

บทที่ 3

พื้นฐานปรัชญาสังคมของพุทธปรัชญาเถรวาทที่เกี่ยวข้องกับมโนทัศน์เรื่องความยุติธรรม

-มนุษย์ในฐานะสมมุติสัจจะ และความหมายทางสังคม

มนุษย์ในพุทธปรัชญาเถรวาทนั้น เป็นหนึ่งในสังขตธรรม ที่อยู่ภายใต้กฎปฏิจสุมุปาบท ซึ่งสังขตธรรมต่าง ๆ เหล่านั้น ทำให้พุทธปรัชญาเถรวาทได้แยกกฎปฏิจสุมุปาบทออกเป็น 5 อย่าง หรือนิยาม 5 นั้นเอง ซึ่งเมื่อเรามองเฉพาะในส่วนของมนุษย์และนิยามที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์โดยตรงก็คือ จิตนิยามและกรรมนิยาม ในส่วนของจิตนิยาม โดยเกี่ยวกับการทำงานของจิตนั้น เราอาจพิจารณาได้จากกฎปฏิจสุมุปาบทในหลักประยุกต์ที่เกี่ยวกับการทำงานของจิต ซึ่งเป็นลักษณะการที่ มนุษย์ในสภาวะธรรมล้วนมีจิตและจิตอันนั้น ได้มีกระบวนการทำงานของมันไปตามกฎปฏิจสุมุปาบททั้งในด้านที่มีวิชาและไม่มีวิชา ซึ่งจิตนิยามนี้ได้มีความสัมพันธ์กับนิยามอื่น ๆ ด้วยเช่นกัน

อย่างไรก็ตาม เมื่อเราจะพิจารณาในส่วนที่เป็นเรื่องของมนุษย์ กรรมนิยามหรือกฎแห่งกรรมนั้นได้เกี่ยวข้องโดยตรงต่อมนุษย์ นั่นคือ

มนุษย์เกิดจากธรรมชาติและเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติ แต่มนุษย์ก็มีวิสัยพิเศษส่วนหนึ่งที่เป็นของตนเอง กล่าวคือกรรมนิยามนี้ ซึ่งได้สร้าง สังคมและสิ่งประดิษฐ์ต่าง ๆ ของมนุษย์ขึ้นเป็นดุจอีกโลกหนึ่งต่างหากจากโลกของธรรมชาติ อนึ่งในเขตแดนแห่งกรรมนิยามนั้น สารหรือตัวแท้ของ กรรมก็คือ เจตนาหรือเจตน์จำนง ดังนั้น กรรมนิยามจึงเป็นกฎที่ครอบคลุมโลกแห่งจิตจำนง หรือโลกแห่งความคิดนึกปรุงแต่งสร้างสรรค์ (และทำลาย) ทั้งหมด เท่าที่เกิดจากฝีมือของมนุษย์

การที่มนุษย์ก้าวเข้าไปมีส่วนร่วมเป็นเหตุปัจจัยด้วยอย่างหนึ่งในกระบวนการของธรรมชาติ จนเกิดเป็นสำนวนพูดของมนุษย์ขึ้นว่าตนสามารถบังคับควบคุมธรรมชาติหรือเอาชนะธรรมชาติได้นั้น ก็ด้วยอาศัยกรรมนิยามนี้เอง กล่าวคือมนุษย์เกี่ยวข้องกับนิยามหรือกฎธรรมชาติข้ออื่น ๆ ที่เป็นเขตแดนของธรรมชาติ ด้วยการเรียนรู้ความจริงของมัน แล้ว ปฏิบัติต่อมันหรือใช้ประโยชน์มันตามเจตน์จำนงของตน จึงเรียกว่าเจตน์จำนงของมนุษย์เป็นผู้ปรุงแต่งบังคับควบคุมโลกของธรรมชาติ นอกจากนั้น มนุษย์ก็ใช้เจตน์จำนงหรือเจตนา นี้ เป็นเครื่องกำหนดการปฏิบัติต่อกัน

ระหว่างมนุษย์เองด้วย และพร้อมกับที่มนุษย์ปฏิบัติต่อผู้อื่น สิ่งอื่น ต่อธรรมชาติที่แวดล้อมตน ตลอดจนปรุงแต่งโลกของธรรมชาติอยู่นั่นเอง

เนื่องด้วยกรรมนิยาม เป็นเรื่องของมนุษย์โดยตรง ครอบคลุมโลกแห่งเจตน์จำนง และการปรุงแต่งสร้างสรรค์ทั้งหมดของมนุษย์ เป็นแกนนำในการปรุงแต่งชีวิตตนเองของมนุษย์แต่ละคน เป็นเครื่องชี้กำหนดแนวทางของสังคมและผลงานสร้างสรรค์ทำลายของมนุษย์เป็นฐานที่มนุษย์อาศัย¹

กรรมคือ การกระทำ หรือพฤติกรรมของมนุษย์ที่หมายถึง การกระทำที่ประกอบด้วยเจตนา หรือการกระทำที่เป็นไปด้วยความจงใจ ถ้าเป็นการกระทำที่ไม่มีเจตนา ก็ไม่เรียกว่าเป็นกรรม ในความหมายความทางธรรม²

เจตนา ในการกระทำของมนุษย์นั้นแบ่งได้เป็น 2 อย่างคือ

1. อกุศลกรรม กรรมที่เป็นอกุศล การกระทำที่ไม่ดี กรรมชั่ว หมายถึง การกระทำที่เกิดจากอกุศลมูล คือ โลภะ โทสะ หรือโมหะ
2. กุศลกรรม กรรมที่เป็นกุศล การกระทำที่ดี หรือกรรมดี หมายถึง การกระทำที่เกิดจากกุศลมูล คือ อโลภะ อโทสะ หรืออโมหะ³

ซึ่งทั้ง 2 ส่วนนี้ (ทั้งอกุศลกรรมและกุศลกรรม) มนุษย์สามารถแสดงออกมาได้ 3 ทางคือ

1. กายกรรม กรรมทำด้วยกาย หรือการกระทำทางกาย
2. วิจิกรรม กรรมทำด้วยวาจา หรือการกระทำทางวาจา
3. มโนกรรม กรรมทำด้วยใจ หรือการกระทำทางใจ⁴

ลักษณะของกรรมนิยามดังกล่าว ได้ทำให้มนุษย์ในฐานะสภาวะธรรมเมื่อได้มีเจตจำนงในการกระทำ ไม่ว่าจะทางกาย ทางวาจาหรือทางใจ จะได้รับผลจากการกระทำอันนั้น ตามกฎของกรรมนิยาม ซึ่งลักษณะของกรรมนิยามนี้เองที่ได้นำไปสู่ปัญหาเรื่องการตัดสินใจ การกระทำของมนุษย์ หรือปัญหาว่าด้วยอะไรควรทำ อะไรไม่ควรทำ และเรามีเกณฑ์อย่างไรในการจัดการกระทำนั้น ๆ ในพุทธปรัชญาเถรวาท หรือ ปัญหาในทางจริยศาสตร์นั่นเอง

¹ พระธรรมปิฎก, (ป.ธ. ประพุทธโต) พุทธธรรม, (กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณ์ราชวิทยาลัย, 2538), หน้า 155.

² เรื่องเดียวกัน, หน้า 157.

³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 159-160.

⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 160.

อย่างไรก็ตาม ธรรมชาติของมนุษย์ในพุทธปรัชญาเถรวาทนั้นมีอยู่ 2 แ่ง นั่นคือ ในแง่สภาวะธรรม หรือปรมาตถสัจจะ กับในแง่สมมุติสัจจะ ในแง่สภาวะธรรมนั้น ปัญหาในทางจริยศาสตร์ไม่ค่อยจะมีปัญหามากนัก เนื่องจากยอมรับในกฎปฏิบัติจรรยาบรรณ และกฎแห่งกรรม การกระทำใดที่เจตนาเป็นอกุศลมูล การกระทำนั้นก็เป็นการกระทำที่สอดคล้องกับจุดมุ่งหมาย หรือธรรมชาติที่ถูกต้องของมนุษย์ การกระทำใดที่เป็นอกุศลมูล การกระทำนั้นก็ไม่ได้สอดคล้องกับธรรมชาติของมนุษย์ตามกฎแห่งกรรม ซึ่งผู้วิจัยจะพิจารณาประเด็นนี้ในส่วนของการสัมพันธ์ของเกณฑ์การตัดสินการกระทำระหว่างกรรมนิยามกับสังคัมบัญญัติ

แต่ปัญหาที่สำคัญอยู่ที่ ปัญหาจริยศาสตร์ของมนุษย์ในฐานะสมมุติบัญญัติ นั่นคือ มนุษย์ในฐานะสมมุติบัญญัตินั้น ได้มีการกำหนดสรรพสิ่งต่าง ๆ ตามที่ได้สมมุติกันขึ้นมา (เช่น เรียกมนุษย์คนหนึ่งว่านายแดง) และได้กำหนดคุณค่าบางอย่างไว้ในฐานะสมมุติบัญญัตินี้ด้วย

เช่น การที่นายแดงได้กำหนดว่า โຕະ ที่ได้สร้างขึ้นมา มีคุณค่าบางอย่าง คือมีประโยชน์ต่อการดำรงชีวิตของนายแดง แต่เมื่อนายแดงเกิดความรู้สึกที่ว่าโຕະของตัวเองนั้นไม่มีประโยชน์อีกต่อไป นายแดงก็นำไปทำไม้พินแทน (ประโยชน์กันใหม่) เป็นต้น ในแง่นี้คุณค่าที่นายแดงสมมุติขึ้นมา นั้นคืออะไรกันแน่ ซึ่งเมื่อพิจารณาทั้ง 2 กรณีแล้ว นายแดงไม่น่าจะทำผิดแต่ประการใด แต่ปัญหาก็คือ พฤติกรรมนายแดงดังกล่าวสอดคล้องกับกรรมนิยามอย่างไร เนื่องจาก กรรมนิยามเป็นกฎธรรมชาติอย่างหนึ่ง มีความแน่นอน การกระทำของนายแดงทั้ง 2 กรณีจะต้องเป็นอกุศลกรรมหรืออกุศลกรรมอย่างใดอย่างหนึ่งตามเจตนาที่กระทำ แต่คุณค่าที่นายแดงให้ นั้นเรารู้สึกว่ามีความเปลี่ยนแปลงไม่แน่นอนไปตามสถานการณ์ (เช่น วันนี้มีประโยชน์ แต่อีกวันไม่มีประโยชน์ เป็นต้น) ซึ่งรวมไปถึงคุณค่าในทางนามธรรมอื่น ๆ ที่นายแดงได้กำหนดให้กับการดำรงชีวิตของตัวเองด้วยเช่นกัน

หรือหากนายแดงมารวมอยู่กับนายดำ นายดำอาจกำหนดให้โຕະของนายแดงเป็นแก้วอีกแทนก็ได้ เป็นต้น ซึ่งเมื่อเรามองไปยังคุณค่าในทางนามธรรมอื่น ๆ ก็เช่นกัน เช่น ในสังคัมหนึ่งอาจมีการกำหนดว่าการชโมยในบางกรณีเป็นการกระทำที่ยอมรับได้ (เช่น กำลังจะอดตายไม่มีอะไรจะกิน) แต่ในกฎแห่งกรรม หรือกรรมนิยาม การชโมยเป็นอกุศลกรรม (เพราะเจตนาไม่เป็นกุศล) เป็นต้น ปัญหาเหล่านี้เป็นปัญหาที่สำคัญในการกำหนดเกณฑ์ตัดสินคุณค่าในทางสมมุติบัญญัติของพุทธปรัชญาเถรวาท ซึ่งผู้วิจัยจะได้พิจารณาในประเด็นปัญหานี้ในประเด็นต่อไป เพื่อแสดงให้เห็นว่า แท้จริงแล้ว พุทธปรัชญาเถรวาท มิได้แยกปรมาตถสัจจะ กับ สมมุติสัจจะ ออกจากกันอย่างเด็ดขาด

แต่ในประเด็นนี้ ผู้วิจัยจะได้อธิบายเพิ่มเติมว่า สมมุติบัญญัติคืออะไร และมนุษย์ในฐานะสมมุติบัญญัติดังกล่าวคืออะไร และมีความสำคัญอย่างไร

พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต) ได้เขียนไว้เป็นประเด็นเริ่มต้นในการทำ ความเข้าใจ ดังต่อไปนี้

นอกจากกฎธรรมชาติทั้ง 5 ที่กล่าวมาแล้ว ยังมีกฎอีกประเภทหนึ่ง ซึ่งเป็นเรื่องของ มนุษย์โดยเฉพาะ ไม่มีอยู่ในธรรมชาติ ไม่เกี่ยวกับธรรมชาติโดยตรง ได้แก่กฎที่มนุษย์ กำหนดวางกันขึ้นเป็นข้อตกลงเพื่อควบคุมความประพฤติในหมู่มนุษย์ด้วยกันเองให้ อยู่ร่วมกันโดยผาสุก นับว่าเป็นบัญญัติ ทางสังคม เช่น ระเบียบ ข้อบังคับ กติกา กฎหมาย จารีต ประเพณี วินัยบัญญัติ เป็นต้น อาจจัดเข้าต่อท้ายชุดเป็นกฎที่ 6 แต่ ยังไม่มีชื่อที่เข้ากันกับชุด ถ้าพอใจจะเรียกชื่อว่า สังคมนิยม⁵ ก็ได้ กฎเกณฑ์ของ สังคมนิยมนี้เป็นเรื่องการปรุงแต่งของมนุษย์ จึงเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นจากกรรม และขึ้นต่อกรรม นิยามด้วย แต่เป็นเพียงส่วนซ้อนเสริมเข้ามาในกรรมนิยามเท่านั้น ไม่ใช่กรรมนิยาม เอง จึงมิได้มีลักษณะในด้านปัจจัยสัมพันธ์และความเป็นจริงเหมือนกับกรรมนิยาม แต่เพราะซ้อนอิงอยู่กับกรรมนิยาม จึงมักทำให้เกิดความสับสนกับกรรมนิยามและมี ปัญหาถกเถียงกัน เนื่องจากความสับสนนั้นบ่อย ๆ โดยเหตุที่กฎสองประเภท คือ กรรมนิยาม และสังคมนิยม⁵ เป็นเรื่องของมนุษย์ เกี่ยวข้องกับมนุษย์ใกล้ชิดที่สุด จึงเป็นเรื่องสำคัญที่พึงเข้าใจความแตกต่างให้ชัดเจน⁵

จากข้อความในข้างต้น ทำให้เราทราบว่า สังคมบัญญัติ⁵นั้นเกี่ยวข้องกัน อย่างยิ่งกับกรรมนิยาม และขึ้นต่อกรรมนิยาม เพราะสังคมบัญญัติเกิดขึ้นจากกรรม นิยาม หรือเกิดจากเจตนา⁵นั้นเอง เพียงแต่ว่าจากข้อความดังกล่าว⁵นั้น มีบางส่วนที่ผู้วิจัย คิดว่าไม่สอดคล้องกับโลกทัศน์ของพุทธปรัชญาเถรวาท ดังที่ผู้วิจัยให้รายละเอียดไปใน ประเด็นเรื่อง โลกทัศน์ของพุทธปรัชญาเถรวาท

นั่นคือ การกล่าวว่า สังคมบัญญัติ⁵นี้ “มิได้มีลักษณะในด้านปัจจัยสัมพันธ์ และความเป็นจริงเหมือนกับกรรมนิยาม” ซึ่งไม่สอดคล้องกับโลกทัศน์พุทธปรัชญาเถรวาท อยู่ 2 ประเด็น นั่นคือ

1. ความจริง ในพุทธปรัชญาเถรวาท⁵นั้นมียุ 2 ประการคือ ปรมาตถสัง จจะและสมมุติสังจจะ ดังได้กล่าวไปในข้างต้น

⁵ ปรึกษเต็ยวกัน, หน้า 176.

⁵ ดูรายละเอียดการอธิบาย ความสัมพันธ์ระหว่างกรรมนิยาม กับสังคมนิยม⁵ในลักษณะ การแยกกันเป็นคนละส่วน และส่วนที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กันในพระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต), พุทธธรรม, หน้า 156, 172-178.

2. ทั้ง ความจริง ที่เป็นปรมาตตัสจจะ และสมมุติสัจจะนั้นล้วนอยู่ภายใต้กฎปฏิจจสมุปบาททั้งสิ้น

ในประเด็นแรกนั้น เกี่ยวข้องกับปัญหาในเรื่องความจริงว่า หมายความว่าอย่างไร ซึ่งเป็นประเด็นที่สำคัญมากในพุทธปรัชญาเถรวาท ซึ่งต้องมีการแยกพิจารณาต่างหาก นอกเหนือจากวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ เพียงแต่หากเรายอมรับว่า พุทธปรัชญาเถรวาทมีความเชื่อว่า “ความจริง” ซึ่งหมายถึงสิ่งที่มีอยู่อย่างแท้จริงนั้นมีอยู่ 2 อย่างคือ ปรมาตตัสจจะ และสมมุติสัจจะ การที่ใครจะตีความว่า สมมุติสัจจะ หรือสังคัมบัญญัตินั้นไม่จริง จึงไม่สอดคล้องตามพุทธบัญญัติในชั้นเริ่มต้น เพียงแต่ว่าทั้งสองส่วนนี้ล้วนเป็นจริงในแง่มุมที่แตกต่างกันเท่านั้น ดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวไปในข้างต้น

แต่ในประเด็นที่สองนั้น เป็นประเด็นสำคัญในวิทยานิพนธ์ฉบับนี้นั้นคือการที่ใครตีความว่า สังคัมบัญญัติ ซึ่งซ้อนอิงอยู่กับกรรมนิยาม (ซึ่งเป็นหนึ่งในนิยาม 5 หรือกฎปฏิจจสมุปบาท) แล้วสิ่งที่ซ้อนอิงอยู่นั้นจะไม่เป็นไปตามกฎแห่งความสัมพันธ์หรือกรรมนิยาม ย่อมไม่สอดคล้องกับโลกทัศน์ของพุทธปรัชญาเถรวาท เนื่องจากหากเรายอมรับว่ามีสังคัมบัญญัติ ซึ่งเป็นจริงอยู่หากมีมนุษย์เกิดขึ้น และมนุษย์มีเจตนา (ทั้งกุศลกรรมและอกุศลกรรม) มนุษย์ย่อมมีสังคัมบัญญัติอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ นั่นคือ ทั้งกรรมนิยาม และสังคัมบัญญัตินั้นแท้จริงแล้วเป็นเรื่องเดียวกัน แต่กล่าวถึงคนละแง่ นั่นคือ

1. กรรมนิยาม ได้เริ่มต้นจากเจตนาในการกระทำ และผลจากการกระทำจากเจตนาอันนั้น เป็นไปตามกรรมนิยาม

2. สังคัมบัญญัติ เกิดจากเจตนาที่ได้กำหนดความหมาย คุณค่า รูปแบบ และกฎระเบียบต่าง ๆ ในสังคัมมนุษย์

ทั้งข้อ 1 และข้อ 2 นั้น จะมีได้ หรือทั้งกรรมนิยาม และสังคัมบัญญัตินั้นจะมีขึ้นหรือจะมีอยู่จริงได้ จะต้องต้องมีมนุษย์เกิดขึ้นในธรรมชาติเท่านั้น หากไม่มีมนุษย์ทั้งกรรมนิยามและสังคัมบัญญัติ จะไม่สามารถแสดงบทบาทออกมาได้ เพียงแต่หากไม่มีมนุษย์ กรรมนิยามก็จะมีอยู่ (แต่ไม่ได้แสดงบทบาทออกมา) แต่สังคัมบัญญัติไม่มีอยู่เท่านั้นเอง แต่เมื่อมีมนุษย์ กรรมนิยามจึงได้แสดงบทบาทออกมาและจะเกิดสังคัมบัญญัติตามมา ด้วยเหตุนี้เองเราจึงได้ทราบว่า ทำไมพระพุทธเจ้าจึงบอกวาทนิยามมีอยู่ 5 อย่าง ไม่รวมสังคัมบัญญัติ แต่เมื่อบอกว่าสิ่งที่มีอยู่จริงจะมีอยู่ 2 อย่างคือ ปรมาตตัสจจะ และสมมุติบัญญัติ เนื่องจาก การเอามนุษย์เป็นหลักในการพิจารณา การที่พระพุทธเจ้าไม่บอกว่ามีนิยาม 6 คือ สังคัมบัญญัติ

ถึงแม้พระองค์จะรู้ว่าหลักธรรมของพระองค์ต้องเกี่ยวข้องกับมนุษย์เป็นเพราะว่า สังคมบัญญัติ นั้นขึ้นอยู่กับกรรมนิยามนั่นเอง แต่ไม่ได้แยกจากกัน เพียงแต่กล่าวกันคนละแง่เท่านั้นเอง เพราะหากมนุษย์ไม่มีเจตนา การบัญญัติย่อมไม่เกิดขึ้น ซึ่งหากเราตีความว่า กรรมนิยามและ สังคมบัญญัติแยกจากกันเมื่อไร จะทำให้สังคมบัญญัติถูกลดคุณค่าในเรื่อง “ความจริง” ลงมาจากปรมาตตัสจจะ ซึ่งเห็นได้ชัดว่าไม่สอดคล้องกับโลกทัศน์ของพุทธปรัชญาเถรวาท และอาจ นำไปสู่การแก้ปัญหามนุษย์อย่างผิดพลาดได้ ซึ่งผู้วิจัยจะได้กล่าวในประเด็นเรื่อง จริยศาสตร์ ในพุทธปรัชญาเถรวาทในประเด็นต่อ ๆ ไป

อย่างไรก็ตาม ทั้งกรรมนิยามและสังคมบัญญัตินั้น เมื่อเราเริ่มต้นตรงที่เกิดมี มนุษย์ขึ้นมา กรรมนิยามจึงทำให้เกิดสังคมบัญญัติขึ้นมา การบัญญัติสิ่งต่าง ๆ ขึ้นมาทั้งใน ด้านสัญลักษณ์ และคุณค่าต่าง ๆ มนุษย์ในทัศนะพุทธปรัชญาเถรวาท จึงมีอยู่ 2 สถานะ ซึ่งเป็นผลมาจากที่ผู้วิจัยได้กล่าวมาในข้างต้นนั้นคือ

1. มนุษย์ในสภาวะธรรมชาติในฐานะปรมาตตัสจจะ

2. มนุษย์ในฐานะสมมุติสัจจะ

และทั้ง 2 สถานะนี้มีคุณค่า และความสำคัญเท่าเทียมกัน และแยกจากกันไม่ได้ตามโลกทัศน์ของพุทธปรัชญาเถรวาท นั่นคือ อยู่ภายใต้กฎปฏิจักษมุขปาถ หรือกฎแห่ง กรรม และเมื่อเราพิจารณาเฉพาะมนุษย์ในฐานะสมมุติสัจจะ เราสามารถแยกออกได้เป็น 2 ลักษณะอีกเช่นกัน นั่นคือ

1. มนุษย์ในฐานะสมมุติสัจจะ ที่อยู่ในสถานะปัจเจกชน

2. มนุษย์ในฐานะสมมุติสัจจะ ที่อยู่ในสถานะส่วนหนึ่งของสังคม

สาเหตุที่เราสามารถแยกมนุษย์ในฐานะสมมุติสัจจะ ออกได้ 2 สถานะดังกล่าว นั้น เนื่องจากการเป็นสังคมบัญญัตินั้นหมายถึง การที่มนุษย์ได้กำหนด ให้คุณค่า ให้ ความหมาย แก่สิ่งต่าง ๆ ในสภาวะธรรมตามที่มนุษย์ได้กำหนดขึ้นมา การกำหนดให้ความหมายแก่สิ่งต่าง ๆ นั้น มนุษย์ในฐานะปัจเจกชนก็สามารถกำหนดความหมายต่าง ๆ ได้ เช่น เมื่อนายแดงอยู่คนเดียว นายแดงสามารถกำหนด และให้คุณค่า ความหมายต่าง ๆ แก่ สภาวะธรรมตามที่นายแดงจะกำหนด

แต่หากนายแดงได้เข้ามาเกี่ยวข้องกับนายดำ ซึ่งเป็นส่วนร่วมกันอยู่ในสังคม หรือปัจเจกชนมากกว่า 1 คน ได้มีการกำหนดกฎเกณฑ์บางอย่าง หรือให้คุณค่าอะไรบางอย่างร่วมกัน สิ่งที่กำหนดร่วมกันนั้นก็คือ สังคมบัญญัตินั่นเอง

ในการกำหนดหรือสังคมบัญญัตินี้ การที่มนุษย์ได้กำหนดสภาวะธรรมต่างๆ นั้น จะไม่มีการแยกระหว่างการกำหนดเรียกชื่อสิ่งนั้นกับความหมายของสิ่งนั้น เช่น นายแดง กำหนดสิ่งหนึ่งว่าต้นไม้ ต้นไม้ก็จะมีควมหมายบางอย่างต่อนายแดง หรือนายแดงกับนายดำ กำหนดว่าสิ่งหนึ่งคือ ต้นไม้ ความหมายของต้นไม้อันนั้นก็เป็นที่เข้าใจร่วมกันระหว่างนายแดง กับนายดำ ซึ่งรวมไปถึงคุณค่าในทางนามธรรมด้วย เช่น การกำหนดว่าการกระทำแบบนี้เป็นการขโมย ซึ่งอาจหมายถึงเป็นสิ่งที่ไม่ดีหรือดี เหล่านี้เป็นต้น

การที่ผู้วิจัยได้แยกมนุษย์ ในฐานะสมมุติสัจจะ ออกเป็น 2 สถานะดังกล่าว เพื่อแสดงให้เห็นว่า หากเราจะพิจารณาโมทัศน์เรื่องความยุติธรรม ในพุทธปรัชญาเถรวาท เราต้องพิจารณามนุษย์ ในฐานะสมมุติสัจจะ ที่อยู่ในสถานะที่ 2 ซึ่งก็คือ สถานะที่เป็นส่วนหนึ่งของสังคมนั่นเอง เพื่อให้สอดคล้องกับ การที่ผู้วิจัยกล่าวว่า การพิจารณาประเด็นเรื่องความยุติธรรมในสังคม จะต้องมีการเกี่ยวข้องกับบุคคลอื่น ๆ ในสังคม ดังได้กล่าวมาในบทที่ 2 นั่นเอง

ประเด็นต่อไปที่จะต้องพิจารณาประกอบตามาคือ พุทธปรัชญาเถรวาท ได้มีจุดมุ่งหมายในชีวิตและเกณฑ์ในการกำหนดว่าการกระทำใดดี การกระทำใดไม่ดีอย่างไร หรือมีหลักการในทางจริยศาสตร์อย่างไร นั่นเอง ในการพิจารณาประเด็นนี้เพื่อให้เห็นว่าการพิจารณาประเด็นนี้เป็นฐานให้กับปรัชญาสังคมซึ่งจะนำไปสู่สมมติฐานเรื่องความยุติธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท

ประเด็นนี้จะหาคำตอบได้ไม่ยากนัก เพราะพุทธปรัชญาเถรวาทได้มีคำตอบในเรื่องนี้ไว้อย่างชัดเจน ซึ่งในแนวทางจริยศาสตร์นี้ ผู้วิจัยถือว่า แนวทางจริยศาสตร์ดังกล่าวนี้เป็นแนวทางที่ใช้ได้กับมนุษย์ทั้งที่อยู่ในฐานะปรมาตมสัจจะ และสมมุติสัจจะ หรือแนวทางนี้จะใช้ได้กับมนุษย์ในทุกสถานะจากที่ผู้วิจัยได้พิจารณาสถานะของมนุษย์ในประเด็นข้างต้นนั่นเอง และแนวทางจริยศาสตร์อันนี้จะเป็นประเด็นสำคัญประเด็นหนึ่งในการพิจารณาปรัชญาสังคมของพุทธปรัชญาเถรวาท ซึ่งจะเป็นฐานให้กับการวิเคราะห์หามโนทัศน์เรื่องความยุติธรรมด้วย



- จุดหมายแห่งชีวิตของมนุษย์ในพุทธปรัชญาเถรวาท

จากที่ได้กล่าวมาในประเด็นเรื่องมนุษย์ในพุทธปรัชญาเถรวาท มนุษย์ซึ่งเป็นหนึ่งในบรรดาสรรพสิ่งต่าง ๆ เหล่านั้น และจะต้องเข้าใจในจุดหมายในชีวิตให้ถูกต้อง ดังที่พระพุทธเจ้าบอกว่า ผู้ใดเห็นปฏิจาสมุปบาท ผู้นั้นเห็นธรรม หรือหมายถึง การที่สามารถเข้าใจอย่างถ่องแท้ว่าสภาวะธรรมเป็นอย่างไร ซึ่งถือว่าเป็นเป้าหมายสูงสุดของมนุษย์ ซึ่งเรียกว่า นิพพาน นั้นเอง นั่นคือ

นิพพานอันได้แก่สภาวะความทุกข์ดับ ถือเป็นคุณค่าสูงสุดของชีวิต นิพพานเป็นเป้าหมายของชีวิต ชีวิตที่ดีคือ ชีวิตที่มุ่งสู่นิพพาน ชีวิตที่ไม่ดีคือ ชีวิตที่เดินสวนทางนิพพาน ดังนั้นนิพพานจึงเป็นหลักในการตัดสินความดี ความชั่ว การทำความดี ก็คือการดำเนินไปตามหนทางสู่นิพพาน⁶

ซึ่งจุดหมายดังกล่าวนี้ เป็นจุดหมายสูงสุดของมนุษย์ แต่เนื่องจากที่ผู้วิจัยได้กล่าวไปว่า สภาวะจิตของมนุษย์ตามกรรมนิยามนั้นมีทั้งเป็นกุศลกรรม และอกุศลกรรม แนวทางในการมุ่งสู่นิพพานจึงเป็นการดำเนินแนวทางให้มนุษย์เกิดกุศลกรรม แต่เนื่องจากขั้นตอนในการมุ่งไปสู่นิพพาน ดังกล่าวนั้น มีขั้นตอนที่ยุ่งยาก ซับซ้อน จึงมีขั้นตอนในการมุ่งสู่จุดหมายสูงสุด ซึ่งก็หมายความว่าจุดหมายของมนุษย์นั้นจึงต้องมีขั้นตอนต่าง ๆ ด้วย ดังพระธรรมปิฎก (ป.อ.ประยุตฺโต) ได้พิจารณาจากพุทธพจน์และได้ตีความไว้ดังนี้

ดังพระพุทธพจน์ที่ว่า “ผู้ปรารถนาโมกษสมบัติ อันโอฬาร ยิ่ง ๆ ขึ้นไป พึงมีความไม่ประมาท; บัณฑิตทั้งหลายย่อมสรรเสริญความไม่ประมาทในบุญกิริยาทั้งหลาย, บัณฑิตไม่ประมาทจึงยึดเอาได้ซึ่งอรรถทั้ง 2 ประการคือ ทิฏฐธัมมิกัตถะและสัมปรายิกัตถะ, คนที่เรียกว่าเป็นปราชญ์ เป็นบัณฑิต ก็เพราะบรรลุอรรถะ”

อรรถ หรือ อัตถะ แปลว่า เรื่องราว ความหมาย ความมุ่งหมาย ประโยชน์ ผลที่หมายหรือจุดหมาย ในที่นี้ขอแปลเอาความว่า ประโยชน์ที่เป็นจุดหมายหรือจุดหมาย⁷

พระธรรมปิฎก ได้ตีความจุดหมายทั้ง 2 แบบนั้นออกเป็น 3 อย่างนั้นคือ

1. ทิฏฐธัมมิกัตถะ ประโยชน์บัดนี้ ประโยชน์ชีวิตนี้หรือประโยชน์ปัจจุบัน เป็นจุดหมายขั้นต้นหรือจุดหมายเฉพาะหน้า หมายถึงประโยชน์อย่างที่มีมองเห็น ๆ กันอยู่ ที่

⁶ จุฑาทิพย์ กุเมววิชนี และคณะ, ธรรมปรัชญา, จุฑาทิพย์ (กรุงเทพมหานคร : เดลิตไทย, 2539), หน้า หน้า 49.

⁷ พระธรรมปิฎก, พุทธธรรม, หน้า 593-594.

เข้าใจกันง่าย ๆ เกี่ยวกับชีวิตประจำวัน เป็นเรื่อง ชั้นนอก หรือเรื่องธรรมดา เสมอมาที่มุ่งหมายกันในโลกนี้ ได้แก่ ลาภ ยศ สุข สรรเสริญ หรือทรัพย์สิน ฐานะ เกียรติ ไม้ตรีชีวิตคู่ครองที่เป็นสุข เป็นต้น รวมถึงการแสวงหาสิ่งเหล่านี้โดยทางชอบธรรม การปฏิบัติต่อสิ่งเหล่านี้โดยทางที่ถูกต้อง การใช้สิ่งเหล่านี้ทำตนและคนที่เกี่ยวข้องให้มีความสุข การอยู่ร่วมกันด้วยดี ปฏิบัติหน้าที่ต่อกันอย่างถูกต้องในระหว่างมนุษย์เพื่อความสุขร่วมกัน

2. สัมปรายิกัตถะ ประโยชน์เบื้องหน้า หรือประโยชน์ที่ลึกล้ำยิ่งกว่าที่จะมองเห็นกันเฉพาะหน้า หรือผิวเผินในภายนอก เกี่ยวด้วยชีวิตด้านในหรือประโยชน์ด้านคุณค่าของชีวิต เป็นจุดหมายขั้นสูงขึ้นไปเป็นหลักประกันชีวิตเมื่อละโลกนี้ไป หรือเป็นเครื่องประกันการได้คุณค่าที่สูงล้ำเลิศยิ่งกว่าสิ่งที่จะพึงได้กันตามปกติโลกนี้ ได้แก่ ความเจริญงอกงามแห่งชีวิตจิตใจ ที่ก้าวหน้าเติบโตขึ้นด้วยคุณธรรม ความใฝ่ใจในทางศีลธรรม ในเรื่อง บุญเรื่องกุศล ในการสร้างสรรค์สิ่งที่ดีงาม กิจกรรมที่อาศัยศรัทธาและความเสียสละ การมีความมั่นใจในคุณธรรม มีความสงบสุขทางจิตใจ การรู้จักปิติสุขที่ประณีตด้านในตลอดจนคุณวิเศษที่เป็นผลสำเร็จทางจิต คือ ฌานสมาบัติ (เต็มรวมถึงการตรัสรู้ที่เป็นปรมาตถ์ด้วย) เป็นขั้นที่ผ่อนคลายความยึดติดผูกพันในวัตถุ ทำให้ไม่ยอมตีค่าผลประโยชน์ด้านอาภิสสูง เกินไปจนจะต้องมุ่งไขว่คว้ายอมสยบให้ หรือเป็นเหตุต้องกระทำความชั่วร้าย หันมาให้คุณค่าแก่คุณธรรมความดีงาม รู้จักทำการด้วยความใฝ่ธรรมรักความดีงาม รักคุณภาพของชีวิตและความเจริญงอกงามของจิตใจ

3. ปรมัตถะ ประโยชน์อย่างยิ่งยวดยิ่ง หรือประโยชน์ที่เป็นสาระแท้จริงของชีวิต เป็นจุดหมายสูงสุดหรือที่หมายขั้นสุดท้าย ได้แก่การรู้แจ้งสภาวะของสิ่งทั้งหลายตามความเป็นจริง รู้เท่าทันคติธรรมของสังขารธรรม ไม่ตกเป็นทาสของโลกและชีวิต มีจิตใจเป็นอิสระโปร่งโล่งผ่องใสไม่ถูกบีบคั้นค้ำขังจำกัดด้วยความยึดติดถือมั่นอันหวั่นหวาดของตนเอง ปราศจากกิเลสเผาลนที่ทำให้เศร้าหมองขุ่นมัว อยู่อย่างไรทุกข์ประจักษ์แจ้งความสุข ประณีตภายในที่สะอาดบริสุทธิ์สิ้นเชิงอันประกอบพร้อมด้วยความสงบเยือกเย็นสว่างไสวเบิกบานโดยสมบูรณ์ เรียกว่าวิมุตติ และนิพพาน^๕

วิธีการในการให้ได้รับอรรถะ ทั้ง 3 ประการนั้น มนุษย์สามารถกระทำได้โดยการปฏิบัติตามมรรค 8 ซึ่งเป็นหลักการที่ยอมรับกันโดยทั่วไปในวงการวิชาการของพุทธปรัชญาเถรวาท มรรค 8 หรือมีชื่อเรียกว่า อริยอัฏฐังคิกมัคค์ ซึ่งแปลว่า

ทางมีองค์แปดประการอันประเสริฐ ทางมีองค์ 8 ของพระอริยะ ทางมีองค์ 8 ที่ทำคนให้เป็นพระอริยะ ทางมีองค์ 8 ที่พระอริยะคือพระพุทธเจ้าทรงค้นพบ หรือ

^๕ เปรียบเทียบกัน, หน้า ๖๑๑-๖๑๖

มรรคาอันประเสริฐมีองค์ประกอบ 8 อย่าง องค์หรือองค์ประกอบ 8 อย่างของมรรคนั้นมีดังนี้

1. สัมมาทิฏฐิ	เห็นชอบ	(Right View หรือ Right Understanding)
2. สัมมาสังกัปปะ	ดำริชอบ	(Right Thought)
3. สัมมาวาจา	วาจาชอบ	(Right Speech)
4. สัมมากัมมันตะ	กระทำชอบ	(Right Action)
5. สัมมาอาชีวะ	เลี้ยงชีพชอบ	(Right Livelihood)
6. สัมมาวายามะ	พยายามชอบ	(Right Effort)
7. สัมมาสติ	ระลึกชอบ	(Right Mindfulness)
8. สัมมาสมาธิ	จิตมั่นชอบ	(Right Concentration) ⁹

มรรค 8 นี้ ในทุก ๆ ข้อล้วนมีความสัมพันธ์กันอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ และไม่ได้แยกจากกันในการปฏิบัติ แต่เมื่อเราจะปฏิบัติกิจกรรมอะไร เราต้องมีองค์ประกอบทั้ง 8 อย่างนี้ให้ครบถ้วน จึงจะก่อให้เกิดอรรถะ (ไม่ว่าในระดับใด) ได้ ดังพระธรรมปิฎก (ป.อ.ประยุตโต) ได้อธิบายประเด็นนี้ ไว้ว่า

มรรคมีองค์ 8 นี้ บางครั้งเรียกกันสั้น ๆ ว่า มรรค 8 ชวนให้บาง ท่านเข้าใจผิดว่าเป็นทาง 8 สาย แล้วเลยถือความหมายว่าเป็นทางหลายเส้นทางต่างหากกัน หรือทอดต่อกัน เดินจบเส้นทางหนึ่งแล้ว จึงเดินต่ออีกทางหนึ่งเรื่อยไปจนครบทั้งหมด กลายเป็นว่า หัวข้อทั้ง 8 ของมรรคเป็นหลักการที่ต้องยกขึ้นมาปฏิบัติให้เสร็จสิ้นไปที่ละข้อตามลำดับ แต่ความจริงมิใช่เช่นนั้น คำว่า “มรรคมีองค์ 8” มีความหมายชัดเจนอยู่แล้วว่า หมายถึงทางสายเดียวมีส่วนประกอบ 8 อย่าง เปรียบเหมือนทางหลวงที่สมบูรณ์ ต้องมีอะไรหลายอย่างประกอบกันเข้าจึงสำเร็จเป็นถนนได้ เช่น มีดิน กรวด ทราย หิน ลูกกรง ยาง หรือคอนกรีต เป็นชั้นลำดับขึ้นมาจนถึงผิวทาง รวมเป็นตัวถนนหรือพื้นถนน มีขอบคัน เส้นแนว ความเอียงเทของที่ลาดชันโค้งเลี้ยว มีสัญญาณ เครื่องหมาย ป้ายบอกทิศทาง ระยะทาง และสถานที่เป็นต้น ตลอดจนแผนที่ทาง และโคมไฟในยามค่ำคืน ถนนประกอบด้วยส่วนประกอบเหล่านี้ทั้งหมด และผู้ขับรถเดินทางย่อมอาศัยส่วนประกอบเหล่านี้ทุกอย่างไปพร้อม ๆ กัน ฉะนั้น มรรคก็ประกอบขึ้นด้วยองค์ 8 ประการรวม กัน และผู้ปฏิบัติธรรมก็ต้องใช้องค์ทั้ง 8 ของมรรคเนื่องไปด้วยกันโดยตลอด ฉะนั้น¹⁰

⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 601-602.

¹⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 602.

การตีความในประเด็นนี้จึงมีความสำคัญเป็นอย่างมาก เนื่องจากการที่ มรรค 8 มีลักษณะเป็นองค์ประกอบในการปฏิบัติดังกล่าว ถือเป็น การตีความที่สอดคล้องกับหลักการของพุทธปรัชญาเถรวาทด้วยเช่นกัน นั่นคือ เมื่อเราจะกระทำอะไรสักอย่างที่เป็นกุศลกรรม เราจะต้องมีให้ครบทั้ง 8 องค์ประกอบดังกล่าว และเมื่อ 8 องค์ประกอบดังกล่าวมีความสัมพันธ์กันแยกจากกันไม่ได้ ผลที่เกิดจากการปฏิบัติหรือ อรรถะดังได้กล่าวไปในข้างต้นก็ย่อมแยกจากกันไม่ได้ในความเป็นจริงด้วย นั่นก็หมายความว่า อรรถะย่อมมีความสำคัญเท่า ๆ กัน ด้วยเช่นกัน ซึ่งหากมีใครตีความว่า อรรถะ ที่เป็นปรมัตถ์สำคัญกว่าอรรถะที่เป็นทฤษฎีธรรมมีัตถะ ย่อมเป็นการตีความที่ไม่สอดคล้องกับหลักการของพุทธปรัชญาเถรวาท เพียงแต่ปรมัตถะเป็นพัฒนาการขั้นสมบูรณ์ของ จุดหมายของมนุษย์เท่านั้น ซึ่งผู้วิจัยจะได้กล่าวถึงต่อไป

มรรค 8 นี้ ในวงการวิชาการได้ยอมรับกันว่าสามารถจัดเป็นประเภทให้อยู่ใน รูปของไตรสิกขา¹¹ ได้ นั่นคือ

เพื่อให้มองเห็นเป็นหมวดหมู่ อันจะช่วยเสริมความเข้าใจให้ชัดเจนยิ่งขึ้น ท่านจัด องค์ประกอบทั้ง 8 ของมรรคเข้าประเภท ๆ เรียกว่า ชั้น หรือ ธรรมชั้น แปลว่า หมวดธรรม หรือ กงธรรม มี 3 ชั้น หรือ 3 ธรรม ชั้น กล่าวคือ ศิลชั้น สมานชั้น และปัญญาชั้น เรียกว่า ๆ ว่า ศิล สมาน ปัญญา โดยจัด สัมมาวาจา สัมมากัมมันตะ และสัมมาอาชีวะ เข้าเป็นหมวดศิล จัดสัมมาวายามะ สัมมาสติ และ สัมมาสมาธิ เข้าเป็นหมวดสมาน จัดสมาธิปฏิ และสัมมาสังกัปปะ เข้าเป็นหมวด ปัญญา

การจัดแบบธรรมชั้น 3 นั้น มุ่งเพื่อให้เห็นเป็นหมวดหมู่ตามประเภท แต่การจัด แบบไตรสิกขามุ่งให้เห็นลำดับในกระบวนการปฏิบัติหรือใช้งานจริง คำว่าไตรสิกขา แปลว่า สิกขา 3 คำว่าศึกษาแปลว่า การศึกษา การสำเนียง การฝึก ฝึกปรีหรือ ฝึกอบรม ได้แก่ข้อปฏิบัติที่เป็นหลักสำหรับฝึกอบรม กาย วาจา จิตใจ และปัญญา ให้เจริญ งอกงามไปจนบรรลุจุดหมายสูงสุดคือ ความหลุดพ้นหรือนิพพาน¹²

พระธรรมปิฎก (ป.อ.ประยุตโต) ได้ตีความว่า ไตรสิกขานั้นก่อให้เกิดสาระ หรือจุดหมาย ซึ่งก็คือ อรรถะนั้นเอง ซึ่งมีความสำคัญเป็นอย่างยิ่งต่อความสำคัญของ ปรัชญาสังคม และความยุติธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท นั่นคือ

¹¹ เรืองเตียวกัน, หน้า 601.

¹² เรืองเตียวกัน

สาระของอิธิศีล คือการดำรงตนอยู่ด้วยดี มีชีวิตที่เกื้อกูล ท่ามกลางสภาพแวดล้อมที่ตนมีส่วนช่วยสร้างสรรค์รักษาให้เอื้ออำนวยแก่การมีชีวิตที่ดีงามร่วมกัน เป็นพื้นฐานที่ดีสำหรับการพัฒนาคุณภาพจิตและการ เจริญปัญญา

สาระของอิธิจิตต์ คือ การพัฒนาคุณภาพจิต หรือการปรับปรุงจิตให้มีคุณภาพ และสมรรถภาพสูง ซึ่งเอื้อแก่การมีชีวิตที่ดีงามและพร้อมที่จะใช้งานในทางปัญญาได้อย่างได้ผลดีที่สุด

สาระของอิธิปัญญา คือ การมองดูรู้จักและเข้าใจสิ่งทั้งหลายตามความเป็นจริง หรือรู้เท่าทันธรรมชาติของสังขารธรรมทั้งหลาย ที่ทำให้เป็นอยู่และทำการต่าง ๆ ด้วยปัญญา คือรู้จักวางใจวางท่าทีและปฏิบัติต่อโลก และชีวิตได้อย่างถูกต้องเหมาะสม ในทางที่เป็นไปเพื่อแผ่ขยายประโยชน์สุข มีจิตใจผ่องใส ไร้ทุกข์ เป็นอิสระเสรี และสดชื่นเบิกบาน

สาระของไตรสิกขา แสดงตัวออกมาไม่เฉพาะที่การปฏิบัติของบุคคลเท่านั้น แต่ส่องถึงภารกิจที่มนุษย์จะต้องจัดทำในระดับชุมชนและสังคมด้วย กล่าวคือ การจัดวางระบบแบบแผน จัดตั้งสถาบันและกิจกรรมต่าง ๆ จัดแจงกิจกรรมและวิธีการต่าง ๆ เพื่อให้สาระของไตรสิกขาเป็นไปในหมู่มนุษย์ หรือให้มนุษย์ดำรงอยู่ในสาระของไตรสิกขา

โดยนัยนี้ ศีลจึงกินความถึงการจัดสรรสภาพแวดล้อมทั้งทางวัตถุและทางสังคมที่ ปิดกั้นโอกาสในการทำชั่ว และส่งเสริมโอกาสในการทำความดี เฉพาะอย่างยิ่งการจัด ระเบียบชีวิตและระบบสังคม โดยวางหลักเกณฑ์ กฎข้อบังคับ บทบัญญัติต่าง ๆ เพื่อ ควบคุมความประพฤติของบุคคล จัดกิจกรรมของส่วนรวม ส่งเสริมความอยู่ร่วมกัน ด้วยดี ปิดกั้นโอกาสสำหรับการทำชั่ว และส่งเสริมโอกาสสำหรับทำความดี เรียก รวม ๆ ด้วย คำศัพท์ทางพระศาสนาว่า วินัย ซึ่งพึงจัดวางขึ้นให้เหมาะกับความมุ่งหมายของชุมชนหรือสังคมระดับนั้น ๆ เช่น วินัย ที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติสำหรับ ภิกษุสงฆ์และภิกษุณีสงฆ์ มีทั้งข้อกำหนดเกี่ยวกับความประพฤติส่วนตัวของภิกษุและ ภิกษุณีแต่ละรูป มีทั้งข้อกำหนดเกี่ยวกับการจัดระบบความเป็นอยู่ของชุมชน การปกครอง การสอบสวน พิจารณาคดี การลงโทษ วิธีแต่งตั้ง เจ้าหน้าที่ ระเบียบและวิธี ดำเนินการ ประชุม ตลอดจนกระทั่งระเบียบปฏิบัติ และมรรยาทต่าง ๆ ในการ ต้อนรับแขก ในการไปเป็นอาคันตุกะ และในการใช้สาธารณสมบัติ เป็นต้น หรือ อย่างที่พระพุทธเจ้าทรงแนะนำหลักการกว้าง ๆ ไว้สำหรับผู้นักครองบ้านเมืองจะพึง นำไปกำหนดรายละเอียดวิธี ปฏิบัติต่อสังคมวงกว้างระดับประเทศชาติ เช่น ทรงสอนหลักที่เรียกว่า จักรวรรดิวัตร ให้พระเจ้าจักรพรรดิจัดการคุ้มครองป้องกันอันชอบธรรมให้ เหมาะสมกับประชาชนแต่ละจำพวกแต่ละประเภทให้วางวิธีการป้องกัน แก่ไขปราบปรามมิให้มีการอันอธรรม หรือความชั่วร้ายเดือด

ร้อนชื้นในแผ่นดิน ให้หาทางจัดแบ่งปันรายได้หรือเฉลี่ยทุนทรัพย์มิให้มีคนขัดสนยากไร้ในแผ่นดิน เป็นต้น วินัยที่จะสร้างเสริมศีล สำหรับสังคมวงกว้างนี้ ถ้าจะพูดตามภาษาปัจจุบัน ก็คือ ระบบการปกครองทั้งบริหาร นิติบัญญัติ และตุลาการ ระบบเศรษฐกิจ ระเบียบแบบแผนทางชนบทรวมนิยมประเพณีวัฒนธรรม ตลอดจนถึงระบบ การทางสังคมอย่างอื่น ๆ รวมทั้งส่วนปลีกย่อยที่สำคัญ เช่น วิธีอำนวยหรือไม่อำนวยโอกาสเกี่ยวกับแหล่งเรีงรมย์ สถานอบายมุข สิ่งเสพติด การประกอบอาชีพการงาน ต่าง ๆ และมาตรการเกี่ยวกับการงานอาชีพ เป็นต้น¹³

และที่สำคัญ ไตรสิกขาต่างก็มีความเป็นหนึ่งเดียวแยกกันไม่ออกเช่นเดียวกับมรรค 8 นั้นเอง และเท่ากับเป็นการยืนยันถึงความสำคัญของสมมุติบัญญัติและความสำคัญของความหมายต่าง ๆ ที่มนุษย์ได้บัญญัติขึ้น เนื่องจากการให้ความสำคัญของไตรสิกขานี้เอง โดยเฉพาะในเรื่องศีล เนื่องจากกรรมนิยาม (สภาวะธรรม) ได้เข้ามามีส่วนสัมพันธ์กับสมมุติบัญญัติ นั่นคือ

กรรมนิยามเกี่ยวข้องเพียงการรับรู้และใจยอมรับอย่างใดอย่างหนึ่งต่อข้อกำหนดตามที่สังคมบัญญัติไว้ นั่น และดำเนินจากจุดเริ่มที่จิตมีกิจกรรมต่อข้อกำหนดนั้นคือเริ่มจากเกิดเจตนาเป็นต้นไป เมื่อจัดเข้าในระบบชีวิตทางธรรม ทั้งหมดนี้เป็นเรื่องใน ชั้นศีล และนี่เป็นจุดที่กฎเกณฑ์ของมนุษย์เข้ามาเกี่ยวข้องกับกฎเกณฑ์ของธรรมชาติ ซึ่งจะต้องแยกขอบเขตกันให้ดี¹⁴

จะเห็นได้ว่าความสำคัญของมนุษย์ในฐานะสมมุติบัญญัตินั้นเกี่ยวข้องกับสภาวะธรรมโดยตรง และมีความสัมพันธ์กับจุดหมาย หรืออรรถะของมนุษย์ เพียงแต่ว่าข้อความในข้างต้นนั้นได้แยกขอบเขตของสภาวะธรรมกับสังคมบัญญัติออกจากกัน แต่จากที่ผู้วิจัยได้กล่าวมาในตอนต้นเนื่องจาก เราไม่สามารถแยกสภาวะธรรมกับสภาวะสังคมบัญญัติได้ รวมทั้งอรรถะ และไตรสิกขา ต่างก็อยู่ในรูปขององค์ประกอบของความสัมพันธ์ต่อกัน เมื่อเป็นเช่นนี้ เกณฑ์ในการวินิจฉัยกุศลกรรมและอกุศลกรรมหรือวินิจฉัยการกระทำเพื่อมุ่งสู่จุดหมายของมนุษย์ จึงต้องเป็นเกณฑ์เดียวกันทั้งในแง่กรรมนิยาม และสมมุติบัญญัติด้วย ซึ่งผู้วิจัยจะได้กล่าวในประเด็นต่อไป

¹³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 604 -605.

¹⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 174.

- เกณฑ์วินิจฉัยการกระทำของมนุษย์ในพุทธปรัชญาเถรวาท

จากที่ผู้วิจัยได้พิจารณาในประเด็นเรื่องจุดหมายของมนุษย์นั้น นิพพานถือว่าเป็นจุดหมายสูงสุดของมนุษย์ โดยมีกระบวนการพัฒนาการตามอรรถะต่าง ๆ ดังได้กล่าวมาในข้างต้น ประเด็นต่อไปก็คือในพุทธปรัชญาเถรวาทมีเกณฑ์ในการวินิจฉัยการกระทำของมนุษย์นั้นได้นำไปสู่อรรถะต่าง ๆ ได้อย่างไร

พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต) ได้กล่าวไว้ในหนังสือพุทธธรรม โดยการแยกออกเป็นเกณฑ์ตัดสินหลักกับเกณฑ์ตัดสินร่วมในการกระทำของมนุษย์ ตามหลักของพุทธปรัชญาเถรวาท ดังต่อไปนี้คือ

ก. เกณฑ์หลัก

1. ตัดสินด้วยความเป็นกุศลหรืออกุศลโดย

- พิจารณามูลเหตุว่าเป็นเจตนาที่เกิดจากกุศลมูล คือ โสภะ โทสะ โมหะ หรือเกิดจากอกุศลมูลคือ โลภะ โทสะ โมหะ
- พิจารณาตามสภาวะว่าเป็นสภาพเกื้อกูลแก่ชีวิตจิตใจหรือไม่ ทำให้จิตสบาย ไร้โรคปลอดโปร่ง ผ่องใส สมบูรณ์หรือไม่ ส่งเสริมหรือบั่นรอนคุณภาพและสมรรถภาพจิต ช่วยให้กุศลธรรม (สภาพที่เกื้อกูล) ทั้งหลายเจริญงอกงามขึ้น อกุศลธรรมทั้งหลายเจริญงอกงามขึ้น ตลอดจนมีผลต่อบุคลิกภาพอย่างไร

ข. เกณฑ์ร่วม

2. ไข้มนตร์ธรรมคือ ความรู้สึกผิดชอบชั่วดีของตนเองพิจารณาว่าการกระทำนั้นตนเองติเตียนตนเองได้หรือไม่ เสียความเคารพตนเองหรือไม่
3. พิจารณาความยอมรับของวิญญูหรือนักปราชญ์ หรือบัณฑิตชนว่าเป็นสิ่งที่วิญญูยอมรับหรือไม่ ชื่นชมสรรเสริญ หรือตำหนิติเตียน
4. พิจารณาลักษณะ และผลของการกระทำ
 - ต่อตนเอง
 - ต่อบุคคลอื่น
- ก) เป็นการเบียดเบียนตน เบียดเบียนผู้อื่น ทำตนเองหรือผู้อื่นให้เดือดร้อนหรือไม่
- ข) เป็นไปเพื่อประโยชน์สุข หรือเป็นไปเพื่อโทษทุกข์ทั้งแก่ตนและผู้อื่น¹⁵

ซึ่งเมื่อเราย้อนกลับไปพิจารณาการแยกจากกันไม่ได้ของกรรมนิยามและสมมุติบัญญัติ เกณฑ์ตัดสินการกระทำทั้งเกณฑ์หลักและการเกณฑ์ร่วม จึงต้องใช้ควบคู่กันไป แยกจากกันไม่ได้เช่นเดียวกัน การแยกออกมาดังกล่าวนั้นเป็นการแยกออกมาให้

¹⁵ เรือรบเดียวกัน, หน้า 179.

เห็น ถ้าพิจารณาในแง่ของกรรมนิยาม ให้ใช้เกณฑ์หลัก ส่วนในแง่ของสมมุติบัญญัตินั้น ให้ใช้เกณฑ์ร่วม ซึ่งในความจริงแล้วไม่สามารถแยกจากกันได้ เราต้องใช้ทั้งสองเกณฑ์นี้ควบคู่กันไป ซึ่งมีความสัมพันธ์กับการกระทำเพื่อทำให้เกิดอรรถะต่าง ๆ ดังได้กล่าวไปในข้างต้น โดยเฉพาะอรรถะในขั้นต้นซึ่งจะเกิดขึ้นได้โดยการกระทำในชั้นศีล ซึ่งเป็นประเด็นสำคัญในเรื่องสมมุติบัญญัตินั้น ยิ่งต้องใช้การพิจารณาจากเกณฑ์ร่วมเป็นเกณฑ์สำคัญ เนื่องจากมนุษย์สามารถเข้าใจได้ง่าย พิจารณาได้ด้วยเหตุผลและเห็นได้ในเชิงประจักษ์มากกว่า การใช้การพิจารณาด้วยเกณฑ์หลัก และที่สำคัญเกณฑ์หลักนั้นเป็นเกณฑ์ที่เกิดจากกรรมนิยามซึ่งเป็นกฎธรรมชาติอย่างหนึ่งอยู่แล้ว เราจึงต้องใช้เกณฑ์หลักอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ เกณฑ์หลักจึงเป็นเกณฑ์ที่จำเป็นแต่ไม่เพียงพอ เนื่องจากการยอมรับว่ามีอรรถะอยู่หลายระดับ และแต่ละอรรถะต่างก็มีความสำคัญเท่า ๆ กัน ดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวไปในข้างต้น

ดังนั้น จึงสรุปได้ว่า ในการพิจารณาเพื่อแสวงหาโมทัศน์เรื่องความยุติธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท ซึ่งมีขอบเขตและรูปแบบตามที่ได้ผู้วิจัยได้พิจารณาไปในบทที่ 2 นั้น เราจะเห็นได้ว่า ความยุติธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาทนั้นเปี่ยมโมทัศน์ที่เป็นสมมุติบัญญัติของมนุษย์อย่างหนึ่งนั่นเอง และเป็นสมมุติบัญญัติที่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล ซึ่งก็คือมนุษย์ในฐานะสมมุติบัญญัติ และอยู่ในสถานะเป็นส่วนหนึ่งของสังคม และมีความสัมพันธ์กับหลักจริยศาสตร์ของพุทธปรัชญาเถรวาทด้วย ซึ่งมีความสัมพันธ์ต่อระบบความคิดของพุทธปรัชญาเถรวาทเป็นอย่างมาก เพราะ ความยุติธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาทนั้นได้มีข้ออ้างที่ยืนยันความสำคัญจากระบบความคิดทั้งหมดของพุทธปรัชญาเถรวาท ดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวมาในข้างต้นนั่นเอง

อย่างไรก็ตามหลักธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาทนั้นมีขอบเขตกว้างขวางมาก โดยเฉพาะหลักธรรมที่เกี่ยวข้องกับปรมาตตัสัจจะ ซึ่งถึงแม้จะเกี่ยวข้องกับสมมุติสัจจะ แต่ปรมาตตัสัจจะนั้นได้เป็นฐานหรือเป็นหลักให้กับความมียู่ และกฎเกณฑ์ของความมียู่ของสรรพสิ่งในเอกภาพ ซึ่งรวมไปถึงมนุษย์ด้วย จากความเชื่อเช่นนี้ของพุทธปรัชญาเถรวาทภายใต้ปรมาตตัสัจจะ เราไม่สามารถบอกได้ว่ายุติธรรมหรือไม่ยุติธรรม เพราะความยุติธรรมนั้นเราได้กล่าวถึงในฐานะที่มนุษย์ได้ตกลงกฎเกณฑ์ร่วมกันเท่านั้น หรือหากเรามีความเชื่อว่าปรมาตตัสัจจะเป็นจริง เราก็อาจพูดได้ว่าภายใต้ปรมาตตัสัจจะนั้น ย่อมมีความยุติธรรมเสมอก็ได้ เพราะกฎธรรมชาติในพุทธปรัชญาเถรวาทนั้นมีความแน่นอน จึงยุติธรรมเสมอ แต่เมื่อเราจะกล่าวถึงความยุติธรรมในทางสังคม เราจึงต้องวิเคราะห์หลักธรรมในส่วนที่เกี่ยวข้องกับสมมุติสัจจะ ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลซึ่งพุทธปรัชญาเถรวาทได้มีหลักธรรมส่วนนี้อยู่จำนวนหนึ่ง และเกี่ยวข้องโดยตรงกับโมทัศน์เรื่องความยุติธรรม ซึ่งผู้วิจัยจะได้กล่าวในประเด็นต่อไป

- มโนทัศน์พื้นฐานทางปรัชญาสังคมที่เกี่ยวข้องกับมโนทัศน์ เรื่องความยุติธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท

จากที่ผู้วิจัย ได้พิจารณาในข้างต้น เป็นการแสดงให้เห็นว่า การหาข้อสรุปว่า มโนทัศน์เรื่องความยุติธรรม ในพุทธปรัชญาเถรวาทเป็นเช่นไรได้นั้น เราต้องได้ข้อสรุปประการแรกให้ได้ว่า สถานะของความยุติธรรมนั้น ถ้าจะกล่าวถึง จะอยู่ตรงไหนในหลักการทั้งหมดของพุทธปรัชญาเถรวาท ซึ่งผู้วิจัยได้ข้อสรุปว่า มโนทัศน์เรื่องความยุติธรรมนั้น จะมีอยู่ในส่วนของความจริง ในทางสมมุติบัญญัติ โดยเฉพาะในส่วนของมนุษย์ ในฐานะสมมุติบัญญัติ และเป็นส่วนหนึ่งของสังคม ข้อสรุปดังกล่าว นอกจากจะอยู่บนข้ออ้าง ของ มนุษย์ที่ศรัทธา ของพุทธปรัชญาเถรวาทแล้ว ยังอยู่บนข้ออ้าง ของจุดหมายสูงสุดของมนุษย์ และเกณฑ์ในการตัดสินการกระทำของมนุษย์ด้วย เพราะหลักการของพุทธปรัชญาเถรวาท ล้วนแยกจากกันไม่ได้ ดังได้กล่าวมาข้างต้น

จากข้อสรุปในข้างต้น ทำให้เราสามารถนำไปสู่ การพิจารณามโนทัศน์เรื่องความยุติธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาทได้ ซึ่งผู้วิจัยจะได้พิจารณามโนทัศน์ที่เกี่ยวข้องกับความยุติธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาทซึ่งเป็นมโนทัศน์ที่ผู้วิจัยได้กล่าวไว้ในบทที่ 2 ดังต่อไปนี้

ความเสมอภาคในพุทธปรัชญาเถรวาท

1. ความเสมอภาคในฐานะเป็นมนุษย์

ความเสมอภาคในความหมายนี้ พุทธปรัชญาเถรวาทได้มีพุทธพจน์ที่ได้กล่าวถึงในลักษณะดังต่อไปนี้ คือ

ดูก่อนวาเสฏฐะ เราจะพยากรณ์แก่ท่านทั้งหลายตามสมควร สัตว์ทั้งหลายมีความแตกต่างกันโดยชาติ เพราะชาติของสัตว์เหล่านั้นมีประการต่าง ๆ กัน ... (แต่) ไม่มีในมนุษย์ทั้งหลายเหมือนอย่างสัญญาณที่สำเร็จมาแต่ชาติเป็นอันมากในชาติเหล่านี้ ฉะนั้น การกำหนดด้วย ผม ศรีษะ หู นัยน์ตา ปาก จมูก ริมฝีปาก คิ้ว คอ บ่า ท้อง หลัง ตะโพก ออก ที่แคบ เมถุน มือ เท้า นิ้วมือ เล็บ ข้าง ขา วรรณะหรือเสียงว่าผม เป็นต้น ของพรหมณ์เป็นเช่นนี้ ของกษัตริย์เป็นเช่นนี้ ย่อมไม่มีเลย เพศที่สำเร็จมาแต่ชาติไม่มีในมนุษย์ทั้งหลาย เหมือนอย่างสัญญาณที่สำเร็จมาแต่ชาติเหล่าอื่น ฉะนั้น ความแตกต่างกันสัญญาณมีผมเป็นต้นนี้ ที่สำเร็จมาแต่กำเนิด ย่อมไม่มีในสรีระของตน ๆ เฉพาะในตัวมนุษย์แต่กำเนิด

¹⁵ พระไตรปิฎกฉบับหลวง, เล่มที่ 25, ข้อที่ 382.

ความเสมอภาคในแง่นี้เป็นการยืนยันว่ามนุษย์ทุกคนนั้น ไม่มีความแตกต่างกันในด้านความเป็นมนุษย์ มนุษย์คือ สิ่งหนึ่งในธรรมชาติที่มีลักษณะเฉพาะที่แตกต่างจากสิ่งอื่นในธรรมชาติตามการประกอบกันของส่วนประกอบต่าง ๆ ในธรรมชาติ ดังได้กล่าวมาในเบื้องต้นและอยู่ภายใต้กฎธรรมชาติเดียวกัน ความเสมอภาคในแง่นี้มีความหมายใกล้เคียงกันกับความเสมอภาคในแบบที่ 1 ในบทที่ 2 ซึ่งเป็นความเสมอภาคที่เป็นฐานให้กับการปฏิบัติต่อมนุษย์ในแง่ที่เหมือนกัน การปฏิบัติต่อมนุษย์อย่างแตกต่างกันโดยไม่มีเหตุผลอันสมควรจึงไม่ยุติธรรมต่อมนุษย์ในความหมายนี้ เนื่องจากมนุษย์มีความเป็นมนุษย์เหมือนกัน

ความเสมอภาคในแง่นี้ ได้ทำให้พุทธปรัชญาเถรวาทได้ตั้งต้นมองมนุษย์ให้มีความเสมอภาคอย่างแท้จริงตามสภาวะธรรมหรือปรมัตถส์จะ ซึ่งเกี่ยวข้องกับสมมุติส์จะ เช่นเดียวกัน เพราะกฎเกณฑ์ในการปฏิบัติต่อมนุษย์ในพุทธปรัชญาเถรวาทก็ได้ใช้ความเสมอภาคในแง่นี้เป็นฐานในการวางกฎเกณฑ์เช่นเดียวกัน ซึ่งความเสมอภาคในแง่นี้ถือว่าเป็นความเสมอภาคอย่างแท้จริงของพุทธปรัชญาเถรวาท ซึ่งนอกจากพุทธพจน์ที่ได้กล่าวมาในเบื้องต้นแล้วนั้น ได้มีพุทธพจน์ที่ตรัสเกี่ยวกับความเสมอภาคในแง่นี้อยู่มากพอสมควร อย่างเช่น การบอกว่า “สัตว์ทั้งหลายเป็นเพื่อนร่วมทุกข์ เกิด แก่ เจ็บ ตาย ด้วยกันทั้งหมดทั้งสิ้น”¹⁷ เป็นต้น ซึ่งเป็นข้อความที่เหล่าชาวพุทธต่างได้รับทราบกันเป็นอย่างดี

อย่างไรก็ตามความเสมอภาคในแง่นี้จะประสบปัญหาในการปฏิบัติต่อมนุษย์ในแง่ความแตกต่างกันอย่างมีเหตุผล เพราะหลักของความยุติธรรมนั้นให้มีการปฏิบัติต่อมนุษย์ทั้งในด้านที่เหมือนและแตกต่างกัน แต่ความเสมอภาคในแง่นี้ได้มีความสำคัญในแง่ที่ว่า หากหลักการใดมีความเสมอภาคในแง่นี้ เราย่อมตั้งสมมุติฐานได้ว่าหลักการนั้นย่อมมีหลักความยุติธรรมอย่างแน่นอน เพราะอย่างน้อยการปฏิบัติต่อมนุษย์ให้แตกต่างกันโดยไม่มีเหตุผล ย่อมไม่ยุติธรรมตามความเสมอภาคในแง่นี้ เพราะมนุษย์มีความเหมือนกันนั่นเอง

ในพุทธปรัชญาเถรวาท หลักการนี้จึงเป็นข้ออ้างให้มีการปฏิบัติต่อมนุษย์ให้เสมอภาคกันในแง่ดังกล่าว ซึ่งถือได้ว่าเป็นความยุติธรรมตามข้ออ้างในข้างต้น

อย่างไรก็ตาม จากที่ได้กล่าวไปในบทที่ 2 ที่ว่า ความเสมอภาคในแง่นี้ไม่สามารถใช้เป็นข้ออ้างเพื่ออธิบายการปฏิบัติที่แตกต่างกันของมนุษย์ได้ เนื่องจากมนุษย์มีข้อเท็จจริงบางอย่างว่ามีความแตกต่างกัน การปฏิบัติต่อมนุษย์จึงมีความแตกต่างกันด้วย จึงจะ

¹⁷ มรคต สิงหนพทย์ “พุทธศาสนากับประชาธิปไตย”, วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย 2, (กุมภาพันธ์ - เมษายน 2538) : 62 - 82.

ถือว่ายุติธรรมได้ ซึ่งในประเด็นนี้พุทธปรัชญาเถรวาทได้มีหลักการเกี่ยวกับความเสมอภาคอีกแห่งหนึ่ง ซึ่งผู้วิจัยจะได้กล่าวในประเด็นต่อไป

2. ความเสมอภาคในฐานะการได้รับผลของการกระทำของมนุษย์

ความเสมอภาคในแง่นี้ได้ทำให้พุทธปรัชญาเถรวาทมีความเชื่อว่า มนุษย์นั้นมีความแตกต่างกัน โดยการกระทำตามกฎแห่งกรรม ทั้งการกระทำและผลของการกระทำได้ทำให้มนุษย์มีความแตกต่างกัน แต่ความแตกต่างกันอันนี้ไม่ใช่ความแตกต่างกันในชนชั้น ในทรัพย์สิน แต่เป็นความแตกต่างในการกระทำเพื่อให้สอดคล้องกับกฎธรรมชาตินี้ หรือถูกต้องการหลักธรรม ซึ่งเป็นจุดหมายหรืออรรถะของมนุษย์นั่นเอง

ดังที่พระพุทธเจ้าได้ตรัสต่อเอสุการ์พราหมณ์ที่ทูลถามถึงเรื่องที่ว่าพวกพราหมณ์บัญญัติการบำเรอ 4 ประการ คือ

เอสุการ์พราหมณ์ ได้ทูลถามพระผู้มีพระภาคว่า ท่านพระโคตม พราหมณ์ทั้งหลาย ย่อมบัญญัติการบำเรอ 4 ประการ คือ บัญญัติการบำเรอพราหมณ์ 1 บัญญัติการบำเรอกษัตริย์ 1 บัญญัติการบำเรอแพศย์ 1 บัญญัติการบำเรอสุทร 1 ท่านพระโคตม ในการบำเรอทั้ง 4 ประการ นั้น พราหมณ์ทั้งหลาย ย่อมบัญญัติการบำเรอพราหมณ์ไว้ว่า พราหมณ์พึงบำเรอพราหมณ์ กษัตริย์พึงบำเรอพราหมณ์ แพศย์พึงบำเรอพราหมณ์ หรือสุทรพึงบำเรอพราหมณ์ ...

(พระพุทธเจ้าตรัสว่า)

เราย่อมไม่กล่าวว่า พึงบำเรอสิ่งทั้งปวง แต่เราก็ไม่กล่าวว่า ไม่พึงบำเรอสิ่งทั้งปวง ก็เมื่อบุคคลบำเรอสิ่งใดอยู่ เพราะเหตุแห่งการบำเรอ พึงมีแต่ความชั่ว ไม่มีความดี เรากล่าวสิ่งนั้นว่าควรบำเรอหามิได้ แต่เมื่อบุคคลบำเรอสิ่งใดอยู่ เพราะเหตุแห่งการบำเรอ พึงมีแต่ความดี ไม่มีความชั่ว เรากล่าวสิ่งนั้นว่าควรบำเรอ ...

ดูก่อนพราหมณ์ เราจะได้กล่าวว่า ประเสริฐเพราะความเป็นผู้เกิดในสกุลสูงก็หามิได้ แต่จะได้กล่าวว่าเลวทราม เพราะความเป็นผู้เกิดในสกุลสูงก็หามิได้ เราจะได้กล่าวว่าประเสริฐเพราะความเป็นผู้มีวรรณะอันยิ่งหามิได้ แต่จะได้กล่าวว่า เลวทรามเพราะความเป็นผู้มีวรรณะอันยิ่งก็หามิได้ จะได้ว่า ประเสริฐเพราะความเป็นผู้มีโคณะมากหามิได้ แต่จะได้กล่าวว่าเลวทรามเพราะความเป็นผู้มีโคณะมากก็หามิได้ ดูกรพราหมณ์ เพราะว่า บุคคลบางคนในโลกนี้ แม้เกิดในสกุลสูง ก็ยังเป็นผู้ฆ่าสัตว์ ลักทรัพย์ ประพฤติผิดในกาม พุดเท็จ พุดส่อเสียด พุดคำหยาบ พุดเพ้อเจ้อ มักโลภ มีจิตพยาบาท เป็นมัจฉาทิฐิ เพราะฉะนั้น เราจึงไม่กล่าวว่า ประเสริฐเพราะความเป็นผู้เกิดในสกุลสูง บุคคลบางคนในโลกนี้ แม้เกิดในสกุลสูง ก็เป็นผู้เว้นขาดจากการฆ่าสัตว์ เว้นขาดจากการลักทรัพย์ เว้นขาดจากการประพฤติผิดในกาม เว้นขาดจากการ

พูดเท็จ เว้นขาดจากการพูดส่อเสียด เว้นขาดจากการพูดคำหยาบ เว้นขาดจากการพูดเท็จ เว้นขาดจากการพูดเพ้อเจ้อ ไม่โลภ ไม่มีจิตพยาบาท เป็นสัมมาทิฐิ เพราะฉะนั้น เราจึงไม่กล่าวว่าเลวทรามเพราะความเป็นผู้เกิดในสกุลสูง ...

เอสุการ์พราหมณ์ ได้ทูลถามพระผู้มีพระภาคว่า ท่านพระโคตม พราหมณ์ทั้งหลาย ย่อมบัญญัติทรัพย์ 4 ประการคือ ย่อมบัญญัติทรัพย์อันเป็นของมีอยู่ของพราหมณ์ 1 ทรัพย์ อันเป็นของมีอยู่ของกษัตริย์ 1 ทรัพย์ อันเป็นของมีอยู่ของแพศย์ 1 ทรัพย์ อันเป็นของมีอยู่ของศูทร 1 ท่านพระโคตม ในข้อนั้น พราหมณ์ทั้งหลายย่อมบัญญัติทรัพย์อันเป็นของมีอยู่ของพราหมณ์ คือ การเที่ยวไปเพื่อภิกษา แต่พราหมณ์เมื่อดูหมิ่นทรัพย์อันเป็นของมีอยู่ คือ การเที่ยวไปเพื่อภิกษา ชื่อว่า เป็นผู้ทำกรรมมิใช่กิจ เหมือนคนเลี้ยงโค ถือเอาของที่เจ้าของมิได้ให้ ฉะนั้น พราหมณ์ทั้งหลายย่อมบัญญัติทรัพย์อันเป็นของมีอยู่ของพราหมณ์นี้แล ท่านพระโคตม พราหมณ์ทั้งหลายย่อมบัญญัติทรัพย์อันเป็นของมีอยู่ของกษัตริย์ คือ แล่งธนู แต่กษัตริย์เมื่อดูหมิ่นทรัพย์อันเป็นของมีอยู่ คือ แล่งธนู ชื่อว่าเป็นผู้ทำกรรมมิใช่กิจ เปรียบเหมือนคนเลี้ยงโคถือเอาของที่เจ้าของมิได้ให้ ฉะนั้น พราหมณ์ทั้งหลายย่อมบัญญัติทรัพย์อันเป็นของมีอยู่ของกษัตริย์นี้แล ท่านพระโคตม พราหมณ์ทั้งหลายย่อมบัญญัติทรัพย์อันเป็นของมีอยู่ของแพศย์ คือ กลีกรรรมและโครักขกรรรม แต่แพศย์เมื่อดูหมิ่นทรัพย์อันเป็นของมีอยู่ คือ กลีกรรรมและโครักขกรรรม ชื่อว่าเป็นผู้ทำกรรมมิใช่กิจ เปรียบเหมือนคนเลี้ยงโคถือเอาของที่เจ้าของมิได้ให้ ฉะนั้น พราหมณ์ทั้งหลายย่อมบัญญัติทรัพย์อันเป็นของมีอยู่ของแพศย์นี้แล ท่านพระโคตม พราหมณ์ทั้งหลายย่อมบัญญัติทรัพย์อันเป็นของมีอยู่ของศูทร คือ เคียวและไม้คาน แต่ศูทรเมื่อดูหมิ่นทรัพย์อันเป็นของมีอยู่ คือ เคียวและไม้คาน ชื่อว่าเป็นผู้ทำกรรมมิใช่กิจ เปรียบเหมือนคนเลี้ยงโคถือเอาของที่เจ้าของมิได้ให้ ฉะนั้น พราหมณ์ทั้งหลายย่อมบัญญัติทรัพย์อันเป็นของมีอยู่ของศูทรนี้แล ท่านโคตม พราหมณ์ทั้งหลายย่อมบัญญัติทรัพย์ 4 ประการนี้ ในเรื่องนี้ ท่านพระโคตมจะตรัสว่า ภาวะไร...

(พระพุทธเจ้าตรัสตอบว่า)

ดูกรพราหมณ์ เปรียบเหมือนบุรุษชดสน ไม่มีของของตน ยากจนจนทั้งหลาย พึงแขวนก้อนเนื้อไว้ให้แก่บุรุษนั้นผู้ไม่ปรารถนาว่า บุรุษผู้เจริญ ท่านพึงเคี้ยวกินก้อนเนื้อนี้เสียและพึงใช้ทุนเงินใด พราหมณ์ทั้งหลายก็ฉนั้นนั้น ย่อมบัญญัติทรัพย์ 4 ประการนี้แก่สมณพราหมณ์เหล่านั้น โดยไม่ได้รับปฏิญาณ ดูกรพราหมณ์ เราย่อมบัญญัติโลกกุตตรธรรมอันเป็นอริยะ ว่าเป็นทรัพย์อันเป็นของมีอยู่ของบุรุษ เมื่อเขาระลึกถึงวงศ์สกุลเก่าอันเป็นของมารดาบิดา อตภาพบังเกิดในวงศ์สกุลใด ๆ บุรุษนั้นย่อมถึงความนับตามวงศ์สกุลนั้น ๆ ถ้าอตภาพบังเกิดในสกุลกษัตริย์ ก็ย่อมถึงความนับว่าเป็นกษัตริย์ ถ้าอตภาพบังเกิดในสกุลพราหมณ์ ก็ย่อมถึงความนับว่าเป็นกษัตริย์ ถ้าอตภาพบังเกิดในสกุลพราหมณ์ ก็ย่อมถึงความนับว่าเป็นพราหมณ์ ถ้าอตภาพบังเกิดใน

สกุลแพศย์ ก็ย่อมถึงความนับว่าเป็นแพศย์ ถ้าอัตภาพบังเกิดในสกุลศูทร ย่อมถึงความนับว่าเป็นศูทร...

(แล้วทรงตรัสถึงการบรรลุลหณะ อย่างเสมอกันว่า)

ดูกรพราหมณ์ ฉันทันเหมือนกันแล ถ้าแม่กุลบุตรออกจากสกุลกษัตริย์บวชเป็นบรรพชิต และเขาอาศัยธรรมวินัยที่พระตถาคตประกาศแล้ว ย่อมเป็นผู้เว้นขาดจากการฆ่าสัตว์ เว้นขาดจากการลักทรัพย์ เว้นขาดจากกรรมเป็นข้าศึกแก่พรหมจรรย์ เว้นขาดจากการพูดเท็จ เว้นขาดจากการพูดส่อเสียด เว้นขาดจากการพูดคำหยาบ เว้นขาดจากการพูด เพื่อเจ้า ไม่มีกิเลส โลภ ไม่มีจิตพยาบาท เป็นสัมมาทฐิ ยินดีกุศลธรรมเครื่องนำออกจากทุกข์ ถ้าแม่กุลบุตรออกจากสกุลพราหมณ์... จากสกุลแพศย์... จากสกุลศูทร บวชเป็นบรรพชิต และเขาอาศัยธรรมวินัยที่พระตถาคตประกาศแล้ว ย่อมเป็นผู้เว้นขาดจากการฆ่าสัตว์ เว้นขาดจากการลักทรัพย์ เว้นขาดจากกรรมเป็น ข้าศึกแก่พรหมจรรย์ เว้นขาดจากการพูดเท็จ เว้นขาดจากการพูดส่อเสียด เว้นขาด จากการพูดคำหยาบ เว้นขาดจากการพูด เพื่อเจ้า ไม่มีกิเลส โลภ ไม่มีจิตพยาบาท เป็น สัมมาทฐิ ยินดีกุศลธรรม เครื่องนำออกจากทุกข์ได้...¹⁸

ความเสมอภาคในแง่นี้ เป็นความเสมอภาคที่ทำให้เราต้องปฏิบัติต่อมนุษย์อย่างแตกต่างกัน ตามการกระทำของมนุษย์ ความเสมอภาคในแง่นี้ เป็นการแยกมนุษย์ให้มีความแตกต่างกัน แต่มิได้เป็นความแตกต่างกันในด้านความเป็นมนุษย์ แต่เป็นความแตกต่างจากการกระทำ เนื่องจากที่ผู้วิจัยได้กล่าวมาในเบื้องต้นว่า มนุษย์นั้นได้มีกฎธรรมชาติในส่วนของการนิยามได้ควบคุมให้มีผลจากการกระทำที่มีเจตนาทั้งกุศลกรรมและอกุศลกรรม และที่สำคัญ เจตนาอันนั้นก่อให้เกิดสมมุติบัญญัติดังได้กล่าวมาในข้างต้น

(ความเสมอภาคกันในแง่นี้เป็นความ) เสมอภาคกันในแง่ที่จะต้องได้รับผลของกรรม เสมอภาคกันในแง่ใช้กฎแห่งกรรมเป็นเครื่องวัดการกระทำ ทุกคนมีกรรมเป็นกำเนิด มีกรรมเป็นเผ่าพันธุ์ ทำกรรมใดย่อมได้รับผลของกรรมนั้น แต่การที่คนมีกรรมดีกรรมชั่วติดตัวมาก็ทำให้คนไม่เท่ากันในแง่อื่นๆ เช่น รูปร่าง หน้าตา ความเฉลียวฉลาด ตระกูลอันเป็นที่เกิด ท้องถิ่นที่เกิด เป็นต้น¹⁹

จากข้อความในข้างต้น มิได้หมายความว่า มนุษย์มีความแตกต่างกันในความเป็นมนุษย์ ลักษณะความไม่เสมอภาคดังกล่าวนี้มีความหมายเพียงแต่การที่มนุษย์มีความแตกต่างกันเท่านั้น เพราะความแตกต่างกับความไม่เสมอภาคกันมีความหมาย

¹⁸ พระไตรปิฎกฉบับหลวง, ฉบับที่ 13 ข้อ 662-671.

¹⁹ ปรีชา ช่างขวัญกิน, ความคิดทางการเมืองในพระไตรปิฎก, พิมพ์ครั้งที่ 2

แตกต่างกัน เพราะความแตกต่างกันอาจเป็นผลมาจากความเสมอภาค หรือไม่เสมอภาคกัน ก็ได้ เช่น เพราะเราปฏิบัติต่อมนุษย์อย่างไม่เสมอภาคจึงทำให้มนุษย์แตกต่างกัน หรือเพราะเราปฏิบัติต่อมนุษย์อย่างเสมอภาคกัน จึงทำให้มนุษย์แตกต่างกัน เป็นต้น

ความเสมอภาคในแง่หนึ่งของพุทธปรัชญาเถรวาท เป็นความเสมอภาคจากการกระทำของมนุษย์ และได้รับผลจากการกระทำอันนั้นอย่างเสมอภาคกัน และทำให้มนุษย์แตกต่างกัน “กรรมย่อมจำแนกสัตว์ทั้งหลายให้ต่าง ๆ ออกไป คือ ให้ทรมานและให้ประณีต” (หรือ) หมูสัตว์เป็นไปเพราะกรรม²⁰ เป็นต้น

มโนทัศน์เรื่องความเสมอภาคในความแตกต่างกันของพุทธปรัชญาเถรวาท ดังกล่าวนี้เอง เป็นประเด็นสำคัญเป็นอย่างยิ่งที่ทำให้หลักธรรมในส่วนของศีลที่เป็นเรื่องเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลได้วางหลักการให้ปฏิบัติต่อเพื่อนมนุษย์อย่างแตกต่างกัน แต่มีความเสมอภาคกันในความเป็นมนุษย์ ซึ่งผู้วิจัยจะได้พิจารณาเรื่องดังกล่าวในประเด็นต่อ ๆ ไป

ในประเด็นนี้ ความเสมอภาคของพุทธปรัชญาเถรวาทในประเด็นนี้ เราสามารถตีความได้ว่ามีความหมายใกล้เคียงกับความเสมอภาค ในข้อที่ 2 และ 3 ในบทที่ 2 นั่นคือ ความเสมอภาคในฐานะการมีความสามารถในทางศีลธรรมร่วมกันและความเสมอภาคในโอกาส

เนื่องจากความเสมอภาคในฐานะการได้รับผลของการกระทำของมนุษย์นั้น ได้มีนัยยะที่สำคัญอยู่ว่า การที่มนุษย์มีความแตกต่างกันจากการกระทำ เพื่อให้สอดคล้องกับกฎธรรมชาติ หรือตามกรรมนิยามนั้น ได้มีความหมายรวมไปถึงการบอกว่า มนุษย์ทุกคนมีความสามารถในการเข้าถึง จุดหมายแห่งชีวิตเหมือนกัน เหมือนกับความเสมอภาคในข้อที่ 2 บทที่ 2 แต่ในที่นี้ เป็นความเสมอภาคในฐานะการมีจุดหมายในทางศีลธรรมร่วมกันของพุทธปรัชญาเถรวาท ซึ่งได้กล่าวถึงประเด็นนี้ไว้อย่างชัดเจน ไว้ในอัยคัคคฺยญฺสูตร โดยสรุปดังต่อไปนี้

ดูกรวาเสฏฐะและภารทวาชะ เพราะเหตุที่สัตว์เหล่านั้นพากันล่อยอกุศลธรรมที่ชั่วช้าอยู่ ดังนี้แล อัคระว่า พวกพราหมณ์ ๆ จึงอุบัติขึ้นเป็นอันดับแวก พราหมณ์เหล่า นั้นพากันสร้างกระท่อมซึ่งมุงและบังด้วยใบไม้ในราวป่า เพ่งอยู่ในกระท่อม ซึ่งมุงและบังด้วยใบไม้ พวกเขาไม่มีการหุงต้ม และไม่มีการตำข้าว เวลาเย็น เวลาเช้า ก็พากันเที่ยวแสวงหาอาหารตามคามนิคมและราชธานี เพื่อบริโภคในเวลาเย็น

²⁰ พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต). พุทธธรรม. หน้า 26.

เวลาเช้า เขาเหล่านั้นครั้งได้อาหารแล้ว จึงพากันกลับไปเพ่งอยู่ในกระท่อมซึ่งมุงและบังด้วยใบไม้ในราวป่าอีก คนทั้งหลายเห็นพฤติกรรมของพวกพราหมณ์นั้นแล้วพากันพูดอย่างนี้ว่าพ่อเอ๋ย สัตว์พวกนี้แลพากันมาสร้างกระท่อมซึ่งมุงและบังด้วยใบไม้ในราวป่า แล้วเพ่งอยู่ในกระท่อมซึ่งมุงและบังด้วยใบไม้ ไม่มีการหุงต้ม ไม่มีการตำข้าวเวลาเย็นเวลาเช้า ก็พากันเที่ยวแสวงหาอาหารตามคามนิคมและราชอาณาจักรเพื่อบริโภคในเวลาเย็นเวลาเช้า เขาเหล่านั้นครั้งได้อาหารแล้วจึงพากันกลับไปเพ่งอยู่ในกระท่อมซึ่งมุงและบังด้วยใบไม้ในราวป่าอีก ฯ

ดูกรวาเสฏฐะและภารทวาชะ เพราะเหตุนี้แล อีกชื่อว่า พวกเจริญมาน พวกเจริญมาน ดังนี้ จึงอุบัติขึ้นเป็นอันดับที่สอง บรรดาสัตว์เหล่านั้นแลสัตว์บางพวกเมื่อไม่อาจสำเร็จฉานได้ ที่กระท่อมซึ่งมุงและบังด้วยใบไม้ในราวป่าจึงเที่ยวไปยังคามและนิคมที่ไกลเคียงแล้วก็จัดทำพระคัมภีร์มาอยู่ คนทั้งหลายเห็นพฤติกรรมของพวกพราหมณ์นั้นแล้ว จึงพูดอย่างนี้ว่า พ่อเอ๋ย ก็สัตว์เหล่านี้ไม่อาจสำเร็จฉานได้ที่กระท่อมซึ่งมุงและบังด้วยใบไม้ในราวป่า เที่ยวไปยังบ้านและนิคมที่ไกลเคียงจัดทำพระคัมภีร์ไปอยู่ ดูกรวาเสฏฐะและภารทวาชะ บัดนี้พวกชนเหล่านี้ไม่เพ่งอยู่ บัดนี้ พวกชนเหล่านี้ไม่เพ่งอยู่ ดังนี้แล อีกชื่อว่าอชฌายิกา อชฌายิกา จึงอุบัติขึ้นเป็นอันดับที่สาม ดูกรวาเสฏฐะและภารทวาชะก็สมัยนั้น การทรงจำ การสอน การบอกรณตี ถูกสมมติว่าแล้ว มาในบัดนี้สมมติว่าประเสริฐ ด้วยประการดังกล่าวมานี้แล...

ดูกรวาเสฏฐะและภารทวาชะ มีสมัยอยู่ที่กษัตริย์บ้าง พราหมณ์บ้าง แพศย์บ้าง ศูทรบ้าง ตำนานธรรมของตน จึงได้ออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิต ด้วยประสงค์ว่าเราจักเป็นสมณะ ดูกรวาเสฏฐะและภารทวาชะ พวกสมณะจะเกิดมีขึ้นได้จากวรรณะทั้งสี่ นี้แล เรื่องของสัตว์เหล่านั้นจะต่างกันหรือเหมือนกัน จะไม่ต่างกันหรือไม่เหมือนกัน ก็ด้วยธรรมเท่านั้น ไม่ใช่หนีไปจากธรรม ความจริงธรรมเท่านั้นเป็นของประเสริฐที่สุดในประชุมชน ทั้งในเวลาที่เราเห็นอยู่ ทั้งในเวลาภายหลัง ฯ

ดูกรวาเสฏฐะและภารทวาชะ กษัตริย์ก็ดี ... พราหมณ์ก็ดี... แพศย์ก็ดี... ศูทรก็ดี... สมณะก็ดี... ประพฤติกายทุจริต วาจทุจริต มโนทุจริต เป็นมิจฉาทิฐิ ยึดถือการกระทำด้วยอำนาจมิจฉาทิฐิ เพราะยึดถือการกระทำด้วยอำนาจมิจฉาทิฐิเป็นเหตุเบื้องหน้า แต่ตายเพราะกายแตก ย่อมเข้าถึงอบาย ทุกคติ วินิบาต นรกทั้งสิ้น ฯ

ดูกรวาเสฏฐะและภารทวาชะ กษัตริย์ก็ดี...พราหมณ์ก็ดี...แพศย์ก็ดี...ศูทรก็ดี... สมณะก็ดี... ประพฤติกายสุจริย วาจสุจริย มโนสุจริย เป็นสัมมาทิฐิยึดถือการกระทำด้วยอำนาจสัมมาทิฐิ เพราะยึดถือการกระทำด้วยอำนาจสัมมาทิฐิเป็นเหตุ เบื้องหน้า แต่ตายเพราะกายแตก ย่อมเข้าถึงสุคติโลกสวรรค์ ฯ

ดูกรวาเสฏฐะและภารทวาชะ กษัตริย์ก็ดี...พราหมณ์ก็ดี...แพศย์ก็ดี...ศูทรก็ดี... สมณะก็ดี... มีปรกติกระทำความทั้งสอง (คือสุจริตและทุจริต) ด้วยกาย มีปรกติกระทำความทั้งสองด้วยวาจา มีปรกติกระทำความทั้งสองด้วยใจ มีความเห็นปนกัน

ยึดถือการกระทำด้วยอำนาจความเห็นปนกัน เพราะยึดถือการกระทำด้วยอำนาจ
ความเห็นปนกันเป็นเหตุ เบื้องหน้าแต่ตายเพราะกายแต่กำ ย่อมเสวยสุขบ้าง ทุกข์
บ้าง ฯ

ดูกรวาเสฏฐะและภารทวาชะ กษัตริย์ก็ดี...พราหมณ์ก็ดี...แพศย์ก็ดี...ศูทรก็ดี...
สำรวมกาย สำรวมวาจา สำรวมใจ อาศัยการเจริญโพธิปักขิยธรรมทั้ง 7 แล้ว ย่อม
ปรินิพพานในปัจจุบันนี้ทีเดียว ฯ

ดูกรวาเสฏฐะและภารทวาชะ ก็บรรดาวรรณะทั้งสี่นี้ วรณะใดเป็นภิกษุ ลีณา
สวะแล้ว มีพรหมจรรย์อยู่จบแล้ว มีกิจที่ควรทำ ทำเสร็จแล้ววางภาระเสียได้แล้ว ลุ
ถึงประโยชน์ของตนแล้ว หมดเครื่องเกาะเกี่ยวในภพแล้วหลุดพ้นแล้ว เพราะรู้โดย
ชอบ วรณะนั้นปรากฏว่า เป็นผู้เลืศกว่าคนทั้งหลายโดยธรรมแท้จริง มิใช่ออกไป
จากธรรมเลย ดูกรวาเสฏฐะและภารทวาชะ ความจริงธรรมเท่านั้นเป็นของ
ประเสริฐที่สุดในประชุมชน ทั้งในเวลาเห็นอยู่ ทั้งในเวลาภายหลัง ฯ²¹

นอกจากนั้น ความเสมอภาคในฐานะการได้รับผลของการกระทำ ของ
พุทธปรัชญาเถรวาท ยังได้มีความหมายที่ดีความได้ว่า เป็นความเสมอภาคในโอกาส
ตามข้อที่ 3 ในบทที่ 2 ได้ด้วย เนื่องจากการกระทำของมนุษย์ แต่ละคน ทำให้มีความ
แตกต่างกัน และเนื่องจากมนุษย์ต้องอยู่รวมกันในสังคมและความยุติธรรมนั้นเป็นเรื่องของ
การอยู่ร่วมกันในสังคม ทำให้สังคมต้องปฏิบัติต่อมนุษย์อย่างแตกต่างกันด้วย เนื่องจาก
การที่ปัจเจกชนมีความแตกต่างกันจากการกระทำ สังคมก็ต้องปฏิบัติให้แตกต่างกัน
และในเมื่อเราต้องการแก้ปัญหาสังคม ให้เกิดความยุติธรรม สังคมจึงต้องปฏิบัติให้
แตกต่างกัน โดยการสร้างโอกาสให้กับบุคคลในสังคม ตามแนวคิดเรื่องความเสมอ
ภาคในข้อที่ 2 บทที่ 2 นั้นเอง ความเสมอภาคทั้ง 2 ความหมาย ในข้อที่ 2 และ 3 ใน
บทที่ 2 สำหรับพุทธปรัชญาเถรวาทจึงมีความสัมพันธ์ต่อมาดังที่กล่าวมาข้างต้น

พุทธปรัชญาเถรวาทจึงมีมโนทัศน์ในเรื่องความเสมอภาค โดยมีความหมาย
ใกล้เคียงกับความเสมอภาคที่ผู้วิจัยได้กล่าวไปในบทที่ 2 ซึ่งเราได้ยอมรับถึงปัญหาที่เกิดขึ้น
ในส่วนของความขัดแย้งกันในเรื่องความเสมอภาค ดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวไว้ในข้างต้นนั้น เกิด
จากการพิจารณาความเสมอภาค โดยการดูหลักการของแนวคิดต่าง ๆ ที่เสนอแนวทาง
ในการปฏิบัติต่อสังคม ซึ่งแต่ละแนวคิดได้มีจุดเน้นเรื่องความเสมอภาคแตกต่างกันออกไป
จึงเกิดปัญหาการขัดแย้งกันในแต่ละความหมาย แต่ความเสมอภาคในพุทธปรัชญาเถรวาท
นั้น เมื่อเราจะมุ่งพิจารณามโนทัศน์เรื่องความยุติธรรม ซึ่งเป็นเรื่องของสมมุติบัญญัติ ใน
ส่วนที่มนุษย์ได้มีส่วนสัมพันธ์กับสังคม ความเสมอภาคในความหมายที่ 1 และ 2 ในบทที่
2 นั้นดูเหมือนจะไม่มีปัญหามากนัก เนื่องจากความเชื่อของพุทธปรัชญาเถรวาทในส่วนของ

ปรมาตถสัจจะ กรรมนิยาม และความเป็นสากลของอรรถะต่าง ๆ ของมนุษย์ ทำให้มนุษย์ ย่อมมีความเสมอภาค ในความหมายดังกล่าวอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ หากเราเชื่อว่าหลักธรรม ของพุทธปรัชญาเถรวาทเป็นความจริง มนุษย์ในฐานะปรมาตถสัจจะ ย่อมมีความเสมอภาค กัน ในความเป็นมนุษย์และมนุษย์ทั้งในฐานะปรมาตถสัจจะและสมมุติสัจจะย่อมมีความ สามารถในทางศีลธรรมร่วมกัน (บรรลู่อรรถะ) อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้เช่นกัน ความเชื่อใน เรื่องโลกทัศน์ มนุษย์ทัศน์ในพุทธปรัชญาเถรวาท ดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวมาในเบื้องต้น นั้นเอง

ปัญหาสำคัญในเรื่องความเสมอภาคของพุทธปรัชญาเถรวาทจึงอยู่ที่ ความเสมอภาคในความหมายที่ 2 ของพุทธปรัชญาเถรวาทโดยเฉพาะประเด็นเรื่อง ความเสมอภาคในโอกาส เนื่องจากกรรมทำให้มนุษย์แตกต่างกัน และความแตกต่างกัน ของมนุษย์ในฐานะสมมุติบัญญัติ ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์กับสังคมนั้น พุทธปรัชญาเถรวาทมีหลักธรรมในการปฏิบัติต่อมนุษย์ด้วยกันอย่างแตกต่างกัน โดยมีเหตุผลสอดคล้องกับหลักการของพุทธปรัชญาเถรวาทอย่างไร ซึ่งเท่ากับเป็นความ ยุติธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาทนั่นเอง เนื่องจากความไม่ยุติธรรมคือการปฏิบัติต่อ มนุษย์อย่างแตกต่างกัน โดยไม่มีเหตุผลอันถูกต้อง หากเรายอมรับว่ามนุษย์เสมอภาค กันในทางปรมาตถสัจจะ หลักการของพุทธปรัชญาเถรวาทในทางสมมุติสัจจะย่อมมีหลักการ เพื่อให้เกิดความเสมอภาคด้วยเช่นเดียวกัน ความเสมอภาคจึงเป็นข้ออ้างที่สำคัญในการ พิจารณามโนทัศน์เรื่องความยุติธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท ซึ่งผู้วิจัยได้พิจารณาหลักธรรม ในการปฏิบัติต่อมนุษย์อย่างเสมอภาค (จากความแตกต่างของการกระทำหรือกรรม) เพื่อ ความยุติธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาทในประเด็นต่อ ๆ ไป

สิทธิในพุทธปรัชญาเถรวาท

มโนทัศน์พื้นฐานที่สำคัญมโนทัศน์หนึ่งในทางปรัชญาสังคม นั่นคือ มโนทัศน์เรื่องสิทธิ ซึ่งรวมไปถึงเสรีภาพด้วย (ซึ่งผู้วิจัยจะใช้คำว่าสิทธิแต่เพียงอย่างเดียวใน การเขียนต่อ ๆ ไป) ซึ่งในทัศนะทางปรัชญาสังคมบางทัศนะ เช่น ทัศนะเสรีนิยม ความยุติ ธรรมจะเกิดขึ้นได้จะต้องไม่มีการละเมิดสิทธิ จึงมีความจำเป็นเป็นอย่างยิ่งที่เราต้อง พิจารณาว่า พุทธปรัชญาเถรวาทได้มีมโนทัศน์เรื่องสิทธิหรือไม่ และหากมีสิทธิอันนั้นเป็น อย่างไร

ซึ่งจากที่ผู้วิจัยได้พิจารณาในเรื่องความเสมอภาคในพุทธปรัชญาเถรวาทนั้น ในความเป็นจริงแล้ว ในเรื่องสิทธิอันนี้ไม่ได้แยกอย่างชัดเจนกับมโนทัศน์เรื่องความเสมอ ภาค เพราะการมองมนุษย์อย่างเสมอภาคกันในความหมายทั้ง 1 และ 2 ในพุทธปรัชญา เถรวาทนั้น เป็นการยืนยันอย่างหนึ่งว่า หากมนุษย์มีสิทธิอย่างไร สิทธิอันนั้นย่อมมีอย่าง

เสมอภาคกัน การละเมิดสิทธิและการได้รับสิทธิจากการปฏิบัติต่อมนุษย์อย่างไม่เสมอภาคกันย่อมไม่ยุติธรรม

ปัญหาก็คือ พุทธปรัชญาเถรวาทนั้น ได้ยอมรับว่ามนุษย์นั้นมีสิทธิอะไรในฐานะที่เป็นมนุษย์บ้าง ซึ่งก่อนที่ผู้วิจัยจะเริ่มพิจารณาว่ามนุษย์ในทัศนะพุทธปรัชญาเถรวาทนั้นมีสิทธิอะไรบ้าง เรื่อย่อนกลับไปพิจารณาโลกทัศน์ของพุทธปรัชญาในข้างต้นและพิจารณาข้อความที่ผู้วิจัยได้นำมากล่าวในที่นี้ ซึ่งเป็นข้อความที่สอดคล้องกับโลกทัศน์ของพุทธปรัชญาเถรวาท เพื่อเป็นประเด็นเริ่มต้นในการพิจารณา เรื่องสิทธิของพุทธปรัชญาเถรวาทดังนี้

แนวความคิดต่าง ๆ เกี่ยวกับคนไม่ได้เกิดขึ้นในสูญญากาศ หากแต่โดยแนวทางของความคิดทางสังคม และการเมืองทั่ว ๆ ไปแล้ว ย่อมอาศัยและสัมพันธ์อยู่กับประสบการณ์และปัญหาจริง ๆ ของมนุษย์ แนวความคิดกฎธรรมชาตีก็น่าจะเป็นเช่นนั้นนักคิดเด่น ๆ ที่ถือเป็นตัวแทนของสำนักความคิดนี้ก็ไดแก่ ฮอบส์ ล็อก และรูสโซ ซึ่งต่างก็อ้างอิงสมมุติฐานที่ว่าคนเรามีเสรีภาพ และความเสมอภาคอย่างสมบูรณ์ในสภาวะธรรมชาติ สมมุติฐานข้อนี้ได้มีการสรุปไว้เป็นอย่างดี ในมาตราแรกของปฏิญญาเดklaire ว่าด้วยสิทธิมนุษยชนว่า “มนุษย์ทั้งปวงเกิดมาเป็นเสรีและเสมอภาคในเกียรติศักดิ์ และสิทธิมนุษยทั้งปวงได้การประทานมาซึ่งเหตุผลและมโนธรรม และควรปฏิบัติต่อกันด้วยเจตนารมณ์แห่งภราดรภาพ”

ข้อพิงสังเกตุก็คือ เดิมทีเดิยวันนั้น สมมุติฐานเหล่านี้ก็ไม่เชิงเป็นสากลอย่างที่เข้าใจกัน หากโดยแท้จริงแล้วมักเกิดจากแรงกระตุ้นของสภาพการณ์แวดล้อมมากกว่า อย่างเช่น ฮอบส์ซึ่งมีทัศนะต่ำเอามาก ๆ เกี่ยวกับธรรมชาติมนุษย์ถือว่า การกระทำและพฤติกรรมของคนเราถูกกระตุ้นมาจากความกลัวและความไม่ปลอดภัยแต่ฝ่ายเดียว จนถึงกับคนก็จะต้องพยายามทำลายและกดหัวซึ่งกันและกัน สถานการณ์เช่นนี้ก่อให้เกิดความกังวลจนเกินขอบเขตกับกฎหมายและความสงบเรียบร้อย และความจำเป็นตลอดไปที่จะต้องมี “กำลังอำนาจร่วมคอยกำราบคนทั้งปวงให้อยู่ในความเกรงกลัว” ส่วนล็อก ซึ่งถือกันว่าเป็นบิดาแห่งลัทธิเสรีนิยม เห็นว่า เสรีภาพหมายถึงความแต่เพียงถึงการเป็นเสรีที่จะทำอะไรตามที่ดินชอบ แต่ผลที่สุดแล้วความคิดเสรีนิยมของล็อกจะมุ่งสนใจอยู่กับความมั่นคงและการคุ้มครองสิทธิในทรัพย์สิน ด้วยเหตุที่มีชนชั้นกลางเกิดขึ้นมา ในสมัยของล็อกนั่นเอง

คงไม่มีความจำเป็นต้องขยายความในประเด็นเรื่องนี้ต่อไปอีก เพราะ จะออกไปนอกขอบข่ายของบทความนี้ เท่าที่นำมาชี้ให้เห็นโดยย่อในที่นี้ก็เพื่อย้ำเปรียบเทียบให้เห็นถึงความไม่ยุติธรรม และลักษณะความเป็นสากลของแนวความคิดทางพุทธศาสนา แนวคิดกฎธรรมชาตಿಯังมีบางอย่างร่วมกันอยู่กับพุทธศาสนาในแง่ที่ปฏิเสธสิ่งเหนือธรรมชาติและให้ศรัทธาในตัวคน แต่ก็เพียงเท่า นั้นเองรูสโซจะ

ใกล้เคียงกับพุทธศาสนาขึ้นมาบ้างที่เห็นว่า “คนเกิดมาเป็น เสรี แต่ทุกหนทุกแห่งคนตกอยู่ในเครื่องจองจำ” แต่ว่าตามทัศนะทางพุทธศาสนา สิ่งที่เกิดขวางมิให้บรรลุถึงเสรีภาพจริง ๆ นั้นไม่ได้สำคัญอยู่ที่ “เครื่องจองจำ” หรือข้อจำกัดขัดขวางทางสังคมและประเพณีเท่ากับอึดตาของคนเรา เองและอกุศลมูล สามประการ คือ โลภ โกรธ หลง ดังนั้นจึงตรงกันข้ามกับที่ถือกันโดยทั่วไปจริง ๆ แล้วคนไม่เกิดมาเป็นเสรีแต่อย่างใด ไม่ได้ เพียงว่า คนเกิดมาในโลกของความทุกข์และความโศกเศร้า อยู่กับการเกิด แก่ เจ็บ และตายเท่านั้น คนเรายังตกอยู่ภายใต้อึดตานิยม ซึ่งเป็นกรรมส่วนหนึ่งของมนุษยชาติ และฝังรากลึกอยู่ในธรรมชาติของคน อีกทั้งคนเราก็ไม่ได้เกิดมาเท่าเทียมกัน ทั้งในด้านร่างกาย และจิตใจ ดังเช่นที่ย้อบสือยากจะให้เราเชื่อ ทั้งนี้เพราะว่าคนเราอาจหรืออาจจะไม่สามารถทัดเทียมกันที่จะเรียนรู้และขึ้นสู่เหนืออึดตาของแต่ละคนเพื่อที่จะได้เป็นเสรี

ที่กล่าวนี้คือความเป็นจริงสากลเกี่ยวกับภาวะของมนุษย์ตามที่เรียกว่า “ไตรลักษณ์” หรือกฎแห่งการเปลี่ยนแปลงอันได้แก่ อนิจจัง ทุกขัง และอนัตตา ชีวิตโดยธรรมชาติเป็นทุกข์ก็เพราะถูกแวดล้อมอยู่ด้วยสิ่งทั้งปวงอันไม่เที่ยงแท้ การดำรงอยู่ของมนุษย์เองก็ไม่ถาวรยั่งยืน หากเป็นแต่เพียงองค์ประกอบขึ้นด้วยชั้นธัญทั้งห้า และเพราะฉะนั้น

“ทุกสิ่งทุกอย่างจึงเป็นอนัตตา ทุกสิ่งทุกอย่างเป็นอนิจจัง ชั้นธัญห้าคือ กาย เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ ทั้งหมดเหล่านี้ล้วนเป็นทุกข์ ทั้ง หมดเป็นอนัตตา ไม่มีอะไรที่เป็นตัวตนแท้ ทั้งหมดเป็นสิ่งที่ปรากฏโดย ปราศจากตัวตนหรือความเป็นจริง ไม่อาจเกิดมีปัจเจกภาพขึ้นมาได้โดยไม่ต้องนำเอาส่วนต่าง ๆ มาประกอบเข้ากัน และนี่ก็เป็นกระบวนการของภาวะการกลับกลายอยู่เสมอ ไม่อาจเกิดภาวะการกลับกลายได้โดยปราศจากการกลับกลายแตกต่างออกไปโดยปราศจากการดับสลาย กล่าวคือ การดับสูญหรือเสื่อมสิ้นไป ซึ่งไม่ช้าก็เร็วก็จะต้องเกิดขึ้นอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยงได้”

พิจารณาสังขารธรรมสากลเกี่ยวกับชีวิตดังกล่าวนี้แล้ว หลักความคิด กฎ และสิทธิธรรมชาติโดยทั่วไปแล้วจะสนใจอยู่กับสิ่งต่าง ๆ ที่ล้วนเป็นเรื่องอึดตา หรืออย่างดีที่สุดก็ไม่พ้นไปจากอึดตาเท่าไรนัก กล่าวคือ เรื่องของชีวิต ภาพ ผลประโยชน์ทางกายและทางวัตถุ สิ่งเหล่านี้พิจารณาในแง่ของคุณประโยชน์ย่อมมีความสำคัญอยู่อย่างไม่มีปัญหา แต่ในแง่นี้ก็เป็นที่ประโยชน์ที่ให้ความหมายในเชิงปริมาณเป็นสำคัญ แทบไม่มีความหมายในเชิงคุณภาพอยู่เลย²²

²² เสน่ห์ จามริก, พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน, (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2531), หน้า 25-29.

จากข้อความในข้างต้นอาจทำให้เราเกิดมโนทัศน์ว่าโลกทัศน์ของพุทธปรัชญาเถรวาทนั้น ดูเหมือนจะแตกต่างจากมโนทัศน์ในเรื่องสิทธิในทางแนวคิดตะวันตก โดยเฉพาะแนวคิดของทศนะเสรีนิยม เนื่องจากพุทธปรัชญาเถรวาทบอกให้เราไม่ยึดมั่นถือมั่น หรือให้ยึดหลักอนัตตา แต่มโนทัศน์เรื่องสิทธินั้นเป็นเรื่องของการมีการยึดมั่นถือมั่น หรือการมีอัตตา นั่นเอง

ซึ่งจากลักษณะข้อเปรียบเทียบดังกล่าว ทำให้มีนักวิชาการจำนวนไม่น้อยที่มองว่า

1. มโนทัศน์เรื่องสิทธิไม่มีอยู่ในพุทธปรัชญา หรือ
2. มโนทัศน์หรือสิทธิไม่จำเป็นในพุทธศาสนา หรือ
3. อาจมองว่ามโนทัศน์เรื่องสิทธิ นี้

พุทธศาสนามีได้กล่าวมโนทัศน์เหล่านี้โดยตรง และจะตีความด้วยมโนทัศน์เหล่านี้ก็ไม่ได้ เพราะการตีความเช่นนั้นจะทำให้ความคิดทางการเมืองของพุทธศาสนาขาดรากฐานทางตรรกวิทยา เนื่องจากไม่อาจโยงความคิดเหล่านี้กับหลักการพื้นฐานของพุทธศาสนาได้ การตีความดังกล่าวจึงเป็นวิธีการที่ไม่ถูกต้อง สิ่งที่เราควรพิจารณาก็คือ พุทธศาสนาใช้ธรรมะอะไรตอบปัญหาเหล่านี้ และหากจะอ้างธรรมะดังกล่าวก็จะต้องชี้ได้ว่า ไม่ขัดกับระบบธรรมราชา และมีความคิดที่สำคัญคือ ความหลุดพ้น การละตัวตน หรือการละกิเลสเป็นรากฐาน²³

ผู้วิจัยคิดว่าแนวคิดทั้ง 3 ประการในข้างต้น แนวคิดที่ 1 เป็นแนวคิดที่เข้าใจว่าพุทธปรัชญาเถรวาทนั้น หลักธรรมที่เป็นปรมัตถ์จะนั้นเป็นจริงมากกว่าสมมุติสัจจะ และมองมนุษย์ในเชิงแยกส่วนโดยการมุ่งถึงปัญหาในทางสังคมแล้วมุ่งละตัวตนเพื่อมุ่งนิพพานแต่เพียงอย่างเดียว

²³ ในประเด็นนี้โปรดดู บุญธรรม พุทธวิทย์ “ศีลธรรมกับสิทธิมนุษยชนในพุทธปรัชญาเถรวาท” ศึกษานิตยสารปริชญา มหาวิทยาลัยมหิดล กั้นทิศ และนิตยสารปริชญา กั้นทิศวิทยา เกษ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย (ก.ย. 2551) :

²⁴ ปรีชา ช่างขวัญถิ่น, *ความคิดทางการเมืองในพระไตรปิฎก*, หน้า 121, และโปรดดูรายละเอียด หน้า 121-144.

ส่วนแนวคิดที่ 2 นั้น มองว่า พุทธปรัชญาเถรวาทมีเนื้อหาที่ครอบคลุมหลัก การต่าง ๆ ที่เป็นตัวของตัวเอง การแก้ปัญหาต่าง ๆ รวมทั้งปัญหาสังคม ไม่ต้องใช้แนวคิด เรื่องสิทธิในทางตะวันตกมาแก้ปัญหา พุทธปรัชญาเถรวาทมีหลักการที่สมบูรณ์อยู่แล้ว

ทั้ง 2 แนวคิดดังกล่าวในข้างต้น แนวคิดที่ 1 นั้นไม่สอดคล้องกับโลก ทัศน์ของพุทธปรัชญาเถรวาท ที่ให้ความสำคัญทั้งปรมัตถสังขะ และสมมุติสังขะร่วม กันดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวไปในข้างต้น ส่วนแนวคิดที่ 2 นั้น ถึงแม้ว่าจะไม่ขัดแย้งกับ พุทธปรัชญาเถรวาท (หากวิเคราะห์โดยสอดคล้องกันทั้งระบบ) แต่การตีความดัง กล่าวเป็นเพียงการตีความแนวหนึ่งของพุทธปรัชญาเถรวาท ซึ่งไม่จำเป็นต้องเป็นแนว ทางนี้เสมอไป และที่สำคัญการตีความแนวนี้ไม่อาจนำพุทธปรัชญาเถรวาทมาก่อให้ เกิดผลในทางปฏิบัติในทางปรัชญาสังคม โดยเฉพาะในส่วนการบัญญัติกฎหมายซึ่งมี ความจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องอ้างมโนทัศน์เรื่องสิทธิ

ส่วนแนวคิดที่ 3 นั้น เป็นแนวคิดที่ไม่ขัดแย้งกับพุทธปรัชญาเถรวาท เช่นกัน และไม่ขัดแย้งกับการตีความว่า พุทธปรัชญาเถรวาทมีมโนทัศน์เรื่องสิทธิและ เสรีภาพ เนื่องจากการที่เราจะพิจารณาว่า พุทธศาสนาใช้ธรรมะอะไรตอบปัญหา เหล่านี้ ในอีกแง่หนึ่งก็คือการแสวงหามโนทัศน์เพื่อแก้ปัญหาต่าง ๆ ซึ่งรวมถึงเรื่อง สิทธิด้วย และมโนทัศน์ที่ได้จากการวิเคราะห์ดังกล่าว อาจเป็นมโนทัศน์เพิ่มเติมเพื่อ เสริมหรือใช้ร่วมกับมโนทัศน์เรื่องสิทธิในทางตะวันตกได้เช่นกัน

ส่วนในวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ ผู้วิจัยจะพิจารณามโนทัศน์เรื่องสิทธิจากหลักการ พื้นฐานของพุทธปรัชญาเถรวาท และผู้วิจัยได้มีสมมุติฐานเบื้องต้นว่า พุทธปรัชญาเถร วาทมีมโนทัศน์เรื่องสิทธิ โดยไม่ขัดแย้งกับโลกทัศน์ของพุทธปรัชญาเถรวาท เนื่องจา กการยอมรับในสังคมบัญญัติว่าคือความเป็นจริงอย่างหนึ่งที่มนุษย์ต้องยอมรับ การมุ่งไปสู่ อรรถะต่าง ๆ ของพุทธปรัชญาเถรวาทมิได้เป็นการปฏิเสธตัวตน หรือความเป็นมนุษย์แต่ละ คน และมนุษย์ที่เราได้สมมุติขึ้นมา การพัฒนาไปสู่อนาคตได้จะต้องมีกระบวนการจาก มนุษย์ที่มีอดีตไปสู่มนุษย์ที่ไม่มีอดีต แต่ในกระบวนการอันนั้น ต้องผ่านขั้นตอนต่าง ๆ ซึ่ง ทำให้มนุษย์ได้พัฒนาไปตามกระบวนการ ซึ่งการพิจารณาข้อความที่กล่าวถึงนี้จะทำให้เห็น ภาพชัดเจนยิ่งขึ้น นั่นคือ

(มนุษย์) พยายามแสวงหาคคุณค่าอันแท้จริงของคนซึ่งเป็นอิสระจากอดีตและ อนาคต และนี่เองที่เป็นหัวใจสำคัญของเรื่องนี้ พุทธศาสนามีได้ปฏิเสธความ สำคัญของตัวตนไปเสียทั้งหมด เป็นแต่เพียงว่าพุทธศาสนาถือว่า “ตัวตนไม่อาจช ี้ ไปที่สิ่งใด ๆ ที่มีอยู่ภายนอก เราไม่อาจเข้าใจถึงตัวตนในแง่ที่เป็นสิ่งที่มีรูปร่างหรือมี

อยู่ในโลกภายนอก เราจะรู้จักตนเองได้ก็ต่อเมื่อเรากระทำตามหลักสากลเกี่ยวกับการดำรงอยู่ของมนุษย์ เมื่อเราประพฤติปฏิบัติต้องด้วยศีลธรรมตัวตนที่แท้จริงที่จะปรากฏให้เห็นออกมา²⁴

การจะเข้าใจว่าพุทธปรัชญาเถรวาทให้ความสำคัญต่อมนุษย์ในฐานะสมมุติสัจจะ โดยเฉพาะในส่วนของที่เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลในสังคม เราจึงต้องไปพิจารณาคำสอนในส่วนที่เกี่ยวกับหลักธรรมวินัยที่เกี่ยวกับศีลเป็นสำคัญ ดังได้กล่าวมาในข้างต้นและในหลักคำสอนเกี่ยวกับศีลหรือศีลธรรมในทางสังคมนี้เองที่เราสามารถพิจารณามโนทัศน์เรื่องสิทธิในพุทธปรัชญาเถรวาทได้ ดังจะได้กล่าวถึงในประเด็นต่อไป

ศีลในฐานะหลักธรรมที่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลในพุทธปรัชญาเถรวาท

จากผู้วิจัยได้กล่าวไว้ในข้างต้น หลักธรรมของพุทธปรัชญาเถรวาทนั้น ศีลคือการที่กฎธรรมชาติได้เข้ามาเกี่ยวข้องกับสมมุติบัญญัติในชั้นแรก การวางหลักการของพระพุทธเจ้าจึงให้ความสำคัญกับสมมุติบัญญัติเป็นอย่างมาก เนื่องจากเราได้กำหนดเอากฎธรรมชาติมาวางหลักการให้มนุษย์ปฏิบัติ โดยการสร้างเป็นรูปแบบหรือที่เราเรียกกันว่าวินัย นั่นคือ

พุทธศาสนาประกอบด้วยองค์ 2 อย่างที่สมพอดีกันคือ ประกอบด้วยธรรม (กฎธรรมชาติ) กับวินัย หลักธรรมกับวินัยนี้ เป็นชื่อหนึ่งของพุทธศาสนา บางครั้งเราเรียก พระพุทธศาสนาว่า ธรรมวินัย ซึ่งต้องมีทั้งสองอย่างจึงจะเป็นพุทธศาสนาโดยสมบูรณ์ ถ้ามีอย่างเดียวยังไม่ครบ²⁵

และธรรมที่ถือว่าอยู่ในชั้นสมมุติบัญญัติก็คือ ศีลนั่นเอง นั่นก็หมายความว่า ศีลนั้นย่อมมีวินัยด้วยเช่นกัน และศีลกับวินัยนี้เองที่มีความสำคัญต่อมนุษย์เป็นอย่างมาก เพราะเหตุว่าศีลกับวินัยเกี่ยวข้องกันและกันมากกว่าหลักธรรมในชั้นสมาธิและปัญญา และที่สำคัญศีลกับวินัยได้เกี่ยวข้องโดยตรงกับปรัชญาสังคมในพุทธปรัชญาเถรวาท และที่สำคัญอีกประการหนึ่งคือ สมมุติบัญญัติในชั้นศีลกับวินัยนี้ ต่างก็ให้ความสำคัญทั้งปัจเจกบุคคลและสังคมเท่า ๆ กัน นั่นคือ

²⁴ เสน่ห์ จามริก, พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน, หน้า 30.

²⁵ พระธรรมปิฎก (ป.ม. ปุทฺธโชโต), ลักษณะแห่งพระพุทธศาสนา, หน้า 15.

พุทธศาสนาให้ความสำคัญทั้งแก่ธรรม (ศีล) และวินัย หรือจะพูดเป็นภาษาปัจจุบันว่า ให้ความสำคัญทั้งแก่บุคคลและระบบ ให้ความสำคัญทั้งแก่ปัจเจกชนและสังคมให้ความสำคัญทั้งแก่สาระและรูปแบบ ให้ความสำคัญทั้งแก่การปฏิบัติด้านจิตใจและการปฏิบัติด้านนอกที่เน้นวัตถุ กาย วาจา และให้มีทั้งการสมัคใจและการบังคับอย่างมีสมดุลพอดี²⁶

ซึ่งเมื่อเราพิจารณาเฉพาะศีลและวินัย ซึ่งก็คือ ธรรมวินัยในชั้นสมมุติสังคมนั้นเอง การพิจารณาศีลจึงเท่ากับเป็นการยืนยันถึงความสำคัญของวินัยด้วย เนื่องจาก

วินัยเป็นบัญญัติของมนุษย์ เป็นการจัดตั้งคามสมมุติ ได้แก่ การจัดระเบียบความเป็นอยู่และการจัดระบบสังคม ซึ่งแยกเป็นความหมาย 3 อย่างคือ

1. การจัดระเบียบระบบ ก็เรียกว่าวินัย
2. ตัวระเบียบระบบ หรือตัวกฎนั้น ก็เรียกว่าวินัย
3. การฝึกคนให้ตั้งอยู่ในระบบระเบียบ ก็เรียกว่าวินัย

เมื่อคนปฏิบัติตามวินัยจนเกิดเป็นคุณสมบัติของเขาขึ้นมา คุณสมบัติที่เกิดขึ้นในตัวบุคคลนั้นเรียกว่า ศีล

ฉะนั้น ผู้มีศีลคือ ผู้ที่ตั้งอยู่ในวินัย การตั้งอยู่ในวินัยหรือความมีวินัยเรียกว่าศีล ที่จริงความมีวินัยนั้นแหละคือความหมายของคำว่าศีล²⁷

ดังนั้นการพิจารณาศีลว่ามีมโนทัศน์เรื่องสิทธิอย่างไร เท่ากับเป็นการนำมโนทัศน์นั้นไปวางหลักการ (วินัย) เพื่อปฏิบัติด้วยเช่นกัน และในวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ผู้วิจัยจะพิจารณามโนทัศน์เรื่องสิทธิ โดยเลือกเน้นเฉพาะศีลที่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล ซึ่งแน่นอนว่าแยกกันไม่ได้กับความเป็นปัจเจกบุคคลของมนุษย์ ดังได้กล่าวมาในข้างต้น

²⁶ ภิธานศัพท์ หน้า 17

²⁷ พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), วินัยเรื่องใหญ่กว่าที่คิด (กรุงเทพมหานคร : มุขนิธิพุทธธรรม, 2538), หน้า 12-13.

ศีล 5 ในฐานะการยอมรับสิทธิพื้นฐานของมนุษย์ในฐานะสมมุติบัญญัติ

ศีลในพุทธปรัชญาเถรวาทมีอยู่หลายระดับ หลายลักษณะขึ้นอยู่กับสถานะในทางสังคม หรือความเหมาะสมตามสภาวะแวดล้อม ซึ่งเป็นผลมาจากโลกทัศน์ของพุทธปรัชญาเถรวาทที่มองว่าสังขตธรรมทุกอย่างล้วนเป็นไปตามสามัญลักษณ์หรือไตรลักษณ์ดังกล่าว การบัญญัติวินัยเพื่อให้มนุษย์บรรลุนิพพานนั้นจึงต้องมีการบัญญัติไปตามสภาวะสามัญลักษณ์ด้วย เนื่องจากการเปลี่ยนแปลงดังกล่าว แต่วินัยอันนั้นจะต้องมีธรรมที่เป็นกฎธรรมชาติรวมอยู่ด้วยเพื่อให้มนุษย์ได้รับรู้หรือรสแห่งธรรม ซึ่งดูเหมือนว่าพุทธปรัชญาไม่มีความแน่นอนในหลักการปฏิบัติ ซึ่งจริง ๆ แล้วไม่ใช่ เนื่องจากได้มีศีลอยู่ชุดหนึ่งซึ่งไม่ว่าสภาวะแวดล้อมจะเปลี่ยนแปลงไปอย่างไร ศีลชุดนี้ก็จะยังคงอยู่เป็นฐานให้การปฏิบัติศีลในข้ออื่น ๆ ศีลชุดนั้นก็คือ ศีล 5 หรือเบญจศีลนั่นเอง ซึ่งเราจะเห็นข้อสนับสนุนในประเด็นนี้ดังข้อความดังต่อไปนี้

สังคมวงกว้างคือ หมู่มนุษย์ทั้งหมด มีสภาพต่างกันไปทั้งกาลและเทศะ ตกอยู่ในอิทธิพลของภาวะเปลี่ยนแปลงทางสังคม เศรษฐกิจ และการเมือง เป็นต้น ซึ่งแปลกกันไปตามถิ่นตามยุคสมัย การที่ (พระพุทธเจ้า) จะวางบทบัญญัติเกี่ยวกับศีล ในส่วนรายละเอียดลงไว้เป็นแบบแผนอย่างเดียวกันตายตัวโดยอาณา อย่างที่เรียกว่าวินัยนั้น มิใช่ฐานะที่พึงกระทำ เพราะไม่อาจให้สังคมทุกยุคทุกสมัยทุกสภาพแวดล้อม ดำรงอยู่ด้วยดีและมีสภาพเกื้อกูล ด้วยประมวลบทบัญญัติที่มีข้อปลีกย่อยอย่างหนึ่งอย่างเดียวกันทั้งหมด ดังนั้น สำหรับสังคมมนุษย์ทั่วไป พระพุทธศาสนาจึงแนะนำสั่งสอนหรือเสนอหลักธรรมหมวดที่นิยมเรียกกันว่า ศีล 5 ไว้เป็นข้อกำหนดอย่างต่ำ หรือหลักความประพฤติอย่างน้อยที่สุดในระดับศีล ...

ถือกันว่า ถ้าเขาปฏิบัติได้แม้เพียงศีล 5 ก็สมควรแก่การเรียกว่าเป็นชาวพุทธ พูดอีกอย่างหนึ่งว่าถ้าคนผู้ใดต้องการเป็นชาวพุทธ พระพุทธศาสนาก็กำหนดเงื่อนไขให้เขารับเอาข้อธรรมอย่างน้อย 5 ข้อนั้นไปถือปฏิบัติ²⁸

ประเด็นนี้มีความสำคัญเป็นอย่างยิ่ง เนื่องจากการพิจารณาศีล 5 จึงเท่ากับเป็นรากฐานของหลักความประพฤติของมนุษย์ หากศีล 5 มีเนื้อหาเป็นเช่นไร เท่ากับเนื้อหา นั่นถือว่าเป็นรากฐานให้มนุษย์ปฏิบัติต่อ ๆ ไป ศีล 5 คือ

²⁸ พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), พุทธธรรม, หน้า 432.

ความประพฤติชอบทางกายและวาจา การรักษากายวาจาให้เรียบร้อยการรักษา ปกติตามระเบียบวินัย ข้อปฏิบัติในการเว้นจากความชั่ว การควบคุมตนให้ตั้งอยู่ใน ความไม่เบียดเบียน

1. เว้นจากการปลงชีวิต เว้นจากการฆ่าการประทุษร้ายกัน
2. เว้นจากการถือเอาของที่เขามิได้ให้ เว้นจากการลักโก่งละเมิด กรรมสิทธิ์ ทำลายทรัพย์สิน
3. เว้นจากการประพฤตินิดในกาม เว้นจากการล่วงละเมิดสิ่งที่ผู้อื่นรักใคร่หวงแหน
4. เว้นจากการพูดเท็จ โกหก หลอกลวง
5. เว้นจากน้ำเมาคือ สุราและเมรัยอันเป็นที่ตั้งแห่งความประมาท เว้นจากสิ่งเสพติดให้โทษ²⁹

ปัญหาที่สำคัญคือ ทำไมศีล 5 จึงมีข้อห้ามหรือข้อควรละเว้นของมนุษย์ ในลักษณะต่ำสุด คำตอบคือ การบัญญัติศีล 5 นี้เป็นการบัญญัติด้วยเหตุผลในทาง สมมุติบัญญัติในเรื่องความสัมพันธ์ต่อเพื่อนมนุษย์ที่ปัจเจกบุคคลจะต้อง เคารพ ซึ่งกันและกัน ซึ่งแน่นอนว่า การที่เราต้องเคารพต่อเพื่อนมนุษย์จะต้องมีอะไรบางอย่าง อยู่ในตัวมนุษย์แต่ละคน หรือมนุษย์จะต้องมี ค่า บางอย่างอยู่ ซึ่งเราจะเห็นได้จาก เหตุผลในการบัญญัติศีล 5 ซึ่งพัฒนามาจากหลักธรรมที่เรียกว่า อัตตูปนายิกธรรม ซึ่งเป็น การแสดงเหตุผลของการเว้นการปฏิบัติตามศีล 5 นั่นคือ

ดูก่อนคหบดีทั้งหลาย ! เราจักแสดงอัตตูปนายิกธรรมปริยายแก่ท่านทั้งหลาย ขอ ให้ท่านทั้งหลายตั้งใจฟังให้ดี ดูก่อนคหบดีทั้งหลาย ! อัตตูปนายิกธรรมปริยาย ที่ว่านี้เป็นอย่างไร อัตตูปนายิกธรรมปริยายคืออย่างนี้ ดูก่อนคหบดีทั้งหลาย ! อริขสาวกในธรรมวินัยของเรานี้ย่อมพิจารณาว่า เราต้องการมีชีวิตไม่ยอมตาย ต้องการความสุขเกลียดกลัวความทุกข์ ใครก็ตามจะมาฆ่าเราผู้ต้องการชีวิต ไม่ ยอมตาย ต้องการความสุขเกลียดกลัวความทุกข์ การกระทำของบุคคลนั้นย่อมไม่ เป็นที่รักเป็นที่ชอบใจสำหรับเรา แม้เราเองก็ตาม หากเราจะไปฆ่าใครผู้ต้องการมี ชีวิต ไม่ยอมตาย ต้องการความสุข เกลียดกลัวความทุกข์ การกระทำของเรานั้น ย่อมไม่เป็นที่รัก เป็นที่ชอบใจสำหรับเขาเช่นกัน หากใครมาขโมยของที่เราไม่ ได้ให้ มาประพฤตินิดในภรรยาเขา มาโกหกเรา มาพูดส่อเสียดเรา มาพูด คำหยาบกับเรา มาพูดเพื่อเจ้อกับเรา การกระทำของเขานั้นย่อ

²⁹ พระเทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตโต), พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม.

ไม่เป็นที่รัก เป็นที่ขบใจสำหรับเรา แม้เราเองก็ตามหากเราไปขโมยของที่เขาไม่ได้ให้ ไปประพฤติผิดภรรยาเขา ไปโกหกเขา ไปพูดส่อเสียดเขา ไปพูดคำหยาบต่อเขา ไปพูดเพื่อเจ้อต่อเขา การกระทำของเรานั้นย่อม ไม่ เป็นที่รัก เป็นที่ขบใจสำหรับเขาเหมือนกัน³⁰

จากเหตุผลดังกล่าว เมื่อเราพิจารณาเราจะพบว่าเมื่อนำเกณฑ์ตัดสินในการกระทำของมนุษย์มาพิจารณา เราจะพบว่า การกระทำที่พระพุทธเจ้ายกตัวอย่างว่าไม่ควรกระทำนั้นเนื่องจาก ผิดต่อเกณฑ์ตัดสินการกระทำทั้งหมด ทั้งเกณฑ์หลักและเกณฑ์ร่วม โดยเฉพาะเกณฑ์ร่วมนั้นผิดทั้งหมดทั้งสี่ข้อ และมีข้อที่น่าสังเกตรประการหนึ่งคือ หลักของอัตตูปนายิทธิธรรมนี้เป็นหลักที่เน้นต่อความรับผิดชอบหรือการเคารพต่อผู้อื่น ซึ่งผิดต่อเกณฑ์ตัดสินการกระทำของมนุษย์ โดยเฉพาะเมื่อพิจารณาผลของการกระทำในเกณฑ์ร่วมข้อที่ 4 (ข) นั่นคือ การผิดต่อผู้อื่นมีผลเสียต่อผู้อื่น แต่หลักเหตุผลอันนี้ให้ใช้การถามตัวเองแล้วมองไปยังผู้อื่น ซึ่ง

เราอาจเรียกอัตตูปนายิทธิธรรมนี้ว่า หลักวินิจฉัยความผิดถูกด้วยวิธีเอาความรู้สึกของคนอื่นมาเปรียบเทียบกับความรู้สึกของเรา (The Self-Comparing Principle) จากหลักที่ว่านี้เมื่อเราถามตนเองแล้วพบว่าการกระทำใดก็ตามเราไม่ต้องการให้ใครมาทำกับเรา การกระทำสิ่งนั้นต่อผู้อื่นย่อมเป็นสิ่งผิด³¹

หลักการอันนี้เป็นหลักการให้วินิจฉัยการกระทำ ซึ่งเป็นหนึ่งในเกณฑ์ตัดสินการกระทำความหลักหลักพุทธปรัชญาเดรวาทจากที่ผู้วิจัยได้กล่าวไปในข้างต้น ซึ่งแน่นอนว่าตัวอย่างที่พระพุทธเจ้าได้ยกมานั้น ถือได้ว่าเป็นตัวอย่างสากลที่มนุษย์ทุกชาติทุกภาษาย่อมไม่ต้องการให้เกิดขึ้นโดยเฉพาะต่อตนเอง ซึ่งอาจมีการกระทำอื่น ๆ อีกมากมายเมื่อใช้หลักนี้แล้วถือว่าผิด แต่เมื่อเราพิจารณาตัวอย่างที่พระพุทธเจ้ายกมาถึงแม้มีเพียงเจ็ดอย่าง แต่เป็นที่ยอมรับในวงการนักวิชาการพุทธศาสนาว่า “เจ็ดอย่างนี้ว่าไปแล้วก็อาจสงเคราะห์เข้าในศีลห้า โดยตัดข้อสุดท้ายคือ ข้อว่าด้วยการดื่มสุรานั้นเอง”³²

³⁰ พระไตรปิฎกเล่มที่ 19 ข้อที่ 1458-1465 อังใน สมถการ พรมทพ, “ลัทธินิเทศของพุทธศาสนา”, สารสารพุทธศาสนศึกษา มหาวิทยาลัยมหาวชิราลงค์ 1 (มกราคม เมษายน, 2537) 44-64

³¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 52.

³² เรื่องเดียวกัน, หน้า 53.

ซึ่งผู้วิจัยได้พิจารณาไปแล้ว ศิล 5 นี้เองที่เป็นศิลปะชั้นพื้นฐานที่สุดของมนุษย์ ในทัศนะของพุทธปรัชญาเถรวาท ซึ่งทำให้

ศิลปะทำนั้นนอกจากจะมีฐานะเป็นจริยธรรมสำหรับบุคคลตั้งที่รู้จักกันดีอยู่แล้ว ยังมีฐานะเป็นจริยธรรมสำหรับสังคมด้วย ที่ว่าเป็นจริยธรรมสำหรับ สังคมหมายความว่า จากหลักอัตตูปนัยกธรรม ซึ่งเป็นที่มาของศิลปะทำนั้น เราจะพบว่า สิ่งที่พระพุทธองค์ทรงใช้เป็นฐานสำหรับสนับสนุน (Justify) ว่าทำไมเราจึงต้องไม่ละเมิดศิลปะทำก็คือเหตุผลที่ว่าเราไม่มีสิทธิละเมิดนั้นเองทำไมเราจึงไม่มีสิทธิก็เพราะชีวิตที่เราจะฆ่ามันเป็นของเขา ทรัพย์ที่เราขโมยก็เป็นของเขา คู่ครองที่เราละเมิดก็เป็นของเขา คนที่เราโกหกให้ได้รับความเสียหายก็ไม่ใช่เรา เมื่อไม่ใช่เราและไม่ใช่ของเราเราย่อมไม่มีสิทธิไปละเมิด³³

จะเห็นได้ว่าการที่สิ่งใดสิ่งหนึ่งเกิดมีความเป็นเจ้าของขึ้น ซึ่งพระพุทธเจ้าได้ยอมรับประเด็นนี้ การเป็นเจ้าของสิ่งใดสิ่งหนึ่งอันนี้ก็คือ การมีสิทธิในตัวเอง การมีสิทธิในสิ่งใดสิ่งหนึ่งจึงหมายถึง

การที่ผู้หนึ่งมีความชอบธรรมที่จะใช้สิ่งนั้นตามที่ตนคิดว่าเหมาะสมโดยต้องได้รับการเคารพจากผู้อื่นที่จะไม่ล่วงละเมิด โดยที่ผู้หนึ่งเองจะไม่ล่วงละเมิดสิทธิของผู้อื่นเช่นกัน คุณค่าของสิทธิจึงเป็นการแสดงขอบเขตที่ปัจเจกบุคคลพึงให้ความเคารพและไม่ล่วงละเมิดต่อกันและกัน และรวมไปถึงสังคมหรือรัฐที่พึงเคารพสิทธิของปัจเจกบุคคล³⁴ (ด้วย)

มีข้อน่าสังเกตอีกประการหนึ่งในเรื่องสิทธิของมนุษย์ในศิลปะ 5 นี้ เป็นหลักการที่เกิดมาจากการอ้างเหตุผลจากการเปรียบเทียบ โดยใช้มโนธรรมของปัจเจกชนแต่ละคนแล้วมองไปหาคนอื่นว่า เหตุที่เราไม่ควรละเมิด เนื่องจากเราเองไม่อยากจะเขามาละเมิดเช่นกัน จากเหตุผลดังกล่าวนี้เองที่ทำให้ศิลปะ 5 นอกจากจะกำหนดว่ามนุษย์มีสิทธิบางประการแล้ว เท่ากับเป็นการกำหนดหน้าที่ หรือความรับผิดชอบของมนุษย์ด้วยเช่นกัน และข้อสังเกตอีกประการหนึ่งคือ สิทธิและหน้าที่อันนี้มนุษย์ทุกคนจะต้องมีหน้าที่กระทำ และต้องเคารพในสิทธิดังกล่าวโดยเสมอภาคกัน ไม่มียกเว้น

³³ ธรรมชาโตภิน

³⁴ พระมหาสุทนต์ สุวณฺโส, พุทธวินัยแห่งสังคม : ปรัชญาสังคมและการเมืองของพุทธศาสนา, กรุงเทพฯ มหามานคร : Buddha's Path Follower, 2538), หน้า 230.

ซึ่งข้อสังเกตทั้ง 2 ประการดังกล่าว ทำให้เราสามารถแปลศีล 5 ออกมาด้วย
ขอบเขตของสิทธิและหน้าที่ได้ดังนี้ คือ

- ก. ทุกคนมีหน้าที่ที่จะต้องเคารพสิทธิในชีวิตและร่างกายของผู้อื่น
รวมทั้งสัตว์อื่น ๆ ด้วย (ศีลข้อ 1)
- ข. ทุกคนมีหน้าที่ที่จะต้องเคารพสิทธิในทรัพย์สินของผู้อื่น(ศีลข้อ 2)
- ค. ทุกคนมีหน้าที่ที่จะต้องเคารพสิทธิในสามีภรรยาและบุคคลอื่น
เป็นที่รักและหวงแหนของผู้อื่น (ศีลข้อ 3)
- ง. ทุกคนมีหน้าที่ที่จะต้องเคารพสิทธิที่ผู้อื่นจะได้รับข่าวสารข้อมูล
ตามความเป็นจริง (ศีลข้อ 4)
- จ. ทุกคนมีหน้าที่ที่จะต้องเคารพสิทธิที่ผู้อื่นจะได้รับ การติดต่อจาก
เราอย่างมีสติสัมปะชัญญะ³⁵ (ศีลข้อ 5)



อย่างไรก็ตาม การที่ทุกคนต้องมีหน้าที่ในการจะต้องเคารพสิทธิขั้นพื้นฐาน
ดังกล่าว การละเมิดสิทธิดังกล่าวได้มีรายละเอียดกำหนดเอาไว้ว่า การละเมิดดังกล่าวจะ
ต้องประกอบด้วยองค์ประกอบต่าง ๆ เช่น ในการละเมิดศีลข้อ 1 นั้นจะต้องประกอบด้วย
“1. สัตว์มีชีวิต 2. รู้ย่ำว่าสัตว์มีชีวิต 3. จิตคิดจะฆ่า 4. ทำการหรือใช้ให้ผู้อื่นฆ่า 5. สัตว์
สิ้นชีวิตเพราะการฆ่านั้น”³⁶ หรือ ในการละเมิดศีลข้อ 2 นั้น จะต้องประกอบด้วย “1. สิ่ง
ของของผู้อื่น 2. รู้ว่านั่นเป็นสิ่งของของผู้อื่น 3. มีจิตคำจะลักขโมยของเขา 4. ทำการหรือ
ใช้ใครลักขโมยเอามา 5. แล้วได้ของเขามาไว้ในครอบครอง”³⁷ เป็นต้น

จากการมีสิทธิในการวางหลักการเรื่องศีล 5 ดังกล่าว ทำให้เราสรุปได้ว่า
พุทธปรัชญาเถรวาทได้มีมโนทัศน์เรื่องสิทธิอย่างแน่นอน และเป็นมโนทัศน์ที่สำคัญต่อ
พุทธปรัชญาเถรวาทอย่างยิ่ง เนื่องจากศีล 5 เป็นศีลขั้นพื้นฐานที่สุดที่พุทธปรัชญาถือ
ว่าในฐานะการกระทำที่ถูกต้องเราจะต้องกระทำตามศีล 5 ดังกล่าวเป็นอย่างน้อยที่สุด
ซึ่งแน่นอนว่าศีลในขั้นอื่น ๆ ย่อมมีการกล่าวถึงสิทธิด้วยเช่นกัน เนื่องจากเมื่อศีล 5
เป็นพื้นฐาน ศีลในระดับอื่น ๆ ย่อมไม่ขัดแย้งกับหลักการพื้นฐานอันนี้ เพียงแต่การมี
โลกทัศน์ของพุทธปรัชญาเถรวาทดังได้กล่าวได้มองว่าสรรพสิ่งที่เป็นสังขตธรรมล้วนมี
ลักษณะเป็นไตรลักษณ์ หลักการหรือศีลต่าง ๆ ก็จึงมีการบัญญัติไว้หลากหลาย ขึ้น

³⁵ ประชา พุฒนุวัตร, พุทธศาสนากับความยุติธรรมทางสังคม (กรุงเทพมหานคร : มูลนิธิโกมลคีมทอง, 2532), หน้า 7 ข.

³⁶ ส. ศิวรักษ์, พรหมแดนทางสังคมของพุทธศาสนา (กรุงเทพมหานคร : มูลนิธิโกมลคีมทอง, 2533), หน้า 4.

³⁷ เรืองเดี๋ยวกัน, หน้า 9.

อยู่กับกาลและเทศะ (รวมถึงความแตกต่างของมนุษย์ด้วย) แต่ไม่ว่าสังคมจะเปลี่ยนแปลงไปอย่างไร ขนาดไหน มนุษย์ทุกคนจะต้องถือสาระของศีล 5 อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ สิ่งที่เปลี่ยนอาจเป็นข้อปฏิบัติ แต่สาระไม่เปลี่ยนนั่นคือ เราไม่สามารถอ้างได้ว่าการละเมิดศีล 5 ถูกแม้แต่กรณีเดียว อย่างน้อยหากมีมนุษย์เกิดขึ้นมนุษย์จะละเมิดศีลข้อที่ 1, 2, 3, 4 ไม่ได้ ส่วนในศีลข้อ 5 นั้น เมื่อละเมิดอาจทำให้ส่งผลมาสู่การละเมิด ศีลข้อ 1, 2, 3, 4 ได้ง่ายและสะดวกขึ้น เราจึงไม่ควรละเมิดด้วยเช่นกัน เพราะเป็นการเคารพมนุษย์ด้วยกันด้วยสติสัมปชัญญะที่สมบูรณ์ ดังได้กล่าวมาในข้างต้น

จากการมีสิทธิและหน้าที่ขั้นพื้นฐานจากศีล 5 ดังกล่าว เราสามารถพิจารณาในทัศนเรื่องสิทธิในพุทธปรัชญาเถรวาทได้ 2 ประการคือ

1. สิทธิตามธรรมชาติ และ
2. สิทธิที่ได้มาจากสิทธิตามธรรมชาติ

1. สิทธิตามธรรมชาติหรือสิทธิปฐมภูมิ

สิทธิชนิดนี้เกิดจากการไม่ละเมิดศีลข้อ 1 นั้นเอง และเป็นสิทธิที่มีความสำคัญที่สุดนั่นคือ สิทธิในชีวิตนั่นเอง เพราะสิทธิชนิดนี้

คือ สิ่งมนุษย์เกิดมาพร้อมด้วย ชีวิตเป็นของเรา เราจึงรักและหวงแหนชีวิต มนุษย์มีสิทธิโดยตัวเองที่จะสืบต่อความมีชีวิตนั้น การทำให้กายมนุษย์ไม่มีการสืบต่อ รวมไปถึงการทำให้เสียภาวะปกติ เช่น ทำให้ร่างกายได้รับความลำบาก ทำให้เสื่อมเสียชื่อเสียง (หากไม่ได้ทำผิด) ถือเป็นการละเมิดสิทธิในชีวิต³⁸

สิทธิในชีวิตนี้ พุทธปรัชญาเถรวาทถือว่ามนุษย์มีอยู่อย่างเสมอภาคกัน ซึ่งเป็นความเสมอภาคที่สอดคล้องกับความเสมอภาคของพุทธปรัชญาเถรวาท ดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวไป นั่นคือ

³⁸ พระมหาอุทัย ญาณธโร, พุทธวิธีแห่งสังคม...ปรัชญาสังคมและการเมืองของพุทธศาสนา, หน้า 233.

พุทธศาสนาเริ่มต้นแนวคิดเรื่องสิทธิตามธรรมชาติ ที่สิทธิในร่างกายและชีวิตบุคคล สิทธิดังกล่าวนี้มนุษย์ทุกคนมีอยู่เสมอเหมือนกัน ไม่ว่าเขาจะเกิดมาในลักษณะ ใดอย่างไร เป็นคนพิการหรือสมบูรณ์ครบถ้วน เป็นคนตระกูลสูงหรือต่ำต้อย เป็นคน จนหรือรวย เป็นชายหรือหญิง เป็นคนฉลาดไม่ฉลาด ทุกคนอาจต่างกันดังที่กล่าว มา แต่ความแตกต่างกันนั้นไม่ใช่สาระสำคัญของความเป็นมนุษย์ พุทธศาสนายอมรับว่ามนุษย์ทุกคนเป็นคนเท่าเทียมกัน³⁹

นอกจากสิทธิในชีวิตจะมีความเสมอภาคกันดังกล่าวแล้ว การมีมโนทัศน์ เรื่องสิทธิชนิดนี้ของพุทธปรัชญาเถรวาทได้เกิดมีมโนทัศน์เพิ่มขึ้นมาอีกอย่างหนึ่งคือ **มโนทัศน์เรื่องเสรีภาพและการพัฒนาตัวเองตามที่มนุษย์จะสามารถกระทำเพื่อบรรลุ วัตถุประสงค์** ซึ่งในประเด็นนี้นอกจากจะมีความสัมพันธ์กับมโนทัศน์เรื่องความเสมอภาค ในแง่ที่ 1 ในพุทธปรัชญาเถรวาทแล้ว ยังสัมพันธ์กับความเสมอภาคในแง่ที่ 2 ของ พุทธปรัชญาเถรวาท ด้วย ซึ่งผู้วิจัยจะได้พิจารณาในเรื่องความยุติธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท อีกครั้งหนึ่ง แต่ในประเด็นนี้ เนื่องจากการมีสิทธิในชีวิตของมนุษย์เป็นพื้นฐานที่สำคัญ ที่สุด จึงทำให้มนุษย์มีเสรีภาพในการพัฒนาตัวเองเพื่อให้บรรลุวัตถุประสงค์ต่าง ๆ ได้ (ตามการ กระทำของตัวเอง) ซึ่งมโนทัศน์ในเรื่องนี้

ในทัศนะของพุทธศาสนา มนุษย์คือชั้นห้า ชั้นที่ห้านี้เมื่อรวมกันเข้าเป็นมนุษย์ แล้ว ก็จะก่อให้เกิดศักยภาพต่าง ๆ มากมาย หนึ่งในศักยภาพที่ มนุษย์มีอยู่นั้นก็คือ **ความสำนึกในตัวเอง ความคาดหวังในสิ่งที่ตนเห็นว่าดีงามแก่ชีวิต ความปรารถนาจะก้าวไปข้างหน้าสู่สิ่งดีงาม** ภาวะอันเป็นนามธรรมนี้คือ **สาระของความ เป็นมนุษย์ และสาระที่ว่านี่เองคือที่มาของสิทธิตามธรรมชาติ** ในร่างกายและชีวิตที่ กล่าวมาแล้ว นาย ก. ถือกำเนิดขึ้นมาเป็นมนุษย์ เราก็เหมือนกับคนทั้งหลายที่มี ความมุ่งมั่นมีความคาดหวัง และมีพลังที่จะผลักดันชีวิตให้ก้าวไปข้างหน้า ศักยภาพ ดังกล่าวนี้นี้เป็นค่า (Value) ในตัวมันเอง เมื่อใดก็ตามที่ใครคนหนึ่งปฏิบัติต่อ ก. อย่างไม่สอดคล้องต่อกระขอมรับคุณค่าดังกล่าวนี้ (เช่น ใช้ให้ทำงานโดยจ่ายค่า แรงต่ำ โดยไม่มีเหตุผล) คนผู้นั้นกำลังละเมิดสิทธิในชีวิตและร่างกายของ ก. เราจะ เรียกกว่านี่เป็นการละเมิดสิทธิมนุษยชนในทัศนะของพุทธศาสนาได้⁴⁰

สิทธิชนิดนี้จึงเป็นสิทธิที่ติดตัวอยู่กับมนุษย์ เมื่อเกิดเป็นมนุษย์ย่อมมีศักยภาพที่จะบรรลุวัตถุประสงค์ต่าง ๆ ตามที่พระพุทธเจ้าได้กล่าวไว้เป็นผลตามมา ในแ่งนี้เราอาจ

³⁹ สมณการ พรหมตา, "สิทธิในทัศนะของพุทธศาสนา", หน้า ๖6

⁴⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖9.

กล่าวได้ว่า “มนุษย์เป็นสิทธิ (man is right)”⁴¹ ใครละเมิดสิทธิชนิดนี้ไม่ได้เพราะเท่ากับละเมิดมนุษย์ เมื่อละเมิดมนุษย์เท่ากับผิดต่อมโนทัศน์ของพุทธปรัชญาเถรวาท ทั้งโลกทัศน์และมนุษย์ทัศน์ และจริยธรรมด้วย

2 สิทธิที่ได้มาจากสิทธิตามธรรมชาติหรือสิทธิมนุษยนิยม

สิทธิชนิดนี้เป็นสิทธิที่เกิดจากการมีสิทธิประเภทแรกแล้วใช้สิทธิของตนเองเพื่อให้ได้มาซึ่งอรรถะต่าง ๆ ที่จำเป็นต่อการดำรงชีวิต ดังที่พระพุทธเจ้าได้ตรัสยืนยันหรือรับรับสิทธิชนิดนี้ ดังต่อไปนี้

ดูกรพรหมณ์ ธรรม 4 ประการนี้เป็นไปเพื่อประโยชน์ เพื่อความสุขในปัจจุบัน กล่าวคือ อุฏฐานสัมปทา อารักขสัมปทา กัลยาณมิตตตา สมชีวิตา

อารักขสัมปทา เป็นไฉน? คือ กุลบุตรมีโรคทรัพย์ที่หามาได้ด้วยความขยันหมั่นเพียร สัมสมไว้ด้วยกำลังแขนอย่างอาบเหงื่อต่างน้ำ เป็นของ ชอบธรรม ได้มาโดยธรรม เธอจัดการรักษาคุ้มครองโรคทรัพย์เหล่านั้น โดยพิจารณาว่าทำอะไร พระราชาทั้งหลายจะไม่พึงรับโรคเหล่านี้ของเราเสีย พวกโจรไม่พึงลักไปเสีย ไฟไม่พึงไหม้เสีย น้ำไม่พึงพัดพาไปเสีย กายาทร้ายจะไม่พึงเอาไปเสีย, นี้เรียกว่า อารักขสัมปทา⁴²

นอกจากนั้น พุทธปรัชญาเถรวาทยังยืนยันว่า สิ่งที่ได้มาจากการแสวงหาด้วยความชอบธรรมนั้น มนุษย์มีสิทธิอันชอบธรรมที่จะใช้ให้เกิดอรรถะต่าง ๆ ควรแก่การดำรงชีวิต หรือก่อให้เกิดความสุขได้ ดังพุทธพจน์ดังต่อไปนี้

ดูกรคหบดี ความสุข 4 ประการนี้ เป็นสิ่งที่คฤหัสถ์ผู้บริโภคนาม ควรได้ควรถืออยู่เรื่อย ๆ ตามกาลตามสมัย ความสุข 4 ประการนั้นคือ อัตตีสุข โภคสุข อนนฺนสุข อนวัชชสุข

1. อัตตีสุข (สุขที่เกิดจากความมีทรัพย์) เป็นไฉนคือ กุลบุตรมีโรคอันหามาได้ด้วยความขยันหมั่นเพียร สะสมขึ้นได้ด้วยกำลังแขนอย่างอาบเหงื่อต่างน้ำ เป็นของชอบธรรม ได้มาโดยธรรม เธอย่อมได้ความสุข ได้ความโสมนัสว่า เรามีโรคที่หามาได้ด้วยความขยันหมั่นเพียร สะสมขึ้น

⁴¹ เรื่องเดียวกัน

⁴² พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), พุทธธรรม, หน้า 185.

ได้ด้วย กำล้างแขนอย่างอาบเหงื่อต่างน้ำ เป็นของชอบธรรม ได้มาโดยธรรม. นี้เรียกว่า อตติสุข

2. โภคสุข (สุขเกิดจากการใช้จ่ายทรัพย์บริโภค) เป็นไฉน? คือ กุลบุตรกินใช้และทำสิ่งดีงามเป็นบุญทั้งหลาย ด้วยโภคะที่หามาได้ด้วยความขยันหมั่นเพียร อันสะสมขึ้นมาด้วยกำล้างแขนอย่างอาบเหงื่อต่างน้ำ ซึ่งเป็นของ ชอบธรรม ได้มาโดยธรรม, เธอย่อมได้ความสุข ได้ความโสมนัสว่า ด้วยทรัพย์ที่หามาได้ด้วยความขยันหมั่นเพียร ได้มาโดยธรรม เราก็ได้กินใช้ และได้ทำสิ่งดีงาม อันเป็นบุญทั้งหลาย, นี้เรียกว่า โภคสุข⁴⁹

จากข้อความในข้างต้นเป็นการยืนยันถึงการยอมรับว่ามนุษย์สามารถมีสิทธิในทรัพย์สินที่ตนเองหาได้มาด้วยความชอบธรรม การที่ศีล 5 ได้บัญญัติไว้ในข้อ 2 นั้น เป็นการยืนยันว่าการละเมิดสิทธิชนิดนี้ เป็นสิ่งที่ไม่ชอบธรรม หากละเมิดโดยที่เจ้าของทรัพย์สินนั้นไม่ยินยอม สิทธิในประเด็นนี้มีความแตกต่างจากสิทธิตามธรรมชาติเนื่องจากสิทธิชนิดนี้มนุษย์ได้มาหลังจากได้ไปแสวงหา เพื่อความจำเป็นในการดำรงชีวิต สิทธิชนิดนี้จึงเป็นสิทธิที่พุทธปรัชญาเถรวาทให้ความสำคัญในแง่การใช้สิทธิชนิดนี้เป็นอย่างยิ่ง เนื่องจากการแสวงหาสิทธิชนิดนี้จะต้องมีขอบเขตในลักษณะการแนะนำการใช้ทรัพย์สินที่ได้มาให้ถูกต้อง เพื่ออรรถะที่จำเป็นเท่านั้น ซึ่งพุทธปรัชญาเถรวาทได้ให้หลักการในการใช้สิทธิชนิดนี้ไว้อย่างเป็นระบบ ซึ่งผู้วิจัยจะได้กล่าวในประเด็นเรื่องความยุติธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท

ในประเด็นนี้เป็นการยืนยันว่า พุทธปรัชญาเถรวาทนั้นได้ยอมรับว่า มนุษย์มีสิทธิในทรัพย์สินที่แสวงหามาด้วยความชอบธรรม เพื่อให้ได้รับอรรถะตามที่มนุษย์ควรจะได้รับจากการมีสิทธิในชีวิต

มีข้อนำสังเกตุประการหนึ่งคือ สิทธิชนิดที่สองนี้เป็นสิทธิที่ได้มาหลังจากสิทธิประเภทแรก ซึ่งไม่ใช่สิทธิที่ติดตัวมนุษย์มาตั้งแต่ดั้งเดิม สิทธิชนิดนี้เมื่อมนุษย์ไม่ต้องการก็สามารถสละสิทธินี้ให้คนอื่นได้ตามเจตจำนงของตัวมนุษย์ นั่นคือ

ในจำนวนสิทธิสองอย่างนี้ สิทธิแบบทุตติภูมิ (สิทธิที่ได้มาจากสิทธิตามธรรมชาติ) สามารถถ่ายโอนได้ เมื่อเราใช้ร่างกายสร้างผลผลิตขึ้นมาสะสมเป็นโภคทรัพย์ เราย่อมมีสิทธิในโภคทรัพย์นั้น เมื่อใดที่เราไม่ต้องการโภคทรัพย์นั้น เราก็สามารถถ่ายโอนให้แก่คนอื่นได้ การถ่ายโอน เช่น การให้ ทาน การให้ เป็นมรดกแก่ลูก

⁴⁹ เรื่องเตตทกัม, หน้า 786.

หลาน เป็นต้น คือการถ่ายโอนสิทธิในทรัพย์สินนั้น ๆ ในศีลข้ออทินนาทาน เราจะพบว่า การขโมยหรือฉ้อโกงทรัพย์ จะเป็นความผิดก็ต่อเมื่อทรัพย์นั้นเจ้าของยังไม่ได้ สละสิทธิในการครอบครอง คำว่าอทินนาทาน โดยรูปศัพท์ก็แปลได้ชัดเจนอยู่แล้ว ว่าการถือเอาทรัพย์ที่เจ้าของยังไม่ได้ให้⁴⁴

ปัญหาที่สำคัญคือ ในสิทธิอุทิตยภูมินี้ ได้ก่อให้เกิดความแตกต่างกันใน ด้านทรัพย์สินของมนุษย์ ผู้ที่มีความสามารถมากกว่าย่อมได้รับทรัพย์สินในธรรมชาติ มากกว่า หากเขาผู้นั้นไม่สละสิทธิอันนี้ให้กับใครที่มีความสามารถน้อยกว่าเขาผู้นั้น ย่อมได้รับอรรถะมากกว่า หากเขาได้ทรัพย์สินนั้นมาด้วยความชอบธรรม ซึ่งหากเป็น เช่นนั้นอาจมีการนำไปสู่การละเมิดสิทธิในชีวิตหรือสิทธิในการดำรงอยู่ของมนุษย์ได้ที จะต้องได้รับอรรถะตามสมควร หากเป็นเช่นนี้ พุทธปรัชญาเถรวาทก็ยอมรับให้สภาวะ เช่นนี้เกิดขึ้นในสังคมใช่หรือไม่ คำตอบคือ ไม่ใช่ เนื่องจากพุทธปรัชญาเถรวาทได้มี มโนทัศน์ในเรื่องการพัฒนาตัวเองของมนุษย์ ปรัชญาสังคมของพุทธปรัชญาเถรวาทจึง เป็นปรัชญาสังคมแบบองค์รวมเช่นเดียวกับโลกทัศน์ การให้ความสำคัญต่อสิทธิใน ทรัพย์สินก็เพื่อให้ได้รับอรรถะทั้งตนเองและผู้อื่น เนื่องจากสิทธิในทรัพย์สินนี้จะขัดแย้งกับสิทธิตามธรรมชาติไม่ได้ ซึ่งผู้วิจัยจะได้กล่าวประเด็นนี้ในเรื่องความยุติธรรมใน พุทธปรัชญาเถรวาทในประเด็นต่อ ๆ ไป

-ความยุติธรรมทางสังคมในพุทธปรัชญาเถรวาท

จากการได้ข้อสรุป เรื่องความเสมอภาคพร้อมทั้งเรื่องสิทธิของมนุษย์ ใน พุทธปรัชญาเถรวาทในข้างต้น จะทำให้ข้อสรุปดังกล่าว เป็นข้ออ้างที่สำคัญในการวิเคราะห์ เพื่อหามโนทัศน์เพื่อความยุติธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท แต่ก่อนที่ผู้วิจัยจะวิเคราะห์ความ ยุติธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท ผู้วิจัยจะได้พิจารณาประเด็นประกอบในการวิเคราะห์ มโนทัศน์เรื่องความยุติธรรม ในพุทธปรัชญาเถรวาท ประเด็นนั้นก็คือการพิจารณาว่า ความยุติธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาทนั้น ได้มีอย่างไรบ้าง เนื่องจากความยุติธรรม คือ ปัญหาในทางสังคม การได้เห็นภาพความยุติธรรมในสังคมจะทำให้เราเข้าใจ ความยุติธรรมดียิ่งขึ้น

ความยุติธรรมทางสังคมในพุทธปรัชญาเถรวาทก็คือ ความชั่วร้ายในทาง สังคมหรือความไม่ชอบธรรมในทางสังคมของมนุษย์นั่นเอง พุทธปรัชญาเถรวาทได้มีหลัก การเพื่อแก้ไขปัญหาของมนุษย์ทั้งในส่วนของปัจเจกชนและสังคม นั่นก็คือความมา

⁴⁴ สมภาร พรหมทา, "สิทธิในทัศนะของพุทธศาสนา", หน้า 58.

มนุษย์ย่อมมีปัญหานั้นเอง และพุทธปรัชญาไม่ได้แยกการแก้ปัญหาระหว่างปัจเจกชนกับสังคมออกจากกัน ดังเหตุผลในการอ้างว่าทำไมเราจึงไม่ควรละเมิดสิทธิของผู้อื่น ในเรื่องการเปรียบเทียบโมธรรมระหว่างปัจเจกบุคคลกับปัจเจกบุคคลอื่น ๆ ซึ่งทำให้แต่ละคนย่อมต้องมีพันธะกรรมในทางศีลธรรมต่อกัน ดังได้กล่าวมาในข้างต้น หรือดังพุทธพจน์ที่ว่า

เธอทั้งหลายเพื่อศึกษาอย่างนี้ว่า เมื่อพิจารณาเห็นประโยชน์ตนควรแท้ที่จะให้ประโยชน์ตนนั้นสำเร็จด้วยความไม่ประมาท เมื่อพิจารณาเห็น ประโยชน์ผู้อื่นควรแท้ที่จะให้ประโยชน์ผู้อื่นสำเร็จด้วยความไม่ประมาท หรือเมื่อพิจารณาเห็นประโยชน์ทั้งสองฝ่ายก็ควรแท้ที่จะให้ประโยชน์ทั้งสองฝ่ายสำเร็จด้วยความไม่ประมาท

(หรือ) คนที่ปฏิบัติเพื่อประโยชน์ตนและประโยชน์ผู้อื่นเป็นเลิศ เป็นผู้วิเศษ เป็นประธานสูงสุด และประเสริฐ

(หรือ) บุคคลผู้รักษาดินชื่อว่าย่อมรักษามิตรอื่น บุคคลผู้รักษามิตรอื่นชื่อว่าย่อมรักษาดิน⁴⁵ (เป็นต้น)

เนื่องจากพุทธปรัชญามีโลกทัศน์ดังกล่าว ปัญหาของสังคมจึงเกิดขึ้นมาจากทั้งปัจเจกบุคคลและได้ก่อให้เกิดเป็นปัญหาของสังคม จึงเกิดเป็นความอยุติธรรมในทางสังคมตามมา ซึ่งในมหานิทานสูตร พระพุทธเจ้าได้แสดงหลักปฏิจจสมุปบาทในทางจิตแล้วขยายออกมาเป็นปฏิจจสมุปบาทในทางสังคม ทำให้เราเห็นปัญหาของสังคมในชั้นเริ่มต้นว่ามาจากการมีตัณหาของปัจเจกบุคคล ดังต่อไปนี้

อาณนฺทํ ! ด้วยประการดังนี้แล อาศัยเวทนาจึงมีตัณหา อาศัยตัณหาจึงมีปริเยสนา (การแสวงหา) อาศัยปริเยสนาจึงมีลาภะ (การได้) อาศัยลาภะจึงมีวิวินิจฉัย (การกะกำหนด) อาศัยวิวินิจฉัยจึงมีฉันทราคะ (ความชอบชดติดพัน) อาศัยฉันทราคะจึงมีอัชโณสาน (ความหมกมุ่นฝังใจ) อาศัยอัชโณสานจึงมีปรคคหะ (การยึดถือครอบครอง) อาศัยปรคคหะจึงมีปัจฉริยะ (ความตระหนี่) อาศัยปัจฉริยะจึงมีอารักขะ (ความหวงกัน) อาศัยอารักขะสืบเนื่องจากอารักขะจึงมีการถือไม้ ก้อนผีด การทะเลาะ แก่งแย่ง วิวาท การด่าว่า มึง ! มึง ! การส่อเสียด มุสาวาท บบปอกุศลธรรม (สิ่งชั่วร้าย) ทั้งหมด เป็นเอนก ย่อมเกิดมีพร้อมด้วยอาการอย่างนี้⁴⁶

จะเห็นได้ว่า สาเหตุของความอยุติธรรมหรือเกิดภาวะละเมิดสิทธิของบุคคลในสังคม เกิดจากการมีตัณหาของบุคคล ซึ่งเป็นผลมาจากเวทนา ปัญหาที่เกิดขึ้นตลคนนี้ก็คิด

⁴⁵ พระมหาอุทฺทย ญาณธโร, พุทฺถวาทันท์สงฺคม : ปรัชญาสังคมและการแก้ปัญหาทางพุทธศาสนา, หน้า 32-33

⁴⁶ พระธรรมปิฎก (ป.ม. ปยุตฺโต), พุทฺธธรรม, หน้า 137.

การมีตัณหาที่ก่อให้เกิดการแสวงหา ซึ่งพุทธปรัชญาเถรวาทยอมรับสิทธิจากการแสวงหา อันนั้น ซึ่งดูเหมือนจะไม่สอดคล้องกัน แต่เมื่อเราได้พิจารณาอย่างละเอียดแล้วจะเห็นว่า การมีตัณหาที่จำเป็นจะต้องเกิดเสมอไปในจิตของมนุษย์ เนื่องจากการมีตัณหาต้องมี เวทนา “แต่เมื่อมีเวทนาแล้วไม่จำเป็นต้องมีตัณหาเสมอไป”⁴⁸ ซึ่งเวทนา (feeling) คือ “ความรู้สึกสุขสบาย ถูกใจ หรือทุกข์ ไม่สบาย หรือเฉย ๆ ไม่สุขไม่ทุกข์”⁴⁹ แต่ตัณหา (craving) นั้นคือ “ความอยาก ทะยาน ร่ำรันทหาสิ่งอันวยสุขเวทนา หลีกหนีสิ่งที่ก่อทุกข์ เวทนา โดยอาหารได้แก่ อยากได้ อยากเป็น อยากคงอยู่อย่างนั้น ยังยืนตลอดไป อยากให้ ดับสูญ พินาศไปเสีย”⁵⁰

ซึ่งสิทธิในพุทธปรัชญาเถรวาทนั้น ไม่ได้มีขึ้นเพื่อให้เกิดตัณหา แต่เพื่อความ เป็นไปด้วยดีของชีวิต และสิทธิไม่ใช่ตัวก่อให้เกิดความอยุติธรรมในสังคมขึ้นมา แต่การ ใช้สิทธิอย่างไม่ถูกต้องต่างหากที่ก่อให้เกิดความอยุติธรรมในประเด็นนี้ ผู้วิจัยจะได้ กล่าวในเรื่องความอยุติธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาทต่อไป

ในประเด็นนี้ผู้วิจัยได้พิจารณาให้เห็นสาเหตุของความอยุติธรรมในทาง สังคม ซึ่งในประเด็นแรก ผู้วิจัยต้องการแสดงให้เห็นว่าสาเหตุหลักที่ทำให้เกิดความอยุติ ธรรม เกิดจากปัจเจกบุคคลเป็นหลัก แต่เนื่องจากในโลกทัศน์ของพุทธปรัชญาเถรวาท ปัจเจกบุคคลแยกไม่ได้กับสังคม ปัญหาของปัจเจกบุคคลก็คือปัญหาสังคมด้วย

นอกจากนั้น ยังมีความอยุติธรรมในทางสังคมที่พระพุทธเจ้าได้แสดงเอาไว้ อย่างละเอียด เช่น ในอัครคัมภีร์สูตร ซึ่งทำให้เห็นการละเมิดสิทธิในสังคม ดังนี้

..... คนเกียจคร้านนำข้าวมาเก็บสะสมและเกิดความนิยมทำตามกัน →เกิดการ ปักปันกันเขตแบ่งส่วนข้าว → คนโลภลักส่วนของคนอื่นมาเพิ่มแก่ตน (เกิด อหิงนาทาน) →เกิดการตำหนิติเตียน การกล่าวเท็จ การทำร้ายลงโทษ การต่อสู้ →ผู้มีปัญญาเห็นความจำเป็นต้องการปกครอง เกิดการเลือกตั้ง เกิดมีคำว่า กษัตริย์⁵¹



⁴⁸ เข็มเตี้ยวกัน, หน้า 108.

⁴⁹ เข็มเตี้ยวกัน, หน้า 109.

⁵⁰ เข็มเตี้ยวกัน, หน้า 110.

⁵¹ เข็มเตี้ยวกัน, หน้า 130.

หรือการเกิดความอยุติธรรมในสังคมอีกแบบหนึ่งคือ การที่สังคมไม่สร้างระเบียบสังคมให้ดี ไม่ดูแลคนอื่น ๆ ในสังคม ดังพุทธพจน์ในจกกวัตติสูตร ดังนี้

..... (ผู้ปกครอง) ไม่จัดสรรปันทรัพย์ ให้แก่แหล่งชนผู้ไร้ทรัพย์
 →ความยากจนระบอบทั่ว→อหิณนาทานระบอบทั่ว→การใช้อาวุธระบอบ
 ทั่ว→ปาณาติบาต (การฆ่าฟันกันในหมู่มนุษย์) ระบอบทั่ว→มุสวาทระบอบ
 - การส่อเสียด - กาเมสุมิจฉาจาร - ผสุสวาทและสัมผัปปลาป - อภิचना
 และพยาบาท - มิจฉาทิฎฐิ - อธรรมราคะ ความละโมภ มิจฉาธรรม
 ความไม่นับถือพ่อแม่สมณพราหมณ์ และการไม่เคารพนับถือกันตามฐานะ
 ระบอบทั่ว→อายุวรรณะเสื่อม⁵²

หรือ การเกิดความอยุติธรรมในสังคมอีกแบบหนึ่ง โดยมีความสัมพันธ์กับมโนทัศน์เรื่องความเสมอภาค และเป็นความอยุติธรรมที่ทำให้เกิดการทำลายความเสมอภาค ทั้งในความหมายที่ 1 และ 2 ของพุทธปรัชญาเถรวาท นั่นคือ การอ้างเหตุผลในการแบ่งชนชั้น ตามการกำเนิดมิใช่จากผลของการกระทำ จึงทำให้เกิดการแบ่งชนชั้นอย่างไม่ยุติธรรมในทางสังคม ดังพุทธพจน์ในวาเสฏฐสูตร ที่ว่า

ดูกรวาเสฏฐะ ท่านจงรู้อย่างนี้ว่า ในหมู่มนุษย์ผู้ใดอาศัย โครัยกรรมเลี้ยงชีพ ผู้นั้นเป็นชวานา มิใช่พราหมณ์ ผู้ใดเลี้ยงชีพศิลปะต่าง ๆ ผู้นั้นเป็นคิลปิน ผู้ใดอาศัยการค้าขายเลี้ยงชีพ ผู้นั้นเป็นพ่อค้า ผู้ใดเลี้ยงชีพด้วยการรับใช้ผู้อื่น ผู้นั้นเป็นคนรับใช้ ผู้ใดอาศัยการลักทรัพย์เลี้ยงชีพ ผู้นั้นเป็นโจร ผู้ใดอาศัยศรและศัสตราเลี้ยงชีพ ผู้นั้นเป็นทหารอาชีพร ผู้ใดเลี้ยงชีพด้วยหน้าที่ปุโรหิต ผู้นั้นเป็นเจ้าหน้าที่การบูชา หาใช่พราหมณ์ไม่ ผู้ใดปกครองบ้านเมือง ผู้นั้นเป็นพระราชา หาใช่พราหมณ์ไม่ ฯลฯ เราเรียกคนที่ไม่มียกเลสค้างใจ ไม่มีความถือมั่นว่าเป็นพราหมณ์..... คนมิใช่เป็นพราหมณ์ เพราะชาติกำเนิด แต่เป็นพราหมณ์ก็เพราะกรรมไม่เป็นพราหมณ์ก็เพราะกรรม เป็นชวานาก็เพราะกรรม (การงาน อาชีพ ความประพฤติ การดำเนินชีวิต) เป็นคิลปิน เป็นพ่อค้า เป็นคนรับใช้ เป็นโจร เป็นทหาร เป็นปุโรหิต และแม้แต่เป็นพระราชา ก็เพราะกรรม บัณฑิตทั้งหลาย ผู้เห็นปฏิจจสมุบาทฉลาดในกรรมและวิบาก ย่อมมองกรรมตามเป็นจริงอย่างนี้ โลกย่อมเป็นไปเพราะกรรม หมู่ประชาชื่อย่อมเป็นไปเพราะกรรม⁵³

⁵² เรืองเตยวกัน, หน้า 140.

⁵³ เรืองเตยวกัน, หน้า 158.

จากข้อความต่าง ๆ ที่ยกมาในข้างต้น ทำให้เราพอสรุปได้ว่าความ
 อยู่ดีธรรมในสังคมในพุทธปรัชญาเถรวาท เกิดขึ้นมาได้ 3 ลักษณะด้วยกันคือ

1. ความอยู่ดีธรรม ที่เกิดจากการมีต้นหาของปัจเจกบุคคลและส่งผลให้
 เกิดความอยู่ดีธรรมในทางสังคม เนื่องจากโลกทัศน์ของพุทธปรัชญาเถรวาทนั้น ไม่แยก
 ระหว่างปัจเจกบุคคลและสังคม

2. ความอยู่ดีธรรม ที่เกิดจากสังคม (หรือรัฐ) ไม่จัดสรรแบ่งปันผลประโยชน์
 ให้กับปัจเจกบุคคลในสังคม และส่งผลให้เกิดความอยู่ดีธรรมในสังคม เนื่องจากโลกทัศน์
 ของพุทธปรัชญาเถรวาทนั้น ไม่แยกระหว่างปัจเจกบุคคลด้วยเช่นกัน

3. ความอยู่ดีธรรม ที่เกิดจากการทำลายความเสมอภาคของมนุษย์ใน
 สังคม เนื่องจากการแบ่งชนชั้นที่ไม่สอดคล้องกับโมหทัศน์เรื่องความเสมอภาค โดยเฉพาะ
 ความไม่สอดคล้องกับความเสมอภาคในความหมายที่ 2 ในพุทธปรัชญาเถรวาท และจะส่ง
 ผลให้ความเสมอภาคในความหมายที่ 1 สูญเสียไปด้วย

ความอยู่ดีธรรมทั้ง 3 ลักษณะ มีความสัมพันธ์ต่อกัน ความอยู่ดีธรรมใน
 ลักษณะที่ 1 เป็นการละเมิดสิทธิของปัจเจกบุคคลอื่น ๆ ในสังคม

ส่วนความอยู่ดีธรรมในลักษณะที่ 2 เป็นผลมาจากความอยู่ดีธรรมใน
 ลักษณะที่ 1 แต่เนื่องจากสังคม (หรือรัฐ)

1. ไม่ได้ทำหน้าที่ (หรือบกพร่อง) ในแก้ไขความอยู่ดีธรรมในการละเมิด
 สิทธิใน ลักษณะที่ 1

2. สังคม (หรือรัฐ) ไม่มีโลกทัศน์ที่ถูกต้องในการต้องมีความสัมพันธ์ที่ถูก
 ต้องต่อบุคคลต่าง ๆ ในสังคม นั่นคือนอกจากไม่แก้ไขในข้อ 1 แล้ว ยังไม่ส่งเสริมให้มนุษย์
 ในสังคมได้รับอรรถะ ตามความจำเป็นของชีวิตอีกด้วย

ส่วนความอยู่ดีธรรมในลักษณะที่ 3 นั้น เป็นผลมาจากความอยู่ดีธรรมใน
 ลักษณะที่ 1 และ 2 ซึ่งส่งผลให้เกิดการทำลายความเสมอภาคของมนุษย์ในสังคม

ดังนั้น ลักษณะของความอยู่ดีธรรมทั้ง 3 ลักษณะ จึงมีความสัมพันธ์กันเป็น
 อย่างยิ่ง การแก้ไขปัญหาคความอยู่ดีธรรมในทางสังคมในพุทธปรัชญาเถรวาทจึงต้องแก้ไข
 จากสาเหตุของความอยู่ดีธรรมดังกล่าว จึงจะส่งผลให้เกิดความอยู่ดีธรรมในทัศนะพุทธ

ปรัชญาเถรวาทได้ และหลักการหรือหลักธรรมในการแก้ปัญหาความยุติธรรมอันนั้นจะส่งผลให้เกิดมโนทัศน์เรื่องความยุติธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท ซึ่งความยุติธรรมในส่วนปัจเจกนั้นไม่เป็นปัญหามากนักในเรื่องการแบ่งทรัพย์สินทางสังคม เพราะมีศีลธรรมส่วนบุคคลมากมายในการแก้ปัญหา แต่ความยุติธรรมในลักษณะที่ 2 นั้นเป็นปัญหาสำคัญในการกระจายทรัพย์สินทางสังคม ซึ่งผู้วิจัยจะได้กล่าวในรายละเอียดต่อไป