

# 当代伊斯兰法学界对 脑死亡问题的态度

◎ 牛喜霞 张生元 编译

脑死亡,更确切的说应该是脑干的死亡。在医学高度发展的今天,尤其伴随着人体器官移植技术的出现,“脑死亡”问题已成为了一个重要的法律和道德问题。因为,在复杂的移植手术中所用的器官,大多是从被认定为脑死亡的病人身上摘取下来的。有关脑死亡在法律上的争议为当代伊斯兰法学的发展提供了新的资料。

## 一、伊斯兰法学家对脑死亡问题的态度

伴随着医疗技术的现代化,先进的医疗工具与技术可以帮助器官移植手术的进行,而与器官移植相关联的一些道德问题,如有关脑死亡这一定义是否可以被接受,在伊斯兰法中是否许可等相关问题,在宗教学者中存在着一系列争论。

伊斯兰法学会于1986年在约旦首都安曼就脑死亡问题进行了具体磋商,在这次会议上,伊斯兰法学家们阐述了与医学家不同的意见。医学界一致同意脑死亡是死亡的另一形式,而法学家对此提出了质疑,从而使“脑死亡作为死亡的标准”成为了一个有争议的问题。

一些法学家坚信伊斯兰教是人类社会的一种理想的、完美的生活方式,她对所有道德和宗教问题都做出了完美的解决办法。法学家伊萨姆·丁·沙比尼认为,医学专家和非医学界人士都很清楚,伊斯兰法与现代医学实践存在着明显的不一致。而问题存在的关键是,确定了死亡的界限和确定脑死亡在伊斯兰法中是否许可。同时,在这一法律问题上还存在一个权限的问题,即谁享有确定死亡界限的绝对权力,是医学家还是法学家?穆斯林医学家的观点是,脑干死亡意味着人的整个有意义的生活目的的终止。然而,并不是所有与会的法学家都赞同这个死亡的新定义能够代替传统的、以心跳的停止来判定死亡。

## 二、伊斯兰法对死亡的定义

伊斯兰法认为,死亡即意味着割断了生命的动脉,

也就是灵魂离开肉体的那一刻。而“灵魂”则是穆斯林宇宙论哲学中已被确立的一个概念。12世纪穆斯林思想家安萨里(1058-1111)认为:不同途径的体验和《古兰经》、《圣训》的明文表明,死亡只是“状态的改变”,事实上,灵魂离开肉体后,无论在痛苦或舒适的状态中都能存在下去。灵魂的离开就意味着肉体不再受其控制,而人的四肢和器官都被看作是灵魂的一种工具。伊斯兰法学家一直赞成这种说法,比如,当人的手动时,实际上是人的灵魂在动。

早期的伊斯兰法学家们是采用一系列的生理学特征作为判定灵魂离开肉体的标准。这些生理学特征包括:呼吸停止,四肢松软,口鼻歪斜,颞颥下陷,睾丸萎缩,面部皮肤失去弹性和肉体冰凉等。但如果由于中风、休克等原因使这些特征无法确定时,根据后古典时期沙斐仪派法学家的观点,死亡的断定可推迟到尸体的气味发生改变时。沙特阿拉伯的法学家阿布·赛义德认为:立法上关于采纳死亡的新定义,导致了法律的确信性与法律的或然之间的严峻的抉择。他同时认为,以脑干机能作为根据来判断死亡带有偶或性和不确定性,因为医学家们对此问题也存在分歧。这次磋商会讨论了两个实质性的法律问题:一是关于死亡的新定义是否被采纳,一是判定脑死亡的科学程序是否符合伊斯兰法学上“确定性的标准”。

## 三、伊斯兰法学家对有关脑死亡观点的分歧

### 1、被许可的脑死亡及法律裁决

约旦法学家穆罕默德·亚辛认为,关于人类生命终止的界定没有任何经、训的明文依据。因此,对有关脑死亡的问题也没有明确的法律条文进行制约。这就给理性推理提供了发挥作用的机会,即法学家通过严格的法律手段从真主启示的原文中获得法律规范的能力。那么,当死亡发生时应当由谁去判定呢?亚辛明确指出,判定

死亡的责任毫不含糊地落在了医学专家的肩上。他还主张精通宗教律法的学者应该与医学专家通力合作,为这些实践活动提供一些原则和指导。

亚辛在他的论证中形成了两个具有影响的原理 第一,他指出人类生命的终止和生命的开始是相反的过程。也就是说生命的开始是灵魂进入肉体,而生命的终止则是灵魂离开肉体。第二,他指出灵魂并不是一个谜,而只是真主的另一个造化。因此灵魂的行为和作用是可以被经验地觉察的。

亚辛然后又以类比的推理方式来加以论证 如在刑事案件中往往要确定被害人死亡的原因,而在技术上有“渐进死亡”和“瞬间死亡”之分。如下面列举的案件中有两个人卷入,他们先后刺杀了同一被害人,而这两人又互不相干 罪犯 A 致使 V 受伤后就离开了。第二名罪犯 B 又继续去刺杀已经受伤的 V,并且罪犯 B 的行为促使 V 即刻死亡。法律的疑问是:谁是凶手?谁将受到伊斯兰刑法的处罚?谁的行为直接导致了 V 的死亡?法学家认为应把惩罚与导因联系起来。伤害的程度首先由 A 引起,即 A 的行为先于 B,在伊斯兰法中这是一个关键的决断。假若 A 离开时 V 的情况稳定,预计还能存活一两天,那么导致 V 死亡的原因与 A 无直接联系,所以 A 不会因此受到处罚。而 B 的行为则被认定是引起 V 死亡的直接原因。相反,如果 A 的行为已致使 V 的官能和思维活动受到不可逆转的伤害,那么 A 就是凶手,应该受到强制处罚;而第二个攻击者 B 则被判处自由处罚,因为 B 的行为不是导致 V 死亡的直接原因。

以上裁决有以下要点:第一,穆斯林法学家把惩罚与导因相联系。第二,也是最重要的,把死亡的原因当作断定受害人进入“死亡期”的标准,在断定“死亡期”上,专家的证言是至关重要的。同时,伊斯兰法学家也接受了这样的事实:官能的停止意味着“死亡期”的到来。第三,这些证据必须能够构成一种符合正确的“主要的可能的事实”而不是绝对的事实。亚辛谈到,由古典法学家做出的假定,在裁定死亡的原因时发挥着重要作用。这一假定就是他们知晓并懂得什么时候灵魂离开肉体。假若肉体对感官和意识的测试没有反应,他们认为灵魂已离开了肉体。依靠从刑法中获得的知识,他得出了一个直接的论断:就一个脑死亡的人来说,他的灵魂已经离开了。得出这样一个结论的证据是肉体已经停止了对感官和意识这些神经活动的反应。从古典法学家的观点中,他推断出:感官意志是人类特性和意识的主要指示物。他认为宗教学者和医学专家对于生命何时终止这一

问题所持的观点并不矛盾,而医学专家更有资格断定这件事。他认为,法学家和医学专家调查的结果,都不是以无可辩驳的确定的事实为依据,而是以正确的在数量上占优势的可能的事实为依据的。他还详细阐述到:脉搏、心跳、肾功能和其它器官的功能,都不是灵魂存在与否的确证。只有大脑的机能才是断定灵魂状态的确证:“人类灵魂的存在与否同大脑有着紧密的联系。”假若一个人看见一个被砍掉头的人和一個脑死亡者,他就会从所见的表面现象去断定死亡的限度。对一个普通的目击者来说,那个被砍掉头的人必死无疑,而脑死亡者死亡的要素就不是很明显了,只有那些掌握了一定专业知识的人才推断出脑死亡者和砍掉头的人都同样地死了。从法律的角度看,证据的不证自明度对一个裁决的影响并不重要。

正如亚辛指出,一个外行无法理解特定事件,但这不能导致否认事实。显然这种事情的解决依赖于专家(专业知识),这已是普通适用的规则。我们也同意这样的观点:如果视觉是提供证词的必不可少的手段,而一个盲人却否认这些证据,那么最后的裁决则以有视觉的人提供的证词为据。假若法官依靠于每个人对每件事的感觉,这将使大部分裁决无效。这样,对他来说,有关大脑的知识不是宗教的事情也不属于神秘的不可见的世界。事实上,根据一段圣训的精神,对脑死亡的断定应被看作是“尘世的事情”。

参加磋商会议的另一位法学家穆罕默德·苏莱曼·艾什戈耳在发言中陈述了自己的研究成果。他说,在确定脑死亡者的状况时“确定性”是他主要考虑的问题。他通过对以上两个类似案例进行的逻辑推理来阐明自己的观点。第一个案件与前文中提到的确定死因的案件是一样的。用以下的设想为例:V 被 A 伤得很重,但还有生命的迹象,而 B 则致 V 于死地,在这种情况下 B 的行为是导致 V 死亡的原因,因此应受刑法的处罚。然而,如果 A 伤害了 V,使 V 明显表示出挣扎的迹象,以致达到了死亡的边缘,然后 B 又再一次伤害了 V,并立刻致 V 于死地,这时 A 就是凶手, B 将受到自由处罚,但 B 的行为不会被当作 V 死亡的原因。

我们将上述案例中的 V 与一个病危临终者作比较可以发现,这个临终者所表现出来的症状(即对官能测试没有反应)与受了致命伤害的 V 所表现出的症状相似。在这个设想中, A 伤害了一个正经历死亡阵痛的人,这个人作为 A 犯罪行为的结果立刻就死亡了。哈乃斐学派认为即使 A 意识到受害人将要死亡, A 也是罪犯,

并将受到处罚。这种观点也是18世纪叙利亚的哈乃斐学派的法学家穆罕默德·爱敏·伊本·阿布丁(?—1842)所赞同的。艾什戈尔就利用了伊本·阿布丁对以上两个案件的裁决。他讲道,确定性是伊本·阿布丁裁决这两个案件时首先考虑的。之所以对杀害有死亡症状的人的凶犯实施这种刑罚,是因为在这种情况下死亡并不是一个“确定的事实”。在这种情况下对旁观者看来他虽然已出现了死亡的症状,但他有可能奇迹般地活过来,而且这也是常常发生的事。但若杀死了一个已受重伤且处于死亡边缘的人,攻击者是不受强制处罚的。之所以做出这种裁决是由于有足够的经验证明即使不给他那一打击,他也活不过来。根据哈乃斐学派和罕百里学派的观点,一个严重受伤的人在法律上是按一个已死亡的人对待的。事实上沙斐仪也把“死亡”这一术语用于一个严重受伤的人。从法律的角度讲,一个严重受伤且濒临死亡的人是不能作为遗产继承人的,只有活着的人或那些被认为有生命前景的人,如未出生的孩子都能继承遗产,而死人或那些被认为处在“死亡时刻”的人则没有继承权。

从以上案例的判决中,艾什戈尔得出了两个重要的结论:第一,这个判决告诉我们,一个有脉搏或心脏跳动的人并不是法律意义上所指的活人,一个严重受伤接近死亡的人被视为“死人”或处在“死亡阶段”的初期。第二,事实的确定与否对法学家判定案件中的各种情况发挥着关键的作用。但更重要的是正确的“证实方法”才能告诉我们何为确定性。在一个严重受伤的人的例子中,证实确定性的迹象和证据是显而易见的,而对于一个脑死亡的人来说就不是很明显了。在后一个案件中只有专业医生才能证明事实。

以这些已经确定的判例为基础,艾什戈尔认为脑死亡者应拥有“死者的法律身份”。因此,他的器官可以被用作移植。矛盾的是,可能缺乏确定性,他不允许脑死亡者的财产被分割。假若这个脑死亡者是男子,直到传统的心脏死亡测试做出之后,他的妻子才能被宣布为寡妇。

## 2. 不可许的脑死亡及法律裁决

在反对脑死亡这一定义的人当中,陶菲格·瓦伊发表的看法或许是最全面详细的。他侧重于从《告兰经》中寻找论据是他进行论证的一个特点,果然,在很多场合他也提到了过去法学家们的一些论证。他还讨论了关于死亡的不同含义,灵魂与肉体的概念及相互间的关系,以及器官的死亡和意识的含义。首先,他发现“死”这一

词在阿拉伯语中是个多义词,不仅有“死亡”的意思,而且还有“安静”、“睡觉”、成长的停止、感官能力的终止、无知、死亡初始的剧痛、生命丧失等多层含义。而“灵魂”则被描述为一个“光明的、充满活力的、神圣的实体,在实质上不同于有感知肉体。”在《告兰经》中“灵魂”一词所指的事物很多,如用“灵魂”指称天使伽百利勒、真主的启示、阿丹体内的神迹等。与亚辛意见一样,瓦伊也认为是灵魂给予肉体生命。人不单是一个物质实体,而且也是肉体与灵魂的结合体。

瓦伊讲道,所有逊尼派的教义学家都认为肉体 and 灵魂是可分开的,灵魂不会随着人的死亡而消失。也就是说肉体是完全脱离灵魂而独立存在的实体,即使两者之间存在着互相依赖的关系。为了强化他的观点,瓦伊进一步论证道,《告兰经》本身也经常提到“肉体死亡”这一概念。瓦伊之所以做出这样的论证是为了反驳那些认为灵魂离开后肉体就无关紧要的观点。瓦伊认为肉体是独立于灵魂的实体。他又一次追溯到《告兰经》,并从中再次得出这样的结论:心脏跳动的停止是死亡的一种迹象。同样从《告兰经》出发,他论证道,就身体的每个器官的功能而言,表现了造物主的创造力以及造化的奇妙。他进一步深化自己的观点,认为人体上所有的生命,不管它是细胞还是神经运动,都是真主的精妙造化 and 生命的一部分。作为对前文提到的只强调大脑死亡说法的答复,瓦伊提出了这样的疑问:“为什么只强调具体的某一个器官而忽视其它存在的器官?为什么要把生和死仅仅归于大脑?”

在对《告兰经》有关段落作了注解之后,瓦伊指出真主的启示告诉我们,死亡和丧失意识这两种状况之间的区别,指出它们是完全不同的两种情况。他根据《告兰经》中所讲述的三个故事阐明了自己的观点。这三个故事中都有一个人在死亡的状态下逗留了好长时间后又复活了。第一个故事是,有一个人经过荒凉颓废的城市时,看到了一个在死亡的状态下逗留了一百年后又复活的人(2:259);第二个是易卜拉欣的故事(2:260);第三个是山洞人的故事(18)。这三个故事告诉我们死亡与意识的丧失是有区别的,在易卜拉欣的故事中动物被肢解后又赋予生命。在这里瓦伊解释说,生命是人体的生命,而不是意识的出现或消失。小城市和山洞人的故事表明一些人经历了一个或几个世纪死亡状态的睡眠,然而真主并没有把他们当死人看,虽然他们已然无意识。事实上,感知能力或意识的停止并不表示生命的终止,任何神志健全的人都不会把一个酣睡的人说成是死人,



也不会把一个精神失常的人说成是没有生命的人,更不会把一个象孩子一样缺乏识别力的人描述为死人。

最后,瓦伊从有关山洞人的故事中推出一个有趣的事实。这个故事提到真主使酣睡的人能经常得到阳光,并使他们左右翻转。对瓦伊来说《告兰经》中的这些证据明显地指出:一个不动的身体也应有最低限度的需求。除了要供应食物外,还应提供热量和经常翻转身体以防僵硬。也就是说,瓦伊通过《告兰经》确立了这样的理论:人的肉体,比如脑死亡病人的身体也需要关怀。瓦伊进一步指出:哈乃斐、沙斐仪和罕百里学派都认为呼吸是生命的标志。“我们发现法学家从来没有把智力和感知能力作为生命的标志,要不然我们怎能得知一个婴儿的生命存在与否呢?但很明显一个婴儿无法表明自己的判断力与感知力”。进而,他指出古典法学家坚持死亡是根据事实来确定的。如果对已发生的死亡存在疑问,这些法学家为了寻求确凿的事实,必须等到尸体发出臭味才宣布死亡,“这就是从古至今法学家的一致意见”。假若要宣布一个人死亡或失踪,瓦伊认为必须以调查为依据实施伊斯兰教法。他反复讲到一个有权威性的法律格言“事实不会被疑惑所削弱”,当一个人身体表现出心跳、脉搏和呼吸的迹象时,为了尊重人的尊严,我们应当对这种人进行保护。我们都要记住人类是很神秘的存在物,对此我们了解很少,因此,为了不使行为过分,一个人必须行为谨慎。“延续的假说”要求一条规则不能改变,除非有明确的、令人信服的证据证明它的改变是必要的。生命延续的假定应适用于任何茁壮成长、有新陈代谢发生的身体。当人体仍有心脏跳动时,怎能确定死亡的发生?生命充满着神秘。今天被证实的明天会被证伪。今天是不可能的东西,明天就会成为现实。根据瓦伊的论述,法律在很多情况下强调的是整个人体的生命,而不是大脑的生命。他分析了适用于只有部分智力的人群的法律,如智力还没有发育健全的孩童,因身患疾病而无行为能力者,酣睡的人,神志不清的人,或那些完全无行为能力者,如精神病患者等,虽然这些人没有“完全行为能力”,但他们仍具有“法定身份”,这就意味着这类人不能逃避法定身份带来的法律责任。也就是说,这些人将不得不去赔偿对他人财产造成的损坏,同时假若这些人已经结婚,他们就不得不去履行抚养妻、子的责任。瓦伊说,法定身份的存在是对法律对象人性的承认。从上述论证中,我们可明显地看到法律不能简单地因为一个人缺乏行为能力而免除他的法律责任。在这些例子中,人作为法律主体是一个有血有肉的实体,而不是把它仅仅降低到等于大脑,这是值得深思的。

假若脑死亡被接受,则会引起一系列问题:合同、遗赠物、继承、债务、受托人、抚养费及离婚契约等。被宣告脑死亡的人能使他们的契约终止吗?他们的财产能被分配吗?在宗教方面,新的死亡定义将会引起洗尸体、祈祷、殡礼等一系列问题。殡葬什么时候进行,一般都有明确的规定,但在脑死亡的情况下,将会有许多质疑和复杂难题。接着,瓦伊主张医师应该通过保持血液循环、呼吸和帮助消化功能来维持脑死亡者的身体功能。只要一个人的身体还有功能,我们就不能认为他已经死亡了。假若大脑功能和知觉的丧失是死亡的标准,那么一个精神病患者或一个没有知觉的人也在死亡者之列。瓦伊还警告说假若脑功能和知觉被当作生命的一种标志,那么年老者、体弱者和伤残者就要被淘汰了,因为他们没有生命最基本的功能。

另一个参加磋商会议的是突尼斯的穆夫提穆罕默德·穆赫塔尔·萨拉米,他认为生命的终止可以从两方面来看:有条件的和绝对的。通过对法学家有关死亡的观点的分析,他认为只要人的主要器官还显示着生命的迹象,他就应被认为是活人,应得到所有适用于活人的对待方法。他承认,提供一个关于死亡的绝对的定义是不可能的,因为知识是不断发展的,新方法也不断出现。据此,他说理论上存在这样的可能性,那就是将来受伤的脑干可以修复,受伤者可以康复。这是一个向“伊智提哈德”(演绎)敞开的的新问题,学者和研究者不可能期望得到一个确定无误的事实。这也是为了获得一个有意义的结论,而鼓励不同专业组织间合作的另一个原因。

埃及法学家阿卜杜·巴西德把脑死亡描述为近似于“极度危险”,因为脑死亡的目的是得到人类器官的可能的捐赠者。他主要讨论的是在那些没有定论的问题上,比如脑死亡的情况下“法特瓦”应被谨慎行使。阿卜杜·巴西德还进一步驳斥了以“公益”(麦斯莱哈)原则为藉口对脑死亡进行辩护,认为“哪里有‘公益’,哪里就有启示法律”的说法。把“公益”等同于启示法律有点言过其实。他进一步说:只有与天启法律相一致,且没有被立法者真主所废除的“公益”才能等同于“天启法律”。真主没有启示,也就是说,经典中没有明文规定的“公益”被叫做“无限制的公益”,在这些问题上,专家的意见是中肯的。阿卜杜·巴西德还告诫法学家不能听任情绪和欲望摆布,他认为人的理智在被激情和欲望所激发的条件下是有能力找到任何正当理由的。

在全面广泛的讨论后,伊斯兰教法学会做出了以下决议,如果下列两种情况中任何一种得以确立,那么一个就在法律上被认为死亡,有关伊斯兰教法(下转 54 页)

# 韩国穆斯林联会代表团访华

● 敏 昶

2002年5月9日—16日,应中国伊协邀请,以周亮燮为团长的韩国穆斯林联会代表团一行5人对我国进行为期一周的友好访问。此次访问是对2001年中国伊协代表团访韩的回访。访问圆满成功,达到了促进相互了解,增进两国穆斯林友谊的目的。

5月9日中午代表团抵京,下榻西苑饭店,当日下午拜会中国伊协,会长陈广元,副会长夏米西丁、马云福、马忠杰,经学院副院长杨宗山及国际部和编辑部的负责同志参加会见。晚上陈广元会长设宴招待来宾。10日至15日,按照中国伊协安排,代表团在北京、天津两地进行友好访问,期间先后拜会了北京伊协和天津伊协。5月10日和15日,代表团分别在中国经学院和北京经学院发表演讲,介绍伊斯兰教在韩国的历史和韩国穆斯林的现状。10日下午,代表团在东城区东直门清真寺礼主麻,后与区伊协和宗教局有关领导及阿訇进行座谈。在北京访问期间代表团还参观了东四清真寺、牛街礼拜寺和牛街穆斯林小区,还拜访了穆斯林家庭。5月13日和14日,代表团在天津访问,天津市伊协和宗教局进行热情接待,并安排参观了天津民族职业中学。考虑到代表团成员都是首次来华,所以在访问期间还组织前往故

宫、颐和园、长城等名胜古迹参观游览。

访问过程当中代表团对我国辽阔的疆土,繁荣的经济和悠久灿烂的文化留下了深刻的印象。他们对于中国政府实行的宗教信仰自由政策非常赞赏,对于中国伊斯兰教悠久的历史以及京津地区穆斯林的生活和文化教育甚为仰慕和欣赏。他们认为在伊斯兰事业方面中国穆斯林有许多值得韩国穆斯林学习借鉴的地方。较中国而言,韩国和日本的伊斯兰教历史显得非常短暂,穆斯林人数也少,所以中国穆斯林及其组织应该在东亚地区伊斯兰事业的发展方面起主导作用。

中韩两国穆斯林之间的正式友好交往始于2001年,当时应韩国穆斯林联会的邀请,中国伊协派遣了以马云福副会长为团长的中国伊协代表团一行6人访问韩国。韩方此次访问是对我会去年访韩的回访。随着双方交往的增多,彼此之间的了解也进一步加深。代表团团长周亮燮先生在与中国伊协领导及北京、天津两地伊协负责人的会谈中一再提到,中、韩、日三国有着相似的以儒家思想为主导的文化背景,所以伊斯兰教在三国的传播与发展应该有相似的经验,而另一方面,伊斯兰教在中国已有一千多年

(上接53页)亦可适用:第一,心脏的跳动和呼吸的完全停止,并且医生断定这是不可逆转的;第二,大脑所有的主要功能全部停止,并且专业医生确定这是不可逆转的。伊斯兰教法学会公开的记录没有描述这个决议是怎么作出的,也没有提及决议被采纳的过程。但是这决议肯定了传统的死亡定义,同时也接受了脑死亡的界定。

在现代生活中,由于器官移植,人道及法律等方面的原因使死亡的定义成为一个非常实际、也需及时解决的问题,这在伊斯兰法学界引起了广泛的关注与讨论,

传统的以心跳、脉搏停止跳动为标准的死亡定义受到现代的以脑死亡为标准的死亡定义的挑战。伊斯兰法学会召开的专题研讨会在这一个问题上初步达成了共识,既肯定了传统的标准,也接受了新的概念。随着科技的发展,对这一问题的讨论还将继续下去。

(敏 昶 审校)

原作者·伊布拉欣·穆萨在开普敦大学宗教研究院任教,同时也担任在开普敦设立的当代伊斯兰中心的主任。现在他是美国加利福尼亚州一大学的访问教授。