

〈研究ノート〉

イスラームと仏教の福祉・障がい・コロナ観

岩木 秀樹

Views on Welfare, Disability and COVID-19 in Islam and Buddhism

IWAKI Hideki

Abstract

The world is currently in a period of great changes, and problems lie ahead, including wars, climate changes, epidemics, and poverty and inequality. In this context, many religions also have various roles to play in discussing and dealing with these issues. Both Islam and Buddhism are world religions and strive to solve these problems. This article introduces scriptures and discussions on welfare, disability and COVID-19 in Islam and Buddhism, and considers how to deal with reality. A detailed comparison will be a future issue, so I will only discuss these three issues.

はじめに

世界は現在、大きな変動期であり、戦争、気候変動、疫病、貧困・格差など諸問題が横たわっている。このような状況の中、多くの宗教も様々な役割を担い、議論や対処をしている。イスラームも仏教も、民族を超えたいわゆる世界宗教であり、このような諸問題の解決に努めている。

本稿では、いままであまり比較されたことのないイスラームと仏教の福

祉・障がい・コロナに関する経典や議論を紹介し、どのような意見があり、現実にどのように対処しているのかを考察する。詳細な比較は、今後の課題としていきたいので、ここでは試論的にこの三つの問題を論及するにとどめておく。

1. イスラームの福祉観

(1) 弱者救済のイスラーム

現在、中東イスラーム地域を中心にテロや紛争が頻発している。このことからイスラームが、戦争と暴力の宗教と報道されることが多い。しかし、イスラームがテロや紛争を防いでいる側面があることも指摘する必要がある。テロや紛争の原因の一つが貧困・格差にあるとするならば、それらを低減化しようとする理念や装置が、イスラームには存在するからである。つまりイスラームが紛争の芽を摘み、共存を担保しているのである。

ムスリムが行うべき五行の三番目に喜捨があり、それは社会福祉、経済的再分配の機能を果たし、弱者救済を行っている。イスラームは孤児や貧困者、寡婦などの弱者に対する温かいまなごしを持っており、相互扶助の思想も有している (Doğan 2006: 254)。クルアーンにも「本当の敬虔とは、(中略) 親族、孤児、貧者、旅人、乞食、そして奴隷たちのために自分の大切な財を分け与え、礼拝の勤めを守り、喜捨を行うことである (クルアーン 2章 177節)」とある。

イスラームが成立した頃のアラビア半島では貧富の格差が増大し、イスラームがそれに対するアンチテーゼとして台頭した。ムハンマドが孤児で苦勞をしたこともあり (Singer 2008: 120)、弱者の救済を掲げて、それ以前の体制に挑戦したのである。

(2) 喜捨による再分配

喜捨は、所有する財産に課せられる義務的なザカートと自発的なサダカに分けられる。ザカートは適正な分配や富の循環をもたらし、貧富の格差を是正し、慈善事業や社会正義の実現にも寄与した (Dean and Khan 1997:

197-198)。

サダカの対象者は、自分の家族や親族ばかりでなく、貧困者、寡婦、孤児、旅行者なども含まれ、さらには多神教徒や敵対者も対象となる。サダカは金品の施しのほか、親切な言葉や見舞い、遺族への慰めなど全ての慈善行為が含まれる。(森 2002: 399)。このように喜捨は、広範な人々が対象であり、幅広い活動を包含するものなのである。

喜捨の精神はイスラーム金融などにも息づいている。利子の禁止により、金持ちがより金持ちになるシステムを回避している。さらに、資金提供者がリスクを負わない不公平性、労働なしに資本が増加する不労所得、利子分が上乘せされる不等価交換の三つの観点から、利子は批判されている。

またイスラーム金融にはグラミン銀行などのマイクロ・クレジットに代表される、国際市場がカバーできない地域社会や貧困層に根を下ろした庶民金融も存在し、現在もかなり機能している(加藤 2010: 85)。

喜捨の教えやワクフの制度、また断食や巡礼などは、他者への信頼、規範、ネットワークの総体であるソーシャル・キャピタルとしても機能している。現在、過度の自由競争や効率化を優先する経済至上の新自由主義により格差が増大する社会に対して、イスラームが一つの代替を提示している。

2. 仏教の福祉観

(1) 仏教福祉の意義

仏教社会福祉学は、社会福祉を实践するうえでの原動力となる仏教精神や慈善の精神に、焦点を当てる学問とされる(三宅 1999: 188)。このような仏教福祉において、慈悲と縁起の考え方が重要である。慈悲の慈はいつくしみを意味し、悲は他者のくるしみに同苦することであり、つまり一切衆生に樂を与え、苦を抜くことである。縁起は自他不二と見て他者の不幸を自己の不幸と捉えるのである(長崎 2008: 88)。さらに縁起とは、全てを関係性の中で捉える考え方であり、それぞれの事象はそのものだけによって存立するのではない。

また福田の思想も重視されている。福田とは、善き行為の種子を蒔いて

功德の収穫を得る田地または幸福を生み出す田という意味である（長谷川 2021: 32）。利他や共生も福祉において重要であり、さらに誰もが仏性があり、自他ともに自己実現する必要がある。このような考え方を基礎に仏教福祉が行われているのである。

仏教福祉が世界福祉に貢献できる点は三点であると言われている。第一は、仏教は不殺生戒があり、世界の平和に貢献できる。第二は、あらゆる生あるものの仏性を保障しており、市場経済のグローバリズムによる貧困・格差や環境問題等に対して歯止めがかけられる。第三は、欧米社会福祉の原点である「自己決定」理念を吸収しながら、仏教の自他不二に基づく共生を発展させられる（吉田 2003: 54-55、中垣 2008: 158-159）。

(2) 仏教福祉の歴史

仏教福祉の歴史として、インドのマウリア朝のアショーカ王の布施の実践や、唐の則天武後の貧病者のための非田療病坊などが見られる（日本仏教社会福祉学会編 2014: 35）。日本における仏教と福祉の接点については、実践的には、聖徳太子を出発点として、中世までに行基、重源、叡尊、忍性等の事跡をあげるのが一般的であり、さらに明治期以降、我が国の社会福祉の展開に伴って、多くの実践例が見いだされる（清水 2002: 2）。

近代における仏教福祉事業は、教団・僧侶の権益確保と勢力拡大のためという目的意識が色濃く反映されていた。そのため、仏教教団の視点は、広く民衆救済を行うことよりも、国家の歓心を買うことに向けられた。このために国家権力に対する批判的認識が希薄であり、多少の例外はあったが、国益を離れた人間救済の理念を構築できなかった。このような戦前の問題を克服し、仏教福祉の創造をするためには、仏教者の社会实践の基底にある信仰の質を問い、仏教が示す世界観や人間観に立脚した社会实践の確立が重要であろう（日本仏教社会福祉学会編 2014: 54, 64）。

(3) 仏教福祉の論争

このような仏教福祉であるが、様々な論争も存在する。

利他的行為の前提となる慈悲や慈善を現代社会に適用するのが仏教福祉で

あるが、仏教福祉研究は仏教学、社会科学、人間科学等の学問的視点から厳密に研究されることは少なかったとされる（松岡佑和 2022: 86）。

仏教社会福祉において、釈尊から引き継がれた慈悲の思想は、インド・中国・日本に引き継がれ、「時間的・空間的限定を超えた永遠の意義」を持ち、社会事業の基盤となったと言われている。このような普遍性に対して、歴史的社会的に規定された社会の中における社会事業を行う主体の実践及び思想が重要であり、力点は普遍性ではなく、社会と対峙し、創出される実践および思想である。ある程度の普遍性は認めた上で、それを社会に合わせて再解釈する必要がある（松岡佑和 2022: 88, 93, 98）。

また高石によれば、上位概念としての「福祉」（人間の幸福）に結びつきそうな教えを、状況論抜きに仏教経典、教説の中から恣意的に部分抽出して「仏教福祉」とするような議論が批判された（高石 2005: 24）。

さらに孝橋によれば、仏教社会事業を仏教の領域から探究するときは、主として慈悲とか、利他とか、菩薩道とかを中心とする仏教理念からなされるのが共通の基礎である。その結果、客観的認識や理論構成としては超歴史的な性格をもち、観念論的傾向を持つようになる（孝橋 1994: 77）。

このように、仏教福祉に関する批判は、第一に、社会福祉がいかなる時代にもあるとする超歴史的な理解、第二に、仏教思想をもってすれば、社会的あるいは個人的問題が解決するという仏教至上主義であろう（菊池 2015: 61）。これは仏教のみならず、宗教福祉一般にも言えるであろう。

吉田は、仏教福祉の課題として三点あげている。第一に、仏教福祉には「歴史的社会的」視点が薄弱である。反福祉的政策に対して、抑止や批判力が弱かった。第二に、仏教福祉は感性的実践には優れているが、社会的論理性が弱い。社会福祉実践には普遍性や論理性が伴わなければならない。第三に、仏教福祉の「縁起相関」や「共存性」は重要であるが、近代福祉は「自立」や「自律」が特色である。仏教福祉は人権・人格・自立を吸収しながら、共存を実現しなくてはならないであろう（吉田 2003: 56、松岡 2022: 105）。仏教には出世間の側面があり、社会生活を営む世間において行為規範を教えることは少なかったとの批判もある（高田 2009: 218）。

さらに、宗教を利用しているとの批判も、仏教福祉のみの観点ではないが

存在する。物乞いやホームレス、障がい者の後ろに神を見るのならば、この人たちは一人ひとりの「その人」としてではなく、神の代わりに愛されているのである。道端に倒れているその人たちは、宗教者が神を愛するための手段として利用されたのである。私たちが手を貸し、人を助けるのは、誰かが手を必要としているからであって、自分が神の国に宝を積むためであってはならない。間に人・モノ・神を介在させてはならない、との宗教福祉への強い批判がある（八窪 2010: 175）。このような批判は重要であり、福祉を手段化する弊害を避けなければならない、手段と目的はできるだけ一致させる努力が必要である。

このような仏教福祉への批判と共に、福祉における思想や宗教性がないことへの批判も存在する。

明治以降の近代化の流れの中で、西洋からの輸入という形で行われてきた日本の社会福祉は歴史的過程において宗教性が切り捨てられてきた。また仏教福祉を仏教と福祉に分断し、その関係が研究されてきた。しかし総体としての仏教福祉を捉え、仏教福祉の独自性と内実を明らかにするべきだとの意見が出てきている。その一つとして「信」に根拠をおいた場所からの理論と実践が模索されている（澤野 2011: 95, 101）。仏教的特色を持った福祉が求められているのであろう。行き過ぎた宗教および仏教批判により、他の福祉とあまり変わらない、仏教福祉となっては存在意義がないであろう。

3. イスラームの障がい観

(1) イスラームの特徴

障がい者は世界に約 10 億人、世界人口の約 15%もいて、世界最大のマイノリティである。また宗教の観点からの障がい研究は基本的に、キリスト教からのものが多く、イスラームの視点は少なかった（İpek 2019, Ghaly 2010: xi, 1）。このようなことからイスラームにおける障がい観の研究は重要であろう。

イスラームでは、人間は本来善であり、けがれの無いものとして生まれると言われている。またイスラームでは肉体が完全もしくは不完全であるとの

概念はそれほど強くはなく、どのような人間も神の前では平等であると考えられている (Bozna and Hatab 2005: 11-12)。

イスラームにおいては、神は人間をはじめ他の何ものよりも超越しており、厳格な唯一神であるので、キリスト教のように神の似姿としての人間という考えは強くない。神と人間との距離は遠く、人間は互いに格差は少なく、また人間と他の生物との距離も近い。このことから、障がい者と他の人間との差異は少なく、また人間中心主義に陥らず、他との共生・共存も視野に入れやすいであろう。

(2) 障がい者へのまなざし

クルアーンには、障がいに関する表現は複数見受けられる。それぞれの数は、目が見えないこと 32 回、虚弱であること 22 回、耳が聞こえないこと 14 回、口がきけないこと 6 回、足が不自由であること 2 回、となっている (小村 2013: 74-75)。

クルアーンの四八章は勝利の章と呼ばれ、いわゆる聖戦とそれに対する信徒の義務について書かれている。そこには偶像崇拝者たちに対する聖戦の義務が書かれ、そのつとめを果たさない者は厳しく批判される。そのような中でも、身体的に障がいを持つ者には戦争への参加が免除されていた (小村 2013: 75)。クルアーンには、「目が見えない者たちは (戦争に参加しなくても) 罪はない。足が不自由なものたちも罪はない。病人たちも罪はない。(クルアーン 48 章 17 節)」とある。

二四章の御光の章にも同じような表現があり、障がい者を食事の席から排除することを禁じている。「目が見えない者たちでもかまわない。足が不自由なものたちでもかまわない。病人たちでもかまわない。またあなたたち自身も、あなたたちの家で食べても、(中略) どこでものを食べても差し支えない。(クルアーン 24 章 61 節)」

勝利の章では、身体的に障がいを負った者に対する社会的責務の免除が、御光の章では、障がい者を共同体から排除することの禁止が説かれている。つまり、勝利の章では障がい者に対する免除規定が、御光の章では人権の保障が述べられているのである (小村 2013: 77)。

クルアーンでは他にも、貸借関係を結ぶ際に、「ただし債務を負うべき者が、知的障がいや精神障がい、口がきけない者のような場合は、その後見人に間違いのないように口述してもらうこと（クルアーン 2章 282 節）」とあり、障がい者の経済的権利を保護している。また目が見えない者にイスラームをきちんと教えず、冷たくしたので、ムハンマドがアッラーから叱られる場面もある。「あのような者も、清らかな身にならぬ者でもあるまいに（熱心にイスラームを説いてやれば、立派な信者になれるかもしれない）。はっと目が覚めて（信仰に目覚めて）教えが生きるかもしれないのに。何の助けもいない者（身分のある金持ち）にはあれほど関心をよせるくせに。（クルアーン 80 章 3 節）」このように預言者がアッラーから叱責を受け、金持ちと隔てなく、障がい者にもきちんとイスラームを授けるようにとの教えなのである。

イスラームでは、貧しい人や障がい者などの弱者に対して、ポジティブな姿勢を見せており、障がい者と健常者を平等に捉え、障がい者の権利も説いている（Al-Aoufi, Al-Zyoud and Shahminan 2012: 206, 216）。

(3) 障がい者への否定的側面

このように、障がい者に対して温かい言葉がある一方、否定的な側面も存在する。例えば以下のような表現がある。「神を信じない者のたとえで説くのなら、まず何と呼び掛けても（ただ意味のない）呼び声や叫び声としか聞いてくれない（動物）のようなもの。耳が聞こえなく、口がきけなく、目が見えないから、何が何だかわかりはしない。（クルアーン 2章 171 節）」
 「我らの示す神兆の数々を嘘よばわりするような者は、みな暗闇の中にいる目が見えない者と耳が聞こえない者。（クルアーン 6章 39 節）」
 「この世で目が見えなかった者は、あの世でも目が見えない、ますます道を迷うばかり。（クルアーン 17章 72 節）」

これらの障がいに対する否定的な表現は、現在では明らかに基本的人権に抵触するであろう。だが、直接的に障がい者に対して非難しているのではなく、たとえや比喩として使っており、いわばメタファーとして理解すべきであろう（Miles 2002: 77）。

しかし、以下のような表現はメタファーとしては捉えることは難しいだろう。「そういう種類の人間（神の命令に背く者）こそアッラーが呪いをおかけになり、耳を聞こえなく、目を見えなくしておしまいになった。（クルアーン 47章 23節）」これは、神からの罰を受けて、障がいになったということであり、イスラームの障がいに拘泥しない考え方とはかなり異なる。

イスラームでは、障がい者、寡婦、孤児、貧困者などの弱者救済が強調されている。したがって弱者を助けることは宗教的義務であり、障がい者をケアすると天国に行ける。また弱者は宗教的義務や神に近づく善行である慈善・施しの理想的な対象として必要不可欠の存在であると捉える（Hasnain, Shaikh, and Shanawani 2008: 36, 40、藤木 2018: 144）。このことは、弱者への配慮や弱者の存在を当然なものとして捉えている側面もあるが、障がい者を天国に行くための手段としているとも言えよう。つまり障がい者そのものに価値を見出しているとはあまり言えないだろう。

さらに現実のイスラーム社会では、障がい問題が多数存在する。例えばトルコにおける大学進学率は7.8%であるが、障がい者のそれは2.4%に留まっている（Tufan, Yaman and Arun 2007: 839-840）。またイスラーム地域では、宗教的・ジェンダー・人種の差別、貧困・格差、低い識字率、民主主義の未熟さ、権威主義体制、戦争とテロなど、多くの問題が山積している。このような状況下で、障がい者は社会参加の機会を奪われ、社会の発展から最も取り残されているのが現状である。また紛争が多く、それによって障がい者がさらに増えている（長田 2005: i）。もちろん、イスラームの宗教的側面が直接影響して、障がいを生み出しているわけではないが、現実には障がい問題が多いのは事実であり、要因をきちんと吟味して今後研究していくべきだろう。

4. 仏教の障がい観

仏教において、病気の人や障がい者は、苦（病や障がい）を自ら引き受けることでその帰属集団の人びとの健康・健全さを保障する利他主義的行為と考えられており、彼らは社会のお荷物ではなく、逆に、その集団を支える重要な存在として評価すべきであるとされている（村岡 2021: 29）。

しかし現実には、病気になるのは個人の不摂生や生活習慣に原因があるとされ、病気や障がいを個人単位の出来事と見なし、社会や環境を加味した集団的要因や影響を無視して考えられている。例えば、結核の根本原因は結核菌であるとするように、患者の身体内部の病巣に単一の根本原因を求めることになる。このことは、その根本原因の病原菌をせん滅する治療法がない限り、その病原菌を保持している患者を非難し、隔離・排除し、可能なら消滅させるという社会防衛の戦略を許すことにもなる（村岡 2021: 32-35）。

このような現実の中、仏教思想の代理苦や代受苦の考えは非常に示唆に富むであろう。他人に代わって苦しみを引き受けるということであり、生きとし生けるもの一切の衆生を救う利他行や、敢えて困難を背負って衆生を救済するという願兼於業にも通ずるであろう。また病気や障がいのみならず、災害や様々な困難に直面した人、貧困・格差などの弱者一般にも通じるであろう。

このような弱者や犠牲者が健常者の身代わりになっているということは、犠牲者非難イデオロギーにおける健常者等の強者と弱者の位置関係が逆転することにもなる。また弱者の存在自体が代理苦によって、既に強者を支えるという役割を果たしており、この点で強者には弱者に対する負債（恩義）というものが生じてくる。強者は弱者の治療や生活支援等によってその借りを返済すべきものとなる。さらに、弱者と強者の関係は、日常的に交換が繰り返されている。ある病気では病者であるが、違う病気に関しては健常者であり、また時間の経過によっても病気・健常は変化していく。このように、病者と健常者は、病気ごとに利他的役割を交換しながら、その集団全体が抱える病気や障がい等の様々な問題にその都度対処して克服していく互酬的ネットワークを形成している（村岡 2021: 36-37）。

歴史的にも、仏教思想において、病や障がいは前世の業であるとの考えもあるが、病は善知識であり、障がいや疾病に正の価値を見出している場合もある。また障がいへの畏敬の念もある。経済的自立性や優生思想などを背景に生じたと考えられる近代的な障がい観が生まれる以前の前近代の障がいに対する見方は、障がいに対して常態ではないが故に畏敬の目が向けられていたのである（山本 2021: 2、高野 2018: 90）。

5. イスラームのコロナ観

(1) 宗教とコロナ

宗教は、そもそも感染症の歴史の中で発展してきたとも言える。仏教、キリスト教、イスラームなど世界に広がった宗教は、中東からインドにかけた地域で誕生したが、この地域は古くから豊穡な大地であり人口も多く、都市が発展していたので、マラリアや天然痘などの疫病の多発地帯であった。そうした感染症などの災難や不安、絶望にさいなまれる人々の救いとなったのが、宗教であった。人々は、その中に希望を見出そうとしたし、事実、希望を与えられてきたからこそ、今でも宗教が人類にとって大きな意味を持っているのである（井上 2022: 20-21）。

宗教がコロナ禍において、人々のレジリエンスに大きく貢献することが研究されてきている。宗教的な関わりが、個人の精神的健康やウェルビーイングを補強するし、精神障がいの悪化を防いでいる。宗教が、隔離の結果生じた苦しみを最小限に抑制している。宗教が健康に影響を与え、苦しみを軽減している。コロナ禍にあって、精神的・宗教的営みを継続できるようにすることが、公衆衛生対策として重要である。またマントラの詠唱が、長期的には、目下のストレスを管理し、レジリエンスを構築する利点がある、などの報告がされている（キング 2022: 9-11）。

コロナによるパンデミック禍の不安な時代に、宗教は経済や医学が提供しえない「安心」を提供しうる存在ともなっている。このような言説と共に、宗教は合理主義を否定し、非科学的行動を信徒に取らせるが故に、ウイルスとの戦いにおいて足かせになるとも言われている（小川 2021: 7）。このように、コロナ禍における宗教は両義的存在として位置づけられている。

(2) イスラームの危機管理

宗教の教えの中には、様々な困難、災害、戦争、危機への教訓、対処などが説かれていて、イスラームも例外ではない。中東地域は、地震、干ばつ、テロ、戦争が多い地域であり、クルアーンやハディースなどにおいて、危機

にどう対処するかが書かれている。

これらの中での危機管理の表現として、忍耐、隔離、チームワーク、避難・移動、先々への見通し・準備、楽観主義などが重要であるとされている (Al Eid et al. 2020: 5)。

感染症などに対処する方法として、清潔を保つことが説かれており、清浄なることは信仰の半分にあたるとの表現もある (ハディース、サヒーフ・ムスリム)。ムハンマドによる「寝起きに手を三回洗うまで、家庭用品に触ってはいけない」との言葉も残されている (Al Eid et al. 2020: 7)。

またクルアーンには危機において忍耐が大事であるとの表現も見られる。「我らはちょっと怖い目にあわせたり、飢えで苦しめたり、また財産、人命、収穫などの損傷を与えたりして汝らを試みることはある。しかしお前 (ムハンマド) は (そんな時) 忍耐強く耐えている者どもには喜びの便りを伝えてやるがよい。(クルアーン 2 章 155 節)」

イスラーム教徒は悪によって危機が訪れたと考えてはいけない、との言葉もある (Al Eid et al. 2020: 10)。さらに、災いが良いことにつながることもあり、またその逆もあり、全ては神のみが知っているのである。全てが神の思し召しであり、このことは諦めにつながることもあるが、良い意味での楽観主義とも言えるかもしれない。「汝らが自分では嫌だと思うことでも、案外身のためになるかもしれないし、自分では好きでもかえって害になることもある。アッラーだけが (事の真相を) ご存知で、汝らは実は何にも知りはない。(クルアーン 2 章 216 節)」「地上に起こるいかなる災難も、汝らの身に起こるいかなる災難も、我らがそれを引き起こす以前に、(天の) 帳簿についている。アッラーともなれば、それくらいわからないこと。(クルアーン 57 章 22 節)」このような表現も存在し、すべて神の思し召しであると考えられている。

(3) コロナに対するイスラームの解釈

このような中、イスラームにおけるコロナをめぐる三つの解釈がある。第一に、「原理主義的理解」であり、コロナは天罰という見方である。近代化によって世俗化が進み、信仰を忘れた人間が増え、神が怒ったというもの

であり、イスラーム国（IS）などはこの立場に近い。第二に、「世俗主義的理解」であり、ウイルスは自然災害と同じく、自然のメカニズムから発生したもので、人間の信仰とは関係ないという政教分離、世俗主義的な見方である。第三に、「解釈主義的理解」であり、人類が自らの手でこの災難を乗り越える能力を有することを証明する機会を神は与えてくださった。それゆえにこの危機を収束させるために、人間は理性と信仰の双方を総動員していかなければならない、という見方である（小川 2021: 11-12）。

西洋近代とイスラーム教義の調和を追究してきたイスラーム知識人を「リベラル・イスラーム」と言い、それは先に述べた第三の立場「解釈主義的理解」に近いものである。さらにその「リベラル・イスラーム」は三つに分類される。第一は「リベラルなイスラーム教義」であり、イスラーム教義そのものが、西洋リベラルと同じ人権・民主主義・合理主義等の基本的価値観を共有しているというものである。第二は「沈黙のイスラーム教義」であり、クルアーンは神の言葉として絶対の聖典であるが、今回のパンデミック等のクルアーンでは言及されていない事象については、人間自らが判断することを神は許しているとする立場である。第三は「解釈するイスラーム教義」であり、クルアーンは神の言葉で神聖だが、それを解釈する主体の人間は誤りを犯す可能性を常に持っている。クルアーン解釈に複数の意見があるのは不可避のみならず、神の恩寵であり、民主的な話し合いが大切とする立場である（小川 2021: 13）。今後は、文明間の対話のためにこの「リベラル・イスラーム」の立場は重要であり、イスラームが全世界の人々と協力しながら、コロナ禍に対処する必要があるだろう。

6. 仏教のコロナ観

仏教では疫病は、飢饉、戦乱と並ぶ三災の一つとされている。また法華経方便品第二には、生命の濁りを五種類に分類したのものとして、五濁がある。

- ①劫濁とは、時代の濁りであり、環境・社会に悪い現象が起こる、時代そのものの乱れである。②衆生濁とは、個々の人間の濁りであり、人間の心身が衰えることである。③煩惱濁とは、煩惱に支配される個人の濁りである。④

見濁とは、思想の濁りである。⑤命濁とは、人間の命が短くなることである。悪世においては、このような五濁が強くなるのである（仏教哲学大辞典編纂委員会 2000: 481）。

また病気の原因を、日蓮は六つの観点で述べている。「一には四大順ならざる故に病む・二には飲食節ならざる故に病む・三には座禪調わざる故に病む・四には鬼便りを得る・五には魔の所為・六には業の起るが故に病む（堀 1952: 1009）」第一の「四大順ならざる故」とは、心身の調和が周囲の気候等の変化などで乱れ病気になることである。第二の「飲食節ならざる故」とは、食生活の乱れ、第三の「座禪調わざる故」とは、睡眠や運動不足などの生活リズムの乱れを指す。第四の「鬼便りを得る」とは、身体の外側から襲い掛かる病因を示し、現代的に言えば細菌やウイルスなどによる病である。第五の「魔の所為」とは、誤った思想や欲望で正しい判断が奪われることである。第六の「業の起るが故」とは、過去世と現世に刻んだ悪業のことで、生命自体が持つ歪み、傾向性が病因となることである（佐々木 2022: 127-128）。

仏教の健康観は興味深く、天台大師は健康の基本として次の五つを挙げている（鈴木 2022: 139-140）。①調食（食べ物の質と量を調節する）②調身（散歩、体操、運動をする）③調息（呼吸を整える）④調眠（睡眠、生活のリズムを整える）⑤調心（心を整える）また仏法では、六根清浄と言われ、六根（眼・耳・鼻・舌・身・意の六つの感覚・認識器官）を清らかにすると、正しい認識・判断・行動ができるようになる（酒井 2022: 332）。

仏教的観点から、感染症が蔓延する条件として、環境破壊、厭世思想、人心の荒廃、争いなどが考えられる。日蓮が立正安国論で述べた「四表の静謐」とは、現代でいえば世界平和である。これとともに、地球的規模の生命尊厳を第一とする生き方、利他、共助の心が脈打つ社会を築くことが、感染症を食い止める鍵になるであろう（鈴木 2020: 30-31）。

日蓮は病と闘う門下に対して、次のような言葉をかけていた。第一は、病に意味を見出すことである。「このやまひは仏の御はからひか（中略）病によりて道心はをこり候なり（堀 1952: 1480）」第二は、生き抜く強い意志を持つことである。「病も失せ寿ものびざるべきと強盛にをぼしめし身を持し

心に物をなげかざれ（堀 1952: 975）」第三は、人を思いやる心を持つことである。日蓮は門下たちの生活を心配され、健康と幸福を常に祈っていたのであろう（高山 2022: 118-121）。

現在での日本の仏教界におけるコロナへの対応は、①病気収拾へ向けた祈り、②助け合い、③心の平安の三つに集約される。松岡によれば、創価学会の対応は、「立正による安国」の原理に則り、何よりも人間革命という宗教の力で人間の生命を変えることを目指している。立正が起点で、目的は安国であり、宗教的次元にも社会的次元にも積極的に関わっている。立正という宗教的次元として、コロナの試練を「人類の宿命転換の時である」と主張し、宿命を変えていかなければ、本源的な解決はできないとしている。安国という社会的次元として、様々な提言や義援金、給付金をするなど、生命・生活・生存を守る具体的な実践を行っている。日本の仏教界では、コロナ収束のための祈りを捧げているが、「病魔退散の祈り」のようなどちらかといえば、ご利益信仰的であり、人々の生命の変革にはつながりにくいであろう。松岡によれば、創価学会では、社会的次元で感染防止に協力し、宗教次元からも人類の宿命と捉えており、日蓮仏法の立正安国の精神が生きているのであろう（松岡幹夫 2021: 258-264）。

おわりに —イスラームと仏教の若干の比較—

イスラームと仏教の福祉観の相違点として、イスラームは宗教と他のものを分断して考えないので、福祉が社会に密接に結びついており、日常実践を伴うものが多かった。

類似点として、いずれも弱者救済志向が強く、宗教的福祉とも言えるであろう。またこれは宗教一般に言えることであるが、目的は宗教の布教なのか、福祉なのか問われている。単なる布教の手段とすることなく、福祉を増進することは世界の安寧に結びつき、それこそが宗教の目的とも言えるので、手段と目的を一致させることが重要であろう。その上で、宗教を基盤にした通常の福祉とは違った宗教思想福祉を目指すべきであろう。

障がい観の相違点として、イスラームでは、障がい者も平等に扱い、権利

も一定程度認められている。またイスラームには、障がい者を自己が天国に行くための手段として捉えている表現も若干見られた。仏教には障がい者は身代わりになってくれているとの考えが存在する。ただこの考え方は障がいをマイナスのものと捉える志向ともつながるかもしれない。またイスラーム圏では貧しく混乱した地域が多く、障がいまで予算が回らず、イスラームが現実には影響しているわけではないが、大きな問題を抱えているのも事実である。

類似点は、いずれも弱者に寄り添っており、問題を抱えた人、困った人々を救うということを重視しているので、両者とも世界宗教となったのであろう。多くの困難を抱える民衆に対して民族を超えて、幅広く布教され、世界中に広まったのであろう。

コロナ観の相違点として、仏教では、不幸の原因として生命や時代の濁りにまで論究し、不幸にも意味を見出し、人間の生命を変えると社会も変えられるとの志向がある。

類似点として、多様な解釈が存在して、イスラームにおいて悪いことが良いことにもなるとの幸不幸の可変性も存在する。仏教の特に日蓮仏法では、イスラームと同じく、かなり実践的であり、現実に様々な対処をしていた。

様々な相違点もあるが、弱者を救済する視点を両者は有し、それが世界宗教として広がった要因であろう。多くの民衆を魅了したからこそ、世界宗教たりえたのだらう。今後、経典を時代に合わせ柔軟に解釈しながら、宗教を思想的基盤として福祉を行うことも重要となろう。

引用文献

- Al-Aoufi, Hiam, Al-Zyoud, Nawaf and Shahminan, Norbayan, 2012, "Islam and the Cultural Conception of Disability," *International Journal of Adolescence Youth*, Vol.17, No.4, 205-219.
- Al Eid, Nawal A., Arnout, Boshra A., 2020, "Crisis and Disaster Management in the Light of the Islamic Approach: COVID-19 Pandemic Crisis As a Model (A Qualitative Study Using the Grounded Theory)," *Journal of Public Affairs*, John Wiley & Sons Ltd.
- Bozna, Maysaa and Hatab, Tarek, 2005, "Disability in the Qur'an: The Islamic Alternative to Defining, Viewing, and Relating to Disability," *Journal of Religion, Disability & Health*, Vol.9(1), 5-27.
- Dean, Hartley and Zafer Khan, 1997, "Muslim Perspective on Welfare," *Journal of Social*

- Policy*, Vol.26, No.2, Cambridge University Press.
- Doğan, Recai, 2006, “Nitelikli Din Eğitimi-Öğretiminin Sosyal ve Evrensel retiminin Sosyal ve Evrensel Barışa Katkısı” *Dinin Dinin Dünya Barışına Katkısı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ghaly, Mohammed, 2010, *Islam and Disability: Perspectives in Theology and Jurisprudence*, Routledge, 254.
- Hasnain, Rooshey, Shaikh, Laura Cohon and Shanawani, Hasan, 2008, *Disability and the Muslim Perspective: An Introduction for Rehabilitation and Health Care Providers*, Center for International Rehabilitation Research Information & Exchange.
- İpek, Egemen, 2019, “The cost of Disability in Turkey,” *Journal of Family and Economic Issues*, Springer.
- Miles, M. 2002, “Some Historical Texts on Disability in the Classical Muslim World,” *Journal of Religion, Disability & Health*, Vol.6(2/3), 77-88.
- Singer, Amy, 2008, *Charity in Islamic Societies*, Cambridge University Press.
- Tufan, Ismail, Yaman, Hakan and Arun, Özgür, 2007, “Disability in Turkey: Suggestions for Overcoming Current Problems,” *International Social Work*, 50(6), 839-846.
- 井筒彦彦, 1957, 1958, 『コーラン 上中下』岩波書店。
- 井上大介, 2022, 「感染症を巡る宗教と社会」創価学会学術部・ドクター部編『危機の時代を生きる2』潮出版社。
- 小川忠, 2021, 「日本宗教とイスラームのパンデミック認識：禍難を乗り越える手段として」『跡見学園女子大学人文学フォーラム』19号、跡見学園女子大学。
- 加藤博, 2010, 『イスラム経済論 イスラムの経済倫理』書籍工房早山。
- 菊池結, 2015, 「日本仏教福祉論の展開—『仏教社会福祉』の定義をめぐる議論に焦点をあてて—」『大正大学大学院研究論集』第39号、大正大学。
- キング, ソナム, 2022, 「宗教とレジリエンス—コロナ禍におけるブータン中央僧団の役割」『東洋学術研究』第61巻第1号、東洋哲学研究所。
- 孝橋正一, 1994, 「仏教社会事業の研究方法」田宮仁他編『仏教と福祉』北辰堂。
- 小村優太, 2013, 「イスラームにおける障害の表現」石原幸二, 稲原美苗編『共生のための障害の哲学—身体・語り・共同性をめぐって—』UTCP Uehiro Booklet (2), 東京大学共生のための国際哲学センター, 73-87。
- 酒井英樹, 2022, 「おわりに」創価学会学術部・ドクター部編『危機の時代を生きる2』潮出版社。
- 佐々木論, 2022, 「感染症対策からの一考察」創価学会学術部・ドクター部編『危機の時代を生きる2』潮出版社。
- 澤野純一, 2011, 「仏教と社会福祉の関係性に対する試論」『花園大学社会福祉学部研究紀要』第19号、花園大学社会福祉学部。
- 清水海隆, 2002, 『仏教福祉の思想と展開に関する研究』大東出版社。
- 鈴木潤, 2020, 『仏法と科学からみた感染症』潮出版社。
- 鈴木潤, 2022, 「腸内環境と健康」創価学会学術部・ドクター部編『危機の時代を生きる2』潮出版社。
- 『聖書 新共同訳 旧約聖書続編つき』1995, 日本聖書協会。
- 高石史人, 2005, 『仏教福祉への視座』永田文昌堂。
- 高田信良, 2009, 「仏教と倫理—<宗教的实践>についての一考察—」『宗教研究』第83

巻 2 号, 日本宗教学会。

- 高野信治, 2018, 「近世仏教説話にみる〈障害〉」『九州文化史研究所紀要』61号, 九州大学付属図書館付設記録資料館九州文化史資料部門。
- 高山清茂, 2022, 「疫病と向き合う心構え」創価学会学術部・ドクター部編『危機の時代を生きる2』潮出版社。
- 中垣昌美, 2008, 「仏教社会福祉学研究的動向と実践課題再考」長上深雪編『現代に生きる仏教福祉』法蔵館。
- 長崎陽子, 2008, 「仏教社会福祉における仏教思想の必要性」長上深雪編『現代に生きる仏教福祉』法蔵館。
- 長田こずえ, 2005, 「アラブ・イスラム地域における障害者に関する重要課題と障害者支援アプローチに関する研究」独立行政法人国際協力機構客員研究員報告書, 1-136。
- 日本仏教社会福祉学会編, 2014, 『仏教社会福祉入門』法蔵館。
- 長谷川匡俊, 2021, 『仏教福祉の考察と未来—仏教の死生観』図書刊行会。
- 八窪清, 2010, 「宗教を前提にした福祉のあやうさについて—『人間福祉の哲学』への問い—」『関西福祉大学社会福祉学部研究紀要』13号, 関西福祉大学。
- 藤木健二, 2018, 「近世オスマン帝国都市の慈善と救貧」『史学』Vol.87, No.3, 三田史学会, 141-160。
- 仏教哲学大辞典編纂委員会編, 2000, 『仏教哲学大辞典 第三版』創価学会。
- 堀日亨編, 1952, 『日蓮大聖人御書全集』創価学会。
- 松岡佑和, 2022, 「仏教と福祉：再考」『武蔵野大学しあわせ研究所紀要』武蔵野大学しあわせ研究所。
- 松岡幹夫, 2021, 「新型コロナウイルスと宗教」創学研究所編『創学研究Ⅰ—信仰学とは何か』第三文明社。
- 三宅敬誠, 1999, 『宗教と社会福祉の思想』東方出版。
- 村岡潔, 2021, 「総説 <類的病者論>と<異邦人の接遇>—共生とヘルスケア原論」『佛教大学総合研究所共同研究成果報告論文集』第9号。
- 森伸生, 2002, 「サダカ」大塚和夫他編『岩波 イスラーム辞典』岩波書店。
- 山本聡美, 2021, 「中世仏教説話画に描かれた病と障害」『障害史研究』第2号, 九州大学大学院比較社会文化研究院。
- 吉田久一, 2003, 『社会福祉と日本の宗教思想—仏教・儒教・キリスト教の福祉思想—』勁草書房。