

仏教学の立場から

小川 一 乗

このテーマについて、人間探求の宗教である仏教思想の立場からどのように応答できるか。二千五百年に及ぶ仏教の歴史の中で種々様々に説かれていた教理の根底に流れている仏教の基本的な視点から、身心観というよりも人間観として、このテーマに応答することになろう。

一、仏教の人間観

〔I〕五蘊仮和合——縁起——

人間の存在をどのように考えるかという場合、西欧では、その点について身心論として哲学的に厳密に論究されている。常識的には、ギリシア・ローマの哲学以来、人間は身（肉体）と心（精神）とから成るといわれているが、そのことをもう少し厳密に言い換えれば、人間存在を肉体と精神という二方面より探求し、解明しようとしたものであるといえる。その場合、肉体と精神との

二元によって人間は成り立っているという人間二元論は、肉体と精神とを分断した二元論ではなく、肉体は精神を離れてありえず、精神も肉体を離れてありえないという面をも含んだ上での人間二元論であったといえよう。そのような人間二元論が、近代哲学の出発点となったデカルトとの身心二元論・人間二元論になって、肉体と精神とが分断されて、特に、人間機械論といわれる肉体に対する研究が近代医学として素晴らしい進展を遂げて現在に至り、「脳死・臓器移植」という問題が現代の課題となってきたのであるといえる。

ともかくも、このような人間についての身心二元論に対して、仏教では何が考えられるか、といえ、対応的に考えられるのは、仏教の五蘊論である。周知されているように、仏教では人間存在は「五蘊」（五つの集合体）、すなわち、色蘊（物質）と受蘊（感

受作用」と想蘊（表象作用）と行蘊（受と想とを除いたすべての心の作用）と識蘊（心）という五つの集合体によって成り立っていると考えているからである。したがって、精神と肉体という二元論でいえば、肉体に相当するのは色蘊だけであって他の四蘊は精神に相当することになり、肉体と精神との割合は一对四となり、仏教は心（精神）を重視しているともいわれるが、しかし、仏教の本来的な立場は精神と肉体という二元論に立っていないといふべきである。

ところで、仏教が、人間存在を「五蘊」としているのは、西欧での身心論・人間二元論のように人間存在を科学的に探求しようとしたことによるものではなく、輪廻転生する主体としての「我（ātman）」の実在性を否定する目的のためであったといふべきである。人間存在は五蘊の仮和合であって、仮和合としての縁起的存在である人間は、輪廻に転生する主体として観念的に想定されている我（ātman）とかかわり合いない存在であるということが仏教の基本的な主張である。そのことについては、五蘊と我との関係を四点（①五蘊と我とは同一か、②五蘊の中に我が在るのか、③五蘊の外に我が在るのか、④五蘊と我は別か）から考察し、我が存在を認めない仏教の立場が主張されている。その考察の内容についての説明は目下の課題でなく、いまは省略したい。ともかく、仏教においては、人間存在は仮和合であるということが重要であり、必ずしも五蘊でなければならないというものでなく、

時として、「五蘊」に代わって人間存在を「六界」（地・水・火・風・空・識）として説くこともある。この他、五蘊は、認識論的な関係性の立場から、「十二処・十八界」として説明される場合もある。

「Ⅱ」生老病死する「死すべき身」

釈尊の出家は、根本的な苦として迫ってくる生老病死という人間にとつての最大の課題をいかに解決するかという問題意識が動機となっているように、仏教では、人間を生老病死していく存在としてとらえ、死も生老病死という命の流れの中で「死すべき身」としてとらえられている。「死すべき身」をいかに生きるかという問題を解決し、よりよき人生を自覚せしめるところに、仏教の目的があり、そこに「生死一如」という自覚もある。釈尊はその初転法輪にあたって「不死の法」を説くと宣言されているが、生老病死という苦悩を超える教え、すなわち、死に対する自らの執着に目覚め、死が苦悩としての意味を持たなくなる教え、そのことが「不死の法」といわれたと了解してよいであろう。

「Ⅲ」五趣（或は六趣）の中に「生けるもの」——迷いの生存——

人間は五趣（六趣）・三界という迷いの生存として「生けるもの」の中に含まれている存在であり、無明・渴愛によって我執我所執して苦悩の中に生きている存在であると、仏教では人間存在をとらえ、そこから解放される道を説いている。人間は、地獄・餓鬼・畜生・人・天という五趣（阿修羅を加えて六趣）、すなわ

ち、三界（欲界・色界・無色界）という輪廻に流転する「生けるもの」であり、その輪廻の世界は、無明・渴愛によって形成されたものである。したがって、無明・渴愛に執着するかぎり輪廻の苦しみからは救われないというのが仏教の立場である。無明・渴愛の自己存在を自覚することによって、生死に輪廻しない自己存在を確認することにより、苦悩から解放されていくのである。

☆以上のうち、「Ⅱ」と「Ⅲ」とについては、日本仏教学会年報（昭和四十二年度）『仏教の人間観』の巻頭論文「仏教における人間観の特徴」（中村 元）に列挙されている文献を参照した。

以上、仏教では人間存在をどのようにとらえているかについて、三点を取り上げてみたが、もとより、これだけに限定されるわけではなく、これ以外にも指摘される点はあるであろう。しかし、どのような点が指摘されようとも、西欧における身心論のような人間存在に対する科学的な探求は、仏教の基本的な課題としてなかったといつてよい。ともかく、仏教における人間存在とは、以上の三点から明らかなように、主体的に自覚された存在としての人間観に基づいたものであり、対象化された客体的存在としてではない。

二、脳死・臓器移植の思想性

さて、人間存在に対するこのような仏教の人間観から、「脳死・

臓器移植」の思想性についてどのような問題提起が可能であろうか。先に指摘した三点にそって考えていくことにする。

◇仏教の人間観「Ⅰ」には、二つの指摘が含まれている。一つは「我」（輪廻の主体）の否定であり、靈魂と肉体という西欧的な範疇で人間存在をとらえていないという点である。したがって、靈魂が去った肉体という発想は仏教には本来的にないといえる。もう一つは、人間は仮和合であって、独自の存在しえない、緣起的存在であるという点である。このように、人間存在は、無我であり緣起的存在であるから、わたしたちは、わたしをわたしたらしめているすべての存在との関係性の中に生きているのである。そのことを端的にいえば、自然の中に生かされているということである。自然によって生かされて存在している人間、それは自然の自己表現としての人間である。これに対して「臓器移植」は、自然の摂理に逆らって、自然に対峙する人間の科学として進歩してきた医学の成果である。仏教とは方向性を逆にしてしているのである。例えば、生体からの拒絶反応について、克服すべきものとしてそれに対応して、自然征服の歩みを限りなく続けるか、自然の摂理からの警告としてそれに耳を傾けるか。これが基本的な分岐点である。

思うに、一八世紀以降の近代哲学の人間二元論において、精神と肉体とが分断され、それによって齎された人間機械論は、科学的合理主義（効率性、必要性、利便性）によって、特に、外科医

療の面で長足の進歩をとげた結果として、「脳死・臓器移植」という問題を生み出している。この科学的合理主義は強烈な説得力をもって現代社会を制覇している。しかし、ここでは、人間の精神の問題は顧みられないまま、一八世紀までに人間の精神を育んできた宗教、文学、芸術などによって育まれてきた人間の側から辛うじて、この問題を人間の問題として問い直そうとしているのが現状であるといつてよいのではなからうか。一九七〇年代になって、「生命倫理 (bioethics)」という新しい学問分野が誕生したが、それがこれから、この科学主義・合理主義に対してどのような発言ができるか未知である。効率性、必要性、利便性といった科学的合理主義によって、利益追求をひたすら求め続ける欲望肯定論にストップをかける何かが、すなわち、人間が人間の生命をどこまで操作してよいのかということについての明確な論理と説得力がそこに期待できるのであろうか。脳死臨調の中間報告に添付されている少数派による脳死・臓器移植実施についての四条件〔①ドナー (臓器提供者) 本人の意志の明確な表示、②厳格公正な脳死判定、③ドナーとレシピエント (移植患者) に対する十分な説明と同意、④臓器摘出と移植をする医療施設でカルテの公表や独立した審査機関の設置〕の中にも、生命倫理にかかわるものも含まれているが、いまのところ、近代以降の合理主義を肯定する流れの中での四条件でしかないといえないであらうか。

◇仏教の人間観「Ⅱ」は、生老病死のすべてを人間存在として

いる。死なき生はなく、生なき死はなく、生と死との境界は厳密な意味では明確でなく、生きつつある一瞬・瞬と同様に、死につつつある一瞬・瞬も尊厳でなければならぬ。生きつつある命も死につつつある命も平等でなければならぬ。一方の命が軽んじられ、他方の命が重んじられるということがあってはならない。「脳死」を人間の死とすることの問題性は、平等であって、しかも、分断することのできない生と死を臓器移植という必要性を優先させて分断するその点にある。ここには、生と死との境界線は引けるものであるという考え方が、必要性ということのために無自覚に持ち込まれている、という問題である。すなわち、脳死の正確な判定ということだけが論議されているが、死そのものが判定の対象とされなければならないことに対する本質的な問題がそこにはある。従来の三兆候は、死の判定というよりも、死の始まりを意味していた。そのことは、その後二十四時間は火葬にできないとされていることから明らかである。脳死も人間の死の始まりであり、死にゆく一瞬・瞬の尊厳性の中に人間の精神 (心) の問題が生き続けているのである。したがって、死はどれほど丁寧に扱っても丁重すぎるということはないといえよう。

人間の死とはいったい何であらうか。われわれは人間の死を死体としか見れなくなっているほど、科学主義に落ち込んでいないのではなからうか。確かに、医学的には人間の死は死体でしかないかもしれないが、死とは関係性の中に成立するものではなからう

か。関係性という点からいえば、たとえ医学的な死であっても、生命維持にかかわる必須のすべての臓器の機能停止という総合的な関係性の中で死の判定がなされるべきであり、ましてや、人間の死となれば、その人を取り巻く人々の関係性の中で尊厳なものとして丁寧に扱われていくべきものであらう。

あえて、生と死とを分断し境界線を引こうとするのは、いうまでもなく、脳死による臓器を必要としているからである。そこでは、人間の死が死体（物質資源）としか見えていない。そこには、《死体＝資源》という、役に立つものをムダなく利用しようとする合理主義がある。しかも、そのような合理主義の医療が人間の善意（ヒューマニズム）による臓器提供によって行われているところに、合理主義の自己矛盾もある。何となれば、死体・資源という科学的合理主義は人間の精神（心）の問題を切り離れたところに成り立っているのであり、そこに立てば、当然のことながら、合理的な正当な臓器の売買こそを認めるべきであることになるからである。しかしながら、現実の臓器移植は、提供者（ドナー）の善意という、合理主義が無視してきた心（精神）に支えられて実施されているという皮肉な一面と、一方において、臓器の提供を待っている人（レシピエント）の心（精神）に対する配慮がほとんどなされていないという合理主義の本来性もうかがえるのである。誰かの死を待っているという精神状況は決して健全であるとはいえないであらう。自らの（或いは我が子の）延命のために、

他者の死が前提となっているというレシピエントの心の苦悩は大変なものであらう。誰かの死を待つという心の痛みと延命という生への執着への悲しみを、人間ならば誰しもが抱くであらう。

「臓器の提供者（ドナー）」とはなるが、他人の臓器をもらってまで延命したくない」という人がいるが、助ける側にはなるが助けられる側にはならないというこのような言い方は、臓器の提供をひたすら待っているレシピエントにどのように響くであらうか。レシピエントに対する配慮を欠いているだけでなく、その人自身がレシピエントになることを認めないで、レシピエントに対するドナーになるという自己矛盾に気づかないのである。

もし臓器の提供が当然の事柄としてレシピエントから要求されるようになってしまえば、折角の善意・ヒューマニズムも、人間の喪失を助長させるだけになってしまうであらう。何の恥じらいもなく誰かの死を待ちつつ、しかも臓器の提供をしない人を恨んだりするレシピエントがもし存在するようになったらば、どういうことになるのであらうか。もしかすると、脳死による臓器移植は、それに期待を持たせることによって、きわめて非人間的な事柄となってしまおうのではなからうか。

◇仏教の人間観（Ⅲ）は、無明・渴愛に生きる生き方を肯定するか否定するかである。仏教は無明・渴愛の生き方に自己批判を迫るものであり、「脳死・臓器移植」はその生き方を肯定するものである。自我愛を基本とする無明・渴愛の生き方を肯定するこ

とは、社会的には弱者の排除などの様々な問題を作り出さざるを得なくなってくる。例えば、多くの人々の善意（カンパ）によって子供が外国で心臓移植を受けたという例でも、その外国にも心臓移植を待っている多くの人々がいるのに、金の力で割り込んでいったということになる。そうすると、子供の命を助けたいという善意が一方では他の人を排除していくという結果となる。人間の善意の限界といってしまえばそれまでであるが、それは無明・渴愛に生きる人間の問題であるという本質的な事柄が、善意を強調しすぎるとき見えなくなってしまうのである。

脳死・臓器移植を推進している合理主義は、効率性・必要性という思想によって支えられ、快適な生活を求める人間の欲望（無明・渴愛）に基づいたものであり、それをいよいよ際限なきものとしている。自然破壊・環境汚染・原子力発電所・公害などとして地球全体の現代的課題となっている一連の事柄も同じ次元で把握されなければならないであろう。また、この効率性・必要性という思想による弱者の排除の論理によって、脳死者の次の問題として、植物人間や重度の身体障害者の存在も、現にアメリカで植物人間の死が認められた場合のように問題となってくるのは必至である。

【質疑応答の中から】

◇《脳死・臓器移植と浄土教》↓ 死後に浄土（極楽）に往生す

るといふ浄土教において、死後の浄土（極楽）を実体的に考える浄土教があるかもしれない。そのとき、脳死・臓器移植はどのように関係してくるかという問いであるならば、回答にはならないかもしれないが、わたし自身は、人間本来の世界へと還っていく、そこが浄土（極楽）であると、縁起という仏教の原理から了解している。先ほどの提題で、われわれが縁起的存在であるということとはわれわれの存在が自然の自己表現であるという言い方をしたが、例えば、適切な譬えであるかどうか多少問題であるが、われわれの存在は大海の波のようなものであるといえる。縁起し仮和合して波として表現されているわれわれの存在は大海そのもの何ら別ではない。浄土とは、還っていくべき大海という本来的な世界であると了解される。したがって、ただ今のわたしをわたしたらしめているもの、それが浄土であるともいえる。

◇《臓器提供と慈悲行（菩薩行）》↓ 臓器提供は仏教における菩薩行（慈悲行）であると短絡的に結び付けてしまう仏教者もいるが、果たしてそうであろうか。第一に、仏教における菩薩行とは、あくまでも、仏と成るという仏道を前提としているからである。来世において仏と成るために臓器の提供をするのであれば、それは菩薩行かもしれないが、逆に、臓器提供がそのまま菩薩行であるとはいえないであろう。臓器提供を「捨身飼虎」の譬えなどによって菩薩行と見なそうとするが、それだけでは道徳的な善行ではあるが菩薩行とはいえない。ジャータカ（本生譚）などに

おけるそのような道徳的な善行は、釈尊の正覚という大前提の上に語られているのである。正覚の事実は、過去世における善行があつてこそという仏教徒の釈尊に対する畏敬の念がジャータカを作り出したのである。したがって、釈尊の正覚ということを抜きにしてジャータカだけが独り歩きをすると、道徳的な善行と菩薩行（慈悲行）との区別がつかなくなるのである。

第二に、病気を治すということも、医者は治る病気を治すが、治らない病気は治せないものである。それに対して、仏教の慈悲行は、すべての病気を治すのである。それゆえに、釈尊は大医王といわれたのであろう。その意味は、苦悩として迫ってくる病気が、病気のままでその苦悩としての意味を失われしめられる真実、病気のままで病気を引き受けていける真実に、目覚めさせるということである。真実の救済に出合わせる働きがなければ、それは慈悲行とはいえない。譬えて、王舎城の悲劇を持ち出すまでもなく、韋提希夫人を救済した慈悲行は、韋提希夫人を牢獄から救い出したということではなく、牢獄の中にながら救済していったのである。牢獄から救い出されなくても韋提希夫人は救済されたのである。それは、先に示した仏教の人間観「Ⅰ」「Ⅱ」「Ⅲ」によって、人間の真実に目覚めるということである。したがって、仏教の菩薩行（慈悲行）は、自他共に真実に目覚める仏道のための実践であるということ抜きにして考えられないのである。

（おがわ・いちじょう、インド仏教学、大谷大学教授）