、スカーフ禁止に従わなかったことで職を失い、その後も復職の権利を求めて唱道活動をしてきたが、親族から、ここまで国家の方針に逆らうとはほんとうに反動主義者なのではないかと批判されたという。別のメンバーは、街を歩いていると通りすがりに「反動主義者」との言葉を浴びせられたという。

(注25) たとえば、毎年3月8日に恒例となっている世界女性の日のデモでは、BKP の参加を理由に世俗主義フェミニストグループがデモをボイコットし、BKP の存在への拒否を示したという。

(注26) BKP やイスラーム系人権 NGO の AKDER (在イスタンブール) によれば、たとえば、妻が別居してスカーフ着用者であることを隠したとか、夫が自分の出世のために妻に離婚かスカーフをあきらめるか選択するように迫った事

例があるという。離婚の話は数は少ないと思われるが、インタビューのなかで必ず話題となり、活動家の女性の間では男性がイスラームを実践する同志ではなく、妻の外見を自分の世俗的利益のために利用していただけだったのだと批判された。つまり、男性のキャリアに害とならないかぎりは、妻のスカーフは男性の敬虔さを示す道具であり、イスラーム復興勢力のなかでの関係構築やそこからの便宜引き出しに好都合であるが、いったん害になるとなれば、たとえそれが女性の信仰実践の一部でセクシュアリティにもかかわると信じているスカーフであっても、利己主義的に利用したり見放したりする程度にしか男たちは敬虔ではないのだとの非難である。また、民間の職場ではスカーフは問題ないはずだったため、スカーフ禁止によって退学や免職に処された女性たちをイスラーム系の企業経営者たちが雇用して支援することもできたが、ほかに雇用のあてがない女性を不当に安い賃金で人目につかない裏方で雇用するケースもあったという。1990年代末の反イスラーム復興キャンペーンで、イスラーム系企業が「緑の資本」(yeşil sermaye) とレッテルを貼られ、軍部が不買運動を指揮していたことも、民間企業の消極性が背景にあると考えられる。こうした男性の対応について、BKP メンバーは「男たちは落第した」(Erkekler sınıfta kaldılar) と表現している。

(注27) 「せいぜい19歳にしかみえない少女が私のところにやってきて、『ほら、こうやって』と私の右手をつかんで握り拳にし、頭上に掲げた。そして『ここでおままごとをするんじゃないんだから。叫ぶのよ、『いい加減にして学長』と』と厳しくいった。さらに続けてこういった。『スカーフの端を上着のなかに入れて。盾をもっていない警官はたいていスカーフの端をつかんであなたたちをしょっ引いていくから。次のデモでは絶対にズボンをはきなさい、そうすれば地面に倒されてもスカートがめくれることはないから。それと、サンダルではなくブーツタイプの靴を履かないと。警官が追いかけてきても

こんな靴では走れないでしょ。ここで洋なしを収穫しているんじゃないんだから』。私は驚愕した。洋なしを収穫する女性をみたことなどなかったけれど、それでも彼女のいうことに従った」[Eraslan 2002, 249]。

(注28) 幹部はより直接的には、「あの変態たち (sapıklar) とテロリストたちと一緒に行進するつもりか? ダメだ」と語ったという。また、BKP メンバーでも、同性愛者とデモで一緒に行進することへの抵抗感を今でも完全に克服できた人はそう多くないという。

(注29) ケルメス (kermes) はフランス語が語源である。ケルメスについての先行研究は管見の限りみあたらず、いつごろから使われるようになったのかは不明である。女性活動家たちによれば、1980年代後半以降に敬虔な女性たちの間でバザーをさす用語として使われはじめたと考えられる。語源から推察するかぎり、そもそもは世俗的な人々がバザーを指す用語として使いはじめたが、上記の時期に敬虔な女性たちも自らバザーを企画・運営するようになると、同種の活動としてケルメスと呼ぶようになったのではないと思われる。ケルメス自体に宗教性が内在するわけではないが、企画・運営者や参加者が、イスラーム的な社会的公正の理念を実現する手段として、また、ムスリムの社会的責任を果たす責任感にもとづいて参加しているという、動機や意義づけの点で、敬虔な人々によるケルメスはイスラーム的な相互扶助活動の一翼を担っている。

(注30) 世俗的な女性が多数の会議に出席した際に、敬虔な女性たちが互いの慰労と懇親の必要性を感じて夜に集ったことがこの集會を立ち上げるきっかけとなった。彼女たちは集會の場を、敬虔な女性が交流し、連帯でき、情報を交換し、自由に議論できる機会として重視する。2泊程度の日程で、開催地も内陸部や南東部の地方都市をも含めて持ち回りとし、互いの地域について見聞を深められる形式をとる。これまでに、EU加盟、ロビー活動、宗務庁、暴力などをテーマに外部講師を招いた講演会も行ってい

る。第7回まではBKPのホームページ (<http://www.baskentkadin.org/tr/?cat=7>) に簡単な紹介がある。

(注31) ただし、男性中心の組織でも次第に女性が幹部に選出されはじめ、変化がうかがえる。また、公正と発展党の前身である福祉党が草の根女性動員組織を構築した際に中心的役割を担った女性たちのなかに、1980年代末のスカーフ禁止反対運動を行っていた女性たちがいたことは示唆的である。当初、イスタンブールで動員活動が成功したのをうけて、全国的に同様の女性動員組織が形成され、1990年代の福祉党の大躍進の原動力となった[澤江 2005, 136-140]。この動員活動は、多くの敬虔な女性に対してより積極的に政治や政治社会運動に関与する機会を開き、敬虔な女性と政治の新しい関係のモデルを定着させた。

(注32) 服装や身体をめぐる国民形成政策についてはÇınar (2005, 第2章) を参照のこと。また、イスラーム復興勢力の側も同様に、西洋的服装やジェンダー規範を他者化しつつ、自らのアイデンティティを構築しているという相互性も見逃してはならない。しかも、世俗志向であろうがイスラーム志向であろうが、他者化を通じたアイデンティティ構築は、スカーフの禁止や強制のように、女性の身体に対する強制をよりともなう傾向が強いようである。

文献リスト

<日本語文献>

1. 単行書
イーグルトン, テリー 1999. 『イデオロギーとは何か』平凡社.
澤江史子 2005. 『現代トルコの民主政治とイスラーム』ナカニシヤ出版.
花田達朗 1996. 『公共圏という名の社会空間——公共圏・メディア・市民社会——』木鐸社.
2. 論文 (単行書所収論文)
大塚和夫 1996. 「イスラーム主義とイスラーム復興——(ポスト)モダンにおけるイデオロギー

とアイデンティティ——」山内昌之編『「イスラム原理主義」とは何か』岩波書店 69-92.
山口定 2003. 「新しい公共性を求めて——状況・理念・基準——」山口定他編『新しい公共性——そのフロンティア——』有斐閣 1-28.

<外国語文献>

1. 単行書

Çarkoğlu, A. and B. Toprak 2006. *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset* [変化するトルコにおける宗教, 社会, 政治]. İstanbul: Tesev Yayınlar.

http://www.tesev.org.tr/UD_OBJS/Degisen%20TRde%20Din-Toplum-Siyaset.pdf (2010年2月10日ダウンロード).

Çınar, A. 2005. *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

2. 論文 (単行書所収論文)

Bora, A. and A. Günel 2002. "1980'ler Türkiye'sinde Feminist Hareket: Ankara Çevresi" [1980年代トルコにおけるフェミニズム運動——アンカラ周辺——]. In *90'larda Türkiye'de Feminizm* [90年代のトルコにおけるフェミニズム]. eds. A. Bora and G. Asena. 13-39. İstanbul: İletişim Yayıncılık.

Eickelman, D. E. and A. Salvatore 2004. "Muslim Publics." In *Public Islam and the Common Good*. eds. A. Salvatore and D. Eickelman. 3-27. Leiden and Boston: Brill.

Eley, J. 1992. "Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century." In *Habermas and the Public Sphere*. ed. C. Calhoun. 289-339. Cambridge and London: MIT Press.

Eraslan, S. 2002. "Uğultular... Silüetler..." [喧噪, シルエット]. In *90'larda Türkiye'de Feminizm* [90年代のトルコにおけるフェミニズム]. eds. A. Bora and G. Asena. 239-277. İstanbul: İletişim Yayıncılık.

Frazer, N. 1992. "Rethinking the Public Sphere: A

Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy." In *Habermas and the Public Sphere*. ed. C. Calhoun. 109-142. Cambridge and London: MIT Press (邦訳は山本啓・新田滋訳, ナンシー・フレイザー「公共圏の再考——既存の民主主義の批判のために——」クレイグ・キャルホーン編『ハーバースと公共圏』未来社 1999年 117-159).

Kardam N. 2005. *Turkey's Engagement with Global Women's Human Rights*. Hampshire: Ashgate.

Salvatore, A. and M. LeVine 2005. "Introduction." In *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies*. eds. Salvatore and LeVine. 1-25. N.Y.: Palgrave Macmillan.

Tekeli, Ş. 1990. "1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar" [1980年代トルコにおける女性]. In *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* [1980年代トルコにおいて女性の観点から見た女性たち]. ed.Ş. Tekeli. 15-50. İstanbul: İletişim Yayınları.

White, J. 1996. "Civic Culture and Islam in Urban Turkey." In *Civil Society: Challenging Western Models*. eds. C. Hann and E. Dunn. 143-154. London and N.Y.: Routledge. (雑誌論文)

Göle, N. 1997. "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites." *The Middle East Journal* 51(1): 46-58.

Hirschkind, C. 2001. "Civic Virtue and Religious Reason: An Islamic Counterpublic." *Cultural Anthropology* 16(1): 3-34.

Warner, M. 2002. "Publics and Counterpublics." *Public Culture* 14(1): 49-90.

3. 新聞記事

Hürriyet 2004. "Zina Tartışması" [姦通罪論議]. 13 September.

Hürriyet 2010. "Evli Kadının Soyadı Zaferi" [結婚

- している女性の姓名の勝利]. 9 April.
YeniŞafak 2004. “Erdoğan: ‘Zina’ Suçu Şikayete Bağlı Olacak” [エルドアン——「姦通」罪は親告罪となる——]. 3 September.
4. トルコ女性組織出版物
- Ataseven, G. and A. Erdoğan 1999. *Vakıf ve Kadın* [ワクフと女性]. İstanbul: Hanımlar Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları.
- BKP 1996. *Habitat II Kent Zirvesi Etkinlikleri* [Habitat II都市サミットでの活動]. Ankara: BKP.
- 2003. *Bülteni* [会報]. Nisan [4月号]. Ankara: BKP.
- 2007. *Dünden Bugüne Başkent Kadın Platformu: Ekim 1995-Mayıs 2007* [過去から今日へBKP——1995年10月～2007年5月——].

Ankara: BKP.

Uçan Süpürge 2004. *CEDAW Sivil Toplum Forumu: Atölye Çalışmaları* [CEDAW市民社会フォーラム——ワークショップ——]. Ankara: Uçan Süpürge Yayınları.

[付記] 本論文は、日本学術振興会科学研究費補助金基盤研究(C)「イスラーム復興を射程に入れた公共圏概念の研究——トルコの女性復興運動を事例として——」(課題番号20510225)の研究成果の一部である。

(東北大学大学院国際文化研究科准教授, 2010年3月10日受領, 2010年8月30日レフェリーの審査を経て掲載決定)