

觉群佛学译丛

名誉主编 季羨林

主 编 觉 醒

佛教伦理学导论

基础、价值与问题 下

[英] 彼得·哈维 著

李建欣 周广荣 译

上海古籍出版社

觉醒 佛学译丛

名誉主编 季羨林

主 编 觉 醒

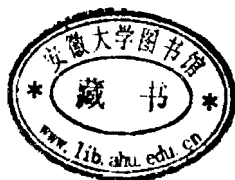
佛教伦理学导论

基础、价值与问题

[英] 彼得·哈维 著

李建欣 周广荣 译

下



上海古籍出版社

第七章 自杀与安乐死

任何比丘人……赞叹死之美……此亦波罗夷不共住。

《律藏》第3卷第73页

一、反对自杀的思考和论点

尽管佛教强调生活中存在着许多苦，矛盾的是，这却有助于劝阻佛教徒向绝望屈服。如果说苦在生命中是可以预期的，那么如此个人化地接受具体的问题就没有多少理由：就像共谋反对一个人的世界一样。对万法无我之观念的反思也有助于一位佛教徒避免被不愉快的体验所束缚。对无常原理的思考促使他或她认识到：一切邪恶的事物迟早都会终结。对业之原理的思考意味着：他或她更愿意坚韧地经受他或她以前行为的果报——并且也许会对这一过程中生命的性质有所了解——而不是由于新的、轻率的行为而种下未来受苦的种子。

自然，面临深重苦难的人也许会自杀，希望死后会好受一些；然而这种行为是否会使事情变得更好，对于这一点并没有任何保证。从佛教的立场来看，下一次转生可能是被其他动物捕食的牲畜，一个灰心丧气的或在地狱中的魔鬼；因此自杀也许会带来比眼前生活更加“痛苦难忍”的一种生活。即使在再生为人的情况下，也存在许多痛苦受难的可能性。

三爱之一是当生爱(vibhāvaṭaṇhā)：临终时对当来生处起后有爱，渴望摆脱不愉快的处境。一个人的整个生活处境被认为是如此地不堪忍受以致拒绝它，最终达到自杀。不过正如爱是推动人们经历轮回一样，引起自杀的精神状态与其问题一起构成另一次转生的根本原因。因此就像企图逃避生活中的苦难一样，根据佛教原理，自杀完全是不起作用的。随之而来的只能是另一次转生，也许比人类还要低级一些，其苦难可能并没有减弱——由于业——也许更加深重。[286]正如在不安的精神状态中死去被认为会导致下一次恶劣的转生一样(参见本书



第 25 页),自杀被认为可能导致下一次恶的转生。在西藏传统中,认为实施自杀之人的意识为一种消极的业所苦恼和重压,以致须举行仪式来助它一臂之力(索格亚尔[Sogyal],1992:301,376)。

实际上当人类的生活遇到许多困难时,缩短它意味着在一种极少的“宝贵的人类再生”中所呈现的精神发展的潜能将被浪费掉(参见本书第 30 页)。自杀不仅为自己浪费了这一可能性,而且剥夺了这个人可能为别人带去的益处。这种态度反映在一部早期经典中,其中当大迦叶被一个唯物主义者问及:如果轮回存在,为什么有德行的人们像僧人不自杀以获得他们善业的果报?迦叶用一位刚刚死去的婆罗门的两位妻子的寓言来回答他。其中一位妻子有一个儿子,他应当继承遗产,另一位妻子已怀孕数月即将临盆。为了弄清她的孩子的性别,如果是男孩他就会得到遗产的一部分,她把她的腹部拉开。然而她和她的孩子都死去了。迦叶于是说,具戒、有德之沙门、婆罗门等“未熟者不强令其熟”,因为:

具戒、有德之沙门、婆罗门等,随长久住在世间,彼等越多生功德,越为众人之利益、为众人之安乐、为怜悯世间、为人、天之利益安乐而住于世间。
(《长部》第 2 品第 330—331;参看《弥兰王问经》第 195 页)

人们可能还会加上,即使对一位不是特别有德行的人而言,自杀也是给朋友和亲戚带来痛苦的行为,因此如果没有其他的理由最好还是避免走这一步。

二、自杀与戒律

自杀被视为打破第一戒吗?由于佛教把伤害自己的行为从道德上看作是有害的(参见本书第 47 页),而自杀可以这种方式看待,人们希望如此。而经典对第一戒的讨论很少提到自杀,自杀与杀另一个人一样,只是一种杀戮的行为,因此把自杀看作没有打破这一戒似乎没有多少理由。然而,归到大乘佛教哲学家龙树名下的《大智度论》说:

毘尼中言:自杀无杀罪(*prāṇātipātā*,即违犯第一戒)。罪(*āpatti*)、福



(punya)从恼他(para-viheṭhana)、益他(para-hita)生。非自供养身、自杀身故有罪有福。以是故毘尼中言：自杀身无杀罪，有愚痴、贪欲、瞋恚之咎。^①

当说到自杀并没有打破第一戒时，它提到了戒律中的一个段落，尽管找不出这样的段落。然而，还应该接受自杀是一个有害的行为，因为它与有害行为的根源联系在一起。因此在西藏传统中，第一戒只适用于杀戮他人，因为戒律的基础是不对他人造成伤害，而自杀被视为最恶劣的行为之一（尤托克，1995：46，48），与谋杀一样严重（马林[Mullin]，1987：148）。

大卫·伊文斯(David Evans)争辩道：第一戒关注的并不是剥夺某人所珍视的生命，自杀不属于这一情况(1987：98)。人们公认的戒律的一般原则是：于我不可爱、不可意之法勿加诸于他人(《相应部》第5品第353—355页)。不过它并不允许，例如由于受虐狂者不厌恶痛苦，便习惯于伤害别人。他显然要通过培养对自己的慈爱从而学会更加喜爱自己。同样，如果有人不珍视自己的生命，并不允许他习惯于伤害别人。戒律的原则不得不在(1)一般人们不喜欢的处境中和(2)学会对自己慈爱，克服对自己存在的某些方面的敌意(与当生爱联系在一起)中得到坚持。

事实上，佛陀关于自杀严重性的观点可以在下面僧尼戒律中看出：少数几条寺院生活“波罗夷”(pārājika)即被永远驱逐的戒律之一。这条具体规则是在两个事件的情境中被制定的。第一个是在曲解了佛陀关于“身体的不净”的讲道，即以身为羞、为惭、为愧耻，而且不值得成为执著的对象(参见《相应部》第5品第320—322)！之后，一些僧人自杀，或劝说另一个人杀害他们。第二个事件是一些恶劣的僧人劝说一位在家人自杀，以便他们勾引他的妻子。他们“赞叹死之美”，并且争辩道，他行善行德，由此世死，身坏命终后，当生于善趣天界。他因此故意吃腐败的食物直到死亡(《律藏》第3卷第72—73页)。这两件被想象的事件据说促成了如下的规则：

[288]

① 第12卷，第149a，由拉摩特的法译本翻译，1949：740—742。参见拉摩特，1987：106稍有不同的英语翻译。拉摩特在1949年译本(第740—742页)的一个脚注中提到其中与自杀问题相关的各个段落。这些内容也可以在《优婆塞戒经》第171页中找到。



僧任何比丘，若故意夺人体之生命，若因此而求持杀具者，或赞叹死之美，或以死劝导（任何人），云：“咄！男子！此恶苦之生，于汝何[益]？汝死胜于生。”如是心意，如是决心，以种种方便赞叹死之美，以死劝导（任何人）者，此亦波罗夷不共住。（《律藏》第3卷第73页）^①

这一规则显然关注的是谋杀，帮助某人自杀，怂恿或赞美自杀。拉摩特（1987:105）在对此进行评论时，注意到它并不是说自杀本身是一种罪过，因而从佛教伦理学的观点来看没有什么错。然而这似乎是一个错误的结论。相关的规则关注导致波罗夷不共住的行为。如果一些人自杀了，这一问题就不会产生。

然而，戴密微说：在化地部（Mahīśāsakas）的戒律（大正藏 1421，第2卷，7b—7c）中，佛陀在发表上述声明之前说“若自杀身得偷兰遮罪”^②（1957:350）。经典继续（8a）写道：“复有比丘得重病。诸比丘问讯如上，语病者言：‘汝等戒行具足，应受天福。若自杀者必得生天。何用如是久受苦为？’病比丘言：‘若当如是，虽有此苦不能自杀，何以故？若自杀者犯偷兰遮罪。又复不得广修梵行。’”“尔时彼国又有贼难。诸白衣骨肉分离备诸痛恼。比丘语言：‘汝等已修生天福业，何用受此骨肉生离忧悲之苦而不自杀？’答言：‘我虽忧悲不能自杀，何以故？在世遭苦知修道业’”（戴密微，1957:350—351）。

然而，一个失败的自杀企图是一种僧人的罪吗？^③在上座部的《律藏》第3卷第82页中描述了一位“忧愁心碎（anabhiratiya）”的比丘——似乎与性欲有关^④——登上耆闍崛山峰（Vulture’s Peak），于悬崖投身时，压死一造笼师。其心生悔恨，怀疑是否由于他杀害了别人，犯下了波罗夷罪。据推测因为他没有杀害别人的动机，因此这被认为是不合适的。佛陀然后说“诸比丘！不可自投身（na…

① 《菩萨地持经》也说：“若有众生求毒、火、刀、酒，为欲自害，若欲害他。是则不施”（49a；达亚尔，1932:175）。

② [译注]若触犯将构成波罗夷、僧残等的未遂之罪；不属于波罗夷等五篇之罪，除突吉罗外，其余一切或轻或重的因罪、果罪总称为偷兰遮。

③ 参见威尔特希尔（Wiltshire），1983:130。

④ 《律藏注》第467页中得到解释；在《律藏》第2卷第110页中有一比丘为不欣喜所恼而自断男根。



attānaṃ pāṭetabbaṃ)。若投者突吉罗。”也就是说，非波罗夷，但也接近这一罪过，这里有两个层次：一个重罪和一个轻罪，后者较轻一些。下面的事件，六群比丘登耆闍崛山嬉戏而投石，压死一牧牛者，几乎以同样的方式得到处理。这显示两种情况下的罪过都被认为是出于对别人的安全的疏忽，而且在第一种情况下其罪过并不在于它是企图自杀的事件。

现在存在这样一种可能性：对于尝试却失败的自杀并没有具体的僧尼的规则，因为它们只是关于成功达到目的的行为。^①然而情况并不总是如此。在《律藏》第2卷(实为第3卷——译者)第76页中，如果一位比丘挖一个陷阱通过让某人掉进去来杀死他，只有陷而死者波罗夷，陷而生苦受者偷兰遮，人陷其中则突吉罗。

正像已经陈述的，上面的规则说一个人不应该从悬崖投身，而事实上 na... attānaṃ pāṭetabbaṃ这一短语更为一般的意义是“一个人不应自杀”。《弥兰王问经》(第195—197页)在下面的情况下引用了这条规则：“善持戒者具众多德性，种种德性，不可量德性，大堆德性，堆积德性，能予众生饶益，不使毁灭，大王，世尊出于悲悯众生制定学处而说：‘诸比丘，不应投岩自杀。若投岩自杀者依法办理。’”对《律藏》第3卷第82页的注疏(《律藏注》第467页)说：

(1) 莫自杀身，无论采取其他手段，甚至不食，一个人不应被杀：当一位比丘病时，有药有看护，自己想死且不食，亦得突吉罗罪。

(2) 若比丘病极，若见众僧及看病比丘料理辛苦，而自念言：“此等正为我故，辛苦乃尔。”自观寿命不得久活，而不食不服药善(vatṭati)。

(3) 又有比丘我病极苦，我寿命亦尽。我道迹(visesādhigamo)如在手掌。若见如此不食死无罪。

[290]

(4) 若比丘入禅见欲得道(samvega-)，而不入聚落乞食，遂不得食亦善。

(5) 若比丘宣示道迹，乃至不食不善。(数字是后加的)^②

这把从悬崖投身的禁令扩大到自杀的任何一种方式，甚至一种“被动的”方

① 正如关大眠在1995年11月13日一封电子邮件中所提示的。

② 参见《巴利语律藏注》的汉译本，由巴普特与平川翻译(1970:327—328)。



式像被耆那教圣徒所采用的绝食(1)。然而它还是允许一些绝食的方式。一个人由于极度专心于冥想而没有时间去采集食物(4)也是可以接受的,但如果一个人进入了一种特殊的冥想状态并认为不再需要做任何事情,这是不可接受的(比较:《增支部》第4集第22页)(5)。如果一个人病了,帮助近在手边(1),这是不可接受的。其他两种有病的情况是可以接受的:当患了一种严重的、长期的病症,而僧人也愿意死去以免麻烦那些护理他的人(2),另一种情况是得了重病,这人肯定要死了,并且他知道他已进入他梦寐以求的一种冥想的状态(3)。这里,当由于它是一个更为重要任务的意外的副产品(4)时,当它是一个慈悲行为的部分(2)时,或者当死亡已临近而再进食已经没有什么意义,甚至不允许完成一个冥想的任务(3)时,绝食被认为是可以接受的。

早期的佛教文献也包括对那些没有获得阿罗汉果位,深受打击因而割喉的情况的讨论,而当他们观察死亡的过程,也许伴随以对他们不明智行为的懊悔,通过努力获得全面的洞察在最后一分钟得到阿罗汉果位。然而似乎这些情况都不足以使自杀成为可以接受的选择(科恩,1996)。大乘佛教文献也包含一些例子:(1)菩萨们放弃他们的生命以拯救他人,包括饥饿的老虎一家(孔兹,1959:24—26;科罗彻,1989:8;《大乘集菩萨学论》,24—28,37—38,51),还有(2)作为一种崇拜行为,人们活活点燃自己(加藤[Kato]等编辑,1975:305—307)。第一个例子可以被认为是在赞美英雄的利他主义,而不是“自杀”,而第二个例子被视为激励彻底把自己的生命献身于一个更高理想的一种轻率的方式:而一些中国人从字面上对它进行解读(冉云华,1965)。中国的传统也包含一些榜样,深受儒学的影响,为了以慈悲情怀带来社会环境的改善,一些人以死抗议:与通常的自杀方式也没有多大关系,尽管越南战争期间一些著名佛教徒自焚从广义上也符合这一传统(一行,1967:9,37—38,118—119;罗睺罗,1978:114)。

三、安乐死

从佛教的立场来看,死亡是最重要和最成问题的“生命危机”,因为它处于一个生命到另一个生命的过度点上。在一个人前世的业的限制条件下,他或她在死亡时的意识状态被认为是紧接着再生的一个重要的决定因素(参见本书第25



页和索格亚尔,1992:224)。因此佛教支持许多旨在帮助一个人拥有一个“善终”的临终关怀运动的理想(德·席尔瓦,1994)。因此一个圣弗兰西斯科禅中心(San Francisco Zen Center)自1971年以来为濒死者提供一些方便,而且在1987年开始为临终关怀工作者建立一个全面的培训项目。^①在英国,佛教临终关怀基金会(Buddhist Hospice Trust)在1986年建立,其宗旨是为了研究与死亡、居丧和垂死有关的佛教观念,而且发展了一个访问垂死者和居丧者(如果得到请求的话)佛教徒志愿者网络。其理想是命终之际无残想(《增支部》第3集第295—298页)和在一种平静与欢乐的意识状态下离开人世。因此最好不是在一种被麻醉和无意识的状态中死去。在一种平静,没有激动不安、愤怒或抗拒的情绪状态中,而且在快乐地回忆以前的善举而不是为自己的行为而懊悔中去世,意味着很好地转生到未来的生命中。显然最好是知道自己不久于人世,因为那样一个人可以与死亡妥协,并与自己的家庭成员用一种开放和共同的感受的方式自由地谈论它,不受禁止谈论迫近的死亡的约束。^②在佛教文化中,濒死者的家庭和朋友要尽一切努力做到让他“善终”。佛教僧人被请来唱念安详的咒语以帮助他产生一种平静而愉快的精神状态。有一些护咒(在南传佛教中这些被称为 parittas)被认为会产生积极的效果,而且如果一个人不被认为肯定要死的话,它们被认为可以帮助恢复意识。濒死者还将被提醒他或她在此生中所做的善举,以便他或她会为此而快乐并沉思善(特维尔,1979:256)。僧人们也以他或她的名义而受到款待,以便他或她在临近死亡时享有一个产生果报的行为。在北传佛教中,当一个人接近或跨过生死界时,会为他或她念诵《度王经》(Parto Thötrol or Bar-do thos-grol),即广为人知的《西藏亡灵书》。这是为了引导他或她顺利通过生命之间的时期,帮助他或她克服逗留在心中的对其身体和家庭的执著,并使其获得对生死过程的超越性洞见,或至少避免一种不必要的恶劣的再生。在东传佛教中,净土宗佛教徒在濒死者床头放一张阿弥陀佛的像并用一条

[292]

① 施奈德(T. D. Schneider):《偶然与预测:三个艾滋病收容所的出现》,《三法轮:佛教评论》(Tricycle: The Buddhist Review),第1卷第3期(1992年春)第78—83页。

② 索格亚尔,1992:177—178。然而日本的医生通常是以一种家长式的或权威式的作风工作,因而并不通知病人他们不久于人世了(贝克尔[Becker],1990:553)。



线把他或她的手与阿弥陀佛的手相连。这都是为了帮助这个人心中想着往生阿弥陀的净土而平静地去世。

“Euthanasia”来源于希腊语的词汇 eu 和 thanatos, 字面意思是“善终”。^①根据《简明牛津辞典》(Concise Oxford Dictionary, 1976)的定义,它的意思是“从容而安详地死去;尤其是在不治之症或极度痛苦的情况下选择这种方式”。尽管在临终关怀机构受到关爱和安慰的状态中离世被认为在逻辑上符合这一定义,但这并不是这一术语通常的用法,因为它被认为适用于病人的死亡是有意采取某种行为或无所作为的结果,因而产生“主动的安乐死”(active euthanasia)与“被动的安乐死”(passive euthanasia)的概念。主动的安乐死是通过一种深思熟虑的主动行为像致命的注射而有意加快死亡过程。被动的安乐死是通过一种故意中断像停止食物供应(包括静脉注射控制营养)或抑制或撤掉能拖延死亡的治疗来有意导致其死亡(参看汉默利[Hämmerli], 1978:191)。

无论安乐死的手段如何,采取安乐死的方式而离世的人的意志介入的性质还是可以区分的(参看科恩, 1995a:168—169):

(1)非自愿的安乐死(Involuntary euthanasia)是违背病人的意志而进行的。纳粹违背精神病人和其他“没有独立意志的人”的意志所做的正属此类并受到普遍的谴责。它简直与谋杀没有什么两样。

(2)自愿的安乐死(Voluntary euthanasia),当病人要求这一行为,然而由医生实施,或医生提供给病人结束他或她自己生命的手段,这是援助自杀的情况。^[293]

(3)在一种被称为赞成自愿安乐死(Pre-voluntary euthanasia)的情况下,一位病人立下“活着的遗嘱”,意思是如果他或她在这种或那种医疗条件下在未来变得智力低下的话,他或她愿意终结自己的生命。在如此的医疗条件下病人被正当地视为死亡,这时,采取安乐死的措施——例如撤掉为肺部充氧的人工呼吸机(见下面)——这实际上并不属于安乐死的情况。

(4)在非安乐死(non-voluntary euthanasia)的情况下,一位病人不能对结束他或她的生命表示反对或赞成——因为处在昏迷状态,处于阿耳茨海默氏病

① 在日语中,表达“安乐死”的词是 anrakushi,它在佛教中实际上是净土的另一个名称(贝克尔, 1990:550)。



(Alzheimer's, 早老性痴呆病)晚期或是一个脑异常的婴儿——而且结束其生命的决定要由医生在与其亲属商量,也许还要得到法院允许的情况下才能做出。至于最后一种情况,这种安乐死提出了一个人被宣布“死亡”的标准问题,这将在下面予以讨论。对能正当地被称为死亡的身体所实施的任何一种行为都不属于安乐死。

1. 佛教反对安乐死的理由

主动的安乐死一般被医疗专业人员和公众舆论所反对——尽管它在技术上是非法的,但在荷兰被接受^①——而一些人支持被动安乐死的一些形式。由于佛教把动机视为对一个行为进行道德评价的关键,如果主动与被动手段都是为了导致或加快死亡,它们就没有什么区别。佛陀对一位赞扬或帮助自杀的比丘或比丘尼激烈谴责(参见本书第 289 页)与此相关。故意杀害一个人,即使是他或她所要求的,与谋杀一样对待。正如达米安·科恩所指出的(1995a:170),持守第一戒的人“自己不杀生,不令[他]杀生,不教[人]杀生”(《长部》第 3 品第 48 页)。请求他人结束自己的生命就是“教[人]杀生”,因而打破了戒律。即使其请求是采取“活着的遗嘱”的形式,依然如此。如果一位医生被请求实施安乐死,这并没有免除他或她杀生行为的责任。在已有“活着的遗嘱”的情况下,这时已不能交流的病人根本不能改变他或他的决定。佛教强调没有永恒的自我(参见本书第 36—37 页)正包含着这种认识:人们的见解和动机常常处在变化之中。

[294]

现在处于极度痛苦之中的人所选择的自愿安乐死通常被称为“慈悲的杀戮”,特别是在主动安乐死的情况下,而有些人争辩道:应像考虑牲畜一样考虑人。^②然而佛教徒甚至不愿为牲畜实施安乐死(参见本书第 173 页)。也许有人认为佛教对慈悲的强调应该允许这样的行为,但是《律藏》中的几个事件显示情

① 而在 1994 年,密歇根死亡与濒死委员会(the Michigan Commission on Death and Dying)建议如果一位晚期的病人可能在半年内死亡并且正是病人自己提出为其实施安乐死,在密歇根被视为合法(《卫报》1994 年 4 月 28 日)。在 1994 年 12 月,俄勒冈采取了《有尊严死亡法案》(Death With Dignity Act),它规定如果一位晚期病人智力健全并请求安乐死的话,医生可以为其开足以致死的药剂量(《卫报》1994 年 12 月 6 日)。澳大利亚北部诸州也逐渐允许帮助自杀,但联邦政府随即宣布其无效。

② 斯蒂芬·莱文(Stephen Levine, 1992),一位为濒死者做了许多工作的佛教冥想者支持一定条件下的自愿安乐死。



况并非如此(参见科恩,1995a:60—64,171—173)。在所有这些事件中,其中的僧人都实施了造成波罗夷不共住的行为。在第一个事件中,诸比丘“出于慈悲之心”向一位患病的比丘赞叹死之美,结果这位比丘采取秘密手段死去(《律藏》第3卷第79页)。《律藏注》(第464页)说他们促使他去死是为了获得由他的功德而产生的好的再生,因此他不再进食而死去。在第二个事件中,涉及一个已被定罪的人,当一位比丘要刽子手行刑时,他很快便杀了他,以便不延长他的痛苦和等待行刑的难捱的时间(《律藏》第3卷第86页)。第三个事件是关于一位手和脚都被砍掉的人的事情。当一位比丘问他的亲戚们:如果他们想让他死,他们是否可以送他上路,他们同意了,他嘱咐喂他酪浆致死(《律藏》第3卷第86页)。

在所有这些事件中,可以看到行为的动机都是慈悲,然而行为本身还是受到谴责。在这里,科恩在动机(motive)与意图(intention)之间做出了一种有益的区分,像在法庭所做出的一样(1995a:62)。动机是关于一个行为的最终目的,而意图是关于一个行为的更直接的目标,达到最终目的过程中的一个目标。因此为获得遗产而杀戮的人具有获得金钱的动机,也具有杀戮的意图。科恩以为上述例子显示:佛教把生命视为一个终极的价值或“基本的善”,而且即使以另一个这样的价值、友谊或慈悲的名义,它永远不能被牺牲。这意味着以慈悲为动机,但在其过程中要有死亡,这是不能接受的。这是看待事物的一种方式,不过一位大乘佛教徒会争论说:有时“善巧方便”意味着如果动机是慈悲的,杀戮也是可以接受的(参见本书第135—138页)。然而大乘佛教经典中“慈悲杀戮”的情况总是避免对他人做出邪恶举动的受害者出现:它们避免给他人造成苦难,还避免让其受害者产生恶业。这种情况并不适合安乐死的情境。

[295] 大乘佛教徒会争论说:有时“善巧方便”意味着如果动机是慈悲的,杀戮也是可以接受的(参见本书第135—138页)。

不管怎样,也许解释佛教关于“慈悲杀戮”态度的更好方式如下:如果一个行为植根于贪、瞋、痴,它就是有害的(参见本书第46页)。这里“植根于”可以视为是指一个行为的意图,它的动机或指二者。以慈悲为理由主张死亡会被认为是植根于痴的有害行为,以至于慈悲的介入是不明智的。《阿毗达磨俱舍论》(第4卷第36a—36d)说杀生业道以十业道为起加行,包括痴。^①从痴起者,如有祠中谓

① 其他根源是贪、瞋和邪见。出于最后一个原因而杀戮(包括自杀和杀戮想要死去的人)显然植根于这样的观点,即一个人在死亡时总是要断灭的。



是法心起杀加行；又诸王等依世法律，诛戮怨敌，除剪凶徒，谓成大福起杀加行。又波刺私作如是说：父母老病，若令命终得免困苦，便生胜福。这一经典普鲁登(Pruden)译本的一个注引用了《毗婆沙》(Vibhāṣa, 第 605c16)说西方的一些人认为如果其父母衰老或处于疼痛中，为了让他或她获得新器官和一个没有痛苦的生命，杀害其父母是一个善举。这显然意味着：通过杀戮一个受苦的人从而试图结束苦难是一种愚蠢的表现。事实上，《优婆塞戒经》说：“授与死具，虽不手杀亦得逆罪。若为他使令杀父母，啼哭忧愁而为之者，如是罪相初中后轻。”(第 179 页)

为什么杀害一位处于痛苦中的人是建立在愚蠢(痴)的基础上呢？在患病比丘的例子中，注疏解释道：更为适宜的建议是，“由于道路与果报已经产生，毫不奇怪你是有德行的：因此不要为居家等所迷恋，培养对佛、法、僧和身体的关注并有所住心”(《律藏注》第 464 页；参见巴普特和平川, 1970:326)。这显示一个人应该把濒死的过程作为反思的机会，以便能清晰地看到对任何无常的事物，无论是身体、其他人们、财产或世俗成就执著的错误。濒死呈现了作为纯粹的无常、苦和无我的身体与意识要素的真实；因而它是获得看透它们的洞见的机会。一种强制的死亡打断了这一可能。

在上座部佛教中，也常常看到“在没有考虑到敌意或避苦的情况下没有一个杀戮的行为能得到执行”(拉塔纳库尔)，1988:310)。在“慈悲杀戮”的情况下，一位医生的慈悲动机是善的，但它掺杂有医生对病人疼痛的排斥(会影响医生)，以至于“他下意识地会把他对苦难的反感传达给身受的人”(第 310 页)。谷口根据上座部经典也说如果一位处于极度痛苦中的母亲请求她的儿子结束她的生命，并且他也这么做了，他们共同拥有死亡是唯一出路的错误观念，而她的儿子是受到对母亲的依恋和对她的痛苦的排斥的驱使。^①出于这样的原因，皮尼特·拉特纳库尔(Pinit Ratanakul)报道在泰国，赞成安乐死(无论是主动还是被动的)的人越来越多，这在道德上是不能证明为正当的(1990:27)。他还观察道，与在西方一样，护士“报告一些过量饮用足以致命的药剂的例子，写下无法解读[即无法恢

[296]

① 逍遥谷口(Shoyu Taniguchi):《从佛教视角对生物医学伦理学的研究》(A Study of Biomedical Ethics from a Buddhist Perspective),神学研究联合会和佛教研究所的硕士论文,加利福尼亚,贝克莱,1987年,第90—93页,为佛罗里达(Florida)所引用,1993:43。



复]的医嘱的例子,撤掉生命维持系统或命令停止治疗的例子”(1986:219)。尽管他说这样的做法是与泰国传统的佛教价值观念相冲突,但他并没有提供这些行为环境中的足够细节以对它们进行恰当的道德评价。

还有一个杀死一位病人是否真正结束了他或她的痛苦的问题。从一方面看,即使一个好人能否在他或她的下次生命中有一个愉快的再生,这是没有任何保证的,因为积聚的恶业会在他或她身上产生果报(参见本书第25页)。从另一方面看,如果一位病人的痛苦是由于业的作用,那么杀死他或她是不能结束这种苦难的,因为由业所导致的苦难在其死后还会持续直到它的种子被消耗尽时为止。因此,最好是此时此刻就来对付苦难吧,人们还可以再生为人并能够更好地对待苦难。然而并不是说一切苦难或疾病都是由业造成的,因为它还可能来自于:风、胆、痰、它们的结合、季节的变换、压力、意外或由于业的异熟(参见本书第23页)。^①关于死亡与业,上座部的注疏家佛音说,死亡可能(1)是一个有情的命根的断绝,或(2)因令其结生的业的成熟故死,称为“因福尽而死”,或(3)一种“非时(akala-)死”,由于可令死没的业,即在那时那地断绝其生命的延续,或者由于宿业关系,用刀剑等的方法断其生命延续而取死者(《清净道论》第229页;参见:《论事》第543—544页)。这意味着除了那些非常衰老的人以外,一切死亡都是由于业。《经集》中的一个段落说一切疾病都不是由于业,但它可以被认为其意思是过早的死亡不是由于业。事实上,《业施设论》(Karma-prajñapti-śāstra,第11品,被《阿毗达磨俱舍论》第2卷第45b所引用)说:“有寿尽,故死非福尽,故死广作四句。第一句者,感寿异熟,业力尽故;第二句者,感富乐果,业力尽故;第三句者,能感二种业俱尽故;第四句者,不能摆脱枉横缘故。”一些死亡与业报没有任何关系,这也在《弥兰王问经》(第150—154页)中透露出来。它在讨论护咒(parittas)的功效,佛教护咒被认为在一些情况下对治疗疾病因而拯救一条生命

① 莱斯科(Lesco)引用了几部西藏的文献,包括医生耶舍顿登(Yeshe Donden)的,大意是西藏人把一切感情和疾病都看作最终是由业产生的,无论它们产生的直接原因是什么(1986:53—55)。不过,这只是建立这一观念基础之上的:只有一个人由于业的作用再生为人,他才能拥有人类的疾病和感情,但这并不意味着业是一切疾病的具体成因。然而在大乘佛教哲学的瑜伽行派中,一切经验都被认为产生于具体的业的“种子”。在中国传统中,智顗的《摩诃止观》列举了各种病因,只有一种是由于业的异熟(池田,1994:69—70)。



有效。护咒如药物,于寿命将尽者,且未去业障者,实无作为与手段能使之久住(第151页);护咒只保护去业障、烦恼障并拥有信仰的那些人(第154页)。这等于承认去烦恼障的人即使不是由于业障,也会因为缺少这样护咒的保护而死亡。

如果不是一切的疾病和死亡都是由于业,结果会是什么?首先,一种疾病不应只是被动地接受,像一种“正当的”业报那样接受。医生和亲属应尽其所能来挽救病人。如果一种疾病显然已到晚期,那么它可能,尽管不一定——特别是在非常衰老的情况下——是由于业的作用。如果它是由于业的作用,通过安乐死而加快死亡将不会结束它所包含的苦难,因为业在其死后还会使苦难持续下去。如果它不是由于业的作用,让病人“看透死亡的过程”,从中学习还是很重要的。对于那些无意识因而也许不能“看透死亡过程”的人的情况将在下面予以讨论。

当然人们也许会说通过实施安乐死而死亡是一位病人的业。这原则上是正确的——它为安乐死所提供的理由,还没有由于受害者的业而造成的谋杀给谋杀者所提供的理由充分。谨慎的同情不应包含在安乐死中。

被认为是支持自愿安乐死的一种佛教考虑是在一种良好意识状态中去世的重要性:平静、清醒因而能看透死亡的过程(贝克尔,1990:553—555)。如果确切地知道他或她很快就会死亡,而且他或她的痛苦会不断增强,只有服用使他或她失去知觉的药物才能有所减轻,那么他或她可能会选择在一种良好的意识状态中尽快地去世,他或她在其中会适当地平静并从死亡的过程中受益良多,而不是迟迟地处于一种延长的昏迷或忍受痛苦的状态。然而两分法至少现在已经成为一个虚假的现象。当吗啡被用作止痛药时,它很容易使病人失去知觉。现在有一些使其意识最大程度清醒的止痛药,以至于出现既不失去知觉又不受痛苦折磨的状态,而是一种一个人可能被唤醒的半清醒状态(汉默利,1978:192)。还会在一定程度上体验到痛苦,而且药物会引起恶心并最终导致最后的昏迷状态,^①但通过安乐死缩短这一过程将会失去这一个学习的经验,尽管是一个艰难的体验。而且,如果一个人事实上在不远的将来并不一定死去,安乐死会浪费一个人人类生命的潜力。科恩也做出了公正的评论:“尽管尽可能清醒地死亡是重要的,但应当认识到许多人是在他们的熟睡中平静、自然和没有知觉地死去,没有人会

[298]

① 感谢我的研究生,以前曾做过护士的莉兹·威廉斯(Liz Williams)指出这一点。



想象他们的精神进步会因此而受到极大的阻碍”(1995a:185)。也就是说,在一种焦虑状态中死去并不好,处于无意识状态而死去还是要避免它。而且在《相应部》第5品第369—370页中,据说若于长夜,其心对信遍修,其心对戒遍修,其心对所闻遍修,其心对施舍遍修,其心对慧遍修者,即使他或她在一个愤闹的城市中忘失世尊之念,忘失法之念,忘失僧之念,无恶死、恶命终。

因此,很显然根据佛教原理安乐死是不道德和不可取的。然而这并不意味着完全自我执行的、没有其他人帮助或默许的安乐死——即在一种难以治愈疾病情况下的自杀——就是非法的。事实上,在佛教国家中,只有斯里兰卡由于受英国的影响把企图自杀者当作罪犯。在阐陀(Channa)的例子中,一个精神上受挫折的僧人准备自杀(《中部》第3品第263—266页),阿罗汉舍利弗尽力劝阻他,但他和佛陀在听到这个事情时都没有试图阻止阐陀去实施他的计划,由于他已开始此事并且理智又很健全;结果他这么做了,但在去世时经过努力成为一位阿罗汉(科恩,1996)。自杀(如果由再生跟随)是不道德的,但一个人还是有权利实施不道德的行为。但他或她应考虑他或她的行为会对其亲戚们和朋友们产生极大的影响,会提出不要实施这些行为的额外的理由。

[299] 这里有一个相关的例子,伊莉莎白·布维亚(Elizabeth Bouvia)在1983年请求加利福尼亚高等法院(California Supreme Court)允许在服用止痛剂和接受保健的时候绝食而死。当她患上脑中风和四肢瘫痪时几乎无法控制肌肉,这时她才26岁,她感到“自己成了废人”(纳卡松[Nakasone],1990:72)。经过长期严肃的思索,她感到除了死亡之外任何一种选择都不能让她满意。法院拒绝了她的请求,理由是她的病没有到晚期,她的死对她的父母和其他残疾人将是一个沉重打击,而且她没有请求一位医生放弃由希波克拉底誓言(Hippocratic Oath)所赋予他的责任(纳卡松,1990:72)。在这里,佛教的原理意味着让一位其病症未到晚期的病人绝食而死是一个错误的行为(参见本书第290页,(1))。如果疼痛已被止住,医生让她饿死是不是错误的,这还不太清楚。如果一位病人想进食的话还是可以喂自己的并且理智健全,那么也许可以让她死去的。不过如果她能喂自己,她不大可能去死。这里的问题是他完全依靠别人喂食。这意味着她想要别人通过停止喂食而杀死她,而不是让她自杀。这是请求他们实施一个不道德的行为,而且是一个即使完全可以接受也是违法的行为。



2. 意外死亡的情况

佛教原理决定真正安乐死的情况是不道德的,但这并不意味着被错误地视为安乐死的情况也是不道德的。其中一个这样的例子是,死亡是由一个行为所造成的,但并不是这一行为预期的目标。归入这一类的有几种情境。第一种与减轻晚期病症的痛苦有关。在疼痛剧烈的地方服用止痛药会逐步杀死病人的。由于身体会产生对药物的耐受性,药剂量不得不逐步增加并且会达到中毒的程度,以至于病人会因药物致死(汉默利,1978:192)。在这种情况下,科恩(1995a:175)指出要在意图(intention)与预见(foresight)之间做出一种有益的区分。一个人可能知道自己行为的副作用可能产生的确定的结果,但除非这个人的目的是获得这一结果,否则他不会是有意为之。例如,一个人可能知道驾驶汽车会轧死昆虫,但如果这个人驾车以免轧死昆虫,这就不是他的意图。这样一种区分佛教是承认的,这也许在《律藏》中的一个事例中被显现出来。其中,一位患病的比丘为诸比丘所提供的药物致死(《律藏》第3卷第82—83页)。非杀意者不犯也,非波罗夷,乃偷兰遮(《律藏》第3卷第82—83页)。死亡作为止痛药意外的副作用被范·卢恩([Van Loon], 1978:76—77)、巴纳德([Barnard], 1978:208)和弗罗里达([Florida], 1993:46—47)看作“被动安乐死”的一个可以接受的事例,尽管如上面所解释的,保留“安乐死”这一词汇适用于死亡是预期的目标的情况似乎更可取一些。[300]

在另一种情境中,一位病人可能正确地感受到他正在占用稀有的医药资源或以高额的医疗费用拖垮他的家庭。因此他出于对别人的慈悲,自由地选择放弃延长生命的手段(拉特纳库尔,1988:312),像上面提到的《律藏注》中的例子(参见本书第290页,(2))。当然一个人没有感受到别人实施这样一种利他行为的压力是非常重要的。如果是这样的话,施压者事实上是在谋杀。如果一位其病症到了晚期的病人只是不能进食,帮助他进食并在需要的时候提供静脉注射养料是别人的义务。

在第三种情境中,处于一种疾病的晚期,如癌症,如果极其痛苦就存在用相当繁重的治疗延续其生命并且不指望会治愈,结果是徒劳或无意义的。^①病人或

① 参看,科恩,1995a:176;汉默利,1978:192—193;巴纳德,1978:205—208。