

臓器移植問題に対する仏教者の立脚点

木村文輝

一 問題の所在

- 二 二者択一的回答の排除
 - (+) 是非の二元論を越えて
 - (-) 苦しみの除去を目指して
- 三 それぞれの立場の拠り所
 - (+) 布施行の射程——臓器を提供する立場——
 - (-) 「罪」の位置づけ——臓器を受容する立場——
 - (-) 非合理性の復権——臓器を提供しない立場——
- 四 中道を求めて

医療技術の開発や、生命体を対象とする研究が、今日加速度的に進展している。それとともに、生命、もしくは生と死に関する伝統的な価値観に変更を迫る事態が次々に出現しつつある。その中でも、一九八〇年代以降最も大きな反響を呼んだのが、脳死と臓器移植の問題であつた。これは、近年の医学研究が生み出した数多くの問題の中の一つにすぎない。しかし、そこでは生と死に関する倫理的な問題が最もストレートな形であぶり出された。すなわち、脳死の問題は心臓死をもつて人の死とみなす従来からの規範を揺るがし、臓器移植の問題は、他者の生命や健康を儀

臓器移植問題に対する仏教者の立脚点（木村）

牲にしても、自らの生命を保つことが容認されることもあり得るという考え方をもたらした。当然、こうした価値観の変更は、単に医学界のみならず、法学界や思想界をも巻き込む激しい議論を呼び起こした。

そして、この問題に対しても、宗教界、とりわけ仏教界から多くの見解が示された。その結果、様々な仏教經典に説かれている生命論や、代表的な祖師達の生死觀に注目が集まり、改めて仏教の生命觀が問い合わせられることになった。また、現代における生と死の問題に対して、仏教がいかなる提言をなし得るのかといふことも、併せて明らかになつた。

しかし、そこで議論はかなり錯綜したものであつた。そもそも仏教の視点といつても、その中には釈尊の教えから、インドで育まれた仏教思想、中国化された仏教思想、さらには日本の各宗派の思想など、多彩な立場が存在する。また、脳死や臓器移植という極めて現代的な問題に対して、数百年、もしくは二千年以上も前に生み出された思想が、直接的な回答を用意しているはずがないからである。

その一方で、この問題は回答を寄せた個々の仏教者の仏

教觀と社会觀、言い換えれば、現代社会の中で、仏教、あるいは仏教者がいかなる役割を果たし得るのかという問題や、仏教者がいかなる形で社会とかかわって行くべきかと、いう問題に対する彼ら自身の考え方を、はしなくも明らかにすることになった。中には、仏教の教義の純粹性を追究するあまり、現実から乖離した理想論に走つたり、社会とのつながりを見失つた主張に傾く人々もいたように見受けられる。

けれども、仏教が單なる過去の遺産ではなく、現在に生きる思想であれば、今まさに起つてゐる問題に現実的な回答を準備できなければならない。そのためには、まず始めに現在という時代、もしくはそこに生きる人々の現実を直視する必要がある。その上で、様々な問題に対する回答を、宗派的な枠組みから離れ、仏教一般、あるいは少なくとも大乗仏教全体の中から探し求める姿勢が求められるであろう。

しかも、「臓器の移植に関する法律」（臓器移植法）の制定から既に四年半が経過したにもかかわらず、脳死体からの臓器提供は一八件（二〇〇二年一月現在）にとどまつて

いる。このような臓器の絶対的な不足を解消するために、同法の改正に向けた動きが水面下で活発化しつつある。その改正案が承認された場合、脳死と臓器移植の問題は、一般の人々にとって現在以上に身近で切実な問題になるだろう。そうした事態が迫りつつある中で、この問題を繰り返し検討することは、決して無意味なことではない。

私はこのような考え方にもとづいて、これまでに「臓器移植問題に対する一視点」と「脳死問題に対する一視点」⁽¹⁾という二編の小論を発表した。⁽¹⁾だが、そこでは紙幅の制約のために十分に意を尽くすことができなかつた。また、これらの論考を公表した後に、幾人かの方々から拙論に対する貴重なご意見を賜つた。本稿ではそれらを踏まえた上で、旧稿の内容を取り入れながら、改めてこの問題に対する私見を披瀝したいと思う。

ただし、ここでは臓器移植の問題に論点を絞ることとし、脳死や生命倫理一般の問題に対しても最小限の言及にとどめたい。さらに、医学や法律学の専門領域に関わる議論には立ち入らないし、臓器移植の是非をめぐつて、これまでに仏教界から示された提言のすべてを検証することもでき

ない。本稿では、今、仏教者が臓器移植の何を問題とし、その問題に対してもいかなる視点から、どのような発言を行うべきかという基本的な姿勢を論究することにしたい。

二 二者択一的回答の排除

（一）是非の二元論を越えて

一九六七年、史上初の心臓移植手術が南アフリカ共和国で行われた。それからわずか一年後の一九六八年、日本でも札幌医科大学において、脳死状態の患者から摘出された心臓の移植手術が実施された。当時、日本のマスコミは、心臓疾患に苦しむ患者に福音をもたらす医療としてこの技術を紹介した。ところが、移植を受けた患者が八三日後に死亡すると、その論調は一転し、世間ではこの手術に対する疑念が沸き起つた。そしてこれ以降、我が国では医療機関に対する国民の不信が高まるとともに、脳死体からの臓器移植は事実上凍結された。

しかし、その間にもアメリカをはじめとする諸外国では脳死体からの臓器の移植例が着実に増加し、日本でもその実施を再開しようという機運が一部の医療関係者の間で高

臓器移植問題に対する仏教者の立脚点（木村）

まつた。このような動きを受けて、一九八三年には旧厚生省の中に脳死に関する研究班が設置され、一九八五年には同研究班によつて脳死判定基準が公表された。また、一九九〇年に旧总理府内に設置された臨時脳死及び臓器移植調査会は、一九九二年に脳死を人の死とみなした上で臓器移植を認める多数意見とともに、脳死を人の死とは認めないが臓器移植は容認するという少数意見を併記した最終答申をまとめている。そして国会では、一九九四年の初提出以来約三年間の議論を経て、一九九七年に臓器移植法が可決成立した。

そうした中につけて、この問題に対する仏教界の反応は

遅いものではなかつた。一九八八年には日本印度学仏教学会において前田惠學氏を委員長とする臓器移植問題検討委員会が組織され、数次の委員会とシンポジウムなどを経て、一九九〇年には委員会見解と委員長覚書が発表された。⁽²⁾ そして一九九〇年代になると、仏教界の各宗派から、この問題に対する教団としての答申や見解が順次公表されるようになつた。⁽³⁾ それと平行して、この問題を仏教的な観点から考察した諸論文が、個々の研究者達によつても次々に発表

された。

それらの答申や論文の多くは、仏教經典の言説や仏教の教義を敷延することで、脳死を人の死とみなすことや臓器移植の是非を、原則論として二者択一的に論じたものであった。中でも臓器移植に関しては、仏教教団の中でも天台宗や日蓮宗が容認する立場を示し、真宗大谷派はそれに反対する見解を表明した。このように判断が分かれたのは、この問題に対して、仏教の立場からは是非双方の論拠を見出すことが可能だつたからである。それぞれの答申や論文は、賛否いずれかの論拠を仏教の教義から恣意的に選択したと言つても過言ではない。

けれども、このこと以上に大きな問題となつたのは、臓器移植の是非に対して二者択一的な回答を導けば、そのいづれの場合にも、必ず切り捨てられて苦しみを負う人々を生み出してしまうことである。すなわち、臓器移植は容認し難いものだと断定すれば、臓器の移植によつてしか生命を維持し得ない人々を切り捨てることになる。また、既に臓器の移植を受けた人々や臓器を提供した人々に対しては、「あなたの選択は誤りであつた」という断罪を下し、その

人々と家族に救いのない苦しみを押し付けることになる。

一方、臓器移植は肯定され得るという結論が導かれた場合、臓器の提供を好まない人々に対しても、その提供を強要する口実を生み出すとともに、臓器の提供を拒否した者には「無慈悲な者」という烙印が押される事態を生みかねない。

そこで、臓器移植の是非を一般論として述べることをせず、この問題を自分自身の立場に限定して、「私ならば」臓器の提供や受容を行うか否かという意見を表明した人もいる。しかし、そのような立場も、本質的な意味では臓器移植の是非を一般論として述べる立場と変わりがない。と言

うのも、「仏教の視点にもとづいて、私ならば」という主張がなされた場合、その主張は論者の意図を越えて、仏教の教えにもとづく一般論として受け取られる可能性があるからだ。とりわけ、宗教上や学問上の権威者だと認められてる人の場合にはなおさらである。それ故、たとえ「私ならば」という形であっても、臓器移植の是非を二者択一的に論することは、その見解に同意し得ない人々に苦しみを与える可能性を否定できないのである。⁽⁴⁾

こうした危険性を回避するためには、最終的には二者択一的な視点から離れるしかないであろう。その意味では、脳死と臓器移植の問題に対して、仏教界の中で最も早い時期に出された日本印度学仏教学会の見解は妥当なものであつた。そこでは、臓器移植にはやや慎重な姿勢が保たれているものの、脳死と臓器移植のいずれの問題に対しても、その是非を一方的に断ずることを避け、最終的な判断は「仏教者としての自覚にもとづきつつ、各人が状況に応じて判断し、決断していくべきである」⁽⁵⁾と論じられていた。

臓器移植問題に対する仏教者の立脚点（木村）

ある。かかる事を基準とする立場は、一見、主体性の欠落した無責任きわまりない立場にも思えるであろう。……黒は黒において是とし、白は白において是とするは無為無策のようであり、黑白ともに等しく是とし得るは愚者の如きである。しかし、共に等しく是とし得る場を自覚して開き放つておくことは至難の行である。

余人にあらず僧侶たる主体性はここにある。⁽¹⁾

この引用文中では、脳死を人の死と認めるか否かが直接の論点とされているが、その内容を臓器移植の是非に応用しても差し支えはない。私は、このような姿勢が仏教の立場としては最善だと考える。すなわち、臓器移植の是非をめぐつて、仏教の立場からは二者択一的な結論を積極的に排除する必要があることを、誇りをもつて世に問うべきだと考へるのである。

その上で、我々は仏教がこの問題に対し、二者択一的な回答を排除する理由を明確にする必要がある。その根拠として、私は少なくとも三つの事柄を提示できる。

第一は、仏教がキリスト教のような啓典の宗教ではなく、唯一絶対の知識根拠としての神をもたないことである。す

なわち、キリスト教では神の言葉を記した聖書のみが拠り所とされ、人々はその記述に従つて生きることが最高の倫理だと考えられている。これに対し仏教では、「法（道理）」を拠り所とすること（法燈明）と「自らを拠り所とすること（自燈明）」が釈尊によって説かれている。仏教では倫理規範が法（道理）にもとづく個々人の判断に委ねられているのだ。したがつて、脳死と臓器移植の問題に関するも、その是非の判断は最終的には個々人が下さなければならぬのである。

第二は、大乗仏教の説く空の思想と、それを支える縁起の理法である。この世に存在するすべてのものは、様々な原因（因）や条件（縁）によつて生み出され、それらの原因や条件によつて自らのあり方を決定されている。それ故に、いかなるものも永遠不变に存在することはなく、永遠に変わることのない絶対的な真理もあり得ない。視点を変えることによつて是非の判断は容易に揺れ動き、そこに一義的な真理を求めるることは困難なのである。

そしてこのことは、第三に挙げるべき対機説法という、仏教の教化における基本的な立場と関わってくる。釈尊は

相手の立場に応じて、その苦しみを取り除くための教えを説いたと言われている。それと同じように、臓器移植の問題に関するても、相手がどのような状況で、何を苦しみと感じるのかによって、その苦しみを取り除く最適な方法を個々に選択する必要がある。そうだとすれば、臓器移植の是非をめぐる画一的な結論は、むしろ排除されなければならない。この点に関しては、さらに詳しい考察を次に行うことにしておきたい。

(二) 苦しみの除去を目指して

個々人の立場に応じて臓器移植の是非を考えるとしても、その根底には常に基本となる一つの視点を据えておく必要がある。そもそも生命倫理の分野には、臓器移植や脳死の他にも、尊厳死や安楽死、生殖医療やクローリン人間の產生、あるいは遺伝子操作など、数多くの課題が山積している。それらの課題はいずれも人の生と死に関わるものである以上、ばらばらに切り離すのではなく、⁽⁸⁾相互に結び付いたものとして総合的に考察されなければならない。

では、仏教の立場から生命倫理を論ずる際には、いかな

る視点を中心には據えるべきであろうか。この問題は、仏教の立場から生命倫理を論ずることの必然性と密接に結び付いている。⁽⁹⁾さらに、この問題を考えるために、我々は仏教が目指す究極的な目標がどこに存在するのかを、改めて問い合わせ直す必要がある。

結論から述べるならば、私は人々が抱く精神的な苦しみを取り除くことに、仏教の根源的な存在意義があると考える。それ故にこそ、人の生と死を左右する生命倫理の問題に、仏教が積極的に関わらねばならない理由が存在する。したがって、仏教の立場から生命倫理を論ずる際には、常に人々の苦しみの除去という視点を中心に据えるべきであろう。

ただし、取り除くべき苦しみは、医療行為を受ける当事者のみが抱いているとは限らない。臓器移植に関して言えば、臓器の提供者やその受容者と同様に、家族をはじめとする身近な者達もなにがしかの苦しみに直面している。このことは、多くの世論調査を通して、自分自身の（脳）死後の臓器提供には同意しても、家族の（脳）死体からの臓器提供には同意し難いという回答や、自分自身は臓器の受

臓器移植問題に対する仏教者の立脚点（木村）

容者になるつもりはないが、自分の子供に臓器の移植が必要になれば、それを認めるかもしれないという回答が数多く寄せられていることからも明らかである。しかもそこに当事者の抱く苦しみと、家族などが抱く苦しみとが、必ずしも同じではないことが示されている。したがって、苦しみの除去という視点から生命倫理を論ずる際には、当事者の苦しみとともに、家族などの苦しみをも視野に入れることの必要がある⁽¹⁾。

では、実際にはどのような苦しみが生ずるのであろうか。例えば、臓器の移植を受けなければ生命の維持が困難な場合、それが生体からの移植であれ、あるいは（脳）死体からの移植であれ、ある者は臓器を受容したことで他者を犠牲にしたことを苦しみ、ある者は臓器を受容しなかつたが故に、自らの生命を永らえる可能性を閉ざしたことを見たがる。

また、臓器の提供が求められた時に、それが生体からの提供であれば、提供に同意した者は自らの健康と生命が危険にさらされる苦しみを経験し、提供を拒んだ者は身近な他者を見殺しにした苦しみを負うことになる。さらに（脳）

死体からの提供が求められた場合、それに応じた者の家族は後々までも自分達の判断が正しかったのかという葛藤に苦しむ可能性があるし、提供を拒んだ者の家族は、臓器提供を呼びかけるキャンペーンが盛んになればなるほど、「彼らは他者を見殺しにした自己中心的な者達だ」という言われなき中傷に苦しむ可能性が生じてくる。

さらに、臓器を提供する側であれ、それを受容する側であれ、当事者と家族の間でその是非をめぐる意見が対立した場合、自らの意思を圧し殺すのか、相手の意思を無視するのかという別の苦しみも生まれてくる。それどころか、突然的な事故などによつて臓器の提供者になつた者の家族や、何の前兆もないまま突如として劇症肝炎などの病気に入り、臓器移植を受けなければ数日以内に死亡すると宣告された者の家族などにとつては、自分達の気持ちを整理する暇もなく、臓器の提供や受容に対する判断を迫られる⁽²⁾。しかも、大多数の人々は、事前にそのような事態を想定だにしていない。そのため、彼らは完全に混乱した状況の中で、周囲の状況に押し流されて決断することになるだろう。

こうした様々な苦しみに直面した人々が、後に自らの判断を悔いたとしても、それを誰が非難できるであろうか。その時に、「あなたの判断は間違いではなかつたのだ」と語りかけることによつて、彼らの心に安らぎを与えることが、仏教者に求められる姿勢ではないだろうか。それ故にこそ、仏教者は臓器移植に対し明確な是非の判断を下すべきではなく、むしろ臓器を提供する立場、および、臓器を受容する立場としない立場のいずれをも是認する姿勢が求められる。先に引用した臨濟黄檗両宗の見解に示されている「黒は黒において是とし、白は白において是とする」という立場にもとづくことで、衆生済度、すなわちすべての人々を等しく救うことが可能になるのである。

ところで、臓器移植の問題を論ずる際に、苦しみの除去をその基本的な視点に据えることは、個々人の利己的な欲望を多かれ少なかれ肯定することになるという反論が提起されるかもしれない。とりわけ、臓器の受容を望む人の思いを容認することは、その者が抱く生存への執着を無批判に肯定することになりかねない。そのため、このような者に対しても、むしろ他者の生命を犠牲にしてまでも自己の

生存を願う欲望の浅ましさを説き、彼らが心静かな死を迎えるための手助けをすることが、真の仏教者の使命であるという主張が起これり得る。⁽¹³⁾

確かに、様々な苦しみは欲望や煩惱から生まれるものであり、苦しみを取り除くためには、生命をも含め、あらゆるものに対する欲望と煩惱を止滅することが不可欠だと仏教は説いている。この教えに照らし合わせれば、先に挙げた主張は正論であろう。だが、いかにそれが正論だとしても、私はその論理を一般化することは不適切だと考える。

何故なら一般の人々にとって、生存に対する欲望をも含め、あらゆる欲望を残らず止滅することは事実上不可能だからである。しかも、仏教がその歴史の最初から、信者の中に出家と在家という二つの形態を認めていたことには重要な意味がある。と言うのも、在家の信者に対しては、すべての欲望の完璧な放棄はそもそも求められていない。のみならず、漁師が魚の生命を奪い、農夫が畑の中の虫の生命を奪うことを行つてはいるように、在家の人々は、たとえそれが人間以外の生物ではあっても、最小限の他者の生命をやむを得ず犠牲にする生活を認められてきた。こ

臓器移植問題に対する仏教者の立脚点（木村）

のことは、自らの生命を維持するためには他者の命を犠牲にすることが、少なくとも在家の人々には消極的ながらも認められていたことを示している。他者の犠牲を厭うて、自らの生命維持の欲望をも放棄するべきだという要求は、仏教本来の立場からすれば出家者にのみ向けられるものである。

また、臓器移植を待ち焦がれる者に対して、それを断念するように説くことは、死の強要と同じ意味で受け取られる危険性がある。のみならず、他者の犠牲を期待することなく、自らの生命を全うするべきだという主張は、未だ死を自らの現実の問題としてとらえていない健常者の論理であり、生か死かという極限状況に立たされた者にとっては、最も忌避すべきものになるだろう。それは、死の恐怖から生ずる精神的な苦しみの上に、さらなる苦しみを与えることになるはずだ。その結果、彼らはそのような「きれいごと」を語る者に対し、一切耳を傾けなくなるかも知れない。

そして、この問題に関しては、カニバリズム、すなわち人肉食の問題を参考にすることも無駄ではない。とりわけ、餓死を目前にした極限状況の中で、人間が自らの生命を維

持するために他者の肉を食する構図は、同じく死を目前にした状況で、自らの生命を維持するために他者の臓器を受容する構図と類似している。⁽¹⁴⁾ この二つの事例を比較することは賛否両論があるけれども、その当否はひとまず置くことにしたい。ここで注目するのは、飢餓の極限状況を経験したことのない人間が、極限状況で人肉を食べた者に対する断罪を行い得るのかという問題である。このことは、文学作品などの形を通してこれまでにも度々追究されてきた。その中でも、武田泰淳氏の小説『ひかりごけ』は、この問題に対する一つの回答を与えているように思われる。⁽¹⁵⁾

この作品の中で、極限状況を経験したことのない人々が振りかざす「正論」は、自らが他者の犠牲の上に生きていることを忘れた表面的なものに過ぎず、むしろ極限状況の中で人肉を食べた者は、人間存在の罪深さに目覚め、それを深く悔いながらも、その悲しみを必死で「我慢」しなければならないことが象徴的に描かれている。その描写は我々に対して、人間が不可避的に犯さざるを得ない「罪」の自覚を促しているように思われる。またそれは、「わたしは、義人を招くためではなく、罪人を招くためである」

というイエスの言葉⁽¹⁶⁾や、自らの罪深さに目覚めた「悪人」にこそ、阿弥陀如来の本願による救いを受ける資格があると説く親鸞の教えを想起させるものである。

臓器移植の問題が注目を集める以前から、多くの人々によつて考察を繰り返されてきた人肉食の問題は、人間存在そのものが、本来他者の犠牲なくして成り立ち得ないことを改めて我々に問うてくる。それと同時に、生存欲も煩惱である以上、仏教者はその煩惱さえをも取り除く教化を行うべきだという主張は、この厳然たる事実の前に空虚な響きを帯びてくる。結局のところ、人間の「罪」と、人間に不可分につきまとう欲望とをどのように位置づけるのかといふ根源的な問題が、臓器移植の問題を通して浮かび上がってくるのである。この点については、後に改めて触ることにしたい。

三 それぞれの立場の拠り所

(一) 布施行の射程——臓器を提供する立場——

仏教者の立場で臓器移植の問題を扱う際には、個々人の苦しみの除去を基本的な視点に据えることが重要である。

臓器移植問題に対する仏教者の立脚点（木村）

その上で、臓器を提供する立場としない立場、および、臓器を受容する立場としない立場のいずれをも是認する姿勢が必要である。

そこで、次に求められるのは、各々の立場で生ずる苦しみを取り除くために、きめの細かい対応を仏教の教義にもとづいて準備することである。⁽¹⁷⁾ その際には、臓器移植の是非をめぐる従来の議論の中で、双方の立場に立つ仏教関係者が提示した様々な主張を利用することが可能である。すなわち、それらの主張がどの立場の苦しみを取り除くのに有効かを判断し、それを各々の立場ごとに分類、蓄積しておくことで、ある程度の要求を満たすことができるのです。ただし、その作業を行うためには、それぞれの立場を支える基本的な拠り所を明確にしておかなければならぬ。この点を、本稿の後半部分では考究することにしたい。

まず第一に確認しておくべきことは、従来の議論を通じて、臓器を受容しない立場と臓器を提供する立場を支える拠り所は、比較的容易に見出されることが明らかにされている点である。

とりわけ臓器を受容しない立場については、ほぼすべて

臓器移植問題に対する仏教者の立脚点（木村）

の人が同意できる拠り所を見出すことが可能である。と言ふのも、この立場は人間が抱く最も根源的な生存に対する欲望を、まさに自らの意思で制御するものだからである。

そこでは、仏教が目標として掲げる欲望の止滅が実現されているばかりではない。自らの生命を維持するために、他者を犠牲にするという「罪」も避けられる。また、この立場にもとづけば、いかなる臓器の提供をも他者に求める必要がない。それ故、臓器提供を求められた者が経験する様々な苦しみや恐れを他者に与えることもない。これは、施無畏と呼ばれる布施に相当する。しかも、ここに挙げた事柄はいざれも正論である。たとえ臓器の受容を拒否した者が、後にその決断を悔いることがあつたとしても、決断自体の崇高さがその者の苦しみを幾分は癒すことが可能であろう。それ故に、我々がこの立場についてさらに議論を続ける必要はない。

これに対して、臓器を提供する立場に関しては、大乗仏教の説く菩薩の思想と、菩薩による布施行がその拠り所になるだろう。すなわち、菩薩はあらゆる生き物を苦しみから救うという誓願を立てた上で、たとえ自らの救いは後回

しになつたとしても、まず始めに他者の救いを目指す者である。そのため、菩薩には他者に安らぎを与えるとともに、他者の苦しみを取り除くという慈悲の精神が求められ、その具体的な実践の一つとして、様々な執着や欲望から離れた布施行が行われるのである。臓器移植を必要とする人に臓器を提供する行為は、自らの生命や身体に対する執着や欲望から離れ、自らを犠牲にしても他者の苦しみを取り除こうとするものである。その意味で、臓器の提供は菩薩の行う布施行だとみなすことができるだろう。この理論は、梅原猛氏の論考をきっかけにして広く社会に認知されるこ⁽¹⁸⁾とになつた。

ところが、主として臓器移植に反対する人々からは、臓器の提供を布施行とみなすべきではないという批判も数多く示されている。そうした批判の根拠とされたのが、布施行の理想形態である三輪清浄の理念である。これは、布施行が行われる際に、提供者と受容者と提供物のいざれもが、あらゆるとらわれから離れた清浄な状態でなければならぬという考え方である。⁽¹⁹⁾

この三者の中で、提供物の清浄を確保することは比較的

容易である。と言うのも、提供された臓器の清浄性は、それが売買や搾取によるのではなく、善意のみにもとづいて、完全に無償で提供されたものであれば一応実現され得るからである。

これに対しても、臓器の提供者の清浄性には多少の問題が生じる可能性がある。確かに、提供者自身が何らかの見返りを求める限り、原則的にはその清浄性を失うことはない。しかし、例えば自らの生体から摘出した臓器を自分の子供に提供する場合には、子供に対する執着心と、自分の子供の健康という私利的な見返りを求める欲望が存在することになる。また、（脳）死体から臓器が提供される場合に、その提供者の家族などが「故人の身体の一部でも、この世のどこかで生き続けてほしい」という願いを抱いたならば、そこには故人への執着が残っていることになる。それ故、このような場合には提供者の完全な清浄性は損なわることになるのである。

だが、最も大きな問題は受容者の清浄性である。言うのも、臓器移植が行われること自体が、受容者の側に自らの生命への執着が存在することの証しだからである。した

がって、臓器移植の場で三輪清浄の理念が成立する余地はなく、それが成立しない限り布施行はあり得ないと言うのであれば、臓器の提供を布施行だとみなすことは不可能である。

しかしながら、完全な三輪清浄の布施が現実に存在し得るのであろうか。少なくとも今日の日本の仏教界を見る限り、その問い合わせに肯定的な回答を述べることはできない。それにもかかわらず、三輪清浄の布施行を、なぜ病気に苦しむ人々、それも在家の人々にのみ強要しなければならないのであろうか。臓器移植に関してのみ、三輪清浄という高いハードルを掲げるのは極めて不合理である。また、そもそも布施行が煩惱具足の衆生を救うという菩薩の誓願に發することを思い起こせば、布施行の中に完全な三輪清浄を要求する必要はないはずである。最高の布施行とされる捨身行を説く数多くのジャータカ（本生譚）の中でも、受容者の側に何らかの条件を課す例は少数にすぎず、そこに三輪清浄の原則は存在しないことが既に報告されている。⁽²⁰⁾

臓器移植問題に対する仏教者の立脚点（木村）

う意見がある。⁽²¹⁾しかし、そのようなことを言い出せば、日本の仏教各派が信仰の拠り所としている大乗經典も作り話であり、阿弥陀如来や觀音菩薩なども空想の產物ということになつてしまふ。これは日本仏教の根幹を、仏教者自らが否定する暴論である。また、ジャータカにおける捨身行の記述は、過去世における釈尊の偉業を称えるものであり、他の者にまで同様の布施行を勧めるものではないという見解もある。⁽²²⁾だがたとえそうとしても、ジャータカで賛嘆されている釈尊の行為は、その教えを受け継ぐ仏教徒にとつての最高の理想像だとみなすべきではないだろうか。事実、東南アジアの上座仏教圏では、臓器提供がまさに布施行として行われており、スリランカではジャータカに述べられているシビ王の眼施にならつて、角膜の提供が行われているといふ。いずれにせよ、これらの事柄に照らし合わせれば、臓器移植の問題に三輪清浄の理念を持ち込み、それを根拠として臓器提供を否定するべきではないと私は考える。三輪清浄はあくまで布施行における究極的な理想として、見果てぬ夢と位置づけるべきではないだろうか。

ところで、臓器の提供は布施行ではないと主張する人達

の中には、これとは異なる理由を挙げる者もいる。すなわち、布施行は仏道修行を目的とするものでなければならぬという理論である。⁽²³⁾確かに、大乗仏教が説く菩薩は悟りを目標とする仏道修行者である。けれども、菩薩は自らの救いを後回しにしても、他者の救いを求める者である。つまり、菩薩は自らの仏道修行を後回しにしても、他者の苦しみを取り除くべく努める者であるはずだ。そうだとすれば、臓器の提供が仏道修行と結び付かなくとも、それを布施行とみなすことには何らの障害もない。それどころか、布施行は仏道修行と結び付かなければならぬという姿勢は、自らの悟りへの執着にもとづくものであり、それこそが私利私欲にまみれた態度として、提供者の清浄性を損なうことになるだろう。悟りへの執着さえをも捨て去つた時、はじめて眞の布施行は成り立つはずである。それは、一切のはからいを捨ててすべてを阿弥陀如来の本願に委ねよと説く親鸞の教えや、「仏に逢ふては仏を殺し」と喝破した中国の禪僧である臨濟義玄の教えに通ずるものだと言えるだろう。

また、臓器の提供が布施行となるためには、その提供者

に仏教徒としての自覚が必要だという意見もある。⁽²⁴⁾ だが、この場合の「仏教徒」とは、いかなる意味を指すのであるか。それが仏道修行を目指す者という意味であれば、この意見は布施行と仏道修行とが結び付かなければならぬという主張と同じである。一方、それが単に仏教寺院の檀家の一員だという自覚であれば、そのようなものを布施行の条件に課す必然性はまったくない。そして残念ながら、

毎日熱心に仏壇を拝み、周囲の人々から信心深いと思われている人が、寺院にも神社にも参拝する自分のことを「無宗教」だと称する今日の日本において、「仏教徒」という自覚が一般に成立すると考えるのは幻想である。つまり、仏教徒としての自覚が布施行の前提だという意見は、現実性を欠いていると言わざるを得ないのである。

さらに、臓器の提供は慈善行為、もしくは世俗的な善行ではあっても布施行ではないという主張もある。⁽²⁵⁾ けれども、これまで述べてきた事柄に鑑みれば、慈善行為と布施行との違いはどこにあるのだろうか。むしろ、真の慈善行為は布施行にほかならないと私は考える。⁽²⁶⁾ また、仮に臓器の提供が仏教の説く布施行ではないとすれば、仏教は臓器提供

を肯定するいかななる拠り所を持ち得るのであろうか。もしもその拠り所がないとすれば、臓器を提供した後にその決断を悔いる人々が現れたとしても、仏教者はその者の苦しみを放置せざるを得ないだろう。それは、仏教がその役割を放棄するに等しい。このように考えた場合、仏教は臓器の提供を布施行だと認める立場を選ばざるを得ないのではないか。⁽²⁷⁾

ただし、布施行の思想を無制限に拡大適用することは危険である。臓器の提供を布施行と認めるためには、少なくともそれが提供者自身の自発的な意思にもとづく無償の行為でなければならない。⁽²⁸⁾ それ故、他者に説得、もしくは強要されて行う提供や、売買を目的とする提供は布施行と言うこととはできない。また、ある者の（脳）死後に、その明確な意思が確認できないにもかかわらず、周囲の人々の判断のみによつて臓器が提供されることも布施行だとは言い難い。⁽²⁹⁾ したがつて、臓器の提供は本人の意思にもとづくという現行の臓器移植法の原則は妥当である。⁽³⁰⁾ ところが、同法の改正に向けて、旧厚生省の厚生科学研究費研究班が二〇〇〇年八月にまとめた「臓器移植の法的事項に関する研

究」の最終報告書においては、「我々は、死後の臓器提供へと自己決定している存在なのである」という驚くべき主張とともに、この「本人の意思」原則の廃止が提言されている。このことは、布施行の観点から見ても同意し難い主張だと言わざるを得ないであろう。³¹⁾

〔二〕「罪」の位置づけ——臓器を受容する立場——

臓器移植の実施には、臓器の提供者とともに、当然のことながらその受容者の存在が前提になる。ところが、提供者の立場とは対照的に、受容者の立場を正当化する拠り所を見出すことは難しい。しかも受容者に対しては、「生命への執着が強すぎる」とか、「他者を犠牲にしてまで自分の欲望を追求するべきではない」という批判が陰に陽に向けられる。そのことが、臓器移植を待ち望む者にとっての精神的な負担になるであろうし、移植を受けた後には、自分自身の中での思いがますます強まっていくであろう。

実際に脳死体からの肝臓移植を受けた青木慎治氏によれば、移植後も「自分の命の再生は、誰かの『死』によって贖われたものという意識があつて未だになじめない」こと

に苦しみ、「一番の関心事は移植を受けた臓器をどう位置づけ、認識し、評価するかということ」になつたという。さらには、今は亡き見知らぬ臓器提供者の姿を夢想したあげく、「妄想はしだいに結像し、傷つき倒れた彼か彼女の体に御両親がすがりつき涙にむせぶ、そんな情景がぼーっと薄暗い部屋の片隅にテレビの画像のように再現される」ことになる。そのような苦しみを拭い去るために、あえて「肝臓はもう俺のものだ。臓器に意志はなく、誰それのものということはない」という不遜な言葉を口にしたりしたというのである。³²⁾

臓器の受容者が経験するこののような苦しみを取り除くためには、やはりこの者の立場を擁護するための拠り所を見出しがが必要である。そこで、例えば天台宗の答申は、この課題に対しても次のような回答を試みている。

「受ける側（レシピエント）にとつて臓器の提供を受けることは、臓器の欠陥によつて限られている命を、移植によつて延命させることである。すなわち自分の受けるべき業を変えることを意味する。天台教学では決定業（結果を受けるべき業）も、敬虔な祈りによつて

転じることがあり得るとしており、臓器を受けることは容認し得るところである。⁽³³⁾

この提言には苦心の跡が窺われる。しかし、それは教理のための教理という印象の強いものであり、苦しみに悩む人々の感情に訴える力が弱いように思われる。

一方、浄土宗はその答申をまとめるにあたり、この受容者の立場をいかにして正当化すべきかという点に大きな関心を向けている。そして、次のような考え方を「答申にあたつて」の中で表明した。

「念佛を申すわが身が病いにおかされていたのでは、思

う存分に念佛を申し続けることができない。だからこそ、わが身をととのえて念佛を申しやすくするために、治療をうけるのであって、決して延命を目的とした治療であつてはならない。治療をうけることによつて、念佛を申す上での障りがのぞかれ、しかも肉体的生命が少しでも伸びれば、伸びるだけ「念佛の功をつむ」機会にめぐまれることになる、というのが宗祖上人のいつわらざるお心であります。」

その上で、「世俗的・肉体的生命〈いのち〉を宗教的生命

〈いのち〉へ昇華させるべき」であり、「その意味で臓器移植は、このことを実現してこそ宗教的に認容されるとかんがえてよいと思う」と論じている。⁽³⁴⁾ この考え方は、念佛者のみならず、仏道修行者にまで一般化することができるであろう。さらに、それは「ただ生きるのではなく、よく生きることを目指すあらゆる者にまで敷延することができる」ことである。しかし、たとえそうとしても、臓器の受容者が抱える最大の問題、すなわち、他者の生命を犠牲にしてまでも、自らの延命をはかることが許されるのかという点は未解決のままである。

この難問を乗り越えるためには、あるいは一種の開き直りが必要になるのかもしれない。そこで思いつくのが、やはり菩薩による布施行の理論である。先にも述べたように、布施行は煩惱具足の生き物を救うという菩薩の誓願に由来する。つまり、布施の受容者は、所詮様々な煩惱に苦しむ存在であり、自らの力でその苦しみから逃れることのできない凡夫である。そこで、仏教者は臓器の受容者に対して、自らが生命への執着から逃れられない者であることを、むしろ徹底して自覚するように勧めるべきなのかもしれない。

それによつて自らの無力を悟り、謙虚な気持ちで菩薩行にすがる姿勢を生じさせることができるのではないだろうか。そうすることで、はじめて受容者のとらわれが取り除かれ、清浄性が示現すると私は考える。

同時にそのことは、他者の犠牲の上に自らの生存を願う「罪」を、より鮮明なものにするだろう。確かに、それは一時的には苦しみの激化をもたらす。けれども、あらゆるものには相互に支えあうことでの存在し得るというのが、仏教の説く縁起の理法の一つの解釈である。すべての生き物は本来的に他者の犠牲なくして生きることができない。つまり、他者の犠牲に支えられて生きているのは臓器の受容者のみではないのである。無論、このことが臓器の受容者の「罪」を帳消しにするものではない。しかし、「罪」を普遍化させることで、それにもとづく苦しみを少しは軽減させることができるのでないだろうか。

あるいは、この「罪」を直視するようになつた時、その者の中には「罪」の自覚にもとづいて、犠牲となつた他者への感謝が自然に生まれてくることもあるだろう。先にその体験談を参照した青木氏は、「我々も又、死によつて提供

者になり得ることを思」うことで、自らの苦惱を打ち消そうとしたといふ。⁽³⁵⁾ この姿勢は、単に自らの「罪」から目を背けるのではなく、自ら「罪」を負い、それに報いる覚悟の芽生えを表すものである。その覚悟が定まつた時、人ははじめて苦しみを自らの中へ昇華し、その苦しみと穏やかに向き合うことができるのかもしれない。

このような態度を仏教的に表現したのが「懺悔」という言葉である。「懺悔するが如きは、重きを転じて輕受せしむ、又滅罪清淨ならしむるなり」という『曹洞教会修証義』の一節は、まさにこの瞬間をとらえたものだと言えるだろう。また、先に言及した武田泰淳氏の小説『ひかりごけ』の中で、極限状況において人肉を食べた主人公は、法廷で人々の非難の眼差しを一身に浴びながら、「私は我慢しているだけですよ」と静かに語つてゐる。⁽³⁶⁾ それこそが、自らの「罪」を懺悔した者の姿であろう。

小川一乗氏が主張する「仏教における慈悲とは厳しいものである。苦しんでいる人の苦を単に取り除くのではなく、その苦の意味を問い合わせる原因を明らかにし苦より解放する」ことが本当の意味での仏教の慈悲の精神である」という姿

勢は、このような場面でこそ発揮されるべきものである。そしてその背後には、「一方で、慈悲を強調しながら、他方、人間の深い煩惱の世界を凝視している」⁽³⁹⁾という仏教の本質が存在する。そうだとすれば、仏教が社会に向かつて生死の問題を語る時には、人間存在の根源に潜む「罪」を隠蔽するのではなく、むしろその価値を正当に再評価する使命を担うことになる。⁽⁴⁰⁾ そのことが、ひいては臓器の受容者への批判を解消し、その立場を消極的な形ではあれ、擁護するための拠り所になるのではないだろうか。

ただし、懺悔の念は自然に生じてこそ意味がある。それ故、他者が臓器を受容した者に懺悔を強要するべきではない。また、仏教関係者が臓器移植の問題を論じる際に、臓器の受容者に向かつてその提供者に対する悼みと感謝の念、さらには、臓器を受容した後の報恩的な生き方を要求している例がしばしば見られる。⁽⁴¹⁾ しかし、提供者の犠牲の上に自らが生かされていることを痛切に自覚し、それに対する感謝を最も強く感じる一方で、それによつて最も苦しんでいるのは受容者自身である。その者に対しても者が感謝の念を要求することは、受容者の苦しみをえぐる行為に等しい。

臓器移植問題に対する仏教者の立脚点（木村）

い。さらに、受容者に対して報恩的な生き方を要請することは、彼ら自身が将来の臓器提供者になることを強要する危険性をもはらんでいる。臓器の提供者にならない自由を彼らからのみ奪うことは、病気による差別だと言わざるを得ないだろう。そうだとすれば、受容者自らが懺悔の念を起こし、報恩的な生き方を選び取ることを、仏教者は静かに見守るべきではないだろうか。受容者の苦しみを取り除くために、一方では「罪」の自覚を促し、他方では彼ら自身の選択を静かに見守る。この相反する二つの立場の一方に片寄ることのない、まさしく中道の姿勢が仏教には求められていると私は考える。

（三）非合理性の復権——臓器を提供しない立場——

臓器移植の実施に関わる四つの立場の中で、最後に残されたのが臓器を提供しない立場である。現在の日本であえてこの立場の正当化を行う必要は少ないかも知れない。何故ならば、今日の日本人の大半がこの立場に属しており、臓器を提供しないことに対する特別な批判を浴びることはないからである。また、現行の臓器移植法に従えば、本人

臓器移植問題に対する仏教者の立脚点（木村）

が臓器の提供に同意する意思を文書で示さない限り、（脳）死体からの臓器提供を求められることはない。そのため多くの人々にとつては、自分の臓器や家族の臓器の提供を求められることは、通常ではあり得ない。それ故、臓器の提供を拒否する事態に直面することもなく、臓器を提供しないことになにがしかの苦しみを経験することもあり得ないからである。

けれども、この立場を支える拠り所を示す必要がまつたくないわけでもない。先にも触れたように、血縁関係者の中から緊急に臓器の移植を必要とする者が現れた場合、自らが臓器を提供するか否かという選択を、突如として迫られることも稀にはあり得る。その際に提供を拒否すれば、親しい者を見殺しにしたという苦しみを負うことになるだろう。また、臓器移植法が改正されて、本人の意思が確認できなくとも臓器の摘出が可能になつた場合、我々は家族の死を見取る度に、臓器の提供に同意するか否かの決断を迫られる事になる。そうなれば、その要求を拒絶する者は、自らの決断の拠り所をどこかに求める事になるだろう。しかしながら、臓器を提供しない立場の理論的な根拠を

仏教の中に見出すことは、臓器を受容する立場の場合と同じく難しいように思われる。⁽⁴²⁾確かに、社会一般における議論の中では、この立場を擁護する意見が数多く示されてきた。とは言え、その多くは臓器移植そのものに対する反対や、医学上、もしくは社会制度上の不備を論拠とするものであり、それ以外の見解は感覚的、感情的な理由を挙げるものが大半であった。⁽⁴³⁾

そうした中でしばしば指摘されたのが、臓器移植の概念はキリスト教にもとづくものであり、日本人の心情や宗教観にはなじまないという理論である。既に梅原猛氏をはじめとする多くの人々が論じているように、臓器移植の思想が、キリスト教の世界観にもとづくデカルトの物心二元論と機械論的世界観から生まれたことは事実である。また、その思想が後にアメリカで発展したプラグマティズムと結び付くことで、いよいよ臓器移植が現実のものになつたことも確かであろう。⁽⁴⁴⁾だが、たとえ臓器移植の思想の来歴がそうだとしても、そのことが直ちに、日本における臓器移植の普及を妨げる理由にはならないと私は考える。

と言うのも、明治維新以来約一二〇年にわたり、日本、

および日本人はキリスト教にもとづく様々な文化を導入してきた。そして、第二次世界大戦以後、その速度は加速度的に増大し、今日では日本人の生活のすみずみにまで西洋文化の影響は浸透している。しかも、それらの影響を抜きにして、今日の日本の社会構造や日本人の精神構造を語ることは不可能である。そのような中で、ある思考様式が日本に受け入れられないことの理由を、それがキリスト教に由来するという点に求めるのは、問題の本質をとらえた議論だとは言えないだろう。

では、なぜ臓器移植は日本人の心情になじまないのか。ここでよく考えてみれば、日本にも臓器移植を心待ちにする患者は数多く存在する。と言うことは、日本人の心情になじまないのは、特に臓器を提供するという観念だと言ひ換えた方がよさそうである。そして、その最大の理由は、自らの身体から臓器が摘出されることが、多くの人々にとっては目新しいこと、馴染みのないことであり、それ故に何となく不気味で気持ちが悪く、心情的に受け入れ難いという点にあるのではないだろうか。そうだとすれば、これは西洋対日本の文明論の問題ではなく、やはり我々の感情論

の問題である。⁽⁴⁵⁾しかも、導入された当初は多くの物議を醸した輸血医療や人工授精が、今では通常医療の一環として行われているように、日本においても臓器の提供が一般に受け入れられるようになるか否かという問題は、人々がそれを数多く経験するか否かにかかっているように思われる。とは言え、臓器の摘出に対して抱く不気味さや気持ち悪さ、すなわち言葉や論理では説明できない主観的な感情が、現在の日本人にとつては臓器の提供を拒否する最大の根拠になつていることは確かだろう。それ故に、この感情を非合理的だと言つて無視するわけにもいかない。実は、臓器を提供しない立場の拠り所をめぐつて、仏教が果たすべき役割はまさしくこの点にあると私は考える。

そもそも近代から現代にかけての時代は、論理と客觀性に最大の価値を置く合理主義万能の時代だとみなすことができる。その中にあって、人間の主觀的な感情や、それを重視する宗教は、合理主義と真っ向から対立するものとして真っ先に切り捨てられてきた。そして、この合理主義を強引に推し進めた結果、人々は論理と客觀性によつて人間の「心」を把握することに失敗し、世界の各地で「心」の

臓器移植問題に対する仏教者の立脚点（木村）

荒廃が叫ばれる事態に直面したのである。

のみならず、近年ではどの時点を個々の生命の始まりとみなし、どの時点を個々の生命の終わりとみなすのかという基本的な問題に対し、医学でさえも一律に規定することができなくなつた。言い換えれば、最も合理主義を重視するはずの近代自然科学の領域でも、合理主義は回答を下すことができなくなつてゐるのである。まして、人間の生死の問題は、「心」によって生み出される感情と不可分に結び付いてゐる。それを合理主義的思考のみで論ずることができるとは、到底思えないのである。そこに、宗教の、さらには仏教の復権する余地がある。

では、宗教とは何か。もちろん、この問題は簡単に回答を出し得るものではないし、宗教をどの角度から眺めるのかによって、その相貌も異なつたものになる。そこで、今はただ一つの点に焦点を当てるにしたい。それは、いがなる宗教であれ、その究極的な部分には必ず言葉では説明し得ないもの、論理では把握し得ないもの、合理主義的思考では理解し得ないものを持つことである。

神学者でもあつたルードルフ・オットーは、宗教の本質

をなす概念は「聖なるもの」であると述べ、その最も本源的な要素を「ヌミノーゼ」と名付けた。それは人々を戦慄させる要素と人々を魅了する要素を併せもつものであり、戦慄させる要素には薄気味悪さと優越という意味が含まれている。そして、その本体は合理的要素一般を差し引いたもの、すなわち言葉では説明し得ないものであり、感情によつてのみ把握され得るものだと説いている。⁽⁴⁶⁾

一方、宗教社会学者でもあるマックス・ウェーバーは、あらゆる宗教は多かれ少なかれ現世の意味の把握を目指しており、それは非合理的な領域、すなわち彼の言う「呪術の園」においてしか行い得ないと論じている。⁽⁴⁷⁾つまりウェーバーも、宗教が非合理的な事柄の解明をその使命の一つとしていることを認めているのである。

いずれにせよ、宗教は非合理的なものと真正面から対峙し、それに積極的な評価を与えてきた人間の知の営みである。そして、その営みの歴史が宗教の歴史を築き上げてきた。したがつて、合理主義のもとで片隅に追いやられてきた人間の「心」とそれにもとづく感情に、改めて正当な評価を与え、その復権をはかることは今日の宗教に与えられ

た使命だと言えるのではないだろうか。

また、オットー自身の学説からは若干逸脱するものの、

我々が臓器の摘出に対しても拒否反応を抱くのは、その臓器になにがしかの「聖なるもの」を認めているからではないだろうか。すなわち、我々は身体から摘出された臓器がピクピク動いている様子を想像し、そこに「薄気味悪さ」を感じる。それと同時に、その臓器がなければ自分自身が生きられないことを思い、自らの生命に対するその臓器の「優越」を感じ取る。その一方で、その臓器が正常に機能すればこそ、自らの生命が維持されることを知つており、それが故に、たとえ自らの死後であっても臓器を自分の体内に留めておきたいと考えるのである。

理性的に構築されたものではなく、あくまで「心」の領域で、感情的に生み出されたこのような思いを、我々は日常の中で完全に無視することはできない。そうだとすれば、「論理的には説明できないけれども、臓器の提供には感覚的に同意できない」という理屈に対しても、少なくとも論理的な主張と同等の評価を与える必要が出てくるだろう。合理主義が正当な論拠として相手にしてこなかつた人間の「心」

と感情を、「宗教」とともに議論の場に復権させる事態が現れているのである。⁽⁴⁸⁾

さらに、究極的なものは言葉で表現できないということは、伝統的に仏教、とりわけ大乗仏教が空の思想を通して説いてきた事柄である。言葉はそれ 자체が論理的な無謬性を備えておらず、言葉が現実の世界を完璧な形で表すことはできない。そのため、言葉を過信すると我々は真実を見失う。インドで生まれたこの思想は、後に東アジアに伝わると、言葉の代わりに「心」と感性を重んじる思想に変貌した。そして、最終的には不立文字、すなわち言葉の使用を拒絶し、以心伝心を尊重する禪の立場を生み出した。言葉では説明のできない何か、「心」でしかとらえることのできない何かを重視する姿勢は、仏教がその一翼を担いながら培ってきたものである。さればこそ、臓器の提供を拒否する非合理的な論拠に対して、仏教は正当性を与える役割を果たし得ると私は考えるのである。

ただし、このような主張は、合理主義に基盤を置く近代的な学問のあり方、もしくは近代以降の時代精神に対するアンチ・テーゼに結び付く。そして、その主張を発展させ

るためには、近代合理主義の限界を、それこそ論理的に証明したり、あるいは人間の生死の問題が、近代以降の諸著作の中でも非論理的に扱われてきた、もしくは、そのように扱われるを得なかつた歴史を徹底的に跡付ける作業が必要になるかもしれない。事は単に生命倫理の問題にとどまらず、途方もなく拡大する可能性を秘めている。残念ながら、私にはそこまで議論を広める準備はない。しかし、少なくとも生命倫理の問題が、そのような方向性をもつていることだけは意識しておく必要があるであろう。

四 中道を求めて

さて、本稿の議論を終えるに当たり、改めて強調しておきたいことがある。それは、この考察を通して私が、臓器

の提供や受容に対する賛成、もしくは反対という、一方を支持する立場の表明をしようとしているわけではないといふことだ。確かに、私は本文中において、布施行の思想が臓器提供を肯定する論拠にはなり得ないという主張に対して執拗な反論を試みた。しかし、それだからと言って、私が布施行の思想を強調し、それを根拠にして臓器提供を社

会全体に求めようとしているわけではないし、まして、それが仏教的に唯一正しい立場だという一般論を導こうとしているわけでもない。

私は、仏教の最も根本的な存在意義は、人々の苦しみを取り除くことにあると考えている。この観点にもとづいて、私は臓器を提供する者としない者、臓器を受容する者としない者のそれぞれに対し、その立場を擁護するための拠り所を仏教の中から見出そうとしただけである。仏教者がある特定の立場に片寄る見解を公表し、それを他者に強要することは厳に譲まなければならない。言い換えれば、いざれの立場にも片寄ることのない中道の姿勢を示すことが、仏教者には求められるのである。

ちなみに、四つの立場のすべてに対し、その各々を支える拠り所を提示し、その中から個々人が自らの希望する立場を自由に選択するということは、多彩な仏教の教義の中から自分の立場に適したもののみを恣意的に選び取ることにならないのかという批判が起こるかもしれない。しかし、そのような批判は的外れである。むしろ、本人、もしくは家族が臓器の提供者や受容者になるという、予期せざ

る事態に直面した個々人の苦しみを取り除くためであれば、仏教の教義が「恣意的に」用いられたとしても、それは何ら非難されるべきものではない。

それよりも、仏教界が自らの教義の純粹性に固執するあまり、個々人の苦しみを放置するようなことがあれば、それこそ仏教は存在意義を自ら放棄することになる。また、日本の仏教各派が自らの宗派の枠組みにとらわれて、一般化し得ない特殊な教理ばかりを並べ立てたところで、それは現実的な対応とはなり得ない。むしろ、各宗派がその枠組みを乗り越えて、希望する者があれば誰にでも受け入れられるような見解を、仏教界全体として数多く準備しておきことが必要である。あえて繰り返すならば、仏教者の抱るべき立脚点は個々人の苦しみを取り除くことであり、そのためには、それぞれの苦しみに応じた処方箋を用意することに尽きるのではないかというが私の見解である。

注記

- (1) [木村 一〇〇〇] 「木村 一〇〇一」を参照。
- (2) [前田 一九九〇] を参照。
- (3) この問題に対する答申や見解が、臨済黄檗両宗（一九九九）

臓器移植問題に対する仏教者の立脚点（木村）

二）、浄土宗（一九九二）、立正佼成会（一九九四）、日蓮宗（一九九四）、天台宗（一九九六）、真宗大谷派（一九九七、一九九九）、曹洞宗（一九九九）の各教団から公表されている（公表順）。ただし、この中には臓器移植法案の国会提出前に発表されたものと、審議中に発表されたもの、あるいは、法律制定後に発表されたものが含まれており、その論調は必ずしも同じではない。また、浄土真宗本願寺派（一九九七一一九九九、一九九九）は、この問題に対する教団としての統一見解を出さない方針を示している。

(4) もつとも、脳死や臓器移植の問題に対し、二者択一的な回答を示した答申や見解が相次いで発表されたのは、臓器移植法の成立以前であった。すなわち、脳死体からの臓器移植を実施すべきか否かという原則論の確立をめざして、社会全体が二者択一的な議論を繰り広げていた時期である。それ故、仏教の立場からこの問題を二者択一的に論じることは、当時としては社会的にも要請されていた事柄であり、重要な意味を抱っていたことは確かである。

(5) [前田 一九九〇、二九六頁]

(6) [曹洞宗 一九九九、三頁] では、「脳死・臓器移植については、仏教ないし禪の世界観からは、是とする意見もあリ得ると同時に、非とする見解もあり得て、宗門としてイエスかノーカといった二者択一的な結論は出し得るものではない」とした上で、「この問題は、あくまで宗門人個々の宗教者とし

臓器移植問題に対する仏教者の立脚点（木村）

ての自覚と関心の上に選択、決定されるべき事柄である」と

いう結論が導かれている。また「浄土宗 一九九一、二二一頁」ではその答申に当たつて、「臓器移植の贊否いはずれかを浄土一宗の意志として表明することは、まことに困難なことである。……したがつて贊否のいずれを採択するのではなく、臓器の移植を受けた当人が、何の目的あつて他人の臓器を頂戴したのか、……といった内面的思考を持つようになら」き、そのため法然上人の生命観などを示すことが重要だという見解を表明している。

(7) 「臨濟黄檗両宗 一九九一】

(8) 残念ながら、我が国では生命倫理の諸問題に対する法制も統一的な視点を確立することなく、場当たり的な対応に終始していることが「櫻島 一〇〇一】によつて指摘されてゐる。

(9) 一〇〇一年一〇月に同朋大学で開催された日本生命倫理学会第一三回年次大会の発表会場において、何故に仏教をはじめとする諸宗教の立場から、生命倫理に関する意見陳述を行ふ必要があるのかという質問が聴衆の一人から發せられた。宗教が人間の心の問題を扱う存在であるとともに、人間の行動ならびに倫理規範を生み出す根源であることを考えれば、このような問題提起自体が宗教に対する無理解にもとづくものである。けれども、この問い合わせを契機に、從来自明とされていた事柄を改めて考えてみると無駄ではない。これ

に対する私の回答が、本文中に示す内容である。

(10) 苦しみの除去という視点から、クローリン人間の產生問題に対する考察を行つたのが「木村 二〇〇一】である。ところで、例えば研究目的で胚や細胞を利用する場合、それに伴つて苦しみを経験する特定の個人は存在しない。それ故、この研究の倫理性を考察する際には、苦しみの除去という視点は効力を持ち得ない。つまり、この視点は生命倫理に関するすべての問題に有効なわけではなく、あくまで具体的な医療行為に關わる倫理の考察にしか適用できないことを、予め念頭に置く必要がある。

(11)当事者の視点と家族などの視点をあわせて考慮の対象とすべきことは、脳死を人の死と認めるか否かという問題にも当てはまる。このことについては「木村 二〇〇一】を参照されたい。

(12) 劇症肝炎により、肝臓移植を受けなければ数日以内に死亡すると診断された場合、直ちにその血縁関係者の間で移植に適した肝臓の持ち主を探す作業が始まられるとともに、その肝臓の持ち主と他の親族との間で、肝臓の提供に同意するか否かの話し合いが行われることになる。その生と死をめぐる緊迫した話し合いの状況が、一九九九年五月一四日にNHKスペシャル「命をめぐる決断——生体肝移植・家族の記録——」の中で放映された。

(13) このような主張の一例として、「小川 一九九〇、三四二

頁」は次のような意見を表明している。

「臓器の提供によつて延命が計られてもそれが死よりの逃避にしか過ぎないものあるならば、それは自己愛（生への執着）を助けただけで、一時的な氣休めでしかなく仏教が教える救済とはならないといえよう。「死すべき身」として死を安らかに受け入れていく心を開かせしめることこそが、仏教の慈悲の精神である。」

(14) このことは、早くから【梅原 一九九二、二三四一一三五頁】「波平 一九九〇、一七四一八一頁】などによつて指摘されてきた。

(15) 【武田 一九六四】

(16) 「マルコによる福音書」二一一七（『聖書』による）。

(17) このような姿勢は、既に【藤井 一九九一、四〇頁】が次のような表現で提起していたものである。

「いわゆる仏教と臓器移植を考える場合、おかれているその状況に応じて、私どもが真理に照らして法を説くということが、基本になるのではないか。それには、やはりその状況に応じて法を説けるだけの教義的準備が我々には必要であろうと思うわけでございます。」

(18) 【梅原 一九九二、二三一一三六頁】

(19) 例えば【前田 一九九〇、二九九頁】「田代 一九九一、三〇頁】

(20) 【岡田 二〇〇〇】

(21) 【小川 一九九五、六一一六三頁】

(22) 【柏原 二〇〇〇、一〇〇五一〇〇四頁】

(23) 一例として、「小川 一九九〇、三四三頁】は「菩薩行・布施行としての捨身」ということは、自らの命をかけて仏道を求める、仏道の為に自らの身命をも捨てるということである。

仏道の為という目的のない捨身は単なる自殺でしかない」と述べている。ただし、同氏はその直後に、「親が子を思う心は単なる自己愛として片付けられないであろう」から、「現に親から子へ生体からの肝臓移植がおこなわれているがそれは許容されるべきではないであろうか」と論じている。だが、親

が自分の子供に対してのみ臓器を提供することは、子供への執着の表れにほかならず、それこそが小川氏の言う「自己愛」の極致である。それ故、小川氏のここで論理は破綻している。

(24) 一例として「曹洞宗 一九九九、六頁】が挙げられる。ちなみに、この答申がそのような条件を示したのは、布施行の思想が「一般社会に臓器提供を強要する理論として利用される危険性」を回避するためであつた。しかし、そのような危険性を避けるためであれば、「他者の苦しみへの共感（悲）によって、その人の苦を除きたい」という主体的願望」「中野

一九八九、五〇頁】の確認で十分であろう。

(25) 「北塔 二〇〇一、三三一四二頁】は、臓器の提供は自他の悟りを目的としていないので、布施行ではなく世間的善行だと主張する。ただし、その行為は慈悲の心に通じており、

広い意味での仏教的善行と言い得るものだと同氏は述べている。だが、慈悲の心にもとづく行為を菩薩行と呼び、布施行もその中に含まれる以上、北塔氏のこの論理は奇妙である。

(26) 明治時代に編纂された曹洞宗の聖典『曹洞教会修証義』の中の次の二節は、そのことを端的に示していると言えるだろう。「其布施というは貪らざるなり、我物に非ざれども布施を障へざる道理あり、……但彼が報謝を貪らず、自らが力を頒つなり、舟を置き橋を渡すも布施の檀度なり、治生産業固より布施に非ざること無し」(「第四章発願利生」より。)

(27) 布施行を理由に脳死体からの臓器移植を認めた場合、同じ理由で脳死体を医学教育や実験の材料、さらには臓器の貯蔵庫など、様々な形で活用することを容認せざるを得なくななる危険性を森岡正博氏が指摘している。そこで同氏は、このような危険性を抑止するために、生命を大切にする思想と執着を減する思想を菩薩行の思想に組み込むことを提言している「森岡 一九九四、一六八—一八三頁」。だが、生命を大切にする思想は医学の発展と矛盾するものではなく、執着を減する思想は脳死体への執着を取り除くものだというように、これらの思想が一般論として用いられる可能性がある。その場合、この二つの思想は森岡氏が期待するような抑止効果を十分には持ち得なくなるだろう。そこで私は、脳死体の利用に関しては「伊藤 一九九〇、三三五頁」が提言する「誰のための、何のための」という視点を常に明確にすることの方

が重要だと考える。つまり、脳死体の利用目的を、特定の人々の苦しみを取り除くことのみに制限し、不特定多数の人間が享受するかもしれない不特定の利益のために脳死体を利用することを禁止する方が効果的だと考えるのである。

(28) この点は「梅原 一九九二、二二三二—二三三頁」によつて早くから指摘されている。

(29) 「山口 一九九七、三四頁」は、「筆者は、脳死になつた本人の日頃の言動や行動から見て、家族が臓器を提供したいというのであれば、文書による本人の意思表明が確認できなきても臓器提供を是認すべきであると考えている。菩薩行をしたいという人の意思を妨げるのは信教の自由に触れないであろうか」という見解を示している。しかし、本当に菩薩行(布施行)を志すのであれば、自らの意思を定められた方法で事前に明らかにしておくことは最低限の条件である。それ故、私は同氏の主張を菩薩行の理論の乱暴な応用だと考える。

(30) 現行の臓器移植法の該当箇所は以下のとおりである。「(臓器の摘出) 第六条 医師は、死亡した者が生存中に臓器を移植に使用されるために提供する意思を書面により表示している場合であつて、その旨の告知を受けた遺族が当該臓器の摘出を拒まないとき又は遺族がないときは、この法律に基づき、移植術に使用されるための臓器を、死体(脳死した者の身体を含む。以下同じ)から摘出することができる。」(傍点引用者)

- (31) 「臓器移植の法的事項に関する研究——特に「小児臓器移植」に向けての法改正のあり方——」(<http://www.lifestudies.org/jp/machino02.htm>)による。なお、この研究報告書では臓器移植法の第六条を以下のように改正することを提言している。「(臓器の摘出)第六条……又は死亡した者が当該意思がないことを表示している場合以外の場合であつて、遺族が移植術に使用されるための臓器の摘出を書面により承諾したときには、移植術に使用されるための臓器を、死体(脳死体を含む。以下同じ)から摘出することができる。」(傍点引用者)ちなみに、この研究の主眼はその副題にも述べられているとおり、本人の意思の確認が困難な一五歳未満の子供に対する臓器移植の実現を目指すことにある。この問題の解決方法をめぐっては、この改正案に反対する森岡正博氏を中心として、活発な議論がインターネット上で繰り広げられている。
- (32) [青木 一九九九、一〇八—一一〇頁]
- (33) 「天台宗一九九六」。なお、同答申の中では、この一節に続けて「この施しは正しい布施、すなわち法施でなければならぬ。提供者の意思が慈悲心(善心)に基づくものであり、提供される臓器が売買によるものではなく、さらに受け取る側は、仏からの法施として受け取るべきで、生命を延ばしえた喜びを社会のために役立てよう、という誓願をすべきである」という条件を付している。
- (34) [浄土宗 一九九二、二二頁]
- (35) [青木 一九九九、一〇八頁]
- (36) 『曹洞教会修証義』「第二章懺悔滅罪」より。併せて「水野 一九八六、七六一九〇頁】を参照されたい。
- (37) [武田 一九六四、一九四頁]
- (38) [小川 一九九〇、三四二頁]。なお、小川氏はこの一節の直後に、本稿の注(13)で引用した文章を続けている。
- (39) [梅原 一九八〇、八〇頁]。森岡正博氏は梅原氏のこの一文にもとづいて、「人間の「生命」には、自分たちが生き延びるために他の生命を貪欲に利用し、犠牲にし、搾取してゆく本性がある」ことに注意を喚起した上で、「そういうエゴイズムはみんながこころに抱え込んでいて、この点ではみな同罪なのだから、その願望はできるだけ認めてゆこう」と論じている[森岡 一九九四、一九一—一九一頁]。
- (40) [北原 一〇〇一]を参考にした。
- (41) 一例として「前田 一九九〇、二九六—二九七頁】。
- (42) 臓器移植に反対する仏教関係者の多くは、臓器移植そのもの、もしくは臓器を受容する立場の批判を積極的に行う一方で、臓器の提供を拒否する根拠については十分な議論を行っていないようと思われる。
- (43) 臓器移植に対する反論を集めたものの例として、「脳死・臓器移植に反対する市民会議 一九九二」[渡部 一九九九]

臓器移植問題に対する仏教者の立脚点（木村）

「近藤ほか 二〇〇〇」などがある。

(44) 「梅原 一九九二、一二二一―三三一頁」

(45) 「森岡 一九八八、一六二一―六六頁」は、臓器移植の是非をめぐる集団的な意思決定が、日本では議論によつてではなく、「自然」な成り行きによつて行われる傾向の強いことを指摘している。この指摘は、人々が臓器移植に感覚的になじみ得るか否か、心情的に受け入れられるか否かという、本稿で論じたような理解に置き換えることができるだろう。なお、「自然」という概念を「人工的な手段をまったく講じない」という意味で理解した場合、その「自然」を好む日本人の性癖が、臓器移植を拒む一つの要因をなしていいるという指摘が数多く存在する。この点については必ずしも異論がないわけではないが、「萩原、一九九一、一二九一―四三頁」の考察が示唆に富む。

(46) 「オットー 一九六八」を参照。

(47) 「ヴェーバー 一九七二、一五〇頁」における次の記述

は、この点を端的に表していると言えるだろう。

「どこかで「不合理なるものはあらずして、不合理なるがゆえに、われ信ず」という要請を提起すること――すなわち「知性の犠牲」――なしにやつていけるような、そうした素朴な姿のままで、しかも、生命に満ちた力として働きつづけるような宗教は、一つとして存在しない、といつてよいであろう。……つまり、宗教が与えるのは、存在するも

の、ないしは、規範として妥当するものに関する究極的な知性的知識ではなくて、世界「現世」の「意味」の直接的な把握によつてえられる、そうした世界「現世」に対する究極的な立脚点だ、というわけである。（傍点原著）

(48) 「森岡 一九八八、一五六一―六二頁」

は、生命倫理に関する意志決定において、日本には「議論」がなく、その最終的な局面では心情論が持ち出される傾向の強いことを指摘している。ただし、そこでは生命倫理の諸課題に対して、是非を判断する際の姿勢が問われているのであり、臓器の提供、もしくはその受容という個々の事態に直面した人々の「心」を癒す方法が論じられているわけではない。それ故、本稿の議論が森岡氏の指摘とは別次元の問題であることに注意していただきたい。

文献一覧

青木慎治 一九九九『移植から10年――肝移植 私は生きて

いる――』はる書房。

伊藤道哉 一九九〇「誰のため、何のための移植か？」『印度学仏教学研究』三九(一)、三三一―三三七頁。

ヴェーバー、マックス 一九七二『宗教社会学論選』(大塚久

雄・生松敬三訳) みすず書房。

梅原猛 一九八〇『仏教の思想(上)』角川書店。

梅原猛 一九九二「脳死・ソクラテスの徒は反対する――生

命への畏怖を忘れた傲慢な「脳死論」を排す——』『脳死と臓器移植』(梅原猛編)朝日新聞社、一〇七二三六頁。

岡田真美子 一〇〇〇 「捨身と生命倫理」『印度学仏教学研究』四八(1)、一〇〇〇一九九五頁。

——予見可能性をめぐつて——』『教化研修』四六、印刷中。
近藤誠・中野翠・宮崎哲弥・吉本隆明ほか 一〇〇〇 『私は臓器を提供しない』(新書y) 洋泉社。

『聖書』一九八四 日本聖書協会。

武田泰淳 一九六四 『ひかりごけ・海肌の匂い』新潮文庫。

田代俊孝 一九九一 「心の問題としての『延命』」『月刊住職』

一九九一年五月号、金花舎、二八一三三三頁。

中野東禅 一九八九 「脳死・臓器移植に対する仏教的視点」

『教化研修』三三、三八一五一頁。

オットー、ルドルフ 一九六八 『聖なるもの』(山谷昇吾訳)
岩波文庫。

柏原信行 二〇〇〇 「パーリ仏教と生命倫理」『印度学仏教学研究』四八(1)、一〇〇五一〇〇一頁。

北塔光昇 二〇〇一 『仏教と脳死・臓器移植』永田文昌堂。

北原裕全 二〇〇一 「脳死・臓器移植の現在と現代教学への課題」『密教福祉』二、印刷中 (<http://www.lifestudies.org/jp/kitahara.htm>)

波平恵美子 一九九〇 『脳死・臓器移植・がん告知——死と医療の人類学——』福武文庫。

櫻島次郎 二〇〇一 『先端医療のルール』講談社現代新書。
脳死・臓器移植に反対する市民会議(編) 一九九一 『脳死・

臓器移植を問う』技術と人間。

藤井正雄 一九九一 「臓器移植と日本文化」『教化研究』二、二八一四一頁。

前田惠學 一九九〇 「臓器移植問題検討委員会の歩み」『印度学仏教学研究』三九(一)、二九一一三〇一頁。

水野弘元 一九八六 『修証義の仏教』(新装版)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

を越えて——』勁草書房。

木村文輝 二〇〇一 「脳死問題に対する一視点——死の自己決定権をめぐつて——」『教化研修』四五、二二七一二一頁。

木村文輝 二〇〇一 「クローン人間產生問題に対する一視点

臓器移植問題に対する仏教者の立脚点(木村)

臓器移植問題に対する仏教者の立脚点（木村）

山口二千夫 一九九七 「脳死臓器移植法案の可決を支持する」

『正刊住職』一九九七年六月号、金花舎、三二一—三五頁。

渡部良夫（監修）人類愛善会・生命倫理問題対策会議（編）

一九九九 『異議あり－ 脳死・臓器移植』天声社。

仏教各派の答申・見解など

浄土宗 一九九一 「脳死・臓器移植問題に対する報告」（『浄

土宗総合研究所報』三、一八一二七頁）

浄土真宗本願寺派 一九九七－一九九九 「シニーズ脳死は人の死

々」（<http://www.hongwanji.or.jp/info/9903nousi/nousi00.htm>）

浄土真宗本願寺派 一九九九 「脳死・臓器移植」（『共はおまわ』

四）<http://www.hongwanji.or.jp/kikan/tomoayu/tom42/tomoayu42.html>

真宗大谷派 一九九七 「[臓器移植] 法案の衆議院可決に対する見解」（<http://tomo-net.or.jp/new/970425.html>）

真宗大谷派 一九九九 「初めの脳死臓器移植についての見解」（<http://tomo-net.or.jp/new/990316.html>）

曹洞宗 一九九九 「[脳死・臓器移植] 問題に対する答申書」（『曹洞宗報』二九二号別冊付録、<http://www.sotozen-net.or.jp/bunka/gendai/noushi.htm>）

天台宗 一九九六 「脳死及び臓器移植について 答申書」（『正刊住職』平成八年三月八日号、<http://www.kimama.com/x39yymye/nousi.html>）

日蓮宗 一九九四 「[脳死及び臓器移植] 答申書」（『日蓮宗新聞』平成六年一一月一四号）

立正佼成会 一九九四 「臓器の移植に関する法律案」に対する見解書」（<http://www.rk-peace.org/society/08/001.html>）

臨済黄檗高僧 一九九一 「脳死問題研究会研究報告」（<http://www.zenbunka.or.jp/09syakai/noushi/index.htm>）