

イスラーム信仰の維持と反ネオリベリズムの精神 ：「福岡マスジド」を事例に

生田, 篤
九州大学大学院比較社会文化学府

<https://doi.org/10.15017/4494698>

出版情報：比較社会文化研究. 29, pp. 9-21, 2011-03-01. 九州大学大学院比較社会文化研究科
バージョン：
権利関係：

イスラーム信仰の維持と反ネオリベラリズムの精神 —「福岡モスク」を事例に—

イク タ アツシ
生 田 篤

はじめに

「滞日ムスリム」は、日本に在住するイスラーム教徒のことを示す呼称である。海外から来日した人のみならず、日本人のムスリム(イスラーム教徒)も指す。

一方で1980年代後半¹⁾を分岐点に多くの移民ムスリムが入国した。日本政府が1983年に方針として定めた「留学生受入れ10万人計画」の影響から、1990年代には留学生も増加してきた。中古車業やエスニック・ビジネスを行う自営業者として生活するムスリムや研修生もいる。滞日ムスリムは多くの場合居住している地区が分散している。本稿の研究事例である福岡にも、佐賀や北九州からモスク(イスラームの礼拝施設)へ来る人がいる。

滞日ムスリムは、中東出身者よりも東南アジアや南アジアの出身者が多い。推測の域を出ないものの、日本人も1万人ほどいると言及された[店田・岡井 2010: 27]。移民ムスリムの定住化が進む中で、モスクをはじめイスラーム関連施設が増えていった。ムスリムたちは労働条件や食材のみならず、宗教的義務の履行と日本で育つ児童へのイスラームの教育も望んだ[桜井 2003: 22]。上記の流れにおいて、モスク建設運動が1990年代より活発になった。近年はモスクの「建設ラッシュ」と呼ばれる状況が起り、大学近郊に建設されるものも増加した[店田・岡井 2009: 3]。

他方で、外国出身者の増加に対し、近年「多文化共生」の言葉と政策が語られる。2009年6月出版『文化人類学』の特集「多文化共生と人類学」にて竹沢泰子は、近年の多文化共生政策²⁾推進に触れた。総務省の報告書は「多文化共生」の定義を、「国籍や民族などの異なる人々が、互いの文化的ちがいを認め合い、対等な関係を築こうとしながら、地域社会の構成員としてともに生きていくこと」としている[総務省 2006; 竹沢 2009: 88-89]。

多文化共生政策については、竹沢のみならず原知章も、近年の多文化主義に関する研究からの批判的観点を示している[竹沢 2009; 原 2009]。この多文化主義研究にて出てくる「本質主義文化観」への批判は、文化的差異が対立を引き起こすという言説についても争点とな

る。上記の議論を踏まえつつも、グローバル化する現代において、ローカルなものとしてきた文化や伝統—今回は移動を伴い、日本において新たに存在性を示すイスラーム—の存在意義を捉えるための視角をあえて問いたい。

本稿では2009年3月、九州大学の近辺にて開堂した「福岡モスク」建設の過程と建設後の状況調査を通じ、「多文化共生」をめぐる文化概念批判の陥穽を指摘する。

I 多文化共生と文化概念批判

1 文化本質主義批判としての多文化共生批判

前述の特集にて竹沢や原は、多文化共生概念は「日本人」や「日本文化」の同質性や固定性・自明性という前提を上書きし、規範性や優位性を強化すると主張する[竹沢 2009: 92; 原 2009: 139]。

原は米山リサ[2003]の議論を援用し、日本の多文化共生政策を「企業の多文化主義」と「リベラル多文化主義」の両方が補完して両立すると位置付ける。前者は、例えばアメリカ合衆国やその企業などが新たな市場や労働力を求めることで、資本が国境を超える後期資本主義を踏まえたものである。その競争の中で、効率性や生産性を確保するために、従来排除された少数者や文化的差異を取り込む立場を指す[米山 2003: 22]。後者は「自由主義的な前提にもとづいて文化や社会の多元化を推進しようとする立場」を示す[原 2009: 149]。この立場においては、互いに矛盾する伝統や主張が等しく認知され扱われることを提唱する[米山 2003: 20-21]。

日本は、多文化共生施策において企業の多文化主義的観点から外国人の選別=排除を強化する。具体的には、外国人材の拡大と並び、出入国や在留管理を強化する。反面、リベラル多文化主義的な既得権益の維持の範囲内で文化的多様性を容認する。つまり、日本社会における支配的な価値や文化的特殊性を前提とする。例えば、主流となっている勢力の権益を守る、「日本人/外国人³⁾」という線引きをもって多文化共生を語るという。これらの傾向の背景に、原は「本質主義的文化観」があ

ると分析する。

本質主義的文化観⁴⁾は、原によれば「文化を同質性と一貫性をそなえた超歴史的な存在とみなし、文化的差異を実体化・本質化する」文化観を指す。この文化観によって、マイノリティ集団は特定の文化の枠に押し込められる。結果、「文化的・人種的に差異によるマーキングを付されない共通文化」の優位性と規範性が強化されるという[原 2009: 138-139; 米山 2003: 28-29]。日本における多文化共生の概念は、文化的差異と「国民」や「民族」と一体化した個別の集合として「多文化」を想像していると述べた。原は企業的な多文化主義を変革し、リベラル多文化主義に批判的に介入するためにはどのようにすればよいかと問いを展開する[原 2009]。

問題点を挙げた上で、原は多文化共生に一定の意義を認める。彼は現在の日本の実践の中でどのように多文化共生の実践を構想できるかを問う。原が重視するのは、「外国人もまた生活者であり、地域住民である」という観点の議論と、日本人性の問い直しである。公的な多文化共生の言説を受け入れつつも、それを内破する実践⁵⁾を構想すべきであると記した[原 2009: 140]。

原は、特定のアイデンティティ集団の固定化・絶対化も、アイデンティティ集団の脱構築・解体の徹底も退ける。その上で多文化の視点を徹底し、既存のアイデンティティ集団を超える同一性と集団内の差異を絶えず喚起することを説く。多様な集団間の相互変容により集団間のネットワークを拡大すべきだと結論付ける[原 2009]。

しかし、原は塩原良和[2005]の議論に言及し、反本質主義的文化観が必ずしも解決策にならない場合も示す。塩原は、ネオリベラリズム—規制緩和・社会福祉の抑制など—を背景に変化したオーストラリアの多文化主義政策を描く。この政策は、多文化主義を個人的領域に押し込め、国民国家への包摂を強調した。結果、エスニック・マイノリティのエンパワーメント運動を阻害する。多文化主義研究から提示された反本質主義的文化観は、変化した政策への批判的見地を与えることができなかった[塩原 2005]。塩原の論考を取り上げつつも、原は「多文化共生」研究を通じ、本質主義的文化観を考察した。この文化観は別の形で「イスラーム」への語りにも影響を与えている。代表例が、差異の同定が対立の不可避へと結び付く、サミュエル・ハンチントンの「文明の衝突」論⁶⁾[HUNTINGTON 1996 (1998)]である。

2 「文化」と「共生」

ハンチントンは、冷戦後には資本主義対社会主義のイデオロギーの闘争に代わって、文明間の対立が起こると

唱えた。後年いわゆる「対テロ戦争」が起こり、21世紀におけるイスラームに関する言説は、文化的差異と対立をめぐる問題系の中心的トピックとなった。

文化本質主義批判との結び付きに関しては、出口雅敏がハンチントンとそれへの反論であるマルク・クレボンの『文明の衝突という欺瞞』について分析している[クレボン 2004]。クレボンによれば、ハンチントンは「個々の文化はまったく均質であり、互いに対立し透過性を欠く」と論を張る。それゆえ「文化を互いに結びつける文化間の交通や出来事は、紛争以外の形ではありえない」とする[クレボン 2004: 2]。対して、クレボンは反本質主義的文化観の立場をとる。彼は文化の成り立ちをダイナミックなもの、絶えざる交渉や対話の途上にあるものであると見る。[クレボン 2004: 145]。諸文明のアイデンティティを、相互作用を通じて形成されたものとクレボンは考えた[クレボン 2004: 109]。

二人の議論を踏まえて、出口は「本質主義的な文化観をすべて危険なものとして退けてよいものだろうか」と申し立てる。「本質主義的文化観を前提とする者のうち、一方でハンチントンのように衝突や対立の不可避性を恣意的に語る」者もいる。他方で、「自文化の独自性に誇りを持って生きている者が、文化に対する同様のまなざしから異文化に対して敬意を払う」こともある。よって「『本質主義的文化観 VS 反本質主義的文化観』という『理論的対立』を、すぐさま善悪をともなった二つの文化観の『現実的対立』へと、性急に還元してしまうことには注意すべき」と出口は主張する[クレボン 2004: 145-146]。

クレボンや出口の指摘で分かるように、ハンチントンは文化(文明)に拘束性のみを見る。彼の本質主義的なイスラーム文明、ムスリム集団への認識をクレボンは批判した。出口は本質主義的文化観自体を問題とするべきではないとした。彼らのみならず、ハンチントンの強弁する「イスラーム文明」なるものの幻想性を多くの論者が指摘してきた。しかし、クレボンがハンチントンに反論したのは、批判があつたにも関わらず、「文明の衝突」論が「対テロ戦争」を語る媒介として再び流通したからである[クレボン 2004: 177-178]。ある文化観が幻想であるという視角からの分析—対象の構築を暴くこと—された上でなお、それが機能するのはなぜかという論点が問われてきている[内田 2006: 47; 太田 2010: 295]。それでは、本質主義に規定された文化が対立の温床と見なされないためには、文化(文明)に対するどういった眼差しが必要なのか。

原は多文化共生政策における日本人の優位性や規範性の問い直しと、文化的差異を超えた集団間の多次元的な

差異の喚起を説く。たしかに、自身のフレームワークについて反省がなければ、マジョリティの側は理論的にも実際的にもマイノリティの側へ強制をもたらすと私も考える。しかし、後者の多次元的な文化観を見出した先の集団の相互変容については、さらに問うべきことがある。それは、「異文化」が日本において営まれる意味である。なぜなら、オーストラリアとは違う形で、ネオリベリズムの「文化」に対する影響—ネオリベリズムにおける社会の流動化と新たな共同性の編制—が福岡のムスリムたちに存在するからである。その影響を福岡における「滞日ムスリム」とモスク建設運動から考察し、本質主義か反本質主義かという観点から出発する議論が無効化する状況を示す。

II 滞日ムスリムの増加と「福岡モスク」

1 滞日ムスリム研究と「共生」

近年、滞日ムスリムの状況は、移民研究⁷⁾の事例として研究対象になってきた[樋口ほか 2007; 岡井 2009 など]。日本のモスク建設運動を調査する岡井宏文は、移民の定住に伴う「共生⁸⁾」という枠組みと絡めて、「共生」について二つの議論を紹介する。

樋口直人は、日系ブラジル人労働者の研究を事例に、「共生」概念を2点において批判する。1点目として、彼は「共生」のモデルに適合しない存在、地域の異質な存在を否定的に捉えることを挙げる。2点目として、「共生」概念は政治経済的な布置連関により生じる問題の原因を、「文化」やエスニシティに帰すと批判する。例えば、樋口は日系ブラジル人労働者の圧倒的多数が社外工部門に吸収されている点が、階級・階層格差や資源配分の不平等を体現すると語る。このブラジル人労働者の格差が、ブラジル人対日本人といった民族対立であるかのような誤解を受けやすいと彼は記した。

樋口は「共生」概念を退け「統合」概念を掲げる。「統合」とは異なるエスニック集団が社会文化領域での集団の境界性と独自性を維持しつつ、政治経済的領域での平等を可能にすること[樋口 2005: 298] だという。つまり政治経済領域での平等・格差解消を重視した参政権などの「権利」保障と、その政治参加を促進する社会的資本としての「コミュニティ」への施策を提案する。コミュニティを強化するために自文化を保持する権利を明記する、社会文化領域の多元性を確保する必要もあると述べる。

対して、広田康生 [2006a] は、樋口の言う「移民コミュニティ⁹⁾」を社会的資本、経済的側面に限定するべきではないと説く。日系人ビジネスの脆弱性を指摘す

る樋口¹⁰⁾に対し、ビジネスを通じて日系人が日本において新たにアイデンティティを作り出していると述べる[広田 2006b]。広田は「政治理念としての『共生』」とエスニシティ性に立った「文化的世界」の形成という二つの「意味位相」の存在を挙げる。前者は「共生」概念を用いた地域社会や自治体の側からの移民やエスニシティに対する「同化」や「編入」をめぐる社会政治的な秩序形成過程である。広田は「共生」という言葉を使いつつ、規制を含む何らかの秩序が要請される段階として移民やエスニシティが「定住化」する現在の状況を描く。後者はその過程で整備される言語教育機関やエスニック・レストランなどをもった文化社会的な拠点のことである。両者のせめぎ合いの中で「秩序構造の形成」が目指される過程があると広田は論じる[広田 2006b]。文化についての言説と再配分の議論の関係性については仔細を論じない。しかし、移民研究における「共生」論の存在、樋口と広田の議論における「文化」概念批判¹¹⁾への意見の相違には触れておく。

岡井 [2009] は滞日ムスリム全体についての議論適用の可能性については留保しながら、上記の議論を推し進める重要性があると述べる。滞日ムスリム研究にもまた移民研究における非正規滞在者の問題、教育に関する課題が存在する。彼は地域社会とムスリム双方が平等を達成する方法について検討すべき段階であると語る。「福岡モスク」の事例も、建設過程から地域住民との関係性を課題としていた。

2 「福岡モスク」の概要と建設経緯

「福岡モスク」の正式名称は「アンヌールイスラーム文化センター 福岡モスク」である。建設着工時は「福岡清真寺」の名称を用いていた。「清新寺」は中国語でモスクの意味である。建設の1年前から、私は福岡のムスリムの人々と関わってきた。建設後には、モスクにおける行事への参加、普段の礼拝、教育活動の様子を観察を行ってきた。一方で、モスクに関わる人々—ムスリムやその知人、周辺住民、九州大学関係者、建設関係者など—への聞き取りを行った。新聞や映像、インターネット上の資料も記録、収集した。

九州大学の留学生会館がある東区は、福岡市の中でも外国籍の人々が最も多く居住する。「福岡モスク」の建設された土地は、福岡市の再開発の一環であるJR鹿児島本線・篠栗線の連続立体交差事業の中で競売にかけられたものである。元々線路沿いの場所であった[福岡アジア都市研究所 2009]。

「福岡モスク」のホームページでは、モスク建設運動の歴史が1998年から記される。1998年に九州大学ム

スリム学生会 (KUMSA) が建設運動を開始する。メンバーは九州大学の留学生、自営業者など日本人の改宗ムスリムを含む一であった。各人の寄付の他、全国各地のムスリムに寄付を呼び掛ける。2005年9月、福岡市東区に336平方メートルの土地を競売で約5000万円にて購入した[店田・岡井 2009: 35]。

土地購入によって、ムスリムはその存在を周囲に知らしめることになった。一部の周辺住民が反発したことを受けて、ムスリム側と周辺住民は10数回ほど話し合いの場を持った。話し合いは再開発事業の事務所で行われ、日本人ムスリムや警察関係者も関わった[店田・岡井 2009: 6]。

当時の町内会長はイスラームについて、イラク戦争後のスンナ派とシーア派の対立というトピックを媒介にイメージしていたと語った。いわゆる「対テロ戦争」を通じて暴力的なイメージと結び付いたイスラームへの言説は、福岡でも地域住民の懸念を語る際に存在していた[朝日新聞 2008]。ムスリムたちの活動に理解を示した町内会長は、モスク建設に関して住民を説得する。

建設への理解を得るために、ムスリムたちは、フードフェスティバルや住民に礼拝を見学させるなどの取り組みを行った。話し合いの途中では、UAEから約1～2億円の援助を受け、建設の資金を得た。3年がかりの交渉の結果、2008年4月に正式な建設合意がなされた。合意に際して、周辺住民から出された幾つかの条件—礼拝に伴う騒音の防止・地域での社会活動の参加等—を約束した。2ヶ月後に建設が始まり、2009年3月に「福岡マスジド」は完成した[店田・岡井 2009: 6]。警察関係者や町長は、建設合意後1年という短期間でモスクが出来たことに驚いていた。

地域の関係者と協働しようとする福岡のムスリムの姿勢は、滞日ムスリム研究においても注目された。

「監視¹²⁾」に終始するセキュリティ関係者との関係に困惑する、他地域のコミュニティとは一線を画したつながりを構築しているような印象を受ける。モスクの外壁、デザイン¹³⁾についても、近隣の景観に溶け込むよう配慮されている。近隣および日本社会への意識を非常に持ったモスクであるといえるが、上記のような活動が、互いの意識の高さによるものなのか、歩み寄りによるものなのか、日本社会からの働きかけ(あるいは圧力)の結果なのか、未だ明らかではない。しかし、今後開堂式を迎え本格的にモスクがオープンしてのち、現在のようなスタンスがどの程度継承されていくか興味深い[店田・岡井 2009: 6]。

それまで滞日ムスリムたちは、周辺住民の了承を得ることなくモスクを建設していた。前例のない周辺住民との話し合いに、最初は納得していなかったムスリムもいたと聞く。法に従った書類提出や報告をムスリム側はしており、建設自体は同意がなくとも可能だった。話し合いについて、ある日本人ムスリムは福岡に永住するムスリムのことを考え、隣人の理解を得ようとしたと語った。

Ⅲ 「福岡マスジド」におけるイスラームの信仰行為

1 ムスリムたちとの交流と礼拝

2008年4月、当時修士課程に在籍していた私は、エジプトから留学してきた女性と知り合う。彼女から移転先の伊都キャンパスにおける礼拝場所の相談を受けた。人目に付く場所を避けたいので、場所を確保してほしいと頼まれた。

この人から話を聞き、私は大学内でイスラーム文化について紹介する「イスラーム・ウィーク」に参加した。行事を主催していたのが、九州大学ムスリム学生会である。最終日に行われた食事会の際に、あるムスリムから、2009年のモスク開堂の予定を知った。

イスラームの五行(義務)の一つとして、1日5回の礼拝がある。早朝のファジュル礼拝、お昼ごろのズフル礼拝、夕方のアスル礼拝、日没後のマグリブ礼拝、夜のイシャー礼拝がある。ムスリム団体の設立目的にも「適切な時間に集団礼拝やイスラームの宗教的な活動を取り決めて行う」という事項がある[FUKUOKA MASJID 2009]。特にズフルとアスル、マグリブの礼拝が勤務時間や大学にいる時間と重なることが多い。

「イスラーム・ウィーク」の後、私は箱崎地区留学生センター分室(ANNEX)を訪ねた。男性たちは毎週金曜日、金曜礼拝を目的に、一室を集会場所として借りていた。礼拝は聖地であるメッカの方向(キブラ)へ行う。平日の昼や夕方にも分室内のスペースを利用していた。時間になれば、研究室内や屋外にて平伏する人の姿も見た。新キャンパスである伊都キャンパスでも、男性たちはキャンパスの空きスペースで絨毯を敷き礼拝をしていた。大学内では、礼拝前に一般のトイレでお浄め(ウドゥー)をするため、水が飛び散る等の面倒が存在する。また、前述の女性に限らず、女性信徒の礼拝場所および集まりの場を確保することも建設目的¹⁴⁾の一つと聞いた。

「福岡マスジド」が開堂¹⁵⁾して以降、箱崎での礼拝状況は変化した。モスクは男女それぞれの礼拝場所を備え、大学に通う者や近隣に住む人の礼拝を可能にした。

地階、1階、2階にはウドゥーを行う場所を設けた。礼拝時には正面真ん中の入り口に加え、男女別々に入るよう階段に直結する女性用入り口を増設¹⁶⁾している。

前述の金曜礼拝は集団で行うことが義務づけられる。12時半ごろ、呼びかけ(アザーン)の後、メンバーの一人が短く説教(フトバ)をする。説教と礼拝の指導を行う人をイマームと呼んでいた。開堂以降は多くの女性もモスクへ来るようになった。金曜日や後述するアラビア語教室、ラマダーン月はムスリムの人々にとって集まる機会となる。母語を同じくするムスリム同士で集まる場合も見ることができる。例えばアラビア語を話す人々やインドネシア語を話す人々、インドやパキスタンの人々で集まるといった光景がある。女性の勉強会による集まり(シスター・ギャザリング)も1ヶ月ごとにあるという。

2 アラビア語教育

福岡に限らず、日本のモスクでは、クルアーンの言語であるアラビア語を教育する動きは顕著である[桜井2003:176-177]。アラビア語学習はイスラームに関する教育の重要な部分と見なされ、特に子供への教育を重視される。福岡でもアラビア語を母語としない国の人々に対して、アラビア語を母語とするムスリムたちが教えていた。建設以前は、アラビア語教室のために公民館を借りていた。公民館では子供のクラスと、女性のクラス、男性のクラスに分かれていた。私自身も建設の半年ほど前から参加していた。

「福岡モスク」では2009年10月ごろから子供のアラビア語教室を再開した。2010年からは大人のクラスも始めている。以前に比べ、子供たちの参加人数が増えていた。アラビア語のみならず、クルアーンや、イスラームの歴史についての勉強もある。子供を連れてくる親も多くなった。

3 ラマダーン

「福岡モスク」の開堂によって、ムスリムたちはラマダーン月¹⁷⁾に幾つかの活動を行うことができるようになった。ラマダーンに行われる義務はサウムと呼ばれ、日中の飲食や喫煙、性交を禁じ、言動を慎む斎戒である。心身ともに健康な成人男女が対象とされる。夜明け前に起きて食事(サフル)を取った後、日中はサウムを行う。ラマダーン月には聖典であるクルアーンを誦読しているムスリムをモスクで多く見かけた。クルアーンの誦読会も行われ、2010年度のイード・アル＝フィトル(断食明けの祭り)ではその表彰が行われた。

夕方、イフタール(断食を解く食事)の際に、私も何度か招かれた。イシャーの礼拝後に、ムスリムたちは

タラーウィーフの礼拝を行う。以前は毎週日曜日のイフタール＝グランド・イフタールとされている一のため、日曜日に留学生会館を借りていた。しかし、借用期間が1カ月単位と不都合であった。開堂後は、ムスリムたちの誰かが毎日イフタールを行った。グランド・イフタールの際は、多くのムスリムたちが午後9時前後までモスクに残っている。週末には、インドネシア人の集まりによるイフタールもあった。

2009年9月20日に、開堂後初めて、イード・アル＝フィトルを迎えた。初年度ということもあり、多くの人々がモスクに集まった。「福岡モスク」では事前に駐車場を細かく知らせる地図をホームページに記して、周辺の住民に迷惑をかけないように駐車を指示した。しかし、普段開けることのない西側の窓が開いていた。そのため、明朝からタクビール¹⁸⁾の音が、西側に隣接するマンションや住宅の一部に直接響いた。怒ったある住民はモスクへ向かい苦情を訴えた。ムスリムたちも最初そのような状況を知らず理解に苦しんだが、後日住民に謝罪した。

IV 宣教の拠点としての「福岡モスク」とテロリズムのイメージ

イードの出来事以外に、ムスリムたちは駐車場所への苦情も受けた。事情を踏まえ、2010年の5月ごろ、町内会長の交代を機に、周辺住民とムスリムたちは話し合いを行ったという。駐車場のルールを徹底することや、話し合いを定期的に行うことで双方が合意した。交流活動の必要性も併せて確認された。

交流活動そのものは、前述のようにムスリム側と住民との交渉の中で行われた、「イスラーム・ウィーク」や礼拝見学などの延長線上にある。2009年にもイスラームを紹介するイベントやインドネシア料理を作る親睦会もあった。

建設2年目となる2010年には、2月や5月、8月にもモスクでの交流会¹⁹⁾が行われた。5月の交流会でムスリムたちは、最初にイスラームの教えや建設の歴史を説明した。それから礼拝の様子を含めて見学させ、ムスリムとノンムスリムとのグループディスカッションと続けた。最後にムスリムたちが作った料理を一緒に食べた。8月の交流会は、特にムスリムの児童が通う学校の先生を対象としたものであった。

九州大学内でも2年ぶりに「イスラーム・ウィーク」を開催した。伊都・箱崎の両キャンパスにて、パネルやムスリムが食することのできるハラール食品、試着もできる衣装を展示した。最終日には箱崎キャンパス国際ホー

ルにて講演とディスカッションの後、「フードフェスティバル」としてエスニック料理が振る舞われた。

一連の交流会には、イスラームを実践し広めるというダアワ（宣教）の側面もある。「福岡マスジド」はダアワの面で、日本の他のイスラーム団体とのつながりも見せている。例えば、「イスラーム文化センター」という名称は、京都の同センターに倣っている。2008年の「イスラーム・ウィーク」の際も、京都の代表が講演した。2009年4月の講演ほか、浅草や行徳のモスクを管理するイスラミック・サークル・オブ・ジャパン²⁰⁾(ICOJ)からも宣教・教育部門の関係者がモスクを訪れダアワを行った。「福岡マスジド」ホームページの設立目的にも、「ムスリムとノンムスリム²¹⁾の友好と保ち知らしめること」、「ノンムスリムに信頼しうる情報リソースを提供すること」といった項目がある[FUKUOKA MASJID 2009]。イスラームに関する知識を伝える前述の活動はこれらの目的と相通じている。

ダアワについては、日本語を使うことの重要性も強調されていた。2009年6月の説明会では、海外から来たムスリムが自ら日本語によるプレゼンテーションを行った。調査においても、日本語でのダアワが重要であるという語りは頻繁に耳にした。

しかし、ダアワの活動に「テロリズム」のイメージが障害となる場合もある。モスク建設後最初の説明会でムスリムたちは、イスラームはテロリズムとは無縁であると語った。しかし、結局一部の参加者は、テロリズムとの関係性を集中的に質問²²⁾した。他にも、平和の宗教としてイスラームを語る説明には納得できていないという声も聞いた。

さらに、全国のモスクへの監視から、プライバシーに関係する事柄には、調査にて関わる私も含め敏感にならざるを得ない。あまりにプライベートな情報を聞き過ぎるとスパイだと疑われる場合もある。「テロリズム」の言説を媒介にイスラームが語られる状況や、全国のモスクへの監視が、イスラームへの特別視を意識させる。監視されているという意識は、ムスリムとノンムスリムとのコミュニケーション、日本のイスラーム団体の宣教を難しくさせる。ひいてはイスラームを異なる文化という差異に固定化する、「文明の衝突」論の語りへ陥ってしまう。しかし、イメージに拘泥してしまえば、現代日本のイスラーム信仰の持つ別の意味を捉えることができない。それは第1節にて触れたネオリベリズムと、日本におけるイスラームとの関係である。

V 日本におけるイスラーム信仰の課題

1 ムスリムとの出会いから接した「多文化」性

本稿の問いは、「多文化共生」に関する本質主義と反本質主義の対立を超えた多次的な文化観の形成という観点が看過する要素は何かである。

今回の事例にも、原の議論のような多重な文化的差異を見出すことはできる。福岡にも様々な国籍のムスリムたちがおり、それぞれの民族的な文化を持っている。イードや交流会の際も、アラブやインドネシア、南アジア、さらに日本の料理などが振舞われる。他にも、モスクにて知り合ったムスリムから話を聞き、セネガルやインドネシアの文化を紹介するイベントにも参加した。日本人ムスリムがインドネシアの方を中心に誘ったティーパーティーにも伺った。これらのイベントは宗教活動とは関係ないものの、調査を通じて見聞きした文字通りの「多重な文化的差異」である。

福岡のムスリムたちの間に多元的な差異は存在する。しかし、ムスリムたちがモスク建設と信仰行為—政治と宗教のそれぞれ別の次元に属する活動—を集団的に行ってきたことも事実である。加えて福岡のムスリムたちは周囲の同意も得る努力をしてきている。第1節の最後に記したように、問題は、実は文化観を問うことから始めるという出発点そのものである。一方でハンチントンの文化的差異を対立に結びつける言説も、他方で、多次的な文化観もこの点においては等しい。文化観を支えとすることには、出口も疑問を呈している[クレポン 2004: 146]。注目すべきは、様々に異なる文化をもつ人びとが共同性を保つ局面とその媒介ではないか。この仮説を立てる理由を、事例を通じて以下に説明する。

2 「福岡マスジド」のこれから

学生会を主体とするメンバーは、10年の間で多少入れ替わっている。しかし、ムスリムたちは建設運動を続けてきた。殆どのメンバーは学生や自営業者であり、モスクの運営に対する寄付を続けている。ムスリムたちは多大なコストや常に当事者であったわけではない状況の中で、ほぼ自力で建設運動や集団での信仰行為を行ってきた。別の見方をすれば、福岡のムスリムたちの「宗教」の問題も、大学は関知しない個人責任の問題となった。

仲介者²³⁾や日本人ムスリムたちの貢献の大きさも確認できた。市や警察、周辺の人々への対応を最初に行う日本人の事務員[西日本新聞 2010]。交渉に携わった日本人ムスリム[朝日新聞 2008]。警察関係者やモスクを建設した建築士。当時の町内会長の協力といった要素はモスク開堂に至るスムーズな過程に大きく寄与した。建

設後の多少のトラブルもムスリムと周辺住民が話し合ったり、警察が間に入ったりすることで改善されている。

様々な国籍のムスリムたちが集まる姿は、日本の他地域でも確認されている[桜井 2003]。「テロリズム」の語りに巻き込まれたことや、ムスリムたちが異国にて信仰を熱心に行っている姿[片倉 1991]も日本に限らない現象である。福岡におけるムスリムたちの独自性は、日本に住み続けるムスリムの存在をあらかじめ想定し、ムスリムだけの空間や場所を確保すると同時に外部へのダアワの意思や回路を開いたことである。付言するとモスク建設運動は、福岡のムスリムのみならず、全国の他のムスリムネットワークとの繋がりや、海外からの援助を得るに至った。

「福岡マスジド」は児童への宗教教育の継続やダアワを行いつつ、宗教法人²⁴⁾の認可を目指している。運動の開始時、ムスリムたちは宗教法人の前身として福岡イスラミックセンター(FIC)を立ち上げている。将来的に宗教法人となる時は「アンスールイスラーム文化センター九州」の名称を使うと2009年の5月のインタビューであるムスリムが述べていた。土地取得の主体は、中間法人として立ち上げたイスラーム文化センター九州(ICCKyu)である。宗教法人は毎年の活動報告を行う義務があり、FICも2009年度より3年を目途とした活動報告を作成し、3か月ごとに報告している。しかし、モスクや墓地といった施設面とは別の、信仰の次元における問題も主張されている。そしてムスリムたちを結びつける媒介となったイスラームの教えは、ネオリベリズムのイデオロギーに批判を突き付けている。その点を以下に説明したい。

3 「イスラームのロジック」が示す「ネオリベリズムの精神」への批判

「ネオリベリズム」については、櫻村愛子の定義に従い、「新自由主義」、「市場原理主義」と呼ばれる社会の在り方とする。ネオリベリズム社会においては消費者至上主義が拡大し、金の全能性は増している。しかし、個人の自立や能力主義が叫ばれ、IT化や富の集中、社会の流動化、雇用の低下によって、むしろ格差社会と生活の不安定化が進むという。櫻村はネオリベリズムのイデオロギーを、「社会的問題を個人化し、自己責任と突き放し、社会を脱政治化」させるものとして論じた。彼女によれば「社会の流動化」が進むことで、「社会の恒常性」と呼ばれるものが奪われ、打ち捨てられる人々の間の抵抗運動が高まっている。恒常性はセーフティネットの充実や教育や研究への投資、社会的インフラの整備など、経済的社会的厚生の観点から語られる。しかし、

恒常性が人間の精神の安定や成長の条件としても必要なことを彼女は申し立て、その点で必要なものとしての文化²⁵⁾の存在を挙げている[櫻村 2007: 11-13]。

内田樹も、親族や地域共同体や企業共同体が解体し、個人が自立した自己責任・自己決定・自己実現の社会を批判する。自分ひとり単身でリスク社会に向き合うことを全ての人間に要求することは問題であると申し立てる[内田・釈 2010: 170]。それでは、自己決定・自己責任以外の社会・文化のあり方とはいかなるものなのか。

別の論考にて、内田は「成員中のもっとも弱いもの」を育て、癒し、支援することを目的とする共同体が永続するであろうと語る。この共同体は構成員の最も弱い立場の人を「歴史を貫いて維持しなければならない共同体」の統合軸とする。そして「共同体に蓄積された資産」を次世代へと贈り渡す。一つの事例として、内田は宗教共同体を語った[内田 2010]。

「福岡マスジド」についても、内田が示した側面を指摘することができる。イスラームの教えには相互扶助の精神が底流している。イスラームにはサダカ(自発的喜捨、施し)が奨励されている。片倉もそこは、イスラームが「人間性弱説」を取っていると記している[片倉 1991: 25]。イスラームでは人間が弱い者であるとの規定に立つ。病人、貧しい人、高齢者²⁶⁾などに対しては無条件に手を差し伸べることがイスラームの義務である[片倉 1991: 33-35]。

また、ムスリムがマイノリティとなる日本では特に、様々な出で立ちの人がモスクに集まる姿を見ることになる。「言葉の壁があっても、互いにムスリムであるという安心感」[桜井 2003]を「福岡マスジド」においても目の当たりにした。

前述のICOJの関係者も「第二回モスク代表者会議」にて、イスラームが持つ精神を次世代の児童に教育すべきであると意見した[店田・岡井 2010]。彼の主張はまさに共同体の遺産をいかに次世代へ受け渡すかといった内田の論点と重なる。

4 「イスラームのロジック」とネオリベリズムの精神の矛盾

内田の論点は、日本のイスラーム学者中田考²⁷⁾の議論とも相通じている。中田はイスラームとはアッラーフへの絶対帰依であると記した。この帰依は偶像崇拜の否定でもあり、現代社会批判に通じることを描写する。

「現代国民国家(偶像崇拜)体制に支えられた資本主義における欲望の崇拜とイスラームにおける偶像崇拜—現世利益崇拜のありようと対立する。すべてのものが貨幣に換算され欲望の対象となり人を支配する「物神=マモ

ン」となる「資本主義」、人間生活の全領域を管理する「地上の不死の神＝リヴァイアサン」たる「国民国家」に崇拜を捧げるナショナリズム、マモンの支配「資本主義」とリヴァイアサンの支配「ナショナリズム」という、本質的には自我の投影、神格化である偶像崇拜の二大形態が地上を覆い尽くしつつあるのがこの「現代」という時代… [中田 2001 : 39]。

中田は偶像崇拜の禁止が、信仰告白の言葉²⁸⁾にも裏打ちされていると説く。つまり、「世界の中に形をとって存在しながら「神」として人間の崇拜を求めるもの、すなわち偶像の存在は、イスラームの教義の根本に抵触する」のである [中田 2001 : 126]。彼はイスラームの教えが含意する、現世利益、物欲の虜となることへの忌避を論述している。

たしかに滞日ムスリムにとって、モスクや墓地といった制度の問題は存在する。しかし、偶像崇拜、現世利益に陥らない、お金や資本主義を崇拜しない等、信仰に関わる次元の課題も存在する。それは欲望への従属を禁止するイスラームの精神性と「ネオリベラリズム」イデオロギーとが原理的には相反することである。二つの価値観の間でムスリムたちは葛藤する可能性があり、と同時にノンムスリムの社会認識も問われるであろうというのが私の現在の仮説である。

現代日本における共同性の軽視 [内田 2007 : 201] は、イスラームの信仰が滞日ムスリムたちにとって必要な理由を、ムスリムの外へ示す可能性がある。もちろん、イスラームと現代日本のネオリベラリズムとを結びつけるのは一回捻りの論理である。しかし、近代社会が共同性を切り捨てたことの弊害は、差し迫った形でわれわれの日常に忍び寄っているのではないだろうか。調査の際も、箱崎における再開発に伴う人の入れ替わり、隣人の状況を把握できないといった話を聞くことがあった。

グローバルに流動化する社会での伝統（文化）の再考、社会的なきずなの再創造は、アンソニー・ギデンズが「再帰的近代」について議論している [BECK, GIDDENS, LASH (1994) 1997]。多文化共生を肯定する議論も批判する議論も、これまで文化の必要性についてはあまり言及してこなかった。しかし、資本主義の運動によって社会が崩壊していく「再帰的近代化」は、樫村が指摘した通り、日本社会全体においても喫緊の問題である。箱崎も、再開発地域を含めてマンションが立ち並び、人が移り変わっている。前述の町内会長も、学生との関わりの薄さやマナーを嘆いていた。10年以内の九州大学完全移転という事情もあり、地域の変化は不透明である。

滞日ムスリムについても、流動化した社会状況の中で

労働力や知的人材としてやってきたニューカマーが多く存在する。多くのムスリムたちは自らの宗教を継続的に信仰しようとしてきた。加えて、「対テロ戦争」の言説を通じた差別の問題を潜在的に抱え、イスラームについてムスリムの外へ日本語で語ろうとしている。以上の要素を鑑みれば、「再帰的近代」という課題は本事例にも深く関係している。

今後は調査を通じ、ムスリムたちの共同性が必要とされる理由を明らかにしたい。一方でムスリムたちの置かれた状況²⁹⁾を詳細な考察する。他方で、イスラームの教えと信仰の、ムスリムたちの共同性への影響について具体的エピソードを交えながら記していく。

参考文献

内田 樹

- 2006 『私家版・ユダヤ文化論』文藝春秋。
- 2007 『下流志向—学ばない子どもたち、働かない若者たち—』講談社。
- 2010 『『七人の侍』の組織論』『内田樹の研究室』
http://blog.tatsuru.com/2010/11/22_1626.php (2010年11月24日最終アクセス)。

内田 樹・釈 徹宗

- 2010 『現代霊性論』講談社。

岡井 宏文

- 2009 「滞日ムスリムによる宗教的基盤の獲得と変容—モスク設立活動を中心に—」『人間科学研究』22(1) 15-29。

太田 好信

- 2010 『増補版 トランスポジションの思想—文化人類学の再創造—』世界思想社。

小内 透

- 2007 「外国人集住地域の現実と共生の視点」『調査と社会理論 研究報告書』23 : 1-13。

梶田 孝道・丹野 清人・樋口 直人(編)

- 2005 『顔の見えない定住化—日系ブラジル人と国家・市場・移民ネットワーク—』名古屋大学出版会。

樫村 愛子

- 2007 『ネオリベラリズムの精神分析—なぜ伝統や文化が求められるのか』光文社。

片倉 もとこ

- 1991 『イスラームの日常世界』岩波書店。

工藤 正子

- 2008 『越境の人類学 在日パキスタン移民の妻たち』東京大学出版会。

- 2009 「関東郊外からムスリムとしての居場所を築く——パキスタン人男性と日本人女性の国際結婚の事例から」『文化人類学』74(1): 116-135。
クレボン、マルク
- 2004 『文明の衝突という欺瞞』白石嘉治訳、新評論。
(出口雅敏「文化の力の追求」所収)
桜井 啓子
- 2003 『日本のムスリム社会』ちくま書房。
ICOJ
- 2009 Islamic Circle Of Japan - Home
<http://www.icoj.org/> (2010年12月1日最終アクセス)。
- 塩原 良和
- 2005 『ネオリベラリズムの時代の多文化主義—オーストラリアン・マルチカルチャリズムの変容—』三元社。
- 庄司 博史
- 2006 「みんぞく, 外国人, 「多文化共生」特別展「多みんぞくニホン」をとりまく若干の概念について」庄司博史・金美善編『国立民族学博物館調査報告—多民族日本のみせかた・特別展「多みんぞくニホン」をめぐって—』64: 17-31。
- 総務省
- 2006 『多文化共生の推進に関する研究会報告書—地域における多文化共生の推進に向けて—』
www.soumu.go.jp/kokusai/pdf/sonota_b5.pdf
(2010年6月22日最終アクセス)。
- TURNER, Terence
- 1993 (1998) Anthropology and multiculturalism: what is anthropology that multiculturalists should be mindful of it? Cultural Anthropology, 8(4): 411-429. (「人類学とマルチカルチュラルリズム」柴山麻妃訳、『現代思想』26(7): 157-175、青土社)
- 戴 エイカ
- 2003 「『多文化共生』とその可能性」『人権問題研究』3: 41-52。
- 竹沢 泰子
- 2009 「序—多文化共生の現状と課題—」『文化人類学』74(1): 86-95。
- 店田 廣文・岡井 宏文
- 2009 『日本のモスク調査2—イスラーム礼拝施設の調査記録—』早稲田大学人間科学学術院アジア社会論研究室。
- 2010 『全国モスク代表者会議Ⅱ—第2回会議の記録2010年3月7日—』早稲田大学人間科学学術院アジア社会論研究室。
- 都築 くるみ
- 1998 「エスニック・コミュニティの形成と『共生』」『日本都市社会学会年報』16: 89-102。
- 原 知章
- 2009 「『多文化共生』を内破する実践—東京都新宿区・大久保地区の『共住懇』の事例より」『文化人類学』74(1): 136-154。
- HUNTINGTON, Samuel, P.
- 1996 (1998) The clash of civilizations and the re-making of world order, Simon & Schuster. (『文明の衝突』鈴木主税訳: 集英社)
- 樋口 直人ほか
- 2007 『国境を越える—滞日ムスリム移民の社会学—』青弓社。
- 広田 康生
- 2006a 「政治理念としての「共生」をめぐる秩序構造研究への序論——「編入」研究から地域社会秩序構造研究へ」奥田道大・松本康監修『先端都市社会学の地平』ハーベスト社。
- 2006b 「テーマ別研究動向(移民研究)—共生をめぐる秩序構造研究に向けて—」『社会学評論』57(3): 651-660。
- 福岡アジア都市研究所
- 2009 『『大学移転に伴う箱崎地区の変容と地域づくりに関する研究Ⅰ』報告書』
- BECK, U. and A. GIDDENS, & S. LASH
- 1994 (1997) Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order. Polity Press. (『再帰的近代化—近現代における政治、伝統、美的原理—』松尾精文・叶堂隆三・小幡正敏訳: 而立書房)
- FUKUOKA MASJID
- 2009 Al Nour Islamic Culture Center <http://fukuokamasjid.org/> (2010年11月29日最終アクセス)。
- MAMDANI, Mahmood
- 2004 (2005) Good Muslim and Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror, Pantheon Books. (『アメリカン・ジハード 連鎖するテロのルーツ』越智道雄訳: 岩波書店)
- 吉野 耕作
- 1997 『文化ナショナリズムの社会学—現代日本のアイデンティティの行方—』名古屋大学出版会。
- 米山 リサ
- 2003 『暴力・戦争・リドレス—多文化主義のポリティ

クスー]岩波書店。

新聞資料

朝日新聞
西日本新聞

註

- 1) この時期、建設業や製造業、サービス業における人手不足を背景としたパキスタン、イラン、バングラディッシュの3国からのムスリム移民の増加が指摘されている[桜井2003;樋口ほか2006など]。3カ国には当時査証の相互免除取り決めが存在し、ビザなしで日本に入国できた。しかし、不法就労抑制のための相互取り決めの停止以降、新規入国者が減少する。バングラディッシュとパキスタンに対して1989年の8月に、イランに対しては1992年の4月に査証相互免除の取り決めが一時停止された[桜井2003]。査証の習得が困難になり、加えて1990年の入管法改正によって不法就労外国人の雇用主にも罰則ができた。更には景気が後退したことも相まって入国者が減少したという。
- 2) 2000年代になって、日本経済団体連合会(日本経団連)から「外国人受け入れ問題に対する提言」(2004年)や「競争力人材の育成と確保に向けて」(2009年4月)における「定住化」の提言がなされた。経済界の変化に応じるように、2005年から「多文化共生」の言葉を冠した政府・自治体の施策がみられる。例えば総務省「多文化共生の推進に関する研究会」の設置(2005年6月)および報告書の提出(2006年3月)や、総務省からの各都道府県に対する多文化共生推進の指針・計画の策定指示を挙げることができる。
- 3) 『文化人類学』の多文化共生特集における同様の視点は、工藤正子の研究にも見出すことができる。工藤はパキスタン人ムスリム男性と日本人女性の結婚に着目して、女性たちが主体的にムスリムとしての行き方を実践する過程を描く。工藤の問いには、移民研究における移民の他者化、「移民コミュニティ」を均質・固定的な「異文化」をもつ存在として実体化することへの疑問があるという。工藤は、「日本人」を定義してきた文化的境界と「人種」的境界が崩れつつあると唱える吉野耕作の議論に度々言及する。身近な他者としての「日本人ムスリム」の出現によって「日本人」の均質性を突き崩すことなく、ナショナルな想像力が刺激されて境界が維持、強化されると説く。具体的にはムスリムの家族の一部が「外国人」で

あることで、「外国人」への異化作業から「日本人」—「外国人」という境界が維持されると指摘する[吉野1997;工藤2008;工藤2009]。

- 4) 文化本質主義に関しては、テレンス・ターナーも、多文化主義の持つ本質主義的「危険」性について指摘している。ターナーによれば「危険」とは、以下のものである。一つは「あるエスニック集団や人種の所有物として文化を本質化することである。また一つには境界や相互の差異を過渡に強調することによって分割された個々の実体として文化を物象化することである。三番目は共同体内部が全て均一に一致しているという強要を潜在的に正当化するかたちで、文化の内部的同質性を過渡に強調すること。そして文化を集団のアイデンティティのバッジとして扱うことで、批判的分析の—そして人類学の—目が届かないところで文化をフェティッシュ化すること[Turner 1993(1998):157-158]」である。戴エイカも類似した問題点を指摘していた[戴2003]。
- 5) 原が扱った事例は、東京都の新宿区と大久保地区における市民団体「共生懇」の取り組みである。日本において外国人の集住が特に際立った新宿区大久保地区では、1980年代ごろからゴミ出しや生活騒音を含む外国人住民と日本人住民のトラブルが起こっていた。「外国人とともに住む新宿まちづくり懇親会」(通称「共生懇」)は、地域的な混乱の収拾とともに、大久保において外国人と犯罪が結びついたイメージを払しょくしようと、「共生」の概念に根差した活動を行った。原は正式名称としての「共生懇」使用を、日本人=マジョリティ、外国人=マイノリティといったイメージを超えて、「日本人」、「外国人」とされる人々それぞれの内部に見られる文化観の多様性、カテゴリーを超えた文化の共有を見出すものとして描く。具体的には外国人のみならず、地域の身寄りのない高齢者などへの取り組みが見られたという[原2009]。
- 6) 政治学者マフムード・マムダニはこのような語り口を「カルチャー・トーク」と呼んだ[MAMDANI 2004(2005)]。
- 7) 1980年代以降、主に労働者として来日するようになった海外からの移住者を「ニューカマー」という。多くの研究は、入管法改正により低賃金労働者として移住した日系ブラジル人を事例として取り上げる。広田康生によれば、日本社会における移民労働者の受け入れには、「国家レベルでの賛否と受け入れの際の基準見直しの議論が錯綜し、受け入れた後の具体的な問題解決が地域に期待される現実」がある。日系

人の集住地域を対象にした場合、騒音や治安やスラム化といった様々な地域問題の発生することにより、地域社会及び自治体からの新たな「同化」ないしは「共生」への要求が政治的な問題としても展開する [広田 2006 : 34]。

- 8) 岡井は、「共生」概念が移民研究の中でさまざまに定義されてきたことを述べる [岡井 2009 : 26]。小内透は共生について、「差異性をもった人々(や自然)が差異性を維持しながら互いに問題なく共存しうる状態」と定義する [小内 2007 : 4]。都築くるみ [1998] は、「一つの社会で、複数の異質な文化集団が、相互の生活集団や下位文化を理解し、お互いに尊重しつつコミュニケーションをもち、対等な関係を形成している状態」と定義した。
- 9) 樋口は、「移民特有のニーズに基づく制度が発達した社会空間」であり、「共有財としての制度と社会的ネットワークの総体」 [梶田・丹野・樋口 (編) 2005 : 96] と定義している。
- 10) 樋口は不可視の労働力としての「外国人労働者がそこに存在しつつも、社会生活を描いているがゆえに地域社会から認知されない存在になること」を指す「顔の見えない定住化」 [梶田ほか 2005 : 72] という言葉を用いる。樋口は広田を、可視的な制度基盤を持って「共存」の基盤のネットワークの確立と見るべきではないと批判する [梶田ほか 2005 : 207 ; 広田 2006 a]。
- 11) 樋口もやはり、戴エイカの議論を参照し、文化本質主義を問題視している [戴 2003 ; 梶田ほか 2005 : 297]。
- 12) 日本の各モスクに公安の監視があることは先行研究も指摘している [岡井 2009]。2010年10月末にも、この事実を示唆するような警察公安部の資料流出と見られる事件があった。福岡においても公安関係者の存在について証言を得た。
- 13) モスクの外観に関しては、設計者の永田諠和建築士に話を伺った。永田建築士は周囲の景観に配慮しつつ、自身の趣向も反映し、外観を砂漠の色にしたと述べていた。途中追加されたドームなどはムスリム側の要望であった。
- 14) ホームページには、後述する設立目的以外にも、「統合 (unity) とムスリム間での共同を促進すること」「イスラームの最も良い伝統に根ざした文化的宗教的活動をおこなうこと」などが記されている [MASJID 2009]。
- 15) 「福岡モスク」は地上3階建てに加えて地下1階がある672平方メートルの面積を有する。ドームと塔

(ミナレット) を備え、1階は男性信者、2階は女性信者の礼拝所、3階と地下1階は、キッチンなどを備えた多目的スペースとなっている。地階の一室は入口を2つ備え、間引きできるようにしている。「福岡モスク」では建物を二重の壁にすることで、室内がキブラの方角を向くようにしている。1階にはミフラーブと呼ばれるくぼみがある。

- 16) 女性用の入り口については、ムスリム側が建築士に対して途中で要望した。入り口の増設作業が建築において最も大変な作業であったと、永田建築士は述べていた。
- 17) ラマダーンはイスラームの暦 (ヒジュラ暦) の第9の月である。イスラームの暦であるヒジュラ暦は月の日の出から日の入りまで、新月の確認によって次が始まる。特にラマダーン月は新月の確認が重視されるという。ここ2年は9月1日から10月1日、8月22日から9月19日までであった
- 18) 「アッラーフ・アクバル」、つまり「アッラーは偉大なり」と唱えること。
- 19) 何人かのムスリムたちという際に、宗教としてのイスラームとイスラームの文化を分けて語るのを耳にした。一方で交流会における料理やアラビア語教室の言語などを、イスラームの「文化」として語る。つまりイスラームを「文化」と同義で使用することを避ける言い方を何度も耳にした。
- 20) 彼はモスク最初の金曜礼拝においても、アラビア語・英語・日本語にて説教をした。ICOJのホームページにて部門代表としても、宣教と教育について説明している [ICOJ 2009]。
- 21) 本研究では、ムスリムたちが実際に使用している表現に従い、イスラーム教徒ではない人を「ノンムスリム」と記す。
- 22) 前述した原の主張—日本人の優位性と規範性の問い直し—に私が賛意を示したのは次の点からである。ある参加者は、日本は平和主義だからイスラームでは戦争が起こるのが理解できないと語った。質問の妥当性については問わないとしても、発言には自らのフレームワークへの反省を欠いていたのではないかという印象も抱いた。こうした無自覚はイスラームを語る際に—発話者がムスリム・ノンムスリムに関係なく一意図せぬ圧力となりうる。特に「平和の宗教」としてイスラームを語る行為は、当該の説明会では、何人かの参加者に却って「対テロ戦争」のイメージとのかい離を生んだようである。
- 23) 仲介者が存在しない場合、もしくはその影響力が弱まった場合は困難が予想される。例えば、日本ムス

リム協会が塩山市に墓地を確保できたのは、地元の住職が理解を示し、地域住民を説得したことが大きかったと、協会の元会長は語った〔店田・岡井 2010 : 25〕。しかし、最近では反発も起こっているという報道もなされた〔朝日新聞 2010〕。

- ²⁴⁾ 宗教法人の重要性は先行研究でも示唆している〔岡井 2009〕。
- ²⁵⁾ 櫻村は精神分析を、もともと人は自分の幻想や考えの中に閉じていながら、受容可能な形で他者と関係していることを指摘してきたと述べる。人が似た者であるという幻想の中で、異なる他者を受け入れ、自分が変容することに必要なものとして文化を語る〔櫻村 2007〕。
- ²⁶⁾ サダカの対象者はクルアーン 2 章 215 節・273 節・9 章 60 節によれば、両親、近親、孤児、貧者と旅行者、困窮者などである。尚、クルアーンについては、五十旗頭陽二郎他編『日亜対訳註解 聖クルアーン』（改訂版、日本ムスリム教会、1982 年）を参照した。
- ²⁷⁾ 両者の議論の類似性に関しては、中田自身が最初に指摘したことを明記しておく。中田は度々 Twitter (<http://twitter.com/#/HASSANKONAKATA>) にて内田の記述を引用している上、概ねその議論に共感している。
- ²⁸⁾ 信仰告白（シャハーダ）の第一の言葉「ラー・イラーハ・イッラーッラー」についての記述。多くの場合「アッラーの他に神はなし」と訳されるこの言葉を、中田は次のように解釈する。「神は存在しない。しかし、アッラーフについては別である（判断留保）」という意味なのである。・・・森羅万象のすべてから神性を剥奪し、神は存在しない、どこにも神は存在しない、との認識に先ず立つこと。イスラームはこの神の否定から出発する〔中田 2001 : 126〕。
- ²⁹⁾ マムダニは、9・11 以降の世界では、世界を近代と前近代に区別する語り口が流通したと語る。この図式の中では文化を創造する立場の近代人が、文化の従者でしかない後者に対する管理責任を言いたてる〔MAMDANI 2004 (2005) : 18 ; 太田 2010 : 318〕。マムダニはカルチャー・トークの代替案として、アイデンティティ・ポリティクス概念を反転させる理路を語る。つまり、アイデンティティから政治行動が起こるのではなく、政治活動からアイデンティティが成立するというものとする〔MANDANI 2004〕。今回の事例は、建設運動の外的要因や、宗教法人化の展開について十分に検討できる段階ではなかった。そのためマムダニの理論に照らし検証することを留保した。

Keeping Islam Worship and Anti-Neoliberalism Ideology : A case study of “Fukuoka Masjid”

Atsushi IKUTA

In 1998, Muslims in Fukuoka launched the mosque project. In 2005, they purchased a plot of land close to Kyushu University. After about 3 years negotiating with Japanese neighbors who were worried about the building of a mosque, “Fukuoka Masjid” was opened in March 2009 [FUKUOKA MASJID 2009]. After opening the mosque, some troubles arose between the Muslims and the local people, but they debated each other and were successful in avoiding bigger troubles. Muslims have continued to hold exchange events with non-Muslims but there are obstructions such as “War on Terror” discourse sometimes.

This paper points out the pitfalls of discussions regarding “Cultural Essentialism” and its criticisms. For example, some anthropologists argue for Japanese “multicultural coexistence (Tabunka-Kyosei)” policy. Tomoaki HARA [2009] criticizes this policy because of its elimination of nationality or ethnicity and points out “Cultural Essentialism” in the background. He urges the importance of cultural multidimensional connectivity, like gender or class and so on, beyond cultural borders.

Furthermore, Samuel HUNTINGTON claims that cultural difference brings about conflicts. Masatoshi DEGUCHI [2004] also examines the problem of Huntington’s assertion in the perspective of “Cultural Essentialism”. While he reserved to depend on social constructivism upon which national or ethnic identity is constructed.

The author argues that social conjuncture makes group movements and combine importance of Islam worship and Muslim network’s existence in Japan with a perspective on “Reflexive modernization” [BECK, GIDDENS, LASH 1994]. One, globalization makes various members like Muslims come to Fukuoka. The other, Japanese society confronts “Neoliberalism ideology” [Kashimura 2007] problems that indicates collapse of local communities with social fluidization or discourse of self-responsibility. I claim the *raison d’etre* of Muslim groups and their cooperative religious worship through points of anti-Neoliberalism ideology. Islam teachings encourage mutual aid so as to avoid decline in the social network.