



ปัญหาของการนำพุทธศาสนาเป็นพื้นฐาน ในการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อม

ปกรณ์ สิงห์สุริยา



ธรรมก็มี การนำการกระทำของพระมาตอบปัญหาจึงยังไม่เพียงพอ

ประเด็นนี้ทำให้เห็นที่เราไม่ควรเข้าใจคำว่า “พุทธศาสนา” ว่าหมายถึงสถาบันทางศาสนา หากกลับไปดูตัวอย่างข้างต้นเราจะเห็นว่ามีความที่ว่าแล้วพระฝ่ายไหนมีการกระทำอย่างพุทธ และคำตอบต่อคำถามนี้ก็ต้องมีพื้นฐานมาจากความเข้าใจโลกแบบพุทธ อันเป็นตัวอย่างว่าอะไรเป็นอย่างพุทธหรือไม่เป็นอย่างพุทธ ดังนั้นคำถามที่ชัดเจนขึ้นจึงเป็นว่าความเข้าใจโลกแบบพุทธช่วยอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมได้หรือไม่

ปัจจุบัน ปัญหาสิ่งแวดล้อมเป็นปัญหาหนึ่งที่ต้องการการแก้ไขเร่งด่วน และก็เหมือนกับปัญหาหลายๆ อย่าง วิถีชีวิตสิ่งแวดล้อมก่อให้เกิดคำถามว่าพุทธศาสนาสามารถช่วยแก้ปัญหาหรืออนุรักษ์สิ่งแวดล้อมได้หรือไม่ คำถามนี้ เมื่อดูเผินๆ แล้ว เหมือนกับว่ามีความชัดเจนดีอย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาคำตอบบางคำตอบ เราก็คะพบว่ามีความจำเป็นที่จะต้องตั้งคำถามให้ชัดเจนเสียก่อน กล่าวคือ มีบางคนตอบว่าพุทธศาสนาสามารถช่วยอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมได้โดยอ้างถึงกรณีที่มีพระบวชต้นไม้เพื่อรักษาป่า หรือกรณีที่พระเป็นผู้นำชาวบ้านในการต่อสู้เพื่ออนุรักษ์ธรรมชาติกรณีอื่นๆ แต่คำตอบนี้มีปัญหา เพราะว่ากรณีของพระที่รักษาป่าเพื่อสร้างสถานปฏิบัติ

วิธีการตอบปัญหาสามารถแบ่งได้เป็นสองวิธี กล่าวคือ ๑. ใช้ความเข้าใจโลกแบบพุทธเป็นตัวตั้ง และพิจารณาว่าความเข้าใจโลกดังกล่าวเป็นพื้นฐานที่ก่อให้เกิดท่าทีต่อสิ่งแวดล้อมอย่างไรได้บ้าง ซึ่งเป็นที่คาดหวังได้ว่าความเข้าใจโลกแบบพุทธจะสามารถตอบปัญหาการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมได้ในลักษณะหนึ่ง^๑ ๒. ใช้สิ่งที่นักอนุรักษ์เชื่อว่าเป็นสิ่งที่จำเป็นต่อการอนุรักษ์ธรรมชาติมาตั้งเป็นเงื่อนไข และพิจารณาว่าพุทธศาสนาสามารถให้พื้นฐานทางความคิดแก่เงื่อนไขเหล่านั้นได้หรือไม่^๒ ดูเผินๆ เหมือนว่าคำตอบที่ได้จากสองวิธีการนี้ไม่น่าจะต่างกันนัก อย่างไรก็ตาม ความสัมพันธ์ระหว่างคำตอบ

ที่ได้จากสองวิธีนี้ไม่สมมาตรกัน กล่าวคือ หากวิธีการแรกตอบว่าพุทธศาสนาสามารถช่วยอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมได้ ก็ไม่ได้หมายความว่าวิธีการที่สองจะรับรองคำตอบนั้นในทางตรงกันข้าม หากวิธีการที่สองตอบว่าพุทธศาสนาสามารถช่วยอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมได้ ก็แน่ใจได้ว่าวิธีการที่หนึ่งจะยืนยันคำตอบนั้น ทั้งนี้เพราะว่า เงื่อนไขที่นักอนุรักษ์ตั้งนั้นเข้มงวดกว่า ดังจะเห็นต่อไปว่าบางทีพุทธศาสนาก็สามารถสนับสนุนการไม่เบียดเบียนสัตว์อื่นได้ แต่ก็ยังไม่ถือว่าสามารถตอบสนองเงื่อนไขของนักอนุรักษ์เป็นต้น

อาจมีคำแย้งว่าวิธีการทั้งสองที่กล่าวไม่ใช่วิธีการสำคัญทั้งหมดในการตอบคำถามว่าพุทธศาสนาสามารถเป็นพื้นฐานให้การอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมได้หรือไม่ กล่าวคือ ยังมีข้อถกเถียงอีกประการหนึ่งที่ว่าพุทธศาสนาไม่น่าจะเป็นพื้นฐานให้กับจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมที่มุ่งปกป้องรักษาโลกนี้ไว้ เพราะว่าพุทธศาสนาจะสอนให้คนละโลกนี้ไป^๑ อย่างไรก็ตาม เหตุที่ผู้เขียนข้ามประเด็นนี้เป็นเพราะผู้เขียนเห็นว่าประเด็นนี้ไม่น่าจะเป็นปัญหาที่แท้จริง หากเรายอมรับว่าพุทธศาสนาไม่ได้ปฏิเสธความจริงระดับโลกียะ กล่าวคือ เราจะเห็นได้ว่าการสอนให้คนละโลกนี้เป็นเรื่องของเป้าหมายทางศาสนา ซึ่งอยู่ในระดับโลกุตตระ ในขณะที่การพิจารณาว่าการกระทำอะไรควรไม่ควรเป็นเรื่องของศีลธรรมจริยธรรม ซึ่งอยู่ในระดับโลกียะ ถึงแม้ว่าในระดับโลกุตตระ พุทธศาสนาจะสอนให้ละโลก แต่หากว่าพุทธศาสนายังรับความจริงระดับโลกียะเรื่องของศีลธรรมจริยธรรมก็ยังคงอยู่ได้ ดังนั้นสำหรับพุทธศาสนาแล้ว การสอนให้ละโลกไม่ได้ขัดแย้งกับการพิจารณาเชิงจริยศาสตร์

นอกจากนี้ ยังมีอีกประเด็นหนึ่งที่เกี่ยวข้องและน่าสนใจ กล่าวคือ มีข้อเสนอว่าถึงแม้การพัฒนาจิตวิญญาณอันเป็นเป้าหมายทางศาสนาจะส่งผลให้บุคคลมีท่าทีเชิงอนุรักษ์ แต่เราคงจะนำเอาเรื่องการพัฒนาดังกล่าวมาเป็นคำตอบให้กับการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมไม่ได้ ทั้งนี้เพราะว่า มันจะหมายความว่าเรานำเอาเรื่อง

การอนุรักษ์มาขึ้นกับการพัฒนาทางจิตวิญญาณของแต่ละคน ซึ่งจะเป็นสิ่งที่ไม่ทันการ เพราะการพัฒนาทางจิตวิญญาณไม่ใช่เรื่องง่าย และไม่ใช่เรื่องที่คนอยากจะทำกัน จริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมควรที่จะผลักดันให้ทุกคนไม่ว่าจะมีจิตวิญญาณที่พัฒนาไปแค่ไหน หันมาใส่ใจกับการอนุรักษ์^๒

หากเราแยกคำสอนสองระดับของพุทธศาสนาออกจากกัน คือแยกเป็นระดับศีลธรรมจริยธรรม และระดับศาสนา เราควรตระหนักไว้เสมอว่าหลักการทางศีลธรรมจริยธรรมเป็นสิ่งที่บังคับใช้กับทุกคนเสมอหน้ากัน ในขณะที่ เรื่องการพัฒนาจิตวิญญาณของคนตามเป้าหมายทางศาสนานั้นเป็นเรื่องเฉพาะบุคคล อย่างไรก็ตาม มีปัญหาว่าเราจะสรุปได้หรือไม่ว่าควรหลีกเลี่ยงที่จะนำเอาพฤติกรรมที่เป็นผลจากการปฏิบัติธรรมมาเป็นคำตอบเกี่ยวกับการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อม ทั้งนี้เพราะว่ามีความคิดที่ว่าผู้ที่พัฒนาจิตของตนให้สูงขึ้นได้จะเห็นความจริง คนที่ไม่ได้พัฒนาจิตไม่เห็น หากความจริงที่เห็นมีผลต่อพฤติกรรม ก็หมายความว่าพฤติกรรมที่เอื้ออารีต่อสภาวะแวดล้อมมีพื้นฐานอยู่บนความจริงบางประการ และหากเราหาความจริงที่เป็นพื้นฐานนั้นได้ เราก็น่าจะได้คำตอบเกี่ยวกับการอนุรักษ์ เราจะพิจารณาประเด็นนี้อีกครั้งใน ๒.๓ และ ๒.๔

ต่อไปจะกล่าวถึงเงื่อนไขของนักอนุรักษ์ และหลังจากนั้น จะพิจารณาประเด็นที่นักวิชาการมักจะยกมาแสดงว่าพุทธศาสนาสามารถช่วยแก้ไขปัญหาสัง-แวดล้อม

๑. เงื่อนไขพื้นฐานที่นักอนุรักษ์ตั้งให้ระบบความคิดที่จะมาช่วยแก้ปัญหาสิ่งแวดล้อมตอบสนองมีดังนี้ ๑. ธรรมชาติและสิ่งในธรรมชาติมีคุณค่าในตัวเอง สิ่งเหล่านี้ไม่ได้มีคุณค่าเพียงเพราะว่ามันสามารถตอบสนองความต้องการของมนุษย์ได้ หรือเพียงเพราะว่าหากไม่มีสิ่งเหล่านี้แล้วมนุษย์จะอยู่ไม่ได้ ๒. ความหลากหลายในธรรมชาติเป็นสิ่งที่มีความสำคัญในตัวเอง ต้องส่งเสริมรักษา

๓. ธรรมชาติมิได้มีแต่สิ่งเฉพาะ เช่น ต้นไม้ต้นนั้น ม้าตัวนี้ เท่านั้น หากแต่มีสิ่งที่เป็นองค์รวมด้วย เช่น เผ่าพันธุ์ ป่า สันปันน้ำ และ ระบบนิเวศน์ หรืออีกนัยหนึ่ง มีมุมมองแบบองค์รวม *

๒. ประเด็นต่างๆ ที่นักวิชาการมักจะยกมาเพื่อแสดงว่าการมองโลกแบบพุทธศาสนาแฝงท่าทีของการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมที่ผู้เขียนเห็นว่าสำคัญมีดังนี้

๒.๑ ในพระวินัยมีข้อห้ามบางอย่างที่ดูเหมือนจะแสดงความห่วงใยหรือเห็นคุณค่าสิ่งแวดล้อม เช่น ห้ามพระภิกษุพรากของเขียว ห้ามถากลงแม่น้ำ ห้ามตัดต้นไม้ อย่างไรก็ตาม การใช้พระวินัยน่าจะไม่เพียงพอด้วยเหตุผลสองข้อ กล่าวคือ ๑. เหตุผลเบื้องหลังบทบัญญัติเหล่านี้ บางที่ไม่เกี่ยวกับเรื่องสิ่งแวดล้อม หากแต่เป็นเรื่องอื่นเช่น ความน่าเลื่อมใส ชาวบ้านดีเดียน และ ๒. บางครั้งเหตุผลเบื้องหลังบทบัญญัติเหล่านี้แม้จะเกี่ยวข้องกับเห็นคุณค่าของสิ่งในธรรมชาติเช่น เห็นว่าสัตว์ก็มีชีวิตไม่ควรเบียดเบียน^๖ แต่เหตุผลเหล่านี้ไม่สามารถกล่าวได้ว่าตอบสนองเงื่อนไขที่ ๓ ของนักอนุรักษ์ กล่าวคือ เหตุผลเหล่านี้เป็นการพิจารณาในระดับสิ่งเฉพาะว่าสัตว์ตัวนั้นตัวนั้นถูกเบียดเบียน ยกตัวอย่างเช่น ในกรณีที่พระพุทธองค์ทรงตรัสห้ามพระโมคคัลลานะไม่ให้พลิกแผ่นดินเพื่อหาจวนดิน เพราะเกรงว่าสัตว์จะได้รับความสะดวก ร้อน สัตว์ที่ขุดนั้นคือสัตว์ตัวนั้นสัตว์ตัวนี้ที่อยู่บนแผ่นดิน ไม่ได้หมายถึงสัตว์ทั้งเผ่าพันธุ์^๗

นอกจากนี้ ถึงแม้เหตุผลเหล่านี้จะตอบสนองต่อเงื่อนไขที่ ๓ แต่ก็ยังมีปัญหาว่าคำอธิบายยังไม่ครอบคลุมถึงสิ่งอื่นที่ไม่มีความรู้สึก เช่น ต้นไม้ น้ำ หรือความเป็นองค์รวมอื่นๆ เช่น ป่า หรือ สันปันน้ำ ในบางกรณีเราจะเห็นได้ว่าหากขาดสิ่งเหล่านี้แล้ว เผ่าพันธุ์บางอย่างจะหายไป ดังนั้น หากต้องการรักษาเผ่าพันธุ์ ก็ต้องรักษาสิ่งเหล่านี้ อย่างไรก็ตาม หากยอมรับข้อเสนอนี้ เราก็จะพบปัญหาว่าต้นไม้หรือป่าไม่มีค่าในตัวเอง แต่มีค่าเพราะมันมีประโยชน์ต่อสิ่งอื่นสิ่งนี้จะไปขัดแย้งกับเงื่อนไข ๑ อีก

๒.๒ เรื่องในอัคคัณณสูตร ในพระสูตรนี้มีประเด็นสำคัญอยู่ที่ความสัมพันธ์ระหว่างระดับศีลธรรมของมนุษย์กับสภาวะของโลก เมื่อมนุษย์มีศีลธรรมต่ำลงโลกก็มีสภาวะที่ยากแก่การมีชีวิตอย่างสบาย ปัญหาก็คือเรื่องนี้ใช้ความสุขทุกข์ของมนุษย์เป็นตัวตัดสินว่าสภาวะของโลกดีหรือไม่ดี มิได้พิจารณาสภาวะของโลกในฐานะที่มีค่าในตัวเอง จึงไม่เข้าเงื่อนไขแรกของนักอนุรักษ์

๒.๓ เรื่องความเมตตา อหิงสา ความตระหนักว่าสัตว์อื่นๆ ก็ต้องเวียนว่ายตายเกิดเหมือนกัน มีความรู้สึกสุขทุกข์เหมือนกัน ถึงแม้คำตอบนี้จะมีปัญหาเช่นเดียวกับที่พิจารณาในข้อ ๒.๑ แต่คำตอบนี้น่าไปสู่บางประเด็นที่น่าสนใจ

เรื่องความเมตตา มีขอบเขตกว้างกว่าเรื่องการเบียดเบียน ยกตัวอย่างเช่น หากมีการตีที่มีสัตว์บางชนิด เช่น หนู กระต่าย หรือ ควายป่า มีปริมาณมากเกินไป จนกระทั่งกระทบต่อระบบนิเวศน์ และวิธีเดียวที่จะแก้ปัญหาได้ก็คือฆ่าทิ้งเพื่อลดปริมาณ เช่น โดยการเปิดโอกาสให้คนเข้าไปล่า ถ้าถือเรื่องความไม่เบียดเบียน การฆ่าคงทำไม่ได้ แต่หากถือเรื่องความเมตตา อาจเป็นไปได้ หากรับได้ว่าเป็นการทำไปเพื่อสัตว์อื่นๆ ที่จะได้รับผลกระทบจากระบบนิเวศน์ที่เสียสมดุลอย่างใดก็ตาม ถึงแม้เรื่องความเมตตาจะขยายขอบเขตให้นำเอาเรื่องระบบนิเวศน์เข้ามาพิจารณาได้ แต่เหตุผลนี้ยังไม่ถือว่าตอบสนองต่อเงื่อนไขที่ ๓ เพราะไม่ว่าจะอย่างไรก็ยังมีพื้นฐานอยู่ที่การพิจารณาสัตว์เป็นตัวๆ ว่ามันจะเดือดร้อนไม่ได้พิจารณาในระดับเผ่าพันธุ์ และหากสิ่งที่จะได้ผลกระทบคือพืชพันธุ์หายากที่ไม่เป็นประโยชน์ต่อสัตว์โดยตรง เรื่องความเมตตาก็ใช้ไม่ได้

อาจารย์ เนืองน้อย บุญเนตร กล่าวว่าภาวะจิตแบบ “เมตตา” หรือ “อหิงสา” ซึ่งตรงข้ามกับ “ตณหา” นั้น “เป็นภาวะจิตของมนุษย์ที่เห็นภาวะธรรมของทุกสิ่งที่อยู่ใต้กฎปฏิจลสมุปบาท...เป็นแรงจูงใจที่ปลอดจาก

ภาพของอดีต เป็นความต้องการที่จะให้สรรพสิ่งดำรง
อยู่ได้ในภาวะที่ดำรงไว้ซึ่งคุณค่าอันสมบูรณ์ของ
มัน...” “ประเด็นนี้จะทำให้พุทธศาสนาสามารถตอบ
สนองต่อเงื่อนไขของนักอนุรักษได้ กล่าวคือ การเห็น
คุณค่าของสรรพสิ่งในตัวของมันเองเป็นการตอบสนอง
ต่อเงื่อนไขแรก ความต้องการให้สรรพสิ่งอยู่ในสภาวะที่
ดำรงอย่างที่มีมันเป็นน่าจะตอบสนองต่อเงื่อนไขที่สอง
เพราะความหลากหลายเป็นสภาวะของธรรมชาติอยู่แล้ว
และถึงแม้ว่าเรายังไม่สามารถตัดสินได้ว่าคำว่า “สรรพสิ่ง”
นี้รวมถึงสิ่งที่เป็นองค์รวมหรือไม่ การยอมรับสภาพของ
สิ่งต่างๆ อย่างที่มีมันเป็นกันจะทำให้พุทธศาสนายอมรับ
สิ่งที่เป็นองค์รวมอย่างป่าหรือสันปันน้ำว่ามีค่าควรรักษา

อย่างไรก็ตาม มีปัญหาอยู่ว่าจะอะไรคือความ
สัมพันธ์ระหว่างการมองเห็นปฏิจลสมุปบาท และฉันทะ
หรืออีกนัยหนึ่ง ทำไมเมื่อเห็นการอิงอาศัยกันของสรรพ
สิ่งแล้วจึงเห็นว่าสรรพสิ่งมีคุณค่าของมันเอง ประเด็น
เกี่ยวกับปฏิจลสมุปบาทหรืออิทัปปัจจยตาจะกล่าวถึงใน
ข้อต่อไป

๒.๔ เรื่องอิทัปปัจจยตาจะเป็นสิ่งที่น่าจะทำให้
พุทธศาสนาสามารถตอบสนองต่อเงื่อนไขของนัก
อนุรักษได้ เพราะจะให้ความสำคัญกับความเป็น
แนวคิดแบบองค์รวม ด้วยเห็นว่าสรรพสิ่งอิงอาศัยกัน
สรรพสิ่งจึงเสมอกัน และเป็นความคิดที่เกี่ยวข้องกับ
การลดอุปาทานในตัวตน “สองประเด็นนี้ทำให้ไม่ใช้คน
เป็นศูนย์กลาง ในแง่เป็นที่มาและเป็นผู้กำหนดคุณค่า
และถือว่าธรรมชาติและความหลากหลายในธรรมชาติมี
ค่าในตัวเอง อย่างไรก็ตาม ความเป็นแนวคิดแบบองค์รวม
ที่กล่าวถึงนี้ มีความหมายที่ต่างจากความเป็นแนวคิด
แบบองค์รวมที่กล่าวถึงในเงื่อนไขของนักอนุรักษ กล่าวคือ
สำหรับพุทธศาสนาความเป็นแนวคิดแบบองค์รวมอยู่
ในระดับ “ภาววิทยา” แต่สำหรับนักอนุรักษ ความเป็น
แนวคิดแบบองค์รวมอยู่ในระดับ “จริยศาสตร์”

สำหรับพุทธศาสนา ความเป็นองค์รวมหมายถึง
ความสัมพันธ์อิงอาศัยกันของสรรพสิ่ง ทุกสิ่งสัมพันธ์กัน

อย่างแยกไม่ออก สิ่งๆ หนึ่งเป็นตัวของมันได้ก็เพราะมี
สิ่งๆ อื่นเป็นเหตุปัจจัยให้ แต่สำหรับนักอนุรักษ ความ
เป็นองค์รวมหมายความว่าในการพิจารณาปัญหาจริย-
ศาสตร์ว่าสิ่งใดควรทำนั้นนอกเหนือจากการนำสิ่งเฉพาะ
เข้ามาพิจารณาแล้ว ยังต้องนำสิ่งที่มีลักษณะเป็นองค์รวม
มาพิจารณาด้วย ความแตกต่างที่สำคัญระหว่างทั้งสอง
ก็คือว่าจากมุมมองของความเป็นแนวคิดแบบองค์รวม
ของพุทธศาสนาจะไม่มีการแยกระหว่างสิ่งเฉพาะกับสิ่ง
ที่มีลักษณะเป็นองค์รวม เพราะไม่ว่าสิ่งใดก็มีฐานะเป็น
ประกอบเหมือนกัน แต่การแบ่งแยกดังกล่าวเป็นสิ่ง
จำเป็นสำหรับความเป็นแนวคิดแบบองค์รวมของนัก
อนุรักษ

นอกจากนี้ ในระดับหนึ่งแล้ว ใครๆ ก็ยอมรับ
ลักษณะของการอิงอาศัยกันของสิ่งต่างๆ ในระบบนิเวศน์
แม้แต่ผู้ที่ยึดถือระบบจริยศาสตร์แบบให้มนุษย์เป็นศูนย์
กลางก็ยอมรับสิ่งนี้ เพราะเป็นความรู้ทางวิทยาศาสตร์
แต่คนเหล่านี้ก็ยังไม่เห็นความจำเป็นที่จะต้องสร้างระบบ
จริยศาสตร์ที่เข้ากับเงื่อนไขทั้งสามของนักอนุรักษ ประเด็น
จึงเป็นว่าสำหรับผู้ที่จะนำพุทธศาสนาแก้ปัญหาสิ่ง
แวดล้อมตามเงื่อนไขนักอนุรักษ ทำไมเมื่อเห็นว่าพุทธ
ศาสนาเห็นความอิงอาศัยกันแล้วจึงเห็นว่าพุทธศาสนา
จะมีแนวคิดที่สามารถตอบสนองเงื่อนไขทั้งสามของ
นักอนุรักษ

เราอาจจะย้อนกลับมาพิจารณาว่าคำตอบอาจจะ
อยู่ที่ความสัมพันธ์ระหว่างการมองเห็นอิทัปปัจจยตา
กับการลดอุปาทานในตัวตน กล่าวคือ เมื่อเห็นความ
ไร้แก่นสารของตัวตนมากขึ้นเท่าใด คนก็จะเห็นแก่ตัว
น้อยลงเท่านั้น ทำให้ไม่เบียดเบียนสิ่งแวดล้อม เพราะ
อยู่กันอย่างพอดี อย่างไรก็ตาม คนไม่เห็นแก่ตัวก็ทำลาย
ธรรมชาติได้ น้ำหนักความสำคัญจึงน่าจะอยู่ที่เรื่อง
ฉันทะข้างต้น ดังนั้น จึงควรกล่าวให้เกินไปอีกว่าเมื่อ
ลดอุปาทานได้ ก็จะมีฉันทะ ทำให้เห็นคุณค่าในสรรพสิ่ง
อย่างไรก็ตาม นอกจากประเด็นปัญหาเรื่องที่ว่าอะไรคือ
ความสัมพันธ์ระหว่างการมองเห็นอิทัปปัจจยตาและ

จันทร์ที่ยังคงอยู่แล้ว เราคงเห็นได้ว่าคุณค่าในสรรพสิ่งที่เห็นด้วยจันทร์นั้นไม่มีการยืนยันว่ามีฐานะเป็นความจริงปรนัยอย่างทีนิกอนุรักษ์ต้องการ อย่างมากก็สรุปได้ว่าเป็นผลเนื่องกับภาวะจิต เหมือนกับคนที่มีความรักก็เห็นโลกเป็นสีชมพู คนอีกหักก็เห็นเป็นสีเทา แต่โลกก็ยังเป็นโลกเดิม

อาจมีคำแย้งว่าการที่จิตมีสภาวะที่ละอุปาทานได้มากขึ้นก็ทำให้มีความละเอียดอ่อนพอที่จะรับรู้คุณค่าที่มีอยู่อย่างปรนัยได้ชัดเจนขึ้น ดังที่จะเห็นได้จากคำตอบของท่านพระธรรมปิฎกต่อคำถามที่ว่าควรจะทำความเข้าใจอย่างไร ในกรณีที่ยอมรับว่าในแง่หนึ่งสัจธรรมและนรกอยู่ในใจคนจริง แต่กลับมีปรากฏการณ์ที่ว่ามีคนทำชั่วแล้วไม่รู้สึกละอายใจเลย คำตอบดังกล่าวคือว่าการที่คนทำชั่วแล้วไม่รู้สึกละอายใจเลยเป็นเพราะว่าปัญญาหยับอยู่ หรือหากจะกล่าวให้เข้ากับทีนิกคือว่ายังมีอุปาทานมากอยู่ ดังนั้น จิตจึงไม่ไวต่อความดีความชั่วที่เกิดขึ้นมากกระทบใจ^{๓๐}

จากคำตอบนี้ จะเห็นได้ว่าความดีความชั่วเกิดขึ้นกระทบใจในขณะที่มีการกระทำ แต่ผู้กระทำอาจจะไม่รับรู้เพราะมีอุปาทานสูง หากละอุปาทานลงไปได้มากเท่าใด คนก็จะสามารถรับรู้ความดีความชั่วนั้นได้ ดังนั้นความดีความชั่วจึงมีอยู่อย่างปรนัย แต่จะรับรู้หรือไม่ขึ้นกับสภาวะของจิต อย่างไรก็ตาม คุณค่าดีเลวที่กล่าวถึงในที่นี้คือกุศลและอกุศล อันเป็นสิ่งที่รับรู้กันว่ามีอยู่ในภาววิทยาของพุทธศาสนา แต่คุณค่าดีเลวของสรรพสิ่งในธรรมชาติในตัวมันเองนั้นไม่ได้มีฐานะเช่นเดียวกันนี้ หากพุทธศาสนาหาได้ว่าคุณค่าของสิ่งต่างๆ มีอยู่จริงเหมือนมีกุศลและอกุศลการตอบปัญหาของนิกอนุรักษ์ก็คงจะไม่ยุ่งยากเพียงนี้

๓. จากข้อพิจารณาข้างต้น หากพุทธศาสนาจะสามารถตอบสนองต่อเงื่อนไขของนิกอนุรักษ์ได้ เราจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องพิจารณาความคิดทางพุทธศาสนาในระดับภาววิทยาในประเด็นที่ว่า

(๑) มีประเด็นใดหรือไม่ที่จะทำให้เห็นได้ว่าสิ่งต่างๆ ในธรรมชาติมีคุณค่าอยู่ในตัวเอง ซึ่งคุณค่าดังกล่าวต้องมีความหมายทางจริยศาสตร์ เหมือนกับกุศลและอกุศลซึ่งเป็นเรื่องของจิตมนุษย์

(๒) มีประเด็นใดหรือไม่ที่จะทำให้เห็นว่าในบรรดาสิ่งที่ดำรงอยู่ มีสิ่งที่เป็นองค์รวม ซึ่งในกรณีนี้ยากกว่าเรื่องการมีอยู่ของสังคมในฐานะของสิ่งที่เป็นองค์รวม เพราะในเรื่องของสังคมเราอาจจะนำคุณสมบัติบางอย่างของจิตมนุษย์มาช่วยได้^{๓๑} กรณีของเผ่าพันธุ์สัตว์อาจเป็นไปได้บ้าง หากอาศัยการเปรียบเทียบกับมนุษย์มาช่วยแต่ไม่ทั้งหมด เพราะสัตว์บางอย่างห่างจากมนุษย์มากเกินไป เช่น แบคทีเรีย ส่วนในกรณีของป่า หรือสันปันน้ำนั้นแทบจะเป็นไปไม่ได้เลย

(๓) มีประเด็นใดบ้างที่จะยืนยันความมีคุณค่าของความหลากหลายทางธรรมชาติโดยไม่ต้องอ้างถึงประโยชน์ต่อมนุษย์หรือสัตว์ได้

การพิจารณาในระดับภาววิทยา (หรือที่พุทธศาสนาเรียกว่าระดับปรมัตถ์) นี้ดูจะยากมาก เพราะในระดับภาววิทยา พุทธศาสนาเห็นว่ามีเพียง จิต เจตสิก รูป นิพพาน และสิ่งต่างๆ ในเงื่อนไขทั้งสามดูจะไม่อยู่ในหรือเกี่ยวข้องกับสิ่งใดสิ่งหนึ่งในสิ่งนี้เลย

หากจะแก้ปัญหาด้วยการใช้ความเข้าใจโลกแบบพุทธเป็นตัวตั้ง และพิจารณาว่าความเข้าใจโลกดังกล่าวเป็นพื้นฐานที่ก่อให้เกิดท่าทีต่อสิ่งแวดล้อมอย่างไรได้บ้าง ก็จะเกิดปัญหาว่า การใช้วิธีการดังกล่าวจะไม่เป็นการตอบสนองต่อปัญหาที่เร่งด่วนของโลก เพราะเป็นการเลี่ยงเงื่อนไขที่ตั้งโดยนิกอนุรักษ์อันเป็นผู้ที่ศึกษาและตระหนักถึงปัญหานี้ดีที่สุด อย่างไรก็ตาม ประเด็นนี้ทำให้เราเห็นทางออกอีกทาง กล่าวคือ เป็นไปได้หรือไม่ที่พุทธศาสนาจะเป็นผู้ตั้งเงื่อนไขใหม่เสียเอง โดยที่เงื่อนไขนั้นช่วยรักษาสິงต่างๆ ในธรรมชาติอันรวมถึงสิ่งที่เป็นองค์รวมและความหลากหลาย โดยไม่ต้องอ้างถึงความมีค่าภายในตัวเองของสิ่งเหล่านั้นและในขณะเดียวกัน

ก็หลีกเลี่ยงความผิดพลาดของจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมที่ถือเอามนุษย์เป็นศูนย์กลางของธรรมชาติ และบอกว่าธรรมชาติเหล่านี้จะถือว่ามีความสำคัญเมื่อมันเอื้อประโยชน์แก่มนุษย์เท่านั้น วิธีนี้อาจเปิดทางให้เราไม่ต้องพิจารณาถึงการมีอยู่ของสิ่งที่เป็นองค์รวมด้วย อย่างไรก็ตามทางออกนี้จะยากเสียกว่าทางออกในย่อหน้าข้างต้นเสียอีก

สรุปได้ว่า จริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมที่เกิดขึ้นมาเพื่อตอบสนองต่อปัญหาอันเร่งด่วนทางสิ่งแวดล้อมนี้จะไม่เพียงท้าทายต่อความคิดพื้นฐานของจริยศาสตร์กระแสหลักที่มีมาก่อนเท่านั้น แต่ยังจะท้าทายต่อความคิดพื้นฐานของศาสนาด้วย เงื่อนไขที่เข้มงวดของนักอนุรักษนิยมจะก่อปัญหาให้กับทุกศาสนา แม้แต่ศาสนาที่ดูจะมีท่าทีที่อาร์ตสิ่งแวดล้อมทางธรรมชาติอย่างเช่นพุทธศาสนา คงจะต้องรอดูกันต่อไปว่าจะมีใครหาพื้นฐานทางความคิดจากศาสนา โดยเฉพาะอย่างยิ่ง พุทธศาสนา มาตอบสนองต่อการท้าทายนี้ได้หรือไม่อย่างไร

การอ้างอิง

๑. เช่นใน อรรถจินดา ตีพิมพ์ (บรรณาธิการ). (๒๕๓๖). *สัมมนาทางวิชาการเรื่องจริยธรรมกับวิกฤตการณ์ทางสิ่งแวดล้อม*. วันที่ ๑๑-๑๒ พฤษภาคม ๒๕๓๖ ณ ห้องประชุม สถาบันพัฒนาการสาธารณสุขมูลฐานอาเซียน มหาวิทยาลัยมหิดล. นครปฐม: ภาควิชามนุษยศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.
๒. เช่น วิธีการของ Lambert Schmithausen (1997) ใน "The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics". *Journal of Buddhist Ethics* Vol.4, หน้า ๑-๗๕.
๓. ดูในเนืองน้อย บุญเนตร. (๒๕๓๗). "จริยศาสตร์สภาวะแวดล้อมในพุทธศาสนา". *พุทธศาสนศึกษา*, ปีที่ ๑. (ฉบับที่ ๑), หน้า ๗. และ Lambert Schmithausen (1997), หน้า ๔-๖.
๔. Lambert Schmithausen (1997), หน้า ๗-๘.
๕. ประมวลมาจาก Lambert Schmithausen (1997) ในเชิงอรรถ ๒ และ Arne Naess. (1994). "The Shallow and the Deep Long-Range Ecological Movement" กับ Bill Devall & George Sessions. (1994). "Deep Ecology" ใน Louise P. Pojman. (Ed.). *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*. Boston: Jones and Bartlett. และ Baird Callicott. (1992). "Environmental Ethics". ใน Lawrence C. Becker. *Encyclopedia of Ethics*. Vol.1. New York: Garland.
๖. เนืองน้อย บุญเนตร. (๒๕๓๗), หน้า ๙-๑๐.
๗. Lambert Schmithausen. (1997), หน้า ๒๑.
๘. เนืองน้อย บุญเนตร. (๒๕๓๗), หน้า ๒๑.
๙. เรืองเดิม.
๑๐. ธรรมปิฎก, พระ (ประยุทธ์ ปยุตโต). (๒๕๔๒). *กรรม-นรก สวรรค์ สำหรับคนรุ่นใหม่*. กรุงเทพฯ: สหธรรมิก, หน้า ๑๕๕-๑๕๗.
๑๑. เช่นใน ปกรณ์ สิงห์สุริยา. (๒๕๔๒). "มโนธรรมของสังคมและการแทรกแซงที่ขอบธรรม". *พุทธศาสนศึกษา*, ปีที่ ๖. (ฉบับที่ ๒), หน้า ๒๕-๓๑.