

Peter Harvey: An introduction to Buddhist Ethics

Potrat a antikoncepce

Je těžké se znovuzrodit
(Dhammapada 182)

Život embrya

Předtím, než se budeme bavit o potratech, je vhodné zhodnotit buddhistický pohled na život v prenatalním stádiu. V převtělovací perspektivě buddhismu není život něco, co se postupně vyvíjí spolu s embryem¹. Vědomí není považováno za nutnou podmínku tohoto procesu, nicméně je vnímáno jako jedna z podmínek, aby člověk mohl existovat. To je vysvětleno v pasáži z Theravádinské kolekce Sutt :

„A tak plynutí vědomí z minulého bytí je nutnou podmínkou pro vznik a vývoj v lůně těla (rūpa) obdařeném mentálními schopnostmi, které se vztahují k vědomí (nāma, doslovně jméno) : cítění, identifikace, chtění, pohybové senzory, pozornost (S. II. 3-4). Klášterní kodex vnímá lidský život, jako kdyby začínal početím, tedy nejmenším věkem, kdy se pohybuje. Dvacet (Vin. I.78) se počítá od té chvíle, ne od okamžiku opuštění lůna. V matčině lůně se objeví první vědomí a porod teprve bude následovat. Povoluji vám, mnichové, vysvětlit na mnicha toho, komu již od početí uběhlo dvacet let. (gabbha-vīsaṃ)“

Theravádský komentář k podobné pasáži (Vin. III.73, Vin. A. 437) popisuje tento čas jako „od prvního znovuspojení mysli“ (*paṭisandhi cittaṃ*) (viz. Vism. 499) a včetně komentáře (D. II. 62-3, D. A. 502) používá tento pojem také pro vědomí, které upadá nebo vstupuje do lůna.² „Znovuspojení“ myslí nebo vědomí je popisný termín pro vědomí, které se pojí k novému životu po skončení toho minulého (Vism. 460, 554). Je to ekvivalentní „povýšení“ (*uppatti*) myslí, což je v Theravádské kanonické Abhidhammě popisováno stejným způsobem (Ps. I. 312-13) a má být splněno všemi ostatními faktory osobnosti, včetně cítění (Vibh. 411).

Moderní biologické informace poukazují na fakt, že na počátku života jsou dvě klíčové události:

- (1) Oplodnění vajíčka spermií, které se odehrává ve vejcovodech obvykle pět minut až hodinu po styku (Keown, 1995a: 78)³

¹ Níže je pojem embryo používán pro jakýkoliv život v lůně, přestože pojmem zygota označujeme oplodněné vajíčko. Embryo je prvních 8 týdnů v lůně, po zbytek času je nazýváno [foetus.]

² viz. Ps. I. 52., Vism. 528, 600.

³ Po samotném oplodnění, když spermie projde vnějším obalem vajíčka, dojde zhruba za 24 hodin ke spojení dvou skupin po 23 chromozomech (Keown 1995a: 82).

- (2) Usazení oplodněného vajíčka v děloze, ke čemuž dojde asi šest až sedm dní poté, v době, kdy již existuje asi 100 buněk. Vajíčku trvá osm až devět dní, než se definitivně usadí (Keown, 1995a: 76-7).

V jakém okamžiku vidí Buddhismus „znovuspojení“ vědomí jako povýšení? Mluví o tom raný klíčový text, dle kterého existují tři podmínky, které musí být splněny, aby mohl započít lidský život:

„Pokud nastane koitus manželů, manželka má plodné dny, a navíc je přítomna gandhabba, sestane se z těchto tři věci embryo (nestačí splnit jen některou z podmínek). Potom, mnichové, matka devět nebo deset měsíců nosí embryo (gabbham) ve svém lůně, s velikou dychtivostí po svém těžkém údělu. Když se dítě narodí, nakrmí je matka svou vlastní krví života...tedy mateřským mlékem.“ (M. I.266)

Musí být také zároveň vhodné fyzické podmínky pro sexuální styk ve správném čase v měsíci a také musí být přítomna *gandhabba*. Tento pojem vyjadřuje bytost, která je připravena se znovu zrodit (M. A. II. 310). Zažitý pohled Theravādy je, že *gandhabba* je pouze způsob, jak mluvit o okamžitém přenesení vědomí z osoby, která právě zemřela, protože nepředpokládají mezi životy žádnou přestávku. Oproti tomu, Sarvāstivādinové a také Mahāyānisté jej vidí (*Skt gandharva*) jako jméno pro bytí mezi životy (AKB. II. 4, 10, 13-15, 40). Dokonce i v Theravādské kolekci Sutta je pouze nepatrná možnost důkazu, který by podporoval takovou myšlenku mezi-životů s *gandhabbou* jako druhem měnicího se neklidného „*ducha*“, který hledá další znovuzrození, při kterém by se mohl uplatnit (Harvey, 1995: 98-108).

Co je ale tím faktem, který způsobí sestup embrya (*gabbhassāvakkanti*)?⁴ Zjevně se nejedná o výstup embrya z dělohy při porodu – předchozí pasáž toto jasně vidí jako následující událost. Může to snad být zmínka o sestupu oplodněného vajíčka k uhnízdění? Podle předchozí pasáže se to nezdá pravděpodobné, protože žádný doslovný sestup není zmíněn. *Avakkanti* má alternativní podobu *okkanti* a slovesná forma zní *okkamati*,⁵ a je použita pro „*upadnutí do spánku*“ (Vin. I.15). Toto slovo může také prostě znamenat „*vstoupit*“. Damien Keown považuje proto za správné, když v moderním jazyce říká: „Máme všechny důvody umístit sestup mezi-bytosti do období oplodnění“ (Keown, 1995a: 78), což je zřejmě počáteční bod, ze kterého všechno ostatní vychází (Keown, 1995a: 79).

Potraty a buddhistické principy

Z buddhistického pohledu na život embrya není překvapující, že potrat je považován za vážný čin:

„Když je mnich vysvěcen, neměl by zbavit jakoukoliv živoucí bytost života, i kdyby to byl třeba jen pouhý mravenec. Kdykoliv mnich zničí život lidský, včetně života embrya (gabbhāpātanam upādāya), zřiká se tím zcela víry, a není už synem Sākiyanů.“ (Vin. I. 97)

Trest pro mnicha, který úmyslně zapříčiní potrat, je trvalé vyloučení z Sanghy:

⁴ (...)

⁵ Budoucí čas je používán pro vědomí „padající“ do lůna v D. II. 62-3 zmíněného výše

„Kterýkoliv mnich sebere lidské bytosti život...je vždy on ten poražený (v mnišském životě) a není v komunitě...Lidská bytost znamená- od prvního pozvednutí mysli v matčině lůně až do okamžiku svého úmrtí.“ (Vin. III. 73)

Tyto úryvky z Theravādinské Vinaya mají své protějšky v Sarvāstivādinské Vinaya, používané v Tibetu, které jasně zakazují mnichům a mniškám účast na potratu (Scott, 1992: 173-4, 181). Ačkoliv je tato pasáž namířena spíše na mnichy a mnišky než na obyčejné lidi, pravidla vyžadují vyloučení v případě porušení závažných důvodů a je jasné, že způsobit potrat znamená vraždu lidské bytosti, což je vážný prohřešek proti prvnímu z pěti pravidel platných pro všechny Buddhisty. David Scott, který mluví o Tibetské tradici, tvrdí, že potrat je špatný a jde proti Šrāvakayānské etice a Mahāyānskému důrazu na soucit a lásku všech bytostí. Proto říká, že je špatné potrat podstoupit, provádět nebo k němu nabádat (1986: 15).

Stejně jako u ostatních aspektů buddhistické etiky, je hlavním faktorem úmysl. Je to vidět v Vin. III. 83-4 na sérii případů, kdy žena mnicha žádá o potrat.⁶ Pokud mnich souhlasí, tak:

- (a) pokud dítě zemře, je poražen, i když projevuje lítost
- (b) pokud nezemře dítě, ale zemře matka, jedná se o smrtelnou porážku (horší než stand. porážku) vyústující v dočasné vyloučení. Tak to musí být, protože výsledek nebyl mnichem zamýšlen.
- (c) totéž platí, pokud nezemře ani matka ani dítě
- (d) pokud zemře matka i dítě, musí následovat rozsudek v případě (a), prohra, spíše než v případech (b)-(c), protože dítě bylo zabito úmyslně.⁷
- (e) pokud pouze matce poradí, jak dosáhnout potratu drcením nebo pálením a dítě zemře, je poražen.

V případě (e) říká komentář, že mnich není poražen, pokud byl potrat proveden, ale byla použita jiná metoda, nebo navrhovanou metodu provedla jiná osoba než ta, které mnich radil.⁸ Stejně tak v případě (b), pokud matka nevykóvá to, co jí poradil mnich, je porážka menší.

Hlavním důvodem, proč je buddhistickými principy nahlíženo na potrat jako na tak vážný čin je, že lidský život je spolu se vším duševním a morálním vývojem považován za vzácnou příležitost v bloudění bytostí v koloběhu znovuzrození (viz. strana 30). Pokud se bytost uchytila v matčině lůně, je její zničení zničením i této příležitosti. Je také možné říci, že všechna znovuzrození jsou díky minulé karmě (viz. například Miln. 128), takže si bytost může najít jiné lidské lůno, pokud je potratem vyhnána z předchozího. Je to možné, ale není to žádná omluva a potrat je totéž jako zabití dospělého člověka, který se také může znovuzrodit jako člověk. V každém případě stav mysli, ve kterém se nachází, když bytost zemře, může ovlivnit její příští znovuzrození (viz. strana 25) a trauma z potratu může vést u plodu ke zlosti a strachu, což znamená, že příště bude mít méně dobré znovuzrození a ztratí tak na nějaký čas možnost znovuzrodit se jako lidská bytost. Potrat může být také způsoben špatnou karmou plodu, ale ani to není omluva pro úmyslný potrat, stejně jako není zabití dospělého člověka se špatnou karmou omluva pro vraždu.

Vzhledem k vážnosti potratu není překvapující, že existují určité pasáže, které ohraničují jeho karmické důsledky. Příběh Jātaka (J. V. 269) proto odkazuje na potratáře v pekle, spolu s matkovrahy a cizoložníky. V Petavatthu jsou dva příběhy o žárlivých starých ženách, které mladší vedly k spontánním nebo úmyslným potratům (jeden ve dvou a druhý ve třech

⁶ Vzhledem k mnišskému studiu medicíny, viz. Keown 1995a: 1-5

⁷ (...)

⁸ Vin. A. 468-9; viz. také Bapat a Hirakawa, 1970: 328)

měsících).⁹ V obou případech ženy křivě přísahaly, že nic nespáchaly a znovuzrodily se ve formě páchnoucích duchů jako trest za čin a za lež. Trpěly také tím, že musely požírat své děti, tak jak přísahaly, že by učinily, pokud by lhaly. (Pv. I. 6,7).

Důležitost stáří plodu

V zákonu je obvykle uvedeno, že potrat je povolen do určitého stáří plodu. V Anglii a Walesu je potrat legální do stáří 28 týdnů, ve Francii jen do 10 týdnů. Jaký je buddhistický pohled na tuto oblast? V předcházejícím příběhu byl karmický výsledek stejný, ať byly plodu dva nebo tři měsíce a McDermott to vidí jako důkaz, že stáří potraceného plodu nemění podle buddhismu závažnost činu (1998: 160-1). Keown také tvrdí, že způsobení smrti plodu je stejně smrtelná urážka jako zabití dospělého (1995a: 93) a Scott tvrdí, že plod je: „*ne částečně mající duši*“ nebo „*potenciální*“ bytost, ale samostatná bytost, ačkoliv malá. Pro západní buddhisty by tedy bylo velmi těžké tvrdit, že čím menší plod, tím menší vážnost potratu. (1992: 176)

V textových důkazech ale existuje víceznačnost. Z Vin. III. 73 a je jasné, že způsobení potratu je vnímáno jako vražda a komentář Vin. 1.97 (viz s. 313) říká, že je spáchán trestný čin, i když se plod nachází v první fázi jako „kalala“ (Vin.A. 437 – 8). Vin. 1.97 při užití výrazu „rovný“ znamená, že zabití mravence je nejméně vážný případ zabití zvířete, takže zabití plodu je nejméně vážný případ zabití člověka. Samozřejmě, ačkoliv je to shledáno jako vážný trestný čin, který vlastně znamená stejný *klášterní trest*, vyloučení, tak jako jakékoliv jiné zabití člověka. Nicméně to nezabrání dalším vražedným činům bytostí morálně vážnějších.

Trevor Ling na základě studia názorů v Thajsku a na Sri Lance říká:

Obecně se dá říci, že v theravádských buddhistických zemích morální znak hanby, pojící se s potratem, sílí s velikostí plodu. Toto je aspekt základní buddhistické myšlenky – že vážnost činu odejmutí života vzrůstá s velikostí, rozvinutostí a dokonce posvátností bytosti, jejíž život je odebrán. Relativně je méně vážné zničit komára než psa, méně vážné psa než slona, vážnější je vzít život člověku než slonu. Nejvážnější je vzít život mnichovi. Bylo by tedy méně závažné přerušit život měsíc starého plodu, než život dítěte okolo narození (1969:58).

Zde je pravděpodobně narážka na výkladovou pasáž v M. A. 1.198 citováno na straně 52. Keown tvrdí, že rozsah kritérií v této pasáži se týká pouze zvířat, ne lidí, pro které je stupeň ctnosti chápán jako stěžejní (1995a: 96, 99). Tvrdí, že celý lidský život je viděn jako stejně hodnotný, ale že výjimečná ctnost dává člověku další hodnotu (s. 97). Nicméně pasáž v otázce přiznává, že je morálně horší zabít jednoho tvora než druhého, i když se uplatní stejný *klášterní trest*, a je horší zabít některé lidi než druhé.

Tedy v případě plodu bude možná znovuzrozená forma bytosti vyšší či nižší ctnosti, ale toto člověku, který uvažuje o potratu, nemůže být známo, nelze to brát v úvahu při posouzení jeho nebo jejího stupně viny při potratu. Věk či velikost plodu jsou všeobecně poznatelné, a jakmile výše zmíněná pasáž neaplikuje rozsah kritéria na lidi, říká, že intenzita špatného motivu a použitých prostředků dělá čin horší. Tedy provést potrat v pěti měsících vyvoláním kontrakcí pravděpodobně znamená působivější prostředek, než udělat to ve dvou měsících

⁹ Viz. Reynolds and Reynolds, 1982: 98 a Dhp. A. 45-53.

vyškrabáním dělohy. To by znamenalo, že čin toho, kdo potrat provádí, by byl horší, kdyby potrat proběhl později. Horší by byl rovněž čin ženy, která podstoupí potrat, pokud by věděla, že by byl použit násilnější prostředek. V každém případě při pozdějším potratu by žena měla rozvinutější vztah s plodem, což by znamenalo, že by její motivace k potratu v této chvíli pravděpodobně musela být silnější a možná by bylo zvrácenější potrat podstoupit. Tudíž z těchto dvou důvodů, spíše než podle velikosti, by byl pozdější potrat horší, ačkoliv i ten časný by byl stále vážným činem. Oba tyto body jsou zahrnuty v prohlášení Dr. Pinita Ratankula, který tvrdí, že thajští buddhisté věří v unicitu a bezcennost lidského života bez ohledu na etapu jeho vývoje... Zničit jakoukoli formu lidského života vynese špatný karmický následek...

Závažnost těchto následků závisí na mnoha faktorech, jako je interzita hříšnickova záměru, stejně tak jako velikost a kvalita bytosti, která byla zabita. V případě vyvolaného potratu ovlivní stadia rozvoje plodu stupeň karmického důsledku pro toho, kdo se potratu dopustí. Tyto rozdílné fáze také vedou k rozdílným stupňům síly plodu, které samy ovlivní váhu karmických důsledků. (1998: 56)

Vidí tudíž preference thajských žen pro časnější potrat jako patřičné. Ačkoliv tyto preference mohou být zčásti proto, že pozdější potrat je obtížnější před ostatními skrýt.

Je jasné, že buddhismus vidí potrat jako velmi blízký k zabití dospělého člověka, to však neznamená, že všechny tyto činy jsou stejně špatné. Paralelně je v americkém zákoně, že vrazi smí být rozdílně odsouzeni, v závislosti na okolnostech a motivu vraždy. S těmi, kteří zabijí v sebeobraně nebo ve válce se také jedná jinak. Tudíž zde zajisté mohou být stupně špatnosti v potratu a v jiné formě záměrného zabití.

Nicméně z pasáží Vinaya, citované výše, je zřejmé, že záměrný potrat je horší, než zabití zvířete, jako je například slon, který je v buddhismu považován za vznešené zvíře, nebo šimpanz, na kterého se dnes hledí jako na nejvyvinutější zvíře. Podle mého jsou zde buddhistické důvody říci, že potrat je horší v závislosti na věku plodu, takže můžeme říci, že potrat není tak špatný, jako zabití novorozence – ačkoliv v posledních měsících těhotenství jsou rozdíly minimální. Mohli bychom tudíž říct, že hřích potratu se nachází někde mezi hříchem zabití šimpanze a hříchem zabití dítěte nebo jiných rovnocenných bytostí.

Robert Florida argumentuje, že je méně špatné provést potrat mladšího plodu, protože to má za následek způsobení menší bolesti, stupeň způsobeného utrpení bytosti je kritériem, jak moc špatný čin je (1998, 16). Jde zde příliš daleko, ačkoliv by buddhismus měl přesto námitky proti bezbolestnému zabití. To, že někdo cítí bolest při tom, když je zabíjen, je pouze část hříchu zabití, ačkoliv když zabití obnáší víc bolesti, je patřičné vidět jej jako horší. Podle vědeckých výzkumů plod začíná pociťovat bolest ve dvaceti třech týdnech nebo dříve, jako vyvolanou obrovským zvednutím hladiny stresových hormonů. Kdežto podle buddhistických textů se bolest v děloze může vyskytovat v každé fázi těhotenství (Vism. 500) a smysl pro dotek je přítomný už od začátku (Vibh. 413; AKB. II.14b). Zdá se správné říct, že vyvinutější plod je citlivější na bolest, takže pozdější potrat je tedy horší, pokud plod není pod narkózou.

Skutečnost, že zabití i velmi mladých plodů je proti buddhistické etice, má důsledky pro léčbu plodnosti a výzkum embrya. Oplodnění ve zkumavce (IVF) vyžaduje oplodnění vajíčka mimo dělohu, za použití spermatu manžela nebo dárce, potom zavedení do dělohy, aby rostlo. Stott se domnívá, že i když by toto bylo akceptovatelné v buddhistické teorii, v praxi je to neakceptovatelné, protože to vyžaduje oplození deseti vajíček a implantování pouze toho

nejlepšího nebo těch nejlepších. Zbytek se vyhodí nebo použije pro výzkum, to znamená zabije nebo zmrazí pro další použití, se skutečným nebezpečím, že je to zabije. Domnívá se, že buddhista by mohl pouze s čistým svědomím přijmout část procedury, kdyby všechna zmrazená vajíčka byla implantována i přes riziko handicapu. Handicapovaná bytost má stejnou hodnotu jako zdravá (1986: 13 – 14). Avšak žádné IVF centrum by nepracovalo za těchto okolností a také zde není žádná záruka, že by se doktor řídil přáním páru (Keown, 1995,a: 137). Doktoři předpokládají, že výzkum prováděný na embryích možná povede ke zlepšení antikoncepčních prostředků, zmírnění genetických abnormalit, léčbě neplodnosti a vyvinutí léků pro dědičné a jiné choroby. Takový výzkum vyžaduje zabití spousty embryí a tedy zničení velmi mladého lidského života ve prospěch jiných, nebo dokonce v některých případech k účelům provádění dalších potratů plodů se zjištěným postižením (Keown, 1995a: 119). Jak říká Stott:

Od kdy Buddha obhajoval zabití jedné bytosti pro prospěch druhé? Dalo by se stejně tak říct, že by někdo měl zabít bohatého muže, aby učinil sebe a druhé šťastnější. Takový „soucit“ se samozřejmě neslučuje se soucitem, o kterém učil Buddha. (1986: 14)

Tedy Mahájána připouští určité varianty, kde je zabití dovolené jako „vhodný prostředek“ k prevenci pozdější smrti. V těchto případech je většina textů velmi opatrná ve vymezení konkrétních okolností, ve kterých je toto možné, a pouhý zájem o zabití je to samé, jako zabití. V případě plodu jde o nevinného přihlížejícího, takže by bylo nevhodné použít „vhodný prostředek“ jako argument k ospravedlnění potratu.

Možné důvody pro potrat

Různé právní systémy důvody pro legální potrat buď akceptují, nebo je zamítají. Uváděné důvody jsou:

ohrožení matčina fyzického zdraví

- pokud by těhotenství vedlo ke smrti matky,
- pokud by poškodilo matčino zdraví, i kdyby nezpůsobilo její smrt.

ohrožení matčina psychického zdraví

- vyvolané faktem, že těhotenství je následkem znásilnění nebo incestu, nebo pokud je těhotná nezletilá,
- pokud těhotenství ohrozí matčino mentální zdraví z důvodu nutnosti léčení.

problémy se zdravím plodu

- když je plod postižený, nebo ve zvláštních případech, jako například pokud je HIV pozitivní

socioekonomické faktory

- při finančním přetížení matky
- při ohrožení živobytí dětí, které již matka má

právo ženy na rozhodnutí

- matka má právo rozhodovat, co se stane s jejím tělem

potřeby společnosti

- je-li země přelidněná, potrat hraje roli v řešení tohoto problému

Některé z těchto důvodů jsou v britském Zákonu o potratech z roku 1967, který potrat akceptuje v případě riskování života těhotné ženy, při poškození fyzického nebo psychického zdraví matky nebo jejího staršího dítěte, anebo pokud je zde značné riziko, že pokud by se dítě narodilo, trpělo by mentálním nebo fyzickým postižením.

Jak se buddhisté staví k těmto důvodům, zmíněným výše, že některé potraty mohou být horší než jiné, závislé na okolnostech a úmyslech tak, že potrat může být v jistých případech politováníhodné „nutné zlo“? Co když těhotenství matčin život ohrozí? V klasickém hinduismu provádění potratů bylo tvrdě odsouzeno, s výjimkou případů, kde bylo nutné zachránit život matky. (Lipner, 1991:60) a Keown se domnívá, že v takových případech se zdá, že buddhismus by sdílel názor s hinduismem, že by to bylo morálně přípustné (1995a:193). Na Sri Lance je toto jediným důvodem pro legální potrat. Nyanasobhano, americký theravádský mnich, v článku silně argumentujícím proti potratu z buddhistického hlediska, se rovněž domnívá, že je akceptovatelný z takových důvodů, jako je zmírnění zdravotního rizika pro matku. V takových případech by byl potrat stále neprospěšný, ale jeho dopad by byl zmírněn díky okolnostem jako zabít v sebeobraně (1989: 26 – 7). Podobně to lze nalézt i v tibetské tradici, kde jeho svatost Ganden Tri Rinpoche zastává to, že kde se riskuje matčin život, je potrat přípustný, ale ne v případě, kdy je ohroženo matčino mentální zdraví. Tato argumentace se zdá příhodná, ačkoliv staré theravádské texty neuvažují o potratech pro medicínské účely. Potrat vidí jako zpravidla prováděný vdanými ženami, které čekají dítě s milencem, nebo žárlivými ženami, které si přejí zabránit její „spolumanželce“, aby dala manželovi dědice. (Mc Dermott, 1998:170)

Tedy, jeden způsob, jak promýšlet závažnost možných důvodů pro interrupci je k použití ten, který můžeme nazvat „dětský a šimpanzí test“. Jak jsem výše tvrdil to, že zlo interrupce je někde mezi zlem zabít dítěte a zabít šimpanze, pak:

- 1) Jestliže zde jsou nějaké okolnosti, které by znamenaly, že zabít novorozence by bylo „nutné zlo“, pak by to znamenalo, že ze stejných důvodů by to platilo i pro interrupci;
- 2) v okolnostech, které by „*neospravedlnily*“ zabití novorozence, ale *ospravedlnily* by nebo *by mohly ospravedlnit* zabití šimpanze, ve stejném případě *by mohla* být viděna interrupce jako „nutné zlo“.

Tedy, jestliže zde jsou vynucené okolnosti, snad tragická nehoda, kde zachránění života ženy znamená muset udělat něco, co zabije její dítě, pak by to mohlo, tragicky, být přijatelné – ačkoli žena směla altruisticky rozhodnout, že zachrání své dítě. Tak by interrupce pro záchranu života matky byla jako protějšek pro tragickou nutnost.

Jestliže by matčina nemoc mohla být léčená zabitím dítěte pro jeden z jeho orgánů, bylo by to ospravedlnitelné? Ne. Bylo by to ospravedlnitelné, jestliže by to byl šimpanz, kdo by byl zabit (jestliže by jeho orgány mohly být geneticky přijatelné pro lidské tělo)?¹⁷ Jestliže by nemoc nebyla smrtelná, jistě „ne“, na buddhistických základech. Jestliže by nemoc mohla být fatální, pak „možná“, obzvláště jestliže žádný jiný druh by nebyl vhodným dárce. Tak interrupce, která by předešla poškození ženina fyzického zdraví, by byla jen „nutným zlem“, jestliže by nemoc mohla být smrtelná.

A co znásilnění? V omezujícím thajském zákoně o interrupci (1956), jsou interrupce povoleny jen na základě ohrožení života matky nebo vážného ohrožení jejího fyzického zdraví, nebo v případě znásilnění – který také pokrývá případy, kdy je žena mladší třinácti let, nebo mladší osmnácti při obchodu s bílým masem, nebo nad osmnáct, jestliže je v obchodu s bílým masem proti své vůli (Hall, 1970: 122). Na věc znásilnění a interrupce nemají texty co říct – ačkoliv skutečnost, že případy interrupce v důsledku znásilnění se nikde nezmiňují, je

¹⁷ Zda je tohle možné tohle možné nebo ne, je nevýznamné: někdo zvažuje hypotetický případ, aby si zbystril své etické myšlení.

sama zajímavá. Nyanasobhano, zatímco uznává hrůzu z takového těhotenství jako následku znásilnění nebo incestu, a statečnost potřebnou k pokračování těhotenství, naznačil, že toto je „zvláštní míle“, kterou by žena měla altruisticky ujit, s ohledem na nevinné dítě v ní. (1989: 23 – 4) Ve stejném tónu hovoří i Philip Lesco:

Trápí ji ospravedlnění toho, že vzala lidský život uvnitř ní, jako prostředku k vyřešení problému? Buddhista by proti tomu argumentoval, opíraje se o pozici vysoké hodnoty umístěné nad lidským znovuzrozením. (Lesco, 1987: 216)

Shoyo Taniguchi namítá proti interrupci na základě buddhismu a drží se toho, aby dovolili interrupci na základě znásilnění nebo incestu, „kde násilí zplodí život, je povolený jiný druh násilí k jinému jednotlivci“ (Taniguchi, 1987:78).

Co by mohl naznačit „dětský a šimpanzí test“? Kdyby narkotikum proti traumatu mohlo být vyvinuto tím, že napícheme dítě substancí a pak odběr tohoto produktu z dítěte, poté co bylo zabito, bylo by to ospravedlnitelné, kdyby to částečně mohlo zmírnit ženino trauma ze znásilnění a oplodnění, dokonce i kdyby použité dítě bylo opuštěno jedním z násilníků? Jistě, že ne. A co kdyby byli raději užiti šimpanzi místo dětí? Nuže, na jednu stranu trauma není smrtelný stav. Na druhou stranu, ženě, která otěhotní při znásilnění bude stále těhotenstvím připomínáno znásilnění a násilník, a z toho může vzniknout nenávist k plodu. Tento případ je jeden z potencionálních hřebíků do rakve jejího duševního zdraví. To by mohlo vést k určitému druhu psychické „smrti“ (což samo o sobě může zvětšit riziko sebevraždy), takže zabití šimpanze nebo plodu by mohlo někdy být „nutným zlem“.

Co jiný případ ohrožení duševního zdraví ženy: mohl by tento ospravedlnit zabití dítěte? Ne, jistě. A co šimpanze? Kdyby ji nikdo neznásilnil, tak by tam nebyla devítiměsíční připomínka způsobeného traumatu. Jestliže by hrozba pro duševní zdraví narostla po narození dítěte, může být dítě adoptováno, takže by tu nebylo žádné ospravedlnění pro zabití šimpanze nebo plodu. Jestliže i přesto by ženské duševní zdraví bylo takto hodně ohrožováno, kdyby se vzdala dítěte pro adopci, pak by interrupce *mohla* „nutným zlem“.

Co v případech plodů, které jsou nějakým způsobem poškozeny? Lesco se domnívá, že „smysluplný život“ pro dítě s Downovým syndromem nebo se zadním rozštěpem obratle je možný, buddhismus je silně proti potratům takových jednotlivců (1987: 216). Taniguchi se pře, že taková osoba může být velmi úctyhodná, pokládá si řečnickou otázku: „Kdo je kvalifikovanější jako člověk, krutě handicapovaná osoba plná lásky a dobrosrdečnosti (*metta*) nebo zlatý olympijský vítěz plný nenasatnosti a žárlivosti?“ (1987: 82) Někdo by mohl dodat, že je stanoveno, že buddhisté vidí utrpení jako součást jakéhokoli života, faktorem pro přerušování života takto poškozeného člověka by mohla být jednoduše touha po „dokonalosti“ a skrytí se před nepříjemnými, ale reálnými aspekty života.

Pinit Ratanakul informuje o tom, že když jsou thajské ženy informované, že nosí zárodek s nějakou abnormalitou, je obvyklé donosit dítě k řádnému termínu, děti s Downovým syndromem bývají zřídka předčasně narozené (1998: 58 – 9). Považuje to za bytí, protože oni vidí ten dětský handicap, jak kvůli nich obou, tak kvůli jejich špatné karmě – která by logicky podle buddhistických principů následovala – a nepřejí si zvětšit jejich špatnou karmu interrupcí. Dalším faktorem je přednostně nechat vyčerpat špatnou karmu dítěte v současnosti, spíše než dovolit, aby to pro to vedlo k dalekosáhlejším problémům (Ratanakul, 1998:59). Ti, kteří pokračují v péči o jejich postižené děti, doufají, že jejich výchova a jiné dobré činy pomůžou překonat špatnou karmu obou, dítěte i jich. Přesto se některé ženy, aby se vyhly zlu

interrupce, vzdají svých novorozeneých dětí v nemocnici; 70 000 bylo takto odložených v letech 1992-4, v tomto čísle jsou i děti HIV – pozitivních matek, ačkoli některé takové případy byly potraceny (Ratanakul, 1998: 59). Ve skutečnosti je jenom kolem 30% dětí narozených HIV – pozitivním matkám, které jsou registrovány v testech jako infikované virem a toto se časem snižuje o 12%, když je dětem 18 měsíců, vyšší číslo je ovlivněno spíše účinkem matek než dětskou nákazou.¹⁸

Dr. Somsak, vicepředseda Thajské lékařské rady, přesto informuje, že „v méně případech ženy, které chytí zarděnky během těhotenství, se rozhodnou pro interrupci, aby se vyhlý narození slepého dítěte, které by mohlo být také hluché a mít poškozené srdce.“¹⁹ Zde by *mohla* být jedna významná úvaha, že ačkoli buddhismus vidí lidské znovuzrození jako vzácnou a drahou příležitost k duchovnímu vývoji, být *úplně* „drahý“, přesto člověk potřebuje všechny své smysly v podporujícím kontextu duchovního růstu. Tak, zatímco je ještě stále špatné potratit dítě, jestliže má vadné smysly, mohlo by se na to dívat jako na méně špatné pokud by se nejednalo o tento případ. Lesco považuje za tyto případy plody s Tay – Sachsovou nemocí, pro které by život mimo lůno bude mít vždy jen krátké trvání. Vzhledem k tomuto scénáři si myslí, že by interrupce mohla být viděna jako forma euthanasie (1987: 216). Přesto buddhistické principy nepodporují nějaký ryzí případ euthanasie a vypadají, že spíše signalizují povolení narození takovýchto dětí a dodávají jim podpory v jejich omezeném životě.

Pokud se týče „dětského a šimpanzího testu“, jestliže se zeptáme, zda by bylo ospravedlnitelné zabití dítěte, které by samo bylo znetvořené nebo ve vážném zdravotním stavu, odpověď podle buddhistických principů musí být „ne“, ačkoli se možná můžeme vyhnout extrémním metodám pro udržení ho při životě. Jak se šimpanzem při stejném scénáři? Řekl bych, že platí stejné příčiny. Tak by potratit poškozený plod nebylo „nutné zlo“.

Co v případech těhotenství, která přivádějí finanční břemeno matce a nějakým existujícím dětem? Mohlo by být ospravedlnitelné zabít dítě kvůli snížení ekonomického napětí rodiny? Ne. Bylo by ospravedlnitelné zabít rodinného šimpanze ze stejných důvodů? Ne, ačkoli by potřeboval najít nový domov. Tak interrupce na socio - ekonomických základech není ospravedlnitelná. Stott argumentuje, že to není „soucité“, aby měl interrupci uskutečnit z takových důvodů, pokládá si otázku, jak je morálně dovoleno zabít jiného, protože je člověk nešťastný nebo chudý (1986: 14 – 15). Podobně hovoří Nyanasobhano:

Skutečnost, že trpíme nyní, nás nedělá odolnými proti budoucímu ublížení, jestliže ubližujeme někomu jinému. Při dlouhém běhu se nemůžeme vyvléct z utrpení, působením více utrpení (1989: 19).

Buddhistické principy znamenají, že je to karma zárodku a karma matky, která je spojuje a je to nejlepší k přijetí zodpovědnosti, spíše než silné přetržení tohoto spojení, odstranění něčeho, co je nechtěné. Navíc zabití zárodku není jediné ublížení, ale vyseje semena většího utrpení pro matku, která hledala, jak se mu vyhnout prostřednictvím interrupce.

Jestliže by se chtěla chudá rodina zbavit novorozence, bylo by správné ho zabít? Jistě bychom řekli „ne“: „Může být předáno k adopci, pokud si rodina vybere, že se o něj nechce starat.“ Proč by se to samé nedalo aplikovat na dítě z nechtěného těhotenství? Jistě, vzdání se

¹⁸ Bangkok Post, 2.5.1990 a 5.6.1994. Mé poděkování Louisi Gabaudeovi za všechny citace z jeho novin a z knihy The Nation (Národ).

¹⁹ Bangkok Post, 5.6.1994.

dítěte pro adopci přináší své vlastní bolesti ve formě zvědavosti po letech, co se s ním stalo. Přesto by se to zdálo zvláštní, jestliže by se tím vyvážil život dítěte a štěstí adoptivních rodičů. V každém případě dítě z nechtěného těhotenství může být přijato a milováno, protože všechno je podřízeno změně, a když ne, je stále možnost adopce (Nyanasobhano, 1989: 21). Navíc by někdo mohl vidět vzdání se dítěte pro jiné k adopci jako formu *dana*, nebo dávání jim. Také zde může být poznamenáno, že buddhistické mužské a ženské kláštery dohlížejí na sirotky. Proti názoru, který říká, že je „nesprávné“ nechat dítě ve světě za jistých okolností, buddhismus říká: „Narodí se v určitém tvaru a formě podle jeho karmy.“ Takže je lepší udělat pro něj to nejlepší při okolnostech, do kterých směřuje.

A co ženino „právo vybrat“ si potrat na základě myšlenky, že má právo dělat si se „svým“ tělem, co chce? Buddhismus, se svým důrazem na to, že zde není žádné Já, které může být pokládáno za „vlastníka“ duševních a tělesných procesů, by namítal, že:

„Toto tělo, mnichové, není ani vaše ani nepatří jiným. Mělo by být považováno za výsledek bývalé karmy, způsobené tím, co by chtěl a promyslel. (S. II.64-5; cf.Dhp.62)

Taniguchi tedy říká:

„Jestliže žena může prohlásit své právo na použití jejího tělo, v případě interrupce říká: „plod patří mně, protože je to moje lůno, proto tedy si já s ním můžu dělat, co chci“, taky může prohlásit právo na život jejího novorozence ... Ve skutečnosti to tak není.“ (Taniguchi, 1987: 78)

To znamená, že plod není jen „součástí“ těhotné ženy, ale jiný žijící tvor „dočasně umístěný v těle někoho jiného“, jak Keown říká (1995a: 106), že jeho život musí být zvážen, nejen zameten „právem na výběr“. Udělat to, co by mohlo být kvůli nenasytnosti, nenávisti a sebeklamu, tří kořenů nezdravého jednání:

„Nenasytnost, to je vášnivá náklonnost, která by se skrývala jen za ohledem na osobní rozvažování jen vlastních zájmů nebo potěšení v této situaci. To by také upevnilo představu, že „Já“ vlastním plod a mohla bych si s ním dělat, co „Já“ chci. Nenávist by vedla člověka k vynalézání vyloučení vnímané příčiny nepohodlí, plodu. Sebeklam by mohl zahalovat chápání člověka a vést ho k popření toho, že plod je živá bytost.“ (Florida, 1991: 41 – 2)

Jestliže se diskutuje o tom, že ženiny zájmy by měly vždy převažovat u jejího plodu, buddhistické principy říkají: „ale kvůli karmickým výsledkům interrupce není vlastně v ženiných dlouhodobých zájmech podstoupit interrupci, ledaže jsou okolnosti, které ji podněcují extrémní. Jak Nyanasobhano říká, „žena by se mohla přesvědčit, že interrupce je v jejím případě ospravedlnitelná, ale nemůže přesvědčit zákon kammy (karmy)“ (v NIBWA, 1988: 9). Kromě jakýchkoli dlouhodobých karmických důsledků, ženě může ublížit jako výsledek interrupce krvácení, sterilita nebo infekce nebo vina, sebeobviňování nebo deprese, která se může vyvinout. Abychom se vrátili k „dětskému a šimpanzímu testu“, bylo by ospravedlněno pro ženu prostě to, aby si vybrala, že zabije své dítě nebo šimpanze kvůli její obtížné situaci? Jistě ne. Takže znovu, „právo vybrat“ si neospravedlňuje interrupci.

Pokud se týče interrupce jako prostředku k snížení přelidnění zdá se to jako drastické opatření, ve srovnání s používáním antikoncepce. V komunistické Číně „politika jednoho dítěte“ znamená, že ženy někdy musí podstoupit interrupci proti své vůli.

