

# 「人間の尊厳」の仏教的解釈

——脳死と安楽死問題を手がかりとして——

木 村 文 輝

## 一 問題の所在

二 西欧的な「尊厳」の解釈

- (一) 「尊厳」をめぐる周縁的問題
- (二) カトリックにおける二つの「尊厳」
- (三) 二つの「尊厳」の解釈の変遷
- (四) 「尊厳」をめぐる従来の議論の限界

三 仏教的な「尊厳」の解釈

- (一) 「人格」と「生命」の非存在
  - (二) 縁起にもとづく人間観
  - (三) 「そこに自分と同じ人間がいる」ことの意義
  - (四) 過去と未来を包む自己
- 四 「あたりまえ」をあたりまえに

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

## 一 問題の所在

人間にとつての尊厳とは何か。近年、この問題が生命倫理の議論の中で繰り返されている。例えば、人間の胚を用いた実験は倫理上許されるのかという問題が提起される時、そこには常に、そもそも人間の胚に「人間の尊厳」を認めるべきかというもう一つの問題が付随する。あるいは、遺伝子治療の実施やクローン人間の産生は「人間の尊厳」に反する行為ではないかとか、人工中絶手術は「生命の尊厳」を侵す行為ではないかという問題がしばしば論じられている。

また、一九八〇年代から九〇年代にかけて、我が国では

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

脳死を人間の死とみなし、脳死体から摘出した臓器を他者に移植すること（脳死移植）は、「人間の尊厳」、もしくは「生命の尊厳」に反しないのかという問題が論じられた。反対に、脳死状態の人を機械の力で生かし続けることの方が、その人の尊厳を侵す行為ではないかという意見も現れた。さらにさかのぼれば、耐え難い苦痛を伴う末期ガン患者や、長期間にわたって昏睡状態が続く遷延性植物状態の患者の治療を停止し、場合によっては、それらの患者の生命を人為的に奪う行為は「人間の尊厳」、もしくは「生命の尊厳」に反するものなのかという議論が、戦後間もない時期から続けられてきた。いわゆる「安楽死」の是非をめぐる議論である<sup>1)</sup>。

脳死を人間の死と認める人々や、安楽死を容認する人々は、しばしば「死の自己決定権」を口にする。この概念は「自己決定権」という言葉のもつ民主的な印象に支えられて、今日では人々の間に広く浸透している<sup>2)</sup>。そして、この「死の自己決定権」を用いることで、脳死や安楽死の問題に直面した人々は、「自分らしい死」とか「尊厳ある死」の実現を求めるのである。

ところが、ここで一つの問題が浮上する。すなわち、「自分らしい死」とか「尊厳ある死」とは如何なるものかということである。こうした概念を支える理念として、冒頭に掲げた「人間の尊厳」や「生命の尊厳」を指摘することは可能である。けれども、この「尊厳」という言葉が表す内容について、我が国では明確な合意が存在しない。のみならず、人間にとつての尊厳の概念は、元来キリスト教思想にもとづいて生み出されたものである。それにもかかわらず、我が国ではそうしたキリスト教的な要素を排除して、「尊厳」という語を単に「とうとくおごそかで、おかしがたいこと<sup>3)</sup>」という字義通りの意味で用いているのみである。それ故、このままの状態では尊厳という概念を、人間の生と死を語るためのキーワードとして使用することはできないのである。

それならば、この言葉の使用を避ければよいという主張も一つの見識ではある。けれども、既に我が国でも「尊厳」という語が広く用いられている以上、それを無視することも現実的ではない。しかも、たとえそれがキリスト教的内容と異なるとは言え、我が国でも人間の中に「尊重すべ

き何か」を認めていないわけでは決してない。それならば、我々はその「尊重すべき何か」を「尊厳」という言葉で表現すればよいであろう。つまり、我々は「尊厳」という語を定義するにあたって、あえてキリスト教的、もしくは西欧的な定義にとらわれることなく、自分達になじみ易い概念に作り替えればよいのである。そのためには、仏教の思考法を参照することは不可欠である。と言うのも、我が国の文化や社会は表面的には多くの点で西欧化されているとは言え、人々の日常生活や考え方には無意識的ながらも、仏教思想の影響が今も色濃く投影されているからだ。

このような立場から、本稿では人間にとっての尊厳とは何かということ、仏教的な視点から論究することにした。ただし、その考察を行うためには、予め西欧的な尊厳の概念を俯瞰しておくことは有益であろう。そこで、第二章では尊厳の問題に関わりのある近年の我が国における幾つかの社会現象を分析した上で、人間にとっての尊厳の概念の系譜を、キリスト教信仰の立場と近代の思想家達の立場から概観し、そこに含まれている問題点を浮き彫りにしたい。その後、第三章で仏教的な視点から、人間にとって

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

の尊厳の考究を行うことにしよう。議論を進める際の拠り所は、仏教の説く「空」と「縁起」の思想である。この二つの思想をもとにして、人間存在に対する仏教の立場を明らかにしていこう。

## 二 西欧的な「尊厳」の解釈

### (一) 「尊厳」をめぐる周縁的問題

人間にとっての尊厳とは何か。この問題の直接的な考察を行う前に、まずは一九八〇年代後半から九〇年代にかけて、我が国で起った幾つかの興味深い出来事を概観しよう。

一つ目は、一九八八年に『人は死ねばゴミになる』という書籍が社会の耳目を集めたことである。その理由は、同書がロッキード事件の捜査を指揮し、後に検事総長を勤めた伊藤栄樹氏によるガンの闘病記であったことにもあるが、何よりも、その書名自体のインパクトの強さにあつたことは否定できない。そして、「人は、死んだ瞬間、ただの物質、つまりホコリと同じようなものになってしまふのだと思う」という著者の意見は、たとえその背後に深遠な人生哲学が控えていたとしても、人間にとっての尊厳は生きて

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

いる間だけのものであり、死者、もしくは死体には如何なる尊厳も認められないという立場を明確にしたものとして、社会に衝撃を与えたのである。

その翌年、一九八九年には解剖学者の養老孟司氏による『唯脳論』が上梓され、読書界で大きな反響を呼んだ。「ヒトの作り出すものは、ヒトの脳の投射である」と説く著者は、「心」は脳の機能にすぎず、社会や文明は脳の機能が生み出したものにすぎないと主張する。しかも、我が国ではこの「脳の機能」のみを重視するあまり、脳に對置されるべき「生命すなわち身体」は抑圧され、軽視されることになった。そして、その傾向は今日ますます強められているという。こうして見ると、同書は脳こそが自己の尊厳の拠り所であり、身体は単なる付屬物にすぎないという思想を説くものではない。けれども、「唯脳論」という書名自体が、そのような印象を与える力をもっていたことは否定し難い。

三つ目の出来事は、一九九六年以降、「人体の不思議展」という展覧会が各地で巡回開催されたことである。この展覧会は、人間の死体を特殊な溶液によって加工し、それを

輪切りにしたり、特定の部位のみを取り出したりして一般に公開するものである。したがって、従来であれば医学関係者しか触れる機会がなかった人間の身体の標本を、公衆の面前にさらしたものだと言ってもよい。しかも、観衆の多くは展示会場の明るいディスプレイにも助けられて、本物の死体が目の前に展示されているという実感を抱くこともなく、談笑しながら「展示物」の前を通り過ぎていく。それ故、身体そのものに尊厳が宿っているという考え方が支配的だった時代には、おそらく開催することは認められなかったものであろう。そのような展覧会が、さしたる議論を惹起することなく開催されたこと自体に、人々の意識の変化を読み取ることも不可能ではない。

さて、ここに挙げた三つの出来事は、いずれも共通の思考様式にもとづくものである。すなわち、人間の尊厳は脳に宿っており、脳が機能している限り、人間には尊厳が存在するという考え方である。反対に、脳が機能を失えば、人間の身体は単なる「モノ」と化してしまい、そこには如何なる尊厳も存在しない。そうだとすれば、脳死状態の人の身体は単なる「モノ」にすぎず、そこから臓器を摘出し

ても、その人の尊厳を侵すことにはならない。こうして、脳死移植の理念が導かれることになるのである。

この考え方を社会全体に強く印象づけたのは、一九九一年に梅原猛氏が発表し、脳死をめぐるその後の論議に重大な影響を及ぼした有名な論文、「脳死・ソクラテスの徒は反対する」であった。梅原氏はその論文の中で、脳死を人間の死と認める考え方の淵源をデカルト哲学に求め、次のように論じている。

「精神の性質は思惟することであり、物質の性質は延長することであると彼（引用者注、デカルト）は考えた。とすると、人間は、一方で思惟するものである限り精神であるが、他の一方で人間の身体は物質と変わらぬものとなる。……思惟こそ人間が人間であるしるしであるとしたら、全く思惟の能力を失った脳死の人は当然死者でなくてはならないことになる。」

ただし、梅原氏は人間を精神と身体に分離して捉えるデカルト哲学に叛旗を翻し、そのような思想にもとづいて、脳死を人間の死とみなすことにも反対した。ところが、脳死を人間の死と認めることに合意した立花隆氏が既に一九

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

八七年に発表していた論文にも、梅原氏と同じ論理にもとづく次のような一節が含まれていたのである。

「なぜ脳の器質死は人の死か。脳が人間の最終的アイデンティティの座であるからである。脳が器質死すなわち生物学的に死んでしまったときには、その人のアイデンティティの座が最終的に永遠に失われたというところだから、それをその人の死とみなしてよいと思う。」

結局のところ、梅原氏と立花氏との間で脳死を人間の死と認めることの是非をめぐる意見が分かれたのは、立花氏が端的に述べているように、「脳が人間の最終的アイデンティティの座である」ことを認めるか否かにかかっていた。言い換えれば、脳の中にこそ、思惟、理性、魂等と表現される人間の本质が宿っているのだから、脳の生理現象が消失すれば、その瞬間に人間は死ぬことになるという理論を認めるか否かという点に、両者の根本的な違いが存在したのである。その後、我が国では脳死移植の推進を目指す人々、つまり、脳死を人間の死と認める立場の論者達が、マスコミ等を通じて立花氏と同じ主張を声高に繰り返した。それによって、脳こそが人間のアイデンティティの座であ

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

るという考え方が、次第に一般の人々の間にも定着していったのである。<sup>(1)</sup>

そうだとすれば、先に挙げた三つの出来事が、一九八〇年代後半から九〇年代にかけて一斉に現れたことは偶然の所産ではない。この時期こそは、脳死を人間の死とみなし、脳死移植の法制化を目指すキャンペーンが大々的に繰り広げられていた時期に他ならないのである。それ故、上記の三つの出来事は、脳死と臓器移植の問題が社会の関心を集めている中で、その時流に棹さす形で登場し、その勢いをさらに強める役割を果たしたと言うことができる。しかも、その延長上には、脳の機能が失われた遷延性植物状態の患者の身体にも、尊厳は存在しないという考え方が現れてくる。ここからは、安楽死（尊厳死）を容認する思想が容易に導かれるであろう。事実、近年におけるマスコミ等の関心は、脳死と臓器移植の問題に代わって安楽死のそれに移行しつつある。このことは、まさに上記の指摘を裏付けるものだと言うことができるのである。

## (二) カトリックにおける二つの「尊厳」

では次に、脳にこそ人間の尊厳が宿するという考え方の思想的な淵源を探ることにしよう。ただし、この「尊厳」の概念は、厳密には「生命の尊厳 (Sanctity of Life)」と「人間の尊厳 (Dignity of Human Being)」とに分けて考えなければならぬ。そして、そのいずれもが、元来キリスト教的要素の強い概念であることが指摘されている。

まずはじめに、「生命の尊厳 (神聖性)」から見よう。この概念はキリスト教、とりわけカトリックの伝統の中で、「人間生命は創造者である神に属し、その完全な支配者は神であり、人間には委託された貴重な賜物としてこれを正しく用いて生きることが求められている」という意味で理解されてきた。<sup>(2)</sup> すなわち、人間の生命には神の意志にもとづく神聖不可侵性が宿っている。それ故、人間の生命は如何なる条件の下でも守られるべきであり、絶対にそれを害してはならないという理念がそこから導かれる。

ただし、人間の身体そのものの中に「生命の尊厳」はない。尊厳は身体と結び付いた精神的存在、すなわち「人格」に属しているのであり、この人格こそが神から人間に委託

された賜物なのである。一方、身体は人格に従属し、人格が自己実現を図るための手段として有益である限りにおいてのみ尊厳をもち得る<sup>(12)</sup>。それ故、身体の中に仮に生命現象が認められるとしても、それが人格と結び付いていなければ、他の物質的諸存在と同じく尊厳を持たない。この考え方は、先に梅原氏の論文を通して確認したデカルト哲学のそれと基本的には同じものである。

そして、このような主張の論拠は、神による人間（アダム）の創造を伝える「創世記」の次の一節に求められる。

「主なる神は土のちりて人を造り、命の息をその鼻に吹き入れられた。そこで人は生きた者となった<sup>(13)</sup>。」

神は土の塊で人間の身体を造り、その中に「命の息」、すなわち靈魂を付与することで生きた人間を生み出した。この靈魂が人格である。今日においても、カトリックでは受精の瞬間に身体と靈魂、すなわち人格とが結び付くことで、一人の人間が成立すると説いている<sup>(14)</sup>。したがって、「生命の尊厳」は受精の瞬間から発生し、身体から靈魂が分離する死の瞬間まで継続する。同様に、身体は個人の死によってその尊厳を失うことになるのである。

〔人間の尊厳〕の仏教的解釈（木村）

とは言い、このようなカトリックの信仰にもとづく場合、「生命の尊厳」の根拠となる人格は、具体的に如何なる概念なのかという問題が残らざるを得ない。また、植物状態の患者のように、精神の存在が外部から窺い知れない場合、その患者にも「生命の尊厳」は認められるのか。さらに、脳死状態の人間、言い方を変えれば、精神の欠如が明らかなる者にも「生命の尊厳」は認められるのかという問題も発生する。もしもこのいずれの場合にも「生命の尊厳」は認められないとすれば、前者は安楽死（尊厳死）を容認する根拠となり、後者は脳死を人間の死とみなす論拠となるのである。

では次に、「人間の尊厳」を考えてみよう。この尊厳も神から人間に委託された人格にもとづいており、それが今日では次のように説明されている。

「人間の尊厳は他人から与えられるというようなものではなくありません。それは、すべての人間は神の似姿として、直接神によつて創られ、彼と共に永遠に生きるように定められているという事実<sup>(15)</sup>に由来しているのです。」

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

この一節から窺われるように、カトリックにおける「人間の尊厳」には二つの要素が含まれている。<sup>(16)</sup>一つは、人間が「神の似姿」として創られたことである。このことは同時に、神が人間に対して地上の世界の支配権を委ねていることを示している。<sup>(17)</sup>その典拠は「創世記」の次の一節に求められる。

「神はまた言われた、「われわれのかたちに、われわれにかたどって人を造り、これに海の魚と、空の鳥と、家畜と、地のすべての獣と、地のすべての這うものを治めさせよう」。」

「人間の尊厳」のもう一つの要素は、人間が神とともに生きることを定められた存在だということである。ここには二つの意味が込められている。一つは、神が自らのひとり子であるイエスを人間とすることで、神自身とすべての人間とを一致させたこと、もう一つは、イエス・キリストの死と復活によって、神の生命がキリストを通してすべての人間に与えられたことである。ここで言う「神の生命」とは、自らを犠牲にしても他者を愛する力を意味する。つまり、人間はこの愛を獲得することで、人間の真の尊厳を有

することになるのである。<sup>(18)</sup>

さて、人間はこの二つの要素を有する人格を神から与えられ、それによって他のあらゆる動物とは異なる存在となった。こうして、人間のみに認められる「尊厳 (Dignity)」が生じるのである。また、それ故にこそ、人間の生命や自由、名誉等を不当に奪ったり傷つけたりすることは、「人間の尊厳」を侵すことになると考えられているのである。

とは言え、カトリックの教義に従えば、「生命の尊厳」と「人間の尊厳」は、いずれも神から与えられた人格に基盤を置いている。それ故、この二つの概念は、必ずしも明確に区分されるものではないのかも知れない。

(三) 二つの「尊厳」の解釈の変遷

キリスト教の信仰にもとづいて生み出された「生命の尊厳」と「人間の尊厳」は、やがて世俗的な倫理に応用されて、様々な解釈を加えられることになった。けれども、医療や社会政策の現場において、これらの概念は修正を余儀なくされる場面に遭遇した。また、特定の宗教思想に立脚した概念は、価値観の多元化の進む現代世界では普遍的な



倫理とはなり得ないという批判も提起された。そのために、近年ではこれらの尊厳に対して、新たな解釈を目指す動きも始めている。その一端を素描してみよう。

まず「生命の尊厳」は、一般社会における倫理として、①正当防衛等を除き、人為的に人間の生命を奪ってはならない、②あらゆる人間の生命は無条件に尊いものである、③あらゆる人間の生命は平等の価値を有しており、他者の生命とは代替不能であるという三つの原則を生み出した。<sup>20</sup>特に医療関係者の間では、頼まれても致死薬は与えず、患者の利益のために全力を尽くし、あらゆる患者を平等に扱うこと等を説く「ヒポクラテスの誓い」として、この倫理は現在も尊重されている。また、自殺は自分自身と共同体と、生命を付与した神に反する行為として禁じられることになった。<sup>21</sup>それ故、自ら安楽死を選択したり、他者の安楽死の補助を行うことは、「生命の尊厳」の故に絶対に否定されるべき行為とみなされたのである。

ところが、医療の現場では、末期患者の苦しみを取り除くため、あるいは植物状態の患者に「尊厳ある死」を迎えさせるために、安楽死の実行を認めるべきだという主張が

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

現れた。その論拠になったのが「生命の質 (Quality of life)」の概念である。<sup>22</sup>これは、人間が「如何に望ましい状態で生きているか」を問題とするものであり、それぞれの生命に「質」の優劣を認める考え方である。例えば末期ガンや植物状態の人間の生命を健常者のそれと比べた場合、前者の「生命の質」は後者より劣ったものとみなされる。そして、この「質」が極端に劣悪な場合には、安楽死を認めてもよいという主張を導くことになる。その結果、「生命の尊厳」と「生命の質」は厳しく対立する場面が生じるようになった。<sup>23</sup>

この対立を解消するために、例えばカイザーリンクは人間の生命を「生物学的生命」と「人格的生命」とに区分し、医療現場では新陳代謝を行うだけの前者ではなく、他者との人格的な交わりを行う後者にこそ「生命の尊厳」を認めるべきだと主張した。つまり、彼は「生命の尊厳」を「生命の質」に接近させる形で両者の調和を図ったのである。<sup>24</sup>彼のこの試みは、後に見る「パーソン論」に近いものだと言うことができる。<sup>25</sup>

また、これとは別に、キリスト教思想にもとづく「生命

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

の尊厳」自体の無効性を主張した者もいる。例えばシンガーは、「生命の質」による差別を認めないことの非現実性や、あらゆる生命の中で人間のみの優越を主張することの傲慢さを指摘する。さらに彼は、自己意識を持たない人間の生命は、条件によっては奪うことも許容されると主張した。こうした彼の主張は、後述する「パーソン論」に属するものである。<sup>(26)</sup>

一方、「生命の尊厳」を宗教的な価値観から解放することを目指したのがドウオーキンである。<sup>(27)</sup> 彼はこの尊厳の根拠を人格の存在ではなく、その生命が生まれ、成長する過程で支払われた「自然と人間の投資努力」にあると主張した。すなわち、その生命を準備した自然と、生命を養育する親と、自らの人生を切り開く子供自身の投資の蓄積こそが、生命に尊厳を与えるのである。それ故、生命が失われた時の悲嘆は、あたかも芸術作品が失われた時と同様に、それらの投資が無に帰すことによって生ずるのだと論じている。彼の見解に従えば、投資の多少によって生命の尊厳に差が生ずることになる。これは「生命の質」を認める主張と言えなくもない。<sup>(28)</sup> けれども、彼の主張は「生命の尊厳」を固

定的に捉えるのではなく、それを周囲の自然や他の人々との関係性の中に見出した点に、注目すべき意義が認められるのである。<sup>(29)</sup>

では次に、「人間の尊厳」について見てみよう。この尊厳をめぐるのは、キリスト教の中で尊厳の基盤とされた人格を、神との関係から引き離して再解釈することが焦点となった。そうした尊厳の世俗化、近代化において、大きな役割を果たしたのがカントである。<sup>(30)</sup>

カントは、取引の対象とはなり得ないものの価値、誰からも単に手段として使用されることはできず、常に目的として使用されなければならないものの価値を「尊厳」と呼ぶ。<sup>(31)</sup> そして、そのような尊厳は人格に内在すると説いている。カントによれば、人格とは常に目的としてのみ使用されるべきものであり、アプリアリな理性的存在者である。<sup>(32)</sup> そして、この人格には人間性が内在しており、「人間の尊厳」は道徳的法則を自ら創造し、それに従って自ら行為を行う能力、言い換えれば、道徳性の最高原理たる意志の自律において成立するといふ。<sup>(33)</sup> つまり、カントの説く人格の中の人間性の尊厳は、理性的な行為者のみが保持している

ものであり、それは意志の自律を根拠としていると言うことができるのである。<sup>(38)</sup>ただし、カントは理性が成立するための究極的な拠り所として、最終的には神の存在を要請した。<sup>(39)</sup>その意味で、彼の思想は完全には世俗化を達成していないのである。

ところで、「人間の尊厳」の概念は、二〇世紀に入ってから一九三七年にアイルランドの憲法に明記された後、一九四五年の国連憲章、一九四八年の世界人権宣言、一九四九年の西ドイツの共和国基本法に取り入れられた。その後も各国の国内法等に採用されるとともに、ローマ教皇の公文書でも度々言及されており、<sup>(40)</sup>現代世界の最高の価値として位置づけられている概念<sup>(41)</sup>となっていく。

だが、それにもかかわらず、今日この概念によって表されている内容は必ずしも明確ではない。<sup>(42)</sup>それどころか、この概念の意味はそれを使用する論者によって異なっており、生命倫理に関する議論では、「人間の尊厳」の解釈をめぐる混乱が生じていると言っても過言ではない。<sup>(43)</sup>さらに、「人間の尊厳」はあることを「してはならない」という消極的な形でしか機能し得ないという指摘や、人々の死生観に応

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

じて、それは時代とともに変化するという指摘もある。<sup>(44)</sup>

こうした様々な問題を生み出す最大の要因は、そもそも「人間」とは何かについての明確な定義づけが難しいことにある。<sup>(45)</sup>例えば、人間の胚は人間の遺伝子情報を備えているという点では「人間」である。けれども、未だ一人の人間としての姿を現していない胚が、法律的に「人間」として扱われることはない。それ故、「人間」という語の指示対象が異なれば、「人間の尊厳」の内容もおのずから変化せざるを得ないのである。そこで、「人間」の範疇を固定しようとする試みも行われている。

その一つが「パーソン論」と呼ばれる見解である。<sup>(46)</sup>これは、後天的に獲得される自己意識を持つことが「人格（パーソン）」の条件であり、人格こそが生命権の主体となり得る。それ故、自己意識のない者は人格ではなく、単なる「モノ」にすぎない。したがって、そのような者の生命を奪うことは、条件によっては許容されるという考え方である。この考え方にもとづいて、トウーリーは自己意識を持ち得ない胎児や新生児の殺害を容認した。<sup>(47)</sup>さらに、この原則を厳格に適用し、「高度の自己意識を持つこと」を人格の条件

#### 「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

に掲げると、幼児や重度の精神障害者、老人性痴呆症患者、植物状態の患者等も生命権の主体ではなくなってしまう。

そこで、例えばエンゲルハートは自己意識を持つ者を「厳密な意味での人格」と呼ぶ一方で、これらの人格と何らかのコミュニケーションをとることができる者を「社会的な意味での人格」と規定し、彼らにも生命権を与えることを試みた<sup>16</sup>。だが、たとえそのような変更を加えたとしても、パーソン論ではなおも人格として認められない人間が残ってしまう。すなわち、パーソン論の説く「人格」と、我々が感覚的に捉える「人間」とは、どこまで行っても完全には一致しないのである。

さて、以上瞥見したように、「生命の尊厳」をめぐる議論では、「生命の質」との対立を如何にして解消するかという問題と、尊厳の根拠をキリスト教信仰から引き離し、如何にして普遍性をもたせるかという問題とが大きな焦点になった。一方、「人間の尊厳」をめぐるのは、そもそも尊厳の付随すべき「人間」とは何かという問題が議論の中心を占めることになった。

けれども、このような議論の進め方そのものに、果たし

て問題はないであろうか。のみならず、二つの尊厳をめぐる従来の議論は、一般の人々が「人間」や「尊厳」に対して日常的に抱く感覚から、あまりにも隔たつていと言えないだろうか。同時に、これまでの議論から導かれる「生命の尊厳」や「人間の尊厳」の解釈は、今日の世界で人間を取り巻く様々な問題に対応し得るものであろうか。もしもそれが十分にできていないとすれば、問題はどこにあるのか。次に、そのことを考えてみることにしたい。

#### （四）「尊厳」をめぐる従来の議論の限界

「生命の尊厳」と「人間の尊厳」をめぐる従来の議論に対して、私は少なくとも三つの特徴を指摘できると考える。

すなわち、①人間、もしくは人間の生命の本質として人格を偏重する姿勢、②周囲との関係性を軽視し、「個」に閉塞した状態での人間把握、③既に死亡した人間や将来生まれ人間を視野に入れず、現在「生きている」人間のみに対象を限定した人間観の三点である。そして、これらの問題点は、浜野研三氏がパーソン論的な視座に対して指摘した次の三つの問題点とそれぞれ重なり合うように思われる。

すなわち、①精神と肉体を分離し、前者の優位を受け入れる悪しき二元論の人間理解、②人間を他の様々な存在とのつながりの下に見ない原子論の人間理解、及び、それに必然的に伴う③他の様々な存在とのつながりの中で、変化し続ける人間の動的なあり方を無視した静的な人間理解の三つである。ここでは、私が指摘した三つの特徴の具体的な説明と、それが浜野氏の挙げた問題点と結び付く理由を考へることしよう。

第一の特徴は、人格を偏重する姿勢である。西欧の議論ではキリスト教の伝統を引き継いで、基本的には「生命の尊厳」と「人間の尊厳」を人格に帰属するものとして捉えている。しかも、人格を実体視することで、その有無が人間存在の成立自体に関わるという原則を主張している。<sup>(18)</sup>

だが、「生命の尊厳」をめぐる議論では、この人格の意味を問うよりも、むしろ、人間の生命は絶対に保証されなければならぬという生命至上主義へ突き進んだ。ところが、それに対する反動として「生命の質」の概念が登場すると、「生命の尊厳」と「生命の質」を如何にして両立させるのかという新たな問題を生み出したのである。

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

一方、「人間の尊厳」の議論では、常に人間の本質としての「人格」の定義づけが問題になった。カトリックの立場ではそれを神から付与された靈魂とみなしたので対して、カントは先天的な理性的行為者における意志の自立、パーソン論では後天的な自己意識をそれぞれ人格の根拠として措定した。ただし、いずれの立場に拠るのであれ、ある人間の中に人格の存在を確認するためには、その者の中に何らかの精神作用が保たれていることを、外部から確認できなければならない。<sup>(19)</sup>それが不可能な場合、条件によってはその人間の生命は保証されないこともあり得るという主張が存在する。<sup>(20)</sup>のみならず、人間を人格の有無によって「人間」と「モノ」とに区分する二分法も現れた。<sup>(21)</sup>

そして、このような考え方が、人間の精神作用は脳の働きによるという近年の脳科学の研究成果と結び付いた。その結果、精神作用の存在によって確認される人格の座位は、脳に他ならないという考え方が成立した。つまり、人格の存在によって「人間の尊厳」を認める立場は、人間の脳にその尊厳が宿するという見解を生み出すに至る。しかも、その見解の延長上には、脳以外の身体、もしくは諸器官には

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

価値を認めない思想が現れてくる。それ故、人格偏重の思想は、精神と肉体を分離し、精神の優位を主張する二元論的人間理解と表裏一体のものであったのである。

第二の特徴は、「個」に閉塞した人間把握である。この点は、必然的に第一の特徴から導かれる。すなわち、「人間の成立を人格の有無によって判断する視点は、一人の人間の内部に「人間」の成立根拠を探るものであり、他の人間や周囲の環境とのつながりを無視したものである。

もちろん、ある人間の中に人格、もしくはその根拠となる精神作用の存在を外部から確認するのは他の人間である。けれども、その者はあくまで当該の人間の中に人格があるか否かを判定するのみであり、その人間の人格が成立する上で積極的な役割を負っているわけではない。

また、人格中心主義の源流となったキリスト教の立場では、先にも述べたように、人間は自らを犠牲にしても他者を愛する力を有することで、真の尊厳を獲得すると説いている<sup>(22)</sup>。したがって、キリスト教においても他者とのつながりを軽視しているわけではない。けれども、このような人間相互のつながりはあくまで二次的なものであり、中心は

人格を付与する神と人間との間における一対一の「個」的な関係にある。さらにこのような考え方は、人間相互の関係が成り立つためには、予め個々の人間が人格を有していることが前提になると主張するパーソン論にも継承されている。つまり、人格中心主義的な人間理解は、本質的に人間を「個」的な存在として捉える思想を基盤としたものである。

第三の特徴は、その対象が「生きている」人間のみに限定されていることである。無論、「生命の尊厳」が「生きている」者のみを対象とすることは言うまでもない。しかし、「人間の尊厳」も人格にもとづいて成立するとみなされた結果、人格を持たない者、すなわち、現在「生きている」者を見つめる視点は失われることになった。

確かに、死を前にした人間が「尊厳ある死」を願う時、ここで語られる「尊厳」は「人間の尊厳」である。その意味で、「人間の尊厳は「生」と「死」の両方向にかかわる」と言うことは可能である<sup>(23)</sup>。けれども、ある人間が「尊厳ある死」を願う時、その者の中には今だ精神作用からなる人格は保たれており、その者はなおも「生きている」。つま

り、「個」的な人間把握を行う限り、そこで考えられるのは、その人が生きて意識を保っている間の尊厳でしかあり得ないのである。

また、このような観点においては、今この瞬間の精神作用こそが、今この瞬間の人格を支えているということになる。そうだとすれば、ここで語られる「人間の尊厳」は、まさに今「生きている」者が、この瞬間に保持している人格によって支えられた瞬間的な尊厳ということになる。つまり、時間の流れの中で経験される人間の動的なあり方を無視した静的な人間観が、このような人格と「人間の尊厳」の理解を支えているのである。

ちなみに、今日の我が国において、「人間の尊厳」が「生きている」人間だけを対象として語られるのは、この概念をめぐる議論が主に生命倫理の分野で行われていることとも無関係ではないだろう。すなわち、今「生きている」患者の尊厳を守りながら治療を進めることが至上命題である医療の現場においては、当然「人間の尊厳」も「生きている」人間を中心に考えざるを得ないのである。

しかし、これらの概念は医学の分野に限って用いられる

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

ものではない。そもそも「人間」には現在「生きている」者だけではなく、過去に「生きていた」者や、将来「生きるであろう」者も含まれている。のみならず、「人間」という言葉は個々の人間だけではなく、人類という種全体を指示することもあり得るのである。その場合、「人間の尊厳」はより総合的な視点から捉え直される必要があるだろう。例えば環境問題を取り上げる際には、遙か未来に「生きるであろう」人間が、「人間の尊厳」をもって生きることのできる環境を残すことが課題になる。そのような場において、今「生きている」人間のみを対象とした尊厳の概念では不十分だと言わざるを得ないのである。

このように、尊厳をめぐる従来の解釈には幾つもの問題点が存在する。それならば、これまでの議論で明らかにされた問題点を手掛かりとしながら、従来とは異なる尊厳のあり方を樹立することは可能であろうか。我々はここでキリスト教的な思潮から離れ、今度は仏教的な視点にもとづいて、人間にとつての尊厳を考察することにしよう。

### 三 仏教的な「尊厳」の解釈

#### (一) 「人格」と「生命」の非存在

人間にとつての尊厳とは何か。仏教的立場からこの問題を考究するにあたり、まずは従来の固定観念を打ち壊すことから始めよう。そのための手がかりとなるのが「空」と「縁起」の思想である。あえて一言でまとめれば、「空」とは、あらゆるものの中に固定的な実体の存在を認めないという思想である。一方、「縁起」とは、そのような実体を伴わないすべてのものは、常に一定の姿で留まることができず、他者との相互関係によつて絶えず変化していくという思想である。したがって、「空」と「縁起」の思想は、互いに表裏一体の関係にあると言うことができるのである。

さて、既に述べてきたように、キリスト教やその影響下にある西欧の諸思想では、いずれも人間の生命の抛り所として人格の存在を説いてきた。しかも、この人格をどのように理解する場合でも、人格は常に「存在するもの」として実体的に捉えられてきた。

これに対して、仏教は本来的に「空」、もしくは「無我」

の原則を標榜している。これは自我の本質ともいふべき実体的なアートマン（我）の存在を認めない立場である。しかも、仏教の思想に従えば、人間は色、受、想、行、識の五蘊、もしくは、地、水、火、風の四大が仮に結びつくこと（仮和合）で成立しているに過ぎない。それ故、人間の中に人格という実体的なものを想定することはできないのである。<sup>(15)</sup>

そうだとすれば、身体と人格とが結びついた時に人間の生命は成立するという考え方は、仏教では認められないことになる。のみならず、生命を実体的に捉える視点もここでは成り立たない。そもそも生命というものが人間の身体から離れて単独で存在しているわけではないし、<sup>(16)</sup> 具体的に何らかの形をもつて成立しているわけではない。生命は「空」なる存在なのである。この点は、人間の生命の本源を神の息という具体的なものに還元し得るキリスト教とは根本的に立場を異にしている。

あえて極言すれば、仏教において「生命」は存在しない。あるのはただ、そこに一人の人間が「生きていく」という事実、あるいは、生命現象を伴う人間が存在するという事



実である。人々はその事実を仮に説明(仮説)するために、比喩的に「生命がある」という表現を用いているにすぎない。したがって、そのような修辭に惑わされて実体としての「生命」の存在を主張することは、仏教の基本的な立場から逸脱していると言わざるを得ないのである。

そして、これと同じことは「死」に關してもあてはまる。

「死」という言葉は、人間の身体から生命現象が失われたことを仮に説明(仮説)するために用いられた修辭である。

もちろん、ある人が今「死につつある」という現象や、生命現象を失った「死体」、あるいはその死体に対する医学的判定としての「死亡」という事態は存在する。けれども、生命の場合と同様に、「死」が人間の身体から離れて単独で存在することや、具体的な形をもって存在することはあり得ない。この点でも、「死」を死神と重ね合わせて実体視し、斧をもった骸骨がその具体的なイメージとして広く流布した西欧の伝統とは一線を画していると言えるだろう。

このように、仏教思想においては「生」と「死」のいずれもが、単独で存在し得る実体的なものではなかった。それ故に、生と死を截然と区分することは不可能である。む

「人間の尊嚴」の仏教的解釈(木村)

しろ、生と死は一体のものであり、一人の人間が変化していく一連の過程である。人々は、それまで「生きている」と認められていた一人の人間が、次第に生命現象を失っていくことを「死につつある」と表現する。やがて、その者の死亡判定が医師によつて行われたとしても、それは医学や法学という特定分野においてのみ意味をもつ「死亡」の確認に過ぎない。そのような判定が下された後も、人々はその「死体」の変化を窺い、その中に生命現象の残存、もしくはその完全な消失を見届けようと努力する。こうした作業は「死体」が荼毘に付されることで、あらゆる生命現象が根絶されるまで続けられるのである。したがって、ある人間の生から死への移行は、緩慢に進むというのが人間の直感的な把握であろう。そうだとすれば、生命の有無を時間軸上のある一点で区分することは、本来不可能なことである。

それ故、仏教では人間が「生きている」限りにおいて有効な「生命の尊嚴」を積極的に説くことはできない。何故ならば、脳の機能の不可逆的な停止や、心拍と呼吸の停止等は、あくまで「死につつある」者の一つの通過点に過ぎ

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

ないのであり、そうした特定の時点で「生命の尊厳」の消滅を宣言することはできないからである。のみならず、「生命」が実体として存在することを認めない仏教の立場では、それに依拠する「生命の尊厳」の存在を認めること自体が、論理的に不可能である。

とは言え、人間が「生きている」ということを、仏教が尊重しないわけではまったくない。それどころか、仏教では「人身受け難し」と表現し、人間として生まれることの「かけがえのなさ」を説いてきた。また、大海を泳ぐ目の見えない亀が水面に顔を出した時、偶然そこに漂っている浮木の穴に頭を入れてしまうことは極めて稀なことだという盲亀浮木の譬えを用いて、人間として生まれることの希少性を語っている<sup>(46)</sup>。

このように、仏教において人間の存在を「かけがえのないもの」と説くのは、決して人間が人格を保持しているからではない。そうではなくて、人間として生まれ、生き続けるための諸条件が整うことの難しさ、「有り難さ」の故である。そして、この考え方から導かれるのは、人間としての「生命の尊厳（神聖性）」ではなく、「人間の尊厳」であ

る。つまり、仏教的観点に立つ場合、問題となるのは「人間の尊厳」であって「生命の尊厳」ではないと言いうことができるのである。

さらに、仏教的な立場においては、この「人間の尊厳」が人間のどの部分に宿るのかという設問も意味をなさない。と言うのも、西欧の思想は人格の存在を認め、それを人間の精神と一体視することによって、「人間の尊厳」の座位を脳に求めた。けれども、仏教では人格の存在を否定する。のみならず、身心一如を説く仏教の立場にもとづけば、人間を身体と精神（心）とに分けて考える態度は否定される。まして、人間の身体を脳と他の部分とに分けて、そのいずれに「人間の尊厳」が宿るのかと問うことは、明らかに的外れな議論とならざるを得ないからである。

仮に仏教的な観点を離れてみても、脳が身体の他の部分から切り離されたまま単独で機能することはあり得ない。反対に、脳の機能を失った状態で、身体の他の部分が生命活動を持続することは基本的には不可能である。このように、脳と身体内の他の部分は相互に依存し合う関係、言い換えれば縁起の理法によって成り立っている。どちらか一

方を欠いても、人間としての生命活動を維持することはできないのである。それ故、人間存在を考える上で、脳と他の部分のいずれかを特に重視する視点は無意味であり、そのいずれの側に「人間の尊厳」が付随するののかという質問は、この点からも成立しないのである。

したがって、仏教の説く「人間の尊厳」は、人間存在の全体に関わるものだと言えることができる。さらに、それは一人の人間の中で完結するものではなく、周囲とのつながりを通して現れてくるものでもある。この点を次に考察することにしよう。

## (二) 縁起にもとづく人間観

仏教の立場では人格の存在を認めることができない。このことは、先に述べたように「无空」の思想から帰結される。だが、それは輪廻の思想からも導かれることである。と言うのも、人間は六道輪廻の一環として、他の様々な生き物とともに永遠の生と死を繰り返している。その中で、人間として生まれるのは単に諸条件が重なったことによる偶然にすぎない。それ故、人間だけが他の生き物にはない人格

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

を持つているとみなすことは不可能だからである。

もっとも、近年では輪廻の思想は非科学的であるとして、それを仏教思想の一部として説くことに反対する論者も多い。だが、たとえそうだとしても、仏教では人間と他の生き物とを等しく「生きとし生けるもの」とみなしており、人間のみに他のあらゆる生き物とは異なる優越性を認めない点では見解が一致している。それならば、仏教では「生き物の尊厳」を主張すべきであり、殊更に「人間の尊厳」を説くべきではないという原則論が導かれることになるだろう。だが、現実的な問題として、我々は人間を他の生き物と区別することによって日常の生活を送っている。したがって、ここでは原則論をひとまず置いて、「人間の尊厳」に議論を集中させることにしたい。

では、人間と他の生き物とを等しく見る仏教の立場から、人格の概念を利用することなく、他の生き物にはない「人間の尊厳」を導き出すことはできるのか。ここで注目するのは、人間は一人では生きていけないという事実、言い換えれば、人間は常に周囲の人々との関係性、つながりの中でしか生きられないという事実である。

例えば、我々は自己のアイデンティティは自らに固有のものであり、自らの中に存在すると考える。ところが、「私」の「私らしさ」とは、他者との相違点を明確にすることによって初めて成り立つものである。また、それは周囲の人々との関係を通して変化していくものでもある。さらに、「私らしさ」が周囲の人々に認知されていなければ、人々は「私」を見てもそれが「私」であるとは認識できないであろうし、それが突然激変すれば、人々はそれまでと同じように「私」と付き合うことは難しくなるであろう。すなわち、我々のアイデンティティは西欧における人格のように不変の実体ではない。それは「空」なる存在であるが故に、他者との相互関係からなる縁起によって常に変化し続け、他者に承認されることによって初めて意味を持つのである。<sup>(51)</sup>

だが、それだけではない。人間は一人で死ぬこともできない存在である。人間は自分自身の意識が消失する瞬間を知覚できないし、意識が消失して死亡が確定した後の自分を自覚することもできない。また、人間は自らの死亡の完了を自ら確認することはできないのであり、それを確認できるのは他者のみである。このことを、西谷修氏は「私

は死ぬことができない」と表現する。<sup>(52)</sup> それ故、我々がたとえ「自分らしい死」や「尊厳ある死」を望んだとしても、それは他者にそのように思っただけという願望に過ぎないのである。

のみならず、死は決して個人に内属し、個人の身体内に閉塞しているものでもない。<sup>(53)</sup> そうではなくて、「死」は死に行く者と看取る者との間における関係性から成り立つるのであり、ある人間が「死ぬこと」は「死」を形成する一つの要素にすぎない。小松美彦氏が「死は共鳴する」と表現したように、ある者が死ぬ場面では、死に行く者が看取る者（遺される者）に何らかの影響を及ぼし、看取る者（遺される者）が死に行く者に何らかの影響を及ぼさずにはいられない。だからこそ、一人の人間の死は、親しい人々にその後長期間にわたるかもしれない悲嘆を生じさせ、それ以外の人々にも、やがて自分の身の上に生ずるであろう死の運命を思い起こさせる。さらに、死者はその後何年経っても遺された者の中に記憶として生き続けることになる。<sup>(54)</sup>

このように、死に行く者と看取る者とが相互に響き合う関係も縁起である。そして、それが可能であるのは、死に行

く者と看取る者のそれぞれのアイデンティティが固定的なものではなく、外部からの働きかけによってどのようにも変化し得る「空」なる存在だからである。

以上のことから、人間は不変の人格を持たない「空」なる存在であり、生きている間も死に行く時も、さらには死んだ後でさえ、常に他者との関わり合い、すなわち縁起の世界に生きていることが改めて明らかになるであろう。このような人間観は、西欧の人間理解に関して第二章四節で指摘した二つ目の特徴、すなわち「個」に閉塞した人間把握の対極に位置している。そして、このような人間理解の方法こそが、仏教的な視点から「人間の尊厳」を考える上で重要な意味を持つことになるのである。

### (三) 「そこに自分と同じ人間がいる」ことの意義

では、縁起の関係性にもとづく「人間の尊厳」とは如何なるものであろうか。次にこの点を考えてみよう。

我々は、他者とのつながりの中で、互いに支え合い、互いに影響を与え合いながら生きていく。その際、我々は自分自身の生涯を「かけがえのないもの」として生きるため

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

には、周囲の人々との関係を尊重しなければならぬ。言い換えれば、周囲の人々の生涯を、自分のそれと同じように「かけがえのないもの」として尊重する必要がある。そして、そのような態度は「そこに自分と同じ人間がいる」という思いによって支えられるものである。このことに関連して、釈尊にまつわる次のような逸話が残されている。

ある時、コーサラ国のパセーナデイ王が王妃マツリカールとともに宮殿に登り、王妃に次のように尋ねた。「そなたには、自分よりももっと愛しい人が、だれかいるかね。」この問いに対して王妃は次のように答えた。「大王さま。わたくしには、自分よりもっと愛しい人はおりません。あなたにとっても、ご自分よりもっと愛しい人がおられますか。」この問いに王は次のように答えた。「マツリカールよ。わたしにとっても、自分よりもさらに愛しい他の人は存在しない。」王がこの会話を釈尊に報告すると、釈尊は次の詩を唱えて王に応えたという。

「どの方向に心できがし求めてみても、自分よりもさらに愛しいものをどこにも見出さなかった。そのように、他の人々にとっても、それぞれの自己が愛しいのであ

「人間の尊嚴」の仏教的解釈（木村）

る。それ故に、自己を愛する人は、他人を害してはならない。<sup>(97)</sup>」

これと同じ教えは釈尊によつてしばしば繰り返されてい  
る。

『かれらもわたくしと同様であり、わたくしもかれらと同様である』と思つて、わが身に引きくらべて、（生きものを）殺してはならぬ。また他人をして殺させてはならぬ。<sup>(98)</sup>」

「すべての者は暴力におびえる。すべての（生きもの）にとつて生命は愛しい。己が身にひきくらべて、殺してはならぬ。殺さしめてはならぬ。<sup>(99)</sup>」

釈尊が、自分にとつて最も愛しい者は自分自身であるという王と王妃の主張に同意した理由は、釈尊自身の次の言葉から明らかである。

「もしもひとが自己を愛しいものと知るならば、自己をよく守れ。……自己こそ自分の主である。他人がどうして（自分の）主であろうか。自己をよくととのえたならば、得難き主を得る。<sup>(100)</sup>」

その上で釈尊は、このことを如実に理解する者は「わが

身に引きくらべて」他者に接しなくてはならないと説く。私はこちらこそ、釈尊の立場からの「人間の尊嚴」が高らかに宣言されていると考える。

すなわち、人間にとつて最も大切なものが自己自身であるならば、他者からその他者自身に対するのとまったく同じように愛されることは、人間にとつて最も「かけがえのないこと」である。言い換えれば、他者から「そこに自分、と同じ人間がいる」と認められることこそが、他者との関係性、縁起の世界の中でしか生きることでできない人間にとつては、真の「人間の尊嚴」だと言えるのではないだろうか。

このことは、それと反対の状況を考えればより明確になるだろう。他者を愛することの反対は、他者を憎むことではなく、他者を無視することである。別の表現を用いれば、「そこに自分、と同じ人間がいる」と思わないことであり、目の前の人間を「人間」として扱わないことである。例えば一九四三年、ポーランドの首都のワルシャワでは、壁に囲まれたユダヤ人居住区に閉じ込められた多数のユダヤ人が猛火によつて焼き殺された。その光景を、居住区に隣接す

る遊園地のメリーゴーランドから、多くの人々があたかも美しい夜景を見るかのように鑑賞していたという<sup>(7)</sup>。この出来事に関しては、ユダヤ人が虐殺されたこととは別に、それを人々が鑑賞していたことに我々は注目する必要がある。文字通り「人間の尊厳」が奪われたこの出来事は、壁の外側にいる人々の中に、「そこに自分と同じ人間がいる」という意識が欠如したことによって引き起こされたことは疑い得ない。そしてもちろん、ナチスによるユダヤ人の虐殺や、戦争における無差別爆撃等の非人道的な行為も、「そこに自分と同じ人間がいる」という意識が欠如しているからこそ生まれる悲劇である。このことから、「そこに自分と同じ人間がいる」と認識すること、すなわち他者を自己自身と同じものとして認める「同事」の姿勢こそが、他者の中に「人間の尊厳」を認めることだと言うことができるのではないだろうか。

では、「そこに自分と同じ人間がいる」という認識をもとにして「人間の尊厳」を考えた場合、その射程はどこまで及ぶのであろうか。まず、意識をもって生きている人間に対しては、社会の許容する範囲内でその人の意思を尊重す

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

ることが要請される<sup>(8)</sup>。これは、誰もが自らの意思を尊重されたいという思いを抱いている以上、その思いを他者にも適用させることを意味している。しかも、このような態度は自分にとって親しい間柄の人々、すなわち「二人称」的な立場の人々のみに向けられるべきものではない。そうした限定を加えることが、先に述べたユダヤ人の虐殺や、無差別爆撃等を許容する姿勢を生み出すのである。反対に、「そこに自分と同じ人間がいる」という思いを、自分とは直接関係のない人々、つまり「三人称」的な立場の人々にまで向けることで、あらゆる人間が「共に生きる」ことのできる世界を建設することが可能になる。

また、意識を失って生きている人間や、死に行く人間に対しても、それに準じた考え方をすることができよう。つまり、彼らが以前に表明していた意思を最大限に尊重することが、そうした人々の尊厳を守ることになるのである。さらに、過去に死亡した者に対しても、遺された者の心とその面影や記憶が残っている限り、「そこに自分と同じ人間がいる」という思いを抱くことは可能である。それだからこそ、遺された者達は故人の遺志を継承し、それを実現す

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

るために努力する。また、我が国では法事や墓参、あるいは戦没者や殉職者の慰霊式典等の形で、死者の冥福を祈る儀礼が伝統的に行われているのである。

一方、この「人間の尊厳」は、新生児や生まれてくる前の人間にも適用することが可能である。すなわち、新生児や胎児、人間の胚等は、やがて意識をもった人間に成長する可能性をもっている。それ故、こうした存在を前にして、「そこに自分と同じ人間（となるはずの存在）がいる」という認識をもつことは可能である。確かに、人間の胚に対してそのような認識を抱くためには、ある程度の努力を要するかもしれない。だが、我々はそのような場面で、多少の想像力を働かせる必要があるだろう。その必要性を否定する立場は、ユダヤ人の虐殺を可能にした立場、すなわち、自らとは意識のない者達には如何なる関心をも抱こうとしない立場に連なるものである。また、無脳症児や重度の障害新生児に関しても同様の指摘が可能である。つまり、呼吸をし、心臓が拍動している人間を前にしながら、その身体上の能力や性質等が自分とは異なるという理由で、「そこに自分と同じ人間がいる」ことを認めない態度は、人種の

違いを根拠としてユダヤ人を迫害し、精神障害者の殺害を強行したナチスの姿勢と共通している。のみならず、そのような子供を対象として、「そこに自分と同じ人間がいる」ことを認めないことは、その子供を「わが子」として慈しむ両親の「人間の尊厳」をも否定する行為だと言えるだろう。<sup>(2)</sup>

さらに、我々は想像力をたくましくすることによって、遠い将来に生まれてくる子孫に対しても、「そこに自分と同じ人間がいる」という認識をもつことが可能である。反対に、そのような認識を抱かない限り、例えば百年後の地球環境を守る運動を行う意義を見出すことはできない。また、このような意味での「人間の尊厳」を主張することによってこそ、「有縁無縁三界の万霊等に回向する」ことを目指す仏教の立場、すなわち、自らとの直接的な関係の有無にかかわらず、過去、現在、未来の三つの世界に存在した、あるいは存在するであろうあらゆる生き物（ここでは人間に限定した方が妥当である）に対して、その幸せを祈る仏教の根本姿勢が意味を持つことになるのである。

だが、その一方で、クローン人間を産生することや、動物の体内で人間の臓器を製造することに対して、我々は「そ



こに自分と同じ人間」の存在を認めることは困難である。それ故に、このような行為は「人間の尊厳」を侵すものとして排除されなければならない。<sup>(3)</sup>そして、このことが示しているように、「そこに自分と同じ人間がいる」という認識は、あらゆる生き物を「生きとし生けるもの」として等しく認める仏教の中にあつて、なおも人間のみに「人間の尊厳」を与える根拠となり得るのである。

#### (四) 過去と未来を包む自己

人間は周囲の人々とのつながりの中で、相互に影響を与え合う縁起の理法にしたがつて生きている。このことを、本章の二節ではアイデンティティの形成を例にとつて考察した。その結果、自己のアイデンティティは決して固定的なものではなく、他者との関係性の中で常に変化し続けることが明らかになった。いわば、アイデンティティは自己をとりまく同時代の環境から多大の影響を受けているのである。

だが、アイデンティティが形成される際には、自分が経験した過去の様々な出来事からも影響を受けている。しか

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

も、過去における自己は、それぞれの時代の中で、自己を取り巻く環境や周囲の人々との関係の中で生きていた。つまり、現在の自己のアイデンティティは、過去の自分の経歴と、その間に触れ合った多くの人々とのつながりの蓄積によつて成り立っているのである。

同時に、現在の自己のアイデンティティは、将来の自分が進むべき道を決定づける要因となつていく。のみならず、現在の自分のありようや、それを土台として生きる未来の自分のありようが、周囲の人々や社会の将来にも影響を及ぼすことになる。いわば、現在の自己は様々な周囲との関わりを背負つた過去の自分と、様々な周囲との関わりを背負つた未来の自分とをともに抱えながら、常にそのありようを変化させていく動的な存在である。浜野研三氏はそれを「物語を紡ぐ存在としての人間」と表現し、そのような人間把握は「なによりも複雑な人間の生の全体をその複雑さを自覚的に理解し考察することを促す」ものだと論じている。<sup>(4)</sup>

さて、このような人間理解の視点から、実は「人間の尊厳」に関するもう一つの理解を導くことが可能である。しかも、そのような人間把握の方法は、既に古くから仏教、

とりわけ禪の立場で行われてきたものである。そのことを明らかにするために、ここでは道元の『正法眼蔵』「現成公案」に記されている次の一節を考察することにしよう。

「たき木、はいとなる、さらにかへりてたき木となるべきにあらざ。しかあるを、灰はのち、薪はさきと見取すべからず。しるべし、薪は薪の法位に住して、さきあり、のちあり。前後ありといへども、前後際断せり。

灰は灰の法位にありて、のちあり、さきあり。かのたき木、はいとなりぬるのち、さらにたき木とならざるがごとく、人のしぬるのち、さらに生とならず。しかあるを、生の死になるといはざるは、仏法のさだまれるならひなり、このゆえに不生といふ。死の生にならざる、法輪のさだまれる仏転なり、このゆえに不滅といふ。生も一時のくらいなり、死も一時のくらいなり。」<sup>(6)</sup>

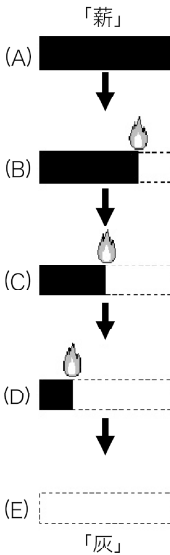
道元はここで、生きている人間が死に行くことを、薪が燃えて灰になるという現象に譬えて説明する。彼はまず始めに、そのような現象が日常的に認められることと、反対に、灰が再び薪に戻ることはあり得ないことを示している。だがその次に、彼は「灰はのち、薪はさきと見取すべから

ず」と説く。つまり、薪が灰に「変化する」という世間的な理解は真理とは異なると言うのである。彼のこの主張は、明らかに過去から未来へ流れ行く日常的な時間概念を超えている。そして、彼の説く真理とは、「薪は薪の法位」、「灰は灰の法位」に「住して」、それぞれ「さきあり、のちあり。前後ありといへども、前後際断せり」というものである。これは如何なる内容を表しているのであろうか。

「薪は薪の法位」という時、前者の「薪」はこれから火をつけて燃やそうとしている木切れのことである。この木切れは、火をつければ薪となり、建築用材として用いれば材木となり、それで人を殴れば武器となる。この木切れが「薪」と呼ばれるのは、諸条件が重なることによつて、偶然「薪」として燃やされることになつたからにすぎない。それ故、この木切れを「薪」と呼ぶのは、この場における仮の名付けにすぎない。一方、後者の「薪」は具体的な対象物を指示する語ではなく、火をつけるための燃料という状態を表している。それ故、「薪の法位」という語は「諸条件によつて生ずる薪としての状態、あり方」という意味を表しており、「薪は薪の法位に住し」というのは、「仮に『薪』と呼

ばれている木切れは、今、諸条件によって、火をつけるための燃料（薪）という状態にある」ということを示している。「灰は灰の法位にありて」という箇所も同じように解釈できる。

では、この「薪」と「灰」がどのような関係になるのか。薪が燃えて次第に灰に変わっていく様子を模式的に図に表してみよう。この図の中のAとEが、それぞれ上記に解説した「薪」と「灰」に相当する。一方、Cの状態の「モノ」はAやBと比較すれば「灰」と呼ばれ、DやEと比較すれば「薪」と呼ばれる。つまり、AやEの場合と同じように、この場合にも「薪」や「灰」という語は便宜的なものであり、実際にそこにあるのは「薪」とか「灰」という名前とは無関係の「モノ」にすぎないのである。しかも、その「モノ」



「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

ノ」はCの状態に一瞬たりとも止まってはられない。「さきあり、のちあり。前後ありといへども、前後際断せり」というように、常に過去の状態から未来の状態へと移ろい行くのであり、現在はその接点にすぎない。固定的な「現在」としてのCの状態はあり得ないのである。

ただし当然のことながら、現象としてのC、一瞬たりとも止まることのない動的なCの状態を、我々は日常的に経験している。そして、このCの状態は、過ぎ去ったAやBを必ず前提とし、同時に、これから起こるであろうDやEを必然的に予定することによってのみ成り立っている。つまり、Cは過去と未来によって同時に支えられるという、縁起の理法にもとづいてしか成立し得ないのである。さらに言い換えれば、Cの中には完了態としてのAやBと、可能態としてのDやEが内包されている。それ故、Cは固定的な瞬間としてではなく、過去と未来に支えられ、同時にそれらを内包する止まらざる、「現在」という意味で「永遠の現在」とも呼ばれるのである。

だが、それだけではない。Cを支え、Cに内包されているAやBの背後には、「薪」のもとになった木や、木を育ん

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

だ土や空気が、木から「薪」を切り出した人間、さらには、そうした様々なものに直接的、間接的に関わっている全世界のあらゆるものが縁起の理法によって連なっている。しかも、同様のことはDやEにもあてはまる。その結果、Cの中には過去から未来にわたる全世界のあらゆるものが、相互に関連し合いながら含まれていることになる。このことは同時に、過去、現在、未来のありとあらゆる世界を結ぶ縁起の網の目の中心にCが位置していることをも意味している。つまり、Cは縁起によって一切を内包するとともに、一切の中に内包されていることになる。こうした縁起の理法にもとづく一切、一切即一の真理が、Cの状態にある「モノ」を通して明らかにされるのである。

さて、引用文の後半では、このような「薪」と「灰」の関係が、そのまま人間の生と死にあてはめられている。そして、ここにこそ「人間の尊厳」のもう一つの意味が存在する。つまり、「生」と呼ばれる状態も、「死」と呼ばれる状態も、止まることのない人間の「一時のくらい」、すなわち、一瞬のあり方に過ぎない。けれども、それぞれの瞬間における一人の人間の中に、その人間の過去から未来にわ

たる全ての経歴、さらには、その人間を取り巻く社会や周囲の人々、のみならず、そうした様々なものに直接的、間接的に関わる全世界のあらゆるものが内包されている。同時に、それぞれの瞬間における一人の人間は、過去から未来にわたって全世界を結ぶ縁起の網の中心、より端的に言えば、時空を超えた世界の中心に位置していることになるのである。

このような意味での「人間の尊厳」を、鎌田茂雄氏は次のように説明している。

「どんな人間にも人間である限り、絶対の尊厳性がなければならぬ。……それぞれの個人の存在は、個人のみで存在しているのではない。無限のひろがりをもっているのだ。何らかのおかげをうけてわたしたちは生かされている。それは愛の関係網といってもよい。個物が互いに融通し、互いに浸透し、互いに関連して、しかも互いにさまたげることがない世界こそ仏教のめざした世界像である。それを実現させるには、互いに人間を尊重しつつ、同事行をおこない、愛語の実践にとむべきである。」<sup>(1)</sup>

さて、「人間の尊厳」に対するこのような理解は、第二章四節で明らかにした西欧におけるその三つ目の特徴と相對峙するものである。すなわち、西欧では「生きている」人間がその瞬間に保持している人格を前提として、それが支える瞬間的な尊厳を説いていた。それは周囲とのつながりが生み出す人間の動的なあり方を無視し、時間軸上の一点に静止させられた固定的かつ閉塞的な「人間の尊厳」である。一方、仏教の説く「人間の尊厳」も、西欧のそれと同じく時間軸上のある瞬間の人間に着目している。けれども、それは背後に広がる無限の時間と空間に開かれたものであり、人間はその者を取り囲む無限の条件によって、一瞬たりとも変化してやまない動的な存在として把握されている。それ故、そのような人間に見出される「人間の尊厳」は、縁起の理法にもとづく動的かつ開放的なものとなる。しかも、それは現在「生きている」人間のみならず、過去に「生きていた」人間や、将来「生きるであろう」人間にも適用し得るものである。さらに、それは各々の人間がもつ能力や性質の違いに関わりなく、あらゆる者に対して無条件に適用し得る概念なのである。

〔人間の尊厳〕の仏教的解釈（木村）

このような「人間の尊厳」は、時間の流れの中に身を置き、周囲の世界や他者との交わりの中で生きている人間にとつては必然的に成立する事実である。それ故、この尊厳は何人によっても侵害されることはない。しかし、それは自己自身と周囲の人々によって認知され、それを尊重する行為が行われないう限り具現化しないものでもある。すなわち、「諸法実相」という言葉が表しているように、たとえ目の前に世界の真相が顕わになつていようと、人々がそれに気づかず、それを尊重する姿勢を示さない限り、世界の真相は現成しないのである。それ故、我々は世界の中心に位置する自己に目覚め、「自己こそ自分の主である」という自覚のもとに行動しなければならぬ。同時に、それを他者にも「引きくらべ」ることにより、たとえその他者が如何なる状態の者であろうとも、「そこに自分と同じ人間がいる」と考え、自分に対するのと同じ態度でその他者に接することが求められる。そうした具体的な行動によって、この「人間の尊厳」は初めて具体的な姿を現すのである。以上のように考えるならば、世界の中心に位置する自己という観念は「人間の尊厳」における理念の側面を担い、「そ

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

こに自分と同じ人間がいる」という認識と、それにもとづく行動とが、その理念を具現化させる実践の側面を担っていると言うことができるのではないだろうか。

四 「あたりまえ」をあたりまえに

人間存在にとつての尊厳とは何か。仏教的な観点から見たこの問題の考察も、ようやく終わりに近づいてきた。これまで述べてきたことを簡単に振り返ってみよう。

キリスト教信仰に源流をもつ西欧的な尊厳の概念は、基本的には常に人格の存在を前提とするものであった。しかも、この人格は人間の精神作用と重ね合わせて理解されたため、脳が尊厳の座位として重視されることになった。また、人格は個々の人間に宿るため、それぞれの人間に人格があるか否かが問題視されることになった。これは人間を「個」的な存在として捉える視点を導き、人間のもつ他者との関係性を隠蔽するものである。さらに、尊厳は人格を持つ人間のみが存在するという観点から、尊厳は「生きている」人間のみに宿るものとみなされた。そのため、「生きている」ことが明確ではない人間に対して、尊厳の存在を認

めるべきかという問題がクローズアップされたのである。

我が国でも、医療現場や社会政策の現場では、こうした西欧的な尊厳の概念が採用されている。しかも、脳死と臓器移植、あるいは安楽死の問題を通して、西欧的な尊厳の概念が一般に浸透した。その結果、人間の脳だけを偏重し、身体を軽視する風潮が生まれるとともに、そのような考え方が、脳死を人間の死と認める論拠として広く語られるようになったのである。

さらに、西欧的な尊厳の概念は、伝統的に「生命の尊厳（神聖性）」と「人間の尊厳」とに分けて議論されてきた。前者は絶対的な生命の保持を主張し、後者は条件によっては人間の生命を奪うことを容認する。それ故に、この二つの尊厳を如何にして調和させるかということも、現在では大きな問題になっているのである。

これに対して、仏教的な立場では「空」と「縁起」の思想によって、実体的な人格の存在を否定する。同時に、西欧ではこの人格が存在する時のみ成立すると考えられていた生命も、何ら実体的なものであることが明らかにされた。その結果、仏教では「生命の尊厳」を語る必要は失

われ、人間存在にとつての尊厳は「人間の尊厳」に一本化されることになった。しかも、人格の存在が否定されたために、この尊厳の解釈は人格の概念による束縛からも解放された。

そのようにして仏教的な立場から導き出された「人間の尊厳」の中には、「そこに自分と同じ人間がいる」と他者から認められることと、自分が過去から未来にわたる全世界の中心に位置していることという二つの意味が含まれている。しかも、その両者はともに縁起の理法に支えられたものである。すなわち、この尊厳はいずれの意味で理解する場合でも、人間を身体と精神に分けたり、人間の身体を脳と他の部分とに分けたりせずに、人間の総体に関わるものとして理解される。しかも、それは自己と他者との関係性を重視するものであり、その人間が現在「生きている」か否かを問わず、過去から未来にわたるあらゆる人間存在に適用することが可能な概念なのである。

では、このような「人間の尊厳」を、例えば脳死や安楽死の問題に応用した場合、どのような回答が導かれるであろうか。本稿の冒頭でも述べたように、これらの問題に直

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

面した人々は、「自分らしい死」とか「尊厳ある死」の実現を願い、「死の自己決定権」の行使を主張する。だが、人間は一人では死ぬことができないこと、「死」の現場においては、死に行く者のみならず、それを看取る者も重要な意味と役割を担っていることは本文中で確認した通りである。そのことを踏まえた上で、この応用問題を考えてみよう。

まず、死に行く者は世界の中心に位置する者として、不可侵の尊厳を有する。だが、その尊厳が具現化するために、死に行く者と看取る者の双方の姿勢が問われることになる。すなわち、死に行く者自身の意思が尊重されなければならぬことは当然だとしても、看取る者がその意思に同意し得るか否かが重要なのである。しかも、その際には、看取る者が死に行く者の意思に「やむを得ず、反対しない」という消極的な同意ではなく、「是非にも本人の意思を生かしてあげたい」という積極的な同意を持ち得なければ意味がない。そうでなければ、看取る者はあくまで従属者としての位置を逃れられず、世界の中心に位置する者としての尊厳を看取る者自身が具現化できなくなるからである。つまり、「尊厳ある死」を願う者の尊厳を現成させるために

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

は、看取る者の尊厳も同時に現成されなければならない。そうでなければ、自己と他者を同じように尊重するという意味での真の「人間の尊厳」は、いずれの者にも成立し得ないからである。

したがって、もしも仮に看取る者の同意が得られないまま、死に行く者が自らの意思の実現を強行した場合、そこでは看取る者だけではなく、他者とのつながりを無視した死に行く者自身の尊厳も否定されることになる。言い換えれば、他者の思いとは無関係に、死に行く者が一方的に「死の自己決定権」を振り回して「尊厳ある死」を求めたところで、その結果もたらされるのは単に他者から見放された死に他ならず、決して「尊厳ある死」とはなり得ないのである。<sup>(28)</sup>

反対に、死に行く者の意思に対して、看取る者が積極的な同意を示すことができる場合、そこでは両者の尊厳が現成し、真の意味での「尊厳ある死」が実現することになるであろう。その場合、時には死に行く者の生命を奪う決断が尊重されなければならないことも出てくるかもしれない。<sup>(29)</sup>それは、従来説かれてきた「生命の尊厳」を堅持する立場、

すなわち生命至上主義の立場とは明らかに一線を画するものである。しかしながら、それは「生命の質」にもとづいて人間存在に優劣を判定し、生命の維持か停止かを選択する二者択一的な立場とも異なる。仏教的観点における「人間の尊厳」は、あらゆる生命を平等に扱うとともに、一人ひとりの人間の個別性にもとづいて、その「かけがえのなさ」を最大限尊重するものなのである。

ところで、これまで述べてきた「人間の尊厳」の仏教的な解釈は、極めて主観的な色彩の強いものであり、客観的、合理的なものではない。けれども、意思や感情を持つ人間存在自体が本来的に合理的なものではなく、「尊厳」という概念もまた主観的な要素の強いものである。仮に人間の生死を徹底して客観的、合理的にのみ把握しようとするれば、例えば「地震で百人が死亡した」という時と同様に、個々の人間は数量化の対象となり、置換可能な存在として個人的な背景を捨象されてしまう。そこでは当然のことながら、人間存在への共感は失われ、「人間の尊厳」も意味を喪失することになる。また、人間存在を可能な限り客体化するために、西欧のように人格の概念を生み出したところで、そ



れを背後から支える究極的な抛り所が何らかの形で要請されなければならない。その結果、最終的には唯一神という、最も非合理的な信仰にもとづく存在を持ち出さざるを得なくなる。したがって、人間存在にわたっての尊厳を考察する以上、それが主観的かつ非合理的なものとなることは避けられないのである。

また、本稿で論じた「人間の尊厳」は、仏教的な立場からの解釈でありながら、決して抹香臭いものでもなければ、理解し難い深遠な教義を説くものでもない。それは実にあたりまえの事柄を述べたものにすぎないと言えるだろう。

そして本来、仏教とはそのような「あたりまえ」のことを説く思想であつたはずだし、「人間の尊厳」という概念も、我々が日常の生活を送っていく中で、「あたりまえ」に理解できるものでなければならなかつたはずだ。その「あたりまえ」が、尊厳の西欧的な解釈にもとづく議論の中で封印されてしまったことに問題がある。のみならず、その問題に気づくことなく同じ過ちを再生産し続ける議論を見るにつけ、我が国における西欧的な人間観の広がり、西欧的な議論のみに固執し、視野狭窄に陥っている生命倫理の現

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

状を改めて認識せざるを得ないのである。

## 注記

(1) 現在の日本において、「安楽死」、もしくは「尊厳死」という語の定義は確定されておらず、その違いも明確にされていない。安楽死の分類に関しては、それをもたらす行為の内容にもとづいて、①苦痛の緩和、除去のために、致死薬の投与等による積極的な致死行為を講ずる「積極的安楽死」、②苦痛の緩和、除去のために、薬剤を投与すること等で結果的に患者の生命を短縮する「間接的安楽死」、③苦痛の緩和、除去のために、積極的な延命措置を講じない、または中止する「消極的安楽死」という三種類に、④苦痛の有無に関わらず、回復の見込みのない昏睡状態の患者等に延命措置を講じない、または中止する「尊厳死」（狭義）を加える方法が一般に採用されている。ただし、いずれの方法であれ、患者本人の意思表示が存在することが正当性の条件とされている。なお、安楽死の是非を論ずる際には、この分類に従つてそれぞれの事例毎に検討することが不可欠である。しかし、本稿の目的は安楽死の是非を論ずることではない。それ故、上記の分類に細心の注意を払う必要はないであろう。

(2) ただし、「死の自己決定権」という概念は、政治的、社会的に様々な問題を引き起こす危険性を孕んでいる。この点に

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

ついでに「小松 二〇〇四b」が詳しい。

(3) 『広辞苑』「尊厳」の項（新村（編） 一九九一、一五二八頁）。

(4) 「伊藤 一九八八、五二一―五三頁」。

(5) 「養老 一九八九、二四頁」。

(6) 同展示会は、二〇〇三年以降、新たな「展示物」を加えて再び全国各地を巡回している。

(7) 「梅原（編） 一九九二、二二二―二三頁」。なお、同論文の初出は『文芸春秋』一九九〇年二月号である。

(8) 「立花 一九八八、八七―八八頁」。なお、「脳死を医者はごまかすな」と題するこの論文の初出は『中央公論』一九八七年四月号である。

(9) ただし、ここで立ち止まって考えてみると、本文中に示した主張には重大な問題が含まれている。と言うのも、人間の思惟を司る脳の部位は大脳皮質である。一方、脳死を人間の死と認めることを促した医学的な根拠は、脳が諸器官を統合する根本的な器官であり、その機能が失われれば、他の諸器官の生命現象を維持し得なくなるという点にあった。そして、そのような役割を担っているのは大脳皮質ではなく、脳幹である。それだからこそ、人間の死と同置されるべき脳死には、少なくとも脳幹の不可逆的な機能停止（脳幹死）が含まれていなければならない。それに対して、大脳皮質の不可逆的な機能停止は重篤な植物状態を生むことになるが、その

場合でも脳幹部分が生き残っている限り、その状態は脳死とはみなされない。したがって、脳死に関する初歩的な説明の中で常に繰り返されている脳死と植物状態との区別が、これらの主張では混同されているのである。仮にこのような主張に従うのであれば、それは脳死状態の人間ではなく、重篤な植物状態の人間を「死んでいる」とみなすことになり、安楽死（尊厳死）の容認論を導くものとなるのである。ちなみに、この点は既に「小松 二〇〇四a、一五七―一五九」によっても指摘されている。

(10) 仏教者の間でも、脳を人間のアイデンティティの座とみなす考え方に賛同する意見が幾つか提示された。ところが、その中には種々の問題を含むものも少なくなかった。そうしたものの一例として、ここでは浄土真宗の代表的な論客の一人である大峯頭氏の論考「大峯 一九九五」を取り上げて、若干の検討を加えたい。

大峯氏は、その論文の冒頭から八章までの間で、人間の「いのち」に対する宗教学的な論究と、浄土真宗学からの論究を行っている。その内容は重層的で、示唆に富むものである。ところが、九章「脳死・臓器移植に関する見解」に至ると、その内容は一転する。ここではその中から、脳死に関わる議論を取り上げることにする。

まず、この問題に対する大峯氏の基本姿勢は、「脳死を個体の死として受け入れてはじめて生命の尊厳ということが、

たんなる形容詞ではなくて、生きた思想となるのではないか」(二七頁)という一文に表されている。そして、それに対する論拠を「浄土真宗の立場から」(二五頁)示していくと宣言する。その内容は大別して三つに区分される。

第一の論拠は、「人間の生物学的死」は「昔も今も医師だけが決めることができる」ということである。同氏は、「日本医師会が公式に脳死を認めているから、脳死を人間の死とみなすことは既に社会的合意が得られていると主張する。そして、医師以外の者は、このような医師の判断に追従するべきである」と述べている(二五―二六頁)。しかし大峯氏は、医師の間でも脳死を人間の死と認めることに賛否両論があることを無視している。のみならず、人間の死の判定は医師が行うとしても、「死」の定義づけは医学だけではなく、その社会に影響をもつ宗教や思想、伝統等にもとづきながら、総合的に行われるものだということを看過しているのである。

第二の論拠は、「脳が死ねばその人はもはやその人として生きている」(二六頁)という点である。しかし、ここには三つの問題が含まれている。一つ目の問題は、本稿の注(9)で論じたように、脳死は脳幹死によって判定されるべきものであり、人間の意識を司る大脳皮質の機能の消失によって判定されるべきものではないことである。

二つ目の問題は、大峯氏自身の次の文章に関わるものであ

「人間の尊厳」の仏教的解釈(木村)

る。「人格のアイデンティティを保証するものは、意識とか心とか呼ばれているところのものである。では意識や心の物質的条件とは何か。心臓でも手足でもなく脳である」(二六頁、傍点原著。傍線引用者)。ところが、同氏は他の箇所では以下のような主張を繰り返しているのである。「生命の尊厳を知るには、要するに、たんなる物質(量)に還元できない質が生命の核心にふくまれているということを知ることである」(二七頁)。一方で、生命の核心は決して物質に還元できないと強調しながら、他方では、人間のアイデンティティ、すなわち大峯氏の立場にもとづけば、人間の生命の尊厳を保証する意識や心を「物質的条件」に還元する。そして、それを根拠として脳死を人間の死であると主張する。この主張は自己矛盾ではないだろうか。

三つ目の問題は、大峯氏が無批判に「人格」の概念を用いていることである。同氏は、「臓器移植に反対する仏教学者が、臓器はとりかえのきく部分品ではなくて自分の人格の一部だ、と書いているのを」見て、それは「仏教の知見」ではなく、「アニミズムの現代日本版にすぎない」と批判する(二九頁)。その上で、同氏は人格の概念をカントの哲学を用いて説明し、「カントの人格の思想は、個体を超えた生命の次元をさすと言つてもよい」(二九頁)と述べている。だが、カントにとつての「個体を超えた生命の次元」とは、究極的にはキリスト教の神を意味するのではないだろうか。そして、そも

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

そも人格に関する同氏の説明が、カントの思想のみに依拠していることは奇異なることだと言わざるを得ない。

脳死を人間の死と認めるべき第三の論拠は、「すでに死の過程に入っている人間に対して、人工呼吸器をつけて医療をつづけることは、死者の尊厳を侵す非人間的な行為だということ」（二二八頁）にある。大峯氏は、脳死の状態を「死の過程に入っている」と表現する。それならば、既に「死者」となった脳死の患者の身体から臓器を摘出するまでの間、その臓器の新鮮さを保つために様々な輸液を注入することは「死者の尊厳を侵す非人間的な行為」ではないのであろうか。

さて、以上の考察から窺われるように、大峯氏が脳死を人間の死とみなす根拠として挙げた事柄は、いづれも重大な問題を含むものである。しかも同氏の主張の中に、瞥見の限りでは「浄土真宗の立場から」のものは見受けられないのである。

(11) 「宮川 一九八三、九九頁」。なお、カトリックの伝統における「生命の尊厳」については、主に同書の九七―一〇七頁を参考にした。ちなみに、「生命のはじまりに関する教書」では次のように述べられている。「人間の生命が神聖であるのは、それが初めから「神の創造のわざ」の結果であり、また、その唯一の目標である創造主と永久に特別な関係を保ち続けるからである。神のみが、生命の初めから終わりまでの主である。たとえどんな状況にあったとしても、無害な人間を意図的に破壊する権利を主張することは、だれにもできない。」

(12) 「教皇庁教理省 一九八七、一六頁」。

(13) 「生命のはじまりに関する教書」では次のように述べられている。「人間の肉体は人格の構成要素であり、人格はその肉体をおして自らを表現するものである。」（教皇庁教理省 一九八七、一二頁）。ただし、近年のカトリック教会では、生きている人間の中の精神と肉体との一体性を特に強調しているように思われる。

(14) 「創世記」第二章七（『聖書』二頁）。

(15) 「生命のはじまりに関する教書」（教皇庁教理省 一九八七、一八一―二頁）。ただし、受精の瞬間に人間存在が成立するという教義をカトリック教会が説くようになったのは、一八六九年以降のことである。

(16) 「松本・ロワリィ 一九八三、八頁」。

(17) 以下、「日本カトリック司教団 一九八四、六一―八頁」〔浜口 二〇〇一、三五―五四頁〕を参考にした。

(18) この点については「新要理書編纂特別委員会（編）二〇〇三、二六―四頁」を併せて参考にした。

(19) 「創世記」第一章二六（『聖書』二頁）。

(20) このことは、第二バチカン公会議の「現代世界憲章」の中で次のように述べられている。「人間の尊厳の最も崇高な面は、人間が神と交わるように召命を受けているということである。……事実、人間が存在するのは、愛によって神から創られ、愛によって神からつねに支えられているからであり、

神の愛を自由に認め、造り主に身を託すのでなければ、人間は真理に基づき充実して生きていくことにはならない。」(二〇〇一年「世界召命祈願日」教皇メッセージより。http://www.cbj.catholic.jp/jpn/doc/voc/voc/01voc.htm 二〇〇五年一月現在。)

(20) 「奥野 一九九八、一三二頁」を参考にした。

(21) 自殺は、西欧では中世以来、キリスト教の教えによって厳禁されてきた。その理論的根拠はトマス・アクィナスによって大成され、それが今日まで影響力を及ぼしている。

(22) Quality of Life (QOL) という語は「生活の質」と訳されることもある。この場合、QOLは「患者が治療を受けた後に送る生活の質」を表しており、医療の現場において如何なる治療を選択するかを決定する際の指標となる概念である。

(23) 「生命の尊厳」はすべての生命の肯定、保護を主張するのに対して、「生命の質」はその程度如何では生命の否定を主張することもある。そして、この両者の対立が、安楽死の是非をめぐる論争を生むのである。この点に関して、例えば「奥野 一九九八」「竹下 一九九八」「山下 一九九八」を参照。

(24) 「カイザーリンク 一九八八」。

(25) 「カイザーリンクの主張の問題点は」安藤 二〇〇一、一九二〇頁」が指摘している。

(26) 「シンガー 一九八八」「シンガー 一九九八」。

(27) 「ドウオーキン 一九九八」。なお、彼は生命の「尊厳(神

「人間の尊厳」の仏教的解釈(木村)

聖性、Sanctity)」を「不可侵な(Unviolable)」と言い換えることで、Sanctityの語に不可避的に付随する宗教性を払拭しようとしている(三五―三六頁)。

(28) ドウオーキンの主張に含まれる問題点については「飯田 二〇〇二」「八幡 二〇〇二、一二二―一二三頁」を参照。

(29) 「八幡 二〇〇二、一二二頁」。

(30) カントの説く「尊厳」についてのここでの記述は、主に「尾形 一九九九、四九―五二頁」「蔵田 二〇〇四」を参考にした。

(31) 「カント 一九六〇、一一六頁」「カント 二〇〇二、三五〇頁」。ちなみに、後者の文献の該当箇所に記されている次の一節は、カントにおける「人格の尊厳」を端的に表したものである。「人間性それ自身が尊厳なのである。なぜなら、人間は、だからからも(他人によっても、また自己自身によってさえも)単に手段として使用されることはできず、常に同時に目的として使用されねばならないからである。そしてこの点に、まさに人間の尊厳(人格性)が存するのであり、それによって人間は、世界における人間以外の、しかも使用可能なすべての存在者に、したがってすべての物件に優越するのである。」

(32) 「カント 一九六〇、一〇一―一〇二頁、一一三頁、一二四頁」。

(33) 「カント 一九六〇、一〇三頁」。

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

- (34) 「カント 一九六〇、一二八一―一三〇頁」。
- (35) 「カント 一九六〇、一一八一―一九頁」にはこのことが次のように記されている。「自律は、人間の本性およびすべての理性的存在者の本性の尊厳の根拠を成すものである。」（傍点原著。）
- (36) 「カント 一九七九、二四九―二八二頁」。
- (37) カトリック中央協議会のホームページに掲載されているローマ教皇のメッセージを検索した結果、現在のヨハネ・パウロ二世が就任した一九七八年以降のものの中で、「人間の尊厳」は三四回言及されているのに対して、「生命の尊厳」への言及はわずかに一回のみである（<http://www.cbj.catholic.jp/jpn/index.htm> 二〇〇五年一月現在）。
- (38) 「秋葉 二〇〇三、一三頁」。ちなみに、「人間の尊厳」はナチスに対する反省から、戦後のドイツの精神的支柱となった。今日、アメリカでは「生命の尊厳」が重視されるのに対して、「人間の尊厳」は極めてドイツ的な概念だと言われている。「松井 二〇〇三、六〇―六一頁」。
- (39) 「難波 二〇〇三、七八頁」は「人間の尊厳」に言及した世界の諸法令に対して、「これらの法律においても、また日本語の文献においても、この言葉を定義したものを筆者は見ることがない」と述べている。
- (40) とりわけ、「人間の尊厳」という語の我が国における用法は、説得力に欠けるといふ批判がしばしば見られる。例えば、
- 「勝島 二〇〇二、一二頁」は二〇〇一年に制定された「ヒトに関するクローン技術等の規制に関する法律」を挙げて、「この法律が守るとしている人の尊厳とは何なのか、中身が明らかでなく、一貫していないのである」と批判している。また、「八幡 二〇〇二、一一―一頁」は、「人の尊厳」という言葉は、この国ではいわばお題目程度のものでしてしか受け止められていないことが多い」と述べている。
- (41) 「勝島 二〇〇一、一八六頁」「盛永 二〇〇二、八七頁」
- 「松井 二〇〇三、六一頁」。
- (42) 「難波 二〇〇三、七八頁」。
- (43) 「松井 二〇〇三、五九頁」。
- (44) パーソン論の概略と問題点については、例えば「森岡 一九八八、二〇九―二三八頁」「蔵田 一九九八」「田村 一九九八」「浜野 一九九八」を参照。
- (45) 「トゥーリー 一九八八」。
- (46) 「エンゲルハート 一九八八」。
- (47) 「浜野 一九九八、二〇頁」。ただし、本稿では論述の都合上、三つの問題点を指摘する順番が浜野氏の論文とは異なっている。
- (48) 「山本 二〇〇二、二九頁」は、「人格を实体として捉える見方が、誕生前の人命にも人格性を認める立場を可能にする」と述べて、人格を実体的に捉える視点を肯定的に論じている。

(49) このような立場を「武井 一九九一、三二三頁」は「可視 指向的」、「表出 指向的」と表現している。

(50) 「宮川 一九八三、一五〇—一五三頁」。

(51) 人間の胚に人格の存在を認めるべきか否か。この問題に対する回答如何では、人間の胚は「人間」か「モノ」かのいずれかに区分されることになる。現在、生命倫理の分野で大きな関心を集めているこの問題は、まさしく二分法のほぎまを揺れ動いているのである。

(52) カトリック教会ではその他にも、神によって創造された男と女は、互いの人格的な愛の交わりを通して人間の尊厳を見出すことになるとも説いている。「新要理書編纂特別委員会(編) 二〇〇三、二六四頁」。

(53) 「松井 二〇〇三、六〇頁」。

(54) 「縁起」には大きく分けて二つの解釈が存在する。一つは「十二支縁起」説が示しているように、原因としてのaによって、結果としてのbが生ずるという、時間の前後関係にもとづく因果関係の意味である。もう一つは、例えば「本」とその「色」という基体と属性との関係のように、一方が成立すれば同時に他方も成立するという相互依存関係の意味である。前者は初期仏教において説かれ、後者は「空」の思想とともに大乘仏教の中で成立した。本稿で用いる「縁起」の概念は、主にこの後者の意味を応用したものである。

(55) 「人間の尊厳を語るのに、人格を持ち出すというのは、す

「人間の尊厳」の仏教的解釈(木村)

で一つの出发点を仮定したことになる」という「山本 二〇〇二、二七頁」の指摘は妥当である。ところで、仏教の立場からは、「人格」の代わりに「仏性」の概念を用いることも可能である。けれども、仏性はあらゆる生き物に宿るものであるため(一切衆生悉有仏性)、仏性にもとづく尊厳は人間だけではなく、あらゆる生き物に共通して認められるものとなる。また、ここで仏性の概念を使用した場合、その解釈をめぐって仏教研究者の間で議論が生じ、それにもとづく尊厳は一部の人々の支持しか得られなくなる恐れがある。さらに、仏性を実体的に捉える立場の場合、そこでの議論は人格にもとづくものと変わらなくなってしまう。これらの理由から、本稿ではあえて仏性の概念には言及しないことにしたい。

(56) 仏教の立場ではないが、「養老 二〇〇三、三頁」も「生きものは具体的だが、生命は抽象的で、じつはなにを指すか、よくわからない」と述べている。

(57) 古来、我が国の仏教信仰の中で生み出された怨霊や鬼神等は、人間の生命を奪うことはあっても人々を死の世界へ導くことだけを司る「死神」ではなかった。また、死者の世界を支配する閻魔も「死神」とは異なる。少なくとも我が国の伝統の中に、「死」そのものを実体視したイメージは存在しないのではないだろうか。

(58) このような観点から、人間の死を一連のプロセスとして見た場合、「死」の始まりと終わりをどの時点に置くべきか。

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

この点については「木村 二〇〇三、八七―九六頁」を参照されたい。

(59) この比喩は『雜阿含經』卷一五（大正新修大藏經二卷一〇八頁下）に述べられている。なお、『妙法蓮華經』妙莊嚴王本事品第二七（大正新修大藏經九卷六〇頁上・中）等では、これと同じ比喩が仏の教えに接することの希少性を示す譬えとして用いられている。

(60) 「松井 二〇〇三、六〇頁」は、「人間の尊厳」には人間を他のあらゆる生き物から区別する「差異化」と、あらゆる人間的生命を受精の瞬間から平等に扱う「水平化」という二つの機能があることを指摘している。

(61) ここでの記述は「武井 一九九一、三〇九―三二二頁」を参考にした。ちなみに、武井氏がこの箇所を示している興味深い空想、すなわち、脳を他者の身体に移植した「彼」の話は、アイデンティティの形成と保持を考える上で示唆に富むものである。また、我々のアイデンティティが固定的なものではなく、常に作り替えられていくことを「河合 二〇〇一」は「開かれたアイデンティティ」と表現している。

(62) 「西谷 二〇〇二、一〇七頁」（傍点原著）。なお、ここでの記述は特に同書の中の「死の不可能性、または公共化する死」の箇所（九五―一四一頁）を参考にした。

(63) 以下の記述では、主に「小松 一九九六、一四三―二二六頁」「武井 一九九一、三〇一―三〇七頁」を参考にした。

なお、小松氏は「死」の問題を考えるにあたって、「死亡（Sterben）」と「死（Tod）」とを区別する必要性を強調する。前者はある人間が死に行くことを意味しており、それは一ある状態からある状態への移行過程を指す知覚的なものである。一方、後者は「死者と看取る者との関係のもとに成立する非知覚的な差異化的統一態」である（一六七頁）。

(64) 我が国では、伝統的に死者の追善供養を死後五〇年が経過するまで行ってきた。これは、その死者の記憶を持つ者が、五〇年の間にほぼ死に絶えるという論拠にもとづいている。言い換えれば、その記憶を持つ者が生きている限り、死者もまた、その者の中に「生き続けている」と言うことができるのである。

(65) 「武井 一九九一、三一―三三頁」はこのような人間把握の方法を「関係」指向性、「場」指向性、「不可視」指向性、「存在」指向性と呼び、「浜野 一九九八、一二―三三頁」はそのような形で存在する人間を「関係の網の目の下にある人間」と表現している。

ところで、武井氏のこの論文は、縁起と諸法実相にもとづく仏教的な生命観が、脳死と臓器移植を支える生命観、すなわち、精神と身体とを二分した上で、精神、つまり人格にこそ人間の本质を認めるユダヤ・キリスト教的な生命観の対極に位置することを指摘した重要な論文である。武井氏自身の注記（二七二頁注一）によれば、同論文は最初一九八六年一



二月に執筆されたが、収録書の刊行が遅れたために一九八九年二月に加筆修正を行い、さらに一九九一年四月に若干の注の修正を施して公表されたとのことである。つまり、この論文は脳死と臓器移植を支える思想がキリスト教的なものであることを、「梅原 一九九二」よりも早い時期に、しかも遙かに詳細な論考によって跡付けたものなのである。のみならず、脳死と臓器移植の問題をめぐる論文が、仏教関係者によって数多く蓄積された今日に至っても、縁起の思想を中心として仏教的な生命観を描き出した同論文の価値はまったく失われしていない。ところが、生命倫理に関する仏教関係者の諸論文の中で、この論考がほとんど顧みられないことは不思議としか言いようがない。私は本稿を執筆するにあたり、この隠れた重要論文から多大な示唆を得たことをここに記しておきたい。

(66) このような観点から「人間の尊厳」を捉え直すという提言は、仏教的な立場とは別に、既に幾人かの論者によって提起されている。そうした人々が共通して指摘するのは、「人間の尊厳」が個々の人間に内在する自己意識や他の何らかの能力、性質等を基準にして語られる場合、その能力や性質を持ち得ない人々、例えば未だ自己意識を持っていない人間の胚や、生来それを欠いている無脳症児、あるいは既にそれを失った遷延性植物状態の患者等は、「人間」として扱われることを否定されざるを得ないことである。

〔人間の尊厳〕の仏教的解釈（木村）

そこで、例えば「安藤 二〇〇一、二三頁」は、「いのちの尊厳」は「二個体としての人間に内在する何ものか」であるというよりは、「他のいのちに触れること」によって、そうしたつながりの中で現れてくるもの」だと主張し、「中山 二〇〇二、一六二頁」は「他者との相互的關係において、相手の立場に立つことによって自分の視点を相対化すること」の必要性を指摘する。また「八幡 二〇〇二、一二〇頁」は、例えば人間の胚を前にして、「そこには「人の尊厳」は存在するのか、と客体的に問うのではなく、その胚と自分との関係が「どのようなものであれば「人の尊厳」にふさわしいだろうか、と主体的、あるいは関係志向的に問う」ことが不可欠だと主張する。このように、問いそのものの転換の必要性を指摘した上で、八幡氏はそのような視点を持つことで、これから生まれてくるであろう未来の生命に対する「責任」を負うことが可能になると主張する。ただし同氏は、そうした「含蓄のある意味での「人の尊厳」を規範として受け入れるための素地は、日本にはさしあたり存在しないのではないかと述べている（一二六頁）。

(67) *Sangyutankyōga*, "Sagahavagga", III. 1: 8 章節の番号と「」内の訳文は「中村 一九八六、一六九―一七〇頁」による。

(68) *Suttantapiṭaka* 705. 偈の番号と訳文は「中村 一九八四、一五三頁」による。

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

(69) *Dharmapada* 130. 偈の番号と訳文は「中村 一九七八、二八頁」による。

(70) *Dharmapada* 157-160. 偈の番号と訳文は「中村 一九七八、三二頁」による。

(71) 二〇〇〇年三月一〇日にNHKが放送した海外ドキュメンタリー「ローマ法王——ヨハネ・パウロ二世の実像（前編）」——（一九九九年アメリカ製作）による。

(72) ある者の意思が尊重される場合、「社会の許容する範囲内で」という限定を加える必要がある。何故ならば、人間の社会は自他の相互依存によって成り立っている以上、その者が自らの「人間の尊厳」を尊重されるためには、その者自身が他者の「人間の尊厳」を尊重する必要があるからである。具体的には、他者の意思を尊重することが求められるのであり、それは少なくとも、社会の許容する範囲を逸脱しないことを意味するのである。

(73) 無脳症児や重度の障害新生児の尊厳に関して、「安藤 二〇〇一、二四頁」が「清水 二〇〇〇、五一―七六頁」等を参照しながら指摘する次の視点も忘れてはならないものである。「生まれてきて、ここに居る」というそのことだけでそのいのちがもつ固有の価値（仮に人間の尺度によってそれが見い出せないものであっても）という意味での「個」として

(74) 私がクローン人間の産生に反対する根拠に関しては「木

村 二〇〇二」を参照されたい。ただし、仮にクローン人間が産生されてしまった場合、生まれてきた人間には如何なる責任もない以上、我々はその人間に対して「そこに自分と同じ人間がいる」という認識で接する必要がある。この点に関しては「鍋島 二〇〇一」も同じ見解を示している。

(75) 「浜野 一九九八、一二二頁」。

(76) 「河村（校註）一九九一、三一―四頁」。

(77) 「鎌田 一九七九、一〇九―一一〇頁」。

(78) 「安藤 二〇〇一、一二二頁」も同じ見解を表している。

(79) この問題に関しては「小松 一九九六、二一六―二二二頁」も参照。また、「竹下 一九九八、一五一頁」は、患者（死に行く者）の意思表示のみにもとづく「生命の処分は自己決定権の内容に含まれるべきではなからう」と述べ、その理由を、「自殺を法的に保証することが、「生命の尊厳」の端的な否定であるばかりか、結局、法の前提にしている人間の結びつきの社会的意識を阻害するからである」（傍点引用者）と論じている。

(80) 死に行く者が安楽死を願い、看取る者がそれに積極的な同意を示した場合、この立場においては安楽死の容認という結論が導かれることになる。だが、たとえそうだととしても、死に行く者が自らの生命を停止する判断を下すことは、自殺を選択することと同じである。また、安楽死の手助けをする者は、自殺幫助、もしくは他殺の実行者ということになる可

能性がある。その結果、ここには二つの問題が発生する。一つは法律上の問題であるけれども、それは私には答えられない。もう一つは仏教の教義において、自殺や他殺の遂行は許され得るのかという問題である。これについては稿を改めて論じたい。

## 文献一覧

秋葉悦子 二〇〇三「ヒト胚の尊厳」『生命倫理』一四、一一九頁。

安藤泰至 二〇〇一「人間の生における「尊厳」概念の再考」

『医学哲学医学倫理』一九、一六一三〇頁。

飯田亘之 二〇〇二「人間の尊厳とその行方——アルツハイ

マー型痴呆老人の治療拒絶の意思を巡って——」『理想』六六八、一三二二四頁。

伊藤栄樹 一九八八「人は死ぬばゴミになる——私のがんとの

闘い——」新潮社。

梅原猛（編）一九九二『脳死』と臓器移植』朝日新聞社。

エンゲルハート、H. トリストラム 一九八八「医学における

人格の概念」（久保田顕二訳）「加藤・飯田（編）一九八八、一九一三二頁」。

大峯顕 一九九五「現代における「いのち」の問題」『教学研究所紀要』（浄土真宗教学研究所）四、一一三二頁。

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

尾形敬次 一九九九「人間の尊厳と生命倫理」『生命倫理』一〇、四八—五四頁。

奥野満里子 一九九八「生命の神聖さと生命の質——概念の説明——」「加藤・加茂（編）一九九八、一二九—一四二頁」。

カイザーリンク、エドワード W. 一九八八「生命の尊厳と生命の質は両立可能か」（黒崎政男訳）「加藤・飯田（編）一九

八八、三一—一八頁」。

加藤尚武・飯田亘之（編）一九八八『バイオエシックスの基礎——欧米の「生命倫理」論——』東海大学出版会。

加藤尚武・加茂直樹（編）一九九八『生命倫理学を学ぶ人のために』世界思想社。

鎌田茂雄 一九七九『禅とはなにか』講談社学術文庫。

河合隼雄 二〇〇一「開かれたアイデンティティ——仏教の役割を求めて——」『禅研究所紀要』二九、一一—一九頁。

河村孝道（校註）一九九一『道元禅師全集 第一巻』春秋社。

カント 一九六〇『道徳形而上学原論』（篠田英雄訳）岩波文庫。

カント 一九七九『実践理性批判』（波多野精一・宮本和吉・篠田英雄訳）岩波文庫。

カント 二〇〇二『カント全集 二一 人倫の形而上学』（樽井

正義・池尾恭一訳）岩波書店。

木村文輝 二〇〇二「クローン人間産生問題に対する一視点——予見可能性をめぐって——」『教化研修』四六、二二—二一九頁。

「人間の尊厳」の仏教的解釈（木村）

木村文輝 二〇〇三「人間の誕生と死の考察——現代の仏教的視点から——」『曹洞宗研究員研究紀要』三三、七一一—四〇四頁。

教皇庁教理省 一九八七『生命のはじまりに関する教書』（J. マシア・馬場真光訳）カトリック中央協議会。

蔵田伸雄 一九九八「パーソン論——概念の説明——」〔加藤・加茂（編）一九九八、九七一—〇八頁〕。

蔵田伸雄 二〇〇四「人間の尊厳を守る責任——カントとヒト胚の議論——」『カントと責任論』（日本カント研究五、日本カント協会編）理想社、七一一頁。

小松美彦 一九九六『死は共鳴する——脳死・臓器移植の深みへ——』勁草書房。

小松美彦 二〇〇四 a 『脳死・臓器移植の本当の話』PHP新書。

小松美彦 二〇〇四 b 『自己決定権は幻想である』洋泉社新書 y。

清水哲郎 二〇〇〇『医療現場に臨む哲学Ⅱ——ことばに与る私たち——』勁草書房。

シンガー、ピーター 一九八八「動物の生存権」（大島保彦・佐藤和夫訳）〔加藤・飯田（編）一九八八、二〇五—二二〇頁〕。

シンガー、ピーター 一九九八『生と死の倫理——伝統的倫理の崩壊——』（椋則章訳）昭和堂。

新村出（編）一九九一『広辞苑』（第四版）岩波書店。

新要理書編纂特別委員会（編）二〇〇三『カトリック教会の教え』カトリック中央協議会。

『聖書』一九八四 日本聖書協会。

武井秀夫 一九九一「死の判定と仏教的生命観」『現代と仏教』（大系・仏教と日本人）第二卷、佐々木宏幹編）春秋社、二七一—三二五頁。

竹下賢 一九九八「生命の質と安楽死における法と道徳」〔加藤・加茂（編）一九九八、一四三—一五三頁〕。

立花隆 一九八八『脳死再論』中央公論社。

田村公江 一九九八「パーソン論」をめぐる使用上の注意」〔加藤・加茂（編）一九九八、一〇九—一一八頁〕。

ドウオーキン、ロナルド 一九九八『ライフズ・ドミニオン——中絶と尊厳死そして個人の自由——』（水谷英夫・小島妙子訳）信山社。

トゥーリー、マイケル 一九八八「嬰兒は人格を持つか」（森岡正博訳）〔加藤・飯田（編）一九八八、九四—一〇頁〕。

中村元（訳）一九七八『ブツダの真理のことば・感興のことば』岩波文庫。

中村元（訳）一九八四『ブツダのことば——スッタニパータ——』岩波文庫。

中村元（訳）一九八六『ブツダ神々との対話——サンユッタ・ニカーヤー——』岩波文庫。

中山将 二〇〇二「人間の尊厳について」『ヒトの生命と人間

の尊厳」(熊本大学生命倫理研究会論集三、高橋隆雄編) 九州大学出版会、一三三—一六六頁。

鍋島直樹 二〇〇一「縁起のバイオエシックス——人クローンに関する浄土真宗からの一考察——」『真宗学』一〇三、三二—一五八頁。

難波紘二 二〇〇三「クローン人間は人間の尊厳を冒すか？」

『生命倫理』一四、七五—八〇頁。

西谷修 二〇〇二「不死のワンダーランド」(増補新版)青土社。

日本カトリック司教団 一九八四「生命、神のたまもの——胎児の生命の尊厳についてのカトリックの見解——」カトリック中央協議会。

勝島次郎 二〇〇一「先端医療のルール——人体利用はどこまで許されるのか——」講談社現代新書。

浜口吉隆 二〇〇一「キリスト教からみた生命と死の医療倫理」東信堂。

浜野研三 一九九八「物語を紡ぐ存在としての人間——パソンに代わるもの——」(加藤・加茂(編) 一九九八、一一九—一二八頁)。

松井富美男 二〇〇三「人間の尊厳とは何か——差異化と水平化の二重機能——」『生命倫理』一四、五八—六二頁。

松本信愛・ロワリイ、ダニエル L. 一九八三「安楽死に関するカトリック信者への指針」中央出版社。

宮川俊行 一九八三「安楽死と宗教——カトリック倫理の現状

「人間の尊厳」の仏教的解釈(木村)

——『春秋社。』

森岡正博 一九八八「生命学への招待——バイオエシックスを超えて——」勁草書房。

盛永審一郎 二〇〇二「人間の尊厳」と「生命の尊厳」——「ドイツ胚保護法」をてがかりに——『理想』六六八、八二—一九三頁。

山下一道 一九九八「安楽死・尊厳死から尊厳的生へ」(加藤・加茂(編) 一九九八、一五四—一六四頁)。

山本達 二〇〇二「ヒトゲノム解析・遺伝子医療での人間の尊厳という問題」『理想』六六八、二五—三七頁。

八幡英幸 二〇〇二「人の生命の萌芽」は「尊厳」を持つか」『ヒトの生命と人間の尊厳』(熊本大学生命倫理研究会論集三、高橋隆雄編) 九州大学出版会、一〇三—一三二頁。

養老孟司 一九八九『唯脳論』青土社。

養老孟司 二〇〇三「生命倫理とはなにか」という問い『生命倫理』一四、三頁。